

文化革命與革命文化

• 高 毅

兩百年前的法國大革命，時下正進入她最激進的年頭——九三年。

提起「九三年」，每個稍有點歷史常識的法國人都會心頭一慄：「哦，共和二年，恐怖時代！」的確，在一般法國人的群體表象裏，「九三年」總是和法蘭西第一共和國第二年的恐怖統治密切相聯的，「九三年」就是「共和二年」，就是「恐怖時代」。其實，九三年＝恐怖，又何止只是法國人的歷史共識？那個著名時代的慘烈氣氛，即使不是通過世界歷史教科書，也早已藉《九三年》、《諸神渴了》、《雙城記》這類歷史文學名著，震驚過全世界善良的人們。

不過這種恐怖統治的驚世駭俗，還並不僅僅在於它的血雨腥風。「恐怖統治」(The Reign of Terror)作為法國大革命首創的一個政治學概念，其內涵本是相當豐富的。用美國歷史學家克蘭·布林頓的話來說，在此「恐怖統治」時期，「不僅有着斷頭台、斷頭機和行刑隊的傳奇劇，有着新秩序權勢者們之間激烈的權力角逐，有着

國內外戰事引起的緊張狀態，而且還有着千千萬萬普通人為關切一些通常根本不屬於他們的英雄所浸染的悲喜劇。」^①同時布林頓還認為，恐怖統治並非法國大革命的特殊現象，就其導致社會生活普遍政治化的實質意義而言，事實上近代以來所有重大的革命事件都在不同程度上經歷過自己的「恐怖」階段，儘管法國大革命的恐怖統治呈現着最完整最典型的形態^②。總而言之，這段歷史非同尋常，意蘊雋永，是值得人們時時玩味的。

超級恐怖

九三年的法國出現恐怖統治，原屬不得已。1793年夏，邊境上的反法聯軍到處都在猖狂進攻，國內反革命武裝叛亂此伏彼起愈演愈烈，新生的共和國焦頭爛額、滿目瘡痍。此時的革命比以往任何時候都更需要民眾的支持，然而民眾卻正因糧食投機猖獗、食不裹腹而怨聲載道。8月底，

布林頓認為，恐怖統治並非法國大革命的特殊現象，就其導致社會生活普遍政治化的實質意義而言，事實上近代以來所有重大的革命事件都在不同程度上經歷過自己的「恐怖」階段。



任誰也料想不到，光明的大革命會衍生出黑暗的恐怖統治。

法國地中海重港土倫被叛亂分子交給了英國干涉軍，革命面臨的內憂外患似乎已及至巔峰。巴黎無套褲黨對政府的無能終於忍無可忍。9月5日，一場「準起義」爆發了：巴黎市府率領各區民眾，高喊着「向暴君宣戰！向貴族宣戰！向囤積者宣戰！」浩浩蕩蕩衝向國民公會，衝進議會大廳，要求議會立即「把恐怖提上議事日程」。議會不得不表示屈服，當場通過了一系列決議，諸如嚴厲鎮壓投機商及反革命分子，實行對生活必需品的最高限價，派遣革命軍強行徵集穀物，逮捕嫌疑分子和清洗瀆職官員等。恐怖統治由此宣告正式確立。

此恐怖統治持續了十一個多月的時間。這段時間幾乎全落在法國革命新曆法上的共和二年（1793年9月至1794年9月）裏，故習慣上被稱作「共和二年的恐怖統治」。本來，統治既被冠以「恐怖」之定語，自然是嚴酷的，免不了要多殺一些人——治亂世用重典，這也是情理之中的事，無可厚非；更何況作為一種「戰時措施」，這種「恐怖」事實上是成效卓著

的，它使法國較快地擺脫了戰爭敗局，到九三年底即實現了轉危為安。可是也怪，儘管如此，史學界對於這段恐怖統治卻歷來褒貶不一、聚訟不已。即使是「褒派」如勒費弗爾、索布爾者流，對於該體制的某些方面、某些現象或某些運作方式，也不乏微詞。總之，這段恐怖統治很難得到人們普遍而充分的諒解。今日的法國政府對它顯然也有所忌諱，如不然她就會在那麼轟轟烈烈地紀念了「八九年」二百周年之後，也想到該對另有一番意義、而且其重要性並不稍減的「九三年」的二百周年有所動作了。在法國人心目中，共和二年的恐怖統治更多地似乎並不是一次成功的經驗，一次光榮的經歷，而是一種慘痛的記憶、一種歷史的重負。

其所以如此，說得上來的原因恐怕只有一個，那就是這一恐怖統治實際上被嚴重擴大化了。熟悉這段歷史的人們大都不會忘記這些權威性的統計數字：當時法國總共有約35,000—40,000人直接或間接死於恐怖統治，其中被革命法庭判處死刑者約17,000

在法國人心目中，共和二年的恐怖統治更多地似乎並不是一次成功的經驗，一次光榮的經歷，而是一種慘痛的記憶，一種歷史的重負。其所以如此，原因只有一個，那就是這一恐怖統治實際上被嚴重擴大化了。

人，而這些滾落在斷頭機下的腦袋，絕大多數並非屬於革命的敵對階層——貴族和僧侶（分別佔8.5%和6.5%），卻恰恰屬於革命的動力階層——第三等級，即資產者、手工業者 and 農民（佔85%）。而且革命在這時還張開血盆大口，開始成批成批地吞噬革命之子——許許多多在前期革命過程中功勳卓著的斐揚派、吉倫特派和一些急進左派人士，如巴伊、巴納夫、孔多塞、韋尼奧、布里索、羅蘭夫人、雅克·魯、埃貝爾等等，不是含恨飲刃於刑場，便是鬱鬱絕命於獄中。最後終於連革命巨頭丹東本人，都未能逃脫淪作九三年革命聖壇祭品的厄運。特別是隨着「牧月22日（6月10日）法令」的頒佈，革命專政的鎮壓職能幾乎陷入瘋狂狀態：由於該法令取消了開庭前的預審，並規定聽不聽證詞由法庭自便，被告不得請辯護律師，判決除釋放之外只能是死刑等等，革命法庭的審判程序大大簡化。結果在截至熱月政變（7月27日）前的一個多月裏，僅首都巴黎處死的犯人人數就高達1,376名，比從1793年3月10日革命法庭創立到牧月22日這15個月的殺人總數還多出125人。至於外省伴隨平叛而實施的恐怖，則更是幾近「種族滅絕」了：在旺岱，政府軍往往殘酷地夷平村莊，屠戮婦女兒童；在南特，特派員卡里埃縱容人們把整船未經審判的「反革命」溺殺於盧瓦爾河中（在93年12月至翌年1月間共溺殺2-3千人）；在其他許多城市如昂熱、里昂、土倫等等，都發生過駭人聽聞的大屠殺，行刑時斷頭台不夠用便輔以集體槍決。這種殘殺內戰戰俘的狂暴做法甚至在向對外戰爭方面延伸：共和二年牧月7日（1794年5月26日），僅根據救委委員巴雷爾關於

英國首相庇特在指使間諜行刺革命政府要員的指控，國民公會便悍然下令，要處死所有在押的英格蘭籍和漢諾威籍戰俘^③！

丹東之死

說到這種恐怖狂熱的起因，人們常常歸咎於形勢的險惡，以及民眾深懼「貴族陰謀」的憂患心態。這其實只是一個方面。另一方面的因素同樣也很重要，這就是以羅伯斯庇爾為首的革命政府對公民道德或共和美德的極度關切。羅伯斯庇爾有一個人所共知的美稱，叫做「不可腐蝕者」。據說在大革命時代能配得上這一稱號者也就是他了（索布爾的看法）。這說明羅氏的確有着一種與眾不同的道德理想情愫。這個人的特點還在於，他不僅自己講究德行，而且還要求人人都像他一樣講究德行，把道德奉為法蘭西共和國的立國之本。他斷言：建立共和國和治理共和國都必須遵循道德^④。甚麼叫「道德」？在他看來，「道德」就是「無私」，因為道德即「對祖國的熱愛」，是一種「樂於將公共利益置於一切個別利益之上」的崇高情感和犧牲精神^⑤。對這種道德境界的熱切追求，自然伴隨着對所有「不道德」行為、所有「腐敗者」的切齒痛恨。所以羅伯斯庇爾主張恨得深方能愛得切：「誰不憎恨罪惡誰就不會熱愛道德，這是很自然的。」^⑥而恨至深則不免殺意生，故羅伯斯庇爾又提出使道德與恐怖結合，以恐怖扶持道德：「沒有道德的恐怖是有害的，沒有恐怖的道德是無力的。」^⑦他還宣佈：「在法國革命的體制下，誰不道德誰就是拙劣的，誰腐敗誰就是反革命。」^⑧而反革

羅伯斯庇爾有一個人所共知的美稱，叫做「不可腐蝕者」。他有着與眾不同的道德理想情愫。他不僅自己講究德行，而且還要求人人都像他一樣講究德行，把道德奉為法蘭西共和國的立國之本。他提出使道德與恐怖結合，以恐怖扶持道德。

命，在當時就是人人可得而誅之的死罪。

我們還知道，羅伯斯庇爾他們心目中的道德典範是古希臘羅馬的共和主義者，他們要建立的是一種斯巴達式的沒有大貧大富的平等社會。羅伯斯庇爾說的很明白，他希望「在法蘭西共和國裏，『人人都以渴望贏得榮譽和為祖國服務為抱負』，『人人都在共和主義情感的持續薰陶下並出於成為可敬的偉大民族的需要而變得高尚起來』，『商業成為公共財富的源泉，而不只造成幾個家族的驚人的富裕』：『在我國，我們要用道德取代自私，用正直取代名望，用原則取代慣例，用責任取代禮節，用理性的統治取代習俗的暴政，用蔑視惡習取代蔑視不幸，用愛光榮取代愛金錢，……總之，用共和政體的全部美德和奇迹取代君主政體的所有惡習和荒謬。』^⑨這幅「君子國」藍圖看起來的確賞心悅目，只可惜它到底只是另一種烏托邦。應當認為，任何烏托邦，無論其多麼天真浪漫、空幻不真，畢竟都不同程度地反映着人類對於平等價值的終極關懷，因而都具有相當的積極意義。那些信之不移並以平和手段積極試驗孜孜以求者如歐文如傅立葉，提起來也足能令人肅然起敬。可是，如果烏托邦的渴慕者竟不惜以此理想的名義迫害異己、濫殺無辜，那就只能令人齒冷了。羅伯斯庇爾就犯了這樣的錯誤。當時被革命政府以「道德」名義處死的冤魂，知有多少？羅蘭夫人臨刑前那聲長泣——「自由，自由，多少罪惡伴汝以行」，至今聽起來仍是那樣驚心動魄。

這方面最顯著的例子還是丹東之死。羅伯斯庇爾認定丹東罪不可赦，是因為丹東有兩句話曾深深激怒過

他：其一，他曾當面嘲弄羅氏的道德關切，說甚麼「沒有任何道德比每天夜裏我和我老婆的情誼更牢靠」；其二，他對涉及個人榮譽的公共輿論極度漠視，公然聲稱「公共輿論是個婊子，她的後代則是一群傻瓜」。這使羅伯斯庇爾憤怒地想道：這人實在低級下流、寡廉鮮恥，而「一個毫無道德的人怎麼會是自由事業的捍衛者？」一個以絕對道德為基礎的社會決不應該有他的位置，他的存在只能被看作是對誠實和「風化」的侮辱^⑩。聖鞠斯特後來擬定的對丹東的公訴狀，除了揭露丹東說過「我的心不能容忍仇恨」這樣的話之外，絲毫沒有為羅氏關於丹東有罪的「內心確認」提供任何新的根據^⑪。然而在羅伯斯庇爾派看來，這就足夠了：不憎恨罪惡豈能熱愛道德？這更說明丹東十足地無德，是一個徹頭徹尾的假革命、反革命。結果，儘管沒有任何真憑實據，羅伯斯庇爾他們還是通過捏造罪名、不許申辯的專橫手段，硬是把丹東綁上了斷頭台。

丹東號稱「革命巨人」，也的確具備一位偉大革命家的膽略和才識，但他的人格卻終究算不得高尚。他驕奢淫逸，貪杯好色，往往像一個放浪形骸的酒色之徒，全不似羅伯斯庇爾那般嚴正清高。然也許正是這種「俗氣」，賦予了丹東作為當時法國市民社會代言人的特殊品性。不言而喻，當時法國的市民社會就是資產階級的社會，或者更準確地說，是正在英國工業革命帶動下步入現代化進程的法國資產者的社會。這種市民社會，如黑格爾和馬克思所見，係先進民族當時所達到的人類發展狀態，代表着人類社會發展的一般走向，但它又是自私而貪婪的，全然不再有原始社會的

任何烏托邦，無論其多麼天真浪漫、空幻不真，畢竟都不同程度地反映着人類對於平等價值的終極關懷，因而都具有相當的積極意義。可是，如果烏托邦的渴慕者不惜以此理想的名義迫害異己、濫殺無辜，那就只能令人齒冷了。

溫情脈脈和道德內聚力^⑫。黑馬二氏對市民社會的貶評也許有所偏頗，但是說這種市民社會的主導取向是基於個人主義、利己主義原則之上的自由主義，還是符合歷史真實的。一般說來，現代化早期的市民社會都希望國家盡少干預它的內部事務，盡量給它以自由活動的空間——說白了，就是希望國家不要妨礙資產者牟取私利。這聽起來確乎有點不大「仁義」，然而這是時代發展的客觀需要。這時的法國市民社會也不例外，大革命本身就是該市民社會爭取自身解放的一種努力。它在革命中為形勢所迫而不得不接受了恐怖統治，但它決不可能長期忍受這種統治，一俟形勢稍有轉機，它就會迫不及待地提出結束恐怖的要求。丹東在九三年底九四年的言論和活動即反映了這種要求。他於1793年11月9日突然中斷在故鄉的病休，匆匆趕回巴黎開始倡導寬容運動。11月22日，他提出，「我要求珍惜人類的血！」^⑬12月1日，他憤怒譴責赴外省平叛的國民公會特派員擅自處死拒絕以現金兌指券的公民的暴行。他指出：「既然聯邦派叛亂已被撲滅，一切革命措施均應依據現行法律。」^⑭12月22日，他親自出面解救了一個因投機罪被判死刑的酒商，並促使議會從寬修訂了《懲治投機法》^⑮。翌年1月24日，他又在國民公會為被長期監禁的眾多「無辜者」鳴冤叫屈，並再次強調：「當革命行將結束之時，當共和國和自由的敵人在共和軍前面四散奔逃之時」，最重要的原則就是「要刻不容緩地調準對祖國之敵的打擊方向，避免或修正錯誤。」^⑯這一切說明，丹東這個人的確很不簡單，他不僅對時代的潮流、對社會發展的實際需求極為敏感，而且敢於在必要的

「丹東之死」別有一番深意：它無非是當時法國以羅伯斯庇爾為代表的、僭取了對人民實行道德管制職能的、塗有濃烈意識形態化色彩的政治國家對市民社會的一種象徵性的「謀殺」。

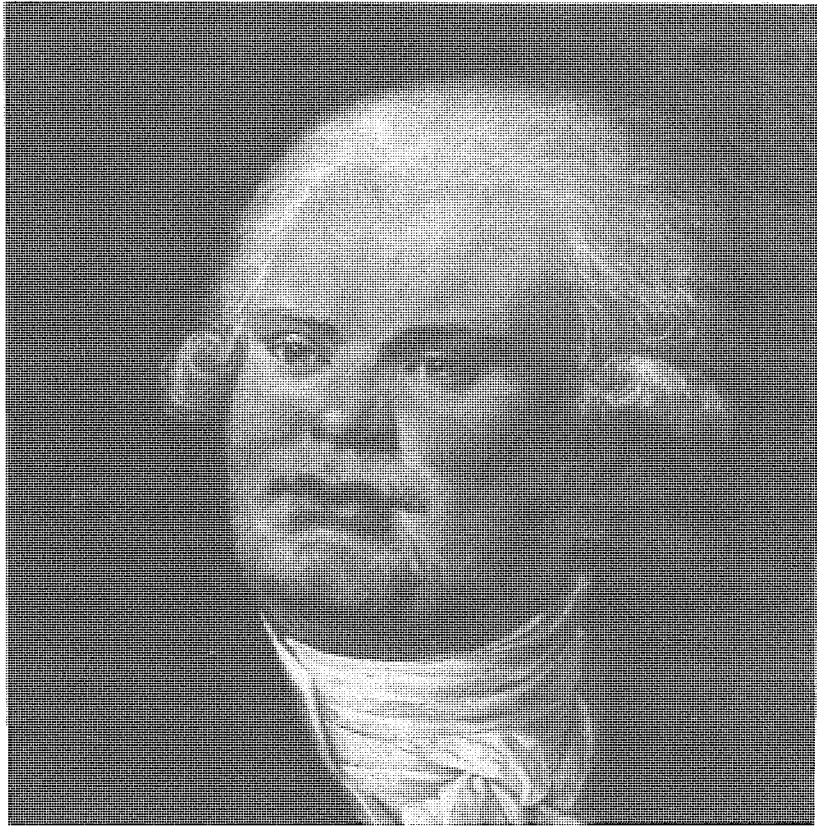
時刻挺身而出、仗「義」直言，極力為法國市民社會的自由發展鳴鑼開道。所有這一切，自然要同羅伯斯庇爾派的道德政治理想發生嚴重抵觸，並且勢必會加深他們對丹東「無德」的印象，從而給丹東自己招致殺身之禍。由此看來，丹東不僅是羅伯斯庇爾派道德關切的一件可憐的犧牲品，而且還是法國市民社會解放事業的一位悲壯的殉道者。而由於丹東實際上是大革命時代法國市民社會最自覺和最具權威性的代表，故而「丹東之死」又別有一番深意：它無非是當時法國以羅伯斯庇爾為代表的、僭取了對人民實行道德管制職能的、塗有濃烈意識形態化色彩的政治國家對市民社會的一種象徵性的「謀殺」。

文化革命

看來，共和二年恐怖統治的擴大化與羅伯斯庇爾的「道德邏輯」有相當直接的關係，可以說是這種「道德邏輯」的必然結局。然而當我們把眼光投向共和二年的社會文化層面的時候，我們就會發現，事情比這可能還要稍許複雜一些。

人們知道，法國大革命有一個史無前例的特點，這就是徹底的反傳統。過去的一切一無是處，整個民族必須從頭「再生」一次，即所有的法國人都必須接受一次脫胎換骨的改造，變成全新的人——這種信念，自始至終都是法國革命者的一個基本共識。法國當代著名歷史學家莫娜·奧祖夫在談到這一情況時，曾這樣指出^⑰：

這是一個夢，但又不止是一個夢。革



丹東的人格算不得高尚，這為他招來悲劇的命運。

命十年中產生的許多制度和創舉，包括各省空間的重新劃分、曆法時間的重新制定、地名的更改、新學校的創建及種種節慶活動，無不旨在實現這個夢。這還沒算那些乍看起來無關緊要的即興安排，如人們以「你」相稱或三色徽的佩帶之類，這些都極富象徵意義，是人們曾為之爭論不休的熱門話題。

這也就是說，法國大革命從一開始就超出了一般政治革命的範疇，而在實際上成了一場「文化大革命」。她要掃除的「舊制度」，並非單純政治層面的東西，而是涵義極廣的全部法蘭西舊傳統、舊文化。事實上大革命的任务還不止於此。由於法國革命者鄙視一切舊制度，而不僅僅是法國的舊制度，更由於他們立志要使再生的法蘭

西成為世界其他民族的榜樣——如制憲議會議員拉波·聖太田稱：「法蘭西民族天生就不是一個跟別人學步的民族，而是一個為別人作表率民族」^⑩，羅伯斯庇爾也明確表示：「願以往有名的受奴役民族法蘭西超越歷史上一切自由民族而成為各民族的榜樣」^⑪——，這種先驗自負的世界主義情懷還明顯地暗示着：他們的革命只不過是一場全球性革命的先導，解放全人類才是他們的最終目標。

值得注意的是，這種異常激進的「再生」信念並不僅僅只是革命精英的狂想。也許它是由精英們首先表述出來的，但這種表述即使不是對某種已有的社會心態的理論概括，至少也是恰好迎合了當時法國民眾的求變心理。總之「再生」的論點當時已深入人心，大革命時代法國民眾在摧毀舊傳

統方面往往較革命精英有過之而無不及，就足以說明這一點。

恐怖時期實際上就是最激進的革命精英和人民大眾聯手幹革命的時期，法國這場真正「史無前例」的文化大革命也理所當然地在此期間達到了最高潮。當時的法國真可謂色彩紛呈，精英與大眾珠聯璧合，競出奇招（當然也免不了要發生一些磨擦），使歷史第一次驚訝地領略到了這樣一些景象——

崇尚自然、尊重勞動的共和曆開始取代格里高利曆，宣傳革命的新式大眾曆書開始潮水般湧向市場：

官方頻頻組織聲勢浩大的革命節日慶典，發動文學家大寫謳歌共和美德的文藝作品，民間興起大唱革命歌曲的熱潮，街頭活躍着各種革命文藝宣傳，劇場大演革命戲並免費供勞動者觀看：

教堂被改做「理性廟」或醫院，舊禮拜的聖物聖器被砸爛或被充公，教士或還俗或結婚或逃亡：

許多舊地名被更以「自由搖籃」、「馬恩河畔的平等」、「阿恩—無套褲漢」之類，新生兒紛紛給起名「布魯圖斯」、「馬拉」^②、「平等」、「山岳」^③等等，不少成年人也給自己起了革命的綽號：

象徵共和美德的各種革命「聖物」（如自由女神像、先烈石膏像等等）受到千家萬戶的供奉，家具器皿上隨處可見革命宣傳畫及標語口號，撲克牌裏的JQK統統換上了革命「聖人」的肖像，無套褲漢的工作服成為流行的時裝，人們普遍放棄帶貴族做派的「您」而以樸實平等的「你」相稱，「先生」、「太太」、「小姐」之類舊式稱謂幾乎絕迹，所有人不分男女一概被稱作「公民」：

私人道德品質及個性氣質同公共政治行為被徹底混淆：簡樸勤勞被認為是愛國主義，貪圖享受被認為是沒有公民責任心，不戴三色徽被認為有反動傾向，政治態度不冷不熱也會招致危險的猜忌：

.....

至此，革命已經作為一種新的宗教滲透到社會生活的方方面面。公共領域和私人領域已無法區分，一切都成了政治。恰如一位美國歷史學家所言，在這個時期，「私生活遭到了西方歷史上最全面的打擊」^④。然而問題的嚴重性還不僅僅在這裏。我們知道，一切宗教本質上都是非理性的，它倚重的不是理性的力量而是情感的力量，極容易煽起可怕的狂熱。而一旦它在社會變革的動盪年代同政治緊密結合了起來，其危險性就更是可想而知了。九三年或共和二年的法國瀰漫着的一種近乎視死亡如兒戲的大眾心態，大約就是緣此而來的。這種心態有兩個方面的表現。其一者，是革命者顯示出一種超大無畏的英雄主義，一種真格的「視死如歸」——如開口閉口總是「無自由毋寧死！」、「無憲法毋寧死！」、「無博愛毋寧死！」、「為祖國而死無上光榮！」之類，街面建築上到處也都是這類標語（以致於在熱月時期，人們不得不發起一場群眾運動來清除所有帶「死」字的標語牌）；其二者，便是人們熱衷於用簡單的死刑來處置被認為沒有共和美德的人，這從牧月22日以後革命法庭只作開釋或死刑兩種判決，從巴黎的編織婦們以圍坐斷頭台前數砍下的頭顱為快事，從雨果對於那位綽號「8月10日」的、每天都樂顛顛地跟着死囚赴刑場說是去參加「紅色彌撒」的吳朗的生動描繪，均可略見一斑。試想，如此心

法國大革命從一開始就超出了一般政治革命的範疇，而在實際上成了一場「文化大革命」。她要掃除涵養極廣的全部法蘭西舊傳統、舊文化。法國革命者立志要使再生的法蘭西成為世界其他民族的榜樣。

態環境下的恐怖統治，怎麼能不走火入魔？

「共和二年的文化革命」^⑳不過曇花一現，它很快就被熱月政變（1794年7月27日）帶來的反動潮流淹沒了。然而，與這場革命密切相關的一種「革命文化」卻並未隨之退入歷史。事實上這種「革命文化」不僅將長期影響法國的政治生活，而且還將在世界許多國家和地區的政治變遷中留下濃重的印記。

這種「革命文化」究竟是甚麼？眼下恐怕還沒有人能說得很清楚。那似乎是一個極其龐大的體系，其中既有九三年的即興創造，又有法國歷史傳統的長期積澱：既有精英文化的因素，又有大眾文化的成分。也許我們可以把它的核心部分簡單概括為上文談到的那種意識形態化的道德關切或「再生」狂想。但要廓清這種心態的各個層面，我們仍須得從細考察盧梭的政治哲學，考察整個啟蒙運動隱藏在崇尚理性的表象背後的一種深層次的非理性精神，考察法蘭西民族當時的社會結構及歷史傳統的特點，甚至還要考慮到法國大陸型地理環境可能產生的影響等等。這篇小文當然無法詳細討論這許多問題。不過令人高興的是，這一課題正是當前國際法國革命史學界的研究熱點，而這種研究對當今世界的積極意義也是不言自明的。

④⑤⑥⑦⑧⑨ Cf. (Reimpression de l'ancien) *Moniteur*, t. 19 (Paris, 1845), pp. 52; 402; 404; 404; 403; 402.

⑩ 參見〔法〕熱拉爾·瓦爾特：《羅伯斯庇爾》（商務印書館，1983），頁386。

⑪ *Moniteur*, t. 20, p. 101.

⑫ 參見鄧正來主編《布萊克維爾政治學百科全書》（中國政法大學出版社，1992），頁125-26。

⑬⑭ *Moniteur*, t. 18, p. 493; p. 567.

⑮ Cf. G.-J. Danton: *Discours, édition critique* par A. Fribourg (Paris, 1910), pp. 624-25; H. Wendel: *Danton* (Yale, 1935), p. 285; 馬迪厄：《法國革命史》（三聯書店，1958），頁433。

⑯ Cf. G.-J. Danton, *op. cit.*, pp. 653-57.

⑰ F. Furet et M. Ozouf, éd., *Dictionnaire critique de la Révolution française* (Flammarion, 1988), pp. 822-23.

⑱⑲ *Moniteur*, t. 1, p. 378; t. 19, p. 424.

⑳ 許多有共和主義美德的古今聖賢、革命先烈被樹為偶像供人們膜拜，他們的名字常被用來為孩子起名，布魯圖斯和馬拉只是其中較有代表性的二位。

㉑ 「山岳」喻指「山岳黨」，即國民公會中的雅各賓左派。

㉒ Lynn Hunt: *The Private Life During the French Revolution*, p. 1. (該文係林·亨特1984年在北大歷史系的講演稿，打印件)

㉓ 語出 S. Bianchi: *La révolution culturelle de l'an II, Elité et peuple 1789-1799* (Editions Aubier Montaigne, 1982)一書。

「共和二年的文化革命」不過曇花一現，然而，與這場革命密切相關的一種「革命文化」卻並未隨之退入歷史。事實上這種「革命文化」不僅將長期影響法國的政治生活，而且還將在世界許多國家和地區的政治變遷中留下濃重的印記。

註釋

①② C. Brinton: *The Anatomy of Revolution* (New York, 1965), p. 177; chapt. 7.

③ Cf. G. Lefebvre: *La Révolution française* (Paris, 1968), pp. 420-21.

高毅 1955年生，安徽安慶人。北京大學史學博士，1989年起任教於北大歷史系，著有《法蘭西風格：大革命的政治文化》及論文若干篇。