

# 潘恩與邁斯特： 革命年代裡的政治理論時刻\*

許國賢\*\*

- 一、前言
- 二、革命浪潮下的尖銳對峙
- 三、理性與政治理論的革新
- 四、傳統與變革
- 五、宗教及其相關問題
- 六、結語

十八世紀末葉發生於大西洋兩岸的兩場革命，即美國獨立革命和法國大革命，乃是影響近代政治進程的重大事件，亦是新舊政治秩序更迭的關鍵轉折點。而潘恩和邁斯特可謂是曾親身經歷此一革命年代，並對其發表相互對立的系統性論述之論者。潘恩和邁斯特的對峙立場，既反映了他們對歷史遞變的不同期望，也凸顯了與之相對應的政治理論的內在歧異。本文先勾勒潘恩和邁斯特政治主張的基本輪廓與根本對立，繼而從其

---

\* 感謝三位匿名審查人的深入批評，並感謝科技部補助本研究（NSC101-2410-H-305-047）。

\*\*國立臺北大學公共行政暨政策學系特聘教授。E-mail: gossens@mail.ntpu.edu.tw

投稿日期：2013年12月11日；接受刊登日期：2014年04月02日。

東吳政治學報/2014/第三十二卷第一期/頁143-213。

中所呈現的線索，進一步考察理性與政治理論的革新、傳統與變革、宗教及其相關問題等議題。要言之，革命年代裡的特定的政治理論的面貌，往往是在與歷史現實的激昂對話中得到更清晰的展現。而在潘恩式的看向未來的政治論述與邁斯特式的回望過去的政治論述的迅猛碰撞中，一種與歷史現實有著即時關連的、罕見且獨特的政治理論時刻（the moment of political theory），正形塑著當時的人以及後來的人的政治命運。

**關鍵詞：**革命、潘恩、邁斯特、政治理論

## 一、前言

革命是政治社會秩序的急遽式的、斷裂式的轉變，而且經常是暴力式的轉變。在近代史上，一七七六年的美國獨立革命和一七八九年的法國大革命，無疑即是此種影響深遠之急遽式的、暴力式的轉變。潘恩（Thomas Paine, 1737-1809）和邁斯特（Joseph de Maistre, 1753-1821）則是親歷此一革命年代，並將其所見所思凝聚成系統性議論之代表性理論家。尤其，他們對於法國大革命的評斷恰恰占據了意識型態光譜上的不同且對立的區位，因而共同構成了一幅值得深入探究的關於政治秩序的對峙圖像。扼要言之，潘恩沿襲他對美國獨立革命的辯護，強調每一代人有屬於他們自己的權利和責任，已然謝世之人無權干預現今活著的人對於自己的權利和願望的追求，並批判世襲君主政體之荒謬，從而極力捍衛法國大革命的正當性。相對地，做為潘恩的主要論敵的柏克（Edmund Burke），則基於他對英國憲政傳統的珍愛以及對於漸進式改革手段的強調，故而斥責法國革命派之激狂冒進手段，以及革命派徹底否定往昔傳統，並自視為係在開創合乎人類需要之嶄新時代的傲慢心態。而邁斯特則訴諸《聖經》權威，極力陳言人類根本沒有能力創建政治體制，惟有上帝才有此能力，況且上帝仍將創建政治體制的權利保留在祂自己手中，而上帝吩咐給人類的即是君主政體，因此，他遂痛斥法國大革命乃是罪孽深重的逆天之舉。自爾後的歷史發展觀之，潘恩所申辯之方向無疑係屬勝利之一方，但這絕不意味著邁斯特之論見即毫無可供後人借鑑思索之處。

如當時不少歐陸進步派知識分子所欽羨的，做為美國獨立革命

之開端的〈獨立宣言〉莊嚴地闡明了那些神聖而又長期被人們遺忘的權利，並且還不僅僅只是書齋之作，而是政治現實裡的一篇宣示果敢抗爭的檄文。此一舊世界與新世界的矛盾，一方面造成了舊世界內部的基於國家利益的對立，另一方面亦在舊世界播下了未來的改變的種子。美國的獨立革命後的制憲行動，更是嶄新政治景觀的大規模嘗試，其影響可謂既深且遠。在革命爆發前夕，潘恩即大力鼓吹，「我們有理由相信，與美洲各州談判和平條款，比起與她所稱的『叛逆的臣民』談和解，將能使英國王室的自尊較不受傷害。」（Paine, 1976: 121）潘恩進而指出，英國已經衰老了，而年輕的美國應該奮起，「歷史一再昭示，最勇敢的成就都是在一個國家的未成年階段完成的。」（Paine, 1976: 107）潘恩並呼籲北美人民，既然英國已公開地與北美人民為敵，任何對於所謂的母國的責任和愧疚感，就全然不必要了。因此，北美人民應該盡釋前嫌，忘掉過往造成彼此之對立的一切，團結一心，共同為獨立事業竭力奮鬥。

晚美國獨立革命十三年爆發的法國大革命，由於其發生地係在舊世界的核心地區，其所造成之直接影響可能更為巨大。托克維爾（Alexis de Tocqueville）即形容：「所有的社會及政治革命都侷限於發生國國內，法國大革命則是世界性的，其影響則是從地圖上抹掉所有的舊國界。」（Tocqueville, 1955: 10）美國獨立革命是要擺脫一位國王對其遠在大洋另一岸的殖民地的統治，法國大革命則是要終結一位國王的統治權，以及此一統治權代所表的整個政治上層建築，「法國大革命的首要的永久性成就，就是摧毀那些數個世紀以來絕對支配著大部分歐洲國家而通常被稱為是封建體制的政治制度，法國大革命立意代之以一種更簡單、更一致，奠基在人人平等的概念之上的新的社會及政治秩序。」（Tocqueville, 1955: 19-20）

如某位著名史家所析論的：「如果國王沒有形同是在遞交他的王位辭呈般地召開三級會議，就不會有實際上所發生的法國大革命。」

（Lefebvre, 1947: 2）就其近因來說，確實是如此。再加上路易十六所仰賴的重臣，如內克爾（Jacques Necker）等人，始終無法有效因應來自各方面的原本僅係經濟層面的要求，終而使革命登上了歷史的進程。<sup>1</sup> 回顧地看，雖然大革命之後的法國憲政體制的建立頗是波折，且數度經歷倒退逆行的階段，但無論如何，一七八九年八月二十六日發表的〈人權與公民權宣言〉可謂是整個法國大革命的化身，「〈人權與公民權宣言〉實質上乃是舊制度的死亡證明書。」

（Lefebvre, 1947: 174）該宣言和美國〈獨立宣言〉皆有洛克思想的痕跡，如〈人權與公民權宣言〉第二條即謂：「一切政治結合的目的都在於保障自然的及不容取消的權利，這些權利即自由、財產、安全和反抗壓迫。」應該說，〈人權與公民權宣言〉預示了爾後的法國乃至於大多數西歐國家的政治體制的走向。

當然，不管如何頌揚法國大革命，都不能略去其間的動輒以人民公敵之名殘酷處決人犯的雅各賓恐怖統治。柯本（Alfred Cobban）即指出，羅伯斯比自始至終都是盧梭所宣示的人民主權和全意志的信奉者，但隨著革命形勢的演變，羅伯斯比越來越覺得一般人民的意見經常未能符應共和國的整體利益之要求，亦即，多數人的意見往往不是真正的全意志的展現。主要原因就在於，一般人民欠缺維繫及建設共和國所必須的德性。因此，羅伯斯比所理解的「人民」遂不再是國家裡的所有的人的總稱，而是僅僅只狹義地包括一小部

---

1. 托克維爾在〈一七八九年前後法國的社會政治狀況〉一文中則指出，按照他的判斷，即使沒有這場革命，革命所促成的一切仍會發生。革命只是通過一個暴烈且迅猛的過程，讓政治狀況適應社會狀況，讓事實適應思想，以及讓法律適應風尚（Tocqueville, 1988: 84-85）。

分的有德性的菁英及愛國者，再者，如果德性無法自發地由下而上地養成，那麼，就應該由上而下地進行灌輸與強制。而這一小部分的真正的「人民」，無疑就是羅伯斯比式的雅各賓黨人。對他而言，「所有不支持雅各賓黨的人，皆為國家之敵人。」（Cobban, 1968: 187）對於羅伯斯比之死，邁斯特這麼表示：「熱月九日事變殷鑒不遠，幾個惡棍殺死了另外幾個惡棍；如果沒有這種黨派內訌，法國人仍會在公安委員會的統治下呻吟。」（Maistre, 1994: 73）因此，他回顧法國大革命的總結是，「邪惡的桂冠無疑當歸屬於雅各賓黨人，而後人則會將愚蠢的桂冠頒給制憲派。」（Maistre, 1965: 106）

潘恩和邁斯特在風起雲湧的革命年代，激昂地從各自的立足點進行積極的理論回應。他們兩人的理論對峙本身既是對於歷史走向的帶著一定期盼的介入，而其結果最終亦成為政治理論裡的值得考察之事件。除了評述他們兩人在革命年代的政治對立之實質內容，本文的重點在於從理性與政治理論的革新、傳統與變革、宗教及其相關問題等三方面，凸顯潘恩和邁斯特之對峙的深層意含，並藉此省思特定歷史時段裡的政治理論與政治實踐之間的交互關係。

## 二、革命浪潮下的尖銳對峙

法國革命派在一七九三年一月處死了路易十六之後，法國國內依然紛擾動盪。領導革命的各派系進行著激烈的權力鬥爭，動輒將政治對手送上斷頭台，公元一七九四年殘暴的雅各賓黨被推翻，其領導人羅伯斯比被送上斷頭台，新的領導當局在一七九五年通過新憲法，史稱共和三年憲法。但邁斯特則嘲笑這部忽略歷史傳統並且試圖從抽象原則來進行推論的共和三年憲法，充其量只是學生在學

校的作文練習，他這麼寫道：「一七九五年的憲法和它先前的幾部憲法一樣，也是為人而制定的。但在這個世界上，並不存在著『人』這種東西。在我有生之年，我曾經見過法國人、義大利人、俄羅斯人等等。拜孟德斯鳩之賜，我又知道了一個人也可以是波斯人。但至於『人』，我宣稱我一輩子也未曾見過他，如果他存在，那麼他就是不為我所知的。…但一部為所有的國家制定的憲法，就是一部不能為任何國家所用的憲法。」（Maistre, 1994: 53）這所反映的觀點是，每一個國家都有她獨特的國情和歷史條件，因此，政治變革必須回歸到一個國家的國情和歷史條件，政治變革不能從抽象原則出發，不能從抽象原則推論出放諸四海皆準的普世性制度，這種要從「抽象人」（abstract man）出發的論證方式（亦即，「脫離歷史系絡的人」），正是法國革命派所犯下的另一項嚴重錯誤。如果僅就歷史系絡的不可被輕忽這個角度來說，邁斯特確實是有其見地的，但邁斯特更要強調的是，任何一個民族都無法先於經驗地制定一部成文憲法，並寄望透過這部成文憲法來建構一種可長可久的政治秩序，因為這只會是一種危險的妄想。邁斯特直陳，十八世紀「所犯下的最嚴重的錯誤之一，此一錯誤也涵蓋了這個世紀的所有的嚴重錯誤，就是相信政治憲法可以先於經驗地被制定及創設。」（Maistre, 1965: 147）無論如何，試圖以一代人在一時一地的智慧，創制一部象徵著全新開始的成文憲法，只是一種傲慢的越分之舉，而且全然無視於制度的長期緩慢成長的本質，「偉大的事物從來就沒有偉大的開端。此一法則在歷史上從無例外，就如同一棵樹，係在歲月中悄然無聲地生長，這是任何偉大的制度的永恆格言。而一切荒誕的制度則大費筆墨，因為它意識到自身的虛弱，所以要為自己尋求支撐。由此一真理得出的必然結論是，任何偉大而堅實的制

度都不是奠立在成文法之上，因為人類本身只是制度的代代相繼的工具，故而也不知道它要如何演變；在所有可能的事物秩序中，漸進成長才是持久性的真實標誌。」（Maistre, 1965: 158）

更深入地說，邁斯特根本就質疑人類在一時一地為自己創制憲法的能力，「在一個愚蠢的時代，最嚴重的愚蠢之舉就是相信根本大法能夠事先寫就，反之，它們乃是一種高於人的力量的產物。」

（Maistre, 1965: 152）高於人的力量即上帝，唯有上帝才能以人做為工具，去逐步體現適合各個民族的政治體制。任何一個民族如果妄自尊大地想要自行創制成文憲法，並以此來建構他們想望的政治體制，只會以失敗收場，因此，「一部成文憲法，例如現今治理法國的那一部，只是一個徒具生命之外觀的自動木偶。」（Maistre, 1994: 57）。當法國革命派昂揚地舉起制憲的大旗，邁斯特則視之為狂悖之舉，「一切都將我們帶回那條一般法則之上，即人類沒有能力創建憲法，正當的憲法是無法被寫出來的。構成一個公民或宗教社會的整體根本大法，從來就不是而且在未來也不會是成文的。」

（Maistre, 1965: 161）而唯一的例外，只有以最少的細節寫下的摩西律法，這次僅有的例外乃是為了彰顯偉大的希伯來立法者的神聖使命。進而言之，邁斯特提醒法國人，君主政體底下的法國「原本就有憲法，因為憲法僅是基本法律的匯總，而國王亦不得碰觸這些法律；如果國王這麼做，三個等級就會否決他，就如同三個等級中的任何一個等級會否決其他兩個等級一樣。」（Maistre, 1994: 70）法國的君主政體使國內的各種力量得到良好的平衡，而且每一個人都能在其崗位上各司其職。馬基維利在《李維史論》曾評論，「現今和以前存在過的君王為數眾多，但是，好的及有智慧的君王則寥寥無幾。」（Machiavelli, 1970: 252）然而，馬基維利亦指出，法國



國王仍受到諸多法律的約束，這些法律維繫了法國人民的安全，這可謂是法蘭西王國得享太平的明顯優勢（Machiavelli, 1970: 156-157）。據此，邁斯特遂有感而發：「看到這位有權威的能人（即馬基維利）早在三個世紀前就如此理解法國君主政體的基本法律，還有誰能不被深深打動呢？」（Maistre, 1994: 67）

在邁斯特看來，具有可貴的神權政治色彩並且一千四百年來長盛不衰的法國的君主政體，早就有秩序地保障了人民的自由，「法國人在他們的歷史和立法的所有範例裡，隨手就可找到使他們能夠再被整個歐洲尊崇和欽羨所需要的一切東西。」（Maistre, 1994: 68）而眼前的法國竟然在五年內制定了三部憲法，其之混亂動盪一方面正是輕忽了人類本身能力的限制所致，「這個時代的最大錯誤之一，就是認為各民族的政治憲法是人類自己的成品，而且能夠像錶匠製作錶一樣製作一部憲法。這是極其謬誤的，然而更荒誕不經的則是，認為此一偉大的工作能夠由人所組成的議會來加以實行。」

（Maistre, 1965: 102-103）另一方面則是因為全然罔顧傳統所具有的價值，「應當牢記，在每一個民族的法律和古老的習俗中，都包含了它要達成它所冀望的幸福所需要的一切，以這些古老的法律做為你們的一切重建的基礎，就得以顯現你們的諸種可完善性，而不必向致命的變革低頭。」（Maistre, 1965: 128）邁斯特並以十足柏克式的口吻指出，任何一個民族的歷經長期的歷史積累而形成的偏見或成見（prejudices），是至為重要的，這些偏見乃是一個民族的幸福的真正基礎和國祚的守護神。用另一種方式來說，邁斯特認為這些偏見構成了一個民族的民族理性（raison nationale），「所有已知的國家，只要它們忠實地服膺此一民族理性，就得以幸福且強大。民族理性無非就是個人教條的毀解，以及民族教義（亦即，有用的

偏見)的絕對且普遍的統治。」(Maistre, 2005: 51; Maistre, 1965: 108)<sup>2</sup> 對邁斯特而言,真正有效的改革並不在於創發新事物,而是在於使原先即已存在的權利更為明確,「任何重大且切實的改革,都不曾確立任何新東西,它僅僅只是宣布及維護了先前即已存在的權利。這就是為什麼一個國家的憲政永遠不能只從其成文憲法法條來理解,因為這些在不同時期制定的法條,僅僅只是要來確認被遺忘的或者發生爭議的權利,同時也因為總是存在著大量的不成文的東西(未曾入法的東西)…。」(Maistre, 1965: 103-104)要之,諸多舊的、不成文的東西才真正構成了一個國家的政治秩序的核心,「擁有最好的憲法的民族,是成文憲法條文最少的民族,任何成文憲法都是無法結成果實的。」(Maistre, 1965: 270)。

不難看出,相較於他對舊有事物的沉溺和偏愛,邁斯特對於新生事物則有著一種直觀的質疑和敵視,甚至仇恨。這種質疑和敵視又和他對於君主政體的忠誠有關。為了鞏固長期存在的君主政體並為其正當性進行辯護,他進而否認人類去進行全新的政治創建的能力。邁斯特指出,人類根本沒有能力創建政治體制,只有上帝才有這種能力,而且更重要的是,上帝還將創建政治體制的權利保留在祂自己手中,「上帝警告我們要了解我們的弱點,而且要了解上帝將創建政府的權利保留給祂自己。」(Maistre, 1994: 49)相較於全知全能的上帝,人類的力量是卑微而有限的,除非是蒙上帝的恩准,否則人類所造設的任何制度都不能長久,「翻開歷史,你將看到任何一個稍有力量、稍能持久的制度,無不奠基在神聖的理念(亦即

---

2. 「民族理性」一詞法文原文為 *raison nationale*, Jack Lively 的英譯本譯作 *national mind*。今據法文原文譯之。無疑地,邁斯特在此所稱之「理性」,絕非啟蒙思想家所理解之理性。

上帝的理念)之上。」(Maistre, 1994: 85)既然人類根本沒有能力創建政治體制，只有全知全能的上帝才能承擔創建政治體制這樣艱鉅的工作。那麼，人們所能做的，就只能是儘量去揣摩上帝的意思，否則，任何狂妄的行動都是逆天的，而且終將歸於失敗，「上帝警告我們，祂將主權之建置保留在自己手上，同時從未交付由平民大眾去挑選他們的主人；在決定帝國之命運的重大時刻，上帝只是將民眾當做被動的工具來運用；民眾永遠得不到他們要的東西，民眾一向只是接受，從來不是選擇。」(Maistre, 1994: 79-80)

邁斯特對君主政體情有獨鍾，並認為歷史亦已充分證明君主政體係最適合人類之政治體制。<sup>3</sup> 柏拉圖在其《政治家》裡曾謂，在由凡人統治凡人的世界裡，如果統治者是遵守法律的，那麼，君主政體優於貴族政體，而貴族政體又優於民主政體。但如果統治者是不遵守法律的，則民主政體固然不甚好，但寡頭政體還更堪憂，而專制政體則是最暴虐且最令人難以忍受的(Plato, 1995: 72)。邁斯特則樂觀地相信，「避免任何誇張，可以確定的是，在一人統治的政府裡，統治者的罪惡對被統治者的影響最小。」(Maistre, 1965: 115)因為對他而言君主政體裡的國王實際上是受到諸多內部力量的牽制，因而更應該憂慮的是國王不夠積極任事，「在一個君主政體裡，說國王的意志可以為所欲為，這絕非事實，…宗教、法律、習俗、輿論、階級以及社團的特權，都在限制著統治者，並防止他濫用權力；引人注目的是，國王更多的是因為他不夠決斷而不是因為他過於決斷，而受到指責。」(Maistre, 1965: 115)這樣的邏輯顯

---

3. 「歷史是實驗性的政治；就如同在自然科學裡，只需要一次實驗，就可以讓一百本純理論的書籍退場隱遁，同樣，在政治學裡，如果不是大致上從被證實的事實中有可能得出的推論，則任何理論都是不可接受的。如果提出這麼一個問題：對人類而言最自然的政體為何？歷史將回答：是君主政體。」(Maistre, 1965: 114)

然假定了國王皆會極其自制地扮演其角色，至於歷史上的實際狀況是否全然如此，就極有待商榷了。應該說即使路易十六是這樣一位不夠積極任事，從而在環境的逼迫下逐步走向悲劇結局的國王，也不能因此斷言每一位國王在角色扮演上皆是如此自制。

再者，在邁斯特看來，君主政體的內部運作在實質上係由貴族階層擔負了重要的職責，而非國王一人所能乾綱獨斷，「君主政體是一種中央集權的貴族政體。無論何時何地，貴族階層都占有支配地位。…在君主政體裡，國王居於貴族階層之中心，貴族在這裡就像在其他地方一樣，仍然進行著統治，但他們是以國王的名義進行統治，或者如果你喜歡（這麼說）的話，國王是由貴族的共同商議所引導。」（Maistre, 1965: 115）亦即，只有國王和貴族階層之間的良好且有秩序的協作，才能使君主政體順暢運轉。而從另一個角度來說，邁斯特還認為其他各種政體也可被視為是君主政體的某種變種，「適切地說，所有的政府都是君主政體，它們的區別僅在於國王是終身制或只有幾年之任期，是世襲制或選舉制，是一個人還是一伙人。…而在所有的君主政體當中，最嚴苛、最專制、最令人難以忍受的，就是『人民』這位國王。」（Maistre, 1965: 127-128）在此一觀點下，民主政體乃是由選舉制所產生的有任期限制的並由人民所擁護的一伙人來擔任國王的君主政體。事實上，這樣的論點即使在現今來看仍是發人深省的，只不過邁斯特對人民的根深蒂固的偏見，使他得出人民只會是最暴虐的國王這樣的結論。此外，邁斯特的此一結論還和他對一般人民的政治心理分析有關，他曾謂：「人類從來不會尊敬他們自己創造的東西。這就是為什麼選出來的國王永遠不具有世襲主權者所擁有的道德力量，因為他不够尊貴，也就是說，他缺乏那種獨立於人類並由時間所形塑的莊嚴。」

(Maistre, 1965: 104) 此外，「民眾在政治事件中起不了作用。他們之所以尊敬政府，僅僅是因為政府並非他們的造物。這種感覺不可磨滅地銘刻在他們心中。他們臣服於主權，係因為他們感到主權是一種他們無力造就亦無法加以摧毀的神聖之物。」(Maistre, 1965: 104) 這樣的論斷無疑是封建式的貴族心態底下的產物，而恰恰正是這種心態築起了一道人民大眾終究必須傾力加以推倒的高牆，而且此一推倒的動作又是新體制所不可或缺的心理基礎。但邁斯特不愧是舊制度的忠誠守護者，他仍然在行將傾覆的塔樓上高呼：「無論如何，一切都昭告了法國現今的情境將無法長存，而無可匹敵的大自然將重新恢復君主政體。」(Maistre, 1994: 76) 他更勸勉法國國內的君主政體的支持者，重建君主政體之舉絕不是革命派所稱的反革命，而是具有莊嚴意義的「革命的反向」(Maistre, 1994: 105)。

同樣經歷了十八世紀下半葉的革命年代，潘恩則對憲法和政體抱持了和邁斯特截然不同的看法。對潘恩而言，「社會是由於我們的需求而誕生的，政府則是由於我們的邪惡而誕生的；社會透過結合我們的感情而積極地促進我們的幸福，政府則是透過節制我們的罪惡而消極地促進我們的幸福。」(Paine, 1976: 65) 亦即，政府乃是為了節制及彌補人性裡的不完善的成分而不得不然的產物，「這就是政府的起源和興起，亦即，由於道德之不足以統治世界而使此種模式成爲必須；這也是政府之意圖及目的，即自由與安全。」(Paine, 1976: 68) 因此，政府始終是必須被加以提防的人爲造物，「社會在任何情況下都是一種恩福；但即使在最好的情況下，政府也只是一種必要的惡，而在最壞的情況下，則是一種不可容忍的惡。」(Paine, 1976: 68) 在論證了政府的起源與性質之後，潘恩進而分析北美殖民地人民所面對的英國政府究竟是一種什麼樣的政府。長久

以來，一直有人對英國的政府體制大加讚揚，但潘恩則不以為然。潘恩指出，英國的政府體制主要是由三個部分所構成：第一個是君主專制的殘餘，即英王；第二個貴族專制的殘餘，即貴族院；第三個是新加入的共和主義成分，即平民院議員。但如果認為英國政體就是這三個相互牽制的構成部分的良好結合，那就荒謬可笑了。因為，英王在實際上乃是英國政體中的壓倒一切的一個構成部分。從表面上來看，英國的政治體制是對專制君主關上了大門並且上了鎖，然而卻又讓英王掌握了打開大門的鑰匙，「極其明白的事實是，英國國王之所以不像土耳其國王那麼暴虐，完全是由於人民的素質所造成，而不是由於政府的組成方式所造成。」（Paine, 1976: 71）在指出了英王乃是英國政治體制的核心之後，潘恩進而指出，雄性和雌性是自然做出的分野，善與惡是上帝做出的分野，但在人群之中做出君王和臣民這樣的分野則是毫無根據的。

潘恩並沿引《舊約》〈士師記〉來抨擊君主政體。潘恩指出，上帝創造人原本是人人平等的，後來因為種種原因，例如貧富差距之出現，才使人與人之間有了不平等。但是，無論如何，「將一個人高舉到超出其餘的人一大截的地位，就平等的自然權利言是不合理的，同時也不能從《聖經》的權威得到辯護的依據。」（Paine, 1976: 72）潘恩舉了許多例子，來強調《聖經》根本就反對由任何一個個別的個人來做整個以色列人的王。其中一個例子出自《舊約》〈士師記〉。〈士師記〉第六至第八章，描寫基甸（Gideon）在上帝協助下以三百名勇士擊退了米甸人。以色列人很感激基甸，便對他說：「你既救我們脫離米甸人的手，願你和你的兒孫管理我們。」基甸卻平靜而虔誠地回答說：「我不管理你們，我的兒子也不管理你們，惟有耶和華管理你們。（I shall not rule over you, nor will my son; The

Lord will rule over you.）」（〈士師記〉第八章）也就是說，君主政體根本就不被《聖經》所認可，只是以色列人一意孤行而不斷犯下錯誤，不斷地罪上加罪。要言之，潘恩認為，君主制度既違反平等的自然權利，也違反上帝的命令，因此，乃是一種荒謬而不合理的制度。此外，就歷史發展的軌跡言，在初民社會，人類主要以畜牧為業，而一群匪徒以蠻橫強力侵入一地，並迫令人們服從並對其納貢，「這樣建立起他們的權力之後，匪幫首領進而謀劃將強盜之名改換作君王，此即君主政體及國王之源起。」（Paine, 1984: 168）而這些國王又為了利益而無止盡地相互征伐，「這說明了君主政體的原始特徵，即惡棍虐待惡棍。」（Paine, 1984: 168）而隨著時間的遞移，國王的繼承者們亦亟思美化其權力，俾鞏固其權威，「原先的掠奪改換成稅收這一領養的名稱，而原先篡奪而來的權力，他們卻樂於繼承。」（Paine, 1984: 169）故而君主政體在本質上乃是窮兵黷武而且不人道的，「所有的君主式政府都是好戰的，它們以戰爭為業，以掠奪和徵稅為目標；只要這種政府繼續存在，就連一天的和平也難以確保。」（Paine, 1984: 161）

當邁斯特極力主張，君主世襲繼承制係是君主政體得以安穩之礎石，「君主政體裡的世襲繼承制是如此可貴，以致其他任何考量在其面前都必須讓路退開。」（Maistre, 1994: 69）潘恩則猛烈抨擊君主世襲制之荒謬，「除了君主政體這項罪惡之外，我們還加上了世襲繼承的罪惡；就如同君主政體是我們自己的墮落和貶低，宣稱為一種權利的世襲繼承這種事，則是對於我們後代子孫的一種侮辱和強行干預。」（Paine, 1976: 76）潘恩指出，上一代人去為下一代人以及下下一代人預先指定統治者，原本即屬不合理及荒唐之事，而世襲的權力更是一種一經確立即難以消除之罪惡。不少人以為世

上的國王皆有光榮之出身，但事實上他們的先人無非只是以陰險手段遂行欺壓的不法之徒的首領罷了。又有人認為，君主世襲最能夠維持和平與安定，潘恩則認為事實恰恰相反，僅以英國為例，從十一世紀至一七七六年之間，至少就發生過八次內戰和十九次叛亂，「君主政體…完全不具備政府所應該有的穩定性，每一次繼承就是一次革命，每一次攝政就是一次反革命；整個君主政體就是一幅不間斷的宮廷陰謀和詭計的圖像。」（Paine, 1984: 182）

尤有甚者，潘恩進而指出，大自然乃是隨心所欲地分配人類的才智，而不是以世襲繼承的方式來進行分配，因此，下一代人的才德和上一代人截然相反的事例亦極為尋常。顯而易見，全然無視於大自然在才智分配上的隨機性的世襲繼承制，「就是一切杜絕知識的形式中的最有效的一種。」（Paine, 1984: 180）故而世襲繼承制的政府只會死氣沉沉，「它不僅不要人才，尙且使人才麻木不仁。」（Paine, 1984: 177）一個嚴酷的事實是，歷來的世襲君王的素質整體而言皆極其堪慮，「當我們看到了大自然對世襲制度好似抱持著拒絕承認及戲謔的態度；看到了在所有國家裡，繼承人的心智品質都低於人類悟性的一般水平；看到了繼承人當中一個是暴君，另一個是白癡，再另一個是瘋子，還有一些則是三者兼備，因而倘若人的理智還能正常運作，就不可能對此一制度抱持信心了。」（Paine, 1984: 173）世襲君主制可謂是對君主政體的滑稽式諷刺，它將國王變成是任何一個孩童或白癡皆能擔任之職位，從而使君主政體顯得荒唐可笑至極。不難想見，要當一名普通技工亦需要具備一些專業技能，但當國王卻只需要有人的肉身形體，且能持續吸呼即可，這樣的體制必然無法長期抵抗的人類理性和利益。要之，在世襲君主制底下，人民全然喪失了獨立性，而只能在君王的世襲交替中任人



宰割，潘恩不得不痛斥：「一切世襲政府在本質上都是暴政，…繼承一個政府，就是將人民當作成群的牛羊來繼承。」（Paine, 1984: 172）柏克在《法國大革命反思》一書曾對包林布洛克（Henry Bolingbroke）的下列觀點表達由衷贊同：「他（包林布洛克）說，他偏愛君主政體甚於其他政府，因為你可以更好地將任何一種共和制度移植到君主政體之上，而不能將君主政體的任何東西移植到共和制度的形式之上。我認為他是完全正確的。歷史事實亦確是如此，與他的想法完全吻合。」（Burke, 1968: 230）然而，潘恩認為君主政體所代表的始終是愚昧，因此，與其費心比較不同的移植或嫁接方式之優劣，「將愚昧統統掃除不是還更好嗎？」（Paine, 1984: 181）

既然在潘恩看來，君主政體及世襲君主制皆違反人類的理性和利益，「任何實際上的君主政體，都是政府的教皇制」（Paine, 1976: 76），那麼，最為可行的就是透過人民自發的制憲來建立保障自由與安全的代議民主政體。當邁斯特猛烈抨擊由人民來制定成文憲法乃是違逆上帝的狂妄之舉，潘恩則認為這才是真正能確保自由與安全的應循之道。大多數國家都是先有了一位國王，然後才有某種形式的政府，「然而，應該先有憲章，然後再委任一些人去執行憲章。讓我們從別的國家的錯誤中學到智慧，並掌握眼前的機會，按正確的方向來組建政府。」（Paine, 1976: 108）在此我們看到了邁斯特和潘恩正代表了新舊政治觀在轉型期階段或典範更迭期的激烈對抗，而且其對抗的強度可能勝過費爾默和洛克的對抗，因為費爾默和洛克之間仍還只是理論面向上的對抗，而邁斯特和潘恩之間則既是理論面向上的對抗，也是實踐上的血肉對抗。

回溯地看，美國獨立革命之後的制憲以及法國大革命期間的制憲，無疑是近代政治史上的實驗性創舉。而這樣的史無前例的行動

既需要敢於行動之人，亦需要無畏地爲此種行動辯護之人，潘恩的歷史角色正是辯護者的角色。潘恩堅定地強調：「憲法是一種先於政府的東西，政府只是憲法的產物。一個國家的憲法不是其政府的決議，而是建立其政府的人民的決議。」（Paine, 1984: 71）再者，憲法並不是政府的法令，而是人民建構政府的法令，「沒有憲法的政府，就是不具有權利的權力（power without a right）。」（Paine, 1984: 185）以此一標準言，潘恩遂認爲英國政治體制的諸多內在難題就源自於缺乏一部成文憲法。由於英國缺乏一部憲法來限制及調節權力的狂野衝動，以致英國的許多法律既不合理又蠻橫，並使法律的執行含混不清且問題叢生。英國政治體制大量仰賴長久歷史所形成之慣例，然而，「按照慣例而行事，而不關注慣例所秉持的原則的政府，乃是可能建立的制度中的最糟糕的其中一個。在許多情況下，慣例應該做爲一種殷鑒，而不是做爲一種範例。」（Paine, 1984: 196）而向來被認爲具有深遠歷史影響的一二一五年的大憲章，亦被潘恩視爲只不過是迫使當時的英國政府放棄其所掌握的部分權力，因此，「至多只具有收復的性質，而不具有憲法的性質。」（Paine, 1984: 192）除了不能苟同英國式的建立在諸多歷史慣例之上的不成文憲法，潘恩對於成文憲法甚至已經到了癡迷的地步。例如對於法國大革命後來之朝暴力恐怖發展，潘恩自是感慨萬千，他認爲如果法國能早兩年制定憲法，或許就可避免事實上發生的那些對於革命的暴力性扭曲。如果有一部成文憲法存在，就可警告各黨派，「你們應該到此爲止，不可再踰越」（Paine, 1995b: 408），可惜的是，正由於欠缺一部用來規範各黨派的成文憲法，才淪爲特定黨派的恐怖統治。當然，以我們現今的經驗觀之，成文憲法從來就不是避免動盪和內戰以及維繫政治穩定的必然保證，潘恩對於成文憲文的執

迷就如同邁斯特對於成文憲文的批判一般，一方面反映了新舊政治觀轉型期階段各自對己方之立場的偏執自信，好似不如此即無以徹底壓制對方，另一方面則顯示了潘恩及其同道對啓蒙理性的無上信仰，好像只要有一部理性的政治遊戲規則（即成文憲法），則每一個人就都會變成是政治上的理性之人。

無論是十八世紀下半葉的兩場革命的實質意義或制憲的必要性，對潘恩而言，最重要的即是涉及了政府的原則。潘恩認為，先前歷史上所發生的革命大抵並無引人注目之處，因為那些革命「只侷限於人事和手段的改變，而不涉及原則的改變。」（Paine, 1984: 161）相反地，美國獨立革命和法國大革命的意義則截然不同，它們意味著人們正在收回原先被征服和暴政所奪走的權利，進一步言之，「奠基在道德理論、普遍和平的體系以及不容剝奪的、世襲的人的權利的政府」（Paine, 1984: 161-162），正令人振奮地擴大其影響力。再者，先前的革命嚴格來說都只是宮廷裡的內鬥，而未真正在全國範圍形成一股大潮。革命中對峙的各方率皆為朝廷要臣，他們都刻意把政府偽飾成只有他們才了解的神秘之事，「且將唯一一件值得知道的事向全國人民隱瞞，此即：政府無非就是依照社會的原則而行動的全國性組織。」（Paine, 1984: 167）尤有甚者，無論革命最後的勝敗如何，他們總是煞費心機地將他們那一行的騙局繼續保留下來。在這樣的背景下，「美國革命的最重大的成果之一，就是它促成了諸種原則的發現，並揭穿了各國政府的騙局。」（Paine, 1984: 167）<sup>4</sup> 法國大革命的情況亦復如此，「法國人反抗的並不是

---

4. 潘恩亦極具歷史洞見地指出：「美國的獨立如果不伴隨著一種關於政府的原則和實踐的革命，而單單只被視為是從英國脫離而出，那就只會是一件微不足道的事了。」（Paine, 1984: 159）

路易十六，而是政府的專制原則。這些原則並非源自於路易十六，而是數個世紀之前即已確立；它們已根深蒂固得難以去除，…非透過徹底且普遍的革命不可。」（Paine, 1984: 47）即使路易十六並非殘暴不仁之君，但無論如何路易十六賴以行使其權力的體制乃是一種違背人的不容剝奪的權利的政府原則，而法國大革命正是要以新的政府原則取代不能再被容忍的舊原則。其中的差別在於，「政府不是出自於人民之中，就是凌駕於人民之上。」（Paine, 1984: 71）亦即，歷來的舊的政府原則只會產生凌駕於人民之上的政府，而新的政府原則則試圖造就出自於人民之中的政府。簡言之，歐洲歷來發生的革命，都是肇始於對特定個人的忿恨，「但在法國的事例中，我們卻看到了一場從對人的權利的合理思辯所產生的革命，這場革命從一開始就把個人和原則區分開來。」（Paine, 1984: 49）

在這樣的思維下，潘恩遂將政府的體制區分為民主政體、君主政體、貴族政體和代議政體等四種。其中的民主政體指的是古雅典式的直接民主，而代議政體則是指仰賴代議制度的間接民主。值得注意的是，潘恩強調共和國（republic）並不是一種政體，而是指涉著「政府應當據以建立及履行的宗旨、內涵和目標；*respublica* 意思是公共事務或公善，或可直譯為眾人之事（the public thing）。」（Paine, 1984: 178）要之，共和國所闡明的是政府之職責（the business of a government），「任何不依照共和國的原則而行事的政府，…不以公善做為其僅有之目標的政府，都不是好政府。」（Paine, 1984: 178）也就是說，共和國這一概念只是要來凸顯可欲的政治結合的判準，如若一個政治結合裡的政府不以實現社會的公善為其基本職責，則無論它採行何種政體，都不會是一個可欲的政治結合。潘恩進而指出，那些認為共和國之應行之於小國，而不適合廣土眾

民的大國的人，乃是不知道區別甚至混淆了政府之職責與政體（政府之形式）的不同。相反地，廣土眾民的大國亦能體現共和國的理想，而其可行之道就是保留民主政體的基礎，並且充分應用代議制度，「美國政府正是建立在這種體制之上的，它將代議制度嫁接在民主政體之上。…古雅典小規模實行過的，美國將大規模地加以推行。一個是古代世界的驚奇，另一個正成為現代世界的令人稱羨的楷模。」（Paine, 1984: 180）潘恩又謂，令人讚嘆的古雅典的民主政體之所以未能持久，乃至於退回君主政體的老路，重要原因之一就是由於古雅典人尚不知代議制度之故，「古雅典如果採行代議制度，就會勝過她原有的民主政體。」（Paine, 1984: 181）對潘恩來說，政府應該是使社會的各個部分能夠結合起來的一個共同的中心，而不斷進行換血與交替的代議制度正可做到這一點，「代議制度集中了各部分的利益所需的知識，而使政府始終處於成熟狀態。正如人們已經觀察到的，它永遠不年輕，也永遠不老；它既不稚嫩無知，也不老耄昏聩；它從不躺在搖籃裡，也從不拄著拐杖。它不讓知識和權力脫節，而且正如政府理當如此地那樣，它比一切個別個人所隱含的偶然性更優越，故而也比所謂的君主政體更優越。」（Paine, 1984: 181）總之，選舉和代議的政府奠基在理性上，而世襲繼承的政府則奠基在無知之上。而政府的運作需要才幹和能力（talents and abilities），但才幹和能力並無法世襲地遺傳，因此，世襲繼承的政府就只能仰賴人們的信賴，而這種盲目的信賴使理性無法起到作用，故而世襲繼承的政府就只能奠基在人們的無知上。人們越是無知，就越適合這種政府的存在。相反地，一個良善的選舉和代議的政府則只需仰賴理性，「代議制度以社會和文明做為其基礎，以自然、理性和經驗做為其嚮導。」（Paine, 1984: 175）人

們憑藉著他們的理性就能理解政府的起源和運作的基本原理，而人們越是理解就越會給予支持，從而使人民得以表現出雄大的男子氣概（gigantic manliness）。潘恩在《人的權利》一書中更明確地標舉了政治結合的目的，「一切政治結合的目的都在於保障人的自然的及不因時效而消滅的權利，這些權利就是自由、財產、安全和抵抗壓迫。」（Paine, 1984: 144）再者，只有選舉和代議的政府才能夠符合這樣的目的，而獨立革命之後的美國就是此種政府的典範。

潘恩並強調，代議政府的唯一基礎乃是權利的平等，而反映在代表的選舉上，這就意味著無論貧富人人皆應有而且只能有一票。故而以財產條件來排除窮人的選舉權，乃是至為不智的不當之舉。在一七九五年的〈論政府的首要原則〉中，潘恩寫道：「選舉代表的權利是使其他權利得以受到保障的基本權利，剝奪了該項權利，即是將人貶損至奴隸狀態，因為奴隸制度即在於臣服於他人之意志，而一個在代表的選舉中未能擁有選票的人就是處於這樣狀態。」（Paine, 1995b: 398）相較之下，約翰·彌爾（John Stuart Mill）在一八六〇年代仍主張不繳稅的人、領取救濟金者、沒有被證明為具有償債能力的破產者，即沒有資格擁有選舉權（Mill, 1991: 331）。要言之，約翰·彌爾意欲強調的是，不能靠自己的勞力養活自己的人不配享有選舉權；而潘恩則更關注窮人是否會淪為代議政體下的化外之民。

和美國建國初期的麥迪遜（James Madison）、傑依（John Jay）等聯邦派人士一樣，潘恩亦屬較早洞察到代議制度的潛能並敢於為之辯護的近代理論家。麥迪遜等聯邦派人士尤其側重的是代議制度在人才篩選與民意表達上的過濾作用，亦即透過代議制度更能在全國範圍推舉出最優秀、最開明和最值得尊敬的人，由這些可敬的、

深思熟慮的公民所組成的國會，可以過濾及避免人民由於盲目、短視和非理性而犯下的錯誤。而潘恩除了看到了讓智力與權力相結合的可能性（於他而言，這種結合在君主世襲體制裡只有極低之概率），還進一步看到了代議制度在使政府經常保持動態的自我更新的活力，從而完善了「從破（破除君主政體的正當性）到立」的論證進程。當然，我們在當代的民主實踐中亦不斷見證了扭曲了的代議制度的諸多令人喟歎的缺失，不過，較公允的評比方式應該是，以代議制度為基軸的間接民主是不是比延續甚久的君主政體更彰顯出較可欲的政府的原則，更能使一般人民活得更有尊嚴。值得注意的是，關於代議制度的問題，邁斯特並未噤聲，他對代議制度抱持著一種與潘恩等人全然不同的理解。在邁斯特看來，「代議制度絕不是現代的新發現，而是封建政體的一種產物，或者，說得好一點，是封建政體的一個構件。」（Maistre, 1994: 34）當封建政體發展臻於成熟，國王就會根據他的詔令召集市鎮委派的代表來共商國事。因此，代議制度只是一種民情的表達和諮商，它與主權的行使全然無關，「代議制度直接排除了（人民之）行使主權。」（Maistre, 1994: 36）邁斯特的用意很明顯，他一方面希望透過鬆動及變造代議制度的意涵，來抵禦美國及法國革命所鼓動的以代議民主取代君主政體的風潮，另一方面則試圖否定代議制度與人民之行使主權的關聯。連帶地，對於潘恩等人經常倡言北美大陸的經驗應做為歐洲進行革新的參考一事，邁斯特則嗤之以鼻，「美洲經常被引為示例，我看不出還有比對襁褓中的嬰兒如此頌揚更令人惱火的事，讓美洲先長大再說吧。」（Maistre, 1994: 35）由此不難看出，邁斯特的舊世界本位主義和潘恩的跨大西洋視野之間的齟齬和矛盾。邁斯特之蔑視美洲的新發展所可能具有的意義，一方面既是其擁護君主政體的頑

強立場的必然延伸，另一方面則反映了以舊世界舊傳統為唯一準繩的立場已面臨越來越強大的挑戰，而且此種挑戰的歷史重量遠遠超出了邁斯特的估計。

### 三、理性與政治理論的革新

在革命浪潮迅猛而來的時代，潘恩和邁斯特恰恰處於對峙之兩極。前者熱情擁護革命所宣揚的新體制，後者則悲切地為挽救舊體制而怒吼。本節將指出，兩人對於時局的對立主張，正凸顯了一個嚴肅的主題，此即政治理論之鋪陳是否應以理性為據，或者說，對於可欲的政治秩序的想像能否奠基在理性的推理之上。當然，此一問題絕非始自潘恩和邁斯特的時代，而是可以合理地追溯至霍布斯。只不過在潘恩和邁斯特的時代（亦即在政治理論和政治實踐緊密地相互交疊的時刻），此一問題可謂進入最後決戰之階段。

先就邁斯特言。邁斯特對於人類創建政治體制的能力極表質疑，而其之質疑可謂係建築在另一項質疑之上，即對人類理性能力的質疑。在邁斯特看來，上帝確實慷慨地賦予了人類以理性能力，然而，人類的理性能力終究是微不足道的，「但我們是什麼，我們只是脆弱而盲目的人類！我們稱為理性的那個閃爍的光芒又是什麼？當我們計算了所有的可能性，質疑了歷史，滿足了每一種懷疑和特殊利益，我們仍然只能擁有虛幻的影子，而不可能擁有真理。」

（Maistre, 1994: 76）既然如此，人類只能徹底悟察自身之侷限，並乖順地採行上帝吩咐給人類的君主政體，故而他才能宣稱：「一般而言，所有的人都是為君主政體而生的。這是最古老、最普遍的政府形式。」（Maistre, 1965: 113）



既然在邁斯特看來恢復君主政體乃是法國應走的正確道路，因此，抨擊民主政體遂成了邁斯特的要務。值得注意的是，邁斯特對民主政體與共和國的嚴厲批判又和他對於主權的理解有關，而此一理解亦同樣反映了邁斯特對於人類理性的壓制。必須指出，邁斯特的年代雖然晚於盧梭，但他所抱持的可謂是前盧梭式的對於主權的理解，亦即，主權更多地指涉的是君王在實際上的統治力量及管轄範圍，而不是人民的權利和意志的展現。在盧梭之前，理論家們係是從統治者的角度來談論主權，而盧梭則是從全體人民做為政治體的最高權威的角度來談論主權。對邁斯特而言，人既是有道德的，又是腐敗的，人在感受上可能是公道的，但在意圖上則可能剛愎乖張，故而人必須被統治，否則他就會既是社會性的又是反社會的，而這就會陷入社會既是必要的但卻又難以形成的困局。既然人必須被統治，這就彰顯了主權的必要性，而且這也早就在上帝的至善的規劃之中，「主權源自於上帝，因為上帝是除了惡以外的一切事物的創造者，尤其是社會的創造者，而沒有了主權，社會就無以成立。」（Maistre, 1965: 94）邁斯特又謂：「一切主權皆源自於上帝，無論它採取何種形式，主權都不是人類的造物。」（Maistre, 1965: 114）再者，從表面上以及從俗世的實際過程來看，主權確實是以人民的同意為基礎的，因為如果人民不再服從，主權也就隨之消逝了，亦即君王的統治權威就失效了。但是，如果因此而否定了上帝在確立主權的最終作用，那就極其愚蠢了。由於上帝不想以超自然的中介介入國家的建構，因而就選擇以人做為中介，「倘若因為上帝藉著人類來建立主權，便說主權不源自於上帝，這就如同是說由於我們都有父親和母親，因此上帝不是人類的創造者一般。」（Maistre, 1965: 94）也就是說，主權只能出於上帝的安排，而絕非人類理性

所能過問。

而爲了貫徹他的君權神授說的邏輯，邁斯特進而大大抬高了主權者或統治者（亦即在俗世之中行使源自於上帝之主權的人）的地位，「人民是爲了主權者而存在，主權者也是爲了人民而存在，而人民和主權者這兩者都是爲了可以有一個主權而存在。…民族對於主權者的依賴，要大於主權者對於民族的依賴，因爲民族的社會存在以及由此產生的一切好處都要歸功於主權者，而君王（即主權者）對於主權的依賴僅僅只是空無一物的輝煌，這種輝煌和幸福沒有任何共通之處，甚至幾乎總是與幸福無緣的。」（Maistre, 1965: 135）換言之，君王之承擔上帝交付之重責，於他個人來說並無太多實質利益可言，相反地，此一重責更應該說是爲了人民和民族的一種神聖奉獻。缺少了這種神聖奉獻，社會定將無以存續，民族亦將難以保全及發展。至於如果有人質問爲何自己在國家裡被派任爲特定的角色，邁斯特這麼告誡：「存在著一種神秘的力量，將每一個人帶到他自己的位置，否則，國家就不可能延續。」（Maistre, 1965: 124）這樣的告誡在外貌上頗有幾分斯多亞主義的色彩，但邁斯特更關注的乃是如何鞏固君主政體的不可撼動性，「侵犯主權無疑是人們所可能犯下的最大罪行之一，其後果至爲可怕。」（Maistre, 1994: 11）而邁斯特所理解的主權，實際上指的就是王權，即上帝授予君王的權力。對邁斯特而言，法國大革命乃是一樁反宗教、反社會以及弑君的全國性罪行。但在這種全國性的瘋狂與動亂中，做爲永恆的幾何學家的上帝依舊在照看著，那些罪魁禍首最終還是難逃報應地死在他們的同謀者手中。要之，侵犯主權之所以罪不可赦，即在於冒犯上帝之安排，因爲主權只能是上帝由上而下的降賜，而絕非人與人之間可以私相授受，「主權從來只能接受，絕不能給予。」（Maistre,

1965: 270) 此一說詞無異於明確拒絕人類以其理性來探索及質問人對人的統治。

在這樣的對於主權的理解底下，邁斯特遂認為民主政體及共和國只能是一種違背主權原理的荒謬之物。儘管霍布斯並不是邁斯特所欲批判的主要理論家，但邁斯特似乎全然無視於霍布斯在《利維坦》一書中對國家（做為人造的巨靈）的起源與主權者的正當性的論證，並一味地強調人們不可能創造出高於他們自己或者在他們之上的強制性權力，「一個民族就像一個人一樣，不可能擁有高於它本身的強制性權力，很明顯的是，如果純粹理論上的民主政體要能存在，那麼，在這個國家裡就不存在著主權。因為主權這個詞唯一能夠被理解的含義是，一個外在於臣民並運作於臣民之上的壓制性權力（repressive power）。故而，臣民這一個相對的詞，是與共和國不相容的，因為恰當地說在共和國裡並不存在著主權，同時也因為沒有主權就不可能有臣民，就如同沒有父親就不會有兒子一樣。」（Maistre, 1965: 120）這裡的關鍵在於，邁斯特始終認為主權做為外在於臣民並運作於臣民之上的壓制性權力只能來自於上帝的授予，因此，人們本身無論透過何種方式都絕不可能讓主權憑空誕生，「在這種嚴格的意義下，我認為我可以將民主政體定義為一個沒有主權的人類結合。」（Maistre, 1965: 120）而一個沒有主權的人類結合，即使在邁斯特對主權所抱持的面臨被汰換命運的舊式理解下，只能是政治上的不可能之物或無意義之物。是故，邁斯特如此斷言，「所有的民主政府都僅僅只是轉瞬即逝的流星，它們的燦爛耀眼排除了持久的可能。」（Maistre, 1965: 127）邁斯特也深信法蘭西共和國必定會失敗，必定無法達成革命派所宣稱的理想，「大自然和歷史共同證明了，一個遼闊而不可分割的共和國是不可能的

事。…一個遼闊而自由的國家不可能存在於共和政府之下。」

(Maistre, 1994: 32) 他還沉痛地呼籲法國人民應該及早覺醒，重新回到服膺上帝的康莊大道，重新舉起王室的旗幟，迎接法國國王回到他的王座，讓法國人民享有君主政體所保障的自由 (liberty through the monarchy)，因此，「讓我們繼續大聲詛咒共和國！」

(Maistre, 1994: 40) 邁斯特的悲切可見一斑。然而，不同於邁斯特的斷言與主觀期望，民主政體與共和國畢竟在歷史的考驗下證明了它是能夠具有持久性的。

無論如何，邁斯特亟欲確立的論旨是，人類雖然渥蒙了上帝的特殊恩惠，從而擁有可貴的理性能力，但切莫因此就高估了人類的能耐，甚至妄想掙脫上帝的最終掌控。也就是說，他首先要劃定的是人與上帝的關係，此一關係在最終將決定人的自主領域的範限。在他看來，的確，上帝是慷慨地賦予了人類以理性能力，但人類的理性能力終究是有限而卑微的，邁斯特這麼寫道：「但我們是什麼，我們只是脆弱而盲目的人類！我們稱為理性的那個閃爍的光芒又是什麼？當我們計算了所有的可能性，質疑了歷史，滿足了每一種懷疑和特殊利益，我們仍然只能擁有虛幻的影子，而不可能擁有真理。」

(Maistre, 1994: 76) 因此，任何想要仰賴人類的卑微的理性來建構良好秩序的企圖，必定會歸於失敗。人所創造的一切東西，都會毀於人自己手中。「人類的產品全都和他的製作者（人類）一樣低俗不堪；人的視野有限，方法生硬，動機刻板，行動艱難，成果單調。上帝的創造物則即使最細微處也無限豐富地展示在人們眼前，上帝輕鬆自如地施展其威勢，在其手中一切事物皆乖順服貼，祂所向披靡；一切事物，包括障礙在內，都只是祂的工具。」(Maistre, 1994: 3) 一言以蔽之，上帝的能力是人類所無法比擬的，如果人類高估了

自己的理性能力而要來和上帝一較長短，只會是幼稚而無知的舉動。邁斯特是打從心底反對整個十八世紀的主流價值（亦即理性和進步），尤其啓蒙時代哲學家對於理性的強固自信更引起他的強烈反感，「人類理性越是信任自身，並試圖倚賴自身之智謀，就越是荒謬，就越暴露自身的匱乏能力。這就是爲什麼無論在哪个時代，世間的主要災禍都是所謂的『哲學』，因爲哲學無非就是獨自行動的人類理性，而僅僅只仰仗自身之因應能力的人類理性，就如同只具有破壞能力的野獸一般。」（Maistre, 1965: 105）獨自行動的人類理性之所以不可靠以及危險，就是因爲這違背了人與上帝的關係，從人類相信他可以不要倚靠上帝而獨自行動那一刻起，就已經誤入歧途了。邁斯特關注的是，我們應該體察上帝的意思，謙卑地做上帝的僕人，人類只能在順應上帝的過程中體現上帝的意圖，而如果人類妄想脫離上帝做自己的主人，那只會是一場鬧劇及悲劇。「在宇宙的普遍秩序中，最令人稱奇的是，自由人的行動都受上帝的支配。」（Maistre, 1994: 3）自由人儘管可以隨心之所想而行動，並成爲各自的活動領域的中心，然而，「此一活動領域的直徑是根據『永恆的幾何學家』（即上帝）的意志而有所不同。」（Maistre, 1994: 3）做爲永恆的幾何學家的上帝，始終以祂的意志看管著每一個人類，拒絕被上帝看管，就是叛逆式的自殺。不難看出，邁斯特的一貫策略就是，透過上帝與人類的能力的懸殊對比，俾強調妄自尊大地抬高人類理性，只會是一種自毀式的叛逆之舉。

無疑地，邁斯特代表了君權神授說在其生命尾聲的最後呼喊，而且還是一種落後於時代的緬懷式的呼喊。當費爾默（Robert Filmer）在十七世紀上半葉堅決地宣稱：「既然王權來自於上帝的法，就沒有任何位階更低的法可以限制王權；一個家庭的父親只以

其意志來進行統治，而不是以他的兒子或僕人的法或意志來進行統治。沒有任何國家會容許子女對其所受到的不當統治採取行動或補救措施……。」(Filmer, 1991: 35)以當時的時代背景及思想氛圍言，尚不是全然令人詫異之說。做為霍布斯的同齡人（兩人皆生於一五八八年），費爾默還會如此評論霍布斯的《論公民》和《利維坦》：「關於遂行治理的權利，我同意霍布斯之見，至於他（所論說）的獲致該權利的手段，我則無法同意。」(Filmer, 1991: 184)顯然，費爾默只是片面地揀選他願意接受的論點。事實上，霍布斯政治理論真正引人注目之處，並不在於他的（仍嫌保守的）結論，而是在於他對於國家及主權的極其新穎的證成方式，此一證成方式已然隱含了鬆動霍布斯自己的結論的內在元素。然而，費爾默並未充分洞察霍布斯的證成方式的革命性，而邁斯特則可謂全然無視於霍布斯在理論世界的水面下所掀起的洶湧巨流。當霍布斯強調主權是國家的靈魂，而天性熱愛自由的人們，之所以甘願生活在國家之中，受到諸種束縛，並願意服從主權者，其目的是為了使每一個人的自我保全得到有效的保護或保障(Hobbes, 1991: 153 & 117)，即已顯示了意欲讓政治理論奠基於理性及其推理的明確意圖。顯而易見，由此種意圖所推動的政治理論，其所導出之結論亦可能差異甚大，但邁斯特所選擇的則是斷然否定此一意圖的正當性。而我們也不得不懷疑，邁斯特所抱持的上帝指定給人類的政治體制乃是君主政體之說，難道不是邁斯特個人的一種獨斷的僭越與傲慢嗎！

次就潘恩言。和邁斯特明顯不同的是，潘恩所承續的實質上乃是霍布斯、洛克以降的從理性及其推理來論述可欲的政治秩序的路徑。潘恩對正當的政府的原則的探討，係從自然權利出發。在他看來，人的自然權利是他的公民權利的基礎，「自然權利是與人的生

存相關聯的權利」(Paine, 1984: 68)，包括了一切智能的權利(或思想的權利)，以及在不侵犯他人的自然權利的前提下，去為自己謀求安適及幸福的一切權利；相對地，「公民權利是人做為社會的一分子所具有的權利。」(Paine, 1984: 68)而問題就在於只靠一己之力並無法安穩地享有自然權利所保障的一切，故而才需要在性質上係與安全和保障有關的公民權利。再者，由於個人欠缺執行的權力，這就使得有些個人所擁有的自然權利並無法實質地起到作用，因此，「他就將這類權利寄存在社會的共同貯備裡(deposits this right in the common stock of society)」(Paine, 1984: 68)，從而借助整個社會的力量來使這一類的自然權利得以在實際上生效，「而公共權力(即政府所擁有的權力)……就是由人的這一類的自然權利的匯聚所組成。」(Paine, 1984: 69)亦即，公民權利是爲了有效落實每一個人的自然權利，而必須在政治結合裡獲得承認與確保的權利，政府之擁有公共權力係是爲了保障每一個人的公民權利，並在此一基礎上進而使自然權利能被有意義地享有。但必須指出的是，潘恩的上述論點遠不如洛克(John Locke)清晰，洛克的自然人在自然狀態中所擁有的自然權利還包括了自然法的執行權(此乃從自由權引伸而得)，「在自然狀態裡，自然法的執行係交付在每一個人手中，因此，每一個人都擁有去處罰違反自然法的人的權利，並以制止違反自然法爲限度。」(Locke, 1988: 271)而自然人從自然狀態過渡到共同體時，係將每一個人原先掌握在自己手中的執行權轉交給共同體這個整體，因此，共同體這個階段的重要意義乃是執行權的解私有化，這才明確地解釋了集體權力的誕生(Locke, 1988: 331f)。而在潘恩的論述裡，他未曾妥善說明的是，爲什麼未能在個人手中得到有效落實的自然權利的匯聚，就變成了集體權力(即

他所稱的公共權力)？不過，撇開其中的難處不論，自稱從未讀過洛克之著作的潘恩，其用意亦和洛克一樣係在標明公共權力存在之目的，而且是從個人的自然權利出發並予以範限的目的。

此外，潘恩也是契約論的繼承者，他強調在國家成立的過程中只有一重契約，此即人民相互同意成立政府的契約，因此，「以人民為一造、以政府為另一造的契約的概念是不存在的；契約是人民相互締結的，俾產生及建構一個政府。」(Paine, 1984: 188)因為如果是介於人民和政府之間的契約，那等於是承認了政府在取得了存在的權利之前就已經先存在了。是故，「政府不是任何人或任何一群人為了自己的報酬而就有權去設立及經營的商號，政府完全是一種信託，它是由人民授權的信託，且隨時皆可收回。政府本身並無權利，而只背負責任。」(Paine, 1984: 189)這種只存在著一重契約以及政府在本質上乃是一種信託的觀點，又與洛克不謀而合。顯而易見，潘恩在這方面的論述不像洛克那麼具有原創性，但即使如此，潘恩仍有其不容輕忽的特殊之處，此即他正面否定了君主政體的正當性，並進而闡述了代議政體的可欲性，而爾後的歷史發展亦證實了他的洞見。對於執著於上帝的決定性作用的邁斯特來說，社會契約只是一種縹緲不實、甚至妄自尊大的虛構，邁斯特曾謂：「社會契約是一種不實的幻想。因為，如果有多少種不同的人民，就會有多少種不同的政府，如果這些政府的形式是由賦予各個民族其特有的道德、物質、地理及經濟特徵的力量來絕對地確立的，那就不能再談論什麼『契約』了。就如同通常所說的主權一樣，每一種行使主權的方式，都是造物主的意志的直接結果。」(Maistre, 1965: 100)但潘恩則藉之來論證面向新時代的政府的原則，並為他的時代的洶湧的革命行動提供了繼續向前的理論支撐。值得注意的



是，不承認理性的作用，就不可能有意義地談論社會契約。這正足以證明潘恩的政治論述對理性的仰賴。

十八、十九世紀之交，是西方政治體制的大變革期。邁斯特和潘恩皆親身經歷此一幸與不幸接踵而至的階段，他們兩人的對峙立場可謂有效總結了此一階段的政治論述。後續的歷史發展，使邁斯特被定位為試圖逆轉歷史的反動派，潘恩則被歸為進步派。邁斯特雖曾看似開明地宣稱：「我們不能說每一種政府形式都適合每一個國家，例如，自由並不是在任何氣候中都得以生長，故而並不是對每一個民族都合宜的。…是故，什麼是最好的政府形式這一絕對的問題，是無解的，因為它是無法確定的。」（Maistre, 1965: 100）但實際上邁斯特真心認同的乃是君主政體，而且還是君權神授式的君主政體，在他看來這乃是最適合歐洲國家的政治體制。因此，他不得不對鬆動了君權神授說的洛克進行詛咒式的譴責：「這一天終將到來，或許已為期不遠，洛克將在各地都被列入曾經犯下滔天大禍的作者行列之中。…在為一種既誤謬又危險的哲學奠定了根基之後，洛克的有毒的頭腦轉向了政府，並造成了同樣可悲的影響。…這些致命的種子也許應該在他冰冷的風格中枯萎，但卻在巴黎的溫室中被培植，終而長成了蹂躪歐洲的革命怪獸。」（Maistre, 1965: 244）從邁斯特身上，我們看到了舊制度的支持者在其崩解之際的夾雜著憤怒與惆悵的理論反撲，但時代的重心畢竟已經朝著潘恩和洛克的方向傾斜。潘恩在呼籲北美人民脫離英王之統治時曾謂：「我們既不想樹立，也不想罷黜國王，而只是不想與國王有任何關係。」（Paine, 1976: 128）的確，不想與國王有關，而是要透過憲政手段

來樹立公民同胞之間的關係，正在成爲歷史的新基調。<sup>5</sup> 然而，邁斯特顯然極其仇視政治舞台上的公民這個新角色，「請再注意，罪行如何構成了整個共和建築物的根基：『公民』這個詞被他們用來取代高雅的舊稱呼，那些最卑賤之人也被稱作公民；這一新頭銜是這幫土匪在他們的一次立法狂歡節上所發明的。」（Maistre, 1994: 39）不過，無論如何，沒有高貴血緣的公民終究登場了，他們將繼續書寫另一個階段的群體生活的榮枯與哀樂。

由上述可知，潘恩和邁斯特在政治理論上的對峙，以及他們的時代在現實上的政治對峙，所凸顯的正是政治理論之鋪陳是否應以理性爲據，或者說，對於可欲的政治秩序的想像能否奠基在理性的推理之上的課題。潘恩和邁斯特各自據立於此一論爭的正方和反方，再者，此一正方和反方的形勢，已不僅僅只是他們兩人之間的對峙，更是政治理論的走向以及政治實踐的後續發展的關鍵性決戰。雖然爾後的歷史發展已明確判定了勝負，但對於理性是否可恃的問題，仍有值得進一步探究之處，現討論如下。

十八世紀向來被視爲是理性的時代，而邁斯特則被認爲是反對十八世紀的一切，但如伯林（Isaiah Berlin）所說的，「然而，邁斯特在某個意義上也是十八世紀之子，正是因爲他與該世紀所倡言的一切都針鋒相對。」（Berlin, 2002: 150）而即使邁斯特所期望保留

---

5. 無疑地，潘恩的政治論述對革命一方而言，既是督促行動的基本原則的宣示，亦是不斷向前的精神鼓舞。但由理想所啟示的革命行動的勝利（至少就廢除舊制度這一面而言），和理想的真正落實之間，亦即破與立之間，仍是漫漫長路。潘恩所懷抱的激進理想，原本就不可能在頃刻之間得到實現。再加上他終究不是擅長折衝調和與現實計算的政壇人物，復以他並無在承平時代從政之志，致使他在革命浪潮淡去之後，遂逐漸淪爲後續政治發展的邊緣人物。不過，在兩百餘年後審視他當時所宣揚的理想，或許應該說後續的歷史發展終究還是以迂迴而緩慢的脚步，回應了他當年的激切盼望。

及挽回的事物（尤其在政治面向上）大抵已隨風而逝，或者只剩下了形式和表象，但邁斯特對於其時代之弊病的總結式批判仍有其警示之效。伯林這麼指出：「邁斯特的貢獻在於，做為十八世紀的過於誇張的、過於樂觀的以及全然太過膚淺的社會學說一種猛烈的矯正劑。」（Berlin, 2002: 154）再者，「讓同時代的人對邁斯特感到興致盎然的原因是，他迫使他們去注視事物的醜惡面。他迫使他們走出枯燥的樂觀主義，走出機械式的心理學，走出十八世紀的一切平順的理想，這些理想在法國大革命中遭逢了毀滅性的災難。」（Berlin, 2002: 153）無疑地，伯林主要是從邁斯特對於理性、科學和進步的樂觀期待的警告式批判，來評價邁斯特所具有的正面意義。當然，十九及二十世紀的後續發展，特別是對於理性的毀解的醒悟，在一定程度上也印證了邁斯特的憂慮確有其不可小覷之處。不過，在矯正了人類對於理性的過度自信之弊之後，我們似乎還是不能不仰賴理性這一僅有的可貴資產，而不能像邁斯特那樣一味地貶損及壓制理性。相形之下，潘恩雖曾謂如果收起理性，人類將一無所知，並且也鼓勵人們傾聽自然和理性的簡潔之聲，但他亦不忘強調，「人不能創制原理，只能發現它們。」（Paine, 1995a: 692）亦即，科學原理不是人類發明的，「人類無法發明任何永恆且不朽的東西」（Paine, 1995a: 692），人類只能仰賴理性去發現大自然所展現的科學原理，並將此一發現用以改善人類的生活。這樣的態度再加上潘恩對上帝所抱持的理解方式，也反映了潘恩雖然看重理性但並未視之為邁向完美的必然保證，他對理性固然抱以樂觀之期待，但還不至於淪為童騃天真。至於潘恩在政治面向上對理性的凸顯與強調，則意在進行政治制度的解咒除魅，「理性服從它自己，愚昧則屈從於對它下達的任何命令」（Paine, 1984: 140），亦即，

意在鼓舞人們不應繼續屈服於奠基在愚昧之上的君主政體。他試圖闡述的是，理性將幫助我們看清世襲君主政體的不合理，但他並未因而認為仰賴理性就足以造就完美無瑕的政治秩序。必須加以區別的是，對潘恩而言，仰賴理性來改革政治體制（包括進行革命在內）是一回事，而仰賴理性來獲致政治上的至善則是截然不同的另一回事。

理性是否足堪仰賴，以及能仰賴至何種程度，係是十八世紀遺留下來的緊要問題，邁斯特和潘恩的對峙立場則愈加彰顯了此一緊要問題。令邁斯特備感疑慮的是，那些擁護理性的理論家們深信憑藉著理性就可以找出進行社會改造所應依循的基本原則，邁斯特因此批評：「上個世紀（即十八世紀）的作者們慣常採取一種只求便利的方式來評斷制度。他們想像出一種純粹理想的事物秩序，在他們眼中甚是完好，並視之為評斷現實的堅固基礎。」（Maistre, 1965: 141-142）用現代的術語來說，邁斯特反對的就是「原則的政治」（politics of principle），尤其是以不能打折的熱情、決絕地加以執行的「原則的政治」。無疑地，在他看來，法國大革命正是這樣一種「荒謬原則的政治」。<sup>6</sup> 至於推動法國大革命的原則是否荒謬及錯誤，我們在此就不再評論，我們要指出的是，邁斯特所心儀的君權神授式的君主政體同樣也是一種「原則的政治」。進而言之，福利國家亦是一種「原則的政治」，功利主義所代表的大致也是一種「原則的政治」，此外，羅爾斯（John Rawls）的正義社會的理想亦是一種「原則的政治」，共產主義的理想就更不在話下了。應該說，任何有著明確主張或藍圖的政治理想都是一種「原則的政治」。

---

6. 邁斯特因而評斷，「法國大革命具有一種惡魔的性質，這使其全然不同於人們截至目前所見過的一切，或許還將不同於人們今後所可能看到的一切。」（Maistre, 1994: 41）

既然如此，一個不容輕忽的重點就在於推動及落實原則所採取的手段及所抱持的心態。而在這方面，韋伯所稱的信念倫理和責任倫理就頗值得參考了。信念倫理（ethics of conviction）指的是，一個有著明確的目標或理想要去加以實現的人，在實踐過程中只關目標或理想的達成，而全然不在意此一過程所可能造成的傷害或所可能產生的不良副作用。亦即，信念倫理強調的是對目的、對價值、對實質理性的狂熱的執著，這種執著甚至可以不顧慮手段。責任倫理（ethics of responsibility）則強調的是，一個人雖然有其目標或理想，但在實踐過程中也考量到手段的問題，也考量到是否會產生不良的後果或副作用。亦即，責任倫理要求理性地、冷靜地對目的和手段作一均衡的考量，一方面考量目的的適當性，另一方面則須考量為了特定的目的所選擇的手段所可能造成的影響。韋伯進而強調，欲從政之人一定要有一些信念做為前導，否則，其職業生涯就會變得極其空洞虛無。但無論如何，韋伯認為，一個人必須有能力在這兩種倫理之間取得平衡，才適合以政治做為其志業，「就此而言，信念倫理和責任倫理就不是截然對立的，而是相輔相成的，唯有將這兩者結合在一起，才可能造就出真正能夠以政治為志業的人。」（Weber, 1994: 368; Weber, 1992: 81）

事實上，以整個國家為範圍的特定的政治主張或政治藍圖的實現恐怕亦復如是。最明顯的是，二十世紀的幾次影響深遠的革命，其原始的信念或目標應該說是要實現更實質的經濟平等，而在經歷血腥內戰造成諸多家庭離散的悲劇及人民的重大傷亡，幾十年後的今天試問更實質的經濟平等已然實現否？還是貧富差距反而更形擴大？若是更形擴大，這就不禁令人感嘆革命期間以及革命初成之後為鞏固革命成果而淌流的鮮血是否白流。再如九一一事件後美國所

展開的一連串報復性侵略行動，固然有其欲貫徹之明確信念，但姑且不論其信念目標有否達成，其在遂行的過程中所孳生的新問題及其後續影響，實不能等閒視之。無疑地，在現實政治裡，過分拘泥於責任倫理會使政治行動欠缺果敢和決斷力，相反地，只執著於信念倫理則更能展現強而有力的政治行動，才更能像馬基維利的獅子與狐狸中的凶猛之獅。然而，在不受責任倫理節制下的信念倫理的孤注一擲，尤其是訴諸暴力革命手段的信念倫理的孤注一擲，若未能達成其原先設想之目標，恐將徒留遍布傷痕與淚水的國土。因此，洛克在《政府論兩篇》中雖極力為人民的訴諸於天的權利（即革命權）做辯護，但他仍深知革命之波及面甚大，故而革命之發動尤應戒慎，「因為除非其禍害大到多數人都已經察覺到，同時也不能夠再忍受，並且也認為有必要來加以矯正，否則訴諸於天的行動是不會展開的。」（Locke, 1988: 380）只不過在政治生活的領域，激情往往是較強大的引導力量，而激情又經常是信念倫理的產物，或是與信念倫理緊密相繫的。因此，我們只能期望，一個更文明的時代裡的政治行動，都應該以某種責任倫理做為自我節制的內部準則，都應該內在地具有責任倫理的意識。大部分人或許都會有如下的想法：此即，我們不想親身經歷革命，而只想享有前人革命之後的美好果實。這反映的是不想讓自己暴露在巨大的社會風險之中，而如果每一代人更能更自覺地強調及講究責任倫理，興許才是避免社會風險的更實在的保證。

邁斯特曾這麼指出：「我們人類生來就是暴君，從最專制的亞洲的君王，到欣喜地看見世界上竟然還有比自己更弱小的生物，為此而用手掐死一隻小鳥的童孺，（莫不如此）。不濫用權力的人是不存在的，經驗告訴我們，正是那些叫嚷著斥責暴政的人，如果成

功掌握了權柄，就會變成最可惡的暴君。但大自然的造物主對權力的濫用設下了界限，祂諭令一旦它踰越了自己的界限，就會自取滅亡。祂在所有地方都寫下了此一律法，在物質世界以及道德世界皆如是……。」（Maistre, 1965: 118）姑且不論造物主是否如邁斯特所期望的必然會對踰越者進行懲戒，但這段話也可被視為是對責任倫理的提醒。而我們認為，即使是有限的、受到諸多限制的人類理性，也足以幫助我們認識到責任倫理的重要性。

#### 四、傳統與變革

邁斯特之重視偏見和潘恩之重視理性，亦涉及了傳統與變革之間的論爭。邁斯特認為，任何一個民族的歷經長期的歷史積累而形成的偏見，構成了一個民族的民族理性（邁斯特在此所指之理性明顯不同於潘恩所理解之理性，此一民族理性更多的是指民族精神），並且是民族之幸福與國運之所繫。服膺一個民族的偏見即能長保幸福，反之，則易於自陷絕境。無疑地，邁斯特的此一見解可謂與柏克一脈相承。對柏克而言，偏見是一個社會的世世代代的人通過長期的歷史沉澱而逐漸形成的一種「隱而不見的智慧」（*latent wisdom*）（Burke, 1968: 183）。再者，偏見亦是人們從傳統中汲取行為參考的寶貴來源，「偏見…使人在做決定時不會猶豫不決、充滿疑慮、困惑難安及手足無措。偏見使一個人的美德成為習慣，而不致變成一連串的不相關的行為。正是通過偏見，一個人的責任才成為他的本性的一部分。」（Burke, 1968: 183）看重偏見即是看重傳統的一個表現面，傳統之價值及重要性自不容否認，但獨尊傳統以至於拒斥一切新事物，恐就有待商榷了。

當潘恩滿懷熱情地宣示：「理性會像時間一樣繼續向前邁進，而偏見則會在和利益的搏鬥中倒下。」（Paine, 1984: 161）他著重的是不再能理性地說服人的政治體制，就必須通過變革來加以改造或取代。至於變革所指向的新制度是否為歷史上未曾出現之新事物，並不影響變革的正當性。然而，極度看重傳統的邁斯特的見解則甚為不同。邁斯特明顯有著「歷史上之所未見者，即為不可能之事」這樣的心態，他曾謂：「讓我們回顧歷史，你將看到過去四千餘年來命運之神不斷在擲骰子，但可曾擲出過『大規模的共和國』？從來不曾；故而骰子上根本沒有這個數字。」（Maistre, 1994: 32-33）顯而易見，邁斯特的論旨是，既然歷史上從未曾有過大規模的共和國的成例，因此，革命派之試圖在法國建立一個大規模的共和國，只會是違背歷史的痴心妄想。因為對邁斯特而言，一切的可能性都已經呈現在截至目前的歷史之中，而骰子上根本沒有大規模的共和國這個數字，那是歷史上之所未見者，故而只會是不可能之事。我們必須說，即使保守主義者也不至於如此否定政治上的新事物的可能性，他們頂多只是要求新事物不能和舊事物全然斷裂，並且十分關注造就新事物的過程中所採取的手段。而邁斯特在此所顯示的，無疑是反動主義的心態，亦即，一種對於昔古事物的崇拜所導致的對於新事物的強烈敵意與否定。所以，當邁斯特這麼宣稱：「人們必須不斷回顧歷史，歷史是政治裡的首位、實際上也是唯一的導師。」（Maistre, 1965: 114）他的用意不僅在於強調歷史做為殷鑒的重要性（這一點是很可以被接受的），更在於宣示歷史的不容挑戰的絕對權威。

針對歷史之於後人的意義，杜威（John Dewey）曾這麼指出，如果有人從過去的歷史中歸結出一切重大的社會變遷都是透過暴力



手段來達成的，因而認為未來的重大社會變遷同樣也只能仰賴暴力手段來實現。這樣的觀點基本上就和那些認為歷史上存在過的就是終極之事實的迂腐頑固的反動派（hidebound reactionary）頗為雷同了。杜威認為，這兩種觀點都忽略了一項重要的事實，那就是歷史是一種由變遷引發變遷的過程（a process of change generates change），而且這種由變遷引發的變遷不僅是關於具體的細節，同時也是關於導引社會變遷的方法（the method of directing social change）（Dewey, 1991: 83-84）。杜威意在強調，歷史做為一種變遷的過程除了包含特定社會面向的實質改變，同時也包含了變遷的方法本身的改變，而更為文明的實現社會變遷的方法，就是通過不同立場的理性的折衝與辯論，就是「以合作式智慧的方法（the method of cooperative intelligence）取代殘忍暴力的方法。」（Dewey, 1991: 82）就此而言，邁斯特不免要被歸入杜威所稱的迂腐頑固的反動派，而且還試圖借助上帝的權威來支撐他反變革的立場。潘恩在其《人的權利》一書中強調，憲法是先於政府而出現的，憲法之於政府就如同法律之於法院，憲法乃是一條一條的實在且可見的條文，邁斯特則批評道：「確有少數幾個自由民族曾在歷史裡綻現光輝，但沒有一個是按照潘恩的方式建構的。每一種特定的政府形式都是神的建構，就像一般而言的主權一樣。」（Maistre, 1965: 107）可以說邁斯特乃是以「神的建構」來抬高及強化傳統的權威，並批駁奠基在理性之上的制憲變革。

傳統與變革是十八世紀下半葉西方政治的重要課題，恰恰是在這樣的歷史場景下，我們看到了傳統派和變革派在理論面向上的激烈攻防。邁斯特無疑是傳統派中的絕不妥協的基本教義派，如果我們想要更深入地理解二十世紀後半葉以降的基本教義派的內在癥

候，那麼，邁斯特應該是一個極值得注目的近代典型。再者，潘恩雖然深知革命的嚴肅性，「除非是為了實現某些重大的全國性利益，否則就沒有必要進行變革或革命了」（Paine, 1984: 158），但潘恩顯然還未意識到杜威所強調的變遷的方法本身的改變這一層面，不過，他所支持及擁護的政治體制的勝利，則逐漸給予了使更文明的促成社會變遷的方法得以真正成為可能的空間。

進一步言之，傳統與變革之爭，又與爭論者所認為的生者與死者的關係有關。以潘恩言，他係從對其論敵柏克的批判出發，進而展開他的言說。柏克極為強調偏見對人類生活的明顯影響，一個民族的偏見乃是該民族的歷史傳統裡的智慧和權威的縮影，因此，柏克格外看重歷史連續性（*historical continuity*），亦即格外重視歷史的一脈相承的特性。柏克謂：「社會確實是一項契約，…社會不僅是介於現在活著的人之間的合夥關係，也是介於現在活著的人、已經去世的人，以及尚未出生的人之間的合夥關係。」（Burke, 1968: 194-195）易言之，每一代的人都是歷史長河的一部分，每一代的人都繼承了前行世代的歷史產業，並且也是未來世代所要繼承的歷史產業的創造者。對強調漸進主義（*gradualism*）的柏克來說，歷史絕沒有「重新開始」這回事，歷史只能是漸進的連續式的發展，因此，任何斷然否定過去的做法，任何不去為後代子孫預留空間的做法，都是不可取的、不可接受的。柏克還指出，如果人們否定了歷史連續性，那麼，人類的生命將如同「夏日蒼蠅」一般，這些蒼蠅完全不認識它們的祖先，也不了解它們祖先的所做所為。柏克之猛烈批評法國大革命，正是因為他認為那是一場否定歷史連續性的粗暴破

壞。<sup>7</sup>

雖然潘恩並不懷疑先前的歷史積累必然對繼起的世代造成明確影響這樣的說法，但他質疑的是柏克所隱含的死者對於生者仍擁有權威這一觀點。<sup>8</sup> 潘恩強調：「每一代人都能勝任而且也必須勝任那個時代所要求的一切目的。要能適應的是還活著的人，而不是已然去世之人。人一旦去世，他的權力及需求即隨之消散；既然已不再參問世事，他就不再有權來指揮誰應該擔任統治者，或其政府該如何組成及管理。」（Paine, 1984: 42）因此，一切仰賴已死之人的權威，以及奠基在這種仰賴之上的政治主張，如果違背了生者的福祉，就都是一種死者對生者所遂行的專制，「超越墳墓來進行統治的虛妄設想，是一切暴政中最為荒誕及最為厚顏無恥的。人不能對他人擁有產權，任何一代人也不能對下一代人擁有產權。」（Paine, 1984: 41-42）相反地，每一代人除了應該勇於確認自己這一代人的權利，也必須同樣承認下一代人的同等的權利，「如果我們認為任何上一代有權束縛我們，我們就是奴隸；如果我們認為有權束縛後繼的世代，我們就是暴君。」（Paine, 1995b: 392）。而世界形勢不斷在改變，人們的看法同樣也不斷在改變，是故，「政府是為生者而非死者服務的，故而只有生者才對政府之事擁有權利。」（Paine, 1984: 45）再者，某一世代所制定的法律雖然在後續的世代仍繼續

---

7. 柏克因此向法國人呼籲：「尊敬你們的先人，你們也就學會了尊敬你們自己。你們就不必認為法國人是一個昨天的民族，一個在一七八九這個解放年之前都是出身寒微、卑躬屈膝的可憐人的民族。」（Burke, 1968: 123）

8. 潘恩申述道：「那些已離開人間和尚未來到人間的人，彼此相距如此遙遠，即使竭盡人的想像亦難以設想。那麼，他們相互之間還能存在什麼義務；在一方已不復存在，而另一方仍尚未到來，並永不可能在此世相遇的兩個非實體之間，又能訂立什麼由一方掌控另一方的永世的規章或原則呢？」（Paine, 1984: 42-43）

生效，但其之所以能繼續生效係因為得到活著的人的同意，「一項未被廢除的法律之所以繼續生效，並不是因為它不能被廢除，而是因為它猶未被廢除。」（Paine, 1984: 44）這充分反映了潘恩始終顧念生者的需要與境況的立場，尤其在一個要求透過革命來進行結構性翻轉的年代，更須凸顯此一立場，「我是在為生者的權利而辯護，並反對這些權利被死者的一紙空文自命的權威所斷送、掌控和限縮；而柏克先生卻在為讓死者的權威壓倒生者的權利和自由而辯護。」（Paine, 1984: 42）

持平而論，做為保守主義者的柏克並未反對改革，而只是要求改革不能以與過去全然割裂的方式來展開。再者，柏克之強調節制做為一種社會德性的重要性，亦是發人深省，「相信我，先生，在國家的一切變動中，節制都是一項德性，不僅是一項敦厚的德性，更是一項堅強的德性。節制是一項有配置作用的、有安排作用的、有調解作用的、有鞏固作用的德性；新憲法之形成就是在節制這項德性的管轄範圍之內。」（Burke, 1992: 16）不過，在對法國大革命的激烈否定中，柏克確實為了譴責暴力而在相當程度上陷入了否認生者為自己進行制度變革的權利的境地。事實上，潘恩對於法國大革命後續的暴力發展亦深感遺憾，但他絕不能贊同否認生者為自己進行制度變革的權利。<sup>9</sup> 因此，當柏克努力為傳統與歷史經驗的累積給英國政治體制帶來的諸多益處做辯護時，潘恩則更強調每一代人有屬於他們自己的權利和責任，「從來沒有，未來也不會有，在任何國家皆不可能存在著一個國會或任何一類人或任何世代的

---

9. 當國民公會多數代表主張將路易十六處以死刑，潘恩則發言要求給予死緩（死刑緩期執行）。馬拉（Jean-Paul Marat）遂嘲諷潘恩係因為自己是貴格派信徒而反對處死路易十六，潘恩則答稱：「我係從道德動機和公共政策的動機而投票反對處死路易十六。」（Paine, 1995a: 391）這無疑也是日後潘恩被雅各賓黨逮捕入獄的罪證之一。

人，去擁有約束及控制後代一直到『世界末日』這樣的權利及力量，或者對於世界該如何統治及由誰來統治，擁有永遠的命令權。」（Paine, 1984: 41）也就是說，每一代人都有權利和資格，按照他們的情境和需要而去規劃他們這一代人的生活及政治體制；而每一代人做為生者，也沒有權利去永永遠遠地束縛未來的生者。「死亡是人的本性，人不斷出生，也不斷死去。但柏克先生卻建立了一種政治上的亞當，一切後人卻必須永遠受其約束。」（Paine, 1984: 44）潘恩之以同樣憤慨的語言反擊柏克，正反映了他為生者之權利進行申說與捍衛的激切，尤其，當潘恩所欲證成的政治體制與柏克所欲辯護者明顯有所不同時，其交鋒的火力勢必更形迅猛。而傾力為世襲君主政體辯護的邁斯特尚且強調，君主政體底下的貴族階層的統治權威，亦必須被有效鞏固，不能讓一般平民心生僭越之想，「如果被統治的多數人自認為能夠和進行統治的少數人平起平坐，政府就會崩潰。故而貴族階層天生就是一個統治的或治理的階級，而法國大革命的原則乃是與永恆的自然法直接對立的。」（Maistre, 1965: 105）要點就在於，這一代的貴族階層的統治權威不外乎就是上一代的死者的統治權威的延續，同樣地，這一代的平民之處於被統治的處境，亦是上一代的死者的處境的延續。這所反映的顯然就是死者對生者的繼承式宰制。

進一步言之，潘恩對於生者的權利的辯護，以及邁斯特和柏克對於死者的權威與遺產的捍衛，其背後亦反映了對於一般人民的政治作用的明顯不同的期許與評估。如果不是極度寄希望於一般人民，潘恩就不可能昂揚地為生者的權利而辯護。而從質疑一般人民的政治能力到審慎地信任一般人民的政治能力，似乎是近代以降的政治理論的主軸之一。

## 五、宗教及其相關問題

二十世紀上半葉的一位著名的黎巴嫩詩人曾謂：「信仰是心中的綠州，思想的駝隊永遠到達不了那裡。」在個人的層次，對於宗教信仰所懷持的這種立場和感受是應該被尊重的。然而，當宗教及其原則成了政治論證的主要論據，就很難不激起不同立場的尖銳爭端。邁斯特和潘恩的政治對立，即與其對於宗教的見解息息相關，可以說在後一面向的明顯歧異，又加深了他們的政治對立。而且，他們兩人的此一歧異也反映了整體時代氛圍的某種內在緊張。本節將分析他們的宗教立場如何形塑其政治主張，並進而討論環繞在宗教之上的相關問題。

十八世紀的學者通過各種科學研究要來了解大自然的奧秘，但對邁斯特而言這些努力只會徒勞無功，因為只要用我們的雙眼，我們就可以了解到，統治大自然的神秘力量乃是一種赤裸裸的暴力。睜開我們的雙眼，我們就會看到，這個世界上較強大的動物吞食較弱小的動物來維持生存，而人類又宰殺支配其他一切動物，然後，人與人、國家與國家又不斷相互殘殺，以及一次又一次的戰爭。因此，大自然原本就是一個血腥暴力的殺戮戰場，這種情況會一直持續到萬物絕跡，持續到所有的罪惡皆不再存在，持續到死神也歸於死亡。當然，邁斯特承認人類也有溫柔善良的一面，但是，無論如何，人類在必要的時刻還是不斷地被逼向血腥暴力之中，這就是世界的法則。然而，世界的法則為何如此殘暴血腥呢？這是因為如基督教所正確指出的，人都是邪惡的罪人，這一切都是上帝要來懲罰及考驗罪人的神秘計畫的一部分，「我們都被一條柔韌的鎖鏈拴在

上帝的御座之下，這條鎖鏈是要約束我們，而不是要奴役我們。」  
(Maistre, 1994: 3)

人的罪惡性也使邁斯特對於戰爭有一種獨特且異樣的痴迷。對他而言，戰爭乃是人類社會的常態，和平只是短暫的喘息。僅以法國為例，自法國大革命往前回溯，九十六年之間就打了四十年的仗。整部歐洲歷史即是各國之間的不斷征伐與內戰，「這根血管剛止血，另一根血管立即又裂開」(Maistre, 1994: 26)，殘酷慘烈的戰爭使包括人類在內的大部分動物都會暴死。邁斯特雖然主張應教導君王學會厭惡戰爭，並強調消弭戰爭的唯一方法就是抑制(社會)動亂，唯有有效抑制動亂才得以避免使用戰爭這種最殘酷的淨化手段。但他仍然從血腥恐怖中看到了戰爭的積極的一面，首先，當人的靈魂由於慵懶、失去宗教虔誠以及惡行劣跡而喪失了活力，「就只能再次浸入鮮血中使其得到再淬鍊」(Maistre, 1994: 28)，亦即，就只能仰賴戰爭來使其獲得淨化並恢復活力。其次，人性的真實果實，諸如藝術、科學、大事業、崇高的思想、男子氣概等等，「更尤其仰賴戰爭狀態，…除非經歷了漫長而血腥的戰爭，否則各民族就無法達到他們所能達到的偉大的最高點。」(Maistre, 1994: 29)希臘人最輝煌的時刻恰恰正是伯羅奔尼撒戰爭時代，其他許多民族亦復如是，因此，「鮮血乃是我們稱之為天才的這株植物的肥料。」(Maistre, 1994: 29)再者，邁斯特對戰爭情境的神秘因素亦極其著迷，甚至因此推論出戰爭的神聖性。在他看來，「戰爭本身是神聖的，因為它是世界的法則。」(Maistre, 1965: 254)戰爭的神聖性表現在環繞著戰爭的神秘的榮耀之上，表現在人類理性無法預測的結果上，表現在其爆發的方式上，表現在最剛強的男人也不得不茫然顫慄的深層恐懼上，表現在決定勝負的無法預料及言說的力量

上，表現在偉大領袖在艱困的戰場上冥冥之中所渥蒙的不可思議的保護上。因此，「如果你將目光放寬廣一些，看看道德力量在戰爭中扮演的角色，你就會同意上帝的手在這個領域讓人類最強烈地感受到其之介入。或許可以說，如果你允許我使用這個詞的話，這是上帝留給自己掌管的一個部門，再者，在戰爭中，人只擁有著以近乎機械的方式去行動的能力，而成敗幾乎完全取決於人最無法控制的因素。沒有任何時刻像戰爭那樣，如此頻仍且鮮明地讓人警覺到自己的脆弱以及主宰萬物的無情力量。」（Maistre, 1965: 256）也就是說，在戰爭情境中，人更能徹底認清自身的渺小脆弱，同時也更能感受到上帝的神秘且宏大莊嚴的、以及只能由其結果來窺知的佈局。

此外，在《聖彼得堡對話錄中》，邁斯特又以負責執行極刑的劊子手來申說恐怖這項要素在維繫社會的重要性。在邁斯特看來，人唯有受制於權威的恐怖威嚇才可能得救，社會也才得以安定存續，而最足以凸顯恐怖的必要性的就是劊子手這個形象。劊子手在其職務之外的日常生活與一般人無異，而當他接獲行刑的命令，即在眾人的驚恐注目與沉默中，冷靜而又精準地執行使犯罪者身首異處的恐怖任務。儘管以恐怖的方式取人性命是他的職業，但他絕不是一個犯罪之人，也不是一個因為其職業之內容而會被上帝摒棄的人，只不過一切可敬且溫暖的稱頌用語卻都不敢用在他身上。即使如此，他的存在仍是不可或缺的，「所有的莊嚴偉業、所有的權力、所有的臣服，都有賴於他：他是人類結合的恐怖（之源）和紐帶。倘若從世界上撤去這個不可思議的代理人，秩序即刻就會被混亂所取代，王權亦會傾覆，社會亦將隨之毀解。」（Maistre, 1965: 192）從上述的邁斯特對於戰爭的神聖性以及劊子手所象徵的恐怖之必要



性的言說，我們不難看出，邁斯特對於人類理性能力的質疑是和他所認定的人的罪惡性相互幅聚的。既然人的本質是如此，我們怎能不回歸宗教，怎能不謙卑地回到上帝的懷抱呢！

而令邁斯特感慨萬千的是，他的時代的某些人「已經到了仇恨上帝的地步」（Maistre, 1994: 41），然而，這類仇恨行徑終將徒然，終將暴露其不可原諒的僭越和短視。人類所能想像的一切制度都只能以宗教理念為其基礎，脫離了宗教，就無法穩固，也無法持續存在。「不僅人類理性，或被無知地稱作哲學的東西，不可能取代同樣被無知地說成是迷信的這些基礎，而且，相反地，哲學在本質上乃是一種分裂的力量。」（Maistre, 1994: 41）邁斯特所謂的哲學尤其指的是十八世紀哲學，此一反基督教的哲學腐蝕了人與人之間的紐帶，使人與人之間不再有道德連結，並不斷蠱惑人們悖離他們應該堅持的基督教信仰。<sup>10</sup> 當然，邁斯特深信基督教經得起和平、戰爭、光明、黑暗、痛苦、快樂等等一切考驗，而忤逆的十八世紀哲學終必潰敗。故而法國人應該做的就是，「讓路給真正的基督教國王，親自將他迎回他亙古的王座上，重新揚起他的旗幟。」（Maistre, 1994: 48）對邁斯特來說，我們只有做為（基督教的）上帝的謙卑且知足兒女，才能真正活得安適，才能產生有益的行動，「人如果和他的創造者和諧一致，就會是崇高的，而且他的行動就會是有創造性的；同樣地，一旦人離棄神而獨自行動，他就不再強大，雖然這是他的天性的特權，但他的行動只會是負面的，並且只會邁向覆亡。」（Maistre, 1965: 170）但到了十八世紀，無信仰（irreligion）

---

10. 「現今這一代人正在目睹人類眼睛所曾得見的最壯大的場面之一，這便是基督教和哲學主義之間的死活之戰，免收門票，兩個死敵捉對廝殺，全世界皆在注視著。」（Maistre, 1994: 45）

真正變成了一股可怖的勢力，並以驚人的速度向四處蔓延，向各個階層擴散。邁斯特感嘆，十八世紀的哲學在後人眼中將會是人類心智最為可恥時期之一，「這整個哲學無非就是一種實踐上的無神論的真實體系，我給這種怪異的疾病取了一個名稱：仇神症。」（Maistre, 1965: 235）十八世紀的哲學家不敢公開宣稱上帝不存在，但卻說：「上帝不在那兒」，並且狂妄地認為，「任何自然事件都不可能高於人類的原因，這就是他們的教義。」（Maistre, 1965: 235）<sup>11</sup> 而漠視上帝並且否認一切高於人類的原因，在他看來正是一樁錯估人類之本質的罪孽。

以上帝的饋贈向上帝開戰，不僅會剝奪個人的幸福與安寧，更會影響國家的命運。邁斯特強調，「國祚之長短，歷來是與宗教原則在政治體系裡所取得的影響力成正比的。」（Maistre, 1965: 163）亦即，越不具宗教性的政治體制，其國祚就越短，相反地，越具宗教性的政治體制，就越能獲得使國祚久長的權威和力量，「宗教除了提供權威給政治，還能給予政治以力量，而政治只能從宗教這位尊嚴可畏的姊妹那裡得到力量。」（Maistre, 1994: 84）值得注意的是，馬基維利在以共和國為主要關懷的《李維史論》一書中，也注意到了宗教與政治之間的微妙關係，但馬基維利明顯是以政治為本位來考量兩者之間的關係。馬基維利從對古代歷史的回顧得出這樣的論點，此即宗教乃是強國強民的有效工具，古代的強國都有一種有助於激發人民的愛國情操及公共精神的宗教。然而，並不是所有的宗教都具有這種作用，這就涉及到特定的宗教所宣揚及教導的

---

11. 邁斯特進而指出：「雖然總是有無信仰的事例存在，但在十八世紀之前，在基督教世界的核心地區，從來不曾發生過反抗上帝的暴亂。...但這個時代的人卻以無信仰作賤他們的才幹，借用彌留之際的聖路易的令人欽服的話，『他們以上帝的饋贈向上帝開戰。』」（Maistre, 1965: 177-178）

究竟是不是正確的價值（亦即，有助於激發人民的愛國情操及公共精神的價值），「如果一個人問他自己說，怎麼古代的人會比現今的人更熱愛自由，我想…這是由於…我們的宗教和古代的宗教的差異所造成。」（Machiavelli, 1970: 277）在他看來，基督教當然並非毫無可取之處，然而，基督教所宣揚及鼓吹的卻是不利於人民去保有其自由的價值，「基督教將謙遜、自我犧牲和輕視世俗事物，當作是人的至高之善，…而如果我們的宗教（亦即基督教）要求你應該擁有內在的力量，它所要求的乃是去忍受苦難的力量，而不是去做有膽識的事的力量。」（Machiavelli, 1970: 278）因此，基督教所宣揚的道德價值只會削弱共和國的人民的德性（*virtù*），從而使國家趨向衰敗。而兩百多年後的邁斯特則是以宗教為本位來考量政治與宗教的關係，他並不反對馬基維利所申說的愛國心或愛國情操的重要性，只不過他的立場乃是宗教才是政治的真正基礎，或者更明確地說，基督教才是歐洲政治的真正的基礎。邁斯特謂：「倘若你尋找所有可能的一流或二流的制度的偉大且堅實的基礎，你能找到的只會是宗教和愛國心。而如果你進一步加以思考，就會發現這兩件事其實是同一件事，因為沒有宗教，就沒有真正的愛國心。你將發現，愛國心只有在信仰的年代才能閃耀著光輝，並且總是和宗教一同凋落和死滅。」（Maistre, 1965: 110）因此，特定的宗教能否為特定的國家所用，根本就是一種錯誤的提問方式。

邁斯特甚至認為，一個民族能否脫離野蠻狀態，步入文明，關鍵完全在於宗教，「除非依靠宗教，否則民族就不可能步入文明。任何其他已知的力量都無法對原始人產生影響力。」（Maistre, 1965: 163）當盧梭在《論人類不平等的起源和基礎》中大力頌揚自然狀態和自然人的質樸純真，邁斯特則大加撻伐。在邁斯特看來，倘若一

個民族的領袖因為某些嚴重的逾越範限的錯誤行為，從而改變了這個民族的道德性格，這位領袖就會把詛咒傳遞給他的後代，「這種墮落會持續影響他的後代，直到最終使他們變成了我們所稱的野蠻人。這種獸性化的極致就是盧梭及其同道所說的自然狀態。」（Maistre, 1965: 203）而背棄宗教，即是逾越範限的錯誤行為之犖犖大者。故而，「野蠻人乃是而且也只能是由於墮落而受到懲罰的人。」（Maistre, 1965: 249）邁斯特如此解讀自然狀態，可謂是在迴避乃至於拒斥國家的起源問題，並藉此申說君權神授的君主政體就是最合理的政治體制，故而乃是對社會契約論的逆襲，「將社會狀態描繪成一種可以選擇的狀態，同時是奠基在人們的同意、協商及原始契約之上，乃是一種根本性的錯誤，因為那是不可能的事。把自然狀態做為社會狀態的對立面來進行論述，乃是蓄意胡言亂語。像所有的抽象語彙一樣，『自然』是極容易被濫用的一般詞彙之一。」（Maistre, 1965: 96）顯而易見，既然邁斯特是君主政體的辯護者，他就有必要在理論上批駁社會契約論這樣一種於他而言至具顛覆性的論述路線。

自中世紀以降，羅馬教宗屢有對世俗國家的君王處以開除教籍，並向做為臣民的信徒宣布解除對該君王的效忠宣誓。對此，邁斯特則傾力予以辯護：「教宗有時會與主權者相對抗，但從不與主權相對抗。正是教宗為臣民解除效忠宣誓的舉動，申明了主權是不可侵犯的。教宗提醒人們，人的力量不可能減損主權，主權的權威只能由完全神聖的權力來暫予擱置。」（Maistre, 1965: 141）因此，教宗將主權者開除教籍的舉動，並不會對人民心目中的主權造成任

何傷害。<sup>12</sup> 邁斯特認為，教會及教宗的權力有著更高的目標，即完善道德，而政治上的改進只不過是這項目標的衍生物而已，因此，「至高無上的羅馬教宗是天然的首領，是普世文明的最強而有力的促進者及偉大的締造者。」（Maistre, 1965: 143）就歷史的生成背景言，教宗的權威是在中世紀被選定和建構起來的權力，「其目的是為了制衡世俗權力，並使其（世俗權力）更能夠被人們所容忍。」（Maistre, 1965: 142）當中世紀末葉及宗教改革時代的某些理論家努力從自然法尋求節制世俗權力的論據，並倡言違反自然法的統治即是不義的統治，以及十七、十八世紀的有些理論家試圖透過實質的憲政運作來思考節制政府權力的可能性，邁斯特則再度顯示了他的宗教本位的傾向，「只靠政府無法進行統治，…還需要仰賴神聖的權力，它藉著一種精神的嫁接，清除了人類意志中的天生的粗糙性，使其不再互相傷害，而得以協同行動。」（Maistre, 1965: 145）而教宗與羅馬教廷的權威正是這種神聖權力在俗世的具體代表。應該說就政治認識言，邁斯特是一位活在十八及十九世紀的中世紀人物，他堅定的核心想法使其幾乎無視於文藝復興、宗教改革、啓蒙運動等所激發的新觀念。

相較之下，潘恩就是一位活在十八及十九世紀並看向未來的人。潘恩明白承認，「唯獨天堂才不為罪惡所侵染」（Paine, 1976: 66），因此，只要是人都會有罪惡的根性，但如果人能忠實地傾聽「自然和理性的簡潔之聲」（Paine, 1976: 68），就得以避開各種各

---

12. 「相反地，藉著在某些事上壓制主權，使其不致太過苛刻及專橫，警醒它一直忽視的它本身的善，教宗這麼做是在培養對主權的敬重；教宗從它的額頭上取下兇殘力量的舊面具，並代之以新生的面貌；教宗因此使主權神聖化，從而使其不可被侵犯；除了其他的無數證據，這是教宗的權力向來具有保護作用的新的重要證據。」（Maistre, 1965: 141）

樣的干擾與欺騙，就能夠克制罪惡的根性並找到應循之正道。對潘恩而言，人的基本職責是透過運用他的理性，在科學的協助下不斷追求進步及促進幸福，這樣的信念使他不懈怠地進行除魅解咒的工作。<sup>13</sup> 他無疑是啓蒙理性的嫡系，以理性破除一切不合理的罣誤與迷障，是他始終以昂沛的熱情從事的工作。我們將從潘恩對基督教的批判以及他的自然神教（deism）立場，來析論他的除魅解咒的工作。潘恩在一七九四年以後的自然神教立場，導致了社會公眾的不諒解，以及諸多友人如喬治·華盛頓等人對他採取刻意疏離的態度，最終使他在無人聞問的情景下度過他孤寂的晚年歲月。

如前文所述，潘恩在《常識》一書即曾引用《舊約》〈士師記〉來批駁君主政體的正當性。再者，潘恩在《人的權利》之論證人類的一致性（亦即所有的人皆生而平等，並擁有平等的天賦權利），仍是借用《舊約》〈創世記〉來進行申說（Paine, 1984: 66-67）。但在一七九四及一七九五年的《理性時代》第一卷及第二卷，潘恩則立場丕變，或者說更如實地表現他真正的宗教立場，而這可謂是他尊崇理性與科學的進一步貫徹。潘恩直指，「在所有被發明出來的宗教體系中，沒有任何一種比所謂的基督教更加貶損上帝，更對人類欠缺啓發作用，更抵觸理性，而且本身更是充滿矛盾。」（Paine, 1995a: 825）和一切經書宗教一樣，基督教的傳佈亦奠基在其特有的兩部經書之上，而潘恩則從其立足之根部進行批判，「《聖經》（即《舊約》）都教導了我們什麼呢？掠奪、殘酷和殺戮。《新約》又

---

13. 潘恩生前亦極熱衷於科學實務，尤其著迷於鐵橋之設計與建造，他認為興建鐵橋能大大改善多山多河的美國的運輸條件。在致美國國會的〈鐵橋之興建〉一文中（一八〇三年），他亦自謂，為了駁斥柏克的充滿誤謬的《法國大革命反思》一書，他不得不暫停他的設計工作，轉而投入《人的權利》一書的寫作。因為就當時的形勢言，後者顯然是一項更為迫切的急務，見（Paine, 1995a: 425）。

教導了我們什麼呢？要我們相信上帝染指了一位已訂婚並行將結婚的女子，並且還要將對於此種荒淫行徑的信任稱為信仰。」（Paine, 1995a: 822）潘恩感嘆，基督教經書在內容上存在著太多明顯的內在缺陷，以致已經到了嚴重扭曲上帝的地步。<sup>14</sup> 而就書寫背後的意圖言，潘恩亦對基督教經書的作者們多有指責。以〈創世記〉為例，當撒旦化身為蛇在伊甸園慫恿夏娃背叛上帝的訓令，《舊約》的作者們竟然讓反叛的撒旦取勝，並讓全知全能的上帝遭致挫敗，這其中即隱含了陰沉的意圖，因為「任何越是不自然的事，就越可能成為使人驚恐的膜拜的對象。」（Paine, 1995a: 674）《舊約》的作者們在此不是要磊落地訴諸理性，而是要訴諸恐懼來鞏固信徒的忠誠。再者，對基督徒而言，禱告是重要的功課，但在潘恩看來，「他（基督徒）的所有的一切祈禱所為為何，只是試圖讓上帝改變心意，並按照他所祈禱的方向去行動。這就如同他似乎是在說，你（上帝）還沒有我了解呢！」（Paine, 1995a: 686）因此，在基督教看來是向上帝祈求恩典之事，潘恩則認為是人的一種僭越，而且還是一種妄自尊大的、試圖指引上帝的僭越。<sup>15</sup>

更嚴重地，潘恩指出，在基督教體系底下，信徒形同是被要求擱置上帝給予的理性，並向理性的對立面（即基督教教義體系）頂禮膜拜，而且還認為這才是真正的理性，「他（基督徒）鄙視上帝

---

14. 潘恩斥責道：「當我們讀到了晦澀難解的故事、縱慾的情色、殘暴不仁的處死手段、無情的恨意充斥在《聖經》的過半篇幅時，將《聖經》稱為惡魔之道而非上帝之道，應當更為前後一致。它是一部關於邪惡的歷史，曾經被用來使人類變得腐化以及像野獸般凶殘，對我來說，我真心地憎惡它，因為我憎惡一切殘暴不仁的事。」（Paine, 1995a: 677）

15. 康德亦認為，不以在道德上努力改善自己為念的祈禱邀恩，乃是一種迷信的妄想和對上帝的偽事奉（the counterfeit service of God），見（Kant, 1998: 186f）。

賜予人類的最完善的禮物，即理性這項天賦；再者，他力圖將理性所反對的一種體系以信仰的形式強加在自己身上，並不知感恩地稱之為人類理性，好像人可以把理性給予自己似的。」（Paine, 1995a: 685）長久以來，基督教會為鞏固其權威所使用的三種主要手段，乃是神秘、奇蹟和預言。神秘和奇蹟掌管的是過去和現在，預言掌管的則是未來，這就是偽神學為牢固信徒的信仰所仰賴的三個時態。然而，潘恩強調，「宗教的真正的本質和意圖，容我這麼說，都能軒敞地得到證明，它必毫不攙雜任何神秘之物，並與任何神秘之事皆無牽連。」（Paine, 1995a: 712）再者，借助各種奇蹟來威懾信徒的宗教，「乃是將上帝貶損為變戲法的角色，只在表演炫技來娛人，招惹注目並使人陷入疑惑。」（Paine, 1995a: 715）至於先知的預言，頂多只是一些在是否有能力接收上帝給予之訊息這件事上都甚為可疑的人，所表達的含混言語和猜測。<sup>16</sup> 也就是說，基督教會為鞏固其權威所使用的神秘、奇蹟和預言等手段，在潘恩看來皆至為可疑可慮。要言之，基督教所描繪的上帝明顯牴觸了潘恩所強調的可透過理性來理解的上帝，基督教經書的邏輯也牴觸了潘恩所認為的合理宗教應有的邏輯，因此，「基督教的信仰體系，於我而言，只是無神論的一種，亦是一種對於上帝的宗教上的否定（religious denial of God）；它聲稱信仰一個人，而非信仰上帝。」（Paine, 1995a: 690）

潘恩之所以如此嚴峻地譴責基督教，則和他所理解的上帝有關。潘恩並非無神論者，而是自然神論者。潘恩指出，「我們想知道上帝是什麼嗎？不要在那部叫做聖經的書裡尋找，而是應該在名

---

16. 潘恩謂：「如果假設了上帝會以如此開玩笑的方式和人類相對待，這真是對全能上帝莫大之不敬。然而，在被稱為《聖經》的那本書裡的所謂的預言之事，概皆屬之。」（Paine, 1995a: 717-718）



爲『創造』（the Creation）的經書裡尋找。」（Paine, 1995a: 687）對他而言，我們從浩瀚而井然有序的宇宙、各種生命蓬勃盎然的地球、人類本身以及人類所蒙受的一切眷顧，就可理解創造這一切的永恆的上帝的崇高與偉大，「上帝之道（the word of God）就是我們所看到的創造，這個道是任何的人類編造都無法假冒和改變的，這個道是上帝普遍告知全人類的。」（Paine, 1995a: 686）我們不必仰賴任何宗教的經書，不必屈從於任何宗教的反理性的玄虛教義，我們只要用上帝厚贈給人類的理性，觀看並省思向人類磊落地敞開的宇宙和世界，就能夠逐漸理解上帝之道，「上帝之道不可能存在於任何書寫的或人類的語言裡」（Paine, 1995a: 680），無論如何，「只有通過運用理性，人才可能發現上帝；如果收起理性，人類將一無所知。」（Paine, 1995a: 688）因此，包括基督教在內的既存的宗教，都想片面地扭曲以及獨佔向世人磊落地敞開的上帝之道，但這一類的企圖終將徒然，「上帝之道是一個永遠存在的原本（an ever existing original），人人皆能閱讀。上帝之道不能被偽造，不能被假冒，不能被遺失，不能被改變，不能被查禁。它不取決於人們的意志來決定是否公布，…此一上帝之道將人類必須知道的關於上帝的一切都透露給世人。」（Paine, 1995a: 687）再者，人類對於科學和器物的知識，皆來自於宇宙這部偉大的機器和構造，這些知識使人類得以舒適地、滿懷希望地生活在地球上，並和其他動物有所區別，「這不是摩西和先知們，不是耶穌基督，也不是耶穌基督的使徒們所造就。上帝是進行創造的偉大工匠，是所有科學的第一位哲學家 and 最初的導師。」（Paine, 1995a: 828）準此以論，潘恩所理解的上帝乃是一個善意地創造宇宙的非人格神，而潘恩將對於這一位宏大的、永恆且善意的上帝的信仰稱爲自然神教，「『創造』是自

然神教信徒的聖經。自然神教信徒在造物主透過自己的手蹟所進行的創造中，讀到了造物主存在的確定性以及祂的權力的不變性；對自然神教信徒來說，其他的任何聖經和經書都是贗品。」（Paine, 1995a: 824）而在潘恩看來，自然神教才是接受上帝饋贈以理性的人類的唯一合理的報恩，亦是明顯勝過一切既存宗教的真正以理性為基礎的宗教，「唯一不是編造的、同時本身即包含了關於神聖的原創性的一切證據的宗教，就是單純而樸素的自然神教。這應該是第一個，亦可能是最後一個人類該當信仰的宗教。」（Paine, 1995a: 825）

應該說，潘恩所理解的上帝即如同亞里斯多德在其《形而上學》第十二卷（即Λ卷）所稱的不動之動者（the unmoved mover）。對亞氏來說，若欲對宇宙萬物之存在有一圓全之解釋，以免使原因不斷回溯而沒有一個終點，「就必須有某種致動而不被動的東西，這永恆之物，既是本體，亦是現實。」（Aristotle, 1998: 373）亞里斯多德亦將此一觸動一切原因之最終原因稱為神，「神是賦有生命的，生命就是思想的現實化，神就是現實性；祂的內在的現實性就是至高的、永恆的生命；故而我們說，神是至高的、永恆的實是，生命與無盡且永恆的延續皆屬於神；這就是神。」（Aristotle, 1998: 374）不動之動者即一切原因的最終的原因，即第一因，即神，而這一理解並未賦予神以人格。但自從中世紀基督教神學借用亞里斯多德的不動之動者來附和基督教教義，不動之動者或第一因即成了基督教意義下的唯一的人格神，而且是《舊約》裡的緊密地對人間世事做出諸種決絕式回應的人格神。而潘恩的自然神教則讓上帝或造物者回復到亞里斯多德式的非人格神，一個不讓人類先天地背負原罪的非人格神。這同時也意味著啓蒙理性向古希臘理性傳統的呼應。

進一步來說，做為自然科學的熱情擁護者，潘恩還認為奠基在理性之上的自然科學，才是幫助我們理解上帝之道的重要憑藉，同時也才是真正的神學，「現代所謂的自然哲學…研究的是上帝的一切作品，以及上帝在其作品中所展現的力量和睿智，故而才是真正的神學。至於現今取代自然哲學來進行研究的神學，其所研究的是人類關於上帝的看法和幻想。它研究的不是上帝在其所創造的作品中所顯示的上帝自身，而是研究人的作品或著作裡的上帝。」（Paine, 1995a: 691）換言之，上帝之道就表現在宇宙以及地球上的永不止息的運作之中，並且坦然磊落地向世人顯現及展示，倘若我們還自囿於經書之中，則我們非但不能領悟上帝之道，還會與其漸行漸遠。而關於上帝本身，潘恩則這麼描述：「一個全能的力量已經充分向我們展示祂的存在，雖然我們無法設想（事實上我們也不可能設想）祂存在的性質與方式。我們無法理解自己是如何來到這裡的，但我們知道一個事實，那就是我們的確是在這裡。我們也必須知道，如果祂樂意而且在祂樂意之際，使我們得以存在的那個力量，就會讓我們解釋自己之所以生活在這裡的因由。因此，不需要為這項信仰尋求其他任何動機，可以合理地相信祂終將這麼做，因為在此之前我們就知道祂能夠這樣做。」（Paine, 1995a: 824）必須指出，這樣的立場也隱約透露了理性的自我節制，亦即，潘恩並沒有讓他對理性的信心走向極端。在面對上帝時，潘恩仍然是極其克制的。除非上帝樂意更清楚明白地顯示祂自己，否則，我們並無法充分了解祂存在的性質與方式。而這也正是長久以來的天文學的處境，那就是人類距離揭開宇宙的奧秘仍然十分遙遠。不過，即使面對這樣的限制，但上帝在祂恢弘的創造中已然昭告了對人類的道德提醒，「全能的 XX（即上帝）在宇宙的結構中展示了科學的原理，並邀請人

類去鑽研及模仿。就好像祂曾經對我們所稱的地球上的居民說：『我創造了地球供人類居住，並讓人類得以看見佈滿群星的天空，且教導他們科學和藝術。現在，人可以追求自己的舒適，並從我對於一切造物的寬宏大量，學習相互友愛。』」（Paine, 1995a: 694）再者，「人類的道德責任在於仿效上帝對他的一切造物的創造中所展現的道德良善和仁慈。…因此，人與人之間的迫害和報復的行為，以及人對動物所遂行的殘忍行為，都是違反了道德責任。」（Paine, 1995a: 718-719）友愛、道德良善和仁慈，這就是潘恩從理性出發的自然神教的道德教誨；他繞過了既存宗教的經書，但仍能得出類似既存宗教所強調的道德教誨。即使在我們的時代，這種試圖將理性與宗教相融合的嘗試，亦不容低估。潘恩曾謂：「我只信一個上帝，別無他信；我渴望永生的幸福。我相信人人平等，我相信宗教的責任在於行正義，熱愛慈悲，及致力使眾生獲得幸福。」（Paine, 1995a: 666）但不難想見，既存宗教的信仰者必視他為無神論者，乃至於視他為既存宗教的罪無可赦的顛覆者。然而，潘恩早就會他自己找到了內在的安適之道，「我不相信猶太教會、羅馬教會、東正教會、土耳其教會、基督教會以及我所知道的其他教會所宣稱的信條。我自己的內心就是我自己的教堂。」（Paine, 1995a: 666）

潘恩之倡導自然神教以及對於基督教的嚴厲批評，無論是在十八世紀末葉或現今，都是備受爭議的。事實上，只要是涉及信仰問題，尤其涉及的是西方世界的主流信仰，難免都會有這樣的結果。如上所述，潘恩並不是無神論者，他質疑的是妨礙人們從理性去理解上帝的一切宗教。耶爾（A. J. Ayer）曾這麼評論潘恩：「他不是一個基督徒，…但他同樣也反對在他的觀點裡只會在他所相信的創造人類的仁慈造物主與人類之間設立障礙的任何宗教。」（Ayer,

1988: 140) 做為啓蒙理性的嫡系，潘恩的自然神教也有著濃厚的科學主義的色彩，這亦使他不假辭色地抨擊他認為的各種各樣的迷信，因此，耶爾又謂：「不管對於托瑪斯·潘恩的自然神教存在著什麼樣的邏輯反對，我們不得不稱頌他在詰問基督教以及任何形式的宗教迷信時所展現的力道和勇氣。」(Ayer, 1988: 158)。相形之下，邁斯特則對偏執於科學的迷夢極表不屑，邁斯特在《聖彼堡對話錄》中這麼寫道：「如果這個世界上還存在著一件確切無疑的事，我認為那就是：科學不能引導人類。沒有任何必要將引導的職責託付給科學。只有喪失理智的人才會相信，上帝把教導我們上帝是什麼以及我們虧欠上帝什麼這樣的職責，託付給學究。這樣的職責是託付給做為救贖的真理之保管人和守護者的高級教士、貴族和國家的重臣，他們負責教導其民族，在道德和宗教秩序中什麼是好的、什麼是不好的，什麼是真確的、什麼是虛妄的，其他人則無權思考這類問題。」(Maistre, 1965: 269)而潘恩恰恰是要擺脫高級教士、貴族和國家的重臣的壟斷，在上帝恩賜給人類的理性的佐助下，來思考邁斯特認為其他人無權思考的問題。

對邁斯特而言，面對超出人類能力的事，人類應該謹守界限，「我敢說，我們應該保持無知的事比我們應該知道的事更為重要。如果上帝將某些課題置於我們的視野之外，無疑地這是因為如果讓人類知道的太清楚，對人類將極其危險。」(Maistre, 1965: 281)而這樣的上帝顯然還包裹著神秘的、不可親近的，乃至於懲戒的色彩，但邁斯特則視為理所當然，並勸誡人們不要越權過問，「當某種探索並不是必不可少的，而且亦可能帶來無數之罪惡，我們就有責任放棄之。」(Maistre, 1965: 287)言下之意是，對於人類不能充分理解的精神秩序的問題，我們只能敬畏地承認及歡喜地接受基

督教所昭示的一切，然而，潘恩則全然不能接受這樣的立場。此外，潘恩還關注剝解宗教與政治之間的緊密連繫的問題。邁斯特和柏克皆強調，教會必須和國家相結合，才足以建構良善的秩序，潘恩則期期以為不可。在潘恩看來，「將教會與國家相結合，只會出現一種專以破壞為能事，而無法承擔教養職責的雜交動物，它的名字叫做依法建立的教會（the Church established by Law）。」（Paine, 1984: 87）西班牙的宗教裁判所、十六世紀英國瑪麗一世時代之以火刑殺戮新教教徒、英國國教之迫使非國教徒遠渡大洋至北美大陸避禍等等，皆是教會與國家結合所招致之惡果。以政治力量為其撐持，而不容許不同的教派以不同的方式向造物主表達虔誠，甚至遂行迫害，這就違背了宗教原有的仁愛慈悲的本質。故而，「一切國家性的宗教機構，無論是猶太教、基督教還是土耳其教會的機構，在我看來，都只不過是為了恫嚇和奴役人類，並壟斷權力和利益，而被建立起來的人為創設。」（Paine, 1995a: 666）早在撰寫《人的權利》時，潘恩就深感宗教寬容的重要，「為什麼我們不可以設想，所有人類的偉大父親（即上帝）喜歡受到多種不同方式的崇敬；而我們所可能犯下的嚴重的冒犯，不就是想方設法相互折磨，從而互相使對方痛苦不堪。」（Paine, 1984: 271）就此而言，潘恩不啻是呼籲宗教寬容的洛克的繼承人，只不過這也反映了自洛克去世一直到潘恩對此進行立論的將近一個世紀的期間，宗教迫害依舊是西方世界揮之不去的陰影。

此外，關於論證上帝之存在，邁斯特的邏輯是，「人不可能擁有一個關於不存在的事物的觀念，…人只能理解實際存在的事物，因此，無神論者在否定上帝的同時，恰恰證明了上帝。」（Maistre, 1965: 263）此一邏輯係以概念或觀念的存在來反證相對應的事實的

存在。而美國實用主義的代表人之一威廉·詹姆士(William James)，則從人不能否定超越人的理解能力的較高的世界的可能性，來為基督教的上帝進行申辯。詹姆士舉例說，如果你養的狗咬傷了一位挑逗它男孩，男孩的父親憤而要求你賠償。在整個談判及後續的付款賠償的過程中，你的狗也同在現場，甚至忙著抬頭張望，然而，你的狗對這一切的意義都全然沒有理解的可能。狗處在人類的生活當中，但它看不見我們人類的世界，而我們人類則既看見狗的世界，也看見我們自己的世界。同樣地，詹姆士寫道：「然而，可能有一個包含了這兩個世界的更為廣闊的世界存在，而我們看不見這個世界，就如同狗看不見我們的世界一樣；而相信那個世界的存在，可能是我們在此世的生命中必須履行的最根本的功能。」(James, 1992: 500) 相較於邁斯特，詹姆士的語言顯然較為溫和及謙遜，但邁斯特和詹姆士的共通之處在於，他們的論證都未能表明上帝與人類的道德要求的直接關聯。

潘恩則直白地指出，「教人為善的宗教即是好宗教」(Paine, 1984: 270)，並以上帝創造宇宙萬物所恢弘展現的道德良善與仁慈，來凸顯人類所應效法及謹守的道德責任。而和前批判時期的康德明顯不同的是，批判時期的康德則更著重從人的道德世界的完整來論證上帝之必須存在。康德在《實踐理性批判》第一部分中指出，人應該以至善做為終極之目的，而其踐履之道就是自主地、不懈地奉行道德。而在宗教出現之後，希望幸福即成了人的明確的渴望，但問題就在於努力奉行道德並不能擔保一定能獲得幸福，亦即，努力在道德上朝至善之路邁進的人並不能擔保一定能獲得幸福。而在康德看來，「道德確切地說並不是如何使得我們幸福的學說，而是我們應當如何配享幸福(become worthy of happiness)的學說。」

(Kant, 1997: 108) 道德要求的是，我們把自己造就成真正具備配享幸福的條件的人，這才是道德的真正要義。但無論如何，道德與幸福的相一致不是人類所能掌控，再加上靈魂不滅（康德稱之為「理性存在者的一種無限延續的實存與人格性」）亦是康德的實踐哲學所認定的另一項預設，因此，就必須假定一個擁有至高的權能，足以使幸福和道德（或德性）必然相應稱、使配享幸福的人真正能獲得其應有的幸福的絕對保證者的存在，而此一絕對保證者即是上帝。康德謂：「促進至善是我們的義務，…既然至善唯有在上帝存在的條件下才能成立，所以上帝存在的預設就和義務不可分割地連繫起來，也就是說，假定上帝存在，在道德上是必然的。」（Kant, 1997: 105）不過，康德維護基督教的態度還是很明顯的，在《純然理性界限內的宗教》一書中，康德曾將宗教劃分成兩類，其一為祈求神恩的宗教（*religion of roagation*），此種宗教的信徒認為即使自己不努力成爲一個在道德上更良善的人，只要自己不斷向上帝祈禱邀恩，上帝仍會降恩予他，讓他長保幸福或讓他成爲一個更好的人。另一則爲道德的宗教（*moral religion*）或好的生活品行的宗教（*religion of good life-conduct*），此種宗教則強調人必須竭盡所能地利用自己的向善的原初稟賦，努力不懈地使自己成爲一個在道德上更良善的人，這樣他才能夠希望在他力有未逮之處能獲得更高的力量的協助而獲得改善。而康德緊接著指出：「在迄今爲止的一切公開的宗教當中，只有基督教是屬於這種類型（即道德的宗教）。」（Kant, 1998: 71）這種明顯偏袒基督教的態度，就很難被潘恩所接受了。

當然，更激進的立場無疑是羅素（*Bertrand Russell*）的無神論。羅素挑明地指出：「我認爲宗教基本上以及主要地是奠基在恐懼之



上。部分是由於未知的世界所形成的恐怖之感，部分則是如我說過的希望在你一切的困難和紛爭中可以有一個老大哥來做你的奧援。恐懼是這整件事的基礎。…恐懼是殘忍之母，因此，殘忍之和宗教攜手並進也就不足為奇了。…科學可以幫助我們戰勝多少世代以來人類一直生活於其中的怯懦的恐懼。科學使我們了解到，我們倘若捫心自問亦可了解到，不要再四處尋找子虛烏有的幫助，不要再虛構天上的盟友，而寧可靠自己在地上的努力，把多少世紀以來教會所造成的這個世界，改造成適合生存之地。」（Russell, 2004: 18）羅素和潘恩都寄希望於科學和理性，但羅素更期望徹底掙脫一切宗教（包括潘恩的宗教色彩已極淡薄的自然神教）的束縛，「人類極有可能正處於一個黃金時代的開端；但倘若果真如此，首先就有必要除去看守大門的巨蛇，而這條巨蛇就是宗教。」（Russell, 2004: 41）換言之，羅素果決地卸除了對於宗教的精神慰藉作用的依賴，而盼望人只需靠自己挺立於天地間，只需靠自己迎向一切的未知，並以僅有的人的身分承擔一切後果。我們在此無意評價不同的面對宗教的態度的優劣，但一個明顯的事實是，在某些論者所稱的陷入文明衝突之中的當代世界，導源於宗教的矛盾與對立確實是文明衝突的主要元素。我們如果不能在這一面向超越邁斯特和潘恩的時代，並探索出更有啟發性的相互對待之道，那麼，我們就極可能陷入另一個革命的年代。而探討革命年代的內在爭端的脈絡，就是盼望尋找到更良善的導引社會變遷的方法。

## 六、結語

邁斯特和潘恩分別逝世於一八二一年和一八〇九年，在兩百年

後回顧及對比他們的思想，一個明顯的有利之處是得以避開他們時代的紛擾對峙境況下的情緒性及極端性。然而，即使如此，我們也不能否認他們明顯存在朝向不同方向各自的激進性，此種激進性一方面突出了他們本身的理論特徵，另一方面則彷彿是召喚般地邀請我們對其進行進一步探究與思索。

潘恩和邁斯特的政治論述充分表明了，革命年代裡特定的政治理論面貌，往往是在與歷史現實激昂對話中得到更清晰的呈示與展現。而當我們逐步剝除了情緒性語言所包裹的外表，就能更明確地掌握特定的政治理論的真實底蘊，同時也彷彿再度感受到那曾經躍然紙上的熱切心靈的悸動。革命年代的政治論述不免有其為瞬息萬變的當下而服務之痕跡，但在時間的淘洗下，終究不能掩蓋其真正的內部基核。潘恩堅守著理性所啓迪的人的基本權利，以及這些權利所指向的政治體制，邁斯特則顧念著他所深信的神啓的秩序與穩定。而在潘恩式看向未來的政治論述，與邁斯特式回望過去的政治論述的迅猛碰撞中，一種與歷史現實有著即時關連、罕見且獨特的政治理論時刻（*the moment of political theory*），正形塑著當時以及後來的人的政治命運。這樣的非書齋式的政治理論時刻，既強力回應了動盪時代的主旋律，也清楚表徵了政治理論無可迴避的經世致用的本質。

## 參考書目

- Aristotle. 1998. *The Metaphysics*. London: Penguin.
- Ayer, Alfred Jules. 1988. *Thomas Paine*. London: Faber and Faber.
- Berlin, Isaiah. 2002. *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*. Princeton: Princeton University Press.
- Burke, Edmund. 1968. *Reflections on the Revolution in France*. London: Penguin.
- Burke, Edmund. 1992. *Further Reflections on the Revolution in France*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Cobban, Alfred. 1968. *Aspects of the French Revolution*. New York: Norton.
- Dewey, John. 1991. *Liberalism and Social Action*. Amherst: Prometheus Books.
- Filmer, Robert. 1991. *Patriarcha and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas. 1991. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- James, William. 1992. *Writings 1878-1899*. New York: The Library of America.
- Kant, Immanuel. 1997. *Critique of Practical Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 1998. *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lefebvre, Georges. 1947. *The Coming of the French Revolution*. Princeton: Princeton University Press.

Locke, John. 1988. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.

Machiavelli, Niccolò. 1970. *The Discourses*. London: Penguin.

Maistre, Joseph de. 1965. *The Generative Principle of Political Constitutions*. Trans. Jack Lively. New Brunswick: Transaction Publishers.

Maistre, Joseph de. 1994. *Considerations on France*. Cambridge: Cambridge University Press.

Maistre, Joseph de. 2005. *Des origines de la souveraineté*. Cressé: Pyrémonde.

Mill, John Stuart. 1991. *On Liberty and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press.

Paine, Thomas. 1976. *Common Sense*. London: Penguin.

Paine, Thomas. 1984. *Rights of Man*. London: Penguin.

Paine, Thomas. 1995a. *Collected Writings*. New York: The Library of America.

Paine, Thomas. 1995b. *Rights of Man, Common Sense, and Other Political Writings*. Oxford: Oxford University Press.

Plato. 1995. *The Statesman*. Cambridge: Cambridge University Press.

Russell, Bertrand. 2004. *Why I Am Not a Christian*. London: Routledge.

Tocqueville, Alexis de. 1955. *The Old Regime and the French Revolution*. New York: Anchor Books.

Tocqueville, Alexis de. 1988. “État social et politique de la France avant et depuis 1789.” in A. Tocqueville. *L’ancien régime et la révolution*: 43-85. Paris: GF Flammarion.

Weber, Max. 1992. *Politik als Beruf*. Stuttgart: Philipp Reclam.

Weber, Max. 1994. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

## **Paine and Maistre: Moment of Political Theory in the Revolutionary Era**

Kuo-Hsien Hsu \*

The American Revolution of 1776 and the French Revolution of 1789 were major events that tremendously affected subsequent shifts of political and social order in modern history. The American Revolution and the constitutional experiments that followed created a new political scene with totally novel contents. The French Revolution that erupted in the core of the old world lamented the death of the old regime and paved the way for the coming of modern political mechanisms. Besides Edmund Burke, the most representative of those who had lived through this revolutionary era and had reacted to it by systematic political discourse were, without doubt, Thomas Paine and Joseph de Maistre. Taking Paine and Maistre as prototypes of radicalism and reactionism respectively, this essay aims to offer a comparative interpretation and analysis of their reactions to those revolutions and attempts to explore the characteristics and theoretical intents of political discourse in the revolutionary era. Finally, through the clues presented by Paine and Maistre, this essay also examines the modern implications of the status of reason in political theory,

---

\* Distinguished Professor, Department of Public Administration and Policy, National Taipei University.

the interplay of tradition and reform, and the related problems of religion.

**Key words:** revolution, Paine, Maistre, political theory