



新书集评之六十三: 弗朗索瓦·傅勒《思考法国大革命》 黄万盛

2006年4月15日

来源: 论坛主题

作者其他文章

黄万盛: 革命不是一种原罪

黄万盛: 革命不是一种原罪——读弗朗索瓦·傅勒《思考法国大革命》

有两种所谓的革命，以革命为意义本身，人为地追求革命；另一种革命是各种复杂社会因素交互作用的客观结果，不取决于少数精英的主观意志。前者是作为目的的革命，后者是作为手段的革命。我反对那种以革命为目的的“革命狂热”，同时，我主张保留作为手段的革命。

从巴黎来的长途，径直挂到了我在哈佛的办公室，“弗朗索瓦·傅勒的《思考法国大革命》要在中国出版，我们想请你为中文本作序，你是合适的人选。”

我几乎是不加思索地立即答应了，不仅是因为这通电话听起来颇为受用，更主要的是巴黎那些朋友们的知根知底：一份法国大革命的研究报告是这些年来令我牵魂动心的学术计划，更何况弗朗索瓦·傅勒是当今世界研究法国大革命最负盛名的学者，为他的书作序，不只是荣幸，更是一份责任。

弗朗索瓦·傅勒，生于1927，卒于1997，卓越的学者和思想家，他的一生享誉无数。前不久，他被评为法兰西学院“不朽的四十位学者”之一。他担任过高等社会科学学院的院长，被国际学术界称为“法国大革命史研究的领军人物”、托克维尔研究专家等等，他的学术影响远远超越了法国，遍及世界，芝加哥大学聘他为“社会思想”教授，他是美国艺术和科学研究院的院士，是哈佛大学和特拉维夫大学的名誉博士，等等。这些荣誉归功于他对法国大革命的研究成就，在这个领域，他几乎是无可替代的巨人，芝加哥社会思想委员会主席耐丹·塔可夫认为“没有任何人能比他更负责任地复活了法国的自由思想”。《思考法国大革命》这本书可以说是他最重要的学术著作。

在最近二百年的人类历史中，法国大革命无疑是最重大的事件，其影响之广大久远，分歧之尖锐激烈，是其他任何事件都无法相比的，无论在日常生活，还是在学术领域，它都在持续地影响着我们的生活、激动着我们的思想和心灵。即使在美国这样以新教为基本精神的国家也不例外，毛姆说“法国人死了，灵魂上天堂；美国人死了，灵魂到巴黎”；今天，当你坐在纽约曼哈顿岛前端的海堤上，眺望远处的自由女神，依然可以感受大西洋彼岸吹来的

自由的风。在大学里，讨论法国大革命的文章、专著、博士论文汗牛充栋，在更广泛的经济、社会、政治领域中，试图绕开法国革命来讨论现代问题，是断无可能的，它成为必须面对的基本背景，不管你是否直接研究法国革命；连罗尔斯这样的学者也得处理法国革命展现的基本问题。甚至在儒家传统的中国，因为近百年来的变迁和革命，法国大革命也开始成为人们的时尚话题，一些思想的精灵振动着想象的翅膀，从中国飞舞到法国，企图用那付很写意的羽翼把法国大革命和文化大革命串连起来，创作一本关于革命的连环画。可以说，在今后相当长的时段中，法国大革命都仍然是关于现代性、现代政治最重要的话题，它所包含的问题意识和思想空间会伴随历史的进程不断地展示出新的意味、新的课题。这一点对于中国而言可能格外重要，作为后起的现代国家，同时又拥有深厚的文化资源，如何建设现代性的价值体系？如何理解现代性的真正含义？如何创建可以保证现代性持续和健康发展的有效机制？在所有这些方面，法国大革命呈现的经验教训都是不可逾越的重要参照，是一份宝贵的精神财富。在这个意义上，傅勒的《思考法国大革命》的中文版的出版可以帮助我们更好地理解这些问题。我注意到最近十几年来，英、美的政治学说，在中国政治学界占了压倒性的影响，不管是左派还是右派，他们的学术资源主要都来源于英语世界，无论是苏格兰启蒙学派，还是美国功利主义政治实践；无论是社群主义，还是文化主义政治学；这些学术流派构成了中国当代讨论现代性的话语前提，法国的学术思想除了所谓后现代主义被不恰当地放在文学评论领域中引介以外，很少见于政治学的讨论。这种主观性的偏爱当然是有原因的，但无论如何是不健康的。傅勒的这本书可以提供一个法语世界的学术线索，丰富我们的学术谱系，在思考现代性时增加一个必要的参考向度。我在研究法国大革命时，曾经受到傅勒的观点的很多影响，尤其是以法国革命的典范考虑中国问题的时候，他给我的启发是相当重要的。因此，分享心得，或许是推介这本书的比较好的途径。

中国现代性寻找的过程是个非常感人的当代故事，它的每一个片断都无比生动，令人震惊。它是那样执着地寻找现代性，近乎疯狂地渴望现代化，象一个多情的恋人，几乎和西方的每一种现代化都有一段真诚的苦恋，然而，这个不幸的情人却一再地失恋，一再地被拒绝，现代化始终是一个不能相拥的梦中王子，即使是那个长着一脸胡子的马克思和它的巴黎公社的伙伴们，留给中国的也是五味杂陈的复杂体会。可是这并不妨碍中国人在每一次挫折后都能重整旗鼓、继续寻求。汉学家费正清说：这是一个不折不扣的令人感动的真正的人的故事。当我前往巴黎时，伴随我的就是这份惆怅，以及与这惆怅相关的困惑，那个法国革命所开创的现代性到底是什么？为什么中国走向现代性的步伐如此蹒跚坎坷？中国在理解法国经验的时候是不是存在原则上的失误？

1992年，我到巴黎。此时年距1789年法国革命的“攻占巴士底”和其后的“联盟节”二百有三，而为今人非议最烈的1793年的“雅各宾专政”在二百年前尚未揭幕，这两个年份是法国大革命史中最重要的时标。换言之，世界性的纪念法国革命二百周年正当其时，巴黎理所当然地是纪念、回顾、反思的中心，而那遥远东方的1989则给这个二百年的庆典平添了一个意味复杂的注脚。现代政治两个最重要的价值“自由”和“平等”被还原到法国大革命轰轰烈烈的背景中重新思考，为它背书的却不仅仅只是法国革命的是非曲折，更主要的还是其后二百年现代民主以及社会主义政治实践纷纷扬扬的利弊得失。在一种后设史学的立场上，经由自由和平等的不同向度，彼此歧义水火不容的政治实践居然都把自己身世起源的认同落在法国大革命的辉煌记忆中。而正因为如此，法国大革命又成了这样一个怪物：它看起来是个整体，可是它的不同部分却能相互搏击，执着于自由或平等的不同立场，可以撕下他所厌恶憎恨的法国大革命中不属于他的那一部分，攻讦诋毁；而对他能皈依膺服的那一部分奉若神明，称颂不已。

在历史的长河中，二百年是个不算长的时间，可是对于风化法国大革命却已经足够了，法国大革命被思想的风沙催化成一个个碎片，飘舞在不同的意识形态空间里，形成了我们时代的光怪陆离的法国大革命史学。而且这些法国革命的碎片还被赋予了思想的魔力，人们挥舞耍弄着，振振有辞地诠释着与那些法国革命并不直接相关的形形色色的今天的事件。这是一个后设史学的恶性循环，从后来的事件出发，寻找一个法国革命的理由；再把这个理由建构成一套诠释性话语，用以剪裁今天的故事，端出一个象模象样的有法国依据的理论叙事，津津乐道地享受一道精神的法国大餐，尽管那精神大餐的思想原料实在是与法国风马牛不相干的。这个做法，不仅把法国革命的研究搞得面目全非，同时，也使一些现代事件的解释穿凿附会、扭曲差强，疏漏了种种现实的原因，如同《红楼梦》所言，你不说，我还清楚，你一说，反倒糊涂了。我并不在一般的意义上反对后设史学，研究历史，弄清历史真相，总结历史的经验教训，使人变得更加聪明、更加智慧，更有远见，这本身就是历史研究的基本意义。但这决不意味着可以任由主观意志扭曲历史，编造满足自己需要的所谓历史经验。这是不健康的，可却是一些“江湖史学家”经常使用的方法。因为这些原因，历史事件越是久远，对它的研究，看起来也就越象是对以往的人为偏见的纠正厘清。何况是法国大革命这样重大的历史事件，它的每一个阶段中充满了各种观点、派别的尖锐对立，在不同的阶段上又表现出不同的价值取向，它内部的纷繁事变和目标频换，提供了在某个片断上漫画法国大革命的可能，但是，仅仅从这种可能发展出关于法国大革命的历史理论无论如何是不合理的。事实上，这就是傅勒在研究法国大革命时面对的最大的挑战，如何从各种相互径庭的法国革命史学研究中，重建关于法国大革命的基本观念，这决不是一个史料学的工作，无论你发现多少新的史料，对于傅勒的工作或许会小有补益，但不会有任何决定性的影响，他要做的是把法国革命理解为一个整体性的事件，在这个整体的内部对各种变化作出既合乎事实又合乎逻辑的解释，这里所说的逻辑，不是那种语言学意义上的逻辑，而是事件由于社会关系、社会心理、社会需求、社会理想而导致的某个演变方向，因此，这基本上是一个有历史意味的哲学、尤其是政治哲学的工作，但是，它是严格地在历史学的意义上开展的。

傅勒的这本书读起来并不容易，其困难并不在于它的文字，严谨的学术著作文字往往龇牙拗口，令人费解，相反，这本书的文字因为中文译者的努力，相当平朴流畅、清新易懂；其困难主要在于他所运用的历史研究方法。他不是用直陈的方式阐明他对法国革命的观点和立场，而是相当精细地对那些颇有影响的研究法国革命的成果进行辨析，他的观点隐藏在那些左右辨难反复推敲的拆解和分析中。事实上，这还不仅仅只是一套方法，它更是一种世界观，一种学术立场，尤其是在当代法国学术界中，这已经是相当普遍的趋势。在史学中，历史研究不再是一个既定意志的展开，因此也不是用理性观念建构历史，而是把历史还原为多种因素复杂作用的过程。由理性主义宰制的历史研究观念已经被驱逐了，企图用一两个象征事件来代替复杂性历史的时代已经过去了，学术典范的转移早已开始，只是我们对它不够敏感而已。今年早春，我在广州曾经作过一个学术讲演，讨论哲学典范的转变，引起比较热烈的探讨。傅勒这本书的学术方法正是我所推荐的脉络主义的具体演示。我们切切不可对“解构观念的暴力”掉以轻心，它的意义决不仅仅是所谓后现代主义中的一支流派，从海德格提倡回到前苏格拉底时代，倾听“存在”的声音，到福柯的谱系学理论，理性主义的晚钟暮鼓就已经敲响，就学术领域而言，理性主义主导的“技术化”时代正在过去。

以观念的“技术化”的立场看法国大革命，事实上，只是一种纪念性的自我叙事，法国大革命只是为了证明某些特殊自我存在和意义的一个“说词”，尤其是把法国大革命和一个物质化的现代化追求联系起来，它就形成了一些颇有争议也很有影响的观点：例如，夸大了英美的民主政治与法国革命的政治理想的区别，把英美民主当作现代典范，忽视法国革命对现代民主政治的影响；例如，突出法国革命中的“革命”，因此，把法国革命与俄国革命、

中国革命连成一条历史线索，检讨当代社会主义的经验教训；例如，因为突出“革命”，所以“雅各宾专政”成了法国革命最重要的象征事件，而雅各宾时代血雨腥风的“公安”专政被当作“暴民专政”，因此，法国革命的反思成了警告“暴民专政”的必修课；例如，因为卢梭倡导自由平等被路易十六驱逐国外，在法国启蒙时代有很大影响，而罗伯斯比尔的所作所为需要一个精神思想的源泉，因此卢梭就必须为罗伯斯比尔负责，卢梭也必须为法国革命种种负面的暴行负责，卢梭必须承担发动一切现代革命和现代暴行的原罪，在中国有人从卢梭推理毛泽东，在国外有人宣称卢梭同样必须对希特勒和纳粹背书；例如，更进一步，卢梭主张道德理想的政治，既然如此，那道德理想也难辞其咎，一切从道德理想出发的政治都可能危害民主，成为暴政，因此，民主被理所当然地看成了一个完全不带情感的程序。如此等等，这些问题，不只是出现在当代中国，其实，在国外学界早已是屡见不鲜，只是中国的当代困境和文革反思的特殊背景，把这些观点病态地夸张膨胀，扭曲成对法国大革命的经典看法，造成了不切实际的影响。我希望傅勒的这本书能够帮助人们澄清这些片面的不实之词，给法国大革命的研究提供一个健康的学术方向。傅勒清楚地表明了他的立场：“必须打破这种纪念性史学的恶性循环。在我这代人当中，在存在主义和马克思主义的双重影响下，这种东西曾经长期时髦，总是强调历史植根于它自己的时代、它的选择或它的规定性。拿这些招眼的玩意儿一炒再炒，虽然有益于抵制‘客观性’的实证主义幻想，却极有可能没完没了地助长党派信仰和昏暗的论战。在我看来，大革命史学中充塞的精神惰性和令人敬畏的嚼舌头更甚于政治意识形态。我想现在应该是时候了，必须去掉它给后人留下的常识意义，还它以同样是历史学家应具备的一样首要东西，即知识上的好奇心和非功利的历史知识活动。再说，两个世纪以来使我们社会的论争持续不断的政治信仰总有一天也会让人大有意外之感，就象我们今天回头去看15世纪到17世纪之间的宗教冲突那样，既感慨于无穷无尽的变化，也感慨于无穷无尽的暴力。现代政治场域本身，如法国大革命所构成的那样，或许将来也会显得象是另一个时代的解释系统和心理的吧”。在傅勒这个思路下，我想就上面提到的那些关于法国大革命的争议性问题作一个简要的回答，作为一个“解释系统和心理”的法国革命研究的尝试。

批评法国大革命的人，一般都会突出英美的政治经验，强调英美的自由主义的选民政治，来批评法国革命对“自由”的“伤害”，把英美和法国看作两种完全不同的政治典范，进而看作两种完全不同的现代性，当然，在他们的视野中，英美的现代性比法国的现代性更好更合理的现代性选择。这是不值得见怪的，尤其是今天，普遍的功利主义趣味主宰了现代性的基本标准，拜膜英美的政治经验，据为经典，广为推崇，事实上是个必然的结果。但是，这是个肤浅的看法，因为夸大了二者的对立，使得民主政治和现代性一些基本但却是深刻的精髓被轻率地遗忘了。在一个现代政治的“解释系统”和现代化的“心理”角度，事实上，二者之间的同一性要远大于他们的区别。十七世纪的欧洲各国，事实上并不是革命发生的典型时代，日常生活并不算穷困，统治者与下层社会的矛盾没有激化到改朝换代，政治上相对开明，民间拥有一定程度的自由度，各国王室几乎都在进行不紧不慢的各种程度不同的改革，这种状况甚至使托克维尔认为，法国大革命其实是路易十六改革的继续和必然结果。看起来，革命并不是必须的，可是，为什么它却出现了，而且席卷了整个欧洲？这是因为从文艺复兴以来，有一个新的因素日益成长起来，使得原来的权力秩序逐渐失去了它的古老的基础。这个因素就是“社会”。在法国革命以前，国家从来都是君主的国家、国王的国家，路易十四可以大言不惭而无人质疑地宣称“朕即国家”。曾几何时，蛰伏在王权华盖之下的社会，开始苏醒，并且迅速地成长起来，人际关系日益复杂、横向组织越来越多，国王的国家已经无法全面地包容整个社会了，“国家”和“社会”的对立成了欧洲最重要的政治危机。国家到了必须重新定义的时代，社会需要自己的权力，权力的危机使得整个欧洲处在风雨飘摇之中。欧洲杰出的启蒙思想家们几乎每一个人都在谈论权力的问题，自由和平等是在

权力的意义下提出的。这是共同的问题，因此，欧洲的启蒙并没有民族主义色彩，寻找自由和平等的新型权力的人们亲如一家，国家对他们来说，是需要共同对付的敌人。美国也一样，美国早期的民主思想家们，此时此刻，都在欧洲接受启蒙的熏陶、革命前夜的洗礼。当华盛顿总统要制定美国宪法时，是从巴黎请回了杰弗逊和他的同伴，他们带回了法国关于自由、人权、平等的理念；同样，他们起草的“独立宣言”，不久又传回法国，成为法国“人权宣言”的最重要的思想资源。英国虽然在后来的进程中出现了一些反法国大革命的学者、政治家，但是，不要忘了，差不多早在法国大革命一个世纪前，那个砍掉了英王查理一世脑袋的摄政王克伦威尔就已经打出了“主权在民”的旗号，这对法国的思想家们和后来的法国大革命有着极为深远的影响。因此，如果想要理解法国大革命的真正意义，而不是仅仅拿法国大革命为自己的观点作个注脚，首先应当了解的就是法国大革命所面对的真正课题，同时也是当时欧洲所面对的共同课题，只有了解了这个共同性，具体的区别才能显示实际的意义。

我不否认英法之间是有区别，就法国大革命而言，真正的区别在于，为什么是法国大革命对问题交出的答卷在历史的舞台上具有普适的意义，而不是英国更早时的革命？傅勒有颇为精彩的解答：“由于坚守基督教的欧洲，政治行动理论如马基雅弗利……或关于社会制度历史起源的学究式讨论，从十七世纪就大行其道了。英国革命的例子显示，在集体动员和集体行动方面，精神的基本参照始终还是宗教的。法国人在18世纪末开创的并不是作为世俗化领域且有别于批判性反思的政治，而是作为国家意识形态的民主政治”，“1789年的秘密，它所传达的信息以及它的辉煌，就在于这个尚无先例的发明。它必将得到广泛的传承。在相距一个世纪之后，在使英国革命和法国革命相接近的所有特征中，之所以没有一个特征足以确保前者拥有后者出现在历史舞台后扮演的那种普适范例的作用，那是因为克伦威尔的共和制依然被宗教性包裹着，并且由于回归源头而僵化了，缺少使罗伯斯比尔的语言变成新时代的预言的那种东西：民主政治成为人类和各民族命运的仲裁官”！这就是法国大革命的真正意义，法国大革命的阵痛，分娩出一个巨大的产儿，它的降临使我们可以自豪地以“现代社会”来命名从此往后的社会，这个新生儿的名字叫做“现代民主政治”。因为它的出现，政治权力被脱胎换骨，从王室的深墙后院走到了人民中间，人民成为政治权力唯一的源泉，这是民主政治的实质，也是法国革命最重大的贡献，并且，请记住，这是法国革命的贡献，而不是英国的贡献。英国不仅在克伦威尔时代没有理解权力的真正源泉是人民，克伦威尔眼中的人民只是特殊身份的教民，他甚至仅仅因为教派的不同，拒绝天主教徒参加对王权的讨伐；就是在“光荣革命”中，在社会权力的理解上，也仍然保留着王室对权力的象征性垄断。当然英国对现代民主也有贡献，关于选民政治，关于程序政治，这些都是现代民主的基本方面，但是，这仍然不同于法国革命的意义，法国革命使民主政治成为一个基本的政治信仰，人民才是权力最基本也最合法的拥有者，这是古代政治向现代转变最重要的分水岭，没有这个根本的权力属性的规定，程序政治也会成为迫害人民的工具，成为民主的敌人。

那些以英美政治经验来批评法国革命的人，一个强有力的批判角度就是以英美选民政治体现的程序政治原则来质疑法国革命的“人民主权”观念。事实上，我并不认为程序政治和人民主权真有那么尖锐的对立，它们作为权力属性和权力运作方式本来是一个统一结构。但是人为地把这两个方面看作两个不同的典范以建构现代民主，这就有了必须重视它的充分理由。还是回到人们习惯引经据典的英国经验，我绝对相信，隐藏在“民主政治”背后那个王室的暗淡的影子，在它自身的意义上已无任何可能威胁民主政治的存在；但是，这个阴影的存在却有另一种象征意味，说明了民主权力仍然存在着不完全座落在“人民主权”上的可能。程序应当是“人民主权”的表现方式，但也可能脱离权力规定的约束，展现程序的自我意志，异化成人民权力之外的另一种权威，我把它称为“民主的异化”。时下学术界一部分

人对程序政治的推崇迷恋，把程序当作民主政治唯一不可质疑的原则，这种程序的拜物教倾向，正说明了程序越出权力约束的危险。有一点是不错的，这种突出程序优先的倾向的确是更多地体现在英美的政治实践中。美国政治学家熊彼特就认为，民主的根本就是选举政治，就是多数机制。但是，我们知道，民主经由法国大革命获得了一整套基本价值，民主是建立在自由、平等、博爱、人权这些价值之上的，程序是关于政治的“技术”，而技术是由人来运用的，民主政治的程序运用是为了更好地保证民主价值的实现。但是，现在我们的确看到在法制的名义下“犯法”，在程序的庇护下，强者更强、弱者更弱，只要合乎程序，无论多么暴富、无论多么赤贫，都可以心安理得，程序事实上保护了贫富差别的日益扩大。以哈佛为例，它是美国民主思想的大本营，哈佛员工的平均工资在年薪三万五千美元左右，但是，哈佛资产管理人的年薪却是三千六百万，整整差一千倍，而且，麻烦在于，如果你不雇他，有的是地方抢着要，这不只是学校的问题，而是社会的基本状况。民主社会的程序从来不质疑这种状况的合理性，相反，那些拥享高薪的人们可以毫无愧意振振有辞地认为他是严格遵守这个社会的一切程序，这难道就是我们追求的理想民主政治？假如，我们把程序严格地限定在民主的基本价值之下，那么，当程序不能充分反映价值，甚至抵牾、破坏价值实现，那就必须改造这个程序，使它符合民主的要求。哈佛所在的剑桥市就在尝试改造一人一票的选举的程序政治，按照一人一票，弱势群体基本不可能出现在任何政府机构，现在，剑桥的选举实行一人五票，可以把五票集中给一个人，也可以分散给不同的候选人，这就改变了原来意义的多数机制，使得弱势群体有可能进入政府权力。这种改造的动力就来源于对民主基本价值的信仰。如果你是个工具理性主义者，那当然会把所谓程序看作唯一至上的原则，遗憾的是，从韦伯晚年对“铁笼”的恐惧到今天，工具理性造成的迷失，已经是当代反思的基本点。民主价值如何充分实现，仅仅靠程序是远远不够的，以所谓英美的程序优先来苛评法国大革命，可能消解的正是法国大革命发现的民主的基本价值，这是相当危险的。

反思法国大革命一个重要课题就是如何看待“革命”，这个方面可以说是困难重重。一方面的原因是后设史学把革命图染得五彩斑斓，马克思主义的史学把革命看作是改朝换代创造历史的动力，而保守主义们把革命看作杀人越货涂炭性命的暴政；另一方面的原因则是法国革命内在的复杂性造成的，1789年的革命和1793年的革命看起来是那么不同，使得人们可能在两个不同的阶段上，对法国大革命的评价各执一词，只有象傅勒这样的史学家才会既要考虑二者的区别，更要思考它们之间的联系，以形成对“革命”的一个严格历史学的看法。

这里面最重要的基本问题是：从君主政体向现代民主政治转化的基本途径应当是什么样的？一个温和但并不彻底的模式就是“代议制”政府的构成方式，但是法国为什么没有走这条道路？“代议制”的成功需要一个阶层，需要一种意识形态，而且，这二者必须是一体的。能把两方面合在一起的只有一个实体，叫做“贵族自由主义”，因为是贵族，他有不同于大众的身份，可以相对合法地挑战君主的权力，因为是贵族，他有“保护自己的财产不受侵犯”的自由主义倾向，在这个旗号下，吸引中产阶级站到他的身后，成为他的社会基础。曾经有一种说法，发展现代民主政治的社会力量就是中产阶级，只要发展出中产阶级，现代民主政治便水到渠成，这个想法有点乐观得幼稚了，至少，在英国，他们并不能代表他们自己。中产阶级是典型的首鼠两端的机会主义群体，它们渴望暴利，而拒绝任何风险，他们宁可通奸来交换一些局部的利益，而决不会冒险成为改革的中坚，因此，过渡时期的中产阶级往往是腐化和猥琐的一帮。中国当代的情况似乎是在证明着这一点。相反，革命时期的中产阶级对于革命的意义理解甚至远远超过贫困阶层，例如法国革命时期的“第三等级”中的那些中产阶级。这是值得进一步研究的课题。但是，可以导引“代议制”的贵族自由主义并不存在于任何时代、任何国家，十八世纪的法国就几乎没有这个力量。法国人不是嗜血如命的民族，他们没有理由不接受一个温和的而又可以促成法国改变的改良政治，大革命

前，从“三级会议”、“网球场宣言”，一直到后来成为法国国庆节的1789年的“联盟节”，法国人希望的就是和国王联手推动法国的改革，但是，国王一再地反悔他与大众的契约，终于使得任何“代议制”形式的变革都不可能了。在这种情况下，早已洞悉了公民社会、社会契约这些现代民主政治奥秘的法国政治思想发挥了强大的影响，引领法国革命开辟了现代民主政治的发展方向。傅勒对这个革命形成的过程有深厚的理解，他说，“十八世纪的法国社会在苦苦地寻找代理人。诚如今天有人说的那样，它的确是太‘发展’了，无法象在上个世纪那样再保持寂静并服从于国家。但是在寻找一种政治代表制度的过程中，它与路易十四的遗产发生了抵触，这种遗产不仅维护乃至加固等级社会结构，还系统地关闭社会和国家之间的传统勾通管道。等到路易十四驾崩的时候，法国社会自然而然就走向传统渠道的复活了，尤其是重振大法院的职能。可是，这些大法院一百年来不断地显示出它们的保守主义，如谴责《百科全书》、禁止《爱弥尔》、声讨可怜的卡拉斯，因此它们已经不能成为被启蒙‘照亮’的社会的最佳代理人了”。在这个分析中可以清楚地得到一个对某些学者说来不那么愉快的结论：法国大革命不是一种目的论的产物，也不是政治理论的长期“结晶”，更不是一种宿命之物。它是新的人际关系、国王的放弃、权力真空、社会认同成为共同意志、人民意志可以成为代表本身等复杂因素的综合作用的结果，因此，它就决不是传统意义上的改朝换代，它是一个走出王权天光大亮的新世纪的革命。

傅勒曾经指出“革命意识形态的诞生有两个不可或缺的条件。首先是存在一种可以得到的权力，这是当局放弃的权力，其次是革命意识形态可以委授这种权力”，“所以革命意识形态……是产生于选举战役本身……罗伯斯比尔只有在他必须夺取他在阿拉斯市的议员席位时，才成其为罗伯斯比尔：这个保守派的年轻人发明了一套关于平等的说词”，也许有人不能接受这种看起来如此简单的解释，因为长期以来，我们习惯了为大事件寻找一个辉煌的理由的一元论的史学观念，可是，如果能够了解政治心理和政治行为之间的关系，以及它们与大政治事件的关系，这种解释就并不简单而合情合理了，而且，它丝毫都不会损害大事件应当具有的意义，“1789年敞开了一个历史偏移的时期，终于有一天看到旧制度的舞台不过是一群影影绰绰的幽灵。大革命是一个落差”，企图联合国王的改良“和《人民之友》的讲说判若天渊之别，两者相距不过区区数月。大革命的得失主要还不在于原因和结果如何，而在于一个社会向着它的所有可能性敞开了。大革命发明了一种政治话语和一种政治实践，从此我们不断地生活于其中”。

我注意到对“革命”的声讨已经成为中国学界的一个潮流，而且它卷入的不只是一些所谓自由主义的学者，各种立场似乎都对“革命”弃而远之。早几年有《告别革命》，这两年，更有把法国革命和中国文化革命串起来一并清理的作为。这种对“革命”的厌恶并非完全不能理解，在经过了以革命的名义进行了那么多与革命的许诺截然相反的惨痛历程之后，急于摆脱革命的魔咒，告别革命的图腾，是能够接受的心情。我本人对雅各宾专政那种以革命的名义妄杀无辜的暴行也极为憎恨，对那种滥用道德的权威肆意地摧残人的身心灵肉深恶痛绝。但是，我不能同意用道德主义的立场来对待革命，那会消解革命所拥有的合理性。如同上面我分析法国大革命那样，我主张用历史主义的态度来了解革命。有两种所谓的革命，以革命为意义本身，人为地追求革命；另一种革命是各种复杂社会因素交互作用的客观结果，不取决于少数精英的主观意志。前者是作为目的的革命，后者是作为手段的革命。我反对那种以革命为目的的“革命狂热”，同时，我主张保留作为手段的革命。试想一下，如果人民受到暴政的压迫，逐级上告，逐级驳回，法律、舆论、政府沆瀣一气集体腐化，人民不选择革命就只有死路一条，假如这种革命都要反对的话，那就真是置人民的死活于不顾，这样的知识分子到底是权贵的喉舌，还是人民的代言？有个例子也许能帮助我们更好地理解这个问题。哈佛的罗尔斯是自由主义的重要学者，一次，他在课堂上讲关于“无知之幕”的理

论，那是他的公正理论的逻辑起点，突然，一个学生举手提问：老师，你讲得很好，我都能接受，可是，这套理论如果碰到了希特勒，怎么办？罗尔斯怔住了，他说，让我想一想，这是个重要的问题。他在课堂上沉思，整个教室了无声息静静地等着，十分钟以后，罗尔斯抬起眼来，严肃而平和地给出了一个答复：我们只有杀了他，才能讨论建设公正的问题。不仅罗尔斯如此，早在孔子、孟子的言论中都有相似的此类言论，其中有很多不得已的心情。因此，我坚持保留作为手段的革命是必要的，它是一个社会反抗暴政的最后的选项，同时也是一个社会更新变化的可能的途径。当然，社会也必须了解，革命这柄剑是相当锋利的，它在伤害对手的时候，往往也会伤害自己。

法国大革命的反思是一面“革命之镜”，它可以映照革命的合理性，也可以衬现革命的非理性的灾难，这一切都共存于那个伟大的历史进程中，革命的历史意义并不是道德情感的批判可以替代的，只有理解那个时代，才能理解那场革命，在这个意义上，革命是有历史意味的“时代话语”。现在的反对革命，最令人遗憾的就是遗忘了这个历史意味的时代话语，把革命彻底地“去历史”、“去现实”而平面化了。其中一个最古怪的例子就是几位学者提出的所谓“革命党”要向“执政党”转化的观点。对于一个革命党而言，革命和执政是一个事情的两个方面，革命的一个目的就是要执政，执政的目的就是为了完成革命对历史和民众的承诺。法国大革命是和权力相关的，中国的革命也不例外，毛泽东是坦率的，“枪杆子里面出政权”，革命就是“要夺取全中国”，因此，革命党本来就内在地包含了执政党的角色，只要夺取了政权，它就是执政党。我不知道现在强调起“执政党”是什么目的，在西方，所谓执政党是相对于在野党而言的，莫非中国准备开辟在野党的空间，所以把自己从革命党变成执政党？至少目前我还看不出任何这方面的前景。唯一的解释就是用所谓“执政党”让人们改变革命的角色，既然那革命有诸多的不愉快。也就是我在前面指出的，消解革命作为一个历史意味的时代话语。可是，时代话语中的历史意味并不是那么容易消解的，革命的历史意味不是一个主观建构，而是一个历史承诺，革命党同样以革命的名义许诺要“建设一个新中国”，要消灭阶级差别，让所有的人丰衣足食，让所有的人幸福美满，而且主权归于人民，这是以革命的名义开出的支票，民众对革命的支持从来不是无条件的，他们是用对革命的支持作为对革命所许诺的美好明天进行，这个是要兑现的，无论时间多么久远，革命的支票是不能过期的，它已经成为一种关于未来和权力的意识形态，这就是我所说的革命的历史意味。革命是“主权在民”，难道“执政”就可以主权不在民，而在少数人、一部分人？的确如此，那些人理解的执政是以人民为对象的，所谓对人民的“有节制的榨取、可持续的剥削”，用执政的身份把国家变成人民的相对物而假身其中，以国家的名义向人民谋取私利，我得提醒一句，小心着，这样的执政是要被革命的，革命有它的真实性，它真的就存在于活生生的历史和现实中。换个角度，假如，执政仍然坚持主权在民，那执政党的旗号又有什么意义？或者，那些必须面对的实质性困难因为用执政交换革命就可以改变吗？这可真是“城头变换大王旗”了，以为改革命党为执政党的旗号，把人民作为“革命”的主体变成“执政”管理的对象，就可以赖掉革命对人民的承诺，好比一个负债累累的公司，换一块招牌就可以金蝉脱壳、逃之夭夭，继续大发利市，这不是理论，不是道义责任，而是一个眩人耳目的猫腻。这就是所谓的自由主义？别开玩笑，假如自由主义荒诞如此，那真应该回到法国革命的初衷，回到卢梭关于自由的理想，重新开始，毕竟法兰西第五共和还没有完全忘掉法国革命对人民对未来的承诺！

关于法国革命研究的另一个故事就是通过清算法国大革命来清算文化大革命。恕我直言，这种努力很像是思想的炼金术，而且，毫无新意，它在早期俄国革命和法国革命的研究中比比皆是。对于这种经由比附就得出结论的炼金术，在傅勒的书中有很到位的分析和批评。只是傅勒大概没有想到这种炼金术也会传到中国，演绎出一套似曾相识的现代版的革命

的连环画。在俄国，一度曾经习惯把法国革命看作俄国革命之母。在中国，根据“十月革命一声炮响”，有人就把俄国革命看作中国革命之母。在这个谱系上，法国革命就成了中国革命的祖母，因此，中国革命的种种反思，也就可以像个儿孙撒娇般地把郁闷之气尽出在法国祖母的身上，向法国革命声讨文化革命的孽债。其实，这些个说法是很暧昧的，到底什么样的法国革命是俄国革命之母？是1789年的“宪政革命”，还是1793年的雅各宾革命，还是1871年的巴黎公社革命？要知道，这几件事虽然有联系，可是它们诉诸的目的是很不相同的。至于到底依据什么来建立这样的血缘谱系，就更令人起疑了，是因为列宁曾经在巴黎流亡数年？还是因为俄国革命是大众造反看起来颇象雅各宾和巴黎公社的群众运动？假如是这个原因，那中国历史上靠大众起义而改朝换代的革命范例要远远多于法国、早于法国，陈胜、吴广揭竿而起的时候，根本还没有法兰西呢，这样算来，孙子反倒是祖母的祖父了。建构的历史是很容易闹出这样的笑话的。我这样说，并不认为法国、俄国、中国的革命没有任何联系，尤其是法国大革命确实对全世界都有深刻的影响，俄国革命、中国革命受到它的影响也是正常的情况，但是不应当夸大这种影响，归根到底，一个国家和地区的大规模革命来源于它本土的原因要远远大于外来思想对它的影响，假如认为法国革命的思想传到俄国，就出现了俄国革命，传到了中国，就出了中国革命，那就把思想精神的传播当作可以点石成金的法宝了。思想的力量哪有那么大，事实上，无论法国革命多大地影响了俄国或中国，俄国革命和中国革命都没有结出法国革命那样的现代民主的果子，这足以说明到底是外来思想支配了革命，还是本土的因素决定了革命的方向和属性。这种做法很容易误导历史研究，把经验教训推诿到外部原因，反而影响了对一些历史教训的深刻反思。例如文化大革命，我敢肯定它百分之九十九的原因都是本土的，与法国大革命没有什么因果关系。法国革命面对的是推倒君主专政，建立新的民主政体，文化大革命有这样的社会历史背景吗？法国革命是国王放弃了对权力的改造，导致了最高权力的真空，而文化大革命自始至终都在最高权力的牢牢掌控下；法国革命中，知识分子成为人民的代言人，而文化革命中，知识分子不仅不是主体反而是革命的对象；法国革命给人类的后续发展开创了现代民主的意识形态典范，可文化革命对于现代性有什么贡献可以相提并论呢？所以，文化革命是应当认真总结的，但这个总结不是到远去欧洲二百年的历史中搜肠刮肚，而是应当在近代中国扭曲的现代性中、“五四”运动的意识形态遗产中、在从古至今的绝对平等观念及其历史实践中、在那个时代的经济社会政治的关系中，建立一个有依据的“解释系统”，和真正能够面向未来的“心理”。

法国大革命反思的一个特别重要的课题是处理卢梭和罗伯斯比尔，这两个人都被看作与“暴政”有关，一个是暴民专政的思想源泉，一个是暴民专政的实践领袖。这中间更重要的问题是卢梭的问题。罗伯斯比尔肯定是受到卢梭的影响，在那个时代，不受卢梭影响的人几乎没有，无论是“山岳派”，还是“沼泽派”。罗伯斯比尔与卢梭的实质性关系，到现在为止，没有任何直接的历史文献可以证明，因此，他们的关系基本上是前者的思想内容和后者的行为特征的一种分析关系。不能说，这没有意义，但是因为是分析性的联系，其中可以解释的空间就变得无比广大了。这是真正的困难。卢梭那一代法国思想家面对一个共同的大问题：自由自主的个人与社会、国家的关系应当如何？如何使国家不再成为少数人的特权，而是所有人的统一意志的主权共同体？在这个方面，卢梭给出了最严谨的理论结构。卢梭对自由的强调是他的第一原则，他对社会造成个人自由的异化有深刻的批判，所谓“人生而自由，却无往不在枷锁之中”，如何保证国家不是部分人的国家，不再异化个人自由，而是真正的自由人的国家，在卢梭看来问题只能在个人自由和公意中解决。所谓个人自由是自我充分的自主“自足”，公意是人民共同规定的国家人格、公共人格，它只能以个人自由为前提，它是通过每个个人意志的无私的透明的相互交流才能实现。于是，每个人服从社会整体也就是服从他自己。在这个意义上，个人和公意之间没有中间结构，任何中间结构的存在都会成为部分人的私利，从而破坏自由和守法的等价关系，因此个人“主权不外是行使公

意，所以绝不能转让”（《社会契约论》）。卢梭的这套关于通过个人意志不断调整和建立公意的理论，事实上，的确被雅各宾当作基本的革命意识形态。

但是，对卢梭本人而言，那是非常不幸的结果，他预期而且警告了这种后果。早在1767年7月，他写给老米拉波一封信，那是卢梭研究最重要的文献之一，其中指出：他所主张的“社会契约”只有两种可能的方案，最好的是法的状态，即人服从法律，这是个人意志和公意之间不间断的镜象；如果做不到这点，最好还是事实状态，这种状态虽然是在一个绝对专政君主靠掠夺公民主权使人凌驾在法律之上，但至少可以保障社会安宁。这个观点，看起来，很近似今天我们所说的“稳定压倒一切”，他说：“在最严酷的民主和最完美的霍布斯主义之间，我看不到任何可以接受的中间方案：因为人和法律的冲突一旦给国家带来持续的内乱，那就是所有政治体制中最糟糕的体制”。我希望所有批评卢梭与罗伯斯比尔关系的人，都能注意卢梭这段现实而又远见的论述。不少人批评卢梭是因为卢梭的“人民主权”可能被个体权威肆意利用，成为假人民名义的暴政。但是，在开展这类批评的时候，不应当忘记卢梭的另一个重要思想，即卢梭关于法制的理论。卢梭对法制极其重视，他认为“立法权是属于人民的，而且只能属于人民”，因此，没有人能够置身于法律之外，所有人必须依法行事，领袖、官僚只是人民委托的执法人，而不是超乎法外的人民的主人，法律面前人人平等。卢梭坚持法制的必要，认为只有法律才能不仅保障公民权利的平等，而且还是个人自由的基石。在卢梭那里，“人民主权”和法制是并重的。有一些貌似“人民主权”的政体，但是从未实行过“法律面前人人平等”，结果是擅用人民权力，贪污腐化，滥施暴政，这正是卢梭真正担忧的对“人民主权”的异化，因为没有法制，“人民主权”反而成为特权、成为腐化的最道貌岸然的理由。因此，不要责怪卢梭，事实上，他看到了问题，而且看得很远，不只是雅各宾，甚至还远至二百年后的今天。今天，一些国家和地区所表现的政治现状，正是卢梭担忧的滥用人民权力的结果。我的一些忘年之交，例如王元化先生，不能接受卢梭关于“公意”的看法，认为那会导致独裁，哈佛已故的史华兹教授，因为早年受张敷泉的影响，也有同样的看法，我曾与他交换过关于卢梭的看法。我在他们的文章中都没有读到关于卢梭“法制”思想的文字，这或许是一个原因。其实，卢梭的思想没有浪漫到鼓吹不受任何约束的革命，在卢梭的基本理念上根本不可能接受那种“和尚打伞、无法无天”的革命。傅勒对卢梭和雅各宾主义关系的论述是至今为止我所看到的最为中肯贴切的，他说：“卢梭的天才也许是思想史上最超前的天才了，因为他发明的（或揣测到的）东西后来纠缠了整个十九世纪和二十世纪。他的政治思想提前建立了后来雅各宾主义和革命语言的概念框架，这首先是因为他的哲学前提（个人经由政治而得以实现），其次是在他那里历史行为新意识与人民本身行使主权的必要条件的理论分析严谨地结合起来了。其实卢梭没有哪一方面该对法国大革命‘负责’，但的确是他无意之中制造了革命意识和革命实践的文化材料，而历史的讽刺性就在于，正当大革命以为可以实现让·雅克的思想之际，反而展示了卢梭悲观主义的真理，即法与事实之间的无限距离，不可能找到能同理论相结合的民主实践。这种距离不断地被话语诉求，反而丰富起来，结果产生了当代世界最罗嗦的语式：不再是理论，而是卢梭称之为‘最严厉的民主’的意识形态”。

和傅勒这个看法相映衬的是政治学研究中的“卢梭现象”，二百多年来，一方面是对卢梭尖锐的批评，另一方面则是对卢梭的赞美和追随，康德对卢梭非常欣赏，罗尔斯宣称，卢梭并列于洛克、康德是他的思想的三个来源。并且，对卢梭的不同立场绝大部分都围绕关于“公意”的问题。这里面有深刻的含义，根据我的看法，在可预见的将来，卢梭“公意”的探讨会更加热烈，尽管话语方式会有所不同。这是由我们面对的困境所决定的。“公意”的问题的要点在于它反对个人权利的转让，也就是现代民主制度中的多数决定机制，何况，这个多数决定的前提是利益化的个人。这主要是英国政治思想的贡献，以个人的财产权为基

基础，求助于利益的多数一致来建立权力的合法性，现在已经成为民主的普遍原则了。但是对于卢梭、康德这些思想家来说，这种功利主义的政治原则是难以接受的，问题是个人的私利，和这些私利的多数，并不就意味着合理和正确，有时甚至还会给社会和人类造成难以想象的灾难，因此，一个理性和全面的生活方式和政治权力方式应当比功利主义基础的权力构成更值得人们追寻。有些人讽刺这不过是一种道德理想主义的政治学和社会学观念，认为随着英国民主政治模式的全面落实，这种道德理想主义的王国已经覆灭了，我看，这个结论可能下得早了一点。

以当代美国为例，这是包括中国在内绝大部分发展中国家的现代民主社会的典范，它就是以个人财产神圣合法为基础的社会，每个人有权力追求财富，资本家创造一个又一个消费浪潮，满足人们的财富欲望，现在百分之七十的家庭拥有自己的房产，平均每个家庭一点五辆汽车，为了维持这个水平的生活，美国不足三亿人口消费世界能源年产量的百分之三十以上，木材的百分之四十左右和将近百分之二十五的金属、矿产。现在，中国也想过这样的生活，很快印度也起来了，再加俄罗斯、非洲、南美洲，大家都想这样的生活方式，这可能吗？有专家计算，我们大约需要二十个地球才可能勉强应付这样的利益需求。昨天我看到最新的国际能源报告，地球的石油储量按照现在的消费规模仅仅只够四十一年之用。可是，消费的狂热还在疯狂地增长啊！以现在地球资源挥霍、破坏的程度，我们能够想象我们的子孙后代的生活吗？那种鼓吹个人利益为基础的世界观有可能放弃短视而关怀长远吗？杜维明教授曾经告诉我一句非洲的格言：地球不是祖先留给我们的遗产，而是子孙托付我们保管的财富。功利主义的政治学能够接受这样的境界吗？这就是功利主义世界观的后果，今天绝大多数的人还在乐此不疲、穷追猛赶。如何改变这种状况，靠美国、英国的政治学？那可是把个人财产看得神圣不可侵犯的，布什为了美国人的汽车就是不同意在“京都协议”上签字。在那样一套世界观中走不出人类未来的金光大道。要改变这种状况，从根本上来说，就是要消解功利主义的世界观，就是要抑制人对财富的无限追求，就是要提倡人过一种有责任的合理的生活。在这个意义上，卢梭的“公意”不是过时了，相反，还要加以发展。卢梭的“公意”还只是社会的“公意”，在我看来，这是不够的，必须把未来考虑进去，我们的尚未来到这个世界、可是终究会来的子孙后代也要成为“历史契约”（不仅仅只是“社会契约”）的签约者。这就是道德理想，所谓道德理想主义，说白了，就是自觉的群体责任。不要随便宣告它的覆灭，因为，它的覆灭就是人类的覆灭！

就卢梭的自由民主理论而言，作为一个政治形式的实践，它是失败的，因为它一开始就不是为这后来的实践着意准备的；可是它在另一种意义的政治上却取得了非凡的成功，它展示了政治所应当达到的道德理想向度，从此，每一种政治都不得不面对它的挑战，这个挑战就是人民在政治中全面的自我实现，而不是被政治所异化！事实上，按照古典政治学的观念，道德理想主义是政治的另一类型，是一种特殊的政治选择。当耶稣说“上帝的事归上帝，凯撒的事归凯撒”，他就是在做这种选择，罗马帝国严厉地迫害犹太人，那些受压迫的人希望耶稣站出来，领导他们反抗罗马帝国，耶稣说了上面这句流传千古的话，他不选择做一个世俗的政治领袖，而选择一条精神建设的道路，建立一个超越的道德性的精神王国，永恒地照察世俗社会和政治生活，使其成为一个必须面对的永远的精神尺度。同样，孔子做了三个月鲁国的司寇，从此弃仕授学，建设了中国的道德精神传统，不仅深刻地影响了普罗大众的日常生活，而且成为任何时代的帝王将相都不得不面对的道德政治的巨大压力和公共审判，所谓公道人心。政权的政治可以猖狂一时，却难免灰飞烟灭，两千年来，皇朝王室崩溃覆灭、兴兴亡亡知多少，帝皇君主弑杀推翻、生生死死谁能计？可是，道德的政治、良知的政治却可以风雨不催、时间不朽，耶稣和孔子们，被打倒、被批判、被清算，每一次风暴过后，他们依然从从容容，用那恒久的道德智慧笑对古往今来，道德理想主义的王国始终矗立

着，真正覆灭的到底是什么？正因为这套标准的存在，这个世界才有关于真伪、美丑、善恶、是非，正邪的永远的较量，才有了趋向合理和完美的动力，才变得不那么俗气污浊。这种道德难道不是一种更有生命的政治吗？

其实，我很能理解中国人对“道德”的愤恨，因为“绝对平均主义”曾经导致了普遍贫困，那是以道德理想的名义完成的，中国历代的统治者有滥用道德权威的习惯传统，因此，一些人会对道德的名义有特殊的意识形态敏感，可是，之所以要用道德的名义，不正是因为它有价值吗，假如它了无价值，一如死狗，还有谁会用它呢？为什么仅仅因为统治者喜欢用它，就非要反对它呢，这似乎有点愚蠢的赌气。总不见得市面上有人卖假茅台，从此茅台也就一无真货，凡茅台即假，永不喝茅台吧，事实上，茅台还是茅台，假货还是假货。所以，因为“平均主义”有人质疑“公意”，那我敢肯定一定还会有人因为“贫富不均”呼唤“公意”，是道德的财富就一定有久远的价值，不会那样轻易就被颠覆了，因为道德的本意是为政治建立更高的原则。事实上，卢梭的“公意”中有我所强调的“历史意味”，那是一个大智慧。漠视它的历史意味，而仅仅执着于当下问题的解决，赞成或者反对“公意”是没有什么实质区别的，它们在本质上都还是短期的意识形态论说，因此，无论自由主义的反对“公意”，还是左派的伸张“公意”，看起来，反倒很象是两种“假酒”之间的相互较劲，只能让我们更加深刻地认识道德理想主义的力量是多么强大。事实上，道德理想主义是个资源深厚的长期积累，以至于各种甚至是立场相左的政治派别都会设法利用这个“象征权力”，专制政体下，权贵人物道德姿态的“政治秀”，民主政治中竞选人满嘴道德泡沫的空口许愿，为什么这些政治家对这些仅属姿态的事情却不得不做？原因就在于那个道德理想是活生生地存在着、作用着，你不得不对它俯首称臣。最为可笑的是，那些功利主义基础上的民主政治，尤其是美国，说起来是“价值中立”、个人权力，可每到选举，就会拿起道德武器，大动干戈，狠挖对方老底，搞出一些情人姘头之类的花边新闻，置对方于死地，一举大获全胜。功利主义政治最不能接受政治上的任何“公意”，可是却习惯在最鄙污的地方利用“公意”，利用道德理想，你还能相信从那种立场中宣称的“道德理想主义覆灭”的轻率断言吗。

初到巴黎时，我的住宅靠近狄德罗大道，从那儿走到巴士底广场大约10分钟。每天傍晚，无论是晚霞绚烂，还是细雨轻轻，我都会散步去巴士底广场，这里曾经是囚禁思想犯的牢狱，也曾经是大革命庆典的中心。经常地会有心理影象上的时光回转，眼前，大革命时代的人们栩栩如生，他们拆下巴士底牢墙的砖石，在广场的中央垒起一座丰碑，那上面写着：“现在，让我们到这儿来跳舞吧”！自由的欢乐流光闪闪！可是，那些欢庆自由的人们能够想象在二百年之后的一些人把他们叫做“暴民”，他们的庆典只是“暴民的专政”吗。不过二百年，甚至根本不到二百年，那情景中载歌载舞的欢乐人群和那让历史磨砺得冷峻的今天的人们真的就有那么大的差别吗？我会忽发奇想，假如我活在二百年前，同时我又活在今天，我会说什么呢，是二百年前的我过火了，还是二百年后的我事实上不能进入前人的语境和心灵呢？一个历史学家要评论不属于自己生平时期的事情，这样的提问也许是应当的：我们有没有在历史的意义上同情地了解！他们的所作所为真的象我们所想的绝情绝理、丧心病狂？那又如何了解“自由、平等、博爱”呢，这恰恰是法国大革命的最高理想啊，而且不仅仅只是自由平等，还要加上博爱。我曾经和一个法国的社会学家，辩论过这套大革命时代的民主价值在现代的曲解和流失，人们只记住自由、平等，而忘掉了博爱。并且把自由平等分裂成不同党派的政治理念，在法国，左派强调平等，右派强调自由；在英国，工党突出平等，保守党鼓吹自由；在美国，民主党侧重平等，共和党则坚持自由，所谓民主政治概莫能外。这是法国大革命理想中的自由、平等、博爱吗？她说，我没有觉得这有什么不好，在我们法国，左派上台搞分配，右派上台搞积累，这很正常。我问她，那博爱呢？她无言以对。

这怪不得她，因为从把个人财产权作为民主政治的基础开始，就已经曲解了法国革命的价值了，自由被狭义地理解为个人追求财富的权力，平等被当作政府分配财富的权力。深刻尤如阿克顿勋爵也认为，中产阶级主张自由，贫穷的人渴望平等。但是，我不认为这是法国大革命“自由、平等、博爱”的真精神。自由、平等、博爱是不能分割的统一的價值整体，其核心就是博爱。博爱就是友情，就是普遍同情。没有了博爱，自由就是心安理得地制造差别，恃强欺弱；同样，没有了博爱，平等就是光明正大地打家劫舍、杀富济贫！只有博爱，人们才真正可能：在自由中追求平等，在平等中实现自由。二百年的民主历程过后，反思民主的得失正在方兴未艾，回首望去还是法国革命的自由平等博爱给了我们最明确最完美的反思的精神方向，不能不钦佩法国思想前辈的高瞻远瞩，面向未来，他们仍然是我们的指路明灯。壮哉，法国大革命！

美哉，自由平等博爱！

常常我会有童话般的感情，很遗憾没有生活在那个激情年代，却必须与今天功利主义的浊水同流合污，这是一个化神奇为腐朽、变高尚为卑鄙的时代，巨人的过错没有被纠正，小人却满世界偷着乐。这是我的无奈，当然也是傅勒的。他是一个悲情的浪漫主义者，对人类的心理总有宽厚的体谅，这是真正伟人的品格。

2004年8月27日完稿于哈佛

黄万盛：哈佛大学燕京学社

文章添加：[未已](#) 最后编辑：

点击数:1509 本周点击数:2 [打印本页](#) [推荐给好友](#) [站内收藏](#) [联系管理员](#)

相关评论（只显示最新5条）

没有找到相关评论

[加入收藏](#) | [关于我们](#) | [投稿须知](#) | [版权申明](#) |

| [设为首页](#) |

[思问哲学网](#) Copyright (c) 2002—2005

四川大学哲学系·四川大学伦理研究中心 主办

蜀ICP备05015881号