**南 开 大 学**

**本 科 生 学 年 论 文**

**题目：政治体的生命、建构和正当性——人民主权的死亡本体论转向**

**学 号：；**

**姓 名：；**

**年 级：；**

**专 业：；**

**学 院：；**

**指导老师：；**

 **完成日期：；**

摘 要

本文将从卢梭的著作《社会契约论》出发，辅以西耶斯和阿伦特的制宪理论，阐明人民主权——作为卢梭哲学中唯一权威与权力来源的逻辑实体——是依靠退隐的上帝和对个人意志自由的假定才获得了正当性。而人民主权本质上作为绝对性权力和超越性权威的代替，并没有抛弃唯心主义的本体论基础，从而使它在实践中必然陷入与外部实在的共和政体建构的矛盾中。在此基础上，我将通过引入阿伦特的权力的异化（权力与权威），指出作为实质的权力，事实上成为了所有合法政治体的目的和手段。政治经验中的原则和精神取代了原本桀骜不逊的意志自由的正当性来源地位。这实际上表明了这样一种趋势：实然的权力为了实现对有机政体的存在建构，通过剥蚀公共意志的存在基础，让自己成为了人民主权的本质方面——真实而又唯一的基础，政体的生命特征反而成为普遍的死的权力背景下令人困惑的例外。于是它不得不将其生命力的源泉——公共意志剥离或者以权力为标准解释之。然而我将证明，表面上权力妄图凭借实在的政治经验和时间序列将权威的怪异性纳入自身的普遍性范畴而占据整个人民主权的实在，这种行为实际上调和了卢梭以来的人民主权理论和以它为基础的政治建构之间不可调和的矛盾，这种矛盾就是在西耶斯神父修正卢梭哲学中的问题的过程中，不经意间暴露出来的恶性循环。究其根源，纯粹的权力行为和纯粹的民族意志一样的缺少生机。纯粹的意志在其认知中几乎产生不了积极生动的联系，正如纯粹的权力几乎不能向意志提供这样的联系，两者之间的矛盾，实际上导致了人民主权的死亡本体论的转向(不论在理论上还是在实践中都愈来愈重视政治经验的实在性).而意志却被悬置起来。卢梭的高明之处，就在于通过宗教崇拜一般的社会契约，在二者之间引入了更高的第三者——普遍实在的人民，并以人民的自我统治为标准，使原本不可调和二者通过这个纽带神奇的结合在了一起。但由于其哲学在本体论上对意志第一性的坚守，使得后来的民主思想家们不得不回到现实中来。事实上，自西耶斯神父开始，不论是出于被迫还是主动，思想家们在对人民主权的本体论探讨上都愈来愈青睐政治经验实在性。这也是近现代以来，国家作为统治机构的机械性被视为更加接近政治体生命的本质的原因。

关键词：人民主权；共和政体；自由；公意；权力；权威；正当性；唯心主义；死亡本体论。

**Abstract**

The paper will start by Rousseau’s《The social contract》and illuminate the following subject with the help of constitutional theories from Sieyes and Arendt that the popular sovereignty——as the only source of authority and power in Rousseau’s political philosophy——acquire the legitimacy by the hidden god and the premise of freedom of will constrainedly. Due to its idealistic ontology basement, it get into the paradox with the exterior ,real political construction as the representation of absolute power and authority of god in the process of political practice. After that, I’ll show you the alienation of power created by Arendt (power and authority) to clarify the point that power has already become the only measure and objectivity of legitimate republic on account of its reality. The principle and spirit in the political experience take place of the freedom of will as the legitimate source of every republic. Actually, this tendency indicates that for the real construction of legitimate republlic , the real power corrode the basis of existence of general will to make itself become the essence of the popular sovereignty——the only real essence. The life of nation is considered to be a confused exception in the background filled with universal, dead power on the contrary. So if it didn’t remove the general will which is considered to be the origin of its life, it have to clarify it with the criterion of power. But I want to identify the process that the power attempt to absorb the authority by political experience and time series is to resolve the irreconcilable paradox between the popular sovereignty theory from Rousseau and the republic constructed on the basis of it. This paradox comes out when Sieyes attempts to fix the trouble of Rousseau’s philosophy, we call it The Vicious Circle. When we look back upon its origin, the pure will can hardly create active connection in its cognition as the same as what the power do to will. Both of them are in the lack of vitality. Actually, the paradox between them cause the turn of death ontology in the popular sovereignty theory(the substantiality of political experience become more and more important in every aspect). However, the will is always suspended. The genius of Rousseau is bringing the real people as a bond into them to realize the combination of them with the standard of self-ruled by people themselves which must be constructed upon the form of social contract in religious cult. But by the request of idealism in the ontology of the popular sovereignty theory, the democratic thinkers have to come back to reality after Rousseau. In fact, Whether forced or active, the ideologist pay much attention to the reality of the political experience from father Sieyes. And that’s why mechanism of national construction is considered to be the essence of the life of republic.

**Keyword**: the popular sovereignty; republic; freedom; the general will; power; authority; legitimacy; idealism; death ontology;

**目 录**

目录

[一、社会契约以及人民主权的观念结构 5](#_Toc512902489)

[二、政治法的平衡结构——主权者：政府：臣民 15](#_Toc512902490)

[三、西耶斯的恶性循环 23](#_Toc512902491)

[四、阿伦特宪政理论中的开端与权力异化 31](#_Toc512902492)

[五、结语 40](#_Toc512902493)

**政治体**[[1]](#footnote-1)**的生命、建构和正当性——人民主权的死亡本体论转向** [[2]](#footnote-2)

# **一、社会契约以及人民主权的观念结构**

卢梭不是第一个给出主权 [[3]](#footnote-3)定义的人，但他是第一个赋予人民主权以生命的人。通过社会契约，卢梭将个人自由的道德内涵注入到主权结构之中，从而创造性地将主权与个人自由、主权者与人民结合从而达到在主权的结构之下实现全人类自由的目的。 [[4]](#footnote-4)但造物主卢梭在创生历程中将权力结构——尸体和人民主权——灵魂结合创造出的共和政体并没有为作为政治体自身——身体的生命存在作出普遍性的解释。同时,以功能和建构为特征的权力和以公共利益和意志自由为特征的公意都企图将对方纳入自己的范畴以同一化的失败，导致了权力与公意的二元对立。卢梭的解决办法，是通过对公意的高扬，来实现对人民政治生活的主导。但是这种做法由于明显地偏袒了唯心论的一元论的本体论地位，导致卢梭的共和国政治建构理论实际上成为了被后人供奉起来的乌托邦愿景。

在法国大革命前夕，由于绝对的、超越性的权力依托已然被启蒙思想家们在理论上连根拔起，自由民族与世俗政权的矛盾日益尖锐。世俗权威惶恐于其自身的道德覆灭而急于在此岸中找到一处安身之所，卢梭是第一个有条件的迎接它的人。卢梭认识到人类的社会状态不应该随着人对政治秩序中的非理性因素的否定而被否定，相反人民应该为自己建立合法的政治秩序以维护来之不易的自由[[5]](#footnote-5)。在《社会契约论》的第一卷第一章的第一段卢梭开门见山的说道：

“人是生而自由的，却无时无处不被世俗的枷锁禁锢。然而自认为是世间万物主宰者的人类，却比世间的一切更受奴役。我并不知道这种变化是如何产生的，但对于这种变化是如何合法化的，到有信心可以解释清楚。” [[6]](#footnote-6)

这里的枷锁，我理解为统治的枷锁，也正是主权才有能力创造的枷锁，卢梭不是要砸碎这个枷锁，而是要使它合法化，在逻辑上为它找到合法统治的根源。为什么呢？自然状态的自由并不稳定，它的存在甚至能轻松地否定自己。这也是为什么卢梭要在《社会契约论》第一卷就对父权、强权、征服权、奴隶制以及无条件出让（出卖）进行全方位的批判的原因。这些同样从自然状态下诞生的“畸形”产物对人类自由的蔑视与剥夺和人民在缔结社会契约时同意出让的那一部分相比，谁是最佳选择一目了然。无条件、无形式或者绝对的自由不被卢梭认可和接受。而一切人类的合法政体作为主权的行使和人民自由意志的表达，其存在就合理。在第一卷的结尾，他总结道：“基本公约并非摧毁自然的平等，相反是用道德合法的平等取代大自然可能在人与人之间造成的不平等。也就是说，人或许在能力或天资上不平等，但通过协约在法律地位上都是平等的。” [[7]](#footnote-7)在此，卢梭抛出了他在《社会契约论》中要解决的根本问题，即如何通过合法的统治，使人民的秩序与自由如何和谐统一？

恰如一切生命的存在都必然于世界的背景下才得以可能，社会契约——作为卢梭哲学中共和政体生命的背景和源泉，我将尽我所能的将它阐释清楚，同时也为了后文的论述更加的简明扼要。对于卢梭来说，作为一切政治权利原则基础的社会契约，其存在是抽象的，其缔结是必然的。在社会契约被订立之前，卢梭设想单独的个人都只受自然法的约束且拥有自然状态下的自由。在随后漫长的岁月里的某一时刻，有一群人缔结了“第一约定”，也就是结成社会，形成人民的最初约定。卢梭说道“我设想，人类曾经处于这样一个境地，那是不利于人类在自然状态下自我保存的种种障碍在阻力上超过了每个个人在那种状态下为了生存所能运用的力量。于是，那种原始状态便不能继续维持，而人类如果不改变其生存方式就会被消灭。” [[8]](#footnote-8)于是，之前单独的个人在自愿的条件下缔结了满足以下条件的契约：“找到一种联结共生的形式，能够抵御外侮，保护联结体内每一位成员的人身和财产。**在这样一种共生形式中，每一个人都与集体休戚相关，但同时也只服从自己，保持着与过去相同的自由。**” [[9]](#footnote-9)这就是上文卢梭要解决的根本问题，同时也是《社会契约论》中的第一矛盾。请注意，卢梭的社会契约并非实体而是一种形式或准则。他通过这个准则来宣判自然状态的终结并开启人类结成社会形成人民的时代。他实际上要说明的是，自然状态下的人类何以自愿的构建合法的政治社会？而以契约的订立将其形象化，是引导人们安置抽象的自愿原则并为其留下想象空间和历史存在感的最好方法。实际上白纸黑字的契约是否有过？卢梭自己也不知道。总之，对于社会契约，我们只需将它视为在哲学上把社会建立在自由同意的基础上的一种形象化方法。康德明确的意识到卢梭不是把社会契约描述成既定的史实，而是一种判断制度的标准，即判断“什么样的结合方式是合乎权力原则的？”因此在《理论上正确，实践上无用》中，他明确的说，原始契约“仅仅是一个理念，但它无疑具有实践的真实性。” [[10]](#footnote-10)对此卢梭本人也在第一卷第六章侃侃而谈“于是，虽然这些条款或许从未得到过正式的陈述，但是却放之四海而皆准，在所有地方都得到了心照不宣的接受和认可。这样一来，一旦这项社会公约被违反，每一个人便又回到立约前的权利状态，恢复了生来就有的但为了社会约定的自由而放弃的天然自由。” [[11]](#footnote-11)

简而言之，社会契约就是 “我们中的每一个人将自己的人身和所有力量奉为公有，遵循公共意志的最高领导；我们将每一位成员都视为整体不可分割的一部分。” [[12]](#footnote-12)它既是抽象的，又是形象的。在订立社会契约的过程中，卢梭强调个人的完全奉献，因为这不仅对任何人都平等，同时社会共同体也因此而愈加完美，而且任何权利的保留都会为主权的篡夺留出空间。 [[13]](#footnote-13)缔约的目的就是终结人类不稳定的自然状态，并在此基础之上开启人民的社会化进程和人民主权的建构。卢梭为合法统治所设计的宏伟蓝图分为两步：第一步是人民结盟、第二步是构建政治体，前者是组成人民的行为，后者是组建合法政府的行为。社会契约是高于并先于后者的存在，后者必须在人民订立了社会契约的背景下才能成为可能。对于卢梭而言，组建政治体的行为如果没有社会契约的订立在前，其存在就没有任何可能被证明是正当的。归结起来，社会契约包括两项基本内容：一是全部出让，二是人民主权。前者是条件，后者是一切政治权利的根本原则，是有机政体生命的灵魂。然而，不论我们对于人民主权的如何高扬，它的存在只有一个目的，就是使脱离了自然状态的人，在服从社会秩序的同时保持与过去相当的自由。但是它真的能做到吗？首先，在论述人民主权的观念结构以前，我将借助一些形而上学的术语和法国大革命的历史，从我的角度阐明人民主权诞生的18世纪起源。

事实上，我将大胆指出，在西方哲学的范畴中，和形而上学中人类对本体论的探索历程类似，政治哲学对政体的生命描述也存在一个泛生机论的时期。当欧洲文明的脚步还未走出漫长的中世纪，哲人们还沉迷于对古典政体的反思和人形神的崇拜时，他们不可能将生命及其普遍规则与理性的认识清晰地分开。而得益于宗教教条和上帝的神圣性，这种原始的认知有了超越性的归依。在当时，不论出于统治的需要还是统治者的信仰需求或蒙昧，所有身处这段历史之中的政体，其正当性的唯一来源，就是唯一且无限的神。上帝的全知全能使所有政体的生命成为可能——只要它的人民或君主宣称他们服从上帝的意志并从他那里获得所有权力和给予权力正当性的权威。因此，在这段时间里，任何没有上帝权威的政治构建是不被承认的。而纯粹的权力，在那时的人们看来，是如此紧密地与上帝交织在一起，以至于在确信上帝对一切生命的绝对创造的同时，政治体的生命也是如此的理所当然。对于崇拜神性的教徒们而言，没有上帝亲自参与的事物几乎不存在，当生命的普遍准则在有效的经验范围内被推理和论证为上帝意志的展现时，生命对无生命的绝对优势，使得人们对生命是事物的自然状态的事实深信不疑。因此，是死亡而非生命更需要一种解释，而政体周而复始的覆灭——作为对上帝意志的反叛，被解释为神的惩罚和怒火。哲学家们对政治生活的反思，就是要将政体周而复始的灭亡的怪异性，纳入到上帝创立的普遍生命法则之中。 [[14]](#footnote-14)

但是近代以来的政治哲学理论体系中，政体的生命反而不能被理解。国家更像一头被统治者用刀枪和强权武装起来的机械巨兽，是统治者奴役被统治者的暴力工具。严格意义上，他是无生命的，是诞生于征服和剥削的附属产品，是纯粹的权力构造。这种政治实体的典型特征，就是纯粹的功能属性和仅仅服从于统治者的意志。这种政体的起源，依旧可以追溯到18世纪的启蒙哲人们对神学教条所判的死刑。在那个时代，为了揭穿牧师们创造的神话的野蛮和非理性，他们为蒙昧的灵魂们准备了更有诱惑力的信仰大餐——于是他们便可以假定，人性是善的，或者用自由、平等的观念来充塞他们对过去一无所知的大脑。然而，相比于人们眼中那一小撮反对一切权威、教条的哲人形象，这些启蒙思想家中为自由人民提供系统的世俗权威重建和未来安身之所的制度咨询的却不是很多。因此当我们读到斯塔尔夫人指责卢梭：“什么都没有发现，却点燃了一切。”时，应该反思蕴含在这些批评中的因果和过去。不过法国大革命证明了，以卢梭为首的思想家们为人民创造的短暂的启蒙错觉所带来的理性泛滥，使盲目尊崇人民主权而又反对一切教条崇拜的黑暗圣战成为可能。而人民经过这一切变故后收获的，不过是一位新的主人和他的皮鞭。这一点是可以肯定，即在所有批评卢梭的评论家眼中，罗伯斯庇尔和波拿马的行为先后对其进行了有力的证明：卢梭的公意总是会变成独揽大权者的意志。 [[15]](#footnote-15)

当思想家们因启蒙运动对上帝的成功谋杀而欢呼时，一切旧政体的生命并未随之终结。卢梭，作为一个虔诚的新教徒，他清楚的意识到上帝的死亡不过是为人类欲望的又一次埋单，就像耶稣为了全人类的救赎被钉死在十字架上一样，杀死了行使上帝意志的国王并不会为人民带来自由或平等，随着狂热的浪潮退去，人民只会像以前一样，麻木地迎来另一位主人的奴役——没有上帝枷锁的肆无忌惮的主人。人民若想保护自己的自由，就必须用自己对自己的统治枷锁来避免任何奴役的枷锁的桎梏，这就使人民主权原则的建立成为必要。在此，我将借用陈端洪先生的术语，将人民主权简化为“主权者=人民”、“主权=公意”、“公意=公共利益”三段联系。 [[16]](#footnote-16)这个实现了自由与秩序统一的理念结构，是真正意义上使得卢梭政治理论得以拥有实践潜力的基础。卢梭在原文中写到：

“这样一来，通过缔结约定、联合共生的行为，参与的人不再以单独个体的身份存在，取而代之的是一个精神与伦理的共同体，其中集合了多少意见，就有多少个成员。集体也从缔结约定的行为中实现了自身的统一，获得了公共的‘我’，获得了生命和意志。这种由所有其他人结合形成的公共人格在过去曾经被称为城邦，现在则被叫做共和国或共和政体。当共和国或共和政体是被动状态时，便被其组成成员称为国家；当它主动积极有作为时，则被称为主权者；而在与其同类相比较时，则被称为统治力量。至于缔约的人们，被统一称为人民。但当他们以参与主权机构的个体身份出现时，则被称为公民。当涉及服从国家法律时，则称为受法律约束的臣民。” [[17]](#footnote-17)

接下来，我将对这三者做一个简要的分析，以展示卢梭对于主权的革命性改造，是如何在理论上使人民主权成为唯一合法权威的同时，实现其作为政治权利根本原则的普遍性。

（一）公意=公共利益

“公共意志只有根据创建国家的目的——公共利益——来支配国家的各个力量。” [[18]](#footnote-18)事实上，有一点我们必须从阿尔都塞的推断中思考下去，“个别意志=个别利益”，是成立的。而“公意=公共利益”则是有待商榷的 [[19]](#footnote-19)。其难点就在于：公共人格的意志普遍性如何与利益的普遍性同一？

“如果说个别利益的对立使得社会成为必要，那么正是这些个别利益的一致才使得社会的建立成为可能。正是这些不同利益的共同之点才形成了社会的纽带。” [[20]](#footnote-20)在这里，卢梭启发我们的是：公共利益的普遍性恰好证明了公意具有普遍的意指。这里对于利益的理解有两层含义：首先，公共利益实际上来源于个别利益。在此基础上，公意保护个体意志之下个体利益的实现。其次，一方面，公共利益是一个社会事实，有其客观基础。另一方面，公共利益是公共人格意志行为的结果，其存在依赖于公共意志的普遍性。因此，当公共意志克服了个别意志的阻力而使自身成为了现实，公共利益的实在性便得到了证明。藉此，卢梭为公意树立了唯一对象，也为它划定了公共利益的界限，从而使其不至于停留于逻辑上的论证或沦落为任何武断的意志。

（二）人民=主权者

为什么说“人民=主权者”呢？卢梭的主权者是政治体在积极状态下的称谓，是人民通过缔结契约所形成的公共人格的主动状态。当人民主动参与主权意志的过程时，他就是公民；当他服从主权意志时，他就是臣民。人民既是主权者的成员，也是政治秩序的服从者。而人民主权理论的高妙之处就在于，它证明了人民参与政治生活并服从公意的过程本身就实现了人民对自己的统治，并因此在意志上不屈服或凌驾于任何人。而在此只取用人民在积极状态时的称谓，并非忽略人民作为被统治者的身份。而是在没有对涉及政府的概念加以讨论而仅限于人民主权的论述时，这样的表述更能突出人民在政治生活中的主动状态。

因为“人民=主权者”，我们在涉及卢梭对公共人格的道德性和人民是否同一的问题上，可以更加真切地体会到卢梭的良苦用心。事实上，仅仅是公共利益的驱使而达成的社会化是不充分、不稳定、不可靠的，如果不采取手段保证臣民对国家的忠诚，人民和主权者的一致性便是空谈。个人意志往往会忤逆公共意志，同样个人利益往往与公共利益相悖。如果不能保证每个人都服从公意，那社会契约不过是一纸空文，这不仅对于服从契约者不公平，对于国家来说也只会带来暴政和恶焰滔天的臣民。卢梭对此的解决方法，在理论上是道德原则的同一，在政治实践中是他著名的强迫自由论。 [[21]](#footnote-21)这意味着使任何拒绝服从公共意志的独立意志成为整体的对立面，而主权者必然强迫它自由（服从公意）。

社会契约的缔结，是为了生存却又高于生存的。在此之前的自然人，都是一个个单独的“愚蠢而有限的动物”，但是通过社会契约，人类获得了道德性并成为了道德意义上的人。而社会共同体也从简单的利益联合的基础上被提高到了成员之间道德上的相互认同，道德共同体由此诞生。这样的转化如何可能的呢？卢梭并没有在哲学上给出道德转化的论证，但如果我们忽视它的话，便不能理解后面卢梭谈到的个人与个人、个人与公共之间的缔约。但即便我们认可了这里的道德转化，卢梭又似乎是在用一种目的高于手段的视角来阐述这个问题，即道德转化的社会获得过程并不重要，只要它有利于合法政体的构建，那我就可以预设它的存在。也难怪后来阿尔都塞（Althusser）会根据卢梭的字面描述，在社会契约的缔结之初就质疑“社会契约的吊诡就是把事先存在的一方当事人和作为缔约行为产物的共同体拉到一起。” [[22]](#footnote-22)阿尔都塞并没有错，他的疏忽在于他没有准确地把握什么时候卢梭是在理论论述，什么时候在构建制度。这种转变在《社会契约论》第二卷的第四章最后一段得到了印证：“一旦对上述概念做出了准确的区分，那么个人由于社会契约而失去权力的说法就大错特错……他们不是放弃，而是进行了一笔合算的交易。以不确定不稳定的生活方式换取了更好更可靠的生活方式，用天然的不受束缚换取了自由……联合之后，我们只需冒部分风险来保卫国家，这难道不是很大的改善吗？” [[23]](#footnote-23)当卢梭以实践的角度来看待契约的订立时，这完全是从结果出发反推出的过程。契约前后的利益对比，证明这种交易的眼光是如何的合算。

一旦公共人格的道德化完成，那公共意志和公共利益的联系便有了保障。需要强调的是，个人服从公我并不意味着自我的消失，在公意得到服从的范围内主权者无论如何也不会限制人民的个人意志自由。而由于个人道德的我因契约成为了公我的一部分，个体与个体之间的缔约此时与个体与公我的缔约并无二致。个人与公我之间的缔约，除了形式上是个人与集体的约定，实质上则是人民与自己缔约。综上，“人民=主权者”包含了两层含义：一、主权不是外在于人民和公共人格外的第三者，社会契约不是和人民之外的第三者订立。二、社会契约是积极状态下的公民和被动状态下的公民，独立意志与公共人格的道德承诺和利益承诺。

（三）公意=主权

“正好比大自然赋予每一个人支配四肢的绝对权力，社会公约也赋予政治体支配其每个成员的绝对权力，正是这一权力，如我之前所说，由公共意志所领导，被冠以‘主权’之名。” [[24]](#footnote-24)

卢梭的公意概念，实际上来源于狄德罗在《百科全书》的“自然法”论文中的全人类的公意。卢梭对其进行了符合契约论传统的改造，将它限定在对特定社会的统一意志中。公意是个体意志通过社会契约结合而成的公共人格的意志，而这个公共人格，如前面所说，就是主权者，因此主权就是对公意的运用。然而，公意是可认知的吗？公意如何与作为全部个体之和的人民建立真实的联系？

所有卢梭哲学体系中的概念，都必须从两个方面来探讨，其一是其形而上的逻辑依据，其二是其实践上的可能性。主权或公意在观念上，是政治体的绝对道德原则，他永远指向公共利益，是所有权力的权威来源。在实践上，通过人民的政治参和服从统治得以体现。它一方面有别于个人意志，一方面又有赖于人民集体行使意志的真实过程。卢梭对其实践的真实性的探讨，我将简化为以下几点 [[25]](#footnote-25)：

公意区别于个别意志和众意，同时又来源于个别意志或众意。“全体民众的意愿和公共意志的意指往往有别，后者只关乎公共利益，前者关乎私人利益，只是个体意志的总和而已。但这些意志中不统一的部分抵消后，余下的总和便是公共意志。” [[26]](#footnote-26)这里有一个公意的普遍性的程度的问题，这似乎是一个矛盾的描述，我想表达的是公意实际上是相对的，其权威性来源于个别意志的共性，即个别利益中指向公共利益的部分。所以卢梭才自信的说道“如果当人民充分了解情况并进行讨论时，公民彼此之间又没有勾结的话，那么从大量的小分歧中总能产生出公意。”而众意和公意的关系实际上和个别意志与公意的关系本质上并无二致，在此不予赘述。（众意对于公意来说不过也是个别意志）

主权（公意）是绝对的，不可分割，不可出让，不能被代表，不可摧毁并永远指向公共利益，能够限制主权的规则同样能够限制公意。在卢梭那里，公意和主权一样是真实的，主权本质上由公意构成。主权的绝对性，是在公共约定的界限内而言。事实上，如果主权者真的可能有意损害人民的利益或特定的指向集体中的任何人时，主权行为本身也就与它的逻辑相悖，人民主权也就瓦解了。

公共人格的实现、公意的表达都需要人民拥有必要的智慧和健全的公民意识。如果每个人都从自己的私人利益出发，那么公意本身指向的，最多也就是一个群体的利益或者绝大多数人的利益，其道德上的绝对公正也就是虚幻的。卢梭假定在第一次全体通过的情况下（也就是在缔结社会契约时最初的全体同意中），人民的公意是存在于所有人的意志之中的，在此之后的主权行为过程中，即使少部分人被蒙蔽，绝大多数人的投票依然可以展现公意的一切特征。但是卢梭也不否认个别意志代替公意的可能性，因为如果公意不存在于多数意见之中，无论票数的多寡，人民从根本上是无自由可言的。在此，卢梭真正想说的就是“主权不能为非”，在第一卷第七章“论主权者”和第二卷第三章“公意是否会出错”里，卢梭明确的指出，“公意永远是公正的，而且永远以公共利益为依归，但并不能由此推论说，人民的考虑也永远有同样的正确性。人民总是愿意自己幸福，但人民并不总能看清楚幸福。人民是不可能腐败的，但却常常被愚弄，所以有时看起来，人民就像是很愿意把不好的东西当作好的来享受。” [[27]](#footnote-27)卢梭的理论从这里开始，便有意识的向政治实践靠拢，一直到第二卷的第七章的“论立法者”为界限（我的粗略划分）。由于真实存在的大多数民众不能对自由的理想共和国的伟大事业有明确的认识和主动的行为，卢梭引出了国家中的在任何层面都是超乎寻常的一员——立法者。并由此开始了对政治法的建构艺术的探究。

# **二、政治法的平衡结构——主权者：政府：臣民**

卢梭对人民主权的论证分为两步，一是通过抽象的社会契约，将自然状态下单独的人类个体联合并实现向社会状态下的人民的转变。然后以人民主权原则为基础，在理论上建立了以公共利益为目的，公意为核心的“主权者——臣民”的辨证结构。二是探讨在实践中要通过怎样的制度建构使人民在政治生活中实现自由与秩序的和谐统一并维持这种平衡状态。即为了对整体统筹规划，或者为了使公共事务尽可能具备最好的形式需要考虑的多种关系。“这一关系由主权者和臣民（卢梭的国家概念比较特殊，在此我用臣民，以方便读者理解）的比例及比例中项决定。” [[28]](#footnote-28)管理这一关系的法律被称为政治法，也叫基本法。《社会契约论》后面大半部分的论证主题，就是构成政府形式的政治法。用本文的观点解读，政治法就是有机政体的身体结构的范型，也是政治体生命的表现形式。卢梭究竟钟爱什么样的政治建构？这些政治建构又在何种程度上实现了政治法的平衡结构？本文第二部分主要就是在阐明政治法的平衡结构的基础上，理清以下两条思想线路：①在卢梭笔下，主权者和政府的关系；②卢梭的理想政体中的“直接民主”抑或“代议民主”。

在对政治体的结构进行探讨之前，卢梭理论上的统治结构的原型是“主权者——臣民”的辩证结构，是人民自我统治的直接表现。那既然人民已经可以在这种结构之下实现卢梭的初衷，为什么还要引入政府的概念呢？首先，让我们从卢梭的政治体行为原理入手。

“对于一切自由的行为，其产生都有两个原因：第一个是抽象的、决定行为的意愿，第二个是物理的实施具体行为的能力。……政治体行为的原理也是一样的，同样可以区分为意愿和能力，其中意愿被称为立法权力，能力则被称为行政权力。” [[29]](#footnote-29)卢梭将政治体中广义的权力二分为“立法权力”和“行政权力”，其中“立法权属于且只能属于人民” [[30]](#footnote-30)这是很好理解的，但是行政权的归属却必须慎重。我们可以从人民主权原则中一步步推导：因为人民=主权者，主权者拥有主权，主权本质上由公意构成，而公意“本身在针对个别对象时性质也会发生改变” [[31]](#footnote-31)，并且在上文我已经指出公意不能指向除了公共利益以外的任何事物。因此“行政力量不能属于立法者或主权者这样笼统的普遍性整体。因为行政力量完全由具体行为构成，具体行为已经超过了法律的范畴，因此也就不属于主权者的能力。……因此，公共力量就需要一个代理人，将这种力量汇集起来，在公共意志的领导之下使之充分发挥作用，这位代理人对于公共人格所起到的作用，从某种程度上，就好比灵魂与肉身的合二为一在具体的个人身上所起到的作用。” [[32]](#footnote-32)在这里，卢梭的有机政体的雏形已经浮出水面，即本质上是公意展现的主权者，作为意志行使实体的公共力量代理，以及服从统治的臣民（为了突出人民在政治体构建中的被统治/被动状态。实际上人民在政治体中，既是公共意志的来源也是行政力量的基本单位，只不过在政府中任职的成员被赋予了“行政官”一名）。

什么是政府？“政府是建立于主权者与臣民之间的中间体，协调双方的沟通，负责执行法律，维护社会的自由及政治的自由。” [[33]](#footnote-33)对于卢梭而言，政府的地位低于国家或共和政体，其生命体征是假借于公共人格（或人民主权）的，是公共意志表达的结果。这种力量“完全只是一项委托授权，一种任命或聘用。” [[34]](#footnote-34)

在明确了这个结构之后，我将尝试从两方面来解决主权者和政府的关系的问题，①是政府与主权者的界分，②是如何把握政治法的平衡的比率。

在第一个方面，卢梭通过论证政府作为一种独立的机构在政治体中的必要性界定了政府的本质。卢梭从人民主权入手，区分出了在实际权力上作为主权直接应用的立法权和以政治经验和实际效果为准的行政权。并借此二分从根本上区分了政府与国家。共和政体因为人民主权的自立自为而天然独立，政府则是国家的从属，是普遍的人民主权之下的个别行动。然而，为了保证政府的独立性，就必须赋予它一定的能动性“政府是被赋予一定能力的道德人格，他像主权者一样是积极主动的，又像国家一样是消极被动的。”、“政府必须具备独立的自我人格，对其成员具备共同的同理心，拥有致力于维持自身生存的固有意志。” [[35]](#footnote-35)在权力上，政府拥有且只能有行政权；而作为一个主体，它只能依托于主权者而存在。在国家层面上，政府实际上就是“由国家内部产生，区别于人民和主权者，并在两者之间充当过度媒介的另外一个主体” [[36]](#footnote-36)

第二个方面，如何把握政治法的平衡比例，是防止政府蜕化和流变的关键。在共和政体中，主权者对臣民的作用是有限的，在这个比例的基础之上，政府对人民的作用也是有限的。政府的全部力量永远等于国家的权力，这一力量又绝不会改变。而“主权者：政府：臣民”的平衡又受到国家的气候、疆域、土壤、人口以及民族的风俗、传统和所处的时期的影响。所以在一开始人民联合建立共和政体时，一切政治体的结构都必须在综合考虑的基础上得以建立。在此基础上，政府的力量配置必须一直遵循以下两个原则：其一是“意志：力量”的平衡；其二是政府的占比必须是最有利于国家的比例。

如何创制政府形式，是立法者的一门艺术。这门艺术的精要就在于如何把握政府的力量与意志的比例。这个比例直接体现在“政府——行政官”的微观结构中，但又必须把这个微观结构投射到政治法的宏观结构中，把行政官的意志、政府的意志和主权者的意志联系起来，综合考虑后才能确定。卢梭把整个政治体类比为人，把主权和行政权分别比喻为人民行动的意志和力量，现在，他把这个比例用到了对政府的分析上。他“把政府视为行政官员的共同体，一个被主权者赋予了一定能力的道德人格，对于政府的成员，这个人格的意志是他们的公意。” [[37]](#footnote-37)卢梭的政府形式中存在着三种意志：作为官员的个人意志、政府行政官们的团体意志以及主权者所代表的公意。在理想状态下，个人意志应该是毫无地位的，政府的团体意志是及其次要的，而公意则是主导、是绝对的。而自然秩序下的现状却恰恰相反，实际情况下独立性强的意志更加活跃，公意是最脆弱的。与“主权者：臣民”类似，“政府：行政官”的比率会随着行政官的增加而减小。而由于政府的力量来自于主权者，在这一趋势下，政府的力量只会随着行政官的增加而减弱。相反，如果行政官只有一人时，则政府的力量最强。于是理想状态下的全民民主，由于行政官的数量=人民的数量，立法与行政合二为一，其效率应该是最低的，君主制政府则最活跃。当然这是从力量的角度来说而非正当性。实际上由于行政官的数量无限接近人民的总数量，政府意志也越接近公意，而对于君主制政府而言，情况就相反了。其次，随着国家的扩大，主权者和政府的联系就如同杠杆上的两点，政府与主权者的联系越微弱，相对距离越远，主权者就会被迫花费更多力量来控制政府，那政治体的效率就会变低。随着国家的扩大，政府应该收缩。所以，不论是君主制、民主政府还是贵族制政府，都应该由人民根据不同的国家的综合情况来选择。

“立法者的艺术就正是要善于确定这一点：使永远互为反比的政府力量与政府意志，得以结合成为一种最有利于国家的比率。” [[38]](#footnote-38)政府形式必须根据国家的实际情况，在不违背人民主权原则的基础上制定。卢梭比任何人都清楚国家的毁灭和政权的瓦解是必然——这是政府的个意天生就会反对主权者公意的结果。而主权者与政府的力量平衡若想不被打破，前者就应该积极地表现自己，这就需要人民的集会和人民对参与公共事务的热情与智慧，而非人民的议员或代表。如果因为一时的疏忽而导致主权被政府篡夺，那就意味着平衡被打破了。政治体也犹如人那样，自从它一诞生起就开始在死亡，它本身就包含着使它自己灭亡的原因。在这之前，国家多少经历了生长和衰老；享受了健康也经历过病痛。卢梭对政府的比例是否处于有利于国家的判断只有一个，就是人口的繁衍。这也是卢梭对于理想政体几乎是默认的要求，即政治体是否健康，取决于其成员是否得到了繁荣安定。

政府和主权者一样，是政治体中不可或缺的组成，它们各自有独立的人格和意志，分别行使着立法权和行政权。相比于政府，主权者更为根本，其存在根植于社会契约的神圣性；而政府的生命是假借的，其意志是个别的。主权者的地位虽然高于政府，但是在实际力量上永远是后者更强。就像身体的生命特征良好与否取决于肉体和心灵是否健康以及灵魂和肉体是否能融洽相处，政治体的存续也仰仗“主权者：政府：臣民”的结构是否与人民主权原则相符。但作为一个热爱艺术的人，卢梭对政治体的审视，怎么会停留在机械的比率和结构之中？

就像对于任何一个国家来说，最好的政体形式只有一种。在卢梭眼中，最美的共和政体也只有一种形式，就是选举贵族制。也就是我要解决的第二个问题中的“代议民主”。（我并非想将现代代议制与卢梭的理论混为一谈，请容我娓娓道来。）

卢梭曾被判决要为极权主义的政治实践负责 [[39]](#footnote-39)，因为他的学说启发了拥有权力的政治家们，使得无节制的民主参与成为可能。但如果抛开先入之见，仔细研读卢梭的著作，我们似乎很难发现他对无节制的民主参与有过任何偏袒或辩护。甚至对于直接参与民主的理论，卢梭也是秉持了公正的态度“就民主制这个名词的严格意义而言，真正的民主制从来就不曾有过，而且永远也不会有。多数人统治而少数人被统治，那是违背自然秩序的。我们不能想象人民无休无止的开大会来讨论公共事务”，“如果有一族人民是神明的子嗣，他们便能实现完全民主的统治。一个如此完美的政府是不适合人类的。” [[40]](#footnote-40)事实上，在诸多的政府形式中，卢梭更钟意于选举贵族制政府而非民主制政府。即在政府层次上，卢梭反对直接民主，主张选举贵族制（代议民主）；但在主权者或者人民主权原则上，如我之前所说，主权是绝不能被代表的。

卢梭在《社会契约论》的第三卷第四章开篇就对民主政府的先天不足做出了批评“……原本应当加以区分的事项没有加以区分，统治者和主权者是同一个人，这样一来，可以说形成的不过是一个没有政府的政府。” [[41]](#footnote-41)用我们今天的话来说，这就是典型的“直接民主”（我想强调的是，上文的同一个人，指公共人格，但必须要体现出其统一性下的复数意义。否则，这与篡夺了主权的君主制便没有区别）。卢梭认为民主制不可行，主要是因为民主制必须要满足以下几点条件：国家的规模必须很小，方便人民集会和互相了解；人民之间的财产的差距要非常小；民风淳朴，没有奢侈；公民是美德与智慧高度合一的理想公民。实际上，卢梭并不是将这样一种政府视为理想政府的范型，因为过于崇高而不可能，而是一针见血的指出，这种政府根本就是错误的。卢梭在之前的概论政府一章中将行政权力与立法权力分开，就是为了突出个别与普遍的区别、强调行政力量之于公意、政府之于主权者的从属地位。当然这还不足以说明问题，更根本的是，立法权是普遍性的，不能针对个别事物。公共力量的代理拥有的是行政权，是个别行为。而一旦主权者脱离了普遍性而转向对个别事物的关注，主权行为本身，就构成了对政治体的威胁。公民注定随之丧失公正的立场。长此以往，私人利益、个别意志就将取代公共利益和公共意志，政治体甚至是社会契约都面临着解体的危险。

民主制的缺陷就在于它将主权者和政府混为一谈，因此它的构成并不稳定：“没有那个政府比民主政府或人民政府更容易遭受内乱或战乱，因为没有其他任何政府会如此强烈而持续地试图改变自己的形式，也没有其他的政府需要更多的警惕性和勇气来维持自身的形式。 [[42]](#footnote-42)”而选举贵族制则正好可以将政治法的平衡美发挥到极致。因为它“除了有区分立法权和行政权的好处之外，还有一个好处是成员的选择。”并且在选举贵族政府中“集会可以更方便的召开，事务可以更好地得到讨论，更加有序、更加勤谨地得到解决。” [[43]](#footnote-43)

卢梭将贵族政府分为：自然的、选举的、世袭的。它们的不同，只在于政府成员的选拔方式上。自然的贵族制依据年岁来选拔行政官；世袭的贵族制，政府的力量由门阀世家把握；而选举的贵族制则是通过选贤任能产生出行政官。实际上，卢梭对贵族制的钟爱，就是作为“最好而又最自然的秩序”的选举贵族制政府。也就是代议制政府，但并非现代意义上的代议制。

“一言以蔽之，最好的也是最自然的秩序，便是让最有智慧者统治大多数人，前提是人们确信智者考虑的是大多数人的利益而非一己之利。” [[44]](#footnote-44)与纯粹的民主制相比，选举贵族制容错率更高，它允许国家的疆域有适当的扩大，人民之间的财富和权力上的不平等（但也不至于太过悬殊），在更加现实的基础上，提高了政府的行政效率并一定程度上通过公众的支持与尊重防止政府蜕化。这同时也就要求作为主权者的人民行使好自己的主权权力，一方面通过公民集会的投票来不断重新识别和构建公意，并将其转化为法律（实际上，我在这里并不是暗指宪法。不过宪法也与人民集会的两条最根本的议题有关，即一、主权者是否愿意保存现有的政府形式？二、人民是否愿意继续将行政管理权力交由现在承担行政管理权力的人们？ [[45]](#footnote-45)）；另一方面则是对行政权力的监督和控制。这就要求政府官员的选举必须公正透明，行政官的任期不能过长等。其目的在于：防止人民主权被政府篡夺；防止公意遭到破坏。

卢梭意在表明，在政府层面上，人民应该被代表，将行政事务交给少数尊重人民主权的社会精英是必要的。但在主权者层面上，人民不仅不应该被代表，还应该积极地参与公共事务，这是因为政府的力量越强，主权者就越应该展现自己的力量以维持政治结构的平衡。实际上，政府总是会趋向于削弱主权者，而公意在现实之中也是最弱的。个别意志对于公意的反对、个别利益对于公共利益的反对在政治体的结构中就表现为政府对于主权者的反对——行政力量天生摆脱人民主权权威束缚的倾向。这似乎是一个矛盾的表述，但是力量天生趋于混乱和无序，与理性对秩序的偏爱相比，它们确实总是互相反对的。

与卢梭的理想政治结构“主权者：政府：臣民”相比较，现代代议制国家的结构可以描绘为：“（主权者）-主权代表-政府-中间组织-臣民”。 [[46]](#footnote-46)在这个结构中，由于主权者的缺席，主权代表垄断了所有主权权力上的话语权，人民的诉求，又在现实中受到了中间组织的缓冲。可以说现代代议制是对卢梭的全面背叛，它不仅违背了卢梭主权不能被代表、转让或者分割的原则（我并非想借助卢梭的话语，将主权分立视为一种错误的建构形式，但即使是被视为现代主权分立原则之父的孟德斯鸠，后来也被证明遭到了政治家们的背叛。实际上，启蒙哲人们政治理论，在后世鲜有被真正运用到实践中。），而且由于主权代表对主权者的割喉，使一部分社会成员不再是兼具主权者和臣民的双重身份而变成纯粹的臣民。人民被分为施用权力者和被施用权力者。换句话说，代表制度不仅是对不平等的社会结构的再生产，而且会产生出新的不平等。如果真正认识到了这一点，我们就会惊讶于卢梭的政治理论是如此的高瞻远瞩。即使是约翰·密尔所谓的“多数人的暴政”（the tyranny of the majority） [[47]](#footnote-47)的发明创举，在我看来不过是对300年前的这位启蒙先贤思想的注脚。我们正是因为对功利主义的过度依赖，才使现代代议制对人民自由的剥夺成为可能。“表面上卢梭是一个浪漫的复古主义者，实际上他的思想超越了现代，他以天人的洞察力诊断了现代代议制民主永远潜在的主权危机，即标榜个人意志自由的人民主权，却无法让人民即刻在场，只能把人民供奉着。” [[48]](#footnote-48)

回顾我所要探讨的主题，卢梭为有机政体创造的“主权者：政府：臣民”结构中，主权者和臣民不过是人民在不同情况下的称呼，只有“政府”是一种死的存在，卢梭将公共意志注入其中使其获得生命的创举，使得尸体获得了生命特征而成为了身体，整个国家也因此而活动起来。在本体论上，卢梭看待政治生活的态度是唯心主义的，是我上述的泛生机主义式的政治思考的遗产，人民主权作为一切政治体生命的灵魂，被视为其正当性的唯一来源，公意对政治生活的渗透就像上帝对生命事务的参与一样无处不在。马里坦曾强烈反对主权概念在政治哲学中的运用，他指责卢梭凭借神秘的公意将绝对君主的独立和超越性的权力交到人民手中，实际上是引入了一个摧毁现代民主的概念，并为全权主义的兴起提供了适宜的环境:“在不可分割的公意中，个人意志便丧失了自己的独立性，任何个别的组织和团体都不具有自治的合法性；人民的代表被剥夺了任何权利，仅仅是个工具；主权由于其存在的事实就是它应然的样子，从而高于道德律，公意确立的法律不必公正就具有法律的效力，应该得到遵从；主权国家行使最高权力是不承担责任的，实际上人民就得为国家以主权的名义作出的行为承担一切后果。” [[49]](#footnote-49)对此，阿尔都塞也耐人寻味的说道“在卢梭的哲学中，上帝是隐退的，他所做的不过是将国王的权柄交到了人民手中。”

卢梭的人民主权理论和政治法理论从根本上解构了中世纪政体中的“统治者——被统治者”极端不合理的二元统治结构。而主权者和政府的分离，使获得主权者身份的人民从单纯的被统治者或臣民得到了和政府抗衡和周旋的力量。但如果想要实现这个理想的统治结构，作为主权者的人民就要亲自出场。倘若主权者做不到的话，这个政治法的基本结构必然随着政府的蜕化而瓦解——要么政府篡夺主权走向绝对主义；要么把主权者架空，使其成为一个纯粹的逻辑命题而走向分权的宪政主义。事实上，由于卢梭的政治思想过度依赖于理想公民的设想、个人意志自由和绝对的人民主权，后来的民主思想家们不得不回到现实中来，修正其人民主权学说。而如何超越卢梭关于主权不可转让、公意不能被代表的禁令以承认人民的可代表性呢？西耶斯在《第三等级是什么？》中提供了貌似是最契合卢梭精神的论证，尽管他只字未提卢梭的姓名。

# **三、西耶斯的恶性循环**

政治体的生命对于卢梭而言，其意志（公意）永远是第一性的。他要做的，就是用人民主权的鲜活去解释明显是不属于自然的死的政治建构。因此，政府的个意对公意的反对、行政力量吞噬主权者的趋势作为对政治体生命的否定，是卢梭哲学的理解极限，从而是第一个在其表面价值上不被接受的事物。所以他才会说“要让它永远准备着为了人民而牺牲政府，而不是为了政府牺牲人民。” [[50]](#footnote-50)而政府，即使没有一丁点的反叛念头，由于它本来的无生命性，其存在也是假借的、不被信任的。以至于在卢梭的视野中，原本是死亡的东西反而渴求着生命，而不是所有生命终将归于尘土的必然性，这明显与我们今天的思想趋势完全相反。在本文的第三部分，我将致力于证明，这种与卢梭背道而驰的政治学原理，几乎同时脱胎于法国大革命的母体。这种背叛事实上来源于民族-国家的诞生。而作为国民议会的草创者——西耶斯是如何用他的制宪理论改造（扭曲）了卢梭的纯粹的人民主权的政治建构。理论上，从西耶斯企图消解卢梭遗留下来的问题的失败中暴露出的恶性循环所彰显的意志对实在的脆弱性，撼动了唯心论的政治建构基础，同时也使后来的政治哲学家们在为现代政治生活的正当性作辩护时，不得不另寻出路。

关于西耶斯的恶性循环的悖论所有表述都离不开一个紧张关系：即制宪权和宪定权。西耶斯的制宪理论创造，是为了打破“凡是涉及宪法的争端，也不应由这个依据宪法建立的机构来裁决。如果这样做便是逻辑颠倒，恶性循环。” [[51]](#footnote-51)的问题。被制定的权力拥有创造政治秩序的权能无异于说部分可以决定整体。但在此过程中，西耶斯的理论本身却陷入了制宪权本身的正当性问题。因为如果制宪权想要作为别人的正当性基础，自己的正当性就要经得起“拷问”。制宪权本身从何而来？它为什么是正当的？

在本文的前两部分，我们着重探讨了政治体的合法性和人民主权的正当性而忽略了卢梭制宪理论的探讨（并非因为卢梭没有对制宪行为进行过研究，详见《论波兰政体》和《科西嘉岛制宪意见书》）转向西耶斯制宪理论的原因在于，法国大革命中的民族-国家和国民议会虽然脱胎于卢梭的哲学图景，但实际上遵循的是西耶斯的民族制宪理论。在《第三等级是什么？》中，他用简明扼要的语言阐明了关于民族制宪权的所有理论。在总体上，西耶斯借用了社会契约论者的方法，将人类政治社会的形成分为了三个时期：个人到民族；共同意志发挥作用，代表制政府被创立；普通代表的统治。在这三个时期中，我将重点探究第二个时期，以解决以下两个问题：①制宪代表的创设何以可能？②在西耶斯创立的代表制中，人民的地位有何变化？

“我们设想有一群相当数量的孤立的个人想要联合起来，仅此一举，他们即已形成为一个民族；他们拥有民族的一切权力；剩下的问题只是如何行使这些权力。这一时期的特点就是许多个人意志在发挥作用。他们努力的结果是结为团体。这些个人意志是一切权力的本源。” [[52]](#footnote-52)西耶斯轻描淡写地描述了第一个时期，和卢梭一样，他承认个人的意志自由，并以此为基础开始了他的政治建构。他的民族和社会契约缔结以后的人民本质上并无二致。事实上，西耶斯理论中被视为民族的集合体的公共人格，其“共同意志”（the common will）和卢梭的公意(general will)也没有任何实质上的区别，在之后的探讨中，我们不妨将它们视为同义。

可以说除了意志自由和人民主权的预设，所有制宪理论的框架都集中在了西耶斯的第二时期，“第二时期的特点是共同意志发挥作用”，“我们看到，这里的权力是属于公众的。个人意志始终是其本源，并构成基本成分，但是若要分开来，他们的权力便化为乌有。这种权力只在整体中才存在。” [[53]](#footnote-53)共同意志在逻辑上认可卢梭的公意的存在，但公意的表达是否必然意味着人民必然直接出场？西耶斯给出了否定的回答。在这里，真正的问题是，是否有一种共同意志的表现方式能够代替民族不稳定的在场表达？想要在幅员辽阔的国家坚守个人自由和人民主权原则是否真的可能？西耶斯毫不犹豫的引入了代表制作为人民直接出场的代替品。

西耶斯的代表，应该说首先指向的是国民制宪权的委托行使，也就是制宪代表。制宪权，也就是制定宪法的权力。宪法的性质，用毛主席的话就是“一个团体要有一个总章程，一个国家也要有一个总章程，宪法就是一个总章程，是根本大法。” [[54]](#footnote-54)对于西耶斯来说“这些法律被称为根本的，并非指它们可以独立于国民意志，而是因为依据它们而存在和行动的那些机构绝不能染指立宪性法律。宪法的每一部分都不是宪定权力的产物，而是制宪权的产物。任何一种受委托的权力都不得对这种委托的条件作丝毫更动。正是在这个意义上而非在任何其他意义上，立宪性法律才是根本的。” [[55]](#footnote-55)严格地说，制宪权就是民族对其政治存在方式的总决断权。在公共领域内，它是绝对的。当共同意志发挥作用，而人民由于各种原因无法亲自行使制宪权，这时候就需要委派代表制宪。此时发挥作用的是特别代表，和民族一样，由于至高无上的制宪权，他们独立于所有宪法组织形式之外。一旦完成了人民赋予他们的制宪使命，他们便立即解散，制宪权又回到了共同体中。

西耶斯看似天才的制宪代表发明，实际上包含着许多问题。其中我们首先要质疑的是特别代表以什么方式被委派、集会和讨论？

西耶斯告诉我们，无论这代表制的形式如何，“只要人们能够知道他们是依照人民的特别委托办事的，他们的共同意志就与国民本身的共同意志具有同样的效力。” [[56]](#footnote-56)在逻辑上，所有关于委托代表的决议，起码要经过最后一次所有人民的集会的一致认同才可能实现。如果人民本身没有一个全体在场的行为，这种委托和授权就是纯属虚构的，本质上和君主宣称他的权力来自于上帝没什么两样，只不过是用特别代表和人民分别替换了君主和上帝的位子。一旦我们将目光转向当时的法国，它的疆域、人口甚至是交通、通信能力都注定无法为西耶斯的特别代表来源提供正当性的证明，因为根本上就不存在一个所有人民同时在场的集会以赋予特别代表制宪权的时刻。特别代表实际上不受到任何外在于自身的有效力的约束。

西耶斯也并未从规范的角度解决这个问题，在他看来，代表制和民族一样是自然而然的。他不遗余力地为这一切的顺理成章辩驳到“如果国民真的能在你们面前集会并表达其意志，你们还敢因为它不是以这种方式而是以另外一种方式行使其意志而剥夺其权力吗？在这里，实质是一切，形式则无足轻重。” [[57]](#footnote-57)那恰如他所说，如果我继续追问：特别代表如何能通过别的形式来证明其代表性？如果不在一开始的委派中保证人民的出场和同意，要怎么判断人民就委派的方式达成共识了呢？选举的意义就在于它默认容纳了所有公民的意见，但如果选举本身就被党派、团体瓜分了分配名额，即使特别代表是通过选举产生的，那又如何保证那些没有加入党派或者团体的公民的权力呢？

人民委派代表的行为是不受限制，但是总要通过一种方式来保证人民的在场。那人民在何处？西耶斯说“自然在其所在之处，即四万个教区，它们包括所有国土、所有居民以及全部向国家纳税者。” [[58]](#footnote-58)这句话除了单纯的人口和土地的物理属性上的描述，我看不出有任何其他的意义。这一目了然的原则，实际上等于什么都没有说。特别代表的正当性从一开始就受到了质疑，因为他们根本不是普选出来的。在其诞生以前没有一个表决的程序，而如果这是一个团体或组织的委派，这又如何保证没有加入团体或组织的人民的权利呢？

不论是西耶斯的恶性循环问题，还是所谓近现代代表制创设过程的正当性问题，都可以追溯到制宪代表的委托的正当性问题上，这无疑是代表制的第一裂缝。西耶斯说这些特别代表“丝毫不受宪法组织形式的约束，这些形式需由他们来决定。” [[59]](#footnote-59)不仅在特别代表的诞生问题上西耶斯有明显的先验主义或者独断论的倾向。在实际情况下，在疆域过大的国家中，特别代表受外在于自身的人民的影响甚至可以忽略不计。特别代表们的意志在实质上取代了共同意志。西耶斯想用代表制理论来补充卢梭的公意，但即使意志可以被代表，一个不受约束的代表还能叫做代表吗？不要忘记卢梭关于人性中滥用权力的天性的洞察，同时还要谨记他的诫命：“主权在本质上由公意所构成，而意志又是绝不可以代表的；它只能是同一个意志，或者是另一个意志，而绝不是身处其间的什么东西。” [[60]](#footnote-60)

但是不可代表的公意真的可以实现吗？实际上，卢梭哲学最大的问题，就在于它的根基——人民主权理论严重低估了现代国家政治建构的复杂性和不可预知性。意志自由必然要在一定的可能性背景下才能成为实现，否则它如何可能表达自身呢？和政府层面上各种形式的阐明相比，在主权者层面上卢梭始终只坚持“直接民主”，在立法行为上更是要求全民公决，他的这些钻牛角尖的态度，实际上都源于他的人民主权理论。卢梭对意志自由的信仰使他在最关键的制宪活动上不能理性地判断现实和理想之间的差距。他甚至幻想共和国能够每年在不同的城市举行人民会议以避免现实中稳定的权力中心对于公意表达的不公正的可能性。事实上，他的预见是对的，谁都没法保证任何一个现代国家的权力中心的立法行为中没有压制公意。另一方面，他的设想无疑不具有可行性。事实上卢梭的很多理论都不具有可行性，这使得西耶斯神父在法国大革命之际面对被奉为圭臬的人民主权理论和渴求自由的法兰西民族的现实状况时，不得不想方设法弥合两者之间的鸿沟。要怎么做才能既不背叛卢梭，又能在现实中实现历史上第一个现代民族国家的建立呢？对西耶斯而言，制宪权和特别代表的创设就是符合法兰西民族现状的不二之创造。

卢梭唯心主义的人民主权理论在近代面临的最大的挑战就是：政治建构的广延在不同的情景中明显是不符合也是不可能符合意志对自由表达的需求的。因为意志总是需要一定的形式来实现自己，但又总是倾向于改变它。理论上，卢梭对人类滥用权力天性的警告和政府必然蜕化趋势的分析，与其说这是自然而然地对意志自由的反叛，倒不如说这是自由意志本身的越界，任何政治建构本身都不可能完全发端于民族意志或者什么公意，这种实在是精神无法触及的区域。实际上，除了在面对它本身时，意志在所有实有的场合中什么也不是。我不否认任何意志的客观可能性，但问题是，片面地高扬意志自由本身不就证明了它的脆弱性吗？类比形而上学家们总是喜欢在讨论存在时分别站在一扇门的两侧，各自宣称他们所处的这一面是唯心论的或者唯物论的，将不属于自己的观念通通扔给被自己视为垃圾堆的对立面，然后为我们留下一个莫名其妙的纯粹的精神或者物理世界。在我看来，卢梭的哲学对政治体生命理解的界限就在于此。但是即便如此，我也不赞成用和判决卢梭为全权主义负责的几乎一模一样的思路来批判西耶斯制宪理论的政论家们——他们抨击有关特别代表的理论，同时又质疑卢梭人民主权的可能性，即否认公意的普遍性，又不接受公意的局限性。倘若我们既没有胆量承认唯心论对政治生活本质上的一元决定，又对权力的普遍实在也没有足够的认识，那即使我们可以肆无忌惮地批判他们的理论，我们又能从中得到什么呢？ [[61]](#footnote-61)

在此批判西耶斯的政论家们不外乎就是针对特别代表正当性的质疑，但是我将指出，西耶斯比他们所有人想象的都更加的勇敢和睿智。他真正思考的重点是，在卢梭人民主权深入人心的现世基础上，究竟要怎样补充人民主权理论，使得卢梭的思想和世界相比显得不那么的格格不入而得以拥有被实践的可能？特别代表与共同意志的紧张关系只是表面上的，西耶斯不是指鹿为马的赵高，他深知以人民主权为理论基础的政治建构中的矛盾，因此，他区分了意志权（right to will）和意志权的行使，借助这个二分法，西耶斯巧妙地化解了卢梭的意志不能被代表的问题。

意志权是指向一切具体权力的权力（the right to all rights），是“共同体不可转让的所有权”，这个概念继承了卢梭关于意志的所有属性，同时也是所有制政的基础和人民主权的本质。在此基础之上，西耶斯从意志权中区分出了意志权的行使，这意味着把权力的所有者资格和权力的行使分离。在相对的，有限的程度上，人民可以不必亲自行使其权利，并将其权力的行使赋予他人，但不是全部转让。委托是有范围限定的、有条件的。卢梭曾经说过：“人民的议员就不是，也不可能是人民的代表，他们只不过是人民的办事员罢了；他们并不能做出任何肯定的决定。凡是不曾为人民亲自批准的法律，都是无效的；那根本就不是法律。” [[62]](#footnote-62)制宪行为本身，在卢梭那里必然要受到人民公决的制约。即使有特别代表组成的制宪机关，不过是提供意见的咨询机构。西耶斯为什么能够直接赋予制宪代表团体和共同意志同样地位的力量？在这个问题上，西耶斯的态度坚决说道：“**共同体的意志权丝毫未被剥夺，这是共同体的不得转让的所有权。它只能将其行使委托出去。**” [[63]](#footnote-63)

意志权其实是无内容的，所有法律都在它的普遍性范畴内获得正当性，这实际上就是卢梭的意志自由。如果人因为意志自由而获得了自由人的资格，意志权同样意味着一种存在方式的资格。人因为意志自由而自然地存在，民族也因意志权而拥有得以组建合法的政治体的资格。因此，卢梭对于代表的提防，在西耶斯这里根本没必要。如果任何团体或个人敢于剥夺民族之为民族的资格，这不过意味着马上有一场针对篡权者的革命。而在日常立法或者特殊的“立宪时刻”中，“由代表组成的团体甚至也不能拥有此行使权的全部，共同体只能委托出全部权力中为维护领好秩序所必需的那一部分权力。在这种委托中，非为此所需的权力丝毫也不给予。” [[64]](#footnote-64)实际上，这是一种“最低限度国家” [[65]](#footnote-65)或者说“守夜人”式的政治建构标准。与卢梭的人民主权理论相比较，西耶斯的制宪理论可行性更高，这是一种基于卢梭而又巧妙地避开了卢梭问题的更新。因为理论上特别代表在制宪时是完全没有必要背叛人民主权的。制宪团体“不需要承担国民意志之全部，只需要一项专门权力并且是在一些罕有的情况下。”同时又“不得冲破委托于它的那部分权力的限制条件。可以设想，授予它该能力便是自相矛盾。” [[66]](#footnote-66)

西耶斯神父的贡献，在于意识到公意对政治建构的脆弱性而又必须保持自卢梭以来的人民主权传统的两难情况之下，通过间接的剥蚀一部分意志的力量并将其还原为权力，从而保留了本体论上意志自由作为人民主权核心的唯心论的尊严。然而另一方面，在向实际情况妥协的同时，他也促成了一件危险的事情——政治体中的意志成分和政治建构越来越清晰的二分，暴露了双方之间的不可调和的矛盾。政制的实在性实际上构成了对自由意志的囚禁。而只要人民主权的支持者们继续坚守意志自由对政治建构的第一性，原本是赋予意志自由的表达形式就会被反过来被视为限制自由的围墙。人民主权的吊诡就在于此：想要实现意志自由，却又提防所有意志自由表达的形式。它就像一个傲娇的公主，除非所有人民都在它面前称赞它的美，只要有一人不在场或者不说话或者怀疑它，它就会不高兴，就没有办法实现。事实上，除了卢梭提倡的所有人民在场式的公意表达（虽然这根本完全无法实现），其它所有代表或是委托的表达形式，都可以被政论家们以卢梭的名义批判。张燕教授曾经怀疑西耶斯的恶性循环问题即使抛开了代表制也依然存在：“假设国民意志不需要被代表，制宪权的行使就是国民意志的直接决断，西耶斯的恶性循环问题是否就消失不见了呢？非也。即使国民直接表达其意志，‘直接表达’本身也是一种形式，这种无形式的形式，相对于以后的制宪活动一样是一种限制，也就是说，即使在这一情形下，制宪权行使的自我限制和无限后退的问题依然存在。” [[67]](#footnote-67)西耶斯神父真是值得同情，仅仅因为他发现了以意志自由为基础的政治建构不可行的事实而首先反叛了卢梭的哲学，他的尝试改变就成为了众矢之的。但是当我们回顾法国大革命的历史时，我们会发现身处其中的任何一个时期的领导者们，都拒绝了被他们奉为圣典的《社会契约论》中那些最为根本的原则。尽管他们采用了卢梭的很多修辞。实际上，第一个现代民族国家在表面上好像拥护卢梭的学说，实际上拒绝了他的那些最有意义的批评意见。可欲而不可求的公意，在卢梭的人民主权理论之后被几乎所有民主思想家们拒绝，然而，他们又常常借用卢梭的口吻来互相攻击。但除非我们是神明的子嗣或者活在卢梭的理想国中，否则又如何可能真正地实现意志自由呢？

不难看出，西耶斯对自己的制宪权理论中的矛盾，实际上是有他自己的化解方法。后世的政论家们总是喜欢站在卢梭的、黑格尔的、施密特等人的视角去解读西耶斯，而忽视了从他本人的立场出发去解读他自己。本文第三部分也仅仅是选取了一个和文章主题比较契合的角度，尽可能详细的说明特别代表的正当性的问题。但这并不意味着西耶斯的制宪理论就能自圆其说了。限于篇幅，我不能一一说明。但是我将通过本文将要介绍的最后一个人物：阿伦特，通过她对西耶斯的批判和她自己的政治理论，向读者展现这自卢梭以来一脉相承的人民主权理论的发展，从卢梭对公意的高扬到西耶斯向现实的妥协，最终在阿伦特这里，走向了人民主权的死亡本体论。权力在事实上征服了政治体生命的外部实在，以意志自由为核心的人民主权的政治建构最终成为了遥遥无期的乌托邦。

# **四、阿伦特宪政理论中的开端与权力异化**

如果说卢梭式的意志自由难以实现已经成为思想家们心照不宣的事实，那如何在建制活动中为一个并非奠基于绝对的超越性基础之上的世俗政治领域寻找正当性就成为法国大革命以后的民主思想家们的首要问题。“生活在一个既无权威、又不知道任何超越于权力和那些掌权人之上的权威来源的政治领域中，就意味着在对一个神圣开端的宗教信任以及传统的、自明的行为标准的保护都不存在的情况下，人们将重新遭遇如何在一起生活的基本问题。” [[68]](#footnote-68)本文的第四部分将以阿伦特的宪政思想为基础，通过对其革命与开端；权力与权威观念的探讨来证明：诉诸作为主权者的民族意志或者一种对绝对神性徒具形式而无实质的模仿的人民主权理论，对于任何建基事业都是毫无意义甚至有害无益的。以不可求的公意为基础妄图效仿上帝立法的制宪并没有真正的权威。所有政治体的存在基础，都必然是开端之前的政治经验和隐含在其中的精神原则。革命作为建制自由的新开端，使世俗政体的自我建基成为可能。制宪行动中的恶性循环问题，也由于制宪权有了实在的依归实现了正当性的自证而终结了建基行动中的权威问题。

阿伦特认为，西耶斯的制宪理论并没有从本质上解决政治体权威阙如的问题，相反，它将政治体“可疑的本质”赤裸裸的暴露了出来。而世俗政治生活想要获得独立性与尊严，就必须另寻基础。因此，一种“建基的政治哲学”的提出就是必要的。这门学问要解决的，就是政治开端中的西耶斯恶性循环问题。政治开端，指任何建立新政治体的活动。革命，按照阿伦特的理解，是irrevocably new的事件（这里我翻译成必定新）。革命行动最能体现创造新政治体的开端活动的创新性：“创新性元素乃是一切革命所固有的” [[69]](#footnote-69)。在这里，开端就是建立一个新的政治秩序。以人民主权的标准解释之，革命就是以自由为目标，为共和国的建立创造新开端的活动。

不同于社会契约论者们对人民主权论证时总是会在社会人之前预设一个受自然法统治的自然状态下的自由人，阿伦特并不认为自由是人自然而然的权利，相反，通过类比古希腊城邦中的古典民主政治，她认为自由应该是政治的衍生物，本质上是城邦的属性。因此，革命行动的创新性实际上就是为自由建制。“一场革命绝不是以消灭国家和政府而告终，相反是以建立一个新国家和成立一个新政府形式为目的。” [[70]](#footnote-70)如果自由是城邦的属性，那么革命就应该是共和国的建基，就是为公民的自由和秩序建立一处居所，实际上就是“制宪活动”。因为“正是宪法规定了政治领域的边界和其内在规则，勾勒出一个政治体的框架。”革命不仅为政治生活创造了新的开端，还同时实现了建制活动的参与。自由的建制和新开端统一于革命行动之中，正是在这个意义上，阿伦特将革命视为最高的行动。

随着革命的到来，西耶斯的恶性循环便成为了人们不得不直面的问题，也就是政治体自我奠基的正当性的问题。阿伦特直接将其概括为“那些聚集在一起构建一个新政府的人，本身是不合宪的，也就是说，他们没有权威去做他们已着手要去达成的事。立法的恶性循环不是体现在日常立法中，而是体现在制定根本大法、大地法或宪法上，这些大法从那时起，据说就是最高法律的化身，一切法律都从它们那里获得权威。” [[71]](#footnote-71)这里的恶性循环在于，制定宪法的人他们本身是没有权威赋予他们去这么做的正当性，因为权威源自于宪法，但是制宪活动本身先于宪法而存在。换句话说，如果没有了人民主权的权柄、没有了民族意志的加持、甚至是没有了意志自由的人民，他们要从哪里获得制宪权的权威呢？

西耶斯区分了制宪权和宪定权，然后通过诉诸绝对的民族意志，将制宪权赋予了最高仲裁者国民：“结束有关宪法的种种分歧的方法只有一种，那就是求助于民族自身。”“由国民，由必须独立于任何人为组织形式之外的国民来决定。”同时，民族“不仅不受制于宪法，而且不能受制于宪法，也不应受制于宪法” [[72]](#footnote-72)，在此基础上，西耶斯还将拥有制宪权的民族主体永久的抛入了自然状态中。在这种情景之下，民族似乎拥有摆脱一切的人为组织形式限制的可能和除自然法以外没有任何法律的约束的完美制宪环境。但事实果真如此吗？

阿伦特认为除了上帝的创世以外，并没有绝对的开端。西耶斯的这种将民族置于永恒的自然状态以引入一个绝对的开端者的行为显然是不可能的。革命并不意味着与过去完全割裂，但如果这样做是一条可以彻底创造一个新未来的捷径的话，那这恰好正中法国革命者的下怀。革命的创新性（阿伦特也曾经用entirely new来形容美国革命的成功，但这只是词意上的褒奖，并没有视其为绝对开端的意思 [[73]](#footnote-73)），始终只是人赋予的，任何人的行为都不可能与他的过去完全割裂。行动的新颖性如果被视为完全的任意性，那它不过是蜕化成为了完全无规定性的不能被人理解的事物。理论上，任何行动都必须在一定的可能性境域之中发生，这个境域赋予了事物可被认知的基本条件，阿伦特指出，这个境域就是世界。不发生在这个世界之中的行动是无意义的，设想一个绝对的开端就是“设想无法设想的东西”。

在对绝对开端的批判上，阿伦特从革命现实性的角度出发，认为绝对制宪权的概念将颠覆革命事业。她以法国大革命为例，指出西耶斯妄图将法兰西民族抛入自然状态以实现绝对的民族制宪权的行使的做法根本是错误的。当法国大革命的领袖们将自己的事业视为绝对的开端时，他们对暴力的需求和绝对权力的渴望就已经超越意志自由的界限了。首先，在塑造政治体的过程中，革命者们是以建筑师的身份来构造这个国家，而不是什么服从公意的代理人或者立法者。因此他们在建造新政体的同时，摧毁旧政体的行为就成为必要。这完全从无到有的创造，意味着它本身将否定它以前的任何开端。因此暴力拆迁就成为了建筑师们的首要任务，本质上，这就是造物主对质料的锻造过程。就像想要做出一碗鸡汤就要杀死一只鸡，这种暴力手段就成为理所当然的事情，有谁会和鸡商量它们是否该被杀以及被怎么杀呢？阿伦特指出了革命者们对于公意的理解已经从服从转变成了操纵，她反对卢梭对于意志不加束缚；“绝不可误将产生于单一意志的人民持久统一视为稳定。” [[74]](#footnote-74)实际上，我们只需考虑以下我们的生活环境，就会发现民族意志所需要的那种高度一致性根本就是虚幻的，它直接否定了多元政治生活的可能性。它要求全体的政治参与，却又强迫所有人放弃自己的意见。貌似所有人都在人民主权的关怀之下，但是所有人却又都不受到来自公共力量的任何保护。公意正是在这个悖论中沦为了无实质的空洞的形式。而正是雅各宾党人向我们证明了这一点，即“公意往往会更乐意于为自己寻找敌人，而非为服从它的民众造福。” [[75]](#footnote-75)

在此基础上，阿伦特从美国革命的政治经验出发，指出革命本身就是一个相对的开端。制宪权的正当性则源自以往的政治经验，以及蕴含在这些经验中逐渐形成的原则和精神。阿伦特认为，美国革命作为相对开端的典范，就不存在所谓的恶性循环的问题。以马萨诸塞的第一批英国移民为例，他们当初因为偏离了航向，登上了并非目的地的普利茅次。这第一批移民都是一些携家带口的信新教的平民，具有良好的秩序和道德因素。为了日后更好的管理这个群体的生活，这些彼此平等的移民登上陆地的第一件事就是通过一项以他们所乘之船的名字命名的公约——五月花号公约：

“我们谨在上帝面前，对着在场的这些妇女，通过彼此庄严的同意，现约定将我们全体组成政治社会，以管理我们自己和致力于实现我们的目的。我们将根据这项契约颁布法律、法令和命令，并视需要而任命我们应当服从的行政官员。”

这样，普利茅次在以后许多年中都在没有外界干扰的情况下处理自己的事物。在美国的其他州，虽然人民的政治生活或多或少受到了英国专制统治的影响，但是通过民选议会，人民几乎控制了政府，殖民地的自由民参加本地政府的权利得到了普遍认可。在很多情况下，英王在封地给臣民时都在特许状里规定，殖民地的自由民应该对涉及他们的立法有发言权。赐给马里兰的塞西尔·卡尔福特、宾夕法尼亚的威廉·佩恩、南北卡罗来纳以及新泽西的领主们特许状都具体规定，所有立法均需要取得“自由民的同意”。

这样的社会发展历程，和我们熟悉的卢梭的人民主权观念范型的理想来源非常的相似。同时，甚至在形成政治社会的过程中，美国人民的民主政治可以说是完全始于基层。根据维克托尔在《论美国民主》中的考证，和欧洲大多数国家政治生活几乎都是从上层不均匀地扩展到下层不同，美国的州成立于国家之前，县又成立于州之前，而乡镇则是最基础的单位，是美国政治生活的开端。因此，当美国革命爆发时，人民的组织性和复数性并没有消失，建基行动之前和之后的人民是相同的存在。这与西耶斯妄图将民族抛入自然状态以实现革命制宪权的绝对性描述正好相反。对于美国人民来说，《独立宣言》和各州的制宪活动不过是赋予他们一个新身份：美利坚合众国的人民。除此以外，他们的所有权利都早已在过去和现在的政治经验中被证明是正当的。 [[76]](#footnote-76)阿伦特对此总结道：

“于是为独立（此乃自由之前提）而战的解放战争与新的各州的建制之间，便不存在任何鸿沟了。” [[77]](#footnote-77)

按照阿伦特的理解，对于美国人民而言，制宪行为不过是他们在联邦层面上重复它早已在乡镇、县和州等各个次级结构上实现了的权力并进一步增长。权力是一种关系，其本身就意味着建构世界的能力，而当权力之间相互联合时，权力的增长和扩展的潜能就被激发了出来。在这里，制宪权和权力在内涵上是重合的，美国殖民地的权力结构不过是阿伦特理论的现实对应物。而当我们说制宪权是正当的时候，这表明制宪权是有依据的。这种依据就是美国人民在自治活动中行使权力时，对历史中与这些权力互生的原则和精神的回溯。这些原则和精神在殖民地时期虽然没有被明确的揭示出来，却已经是殖民地人民之间默而不宣的行为准则。她将其描述为“行动的语法”或者“权力的句法”。确切的说，如果说制宪权是正当的，那它本身是符合自治经验中所蕴含的那些隐而不显的原则和精神的。

然而不论是行动的语法还是权力的句法，其本身与权力在一开始是分不开的。在美国的殖民史前期，权力与权威同样是不分的。如果说权力是人民共同行动所形成的力量，权威就是人们共同行动所依据的原则。他们的分离始于革命，直到建基行动完成，宪法作为国家大法被确立，它们才完全分离。如此一来，我们就能理解为什么阿伦特断言“联邦体系不仅仅是民族国家原则唯一的替代选择，它还是避免陷入制宪权和宪定权恶性循环的唯一道路。” [[78]](#footnote-78)因为权力中心一旦被确立，其它非中心的权力就极有可能受到损害。以西耶斯在为国民议会的正当性辩护时为例，他天才的认识到，为了保证特别代表团体的合法地位，不仅国王和贵族的特权是必须被取消的，而且只有通过取代人民本身的主权者地位，国民议会才能成为真正的主权者。因为不论是人民还是国王，他们如若妄图控制国民议会，其力量对权威造成的减损和对公意的威胁都是不能容忍的。而国民议会作为权力中心一旦被确立，其它的主权者都必须闭嘴。如果这种论证真的能够成立，那无异于说，以人民主权为宗旨的现代-民族国家在制宪时一方面要求人民和特权阶级边缘化，一方面又寻求对人民的彻底代表。通俗地说，这种理论的全部结果，就是想让人民出让他们的全部自由，好让特别代表们永远地代表（奴役）他们。

但是阿伦特在美国殖民地的经验中发现，由于发端于这片大地的民主形态是从基层孕育出来的完全民主共和的自治生活，这种自下而上的权力架构形式，使联邦制的正当性从一开始就有实际的政治经验和隐含于其中的原则可循。各州地方权力的独立性并不与权力中心对于权力聚集的要求矛盾。而联邦的稳定持久，就和这些经验和蕴含于其中的原则密不可分了。

但这只是一方面，联邦的稳定，对于美国的革命者而言，就必须保证宪法的权威不受威胁。而由于美国的民主制完全是以过去的政治经验和其中的原则为基础，阿伦特顺势参照了他们为确立宪法权威的所作所为并将其提炼、还原为一个理论范型，即权力与权威。权力与权威在一开始相互依存并蕴含于政治经验中，权威是从权力中分化出来的用以约束、限制和架构权力的因素。换言之，权威就是权力的异化。两者自分离之日起，“两者的来源，正当化和应用领域均然有别。”权力，是自下而上的，来源于人民，属于人民；而权威则不然，它是自上而下的为所有法律提供正当性的更高的地方。革命的来临和建基行动的发生，使原本杂糅在一起的权力建构和新权威分离开来。权威赋予了一切启新行动以正当性，权力则成为人民改造其政治生活的力量。

藉此，西耶斯的恶性循环可以被更明确地解释为:如果开端之后才开始有原则，那么开端本身要依据什么原则？如果开端本身无原则，那么开端所奠定的原则又如何有效？换句话说；“一切人制定的实在法都需要一个外部源泉来赋予其合法性并作为‘高级法’超越立法行动本身。” [[79]](#footnote-79)卢梭诉诸了隐藏在其学说中的上帝和理论上虚无缥缈的公意，西耶斯诉诸于自然状态下绝对的民族意志。我们已经明白，这些本质上是某种唯心论产物的开端来源是永远站不住脚的，它们既无形式，其实质也是受到怀疑的。阿伦特批判西耶斯“只是将民族主权置于至高无上的国王腾出的位子上。” [[80]](#footnote-80)那如何推翻这一脉相承的用主权民族及其意志取代绝对君主及其意志以作为一切世俗权力权威来源的做法呢？

法国大革命用动荡和暴政证明了建立在所谓绝对的主权意志之上的国家和宪法是如此的弱不禁风。据统计，自1789年开始到1875年为止，法国大革命各个时期中掌权的各种领袖和党派们就流水般地创造了14部宪法。阿伦特对现代民主政体的权威缺失的状况洞若观火，她从美国的建国历史中发现了一种新的可能性“那最终成为新政治体权威之源的，并不是不朽立法者的不言而喻的真理，或其他超验的，超凡的源泉，而是立国举动本身。” [[81]](#footnote-81)也就是，诉诸建基行动本身。

宪法，是规定一个政治共同体基本形式的根本原则所形成的框架，而建基行动即开端本身即是原则。阿伦特认为，开端一词本身就蕴含开端和原则双重含义。奥古斯丁曾经区分了作为上帝开启的世界开端的绝对性和作为有限的人类作为开端者的相对性。而原则作为激发行动和创新行为的理念，它只会随着行动的展开而露面，随着行动的结束而退隐，本身却不受行动的效果和方式的影响。原则激发行动，而不是行动所要遵循的标准。借助原则的激发性，阿伦特将人的政治生活开端和人的开端统一起来。人的开端是上帝的创造，但是人类本身是可以自立自为的。建基行动依靠自身携带的原则，它的开端是人的政治生活领域，于是它在建基行动的伊始，就不至于在启新的同时落入无形式的不可理解之物。

开端和原则是既互生的又共生的辩证关系。它们同时存在，但从历史上看，它们又是互生的。原则使开端成为可能，但是现在的原则又是过去的开端所建构的。因此，任何人为的开端都不是绝对的开端。美国的建基行动之所以能成为其宪法权威的来源，是因为建基行动本身就已经从过去美国人民的自治经验中获得了其原则，这些原则通过当下的革命行动表现为宪法。相应的，建基行动本身成为宪法的权威来源就不仅是合理的而且是唯一的。不过需要注意的是，建基行动本身并不意味着仅仅是革命爆发到终结的那一时间段，它是一个持续的过程。就美国革命而言，建基并不是殖民地人民与英国军队的战争到《独立宣言》或者联邦宪法的颁布的时间段中的任何时刻，而是从他们的清教徒先辈踏足美洲大陆开始，建基行为就已经存在于他们的政治生活中。革命行动不过是将这些早已存在于政治经验中的原则和精神显白化，这些原则早在革命之前就已经成为指导殖民地人民建构自己的民主政治体系的方向标了。

如果说西耶斯是通过有限度的接受现实的批判实现了民族意志对政治体来源正当性的垄断，那阿伦特就是真正正视权力行使对政治生活奠基的可能性的人。在阿伦特这里，意志自由对建基行动的不充分被充分地暴露出来，原则和精神与政治经验的互生和相对开端的确立摧毁了自然状态的预设和唯心论的本体论基础。当然，阿伦特也并没有完全剔除了意志对政治建构正当性证明的参与，毕竟除了隐藏在历史之中的原则和精神，当我们无限向后回溯以寻求最初时刻的再现时，上帝还是一切开端的开端，是真正绝对的开端。可以说，阿伦特的理论本质上还是唯心的。但是人类的政治生活在她这里，势必要将上帝悬置起来以向经验领域问道。总之，政治开端以及与之共属一体的建基行动必须面对开端的正当性问题，这个问题虽然被陈述为西耶斯的恶性循环，但实际上源自于卢梭的人民主权理论。现代政治表明，诉诸于经验领域以寻求正当性的政治理论稳定性优于诉诸于某种意志或精神的一元论开端的理论。人民主权的本体论证明也从一开始天马行空的意志自由沉淀在了广阔的死亡的政治经验域中。

面对启蒙运动以后宗教传统和真理信仰的逐渐丧失，上帝的退隐为人民主权的存在基础留出了所有的可能性空间。首先，人民主权在其本体论层面同时也是人类政治生活的正当性上在卢梭那里实现了唯心论的一元论对实存的片面胜利，诉诸意志自由成为代替上帝接管尘世的最好方式。然后在西耶斯神父为现代民族-国家奠基时，由于意识到意志自由对政治体生命阐明中不可消解的缺陷，他不得不从共同意志那里抽走了一部分力量以保证以人民主权理论为基础的政制平衡。但是当意志自由的非绝对性被证实时，这种做法同时也破坏了民族意志的普遍性，意志对政体存在基础解释的脆弱性被暴露无遗，政治生活的唯心论的本体论地位受到了前所未有的质疑。为了解决这个问题，阿伦特在吸收美国民主政治经验的基础上，巧妙地在构建其宪政理论时将自由作为一种属性赋予城邦，终结了卢梭以来的自然法传统和与之共生的意志自由的理论地位。并通过开端的区分将人类的政治生活限制在实在的事务领域，以此为基础实现了对人民主权的有限性和经验性的再阐释。纵观整个人民主权的发展历程，可谓是形式多样且繁杂，在这里我仅仅是指出了其中一种可能的发展路径。实际上，在近现代民主思想的发展历程中，社会学家、政论家和民主思想家们即便没有指名道姓，在他们的学说中或多或少都能看见卢梭和其影响下的人民主权的影子。人民主权从一开始的无边无际不受约束到后来逐渐受到理性的对待和重新阐释的趋势却是不容置疑的。虽然人民主权从唯心论的束缚中解脱并被置于广泛的经验领域中探讨并不意味着意志在政治构建过程中完全地失去其地位，人民主权本身也并不会随着任何唯心论或者唯物论的本体论证明而丧失其核心意义。但是本质上抛弃了唯心论的本体论传统并承认世俗经验域的来源正当性的转向，事实上意味着人民主权的存在阐明也逐渐向死亡本体论靠拢。显然，政治经验的理论情景表达是比任何形式的意志更有趣、更严谨的正当性来源。因为在其全部对象中，它认真地对待了政治体的生命问题。另外，它也会亲自将这些政治体必将遵循的原则展示在人民主权的本体论实验面前，并且冒着失败的风险给自己挑战经验局限性的机会。而唯心论则可以避免这个问题：它总能从意志自由这个安全的立场出发，以其意向性的视域把政治建构解释成外在于人的暂时性的、不稳定的存在，从而可以通过降低外部实在的地位来免除政治体的生命和正当性问题。所以本文一开始就以坚持实在论立场的死亡本体论作为人民主权本体论上的代言者，唯心论的立场则会错失成功建立人民主权理论的良机。

总而言之，关于意志的唯心论不过是唯物论的补充现象，也就是一种异化或副现象。在严格意义上它是死亡本体论的一个方面。这个结论表明，人民主权只有首先在政治经验中的到承认，才能转而为自己保留一丝意志的成分——一个被悬置并且只能静观的自由意志，它的存在意义就是“统而不治”，就像阿伦特对上帝绝对开端的肯定，它不属于人类事务的讨论范围而仅仅只是一种预设。确实，通过政治经验我们才能真正地参与到民主政治的构建中，如果妄图以纯粹的精神力量作为共和政体的建立前提，那建基行动不过会变成流于革命与暴政的恶性循环。甚至当我们着手行动时，我们本身也不再清楚什么是自由和秩序而沦为公共意志的工具，这也是法国大革命的的遗产留给我们的教训。

# **五、结语**

我的反思意在表明，人民主权的本体论思考在何种意义上必须以政治体的生命和正当性为参考条件。政治体的生命是“死的”生命，是实在的生命，也就是活的有机政体。共和政体建构的正当性问题意味着，不仅在判断任何既有的本体论上要以它为判断标准，而且任何对政治体生命的探讨都要召唤整个人民主权的本体论问题。在对其本体论的真正思考中，不论是唯心论、死亡本体论或者任何转向证明都应该被加以考虑，甚至是一开始的泛灵论都不应该被排除在外。我们不难发现，这些问题虽然起源于卢梭，但它们的分化和成型实际上是从西耶斯的理论中开始，而阿伦特不过是在针对这些问题的研究中做出了富有成效的表达和思考的诸多政治哲学家之一。除她以外，不论是黑格尔、马克思甚至罗尔斯和诺奇克对人民主权问题、民主政体的生命阐明和其政治构建的正当性都有过不同角度的研究和启新。这些问题在其可被理解的范围内，死亡存在论是优于唯心论的。意志不过是死亡本体论的一些不起眼的异化。政治哲学家们在这里也更难被收买。在唯心论上，意志一开始就偏袒了自己，它对人民主权的主宰就意味着不会正视它所否定的一切。而死亡本体论从一开始，就直面了历史、意志以及政治经验的所有可能性从而被视为更充分的本体论基础。但是我并不否定意志作为人类政治生活根本动力来源的可能性和人民主权对于意志自由的需求，毕竟伟大的卢梭的训导依然振聋发聩：

“精神世界中所能达到的可能极限并没有我们所想象到的那样狭窄。决定其边界的，是我们的弱点、罪恶和偏见。低微的灵魂绝不会相信伟大的人物，卑劣的奴隶对自由这个词只会报以轻蔑的嗤笑。” [[82]](#footnote-82)

参考文献：

1. 【法】卢梭，《社会契约论》，陈阳译，浙江文艺出版社，2016.
2. 【法】卢梭，《山中来信》，李平沤译，商务印书馆，2012.
3. 【法】米涅，《法国革命史：从1789-1814年》，商务印书馆，2009.
4. 【法】维克托尔，《论美国民主》，董果良译，商务印书馆，2013.
5. 【以】塔尔蒙，《极权主义民主的起源》，孙传多译，吉林人民出版社，2004。
6. 【英】J.S. 密尔，《代议制政府》，汪瑄译，商务印书馆，2009。
7. 【美】罗伯特·诺奇克，《无政府、国家和乌托邦》，姚大志译，中国社会科学出版社，2008。
8. 【法】西耶斯，《论特权 第三等级是什么？》，冯棠译，商务印书馆，2010。
9. 【美】汉娜·阿伦特，《论革命》，陈周旺译，译林出版社，2007，
10. 《毛泽东选集》（第五卷），人民出版社，1977年。
11. 张燕，西耶斯恶性循环——对西耶斯制宪权概念之理论困境的一项探讨，广西大学学报，第39卷第6期，2017年.
12. 【英】罗伯特·沃克勒，《启蒙运动、民族-国家与现代性最初的弑父》，政治思想史，总第11期，卢华译，2012.
13. 陈端洪，人民主权的观念结构——重读卢梭《社会契约论》，中外法学，Peking University Law Journal,Vol.19,NO.3（2007）。
14. Hans Jonas,《THE PHENOMENON OF LIFE: Toward a philosophical Biology》，Northwestern University Press,2001。
15. Jean Bodin ,《Six books of the commonwealth》,abridged and translated by M.J.Tooley.
16. Jean-jacques Rousseau,《The social contract》translated and introduced by Maurice Cranston, Penguin Books,1968.
17. D.G. Ritchie,《Darwin and Hegel》，London: Swan Sonnenschein,1998.
18. Louis Althusser , 《Politics and History :Montesquieu, Rousseau,Hegel and Marx》,NLB,1972,pp.146-153.
19. John Stuart Mill,《On Liberty》,Routledge,1996。
20. Hannah Arendt, What is Authority?，Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought, Penguin Books,2006。
21. Jacques Maritain, Man And The State, The University of Chicago Press,1951,ChapterⅡ，The Concept of Sovereignty.
22. James Swenson. On Jean-Jacques Rousseau: Considered as One of the First Authors of the Revolution. (Atopia: Philosophy, Political Thought, Aestetics.) Stanford: Stanford University Press.2000.
23. Murray Forsyth. Reason and Revolution: The Political Thought of the Abbé Sieyès. New York: Leicester University Press or Holmes and Meier. 1987.
24. Clifford Orwin，Rousseau's Socratism，The University of Chicago Press，The Journal of Politics Vol. 60, No. 1 (Feb., 1998)。
25. Jeremiah L. Alberg , Rousseau and the Original Sin ,Revista Portuguesa de Filosofia, T. 57, Fasc. 4, O Mal e a(s) Teodiceia(s): Novos Aspectos Sapienciais (Oct. - Dec., 2001)。
26. Benno Teschke，Geopolitical Relations in the European Middle Ages: History and Theory, The MIT Press，International Organization Vol. 52, No. 2 (Spring, 1998).
27. Lucian N. Leustean，TOWARDS AN INTEGRATIVE THEORY OF RELIGION AND POLITICS，Method & Theory in the Study of Religion Vol. 17, No. 4 (2005).
28. Peter Bernholz，The Constitution of Totalitarianism，Journal of Institutional and Theoretical Economics (JITE) ,Mohr Siebeck GmbH & Co. KG ,Vol. 147, No. 3 (Sept. 1991)。
29. Joel I. Colón-Ríos，Rousseau, Theorist of Constituent Power，Oxford Journal of Legal Studies, Volume 36, Issue 4, 1 December 2016。
1. 本文对政治体的探讨仅限于共和政体（republic）的范围内。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 本文所有形而上学术语参照Hans Jonas,《THE PHENOMENON OF LIFE: Toward a philosophical Biology》，Northwestern University Press,2001,pp.1-37.我的灵感来源于Jeremiah L. Alberg , “Rousseau and the Original Sin” ,Revista Portuguesa de Filosofia, T. 57, Fasc. 4, O Mal e a(s) Teodiceia(s): Novos Aspectos Sapienciais (Oct. - Dec., 2001), pp. 773-790.和 Clifford Orwin，Rousseau's Socratism，The University of Chicago Press，The Journal of Politics Vol. 60, No. 1 (Feb., 1998), pp. 174-187.在此特别感谢安靖老师的翻译帮助和对我思考的启发。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 现代主权理论之父博丹说；“主权是国家绝对和永久的权力”，“国家是由众多家庭以及他们共有的事物所构成的一个拥有最高权力的正当政府。”详见Jean Bodin ,《Six books of the commonwealth》,abridged and translated by M.J.Tooley,pp.1-20. [↑](#footnote-ref-3)
4. 关于卢梭对于道德问题的看法详见前页注①中的“Rousseau and the Original Sin”一文pp.773-780. [↑](#footnote-ref-4)
5. 卢梭的自由本质上是指意志自由，这意味着个人意志既不屈服于任何人的意志，也不凌驾于任何人的意志。详见【法】卢梭，《山中来信》，李平沤译，商务印书馆，2012. [↑](#footnote-ref-5)
6. 卢梭；《社会契约论》，陈阳译，浙江文艺出版社，2016，页3。我同时参照了何兆武先生所译的商务印书馆1982年版本和《The social contract》translated and introduced by Maurice Cranston, Penguin Books的1968年的英文译本。本文引用的所有关于《社会契约论》的语句均由我尝试参照英文版翻译过来。本文所有关于《社会契约论》的注释均只标注第一个译本的页码。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 《社会契约论》，页31。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 《社会契约论》，页19。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 《社会契约论》，页20。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 转引自D.G. Ritchie ,《Darwin and Hegel》，London: Swan Sonnenschein,1998,pp.221-222. [↑](#footnote-ref-10)
11. 《社会契约论》，页20。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 《社会契约论》，页21。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 《社会契约论》，页21。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 关于欧洲中世纪的政治情况我参照了Benno Teschke，Geopolitical Relations in the European Middle Ages: History and Theory, The MIT Press，International Organization Vol. 52, No. 2 (Spring, 1998), pp. 325-358.至于宗教和政治的关系，我既不认同卢梭设想在人类早期统治者或立法者将宗教当作政治的工具，也没有概括性的将宗教视为中世纪欧洲政治的全部。人类因其有限性不可能做到这其中的任何一点，但这不属于本文的讨论范围，对于西方宗教和政治的关系可以参见 Lucian N. Leustean，TOWARDS AN INTEGRATIVE THEORY OF RELIGION AND POLITICS，Method & Theory in the Study of Religion Vol. 17, No. 4 (2005), pp. 364-381. [↑](#footnote-ref-14)
15. 与我持相似观点的有罗伯特·沃克勒，《启蒙运动、民族-国家与现代性最初的弑父》，政治思想史，总第11期，卢华译，2012，pp.167-168.同时【法】米涅，曾经在他的著作《法国革命史：从1789-1814年》，商务印书馆，2009，中，以阶级斗争的角度论述了国家机器本质上的暴力性。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 陈端洪，人民主权的观念结构——重读卢梭《社会契约论》，中外法学，Peking University Law Journal,Vol.19,NO.3（2007），pp.280-296. [↑](#footnote-ref-16)
17. 《社会契约论》，页21-22。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 《社会契约论》，页35. [↑](#footnote-ref-18)
19. Louis Althusser , Politics and History :Montesquieu, Rousseau,Hegel and Marx,NLB,1972,pp.146-153. [↑](#footnote-ref-19)
20. 《社会契约论》，页35. [↑](#footnote-ref-20)
21. 《社会契约论》，页25.这是卢梭最受争议的理论之一。 [↑](#footnote-ref-21)
22. Louis Althusser ,Politics and History :Montesquieu, Rousseau,Hegel and Marx,NLB,1972,pp.128-131. [↑](#footnote-ref-22)
23. 《社会契约论》，页46. [↑](#footnote-ref-23)
24. 《社会契约论》，页42. [↑](#footnote-ref-24)
25. 受篇幅所限，我在此将直接归纳卢梭的结论。其次卢梭对公意和主权的论述精彩绝伦，愧于我肤浅的见识和拙陋的文笔，不能一一详解。读者可以详见《社会契约论》第二卷第一章到第七章。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 《社会契约论》，页40-41. [↑](#footnote-ref-26)
27. 《社会契约论》，页40. [↑](#footnote-ref-27)
28. 《社会契约论》，页74. [↑](#footnote-ref-28)
29. 《社会契约论》，页79-80。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 《社会契约论》，页80。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 《社会契约论》，页44. [↑](#footnote-ref-31)
32. 《社会契约论》，页80。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 《社会契约论》，页80 [↑](#footnote-ref-33)
34. 《社会契约论》，页80 [↑](#footnote-ref-34)
35. 《社会契约论》，页83-84。 [↑](#footnote-ref-35)
36. 《社会契约论》，页84. [↑](#footnote-ref-36)
37. 《社会契约论》，页81 [↑](#footnote-ref-37)
38. 《社会契约论》，页89。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 【以】塔尔蒙，《极权主义民主的起源》，孙传多译，吉林人民出版社，2004，页53.后文的论述我参考了 Peter Bernholz，The Constitution of Totalitarianism，Journal of Institutional and Theoretical Economics (JITE) ,Mohr Siebeck GmbH & Co. KG ,Vol. 147, No. 3 (Sept. 1991), pp. 425-440. [↑](#footnote-ref-39)
40. 《社会契约论》，页93-94. [↑](#footnote-ref-40)
41. 《社会契约论》，页92。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 《社会契约论》，页94. [↑](#footnote-ref-42)
43. 《社会契约论》，页96. [↑](#footnote-ref-43)
44. 《社会契约论》，页96. [↑](#footnote-ref-44)
45. 《社会契约论》，页140. [↑](#footnote-ref-45)
46. 【英】J.S. 密尔，《代议制政府》，汪瑄译，商务印书馆，2009，页1-20. [↑](#footnote-ref-46)
47. John Stuart Mill,《On Liberty》,Routledge,1996,p.3. [↑](#footnote-ref-47)
48. James Swenson. On Jean-Jacques Rousseau: Considered as One of the First Authors of the Revolution. (Atopia: Philosophy, Political Thought, Aestetics.) Stanford: Stanford University Press. 2000. pp.313-320. [↑](#footnote-ref-48)
49. Jacques Maritain, Man And The State, The University of Chicago Press,1951,ChapterⅡ，The Concept of Sovereignty.pp.28-50. [↑](#footnote-ref-49)
50. 《社会契约论》，页84. [↑](#footnote-ref-50)
51. 【法】西耶斯，《论特权 第三等级是什么？》，冯棠译，商务印书馆，2010，p.63.后文引用此书的注脚只标明书名和页数。 [↑](#footnote-ref-51)
52. 《第三等级是什么？》，页57. [↑](#footnote-ref-52)
53. 《第三等级是什么？》，页58. [↑](#footnote-ref-53)
54. 《毛泽东选集》（第五卷），人民出版社，1977年，页129. [↑](#footnote-ref-54)
55. 《第三等级是什么？》，页59. [↑](#footnote-ref-55)
56. 《第三等级是什么？》，页64. [↑](#footnote-ref-56)
57. 《第三等级是什么？》，页63. [↑](#footnote-ref-57)
58. 《第三等级是什么？》，页64. [↑](#footnote-ref-58)
59. 《第三等级是什么？》，页63. [↑](#footnote-ref-59)
60. 《社会契约论》，页130. [↑](#footnote-ref-60)
61. 这两段论述我参考了Murray Forsyth. Reason and Revolution: The Political Thought of the Abbé Sieyès. New York: Leicester University Press or Holmes and Meier. 1987. P. 248.和Joel I. Colón-Ríos，Rousseau, Theorist of Constituent Power，Oxford Journal of Legal Studies, Volume 36, Issue 4, 1 December 2016, PP. 885–908. [↑](#footnote-ref-61)
62. 《社会契约论》，页130。 [↑](#footnote-ref-62)
63. 《第三等级是什么？》，页58. [↑](#footnote-ref-63)
64. 《第三等级是什么？》，页58. [↑](#footnote-ref-64)
65. 【美】罗伯特·诺奇克，《无政府、国家和乌托邦》，姚大志译，中国社会科学出版社，2008，页11-62. [↑](#footnote-ref-65)
66. 《第三等级是什么》，页63、页58. [↑](#footnote-ref-66)
67. 张燕，西耶斯恶性循环——对西耶斯制宪权概念之理论困境的一项探讨，广西大学学报，第39卷第6期，2017年，页52. [↑](#footnote-ref-67)
68. Hannah Arendt, What is Authority?，Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought, Penguin Books,2006 ,p. 141. [↑](#footnote-ref-68)
69. 【美】汉娜·阿伦特，《论革命》，陈周旺译，译林出版社，2007，页16.后文的注释只标注书名和页数。 [↑](#footnote-ref-69)
70. 《论革命》，页245. [↑](#footnote-ref-70)
71. 《论革命》，页169-170. [↑](#footnote-ref-71)
72. 《第三等级是什么？》，页56、页63、页60. [↑](#footnote-ref-72)
73. 《论革命》，页157. [↑](#footnote-ref-73)
74. 《论革命》，页64. [↑](#footnote-ref-74)
75. 《论革命》，页147. [↑](#footnote-ref-75)
76. 关于当时的美国民主状况和起源我参考了【法】维克托尔，《论美国民主》，董果良译，商务印书馆，2013. [↑](#footnote-ref-76)
77. 《论革命》，页131. [↑](#footnote-ref-77)
78. 《论革命》页149-150. [↑](#footnote-ref-78)
79. 《论革命》，页145-146. [↑](#footnote-ref-79)
80. 《论革命》，页139-140。 [↑](#footnote-ref-80)
81. 《论革命》，页189. [↑](#footnote-ref-81)
82. 《社会契约论》，页122. [↑](#footnote-ref-82)