



海国图志 第九辑
上海世界观察研究院主办

约法传统与美国建国

研究

罗马与耶路撒冷

——美国宪法的神学—政治问题

汉密尔顿和托克维尔的预言

藏书

从联盟权到联邦制

——读《论法的精神》与《联邦党人文集》

国民阅读

美国建国时期的“中立外交”与国家巩固
基督的美国、罗马的美国、

双面神林肯与恺撒主义的再起源

图书在版编目(CIP)数据

约法传统与美国建国/林国基主编. —上海:上海人民出版社, 2013

(海国图志)

ISBN 978-7-208-11008-3

I. ①约… II. ①林… III. ①美国—近代史—文集②

宪法—法制史—美国—文集 IV. ①

K712.407-53②D971.21-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 227831 号

责任编辑 雷静宜

特约编辑 毛晓秋

装帧设计 王晓阳



约法传统与美国建国

林国基 主编 王恒 执行主编

出版 世纪出版集团 上海人民出版社

(200001 上海市福建中路 193 号 www.ewen.cc)

出品 世纪出版股份有限公司 北京世纪文景文化传播有限责任公司

(100013 北京朝阳区东土城路 8 号林达大厦 A 座 4A)

发行 世纪出版股份有限公司发行中心

印刷 北京鹏润伟业印刷有限公司

开本 635×965 毫米 1/16

印张 12.25

插页 2

字数 124,000

版次 2013 年 1 月第 1 版

印次 2013 年 1 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-11008-3/D.2152

定价 29.00 元

目 录

主题研究

- 1 罗马与耶路撒冷——美国宪法的神学—政治问题(王恒)
- 70 汉密尔顿和托克维尔的预言([英]詹姆斯·布赖斯撰 林国荣译)

国民阅读

- 117 美国建国时期的“中立外交”与国家巩固(刘晨光)
- 129 基督的美国、罗马的美国、双面神林肯与恺撒主义的
再起源(刘仲敬)
- 142 撒下转变的种子:马汉论亚洲问题(郑凡)

航海日志

- 152 山巅之城([英]约翰·温思罗普撰 蔡乐钊译)

藏书

- 170 从联盟权到联邦制——读《论法的精神》与《联邦党人文集》(蔡乐钊)
- 185 不列颠帝国宪政的捍卫者——读戴雪《思索英格兰与
苏格兰的合并》(戴鹏飞)

罗马与耶路撒冷

——美国宪法的神学—政治问题*

王 恒**

一、美国宪法的思想意识渊源

20 世纪 60 年代,汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)的《论革命》(*On Revolution*)和伯纳德·贝林(Bernard Bailyn)的《美国革命的思想意识渊源》(*The Ideological Origins of the American Revolution*)出版,由此复活了关于美国革命和建国的本质及思想意识渊源的争论,对美国宪法的研究产生了非常重要的影响。

在《论革命》中,阿伦特把《人的条件》(*The Human Condition*)中对 *vita activa* 的研究、公共领域和私人领域、政治自由和社会问题的区分用于美国革命的研究,认为美国革命实现了“构建自由”的革命

* 本文的写作缘于林国基老师的系列文章及与他的多次交谈,没有他的指点和督促,本文的完成将是不可想像的。林国华老师、戴鹏飞和郑凡对初稿提出了宝贵的修改意见。此外,本文是笔者关于“清教革命与英美宪政传统的塑造”系列研究的一部分,好友杨天江、曹为、杨陈、刘碧波、柯贵福、李静、刘晨光、王辉、蔡乐钊和乔戈帮忙查找收集了所需的相关文献资料,在此一并向他们表示诚挚的感谢!

** 作者系西南政法大学行政法学院副教授。

目标,而随后的法国大革命则受困于社会问题,让必然性问题侵入了政治领域,丧失了以自由立国的机会。美国革命之所以能够避免法国大革命的悲剧,既非杰斐逊在《独立宣言》中呼吁的“自然神”,也非作为不证自明真理的自然权利理论,而是因为美国革命模仿了罗马建城之举,在罗马建城中,权威、传统和宗教完美地结合在了一起。阿伦特认为:“其实可以将白哲特关于英国政府的话转换一下,坚持联邦宪法‘以宗教的力量’强化了美国政府。除此之外,使美国人民遵守其宪法的力量,既不是基督教对一位启示上帝的信仰,也不是希伯来对创世者,即宇宙立法者的遵从。如果他们对美国革命和联邦宪法的态度完全可以称作是宗教式的,那么‘宗教’一词必须根据它本来的罗马意义来理解,他们的虔敬就在于‘*religare*’(联结或捆绑在一起),在于约定返回开端中去。就像罗马的‘*pietas*’(虔敬)在于约定返回罗马历史的开端,返回永恒城市的建立中去一样。”^[1]通过将美国革命“罗马化”,阿伦特试图挑战卡尔·贝克尔(Carl Becker)和路易斯·哈茨(Louis Hartz)等人从洛克式自由主义去理解美国革命的传统解释,^[2]复活了罗马式共和思想的精神力量。

尼采曾把历史研究分为三种:不朽的历史、好古的历史和批判的历史。与阿伦特试图讲述美国革命和建国的“不朽的历史”不同,贝林从“批判的历史”出发对传统解释提出了同样尖锐的挑战。在《美国革命的思想意识渊源》中,对革命时期浩如烟海的小册子文献作了细致的实证研究之后,贝林认为有五种思想影响了美国革命,即:古代经典作品尤其是罗马历史学家的作品,以洛克和孟德斯鸠为代表的启蒙运动理性主义,柯克和布莱克斯通为代表的英国普通法,新

[1] [美]汉娜·阿伦特:《论革命》,陈周旺译,南京,译林出版社,2011年,第183-184页。

[2] [美]卡尔·贝克尔:《18世纪哲学家的天城》,何兆武译,北京,生活·读书·新知三联书店,2001年;[美]路易斯·哈茨:《美国的自由主义传统》,张敏谦译,北京,中国社会科学出版社,2003年。

英格兰的“圣约神学”(covenant theology)以及以特伦查德和戈登为代表的辉格党反对派(Whig opposition)作家。贝林认为,尽管其他四种思想也产生了重要影响,但它们自身并未形成一种能够对美国革命的各种元素进行充分解释的连贯一致的智识模式,而且这些观念之间也不乏矛盾和不和谐之处,只有辉格党反对派的思想才把其他的思想综合为一个连贯的整体。^[3]

其后,贝林的学生戈登·伍德(Gordon S. Wood)在《美利坚共和国的创生》(*The Creation of the American Republic, 1776-1787*)中推进了其师的研究,与贝林强调国王的阴谋和反叛的逻辑这一“权力和自由”的辩证法不同,美国革命的共和主义精神给伍德留下了更深刻的印象:“共和主义对美国人来说要比简单地铲除国王、建立一套选举制度意味着更多的内涵。它为与英格兰相分离的政治补充了道德维度和乌托邦式的深刻意义——关涉到他们社会真正特性的深刻意义。”^[4]在后来出版的《美国革命的激进主义》(*The Radicalism of the American Revolution*)中,伍德进一步认为:“共和主义实质上是启蒙运动的思想体系。如果启蒙运动是‘现代异教的崛起’(彼得·盖伊语),那么,古典共和主义就是它的纲领。在18世纪,接受启蒙就是对古代的人与事产生兴趣,对古代产生兴趣也就是对共和思想产生兴趣。”^[5]此外,与贝林强调《独立宣言》和联邦宪法之间的连续性不同,伍德认为从1776年到1787年,美国的政治思想实现了从辉格党政治理论向联邦党人理论的转变,共和主义取代了洛克式的自

[3] [美]伯纳德·贝林:《美国革命的思想意识渊源》,涂永前译,北京,中国政法大学出版社,2007年,第二章。

[4] [美]迈克尔·扎科特:《自然权利与新共和主义》,王崇兴译,长春,吉林出版集团有限责任公司,2008年,第209页。

[5] [美]戈登·伍德:《美国革命的激进主义》,傅国英译,北京,北京大学出版社,1997年,第98-99页。

由主义。

在《马基雅维利的时刻》(*The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*)中,波考克(J. G. A. Pocock)将阿伦特、贝林和伍德对美国革命与共和主义的问题综合在一起,提出了一种系统的“公民人文主义”(civic humanism),不仅建立了从佛罗伦萨到费城的共和主义变形记的宏大叙事,而且将这一思想谱系追溯到亚里士多德“*zoon politikon*”(政治的动物)的古典城邦和公民理想。^[6]

但波考克等人的这一“共和主义综合”遭到了其他学者的批判。托马斯·潘高(Thomas Pangle)在《现代共和主义的精神:美国国父的道德视野与洛克的哲学》(*The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*)中重申洛克对于美国革命和建国的重要性,并认为波考克等人误解了马基雅维利的思想。然而,追随施特劳斯(Leo Strauss)在《自然权利与历史》(*Natural Right and History*)中对洛克的理解,潘高也把洛克的思想溯及马基雅维利(尽管不是波考克理解的“公民人文主义”的马基雅维利):“马基雅维利的‘德性’概念,与洛克的无限攫取(unlimited acquisition)在道德上的正当性观念,有着极为密切的亲缘性。马基雅维利《君主论》的终点,正是《政府论两篇》的起点。”^[7]在《自然权利与新共和主义》(*Natural Rights and the New Republicanism*)中,迈克尔·扎科特(Michael P. Zuckert)承认了特伦查德和戈登对美国革命的重要性,但提出了不同于贝林等人的对《加图书信集》的新解释,认为《加图书信集》的实质在于将洛克的自

[6] J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

[7] [美]托马斯·潘高:“‘古典共和主义’与美利坚立国:一项批判”,载《共和主义:古典与现代》,任军锋主编,上海,上海人民出版社,2006年,第69页。

然权利理论与共和主义结合在了一起,并强调美国革命与英国“光荣革命”的差异。〔8〕

伊拉扎和路茨等人则提供了另一种对美国革命和建国的不同解释。〔9〕他们强调殖民地时期的政治实践和思想的重要性,认为从“五月花号公约”到独立宣言和联邦宪法的一系列文献及制度体现了犹太约法传统,是“圣约神学”在世俗领域的运用和发展。伊拉扎和路茨还认为对美国革命具有深刻影响的洛克的契约论也是犹太约法传统的现代发展形式之一,因此,不是辉格党反对派,而是犹太约法传统给美国革命的各种元素提供了连贯一致性。

在这些解释中,如何理解洛克和共和主义成为了关键的问题。洛克既是霍布斯的契约论的继承者,也通过改造霍布斯成为了辉格党理论的“教父”。由于洛克并未发展出一种共和主义话语,因此,通过强调辉格党反对派的重要性,似乎可以调和洛克的自由主义和美国共和主义的关系。

然而,不仅殖民地时期的思想和洛克的契约论像伊拉扎和路茨说的那样体现了犹太约法传统,辉格党理论和辉格党反对派也与犹太约法传统大有渊源。辉格党主义(Whiggism)源于“Whiggamore”一词,在“排除法案”危机时期,詹姆斯党人把议会反对派称为“Whiggamore”,意思就是“Scottish covenanters”(即“好斗的苏格兰长老会教徒”),而苏格兰长老会可谓加尔文主义“圣约神学”最著名的代表。事实上,辉格党理论是诺曼征服和《大宪章》以来的英国政治

〔8〕〔美〕迈克尔·扎科特:《自然权利与新共和主义》,引论及第十章。

〔9〕Daniel J. Elazar, “The Political Theory of Covenant: Biblical Origins and Modern Developments”, *Publius*, Vol. 10, 4 (Autumn, 1980), pp. 3-30; Donald S. Lutz, “From Covenant to Constitution in American Political Thought”, *Publius*, Vol. 10, No. 4 (Autumn, 1980), pp. 101-133; Donald S. Lutz, “The Declaration of Independence As Part of an American National Compact”, *Publius*, Vol. 19, No. 1 (Winter, 1989), pp. 41-58.

传统和内战期间的清教革命政治的综合,可谓“清教革命”的阿尔比翁(Albion)化,“光荣革命”后发布的《权利宣言》和《权利法案》即是这种综合的典范。此外,还需注意的是,“光荣革命”后根本性的党派斗争最初不是在托利党和辉格党之间,而是在宫廷辉格党和乡村辉格党(即辉格党反对派)之间。正是在斗争过程中,乡村辉格党发展出了比宫廷辉格党更多的共和色彩,但与美国的共和主义不同,辉格党反对派仍然局限在英国君主制的框架之内。

洛克的契约论源自霍布斯,但是,与霍布斯相比,洛克也同样阿尔比翁化了。^[10] 美国的清教徒不仅延续了英国的“清教革命”,而且在美洲旷野中发展出了更激进的样式。^[11] 因此,以殖民地时期的思想和制度为模式和基础,美国革命抛弃了洛克思想中的妥协性因素,恢复了洛克思想中的革命性因素,^[12] 这一革命性因素在霍布斯的契约论中能够得到更好的理解,尽管霍布斯是一个保王党人而不是共和主义者。霍布斯的“社会契约论”也源自加尔文主义的“圣约神学”,但不是“圣约神学”的世俗版本,^[13] 而是“圣约神学”的一种独特发展形式,比“圣约神学”更接近作为犹太约法传统原型的摩西约法。事实上,苏格兰长老派的“圣约神学”就是霍布斯最刻骨铭心的对

[10] 关于霍布斯和洛克思想中的“耶路撒冷”元素和“阿尔比翁”元素之间的关系,参看费希的精彩研究:Harold Fisch, *Jerusalem and Albion: The Hebraic Factor in Seventeenth-Century Literature*, New York, Schocken Books Inc., 1964。

[11] 在英国内战中,彼得斯和小亨利·文恩等人就不失时机地向英国教会和英国共和政府宣传“新英格兰路线”,参看[英]杰弗里·罗伯逊:《弑君者》,徐璜译,北京,新星出版社,2009年,第67页。

[12] 关于洛克思想的革命性,参看林国基在“洛克的‘创世记’——读《政府论》”一文中的精彩研究,刊《政法论坛》,2011年,第5期。

[13] 近代以降,人们通常从两个角度去理解世俗化。第一种把世俗化理解为政教分离,即政治从教会中获得了解放。第二种则把世俗化理解为无神论,即政治从宗教中获得了解放。启蒙运动之后,尤其是费尔巴哈和马克思等人的宗教批判之后,第二种理解逐渐占据了上风,以至于使得对第一种含义的理解也成了问题。只有在第一种理解的基础上,我们才能真正澄清“圣约神学”和“社会契约论”的本质及其相互关系。

手,“圣约神学”和“社会契约论”的区别在于教权主义 (clericalism) 和反教权主义 (anti-clericalism), 在于“圣徒的统治”和“人民的统治”, 在于“利维坦”和“比希莫特”。有趣的是,美洲的旷野不仅消解了让霍布斯念兹在兹的这种对立,而且将其变成了一种互补,最终将二者完美地融合在独立宣言和联邦宪法中。詹姆斯·布赖斯认为美国革命是加尔文神学和霍布斯契约论的结合,^[14]可谓一语中的。

《联邦党人文集》第一篇提出:“时常有人指出,似乎有下面的重要问题留待我国人民用他们的行为和范例来求得解决:人类社会是否真正能够通过深思熟虑和自由选择来建立一个良好的政府,还是他们永远注定要靠运气和强力来决定他们的政治组织。”^[15] 汉密尔顿这段话可谓对美国宪法乃至美国革命和建国精神的最深刻概括,堪称成文宪法的神学—政治论 (theologico-political problem)。古希腊罗马的异教传统把“命运”和“自然”作为最高的支配者,“运气”和“强力”则是命运的表现形式之一,而“深思熟虑和自由选择”则源于犹太约法传统,尤其是《出埃及记》。阿巴·埃班 (Abba Eban) 指出:“古代异教徒的思想为历史受轮回规律的无情支配这一观念所束缚,因而充满深沉的忧郁。这种忧郁在几百年之后罗马哲学家的呐喊中,仍然可以找到反响:‘上上下下,来来去去,如此循环不已,这就是宇宙单调而无意义的规律。’这种宿命论是异教文化的特征,相反,希伯来人的思想从摩西起就已经从这种束缚中解放出来了。摩西认为,上帝是自然力的创造者,上帝本身并不受自然力循环规律的制约。上帝的意志不是在自然界中,而是在人类历史中实现的。”^[16] 这样,通过与上帝约法,不仅成为“上帝的选民”,建立了一

[14] James Bryce, *The American Commonwealth*, 2 vols., ed. by Gary L McDowell, Indianapolis, IN, 1995, I: 271, and I: 380n.

[15] [美]汉密尔顿、杰伊、麦迪逊:《联邦党人文集》,程逢如译,北京,商务印书馆,2004年,第3页。

[16] [以色列]阿巴·埃班:《犹太史》,阎瑞松译,北京,中国社会科学出版社,1986年,第13页。

个“上帝国”，而且把约法的基础建立在创世论的上帝启示而非宇宙论的自然法则之上，摆脱了自然和命运的支配和循环更替，从而建立了一种以约法而非“存在的巨链”为基础的政治模式。

我们可以把这种约法的统治称为“圣经共和主义”(Bible republicanism)，以区别于以异教为基础的罗马共和主义传统。尽管约法在变形后可以与君主制相结合，但无疑约法在原初意涵上是反君主制的和共和主义的。约法预设了上帝的统治，上帝取代君主，与选民立约并通过约法施行统治，约法由此成为最高权威，君主制，尤其是神圣君主制则是一种偶像崇拜。而且，约法作为一种成文法，对政府具有约束作用，高于约法的任何权力诉求都成为一种偶像崇拜。此外，与异教的自然等级秩序不同，上帝打破了这种“存在的巨链”，创造了自由、平等的子民，约法由自由、平等的子民基于深思熟虑和自由选择而订立。因此，选民也通过约法创造(created)了一个自由的民族(a free people)。其他民族的形成由强力或运气所铸就，是一个自然生长的有机体，但通过约法形成一个民族则是自由选择的结果，以同意为基础，是一个人为创造的共同体，以约法为身份认同的标识。因此，在约法、政治共同体和自由之间，存在着一种完全不为罗马共和主义所知晓的独特关系。但是，美国在革命和建国的过程中，也接受了一些异教的元素，并以约法的精神改造了它们。本文的主要目标之一，就是梳理这两种共和主义传统与美国建国及立宪的复杂关系，以便理解美国宪法的独特品质，这种品质使得美国的共和主义与古希腊罗马及文艺复兴时期意大利城市的形形色色的共和主义区分开来。

在美国国玺的设计过程中，富兰克林和杰斐逊都把以色列人出埃及的故事作为设计的主要背景，在最后定稿的国玺设计方案中，维吉尔的诗歌则成为了灵感的源泉之一，而维吉尔的《埃涅阿斯纪》堪

称罗马人的“出特洛伊记”。^[17] 阿伦特指出：“就美国革命者而言，只有两个立国传说是耳熟能详的，那就是《圣经》中以色列部落出埃及的故事，以及维吉尔关于埃涅阿斯逃出被烧毁的特洛伊后四处漂泊的故事。两者都是有关解放的传说，一个是从奴役中解放，另一个是从毁灭中逃离，两个故事的中心，都围绕将来的自由承诺，对应许之地的最终征服或新城市的建立——*dum conderet urbem*。”^[18] 迈克尔·沃尔泽也认为，在古代世界的文献中，只有《埃涅阿斯纪》与《出埃及记》在叙述结构上类似，二者都描述了在神圣的引导之下历经种种磨难之后达到应许之地的历程。这也说明为什么《埃涅阿斯纪》在美国国玺设计中成为了《出埃及记》的惟一竞争者。沃尔泽还指出，尽管对维吉尔而言，罗马代表了一种“新时代秩序”，但罗马仅仅比特洛伊更为强大，而非完全不同，而迦南则完全与埃及相对立。^[19] 因此，罗马人的“出特洛伊记”体现了一种连续性，而以色列人的“出埃及记”则体现了一种断裂，具有革命性。就像阿伦特指出的那样，“用维吉尔的语言来说，罗马建城乃是特洛伊的重建，罗马实际上是第二个特洛伊”^[20]，而以色列则无论如何都不能理解为第二个埃及。^[21] 此外，《埃涅阿斯纪》的高潮在于埃涅阿斯下降到地狱，从父亲安奇塞斯那里知晓了自己和子孙后代的命运，而《出埃及

[17] 关于美国国玺设计的详情，参看任军锋：“‘神佑美利坚’——‘公民宗教’在美国”，刊《现代政治与道德》，上海，上海三联书店，2006年，第79-86页。

[18] [美]汉娜·阿伦特：《论革命》，第189-190页。

[19] Michael Walzer, *Exodus and Revolution*, New York, Basic Books, Inc. 1985, pp. 11-12.

[20] [美]汉娜·阿伦特：《论革命》，第193页。

[21] 在此，我们面对弗洛伊德在《摩西与一神教》中独出心裁的解释。即便摩西真的像弗洛伊德说的那样是一个埃及人，准备到迦南建立“新埃及”，但也体现了与“旧埃及”的断裂而非连续性。关于这一点，可参考尼撒的格列高利：《摩西的生平》，石敏敏译，上海，生活·读书·新知三联书店，2010年，尤其是“离开埃及”、“长子之死”等章节。也可参考亚历山大的斐洛撰就的《论摩西的生平》，石敏敏译，北京，中国社会科学出版社，2007年。

记》的高潮则在于西奈山下与上帝订约立法,成为“上帝的选民”并建立了一个“上帝国”。实际上,在《埃涅阿斯纪》和《出埃及记》中,对自由、和平、法律和神意等核心问题的理解也完全不同,这种不同凸显了一神教的以色列和异教的罗马之间的差异,也体现了“圣经共和主义”和“罗马共和主义”的区别,汉密尔顿所说的“深思熟虑与自由选择”与“强力和运气”,正是对这种差异的完美概述。

吊诡的是:公元70年,埃涅阿斯的后代决定性地打败了摩西的后人,公元133年,更是镇压了犹太人的最后一次武装反抗,迫使犹太人在出埃及之后再次离开应许之地,散落万民之间,直至两千年后才得以重回应许之地建立国家。这一事件似乎表明,建立在“强力和运气”之上的罗马政体,似乎比建立在“深思熟虑和自由选择”之上的犹太政体更为优越和强大,罗马共和国和罗马帝国也因此成为后世不断模仿的对象。但是,这并不是故事的全部。公元70年提图斯摧毁第二圣殿,为晚期犹太教中的一个教派获得决定性的胜利铺平了道路,这一获胜的教派也经历了一次类似的出埃及过程,堪称“出犹太记”,摆脱了晚期犹太教狭隘封闭的特征,成为了一种普世宗教,这一教派就是基督教。在近代的宗教改革中,清教这一富于活力而又极具古犹太教特征的基督教派,在“出不列颠”后在美洲旷野中种下了美国政治模式和精神的种子,复兴了摩西约法传统。在经历了一系列变形之后,美国人决定将政治的基础重新建立在“深思熟虑和自由选择”的基础之上,并试图以此来克服“强力与运气”,最终建立一种比“罗马和平”(Pax Romana)更为强大和稳固的“美国和平”(Pax America)。因此,为了更好地理解美国宪法的思想意识渊源和成文宪法的神学—政治问题,我们需要扩大视野,先来看看罗马的“出特洛伊记”和犹太人的“出埃及记”,才能真正理解美国成文宪法、共和主义以及自由与和平之间的复杂关系,也才能最终得以理解美国人的“出不列颠记”。

二、“深思熟虑与自由选择”抑或“强力与运气”

德性与命运：罗马人的“出特洛伊记”

公元前 219 年到 167 年的近半个世纪内，罗马几乎征服了人类已知文明的主要地区。这一前所未有的扩张行为既深深地震撼了被征服者，也同样深刻地影响了征服者。在随后的一个多世纪中，罗马进一步加快了扩张的步伐，终于在公元前 27 年统一了整个地中海，关闭了雅努斯神庙，实现了“罗马治下的和平”。罗马不仅成为其他民族的命运，自身也成为了一种命运，并迫使人们对这一命运进行沉思。

公元前 166 年，波里比乌斯作为人质来到罗马，对罗马与希腊社会之间的差异深感震惊，不由得发出感慨：“和罗马人比较起来，希腊人不过是一群无可救药的小孩子而已。”^[22]并试图说服希腊人不要再进行无谓的反抗，平静地接受罗马的统治。近半个世纪的变化还使波里比乌斯洞察到：“命运使整个世界和它的历史倾向于同一个目标，即罗马帝国。”^[23]波里比乌斯决定记述这一段历史，并对罗马的扩张给以解释。

在《通史》第一卷中，波里比乌斯认为罗马服从纪律的美德是其成功的最重要原因，罗马的成功依靠的是德性而不是运气。但是在第六卷中，波里比乌斯把罗马的成功归结于罗马政体的优良，并通过改造柏拉图的“政体类型学”来解释罗马政体。柏拉图把政体分为

[22] [美] J. W. 汤普森：《历史著作史》（上卷第一分册），谢德风译，北京，商务印书馆，1996 年，第 76 页。

[23] 同上，第 85 页。

王政、贵族制和民主制三种类型,而每一种政体从本性(nature)上都会蜕变为另外一种政体,即僭主制、寡头制和暴民制。在《理想国》第八卷和第九卷中,柏拉图探讨了每种政体如何不可避免地蜕变和演化为另外一种政体。在《法篇》第三卷中,柏拉图还把政体的演化和循环纳入文明的演化和循环这一更大的背景之下。人类的文明也存在起源、成长、成熟,最后衰亡的循环,柏拉图不仅把二者巧妙地结合了起来,还认为混合政体比单一政体更具有优越性。

波里比乌斯改造和完善了柏拉图关于政体和文明循环演化的理论,把这种循环演化提升到自然的层面和高度。波里比乌斯也认为,混合政体比单一政体更优良,而且可以延缓单一政体的蜕变和演化。与柏拉图把君主制和民主制视为混合的两种“母制”(mother regime)不同,波里比乌斯构想的混合政体同时具有君主制、贵族制和民主制的特征,并认为罗马的宪制完美地体现了这样的混合,其中,执政官体现了君主制的元素,元老院代表了贵族制,公民大会则体现了民主制。柏拉图在《理想国》里认为最好的政体是自然的,但它的实现有赖于机运(chance)。而波里比乌斯则认为罗马的政体是最佳政体的实现,罗马近半个世纪的成功清楚地表明了这点。波里比乌斯由此为罗马的政体奠定了一个自然的根基,因为罗马从起点(arche)上,这种政体的形成和生长便都遵循着自然原因(natural causes)(VI. 4. 13, 9. 12-14)。

波里比乌斯在解释罗马时诉诸自然,并把自然理解为一个循环的整体。但是,这样的自然观导致了一个内在的困难。一方面,波里比乌斯强调罗马的军事组织,尤其是他们服从纪律的德性造就了罗马的成功;另一方面,波里比乌斯又强调罗马的混合政体是罗马成功的原因,并且强调政体和文明的自然循环。混合政体尽管可以延缓政体的蜕变和衰亡,但最终也没法摆脱这一自然的循环,一流的政治

家和立法者只是预见和利用这一循环,而不是克服这一循环。因此,这种自然的循环成为了一种命运,重要的是理解而不是克服这种命运。甚至,在自然循环的命运面前,罗马人的德性最终似乎显得无足轻重。以至于有的学者认为,波里比乌斯在第六卷中对罗马政体的哲学解释完全是不必要的。^[24]

但是,正如混合政体可以延缓自然的循环,罗马人的德性也可以延缓政体的腐化和蜕变。罗马人的政体和德性使他们经历了三次布匿战争的严峻考验,但却在第三次布匿战争之后开始变得腐化堕落。从格拉古兄弟改革开始,一直延续到屋大维与安东尼的近一个多世纪的内战,以罗马共和国的衰亡作为结束,似乎印证了波里比乌斯关于政体自然循环的结论。这一事实同样震撼了罗马作家,并迫使他们重新回到罗马的源头,比如说李维和西塞罗,重申罗马的德性与自由。

在“罗马城邦的危机与罗马历史学家”一文中,莫米利亚诺(Arnaldo Momigliano)对从撒路斯特到塔西佗的罗马作家对这一问题的回应进行了精彩的研究。莫米利亚诺认为,希腊思想传统把政治问题视为制度问题,因此,城邦的危机就是制度的危机。但是,罗马历史学家对制度并不感兴趣,他们关注的是道德或者说德性。撒路斯特、李维和塔西佗对罗马政体都没有太细致的描述和关注,但他们的作品弥漫着一种道德激情。由于罗马共和国的扩张,公元前1世纪时罗马的政体已经明显无力处理帝国这一问题。罗马历史学家没有能够通过艰苦的思索提供新的政制,但他们强烈的道德主义阻止了罗马革命以混乱告终。罗马的自由已经丧失了,但这种道德良

[24] Badian 在给波里比乌斯的新英译本写的导论中就持这样的看法,参看莫米利亚诺:“波里比乌斯在英国人与土耳其人之间”,载《古代世界的自由与和平》,林国华、王恒主编,上海,上海人民出版社,2010年,第7页。

知并没有泯灭,正是这种道德良知把屋大维驯化成了奥古斯都。〔25〕

对罗马德性和命运的辩护在维吉尔这里达到了巅峰。在维吉尔的墓碑上,刻着这样的铭文:我歌唱过放牧、农事和元首。在《第四牧歌》中,维吉尔预言了“克洛诺斯时代”即将重新来临,新一轮循环开始了,奥古斯都时代成为新“黄金时代”的起点。在《埃涅阿斯纪》中,维吉尔对“罗马和平”进行了前所未有的辩护,把罗马的统治视为从开端就已为命运铸就的安排,以至于后人把《埃涅阿斯纪》视为“罗马帝国的《圣经》”。〔26〕

罗马人的开端在埃涅阿斯的“出特洛伊”。〔27〕《埃涅阿斯纪》模仿了荷马的《伊利亚特》和《奥德赛》,但颠倒了荷马记述的顺序。前六卷记述埃涅阿斯在特洛伊陷落之后,携带着特洛伊的家神,在命运的指引之下,在海上经历种种磨难和漂泊之后,终于到达了特洛伊人的先祖意大利的故地意大利,后六卷记述埃涅阿斯抵达应许之地之后进行的战争,并使特洛伊人与拉丁人联姻,成为后来的罗马人的祖先。

对荷马的创造性模仿凸显了罗马与希腊的差异,此外,《埃涅阿斯纪》中还有另外一条重要的线索,就是罗马和迦太基,尤其是埃涅阿斯与狄多的对比。与埃涅阿斯类似,狄多也带着一些同伴离开了故国推罗,扬帆出海到利比亚的海岸建立了迦太基(意即“新城”),堪称腓尼基人的“出推罗记”。第三次布匿战争和科林斯战争之后,罗马彻底征服了迦太基和希腊,但是,罗马却面临着在文化上被希腊

〔25〕 莫米利亚诺:“罗马城邦的危机与罗马历史学家”,载《古代世界的自由与和平》,第36-56页。

〔26〕 Dante: *Monarchy*, ed. by Prue Shaw, 剑桥政治思想史原著系列(影印本),北京,中国政法大学出版社,2003年,导论,第xvi页。

〔27〕 关于罗马人如何将特洛伊人视为自己的祖先,参看莫米利亚诺在“如何调和希腊人与特洛伊人”(未刊中译文)一文中的精彩研究。笔者在此并不关注罗马人自视为特洛伊人后代的政治意图,而是关注罗马人“出特洛伊记”的特征和本质。