

拯救與自由

——評《極權主義民主的起源》

● 孫傳釗



塔爾蒙 (J. L. Talmon) 著，孫傳釗
譯：《極權主義民主的起源》(長
春：吉林人民出版社，2004)。

一 視角轉向西歐傳統 政治思想

極權主義現象的解釋和研究幾乎是與二十世紀20年代意大利法西斯主義的誕生同時開始的，但要到

30年代後期開始，特別是第二次世界大戰爆發後，對法西斯主義政治及其體制的研究才為歐美學術界重視。隨着30年代斯大林的大清洗運動逐漸為外界所聞，法西斯政體和斯大林體制分別被看作右、左兩翼的極權主義制度來研究。就研究極權主義體制起因的早期著作^①而言，最早引人注目的研究，是賴希 (Wilhelm Reich) 的《法西斯主義群眾心理學》(*Massenpsychologie des Faschismus*, 1939)。這也是最早從社會心理學角度研究希特勒和斯大林體制的群眾基礎的著作。賴希以納粹黨及其理論吸引了眾多工人和下層中產階級的事實出發，注意到社會成員的階級地位與其信仰的意識形態之間不一定呈現對應、一致關係的現象及其原因，確是一項開創性的研究。

稍後，弗洛姆 (Erich Fromm) 的名著《逃避自由》(*Escape from Freedom*, 1942)、《尋找自我》(*Man for Himself*, 1947) 問世了。弗洛姆也已經看到了十八世紀啟蒙思潮的哲學、十九世紀的進步思想理論在

極權主義現象的解釋和研究幾乎是與二十世紀20年代意大利法西斯主義的誕生同時開始的，但要到30年代後期開始，對法西斯主義政治及其體制的研究才為歐美學術界重視。賴希的《法西斯主義群眾心理學》是最早從社會心理學角度研究希特勒和斯大林體制的群眾基礎的著作。

二戰結束後，學術界關於法西斯成因有三種典型觀點——歐洲傳統道德墮落論，德、意兩國特殊性歷史必然論，以及從馬克思主義出發、以第三國際為代表的資本主義的產物論。梅尼克是第一種觀點的代表人物，他把法西斯的誕生看作傳統倫理的墮落和斷裂的結果。另一美國研究者孔則指出，二十世紀極權主義新體制調動起的大眾「民主」是與西歐政治傳統斷裂的「新東西」。

宣揚人的尊嚴和力量的觀念的同時，也隱含了國家、社會至上，否定個人價值的要素，是將民主與極權主義混雜在一起的思想^②。他在以後的《健全的社會》(*The Sane Society*, 1955)中更明確指出，無力感、孤立感的異化造成了現代人對權力偶像的盲從，是中世紀到十九世紀為止的個人主義的一種新的理性的變態。極權主義體制最大的欺騙性就在於它以一種傳統的社會主義形態出現。管理學先驅杜拉克(Peter F. Drucker)最初的兩部著作《經濟人的終結——極權主義的起源》(*The End of Economic Man: The Origins of Totalitarianism*, 1939)和《產業人的未來》(*The Future of Industrial Man*, 1942)，儘管是粗線條的宏觀研究，但他提出的許多問題，包括對法國革命激進的救世主義與英美漸進的經驗主義這兩種西歐傳統一貶一褒的觀點，後來都為阿倫特(Hannah Arendt)、塔爾蒙(J. L. Talmon)及其他研究者深入下去。

胡克(Sidney Hook)的《理性、社會神話和民主》(*Reason, Social Myths and Democracy*, 1940)也是這一時期的重要成果。胡克也指出二十世紀左翼極權主義各種概念是來自對法國革命研究的結果^③。可能受莫斯卡(Gaetano Mosca)的少數人統治永恆說、帕累托(Vilfredo Pareto)的精英人物循環論乃至米歇爾斯(Robert Michels)的「寡頭統治鐵律」論的影響，曼海姆(Karl Mannheim)在《重建時代的人與社會》(*Man And Society in an Age of Reconstruction*, 1940)中也明確提出，追求民主而建立起來的傳統社

會主義，最後都可能轉化為極權主義體制。莫斯卡等人的精英政治理論常被極權主義信仰者作為將自己的理論正當化的依據。

至於那個時代的名著——奧地利學派哈耶克(F. A. Hayek)的《通往奴役之路》(*The Road to Serfdom*, 1944)、波普爾(Karl Popper)的《開放社會及其敵人》(*The Open Society and Its Enemy*, 1943)以及阿倫特的《極權主義的起源》(*The Origins of Totalitarianism*, 1951)、弗里德里希(Carl J. Friedrich)的《極權主義》(*Totalitarianism*, 1955)等，中國讀者已經非常熟悉，限於篇幅，這裏不再贅述。

二戰結束後，學術界關於法西斯成因有三種典型觀點——歐洲傳統道德墮落論，德、意兩國特殊性歷史必然論，以及從馬克思主義出發、以第三國際為代表的資本主義的產物論。第一種觀點的代表人物有克羅齊(Benedetto Croce)、梅尼克(Friedrich Meinecke)等。如梅尼克在《德國的浩劫》(*Deutsche Katastrophe*, 1946)中指出，「啟蒙時代和法國革命的樂觀幻想之中就有着大患的萌芽了」，「錯誤地要追求那不可能達到的群眾性的人類幸福」，「強迫人民群眾再度俯首聽命，並放棄自己以往對自由的一切熱望」^④。總之，他把法西斯的誕生看作傳統倫理墮落和斷裂的結果，並認為十九世紀的社會主義運動只是被民族主義運動先聲奪人。另一位持歐洲傳統斷裂論的美國研究者孔(Hans Kohn)則指出，二十世紀產生的極權主義與西歐自由主義的理性、良心自由和寬容等傳統毫無共

同之處，是要建立一種與道德沒有關係的排他的信念，是要建立一種與舊的保守主義、絕對主義不同的體制。這種二十世紀極權主義新體制調動起被舊體制拋棄了的大眾積極性，有着大眾「民主」的特徵。孔認為這種大眾「民主」是與西歐政治傳統斷裂的「新東西」⑥。

40年代末，阿倫特執筆《極權主義的起源》時，正值美國麥卡錫主義的高潮。她不僅對當時的反共浪潮感到厭惡和憂慮，而且對人們普遍把極權主義興起看作歐洲傳統倫理和文化等意識形態突然變異的結果那種見解持異議。她認為，對斯大林主義體制形成發生影響的馬克思主義學說，與低俗的納粹種族主義有很大區別，它的源頭可以追溯到西歐的傳統政治思想⑦。阿倫特的《人的條件》(*The Human Condition*, 1958)、《論革命》(*On Revolution*, 1963)和最後沒有完成的遺著《精神活動》(*The Life of the Mind*, 1978)，就是她對馬克思主義與西歐傳統政治思想關係的探索的成果。她在《論革命》中比較了法國大革命與美國獨立革命，讚揚美國建國時期的革命家的遠見和業績。她指出，法國革命中，羅伯斯庇爾(Maximilien Robespierre)、聖鞠斯特(Saint-Just)等激進派企圖用革命手段去解決大眾的貧困問題，最終放棄了在公共領域中對政治民主的追求，暴力沒有解決大眾的經濟貧困，而恐怖政治卻葬送了私人領域的個人自由。美國得益於北美大陸自然環境的恩惠，不存在普遍的貧困問題，所以革命者可以充分地考慮、討論和制定出一部劃清公私

領域界限的出色憲法。法國革命的領袖把道德作為「厄運的人們屬性」，是貧民的世襲財產。他們相信「安逸的魔力會孕育犯罪」，所以，主張貧民悲慘的痛苦生活必然會產生善的德行。於是，革命中大眾都要去揪出革命隊伍中的道德偽善者，恐怖政治接踵而來——暴力成了必然。

塔爾蒙的《極權主義民主的起源》(*The Origins of Totalitarian Democracy*, 1952)成書早於《論革命》。在那個年代，關於法國大革命的史學研究中，與持基本肯定大革命態度的「正統派」對立的、伯克(Peter Burke)等人創始的持否定和批判立場的「修正派」的研究已經有相當積累。沃特金斯(Frederick M. Watkins)對盧梭的政治思想有獨到的研究，他在《西方政治傳統——現代自由主義發展研究》(*The Political Tradition of the West: A Study in Development of Modern Liberalism*, 1948)一書中也指出，盧梭學說雖然陳述了自由主義的基本目標及其價值，但是公意理論在實踐民主制度時也有難以跨越的內在缺陷。盧梭不相信政黨與議會等多元的制度是實現他的理想的必要步驟，他和以後的極權主義者一樣，認為那都是對公意的純潔性的威脅，所以不得不最後把希望寄託在領袖人物身上，而領袖「若無相當多數群眾支持，勢必無法取勝」⑧。他還指出了現代極權主義的理論與實踐「多半出自於自由主義的倡導者而非敵對者，說明極權主義運動的純粹的西方特色」⑨。但是，沃特金斯畢竟只是用粗線條勾勒了發展的歷史軌

40年代末，阿倫特執筆《極權主義的起源》時，正值美國麥卡錫主義的高潮，她對當時的反共浪潮感到厭惡和憂慮。她認為，對斯大林主義體制形成發生影響的馬克思主義學說，與低俗的納粹種族主義有很大區別，它的源頭恰恰可以追溯到西歐的傳統政治思想。阿倫特的《人的條件》、《論革命》和《精神活動》，就是她探索馬克思主義與西歐傳統政治思想關係的成果。

塔爾蒙寫作《極權主義民主的起源》得到拉斯基的指導。拉斯基早在1930年的著作中，已經把巴貝夫的獨裁計劃與二十世紀的社會主義運動聯繫起來，批判馬克思主義中的反自由主義的要因。同世代的施米特則朝着與拉斯基完全相反的方向努力。施米特從法理來為極權主義正名；拉斯基要從西歐民主主義傳統中進行經驗主義的探索。

迹，而塔爾蒙對法國大革命以及那世紀交替時代的思潮做了更加細緻的研究。他在《極權主義民主的起源》中，從十八世紀法國的救世主義思潮中剝離出極權主義民主的萌芽；通過十八世紀的三個歷史階段——基本原則的萌芽時期、原則被雅各賓黨運用的實踐時期和升華為巴貝夫主義時期，來考察意識形態的社會理想怎樣演變成為極權民主主義政治理念得到實踐的。《極權主義民主的起源》的寫作得到倫敦政治經濟學院的費邊主義政治學者拉斯基 (Harold Laski) 的指導，而拉斯基自己則早在1930年就寫了《法國革命中的社會主義傳統》(*The Socialist Tradition in the French Revolution*)，已經把巴貝夫 (Gracchus Babeuf) 的獨裁計劃與二十世紀的社會主義運動聯繫起來，批判馬克思主義中的反自由主義的要因。同世代的施米特 (Carl Schmitt) 則朝着與拉斯基完全相反的方向努力。施米特從法理來為極權主義正名；拉斯基要從西歐民主主義傳統中進行經驗主義的探索。儘管拉斯基因在30、40年代對斯大林體制取軟弱的立場受到人們質疑^⑨，但可以說他最終並沒有根本拋棄對民主主義的追求。

塔爾蒙和梅尼克、孔等人不一樣，他認為極權主義的產生不是歐洲民主主義傳統的斷裂，雖是一種傳統的變異形態，卻還是那種傳統的延續。在十八世紀的歐洲，理性被極端誇大為測量社會效用的唯一價值尺度；傳統宗教權威的衰退導致除了國家理性，沒有別的道德源泉和標準，政治理論與倫理標準合

二為一；利己主義的興起既清楚地解釋特權的罪惡，又孕育了潛在的極權主義萌芽。他認為，雖然自由主義的民主主義和極權主義的民主主義都斷言自由是最重要的價值，但是，前者認為自由是人類自發的、不是高壓政策之下產生的，是通過反覆經驗的嘗試，才能實現和諧的社會；後者認為預先假定有一種和諧的十全十美的社會模式——最終極權民主政體，只有這種絕對目標建立，自由才能實現。塔爾蒙在《極權主義民主的起源》中指出後者的錯誤所在：

他們認為，共處一室的人類，只能是一種人類自由的社會存在，只能是一種排他類型的社會實存模式，其他的模式是不存在的。假如我們要問：如果把排外的社會模式作為社會的正義和安全最大限度的保證的話，那麼它還能與自由相互兼容嗎？那些對極權民主政體的持似是而非的論點的人，堅決地強調兩者是可以共處的。共處的條件：其揭示的追求目的對於人類公意來說，並不是作為一種外部的、先驗的絕對的理念，倒是被視為就是人類內在的理性和意志，使得人類的真正利益、興趣得到滿足，而且是保障了人類的自由。

但是「因為這個絕對目的的關鍵所產生的所有特別的問題，和極權主義民主政體是自相矛盾、二律背反的」^⑩。早於此書，1921年出版的施米特的《獨裁》(*Die Diktatur*) 也是通過十八世紀法國啟蒙思想和大革命的史實，得出唯有獨裁體制才能挽

救處於現代危機中的議會民主主義。同樣是利用大革命時期的史料，塔爾蒙卻得出對這樣的左翼極權主義抱有警惕的結論。兩者的意圖明顯不同。塔爾蒙追求的是：人類不僅要遏制右翼極權主義的產生，也要避免左翼極權主義的悲劇重演；施米特的「政治神學」則強調特殊狀態下的獨裁的合法性。從兩者的視野所及，我們也可以看到左、右翼極權主義源流的共同源頭。

二 十八世紀西歐政治 思想與宗教救世主義

胡克認為「天主教是歷史上最古老而又最大的極權主義運動。別的極權主義運動即使在大罵天主教的時候也還是以它為借鑑的」。胡克只看到它們有着共同點：「即使它〔天主教〕的權威性發言人在某些場合曾屢次認為教義上的自由主義的邏輯後果就是布爾什維克主義，它在同別種形式的極權主義作鬥爭時，有時還披着意識形態的自由主義的外衣。」^①豪菲爾(Eric Hoffer)在《忠誠的信仰者——關於群眾運動的考察》(*The True Believer: Thoughts on Nature of Mass Movements*, 1951)中也通過追溯古代宗教運動中的救世心理來分析現代的極權主義群眾運動。阿倫特在50年代初也就極權主義與宗教的關係提出自己的見解。她認為把極權主義比附宗教是對世俗主義的誤解，因為羅馬帝國之後，教會在公共領域已經面臨失去權威的危機。現代的宗教信條已經沒有法約束力的權威，而且政治

生活也並不制裁宗教。若要追求自由，單以宗教為依據是不充分的，宗教意義上的人的自由(平等)是在世俗社會之外的。左翼極權主義雖然出自於西歐傳統，但並不同屬於懷疑論與世俗性的同一個傳統，與自由的世界之間有着深刻的鴻溝。它不僅要迫害宗教團體，還迫害所有自由的事物，因此它與教會的鬥爭不是宗教與宗教之間的鬥爭。另一方面，阿倫特也反對受曼海姆《意識形態與烏托邦》(*Ideologie und Utopie*, 1929)影響的後繼者從「功能」角度把意識形態與宗教等同起來的觀點。她說即使社會學者認為從社會功能出發把希特勒比附耶穌的話，這種把極權主義比附「世俗宗教」能夠成立的話，那麼我們不僅是生活在一個已經從公共領域消滅了宗教的世俗世界中，而且是生活在一個沒有神的「世俗宗教」的社會中^②。1929年林賽(A. D. Lindsay)就在題為〈民主主義的本質〉(“The Essentials of Democracy”)的演講中提出十七世紀歐洲的民主主義形成兩個源流：一個是基於宗教經驗(特別是清教徒)的民主主義；另一個是基於自然科學的民主主義。前者是英國傳統的民主主義；後者因為不是出自扎根宗教的個人主義和平等主義，容易產生似是而非的民主主義，稍微走錯一步就回滑到極權主義的道路上去。然而，塔爾蒙的觀點與杜拉克相近，他也不認為宗教的救世主義和十八世紀的救世主義是完全出自同一傳統源頭，並指出了兩者的區別：教會的動力是神的教誨，沒有也不借助中間力量，不論在精神上還是在世俗中都

施米特在1921年出版的《獨裁》中提出，唯有獨裁體制才能挽救處於危機中的議會民主主義。同樣是利用法國大革命時期的史料，塔爾蒙卻得出對這樣的左翼極權主義抱有警惕的結論。兩者的意圖明顯不同。塔爾蒙追求的是：人類不僅要遏制右翼極權主義的產生，也要避免左翼極權主義的悲劇重演；而施米特的「政治神學」則強調特殊狀態下獨裁的合法性。

民主的另一個積極要求是經濟的民主。塔爾蒙強調了救世主義的排他性必然會產生經濟中央集權化。但是，正如以後二十世紀福利國家實施的國有化所證明的，國有化制度並不一定產生寡頭政治，關鍵是政府是否控制與支配這些財產。

是作為平等的社會聖徒相互救濟。雖然表面上這與烏托邦主義絕對平等自由的理想是一致的，但是，聖徒服從的不是人而是神；而現代救世主義的理論是世俗的，是出自人類的知性與意志，最後服從少數全智全能的領袖。而且，除了少數例外，加爾文教和浸禮教的改革，都迴避使用武力，而世俗救世主義卻狂熱地迷信武力。所以，極權主義政權與教會儘管可以在某一時期因彼此的利害關係而「共存」，但最終還是勢不兩立的^⑬。

三 社會財產的控制和利用——最後一道防線的動搖

民主的另一個積極要求是經濟的民主，就意味着要由人民的「主權」來決定經濟發展的目標和步驟。正如哈耶克所說「控制了財富就是控制了人生活的本身」，今天的人們大多已經明白「某種計劃經濟可以給人一種監獄中的安全」。塔爾蒙在此書中強調了救世主義的排他性必然會產生經濟中央集權化。他在敘述法國大革命時期的經濟政策時，也關注到經濟中央集權化的過程。其實，拉吉羅 (Guido de Ruggiero) 早在其《歐洲自由主義史》(*The History of European Liberalism*, 1927) 中就指出了法國革命時期的左翼激進派經濟思想中的弔詭：一方面「財產權在所有的革命宣言中都被列為各種人權之首，不僅在1791年與1795年的宣言中是如此，就是更為激進的1793年宣言也不例

外。雅各賓派、吉倫特派、反對派都聯手保護財產權」。另一方面，在保證私有財產神聖不可侵犯的同時「引發出一個相對立的概念，就叫共產主義。……從馬布利 (Abbe de Mably)、摩萊里 (M. Morelly)、布里索 (Jacques Brissot) 及其追隨者的著作裏，可以清楚地看到這一點」^⑭。但是，拉吉羅沒有更深入地去實證羅伯斯庇爾等人的經濟政策的矛盾與尷尬，而塔爾蒙把這段歷史盡情地展開了^⑮：雅各賓黨的思想方法是為合理的自然秩序的觀念所支配，所以，他們不贊成合理的政治、倫理組織與自由經濟之間是存在着矛盾的那種觀點。雖然他們贊成無限制的經濟自由，但是，人民主權的代表——貧困者卻佔了國民的大多數，他們擁有向少數富裕者提出強制條件的權利。而政治上支持革命的階級，就是意味着實施民主主義。所以，雅各賓黨在經濟問題上的態度，始終是曖昧和矛盾的。這種矛盾最後要在巴貝夫那裏才得到解決。比如，「1793年3月18日的議會，最初通過了一系列法律和政令，踐踏起私有財產制度和自由經濟的所有原則，追求經濟制度上的獨裁。矛盾的是這次會上竟然還一致通過了要將提出『土地平均分配法』和『取消土地所有權、工商業所有權』的議案的人處以死刑的刑罰規定的決議」。1793年春天實施了限制穀物價格政策。9月底又發布了所有商品價格和工資都設定「最高金額」的法律。這個法律與累進課稅、強制借款與對富裕階級進行特別稅賦的法令等都是「階級的政策」。10月又任命了一個由

三人組成的「生活物資委員會」掌管全國經濟權力。這些政策離產業國有化只有一步之遙。羅伯斯庇爾只能解釋說：所謂國民個人財富，只是指滿足人民迫切需要的物資（如糧食），本質上就是指共有的財產。剩餘部分是個人財產，可以個人隨意處理，即使用於投機、囤積或獨佔也沒有關係。他潛意識中也是想迴避這個問題的，想向所有的階級宣布，他們沒有必要為自己的財產擔心^⑩。在西歐，私有制這道最後防線總算沒有攻破。一個世紀後，更加具體的革命的經濟實驗移到了俄國繼續下去。

但是，正如以後二十世紀福利國家實施的國有化所證明的，國有化制度並不一定產生寡頭政治，關鍵是政府是否控制與支配這些財產。法國大革命中雖然沒有實施公有制度，但是，對社會財產的控制、支配和寡頭政治之間的關係及其負面影響卻足以叫人警醒。

四 十八世紀左翼的遺產也是右翼極權主義臨時利用的工具

為甚麼盧梭過份完美的思想，會在法國大革命中被他的信徒羅伯斯庇爾、聖鞠斯特、巴貝夫等在實踐中扭曲，一步一步朝着那種極端又偏離其本意的方向發展呢？為甚麼烏托邦的空想社會主義會通過摩萊里、馬布利等人理論探索，逐漸形成社會思潮和社會運動，乃至成了左翼極權主義的源頭呢？塔爾蒙有這麼一段精彩的歸結^⑪：

囊括一切和解決一切的思想信念與自由是不相容的。這兩個理想與植根於人類本性最深處的兩種本能是相互呼應的，即對於拯救、自由的愛的渴望。想同時滿足兩者的期望，必然會導致如果不採取暴政或減輕暴政的程度的話——至少也是巨大的虛偽和自我欺騙，而這些都是極權主義民主的副產品。……一個個排外的信念不能容忍任何反對意見。它注定會覺得自己被無數的敵人包圍，它們的信奉者永遠都不會安穩穩地過上正常的生活。那種危險的感覺使得他們產生了不斷依靠恐怖來維持正統的需求。……只要有對恐怖的反對或反抗，自由就不能存在，這就使得原來的自由的假設變得毫無意義了。

人性是善的，又出自拯救和追求自由這兩種植根於人類本性最深處的純潔本能。塔爾蒙指出：從純潔本能創造出的烏托邦，並不帶來美好的結局。

塔爾蒙也指出了左、右翼極權主義的相異之處。他說^⑫：

左翼極權主義把人類及其理性和救世主義作為理論的出發點。而且，他們最終也仍舊是堅持人類理性及其救世主義。與此相反，右翼極權主義的首要觀點是放在共同體獨立的存在實體、國家政權以及民族或種族上面。前一派傾向於：從本質上堅持個人主義、原子論和唯理主義理論，……右翼極權主義只是堅持歷史上有記載的、種族的、生物的存在個體，他們形成的所有概念，在性質上完全不同於個人主義和唯理主義。

為甚麼盧梭的思想在法國大革命中被扭曲，而朝着偏離其本意的方向發展呢？為甚麼烏托邦空想會成了左翼極權主義的源頭呢？塔爾蒙指出：囊括一切和解決一切的思想信念與自由是不相容的。這兩個理想是出自拯救和追求自由這兩種植根於人類本性最深處的純潔本能，而從純潔本能創造出的烏托邦，並不帶來美好的結局。

二十世紀歐洲右翼極權主義法西斯登場初期，也還要利用十八世紀以來極權民主主義中「純潔本能」的一面，來發揮宣傳的影響力、號召力。民主的最大敵人也竟覺得不得不蠱惑性地口頭表示忠於民主制度。所以希特勒、墨索里尼都強調他們的制度才是更高意義上的民主制度；斯大林則在大清洗後大言不慚說蘇聯憲法是歷史上最民主的。

這種區別的原因，兩者的人性論的相反，左翼宣稱人類的本性是善和完美的；右翼極權主義則稱人的本性是軟弱和腐敗的。相同之處，兩者都認為高壓、強制是必要的。後者注意的是將人類的天性訓練得與平庸的天賦一致；前者則認為訴諸武力是為了使人民的頭腦與至善至美的社會和諧統一。

《極權主義民主的起源》不僅是「現代論述雅各賓主義及其信條最重要著作之一」^⑩，而且，「作第一次以法國大革命為實例，指出了潛伏近代民主主義中的幾個極權主義要因的研究」。它通過這些要因說明不論左翼還是右翼，都可能發展為真正的極權主義^⑪。在30年代，早期研究極權主義的宗教學家馬利坦 (Jacques Maritain) 從天主教會立場出發，更直截地提到兩者的關係：隨着基督教世界道德的衰退，不僅產生強烈否定基督教倫理傳統的個人自由主義，工業社會還萌生了反對現代個人自由主義的共產主義思想。這兩者互相防禦又相互依存地滋長。極權主義出現了兩條平行的道路：一條「自我內在的發展，接近共產主義形態」的道路；另一條道路則在人種或民族的帝國主義的權威政治下展開，從根本上動搖歐洲共同的文明傳統^⑫。十九世紀西方殖民主義理論的兩大流派也分別為二十世紀的兩種極權主義繼承。自由主義把「啟蒙教育」作為對殖民地民族的教育——暫時的權宜之計，最終是要解放落後民族，成了左翼極權主義「訓政政治」的源頭；而另一種優越的種族主義的殖民責任理論卻為法西斯的種族精英主義所繼承。當然，二十世紀歐洲

右翼極權主義法西斯登場初期，也還要利用十八世紀以來極權民主主義中「純潔本能」的一面，來發揮宣傳的影響力、號召力。民主的最大敵人也竟覺得不得不蠱惑性地口頭表示忠於民主制度，表明民主的理想對現代人的心靈來說本來就是有普遍號召力的。所以希特勒、墨索里尼都強調他們的制度才是更高意義上的民主制度；斯大林則在大清洗後大言不慚說蘇聯憲法是歷史上最民主的。

人們都可以注意到這樣一個歷史事實：右翼極權主義不單純是傳統的僭主政治或保守的權威主義惡性膨脹的結果，從意大利、德國法西斯主義的演進史也可以知道，它們早期的綱領與活動也留下了極權主義民主的痕迹——與左翼極權主義曾經做過同路人。到二十世紀20年代為止，它們在西歐以外的歐洲各個地域，幾乎是同時急劇發展壯大，之後兩者才徹底分道揚鑣，相互殊死鬥爭。哈耶克也曾經說，他寫《通往奴役之路》是想澄清納粹主義並不是對社會主義的反動。曼海姆更明確把法西斯運動歷史分為前期和後期，指出它的前期是一種工團主義，與列寧主義既有區別也有雷同的成分，墨索里尼在那時候是索列爾 (Georges Sorel) 的弟子^⑬。

十九世紀末意大利一些地方的工人組織以法西斯 (Fascio) 為自己組織的名字，這個詞的含義在意大利文中轉化為「協會」或「聯盟」的意思，1894年西西里工人法西斯組織遭鎮壓被迫解散後，「法西斯」就成了革命的代名詞。所以，1919年3月墨索里尼成立組織時，為了爭取工人的支持，也打出了法西斯的旗

幟——戰鬥的意大利法西斯。當時這個組織的綱領，比如，賦予婦女選舉權、土地社會化、實行累進稅、實行社會保障制度等等，和社會黨改良派的綱領幾乎沒有甚麼差別。戰鬥的意大利法西斯早期雖然與社會黨對抗，卻也支持工人運動。它反資本、反封建的口號使得意大利傳統的統治階級一直對這個法西斯組織持有疑慮和戒心。

納粹黨的前身是德雷克斯勒 (Anton Drexler) 創建的德意志工人黨。雖然1920年改名為民族社會主義德意志工人黨後制定的《二十五點綱領》已經摻入了不少民族主義概念，但還保留着不少社會主義成分，比如「把托拉斯企業實行國有化」、「廢除地租，實施土改」等等。希特勒企圖以政變來解決問題失敗後，改用「把工人從社會貧困中解放出來」的口號來爭取工人支持^②。他也曾信誓旦旦要堅持《二十五點綱領》，後來因為感覺到共產黨的巨大競爭力，才與資產階級結成臨時同盟。正是這個原因爭取到不少傾向於社會主義思潮的社會底層的國民支持納粹黨。納粹黨黨員中工農所佔的比重，1930年是39.5%，1933年是45%^③。1932年戈培爾 (Joseph Goebbels) 還在一次演說中提出在保證麵包和食品商獲得最大利潤的同時，「要提高農民的穀物價格，要使工人吃上價廉的麵包」。同年，納粹黨還和共產黨一起「支持」歷史上最大的冶金業工人罷工^④。1932年後，納粹黨「成功地打入了產業工人群眾中」，納粹黨「在1928年只得到80萬張選票，到1933年1月高達1,700萬張。1930年國家社會主義黨總共獲得的640萬

張選票中，有30-40%是來自產業工人的」^⑤。1929年世界性的經濟危機給希特勒帶來了轉機。以後幾年，不少德國共產黨黨員流向民族社會主義工人黨。很多德、意的法西斯份子「早年曾是『革命的社會主義者』，他們都滿口是反資本主義和反資產階級的華麗辭藻」^⑥。納粹的把自己的民族社會主義叫做給予每個人應有名分的社會主義；把資本主義叫做把社會財富給予一個人的拜金主義的社會；把馬克思主義的社會主義叫做把所有社會財富給所有人的社會主義^⑦。

左、右兩翼極權主義的信仰者都很難從這種絕對主義信仰中徹底解脫出來，即使他們自己想放棄這樣的信仰，也必須在內心被削弱的部分填入補償的新信仰，以求精神的安定。所以他們有時候在這兩個陣營中流動。最典型的例子是米歇爾斯。他早年信仰馬克思主義，是德國社會民主黨成員。他在《現代民主制度中的政黨社會學》 (*Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, 1913) 中強調所謂政黨的寡頭鐵律很難避免的同時，仍然強調民主原則的作用，說民主雖然不能完全根除寡頭統治，但至少可以對其部分地予以遏制，將這種危險減到最低，所以，不應該因為民主制度的缺陷而要求退回到君主制^⑧。上世紀50年代，這部著作甚至曾經成為波蘭自由派知識份子研究斯大林體制的經典。但是歷史跟我們開了個玩笑，米歇爾斯後來加入意大利法西斯黨，成了大獨裁者墨索里尼的膜拜者。因為他和先前盧梭主義的信徒一樣，把最後的希望寄託於所謂「社會精英」。

左、右兩翼極權主義的信仰者都很難從絕對主義信仰中徹底解脫出來，以求精神的安定。他們有時候在這兩個陣營中流動。最典型的例子是米歇爾斯。他早年信仰馬克思主義，是德國社會民主黨成員。但是歷史跟我們開了個玩笑，米歇爾斯後來加入意大利法西斯黨，成了墨索里尼的膜拜者。因為他把最後的希望寄託於所謂「社會精英」。

註釋

① 拙文把敘述範圍限定在1955年前的關於極權主義研究的著作，並盡可能就已經有中譯本的、中國讀者熟悉的有關著作來展開。

② 弗羅姆(Erich Fromm)著，陳學明譯：《尋找自我》(北京：中國工人出版社，1988)，頁276-77。

③⑩ 胡克(Sidney Hook)著，金克等譯：《理性、社會神話和民主》(上海：上海人民出版社，1987)，頁119；74。

④ 梅尼克(Friedrich Meinecke)著，何兆武譯：《德國的浩劫》(北京：三聯書店，2002)，頁2-3、5-8。

⑤ H. Kohn的觀點(*The Twentieth Century*, 1949)轉引自レンツオ・デ・フェリーチェ(Renzo De Felice)著，藤澤道郎等譯：《「ファシズム論」》(*Le interpretazioni del fascismo*, 1969)(東京：平凡社，1973)，頁41。

⑥ 最早見於阿倫特對古里安(Waldemar Gurian)的著作*Bolshevism: An Introduction to Soviet Communism*所寫的書評：“Understanding Communism”，*Partisan Review* 20, no. 5 (September-October 1953)。

⑦⑧ 沃特金斯(Frederick M. Watkins)著，黃輝等譯：《西方政治傳統：現代自由主義發展研究》(長春：吉林人民出版社，2001)，頁55-72，頁206；192。

⑨ 比如，水谷三公：《ラスキとその仲間：赤い三〇年代の知識人》(東京：中央公論社，1992)批判拉斯基(Harold Laski)的費邊社夥伴們以及歐美左翼在烏克蘭大饑荒、肅反大屠殺和蘇德互不侵犯條約等問題上為莫斯科當局辯解，對斯大林主義寄予幻想。從拉斯基最後的著作《我們時代的難題》(*The Dilemma of Our Times*)中，可以讀到他這種矛盾的思想。但是平心而論，他還是堅持民主主義理念的。

⑩⑬⑮⑯⑰⑱ J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*

(London: Secker & Warburg, 1952), 2; 9-10; 160-62; 163-64; 253-54; 6-7.

⑲ Hannah Arendt, “Religion and Politics”, *Confluence* 2, no. 3 (1953).

⑳ 拉吉羅(Guido de Ruggiero)著，楊軍譯：《歐洲自由主義史》(長春：吉林人民出版社，2001)，頁25-26。

㉑ 科塞(Lewis A. Coser)著，郭方等譯：《理念人》(北京：中央編譯出版社，2004)，頁185。

㉒ 同註⑤書，頁84。

㉓ Jacques Maritain, *Humanisme integral* (Paris: Aubier, 1936), 186-87.

㉔ 曼海姆(Karl Mannheim)著，黎鳴等譯：《意識形態與烏托邦》(北京：商務印書館，2000)，頁137-49。

㉕⑳ 朱庭光主編：《法西斯新論》(重慶：重慶出版社，1991)，頁113；210。

㉖ Peter F. Drucker, *The End of Economic Man: The Origins of Totalitarianism* (New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1995), 17-18.

㉗ 賴希(Wilhelm Reich)著，張峰譯：《法西斯主義群眾心理學》(重慶：重慶出版社，1990)，頁10。

㉘㉙ 里本德(Ralph Miliband)著，沈漢等譯：《資本主義社會的國家》(北京：商務印書館，1997)，頁138；92。

㉚ 米歇爾斯(Robert Michels)著，任軍鋒等譯：《寡頭統治鐵律：現代民主制度中的政黨社會學》(天津：天津人民出版社，2003)，頁31。

孫傳釗 1982年畢業於華東師範大學，90年代曾經作為客籍研究員遊學於日本同志社大學等多所大學。自由學人，目前關心的研究方向是社會倫理中的個人責任問題。