

「建構農民政治群體發動革命」之不可能 及「和平革命」的思考

◎ 張軍

本文意在針對有學者提出「建構農民政治群體發動革命」，探討這一政治幻想之不可能，同時基於此開出「和平革命」和民主討論的思考向度。

一 農民：階級處境¹ 與生活習性

《穀梁傳·成西元年》：「古者有四民，有士民，有商民，有農民，有工民」。其時，農民尚未淪落到最底層，還有一點「地位」可言。甚至在不太久遠的歷史中，「重農輕商」的觀念還鞏固著農民的地位，使之緊靠士人之後。農民地位之一落千丈，大概在改革開放之後，商品經濟、市場經濟、工業化、現代化……其他社會各階層的人都快速地跟進和逐利，唯獨農民依然站在田間勞作，而「不知有漢，無論魏晉」。中國的現代化步伐將農民這個包袱遠遠地甩在了遺忘的角落。且在這一過程中，如潘毅所說：「國家與資本的主導論述稀釋了階級話語的力量」，「中國的『階級』歷史被雙重地取代，首先是被國家，然後是被市場。」（潘毅）

馬克思主義的階級概念並沒有將農民階級劃分為社會最底層的階級，作為「中國民主政治的主要力量」、抗日及解放戰爭所依靠的主要力量和無產階級的最堅定同盟，曾經被光榮地記在歷史的功勞簿上。可是在目前的中國社會分層等級中，誰也不能否認他的最底層處境。而且農民父子之間的代際職業傳遞是一種階級地位衰落的現象，布林迪厄（Pierre Bourdieu）指出農業部門表明的正是這樣的情況。

原始而落後的農業生產、農業哺乳工業的抽血政策，不但沒有使他們所獲得的與他們付出的辛勞相匹配的資本（經濟、文化、社會和符號資本）數量，長期封閉的鄉土生活反倒給他們烙下在精英階層看來諸如：貧窮、落後、愚昧、見識短、保守、沒文化等等生活習性，特別是這些習性隨著農民工的進城，在市民和上層社會眼裏被進一步放大和「污名化」——農民不僅要承受貧困的折磨，還要忍受自尊的傷害，他們鐵定要在中國社會二元結構中站穩了弱勢的、被統治的一端。他們的習性與市民階層生活方式之間的文化差異，使他們在文化上所處的地位與他們在現實社會結構中所處的位置具有同構性，愈加有力地將他們區隔在社會等級秩序中更為不利的地位，強化了他們在社會階級中的「位置感覺」或「階級意識」²，乃至由這種「賤民化」的結果而形成一個新的「底邊」階層（范可，2007：26）。即便進城農民工靠強壯的體力（布林迪厄認為，這種強壯的體力或許是「被統治階級的自主性的最後避難所」，代表了「他們作為一個階級的自我肯定的最自主的形式之一」。換言之，強壯的體力對於他們來說是賴以生存的最後也是唯一的資本。）獲得了廉價的報酬，使他們較生活在

農村生存狀況有所改善，布林迪厄認為這種生活水準（階級處境）改善並不等於階級等級（階級地位）的改變。在社會階級結構中的劣勢地位從根本上決定了農民的階級處境和階級地位。

按照布林迪厄的習性概念，習性來自早期的社會化經驗，外在的結構在這種經驗中被內化。在這樣的階級處境中，來自家庭的、群體的、具有階級特殊性的社會化經驗塑造了他們的心理、性格和行為傾向，因此習性既是「被結構的結構」，也是「具有結構能力的結構」。在「被結構的結構」中，農民階級的結構劣勢被內化為相對持久的自卑（瞧不起自己，以不管何種手段跳出農門為榮）傾向；「具有結構能力的結構」，即習性結構只能促使農民產生相應於他的社會處境和身份的行動和實踐，這個結構把他們局限在一個特定的生活場域。法國著名社會學家孟德拉斯（Henri Mendras）在《農民的終結》中也曾寫道：「農民（Paysans）按其字面上的本義是地方之人（hommes du pays），他們超越不了自己的土地的有限視野。」（孟德拉斯，2005：38）

在農民的所有習性和實踐中，最核心的一個特徵便是因貧困導致的與「生活必需品」之間的緊密性，他們掙的每一分錢是為了生活必需品，他們節省的每一分錢也大多用於生活必需品。作為社會分層或階級區隔的建構因素，習性進一步強化著他們的階級處境和階級地位，他們與生活必需品之間沒有距離的物質生存狀況。

于建嶸指出，上層精英對處於社會結構低端的廣大工農群眾強烈的排斥性，使得社會矛盾日益尖銳化，加劇了這種社會結構的非正義性與不穩定性，而對廣大工農的過分邊緣化有可能導致暴力革命的危險。孫立平在中國社會結構分析模式上提出從分層到階級的轉換，也正是看到了這一階級差別的拉大和對立，而「階級」理論無疑與「和諧」存在著難以調和的矛盾。

二 政治：他人的需要，另一種距離

對於在經濟上極度匱乏的農民階級，物質生存狀況具有極大的約束性，他們被牢牢地束縛在物質生存層面，在生存的底線上無期限地勞作，因此說他們與生活必需品是沒有距離的。

相較「與生活必需品的距離」，政治對當下的農民來說，是一種抽象和不符合實際的需要，是一種遙遠和不著邊際的距離。

歷史上的農民參與政治也是以生活必需品的滿足為出發點和終極追求的，農民的眼光始終沒有投在政治上，那不是他們的目的，他們要的僅僅是「耕有其田」。在利益取向和政治取向之間，他們明白哪一個是他們的正確選擇。至於「配合」（或被動員、被欺騙、被利用，成為革命的工具，而非自發的革命）別人打下了江山後，他們仍然退回老家去種那幾畝田地。莫斯卡（Gaetano Mosca）也曾指出：「在幾乎所有的起義和革命中，平民往往成了必要的工具。」（莫斯卡，2005：179）

對於政治，他們始終是冷漠的、敬而遠之的。從詞源上追溯，政治從一開始就是城裏人的事。³無論是英文的the political，法文的le politique，或德文的das Politische，字根上都是希臘文「城邦」（polis, city-state）的衍生字。海伍德（Andrew Heyward）歸納了關於政治的四種不同的觀點，即作為政府藝術的政治、作為公共事務的政治、作為妥協和共識的政治以及作為權力和資源分配的政治。（海伍德，2006：6）在韋伯界定的政治概念，指

向的就是政治的權力維度，即對權力的追求、支配與分享。沉浸在農耕生活中的農民，無暇於不管是韋伯意義上的權力角逐、施密特所謂的分辦敵友、進行戰鬥的慘烈遊戲，還是墨菲的衝突、對抗、權力關係以及各種從屬及壓迫，都莫若躬耕於田間和歇息時仰望藍天的那一份純淨自在。

恩格斯 (Friedrich Engels) 在《法德農民問題》中就寫道：「作為政治力量的因素，農民至今在多數場合下只是表現出他們那種根源於農村生活隔絕狀態的冷漠態度。」儘管冷漠的成因並不在於他們自身，或許正如韓毓海所說，正是少數政治精英和經濟精英造成的對政治和公共領域的壟斷才造成了「消極冷漠的大眾」。(韓毓海) 這種冷漠毋寧說是一種生活策略，一種狡猾的睿智。他們清楚，農民最本分的就是過好自己「山高皇帝遠」的日子。在政治結構中，他們始終處於邊緣和底層的位置。他們把自己拿捏得很穩，不好高騖遠，不自不量力。所以對農民民主永遠是「間接民主」(這也是自由主義者堅持的觀點)和「代議制」⁴的民主，人大代表、政治協商會裏面農民的比例表明了這一點，更多的時候，他們是被與他們毫不相干的階層和聲音給代表了。

農民無意於糾纏政治，遠離政治，不能說他就可以脫離於政治之外。在曼斯費爾德 (Harvey Mansfield) 看來，「多數人都生活在一種假像之中，他們以為可以作為一個私人生活在社會當中，而毋需涉足政治，但他們並不理解自己處境的迫不得已。」「社會是極端政治化的，它並未給那些寧肯置身政治之外的人留有餘地。」(曼斯費爾德，2006：112) 亞里士多德早就聲稱「人是政治的動物」。

政治是一個關係性概念，政治的實質是階級關係，階級性是政治的基本特性。不管是在馬克思的階級概念(在社會生產關係中的地位)上，還是在布林迪厄的階級概念(相似的傾向、相似的實踐)上，農民作為一個階級這已無可爭議，那麼農民階級本身就在政治結構之中。因此又可以說農民階級是被包容進政治概念與結構之內的，與政治是無距離的，是掙不脫政治體系的龐大網路的。

作為一種關係性概念，「政治就是各階級之間的鬥爭」(列寧語)。鬥爭就要採取行動，就當下的農民階級而言，為甚麼鬥爭？鬥爭對象是誰？如何鬥爭？鬥爭的目的是甚麼？如果說農民階級作為主體，確實有一種「政治渴望」的話(實際上這種「政治渴望」被他們的經濟處境牢牢地拖著後腿，不能將目光全部投到政治制度本身)，必須要回答上述幾個問題。

知識份子之所以提出「農民政治群體」，他們可能還有基於農民作為一個新時代的「底邊」階層的同情，而有「底邊不會永遠是底邊」(吳靜男，2007：157)這方面的想法。

三 群體：動員的難度，超克利益的難度

布林迪厄以是否經過「動員」為衡量標準，將馬克思主義的階級稱為科學建構出來的、「紙上的階級」或「邏輯的階級」；而「只有以動員起來的群體形式存在的、帶有絕對的與關係性的自我意識的階級」，才可以被稱為階級。

布林迪厄的階級概念強調個體的組織要建基於他們的共同利益，並因此把他們引向集體的意識與行為。作為「自在」的農民階級要成為「自為」的農民階級，必須經過布林迪厄的動員階段。

如何將農民動員起來，必須找到一個共同的利益(非解決貧困，而是要建立新的政治結

構），而且為了保證農民的階級鬥爭是政治取向和革命性的，既要防止已被「啟動」的貧困感受，忽視已經形成的社會問題，還要借用美國革命範式——「越來越自覺地限制在政治本身，不擴及政治之外的其他領域」（朱學勤），直指政治結構和政府形式。革命要取得成功，確實是一個非常有難度的「系統工程」。

首先，難在第一步，即如何動員的問題。

一是誰來動員。應星在上文中指出了農民群體行動的兩個動員主體——草根動員和精英動員，如果說精英帶著較強理念到底層進行動員而具有預設的政治目標和指向的，因此可以將農民引導到政治取向上的話，實際上這也是一個註定要落空的想法，因為體制內的精英更清楚地知道動員農民進行有組織的政治抗爭有著非常大的政治風險，如應星所言，這樣的外部資源可能更多地導向新農村社區再造的非對抗性政治形態。只有退而求助於草根動員者對本地利益受害者進行動員，草根行動者作為當地對應於制度精英 / 村幹部的非制度精英，應星將他們的身份特徵歸納為：與農民相比，有較高文化水準，大多有在鄉村外生活、工作或闖蕩的經歷，大多有群體與政治運動或群體行動的經驗，對法律和政策較為精通，對政府處理問題的邏輯較為熟悉，能說會道，足智多謀，理性控制力較強等。與這些特徵相伴隨的是他們身份的含糊性，因為他們並不屬於一個固定的群體，他們在政治擔當上具有不可靠性，是一個臨時角色。草根動員者的綜合身份特徵，使他們在動員中能夠找準立足點，選擇順應農民群體的最迫切利益需求，而能夠盡快地動員起來。但這個利益具有多少政治性成分卻是值得懷疑的，動員者和被動員者雙重的弱政治性導致了這一點。如上，草根和精英動員都有其自身弱勢，若期望於農民自發動員，其自身的政治需求和政治距離會愈加使群體行動遠離於政治。由此，三個動員主體都不盡如意。二是階級分布給動員帶來的難度。目前中國農民階級是一個空間分布相當分散的階級，大部分的農民工消失在城市社會的結構體系中，農村留下的是老弱病殘。如何對這樣一個被割裂的階級進行動員，是一件棘手的事。留在農村的手無縛雞之力，即使動員起來也是弱不禁風。鑲嵌進城市的那一部分，或多或少地分享到了城市的發展利益，物質生存條件的改善，使他們難以捨棄眼前的利益去冒那無法預知的風險。實際上他們已經被異化，包括學成的農民子弟把文化資本兌換為社會資本進入更加優越的社會階層，他們決絕地放棄了對農民利益的代表身份。馬克思（Karl Marx）曾指出，農民沒有「形成一個階級」，「他們不代表自己，一定[要]別人來代表他們，他們的代表一定要同時是他們的主宰，是高高站在他們上面的權威，是不受限制的政府權力，這種權力保護他們不受其他階級的侵犯，並從上面賜給他們雨水和陽光」（馬克思，1973：603），也揭明了農民自發地形成一個真正的有機群體的難度。三是龐大的群體嚴重降低了集體行動的力量。假設對農民階級能夠克服種種動員主體和階級分布的困難動員起來，可是按照奧爾森（Mancur Olson）的集體行動邏輯：當集體人數較少時，集體行動比較容易產生；但隨著集體人數增加，產生集體行動就愈來愈困難。農民階級人口龐大，結成團體的組織成本高、風險大，受集體行動機制的制約，難以形成真正的政治活動能力。

其次，如何使他們產生一個政治取向的共同利益抱負。集體的利益對於個體來講具有外部性，特別是在農民的社會世界經驗中，政治更是一個外部的東西，雖然村裏面也有政治組織，但這個政治對於農民始終是模糊的，並非他們的第一需求和自覺需求。應星在〈草根動員與農民群體利益的表達機制〉一文（應星，2007：1-23）中分析指出，在農民群體利益的表達過程中，政治性始終不夠明晰，政治行動是跳躍性的，因為作為群體行動的草根動員者的政治擔當具有很大的伸縮性，他的隱身或顯形，影響了農民群體行動政治性的飄忽不定。或者說農民群體行動始終未能自覺地將其政治對抗性作為其努力的終極目標。這樣的話，構

建一個政治取向的農民共同體中間要跨越的層次太多，特別是對利益（物質利益）的超克難度很大，並且實際上是對農民的動員深深地陷入於農民自身的物質利益困境中而無暇顧及那個相對來說更為遙遠的政治，為了麵包的革命從根本上是不徹底的革命。這或許正是《中國近代現代史》將太平天國運動失敗的主觀原因歸結為農民階級局限性的緣故。在阿倫特（Hannah Arendt）的政治著述中，始終堅持政治問題與社會問題不能混為一談。政治革命、政治生活中只能以政治自身的目標——自由為目標（telos）；而不能以政治之外的目標（如貧困問題的解決）為追求。在《論革命》中，阿倫特對法國大革命的分析也表明革命在推翻舊政權後，政治問題迅速被社會問題（the social question）取代，建立自由政體的目標變成了解決「麵包」問題，由此革命最終走向恐怖。（陳偉）

四 政治聯盟的可能？

在與「必需品」距離的維度上衡量，相對於農民對物質利益的密切相關性，作為提出「建構農民政治群體發動革命」這一想法的知識份子倒是已經實現了對生活必需品距離的超脫，更能超越性地取向政治結構。如果說知識份子將「建構農民政治群體發動革命」的想法寄託予農民成為一種政治幻想，成為農民的不可承受之重的話，不如自己將之勇敢地承擔罷了，即把知識份子提出的想法還於自身——「建構知識份子政治群體發動革命」。可是隨之還會碰到一個問題，那就是知識份子首先不能成為一個階級。布林迪厄與葛蘭西（Antonio Gramsci）都提出了相似的意見，布林迪厄強調了文化場域的內部分化機制，這種分化使得各種職業的知識份子不但沒有成為一個高度一體化的階級，而且在爭奪符號合法化的鬥爭中產生極度分化，以致成為一個階級共同體的可能性降到了最低。葛蘭西同樣認為，知識份子作為總體，既沒有共同的機構性的基礎，也沒有一套能夠使他們構成一個單獨社會階級的共同利益。（斯沃茨，2006：255、259）知識份子不但不能形成一個有效的階級，並且在賴特看來，知識份子佔據著一種「矛盾的階級位置」，在經濟上，他們位於小資產階級與無產階級之間，而在意識形態上，他們則位於資產階級與無產階級之間的矛盾位置。這種不穩定的位置導致了知識份子矛盾的政治態度與政治行為，因為知識份子在支持資本家或者支持無產階級之間搖擺。（斯沃茨，2006：265）這種搖擺進一步表現為「知識份子的政治承諾的範圍限於在權力鬥爭中不斷增長的市場份額」。（斯沃茨，2006：271）

因超越基本的經濟「必需品」而具有政治取向可能的知識份子，卻因政治的矛盾性照樣不能成為理想的革命主體的人選。那麼，革命的期望又該託於誰呢？難道是「無產階級知識份子」⁵與農民階級的聯盟？如果說聯盟的基礎在於他們在統治結構中同處於被統治位置的同一陣營的話（儘管知識份子會極力否認這一點），這是一個需要思考的新的維度。但我們可以預計到這種結盟的脆弱性。知識份子在歷史上的兩種命運——招安或屈死，決定了知識份子特別是無產階級知識份子很容易被政治或經濟精英所贖買（布林迪厄在領薪水的知識份子中發現了他們意識與政治實踐的模稜兩可，以及在「參與」與「退出」之間的猶豫不決），而撇下農民於不顧。

再說，在阿倫特看來「革命不是被製造的（made），而是自主地（spontaneously）爆發。」這是與列寧的「制度革命」相對而言的「自主革命」，前者是制度組織在先，後者是行動在先。從「建構農民政治群體發動革命」這一概念來看，不管是以農民為主體的建構，還是其他階級去聯盟和組織，都是一種「制度革命」而非「自主革命」，那麼它也就爆發不起來。

五 改革的非正義思考

改革開放出現的問題，特別是分配不公導致的兩極分化，使得改革的話語不斷受到政界、學界和民間的質疑，革命話語成為在此生發的一個新的思考面向。公眾對改革的質疑核心在改革的正義性，可以說正是改革促成了社會結構和社會財富的20%與80%的二元分化，二十年的改革遠遠地超出了羅爾斯（John Rawls）的正義觀所堅持的差別原則。

羅爾斯的兩個正義原則是「合乎每一個人的利益」及「合乎最少受惠者的最大利益」。第一個原則即有關人們的基本權利、基本自由的原則，涉及到有關國家性質的根本大法——憲法，旨在實現政治的正義。第二個原則即有關人們利益分配的原則，涉及到社會和經濟方面的立法，旨在實現經濟的正義或分配的正義。（何懷宏，2002：51）

第一個正義原則傾向於對自由的強調，即自由的優先性規則，但還是要在自由面前加上「平等的」這一嚴格的限制條件，「合乎每一個人的利益」內在地要求設計一種正義的社會制度就要使其最大限度地實現平等、縮小差距。即公民個人所享有的基本自由權利優先於社會經濟利益，公正平等的機會原則優先於差別的原則。理論層面的自由優先性在中國當下的社會層面仍然會出現著名法學家哈特（H. Hart）對此提出的疑問：會不會有許多人還是為了換取較大的物質享受，而自願放棄一部分政治自由，接受一個較為管制甚或專制的政府呢？因此，可以說正義的第一原則離中國的老百姓還是遠了些，並不能成為「第一需求」，人們會為了哈特所擔心的為了物質利益最大化的經濟自由而放棄政治自由的。盧梭（Jean-Jacques Rousseau）則將此看作公民精神的衰落，他在《社會契約論》中說：「你們（現代人）關心自己的收入遠甚於自己的自由，而你們害怕被人奴役也遠不如害怕貧困。」

從「合乎每一個人的利益」到「合乎最少受惠者的最大利益」，體現了羅爾斯對最少受惠者的偏愛。他的「最少受惠者」的界定標準為：通過選擇某一社會地位（如非熟練工人），或按達不到中等收入水準的一半的標準來進行。在這一範圍內的人實際上並不是「最少受惠者」，雖然他的意圖是主張保護最小利益者。在當下的中國，「最少受惠者」特別應該包括那些無力保護自己權利的人，那些社會底層的弱者、不幸者、窮人、僱工、無知識者——乃至「底邊」階層。對中國改革的質疑也正是集中於最少受惠者沒有得到最大利益，並沒有按照「帕累多最佳原則」來改變結構（即一種結構，當改變它以使一些人狀況變好的同時不使任何其他人狀況變壞），乃至於改革以犧牲最少受惠者的既有利益為代價。第二個正義原則首先承認了社會的和經濟的不平等，但它馬上提出這一不平等必須在嚴格的限制條件下才允許這種不平等存在。不平等首先被限制在社會地位和財富收入的領域中，其次，這方面的不平等還受制於兩個嚴格條件：一個是機會的公平平等，一個是要符合最少受惠者的最大利益，即差別原則。就是挑選出一種較不利的階層，從這一不利階層的利益為標準來確定分配。（何懷宏，2002：125-126）對現實中國來說就是要最優先地考慮工農弱勢群體的利益。

改革開放的二十年，最少受惠者人數不斷擴大，並不斷以犧牲最少受惠者可憐的利益為代價推進改革，由此形成新的平民與精英二元對立的社會結構，何清漣稱該種結構為非正義的和不安定的，于建嶸強調對廣大工農的過份邊緣化有可能導致暴力革命的危險（熊平）。改革的功利主義追求利益最大化無可厚非，關鍵是對取得利益的分配問題，必須堅持正義，堅持正義的第二個原則及有嚴格限制條件的差別規則，通過再分配或補償機制「使一些人狀況變好的同時不使任何其他人狀況變壞」。

六 和平革命與共和精神

革命，這個詞在中國古代最早出於《易經》中的「湯、武革命」，意謂對前朝之「德」的轉移，即改朝換代。（王銘銘，2007：56）阿倫特對「革命」一詞的詞源學分析認為，最初作為一個天文學術語，到十七世紀第一次作為政治術語使用，是指回到原出點，回到既定的秩序。她強調革命的意義是指為實現自由的政治行動。（孫磊，2006：190-191）

海伍德在《政治學》中將革命註解為：「革命」一詞在最初用法中意指迴圈的變化[來自動詞revolve（旋轉）]，就像英國「光榮革命」中恢復「固有」政治秩序一樣。但是法國革命所確定的現代革命概念則是指激烈且影響深遠的變革過程，舊制度被破壞和替代。革命就是由未經法律允許之大規模行動所構成的人民暴動。它經常具有暴力特徵——儘管並不必然如此，與一小撮人奪權的政變有所不同。革命也不同于反叛和起義，它會帶來根本性的變化（政治體系自身的變化），而相對的則只是政策變化或統治精英的替換。（海伍德，2006：259）

革命可以是暴力的，也可以是非暴力的。馬克思、恩格斯在《共產黨宣言》中公開宣布：無產階級解放全人類的目的，「只有用暴力推翻全部現存的社會制度才能達到」。而和平革命主張用非暴力的方式實現政權的進化。

實際上中國歷史不乏暴力革命甚至綿延不絕，農民起義、武裝奪取政權都是，更有人說二十世紀中國是革命的世紀。謝韜在暴力革命的一脈相承上指出，毛澤東走的是「一八四八年的鬥爭方法」，即暴力社會主義道路。（謝韜：〈只有民主社會主義才能救中國〉）謝韜認為恩格斯的「最後遺言」是要「放棄暴力革命搞和平改良」（恩格斯在〈《法蘭西階級鬥爭》導言〉中「修正」了馬克思主義的暴力革命理論，提出了和平過渡理論，最終指向的是剔除了馬克思主義中空想成分之後的民主社會主義——恩格斯晚年放棄了所謂「共產主義」的最高理想）。而霜葉在其回應文章中指出，《導言》之後出版的書信作為「真正最後遺言」不是強調要放棄「暴力革命」，而是一再告誡不能「絕對放棄暴力」和「絕對守法」。

不管恩格斯最終對暴力革命是否持保守意見，梅驪認為，中國歷史上的「暴力革命」產生的是專制獨裁和極權主義，並不是民主制度。（梅驪）阿倫特看來，基於生存需要的、社會問題的、同情的、激情的、怨恨的鬥爭和暴動，既不能算作革命，也不是指向自由的政治（在這個意義上，「革命」與「暴力」放在一起本身就是相悖的）。她為此將政治與社會區分開來，不把解決貧困和社會問題作為政治的主題（站在古典政治的立場上，她認為貧困本身不是政治問題），堅持革命的目的是為了實現人作為類的自由，相對於社會平等，她認為更重要的是政治平等。從這一點來看，對於與生活必需品之間沒有距離的農民來說，他們訴諸的是生存需要、生存幸福以及解決分配這些社會問題，並不是政治問題，當然，他們的怨恨或者說可能的暴動也就不是真正的革命精神。

阿倫特將法國革命與美利堅革命予以對立比較，認為這兩種革命是激情政治與憲法政治的區別，前者走向暴力鬥爭和絕對的恐怖，後者代表了革命精神和共和傳統。而憲法政治最基本的常識是，「憲法不是政府制定出來的，而是人民通過憲法構建政府。憲法不是為了保護公民自由，而是為了建立新的權力體系」。（阿倫特語）而憲法的公共參與、決定就是出色的德性，就是共和精神與革命精神。阿倫特對美利堅革命前的文本分析意在把共和精神注入今天的憲法政治。（孫磊，2006：197）

在「革命與戰爭」的年代，採取暴力手段是必要的；而在「和平與發展」的背景下，「暴力革命」或「革命話語」的出現並不是一種成本最低的「德」的轉移或過渡到民主制度的有效手段。在這個意義上，「和平革命」的提出，不失為一種彌補方案或適合的出路，即通過和平過渡，使從一種制度過渡到一種新制度成為可能，或通過和平手段「長入社會主義」（恩格斯語）。

有人提出體現和代表全人類和平美好願望與發展國計民生利益主義的《聯合國憲章》的簽定，標誌著全球社會總體上進入「和平革命」時代。而自從鄧小平提出「和平、發展是當今世界的兩大主題」，也是中國執政黨與一貫堅持的「階級鬥爭」與「暴力革命」思想理論告別的標誌，同時也是宣導當代「和平革命道路」的伊始。

學界出現「和平革命」話語，正是在回顧與檢討改革開放的基礎上提出的思考面向。于建嶸指出，如果絕大多數人不能從改革開放中受益或者受益很少，改革的合法性地位就開始喪失，革命的風險就開始加大，執政黨不可過高地估計自身對社會的控制能力。現在，無論政界、學界抑或民間，都感覺到了革命這種風險的存在。（熊平）就在各界產生「革命意識」的同時，「暴力革命」又同時是大家所不願選擇的手段和面對的局面，都不願意看到暴力革命導致社會動亂。因此，都在力圖尋找一條適合中國國情的和平革命之路。「在政界，提出了中國共產黨由革命黨向執政黨轉變的命題，企圖以發展經濟為手段，溫水煮青蛙地在政治上實現漸進改革與點滴改良；學界從新左派與自由主義的爭論與突現開始探討民主與憲政的可能；民間也開始了反思文化大革命的思潮，全社會都在企求尋找一種和平治療中國社會疾病的第三條道路。」（熊平）

儘管存在自由主義和新左派在改革的諸多問題上的爭論和分歧⁶，但有一個普遍的認同是中國現在走的就是第三條道路——放棄計劃經濟仍不失宏觀調控，走市場經濟但不放任自流。吉登斯在《第三條道路——社會民主主義的復興》一書中論述了第三條道路的價值有：平等；對弱者的保護；作為自主的自由；無責任即無權利；無民主即無權威；世界性的多元化；哲學上的保守主義。第三條道路吸收了多種意識形態傳統，海伍德總結了第三條道路的某些特有主題：（1）第三條道路相信，社會主義，至少是那種自上而下國家干預的社會主義，已經不復存在——除了1995年修改後的英國工黨黨章第4款所指的「能動的市場經濟」，已別無選擇。第三條道路由此普遍地接受全球化，並相信資本主義已經演變為一種高度重視資訊技術、個人技能以及勞動力與企業靈活性的「知識經濟」。（2）與新自由主義相比，認為政府具有極為重要的經濟和社會作用。不過這種作用較為集中，專注於通過強化教育和技能提高國際競爭力，鞏固共同體和市民社會以抑制市場資本主義產生的壓力。在這種意義上，第三條道路的立場屬於自由社群主義；其「新個人主義」要求保持權利與企業家精神、社會義務與道德責任之間的平衡。（3）第三條道路已與社會主義的平等主義決裂，轉而主張自由主義的機會平等和賢能統治的理念。典型的第三條道路政治家贊同福利改革，既反對自由主義過於重視「自立」，也不同意社會民主主義推崇的「從搖籃到墳墓」的福利政策，而歡迎一種基本的現代自由主義信念——「幫助人們自助」。第三條道路由此贊同所謂的「工作福利制國家」（workfare state）也就是國家對失業者的補助或教育支持，須以個人尋找工作並走向自立為條件。支持者認為，第三條道路採用市場和私人部門的解決辦法，和社會主義傳統不再有任何瓜葛。（海伍德，2006：71-72）反對者則認為，第三條道路是一條背叛之路，它拋棄了社會民主，轉而為商界服務——「國家應該支榮而非導航」。（赫曼，2002：182-183）

第三條道路如何解決二十年改革開放不公正和不正義的問題？如何改變中國整個社會財富佔

有狀態？如果說保護私有財產會不可避免地將非法私有財產合法化，那麼，以暴力革命來清算改革開放的不公正，消除目前日益拉大差距的兩極分化態勢，則會使社會回歸新的專制。正如熊平指出的，「中國社會不可能長久以往地一成不變，共產黨在蘇聯的休克死亡和國民黨在台灣的成功蛻變都為中國現在執政的共產黨提供了許多的經驗和教訓，隨著革命的風險加大，尋求一種和平革命的第三條道路將成為執政黨的必然。否則中國的歷史只能在暴力革命與專制回歸的宿命輪迴中輪迴。」

當然，和平革命也得講「革命精神」。在阿倫特看來，革命精神在於追求政治自由，追求建立在共同承諾上的共同體⁷，反對絕對主義和暴力的統治，不斷從城邦和共和精神中體驗自由，從而生發出偉大的行動。這種自由不是基於生存，而是開創公共空間。（孫磊，2006：209）在強調平革命精神的同時，她對革命後忘記了革命精神的代議制予以批評，她認為在代議制下，政治退化為行政管理，公共空間已經消失，政治由少數專家參與，而不是各種意見的交流（而古典政治的基礎正在於公共空間內的對話，即亞里士多德所說的友愛政治。古希臘人以空間將統治與暴力排除在政治之外。），公民參與僅限於選舉，政治成為「用腳投票」的選舉政治。革命前的統治與被統治關係又重新恢復。政治成為少數人的特權，公民只需要承認。代議制造成了公民對政治的冷漠和反感。阿倫特通過對法國革命中各種革命團體最後被政黨取代的政治史研究結果，使她對實質上以集中的權力取代分散的權力、以絕對權力取代公共精神的現代政黨政治也失望至極。（孫磊，2006：210）

因此，阿倫特的革命指的是回到古典政治的革命，儘管她因為將美利堅建國精神追溯到古希臘羅馬的共和精神上去而受到「非歷史」和「政治神話」的批評，但她的目的在於重塑城邦精神和共和精神，由對古典政治的回歸開出「公共空間」、「意見」、「德性」、「共同體」、「共同協定」、「評議制」、「公共精神」等概念對現代政治的拯救，或者說通過重新闡釋古希臘城邦政治和古羅馬的共和政治，呼喚古典政治中的高貴德性，將古典共和精神注入到現代政治中。

十八世紀的政治話語賦予「共和政府」、「共和式的」、「共和國」以多種含義，如取締了王位，不再有國王；堅決反對王權的政治形式；權力回歸人民等。與共和概念密切相關的是「代議制」觀念，針對孟德斯鳩（Charles L. Montesquieu）「共和國只能在領土狹小的範圍內建立」的主張，麥迪森在《聯邦黨人文集》中作了如下界定：公民自己直接進行統治的政體是民主政體，而由選任代表統治的政體則是共和政體。在此，麥迪森通過「代議」給出了一個解決範圍問題的可能出路，同時，也不亞於賦予「共和國」一詞「代議制政府」的意涵。可是建立在代議制基礎上的共和國遭遇的質疑則是：代議制的德性（*virtus*）問題，以及共和國能否抵制腐敗？具體的難題是：如何使代表者或統治者以政治共同體公益作為其行動的最高旨歸？如何將他們的一己私利納入對公義的持續追求？代表者（統治者）意志與被代表者（公民）意志在何種程度上應當且能夠達成一致？如何避免德性（包括公民德性和統治者的德性）隨著這兩種意志的分離而各自走向敗壞？

在馬西利烏斯（Marsilius of Padua）闡發的共和主義中，他認為全體公民必須有機會就擺在他們面前的共同關注的事務發表意見，因為民眾的言論最終是有約束力的。整個公民共同體享有對那些將對他們構成約束力的法律發表意見的權力，否則「偏見」將侵蝕立法過程。馬基雅維里（Machiavelli）也非常看重共同體中的民眾因素，讚賞民眾在維護共和國方面的作用，且正是由於平民要求獲得相當大的公共決策權力，才使得羅馬共和國避免走向腐化。尼德爾曼通過梳理西塞羅（Marcus T. Cicero）的論辯式古典共和主義、理性古典共和主義

認為，古典共和主義並不是一套單一的學說或模式，共和主義內部有著因強調不同維度（論辯維度或理性主義）而形成諸多張力或者各種面相的共和主義，基於此種理解，他指出：

「當代共和主義者應當探索的或許不是共和主義的真正解釋，而是一種在理論上和實踐中最具說服力的共和主義學說，以應對21世紀來臨之際我們所面臨的諸多政治困境和挑戰。」

（尼德爾曼，2006：173-183）當代共和主義在二十世紀60年代復興，其思想背景是對自由主義的反思和修正，特別是對公民德性的強調。阿倫特對行動與公共空間的思考，對當代共和主義產生很大的影響。哈貝馬斯（Habermas）把阿倫特看作當代共和主義的思想來源，「我們可以從阿倫特的著作中找到共和主義的論證思路：即必須充分啟動政治公共領域，用以反對非政治民眾的公民私人主義和政黨國家化所帶來的合法性，從而使得到恢復的公民資格具有非中心化的自我管理模式，並（重新）掌握官僚化的國家權力。」（孫磊，2006：223-224）

七 放棄革命或民主政治轉向

革命話語的出現，與其說是要發動甚麼革命，不如說是朝向民主政治的努力。

孚雷（Francois Furet）通過反思共產主義和法國大革命得出的結論是：革命是一種幻想，共產主義是法國大革命創造的革命幻想的伸展和膨脹。他批判了1789年開創的革命幻想，卻仍然強調1789年的價值：民主的價值。（崇明，2006：350、389）從孚雷拋棄革命而又堅守民主的理念出發，崇明認為，必須從民主的內在緊張和邏輯來理解革命，而不是阿隆所認為的「革命和民主是兩個相斥的概念」。革命不過是現代性的激情和幻想，現代性和民主的內在衝突讓人們一次次地嚮往革命。兩百年的民主歷史向我們展示了民主的各種可能，但我們無法知道，是否舊的可能性在將來還會還魂復活，是否還有新的可能性在等待我們。無論如何，只有當我們擺脫了革命的幻想，並且不陷入對政治的厭惡，我們才能審慎地把握政治、面對民主，不抱幻想，也不絕望。（崇明，2006：390）

既然革命作為一種幻想，或者是一種託詞，那麼，回歸現實的最佳選擇莫過於回到民主政治的討論及其理念的堅守。

江宜樺為我們釐清了民主政治的涵義和發展。作為最早出現於西元前五六世紀希臘半島的「民主政治」，當時以雅典為首的一些城邦採取了一種由平民大眾統治的政府形態，有別於由君主或貴族統治的形態，這種平民政府便是西方民主政治的濫觴。但是古希臘的民主與現在所講的民主有許多重大差別，一是當時能夠參與政治活動的人口只是在整個城邦中所占佔比例很少的自由公民；二是城邦規模的足夠小使得公民可以直接出席公民大會，決議所有重要政策；而今天的民主國家因其幅員廣大，必須以代議制度來解決統治範圍的擴增這一難題；三是古希臘民主政治中，除了公民大會容許城邦公民直接參與外，其他許多重要行政職務也都是用抽籤、輪流的方式決定人選，而非採用選舉方式。因此每個公民都有擔任法官及政府官員的機會，甚至可能輪到自己出任最高統治者，有機會體驗康士坦所說的「權力效能感的享受」和「行動的愉悅」。這種機會不是現代一般公民所能想像的。從字源學來看，民主政治（demokratia）是由demos（平民）及kratia（統治）兩個字詞所構成，合起來的意思是「平民的統治」（rule by the people）。相對於君主制度的「一人統治」和貴族制度的「少數人統治」，作為「多數人的統治」（rule by the many）中的平民掌握統治權時，因與寡頭貴族的利益衝突而受其痛恨。對於這種政治組織形態，盛讚者有之，如雅典著名領袖培里克里斯；公然批評者亦不乏其人，如柏拉圖認為民主政治是一種糟糕透頂、只比暴君統

治略勝一籌的政治形式，他認為智慧較高者應領導智慧較差者。亞里士多德也認為民主政治勉強可算是偏差政治中比較像樣的一種（略勝於暴君制及寡頭制），但保證是正當政體中最差的一種（比不上君主制及貴族制），因為它並不特別強調德行的培養，只以人數多寡定是非。托克維爾也認為「人民普遍參與統治」的民主並不是理想的政治組織方式。

從希臘古典民主政治的消失，到現代民主政治的形成和民主國家的興衰，期間衍生出了形形色色的民主政治類型，常規的分法分為直接民主和代議制民主，如雅典城邦民主和羅馬民主都是以公民直接參與和行使統治權的民主制度；代議民主的產生一般認為來自於中世紀末期教會議會運動，即由各教區推選出來的代表組成議會來制約教皇的權力。這一觀念引入世俗統治範疇後，這種由全體公民選舉他們的代表來行使統治權的代議制度，成為適應現代民族國家規模的可行運作方式。在代議民主國家裏，以人民或個體權力的能否保障又將之分為憲政民主與極權民主。憲政民主是以憲政主義為根本的民主制度，憲政主義主張，每個人的自然權利（生命財產、言論自由、行動結社自由、宗教信仰自由等）先於國家的設立而存在，無論在任何情況下都不得恣意加以侵犯，政府的首要職責是增進而非剝奪或減損這些權利，因此要採取分權制衡的設計，使政府不致權力過度集中而專擅。依定義，所有的立憲政府都是有限政府，憲政乃是對政府所加的法律限制。極權主義則是與憲政主義相反的政治理念，極權國家的統治力可以穿透到社會生活的所有方面，只容許唯一的政黨執政，其他政黨或政治團體都不能挑戰執政黨的正當性。（江宜樺，2005：19-29）

儘管盧梭曾寫道：「就民主這個詞的嚴格意義而言，真正的民主制從來就不曾有過，而且永遠也不會有。多數人統治而少數人被統治，那是違反自然的秩序的。」莫斯卡也由此指出，到目前為止，從未出現過由多數人（尤其是在他們身陷貧困和無知狀態的情況下）統治少數人的情形（特別是在他們非常富有而且有才智的情況下）。由此看來，那種所謂的無產階級專政只不過是一個數量非常有限的階級在無產階級的名義下的專政。（莫斯卡，2005：412-413）熊彼特（Joseph A. Schumpeter）曾言：「民主乃政客的統治」或「民主只不過意味著人民有機會接受或拒絕統治他們的人」。

邱吉爾在1947年英國下議院的一次講話中講道：「民主是最壞的政府形式，只不過要除掉所有其他已不斷試驗過的政府形式。」無論如何，曾經帶有貶義的民主在今天卻受到無比追捧。不管是自由主義者、保守主義者、社會主義者、共產主義者、無政府主義者，甚至法西斯主義者都急切地讚頌民主制的優點，表明自己是民主的信徒。（海伍德，2006：83）

中共十七大前夕，學界關於「民主」的討論掀起一個新的高潮，不管是俞可平的「民主是個好東西」，謝韜對「民主社會主義」的正名⁸，嚴家祺認為和平革命的目標是走向「第三共和」⁹，還是劉熙瑞對「中國的民主模式」的信心，以及兩會前夕總理的「政治宣示」，《人民日報》對「民主社會主義」的否定，聲明要堅持黨的領導，決不搞西方的「三權分立」和「多黨制」。（馬昌，2007.5.24：A4）各方觀點，都有各自的充分理由。

究竟哪一種民主模式（海伍德將民主模式歸納為古典民主、保護型民主、發展型民主和人民民主）對當下的中國是有用的？是一些知識份子力主的「民主社會主義」？是「人民民主」？還是《求是》的原則——一不照搬，二要借鑒。

不管最終採取何種民主樣式，能夠在「中國式民主」的議題上進入公共討論首先就是一種民主的表現，是對政治體制變革的正視，是對「暴力革命」以暴易暴的惡性循環的摒棄和朝向「和平革命」的努力。在阿倫特看來，公共領域的建構、公民之間以及政治家之間的公共論

辯正是共和政體的基礎，這個公共領域必須允許正常的人際交流和主體間性的存在。既然開始了言說，就已經是「河流解凍」之時、「大地開化」之時，因為言說本身就是啟動改革的端倪。當然，一種民主制度首先包括了對「社會公正」、「和諧社會」、自由這樣一些終極價值的追求。而實現社會公正本身就是對羅爾斯兩個正義原則（「合乎每一個人的利益」和「合乎最少受惠者的最大利益」）的回歸，是對處於底層社會的農民群體的階級處境的改善，如果能夠實現對農民的公正，便是對「建構農民政治群體發動革命」（如果說有這種可能的話）的消解，同時在「和平革命」或者民主政治的維度上取得成功的可能。

按照馬克思的預計，隨著階級對立的減弱和完全的共產主義社會形成，無產階級國家將會簡單地消亡；不僅政府、法律甚至政治都將走向末路，而且民主也不會再有存身之地。（海伍德，2006：94）難以想像民主的末路將會是怎樣一種情形，也許是民主臻於完美之時，民主一如空氣一樣感覺不到它的存在。這是一個遙遠的話題，同時也是一個艱難的過程，總之，我們不能因為有歷史終結的預言而放棄當前的努力。

參考文獻

- [美]斯沃茨（David Swartz）：〈文化與權力〉，見《布林迪厄的社會學》（上海：上海譯文出版社，2006）
- [美]鄧恩（Susan Dunn）：《姊妹革命：美國革命與法國革命的啟示錄》（上海：上海文藝出版社，2003）
- [匈]盧卡奇：《歷史與階級意識》（北京：商務印書館，1992）
- [德]馬克思：〈路易·波拿巴的霧月十八日〉，見《馬克思恩格斯選集》，第1卷（北京：人民出版社，1973）
- 何懷宏：《公平的正義：解讀羅爾斯〈正義論〉》（濟南：山東人民出版社，2002）
- 孫磊：〈革命與共和政治——論漢娜·阿倫特的共和政治思想〉，載任軍鋒編：《共和主義：古典與現代》（思想史研究 第二輯）（上海：上海人民出版社，2006）
- 曼斯費爾德（Harvey Mansfield）：〈馬基雅維里的Virtue〉，載任軍鋒編：《共和主義：古典與現代》（思想史研究 第二輯）（上海：上海人民出版社，2006）
- 尼德爾曼：〈修辭、理性與共和——古代、中世紀以及現代的共和主義〉，載任軍鋒編：《共和主義：古典與現代》（思想史研究 第二輯）（上海：上海人民出版社，2006）
- 陳偉：〈漢娜·阿倫特的「政治」概念剖析〉，轉引自「思敏博客」，www.boigms.com
- 崇明：〈革命的幻想——論弗朗索瓦·孚雷及其《思考法國大革命》〉，載任軍鋒編：《共和主義：古典與現代》（思想史研究 第二輯）（上海：上海人民出版社，2006）
- 江宜樺：《自由民主的理路》（北京：新星出版社，2005）
- [意]加埃塔諾·莫斯卡（Gaetano Mosca）《政治科學要義》，任軍鋒等譯，（上海：上海人民出版社，2005）
- [法]孟德拉斯（Henri Mendras）：《農民的終結》，李培林譯，（北京：社會科學文獻出版社，2005）
- [英]海伍德（Andrew Heyward）：《政治學》（第二版），張立鵬譯，（北京：中國人民大學出版社，2006）
- 赫曼：〈背叛的政治〉，載歐陽景根編：《背叛的政治：第三條道路理論研究》（上海：上海三聯書店，2002）
- 應星：〈草根動員與農民群體利益的表達機制——四個個案的比較研究〉，見《社會學研究》（北京：中國社會科學院社會學研究所《社會學研究》編輯部，2007.2），頁1-23
- 朱學勤：〈陽光與閃電——法國革命與美國革命啟示錄〉（中譯本）序

熊平：〈和平革命：第三條道路的可能性與非正義性考〉，轉引自燕南，www.yannan.cn
馬德普：〈新左派與自由派的爭論及其得失〉，轉引自政治文化研究網，www.tszz.com
謝韜：〈只有民主社會主義才能救中國〉，轉引自中國選舉與治理網，www.chinaelections.org.com
范可：〈「底邊」的敘事〉，見《讀書》（北京：三聯書店，2007.1〈1〉）
吳靜男：〈也說「底邊」敘事〉，見《讀書》（北京：三聯書店，2007.5〈5〉）
王銘銘：〈命與歷史〉，見《讀書》（北京：三聯書店，2007.5〈5〉）
潘毅：〈打工者階級的歸來或重生〉，轉引自新浪網，www.sina.com.cn
韓毓海：〈在「自由主義」姿態的背後〉
梅驥：〈暴力革命帶來甚麼？〉，轉引自子歸原創文學網，www.zigui.org
馬昌博：〈十七大前各方探尋「中國式民主」〉，見《南方週末》，2007.5.24：A4版

註釋

- 1 布林迪厄區別了階級處境與階級身份概念，他把階級處境限定在生存狀況、生活機會層面。對於底層階級而言，他的階級地位和階級處境是等同的。
- 2 盧卡契認為，階級意識是「變成為意識的對階級歷史地位的感覺」，或「人們在特定生活狀況中，如果對這種狀況以及從中產生的各種利益能夠聯繫到它們對直接行動以及整個社會結構的影響予以把握，就可能具有的那些思想、感情等等」，見盧卡奇：《歷史與階級意識》（北京：商務印書館，1992），頁133、135。
馬克思主義認為，階級意識指對階級利益的準確意識和追求這種利益的意願；一個有階級意識的階級是自覺的階級。見[英]海伍德：《政治學》（第二版），張立鵬譯，（北京：中國人民大學出版社，2006），頁67。
- 3 英語politics（政治）源於希臘語polis，初指城堡或衛城，後同土地、人民及其政治生活結合在一起而被賦予「邦」或「國」的意義。後又衍生出政治、政治制度、政治家等詞。因此，「政治」一詞一開始就是指城邦中的統治、管理、參與、鬥爭等各種公共生活的總和。
- 4 阿倫特認為正是代議制造成了公民對政治的冷漠和反感。直接民主和代議制民主之間的爭論正是「馬基雅維里式的關鍵時刻」意涵的起點。波考克認為，斯金納提議的"moment"（關鍵時刻）術語，既可以指馬基雅維里的出現及其對政治思考的衝擊這樣具有歷史意義的"關鍵時刻"，也可以指他的著作中所指示的兩個理想的「關鍵時刻」：一個是共和國的形和奠基成為可能的時刻，另一個是共和國的形充滿了不確定並在歷史上將引發一場危機的時刻。J.G.A波考克：〈從佛羅倫斯到費城——一部共和國與其替代方案之間的辯證史〉，載任軍鋒編：《共和主義：古典與現代》（思想史研究 第二輯）（上海：上海人民出版社，2006），頁4-5。
- 5 布林迪厄從韋伯那裏借來的概念，他將「無產階級知識份子」的特徵概括為認同被統治階級的政治事業、並嘗試顛覆現存秩序的人。這些知識份子既與被統治者擁有相似的狀況，又擁有與他們相似的地位。（斯沃茨，2006：269）
- 6 爭論的核心是中國的改革向何處去的問題。爭論中涉及的主要理論問題有：如何看待革命和社會主義的問題、全球化和民族主義的問題、市場經濟和社會公正問題、自由和民主或間接民主和直接民主的問題等。馬德普：《新左派與自由派的爭論及其得失》，轉引自政治文化研究網。
- 7 從《五月花號公約》和《獨立宣言》分析中，阿倫特推出與社會契約論完全不同的共同協定，前者表達了願意被政府統治的「同意」，後者是通過「自由而真誠」的承諾把人們結合到新的權力結構中；前者貫穿的是絕對統治和民族國家的原則，後者貫穿的是聯邦的共和原則；前者是統治的理論，有這是歷史中的事件；前者的基礎是民族國家的同質性，後者的基礎是共同的承諾；前者的核心是個體的權力，後者的核心是人們在共同承諾中建立的世界；前者的原則是契約在先，人們只是去承認它，思想和行動是相分離的，體現的是統治者和被統治者之間的命令與服從，後者的原則是共同開創，開創和確認是同時的，體現的是思想和行動的一致，共同體是平等的、交往的空間。孫磊：〈革命與共和政治——論漢娜·阿倫特的共和政治思想〉，

載任軍鋒編：《共和主義：古典與現代》（思想史研究 第二輯）（上海：上海人民出版社，2006），頁197-198。

- 8 謝韜在文中說：在第二次世界大戰後，法西斯主義滅亡了，帝國主義衰落了，世界上剩下三種社會制度展開了和平競賽。第一種是以美國為代表的資本主義制度，第二種是以蘇聯為代表的共產主義制度（辛子陵在本書中稱之為暴力社會主義），第三種是以瑞典為代表的民主社會主義制度。競賽的結果是民主社會主義勝利，既演變了資本主義，又演變了共產主義，民主社會主義正在改變世界。辛子陵在本書〈結束語〉中生動而深刻地講述了這個歷史發展過程。胡錦濤主政伊始，2004年3月第十屆全國人民代表大會第二次會議將「三個代表」重要思想和保護私有制的重要條文載入憲法，這標誌著中國走上了民主社會主義道路。在馬克思恩格斯總結革命的經驗教訓，承認1848年的錯誤以後，保留資本主義生產方式，和平地長入社會主義，才是《資本論》的最高成果，才是馬克思主義的主題，才是馬克思主義的正統。這個正統叫做民主社會主義。民主社會主義剔除了馬克思主義中的空想成分，使馬克思主義由空想變成了現實。當代馬克思主義的旗幟上寫的是民主社會主義。堅持馬克思主義就是堅持民主社會主義。就在暴力社會主義走到山窮水盡的時候，民主社會主義在西北歐取得了極大的成功。貧窮不是社會主義，富裕+專制腐敗也不是社會主義。普通民眾的富裕和政府官員的廉潔是民主社會主義的兩大亮點。民主社會主義寄託著人類的希望。構成民主社會主義模式的是民主憲政、混合私有制、社會市場經濟、福利保障制度。民主社會主義核心是民主。沒有民主的保障，其他三項都會異化和變質。「四大法寶」我們學了後面三樣，就是不學民主憲政。謝韜：〈只有民主社會主義才能救中國〉，轉引自中國選舉與治理網，www.chinaelections.org
- 9 嚴家祺在文中說：今日中國，官場腐敗和兩極分化，使中國許多地方的農民發生反對貪官污吏的抗爭，出現了層出不窮的上訪。然而，工業化、城市化和經濟進步已不可能引起一場大規模的、全國性的農民革命、農民戰爭。二十一世紀，中國進步的動力，是建立在市場經濟發展基礎上的一場和平革命，一場改革中國政治體制的偉大變革。由於中國專制主義傳統根深蒂固，「第一共和」的中華民國和「第二共和」的中華人民共和國都帶有濃厚的專制主義因素。二十一世紀中國和平革命的目標，就是要最終結束中國的帝制傳統，最終廢止最高權力的終身制，建立起民主政治，走向新共和——「第三共和」。嚴家祺：〈和平革命、和平消化、和平崛起——21世紀中國和平發展的三大趨勢〉，轉引自中國選舉與治理網，www.chinaelections.org

張 軍 蘭州鐵路局助理經濟師

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》網絡版第七十一期 2008年2月29日

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第七十一期（2008年2月29日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。