

《中国学术》十年精选

德性与价值

刘东 主编



创于1897

商务印书馆
The Commercial Press

2014年·北京

图书在版编目(CIP)数据

德性与价值/刘东主编.—北京:商务印书馆,2014

(《中国学术》十年精选)

ISBN 978-7-100-10061-8

I.①德… II.①刘… III.①哲学—文集 IV.①B-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013) 第 135304 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

《中国学术》十年精选

德性与价值

刘东 主编

商务印书馆出版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-10061-8

20 年 月 第 版 开本 787×960 1/16

20 年 月 第 次印刷 印张

定价 元

《〈中国学术〉十年精选》总序

刘 东

越来越显然,已经很少有人不在抱怨那个既外行又强势的学术体制了,却又很少有人能够摆脱它那全能型的“宰制意志”。网上甚至有人用这样的语言,来夸张地形容它那吞噬式的诱惑——“你要我的钱,我要你的命”。正因为这样,也就难怪有年轻学子在模糊的对比中,恍然觉得就连那个战乱频仍、物价飞涨且经常欠薪的民国时代,都要比现在这种窒息的氛围更适于做学问。

可是私下里,自己却在内心中唱着反调:即使在那个思想遭禁锢的苏联,不也还出现了肖斯塔科维奇的音乐么?即使在已被炸成残垣废墟的列宁格勒,老肖不还是写出了他的《第七交响乐》么?所以说,相对于“并非衰落”的民国学术本身,我们这一代人更应当记取的,还是当时的学人以内心中的坚持、以“不被决定”的坚毅精神,来守护他们毕生挚爱的学业。设非如此,他们又岂会在如此艰危的时局中,为我们留下了可供承继的一线学脉?

同样地,眼下的这四卷《〈中国学术〉十年精选》,也可以属于一种“未被决定”的“例外”。——这倒不必非要等到后世,大家现在来平心读它一过,也就可以确信无疑地知道,无论当今的学界怎样被批评为“堕落”,但只要哪位学人的良心尚没有跟着堕落,而不在乎短时间是否被承认,不在乎各种以“基金”名义掷下的“封赏”,那么,他就仍然可以做到“立地成佛”,从而以自己坚忍的努力来证明:毕竟在偌大的一个中国,真正称得上“研究”的严肃学术,还不可能被横蛮的外力彻底荡平。

非但如此,在当今的这种环境中,我们还可以趁着全球化的契机,包括

不断扩充的图书馆收藏,快速迅捷的国际互联网,日益密切的学界互访和渐趋多元的财力资源,来向往日的学术记录发起极限冲击。正是上述昔年无法想象的便利,使我们比起前几代的师尊们,有了更加优越充裕的治学条件,所以在这种情况下,也完全有理由反过来说,要是我们还没有能把学问做好,那么归根结底,病根还在于自己内心的缺失——正所谓“非不能也,是不为也”!

的确,随意打开这套“精选”的任一卷,无论是它的《德性与价值》或《实践与记忆》,还是它的《艺术与跨界》或《融合与突破》,都可以看到群星灿烂般的作者群,其中不少还是国际学界的领军人物,注定要被永久性地写入学术史。——而如果再考虑到,他们在这里所发表的论文,都还是经过严格匿名评审、细细切磋打磨的作品,而且这些作品在最初刊发时,按照《中国学术》的操作规程,基本上都还属于“全球首发”,那么,读者们也就不难想象到,当代的知识生产已经走多远了!

当然,还是有必要来预先提醒,由于这只是篇幅有限的选集,规定了每人仅能被各选一篇,所以还只是一番匆匆的巡礼;而读者们如想更多地了解,还只能是经由这里的指南,去阅读更加浩繁厚重的原刊。不过即使如此,这种学术选集的存在本身,却已经可以示范性地证明:如果更相信自己的学术判断,更听从内心学术良知的感召,而不是任由外在蛮力的牵引,那么,尽管我们脚下的土地并不完美,但我们仍可能就在这块土地上,去逐渐打造出一个国际级的学刊,并且就在这样的学刊上,去为我们自己的子孙后代,逐渐苦熬出一种可资承继的学统。

正因此,尽管这里只给出了少量样品,仍希望邀请读者借此鉴定一下,这本学刊究竟在多大程度上,实现了自己在“发刊词”中的愿望:“提升我国人文及社科的研究水准,推展汉语世界的学术成就;增强文化中国的内聚力,促进中外学术的深度交流;力争中文成为国际学术的工作语言,参赞中国文化现代形态在全球范围内的重建。《中国学术》的涉猎范围,囊括人文及社科诸方面,但更提倡此二翼渗透和互动,即人文研究指向社会问题,社科研究显出人文视界,力争以‘人文与社会’为轴心,追求学科交叉和科际整

合。”当然,这决不意味着我已认定,本刊业已切实达到了这个目标,但我却敢向大家这样来担保:无论在过去还是未来的操作中,我们都时刻牢记着这样的目标。

另一方面,读者们还自可明鉴,尽管这里的作者都属于“一时之选”,而且这些作品也都是他们的“精心之作”,但这也并不自动地意味着,他们由此所达到的学术结论,就已经可以代表“真理本身”了。即使我们仍然愿意相信,“真理”这东西总还是存在的,它也只存在于这类学者的艰深对话中,而且这类的对话、辩难与检讨,还将是开放性的和永无止境的。——事实上,就我个人所面临的工作抉择而言,认识到此种“对话性”的关键作用,正是创办这本学刊的主要动力,否则的话,我当初就会把自己主要的精力,投放到多写几本只属于个人的著作上。

在这个意义上,创办和坚守这样一本学刊,如果仅就个人的治学而言,或许仍可以算作一种“牺牲”。这是因为,就算是再愚钝再木然,我也并非完全不知道,在验收学术成果的现行机制下,如果太去放纵作为“大我”的想象,那么,对于“小我”只能是有百害无一利。不过,对于这样的一种“牺牲”,我本人却并没有什么好抱怨的。——这又是因为,从自己的学术训练和学术良知出发,我无论如何也忍受不了那种“杨朱式的”想象:可以任由中国文化无论变得怎样破败,而只要自己个人作为一位翘楚级的学者,对于它的“研究”还能堪称一流、还能受到认可。

正因为这样,真正要在这里特别感谢的,还是十几年来一直在默默支撑着本刊的、奋勇地冲击在学术一线的作者们。他们不仅以其深湛的求学态度,在共同确保着本刊的论证质量,还更以其职业化的诚敬精神,来忍耐本刊率先施行的、有时难免显得严苛的“双向匿名评审”制度。此外尤其重要的是,他们还更和本刊编者站在一起,拒不相信在这个日渐“扁平”的世界上,还有比学者本身更懂得学术的人——不管这些人打着怎样令人目眩的名义,也不管这些人掌管着多少令人艳羡的、原应能做点好事的资源。

目 录

历史维度中的社会想象与民主转型	查尔斯·泰勒	001
对根本恶的反思——阿伦特与康德	理查德·J.伯恩斯坦	019
世界公民视角下的道德自律——康德的自由 秩序	汉斯·费格尔	032
政治的公正与宗教和形而上学的完善 ——当代政治自由主义的中立概念批判	黄勇	047
自由主义、政治中立性和人类幸福	徐向东	073
什么是对意识的反思?	耿宁	121
良知:在“自知”与“共知”之间 ——欧洲哲学中“良知”概念的结构内涵与历史 发展	倪梁康	139
浪漫主义者、智者和体系哲学家	理查德·罗蒂	165
风格与态度的伦理学	约耳·库普曼	183
儒家美德伦理及其与麦金太尔之 亚里士多德主义的视差	万俊人	203
孔子与亚里士多德的美德概念的再讨论 ——对万俊人教授的回应	麦金太尔	234
从法术到“理性”——黑格尔与中国宗教	杜瑞乐	247

个人认同与人格境界

- 从跨文化的立场诵读“八条目” 刘东 268
- 蜕变中的“思想史”：一个史学观点的考察 黄进兴 281
- 礼与古典儒家的无神论宗教思想 安乐哲 323
- 唐宋转型的反思——以思想的变化为主 包弼德 343
- 明嘉靖时期王学知识人的会讲活动 陈来 368
- 西望阳关有故人——敦煌藏文写卷述要 王尧 421
- 略评西安景教碑的中国背景 谢和耐 466
- 解读《鸠摩罗什传》
- 兼谈中国中古早期的佛教文化与史学 陆扬 479

历史维度中的社会想象与民主转型

查尔斯·泰勒(加拿大麦吉尔大学)

二十世纪是民主大步迈进的世纪。虽然各地的民主进程不尽一致,而且总免不了进两步退一步的问题,不过长期的发展趋势却是显而易见的。我相信这一趋势在二十一世纪仍将继续。这倒并不是因为我是个头脑简单的乐天派(尽管有些朋友喜欢这么说我),也不是因为我相信进步是必然的,而是从长远看来,民主正在成为唯一能够长期保持自身合法性的制度。人类历史上曾经出现过许多稳固的等级制度,它们建立于对有序宇宙的信仰之上,因而是稳固的。这种信仰认为,统治者的权威是“天”授的,或是来自某一王朝的神圣权力,又抑或是源于某一阶级或部落天然的优越地位。不过在当今,我们所谓的“现代性”已经以多种形式颠覆了所有这些传统观念,而且终将使人们失去对它们的信任。最终我们赖以保证稳定的合法性基础就只能是:我们应该听从统治者,因为这样做其实就是听从我们自己。

这倒并不是说民主制度就一定是稳固的。民主制度可能无法为人们履行诺言,以致失去信用;也可能因为阶级或种族冲突难以为继;它们还可能以众多的形式解体。不过在我们的时代里,那些常常通过政变取代民主的制度,一旦其第一波的新鲜感消磨之后,它们的合法性只会更少。它们之所以缺乏合法性,是因为它们没有长期使我们信服的好理由。它们必须要以超级效验作为自己推翻民主制度的借口;而这一借口从长远看是不能令人信服的。换句话说,民主制度可能并不稳固,但其他制度则根基更浅;它们最后不得不像伊拉克的萨达姆·侯赛因那样依靠武力来维持。缘此当今的反政府武装首领才会通常在夺权伊始就向人民保证,“一旦我们收拾好残局”,就会回到民选政府(如巴基斯坦的穆沙拉夫)。

当然,二十世纪许多专制政权自称是“有指导的民主”或“人民的民主”。可是我所论及的那种合法性却只能由一种至少在相关的人民看来为他们不时提供了真正选择余地的制度来实现。(即便我们这些置身事外之人也能够判断得出,人们享受的自由比他们料想的少。)但是如何实现你从未经历过的民主呢?这就是我想要讨论的民主转型问题。我想从历史的维度来观察已经出现过的一些著名的民主转型。它们各不相同,而且有意思的是,这些转型的种类比它们最终建立的政权更为多样。到目前为止,成功的群众民主方案之间并无多大差异,例如议会宪政(如英国、德国和印度)、总统宪政(如美国和拉美许多国家)、议会与总统宪政结合(法国和俄罗斯)。选举的规则虽然各式各样,但立法机构都是选举出来的。现存的民主制度之间最大的差别可能就在于联邦制与集权制之分;但即便是这两种制度之间的界限也并不如看上去的那样泾渭分明。有些联邦制国家——如美国——的中央政府权力非常之大,以至于在某些方面很接近集权制。

民主制度虽说很相似,但转型的方式却有霄壤之别。这是因为成功的转型必须建立起一套行得通的民主制度和规则。人们必须通过取代或转变他们过去的制度和规则以便建立起新型的。但是既然不同社会的历史背景不同,它们向民主转型的轨迹便不尽相同。下文中我们将会探讨历史上的一些重要转型,看看从中能汲取什么经验教训。我将主要着眼于对美国与法国革命的比较,这两次革命是试图建立民主制度的最初时刻。随后我会对其他转型加以评论,并就此得出一些非常初步的结论。

我们必须从早先的制度过渡到那些能够维持民主的制度:如国民选举、有效的和相当开放的公共领域、政党和其他志在和平动员(peaceful mobilization)的运动以及接受法律框架作为最终的仲裁权威(比如,判定谁在选举中胜出,什么样的法律是有效的)等。正因为它们尚且不属于我们,我们才需要建立这些制度及其相关准则。这在某种程度上与我们所谓的“社会想象物”有关。

我所使用的“社会想象物”一词,含义要比人们以一种超脱事外的方式去思考社会现实时所形成的知识图式更为广泛和深入。我所想到的更多是

他们想象自身社会存在的方式,他们如何与他人相处,他们与周围的人之间关系如何,那些通常可以实现的期待,以及这些期待背后更为深刻的规范性的(normative)观念和形象。

我在这里想说的是“社会想象物”,而不是社会理论,两者之间差别重大。实际上,两者有数种差别。我说“想象物”(1)是因为我谈的是普通人“想象”周围社会环境的方式,这种想象通常不会用理论术语来概括,它可能存在于形象、故事、传说等形式之中。不过同样也由于(2)理论往往只是一小批人的专利,而社会想象物的引人入胜之处在于,它即便不是全社会共享的,也至少为一大群人所共享。这样就自然引出了第三个差别:(3)社会想象物是使公共行为和广泛共享的合法感成为可能的共识。

在任何特定时刻,我们的社会想象物都是复杂的。它涵盖了我们对此的正常期望和给予我们集体行动力量的共识,而正是这些集体行动构成了我们的社会生活。这种理解既是事实的,又是“规范性的”;也就是说,我们感觉到事情通常如何,可是这种感觉却又跟事情应当如何、什么样的越轨行为会破坏常规的观念交织在一起。不妨以普选政府这一制度为例。部分赋予选举行为以意义的是,我们知道,整个选举是由所有公民参与的,他们虽然各不相干,但却面对着相同的候选人,而且其个别选择将融汇为集体决定。对我们来说,识别违规行为——依仗某种势力、贿选、胁迫以及诸如此类的行为——的能力是我们理解这种个别决定的关键所在。换句话说,这种集体决定若要实现它希望实现的,便必须满足特定的规则。例如,如果少数人能够强迫所有其他人听从他们的号令,这就不是一个民主的决定。

民主转型事关我们维持选举以及其他民主实践和民主制度的能力。它可以被视为我们的储备(repertory)的变化,但也应当被理解为社会想象物的转变。在这一转变中,我们采纳了那些能够维持新型民主实践的共识。不过,转型却是从原有的实践和想象物开始的。有些实践和想象物可以作为转型过程中关键的踏脚石;也就是说,只要稍加改造,它们是可以融入到民主实践当中去的。另外一些实践和想象物则可能很难嵌入到民主制度之中,所以不得不舍弃,或大刀阔斧地改造。此外,新政体(régime)还可能需

要从零开始,建立与以前毫无联系的制度。

我们实际上可以识别出民主转型的两条相当不同的道路。这里我将它们定义为理想类型,但是必须承认,现实中它们通常纠缠在一起,很难分开。

一方面,一种理论可能会激发出一种新的行为以及一整套新的实践,并由此形成采纳新实践的群体的想象物。最初的清教教派是围绕“约(Conv-enant)”的观念建立的,便是一例。一种新的教会结构由神学上的创新而实现;而这一新结构又成为政治变化的一部分,因为有些美洲殖民地的世俗结构自身也受到教会管理方式的影响,比如按照康涅狄格州的公理会制度,只有“皈依者”才享有充分的公民权。

社会想象物的转变也可能是来自对旧制度中已经存在的某种实践的重新读解。旧有的合法性形式为对秩序的新理解所控制,并随即被转变;在某些情况下,这种转变并无明显的断裂。

美国就是一例。英国和美国占主导地位的合法性观念,也就是挑起英国内战和鼓舞殖民地揭竿而起的那些观念,基本上是回顾性的。他们围绕的中心思想是一部“古代宪法”,一种年代久远的法律秩序,在其中议会自然而然地在君侧占有一席之地。这是一种最典型、最常见的对于秩序的前现代理解方式,它回溯到普通时间之外的“起源时间”(伊利亚德[Eliade]语)。

这样一种早期观念在美国革命中被转变为人民主权——美国宪法是以“我们,人民”的口吻写就的——的坚实基础。在此之前,独立宣言中那些“不言自明的真理”就蕴含了对自然法理想秩序的吁求。¹这一转变之所以较为容易,是因为当时人们所理解的传统法赋予选举产生的议会(elected assemblies)以及议会对征税的决定权以重要的地位。所需的只是改变一下其中的平衡状态,以便将重点放在以选举作为合法权力的唯一来源上。

但是在这一转变实现之前,社会想象物必须首先转变,以便将根本的观念从神秘的古代那里剥离出来,而视为人们今天能够实现的东西。这种新

1 这一步并不如看上去那么伟大,因为在殖民地居民眼中,他们与英国人一样享有的各种权利已经被看作是“自然”权利的具体内容。参见〔美〕伯纳德·贝林:《美国革命的意识形态起源》(Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge: Harvard University Press, 1992), 第 77—78、187—188 页。

理论与传统实践之间的契合对最终结果至关重要。人民主权可以为美国所用,因为它能够找到普遍认可的制度意义。所有的殖民地居民都承认,制定新宪法的方式是通过某种形式的集会——可能比通常规模稍大,如1779年马萨诸塞州的集会。旧有的代议制度的权力有助于以实践的术语来“阐释”新的观念。

我们可以说美国革命是以一个合法性观念开始,而以产生另外一个完全不同的合法性观念告终;同时还巧妙地避免了过激的断裂。殖民者最初以传统的“英国人的权力”来反对傲慢无情的帝国政府观念。当议会与国王之间关系的破裂达到顶峰,便再不必服从总督,而革命领导权自然落到了现存的、选举出来的立法机构——即大陆会议——手中。这一点显然与1640年代的内战类似。

新的社会想象物主要源自回顾性的重新解释。革命力量的动员在很大程度上是以传统的、回顾性的合法性观念为基础的。这后来被看作是实施主权人民与生俱来的权力。此种权力的存在及其合法性的证明就在于它所建立的新政体之中。但是如果人民主权过早走上舞台,就可能无法胜任其历史任务。强调人民拥有的传统权力乃由古代宪法所赋予的早期观念,势必担负起最初的重担,动员殖民地居民奋起抗争,尽管随后而来的健忘和对过去传统的无情抛弃是现代革命的特征。

这当然并不意味着只是合法性话语发生了变化,而实践没有任何改变。相反,有些重要的新措施只能由新话语来证明其合法性。我已经提到了像1779年马萨诸塞州那样的新州立宪法。不过联邦宪法本身乃是最好的例证。联邦主义者认为必须创立新的中央集权,这种权力不是简单地作为各州的傀儡;而他们试图取代的邦联制度(Confederal Regime)的主要缺陷正在于此。必须有一种超越各州“人民们”的东西,创立一个公共机构。新的联邦政府不得不将自身的合法性扎根于“合众国人民”之中。这是整个联邦主义计划不可或缺的一部分。

但与此同时,如果允许将过去的行为解释为新原则带来之成果的制度和实践并不具备延续性,那么,对于主权人民的这种上推也是不可能的。此

一延续性的根本,在于殖民地居民对选举的集会作为权力合法形式的认可。对于这一点,人民感受至深,因为他们选举出来的立法机构长期以来是自由的主要象征,而对手则是皇家或帝国控制下的总督统治。在采纳新的州立宪法这样关键的转折时刻,人民可以求助于特别的、更大规模的集会。人民主权可以接受,因为它具有无可争议的制度意义。而这正是新秩序的基础。²

具有重大历史意义的法国革命的情形,大不一样。所有历史学家都做出不可能“结束这一革命”³的结论,部分原因在于,人民民主的任何特定表达方式都可能遭到其他方式的重大挑战。法国革命最初的恐怖岁月之所以出现,在一定程度上是因为,从王朝统治的合法性转向民族国家的合法性,在基础广泛的社会想象物之中并无普遍认可的意义。

这不当被理解为对革命导致的混乱所作的宏观“解释”,而是告诉大家,我们用来解释革命后果的不同因素如何共同作用导致了众所周知的结果。当然,国王的许多随从、军队和贵族不接受新的原则,这是社会稳定的极大障碍。即便是在那些支持新的合法性的人们中间,也见仁见智。不过,使得意见分歧导致致命后果的还是因为缺乏对于民族国家主权的制度意义的一致理解。

伯克劝革命者不要抛弃传统宪法,而是一点一点地加以修正。可就连这样做也非其力之所及。不光是这一宪法的代议制度,就连三级会议(Estates General)制度都已经搁浅 175 年了。这些制度与受教育阶层、资产

2 “与法国情况一样,在美国没有人担心委托关系能被融汇在一种纯粹的统治形式当中”,〔法〕皮埃尔·罗桑瓦龙:《未完成的民主》(Pierre Ronsanvallon, *La Démocratie inachevée*, Paris: Gallimard, 2000), 第 28 页。这一关于代表形式的深刻共识并没有避免有关结构的热烈辩论,就像我们在围绕新联邦宪法的唇枪舌剑中所看到的那样。这一共识甚至激发了有关代表本质的一些深刻问题,参见〔美〕伯纳德·贝林:《美国革命的意识形态起源》,第 5 章。这一基本共识也并未阻止反对由议会选举产生法律的大众起义,比如谢斯起义(Shay's rebellion)。关键在于这些起义都不是为了建立另外一种合法形式;它们更像是最后一招,用来对付一种虽然合法但却仍然能够胡作非为的制度。这样说来,它们很像是法国旧制度下的起义,下文将要对此进行讨论。参见〔法〕帕特里斯·格尼费的《恐怖政治》(Patrice Gueniffey, *La Politique de la Terreur*, Paris: Fayard, 2000, pp. 53—57)中的新鲜论

点。

3 〔法〕弗朗索瓦·孚雷：《法国革命》（François Furet, *La Révolution Française*, Paris, 1988）。

阶级和许多贵族要求平等公民权的愿望也不相合。这种愿望的表现形式繁多;从反面看是对贵族特权的攻击,而从正面看则是对罗马共和国及其理想的满腔热情。⁴那就是为什么 1789 年第三等级提出的第一个要求就是不再分别召开会议(separate chambers),而是召集所有代表参加同一国民议会。

更为严重的是,在这些受过教育的精英圈子之外,人们很少理解代议制宪法意味着什么。群众确实以他们的陈情书(cahiers de doléance)响应了召开三级会议的号召,可是这一整套程序本身却是以皇家主权的延续为前提的,所以它根本就不适合作为表达人民意愿的渠道。

温和派所希望的有些类似伯克开出的处方:对传统宪法加以改造使之适应代议制度,而所有人都会准确无误地将这种代议制度理解为通过公民投票来表达国家意愿。缘此,众议院在十八世纪——即便这里的“人民”只是一小批精英——通过种种虚拟代表的形式,自认为是在为全体人民说话。

英国的进程导致了多种形式的自治感,而这种感受乃是更广泛社会范围内的社会想象物的一部分。那就是为什么对更广泛民众参与的要求在英国采取了建议拓展公民权的形式。人民希望建立代议制政体,而在 1830 年代和 1840 年代的宪章运动中尤为显著。上面谈到美国的情况正是同一进程的前一个驿站;美国的代议制集会的选举通常是以成年人普选权为基础的。

这些通过集会选举的自治形式是盎格鲁-撒克逊社会的通常手段。而在法国的大众阶级(popular classes)中,不仅缺乏这种形式,还导致了自身特有的、由另外一种逻辑支配的大众抗议形式。但是我们在考察这些之前,首先得对以新理论为基础而进行的现代革命转型作一总结。

要如愿以偿地实现转型,则“人民”,或者至少是重要的少数派活动分子,就必须理解和接受理论。可是对于政治人物来说,理解一种理论,则是将这种理论运用于周围的实践。他们通过使理论发挥效应的实践来理解理论。这些实践必须让他们理解理论规定的意义。不过因为赋予实践以意义的是我们的社会想象物,所以对这种转型来说,最重要的就是人民(或者人

4 参见[英]西蒙·夏玛:《公民》(Simon Schama, *Citizens*, New York: Knopf, 1989), 第 4 章。

民中的活跃分子)共享一个能够达到上述要求——即包括实现新理论的途径——的社会想象物。

因此,我们可以将特定时段的人民的社会想象物看作是一种集合,包括他们可以理解的社会行为的总和。要依据一种新的合法性原则来实现社会转型,我们就必须储有实现这一原则的各种手段。这一要求可以从两方面来看:(1)行动者必须知道要做什么,必须有能够让新秩序生效的手段;(2)全体行动者必须就这些行动是什么达成一致。

曾经有过一些现代革命几乎完全不具备上述第一条。比如俄罗斯:1917年沙皇政权垮台,被认为是开辟了通向新共和制的合法性的道路,临时政府以为这种合法性将在他们次年召集的制宪会议上得到详细说明。可是如果循着奥兰多·菲格斯(Orlando Figes)⁵的分析理路,则大量的农业人口无法将俄罗斯人民看作是一个整体的主权行动者(sov^{er}ei^gn agent)。为他们完全理解和追求的是村社(mir)自主行动的自由,是瓜分贵族(在他们看来)巧取豪夺的土地,而且再也不受中央政府的压迫。他们的社会想象物包括一个地方性的集体机构以及村民或村社。他们知道这一机构必须跟中央政府打交道,而中央政府则可能给他们以极大的伤害,甚至偶尔会给他们带来一点好处。然而,他们对于一个可以从专制政府手中夺取主权的全国性的人民概念则不甚了了。他们的意识中并无这种全国性的集体行动的概念;他们能够理解的是大规模的起义,例如普加乔夫起义,其目标不是夺取和取代中央政权,而是强迫它变得不那么气势汹汹、颐指气使。

相形之下,法国革命期间缺失的就是上述第二条。当时所提出的实现人民主权的方案不止一部。一方面,三级会议的传统制度不适合实现人民主权;(普通)人民只从三个等级中选择一个;整个系统意在代表向统治君王请愿的臣民。

而另一方面,当时摆在桌面上的理论,其范围又比美国多得多。这部分是由于在盎格鲁-撒克逊的世界中,代议制度对想象物的牢牢掌控阻止了

5 [英]奥兰多·菲格斯:《一个民族的悲剧》(Orlando Figes, *A People's Tragedy*. London: Penguin, 1997),第98—101、518—519页。

理论想象；但同时这种情况也是由于法国文化和思想的独特轨迹。

对法国来说尤为重要的，一方面有受到卢梭尤其是他的公意（la volonté générale）概念影响的一系列理论，另一方面则是美德政治。

这一谱系的理论暗示了一种新型政治，我们实际上在 1792—1794 年的革命高潮期间看到了此一新型政治的实施。这样一种政治（1）将美德作为中心概念，这一概念包括爱自己和爱国家的融合。如罗伯斯庇尔 1792 年所言：“共和国的灵魂，正是美德，正是对祖国的热爱，正是将所有利益都融入到整体利益当中去的宽宏大量和奉献精神。”⁶在某种意义上，这又回到了被孟德斯鸠称为共和制度之“主要动机”（mainspring）的古代美德观念，“始终置公共利益于个人利益之上”⁷，不过这一观念已经为卢梭的新术语所改造（“将所有利益都融入到整体利益当中去”）。

（2）倾向于摩尼教。美德与罪恶之间的灰色区域似乎消失了。个人利益即使服从了整体利益，也无合法容身之处。个人利益是堕落的象征，因而是罪恶的，在极端的情况下跟其对立面是分不开的。利己主义者因而被视为叛徒。

（3）这一政治的话语具有类似宗教的性质。这一点往往被提及。⁸“神圣”一词常会被引发出来（神圣联盟，谋杀马拉的“渎神之手”等）。

（4）但是这一政治最重要的特点之一，还在于关于代表的复杂观念。当然在卢梭看来——这也是其理论的第二个重要特点——正常意义上通过选举集会来实现的政治代表权是可诅咒的。这与他坚持透明性有关。⁹公意是最大的透明性之所在，因为我们最大限度地在场，彼此开放，各自的意愿相互交融。个别意愿的模糊性是无可避免的，我们常常试图通过间接策略而

6 [法]引自乔治·勒费弗尔：《一七八九》（Georges Lefebvre, *Quatre-Vingts-neuf*. Paris: Éditions Sociales, 1970），第 245—246 页。

7 [法]孟德斯鸠：《论法的精神》（Montesquieu, *L'Esprit des Lois*. Livre IV, chapitre 5）。

8 [法]弗朗索瓦·孚雷：《思考法国革命》（François Furet, *Penser la Révolution*