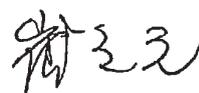


構想二十一世紀的「蘇維埃」？

——共和主義視角下的一種紀念



今年是「十月革命」一百周年。在蘇聯已經解體的情況下，如何分析和評價這一百年，是一個智力和道德上的巨大挑戰。但這個挑戰不容迴避。蘇聯與二十世紀的中國有着非同尋常的密切關係，一個最明顯的例子，就是「毛主席」這一稱謂，最初正是指位於江西的「中華蘇維埃共和國臨時中央政府主席」。本文從阿倫特 (Hannah Arendt) 所啟發的「共和主義」視角來理解「蘇維埃」，進一步揭示當前西方學界若干新型民主制度構想和創新的理論意義，藉以表達一種對於「十月革命」「向前看」的紀念。

一 怎樣紀念「十月革命」？

紀念「十月革命」一百周年，可以有「向後看」和「向前看」兩種方式。前者的例子是《紐約時報》(*The New York Times*) 從2017年2月24日開始的「紅色世紀」(“Red Century”)專欄，至今已經發表了多篇文章。第一篇文章的作者是牛津大學歷史系教授普里斯特蘭 (David Priestland)，他是《紅旗：共產主義的歷史》(*The Red Flag: A History of Communism*, 2009) 一書的作者。在文章中，他回憶了在1987年作為蘇聯留學生去紅場看「十月革命」七十周年慶典的情景，至今在他記憶中印象最深刻的是，當時南非非洲人國民大會領袖之一坦博 (Oliver Tambo) 和巴勒斯坦解放組織領袖阿拉法特 (Yasir Arafat) 都在紅場的主席台上。這一記憶也啟發了他撰寫的紀念文章的主題：蘇聯的存在迫使二十世紀的「資本主義」和「殖民主義」進行「改革」，儘管「斯大林主義」的「大清洗」和「古拉格群島」曾給很多蘇聯人民帶來痛苦和災難^①。

從「向後看」的角度紀念「十月革命」一百周年的另一個例子，則是2017年3月30日芝加哥大學俄國史教授菲茨帕特里克 (Sheila Fitzpatrick) 在《倫敦

* 感謝蔣余浩博士後在本文編輯過程中的幫助。

書評》(*London Review of Books*)發表的文章，她對新近出版的五本關於「十月革命」的著作作出評論^②。菲茨帕特里克重申了左翼史學大師霍布斯鮑姆(Eric Hobsbawm)的觀點：比起法國革命，俄國革命的影響更為複雜、更具全球性，然而這種影響力和意義在1991年之後變得模糊而不確定了。

無疑，「向後看」的紀念方式是必要的和有益的。在我今年的閱讀中，下面三本書對我理解二十世紀的蘇聯歷史幫助最大：(1) 格羅斯曼(Vasilli Grossman)的小說《生活與命運》及以其為基礎改編的電影《斯大林格勒》(*Stalingrad*, 2013)^③。格羅斯曼是第二次世界大戰中進行「斯大林格勒保衛戰」時的隨軍記者，他這部小說以虛構的一家人在戰爭前後的遭遇為主線，勾勒了上百位人物的生活和命運；(2) 謝爾蓋(Victor Serge)的《一個革命者的回憶錄》(*Memoirs of a Revolutionary*)^④。他在1890年生於比利時的俄國革命流亡者家庭，1919年回到蘇聯參加第三國際，與列寧、托洛茨基等領袖都有個人接觸，這部回憶錄記述了他參加俄國革命以及之後被流放的經歷；(3) 著名的法國大革命歷史研究者弗雷(François Furet)的《幻覺的消亡：二十世紀的共和主義理念》(*The Passing of an Illusion: The Idea of Communism in the Twentieth Century*)^⑤。作者年輕時是法共黨員，此書是他結合自身經驗反思二十世紀共產主義歷史的傑作，他於1996年獲得「阿倫特政治思想獎」(Hannah Arendt Prize for Political Thought)。

但是，本文的出發點不是「向後看」，而是「向前看」。我的問題是，「十月革命」對二十一世紀還有甚麼意義？我對「蘇維埃」的理解深受著名政治哲學家阿倫特影響。在1963年的《論革命》(*On Revolution*)一書中，阿倫特從希臘城邦制度、傑斐遜(Thomas Jefferson)的「初級共和國」(elementary republics)、巴黎公社和1905至1921年間的「蘇維埃」(俄語「委員會」之意)歸納出了「共和主義」的精神實質，即「由革命進程本身構建和組織的新的公共空間」^⑥：

如果傑斐遜的「初級共和國」計劃付諸實施，那麼它將遠勝於我們可以在法國大革命時期的巴黎各區和民間社團中，察覺到的那種新政府形式軟弱的萌芽狀態。然而，即使傑斐遜的政治想像力在遠見卓識上超過了他們，他的思想卻依然與之殊途同歸。無論是傑斐遜的計劃，還是法國的sociétés révolutionnaires(革命委員會)，都極其匪夷所思地準確預見到了這些委員會、蘇維埃和Räte(委員會)，它們將在整個十九和二十世紀每一場名副其實的革命中嶄露頭角。每次它們都作為人民的自發組織產生和出現，不僅外在於一切革命黨，而且完全出乎它們和它們的領袖意料之外。跟傑斐遜的提議一樣，委員會完全被政治家、歷史學家、政治理論家，最重要的是被革命傳統本身忽略掉了。即便是那些顯然對革命持同情態度，忍不住要將民間委員會的湧現載入其故事記錄之中的歷史學家們，都認為委員會本質上不過是為了解放而進行革命鬥爭的臨時組織而已。換言之，他們無法理解，站在眼前的委員會制度，在多大程度上是

一種全新的政府形式；也無法理解它是一種為了自由，由革命進程本身構建和組織的新的公共空間。

理解這段論述，我們需要對阿倫特的政治哲學思想有較為清晰的認識。我在一篇關於阿倫特思想的評論中曾指出，由於阿倫特的成名作是1951年出版的《極權主義的起源》(*The Origins of Totalitarianism*)，以致她被很多人誤以為是自由主義者，但是阿倫特對「代議制民主」也有着非常深刻的批評，而《極權主義的起源》一書包括了「反猶主義」、「帝國主義」和「極權主義」三卷，這種篇章安排隱含深意。理解阿倫特複雜而深刻的政治思想的關鍵，需要從她的猶太身份認同歷程入手，進而了解其從「共和主義」視角對極權主義和自由主義的批判^⑦。這裏有必要首先簡要梳理阿倫特的這一思想脈絡。

二 阿倫特：從猶太人問題到共和主義

(一) 猶太人問題：「整體的政治解放」

阿倫特的共和主義思想與她對於猶太認同問題的反思緊密相聯。早在1930年代選擇給猶太婦女瓦倫哈根(Rahel Varnhagen, 1771-1833)寫傳記來作為「第二博士論文」時，阿倫特就針對猶太認同問題提出了深刻見解^⑧。阿倫特的主要論點是，「個人的社會同化」不能等同於「整體的政治解放」，猶太人應該爭取「作為猶太人的」整體政治解放，而不可能通過個人的「社會同化」得到解放。阿倫特在傳記中特別利用了拉扎爾(Bernard Lazare，十九世紀末「猶太復國運動」精神領袖之一，和赫策爾[Theodor Herzl]齊名)對猶太人「暴發戶」(parvenus)和「被遺棄者」(pariah)的兩類劃分，並將「被遺棄者」細分為四類：第一類以詩人海涅(Heinrich Heine)為代表，第二類以拉扎爾本人為代表，第三類以演員卓別林(Charlie Chaplin)為代表，第四類以作家卡夫卡(Franz Kafka)為代表^⑨。阿倫特也自視為「被遺棄者」，她尤其喜愛卡夫卡，後來在1940年代末曾編輯《卡夫卡日記》(*The Diaries of Franz Kafka*)，把卡夫卡的作品介紹到美國。

雖然阿倫特支持「猶太復國運動」，但在以後遭受納粹迫害的流亡歲月裏，她逐漸與「猶太復國運動」的主流派領導人產生了嚴重分歧(其中許多是1948年以色列建國後的重要政治人物)。這一分歧的實質對我們理解阿倫特後來的政治思想非常關鍵。在「猶太復國運動」中，繼承赫策爾思想的主流派領導人(如後來以色列開國總統兼化學家魏茨曼[Chaim A. Weizmann])走「帝國主義上層路線」，希望英國把巴勒斯坦移交給猶太人建國，完全無視已經世代定居在巴勒斯坦的阿拉伯人。阿倫特則繼承了「猶太復國運動」少數派領袖拉扎爾的傳統，和布伯(Martin Buber)與愛因斯坦(Albert Einstein)立場一致，

反對走「帝國主義上層路線」，主張直接與阿拉伯人民對話，在基層共建「猶太—阿拉伯委員會」，在上層建立兩個民族的社會主義聯邦^⑩。由此可以看到後來阿倫特在《論革命》中論證「委員會」（包括傑斐遜的「初級共和國」、巴黎公社和1905至1921年間的「蘇維埃」）是替代極權主義和自由主義的政治制度的端倪。

1948年5月14日，以色列單方面宣布建國並引發與當地阿拉伯人的衝突。不斷升級的以巴衝突使阿倫特進一步認識到歐洲「民族—國家」模式的深刻弊病，以色列按照歐洲單一的「民族—國家」模式在巴勒斯坦土地上建國，對阿拉伯人民和猶太人自身都是後患無窮。阿倫特甚至尖銳地指出，以色列的所作所為，實際上是對巴勒斯坦的阿拉伯人進行種族清洗，與希特勒對猶太人的做法沒有太大區別^⑪。

阿倫特對「猶太復國運動」走「帝國主義上層路線」的批評，為她後來在《極權主義的起源》中把「帝國主義」視為極權主義的一個「元素」埋下了伏筆。她指出，1884年由葡萄牙提議、俾斯麥 (Otto von Bismarck) 召集「柏林會議」 (Berlin Conference) 以後，帝國主義各國對非洲的瓜分，強化了「種族主義」意識形態，進一步弱化了殖民地宗主國內部的公民權意識，為納粹極權主義的興起創造了有利條件^⑫。這個論述使我們看到了阿倫特強調帝國主義是極權主義的催化劑的匠心所在。

在阿倫特看來，「反猶主義」是極權主義的另一個「元素」和催化劑。她反對用「尋找替罪羊」來解釋反猶主義，因為這不能解釋為何只是「猶太人」被當成「替罪羊」，而不是別的人。她也反對所謂「永恆的反猶主義」，即把反猶主義歸結於猶大對耶穌的出賣。她認為，對理解極權主義的起源來說，最關鍵的是要解釋1870年之後的「政治反猶主義」和歐洲「民族—國家」興衰之間的關係。

阿倫特把歐洲「民族—國家」興衰和猶太人命運的關係分為四個階段：第一階段是十七和十八世紀，歐洲「民族—國家」還處於絕對君主制的監護下，只有少數猶太人進入宮廷，替君主管理金融事務；第二階段是法國大革命後，歐洲「民族—國家」獲得了大發展，由於對公債和廣義金融業務的需要，促使各國把公民權利從少數宮廷猶太人擴展到更多猶太人富裕階層，並頒布了名義上適用於所有猶太人的「解放令」^⑬；第三階段是十九世紀後期帝國主義爭奪世界地盤的大發展時期，這標誌着歐洲「民族—國家」及其之間的平衡體系崩潰的開始，此時猶太金融商業對國家的「公共職能」變得不如「帝國主義冒險家商人」^⑭那樣重要了；第四階段是從第一次世界大戰到希特勒對猶太人的大屠殺，此時歐洲「民族—國家」及其之間的平衡體系全面解體，猶太人成了沒有任何「公共職能」但又包含了相當一部分富人的群體，因而成為「泛日耳曼主義」、「泛斯拉夫主義」等種族主義意識形態的打擊對象^⑮。阿倫特指出，「當猶太人失去了他們的公共職能和影響，而只剩下他們的財富之時，反猶主義就達到了頂峰」^⑯。

可見，阿倫特強調的是，「社會同化」和「經濟財富」都不能挽救猶太人的厄運，除非他們爭取到積極參與政治生活的權利。從這裏，我們已經可以預見到阿倫特在1958年《人的境況》(*The Human Condition*)一書中關於公共政治參與是人類生活最重要條件的論述^⑩。

(二) 共和主義：公共政治參與的美德

阿倫特《人的境況》一書是1970年代以後共和主義在西方復興的先聲。我們可以從當代共和主義的主要理論代表波考克(J. G. A. Pocock)那裏，找到阿倫特與共和主義復興的聯繫。波考克明確承認：「作為歷史學家，我一向十分關注古代自由與現代自由的對話，故也難怪，其著作能夠引起我最強烈共鳴的，當屬已故政治哲學家漢娜·阿倫特。」^⑪波考克這樣描述自己於1975年出版的《馬基雅維里時刻：佛羅倫薩政治思想和大西洋共和主義傳統》(*The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*)：「借用漢娜·阿倫特的語言來說，本書講述的是西方現代早期復興古代『政治人』(*homo politicus*，亦即亞里士多德的『政治動物』)理想這個故事的一部分。這個政治人通過政治行動來肯定自身的存在和美德，與他最近的血親是『修辭學家』(*homo rhetor*)，他的對立面則是基督教信仰中的『有信的人』(*homo credens*)。」^⑫

怎樣理解「政治人」與「有信的人」的對峙？在《馬基雅維里時刻》中，波考克強調了意大利政治哲學家馬基雅維里(Niccolò Machiavelli)對「共和政體」及其公民參與的主張：「中世紀和現代早期歐洲人的時間意識中某些持久的模式，導致了認為共和政體的出現和公民對該政體的參與構成了一個歷史中自我理解的問題……這個問題正是馬基雅維里及其同代人或明或暗地堅持主張的。」^⑬為甚麼波考克說「共和政體的出現和公民對該政體的參與，構成了一個歷史中自我理解的問題」？如果我們回顧阿倫特在《人的境況》中對「不朽」(*immortality*)和「永恆」(*eternity*)的區分，會有助於我們理解波考克的問題。

阿倫特受亞里士多德啟發，區分了三種基本的人類活動：勞動(*labor*)、工作(*work*)和行動(*action*)，這三種都屬於「積極生活」(*vita activa*)，與中世紀基督教的「沉思生活」(*vita contemplativa*)相對。「勞動」是與人的身體的生物過程相應的新陳代謝活動，「工作」創造了一個非自然的「人為事物」的世界，而「行動」是在平等的公民間的政治活動，對應於人的複多性(*plurality*)^⑭。阿倫特指出，亞里士多德認為「勞動和工作不夠有尊嚴，不足以構成一種完整意義上的生活……一種自主的和真正屬於人的生活方式」，只有平等主體間的政治參與的「行動」才是真正自由的生活方式^⑮。有人批評阿倫特過於推崇古希臘，不了解亞里士多德的「人是政治動物」的理想是建立在奴隸「勞動」和「工作」基礎上的^⑯，但其實馬克思也在《資本論》第三卷第四十八章中說過：「自由王國只是在必要性和外在目的規定要做的勞動終止的地方才開始。」^⑰在自動化高度發展的今天，我們完全可以大膽設想，人工智能將大量取代「勞動」

和「工作」，在「社會分紅/基本收入」的基礎上，平等主體間的政治參與的自由「行動」將獲得很大發展²⁵。

不過，對理解波考克問題至關重要的，是阿倫特《人的境況》中的這段話²⁶：

隨着古代城市國家的消失——奧古斯丁 [Saint Augustine] 也許是最後一個至少知道作為一個公民意味着甚麼的人——「積極生活」這個詞失去了它特定的政治意義，開始意指所有致力於此世之物的活動。準確地說，古代城市國家的消失並沒有造成工作和勞動在人類活動等級中的上升，以至於上升到與政治生活享有同等的尊嚴。實際出現的反倒是另一種情況：行動也被從塵世生活必需性的層次上看待，以至於沉思……成了唯一真正自由的生活方式。

正是這種「沉思生活」，形成了政治與基督教的區別：「沉思對於任何其他活動、包括行動在內的優越性，在起源上並不是基督教的。」²⁷或者，「不朽」與「永恆」的區別：前者還是有時間性的，而後者則沒有時間性²⁸。

我們知道，基督教的永恆的上帝的形象確立了一種「非時間性」，在非時間性中，無從探討「特殊」與「普遍」之分：上帝「本身並未使特殊的事件和現象在時間中的相繼發生能被理解，也未賦予作為事件相繼發生之維度的時間以任何特殊的重要性」²⁹。而近代歐洲文藝復興的共和主義恰恰是歷史主義的時間觀念的一種形式，只有在世俗的、有限的時間裏，從特殊中探索普遍才變得有意義：「易朽」的個體生命如何能夠不朽？如同波考克在《馬基雅維里時刻》中的進一步解釋³⁰：

共和政體或亞里士多德式的城邦，作為重現於15世紀公民人文主義思想中的概念，既是普遍的，又是特殊的。「普遍的」是說，它的存在可以為其公民實現人們在現世生活中能夠實現的全部價值；「特殊的」是說，它是有限的，它置身於時空之中。它有開端，因而也有終點；這就使兩個問題變得至關重要：揭示它如何產生和維持自身的存在；對其實現普遍價值的目的與其世俗生活的動盪和環境的無序加以調和。因此，共和主義理論——以及同時出場（如果不是更早出場）的所有政治理論——的關鍵內容，是有關時間的觀念，有關以時間為維度的偶然事件之發生的觀念，以及關於構成了我們所說的歷史的特殊事件之序列（稱之為過程還為時尚早）之可理解性的觀念。

換言之，共和主義正是克服基督教的非歷史性的現代歷史主義思維方式，它提出了「存在於世俗特殊性中的普遍性」這一問題。波考克由此揭示了「政治人」與「有信的人」或「基督教世界觀」的對抗：基督教堅信一個在過去的一個時間點上創造了世界和人類、將在未來一個時間點上拯救人類並終結這個世界的上帝，在這樣的信仰或者說世界觀裏，沒有人的不朽的意義存在；

但是在時間性和世俗性的世界觀中，人可以通過積極投身於政治行動去實現「現世生活中的全部價值」，而政治正是「『處理可能之事的技藝』，從而也是處理偶然之事的技藝；……如果我們把偶然性的領域視為歷史，視為『偶然、意外和不可預見的因素的表演』，從這種政治觀似乎就會產生促進世俗歷史寫作成長的強大動力（這樣，政治人也許會與基督教的世界觀一爭高下）」^⑳。

據此，共和主義者所主張的積極的公民生活，可以理解為在世俗時間中的特殊事件，並甚至可能在一定程度上控制偶然命運^㉑：

無論是作為語文學家、修辭學家還是共和國公民，人文主義者都深入參與到具體而特殊的人類生活之中……讓特殊變得可以理解的需要，導致了交談觀的出現，即這樣一種想法：普遍因素內在於對生活和語言網絡的參與之中，因此，最高價值，甚至非政治的沉思價值，也被視為只有通過交談和社會合作才能獲得。由此導致的必然結論是，社會合作本身是一種高貴而必要的善，是獲知普遍性的前提，整個雅典和亞里士多德的傳統都強調，人類社會合作的最高形式是政治社團，是亞里士多德從城邦中看到的分配、決策和行動的共同體。

無論如何，確實可以說阿倫特《人的境況》一書關於「不朽」與「永恆」的區分以及由此而來的在世俗時間中探尋不朽生活的思考，預示和激發了以波考克等為代表的共和主義學派的興起。從「共和主義」視角，我們就不難理解為何阿倫特會同時批判極權主義和自由主義。阿倫特強調，極權主義不僅給生活帶來苦難，更重要的是剝奪了人的政治參與權力（她使用“right to have rights”一詞），企圖消滅人的獨特性和複多性^㉒。而自由主義者往往只強調「消極自由」——即不受他人干涉的權利，但殊不知若沒有積極的政治參與權利的保證，這種「消極自由」是弱不禁風的。如果我們翻閱共和主義學派另一位代表佩迪特（Philip Pettit）的著作《共和主義：一種關於自由與政府的理論》（*Republicanism: A Theory of Freedom and Government*），就可以從他對共和主義的「無支配」的自由觀與自由主義的「無干涉」的自由觀之區分中，讀出阿倫特的上述思想^㉓。

如果上述分析稍嫌太抽象的話，我再舉一個阿倫特在公民權問題上影響美國聯邦最高法院判決的例子。1933年阿倫特被迫逃離德國後，曾經有十八年沒有國籍，這使得她對公民權問題十分敏感，也感到自由主義完全以個人為基礎的抽象人權觀念的蒼白無力。她在〈我們，難民〉（“We Refugees”）一文中明確指出，沒有任何政治共同體保障的抽象的人權是弱不禁風的。因此，作為政治共同體成員的「公民權」比「人權」概念更為重要。純粹個人的「人權」觀念，要是沒有國家的保護，就無法在現實中實現^㉔。在這裏，阿倫特提出了共和主義的「公民權」比「人權」更根本的觀點。1958年，美國聯邦最高法院終於做出無論如何不能剝奪公民權的判決，首席大法官沃倫（Earl Warren）

引用了《耶魯法學期刊》(*The Yale Law Journal*)上的一篇文章，而該文大量運用阿倫特的公民權理論作為依據^⑳。

三 從「共和主義」理解「蘇維埃」

基於對「共和主義」的理解，阿倫特在《論革命》一書的最後一章中，詳細說明了她為何認為「蘇維埃」(委員會)體制要優於「代議制民主」下的政黨。阿倫特指出，代議制民主下的政黨問題，「就是政治變成了一種職業，一種生涯，是故『精英』根據本身完全非政治的標準和尺度而被遴選出來。基於一切政黨制度的性質，真正政治性的才華難以得到發揚，特別政治化的素質，在黨派政治的雞毛蒜皮中更難以為繼，後者只要求稀鬆平常的推銷術便足矣」。而委員會成員「是自我遴選」，「從『初級共和國』中，委員會人接着就為下一個更高級的委員會選出了他們的委託人，這些委託人再由他的同儕來挑選，他們不受制於任何自上而下或自下而上的壓力。他們的頭銜不仰賴別的甚麼，而只仰賴於平等的人的信心，這種平等不是自然的，而是政治的，不是與生俱來的。這是那些投身於、現在正從事於一項集體事業的人之間的平等。一旦被選中並派往下一個更高級的委員會，委託人就會發現自己再度處於同儕之中，因為，在這一體系中，任何既定層次上的委託人，都是那些獲得一種特別信任的人」^㉑。

無論我們今天如何看待阿倫特這一具體的「蘇維埃」(委員會)政治制度主張，她從「共和主義」視角對極權主義和自由主義的批判，仍具有巨大的現實意義，而揭示這種現實意義正是本文的主旨所在：「向前看」「十月革命」。

阿倫特和列寧對通過「蘇維埃民主」構建和組織新的公共空間的理解是一致的。列寧明確地說過^㉒：

如果不在某種程度上「回復」到「原始」的民主制度，從資本主義過渡到社會主義是不可能的(不這樣做，怎麼能夠過渡到由大多數人民和全體人民行使國家職能呢?)……舊的「國家政權」的絕大多數職能已經變得極其簡單，已經可以簡化為登記、填表、檢查這樣一些極其簡單的手續，以致每一個識字的人都完全能夠行使這些職能，行使這些職能只須付給普通「工人的工資」，並且可以(也應當)把這些職能中任何特權制、「長官制」的殘餘鏟除乾淨。

列寧接着說，「日益簡化的監督和統計表報的職能將由所有的人輪流行使，然後將成為一種習慣，最後就不再成其為特殊階層的特殊職能了」^㉓。

在二十一世紀的今天，很多人會覺得列寧的構想太「烏托邦」了。但我們冷靜下來，環顧世界，許多國家實行的陪審團制度，其實就是「由所有的人輪

流行使「管理權力」的形式之一。1967年創立萬事達卡(MasterCard,目前最廣泛使用的銀行支付卡)的菲利普斯(Michael Phillips),於1985年與卡倫巴赫(Ernest Callenbach)合著了《公民立法機構》(*A Citizen Legislature*)一書,首次提出了隨機抽籤產生美國眾議院435名議員的制度設計⁴⁰。他們的出發點就是:既然陪審團成員可以隨機抽籤產生,為何不可隨機抽籤產生眾議員?

實際上,亞里士多德早就論述了「抽籤」是和古希臘雅典「民主制」聯繫在一起的制度安排,而「選舉」則是「貴族制」的制度安排。在這一點上,近代西方思想家孟德斯鳩(Charles de Montesquieu)與盧梭(Jean-Jacques Rousseau)也和亞里士多德完全一致⁴¹。但是,二十世紀的多數西方政治學家似乎忘記了亞里士多德關於民主與抽籤的內在聯繫的論述。

1997年,在紐約大學任教的法國政治學家曼寧(Bernard Manin)出版了《代議制政府的原則》(*The Principles of Representative Government*)一書,重新提出和發展了亞里士多德的民主抽籤論。曼寧指出,由於亞里士多德的「民主」定義是「統治者和被統治者是同一撥人」,因此只有隨機抽籤產生「統治者」才符合「民主」的定義;而選舉的邏輯必然會導致「統治者和被統治者不是同一撥人」,故屬於「貴族制」。因為「選舉」就是要選出「與眾不同」的人(或者更有能力,或者更有錢,或者更漂亮),而要選出「平均的人」在邏輯上是不可能的⁴²。在曼寧這部著作之後,關於民主與抽籤的研究有了很大進展。2008年,英國政治學家道倫(Oliver Dowlen)發表了《抽籤的政治潛能:隨機挑選官員的研究》(*The Political Potential of Sortition: A Study of the Random Selection of Citizens for Public Office*)一書,全面綜述了抽籤與民主的歷史和研究文獻⁴³。

但是,這些研究大多有一種矯枉過正的傾向,研究者對抽籤的熱情使他們往往忽略了在單一機構(如議會、陪審團)中以抽籤產生成員也會帶來一些問題。其實,現代的生活常識告訴人們,管理公共事務也不總是那樣簡單(並非如前述列寧所說「每一個識字的人都完全能夠行使這些職能,行使這些職能只須付給普通『工人的工資』」)。而且,在操作實踐上也會出現難題,比如,當審理一件耗時較多的刑事案件時,如何來支付隨機抽籤產生的陪審員的報酬?此外,著名政治學家埃爾斯特(Jon Elster)在2013年出版的《防止惡治的保障:陪審團、制憲會議和選舉》(*Securities against Misrule: Juries, Assemblies, Elections*)一書中,就談到隨機抽籤產生的陪審員必須同職業法律家相結合才能更好發揮作用的例子:法國大革命後的陪審團原本有十二人,都以隨機抽籤產生,但1941年後改成六人隨機抽籤產生,再加上三個法官;而目前法國陪審團又恢復到十二人,九人隨機抽籤產生,另外三人為法官,這是「專家和群眾相結合」的一種模式⁴⁴。同時,日常生活經驗告訴我們,抽籤產生陪審員雖然具有廣泛代表性,但也有可能因被抽中者的興趣和關注不同而造成對審議案件投入程度不足的問題。

更重要的是,曼寧書中所強調的抽籤在近代西方衰落的原因,並沒有引起近年來的抽籤民主論者的足夠理解與重視。他指出,西方近代民主理論強調統治必須建立在被統治者的「同意」(consent)的基礎上,因此抽籤在近代被

認為沒有經過選舉的「同意」過程，帶有任意性，這是它被選舉取而代之的主要原因之一⁴⁶。在二十一世紀的民主制度創新中，我們不可能也不應該簡單回復到古希臘雅典的抽籤民主制，而是要探索抽籤與選舉的結合。抽籤民主制顯然有利於打破利益集團的固化，但它對被抽中者的興趣和能力有很高要求，可謂利弊集於一身。

本文論述至此，就可以介紹主張抽籤與選舉相結合的「奇人」布里修斯 (Terrill Bouricius) 的新型民主構想了。布里修斯有着豐富的地方民主實踐經驗⁴⁷，同時，他對美國民主體制改革很大程度上被少數利益集團操控的問題有深刻反思：2001年，他與紐約大學著名數理政治學家布拉姆斯 (Steven Brams) 等人在《科學》(Science) 雜誌上撰文提出改革美國目前選舉制度的構想⁴⁸。2013年，布里修斯結合多年實踐和理論思考，發表了〈通過多個機構抽籤的民主：雅典經驗對當代的意義〉(“Democracy through Multi-Body Sortition: Athenian Lessons for the Modern Day”)一文⁴⁹。根據我的理解，布里修斯可以被看作是堅持了阿倫特—列寧的理想。當然他認識到，在二十一世紀實現這個理想，必須正視「單一機構抽籤的民主」的悖論——既有着有利於打破利益集團固化的優點，也存在對被抽中者的興趣和能力要求過高的缺點。因此，布里修斯設計了六種機構來實現「普通人民必須真正當家做主」的理想。

第一種機構是「議程設置委員會」(Agenda Council)。其成員從毛遂自薦的公民中隨機抽籤產生，但它僅僅設置議程，不對法律的制訂進行表決。如果未被抽中的公民具有設置議程的強烈要求，只要徵得足夠數量的其他公民簽名，就可以將該議題提上議程。

第二種機構是各種「興趣或利益討論組」(Interest Panels)。每個討論組由十二人組成，其成員資格既不需要選舉，也不需要抽籤，而只憑公民的興趣或利益自願參加。例如，已經列入議程的關於交通安全立法的討論組，其成員可能是公交車司機、賽車協會、交通規劃部門或車禍受害者家屬。他們就討論的結果提交立法或政策建議 (proposals)，但他們沒有最終決定權。

第三種機構是在每個立法或政策領域設立一個「評審委員會」(Review Panel)。它們類似目前各國議會中的「財經委員會」、「外交委員會」等，本身沒有立法權，主要工作是評審「興趣或利益討論組」提交的法律草案，並決定是否遞交下一個機構進行表決。布里修斯認為「評審委員會」也可類比於古希臘雅典民主時期隨機抽籤產生的「500人委員會」，把建議交給另一個隨機抽籤產生的1,001人組成的委員會做出最終立法決定⁵⁰。在布里修斯對州一級的「評審委員會」設想中，委員會從毛遂自薦的公民中通過隨機抽籤產生，由大約一百五十人組成，成員任期三年。他們可以聘請專家，召開聽證會，並獲得大約相當於目前議會議員的工資。

第四種機構是「政策陪審團」(Policy Juries)。他們對「評審委員會」遞交的法律草案進行最終秘密投票表決。其產生方式是在全體公民中隨機抽籤，而不是在毛遂自薦者中隨機抽籤，在州或聯邦一級，「政策陪審團」至少需四百

人。通過抽籤產生的政策陪審員投票表決立法草案，這就是「抽籤」和「選舉」的結合——「抽籤基礎上的選舉」，最終形成正式法律。每一項新立法都將由新一批政策陪審員在聽取「評審委員會」的說明後作最終表決，他們的工作時間大約為一周，與「評審委員會」成員的三年任期不同。

第五種機構是「規則委員會」(Rules Council)。這個委員會負責為所有其他委員會制訂規則和程序，如抽籤程序、法定人數要求、徵求專家證詞的方式、審議中使用的程序。它的成員由隨機抽籤產生，任期有限。布里修斯認為，最後在新體系運行了一段時間後，從已經擔任過其他五個委員會委員的毛遂自薦者之中抽籤產生「規則委員會」成員，這樣「規則委員會」成員對其他委員會的運作有所了解，從而能夠制訂出有助於各個委員會運作的規則和程序。

第六種機構是「監察委員會」(Oversight Council)。其成員也是隨機抽籤產生的，主要任務是確保規則的執行，如監督「評審委員會」的工作人員向「政策陪審團」介紹各種法律草案時不帶偏見⁶⁰。

布里修斯生動地用上一張表格來說明他的六種機構的新型民主構想為何能夠克服「單一機構抽籤的民主」的悖論(表1)：

表1 使用多頭抽籤機構應對困境的方法

首要目標	相衝突的目標	解決之道
最大化委員會成員的代表性	最大化委員會成員的興趣與投入	「政策陪審團」最大化「代表性」，而在毛遂自薦基礎上抽籤產生的「議程設置委員會」、「評審委員會」等保證興趣與投入。
經常輪換以確保參與和防止腐敗	較長的任期才能使委員會成員熟悉議題	「政策陪審團」經常輪換，但「議程設置委員會」、「興趣或利益討論組」和「評審委員會」保證專業知識。
每個公民都有參與權	避免毛遂自薦產生的特殊利益的支配	「興趣或利益討論組」保證任何公民的自願參與，而「議程設置委員會」和最終決策的「政策陪審團」防止特殊利益支配。
通過內部討論和辯論來最大化解決問題能力	避免討論和辯論中的兩極化和從眾心理	「興趣或利益討論組」和各委員會促進討論，而「政策陪審團」避免觀點兩極化和從眾心理。
通過給予委員會廣泛的制訂議程和法律草案的權力來最大化民主力量	避免委員會裏少數克里斯瑪型成員的過份影響力	「議程設置委員會」最大化民主力量，而「政策陪審團」防止少數克里斯瑪型成員的過份影響。

資料來源：Terrill Bouricius, "Democracy through Multi-Body Sortition: Athenian Lessons for the Modern Day", *Journal of Public Deliberation* 9, issue 1, article 11 (2013): 15.

如果我們回顧「蘇維埃」在俄語裏是「委員會」之意，以及阿倫特—列寧「由所有的人輪流行使」管理權力的理念，不難看出布里修斯結合隨機抽籤和選舉的設計，堪稱「二十一世紀的蘇維埃」。

尤其有趣的是，從2004年至今，加拿大、荷蘭、冰島和愛爾蘭先後進行了結合隨機抽籤和選舉的新型民主實驗。加拿大的兩個州（英屬哥倫比亞和安大略）以及荷蘭為了修改選舉法，用隨機抽籤的方法產生了「公民會議」成員，「公民會議」成員討論建議後再交予全州人民公投。冰島和愛爾蘭則結合隨機抽籤和選舉的方法產生了「修憲委員會」。例如，2013年1月成立的愛爾蘭「修憲委員會」由100名成員構成，其中66名從全體公民中隨機抽籤產生，33名是現任政治家，1名是由議會任命的主席。2015年5月22日，基於「修憲委員會」的提案，愛爾蘭全民公投修改憲法，其中包括允許同性戀結婚，這在天主教傳統極為深厚的當地幾乎不可想像^⑤。由於「修憲委員會」中的三分之二成員（66名）是隨機抽籤產生的，這可以說是「普通人民必須真正當家做主」的理想的一次成功實踐。

當前中國處於各方人士共同強調的改革關鍵時期，在此階段持續深入討論「民主與專家相結合」的制度創新，更有效地實現人民當家做主，有其顯著的迫切性和必要性。也許，二十一世紀的「蘇維埃」並非「烏托邦」？

註釋

① David Priestland, "What's Left of Communism", *The New York Times*, 24 February 2017.

② Sheila Fitzpatrick, "What's Left?", *London Review of Books* 39, no. 7 (30 March 2017), www.lrb.co.uk/v39/n07/sheila-fitzpatrick/whats-left.

③ 格羅斯曼 (Vasilii Grossman) 著，力岡譯：《生活與命運》（桂林：廣西師範大學出版社，2015）。

④ Victor Serge, *Memoirs of a Revolutionary* (London: Oxford University Press, 1963).

⑤ François Furet, *The Passing of an Illusion: The Idea of Communism in the Twentieth Century*, trans. Deborah Furet (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1999).

⑥⑦ 阿倫特 (Hannah Arendt) 著，陳周旺譯：《論革命》（南京：譯林出版社，2011），頁233-34；260、261。

⑧ 崔之元：〈理解阿倫特：猶太認同與共和主義〉，微信公眾號《實驗主義治理》，2017年1月26日。

⑨ Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, ed. Liliane Weissberg, trans. Richard and Clara Winston (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1997).

⑩ 引自 Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question* (Cambridge, MA: MIT Press, 1996), 33。

⑪ 關於「猶太復國運動」中「兩條路線的鬥爭」，參見 Zeev Sternhell, *The Founding Myths of Israel: Nationalism, Socialism, and the Making of the Jewish State* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996)。

① 以色列單方面宣布建國，以巴分治決議遭到巴勒斯坦的阿拉伯人堅決反對，暴力衝突升級。新成立不久的聯合國安理會任命瑞典外交家伯納多特(Count Folke Bernadotte)為首位阿拉伯—以色列衝突協調員。耶路撒冷希伯來大學第一任校長馬格內斯(Judah Magnes)讓阿倫特起草了給伯納多特的建議(建議內容包括：任命馬格內斯所創建的「統一黨」[Ihud]作為以巴衝突的協調小組；推動猶太人與阿拉伯人建立基層聯合委員會實施兩個民族聯邦)，而後者在給聯合國安理會的報告中也基本採納了阿倫特的建議。但以色列右翼恐怖份子於1948年9月17日在耶路撒冷暗殺了伯納多特，之後雙方暴力進一步升級，阿倫特的基於猶太—阿拉伯基層聯合委員會的兩個民族聯邦方案也就不了了之。參見Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, chap. 5。

② 參見Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (San Diego: Harcourt Brace & Company, 1979), 123。在1948年2月13日寫給布魯克斯(Paul Brooks)的信中，阿倫特也重申了她的看法。參見Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, 197-98。

③ 阿倫特認為，羅斯柴爾德(Rothschild)家族的歷史為理解這兩個階段提供了生動的說明。參見Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 26-27。

④ 阿倫特提到康拉德(Joseph Conrad)的小說《黑暗的心》(*Heart of Darkness*)中比利時在剛果的殖民者克茲先生(Mr. Kurtz)，這個極端殘暴的象牙貿易商就是「帝國主義冒險家商人」的代表。參見Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 189。

⑤⑥ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 14-15; 49。

⑦ Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1999)；中譯本參見阿倫特(Hannah Arendt)著，王寅麗譯：《人的境況》(上海：上海人民出版社，2009)。

⑧⑨⑩⑪⑫ 波考克(J. G. A. Pocock)著，馮克利、傅乾譯：《馬基雅維里時刻：佛羅倫薩政治思想和大西洋共和主義傳統》(南京：譯林出版社，2013)，頁603；577；7；3-4；9；69。

⑬ 參見波考克：《馬基雅維里時刻》，頁2。我對引文最後一句「……或明或暗地與之對抗」的翻譯有所改動。

⑭⑮⑯⑰⑱ 阿倫特：《人的境況》，頁1-2；6；6；6；9。

⑲ 例如，一部頗受推崇的阿倫特思想傳記認為：「她〔阿倫特〕雖然熱情地認可雅典，但是，她完全意識到這一方案的缺陷；並且準備承認，公民們在其中來回往復的非暴力公共空間，不僅是奴隸制和全面戰爭世界中的一塊小空地，而且它自身也被滲透着荷馬時代精神的激烈競爭所毒化。」參見卡諾凡(Margaret Canovan)著，陳高華譯：《阿倫特政治思想再釋》(北京：人民出版社，2012)，頁145-46。

⑳ 馬克思(Karl Marx)著，中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局編譯：《資本論》，第三卷(北京：人民出版社，2004)，頁928。

㉑ 有關「基本收入」(Basic Income)，可以參見我主持的微信公眾號《實驗主義治理》所發布的多篇文獻，例如〈作為「自由社會主義」組成部分的「基本收入」〉(2016年7月11日)、〈印度基本收入實驗〉(2016年7月24日)、〈基本收入與社會民主〉(2016年8月8日)、〈全面基本收入：扶貧的可行政策選擇？〉(2017年8月13日)等。

㉒ 關於“right to have rights”，參見Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 296；關於阿倫特恢復「複多性」這一政治經驗的努力，參見卡諾凡：《阿倫特政治思想再釋》，頁4。

㉓ 例如，「〔伯林，Isaiah Berlin〕將積極自由看做是對自我的控制，而將消極自由看做是不存在他人的干涉。然而，控制和干涉並不是一回事，因此，是否可

以用這樣一種居間的方式來看待自由呢，即自由確實是指某種闕如的狀態——同消極自由觀一樣，但闕如的不是干涉，而是他人的控制」。參見佩迪特(Philip Pettit)著，劉練軍譯：《共和主義：一種關於自由與政府的理論》(南京：江蘇人民出版社，2006)，頁27。

⑳ Hannah Arendt, "We Refugees", in *The Jewish Writings*, ed. Jerome Kohn and Ron H. Feldman (New York: Schocken Books, 2007), 264-74.

㉑ 這裏的聯邦判例是指 *Trop v. Dulles*, 356 U.S. 86 (1958)。沃倫引用的文章，參見 "The Expatriation Act of 1954", *The Yale Law Journal* 64, no. 8 (1955): 1164-1200。

㉒㉓ 列寧：〈國家與革命〉，載中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局編譯：《列寧選集》，第三卷(北京：人民出版社，1972)，頁207-208；213。

㉔ Ernest Callenbach and Michael Phillips, *A Citizen Legislature* (Berkeley, CA: Banyan Tree Books, 1985).

㉕ Bernard Manin, *The Principles of Representative Government* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), chap. 1。我曾撰文介紹曼寧這部著作，參見崔之元：〈「混合憲法」與對中國政治的三層分析〉，《戰略與管理》，1998年第3期，頁60-65。

㉖ Bernard Manin, *The Principles of Representative Government*.

㉗ Oliver Dowlen, *The Political Potential of Sortition: A Study of the Random Selection of Citizens for Public Office* (Exeter, UK: Imprint Academic, 2008).

㉘ Jon Elster, *Securities against Misrule: Juries, Assemblies, Elections* (New York: Cambridge University Press, 2013).

㉙ Bernard Manin, *The Principles of Representative Government*, 79-93.

㉚ 布里修斯是2016年美國以「民主社會主義」為政綱的總統候選人桑德斯(Bernard Sanders)的密友，二人在佛蒙特州(Vermont)共事多年。佛蒙特州是美國人口最少的一個州，也是美國歷史上最先廢除奴隸制的州份，比較接近阿倫特所推崇的傑斐遜的「初級共和國」。在桑德斯任該州伯靈頓市(Burlington)市長時，布里修斯任該市議會議長，而在桑德斯任佛蒙特州的聯邦參議員時，布里修斯任該州的州議員。

㉛ Terrill Bouricius et al., "Candidate Number 1: Instant Runoff Voting", *Science* 294, no. 5541 (2001): 303-306.

㉜ Terrill Bouricius, "Democracy through Multi-Body Sortition: Athenian Lessons for the Modern Day", *Journal of Public Deliberation* 9, issue 1, article 11 (2013): 1-19.

㉝ 布里修斯在這裏引用的是古典學學者歐貝爾(Josiah Ober)關於隨機抽籤是古希臘民主制度關鍵組成部分的觀點。參見Terrill Bouricius, "Democracy through Multi-Body Sortition", 2。歐貝爾的研究，參見Josiah Ober, "What the Ancient Greeks Can Tell Us about Democracy" (2007), www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/ober/090703.pdf。

㉞ 以上內容參見Terrill Bouricius, "Democracy through Multi-Body Sortition", 8-14。

㉟ David Van Reybrouck, *Against Elections: The Case for Democracy* (New York: Vintage, 2016), 130.