

东欧新马克思主义译丛

● 衣俊卿 主编

# 法国大革命 与现代性的诞生

【匈牙利】费伦茨·费赫尔 编 ● 罗跃军等 译



*The French Revolution and the  
Birth of Modernity*

黑龙江大学出版社  
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS



*The French Revolution and the  
Birth of Modernity*

ISBN 978-7-81129-275-6



9 787811 292756 >

定价：48.00元



东欧新马克思主义译丛

● 衣俊卿 主编

# 法国大革命 与现代性的诞生

【匈牙利】费伦茨·费赫尔 编 ● 罗跃军等 译

黑龙江大学出版社  
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS

# 黑版贸审字 08 - 2010 - 015

## 图书在版编目(CIP)数据

法国大革命与现代性的诞生 / (匈)费赫尔编; 罗跃军等译. -- 哈尔滨: 黑龙江大学出版社, 2010.5

(东欧新马克思主义译丛 / 衣俊卿主编)

ISBN 978 - 7 - 81129 - 275 - 6

I. ①法… II. ①费… ②罗… III. ①法国大革命(1789 ~ 1794) - 研究 IV. ①K565.41

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 064808 号号

THE FRENCH REVOLUTION AND THE BIRTH OF MODERNITY, edited by Ferenc Fehér, University of California Press 1990

Copyright© Ágnes Heller

FAGUO DAGEMING YU XIANDAIXING DE DANSHENG is published by arrangement with Ágnes Heller

ALL RIGHTS RESERVED

- 书 名 法国大革命与现代性的诞生  
著作责任者 (匈牙利)费赫尔 编 罗跃军等 译  
出 版 人 李小娟  
责任编辑 李小娟 杜红艳 管小其  
责任校对 许龙桃  
出版发行 黑龙江大学出版社(哈尔滨市学府路 74 号 150080)  
网 址 <http://www.hljupress.com>  
电子信箱 [hljupress@163.com](mailto:hljupress@163.com)  
电 话 (0451)86608666  
经 销 新华书店  
印 刷 哈尔滨市石桥印务有限公司  
开 本 700 × 980 1/16  
印 张 23.5  
字 数 361 千  
版 次 2010 年 8 月第 1 版 2010 年 8 月第 1 次印刷  
书 号 ISBN 978 - 7 - 81129 - 275 - 6  
定 价 48.00 元

---

本书如有印装错误请与本社联系更换。

版权所有 侵权必究



# 全面开启国外马克思主义 研究的一个新领域 (总序)

衣俊卿

经过较长时间的准备,黑龙江大学出版社将从2010年起陆续推出“东欧新马克思主义译丛”和“东欧新马克思主义研究丛书”。作为主编,我从一开始就赋予这两套丛书以重要的学术使命:在我国学术界全面开启国外马克思主义研究的一个新领域,即东欧新马克思主义研究。

我自知,由于自身学术水平和研究能力的限制,以及所组织的翻译队伍和研究队伍等方面的原因,我们对这两套丛书不能抱过高的学术期待。实际上,我对这两套丛书的定位不是“结果”而是“开端”:自觉地、系统地“开启”对东欧新马克思主义的全面研究。

策划这两部关于东欧新马克思主义的大部头丛书,并非我一时心血来潮。可以说,系统地研究东欧新马克思主义是我过去二十多年一直无法释怀的,甚至是最大的学术夙愿。这里还要说的一点是,之所以如此强调开展东欧新马克思主义研究的重要性,并非我个人的某种学术偏好,而是东欧新马克思主义自身的理论地位使然。在某种意义上可以说,全面系统地开展东欧新马克思主义研究,应当是新世纪中国学术界不容忽视的重大学术任务。基于此,我想为这两套丛书写一个较长的总序,为的是给读者和研究者提供某些参考。

## 一、丛书的由来

我对东欧新马克思主义的兴趣和研究始于20世纪80年代初,也即在北京大学哲学系就读期间。那时的我虽对南斯拉夫实践派产生了很大的兴趣,但苦于语言与资料的障碍,无法深入探讨。之后,适逢有机会去南斯拉夫贝尔格莱德大学哲学系进修并攻读博士学位,这样就为了却自己的这桩心愿创造了条件。1984年至1986年间,在导师穆尼什奇(Zdravko Munišić)教授的指导下,我直接接触了十几位实践派代表人物以及其他哲学家,从第一手资料到观点方面得到了他们热情而真挚的帮助和指导,用塞尔维亚文完成了博士论文《第二次世界大战后南斯拉夫哲学家建立人道主义马克思主义的尝试》。在此期间,我同时开始了对东欧新马克思主义其他代表人物的初步研究。回国后,我又断断续续地进行东欧新马克思主义研究,并有幸同移居纽约的赫勒教授建立了通信关系,在她真诚的帮助与指导下,翻译出版了她的《日常生活》一书。此外,我还陆续发表了一些关于东欧新马克思主义的研究成果,但主要是进行初步评介的工作<sup>①</sup>。

纵观国内学界,特别是国外马克思主义研究界,虽然除了本人以外,还有一些学者较早地涉及东欧新马克思主义的某几个代表人物,发表了一些研究成果,并把东欧新马克思主义一些代表人物的部分著作陆续翻译成中文<sup>②</sup>,但是,总体上看,这些研究成果只涉及几位东欧新马

---

<sup>①</sup> 如衣俊卿:《实践派的探索与实践哲学的述评》,台湾森大读书有限公司1990年版;衣俊卿:《东欧的新马克思主义》,台湾唐山出版社1993年版;衣俊卿:《人道主义批判理论——东欧和新马克思主义述评》,中国人民大学出版社2005年版;衣俊卿、陈树林主编:《当代学者视野中的马克思主义哲学·东欧和苏联学者卷》(上、下),北京师范大学出版社2008年版,以及关于科西克、赫勒、南斯拉夫实践派等的系列论文。

<sup>②</sup> 例如,沙夫:《人的哲学》,林波等译,三联书店1963年版;沙夫:《共产主义运动的若干问题》,奚戚等译,人民出版社1983年版;赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,重庆出版社1990年版;赫勒:《现代性理论》,李瑞华译,商务印书馆2005年版;马尔科维奇、彼德洛维奇编:《南斯拉夫“实践派”的历史和理论》,郑一明、曲跃厚译,重庆出版社1994年版;柯拉柯夫斯基:《形而上学的恐怖》,唐少杰等译,三联书店1999年版;柯拉柯夫斯基:《宗教:如果没有上帝……》,杨德友译,三联书店1997年版等,以及黄继峰:《东欧新马克思主义》,中央编译出版社2002年版;张一兵、刘怀玉、傅其林、潘宇鹏等关于科西克、赫勒等人的研究文章。



克思主义代表人物,并没有建构起一个相对独立的研究领域,人们常常把关于赫勒、科西克等人的研究作为关于某一理论家的个案研究,并没有把他们置于东欧新马克思主义的历史背景和理论视野中加以把握。可以说,东欧新马克思主义研究在我国尚处于起步阶段和自发研究阶段。

我认为,目前我国的东欧新马克思主义研究状况与东欧新马克思主义在 20 世纪哲学社会科学,特别是在马克思主义发展中所具有的重要地位和影响力是不相称的;同时,关于东欧新马克思主义研究的缺位对于我们在全球化背景下发展具有中国特色和世界眼光的马克思主义的理论战略,也是不利的。应当说,过去 30 年,特别是新世纪开始的头十年,国外马克思主义研究在我国学术界已经成为最重要、最受关注的研究领域之一,不仅这一领域本身的学科建设和理论建设取得了长足的进步,而且在一定程度上还引起了哲学社会科学研究范式的改变。正是由于国外马克思主义的研究进展,使得哲学的不同分支学科之间、社会科学的不同学科之间,乃至世界问题和中国问题、世界视野和中国视野之间,开始出现相互融合和相互渗透的趋势。但是,我们必须看到,国外马克思主义研究还处于初始阶段,无论在广度上还是深度上都有很大的拓展空间。

我一直认为,在 20 世纪世界马克思主义研究的总体格局中,从对马克思思想的当代阐发和对当代社会的全方位批判两个方面衡量,真正能够称之为“新马克思主义”的主要有三个领域:一是我们通常所说的西方马克思主义,主要包括以卢卡奇、科尔施、葛兰西、布洛赫为代表的早期西方马克思主义,以霍克海默、阿多诺、马尔库塞、弗洛姆、哈贝马斯等为代表的法兰克福学派,以及萨特的存在主义马克思主义、阿尔都塞的结构主义马克思主义等;二是 20 世纪 70 年代之后的新马克思主义流派,主要包括分析的马克思主义、生态学马克思主义、女权主义马克思主义、文化的马克思主义、发展理论的马克思主义、后马克思主义等;三是以南斯拉夫实践派、匈牙利布达佩斯学派、波兰和捷克斯洛伐克等国的新马克思主义者为代表的东欧新马克思主义。就这一基本格局而言,由于学术视野和其他因素的局限,我国的国外马克思主义研

究呈现出发展不平衡的状态:大多数研究集中于对卢卡奇、科尔施和葛兰西等人开创的西方马克思主义流派和以生态学马克思主义、女权主义马克思主义等为代表的20世纪70年代至80年代以后的欧美新马克思主义流派的研究,而对于同样具有重要地位的东欧新马克思主义以及其他一些国外新马克思主义流派则较少关注。由此,东欧新马克思主义研究已经成为我国学术界关于世界马克思主义研究中的一个比较严重的“短板”。有鉴于此,我以黑龙江大学文化哲学研究中心、马克思主义哲学专业和国外马克思主义研究专业的研究人员为主,广泛吸纳国内相关领域的专家学者,组织了一个翻译、研究东欧新马克思主义的学术团队,以期在东欧新马克思主义的译介、研究方面做一些开创性的工作,填补国内学界的这一空白。2010年,“译丛”预计出版赫勒的《日常生活》和《卢卡奇再评价》,费赫尔主编的《法国大革命与现代性的诞生》,马尔库什的《马克思主义与人类学》,马尔科维奇与彼得洛维奇主编的《实践》,马尔科维奇的《当代的马克思》等译著;“研究丛书”将出版关于科西克、赫勒、马尔库什、马尔科维奇等人的研究著作5~6本。整个研究工程将在未来数年内完成。

以下,我根据多年来的学习、研究,就东欧新马克思主义的界定、历史沿革、理论建树、学术影响等作一简单介绍,以便丛书读者能对东欧新马克思主义有一个整体的了解。

## 二、东欧新马克思主义的界定

对东欧新马克思主义的范围和主要代表人物作一个基本划界,并非轻而易举的事情。与其他一些在某一国度形成的具体的哲学社会科学理论流派相比,东欧新马克思主义要显得更为复杂,范围更为广泛。西方学术界的一些研究者或理论家从20世纪60年代后期就已经开始关注东欧新马克思主义的一些流派或理论家,并陆续对“实践派”、“布达佩斯学派”,以及其他东欧新马克思主义代表人物作了不同的研究,分别出版了其中的某一流派、某一理论家的论文集或对他们进行专题研究。但是,在对东欧新马克思主义的总体梳理和划界上,西方学术界



也没有形成公认的观点,而且在对东欧新马克思主义及其代表人物的界定上存在不少差异,在称谓上也各有不同,例如,“东欧的新马克思主义”、“人道主义马克思主义”、“改革主义者”、“异端理论家”、“左翼理论家”等。

近年来,我在使用“东欧新马克思主义”范畴时,特别强调其特定的内涵和规定性。我认为,不能用“东欧新马克思主义”来泛指第二次世界大战后东欧的各种马克思主义研究,我们在划定东欧新马克思主义的范围时,必须严格选取那些从基本理论取向到具体学术活动都基本符合20世纪“新马克思主义”范畴的流派和理论家。具体说来,我认为,最具代表性的东欧新马克思主义理论家应当是:南斯拉夫实践派的彼得洛维奇(Gajo Petrović, 1927—1993)、马尔科维奇(Mihailo Marković, 1923—)、弗兰尼茨基(Predrag Vranickić, 1922—2002)、坎格尔加(Milan Kangrga, 1923—)和斯托扬诺维奇(Svetozar Stojanović, 1931—)等;匈牙利布达佩斯学派的赫勒(Agnes Heller, 1929—)、费赫尔(Ferenc Feher, 1933—1994)、马尔库什(György Markus, 1934—)和瓦伊达(Mihály Vajda, 1935—)等;波兰的新马克思主义代表人物沙夫(Adam Schaff, 1913—2006)、科拉科夫斯基(Leszek Kolakowski, 1927—2009)等;捷克斯洛伐克的科西克(Karel Kosík, 1926—2003)、斯维塔克(Ivan Sviták, 1925—1994)等。应当说,我们可以通过上述理论家的主要理论建树,大体上建立起东欧新马克思主义的研究领域。此外,还有一些理论家,例如,匈牙利布达佩斯学派的安德拉斯·赫格居什(András Hegedüs),捷克斯洛伐克哲学家普鲁查(Milan Průcha),南斯拉夫实践派的考拉奇(Veljko Korać)、日沃基奇(Miladin Životić)、哥鲁波维奇(Zagorka Golubović)、达迪奇(Ljubomir Tadić)、波什尼亚克(Branko Bosnjak)、苏佩克(Rudi Supek)、格尔里奇(Danko Grlić)、苏特里奇(Vanja Sutlić)、别约维奇(Danilo Pejović)等,也是东欧新马克思主义的重要理论家,但是,考虑到其理论活跃度、国际学术影响力和参与度等因素,我们一般没有把他们列为东欧新马克思主义的主要研究对象。

这些哲学家分属不同的国度,各有不同的研究领域,但是,共同的历史背景、共同的理论渊源、共同的文化境遇以及共同的学术活动形成了他

们共同的学术追求和理论定位,使他们形成了一个以人道主义批判理论为基本特征的新马克思主义学术群体。

首先,东欧新马克思主义产生于第二次世界大战后东欧各国的社会主义改革进程中,他们在某种意义上都是改革的理论家和积极支持者。众所周知,第二次世界大战后,东欧各国普遍经历了“斯大林化”进程,普遍确立了以高度的计划经济和中央集权体制为特征的苏联社会主义模式或斯大林的社会主义模式,而20世纪五六十年代东欧一些国家的社会主义改革从根本上都是要冲破苏联社会主义模式的束缚,强调社会主义的人道主义和民主的特征,以及工人自治的要求。在这种意义上,东欧新马克思主义主要产生于南斯拉夫、匈牙利、波兰和捷克斯洛伐克四国,就不是偶然的事情了。因为,1948年至1968年的20年间,标志着东欧社会主义改革艰巨历程的苏南冲突、波兹南事件、匈牙利事件、“布拉格之春”几个重大的世界性历史事件刚好在这四个国家中发生,上述东欧新马克思主义者都是这一改革进程中的重要理论家,他们从青年马克思的人道主义实践哲学立场出发,反思和批判苏联高度集权的社会主义模式,强调社会主义改革的必要性。

其次,东欧新马克思主义都具有比较深厚的马克思思想理论传统和开阔的现时代的批判视野。通常我们在使用“东欧新马克思主义”的范畴时是有严格限定条件的,只有那些既具有马克思的思想理论传统,在新的历史条件下对马克思关于人和世界的理论进行新的解释和拓展,同时又具有马克思理论的实践本性和批判维度,对当代社会进程进行深刻反思和批判的理论流派或学说,才能冠之以“新马克思主义”。可以肯定地说,我们上述开列的南斯拉夫、匈牙利、波兰和捷克斯洛伐克四国的十几位著名理论家符合这两个方面的要件。一方面,这些理论家都具有深厚的马克思主义思想传统,特别是青年马克思的实践哲学或者批判的人本主义思想对他们影响很大,例如,实践派的兴起与马克思《1844年经济学哲学手稿》的塞尔维亚文版1953年在南斯拉夫出版有直接的关系。另一方面,绝大多数东欧新马克思主义理论家都直接或间接地受卢卡奇、布洛赫、列斐伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等人带有人道主义特征的马克思主义理解的影响,其中,布达佩斯学派的



主要成员就是由卢卡奇的学生组成的。东欧新马克思主义代表人物像西方马克思主义代表人物一样,高度关注技术理性批判、意识形态批判、大众文化批判、现代性批判等当代重大理论问题和实践问题。

再次,东欧新马克思主义主要代表人物曾经组织了一系列国际性学术活动,这些由东欧新马克思主义代表人物、西方马克思主义代表人物,以及其他一些马克思主义者参加的活动进一步形成了东欧新马克思主义的共同的人道主义理论定向,提升了他们的国际影响力。上述我们划定的十几位理论家分属四个国度,而且所面临的具体处境和社会问题也不尽相同,但是,他们并非彼此孤立、各自独立活动的专家学者。实际上,他们不仅具有相同的或相近的理论立场,而且在相当一段时间内或者在很多场合内共同发起、组织和参与了20世纪六七十年代一些重要的世界性马克思主义研究活动。这里特别要提到的是南斯拉夫实践派在组织东欧新马克思主义和西方马克思主义交流和对话中的独特作用。从20世纪60年代中期到70年代中期,南斯拉夫实践派哲学家创办了著名的《实践》杂志(PRAXIS,1964-1974)和科尔丘拉夏令学园(Korčulavska ljetnja Škola,1963-1973)。10年间他们举办了10次国际讨论会,围绕着国家、政党、官僚制、分工、商品生产、技术理性、文化、当代世界的异化、社会主义的民主与自治等一系列重大的现实问题进行深入探讨,百余名东欧新马克思主义者、西方马克思主义理论家和其他东西方马克思主义研究者参加了讨论。特别要提到的是,布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼、马勒、哈贝马斯等西方著名马克思主义者和赫勒、马尔库什、科拉科夫斯基、科西克、实践派哲学家以及其他东欧新马克思主义者成为《实践》杂志国际编委会成员和科尔丘拉夏令学园的国际学术讨论会的积极参加者。卢卡奇未能参加讨论会,但他生前也曾担任《实践》杂志国际编委会成员。20世纪后期,由于各种原因东欧新马克思主义的主要代表人物或是直接移居西方或是辗转进入国际学术或教学领域,即使在这种情况下,东欧新马克思主义主要流派依旧进行许多合作性的学术活动或学术研究。例如,在《实践》杂志被迫停刊的情况下,以马尔科维奇为代表的一部分实践派代表人物于1981年在英国牛津创办了《实践(国际)》(PRAXIS INTERNATION-

AL) 杂志,布达佩斯学派的主要成员则多次合作推出一些共同的研究成果<sup>①</sup>。相近的理论立场和共同活动的开展,使东欧新马克思主义成为一种有机的、类型化的新马克思主义。

### 三、东欧新马克思主义的历史沿革

我们可以粗略地以 20 世纪 70 年代中期为时间点,将东欧新马克思主义的发展历程划分为两大阶段:第一个阶段是东欧新马克思主义主要流派和主要代表人物在东欧各国从事理论活动的时期,第二个阶段是许多东欧新马克思主义者在西欧和英美直接参加国际学术活动的时期。具体情况如下:

20 世纪 50 年代到 70 年代中期,是东欧新马克思主义主要流派和主要代表人物在东欧各国从事理论活动的时期,也是他们比较集中、比较自觉地建构人道主义的马克思主义的时期。可以说,这一时期的成果相应地构成了东欧新马克思主义的典型的或代表性的理论观点。这一时期的突出特点是东欧新马克思主义主要代表人物的理论活动直接同东欧的社会主义实践交织在一起。他们批判自然辩证法、反映论和经济决定论等观点,打破在社会主义国家中占统治地位的斯大林主义的理论模式,同时,也批判现存的官僚社会主义或国家社会主义关系,以及封闭的和落后的文化,力图在现存社会主义条件下,努力发展自由的创造性的个体,建立民主的、人道的、自治的社会主义。以此为基础,东欧新马克思主义积极发展和弘扬革命的和批判的人道主义马克思主义,他们一方面以独特的方式确立了人本主义马克思主义的立场,如实践派的“实践哲学”或“革命思想”、科西克的“具体辩证法”、布达佩斯学派的需要革命理论等等;另一方面以异化理论为依据,密切关注人类

---

<sup>①</sup> 例如, Agnes Heller, *Lukacs Revalued*, Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1983; Ferenc Feher, Agnes Heller and György Markus, *Dictatorship over Needs*, New York: St. Martin's Press, 1983; Agnes Heller and Ferenc Feher, *Reconstructing Aesthetics - Writings of the Budapest School*, New York: Blackwell, 1986; J. Grumley, P. Crittenden and P. Johnson eds., *Culture and Enlightenment: Essays for György Markus*, Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2002 等。

的普遍困境,像西方人本主义思想家一样,对于官僚政治、意识形态、技术理性、大众文化等异化的社会力量进行了深刻的批判。这一时期,东欧新马克思主义代表人物展示出比较强的理论创造力,推出了一批有影响的理论著作,例如,科西克的《具体辩证法》、沙夫的《人的哲学》和《马克思主义与人类个体》、科拉科夫斯基的《走向马克思主义的人道主义》、赫勒的《日常生活》和《马克思的需要理论》、马尔库什的《马克思主义和人类学》、彼得洛维奇的《哲学与马克思主义》和《哲学与革命》、马尔科维奇的《人道主义和辩证法》、弗兰尼茨基的《马克思主义和社会主义》等。

20世纪70年代中后期以来,东欧新马克思主义的基本特点是不再作为自觉的学术流派围绕共同的话题而开展学术研究,而是逐步超出东欧的范围,通过移民或学术交流的方式分散在英美、澳大利亚、德国等地,汇入到西方各种新马克思主义流派或左翼激进主义思潮之中,他们作为个体,在不同的国家和地区分别参与国际范围内的学术研究和社会批判,并直接以英文、德文、法文等发表学术著作。大体说来,这一时期,东欧新马克思主义的主要代表人物的理论热点,主要体现在两个大的方面:从一个方面来看,马克思主义和社会主义依旧是东欧新马克思主义理论家关注的重要主题之一。他们新的语境中继续研究和反思传统马克思主义和苏联模式的社会主义实践,并且陆续出版了一些有影响的学术著作,例如,科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》、沙夫的《处在十字路口的共产主义运动》、斯托扬诺维奇的《南斯拉夫的垮台:为什么共产主义会失败》、马尔科维奇的《民主社会主义:理论与实践》、瓦伊达的《国家和社会主义:政治学论文集》、马尔库什的《困难的过渡:中欧和东欧的社会民主》、费赫尔的《东欧的危机和改革》等。但是,从另一方面看,东欧新马克思主义理论家,特别是以赫勒为代表的布达佩斯学派成员,以及沙夫和科拉科夫斯基等人,把主要注意力越来越多地投向20世纪70年代以来西方其他新马克思主义流派和左翼激进思想家所关注的文化批判和社会批判主题,特别是政治哲学的主题,例如,启蒙与现代性批判、后现代政治状况、生态问题、文化批判、激进哲学等。他们的一些著作具有重要的学术影响,例如,沙



夫作为罗马俱乐部成员同他人一起主编的《微电子学与社会》和《全球人道主义》、科拉科夫斯基的《经受无穷拷问的现代性》等。这里特别要突出强调的是布达佩斯学派的主要成员,他们的研究已经构成了过去几十年西方左翼激进主义批判理论思潮的重要组成部分,例如,赫勒独自撰写或与他人合写的《现代性理论》、《激进哲学》、《后现代政治状况》、《现代性能够幸存吗?》等,费赫尔主编或撰写的《法国大革命和现代性的诞生》、《生态政治学:公共政策和社会福利》等,马尔库什的《语言和生:范式批判》等。

#### **四、东欧新马克思主义的理论建树**

通过上述历史沿革的描述,我们可以发现一个很有趣的现象:东欧新马克思主义发展的第一个阶段大体上是与典型的西方马克思主义处在同一个时期;而第二个阶段又是与20世纪70年代以后的各种新马克思主义相互交织的时期。这样,东欧新马克思主义就同另外两种主要的新马克思主义构成奇特的交互关系,形成了相互影响的关系。关于东欧新马克思主义的学术建树和理论贡献,不同的研究者有不同的评价,其中有些偶尔从某一个侧面涉猎东欧新马克思主义的研究者,由于无法了解东欧新马克思主义的全貌和理论独特性,片面地断言:东欧新马克思主义不过是以卢卡奇等人为代表的西方马克思主义的一个简单的附属物、衍生产品或边缘性、枝节性的延伸,没有什么独特的理论创造和理论地位。这显然是一种表面化的理论误解,需要加以澄清。

在这里,我想把东欧新马克思主义置于20世纪的新马克思主义的大格局中加以比较研究,主要是将其与西方马克思主义和20世纪70年代之后的新马克思主义流派加以比较,以把握其独特的理论贡献和理论特色。从总体上看,东欧新马克思主义的理论旨趣和实践关怀与其他新马克思主义在基本方向上大体一致,然而,东欧新马克思主义具有东欧社会主义进程和世界历史进程的双重背景,这种历史体验的独特性使他们在理论层面上既有比较坚实的马克思思想传统,又有对当今世界和人的生存的现实思考,在实践层面上,既有对社会主义建立及

其改革进程的亲历,又有对现代性语境中的社会文化问题的批判分析。基于这种定位,我认为,研究东欧新马克思主义,在总体上要特别关注其三个理论特色。

其一,对马克思思想独特的、深刻的阐述。虽然所有新马克思主义都不可否认具有马克思的思想传统,但是,如果我们细分析,就会发现,除了卢卡奇的主客体统一的辩证法、葛兰西的实践哲学等,大多数西方马克思主义者并没有对马克思的思想、更不要说20世纪70年代以后的新马克思主义流派作出集中的、系统的和独特的阐述。他们的主要兴奋点是结合当今世界的问题和人的生存困境去补充、修正或重新解释马克思的某些论点。相比之下,东欧新马克思主义理论家对马克思思想的阐述最为系统和集中,这一方面得益于这些理论家的马克思主义理论基础,包括早期的传统马克思主义的知识积累和20世纪50年代之后对青年马克思思想的系统研究,另一方面得益于东欧理论家和思想家特有的理论思维能力和悟性。关于东欧新马克思主义理论家在马克思思想及马克思主义理论方面的功底和功力,我们可以提及两套尽管引起很大争议,但是产生了很大影响的研究马克思主义历史的著作,一是弗兰尼茨基的三卷本《马克思主义史》<sup>①</sup>,二是科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》<sup>②</sup>。甚至当科拉科夫斯基在晚年宣布“放弃了马克思”后,我们依旧不难在他的理论中看到马克思思想的深刻影响。

在这一点上,可以说,差不多大多数东欧新马克思主义理论家都曾集中精力对马克思的思想作系统的研究和新的阐释。其中特别要提到的应当是如下几种关于马克思思想的独特阐述:一是科西克在《具体辩证法》中对马克思实践哲学的独特解读和理论建构,其理论深度和哲学视野在20世纪关于实践哲学的各种理论建构中毫无疑问应当占有重要的地位;二是沙夫在《人的哲学》、《马克思主义与个体》和《作为社会

---

<sup>①</sup> Predrag Vranicki, *Historija Marksizma*, I, II, III, Zagreb: Naprijed, 1978. 参见普雷德拉格·弗兰尼茨基:《马克思主义史》(I、II、III),李嘉恩等译,人民出版社1986、1988、1992年版。

<sup>②</sup> Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 vols., Oxford: Clarendon Press, 1978.

现象的异化》几部著作中通过对异化、物化和对象化问题的细致分析，建立起一种以人的问题为核心的人道主义马克思主义理解；三是南斯拉夫实践派关于马克思实践哲学的阐述，尤其是彼得洛维奇的《哲学与马克思主义》、《哲学与革命》和《革命思想》，马尔科维奇的《人道主义和辩证法》，坎格尔加的《卡尔·马克思著作中的伦理学问题》等著作从不同侧面提供了当代关于马克思实践哲学最为系统的建构与表述；四是赫勒的《马克思主义的需要理论》、《日常生活》和马尔库什的《马克思主义与人类学》在宏观视角与微观视角相结合的视阈中，围绕着人类学生存结构、需要的革命和日常生活的人道化，对马克思关于人的问题作了深刻而独特的阐述，并探讨了关于人的解放的独特思路。正如赫勒所言：“社会变革无法仅仅在宏观尺度上得以实现，进而，人的态度上的改变无论好坏都是所有变革的内在组成部分。”<sup>①</sup>

其二，对社会主义理论和实践、历史和命运的反思，特别是对社会主义改革的理论设计。社会主义理论与实践是所有新马克思主义以不同方式共同关注的课题，因为它代表了马克思思想的最重要的实践维度。但坦率地讲，西方马克思主义理论家和20世纪70年代之后的新马克思主义流派在社会主义问题上并不具有最有说服力的发言权，他们对以苏联为代表的现存社会主义体制的批判往往表现为外在的观照和反思，而他们所设想的民主社会主义、生态社会主义等模式，也主要局限于西方发达社会中的某些社会历史现象。毫无疑问，探讨社会主义的理论和实践问题，如果不把几乎贯穿于整个20世纪的社会主义实践纳入视野，加以深刻分析，是很难形成有说服力的见解的。在这方面，东欧新马克思主义理论家具有独特的优势，他们大多是苏南冲突、波兹南事件、匈牙利事件、“布拉格之春”这些重大历史事件的亲历者，也是社会主义自治实践、“具有人道特征的社会主义”等改革实践的直接参与者，甚至在某种意义上是理论设计者。东欧新马克思主义理论家对社会主义的理论探讨是多方面的，首先值得特别关注的是他们结

---

<sup>①</sup> Agnes Heller, *Everyday Life*, London and New York: Routledge and Kegan Paul, 1984, p. x.



合社会主义的改革实践,对社会主义的本质特征的阐述。从总体上看,他们大多致力于批判当时东欧国家的官僚社会主义或国家社会主义,以及封闭的和落后的文化,力图在当时的社会主义条件下,努力发展自由的创造性的个体,建立民主的、人道的、自治的社会主义。在这方面,弗兰尼茨基的理论建树最具影响力,在《马克思主义和社会主义》和《作为不断革命的自治》两部代表作中,他从一般到个别、从理论到实践,深刻地批判了国家社会主义模式,表述了社会主义异化论思想,揭示了社会主义的人道主义性质。他认为,以生产者自治为特征的社会主义“本质上是一种历史的、新型民主的发展和加深”<sup>①</sup>。此外,从20世纪80年代起,特别是在20世纪90年代后,很多东欧新马克思主义理论家对苏联解体和东欧剧变作了多视角的、近距离的反思,例如,沙夫的《处在十字路口的共产主义运动》<sup>②</sup>,费赫尔的《戈尔巴乔夫时期苏联体制的危机和危机的解决》,马尔库什的《困难的过渡:中欧和东欧的社会民主》,斯托扬诺维奇的《南斯拉夫的垮台:为什么共产主义会失败》、《塞尔维亚:民主的革命》等。

其三,对于现代性的独特的理论反思。如前所述,20世纪80年代以来,东欧新马克思主义理论家把主要注意力越来越多地投向20世纪70年代以来西方其他新马克思主义流派和左翼激进思想家所关注的文化批判和社会批判主题。在这一研究领域中,东欧新马克思主义理论家的独特性在于,他们在阐释马克思思想时所形成的理论视野,以及对社会主义历史命运和发达工业社会进行综合思考时所形成的社会批判视野,构成了特有的深刻的理论内涵。例如,赫勒在《激进哲学》,以及她与费赫尔、马尔库什等合写的《对需要的专政》等著作中,用他们对马克思的需要理论的理解为背景,以需要结构贯穿对发达工业社会和现存社会主义社会的分析,形成了以激进需要为核心的政治哲学视野。赫勒在《历史理论》、《现代性理论》、《现代性能够幸存吗?》以及她与费

---

<sup>①</sup> Predrag Vranicki, *Socijalistička revolucija—Očemu je riječ?* *Kulturni radnik*, No. 1, 1987, p. 19.

<sup>②</sup> 参见该书的中文译本——沙夫:《共产主义运动的若干问题》,奚威等译,人民出版社1983年版。

赫尔合著的《后现代政治状况》等著作中,建立了一种独特的现代性理论。同一般的后现代理论的现代性批判相比,这一现代性理论具有比较厚重的理论内涵,用赫勒的话来说,它既包含对各种关于现代性的理论的反思维度,也包括作者个人以及其他现代人关于“大屠杀”、“极权主义独裁”等事件的体验和其他“现代性经验”<sup>①</sup>,在我看来,其理论厚度和深刻性只有像哈贝马斯这样的少数理论家才能达到。

从上述理论特色的分析可以看出,无论从对马克思思想的当代阐发、对社会主义改革的理论探索,还是对当代社会的全方位批判等方面来看,东欧新马克思主义都是20世纪一种典型意义上的新马克思主义,在某种意义上可以断言,它是西方马克思主义之外一种最有影响力的新马克思主义类型。相比之下,20世纪许多与马克思思想或马克思主义有某种关联的理论流派或实践方案都不具备像东欧新马克思主义这样的学术地位和理论影响力,它们甚至构不成一种典型的“新马克思主义”。例如,欧洲共产主义等社会主义探索,它们主要涉及实践层面的具体操作,而缺少比较系统的马克思主义理论传统;再如,一些偶尔涉猎马克思思想或对马克思表达敬意的理论家,他们只是把马克思思想作为自己的某一方面的理论资源,而不是马克思理论的传人;甚至包括日本、美国等一些国家的学院派学者,他们对马克思的文本进行了细微的解读,虽然人们也常常在宽泛的意义上称他们为“新马克思主义者”,但是,同具有理论和实践双重维度的马克思主义传统的理论流派相比,他们还不能称做严格意义上的“新马克思主义者”。

## 五、东欧新马克思主义的学术影响

在分析了东欧新马克思主义的理论建树和理论特色之后,我们还可以从一些重要思想家对东欧新马克思主义的关注和评价的视角把握它的学术影响力。在这里,我们不准备作有关东欧新马克思主义研究的详细文献分析,而只是简要地提及一下弗洛姆、哈贝马斯等重要思想

---

<sup>①</sup> 参见阿格尼丝·赫勒:《现代性理论》,李瑞华译,商务印书馆2005年版,第1、3、4页。

家对东欧新马克思主义的重视。

应该说,大约在20世纪60年代中期,即东欧新马克思主义形成并产生影响的时期,其理论已经开始受到国际学术界的关注。20世纪70年代之前东欧新马克思主义者主要在本国从事学术研究,他们深受卢卡奇、布洛赫、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等西方马克思主义者的影响。然而,即使在这一时期,东欧新马克思主义同西方马克思主义,特别是同法兰克福学派的关系也带有明显的交互性。如上所述,从20世纪60年代中期到70年代中期,由《实践》杂志和科尔丘拉夏令学园所搭建的学术论坛是当时世界上最大的、最有影响力的东欧新马克思主义和西方马克思主义的学术活动平台。这个平台改变了东欧新马克思主义者单纯受西方人本主义马克思主义者影响的局面,推动了东欧新马克思主义和西方马克思主义者的相互影响与合作。布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等一些著名西方马克思主义者不仅参加了实践派所组织的重要学术活动,而且开始高度重视实践派等东欧新马克思主义理论家。这里特别要提到的是弗洛姆,他对东欧新马克思主义给予高度重视和评价。1965年弗洛姆主编出版了哲学论文集《社会主义的人道主义》,在所收录的包括布洛赫、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼、德拉·沃尔佩等著名西方马克思主义代表人物文章在内的共35篇论文中,东欧新马克思主义理论家的文章就占了10篇——包括波兰的沙夫,捷克斯洛伐克的科西克、斯维塔克、普鲁查,南斯拉夫的考拉奇、马尔科维奇、别约维奇、彼得洛维奇、苏佩克和弗兰尼茨基等哲学家的论文<sup>①</sup>。1970年,弗洛姆为沙夫的《马克思主义和人类个体》作序,他指出,沙夫在这本书中,探讨了人、个体主义、生存的意义、生活规范等被传统马克思主义忽略的问题,因此,这本书的问世无论对于波兰还是对于西方学术界正确理解马克思的思想,都是“一件重大的事情”<sup>②</sup>。1974年,弗洛姆为马尔科维奇关于哲学和社会批判的论文集写了序言,他特别肯定

---

<sup>①</sup> Erich Fromm, ed., *Socialist Humanism: An International Symposium*, New York: Doubleday, 1965.

<sup>②</sup> Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, New York: McGraw-Hill Book Company, 1970, p. ix.



和赞扬了马尔科维奇和南斯拉夫实践派其他成员在反对教条主义、“回到真正的马克思”方面所作的努力和贡献。弗洛姆强调,在南斯拉夫、波兰、匈牙利和捷克斯洛伐克都有一些人道主义马克思主义理论家,而南斯拉夫的突出特点在于:“对真正的马克思主义的重建和发展不只是个别的哲学家的关注点,而且已经成为由南斯拉夫不同大学的教授所形成的一个比较大的学术团体的关切和一生的工作。”<sup>①</sup>

20世纪70年代后期以来,汇入国际学术研究之中的东欧新马克思主义代表人物(包括继续留在本国的科西克和一部分实践派哲学家),在国际学术领域,特别是国际马克思主义研究中,具有越来越大的影响,占据独特的地位。他们于20世纪60年代至70年代创作的一些重要著作陆续翻译成西方文字出版,有些著作,如科西克的《具体辩证法》等,甚至被翻译成十几国语言。一些研究者还通过编撰论文集等方式集中推介东欧新马克思主义的研究成果。例如,美国学者谢尔1978年翻译和编辑出版了《马克思主义人道主义和实践》,这是精选的南斯拉夫实践派哲学家的论文集,收录了彼得洛维奇、马尔科维奇、弗兰尼茨基、斯托扬诺维奇、达迪奇、苏佩克、格尔里奇、坎格尔加、日沃基奇、哥鲁波维奇等10名实践派代表人物的论文<sup>②</sup>。英国著名马克思主义社会学家波塔默1988年主编了《对马克思的解释》一书,其中收录了卢卡奇、葛兰西、阿尔都塞、哥德曼、哈贝马斯等西方马克思主义著名代表人物的论文,同时收录了彼得洛维奇、斯托扬诺维奇、赫勒、赫格居什、科拉科夫斯基等5位东欧新马克思主义著名代表人物的论文<sup>③</sup>。此外,一些专门研究东欧新马克思主义某一代表人物的专著也陆续出版<sup>④</sup>。同时,东欧新马克思主义代表人物陆续发表了许多在国际学术领域产生

---

① Mihailo Marković, *From Affluence to Praxis: Philosophy and Social Criticism*, The University of Michigan Press, 1974, p. vi.

② Gerson S. Sher, ed., *Marxist Humanism and Praxis*, New York: Prometheus Books, 1978.

③ Tom Bottomore, ed., *Interpretations of Marx*, Oxford UK, New York USA: Basil Blackwell, 1988.

④ 例如, John Burnheim, *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam-Atlanta: Rodopi B. V., 1994; John Grumley, *Agnes Heller: A Moralism in the Vortex of History*, London: Pluto Press, 2005, 等等。

重大影响的学术著作,例如,科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》于20世纪70年代末在英国发表后<sup>①</sup>,很快就被翻译成多种语言,在国际学术界产生很大反响,迅速成为最有影响的马克思主义哲学史研究成果之一。布达佩斯学派的赫勒、费赫尔、马尔库什和瓦伊达,实践派的马尔科维奇、斯托扬诺维奇等人,都与科拉科夫斯基、沙夫等人一样,是20世纪80年代以后国际学术界十分有影响的新马克思主义理论家,而且一直活跃到目前<sup>②</sup>。其中,赫勒尤其活跃,20世纪80年代后陆续发表了关于历史哲学、道德哲学、审美哲学、政治哲学、现代性和后现代性问题等方面的著作十余部,于1981年在联邦德国获莱辛奖,1995年在不莱梅获汉娜·阿伦特政治哲学奖(Hannah Arendt Prize for Political Philosophy),2006年在丹麦哥本哈根大学获松宁奖(Sonning Prize)。

应当说,过去30多年,一些东欧新马克思主义主要代表人物已经得到国际学术界的广泛承认。限于篇幅,我们在这里无法一一梳理关于东欧新马克思主义的研究状况,可以举一个例子加以说明:从20世纪60年代末起,哈贝马斯就在自己的多部著作中引用东欧新马克思主义理论家的观点,例如,他在《认识与兴趣》中提到了科西克、彼得洛维奇等人所代表的东欧社会主义国家中的“马克思主义的现象学”倾向<sup>③</sup>,在《交往行动理论》中引用了赫勒和马尔库什的观点<sup>④</sup>,在《现代性的哲学话语》中讨论了赫勒的日常生活批判思想和马尔库什关于人的对象世界的论述<sup>⑤</sup>,在《后形而上学思想》中提到了科拉科夫斯基关于哲学的理解<sup>⑥</sup>,等等。这些都说明东欧新马克思主义的理论建树已经真

---

① Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 vols., Oxford: Clarendon Press, 1978.

② 其中,沙夫于2006年去世,科拉科夫斯基刚刚于2009年去世。

③ 参见哈贝马斯:《认识与兴趣》,郭官义、李黎译,学林出版社1999年版,第24、59页。

④ 参见哈贝马斯:《交往行动理论》第2卷,洪佩郁、蔺青译,重庆出版社1994年版,第545、552页,即“人名索引”中的信息,其中马尔库什被译作“马尔库斯”(按照匈牙利语的发音,译作“马尔库什”更为准确)。

⑤ 参见哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东等译,译林出版社2004年版,第88、90~95页,这里马尔库什同样被译作“马尔库斯”。

⑥ 参见哈贝马斯:《后形而上学思想》,曹卫东、付德根译,译林出版社2001年版,第36~37页。

正进入到 20 世纪(包括新世纪)国际学术研究和学术交流领域。

## 六、东欧新马克思主义研究的思路

通过上述关于东欧新马克思主义的多维度分析,不难看出,在我国学术界全面开启东欧新马克思主义研究领域的意义已经不言自明了。应当看到,在全球一体化的进程中,中国的综合实力和国际地位不断提升,但所面临的发展压力和困难也越来越大。在此背景下,中国的马克思主义理论研究者进一步丰富和发展马克思主义的任务越来越重,情况也越来越复杂。无论是发展中国特色、中国风格、中国气派的马克思主义,还是“大力推进马克思主义中国化、时代化、大众化”,都不能停留于中国的语境中,不能停留于一般地坚持马克思主义立场,而必须学会在纷繁复杂的国际形势中,在应对人类所面临的日益复杂的理论问题和实践问题中,坚持和发展具有世界眼光和时代特色的马克思主义,以争得理论和学术上的制高点和话语权。

在丰富和发展马克思主义的过程中,世界眼光和时代特色的形成不仅需要我们对人类所面临的各种重大问题进行深刻分析,还需要我们自觉地、勇敢地、主动地同国际上各种有影响的学术观点和理论思想展开积极的对话、交流和交锋。这其中,要特别重视各种新马克思主义流派所提供的重要的理论资源和思想资源。我们知道,马克思主义诞生后的一百多年来,人类社会经历了两次世界大战的浩劫,经历了资本主义和社会主义跌宕起伏的发展历程,经历了科学技术日新月异的进步。但是,无论人类历史经历了怎样的变化,马克思主义始终是世界思想界难以回避的强大“磁场”。当代各种新马克思主义流派的不断涌现,从一个重要的方面证明了马克思主义的生命力和创造力。尽管这些新马克思主义的理论存在很多局限性,甚至存在着偏离马克思主义的失误和错误,需要我们去认真甄别和批判,但是,同其他各种哲学社会科学思潮相比,各种新马克思主义对发达资本主义的批判,对当代人类的生存困境和发展难题的揭示最为深刻、最为全面、最为彻底,这些理论资源和思想资源对于我们的借鉴意义和价值也最大。其中,我们



应该特别关注东欧新马克思主义。众所周知,中国曾照搬苏联的社会主义模式,接受苏联哲学教科书的马克思主义理论体系;在社会主义的改革实践中,也曾经与东欧各国有着共同的或者相关的经历,因此,从东欧新马克思主义的理论探索中我们可以吸收的理论资源、可以借鉴的经验教训会更多。

鉴于我们所推出的“东欧新马克思主义译丛”和“东欧新马克思主义研究丛书”尚属于这一研究领域的基础性工作,因此,我们的基本研究思路,或者说,我们坚持的研究原则主要有两点。一是坚持全面准确地了解的原则,即是说,通过这两套丛书,要尽可能准确地展示东欧新马克思主义的全貌。具体说来,由于东欧新马克思主义理论家人数众多,著述十分丰富,“译丛”不可能全部翻译,只能集中于上述所划定的十几位主要代表人物的代表作。在这里,要确保东欧新马克思主义主要代表人物最有影响的著作不被遗漏,不仅要包括与我们的观点接近的著作,也要包括那些与我们的观点相左的著作。以科拉科夫斯基《马克思主义的主要流派》为例,他在这部著作中对不同阶段的马克思主义发展进行了很多批评和批判,其中有一些观点是我们所不能接受的,必须加以分析批判。尽管如此,它是东欧新马克思主义影响最为广泛的著作之一,如果不把这样的著作纳入“译丛”之中,如果不直接同这样有影响的理论成果进行对话和交锋,那么我们对东欧新马克思主义的理解将会有很大的片面性。二是坚持分析、批判、借鉴的原则,即是说,要把东欧新马克思主义的理论观点置于马克思主义的理论发展进程中,置于社会主义实践探索中,置于20世纪人类所面临的重大问题中,置于同其他新马克思主义和其他哲学社会科学理论比较中,加以理解、把握、分析、批判和借鉴。因此,我们将在每一本译著的译序中尽量引入理论分析的视野,而在“研究丛书”中,更要引入批判性分析的视野。只有这种积极对话的态度,才能使我们对东欧新马克思主义的研究不是为了研究而研究、为了翻译而翻译,而是真正成为我国在新世纪实施的马克思主义理论研究和建设工程的有机组成部分。

在结束这篇略显冗长的“总序”时,我非但没有一种释然和轻松,反而平添了更多的沉重和压力。开辟东欧新马克思主义研究这样一个全

新的学术领域,对我本人有限的能力和精力来说是一个前所未有的考验,而我组织的翻译队伍和研究队伍,虽然包括一些有经验的翻译人才,但主要是依托黑龙江大学文化哲学研究中心、马克思主义哲学专业和国外马克思主义研究专业博士学位点等学术平台而形成的一支年轻的队伍,带领这样一支队伍去打一场学术研究和理论探索的硬仗,我感到一种悲壮和痛苦。我深知,随着这两套丛书的陆续问世,我们将面对的不会是掌声,可能是批评和质疑,因为,无论是“译丛”还是“研究丛书”,错误和局限都在所难免。好在我从一开始就把对这两套丛书的学术期待定位于一种“开端”(开始)而不是“结果”(结束)——我始终相信,一旦东欧新马克思主义研究领域被自觉地开启,肯定会有更多更具才华更有实力的研究者进入这个领域;好在我一直坚信,哲学总在途中,是一条永走不尽的生存之路,哲学之路是一条充盈着生命冲动的创新之路,也是一条上下求索的艰辛之路,踏上哲学之路的人们不仅要挑战智慧的极限,而且要有执著的、痛苦的生命意识,要有对生命的挚爱和勇于奉献的热忱。因此,既然选择了理论,选择了精神,无论是万水千山,还是千难万险,在哲学之路上我们都将义无反顾地跋涉……

## 中译者序言

“人们自己创造自己的历史,但是他们并不是随心所欲地创造,并不是在他们自己选定的条件下创造,而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。一切已死的先辈们的传统,像梦魇一样纠缠着活人的头脑。当人们好像刚好在忙于改造自己和周围的事物并创造前所未闻的事物时,恰好在这种革命危机时代,他们战战兢兢地请出亡灵来为他们效劳,借用它们的名字、战斗口号和衣服,以便穿着这种久受崇敬的服装,用这种借来的语言,演出世界历史的新的一幕。”

——卡尔·马克思:《路易·波拿巴的雾月十八日》

—

《法国大革命与现代性的诞生》一书的主编费伦茨·费赫尔与阿格妮丝·赫勒、马尔库什、瓦伊达都属于东欧新马克思主义布达佩斯学派中的重要成员,均师从卢卡奇,并且他还是布达佩斯学派中另一重要成员阿格妮丝·赫勒的第二任丈夫。在1971年之后,因卢卡奇的逝世而导致的政治迫害使得布达佩斯学派的成员们只能选择流亡海外。所以,在1977年,费赫尔与赫勒一同移居澳大利亚的墨尔本,并帮助澳大利亚一家主要的社会理论杂志翻译马克思的《关于费尔巴哈的提纲》一书。



后来,在1986年他们又移居到美国纽约新校(The New School in New York City)的社会研究学院,在那里从事教书和学术研究工作。

费赫尔除了编著《法国大革命与现代性的诞生》一书外,还著有《被冻结的法国大革命》,并与赫勒合著《从雅尔塔到公开性:斯大林帝国的解体》、《后现代政治状况》、《激进普遍主义的辉煌与衰落》、《生态政治学:欧洲中心维也纳的公共政策与社会福利》、《重构美学:布达佩斯学派的著作》、《东方左派与西方左派(自由、极权主义与民主)》、《世界末日或威慑》(*Doomsday or Deterrence*)和《对需要的专政》(*Dictatorship Over Needs*)。同时,费赫尔对赫勒其他著作与学术研究也产生了重要的影响,正如赫勒自己在《现代性理论》一书的“致谢”中所言,“本书提出的许多观点,都出自与我已故的丈夫费伦茨·费赫尔长期而热烈的讨论”<sup>①</sup>。费赫尔与 Andrew Arato 还合著了《东欧的危机与改革》和《戈尔巴乔夫:争论》。

此外,费赫尔还在《哲学与社会批判》杂志上发表了一系列文章,诸如《自由与“社会问题”(阿伦特关于法国大革命的理论)》、《后现代的状况》以及《在相对主义与功能主义之间:作为欧洲政治传统和道德传统主流的解释学》等。

## 二

《法国大革命与现代性的诞生》是为纪念法国大革命二百周年所写,最初发表在《社会研究》杂志二百周年纪念的专版上,全书由3部分13篇文章构成,其中第一部分的主题为“法国大革命中的国家、民族与阶级”,共计6篇文章。西达·斯科克波与迈耶·凯斯滕鲍姆在《无约束的马尔萨斯:世界历史视阈下的法国大革命》一文中指出,尽管许多学者都赞同仅仅从法国本身出发对法国大革命作内在主义的解释,但由

---

<sup>①</sup> 阿格尼丝·赫勒:《现代性理论》,李瑞华译,商务印书馆2005年版,第7页。

于地缘政治以及法国与其他国家的战争等原因,都注定了“法国的历史学家们绝不能把法国大革命再次仅仅看做法国的历史——甚至也不能仅仅看做欧洲的历史或西方的历史……法国大革命过去是、现在是——甚至将来也是,就像对它的解释也会从新的有利的视角来看一样——一个真正的世界历史性事件”<sup>①</sup>。同样,伊曼纽尔·华勒斯坦在《作为世界历史性事件的法国大革命》一文中也采取了一种世界体系的视角来解读法国大革命,并分别对以索布尔为代表的社会解释学派和以傅勒为代表的修正主义学派进行了批判,指出“法国大革命以及拿破仑式的继续都促进了资本主义世界经济作为一种世界体系在意识形态上的转变,从而创造出三个全新的领域或一套文化制度,此后它们就成为世界体系的主要组成部分”<sup>②</sup>。

埃里克·霍布斯鲍姆在《“资产阶级革命”的形成》一文中谈到关于大革命的马克思主义解释实质上源自19世纪古典历史学家们的观点,即法国大革命是一场阶级革命和资产阶级革命,而这种传统看法“似乎比认为它‘从起源上来说是偶然的与从后果上来说是无效的’现代修正主义观点”更为可取和更真实。查尔斯·蒂利则在《法国的国家与反革命》一文中探讨了法国大革命和法国国家长期转变之间的关系、其对欧洲国家变革的影响、革命领导者为了应对反革命而对政府的改造,从而指出在法国大革命中确实产生出了资产阶级革命,即“占统治地位的资产阶级制定出一套统治体系,这种统治能直接传达到地方公社,并主要通过那些在其上级监督和预算控制下工作的行政官员来传达”<sup>③</sup>。帕特里斯·海格奈特所撰写的《法国大革命期间的文化剧变和阶级形成》一文从分析大革命的起源入手,指出大革命既非社会革命,

① Ferenc Fehér, ed., *The French Revolution and The Birth of Modernity*, University of California press, 1990, p. 27.

② Ferenc Fehér, ed., *The French Revolution and The Birth of Modernity*, University of California press, 1990, p. 122.

③ Ferenc Fehér, ed., *The French Revolution and The Birth of Modernity*, University of California press, 1990, p. 63.

也非经济革命,而是“那些处于支配地位的、从事行政管理的,并且受过良好教育的精英的复杂文化变革”,并且帮助形成了资产阶级和工人阶级。加利·凯茨的《成为法国人的犹太人:法国大革命中的国民身份与代表》一文深入细致地分析了法国大革命与犹太人团体的关系,即大革命对犹太人来说是一种反犹还是一种解放。

第二部分的主题为“恐怖统治”,共计3篇文章。米格尔·阿本索尔的《圣茹斯特与法国大革命中的英雄主义问题》从圣茹斯特的《论……的本性》手稿入手,分析了圣茹斯特的基本政治思想理念以及他对卢梭主义的批判,并阐明了他的政治理念最终如何转变为恐怖统治。布莱恩·辛格所撰写的《法国大革命中的暴力:摄入的形式/排出的形式》则深入细致地探讨了法国大革命中民众暴力的问题以及暴力的形式,指出民众是暴力的受害者,而不是施暴者。费伦茨·费赫尔的《最高主宰崇拜与政治世俗化的界限》则深入探讨了法国大革命与基督教教会的复杂关系,指出大革命中的宗教革命既非仅仅是一场民众运动,也非只是一场政治精英们所操控的运动,而“是关于在启蒙运动最终胜利的最初日子里理性化和世俗化的教条式风暴的寓言,是关于它必然失败的寓言,是关于过度狂热的理性化的反作用以及政治世俗化的限度的寓言”<sup>①</sup>。

第三部分的主题则是“法国大革命的意识形态遗产”,共计4篇文章。费伦茨·费赫尔的《大革命中的实践理性:康德与法国大革命的对话》探讨了法国大革命与康德哲学的关系,认为“法国大革命中的一些主要参与者不仅听到了关于康德哲学重要意义的模糊传闻,而且甚至认为,大革命为了它自己特殊的目的需要康德的理论或者是应当与这种理论相对抗,用罗伯斯庇尔的话来说,大革命试图实现哲学的诺

---

<sup>①</sup> Ferenc Fehér, ed., *The French Revolution and The Birth of Modernity*, University of California press, 1990, p. 177.



言”<sup>①</sup>。因而得出结论，“康德与法国大革命的对话绝不仅仅是一些洞察的汇总，而是源于在卓越的实践理性指引下对法国大革命中出现的一系列问题的深刻思考。在这一对话中，一种完全现代的政治思想出现了”<sup>②</sup>。

史蒂文·史密斯则在《黑格尔和法国大革命：共和主义的一个墓志铭》一文中从批判伯克的大革命全新论和托克维尔的大革命源于旧制度的观点出发，指出黑格尔是在把大革命纳入到自己的历史哲学中后，才使大革命成为欧洲历史上的伟大转折点。换言之，法国大革命不应被“看做孤立的或分散的事件，而应被看做以实现自由为目标的世界性斗争的一部分”<sup>③</sup>。哈维·米切尔所撰写的《亚历克西·德·托克维尔与法国大革命的遗产》一文揭示了托克维尔自己对法国大革命的一种矛盾性认识，因为他认为，“法国大革命的难题就是揭示确定性和选择性、连续性和变化性之间的张力，这不仅在双方中每一方的内部而且也在它们之间来完成”<sup>④</sup>。最后，弗朗索瓦·傅勒在《法国大革命史编纂学之转变》一文中从修正主义史学的角度出发批判了复辟时期历史学家、马克思以及列宁主义对法国大革命的社会解释，指出后者难以解释法国大革命本身的进程以及大革命所引发的诸多问题而衰微。他说：“法国大革命是一个如此巨大、如此丰富、如此深刻的事件，以至于它已经成为分析不但和由专制主义君主政体所构成的民族国家相关，而且也与旧世界相关的现代民主之特殊性的核心要素”<sup>⑤</sup>。

---

① Ferenc Fehér, ed., *The French Revolution and The Birth of Modernity*, University of California press, 1990, pp. 201 - 202.

② Ferenc Fehér, ed., *The French Revolution and The Birth of Modernity*, University of California press, 1990, p. 204.

③ Ferenc Fehér, ed., *The French Revolution and The Birth of Modernity*, University of California press, 1990, p. 220.

④ Ferenc Fehér, ed., *The French Revolution and The Birth of Modernity*, University of California press, 1990, p. 242.

⑤ Ferenc Fehér, ed., *The French Revolution and The Birth of Modernity*, University of California press, 1990, p. 273.

### 三

上述这些学者纷纷从各自的视角出发分析和探讨了法国大革命各个方面,但都以法国大革命作为各自论述的核心事件。可以说,无论历史学家们如何审视和探讨法国大革命的历史起源、发展过程以及对此后历史的影响,但他们都一致认为法国大革命是人类历史上的重大事件,其影响可能没有任何历史事件可以与之媲美。诚如马克思在《资产阶级与反革命》一文中所断言的,“1789年革命是18世纪对17世纪的胜利”,它不仅反映了法国的要求,“而且在更大的程度上反映了当时整个世界的要求”。汉娜·阿伦特在《论革命》一书中也曾经说过,“如果说有哪一件事撕裂了新世界和旧大陆国家之间的纽带,那它就是法国大革命了”<sup>①</sup>。

至今,法国大革命已经过去221年了。如果说法国大革命中所发生的那些具体事件已日渐模糊,但关于法国大革命的各种解释却众说纷纭,莫衷一是。马克思主义史学家们继承了复辟时期历史学家们的基本观点,认为法国大革命是一场资产阶级领导的阶级革命。法国历史学家乔治·勒费弗尔在《八九年》一书中甚至认为从1787—1789年发生了四场革命运动,即贵族的反叛、资产阶级的革命、人民的革命与农民的革命。保守主义的历史学家们则认为法国大革命本身就是一个错误,如果旧制度的措施得当,那么它是完全可以避免的。自由主义和修正主义学派则对法国大革命是一场资产阶级革命这种观点表示出了强烈的质疑。托克维尔在《旧制度与大革命》一书中指出,法国大革命的发生恰恰源自于旧制度本身。英国历史学家考本(也译为科班)则认为,由于法国大革命的参加者大多是旧制度下的自由职业者而非资产阶级,所以,用阶级斗争的观点来分析法国大革命的做法不过是一种神

---

<sup>①</sup> 汉娜·阿伦特:《论革命》,陈周旺译,译林出版社2007年版,第201页。

话而已。傅勒则强调大革命的进程在 1791 年由于人民群众参与而导致了“侧滑”，后来又转而批判雅各宾主义的恐怖统治，并主张法国大革命是启蒙运动的产物。

正是在不同学派不断地去重塑法国大革命留给后世的政治、经济、文化、社会以及精神等方面的遗产这一大背景下，费伦茨·费赫尔指出一种受“解释学意识”影响的“后历史”解释模式正在生成。“在这种理解方式中，历史将作为我们共同阅读的文本而逐渐为人所知，但我们每一个人都以他或她自己独特的方式来阅读历史。”<sup>①</sup>虽然《法国大革命与现代性的诞生》一书的作者们纷纷从不同的视角对法国大革命本身进行了解读和阐释，但他们都是按照这种“后历史”的解释模式来这样做的，从而形成了本书的内在逻辑线索：即现代性源自法国大革命，而且必须赋予现代性以一种意义。诚如费赫尔所指出的，在这本论文集集中所争论的关于现代性的问题有两个层面：一是“现代性诞生的过程实际上是否已经结束或者它是否仍然处于进步之中”；二是“关于对大革命‘纯粹政治’的解释与‘社会’解释之间的冲突，而这种分歧强烈地显明了现代性的本性”。

就此而言，这也是本书被收入东欧新马克思主义译丛的重要原因。衣俊卿教授在《论东欧新马克思主义的理论定位》一文中指出，关于现代性的独特理论反思是东欧新马克思主义的理论特色之一，“赫勒在《历史理论》、《现代性理论》、《现代性能够幸存吗？》，以及她与费赫尔合著的《后现代政治状况》等著作中，建立了一种独特的现代性理论，同一般的后现代理论的现代性批判相比，这一现代性理论具有比较厚重的理论内涵，用赫勒的话来说，它既包含对各种关于现代性的理论的反思维度，也包括作者个人以及其他现代人关于‘大屠杀’、‘极权主义独裁’等事件的体验和其他‘现代性经验’……”<sup>②</sup>所以，法国大革命的历

<sup>①</sup> Ferenc Fehér, ed., *The French Revolution and The Birth of Modernity*, University of California press, 1990, p. 3.

<sup>②</sup> 衣俊卿：《论东欧新马克思主义的理论定位》，载《求是学刊》2010 年第 1 期。



史也成为费赫尔、赫勒思考和批判以“历史意识”为根基的现代性与后现代性的理论资源。

\* \* \*

关于本书的翻译,还须作一点儿说明。译者是在2008年初接受翻译这本书的任务的,但由于译者对法国大革命的生疏以及这本论文集所涉及的内容实在太过庞杂,所以迟至2008年末才开始动笔翻译。本书的初稿由我翻译了导论、第1、2、6、13章和主要术语译文对照表,由南开大学哲学系的贾江鸿博士翻译了第7、8和9章,由哈尔滨师范大学中文系的李树欣博士翻译了第3和4章,由黑龙江大学哲学与公共管理学院硕士研究生王琳翻译了第5和11章、硕士研究生乔雪莉翻译了第10章、硕士研究生张文举翻译了第12章。最后,由我对全书进行了统一的审校工作,并对第5、7、8、9、10、11和12章进行了校译。

因此,本书的翻译工作得以完成首先要感谢我的好友贾江鸿博士和我指导的硕士生们;其次要感谢我的妻子李树欣博士的支持、帮助和鞭策。当然,由于译者的学术方向并不是法国大革命史研究,所以在翻译过程中难免会有错讹之处,还请专家学者们批评指正。

**罗跃军**

2010年6月10日于哈尔滨

## 英文版致谢

本卷书中的大多数稿件最初都曾经在美国社会研究新学派大学研 Vii  
究生院(the Graduate Faculty of the New School for Social Research)的理  
论杂志《社会研究》第 56 卷 1989 年春季第 1 期的专号上刊发过。本书  
的编者和出版者都很感谢《社会研究》的编辑阿里恩·麦克(Arien  
Mack)教授允许我们使用先前在该杂志上刊发过的材料。

# 目 录

中译者序言 .....	1
英文版致谢 .....	1
导论 .....	费伦茨·费赫尔/1

## 第一部分 法国大革命中的国家、民族与阶级

1. 无约束的马尔斯：世界历史视阈下的法国大革命 .....	
..... 西达·斯科克波与迈耶·凯斯滕鲍姆/17	
2. “资产阶级革命”的形成 .....	埃里克·霍布斯鲍姆/37
3. 法国的国家与反革命 .....	查尔斯·蒂利/58
4. 法国大革命期间的文化剧变和阶级形成 .....	
..... 帕特里斯·海格奈特/80	
5. 成为法国人的犹太人：法国大革命中的国民身份与代表 .....	
..... 加利·凯茨/119	
6. 作为世界历史性事件的法国大革命 .....	伊曼纽尔·华勒斯坦/135



## 第二部分 恐怖统治

7. 圣茹斯特与法国大革命中的英雄主义问题 .....  
..... 米格尔·阿本索尔著 弗兰克·菲利普英译/153
8. 法国大革命中的暴力:摄入的形式/排出的形式 .....  
..... 布莱恩·辛格/173
9. 最高主宰崇拜与政治世俗化的界限 ..... 费伦茨·费赫尔/198

## 第三部分 法国大革命的意识形态遗产

10. 大革命中的实践理性:康德与法国大革命的对话 .....  
..... 费伦茨·费赫尔/227
11. 黑格尔和法国大革命:共和主义的一个墓志铭 .....  
..... 史蒂文·史密斯/246
12. 亚历克西·德·托克维尔与法国大革命的遗产 .....  
..... 哈维·米切尔/270
13. 法国大革命史编纂学之转变 .....  
..... 弗朗索瓦·傅勒著 布赖恩·辛格英译/297
- 主要术语译文对照表 ..... 313

# 导 论

费伦茨·费赫尔<sup>①</sup>

## 一

关于法国大革命的史学研究已经在传统上被公正地看做历史决定论(historicism)黄金时代的主要成果与最终证明,而且这种史学研究也被看做一种成功的叙事方式(success story),每一种具有代表性的书写历史的范式都可以在其中找到它自己的影子。从饶勒斯<sup>②</sup>到勒费弗尔<sup>③</sup>和索布尔<sup>④</sup>,马克思主义编年史已经成为他们基本范式(master's paradigm)有效性的肯定性证明。主张“有限而无穷进步”的自由党人之所以繁盛,就依赖于关于“共和国”的理想化传记这一明显用之不竭的宝库。在他们的叙述中,一种不能毁灭的、经常复活的共和主义标志着“进步”,而秘密地存活下来的、常常再次出现的“教皇至上论”(ultra-

---

① Fehér, Ferenc(1933—1994),与赫勒、马尔库什和瓦伊达等人都是布达佩斯学派的著名代表。——译者注

② Jaurès, Jean(1859—1914),法国社会主义活动家、历史学家、左派议员,著有《社会主义的法国革命史》一书,《人道报》创办者之一,被暗杀,详参《法国大革命史词典》(端木正主编,中山大学出版社1989年版,第197~198页)。——译者注

③ Lefebvre, Georges(1874—1959),法国历史学家,曾任罗伯斯庇尔研究会会长、《法国革命史年鉴》杂志主编、法国革命史研究所所长和法国革命经济社会委员会主席,著有《法国革命史》与《拿破仑》。——译者注

④ Soboul, Albert Marius(1914—1982),法国历史学家,师从勒费弗尔,曾任《法国革命史年鉴》杂志主编和法国革命史研究所所长,著有《共和二年巴黎无套裤汉》、《共和二年的士兵》、《法国革命简史》、《革命前夕的法国:经济与社会》、《法国革命的农民问题》、《理解法国革命》、《文化与法国革命》,1981年曾来中国讲学。——译者注

montanism)或“保皇主义”则意味着“倒退”。历史衰亡论的拥护者们,从伯纳德<sup>①</sup>和迈斯特<sup>②</sup>到莫拉斯<sup>③</sup>,都发现他们的解释原则连续被他们民族荣誉(gloire)断断续续地丧失以及民族内部持续不断的自相残杀所证明。在尼采之前,关于超人的神话学通过利用卡莱尔<sup>④</sup>名著中关于法国大革命的材料来证明其富有诱惑性的力量。而且,特别是由托克维尔<sup>⑤</sup>创立的、科善<sup>⑥</sup>所继续并由傅勒<sup>⑦</sup>所继承的法国“怀疑的自由主义”支派,认为它本身被一种永远不稳定的法国民主的所有新的灾难性转向确证。

然而,在战后国内对法国大革命的研究中,各种传统解释衰退的明显征候已经出现数十年,唯一例外的是索布尔对共和二年巴黎地区的无套裤汉和直接民主的古典解释。坦率地说,国内的叙述变成了单调乏味的自我重复。直到傅勒所著的《思考法国大革命》<sup>⑧</sup>一书在20世纪20年代后期出版,而且,无论对朋友还是对敌人来说,它都已经成为一个转折点之时,唯一来自外部的改革动力才得以出现。英美的“修正主义”对马克思主义学派的主要解释策略的实用性成功地提出了质疑,至少是对运用这些解释策略的实际形式成功地提出了质疑。美国新“社会历史派”或“历史社会学派”,其代表性著作是蒂利<sup>⑨</sup>所著的《旺代》

---

① Louis de Bonald(1753—1840),是反对法国大革命的哲学家与政治家。——译者注

② Joseph de Maistre(1753—1821),是一位律师、外交家、作家和哲学家,赞同君主制,而反对法国大革命,著有《论法国》等书。——译者注

③ Charles Maurras(1868—1952),是一位法国诗人和评论家,《法兰西行动报》的创办者,赞同君主制,反对共和国,法国极右民族主义组织的发起者。——译者注

④ Carlyle, Thomas(1795—1881),苏格兰散文作家和历史家,著有《法国革命》、《论英雄和英雄崇拜》等书。——译者注

⑤ Tocqueville(1805—1859),法国政治学家、历史学家,法兰西第二共和国时期(1848—1852)当选制宪议会议员并任宪法起草委员会委员,著有《美国民主》和《旧制度与大革命》等书。——译者注

⑥ Cochin, Augustin(1876—1916),法国历史学家。——译者注

⑦ Furet, François(1927— ),法国历史学家,曾为法国共产党党员,著有《法国革命》、《历史工场》、《马克思与法国革命》和《思考法国大革命》等书。——译者注

⑧ 已经有中译本,弗朗索瓦·傅勒:《思考法国大革命》,孟明译,三联书店2005年版。——译者注

⑨ Till Py, Charles(1929—2008),美国社会学家、政治科学家和历史学家。——译者注



(Vendée, 法国西南部一地区)和斯科克波<sup>①</sup>所著的《国家与社会革命》,通过社会研究不断积累起来的经验,大大推动了那种书写历史的特殊方式,而那种方式过去一直受制于一种可疑的“类型学”方法。汉娜·阿伦特在她富有争议的著名论著《论革命》<sup>②</sup>中,已经把“美国”与“法国”的革命模式作了鲜明的对比,以至于自此之后她的挑战或挑衅所产生的后效一直回荡在历史意识之中。作为现在这卷书撰稿人之一的海格奈特<sup>③</sup>最近所著的《共和国姐妹》就完全归因于阿伦特的那种挑衅性姿态。英国与斯堪的纳维亚的新左派历史学家们是格林<sup>④</sup>和索布尔的唯一值得提及的后继者,他们倡导探索匿名的富有战斗精神的人们所组成的迄今为止仍然是未知的世界(我指的是考布<sup>⑤</sup>和托尼森[ Tonneson]的著作)。《法国大革命与现代性的诞生》一书源于《社会研究》杂志(它是美国社会研究新学派大学研究生院[ the Graduate Faculty of the New School for Social Research]的理论杂志)二百周年纪念专版,而且大多数撰稿者都不是专门从事法国研究的,它的目的就是尽力达到这一新传统已经达到的非常高的标准。

一种非常严肃的既是历史又是哲学的趋向,就潜伏在法国国内叙事的衰退之中。第二次世界大战的结束同时标志着 19 世纪历史决定论的重要范式的土崩瓦解,尽管公众没有认识到这一点,但从哲学上来说这些范式长期以来一直在受到侵蚀。黑格尔主义 - 马克思主义关于(史前)历史进步论的范式在面对大屠杀与古拉格<sup>⑥</sup>时很难继续有效,

① Skocpol, Theda(1947— ),美国著名的社会学家与政治科学家,1976 年获得哈佛大学博士学位,曾执教于芝加哥大学与哈佛大学,著有《国家与社会革命:对法国、俄国和中国的比较分析》、《现代世界的社会革命》、《美国的社会政策》等书。——译者注

② 已经有中译本,汉娜·阿伦特:《论革命》,陈周旺译,译林出版社 2007 年版。——译者注

③ Higonnet, Patrice(1938— ),生于巴黎,在美国、法国和英国的大学受教育,哈佛大学的历史学教授,著有《共和国姐妹:法国和美国共和主义的起源》、《巴黎:世界的首都》、《超越美德的善:法国大革命期间的雅各宾党人》等书。——译者注

④ Guerin, Daniel(1904—1988),法国无政府主义者和作家,著有《无政府主义:从理论到实践》、《无政府主义和马克思主义》等书。——译者注

⑤ Cobb, Richard Charles(1917— ),英国历史学家,牛津大学退休教授,与索布尔过从甚密,著有《革命军:恐怖的工具》、《恐怖与粮食》、《警察和人民》、《对法国革命的反应》和《法国巡礼》等书。——译者注

⑥ The Gulag, 是俄文“劳动改造营总局”简称的音译,即前苏联政治劳改犯的集中营。1970 年亚历山大·索尔仁尼琴凭借《古拉格群岛》一书获得诺贝尔文学奖。——译者注

后来甚至完全不可能继续存在下去。历史衰亡论的各种范式也通过经常与法西斯主义和纳粹主义“克服衰败”的“英雄般”的努力建立紧密联系而完全改变了它们自身。曾经一度最受欢迎的有限(大多是技术上的)进步之范式,也陷入到无法逾越的障碍之中,即很明显是无法清除的后殖民世界的贫困和可疑的“生态意识”。虽然在“大众社会”的理论场景中,历史研究已经扩展到令人难以置信的程度;虽然其方法论的自觉性已经被大大精练,并且它的工具也已经被改良;虽然在全球的学术研究机构中种族隔离的墙已经被推倒,但是历史学家们对他们的研究对外界(*extra muros*)所产生的实用性却越来越茫然不觉。

然而,与此同时,在社会科学中普遍赞同解释学的影响之下,职业历史学家的意识里已经开始出现了一种有益的变化。无论历史学家是否有意识地关注哲学,这种对解释学的赞同都已经影响到了历史学家。19世纪的历史范式凭借一种包含其“意义”(可以被历史学家们“科学地”破译)的客观的、统一的、同质的、合乎逻辑的过程概念而起作用。他们经常运用客观历史规律的假设,并且把一种明确的(尽管可以从不同的角度加以分析)方向归于这一完整的过程。的确,这些理论的一些组成部分,尤其是它的“客观性”,在19世纪就已经受到深深的质疑,而这一质疑主要是由尼采提出来的。然而,这种质疑所引起的方法论后果很晚才被历史学家所知晓。但是,我们现在正生活在一个“解释学意识”的时代之中,在本卷书中展现出来的这种精神,可以被概括为一个术语,所有的参与者都没有运用过这一术语,一些参与者甚至会反对运用它,即**后历史**(*posthistoire*)。

**后历史**是在探究“后现代性”过程中所铸造的一个术语,如果它的意义是“历史将会达到一种静止状态”这样一种易被误解的含义,那么在历史学家的运用中,它似乎就成了一个特别不合适的范畴。但是,这个术语可能还有其他的解释。如果“后现代性”并不被理解为现代性之后的一个时代,而是被理解为在现代性之中的一种肯定现代性的“到来”,即它最终的安定(*settling-in*),同时调查现代性的资格并努力赋予它以意义的立场和态度,那么**后历史**这一概念对于历史学家来说将从禁忌和障碍转变为一种激励。在这种理解方式中,历史将作为我们共同阅读的文本而逐渐为人所知,但我们每一个人都以他或她自己独特的方式来阅读历史。这种集体的同时也是个人的阅读,并没有意识到

任何“杰出的”(distinguished)读者。(只有绝对超越我们的日常世界:现代性,才能达到这一立场。)然而,尽管只有关于“杰出的立场”和“绝对超越”的神话与自大的论断,但每一读者共同体在阅读同一故事时的确分有共同的核心。

虽然《法国大革命与现代性的诞生》一书的撰稿者们有着明显的——理论上的、方法上的和政治上的——差异,但无论从个体还是集体来看,他们所阅读并讲述的故事的“共同核心”很明显是存在着的。它就包含在这卷书的名称之中,并且它为这本论文集提供了一条强有力的内在逻辑线索。这一共同核心就是作者们都意识到,在一些重大的前奏和序曲之后,现代性诞生于法国大革命;进一步来说,现代性“就在此处”,并且已经被达到;最后,它必须被给予一种意义。正是从这一点来说,在本书中似乎是彼此孤立的论文之间出现了经常是热烈的争论。

## 二

第一个复杂的问题就是现代性诞生的过程实际上是否已经结束或者它是否仍然处于进步之中(delivery - in - progress),作者们对此的回答是相当不同的,而且对这一问题的讨论也是在“文本之下/潜在”(subtext)而不是在文本本身之中进行的。这个“仅仅”是文本之下的/潜在的(subtextual)问题是非常重要的。对这一问题的评价最终将决定稿件的语气、方法和风格,并决定这些稿件与这个集体讲述的故事之间的距离。简单地说,这将确定叙事的主题,用阿格妮丝·赫勒(Agnes Heller)在其《历史理论》中所造的明智范畴来表述,是“现在的过去”,还是已完全消失的过去。

众所周知,傅勒认为法国大革命已经结束,因而历史学家不得不把它看做一个“冷问题”。在这种背景下,人们将有理由对这种通常被误解的概要(aperçu)宣称,这并不是—种反对大革命的有敌意的声明,并宣称这篇关于大革命是既成事实的论文并没有阻止傅勒加入到故事的“共同核心”以及“赋予现代性以意义”的行列之中。相反,就是在此基础上,他才能确切地阐述他所认为是我们时代主要信念的东西。对我而言,我在《被冻结的法国大革命》(*The Frozen Revolution*)一书中认为,至少从一方面来看,就产生雅各宾派和新雅各宾派蓝图的无穷无尽并



仍然起积极作用的能量而言,革命过程应当结束(但就定义而言,它仍然尚未结束)。在我为这本书所撰写的稿件中,我已经反复陈说了这一警告。海格奈特也一直按照同样的方式来思考。他的论文重新考察了他称之为法国激进革命者的“普遍拯救论的虚幻”这一危险所产生的历史-文化原因,对他而言,这很明显仍然是时下所关注的重要主题。本书的其他撰稿人很清楚地把法国大革命看做一个仍然活跃的和尚未完成的过程,至少从它的后效来看是如此。按照蒂利和斯科克波的理解,大革命是对民族-国家的巨大强化,正如蒂利在他的论文中所强调和证明的那样,这是一个自18世纪中期以后一直处于发展中的过程。而且,正如斯科克波针对伊朗所指出的那样,这一过程在世界的某些地区只不过是刚刚开始。现在这两种可供我们选择的观点,如同要么是死火山,要么仅仅是熄火山(extinguished volcano)一样——用一种直白的语言来说,要么是不再需要任何变化的革命的固定结局,要么是仍然经常产生变化的、鲜活的革命动力的各种后果——对于赋予现代性以何种意义来说无疑是非常关键的。

撰稿者们主要争论的第二个问题就是解释的术语。他们之中的霍布斯鲍姆<sup>①</sup>是唯一按照传统方式来理解“阶级”的雄辩的冠军,而傅勒论文中的相关部分则对传统立场作了最精致的批驳。如果不重复他们的论争,那么我们就不得不说最初由考本<sup>②</sup>在十年前提出的“修正主义”观点似乎已经被克服并且现在毫无争议。马克·里希尔(Marc Richir)关于法国资产阶级是大革命的结果而不是原因的概论性看法,在这卷书中受到傅勒和华勒斯坦<sup>③</sup>的赞同,尽管他们持有完全不同的政治观点。此外,如果有人不把现在仅仅看做真正戏剧的序幕,那么与此同时这位演员准确的阶级身份就已经在很大程度上失去了它的时下性(topicality)。解释的主要术语同样也可以是蒂利所选择的“民族-国

<sup>①</sup> Hobsbawm, E. J. (1917— ), 出生于埃及,英国伦敦大学伯克贝克学院的历史学教授,著有《革命的年代:1789—1848年的欧洲》、《资本的年代:1848—1875》、《帝国的年代:1875—1914》、《极端的年代》等书。——译者注

<sup>②</sup> Cobban, Alfred Bert Carter (1901—1968), 英国历史学家,毕业于剑桥大学,曾在法国研究历史,后在美国大学讲学,专攻法国大革命史,著有《法国大革命的神话》、《法国大革命的社会解释》和《法国大革命的面面观》等书。——译者注

<sup>③</sup> Wallerstein, Immanuel (1930— ), 出生于美国纽约,哥伦比亚大学博士,著有《现代世界体系》、《资本主义世界经济》等书。——译者注

家”，或是“世界体系”（这是华勒斯坦的解释手法，而斯科克波则综合了蒂利和华勒斯坦的选择），或者是革命所导致的、反过来又引起广泛学习现代性过程的“主导叙事”（master narratives）的能力。（后者是一种框架，海格奈特和笔者都是按照这种框架来理解革命的来生[after-life]以及它对现在所产生的持续性影响。）不言而喻，不同的关键性概念意味着对“历史文本”的不同阅读，因而赋予现代性以不同的意义。但是，无论在何种情况下，它们都被选择并用以审视这些阅读的“共同核心”。

作者之间真正的分歧就是关于对大革命“纯粹政治”的解释与“社会”解释之间的冲突，而这种分歧强烈地显明了现代性的本性。后一种解释在本卷书中一些不同的看法中被表现出来，并依次受到海格奈特和傅勒的批判。如果笔者没有声称是仲裁者的立场，那就是相信既不是政治也不是经济（“阶级”）起着第一推动者（*primus movens*）的作用，而只有一种联合的解释才会揭示出法国大革命独一无二的成就，即创造了一种普遍的政治行动框架，并且法国大革命因这一框架而保持着关于现代性的主导叙事。这种成就的持续特征一度被革命年代的血腥杂乱状态、法国大革命实际上的崩溃以及一长串书写历史的合谋所遮蔽，而这种书写历史的合谋就像参与者们自己的记述一样，导致并传播对伟大事件的片面与盲目的叙事。但是，在“赋予现代性以意义”的过程中，这一框架从历史的碎片中重新显露出来。而且，从整体上来看，《法国大革命与现代性的诞生》中的各种稿件为理解这一框架提供了充分的线索。

法国大革命参加者们最初的措施所表现出来的政治上的幼稚与武断被刻画到了令人吃惊的程度。就他们天真地相信等待着他们的唯一而艰巨的任务就是仅仅进行政治上的重构而言，他们是幼稚的。一旦 6 “所有人都生而自由”这一“事实”（更准确地说：这是他们的革命设想）得到承认；一旦先于个体与团体而存在的新的全体——民族（*la nation*）得以建立；一旦国家就它所称颂的一种新的（集体）统治类型而言是“自由的”；一旦所有人在法律面前都被看做平等的，那么他们的任务就已经完成。像美国的辛辛那提人一样，他们认为他们能够重返家园。他们把这种相信主要的解放法案能够治愈一切问题的信念也延伸到经济领域之中。大革命尚未写的故事之一就是那些经济学家最初的大转

变,而他们是在君主政体末期对市场有一种明智而坚定的国家规定的学校中接受的教育。按照蒂利把大革命所促进的国家直接统治不断增加看做完全虚幻的观点,这种转变才会出现。然而,在早期普遍狂热的氛围中,即使是先前的**国家社会主义者**(*etatistes*)也变成了赞同完全取消市场的党羽。

革命者们也是十分武断的。在一些方面(*on certain counts*),尤其是对宗教偏见的受害者们,他们的宽大似乎是没有边际的。加利·凯茨<sup>①</sup>在这里讲述了几乎在一夜之间转变为法国人的犹太人故事。尽管他们行动迟缓,而且没有任何逻辑性,但他们为奴隶的解放作出了无与伦比的贡献,这比被阿伦特高扬到天上的创立美国的先驱们曾经打算作出的贡献还要大。在另外一些方面,他们的记录从一开始就是令人震惊的。他们的选举体制是按照高人一等的、具有权威性的启蒙精神而草拟的;结果,就导致人民中相当大部分的比较贫穷的阶层被排除在该体制之外。作为难题而被提出来的妇女问题,从来没有被提到他们的议程之中。而且,理查德·安德鲁斯(*Richard Andrews*)不久前在开拓式的研究中就已经表明,他们最初的刑法法典包括对言论自由的诸种限制,以至于政府在恐怖统治时期几乎不需要想象力来增加它的活力。

然而,如若不是新解放的群众做出的不守规矩的行为导致了不朽而令人痛苦的惊人之举,那么幼稚也许会得以克服,武断也许会得以矫正。辛格<sup>②</sup>对专门声称人民正义的群众暴力之核心性的分析,以及斯科克波对动员大众的强调,都充分表明群众的这种“不守规矩的行为”在整个过程中所起的关键性作用。一旦群众被看做市民,那他们似乎就完全沉浸在诸如面包价格这样的庸俗问题之中,尤其在城市场景之中更为如此。但在一个众所周知的关键时刻,城市里的穷人就会提出并且强制完全舍弃政治上的自由与经济上的自由,而“把恐怖提到议事日程”,并迫使引入最大的普遍性(*le maximum general*)。

于是,最初时代原始的天真和谐就破裂了,而且永远不会再恢复。

---

<sup>①</sup> Kates, Gary (1952— ),三一大学的历史学教授,著有《法国大革命》等书。——译者注

<sup>②</sup> Singer, C. J. Brian,多伦多约克大学的社会学教授,著有《社会、理论与法国大革命》。——译者注



大革命进退维谷<sup>①</sup>的重要进程开始了,一方面,一个强大的、常常是恐怖主义式的国家不断改变其实际的社会经济政策(因此蒂利和斯科克波合法地强调国家),另一方面,希望恢复市场体制的自动调节机制(这长期以来一直是法国政治学的一种虔诚或不虔诚的希望,但从未恢复它在大革命初期曾经拥有并被误用的位置)。因此,现代政治学的框架,两个世纪以来它一直趋向的极限,以及现代性产生其自身的空间,才得以诞生。

然而,只有当这一循环中的政治自由与“社会问题”管理这两种天然趋势重新统一到至少是和平共处的程度时,“现代性的还乡”——在这一历史时刻中,才能完成“赋予意义”这一行为——就会成功。对此,必须要满足两个要求。第一,必须保持政治自由的至高无上性,即自由国家的原则。无论是关于“自由暴政”(tyranny of freedom)的辩证理念,还是改进的纯粹暴政形式,都不能解决这一“社会问题”,或就此而言都不能解决任何社会问题。然而,它们最终能够毁灭现代性。只要法国大革命仍然是一次革命,而且还没有被转变为独裁式的—克里斯玛式的统治,它的伟大之处就在于:其任何有代表性的政治家们至少从未放弃自由与人民主权的原则。罗伯斯庇尔(Robespierre)在他生命的前夜提出的著名问题**代表谁**(Au nom de qui?)中对超越这一极限的这种不情愿性作了一个简短的象征性表达。而且,圣茹斯特(Saint-Just)在被国民公会(the Convention)永久性地压制以前,也强调在恐怖统治下的最疯狂日子里,立法大会(the Assembly)大多数立法工作的目标都旨在加强而不是消灭市民社会。这种在致命的极限面前的犹疑不定,使法国大革命的故事得以升华,即把现代性的主导叙事置于“第二等的、扩张版的”布尔什维克之上。

至于现代性还乡的第二个要求,傅勒已经用一种悖论的方式对其加以系统的阐述。在1988年10月,他在纽约大学的一次演讲中,提出了“遗忘其起源”的民主之假说(the postulate),这一声明的实际意义可

---

<sup>①</sup> Between Scylla and Charybdis,斯库拉(Scylla)是古希腊神话中六头十二只手的海妖,居于意大利和西西里岛之间的墨西拿海峡山崖石洞中,伺机夺取过往船只中水手的生命,而卡律布狄斯(Charybdis)与斯库拉相对,是西西里的大漩涡,航海的船只随时都有被漩涡吞噬的危险。也就是说,在墨西拿海峡航行的船只绕过斯库拉海妖,就有可能被漩涡吞噬,而如果避开大漩涡,就会被海妖抓住。——译者注

以作如下理解：已经毁灭大革命的最初和谐，并促使其参加者以及后继者陷入到无休止的内战之中的痛苦斗争，必须以一种重新和解的方式而停止，否则，现代性就会被摧毁。我完全赞同傅勒的假说，但我认为它是可行的，仅仅是因为它为以政治自由作为绝对前提条件的“这一社会问题”的持续再协商创造了一个合法的空间。

在本卷书中已经讨论了大革命政治文化中的三个主要问题，每一个主要问题反过来又大大促进了对现代性的当前面相与“意义”的探讨。第一个问题是关于“共和主义遗产”的难题，在史密斯<sup>①</sup>、傅勒以及笔者的论文中对此进行了探讨。从本质上来说，关键性的问题远不是纯粹术语的问题。无论民主是有目的地趋向于康德式的国家本体（*res publica noumenon*），还是完全是大多数人的统治（甚至如西耶斯 [Sieyès] 所害怕的那样，是向一种新的寡头政治的退化），这些或许都是法国大革命不得不面对的最主要的选择。旨在定义这一新型国家的“术语上的琐细分辨”成为那个时代痛苦的内部斗争中一个有机组成部分。第二个问题，即重新“神圣化”已经完全世俗化和理性化的政治氛围，正如笔者详细阐述的那样，这已经由米格尔·阿本索尔<sup>②</sup>对大革命中的“英雄主义崇拜”所作的分析加以完善和补充。从表面上看，众所周知它作为一个纯粹法国的历史在大陆的政治历史中已经结束。事实上，重新神圣化政治氛围以及对英雄主义的崇拜，无论分开来看还是联合起来看，自那以后都是一直萦绕在现代性之上的那个主要噩梦——克里斯玛式统治——的前奏。最后，自从法国事件（*drama*）之后与革命一直相关的问题，即群众的暴力作为政治行动中基本的组成部分，从其整体复杂性来说是辛格论文的主题。

从内部常常是从沙文主义的角度来说，这种政治文化是“国内的”，是属于法国的。同时，在大革命努力（无论是有意为之，还是无意为之）加之于其本身以现代世界的内容时，它又是普遍的。把拿破仑的伟大军队（*Grande Armée*）看做这种征服的唯一工具是错误的，而且也是一

<sup>①</sup> Smith, B. Steven, 耶鲁大学政治科学教授，著有《黑格尔对自由主义的批判：处境中的权利》、《斯宾诺莎、自由主义与犹太人的身份》、《读列奥·斯特劳斯》等书。——译者注

<sup>②</sup> Abensour, Miguel, 巴黎大学政治科学教授，著有《圣茹斯特的政治哲学》。——译者注

种简单化的做法。从某一方面来看,现代性可以被看做各种典型叙事的汇总,而这些叙事的传播一般来说远远超出了民族的界限,并且因而完全征服了其他民族和民族的想象力,从而成为其他民族和民族想象力的蓝图。

### 三

本书大量描述了法国大革命的文化遗产,然而重申的是它仅仅关注法国大革命对未来现代性文化的影响。这种影响是双重的。一方面,大革命为历史哲学黄金时期的兴起提供了可能是最强烈的推动。另一方面,它导致了“客观的”社会科学的诞生。在这卷书中,傅勒、米切尔、史密斯和笔者的稿件一直都在探讨这两个问题。

这次伟大的革命对历史哲学的宏大叙事(the grand narratives)的刺激是直接性的。在巴黎的场景中,没有什么注重实效的、有代表性的参加者。从巴士底狱的陷落(the fall of Bastille)到热月政变(Thermidor)及其之后,尽管他们处于不同的曲部(orchestration)以及不同的解释系统中,但在他们之中最自由以及最不自由的参加者们都拥有共同的信念,即大革命不仅是从哲学中产生出来的,而且就像罗伯斯庇尔非常痛心地说的那样,分派给它的任务就是要实现哲学的应许,要结束人类史前史,并使道德世界的革命与自然世界的革命相辅相成。

但是,事件的转折点(the watershed event)由于离参加者的躯体太近,因而对他们来说不能从哲学反思所必需的距离来审视它。所以,毫不奇怪,典型的历史哲学产生于法国的处境之外,主要是在德国产生的,但它的具体内容可能被看做对法国大革命所引起的困境之反应。(这就是对康德和黑格尔的分析在此卷书中起着如此重要作用的原因。)大革命的文化后果的这种外在体现也不仅仅局限在哲学之中。革命热情的永恒乐章——一种对康德和罗伯斯庇尔来说都是主要的情绪——在贝多芬非凡地把无限和谐的材料与“手足之谊”的深刻旋律结合起来以及在新兴的英雄乐章之中,找到了它最终的表达方式。根据大革命所谱写的唯一伟大历史戏剧就是毕希纳<sup>①</sup>所写的《丹东之死》。

<sup>①</sup> Büchner, Georg(1813—1837),德国著名的戏剧家和散文作家。——译者注



唯一达到要求的关于国内情况的革命绘画,就是由一位作为天才和个体主义者的艺术家同一位秘密警察局局长(security police chief)的奇怪结合体——雅克·路易斯·大卫<sup>①</sup>绘制而成的。

革命的(以及立即是革命之后的)法国自己对这一伟大的理智转变的贡献就是迅速瓦解并分为两个不同方向的新社会的“科学”。对于圣西门(Saint-Simon)来说,集中批判的是产生于四分之一世纪的动荡之中的社会。社会主义是作为对大革命所产生的社会——把革命原则应用于革命过程的最终结果的社会——进行批判的科学而诞生的。对于孔德(Comte)来说,社会科学把新社会看做一个不容否认的事实,并且非常镇定地去理解它的机制。

产生于“哲学革命”(philosophical revolution)的历史哲学聚焦于诸如对革命者本身来说毫无例外是痛苦的、最终无法解决的困境之类的问题。革命的“意义”是什么?它意味着与过去完全断裂,即正如参加者们自己所相信的那样,是一种彻底的白板(tabula rasa)吗?或它与一直深藏在革命者高昂的热情之中的过去有关联吗?革命是一种产生出为了维系共和国而必须被保存的动力之“庄严”行动或道德“过剩”吗?或者革命就是再度“退回到自然状态”,还是这种倒退与“自然进步”的信号(signal)相结合之物呢?革命应该被永久地持续下去,还是应该在某点上停止而在新社会的躯体中构建它的结果呢?由这种剧变所引发的历史特征是什么?从现在开始,历史是“确定的”、可预测的,并且是根据道德规律或科学规律而运行的吗?或者,恰恰是它的不可预测性以及“混沌性”,即“不确定的”特征,才导致伟大事件的发生吗?这些问题以及相似的问题都是在直接受法国大革命影响的历史哲学中提出来的。而且这些问题本身连同当时对它们的回答(这本书中的稿件,主要是哈维·米切尔<sup>②</sup>的稿件,都对它们进行了仔细的分析),都不会逃出我们的视野。

现在这本书是在后历史这一观念支持下产生的,但后历史并没有因为这些古老的困境有了“终极的”答案而变得不凡。相反,它的不凡之处就是认识到针对这些困境根据解释学精神所给出的不同答案之

<sup>①</sup> Jacques-Louis David(1748—1825),旧译达维,法国大革命时期的著名画家,主要作品有《网球厅宣誓》、《少年巴拉》和《马拉被刺》等。——译者注

<sup>②</sup> Harvey Mitchell,加拿大英属哥伦比亚大学历史学教授。——译者注

间的(明显不同的)相关性。这本书是以傅勒对这些范式重读的一个似乎适宜的评注作为结尾的,而按照这些范式,历史的编纂就是每一新的现在试图应对它的过去:革命。然而,这种解释学之途的结果是十分重要的。因为在字斟句酌地对文本提出的问题,以及在对文本和读者共同对这些问题提供的尝试性回答中,一种重要的转向已经通过协商而得以产生。在布尔什维克自我认同产生危机的历史时刻,法国大革命通过消除由历代解释者强加给它的文本的层层“俄罗斯式的解释”而恢复其作为现代性的真正主导叙事的长子身份。





# 第一部分

法国大革命中的国家、

民族与阶级



# 1. 无约束的马尔斯： 世界历史视阈下的法国大革命<sup>①</sup>

西达·斯科克波 (Theda Skocpol) 与  
迈耶·凯斯滕鲍姆 (Meyer Kestnbaum)

正是通过法国大革命，“革命”这一概念才具有了现代意义。<sup>②</sup>这一 13  
词源学上的事实标志着世界历史中的一组组事件是更真实的。在公元  
1500 年前的若干世纪中，“革命”指星象(天体)的循环。在 1640—1688  
年英国动乱 (upheavals) 时期，“革命”被用来指根本(性)的政治变革，  
但它仍旧保留着循环到先前事态的意义。然而，到法国大革命之时，  
“革命”渐渐意指一个国家的社会与政治生活中出现的一种突然的、根  
本性的、革故鼎新式的改变——而且这个术语直到今天都一直保留着  
这一内涵。自从 1789—1799 年法国大革命后，如此大规模的社会革命  
就已经成为世界近代史的分水岭。在某种程度上由下层民众的普遍反

---

① “无约束的马尔斯”是借用过来的一个短语，参见 Martin van Creveld, *Command in War* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), p. 96。这篇文章最初是西达·斯科克波在第十八届论 1750—1850 年间欧洲革命的协会 (the Eighteenth Consortium on Revolutionary Europe, 1750—1850) 上所作的主题演讲“再思世界历史视阈下的法国大革命”，这次协会于 1988 年 2 月 25—27 日在美国阿拉巴马州的伯明翰举行的。这篇演讲稿随后发表在 1988 年协会的 Proceedings (Athens: Department of History, University of Georgia, 1988) 中的第 3~22 页；然后稍加补充发表在 *Social Research* 56, 1 (Spring 1989): 53~70。迈耶·凯斯滕鲍姆又在深入研究法国武装力量的变化后对这篇文章作出了重大修改。另外，在回应加利福尼亚大学出版社的匿名评论员的评论时，也对文章作了一些改动。

② Karl Griewank, “Emergence of the Concept of Revolution,” in *Revolution: A Reader*, eds. Bruce Mazlish, Arthur Kaledin, and David B. Ralston (New York: Macmillan, 1971), pp. 13-17; and Arthur Hatto, “‘Revolution’: An Inquiry into the Usefulness of an Historical Term,” *Mind* 58 (1949): 495-517.



叛(revolts)所引起的社会革命,经常导致特定国家的阶级关系、国家结构与主导性的意识形态发生根本性的改变。而且,社会革命也改变了不同国家组成的国际体系中的力量平衡与意识形态模式。

现代社会革命既与实际政治紧密相连,也与理论研究密切相连。从实际政治的角度来看,法国大革命之后发生的社会革命中的参加者,常常通过参照法国大革命所发生的事件来看待他们自己的角色;俄国的布尔什维克沉迷于阻止俄国的“热月反动(Thermidorian reaction)”,就是一个恰当的例子。同样,法国大革命已经成为对后来的革命进行理论分析的原型。然而,后来发生的革命也已经改变了学者们对法国大革命感兴趣的理解方式。周期性地重新解释法国的动乱,不仅受到法国国内政治转向或理论转向的鼓舞,而且,这些重新解释也依赖于学者们如何把后来的革命与伟大的法国先例相比较,或者如何把后来的革命建基于伟大的法国先例之上。正如弗朗索瓦·傅勒(François Furet)曾经正确(尽管有些尖刻)地指出的那样,俄国革命清楚地表明了先前法国所发生的事件,鼓励着左倾学者们更深入地挖掘法国革命中的“阶级冲突”,并把法国大革命从1789—1791阶段向1792—1794阶段的中心点的转变作为最精彩的部分(the radical highpoint),因为据说雅各宾党人统治的时期预示着后来俄国布尔什维克的胜利与苦难。<sup>①</sup>

但是,多年以来,这种“对法国大革命的社会解释”(阿尔弗雷德·考本[Alfred Cobban]称之为马克思主义解释)一直备受学者们的攻击。在反斯大林主义与国际冷战时期,许多学者都批判了下面这一观点,即法国大革命是一场不时被来自下层民众的、以阶级为基础的、更伟大的激进主义所打断的“资产阶级革命”。他们反对马克思主义的阶级斗争思想和列宁主义对历史的解读。一些马克思式解释的反对者已经满足于用其他社会解释来取代它——例如,考本自己把法国大革命理解为一种非资本主义的、拥有土地的精英的分裂与重组。<sup>②</sup>其他诸如理查德·考布(Richard C. Cobb)这类的学者们则已经要求我们放弃所有对

<sup>①</sup> François Furet, *Interpreting the French Revolution*, trans. Elborg Forster (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1981), pt. 2, sec. 1.

<sup>②</sup> Alfred Cobban, *The Social Interpretation of the French Revolution* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1968).

大革命进行宏观解释的努力。<sup>①</sup> 然而,还有一些学者——尤其是求助于亚历克西·德·托克维尔(Alexis de Tocqueville)和马克斯·韦伯(Max Weber)而不是卡尔·马克思(Karl Marx)的那些比较-历史的社会科学家们——已经提出“政治的”或以“国家为中心”对法国大革命的解读不同于马克思主义的模式。

这种对法国大革命进行政治上的和比较-历史上的解读迅速激增不是偶然的,就像在20世纪50年代之后世界舞台上出现了许多“新兴国家”不是偶然的一样,而且,就像社会科学家们痴迷于“现代化”的问题,包括“政治发展”的问题不是偶然的一样。自20世纪中叶以来,社会革命显然已经成为一系列界定和认定国家的爆炸性事件(explosive dramas),并伴随着以农民和地主为中心的、以工人阶级和资产阶级为中心或不仅仅以工人阶级和资产阶级为中心的“阶级斗争”。巴林顿·穆尔(Barrington Moore Jr.)于1966年所写的大作《专政与民主的社会起源》雄辩地呼应了当代世界舞台的这种模型,把历史上的以及近来的革命看做迈向某种现代政治制度——民主、法西斯主义或共产主义——的步骤,并把1789年的法国大革命归因于农民与资产阶级的政治联盟,即他们联合起来反对君主专制与拥有土地的贵族。<sup>②</sup> 塞缪尔·亨廷顿(Samuel P. Huntington)于1968年写的《社会变革中的政治程序》一书甚至与马克思的观念相距更远,它把欧洲革命与第三世界的革命统一起来。<sup>③</sup> 亨廷顿把法国大革命连同其他所有社会革命都看做政治参与的一种“爆发”,而这种政治参与则会产生出新的、强有力的政治制度,从而能够把农民与城市中产阶级的需求融入到国家政治中。最后,西达·斯科克波(Theeda Skocpol)在1979年出版的《国家与社会革命》一书中,按照她自己对中国革命从1911年到1949年期间的土地 15  
改革(agrarian changes)、国际力量转变以及政府结构变化相互交织的情

① Richard C. Cobb, *The Police and the People: French Popular Protest, 1789-1820* (London: Oxford University Press, 1970).

② Barrington Moore, Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World* (Boston: Beacon Press, 1966).

③ Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1968).

况所作的独创性理解,重新分析了法国革命与俄国革命。<sup>①</sup> 斯科克波像塞缪尔·亨廷顿一样认为,从原则上说,社会革命所带来的转变是国家的高度集中化与官僚化,并且动员先前受到排挤的大众团体进入到国家政治生活中来。

### 法国大革命的一个“内在主义”解释?

尽管关于法国大革命的各种解释一直总是与附加在世界历史中的后来社会革命的意义紧密相关,但许多历史学家无疑同意琳恩·亨特(Lynn Hunt)努力摆脱所有那些把法国大革命置于跨越民族视野之内的做法。在亨特看来,比较主义的进路(包括从马克思的观点到政治现代化的观点)提出了各种完全“外部主义”的理论,即把法国大革命仅仅……看做联结长期的原因与结果之间的媒介。<sup>②</sup> 亨特建议用一种彻底“内在主义的”解释来代替先前对法国大革命的各种阐释。她完全聚焦于1789—1794年之间革命事件的参与者与标志,并争辩说“法国大革命的主要成就是建立了一种全新的政治文化”<sup>③</sup>。这种新型的政治文化受到了启蒙运动的鼓舞,但并不是由启蒙运动所导致的。这种新型的政治文化,连同在1789—1794年冲突时期由这种新兴的政治文化所塑造和支持的、挺身而出的新的政治领导者们都倡导通过“发挥民主共和主义的潜能”<sup>④</sup>,按照普遍的、国家的和理性主义的方式来重塑法国人民。

的确,亨特所著的、富有争议的《法国大革命中的政治、文化与阶级》一书,对任何关于革命逻辑的跨越民族的结构主义式解读来说都是一个强有力的挑战,因为它辩称法国大革命的“起源、后果与经验性质是法国所独有的”<sup>⑤</sup>。亨特泰然自若地阻挠我们去寻求世界近代史中不

---

① Theda Skocpol, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1979).

② Lynn Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1984), p. 3.

③ Ibid., p. 15.

④ Ibid.

⑤ Ibid., p. 235.



同社会革命之间的统一性，而促使我们去探究独一无二的法国不寻常的、关键性的几年历史中参加者们的意义。同时，尽管如此，但亨特仍然希望在一定意义上保留法国大革命具有世界历史性的意义这一主张。通过宣称“大革命……孕育了现代政治如此多的基本特征”<sup>①</sup>——诸如意识形态论争、民主参与、政党组织这些特征，她做到了这点。亨特宣称，“一旦革命者们奉行卢梭(Rousseau)所主张的政府能够塑造新人这一信念”，“那么，西方就不再是同一的了”。<sup>②</sup> 但是，她这 16 样说并不意味着法国大革命能够或应当被理解为其他革命的同等物。她的意思是说，民主政治的新的、可能性分散在世界之中，应当用包括社会主义以及独裁主义在内的那些不同方式去解释它们，而不是在将来忽视它们。

尽管琳恩·亨特的解释绝技也许是值得钦佩的，但它仍然受到来自各种立场的质疑。从我们的观点来看，大多数难题出现的原因是亨特试图把法国大革命的“内在”政治过程与亚历克西·德·托克维尔正确地称之为最杰出的和最持久的结构性成就——法国政府权力的合理化、官僚化和进一步的集中化——分离开来所致。<sup>③</sup> 而且，如果不考虑托克维尔，我们也会看到法国革命年代期间政治动员的“内在”模式与一系列的“外在”动力之间有着许多强有力的联系。这些外在动力不是由“新兴的资本主义”或“政治现代化”的抽象发展所构成，而是法国在18世纪末期所面对的非常具体的国际战争的挑战。

让我们简单地看一下法国革命政治的“内在”模式——包括亨特非常有效地剖析的革命修辞学——如何能够与法国大革命从开始到结束所面对的“外在”地缘政治上的挑战相关联。从根本上来说，地缘政治的挑战促进了1787—1789年法国大革命的爆发及其独特的修辞学，促进了共和二年(1793—1794年)的激进高潮，并促使大革命以1799年后出现的、独特的拿破仑式的专政而结束。为了共同回应这些地缘政治上的挑战，大革命解除了法国政府进行战争的能力之束缚。大革命完

① Ibid., p. 236.

② Ibid., p. 16.

③ Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*, trans. Stuart Gilbert (Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor Books, 1955; originally 1858).

成了法国军事组织的转变,并为其注入了新的民众力量。然而,尽管这些变化是在旧制度的统治之下发起的,但直到共和国的来临、共和国军队随后的扩展以及拿破仑所取得的军事成就之时,它们才得以成功实现。

### 地缘政治的式微与大革命的爆发

众所周知,当君主政体无法为军事目的而提供贷款,不能成功地召集显贵会议(Assembly of Notables)寻求帮助,并在面对最高法院(parlements)要求召集长期瘫痪的三级会议(Estates-General)而退缩时,旧制度就开始陷入到大旋涡之中。然而,以文化为宗旨的学者们,把随后出现的国民议会(National Assembly)——一个对三级会议来说是挑战者而且与其不同的团体——的要求,确定为大革命的起始时刻(而不是旧制度基本结构改革的起始时刻)。

这里涉及的不仅仅是在为诸多相互激烈斗争的法国特权集团争取最好的代表制度,从而使他们特殊的地位利益与国王相互靠近。就像琳恩·亨特所说的那样,新的政治实践和一种国家复兴的修群学突然脱颖而出。亨特告诉我们,在寻求以一种统一的政治超凡魅力(political charisma)来取代神圣而专制的君主政体过程之中,大革命中一个接一个的领导集团都设计了誓约,并举行过各种具有象征意义的节日。它们也援引“一些关键词汇……作为革命的咒语”,包括“祖国、宪法、法律,以及对激进主义者来说更为具体的复兴、美德和警惕”。<sup>①</sup>在大革命的这些关键词汇中,正是从1789年开始,“国家也许是最为神圣的”<sup>②</sup>——就像某些以城市为基础的领导者所发出的去建立统一的国民议会这一命令是对旧制度下的君主与统合主义的(corporatist)独裁体制的早期革命性挑战之核心一样。<sup>③</sup>

诚然,1789年革故鼎新的政治实践与修辞的某些方面受到了一些

<sup>①</sup> Hunt, *Politics, Culture, and Class*, p. 21.

<sup>②</sup> Ibid., 加了强调语气。

<sup>③</sup> 参见 George V. Taylor, “Revolutionary and Nonrevolutionary Content in the *Cahiers* of 1789: An Interim Report,” *French Historical Studies* 7 (1972): 479–502。

启蒙文学作品的激励,但这种理解方式在旧制度中一些有教养的批评家们、城市第三等级以及贵族政治的批评家们的讨论中已经孕育了许多年。然而,启蒙运动并没有产生出 1789 年的新型政治,因为它的许多文本与理想都曾经同样被君主政体的捍卫者们或诸如最高法院这样的皇家积极的、统合主义的批评家们所援引。为了理解对统一的国家代表制的革命性迫切要求,我们必须理解许多法国精英在 18 世纪末是如何迫切地想要找到一条国家复兴之路。

在 18 世纪发展过程中,法国的旧制度,伴随着君主政体与社团特权的大杂烩,已经反复证明了它在面对正在兴起的、新的、强有力的竞争对手与军事上的敌人,尤其欧洲大陆上的普鲁士与公海上的英国时,没有能力维持法国的荣誉。<sup>①</sup> 法国的君主政体在 18 世纪所参与的欧洲大陆上的战争,均以失败告终,仅仅在欧洲以外美国独立战争的冲突中获得了胜利。军事失败的耻辱以及军事开支不断增加的重负,都使批评家们所主张的需要从根本上改变国家制度的观点变得令人信服。没有什么比 1756—1763 年的“七年战争更容易促进……公共讨论的发生”。“由于没有明确的目标,与奥地利——数世纪以来一直是一个传统上的敌人——结盟,导致以巨大的经济代价换来了陆地和海上屈辱性的失败。税收与国家借款已经剧增,但没有任何努力去解决这些问题的迹象。在这种状况下,一种审讯开始了,它没有放过法国社会或制度的任何方面,并被政府本身……所鼓励。”<sup>②</sup>

当然,在七年战争中法国尴尬地败给弱小的普鲁士军队后,军队中 18 主要的组织变革就由一系列行动主义大臣们所开启,其中最有影响的是舒瓦瑟尔公爵(Etienne François de Choiseul)和圣热尔曼伯爵(Claude Louis de Saint-Germain)。这些变革为后来的共和国与拿破仑时代的胜利奠定了基础,其特点就是组建步兵、骑兵、炮兵,并且支持部队划分为

<sup>①</sup> 旧制度最后十年概观的最佳著作之一,并强调地缘政治与国内政治相互作用的著作就是 C. B. A. Behrens 的 *The Ancien Régime* (New York: Harcourt, Brace, and World, 1967)。按照同样思路来讨论的新近文章是 Bailey Stone, “The Geopolitical Origins of the French Revolution Reconsidered,” *Proceedings of the 1988 Consortium on Revolutionary Europe, 1750 – 1850*, ed. David M. Vess (Athens: Department of History, University of Georgia, 1988), pp. 250 – 262。

<sup>②</sup> William Doyle, *The Oxford History of the French Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 1989), p. 57.



自给自足的师与军；个别化的团与连隶属于统一的师与军指挥；而且，还统一了军事供给行动，此后名义上直接受君主政体而不是私人军事承包商所支配，因而使军事供给行动摆脱了“有野心的”上校和上尉之手。<sup>①</sup>然而，法国接下来的主要军事行动并没有使这些改革的效力得到充分验证；也没有给君主政体带来政治上的回报。法国在美国独立战争中取得的胜利是在海上反对英国时获得的。而且，尽管法国在这一冲突中占了上风，但旧制度长期的国库亏空——已经阻碍了先前在军事上所采取的努力——在战争的直接后果中达到了顶点。用西蒙·沙马(Simon Schama)的话来说：

目睹大英帝国衰落的快乐，以及七年战争失败所带来的迟来的满足，都是以高昂的代价换来的……财政赤字的膨胀是如此地削弱了国家的**命脉**——原动力——以至于到1787年为止，国家的对外政策失去了行动上的真正自由。因为在那一年纯粹财政危机阻碍了法国果断地干预荷兰共和国的内战以支持自己的派系，尽管这些派系自身名为“爱国者”。然而，非常矛盾的是，曾经打算恢复法国帝国力量的战争是以妥协而告终的，这是如此糟糕，以至于国王与**祖国**似乎是两个不同的，并且不久以后就变得无法相容的实体。就是在这一过程进一步发展后不久，宫廷自身似乎成了一个外来的寄生虫，它依赖于“真正的”国家躯体而存活。<sup>②</sup>

政治家与精英们所理解的制度性转变将不得不涉及国王与纳税的法国人以及军事机器内在运转方式之间的根本性政治关系。到1787—

<sup>①</sup> Geoffrey Best, *War and Society in Revolutionary Europe, 1770 - 1870* (Suffolk, England: Fontana Paperbacks, 1982), pp. 50 - 52; van Creveld, *Command in War*, pp. 60 - 62; Peter Paret, "Napoleon and the Revolution in War," in *Makers of Modern Strategy from Machiavelli to the Modern Age*, ed. Peter Paret (Princeton: Princeton University Press, 1986), pp. 127 - 128; and John R. Elting, *Swords Around a Throne: Napoleon's Grand Armée* (New York: Free Press, 1988), pp. 6 - 22.

<sup>②</sup> Simon Schama, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution* (New York: Knopf, 1989), pp. 61 - 63. Schama 反对任何把旧制度的灭亡解释为结构性矛盾所致的观点，相反更强调皇家大臣的政策选择。但这种看法在结构性解释与以政策为基础的解释之间提供了一种虚假对立。正如 Schama 自己所指出的，“路易十六时代的大臣们在进退维谷中痛苦地徘徊着”（第 62 页）。这就是用人文术语把“结构性矛盾”翻译为：受约束的选择，即没有办法真正能解决这些政策所提出来的难题。

1789 年为止,法国的精英们不只为谁可能要付更多的税而担心,而且更忧虑的是谁去解决君主政体暂时的财政危机。由于受到英国议会制度的范例以及美国革命所取得的成就的鼓舞,他们之中的许多人都相信,如果在未来的根本性决定中不想办法让他们参与或与他们协商,那么君主政体就不可能恢复法国的国际声望。<sup>①</sup> 在国家基本任务与结构的合法性危机这种背景下,一些精英分子才有机会坚持一种激进的观点:在即将来临的政治复兴的伟大工程中,需要与国王一起被“代表”的不仅仅是孤立的特权阶层,而是整个国家。 19

简而言之,我们的意思是说,如果没有先前数十年地缘政治上的压力,以及一个伟大国家在面临同时来自陆上与海上不断增加的挑战时的相对式微,那么 1787—1789 年国家 - 道德方面的危机也许就不会出现。如果没有这一方面的危机,那随之而来的精英内部的斗争也许就像一个世纪以前的、分散而特殊的反叛(the Fronde)冲突一样,而不会产生出由 1789 年三级会议的召开所引起的一种国家复兴的政治。法国的精英们,尽管他们有许多不同之处,但他们聚集起来在君主政体的代表制度中进行论争——并且就君主政体的代表制进行论争,他们共同关注的是如何通过扩大政治参与来增强法国国家的凝聚力。虽然在大革命的最初几年中,大多数主张立宪的精英并不关心宣战的问题,但所有法国的精英们都想当然地认为法国政府与国家过去与未来潜在的荣誉是非常重要的。他们在一个伟大国家的主要政治与管理制中中进行争论,并就一个伟大国家的主要政治与管理制中中进行争论,而这个伟大国家正在努力阻止国际地位的相对式微,关于国家复兴的雄辩言辞(rhetoric)就回荡在这种背景之中。

### 战争与政治的激进化

当我们继续考察法国大革命在最初尝试君主立宪之后的政治激进化时,就更加容易证明法国大革命的地缘政治学与国内政治学之间的联系。琳恩·亨特在法国大革命是否导致了“民主”这一问题上模棱两可的,但她却得出了确定的结论:从民主化一词在近代西方所获得的

<sup>①</sup> Doyle, *Oxford History*, pp. 51, 63 - 65.

意义来说,在大革命期间,民族政治的民主化进程并没有稳定地开启。民主政治不是从一开始就构成了革命实践或革命话语(rhetoric)的一部分,因为国家代表制度(national representation)最初仅仅意味着所有积极市民的直接参与——也就是说,实际上是法国社会中有财产和教养的精英们。而且,在后来的日子里,随着巴黎和其他省份大众参与革命政治的不断增强,“民主”绝没有成为有序的、可预测的制度化了的选民参与制,就像美国在19世纪20年代后期所成为的那样,例如,自由-民主政治“游戏”的可计算与可预测的规则,绝没有通过一系列统治法国革命的不稳定政体而固定下来。

20 尽管如此,但“民主”的含义,尤其在山岳派雅各宾党人(the Montagnard Jacobins)的庇护下,就是对大众进行政治动员以确保有力地捍卫大革命而反对国内外叛逆的、阴谋的敌人。正如弗朗索瓦·傅勒所一直争辩的那样,“雅各宾主义通过在起初有组织的团体中实行意见专制来规定直接民主的模型和方式,从而盗用了大革命与其自身的对话”<sup>①</sup>。然而,这并不是立刻发生的。它需要战前国家总动员的紧急情境以显示雅各宾主义充分动员大众的潜能。

雅各宾俱乐部一直与居住在巴黎的有代表性的议会对国家利益的理解有某种张力,因为它鼓吹代表的是“选民”对国家利益与革命利益的理解,即它自己的理解。尽管如此,在最初的几年里,当雅各宾俱乐部被富有的中产阶级成员所主导时,它就像真正的论坛一样,公开广泛讨论当时所有主要的政治问题。<sup>②</sup> 按理说,早期的雅各宾俱乐部尽量体现公民共和主义。而且,它几乎不能支配国家代表议会,它只能进行恳求与游说。

在法国1792年参加战争以后,尤其是在山岳派雅各宾党人于1793年至1794年间作出最艰巨的努力以捍卫他们所谓的革命以反对国内众多的反叛和国外入侵之后,所有这一切都发生了变化。艾泽·沃洛克(Isser Woloch)告诉我们,在1792年之后,雅各宾俱乐部成了更适于

<sup>①</sup> Furet, *Interpreting the French Revolution*, p. 52.

<sup>②</sup> 参见 Michael L. Kennedy, *The Jacobin Clubs in the French Revolution: The First Years* (Princeton: Princeton University Press, 1982); and Isser Woloch, *Jacobin Legacy* (Princeton: Princeton University Press, 1970), chap. 1.



“平民”参与政治的场所，而以前更适于诸如“高明的技师、熟练工人、工匠、小店主、小职员与官员以及普通士兵”这类消极的市民。<sup>①</sup>但在同一时期，“俱乐部发生了明显的转变。开始时曾经作为中产阶级改革者们有教育意义与宣传意义的联盟，而后来逐渐发展成为由社会上不同成员组成的政治行动团体。最后在共和二年（1793—1794年）社会民众（societes populaires）成了获胜的山岳派政府的左膀右臂”<sup>②</sup>。俱乐部接受了来自巴黎的重要指示（central discipline），作为国家管理与军事努力的纳新机构（recruitment agencies），并且成为监视与镇压地方政治的“无偿的官僚政治代理人”。

正像弗朗索瓦·傅勒和琳恩·亨特所主张的那样，在所有这一切之中，不仅仅有“环境的力量”，而且还有一套有力的政治文化逻辑在起作用。由于法国革命的修辞学并没有给关于是否有其他方法以促进国家利益的制度化争论留有余地，由于在革命性话语中“美德”一直被定义为与“贵族阴谋家们”的背叛相反，所以，那些动员越来越多的“人民”参与国家政治的人，就发现在无限地反对被认为是国内外极其危险的敌人的战争中很容易做到这一点。战争与恐怖携手前行，并且从一种非常重要的意义上来说，它们实现了革命修辞学。

然而，忽视主要指引着动员民众的山岳派雅各宾党人的实践与话 21  
语（rhetoric）也充分地满足了大革命的真正军事需要——而且，非常讽刺的是，同时实现了旧制度下曾经尝试过的军事改革，这必将是一个错误。

由于须要阻止法国流亡者与外国君主政体的侵略部队，所以履行任务的山岳派代表经常革除那些在战场上失败了军官的职务，并立即以其他士兵或军官来取代他们，不管这些士兵或军官以前的社会出身如何，只要他们在当前捍卫大革命的事业中证明了战场上所需要的勇气与美德即可。就像人们通常所强调的那样，这实现了大革命的主题，即“事业的大门为有才之士敞开着”（careers open to talent）。但同样重要的是，幸存下来的法国前线部队（the line armies）实际上在雅各

<sup>①</sup> Woloch, *Jacobin Legacy*, p. 6.

<sup>②</sup> Ibid., p. 7.

宾党人控制下又重新获得了战斗力。<sup>①</sup> 在自愿参军无法带来充足的兵源以应对国内外的军事威胁时,山岳派的公安委员会(即救国委员会)在1793年8月23日颁布了全民皆兵法案,使整个国家的人力与物力资源都服务于战争的征兵任务。这一举措不仅大大扩展了法国的军事力量,而且也增强了正规前线部队与1792年2月宪法颁布命令而建立起来的革命民兵之间的联合。这一联合与全民皆兵法案共同把旧体制下的军队与大革命的军事力量以及原则结合起来。

在军官兵团中,正规部队中无军衔的军官们——那些仍在原来位置的军官以及那些在法国军官跟着1791年于瓦伦被俘虏的国王逃跑后而新近提拔起来的军官——在扩大的军队中占据着主导地位,从而确保了原来的军队与新的军队之间的连续性。此外,它不仅在许多人事任免上存在着连续性,而且在军事指挥结构的组织上也存在着连续性。<sup>②</sup> 把军队分为许多独立的兵团(commands),这是在旧制度下进行的一项改革,因其所具有的民主特征而受到称赞,就像恐怖正在全力出现一样!<sup>③</sup>

当然,与此同时,法国军队的士兵不仅仅被全国征兵所鼓舞,而且也被转变为混合的军事力量。就像军事史学家约翰·林恩(John Lynn)所主张的那样,“从大革命最初开始,其领导者们就强调‘每一位公民都应当是一名士兵,而且每一名士兵也应当是一位公民’……[因而]1792年战争的爆发实现了在前三年所表现出来的理论与理想”<sup>④</sup>。特别需要注意的是,林恩进一步解释说:

---

① 尤其参见 Samuel F. Scott, *The Response of the Royal Army to the French Revolution: The Role and Development of the Line Army, 1787 - 93* (Oxford: Oxford University Press, 1978); John A. Lynn, *The Bayonets of the Republic: Motivation and Tactics in the Army of Revolutionary France, 1791 - 94* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1984); and Gunther Rothenberg, *The Art of Warfare in the Age of Napoleon* (London: B. T. Batsford, 1977), chap. 4; William H. McNeill, *The Pursuit of Power: Technology, Armed Force, and Society since A. D. 1000* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), chap. 6, esp. p. 192; and Elting, *Swords Around a Throne*, chap. 3。

② McNeill, *Pursuit of Power*, p. 192; van Creveld, *Command in War*, chap. 3; and Elting, *Swords Around a Throne*, chap. 3。

③ Best, *War and Society in Revolutionary Europe*, chaps. 4 - 5; Paret, “Napoleon and Revolution in War,” p. 127 and passim.

④ Lynn, *Bayonets of the Republic*, p. 64.

军队在 1794 年夏天扩增到庞大的规模,这意味着来自各行各业的法国青年人都被号召去服兵役……志愿兵与应征入伍者使这支[在法国历史上以前从未出现过的]军队成为法国人民的典型代表。这些部队现在由值得尊敬和努力工作的农民、工匠与资产阶级的子女们构成。仅仅在成分上的这种变化……就已经产生了巨大的意义。在过去,那些遭受经济苦难、社会不平等或十分倒霉的人躲在军团大旗(the regimental flags)的后面;他们有理由不愿意站出来或感到沮丧;他们因而被疏远。但到了 1792—1794 年间,那些拥有法国人民所独具的丰富才能、自信与活力的年轻人都汇聚在革命军营的旗帜之下……人们不可能在阅读这些士兵的信件时对他们的强烈自豪感无动于衷,他们为捍卫他们的家园与家庭而战,他们对革命的社会政治秩序给予了热烈的支持……[而且,反过来,这些]共和国的士兵们又被充满感激之情的人民引以为荣。在许多以大革命为榜样的歌曲中,他们被颂扬为保卫他们的人民与革命的英雄。<sup>①</sup>

这一联合与全民皆兵法案共同缔造了欧洲历史上第一支国家军队,从根本上转变了战争的性质。正如卡尔·冯·克劳塞维茨(Carl von Clausewitz)后来所写的那样,“一支武装力量以超乎想象的方式出现了。战争突然变成了人民——三千万人民——的事业……直到此时,被置于天平上的不是政府与军队,而是整个国家的重量。现在可用的资源与努力都超出了所有常规的限制:到目前为止,没有什么东西会阻碍进行战争的气势”<sup>②</sup>。法国革命军队能够采用新的、快捷而灵活的战场策略,它不仅增强了对炮兵的运用,而且也提高了有极大积极性的公民士兵们富有侵略性的干劲。这些策略使得法国击败了甚至是普鲁士与英国这些国家的军事力量,而这些国家是君主政体联合反对大革命的最现代、最有效的代表。

<sup>①</sup> Ibid., pp. 64—65.

<sup>②</sup> Carl von Clausewitz, *On War*, trans. and ed. Michael Howard and Peter Paret (Princeton: Princeton University Press, 1976), p. 592. 对于克劳塞维茨分析大革命期间战争规模的其他部分,参见第 585—594、609—610 页。



因而,当琳恩·亨特提出法国革命政治由于不能在君主政体之下取得同样的成就,所以它并没有进行明显的“现代化”时,她的观点是完全错误的。她仅仅聚焦于国内政治,而忽略了现实世界中充分动员起来的、有高度积极性的公民军人——这是法国大革命民主动员中激进阶段的主要产物——的优点。冈瑟·罗滕伯格(Gunther Rothenberg)告诉我们,普鲁士的腓特烈大帝(Federick the Great)运用行政纪律(administrative discipline)创造了一个相对而言高效的,但具有严格军衔制的军官队伍,并且也为他的军队创造了一个有效的补给系统。然而,罗滕伯格也指出,普鲁士国王绝对不理解那些天生就成为普通士兵的价值。<sup>①</sup> 所以,为什么国王应当置于政体的顶端,而在这种政体之下,士兵是带有不情愿印记的臣民而不是为他们的国家而战的公民?

### 拿破仑式的结局

琳恩·亨特没有看到革命民主化与山岳派战争动员之间的关联,因而导致她不愿接受拿破仑的统治作为法国大革命政治的逻辑结果。<sup>23</sup> 她把拿破仑的胜利看做“革命性政治文化的弱点所产生的”独裁与保守的结果。<sup>②</sup> 她完全聚焦于国内政治,指出拿破仑取消了自由代表的政治,并最终取消了选举,以及他的政体之基础,而支持他的政体的“那些不抱幻想的共和党人则宁愿要稳定的现代化而不要普遍参与政治所带来的动乱与不稳定性”<sup>③</sup>。几乎就像亨特希望保存法国大革命在其实质上是自由-民主的古老观念一样,这种本质最终仅仅作为以后将要复兴的一套理想与实践而得以幸存下来。

弗朗索瓦·傅勒也详细陈述了上述观点所忽略的内容:“‘资产阶级革命’的概念完全不适于解释这一……革命的动力,因为雅各宾主义与革命战争把这种政治与文化热潮释放出来。自此之后,战争操纵着大革命,而不是大革命操纵着战争。”“新的法兰西不再限制民族主义情感;而这种民族主义情感成了一种意识形态模型,成了革命运动的旗

<sup>①</sup> Rothenberg, *Art of Warfare*, pp. 16 - 19.

<sup>②</sup> Hunt, *Politics, Culture, and Class*, p. 227.

<sup>③</sup> *Ibid.*, p. 233.

帜……法国人民根本没有发现一种神奇的、可做楷模的人类共同体形式；但他们一定是最先开始把大众整合到国家之中的人民，一定是最先形成一种现代民主国家的人民。”“这种历史经验的价值在于开放式的战争。”<sup>①</sup>

的确，把法国大革命最终看做一场使“大众与国家一体化”的伟大事件这一解释，是在拿破仑的政权下草拟出来的。执政府（the Consulate）与帝国都不完全是在独裁式的“现代化”统治之下国内政治稳定化的演练。从制度上来说，拿破仑的政权促进了政治与军事的融合，并使国内政策从属于对外政策，而这在雅各宾党人执政时期就已经开始，并通过督政府（the Directory）时期得以进步。这种融合在拿破仑加冕以后，即当国家领袖的职责与指挥官以及首领的职责合一时，当庞大的帝国司令部建立起来，而国家的许多事务都通过司令部的工作人员得以掌控之时，达到了高峰。<sup>②</sup>

与此同时，拿破仑在其伟大军队的结构与行动中充分运用了大革命中的贤人管理与民主的可能性。正如冈瑟·罗滕伯格告诉我们的那样，“拿破仑从大革命中继承了庞大的应征部队，这支部队由年轻而富有野心的指挥官所统率，并习惯于快速移动的、进攻性的、残忍的作战方式”<sup>③</sup>。伟大军队的军官团中仍然保持着事业的大门为有才之士敞开着这一原则，无论在军事学校还是在战争中均如此，拿破仑就经常亲自以当场的晋升来奖励勇敢的士兵与低级军官。“在拿破仑的部队中，晋升的机会远远多于其他任何同时代的军队，因而，它有力地鼓舞了军队的士气。”<sup>④</sup>当然，许多军官的晋升也是由于如下事实：拿破仑大大扩大了军队的规模，实施革命法律草案以在1804—1813年间召集大约两百万人。就像约翰·林恩所争辩的那样，普通士兵公认的价值也许发生

① Furet, *Interpreting the French Revolution*, pp. 126 - 127.

② Van Creveld, *Command in War*, chap. 3, 尤其是第96 ~ 102页；Paret, “Napoleon and Revolution in War,” pp. 127 - 130, 136 - 138；and Elting, *Swords Around a Throne*, chaps. 4, 5, and 20.

③ Rothenberg, *Art of Warfare*, p. 126, and chap. 5. 这段话也引用了 Skocpol, *States and Social Revolutions* 一书的文本与参考书目, 第196 ~ 198页。

④ Rothenberg, *Art of Warfare*, p. 132.

了改变,从共和党人的“美德”变为一种更为职业化的军事“荣誉”。<sup>①</sup>不过,法国公民中的大多数比以往任何时候都更加响应号召通过战争中的勇猛来为他们的祖国服务。拿破仑时期的法国是一个真正动员大众的政权,尤其是在战场上更是如此。当然,欧洲其他国家的领导者与人民都相信,拿破仑已经成功地向外输送了法国大革命所释放出来的新的民主能量。

如果拿破仑政权热衷于持久的扩张主义战争,那么就有一些植根于整个法国大革命进程之中的原因。许多法国人都想尽可能地把法国理想带到整个欧洲大陆上,更不要说那些反对自己旧制度的外国叛乱分子了。而且,对于拿破仑而言,就像对大革命期间早期的统治者一样,个人统治的不朽、对国家的“捍卫”以及对外国力量的攻击,都趋于融入到一种单一的冲动之中。法国军事上的胜利必然会惊动外国的敌人,并使这些敌人聚集起来,从而不得不再次陷入到这一时期几乎无休止的冲突之中;而且,战争中的任何失败当然都会给国内的政敌壮胆。然而,也许最重要的是,最初在共和国统治下得以具体化的法国军事改革的逻辑,恰恰需要持久的军事扩张主义,而这种扩张主义就变成了拿破仑政权的特点。

从共和国开始,法国庞大的军队使它们自己摆脱了上一世纪后勤补给上的限制——如果它们继续前进的话。法国大军无须包围碉堡就能绕道通过,正如旧制度下的军队通常所做的那样。<sup>②</sup>此外,共和国以及后来帝国的大军都无须停下来围城,就能够不仅通过后备部队与补给护卫队备足粮食,而且尤其能够通过从所在地征集给养以及通过募捐来购买给养而备足粮食。如果法国军队继续前进,那么它们就不会耗尽某一特定地区提供给养的潜力;所以,如果它们在敌人的领土上作战,那它们就会减轻法国国内的负担。简言之,法国军队能够把它们给养需要推给外国,并把这些需要强加给被征服的对手或新近建立起来的“自由”联盟,因而减轻了从一个固定根据地或后方来为法国部队

<sup>①</sup> John Lynn, "A Conflict of Principles: The Army of the Revolution and the Army of the Empire." *Proceedings of the 1988 Consortium on Revolutionary Europe, 1750 - 1850*, ed. David M. Vess (Athens: Department of History, University of Georgia, 1988), pp. 507 - 519.

<sup>②</sup> Martin van Creveld, *Supplying War: Logistics from Wallenstein to Patton* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1977), pp. 40 - 42, 73 - 74.



提供补给需要的压力。通过移动中的战斗与生活，法国军队避免了为停留在一个地方的大部队提供补给的危险，而这一危险以前曾经一直困扰着欧洲各国的军队。<sup>①</sup>

由于通过大革命建立起来的法国军队摆脱了17世纪后勤补给上的限制，所以它们就变得非常易于快速移动和非常有效率。“全民武装”（nation in arms）使得野战军可以迅速移动，而不是围攻战争中的最重要目标，反过来，又使战争成为能够驯化整个国家的手段。拿破仑式的扩张主义之所以可能，是因为法国大军的速度与机动性大大扩展了其军事力量在阵地上作战的范围。为了摧毁战场上敌人的主要武装力量而集结起来的法国军队，能够承受重大损失，甚至是灾难性的损失，并瓦解了敌对政府的士气，消灭了它的军事保护力量。这就迫使敌对政府在非常不利的条件下进行谈判。<sup>②</sup>最后，这当然刺激了其他欧洲人去反对法国的征服，并且鼓励了敌对政府模仿法国进行军事改革——从而进一步使战争延续下去。然而，最初在法国大革命激进阶段所确立起来的军事改革以及在督政府时期军事改革的持续，都使得拿破仑轻而易举地带领庞大的法国武装部队在征服整个欧洲的运动中取得胜利。

因此，不仅军事战略与策略，而且这些促进对外政策目标更容易实现的新战略，都再次通过法国革命的“全民武装”而得以重塑。在无穷的战争中（直到拿破仑被打败并被流放为止），作为“法国皇帝”的拿破仑真正认识到把民族主义政治同法国大革命在现代世界所解放的动员大众的战争之间融合起来的天然可能性。<sup>③</sup>

---

① Ibid. , chap. 2; and Elting, *Swords Around a Throne*, chaps. 27 - 28.

② Best, *War and Society in Revolutionary Europe*, chap. 9; Paret, "Napoleon and Revolution in War," pp. 129 - 133; Elting, *Swords Around a Throne*, chap. 26; and Gunther Rothenberg, "The Origins, Causes, and Extension of the Wars of the French Revolution and Napoleon," *The Journal of Interdisciplinary History* 28, 4 (1988): 771 - 793.

③ 对于法国军事改革迫使敌对国家去实施同样转变的方式的讨论，参见 Best, *War and Society in Revolutionary Europe*, chaps. 5, 10 - 14; and Paret, "Napoleon and Revolution in War"。因而，法国革命不仅向现代世界输送了“民主”，而且也开创了其他国家纷纷仿效与重塑的新的战争方式。

## 结语：保持一种比较的视角看待法国大革命

让我们来概括一下我们对琳恩·亨特关于法国大革命政治文化的分析所作的评论,我们看到没有理由不把她生动描绘的政治象征与实践整合到一种以国家为中心的、对法国大革命的全部原因与结果所作地缘政治形势的结构性分析之中。令人惊奇的是,亨特她自己并没有看到这样一种整合的可能性。其原因也许就是她对国内州的建构(domestic state-building)完全彻底地保留了一种纯粹“托克维尔式”的解释。托克维尔把法国大革命首先描绘为旧制度中央集权化管理这一目标的实现,在这一点上他的确走得非常之远。但他的解释忽视了大革命所喷发出来的对国家复兴事业的民主参与。他的解释也忽视了民主参与随后更多地被传播到法国国家的军事事务之中,而不是传播到国内的政治和管理的模式之中。

所有这些在西达·斯科克波 1979 年所写的《国家与社会革命》中都得到了论证,但那本书并没有强调社会革命与大众军事动员之间也许具有的那种密切关联。现在生动地阐明这些关联的原因,又把我们带回到我们在本章开头所确立的论点上来。我们认为,现代世界历史上后来发生的社会革命必定有助于我们重新理解先前发生的社会革命,包括作为先驱的法国大革命。正当《国家与社会革命》一书 1979 年出版之际,世界上爆发了一场新的、大规模的社会革命。当然,这场革命就是伊朗革命。尽管这场冲突至今不得不任其自然发展,但伊朗革命已经清楚明白地把国家政治复兴同动员大众参加国际战争融合起来。

从琳恩·亨特严格的“内在主义”文化视角来说,伊朗革命可能与 1789 年伟大的法国大革命几乎没有什么区别。法国革命政治文化对主张君权神授的君主政体来说是一种世俗主义文化,因为法国革命者们不仅与君主政体以及贵族特权作斗争,而且也与天主教的特权与象征作斗争。相比较而言,伊朗革命以伊斯兰神权政体的名义来反对一种世俗主义的、“现代化的”专制主义君主政体。伊朗的革命政治文化是

一种极其反世俗主义和反现代化的伊斯兰教什叶派。<sup>①</sup>从结构性的术语来看,这些比较是可以理解的。旧制度下的法国是一个君主政体与官僚化的天主教会结盟的大国,因而鼓励了旧制度的批评家们去详尽地阐述世俗主义的理想。相反,旧制度下的伊朗则是一个面临着来自西方世俗的经济与文化渗透的小国。伊朗国王沙阿(the Shah)已经限制了什叶派僧侣们的特权,而这些僧侣中的多数则激烈地批判国王亲西方的、反伊斯兰教的现代化政策。伊朗好战的—传统主义僧侣们最终能够宣称对削弱并推翻沙阿的武装力量拥有意识形态上的和组织上的领导权,从而使他们自己成为新政权的建立者,而不是反对者。

然而,尽管法国与伊朗在文化与结构上存在着明显的差别,但在这两场革命的总体政治与地缘政治的动力方面仍然存在着明显的相似之处。就像法国大革命一样,伊朗革命掌权的意识形态领导阶层更关心的是美德与国家复兴,而不是经济发展与现代化的效率。同样,伊朗革命动员了以前被排除在外的人民大众参与到国家政治中来,并且擅长通过意识形态与作为榜样的领导阶层来激励新的公民参加持久的、造成人员重大损失的国际战争。此外,像革命的法国一样,革命的伊朗也把城市民兵与皇家前线军队的残部混编成能够号召许多公民士兵投入到代价高昂的战场中的军事武装力量。因此,从一个比较—历史与结构主义的视角来看,伊朗革命与法国大革命很明显都同样是起到改革作用的事件,所以,社会分析家们通过比较来考察它们就获益匪浅。<sup>②</sup>这两场社会革命的同与异都能通过比较研究而得到更好地理解。

以上我们论证了法国大革命在一些基本方面上成了后来在现代世界不同时间与地点中发生的社会—革命性转变的原型。法国的历史学家们绝不能把法国大革命再次仅仅看做法国的历史——甚至也不能仅仅看做欧洲的历史或西方的历史,尽管他们试图这样做。法国大革命过去是、现在是——甚至将来也是,就像对它的解释也会从新的有利的

<sup>①</sup> Shaul Bakhash, *The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution* (New York: Basic Books, 1984).

<sup>②</sup> 关于从比较的视角来进一步考察伊朗革命,参见 Theda Skocpol's "Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution," *Theory and Society* 11 (1982): 265 - 284; and "Social Revolutions and Mass Military Mobilization," *World Politics* 40 (1988): 147 - 168.



视角来看一样——一个真正的世界历史性事件。对于所有那些将会理解由民主制、官僚体制、民族国家形成以及仍然燃烧着的国际战争的激情所构成的全球时代的政治模式与意义的人来说，法国大革命就是他们的共同财富。

## 2. “资产阶级革命”的形成

埃里克·霍布斯鲍姆(Eric Hobsbawm)

约翰·邓恩(John Dunn)<sup>①</sup>写道：“即使接受任何关于革命的理论——而不采取某一种关于革命意义的理论，那他们甚至都不可能区分出构成革命的事件——就是要采取一种政治立场……对于那些生活在真实世界中的人来说，从价值中立的角度来研究革命在逻辑上是不可能的。”对于研究革命的学者来说，这一问题是非常复杂的，因为那些书写或谈论革命的人所自然采取的政治立场，以及那位学者他或她自己不谨慎而采取的政治立场，并不一定就是连贯的或一致的。我们生活在一个迅速而根本性变化已经成为日常生活中常态的时代，以至于**革命与革命的**这两个术语的意义延伸到了政治科学领域之外。而且，公共话语(common discourse)更多的是以18世纪的方式把这两个术语等同于生活的进步和改善，以至于“革命的”这个词就像广告公司非常好地理解的那样，当它被贴在完全不同于政治体制(political regime)的一台新型微波炉上时，它就会更加有效地卖掉这一产品，即使对那些最热烈地反对颠覆而捍卫现状的人来说也是如此。

尽管如此，但正如革命的历史编纂学以及关于1789年法国大革命二百周年纪念的争论甚至都明白无误地表明的那样，革命最基本的政治意义仍是非常富有争议的。在离现在非常遥远的革命中通常所发生的事情——根据掌控我们信息的新闻媒体的标准，两个世纪几乎超出了被铭记的过去的范围——就是要么把革命转变为非革命，即把革命

---

<sup>①</sup> John Dunn, *Modern Revolutions: An Introduction to the Analysis of a Political Phenomenon* (Cambridge, 1972), pp. 1-2.

整合到历史的连续之中,要么把革命作为不重要的暂时性中断而从历史中排除掉,否则就通过适于标志民族与政体诞生的场合下所举行的公共仪式来庆祝革命。但这些问题仅仅在历史学家中是有争议的。因而,英国革命或 17 世纪的革命已经被默默地从政治话语中消除出去: 31 即使是在 1688 年通常被称为光荣革命(the Glorious Revolution)的三百周年纪念,以及英国议会主权的立宪事件之中,它在公共话语(public rhetoric)中的存在都已经被控制,并被边缘化。相反,共同庆祝已经成了美国独立革命二百周年各种各样纪念活动的标志,即使那些在革命仍然是或再度成为具有高度争议的方面上——诸如美国独立革命故意拒绝公开承认宗教——持反对意见的人也不会想到运用这一点来反对共同庆祝活动。美国独立革命的公共面孔——五十周年纪念与一百周年纪念——是国家生活中举行的一个仪式,(7 月 4 日所庆祝的)独立日在(感恩节所庆祝的)第一次决定之后取代了这种仪式。

要么消除法国大革命中已经——分别由共和党人与政治权利——形成的有争议的方面,要么认为它不会比在它不发生的情况下取得更多的成就或毫无成就,因而它并没有成为一系列重要的转折性事件,而仅仅是法国历史长河中的一种错误,运用这两种办法的尝试就是在理智上反对那些希望庆祝法国大革命二百周年的人的主要武器之一。然而,这两种办法的尝试并没有取得成功。另一方面,大革命也绝没有获得普遍回顾式的赞同,而若没有这种普遍回顾式的赞同,那这些事件就不能成为无害的国家纪念日,甚至在二次世界大战之后从政治领域中暂时消除了通过否定 1789 年来界定自身的那种法国权利,情形亦如此。相反,由于大革命不仅激励了相对遥远的过去的左派,而且也激励了当代的左派,所以它不能不具有争议。很明显,从法国大革命二百周年之前的争论来看,1789 年的传统反对者因 1917 年的反对者而加强——反动分子不会否认这一标签,但自由主义者当然会否认。另一方面,反革命者贬低大革命或把它遁入法国历史发展轨迹之中的企图也已经失败,因为如果它已经取得成功,那就不再须要严肃地论证了。的确,试图证明法国大革命在现代历史上不是一个非常重大的事件这一纯粹计划,必然使非法国人觉得鲁莽而不切实际,即觉得很荒唐。

历史学家们像其他人一样,不能避免对革命采取一种政治立场。然而,他们至少能够避免从非历史的角度,也就是说从目的论的角度来



看待和判断革命。革命,或者是无论如何诸如法国大革命一样重要的社会政治动乱,都属于这类历史现象,它们的意义不能根据那些制造历史现象的人或那些通过事后分析而加之于这些历史现象的意图与期望来判断。当然,这些意图和对这一现象的研究并不是毫无关联的。尽管如此,但它们不能决定这一历史现象,因为过程与结果的不可控性是它的本质特征。既然这些现象——现代的伟大战争是这类现象中的其 32 余部分——通常都与这一事件之前、之中与之后所声称的意图相关联,那么据此来判断它们的诱惑力就是非常大的,而且,由于在这些紧张刺激的事件中起主要作用的那些人通常都是理性的、目标明确的、解决难题的决策者,或者改变一下(斯大林的)话来说,就是“人类(身体与)灵魂的工程师”,所以据此来判断它们的诱惑力会更大。但我们必须对这种诱惑力进行抵制。我们不能按照法国大革命或它的制造者们所达到的实际或归于它的目标的成功或失败而对其进行充分讨论。因此,无论那具有多么大的诱惑力,从事后进行成本效益分析:问诸如“它是值得的吗?”与“有可能以较少的代价取得这些结果吗?”这些问题,也是没有意义的。因为我们正在讨论的并不是那些不仅仅从外部施予解决社会难题的标准之现象:人的作用(human agencies)能够有效地在正确与错误的解决方法之间作出选择,能够选择不同的策略,或者是多少有些浪费或文雅的方法以达到事先指定好的目的。这样的目的是不缺乏的,但它们受到不可控的与无目的之物的阻碍。即使我们假定 1791 年宪法恰巧就是 1789 年国民议会的领导者们曾经打算制定的宪法,并假定它被证明是大革命永久胜利的象征,那我们也不能郑重地认为它在颁布之时就在宣称大革命结束的某人的力量掌控之中。后来的事件证明是相反的。

但是,这恰恰又提出了大(或任何)革命的目标与其结果或后果的双重难题。而且,就法国大革命而言,这尤其棘手,因为人们已经普遍认为它引起了相互冲突的后果——例如,制宪议会和雅各宾共和党人的遗产——也因为法国不像“其他国家”(英国)那样,“从封建贵族制的社会形式向工业民主制的社会形式之转变是由动乱(convulsions)所

致”<sup>①</sup>，但从广阔的历史来看，结果是差不多的。

因此，大革命是可以避免的吗？它产生出了只能通过革命而不是其他方式才能达到的结果吗？它追寻到“不遵守常规”<sup>②</sup>的发展之逻辑线索吗？如果追寻到了，那这也是必然的吗？当然，这些问题基本上是政治问题而非历史问题，而且它们的答案也容易适合于政治上的先入之见。然而，如果我们一开始就假定，在伟大的革命中，就像在现代伟大的人民战争中一样，未预料到的后果当然比所打算的后果更为重要，尽管前者不能独立于后者而存在，那么历史学家们也许发现从他们的政治学中解放出来会更容易一些。只要这些实际上并没有妨碍他们认识到他们自己受时间限制的观点的历史特殊性与他们的主题的历史维度。

33 那么，法国大革命的历史后果是什么呢？如果我们把二百周年纪念前夕学术界的观点和专门的历史编纂学所作出的判断同一百周年之际所作出的判断相比较，我们就会对那种贬低一个世纪前还被毋庸置疑地看做一个超常的，即独特而重要的历史现象的反常倾向而深有感触。那时的一位受人尊敬的英国历史学家与专家写道，“法国大革命”，

是整个历史中最恐怖的和最重要的一系列事件，是19世纪历史的真正起点；因为那场伟大的动乱已经深深地影响了欧洲大陆的政治生活，尤其是社会生活。<sup>③</sup>

在1889年几乎没有任何评论者会不同意这一看法。

今天许多评论者也不会就大革命对19世纪世界历史所产生的影响持不同的看法。只有法国学术界的争论反常地遁入褊狭(hexagonal provincialism)之中，才能解释在二百周年纪念之前关于历史编纂学与意识形态争论中法国大革命对非法国的世界所产生的影响是如此之小的缘故。另一方面，令人吃惊的是，从今天一般性的怀疑或批判的眼光来看，19世纪的评论者们认为大革命对经济的影响很明显是非常积极的。

---

① Lord Acton, *Lectures on the French Revolution* (London, 1910), p. 2. 这个讲稿最初是他在1895年做的。

② 我要感谢 George C. Comninel 对弗朗索瓦·傅勒的 *Rethinking the French Revolution; Marxism and the Revisionist Challenge* (London, 1987, p. 21) 一书中的关键性概念 *dérapiage* (即英文的 *skidded off course*) 的翻译。

③ J. Holland Rose, *A Century of Continental History, 1780 - 1880* (London, 1895), p. 1.

理查德·科布登(Richard Cobden)在1853年写道,“在法国处于最高社会地位的人”,

承认按照1789年来衡量……它已经把数百万农民从几乎不比俄国农奴更好的状态下提升到公民与土地所有者的行列之中,法国应感激在文明、财富与幸福上的快速提高,这一提高比同时期任何同等的共同体先前曾经实现的进步还要快。<sup>①</sup>

这位自由贸易的倡导者——科布登——按照英国的标准来看是一位激进的自由主义者,而且是一位政治家,但不是一个不愿低估自己祖国自1789年之后的经济进步的人。然而,他同时代的第一位(非法国的)理论历史学家海因里希·冯·西贝尔<sup>②</sup>(Heinrich von Sybel),对和这一主题相关的学术档案(archival scholarship)给以重重一击,但在自由主义上则采取了既谨慎而又适中的立场。然而,他估计自从1789年之后法国工业已经增长了四倍,法国农业已经增长了三倍,而法国商业已经增长了不止三倍,显然他把这些增长与大革命联系起来。<sup>③</sup>我引证这些观点,不是因为它们具有任何历史权威性——它们显然并不具有——而是来证明有才智的、见多识广的评论者们理所当然地认为大革命对19世纪法国的影响曾经是引人注目的,就像从总体上看这些影响是有益的一样。这些信念是否具有充分的基础则是历史研究的问题。但是,在19世纪漫长的历史中,这些信念可能在甚至是持非常适 34 中的自由主义信仰(persuasion)的男男女女中几乎受到广泛而普遍地赞同,这也是事实。因为人们如何理解过去,尤其是或几乎是活生生的记忆之中的过去,也是历史中的一部分。而且,使人们以一种特定的方式理解(或误解)它的是一个历史时刻的问题,这不仅由于即使是神话与误解若能获得非常广泛的赞同也能够变成历史力量,而且也由于会有某种最初的事件鼓励了一种特殊的理解而不是另一种理解。

这尤其与历史修正主义的一方面相关,而这种历史修正主义已经

<sup>①</sup> Richard Cobden, 1793 and 1853 in *Three Letters* (London, 1853), pp. 51 - 52.

<sup>②</sup> 海因里希·冯·西贝尔(1817—1895年),德国历史学家,起初是兰克的学生,后来另组普鲁士学派,著有《法国大革命时期的历史》等书。——译者注

<sup>③</sup> H. Sybel, *Geschichte der Revolutionszeit von 1795 bis 1800* (Duesseldorf, 1870).



主导法国大革命的学术争论十数年,并且已经阻止对法国大革命二百周年纪念进行过度必胜主义式的(triumphalist)庆祝。大革命的“正统”解释曾经主导协会与学术研究数十年,并且受到修正主义的抨击——而且,必须要指出修正主义已经使传统看法站不住脚——已经越来越等同于一种,或确切地说是“这种”马克思主义解释。的确,在1970年<sup>①</sup>,傅勒和里歇(Richet)在法国对这种立场发起主要攻击时,索邦法国大革命史学会(History of the French Revolution at the Sorbonne)有声望的主席以及大革命名誉的主要保卫者都是忠实的法国共产党党员。在20世纪70年代与80年代,法国知识分子们使他们自己远离他们激进的与马克思主义式的过去,或者——取决于他们个人的历史——对那些曾经长期主导理论风气的人进行报复,而法国大革命的修正主义就是这种总的过程中的一部分。而且,大革命的马克思主义解释之核心似乎宣称(1)它是一场阶级斗争和(2)一场“资产阶级革命”,旨在推翻封建主义,从而建立一个资产阶级与资本主义的法国。

这两个论断的有趣之处在于——正如马克思自己坦率地承认的那样——它们都不是马克思作出的论断。马克思是从复辟时期法国自由主义历史学家那里获得这两个论断的。法国大革命也许不是“资产阶级革命”,当今的历史学家们正在对它的性质或存在进行讨论,但它当然被其后直接继承的那一代人看做一场资产阶级革命。一项新近的研究看到,“复辟时期的资产阶级历史学家们正忙于庆祝中产阶级的伟大事迹”<sup>②</sup>。一位三月前期(Vormärz)的德国的历史学家——而且没有人比1848年之前的德国自由主义者更热烈地运用资产阶级革命这一概念——以一种古典而“理想的”形式为它提供了实例。“中世纪的制度”曾经有其辉煌时刻。各种新的观念已经出现,并已经影响到一切关于世界的思维方式,但“首先影响到人类社会中社会等级(Stände)关系”。“资产阶级等级”(Bürgerstand)由于它所代表的大众的理智与教育水平明显不断增强,因而变得日益重要。因此,“人们开始就人权而

<sup>①</sup> François Furet and Denis Richet, *La Révolution française* (Paris, 1965). 英国历史学家阿尔弗雷德·考本曾经在1955年发起最初的攻击,但盎格鲁-萨克逊的怀疑主义只是在法国事后才被发现的。

<sup>②</sup> M. Cauchet, “Les lettres sur l’Histoire de France de Augustin Thierry,” in *Les Lieux de Mémoire*, Vol. II\*, *La Nation*, ed. Pierre Nora, p. 271.

展开讨论与写作,并且开始调查那些把他们的论断建基于所谓特权的人们的权利”<sup>①</sup>。这就是法国大革命如何发生的情况。

更具体地说,米涅(F. A. Mignet, 1796—1884)早在1824年就出版了他的《法国革命史》——这是职业历史学家就这一主题而撰写的第一部著作,认为人们在旧制度下被分为敌对的阶级(rival classes),即贵族与“平民”或“权力、财富、稳定性与理智正在日益增长”并制定1791年宪法的第三等级。“这部宪法是中产阶级在其最强壮时期的产物;因为,众所周知,主导性力量总是抓住对制度的控制。”不幸的是,自由的中产阶级由于处于贵族和“群众”之间,因而“受到一方的攻击和另一方的侵袭”。“如果内战与外国联盟不曾要求平民的干预和帮助”,那么平民决不会成为统治者。当需要“群众”去保卫国家时,“群众就要求统治国家;因此就像中产阶级曾经做的那样形成了它自己的革命”。尽管如此,但大革命的目标得到了实现:虽然它导致了“无政府状态与暴政,但旧社会在革命期间被摧毁,而新社会在帝国统治下建立起来”<sup>②</sup>。

如果那些反思他们孩提时代历史或他们父母成熟历史的人采取了一种完全不同于当今历史学家们的观点,那他们就会看到大革命不仅仅是资产阶级革命,而且也是一场劳动群众反对统治阶级的阶级斗争,简而言之,即一场社会革命。大多数法国人处于观望之中或漠不关心(attentionistes ou indifferents)(除非当大革命的宗教政策把他们转变为反革命者),即使在城市中“只有少数好斗分子参与到革命运动中来”<sup>③</sup>,托克维尔<sup>④</sup>或基佐(Francois Guizot, 1787—1874)显然不赞同这种流行的看法,他当然把七月王朝(July Monarchy)的典范(与首相)都看做资产阶级政体;而且,一位拥有非凡才能的历史学家的洞见即使今天也仍然令人难忘。对于基佐来说,全部法国历史就是一场长期的地主与农民、贵族与平民之间的阶级斗争,用与他同时代的梯叶里(Augustin Thierry, 1795—1856)深受欢迎的话语来说——梯叶里附和了瓦尔特·司各

<sup>①</sup> Dr. Wilhelm Friedrich Volger, *Handbuch der allgemeinen Weltgeschichte*, II, ii: *Neueste Geschichte* (Hanover, 1839), p. 240.

<sup>②</sup> 我引用的译文大概是由编者所译,载于 Walter Simon, ed., *French Liberalism 1789 - 1848* (New York, 1972), pp. 139 - 143.

<sup>③</sup> Jacques Solé, *La révolution en questions* (Paris, 1988), p. 337.

<sup>④</sup> Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, tr. M. W. Patterson (Oxford, 1947), p. 217.

特(Walter Scott)的话语,就像基佐自己附和了使自己成为历史学家的英国革命话语一样<sup>①</sup>——他把这看做一场种族战争:就像英国的封建主义是对盎格鲁-萨克逊人的诺曼征服一样,因此,法国封建主义就是法兰克人对当地高卢人的征服。<sup>②</sup>然而,1300年来从未把统治者与被统治者融为一体。1789年把机会给予了高卢人。“大革命的结果是确定的。先前的被征服者成为胜利者。他们反过来又征服了法兰西。”<sup>③</sup>

36 对于那些一代之后再来审视法国大革命的历史学家,尤其是对1815年之后的法国普通“资产阶级”或贵族来说,大革命似乎很明显导致了三个后果。它已经推翻了旧制度,并建立一个新制度,无论这个新制度与1789年之前的法国制度有着怎样的连续性。(对大革命的同时代人就像对我们来说一样,巴尔扎克的世界不是博马舍<sup>④</sup>的世界,这必然是清楚明白的。)这个新的资产阶级与自由主义的制度在诸如1791年宪法这类事物方面创立了最适宜的制度形式。然而,温和的资产阶级自由主义若没有动员平民(或从政策上来说成为它的有效组成部分),就不可能在宫廷与贵族反对的情形下得以确立;若没有动员既非资产阶级也非自由主义的武装力量,法国也不可能抵抗住反革命与外国的人侵或征服欧洲大部分。

当然,活在大革命的记忆之中的复辟时期的历史学家们很容易看到,认为历史选择(historical alternatives)是不可利用的看法是毫无意义。再一次引用米涅(Mignet)的话来说:

也许我们可以大胆地断言,事情可能不会以不同的方式发生;但确定的是,鉴于导致大革命的原因以及它所运用与唤起的激情,大革命必定会遵循这条道路并产生出这样的结果……我希望表明,要么阻止它或要么引导它是不可能的。<sup>⑤</sup>

① M. Gauchet, "Les lettres," p. 273.

② 与英国革命相比,他把法国大革命中更大的激进主义归因于诺曼人在面对盎格鲁-萨克逊人以他们自己的制度为基础所作的抵抗时,不太像法兰克的征服者那样喜欢专政统治这一事实。因而,人们也许会说,由于对“诺曼人枷锁”的有组织性抵抗从未停止,所以英国式的妥协就会取得成功。

③ Simon, ed., *French Liberalism*, p. 108.

④ 博马舍(Beaumarchais, 1732—1799),法国剧作家,代表作有:《塞维勒的理发师》、《费加罗的婚礼》和《有罪的母亲》。——译者注

⑤ Simon, ed., *French Liberalism*, pp. 140—141.



即使人们像米涅那样把大革命的结果看做确定的和有益的,但并不否认也可以通过与中产阶级自由主义不同的,而且更重要的是与其目标相冲突的过程而取得这些结果。因而,要是因为第二次革命似乎对第一次革命的成功来说是必不可少的,甚至也许是因为从不同的角度来看两者对于彼此来说都是必不可少的,那么在第一次革命与第二次革命之间、在 1791—1794 年之间、在自由党人与雅各宾党人之间这种相互作用的模糊辩证法,萦绕在富于分析的评论者们的心际,马克思就是这些评论者中一个优秀的榜样<sup>①</sup>,因为,当所有马克思主义革命者几乎都同意推翻沙皇主义时,如果没有资产阶级革命作为其发生的基础,那么无产阶级革命将如何发生呢?

无论如何,非常明显的是,19 世纪的历史将继续由 1791 年的继承者与共和二年的继承者之间的关系所主宰。像基佐这样的温和自由主义者赞同 1814 年复辟(甚至更赞同七月王朝),就是使 1791 年的法国合法化——“今天的革命与合法性所具有的共同之处就在于它们都正在试图保存它们自己并维持现状”——而且,这样做的目的就是建立“坦诚的合作”(frank cooperation),通过这种坦诚的合作,国王与国家(即英国)消灭了那些被称之为革命的内战。<sup>②</sup>他对反革命的责备与其说是企图恢复无法有效复苏的旧制度,不如说是把大众带回到也许是 37 必然的,但总是危险而难以预料的行动之中。对于资产阶级来说,法国只有在“自由政府”的统治下才能繁荣昌盛。但“对于波旁王室及其支持者来说,权力专制(现在是 EIH)是不可能的;在他们的统治下,法国必定是自由的”。相反,“就我们而言,权力专制只能属于革命与其代表,因为只有他们才能维持大众的利益(我没说是多久)”。

从“人民”的观点来看,同样清楚的是,现状需要的是改变,而不是维持。因为如果资产阶级已经——我按照社会主义者路易斯·勃朗(Louis Blanc)1847 年所著的《法国大革命史》<sup>③</sup>来看——获得了它的自由,那么“人民”就仅仅在名义上是自由的。它的革命仍然不得不继续

<sup>①</sup> 比较 E. J. Hobsbawm, “Revolution in the Theory of Karl Marx”, in Bernard Chavance, ed., *Marx en perspective* (Paris, 1985), pp. 557 - 570。

<sup>②</sup> 引自 Guizot in Simon, ed., *French Liberalism*, pp. 110, 112 - 113。

<sup>③</sup> Louis Blanc, *Histoire de la Révolution Française* (Paris, 1847), 1: 121.

下去,而且雅各宾共和国很明显为其提供了先例与范型。

我们如何解释 19 世纪对大革命所作的评价——包括大革命存留在他们记忆中的那代人——与 20 世纪末期的历史学家们的评价之间的那种巨大分歧。我们不会把现代“修正主义”学者的悲观解释完全归罪于对法国大革命,或者确切地说,对作为现代马克思主义革命的祖先与鼓舞者的法国大革命的政治敌视,尽管这样做十分有吸引力。毫无疑问,这种敌视在塑造法国几个主要历史学家的态度上起到了重要作用,尽管他们没有像那些反动的政论家那样走得太远。那些反动的政论家已经主张,二百周年纪念的主要事情就是旺代(vendée)的反革命叛乱,如果它不是那类恐怖事件的第一个,也是古拉格与种族大屠杀的鼻祖。<sup>①</sup> 即使在 19 世纪,那些害怕大众革命的人也倾向于贬低大革命的历史功绩,甚至他们(像托克维尔一样)欢迎大革命的自由主义功绩——要是“这场革命是由开明的独裁者而不是由代表人民主权的大众实施的该多好啊”<sup>②</sup>。那些害怕并且厌恶民主的人也倾向于批判大革命的历史后果,这与其说是由于考虑到令人恐怖的人员上和经济上的代价,这些后果是如此微小,以至于以更小的破坏可能就会达到——反省式的成本效益计算是我们自己时代的特征——不如说是由于大革命的影响是非常消极的和非常巨大的。像戈尔德温·史密斯(Goldwin Smith)在一篇罕见的坏脾气的文章中所说的那样,这是一场大灾难,是降临在人类身上的最大灾难,因为它导致了“弱智的普选权”,并创造了雅各宾主义,而雅各宾主义“现在被证明是像天花一样的疾病”,其负面影响“正开始跨过英吉利海峡”<sup>③</sup>。然而,回忆一下即使是反革命者也普遍赞同的许多正统的积极解释是值得的。对于托克维尔来说:

38

1789 年至 1830 年的历史,从远距离并从整体来看,实际上提供了一幅在旧制度,即,贵族所代表的传统、记忆、希望与人

① “皮埃尔·肖努(Pierre Chaunu)是一位保守的历史学家,十年前就谴责大革命的恐怖是‘地地道道法国式的种族大屠杀’,它预示着 20 世纪的大屠杀。”*New York Times*, 15 September 1988, p. A4: “For Lovers of Turmoil, Here Comes 1789 Again.”

② De Tocqueville, *L'Ancien Régime*, trans. M. W. Patterson (Oxford, 1947), p. 176.

③ Goldwin Smith, “The Invitation to Celebrate the French Revolution,” *The Living Age* 178 (1888): 602 - 612.

们，同中产阶级所领导的新法国之间进行殊死搏斗的画卷。<sup>①</sup>

而且，就连戈尔德温·史密斯也赞同，“从结构上来说，大革命的一项伟大功绩就是法国农民拥有土地权”。

尽管如此，抛开政治上的偏见，我们必须得承认许多对正统解释的修正主义批评家无论在事实上还是在概念上都是合理的。在1789年，还没有一个具有自我意识的资产阶级来代表现实中新兴起的经济力量，并准备掌握国家的命运，消灭没落的封建贵族；而且，就在18世纪80年代有这样一个阶级而言，一场社会革命也不是它的目标，相反，王国制度改革才是它的目标；因而无论如何，其有意识的目标不是建构一个工业资本主义经济体系。大革命几乎无疑地对法国经济产生了负面影响，这既是由于大革命严重扰乱了法国经济好几年，而且也由于它产生了一大批从政治上来说十分重要的公民——农民与小资产阶级——它们的利益延缓了经济的增长，但这也不是大革命的结果。无论如何，在革命与战争年代，英国的工业革命都比法国略胜一筹，直到第二次世界大战之后，英国才失去这一优势，以及诸如此类的观点等等。这些评论中的一些并不是新的，而是传统的正统历史编纂学中的一部分，这就使得它们与所谓“资产阶级革命”的正统概念之间有不少相互矛盾之处。我们也不能通过把它们同化到与事实相违背的思辨或默许的历史编纂学的成见（preconceptions）之中，而这些思辨或成见总是淹没在关于大革命的争论里，从而否认真实的批评。这是有可能避免的吗？从1791年开始，大革命的激进化是由于一连串雅各宾主义理论家或一种新型的革命修辞学或话语的出现所致，而不是由于大革命内部与外部发展的逻辑所致吗？这全都是卢梭的错吗？

然而，历史怀疑主义和当时相信旧时代已经结束以及一个新时代已经推翻了这个旧时代的信念之间的鸿沟，需要人们对其进行解释，因为这种信念本身随着法国大革命而成为一种有影响力的历史现象。如果没有这一点，那我们如何理解19世纪的革命以及像学者盖尔维努斯（Gervinus）在1848年前夜所郑重声明的德国自由主义者们：

寻求达到独立的政治生活，即，达到自由与权力的广大人

<sup>①</sup> De Tocqueville, *Recollections*, ed. J. P. Mayer (New York, 1949), p. 2. 作者所用的短语是“la classe moyenne”。



民,必然要经历革命的危机吗?英法两国的实例渐渐迫使我们接受这种观点。<sup>①</sup>

39 也许有人认为,20世纪末期的历史学家们发现难以接受19世纪评论者们的反动,这有两个原因。第一个原因就是,20世纪关于社会阶级的定义似乎并不适于19世纪的现实,而且,就此而言马克思主义的影响可能负有主要责任。如果我们把资产阶级的本质理解为获取利益的商人阶级,或者理解为雇佣受雇工人的工业企业家阶级,那么我们当然不应当提高他们在1789年的社会重要性与经济财富,尤其是如果我们坚决认为把出身于贵族的或被吸收入贵族之中的企业家排除在外时,那就更是如此。如果我们假定无产阶级从本质上来说是由工厂、矿山、铁路或类似商业机构中没有财产的工资劳动者所组成,那我们就将得出反马克思主义者的论证中长期运用的正确结论:早期大多数“工人运动”中很少包括无产阶级,尽管这并没有阻止他们的成员把他们自己同化到“无产阶级”之中,甚至就像温和的德国公民(Bürger)把他们自己同化到法国与英国的资产阶级之中一样。第二个原因是,即使就这类描述所适用的范围而言,后来的发展是如此巨大而惊人,以至于使我们低估了同时期相关现象所产生的影响。因此,对我们来说似乎很明显的是,在19世纪30年代左右,还没有任何地方进行了大规模的工业化。就像约翰·克拉潘(John Clapham, 爵士)很久以前在其不朽巨著《现代英国经济史》第一卷中所指出的那样<sup>②</sup>,英国到那时为止尚不是“一个工业国家”。历史学家们争辩说,在这一时期谈论“工业革命”是荒唐的。然而,不可否认的是,在19世纪20年代的某个时候,有才智的人,有时是具有制造厂实际经验的人,开始把工业上的变化与他们所能想到的最重大转变,即法国大革命相比较;像工业主义与工业家这样的词语的形成就是为了补充“工业革命”这一概念,而且,关于社会通过这场革命而实现总体转变的预言也开始从各种意识形态的视角被非常自信地做出。似乎更合理的做法并不是认为罗伯特·欧文(Robert ow-

<sup>①</sup> “Dass ein grosses Volk bei seinem Durchbruch zu selbständigen politischen Leben, zu Freiheit und Macht, notwendig die Krise der Revolution durchzumachen habe, ist durch das doppelte Beispiel von England und Frankreich . . . ungemein nahegelegt.” Cited by R. KoseUeck, “Revolution,” in *Geschichtliche Grundbegriffe* (Stuttgart, 1984), 5: 747.

<sup>②</sup> John Clapham, *Economic History of Modern Britain*, vol. 1 (Cambridge, 1926).

en)、圣西门(Saint-Simon)、年轻的恩格斯(Engels)或在意识形态上完全不同的——卡尔·马克思所讨厌的——尤尔(Andrew Ure)博士正在做白日梦,而是看到他们意识到正在发生的工业发展的引人注目的新颖之处,和由一轮一轮大陆参观者所证明的诸如曼彻斯特这样的地方的高级社会的“可见性”,以及最重要的是它们所体现出来的这场革命的无限潜力。怀疑的历史学家和先知式的同时代人,过去或现在都是正确的,但他们现在(或过去)聚焦于他们现在(或过去)所记录的现实的不同侧面。如果我们仍然没有认识到同时代人在那一现实中所看到的东 西,那我们将不能解释在这一时期中发生的许多重要事情,就像例如为什么从1840年开始“一个幽灵,即共产主义的幽灵正盘旋在欧洲上空”——一个在《共产党宣言》之外有大量证明的声明,或者是在1848 40年法国临时政府中代表“无产阶级”的激进主义分子的出现,我们将会记起这些激进主义分子一度认为新法兰西共和国的国旗应当是三色的或红色的。

如果我们希望理解法国大革命是如何成为一场资产阶级革命,并且的确成为资产阶级革命,那更为根本的就是重新体验当时的视角。让我们返回到米涅那里,他在1824年概括了法国大革命的功绩:

它(革命)以法律取代了强权,以平等取代了特权;它把人从阶级区分中解放出来,把土地从地方壁垒中解脱出来,把工业从行会与同业公会的羁绊中解脱出来,把农业从封建奴役与什一税的压迫中解脱出来,把财产从限定继承权的束缚中解脱出来;总之,它把所有这一切都归于一个单一国家、一个单一法律以及一个单一民族之下。<sup>①</sup>

这种对社会解放、经济解放与制度统一的名义上的赞美,对于革命之前的君主政体与精英分子来说,可能是可以接受的,但正如我们已经看到的,他们之中的任何人当然不会像米涅自己一样,把这场转变归因于中产阶级的统治。

然而,大革命所取代的“特权”是(贵族)出身的特权。它所消除的阶级差别(“阶级区分”)的明显标志就是,那些挑选出来的、高于第三

---

<sup>①</sup> F. A. Mignet, *Histoire de la Révolution Française*, vol. 1, 18th ed. (Paris, 1898), p. 2. 也参见中译本第3~4页。——译者注

等级成员的贵族的标志。开明的贵族与统治者自己也许会认为这种特权与区分是难以维系的或不受人欢迎的,但这不能使反对它们的斗争保持社会中立。尽管共济会制度(freemasonry)对开明的贵族十分具有吸引力,但它并不能在本质上成为像赛马俱乐部(the Jockey Club)这样的地主贵族与富绅的组织,因为它的基础恰恰是在同一行会中缺乏阶级区分。而且,当以一种特殊方式来号召三级会议的决定无疑有助于把1789年的政治转变为一场非贵族反对贵族的斗争时,这场阶级斗争已经在进行了,正如博马舍(Beaumarchais)的《费加罗的婚礼》所见证的那样,它抨击的是地主的特殊封建特权,这既是偶然的又是必然的。因此,米涅把反对“特权”与支持经济发展联系起来,在他看来,经济发展是取消特权而获得的益处。

相反,据我们所知,通过大革命所获得的“平等”没有专门打算成为平等主义或民主。西耶斯(Sieyès)神甫在其著名的论第三等级的小册子中并不是正在“强调所有平民的社会政治主张”,而仅仅是那些他称之为“有效阶级的第三等级”团体,即“由自由职业者组成的稳固而统一的团体”<sup>①</sup>的主张,而所谓自由职业者只不过是使他们自己被选举为它的代表的人。用米涅自己的话来说,1791年的全体选民“受到有才能的人的限制”,从而有才能的人“控制了国家所有的武装力量与权力”,他们是“当时唯一胜任控制它们的人,因为只有他们具有管理政府所必需的智力”。<sup>②</sup>这就构成了一个开放的精英团体来选拔有才能的人,而不管其出身如何(除了就身体与心理结构来说把妇女排除在这种有才能的人之外),而这种才能通过财富与教育得到证明。它并没有歧视来自于贵族的个体,而是仅仅就他们不依赖于世袭的地位来达到会员所要求的标准而言的。但仅仅就来自于较低级阶层的个体不能步入到它的行列中而言,它把他们排除在外。的确,用米涅的话来说,它的目标是

<sup>①</sup> Colin Lucas, "Nobles, Bourgeois and the French Revolution," in *French Society and the Revolution*, ed. D. Johnson (Cambridge, 1976), p. 1. 当我们已经表明在1789年没有不同的、敌对的资产阶级与贵族阶级时, Lucas 是清楚地看到“资产阶级革命”的难题并没有解决的罕有专家之一。因为“在那种情况下,我们不得不确定在1788—1789年间可能被看做是非贵族的团体与可能被看做是贵族的团体作战并击败后者,从而为19世纪资产阶级政治体系奠定了基础的原因;并确定他们在1789年抨击并摧毁特权,因而摧毁18世纪法国社会的组织形式,从而为19世纪社会经济发展得以繁荣准备了一种结构”(第90页)。

<sup>②</sup> Simon, ed., *French Liberalism*, p. 142.



要“让所有人都分有[权利],当他们能够获得权利之时”(着重补充)。尽管他们之中的大多数人都不能或不会从“现实的国家”(pays reel)中走出来而步入到“法律的国家”(pays legal)之中,但这并没有使“真正的平等”有其真正的值得接受的标志,就像不平等的真正标志是被排除在外一样这一观点失去效力(米涅)。

但是,把他们在社会等级中的地位归因于个体价值而不是出身或特权,并对所有合适的新成员保持着开放性,这一阶层的人就被认为是“中间等级”、“中产阶级”、“资产阶级”(Bürgertum)或从地位与收入来看位于上等贵族与下等(体力)劳动阶级之间的任何被名之为本地<sup>①</sup>(城市的)成人整体。就他们作为一个团体而使自己与其他人区别开来或被区别开来而言——而这在18世纪以前似乎在任何地方都不曾发生过——恰恰就是通过个体绝对反贵族的、否定性特征而与社会团体或所归属的共同体的成员相区别。18世纪启蒙运动的思想意识(ideology)就把这一点阐述为人性摆脱过去黑暗的进步纲领。我怀疑这种人是否把他们自己看做一个社会阶级。他们当然是一种类型的人,常常在某一社会背景中,也许在某一家庭背景中,例如,在德国的路德(Lutheran)宗牧师家庭中,就可以发现这种类型的人。他们当然没有把个人价值(individual merit)这一社会地带看做明确与商业、工厂中的企业家相等同的,尽管在这一地带中可以发现大多数企业家,或者一旦他们获得足够的成功就会进入到这一地带之中。他们更没有想到工业革命所改变的经济。我们在亚当·斯密(Adam Smith)的《国富论》中找寻这样一种视角是徒劳的。而且,完全没有迹象表明,这种中间阶层的成员,无论多么热衷于所有人都有平等权利与机会的市民社会理想<sup>②</sup>,但都把他们自己看成统治阶级或看做质疑旧制度的政治结构合法性的人。的确,从意识形态上来说,这种有意识的阶层之一,德国的资产阶级,直到19世纪中期主要由这样一群人组成,他们“必定和开明的专制

---

① 只要有由外来者或陌生人所组成的这一阶层,那这一阶层与本地社会结构的关系就会更加复杂,就像19世纪犹太人在中欧与东欧所发现的那样。

② 这种市民社会与资产阶级社会固有的联系是明显的,在德语中,由于语言上的原因,它们都是“公民社会”(Bürgerliche Gesellschaft)。甚至在这里,我们也不必把19世纪的意义强加给18世纪的语词。

主义国家以及君主 - 官僚制度的立宪主义国家有着千丝万缕的联系”<sup>①</sup>,并带着他们的自由主义而成为政府中非常忠诚的官员。

42 法国大革命所做的就是要把成千上万的这类人转变为拥有作为“统治阶级”而重塑社会的抱负的、具有自我意识的“阶级”。在法国,这已经成为现实,因为在这些事件发生的过程中,尽管没有人曾经打算产生这一结果,但有三个发现。第一,十分明显的是,开明的改革与进步的方案不是通过旧的君主政体,而是通过一个新的制度才会得以实施,即不像善良的人们曾经希望的那样通过自上而下的改革而不是革命得以实施。第二,很显然,这一方案要求反对贵族的“人民”或第三等级的集体努力,而且,事实上,那些代表第三等级并为其代言的人——因此,塑造了新的法国——就是那一等级中可以利用的阶级(*classes disponibles*),即社会中间等级的人们。最后,在先前的第三等级之中,“人民”与这个中间阶层有着严重的利益冲突,这在大革命期间是十分明显的。新制度的缔造者需要反对旧的威胁与新的威胁——贵族与大众。他们应当学会通过反省而认识到他们自己就是中产阶级,并把 1788—1789 年的事件看做阶级斗争,这是毫不奇怪的。在法国之外,铭记法国的教训,并按照当地要求对其进行修改来发动资产阶级革命,这是完全必要的。也许顺便应当指出,马克思自己在其著作中很少用这个术语。

这就是 1815 年后自由党人看待大革命的方式,这一点是确凿无疑的。抽象表明在财产分配上并没有太大变化,以及“最终大革命使曾经发动革命的一批拥有土地的精英受益,虽然在动乱期间它曾经把自身撕成碎片”,无论这些主张多么令人信服,但它们都离题万里。认为新兴的资产阶级继续希望成为贵族中的一部分,这完全是一种误解,除非这仅仅意味着在法国想挤入上流社会的暴发户似的法国商人就像实际上在所有国家中的同类一样自命不凡。<sup>②</sup>这不是托克维尔当时看待问题的方式。对他而言,1830 年革命是中产阶级的胜利,它是如此

<sup>①</sup> Rudolf Vierhaus, “Gegenstand nachtrauernder Erinnerung: Ueber das bürgerliche Deutschland im europäischen Vergleich,” *Süddeutsche Zeitung*, 5 October 1988. This is a review of Jürgen Kocka, ed., *Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich*, 3 vols. (Munich, 1988), 其中包含着关于这些主题的最好的讨论。

<sup>②</sup> Solé, *La Révolution*, pp. 273, 275.

确定和彻底，以至于一切政治权力、一切特权以及整个政府都受到限制，因而可以说，都在这一阶级狭隘的限制中积聚起来……所以，它不仅统治社会，而且据说已经塑造了社会。<sup>①</sup>

谁会在大革命前夜，甚至在 1791 年，用这类术语来描绘法国呢？这种话语形式甚至是可以想象的吗？大革命不仅使其成为可以想象的，而且也使其变得合乎逻辑。

这是特别引人注目的，因为中产阶层作为一个单一的社会团体所独具的意义既不是自然的——众所周知，它们比其他社会阶层都更难以界定，除非按照纵向定位来界定——正如我们所看到的，它也不是大革命之前中产等级的政治词汇的一部分。它们是个体，恰恰不是通过制度化的“社会秩序”而统一为集体，它们或属于上层或属于下层，或属于共同体或行会，它们因否定特权而与上层相分离，又因个人价值与下层分离，从无知与落后中解脱出来，即通过理性的运用而与下层相分离。大革命政治转变的基本组成部分就是要消除所有居于作为个体的公民与米涅所说的“单一国家、单一法律以及单一民族”之间的中介机构。

因此，他们公共行动的基本模式就是个体无论为了何种目的而自由结合起来的联盟，所以**联盟**这一术语就成为 19 世纪资产阶级社会政治词汇中的关键词之一。赞同理性与价值的精英集团的成员们或为此而热衷于音乐或统计学的人，还有什么其他方法去互相发现或共同行动吗？中产等级人们的这种独特组织模式，特别是由于社会与文化的交流，以及道德与理智的共同完善，已经被误解为某种与社会选择会社、俱乐部或“圈子”会员的相异之物，并被认为是一种独立的、文化与意识形态话语的剧院，在其中，雅各宾主义的鼓动者与狂热者才能在使法国改革偏离其更温和的道路之前排演他们的疯狂戏剧。<sup>②</sup> 但是，俱乐部或会社生活的政治文化并不必然就是激进的或特别关注政治的，即使在大革命之前也如此——尽管大革命自然使其明显如此。而且，促使激进的思想家成为政治力量的，不是支持诸如文化革命的各种交际

<sup>①</sup> Alexis de Tocqueville, *Recollections*, p. 2.

<sup>②</sup> 这似乎是反革命的历史学家科善 (Augustin Cochin) 所采取的路线，“修正主义”学派的首领傅勒已经重新发现并吸取了科善的观点。这种论证非常适于分析与历史上独立发生的事件相伴随的话语变化，而且不要求任何进一步的解释。比较：François Furet, *Interpreting the French Revolution* (Cambridge, 1981)。



形式的存在,而是大革命事件本身。在大革命以前,这些思想家并不是非常重要:“那些[在1789年前]被人们称之为大革命的预言者中的许多人,证明是一群非常陈腐的、理智上逃避现实的、有怪癖的、失败的人。”<sup>①</sup>个体主义仍然不是阶级组织。

然而,许多人因此把他们自己定义为社会“阶级”的反面,即定义为个体的集合,却发现这一集合本身采纳了新的集体标签。

但是,这个新的具有自我意识的阶级距离成为资本主义意义上的资产阶级还有多远?不但在巴尔扎克(Balzac)看来,而且在外国评论者,当然是德国评论者们看来,革命后的法国与其他任何社会相比,都是一个在其中财富就是权力,并且人们致力于积累财富的社会。施泰因(Lorenz von Stein)甚至为此设计了一种历史解释。在拿破仑统治之下,大革命的关键问题,即“每一个体通过他自己的能力在市民社会与  
44 国家中提升到最高地位的权利”,必然被缩小为积累财富的权利,或在军队中得到提升的权利,因为专制主义排除了为公共荣誉(public distinction)而竞争的其他形式。因此,法国变得富强起来(再说一次,同时代的人似乎比历史学家更相信这一点)。

因为,对每一个体来说,恰恰是通过堕入专制主义的帝国统治,它才步入了**财富就是权力**这一时代。

当然,这一阶级并没有独自分有权力,因此它不可能是——用有些过时的、1848年之前的德文专门术语来说——“国家的一个阶层[ein Stand]”,因为它曾经把拿破仑式的专政看做反对社会革命的唯一屏障。但它迟早都会必然要求分有权力,而且在1815年之后它做到了这一点。<sup>②</sup>

当然,这个新兴的资产阶级作为一个阶级,主要关心的显然不是国家经济中工业的发展。但只有对目的论的偏好才会使我们对此抱有期望。商人的目标不是工业化。商人的目标就是要赚钱,而且当工业进步或技术革新出现时,它们不过是赚钱这一过程的附带结果,而不是它的目的。据我们现在所知,即使在发生工业革命的英国,成为百万富翁

<sup>①</sup> “Nobles, Bourgeois and the French Revolution,” p. 123.

<sup>②</sup> Lorenz Stein, *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreich: Ein Beitrag zur Zeitgeschichte*, 2d ed. (Leipzig, 1848) pp. 126 - 131.

的最佳途径也不是去经营一个纱厂，而是成为一名不喜欢冒险的银行家或商人。自由的中产阶级的胜利也没有确保它的国家在国民经济上的成功，除非在不依赖于它的存在的情形之下。

尽管如此，但否认启蒙运动的意识形态必然使经济进步成为社会的核心目标也是荒唐的，要是把它作为人类总体进步中的一个特殊方面就好了。对亚当·斯密的追随者——的确，甚至对他反对者——来说，十分明显的是，经济进步最大化的最佳途径就是通过私营企业经济。正如自由主义哲学家维克多·库辛（Victor Cousin）在1828年写道：

人的命运……就是要尽可能地把自然同化到自身之中，就是要在自然中种植，并在自然中不断地彰显人定胜天，而自然的趋向就是要侵害和摧毁人，但它在人面前又会隐遁，并被人所改变；这恰恰就是人所创造的新世界。政治经济学解释了这一秘密，或确切地说，解释了所有这一切细节；政治经济学是由工业上的成就所致，而这些成就本身又与数学以及物理科学上的成就紧密相关。<sup>①</sup>

（再次引用托克维尔的话来说）当“中产阶级的特殊精神”在法国刚刚要“成为政府中的一般精神”时，这种对政治经济学力量的赞美难道不会必然被认为是资本主义发展的一个宣言吗？

除了就这些趋势并没有代表新的研究而是代表意识形态上的重新解释来说，本章的目的并不是要质疑法国大革命史编撰学中近来出现的“修正主义”趋势。显然，也不希望去捍卫那些政治上或先知式的推断，而这些推断是从19世纪早期的分析家们详尽阐明的大革命的概念中得出来的；例如，所有“寻求进入独立的政治生活、自由与权力”之中的人，都不得不经历这样一场革命（盖尔维努斯），不这样做的国家就不能成为真正的资产阶级或资本家，无产阶级革命将遵循先前所假定的模型，就它也将由在旧体制内成熟起来的阶级所发动，而这一阶级需要打破它的外壳并轮到它执掌权力而言，或者就它由其他人发动而言。这类信念间接源自于革命经验，其本身就是或者成为了历史中的一部

<sup>①</sup> Victor Cousin, *Cours de Philosophie: Introduction à l' Histoire de la Philosophie* (Paris, 1828), Première Leçon, p. 12.

分,但它们不是我在此处所关注的。

本章试图表明的是,某种显然把法国大革命看做一场社会革命、一场“资产阶级革命”、现代社会发展中一个主要的和决定性步骤,这一古典观点之基础的东西,在革命后最初的一代人中开始出现,并表明对法国大革命及其后果的这种理解,似乎比认为它“从起源上来说是偶然的与从后果上来说是无效的”现代修正主义观点,更合乎逻辑和更真实。<sup>①</sup>法国自由主义者在三个方面上更实事求是。第一,因为在1830年似乎很明显的是,中产阶级实际开始上台执政。第二,而且,19世纪显然似乎把中产阶级与“人民”或“大众”(后来一些人专门称为“无产阶级”)之间的冲突永久化,甚至制度化了,而这种冲突在1789年之前并不存在,它是在“1791”年至“1794”年之间才出现的。最后,最重要的是,像托克维尔以优雅而雄辩的口才所说的那样,这似乎是实事求是的,因为大革命:

已经彻底摧毁了或者正在摧毁……一切源自于贵族制度与封建制度的旧社会中的东西,一切以任何方式与它们相关的东西,以及一切带有它们最微小印迹的东西。<sup>②</sup>

而且,大革命的地震在旧制度与新社会之间已经造成的裂缝显然是无法逾越的,至少在法国,恢复旧制度企图的反复失败无疑证明了大革命的深刻性与广泛性。

这并不是一种索雷尔式的“神话”(Sorelian myth),尽管大革命也产生出并转变为这样一种动员(mobilizing)“神话”或一组“神话”。这是一种经验概括,是以同时代的评论者和分析家们看待从1789年至1830年的法国历史之方式为基础的,就像在同一时期中出现的“工业革命”这一概念似乎对同时代人来说就是一种以对英国纱厂和钢铁厂的观察为基础的经验概括。当然,它们都是根据过去推断未来,因为它们都不  
46 关注对其自身的历史分析。因此,它们都倾向于强调它们认为是新颖而有朝气的东西,而不强调它们认为是趋于社会现实边缘的历史陈迹。为此,它们也很容易遭到批评。然而,如果我们必须要在指导19世纪

<sup>①</sup> W. G. Runciman, "Unnecessary Revolution: The Case of France," *European Journal of Sociology* 23 (1982): 318.

<sup>②</sup> Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 23.



历史包括法国历史的现代修正主义历史编纂学和复辟时期的自由主义分析家之间作出选择,那傅勒就一定比基佐、米涅和托克维尔更富有启发性吗?

### 3. 法国的国家与反革命

查尔斯·蒂利(Charles Tilly)

49 托克维尔理解的差不多是对的。在他最著名的观点之一中,亚历克西·德·托克维尔坚称,大多数观察者认为产生于1789年大革命的集权化管理实际上是在旧体制下发生的。他认为,由路易十三(Louis XIII)以及他的继任者们所任命的省长和其他皇家官员(royal officers)几乎难以觉察地取代了曾经占支配地位的贵族。他们巧妙地建立起一个有效的集权体系,而将高等贵族和最高法院排挤出行政机关并挤入纯粹的政治之中。托克维尔写道,“如果问到我”,

这部分旧制度如何可能被全部接管并融入现代法国的构造之中,我的答案是权力集中的原则并没有在大革命中消失的原因就在于,恰恰是这种集权既是大革命的起点,同时也是它的指导原则之一。事实上,就我所知,每当一个国家消灭了它的贵族之时,它几乎自动地趋向于一种权力的集中:那么,阻止它向这个方向转变就要比鼓励它向这个方向转变需要更大的努力。在它之中现存的所有当权者都被这种本能的合并推动力所影响并需要较多的技巧才能使它们分离。因此,民主革命,尽管它废除了许多过去的制度,仍不可避免地导致巩固这一制度;集权与新的社会秩序适应得如此之好,以至于相信它是大革命的创造这一错误是很容易说

明的。<sup>①</sup>

这几乎是正确的。在最上层(at the top),从路易十三开始的法国国王和大臣威吓傲慢的总督(gouverneurs)和显贵,后者曾经管理大部分法国外省并时常提高叛乱规格;大贵族成为皇家官场的装饰性附属物。<sup>②</sup> 国王创造了整个政治中间商(political entrepreneurs)阶层,他们组 50 织经济、增加财政收入、供应军队、处理王国司法并控制通向最高权力的通道,但缺乏与他们自己所依附的君主制相脱离的权力基础。公职的加速出售产生出逃税的食利贵族阶层,它的收益依靠国家的贷款和信用(credit and credibility),正如国家通过交换行会的或地方的特权来取得贷款和拨款的做法产生并笼络了垄断者一样。

在黎塞留(Richelieu)和马萨林(Mazarin)时期,由巡回纠纷调停人转变为固定的地方管理者的省长们开启了集权过程。正如托克维尔所认为的那样,在一些重要的方面上,集权结构为革命的转变提供了范式和先例。但在两个重要的方面,托克维尔错误理解了,或者说,歪曲了旧体制。首先,贵族统治并没有让位,新旧贵族在王国机构和支配权中占据着重要位置;他们不同于他们祖先之处主要在于他们要承受来自国王的大臣们更多的监管,并且没有私人军队、设防的城堡和大批客户。其次,与托克维尔整齐划一的描述相反,革命前的体制仍然是不完整的;王国直接的控制一般在农村地区这一级就中止了,行政的、司法的和财政的区划被指派给一个主要城市。税区(généralité)、委托区(subdélégation)和选举区(élection)都属于皇家的机构,但它们的官员只有有限的权力深入到

<sup>①</sup> Alexis de Tocqueville, *The Old Régime and the French Revolution* (Garden City, N. J. : Doubleday, 1955), p. 60.

<sup>②</sup> Michel Antoine, *Le Conseil du Roi sous le règne de Louis XV*( Geneva: Droz, 1970); Douglas Clark Baxter, *Servants of the Sword: Intendants of the Army, 1630 - 70* (Urbana: University of Illinois Press, 1976); William H. Beik, *Absolutism and Society in Seventeenth - Century France*( Cambridge: Cambridge University Press, 1985); Julian Dent, *Crisis in Finance: Crown, Financiers, and Society in Seventeenth-Century France*( Newton Abbot: David and Charles, 1973); Daniel Desert, *Argent, pouvoir, et société au Grand Siècle*( Paris: Fayard, 1984); Robert R. Harding, *Anatomy of a Power Elite: The Provincial Governors of Early Modern France*( New Haven: Yale University Press, 1978); A. Lloyd Moote, *The Revolt of the Judges: The Parlement of Paris and the Fronde* (Princeton: Princeton University Press, 1971); Sharon Kettering, *Patrons, Brokers, and Clients in Seventeenth - Century France*( New York: Oxford University Press, 1986).



公社(community)和家庭之中。<sup>①</sup> 这些官员在省级议会(pays d'Etat)中的权力甚至更小,因为寡头制的省级议会在皇室对地方权贵的冲击下留存下来。从这一级向下,国王的代表们就不得不对付地主、牧师、僧侣、地方寡头集团、议会、法院和庄园,而它们拥有阻碍皇家意志的极大权力。

实际上,君主制设立或批准特权、专营权和公职以作为贷款回报的做法增加了普通个体与王国政策之间的障碍。<sup>②</sup> 除通过省长和为了支持被忽视的法令而偶尔派遣的武装部队进行威逼之外,拥有特权的中间阶层根据他们自己的利益执行——或者故意不去执行——王室的指令。只是在大革命期间,这些最后的障碍才崩塌。随着大革命无畏地取代了有特权的、特许的和部分上是自治的地方权力机关(authority),法国又一次将欧洲引向了行政改革。

不过,托克维尔的问题继续存在着:1789—1799年的革命,在什么程度上,怎么样并且以什么样的政治后果,推进了旧的君主政体集权化的努力? 为探讨这一问题,这一章(1)将考察法国大革命和法国国家长期转变之间的关系,(2)将强调革命时期的法国和拿破仑时期的法国在欧洲国家变革(尤其是从间接统治转向直接统治)中所发挥的关键性作用,并且(3)将强调对革命的抵抗和革命领导者为取代他们及其支持者所曾经摧毁的政府而临时设计的新形式政府所作的努力这两者之间的联系。在这个过程中,也(4)将给,认为不管近来对此有什么疑问,像资产阶级革命这样的事件在国家范围内的确发生了这种看法提供理由。

<sup>①</sup> 关于皇室控制机构不均衡的地理分布,参见 Bernard Lepetit, "Fonction administrative et armature urbaine: Remarques sur la distribution des chefs-lieux de subdélégation en France à la fin de l'Ancien Régime," *Institut d'Histoire Economique et Sociale de l'Université de Paris I, Recherches et Travaux*, 11 (1982): 19-34。关于与地方有联系的皇家社团机构的重要地位及其在大革命期间的转变,参见 Gail Bossenga, "City and State: An Urban Perspective on the Origins of the French Revolution", in Keith Michael Baker, ed., *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture. 1: The Political Culture of the Old Regime* (Oxford: Pergamon, 1988); and Bossenga, "La Révolution française et les corporations: Trois exemples lillois", *Annales; Economies, Sociétés, Civilisations* 43 (1988): 405-426。

<sup>②</sup> Bossenga, "La Révolution française," 405-426; Bossenga, "City and State," pp. 115-140.

在1750年至1850年之间，大部分欧洲国家都从间接统治转变为直接统治。直到18世纪，除了最小国家之外的其他国家一般都依靠有特权的中间阶层——贵族、牧师、地方寡头集团、得到正式许可但只是由国王松散控制的官员——征税、订立贷款契约、招募士兵、从事审判并执行其他地方上的皇家事务。市民很少而且也不情愿与国家政府(national state)中被管理的全职人员打交道。间接统治包括一系列的社会安排：在奥斯曼帝国中苏丹宫廷和地方首领的纳贡关系，在波兰大地主拥有的司法、经济和军事权力，在瑞典依赖于忠诚的神职人员，认可英国乡绅和神职人员在教区和郡中作为治安法官管理的极大作用，荷兰共和国作为激烈竞争的自治区及其附属地之联邦的继续存在。<sup>①</sup>

到了1850年，大多数这样的间接统治体制在欧洲都已经消失了。国家开始以自己的官员取代往昔的资助人，包税制及其类似的惯例也几乎都消失了，被选出的立法机关将数量更多的平民和国家政府联系到一起，而且户口调查人员将王国的调查带入每家每户，因为国家的官僚体制力图监控并管理全国各地及其所有的居民。诚然，地主们和大实业家们仍然掌控着极大的权力并迫使国家机构屈服于他们的目的。<sup>②</sup>但现在，他们得运用自己相当大的影响去干预一个组织上截然不同的

---

① Gunnar Artéus, *Till Militärstatens Förhistoria. Krig, professionalisering och social förändring under Vasasönernas regering* (Stockholm: Probus, 1986); Peter Burke, "CityStates," in John A. Hall, ed., *States in History* (Oxford: Blackwell, 1986); Eric J. Evans, *The Forging of the Modern State: Early Industrial Britain, 1783 - 1870* (London: Longman, 1983); Marjolein 't Hart, "Taxation and the Formation of the Dutch State, 17th Century," paper presented to the Vlaams-Nederlandse Sociologendagen, Amsterdam, 1986; Jonathan I. Israel, *The Dutch Republic and the Hispanic World* (Oxford: Clarendon Press, 1982); Leon Jespersen, "The Machtstaat in Seventeenth-Century Denmark," *Scandinavian Journal of History* 10 (1985): 271 - 304; Sven A. Nilsson, "Imperial Sweden: Nation-Building, War and Social Change," in Sven A. Nilsson, ed., *The Age of New Sweden* (Stockholm: Livrustkammaren, 1988); Ervin Pamlényi, ed., *A History of Hungary* (London: Collet's, 1975); Traian Stoianovich, "Model and Mirror of the Premodern Balkan City," *Studia Balcanica*. III; *La Ville Balkanique XVe-XIXe siècle* (1970): 83 - 110; Ernst Werner, *Die Geburt einer Grossmacht-die Osmanen (1300 - 1481)* (Vienna: Böhlhaus, 1985); Andrzej Wyczanski, "La frontière de l'unité européenne au XVIème siècle; Liens-cadres-contenu," in *Actes du Colloque FrancoPolonais d'Histoire* (Nice: Laboratoire d'Histoire Quantitative, Université de Nice, 1981).

② Raymond Grew, "The Nineteenth-Century European State," in Charles Bright and Susan Harding, eds., *Statemaking and Social Movements* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984); Arno Mayer, *The Persistence of the Old Regime* (New York: Pantheon, 1981).

民族国家,而不是充当它的主要成分之一。

与其他事情相比,战争的紧急状态、对战争的准备和战争付款更能促进间接统治转向直接统治。战争所造成的最大不同是因为它不仅扩大了陆军和海军,还增加了财政管理、供给服务、对老兵的扶持和国家债务;这些扩增反过来膨胀了国家对其所统治的人民的要求。<sup>①</sup> 当统治者试图从他们自己的人民中通过征募或自愿参军的方式为庞大的国家陆军和海军配给人员,并通过国内税收为这些陆海军付饷的时候,他们遇到了不仅来自普通人,也来自曾经是他们同盟者的中间阶层的抵抗。为力争克服这两种抵抗,君主们建立了绕开旧体制的新行政等级制度

① M. S. Anderson, *War and Society in Europe of the Old Regime 1619 - 1789* (London: Fontana, 1988); Gunnar Artéus, *Krigsmakt och Samhälle i Frihetstidens Sverige* (Stockholm: Militärhistoriska Förlaget, 1982); Richard Bean, "War and the Birth of the Nation State," *Journal of Economic History* 33 (1973): 203 - 221; Geoffrey Best, *War and Society in Revolutionary Europe, 1770 - 1870* (London: Fontana, 1982); Klaus-Richard Böhme, "Schwedische Finanzbürokratie und Kriegführung 1611 bis 1721," in Goran Rystad, ed., *Europe and Scandinavia: Aspects of the Process of Integration in the 17th Century* (Lund: Esselte Studium, 1983); Otto Busch, *Militärsystem und Sozialleben im alten Preussen 1713 - 1807: Die Anfänge der sozialen Militarisierung der preussisch-deutschen Gesellschaft* (Berlin: de Gruyter, 1962); Sir George Clark, "The Social Foundations of States," in F. L. Carsten, ed., *The New Cambridge Modern History. 5: The Ascendancy of France, 1648 - 88* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969); James B. Collins, *Fiscal Limits of Absolutism: Direction Taxation in Early Seventeenth-Century France* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1988); Brian M. Downing, "Constitutionalism, Warfare, and Political Change in Early Modern Europe," *Theory and Society* 17 (1988): 7 - 56; Michael Duffy, ed., *The Military Revolution and the State, 1500 - 1800* (Exeter: University of Exeter, 1980; Exeter Studies in History, 1); Samuel E. Finer, "State- and Nation-Building in Europe: The Role of the Military," in Charles Tilly, ed., *The Formation of National States in Western Europe* (Princeton: Princeton University Press, 1975); Jean-Philippe Genet and Michel Le Mené, eds., *Genèse de l'Etat moderne. Prélèvement et Redistribution* (Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1987); Alain Guillermin, *La pierre et le vent. Fortifications et marine en Occident* (Paris: Arthud, 1985); J. R. Hale, *War and Society in Renaissance Europe, 1450 - 1620* (New York: St. Martin's, 1985); Jan Lindegren, "The Swedish 'Military State,' 1560 - 1720", *Scandinavian Journal of History* 10 (1985): 305 - 336; William H. McNeill, *The Pursuit of Power: Technology, Armed Force and Society since A. D. 1000* (Chicago: University of Chicago Press, 1982); Geoffrey Parker, *The Military Revolution: Military Innovation and the Rise of the West, 1500 - 1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); Josef V. Polisensky, *War and Society in Europe, 1618 - 1648* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978); Simon Schama, "The Exigencies of War and the Politics of Taxation in the Netherlands 1795 - 1810", in J. M. Winter, ed., *War and Economic Development: Essays in Memory of David Joslin* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).



并延伸至地方公社(local community),排除了国家此前不曾承认过的给予普通人酬劳和权利的协定,并且设立了监视和镇压的手段使得他们不管愿不愿意都被纳入到地方生活的管理之中。例如,在英国,与美国、法国以及拿破仑战争的巨大努力导致了英国议会权力的最终扩大,因此也间接扩大了大批民众坚持对国家政府的所有权。<sup>①</sup>

法国从1789年到1815年的行动在两个方面推进了欧洲从间接统治转向直接统治的普遍改革:为其他国家提供可以仿效的中央集权政府的范式,以及在法国所征服的任何地方都强制实行这一范式的各种变体。尽管法国政府这一时期中革新的许多措施都来自于为应对叛乱以及破产威胁而孤注一掷的临时之举,但这些经过斗争检验的形式却比大革命和帝国更持久。

在革命年代中,法国的统治体制怎么样了呢?在1789年之前,像几乎所有其他的国家一样,法兰西国家(the French state)在地方一级实行间接统治,尤其依靠牧师和贵族进行调解。从美国战争结束起,政府努力筹钱以支付它的战争债务,这使得反政府联盟得以形成,这一联盟起初包括最高法院和其他掌权者,但随着体制(regime)与其反对者的对抗尖锐化,联盟的组成变得更为大众化。<sup>②</sup>国家在1788—1789年间显而易见的脆弱性鼓励了任何对国家、它的代理人或它的同盟者有着被压制的要求或抱怨的团体来表明自己的要求并和其他团体联合起来要

<sup>①</sup> J. E. D. Binney, *British Public Finance and Administration 1774 - 92* (Oxford: Clarendon Press, 1958); Norman Chester, *The British Administrative System, 1780 - 1870* (Oxford: Clarendon Press, 1981); Emmeline W. Cohen, *The Growth of the British Civil Service 1780 - 1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965); Eric J. Evans, *The Forging of the Modern State: Early Industrial Britain, 1783 - 1870* (London: Longman, 1983); William Kennedy, *English Taxation 1640 - 1799* (New York: Augustus Kelley, 1964; first published in 1913); Peter Mathias and Patrick O'Brien, "Taxation in Britain and France, 1715 - 1810: A Comparison of the Social and Economic Incidence of Taxes Collected for the Central Governments," *Journal of European Economic History* 5 (1976): 601 - 650.

<sup>②</sup> George C. Comninel, *Rethinking the French Revolution: Marxism and the Revisionist Challenge* (London: Verso, 1987); William Doyle, *The Ancien Régime* (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press International, 1986); Jean Egret, *La préRévolution française* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962); Georges Frêche, *Toulouse et la région midi-Pyrénées au siècle des Lumières (vers 1670 - 1789)* (Paris: Cujas, 1974); Bailey Stone, *The Parlement of Paris, 1774 - 1789* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981).

求改变。<sup>①</sup> 1789年春夏之际的农村叛乱——大惶恐(The Great Fear)、抢夺谷物、反抗税收和袭击地主等等——大量地出现在那些有着大城镇、农业商业化和许多道路的地区。<sup>②</sup> 它们的地理布局反映出一种合成的,但主要由资产阶级领导的报复行动。与此同时,那些最直接依靠旧国家体制的社会幸存者——贵族、官员和高级教士是明显的例子——一般都使自己与国王结成联盟。<sup>③</sup> 因此革命的条件开始形成:两个截然不同的集团都要求权力并且都获得了民众中某些重要群体的支持。随着军队对国王的大量反叛和献身于民众事业的民兵组织的形成,反对派获得了自己的武装力量。民众集团,他们与资产阶级联合并且经常都是由资产阶级的成员所领导,开始取得部分国家机构的控制权。

那些在1789—1790年控制着国家机构的律师、官员和其他资产者迅速取代了过去的中间阶层:地主、庄园主任用的管理者(seigneurial officials)、唯利是图的官员、神职人员,有时也包括地方寡头集团。琳恩·亨特宣称,“与其说他们是在国家或地方获得了政治声望的英国式乡绅阶级,不如说他们是成千上万的、抓住了机会以拓展政治生涯的城市专业人员(city professionals)”<sup>④</sup>。在地方一级,通常所说的市镇革命(Municipal Revolution)将权力普遍地转移到过去统治者的敌人手中;爱国者联盟以民兵组织、俱乐部和革命委员会作为据点,并和取代旧市政

① 关于大革命初期对民众集体行动的调查研究,参见 Richard Cobb, *The Police and the People* (Oxford: Oxford University Press, 1970); Colin Lucas, “The Crowd and Politics between Ancien Régime and Revolution in France,” *Journal of Modern History* 60 (1988): 421–457; John Markoff, “Contexts and Forms of Rural Revolt: France in 1789,” *Journal of Conflict Resolution* 30 (1986): 253–289; Charles Tilly, *The Contentious French* (Cambridge: Harvard University Press, 1986)。

② John Markoff, “The Social Geography of Rural Revolt at the Beginning of the French Revolution,” *American Sociological Review* 50 (1985): 761–781; Markoff, “Contexts and Forms of Rural Revolt,” 253–289.

③ 关于那些大多数出身贵族家庭、一般反对大革命的最高法院成员同那些省级地方法官、大资产阶级以及至少是被动地支持大革命的人之间的明显比较,参见 Philip Dawson, *Provincial Magistrates and Revolutionary Politics in France, 1789–1795* (Cambridge: Harvard University Press, 1972), 尤其是第8章。

④ Lynn Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1984), p. 155; 关于大革命中省级资产阶级的详细研究,参见 Michel Vovelle, ed., *Bourgeoisies de province et Révolution* (Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1987)。

府的巴黎激进主义者相联系。<sup>①</sup> 即使在那些过去的掌权者设法挺过了大革命早期骚乱的地方，每一地区与国家首都之间的关系也急速改变了。例如，当外来者强行使他们进入新的行政管理装置中时，阿尔卑斯山的乡村“共和国”发现它们的古老自由——包括表面上自愿同意纳税——也瓦解了。<sup>②</sup> 于是，巴黎的革命者们面临着没有中间阶层进行统治的难题；他们以在1789年的动员中曾经出现的委员会和民兵组织作为尝试，但发现很难从中央对它们进行控制。几乎就在此时，革命者们以省、区、县和公社的嵌套体系重新塑造了法国，同时派出特派代表（*représentants en mission*）推进革命性的重组。他们设立了直接统治。

考虑到城市、商人和资本的空间分布不均，而且，统一的地理网络的实施改变了城市经济和政治力量之间的关系，从而把无足轻重的芒德（Mende）和尼奥尔（Niort）与强大的里昂（Lyon）和波尔多（Bordeaux）置于同样的行政管理级别上。<sup>③</sup> 结果，地区首府的力量平衡被极大地改变了：在已经聚集了商人、律师以及专业人员的那些大商业中心，省级官员（不管怎样，他们通常出身同样的社会背景）除了和当地居民谈判之外就别无选择。在国民议会从相对不那么商业化的农村所划分出的省份中，大革命的行政管理者使新首府的其他居民显得无足轻重，并貌似真实地威胁当地居民如果他们难以控制就会动用武力。但是，在这些地区，他们缺乏那些在其他地区帮助他们的同志进行革命工作的资产阶级同盟者，而且还面对着仍旧控制了大量追随者的那些过去的中间阶层。在像马塞和里昂这样的大商业中心，政治形势十分艰巨。总的说来，联邦运动，包括对雅各宾集权的反对和对地方自治的要求，

---

① Lynn Hunt, *Revolution and Urban Politics in Provincial France: Troyes and Reims, 1786 - 1790* (Stanford: Stanford University Press, 1978).

② Harriet G. Rosenberg, *A Negotiated World: Three Centuries of Change in a French Alpine Community* (Toronto: University of Toronto Press, 1988), 72 - 89.

③ Ted Margadant, "Towns, Taxes, and State-Formation in the French Revolution", paper presented to the Irvine Seminar on Social History and Theory, April 1988; Ted Margadant, "Politics, Class, and Community in the French Revolution: An Urban Perspective," paper presented to Conference on Revolutions in Comparison, University of California, Los Angeles, 1988; Marie-Vic Ozouf-Marignier, 'De l' universalisme constituant aux intérêts locaux: Le débat sur la formation des départements en France (1789 - 1790)', *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations* 41 (1986): 1193 - 1214; Patrick Schultz, *La décentralisation administrative dans le département du Nord (1790 - 1793)* (Lille: Presses Universitaires de Lille, 1982).



在那些经济地位极大地超过其行政级别的城市中扎下了根。在处理这些直接统治遇到的、非此即彼的障碍时,巴黎革命者们临时设计了三种平行的,有时是相互矛盾的统治体系:(1)委员会和民兵组织,(2)被选举出来的、由地理位置界定等次的官员和代表,(3)中央政府派出的流动专员。为收集情报和获取支持,所有这三种体系都全面依赖于由律师、专业人员和商人所组成的现行人事网络。

当这一体制开始运行时,革命领导者们力图使他们的控制常规化,并遏制由那些经常抵抗的地方热烈支持者所从事的独立行动。通过使用拉拢和镇压这两种手段,他们逐渐挤垮了委员会和民兵组织。战争动员给这一体制施加了很大的压力,激起了新的抵抗,并更加激励了国家领导者们去建立严密的控制体系。从1792年开始,中央行政集权  
54 (在此之前,它以和旧体制极为相似的方式持续着)经历了它自己的革命:职员大大增加了,而且真正的等级官僚制度形成了。<sup>①</sup>在这个过程中,革命者们创立了曾经在一个大国中形成的最早直接统治体制之一。

这一转变意味着税收制度、司法制度、公共建设制度等其他制度的改变。想一想警察机关(policing)吧。在巴黎地区以外,旧体制下的法国政府(Old Regime state)几乎没有它自己专门的警察;它派遣骑警队(Maréchaussée)去追捕逃税者、流浪汉和其他违犯皇家意志的人,还偶尔委派军队镇压叛乱的臣民,不过,除此之外就依靠地方和地区当局部署武装力量防御平民。革命者们改变了这一切。对于那些普通人,他们从事后作出反应转变为事前预防性的维持治安和情报收集:他们开始派驻代表,这些代表的工作是要预防并制止危险的民众集体行动,而不是仅仅等待,直到叛乱或集体违法事件发生,然后才进行猛烈的和有选择的反击。在大革命早年间,旧体制下的警察部队一般都解散为民众委员会、国民卫队(National Guards),而革命法庭接管了他们的日常事务。但到了督政府时期,国家将监管和逮捕集中到一个单一的集权机构。南特的富歇(Fouché of Nantes)在共和七年/1799年成为警务部

<sup>①</sup> Clive H. Church, *Revolution and Red Tape: The French Ministerial Bureaucracy 1770 - 1850* (Oxford: Clarendon Press, 1981), chap. 3. 在应对财政危机时,内阁大臣洛梅尼·德·布里埃纳已经在1788年建立了国家财政部;革命者们巩固了这一组织,扩展了其范围,并使债务国有化;J. F. Bosher, *French Finances, 1770 - 1795: From Business to Bureaucracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), chaps. 11 to 15.

长(minister of police),在此之后他掌管的这一部门权力扩展至全法国及其所征服的领土。<sup>①</sup>到了富歇这个时候,法国成为了世界上管制最为严密的国家之一。

进行战争加速了从间接统治向直接统治的转变。几乎进行战争的任何国家都发现不可能从它积累的储备金和当前的税收收入支付战争费用。几乎所有进行战争的国家都大量借贷、增加税款、没收战争财富(seize the means of combat)——包括人,这些战争财富都是从那些对自己的资财有其他用途而不情愿的人手中夺来的。革命前的法国严格地遵从了这些规则,以至于最终累积的债务迫使法国召开三级会议。大革命并没有废止这些规则。

法国人将他们自己的新体制作为改造其他国家的样板。随着革命军队和帝国军队的征服,他们试图在欧洲其他地方建立这种直接统治体制的摹本。拿破仑的政府巩固了这一体制并使之转变为一种可靠的工具。<sup>②</sup>这一体制比大革命、帝国更持久,不仅在法国如此,而且在某种程度上,其他地方也如此;欧洲作为一个整体大规模地向着中央集权的直接统治转变,至少包含着少量被统治者的代表。

恰好从新的国家建立直接统治的过程起,抵抗和反革命行动就随之发生了。别忘了革命者们在如此之短的时间内推行了如此之多的变革。他们废除了以前的地区司法权,将许多过去的教区合并成更大的公社,取消了什一税和封建贡赋(feudal dues),解散了行会(corporations)并废除了它们的特权,构建了一个从上到下的管理和选举体制,并通过这一体制征收增加了的和标准化的税款,没收了移居国外的贵族和教会的财产,解散了隐修会(disbanded monastic orders),使神职人员服从于国家并强制他们宣誓支持新的国家教会,以前所未有的速度征募年轻男子,免掉了贵族和牧师自主行使的地方领导权。所有这一切都发生在1789年至1793年之间。

<sup>①</sup> Jacques Aubert and Raphaël Petit, *La police en France: Service public* (Paris: Berger-Levrault, 1981), p. 84; Jacques Aubert et al., *L'Etat et sa police en France (1789 - 1914)* (Geneva: Droz, 1979); Iain A. Cameron, "The Police of Eighteenth-Century France," *European Studies Review* 7 (1977): 47 - 75; Robert M. Schwartz, *Policing the Poor in Eighteenth-Century France* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1988).

<sup>②</sup> Owen Connelly, *Napoleon's Satellite Kingdoms* (New York: Free Press, 1965).

随后的体制增加了诸如革命立法和最高主宰崇拜这样一些短暂的变革,但大革命初期对国家的改造一直持续到 19 世纪,并为欧洲许多其他国家树立了榜样。最重大的逆转涉及对地方民兵组织和革命委员会的压制,对一些被没收财产的恢复或赔偿以及拿破仑与天主教会签订的协定。总的说来,这些变化是戏剧性地并迅速地由统一的集权直接统治替代了由地方和地区的贵族作为中介的管理体制。更为重要的是,新的国家统治集团多半由律师、医生、公证人、商人和其他资产者组成。

像他们革命之前的对应方一样,这些根本的变革打击了许多现存的利益集团,并为以前几乎没有机会获得国家许可的权力的那些集团——尤其是乡镇和小村镇的资产阶级——提供了机会。结果,它们既加速了对权力的抵制,也加速了对权力的争取。琼-皮埃尔·杰西恩(Jean-Pierre Jessenne)对(加来海峡省的)阿图瓦(Artois)的研究揭示了对这种转变的温和看法。<sup>①</sup> 这一研究中所展现的地区在大革命前有一半多的土地由贵族和教士们占有,1/3 的土地由农民所有;在这里,全部农场的 60%—80% 都小于 5 公顷(这意味着与这一比例相似的大部分农场经营者都为其他人做兼职工作);在这里,1/4 的一家之主主要从事农业生产的雇佣工作;在这里,税、什一税、租金和封建贡赋大略占到租用土地收入的 30%;在这里,随着革命没收了教会和贵族的财产,1/5 的土地进行了交易——简言之,到 1770 年这里的农业资本主义充分地得到提高。

在这样的一个地区,大的承租人(农场主[fermiers])控制着当地的政治,但只能在由他们的贵族地主和教会地主们设定的范围之内。大革命,通过彻底消除了这些庇护人的特权,从而威胁到这些承租者的权力。不过,他们在挑战中幸存下来,作为一个阶级,而不是作为一群特定的个体:在大革命初期的斗争中,尤其是在公社已经和它的领主(lord)有矛盾之时,许多官员就失去了他们的职位。然而,他们的接替者大部分是来自同一阶层的富裕承租者。乔治·勒费弗尔(George Lefebvre)发现,在邻近的诺尔(Nord),雇工和小佃农反对村里首户(co-

<sup>①</sup> Jean-Pierre Jessenne, *Pouvoir au village et Révolution: Artois 1760 - 1848* (Lille: Presses Universitaires de Lille, 1987).



qs de village)的斗争就不像加莱海峡(Pas-de-Calais)那么激烈或那么有影响。虽然那些以怀疑眼光看待国家当权者的大农场主们在恐怖统治时期失去了对公共职务的某些控制,并且在督政府时期又失掉了一些,但他们后来又重新获得了,并在整个19世纪中叶继续当家做主。在那之前,贵族们和教士们已经失掉了他们控制地方掌权者的大部分能力,但制造商、商人和其他资本家接管了他们的位置。对过去中间阶层的取代给大农场主和资产阶级之间的新联盟开辟了道路。

杰西恩并没有告诉我们直接统治是通过什么样的政治过程降临到革命的法国头上的。对这一问题,我们必须求助于像科林·卢卡斯(Colin Lucas)对恐怖主义者克劳德·雅伏格(Claude Javogues)——他自己家乡卢瓦尔省的革命代表——进行的栩栩如生的描绘这类研究。<sup>①</sup>雅伏格是那些普通人中的一员,是被大革命投入到异乎寻常的境况中的,理查德·考布对他的细致描述长期以来一直激励着历史学家们。雅伏格比考布笔下其他那些裁缝和女佣处在更高的财富和权力阶梯上——他是国民公会(the Convention)中的成员——不过,要是没有革命,他肯定会在舒适的外省度过籍籍无名的一生。他的近亲为律师、公证人和商人,住在离里昂西面不太远的福雷(Forez)。这个家族在18世纪处于上升状态(on the ascendant),而且,1789年的克劳德(Claude)本人在蒙贝里松(Montbrison)是一名30岁左右、与显贵人物有关系的律师(avocat)。

4年之后,雅伏格是一名酗酒的、大叫大嚷的、又很暴躁的特派代表(présentant en mission),他被派回家乡帮助组织击败里昂并在新创建的卢瓦尔省重建共和国的最高权威,卢瓦尔省的首府是圣艾蒂安(St. Etienne)。《时代文学增刊》的匿名评论员(确定无疑并且是无法仿效地,就是理查德·考布本人)概括了卢卡斯对作为恐怖时期的代表雅伏格的描绘:

这是个气势汹汹的**炫耀者**,在他的家乡省份往来穿梭,口沫四溅、咆哮着,甚至咬人,他公牛似的巨大前额上青筋暴起,乱蓬蓬的眉毛,一个革命的巨人,嘴里几乎总是塞着食物,把

<sup>①</sup> Colin Lucas, *The Structure of the Terror: The Example of Claude Javogues and the Loire* (Oxford: Oxford University Press, 1973).

女人吓得魂不附体,拍打她们的屁股并粗俗地谈论女性身体某部分的大小和宽度,显然他生活在一种近乎永久的暴怒状态之中。<sup>①</sup>

国民公会在1793年7月把这头狂怒的资产阶级公牛派到了卢瓦尔,并在1794年2月召回了他。在这六个月期间,雅伏格极大地依赖于他现有的人际关系,集中镇压革命的敌人,在很大程度上按照牧师、贵族和富有的地主都是敌人这一套理论行事,对诸如组织食品供应这类行政事务置之不理或弄得一团糟,从而为自己留下了专横和残暴的名声。

57 不过,雅伏格和他的同事们,事实上的确改造了本地的生活。在卢卡斯叙述中,我们得知俱乐部、监督委员会(surveillance committee)、革命武装部队、特派员、法庭和特派代表。我们看到了将中央政府的直接行政管理权限延伸到个人的日常生活这种近乎令人难以置信的努力。我们把动员民众反对革命的——真的或是想象的——敌人的重要性视为取代过去的中间阶层的一种力量。我们因此理解了恐怖统治时期中的两个目标之间的矛盾:消灭革命的反对者,并铸造进行革命工作的工具。我们再次发现,对食品的管制所具有的巨大重要性是行政管理的挑战,是政治的争论点,是刺激民众行动的诱因。

同民众一致欢迎等待已久的革命到来这种过去的印象相反,大革命的地方历史清楚地说明了,法国的革命者是通过斗争,并且经常是对顽固的民众抵抗的斗争才确立他们的权力的。的确,绝大多数的抵抗采取了逃避、欺骗和破坏,而非直接叛乱的形式;所采用的是詹姆斯·斯科特(James Scott)所说的“弱者的武器”<sup>②</sup>。然而,在断层加深的那些地方,抵抗合并为反革命:形成了另外一些权力机构来有效地替代大革命所设置的权力机构。反革命不是发生在那些所有人都反对大革命的地方,而是发生在因不可调和的差异而形成了界限分明的支持者和反对者两大阵营这样的地方。

<sup>①</sup> “The Bull Who Bearded the Terrible Twelve,” *Times Literary Supplement*, 26 October 1973, p. 1320.

<sup>②</sup> James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale University Press, 1985).

法国的南部和西部经历了相似的过程，都产生出最大的持续反革命地带。<sup>①</sup> 在恐怖统治时期，处死刑的地理分布对反革命活动进行了合理的描述。有超过 200 起以上处死刑的省份包括：下卢瓦尔（3 548）、塞纳（2 639）、曼恩 - 卢瓦尔（1 886）、罗纳（1 880）、旺代（1 616）、伊尔 - 维兰（509）、马延（495）、沃克吕兹（442）、罗纳河口（409）、加莱海峡（392）、瓦尔（309）、纪龙德（299）以及萨尔特（225）。这些省份处死刑的数量占恐怖统治时期处决总数的 89%。<sup>②</sup> 除了塞纳和加莱海峡外，它们都集中在南部、西南部，尤其是西部。在南部和西南部，朗格多克、普罗旺斯、加斯科的和里昂都是反革命军事叛乱的主营地，叛乱的地理分布与支持联邦主义的地理分布几乎相吻合。<sup>③</sup> 联邦主义运动开始于 1793 年的春季，也就是雅各宾派扩展对外战争——包括对西班牙宣战——之际，这引发了对征税和征兵的抵抗，而抵抗反过来又增强了革命的监管和规章制度。在那些旧体制下享有极大自由的商业城市，尤其是马赛、波尔多、里昂和卡昂，自治运动达到了顶峰。在这些城市和它们的外围地区，法国陷入了血腥的内战。

① *Quick reviews of resistance to the Revolution and its conquests both inside and outside of France* appear in François Lebrun and Roger Dupuy, eds., *Les résistances à la Révolution* (Paris: Imago, 1987). In Jean Nicolas, ed., *Mouvements populaires et conscience sociale, XVIe-XIXe siècles* (Paris: Maloine, 1985), see especially Alan Forrest, "Les soulèvements populaires contre le service militaire, 1793 - 1814"; and Colin Lucas, "Résistances populaires à la Révolution dans le sud-est," in Gwynne Lewis and Colin Lucas, eds., *Beyond the Terror: Essays in French Regional and Social History, 1794 - 1815* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983)—see especially Colin Lucas, "Themes in Southern Violence after 9 Thermidor," and Gwynne Lewis, "Political Brigandage and Popular Disaffection in the South - East of France 1795 - 1804."

② Donald Greer, *The Incidence of the Terror during the French Revolution* (Cambridge: Harvard University Press, 1935), p. 147.

③ Alan Forest, *Society and Politics in Revolutionary Bordeaux* (Oxford: Oxford University Press, 1975), chap. 5; James N. Hood, "Protestant-Catholic Relations and the Roots of the First Popular Counterrevolutionary Movement in France," *Journal of Modern History* 43 (1971): 245 - 275; James N. Hood, "Revival and Mutation of Old Rivalries in Revolutionary France," *Past and Present* 82 (1979): 82 - 115; Gwynne Lewis, *The Second Vendée: The Continuity of Counter-Revolution in the Department of the Gard, 1789 - 1815* (Oxford: Clarendon Press, 1978); Martyn Lyons, *Révolution et Terreur à Toulouse* (Toulouse: Privat, 1980); William Scott, *Terror and Repression in Revolutionary Marseilles* (New York: Barnes and Noble, 1973); Michel Vovelle, "Massacreurs et massacrés. Aspects sociaux de la Contre-Révolution en Provence, après Thermidor," in Lebrun and Dupuy, eds., *Les résistances à la Révolution*.



58 在西部,土匪从1791年到1799年一直袭击着共和国的要塞和人事不稳定的布列塔尼(Brittany)、曼恩和诺曼底;在1792年秋季,卢瓦尔南部的布列塔尼、昂儒和普瓦图的部分地方开始爆发武装叛乱,并断断续续地持续到拿破仑1799年平定这一地区时为止。<sup>①</sup>西部的反革命在1793年春天达到高潮,此时共和国要求军队加快在西部大部分地区的武装抵抗。这一阶段目睹了“爱国者”和“贵族”(对大革命的支持者和反对者的称谓)之间的屠杀,对像昂热(Angers)这样的主要城市的人侵和短暂占领,以及蓝军和白军(对两派各自武装力量的称呼)之间的激战。

在50年或更长的时间里,历史学家们没有对西部——尤其是卢瓦尔南部——所发生过的事提出质疑。即使是好战的反教权者阿尔方斯·奥拉尔(Alphonse Aulard)在80年前写作时候的主要次序也是正确的:

旺代、布列塔尼和昂儒的农民一开始并没有起来支持王室,但他们支持自己的牧师并反对服兵役。由于非常依恋自己的牧师,他们普遍都反对教士法的实施,并且曾参加拒绝宣誓效忠的牧师在农舍、小教堂或森林里进行的弥撒……在3月10日到15日之间,一场叛乱发生了,口号是**不服兵役!**(*Pas de malice!*)不应征!几乎是同时就呼求他们以前的牧师。正是这些牧师煽动了农民的怒火并领导了国内战争的最初行动以及对共和国成员的最初屠杀。<sup>②</sup>

现在看起来,奥拉尔将内战动因归咎于牧师似乎是天真的,而且近来的历史学家也没有如此直截了当地将牧师视为煽动者,但关于旺代的研究者们仍然认为他们必须首先说明民众对于公民宪法(Civil Constitution)的反应,然后才能说明他们对1793年全民皆兵(*levée en*

---

<sup>①</sup> Paul Bois, "Aperçu sur les causes des insurrections de l'Ouest à l'époque révolutionnaire," in J.-C. Martin, ed., *Vendée-Chouannerie* (Nantes: Reflets du Passé, 1981); T. J. A. Le Goff and D. M. G. Sutherland, "Religion and Rural Revolt in the French Revolution: An Overview," in János M. Bak and Gerhard Benecke, eds., *Religion and Rural Revolt* (Manchester: Manchester University Press, 1984); Jean-Clément Martin, *La Vendée et la France* (Paris: Le Seuil, 1987).

<sup>②</sup> Alphonse Aulard, *The French Revolution* (London: Unwin, 1910), 2:306-307.

masse)法案的反对。而且,自从20世纪60年代以来,我们已经对双方有什么人参与以及在何时参与有了相对清晰的想法。真正的争论涉及三个问题:(1)在卢瓦尔南部持续暴乱的地区和北面那些虽分散但却更持久的朱安党叛乱(Chouannerie)地区,是否是相似阶级的结盟引发了革命和反革命,(2)反革命的根本原因,以及(3)主要参与者的意图。唉,对于这些重要的问题,几乎没得到任何解决:即便反革命的巨大阴谋是由贵族所领导的以及农民阶级盲目忠于国王和国家这些过去的看法几乎都从严肃的解释中消失了,历史学家们仍旧对内战爆发的充分起因和深层的意图各执一词。

凑巧的是,法国人近来在大革命接近二百周年之际又从新的视角一直对反革命进行论争。雷纳德·塞克尔(Reynald Secher)完成了一部有名的书,预兆性地命名为《法国人中的种族灭绝》(*Le génocide franco-français/Genocide Among French*),这部书描述了在1793年至1795年<sup>59</sup>间对爆发在南特和昂热南部地区持续性的反革命的镇压。<sup>①</sup>“种族灭绝”意味着法国政府有意去消灭整个民族。劳伦特·拉杜斯(Laurent Ladouce)概括了已经进入到公众讨论中的塞克尔书中所出现的这些术语:

许多“进步的”思想家和历史学家仍然赞成革命者的反宗教狂热,或证明这种狂热是正确的。他们因此受到了32岁的历史学家雷纳德·塞克尔新近做出的一项发现的挑战。塞克尔在索邦提交了一部名为“法国人中的种族灭绝”的著名博士论文。他的论文证明,旺代地区的居民在1793年向共和国的军队投降以后,被罗伯斯比尔(Robespierre)所领导的国民公会在1794年下令有组织地灭绝了。为了使成为大革命前进障碍的旺代人这一“种族”得以清除,大约117 000平民——包括妇女和儿童——都被屠杀了。<sup>②</sup>

拉杜斯进一步指出,当塞克尔出现在电视读书节目“新书对话(A-

<sup>①</sup> Reynald Secher, *Le génocide franco-français. La Vendée Vengée* (Paris: Presses Universitaires de France, 1986).

<sup>②</sup> Laurent Ladouce, “Was France the Fatherland of Genocide?” *The World and I*, January 1988, p. 686.

postrophes) ”中时, 他的批评者们“没有否认他书中的内容。他们提出理由说明塞克尔在书中揭露的可怕事实是恐怖统治合乎常理的, 并且是几乎不可避免的结果”<sup>①</sup>。

假如塞克尔事实上能够证实对 117 000 名平民的大屠杀, 那他的确会迫使所有研究反革命的历史学家们修正他们的分析。不过, 作为和塞克尔一起出现在那期影响极大的电视节目中的作家 - 批评家之一, 我否认我们认可了他提出的事实, 也否认他通过精确的推理和可靠的文献资料证实了这些事实。米歇尔·伏维尔 (Michel Vovelle) 对这场辩论愤怒地 (bitterly) 评论道:

整个写作是围绕着“法国人中的种族灭绝”形成的, 以对在旺代战争中死亡人数的冒险估计: 128 000 400 000……为开始, 为什么不是 6000 000 呢? 尽管不是这一问题的专家, 但诸如皮埃尔·肖努 (Pierre Chaunu) 这样的历史学家们以他们极大的道德威信全力支持这一受强烈谴责的问题的进展, 而压根没有理智地看待这一问题。<sup>②</sup>

很显然, 塞克尔的主张值得仔细研究。

塞克尔做了什么? 首先, 他完成了一篇精心构思的、不太长的博士论文 (Third Cycle thesis, 大体相当于美国的博士论文), 是关于他自己的家乡小镇——距离南特东北不太远的沙佩 - 巴斯 - 梅尔 (La Chapelle-Basse-Mer) ——的革命经历。<sup>③</sup> 在这篇论文的出版稿中, 他接受了我 25 年前提出的观点和其他在那之后已经证实的观点: 公社内部的冲突扩大到地区范围内的、以农村为据点的反革命多数派和在城市有着特殊力量的赞成革命的少数派之间的冲突; 随着 1790—1791 年教士法 (the Civil Constitution of the Clergy) 的实行和忠诚宣誓, 分裂开始形  
60 成; 从那时起, 地方冲突更加严重, 而根据拒绝宣誓和接受教会宣誓的牧师之间的选择这一最为重要的条件, 结盟的界限变得更为鲜明; 1793 年 3 月的征兵, 以及与之相联系的共和国官员和国民卫队成员免于服

① Ibid., p. 687.

② Michel Vovelle, “L’ Historiographie de la Révolution française à la veille du Bicentenaire,” *Annales Historiques de la Révolution française* 272 (1988): 119.

③ The truncated published version appeared as *La Chapelle-Basse-Mer, village vendéen. contre-Révolution et révolution* (Paris: Perrin, 1986).



兵役的附加问题，扩大了反革命的联盟并使年轻人开始行动。<sup>①</sup>

通过大量引用档案材料，塞克尔举例说明了这些被广泛接受的观点，认为它们证实了当权的革命者缺乏理解力和受意识形态驱使的热情，并以对大革命确定无疑的负面效应（a decisively negative balance sheet）作为结尾。他描述了对沙佩-巴斯-梅尔反革命的血腥镇压，却没有说出决定性的“种族灭绝”一词。除了采用了一种明显的反革命语调，并比近来的其他历史学家们更着重对受到威胁的宗教进行辩护外，塞克尔还用一种传统方式来阐述他对乡村研究。

在《法国人中的种族灭绝》中，雷纳德·塞克尔采取了一种更为大胆的方法。他的博士论文《法国人中的种族灭绝》以对卢瓦尔省南部、旺代省、德塞夫勒省、下卢瓦尔省和曼恩-卢瓦尔省整个反革命地区所做的标准论证之归纳作为开始。尽管沙佩-巴斯-梅尔一再充当他的参照点，但塞克尔还是从国家和地方档案中大量引用实例来证明他的观点。（不过，当我注意到，塞克尔从我早些时候出版的著作中抄袭了至少两个段落，包括档案来源的出处，而只是作了微小的字词改动，并没有列举我的著作时，我对他学术的信心动摇了。很显然，也应该有人检查一下塞克尔对已经查阅过的档案的其他主张。）<sup>②</sup>然而，甚至连他对有关共和国军队从这个村庄行进到那个村庄时的烧杀抢掠这些镇压活动所作的生动描述，也都利用了那些研究旺代的历史学家半个世纪以前就已熟知的原始资料。梅尼埃克·卡里埃（Maniacal Carrier）曾在卢

---

① Charles Tilly, "Civil Constitution and Counter-Revolution in Southern Anjou," *French Historical Studies* 1 (1959): 172-199; "Local Conflicts in the Vendée Before the Rebellion of 1793," *French Historical Studies* 2 (1961): 209-231; "Some Problems in the History of the Vendée," *American Historical Review* 67 (1961): 19-33; "Rivalités de bourgs et conflits de partis dans les Mauges," *Revue du Bas-Poitou et des Provinces de l'Ouest* no. 4 (July-August 1962): 3-15. *La Vendée. Révolution et Contre-révolution* (Paris: Arthème Fayard, 1970); Claude Petitfrère, *Blancs et bleus d'Anjou (1789-1793)*, 2 vols. (Paris: Champion, 1979). 至于对所有西部反革命地区中农村-城市分裂的一般性特征的怀疑，参见 T. J. A. Le Goff and D. M. G. Sutherland, "The Revolution and the Rural Community in Eighteenth-Century Brittany," *Past and Present* 62 (1974): 96-119; T. J. A. Le Goff and D. M. G. Sutherland, "The Social Origins of Counter-Revolution in Western France," *Past and Present* 99 (1983): 65-87; Donald Sutherland, *The Chouans: The Social Origins of Popular Counter-Revolution in Upper Brittany, 1770-1796* (Oxford: Clarendon Press, 1982); and Roger Dupuy, *De la Révolution à la Chouannerie. Paysans en Bretagne 1788-1794* (Paris: Flammarion, 1988)。

② Compare the descriptions of events in La Séguinière, Saint-Lambert-duLattay, and Saint-Aubin-de-Luigné in Secher, *Génocide*, pp. 88-89, with accounts of the same events in Tilly, *Vendée*, pp. 254-255.

瓦尔河淹死了整船可疑的反革命者,还有残酷的图罗(Turreau)率领的被称做“恐怖纵队”的共和国军队负责摧毁整个地区,他们都长期困扰着对反革命的描述。

然而,在对革命镇压造成的损失进行估价方面,塞克尔却背弃了传统的历史编纂学。几乎没有任何证据作为基础,塞克尔就把革命前的旺代描述得比法国其他地方更为富裕——以更好地强调由战争和镇压所造成的破坏。于是,他采用极为可疑的方法去估计因反革命及其对反革命的镇压所造成的人口和房屋损失。在沙佩-巴斯-梅尔,他通过使用教区登记簿中本地牧师列出的(1792年总人口3 230中的)421名居民,就已确定了共和国武装力量在1793—1797年之间杀害的最低死亡人数,并且通过在1789—1800年之间登记的出生率趋势,证明了人口的总损失实际上在700到770名。<sup>①</sup>至于房屋的损失,塞克尔采用的方法是要么夸大已消失房屋的价值,要么夸大其数量。

《法国人中的种族灭绝》一书对这些方法进行了概括。对于房屋,塞克尔采用了居民在1810—1811年向政府于反革命期间毁坏的房屋提出赔偿的材料。申请人要说明房屋被毁前的价值,报告其是否曾被重建,如已重建就给出它现在的价值。在遍布于整个反革命地区数量不明的公社中,塞克尔不合情理地选择将所要求的革命前价值作为他计算经济损失的标准,并采用在索赔时期(反革命高潮之后的15到20年里)的房屋总量作为计算被毁房屋比例的基数。通过这些可疑的方法,他估计出反革命地区失去了18%的房屋数量和19%的房屋价值。<sup>②</sup>

对于整个地区的人口损失,塞克尔计算了1780—1790年以及1801年分布于四省未说明数量的公社中教区登记簿所记载的出生总量,计算出年平均值,乘以27,然后从之前的数字中减去后来的数字。这些方法依靠的是三个无理的假定:(1)每千人约37%的恒定出生率,(2)无

<sup>①</sup> Secher, *Chapelle-Basse-Mer*, pp. 154 - 155. 实际上,这一数列在1789—1792年开始时出生率分别是115、139、102和127,而在1797—1800年结束时出生率分别是74、120、105和77,这种变化性没有给任何趋势提供——逻辑上或统计学上的——证明。关于对革命时期旺代人口损失的任何估算之警告,参见François Lebrun, “Les conséquences démographiques de la Guerre de Vendée: L'exemple des Mauges,” in Lebrun and Dupuy, eds., *Les résistances à la Révolution*.

<sup>②</sup> Secher, *Génocide*, p. 265.

净迁之人，(3)净人口损失完全是由反革命及其镇压造成的额外死亡。1790 年左右，法国总体上的人口出生率开始急速下降。<sup>①</sup> 对四省出生率的最佳估计值实际上为：<sup>②</sup>

	法国	德塞夫勒	下卢瓦尔	曼恩-卢瓦尔	旺代
1801—1805	31.8	28.7	30.8	29.4	32.5
1806 <sup>③</sup> —1810	31.2	27.3	28.9	26.8	34.0

因此，在大革命后期，这一地区总体上的出生率水平在下降，而且比法国其他地区总体上的出生率要低。最可能的是在 18 世纪 90 年代左右这些省份的出生率就已经在下降了。

在这个地区，出生率开始严重下降，成千上万的人逃离动乱，结婚率当然降低了，塞克尔的全部三个假定使人对其结论的有效性产生怀疑。他们将地区的全部人口损失归因于屠杀，并因此通过低估在该时期结束时的人口数量而夸大了这一损失。最终，他们没有考虑到因反革命而造成的死亡人数。通过这些错误的步骤，塞克尔估计出“在 1792—1802 年间有 117 257 人消失——占当地总人口的 14.38%”<sup>④</sup>。于是，皮埃尔·肖努把这一估计解释成“在占法国领土 1/50 的土地上，120 000 人在大约 18 个月里死亡”，并得出结论，“由企图迫使这些人从事世俗事业所引起的绝望反叛……导致了对一个民族进行有预谋的种族灭绝”。<sup>⑤</sup> 他因此将一系列的分析错误凝固为虚假的历史事实。据最近一篇关于大革命损失的评论文章所说：

对受害者人数的估计变动幅度为 6 倍：至少 100 000，至多 600 000。雷纳德·塞克尔提到的 117 000 死者中包括的只是部分旺代士兵。最高的统计数字来自作为一名优秀人口统

① Yves Blayo, "Mouvement naturel de la population française de 1740 à 1829," *Population* 30 (Special Number, 1975): 15-64; David R. Weir, "Life Under Pressure: France and England, 1670-1870," *Journal of Economic History* 44 (1984): 27-47.

② Etienne van de Walle, *The Female Population of France: A Reconstruction of 82 Départements* (Princeton: Princeton University Press, 1974), pp. 125, 349, 364, 435, 453. 这些数字是妇女的总出生率，它们大致接近于总出生率，并极好地暗示着各种趋势与差别。根据这些数字，下卢瓦尔省的倍数在 1803 年为 34，1808 年为 37。

③ 原文为 1860，怀疑有误，应为 1806，更正。——译者注

④ Secher, *Génocide*, p. 253.

⑤ Pierre Chaunu, "Avant-propos," in Secher, *Génocide*, pp. 23, 24.



计学者的皮埃尔·肖努……包括蓝军和白军、那些死于剑、猎枪或军事武器的人、在那片烧成废墟的土地上疾病或饥馑的受害者、被草草处决的人，以及那些死于无人救治的受伤者：内战是无情的。<sup>①</sup>

于是，作者勒内·赛迪劳特(René Sédillot)选择了“趋于中间的”的400 000人这一估计。一项错误的解释已进入历史——至少像大革命的评论家们所认为的那样。

让我澄清一下：有些时候，“爱国者”和“贵族”都在旺代故意屠杀手无寸铁的平民。恐怖统治时期在下卢瓦尔省夺去了比其他任何省都多的生命。<sup>②</sup>事实上，公会的代表卡里埃确实从南特写信称“90名我们称之为顽固派教士的人被锁在卢瓦尔河上的一条船里。我刚刚得知，而且消息十分确实，他们都死在河里了”<sup>③</sup>。从1794年1~5月，图罗将军的“恐怖纵队”(infernal columns)在反革命地区行进时实际上确实进行了烧杀抢掠。在旺代，数千人死去。没有人质疑这些事实。问题在于破坏是否是以塞克尔所证明的规模发生的，这些事实是否能证明种族灭绝这一说法是正确的，大革命的真正逻辑是否需要达到破坏实际发生的事情的程度，要是没有大革命，法国的状况是否会更好。我个人对所有这些问题的回答都是“不”。但是，任何答案都是基于一系列道德和政治判断，而这些判断本身都是可质疑的。

如果不试图对这些尖锐的问题给出确定的答案，那我们就可以看到，西部反革命直接产生于革命官员在这一地区为建立一种特殊的直接统治而作的那些努力：这种统治实际上把贵族和牧师从他们作为部分自治的中间阶层的位置上除掉了，这种统治将国家对税收、人力和顺从的要求落实到各个公社、各个街区和各家各户，这种统治给予这一地区的资产阶级以从未拥有过的政治权力。为谋求将国家统治延伸到每一地区，并清除这一统治的所有敌人，法国革命者们开始了25年都未停止的进程。在某些方面，它今天也尚未停止。

<sup>①</sup> René Sédillot, *Le coût de la Révolution française*(Paris: Perrin, 1987), p. 28.

<sup>②</sup> Donald Greer, *The Incidence of the Terror during the French Revolution*(Cambridge: Harvard University Press, 1935), p. 38.

<sup>③</sup> Alphonse Aulard, ed., *Recueil des actes du Comité de Salut Public*(Paris: Imprimerie Nationale, 1895) 8: 505.

就这些方面来说,对于反革命的所有残忍行为,西部与法国的普遍经历是一致的。法国的各个地方,资产阶级——不是大工业企业的所有者,而多半是商人、律师、公证人以及其他通过拥有和操纵资本来谋生的人——在18世纪正在获得力量。在法国各地,1789年的动员令将数量众多的资产阶级卷入到政治行动中来。随着巴黎的革命者和他们外省的同盟者免除了贵族和教士作为间接统治代理人的重要位置,现行的资产阶级系统就充当了国家和法国各地数千公社之间的替代联系。有一段时间,这些联系依靠俱乐部、民兵和委员会所进行的广泛的民众动员。不过,逐渐地,革命领导者去限制或甚至镇压他们狂暴的合作者。经过磨难、失误和斗争,占统治地位的资产阶级制定出一套统治体系,这种统治能直接传达到地方公社,并主要通过那些在其上级监督和预算控制下工作的行政官员来传达。

政府扩张这一过程遇到了三种巨大的障碍。首先,在1789年的危机中,许多人看到发展他们自己的利益和清算旧账的机会出现了。他们要么设法充分利用机会,要么发现他们的希望被来自其他行动者的竞争所阻碍;这两种类型都缺乏支持进一步革命变革的动机。其次,与其他绝大多数欧洲大国交战的巨大努力使国家不堪重负,至少同与旧体制下国王们进行的战争一样严重。再次,在一些地区,新掌权的资产阶级的政治基础过于薄弱,而无法去劝诱、抑制、激励、引出和动员这些革命行动者在所有地方都进行工作。法国很多地方都对征税、征兵和遵从道德法规这些命令进行了抵制,但是,在一些地方先前存在的对立已把一个有着良好社会关系的集团置于反资产阶级革命的位置上,而在这样的地方国内战争常常会加剧。就这些意义而言,从间接统治到直接统治的革命转变具体化为一场资产阶级革命,并引发了一系列反资产阶级的反革命。

## 4. 法国大革命期间的文化 剧变和阶级形成

帕特里斯·海格奈特(Patrice Higonnet)

69 法国大革命是一场社会革命吗？答案显然取决于社会的(social)一词的含义。但从某些方面来说,通常人们所接受的常识一定会回答,是的。难道历史不是“一张无缝之网”(seamless web)吗？法国大革命,从其复杂性来说,难道不应该被定义为一种社会的,抑或甚至是“社会经济的”机能障碍吗？受法国大革命是独一无二的这一强有力的思想观念所影响,我们的答案将是明确的。法国大革命不是一场社会革命。从经济的或社会的任何一词的传统意义来看,大革命的最初原因既非经济的,也非社会的。相反,它的原动力是前一个世纪国家中那些处于支配地位的、从事行政管理的,并且受过良好教育的精英的复杂的文化变革。1789—1799年的政治是以那些关于公共和私人之本性的古代假定在革命之前的重构作为自己的起源的。换言之,这就是说,大革命的最初原因在于那些精英们对被授权自我(empowered self)和被授权的国家(empowered nation)进行了重新定义。同时,尤为重要是精英们所假定的不久就会控制他们所重建的世界的那种政治化的关系之性质。

我们可以在各种不同的题目下,即法国共和国观念的性质、它在1789年之前的起源、它在大革命十年间的衰落以及其对从波拿巴(Bonaparte)到贝当(Pétain)的法国政治之影响,来思考这一“难题”(problématique)。



有大约 1000 年的时间，法国社会曾经围绕着——当然是在理论上，也是在不断发展的现实中——各种有序的和中间的团体（有特权的行会、等级、团体、教区、区域、附庸者、家庭）这一观念来运转的。正像德拉马尔（Delamare）在其《1705 年的治安条约》（*Traité de Police of 1705*）中所写的：

人是如此明显地为社会生活而生，以至于他的社会生活是由他喜爱的关注和他主要的满足所构成的。因此，他在事物的自然秩序中寻找更有限的联系：不满足于使人类成为一个巨大而单一的社会之最初联系，他如饥似渴地寻找其他的和更有限的联合，最后从这种有限的联合中产生了家庭、城邦，甚至更大的国家；并且，在这些国家中的每一个国家里，通过特殊的职业和工作甚至还出现了更亲密的社团。<sup>①</sup>

然而，在 17 世纪中期，法国社会的和管理的精英们开始重新思考他们集体生活的形式。到了 18 世纪 80 年代左右，由于一些仍不明确，但我们将力图说明的原因，对立的双方（two poles）已经开始将他们的力量集中在这一方面：一方是精英领导阶层的个人主义，其性质和优点表面看来是相当清楚的；另一方，不管怎样称呼，由于缺乏更好的术语，可称为“公共生活”。自从 17 世纪中期“旧体制”建立以来，这一领域的范围曾经稳步扩大，而这一巨大转变引起了我们的极大关注，因为在我们的时代中从团体到国家这一相同的发展轨迹完全被颠倒过来了。

自然、理性、人性、公民责任感、牺牲、人民和国家，这些词语在不同时期被不断变化地用来接近这个共同体式的社会星云。

仅在数十年前还曾经相对不太具有重要意义的私人的和公共的这两个术语逐渐占据了压倒一切的文化核心的地位。孟德斯鸠（Montesquieu）在 18 世纪 80 年代法国的流行来自于他对专制统治的个人主义式的谴责，而不像在美国那样，得自他对中间团体的辩护或对联合政府

<sup>①</sup> Delamare, *Traité de Police*, vol. 1., chap. 12, “Des Confrairies” (Amsterdam, 1729).

的关注。由于公共领域和私人领域的瓦解而在法国人的思想中曾被准许过的公职腐败受到了一致谴责,即使对那些社会存在赖以支撑的最高法院的法官(parlementaires)来说也是如此。精英领导阶层的学会是以牺牲画家行会为代价而获益的。知识化的、巴黎人的和“不分性别的”沙龙——在那里,地位的界限即使没有被忽视,至少也被暂时搁置了——由于作为宫廷生活榜样的凡尔赛的衰落而得以增强。特权,在此之前是一种私人法规,而现在就等同于滥用。国家本身,在重农主义者的间接支持下,对封建主义和社团主义(corporatism)发出了(时断时续的)打击信号,在巴黎尤其如此。同新的、“非宗教的”私人领域与公共领域伦理的产生有相似联系的是许多新创立的机构:例如,共济会的地方分会,有着它们编码的、新议会的秩序准则;“公立高中”(lycées);以及“思潮社”(sociétés de pensées),贵族和非贵族都在这里找到了共同的文化根基。另外,尽管这还不太明晰,但也应提到的是那时的教育71 机构,其中一些教育机构的方案和人员在本世纪的第三季里得到了更新。

于是,社会生活中的这些新焦点就成了转变公共和私人的定义以及社交与思想的新模式之舞台。在社会生活远远近近的角落中,都能感受到它们的影响,比如,公共节日被明确地重新确定及其世俗化;或越来越不愿意将新教徒和犹太人视为次等特权集团的成员,而不是视为根据自然和理性被赋予思想自由的个体。

这一优先权的重新排序所产生的另外一种虽不那么重要却或许更有象征意义的结果是对色情作品的开明兴趣,而色情作品被界定为把私密和不正当之物无耻地和不正当地公开化,被界定为不受束缚的个人欲望和未限定的自然环境之间的接合点。要是没有雅各宾派对人和“他者”的本性关系所作的思考这一内容,那萨德(Sade)的幻想作品就与这一结构有着暗示性的联系。<sup>①</sup>

这种相同的重新排序的另一种相似但却是反向的影响在色情作品的对立概念中得到了表达,而这一对立面就是一种新的且高度性别化的文学类型,即书信体小说。在《新爱洛伊丝》(*La Nouvelle Héloïse*)和

<sup>①</sup> See my *Class, Ideology, and the Rights of Nobles During the French Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 1981).

《里昂的情人们》(*Les Amants de Lyon*)中,一位清白妇女堪为楷模的私人信件被公之于众以陶冶教化民众,不过这只是在女主人公有些自杀倾向的,而且是完全非政治性的死亡之后。在这里,妇女的自我牺牲使得合法的隐私也被合法地公之于众。

在18世纪的法国,世俗化隐私(一个古老的英语惯用语,时至今日法语中仍没有严格对等的词)的发明或发展所产生的影响能够在新近重写的18世纪法国女性历史中找到最恰当追述。女性(作为王后、国王的情妇们,或者地位更低下的是在1788—1789年间第二等级选举中的替代投票者)在传统政治和公共生活中的作用被重新编码、被贬低,或者甚至被取消了。妇女(以及儿童,例如,他们被认为在心理和生理上都具有相似的音调)被从公共视野中驱除出去,而被置于私人生活的核心。狄德罗(Diderot)在《百科全书》中将公民视为男性专有的权利就是很典型的例子:

人们不把这个称号(公民)给予类似妇女、小孩和仆人这样的家庭成员。<sup>①</sup>

这种对女性化的私人生活的重新定义,有着非常广泛的影响。它波及方方面面的众多事物,如男人和女人应当怎样工作和在哪里工作;儿童识字和生日庆祝;对家庭舒适的关注;对更暖的炉火和更香的气味的关注;对女性形体和性的欢愉的关注;以及对童贞的、女人也通常身穿长袍的白人穆斯林的关注,他们都出现在反革命画家维热-勒布伦(Vigée-Lebrun)的画作中和大卫(David)精心设置的革命节日中。从肖梅特(Chaumette)到罗伯斯庇尔和阿马尔(Amar)(有一些明显的例外,尤其是孔多塞[Condorcet],理性而非自然之子,也是普兰·德·拉巴尔[Poulain de la Barre]的笛卡儿式推理的继承者),几乎所有的革命领导者们持续的反女性主义,都可以在女人的私人领域不能直接与男人的公共生活相融合这一广泛认同的看法中找到最初的和最明显的根源。它在革命性的反教权主义之中有着奇特的表现,其中强迫此前文化上男女不分的天主教神甫结婚就应当是具有说服力的中心事件之一,即一种仪式可能包括他穿着神甫的(也是女性的)长袍进入封闭的告解室,为了获得新生(régénéré),因为他穿着男性的——也是公共

<sup>①</sup> Cited by Dominique Godineau, *Citoyennes tricoteuses* (Alinéa, 1988), p. 15.



的——国民卫兵制服。

革命者们反女性主义(以及反神职人员)的侵略性所达到的令人困惑的程度,也使我们理解这种重塑性别角色的伟大转变(Great Transition)在男性精神上引发的深切不安全感。<sup>①</sup> 公共的男性和公共的女性被放置在这种新伦理中的两个极端,其要求只能被男女双方半信半疑地内化。<sup>②</sup> 边缘群体将在即将来临的岁月里为这种不安全感付出代价。

通过尽管相反但却与之相似的方式,世俗化的公共利益(以及作为其宝贵的制度核心的“国家”)之新概念的兴起,就在使权力非个人化的欲望和随之而来的君主政体的去神圣化中得到体现,这在18世纪50年代以后尤为显著。在建筑方面,新近发现的公共领域之雄伟并不像以前一样在宫殿中得到有形表现,而是在给人以深刻印象的、几何形状的、对称的广场(其中的第一个广场建在巴黎,是在亨利四世统治期间设计的孚日广场[the Place des Vosges];最后一个广场是在1754年建造的协和广场[the Place de la Concorde])中得到表达,还有在巴黎和许多像南锡、波尔多和兰斯这样的省城中宽阔且井然有序的院子和小路,这种空间的范例是如此成功,以至于不久就被全欧洲从里斯本到哥本哈根这些想要实现现代化的城市所仿效。

虽然作为术语的民族主义直到伟大国家(Grande Nation)革命的帝国军队以咄咄逼人之势横扫马德里直至莫斯科之时才被创造出来,但法国民族主义以及军事化的爱国主义的实际情况早在1789年之前就已随处可见。美国独立战争在巴黎得到了非常良好的反响,约翰·亚当斯(John Adams)愉快地写道:“他们告诉我,这是法国怀着喜悦之情看到过的第一场希望之战。”<sup>③</sup> 这场战争受到欢迎的部分原因是第一次出现了国王几乎完全依靠贷款而不是税收来筹措资金的重大矛盾。不过,民族主义仍然与反对背信弃义的英格兰(Albion)的斗争所唤起的热

<sup>①</sup> 在这方面,参见 Elizabeth Badinter 所写的启发性导论, in *Paroles d'hommes* (1790 - 1793) (Paris: P. O. L., 1989), p. 34。

<sup>②</sup> 因此,保皇主义报纸“*Journal de la ville et de la cour*”在1792年5月16日登载:“Puisqu'il est impossible de trouver des homes capables d'occuper longtemps la place de ministre, pourquoi ne pas recourir à Mmes Condorcet et Théroigne? Elles ont assez de talent pour être femmes publiques”。

<sup>③</sup> Butterfield, Lyman Henry, ed., *The Adams Family Correspondence, letter to R. H. Lee* (Cambridge: Harvard University Press, 1963), 4:172.

情联系更大。矛盾的是，英国既是一种公认的社会经济范型，同时也是民族的敌人，以至于男子汉气概的自杀——有时要么被解释为个性化的姿态，即“最自由的行为”，要么被认为是有权力的和民族的自我牺牲的加图式姿态——也被（矛盾地）认为是一种“英国痼疾”。民族成了统计学和社会分析发展的社会测量标准单位。<sup>73</sup>

许多，也许甚至是大多数贵族都不能抵制这种文化转换：不能坚持他们本身就是一个完整的传统等级社会中的固有单位这种观点。一些贵族的确偶然追溯到了贵族出身所具有的与众不同的、法兰克人种族的源头这种完全虚假的理论。但是，贵族们更具代表性的反应是乐观地重新思考法国贵族阶层作为国家有益的商业团体的作用，或者作为重新武装起来的兄弟会（fraternity）的作用，而兄弟会是由经过专门训练的和有技能的军官组成的，他们自封的任务就是更有效地和更职业地保卫国土。

民族成了文化参照的一个基准点：对民族生活和公共生活的新情感体现为对于法国国家的历史起源、法国骑士制度、法国人的或法兰西人的种族这些档案不断增长的兴趣。对于发展出对地方方言旺盛的和与之相应的蔑视之“现代人”来说，拉丁语现在似乎不如本国的法语那么重要了。到处都提出了对于民族教育的诸多方案，其中之一是由一个其他方面极为反动的最高法院法官拉·夏洛泰（La Chalotais）提出的。到了大革命发生的时候，法国人甚至发展出一套全国的音乐作品，即一套经常演奏的曲目，它强调的是爱国连续性，而非纯粹的感觉新奇性。

“非宗教的”精英人物敏锐地感觉到的这种新的、开明的私人的/公共的两极化是不能被正处在矛盾中的信仰者所理解的，而明白这一点很重要。补充一下可能是有益的，用敏感性（sensitivity）一词来描述革命之前法国的状况要比用意识形态一词更合适。像那些表达自身渴望的社会阶级一样，意识形态通常预示着有意识的和敌对的忠诚。但与之相反，法国革命前的精英们的这种敏感性积极地假定毫不费力就可以达到同普遍认同原则相一致的社会政治和谐。

那些反思（女性化的）私人领域和（男性化的）公共领域这种社会改良渐进出现的评论者，很容易认为这种新近发现的普世主义（ecumenism）深深地植根于关于自然（Nature）和/或理性（Reason）的著作

中,而以前的几代人只是支支吾吾地部分破解了这些书。富有启发性的是,可以利用许多思想学派来证明这些新的社会思想范畴:笛卡儿式的革新和更为传统的自然规律原则很容易适应当前的需要。据说,为了在实践中实现自身,新的文化配置只需要加以概念化。发人深省的是,许多思想家对能最好地实现他们方案的政治背景漠不关心。在18世纪80年代以前,对于许多人来说,似乎在议会统治或开明的专制君主统治之间没有什么可选择的余地。

社会改良论的“哲学家们”极大地低估了新伦理的社会代价,他们把过去看做一种关于决不会被重复的失败之记录。几乎对于人(其中女性是少数)而言,哲学家们假定新的社会模式将使现存的社会差别成为不相关的,或至少是透明的,这一术语曾被准确地用于形容卢梭对人的理想社会状况的基本解释。事实上,在18世纪80年代,(在巴黎)人们普遍认为最近获得解放的13个殖民地的居民,通过独立以及——正如布里索(Brissot)后来于1792年所解释的那样——使女人男性化的战争(virilizing war)获得了新生,并已经成功地实现了这种共和国的与友爱的目标。他们得出结论,美国人已经在他们的荒野中产生出几近完美的古代共和国复制品。

也可以在市民对即将到来的相信、不久将成为法国公共生活特征的和谐的期待与许多法国夫妇希望即刻在他们当下的、私人的婚姻生活中找到的那种和谐之间作一个富有启发性的对比。很明显,在大革命期间,妻子们和丈夫们对政治事务的参与经常紧密相连。在革命阵营中,能想到的有罗兰夫妇、德穆兰夫妇、罗伯特夫妇和孔多塞夫妇,还有保莉娜·里昂(Pauline Léon)和忿激派的勒克莱尔(Leclerc);右翼阵营中相似的有沙列特旺代叛军中的“亚马孙族女战士”,比如德·巴尔克利夫人(Mme. De Bulkeley)和特蕾茜·德·缪列琳(Thérèse de Moëllien),或者,说到这一点,还有国王和王后。多米尼克·戈迪内欧(Dominique Godineau)恰当地描述为“战斗夫妇的存在是巴黎平民运动的一个主题”<sup>①</sup>。

“革命精神”的起源和失败也正存在于对社会的和文化的、私人的和公共的和谐(及其分裂)这种主要的假定之中。即将成为这种敏感性

<sup>①</sup> Dominique Godineau, *Citoyennes Tricoteuses*, p. 213.



的意识形态化和政治化的本质的雅各宾主义，明显让人想起了古希腊罗马时代失去的理想。用本雅明的术语来说，这是一个政治幻景（phantasmagoria），是一个乌托邦，它把未来梦想成一个假想的、无阶级的和谐过去的化身。

在革命精英们的思想中，自由（或现代的个人自由）和平等（一个进入无所不包的政治联邦的普遍和典型的路径）是可以通过共和主义式的博爱来调和的，博爱在我们自己的时代里是一个可笑的公共口号，但对于那时的法国男人和女人来说却是一个重要的概念，罗兰在1792年9月向刚到达的国民公会议员们解释道：“共和国只不过就是一个像博爱一样的事物。”

用艾伯特·赫西曼（Albert Hirschman）杰出著作中的术语而非论证来说，公共利益并没有被私人的贪欲或激情所取代。相反，这二者主要 75 被理解为互补动力的两个单独部分。在孟德斯鸠看来，如果所有人都可以平等地自由发展他们不同的能力，那么精英阶层在报酬上明显的不平等实际上就是平等的一个证据。同样，简单地给予救济品是一个糟糕的主意，因为它阻碍了个人的努力。但是，要求穷人成为有生产能力的个体是一种更为明智的慈善，它的最终结果就是把贫困者提升到符合公民平等的标准。

在一份更为高尚的记录中，第一位现代艺术的批评家拉封特（Lafont de Saint-Yenne）力劝法国艺术家模仿罗马的范型，因为在这个古老的共和国中，“每一个平民都可以参与[国家的]管理，良好的国家宪法成为他个人的和私人的关注点”<sup>①</sup>。许多哲学家都清楚地意识到了同时保护财产和公民人本主义所包含的极大分歧；但他们普遍认为这种分歧可以通过创造一个卢梭所说的“道义和政治上的平等”来超越。唯意志论的政治化差异不是一条通往矛盾，而是走向前所未有的文化融合之途。

卢梭，这个圣皮埃尔岛上举世闻名的和孤独的“亚美尼亚”隐修者，是他的时代里最具有代表性的人物，他的生活和著作成为大大小小、男男女女革命者的典范，他把这一普世主义的伦理概念化为公意

<sup>①</sup> *Sentiments sur quelques ouvrages de peinture, sculpture et gravure, écrits à un particulier en province* (Paris, 1754), pp. 91-92.

(the General Will), 在一个充满男子气概的道德宇宙中被赋予权力和独立自主的公民们通过复兴的城邦中这种公民宗教而与他的邻人融为一体。

诚然,《社会契约论》并没有被广泛阅读;但成千上万的人——尤其是女人——为《新爱洛伊丝》中的相似段落而流泪。他们和圣普乐(Saint Preux)——这部书信体小说中有自杀倾向的、自恋的、专注于自己的、耽于肉欲的英雄——融为一体,小说中的圣普乐极力想在以自己所爱的朱莉为中心的父权制的、友爱的家庭里找到一个位置。在卢梭的世界观中,人的本性,尽管不是始终提倡公有的和善的,但无疑明显是易受影响的。如果人是被社会的而非上帝的恩典所打动,那么人就能够——在他的同伴帮助下——使自己成为善的。圣文森特·德·塞勒斯(Saint Vincent de Salles)在之前的世纪就曾说明过,基督教的教育目的就是要克服孩子的罪性。相反,卢梭提出培养孩子去爱和被他人所爱的欲望,“孩子们的罪恶和不幸”,他想起了法国国王的臣民,“主要是由父亲违背自然的专制统治所造成的”。

革命前的精英们相信,公共领域与私人领域处处都潜在地同双方一致赞成的、反独裁主义的、新共和国相一致。例如,家中心满意足的妇女首要的和被指派的任务就是,通过原则和喜爱之情自愿地开始塑造未来具有公民思想的敏感性,或者甚至是共和国的、博爱的公共形象。76 塔尔热(Target)——其时代中的第一位律师,他大力颂扬的罗西耶尔或“美德皇后”<sup>①</sup>,突然流行了起来,就体现了这种新的并且完整的私人/公共意识。个人的诚实正直和对公共道德的维护也被作为时代最重要的完整原则卷入其中。因而,在更高的(也是后来的)记录中,私人领域和公共领域的相互关系被复制到在1789年8月(私人的)人权(普世主义的)宣言中,这一宣言对公民特殊的、固有的和不可侵犯的权利之强调比不上对在民族国家语境中授予的公民全部权力之强调。实际上,在制定者的眼中,正是这种兼顾自然化和民族化的性质使法国的政治家们在本质上有别于次等的和更具实证性的弗吉尼亚先辈们。

在更低一些但更直接的关键之处,有知识的公众对公共价值与私

<sup>①</sup> 参见“The Rose-Girl of Salency: Representations of Virtue in Prerevolutionary France,” in *Eighteenth-Century Studies* (Spring 1989): 395–412。

人价值崩溃的渴望反而表明了对于宫廷和君主制腐败传闻的骇人迷恋。钻石项链事件是18世纪80年代的著名事件。无数的革命政治家们也最终学会了害怕政治上极有害的腐败指控,以及将私人收益置于公众福利之前的指控。在这种情境下,这使人立刻想起了丹东(Danton)和他的陪衬者罗伯斯庇尔(Robespierre)。罗伯斯庇尔在1792年答复吉伦特派的卢维(Girondin Louvet),只有一个真正卑鄙的人才会拒绝理解他的全部自我感受必须以国家利益为其目的。奥尔特加·加塞特(Ortega y Gasset)贵族式地嘲笑约瑟夫·谢尼埃(Joseph Chénier)对米拉波(Mirabeau)的诋毁:“我认为没有无道德的伟人。”<sup>①</sup>但这一嘲笑没有领会谢尼埃(Chénier)未言明的和完全有代表性的论证之要点。

在1789年之前,构成新法国的集体身份中的私人 and 公共基本要素的详细轮廓被仔细地进行了注释。一方面,在私人生活的肯定性限定和否定性限定之间,即在与公共利益确实相吻合的隐私的塑造和那些没能通过严格检验的隐私之间,进行了严格的道德区分。

哺乳的肉体性是让人愉快的。同样,在婚姻中女性的性特征都被大加赞扬:对他们和其他人来说,德穆兰的双人床都是一场情感上和政治上的协作婚姻之象征。对于著名的(并且是讽刺性的书信体小说)《危险关系》的作者拉克洛斯(Choderlos de Laclos)来说,女人的性特征是不能被否定的(正如在小说中以及那些对男性和女性骨骼进行“性别化”描述中所提到的数不清之陈述是显而易见的一样);但在愉快的、互相满意的婚姻中,这种自然本性的潜力很可能被驯服了。(拉克洛斯在革命之前是离婚的热情支持者,但在1792年9月离婚被立法通过了。)

然而,与此同时,变态的女性之性特征(即不顾公共利益而寻求私人渴望的满足)就令人极为害怕。女同性恋现在突然比男同性恋危险得多,而男同性恋在不久前的传统主义时代中还要被处以用火刑烧死的处罚。蒂索特(Tissot)博士对女性手淫,或那时为人所知的女子同性恋进行了猛烈的批评。

与之相比,对于男人们而言,共和主义通常近乎于同性恋的男性友谊。在大卫的“贺拉斯兄弟誓盟”(Oath of the Horatii)这幅画中,它将男

<sup>①</sup> José Ortega y Gasset, "Mirabeau el Politico" (1927) in *Obras Completas* (Madrid: Alianza Editorial, 1987), 3: 608.



性公民在军事化的和兄弟般的和睦中团结起来,正如它将女人降至家庭之爱的内部,通常被画在巨大画布中被贬低的底部右下角。在共和二年,罗默(Romme),这个具有自我牺牲精神的和兄弟般的“牧月烈士”(martyr de prairial)坚持娶任何一个由巴黎地区(Parisian Section)指派给他的、堕落了革命士兵的遗孀:这个极为主观化的但却有着自我牺牲精神的雅各宾党人力求通过一个女性的身体来使民族和一个无名的堕落同志密切地联系在一起,而这个女性的身体现在就像其他物质的和社会的形式一样,是一个“透明的”并且几乎无关的客体。

在这个相同的政治性别化之语境中,也很容易想起玛丽·安托瓦内特(Marie Antoinette),想起她革命前的名声和对其审判的色情意味,同样地,从另一方面来说,也很容易想到康巴塞雷斯(Cambacérès)和菲维(Fiévé)从共和国到帝国相对未受阻碍的发展以及肖梅特(Chau-mette)在大革命期间更为多样化的经历。<sup>①</sup>

相似的区分无论是肯定的还是否定的,都被用于获得重新界定的社交性的公共方面。在为国家所做的没有报酬的服务中变穷的年乡村贵族得到了许多赞扬。相比之下,宫廷贵族就受到了鄙视,而且,即便在1789—1790年间,即便是布里索这样一个靠从有爵位的大人物餐桌上攫取面包屑为生的人,即便当更多善于处世的和更年轻的巴黎和凡尔赛的贵族们在三级会议中比那些极端保守的乡村贵族已经明显地表现出更多的自由主义思想时,人们仍然普遍相信“腐败的宫廷和高尚的乡村”这一同样的区分。值得指出的是,根据这一同样的模式,在1793—1794年所有贵族中受到迫害最多的——包括男性和女性——就是议会贵族,也就是艺术和文学最开明的和善于处世的保护人。就个人而言,那些通常都很开明的法学家中的许多人(像埃罗·德·塞谢尔[Héraoult de Séchelles]和勒佩蒂埃·德·圣法戈[Le Peletier de Saint-Fargeau])私下里都是自由主义的,而这一点却无关紧要。在死刑的抽签中,他们已确立的对公共利益漠不关心的名声是一道不可逾越的障碍。

简言之,在1789年之前,在许多贵族和非贵族的头脑中,有关私人领域和公共领域的比较新一些的范畴(就像那些对男性或女性进行界

<sup>①</sup> 有关肖梅特同性恋往事的传闻广为人知。

定的范畴一样)要优于对充当社会想象(l'imaginaire social)结构组成成分的等级和团体那些更为陈旧的区分。卢梭、托马斯(Thomas)、狄德罗(Diderot)、埃皮奈(Mme. d'Epainay)夫人以及无数的其他人都在思考着女人本性的问题。在被频繁提出的“女人是什么?”这一问题的背景中蕴含着,那个曾经提到过的,虽然是无声的但却更加令人畏惧的主题,即“男人是什么?”<sup>①</sup>他的自我在哪里开始并在哪里结束呢?他能够在私人化的社会生活中充分表达自己吗?令人瞩目的1789年8月关于人的权利与责任的宣言能够被理解为对于隐藏的、未被言明的性别问题以及更为明晰的公共政治困境的回答吗? 78

## 二

这种新的和不久就成为政治化的文化世界观的社会经济根源不可避免地引发了这一问题。法国资产阶级是一个遭受挫折而不断繁荣的反贵族群体,有着虽然独立但狭隘的文化和经济结构,1789年或多或少就是这个新生的和不可抗拒的阶级的有效战争机器(machine de guerre)吗?或者相反,它是由那些受过教育的广大公众所筹划的一场更广泛的文化巨变,而这些公众有着不同的利益,并在本质上有着未经改变的血统吗?

更进一步说,可以将大革命理解为社会出身相异的精英们(在面对历史遗产和民众的抵抗时)力图把本质上全新的、互补的、且极不稳定的,甚至是自我毁灭的私人自我与社会自我的观念制度化所作的一种近乎注定要失败的努力吗?一代又一代的马克思主义历史学家认为,政治革命是先前的社会与经济变化的必然结果。许多历史学家现在希望将这一假定颠倒过来:政治革命的失败恰恰是因为精英阶层的文化没有为其提供一个坚实的物质基础。

启蒙思想所假定的物质根源是众所周知的。谁会愿意忽视因人口增长而带来的负担呢?谁会愿意把随着买办经济的发展而导致的尤其是大西洋海岸的贸易量的增长最小化呢?与之相关的还有国家债务的

---

<sup>①</sup> 参见 Anthoine Léonard Thomas, Diderot, Madame d'Epainay, *Qu'est-ce qu'une femme?* (Paris: P. O. L., 1989), 序言由 Elizabeth Badinter 所作。

增加和不断增加的货币流通量。这种类型中的其他许多因素都已经被仔细调查过：即在 1724 年之后通货的稳定性；在政府及其经过专门训练的雇员监督下通讯系统的改进；逐渐以土地租赁取代佃农（至少在巴贝夫的《皮卡第通讯》中是如此）；早期的地区专门化和工业化；在早期的国家市场内价格的标准化；新作物的引入等等。一个世纪不懈而出色的研究，将这种观点扩大至令人难忘的程度。从构成法国的团体的有形进化中也获益良多：因对资金的迫切需求，许多贵族，尤其是最高法院的法官们，极尽所能地重新恢复失去的和过时的封建贡赋。法国农民尤其受苦受难：更多的人，不愿或不能前往国外或离开土地进城，而城市里对劳工的需求也低，他们当中的许多人被困在不断上涨的价格和本质上一成不变的生产力这一残酷的束缚之中。到处都有乞丐，在革命前的法国城市和农村中人们对这些乞丐都极为恐惧。

79 但是，如今很少有研究大革命的历史学家会愿意把这些转变解释成作为附带现象的某种文化或政治上层建筑的决定性基础。没有人坚持那些更陈旧的观点。文化变革的节奏远胜于物质变革的节奏：大体上，1789 年的法国仍旧像过去一直以来一样是一个“静止的村庄”集体。与伦敦不同，巴黎主要是行政管理的中心，在 18 世纪发展相对很慢，而且仍然更多地集中于奢侈商品的生产，而非现代工业或国际商业的发展上。1694 年创立的英格兰银行（the Bank of England）要先于法兰西银行（the Bank of France）一个多世纪。我们就无须强调 18 世纪法国私人和国家金融的相对不成熟了（而像那些诚实的经纪人内克尔 [Necker] 和克拉维埃 [Clavière] 这样一些外国新教徒和瑞士银行家因此就变得十分重要）。他们的存在极大地说明了法国经济制度在金融方面的相对落后。

随之而产生的巨大后果就是法国资产阶级，其中大多数人都具有詹森主义（Jansenism）的特征，像法国绝大多数的劳动人民一样，明显地对资本主义供求规律的应用不感兴趣。与同时代的美英政治精英们不同，法国革命的政治阶层的根基不是商业，而是其他各种职业，其中首要的就是法律。在 1789 年以前的法国，商业兴趣在社会上是边缘性的，此后在国民议会期间，尤其是 1791 年以后在政治上就处于边缘地位。

在 1789 年之后，经济上的困难通常都是政治激进化的催化剂，对



那些城市里的贫民来说尤为如此；但是它绝不是政治激进化的第一原因。例如，同军队和城市贫民对供不应求和更加昂贵的食物的竞争相比，处决国王与1793年春季忿激派(enragés)的狂潮关系更大。

正是出于这类原因，在法国社会的物质变化中寻找文化变革的根源最终是徒劳的，甚至是错误的。物质变革与所形成的风俗的破裂相一致，但它更多地是一个标志，而不是这一事件的起因。我们必须要将法国启蒙运动的核心原则理解为一个目标，即“对现实新感知的动力”<sup>①</sup>，而非仅仅是某种更深层的原因之后果。在罗埃德雷(Roederer)后革命的表述中，与其说旧体制下的制度是繁重的，不如说它们是有害的。有必要对一百年来的唯物主义解释进行重新阐释和超越。

不幸的是，那些赞同大革命的根源更多来自于文化方面而非物质方面的历史学家，也发现要用一种令人信服的方式来讨论这些起源是极端困难的。对书籍的计数是一个令人失望的矿藏。在意识形态方面不加区分的表格——在理智上也必然是没有想象力的——通常都显示出公众读者让人吃惊的(当然也是有欺骗性的)守旧。

对启蒙运动较为阴暗一面的强调(也就是说，色情文学的具体化而非对色情文学的阐释)也同样困难重重的，尤其在这种历史编纂的选择被“制度化”的时候：法国的格拉布街(Grub Street)是由有着自我意识的蹩脚作家和小册子作者假想的一个环境，假定它的存在就完全是想象的，因为那些作者中的许多人要么是朝臣，要么是由野心勃勃的辩论家雇佣的隐居写手。即使在大革命以前，发达的信息网络也确实存在着：在1783年9月19日，十万以上的巴黎人，这也许构成了法国前所未有的最大人群，知道他们应当去凡尔赛以目睹蒙戈菲尔(Montgolfier)的热气球升空。忽视在法国大革命期间报纸杂志对信息的垄断(meditization)将是非常不明智的：埃贝尔(Hébert)、鲁(Roux)、马拉(Marat)、布里索(Brissot)、德穆兰(Oesmoullins)、罗伯斯庇尔和米拉波都是这类报刊的撰稿人。为妇女开办并由妇女经营的排印学校的创建，无疑是大革命中最具象征性的社会新闻之一。但法国大革命的浪潮似乎不可能被表现为革命前失意的报纸杂志所具有的野心的子范畴。马拉

<sup>①</sup> 参见 Lynn Hunt 对 *the Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680 - 1720* in *Journal of Modern History* 60, 2 (June 1980): 387 所作的评论。

在1779年写的《刑法草案》确实是煽动性的,但教条的马克思主义传记作家马辛(Massin)饶有趣味地指出,马拉那时处于社会成功的顶点,而且,他辩论思想的激进化更应归因于美国革命者们新近的成功,而非他的私人考虑。

在文化变革的背景中,远比那些小册子作家更为重要的是“公共舆论”作为公认的参照点在启蒙了的法国的出现。文学共和国(the Republic of letters)通常被认为是直截了当的共和主义(republicanism sans phrases)的先辈。但是,公共舆论被所有人(包括那些试图通过毁谤性文字和形象来影响它的雇佣文人)理解成是由国家中那些复兴的精英们来表达的,而根本不是由那些国家中边缘成员所表达的。具有象征意味的是,这种“世界主宰”(reine du monde)的第一位辩护者是内克尔(Necker),他是国王的大臣,是一个虔诚的人,直到最后仍然更多的是一名开明专制主义的支持者,而不是君主立宪制的明确支持者。

制度上和政治上的前提也似乎有希望成为深层文化变革的可能原因。在这一列表中高居其上的是旧体制自身现代化的影响,它对于“封建主义”的校正作用(leveling effects),其发展的结果广为托克维尔的读者们所知。在18世纪70年代初就是在1799年成为第二执政官的莫普(Maupeou)手下一名附庸者的勒布伦(Lebrun),以及未来的路易男爵(Baron Louis,他在18世纪80年代是卡洛纳[Calonne]的朋友,多年以后他自己成为财政大臣),他们这些名人就是官方现代化连续性的有力象征,这种连续性把通常所说的旧体制与公认为现代化的拿破仑时代以及后拿破仑时代的国家连接在一起。在使法国社会制度现代化方面,波旁王朝没有取得成功,但它做了大量工作去淘汰那些更为过时的安排。

81 然而,作为一种新的关于公共善的私人视角和公共视角兴起的可能原因,更为关键的是这些解释过多地集中在那一古老体制的内在衰败上,而较少集中在攻击法国传统社团主义的外部力量(无论它们是物质的、文化的或政治的)上。

由于各种各样的原因,其中许多都与法国政府对金钱连续不断的需求有关,随着其范围的扩展,传统的司法和行政的威信却消失了。从某种意义上来说,在法国君主制下的传统制度完全是因它们自身的重负而崩溃的。(在西班牙,一个“落后的”国家,职业的社团主义在1789

年之前比在法国所承受的要轻得多：那里的妇女们在 1784 年就已经得到了根据她们的选择进入任何职业的权利；在比利牛斯山南部没有人知道以权谋私；在加泰罗尼亚的外部，地方性的排他主义制度作为一项规则在政治上是微不足道的。）

在法国社团主义和传统君主制衰退的背后，也可以发现其制度的组成部分所具有的自我毁灭倾向。就像托克维尔强调的那样，封建主义不再实现任何有用的目标。其司法和财政上的残余受到许多贵族和官方政论家的猛烈批判。在内在竞争的压力下，行会也同样接近崩溃。拒绝了宽容和千禧年狂热的教会暂时性的不得人心经常被加以描述，但需要强调的是：18 世纪 80 年代的法国人是一个虔诚的民族，他们的虔诚危险得无法在曾经拒绝了流行的千禧年主义和宗教形式下被启蒙的个体的教会之中得到体现。例如，在 1789 年仍可以深切感受到对詹森主义的羞辱，正如通过格雷古瓦 (Grégoire) 和朗瑞内 (Lanjuinais) 的经历所证明的那样。在大革命前夕，天主教会是一种混乱的制度，比宗教改革以来的任何时候都更容易因怀疑而四分五裂：可能有两万名牧师在 1793—1794 年公开放弃了他们的牧师职位，其中的三千人选择了结婚。

在民族主义早期，君主制的弱点及其父权制神话的衰落也同与之势均力敌的政治伦理的兴起密切相关。虽然法国在 1685 年把专制君主制的观念推到了欧洲的顶点，但在 18 世纪晚期的法国作为一种统治方法的开明专制主义的声望却比其他大陆国家都差。到了 18 世纪 80 年代，也许是在这之前很久，有文化的法国人就已经放弃了“自上而下的改革”的想法。法国国王的臣子们不比他们的主人更有效：与普鲁士的官僚体系不同，法国的官僚体系无法进行持久的和独立的政治行动。外交方面的困难以及法国政府无力维持与其国际目标相称的武装力量也是很重要的。

民族主义的激情同样可以被视为变革的起因和结果。公共生活日益增强的声望（和它的男性化）增强了民族感。民族主义反过来又巩固了私人领域和公共领域这两对新范畴。在看到英国国内的经济成就以及令其他国家痛心的世界范围内的军事成功时，法兰西民族的精英们就对波旁王朝不能引领法国人民的力量而感到气愤。就像已经评论过的那样，路易十五及其孙子的臣民们对于法国经济的落后和英国军事、



工业、贸易、金融和帝国主义的优越性有着敏锐的——而且是不快的——感受。当波拿巴说丰特内(Fontenoy)的胜利曾经给了法国君主制额外四十五年的生命时,他是有意这么说的,可是它只有这么长的时间了。

对国内的关注和对国际的关注这两者之间的关系绷得紧紧的:在公众看来,皇家的官僚体系在国内推行制度现代化的失败与它把其意志施加于外国人的失败是一致的,就像在荷兰,尤其是在1787年所见到的那样。对于有着新的感受性的法国男男女女而言,这只“看得见的手”逐渐减弱的声望以及重商主义的/专制主义的国家的衰败,把他们心中日益强烈的诉求具体化为有着更高要求的意识形态体系。其中的一些,比如重农主义,强调了个人主义在经济上的努力。其他的,比如马布利(Mably)的著作,强调了社群主义的价值观。然而,所有这些看法都是普世性的,它们假定可能会创造出一个透明的政府,即一只“看不见的手”,从而轻而易举地表达出团结一致的人民意志。

### 三

在这种相同的文化和制度框架中,也可以把政治革命解释为一出前所未有的和不可重复的戏剧,尽管是不祥的但却是独一无二的表演,其背景是在1789年以前对民族集体身份进行不稳定的重塑。

在1789年以后,民族中处于支配地位的显要人物及其理智化的附庸者——有些富有,有些贫穷——所有这些都和巴黎的平民们保持着一种不稳定的和弹性的一致,他们的政治轨迹不能被解释为“上层建筑的”事件。政治革命不是某种赤贫的产物,而它机械地对应于某种被巧妙地贴上标签的资本主义社会阶层。[我们可以补充说,这一序列通常包含着:

1. 主张有机论的、拥有土地的贵族;
2. 高级的“大资产阶级”,斐扬派的立宪主义者;
3. 中上等阶级,受伏尔泰影响的吉伦特派;
4. 中产阶级,受卢梭主义影响的雅各宾派;
5. 反教权的平民,它本身分裂为(5b)埃尔贝派的小资产阶级和(5c)更为民粹主义的和民主的忿激派。]

这一目录最初似乎在教学上是有用的，然而，更加明智的做法是设想 18 世纪 90 年代的事件而无须参照某些所谓的革命前阶级结构。文化和政治最初达成的一致集中在对自我与社会的一种不稳定看法上，而政治是它们之间分裂的标志。如果没有常规政治的意外事件（战争、匮乏、背叛），那么革命一致主义的各种主张就完全有可能不会像实际发生的那样得到典型的展现。但在革命时期，注定要出现某种困难。一些革命屈服于没有预见到的事件，而其他一些革命却没有这样。最终，政治假定的内在逻辑要比促成其出现的偶然事件的性质更为重要。 83

**革命精神**比推进革命的事件更加重要，而这种精神最终被证明是不稳定的、暴力的和专制的。尽管从理论上讲，1791 年宪法确认了所有（男性）公民多元主义的自我表现的权利（就像更为引人注目的暴动的权利同样被铭记在未实行的 1793 年宪法中一样），所有革命者共同分有的更为基本的观点是，在统一的、罗马化的城市中再生的个体会找到作为公民—战士的自我实现，即努力去维护统一而完整的政治化的民族国家。

用勒·夏普利埃（Le Chapelier）的话来说，他是紧随其后的雅各宾主义的奠基者和死敌，“国家中不再有行会，只有每个个体的特殊利益和普遍利益”。

法国的男男女女们通过自由而获得了新生，尽管事实上几乎不准备放弃社团主义的世界秩序所带来的日常益处与安全，但他们都认为他们自己处在新时代的边缘，圣茹斯特在 1794 年将会解释道，“幸福的观念在欧洲是新的（L' idée du bonheur est neuve en Europe）”。法国人从社团生活的理论束缚中解放出来，而且不担心他们仍未理解其全部影响的阶级紧张状况，从而给他们的社会想象力和奔放的热情提供了无限机会。大笔一挥，法律规范就被废除了，并拟订了新的领土协定。语言、宗教、教育、婚姻都要进行改革。在 1789 年每一件事看起来都可能变得更好，然而就像所发生的那样，在 1794 年却变得更糟。

在它的构造者们的头脑中，新的革命的和普世主义的国家最终将会保证所有人的自然权利（与 1787 年的美国体制相反，美国体制的目的是保护拥有公民权者的实在权利）。同时，法国人对国家政治统一目标的着迷逐渐地却又无情地侵蚀着对个体公民的公民权利的关注。

起初，在 1789—1791 年，公民社会看起来比国家更重要，但到了

1793—1794年,革命对主权的定义把公民社会置于国家的控制之下,非常像博丹(Bodin)、霍布斯主义者(Hobbesian)或路德维希主义者(Ludovician)曾极力建议的那样,君主专制主义也曾被认为是真实的。<sup>①</sup> 通过把国家放置于公民与其自然权利的行使之间,法国的统治阶级在1789年8月为真正地分解其最为恐惧的个体自由作好了准备。

84 在大革命的最初几个月里,新的个人主义和普世主义的伦理(革命精神)以及它与私人领域(以妇女作为象征)和公共领域(战士-公民的王国)的结合,在法国受过教育的统治阶级的成员中几乎受到了普遍的拥护,其中的一些人是贵族,而其他人则不是。就政治方面来看,在1789年6月和7月的最初困难之后,“右翼”和“左翼”,也就是此时的君主制主义者和立宪主义者,不论贵族还是非贵族,不管是封建贡赋的所有者还是开明的改革者(许多人实际上将这两种角色合二为一),都基本一致地同意革命的实践性。失败了的和“摘下面具的”最高法院曾经丢掉了全部的信誉。贵族们的“陈情书”(cahiers de doléances)的宽宏大度是众所周知的。大多数贵族出身的人都在1789年的8月和9月辞职了,抑或是在数千的实例中,甚至都对新的政治秩序充满了热情,而这似乎是极其可能的。

在1789年的初秋,右翼和左翼(在这一早期语境中这么用有些误称,因为这些术语只是在1792年当1789年较早的平衡已经被打破时才出现的)只是对于新兴政治化的文化综合体的组成部分进行强调时所作的区分:其中一些行动者在1789—1790年更渴望忽视过去以便发展个人新的个体化权利以及这个普世主义的伟大国家的新个体化权利。其他人则认为,将他们对于什么是公共领域/私人领域的新鲜感受和旧制度的修辞遗产融合在一起才是审慎的。不过,几乎每个人都在旧体制和新体制之间,都在过去——国王、教会与贵族们(当被认为是个人的时候)——的遗产和自由、平等与博爱的整体价值之间,寻找某种折中方案。偏好并不是处处都相同的,但在1789年,真正反动的、有机论的流亡者的数量几乎用一只手的手指就能数得过来。在1789—1790年,保守派——比如卡扎莱斯(Cazalés)和罗若(Royou)——是启

<sup>①</sup> 参见 Lucien Jaume, *Le Discours Jacobin et la démocratie* (Paris: Fayard, 1988), 以及我发表在 *Commentaire* (Fall 1989) 上对这部重要著作的评论。



蒙运动一类的人物，他们承认有必要进行制度改革和民众协商。

因此，同样在这早些年的时候，在改革派这边，甚至热情的雅各宾派都是坚定的君主制主义者，即宪政之友社(amis de la Constitution)，他们尊奉宗教，并对实行废除封建贡赋的新立法不怎么太热情。在1790年，“革命化的”共和主义者像有机论的保守主义者一样稀少。在1789—1790年间，路易十六可能比法国以往的任何君主都更受欢迎。简言之，在1789—1790年间的政治分裂首先发生在对私人的/公共的文化以及轻而易举地与公有形式交织在一起的个人主义的崭新而普世的定义上；其次，分裂出现在法国历史的君主制遗产上。

只是到了后来，持异议的行动者才把自己置于这一双重情境之外。只是到了1791—1792年君主立宪派垮台，并且只是到了那时，两个阵线之间的最初协定才破裂。右翼——在一定程度上是由教士法、废除贵族阶层和对君主的羞辱所促进的——事实上的确退回到宗教的整体主义(religious integristism)之中，它所遵循的轨迹不久就将它带向政治有机体论(organicism)。而与此同时，民众的左翼从在经济生活中否定个人主义开始向着萌芽中的有机论阶级意识这一方向发展，这在1796年的巴贝夫(Babeuf)那里得到了充分的体现。

但在1790年初，甚至没有任何人模糊地察觉到这些剧变中的任何一个正在酝酿之中。在西耶斯(Sieyès)最初的和极具代表性的世界观中，民族国家(当然是完全拥有主权的民族国家，但——就目前和实际说来——几乎是看不见的)及其被赋予权利的公民们，不会被任何形式的任何制度所分隔。(来自波尔多[Bordeaux]的)犹太人作为个人被给予了完全的平等的权利，并坚决否定了作为“这个国家中的一个民族”(a nation within the nation)的集体存在。对贵族和贵族阶层的情况持有同样的看法。法国将会既是普遍性的又是无形的：它可以垄断集体代表的领域，但实际说来，它将是一个无足轻重的。西耶斯甚至反对国家对什一税的禁止。

新的个人主义—普世主义国家的这一主张并没有立即影响到现行的物质制度，甚至包括许多封建贡赋。再说一次，就像西耶斯在1789年9月所解释的那样，法国不是，也仍然不可能成为一个民主国家。即便法国国王的臣民们现在被宣布为是一个友爱国家的公民；但公民社会的有形秩序大体上还是老样子。根据勒·夏普利埃法，就像将会看

到的那样,革命政府仅同意强制执行无权形成个体化条款的合约。同样,革命政府最终将被动地同意根据婚姻双方的要求解除无子女的和进行同性恋者的婚姻。具有重要意义的是,声称体现了最高公众舆论的雅各宾俱乐部,同时将它们的协会展现为由原子化的个体所组成的团体,而这些个体自然的和不言而喻的任务就是仅仅充当一个预先存在的、唯一的、公共的国家意志的喉舌。

然而,到了1791年的夏季和秋季,雅各宾派放弃了他们最初立场的第一部分。他们在新旧制度之间寻找折中之法的渴望衰退并消逝了。他们一开始曾经希望把教会和国王国有化,正如他们曾急于补偿那些废除了封建贡赋的所有者一样。但是,在国王于1791年6月逃往瓦雷讷(Varennes)之后,即在许多立宪代表原谅了这一事实之后,雅各宾派意识到只有他们真正体现了人民的主权。为了在制度上和文化上通过审查以及如果必要通过恐怖来改变社会,俱乐部必须在政治上取代国民议会。

但是,他们世界观的第二个方面仍然保持不变。为了最终的目标,雅各宾派坚定地下决心维护在拥有权力和完整主权的国家内被授予权力的、政治化的男性公民的观念。首要的是,雅各宾主义是意识形态化了的和有两张面孔的革命精神之典范,既是资产阶级的也是普世主义的。<sup>86</sup>

雅各宾派在反对“宗派”和自私的、宗派性的、女性化的贵族统治集团(不要和贵族相混淆)方面从不动摇。雅各宾派坚定不移地保护公民的平等,他们的这些主张在1789—1791年间仍可以被轻微地感受到。政治党派与他们的思维方式完全无关,而且俱乐部坚持不懈地将它们自己展现为完全不是排他主义的协会,而是人类团结的倡导者。在圣茹斯特随后的描述中,雅各宾派后来成了公共良知(*conscience publique*)、国家意志的鼓吹者,从而证明他们的自觉性比最初曾经假定的要少一些。

既然有着坚定的国家观念和不妥协的个人主义精神,那雅各宾派也就是,而且必定是严格地反多元主义的。1787年美国独创的、联邦制的麦迪逊方案也力求将私人利益和公共利益融为一体,但却没有也不可能在大国(Grande Nation)中引起许多共鸣。令人惊讶的是,《联邦党人文集》在1792年由画家大卫的一个朋友译成了法文。(麦迪逊

[Madison]、汉密尔顿[Hamilton]和盖伊[Gay]甚至在1793年被授予为法国荣誉公民!)但是路易斯·塞巴斯蒂安·梅西耶(Louis Sébastien Mercier),一位博学的语言学家,社会小组(Cercle Social)的一名成员及前国民公会议员(Conventionnel),针对这些文章写道,它们曾被山岳派不可救药地误解了。他解释说,他们没能看到这个美国文本:

……恰恰是反联邦主义的著作,因为它力求将国家的所有部分恢复为单一的政府,而这就是布里索想要的那种绝对单一性,正如我们所有人做的那样,我们签署了对各省的公告,它代表了法国的外部安全和内部团结。<sup>①</sup>

但是,尽管他们可能是国家主权论者和反多元论者,然而在保卫私有财产方面雅各宾派无疑仍然是同样坚定不移的。他们的普世主义既是无限的,但同时又受到巨大的限制。财产,就像女人一样,对他们来说是不能被政治化的私人关注点。这些严阵以待的公民是重新分配的土地均分法(*loi agraire*)的死敌。作为个人,雅各宾派是国有产业(*biens nationaux*)的急切购买者,但发人深省的是,这种从大革命中获取私人利益的欲望并没有影响雅各宾派善意的信念。他们不是只保卫私有财产,而且还保卫地方企业家对他自己工厂的管理权利,这些作为地方化的国民卫队而常驻的和被安置的官员们,也是富有献身精神的爱国者,急于装备——由他们自己承担费用——富有牺牲精神地自愿加入国家作战部队的那些更穷的公民。雅各宾主义不仅通过对私有财产的军事保卫和对财富不可能平等的强烈谴责所推动,还通过对公民美德的热情赞颂而变得崇高。一个好的公民很可能就是一个家长式的和有产业的父亲。

重生的重要主题消除了存在于家庭内部和国家内部的自私与责任 87 之间的鸿沟。

他们现在充分懂得了只有重生了的和政治化的公民才能一致地意识到在国家中净化了的自我,而不管他们作为财产所有者(或非所有者)的不同私人状况如何。被清除自尊(*amour propre*)的自爱(*amour de soi*)赋予权力的、重生了的法国人,最终构成了一个新生的法国,来自一

<sup>①</sup> Louis Sébastien Mercier, *Le Nouveau Paris*, ed. Fuchs, Pougens, et Crémer (Paris, 1798), 2: 100 - 101.



所目的在于训练革命的男性精英学校的勒佩蒂埃(Lepelletier, 一个贵族出身的雅各宾党人)写道:“我敢说鼓励比纯粹的教导更广大。”

考虑到人类种族被我们以前社会体制的罪恶所腐蚀的程度,我坚信有必要实行一场彻底的更新,而且,如果我敢用这种方式来说的话,有必要创造一个新的人类。<sup>①</sup>

因此,如果重生不足以创造能够在公共领域充分实现其自身的那种私下里的自我之意识,那么不能也不愿意重塑财产关系的雅各宾派充满活力地力争在其他领域中——在教育中,在说民族的和相同的语言能力上,以及在重塑空间和时间上——创建平等。正如罗默(Romme)所写的:

时间在人类历史上开启了新的篇章;在其崭新而壮观行进中,像平等一样简单,时间须要铭记一部新的、获得新生的法国编年史。以前的时代是残酷和虚假的时代,是背叛和奴隶制的时代。它和作为我们所有苦难源泉的君主制一道结束了。<sup>②</sup>

被定义为个人主义和公共利益互为补充的英雄主义(我在其他地方把这一混合体描述为“资产阶级的普世主义”)这一被广泛接受的革命号召,在革命的法国中得到了较多的应用。它采用了革命节日中的韵律和配器法这样的修辞内容,其中极端复杂的乐曲总谱包含着唱诗班成员与受过非常专业训练的独唱者的复调表演,所有这些都呼应了国家的统一意志。对一致性的渴望还显现在对于伟大不朽个体的公民崇拜及先贤祠崇拜中:身体可能化为尘土,但人民对巴拉(Barra)、维亚拉(Viala)、勒佩蒂埃(Lepelletier)、沙利埃(Chalier)和马拉(Marat)的怀念不可能被抹去。

在很大程度上,对于政治化和男性化之自我的集体颂扬同样解释

---

① [Et] considérant à quel point l'espèce humaine est dégradée par le vice de notre ancien système social, je me suis convaincu de la nécessité d'opérer une entière régénération et, si je peux m'exprimer ainsi, de créer un nouveau peuple.

② Le temps ouvre un nouveau livre à l'histoire; et dans sa marche nouvelle, majestueuse et simple comme l'égalité, il doit graver d'un burin neuf les annales de la France régénérée... L'ère vulgaire rut l'ère de la cruauté, du mensonge, de la perfidie, de l'esclavage; elle a fini avec la royauté, source de tous nos maux.

了对受伤身体的公共展示、对堕落英雄的崇拜以及对于自诩为提倡公有制立法者的自杀行为的普遍迷恋。从保皇主义的右翼到民粹主义的、巴贝夫主义(Babouvian)左翼,被山岳派的国民公会议员的勒基尼奥(Lequinio)描述为“最自由的行为”(l'acte le plus libre)的自愿死亡,在各个地方都被革命事件中的所有参与者理解为既是浮士德式自我的最高主张,也是公民教育的胜利行为。即使是帕里斯(Pâris),这名刺杀了曾投票处死路易十六的勒佩蒂埃的保皇主义者,也模仿性地自杀了。巴拉和维亚拉,以及革命战争和国内战争中模范的和堕落的儿童英雄 88 们的自愿死亡,被作为共和国学童们的榜样。(纪念巴拉之死的节日曾经被安排在热月 10 日。)已发生的和可做楷模的自杀是死亡的典范,并成为吸引吉伦特派中像孔多塞(Condorcet)、罗兰夫人(Mme. Roland)(他们事实上并没有自杀),与比佐(Buzot)、罗兰、克拉维埃尔(Clavière)和佩蒂翁(Pétion)这些自杀了的人;还有山岳派中像圣茹斯特和罗伯斯庇尔这样准备被处决的人,以及勒巴斯(Lebas)或“牧月烈士”(Martyrs de prairial)这些选择夺走自己生命的人;巴贝夫在旺多姆(Vendôme)的码头上刺伤了自己;以及巴赫(Doctor Bach)在波拿巴成功地完成扼杀自由的军事政变不久后选择在革命广场(Place de la Révolution)的自由塑像(Liberty's statue)脚下默默地结束自己的生命。

所以,对于那个时代富有献身精神的男性革命者来说,夏洛特·科黛(Charlotte Corday)对马拉(这个人的私人生命本身已被革命斗争所消耗,而且他曾经就在国民公会的议员席上威胁将子弹射入自己的脑袋)所作的自杀性的且极度非理性的谋杀,也应当让他们感到特别苦恼:科黛政治化的和普鲁塔克式的决心颠倒了他们最深切的公共期待,就像马拉脆弱的、无遮蔽的、赤裸的和洗浴中的躯体颠倒了数世纪以来肖像学的陈规陋习一样。(共和主义革命者比其他人更为精心布置了马拉的葬礼,始终在他们的队伍中抬着他的浴盆。)

科黛的姿势是一种献祭的和英雄的姿态:对此,雅各宾派很容易就能明白。但是,这个年轻女人的死亡和美化(transfiguration)也构成并且成了一种原型式的男性化声明,后一点令他们感到极为沮丧。科黛把共和主义法国从马拉那里挽救出来的愿望是双重的反抗,既是政治上的,也是性欲上的。事非偶然,在她被处决之后,科黛的身体在大卫在场的情况下通过解剖被检查过了,抱着她可能已经不是处女的希望:双

重的公共妇女之观念也许会更容易地被包括在内。

雅各宾派对私人领域和公共领域相融合的预期,也说明了在 1791 年晚春的达拉尔德(d'Allarde)和勒·夏普利埃法(le chapelier)的更深层性质,这些法规废除了一切协会,因此,就像马克思正确地解释的那样,它们为下一世纪个体主义的资本主义和工业化的精心计划起到了清除法国社会中的障碍之作用。

从某种明显的意义来说,这一立法的动机当然在于完全保护制造商的直接利益:老一套的破坏罢工是这个故事中一个有意义的方面。但这些法规更深层的要点却涉及对无形之手的期待,而统治社会关系的那只无形之手将轻而易举地调和商业与工业中的私人利益与公共利益,就像它已经在高层政治和家庭中所做的那样。具有象征意义的是,89 德穆兰(Desmoulins)在 1791 年认为废除行会将使穷人非常激动:“有一束光亮照入阴暗的阁楼之中。”<sup>①</sup>

在这里,可以对勒·夏普利埃认为很快就会实现的人们所期望的货币化生活的互补性和军事生活中精英领导者们的兄弟之情进行类比。就其最初的意义而言,英雄的权威是堪为典范的民主。拿破仑的未来元帅们在 1800 年之后的生涯,就是从 1793 年的信仰开始的,而这一信仰就是被选举出的官员们毋庸置疑的领导会巩固军事生活中友爱的民主。

工业主义、波拿巴主义(Bonapartism)和一部男性至上的民法典都是作为革命的个人主义的/普世主义的行动意料之外的结果而出现的,但这并不是要否定雅各宾派对原初推动力的审慎思考。

1789 年那一年是文化和政治乐观主义的一个独一无二的(也是令人振奋的)时刻,一个好消息(bonne nouvelle)在法国社会生活新旧结构之间一个无拘无束的、自由主义的和解放的十字路口上出现了;也就是说,在这个决不会被重复的独一无二的时刻,“传统主义”的限制已经不复存在,而资产阶级现代性的那些限制尚未感受到:雅各宾主义是一种幻觉(ilusión),从这个西班牙语词的双重意义上来说。

但是,这些新的限制当然确实显露了出来,而且极为可怕地使最初

---

<sup>①</sup> Cited in P. Barret and Jean Noël Gurgand, *Ils Voyaient la France: Vie et traditions des compagnons du tour de France au 19e siècle*(1980), p. 93.



的误解变得更为严重。1794年的暴行，成为我们度量1789年鲁莽的标准，而那个时候“年轻就是真正的天堂”。

不可动摇的是，随着事件显现出的利己主义和贵族制（aristocratie）达到了迄今为止未被预料到的程度时，公共领域就开始吞噬那些应当是私人的领域。随着革命共和女公民俱乐部（Club des Citoyennes Républicaines Révolutionnaires）的兴起，妇女们努力争取出现在公共领域。随着这些现象达到了顶峰，无套裤汉对私有财产的神圣性提出了质疑。雅各宾派已经使他们最担心的情况得以形成。

革命实践动摇了雅各宾主义的基础。在他们最初的概念中，尤其在私有财产权方面，立宪派（the Constituents）曾经认为，至少在他们的实践中，公民社会将成为一种内在的形式。一旦封建主义已经被废除，那么政治的目的就是使卓越成为可能，而并非要改变社会形式。

虽然如此，雅各宾派对于公共利益及其与私人美德之间的关系之性质的论证逻辑，引导着立宪派或他们的雅各宾主义后继者们武断地把一个仍无德性的（而且叛乱的）社会置于现在由他们控制着的国家支配之下。

雅各宾派不久就发现他们自己不经意之间就成了他们无法处理的社会经济变革的工具；但即使在这些出现之前，那些结构上的最初问题是，非常简单地，他们对于国家和社会的观点与大部分法国男男女女的生活和苦难非常不相干，而正是这些结构上的最初问题削弱了有产革命者独裁化的、个人主义的/普世主义的综合体。 90

雅各宾派的文化建设可能会让受过教育的、开明的、有产业的个体感到满意——这些个体中的大多数很显然是资产阶级，不过其中许多人是贵族（比如，拉法耶特[Lafayette]、拉梅特兄弟[thelameths]、塔列朗[Tallerand]、孔多塞、勒佩蒂埃兄弟[Le Pelletiers] [一个是被谋杀的山岳派，另一个是巴贝夫主义者]、安托内尔、埃罗[Hérault]、巴拉斯、苏波兰尼[Soubrany]和其他无数人）。可尽管如此，要不是由于立宪主义者们迅速地将数百万的“被动”平民排除在他们的普世主义公约之外，那雅各宾主义就和普通人的日常生活没什么关系。事实上，那项公约是传统的社团主义和旧体制不得民心的一项措施（正如爱国派对言语和图像的控制也是如此），正是它使得代表国家总人口中一小部分利益的第三等级代表们在1789年5月和6月轻而易举地成功地把自己展现为

统一的和战斗的人民之代言人。

新伦理的吸引力是非常有限的。大多数法国农民(根据威廉·雷迪[William Reddy]的说法,还包括法国资产阶级中的许多人!)对市场规律极为怀疑。他们的理性聚焦于他们的家庭作为一个团体的私人性生存,而非作为生产者的公共繁荣。根据与财产的关系来界定的资产阶级个人主义以及共和主义的普世主义,对妇女所作的承诺特别少,尤其对农村妇女(确实占国家居民的1/3)的承诺就少之又少了,而这些农村妇女被证明是所有法国社会团体中赞成革命者最少的团体,并且她们从现在开始被剥夺了作为妇女和财产的非所有者的双重公民权利。即使是有产的和开明的妇女们也含混地处在被共和的公共生活所召唤的境地——就像罗兰夫人发现的那样——因为她们的角色是从远处支持它,阿马尔(Amar)向革命共和的女公民们解释道:“待在你们那里就是不离开你们居住的那个地方……这并不是说做家务就是待在一个孤零零的、迫切的、人迹罕至的地方。”<sup>①</sup>

此外,更令人烦恼的是共和主义的普世主义具有许多政治上未曾预见到的和疑难的含义。由于把革命的普世主义理解为否定,并且出于这一原因它实际上更多地是作为旧体制原则的反题,而不是根据其自身的要求来界定的,这就使得革命的普世主义每走一步都为自身创造了难以预料的困难。把犹太人和尤其是新教徒包括在内确实是它在1789年以前公开宣布的目标之一;但极少有普世主义的公众人物在此之前曾经持续地思考过这一目标对于殖民地自由的有色人种(*gens de couleurs*),更不要说黑人奴隶所具有的含义。事实上,就像雅克·雷维尔(Jacque Revel)所指出的,普世主义的信息产生出了以前从未出现过的政治难题,比如,关于说方言者的难题,或者再有关于犹太人的难题,犹太人在1789年以前曾是一个分散而不重要的团体,但现在却成了

91 “这个民族中的”一个更为同种的“民族”。共济会制度是履足的和叔伯般的旧体制很容易容忍的一种怪癖。天主教信仰是革命的雅各宾主义必然要否定的一种普世主义体制。

但是,对雅各宾派的普世主义热情的严酷考验当然体现在他们对

<sup>①</sup> Cited in Elizabeth Badinter, *Paroles d'hommes* (1790 - 1793) (Paris: P. O. L., 1989), p. 33.

城市穷人那些完全在意料以外的主张的回答中，而且尤其更多地体现在对政治化的巴黎贫民提出的主张的回答中，而这些巴黎贫民中有男有女，通过革命政治的派系不稳定，通过 1793 年纸币不断贬值的影响，通过同一年中接踵而至的巴黎和军队对面包的竞争，也通过他们凭自己的能力强制法国政府实行重新集权化，从而使他们得到了前所未有的突出。

这里是罗陀斯，就在这里跳跃吧！（Hic Rhodus, hic salta!）这将确定法国资产阶级在 1794 年后的分裂，而且这一分裂在 1792 年就已经——尤其在九月屠杀之后——开始瓦解之前团结的和革命的政党。在 1792—1793 年末的时候，1789 年的爱国者们开始分裂为两部分。失败的一方是好战的吉伦特派，把持着权力，他们曾经觉察到阶级即将灭亡，并在当时绝望地停止革命以便保护它。他们中的许多人是律师，因而，为了证明他们的立场是正确的，这些法学家很容易就重新发现了自由和选择（以及自由的事业）这些他们最近似乎遗忘了的词语。原则无可置疑地成为他们政治的本质，但只是在一定意义而言的，即吉伦特派真诚地希望最终能够挽救他们认为和他们在其间的位置有关的大革命。为了实现这个更伟大的和更遥远的目标，吉伦特派短暂的乐观主义是无边无际的。但他们明显的算计令人极其不快。

控告他们的是他们以前的同党，对立的和更讲原则的山岳派（Montagnards）。不顾无套裤汉（Sans-Culotte）的现实要求，山岳派坚持他们关于和谐的公共利益这一普世主义的观点，虽然这一观点越来越不相干却仍然是强有力的。这是一种理想主义的目标，在九月屠杀之后，这样的追求在当时意味着对骇人听闻的民众暴力的支持。在 1793 年春季，平原派（plaine）那些虽犹豫不决但却是共和主义的代表，通过在两个团体之间选择了更为坚定的山岳派而解决了这一问题。

与大多数马克思主义历史学家，甚至反马克思主义的历史学家所认为的相反，雅各宾派“爱国者”——吉伦特派和山岳派——起初的想法曾经是完全一样的，而且社会出身也大体一致。他们中的许多人都是亲密的朋友（马拉和布里索，罗伯斯庇尔和德穆兰）。在 1793 年，将罗伯斯庇尔和布里索区分开来的与其说是出身或他们的政治以及普世主义的/个人主义的文化性质，还不如说是他们最终对于来自下层威胁的相似反应的时机把握。罗伯斯庇尔在 1793 年秋季对于由无套裤汉



极力主张的非基督教化的敌意,很明显地重复了吉伦特派在1792年九月屠杀后的沮丧。因而,向前看,不易腐蚀者对肖梅特和富歇的谴责同样也预示了1795年的热月政变。

92 从根本上说,1793年在以前的和现今的雅各宾派(即,吉伦特派和山岳派)之间发生分歧的原因,是由于大革命以没有人曾经预料过能发生的方式失败了,而之所以能以这样的方式发生是因为他们最初的和一致的仇恨一直压倒性地集中在毁灭旧体制上。基本上,从巴纳夫(Barnave)到圣茹斯特的所有雅各宾党人大体上都是一致的:在1789年他们所有人一开始都相信在伟大的改革运动中,私人的目标和公共的目标会轻而易举地融为一体。几乎他们所有人都反对妇女参与政治。他们中没有人特别支持金钱或现代工业:西耶斯的确钦佩亚当·斯密(Adam Smith)对于从劳动分工中积累利益的阐述,却进而将这条原则应用到政治上,而非社会生活中(卢梭是错的;他认为,像他自己那样的代表完全代表了整个国家;投票者的任务就是投票,因而代表的任务就是代表)。

有产革命者们的各种反对,都不能解决在他们关于透明的社会形式的普世主义观点和巴黎民众生活现实之间的隔阂,这给我们留下了一直是残酷无情这样一种后知之明。我们看到了山岳派和吉伦特派之间在应当如何处理巴黎无套裤汉这一问题上的争论是不可避免的。但对于参与者来说,这同一分歧是作为完全的意外而出现的。革命只能够在自作主张的巴黎贫民帮助下向前推进,这一点几乎没有几个观察者能够预见到,即便是在1792年的夏天。

在1793年的5月和6月,在无套裤汉和他们忿激派男女代言人(罗伯斯庇尔立刻对他们产生了兴趣)的帮助下,罗伯斯庇尔实践了他反对吉伦特派的普世主义主张。在1793年10月,妇女社团被关闭了。旺代的反革命被击溃了。武装起来的国家击退了它的外国敌人。但罗伯斯庇尔的体系其自身是极为矛盾的。雅各宾主义的问题更多地在于解决自身的矛盾之处,而非制伏它的对手。对土地均分法的党徒执行死刑处罚和风月法令进行暂时地制度化是可能的,按照圣茹斯特的说法,这给土地进行重新分配提供了可能。但这不可能持久地调和相互冲突的目标,而雅各宾主义却拼命地寻求这些目标的统一。

在1789—1791年,雅各宾派世界观中相互冲突的各个部分都轻而

易举地结合成了一个毫无缝隙的整体。在1793—1794年，这些协议却瓦解了。雅各宾党人作为个人继续努力购买国有产业，却歌颂他们与此同时所恐惧的穷人；但是他们那些一开始就受到几乎普遍赞成的信念表白却逐渐激起了近乎普遍的憎恶。在1794年3月末的时候，罗伯斯庇尔设法处决了埃贝尔主义者（the Hébertists），而这些人希望利用无套裤汉推进恐怖统治。在4月初的时候，他处决了丹东主义者（the 93 Dantonistes），而后者盼望结束恐怖统治。但到了这个时候，罗伯斯庇尔没剩下几个朋友了。用圣茹斯特的话说，大革命被“冻结了”。

在1789—1791年，即便像巴纳夫、拉梅特和米拉波这样审慎的社会保守主义者都曾经是雅各宾派，但是在他们的胜利时刻，即在1794年，雅各宾派的基础却变得很薄弱。即使在七月罗伯斯庇尔倒台之前，俱乐部的参加人数也骤减。雅各宾主义在1791—1794年间曾是不可抗拒的政治运动，但在1794—1795年末却几乎消失了，而且没有任何抗争。与其说罗伯斯庇尔的体系是被推翻的，不如说它是不能承受其自身矛盾的重压：在1793—1794年间不稳定的雅各宾派的意识形态中，公共利益的观点不再包括右翼对个人主义财产的捍卫，以及左翼无套裤汉日益增长的物质和公有制要求。

尽管在理论上决不是不可能的，但在共和二年的春季这个混合体在实践上已经成为不可能。哲学家们曾懒散地想过共和主义政治可能使那些差别得以升华，然而这些差别在实际中变得完全不可控。对于那些受挫的政治家来说，他们作为个人很可能已经被暴力的肉体性和肉体的惩罚所震惊，但现在却本能地开始求助于暴力和恐怖，不过他们最初的政治关注曾是消灭他们无数的、比以往更多的数不胜数的敌人。

残酷无情的、悲剧性的，而且令其追随者感到惊愕甚至怀疑的是，雅各宾派的幻景已经变成了暴虐和凶杀的噩梦。用韦尼奥（Vergniaud）的话来说，大革命就像萨杜恩<sup>①</sup>吞食了自己的头生子一样。

泰恩（Taine）把雅各宾主义描述为革命变态人格者们的集体志向，但更富有成效的是，按照德里达（Derridian）式的说法，把俱乐部分子（clubistes），或者至少是他们中的许多人视为矛盾力量的“所在地”，而这些人也不能理解这些力量的更深层结构。诚然，许多像布里索这样

<sup>①</sup> 萨杜恩（Saturn）：罗马神话中的农神，相当于希腊神话中的克洛诺斯。——译者注

的雅各宾党人是有意识地并令人无法容忍地进行操纵；但当代对于有意识动机的解释在理解法国革命政治方面的用处却极为有限。它们的确强烈地表达出赞赏的或惊骇的旁观者们的惊诧；但经常出现的是在观念上贫乏的个人化解释（马拉的残忍、罗伯斯庇尔的不妥协、丹东的大无畏）。

在任何情况下，到了1795年，大多数雅各宾党人都已开始为他们的过去而懊悔。人们可以从他们的错误中得到教训。在1794年以后（除了更为顽固的，也是更被钦佩的、提倡公有制的“牧月烈士”，他们在1795年就被处死了），所有的资产阶级爱国者都逐渐认识到他们的私人的/公共的幻景已经失败了。正如弗朗索瓦·傅勒恰当地写道，在热月9日，社会夺回了政治。再向前一步，任何人都可以在罗伯斯庇尔倒台的事件中看到现代法国公民社会诞生时的阵痛。社会现实现在被描述  
94 为其自身就是一个实体，而这一社会现实战胜了乌托邦的希望。革命对合法性的界定（即在一个普世主义的，甚至是恐怖主义的国家中同时存在的对人权的寻求）失去了全部意义，而热月党人由于他们的陈腐主张被认为是已被承认的共和国合法性的控制者<sup>①</sup>，而这种合法性是一个被削弱很多的概念，他们自己则继续在从1797年到1799年的一系列悲喜剧的军事政变中违犯了它。

从1792—1794年一点一点地背弃了雅各宾派的正统信仰以后，革命者们在1795—1797年逐渐地一点点重返新的且明显保守的热月党人共识，而这一共识不过是机械地模仿了共和二年的英雄共和主义。

在1791年，根据罗伯斯庇尔的提议，制宪议会的代表们就已经无私地（也是唯一地）宣布他们自己无再选资格；在1795年，国民公会的议员们自私地规定选民们必须将他们中的2/3选入新议会。不可避免地，罗伯斯庇尔的敌人们，尽管他自己更遭人恨，也失去了雅各宾主义曾经有过的那些民众追随者——而且，在法国东南部以外拥护者从来都不太多。对要求高的穷人政治化的恐惧现在成了中产阶级的、民族主义的、迫害性的以及反神职人员的共和主义政治的一般性催化剂，而这一体制绝望地试图在保皇主义贵族的右翼和不知悔悟的嗜血者或无

<sup>①</sup> François Furet, *Interpreting the French Revolution*, trans. Elborg Forster (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 74.



政府主义者之间支持一种不断缩减的、宣传性的中间立场。作为一个标题,1795年的《论当前法国政府的力量和赞同它的必要性》是邦雅曼·贡斯当(Benjamin Constant)无意的和喜剧性的高招。

热月党人重申了社会结构是政治行动的母体,或者说,再次陈说了资产阶级公民社会的主张,对私人契约的性质进行了他们认为是合适的解释,这些对于所有社会边缘团体都产生了许多令人惋惜的影响,尤其是在那个现代的、无道德禁忌的雇佣兵拿破仑·德·波拿巴夺取了权力之后:奴隶制被重新实行了;那些自己的妻子在他们合法住处与他人通奸的丈夫如果能当场抓获就有权杀害那对有过失的男女。在任何纠纷中,雇主的话总是比其雇员的话更重要。财产成为民法典的中心:雇主控制着财产,工人并不拥有财产,妻子将财产委托给自己的丈夫。

总的说来,历史的损失是巨大的,但是公共领域的减小确实有一个积极的影响,即恐怖和杀戮的暴力被尝试从日常政治中驱逐了出去。

在1789年5月到6月间社会透明性的制度化(也就是说,等级社会的崩溃)标志着民众暴力和中产阶级暴力的瞬间升级:一种巨大的分歧把1789年8月的雷威永暴乱这种典型的、教会领导(church-king)的民众暴力和1789年7月攻陷巴士底狱之后的那场可怕的斩首并取出内脏的行动区别开来。也让人想起了巴纳夫在这同一时代所说的那句著名的话,“难道这血不是纯洁的吗?”大多数令人震惊的民众暴力事件——九月屠杀——以及中产阶级暴力事件——恐怖统治——都与声称共和主义无阶级的那些突如其来的、复兴的和绝望的主张相一致,也与随之而产生的传统束缚的瓦解相一致,这绝非偶然。 95

如果从另一端来看也是如此,1795年对惩罚的社会形式的重申——现在它们不是对古老等级和秩序的重申,而是对现代化的社会阶级的重申——标志着民众暴力的突然结束,以及共和国暴力同时进行的军事化和法律条文的编纂。

公认的、曾经使1789年的奔放激情成为可能的社会类别同样瓦解了,而这种瓦解也把温和的普通个体转变为迫害性的民众领袖,他们实施惩罚的能力是通过他们对于反公民的“派系”和阴谋的憎恶来进行的。在雅各宾派的头脑中,善与恶破天荒地混合在一起。

摧毁了这些限制就有可能把英雄主义和自我牺牲加以崇高化,但它同时也确实引起了品质恶劣的残暴。马拉的人格就证明了各

种动机的奇异混合：马拉在他的个人关系中是宽厚的，他保护了自己的一些政敌（比如，朗特纳斯 [Lanthenas] 和西罗伊格纳 [Thérougne de Méricourt]），并且，就像一直所说的那样，这个人得到了克莱尔·拉孔布 (Claire Lacombe) 的共和派妇女会 (the *Républicaines Révolutionnaires*) 的极大钦佩。但是，马拉也是盲目处决的病态辩护者，是九月屠杀的辩护者，是一个能够并的确激起了凶杀的和不可抵抗的仇恨的人。

在 1789 年夏季，解除对人的思想形成的束缚并不是没有代价的。就像巴雷尔 (Barère) 在共和二年的收获月所说明的那样，革命者们已经充分计划从他们新生的世界中不仅清除暴力，也清除疯狂和“非-理性”。然而，在恐怖统治期间，断头台成为了被崇拜的偶像，并且求助于它，一个神奇的解决办法：“即使有了断头台，也有面包的存在。但从现在开始，就不再面包了。”

从 1789 年到 1794 年，动机——以及道德——的含混不清（比如马拉的那些动机）是常见的表达方式：在一本当时著名的名为“《法国，要再努力一些！》( *Français, encore un effort!* )”小册子中，萨德侯爵 (Marquis de Sade) 恶作剧地敦促解放了的法国人使强奸和谋杀合法化。然而，在 1795 年之后，这类男女不分的声明就变成复兴了的乏味统治规则之例外。革命浪漫想象的衰退也是重返法律和秩序的信号，无论它是多么不充分。

可以用马克·里歇 (Marc Richir) 既机智又深刻的话来说，资产阶级没有（在 1789 年）创造大革命。正是失败了的 1793—1794 年的普世主义大革命才形成了排他主义的，守法的和缺乏想象力的中产阶级，甚至有特权的作家（贡斯当、斯丹达尔、巴尔扎克、福楼拜、波德莱尔）都本能地懂得憎恨他们。

96 正是对观念的矛盾有着各自不同的理解，才迫使 1789 年的雅各宾派一个接一个地放弃了有关不受束缚的私人利益毫不费力地与不受限制的公共利益相协调这一他们先前共同分有的观点。

#### 四

最后，法国大革命的政治也标志着现代法国历史的开端。我们基

基本上是根据旧体制下界定的共和主义形式而向前理解大革命的。我们是从革命到 19 世纪及 20 世纪的法国内战来向前理解的。

大革命对法国产生的最显著影响就是，把长达一个半世纪之久的政治和社会轨道分离开来。对于雅各宾派大革命的各种各样肖像性的和无所不在的政治话语，包括它令人着迷的以及到如今常常被研究的代表性的财富和奢侈，都成了自我指涉的和霸权的话语领域。所没有包括的（即地区、阶级和性别的排他主义）还不能被谈论。

这场成功最重要的但却是无形的影响，就是使政治代表的集体价值在法国变得不可能，而这种集体价值继续支撑着法国大部分的日常生活。这在拿破仑那里得到了极大的证明，因为拿破仑根本没有能力撤销普通的公民权利，即使是针对最软弱的臣民，也就是犹太人，而他们过时的、排他主义的，甚至个人主义习俗都是拿破仑非常不喜欢的。因而，代表拥有土地的贵族阶级的王政复辟，总体上也没能实现拿破仑曾试图强加给犹太人的东西，因为犹太人是得到法律承认的独立社会存在。

使像年轻的拉莫奈斯（Lamennais）这样的教皇至上论者失望的是，在查理十世（Charles X）统治期间的教会，尽管在革命后的国家中享有特权，但作为一个独立实体却不能得到偏袒。后拿破仑时代的大学中的大师很可能是神职人员，但教育的控制权从未完全移交给教会。因此，在政府管辖下的、被恢复的新传统主义“傻瓜查理”（Charles the Simple）式的君主制没有能力重新创造一个社团化的法国，这一点甚至在对那些应当最赞成有机论世界观的法国人进行的内在化的假定中得到了呼应：令人惊讶的是，大多数贵族出身的选举人在 1830 年投票反对查理十世路易斯·菲利浦（Louis-Philippe）的极端主义（ultracisme），就像 1871 年创立了第三共和国的保皇主义公爵们一样，他们只能通过盗取其他人的左翼服饰来发挥政治作用，尽管他们经常试图这么做，但却没有获得持续的成功。

尽管对法国共和主义学说中“左翼的”或公有的价值观的捍卫到 1795 年以后在一定程度上是软弱无力的（让人想起了对雷诺维叶 [Renouvier] 的社会连带主义的完全滑稽模仿），在 1789—1791 年间针对“右翼”或集体价值观的政治代表以及有关教会、君主制和贵族阶级的那些革命禁令反倒是持久的和强有力的。1789 年那一年并没有持久地



改变法兰西民族的物质面貌,但它通过消除法国传统社团主义的外表,从而非常肯定地决定了政治上的议程,在一定程度上说,当时欧洲的其他任何国家都没出现过类似情形。

在一个被称为法国的实体边界之中,生活的惊人多样化和丰富性在一个集权的、冷漠的、官僚体制国家的扁平哈哈镜中找到了它最重要而贫乏的公共形象。一种审美上的类比或许就会理解官方的、历史化的、制作精细的(lêché)绘画,这是法国绘画想象力唯一容忍的表达方式,或许就会理解德拉罗什(Delaroche)或热罗姆(Gérôme),而不是作为“巴黎,19世纪首都”中首批画家的马奈(manet)或德加(Degas)。旧体制的官僚制度曾经一直关注的是提高国王的权力,而在19世纪复兴了的法国中央集权制的作用是降低排他主义和在文化上把社会中分裂的人民融合起来。

瓦尔特·本雅明(Walter Benjamin)写道,对商品的崇拜把活着的躯体和无机世界结合在一起。对雅各宾主义的徒劳回忆将法国生活的丰富性集中在对法国大革命枯燥的理解上,而这种理解就是从史料编纂的角度来说作为“关于大革命的社会解释”的再次出现。

在法律面前的平等显然是一次至关重要的胜利(而且是一次直到我们现在仍然避开美国黑人的胜利)。法国人和共和国对公民权利的定义视其对国家的依赖而定,但它在其他方面是真正普世主义的。当然,与此同时,将“农民转变为法国人”的代价是非常高昂的,妇女的“驯化”(domestication)也是如此。<sup>①</sup>从1870年到1918年,法国(以及瑞士和圣马力诺)是欧洲唯一持久的共和国。但是这种不同寻常的胜利不是没有许多阴影的。在法国,共和国左翼的确战胜了保皇主义的右翼,但19世纪晚期的法国共和主义,尽管有着良好意图,却发现它不可思议地难于为工人阶级的“新社团主义的”和排他主义的利益腾出空间:马克思写道,人们创造了他们的历史,但却没有如他们所愿地创造它;他断言:“所有死者世世代代的传统像噩梦一般压在生者的头上。”

毫无疑问,第三共和国众多的制度成就是持久的和解放的实质:在

---

<sup>①</sup> 邦妮·史密斯(Bonnie Smith)撰写的《有闲阶级的女士们》(*Ladies of the Leisure Class*, Princeton: Princeton University Press, 1981)对这一过程进行了无以伦比的描写,但她对妇女对这种变化的阐释似乎让我们感到极其值得怀疑。

1884 年对工团主义的承认、对农民合作运动的鼓励、对妇女初级及中级教育的普遍扩展(所有这些都遭到了右翼的激烈反对)都是民众获得权力的重要里程碑。把共和主义的法国和威廉大帝的德国(Wilhelminian Germany)并置就像在说两座山峰。虽然如此,但事实仍然是,到了最后,共和国的发言权也不是那些它因其自身原因而选择要保护的发言权之一。共和主义的学术体制(达拉第 [Daladier] 就是一个典型的产品)的功能是为了更多地将民众的天才吸收到资产阶级当中,而不是为国家大多数的民众提供发言权,尽管这不是可公开的目的。 98

按照盎格鲁-美国的标准,工业资本主义在法国的发展异乎寻常的缓慢。百货商店的历史比煤矿和工厂的创建同法国资本主义历史的关系更为密切。但是,尽管财产领域中这种温和的、便捷的节奏,尽管它把资本主义强调为一种消费体系,而非生产体系,但法国在政治领域中从“自由主义向福利国家”的进步是异乎寻常的痛苦和富有争议,而且,发人深省的是,当它最终发生时,右翼的天主教徒们在开始时比左翼的社会党人发挥了更大的作用。

在平行的(非)发展中,妇女的政治解放在英国比在法国更快地实现了。

共和国首要的激进社会党当然设法在 1870 年以后把自己置于倾向于共和的法国农民的忠诚之中,而法国农民在精神上接近法国城市中的“小资产阶级”,但是这些农村的大众的存在并没有影响它被选出的代表们所体现出社会的和程序上的保守主义。具有不祥预示的是,法国自由主义者们强迫性地提出国家作为唯一合法的政治和社会实体,这就意味着温和左翼的学说绝不能希望去获得法国城市工人阶级的持久拥护。

一方面,种族作为一个起作用的政治概念,在法国被排除在革命后的话语之外;尽管与德国的公民社会相比,法国的公民社会在 1895 年似乎是更有希望的反犹主义恐怖之温床,全国性的法兰西种族主义同谋在大屠杀(the Holocaust)中并没有像可能认为的那样骇人听闻:外来的犹太人被维希政权可耻地遗弃给他们的命运,但有法国国籍的犹太人得到了断断续续的保护。尽管法国大革命和它的公民概念在社会领域中是有限的,但却不是一个无足轻重之物。从这种保护性的和重要的意义来说,法国大革命是一个毋庸置疑的进步事件。

另一方面,性别和阶级,就像种族一样,也被正在实行统治的共和党人当做政治行动的母体而排除在外。法国大革命引人注目的混合性遗产就是把阶级和性别视作强制性社会生活的基石(即铭记当1792—1795年男性和女性的无套裤汉曾经敢于提高他们的声音时令人恐惧的记忆),并否认这些概念与公共政治生活之间的关系(即在19世纪再次刻下1789年普世主义的、无阶级的记忆,但是以除去其精华和重新调整的形式来完成的,而这一形式曾在1795—1799年间为督政府的社会保守目标服务)。

99 有着兄弟情谊的大革命的失败把法国社会分裂为反社团主义明确打算不去弥合的碎片,而且这种破碎加深了。1789年的普世主义情感并不持久。但是,相反的情况能够最为确定无疑地说明1792—1795年痛苦的阶级记忆,以及随之而来的有产阶级的几近恐慌。在1793—1794年间先前的文化和普世主义的剧变的政治应用失败了,从而引发了一场制造分裂的社会地震,而这场地震剧烈地改变了法国甚至欧洲几乎未来两个世纪的社会生活。

由于对最深处的文化矛盾在1793—1794年间的暴力解决感到震惊,并对雅各宾派社群主义(communitarianism)的反个人主义主旨深感惊恐,曾在1792年拥护共和主义的法国有产阶级,在1800年后,逐渐对任何政治化的公有制宣言产生了新的和对抗性的憎恶,无论这种宣言是多么无力的宽宏大量。卢梭主义和文学对妇女经验私人化的强烈要求,现在在法律和政治中得到了明确的制度化。(法国妇女直到1945年才被给予投票权。)法国的精英们曾经在1789年前就开始在日常生活的习俗中体验到对城市贫民日复一日的恐惧,但这在当时还没有得到充分阐明,而随着法国大革命的失败,才在1795年资产阶级对嗜血者的憎恶中被激烈地表达出来,不久就变成19世纪40年代著名的“劳动阶级就是危险阶级”的口号。

在某种重要的意义上,通过阻滞法国的经济增长和加强对两个前资本主义时期的团体——有土地的、有职业的中产阶级和农民——的控制,1789年大革命的确暂时阻止了向现代阶级社会的发展。众所周知,农民(那些著名的装在一个麻袋里的土豆)没有能力用阶级术语来进行思考,就像罗伯斯庇尔对银行和金钱的憎恶一样。但在更大的格局中,法国大革命戏剧性地加深了阶级和性别的界限。恐怖主义的大



革命的失败在法国播撒了阶级意识，而这一情况决不会在一种更为平和的背景下发生。如果说它的短期影响之一就是妇女的处境降低到在很多重要方面要劣于她们在旧体制的最后时期所享有的方面，那么它的长期影响之一就是为1848年和1871年共和党人对弱者的屠杀创造了条件。流放中的路易斯·菲利浦(Louis-Philippe)沉思着，“共和国(La République)是非常幸运的，它能够担负得起向人民射击的罪责”。

法国大革命创造了资产阶级，而且抵消性地，也帮助创造了在学说上毫不妥协的工人阶级。从无套裤汉主义的萌芽之中出现了工人阶级的意识，而这在很大程度上是通过反抗来获得的。在1789年激动人心的先例之后，政治领域(political theater)于1848年6月和1871年3月自发地产生了没有结果的左翼革命。蒲鲁东主义让位于马克思主义的阶级斗争和革命暴力理论。让·保罗·利希特尔(Jean-Paul Richter)写道，历史就是“每个人寻找他所爱的死去的男性亲属的停尸间(Place La Morgue)”。

## 五

大革命失败了、恐怖的和被阶级所限制的结局是命中注定的事件吗？雅各宾主义注定要失败吗？我们应当谈论各种原因，而不仅仅是纯粹的起源吗？在这个问题上作出肯定回答是非常有诱惑力的。确实，在新近创建的美国，差不多就在这些年里，激进辉格党关于美德的社群主义意识形态和美国社会生活中可怕的个人主义以及资本主义本性之间达成了一些妥协。但是，新近独立的美国人是一个极为虔诚的民族，有着轮廓清晰的、社群主义的黄金过去，因而，他们渴望在一个世俗化的共和国中重新创造它。在独立战争之后，他们是坚定的反君主制度者，没有任何历史原因去害怕多元论自由主义各种各样的和不可预测的含义。几乎是不可思议的，在18世纪最后十年里美国历史的状况使得在这个新国家中个人收益与公共利益的真正综合体成为可能，而这在法国被证实是虚幻的。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 对此的比较是 Patrice Higonnet's *Sister Republics: The Origins of French and American Republicanism* (Cambridge: Harvard University Press, 1988)。

相反,就像所发生的那样,在伟大国家中政治灾难的因素是非常多的,从虚构的、托克维尔式的关于自治的无能到对于意识形态、社会和政治统一的那种返祖性的新宗教渴望。这些都是巨大的不利条件,可以说因18世纪法国经济变革的不彻底性而变得更加复杂:法国经济个人主义的基础过于薄弱,因此不能在1791年以后阻止走向全面的和恐怖主义的力量(virtue)。如果法国大革命是一场社会革命,而且它的政治话语与某些社会基本原则相一致,那政治革命的意识形态上的失控(dérápape)就几乎不可能像实际那样发生。但可以说,它是一场反社会的大革命,其轨迹依雅各宾派意识形态的内在逻辑而定,而且也取决于它内在矛盾不可避免的但却是逐渐的显露。

就像我们曾经说过的那样,弗朗索瓦·傅勒将热月政变恰切地形容为社会力量对政治的复仇。我们也可以将这一洞见延伸到革命之前的法国。雅各宾主义的失败是因为它和法国社会生活结构的联系过于薄弱所致。雅各宾主义,即革命精神的起源是在革命之前的文化剧变中,而这场文化剧变与新的贸易和经济形式之间的关联是肤浅的,甚至是否定的。与它的起源更相关的是极其短暂的制度转变。雅各宾主义的起源不是在旧体制框架下资本主义的发展中,而是在有财产的精英们对传统制度的绝对(和不稳定的)文化拒斥之中。

同时既是精英领导的和民族主义的开明读者可能不会再和旧体制的历史决定论的排他主义和解,但是,尽管如此,他并不准备去构建一个多元的政体。先前的法国和开明思想所具有的分裂的、反复无常的性质,而且它不能把个体的权利和公民的责任区分开来,这就暗示了革命的雅各宾主义的失败。当社团主义比较陈旧的约束似乎不再必要,而阶级社会中比较新的压力尚未出现之时,在衰败的旧体制所导致的宽容但却具有欺骗性的社会真空中,这种混合的政治文化背景下也注定了革命的雅各宾主义的失败。

因而,卡莱尔(Carlyle)是对的,即使是出于错误的原因。在18世纪80年代晚期,就像他所写的那样,法国的旧体制注定要血腥地灭亡。但是,就像旧体制曾经不能够调整自身以适应现代生活的需要一样,大革命也不能避免杀戮和自我毁灭。

## 5. 成为法国人的犹太人： 法国大革命中的国民身份与代表<sup>①</sup>

加利·凯茨(Gary Kates)

在1792年1月2日,刚刚当选的政治领导人聚集在法国东北部的南锡市中心主持一场全新的爱国仪式。站在市议会前面的是包括大拉比(the Grand Rabbi)在内的南锡市最杰出的14名犹太人,他们准备用宣誓的形式来表示他们对新政体的支持。当地犹太人共同体的平信徒领袖(the lay leader)贝尔·艾萨克·贝尔(Berr Isaac Berr)宣布说:“感谢上帝与国家主权,我们将要发的誓言让我们不仅成为人,而且成为法国公民。”他们相信,法国犹太人决不会再因为他们的“宗教观点”而成为遭受迫害的牺牲品。但是,贝尔也明确表明,他并不认为解放就意味着被同化。他对他那些异教徒的同胞说:“我们每个人将会自然而然地追随父辈们的宗教。”“所以,我们能在忠诚地信奉犹太教的同时,成为良好的法国公民。是的,先生们,这就是我们将要成为的样子。我们向你们发誓。”<sup>②</sup>

南锡市市长在对这一声明的回应中,热烈欢迎贝尔的观点,并宣称他所认为的犹太人解放背后的根本原则就是:“社会不必审查公民的信仰。只要他遵守律法,并为他的国家服务,那他用什么形式敬拜神明就是无关紧要的。”随后,市长宣读了誓词,这就表明犹太人忠诚于国家、

---

① 研究和撰写本章所需要的资金支持是由三一大学发展委员会(the Faculty Development Committee of Trinity University)提供的。我要感谢约翰·马丁(John Martin)、朱迪·利普塞特(Judi Lipsett)和查尔·米勒(Char Miller)他们提出的宝贵建议。

② David Feuerwerker, *L'Emancipation des juifs en France de l'Ancien Régime à la fin du Second Empire*(Paris, 1976), pp. 429-441. 关于彼什海姆-奥-索姆的描述也来自这本书。



法律、国王和宪法。每一位犹太人的回答都是：“我愿意宣誓。”

104 与此同时,在斯特拉斯堡附近的一个村庄彼什海姆-奥-索姆(Bischheim-au-Saum)那里,犹太人却很难让当地市政府的领导者们相信他们的解放是值得的。市议会以要求每个宣誓的人必须在胸前画十字作为借口,不断推脱了至少五名想宣誓的杰出犹太人。市议会坚持认为,这是能保证每个人都说实话的唯一途径。但是,犹太人拒绝在他们的胸前划十字,并争辩说这种行为有悖于他们新争取来的宗教自由。在1792年3月,关于这一点的谈判破裂,双方都求助于州督政府(the departmental Directory)——一个能代表中央政府的地方权威机构。州督政府和犹太人达成协议,声称法律的要求“仅仅是公民宣誓的义务,而没有规定宣誓的形式与方式”。督政府命令市议会继续举行它的仪式。

由于双方的争执,三十个地方国家警卫队被安排保卫最后定于4月18日举行的仪式。但当仪式开始时,群众尤其是国家卫兵就吵着要犹太人脱帽。犹太人的领导者拒绝这样做,并宣称任何一个人都必须戴着帽子在上帝面前发誓。当然,群众的观点与此相反,市政当局为了避免这一事件演变为暴乱,因而被迫取消了它。双方都再次求助于州督政府,而州督政府也再次站在了犹太人一边,谴责市议会阻碍法律。最后,在州督政府的坚持下,彼什海姆的五名最杰出犹太人成功地于4月30日宣誓了他们对国家的忠诚,从而获得了他们完整的政治权利。

在1791年9月27日,制宪议会通过的法令承认了德裔犹太人(Ashkenazic Jews)完整的政治权利,因而这些仪式使我们可以去审视犹太人在地方获得解放的途径。我们发现犹太人的领袖一心要取得完整的政治权利,一心要维护他们的宗教身份。同时,我们也看到法国大革命的领导者们甚至冒着激怒地方选民的风险,坚持法律面前平等和宗教自由的原则。因此,自从法国大革命早期之后,犹太人的解放就已经被看做法国人和犹太人历史的分水岭了。对于法国人来说,这一法律意味着法国成为第一个赋予犹太人政治平等的欧洲现代民族国家。对于犹太人来说,解放就意味着“犹太教启蒙运动”(Haskalah)的开始,也是犹太人聚居区,即若干世纪以来他们被迫与外邦人分离开来的终结。因而,对于法国人和犹太人来说,犹太人的解放都标志着一个全新的时代:世俗的、自由的和宽容的时代。

但是现在，在庆祝法国大革命二百周年之际，我们却很难从这样一种乐观自信的角度去看待解放运动。我们自己时代发生的悲剧性事件已经使得解放备受争议，也许甚至使它变得毫不相关。从德雷福斯事件(the Dreyfus Affair)到大屠杀，欧洲犹太人最重要的主题已经变成了毁灭，而不是解放。贝尔·艾萨克·贝尔保证他的人民会作为犹太人而幸存下来，因为他们追随“他们父辈的宗教”是自然而然的事情。但除了非常少的一些家庭之外，如今几乎没有法国——的确，几乎没有欧洲——犹太人的家庭能够把家谱追溯到18世纪。那些没有被同化的犹太人要么被杀害，要么幸运的话被迫逃离欧洲。对于经历过屠杀那代人中的许多人来说，这个世纪欧洲犹太人的毁灭已经使18世纪犹太人的解放看起来似乎像是一场悲剧。

在所有赞同那一观点的这代人中，最杰出的当属拉比阿瑟·赫茨伯格(Rabbi Arthur Hertzberg)。阿瑟·赫茨伯格是达特茅斯大学的特聘主席(a Distinguished Chair)，是世界锡安主义大会的前任领袖，也是《纽约时报》专栏版“OpEd”和《纽约书评》的固定撰稿人，他已经把自己塑造成美国犹太人共同体中最著名的知识分子之一，他的《法国启蒙运动与犹太人：现代反犹太主义的起源》<sup>①</sup>一书很快就成了这一主题的权威著作。书中的论证既具有独创性，又令人困惑。在赫茨伯格之前，大多数学者都认为，现代反犹太主义是一种右翼的现象，它是在19世纪末期作为通常与法国大革命相关的自由主义思想的对立面而出现的。但赫茨伯格颠覆了这种观点，他宣称20世纪的反犹太主义与法国大革命的意识形态并不矛盾，而事实上源自于法国大革命。他写道：“现代的反犹太主义并没有被塑造为一种对启蒙运动和大革命的反动，而是在它们之中塑造了这种反犹太主义。”<sup>②</sup>在赫茨伯格看来，犹太人的解放是迈向奥斯威辛的漫长路途的第一步。

赫茨伯格没有简单地宣称那些反对解放的人就是反犹太主义者，而是进一步指出即使那些支持解放的立法者也促进了反犹太主义的出现：他们把解放看做同化犹太人，并使法国摆脱“犹太人问题”的唯一途径。

<sup>①</sup> Rabbi Arthur Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews; The Origins of Modern Anti-Semitism* (New York: Columbia University Press, 1968).

<sup>②</sup> Ibid., p. 7.

赫茨伯格认为,一旦犹太人失去了他们的公共自治权(communal autonomy),并作为个体的法国人而面对这个中央集权国家时,那他们的日子就屈指可数了。在恐怖统治时期,雅各宾党人对所有宗教表达的敌视给赫茨伯格提供了他所需要的证据。

赫茨伯格的论证试图把三位有影响力的犹太知识分子综合起来:汉娜·阿伦特、雅各布·塔尔蒙(Jacob Talmon)和阿舍·金兹伯格(Asher Ginzberg,即众所周知的阿哈德·哈姆)。从阿伦特的《极权主义的起源》中,赫茨伯格找到了两个基本思想:第一,在现时代,革命的左翼与激进的右翼都同样受到压制。虽然革命性变革通常取决于中央集权国家的强力,但它对个体的影响必定是残暴的。第二,阿伦特宣称反犹主义在欧洲最近的历史中曾经起到了决定性的作用。她写道,“政治发展已经驱使犹太人成为事件的风暴中心”,欧洲对待犹太人的方式可能被认为是欧洲政治文化性质的先导。<sup>①</sup>

阿伦特曾经特别注意到,这些特征仅仅对当代世界来说才是真实的。她只把她的分析回溯到19世纪最后十年,而没有进一步回溯。尽管后来阿伦特在其他地方强烈地批判了法国大革命,但她没在任何地方谴责雅各宾党人建立了一个极权主义的或反犹太人的国家。<sup>②</sup>对她来说,现代种族式的反犹主义是新出现的,不同于以前的态度,从而防止把任何关于大屠杀的解释上溯至18世纪。

雅各布·塔尔蒙的《极权主义民主的起源》为赫茨伯格提供了那种连续性。在雅各宾主义那里,塔尔蒙找到了“一种由国家按照独特的和普遍的模式再教育的平等的人所组成的社会之景象”<sup>③</sup>。像阿伦特一样,塔尔蒙认为激进的左翼像右翼一样受到压制。他相信,雅各宾党人曾经做出的狂热行为,系统性地妨碍了代表着一种弥赛亚式理想的个人自由。但当塔尔蒙抨击革命左翼的自由理想时,他完全忽略了犹太人的解放。

因而,阿伦特和塔尔蒙都试图怀疑革命的左翼,并试图提供一个为

---

<sup>①</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York, 1973 [1951]), p. 7. Hertzberg 对阿伦特作了评论,参见 *The French Enlightenment*, pp. 6-7。

<sup>②</sup> 参见 Hannah Arendt, *On Revolution* (New York, 1963)。

<sup>③</sup> J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (New York, 1970 [1952]), p. 250.



更温和的政治变革方式进行辩护的历史模型。而且，像赫茨伯格一样，阿伦特和塔尔蒙都是热诚的犹太复国主义者，并在他们个人的生命中致力于发展真正的犹太政治文化。阿伦特在二战前曾为“青年迁徙”（Youth Aliyah，即犹太人向巴勒斯坦移民）运动工作过，并在20世纪40年代曾发表过多篇论犹太复国运动策略的文章。塔尔蒙在英国接受教育后搬到了以色列，并在耶路撒冷的希伯莱大学教书多年。简而言之，他们都极其怀疑解放过程和革命左翼的许诺。但他们两人却都没有把现代反犹主义归咎于法国革命解放者身上。<sup>①</sup>

关于把解放过程本身看做现代反犹主义根源的想法，赫茨伯格吸收了阿哈德·哈姆（Ahad Ha'am，1856—1927）著作中的思想，后者是拥护犹太复国主义的“世俗拉比”，他最初于19世纪80年代在他的故乡俄罗斯开始写作，最后于1921年移居到巴勒斯坦。阿哈德·哈姆曾直接抨击了法国和法国犹太人在政治解放中的信仰，指责犹太人所谓的自由只不过是海市蜃楼。他在1891年写道（加了强调），“他们的状况也许可以被公正地定义为外在自由遮掩下的精神奴役”。“实际上，他们一百多年前就接受了这种奴役，当然还有他们的‘权利’；但恰恰就是在这些邪恶的日子里，这种奴役显得无比荣耀。”阿哈德·哈姆谴责犹太人放弃了他们独立的民族身份，这与其说是因为他不相信法国，不如说是因为他认为犹太人不能在一个越来越广泛的文化已经变得几乎完全世俗的时代中保持一种有重大价值的宗教身份。阿哈德·哈姆即使承认环境对于犹太人的解放最有利，但他仍然问了一个难缠的问题：为什么法国犹太教徒（French Jews）会选择做犹太人？他们是“为了某

---

<sup>①</sup> 关于阿伦特，可以参见 Elizabeth Young-Bruehl, *For the Love of the World: A Biography of Hannah Arendt* (New Haven, 1982)。如果塔尔蒙参与了犹太复国运动并对犹太人历史感兴趣的话，那么他对犹太人的解放保持沉默是很奇怪的。这种忽视已经在他的同事中引起了一些混乱。一方面，耶霍舒阿·阿瑞利（Yehoshua Arieli）强调塔尔蒙“把现代欧洲和现代世界的‘犹太人问题’看做是主要趋势的检验标准、重要指针和基础（precipitate），并把它看做是现代的问题，从而表明集体神经官能症中毒以及加速这种毒性的程度”。但是当英国的政治理论家约翰·邓恩宣称塔尔蒙的最基本问题不是犹太人的问题，而是：“为什么共产主义体制的政治特征恰恰是这样一种持续不断的灾难呢？”参见 Arieli and Dunn 所撰写的文章，载于 *Totalitarian Democracy and After: International Colloquium in Memory of Jacob L. Talmon* (Jerusalem, 1984), pp. 25, 42。关于塔尔蒙对犹太人历史和政治的兴趣，参见 *The Unique and the Universal* (New York, 1965), and *Israel Among the Nations* (New York, 1970)。

107 种他们不再信奉的理论信仰,还是因为,如果他们真正地并虔诚地保持着这种理论信仰,那他们就会同等地信奉而无需特殊的名称,正如所有非犹太教的自然神论者所做的那样”<sup>①</sup>。

赫茨伯格能把这三位思想家不同的论证综合为一个强而有力的解释,即把20世纪的悲剧性事件归罪于法国大革命的解放进程本身,那这是对他修辞手法的一种赞美。赫茨伯格在论及塔尔蒙时写道:“奇怪的是他甚至没有提及大革命过程中的犹太人问题。”<sup>②</sup>

在此大革命是“极权主义式的”可能是毋庸置疑的。几乎所有那些帮助犹太人解放的人,从格雷古瓦教士(Gregoire)到罗伯斯庇尔,都觉得他们应当被变成某种样子。当塔尔蒙认为大多数革命者——这个政治中心——愿意人们在一个新的政治秩序中成为他们自身时,他的批判也许是正确的。但是,就是这些人,他们不仅求助于公共行为,而且也求助于犹太人的内在精神和宗教。大革命在这里似乎是完全教条主义式的。

赫茨伯格由于现代反犹主义而指责那些支持解放的人,尤其是那些希望把法国推向一个更民主方向的左翼代表。在这样一种逻辑的背后显然是犹太复国主义的纲领(Zionist agenda)。自从犹太教启蒙运动以来,当犹太人从他们的公共自治权中显现出来时,西方的民族国家在犹太人共同体问题上就已经面临着三种基本的选择:整合、驱逐或破坏,或者鼓励建立一个独立的犹太人国家。很明显,法国革命者们选择了第一种办法,而且,他们事实上根本就没有认真考虑过其他两种选择。赫茨伯格论证的新颖之处在于他通过把驱逐或破坏同整合联系起来以怀疑这种整合。他指责说,就法国人希望犹太人能融入到法国社会和文化之中而言,他们根本不尊重犹太教或是犹太人。解放只不过是法国人消除犹太人的另一种方法罢了。从这一观点来看,犹太复国运动过去是,并且现在仍然是对有益于犹太人的现代性的唯一回应。

---

<sup>①</sup> *Selected Essays of Ahad Ha' Am*, trans. Leon Simon (New York, 1970[1912]), pp. 177, 184. 关于 Hertzberg 对 Ahad Ha' am 的论述,参见 *The Zionist Idea*, ed. Arthur Hertzberg (New York, 1981[1959]), pp. 248 - 277; 以及 Arthur Hertzberg, *Being Jewish in America: The Modern Experience* (New York, 1979), p. xiii.

<sup>②</sup> Hertzberg, *The French Enlightenment*, p. 363.

赫茨伯格的论证所面对的问题不是他的意识形态；犹太人有资格建立他们自己的国家这种思想当然是完全合法的。相反，成问题的是赫茨伯格对历史的理解。他对法国大革命的解释是极其简化的。他把大革命不同的阶段合并在一起，想当然地认为自由的制宪议会的成就只不过是恐怖统治的序幕；赫茨伯格忽略了1790—1792年间的民主运动同1793—1794年间的无套裤汉运动之间的区别。<sup>①</sup>更糟糕的是，通过使关于解放的争论脱离了其特定的政治背景，他不但歪曲了反对解放者的观点，而且也歪曲了支持解放者的观点。很明显，他们更加关注的是法国的命运和它的革命，而不是犹太人的民族命运。最后，赫茨伯格的分析对犹太人自己来说也是不公平的。贝尔·艾萨克·贝尔和其他许许多多为完全解放而忠诚宣誓的人，都不是被他们的同胞所欺骗的傻瓜，而是利用历史机遇的爱国者。

尽管在他的分析有这些缺点，但赫茨伯格已经注意到了一些关于犹太人解放仍需要被关注的真正历史性难题：如果1789年8月通过了《人权与公民权宣言》，那为什么法国犹太人还要等两年才能得到完整的政治权利呢？为什么支持解放者把解放等同于同化呢？为什么他们如此不尊重一个自治的犹太人身份的完整性，以至于希望犹太人解散他们自己的正式公共机构呢？

犹太人解放最令人惊奇的方面也许是它竟然发生了。事实上，法国犹太人只不过占法国社会极其微小的一部分。而且，他们只是集中在很少的几个市镇。大约3 500名西班牙裔犹太人居住在波尔多及其附近，30 000名德裔犹太人居住在阿尔萨斯和洛林，可能还有500名其他裔的犹太人居住在巴黎。他们在大革命中的参与也是极其微弱的。据我所知，在大革命期间没有任何犹太人被选到国民议会之中。而且，除了关于他们自己命运的争论之外，我们很难相信一位犹太作家、记者或是政治上的积极分子起到了更大的作用。即使有许多犹太人，可能大多数法国人，包括那些制宪议会的代表，都未曾遇到过哪怕是一小撮犹太人。

这些事实已经使尤金·韦伯(Eugen Weber)认为，“犹太人问题是

<sup>①</sup> 关于把法国大革命完全简化为恐怖统治的趋向，参见Ferenc Fehér, *The Frozen Revolution: An Essay on Jacobinism*(Cambridge, 1987), pp. 1-30.



一个犹太人的问题”，即仅仅和犹太人有关的问题。他在1985年关于法国犹太人历史的会议上对一个非常沮丧的听众说道，“大多数普通的法国人”并不关心犹太人，而且现在也不太关心对犹太人的思考。除了阿尔萨斯，“法国人根本想不到犹太人，他们有其他要处理的事情”<sup>①</sup>。但是，韦伯确实正在夸大其辞。否则，我们如何解释法国革命者对犹太人的过度关注呢？但没有议程会比制宪议会的议程更满。制宪议会不得不解决诸如宪法、征税、教会重组和日益顽固的国王这类重大的问题，更不要说它自己内部的争论与派系斗争了。其他许多紧迫的问题，例如，妇女的权利，就都被忽略了。当然，制宪议会处理犹太人的问题并不是紧急的问题；至少一些代表并不认为这是值得做的。温和派的领导人盖伊·塔尔热(Guy Target)在一次争论中惊呼，“我们还有更重要的事情要处理”：

109 我们就犹太人所说的只影响了社会中的一部分；但建立司法系统，确定法国军队的规模和方式，以及建立财政体系却是引起整个王国关注的三个问题，并且须要立刻采取行动。<sup>②</sup>

但是，犹太人问题并没有消失。国民议会的领导者们仍把这一问题纳入到议程之中。甚至巴黎市政府的立法机构都认为犹太人的解放是很重要的，尽管只有500名犹太人居住在首都巴黎。在1790年最初的某一时刻，法国六十个街区议会的每一个几乎都在争论这个问题，而且压倒性的大多数人都敦促国民议会完全解放所有的犹太人。<sup>③</sup>

因此，塔尔热在一个主要的问题上没有说到点子上：几乎没有人把关于犹太人的争论看做仅仅关涉“社会中的一部分”。非犹太人会选择讨论这个问题，因为关于解放的争论不完全是关于犹太人的。既然法国的犹太人如此之少，既然他们在大革命中的作用也不太大，那他们就很容易被转化为其他一些事情的象征。各种团体和作家，包括巴黎公

<sup>①</sup> Eugen Weber, "Reflections on the Jews in France," in Frances Malino and Bernard Wasserstein eds., *The Jews in Modern France* (Hanover and London, 1985), p. 17.

<sup>②</sup> *Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des chambres françaises. Première série (1787 à 1799)*, 88 vols. to date (Paris, 1867 - ) (hereafter cited as AP), 11: 710.

<sup>③</sup> On Paris see S. Lacroix, "Ce qu'on pensait des juifs à Paris en 1790," *Revolution française* 30 (1898): 91 - 112.

共议会和国民制宪议会，都用这个问题来估测什么可能是接下来最根本的政治问题：内在于《人权与公民权宣言》中的许诺会转变为所有法国人都拥有平等的政治权利，而无须考虑他们的社会地位吗？或者，那些领导法国大革命的人会通过限制一些人的政治权利来弥补民主制的不足吗？所以，关于犹太人解放的争论就是一场关于成为法国公民意味着什么的争论。

事实上，人们一直争辩说法国犹太人不需要解放，至少同法国的其他团体相比并不更需要解放。尽管我们把法国大革命的前夕看做犹太历史上的一个黯淡时期，但在旧制度的最后十年期间，犹太人在法国的社会地位要比大多数其他欧洲国家高很多。旧制度下的社会是行会式的（corporate）和各自独立的（particularistic）。法律仅仅就他们属于一个法定团体的成员而承认个体。一个裁缝需要他的行会的保护，一个牧师需要他的宗教阶层的保护，一个商人需要他的市镇行会的保护等等。从这个角度来看，如果犹太人属于一个法律上承认的犹太人共同体，那他们就被认为是国王合法的臣民。政治生活通常是由单独的团体构成，而每个团体都是以所有其他团体为代价来从君主政府那里获取它们的特权。正如萨洛·巴伦（Salo Baron）在60年前写的，在整个18世纪，法国犹太人在保护关于他们共同体的特殊法律方面都是行家里手。“他们在那时甚至成了拥有特权的少数派，这一派包括贵族、教士和城市公民（urban citizenry）。”<sup>①</sup>这可能有些夸张，但至少从法律上的优势而言，大多数犹太人的政治地位要比大多数农民高得多。犹太人共同体成功地博得了君主政府的欢心，经常压制那些与犹太人为敌的农民的呼声，尤其是在阿尔萨斯和洛林更是如此。尽管地方当局顽固不化，但到大革命的前夕，诸如马尔泽尔布（Malesherbes）这样的皇室改革者们正在呼吁深化改革。只要中央政府继续实行保护犹太人利益的政策，那么法国犹太人对未来持有乐观的态度就是合理的。

但法国大革命使犹太人的社会地位变得很混乱。由于犹太人没有

<sup>①</sup> Salo W. Baron, "Ghetto and Emancipation: Shall We Revise the Traditional View?" *The Menorah Journal* 14 (June 1928): 517; Salo W. Baron, "Newer Approaches to Jewish Emancipation," *Diogenes* 29 (Spring 1960): 56-81. For a more general survey see also Feuerwerker, *L'émancipation des juifs*, pp. 3-48.

了特权,也没有了自治的共同体,所以他们很容易受到当地农民和小店主的攻击。如果法国新政府实行地方分权制,那犹太人甚至也许会因新的变革而一定会使失去的比得到的更多。在1789年9月28日,制宪议会首次对犹太人问题进行了讨论,因为法国东北部的犹太人共同体曾要求使他们免受夏季爆发的大众暴力的侵害。温和派的领导人克莱蒙-托内尔伯爵(Stanislas Clermont-Tonnerre)和激进派的教士格雷古瓦(Henri Gregoire)敦促议会通过以下的法令:

议会命令议长先生(M. President)在写给阿尔萨斯官员的公文里写道,犹太人在法律的保护之下,并且要求国王给予他们所需要的保护。<sup>①</sup>

这个法案的通过没有遇到任何反对,而且它的重要性也不应被低估。一方面,它维持了原中央政府在地方迫害背景下保护犹太人的政策,就此而言,它的颁布对于犹太人来说没有太大的变化。但就它使犹太人拥有像其他人一样的法律地位而言,它赋予犹太人以更高程度的公民平等。这与实际上的解放非常接近。那为什么又使制宪议会花了两年时间(以及数小时热烈的争论)才得以推进呢?

几乎就在同时,制宪议会正在制定新宪法下起作用的选举法。尽管制宪议会保证宪法和相关法律同等地适用于所有公民,但它仍然对两类公民作出了基本的区分:积极的和消极的。这两类公民在法律上都受到平等的对待,并且都具有《人权与公民权宣言》所保证的权利。他们之间唯一的区别就是,积极的公民能投票,并能担任公职。积极的公民最重要的条件就是财富:他必须要缴纳相当于一般工人三天工资的直接税。此外,在积极的公民之间还有许多等级。例如,只有那些缴纳大约51里弗年税——相当于大多数法国人收入的总和——才有资格在制宪议会中占有一席之地。

赫茨伯格和其他一些人都已经忽略了这个事实,即1789年9月28日颁布的法令已经有效地把犹太人转变为消极的公民。从那时起,在制宪议会中就没有一个人否认犹太人具有《人权与公民权宣言》所保证的基本权利;例如,大家都同意,犹太人应该自由地奉行他们自己的宗教信仰,而不应该强迫他们改变信仰。于是,这个问题就变成了犹太人

<sup>①</sup> AP, 9; 201.



在什么程度上有资格成为积极的公民的问题,而不再是一个宗教自由的问题了。换句话说,赫茨伯格所说的“为了解放而进行的战争几乎失败了”的论断须要彻底地修正:几乎失败的是使犹太人得到积极公民的权利这一企图。<sup>①</sup>

因此,当我们转向那些制宪议会在1789年12月23—24日和1790年1月28日发生的关于犹太人权利的争论时,我们发现正在被讨论的法案都聚焦于积极的公民身份方面:<sup>②</sup>

那些可以用其他方式来满足先前法令规定的成为一名选举人的所有条件,并且[担任公职]合格的非天主教徒,一律都能被选入各级行政机关之中。

在12月份,仅当犹太人被明确地从这个法案中排除出去时,它才获得通过。一个月后,一个相似的法案才把积极公民的权利赋予波尔多瓦(Bordeaux)和阿维尼翁(Avignon)的西班牙裔犹太人。但制宪议会的大多数成员都拒绝“解放”法国东部的德裔犹太人。这是为什么呢?

反对赋予犹太人以积极公民权利的呼声来自于三个交织的团体:第一个是来自阿尔萨斯代表中的少数核心成员,最著名的是让·弗朗索瓦·勒贝尔(Jean-Francois Reubell)。他们明确应和了他们地区流行的反犹主义,这反映出对犹太人财政力量,尤其是对高利贷的恐惧。因为犹太人主要居住在法国这一地区,所以这些态度是孤立的,并且单凭这一团体不可能说服他们的大多数同事来投票反对犹太人获得积极的公民身份。

第二个更大的团体,包括那些从宗教的角度来看待法国民族性的教会中的教士与教友。例如,莫里教士(Abbe Maury)关注的是,被解放的犹太人在他认为应当是一个基督教的国家里能够被选为领导人这样的想法。他认为一个犹太人法官来审理一个基督徒被告是很荒唐的;对他来说,源于至高者(the sovereign)的法律将是人民的法律,而人民中的99%都应是基督徒。但这并不意味着莫里希望驱逐犹太人:

他们不必非得受到迫害。他们是人;他们是兄弟;甚至想到不宽容都是一种诅咒。你们已经意识到对于他们的宗教观

---

<sup>①</sup> Hertzberg, *The French Enlightenment*, p. 339.

<sup>②</sup> AP, 10: 782.

点不应当采取任何限制,因为你们已经向犹太人担保了最广泛的保护。<sup>①</sup>

112 总之,在制宪议会中最保守的、主张“神权政治”的代表中,甚至莫里都意识到1789年9月份颁布的法令之重要性,并没有因居住在法国的犹太人是消极公民这一想法而不快;相反,真正困扰他的是被犹太人所左右的可能性。

最后是一个想要把犹太人排除在政治生活之外的保守代表们的联盟,因为他们的目标就是要尽可能地把积极公民限制在一个小团体之中。这些代表们,诸如德·布罗意王子(Prince de Broglie),希望把积极公民转变为一种新的贵族。他们觉得,犹太人、新教徒、演员、城市工人、无套裤汉——他们中的任何人都不属于最上层的人,都不应该赋予他们以选举权和担任公职的权利。

这三个团体的共同之处就是,它们都认为法国的犹太人,尤其是居住在法国东部的德裔犹太人,是法国国内的一个独立民族。语言、服饰、婚姻和明显的宗教仪式上的差别使犹太人不同于法国人,就像英国人或丹麦人不同于法国人一样。勒贝尔指责说:“犹太人集体就是与法国分离的一个民族团体(*corps de nation*)。”“他们扮演着不同的角色。因此他们绝对不能获得积极公民的地位。”<sup>②</sup>当它们说了和做了这一切时,这就成了反对解放的人的最有效的论证,并且成功地把完全解放延迟到制宪议会最后的时日。

民族的概念在法国大革命的意识形态中是极其重要的,这恰恰是由于它取代了因特权而被分裂的臣民的观念,并认为公民应根据他们的民族身份而统一起来。对于法国大革命的领导者来说,法国大革命恰恰是法国人民从国王和贵族手中重新夺回国家主权的行动。“人民”和“民族”,通常被认为是一回事,尽管并不总是如此。当人民为了他们自身的利益而去行动时,他们只不过是个体的集合。但当人民拥有共同的利益时,他们的行动就被认为是国家意志的表达。

这一民族的定义对于大革命期间政治观念的发展来说是至关重要的,它在西耶斯(Sieyès)受大众欢迎的小册子——《第三等级是什么?》

① AP, 10: 757.

② AP, 11: 364.

中可以被非常清楚地看到。在这本小册子中，西耶斯描绘了民族发展的三个阶段。在第一阶段中，有许多想要统一的孤立个体，但他们尚未意识到他们的共同利益。“第二个阶段的典型特征是**共同意志**的行动……力量仅仅存在于聚合体之中。这个共同体需要一个共同的意志；如果没有单个的意志，就不会成功地组成一个有意志的和行动的团体。”这就是大革命发生的意义。最后，西耶斯“从第二阶段中”区分出了一个未来的“第三阶段”，在这一阶段中，起作用的不再是**真正的共同意志**，而是具有**代表性的共同意志**。<sup>①</sup>

西耶斯在充分吸收了卢梭的思想后，他的观点变得激进了，因为它否定了所有行会式团体的政治合法性。大革命解散了所有团体，剩下的只是通过民族国家的成员而使权利受到保护的个体。从这一意义来说，“犹太人问题”被归结为如下难题：犹太人是一个不同于法国人的民族（因而他们不是新政权团体的组成部分）吗？或者，犹太人共同体在本质上就像那些旧制度下其他自治行会一样吗？这是区分赞同解放者和反对者的基本问题。反对解放者相信，在旧制度下，犹太人共同体既是行会，又是一个单独的民族。因此，尽管大革命已经解散了行会，但仍旧没有解决民族的难题。所以，诸如莫里教士（Abbé Maury）这样的反对解放者，作出了某种妥协：作为对取消犹太人行会式的自治的回报，应当赋予犹太人以消极公民的基本权利。但就他们的民族使他们有别于国家（the sovereign）而言，他们不应该拥有积极公民的权利。

赞同解放者则根据如下观念来建构他们的论证，即认为法国犹太人并不是一个独立的民族，而不过是一个像其他行会一样、迫切需要“重生”的行会。克莱蒙-托内尔伯爵（Clermont-Tonnerre）为这一立场提供了一个众所周知的版本：“人们应当否定把犹太人当做一个民族的一切理由，而赞同把他们当做个体的一切理由……在一个国家里有一个非公民的社会，并且在一个民族中有一个民族，这将是矛盾的。”<sup>②</sup>吉伦特派的主要领导人雅克-皮埃尔·布里索（Jacques-Pierre Brissot）在对这一争论进行评论时预言说，那些被赋予积极公民权利的犹太人将

<sup>①</sup> Emmanuel Joseph Sieyès, *What Is the Third Estate?*, trans. M. Blondel (London, 1963), pp. 121 - 122.

<sup>②</sup> AP, 10: 754.



会“失去他们独特的特性”。对他们“资格的承认将使他们获得重生”<sup>①</sup>。

阿瑟·赫茨伯格在赞同解放者的立场中正确地看到了结束犹太人特性的呼吁。但他错误地宣称这种立场是反犹太主义或极权主义的温床。某种“重生”的必要性来自于有代表性的法国革命观念。在某些代议制的体系中,代表被认为是代表了大多数选他的选民们的利益。但在法国大革命期间,再次引用西耶斯的话来说,“每个代表都在代表着整个民族”<sup>②</sup>,与立法者代表着不同的利益和不同的选民的美国相比,法国人希望他们的领导者能找到国家唯一的真正意志。任何一群公开代表不同于国家意志的特殊利益或选民的代表,都被认为是一个危险的派别。因此,在代表和选民之间不允许出现重大的差别,更别说在代表之间了。

代表的概念对于法国犹太人来说,有着很重要的意义。既然赋予犹太人以积极公民权利将使他们有资格担任各种公职,那么当那些基督徒中的大多数人都不适于担任政治职务时,一个犹太人能够代表一个完全基督教化的民族的可能性就会出现。例如,一个犹太人选民怎么可能去参加一个基督教主教的选举(这类选举开始于18世纪90年代末期)呢? 诸如西耶斯和格雷古瓦(Grégoire)教士这样的赞同解放者,主张犹太人政治家应当仅仅考虑整个国家的福利,并把他的犹太人生活严格地限制在私人领域,从而解决了这一困境。对于他来说,为了充分代表他的国家的真正利益,他自己的犹太人身份尽管对他个人来说很重要,但必定没有任何政治意义。

直到1791年9月制宪议会最后的日子,德裔犹太人才赢得了他们完整的政治权利。到那时候,国家的政治基调已经发生了剧烈的变化。许多贵族代表已经变得厌恶革命变化的速度,而且他们纷纷逃离了祖国。温和派的领导人不太相信国王会遵守新的宪法,并且他们害怕权力将会落入激进的共和党人手中。在这一全新的政治背景下,赋予犹

<sup>①</sup> *Patriote français*, 24 December 1789, p. 2.

<sup>②</sup> 引自 Keith Michael Baker, “Representation,” in Baker, ed., *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture. 1: The Political Culture of the Old Regime* (Oxford, 1987), p. 488.

太人以积极公民的权利似乎也不再那么危险了。因此，当民众领袖阿德里安·迪波尔（Adrien Duport）敦促他的同事们去“对犹太人宣布他们能够成为法国积极公民”时，他们就颁布法令，规定犹太人必须拥有和其他任何市民一样“成为积极公民”的权利。所以，“解放”就等同于积极公民的身份，尽管长期以来犹太人被大家想当然的认为是消极公民。<sup>①</sup>

关于犹太人解放的这些争论，并没有揭示出一个反犹的或一个卑鄙的制宪议会。解放运动本身为后来的悲剧提供温床这一假说，证明是以对法国大革命政治的曲解为基础的。就犹太人而言，早期的法国革命者基本上奉行前政府的自由政策。反犹太主义是一种仅限于法国东北部的地方性事件。法国犹太人的政治地位在1789—1791年间发生了变化，这是因为法国人自己也被从一个王国的臣民转变为一个国家的公民。如果制宪议会在犹太人的命运上花费了很多争吵的时间，那就是因为“犹太人问题”提出了对他们自己的身份而言更为根本的问题：它有助于界定国家的世俗特征、积极公民与消极公民身份的意义、代表的本性以及新政体中行会式的团体的地位。它也为激进的与温和的政治家们提供了一种他们能够用来反对教会和贵族的权力的观点。

更为重要的是，关于犹太人解放的争论揭示出来的不是犹太人的难题，而是法国人如何定义民族和代表的难题。不像新建立的美国，法国人没有按照不同的利益来看待代表；只有一个单一的国家意志能够成为法国主权的最终政治表达。这种方法阻碍了党派政治和“忠诚的反对派”的发展，它也导致了法国政治的不稳定。这种民主制对于犹太人而言无益；事实上，它对于所有人来说也无益，赫茨伯格在这一点上也许是正确的。但这是一个政治难题，而与反犹太主义无关。

犹太复国主义批评家们怀疑解放的进程，因为他们恰恰认为它代表着对一个自治的犹太民族命运的否定。但因150年后犹太人的遭遇而指责诸如克莱蒙-托内尔伯爵和格雷古瓦教士这样的解放者则是错误的。更为糟糕的是，它愚弄了那些自贝尔·艾萨克·贝尔之后相信大流散之后统一的犹太人。事实上，法国大革命为法国犹太人提供了一个历史机会。解放使每个犹太人都有机会选择成为犹太人。加入犹

<sup>①</sup> AP, 31; 372.

犹太人共同体不再是一个法律责任,而是相反成为一种道德义务。只有在这种处境下,犹太人身份才能成为个人强烈关注的一个问题。



## 6. 作为世界历史性事件的法国大革命

伊曼纽尔·华勒斯坦(Immanuel Wallerstein)

我们通常以两种方式之中的一种来分析法国大革命的重要性或意义:作为有其过程与后果的法国历史中的“事件”;或者作为对其他国家历史有特定影响的现象。然而,在这一章中,我希望就它在作为一种世界体系的现代世界体系历史中所具有的意义与重要性这一特定方面而言,把法国大革命视为一个世界历史性事件。 117

据我们所知,最近30年关于法国大革命的文献已经反映了两个主要思想学派之间发生的一场巨大思想争论。一方面,已经出现了所谓的社会解释学派,乔治斯·索布尔(Georges Soboul)是其主要代表人物,这一派的谱系可以追溯到马迪厄(Mathiez)、勒费弗尔(Lefebvre)和饶勒斯(Jaurès)。这一派的观点已经把它的分析建基于法国大革命从本质上来说是一场正在推翻封建旧制度的资产阶级政治革命这一主题之上。

第二个阵营已经出现在对法国大革命的社会解释进行“修正主义式的”批评之中。这一阵营没有被共同接受的名词。这一立场的两个最重要倡导者首先就是阿尔弗雷德·考本,其次是弗朗索瓦·傅勒。这一阵营拒绝接受法国大革命是一场资产阶级革命的思想,因为18世纪的法国不能再被有意地描绘为“封建的”。相反,他们认为18世纪的法国被描绘为“专制的”,并且法国大革命被看做一场反专制的自由主

义要求的政治大爆发可能更好。<sup>①</sup>

118 在对实际事件的分析中,最主要的是以对1792年8月10日这场叛乱(*insurrection*)的政治意义之解释为中心的。对于索布尔来说,这场叛乱是一场“二次革命”,它开创了一个民主的、受民众欢迎的共和国。对于傅勒来说,则恰恰相反。它是通往自由社会之途的终结。毫无疑问,它是一场二次革命,但它所带来的结果不是第一次革命的完成,而是它的**偏移**(*dérapiage*)。因此,对于索布尔来说,罗伯斯庇尔与山岳党人代表的是法国资产阶级中最激进的部分,所以他们是一支向往自由的力量;但对于傅勒来说,罗伯斯庇尔与山岳党人代表的却是一种新的(而且更糟糕的)专制主义。

在这场争论中,根据20世纪欧洲的政治,思想路线被清晰地划出,而且当然是常见的。的确,像人们经常说的,这场争论是关于俄国革命的论争,就像它是关于法国大革命的论争一样。然而,重要的是,看到这两个阵营在话语论战(*rhetorical battle*)中共同分有的前提。它们共同分有一个历史模型,而这一历史模型是发展变化的,并且这一历史模型假定发展的单位是国家。(大西洋观点也分有这一模型。)对于社会解释学派而言,所有的国家都经历了一系列历史阶段,在这一事例中最重大的转变就是从封建主义向资本主义、从一个由贵族统治的国家向一个由资产阶级统治的国家的转变。所以,法国大革命仅仅是巨大转变或决定性转变的时刻,但这是一个既必要又不可避免的时刻。对于“自由主义”学派而言,现代化的过程就是消灭专制主义国家,并由一个建基于自由主义原则之上的国家取而代之。法国大革命就是实现这种(不是不可避免的)转变的一个尝试,但这是一次失败的尝试。在法国的政体中仍潜存着自由的驱动力,而且稍后会重新恢复。对于索布尔来说,由于大革命是资产阶级革命,所以它是法国自由民主的出发点。但对于傅勒来说,经过偏移之后,大革命本身就变成了自由民主的一个障碍。

---

<sup>①</sup> 所谓的大西洋观点是这两种观点的混合物,尽管它最初是在修正主义著作之前出现的。大西洋观点就是法国大革命既是资产阶级革命,也是反对专制主义的革命。而且,法国大革命是全世界性的(*world-systemic*),因为它的起源以及其他几乎同时发生在“大西洋周围的”革命的起源都是以启蒙思想为共同源泉的。人们可能认为这一观点要么是融合了其他两种观点的最好部分,要么是融合了它们的最差部分。

因此,明白每一方是如何看待从1792年开始并持续(时断时续的)到1815年,即雅各宾专政时期之后同英国之间的长期战争,是十分有趣的。对于索布尔来说,这场战争从本质上来看是由法国贵族在国外发动的,由于他们在内战中失败,因而希望通过把这场冲突国际化来挽回他们的社会地位。但对于傅勒来说,这场战争作为继续这场革命并强化它的一个方式是革命力量(或者至少是他们中的大多数人)所向向往的。

毫无疑问,人们能够为这场战争直接起源的这两种解释的每一种都提供一个似乎正确的例证。有趣的是,这些分析似乎没有考虑,如果没有发生什么法国内部革命,那么在这时是否还会发生法-英之间的战争。毕竟,在一个多世纪的时期里,英国(或英格兰)与法国之间曾经发生了三次连续较大的战争,而且,从今天的视角来看,我们也许会把1792—1815年之间的战争看做只不过是在为资本主义世界经济霸权而进行的长期斗争中发生的较大战争中的第四次和最后一次。 119

在此处,我将简单地概括一下《现代世界体系》(1989)第3卷前两章中详细阐明的一个分析,而在本书中找不到这些辅助性材料。<sup>①</sup>我这样做仅仅是为了支撑我希望表明的法国大革命作为一个世界历史性事件转变了作为世界体系的世界体系之方式。我的最初假定是自“漫长的”16世纪之后,资本主义世界经济就作为一个带有界限的历史体系而存在,从一开始它就包括英国和法国,因而这两个国家一直在资本主义生产方式的压力之下运转,并已经成为作为资本主义世界经济政治框架而出现的国际体系(interstate system)中的成员。

这样一种“世界体系的视阈”给关于法国大革命的两个主要学术派别的最根本假定几乎没有留下什么余地。法国大革命已经不可能成为一场“资产阶级革命”,因为法国身处其中的资本主义世界经济就已经是一个资本主义世界经济,在其中处于统治地位的阶级阶层在经济行为上就已经是“资本主义者”了。就此意义而言,这些“资本主义者”无需在特定的国家里进行一场政治革命以获得居住权(droit de cite)或寻求他们的根本利益。当然,这并没有排除如下事实:特定的资本主义者

---

<sup>①</sup> Wallerstein, Immanuel, *The Modern World-System, III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World - Economy, 1730 - 1840s.* (San Diego: Academic Press, 1989).



所组成的团体也许会或多或少对他们国家的公共政策感到满意,也许在某些条件下愿意考虑从某种意义来说以“叛乱”结束的,并因而改变原有国家制度结构的政治行动。

相比较而言,世界体系的视阈同样也没有给这个修正主义学派(或其他修正主义学派)的基本假定留下什么余地,而这个学派认为在每一个国家中政治专制主义的拥护者与政治自由主义的拥护者之间公认的大规模斗争是主要的,并且在自由主义的驱动力中看到一种现代性的端倪。相反,从世界体系的视阈来看,“自由主义”被认为是占统治地位的阶级在世界经济的核心地带首先可资利用的一种特殊策略,并且除了其他事物之外,还反映了国内(intrastate)不对称的阶级结构,而在这一结构中,工人阶级占总人口的比例比在边缘地带中占总人口的比例更低。在18世纪末期,英国与法国都还没有有效的“自由主义”制度化结构,而且大概在下一个世纪,也不会具有这种有效的“自由主义”制度化结构。1792年的偏移,如果这就是人们想赋予它的名称的话,同被认为是英国1649年同样的偏移相比,并没有更大的长期意义。从20世纪的视角来看,在“自由主义的”政治制度主导的两个世纪中,英国与法国在程度上并没有重大差别。它们同比如说瑞典也没有什么重大差别,而瑞典没有发生一系列引人注目的、可以同英国或法国革命相比的事件。

关于英国和法国,能够引起我们注意的就是,一旦17世纪中期荷兰在资本主义世界经济中的霸权开始衰微,那么这两个国家就成了继承霸权的对手。我们可以在两个主要领域中看到这种竞争:它们在世界经济市场中运行“效率”的对比,以及它们在国际体系中军事-政治力量的对比。

在这一长期竞争中,1763年标志着“最后一幕”的开始。巴黎和约(The Peace of Paris)标志着英国在海上、在美国以及在印度获得了对法国的决定性胜利。但是,它当然同时也带来了极大的困难,即英国(与西班牙以及葡萄牙)将很难处理它的美国移民问题,以及这所引起的移民者非殖民化的过程,而这一过程发端于北美的英属殖民地,并传播到世界各地。

我们知道,美国独立战争最后吸引法国加入到移民者一方,这在18世纪80年代大大加重了法国的财政危机。诚然,英国也面临着巨大的

预算困境。但 1763 年的胜利使英国比法国更容易在短期内解决这些难题。例如，看一看“普拉西掠夺”(Plassey plunder)在减轻英国亏欠荷兰债务上所起的作用。

法国发现不可能从政治上通过新的征税模式来解决它的财政难题，并且也无法达到与普拉西掠夺同样的作用。这就解释了它为什么愿意签订 1786 年的《英法商业(伊登)条约》，法国国王之所以同意签订这一条约而不计较就是因为它会为国家财政收入创造新的源泉。事实上，从经济上来说，它的直接影响是灾难性的，而且从政治上来说，也是令人气馁的。《陈情书》(*cahiers de doléance*)里充满了对这一条约的抱怨。

如果人们看一下英法两国在 18 世纪工业生产与农业生产的“效率”上的比较，就很难找到英国领先的任何有意义的论据。因为如果说英法两国谁领先的话，那 1763 年的法国倒是“领先的”。然而，尽管至少在 18 世纪 80 年代英国经济也许略好一些之前，它们的经济现实是非常相似的，但在 1763 年之后法国(错误地)感觉到法国“在落后”，这却是真实的。这也可能是为 1763 年军事失利加以合理化而精心构造的一个幻觉。在 1763 年前的英国人中间，似乎也曾经有一个相似的幻觉，即他们“落后于”法国，这显然是一个在 1763 年之后被逐渐忘却的幻觉。无论如何，就法国有教养的阶层而言，这种感觉也有助于为《伊登条约》进行辩护。 121

当国王召集三级会议时，大环境(1763 年的失败、国家财政危机、同意签订《伊登条约》的错误，以及连续两年的严重歉收)给我们称之为法国大革命这一“失控的”形势提供了政治空间，而这一“失控的”形势基本上直到 1815 年才结束。

人们可能说，法国 1763—1789 年这段时期的标志就是法国精英们不愿意接受同英国在争夺霸权中的失败，而且，一种认为君主政体不愿或不能对这一形势采取任何措施的情感不断增强，也使得这段时期更为糟糕。因而，1792—1815 年之间发生的战争是法国革命者基本逻辑中的一部分，寻求重建国家，从而能够最终打败英国这个对手。

从法英在国际体系中的斗争这一非常相关的视角来看，法国大革命证明是一场灾难。法国 1815 年在军事上遭受到的打击比它所曾经遭受到的还要致命，因为这次失败是在法国军事力量所依赖的陆地上，

所以没有最终挽回 1763 年的失败。而且,这些战争没有使法国缩小以前主要是在想象中建立起来的经济鸿沟,反而第一次导致了这一鸿沟。在 1815 年而不是在 1789 年,可以真正地说英国为世界市场生产商品的“效率”大大领先于法国。

但是,作为大革命所产生的一个结果,至少是法国国内经济难道没有发生重大转变吗?当一切都尘埃落定时,就证明这一转变并不像通常所宣称的那样惊人。比较大的农业实体在很大程度上仍然未受影响,尽管它们无疑在财产所有人的名称上有些变化。虽然声称“消灭了封建主义”,但诸如共同放牧场(*vaine pature*)和共同放牧的权利(*droit de parcours*)这些对“农业个体主义”(用马克·布洛克的短语来说)的限制仍然延续到 19 世纪末期。自耕农阶级(例如,耕作者)比以前出现得更多,但这主要是以损害最小的生产者(例如,手工业者)为代价的。农业改革有时喧嚣一时,但它们又都适应了若干世纪以来西欧大多数国家缓慢而稳定的相似变化曲线。

就工业而言,行会无疑取消了。而且,国内关税也取消了,因而创造了一个更大的、自由的国内市场。但是,我们不要忘记,在 1789 年之前,一个没有国内关税壁垒的地带已经出现,即包括巴黎在内的五大农场,其规模大约相当于英格兰。当然,大革命确实废除了《伊登条约》,因而法国再一次明智地重新实行贸易保护主义。国家确实获得了一种新的行政效率(语言上的统一、新的民法、大学的建立),这无疑非常有助于 19 世纪法国经济的发展。

但完全从法国立场来看,法国大革命的得与失之间的平衡性相对来说较小。如果它是“典型的”资产阶级革命,那就用不着强调这场革命的价值或力量。作为一场反对专制主义的斗争,我们以这种立场的理论家们的口吻来说,它并没有取得辉煌的成功。当然,我们能够根据托克维尔式的理由来庆祝大革命:法国大革命完成了国家的建立,并实现了黎塞留(*Richelieu*)和柯尔伯(*Colbert*)寻求但绝对没有完成的官僚主义中央集权制。如果是这样,那人们就会理解法国人把这一事件赞美为法国民族主义的化身,但我们其余的人应为什么而庆祝呢?

我相信有某种东西需要我们其余的人去注意,也许是去赞美,尽管它有些暧昧不清。我相信,法国大革命以及拿破仑式的继续都促进了资本主义世界经济作为一种世界体系在意识形态上的转变,从而创造



出三个全新的领域或一套文化制度，此后它们就成为世界体系的主要组成部分。

我们必须以同时代人所意识到的法国大革命之意义为开端。法国大革命当然是一场引人注目的、感情强烈的、充满暴力的动乱。在从1789年（巴士底狱的陷落）到1794年（热月政变）被称做大革命最初表现的时期里，大恐怖出现了，“封建主义”被消灭了，教化土地被收归国有了，国王被处死了，《人权宣言》也被公布了。这一系列事件以恐怖统治而终结，而恐怖统治最后又以所谓的热月反动而结束。当然，这些引人注目的事件随后并没有停止。拿破仑开始掌权，法国军队横扫欧洲大陆。它们最初作为革命消息的传播者在许多地方都受到欢迎，而后作为法国帝国主义运动的工具而逐渐遭到反对。

欧洲各地已经确立起来的权威们的反动，在破坏法国革命病毒所代表的（真正的和潜在的）秩序上是令人恐怖的事件之一。到处都在努力反对这些观念与价值的传播，最显著的是在英国，一种对潜在同情者的力量的言过其实的估计，就导致了一场实际上的镇压。

我们尤其应当注意法国大革命（包括拿破仑）对世界体系“边缘”的三个关键性地带所产生的影响：海地、爱尔兰和埃及。法国大革命对圣多明克（St. -Domingue）所产生的影响是直接的和灾难性的。白人移民者运用革命来获得不断增强的自治权这一最初尝试，在世界体系中迅速引起了最初的黑人革命，而这场黑人革命在随后的数十年间成为所有其他革命者（拿破仑、英国人、美国与拉丁美洲的白人移民革命者）千方百计试图摧毁或至少是试图遏制的对象。 123

法国大革命对爱尔兰的影响，就是要把曾经是新教移民者获得自治权的尝试（像英属北美殖民地中类似的团体曾经所做的那样）转变为一场社会革命，从而暂时使天主教徒与长老宗的新教徒（Presbyterian Dissenters）统一到共同的反殖民主义运动中。这一尝试正好击中英国的核心，但它被颠覆、被破坏并被镇压，而且，通过1800年颁布的联合法案，使爱尔兰与英国更加紧密地结合在一起。然而，这一结果在整个19世纪给英国带来了一个地方性的、内部的政治问题，它同样对美国政治中的黑人人权问题作了必要的修正。

在埃及，拿破仑的侵略导致埃及出现了第一个伟大的“现代化拥护者”——穆罕默德·阿里（Mohamed Ali），他的工业化与军事扩张方案

都大大削弱了奥斯曼帝国,在中东几乎建立了一个力量强大的国家,并最终能够在国际体系中起主要作用。我说几乎就意味着它没有完全建立起来——因为穆罕默德·阿里的努力最后被成功地阻止了,就像一个世纪以来在边缘地带发生的所有相同努力一样。

当然,在这有这些努力中必须要加上美国移民者的非殖民化运动。毫无疑问,这并不是法国大革命(唯一)所做的事情。美国独立战争先于法国大革命。但它的源泉是同一世界体系中地缘政治在1763年之后的重组,而且它就像法国大革命一样诉诸同一启蒙学说来使其自身合法化。当然,随后的拉丁美洲独立运动也是在同一地缘政治重组之后发生的,因美国和法国革命的成功模式以及拿破仑在1808年入侵西班牙所导致的毁灭性政治后果和西班牙国王的退位所加强。

总之,它就相当于以前在现代世界中从未被认识到的一种政治旋风。当然,以前曾经出现过骚乱时期,但它们的影响是不同的。毫无疑问,英国革命与法国大革命具有许多共同特征——在英格兰。但它在英格兰之外所产生的影响是相当有限的,这主要是因为没有与其相关的“拿破仑式的”征服。而且,改革——反对改革所造成的骚乱无疑就像法国革命骚乱一样完全令人痛苦。但它没有聚焦于政治秩序问题和最终结果,尽管这涉及现实政治的重组,但似乎并没有提出关于统治者以及政府结构本身的政治合法性问题。

124 我认为,资产阶级,或者如果你愿意称之为资本主义阶层或统治阶级,从“法国革命骚乱”中得出两个结论。其一就是一种巨大的危机感,但它不是来自于罗伯斯庇尔这类人所做出的行为,而是来自于未经洗礼的大众所做出的行为,大众似乎第一次认真地对待所获得的国家政权。真正的法国大革命有几次曾经几乎“失控”,这不是因为一些“资产阶级”正在寻求政治上的变革,而是因为一些“农民”、一些“无套裤汉”或一些“妇女”开始武装自身,并去游行或示威。圣多明克的黑人奴隶们不仅仅去示威;实际上他们夺取了国家政权,这证明政治发展甚至比法国叛乱更难阻止和推翻。

当然,这些“起义”从分析的角度来看也许同以前反复发生的、因饥荒而引起的暴乱和农民起义相似。我相信世界资产阶级看到某种不同的东西正在发生,即,这些起义也许更应被看做现代世界中第一次真正反体系(也就是反资本主义体系)的起义。这些反体系的起义并不是非



常成功。它们不过是曾经发生过，因而它们是资本主义世界体系结构发生较大质变的先兆，即是其政治的转折点。

我认为，世界资产阶级于是得出了第二个非常合乎逻辑的推论。经常性的、短期的政治变革是不可避免的，而且维系先前世界体系以及甚至是达到一定程度的资本主义世界经济所运用的历史神话，即政治变革是罕见的、经常是短暂的、通常是不受人欢迎的看法是毫无意义的。只有通过接受变革的常规性，世界资产阶级才有机会抑制并减缓这种变革。

这种对常规性变革的普遍接受，代表着资本主义世界经济文化上的根本性转变。这就意味着人们正在逐步公开地，即明确地，认识到几个世纪以来实际上已经普遍盛行的现实结构：这个世界体系是一个资本主义体系，并且世界经济中的劳动分工被由假定是有主权的国家组成的国际体系所限定和制约。一旦这种认识流行起来，在我看来1789—1815年间的这段时期里或多或少已经出现了这种情形，而且，一旦这种话语普遍盛行起来，作为对这种“常规性变革”的反应与表达的三种新制度就会出现。这三种新“制度”就是意识形态、社会科学和运动。它们构成了对“漫长的”19世纪的文化上/理智上的伟大综合，即有时被不恰当地称做“现代性”的制度化基础。

通常，我们并不把意识形态看做是制度。但这实际上是一种错误。一种意识形态不仅仅是一种世界观(weltanschauung)。显然，在所有的时代和地方，都存在着一种或几种决定着人们如何解释他们的世界的世界观。很明显，人们总是通历史上已经铸造出来的共同眼镜来构造现实。一种意识形态是这样一种世界观，但它是一种非常特殊的世界观。它是一种集体有意识制定的世界观，并带有明确的政治目标。运用这种关于意识形态的定义，就会推导出：这种特殊的世界观只有在公共话语赞同常规性变革这一情形下才会形成。只有当人们认为变化是正常的，因而有助于制定明确的、适中的(middle-run)政治目标时，他们才须要自觉地形成一种意识形态。

19世纪出现了三种这样的意识形态——保守主义、自由主义和马克思主义。它们都是影响全世界的意识形态。从制度上来说，保守主义是最先出现的，这并不是偶然的。很明显，对常规性变革的新认识给那些具有保守倾向的人带来了紧急的难题。爱德蒙德·伯克(Edmund



Burke)和约瑟夫·德·迈斯特(Joseph de Maistre)迅速而清楚地看到了这一点,他们看到他们需要为最缓慢的、可能的变化速度提供理智上的支持。但更重要的是,他们意识到一些变化比其他变化还要巨大。因此,他们把保持各种能反过来有助于遏制任何以及所有鲁莽的改革者与革命者的机构视为重点。这些机构当然是保守主义认为有优点的那些机构:家庭、“共同体”、教会,当然还有君主政体。保守主义意识形态的主旨一直是“传统”。它假定传统已经在那里,并且无限长的时期以来一直就在那里。它争辩说保存传统价值是“自然而然的”,因为它们智慧的化身。保守主义的意识形态认为,任何对传统的改动都需要强有力的正当理由。否则,它就会导致传统的瓦解与衰落。因此,保守主义意识形态是一种像卡珊德拉式的(Cassandra-like)文化悲观主义的化身,它从本性来说天生就是防御性的。保守主义者们对现在已经被认为是正常变化的危险性保持着警惕。短期的政治意义也许会完全不同,但从中期来看保守主义的政治纲领是很清楚的。

自由主义是天然赞同常态变革的意识形态。但是,只有在保守主义已经出现后,它才需要成为一种意识形态。正是英国的保守党人(Tories)在19世纪初期第一次把他们的对手称为“自由党人”。诚然,个体具有不受国家限制的权利这种思想在此以前有着漫长的历史。专制主义国家的兴起把宪政的拥护者们纳入到它的行列之中。约翰·洛克(John Locke)通常被认为是这种思想方式的象征性化身。但在19世纪出现的是作为一种自觉实施改革的意识形态的自由主义,而这种自由主义在17或18世纪时尚未真正出现。这也是我认为19世纪初期“最小国家”的自由主义与19世纪末期“社会国家”的自由主义之间一再被引用的这种差别之所以未能切中要害的原因。它们的拥护者都具有相同的、明确的政治纲领:支持、引导并促进“常态变革”的立法改革。

马克思主义,作为19世纪世界中的第三种意识形态,则出现得相当晚。也许一些人更愿意把社会主义看做第三种意识形态。但是,随着时间的推移,真正和作为一种意识形态的自由主义相区别的社会主义思想的唯一变种,实际上就是马克思主义。马克思主义作为一种意识形态,就是要接受自由主义意识形态(进步理论)的基本前提,并给这一前提增添两个关键性特征。进步被看做某种不是连续不断地而是时断时续地实现的东西,即通过革命实现的东西。而且,世界在向善的或

完美的社会上升的过程中,它已经达到的是接近终点的倒数第二阶段,而不是终点。这两个修正足以产生出一个完全不同的政治纲领。

应当注意的是,我尚未讨论这些不同的意识形态的社会基础。通常的解释在我看来似乎过于简单。这三种意识形态的产生所依赖的特定社会基础,我们也完全不清楚,但这并不是说在社会地位与意识形态的偏好之间一直没有任何历史关联。重要的是,这三种意识形态都是关于如何在政治上处理“常态变革”的声明。它们可能都穷尽了似乎可行的意识形态的可能性限度,从而使其在 19 世纪资本主义世界经济中得以制度化。

政治纲领仅仅是人们处理“常态变革”的需要中的一部分。既然这些纲领就是具体的建议,那它们就要求具有关于当前现实的具体知识。简言之,它们所需要的就是社会科学。因为如果人们不知道这个世界是如何运行的,那他们就很难提出如何使其更好运转的措施。这种知识对自由主义者与马克思主义者来说更为重要,因为他们支持“进步”,所以他们比保守主义者更容易鼓励与接触社会科学。但是,即使是保守主义者也认识到要是为了保存(与恢复)现状(先前的),那么理解现实是有益的。

意识形态不仅仅是纯粹的世界观;社会科学也不仅仅是纯粹的社会思想或社会哲学。以前的世界体系也曾经产出社会思想家,而且我们今天仍然通过阅读他们的著作,至少是他们之中一部分人的著作而受益。现代世界体系当然是所谓的(尤其是)古希腊思想的文艺复兴的继承者,而且在许多方面都建基于这一宏伟理想之上。国家机构的兴起,尤其是专制主义国家的兴起,导致了政治哲学特别兴盛:从马基雅维利到博丹(Bodin),再到斯宾诺莎,从莫尔到霍布斯和洛克,从孟德斯鸠到卢梭。的确,就这种思想的产生而言,这是一个辉煌时期,而且在 1789 年后的时代里没有哪一个时期可以与之相比。此外,18 世纪中期与晚期产生出几乎像政治哲学一样多的经济哲学著作:休谟(Hume)、亚当·斯密、重农主义者(the Physiocrats)和马尔萨斯(Malthus)。人们可能还会加上:李嘉图(Ricardo)、约翰·斯图亚特·密尔(John Stuart Mill)和卡尔·马克思。

但是,所有这一切并没有说社会科学被制度化了。社会科学,就像它在 19 世纪逐渐被定义的那样,是对社会世界的经验研究,目的是理



解“常态变革”，从而能够对其施加影响。社会科学不单单是社会思想家们的产物，而是一群人在特定的结构中为了获得特定目的的集体创造。它涉及一种巨大的社会投资，而这在以前对社会思想来说是决不会发生的。

把社会科学加以制度化的主要模式就是在到 1789 年为止几乎消亡的欧洲传统大学结构中进行区分。这些大学在那时几乎都不是重要的学术中心，它们仍然主要由传统的神学、哲学、法律与医学四个学院所组成。此外，相对而言大学仍然很少。在 19 世纪的过程中，主要在哲学院，而不是在法学院产生出了新的重要教席(chairs)。这些教席有新的名称，其中一些成了今天我们所说的“系”的前身。

起初，公认的“学科”的哪一个“名称”会流行起来，这是不清楚的。然而，我们知道结果。到 19 世纪末期，六个主要“名称”存留下来，而且差不多固定为这些“学科”——人类学、经济学、地理学、历史、政治科学和社会学。它们不仅在现在被更新并开始扩大的大学体系中已经被制度化，而且也被制度化为国家学术协会，在 20 世纪则被制度化为国际学术协会。

这些学科的“命名”——所谓的理智劳动分工的结构——充分反映了过去(与现在)是资本主义世界经济主流意识形态的自由主义意识形态的胜利。这也解释了马克思主义者之所以怀疑新的社会科学的原因，以及保守主义者之所以更怀疑和厌恶新的社会科学的原因。

自由主义意识形态的论点是，社会过程的核心就是仔细地确定三种活动领域的界线：那些与市场相关的活动领域、那些与国家相关的活动领域、那些“个人的”活动领域。最后这一范畴主要指其余的活动领域，即，所有不直接与国家或市场相关的活动领域。就它的明确定义而言，它必须要处理“日常生活”中的活动——家庭、“共同体”、“偏离社会标准”活动的“下流社会”等等。对这些不同领域的研究逐渐被称为政治科学、经济学与社会学。如果政治科学是最后被接受的名词，那么它主要是哲学院与法学院之间古老的管辖权争论的结果，而不是因为国家的运转被认为不太值得研究。这些“学科”中的这三门全都发展成以经验研究为基础的普遍性科学，都带有加之于其上的“应用科学”的成分。

与此相似，历史学这一名称明显被重新定义了。这就是兰克



(Ranke)的著作所代表的伟大转变。兰克对以前在历史学这一“名称”下所产生出来的东西所作的伟大批判就是它太过“哲学化”，而“历史化”不足。这就引入了像它所发生的那样撰写历史的原则。历史曾经真实地发生过。人们能够通过借助于原始“资料”，并对其进行批判性地解读，从而知道过去曾经发生的事情。现在被制度化的历史学是极其独特的。

当这四门所谓的学科在19世纪出现时，在它们逐渐制度化的过程中，有三个现象须要引起注意。第一，几乎无一例外，它们都主要关注资本主义世界经济中的一些主要国家。第二，几乎所有学者都围绕着关于他们自己国家的材料而写作。最后，著作的主要模式是经验性的和具体的，即使对据说以发现解释人类行为“规律”为目标的那三门所谓以规律为根基的学科（经济学、社会学和政治科学）而言，也是如此。这些新兴的以国家为基础的经验主义“学科”的主旨成了判断关于社会变革的研究是否非常有助于并支持国家政策而不是推翻真理的一种方式。然而，尽管它是对“真实”世界的研究，但却以假定人们不能用演绎的方式从对一个静止不变的世界的形而上学式的理解中获得这类知识为基础的。

19世纪对常规性变革的赞同包括了变革仅仅对于文明国家来说是正常的，因而这些国家有义务把这种变革强加给不服从的其他世界这一思想。社会科学作为一种描述不变的风俗，并因此开启理解如何能把这个其他世界带入“文明化”行列的途径之模式，在此它能够起到一定的作用。对没有文字的“原始”人的研究成了人类学的领域。对有文字的“石化”人（中国、印度以及阿拉伯世界）的研究成了东方学的领域。对所有领域来说，理论研究都强调那些不变的要素，但这种理论与一个应用的、主要是在大学之外的社会工程领域相伴而生。

如果社会科学日益成为一种理智工具，控制在其中变革是正常的世界，并限定这种变革的范围，那么那些寻求超越世界资产阶级所规定的限制的人就会求助于第三种制度，即运动。再说一次，叛乱与敌对不是什么新东西。长期以来，它们就像世界观和社会思想一样一直是历史舞台中的一部分。但是，就像世界观现在变成意识形态，社会思想变成社会科学一样，因而叛乱与敌对也变成了反体系的运动。这些运动是1789年之后世界体系中的第三种和最后一种制度上的革新，而这种

革新只有在 1848 年世界革命以后才真正出现。

以前的叛乱与敌对同这种新型的反体系运动的本质区别就是,前者是自发的、短暂的,并且大多与本地之外的叛乱和敌对缺乏配合。但这种新型的运动是有组织的,并最终成为制定社会转变的政策官僚体制下的组织。它们在超出短期的时间框架中起作用。

诚然,这类反体系运动有两种伟大形式,但它们都具有在整个世界体系中都可以体验到的“法国革命骚乱”的主要主题。有围绕着作为工人阶级或各种阶级的“人民”,即阶级斗争而组织起来的运动,它在 19 世纪首先被称为社会运动,然后被称为社会主义运动。而且,还有围绕着作为大众(volk)、民族、说一种共同语言的人的“人民”而组织起来的运动,逐渐被称为民族主义运动。

在这里,并不是要描述社会主义运动与民族主义运动艰难而有效地制度化为国家级组织,而这些组织试图在它们所在或打算建立的国家中掌握国家权力。这里要注意的是,尽管它们诉诸“普世的”价值,但这些运动当被建构起来之时实际上都是国家级的机构,就像社会科学尽管诉诸“普世的”规律,但它们都研究国家层面的实际现象一样。的确,在这三种新的“制度”中,只有意识形态在某种程度上努力把自己制度化为世界级的意识形态。

那么我们能够把什么看做法国革命骚乱的真正遗产呢?显然,法国大革命改变了世界体系的“文化机制”(cultural apparatus)。但它是以一种极其模糊的方式实现这一转变的。因为,一方面,人们能够说它导致了所有那些我们已经逐渐使其与现代世界相关之物的兴盛:一种对变革、发展和“进步”的激情。仿佛法国革命骚乱允许世界体系打破一种合理的文化障碍,并使“变革”的力量得以加强,从而遍及我们所知的世界一样。

然而,另一方面,法国革命骚乱通过创造出三种伟大的新制度——意识形态、社会科学、运动——已经产生出对这种变革过程进行遏止与歪曲的方式,同时也产生出世界在最近 20 年中已经非常敏锐地意识到的障碍。现在,1789 年之后对常规性变革以及它所孕育的三种制度的一致性意见也许最终已经结束。然而,这不是在 1917 年,而是在 1968 年发生的。

如果我们想阐明在 1968 年之后的世界体系中我们的选择与乌托


邦,那么重读法国大革命三位一体的口号:自由、平等、博爱,也许是有益的。人们一直倾向于把自由与平等看做对立的,从某种意义来看,就像对法国大革命这两种伟大的解释已经做的那样,每一种解释都质疑相互矛盾中的另一方,如果你愿意这样说的话。也许,法国大革命既没有产生出自由,也没有产生出平等的原因是,主要的掌权者及其继承者都已经成功地维系了它们各自的目标。我认为,这不是未经洗礼的大众的观点。

与此同时,博爱一直总是一个虔诚的附加物,在1789年后实际上直到1968年为止的整个漫长的文化舞台上没有人认真地对待它。一直被解释的“常规性变革”的全部意义已使这个世界日益同质化,其中和谐将源自于真正差别的消失。当然,我们已经发现了这一残酷的事实:资本主义世界经济的发展已经大大增强了经济与社会上的差异,从而大大增强了差别意识。博爱,或用1968年之后的方式以“同志友谊”来重新命名它,是一种非常困难地拼凑而成的建构,然而,这种脆弱的希望实际上还是获得自由/平等的基础。

法国大革命没有剧烈地改变法国。但它的确剧烈地改变了世界体系。法国大革命的世界规模的制度化遗产,从后果来看是模棱两可的。1968年后对这一遗产的怀疑要求重新解读被具体化为法国革命骚乱的、受大众欢迎的主旨之意义。







## 第二部分

### 恐怖统治





## 7. 圣茹斯特与法国大革命中的英雄主义问题

米格尔·阿本索尔(Miguel Abensour)著

弗兰克·菲利普(Frank Philip)英译

### 《论……的本性：1791—1792 年后期》<sup>①</sup>

在 1947 年,卡尔诺(Carnot)教授,伟大的卡尔诺的一位后人,赠送给法国国家图书馆一组圣茹斯特尚不为人所知的手稿,这就是《论市民社会、城邦的本质,或政府的独立性原则》。阿尔伯特·索布尔首先在 1951 年的《法国大革命历史年表》第 23 卷中以“圣茹斯特的遗稿”为题将该手稿出版,在第二年,该手稿又被以双语形式收入了在意大利出版的圣茹斯特作品集中,其标题为 Frammenti sulli Istituzioni repubblicane seguito da testi inediti(Einaudi, 1952)。<sup>②</sup>《论……的本性》从最严格的方面来说是起源性的:它是圣茹斯特对自己的政治哲学原理首次并不完整的表述,是在寻找一个基础。这些手稿使我们进一步了解因其神话而散发出光芒的圣茹斯特之谜。他的精神之专注,他的哲学进展之开端,他将革命行动建之于真理之上的意志,这些都要求我们思考作为理论家的圣茹斯特通常被忽略的方面。这一点是很重要的,甚至像布里索、马拉和德萨米(Dezamy)这些人都把他与比约-瓦雷纳(Billaud-Varenne)相比,爱德加·基内(Edgar Quinet)把他比做费希特(Fichte),

<sup>①</sup> 《论……的本性：1791—1792 年后期》，全名为《论市民社会、城邦的本质，或政府的独立性原则》，书中简称为《论……的本性》。——译者注

<sup>②</sup> 本文所有的引文都来自：Antoine de Saint-Just, De la nature. . . , in *Frammenti sulli Istituzioni repubblicane seguito da testi inediti* (Torino: Einaudi, 1952)。

吕西安·费弗尔(Lucien Febvre)则认为他是一个思想家。我们能仍旧墨守将圣茹斯特看成是“社会契约”论与革命实践之间矛盾的体现者这一古典解释吗?感谢这一发现,它作为对形成中的雅各宾主义最为连贯的理论构想之一,难道我们不应该认识到圣茹斯特的自然理论和他的革命行动之间的连续性吗?或者,甚至更好一些的是,难道我们不应该通过考虑“环境的力量”来探究似乎是教条的自然及自然国家概念所产生的实际政治效果吗?在何种程度上我们可以将雅各宾派的失败(圣茹斯特承认这一点,他讲过“革命是冰冷的”)看做其理论中的不充分之处以及盲点的反映呢?与其责备理论和实践的脱离,并将其视为不可避免的结局,倒还不如更好地辨明理论中的缺陷呢?

首先,我们需要确定手稿的日期。第一位出版者阿尔伯特·索布尔提出了三个可能的写作日期:第一个是在1790—1791年之间,第二个是在1792年9月至1793年4月之间的制宪会议的最初几个月,最后一个是在1792年4月到热月(9月)期间。基于对手稿的内在评价,我们曾经提出过目前似乎已获承认的另一个日期。<sup>①</sup>以奴隶和离婚问题作为参照,我们坚持认为手稿一定在1791年9月24日至1792年9月20日之间就已完成了,因为就在这一时期法国废除了奴隶,并且推行了离婚。《论……的本性》的写作日期应该介于《法国宪法的变革精神》(1791)和可能写于共和二年的《关于共和政府机构的片断》之间。这一观点很重要,因为当我们注意到《论……的本性》特有的某些主题在《谈谈法国宪法》(1793年4月24日)和第二部《关于共和政府机构的片断》中都得到了重复时,我们就能更好地体会圣茹斯特政治风格的特色。如果我们不把《论……的本性》作为年轻的革命领导者的思想和行动所产生的哲学起始点,我们将不可避免地讶然于他的政治理论和他的实践之间,他的行动和他的原则之间持续不断地相互影响,在这中间他所关心的是不能让行动歪曲原则。由于这一运动的内在节奏依赖于自然哲学的周期性重现,自然哲学就充当着每一次新开始的一种推动力。所以,《论……的本性》在圣茹斯特的思想发展中占据着核心位置;因而,就其为圣茹斯特学说的核心和至关重要的代表而论,我们需要领会穿插

<sup>①</sup> J. - P. Gross, "Essai de bibliographie critique," in *Actes du Colloque Saint - Just* (Paris: PUF, 1968), pp. 343 - 463.

在圣茹斯特故事中的这一意义转调。

### 对《论……的本性》手稿的重现描述

对于圣茹斯特来说,用那个时代的政治理论来说,自然状态(the state of nature)意味着“在公民政府建立之前的人类状态”。他把这种状态描述为社会的,因为社会作为一种自然给定的、基本的、历史上在先的现象,先于个体,而非相反。个体仅仅在社会机体开始瓦解时才出现。这种自然的人类社会说明了显现于每一等级各级别的生物所证明的一种普遍现象,随着物种与物种之间的差异有着一定的强度差异,这取决于它们顺应社会的智力和感受力。人,这种最智慧、最灵敏的生物,就是为一个持久的社会而生的,因为他生来就拥有源于人的需要和情感的135全部自然联系。这里有两种类型的所有:对人的所有,它源于人的情感——包括来自于人与人之间纽带关系的那些联系;以及物的所有,它源于需要,也包括由自我的职业、货物的交换以及一般的商业交易引发的联系。

除此之外,从人到人(from man to man),每一事物都具有一种同一性。同一性是社会生活中的情感和心理基础,它在圣茹斯特的政治思想中占据着基础地位,而对这个概念的分析有助于我们界定社会状态并为其提供多样化的描述。圣茹斯特的第一个命题就是把社会状态描述为独立与在社会中的生活这两者之间的和谐联盟。这种互补性的基础就是同一物种内的成员资格:“凡有生命者都独立于它的物种,并生活在该物种的社会之中。”<sup>①</sup>起源的同一性是这种状态的前提条件,而它的必然结果——平等就使得摆脱由权力的某种差异引发的对社会生活进行统治的各种状况成为可能。这就需要坚持不懈的警惕来维护同一性和平等,并由此维护社会状态的和谐。任何类型的不平等都会破坏原初的同一性,都会在物种或社会中插入某种异质,而这种异质必然成为分裂的催化剂,将和谐的社会碎裂成诸多各不相同的且敌对的团体。因此,他性(otherness)是反社会状态——“野蛮的”或“政治的”状态——出现的根源。事实上,当我们思考的不是同一物种的生物之间

<sup>①</sup> *De la nature...*, p. 135.



的联系,而是物种之间的联系时,社会状态就消失了,这是由于差异的出现产生了竞争和统治的愿望。由此,每一个社会机体都呈现出两个方面,这取决于是从其内部还是从其外部来进行观察。在一个同质的社会中,独立是与社交性相联系的。但是,当这个社会遭遇了另一不同的社会时,社会状态就会消失,而让位于政治的或自我保存的法则,连同其特有的抵抗和暴力现象。圣茹斯特在第二个命题中表达了这一思想:“凡有生命者都拥有一种政治或保存之法则以对抗非其社会或物种者。”<sup>①</sup>

因此,两种不同的状态共存。每一种状态的勘定取决于它面对的是哪一团体。在圣茹斯特看来,一直到“民众”(peuple)团体这一层面,所有团体、家庭、部落都被看成是同一性远胜于其差异的。他们从而都生活在社会的状态中。我们在民众的层面发现了从同一性向差异性的转换点,而且连续性的消融就发生在这里从而产生了政治的状态。圣茹斯特进行了如下术语上的区分:“社会状态是人与人之间的关系。政治状态则是一个民族与另一民族之间的关系。”<sup>②</sup>

136 这种对比引发了一种根本性的思想:强力或强制应当被禁止,因为它破坏社会的统一性。当我们用强制或统治的关系来取代同一性和平等的关系之时,那种先验的统一性就破裂了,取而代之的则是那些使用强力者和压迫他人者之间的冲突;主人和奴隶的二元范畴就出现了。这就是社会状态和政治状态的定界得以转换的原因。借助于圣茹斯特所界定的那些不同于人与自然状态之间或者人们之间的关系,它们(社会状态)清除了自身中的每一项确定的内容,从而丧失了自己的原初内涵,成为某种普遍的和理论化的概念。社会状态变成了一个规范的或标准的概念,而政治状态变成了一个描述性的范畴。通过将社会(一个固有的、被内在体验到的统一体)和集合体(一个表面上的社会,一个纯粹形式的统一体,一种从外部施加的,而不是被内在体验到的内聚力)加以对比,圣茹斯特清楚地申明了社会的自主性及其特征。政治状态指定了每一种关系都以强力、不平等和强制为基础。圣茹斯特毫不犹豫地就把这种所谓的文明生活等同于野蛮生活。他把历史描述成在政

① Ibid.

② Ibid.

治的普遍化冲击之下社会状态的消失,在其中政治状态不仅限定了民族之间的关系,还控制着城邦(cities)之间的关系,并最终破坏了人与人之间的联系。

这种演变牵涉两类原因:理论原因以及更为具体的历史原因。由于两个根本性的错误,人类步入了野蛮状态。首先,也是主要的原因,就是人们忽略了一个社会的内部关系和外部关系之间的差异,内部关系注定了是全体一致的,外部关系势必产生分裂和战争。人们也混淆了社会权利和政治权利。结果就是,城邦(civitas)建之于不属于自身的基础之上,而且,由于它的内部结构被量的差异——而非一开始的质的差异——所分隔,就因此近似于一般的人民社会(the general society of people)之内部结构。自此,人们相互间都生活在民族与民族之间的关系中。那种原始的参与现象消失了;我们只能看到一种并置的秩序。这种发生在社会和政治之间的混乱以政府复杂力量的产生作为其主要表现。造成这种演变的第二点,同时也是道德性更强的原因与人不断地从自然中分离有关,起初这种分离是出于无知,然后就是基于使人去自然化的系统化意志。宗教法规在人的形象毁损过程中起到了最重要的作用,它为所有统治和奴役的侵占行为提供了支持。

历史的描述更为简洁。在最早的社会中——圣茹斯特思考的是法兰克人和条顿人——民众并没有地方行政官;他们同时充当着自己的君主和统治者,这些民族只有首领以确保外部的维护。随着君主和统治者职责与民众的分离,随着那些从不会停止压迫人民的地方行政官的产生,政治状态就出现了。当人们失去了集会的爱好并由城邦生活 137 转向致力于从事贸易、农业和各种征战之时,这种分离就出现了。那么,正是这种被圣茹斯特理解为双重协定的政治契约介入了历史,它既包括公民相互间的一个联合契约,也包括公民服从权力的另一契约。

圣茹斯特由理论的和政治的两个视角出发设想了合法城邦(civitas)的重建。从理论视角来看,我们需要逆转历史的进程并将那些属于社会关系的领域恢复过来,从而将政治关系限定在人们之间的关系上。社会权利必须贯穿于“城邦”的重建,使之建立在自然本性的基础上,即,以一个有机整体中的融合和参与为基础,使之区别于协调,甚至更有别于从属。这就是圣茹斯特为什么要谴责在社会起源阶段的社会契约思想的原因。根据其真正的结构,契约仅仅是不同敌对力量之间取

得妥协的一种办法。此外,制定契约本质上就是有害的,因为它企图限制自然并忽略自然的和谐,而这种和谐是建立在社会性和财产与所有物之间的相互关系上,一方面,社会性是国家领域内所有和所有权的基础;另一方面,财产和所有物是维护社会最为确实的保障。然而,这种自然的和谐却是依据由社会引发的各种关系而制定的等级法则的结果。圣茹斯特把社会关系——人们在作为人的简单特性中的直接联系——和他们作为公民更为复杂的联系置于这一等级制的顶端。这些关系的原则是独立和所有,它们意味着每个人都是自己的身体、自己的意志和自我的主人。这两项最抽象的原则构成了所有的法律规则都必须与之相一致的基本准则。因此,控制所有的民事法律必须遵循平等原则,这种平等在公民层面上转化为社会权利准则。基于某些无可争辩的事实,圣茹斯特承认立法者在社会状态与公民状态一致的实际安排中以某种更为具体的形式具有一定自由。当这种和谐得到尊重的时候,社会就会得到重生并永久存在下去,而且似乎不需要什么外在的和独裁主义的干涉。圣茹斯特之所以对逐步成为社会自发性最可靠之催化剂的所有权进行了强调,是因为它揭示了公民间的关系在加强或由于没有建立在独立和平等之上而压制社会机体方面是极其至关重要的。所有权的人类学和法律观念源自于非对抗的与和谐的团结一致,这种一致性的最初源泉是亲和性,这可以在由人们的需要和情感而产生出来的自然的和必不可少的调解中得到确认。从政治视角来看,不管手稿的文法让人产生怎样的联想,仅其题目就已指明了不依赖于政府的独立原则是应该如何以“自然”为基础的,而这一自然是从狭义的卢梭哲学的观点来理解的。<sup>①</sup> 圣茹斯特的疑虑产生了像否定一样直接的解决办法:“城邦”一定不能把地方行政官和统治者相分离;这将足以把地方行政官从“城邦”中永久驱除出去。然而,与其说这是真正的政治上的解决办法,不如说是逻辑的和理念上的解决办法。圣茹斯特系统地阐释了其他的否定性必要措施,比如不是作为镇压或分裂机构的军事力量的创立。政府必须被限定在只执行一项功能:外部的维护。因此,这只需要一名专门的军事领导,而非一个真正的政府。

<sup>①</sup> 我们也可以在书的第142页发现相同的消极含义,圣茹斯特写道:“自然协定排除了任何独立于统治者的特殊力量。”但这应当被理解为“关于统治者的”。



从严格的政治观点来看,《论……的本性》无疑是令人不满意的。它缺乏肯定性的结论,而且圣茹斯特的思想反映出该手稿的不完整。不过,这种不完整并不能只归因于这些缺陷是知识层面的。我们需要考虑到这个年轻的、教条主义的雅各宾党人的癖性。由于在“既不容忍对任何人进行抬高,也不容忍对任何人进行贬低”的社会法则与自我维护的必要性这二者之间不知如何是好,圣茹斯特坚称自己坚决反对统治,而在他看来,政治基本上就可以归纳为这种统治。反复数次,他以间接的言辞谴责了权力现象。社会权利禁止在统治和被统治之间进行区分,因为这种区分损害了那种原初的凝聚力并把城邦建立在弱者与强者之间灾难性的对立上。这种激进的批判表明了圣茹斯特属于传统当中的少数派,他清楚该如何从主客的分裂中分离出社会的存在,但这一批判并不以任何特定的政治形式为目的。虽然如此,他同样完全拒斥政治,包括强力原则。由于不了解社会状态的那种具有创造力的自发性,政治建立的是强力联系,而非自然联系。政治法则应该被禁止,因为它在城邦内造成分裂,而社会法则却将人们联合在一起。令人惊讶的是,读者在这个渴望出现在世界的政治舞台上的人身上感受到了对政治的真正憎恶之情,就好像他仅仅是在君主制经验的基础上对政治进行评判。圣茹斯特写道:“我将不再谈论政治法则,因为我已经将它从国家中取消。”<sup>①</sup>

### 自然主义、原始主义和社会权利理论

既然我们已经重建了圣茹斯特的思想,那这一思想的整体意义是什么?圣茹斯特运用了一种集体手段(a collective tool):他以自然观念的方式进行思考。那么,他的概念域是什么?他的调和因素又是什么?

圣茹斯特清楚地意识到了论题的时事性和含混性。不过,他并不是要对自然这一概念提出质疑,而是要坚持这一概念的首要地位和不受时间影响的特性。“至高无上的自然是主要的权利,永远都是如此!”<sup>②</sup>因决意要确定这一概念明确的和非历史的真实性,圣茹斯特认

<sup>①</sup> *De la nature ...*, p. 156.

<sup>②</sup> *Ibid.*, p. 157.

为,“事物之间或它们的道德之间的关系中的正确、公正和真理问题”在本质上存在于任何人的干涉之外,并与人工的形成对比。这里暗示出一种习俗不能涉足其间的客观道德秩序。社会应该建立在自然基础上,因为它不是人工创造的产品,人的成果,而是一个先于人并且独立于人而存在的天然的给定物。圣茹斯特认为,这种与物理秩序平行存在的社会秩序或“自然道德”被那些并不产生必要关系,而是产生为人类行动提供某种立足点的智力关系的法则所控制,即便这种非自主性的客观秩序并非与神圣秩序无关。因此,没有什么比唯意志论和这一概念更无关的了,而且,与个人或革命的自然权利相比,这一概念和经典的自然权利更为相似。人类心灵应该满足于“察识”由外部施加的自然秩序法则;然而,这就需要授权给它安排其不同的要素,并对社会法则和公民状态(civil state)的实际迫切需求之间的安排进行规划。

圣茹斯特把他的社会自然主义推进了很远;社会不仅在自然中寻找其根基,而且也在寻找解决它所引起的复杂关系的办法和保障其坚定性的方法,而不论它处在哪一历史发展阶段。自然的自发和谐与强力相对立,是当代社会的真实基础。通过一种故意的田园诗般的乐观主义和一种更加充满活力的、连贯的自然主义的论调,圣茹斯特把理性这种人工的能力驱除出了他的概念域。在《论……的本性》的结尾,我们注意到紧张状态明显地缓和了下来;在将自己与普遍概念相对立并积极几乎全部颠倒了它们的常见意义之后,也就是说,当“野蛮状态”对圣茹斯特来说意味着“公民的”或“政治的状态”,而“社会状态”意味着“自然状态”之后,他返回到了他那个时代的术语标准:“在自然中,人们彼此热爱。在社会的生活,他们互相关心……我把社会生活称做人们根据成文契约而联系在一起的生活,这不应该被误解。”<sup>①</sup>圣茹斯特否认理性是一种自然天赋,坚持认为它在自然状态中实际上并不存在,而仅仅是在历史中作为最早的智力的替代品并且是这一智力的退化物才出现的。因此,仅仅作为人们从社会状态向野蛮状态的转变中偶然获得的后天性东西,理性是唯一留给人们来制定政治契约和组织以强力关系为基础的社会工具。作为政治的或野蛮生活的创造者压制自然的一种工具,这一理性概念显示出圣茹斯特本人与理性主义之间的

---

<sup>①</sup> Ibid., p. 175.

遥远距离，尽管他的作品似乎总体上并不排斥理性的某些良好用途。赋予原始智力居于理性之上的优先权显示出趋于极为激进的原始主义的倾向。

事实上，在圣茹斯特的思想中，新奇就等同于错误。他选择了一种痛惜的态度；他的大脑、他的意识都不可避免地转向了那些早已不存在的东西上。圣茹斯特的思想本质上是一种年代原始主义（chronological primitivism）：人类的完美状态存在于人类物种的起始时期；历史不过是漫长的退化。圣茹斯特之所以拒绝历史，是因为历史是罪恶的，并且在他的历史哲学中**变更**（alteration）是一个关键词汇。每一个社会在它偏离其最早期的状态时就变得堕落了。尽管圣茹斯特宣称忠于一种退化理论，他仍坚信人的自然美德。从社会状态向野蛮状态转变中变为现实的并不是人自然天性中的缺陷；没有任何堕落是由于人本性中某些固有的邪恶激情，而完全是一次意外，神学 - 政治学的托词才是唯一的缘由。因此，人类灵魂的堕落和其原初的天真是相对立的。这个矛盾只有通过当代社会基础上由社会创造的非理性才能得到解决。这样一来，在社会状态和野蛮状态之间就产生了一种世俗的决裂；如果我们向相反的方向移动，就会必然重新发现野蛮状态。结果就是必须要以静止作为解救方法，不寻求任何动力就意味着指出了一条通往社会状态的道路。在《论……的本性》中并没有出现任何对于未来的想象。进步一词以及这一观念似乎都不为圣茹斯特所知；历史时间对他来说似乎也是陌生的。

历史的非决定论至少并不排斥希望；自然与最早期的社会联系在一起，这并不阻止自然来决定并管理当前的社会。自然不是只为荒野而生的。尽管认识到了他那个时代的社会中某种增长着的复杂经济现象，圣茹斯特仍然宣称结论一定不能来自于“由商业、农业和工业在人们中所建立起来的那些关系，这些关系不可能被自然地管理”<sup>①</sup>。为此，人类可以返回一种自然的社会形式，而且，如果当前的社会是以自然为基础的，那么，“将会产生彼此间的关系，商业和工业将在自然中再一次找到规则”<sup>②</sup>。通过圣茹斯特的社会价值观，这种绝对的文化原始主

① Ibid. , p. 143.

② Ibid.



义——对文明形式的拒绝——增强并丰富了自身。面对他所反对的新生的资本主义,圣茹斯特提升了最早期社会的地位,在该社会中人类不遭受贪婪之苦,而是通过安宁和基本需要的满足来获得幸福。

面对着对城邦(city)内部中每一种权力和权威形式的极端拒斥,我们就能有理由认为圣茹斯特支持无政府状态吗?这种阐释忽视了渗透于《论……的本性》中仍很粗略的权利观念,而这种观念在社会权利和公民权利之间的必然和谐观念中达到了顶点。圣茹斯特自己明确地否认了他是无政府状态的理论家这一指控:“在没有权力的地方,也就不会有无政府状态。”<sup>①</sup>乍一看,这个回答似乎是似是而非的,但是,它却为我们提供了正确的路线;我们必须将权利和权力分开考虑,并且我们可以设想一种摆脱了强制和权力机关的合法自由秩序。圣茹斯特的政治观念属于社会权利的流派,乔治·格维茨(George Gurvitch)将这种社会权利定义为:“共享的自主权,在这之中体现出某一正面价值的每一种积极的、具体的和真实的整体性在客观上都是一体的。”<sup>②</sup>这种相似并不仅仅是术语上的,还包括社会性的形式和圣茹斯特支持的作为城邦基础的权利之本质。圣茹斯特思想中的批判方面就证实了这一点。圣茹斯特反对作为政治法则之规则的社会性形式显然包含着他所力求的规则的对立面。政治联系导致了由相互依赖形成的社会性,其中本质上不同的个体被相互限定并且只具有外在的联系。当政治法则进入公民状态时,大多数的自然关系就会被体验为像冲突一样,而且联合的关系也会被那些依存关系所取代。这是因为在这种社会中他人被看做阻碍,个人和他人的关系也被看做敌对的,城邦只不过是敌对和分裂的公民的集合体,在这之中,人们是根据不同势力之间的平衡来关心彼此并且只通过国家才联系在一起,而国家是从外部将自身施加于公民之上的。

由此,这种社会性形式所采用的合法表达一定是一种协作的秩序,即契约,单独个体之间必需的调解工具。与之相反,社会性的理想形式是自发的。它的区分性标志是联合网络,这种联合网络之所以更为密切是因为在这一网络之中整体优先于部分,每个人都为所有人而活。

<sup>①</sup> Ibid., p. 148.

<sup>②</sup> George Gurvitch, *L'Idée du droit social* (Paris: PUF, 1932), p. 15.

人与人之间的关系被体验为就像是友谊或爱一样,因为这是一种通过相互贯通形成的社会性形式,在这之中,尽管存在差异,同一性还是占上风的,并产生出一种绝对反契约的融合权利:社会权利。

因此,看起来圣茹斯特在社会权利和政治权利之间进行的对比完全和在 社会权利(融合的权利)和个人权利(协作的权利)之间进行的对比相一致,用特定的法律术语来说,就相当于在法定权利(statutory right)和契约权利(contractual right)之间进行比较。通过把圣茹斯特重新置于社会权利论的潮流之中,我们对其思想的主要特征有了更加清楚的认识:教条主义的自然主义,反个人主义以及反对任何契约理论。

让我们继续深化这一分析,从而获得对社会权利理论更加明晰的理解。在对公民法则的城邦需求提出了质疑并得出肯定性的结论之后,圣茹斯特写道:“城邦因此就有了自己的法律,所以每一个遵从全体法则之人就与全体联系在一起,而且,由于公民与国家没有联系,而只在他们彼此之间存在联系,他们才组成了国家,法律的来源将是所有权,而非君主或成规。”<sup>①</sup>

这句话表达了对圣茹斯特思想进行整体阐释的根本原则:首先,是对社会和国家进行区分的原则,以及国家是以社会为基础,而不是社会以国家为基础的主张。国家,作为不同意志的契约调节,它并没有创造出社会;而社会,作为在所有中得到具体体现的情感和需求关系,它创造了国家。可以把社会理解为一个有机体,一种有机的整体性:“社会机体类似于人的身体,它的整个结构都有助于和谐。”<sup>②</sup>这个社会机体自发隐藏着一种共同的社会权利,人类需求和情感关系的最终结果,或者说是黑格尔的“市民社会”的最终结果。“在所有的约定中,社会法则应该仿效公民法则。因为它们是混杂在一起的,正如我已经说过的,社会关系被绷紧了,通过自然原则来维系自身存在的社会的各个部分是通过公民法则联系在一起的。”<sup>③</sup>于是,社会法则就如同自治一般存在着,它独立于国家主权论的法则,后者只是扰乱初始的自发法则。

<sup>①</sup> *De la nature...*, p. 158.

<sup>②</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>③</sup> *Ibid.*

最后,也是最主要的,社会权利的主要功能是整合。整体性,即社会的“机体”是内在的;它并没有外在地超越城邦的成员,而是来自于被体验到的需求和情感的互相关系中,来自于所有,而这种所有产生出联合——这种联合是具体的、动态的,是从整体到部分,又从部分到整体的不断更新。“人对自然的权利是独立,公民对公民的权利是所有,民族对民族的权利是强力。在这些关系中以及在这些事物的一致性中,我们发现了社会机体的统一性。正是由于在这些关系中它被统一在一起,社会机体才得以维持自身。”<sup>①</sup>因此,任何个人主义都被明确地排除在外:注定处于自然和非暴力的联系中的人会自发地为所有的人而活,并且当他所属的共同体有一项维护自身或抵御外来者的任务需要执行时,为所有人而活就会变得更加容易。

由此,圣茹斯特从根本上反对社会的契约概念和人为概念,以及任何个人权利的理论。在这一点上,《论……的本性》中的法则理论是症候性的。权利的任何唯意志论基础都应该被坚决摒弃;这样一来,法则表述的不是普遍意志,而是自然。而且,表述自然的任务就落到了立法者、智者或哲学家,而非预言家的身上。

最后,圣茹斯特把所有权理解为一种有缺陷的权利(滥用权[jus abutendi]是缺失的),是被抑制的、调和的、相对的和功能性的——简言之,是一种社会属性。这是社会权利理论的原型,根据这种理论,共同体的需求对所有权的调解进行引导,这完全不同于罗马法的特性。圣茹斯特的人类自我拥有概念并不是来自占有性的个人主义(possessive individualism)的范畴,因为个体被理解成更大整体中的一部分,而个体必须通过他的经济或情感投入来增强这个更大整体的有机统一性。

这种在历史哲学、社会理论和权利基础三个连续的层面上几乎系统化的反卢梭主义不可能不给我们留下深刻印象。尤其是,像比约-瓦雷纳在他的《共和主义的要素》(*Éléments de républicanisme*)(共和元年)一书中一样,圣茹斯特批评卢梭摒弃了自然的社会性这一论题。

<sup>①</sup> Ibid., p. 146.



## 圣茹斯特的悖论：从作为复位的革命 到作为深渊的革命

《论……的本性》是如何阐明圣茹斯特的行动和革命历程的？这部 143  
书又是如何清楚地显示他是如何转向恐怖的以及在面对大革命被冻结  
时他的极度痛苦？

或许，查尔斯·诺迪耶（Charles Nodier），这位《共和国制度》（*Institutions républicaines*）（1831）的热心出版者，对圣茹斯特的自相矛盾进行了最佳形容：“不幸的圣茹斯特……并不是一个无情之人……他心肠软，甚至悔悟地意识到我们文明的提高是在耻辱中退步……更为坚定的是，他信仰对祖先的敬重和情感的狂热崇拜……与我们所生活的时代相比他是一个极端反潮流的哲学家。”<sup>①</sup>这位恐怖的天使常对祖先的盲目崇拜使得他在《共和国制度》中写道，“年龄是我们的国家所崇拜的”。让我们来试着破解圣茹斯特的这种自我矛盾。

第一个要破解的要素就是这个年轻人，大革命的真实化身，将他似乎是奇特的行动建立在古典的自然权利基础上。尽管求助于自然可能会涉及对传统的批评，古典自然权利特有的限制观念、目的论思想以及并非建立在主观基础上的权利思想使得这种古典的自然权利观念与现代革命观念并不相容。按照自由哲学，而不是美德的逻辑来看，现代革命的观念包括一种权利的主体概念，虽然这种现代革命观念也以被视为无限运动的一种解放为目的。

由于这种自然社会性的主张假定了在自然名义下的一种客观的非历史秩序，公然怀疑个人或普遍意志，一再地拒绝把契约当成一种模式，还设想出立法者理论——所有这些特征都把圣茹斯特这个现代世界的工匠置于古人的行列之中。因此，他对美德的诉求就获得了一种确实的意义。尽管圣茹斯特把革命和人民联系在一起，他却将共和国的基础与民众的意志相分离，并且把工作和垄断指派给了立法者，这些

<sup>①</sup> Jean Richer, “Charles Nodier de la Révolution française,” in *Philosophies de la Révolution* (Paris: Vrin, 1984).

被推举出来的自然阐释者。这是一种古怪的学说,因为圣茹斯特宣称信仰自然权利的观念,而这种自然权利观念趋向于平等主义,由是该学说在灵感方面体现出的基督教特征要多于古典特征。这种悖论性就源自于圣茹斯特的反卢梭主义思想;与卢梭不同,圣茹斯特声称“黄金时代就在我们后面”,这样就使自己容易受到费希特的批评,他也就不能利用卢梭第二篇《对话录》(即《论人类不平等的起源和基础》)中辩证的历史观;更进一步来说,圣茹斯特改变了卢梭思想中曾经充当批判性假说的自然观念,而把它作为对宣称自身作为最早的社会之真理这样一种过去的现实性的肯定。以这种方式教条地阐释卢梭,圣茹斯特消除了相互冲突的紧张状态,因为对他来说返回“城邦”和返回自然一定是融为一体的。

革命被认为更多的是依照天文学的模式,这种模式暗含着返回更早的位置的观念,而不是来自严格的政治领域内,也就是不是来自静态平衡的古典概念或者现代思想中有关动乱导致一种冲突和社会分裂的观念之古典概念。<sup>①</sup>

但这种革命观念是一种现代思想吗?难道圣茹斯特注定缺乏对于完善性的思考吗?当革命从自由观念中分离出来并与自然结合在一起时,与其说这一革命是以解放或创造一种新的社会秩序为指向,还不如说它指向的是“重新自然化”,是要复原一种被长达数世纪的君主制的堕落而被抹去的自然秩序,这种堕落在对国王的审判中被控告为“反对自然的罪行”。革命的目的是要把社会重新引入自然的轨道,是要返回一种被认为是自然的秩序中,远离新的秩序(这种秩序并不是新的),并设定更有约束力的限制,因为这些限制被认为是客观的。“我并不切断社会的纽带,但是,社会却已经割断了与自然的所有联系。我不是开创新奇,而是要摧毁新奇。”<sup>②</sup>这种定向于过去的观念是一种对新奇事物的憎恨和“厌新症”,它有助于解释圣茹斯特思想的基要主义氛围,这种基要主义的氛围与在英雄形象和圣者形象之间摇摆不定的雅各宾派清教主义如影相随。这丝毫不足以改变革命者的形象;他看起来很少受追求自由的激情所影响,而更多的是无法抗拒地被秩序的创建所吸引,尽

<sup>①</sup> M. J. Lasky, *Utopia and Revolution* (Chicago, 1976), pp. 239 - 259.

<sup>②</sup> *De la nature...*, p. 161.

管这种秩序的创建是以革命的名义被宣布的,但是它仍然展现出经过归纳性编纂的存在之不同形式的所有特点。<sup>①</sup>

这里出现了一个更加惹人注目的悖论:不满足于把革命与恢复自然的计划联系在一起,圣茹斯特要求实现无政治的革命,他甚至还反对政治。“我们不应该害怕变革,危险仅仅存在于这些革命是如何发生影响的。所有的世界革命都是政治的一部分。这就是为什么这些变革充满了罪行和灾难的原因。产生于良好的法则并由行家里手领导的革命将改变地球的面貌,而不会破坏它。”<sup>②</sup>良好的法则?圣茹斯特指的就是依靠于自然的法则。

在这个年轻的、教条主义的雅各宾主义者令人惊奇的宣言中,我们能否看到将政治等同于罪恶的奥古斯丁主义的复活呢?这就意味着基督教对雅各宾主义的控制——这种特殊的基督教对于政治的思考方式——要比我们通常所认为的更加重要。把人类的共存归之于社会的自发性,而且,还将政治置于社会之下,这就导致了对政治的贬抑。这种对政治地位的贬低显示出圣茹斯特在承认政治的高地位和认识其无法绕过的构成重要性这两方面存在着多么大的欠缺,尽管他论及了古典的自然权利。

如上所述,圣茹斯特思想中存在的矛盾不可胜数,但是其本质的矛盾在于使革命的现代实践服务于一种前现代的权利和社会观念。 145

我们能够在这里看到恐怖的根源之一吗?即使圣茹斯特在他的《论宪法》(*Sur la Constitution*)一书中宣称“自然的国家”不是他的目标,把罪恶归咎于政治就需要贬低政治的调解作用。圣茹斯特写道:“如果共和政府的原则是美德;另一可选择的就是恐怖。那些既不想要美德,也不想要恐怖的人想要些什么呢?”<sup>③</sup>那么,在他这样写的时候,他所宣扬的不是对政治的双重拒绝(对政治调解作用的拒斥或者将其与另一种秩序的逻辑相混淆),又是什么呢?他要求将返回自然,而不是返回人性,作为城邦的目的地,而且,作为带来这一返回的方式的圣茹斯特之革命概念又助长了将政治混同于道德的幻觉。不使政治“负荷

① Michael Walzer, *The Revolution of the Saints* (New York, 1976).

② *De la nature...*, p. 155.

③ *Frammenti*, p. 49.



过多”，或者不给它超出其能力之外的任务——比如说，良知的改进或自私的缩减——是很重要的。这正是康德在 1793 年区分政治共同体和伦理城邦时提出的警告，他明确描述了美德政治的危险：

根据这些规定，我们可以把在仅仅遵循美德法则的人们之间的联合体称为伦理社会；如果这些法则是公共的，我们可以称之为秩序（order），即伦理的公民社会（与法律的公民社会相对立）或伦理的共同体。……每一种政治状态无疑都渴望根据美德对心灵进行统治，在其强制手段不足的情况下，由于人类的法官不可能看透他人的内心，美德的意图就能够获得所希望的。但是，愿那些想利用强力来实现一种以伦理为目的的制度的立法者遭殃，因为他由此不仅会创造出这一制度的对立面，还会削弱他的政治制度并完全动摇其牢固性。<sup>①</sup>

因而，当他依照《共和国制度》一书的计划发动一次对我们来说似乎是“新的行军”——恐怖爆发——的时候，这也许会被有些人说成是来自雅各宾派内部对雅各宾主义的批判，圣茹斯特并没有躲避回归前政治的自然状态的运动。<sup>②</sup> 这种制度观念对法律进行了批判，就像圣茹斯特所写的“服从法律，这是不明确的”并再一次指向了自然，指向了要重建一种通往客观性的自然秩序的意志。但是我们不可能不注意到这个决心塑造共和制度的雅各宾派立法者的这种僵硬化，因此定位于自然将和一种持久的怀疑联系在一起。由此，伴随着创立制度的热情，诉诸作为“共和国的灵魂”的英雄主义出现了：“当有一天我确信不可能给法国人民提供温和的、充满活力的、敏感的、毫不宽容地反对专制及非正义的生活方式时，我会将一柄匕首插入自己的心脏。”<sup>③</sup> 英雄的自杀对抗着自然的死亡。

146 一场新的、充满悖论的运动形成了：从一种基要主义的计划开始到  
在自然基础上重建城邦，圣茹斯特不能否认自己是在从事一种奠基性的，更为确切地说，是自我奠基性的活动。法国革命的问题变成了英雄主义的问题。从政治哲学而不是浪漫主义的观点来看，英雄主义是大

① Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, 1793.

② Miguel Abensour, “La théorie des institutions et les relations du législateur et du peuple selon Saint - Just,” in *Actes du Colloque Saint - Just* (Paris: PUF, 1968), pp. 239 - 290.

③ *Frammenti*, p. 47.

革命的一个组成部分。英雄主义是大革命的磁场。因为没有认识到“中心太阳”（格奥尔格·毕希纳[G. Büchner]语）的存在，因为没有估量到它充满活力的结果和良心的磁化，根据夏多布里昂（Chateaubriand）的“生活双重化”观点，阐释者可能无法理解，甚至也很难思考革命。圣茹斯特，这名现代的布鲁图<sup>①</sup>，这位带有自己的青春和声名光环的弑君者，在对国王的审判中突然出现在公共舞台上，展现出了卓越的英雄经历，重生者的英雄经历。

阅读过普鲁塔克（Plutarch）和维柯（Vico）著作的儒勒·米什莱（Jules Michelet）有着对于大革命的政治理解。而且，他没有把这一理解方式和对英雄主义的思考截然分开。因而，他比其他人更清楚地知道如何揭示在大革命中作为一种活跃、自主的力量之英雄主义逻辑。这就是为什么他坚持强调在判决国王时圣茹斯特的介入激起了持续不断的混乱的原因。“这篇发言对审判有着巨大的影响……不论成熟与否，被夸大了与否，这篇发言足以强有力地为整个审判定下了基调。它确定了音调；人们继续按照圣茹斯特的曲调歌唱。”<sup>②</sup>这就是一次开端的经历，共和国的起点，一种对未知的诉求，而这同时也是圣茹斯特的开端，他过去作为平民的默默无闻被一扫而光并一下子被推入到公共空间的光亮之中。对此，米什莱这样写道：“将挥舞长剑之人……需要一个新人，他不受任何慈善之先例的束缚。”<sup>③</sup>

阅读圣茹斯特的演讲稿，我们看到这一事件是如何牢不可破地与新生及创建交织在一起的，而这种新生与创建又不可避免地与国王之死连接在一起的。“那些审判路易之人同时也是要缔造共和国之人：那些认为对一名国王的公正惩罚具有某种重要意义的人将永远不会建立一个共和国……对我来说，我看不到任何中间道路：这个人要么必须进行统治，要么必须去死……审判国王的头脑将成为建立共和国的头脑。你们审判的理论将成为你们的地方行政官的理论。”<sup>④</sup>或者又一次的，

① Brutus(85—72BC)，罗马贵族派政治家，刺杀恺撒的主谋者，后逃往希腊，集结军队对抗安东尼、屋大维联军，因战败而自杀。——译者注

② Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, vol. 2 (Paris: La Pleiade, 1952), p. 79.

③ Ibid., p. 73.

④ Saint-Just, *Discours et Rapports* (Paris: Editions Sociales, 1957), pp. 63, 65, 67.

“专制中止之时就是革命开始之时”<sup>①</sup>。

但是问题马上又出现了,迈克尔·沃尔泽(Michael Walzer)利用了坎托罗维奇(E. Kantorowicz)的著作将它恰当地描述为“公共的弑君”,他所看到的这一问题具有的特殊性质在于它攻击了君主制的不受侵犯,违反了有着神学-政治起源的“神圣的恐怖”,这之中的神学-政治起源附着于(attach to)国王的双重身体,即他既是必死的,又是不朽的。<sup>②</sup> 我们能够在不破坏地球的情况下改变它的面貌吗? 难道革命行动不包含不可控制的结果吗? 尤其是像在圣茹斯特那里,这不是审判  
147 国王,而是要像对敌人一样与之作战并击败他吗? 一个人还能抱有返回到依赖于自然的良好法则这样一种幻想吗? 难道革命的经历作为一种开端,同时不也朝向于不可预知吗? 作为革命者的起始经历难道不是同时在面对一种难以述说的风险吗? 圣茹斯特没有忘记将革命比做新生:“我们以剑对剑,并建立了自由;它从混沌中显现,伴随着在诞生时啼哭的人……每一件事都由此在太阳下开始。”<sup>③</sup>

公共的弑君,这种由于它所需要的极端性而导致的史无前例的断裂,难道没有毁损自然的真实观念吗? 革命将要离开回到自然秩序的安慰性边岸,并勇敢地面对自由的风暴去接受新的自由体验之未知挑战,因为自由行善并为恶。这就是从复位革命到混沌革命的转变。同时,圣茹斯特也在寻找革命必须停止之处:“到有法律所保障的公共自由和幸福的完成。”他既表达了自己对于大革命身份的忧虑,因为从这时起大革命已变得难以捉摸,即被掩盖了,也表达了对于不稳定的自由运动的忧虑,因为它是朝向无限的一场运动。“我们在谈论革命的顶点,谁能确定它呢? 它是变动着的。”<sup>④</sup>谁能测验不可能之事呢?

面对这样的悬隔,英雄主义反过来变成了一种自相矛盾的经历。尽管圣茹斯特带着忧郁注视“不复存在的优美”(罗马,斯巴达),但他仍然承认英雄主义的变形,并且非常有意识地采用了拉古-拉巴特(P. Lacoue - Labarthe)有关被荷尔德林(Hölderlin)说成是随着传统的崩塌

① Saint-Just, *Oeuvres* (Paris: Vellay, 1908), 1:398.

② Michael Walzer, *Regicide and Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press), 1974.

③ *Discours*, pp. 186 - 187.

④ *Frammenti*, p. 52.



而出现的模仿的普遍危机的描述。“艺术中的每一条规则，每一种范式，每一项法典都消失了。”<sup>①</sup>而且，这位诗人对革命的混乱并不陌生，他使自己全神贯注于“实际上是一项纯粹作品或一种新艺术的从无到有的创造中”。在1794年4月25日，圣茹斯特宣称：“不要有任何怀疑，围绕我们的每一事物都必须改变并结束，因为围绕我们的每一事情都是不公正的；胜利和自由将覆盖世界。什么也别轻视，但要效法从未在我们之前逝去的所有事物。英雄主义没有范例。正唯如此，我再重复一次，你们将以天才的无畏和公正与真理的力量建立一个强大的帝国。”<sup>②</sup>

也正是在这篇名为“关于警察、正义、商业、立法和职务犯罪”的演讲中，圣茹斯特勾画了革命者之典范的肖像，“有着良好判断力（good sense）并且诚实的英雄”意味着有特权的阐释者，甚至是革命的保护者。“因为他的目标是目睹大革命的胜利，所以他不会批评它，但是他给他的敌人们定罪，而不使自己与他们有任何瓜葛，他不会妨碍革命而只会为之增光并羡慕它的纯洁，他出于尊重而小心翼翼地谈论革命。”<sup>③</sup>对于革命楷模的敬意紧跟着弑君一词的锋利边缘。这种节奏的变化显示出英雄主义自相矛盾的轨迹；由开端所推动的初始之动力颠倒了自身并 148 成为停止的证据和力量，成为了施加在革命热情上的一种限制。对善与恶的标准，对适度与夸大进行评判的监护者的新形象被勾画了出来。英雄主义没有典范；当自然之基础被揭示出来并暴露于这种真空时，英雄立即将自己转化成一种典范，转化成一种不可能“造型”的力量。

在这个关节点上，英雄主义的逻辑遭遇了民主制创始的逻辑，克劳德·勒夫特（Claude Lefort）对后者进行了极好的说明。<sup>④</sup>既然自然标准已被剥夺，那我们如何能够对自由和许可进行区分？当社会在国王之死中并因国王之死而陷入前所未有的社会分裂——和不再转向自然，而是面临新状态的社会未知状态相比，这是迷惘的一个证据——之后，在丧失了基准点之后，如果不是通过提供革命英雄的躯体以作为新的

① Hölderlin, *Hymns, Elegies and Other Poems* (Paris: Gallimard, 1983), Introduction, p. 8.

② *Discours*, p. 196.

③ *Ibid.*, p. 183.

④ Claude Lefort, *L'invention démocratique* (Paris: Fayard, 1981).

神圣之事的化身,如果不是通过将权力和一具堪为楷模的躯体结合在一起,又该如何重新编纂、重新制定参照的标准,重新绘制辨识性基准体系,重新塑造机体(body)(克劳德·勒夫特[ Claude Lefort ]语)呢?

爱对着诸神与偶像们大笑的卡米尔·德穆兰(Camille Desmoulins)更像是雅典人而非斯巴达人,他被圣茹斯特说成是“像献祭天使一样昂着头”。吕西·德穆兰(Lucile Desmoulins)在《丹东之死》中的呼喊,“国王万岁!”(Vive le roi!)又回响在我们耳边。同样一句话被阅读彼埃尔·克鲁泡特金(Pierre Kropotkin)和古斯塔弗·朗多尔(Gustave Landauer)著作长大的保罗·策兰(Paul Celan)当做自由话语而欢呼。<sup>①</sup>尽管圣茹斯特,通过创造他自己的神话,参与了斯丹达尔(Stendhal)所称的“美丽的现代”的开创,并且经过了这样长的时间仍然散发出魅力,我们还是要谨记米什莱在1869年为《暴政》(*Le Tyran*)所写的序言中最后的几句话:“时间愉快地消逝。我们少了一点愚蠢。由基督教教育反复灌输的对于道成肉身以及弥赛亚信念的狂热消失了。最终我们理解阿纳卡西斯·克洛茨(Anacharisis Cloutz)死前所说的,‘法国,是由个体所疗救的’。”

---

<sup>①</sup> Paul Celan, *Le méridien* (mercure de France, 1971).

## 8. 法国大革命中的暴力：摄入的形式 / 排出的形式

布莱恩·辛格(Brian Singer)

像所有的作品一样，这一章有着各种各样的起源。但是，我愿意沿着导言继续深入的一条“构思路线”，就是在思考暴力时遇到的困难。暴力行动迅即会引起大量的道德问题，这往往会确定调查的方向。人们担心，讨论暴力，会去为暴力辩护——除非这样的谈论明确指向对于道德的谴责。但是，谴责暴力就是把暴力置于微妙的（但并非不太严格的）指责形式之中。因此，为了打破谴责，从而将暴力开始作为讨论的主题，就必须在理论上对暴力进行抑制，同时在上实践中也要加以限制。一般说来，可以通过把暴力与工具理性的模式联系在一起来实现这一点，即便暴力本身看起来似乎对各种形式的合理性都最具威胁。150

正是思想家汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)阐明了暴力的本质，在她看来，暴力的真正本质在于它的工具性。<sup>①</sup>暴力是达到目的的一种手段。于是，暴力将获得进入功利主义计算的权利。暴力过少，其目的不能被达到；但过多的暴力即便不完全产生反作用(counterproductive)，在道德上也是浪费的。暴力可能是达到一种目的的几种手段之一，在此种情况下，所付出的代价必须与使用其他可替换的手段所需成本相比较。或者，由于那些抵消了达到这一目的的抵抗性质，暴力也可能是达到该目的的唯一手段。在这里，对暴力的研究就被限定在它的应用、效用和必要性上。这就是一个制定针对明智的（如果不是公正的）使用暴

---

<sup>①</sup> Hannah Arendt, "On Violence," in *Crisis of the Republic* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1970), p. 106.



力的计算法的问题。工具理性将目的问题——尽管只是部分地——排除在外不予考虑,是为了提出手段的道德性。当“好的”暴力可以与“坏的”暴力相区分的时候,暴力就能够成为可接受的,至少是在一定程度上如此。

151 当然,对暴力的研究不会止步于此。对于暴力“合理的”(rational)应用的讨论不久就转向了对于行动者的“合理性”(rationality)及其动机的思考。行动者的“合理性”:他们的社会背景,他们与体制的从属关系,他们与法律的关系——简言之,他们的“受尊敬性”。动机的“合理性”:这些行动者是有意识地为值得获得的目标而奋斗吗?——在这里,又回到了有关目的的问题上,但却是以更加容易控制的(物质)利益的形式。此外,在这两种情形中暴力都能够以语用学的名义被证明是合理的,即使它不是必然合法化的。

事实上,建立合理使用暴力的规则这样的尝试由来已久,至少可以追溯到马基雅弗利(Machiavelli)。毕竟,这样一种探索对于政治实践而言确实具有非常实际的意义。当我们面对暴力事件的时候,这种探索几乎必然会进入我们最为日常的判断之中。然而,即使手段和目的之间的微妙平衡不被打破,暴力的工具主义计算法也充满了各种各样的问题(要么手段——暴力——被认为独立于目的是不可接受的,要么目的的实现被认为是极其必要的以至于采用任何为了达到这一目的的手段都可以被宽恕)。

然而,假定手段与目的之间的平衡得到了维持。那么,仍然存在着暴力只有在一种稳定的、受到严格限定的条件下才能进入功利主义的计算法这样一个问题。无数的假设就会蜂拥而出:最起码,目的必须被加以限制,结果必须能被预见到,意外情况必须能被控制。有人会争辩说完全不可能符合这些假设,暴力的“德性”在命运女神面前从来不可能获得完全的担保。那么,什么可以大体上应用于,并且更有说服力地应用于我们将要考察的情形——革命的情形——呢?正如我们将看到的,在革命情形中,暴力并不总是指向一个非常明确的敌人,而这一敌人造成了某种明显的和直接的威胁。暴力,最终也不是指向某个有限的、短期的目标,而是致力于创立一种新的体制,一种新的人性。而且,最重要的是,革命的情形必然成为一种持续的和极端的变动状态:不仅是环境一直在改变,或者游戏的规则不断地被重写;事实是真实的与不

真实的、可能的与不可能的、正确的与错误的这些定义都将发生改头换面的变化。

然而,除了工具主义的观点能够对暴力现实进行充分的描绘这一问题(而不考虑行动者是否以彻底工具主义的方式来理解其自身的暴力行为)以外,还存在着由这一观点所引发的道德问题。事实上,后者并非真的力图对现实进行纯粹的描述并打算在罕有的自我反思时刻承认这些;相反,它试图在暴力被“合理地”应用时对暴力的应然状况进行描绘,而不是对暴力的真实面貌进行描述。不过,与此同时,凭借某种“现实主义”的名义,它将剥夺暴力乌托邦维度的“应然”王国。结果就是一种理想的暴力代替了暴力有时声称为之服务的理想。<sup>①</sup> 在同时成为“现实主义者”和“理想主义者”的尝试中,这种观点既没有证实它是现实的,也没有确实证实它是理想的:在最坏的情况下,借这种对不完美世界的人造完美形象来为非道德构建一种道德。 152

并不是提到那些有关暴力使用的讨论就要转换术语,从对暴力工具性的分析滑向对暴力“功能性”的分析。在这里,当人们以宣泄释放、社会团结或划定边界及其维护的措辞,或者按照暴力的再生力量来谈论暴力的象征性使用,暴力本身就会成为一种目的,从而打开了可能的系统辩护之旋涡。

把暴力本质上作为一种工具来思考并不是像通常所希望的那样使其成为道德上中性的。不过,这确实常常使得道德在理论上成为透明的。由于被工具化了,暴力在它所嵌入的手段/目的语境之外其本身似乎就无足轻重了。它被缩减为纯粹的量化术语,成为其唯一内容就是它所体现的力量程度的一种行为中介。作为一种工具,暴力缺乏任何表现能力;作为理性选择的结果,暴力即使被制度所采用,它自身却不可能具备制度化的特征。在这样一种观点中,暴力被否认与文化有任何联系。这与暴力的形式是没有关系的,但很可能暴力的某些形式具有某些类型的社会的特征。简言之,把暴力当成工具就阻止了对可以

---

<sup>①</sup> 作为手段的道德,它将暂不考虑目的问题,或者至少暂不考虑终极目的的问题,不论是来自普遍价值,还是分析者更加特殊的价值。不过,后者几乎不可避免地回到未予宣布的和未经质询的状态。因为暴力行动者“合理性”的问题常常受分析者社会偏见的支配;同时行动者动机的“合理性”问题往往是作者道德偏见的牺牲品。

称之为暴力社会学可能进行的详尽阐述。

这样一来,对这种社会学进行详尽阐述并非一件易事。由于涉及有关“社会逻辑”的暴力的常识理解,这种阐释将会卷入到诸多悖论之中。正是由于暴力首先似乎是与理性相对立,暴力也就似乎与社会相背,或者更确切地说,在制度、形式和表达方面与社会的存在相对立。我来解释一下。首先,暴力是对形式的否定:一般而言,暴力要么被视为原始的混乱,而形式就是从这种原始混乱中发展而来的;要么被视为最终的混乱,而形式将会被这种最终的混乱淹没。其次,尽管暴力并不必然与表达相对立,但是它似乎却与交流相对立:它要么是先于语言出现,是无须发声的表达,是没有理性的主体性的表达;要么是后于语言的,那时交流因耗尽其资源而崩溃。最后,暴力与制度是相对立的:其中,制度不仅仅假定了形式还假定了形式的连续性,而暴力就表现为常规的中断,时间连续性的破裂,一种威胁社会秩序的不稳定的、不可预测的、不可控制的因素的插入。

153 要详尽阐述一种暴力的“社会学”,那么,就要恢复暴力,或者至少恢复某种暴力,作为制度的这一暴力的特征。这就要把暴力当成一种形式来理解,如果愿意的话也可以当做一种“文化”形式来理解,还可以当做一种社会“仪式”和一种集体的工具来理解。而且,还要考察在不同的社会中被制度化了的暴力的不同形式,在每种情况中的暴力形式都可以告知我们有关那个社会的状况,还可以作为该社会的表现和它的“自我理解”。有人也许希望将这样一种社会学理解为提供了一种暴力的解释学,通过这种暴力解释学可以对更大的“社会文本”加以阐释。换言之,这一章的其余部分可以被看成是对于暴力的可能历史的介绍。

我将以对乔治·吕德(George Rudé)关于民众暴力的名著《法国大革命中的群众》的简要考察为开端来展开讨论。这本书可以被视为工具主义研究的代表性作品,尽管不是在任何严格的意义上。我自己的、更“社会学的”方法,将通过对这部书的批判得以展现。因为我在这里紧随吕德其后,而且,由于时间、空间和研究的限制,我的分析几乎完全以巴黎事件为基础的,我也将这看成是一种局限,因此,所有的结论都应当被视做是尝试性的。



## 吕德的平民主义的历史

乔治·吕德在其著作一开始就提出了革命群众不可能被视为抽象的概念。尽管左翼的抽象概念受到了吕德的批评,即民众运动的形象是对“人民”的体现,但很快就明显地表现出正是右翼的抽象概念才是他真正的靶子。<sup>①</sup> 这里,吕德将革命群众的形象说成是“尚未成熟的暴徒”,是无政府的并进行盲目破坏的,“来自于罪犯的环境或城市人口的渣滓”。或者,他引用了埃德蒙·伯克(Edmund Burke)的话,“团伙或凶残的恶棍和刺客,沾满了……鲜血”,并体现了“地狱之狂暴的所有无法言表的憎恶”。<sup>②</sup> 乔治·吕德试图通过继续跟进,至少是暗中地,这三条研究思路来逐渐削弱这些“抽象概念”(“陈规”似乎是更合适的词语):首先被考虑的是谁实施了暴力,他们作为社会行动者的性质;其次思考的是他们的动机和意图,实行暴力的原因;最后关注的是暴力的使用,以及暴力作为因意图和动机而被假定的为实现目的之手段所具有的工具性。也可以把这些“研究思路”看成是构成了这部书基本的“理论的”框架。尽管事实上,这不是一本理论著作,其基本框架几乎无法构成其原创性,更别说形成其重要性了。如果我们一定要对吕德教授及其辛勤努力表达永久的谢意,这是因为他为民众革命暴力的讨论带来了经验方面的资料,这些资料也因此成为对他进行反论证的确凿证据。 154

接着,就要思考更加具体的研究思路,大体说来,这一思路符合上述的研究路线。我们可以再次谈到这三条研究路线。首先,在整本书中,当吕德讲述群众行动的历史的时候,他提供了相关的人数统计来证明革命群众并没有卷入大规模的、不可控制的杀戮之中。一般说来,在革命日子<sup>③</sup>里的受害者人数——就受害者来说,我们指的是手无寸铁且

① “当然,Michelet 关于人民的用法更符合事实……” George Rudé, *The Crowd and the French Revolution* (London: Oxford, 1967), p. 232。

② 引自 *Reflections on the Revolution in France*, cited in *ibid.*, p. 2。

③ *journées révolutionnaires*:指大革命中发生在特定时间和地点的重要事件,为时短暂但影响大;特点是民众的紧急发动,其直接结果是武装起来的民众对政府施加强大压力,迫其加强、修改或维持现行政策。1789年至1795年间出现的基本都是民众起义运动,其范围一般只限于城市起义(特别是巴黎)而不是农村骚动。详细解释参见《法国大革命史词典》(中山大学出版社1989年版,第187页)——译者注

没有防备的人,而不是在激战中被杀死的瑞士卫兵——很少,其微小的数量几乎无法作为助燃反革命噩梦大火的材料。

其次,从很多方面来看这也是该书的研究核心,吕德证明了革命群众不是由失业者、未就业者、犯了小过错的罪犯、生活在社会边缘的人、流浪者所组成的,这些人在仍旧回响着封建制度往昔余音的那种语言中被称为“游民”(les gens sans aveu)(按照字面意思,是指那些并没有宣誓,因而在社会秩序中没有明确位置的人,不管这些人地位如何低下,他们还是因此成为社会无秩序状态的真实体现)。似乎这种“底层阶级”在任何真正的意义上几乎都不能成为大革命舞台上的主要参与者。确切地说,革命群众大部分是无套裤汉(从字面上来理解,指的是那些没有裂口的人,即那些穿着长裤的人——穿着膝盖以上的长袜是那个时代社会分界线的主要标志)。但是,吕德所证明的正是无套裤汉中那些最稳定的、最安分守己的分子加入到革命日子中,他们中剩余下来的那些人在大约五十年后将被认为是小资产阶级,或者,如果愿意的话,也可称之为地位较低的中产阶级。尽管来自更高阶层的参与者——资产阶级、食利者、商人、公务员和专业人员(各个部门乃至全部)——以及那些来自最底层的参与者并没有完全缺席,但正是这些工厂中的熟练技工、手艺人、店主、小商人、熟练工,以及更为少见的雇佣劳动者在革命中起到了主导作用。<sup>①</sup>

最后,作者思考了革命群众参与革命的动机。不足为奇的是,他认为“受贿和腐败”,或者“寻求掠夺”并不是“激发革命行动的主要因素”。<sup>②</sup> 他也不认可古斯塔夫·勒邦(Gustave Lebon)开创的群众心理学所假设的革命群众是受非理性的本能驱动的这一观点。<sup>③</sup> 这些右翼分子的特殊用语很快就被弃之不顾了。吕德确实承认革命群众部分是出于政治动机而行动,“满怀热情地支持并吸收了国民议会、科德利埃俱乐部和雅各宾俱乐部中的那些政治团体的目标、观念和口号,他们承

---

① 事实上,凭借自己对于档案文献的研究,吕德教授能够对每一次革命日子进行准确的描述,哪一类无套裤汉在场,他们来自巴黎的哪一个地区,因而极为清楚地阐明了每一起事件的独特性质。

② Rudé, *The Crowd and the French Revolution*, pp. 192 - 196.

③ Ibid., pp. 219 - 221.

认这些政治团体的领导权并为了其利益而游行示威、请愿或拿起武器”<sup>①</sup>。但这并不仅仅是无套裤汉被动地追随资产阶级共和派的主动行动。无套裤汉有自己参加街头行动的理由，这些理由虽与他们从前的 155 资产阶级联盟的利益和经历无关，却说明了革命时期社会动乱的动力及持续的原因。吕德教授声称，这些无套裤汉起先关注的是更为基本的问题：面对匮乏和高昂物价时廉价而充足的食品的供应。接着，他进一步指出，他们行动的理由是民众动乱的长期历史的延续，这种民众动乱的历史至少可以上溯到几个世纪之前。这些并不是新的斗争，即寻求建立一个新的、迄今为止未知的秩序。他写道，“这些无套裤汉插手……要求恢复传统的权利并支持那些被他们认为是遭到大臣、资本家、投机商、农业‘改善论者’或者城市当局的革新措施危害的标准”<sup>②</sup>。这是防御性的反应，或者用查尔斯·蒂利（Charles Tilly）的话来说，是“反应性斗争”；他们试图保护传统和共同体免受新近出现的政府和经济造成的威胁。这些是早在民族国家和资本主义经济巩固之前就已占上风的民众斗争的形式，其后，一种新的、具有“先发制人”（proactive）特点的斗争将会出现。<sup>③</sup>

不必深入研究最后这一点，因为尽管它有值得考虑之处，却和我的讨论没有什么关系——而且事实上，这也不是吕德讨论的核心焦点，而是后者指向其目标的视阈——让我们极为简要地概括吕德的论点。他似乎是在说，革命群众大部分当然是由较低阶层的人士组成的，不过是由他们中更受尊重的那些成员组成的。这些群众参加革命行动的理由即便有些陈旧，却是合理的。最后，这些值得尊重又合理的行动以暴力的级别来衡量是相对温和的。这是一番富有同情心的描述。这三种研究路线都明里暗里地在为无套裤汉的革命行动进行辩护。这本书有意要成为来自底层的历史；而且事实上，这本书的绝大部分就是由革命日子的历史所呈现出的大革命编年史构成的。祸首就是那些位居上层者，尤其是前两个等级，即贵族、教士和其他反革命分子。而且，要是在

① Ibid. , p. 199.

② Ibid. , p. 225.

③ Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution* (Reading, Mass. : Addison - Wesley, 1978), pp. 145 - 149.



较轻的程度上,还包括资产阶级共和派及其政府。在这里,乔治·吕德追随着阿尔伯特·索布尔的史学研究,在这之中,无套裤汉和革命的资产阶级视时期而定被假扮为最好的同盟者和最差的朋友。雅各宾政府尤其受到了谴责,因为它彻底消除了无套裤汉自主行动的能力,因而中断了与其自身民众支持根基之间的联系,进而发动了极端的、专断的恐怖(Terror)。简言之,这是一部也可以成为平民主义历史的民众运动史。<sup>①</sup>

156 在这种情况下,我对这本书的疑问并不在于它的平民主义,也不在于隐藏在其中的道德传闻。我认为难以接受的是为了使得“民众的”行动者成为被历史所接受的,就必须将他们转变为理性的行动者。除了他们的背景以外,他们将像我们一样,或者是像我们愿意相信我们自己所成为的那样。人们可能很难认为他们来自另一个时代,更别说是另一种文化了。对于他们来说,暴力完全只是对策,是被调动起来的,而暴力本身是中性的、透明的。

也就是说,我并不打算批评吕德教授对革命群众的社会构成所作的特性描述。我也不打算就他对革命群众的动机进行的特性描述,至少直接地进行争论。我不想对吕德教授选择的领域进行抨击,而是转换领域并开辟新的讨论区域。

## 九月屠杀

让我以和乔治·吕德提出的论点背道而驰的对于民众暴力形象的简短评论作为开始。这一形象化描述不是右翼历史学家在革命日子之后编造的;革命暴徒是由人口中最底层的、最不稳定的分子组成的这一观点是那个时代的普遍看法。而且,并非只有富有者和反革命者才害怕由绝望的穷人和罪犯构成的人数众多的底层社会。因为乔治·吕德

---

<sup>①</sup> 事实上,这本书在这方面并不是完全一致的。由于不能适应历史及其“革新”,“防御性反应”的“合理性”不得不要受到“限制”。在后来的著作 *Ideology and Popular Protest* (New York: Pantheon, 1980)中,就连“先发制人斗争”(比如,那些联合的举措)的合理性将被认为是有限的和限制性的。这里的合理性——它确实是革命的合理性——不仅在于适应历史,还在于支配历史。不过,乔治·吕德指出,那些受历史支配的人(如群众阶级)无法自动地成为历史主体,这种观点回应了如果不是卢卡奇那就是列宁的看法。

没有意识到,差不多社会的各个部分,包括革命者、革命的无套裤汉,都怀有对游民同样的恐惧;而且差不多所有的社会集团在面对违背他们所理解的利益的社会动乱时,都同样乐于责备那些相同的人。换言之,与其说革命暴徒的陈腐形象构成了一种历史论点,或者甚至是一种政治论点,还不如说它形成了一种普遍共有的社会偏见,在当时、现在和介于中间的时代都是这样的。同样的,这种偏见必须被看做它试图描述的现实中的一部分;因为它就是大革命行动者的动机和意图中的一部分;事实上它看起来具有它自己的社会动力,几乎独立于它被应用的多重用途。不止一次地,关于人口中受优待最少的那部分人发动了群众运动这一看法确实就是谣言,它们差不多都是假的。历史学家把将旧的农村秩序一扫而空的1789年夏季的农民起义称为大惶恐(the Great Fear),它就是因为谣言而促成的,谣言称巴黎将驱逐过剩的人口,把混乱饥饿的群众赶到农村,这些人将同样地掠夺农场主和农庄。又一次地,正是“弱一些的惶恐”成为了巴黎几次革命日子的催化剂,这一谣言称无套裤汉将起来进行自卫以抵抗由同样的绝望分子引起的假想威胁,据推测是为了惩罚反革命的阴谋。事实上,正如我们将看到的,157 这些最不幸的民众更像是群众暴力的受害者,而不是它的施暴者。乔治·吕德当做靶子来批判的对象既是无说服力的,又是能够恢复活力的:无说服力是指不需要极大的想象力就能看出这些陈词滥调大部分都是假的,而这些虚假的陈词滥调的结论通常都被认为是诱过于人;能够恢复活力说的是正唯如此,这些虚假的陈词滥调才会一直伴随着我们。

在这里还有必要提出另外一点。吕德教授如何能将革命的行动者说成是有理性的,而这些他为之辩护的人却持有他所批评的那些偏见?或者说得更清楚些,当这些行动者的行为至少部分建之于以谣言和传闻构成的社会想象之上,他又如何能将他们这些人的行动明里暗里地说成是理性行动者的行动呢?<sup>①</sup>

除了这些关于行动者、他们的社会构成、他们的“合理性”所有这些问题之外,对他们的暴力该说些什么呢?正如上文所表明的,乔治·吕

---

<sup>①</sup> Richard Cobb 的著作在对这些谣言和恐慌的社会及地理进行描绘的剖析图方面具有特别重大的价值。

德给我们留下了温和的印象,但却是通过忽略,如果不是彻底忽视了,被称为是1792年的九月屠杀的那一事件。造成这种忽略的表面理由是和参与屠杀者相关的证据不足。与其他革命日子不同,在这一事件之后没有人愿意承认曾参与其中,在任何此类的供认中都获知极少,而遗失甚多。<sup>①</sup> 唯一真实的资料出现在大屠杀的三年之后,也就是罗伯斯庇尔和雅各宾派下台一年之后,有三十九人以参与大屠杀的罪名被提起司法诉讼,结果除三人之外,其他人都因缺乏证据被无罪释放。<sup>②</sup> 尽管缺乏与社会构成相关的可靠资料,这一事件的特征仍然是清楚的。况且,九月屠杀的特征是如此异乎寻常,必须要较详细地对其进行思考。

给那些九月屠杀的观察者留下的直接印象就是其暴力的程度。受害者——又是手无寸铁、毫无防御的人——的数量远远超过了以往的任何一次屠杀事件。乔治·吕德提出了约为1400人被处死这一最大估算数字,这个数字在最近的估算中仍未被超出。<sup>③</sup> 不可否认的是,九月屠杀是在不同寻常的情况下发生的。当时巴黎似乎遭受到外来入侵的威胁,入侵军事力量的领导者扬言要对革命者进行普遍报复,由此可以理解巴黎民众被紧张不安的骚乱所震动。不过,屠杀看起来似乎不是一种恐慌的反应。屠杀看起来是,至少部分是经过预谋的,并且是在相对平静的气氛中进行的。屠杀的表面理由是监狱中有大量的反革命者,他们中的许多人是在革命最后的日子,君主制垮台的8月10日被围捕的。有关“监狱密谋”(complot des prisons),反对大革命的囚犯的一项阴谋的谣言出现了<sup>④</sup>,在9月2日,革命群众侵入了监狱。但是,必须要说明的是屠杀并没有局限于监狱,或者是人们通常所理解的监狱,而且绝大部分的受害者也不是反革命。最少有70%的受害者是习惯法

① 在还没有革命阵营的党派内讧中,“septembriseur”一词不是诋毁对手时使用最少的绰号。第一篇论及使用档案材料研究革命日子的“困难”的优秀论文是Richard Cobb's *The Police and the People. French Popular Protest 1789 - 1820* (London: Oxford University Press, 1970), pp. 3 - 48。

② Rudé, *The Crowd in the French Revolution*, p. 111.

③ Ibid., p. 110. 关于这些事件应当查阅Pierre Caron的经典著作, *Les Massacres de septembre* (Paris: Maison du Livre Français, 1935); 和最近的作品Frédéric Bluche, *Septembre 1792. Logiques d'un massacre* (Paris: Robert Laffont, 1986)。

④ 不过,有证据表明谣言只是在屠杀开始以后才出现的。参见Bluche, *Septembre 1792*, pp. 29 - 30。



的罪犯：一般的小偷、妓女、伪造者，流浪者等等——准确地说，是那些无套裤汉，上面讨论过的那些永久的替罪羊。<sup>①</sup>

从这个意义上说，也许令人惊讶的是吕德教授试图为九月屠杀提供原因——有人也许会补充，这些原因与九月大屠杀的参加者们(*septembriseurs*)自己提供的原因相差无几。因为他写道，“尽管这一事件本身是令人不快的，屠杀……在于瓦尔密击败外部敌人数周前就摧毁了内部敌人”<sup>②</sup>。我们想知道的是在什么意义上来说大部分的受害者就是革命的敌人，又是在什么意义上来说那些已经被关在监狱中的大革命的敌人构成了对大革命的威胁。即便有什么监狱密谋——并没有任何证据——也不一定就能说这些囚犯极不可能(1)逃离了监狱，(2)武装了自己，(3)成功地与全副武装的并且是警惕着的革命民众对抗。产生于恐惧，受惑于谣言并且针对广大的、不确定的一系列受害者的这一革命日子，可能与任何其他革命日子相比都不可能概括为一种目的—手段的合理性，更不要说可以用这样的方式为之辩白了。在某种意义上，这次暴力“过于彻底”。

由此，在任何严格的意义上，乔治·吕德都不是一个“理性的—选择”的理论家。他并没有努力证明屠杀源于屠杀者对私利的理性追求，也没有说明为追求这些私利而选择的手段完全适合其预定目的。不过，他倒是确实暗中相信革命者是理智的，而对他们的行动也应该理解为是合理的。结果这样的一种信念导致了一些相当扎眼的革命辩护学。<sup>③</sup> 在宣称屠杀的“效用”时，乔治·吕德或许没有更多地证明这些屠杀事件的合理性，而更多证明的是大革命自身的“合理性”，或至少是“民众革命”自身的合理性，并将这种民众革命视为一个整体，这就意味着必须将其从模糊性的污点中拯救出来并对其所有的突变加以辩护。这里，我必须极其明确地与吕德教授分道扬镳，让他在大革命结束约二百年后仍然凭借与大革命史时期几乎完全相同的观点继续着大革命的

---

① “令人惊讶的是，只有四分之一的囚犯是牧师、贵族或‘政治犯’……” Rudé, *The Crowd in the French Revolution*, p. 110(斜体部分是我所强调的)。

② *Ibid.*, p. 112.

③ 尽管事实上，他的确在本书的后面将屠杀看做“大众歇斯底里症”的结果。*Ibid.*, p. 225.

战斗吧。<sup>①</sup>

159 九月屠杀的重要性并不仅仅取决于受害者的数量。许多历史学家把屠杀看做群众暴力结束之开端的标志。早在9月之前的几周,当时的司法部长丹东就已经宣称:法庭正义一开始,人民正义将会结束。<sup>②</sup>在屠杀发生之后,几乎所有对政府有影响力的党派都同意必须建立一个特别机构来执行革命的正义并控制以革命正义名义进行的暴力。相应地,九月事件也可以被看做标志着有时被称做群众恐怖的最后一次重要爆发,而这种群众恐怖将被革命政府的官方恐怖所取代。这样一来,九月屠杀之后就形成了一条将群众暴力区别于政府暴力的分界线,而政府暴力被明确地表现为制止“群众执行”的一种手段并且满足了无套裤汉对于“即时正义”的渴望。

我的描述将有所不同。我将不会把九月屠杀之后的断裂与专门处理“革命正义”的政府机构的建立联系在一起。<sup>③</sup>在不否认更为常见的记述所具有的价值价值的情况下,我将把九月屠杀本身置于断裂点上。因为我所说的断裂涉及的不是那些施行暴力的人,而是暴力的形式。

## 暴力的形式

通过简要地描述与此前的革命日子相伴随的群众暴力,作为和九月屠杀暴力的比较,我将试着对我所使用的“形式”一词进行说明。<sup>④</sup>

① 其他的一些人已经试图把九月大屠杀的参加者们行动的“合理性”置于革命阵营的内部斗争之中,据称他们的真正目的是恐吓那些更加温和的革命分子。尽管目前有一些证据表明某些人希望利用屠杀来提升自己的党派斗争中的势力,但这些次要事件不过是主要事件的花絮而已。没有任何温和派在暴力中丧生。一般而言,温和派(即吉伦特派),由他们的新闻舆论来判断,在事件发生的时候也并不比他们更为激进的对立派更加不满。只是到了后来,在公共舆论反对屠杀之后,吉伦特派才试图使自己远离那些屠杀事件,而把他们更为激进的敌人们描绘成有损道德的。参见 Bluche, *Septembre 1792*, pp. 73-76, 201-205。

② Ibid., pp. 22-23.

③ 有人可能愿意把这一机构设立的开始时间和1793年2月公共安全和总防卫委员会的成立联系在一起,不过有人也可能会把开始的日期确定在1792年8月——九月屠杀之前——那时已采取了迟疑不决的第一批措施,建立了永久性断头台(*guillotine permanente*)、革命法庭和监察委员会。

④ 下文受惠于 Bernard Conein, “Le tribunal et la terreur du 14 juillet 1789 aux ‘massacres de septembre.’” *Les révoltes logiques*, no. 11 (Winter 1979-1980): 2-24。

在九月屠杀之前的群众暴力对于受害者及其伤残过程进行了公开展示。考察一下这些事件的典型过程：无套裤汉处于起义状态。群众在大街上集结成队。有人因其地位或名声激起群众的仇恨，通常一名牧师或是贵族就会被抓住并被威胁做成提灯(lanterné)，即吊在最近的灯柱上。此时，有人会试图进行调停，这个人通常是一名政府的代表，他会出示证明其公职和政府革命合法性的标志物。这个人(或这些人)试图劝说群众把那名可能的受害者从他或她的折磨者的控制下解救出来。尽管他承认群众惩罚的对象有可能该受惩处，他却使用着法律的语言，宣称必须遵守应有的程序形式并进行正确的审判。这种言论通常会被喊叫声淹没，在任何情况下都会被忽视掉，而且讲话者会被强行拉到一边。如果这个人真是政府代表，他会起草一篇报告，谈到官方的努力以及这样一些努力的失败——这篇报告可能在司法调查的情况下被提交。一旦法律和那些以法律的名义进行讲话的人遭到了明确的拒绝，群众就会成功实现他们的威胁。那名可怜的不幸者确实就会被从最近的灯柱上吊起，要是死了，脑袋就会被割下来并挑在长矛上。然后就会被开膛破肚，各种器官都可能出现在长矛尖上。这些就会出现在多少令人毛骨悚然的队伍的前列。一条绳子系在尸体的脚上，被拖在后面。这个队伍将游遍城市主要的街道，造访重要的公共场所，有时也会前往对受害者来说具有特别意义的地方。游行将伴随着较多的欢庆，充满怨恨的幽默以及对与死者相似者做相似之事的威胁。旁观游行的人会加入，叫喊着鼓励的话，转过脸去，在门口开始呕吐，有些妇女将会昏厥。一旦游行结束了，尸体不同的碎块将继续进行临时性的展示，通常是在城市或街区的入口，或者在其他的一些公共场所。 160

在此，人们可能会记起乔治·吕德说过的关于革命群众及其温和暴力的那些话。如果是纯粹量化的方式来谈论暴力的话，那么吕德的话就是对的。然而，多小的暴力都会被放大成公开展示。事实上，有人会质疑正是因为对公开展示的设计是如此之暴力，以至于它造成的死亡数量，相对来说，才受到了限制。

现在我们来考虑一下九月屠杀的特点。又一次地，我们谈到了“典型的”情况。大屠杀并不是发生在街上的，从以上的意义来说它并不是公开的。群众惩罚行为的对象是监狱里的在押人员和这一时期其他的“总机构”(total institution)；而暴力就限制在这些机构，其庭院和毗邻的



地区范围内。这不仅仅是一场在彻底的无序状态下进行的普通杀戮，或者至少是与先前的屠杀不同。市政当局和国家权力机构都派出代表去平息群众的激情，阻止或缓和大屠杀。<sup>①</sup> 他们却又一次失败了，还被迫撤离，有时是在人身安全受到威胁的情况下撤离的。不过，大约与此同时，那些被描述为与无套裤汉背景无关的人<sup>②</sup>，既不是政府权力机构的代表，又没有任何授权，却停止了死刑的执行，把自己安顿在一张桌子后面并组织起“民众法庭”。实际上，审判是被草就而成的。成立了陪审团，任命了法官，确定了起诉人，取得了监狱记录。然后，囚犯们被一个接一个地带到了这个法庭前面，他们的身份以及他们受到公共机构囚禁的原因得到了证实。接下来就是简短的审问，之后监犯就会被宣布有罪抑或无罪。要是被宣布有罪，就只有一种刑罚：监犯会被推出门外，随之他或她就会被用任何拿得到的工具击打或砍劈而死。受害者的尸体被堆积成一堆。屠杀结束后不久，当局就会派人用车装载尸体运到巴黎的郊区，在那里尸体会被掩埋在铺有白垩的坑里。

九月屠杀同之前爆发的民众暴力有着鲜明的差异。有两点很突出：有或没有毁伤肢体行为以及尸体的展示，还有法律的作用。我们先来思考第二点。

161 我们看到，在群众暴力活动期间，某个人，通常是某个官员，试图让群众去遵守法律的应有程序，而他的要求会不可避免地遭到拒绝。事实上，这些谈论法律的人的话语重复的是如此频繁却又总是收效甚微，不免让人怀疑其真正的目的并不在于此。我们会怀疑这种对话不是为了试图解救受害者，或是（至少就其形式来说）履行正义，而是充当将政府当局和群众分离开来并以此来洗清他们对于这次行动的全部责任这样一种驱逐的仪式。<sup>③</sup> 这样的行动过程，或者更确切地说，这样无行动的过程不是毫无用处的，但是结果却明确证明了法律的无能并暗中承认了政府对于接踵而至的事件的非官方的宽容。而许多革命的领导人，尤其是那些具有更彻底的信念的领导人不可能容忍这两点。他们

<sup>①</sup> 不过，地方当局的态度尤为模棱两可，并已经因此成为争论的对象。参见 Bluche, *Septembre 1792*, pp. 151 - 183.

<sup>②</sup> Conein, "Le tribunal et la terreur," pp. 18 - 19.

<sup>③</sup> Ibid., pp. 10 - 11.

试图——事实上，他们相信是革命的核心目的之一就是——缩减法律和人民之间的距离；这不仅意味着要让法律成为人民最高意志的表达，还要把人民置于法律的最高权威之下。这种法律和人民之间的结合的重要含义就是要把群众以大革命名义实施的暴力置于法律的权威之下。在那些领导人看来，由于无套裤汉代言人一方处决大革命的敌人的要求不断增加以及爆发越来越多的大范围民众暴力的可能性不断增长，更有必要采取一定措施了。<sup>①</sup> 正如前文所指出的，在九月屠杀期间，“民众”拒绝承认由国民议会和公社正式设立的权力机关所代表的法律。不过，他们并不拒绝法律本身的权威，这可以通过他们建立以完成其临时审判的临时代用的法庭得以证明。有人可能会说他们拒绝的是法律的官方代表，而非法律本身。事实上，人们在九月屠杀中观察到的是民众暴力向“民众正义”的转化。<sup>②</sup> 而且，作为正义的行动，这些屠杀将与官方审判的行为在形式方面相差无几，它也有自己的法庭、陪审团、起诉人和对书面文件的审查等等。正是在这个意义上，九月屠杀不是标志着群众暴力的顶点，而是引发了预示着官方的恐怖即将出现的一次决裂。而且，作为对一种新的、更加合法化的暴力形式的预期（和反映），可以将九月屠杀说成是群众暴力结束的标志。雅各宾派对合法化的主张重要之处就在于他们承诺结束群众暴力的爆发。事实上，1793年5月31日雅各宾派的起义是第一次没有伴随着民众处决行动的革命日子。<sup>③</sup> 在雅各宾派的统治下尸体将增加，但是所说的“恐怖场景（scènes de horreur）”结束了。<sup>④</sup>

---

① 早在九月屠杀的前一个月，巴黎公社已经吁请国民议会授权组建特别法庭以负责审判和处罚政治案件。这个法庭计划由区议会选举出的公民-法官组成，这一想法是想将所有公共的执法置于公社的权威之下，与此同时把无套裤汉，或者至少他们中的政治分子与新的、重新组建的司法机构联合在一起。而且事实上，在8月17日，国民议会的确组建新的法庭，尽管法官的选举不是通过区议会，而是由一个特别的选举团体选举并且是在职业标准的基础上进行的。Ibid. , pp. 16 - 17.

② 的确，那些试图证明九月事件是合理的，或者至少是为之申辩的人辩称，由于人民自己组成了法庭（尽管证据显示“人民”并没有组成法庭，而只是承认法庭“从外面”组成的），这些事件就不能被看成是“屠杀”，而应被视为正义的行动、人民的正义和对革命敌人的公正惩罚。

③ Conein, “Le tribunal et la terreur,” p. 23.

④ 事实上，还爆发了一次最后的群众暴力——在雅各宾派倒台后。在牧月的第一天（1795年5月20日），在无套裤汉最后一次孤注一掷的“叛乱”期间，国民会议员弗雷罗（Fréraud）被杀，他的头被挑在长矛上游街。

这把我们带到了差异之中的另一点：对尸体的肢解和展示。在九月屠杀期间，尽管对尸体的肢解虽然不是完全不存在的，却也并非惯例。也没有伴随着先前革命日子展示被肢解的和被毁损的肢体的游行。简言之，暴力的公开展示是不存在的。<sup>①</sup>事实上，巴黎人是在运送尸体到市郊的大车穿过城市街道时才充分意识到处决的范围——正是从这一刻起，民众舆论开始反对屠杀。<sup>②</sup>其实，有人猜想如果九月暴力采取了更早些时候的形式，受害者可能会少一些。作为公开展示的暴力是公共的，虽然不是反对某种战栗，但公众似乎会拒绝过多的尸体。此外，考虑到对肢体各部分进行肢解和展示的时间，处决大量的人需要更有效地利用时间。也是基于这样的考虑，官方的恐怖延续了九月屠杀设定的模式，为了效率而放弃了公开展示。<sup>③</sup>

那么，这诚然与一般的印象看起来截然不同。有人经常把恐怖时期(the Terror)的公开行刑当做是一种公开展示。《红花侠》(*The Scarlet Pimpernel*)或《双城记》这类作品已经使我们的头脑中充斥着像女编织者(tricoteuses)这样的形象：当人头滚落的时候，那些在断头台附近编织手工的老丑婆高兴地纵声大笑。可是，尽管这些处决显然极为可怕的场面是不能被否认的，这一看法却没能理解这些处决的历史意义。善良的医生吉洛丹(Guillot)之所以发明断头台，是将其作为一种有效的、无痛的处决手段，而且，与旧制度下的处决惯例相比，它也确实如此。<sup>④</sup>此外，尽管断头台首先是在巴黎中心广场开始使用的，随着恐怖统治的开展，它被移到了远离市中心的郊外，到了最后，也就是逐渐被认为是“大恐怖”的最后日子里，大部分的处决就像九月屠杀中的处决

---

① 这些主张仅仅适应于巴黎。在外省，九月屠杀的“共鸣”(是相当微弱的)仍然包括对尸体的肢解和展示。参见 Bluche, *Septembre 1792*, pp. 103 - 121。

② *Ibid.*, pp. 75 - 76.

③ 在这里，要谨慎地对待 Natalie Zemon Davis 所提出的“暴力仪式”，尤其在它们更具狂欢气息的形式中，是用来创造“无罪的屠杀条件”这一主张。尽管它们可以帮助杀人者“忘掉他们的受害者是人”，但至少在大革命中，真正的屠杀是发生在这样的仪式框架之外的。“The Rites of Violence,” *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford: Stanford University Press, 1965), p. 181.

④ 尽管在斩首之后对脸和身体的运动进行了观察，仍然引发了有关断头台是否真的履行了迅速死亡的承诺的踊跃争论。参见“Notice historique et philosophique sur la vie, les travaux et les doctrines de Cabanis,” which introduces P. - J. - G. Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme* (Geneva: Slatkine Reprints, 1980), pp. XXI - XXII.



那样是在监狱内或其庭院中发生的。

不过,这种形式方面的变化远不止仅仅引入了进行公开处决的更为有效的、更富有工具理性的模式。这两种形式不仅仅涉及与集体暴力的关系,还涉及“社会”与这一暴力的关系——它可以让人反思这一社会并从中认识这一社会。由于这种暴力是一个特定社会的暴力,它也就因此成为该社会、其社会秩序以及使社会秩序得到确认的那些特征的一种表现。那么,为了在某种程度上说明这种关系以及在两种形式之间这一关系的区别,我将借助两个相反的隐喻:摄入的隐喻和排出的隐喻。一方面,前面的形式就好像是社会机体试图吞噬它的受害者;而另一种形式则好像是要把受害者从社会机体中驱逐出去。

在第一种情况下,暴力对所有人来说都是可见的并因此进入到整个社会机体中,至少是替代性的。受害者被切开并切碎,各个部分被安放在金属工具的顶部并巡游于城市的主要干道,使所有的民众都来分享这番佳肴,即使不是必然别具风味。此外,不管何时对这种暴力进行描述,不管这种描述是由革命的支持者还是诋毁者所作出的(尽管描述者几乎总是那些有文化、有身份的阶层,而他们惊骇于民众阶层的“残暴行为”),这些描述是以消化的词汇来表达的:那些参加这样行动的人不可避免地被称做“吃人者”、“食人肉者”,或者是嗜血者(*buveurs du sang*);并且他们被描写成威胁要“咬断贵族的头颅”(或者有时是“资产阶级”的头),或“吃掉他们的肝脏”,“切开他们的肚子并吃掉他们的肠子”等等;而且,毫无疑问,尤其是那些下流的无套裤汉被谣传成已经实施了这些威胁(尽管这些谣言可能都是无稽之谈)。<sup>①</sup>

相反,第二种暴力形式采用了排出的词汇(但要注意:不是排泄,不是与消化完全对应的反义词)。在这里,我们发现驱除这一用语或与古老的陶片放逐制度这一习俗有关,或与更新的契约语言有关:一个人被推出“城邦之外”,或“法律保护之外”,或者是“返回到自然状态”。或

<sup>①</sup> Cobb, *The Police and the People*, pp. 87 - 88. 对人民暴动中的互相残杀的形象描述已有了很长的历史。例如,参见 Emmanuel Le Roy Ladurie, *Les paysans de Languedoc* (Paris: S. E. V. P. E. N., 1966), pp. 398 - 399; and *Carnival in Romans* (New York: George Braziller, 1979), pp. 179 - 180.

者,换言之,人们听到的净化的用语通常由谈及切掉坏疽的部分或通过手术清除坏死组织的一整套医学比喻来补充。

可以说,这第二个、更为净化了的词汇必须得和启蒙运动的语言联系到一起,这里我所理解的启蒙虽不同于作为哲学运动的启蒙运动,但也不是毫无关系的。尽管对于大革命和哲学的启蒙运动之间的关系仍有较多争论,但大革命持续地且不断重复地使用启蒙运动的语言却是毋庸置疑的。<sup>①</sup> 在许许多多的演讲、文本和舞台再现中不断重复着同一信息:社会将被启蒙,光明将照亮整个社会并因此清除所有的黑暗区域;那些被阴影笼罩的、恶行丛生并滋生着恶谋的全部洞穴和险崖、山峰和峡谷都将被铲平。社会将因此形成了单一、平滑的表面,在那里每一个人对别人来说都是可见的,在那里遵纪守法是来自不断的相互监督的。<sup>②</sup>

在启蒙运动的语言之外,制度设计的地平线就显现了出来。因为,从广义上来讲,这个时期因福柯(Foucault)的著作而被界定为“大封闭”(Great Enclosure)时期,在这一时期那些被认为是“偏离”的事物被迁出了社会并被安置于不断分化的、封闭的制度空间系列中。这一点与九月屠杀及其对政治和社会的偏离相混淆的趋向并非毫无关系。因为,正如此前所指出的,受害者不仅有普通法的犯人和政治犯,随着对比塞特尔收容所和萨尔佩特里埃尔收容所(既是收容所,也是监狱)的入侵,就连那些无业的乞丐和流浪汉、被遗弃的和犯有过失的青少年以及精神病患者,也发现自己出现在革命法庭的被告席上。实际上,屠杀倾向于囊括所有新近出现的个人隔离机构。它就好像是一种被建构起来的机制,将社会驱逐的逻辑推向更深。就好像那些已经被社会交往的可见领域排除在外者不断扩大的圈子甚至会被驱逐出社会隔离的不可见领域;而清除那些已被驱逐者的暴力本身将被从一般的社会空间领域

<sup>①</sup> 参见 Brian Singer, *Society, Theory and the French Revolution* (New York: St. Martin's, 1986), pp. 46 - 47; Jean Starobinski, 1789: *Les emblèmes de la raison* (Paris: Flammarion, 1979), pp. 31 - 37; and Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire* (Paris: Gallimard, 1976), p. 119。

<sup>②</sup> Singer, *Society, Theory and the French Revolution*, pp. 47 and 193; Michel Foucault, "The Eye of Power," reprinted in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writing 1972 - 77* (New York: Pantheon, 1980), p. 153.

中赶出去。这就好比蛇能吞掉它自己的尾巴一样。<sup>①</sup>

## 法律和社会

正是在这一点上我希望得出结论，尽管从另一意义上来说我只是刚刚开始。对于我试图阐述的变化的更大意义还是存在一些问题。我谈论的暴力，既不是一种纯粹的工具，这种工具仅有的意义在于与其将要为之服务的目标相关的有效性；也不是某种先于制度的无秩序，从这种无序中才能形成有秩序的社会生活，并且，就其本身而论，还可以逃脱阐释，因为其本身并无形式。谈论暴力的形式就是把暴力当做社会的一部分来对待，把它当做一种对它所属的社会的表达来看待。实际上，谈论暴力的形式可能就是提供关于社会的独特观点，既是对消逝中的社会，也是对新兴的社会。下面，我将限定自己只进行简要、极为概略的评论，希望它们能指明进一步探究的方向。

1. 想要说明的一个主张是涉及肢解和展示尸体的群众暴力只不过反映了旧制度下王权的习俗(the practices of the crown)。因为旧制度的王权习俗也将被判处死的那些人进行肢解的公开展示——在方式上可

---

<sup>①</sup> 自从写了这篇文章，我已经被要求从“右派立场”对暴力加以评论。在这方面，Colin Lucas 的一篇关于“白色恐怖”的出色文章(“Themes in Southern Violence After 9 Thermidor,” in Gwynne Lewis and Colin Lucas, eds., *Beyond the Terror: Essays in French Regional and Social History* [Cambridge: Cambridge University Press, 1983])能提供一些比较。东南部的大众文化与巴黎的不同，前者的暴力源于青年组织的(分裂)和在巴黎久已消失的喧闹声。此外，反革命公社的暴力有很强的地方性特点(显然，不言而喻的规则就是受害者和折磨他们的人必然是互相认识的)，而在巴黎则不具备这些条件。然而，暴力是公开的：如果群众没有参与屠杀，就像巴黎的群众一样，他们就总会作为目击者而出现在现场；而且，尸体也会被肢解，令人奇怪的是这不是由杀人者施行的，而是群众事后所为(不过肢解行为并不像在巴黎那样是必须的——事实上，受害者也并不总是被杀死，而是承受羞辱或赔偿这些传统形式)。这与法律的关系如何呢？很明显，这样的暴力发生在法律及其形式框架之外。Colin Lucas 没有告诉我们说，要是法律的代表们在群众面前抗议，只是为了被后者明确地拒绝。但在另一意义上，他的确暗示出正是(前者)那些法律代表，那些曾经最为严格遵守法律的人，成为暴力“特许的”靶子。因为，那些在白色恐怖中被谋杀的人不仅仅是雅各宾派的成员，而且还是那些曾经最为不折不扣地执行革命法律的雅各宾党人，因而，这些人在更大的集体实体和更普遍的规范的名义下已经忽视了共同体(community)及其更为传统的、更易处理的解决争端与缓和紧张关系的方式。这确实就是前面提到过的“反应性斗争”，它使得共同体与具有合法的普世主义(universalism)的民族(nation)以及具有军事的、财政的和法律的中央集权化的国家(state)所拥有的永恒的、侵蚀性的和革新的力量相对抗。



能十分过分。(在这方面,群众暴力是相对“人性的”,受害者并没有被折磨得“死去活来”后死去。)群众暴力和王权暴力最明显的区别就在于它与法律的关联。不过,这里有人可能会争辩说,王权的暴力符合旧制度的原则。根据后者,由于法律是来自上面的,只有最接近它的源头的那些人,也就是说只有处于上层等级的那些人才能成为法律的代表;普通的民众,由于深陷世俗的现实,按照规定就不能参与法律的制定、声明及执行。这样一来,民众暴力就一定是对法律的拒绝。只有在九月屠杀的过程中,在我所称的从“群众暴力”向“群众正义”的转化过程中,普通民众才开始吸收一些现代的法律及其“平等主义”的概念。<sup>①</sup>孟德斯鸠说过,只有在一个共和国中,人民才能充满“法的精神”。在这个意义上,屠杀发生在君主制垮台仅数周后也许并非完全巧合。<sup>②</sup>

2. 然而,人们并不愿意把群众革命的暴力完全比做君主正义的司法原则和实践(有人会补充说,后者在专制主义统治期间经历了较重要的变化)。民众暴力并不只是拒绝法律,它使法律倒转,在类似狂欢节的气氛中把等级秩序颠倒了过来。作为一种狂欢节似的颠倒,人们想要在这样的暴力当中看到单独的大众文化的标志。(尤其是“资产阶级”评论家以不理解 and 厌恶的混合情感接受了这样的暴力表明了单独的大众文化的存在——必须要记住,这些评论家通常会宽恕同样血腥的“国家剃刀”的运动。)<sup>③</sup>在这里,我们简要地参照一下俄罗斯文学评

<sup>①</sup> 人们通常把这种平等主义理解为“法律面前的平等”;但是,它也包含着“法律背后的平等”,由此,每一个人在原则上都可以平等地参与法律的制定和实施。这就是人民主权的真正含义。

<sup>②</sup> 诚然,在16世纪的宗教冲突期间,群众常常要求自己担当地方行政官(和神职人员)的职责。但除这一事实以外,即宗教和政治的权威人士经常参加群众的行动,并差不多总是愿意为他们辩护,以神圣名义进行行动的群众大概正在接近法律的超验性。或许在等级社会中,对法律及其形式的明确拒绝只有恰恰是等级本身受到攻击时才会发生。参见 Davis, “The Rites of Violence,” pp. 164 - 169。

<sup>③</sup> 不理解,如果不总是厌恶的话,差不多总是暗示出两种不相称的文化的并存。历史学家过于频繁地在被证实是较早的精英文化碎片中探寻单独的群众文化的存在,而这些碎片则由更低的阶层加以重新利用。这似乎已经成为探究“bibliothèque bleue”(蓝色文献)的结局——这种结局并不是完全不可预料的,考虑到按照定义,何种颜色的文献,不管多么若即若离,都会与有文化者的世界和文化相联系。参见 Robert Mandrou, *De la Culture populaire aux XVII et XVIIIe siècles* (Paris: Stock, 1964); and Geneviève Bollème, *La Bibliothèque bleue* (Paris: Julliard, 1971)。

论家米哈伊尔·巴赫金(Mikhail Bakhtin)那本关于群众文化的《拉伯雷和他的世界》。在这本著作中,狂欢节被看做一个真正的民众节日,因为,比方说,不同于“法律的仪式”,它不是由任何外在的、先验的权力和真理之根源所提供的,或者说它与任何外在的、先验的权力和真理之根源都无关。而且,在一个等级社会中,所有的秩序都被看做始自上面的,狂欢节,由于它自身的“内在性”,只能依照某种,尽管是受欢迎的无序进行。在节日持续期间,强制性的社会政治组织的现存形式的神圣性遭到了嘲弄,其规则和命令被暂停了,于是,在极度的欢庆中,狂欢的“权利和自由”享有至高无上的权威。<sup>①</sup>此外,在这种狂欢的暴力范围中,正如米哈伊尔·巴赫金所写在这种狂欢暴力的气氛中,“厨房和战斗在分裂的身体形象中相遇并相交”<sup>②</sup>。烹饪中的解剖和肢解形象是很平常的,对个体的身体分解很明显与社会机体的分解有关,后者被完全翻转过来,伴随着巴赫金所说的“比较低等的有形躯体层面”获得了对较高层面更为重要(heady)领域的超越。最后,狂欢形象的个体身体被描绘成是“怪诞的”,由伸到世界的夸张隆起和所有身体与世界进行相互作用所通过的同样夸张的孔洞组成。米哈伊尔·巴赫金把这种怪诞的身体和复活同现代早期高级文化(high culture)中古典的身体形象进行了对比。在后者那里,身体被表现为是由光滑的、不可穿透的表面所构成的,这些表面“容纳了”身体并把它作为独立的、已完成的分离现象隔绝了起来:

它未完成的特征、它的成长和增殖的所有标志都被清除了;它的隆起和旁支都被去掉了,它的粗糙面被磨平了,它的缝隙被弥合了。从来未曾完成的身体性质被隐藏了……重点被置于特定身体已完成的自足的个体性上……吸收和喷射的内部过程都没有被暴露。<sup>③</sup>

有人想把这里的个体身体形象和社会机体的形象互换,这种社会

166

<sup>①</sup> Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1968), pp. 9-11.

<sup>②</sup> Ibid., p. 197. 也可参见 pp. 192-194 and 207.

<sup>③</sup> Ibid., p. 29.

机体的形象是革命者所相信的,而革命者总是非常古典化的。

3. 这把我带到第三点,这一点涉及所说的社会机体的轮廓(delineation),或更准确地说,是社会的轮廓。<sup>①</sup>我在这里谈论的不是一种地理或领土的轮廓,不过关于后者的少数词汇可能有助于阐明我正在谈论的。在旧制度中,王国的疆域延伸至君主的权威那么远;不过,当君主权权威趋于变得越微弱,这种权威就会从君主原有的领土撤离得越远,直到它在其最远的区域衰减为某种无人的地域。与此相似,可以认为法律的力量越弱,它的应用点也就离它的初始点越远。<sup>②</sup>这也就是说,随着法律离开了其神圣原则的源泉,通过它在最先的两个社会等级中的世俗<sup>③</sup>代表,降至社会等级中更低的阶层,可以认为法律的控制变得甚至更加脆弱,由欲望所驱使的人们的行动更加远离在法律秩序(legal order)中体现出的观念。这就表明了,正如法律秩序限定了社会秩序,这种因此被限定的秩序必定比“社会”或集体存在的范围更为狭窄,尤其是在其更加世俗的方面。随着大革命的发生,这一切都改变了。法律不再沿着社会等级垂直移动,而是“水平地”移动,它适用于所有的人,以同等的方式并具有同等力量。需要注意的是,这种“水平的”定位的一个结果就是,法律和它将要建立的社会秩序不可能再被颠倒了,只能被推翻。在这个意义上,法律的延伸,及其平等主义、普世主义和严肃性与狂欢的形式和“它们两个世界的整体心理”是相对立的。<sup>④</sup>由此看来,法律是革命的完美工具。

另一个结果,一个对我们当下的目的更有意义的结果是,法律秩序被认为不单单限定了社会秩序,还限定了“社会”本身。在革命者乌托邦式的渴望中,法律和社会将是完全相等的:法律将构建社会,构建立法方案的纯粹产品;而因此被构建的社会将要被设计成支持“法律的最高权威”及其严格性。当然,这种对于法律的革命美化不可能持久。因

---

<sup>①</sup> 在某种意义上,大革命将会标志着社会机体被社会所取代。因为一旦前者不再与君主个人的身体形象相联系,集体的存在就不可如此轻易地以肉体的(如果不必要的话,有機的)方式来代表。

<sup>②</sup> 为了表达得清晰,我在这里进行了夸大:专制制度寻求其领土和在其中实施的法律某种部分的巩固。

<sup>③</sup> 原词为“terrestrial”,疑有误,应为“terrestrial”。——译者注

<sup>④</sup> 这一表述来自 Natalie Davis, “The Reasons of Misrule”, in *Society and Culture in Early Modern France*, p. 120。



为法律保留了它超越的痕迹：正是通过其理性和可见性，正是通过它要求服从的这一事实，法律永远不可能与社会完全等同。<sup>①</sup> 显而易见，法律的控制（必然）会变弱，就必须发现“真正的”社会，这个社会处于法律之下，由社会行动者几乎看不到的更深层次的秩序构成，这种秩序位于，至少是部分位于，那些社会行动者理性能力的自觉运行之外。<sup>②</sup> 但是，相对于社会现实的定义的法律秩序即使将要被（以不同方式界定的）“自然秩序”所取代，或是被非理性的标准化秩序所取代，与社会并不同一的法律仍然有助于探索社会中行为的界限。所许可的外骨骼（exoskeleton），不能与将一个人置于社会之外，剥夺社会给予一个人的保证及保护这样的法律相一致。只有当社会的界限因此被划定，上文讨论过的排斥逻辑才能开始运行。

4. 最后一点：通过划分社会行为与反社会行为的界线，法律构建了什么，在理论上什么是位于社会之外的以及什么是位于社会之中的。这丝毫不是说将被推至社会边界之外的就是产生在法律及其应用之外的全部暴力。我们在这里面对的是马克斯·韦伯所思考的现代国家限定性特性之一：它垄断了对于暴力的合法使用（随之而来的必然结果是社会的安定）。但是，这种划定了界限并将罪犯及其罪行驱逐出“城邦的大门”的合法暴力，或者更恰当地说，合法化的暴力怎么样呢？它是不是它强化的秩序中的一部分，有着可见的全部权利？抑或强化的方法违背了要被强化的秩序，而不仅仅是由于被合法化的暴力与其非法的对等物之间的相似？在旧制度中，这些事情是清楚的。权力的暴力被认定是必然的，也正是权力力量的反映。当权力更深地移向较低的等级区域时，诉诸暴力以强化哪怕仅仅是最低限度的、勉强的服从也是愈加必要的。此外，权力通过暴力使自身成为可见的；如果权力想要标明它与普通民众的距离，它就一定要看起来引人注目并显得专断（既能行恶，也能行善）。只有当国家就是君主并且权力被说成是来自整个社

<sup>①</sup> 至少，通过它的“内在化”，它因此失去了其作为“法律”的特征。Singer, *Society, Theory and the French Revolution*, pp. 110 - 123.

<sup>②</sup> 事实上，有人可以补充说，这一研究被另一项平行研究的存在变得复杂了。因为，产生于“是”和“应当”两者之间不断逆转中的社会，被认为是不仅仅作为其深层结构需要被探究的对象而存在，而且也作为就其意志构成、公共舆论和风尚的表面运动而进行不断讯问的主体而存在。

会时,它的暴力,至少在其指向内部的时候,才会表现为弱点,表现为与其来源内在分离的标志。只有当法律是一种普遍意志的假定表达时,(时常)诉诸合法化的暴力将表明法律不是普遍的,并且人民远远没有被灌注法律的精神。在最坏的情况下,法律的暴力可能暗示着一场不宣而战的国内战争的存在,其自身就是政府专制的可能标志。<sup>①</sup>

168 现在就来断言现代国家比起旧制度具有更多,或就此而言,更少的暴力将是困难的。但是,在现代国家发生暴力之处,它们几乎总是通过从社会的视线中,且更加经常地,是从与社会的交流中同步地消除暴力以努力掩盖这些暴力的延伸。的确,由于不断地努力改进这一逻辑,自法国大革命以来人们能够阐释国家暴力的历史了。<sup>②</sup> 在这一点上,有着集中营和古拉格的 20 世纪尤为丰富,也许最近的改进来自阿根廷,那个在拉丁美洲的欧洲部分。通过 20 世纪 70 年代的失踪者(*desaparecidos*),不仅仅是试图使暴力成为不可见的(这些暴力被官方否认,那些被预定处决的人由着便装的警察和士兵所拘捕)。也不仅仅是试图使得受害者的身份成为不可见的(他们的身份被从官方记录中清除了,他们的尸体被埋在标记的墓地或被抛入大海),以及迫害者的身份(他们给自己取了假名,有时拥有假的身份;他们为之奉命行事的法律,当无法被忽视时,就成为官方的国家秘密)。而且,还试图使得甚至连暴力的地点也“消失”。因为不仅受害者被拘押、审讯和处决的地点对公众的视线来说是封闭的,而且,很明显地,还试图使得这些地点成为流动的,唯恐凭借地理的证据,它们有可能暴露于公众面前。这都必须被视为驱逐逻辑的显著提高;除监禁行为及因其导致的死亡之外,这就是被

① Singer, *Society, Theory and the French Revolution*, pp. 86 - 87.

② 那么,反国家的暴力是什么样的? 恐怖主义是一种公开展示,或者,要是它不管怎么样都没有成为大众的,那它就什么也不是。普遍化是危险的,但是最近海地杜瓦利埃政权的倒台提供了一个真实的民众暴力的特殊例证。民众在节日般的气氛中走上街头以找出旧制度中辅助律师事务的警察力量,即通顿马库特军事组织(*tonton macoutes*)的前成员。那些被找到的马库特成员被处决了,就像在法国大革命中那样,群众胜利地抬着他们被肢解的身体。此外,事件被拍摄下来,大概是由参与者所拍摄的,而且录像带秘密地传遍海地和海地的移民社群。不过,与法国大革命不同的是,群众暴力并没有局限于少数“象征性”的受害者。但那时“革命”尚未真正地发生;而且,一些“自由”联盟一施加压力,杀戮就停止了,动力也就丧失了,于是旧制度的力量能够重申他们自身的权威。我的这一信息来自与 Nina Schiller 的私人对话。

系统地消除的此类行为的痕迹。<sup>①</sup>

我们现在固然已远离了 1792 年 9 月的那些事件。但就是在那个月里另一种历史，即各种不同的联结开始了，并伴随着不可预知的和未被认识的下降路线。当然，在法国大革命二百周年纪念期间，为九月屠杀设立单独的周年纪念将是荒谬的。也许随着九月屠杀所开始的所有一切已在我们的现代性之下埋藏得太深，也离政治党派性的问题太远，而且九月屠杀的性质和含义太过黑暗，从而难以容许它享有首创事件的声望。在像法国大革命这样划时代的、彻底的、复杂的事件中，九月屠杀是我们仍与之最紧密地联系在一起的最深、最含混的方面。

---

<sup>①</sup> Paul Virilio/Sylvere Lotringer, *Pure War* [New York: Semiotext(e), 1983], pp. 88 – 89.



## 9. 最高主宰崇拜与政治世俗化的界限

费伦茨·费赫尔(Ferenc Fehér)

### 各种代表性的解释

174 在撰写历史的两个世纪中,或许关于法国大革命史最富有争议的方面就是对大革命同教会和宗教之间冲突的解释。这不仅是就结论与解释术语而言这些解释之间有着巨大的分歧,而且更为重要的是,这些解释性图式甚至都不能共存。其中一些中肯的论点把那些连续占支配地位的革命团体同教会和“宗教问题”之间的关系看做一种相互关联的和连续不断的过程,即这种关系在它们相互之间充满张力的、诚挚的合作尝试中发展为或蜕变为恐怖和内战。但对其他论点来说,一方面是通过新的民族国家来改革教会的努力之惨败,另一方面是新的革命性的最高主宰崇拜,这两者之间绝对没有任何联系。

倘若人们理解了这一问题最初的政治特征,那么阴谋论很快就会在右派和左派中浮现出来。正是在革命风暴期间,著名的巴吕埃尔教士(Abbé Barruel)直接把这一令人沮丧的事件谴责为哲学家们、共济会成员们和启蒙主义者密谋的最终结果,从而为这个持续了两个世纪的争论确立了基调。<sup>①</sup> 尽管直到下一个世纪各种研究方法才成熟起来,从纯粹幼稚的指控变为学术上值得尊敬的手法,但即使在德·拉·高尔

---

<sup>①</sup> 参见 Augustin de Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme, on the influence attributed to philosophers, freemasons, and to the illuminati, on the revolution of France. Facsimile edition, trans. J. Walker (New York: Delmat, Scholars' Facsimiles and Reprints, 1974)*。

斯(de la Gorce)的权威作品<sup>①</sup>中,教皇至上论从根本上来说依然是有预谋的和相互配合的左派阴谋之主题。在19世纪以雨果(Hugo)的风格写成的共和党人的著作中,不可避免地也出现了同样可疑的故事,即神甫和贵族同那些灌丛中野蛮无知的和顽固盲从的农民结成联盟的“反阴谋”。<sup>②</sup> 175

有一种无比的、更加严肃的探讨路径,它构成了一种备受推崇的、从斯塔埃尔夫人(Madame de Staël)到让·饶勒斯(Jean Jaurès)<sup>③</sup>的解释传统,而且直到现在它仍然显现在学术舞台上<sup>④</sup>,它注意到了这些困境,而其他路径仅仅看到了纯粹控制、病态意志和派系精神。这些探讨路径有时都提到了巨大悲剧性的错误,而没有提到不择手段策划的密谋。然而,这类理论的不同版本都有一个共同的问题特征:它们都对大革命中的宗教事件进行了原子式的解读,而这一事件有着完全相互关联的情节、紧密交织的神韵和紧凑的结构。

第三种解释图式的代表性理论家是爱德加·基内(Edgar Quinet)<sup>⑤</sup>,他提到了在宗教民主和世俗民主之间联盟的“被忽略的历史机遇”。他的理论在作了一定的修改之后,是对福歇教士(Fauchet)、格雷古瓦教士和博纳维尔(Bonneville)的社会小组的抱负和幻觉的有机延续,而且也是对它们的一种修正。这个充满争论的、最民主的宪政派教会(Église constitutionnelle)俱乐部,试图创造一种新的、平民化的天主教

① Pierre de la Gorce, *Histoire religieuse de la Révolution Française* (Paris: Librairie Plon, 1919).

② 关于共和党人所写的故事之经典版本的详细叙述,参见 Jules Michelet, *Histoire de la Révolution Française*, (Paris: Robert Laffont, 1978), 1: 308。汉密尔(Hamel),这位历史编撰中典型的罗伯斯庇尔主义者,比他的偶像的反对者们更不宽宏大量。

③ 参见 Jean Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution Française*, ed. Albert Soboul (Paris: Éditions Sociales, 1969); vol. 1, *La Constituante*, 特别是关于教会领地充公和教士法这两章。

④ 有效的例证是,John McManners, *The French Revolution and the Church* (New York and Evanston: Harper and Row, 1969); and Timothy Tackett, *Religion, Revolution and Regional Cultures in Eighteenth - Century France* (The Ecclesiastical Oath of 1791) (Princeton: Princeton University Press, 1986)。在这里,饶勒斯、McManners and Tackett 都属于同一个阵营,这仅仅是由于他们都对大革命中的教会政策作了相似的原子式解读,在他们看来,这些政策中包含着一些合理的观点,也包含着一些极为错误的和不正义的东西。这些编年史中没有能对教会和大革命之间的冲突作出整体性描述的。

⑤ Edgar Quinet, *Le christianisme et la Révolution Française* (Paris: Fayard, 1984).

信仰,因而,至少它的奠基者们相信它注定要成为大革命的宗教中心。<sup>①</sup>基内把社会小组的混乱提议扩展到激进的基督教世界历史之中。

奥拉尔(Aulard)则把基内的立场误读成一种视具有吸引力的新教为法国大革命的灵丹妙药之观点。<sup>②</sup>事实上,基内把基督教的叙事(不管是天主教还是新教)理解为人类走向政治民主的重要“教育性小说”。在基内看来,基督教的真精神并不在教皇职位那里,而是在宗教会议那里,即具有同等地位的人所参加的“圣经解释大会”,它超越了对文本的自由解释,并已经创立了具有代议制精神的政府之最初体制。<sup>③</sup>蛮族的破坏性入侵被需要来侵蚀基督教的民主,并被用来开创走向衰退的贵族政治统治基督教教会的世纪,其中教皇作为一位胜任的首席元老(primus inter pares),而这也是宗教完全腐朽堕落的漫长时期。<sup>④</sup>但是,格列高利七世(Gregory VII)的“雾月十八日”,这位革命的专制君主推翻了堕落放荡的寡头统治,把“道德”加之于“那时的秩序之中”,并要求教皇们应该成为圣徒,从而引导基督教同这个世界达成“社会协定”。<sup>⑤</sup>

格列高利革命政变的结果反过来又被天主教的和新教的教会官僚机构所抵消。法国大革命,这位基督教民主的此世继承者,它可能更有理由去帮助那微弱但幸存下来基督教民主的力量,而不是去修补旧体系下的官僚制。这一事件的悲剧性在于其历史环境,即法国是唯一一个在宗教革命之前进行政治革命的大国。<sup>⑥</sup>因此,尽管它运用了世俗语

① 关于社会小组(*Le cercle social*)的有趣描述,参见 Hans Maier, *Revolution und Kirche - Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie (1789 - 1901)* (Freiburg in Breisgau: Verlag Rombach, 1979), pp. 130 - 137。

② Alphonse Aulard, *Le culte de la Raison et le culte de L' Être Suprême (1793 - 1794)*, *Essai Historique* (Paris: Felix Alcan, 1904), p. vi. 事实上,基内明确声明(*Le christianisme*, p. 173),他不是一名新教徒,他也不相信法国会成为或应该成为新教国家。然而,一位同时代的具有代表性的评论家诺瓦利的确尝试着把大革命的激进顶点等同于新教:“大革命应当像宗教改革属于路德那样而只属于法国吗?新教应该再次以反自然的方式被确定为革命政权吗?……那个巨大的铁面之尝试在历史上仍是奇异的,它以罗伯斯庇尔的名义在主要的宗教和共和国的力量中得以体现。”“Die Christenheit oder Europa,” in Novalis, *Werke*, ed. Ernesto Grassi (Munich: Rowohlt's Klassiker, 1961), p. 47。

③ Quinet, *Le christianisme*, pp. 66 - 67, 71, 86。

④ 同上,第 102 页。

⑤ 同上,第 103 ~ 106 页。

⑥ 同上,第 230 ~ 231 页。



言,但大革命的精神在其反对法国新老教会的谩骂式修辞和强制性措施中,深深地保留着耶稣会和宗教裁判所的特征。所以,在世俗民主和宗教民主之间联盟的伟大历史机遇被错过了。

毫无疑问,基内的叙事是一种关于(官方的和反对派的)教会与大革命之间冲突的、具有代表性的宏大叙述,而且它具有很强的说服力和热忱。然而,在我看来,这一前提,即教会民主和民族国家的民主作为平等的政治伙伴而达成的和解,是一个前现代的概念,而梅尔(H. Maier)已对这一概念进行了恰当的批判。<sup>①</sup>

在法国的历史编撰中,关于新旧教会和大革命之间的冲突,以及关于非基督教化运动和最高主宰崇拜的特征与评价上的最著名争论,就是奥拉尔-马迪厄(Aulard - Mathiez)之间的论战。<sup>②</sup> 尽管有各种杂乱的不同声音,尽管它们对这一叙事的评价完全不同,但这些编撰革命历史的元老之间的实际差异则很少。此外,双方都没有提出相应于其立场的哲学结论。在其早期关于这个问题的主要著作中,奥拉尔确实相信作为一种民众运动的非基督教化已经仅仅通过雅各宾专政而开始了,相信它几乎没有什么先例可循,并且相信它已经生出细细的根茎。相反,马迪厄则在1790年的结盟节中就已经看到这一运动的开端。他也搜集了大量支持性的、从教会之外的大革命中派生的庆典与仪式文化相关的证据,而这种文化成了难以控制的和立宪的天主教的竞争者。这种新的仪式就是非基督教化的民众运动、理性崇拜(而这在马迪厄看来,只不过是一种名称上的变化而已)和最高主宰崇拜的基础与原料。然而,在其后期作品中,奥拉尔在论及同意问题时,坦率地承认他最初曾经低估了法国大众(尤其是农民)对宗教深深的冷漠。因此,他们的实际论点,如果不说他们的评价,是非常接近的。与此同时,马迪厄应

<sup>①</sup> Maier, *Revolution und Kirche*, p. 124.

<sup>②</sup> 关于这场论战的主要材料有:Aulard, *Le culte de la Raison et le culte de L'Être Suprême*; Alphonse Aulard, *Christianity and the French Revolution*, trans. Lady Frazer (Boston: Little, Brown, 1927); 以及著名的文章有 Albert Mathiez on the Cult of the Supreme Being in *The Fall of Robespierre and Other Essays* (New York: Knopf, 1927). See also Albert Mathiez, "L'Église et la Révolution Française," *Revue des Cours et Conférences* 33, no. 1 (Paris, 1931 - 1932); and his *L'origine des cultes révolutionnaires* (Paris, 1904)。最近一本有疑问的著作是 Pierre Pierrard, *L'Église et la Révolution* (Paris: Nouvelle Cité, 1988), 反对奥拉尔和马迪厄后期的观点,不现实地支持 Solé 的观点,并否认非基督教化过程中的确获得了民众的广泛支持, p. 97。

该已经运用了一种哲学上的论证来证明他的主要论点,即,理性崇拜和最高主宰崇拜具有同样的特征,因为这是一个理论上的而非档案上的问题。这场著名的、喧嚣的,但在最后的分析中似乎又不是特别值得重视的论战,其最令人头痛的特点就是,事实上,无论是奥拉尔内容详尽的、涵盖了整个叙事的著作,还是马迪厄的著作,在这个问题上都没有提供一种关于教会和革命之间相互冲突的完整理论。

177 战后关于这一经典主题的研究已经被描述为一种具有启发性的矛盾。一方面,社会人类学和文化人类学以及年鉴学派运动给历史编撰提供的动力,已经在探索民众宗教想象和习惯的深层世界,以及幸存下来的基督教以前的各种仪式和它们在革命风暴期间的转换上产生了重要的结果。这不仅给我们提供了大量的资料,而且也已经用新的洞察丰富了我们的视野。<sup>①</sup> 另一方面,无论我们何时试图基于最近的叙事来提出关于教会和宗教的革命政策,我们都面临着一种明显的漏洞。<sup>②</sup> 这一次,沉默的原因并不是不顾“微妙的”问题所产生的尴尬,而是普遍的厌倦。战后技术理性化和社会理性化的世界似乎相信,狂热的和准宗教性的反教权主义(anticlericalism),以及一种以革命代替了超验的信仰的救赎性政治,都无法挽回地属于一个已经消失的世界。

这一章是以一个完全相反的信念为基础的。笔者相信法国教会革命性改革的失败和关于后来反应的叙事,即试图通过对政治理性的全力批判创立一种革命性的叙事,共同谱写了一出两幕剧,若没有第一幕,那么其中的第二幕就无法理解。它们一同讲述了一个典型的寓言,它是关于在启蒙运动最终胜利的最初日子里理性化和世俗化的教条式

<sup>①</sup> 关于大革命中仪式和庆典方面的最重要的现代研究是 Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire, 1789 - 1799* (Paris: Gallimard, 1976); and Jean Starobinski, *1789: Les emblèmes de la raison* (Paris: Flammarion, 1973)。关于大革命和教会之间冲突这一问题的历史社会学方面的经典作品是 Charles Tilly, *The Vendée* (Cambridge: Harvard University Press, 1964)。在他大量研究之后,人们不再否认旺代叛乱的多元性。但我仍然对如下主要论点持有疑问:质疑宗教问题在这一运动中的核心性,并把它的作用缩小为一个独立变量的作用。只有在分析者确保他自己的“间位”,从而使其能够驳回作为参与者的“意识形态”或自我欺骗的、明确阐述出来的主要意图时,这个论点才能成立。但这一立场从解释学来说是不可能的。

<sup>②</sup> 一个近期流行的、对于这个问题的价值缺少兴趣的合适例子就是 François Furet and Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution Française* (Paris: Flammarion, 1988), chap. “Dechristianisation”。

风暴的寓言，是关于它必然失败的寓言，是关于过度狂热的理性化的反作用以及政治世俗化的限度的寓言。

### 理性化风暴和大革命的失败

法国大革命的历史学家们一致赞同的稀少观点之一就是，在大革命前夕法国教会是适于改革的，而且在旧制度终结之时，无论是在教会内还是教会外，这都是一个受到广泛赞同的目标。<sup>①</sup> 历史学家们对这个时期理性化需要的近乎普遍性认知的全面察觉，或许会造成这是一项很容易完成的任务之错觉。事实上，在付出了沉重的代价后，大革命很快就不得不认识到理性化并不是一个同质术语，而是一个包罗众多的词汇。在提倡教会内部改革的人的口中，这个词意指高效率，即现代化。在哲学家们及其政治继承者的解释中，这个词只不过意指理性的统一原则在整个社会中的运用，当然也含蓄地包括教会的事务。作为一种标语的“理性化”的同质性和统一性是一种革命前的启蒙运动所共有的但危险的幻觉。这个问题中所包含的绊脚石可以用下面的非常简单的问题来表述：哪种理性化，是统一的还是特定地区的？通过谁来达到理性化？最后，代表谁的理性化？

一旦这些问题被提出来，那么在革命之前已经形成的情形所具有的几乎难以解释的复杂性就显现出来了。<sup>②</sup> 一种试图把高卢主义的固有矛盾“加以理性化”的趋势已经发端于宫廷近两个世纪了。在消除了罗马教廷的权威之后，君主们也打算摧毁作为专制统治下的一种对抗性政治权威的教会代议制。<sup>③</sup> 专制的君主们甚至不可能满足于作为教会内部最高统治的代议制的衰败，其原因部分在于这是一个反抗皇权入侵的堡垒，部分原因则在于这可能会成为一个危险的范例。他们也

<sup>①</sup> Tackett, *Religion, Revolution and Regional Cultures*, pp. 7-8.

<sup>②</sup> 关于大革命前夕教会所处的情形复杂性的清晰表达，参见 Louis S. Greenbaum 的谦虚而重要的书：*Talleyrand, Statesman - Priest: The Agent - General of the Clergy and the Church of France at the End of the Old Regime* (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1970)。

<sup>③</sup> 关于皇家权力的论证，被当做行动的一种威胁而不是蓝图，已经被 Greenbaum 描述过了，*Talleyrand*, pp. 83, 88. 关于革命者们的论证被 Maier 简洁地总结过了，*Revolution und Kirche*, p. 106.



不曾赞同教会要求保持一种同他们的司法机构平行的独立法律系统。被广泛讨论的关于诉诸权力的滥用(*appel comme d'abus*)问题,即一个宫廷和最高法院反对教会的公共手段,就是两套平行的法律系统之间连续不断的、不可调和的冲突之有力证明。<sup>①</sup>因此,教会的“王室理性化”就是一个强有力的选择。然而,同时它也从来没有被完成过,甚至也没有严肃地尝试过,而且这是很自然的。没有独立的、权威的、完全精神性的权力的支持,专制君主政体在曾经更有影响力的公共舆论的眼中也许已经被还原为公共的暴政或东方的专制主义。<sup>②</sup>

就最高法院而言,对教会加以理性化的各种尝试甚至也是自相矛盾的。它们的著名而富有争议的“利己主义”不是一个道德范畴,而是一个社会学范畴。最高法院在等级系统内部构成了一个专门的团体。因此,一个团体不能在普遍要求的名义下去改革另一个团体,尽管最高法院要求有一个统一的法律系统具有最高程度上的形式合理性。最高法院的胜利也许要么会导致合法的贵族制完全垄断立法和司法的管理,要么会导致加强君主的专制统治。

“社会”或“公共舆论”,作为一个直到大革命时还没有在社会上可见的有形之物的实体,有条理地给整个社会世界,当然也包括教士在内,提供了它自己的理性化版本。哲学中的论题(关于“宽容”、基于“理性”而不是“偏见”的教育、关于国家宗教或自然宗教)也得到了广泛的宣传。然而,由于没有思考的公共平台,所以,革命议会中未来自由的和激进的参加者们就没有机会去引领关于未来教会彻底改革的政治选择之讨论,而他们将在塑造制宪议会的教会政策中扮演重要角色。关于革命政治家们在处理这项艰巨任务时的完全毫无准备性,历史学家们的观点通常仅仅描述恰恰是这段政治空白所引发的结果。

未来的改革者们和革命者们通常都夸耀自己的理念具有“最高的合理性”。但事实上,他们都是理性最差的学派。他们的内心充满了国

<sup>①</sup> 诉诸权力的滥用(*appel comme d'abus*)这一难题是一个被广泛讨论的问题。关于这个法律术语的意义与功能的很好描述,参见 Robert Genestal, *Les origines de l'appel comme d'abus* (Paris, 1951)。

<sup>②</sup> 关于王室个人必然的神圣性(和双重性)的关键范畴,参见 E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton: Princeton University Press, 1957)。Quinet, *Le christianisme*, pp. 214 - 216, and Maier, *Revolution und Kirche*, p. 80, 其中有对于这个问题讨论的重要思考。

家干预论 (étatisme) 的主导精神。他们 (特雷拉尔 [Treilhard]、迪朗·德·马亚纳 [Durand de Maillane] 和马蒂诺 [Martineau]) 作为一个庞大的代表团已经在最高法院中成为了法律专家,他们把关于教士问题急需的专家意见带入到革命立法中来。然而,这种专家意见同时也和党派主义以及以牙还牙的精神错综复杂地交织在一起。其他一些人,比如卡缪 (Camus) 和朗瑞内 (Lanjuinais), 要么残存着长期被镇压的詹森主义 (Jansenism) 遗迹, 即像巴纳夫 (Barnave) 一样的新教徒, 要么自称是像米拉波 (Mirabeau) 一样的自由思想家。他们关于理性化的总体规划至少都被朋友和敌人怀疑, 可能远不是一种公平的正义和客观的探究理性之表达。<sup>①</sup> 在这种远非可以忽略的道德考虑之外, 对于大革命来说, 未来的教会问题专家们甚至从来都没有探究过如下一些根本性的问题, 而若没有对这些问题的探究, 那就没有任何设计蓝图能被认为是理性的。首先, 他们将承认教会处于什么样的地位: 是一个改革的团体、一个分离而独立的协会, 还是一个政府机构? 第二, 宣称改革了的天主教不是国家宗教, 这是一些意料之中的结论, 也是其他人不断增强的主流选择。但是, 难道他们不是因而削弱了高卢主义, 并为罗马教廷的影响大开方便之门, 从而使彻底的社会转变无法获得有益的结果了吗? 第三, 如果他们把教会转变为国家机构而没有把它的教义综合入国家建立的原则之中, 那么这种决定的后果不就是为国家培养了一个反叛性的仆人而不是一种有用的精神力量吗?

矛盾的是, 教会内部改革的动力是由这一事实所引发的, 即教会是这三个等级中组织最好的和效率最高的。改革的需要源自一个已经存在的但并不完备的内部理性化的需要, 而不是源自系统合理性的完全缺乏。教会有它自己的代议制“政治”系统, 而这个系统可以被称为是

---

<sup>①</sup> 革命专家队伍的独特性一直不断地被各种著作所强调。米什莱已经强调过卡缪的詹森主义信仰, *La Révolution Française*, 1: 311; 德·拉·高尔斯断言, 巴纳夫作为没收教会财富的最初倡导者的重要作用曾经被他的新教信仰所激励, *de la Gorce, Histoire religieuse*, 1: 142 - 143; *both de la Gorce, Histoire religieuse*, 1: 201, and Tackett, *Religion, Revolution and Regional Culture*, p. 17, 都评论说迪朗·德·马亚纳作为一位教会法的专家, 以及特雷拉尔都是制宪议会中教士委员会中主要成员, 是旧的法律传统的代表, 是宫廷或最高法院的立法专家, 而宫廷或最高法院则是教会的宿敌。米拉波作为一位自称是自由思想者的角色, 以及作为叛教者塔列朗的角色都是众所周知的。然而, 问题并不在于他们的偏见, 而是他们独一无二的理性标签。

在一个专制君主制内的贵族议会共和制。它有它自己的司法系统,尽管这一司法系统经常受到宫廷和最高法院的威胁,但在其内部则是非常强大的。尽管它享有免税权,并只是“自愿捐助”皇室的财政预算,但它自己拥有巨大的财富和税收体系。教会拥有庞大而独立的官僚机构(政治的、财政的、神学的和教育的),因此,尽管它服从于宫廷的政治霸权,但它享有一种来自罗马教廷的事实上的独立性,并在宫廷中有政治代表,而且对世俗事物有着广泛的影响。

180 同时,整个精心设计并高度理性化的系统也遭受着和旧制度的系统整体极其相似的痼疾之痛。作为完全相同的选拔和任命原则之结果就是,教长等级就成了一种贵族政治关系网,就如同皇家军队中的军官集团一样。像宫廷一样,教会同样也经历了无法结束的和不可避免的财政危机这一过程,而且基本上也是由同样原因所致(上层阶层的奢华加上不可能把财政结构加以现代化)。教会也有其自身的反叛性第三等级,即教区牧师、具有强烈的“李奇主义”(Richerist)意识形态的教士民主制和对教会“议会制”民主化的明确政治要求。<sup>①</sup>

那些教会现代化的推动者,无论就教会内部来说,还是就“整个社会”来说,都为理性化提供了温和的支持,但当他们假定在各种理性化的选择之间存在着和谐时,那他们就正在遭受像他们的世俗对手一样的幻想之苦。从对整个法国加以完全理性化的想法中,他们能够期望的只有损失而非收获。因为至少有一个普遍理性化的后果必定可以被预知:法国教会让位给一个独立而牢固的团体。进一步来说,即使在教会内部,对理性化—现代化也有着不同的和冲突的策略。对高级教士来说,理性的似乎就意味着是对李奇主义教区教士的利益之背叛,反之亦然;李奇主义梦想着在原始的、贫穷的但道德的基督教之基础上来重新复兴教会,对主教制贵族政治而言,这就相当于完全抛弃了教会过去和现在的制度,因此,这不仅是一种背叛,而且也完全是非理性的。显然,每一个理性化的方案都处于和另一个方案的冲突之中。

众所周知,在制宪议会选举后的一年中,第三等级的理性化计划获得了最终的胜利,实际上清除了所有其他理性化的可能路径。没收教

<sup>①</sup> 我对教会这种处境的描述既涉及它的“议会制”和组织完备的官僚制,也涉及其内部难题,参见 Greenbaum, *Talleyrand*, pp. 2, 3, 26, 27, 38, 58, 59。



会的财富和法国教会的教士法的颁布包含着第三等级的政治精英们就这一问题要说的一切与法律的制定。因此，一旦制宪议会没收了教士的财产，那它就在实际上排除了教会内部进行理性化的两种选择。现在只剩下两个备选方案：教会与国家的分离，即教会不再是一个等级，也就是说“凡俗化”（laicization）；或者是国家与教会相结合，也就是说，把新的教会变为一个国家机构。

当教士法决定支持第二种选择时，宪法这一基本文件就把牧师转变为国家的机构人员，并把法国教会转变为带薪的教士机构。通过大量地增加教区教士的收入，并给主教配备薪水，尽管其薪水很高，但不再为他们提供可以和旧制度下高级教士的贵族式奢华相比的生活方式，从而给教会带来了更大的社会平等。教士法把一种工作纪律强加给与其作为公务员的新身份相一致的教士。它要求“职业训练”，并在神职人员的任命上引入了精英领导原则。它以最彻底的形式解决了教会内部的财政难题：这个曾经非常富有的团体不再是一个独立的经济单位。 181

制宪议会，作为法国世俗组织的一个伟大的理性化者，也彻底对各个教区进行了重组，把它们转变为基本上与新的州并存的单位。数以千计的教会职位要么被彻底取消，要么一旦现任者去世或退休时将被取消。长期以来一直存在的绝大多数宗教团体和修会一夜之间由于不能实现“有益于社会”的功能而被解散。最终的行动就是正式瓦解教会内部的议会制及其独立的立法组织。一旦包括宗教会议或教会议会在内的所有内部政治机制已经被取消了，那对于教士委员会以及制宪议会的大多数人来说，天主教会的教士应该由积极公民来投票选举，而不管这些公民的宗教信仰是怎样的，或无须考虑他们的宗派系关系，这似乎完全是“合乎逻辑”的。最后，教士法以专制君主们和教会的领导者们从未期望和想到的形式完成了高卢主义数世纪以来的工作。除了空泛地承认教皇是天主教教会“可见的首领”之外，它割断了法国教会和罗马教廷的一切关系。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> Tackett, *Religion, Revolution and Regional Culture*, pp. 8–16, and in de la Gorce, *Histoire religieuse*, 1: 197–199. 可以在这两本书中找到关于教会教士法几乎一样的描述，只不过在描述风格上有些不同罢了。

尽管大革命的教会政策确实具有不良的声誉,但把教士法仅仅描绘为一个教条主义者的文献是不公平的。从几个论点上来看,起草者们有时被大多数人所支持,有时则被“陈情书”<sup>①</sup>的比较有影响的少数人所支持,而且,首要的是,这些人是由他们自己关于普遍而统一的社会理性化的坚定原则所推动。他们的首要原则就是“社会”的解放,对他们而言,这就等于使第三等级成为普遍的,而且它取决于“国家机构”在政治上的同质化。他们都同样确信,而且在这一点上,子孙后代决不会对此提出质疑,取消教会的特权(它作为自治的封建领主的地位、它的税收豁免权、它独特的司法与监管司法的系统)是把混乱的特权关系网转变为关于普遍权利的同质系统的一个前提条件。最后,对他们来说,同样自明的是理性化等同于现代化,并且现代化就相当于效用主义 (functionalism)。把效用界定为一种社会功用自然是一个公共问题,它探讨的是体现着国家意志的唯一权威的能力:制宪议会。尽管一般都妒忌协会(association),但那绝对没有发生在这些激进的理性化者身上,一个协会也许要么有权威要么有能力在其自身的界限之内来界定它的实际效用。

从这种独断的“理性”必然同质化的信念出发,大革命中教会政策上的残暴精神立刻出现了。他们不但取消了等级或社团,而且也取消了协会,但在协会这种构架中“社会”能够自由地以各种不同(并不必然是政治的)形式来组织其自身。通过把教会职员选举体系和一般的政治选举体系结合起来,他们不仅表达了对千年历史传统毫不避讳的蔑视,而且也证明了这一新机构在他们看来只能为政治目的服务。这种姿态的唯一后果就是,不管教会改革还是不改革,它都丧失存在的理由。因此,它不仅是一种激烈的、有争议的抨击,而且事实的确是卡

---

<sup>①</sup> Tackett, 这位关于陈情书中教会问题的最诚实学者,提供了一个极为著名的、关于第三等级 202 个陈情书的统计抽样,参见 *Religion, Revolution and Regional Cultures*, p. 13。从这一典型的抽样中,可以非常清楚地看出,第三等级成员中对教士处境最大的抱怨就是什一税(47%的人要求全部或部分取消什一税);希望至少获得部分教会土地的占 27%;要求取消“额外收入”的占 47%;要求教会内部实行社会流动性,即教士职位向有才能的人开放占 44%;而要求高级教士履行他们的“社会功能”的占 40%。尽管这的确是改革工作的强大动力,但这同时并不意味着是对一种极端激进主义的鼓励。在对这一问题进行分析时,应该注意到著名的历史学家 Henri Sée 关于教士陈情书“价值源泉”的方法论上的警告,参见“La rédaction et la valeur des cahiers de paroisse,” *Revue Historique* 103 (1910): 292-306。

缪这位詹森主义者在面对制宪议会中教会代表的反对派成员时，由于受到两面夹击而倒下：最高统治者（即国家）不仅能够对宗教机构发号施令，而且也能够通过法令来改变国家的宗教。<sup>①</sup>

“理性主义者的狂热”通过把宣誓义务强加给教士的著名问题而使其工作得以圆满完成。在这里，重新推出这一导致教会和大革命最终决裂的众所周知的事件没有什么意义。重点是其公开的残暴性和固有的荒谬性特征。这种宣誓本身就是一种准宗教的姿态，甚至在雅各宾派掌权之前就证明了这个新型的民族国家慢慢出现的政治原教旨主义，因而，这种宣誓以新的最高统治者——国家的名义强加给天主教牧师。这个新的最高统治者不是基督教徒（它自认为是世俗的）；它早就曾拒绝把天主教看做国家宗教，这当然是由于策略上和原则上的原因。<sup>②</sup>可是，同时，它认为自己具有为所有宗教教义问题立法的特权。

至少在早期冲突期间，这一决裂是可修补的吗？换句话说，这一冲突完全是策略上的，是革命者们不够审慎所造成的吗？教会和革命的结盟在很短的时期里无疑是一个事实，而且从表面看维系这种结盟似乎是切实可行的选择之一。然而，我确信教会和革命长期结盟的观念恰恰从一开始就是虚幻的，而以暴力和恐怖为终点的冲突则是必然的，至少从革命者当时存在的前提来看是如此。这种分裂正是在革命意识形态的结构中，特别是随后出现的人民主权的观念中有其根深蒂固的根源。

人民主权开始是作为一个理论难题而出现的，当时它不再是一个用来反对君主的有争议概念，而君主作为最高统治者的存在从未受到过质疑。<sup>③</sup>阿伦特称其为一个彻头彻尾的同义反复概念（她问道，人民能够统治谁？）。她认为，这个术语只是为了偶然激活民主固有的极权主义特征才得以保存下来：在通常的统治方式下来镇压持有异议的少

① 这一论述引自 Michelet, *La Révolution Française*, vol. 1, 311。

② The most detailed description of the naive proposal by 对 Dom Gerle 在制宪议会中天真地建议宣布天主教是国家宗教的最详细描述，参见 de la Gorce, *Histoire religieuse*, 1: 159–162。

③ 关于“人民主权”的问题，参见 K. D. Erdmann, *Volkssouverenität und Kirche. Studien über das Verhältnis von Staat und Religion in Frankreich vom der Generalstände bis zum Schisma* (Cologne, 1949)。



数派。<sup>①</sup> 这一术语的结构中不可否认的固有的张力源自如下事实,即它的确曾经保持着坎托罗维奇(Kantorowicz)对“国王的两副躯体”的精彩分析中所说的二元性。其中一副躯体是自然的,而另一副是超验的—超自然的。第一副躯体可能是一个罪恶的、残暴的和邪恶的灵魂之载体。但第二副躯体则具有双重神圣的意义:由于它被上帝所选派,所以它是不可亵渎的,禁止罪恶之手去触摸,同时它也是内在于主权之中的基督教观念之宝库。

在新的、由获胜的人民从君主那里借用的主权概念中,这位新的统治者同样具有双重躯体。“自然的部分”体现在那些现实中的公民及其选举出来的机构之中,正是它们共同构成了“国家”。这一躯体只是在比喻的意义上才具有作为躯体的优缺点。它具有非常实际的永恒优点;例如,它不能像作为自然人的国王那样被斩首示众。但从消极方面来说,在集体统治的纯粹比喻意义上的躯体中,它的意志从来都不是清楚明白的。它总是显现为个体意志和观点的尴尬集合体,而它们只能通过一种笨拙的政治算术才能被概括出来。此外,这一集体国家至少像单一的君主国家一样,具有许多“错误机能”的根源。人民在选举他们的代理人时可能很容易作出拙劣的判断,因此,可能就会像君主所做的一样转让出其不可让渡的权力。它可能会陷于自相残杀的斗争之中,从而使国家难以控制。它可能蕴涵着各种各样的政治风暴,从而使其成为自己的最坏敌人,并把民众带入到一种呼唤着“我们不想要自由”的集体政治歇斯底里症之中。它或许会很容易成为其他集体国家的威胁,而且成为它自己中少数持有异议者的暴君。

由于这个原因,另一个超自然的—形而上学的国家就需要有一种纠正的原则。除了人民的实际的—经验的统治之外,人民主权的观念是必要的。称之为超自然的是毫不夸张的。即使在经验层面上国家中的每一个单个的成员在政治歇斯底里症发作时拒斥它,或者如果人民的代表作为暴君而实施统治,并禁止运用这一术语时,它也并不一定会消失,正是在这个意义上说,它意味着永恒。进一步来说,在这个形而上学的领域中,现实意志的消逝不再是一个难题;在这里,公意进行立

---

<sup>①</sup> 关于阿伦特的评论,参见 *On Revolution* (New York: Viking Press, 1952), pp. 112 - 114。

法并实施统治。

不足为怪的是，这个新的被想象出来的主权观念与作为模仿基督教世界等级特征的、统治者具有超自然躯体的古老基督教观念相互矛盾。在政治异常兴奋和“狂热”的时候（后者是罗伯斯庇尔主义的一个主要概念），新的最高统治者通常都会膨胀得与所有部分都不相称，甚至在新的政治形而上学中得以神化，这也丝毫不令人奇怪。因为政治的神化或“救赎政治”的计划天然就蕴涵在人民主权的二元结构中，当然，这就像宪法观念是对集体统治的“经验躯体”的所有谜团给出的完全理性回答一样。

最初革命浪潮的理性化风暴试图在“国家”的形而上学名义下统一全部社会的和政治的机构。它之所以没有意识到各种偏离（或者用韦伯的术语来说是球状的理性[spheric rationalities]），这不仅是由于它把这些偏离看做乔装改扮的、非常顽固的、反抗性的非理性，而且也由于它充满疑虑地在这些偏离中感觉到一种社团主义的祸害和向前社会等级状况的倒退。理性化者们不得不把新的统治者加以神圣化和神秘化，并到达了这样的程度，以至于通过残暴的过度理性化，他们也为最不理性的政治类型，即救赎政治奠定了基础。教条主义者的理性化和专制的功能化的最终结果就是大革命的教会政策完全失败了。

失败这个术语必须从几个方面来限定。完全真实的是，教会和大革命之间冲突的后果就是双方非常失望；不只是对革命者来说如此，而且对反革命者来说也如此。一场在耻辱的天主教会名义下进行的全国范围的内战并没有爆发。相反，内战只是局限在旺代地区。然而，在冲突最激烈的时候，法国产生了左派和右派之间不可调和的分裂，而且这种分裂一直持续了近两个世纪。专家们一致同意说，几乎直到20世纪70年代后期和80年代初期（当这种模式开始改变之时），天主教会选票都是右翼的选票，反之亦然。<sup>①</sup> 进一步来说，革命者们很快就逐渐意识到他们为创立一个对他们来说完全没有任何用处的国家机构而付出了惨重的代价。即使对教会改革和国有化的“平民派”或民主派而言也是一样的。立宪派的教会从未成功地把大多数信仰者包括在内，它

<sup>①</sup> Tony Judt 最近分析了天主教投票的变化，*Le Marxisme et la gauche française* (Paris: Hachette, 1986), pp. 274 - 278。

的存在绝不是消除了宗教中的对立,而是恢复了法国宗教战争的气氛和异端范畴(及其相伴而生的情感)。宗教分裂削弱了高卢主义,而高卢主义是一系列君主们的长期工作(实际上,这是大革命曾经计划实现的目标),并恢复了一个从法国政治舞台上消失两个世纪之久的、意料之外的领导者:教皇。最后,或许是最重要的,理性化教条主义的风暴激发了这种新秩序的那一方面,即塔尔蒙(Talmon)所说的“民主政治中的极权主义”或“极权主义民主政治”<sup>①</sup>。当特雷拉尔(Treillard)说在统治者认为改革是必要的时候,就没有人能反对它,<sup>②</sup>从而平息了教士法争论中的对立之时,那只不过是路易十四(Louis XIV)和未来极权主义独裁者的话。它又把公民变为纯粹的臣民。

这种失败的结果就是,在政治精英和社会底层之中都出现了一种对理性化和政治世俗化深深的幻灭感。残暴的理性化和效用主义,根据它正在圆满完成备受推崇的启蒙运动传统这一信念而行动,曾经创造了一种政治上和精神上的真空,而这一真空很快就被猛烈的非基督教化运动、无政府主义设想和新的政治宗教所充满,这一新的政治宗教则是对政治理性的明确批判和不公正的否定。在我看来,这就是为什么关于最高主宰崇拜的叙事不得理解为不仅与大革命的教会政策的失败相关,而且被看做对这种失败的直接回应的原因。

### 最高主宰的崇拜与政治理性批判

“宗教革命”是一场罗伯斯庇尔、雅各宾俱乐部和国民公会除了一些术语上的雕琢和法律上的约束形式之外并没增加任何东西的民众运动吗?还是说它是一场被政治精英所操纵的运动呢?众所周知,第一种观点是马迪厄的立场(它也自然宽恕了整个运动)。第二种观点是奥拉尔的论点,它确立了一种完全相反的解释。根据后一种解释,正是臭名昭著的特派代表们(诸如富歇)引起了骚乱。

这两种片面的解释都面临着几个难以解决的难题。在马迪厄的版

<sup>①</sup> John L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (London: Secker and Warburg, 1952), p. 21 与其他各处。

<sup>②</sup> Treillard 的名言引自 de la Gorce, *Histoire religieuse*, 1: 224。



本中,最高主宰崇拜彻底的新颖性已经消失了。如果整个工作都已经被匿名的积极分子所完成,那么他自己英雄般的、引入“道德世界革命”的哲学努力就会被含蓄地还原为空洞的花言巧语。罗伯斯庇尔激烈地反对至少是这一运动中某些代表团的运动也不能解释这些前提。在奥拉尔的设计中,他作为民众运动的伟大历史学家认为,民众运动要么是这场普遍动乱的无关征兆,要么最好被归结为一个引入罗伯斯庇尔的新国家宗教的简单借口,而对奥拉尔来说,这一新的国家宗教的作用则基本上是非常神秘的。

关于这个问题,我提出第三种不同的解释路径,其方法论基础我已经在《被冻结的法国大革命》一书中阐明。它仿效的是雅各宾派的精英们对待**最大普遍化**(*maximum général*)这一政策的态度。恐怖主义经济政策的观念同样被(有时是一样的)民众积极分子所推动;同样被政治精英们所盗用,并经过修改被宣布为专制的官方政策。<sup>①</sup>正是从最大的普遍化表现出一种巨大的毁灭性力量而没能创造出任何持久的东西这一意义上来看,它是一种虚无主义的设想。同时,它也是民众的伟大力量之开端,尤其是在专制的权力堡垒,即巴黎地区更是如此,而这一地区在最大程度上承受了大革命的经济政策失败之苦。

权力中心、山岳派、雅各宾俱乐部和罗伯斯庇尔自己都带着最大程度的怀疑和忌妒之心注视着这场新运动。他们以一种类似于圣茹斯特的著名格言之方式相信,任何关于经济,即社会中这一近乎自然领域的积极立法都是不可能的。即使是最坚决的激进分子,尤其是罗伯斯庇尔,都憎恨无政府主义。从一些方面来说,他们总是想要开启理性统治时代的启蒙政治家。同时,他们至少也是蛊惑社会暴乱的可疑政客:对所谓的自我规范的市场理性之幻灭感不断地增强。但是,他们并不准备放弃他们手中哪怕是一点点权威。当证明用华丽的讲演也不能控制民众对最大普遍化的抨击时,他们就盗用了这场运动的主要要求,使其成为国家政策,并彻底改变了它,然后用它作为摧毁危险的煽动者之有力武器,当然,它还有其他很多用途。同样令人恐怖的事情也发生在最高主宰崇拜之中。

<sup>①</sup> Ferenc Fehér, *The Frozen Revolution (An Essay on Jacobinism)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 74.

正是从一开始,在革命进程的较低阶层中确实出现了几种完全不同的趋势和动机,从而为最终的决斗奠定了基础。许多杰出的新老学者已经证明,一套符号和仪式系统是如何一直在从1790年结盟节开始的大革命事件、周年和节日期间累积起来的。这些象征和仪式最初在本质上仅仅是世俗性的和政治性的,而不是宗教性的,但它们逐渐为一种新宗教铺平了道路。<sup>①</sup>或许,关于需要这种新宗教来填补社会政治真空的最深刻哲学观察,即关于强烈需要一种新的政治宗教的重要证明,我们在两个世纪以前一个最让人意想不到的地方找到了:斯塔埃尔夫人(Madame de Staël)。她的前提是“代议君主制不能通过朝代的更替来取代专制君主制,同样共和制不能通过宗教的变革来取代君主制”<sup>②</sup>。因此,尽管她最后的思考被热月政变后的“社会问题”之经验所限制,但至少其部分思想得到了那些人的坚定支持,而这些人在热月政变中被砍掉头颅,并曾经总是对富人的反爱国主义(antipatriotism)持怀疑态度的观察者。这就是从这一前提得出的结论:

187

法国人民的唯一利益就是获得一笔可用的金钱。就是在这种鼓动之下,他们采取了行动,就如同一艘失事船上的那些人拼命地抓住可以把他们带回岸边的任何板条,而全然不顾全体船员怎样。人们彼此之间互不关心,没有人愿意提供援助……在个人关系中甚至不再有任何语言上的伪善。个人利益被由其所构成的各种各样恐惧抬得如此之高,以至于提到美德、牺牲和献身从某种意义来说就会像迂腐在其他情况下所导致的结果一样……在恐怖统治下,所运用的野蛮主义就会蕴涵一种激情。那些人就是满足其本能的凶猛动物,而非为其利益牺牲自己的贪婪之人。任何一个在法国这个时代做出残暴行为的人的动机,都只不过是计算这个或那个权力代理人的风险会怎样。最好是使你的生命脱离困境,而不是捍卫它……没有一个人倾听理性的声音,因为这一问题总是

<sup>①</sup> 参见 Ozouf, *La fête révolutionnaire*; and Starobinsky, 1789。

<sup>②</sup> Anne Louise Germaine Staël - Holstein, *Des Circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France* (Geneva: Droz, 1979), p. 227.

自私的动机问题……因此,我认为我们不得不到宗教观念中去寻求帮助,这是错误的吗?①

这里争论的不是公民宗教(在法国大革命中,其最著名的拥护者是一个典型的美国人,托马斯·潘恩[Thomas Paine]),而是大革命在面对由不受限制的自由市场所引发的毁灭性时的**宗教支撑**,因为自由市场破坏了所有共和政体的美德,并在竞争舞台上仅仅留下了纯粹的、在最糟糕时是凶猛的利己主义。罗伯斯庇尔和斯塔埃尔夫人的共同特征就是,他们都从政治理性所进行的理性化的失败中,也就是从大革命进程里出现的新问题中,得出了惊人的相同结论。他们都逐渐地意识到,对新型的旧宗教进行微小的修补是徒劳无用的。因此,他们都相信,与君主政体仅仅是形式上的变化相比,他们所说的“共和政体”需要宗教上的变革。然而,他们都知道,自由国家事实上是与自由市场相连的,公民也是自私自利的人。如果说其别名不过是计算的理性是唯一的指南的话,那么共和政体不就只是一个自私利益的永恒战场吗?通常蔑视“精神力量”和“更高原则”的利己主义者们,能够做到牺牲、奉献和正义吗?他们都回答了这个问题,而且答案都是消极的。此外,从不同的理由出发,他们都不相信自私自利的人能够完全从社会上消除。在这一点上,罗伯斯庇尔补充说,恐怖主义国家的权力是一种反对不可控制的、不受约束的利己主义的限制性-保护性措施,而斯塔埃尔夫人一生都是恐怖统治的强烈反对者,他们在此分道扬镳了。但他们的困境对于法国大革命的整个时代,对于其他革命以及“正常”时代中共和制的效用来说,都是有效的。他们关于“有一定价值的恐怖之社会有用功能”的根本的和不可调和的不同进一步导致:当斯塔埃尔夫人努力为共和国设计一种新的、在私人领域起作用的宗教时,而罗伯斯庇尔却断定恐怖主义国家是“自上而下的宗教革命”之合适方式。

罗伯斯庇尔在宗教革命的观念必定已经逐渐在其思想形成的岁月里,面临着一个极其复杂的难题。作为制宪议会中的年轻代表,他已经走在了推动教士法颁布的前列。尽管像他后来所承认的那样,他一直是一个不适宜的天主教徒,并受到了明显具有新教维度的哲学之影响,但他仍然相信,旧宗教一旦被完全打破并丧失了威信,那它就能被现代

① Ibid., 236 - 237.



化,并作为附属者而服务于大革命。然而,他的幻觉在旺代叛乱以及宪政教会疏导反革命情绪明显无用的冲击下,完全消失了。当不论是自发的还是有组织的非基督教化运动在1793年末到1794年初出现时,他立刻就嗅到了无政府主义的味道,他谴责其为无神论。

罗伯斯庇尔屡次强调,尤其在花月所作的关于最高主宰的主要讲演中特别强调,他不是形而上学家,而是有哲学倾向的政治家。<sup>①</sup>对他来说,所有打算摧毁旧信仰而又没有创立新信仰的社会趋势都是无政府主义式的无神论,因为它创造了一种危险的政治-精神真空,而罗伯斯庇尔坚定地认为,这一真空将会被旺代的叛乱精神所填满。这就是为什么真正的无神论者克洛兹(Cloots)和反基督教的,但却具有宗教神秘倾向的肖梅特(Chaumette)都一起被指控为无神论的原因,尽管这一控告从哲学上来看是错误的,但按照恐怖主义逻辑来看则是完全相符的。

尽管或许在罗伯斯庇尔对具有反革命意图的无神论的指控中回荡着卢梭对作为博爱敌人的懒惰的怀疑者们所作的猛烈抨击,但当他把控告的名单落实到纸上时,无神论者-无政府主义者(其典型代表就是被轻视的富歇)对他来说还是一个现代的新东西,其与贵族统治下的自由思想者完全不同。<sup>②</sup>罗伯斯庇尔既憎恶狄德罗,却又在一定程度上熟悉他的作品,他可能在《拉摩的侄儿》这部作品中遇到了这样一个范例。这种新型的无政府主义者是一个有思想和信仰的赌徒。他的共和国的美德是纯粹的情感或伪善的戏剧,在其背后要么隐藏着腐败(就像法布尔·代格朗丁[Fabre d'Églantine]的例子),要么隐藏着对权力的罪恶欲望。不管怎样,这个傲慢的无神论者对上帝和灵魂不朽提出的超人式的挑战不是有德性的公民态度,而且,这也是十分可疑的。

在最高主宰崇拜的积极形式中盗用这些结果、疏导这些破坏性的能量并重塑民众运动中的各种选择,这种投机冒险在非基督教化运动倡导者所遗留下来的瓦砾中很难找到可用的建构性因素。罗伯斯庇尔

<sup>①</sup> 罗伯斯庇尔的话引自 Mathiez, "The Cult of the Supreme Being," in *The Fall of Robespierre*, pp. 100 - 101。

<sup>②</sup> 参见对18世纪唯物主义和无神论所谓的贵族特征以及与恐怖主义相伴的平民理想主义和道德化的分析, Georg Lukács, "Der faschistisch verfälschte und der wahre Georg Büchner," in *Deutsche Realisten, Gesammelte Werke*, vol. 6 (Neuwied/Berlin: Luchterhand Verlag, 1968)。

从少量的材料中,从他自己业余的哲学研究中提炼出宗教革命的计划,这显示出他的勇气,甚至他残暴的天性。马迪厄则相信相反的观点。他的观点是,除了赋予其新的名称之外,罗伯斯庇尔并没有为不知名的斗士们曾经创造出来的东西,即理性崇拜增加什么新内容。<sup>①</sup> 我将试图证明,首先,这些名称的确重要,但“理性崇拜”对罗伯斯庇尔自己的目的来说是不足的;其次,“最高主宰”是能用来服务于罗伯斯庇尔主义者的“美德共和国”的唯一支撑性术语。

就像我们现在从最终结果中所看到的那样,下面这些原则在新宗教的总体规划中正引导着罗伯斯庇尔。首要的是,启蒙运动及其坚定地相信理性万能的精神在革命的风暴中已经证明是不足的。曾经在很多领域中理性的应许是十分自信的,但实际的作用却是灾难性的。尽管在罗伯斯庇尔看来理性是我们的向导之一,但它却具有一种内在的、被歪曲为纯粹计算的倾向;因此它必须要受到密切监管。进一步来说,没有热情,理性就是无力的,而热情又不能纯粹从理性那里产生出来。在花月讲演中对启蒙运动主流的明确禁止中,以及在不断增长的反对狄德罗更理性而不是狂热的爱国主义之中,都证实了这种解释的正确性。<sup>②</sup>

罗伯斯庇尔的第二个指导原则是,新宗教必须是政治性的,而不只是公民的(这是他从卢梭那里继承来的一个观念),因此,它必然是一种由美德共和国所加强的宗教。政治宗教和“共和国”相互以对方为存在的前提。没有共和国的权力,新宗教难以抵御政治混乱的浪潮。这就是为什么在国民公会所推行的具体法令中,“法国人民意识到最高主宰的存在和灵魂不朽”就如同议会意识到新国家的存在一样之原因。<sup>③</sup> 另一方面,如果没有法律所颁布的最高主宰观念,那么美德共和国就将缺乏道德根基。罗伯斯庇尔提供了一个关于道德政治或政治化道德的简洁格言:“不朽是专制主义的基础,正如美德是共和国的本质一样……”<sup>④</sup>

① Mathiez, “The Cult of the Supreme Being,” *The Fall of Robespierre*, pp. 86 - 89.

② 罗伯斯庇尔对狄德罗的攻击引自 Aulard, *Le culte*, p. 273。

③ Mathiez, “The Cult of the Supreme Being,” *The Fall of Robespierre*.

④ *Ibid.*, p. 89.

新宗教的第三个基本原则是,不允许违反“计划好的民主”(démocratie dirigée)有组织的统一性。我们能根据培扬(Payan)(他在专制统治的最后时期,随着左派[ultras]和右派[citras]的双双倒台,成了罗伯斯庇尔含蓄意图的主要翻译者)对其所提供的解释断定,新的政治宗教应该既没有牧师,也没有独立的制度,这是权力中心明确的决定。<sup>①</sup>

最后,新宗教并不意味着是对任何传统的信仰、教义或宗教的延  
190 续;它是全新的。只有(这位新的先知自豪地知道的)这一事实证明了,这位新的革命者在把社会看做一个人造物,而非一个自然的,因而是不能改变的秩序时,自信心不断增强。<sup>②</sup> 这个“人为”创造的最高主宰崇拜有一项单一的、明显是政治性的任务:解决大革命所有亟待解决的难题,即建立“美德共和国”。它的各种功能只是从这一任务派生出来的。

首要的和奠基性的功能已经被提到了:为“共和国”提供一个道德基础,而共和国在罗伯斯庇尔的词汇中从来不是一个专门术语。尽管对罗伯斯庇尔来说,立宪君主制政体和贵族(吉伦特派的)共和制都是在旧体系内的变化,但共和制显而易见在人类道德和政治历史中是一种全新的现象。这一新事物不可能栖息在传统之上(因为后者处于奴役状态之中),也不可能奠基在那些认为共和制比君主统治更有利可图的人的私利之上。事实上,罗伯斯庇尔在独裁统治的最后岁月中对他原来革命同志的几乎普遍怀疑,以及他日益沉迷于内部反革命的祸害之中,恰恰根植于他的经验(或感知),即他认为他们中的大多数人都为了自己的私利而为共和国服务。马迪厄毫无保留地承认了罗伯斯庇尔这种偏执妄想狂的观点,他对罗伯斯庇尔的态度作了一个很好的概括:

罗伯斯庇尔……表明大革命所有危机曾经都是由或多或少公开承认的**专制主义,即罪恶的行动者所致**:拉法耶特(Lafayette)“为了恢复皇权而求助于制宪议会”;杜穆里埃(Dumouriez)“为了保护吉伦特派反对国民公会而求助于制宪

<sup>①</sup> 参见培扬极其有趣的解释,Aulard, *Le culte*, pp. 282 - 288。

<sup>②</sup> 无论是在其重要著作的 *Thinking the French Revolution* 一书中,还是最近于1988年10月12日在纽约大学的研讨班上,弗朗西斯·傅勒都一直强调这种新的态度不应仅仅归于雅各宾派,而应公正地归于整个大革命。



议会”；布里索希望把制宪议会变成“一个躲避对王权打击的避难所”；“埃贝尔(Hébert)和他的同伙们要求人民的主权以击败国民公会和消灭共和政府”；丹东“纵容一切罪恶，参与了所有的阴谋，承诺保护坏蛋并对爱国者保持忠诚。又机灵地以公共幸福为借口来遮掩自己的背叛”。……罗伯斯庇尔考察了结束这些危机的各种方法，并**确定了应该指导国民公会的、应当被灌输给法国人民的诸原则，以至于他们最终不知不觉地陷入到专制主义的罗网之中。**<sup>①</sup>

“灌输给法国人民”并使他们“不知不觉地陷入到专制主义的罗网之中”，这些都是教化的术语，而且其功能也是多方面的。但所有这些功能都可以通过把**政治权威神圣化**来奠基和完成，其中教化功能就源自于政治权威，而政治权威反过来又从这种教化过程的最终结果中获得其合法性。

对于罗伯斯庇尔来说，“人民的幸福”是政治议程中的主要内容。因此，在并不曾知晓伊曼努尔·康德(Immanuel Kant)这个名字的情况下，他在这一点上就像其他许多人一样，和康德有着惊人的一致(当然，191他们之间有着根本不同之处)，因为康德主张尽管自由寻求统一，但对幸福的追求却是不同的。<sup>②</sup> 罗伯斯庇尔在“利己主义”中找到了追求幸福这种造成分裂性影响之根源，并准备运用恐怖之剑来对付富人的“利己主义”，甚至准备用高压手段来限制穷人。但是，由于他是一位如此伟大的政治家，以至于他忽略了这一点，即武力不能依赖它自己的前提而存在，也不能给分裂带来凝聚力。国家恐怖主义一直需要一种具有凝聚力的、宗教的或准宗教的学说，即它是超越一切批判的，不仅存在于公共领域中，而且最好还存在于人民的心里。

许多主要官员在道德和政治上的日益腐败引发了一个新的困境。对罗伯斯庇尔来说，这不仅是一个道德上危险的现象，而且也是一个潜在的政治威胁，因为他敏锐地看到，新的富人很容易忘却自己年轻时的

---

<sup>①</sup> Mathiez, “The Cult of the Supreme Being,” *The Fall of Robespierre*, pp. 88 - 89, 加了着重号。

<sup>②</sup> 自由和幸福的问题(确切地说是自由与幸福对立的问题)最近曾被 Agnes Heller 在“Freedom and Happiness in Kant’s Political Philosophy,” 的手稿中分析过。

热情,并迅速地与某种形式的复辟君主制达成妥协。但是,道德净化器需要一只巨大的监督之眼,从而洞穿内心,并在它们成为公共行为之前就看到腐败的萌芽。在一种制度化的政治偏执氛围下,人们很难判断清热情在何处终结,伪善又始于何处。像所有先知一样,罗伯斯庇尔也把他自己等同于自己新确立的神祇,并渐渐相信他具有洞穿人心的能力。因此,他也许会真诚地相信其任务就是建立一种新宗教。他或许也会假定这种新宗教将会使具有美德的人能够具有这种洞察力,而这类人由于本体论上的原因只能永远是少数。同时,作为“巨大的监督之眼”,他谨慎地操纵着革命政府和国民公会这些机器。在这种政治原教旨主义系统中,狂热和犬儒主义混合在一起。

因为最高主宰崇拜是罗伯斯庇尔几乎从独裁统治开始以来就发起的具有长期战略意义的最重要活动。其终极目的就是,通过把道德戒律变成有约束力的法律法规,而这正是政治原教旨主义的定义,从而为政治制度创立了严格固定的道德箴言。<sup>①</sup>这就是为什么同马迪厄和奥拉尔相比,我认为这种新宗教既不是罗伯斯庇尔的即兴作品,也不是对民众运动初期创造性的简单重新命名之原因,尽管民众运动曾经赋予自身各种特别的称谓。确切地说,它是罗伯斯庇尔在哲学上和政治上对制宪议会理性化趋势的深深不满所引发的、具有长期战略意义的最终行动。奥拉尔总结说这是花月讲演中所引入的主要变化(这次讲演实际上是对1793年那个从未颁布的山岳派宪法的修正),我认为这个  
192 总结是对的。把法令建立在最高主宰基础上的这次讲演,只给公民保留“向善的权利”,即由最高主宰及其最高祭司严格限定的统一行为。<sup>②</sup>就它不再容忍政治与道德行为的多样性而言,这就等于抛弃了1789年的自由遗产。罗伯斯庇尔主义和反罗伯斯庇尔主义的历史学家们共同指出,在最高主宰节中把讽刺无神论的雕像投入火里这一著名的姿态,几乎就是中世纪宗教裁判所的翻版。

新宗教的第二个功能很好地反映了罗伯斯庇尔思想的软硬两面

---

<sup>①</sup> 我已经在 *The Frozen Revolution*, pp. 61-62 中分析了1793年制定的(但从未颁布的)宪法草案所具有的奇怪的混合特征,而这部宪法是最高的法规,即一个法律文献,并且是在上帝面前具有约束性的誓言,即同时也是一种绝对的宗教承诺。

<sup>②</sup> Quoted in Aulard, *Le culte*, p. 273.

性。一方面，国民公会的法令暗暗地把宗教怀疑主义置于法律的惩罚之下。另一方面，这个新的神祇在其先知自己的表述中似乎是一个功利主义者的虚构：“如果上帝存在和灵魂不朽不过是梦想的话，那它们仍是人类理智中最美好的概念……在立法者们眼中，真理就是所有有用的和对世界有实际用途的东西。”马迪厄又对这些话补充了一个很有启发性的评论：“罗伯斯庇尔坚信上帝观念；但他这样做的原因是这一观念具有社会价值。”<sup>①</sup>这里的关键问题是：最高主宰的社会价值是什么？

最高主宰崇拜的创立就意味着对最高主宰和美德共和国之间立约的欢庆，然而，讽刺的是，这个契约非常类似于具有尘世合伙人可靠担保的商业契约。这种信仰和利益的结合具有非常显著的实用性。它为罗伯斯庇尔把政治激进主义和人类悲观主义结合起来所导致的困难提供了解决办法。除了极少数的圣人之外，就人类是不可救药的利己主义者而言，当且仅当新宗教确保对美德生活进行奖赏时，它才能“把美德注入人们的心中”。在“唯一向善的权利”（事实上，这是一个无须诉求的绝对命令）与对善进行奖赏的绝对保证之间必定有一个经典的对称，否则，这种善的暴政就会变得无法容忍。因此，最高主宰似乎就成了掌管分配和报应的正义之神。福柯所说的“牧人国家”（pastoral state）在此经过了一个完整的循环：国家保证的权利和国家强制的惩罚（事实上，只有一种惩罚）显现在一种完美的形而上学对称之中。唯一失去的是道德上和政治上的自由。

这位伟大的政治形而上学家通过最高主宰崇拜的第三种功能减轻了他自己世界观之中存在着的巨大张力。用后来从他那里吸取了教训的语言来说，新宗教的创立意味着“史前史的终结”和“人类真正历史”的开端。他再一次说道：“自然秩序中的一切都已改变；道德和政治秩序中的一切也必须改变。世界革命的一半已经完成，另一半也将完成。”<sup>②</sup>当然世界革命这一术语不一定被理解为第一共产国际（proto- 193 Comintern）的意思。众所周知，罗伯斯庇尔是一个狂热的国家主义者，

<sup>①</sup> Mathiez, “The Cult of the Supreme Being,” in *The Fall of Robespierre*, pp. 100–101, 加了着重号。

<sup>②</sup> Ibid., p. 96.



也自认为是吉伦特派所建议的革命运动之敌人。然而,他自己思想中的国家主义倾向给这位生活在普世主义时代黎明的政治家提出了一个非常严峻的问题。不像经常害怕自己影子的克伦威尔,罗伯斯庇尔不可能把自己国家的革命仅仅看做国内事务。他的新政治宗教似乎也已经为这个问题提供了答案。法国,这个建基于最高主宰崇拜的美德共和国之居所,在他看来现在是一个被拣选的国家,是一个永恒的范型。一旦已经设定了这个伟大的实例,那么其他民族的美德和理智的任务就是对其进行效仿。民族的骄傲和普世主义之抱负似乎已经同时得到了满足:

法国人民似乎已经超越其余的人种两千年了;有人甚至大胆地认为他们是一个和其他种族不同的独特种族……是的,我们栖居的这块大自然所眷顾的幸福土地,就变成了自由和幸福之地;这个自豪而敏感的民族真正是为荣耀和美德而生的。啊,我的祖国,如果命运曾经让我生在了一个遥远而偏僻的地方,那我也应该为你的繁荣昌盛而不停地祈祷上苍;那我也应该在听到你的战斗和美德事迹之时洒下热泪;那我这渴望的灵魂也将会热情而焦虑地伴随着你的所有光荣革命运动;那我也应该羡慕你的公民们的命运,那我也应该羡慕你的代表们的命运。<sup>①</sup>

最高主宰崇拜被永远地埋葬于热月政变的废墟之中了。法国大革命的欧洲观察者们,无论是它的朋友还是敌人,都有一项艰巨的任务去解释其巨大遗产的方方面面。这种自我克制似乎更加适合,因为黑格尔所描述的、作为“国家哲学伟大导师”的拿破仑,只有一次解开了戈尔迪之结,而不是斩断了它。这一难题的典型答案,即教会与国家的分离,就是拿破仑的教务协定首次实现的。但是,由于法国大革命既不能把它自己强加给欧洲,甚至也不能在法国国内持续近一个世纪,所以,在它许多没有实现的诺言之中,关于世俗化的这一诺言也就成了欧洲世界中许多国家的一个被永远推迟了的希望。

---

<sup>①</sup> Ibid., pp. 97-98. 在 *Futures Past (On the Semantics of Historical Time)* (Cambridge, Mass., and London: MIT Press, 1985), pp. 49-50 中,Reinhart Koselleck 的理论基础就是罗伯斯庇尔的这篇讲演,即所有革命都在其自身中孕育着世界革命的种子,而不管它自身最终的民族主义限制。

因此,这个特别的、延迟了的期望就演变成一个主要的政治困境。因为当足够多的人民被证明不可能应付他们自己创造的人造物,即自由的政治国家的“异化”时,他们通常都求助于把政治加以神化的做法。我们这个充满了左派和右派“救赎政治”设想的世纪,几乎就是一本关于这些趋势的教科书。所有这些都证明了在启蒙的伟大希望中存在着一种极大的限制:政治的绝对世俗化。但没有什么东西“证明了”这种趋势是没有价值的。对笔者而言,这个困境的答案就是把固执地坚持并扩大政治世俗化的进程与同时减轻加之于这些努力之上被夸大的希望艰难地结合起来。这就是最高主宰崇拜的历史所具有的哲学与政治上的“道德”意义。





## **第三部分**

### **法国大革命的意识形态遗产**



## 10. 大革命中的实践理性： 康德与法国大革命的对话

费伦茨·费赫尔(Ferenc Fehér)

在伊曼努尔·康德和法国大革命的参与者之间有一种真正的对话 201 吗？也就是说，这两者相互之间有一种交流吗？抑或他们之间的对话只是后人在完全象征性的对话者之间构建起来的相互关系，而实际上他们只不过是处于一种同时关系之中？

在法国大革命之后的几十年里，有代表性的评论家们认为在康德哲学和革命进程中的主流思想之间，有时甚至和极端的思想之间有着一种直接关系。海涅在两个敢于冒险的小资产阶级分子马克西米廉·罗伯斯庇尔和伊曼努尔·康德之间作了深入而不恭敬的比较，前者敢于挑战国王，而后者则敢于挑战上帝，就是这种理解的典型代表。<sup>①</sup> 马克思在一个并没有作深入阐述的摘要里称康德哲学是德国对法国大革命的恰当反映（顺便提一下，马克思的这一评论未必是对康德的赞扬）。<sup>②</sup> 但是现在我们知道，大革命后仅仅几十年，法国就充分接受了康德的哲学。<sup>③</sup> 同样众所周知的事实是，康德没有做过一丁点儿的努力，

---

① Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (《论德国宗教和哲学的历史》), in *Sämtliche Schriften* (München: Piper, 1971), 3:594-596.

② Karl Marx, "Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule," in Karl Marx and Friedrich Engels, *Werke* (Berlin: Dietz-Verlag, 1958), 1: 80.

③ 迄今为止，关于康德在法国所产生的影响的最好的哲学探讨可能就是 Maximilien Vallois, *La formation de l'influence Kantienne en France* (Paris: Librairie Felix Alcan, 1932)。关于这个问题的探讨（但没有对康德之于“法国意识形态”所产生的影响的系统、历史的分析）可能还包括下列书籍：*La philosophie politique de Kant* (Paris: PUF, 1962)；A. Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale de Kant et de Fichte* (Paris: Vrin, 1968)；G. Vlachos, *La philosophie politique de Kant* (Paris: PUF, 1962)。



像洪堡(Humboldt)或者奥古斯特·威廉·施莱格尔(August Wilhelm Schlegel)那样,去访问这一伟大历史事件的发生地,而这种努力对他的生活方来说是真实可行的。他更没有促使自己积极参与到格奥尔格·福斯特(Georg Forster)的生活方式之中。正如汉娜·阿伦特所正确地评价的那样,康德总是居于旁观者的位置上。<sup>①</sup>

## 现代的第一位伟大政治哲学家

然而,尽管可供我们参考的事实不多,但我们仍然能得出明确的结论:法国大革命中的一些主要参与者不仅听到了关于康德哲学重要意义的模糊传闻,而且甚至认为,大革命为了它自己特殊的目的需要康德的理论或者是应当与这种理论相对抗,用罗伯斯庇尔的话来说,大革命试图实现哲学的诺言。格雷古瓦教士(Abbé Grégoire)是主张宪政的神职人员的实际领导人,是重要的、在社会与宗教上采取激进立场的社会小组(Le cercle social)的早期创始神甫之一,他在1794—1795年间写给一位朋友的信中说,他研究了康德论宗教的著作。(很明显,他记得《单纯理性限度内的宗教》这本书。)因而,他知道自己正在寻找什么。格雷古瓦教士需要一种可以用来支撑他关于基督教民主的复杂策略的理论,并用这种复杂策略来反对大革命早期的恐怖主义,反对法国天主教会完全退回到革命前的教阶结构(最终的结果是拿破仑协约的签订),并反对在热月十号到雾月十八号期间法兰西共和国领导人毫不掩饰的无神论。格雷古瓦教士准确地推测出,康德哲学在普鲁士虽遭禁止,但却能用来支撑他的这种立场。他由于没有真正地阅读康德的这本书而无法理解的是,对康德而言,即使基督教民主也属于“不可见的

---

<sup>①</sup> Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner (Chicago: University of Chicago Press, 1982). 对康德作为“旁观者”的分析可参见第44~45页。我非常同意阿伦特的格言:“法国大革命已经把他从政治的沉睡中……唤醒(正如休谟已经把年轻的康德从独断的沉睡中唤醒,卢梭已经把康德所说的人性从道德的沉睡中唤醒一样)(第17页)”。然而,正如下面将要澄清的,我坚决不同意阿伦特认为康德“有”政治哲学,这种政治哲学“根本不存在”(即还没有写出来)这一观点(第31页)。

教会”不可接受程度上的制度化。<sup>①</sup>

与孔多塞(Condorcet)一样是法国大革命事件积极参加者中最伟大的理论家之一的西耶斯(Siyés),也对康德哲学表现出极大的兴趣。当1798年威廉·洪堡(Wihelm Humboldt)造访巴黎时,西耶斯暂时再次重返政治权力的至高点上,那时他非常关心在多次宪法危机之后如何为大革命制定一部合适的宪法,但西耶斯还是为洪堡举行了一次学术讨论会,德斯蒂·德·特拉西(Destutt de Tracy)、卡巴尼斯(Cabanis)和其他理论家都参加了这次讨论会。这次研讨的目的就是要从某位似乎是令人满意的解释者那里得出对康德哲学的准确概括。当半官方的《箴言报》(Moniteur)在1796年对康德《论永久和平》一书发表了一篇热情洋溢的评论之时,它把德国哲学家的特征概括为共和制的拥护者。单单从这一评论来看,西耶斯必定已经认识到康德不仅具有关于知识和道德的一般性理论,而且还有一套政治哲学。<sup>②</sup>因而,尽管这次相遇很明显是失败的,但这位伟大的革命政治家的理论直觉却再一次是正确的。在从召集三级会议到雾月十八日的积极的职业生涯中,西耶斯通常总是关注如何有效地建立共和制度。对于西耶斯就像对康德来说一样,共和制度的本质并不是一个技术管理的问题。他们都认为国家制

① 在Vallois所著的*Formation*(第34页)中提到格雷古瓦教士和斯特拉斯堡大学教授菲利普·雅各布·米勒(Philippe-Jacob Müller)的通信。在热烈讨论教会的革命性改革这一重大问题时,康德的立场可以用下面的术语来概括。教会没有权利抱怨对其财产的没收。这些财产曾经是以现在已经明显改变了的“民意”为基础的。无论如何,行会在一个共和国内是没有存在的理由的。(这一论证和西耶斯的立场相一致):*Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, in Immanuel Kant, *Werke in Zwölf Bänden* (Frankfurt: Suhrkamp, 1956), 8: 444-445。康德甚至走得更远。按照他对教会与宗教的区分,宗教纯粹是公民的内在问题,他认识到国家在改革教会组织上的合法性。然而,他宣称国家对宗教信仰的任何干涉都是“与国家尊严不相称”的无益行为(Kant, in *Werke*, 8: 447-448)。至此,格雷古瓦教士也许热烈地赞同康德的宗教哲学。但作为一名天主教民主的支持者,在康德的立场中,格雷古瓦教士大概不能接受的是,这位哲学家非常积极地去反对作为信仰者的道德共同体的最小化的宗教制度和“不可见的教会”。在《单纯理性限度内的宗教》中(in *Werke*, 8: 852-853),康德宣称教会的所有组织形式(诸如教皇专制主义和天主教民主)都是同样的拜物教的形式,而且,尽管名称不同,但都是同样的专制统治的形式,这种看法当然不可能不带有一定程度上的新教偏见。顺便提一下,这就与康德所说的民主的一般概念,即作为国家本体(*res publica noumenon*)的未完全实现的民主概念十分一致了,对此,我将在下面作进一步阐述。

② 关于《箴言报》发表的热情洋溢的评论和西耶斯对康德哲学的兴趣,参见Arsenij Gulyga, *Immanuel Kant* (Frankfurt: Suhrkamp, 1983), p. 280。

度的名称是次要问题。对于共和国来说首要的是使真正的权力得以运行的实际渠道和方式。

康德与法国大革命的理论 - 政治参与者之间最著名的一次交锋是他在 1798 年与邦雅曼·贡斯当 (Benjamin Constant) 就“所谓以善心为动机去说谎的权利”而进行的公开辩论,正如康德所概括的贡斯当的立场那样。人们几乎从未意识到这次对话不仅有政治维度,而且还有伦理维度。贡斯当对古代人的自由和现代人的自由作了著名对比,前者是不自由的,而后者是自由的,他想用这一对比为共和国提供一个能够防范雅各宾派的恐怖主义和(新的或旧的)个人霸权的理论框架。自相矛盾的是,康德和贡斯当都没有认识到他们的辩论基于一个共同的前提:把古代民主制批判为不自由的机构。对于贡斯当来说,康德的伦理严格主义 (ethical rigorism) 是非常令人怀疑的。他认为,在他把康德伦理维度看做倒退到法律层面的失败中,发现了与残酷的古代城邦 - 国家相似的恐怖主义的道德苛刻之遗迹,以及在热月政变中刚刚被推翻但任何时候都可能卷土重来的罗伯斯庇尔式的“民主”热情。贡斯当深信,这种道德苛刻没给个人留下丝毫反抗残酷无情的法律之自由。此外,康德的这个例子还深深地困扰着贡斯当:不管后果怎样,当一个有可能杀人的杀人犯来到我们家询问一个无辜的受害者的行踪时,我们也有绝对的道德义务诚实地回答他。因为,在康德的例子中,有意地或无意地提到了一种曾经典型是雅各宾主义恐怖的情形,即一种不断搜查房屋然后立刻处死的氛围,这还有谁不能直接理解呢? 姑且不论这一问题的价值,我只是在这里陈述一下这两种相互冲突的立场,贡斯当的观点代表了主流的自由主义,即人身保护权的原则,根据这一原则,人们仅仅对已经被他或他的代表们(直接或间接)赞同的法律负有义务。贡斯当进一步主张,诚实作为一种道德责任,就意味着其不在法律义务之内。然而,对于康德而言,尽管在他的理论和贡斯当的政治哲学之间有某些重要的相似之处,但在道德义务的严格和法律义务的严格之间是没有任何区别的:它们都禁止例外。<sup>①</sup>

有代表性的法国大革命的参与者和伊曼努尔·康德哲学之间的相

<sup>①</sup> 关于康德对贡斯当在 *Des réactions politiques* (巴黎, 1797 年) 一书中对他的观点的批判之反驳, 参见 *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, in *Werke*, vol. 8。



遇结束于一本非常古怪的笔记。在1801年，拿破仑那时名义上仍然是共和国的第一执政官，他召见了法国第一位康德专家维莱尔(Villers)。拿破仑以他一向简约的方式，命令维莱尔在短时间内对这一著名的德国理论作出简洁而全面的概括。从提倡永久和平的哲学家与现代军国主义的奠基者之间的对立，以及这位主张纯粹的政治语用学是毫无价值的思想家与这位最高的现实政治家之间的对立就可以看出，结果是灾难性的。拿破仑把康德从他个人的大人物名录中删除了，并公开称康德是另一个卡缪斯特罗(Cagliostro)式的 sciarlatano。<sup>①</sup>

虽然这些有代表性的例子或许证明了“法国大革命”已经准备好并适于和康德哲学进行对话，但无须进一步证明康德也作好了这样的准备，尽管他只有一次明确批判地论及大革命中的一个政治家：丹东。<sup>②</sup> 这种证明是多余的，因为，简而言之，正是法国大革命激发了康德哲学中潜在的政治维度。无论怎样，在康德看来，甚至在法国大革命之前，哲学学科固有的位置就已经处于“左边”了，正如他后来在《系科之争》中所说的那样。于是，就具备了阅读《什么是启蒙？》这篇文章的条件了。但在1789年以前，这一诞生于哥白尼式转向的新的批判哲学还未曾把它的合法性延展到公共领域之中。

然而，大革命的爆发，这一“关键性的自然事实”促使这位哲学家（即康德）有义务公开地从他的批判哲学中得出政治结论。因而，经常被指责为没有文化修养的康德充分地履行了这一义务，尽管他有时以一种半隐晦而从未欺骗官方当局的方式来完成的。<sup>③</sup> 尽管康德在18世纪90年代写下了大量一般性的理论著作，但《道德形而上学原理》、《论

① 关于拿破仑与康德的“相遇”，以及法国第一位康德专家查尔斯·维莱尔(Charles Villers)试图使第一执政官皈依康德哲学的失败尝试，参见 Gulyga, *Immanuel Kant*, pp. 280-281。Vallois 在 *Formation* 一书中的第 51-124 页中详细概括了维莱尔对康德的解释。他顺带提到了维莱尔为波拿巴(Bonaparte)所作的题为“Philosophie de Kant, aperçu rapide des bases et de la direction de cette philosophie”的“报告”(Paris, Fructidor An IX, 1801), in *Formation*, p. 57。

② 载于 *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in *Werke*, 11: 159。在此处，康德大概是在反对1792年秋天丹东作为司法部长的身份，反对丹东在紧急情况下和在事实契约缺乏时非常简单地宣布公民的权利和财产无效。

③ 近来，安德烈·托塞尔(Andre Tosel)在他所著的 *Kant révolutionnaire (Droit et politique)* (Paris: PUF, 1988)一书中把康德政治哲学的特征概括为是对大革命的一种反动。虽然我欣赏这种研究问题的方法论路径，但我不能接受托塞尔不断尝试把康德政治哲学的性质“等同于”雅各宾主义的做法。

俗谚》、《单纯理性限度内的宗教》、《论永久和平》和《系科之争》都可以被看做现代政治哲学的主要著作。

熟悉法国大革命历史的读者们将会发现,康德在这些著作中对几乎所有法国革命的关键性和决定性时刻作了一系列哲学评论。他深切地关心着革命的“合法性”这一基本问题,并且在合法性这个问题上,尤其关心三级会议已经把自身转变为制宪议会的方式。他在(集行政权力于一身的)国王和制宪议会的关系上、在制宪议会中止国王行政权力的实际方式上、在最高领导者和最高立法权的统一(康德希望这种统一只是暂时性的)问题上,都形成了一种哲学上的、非常具有批判性的观点。他对法国天主教教会的看法是深刻的、公平的,虽然革命者和教会的领导者都不赞同康德的这一看法,但它却为斗争的双方提供了一个重要信息。人人都熟知康德对路易十六审判的软弱无力的谴责(flat condemnation),直到今天为止,这一直都是人们热烈讨论的主题。康德还对宪政问题和大革命中不断出现的宪政危机有着非常强烈的兴趣。

康德与法国大革命的对话绝不仅仅是一些洞察的汇总,而是源于在卓越的**实践理性**指引下对法国大革命中出现的一系列问题的深刻思考。在这一对话中,一种完全现代的政治思想出现了。不是黑格尔,而是伊曼努尔·康德从这种态度中形成了一种方法论原理,因而他才是现代的第一位伟大政治哲学家。与他之前的哲学家们明显不同的是, 205 康德并没有根据过去的模型给未来的行动设计一个政治-哲学的蓝图。相反,通过不断的思想实验,康德把现在被理解为历史的这一进程转变为政治哲学的原始素材和一批尚未解决的两难困境。康德所持的旁观者态度并不是**超越于这场争论之上**(au-dessus-de-la-melee)的一种。相反,它是一种全新的政治哲学之态度,并且是启蒙运动典型政治思想方法的终结。康德作为旁观者是非常公正的。但他坚信在卓越的实践理性指引下,无论是完全致力于战争的统治者的态度还是哲学王(他明确否定哲学王的态度,并认为哲学王的态度只不过是关于实行理性统治的国王的正面立场)的态度与政治哲学都是不相容的。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> “不希望,也不愿意国王哲学化或哲学家变成国王。”( *Zum ewigen Frieden, Anhang, in Werke*, 11:228)

## 国家本体

康德的政治哲学毋庸置疑地提出了两个有待于研究的问题：第一个问题就是大革命的事实以及其与处于两难困境中的一个新的共和国的法律秩序之关系，第二个问题则是这个共和国的可能结构。关于“大革命事实”的描述，康德和罗伯斯庇尔有着惊人的相似之处。在对国王的审判中，这位来自阿拉斯(Arras)的律师用一个直截了当的手势就击溃了国民公会中他的同僚们在法律上的空谈。他直截了当地说：法律上的闹剧已经足够。这不是一场审判，你们也不是法官，路易也不是一个被公开审问的被告。你们是代表大革命在紧要关头作决定的革命政治家。罗伯斯庇尔补充说，采取这种紧急措施就意味着，我们在消灭敌人的行动中暂时性地退回到自然状态之中。<sup>①</sup> 康德应该非常欣赏（也许他的确很欣赏）罗伯斯庇尔的诚实，因为这正是康德所理解的关于大革命的事实之真相，而且还因为诚实在他的哲学中是一种无条件的责任。康德在《论俗谚》中用一种与罗伯斯庇尔相似的粗鲁口吻说，革命就是一种自然状态(status naturalis)。<sup>②</sup>

但在这一点上，这位哲学评论家和这位革命政治家（也是业余的历史哲学家）彻底地分道扬镳了。这种认为大革命意味着（大概暂时性地）退回到自然状态的观点，就为罗伯斯庇尔指定了一条单一的行动路线：那些发动革命的人必须不惜一切代价地采用革命性的措施。对于康德来说，这种关于“大革命事实的自然特征”的认识产生了一种深刻的、有时是悲剧性的，但对后代而言却总是有激励性的两难困境。一方面，大革命作为我们向自然状态的退步，作为一个“自然事件”，对于康德而言似乎是在现象世界中有一副面孔的政治巨变。它的两个面孔之一似乎就是自然状态，而它是令人恐怖的。然而，出自《系科之争》的著名格言让我们看到了同样复杂现象的好的面孔。在这一经常被引用之

<sup>①</sup> 关于罗伯斯庇尔的独特立场的特征描述，参见 Ferenc Fehér, *The Frozen Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 107。

<sup>②</sup> 叛乱的状态被康德描述为“完全无视法律的状态(自然状态)，在这种状态中所有法律只是有些微的影响，甚至完全不起任何作用”，*Über den Gemeinspruch, in Werke*, 11:158。



处,康德以他一贯的方式致力于解决这个问题,即是否有单一的**纯粹事实**(*factum brutum*)存在,就像数学的存在之于我们的认知能力,或像道德律的存在之于我们的德行而使详细制定一种**进步理论**得以可能一样。因而,康德在这一“伟大的公共事件”中发现了他的事实,而这作为**自然进步的证明**,使得我们相信在道德世界中存在着进步的可能性。<sup>①</sup>因为大革命已经不容置疑地证明,在我们的现象世界(*phenomenal nature*)中存在某种反抗专制主义、向往自由的东西。<sup>②</sup>

然而,对于康德来说,与罗伯斯庇尔不同的是,在自然世界和道德-法律世界之间没有简单的过渡,而且他可能已经抛弃了马拉(Marat)关于“自由暴政”的格言,认为那只是革命中的狡猾(*revolutionary Jesuitism*)的卑劣运用。即使那些把康德解释为具有典型自由思想的人也会发现很难理解康德对“合法革命”或反抗之权利的明确否定。的确,对任何一种专制权威的反抗都是不允许的,尽管这种反抗一致被认为是所有自由政府理论的原则。在18世纪90年代的政治著作中,康德令人厌恶地重复了对“合法革命”的理论可能性之否定。<sup>③</sup>康德强调,即使是自由过渡的权威典范——1688年的“光荣革命”——也是以谎言为根基的。康德评论道,直到他那个年代的英国政府一直所依赖的“宪法契约”已经安逸得忘记了反叛,因而就忘记了篡权,尽管篡权曾经导致了事物的新秩序。<sup>④</sup>如果我们加上康德的同样著名的附带条件:一旦革命被纳入到法律秩序中就树立了革命的权威,即一种不用呼吁就同样能达到与先前的革命同样程度的权威,<sup>⑤</sup>那么无论康德看起来是一个坚守法律的人还是一个矛盾的思想者,这或许对他而言都是一种残忍的侮辱。因此,我发现康德关于自我审查的论点就是对这个谜团

① *Der Streit der Fakultäten*, in *Werke*, 11: 356 - 358.

② 康德在他的 *Anthropologie*(in *Werke*, 12:604)中明确提到了“自由的动力”的存在。

③ 这是一些康德无条件地否定“革命的权力”或叛乱的典型例子;*Über den Gemeinspruch*, in *Werke*, 11:154, 156, 158 - 159(康德在这里把瑞士、荷兰和英格兰的革命领导者们称之为政治犯,即“反对国家的罪犯”);*Zum ewigen Frieden*, in *Werke*, 11: 245, 246; *Der Streit der Fakultäten*, in *Werke*, 11:360 (fn.); *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, in *Werke*, 8: 437, 438, 439.

④ *Über den Gemeinspruch*(《论俗谚》), in *Werke*, 11:160.

⑤ *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, in *Werke*, 8:442.

所谓的解决办法,而这与其说是一种解释还不如说是一种诽谤。<sup>①</sup> 因为当伊曼努尔·康德不能说出他所认为的真理之时,他能够倔犟地保持沉默。

我与康德的观点完全不同,因为我当然相信没有一种道德-法律权威能够阻止人们去反抗专制,但康德的论证在我看来既不是矛盾的,也不缺乏道德和政治上的教训。对于康德来说,道德世界和法律世界在卓越的道德指引下构成了一个统一体。道德世界和法律世界都建基于我们的自由,它们的核心都是责任,但却采取了两种不同的方式。道德是更为严格的领域,因为在那里我们的道德义务是内在的。为了认识到他的行为是完全合乎道德的、尊重道德律、尊重他者的目的特征而不仅仅是手段特征,就必然成为行动者的唯一动机。法律给予了更大限度的自由。在这里,立法者并不关心行为者的动机,而只关心行为者对法律的无条件地遵守。作为这种无条件性的结果,康德从未停止过强调甚至那些曾经在完全自由同意基础上通过的法律所具有的强制性(**Zwang**)特征。只要法律是有效的,我们就得服从法律,我们是法律的臣民。只有当我们无条件地遵守法律,也就是说,没有任何例外之时,我们才显示出对这个(好的)基本准则的尊重。只有这样,我们才能把自己从纯粹的现象-自然界提升到本体界,即完全人的、真正自由的水平。

从本质上来说,这绝不是把革命斥责为破坏合法性链条的行为。因为革命也可能是一种立宪性行为,即建立新的和更好的法律的行为。所以,康德敏锐地意识到直到他那个时代大部分法律所具有的专制性质,并意识到以完成我们作为道德-公民的存在为己任的新的共和国法律所提供的可能性和所许下的诺言。

此外,由于原则之故,他的思想并没有绝对地排除“合法革命”的可能性。对于这一不可能的事件至少有三个脚本,每一脚本似乎都有某种历史可能性。第一个脚本就是代表“共和国”的专制君主的自动退位。康德对法国从三级会议到制宪议会的转变的解释就可以看做这一脚本的真实写照。根据这一脚本,路易通过默认作为“过渡时期的统治

<sup>①</sup> D. Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant* (Naples, 1985). 这部书整本一直都在致力于探讨这个并不是特别有说服力的解释原则。

者”，即最高执行者来实施统治（rule），而自愿地从他作为专制君主的王朝统治（reign）退位。（尽管这是在象征着大众暴力行为的巴士底狱暴动之下做出的，但它仍能被看做路易自愿作出的决定，因为他本可以选择和他的兄弟们一同移居境外。）第二个脚本就是有一个幸福结局的波萨-菲利普（Posa-Philip）的故事：一个主张共和主义的朋友的良好建议提升了这位专制统治者的道德和政治情操（在这里，人们可以争辩说，分享友谊，即与某人达成一种相互平等而互惠的关系，这实际上就是君主进行自我改良的起点，即他最初的“共和主义”行为）。因而，这一脚本事实上在若干年后的真实生活中，即在俄国亚历山大一世的宫廷里，才得以付诸实施。但事实是这个故事在现实生活中就像在剧院里演的一样以失败而告终。所不同的只是在生活中缺少了一种悲剧性的庄严。这个结果不仅证实了席勒对第二种可能的康德式的脚本怀疑，而且也证实了康德对第二种可能的康德式的脚本的自我怀疑。因为康德更关注的是公共启蒙而不是私人启蒙（private edification）。第三个脚本就是“合法革命”在逻辑上之所以可能，就是因为专制君主在面临无法抵御的外敌入侵时，转而求助于民众，并期望从公民们的热忱中产生出这种奇迹，而这种奇迹在臣民们的热情中则是不能期望的。在此基础上，君主会授予公民们某种宪法权利，这就是在拿破仑“百日统治”中所发生的事情。

208 但是，就像康德对我们的现象界始终持有怀疑态度一样，在这一点上他预见到的不仅仅是一个巨大的，或许是无法挽回的历史大灾难的潜在可能性。康德在他的《人类学》一书中，分析了人类在脱离“蛮荒”（wildness）状态，即“不受法律所支配”的状态之后可能建立起来的四等类型的政体。这一阶段被自然界所限制，它还不是真正的人类存在。这些类型如下：无政府状态（有法律和自由而没有权威）；专制主义（有法律和权威而没有自由）；共和主义（权威、法律和自由联合起来实施统治）；最后是野蛮主义[barbarism]（权威与暴力而不是法律和自由相伴）。<sup>①</sup> 在康德看来，这些脚本中仅有两个或许会真的成为历史上的社会秩序类型，一个是专制主义，我们过去长期共同处于的情形，另一个就是共和主义，使我们未来可能从被监护的状态下解放出来。他坚信，

<sup>①</sup> *Anthropologie*, in *Werke*, 12: 686.



我们既不能退回到“蛮荒状态”之中(因为我们已经丧失天真无知太久了),也不能永久地生活在无政府状态之中。

但是,野蛮主义怎么样呢?根据我的假说,作为与法律和自由无关的永久暴力的权威的持续统治,在法国大革命这场戏剧性事件的影响下,突然出现在康德的历史视阈之内。他目睹了从建立法律到几乎立刻篡改或搁置法律的连续过程,如果没有演员流血的话,那这一过程本可以产生出小歌剧的轻松诙谐气氛。康德看到了公开沦为病态激情的狂热,以及一经庄严宣布就公然与整个人类团体的自由相违背的普遍自由。他注意到自由的核心性被幸福的核心性所取代(他尤为厌恶原则上的改变,并从这种改变中想到了可能的最糟糕结果)。<sup>①</sup>他听到了用以赞美暴力和退回到自然状态的狂热诗歌(dithyrambs),而这种退回到自然的状态是通过故意使革命的法国陷入到战争之中得以加强的。对于康德而言,这是一个自由的人民对他们自己和世界上的其他人所犯下的仅次于最为严重的罪过。所有这些观察都使康德忧郁地预感到法国大革命将毁灭自身。在康德看来,这种看法还不是非常令人恐惧的,因为他相信那一“伟大的公共事件”,即自然进步的事实,永远都不会被遗忘。<sup>②</sup>康德最惧怕的是,一个在道德上自杀的民族所树立的榜样,即使违背法律永恒化,并破坏美德序列的基本原理。在康德的术语中,选择这种邪恶的基本原理本身甚至就能根除自由的基础,并且将给世界提供可能是最坏的榜样。

正是康德的伟大门徒席勒,在他著名的《论人类审美教育书简》一书中,几乎和他的老师同时公开地提出了怀疑和恐惧,从而把彻底现代的野蛮主义范畴发展为我们文化的病理学。<sup>③</sup>因而,席勒仅仅是从康德的病理形态学的前提中得出了这些结论。与康德相比,席勒更加明确地断定,大革命已经失败了,因为它不是把自由人而是把我们文明的奴

209

<sup>①</sup> 关于康德对幸福看法的详细分析,参见 Agnes Heller 的手稿“Freedom and Happiness in Kant's Political Philosophy”。

<sup>②</sup> 我所参照的 *Der Streit der Fakultäten* (*Werke* 11:358) 中的著名陈述,直截了当地预言了法国大革命在自身所犯的罪行的重压之下失败的可能性。同时,还考虑到了在较好的“第二版本”中继续革命的重大可能性。

<sup>③</sup> Friedrich Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man*, trans. Reginald Snell (New York: F. Ungar, 1965), pp. 34-35, 40-41.

隶卷入到政治舞台之中。这些无法满足的需求恶魔,以及这些导致技能片面化的现代劳动分工的文化缺陷,都涌入到被政客们无休止地操纵的舞台之中。按照席勒的理解,野蛮主义和原始人的野性没有任何关系。野蛮主义是一种现代病,它采取了文雅式的病态狂热,并以邪恶原理为依据。一旦法律的强制力量被暂时性地取消(席勒与康德对此持有相同的观点),那我们就更有可能长期地、有预谋地退回到“自然状态”之中,而不是创建这个自由的共和国。因此,长期地、有预谋地退回到“自然状态”之中,就等同于野蛮主义。所以,康德坚决认为,任何叛乱行为都是应该受到终极惩罚的叛国罪。只有当这种行为能够把自己有机地融入到法律统治的范围之内时,它才能像此前的那些行为一样通过一种无目的的历史辩证法,获得同等不可置疑的权威地位。

康德对那种由大革命的场景所引发的,即野蛮主义可能会成为我们文明的未来,表现出深切的焦虑,理解这种焦虑的那些人将会比18世纪40年代的德国左派更好地理解马克思所谓的德国人的苦难,而18世纪40年代的德国左派们造出了这一术语,并把这种现象称之为德国资产阶级或被认为是代表这种资产阶级的哲学家们“没有骨气”所致的结果。

在此基础上,我们也能够更好地理解康德对审判国王所作的无条件谴责。既然我在和迈克尔·沃尔泽(Michael Walzer)的辩论中已经详尽地阐明了我的观点,那我就将简要地回顾一下这个问题。<sup>①</sup>对于康德来说,就像对罗伯斯庇尔来说一样,从法律上对国王过去的统治进行定罪是完全不合逻辑的,因而,康德补充说,这就是最严重的犯罪。(在君主作为专制的国王进行统治之后,又同意作为最高的执政者而进行统治,这在康德看来是更不合逻辑的,是更为恐怖的犯罪。)康德甚至在君主被贬为平民后是否在道德上和法律上有权努力恢复他先前的权力这一问题上,也持有双重看法。在这方面上,他的陈述是矛盾的,尽管

---

<sup>①</sup> Fehér, *Frozen Revolution*, pp. 97 - 112, "Revolutionary Justice". 关于 Michael Walzer 对我的批评的反驳,参见 "The King's Trial and the Political Culture of the Revolution," in *The Political Culture of the French Revolution*, ed. Colin Lucas, vol. 2 (Oxford: Pergamon Press, 1988)。

基于国际法他毫不迟疑地谴责了几乎所有外国干预的尝试。<sup>①</sup>此外,康德正确地相信,制宪议会当时正在篡夺国王的最高行政权力,而这是那位君主憎恨自己没尊严地依附于制宪议会的另一原因。<sup>②</sup>当那些犯罪的人把所犯的罪看做他们的责任时,康德非常现实地赞同暴力行为就是**紧急措施**(尤其是在自然状态下)。只要犯罪者为真理付出代价,在理论上这位专制的道德家改变他的方式的机会就仍然存在着。但是,一旦一种谋杀行为被作为最高的正义而公开地和自豪地展示出来之时,人民就已经选择了罪恶的准则,这在康德的词典里是最消极的术语。<sup>③</sup> 210

然而,海涅(Heine)和马克思的判断是正确的,尽管他们对这一现象的解释有片面性:德国人的苦难确实存在。在康德的政治哲学中,他对未来现代性的危险有着惊人的敏感性,为此他必须付出的代价就是,

① 康德的摇摆不定可以从他关于这个问题的两个重要陈述之间的自相矛盾中看出来。在 *Zum ewigen Frieden, Anhang, in Werke*, 11: 246 中,他的立场如下:在革命胜利并得以巩固之后,革命已经被定义为对(先前的)法律的背叛,但反过来它又成了合法的权威,君主(和所有其他公民一起)被剥夺了反抗新的权威的权利,因为新的权威已经成为了法律。不言而喻,君主现在也不能因他过去的统治而受到惩罚,因为他那时曾经是法律。在 *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre(Werke, 8: 442 - 443)* 中,康德的论述更加复杂。从逻辑上和道德上来看,因其过去的统治而惩罚先前君主的不可能性当然被进一步保留下来。但在这一点上,康德怀疑先前的君主是否有权利反抗非法推翻其统治的那些人。很自然,这对于那些同意康德的自我审查的人是理想的引文。然而,我相信,这一论证的结构表明,即使在此处,康德也完全关注的是正义。

② 在 *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre(Werke, 8: 465)* 中,康德有一次直接地(不仅仅是间接地和假设地)谈到法国大革命和路易十六(没提到他的名字)。他认为路易的妥协是国王最可悲的错误,因为这种妥协最终导致了(最高执政者)“君主”和立法权的结合。这种(历史上正确的)描述丝毫没有怀疑康德的理解:执政权和立法权在制宪议会手中的秘密统一就是篡权和专制统治。

③ 康德最全面的陈述是在 *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre(Werke, 8: 440 - 441)* 中关于查理一世与路易十六的审判的长长脚注。值得一提的是,康德在此几乎预见到了近来沃尔泽所提出的一种论点,即捍卫审判的“政治正义”的观点。就此而言,Walzer 的新论点,就像他在 *The Political Culture of the Revolution* 一书中所发表的论文中出现的那样,可以用一种简化的方式表述如下:他们无论如何都可能会杀了他;因此,他们最好赋予这种行为以“法律的形式”,使其成为“政治正义”。康德对这种被预见到的思想方式的明确回答是,法律的形式已经使这种虚假的审判变得更为糟糕。紧急权(Notrecht)(紧急状态法或政治正义)是一种假定的、非真实的正义原则。需要之急,无法无天(Necessitas non habet legem)[*Metaphysik der Sitten. Rechtslehre(Werke, 8: 343)*]。康德在此处和在别处主要关心的是保护行动原则的纯粹性,他认为这是未来重返共和主义法制的唯一保障。



由于完全低估了民众的行为而阻碍了通往他非常想往的自由国度，即共和国。康德在17世纪90年代的政治著作中反复宣称，（共和主义）变革的希望只能是自上而下，而不能是自下而上。大体上，康德保留了《唐·卡洛斯》（*Don Carlos*）<sup>①</sup>的政治学，尽管康德自己对这一脚本持怀疑态度。千真万确的是，康德对他的“改革要自上而下”的观点作了一个重要的补充介绍：公共领域的核心性和必要性的论题。康德彻底地谴责了所有基于一种不能被公开的准则而构建的政治。他甚至表明了他所想到的那种类型的政治：专制的君主基于对世俗的厌恶而公开蔑视平民。康德断言，这一准则只能秘密地存在而不能被公开，因为否则就会引起叛乱。<sup>②</sup> 所以，尽管康德关于自由的公共领域的“共和主义效果”，尤其是关于言论自由的期望非常高是合理的，但这些期望也不能从康德的著作中删除“德国人的苦难”的痕迹。

这一限制并没有阻碍康德把共和主义规定为至少是人类自由未来的一种可能性。康德的共和主义理论的主要问题是：国家本体的观念、代议制的核心性、共和制之中权力之间的关系，以及最高统治者在其共和国总统地位上的特征与特权。

国家本体不是抽象的沉思，而是一个真正的政治家会采用的管理观念。<sup>③</sup> 如果西耶斯熟悉国家本体背后的问题，他或许就会对康德的思想轨迹激动不已，并且可能早就发现这位德国哲学家完全是一个志同道合的人（正如他之前所猜测的那样）。在这里，康德的重点是共和制和民主制之间的区别：共和制是其管理政治的理念，而民主制则是非常难以解决的权力机构问题。顺便解释一下，康德所指的是他熟悉的唯一民主政体（很明显，在康德看来美国的例子不够典型）：古代希腊的城邦民主制。所以，同对康德的时代和他那代人来说是如此典型的古代人的理想形成鲜明对比，康德发现古代的城邦民主制是令人厌恶的而不是吸引人的模型。康德断言，古代的城邦民主制本身曾经要么是专

① 《唐·卡洛斯》是席勒于1787年写的诗剧，以西班牙宫廷为背景，表明可以通过开明君主来实施社会改良。——译者注

② 关于政治准则必须具有公共特征的原则，参见 *Zum ewigen Frieden, Anhang*, in *Werke*, 11: 244, 245。关于不能被公开的原则的描述出自 *Der Streit der Fakultäten*, in *Werke*, 11: 359 (fn.)。

③ 关于国家本体的原则阐述最为清楚的是 *Der Streit der Fakultäten*, in *Werke*, 11: 364。

制的,要么是以专制主义而告终。它们并不知道代表的理念和实践,因此它们的政治体制不但终止于民众愤怒的迸发,而且也被经常变化的民众的观点所支配。<sup>①</sup>

康德政治哲学最伟大的独创性不仅在于第一次区分了(作为现代自由国家的管理理念)共和制和(作为在政治舞台上第一次出现的,而且是以非常不完善的形式显现的)“民主制”。<sup>②</sup>另一个同等重要的独创性是对政府形式和权力形式作出了区分,而这一区分在逻辑上是源自第一个区分的。<sup>③</sup>第二种区分在理论史上通常归于马克斯·韦伯。

康德的区分不仅仅是对术语的澄清。这种区分完全是从康德与法国大革命的对话中生发出来的一种深刻的见解。法国大革命的两位代表性人物——西耶斯和罗伯斯庇尔都像康德一样,在瓦伦(Varennes)危机之前和期间都曾经主张,国家的称谓仅仅是几个字母的问题,这正像康德七年后所说的那样。但是,他们在区分政府形式和权力形式上持有不同的看法(或隐或显)。对于罗伯斯庇尔来说,符合真正共和国的政治事务的国家标准就是人民的幸福(*le bonheur du peuple*),而不必考虑政府形式的称谓。我们知道,康德极力反对把幸福而不是自由置于共和制所要考虑的中心点上。所以,尽管康德的劝告在形式上与罗伯斯庇尔的观点相一致,但在实质上他们的观点是相冲突的。

然而,西耶斯的论点或许和康德的思想十分接近。像康德一样,西耶斯全神贯注于在一个庞大而复杂的民族共同体中如何获得真正的政治自由的方式。在西耶斯的沉思中,他再次像康德一样,返回到了亚里士多德对权力或者政府形式(这两个概念在亚里士多德那里仍未得到区分)的三分法中。正如康德的政治哲学所表达的那样,西耶斯对民众的直接统治也同样持根深蒂固的怀疑态度。基于同康德一样的原因(即他们都抵制在“共和国”内部建立行会的观念),西耶斯也极其厌恶

<sup>①</sup> 康德对古代城邦共和制的(潜在的或事实上的)专制特征的厌恶在 *Zum ewigen Frieden*, (*in Werke*, 11: 206–208) 中以最明确的方式得以表达。

<sup>②</sup> *Ibid.*

<sup>③</sup> 这两对术语要么是 *Form der Beherrschung versus Form der Regierung*, 要么是 *Staatsform versus Regierungsart* (*Zum ewigen Frieden*, *in Werke*, 11: 206, 208)。在这两种情况下,第一个术语都指国家的专门称谓名称,即“政府的形式”;第二个术语都指权力的分配,即权力是以专制的形式还是以共和的形式被运用的重要方式。

再生的贵族政治,无论是精英贵族还是商业贵族。这就是为什么西耶斯总是雅各宾主义的一个无声的、依然健在的敌人,但却从不加入吉伦特派的原因之一。尽管西耶斯和康德有这么多相似之处,但只有在康德的政治哲学中政府形式和权力形式之间的这种区别才真正获得了理论上的清晰性和深度。

众所周知,在主要的革命浪潮中,吉伦特派和山岳派(Montagne)都自欺欺人地相信:它们自己或者重生,或者是现代政治戏剧中最后的希腊人和罗马人。由于严肃的理论原因,其中一些原因我们已经提到过,康德明确反对披上古代人的衣服。所以,在这一拒斥中,康德不但支持了西耶斯这位完全现代的个人主义政治思想家,而且也支持了第一个努力从哲学上区分古代人的自由和现代人的自由的贡斯当(Constant)。<sup>212</sup> 他们拒斥古代范式的主要原因就是,他们认为古希腊的民主制,从某种程度上来说甚至是古罗马的民主制,都是民众(或庶民)对其余公民的直接统治(或支配)。有时候,这种统治采取法律的形式。在其他的时候,这种统治则采取赤裸裸的暴力的形式。但是,这种统治通常表现出来的是没有一般自由的控制。西耶斯、贡斯当和康德都一致相信,自由只能在依法构成的权威内得到保障,并仅存在于这一依法构成的权威之中,而对于这一权威积极的公民表示出自愿的同意,但他们毫无例外地都要同样服从于这一权威。然而,我们应该看到,就他们的合法权威的论题而言,康德非常乐于赞同西耶斯和贡斯当,但当提到共和制的道德基础问题时,他就与他们分道扬镳了。在这种情况下,古代的例子对于康德而言就变得出人意料的重要。

最高执政者的特征和职责是康德的伟大理论关注的一个来源。他的难题可以用下面的术语来加以系统阐述。对于康德而言,在立法的关键过程中没有什么神圣不可侵犯的,因此立法者本身也不是神圣不可侵犯的。立法者听从人民的命令,并且他们必须要依靠理性来工作,而这是一项费力的和复杂的任务,但也是极其正常的人类的任务。但是,一旦法律被通过并被赋予有执行功能的最高行政权力,那么在康德的思想中,法律就必须具有神圣的特征,并要求对法律要绝对服从。

作为人类世俗立法者的产物的法律的神圣特征,向康德提出了下述关于最高执政者的难题。如果实施神圣的法律的人仅仅是国家的代理人,那么怎么能从这个平凡的人身上来确定法律的神圣性呢? 如果



他不仅仅是一个代理人，那有什么东西能把他和众所周知的君主形象区分开来呢？康德从来没有解决这个悖论，而这就导致了他的理论中的某些术语的不确定性。对于康德来说，作为一位对“人民主权”这一术语的批评家，“最高统治者”与共和国总统是一样的。有时，康德所指的“最高统治者”是“不可见的”，是“人格化的法律”，而不是一个代理人。然而，在讨论路易十六和制宪议会之间的冲突以及立法机关篡夺行政权力时，康德把“最高统治者”当做共和国的一位代理人。<sup>①</sup> 康德解决了这个微小的矛盾，以至于通过理性宗教的作用以及共和国内部“不可见的教会”理论，他才能在他那个时代的视阈之中彻底解决这个难题。但在这里不再提及这个问题。

### 政治和道德

无论敌友都不会遗漏康德与法国大革命对话的道德特征。他的政治理论的确展现了实践理性在大革命中的历程。从直接的意义上来讲，康德的注意力主要集中在政治参与者的道德上。实际上，康德在政治与道德之间精心地构想了一套连贯的关系理论。康德主张，没有道德的政治是以蔑视人类的丑陋恶习为基础的，并且它在本质上加强了专制主义习惯。 213

然而，有一种把道德和政治联系起来的错误方式，那就是“政治道德家”的方式，即一种比纯粹的政治实用主义者或者“政治专家治国论者”更为糟糕的类型。康德仔细地列举出了政治道德家的三条邪恶准则，其中最坏的一条准则就是“证明一切都是合理的”。<sup>②</sup> 康德的读者们绝不会感到奇怪的是，在他的类型学中“政治道德家”是比（伪善的或愤世嫉俗的）实用主义政治家坏得多的政治参与者，这恰恰是因为他的邪恶准则。相反，道德政治家使道德律成为他的政治准则，并且认为他

<sup>①</sup> *Über den Gemeinspruch*, in *Werke*, 11:149 (fn.). 在这里，康德称政府的首脑（国家行政部门的首脑）为“人格化的法律”。他强调，“统治者”（国家的首脑）不是政府的代理人。但在 *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre* (*Werke*, 8: 435) 中，他把“摄政者”或“国王”，即最高执政者，称为国家的代理人。

<sup>②</sup> 这三条邪恶的准则是：(1) 做了再说 (*fac et excusa*)；(2) 如果做了，就不要承认 (*si fecisti nega*)；(3) 分而治之 (*divide et impera*)；*Zum ewigen Frieden, Anhang*, in *Werke*, 11: 236。

的任务就是尽可能地把存在的理由和道德律协调起来。他的原则就是实践理性和正义。<sup>①</sup>

康德充分地意识到把道德准则与既定的政治任务的实际紧急情况协调起来的巨大难度,因为可能的陷阱就等在道德政治家的布满荆棘的道路上。他甚至认为,他所喜欢的活动家在某种程度上可能会使自己蜕变为一个专制的道德家。(因此,我们丝毫不会怀疑,他想到的是**一般意义上的雅各宾派政治家,也许特别是罗伯斯庇尔。**)<sup>②</sup>一个专制的道德家污染了他周围的政治气氛,并成为**专制主义共和制的创始人**。然而,康德认为,这位“道德政治家”能修正他的方式,并重新返回到正确的道路上。我们已经熟悉了这种道德改革的绝对康德式的先决条件:即使在专制统治下也要保持诚实,因此有了邪恶的行为;**在捍卫失常时尊重善的准则而不是选择邪恶的准则**。这就是康德捍卫路易十六的权利而反对国民议会(the Convention)的原因。这就是他要求服从即使是专制的(共和制的或君主制的)法律以至于达到了荒谬的程度的原因。顺便提一下,这也是他为什么在《人类学》中谈到“政治幻想”时,甚至欣赏最高级的“幻想”或想象,即人民的平等,这是法国国民议会所庄严宣布的,而那些专制的立法者从未认真地对待过它。<sup>③</sup> 因为这是介于共和制与深渊——退回到野蛮主义——之间唯一的善的准则。

然而,康德最为关注的是共和制的道德特征,而不是政治家的道德。在一定程度上,康德准备接受“道德政治家”的原则(尽管后者有可能使其蜕变为专制的道德家的危险):**若没有美德,共和制就不能存在,这是康德与罗伯斯庇尔的共同主张**。因而,在形式方面,康德接受了古代共和制的模型,否则他就把它作为不自由的民众的统治而对其进行严厉的批判。

同时,被康德融入到他的“美德学说”中的两条重要原则,即一个人完善其自身的义务和他对其他人(从道德上来说被赞同的)目标的义务,在康德的道德哲学与政治哲学中都得到了充分的修正,并在实质上

① Ibid. , p. 240.

② Ibid. , p. 234.

③ *Anthropologie*, in *Werke*, 12: 485.

被定义为现代精神的代表。第一条是自然和物质文化<sup>①</sup>的原则，即歌德时期专门意义上的教化，这一原则和我们的现象存在相并列，而在席勒的真正康德式的描述中，它似乎是自我分裂和自我蜕化。第二条基本原则——一个人对其他人（从道德上来说被赞同的）目标的义务，是协作的原则（principle of association）。在康德的理论中，这给“幸福”（或社会问题）提供了尽可能多的空间。因为康德不是一个无限富有的思想家。相反，人们从康德的一个评论中可以推断出，他把极端的不平等视为政府的严重错误（和“不公正”）。<sup>②</sup> 像圣茹斯特对待经济的态度一样，康德完全不相信关于幸福的积极立法是可能的。然而，第二条重要原则——协作原则的引入，至少在共和国内为研究幸福这一著名的社会问题提供了一个公共的空间。

人们可能会发现把康德的政治哲学明确地划分为完全自由的或激进的是极其困难的。所以，这不是一种批评，而是一种称赞。对在实践理性指引下实现的政治理性进行批判，就产生出了一种全新的、对话式的政治理论，而这种类型的政治理论中的诸多问题仍然是当下研究的问题。

---

① 原文为“materal culture”，疑为“material culture”。——译者注

② *Metaphysik der Sitten. Tugendlehre*, in *Werke*, 8: 591.



## 11. 黑格尔和法国大革命： 共和主义的一个墓志铭

史蒂文·史密斯(Steven B. Smith)

219 现今,革命的概念是政治生活中一个主要的、有机的假设,对此没有人持强烈的怀疑态度。人们有很多种理由去解释这一术语以及与其相关的其他术语的重要性。首先,革命现象被认为是对变革、发展和壮大这些过程的体现。所以,这些观念不仅被深深地植根于大众话语之中,而且也植根于更为复杂的自然科学和社会科学的语言之中,也就是说,我们很难想象若没有了它们,我们该如何开始去思考。其次,当代大多数世界强国——美国、法国、俄国、中国,更不要说那些小国家了——都通过宣布与革命之前的过去有一个革命性的断裂来确立它们自己。无论人们是赞同还是反对这些革命运动,它们似乎都是现代政治格局的一种挥之不去的特征。

对于大多数的社会理论家和政治理论家来说,只有法国大革命(以及只有后来的俄国革命)才是衡量革命性变革的模型。<sup>①</sup> 我们可以用两种有代表性的观点来解释这一事件。第一种观点是由爱德蒙·伯克提出来的,后来又被“历史学派”所吸收,认为大革命是在被误导的理论驱

---

<sup>①</sup> 关于革命的比较研究的一些著作,参见 Crane Brinton, *Anatomy of Revolution* (New York: Vintage, 1965); Isaac Deutscher, "The French Revolution and the Russian Revolution: Some Suggestive Analogies," *World Politics* 4 (1952): 493-514; Theda Skocpol, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979)。关于对法国-俄国革命进行类比的毁灭性批评,参见 François Furet, *Interpreting the French Revolution*, trans. Elborg Forster (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), chap. 1 entitled "The Revolution Is Over"。

使下的一次尝试,即试图按照它自己所幻想的正义的和人道的社会去重塑当前的世界和人性本身。当革命者们努力建立一个新的共和秩序时,就使他们去重新命名月份,废除以往的行政区,建立新的宗教派别来敬拜抽象的理性,从而使一切都和先前的法国经验没有丝毫联系。如果没有一种实际的教训,即对自然权利和社会契约的教条解释如何能给政治所必需的诸如审慎、和解以及平衡这些东西留有些许的空间,那么伯克的《法国革命论》将什么都不是。对于伯克来说,所有试图建立新(de novo)宪法的努力都注定会失败,并且在某种程度上,这些试验“从形而上的角度来看是正确的”,但“从道德上和政治上来看都是错误的”。<sup>①</sup>

第二种观点最初是由亚历克西·德·托克维尔在他的经典著作《旧制度与法国大革命》一书中提出来的。尽管托克维尔的分析和伯克在表面上有某种相似之处,尤其是在对抽象的理性主义的怀疑方面,但仔细阅读托克维尔的文本就会发现他可能与伯克完全不同。伯克强调观念或革命意识形态的作用,而托克维尔特别关注的是制度研究与现代行政国家的出现。此外,伯克强调法国大革命的绝对新颖性,并赞同革命者所宣称的表面价值,而托克维尔试图透过革命的花言巧语来领悟曾经引发革命的社会危机和政治危机。托克维尔历史观的核心理念就是旧制度与大革命有着深刻的连续性。正如托克维尔在《论美国的民主》一书中表明民主化过程不是什么新鲜事物,而是深深扎根于700年以前的封建主义的核心之中一样,他在《旧制度与法国大革命》一书中也表明,雅各宾派的政策不过是扩展了公共权力以及早在路易十四统治期间就已经建立起来的行政中央集权化的倾向而已。托克维尔明智地评论道,“即使[大革命]未曾发生过”,“先前的社会结构也迟早会彻底瓦解……大革命所实现的结果无论如何都是必定会发生的”。<sup>②</sup> 根据新近的大革命历史学家弗朗索瓦·傅勒的观点,托克维尔分析的悖

<sup>①</sup> Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (Harmondsworth: Penguin, 1984), p. 153.

<sup>②</sup> Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*, trans. Stuart Gilbert (New York: Doubleday, 1955), p. 20.

论之处就是,法国大革命甚至在其发生之前就已经完成了四分之三。<sup>①</sup>

在本章中,我想提出黑格尔为我们提供的关于革命经验的第三种观点。黑格尔既不想像伯克那样强调大革命绝对新奇的特征,也不想像托克维尔那样通过把大革命融入到长时段(longue durée)中以减少其特殊性。黑格尔只是在对大革命进行了可靠的定位,并把他纳入到自己的历史哲学中之后,才想庆祝大革命的。我认为,一旦他这么做了,那么纪念大革命就将成为可能,这恰恰是因为它在某种程度上不再是一种威胁。从此以后,法国大革命就像现代欧洲历史上其他伟大的转折点——德国的新教改革以及某种程度上的英国工业革命的开端——一样,不应被看做孤立的或分散的事件,而应被看做以实现自由为目标的世界性斗争的一部分。黑格尔通过把大革命看做一个“重大时刻”,但仅仅是人类集中性教化中的一个时刻,最终尝试着使大革命得以本土化,在我看来,正是这一点建构起他对解释法国大革命的独特贡献。<sup>②</sup>

### 来自哲学的动力

221 黑格尔曾写道,“我们不应该因此而否认这一论断”,即“[法国]大革命从哲学中获得了它最初的动力”。<sup>③</sup> 这种处境下的哲学,黑格尔很显然指的是现代思想中被名之为启蒙运动的那场运动。尽管现代学者们已经争论过启蒙运动应被理解为一个还是多个,即怀疑主义时期还是教条主义时期,世俗人文主义的诞生还是信仰时代的苟延残喘,但似乎对我来说,重要的是理解它在本质上对革命的渴望。启蒙运动给自己设定的志向远大的任务就是把思想从“黑暗王国”中解放出来,从而使人们成为世界的主人和拥有者。

从一开始,启蒙运动就把自身视作为一个与过去完全断裂的开端。

<sup>①</sup> 在我看来,对托克维尔的历史的最好的研究就是傅勒, *Interpreting the French Revolution*, pp. 132 - 163; see also Melvin Richter, "Tocqueville's Contributions to the Theory of Revolution," *Revolution*, ed. C. J. Friedrich (New York: Atherton, 1966), pp. 75 - 121.

<sup>②</sup> See Steven B. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context* (Chicago: University of Chicago Press, 1989).

<sup>③</sup> G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree (New York: Dover, 1956), p. 446.



初看起来这似乎是自相矛盾的，因为大革命的概念最初意味着返回到第一原则，就像拉丁文中 *revolutio*<sup>①</sup> 一词的音节 *re* - 所表明的那样。对于古希腊和罗马人来说，革命被理解为历史循环模式中的一部分，而在这一模式中，出生、成长、衰败和再生都是按照自然主义的方式来看待的。*Metabolé* 这一古希腊术语被用来表示变化或腐化，这是万物必然的命运。<sup>②</sup> 在人类事务中，就像在宇宙中一样，一些不变的形式被不可抗拒的力量操纵着，就像星星在天空中沿着它们的轨道运转一样。这种模式就是在循环 (*circulation*) 一词最初意义上的旋转 (*revolution*)。因此，柏拉图在《理想国》一书第 8 和 9 卷中提出政体转变的循环，而紧随其后的亚里士多德则在《政治学》<sup>③</sup> 一书中提出了宪法变革的理论。对于赋予古典政治变革含义以权威表达的亚里士多德来说，不可能有诸如新开端这种东西，因为“实际上，在时间过程中一切制度都已经有许多机会——确切地说是有无数的机会——被人们所发现”<sup>④</sup>。在波利比乌斯 (*Polybius*) 的《历史》中也使用了同样的循环模式，他运用政体的循环 (*anakuklosis politeion*) 这一概念来表明人类事务似乎天然就被驱使着进行永恒的重复。这种循环是一种本性 (*physis*)，是一种自然过程，而各种政体是注定要经历这种循环的，除非能有一个好运气使它们逃离这一命运。<sup>⑤</sup>

革命这个术语最初的意义就是重返某一先前所占据的位置，而不是颠覆原来所有的一切。在近代刚开始的时候，马基雅弗利可能仍然把革命说成是本源的还原 (*ridurre ai principii*)，即一种只能重返其最初本源的公民生活的周期性复兴。<sup>⑥</sup> 同样，霍布斯在论及英格兰从 1649—1660 年间发生的事件时写道：“在这次革命中，我所看到的是最

① Reinhart Koselleck, "Historical Criteria of the Modern Concept of Revolution," *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trans. Keith Tribe (Cambridge: MIT Press, 1985), p. 42; Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: Viking, 1965), pp. 35 - 36.

② See Pauly - Wissowa - Kroll, eds., *Real - Encyclopedie der classischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart: J. B. Metzlersche, 1932), 30: 1313 - 1316.

③ Plato, *Republic*, 8: 544c; Aristotle, *Politics* 5: 1316a 1 ff.

④ Aristotle, *Politics* 7: 1329b 25 - 30.

⑤ Polybius, *Histories* 6: 7 - 12; 关于一个有用的讨论，参见 Robert D. Cumming, *Human Nature and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), 1: 95 - 97, 149 - 151.

⑥ Machiavelli, *Il Principe e Discorsi* (Milan: Feltrinelli, 1983), pp. 379 - 384.

高权力的循环运动。”<sup>①</sup>因而,洛克在最具革命性的(protorevolutionary)《政府论》(下篇)著名的第十九章中将“政府的解体”描绘为把立法权重新交给最初的执政者。对于洛克来说,就像对后来的伯克一样,革命专门指恢复最初的宪法,重新找到古代的自由,以至于他把国王威廉称之为“伟大的恢复者”,并把1688年的“光荣革命”描绘为光荣的,恰恰是因为它缺少我们所说的现代意义上的革命性的东西。对于这些思想家来说,革命的含义与这个术语后来逐渐具有的“不可逆转的变革”或“彻底的变革”的观念完全相反。<sup>②</sup>

革命这一概念通过文学批评的语言而使自己进入到现代欧洲的词汇表中,它被用来形容人物从一种状态到另一种状态的命运变化。<sup>③</sup>后来则用它来表示向着新的因而是不可预测的事态发展或加速的过程。从这种意义上说,革命意味着一种创新的能力和一种对变革的敞开,而这些通常都被看做现代启蒙运动的根源。在1789年前后的十年间,这个术语的意义被思想家们扩展开来,用于诸如法律、道德、宗教、经济和政治这些不同的领域之中。在《百科全书》中,关于“革命”这一词条的作者相当平淡地把这一术语定义为“一个国家政府的相当大的变革”<sup>④</sup>。但是,在1772年路易斯·塞巴斯蒂安·梅西耶(Louis Sebastian Mercier)评论道,“世界上的一切都在变革(Tout est revolution dans ce monde)”<sup>⑤</sup>,而罗伯斯庇尔站在法国大革命的高度上宣称,“一切事物已在自然秩序中改变;并且应该在道德秩序与政治秩序中改变”<sup>⑥</sup>。从那时起,这个术语就具有了一种言外之意,即指一种几乎不可抗拒的运动,它将开启人类幸福的新纪元,在这里专制制度将会被废除,迷信将

① Thomas Hobbes, *Behemoth: Or The Long Parliament*, ed. F. Tönnies, 2d ed. (London: F. Cass, 1969), p. 204.

② Peter Burke, “Renaissance, Reformation, Revolution,” *Niedergang: Studien zu einem geschichtlichen Thema*, eds. Reinhart Koselleck and Karlheinz Stierle (Stuttgart: Cotta, 1980), pp. 144 – 145.

③ R. G. Collingwood, *The New Leviathan* (Oxford: Clarendon Press, 1942), pp. 199 – 200.

④ M. Diderot and M. d’Alembert, eds., *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts, et des Métiers*, 3d ed. (Geneva: J. L. Pellet, 1778 – 1779), 29: 97.

⑤ Koselleck, “Historical Criteria of the Modern Concept of Revolution,” p. 45.

⑥ Arendt, *On Revolution*, p. 39.

会被消灭,共和制政府将会被确立为唯一在理论上合理以及在实践上尚可的政治体制。<sup>①</sup>

在这如此多的问题中,德国哲学准确地描述了时代的基调,尽管它没有参与到一些最重要的事件中来。<sup>②</sup> 康德被恰当地称做“法国大革命的哲学家”,这不仅是因为他毫不妥协地坚持人类的自由和尊严,而且更是因为他拒绝了一切不是源于人类自己的批判理性的权威。<sup>③</sup> 在亨利希·海涅看来,康德是“思想王国的毁灭者,[他]远远超过了罗伯斯庇尔的恐怖主义”。人们可以发现,罗伯斯庇尔和康德这两个人都是“同样的倔犟、敏锐、没有诗意、严肃正直……都同样是怀疑方面的天才”。他们之间唯一的区别就是“一个人把他的怀疑指向了思想,并称其为批评主义,而另一个则把怀疑应用于人之中,将其命名为共和制的美德”。康德这位弑神者通过否定一切习俗和传统的合法性,完成了罗伯斯庇尔那位弑君者只是三心二意实施的工作。因此,《纯粹理性批判》就是“德国处决自然神论的利剑”<sup>④</sup>。

尽管允许某种程度上富有诗意的夸大,但康德仍然把他的哲学等同于启蒙运动,尤其是法国 1789 年后所发生的事件。在《纯粹理性批判》的前言中,他把他的时代看做一切都必须服从批判的时代。从今以后,没有任何东西——无论是政治还是宗教——可以免于“自由而开放的考察之检验”<sup>⑤</sup>。尽管康德关于法国大革命的观点本身就构成了一种研究,但他明显偏爱的政策就是把本国的共和政府与共和国联盟结合起来,以解决本国外的国际事务。康德的共和制意味着一种政府形式,它要求在最大程度上参与到公共决策的制定中来。因此,康德主张,如果我们把共和国(commonwealth)看做一个纯粹理性的概念,那么“它就

① Collingwood, *The New Leviathan*, pp. 201 – 202.

② See Karl Marx, “Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Right: Introduction,” in *Early Writings*, trans. T. B. Bottomore (London: C. A. Watts, 1963), pp. 51 – 52.

③ Immanuel Kant, “What Is Enlightenment?” in *Political Writings*, trans. H. B. Nisbet, ed. Hans Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. 54.

④ Heinrich Heine, “The History of Religion and Philosophy in Germany,” in *The Romantic School and Other Essays*, eds. Jost Hermand and Robert C. Holub (New York: Continuum, 1985), pp. 203 – 204.

⑤ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman K. Smith (New York: Saint Martin’s, 1965), p. 9.



可以被称为柏拉图式的理想(res publica noumenon,即国家本体),但它不是想象力的一种空洞虚构,而是所有公民宪法的永恒标准”<sup>①</sup>,或者就像他在《法权学说》(*Rechtslehre*)中所说的,共和制是“唯一永恒的政治宪法,法律在其中是独立自主的,而且不被任何特定的人所侵占”<sup>②</sup>。

康德在其最后出版的著作《系科之争》(1798)中也表明了同样的态度,他宣称找到了表现“在我们时代出现”的道德进步趋势的证据:

我们已经看到发生在我们自己时代中一个由有天赋的人民构成的民族之革命,可能会成功,也可能会失败。它可能有许多苦难和暴行,以至于没有思维健全的人可能会决定以这样的代价再次做同样的实验,即使他可能希望能在第二次尝试中获得成功。但我坚持认为,这场革命已经在所有自己没有参加到革命之中的旁观者的心灵和欲望中,唤醒了一种完全近乎狂热的同情,尽管正是这种同情的表达充满了危险。因此,除了人类的道德倾向,没有什么其他的东西可能会能引发它。<sup>③</sup>

法国大革命这一事件向康德证明了道德因素在历史中的确起到了作用,无论这种作用是多么微弱。这种道德趋势可能会在革命景象所引发的热情中被发现。康德把处死路易十六谴责为一种比谋杀还严重的罪,但他仍然庆幸使处死路易十六这一行动得以实施的革命原则,这向我们表明了革命的力量。从康德开始,革命这一概念获得了一种近乎超验的意义,而后来的思想家们则把它转化为一种历史必然性的观念。从康德开始,然后从黑格尔到马克思,从列宁(Lenin)到托洛茨基(Trotsky),再到毛泽东,延续着一条完整的线索,革命变成了一种由无私的人们承担的、以满足理性和自由的诸种条件的神圣义务。

<sup>①</sup> Kant, “The Contest of Faculties,” p. 187.

<sup>②</sup> Immanuel Kant, *The Metaphysical Elements of Justice*, trans. John Ladd (Indianapolis: Bobbs - Merrill, 1965), p. 112.

<sup>③</sup> Kant, “The Contest of Faculties,” p. 182.

## 理性与革命

黑格尔也许是第一位把革命内化为政治生活原则的伟大思想家。<sup>①</sup>从他生命中完全不同的时期摘录的两段话可以看出，法国大革命牢牢地抓住了他的思想。第一段话是从他在1796年写给朋友谢林的一封信中摘录的。当谈到大革命对“人权”的辩护时，黑格尔接着说：

我相信，再也没有比把人性的价值看做尊严和尊重本身这一事实更好的时代标志了……哲学家们证实了这种尊严，人民将学着去感悟它；因而，他们将不再满足于要求他们自己的、已经化为灰烬的权利，而是抓住权利，并占有权利……由于证明了事物应该是怎样的观念的普及，所以那种把永恒赋予所有现存事物的怠惰就正在慢慢消失。充满鲜活力量的理念……将提升精神，并且（人们）将学会理解这些理念。<sup>②</sup>

第二段话是从黑格尔大约25年后写的《历史哲学》中摘录的。作为柏林大学的哲学教授，黑格尔在反思法国大革命的经验时可能仍然会说：

绝对不是因为太阳已经高悬在天空中，并且行星围绕着它而旋转，所以人们就已经意识到人的存在就是以他的头部，即，思想为中心的……阿那克萨哥拉可能是第一位提出**努斯**支配着世界的哲学家；但直到现在，人们才进而认识到思想应当支配精神实体这一原则。因此，这是一道壮丽的心灵曙光。所有会思考的存在物都为这个时代而欢欣鼓舞。情感的崇高品格在那时激荡着人们的心灵；一种精神上的热忱激励着整

---

① 最有用的讨论是 Joachim Ritter, *Hegel und die Französische Revolution* (Frankfurt: Suhrkamp, 1965); Jürgen Habermas, "Hegel's Critique of the French Revolution," in *Theory and Practice*, trans. John Viertel (Boston: Beacon Press, 1974), pp. 121 - 141; see also Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (Boston: Beacon Press, 1955); Georg Lukács, *The Young Hegel: Studies in the Relations Between Dialectics and Economics*, trans. Rodney Livingstone (Cambridge: MIT Press, 1975); see also Smith, *Hegel's Critique of Liberalism*, pp. 85 - 97.

② G. W. F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, ed. J. Hoffmeister (Hamburg: F. Meiner 1952 - 1954), 1: 24.

个世界,仿佛现在神圣与世俗的统一第一次得以实现。<sup>①</sup>

这两段话告诉了我们很多东西。首先,它们是黑格尔“理念论”(idealism)的明显证明,而我所谓的理念论就是,黑格尔热情地相信正是诸种理念激励着人们,并塑造着历史。法国大革命不是法国人口数量变化或对廉价食物渴求的结果,但它可能会直接追溯到启蒙运动的理念,因为启蒙运动的要求就是社会应该满足实现理性和自由的条件。黑格尔把大革命描绘成“一道壮丽的心灵曙光”,这说明他对大革命的褒扬,不仅仅是将它看做欧洲历史上的另一事件,而是将它看做人类命运中的一个重大“时刻”,即从束缚和奴役中解放出来的时刻。

然而,与此同时,在这两段话第一层美好的乐观主义含义背后,还隐藏着第二层更深刻的含义。从第二种观点来看,尽管黑格尔继续把法国大革命连同新教改革和康德在认识论上“哥白尼革命”看做近代(modern)历史上伟大的转折时刻之一,但他也认为它是一场道德上和政治上的悲剧。就像经常被用来和他进行比较的伯克一样,黑格尔逐渐把大革命看做“意识形态”政治的时代之先兆。<sup>②</sup> 不像古老的亚里士多德式的,把政治看做明智(实践智慧)的思想,而这种思想在伯克后来求助于传统和历史时找到了共鸣,这些新的倡导者、理论家以及被黑格尔嘲弄地称之为“有节操的人”(Prinzipienmänner),自诩他们自己是新社会秩序的工程师和建筑师。<sup>③</sup> 因此,革命者们通过把“实然”变成“应然”,把实际存在的但不完善的政体变成一种必然会被认可的社会秩序,从而摧毁了传统政治的结构。尽管古老的政治在自身中展示了一种特定的情感和利益的作用,但新的政治则采取了一种更高的,因而是更空洞的姿态。“渴望得到满足的不是私人的利益和情感,而是理性、正义、自由;与这种称谓相伴而来的是,正在被讨论的需要采取了一种崇高的姿态,因而它不仅容易产生出不满的立场,而且也容易公开反抗

① Hegel, *Philosophy of History*, p. 447.

② See J. F. Sutter, "Burke, Hegel, and the French Revolution," in *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspective*, ed. Z. A. Pelczynski (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), pp. 52-72.

③ Hegel, *Philosophy of History*, p. 451; see also his essay on "The English Reform Bill," in *Political Writings*, trans. T. M. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1964), pp. 325-326.



现实世界的条件。”<sup>①</sup>

黑格尔把法国大革命的悲剧性，甚至是虚无主义的特征追溯到作为其原因的启蒙运动的哲学那里。这种哲学的核心思想是，人类是某种自然的或不可让渡的权利的拥有者。在最初宣传这种理论的思想家们看来，政府的起源就在于个体理性地渴望保护和捍卫他们作为人类而先在的权利。这种思想显示出我们在思考政府的合法性和公正性方面的重大转折。在17世纪以前，政府根本没有提及把权利作为它的合法性标准。从权利完全存在的角度来说，它被认为是源自于一个人作为特定的家庭、阶层(estate)或政治共同体中的一员所承担的义务。<sup>②</sup>

普遍的人权同样地属于每个个体的思想完全是现代的一个创举。这并不是说人权没有遭到反对，但到18世纪末，关于人权的学说就已经成为给政治制度辩护的最有力策略。从此以后，若政体没有意识到它的国民的权利，即政体受国民的委托去保护和捍卫他们的权利，那么它就不可能使其自身获得合法性。诸如美国的《独立宣言》和法国的《人权与公民权宣言》这样的文献，只是赞同了像洛克和卢梭这样的哲学家们在《政府论》(下篇)和《社会契约论》这些著作中已经提出的观点。<sup>③</sup>

黑格尔相信，法国大革命的诸多难题就是因它试图用具体事例来说明启蒙运动的哲学家们所发展起来的自然权利之法。权利哲学的难题有三：它们是(1)一个关于自我或权利主体的方法论上的错误观念，(2)一个关于共同善的政治上的错误观念，和(3)一个关于公民美德的道德上的错误观念。在逐一考察了这些难题之后，我想在结论中论及黑格尔自己对革命运动在历史上的作用的理解也存在着自相矛盾之处。<sup>226</sup>

黑格尔之所以出名，是因为他抨击了那种支持一个被剥夺了所有文化特征和特性的、“抽象的”或虚幻的自我观念的权利理论。从霍布

<sup>①</sup> Hegel, *Philosophy of History*, p. 35.

<sup>②</sup> 关于欧洲近代之前权利的行会之基础，参见 Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society 1500 - 1800*, trans. Ernest Barker (Boston: Beacon Press, 1957)。

<sup>③</sup> 有用的讨论参见 Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), chaps. 5 - 6; see also Dieter Henrich, "The Contexts of Autonomy: Some Presuppositions of the Comprehensibility of Human Rights," *Daedalus* (Fall 1982): 255 - 277。

斯到康德(以及更晚近的罗尔斯)以来的关于自然权利的理论家们有代表性地宣称,他们通过一种思想实验发现了人类的最普遍特性,即假设去除了我们通过风俗、历史和传统的影响所获得的一切,以发现隐藏在它们背后的前政治的自然状态和自然人。黑格尔在早期的《自然法》一文中,批判了那些否定人的天然社会性和“假定个体的存在是首要的、至上之物”<sup>①</sup>的理论的“反社会主义的”特征。这样的理论是僵化的,它缺乏任何意义上的人类历史与道德人格发展结构的动力。作为权利主体的自我,不是某种一劳永逸“给定的东西”,而是一个正在形成中的存在,即一个处于历史中的生物。

在驳斥自然权利主体的观念时,黑格尔认为有必要区分两种对立的观点。第一种观点是近代早期霍布斯和洛克的学派提出来的,黑格尔把它称做“经验的”或今天所谓的“自然主义”。<sup>②</sup>当把这些理论家称之为经验主义者时,黑格尔的意思是说,他们试图认为人权源自于所有人类在自然状态下都会具有的某种所谓的自然或可见的需要。这些理论家设想了一个研究计划,在其中权利可以被简单地理解为某种像对生命或财产的渴望一样的自然倾向。对于霍布斯来说,所有人类都具有的最基本的需要就是自我保存这种渴望,这也许就是经验方式的范例。霍布斯把权利定义为“每一个人都具有的、按照他自己的意愿运用他的力量去保存他自己本性的自由”<sup>③</sup>,因此,从每一个个体都有权利去做为了保存他自己的生命所必须要做的事这一论断出发,霍布斯引出了承认他人具有同样权利的义务,以及无论他人何时这样做都要寻求和平的义务。

第二种谈论自然权利的方式,黑格尔称做“形式上的”,并主要应用于卢梭-康德式的哲学类型之中。<sup>④</sup>这些理论是形式上的,因为他们所寻求的权利基础不是从物质需要出发推断出来的。相反,如果权利是非常普遍的,那么它就必定是以超越我们在经验上有限需要的某种东

<sup>①</sup> G. W. F. Hegel, *Natural Law*, trans. T. M. Knox (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975), p. 70.

<sup>②</sup> Ibid., pp. 59 ff.

<sup>③</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Michael Oakeshott (London: Macmillan, 1962), p. 103.

<sup>④</sup> Hegel, *Natural Law*, pp. 70 ff.

西为基础的。这种东西就是意志,但意志并不是那类人们可以通过日常经验的或科学的研究所发现的东西,而更像是一种必须被具有的绝对的先决条件,否则我们关于权利的谈论就是没有意义的。这种谈论权利的方式和罗伯特·诺齐克(Robert Nozick)最近所说的哲学中的先验论证(transcendental argument)很相似。<sup>①</sup>它以某一经验的或实际的前提为开端,然后反推它的可能性条件。通过论证中的先验转向,关于权利的讨论就达到了一种比先前的思想家们更高、更抽象的层面。卢梭和康德并没有以诸如对生命或财产的渴望这种世俗的关注点为开端,而是典型地谈到了权利的自主性或自律性,谈到了积极地参与到法律的制定中来的权利,而不只是在议会中被代表的权利。 227

由于已经提及的这些原因,所以黑格尔认为这两种方法都是有缺陷的。黑格尔既没有像经验主义者那样,一开始就把权利置于某种假想的自然状态中,也没有像形式主义者那样,一开始就把权利看做意识的先验结构中的一部分,而是把权利看做历史的动态结构中的组成部分。关于权利主张不是静止不变的,而是漫长的、艰巨的历史过程中的一部分,而这一历史过程将引导人们逐渐地但不可阻挡地去认识他们自己的自由。自由在这里并不是指什么特别神秘的东西。对于黑格尔来说,自由谓述的不是个体,而是人民或共同体。自由总是在一种特殊的制度框架内才得以实现,而这种制度框架至少必须要包含诸如法律的规则、市场经济和公正的官僚机构这样的东西。这些制度不仅是先决条件,而且是自由的维度,否则我们甚至都无法开始思考权利。

权利不是生来就有的,而是植根于人类反思前的风俗和习惯(Sitten)之中的。黑格尔对这一点的肯定是通过在语言上提到伦理的古希腊语风俗(ethos),并把它和“比较新的伦理系统”作了比较来完成的,而[后者]在“把独立性和个体性变成一种原则时,也能够揭示出这些词汇之间的关系”<sup>②</sup>。当然,黑格尔这里所说的“比较新的伦理系统”就是坚信所有义务和责任都是源自于行动者的意志的自然权利理论。权利的主体并不被认为任何特定的人,而是一个行动者(agent),而正是这个术语的普遍性一直支撑着这一论断。权利与所有个体都同样相关这一

<sup>①</sup> Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1974), pp. 261 - 262.

<sup>②</sup> Hegel, *Natural Law*, p. 112.



主张本身必然和西方历史的动力有关联,而这反过来又同现代化发展的过程紧密相连。<sup>①</sup> 我们认为我们不是特定的社会角色的载体,而是能够自主行动的行动者这一事实,对于黑格尔来说,并不是一个自然条件,而是一种历史成就。概而言之,权利对他而言意味着整个实践理性,而这种实践理性源自于根植在历史环境中的固有规则。就像在我们情境的客观标准和规则之外没有诸如自主的个体这种东西一样,在所有的处境和历史之外也没有诸如权利这种东西。<sup>②</sup>

当把权利看做人类更广泛的伦理生活中的一部分时,黑格尔正在返回到古老的、准亚里士多德式的、作为关系结构的共同体观念上,而我们的道德力量都是从这种关系结构中发展起来的。这里的思想是,权利“处在”共同的规范和目的的客观结构之中,以至于“好与坏、对与错,都取决于每一种法律和风俗,因而区分它们并不是件难事”<sup>③</sup>。有趣的是,同黑格尔的观点非常接近的理论家们不是教条的卢梭,而是思想更灵活的、被黑格尔称做司法自主决定权的范型的孟德斯鸠。因此,孟德斯鸠在《论法的精神》中试图“从整体的特征和它的个性角度”去理解“宪法的较高级关系以及下至遗嘱法和婚姻法等公民关系的较低级分类”<sup>④</sup>。黑格尔正在强调的方法论要点是,权利并不是先于共同体,而是“绝对的伦理总体性”,即“正是人类”<sup>⑤</sup>的一部分。用当代的说法来说,权利不是先于善,而是以善为先决条件。

## 美德政治

对于黑格尔和他同时代的许多人来说,法国大革命试图要重新创

<sup>①</sup> 参见 Ferdinand Tönnies, *Community and Association*, trans. C. Loomis (London: Routledge & Kegan Paul, 1955); Sir Henry Maine, *The Ancient Law* (Tucson: University of Arizona Press, 1986)。

<sup>②</sup> 参见 G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1967), p. 233, par. 33A:“谈到权利(Recht)时……我们所说的意思不仅仅是一般意义上的公民法,而且也意味着道德、伦理生活和世界历史。”

<sup>③</sup> G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*, trans. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 80.

<sup>④</sup> Hegel, *Natural Law*, p. 128.

<sup>⑤</sup> Ibid., p. 92.

造社会和谐与政治和谐的条件,而这些条件不仅在旧制度中,而且在所有后古典时代的文化中都已经分崩离析。那些根据把哲学家们的学说带入到尘世的渴望而行动的革命者,指导着他们自己去反对所有超验和彼岸世界的痕迹。为了实现理性(the rational)与现实(the real)的协调,像罗伯斯庇尔这样的激进主义者就试图重新创造那种在古代城邦中所展现出来的舆论与公共精神。这种城邦经验,至少像卢梭所推断的那样,其基础是专心致力于以私人利益为代价的公意,并把公民的美德提升到私人的或资产阶级的德性之上。黑格尔告诉我们说:“这种意志不是一种空洞的思想意志……也不是意愿的一种纯粹的表征;它是实实在在地体现出来的普遍意志[*allgemeiner Wille*],是所有个体都具有的意志。”<sup>①</sup>

很明显,这里所说的普遍意志暗指的就是卢梭的公意(*volonté générale*),它是社会契约论的基础。公意也是自由的源泉,因为它创造了一切,所以没有人会被迫去做他不同意做的任何事情。每个个体都参与到公意的这种创造中来,而且当这样做时,他只不过是服从他为自己制定的规则罢了。既然关于公意实际上会意愿什么并没有一个先验的限定,那么它就满足了个体对自由的渴望。公意不仅是自由的源泉,而且也是安全的源泉,因为它的规定必定会普遍而公正地应用到所有立约人的身上。于是,它也成了权利的唯一可能的源泉,因为它的规定也符合自由和平等的原则。

因而,卢梭把社会契约看做一种类型的自由对另一种类型的自由的替代。自然的(或我们称为“消极的”)自由,即按照他的喜好去做的自由,被替换为理性的自由,即按人们自己制定的法律来生活的自由。我们的权利是公意的唯一产物,它必须表现为公共民法的形式。但如果我们问,这种理性的意志所意愿之物是什么呢?这种意志的内容包含着什么?那卢梭也不可能提供令人满意的答案。黑格尔认为,他在康德的绝对命令思想中所观察到的公意也同样是空洞的,只是更危险的是卢梭把这种公意看做公共法律的支柱。公意不是从康德意义上来说应用于那些理性的人的普遍,而是从更狭隘的意义上来说应用于处

<sup>①</sup> G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Mind*, trans. J. B. Baille (London: George Allen & Unwin, 1971), pp. 600 - 601.

于时空中特定的共同体的成员的那种普遍。黑格尔在《历史哲学》中写道,当“它并不意愿任何对它本身来说是陌生的、外在的、异己的东西……而只是意愿它本身——意愿这一意志时”<sup>①</sup>,公意就是自由的。

黑格尔抵制大革命试图创造出实现公意所需的必要条件的原因恰恰就是因为它对处境和情境的特殊性缺乏关注。它的抽象性和内容的缺乏导致了“毁灭性的愤怒”,而这并不比“切掉卷心菜的顶部或喝一口水”更具有“深层的意义或内涵”。公意是社会唯一合法的基础这一主张,不仅消除了所有现存的制度和等级,而且也把“所有天资上和职权上的不同看做过时的”。任何东西如果不是这种公意的产物,那它们就不会被允许存在。甚至上帝,即激进主义者所说的“空洞的最高存在”(être suprême),都被说成是“仅仅作为一种污浊气体的发散”而悬置在那里。所以,大革命的顶点就是“一种纯粹消极的恐怖”,在其中所有的“确定性因素都随着压倒处于绝对自由状态中的自我的灾难和毁灭而消失”<sup>②</sup>。

这里所提出的论点是,尽管公意能够消除某物,但它不能够创造。它可以摧毁旧制度,但它不能建立一个新制度。公意的理念就是,只有当我遵循着使我自己有助于去创造的法律时,我才是自由的。但是,既然法律是集体决定的结果,那它就不能由我独自决定。如果每个人都是自由的,那么每个人都必须至少要参与到决策过程中来。例如,当霍布斯授权其他人来做这项工作时,那这就将毫无意义。通过同意而达成的政府理念,即黑格尔所说的“意愿的纯粹表征”,是不充分的。任何诸如代议制这种不彻底的方法,都是对我的不可让与的、自我立法的权利的践踏。结果就是在人民和他们的政府之间造成了一个永久而难以改变的对立,而他们的政府对他们而言将始终似乎是一个法人团体,即一个把其自身置于他们和公意之间的“派系”。

卢梭的公意的难题是:它过于抽象而无法作为政治改革的工具来为其服务。的确,正如我一会儿将要表明的,正是它的抽象性使其极易受政治煽动家们的操纵。这个公意将明确规定一套程序,而通过这套程序才能获得有效的法律;但它对这些法律应当具有什么样的特征则

① Hegel, *Philosophy of History*, p. 442.

② Hegel, *Phenomenology*, pp. 602, 604, 605.



没有作任何说明。很显然，卢梭认为只有这种程序上的形式主义才能足以对付法律的滥用，但正如后来的事件将会表明的那样，他对法律的目的和意图的不可知论倾向又被证明是一种危险的、对法律的随意解释。

大革命不能创立一个有凝聚力的共和主义共同体，这不仅和一种空洞的共同善的思想有关，而且也和一种同样空洞的公民美德的观念相关。继卢梭之后，革命者们把新兴的法国大革命看做以艰苦的、自我牺牲的美德思想为基础的，在这场革命中，私人的目标必须要服从对公共善的追求。大革命的主要任务变成了建立一个美德的共和国。因而，革命者们必须要面对的问题是：什么可以保证具有美德的人，即共和国的公民，真的是在为公共的善而拼搏呢？又有什么可以保证他们去反对自欺和虚伪呢？

具有美德的人关于他自己的道德上的善所能提供的唯一标准，最终被证明是他自己的自我确定或诚实。因此，诚实就成了美德的本质。但是，难点就在这里。因为如果诚实成了道德价值的唯一标准，那就不必根据公民们的行为结果，而只是根据他们的主观信念或“良心定律”来判断他们了。这种纯粹主观性的美德思想的结果就是，可以无情地揭露那些打着公共精神的幌子而追求他们自己私人目的伪君子的面具。正如黑格尔所描绘的那样，恐怖统治正是这种在公共场合下痴迷地关注于内心纯洁的后果：

在这里，美德是一个简单的、抽象的原则，它把公民仅仅区分为两类——那些有良好性情的人和那些没有良好性情的人。但性情只能根据性情来识别和判断。因此，怀疑就越来越强；但美德只要一受到怀疑，那它就已经受到了谴责……罗伯斯庇尔把美德的原则确立为最高的原则，而且据说就他而言，美德是一个最重要的东西。美德和恐怖是那时的命令；对于那种其影响仅仅以性情为基础的主观美德来说，与其相伴而来的是最可怕的暴政。它运用它的权力而无合法的正规手续，所以，它给予的惩罚也是简单的——死刑。<sup>①</sup>

当然，人们也许会奇怪，为什么虚伪对这样的暴力和狂热应当负有

<sup>①</sup> Hegel, *Philosophy of History*, pp. 450 - 451.

责任呢？汉娜·阿伦特已经论证了，根除虚伪的渴望起源于大革命自己“最喜爱的比喻”，即它本身要撕掉腐败的法国社会的面具和伪装，以揭示其背后未堕落的、自然的人之形象。对于像阿伦特这样的理论家而言，政治差不多就是一种“表演”，其中的参与者们都变成了他们所扮演的角色和合法的人物，这种对面具背后自然的、真实的人的寻求必定是毁灭性的。<sup>①</sup>

根据阿伦特，法国大革命（以及后来的俄国革命）的悲剧源于所谓的同情错位的谬误。正如卢梭曾经把同情看做所有道德的源泉一样，罗伯斯庇尔和圣茹斯特也把美德看做那种能将自己视为直接与法国大多数人的赤贫和苦难为一体的能力。同情，卢梭曾经把它看做分有另一个人的苦难的能力，被转变为一种更广泛意义上的怜悯，而怜悯意味着（用阿伦特的话来说）“没有切身体会的可怜”<sup>②</sup>。因此，美德成了一种纯粹主观的、同情一个抽象他者的困境的能力，无论这种困境是不幸还是“尘世的悲惨”。阿伦特把大革命蜕变为专制和恐怖的根源追溯到道德敏感性这种不同寻常的能力：

即使罗伯斯庇尔曾经被同情的情感所激励，但当他把同情公布出来，而不能再使其指向特定的苦难，不再聚焦于特定的人的身上时，他的同情也可能会变成怜悯。也许曾经是真正的情感的东西，现在被转变成一种无边无际的情绪，它似乎最适于对在数量上完全占有压倒性优势的各种各样的苦难作出回应。同样，他也失去了建立和牢牢地掌握与单个人保持和睦关系的能力；围绕着他的无边苦难，以及在他体内咆哮着的各种情绪……淹没了所有具体的考虑，而关于友谊的考虑和治国之道以及原则的考虑也同等重要。<sup>③</sup>

罗伯斯庇尔的美德共和国所导致的结果就是，创立了一种恰恰是以那种“虔诚的残酷”为动机的政体，而像马基雅弗利这样的理论家们曾经警告过这一点。对于阿伦特来说，正如对于黑格尔来说一样，历史上所犯下的最残酷的过错正是因为过度的理念论以及对原因的过度关

① Arendt, *On Revolution*, pp. 91 - 104.

② Ibid., p. 80.

③ Ibid., p. 85.

注。在法国大革命期间，当恐怖统治建立起来，去清除民族中所有那些被怀疑具有不纯洁思想的“人民的敌人”时，这当然是千真万确的。当公安委员会的成员们，即那些被委托去监督共同善的人，甚至连他们自己的动机都开始怀疑时，大革命就吞噬了自己。在这种环境下，怀疑然后公开指责自己的邻居、朋友和同事的那种诱惑就变得难以抗拒了。

因此，黑格尔对法国大革命的批判应该被看做共和主义的一个墓志铭。共和主义的语言，正如在黑格尔之前的孟德斯鸠曾经所证明的那样，必然属于过去。大革命没能创造出任何依稀类似于古希腊城邦或古罗马共和国(res publica)之物，其原因就在于它完全缺乏与现在的关联。共和主义在最原初的形式中是以政治上的同志之谊、博爱以及共同体的团结这些目标为动力的。但是，作为现代两个最伟大的共和主义理论家——马基雅维利和卢梭都承认，这些美德也同样可以被狭隘化、特殊化和不宽容。由于珍视公共自由高于其他的一切，所以就导致共和主义以一种惩罚性的热情去行动，以反对所有那些没有或拒绝参加共同计划的人。这种热情反过来又被一种准宗教的风气所加剧，这种风气把勇气、自我牺牲和军队的荣誉抬高到其他所有的努力之上。今天试图重建共和主义的企图，不仅仅在政治上是不负责任的；而且从历史上来看也是错误的。<sup>①</sup>

## 革命英雄

最后，在黑格尔对法国大革命的论述中有着自相矛盾之处。这种自相矛盾之处就是，尽管大革命因它所造成的谋杀、暴力、流血以及恐怖而受到谴责，但黑格尔仍然把它看做历史上的一种“进步”力量，并推动着人类更加接近某种值得向往的目标，即自由。<sup>②</sup> 这种矛盾在黑格尔

<sup>①</sup> 关于鼓吹复兴共和主义的一些著作，参见 J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1975); William M. Sullivan, *Reconstructing Public Philosophy* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1982); 关于对所谓的公民共和主义影响了美国政治的观点之无情批判，参见 John Diggins, *The Lost Soul of American Politics: Virtue, Self-Interest, and the Foundations of Liberalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1984)。

<sup>②</sup> Hegel, *World History*, p. 54: “世界历史就是自由意识的进步”。



对革命英雄的论述中表现得尤为明显。

黑格尔关于革命英雄的概念指的是对大规模社会和政治变革负有责任的人。令他尤为感兴趣的是,个体革命参与者的主观意向和他们行为的客观后果之间的差异性。在一系列精彩的分析中,黑格尔表明个体——亚历山大、恺撒、路德和拿破仑都是他的典型例子——通常是如何意识不到他们行为的巨大意义的。因此,当恺撒在渡过卢比肯河时想什么是一回事。但这种行为在他自己那个时代以及在后来的历史中所产生的影响则完全是另一回事,并且这种影响也不是他有意识的意向中的一部分。这就是黑格尔著名的“理性的狡计”的学说,即无论个体可能会有什么样的主观意向,但他们行为的实际意义对他们而言都是不可知的,而且不可能不如此。<sup>①</sup>

黑格尔似乎经常因他们有助于推动人类自由事业的发展而赞扬通常身不由己的(malgré lui)革命英雄。因此,非常典型的是,他更加关注对革命者的罪过的宽恕,而不是对他的英雄们的受害者抱以同情。尽管黑格尔实际上决不会说,目的证明了手段的合理性,但他意识到朝向自由的进步是不会一帆风顺地获得的。所以,在早期的著作“论德国的宪法”中,黑格尔挑选出马基雅弗利的《君主论》不是给“一位有野心的压迫者”举起“一面金色的镜子”,而是向他的同胞们表明如何进行一场革命。当人们按照黑格尔的介绍,不是把马基雅弗利的著作理解为“一种无差别地应用于任何以及所有情境,即不能应用于任何情境的道德原则与政治原则的汇编”,而是理解为“对之前的数世纪……以及他自己时代的历史”的一种回应时,他们就将把马基雅弗利看做大众自由的导师,而不是邪恶的导师。虽然马基雅弗利所介绍的许多行为如果被平民践履的话,就都是“犯法的”,但黑格尔主张,如果这样的行为有助于国家的建立而不是个人利益的话,那么人们“在通向成为君主的途中”将获得“一种全新的外观”。从这方面来说,马基雅弗利的著作是“对他的时代和他自己的信念的一个伟大证明,即天才可以改变人民的命运”。不幸的是,黑格尔得出结论说,“马基雅弗利的声音还没有起到

<sup>①</sup> Ibid., p. 89; see also Hegel, *Science of Logic*, trans. A. V. Miller (London: George Allen & Unwin, 1969), pp. 746 - 747.

作用就已经消逝了”<sup>①</sup>。

最后这个论点被证明是完全没有根据的。正当黑格尔最后对这篇文章进行润色的时候，他对德国特修斯(Theseus)的吁求在正忙于把佛罗伦萨计划付诸实践的拿破仑的行为中得到了共鸣。虽然黑格尔在《精神现象学》一书中从未提及被他称为“世界精神”的拿破仑的名字，但在他的著作中总是间接地提及他。例如，在耶拿时期的《心灵哲学讲演录》中，他显然把拿破仑塑造为一位根据纯粹意志行为来创立国家的马基雅弗利式的君主或卢梭主义立法者。他说：“所有的国家都是根据伟人们的高贵行为而建立起来的。……特修斯建立了雅典；一种恐怖权力在法国大革命期间也用这种方式广泛地支撑着这个国家。这种权力不是专制而是暴政，是纯粹的、可怕的权力。”<sup>②</sup>

尽管黑格尔因国家的革命性奠基人为自由提供了条件而赞美他们，但他意识到，他们的行为很少有被他们自己的人民真心接受的。“得到忘恩负义回报的特修斯”，和“得到对他们的暴力行为给予憎恨回报的黎塞留及其他人”<sup>③</sup>就是如此。这可能就是所谓的历史对英雄的报复吧。他们被推翻了，不是因为他们的行为在本质上就是邪恶的，而是因为他们已经变得多余了。因此，黑格尔在评论罗伯斯庇尔时说：“权力抛弃了他，是因为必然性抛弃了他，所以他被以暴力的方式推翻了。”<sup>④</sup>一旦他们的目的完成了，他们的使命也就随之结束。用后来《历史哲学》一书中的话来说，这样的人只不过是“像谷粒的空壳脱离谷粒一样陨落了”<sup>⑤</sup>。

有人说，黑格尔把自己看成是德国的马基雅弗利，试图像马基雅弗利曾经影响意大利那样去影响他的时代。<sup>⑥</sup> 这种比较就现状来说是适当的，但在这里也有不同。虽然马基雅弗利没有活着看到他的国家自由的蓝图得以实现，但黑格尔认为拿破仑统一全欧洲的目标正在良好

<sup>①</sup> Hegel, *Political Writings*, pp. 220, 221, 222 - 223.

<sup>②</sup> G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805 - 1806*, ed. J. Hoffmeister (Hamburg: F. Meiner, 1969), p. 246.

<sup>③</sup> Hegel, *Political Writings*, p. 241.

<sup>④</sup> Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, pp. 247 - 248.

<sup>⑤</sup> Hegel, *World History*, p. 85.

<sup>⑥</sup> Shlomo Avineri, *Hegel: Theory of the Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), pp. 60 - 61.

地进行。如果马基雅弗利是革命性的施洗礼者约翰,那么拿破仑就是黑格尔的弥赛亚。当然,黑格尔的波拿巴主义的程度已经成为黑格尔主要解释者中一个具有相当大争议的主题。对于亚历山大·科耶夫  
234 (Alexandre Kojève)来说,拿破仑帝国在历史上第一次使普遍意识到平等的自由和尊严的权利得以可能。只有在拿破仑所建立的“普遍而同质的国家”里,人们才能获得完全而充分的“满足”,因为只有这样为了获得认可而进行的革命性斗争才会结束。但当国家的基础已经被建立起来之时,建筑师的工作就会变得多余了。就像最初的特修斯(The-seus)一样,拿破仑,这位现代的暴君,注定会从他帮助创造的舞台上消失。严格说来,不是拿破仑而是黑格尔达到了这一目的,因为只有他能  
把拿破仑所做的事情转换成概念的形式。<sup>①</sup>

但这里也存在着矛盾之处。黑格尔把拿破仑赞美为历史使命的代理人,而他(拿破仑)却只是模糊地意识到这一点。但是,如果这种赞美是以牺牲成千上万的无辜生命为代价而获得的,那它还值得这样去赞美吗?道德上的赞美或嘉奖一般都会留给我们认为那些出于善的原因或好的意图去行动的人。至少自从康德以来,意图或“善良意志”被认为在道德评价中起着至关重要的作用。但黑格尔打算对那些自身没有什么意图却纯粹偶然地产生出有益结果的人给予赞美。因而,他比较喜欢的道德辩护形式是效果论,即即使是十恶不赦的罪犯,如果人们看到他们的行为产生了良好的后果,那他们也是值得赞美的。所以,很明显,只要革命者们的行为最终被认为是有益的,那么他们在任意践踏传统道德约束时就是合理的。

黑格尔历史哲学的主要问题是实践方面的,而不是理论方面的。如果人们相信,他们应当做的就是为获得完全自由而作出最大贡献,那么为了实现这一目标,对于他们如何对待现存的人就没有清晰的界限了。直到这一目标实现为止,所有的行动,无论它们似乎是多么的残忍,在一般的人性标准之下都可以被证明是合理的,尽管这种一般的人性标准已经被提升到无情的法官、陪审员和刽子手的水平。于是,历史就变成了一种世俗化的神正论,而在这种神正论之中,按照其最终将导

<sup>①</sup> Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, ed. Raymond Queneau (Paris: Gallimard, 1947), pp. 95, 97, 153 - 154, 194 - 195.



致产生出来的善良后果，现存的恶都可以得到解释甚至被证明是合理的。确实，20 世纪的历史中已经有了许多暴君，从斯大林 (Stalin) 到希特勒，再到波尔布特 (Pol Pot)，他们以对未来的某种福祉有益为理由来给他们所犯下的罪行进行辩解。这种道德辩护似乎就像一堆冲着不确定未来而打出的借条一样百无一用。

有人必定会说，关于世界历史的完成或结束，黑格尔自己的立场也是不明确的。他的思想在两极之间摇摆不定：一极强调所有存在的短暂而辩证的特征；另一极描述的是在历史的终点上自由的最终完成或实现。众所周知——或者至少通常大家都相信，黑格尔认为他生活在历史的终点上，在历史时间中的这一“绝对时刻”，哲学对自由及其在政治上的实现之要求最终都已经完成。再也没有必要把自由看做是一种 235 在我们面前一直后退的抽象理想了；相反，自由是在现代欧洲国家的制度和习俗中得以完全充分体现之物。这样的国家将给理性和现实之间的最终“和解”提供基础。只有在历史的终点上，“当哲学把它的灰色涂成灰色之时”，密涅瓦的猫头鹰才会回到它的栖息地。

然而，即使根据黑格尔自己的描述，也出现了另一种可能性。即使抛开他关于美国是“未来的国家”这一评论，他也不能完全排除精神对未来的批判。<sup>①</sup> 哲学不仅仅研究历史，而且也研究历史中所发生的事件，即在思想中理解它自己的时代，如果黑格尔所说的这一点是正确的，那么严格说来，我们就不可能知道我们是否处在历史的终点上。为了知道这一点，就要求能够站在历史之外，实际上就是从上帝之眼来审视历史。但这恰恰是黑格尔所说的我们无法做到的事。在他看来，人是卓越的历史动物。既然没有办法逃避历史，那就没法知道它是否最终有终止之时，或者即使有，也是没法知道的。

尽管如此，但黑格尔历史哲学的结果并没有阻止革命精神，而是在无意中把一种政治上的弥赛亚主义解放出来，这种弥赛亚主义把人类从特定的恶而不是一般的恶中拯救出来。这不是社会的任何特殊命令，而是必须要改变的人类状况本身。对于这种末世论来说，这个终点不是由掌管一切的、在历史之外起作用的神意 (providence) 所导致的，而是由在历史之中并通过历史而起作用的有意识的人类意志与活动所

<sup>①</sup> Hegel, *World History*, p. 170.

致。因此,耐心地等待这一终点远远不够;还有必要加速这一终点的到来,即仿佛这一目的已经内在于我们的行为之中一样去行动。所以,在这里就隐藏着一种未显明的能动性,它鼓励革命斗士去发起必然先于历史终点的恐怖活动。政治上的弥赛亚主义也许就是从挫折甚至是对现存政治现实的不满中产生出来的,但它最终被迫转而反对政治。历史终点的梦想就像圣经中的世界末日一样,是以我们所知道的世界以及世界中的大多数人的毁灭为基础的。<sup>①</sup>

## 结论

如果黑格尔关于革命的观点是错误的,那是因为它把一种原来是弥赛亚式的和末世论的设想变成了一种历史和人类进步的理论。当然,有许多文献都在争论黑格尔对这一弥赛亚主题的运用。对于一些人来说,尤其是卡尔·洛维特(Karl Lowith),他关于历史终结的观点是一种“世俗化的”末世论,而对其他人,像汉斯·布鲁门贝格(Hans Blumenberg)来说,这种世俗化的末世论在语词上就是矛盾的。末世论思想讲的是从外部侵入历史的最终审判,而黑格尔认为重要的进步的观念则寻求在历史之中起作用或历史固有的可能性。进步的观念最初将自己定位在反对由神的干预而引起的末世论期望上,它们的功能完全是不一样的。进步和相信超验神性的千禧年信仰没有任何关系,而是和人类的自我肯定以及对掌控自己命运的渴望紧密相关。关于历史终结的黑格尔式(以及后来马克思主义式的)建构,并不是一部看到了神从外部侵入历史的救世史,而是可以被人类活动促进或延迟的纯粹内

<sup>①</sup> 关于弥赛亚主义的宗教根源,参见 Norman Cohen, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (New York: Oxford University Press, 1970); Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism* (New York: Schocken, 1971); Michael Walzer, *Exodus and Revolution* (New York: Basic Books, 1985); 关于这些千禧年观念的一些世俗化用途,参见 Jacob Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (New York: Praeger, 1960); Bernard Yack, *The Longing for Total Revolution* (Princeton: Princeton University Press, 1986)。

在发展的产物。<sup>①</sup>

不言而喻，黑格尔并不是一个恐怖主义者，也不应该对左派和右派残暴的道德主义负有责任。按理说，他甚至通过把历史展示为一个“屠宰场”，在那里个体英雄必然会遭受苦难，从而阻止了他那个时代的革命精神。尽管如此，但黑格尔关于革命运动的进步特征很明显和我们关于进步与现代化的一些主导信念产生了共鸣。古希腊把革命说成是自然无限循环的一部分，它注定会随着时间而永久地重复下去，而现代性的标志之一就是相信我们能打破这一循环，并创造出某种新东西。当然，现代的科学、工业和政治革命已经被看做一种证明，它表明人类正在从独断论的迷梦中苏醒过来，并且正在战胜无知和迷信的力量。如果我们把启蒙运动理解为理性对非理性的最终胜利，那么似乎黑格尔关于理性和自由在历史上出现的信念，就是启蒙运动的顶点。

在面对 20 世纪的经验时，我们很难把启蒙运动关于历史的任何信仰看做人类世俗拯救的故事。科学理性和技术理性的进步能够创造出一个“更美好的世界”，启蒙运动的这一信念几乎已经被贬低为当代的一个自我安慰的神话。至少，历史上的进步将减轻人类的苦难这一信念，已经同奥斯威辛集中营和古拉格集中营的经历产生了巨大的矛盾。今天的政治理论所面临的主要任务必定是在某种意义上保持人权与个体尊严的首要性，尽管这和一个动态的、目的论式的历史哲学的诱惑相抵触。

---

<sup>①</sup> Karl Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1962); Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. Robert M. Wallace (Cambridge: MIT Press, 1983); 关于这一争论最近出版的一些详细书目，参见 *the Annals of Scholarship* 5 (1987): 97 - 106。



## 12. 亚历克西·德·托克维尔 与法国大革命的遗产

哈维·米切尔(Harvey Mitchell)

240

必须铭记的是,作者想要得到大家的理解,就必须把他所有的观念都引向最终的理论结论,但常常引向错误或不切实际的边缘;因为有时虽可以在行动上偏离逻辑规则,但在话语中却万万不可,所以,人们就发现几乎很难在语言上前后不一致,就像很难在行动上前后一致一样。(托克维尔,《论美国的民主》)①

在我的一生中,我已经听到过四次关于诸如大革命所创建的新社会已经最终建立自然而永久的国家的说法,然而随后发生的事件却证明了这种说法是错误的。(托克维尔,“Réflexions diverses”)②

亚历克西·德·托克维尔关于作者对一致性的关切的论述,可以

---

① Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (Paris, 1951), 1, pt. 1: 13 - 14/pt. 1: 17; 此后的所有引文将缩写为 DA, 斜杠后面的页码指的是英译本中的出处, *Democracy in America*, 2 vols. (New York: Vintage, 1945)。只要我相信我的翻译可以更准确地理解原文时,我就用我自己的翻译。The reference is to the full edition, *Oeuvres complètes*, J. P. Mayer, ed., *Oeuvres, papiers et correspondance d'Alexis de Tocqueville* (Paris: Gallimard, 1951 -), 此后就缩写为 OC。

② Alexis de Tocqueville, “Réflexions diverses,” in *L'Ancien Régime et la Révolution* (Paris: Gallimard, 1952 - 1953), 2, pt. 1: 343. 此后的所有引文将缩写为 AR。在斯图尔特·吉尔伯特(Stuart Gilbert)所翻译的 *The Old Regime and the French Revolution* (New York: Doubleday Anchor Books, 1955) 英译本中,将在圆括号中的斜杠之后标出页码。我再次在我认为合适的地方修改了译文。从第二卷开始的译文均出自我手。

在《论美国的民主》第一卷的导论中找到。他对预示着法国大革命结束的预言的醒悟,是以他关于实际发生的事件的零散笔记而告终的,因为他没有整理出一套令人满意的概念框架以说明这些事件。他对题记中提出的这两个问题的态度,可以看做他在默默地寻找一致性的一个实例。正是在1850年,他说他准备去相信“有一系列关于我们现代社会的自由判断以及关于它未来可能性的预测……但我只能在撰写历史时找到它们……(因而)只有法国大革命这幕长剧才能提供这样一个时期”<sup>①</sup>。

因此,在他的大半生中,他一直被驱使着在他对本性永远是不一致的人类行为的描述中去寻找一致性:作家们似乎能够相对容易地完成这一伟业,因为他们完全没有想到它时,他们就把语言逻辑强加给他们所描述的行为,并为其提供解释。在托克维尔的思想中,没有涉及作家 241 无意识地复制流行话语的语言这一问题,但人们有充分的理由相信,他认为作家在这种语言之中写作,并根据这种语言来建构人类行为理论,然后赋予这些理论以无懈可击的外表,因而他也冒着把自己变成自己的理论囚徒的危险。在解释性话语和被解释的对象之间建立起一种循环关系,而在这一过程中作者根本看不到他的历史特殊性。托克维尔的讽刺感,他对矛盾的鉴赏以及他对无记载的、棘手的人类不确定性的巧妙复原,都证明他意识到了这个问题。他相信,他比同时代的大多数文人(*gens de letters*)都更有意识地把它看成一个挑战,并开始把人类的不可预知性和结构趋势综合到一种结构严密的解释之中。在很多方面上,《旧制度与大革命》就是这样一本书,令他十分自豪的是它的权威而简洁的观点,为此他设计了一种必然变化而且同样必然是连续的修辞。但是,他并不相信他已经成功地建立起最佳的平衡点。他用生命的最后三年来思考怎样能够突破到大革命本身之中,或许他也想知道自己是否已经实践了孟德斯鸠关于罗马盛衰原因的探讨,他把孟德斯鸠的著作奉为自己著作的范型,因为他相信它已经克服了“确切地说把历史混淆为哲学历史”的诸多难题。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> Tocqueville to Kergorlay, 15 December 1850, *OC: Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Louis de Kergorlay* (Paris: Gallimard, 1977), 13, pt. 2: 229-234.

<sup>②</sup> *Ibid.*

可是在另一个层面上,他轻率地认为,如果有充分的理由可以降低可能性在人类事务中的作用,那么一致性将只是个小问题,因为人类行为不会取决于偶然性的力量;但他开始相信个体在神秘的可能性面前只能让步,决不会支配它,正如他在对确定性永不满足的渴望中赞同不完美的意义一样。<sup>①</sup> 这和他的斯多亚式的顺从是相符合的,即一种对人类感知善的力量的信仰支撑着未知的神秘和不可知的真理。<sup>②</sup> 在他容易动情的存在中,对这种探究的旨趣可以被看做一个普遍的主题,而且在他的理智生命中,即在他把伟大的大革命解释为客观力量和自由之间现代斗争的起点这一计划,这种旨趣得以表达。正如他在写给作为当时非常杰出的政治批评家之一的罗瓦叶-科拉尔(Royer-Collard)这位复辟时代前议员的信中所说,当面对如此多的生活领域中都出现了关于人类进步的反证时,他不愿相信人类的没落。<sup>③</sup> 所以,他不愿满足于一种关于过去各种革命的似乎一致的解释,因为那将会歪曲在一个不确定的世界中为自由而战的本性。当冒险对其得出一个错误很少的解释时,他都表现出巨大的焦虑。一定要在这种想要理解大革命的根本和结果的意愿中附加上他对找到一个理解他的听众的疑虑。<sup>④</sup> 对于他著作的各种回应却完全没有达到他自己对大革命多重意义的探索。因此,他一直处于从未被理解的失望之中。

在他对法国大革命解释的核心之处——他相信大革命的历史很可能就像作者对一致性,即对他来说注定是永远的沮丧之源这一真理的追求一样不会有什么定论——是连续性和确定性的难题,而这两个难题是他最喜欢的主题,它们都来自他对政治和社会的研究以及他自己在政治上和生存上的偏好。他从未隐瞒他自己的偏好可能对他作为历史学家这一职业构成了妨碍,但他确信,在历史探究工作和对人类事务

① Kergorlay to Tocqueville, 6 January 1838, 13, pt. 1: 119-124; Tocqueville to Royer-Collard, 6 April 1838, 15 September 1843, *OC: Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Pierre-Paul Royer-Collard* (Paris: Gallimard, 1970), 11: 59, 114-116.

② Tocqueville to Corcelle, 1 August 1850, *OC: Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Francisque de Corcelle* (Paris: Gallimard, 1983), 15, pt. 2: 227-230.

③ Tocqueville to Royer-Collard, 15 September 1843, *OC: Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Pierre-Paul Royer-Collard* (Paris: Gallimard, 1970), 11: 114-116.

④ Tocqueville to Henry Reeve, 6 February 1856, *OC: Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Henry Reeve* (Paris, 1954), 6, pt. 1: 160-61.



的目的论说明之间并没有必然性的冲突。大革命背负着过去的某些方面；历史学家必须尝试着用连贯的解释去体现它们；所以，既然托克维尔不属于完全与政治相分离的、不存在的历史学家群体，而属于那些描述过去以在现在中定位他们自己的传统政治学人士，那他也认为作为一名公共作家的生命的本质方面，就是去甄别至今还隐藏着的、社会过去的重大特征如何显现给未来的其他人。那些认识到客观力量影响的人正处在一个较好的立场上去区分真实的和虚假的选择，并有机会去塑造他们的世界。

托克维尔认为，法国大革命的难题就是揭示确定性和选择性、连续性和变化性之间的张力，这不仅在双方中每一方的内部而且也在它们之间来完成。他把这两种二元对立看做人类历史的主要变量，而且它们在人类历史中是互相吻合的、互相鼓舞的和互相支持的，但它们之间却不容易协调一致，因为它们显然不是协调一致的。因此，当他把现代的自由说成是民主革命最可能的原因，并预料到他的恐惧也许的确会变成现实，但又希望个体和事件共同促成相反的结果产生时，他通常仍旧在尝试性的边缘徘徊。这种思想一直伴随着他直到永远。例如，当他在对同时期的历史学家们之间的立场作出区分时，他就吸收了这种思想。贵族政治时期的历史学家们以他们对伟大人物行为的解释为中心；而民主政治时期的历史学家们则倾向于剥夺人类的力量，并把它转交给他们自身之外的巨大力量——必然性。然而他们都是错误的：对于前者，因为他们为了现在短暂的呼声而牺牲了所隐藏的、长期持续的东西；对于后者，因为“提高人的本领而不是使其筋疲力尽”<sup>①</sup>是必要的。托克维尔的立场是在一个民主政治时期实行自觉的贵族统治，而这凸显了他要把个体声音从必然性中解放出来的渴望。

从这种英雄式的但却令人悲伤的立场出发，自由就是在变动着的模糊性处境中对选择的运用，这一模糊性的处境是由一层层的风俗、传统习惯、道德系统、舆论和语言所构成的<sup>②</sup>，而这些都牢牢地依附在人类身上，当人们误以为他们完全意识到了它们，并认为他们能凌驾于它们之上时，他们唯一能发现的就是他们的想象力已经带他们走得太远。

<sup>①</sup> DA, 1, pt. 2: 90-92/90-93.

<sup>②</sup> DA, 1, pt. 1: 289, 300/301, 310.

这就是他猛烈地抨击启蒙思想家的原因,他不能原谅他们幻想和鼓励“一个虚构的社会”<sup>①</sup>。此外,这也是托克维尔的历史哲学体现出了一种对人民革命是有计划这一观点的愤怒质疑之缘由。人民革命是“被渴求而不是被预先谋划的”,所以,那些声称是人民革命领袖的人只是随着把他们带入未知国度的风而生。<sup>②</sup>他嘲笑拉马丁(Lamartine)曾经作出的把法国大革命看做一个偶然事件的评论。当然,正如他所说,大革命是“整个欧洲社会的伟大转折,它通过暴力得以完成,但却要经过几个世纪的准备和必要的传达”<sup>③</sup>。革命发生了,并具有确定的属性,而这种确定性应与那些假定只有对其周围环境完全了解才能行动的人的观点相矛盾。很明显,承认确定性的存在并不像强决定论(hard determinism)一样,因为前者不等于“向[正在]……历史中压迫人们的……天命链条”投降,正如他早在其《回忆录》中曾说的那样。然而,他说,当人类召唤像偶然性(chance)这种概念去帮助他们摆脱无法解释的混乱状态时,人类同样是错误的;而偶然性是一个与他们的无知相应的原始代码,因为没有什么事情不是预先准备好的。由于纯粹的偶然性不仅令人乏味,而且它也丧失了挑战“自然法则”的力量,所以,当它正如托克维尔那样被看做多重因果解释中不可或缺的部分时,它必须除去它的任意性。虽然他关于宇宙和历史的的目的的看法之本性还不清楚,但正如稍后我们将看到的那样,他被大革命导致的“惊奇”所征服。因此,他根本不愿意忽视事件发生特殊转折或个体以出人意料的方式去行动的那个确切瞬间。回顾过去,只要意外的事件在现在被体验到和思考

① AR, 2, pt 1: 199/146. See H. Mitchell, “Political Mirage or Reality? Political Freedom from Old Regime to Revolution,” *Journal of Modern History* 60 (1988): 28–54. 托克维尔的朋友 Gustave de Beaumont 当时正在审校《旧制度与大革命》一书的校样,就主张他要作出更充分的解释,因为他认为所有国家的作家都通常与实际事务没有任何关联。托克维尔的回答是,法国的作家们既不参加实际事务,而且也不知道政府中实际发生的事情。他们的无知是因为缺乏政治自由;相反,在自由的国度里,尽管他们没有参与,但他们莫名其妙地对其具有一种本能。参见 Tocqueville to Beaumont, 24 April 1856, OC: *Correspondance d' Alexis de Tocqueville et de Gustave de Beaumont* (Paris: Gallimard, 1967), 8, pt. 3: 395.

② S, 57/34–35. OC: *Souvenirs* (Paris: Gallimard, 1964), 12, 57/34–35. 此后所有的引文将缩写为 S. 斜杠后面的参考文献页码是 A. T. de Mattos 所译的 *The Recollections of Alexis de Tocqueville* (New York: Meridian Books, 1959) 的英文版页码。

③ Tocqueville to Ampère, 21 October 1856, OC: *Correspondance d' Alexis de Tocqueville et de Jean - Jacques Ampère* (Paris: Gallimard, 1970), 11: 351.

过,那它就总是嘲笑个体带有过去的残余,可是它又继续以过去将不会完全塑造现在的观点来挑逗个体。当然,个体能够以乌托邦的方式重新开始的幻想总是很难消除的,即使他先前的“制度、思想模式和道德状态”这些实在会吸引着他,并使其处于正确的位置上。<sup>①</sup>但如果他对于乌托邦式的幻想保持着警觉,那他就完全不是不接受自由选择原理。他就不会把过去谴责为现在的一种梦魇。为了避免对将来产生幻觉,他想要了解人类多样性在塑造它的过程中所起的作用。因此,对于托克维尔来说,法国大革命有大量自相矛盾的意义。这些意义被构筑到人类自身之中。他相信,自我和社会的类似能够捕捉到市民的现实状况,但这不同于认为它能通过把市民现实状况的复杂性简化为个人传记的方式来实现那种主张。 244

### 自相矛盾的大革命

托克维尔在1856年出版《旧制度与大革命》之前的著作中关于大革命的解釋就找到了它的路径,但这是不能令人满意的,因为他尚未认识到它应把它的起源不仅归因于《论美国的民主》,而且应特别归因于他的《回忆录》。当他开始沉思1848年革命的重大意义及其后果时,他就通过从他个人的“迷宫”<sup>②</sup>中找到一个出口来寻求在自身之中找到一个不动摇的、相对稳定的参照点,并达到了一个深刻的阶段。当他45岁开始写作《回忆录》,并宣称不受公共审查的思想是唯一无须掩饰的思想时,他在其“秘密的”《回忆录》中面临着自己的“恶魔”和大革命的“恶魔”。因此,他认为如果他能够真实地面对自己,他就能真实地面对他的主题。对他来说,诸如公共与私人、社会与个人这类实体的主题间性是不容置疑的。他相信,它们被政府的发展所威胁,因为无所不知的政府会把人们孤立起来,并有效地摧毁他们的私人生活与公共生活。<sup>③</sup>因此,在他自身之中选择一个“不动”点的过程中,他并不是正在宣称他自身外部的那些点从属于他的意志,而只是说自我的世界和外在于它

① S, 84/64.

② S, 2/87.

③ AR, 1, pt. 1: 74/xii.



的他者都处于一种不断变化的状态之中,并认为个体除了采用一种形而上学的固定性以使其对经验世界的解释得以可能之外,别无选择。这种策略是一种启发式的计策,它不是要去质疑而是要去肯定“历史的链条,以便于(他能够)更容易地把(他的)个人回忆的线索加之于历史中”<sup>①</sup>。正如1830年革命释放出了《论美国的民主》所创造的能量,因此1848年革命对于托克维尔来说是一个转折点。它迫使他大大地缓解了曾经一直在大革命和民主的出现之间所创建的联结。

当1840年《论美国的民主》第二卷出版时,他已经相当地相信——尽管不是完全地相信——自己对民主革命轨迹的分析。他用一般术语把它描绘为一系列的社会心理阶段。在它的第一个阶段里,由无尽的野心所燃起的巨大能量得以释放,把互相竞争的人类团体带到了令人眩晕的权力高度,并鼓舞其他人在后面等待着充分利用法律和风俗的变革所导致的全面混乱。在大革命完成后,权力的更替持续了一段时间,并且这种更替是在人们的反应不可避免地受他们先前行为处境的影响下的氛围中发生的。第二个阶段是回忆与不稳定性的一种掺杂,每一方都进一步刺激出更多的野心,尽管实现这些野心的机会迅速地减少。最后一个阶段是随着贵族这一特权阶级的完全消失、政治遗忘症的发作(抹去关于一般的和特殊的政治斗争的记忆)以及秩序的恢复——当欲望对可用手段的适应重新得到肯定:“人的需要、观念、情感再次团结一致;人们在社会中达到一个新的稳定水平,并且民主社会最终建立起来。”<sup>②</sup>——得以实现的。

托克维尔逐渐相信,他对大革命及其所导致的1830年的后果之剖析是不完整的,因为随着1848年革命的来临,他看到了1787—1789年所开始的革命从未达到它的目标。他需要进入到自我陶醉的国度以认识自己在奥尔良下议院(Orleanist Chamber of Deputies)中的弱点和错误或为其寻找借口,从而清除自己的这些弱点和错误,并否定议会同僚们关于他的卑劣和狡诈的谴责。通过这些方式,他消除了他的痛苦;正如他所说的那样,他发现他能为他作为一个人、一位政治家和作家的“自尊”而感到自豪。他应当想到其他人的赞许并不是他自豪的源泉,而且

<sup>①</sup> S, 47/21.

<sup>②</sup> DA, 1, pt. 1; 250-251/256-257.

他把其他人的赞许同心灵本身的忧虑和不安作了比较。<sup>①</sup> 他正准备使他自己回归到通过作家的优越姿态<sup>②</sup>——曾经在其想象中留下长达 25 年之久印迹的、关于大革命的“忠实”<sup>③</sup>解释的唯一核心——所排遣的孤独之中，而在 1830 年之后他和其他人都曾经错误地认为他们能够聚合为一个有凝聚力的整体。直到他能“回忆”自己之时<sup>④</sup>，他才能开始回忆——他希望这次是更精确地——大革命这一整体之中的更多内容，从而在一定程度上理解 1848 年的行动者们之所以从中盗用那些适合于他们的东西而丢弃其余的东西之原因。劫掠而不是理解过去的唯一后果就是创造出一套全新的错误记忆。“事实的令人害怕之新奇性仍然对它们隐而不显”，因为不可靠的记忆的巨大力量以及把过去编成小说和戏剧都使其隐藏在它们的视野之外。因此，他们在努力致力于“表演法国大革命而不是继续它”<sup>⑤</sup>。表演可能意味着假装革命者，而且，托克维尔引导戏剧去描述政客们的行为就确实支持了这样一种观点。

1848 年的革命者们部分地附着在过去的场景之中；他们在波动程度上以及在姿态飘摇不定的混沌中成为它的标记与行为习惯的囚徒。<sup>⑥</sup> 托克维尔用自私这一熟悉的术语来概括主体或自我的困境，即因缺少距离而阻碍了他看到自己真实的样子；这些“指导[自我的]行动的观点、兴趣、想法、旨趣和本能；以及那些连使用它们的人都不太知道的人行小道之网”，共同编织出了面纱或屏风这个复杂的网状物。<sup>⑦</sup> 为了掌握一些甚至更困难的东西，他需要在个人的生活和社会背景中运用过

① S, 104/90.

② Cf. G. A. Kelly, "Parnassian Liberalism in Nineteenth - Century France: Tocqueville, Renan, Flaubert," *History of Political Thought* 8 (1987): esp. 479 - 486.

③ S, 29, 102/1, 87.

④ S, 30/2.

⑤ S, 74/54.

⑥ Cf. 最富有启发性的文章是 I. M. Lotman, "The Decembrist in Daily Life (Everyday Behaviour as a Historical—Psychological Category)," *The Semiotics of Russian Cultural History: Essays by I. M. Lotman, L. Ia. Ginsburg and B. A. Uspenskii*, eds. A. D. Nahkimovsky and A. S. Nahkimovsky (New York: Cornell University Press, 1985), pp. 95 - 149. "当代的评论家会把十二月党人的日常行为看做戏剧性的行为,也就是说,它所指向的是观众。但说行为是戏剧性的决不意味着它是虚伪的和应受斥责的。"(p. 105)。

⑦ S, 107/87.

246 去的力量而不是埋葬它。如果他能从深深地清楚他身居何处这一迷惘中走出来,那他就能帮助他的同胞们走出他们的迷宫——他已在他的《论美国的民主》<sup>①</sup>一书中使用了这一术语——告诉他们身居何处,他们可能去往何处,并为未来的民主训练他们。但是,他并不想天真地认为,过去会自动地教会人们很多关于现在的东西,特别是当“旧的图画……[被]镶进新的框子里时”<sup>②</sup>。他也想让读者们相信,历史所提供的最好教训就是,尽管人类有不得不重复自身的习性,但历史决不会重复它自身。他以对历史学家的尖刻评论而开始:

我开始回顾过去60年的历史,当我想到在这一漫长革命里每一时期的结局中所形成的幻觉时,我就会苦笑一下;那些助长了这些幻觉的理论;我们的历史学家们的深邃梦想,以及所有人们试图去解释仍影影绰绰的现在和根本看不到的未来所借助的巧妙而欺骗性的体系。<sup>③</sup>

然后,他继续以更加严厉的口吻去谈论政治革命。在他巧妙地运用荒唐的戏剧与喜剧去描述二月、五月、六月以及后来的事件中,在他所描绘的路易·拿破仑,即以拿破仑一世为攫取权力范型的、民主政治的新暴君之画像中,他正在试图告诫法国人不要误把虚幻的变革当成真正的变革。大约在完成《回忆录》之后的一年里,他把注意力转移到英格兰,并用同样的语言告诉纳索·威廉·西尼尔(Nassau William Senior)革命不可避免地导致虚假。<sup>④</sup>如果把大革命从它的大多数继承人已经堕入的滑稽之中拯救出来——讽刺的是他们相信他们正在忠实地对待大革命——那它的真实本性就必将被揭示出来。这不能通过塑造一种毁灭性话语——把大革命从旧制度的根源中分离出来——也不能通过沉湎于一种愤世嫉俗的话语去详述它是如何被歪曲地——偏颇地理解它的原因,因而对忙于选择的个体无法答复其隐藏的线索的一种可靠标记——来完成。如果托克维尔曾经是一位简单而又刻板的连

① DA, 1, pt. 1: 90/pt. 2:91.

② S, 59/37.

③ S, 87/68.

④ Tocqueville to Nassau William Senior, 13 November 1852, *Correspondence and Conversations of Alexis de Tocqueville with Nassau William Senior from 1834 to 1859*, ed. M. C. M. Simpson, 2 vols. (London, 1872), 2: 31-32.



续性的倡导者,那么他对民主时期政治自由的承诺将是一种比他所谴责的政治表演更荒谬的演戏:一种严重受限的自由观念只能支持对深层的和不可更改的社会结构之信仰。诚然,位于人类考古学深层中的分歧和错误一直在起作用,但如果它们创建了新的休息之处,那就需要人类的作用。一种暗示着全新方向的、关于非连续性的相反主张,或许会使他的计划变得无足轻重,因为运用自由就像穿上舒适的衣服一样毫不费力。因此,这个问题对于托克维尔来说,不可以还原为一种关于 247 作为解释历史手段的连续性与非连续性的相对价值的话语。大革命必须被看做一个不断地发出持续震动的震中。可以说,在其中同过去的连续性得到继承,而且它本身就是颠覆过去的变革之源泉,与之伴随的是卷入无休止的辩证关系中的确定性和选择性。当托克维尔把 1848 年革命者们说成是“表演法国大革命而不是继续它”<sup>①</sup>时,他正在运用一种细微但却重要的差别。如果抹杀了这些差别,那么历史的连续性最终将会被简化为一个单一场景的不断重现,并且不会看到它的真面目——一系列或一连串从法国革命前的过去已经开始的阶段之持续,即大革命不仅是一个新时代的预兆,而且还部分地标志着对古代社会的和政治的推动力的服从。如果从第一种意义上来解释托克维尔的计划,那么在他的历史哲学中变革就是不可想象的;如果从第二种意义上来解释,那么变革就不会远离他的历史哲学。

托克维尔并没有明确地选择其中任何一条路线。他在《旧制度与大革命》一书的开篇中对未想到的后果的评论,也许可以被看做一种妥协,但这些评论仍是他不变的理智原则之一的基础;他把这种基础转变为聚焦于政客们愚昧的一种有力形象,而这些政客相互在为地位和权力而斗的过程中,实际上认为意图和结果是明确相关的,因为正如他在某处所说的那样,他们没有注意到“风筝……是要借助于风和绳的相反运动来飞的”<sup>②</sup>,行动的结果不必在意图中体现出来的。大革命的纯粹影响可以在那些导致它发生的意外张力中去找寻,同样也可以在那些它引起的张力中去找寻。无论如何,未想到的后果同革命者运用“旧社

① S, 74/54.

② S, 50/26.

会的瓦砾来建设新社会的宏伟大厦”<sup>①</sup>这一悖论一样重要,或者,它的确就是这一悖论。这可能既被看做对爱德蒙·伯克的无声指责,又被看做对他的认可,托克维尔还在别处批评伯克对旧制度的弊病和壮观的崭新革命形象视而不见<sup>②</sup>;因而,这似乎把托克维尔置于那些人的行列之中,他们只把变革看做不变的历史浪潮中的泡沫。托克维尔并不像伯克那样倾向于把变革看做普遍自然秩序的颠倒或倒置,并运用法律上的和实用的论证来反对变革,他试图从自己身上清除那些古老的神义论残余和功利主义的诱惑。托克维尔也没有像约瑟夫·德·迈斯特<sup>③</sup>、路易·德·伯纳德<sup>④</sup>,甚至马莱·迪庞<sup>⑤</sup>那样把变革看做神意设计的一部分:迈斯特是没有想象力而有复仇心的;伯纳德把大革命的骚乱看做补偿计划中的一部分;比较清醒的马莱更喜欢谈论不太私人化的“环境的力量”(force des choses)。托克维尔运用一些与神意有关的词汇,但除去了其传统上的宗教内涵,并用一个更加遥远的和未知的神的临在来代替这些内涵,而这种神的临在几乎等于与人类事务无涉。因此,他最终从效果论中除去了作为其精髓的神意。正如他关于确定性和可能性的思想所表明的那样,他试图对严格的决定论观念漠不关心。在大多数情况下,他把变革想象为一种手段,通过它长期的趋势更加清楚而艰难地肯定它们自身,并摆脱了传统法律惯例所认可的陈旧习俗之羁绊。

正如托克维尔所看到的那样,这种变革观念的反面就是那些激励着早期革命者们的崇高理想遭到残酷的、决定性的一击。无论他是否借鉴了伯克把大革命看做一个怪物的观点,他都把大革命称之为一种

① AR, 2, pt. 1: 69/vii.

② AR, 1 (2): 338-342. 托克维尔正在专心地阅读伯克的《法国革命论》(1790)。

③ J. de Maistre's two major works are *Considérations sur la France* (1797) and *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines* (1809).

④ L. de Bonald's early work (1796) was his *Théorie du pouvoir politique et religieux*. He also wrote *Législation primitive* (1802), and his *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société* was published in 1830.

⑤ 参见 Mallet du Pan, *Mémoires et correspondance pour servir à l'histoire de la Révolution française*, ed. A. Sayous (Paris, 1851)。

具有病态心灵的产物，即一种“病毒”<sup>①</sup>，但他也把它称之为造物主。大革命既是最高价值的象征，又是它的吞噬者。对于托克维尔来说，大革命最伟大的遗产就是，它既是现代自由的产物，又是它的孕育者。尽管如此，但贬低大革命的这种诱惑似乎仍是更古老的、更持久的心理驱动力。他不会遗忘，他所信仰的自由曾经是旧制度的结构整体中的一部分，并且当它采取了现代形态，然后把它自己施加于市民社会之上时，它曾被这个国家所粉碎。但是，他更关注的是一种全新的、必须要找到合适的政治环境的现代自由。在托克维尔的思想中，自相矛盾的大革命是如此真实地存在着，以至于他把1789年赞美为“[天真的]缺乏经验的时期，但也是一个慷慨、热情、具有英雄气概、非凡勇气和庄严[感]的时代，一段难以忘怀的时期，人类的思想会在那些已经见证它的人和我们自己消失很久以后，怀着钦佩和尊敬的心情把目光投向这些记忆”<sup>②</sup>。正是在1789年，法国人非常自信地以为，他们能同时获得平等和自由。然而，引发1789年革命之前的那些年份所代表的就是这样的时期，托克维尔曾经很早就暗示过这一点。在等级社会的想象特征变得沉寂和肯定平等的社会变得孤立与“停滞”之间的那段时期里，“各种新观念突然改变[了]世界的面貌”<sup>③</sup>。正如这样的时期在历史上所显示的重要性一样，托克维尔不愿放弃其更悲观的观点，即当对专制政府的赞赏以人们对其邻居的藐视为根基时，自由便消失了<sup>④</sup>。托克维尔正在又一次表达他早在20年前就已经在民主社会中——在其中，平等与专制可能共存——所察觉到的危险，即个人私欲的膨胀对好公民构成的威胁。

因此，大革命是一个悖论。因为托克维尔不能解决过去的确定性这一问题，除了他相信在瓦解贵族社会中起作用的“未知力量”<sup>⑤</sup>也许只能通过具有实践智慧的人类动因来控制或减弱，大革命曾经是一个 249  
应许，但或许也是一个无心的陷阱。然而，他没有指出这个悖论的全部

① Tocqueville to Kergorlay, 16 May 1858, *OC: Correspondance d' Alexis de Tocqueville et de Louis de Kergorlay* (Paris: Gallimard, 1977), 13, pt. 2: 337–338.

② AR, 2, pt. 1: 247/208.

③ DA, 1, pt. 2: 266, n. 1/274, n. 1.

④ AR, 2, pt. 1: 76/xv.

⑤ AR, 2, pt. 1: 73/xii.



意义。他没有撰写已经计划好的“关于那一漫长革命兴衰”的历史。他的首要目的是,逐步展开他已经在1836年开始撰写的《1789年前后的法国社会政治状况》中的主题,约翰·斯图亚特·密尔翻译了这部著作,并发表在《伦敦与威斯敏斯特评论》上。在这部著作中,他小心地谈到,革命者们已经由旧秩序塑造出来,并且在表面变化下仍然依稀可辨。<sup>①</sup>但正如20年后他对亨利·里夫(Henry Reeve)所说的那样,大革命曾经真正实现的以及大革命中反对旧制度的“暴力工作”所产生的真正全新的东西必然是不同的。他又补充说,“但那[这样的工作]又会使我走得太远”<sup>②</sup>。随着年龄的增长,他对自己探索这些张力的能力之怀疑日益增强,并显示出他如何深深地被认为大革命是与过去完全决裂的这种普遍看法以及认为这是非常肤浅的解释这种信念所困扰。

托克维尔关于大革命巨大变动的、不可预料的力量之形象,在他的词典中成为历史上人类行动产生不确定影响的复杂实例,以至于使无意义对存在产生了威胁。在当时更接近革命的其他人的修辞中,要么是作为参加者,要么是作为旁观者,它的展开都把他们卷入到它的怀抱之中,并点燃了他们的激情而根本没有警告他们与之保持距离。尽管他宣称“保持客观中立”,尽管他的目标是要“严格的精确”<sup>③</sup>,尽管他自豪的是对档案的耐心研究,尽管他所采取的“超然”策略在一定程度上带有些许自我怀疑的色彩,但他从没有完全理解它的根源,这可能是由于当他在充满激情地声明其政治信念,而否认这些信念构成了一种偏见时,他没有看到任何矛盾,因为他不能把它看做不利于或妨碍其对自由强烈热爱及捍卫自由所需之物。他想掌握这一事件和这一观念的秘密,可以说,按照它们所发生时的样子去捕捉它们就是对其进行思考或表达——以在大革命真实情况的网格中找到它们。这一挑战使他陷入到一种困惑状态之中,并伴随着一种眩晕。<sup>④</sup>他深深地感到,他不能完成洞穿人和运动的真正实在这一伟业;他的历史著作顶多是一种苍白

① *État in AR*, 2, pt. 1: 65; cf. *AR*, 2, pt. 1: 72/10.

② Tocqueville to Henry Reeve, 5 February 1856, *OC: Correspondance d' Alexis de Tocqueville et de Henry Reeve* (Paris: Gallimard, 1954), 6: 161.

③ *AR*, 2, pt. 1: 73/xii.

④ Tocqueville to Freslon, 20 September 1856, cited in A. Jardin, *Alexis de Tocqueville 1805 - 1859* (Paris: Hachette, 1984), p. 486.

的描绘,但他却拼命地希望它应该比其他人的著作更“真实”。他把自己看做一位哲学-历史学家和未来的导师;通过求助于一位“超级接受者”(superaddressee)——我正在借用巴赫金提出来的作家的理想听众这一概念<sup>①</sup>——他认为他将能够揭露法国大革命分散的秘密,并在最大的意义上揭示革命的一般规律。但他向自己保证,只有通过坚决地把 250 自己排除在那些宣称以“数学上的精确性”来谈论人类事务而只能成为受害者的历史学家之外<sup>②</sup>,他的计划才会实现,因为当政客和国王们认为他们正在避免前人所犯的错误时,他们却容易犯他们自己的错误。

托克维尔坦诚地承认,按照他正在安静地反思的 1848 年事件的影响力,他在《回忆录》中所采取的姿态就显得相形见绌。<sup>③</sup> 因此,他说那些事件几乎立刻就具有了一种类似的特征。托克维尔把 1848 年的革命者视为 1789 年革命的不自觉的滑稽模仿者,后者正是无意之中促成了一种关于过去的滑稽观点;这种滑稽性是历史的报复;它提供了笑料这一慰藉;在托克维尔的价值天平上,它是讽刺的笑料;正是历史的另一面通常被认为具有唯一严肃的维度。因此,这种滑稽性不会遮住人类历史的本性,相反,它是更全面地认识历史的一种方式。<sup>④</sup> 当我们断定,在托克维尔看来,1848 年时的人们纯粹是正在努力地运用 1789 年激进的言辞来重新演绎一个旧剧本,而且他们无法设计出一套新的言辞使他们和法国超越 1789 年的言辞,我们是合理的吗? 如果我们还记得他相信 1848 年的参与者们并没有继续 1789 年所开始的任务,那么这就是清楚的。然而,这样一种洞察带给托克维尔的是一种深深的忧虑感。他能说清楚大约在大革命曾经震动世界 60 年之后,如果在大革命之前以及之中的数种冲突的现实和参与者没有重组的话,那他所赞扬的 1789 年革命中的东西又是怎样持续下去,并结束大革命的呢? 他

① M. M. Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays*, trans. V. W. McGee (Austin: University of Texas Press, 1986), p. 126.

② S, 84/64.

③ S, 85 - 86/66 - 67.

④ L. Shiner 争论说,托克维尔对 1848 年革命者和政客们的狂欢式论述削弱了他可能持有的任何严肃意图。我可以宣称,托克维尔日益增长的悲观主义,以及试图严格地从顽固的过去获取答案的尝试,只有通过反讽和滑稽的运用才能得到缓解,但他却想用这些手法来突出他的严肃意图。参见 Shiner's "Writing and Political Carnival in Tocqueville's *Recollections*," *History and Theory* 25 (1986): 17 - 32.

认为,他的同代人是可嘲弄的对象,因为他在语言讽刺中抓到他们所有弱点都可以和杜米埃(Daumier)相媲美;但他们被安全地锁在他关于1848年革命的“秘密”回忆录中,尽管事实上他并不能把《回忆录》完全秘密地保存起来,正如他在与一些朋友的通信中所表明的那样,但这却证明他对内在自我的呼唤是多么依赖于他对革命理解的需求,也证明了如果他没有再次走出孤独,那他就不能开始这样做。<sup>①</sup>他能够揭露这些缺点,并赞扬大革命的主要参与者们的行为,即那些“真实的”但已逝的参与者,他们的行为和他们的党派被冠以如此贪婪攫取的1848年的政客和狂热者的名号吗?“真实的”参与者会比他们的模仿者更真实吗?从理论上讲,回答是肯定的,因为在托克维尔的思想框架中,他们都代表着与过去的真正决裂,并且他们的举止都构成了基础性的行为。然而,他不能自信地面对这一问题,尽管他知道主要参与者的作用这一问题的展开是多么的重要。他观察到的正是他们的软弱、无常、恐惧和自私。他们被短暂的自信和长期的阻碍所征服。<sup>②</sup>他正在非常轻松自如地在大革命的漫长前因及其所导致的长期影响之间绕来绕去,尽管他相信人类不可避免地要去塑造他们自己的历史,而且事实上人类也对此作出了贡献,无论好与坏,并相信人类因而应该是历史探究的专门主题。1789年人们说的话语不可能比包括语言在内的封闭制度更晦涩,他们生活在这种封闭的制度之下,而且它最初把他们塑造成一个统一的共同体,它通过无形的契约把他们结合在一起,并使他们与极其遥远的过去相关联。它们必定是清楚的,在某一神秘的开端中——1789年之前的年份中和1789年本身之中——对于托克维尔来说,现代自由在这个短暂时期里获得了生命,而且这个短暂时期通常提醒着人们所能实现的目标。但是,正如我们将看到的那样,即使是这样一个特许的时刻,都无法从他那里引出对无论是大革命开始时还是大革命之中的主要参与者们的一个延长的解释。

<sup>①</sup> Tocqueville to Kergorlay, December 15, 1850, *OC: Correspondance d' Alexis de Tocqueville et de Louis de Kergorlay* (Paris, 1977), 13, pt. 2: 229.

<sup>②</sup> *AR*, 2, pt. 2: 175 - 176, 192 - 193.



## “邪恶的革命”

托克维尔害怕被淹没在材料的海洋之中，因此他通过使参与者服从于他的理论来摆脱其暗流，而他的理论就是，所做的有利于自由的选择偏离了航线——越多——那人类的全部行为而不是人就呈现出一种病态的特征，为此他发明了一个短语，即“邪恶的革命”。虽然它并不确切，但它也许最好应被理解为是对等同于一种精神上的疾病或贫乏的意志之倒置。疾病、恶心、身体残疾以及解剖它们去查找原因的需求，这些比喻都意味着对旧制度的弊端之源泉的揭露。<sup>①</sup> 那是一条理解之途。在托克维尔之前的时代，关于政治崩溃的生理学上的隐喻是非常普遍的。用心灵的不安和“异常的”状态来隐喻不正常的政治和社会行动也是如此。这两种隐喻他都运用，但他的语言显示出，虽然他给革命的暴力找到了似乎合理的解释，但革命精神比不易改变的政体之崩溃更令他感到困惑。值得注意的是，他并没有把这些综合到一个单一的动态过程之中。他能以相对轻松的心态来描绘一个自鸣得意且将要灭亡的社会秩序以及一个善意的但却是无效率的、无能的、经常说谎的政府之迹象，但他发现继旧制度崩溃之后而来的是“邪恶的革命”，而这是一个非常难以驾驭的主题。从他使这一短语所处的背景出发，可以有把握地说，他用此短语意指的是大革命本身中的一系列更加残暴的阶段。他似乎正在争辩说，邪恶的革命与革命政府是同义的这种说法是不合理的，尽管他没说是怎样不合理的，除非认为它是由民主本身的过度所致。新鲜的民主政治平等导致了野蛮和残暴的场景。他把暴力与民主理论的善良本性作了对比，前者具有一种致命的特性，而这种特性是从被压迫人民的真实生活结构中产生出来的，因此它不会令人感到惊奇。更重要的是，邪恶的革命也是一种行动哲学和理论；很可能，即使当它随着引起社会革命和由社会革命所创造的具体特殊性而耗尽自身时，它都不会消失，而仍会作为一种永久的人类激情而存在，尽管有些虚幻。它总是处在人类经验的表层，或者是大革命已经把它带到了

<sup>①</sup> AR, 2, pt. 1: 73/xii.

人类经验的表层；因而它是可重复的。<sup>①</sup> 我们不知道他是否认为这场邪恶的革命是一个堕落还是一个固有的缺陷，因为他似乎不能在这两种解释之间作出选择。因此，他发现谈到个体责任不是一件简单的事情，所以他退回到这种观念之中，即如果说有什么区别的话，就是这种邪恶表明了它自身，并最好被描绘为一个同过去完全决裂的事例，反过来，它又陷入到不连贯和错误之中。<sup>②</sup>

他正在暗示，这种不连贯——革命的疾病——的发展也许已经从1788—1789年间特别杰出的小册子撰写者那里获得了动力和基本原理。托克维尔的笔记揭示出对他们之中的一些观点的近距离审查；没有证据表明，他曾经看过后来的、更具革命性的报纸和小册子。他正确地宣称，撰写早期小册子的那些人的思想，不仅仅是旧式政治话语和新式政治话语之间的一个转折点。他们思想的概要，常常是他们思想的主旨，已经正在确立一部革命挑战的词典，尽管并不是完全如此。最佳的事例就是西耶斯，托克维尔把他的小册子《第三等级是什么》描述为一个真正的战争号角(*cri de guerre*)——“一个暴力和激进主义观点的典范，即使在被认为已经引起了暴力和激进主义的斗争之前”。这样做就是对大革命的最初表达(“*le plus congenital de la Revolution*”)。在西耶斯号召全面反对法国古老社会结构和法制结构的战争，以及在其理论学说获得绝对的和无限的胜利而无须对它们的实际影响给予适当考虑时，托克维尔就听到了对那个振聋发聩的假设的愤怒和惊叹，因为这个假设假定能够忽略古代文明的文化和政治遗产，并把政治简化为头脑的机械运算。<sup>③</sup>

在他对西耶斯的有影响力的、决定性的小册子所作的分析中，浮现

<sup>①</sup> AR, 2, pt. 2:368 - 369.

<sup>②</sup> 关于这些难题中的一些讨论，参见 G. Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, trans. C. R. Fawcett (Dordrecht, Boston, and London: D. Reidel Publishing Company, 1978), pp. 171 - 175。可以在 J. Elster 的理论中找到另一种观点，他认为当“外在的环境和内在的过程……共同起作用”时，幻觉(或想象)就会出现……“尽管我会非常怀疑这一结果的价值，但人们也能推测社会起源中的差异产生出内在装置上的差异，因而导致对幻觉负有不同的责任(在保持外在环境不变的情况下)”。参见 J. Elster, “Belief, Bias and Ideology,” in *Relativity and Relativism*, eds. M. Hollis and S. Lukes (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982), p. 137。

<sup>③</sup> AR, 2, pt. 2: 139 - 147.

出两个要点，而且他在对穆尼埃(Mounier)<sup>①</sup>、巴纳夫(Barnave)<sup>②</sup>、布里索(Brissot)<sup>③</sup>、拉博-圣-埃蒂安(Rabaud - Saint - Etienne)<sup>④</sup>以及佩蒂昂(Pétion)<sup>⑤</sup>所撰写的小册子的评价中对这两个要点又重新加以详述。第一个要点是，他们对赞同立法阶层和社会阶层联合行动的这一观念的仇视，而联合行动的典型例子就是在多菲内省(Dauphiné)的维齐尔乡墅召开的省三级会议决定保留一个单一机构。<sup>⑥</sup>第二个要点是，几乎完全否定了孟德斯鸠的立宪主义，托克维尔认为撰写小册子的作者们歪曲了孟德斯鸠的立宪主义，他们把它看做一个促进特权阶级的特殊利益之屏障。他们所有的人都被他们对旧制度的厌恶蒙蔽得太深，以至于无法理解君主政体逐步重新调整各种政治力量之间的平衡所带来的益处。 253

例如，穆尼埃的巨大错误就是使自己被要避免两院议会制这种稀奇古怪的观念所控制，因为他认为只有单院议会制才能产生出法国所需要的变革。只有在这些变革被引入之后，穆尼埃才会感到把国家委托给一个分离的议会去管理是非常安全的。托克维尔抱怨道，把国家的未来政治置于一个单一的阶级或政党掌控下这种形式，“对于发动一场革命来说确实是极好的，但它却无法在恰当的时间结束革命”。在这种贬低自由和平等的环境之下，消除有序社会的所有特征，任其自行发展，它就完全变成了奴役的另一个名称。<sup>⑦</sup>在托克维尔看来，这样一种过程是对如何加强中央集权制的一个显著的证明。他认为，穆尼埃的

① 我遵循了在OC中《旧制度与大革命》一书的编者所引用的托克维尔参考的穆尼埃的著作：M: Mounier, *Nouvelles observations sur les Etats généraux de France* (1789)。后面的引文也将如此。

② 编者并没有提到参考了巴纳夫的小册子。托克维尔自己的笔记中提到的名称为 *Contre les édits du 8 mai et le rétablissement des parlements* (1788)。

③ J. - P. Brissot de Warville, *Plan de conduite pour les députés du peuple aux Etats généraux de 1789* (1789)。

④ Rabaud - Saint - Etienne, *Considération sur les intérêts du tiers état par un propriétaire foncier* (1788)。

⑤ Pétion, *Avis aux Français sur le salut de la patrie* (1788)。我已经保留了Pétion最初的正确拼法。

⑥ AR, 2, pt. 2: 75 - 78, 145.

⑦ AR, 2, pt. 2: 150 - 151.



明确目标不是去支持中央集权制,但他却支持了通往中央集权制的步骤。<sup>①</sup> 这个未料到的后果之实例是对错误前提的又一次奖励。

当1788年君主政体敢于侵犯法官的权利时,巴纳夫(Barnave)最初曾经也直言不讳地表示反对改革。托克维尔赞同地评论道,他是按照孟德斯鸠对专制主义的憎恨和恐惧来这样做的。托克维尔大为赞叹的是,巴纳夫对建立一个统一所有阶级和利益集团的联盟之富有朝气的呼吁,他对以他们的血肉之躯去保卫君主制的法国“杰出家族”的赞扬,以及他对天赋平等和民主的“真诚”渴求;因而,虽然托克维尔怀疑一个反对专制国家的所有力量的长期联盟的前景,但是他也承认这样一个联盟已经达到了其可能性的限度。<sup>②</sup>

因此,尽管他不断地重新回到联合行动这一主题上来,并注意到未来吉伦特派的布里索曾经呼吁过要谨慎、调和与和谐,但他承认,布里索对于头两个等级排外性的反对是他主要的和最有决定性的论据。他在美国居留的结果就是,他已经确信国民议会是重塑法国政治蓝图的必要步骤。对于托克维尔来说,这才是一种真正的革命思想。不管布里索的文本是否证明了托克维尔对它的解读为真,但托克维尔确实从布里索对美国政治经验的保守本性的理解中获得了一些乐趣,而且这也符合他对此的尊敬之意。作为证明,托克维尔提到了美国人作出采用两院制立法机关的决定。他也许也一直在回味他对美国宪法缔造者们的赞扬。在托克维尔看来,同那些“最差的模仿者”的观点相比,认识到美国实践的效用更令人向往,因为那些模仿者在“还没有体会到适当地运用美国已经实现的原则之需要时,就已经从美国抽取出其宪法的抽象原则了”<sup>③</sup>。

从布里索出发,托克维尔继续考察拉博-圣-埃蒂安(Rabaud - Saint - Etienne),他冷静地评论道,拉博-圣-埃蒂安花费四年时间才发现他对扮演暴君的角色感到厌烦,并且因为承认他错误地主张特权

① AR, 2, pt. 2: 148.

② AR, 2, pt. 2: 153 - 154.

③ AR, 2, pt. 2: 155 - 157; and DA, 1, pt. 1: 208 - 209/214.

制度比王权更可怕而被处死。托克维尔禁不住补充说，拉博的突然醒悟是人类理智的一个好例子，它对需要支持的正是自由这种思想的认识不免太迟；相反，思想已经错误地把它的精力投向了平等。<sup>①</sup>但在托克维尔对所有小册子的作者们所表明的渴望之解释中，更多的是迅速采取行动以反对保留任何传统表象外观的所有政治手腕。最后托克维尔问自己，他们有什么选择吗？几乎没有任何选择，因为在他们对结束特权的渴望中，由于法国和英国政治之间差异深刻，所以他们不能采用英国的政治模式以使他们缩减和限制，而不是去废除必须结束的特权。<sup>②</sup>同样，他对佩蒂昂撰写的小册子所做的笔记，表明他是如何继续认识到革命话语越来越远离了孟德斯鸠的思想，并意识到尽管自由不能被抛弃，但“大革命的临终遗言”逐渐“让我们努力通过变得平等来获得自由，然而，不要自由比仍是或变得不平等要好一万倍”<sup>③</sup>。

于是，取得成功的革命者们就是“那些把他们的胆量扩大到完全疯狂程度的人，对于他们来说，没有什么改革是令人惊奇的，没有什么顾忌能约束他们的行为，而且他们会毫不犹豫地去实施一个行动”。托克维尔正在又一次探听平等这一主题，对于平等的渴求已经变得如此势不可挡，以至于它被抬高到其他一切实际目的之上并取而代之，而1789年革命的参与者在他们重建法国的渴望中正把它带到政治意识中来。然而，那些对偏离负有责任的人并不是“新的存在”，也不是“一个单独时刻的孤立的和转瞬即逝的生物，并注定要与这一时刻一同消失。相反，他们已经构成了一个新的人种，在整个文明世界中生存下去并获得了生存的根基，而且无论在何处都保持着同样的相貌、情感和性格。当我们出生时，他们已经在这里了，并且他们仍将和我们在一起”<sup>④</sup>。

非人道的革命已经损害了启蒙运动的两个最高贵的特征：人道主

① AR, 2, pt. 2: 160.

② AR, 2, pt. 2: 158 - 163.

③ AR, 2, pt. 2: 168 - 169.

④ AR, 2, pt. 1: 208/157.

义和宽容。<sup>①</sup> 邪恶的革命已经产生出了致命的后果,并总是等待着从人类经验的深处被唤起。他有什么样的理由得出这种不吉利的论断呢?部分原因在于,他正在响应伯克对怀疑所有已经确立起来的革命性观点这种思潮所表示的愤怒。但是,他更感兴趣的是揭露舆论的起源和  
255 后果。他小心翼翼地这样做,但结果却是毁灭性的。他并没有否定观念与实际事件之间的关联;但他拒绝把纯粹观念(solid idea)的基础扩展到共和二年的极端行动中去。那些激励着他们的行动和意识形态充其量只是革命性政治思想和行为的堕落。他很少关注大多数旧制度的文人,他错误地认为他们误解了政治的本性,可以说,他们扮演了一个非官方的公共反对派的角色,但他们是通过不负责任地制造出不切实际的思想潮流来这样做的。<sup>②</sup> 同时,他在抽象观念与意见的通俗表达之间作了区分。他通过承认那些掌控并塑造着大革命暴力阶段的理论家们具有善良的意图,而谴责社会中无教养的、无知的野蛮习惯以及无序的元素,从而赋予前者一种高贵性。那些正在试图改变政治文化的人道主义者没有办法控制他们的思维产物,因为后者开始吸引大批听众。<sup>③</sup> 在《论美国的民主》一书中,他已经剖析了公众舆论的力量;而在《旧制度与大革命》一书中,他提到了公众舆论在法国君主制的政治和文化结构中获得力量的过程。他在早期作品中曾经注意到,在民主社会中,舆论真正获得了世界女主人的地位,因为平等消除了私人之间的相互信任,但却加强了他们对公众判断绝对无误的信任。<sup>④</sup> 在法国大革命中,包括农民在内的人民大众用各种书籍来满足他们的“复仇欲望”<sup>⑤</sup>。这必然导致舆论的败坏,因为它从文人和自称为哲学家的人那

① AR, 2, pt. 1: 246/206.

② 对此的矫正,参见 K. M. Baker, "On the Problem of the Ideological Origins of the French Revolution," in *Modern European Intellectual History*, eds. D. LaCapra and S. L. Kaplan (Ithaca, N. Y., and London: Cornell University Press, 1982), pp. 197-219.

③ AR, 2, pt. 1: 246/207.

④ DA, 1, pt. 2: 18/11.

⑤ AR, 2, pt. 1: 246/207.



里堕落到人民那里。<sup>①</sup> 托克维尔的意图是把他的早期信念和后期信念联系起来,他早期相信在民主国家中公众舆论普遍存在的本性抑制了批判的心灵,而后来相信在革命时代没有什么能阻止它的暴行。英国上层阶级在 1688 年发动了一场革命,并通过确保它不会落入人民之手来谨慎地控制它,托克维尔对此表示出的羡慕仿佛就是在强调这一点。但国民议会在决议上的动摇不定似乎就不是这样。它未能通过拉利-托伦达尔(Lally-Tollendal)在 1789 年 7 月 22 日提出的敦促人民保持克制的“胆小的”提议,因此,统治权就被移交给巴黎人民。<sup>②</sup>

托克维尔在民主革命中看到了一个单独而痛苦的事件,即它彻底毁灭了它的主要参与者:对他而言,它确实是盘旋在欧洲上空的幽灵,但它也是一个新社会的创建者。他也许已经背离了他最初论断的全部意义,他最初主张民主社会中的民族“必须要保卫平等可能提供给他们新的益处……[因此]要努力获得我们自己的那种伟大和幸福”<sup>③</sup>,但尽管如此,他也不怀疑,如果民主堕落为民主专制主义,并且变得越来越不可逆转,那也是因为人们错误地认为它是正确的,却仍心甘情愿地去满足他们简化实现伟大的手段而不是使其多样化这种倾向。<sup>④</sup> 然而, 256

当他反对亚瑟·德·戈比诺的种族理论时,他对自己的悲观主义提出了质疑。他把相信自身完全转变的革命信念之“弊病”同革命后相信意志和美德无用的信念之“弊病”作了比较,并且既否定了它们的这种期

① AR, 2, pt. 1: 196/142. 如果托克维尔不能详细地阐明从其所假定的理论基础出发去追溯革命观念与实践的意想不到的表达之手段,而这一理论基础是那些提出“一个虚构的社会”的思想家所详述的,那么科善(Augustin Cochin)就把托克维尔的一般性评论完全具体化了,但彻底回避了关于理论/实践这一难题的任何思考。Cf. F. Furet, *Interpreting the French Revolution*, trans. E. Forster (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 164 - 204, esp. 203 - 204. 也参考保罗·利科对傅勒思想的驳斥,我们可能会被从科善带回到托克维尔那里。利科写道,“观念上的重构绝不能通过上升到一个被体验为断裂或起源的想象秩序之权力,而使与旧制度之间的连续性得以传递下去”。参见 P. Ricoeur, *Time and Narrative*, trans. K. McLaughlin and D. Pellauer (Chicago and London: University of Chicago Press, 1984), 1: 221 - 224. 关于大革命之前寻求一个更广阔的公共空间的、不断扩展的公众舆论的产生,参见 K. M. Baker, “Politics and Public Opinion Under the Old Regime: Some Reflections,” in *Press and Politics in Pre-Revolutionary France*, eds. J. R. Censer and J. D. Popkin (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1987), pp. 204 - 246.

② AR, 2, pt. 2: 188.

③ DA, 1, pt. 2: 338/352.

④ DA, 1, pt. 2: 347/386 - 387.

望,又否定了它们的这种虚无主义。<sup>①</sup>

令托克维尔的读者们如此着迷的连续性这一主题,已使他们看不清楚他在大革命以及 19 世纪及其之后的共鸣中认为是新的东西。他没有打算去支持这一论断,即恐怖时期预示着 20 世纪集中营世界的轮廓与经验,从回顾的角度看,他也不可能被认为支持这种观点。他是如此尊重事件独一无二的而不是同一的背景,以至于他把“在其罪行中仍然保留着一定虚伪形式和诚信缺失”的 1793 年恐怖统治同“没有审判就把成千上万的不幸受害者直接流放的路易·拿破仑的镇压政策”<sup>②</sup>区别开来。在 1856 年后,当他描述督政府时期特有的“被美化的暴行”,即把记者和政客们驱逐到圭亚那、囚禁教士、强制借款、没收财产以及颁布抵押法,他认为这些比 1793 年的任何法律都更加残酷,而且也不必然是 1793 年的法律所导致的后果时,他作出了同样的区分。<sup>③</sup>

他以他一贯运用的语言对恐怖时期作出了一般性的评论。他关于多数人权利的丧失和自愿服从少数人暴政的剥削这一信念,响应了孟德斯鸠认为个体有着深深的屈从倾向这一观点。托克维尔在他的笔记中许诺说,必须要描绘的是革命者的心灵状态,而正是借助于这种心灵状态大多数人才使少数人的暴政成为可能。他赞赏马莱·迪庞在《回忆录》中提到的对恐怖时期的解释,这与他的关注点非常接近。他认为,正是一种强大的力量才能逐渐把被瓦解的组织组织起来,才能把专制主义和无政府主义的力量统一起来,但这种专制主义与无政府主义不单单是法国都有的现象,而是整个欧洲普遍的现象,是“人类思想中最具活力和传染力的疾病”<sup>④</sup>之一,这一点他和马莱是一致的。早在《论美国的民主》第一卷中,他就注意到任何诸如法国国民议会这样的立法机构若已经篡夺了政府的角色,那它注定是要自我毁灭的,因为尽管它的权力屈从于大众意志的变化,但它通过声称与大众意志的虚假一致而以它的名义对社会实施暴政。因此,它的活力是一种假象,并且

<sup>①</sup> Tocqueville to Gobineau, 20 December 1853, *OC: Correspondance d'Alexis de Tocqueville et d'Arthur de Gobineau* (Paris: Gallimard, 1959), 9: 201–204.

<sup>②</sup> Tocqueville to Henry Reeve, 9 January 1852, *OC: Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Henry Reeve* (Paris: Gallimard, 1954), 6: 132.

<sup>③</sup> *AR*, 2, pt. 2: 270.

<sup>④</sup> *AR*, 2, pt. 2: 227–228.

很快就会败露。<sup>①</sup> 这种洞察使人想起孟德斯鸠对专制主义的运行及其最终的无能所作的描述。<sup>②</sup> 托克维尔宣称，颠覆专制主义立法权力的行动必定在热月时就已经开始，但没有完成这一任务。在他的生命结束之际，令他感到满意的是，他已经辨别出新的民主专制主义的轮廓。他已把他的关注点从立法机构所集中的权力转移到那些执行机构所紧握的权力上来。<sup>③</sup> 关于大革命中大众意志的膨胀之研究使他更加确信，它是大众顺从的关键所在。 257

人们根本不能确定他是否准备把自由交托给予他同时代的资产阶级，因为后者和大革命开始时的样子已经几乎完全不同。<sup>④</sup> 同从事于分析他们的财富新来源相比，他对评论他们的权力和整体本质的发展更感兴趣。在两代人之后，他们已经经历了巨变。托克维尔再一次对未料到的后果所形成的悖论和反讽进行了反思。通过 1789 年及其之后取得的胜利，资产阶级终止了与王权反对派的联合。那一联盟已经受到了托克维尔的赞赏，因为它象征着一种自我牺牲的意愿。相比之下，1830 年的胜利是自私的胜利——它给资产阶级提供了一个机会去确立他们的完整身份以及证明他们是如何利用它的霸权力量。托克维尔痛斥资产阶级在随后的 18 年里对权力的滥用；并轻蔑地提到他们在 1848 年所遭受的耻辱，而这种耻辱和他们所取代贵族所遭受的痛苦相似。新的统治阶级“通过它的冷漠、它的自私和它的罪恶”，证明了它“不能也不配统治这个国家”<sup>⑤</sup>。正如他猛烈抨击原来的贵族统治独裁一样，他也转而反对他自己时代资产阶级统治的同样缺陷，可是他却发现，尽管两者之间有着相同的缺点，但它们之间有一点显著的，或许是决定性的不同。中产阶级远非一个同质群体。它扩张和收缩，它和其他阶级相接近，因此，基于这个原因，很难去给它定位、定义或对它进行攻击，尽管它试图保留自身的独特性。<sup>⑥</sup> 确实，它比贵族统治更容易受到攻

① DA, 1, pt. 1: 89/92.

② Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, in *Oeuvres complètes*, ed. R. Callois (Paris: Gallimard, 1951), 1: 396-407.

③ AR, 2, pt. 2: 320-322.

④ 参见 A. Kahan, "Tocqueville's Two Revolutions", *Journal of the History of Ideas* 46 (1985): 585-596, 考察了托克维尔在其笔记中关于资产阶级的论述。

⑤ S, 39/13.

⑥ S, 63, 94/41, 77.



击,而且,根据1848年革命,它被迫去面对如下事实,即财产不再被大革命已经废除的、可憎的特权体系所保护,因而,它可能会受到更直接的攻击。<sup>①</sup>

托克维尔只不过是决然地嘲笑了他所谓的社会主义派别的幻觉。把捍卫自由的任务委托给它们是决不可能的。但是我们不应忘记,他宣扬的是在18世纪就存在着各种关于政治经济体系的相互冲突观点<sup>②</sup>以及对私有财产至上性的怀疑。因此,他帮助人们意识到,欲望是如何使市场摆脱法律条款、传统习俗和风俗的限制的,国家权力是如何战胜市场经济社会的挑战,从而变成了政治经济体系话语中的固定教条的。托克维尔对新的政治经济体系的可见效果而不是它的增长之反应是否定性的,但他对增长的反应绝没有确保它作为一组必然真理的地位。258 尽管他承认现代经济的增长应归功于科技的进步,尽管他也肯定商业为个体准备了自由<sup>③</sup>,但他在撰写关于大革命的著作很久以前,就已确信研究“自由和商业……之间的隐秘关系”是必要的。从他的考察中,他得出自由从其最大意义上来说产生了商业这一结论。<sup>④</sup>确实,从某种重要方面来说,他更同情作为前现代经济基础的一些垂死的道德原则,而同时否认在一个由最主要的政治经济学家所指导的、不会混淆商业与伦理的世界中,这些道德原则有任何终极价值。在《论美国的民主》一书中,他关于个体主义的观点以及对个人政治自由期望中经济成功与福利的影响之哀叹,构成了他对世界上永不满足的野心这种终极空虚之证明,但这种永不满足的野心曾经结束了特有的匮乏,曾经热情地把物质上的满足当做目标,并且赋予那种强烈的情感以力量,即这种自我中心主义给予民主社会中的人们以公民责任的名义去行动的力量,尽管它必然会与公民责任相反。仿佛他正在说,现代政治经济体系与自由之间的关系已经以某种令人费解的方式被扭曲——作为自由产物的商业,可能在适当的时候扼杀了而不是保护了它的母亲,因此,它帮助扼杀了以自由为最主要原则的公民责任。

① S, 36 - 37/10 - 11.

② AR, 2, pt. 1: 213 - 214/164; pt. 2: 128 - 129.

③ DA, 1, pt. 2: 268/261.

④ Alexis de Tocqueville, *Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie* (Paris: Gallimard, 1958), OC, 5, pt. 2: 90 - 92.

他相信对它不能没有绝望感,但问题是怎样去克服至少是去减缓这种绝望感。他未能融入到他过去连贯的、巧妙的描述中的内容就是这一问题的关键之所在,这在解释托克维尔的思想时通常都是真的。当他在《论美国的民主》一书中描绘美国和法国这两个通过不同路径达到民主形式的社会——一个没有,而另一个有暴力革命斗争——里关于平等之发展时,他不仅把平等看做法律和政治上的现实,而且也把它看做那些渴望它的人眼中增强经济能力的一个值得向往的条件。因此,人们在阅读《旧制度与大革命》时可能会忘记托克维尔在其《回忆录》中赋予资产阶级从1848年革命开始到结束保卫财产的重要角色,正如我们所看到的那样,在此过程中,他对没有财产的大多数人采取了非常强硬的态度。如果我们忘记了这一点,那我们也许就会忽视,他曾把1830年革命看做资产阶级掠夺社会的一个许可证所达到的程度。他斥责他们没有看到他们把财富神化以及财富的诱惑力是如何引发悲惨的社会冲突的。因而,在1848年之后,他悲观地预言,命运注定要在放纵和压制之间摇摆不定,而没有出现一个有序的、稳定的自由体系。

托克维尔把自由的和历史的隐晦看做人类的一个积极动因,它们提示着人们在生命意义的把握上所具有的脆弱性。唯一重要的自由就是准许人们去遵守他们自己颁布的法律之自由,假如他们作为其中一部分的国家恰当地运用它的话。<sup>①</sup> 他珍视的是他在《回忆录》<sup>②</sup>中所谈到的“受宗教、风俗和法律所限制的、稳定而有序的自由”,而不是导致消除“真正”自由的、无节制的自由,而这种真正的自由他认为是启蒙运动中无人认领的最大遗产。<sup>③</sup> 因此,认为托克维尔或许准备承认在民主社会中“只有在自由决不会实现时,平等、社群和人性的全新意义才[能]与自由协调一致”,就是错误的。这个结论得出的依据是,现实化会看到人类“滑进虚幻之中,而这种虚幻将导致舆论领域和权力领域之间的分裂,以及科学领域和被征服的人类领域之间的分裂”<sup>④</sup>。诚然,托克维尔警告我们要小心这种虚幻。他抱怨说,革命者们已经不顾一切

① AR, 2, pt. 1: 75/xv.

② S, 86/88.

③ AR, 2, pt. 2: 132.

④ C. Lefort, “Reversibility,” *Telos* 63 (1985): 116.

地陷入到他们自己的诡计——“一个虚构的社会”——之中,并已引起一场灾难。在托克维尔对大革命的理解中,具有指导性意义的是,它给现代自由的脆弱性提供了另外的证明。在《论美国的民主》中,他曾经论及他认为是巩固自由所必需的实践措施。但在1848年之后,在他撰写《旧制度与大革命》之后,以及在他生命最后的三年里,当他进一步反思大革命的各种事件时,他禁不住返回到大革命最早阶段之前以及之中的那些时刻,而大革命的最早阶段是一个统一了所有阶级的非比寻常时刻。那就是可以赋予其信念的唯一意义,即他相信,只要人类陷于再体验而不是继续曾经开始的东西之混乱状态中,那1789年就仍是一个谜。他已经开始逃离过去的迷宫,并开始构建一个关于过去的连贯观点,从而指导他的同伴们避开其最深的幽暗之处,而且在他自己的想象中虚构出一个未来以使自由继续存活下去。



## 13. 法国大革命史编纂学之转变

弗朗索瓦·傅勒(François Furet)著

布赖恩·辛格(Brian Singer)英译

—

在马克思之前,复辟时期的自由派历史学家们首先按照阶级斗争 264 来解释法国大革命。马克思历史解释的机制仍然与他们相似,尽管结果与参与者并不相同。马克思继续沿用阶级冲突的观念,但把它扩展到无产阶级与资产阶级之间,并把这两者之间的冲突转变为人类异化历史中的最后行为,因为据说无产阶级在其自身之中承担着结束阶级社会这一历史使命。但是,这种新的“历史的终结”没有妨碍马克思像他的资产阶级前辈们那样按照中产阶级的崛起来解释法国大革命的原因——从社会层面来说,这一崛起是在旧制度的最后时期缓慢实现的,并在1789年当资产阶级开始掌握政权时得以明确化。<sup>①</sup>

这种解释所面对的难题是,它不能解释权力被攫取与被占有的模式,即使在马克思之前也是如此:因为它分析的是革命事件的内容,而不是它的形式,更不是它的持续。简单审视一下法国的自由党人,就能够证明这一点。例如,基佐(Guizot)非常详细地设想出中产阶级的历史兴起这一理念,并把其与整个文明的进程联系起来。他考察了它的经

---

<sup>①</sup> 大多数阶级分析都能在基佐1828—1829年间于索邦所作的演讲中找到,参见François Guizot, *Histoire de la Civilisation en Europe* (Paris, 1928), partially reprinted in *Historical Essays and Lectures* (Chicago: University of Chicago Press, 1972)。

265 济维度：生产与消费的增长、市场的进步、生活标准、城市财富以及富人挥霍程度的提高；它的社会维度：中产阶级的作用日益增强，即随着公社（the Communes）日益解放而摆脱封建控制，中产阶级已经成为建构统一国家的核心力量；它的道德维度：在与（新教）上帝以及城邦（作为个体参与到人类历史中的公民权）的关系中，个体自主权（autonomy）的胜利；最后是它的政治维度：法律以及公共领域的制定（或重建）——它们在封建主义统治之下曾经是分崩离析的，而在君主政体统治之下以国家的名义重新复活。文明——基佐从18世纪那里借用来的一个术语，用以表达一个欧洲社会变得“文明化”的过程，而不是一种状态——同时既包括经济与自由的增长，又包括个体、行政统一体、宗教改革以及民族国家的进步。它在世俗层面上对封建体制的消解，在1789年达到了顶点，最终使现代社会与它的扭转乾坤之神（deus ex machina）——中产阶级在完全光明的历史中显现出来。基佐在1820—1821年间的讲课中指出，“当人们对革命划分时期之后，人们就必须要以革命爆发的那天为开端——人们能确定的恰恰只是这一日期。然而，革命并没有发生在这一时间框架之中。‘革命’一词所引起的震动（tremors）不是正在开始的革命之象征，而是已经发生的革命之宣言”<sup>①</sup>。

但是，这个难题现在变成了如何解释1789年之后所发生的事件的疯狂进程。因为如果大革命表现出一种历史必然性，一种在此之前几乎就已经得以实现的历史，那么正是革命事件本身，用基佐富有启发性的词汇来说，正是它的“影响”（shadows）与“动荡”（tempests），就变得模糊起来。而这由两种原因所致：第一，这一事件在其合理性，即导致其产生的全部原因，与将其引致过火的进程之间有一种奇怪的矛盾之处。法国大革命没有建立起来将形成并完善新社会的代议制政府，而是沿着一条使其与自身的原则相冲突的、不可靠的轨迹前行——因为罗伯斯庇尔主义与波拿巴主义都不赞同自由。第二，那一轨迹难以控制的特征表明，中产阶级尽管被认为在1789年获得胜利，但并没有真正控制它的进程。在1789年的大革命中具有某种真正无政府主义的东西，它比任何个人或阶级策略都更为有力，它会吞没所有的参与者，并且会长期使一个稳定的政府无法形成。但是，就像基佐没有论及法

<sup>①</sup> François Guizot, *Essais sur l'histoire de France*, 2d ed. (Paris, 1824), p. 16.

国大革命本身一样,他也没有深入分析诸如革命事件的进程,也没有对概括 1789 年的必然性所涉及的困难以及由它引起的所有似乎偶然的事件进行评论。

这些困难在米涅(Mignet)那里也同样能找到,米涅自己就是法国大革命史的作者<sup>①</sup>,但他是一个既相信革命普遍必然性,又相信 1789 年革命特殊必然性的作者。像基佐一样,他也认为 1789 年革命在实际发生之前就已经被完成。“三级会议所做的一切就是宣告一场已经完成的革命。”因此,它是不可逆转的。再有,它已经跨过了混乱时期,而这种混乱时期似乎与它最初曾经具有的仿佛自明的特征相矛盾。尽管如此,但上述这一混乱运动“差不多是必然的”。(导论,第 4 页)为了证明这一论断,米涅没有诉诸“理性的狡计”(ruse of reason)这类推理方式,而是相反求助于一系列相互关联的、由参与者自己打算故意做出的行动。如果大革命必然是如此漫长、血腥与复杂,尽管这些已经被写入在它之前的历史中,那么正是由于它有如此强大的敌人才把它引入这一方向。这些敌人在反对大革命的斗争中,激怒了大革命中最极端的拥护者。因而,继中产阶级革命之后,才有了 1792 年的人民革命,然后,一旦国家获得拯救,钟摆就会摆回到热月政变(Thermidorian reaction)。如果在革命事件的进程中的确有某种必然性的东西,那么它也是从属的,是从孕育中产阶级领导下的现代社会的最初必然性中派生出来的。

因此,米涅以逻辑上的矛盾为代价保留了他对革命事件的哲学式解读。1789 年的革命是不可避免的,是一个由旧制度的全部发展预先准备好的事件;它还在那些有足够行动的力量和自由以反对革命的个体和阶级中引起了怀有强烈敌意的反应。1792 年的“二次革命”是“群众”反对中产阶级的革命,并没有第一次革命所具有的尊严,因为它并不符合任何更大的历史必然性。根据规定,它不能创建制度或法律,因为它的暴力完全是防御性的;然而,它作为对第一次革命的临时性防御方式也是不可避免的,要是它是暂时的该多好啊。这种决定论的解释以此种方式能够把所有以宏伟设计的名义而迂回的革命政治包括进

<sup>①</sup> F. - A. Mignet, Introduction, *Histoire de la Révolution française, de 1789 jusqu' en 1814* (Paris, 1824).



来,就像在约瑟夫·德·迈斯特(Joseph de Maistre)的著作中那样,尽管它们的意义完全不同。<sup>①</sup> 为了使大革命恢复其正常的进程,即它最初的社会基础与计划——制定法律规则,甚至那些非常紧密地与个人竞争相关的斗争也从大革命的两个暂时性目的——摧毁旧制度与击溃敌人——中获得了它们存在的理由。专政对于建立自由来说是一个必要的环节;人民统治是中产阶级政府的必要工具。似乎最即席发生的事,仍然是由与大革命的性质相一致的社会团体所决定的。

马克思在1844年待在巴黎的一年时间里,除了阅读关于这一主题的所有著作外,还阅读了米涅的《法国革命史》一书。但马克思对法国大革命的理解仍然要归功于《精神现象学》与《法哲学原理》<sup>②</sup>,黑格尔通过对大革命的批判已经详细阐明了他的国家理论,而马克思反过来通过颠倒黑格尔的国家理论来批判他的法哲学——然而,马克思忽略了法国大革命,即这个当时独特而几乎令人着迷的事例。对于黑格尔来说,国家位于社会的顶端,它作为那一历史中的最高实体,将结束公共领域与私人领域之间鲜明的现代鸿沟,并实现人的自由。但对于1843—1844年间的青年马克思来说,相反的观点才是正确的:市民社会高于国家。因而,现代性最重要的特征就是市场社会——市场关系延伸到整个生产与分配领域,并消除了所有阻碍经济活动的障碍——和独立的个体,即一个封闭在他的工作、利益、计算与快乐之中的、与其同伴相分离的、对共同体及其所关注的东西漠不关心的单子。

现在,1789年成了这种现代性的产物。事实上,随着法国大革命的发生,资产阶级社会赤裸裸地显现出来,并且从封建束缚中解放出来。如果用限定的语词来说,在基佐与米涅之后,马克思也对1789年提供了一种社会解释。他也宣称,已经支配社会的资产阶级通过攫取政治权力而实现了其统治。因而,从这方面来看,资产阶级建立了一个代议制的民主国家,成为专制主义君主政体的代替者。也就是说,资产阶级建立了一个似乎是自治的公共领域——彻底把政治领域从社会领域中

<sup>①</sup> Joseph de Maistre, *Considérations sur la France* (1797).

<sup>②</sup> 我在 *Marx et la Révolution française* (Paris: Flammarion, 1986) 一书的结尾处已经论及这一问题,这本书也已经被翻译成英文: *Marx and the French Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 1989)。

分离出来——但这个公共领域仍然具有依赖性。这个国家似乎是自治的，因为它的代议制特征表现了社会与国家的分离，而它的民主特征（它的普遍性）则表现了与市民社会中个体的真实情形相关的公民的抽象平等。然而，这种自治是一个谎言：国家只不过是独立个体主义（private individualism）为标志的社会实在的共同体面具（communitarian mask）；只不过是一个在不平等世界中提供平等假象的托辞而已。现代市民社会中的孤立个体在国家这个想象的共同体中已经把他们自己异化了。

社会领域与政治领域之间的这种辩证关系不仅为马克思提供了他对大革命的一般性解释，而且也为他提供了追踪大革命进程的要素。法国大革命，作为现代政治的一个典型表达，特别清晰地揭示出马克思称之为“国家理想主义”的东西。这就是1789年法国大革命的意义，甚至更是1793年革命以及雅各宾专政的意义，在此期间革命精神以其最彻底的形式被揭示出来。但在这种不平等的竞争中，社会人是想象的政治人的真实基础，从而使市民社会最终恢复了大革命曾经暂时篡夺的权力。如果1793年已经成为公民解放的顶点，那么1794年的热月就是公民解放的事实。然而，由于接下来是波拿巴主义的专政，所以现实对理念的报复是短暂的。因为尽管拿破仑的确考虑到资产阶级的利益——他毕竟负责制定民法（the Civil Code），即革命后的世界的真正社会基础——但他把一个有着其他利益、有着它自己目的、本身就是它自己目的的独裁式国家强加给资产阶级。从这一意义来说，拿破仑重新发明了恐怖，甚至赋予其以不同的内涵，即征服而不是美德。帝国专制是行政类型的恐怖，是以改变目标为代价而达到的。在这里，马克思返回到自由派史学最珍视的主题：按照国家对社会的支配来详细阐述罗伯斯庇尔主义与波拿巴主义之间的关系。 268

但结果他也陷入到一切关于大革命的社会解释都会遇到的难题，即政治形式的多样性所提出的难题之中。人们也许很容易根据人与观念的激进化程度来概括从1789年到1793年的转变（从君主立宪制向共和制的转变），但他们应如何解释在1794年热月所建立的政府——这次是一个真正的资产阶级政体——也会慢慢失去控制，并在1799年最终成为一个新型的专制主义国家这一事实呢？第一波拿巴已经给年轻的马克思提出了就像第二波拿巴给成熟的马克思提出的同一难题：

资产阶级所建立的国家部分地为资产阶级服务,然而又独立于资产阶级。在资产阶级与非资产阶级之间——罗伯斯庇尔代表谁?拿破仑又代表谁呢?尽管成熟的马克思绝没有像在“年轻时”的著作中那样系统地返回到大革命,但从他论法兰西第二共和国和第二波拿巴兴起的著作中不难看出,他绝没有解决在《论犹太人问题》或《神圣家庭》对1789年的分析中已经展现出来的那个谜团。如果现代国家的“假象”仅仅是一种神秘化,而资产阶级正是通过这种神秘化来掩盖其不加区分的阶级统治,那为什么还会发生这一系列似乎永无休止的、大概都应服务于同一政权的革命与政变(coups d'état)呢?当马克思就像在《路易·波拿巴的雾月十八日》重新引入与社会相关的国家是独立的这一思想时,他是充满了希望的。但就像他在法国的历史中所主张的那样,他绝没有把这一思想坚持到底。因为这一思想与相反的思想相比较常常相形见绌:国家是统治阶级的工具,并与统治阶级的命运休戚相关——在统治阶级兴起时就会获胜,而在其衰落时就会受到谴责。决定论哲学的囚徒就像自由派的囚徒一样,马克思发现自己由于已经按照市民社会与经济发展来解释法国的政治历史,也陷入了同样的困境中。

这种困境也许阻碍了马克思去撰写他在青年时期梦想写的国民议会(the Convention)的历史,但没有阻止住他的后继者们去完成这一任务。因为20世纪法国大革命史的编纂学在大多数欧洲大学中,从索邦大学(Sorbonne)开始就已经被1917年的俄国革命与列宁主义所主宰。在那时,最先出现的俄国革命似乎就是马克思所预言的、要在法国政治革命之后发生的社会革命。一旦政权得以巩固,这一预言似乎就得到了证实,而俄罗斯革命几乎就是1789年法国大革命的自然延伸——而且,当俄罗斯的布尔什维克不停地宣称雅各宾派就是他们的前辈时,这就似乎更可信了。至于列宁主义,它是马克思主义完全主观主义的变种,它使革命这一概念中破坏性的、创造性的以及几乎是造物主的方面得以美化,但这一方面不只是作为革命的一种特殊行动形式,而是作为其唯一有效形式——这是以对历史事件背后的客观条件的关注为代价来换取的。

这就解释了把马克思的分析推向左倾的、关于1789年大革命的列宁主义解释的两个特征。马克思曾经一直赞同复辟时期的法国历史学家们发展出来的思想,即君主专制政体的权力相对于社会来说是独立



的，它是贵族与第三等级之间的仲裁者；但 20 世纪的“马克思主义”编纂学<sup>①</sup>把专制主义国家看做贵族的国家，为了仍保持其社会统治地位的、以前的封建阶级的利益而实施统治。在马克思那里根本找不到这一论断，而且，相对于现代资本主义国家的阶级内涵——无论它的“正规”程序是什么，它都是资本垄断的工具——而言，它是列宁主义的固执己见投射到过去的产物。所以，这一论断改变了马克思主义对法国大革命的解释，因为对于马克思来说 18 世纪的法国社会已经主要是资产阶级的社会了。

法国大革命立即就显得不再一样了。如果在最近的分析中它仍是资本主义发展的一个产物，那么在列宁主义的解释中它现在似乎就具有了双重必然性；因为它不得不推翻和根除贵族社会以及拼命地捍卫自身的国家。列宁主义在这一领域像在其他领域一样，赋予马克思主义的唯意志主义方面一种特权。法国大革命不仅仅是资产阶级的诞生，而是资产阶级显示并创造自身的史诗般的事件，而是资产阶级同可怕的反革命进行斗争并战胜反革命的暴力行动所不断产生出来的政权的更迭。与马克思相比，对大革命采取列宁主义解释的历史学家，更愿意庆祝大革命的进程，而不是它的结果。这就解释了他们更强调 1793 年而不是 1789 年，更倾向于雅各宾派而不是宪政派，更不用说热月派的原因了。这位赞扬 1917 年十月革命的历史学家发现他和 1793 年的人们有共同的基础，因为苏联的经验也证明独裁统治与恐怖的必要性。他同雅各宾派与布尔什维克共同相信革命行动能够并且必须改变社会这一信念：正是这一信念，马克思曾经认为它是社会革命将埋葬并克服的政治假象的特征。

把俄国革命的形象叠加于法国大革命之上，就产生出了新的、创造性的研究与探讨著作，最显著的是对平民阶级以及他们在 18 世纪后半段中的行动之研究。然而，这同时不可避免地深化了对革命事件的社会解释所展现出来的难题，因为米涅与马克思在 19 世纪曾经论及这些

---

<sup>①</sup> 人们发现在整个 20 世纪马克思主义编纂学中可以看到贵族阶级充斥着专制主义国家。例如，Boris Porshnev, *Les soulèvements populaires en France de 1623 à 1648* (Paris: SEVPEN, 1963), translated from the Russian; Louis Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire* (Paris: PUF, 1959); Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London: New Left Books, 1974)。

难题。他们都已经发现概括与其进程相关的大革命的特征是非常困难的。如果资产阶级革命的结局是非资产阶级革命(并且“预示着”未来的革命),那么为什么还称其为资产阶级革命呢?但在这里,马克思主义固有的、历史必然性与主观意志主义之间的这种矛盾被推向极端。一方面,它体现在两类集体参与者之中,他们有着互相冲突的利益,但却被用来完成同一历史任务。另一方面,尽管资产阶级已经成熟起来,但它不断地证明它无法完成曾经指派给它的任务。事实上,1789年的资产阶级政府证明是最不稳定的政府,因为它为资产阶级无法控制的国家形式扫清了道路,例如,共和二年的独裁与波拿巴的专制。

## 二

在最近30年,关于法国大革命的全部社会解释都已经逐渐瓦解——不仅是马克思主义式的社会解释,而且最初在复辟时期的历史学家那里出现的、较早的、古典资产阶级与自由主义式的社会解释亦如此。诚然,马克思主义解释的版本通过把资产阶级这一观念与诸如资本主义经济先前的胜利这些精确的历史条件联系起来,已经削弱了这种解释的价值。而且,马克思主义中左派的列宁主义解释版本则把1917年十月革命叠加于1789年大革命之上,并把共和二年的独裁美化为大革命中最具有意志主义的插曲,从而使资产阶级革命这一概念甚至变得更成问题。结果,关于法国大革命的社会解释就已经随着归因于其必然性的、特殊的额外附加特征而逐渐失去了意义。

恰恰就是通过考察这些条件,这次通过追溯到历史的进程之中,并分别考虑到列宁主义的、纯粹马克思主义的与新颖的自由-资产阶级的解释,从而能够澄清这一点。

就马克思主义-列宁主义而言,这一难题就是要使大革命中最少资产阶级化的时期——其特征就是无套裤汉的临时统治、国家控制的经济、不仅反对生而为贵族而且也反对富有后成为贵族的恐怖主义独裁——适合于大革命的资产阶级本性所具有的一切必然性。为什么资产阶级的政治统治(ascendancy)与对它的否定相伴而生呢?当更强调大革命的延展,而不是其结果时,尤其是更强调所谓的“预示着”未来革命条件,即1917年十月革命条件的1793年独裁时,这个矛盾更加难以

解决。在这种解释中,最值得珍视的是 1789 年的革命特征,而不是它的资本主义特征。因而,在庆祝民主与法制同无法建立可持续的政治制度的 1789 年的人们与原则之间的分裂时,就难以把大革命的资产阶级本性看做主要的解释线索。为了这样做,人们就必须诉诸贵族反革命这一思想,因为贵族反革命迫使资产阶级与人民结成联盟,并导致暴力运用的扩展。但是,这种推理方式在这里证明是循环论证,因为在 1789 年对大革命的反抗几乎没有,实际上对大革命的反抗是以大革命的激进主义为条件的,而且对大革命的反抗也不能按照阶级利益来解释。 271

现在,人们不能在马克思的著作中找到这种过度意志主义的(hyper-voluntarist)思想,这是真实的。他坚持认为是客观因素导致了 1789 年大革命的发生,尤其是法国资产阶级在取得政权之前成熟到足以作为社会统治阶级。但是,当马克思把这种社会统治同资本主义经济的统治联系起来时,他就把历史学家带到了另一困境面前,即英国历史学家阿尔弗雷德·考本(Alfred Cobban)<sup>①</sup>在 20 世纪 60 年代所强调的困境:在 18 世纪末期,法国经济主要以农业生产和多样化的小农土地经济(small rural plot)为基础,而不是资本主义经济,如果和同一时期的英国经济相比,人们就能看到这一点。而且,1789 年的资产阶级——即在诸如三级会议或后来的行政部门中占据第三等级席位的资产阶级——也不是资本主义的资产阶级。即使它包括了一定数量的店主与商人(但实际上不包括“制造商”),但它的绝大多数也是法律上的从业者——律师、法官与公诉人——整个世界更应感谢法国旧制度下的专制主义和国家官僚主义化的社会,而不是“曼彻斯特”的精神。此外,如果人们根据法国大革命的客观结果而不是它的参与者来判断它,那么他们就不能根据资本主义来谈论它;因为法国经济同英国相比一直都是一 种前工业类型的经济。大革命与帝国把旧法国社会的官僚主义价值与军事价值加以民主化,使人民有可能进入到曾经为贵族所特有的领域之中。大革命时期并没有改变这些国家价值,而是赋予它们以新的根基。

---

<sup>①</sup> Alfred Cobban, *The Social Interpretation of the French Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964).



如果人们必须坚持资产阶级革命这个观念,那么最好是使这一革命具有复辟时期的历史学家曾经赋予它的那种模糊性,并使它成为大致为“文明”进步而设定的一个更大的运动的顶峰。从这种视角来看,人们能够确定 1789 年的一系列长期条件,例如,经济量上的增长、通讯与交流的进步、死亡率的下降、国内环境与城市环境的改善、王国通过国家行为而进行的现代化——统一化——所有这一切都是 18 世纪的人们非常关注的。法国大革命是增长而不是停滞的产物。但认为只有资产阶级是这种进步原因的历史学家,并没有获得任何益处,因为他不能在漫长的历史过程结束时把资产阶级看做大革命唯一的参与者或受益者。因此,这位历史学家发现他自己不得不放弃这种观念,即有某条解释 1789 年革命的康庄大道,所有因果系列都能按照它来安排,并且它的中心线将由资产阶级——市民社会发展中的主要参与者——来塑造。

现在,这样一种放弃无须贬低大革命的历史尊严——而是相反。由于它不是阶级的产物,所以它似乎更像是现代性的起源。的确,通过最敏锐的见证人西耶斯、邦雅曼·贡斯当、伯克、康德、费希特和黑格尔,人们目前能够重新发现归因于大革命的作用——无论是好还是坏:产生出一个由具有自主性的个体所组成的世界,并委托他们在自由意志的基础上重建城邦(the City)。后者并不是一个特殊的资产阶级计划,因为它继续界定那些甚至寻求超越资产阶级视阈而根据社会主义学说来行动的人所作出的努力。它涵盖了自 1789 年之后试图从现代个体这一原子化社会宇宙出发来组建政治共同体的一切尝试。在这一意义上说,宣称继承后者的资产阶级宇宙与社会主义者都是大革命的后裔。因而,无论我们的观点与未来的现代社会是多么相关,但它仍是理解使我们与旧制度分离开来的出发点。换句话说,对于今天的历史学家来说,1789 年的谜团仍然未被揭开:它既是一种断裂,又是一种源泉。它是我们历史非连续性的主要样态,并且不能用长期或短期的阶级统治术语来使其与某种预先指定好的未来相一致。

通过把 1789 年革命与资产阶级分离开来,人们就会重新发现这些被庆祝的事件中具有某种神秘的不确定性。人们重新给予历史参与者以行动的自由——这些参与者最想要的就是自由,即能够根据意志行为转变历史的进程。因而,已经重新恢复这种自由最好的标志,就是强

调大革命的政治维度，即强调参与者他们自己思考和表达他们所正在做之事的方式之重要性。他们给事物指定的名称，就是他们所体验到的情感的最佳标记。当一个时期受政治分裂所困扰，并达到运用这些政治分裂来界定与过去的彻底断裂，并创造出一种同人和相关的全新语言的程度时，那么把这一时期简化为一种经济方式（economic form）的来临似乎就不合理。最重要的是，法国大革命是现代政治的一个实验室。它不仅提供了许多有才智的参与者和有洞察力的评论者，而且提供了特别丰富与复杂的政治素材。为了接近真正的历史现实，人们就必须得放弃把历史视作仿佛过去的人们都没入到一种模糊之中的观点，而只有历史学家（或哲学家）才能照亮这种模糊性。人们必须返回到历史上明确的东西之中，就法国大革命而言，就是返回到在政治历史中所发生的事件之中，就像非常重要的历史—哲学传统所标示出来的那样。这种历史—哲学传统像大革命本身一样古老（因为它的开 273 端是，例如，西耶斯或伯克<sup>①</sup>），它超越了法国的边界（因为德国哲学作出了根本性的贡献），而且在整个 19 世纪得以丰富，显然这是法国知识界一直关心——因而，法国知识分子痴迷于——上个世纪最后 10 年的结果。

实际上，法国大革命是一个如此巨大、如此丰富、如此深刻的事件，以至于它已经成为分析不但和由专制主义君主政体所构成的民族国家相关，而且也与旧世界相关的现代民主之特殊性的核心要素。这种研究方式不是始于大革命之后，而是始于大革命本身发生的期间，并且是由它自己的参与者来进行的。例如，考察一下大革命开始时——在 1789 年——的议会辩论就表明，制宪议会（the Constituent Assembly）的大人物们知道并且最后讨论了他们将不得不面对的难题：所谓的“革命”与先前若干世纪的关系、人权与制定法（positive law）之间的复杂性关系、人民主权（the people's sovereignty）不可让渡的特征与人民主权代理的不可或缺性、把主权分成不同的权力，以及最高议会（the sovereign Assembly）的立法权与先前的专制君主所具有的派生出来的执行权

<sup>①</sup> 例如，Emmanuel Sieyès, *Essais sur les privilèges* (Fall 1788) and *Qu'est-ce que le Tiers-Etat?* (January 1789), 或者是 Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (November 1790)。

之间的兼容性,等等。我们继续用参与者及其同时代人概括这些难题时所运用的那些术语来提出相同的问题——同样,这些难题对我们自己的时代来说仍是基本问题。目前,所有这些争论很快就汇集到一个单一的、萦绕于心的主题,即“结束大革命”——当20世纪的历史编纂学所关心的是仍然占据我们头脑的现代政治中的主要难题之时,它已经仅仅由于反革命的恐惧而摒除了这一主题。

这同样适合于后来被称做“恐怖时期”的情况。热月党人或至少是他们中的一些,与马迪厄或索布尔<sup>①</sup>相比,是这一现象的更为细致的分析者,尽管马迪厄和索布尔是专门研究这一时期历史的专家。但特别值得一提的是,邦雅曼·贡斯当比马迪厄具有更加丰富的提问方式。<sup>②</sup>当然贡斯当“知道”的细节比较少,但是这个年轻的瑞士热月党人所提出的问题比那些不仅仅是一个世纪以后的共产主义历史学家提出的问题更为有趣,并开启了罗伯斯庇尔倒台后的岁月。在这么多其他证明之中,还有一个证明,即当这些所谓的优势与这个假设的真实性或心灵的品质的衰落相伴而生时,年代久远与档案研究都不足以确保增进任何理解。在许多方面,今天历史学家的任务就是要在19世纪精心构造的提问方式中重写大革命的历史,但仍然保留着20世纪遗留下来的丰富文献。

274 在这种重新发现政治重要性——以及重新发现19世纪的过程中,必须要给亚历克西·德·托克维尔留下一个特殊的位置,因为他仍是最重要的一位作家,至少对法国历史学家来说是如此。如果像我所认为的那样,法国大革命真的是它曾经所宣称的经验形式(empirical form),并且通过这种经验形式使由自由与平等的个体所组成的世界在历史上得以出现,那么托克维尔很可能就是以最大耐力来研究这一划时代计划之意义的历史学家。他思考了这一划时代计划的最深刻意义,因为“民主”在他的知识系统中并不是指一种政治体制类型,甚至也

<sup>①</sup> 我应当特别提到的是阿尔伯特·马迪厄专门论述罗伯斯庇尔及其在恐怖时期所作的著作。例如, *Robespierre terroriste* (Paris: La renaissance du livre, 1921) or *Autour de Robespierre* (Paris: Poyot, 1926)。

<sup>②</sup> Benjamin Constant, *De la force du gouvernement actuel et de la nécessité de s'y rallier* (Paris, 1795), recently republished with a Preface by P. Raynaud in the *Collection Champs* (Paris: Flammarion, 1989)。



不是指一种社会状态,而是指要求把他的公民伙伴们看做平等的现代人的状况。诚然,托克维尔把民主原则的胜利看做天意设计(providential design)的产物,因而把它看做正是普遍历史的意义。但在他看来,民主能够顺从完全不同的命运,因为平等就像国家专制一样能够很容易产生出公民的自由。

现在,这两种可能性都被法国大革命所证明。在1789年,为了孕育民主,举全国之力来反对专制,因为贵族式的自由与民主式的自由结合起来,从而使革命暴动(revolutionary explosion)在自由制度的框架中能够被控制。但是接下来,随着立法议会与国民议会(the Convention)的出现,在个体平等的新世界中,人们看到的是一个比此前专制主义国王的权力更无所不包的专制之潜能。而且,法国大革命的结局只不过是建立了一个新的君主专制政体,而这个新的君主专制政体又以一种更为独裁的、中央集权化的形式重新创建了旧制度下的国家行政。托克维尔寻求发现的是,现代民主的平等个体主义与中央集权国家扩张的影响之间的秘密联系。由于他没有时间撰写计划好的专门论述法国大革命的著作,所以我们将永远无法知道他会如何分析法国大革命的历史细节;但就其哲学基础而言,我们至少有可能知道他如何看待逐渐演变为专制这个问题的。

相比较而言,至于大革命提出的其他根本性难题,即它的激进性难题,或用不同的术语来说,它的理性主义式的意志主义起源问题,托克维尔在其《旧制度与法国大革命》一书中给了我们答案。<sup>①</sup>整本书都在致力于回答下面的问题:人们如何按照在大革命之前所发生的事情来解释大革命的非历史性特征、大革命对过去的否定以及大革命的抽象建构主义(abstract constructivism)呢?他的回答是引用旧制度下起作用的两种趋势,而且正是这两种趋势形成了它的实质。一方面,君主专制政体下的贵族社会和一切自由政治传统的解构。另一方面,人们已经能够发现,杜尔哥(Turgot)和孔多塞(Condorcet)于1774—1776年间在他们的权力与影响达到巅峰的时刻详细制定了一套“白板”哲学。旧制度既把民主激进主义作为通过中央集权国家来彻底颠覆权威的工具,而且又把它作为通过公民在一个纯粹观念世界中的异化而在这种颠覆

<sup>①</sup> Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution* (Paris, 1856).

中所产生的教育作用。同样,旧制度与其说是大革命的前奏或起源宝库,不如说是发生在1789年革命之前的第一次革命。在拒斥传统的背后隐藏着一个传统,它将忧虑大革命的进程,并且导致重新发现一个比先前国王统治更完美的中央集权国家。

再有,人们能够想象得出,当把托克维尔对专制主义与大革命之间隐秘连续性的分析扩展到想象中的国家政治时,这种分析就会变得丰富起来。君主政体已经把它的权力发展为国家的化身,发展为政治躯体的头颅,而这一政治躯体被认为是年代久远的、有创设权的社会生命(*l'être ensemble*),并被认为是法国国王所代表的东西——就“代表”这个术语最初的意义而言的,即等同于“复制”(*reproduit à l'identique*)。法国大革命一方面通过把社会有机体分成自由个体,另一方面通过把国家与国王分离开来,从而摧毁的正是这种总体性。现在这些代表不得不“成为”国家的“化身”,但这是从一个原子化的社会内部来看的。在最好的实例中——尤其是当第一次去承担时——这一困难的任务可以被承担起来,但在这一实例中是完全不可能被承担起来的,因为1789年的激进个体主义与同样激进的国家统一思想结合了起来。

例如,在1789年8月末9月初第一次伟大的立宪辩论中,当这些代表们正在组织把国王的专制统治权转交到人民手中——这一转交始于6月17日,第三等级的议会重新命名为“国民议会”之时——并实施大革命最初的、最基本的行动时,我们就能够看到这一点。在这一根本性的辩论中,革命阵营中的右翼,即大革命中最初的温和派,以一种英国方式——具有国王和上下两院组成的议会——为国家统治权辩护。但是,通过旧的君主政体与新的国家代表制(*national representation*)共同分享权力的方式来协调大革命与国家的过去这一思想,有两种原因证明其不可行。首先,“君主主义者”正在求助于一种不曾存在的传统和君主政体,或者即使它们在法国过去的历史上曾经存在过,但现在已不再存在。其次,如果把已经在君主专制政体之前产生的,而且可能比它持续时间还要长的这一原则彻底谴责为“封建的”,那在两个世纪的专制主义统治后,与或许会复活贵族权力的幽灵的上议院相伴而生的、“恢复”这种君主政体的尝试就似乎更加不现实。

从这一意义来看,激进的阵营比温和派的理解更传统:它窃取了专制主义发展起来的国家统治权,而君主主义者则寻求以一种它不曾

具有的形式来彻底改造专制主义。激进主义者们赋予制宪议会以统治权来重建政治躯体。但是,爱国派对年代上非连续性的武断肯定,赋予了**革命**一词以新的意义,并且与重新窃取的、应把其特征归因于专制主义的政治主权思想密不可分。人民取代了国王,但位置仍然是同一位置。事实上,纯粹民主制已经取代了君主专制政体。就像先前的构想曾经只为君主留有空间一样,新的主权不能赞同任何不是出自人民或其“代表们”的东西。同样,1789年8—9月形成的旧制度这一观念,暗示着对王权的象征性与实际上的推翻,并且大多数立宪派也都对此观念作出声明,尽管他们通过国王的新位置而伪装成国家最初的公务员。

按照这种方式,人们就能进一步认识大革命自从开始之后——当反革命还不具备社会基础或任何真正力量时——所具有的激进特征,而无须参照观念史或社会阶级的对抗。旧制度与法国大革命是相辅相成的一对,既完全没有任何联系,又不可分离。

在这点上,我不想进一步通过事例来证明,人们会如何更新按照参与者的自由行动以及他们所受到的环境制约而概括出来的大革命史。的确,环境制约能够阻碍人们非凡的历史积极性(historical initiative),而自动恢复大革命非常强烈地想要打断的历史连续性。沿着这两条路径,历史学家就能够理解成为革命年代标志的、巨大的、政治上的集体投资过度,就能够理解驯服其爆炸性力量的困难以及潜在的弥赛亚主义。关于1789年的社会解释的矛盾性证明,已经把政治上的分析从经济基础结构的保护中解放出来,并且使革命年代大多数头脑敏锐的思想家们所辨认出来的谜团重返历史兴趣的中心:人们如何能从通过与其分离之物来界定自身的现代个体中产生出许多人民呢?已经令许多代评论者着迷的政治权利与社会权利之间的对立,本身不过是大革命起初胜利地、然后可悲地提出的同一问题的变种而已。

在几乎数百年的历史编纂学沉迷于超越法国大革命之后——或随着法国大革命的限制而达到法国大革命同等的程度——相比较而言,我们现在正在重新发现,1789年法国事件提出的这些难题仍然是我们现在政治文明的实质。在19世纪末期,当所有解决自由个体时代矛盾的尝试似乎很明显失败时,我比以往都更倾向于强调这一点。而且,证据现在比以往更加表明,民主制的动力是以个体意志所形成的、允诺确保和不断扩展个体权利的政治躯体这一观念为基础的。在这一意义上



说,我们仍然活在 1789 年的世界中,并面临着在那个著名的年份中由曾经为了其他目的而召开的议会提出的问题,这些问题仍然在向今天的我们言说,仿佛只是昨天一样。

# 主要术语译文对照表

(本表中页码为外文原书页码,即中译本边码)

## A

- Abbé Maury 莫里教士 111, 113
- Abensour, Miguel 阿本索尔,米格尔 8, 149
- Absolutism, French Revolution and 法国大革命与专制主义 275
- Adams, John 亚当斯,约翰 72
- Agriculture, French Revolution and 法国大革命与农业 33
- Alexander I, of Russia 俄国亚历山大一世 207
- Ali, Mohamed 阿里,穆罕默德 123
- Allegiance, oath of 忠诚的宣誓 103 - 104
- Amants de Lyon 《里昂的情人们》 71
- America 美国
- American Revolution 美国独立革命 18, 21, 72, 100, 123
- Brissot on 布里索论美国独立革命 253
- Declaration of Independence 美国独立革命独立宣言 225
- Hegel on 黑格尔论美国独立革命 235
- system of 1787 美国独立革命1787年的体制 83, 86
- Anarchism 无政府主义
- Anarchists 无政府主义者 94
- atheism and 无神论与无政府主义 188
- Saint - Just and 圣茹斯特与无政府主义 140
- Anaxagoras 阿那克萨哥拉 224
- Ancien regime 旧制度 See Old regime
- Ancient democracies 古代民主制 203, 210 - 212
- Ancient Regime and the French Revolution, The* (Tocqueville) 《旧制度与大革命》  
(托克维尔) 220, 241, 247, 255, 258 - 259
- Andrews, Richard 安德鲁斯,理查德 6
- Angers, occupation of 占领昂热 58

- Anjou, rebellion in 昂儒叛乱 58
- Anthropology 人类学 127
- Anthropology* (Kant) 《人类学》(康德) 208, 213 - 214
- Anti - semitism 反犹太主义 105 - 106, 114 - 115
- Antoinette, Marie 安托瓦内特, 玛丽 77
- Appel comme d'abus 诉诸权力的滥用 178
- Arendt, Hannah 阿伦特, 汉娜 2, 6, 105 - 106, 150, 183, 201, 230 - 231
- Arieli, Yehoshua 阿瑞利, 耶霍舒阿 115 n. 7
- Aristocracy 贵族制 40, 49, 62 - 63, 98 - 101
- Aristotle 亚里士多德 211, 221
- Artois, struggle for power in 阿图瓦的权力斗争 55 - 56
- Assembly 议会 See National Assembly 参见国民议会
- Assimilation, Jewish 犹太人的同化 103
- August Insurrection 八月叛乱 117
- Aulard, Alphonse 奥拉尔, 阿尔方斯 58, 175 - 176, 185, 191
- Authority 权威 178, 190
- B**
- Babeuf, F. N. 巴贝夫 85, 88
- Bach, Dr. 巴赫 88
- Baker, K. M. 贝克尔 116, 262 - 263
- Bakhtin, M. M. 巴赫金 249
- Balzac, Honoré de 巴尔扎克, 奥诺雷·德 36, 43
- Bakhash, Shaul 班克哈施, 绍尔 29 n. 46
- Barbarism 野蛮主义 208 - 209
- Barère, B. 巴雷尔 95
- Barnave 巴纳夫 253, 262 n. 57
- Baron, S. W. 巴仑 116
- Barra, suicide of 巴拉的自杀 88
- Baurrel, Abbé 巴吕埃尔教士 174
- Beaumarchais, C. de 博马舍 36, 40
- Beaumont, Gustave de 博蒙特, 古斯塔夫·德 260 n. 11
- Beethoven, L. Von 贝多芬 9
- Behrens, C. B. A. 贝伦斯 28
- Benjamin, Walter 本雅明, 瓦尔特 97
- Berr, I. B. 贝尔 103, 104, 108, 115



- Best, Geoffrey 贝斯特,杰弗里 28 n. 21, 29 nn. 30, 44
- Bicêtre, invasion of 对比塞特尔收容所的入侵 164
- Bildung, principle of 文化的原则 214
- Billaud - Varenne, J. N. 比约 - 瓦雷纳 142
- Blanc, Louis 勃朗,路易斯 37
- Bloch, Marc 布洛克,马克 121
- Blumenberg, Hans 布鲁门贝格,汉斯 235
- Bodin, J. 博丹 83, 126
- Bolsheviks 布尔什维克 13, 268, 269
- Bonaid, Louis de 伯纳德,路易斯·德 1, 247, 261 n. 35
- Bonaparte 波拿巴 See Napoleon 参见拿破仑
- Bonneville, circle of 博纳维尔的社会小组 175
- Bossenga, Gail 博森加,盖尔 64 n. 4
- Bourbon monarchy 波旁王朝 80
- Bourgeoisie 资产阶级 39, 42, 52, 63, 78 - 79, 91, 155, 209, 270, 272, 257
- Bourgeois revolution 资产阶级革命 34, 42, 47, 119, 271
- Bourgeois society 资产阶级社会 38, 95, 99, 267, 269
- Bourgeois universalism 资产阶级的普世主义 87
- Brienne, Loménie de 布赖恩,隆梅尼·德 66 n. 17
- Brissot de Warville, Jacques - Pierre 布里索·德·瓦韦勒,雅克 - 皮埃尔 113, 133, 252, 253
- Brittany, rebellion in 布列塔尼叛乱 58
- Brogie, Prince de 德·布罗意王子 112
- Büchner, G. 毕希纳,格奥尔格 9, 146
- Burke, Edmund 伯克,爱德蒙德 125, 153, 219 - 225, 247, 248, 254, 261 n. 33
- Buvers de sang 嗜血者 94, 99
- Buzot, François-Nicholas 比佐,弗朗索瓦 - 尼古拉斯 88
- C**
- Cabanis, Dr. 卡巴尼斯 202
- Caesar, Julius 凯撒,尤利乌斯 232
- Cagliostro 卡缪斯特罗 203
- Cahiers, views of 陈情书的观点 181
- Camus, Albert 卡缪,阿尔伯特 182
- Canguilhem, G. 坎格维尔姆 262 n. 54
- Capitalism, French 法国资本主义 98, 271

- Carlyle, T. 卡莱尔 1, 101
- Carnot, L. N. M. 卡尔诺 133
- Carrier, drownings by 卡里埃淹死的人 60, 62
- Catholic Church 天主教教会 81, 96, 98
- Celan, Paul 策兰, 保罗 148
- Centralization 中央集权
- aristocracy and 贵族制与中央集权 40, 49, 62 - 63
  - bourgeoise and 资产阶级与中央集权 63
  - bureaucracy and 官僚制与中央集权 54
  - counterrevolution and 反革命与中央集权 62
  - Directory and 督政府与中央集权 54
  - French Revolution and 法国大革命与中央集权 52, 63
  - monocameral assembly and 单院议会制与中央集权 253
  - Old Regime and 旧制度与中央集权 49 - 50
  - surveillance and 监管与中央集权 54
- Cercle Social 社会小组 86, 175, 202
- “Ce sang etait-il si pur”? (Barnave) “难道这血不是纯洁的吗?” (巴纳夫) 94
- Change 变革
- conservatism and 保守主义与变革 125 - 126
  - continuity and 连续性与变革 242, 246
  - ethnocentricity of 种族中心主义变革 128
  - liberalism and 自由主义与变革 125 - 126
  - Marxism and 马克思主义与变革 125 - 126
  - normality of 常规性变革 124
  - Tocqueville on 托克维尔论变革 248
  - See also* Continuity 也参见连续性
- Channu, Pierre 肖努, 皮埃尔 46 n. 20
- Chapelier, Le 夏普利埃, 勒 83, 85, 88 - 89
- Charles X 查理十世 96
- Chateaubriand, F. R. 夏多布里昂 146
- Chaumette, P. G. 肖梅特 91, 188
- Chaunu, Pierre 肖努, 皮埃尔 61
- Chinese revolution 中国革命 15
- Choiseul, E. F. de 舒瓦瑟尔公爵 18
- Christian Church 基督教教会

- Comite Ecclesiastique 教士委员会 181
- egalitarianism and 平等与基督教教会 180
- election of priests 教士的选举 181
- French – Roman relations 法国基督教教会罗马的关系 181
- novel of humanity 人类的小说 175
- reform within 基督教教会内部的改革 179
- revolution and 大革命与基督教教会 174 – 176, 184
- Richerist ideology and rebellion 李奇主义意识形态与反叛 180
- separate from state 基督教教会与国家分离 193
- See also* Church 也参见教会
- Citizens, active 积极的公民 110, 181
- Civic oath 公民宣誓 104
- Civic virtue 公民美德 230
- Civil code 民法典/民法 94, 267
- Civil constitution 教士法 58 – 60, 188
- Civil rights 公民权力 97
- Civil wars, French 法国内战 96
- Civitas, Saint – Just on 圣茹斯特论城邦 136 – 137
- Claims, material and communitarian 物质和公有制要求 93, 98
- Clapham, Sir John 克拉潘, 约翰爵士 39
- Class structure 阶级结构 98, 99, 101, 264
- Class struggle 阶级斗争 35, 42
- Clausewitz, Carl von 克劳塞维茨, 卡尔·冯 22
- Clavière, Etienne 克拉维埃尔, 艾蒂安 88
- Clermont-Tonnerre, S. 克莱蒙 – 托内尔伯爵 110, 113, 115
- Cloots, A. 克洛茨 148, 188
- Club des Citoyennes Républicaines Révolutionnaires 革命共和女公民俱乐部 43, 89, 90
- Cobb, Richard 考布, 理查德 2, 14, 56
- Cobban, Alfred 考本, 阿尔弗雷德 5, 14, 46, 117
- Cobden, Richard 科布登, 理查德 34
- Cochin, Augustin 科善, 奥古斯丁 1, 47, 263 n. 75
- Colbert, J. B. 柯尔伯 122
- Comite Ecclesiastique 教士委员会 181
- Commerce, and French Revolution 商业与法国大革命 33, 258



- Committee of Public Safety 公安委员会 170 n. 22, 231
- Commune 公社 161, 170 n. 27
- Communism 共产主义 40
- Communitarianism 社群主义 40, 70, 98
- Comninel, G. C. 科米内尔 46 n. 3
- Complot des Prisons 监狱密谋 157 - 158
- Comte, Auguste 孔德, 奥古斯特 9
- Condorcet, Jean-Antoine-Nicholas 孔多塞, 让 - 安东尼 - 尼古拉斯 88, 202, 274
- Conscription 征兵 21, 60
- Consequentialism 效果论 234
- Conservatism, change and 保守主义与变革 125
- Consistency, writers and 作者与一致性 240
- Conspiracy theories 阴谋论 174
- Constant, Benjamin 贡斯当, 邦雅曼 202 - 203, 211, 273
- Constituent assembly 制宪议会 32, 94, 178, 182, 188, 212, 269, 273, 276
- deputies to 制宪议会的代表们 85
- Kant on 康德论制宪议会 209
- king and 国王与制宪议会 204
- public goods 公共利益 89
- rationalizing trend of 制宪议会理性化趋势 191
- Third Estate and 第三等级与制宪议会 180
- See also National Assembly 也参见国民议会
- Constitutional monarchy 君主立宪制 84 - 85
- Constitution of 1791 1791 年宪法 32, 83
- Constitution of 1793 1793 年宪法 83
- Contest of the Faculties, The* (Kant) 《系科之争》(康德) 223
- Continuity, and change 连续性与变革 242, 246
- Convention 国民公会 191, 192, 274
- history of 国民公会的历史 268
- religion and 宗教与国民公会 185
- Conventionnels 国民公会议员 86, 94
- Corday, Charlotte 科黛, 夏洛特 88
- Cordeliers Club 科德利埃俱乐部 154
- Corporate values 集体价值观 96

- Corporation, Jews as 作为行会的犹太人 113
- Corporatism 社团主义 76, 81
- Counterrevolution 反革命 57
- centralization and 中央集权与反革命 62
- debate about 关于反革命的争论 58
- geography of 反革命地理分布 57
- September massacres and 九月屠杀与反革命 157, 168
- start of 反革命的开始 58
- in Vendée 旺代的反革命 62
- Cousin, Victor 库辛, 维克多 44
- Creveld, Martin van 克里夫德, 马丁·范 27n.1, 29 n.38
- Critique of Pure Reason* (Kant) 《纯粹理性批判》(康德) 222
- Cromwell, Oliver 克伦威尔, 奥利弗 193
- Crowd in the French Revolution, The* (Rudé) 《法国大革命中的群众》(吕德) 153 - 160
- Crowds, revolutionary 革命群众 6, 153 - 156, 158, 165
- Cult of Reason 理性崇拜 189
- Cult of Supreme Being 最高主宰崇拜 174, 185, 186, 191
- Aulard-Mathiez controversy 奥拉尔 - 马迪厄之间的争论 176
- Cult of Reason and 理性崇拜与 ~ 176
- political moral of ~ 的政治道德 194
- political task of ~ 的政治任务 190
- Pontifex Maximus 最高祭司 192
- revolutionary church fiasco 革命教会政策的失败 185
- Robespierre and 罗伯斯庇尔与 ~ 188
- social value of ~ 的社会价值 192
- Cultural synthesis 文化综合 84
- D**
- D'Allard laws 达拉尔德法 88 - 89
- Danton, George Jacques 丹东, 乔治·雅克 76, 158, 204
- Dantonistes 丹东主义者 93
- David, Natalie Z. 大卫, 纳塔莉 170 n
- Davis, N. Z. 戴维斯 9, 170 n.33
- Dawson, Phillip 道森, 菲利浦 66
- De Broglie, Prince 德·布罗意王子 112

- Declaration of Independence 《独立宣言》 225
- Declaration of the Rights of Man 《人权宣言》 76, 225
- De la Force du Government* (Constant) 《论当前法国政府的力量》(贡斯当) 94
- De la Gorce 德·拉·高尔斯 174
- De la Nature* (Saint-Just) 《论……的本性》(圣茹斯特) 134
- De Maistre, J. 德·迈斯特 1
- Democracy 民主制 19, 203, 210-212, 273-274
- Democracy in America (Tocqueville) 《论美国民主》(托克维尔) 220, 240, 255, 258, 259
- Démocratie dirigée 计划好的民主 189
- Departments, creation of 省的建立 53
- Dérapiage, concept of 失控的概念 46
- Desmoulins, Camille 德穆兰, 卡米尔 88-89, 148
- Desmoulins, Lucile 德穆兰, 吕西 148
- Destutt de Tracy 德斯蒂·德·特拉西 202
- Determinists 决定论者 242, 247-248
- Dezamy, on Saint-Just 德萨米论圣茹斯特 133
- Diamond Necklace affair 钻石项链事件 76
- Diderot, D. 狄德罗 189
- Directory 督政府 54, 98
- Direct rule. 直接统治 See Centralization 参见中央集权
- Doyle, William 多伊尔, 威廉 28 n. 20, 28 n. 23
- Dreyfus Affair 德雷福斯事件 104
- Dunn, John 邓恩, 约翰 30, 115 n. 7
- Duport, Adrien 迪波尔, 阿德里安 114
- E**
- Economic policy, French 法国的经济政策 79, 99-100, 186
- Economics, creation of 经济学的创立 127
- Economic transformation 经济转变 121
- Eden treaty 《伊登条约》 120, 121
- Educational systems 教育体制 73
- Eglise constitutionnelle 宪政派教会 175
- Egypt, and French Revolution 埃及与法国大革命 123
- Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon* (Marx) 《路易·波拿巴的雾月十八日》(马克思) 268



- Electoral laws 选举法 110
- Electorate, definition of 选民的界定 40 - 41
- Elites 精英
- Britain and 英国与精英 82
  - cultural transformation of 精英的文化转变 69
  - public opinion 公众意见 80
  - sensibility of 精英的敏感性 73 - 75
  - as socially heterogeneous 作为社会异端的精英 78
  - traditional opinion and 传统意见与精英 100
- Elster, J. 埃尔斯特 262 n. 54
- Elting, John R. 埃尔廷, 约翰 28 nn. 21, 28, 29
- Emancipation 解放 103 - 106, 109 - 114
- Encyclopedie* (Diderot) 《百科全书》(狄德罗) 99, 222
- End of World History* (Hegel) 《世界历史的终结》(黑格尔) 234 - 235
- Engels, Friedrich 恩格斯, 弗里德里希 39
- English revolution 英国革命 31, 35, 123
- Enlightenment 启蒙运动 189, 222, 225, 236, 254
- economic progress and 经济进步与启蒙运动 44
  - French Revolution and 法国大革命与启蒙运动 17
  - language of 启蒙运动的语言 163
  - material origins of 启蒙运动的物质起源 78
  - principles of 启蒙运动的原则 79
  - seamier side of 启蒙运动较为阴暗一面 80
  - visions of 启蒙运动面面观 243
- Epistolary novel 书信体小说 71
- Equality 平等 40, 75, 130, 258
- identity and 同一性与平等 135
  - liberty and 自由与平等 248, 254
- L'Esprit des Lois* (Montesquieu) 《论法的精神》(孟德斯鸠) 228
- L'Esprit révolutionnaire* 革命精神 83 - 84 See also Jacobinism 也参见雅各宾主义
- État social et politique de la France* (Tocqueville) 《1789年前后的法国社会政治状况》(托克维尔) 249
- F**
- Fabre d'Églantine, Philippe 法布尔·代格朗丁, 菲利普 188

- Fauchet, circle of 福歇教士的社会小组 175
- Feast of the Federation 结盟节 186
- Febvre, Lucien 费弗尔,吕西安 133
- Federalism 联邦制 53, 57
- Federalist Papers 《联邦党人文集》 86
- Fehér, Ferenc 费赫尔,费伦茨 116 n. 10, 174 - 197
- Feudalism, defined 封建主义的定义 80 - 81
- Feuerwerker, David 福伊尔沃克,大卫 115 n. 1, 116 n. 14
- Fichte, J. 费希特 143
- Fiscal policy 财政政策 18 - 19
- Floreal speech 花月演讲 188, 189, 191
- Forster, Georg 福斯特,格奥尔格 201
- Foucault, Michel 福柯,米歇尔 163, 192
- Fouché, Joseph 富歇,约瑟夫 54, 91, 185, 188
- Fraternity 博爱 130
- Frederick the Great 腓特烈大帝 22
- French armies 法国军队 24 - 25
- French Assembly 法国议会 See National Assembly 参见国民议会
- French economy 法国经济 79, 99 - 100
- French historiography, decline of 法语历史编纂学的衰落 2
- French Jews 法国的犹太人 109 - 113
- French left 法国左派 31
- French Republic, Second 法兰西第二共和国 268
- French revolution 法国大革命
- academic interpretation of 法国大革命的理论解释 13
  - agriculture and 农业与法国大革命 33
  - bourgeoise and 资产阶级与法国大革命 40, 63
  - centralization and 中央集权与法国大革命 49, 52, 54, 63
  - changes in 法国大革命中的变革 54 - 55
  - class concept and 阶级观念与法国大革命 42
  - cold issue 冷问题与法国大革命 4
  - commerce and 商业与法国大革命 33, 258
  - consequences of 法国大革命的后果 33, 37, 247
  - debate about 关于法国大革命的争论 31, 33, 34
  - democracy and 民主与法国大革命 19

- economic transformation 法国大革命的经济转变 12
- geopolitical challenges 法国大革命与地缘政治的挑战 16
- German Liberals 德国的自由党人 34
- historiography of 德国的自由党人的史学研究 1
- importance of wars 德国的自由党人中战争的重要性 23
- influences of 德国的自由党人的影响 33
- intentions and results 德国的自由党人的意图与结果 31 – 32
- internalist interpretation 德国的自由党人的内在主义解释 15
- interpretations of 德国的自由党人的各种解释 5, 14 – 15, 33, 45
- Iranian revolution and 伊朗革命与德国的自由党人 26
- key words 德国的自由党人的关键术语 17
- legacy of 德国的自由党人的遗产 129
- le mal révolutionnaire 邪恶的革命 251 – 252
- liberty and 自由与邪恶的革命 241
- loss of population 邪恶的革命中人口的损失 61
- modern strategy 邪恶的革命与现代策略 25
- nineteenth – century view 19 世纪关于邪恶的革的观点 33
- opponents to 邪恶的革命的反对者 31
- opposing blocs of 1789 1789 年的反对集团 52
- police and 警察与邪恶的革命 54
- political interpretation of 邪恶的革命的政解释 13, 117
- reversals 邪恶的革命的倒退 55
- revisionist interpretation 邪恶的革命修正主义解释 5
- rightists and 右翼与邪恶的革命 31
- social interpretation of 邪恶的革命的社解释 14, 117
- social revolution 社会革命与邪恶的革命 35, 45
- totalitarian 极权主义的邪恶的革命 107
- unexpected 难以预料的邪恶的革命 244
- world – historical event 世界历史事件 27
- See also Revolution; specific events, persons 也参见大革命;具体的事件与人物
- Frozen Revolution, The* 《被冻结的法国大革命》 185
- Furet, Francois 傅勒, 弗朗索瓦 1 – 8, 10, 13, 20, 23, 34, 46 – 47, 93, 100, 117, 118, 220, 263 n. 75
- G**
- Gallican church 法国教会 180, 202



- civil constitution of 法国教会的教士法 180, 181  
 reform of 法国教会的改革 177, 204  
 revolutionary reform of 法国教会的革命性改革 177  
 schism undermining 法国教会的破坏性分裂 184
- Gauchet, M. 高歌 46 n. 8
- General will 公意 228
- Genocide 种族灭绝 59, 61 - 62
- Gens sans aveu 游民 156, 158
- Geography, creation of 地理学的创立 127
- Geopolitical challenges 地缘政治的挑战 16
- Gervinus 盖尔维努斯 45
- Ginzberg, Asher 金兹伯格, 阿舍 105 - 106
- Girondins 吉伦特派 88, 91, 190, 193, 211
- Glorious Revolution 光荣革命 31
- Gobineau, Arthur de 戈比诺, 亚瑟·德 256
- Godineau, Dominique 戈迪内欧, 多米尼克 74
- Grande nation 伟大国家 72, 84, 86, 101
- Grande terror 大恐怖 162
- Great Britain 大英帝国 52, 72 - 73, 82
- Great fear 大惶恐 52, 156
- Grégoire, Henri 格雷古瓦, 亨利 110, 113, 115, 175, 202, 215 n. 5
- Gregory VII 格列高利七世 175
- Griewank, Karl 格里万克, 卡尔 27 n. 2
- Guerillas 游击队 58
- Guérin, Daniel 格林, 丹尼尔 2
- Guilds, abolition of 行会的废除 88 - 89
- Guizot, François 基佐, 弗朗索瓦 35, 36, 46, 264 - 265
- Gurvitch, George 格维茨, 乔治 140
- H**
- Ha'am, Ahad 哈姆, 阿哈德 105 - 106
- Haiti, French Revolution and 法国大革命与海地 122 - 123
- Haskalah 犹太教启蒙运动 104, 107
- Hebertists, execution of 处决埃贝尔主义者 92
- Hegel 黑格尔  
 on consequentialism 黑格尔论效果论 234

- on German Constitution 黑格尔论德国宪法 232
- history and 历史与黑格尔 220 - 236
- idealism in 黑格尔的观念论 224
- Messianic theme in 黑格尔的弥赛亚主题 235
- on Napoleon 历史学的创立论拿破仑 232 - 233.
- See also specific works* 也参见具体的著作
- Heine, Heinrich 海涅, 亨利希 201, 210, 222
- Heller, Agnes 赫勒, 阿格妮丝 4
- Hermeneutics 解释学 3, 5, 97, 117, 119
- Heroism 英雄主义 146 - 147, 232 - 233
- Hertzberg, Arthur 赫茨伯格, 阿瑟 105, 106 - 107, 107 - 108, 113, 114
- Hic rhodus, hic salt!* 这里是罗陀斯, 就在这里跳吧! 91
- Higonnet, Patrice 海格奈特, 帕特里斯 2, 4, 5
- Hirshman, Herbert 赫西曼, 艾伯特 74
- Histories* (Polybius) 《历史》(波利比乌斯) 221
- History 历史
- creation of 历史学的创立 127
- debate on French Revolution 关于法国大革命争论的历史 31
- French liberal tradition 法国自由传统的历史 34
- historical revisionism 历史修正主义 34
- historical schools 历史学派 219
- historiography 历史编纂学 2
- redefinition of 历史学的重新定义 128
- repetition in 历史的重复 246
- Saint-Just on 圣茹斯特论历史 136
- sociology and 社会学与历史 2
- as text 作为文本的历史 3
- traditions and 传统与历史 242
- twentieth-century 二十世纪的历史 37
- Hobbes, T. 霍布斯 126, 221, 226, 229
- Hobsbawm, E. J. 霍布斯鲍姆 4, 46
- Hölderlin, F. 荷尔德林 147
- Holland 荷兰 82
- Holland, Rose 霍兰, 罗斯 46 n. 4
- Holocaust 大屠杀 98, 104, 105

- Hugo, V. 雨果 174
- Human rights 人权 225
- Humboldt, A. 洪堡 201, 202
- Hume, D. 休谟 127
- Hunt, Lynn 亨特,琳恩 15, 16, 17, 19, 20, 22, 23, 25, 26, 52
- Huntington, Samuel P. 亨廷顿,萨缪尔 14, 15
- I**
- Identity, Saint-Just and 圣茹斯特论同一性 135
- Ideologies 意识形态 124 - 125
- It Principe* (Machiavelli) 《君主论》(马基雅弗利) 126, 150, 221, 232 - 233
- Inconsistency, in human action 人类行为的矛盾性 240
- Incorruptibles 不易腐蚀者 91
- Individuality 个体性 43, 109, 134
- Industrialization 工业化 33, 39, 44
- Inquisition 宗教裁判所 192
- Instrumental rationality 工具理性 150
- Insurrection, military 军事叛乱 57
- Insurrection, of August (1792) 八月叛乱(1792) 117
- Integration, in Saint - Just 圣茹斯特的整合思想 142
- Interpretation 解释 3, 5, 97, 117, 119
- Iranian revolution 伊朗革命 26
- Ireland, French Revolution and 法国大革命与爱尔兰 123
- J**
- Jacobins 雅各宾派 84, 220, 268, 269
- calamity and 灾难与雅各宾派 37
- capitalist layering 资本主义社会阶层 82
- catholicism of 雅各宾派的天主教 91
- classical ideals in 雅各宾派的古典理想 74
- clubs 雅各宾派俱乐部 20, 85 - 90, 154, 186
- contradictions of 雅各宾派的矛盾 92, 94
- daily life 雅各宾派的日常生活 90
- decline of party 雅各宾派党派的衰微 157
- dictatorship and 专政与雅各宾派 176, 267
- differences among 雅各宾派中的差异 92 - 93
- L' esprit révolutionnaire 雅各宾派的革命精神 86



- illusion of 雅各宾派的幻觉 89  
 insurrection of 1793 1793 年的叛乱 161  
 Le Chapelier 勒夏普利埃 83  
 legitimacy of 雅各宾派的遗产 161  
 liberals and 自由主义者与雅各宾派 36  
 memory of 纪念雅各宾派 97  
 orthodoxy and 正统派与雅各宾派 94 - 95  
 politics of 雅各宾派的政治 20  
 poor and 穷人与雅各宾派 91  
 revolutionary 革命的雅各宾派 101  
 social life 雅各宾派的社会生活 100  
 state system 国家体制与雅各宾派 155, 161, 176, 185, 203  
 terrorism and 恐怖主义与雅各宾派 103  
 universalist/individualist vision 普世主义的/个人主义的观点 85, 88  
 Jaurès, Jean 饶勒斯, 让 1, 175  
 Javogues, Claude 雅伏格, 克劳德 56 - 57  
 Jessenne, Jean - Pierre 杰西恩, 琼 - 皮埃尔 55, 56  
 Jewish question 犹太人问题 104 - 106, 108 - 115  
 Journées révolutionnaires 革命日子 155, 156, 158 See also September massacres  
 也参见九月屠杀  
**K**  
 Kant 康德 2, 145, 191, 201, 204, 211, 222 - 223, 227, 234  
 on ancient democracies 康德论古代民主制 210 - 212  
 Arendt on 阿伦特论康德 215  
 categorical imperative in 康德的绝对命令 229  
 church vs. religion 教会对宗教 215n  
 Constant and 贡斯当与康德 202 - 203  
 Copernican revolution and 哥白尼革命与康德 224  
 Danton and 丹东与康德 204  
 doctrine of virtue 康德的美德学说 213  
*factum brutum in* 康德的纯粹事实 206  
 lawful revolution 康德的合法革命 207  
 on legal systems 康德论法律体系 206  
 moral philosophy of 康德的道德哲学 206, 212 - 214  
 political philosophy of 康德的政治哲学 204, 205, 212 - 214

- on res publica noumenon 康德论国家本体 210  
 on Robespierre 康德论罗伯斯庇尔 201, 205  
 on trial of king 康德论对国王的审判 209  
 typology of regimes 康德论政体的类型 208  
*See also specific works* 也参加具体的著作
- Kantorowicz, E. 坎托罗维奇 146, 183  
 Kates, Gary 凯茨,加利 6  
 Kennedy, Michael L. 肯尼迪,迈克尔 28 n. 25  
 Kestnbaum, Meyer 凯斯滕鲍姆,迈耶 27  
 Key words, of French Revolution 法国大革命的关键词 17  
 King. See Monarchy 国王,参见君主制  
 Kocka, Jürgen 考克,尤尔根 47 n. 31  
 Kojève, Alexandre 科耶夫,亚历山大 233  
 Koselleck, R. 科斯勒克 47 n. 24  
 Kropotkin, Pierre 克鲁泡特金,彼埃尔 148
- L**
- La Chalotais system 拉·夏洛泰体系 73  
 La Chapelle-Basse-Mer 沙佩-巴斯-梅尔 59-60  
 Lacombe, C. 拉孔布 95  
 Lacos, Choderlos de 拉克洛斯,霍多尔罗斯·德 76  
 Lacoue-Labarthe, P. 拉古-拉巴特 147  
 Lacroix, S. 拉克罗伊克斯 116 n. 13  
 Ladouce, Laurent 拉杜斯,劳伦特 59  
 Lafont de Saint-Yenne, on art 拉封特·德·圣耶恩 75  
 Lally-Tollendal, motion of 拉利-托伦达尔的提议 255  
 Lamartine, Alphonse de 拉马丁,阿方斯·德 243  
 Lamennais, church and 教会与拉莫奈斯 96  
 Landauer, Gustave 朗多尔,古斯塔夫 148  
 Lasky, M. J. 拉斯基 149 n. 19  
 Law 法律 204-205, 212  
 Lebas, suicide of 勒巴斯的自杀 88  
 Lebon, Gustave 勒邦,古斯塔夫 154  
 Lebrun, François 勒布伦,弗朗索瓦 68  
 Lefebvre, Georges 勒费弗尔,乔治 1, 56, 117  
 Lefort, Claude 勒夫特,克劳德 148

- Leftists 左派 31
- Legality, revolution and 革命与合法性 204 - 205, 212
- Legistes 法律 196 n
- Le mal révolutionnaire 邪恶革命 251 - 252, 254
- Leninism 列宁主义 268 - 270
- Lepelletier, Louis-Michel 勒佩蒂埃, 路易斯 - 米歇尔 87, 102 n
- Lepetit, Bernard 勒佩迪特, 伯纳德 64
- Lequino, on suicide 勒基尼奥论自杀 87
- Letters on the Aesthetic Education of Man* (Schiller) 《论人类审美教育书简》(席勒)  
208
- Levee en masse 全民皆兵法案 21 See also Mobilization 也参见动员令
- Liaisons Dangereuses, Les* (Lacos) 《危险关系》(拉克洛斯) 76
- Liberal - bourgeois interpretation 自由 - 资产阶级的解释 268 - 270
- Liberalism 自由主义 119, 125
- Liberty 自由 130
- commerce and 商业与自由 258
- French Revolution and 法国大革命与自由 248
- struggle for 为自由而战 241
- Tocqueville on 托克维尔论自由 242 - 243, 258 - 259
- Locke, John 洛克, 约翰 125, 126, 266
- Lodge 集会处 See Club 参见俱乐部
- Loi Agraire 土地均分法 92
- Lord Acton 阿克顿勋爵 46
- Lotman, I. M. 劳特曼 260
- Louis Napoleon 路易·拿破仑 207, 246, 256
- Louis-Phillipe 路易斯·菲力浦 96, 99
- Louis XIII 路易十三 49
- Louis XIV 路易十四 185, 220
- Louis XVI 路易十六 84, 212, 213, 223
- ideology of 路易十六的意识形态 100
- popularity of 路易十六的声望 84
- public / private life 公共/私人生活 96
- revolution of 路易十六的革命 204
- trial of 路易十六的审判 235
- Lowith, Karl 洛维特, 卡尔 235



- Lucas, Colin 卢卡斯,科林 47, 56
- Lynn, John A. 林恩,约翰 21, 24, 28 - 29
- M**
- Mably, on ideology 马布利论意识形态 82
- Machiavelli, N. 马基雅弗利 126, 150, 221, 231 - 233
- McNeill, William H. 麦克尼尔,威廉 28
- Maier, H. 梅尔 176
- Maistre, J. de 迈斯特 125, 247, 266
- Malesherbes 马尔泽尔布 110
- Mallet du Pan 马莱,迪庞 247, 256
- Le mal révolutionnaire 邪恶的革命 251 - 252, 254
- Malthus, T. R. 马尔萨斯 127
- Marat, Jean Paul 马拉,让·保罗 133
- cruelty of 马拉,让·保罗的残暴 95
- Massin on 马辛论马拉,让·保罗 80
- murder of 马拉,让·保罗之死 88
- plan de législation criminelle 《刑法草案》 80
- tyranny of freedom 自由的暴政 206
- Markets 市场 90, 186, 257
- Martyrs de prairial 牧月烈士 93
- Marx, Karl 马克思,卡尔 14, 34, 36, 42, 125, 127, 264, 268 - 271
- on Convention 马克思,卡尔论国民议会 268
- d'Allarde laws 马克思,卡尔论达拉尔德法 88, 97
- die deutsche Misere 马克思,卡尔论德国人的苦难 209 - 210
- historical necessity 马克思,卡尔的历史必然性 270
- Jewish question 马克思,卡尔的犹太人问题 268
- Le Chapelier laws 马克思,卡尔论勒·夏普利埃法 88, 97
- on market society 马克思,卡尔论市民社会 267
- See also specific works* 也参见具体的著作
- Massin, on Marat 马辛论马拉 80
- Mathiez, Albert 马迪厄,阿尔伯特 117, 176, 185, 189, 190, 191, 192, 273
- Maurras, on history 莫拉斯论历史 1
- Maury, Jean-Sifrein, abbé 莫里教士 111, 113
- Mazarin, J. 马萨林 50
- Mercier, Louis Sebastien 梅西耶,路易斯·塞巴斯蒂安 86, 222

- Michelet, Jules 米什莱, 儒勒 146, 148
- Middle class 中产阶级 41, 257, 264, 265  
 as bourgeoisie class 作为资产阶级的中产阶级 43  
 constitution of 1791 1791年宪法 35  
 as new France 作为新法国的中产阶级 38  
 violence of 中产阶级的暴力 94-95
- Mignet, F. A. 米涅 35, 43, 46, 265-266, 269  
 on bourgeoisie revolution 米涅论资产阶级革命 36  
 on equality 米涅论平等 41  
 on Third Estate 米涅论三级会议 40
- Military life 军事生活 88
- Military reforms 军队改革 21
- Military re-organization 军事重组 18
- Mill, John Stuart 密尔, 约翰·斯图亚特 127, 249
- Mirabeau, Count 米拉波伯爵 196
- Mitchell, Henry 米切尔, 哈维 8, 10
- Modernity 现代性 7-8, 25, 72, 124
- Monarchy 君主制 50, 80, 81, 84-85 See also Old Regime 也参见旧制度
- Montagnards 山岳派 86, 118  
 military policy of 山岳派的军事政策 21  
 1793 constitution and 1793年宪法与山岳派 191  
 suicide and 自杀与山岳派 88  
 universalist vision of 山岳派普世主义观点 91
- Montaigne, M. E. 山岳派 86, 211
- Montesquieu, C. L. 孟德斯鸠 70, 75, 126, 231, 241, 252, 253, 254, 256
- Moore, Barrington, Jr. 穆尔, 巴林顿 14
- Morality of the Means 手段的道德 168 n
- More, Thomas 莫尔, 托马斯 126
- Mounier, Jean Joseph 穆尼埃, 让·约瑟夫 252
- N**
- Nantes, massacre of 南特的屠杀 62
- Napoleon 拿破仑 16, 54, 55, 82, 88, 96, 122, 193, 203, 270  
 army and 军队与拿破仑 23-24  
 civil code 民法典 267  
 Hegel on 黑格尔论拿破仑 233

- Hundred Day rule of 拿破仑的“百日统治” 207
- Napoleonic wars 拿破仑一世所进行的重大战争 24 - 26
- significance of 拿破仑的重要性 23
- on social mobility 拿破仑论社会流动性 43
- Napoleonic concordat 拿破仑协约 193, 202
- Nassau, William 纳索, 威廉 246
- National Assembly 国民议会 32, 33, 85, 154, 161, 204, 207, 253 . See also  
Constituent assembly 也参见制宪议会
- National development, in Sieyes 西耶斯的民族发展 112
- Nationalism 民族主义 72 - 73, 184
- Nationality 国民身份 112
- National regeneration 国家复兴 17, 19
- National representation 国家代表制度 18, 19
- Natural rights, Hegel on 黑格尔论自然权利 25
- Nature, concept of 本性的概念 134, 138 - 140
- Necker, Jacques 内克尔, 雅克 80
- Nietzsche, F. 尼采 1, 3
- Nineteenth century 19 世纪 33, 36
- Nobility 贵族 40, 49, 62 - 63, 98 - 101
- Nodier, Charles 诺迪耶, 查尔斯 143
- La Nouvelle Héloïse* (Rousseau) 《新爱洛伊丝》(卢梭) 71, 75
- Nozick, Robert 诺齐克, 罗伯特 226
- O**
- Oath of Allegiance 忠诚的宣誓 103 - 104
- Oath of Horatii* (David) 《贺拉斯兄弟誓盟》(大卫) 77, 86 - 88
- Old regime 旧制度 35, 90, 162, 164, 166, 180, 220, 228, 241, 247, 255, 258 - 259, 264, 266, 271 - 272, 274 - 275, 299
- bureaucracy and 官僚制与旧制度 97
- decline of 旧制度的式微 16
- failure to restore 恢复旧制度的失败 45
- framework of 旧制度的框架 100 - 101
- freemasonry and 共济会制度与旧制度 90
- Gallican church reform 法国教会改革 177
- institutions of 旧制度的机构 79
- Jacobins and 雅各宾派与旧制度 92



- lost wars of 旧制度失败的战争 17  
 modernizing effects 旧制度现代化的影响 80  
 public life 旧制度的公共生活 70  
 republicans in 旧制度的共和党人 96  
 revolutions and 革命与旧制度 224  
 rhetorical legacy of 旧制度修辞遗产 84  
 Tocqueville on 托克维尔论旧制度 220, 241, 247, 255, 258 - 259  
 unpopularity of 不受欢迎的旧制度 90  
 women and 妇女与旧制度 99  
*On the Common Saying* (Kant) 《论俗谚》(康德) 205  
 Oppositions 敌对 129  
 Orientalism 东方学 128  
 Owen, Robert 欧文, 罗伯特 39  
**P**  
 Pacification 平定 58  
 Paine, T. 潘恩 187  
 Pamphlets 小册子 88, 252  
 Parallel legal systems 平行的法律系统 178  
 Paret, P. 帕雷特 28 n. 21, 29 n. 45  
 Paris 巴黎 53, 92, 97, 120  
 Parlements 最高法院 178  
 Pas - de - Calais 加莱海峡省 55 - 56  
 Patriotic party 爱国党派 90  
 Payan, Claude 培扬, 克劳德 189  
 Pétion, pamphlets by 佩蒂昂所撰写的小册子 252, 254  
 Pétion, Jerome 佩蒂翁 88  
 Petty - bourgeoisie 小资产阶级 154  
 Phenomenology (Hegel) 《精神现象学》(黑格尔) 233, 266  
 Philosophy, German 德国哲学 222  
 Philosophy, of history 历史哲学 8 - 9  
*Philosophy of History* (Hegel) 《哲学史讲演录》(黑格尔) 224, 229, 233 - 234  
*Philosophy of Right* (Hegel) 《法哲学原理》(黑格尔) 266  
 Physiocrats 重农主义者 127  
 Plassey plunder 普拉西掠夺 120  
 Police, creation of 警察的创立 54

- Political fundamentalism, defined 政治原教旨主义的定义 191
- Political interpretation, of French Revolution 法国大革命的政治解释 5, 117
- Political science, creation of 政治科学的创立 127
- Political state, as savage state 作为野蛮状态的政治状态 135
- Politics 政治
- fundamentalism in 政治原教旨主义 191
  - sacrilizing of 政治的神化 193
  - Saint - Just and 圣茹斯特与政治 135 - 136, 144
  - Tocqueville and 托克维尔与政治 274
  - See also specific persons, issues* 也参见具体的人物与问题
- Popular justice 群众正义 165
- Popular resistance 民众抵抗 57
- Popular sovereignty 人民主权 182 - 183
- Pornography 色情文学 71, 80
- Posthistoire 后历史 3, 10
- Postmodernity 后现代性 3
- Prisons 监狱 157 - 158
- Privacy 隐私
- categories of 隐私的种类 77
  - common good and 公共善与隐私 81
  - definition of 隐私的定义 71
  - elitist sensibility and 精英的敏感性与隐私 73
  - feminized 女性的隐私 71
  - green and 透明与隐私 74, 76
  - married life and 婚姻生活与隐私 74, 76
  - nationalism and 民族主义与隐私 82, 84, 92
  - secularized 世俗化的隐私 71
  - women and 妇女与隐私 72
- Professionals 专业人员 52
- Proletariat, definition of 无产阶级的定义 39
- Property 财产 75, 86, 94
- Protestant reformation 新教改革 123, 224, 265
- Public sphere 公共领域 94
- architecture and 建筑与公共领域 72
  - categories of 公共领域的范畴 77

- civic harmony and 市政和谐与公共领域 74  
 elitist sensibility and 精英的敏感性与公共领域 73  
 nationalism and 民族主义与公共领域 82 - 84, 93  
 public good 公共善与公共领域 69 - 101, 96 - 98  
 public life 公共生活 71, 71, 72  
 secularized 世俗化的公共领域 72
- Punitive reforms 刑法改革 95
- Q**
- Quinet, Edgar 基内, 爱德加 133, 175, 194 n. 6
- R**
- Rabaut, Saint - Etienne 拉博, 圣 - 埃蒂安 252, 254  
*Rabelais and His World* (Bakhtin) 《拉伯雷和他的世界》(巴赫金) 165  
*Rameau's Nephew* (Diderot) 《拉摩的侄儿》(狄德罗) 188  
 Ranke, L. von 兰克 128  
 Rationalist fanaticism 理性主义者的狂热 182  
 Reason, in Saint - Just 圣茹斯特的理性 95, 139  
 Rebellions 叛乱 129  
 Reddy, William 雷迪, 威廉 90  
 Reeve, Henry 里夫, 亨利 249  
*Reflections on the Revolution in France* (Burke) 《法国革命论》(伯克) 219  
 Reformation 改革 123, 265  
 Regeneration 复兴 87  
 Regicide 弑君者 147  
 Reign of Terror 恐怖时期的统治 230 - 231  
 Reine du Monde 世界主宰 80  
 Religion 宗教 174, 187  
*Religion within Reason Alone* (Kant) 《单纯理性限度内的宗教》(康德) 202  
 Renouvier, on solidarisme 雷诺维叶论社会连带主义 96  
 Représentant en mission 特派代表 56  
*Republic, The* (Plato) 《理想国》(柏拉图) 221  
 Républicaines Révolutionnaires 共和派妇女会 88, 95  
 Republicanism 共和主义  
     legality and 合法性与共和主义 94  
     as masculine 男性的共和主义 77, 96  
     revolution and 革命与共和主义 90



- Republic of letters 文学共和国 80
- Republic of virtue 美德共和国 189, 192 - 193, 230 - 231
- Res publica noumenon 国家本体 210
- Restoration 复辟 36, 96, 264, 269, 271
- Reubell, François 让·弗朗索瓦·勒贝尔 111, 112
- Reveillon riots 94
- Revel, Jacques 雷维尔, 雅克 90
- Revisionism 修正主义 34, 37
- Revolution 革命
- course of 革命的进程 244
  - debate about 关于革命的争论 30 - 31
  - determination in 革命的决定 243
  - etymology of 革命的语源 13, 221 - 222
  - historical transformation of 革命的历史转变 30 - 31
  - middle class and 中产阶级与革命 266
  - modernization and 现代化与革命 14
  - people of 1792 1792 年的人民革命 266
  - Saint - Just's concept of 圣茹斯特的革命概念 144
  - self - transformation and 自我转变与革命 256
  - study of 关于革命的研究 30
  - as virus 作为病毒的革命 248
- Ricardo, D. 李嘉图 127
- Richet, Denis 里歇, 丹尼斯 34, 46 n. 7
- Richir, Marc 里歇, 马克 5, 95
- Richter, Jean-Paul 利希特尔, 让·保罗 99
- Ricoeur, P. 利科 263
- Rightists 右翼 31, 141
- Rights, of citizenship 公民权利 96
- Robespierre, Maximilien 罗伯斯庇尔, 马克西米连 7, 9, 118, 186 - 193, 209, 211, 213, 222, 228, 230 - 231, 233, 273
- Brissot on 布里索论罗伯斯庇尔, 马克西米连 91
  - corruption and 腐败与罗伯斯庇尔, 马克西米连 76
  - execution of 罗伯斯庇尔, 马克西米连之死 88
  - fall of 罗伯斯庇尔, 马克西米连的倒台 157
  - Floreal speech 花月演讲 188

- Kant and 康德与罗伯斯庇尔, 马克西米连 201
- Louvet and 卢维与罗伯斯庇尔, 马克西米连 76
- religious revolution and 宗教革命与罗伯斯庇尔, 马克西米连 189
- state religion and 国家宗教与罗伯斯庇尔, 马克西米连 185
- system of 罗伯斯庇尔, 马克西米连的体系 92 - 94
- Vendée's genocide 旺代的种族屠杀 59
- Roederer, S. 罗埃德雷 74, 79
- Romme, G. 罗默 77, 87, 102
- Rothenberg, G. 罗滕伯格 22, 23, 28 n. 28, 29 n. 34
- Rousseau, J. J. 卢梭 15, 38, 112, 126, 142, 143, 188 - 189, 227 - 228, 230 - 232
- on General Will 卢梭论公意 75, 228
- on ideal social condition 卢梭论理想的社会状况 74
- See also specific works* 也参见具体著作
- Royalists 保皇主义者 94
- Royer, C. 罗瓦叶 241
- Rudé, George 吕德, 乔治 153 - 160
- Rural revolts, of 1792 1792年的农村叛乱 52
- Russian revolution 俄国革命 268, 169
- S**
- Sade, Marquis de 萨德侯爵 71, 95
- Saint - Germain, C. L. de 圣热尔曼伯爵 18
- Saint - Just, L. A. de 圣茹斯特 7, 83, 143, 148 n. 1, 186, 214, 231
- on Jacobins 圣茹斯特论雅各宾派 86
- naturalism in 圣茹斯特的自然主义 141
- paradox of 圣茹斯特的悖论 143
- rightists and 右翼与圣茹斯特 31, 141
- sociability in 圣茹斯特的社会性 137
- Saint - Simon, Louis 圣西门, 路易 9, 39
- Salles, Saint Vincent de 塞勒斯, 圣文森特·德 75
- Saltpetriere, invasion of 入侵萨尔佩特里埃尔收容所 164
- Sans - culottes 无套裤汉 91 - 95, 155 - 156, 161, 170
- insurrection in 无套裤汉起义 159
- invasion of 无套裤汉的入侵 164
- justice and 正义与无套裤汉 159
- revolutionary crowds and 革命群众与无套裤汉 154

- Savage state 野蛮状态 135, 136
- Scarlet Pimpernel, The 《红花侠》 162
- Schama, Simon 沙马, 西蒙 18
- Schelling, F. W. 谢林 224
- Schiller, F. 席勒 207, 214
- Schlegel, F. 施莱格尔 201
- Science, of society 社会学科 8 - 9
- Scott, James 斯科特, 詹姆斯 57
- Scott, Samuel F. 斯科特, 塞缪尔 28 n. 8
- Scott, Walter 斯科特, 瓦尔特 35
- Secher, Reynald 塞克尔, 雷纳德 59 - 61
- Second Republic 第二共和国 268
- Second Treatise of Government* (Locke) 《政府论》(下篇)(洛克) 221, 225
- Sédillot, René 赛迪劳特, 勒内 62
- Self 自我 78, 82
- September massacres 九月屠杀 91 - 94, 156 - 159, 170
- Seven Years' War 七年战争 17 - 18
- Sex roles 性别角色 72
- Shiner, L. 夏纳 261 n. 49
- Sieyès, Abbé 西耶斯教士 8, 85, 112, 113, 92, 202, 210 - 211, 252
- Simon, Walter 西蒙, 瓦尔特 46 n. 10, 47 n. 28
- Singer, B. 辛格 6, 8
- Skocpol, Theda 斯科克波, 西达 2, 4 - 7, 14, 15, 27 n. 8, 29 n. 47
- Smith, Adam 斯密, 亚当 92
- Smith, Goldwin 史密斯, 戈尔德温 37, 38
- Soboul, Albert 索布尔, 阿尔伯特 133, 134, 155, 273
- Soboul, Georges 索布尔, 乔治 117, 118
- Sociability, in Saint-Just 圣茹斯特论社会性 137
- Social Contract* (Rousseau) 《社会契约论》(卢梭) 75, 225, 228
- Social history 社会历史派 2
- Social interpretation, of revolution 大革命的社会解释 5, 97, 117, 119
- Socialism 社会主义 9, 98
- Social mobility, under Napoleon 拿破仑统治下的社会流动性 43
- Social naturalism, in Saint-Just 圣茹斯特的社会自然主义 141
- Social science 社会科学 8 - 9, 126 - 127



- Society 社会 135 - 136, 141 - 142  
 Capitalist 资本主义社会 82  
 delineation of 社会的轮廓 166  
 focus of 社会的焦点 71  
 material 物质社会 85  
 politics and 政治与社会 82  
 in various countries 各国的社会 71, 98 - 100
- Sociology 社会学 9, 127
- Solé, Jacques 索尔, 雅克 46 n. 11
- Solidarisme* 社会连带主义 96
- Sorbonne 索邦大学 268
- Souvenirs (Tocqueville) 《回忆录》(托克维尔) 243, 244, 250, 257, 258
- Sovereignty 主权 184
- Spinoza, B. 斯宾诺莎 126
- Spirit of the Law (Montesquieu) 《论法的精神》(孟德斯鸠) 228
- Stael, Madame de 斯塔埃尔夫人 175, 186, 187
- Stalin, Joseph 斯大林, 约瑟夫 32
- State 国家 85, 97  
 in eighteenth century 18 世纪的国家 51  
 after French Revolution 法国大革命之后的国家 51  
 impact of war on 战争对国家的影响 51 - 52  
 in Saint - Just 圣茹斯特论国家 97  
 savage state 野蛮状态 135  
 stages of development 国家的发展阶段 118  
*See also* Centralization 也参见中央集权
- Stein, Lorenz Von 施泰因, 洛伦兹·冯 43
- Stendhal, on modernity 斯丹达尔论现代性 148
- Stone, Bailey 斯通, 贝利 28 n. 19
- Strife of the Faculties* (Kant) 《系科之争》(康德) 204, 206
- Supreme executive 最高执政者 212
- Sybel, Heinrich von 西贝尔, 海因里希·冯 33
- T**
- Taine, H. 泰恩 93
- Tale of Two Cities*, A (Dickens) 《双城记》(狄更斯) 162
- Talleyrand, C. M. de. 塔里兰德 196

- Talmon, Jacob 塔尔蒙,雅各布 105, 106, 107
- Talmon, Jean-Louis 塔尔蒙,琼-路易斯 115 n. 6, 184 - 185
- Target, Guy 塔尔热,盖伊 76, 108, 109
- Taylor, George V. 泰勒,乔治 28 n. 18
- Terror 恐怖 85, 92 - 93, 159, 161, 162, 187, 191, 269, 273  
     executions and 执行死刑与恐怖 57  
     expulsion of 驱逐恐怖 94 - 95  
     portrait of agent 革命代表的描绘 56  
     Saint - Just on 圣茹斯特论恐怖 145  
     Tocqueville on 托克维尔论恐怖 256
- Thermidor 热月政变 100, 186, 193, 202 - 203, 267
- Thermidorians 热月党人 94, 269, 273
- Thierry, Augustin 梯叶里 35, 46 n. 8
- Third Estate 三级会议 40, 42, 90, 275
- Third Republic 第三共和国 96 - 97
- Tilly, Charles 蒂利,查尔斯 2, 4, 5, 6, 7, 155
- Times Literary Supplement* 《时代文学增刊》 56
- Tocqueville, Alexis de 托克维尔,亚历克西·德 1, 14, 16, 35, 37, 44, 46, 122, 240, 274  
     on centralization 托克维尔,亚历克西·德论中央集权 49 - 50  
     critics of 托克维尔,亚历克西·德的批评家 25  
     goals in 托克维尔,亚历克西·德的目标 241  
     on middle class 托克维尔,亚历克西·德论中产阶级 42  
     as political writer 作为争论家的托克维尔,亚历克西·德 242  
     re - evaluation of French Revolution 托克维尔,亚历克西·德对法国大革命的再评价 245 .  
     *See also specific works* 也参见具体的著作
- Tollendal, Lally 托伦达尔,拉利 255
- Tönnesson, on militants 托尼森论战士 2
- Traite de Police* (Delamare) 1705 《1705年的治安条约》(德拉马尔) 70
- Treilhard, on monarchy 特雷拉尔论君主制 185
- Turgot, A. R. J. 杜尔哥 274
- Turreau, Gen. 图罗,吉恩 60, 62
- Tyranny 暴政 256

U

- United States 美国 18, 72, 100, 225  
 Universalists 普世主义者 87, 95  
 Un-reason, Barère on 巴雷尔论非-理性 95  
 Ure, Dr. Andrew 尤尔,安德鲁 39

V

- Valmy, battle of 瓦尔密战役 158  
 Varennes, crisis of 瓦伦危机 211  
 Vendée 旺代 61-62, 188  
 Ventose decrees of, 风月法令 92  
 Vergniaud, P. V. 韦尼奥 93  
 Versailles 凡尔赛 70  
 Vess, David M. 维斯,大卫 29 n. 41  
 Viala, suicide of 维亚拉的自杀 88  
 Vichy regime 维希政府 98  
 Vigée-Lebrun, art of 维热-勒布伦的画作 72  
 Villers, on Kant 维莱尔论康德 203

Violence 暴力

- Antistate 反国家的暴力 172  
 crown and 王权与暴力 164  
 forms of 暴力的形式 159, 163  
 legal use of 暴力的合法运用 167  
 modern state and 现代国家与暴力 167-168  
 popular 民众暴力 156, 159, 160, 161, 164  
 sociology of 暴力社会学 152-153  
 as spectacle 暴力的公开展示 162  
 Volger, W. F. 沃尔杰 46 n. 9  
 Vovelle, Michel 伏维尔,米歇尔 59

W

- Wallerstein, Immanuel 华勒斯坦,伊曼纽尔 5  
 Walzer, Michael 沃尔泽,迈克尔 146, 209  
 War 战争  
 defeats of Old Regime 旧制度的失败 17  
 fiscal drain of 战争的财政消耗 18-19  
 Great Britain and 大英帝国与战争 118-119



- importance of 战争的重要性 23  
transformation of state 国家的转变 51 - 52  
war debts 战争费用 54  
Weber, Eugen 韦伯, 尤金 108  
Weber, Max 韦伯, 马克斯 14, 167, 211  
*Weltanschauung* 世界观 124, 125  
Whigs, radical 激进的辉格党人 100  
Woloch, Isser 沃洛克, 艾泽 20, 28 n. 25, 28 n. 26  
Women 妇女  
    in eighteenth century 18 世纪的妇女 71, 72  
    Jacobin view of 雅各宾派的妇女观 92  
    nature of 妇女的本性 77  
    republican life of 妇女的共和生活 90  
    republican revolution and 共和革命与妇女 89, 90  
    sex roles 妇女的性别角色 72  
    sexuality 妇女的性别特征 76, 77  
    societies shutdowns 妇女社团解散 92  
World - system 世界体系 119, 122  
**Y**  
Young - Bruehl, Elizabeth 扬 - 布鲁尔, 伊丽莎白 115 n. 7  
**Z**  
Zionism 犹太复国主义 107