西方传统 经典与解释

CLASSIC & INTERPRETATION

HERMES

刘小枫 ◉ 主编

[美]雅法(Harry V. Jaffa) ◉ 著

自由的新生

林肯与内战的来临

A New Birth of Freedom

谭安奎 ◉ 译

华东师范大学出版社

西方传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
HERMES
刘小枫◉主编

自由的新生

林肯与内战的来临

A New Birth of Freedom

[美]雅法(Harry V. Jaffa)◉著
谭安奎◉译　赵雪纲◉校

华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

自由的新生:林肯与内战的来临 / (美)雅法著;谭安奎译;赵雪纲校. —上海:华东师范大学出版社,2008.5
(西方传统 经典与解释)
ISBN 978-7-5617-5895-3
Ⅰ.自… Ⅱ.①雅…②谭…③赵… Ⅲ.自由-研究 Ⅳ.D081
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 026169 号

VI HORAE
上海六点文化传播有限公司
Shanghai VI Horae Publishers, Inc.
企划人 倪为国

特约编辑 / 于力平
美术编辑 / 吴正亚

A New Birth of Freedom: Abraham Lincoln and the Coming of the Civil War
By Harry V. Jaffa
Copyright © 2000 by Rowman & Littlefield Publishers, Inc. First paperback edition 2004.
Published by arrangement with Rowman & Littlefield Publishing Group through the Chinese Connection Agency, a division of The Yao Enterprises, LLC.
Simplified Chinese Translation Copyright © 2008 by East China Normal University Press
ALL RIGHTS RESERVED.
上海市版权局著作权合同登记 图字 09-2005-380 号

西方传统 经典与解释
自由的新生:林肯与内战的来临
(美)雅法 著
谭安奎 译 赵雪纲 校

统 筹 储德天
责任编辑 审校部编辑工作组
责任制作 肖梅兰

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
电话总机 021-62450163 转各部门 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537(兼传真)
门市(邮购)电话 021-62869887
门市地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 址 www.ecnupress.com.cn

印 刷 者 上海华成印刷装帧有限公司
开 本 890×1240 1/32
插 页 2
印 张 23.25
字 数 500 千字
版 次 2008 年 5 月第 1 版
印 次 2008 年 5 月第 1 次
书 号 ISBN 978-7-5617-5895-3/B·402
定 价 59.80 元
出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

缘　起

自严复译泰西政法诸书至20世纪40年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。

50年代后期，新中国政府规范西学经典译业，整编40年代遗稿，统一制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至80代中期形成振裘挈领的“汉译世界学术名著”体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。“思想不外义理和制度两端”（康有为语），涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数。

80年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑“西学名著”清单的迫切性，创设“现代西方学术文库”。虽然从迻译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心梳理西学

传统流变、逐步重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向古典西学方向推进。

90年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界迻译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来，欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竞新奇，紧跟时下"主义"流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了解读能力。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了。翻译西方学界诠释西学经典的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於庚续清末以来学界理解西方思想传统的未竟之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是，这类翻译的选题基本上停留在通史或评传阶段，未能向有解释深度的细读方面迈进。设计这套"西方传统：经典与解释"，旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白(包括一些经典著作的翻译)，尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。

编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远，亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月于北京

中译本说明

1860年，刚当选总统不久的林肯就遇到一场历史性的国家分裂危机。林肯果敢地决定：动用武力捍卫国家的统一和完整。林肯天生热爱和平，然而，他不得不把自己的国民们“引入一场伟大的战争”……雅法继《分裂之家危机》（中译本见华东师大版2007）后积四十年之功完成的这本《自由的新生》，即围绕林肯发动这场内战的政治决断为研究主题：作者用了说明性的副题“林肯与内战的来临”还不够，在扉页又特别醒目地用了一句近乎战争动员令的话：“于是，战争来了”。

假若我们在今天面临林肯的处境，一定会听到各种凭据自由、民主、平等一类道义理据反对内战的呼声，甚至要求诉诸全民公决……似乎林肯没有面对过这样的呼声和诉求。雅法这部洋洋50万字大著的迷人之处首先在于，它让我们面对这样的问题：林肯为什么以及如何凭据自由、民主、平等的道义理据发动克制分裂国家的内战，为什么全民公决（或“大游行”之类）并不能对政治上的大是大非作出正确表决。

林肯采用武力捍卫国家的统一和完整，在当时和后来都不是没有争议，雅法为林肯发动内战辩护，并非仅仅是在为捍卫国家统一和完整的内战辩护。林肯作出动武的政治决断时，随即

在国内引发激烈政治争纷——换言之，内战开打之前，就已经爆发一场政治思想的内战，由于这场思想内战涉及1860年选举中出现的奴隶制与自由之间的决战性冲突，其历史意义就不是随后的那场实际的美国内战涵盖得了的。雅法的研究没有如一般的史学著作那样就事论事，而是将两场内战勾连起来，由此深入审视美国国父们的政治学识和道德修养。深入到何种程度？深入到西方文明的两大传统：圣经传统和苏格拉底政治哲学传统——雅法断定，林肯通过莎士比亚接续了苏格拉底政治哲学传统，从而，雅法得以从杰斐逊和卡尔霍恩经莎士比亚和但丁上溯至亚里士多德和柏拉图，在丰富而广阔的政治哲学史背景上来辨析林肯发动内战这一重大历史事件——史书写到这种地步，让人叹为观止！

雅法这部大著问世后，好评如潮，但也有业内人士指出，此书其实不容易读懂（参见《经典与解释9：美德可教吗》[北京华夏版2006]中的评论文章）——坦率说，我也没读懂，下面不妨综述若干评说，供读者阅读时参考。

时光已经逝去近一个半世纪，林肯的政治智慧对后来者的资治意义仍然蔽而未明，即便在西方学界，政治上的智愚之分不仅没有长进，反而更加模糊不清——举例来说，在被强行拖入现代化进程的初期，强权列国一再夹击、切割贫弱的中国，即便在中国人印象中一向颇善的美国也如此：太平洋战事爆发之前，为了避免与日交战、让东亚永无宁日，美国与日本签署秘密协议，认可日本永久占据东三省；在雅尔塔会议上，为了换取苏联出兵东亚以减轻美国对付日本时所承受的压力，美国认可苏联对中国北方国土的切割；战后，日本明明是战败国，美国竟然将中国的岛屿交日本托管，使得中国人觉得再次遭受1919年在巴黎的遭遇——两年前，海外出版了一部从“欧洲学者的眼光”分析两岸关系的专著（Jean-Pierre Caestan / Benoit Vermander，《两岸关系：利

氏研究报告》,巴黎 2006),中国的国家统一问题本来是中国受欺凌的历史遗留下来的,让人惊讶的是,在这两位欧洲学者笔下,这一问题的解决迄今仍受美日夹击制肘似乎是理所当然的事情,不言而喻到无需讨论的地步,让人觉得,19 世纪以来强权国家夹击中国的状况并没有根本改变——本来,中国是否用武力解决自家内的分裂图谋根本没有欧洲人参言的份,他们却提交了《利氏研究报告》……有人说学术无疆界,好吧,这份《利氏研究报告》的学术性如何?不先研究一下雅法提交的这份研究林肯发动内战的报告,就免谈什么学术性。

林肯当选总统时接手的是一个襁褓中的新国家——尼克松访华时,我正在读高中,记得当时传达过一句毛主席的"最高指示":美国是有希望的国家——那个时候,我们每天都在学习的是"敌人一天天烂下去,我们一天天好起来",现在毛主席说美国"有希望……"什么意思?当时不懂、现在也不懂,如今有业内人士说,读读雅法这本书就会明白,因为他说:

> 从古代城邦终结一直到美国革命,对政治义务的典型理解就是把它视为权威自上而下的运动——从上帝到皇帝或国王,再从皇帝或国王到他的封臣,再到他们的臣民……在《独立宣言》中,这种序列被颠倒过来了:所有合法权威都派生于对权利的行使,这些权利乃是造物主平等赋予每一个人的灵魂的。一个人没有任何固有义务服从任何自己未曾同意的权威。

了不起的壮举!平等作为一项基本政治原则,苏格拉底之前的古希腊自然哲人就已经提出来了(参见 Antiphon, fr. 44),可惜一直没能实现,直到新大陆上的革命……据业内人士说,毛泽东心里可能清楚美国革命的历史意义,因为他说,自己一生的

功绩是领导了两次革命：第一次革命完成了辛亥革命没有进行到底的事业，使得中国从古代帝制到现代共和的转型最终得以完成；第二次革命则是赶超美国——不仅要在钢铁工业上赶超，还要在革命的“平等”观念上赶超……是不是这样呢，听见这类说法我当然不敢冒然肯定——倘若如此，林肯当年的处境就非常值得回味，因为，要是像雅法所说的那样，林肯不认为平等的革命意味着让自由人受奴役以便让奴隶获得平等，那他怎样实现或实现什么样的“平等”观念呢？换言之，怎样评价林肯这位历史人物或者说理解他的意图呢？

据美国学界的知情人士说，雅法这部大著有这样一个高远抱负：探究和把握能用来衡量林肯之所以堪称伟大的真正尺度。就此而言，以美国革命的宪政原则为背景，通过从政治哲学角度分析林肯发动内战的政治决断，雅法打了一场历史意义更为深远的思想性的世界战争，因为，这场战争争夺的战略高地乃是人类政治生活诸多基本原则的立足之地，从而涉及到各个置身于不同文明传统的国家——通过剖析林肯的演说词和论辩词来展开论析，本书形式上就像是在著意承接以史为鉴的西方古典史书笔法（希罗多德、修昔底德、色诺芬、塔西佗），细腻的史学触觉与审辩的哲学意识水乳交融——在雅法笔下，由于有了林肯，美国这个“有希望的”新国家便成了承接和挽救西方文明的土地。

倘若如此，我们就难免一问：雅法怎么可以做到这一点？

雅法没有讳言，自己是施特劳斯教授教出来的——施特劳斯教的什么？不外乎西方古典政治哲学的历代大书及其与现代政治问题的关系：《自然权利与历史》一书以评说《独立宣言》中的一段话起兴，绝非偶然，正是在这本书里，我们不难发现雅法审视林肯时所依托的学识。中国年逾千祀，从政治制度上讲一向稳如泰山，百年来却几度摇摇欲坠，根本难题在于：如何建立一个有希望的“新”中国。因此不难理解，为何在并不很长的历

史时段中，中国学人遇到了不多但也着实不算少的风流人物需要作出道德－政治哲学的评价。并不奇怪的是，无论“阴谋术”的“低”论（未闻“圣人审其势而应之以权”），还是新左派的“高”论（未闻“万世之间其政之不变”），都不能令人信服，因为，要找到衡量风流人物的政治哲学尺度实在太难——毕竟，我们面临的是“被颠倒过来了”的政治正当性，毕竟，哲人心志天生高远，万一哲人也成了意志坚定的实践政治家，其意图就更高远得让人无从把握。只不过，站得很低的我们仍然会想：难道重温公羊－谷梁法理真的已经不足以权变，非得像雅法那样先读破西方古典政治哲学的历代大书，才能把握用来衡量新中国国父们的政治哲学尺度？

以上不过综合别家评论的说法，是否如此，不便断言，还得读者用自家眼光去读……

刘小枫

2008年元月

于沐猴而冠斋

献给

唐纳德(Donald)和伊默拉(Irmela)
菲利普(Philip)和南希(Nancy)
卡伦(Karen)和劳伦斯(Lawrence)

还有

彼得(Peter)
尼古拉斯(Nicholas)
克尔斯汀(Kerstin)

“于是，战争来了”。

目　录

中译本说明(刘小枫) / 1

前言 / 1

第一章　1800 年选举与 1860 年选举 / 7

第二章　《独立宣言》、《葛底斯堡演说》与史学家 / 118

第三章　冲突前夜分裂的美国精神:布坎南、戴维斯和斯蒂芬斯审视危机 / 243

第四章　林肯就职演说的精神,以及塑造此精神的论辩之情节论证——之一 / 365

第五章　林肯就职演说的精神,以及塑造此精神的论辩之情节论证——之二 / 436

第六章　1861 年 7 月 4 日:林肯阐释为何必须保存联邦 / 542

第七章　奴隶制、脱离联邦与州的权利:卡尔霍恩的政治学说/ 605

附　录　《联邦权力与地方权力的分界线:准州人民主权问题》——评论 / 704

前　言

[xi]手头这部作品是《分裂之家危机》(*Crisis of the House Divided*)* 的续篇，在《分裂之家危机》一书的序言中，我承诺要写这部作品，时为 1958 年 10 月 7 日，恰值林肯与道格拉斯(Stephen A. Douglas)盖尔斯堡(Galesburg)辩论一百周年纪念日，也是我四十岁生日。许多人责备我这项工程前后间隔时间太长，对于他们，我只能回答说，这接近于柏拉图《王制》(旧译《理想国》)与《法义》(旧译《法律篇》)的间隔时间。我们可以说自己与伟大人物有相似之处，而完全不必自以为像他们那样伟大！

《分裂之家危机》模仿了经院哲学家们的论辩。事实上，“支

---

* [译按]书名《分裂之家危机》源于林肯的《分裂之家演说》。1858 年 6 月 16 日，在伊利诺州的斯普林菲尔德(Springfield, Illinois)，林肯接受共和党提名，作为该党候选人竞选参议员，竞争对手是民主党候选人道格拉斯(Stephen A. Douglas)。林肯随后即发表演说，该演说旨在分析国家当时面临的重大问题。林肯强调，半自由半奴役的局面引起了分裂的危机，而美国不可能长期维持这种半自由半奴役的局面。在演说中，林肯引用《新约·马太福音》的话说道：“分裂之家无可持存”。《新约·马太福音》十二章 25 节的原话是：“耶稣知道了他们的意念，就对他们(法利赛人——中译者加)说：‘凡一国自相纷争，必成废墟；凡一城或一家自相纷争，必不得存立’”。

持道格拉斯的理由”就是对林肯的反驳，而“支持林肯的理由”就是对那些反驳的回答。我不会进一步详述(《分裂之家危机》)与《神学大全》形式上的类似之处。我提及这些比较，只是因为《自由的新生》(*A New Birth of Freedom*)想要评注《葛底斯堡演说》(Gettysburg Address)，而这一评注是阿奎那向世界传递其思想时所用的那些独特形式中的另一种形式。

显然，这一评注必定不同于托马斯对《尼各马可伦理学》的评注(后者是我第一本书的主题)，因为一份亚里士多德文本事实上是一部自足的作品，其义涵全部包括在用来表达义涵的言辞之内。[①] 然而，《葛底斯堡演说》却是一场戏剧中的演讲。离开那场戏剧，就不能解释这一演说，抛开《哈姆雷特》剧或《麦克白》剧，我们就不能解释哈姆雷特或麦克白的演讲。《葛底斯堡演说》是美国内战这一悲剧中的一次演讲，正如林肯是内战的悲剧性英雄一样。内战是这个稚嫩国家的悲剧性缺陷的产物，这种缺陷可谓像胎记一般。因此，对《葛底斯堡演说》的评注就是对战争冲突本身的评注，在同等程度上也就是对构成此前那段历史过程——这段历史为时八十有七年——的言论和行为的评注。

有人可能会反对说，历史并非诗歌，而我将二者混为一谈。对此，我想答复说，诗人的艺术加于伟大诗篇的那种必然性之位置，[xii]可能会由历史中的神意秩序所占据，这种神意秩序在悲剧英雄的言辞中得以彰显。我想林肯也会这样回答，或者不如说他事实上正是这样回答的。林肯成了一个民族——一如《旧约》中的以色列——先知般的政治家，这个民族的失败和遭际是他们作为选民这一角色的独特性所固有的。

---

① 当然，它可能互参亚里士多德的其他作品。

在既往的写作过程中，我时时处处都在反躬自问，如果有机会的话，林肯会如何评论他自己的言行。与戴维斯(Jefferson Davis)或斯蒂芬斯(Alexander Stephens)不同，林肯行年不长，未能写书为自己辩护。我之所以能把自己的解释学运用到如此程度，功归施特劳斯(Leo Straus)。施特劳斯教导说，人们必须尽其所能，像作家理解他自己一样去理解他。在自己的作品中，施特劳斯首先把这一法则用到最伟大的哲学典籍的最伟大作者们身上。他常常说，那些认为自己对柏拉图、亚里士多德、色诺芬或莎士比亚的作品比作者本人更明敏的人，通常只不过是成功展示了他们自己的局限性。我从来找不到任何理由，认为我自己比林肯更富智慧。

根据施特劳斯的看法，伟大的典籍是伟大的艺术作品，从而这些作品本身就受施特劳斯(仿照柏拉图《斐多》中的苏格拉底)所称的散文律(logographic necessity)之支配。最小的细节，尤其那些表面看来与作品的更大目的不相关的细枝末节，常常是那个更大目的的指示器。有时候，甚至比这里所说的那些细枝末节更为重要的，乃是尚未明言的东西。在《王制》中，格劳孔赞同苏格拉底的看法，即在他们自相残杀的内战中，希腊人不应该奴役希腊人。然而，格劳孔却补充说，希腊人仍当继续奴役野蛮人。对于这个主张，苏格拉底只是报以沉默。而在别处，苏格拉底说，最好的政体可能存在于某个野蛮人所处之地。

在与道格拉斯的辩论中，林肯反复重申，他并不、而且从未赞成使黑人与白人获得完全的社会和政治平等。林肯从未说，他将来不会赞成。而在别处，林肯却说，基督说，“要力求完美，因为你们的在天之父是完美的”，而寻求这种平等的义务，与基督说这话时所施加的义务是一回事。苏格拉底尊重希腊人的偏见，林肯也尊重普通美国人的偏见，但这决不表明，他们中的任何一个人也有那些偏见。

从1854年《密苏里妥协案》的废除到1861年7月4日发给国会特别会议的咨文，林肯的生活主要受他与道格拉斯(Stephen A. Douglas)辩论的支配。在1861年3月4日就职以后，这个阶段实际上就终结了。那时，林肯面对着卡尔霍恩(John C. Calhoun)的遗产，以及基于卡尔霍恩的新政治学而赞同州权和南部脱离联邦的力量。这种新的政治学声称已经取代了国父们的，也就是《独立宣言》和《联邦党人文集》中的政治学。本书的情节进展，[xiii]如同林肯生命的轨迹那样，起于与道格拉斯的辩论，终于与卡尔霍恩的辩论。刻画这一冲突的困难在于，支撑道格拉斯和卡尔霍恩思想的前提，乃是历史主义、实证主义、相对主义和虚无主义的前提，也就是已经成为我们时代习传智慧的那些前提。林肯对自然权利和自然法术语的接受——首先是他对一种自然之理念的接受，这种自然不只是一种因果法则，而且还是道德原则的根源——对我们来讲已经很陌生了。因此，为了让林肯获得言说的机会，有必要首先挑战时下的习传智慧。

对葛底斯堡演说的评注必然是、而且首先也是对信奉“人人生而平等原则”的义涵之评注。浓缩在这一原则中的理念，被林肯称为“适用于普天万国、古往今来的普遍真理”。林肯也把这一理念说成是民意的核心理念——而这个国家就奠基于民意之上——所有次要思想都是从这一理念散发出来。我已发现，在不同背景下，一次又一次把这一论点从外围引回到核心，颇有必要，这样就可以阐明那种几何学式的必然性，在林肯思想中，这种必然性支配了在葛底斯堡所纪念的那场战斗。在这样做的时候，要么重复这一从抽象角度考虑的理念，要么重复这一理念被整合到其中的那种推理结构，对此我从未犹豫过。麦迪逊(James Madison)说，“契约是一切自由政府的本质”，人们一再

重述这一格言，而这一结构则精准地把握了这一格言所表达的意思。麦迪逊的这一箴言把《独立宣言》的原则与《合众国宪法》的原则统一起来了，也把他自己的思想与杰斐逊的思想统一起来了。契约理论和人人平等学说可以等同，而且我发现，重申这种同一性，对于让我们像林肯那样认为联邦事业既是道德的和政治的，又是纯粹哲学的，具有根本性意义。

我用以结束本书的东西，我相信是对卡尔霍恩政治学的明确批评。南方对脱离联邦所作的论证建立在他们对州权所作的论证之上，而后者又依系于州权与自然权利的剥离。在卡尔霍恩的头脑中，州权与自然权利的剥离，正好与否定宪法对《独立宣言》诸原则的任何持守相一致。由于如今的所有法律从业人员，包括最高法院的几乎所有成员，事实上都赞同卡尔霍恩提出的这种否定，故而我认为，严格审查这种否定尤其重要。我相信，在这样做时，我不仅维护了林肯对南方州权信条的驳斥，同时也维护了《独立宣言》中自然权利的内在有效性，[xiv]包括人人生而平等这一命题的有效性。我因此希望促进一种舆论氛围，以便在这种氛围中，我们能够克服对国父们所持原则的疏离，并可以再次理解衡量林肯之伟大的真正尺度，并通过林肯而重获我们的遗产——自由的真正福佑。

紧接本书之后，我将撰写一部关于战争年代之功绩和悲剧的收山之作。

第一章
1800 年选举与 1860 年选举

我们的人民政府常常被称为一个试验。其中有两点我们的人民已经解决了，那就是成功地建立政府和成功地治理政府。有一点尚待解决，那就是成功地维护政府，防止它被可怕的内部势力颠覆。现在应该由他们来向全世界表明：那些能够公平地进行选举的人也能够平定叛乱；选票是枪弹的合法与和平的继承者；一旦选票公平地和符合宪法规定地做出了决定，就休想再成功地诉诸于枪弹；在以后各次选举中，除了诉诸于选票本身，再不能成功地诉诸于其他任何东西。*

——林肯

[1]在 1861 年 7 月 4 日国会特别会议咨文临近结尾处，林肯写下了上面这些话。当他发表这一咨文的时候，萨姆特要塞(Fort Sumter)已遭攻击(4 月 12 日)并已投降(4 月 14 日)。林肯迅即发布号召，征召 75000 名军人，建立了封锁南部反叛港口

* 这段引文采自《林肯文集》(*The Collected Works of Abraham Lincoln*)，巴斯勒(Roy P. Basler)编(New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 1953)，第 4 卷，页 439。

的联邦部队，并暂缓颁布人身保护令。内战已经打响。

在7月4日的咨文中，林肯详细阐述了必须用武力镇压反叛的种种理由。第一条，也是最易理解的理由是，

> 这个问题牵涉到的不仅仅是联邦这些州的的命运。它向整个人类大家庭提出了一个问题：一个宪政共和国或民主国——一个由人民管理的人民政府——到底能不能够抵挡住它自己内部的敌人而维护领土完整。……它迫使我们问："难道在一切共和国中都有这种先天性的致命弱点吗？""难道一个政府要么就必须强大到限制自己人民的权利，要么就必须弱小到不能维持自己的生存吗？"①

[2]其次，他说，为了维护联邦，反对那个"狡猾的诡辩"（即"联邦的任何州都可以根据国家宪法的规定，在不需要得到联邦或任何其他州同意之下合法地、和平地退出联邦"），武力镇压是必要的。② 林肯认为，所谓南部脱离联邦的宪法权利，不同于革命的自然权利，它是一项指向无政府主义的法

---

① 林肯，《林肯文集》（*The Collected Works of Abraham Lincoln*），巴斯勒（Roy P. Basler）编（New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 1953），第4卷，页426。

② 林肯，《文集》，第4卷，页433。同时可以考虑一下下面这段引文，它引自《评联邦法令废止权》（Notes on Nullification），载于《麦迪逊文存》（*The Writings of James Madison*），亨特（Gaillard Hunt）编（New York: G. P. Putnam's Sons, 1900），第4卷，页599："被迫注意到这样一种诡辩令人痛苦……因为，违宪的法律不是法律，据说所有认为该法律违宪的人在宪法上都有权利抵制它。它没有在如下两种情形之间……作任何区分，一种情形是一部大家公认违宪的法律，另一种情形是对于宪法含义表露怀疑和分歧的意见……如果真诚而慎重地认为，每一个人，每一种次要权威，或缔结契约的每一方都有权利想当然地认为自己的诠释是不可错的……就可以直接把这种主张视为对一切宪法、法律和契约的颠覆"。麦迪逊正是在林肯的意义上使用"诡辩"一词的，这一点令人侧目。我们将会碰到更多的证据，表明在面对"南卡罗莱纳州主张"的时候，麦迪逊是林肯的卓越先驱。

则。第三，正如林肯在本章开头引文中所说，武力镇压对于维护自由选举原则来说也是必要的。必须用枪弹来确立投票的权利，而不是用枪弹来确立枪弹的权利，这样，投票权才能决定让谁来统治。

我相信能够证明如下说法是正确的，那就是，在林肯的头脑中，把自由与秩序统一起来的人民政府理念、联邦的理念，以及通过自由选举来统治的理念是一回事。可以说，它们的内在统一性类似于三位一体，即基督教教义中上帝的三个位格。但是，正如在基督教中一样，那个三层面统一体内部存在差异，而理解这些差异的原因非常重要。

在现今的西方文明中，政府的合法权威基于人民主权之上，而人民主权在普选条件下的自由选举中得以表达，这是一个事实上没有争议的命题。然而，在经历过美国革命的世界里，保守一点讲，人民主权也只是一个仍在母腹中挣扎的理念。在经历了美国内战的世界里，对这一理念的含义，从根本上说仍存在争议，而且人们是否已接受这一理念，也仍悬而未决。③

如果要像那些生活于过去的人们那样理解我们的过去，我们就必须把自己从任何这样的幻想中解脱出来，这幻想就是，我们现在视为合法政府之唯一基础的那些选举类型，就是人类政府通常或历来如此的基础。“在以后各次选举中，除了诉诸于选票本身，再不能成功地诉诸于其他任何东西”，我们只有用选票来决定谁将统治国家，这是林肯在内战爆发伊始就用来为动用武力保存联邦进行辩护的原则。但是，用全民自由选举手段来

③　现在对这一理念的接受有名无实。马克思主义－列宁主义衰落了，因此他们（至少在目前是这样）称西方自由选举为“布尔乔亚”这一轻蔑描绘也衰落了。然而，许多知识分子仍坚持认为，真正的人类自由（遑论自由选举！）只有在废除私有财产之后才有可能。

决定谁应当统治这一理念，在美国革命之前，世人闻所未闻。人类大多数一直以来总是生活在我们——作为国父们和林肯的后嗣——所称作的暴政之下。这些暴政本身也千差万别。例如，新近以来，我们就从威权主义和极权主义政体的差别中受到教益。毫无疑问，这一差别对于那些生活于这类政体之下的人们来说事关重大，其利害正如罗马帝国时期一个人是生活在奥勒留(Marcus Aurelius)的统治下，还是生活于尼禄(Nero)或卡里古拉(Caligula)的统治下一样。但是，[3]无论是明君还是昏君，罗马皇帝的任何臣民对谁当皇帝都没有发言权，一定要牢记这一点。正是古罗马禁卫军的军官们——也就是统治凯撒们的帝国的军队"团长"们——决定了谁作凯撒。

在决定谁该统治的时候只诉诸选票这一现象，也并不是美国革命后立即出现的结果。事实上，在 1800 年之前，我们找不到任何一个政府，其政治权力工具因为自由投票而从一些人手中传到了他们毫不妥协的政敌和反对者们手中。④ 1800 年竞选把十年来的党争推向了高潮。1796 年的选举，也就是华盛顿(他的当选实际上没有竞争)离任后的第一次选举，斗得很残酷，但执政党保住了职位。在接下来的四年中，政治冲突激化，其言辞之尖锐超过了此后美国政治史上的任何一次，包括内战前的那次选举冲突。然而，当 1800 年(以及 1801 年)的选票统计出

---

④ 在《通向分裂之路：分离主义者在麻省，1776—1854》(*The Road to Disunion: Secessionists at Bay, 1776—1854*, New York: Oxford University Press, 1990)，页 147，弗里林(William W. Freehling)写道："在早期共和国最重要的政治竞争中，亦即在 1800 年选举中，五分之三条款有可能将本会属于亚当斯的时代转换成了杰斐逊时代。在一个选举人团中，五分之三条款给了南方 14 个额外的选举人，共和党的杰斐逊以 73 比 65 击败了联邦党的亚当斯。杰斐逊以 12 比 2 卷走了南方额外的选举人。如果没有五分之三条款，而议员名额分配严格基于白人，那么亚当斯可能会以 63 比 61 狂呼胜利"。当然，改变一国政府的第一次自由民众选举，却取决于给予奴隶的代表所提供的胜利之差额，史上最大的讽刺，莫过于此。

来，而选举根据宪法形式得以确定之后，败者腾出了职位而胜者入主政府，一切都是和平的。也没有任何当权者败北以后，像英国内战或西塞罗和凯撒时期罗马政治斗争中的失败者那样被处死、监禁、剥夺财产，或被流放。败下阵来的联邦党人稳稳当当地从事他们的合法职业，而且在很大程度上参与他们的对手们此前所参与的同类政治活动。就我们所知，在世界史上，发生这种事情仍是史无前例的。

此时，人们自然会追问，那些未能赢得1860年总统选举的人，为何没有像1800选举失败的联邦党人那样接受选举结果呢？这个问题既有必要，也很恰当。不过，有一个问题更要先问，即1800年那个令人惊讶的先例本身是如何确立起来的。相对于打破为时仅仅六十年的一个先例而言，打破此前的整个人类历史显然更需要解释。究竟是什么东西在1800年说服了美国人或使他们能够在自由选举中找到了这个基础——既是选择一个政府的基础，也是从两个残酷竞争的政党中选择一个政府的基础——呢？更为特别的是，在这场选举中，对立政党中的每一方都指责对方危害美国革命为之奋斗的政府形式，那么又是什么使他们能够接受这次选举的结果呢？对1800年选举结果的服从，是对“选票是枪弹的合法与和平的继承者”这一理念的接受吗？或者，在1861年，林肯是把一个实际上只是优势条件偶然结果的事件，解释成了一个受理性和原则主宰的事件吗？

[4]《独立宣言》宣告的政治变革决定，是由一个代议式立法机构批准的。但是，我们能否根据因一次自由选举之故而做出的决定来看待它呢？在1825年写给亨利·李(Henry Lee)的一封著名信件中，杰斐逊比在任何其他地方都花了更大力气去解释《宣言》的目的。他在信中写道，“就我们的权利以及英国政府侵犯那些权利的行为而言，在大洋的这一边只有一种意见。

美国的所有辉格党人在这些问题上所见略同”。[5] 然而，尽管美国辉格党人想法相近，但托利党人又如何呢？事实上，那些所谓的托利党人在美国革命中遭受的命运，与整个那一时代遭到挫败的党派人员所面对的经常遭遇并无不同。有许多针对他们的群氓暴力，以及破坏和没收其财产的实例。已有人估算过，从比例上看，从美国革命中产生的流亡人员较之于法国大革命要多。事实上，很多英属加拿大人，就是由这些流亡移民构成的。[6] 这些移民中极少有人能够复得失去的财产，或者因此而得到赔偿，虽然战后为提供补偿进行了一些外交努力。

在杰斐逊看来，似乎只有他自己所说的那些“美国辉格党人”，才能被看作可能在其中实行多数统治的那个政治领域的一部分。这意味着，如果 1776 年可能举行公民投票的话，那辉格党人就会（如果他们能够的话）把托利党人排除在投票之外了！构成一个“美国辉格党人”的东西，因此就是由《独立宣言》中的原则表述——其中最引人注目的是那段以“我们认为这些真理是不言而喻的”开始的文字——来确定了。我们因此可以说，从美国革命的观点来看，自由选举只能在“辉格党人”中间举行！而且，接受人人平等这一理念——就像该理念在“自然法和自然上帝之法”内被理解的那样——似乎会成为中等才德的必要条件，据此可以界定谁能参与自由选举，并界定可以期待谁去和平

---

⑤ 1825 年 5 月 8 日写给亨利·李的信，载于杰斐逊：《文存》（*Writings*），前揭，页 1500。

⑥ “反对独立的人在六万到十万之间，其中许多人更加富有，立场也更明确，他们从这个国家逃向加拿大或英国。确实，从比例上讲，美国革命期间比法国革命的雅各宾专政时期，造成了更大规模的逃亡。而且，美国没收的财产，跟法国几乎不相上下。但是，断头台没有控制美国革命，这是完全不同的一点”。戴尔蒙德（Martin Diamond），费斯克（Winston. Mills. Fisk），加芬克尔（Herbert Garfinkel），《民主共和国：美利坚联邦政府引论》（*The Democratic Republic: An Introduction to American National Government*，Chicago: Rand McNally, 1966），页 16。

地服从选举结果。有些人认为，选举是“保障这些权利”的手段，只有这些人才能心甘情愿地服从选举结果。但是，包括“生命、自由和追求幸福”在内的要受保障的权利，被先验地理解为每一个人的平等权利，那些投票赞成少数派的人，并不比属于多数派的人要少一些权利。一个共同体在从事选举的时候，可以抱有这样一种期望，那就是，参与者只有在选举之前相互承认各方的平等权利，所有各方才会接受选举结果。但是，参与者在选举中享有的权利是根据实定法而来的权利。实定法应该成为主张平等权利的法律这一说法，本身就可以被理解为是从先在的平等——这种平等依据“自然法和自然上帝之法”而来——中得出的必然推论。

[5]人们难以想象用投票来决定那个把美国人与英国国王和议会分裂开来的问题。事实上，这可能意味着决定是否接受 1776 年的《公告令》(Declaratory Act)，它声称

> 国王陛下通过并凭借议会中圣俗两界的贵族以及大英帝国平民的建议和同意，过去有，现在有，按照法律也应当有全部权力和权威制订法律和法令，这些法律和法令具有充分之约束力和有效性，在任何情况下，都可以把美洲的殖民地和人民当作大英帝国国王的臣民来约束。⑦

1776 年的“美国辉格党人”，原则上把这份《公告令》视作是在申张一种对他们施以专制权力的权利。在他们看来，用投票来决定接受这一法令，就是用投票来决定接受奴隶制。能请一

---

⑦ 《公告令》，1776 年 3 月 18 日，载于《美国史文献》(*Documents of American History*)，康马杰(Henry Steele Commager)编(New York: Appleton-Century - Crofts, 1948)，页 60。

个人用投票来奴役他自己吗？让一次选举来决定这样一个问题，这种理念难道不荒唐吗？一个相信不自由毋宁死的人，不会视某个将奴隶制视为可接受的选择的人为公民同胞，这不也很明显吗？做一个公民同胞，意味着不仅要能够接受自由选举的结果，而且也要能够心甘情愿地为保存、保护和捍卫自由选举制度而战斗。公民共同体是愿意为彼此而战斗的人所构成的共同体。当你愿意为某个人而战斗的时候，他却不会为你这样做，那么他不可能成为你的公民同胞。

人们已撰写了大量著作，来支持如下看法：根据英国宪法的明确规定，美利坚人作为英国人享有许多权利，而在美国革命中，美利坚人主要是，而且在本质上就是为捍卫他们自己的这些权利而战斗的。这种观点的一位主要旗手是柯尔克（Russell Kirk），他写过这样的话：

> 直到1776年，那些反抗的美国人一直在吁求他们有资格享受英国人的权利，英国宪法，尤其是1689年《权利法案》，表达了这些权利。但是，杰斐逊的《独立宣言》抛弃了这一方针……并把美利坚人的事业带进了关于抽象自由、平等、博爱的模糊而有争议的地带之中。⑧

与柯尔克不同，国会图书馆荣休馆员、杰出的美国史学者布尔斯廷（Daniel Boorstin）教授认为，在早期美利坚人的主张与1776年7月4日所提出的主张之间，没有任何差别。他写道，美国革命的“目标”，“一如托马斯·杰斐逊在他[6]1774年的

---

⑧ 《柏克与合众国宪法》（Burke and the United States Constitution），载于《院际评论》（*The Intercollegiate Review*），1985—1986年冬季卷，页6。

《英属美利坚权利概观》(*Summary View of the Rights of British America*)……以及随后在《独立宣言》中所阐明的那样，乃是维护英国人根据英国宪法所享有的权利"。⑨ 这样一来，拒绝接受《公告令》，就当然仅仅意味着美利坚人只是拒绝了二等公民身份，并意味着他们会满足于拥有一个代议制政府，因为在联合王国中，国王的臣民就是这样的。

现在不妨让我们转向杰斐逊的《概观》，看看美国革命期间美利坚人的权威论点中是否存在连续性或差异。让我们首先探究一下，在杰斐逊的理解中，英国人根据英国宪法所享有的权利，与人们根据"自然法和自然上帝之法"所享有的权利之间是何种关系。让我们看一看，根据杰斐逊的理解，英国宪法如何以及为何承认(美利坚)人民的权利。进而，我们要思考一下，这种承认如何，或者是否引出了林肯的结论，即在人民共和国中，自由选举是决定谁应当统治的工具。当在政权的目的上出现根本分歧的时候，选票真有可能代替枪弹吗？

《英属美利坚权利概观》发表于1774年8月，这差不多是美国革命开始前一年的时候。此文是为弗吉尼亚革命代表大会的一次会议准备的，这个革命代表大会实为当时的弗吉尼亚下议院，它在被皇室委派的长官解散之后被重新选举和召集起来。该革命代表大会将向美洲殖民地大陆会议派出弗吉尼亚的代表，杰斐逊希望代表们向大陆会议提出要求，采纳《概观》。但事

---

⑨ 《合众国新闻和世界报道》(*U. S. News and World Report*)，1990年6月11日。这一看法与布尔斯廷五十年来一直在为之写作的东西是一致的。比如，可以参见《美国政治的特色》(*The Genius of American Politics*，Chicago：University of Chicago Press，1953)，以及此引文作者在《平等与自由》(*Equality and Liberty*，Claremont，Calif：Claremont Institute，1999，最初由Oxford Press在1965年出版)一书第六章"美国政治中的理论与实践"(Theory and Practice in American Politics)中的批评。

实上，此文在那时候被认为太过激进，因而弗吉尼亚下议院和大陆会议都没有采纳该文。但有人下令公开出版了这一文件，于是它无论在美洲还是在英国都迅速广为流传，而且名副其实地被视为革命前夕对美国事业的经典表达。当然，杰斐逊（同迪金森[John Dickinson]一起）之所以在1775年被选为《诉诸武力的原因与必要性宣言》的起草者，并在一年后被选为《独立宣言》的起草者，《概观》肯定也是一个主要原因。事实上，《独立宣言》实质上可以被看作《概观》的一个缩影。

《概观》是在以大陆会议决议的形式表达所有十三个殖民地的意见，然而，我们将把它看成杰斐逊的作品和杰斐逊观点的表达，无论这些观点在当时有多么不正式。时光流逝，经过一代又一代，这些观点变成了典型的美国观点，这就是林肯为理解美国革命而求诸于杰斐逊[7]远多于其他人的原因所在。

在代表“诸殖民地”向国王请愿而作的演讲中，杰斐逊时不时把这些殖民地称为“诸州”。正如我们将看到的那样，《概观》体现了对英国宪法的辉格派看法，它在某些方面如此激进，从而只有杰斐逊那一代英国人中的极少数人，才会承认其有效性，并且，那些向国王建言的任何人，肯定不会承认其有效性。如今，那些求助于柏克（在其关于法国大革命的著作中）对18世纪英国宪法（以及它所包含的准封建社会秩序）之赞辞的保守派人士，从杰斐逊的“美国辉格派”版本中也认不出它来。现在，读了《概观》之后，人们可能就会感觉到7月4日已近在咫尺。

诚然，杰斐逊把美利坚人对英国国王的要求描述为是英国宪法和先例所批准的。但杰斐逊对这种法律和先例的理解却是十足杰斐逊式的。在任何意义上，英国宪法的权威都不是从描述性或历史性的权利——不同于自然权利，并与自然权利相对立——中衍生出来的。只有在所继承的权利本身在其源头和理

由中是自然的这一意义上，权利才是描述性的。同样，演讲所表达的（或审慎的）目标是妥协，但它向国王请愿的基调和方式却指向独立。

《概观》以抱怨国王开始："他的这些州"过去各自"向陛下提出的卑微请求"，一直没有得到答复。现在，各州的"联合请愿"将会"用谦逊的语言来书写，并摆脱那些使陛下相信我们是在乞求恩赐，而不是要求权利的奴颜婢膝的措词"。在一个伟大传统的开端，杰斐逊就这样采用了把联邦与自由（或平等）作为一个不可分割的统一体的语言。他说，国王必须认识到，"英属美利坚各州"要求承认和补救的，是权利，而不是恩赐：

> 如果陛下仔细想一想他不过是按照法律委派的、权力受限制的、协助庞大的政府机器运转的人民的首长，而政府机器是为了人民使用而建立起来的，从而受他们的监督，陛下就会认为我们有理由期待去帮助推动庞大政府机器的运行。⑩

谈论"人民的首长"，意味着共和制而不是君主制，意味着更像美国宪法所规定的总统职位而不是继承性的君主职位。我们必定也对"按照法律委派"这一短语的温和委婉感到惊讶。法律不能委派，法律只能规定某个人应当如何被委派。在此，杰斐逊是在从修辞上回避如下事实：[8]这位"人民的"长官，并非是由那些人——他的职位据说就是为了那些人的缘故才存在的——所任命（或选举）。

既然这位继承性的君主既非选举产生，也不能经由任何和

---

⑩ 杰斐逊，《英属美利坚权利概观》（*A Summary View of the Rights of British America*），载于《文存》，页105。

平的宪法程序而去其职，他又如何能够“受制于人民的监督”呢？杰斐逊的逻辑似乎是，首先从赋予英国宪法以（假定的）正当性开始，但是不能承认人民主权之外的任何其他正当性根据。故而：英国宪法是建立在人民主权之上的！杰斐逊似乎是在说，英国是一个披着君主制外衣的共和国，即使事实上不是如此，原则上也是这样。

在杰斐逊看来，在17世纪的宪法危机期间，人民对他们的国王进行了“监督”，那么，这监督是如何实现的呢？

> 那时，王室占据着英国王位，他们犯了背叛人民的罪行，后来又向人民行使那些神圣而至高无上的惩罚权，这些权利原本保留在人民手中，以备极端必要时使用，此时宪法认为将这些权利委托给任何司法机构都不安全了。⑪

1774年，杰斐逊是作为一个英国传统的辉格党人进行写作的，他假定，正是革命的自然权利——它在这里直接意味着当人民判定国王已成为暴君的时候诛杀国王的权利——充任了宪法上正确的行为。当然，在那个时候，在政治的范围内，由人民选举“人民的首长”以确保“首长”服务于人民利益这一理念，根本还不存在。直到杰斐逊在1801年做就职演说时，他才会把自由选举权视为革命权利的正常而和平的果实。然而，根据杰斐逊的理论，革命权利将永远是自由选举权的基础，并将提供强有力的理由，以表明政府为何应当有这样的选举，这样的选举不仅真实表达了人民意志，而且也真实表达了那些作为人民意志之正当理据的权利。也就是说，政府若能健康地敬畏人民，那么它在处理与少数人的关系以形成多数时，也会塑造

---

⑪ 杰斐逊，《概观》，载于《文存》，页107。

一种有益的敬畏。

在杰斐逊就职演说发表六十年后，林肯发表了第一次就职演说，在这一演说中，当否认南部脱离联邦的所谓宪法权利的任何有效性时，林肯将非常谨慎地坚持承认革命的自然权利。他将承认，可能存在如下局面，那就是，如果少数人面临剥夺他们自己任何根本权利的威胁，那么他们求诸革命的自然权利就是正当的（正如他曾站在德克萨斯人的立场上主张反抗墨西哥暴政那样）。然而，他要极力[9]辩称，这不是1861年的情形。在没有任何此类威胁的情况下，革命权利不能给予南部脱离联邦任何道德支持。相反，革命权利作为人民的权利，支持他经由人民选举而当选。在这种情况下，革命权利就成了多数人镇压反抗其合法权威的反叛的权利。

在解释英裔美利坚人的权利时，杰斐逊是从这些权利与宗主国的那些人的权利的关系出发的，这时，杰斐逊提醒国王

> 我们的祖先在移民美利坚之前，是欧洲英国领土上的自由居民，他们享有自然赋予一切人的权利，即离开自己的国家（他生活在这个国家不是出于自己的选择，而是由于偶然的机会），寻求新的居所并在那里建立新社会（其法律和规章在他们看来最有可能促进公共幸福）的权利。

杰斐逊接着说，我们的祖先来到美利坚这一行动，与我们祖先的祖先在之前所做的事情并无二致。在移居英国的时候，

> 他们的撒克逊祖先，根据这一普遍法则，以同样的方式离开了他们北欧故乡的原野森林，占有了那时人烟稀少的大不列颠岛，并在那里建立了法律制度，这种制度长期以来

一直是那个国家的荣耀和保障。⑫

注意，英国宪法本身产生于“自然赋予一切人的（普遍法则之下的）一项权利”。这一权利首先是，并且在本质上是享有自由的自然权利。这是一项所有人离开“不是出于自己的选择，而是由于偶然的机会生活于其中的”⑬那个国家的权利。一个人生于何处可能是一个偶然性问题。然而，他要在哪里生活以及如何去生活，却是（也应当是）选择问题。但是，这些选择并非随机选择，而是由理性指导的选择。在寻求新的居所并根据他们已经同意的法则建立新社会的过程中，人们以对他们来讲“似乎最有可能促进公共幸福”的那种方式而行动。幸福是客观的善，因此也是理性的善，所有法律和制度都致力于这种善。这是杰斐逊在此处和别处都设定的东西，这种设定丝毫不亚于亚里士

---

⑫ 杰斐逊，《概观》，载于《文存》，页105—106。楷体为引者所加。

⑬ 也可参见汉密尔顿（Alexander Hamilton）在《联邦党人文集》第一篇中所说的话，“时常有人指出，似乎有下面的重要问题留待我国人民用他们的行为和范例来求得解决：人类社会是否真正能够通过深思熟虑和自由选择来建立一个良好的政府，还是他们永远注定要靠机遇和强力来决定他们的政治组织。如果这句话不无道理，那么我们也许可以理所当然地把我们所面临的紧要关头当作是应该做出这项决定的时刻；由此看来，假使我们选错自己将要扮演的角色，那就应当认为是全人类的不幸”。《联邦党人文集》（*The Federalist Papers*），罗塞特（Clinton Rossiter）编，凯斯勒（Charles R. Kesler）撰写新导言并加注释（New York: Mentor Books, 1999），页1。（[译按]这段引文的翻译，采自汉密尔顿、杰伊、麦迪逊，《联邦党人文集》，程逢如、在汉、舒逊译，北京：商务印书馆，1980，页3。）

虽然人们常认为汉密尔顿毫无保留地崇拜英国宪法，但这段文字体现出来的情感与这种看法很难一致。诚然，从来没有任何东西可与英国宪法形成过程中的批准过程——理性协商的过程——相媲美。如果说后者展示了一部自由宪法的诸多特征的话，那些特征本身是“机遇和强力”，而非“深思熟虑和自由选择”的结果。

此处使用“选择”这一术语是美国政治文献中最为著名的。然而，《概观》更早地用了这个词，这揭示了它在革命学说中的渊源。移民的自然权利是人们在认为自己应该生活于何处的过程中运用其理性的权利。英国宪法的批准就是对同一种选择能力的运用，以决定何种政府体制能最好地“促进公共幸福”。

多德，一如革命一代的美国公共舆论所设定的那样。

大量文献都写到过这样一点，其大意是，因为[10]《独立宣言》谈论的是"追求幸福"的权利，而不是幸福的权利，所以幸福本身必定是某种主观的东西，是每一个体都应该按照他自己的独特方式去自由追求的东西。言下之意，幸福不能够成为公共政策的目标，因为人们对什么是幸福并无一致看法，也没有办法能证明在这个问题上某种意见比其他任何意见都更高明。人们因此把自由政府视为这样一种政府，那就是，在这种政府之下，每一个体都能以尽可能不受限制的方式去追求他认为适合自己的那种幸福。然而，独特的东西是个体性的，而杰斐逊在《概观》中所说的是公共幸福。《宣言》本身不仅谈到不可剥夺的追求幸福权——上帝给了每一个人这样的权利，同时还谈到每个民族(each people)* 在建立新政府时集体地努力去获得的"安全和幸福"。毋庸置疑，在个人对幸福的追求中，完全私人性的东西必须与公共幸福相一致，并应适应公共幸福的框架。

在1819年的一封信中，杰斐逊坦言自己不信任作为宪法含义之终极权威的"独立"司法机构。他写道，"除了全体人民外，独立性在任何地方都不能信任"，他还补充说，人民"生性独立于道德法则之外的一切"。⑭同样，在《概观》将近结尾的地方，杰斐逊以一种不容辩驳的方式告诉国王，"是与非的伟大原则对每一个读者来讲都显而易见"。他再次讲道："治理国家的全部艺术就在于诚实守信"。⑮杰斐逊虽然相信，用人民来防范权力滥用并不比用任何其他人更弱，但他同时也确信，"全体"人民比任何

---

* [译按]译者在此把each people译为"每个民族"而非"每个人民"。同样，文中经常出现"a people"这样的表达，译者也视上下文义而译为"人民"或"民族"，以便灵活而准确地表述其含义。

⑭ 杰斐逊，《致罗恩法官》(Letter to Judge Spencer Roane)，载于《文存》，页1426。楷体为引者所加。

⑮ 杰斐逊，《概观》，载于《文存》，页121。

其他人都对政府的诚信有更大兴趣。林肯在第一次就职演说中追问,“对人民的至高的公正为什么不应该抱有坚定的信心呢?”⑯当说这样的话时,林肯就是回应了杰斐逊的信念。然而,无论人民可能多么独立于所有现世权威,在杰斐逊看来,他们都不能不依赖“道德法则”。他们也要根据是与非的伟大准则而受评判。林肯同时也表明,他对人民的正义性的信心并不是无条件的,而是取决于他们能够保持“他们的美德和警惕性”。人们可能会说,在杰斐逊和林肯看来,关切人民的美德和警惕性,对于政治才能而言是根本性的。在他们对“人民”的理解中,服从“道德法则”和“美德”的要求这层含义暗含其中。如果人民在其私人生活中不关切美德和道德法则,他们就不能够促进公共幸福。没有人比华盛顿在自己的就职演说中更为直截了当地断言过这一点:

> 我们国家的政策将建筑在纯正不移的个人道德原则的基础上……因为[11]最完整的真理告诉我们:天则和自然过程中存在着不可分割的统一——美德与幸福不可分、责任与利益不可分、诚实高洁政策的真正准则与民众繁荣幸福的实质回报不可分。这已是无可争辩的事实。⑰

正如在柏拉图的《王制》传统中那样,公共美德,因而还有公共幸福,显而易见就是私人美德。

“是与非的伟大原则对每一个读者来讲都显而易见”,这意味着,任何具有普通的但未被腐化的智识的人,都能够凭独立的理性而知晓这些原则。无论对于国王,还是对于人民,这些原则

---

⑯ 林肯,《文集》,第4卷,页270。

⑰ 《第一次就职演说》(First Inaugural Address),1789年4月30日,载于《华盛顿文集》(*George Washington: A Collection*),艾伦(W. B. Allen)编(Indianapolis: Liberty Classics, 1988),页460。

必定都同样明显。不妨重申一下，不可能存在与美德和道德法则相悖的任何幸福理念，无论个人的还是公共的幸福理念。⑱虽然美德在作为整体的人民当中比在人民的任何部分——尤其是政府部分——当中存在的可能性也许要大一些，⑲但美德绝对在运用政治艺术——"诚实守信的艺术"——中才能落实。在民有政府中，诚实守信的艺术必定是人民的艺术。

《概观》的论证继续这样推进：

> 他们所离开的那个母邦，也从没有向他们提出恢复对他们的统治的任何要求，真要是提出这种要求，相信陛下在大不列颠的臣民，由于坚信自己的权利来自祖先，决不会使他们国家的主权向如此狂妄的要求屈膝低头。我们认为，没有任何情况让英国移民和撒克逊移民具有本质不同。美洲之被征服，她的居留地之建立和牢固地确立，是靠个人付出代价，而不是靠英国公众付出代价。在获取供他们居住的土地时，他们洒了自己的热血，为了在那里安居乐业，他们耗尽了自己的资财。他们为自己而斗争，为自己而征服，因此也有权仅仅为自己保留。⑳

在源头和起点上，美利坚从不列颠获得的政治独立绝对而又彻底，而且它建立在与英国从撒克逊人的祖国中独立出来相同的

---

⑱ 可比较艾尔戴尔(Iredell)法官在考尔德诉布尔(*Calder v. Bull*, 3 U. S. 386 [1798])中的话："上帝从不可能有意用糟糕的手段促进任何国家的繁荣"。

⑲ "因为情况有可能是，许多人虽然单个来讲并不出众，然而他们聚到一起的时候却可能更好一些，不是单个地，而是集体地变得更好"。亚里士多德，《政治学》(*Politics*)，1281b1以下。

⑳ 杰斐逊，《概观》，载于《文存》，页106。

立足点上。有些人一度认为，因为杰斐逊在这里谈到英国人“坚信来自他们祖先的权利”，因此这里所说的权利，是对首先属于祖传的或历史地属于英国人的事物之情感依恋。诚然，英国宪法的特殊形式具有特殊的英国色彩，而且它的成长也可以从英国历史中来追溯。但是，这一宪法产生于英国人对[12]“自然赋予一切人的一项权利”、一项来自“普遍法则”的权利之行使。所有英国人的权利，如同所有美利坚人的权利一样，无论是历史的、习俗或祖传的权利，其源头都是自然。确实，正是自然把我们与我们的家人，因此还有我们的祖先联结在一起。但对于杰斐逊来说，人们通过自然本性所追求的东西，并非是祖传的东西，而是善，亚里士多德也这样认为。[21] 毕竟，无论是如今英国人的撒克逊祖先，还是如今美国人的英国祖先，他们之所以离开他们原住的土地，全都是因为想要改善自己的处境。因此，任何关于权利的主张或理念，如果与自然权利的理据相对立的话，就都没有任何内在权威性。林肯说，杰斐逊曾把一条“放之四海而皆准的普遍真理”引入到《独立宣言》之中，这真理在《概观》中已经出现了。[22]

接下来，杰斐逊阐明了关于大英帝国的理论，该理论在美国人对联邦制的理解中也标示着一个新的起点。它帮助我们考量这种理解在“八十七年”的进程中出现的种种转变，这八十七年的进程，把 1776 年“这些州联合起来的根本行动”与它在葛底斯堡战场上的考验分隔开来。[23]

---

[21] 亚里士多德，《政治学》，1269a3.

[22] 林肯，《致皮尔斯等人》(To Henry L. Pierce and Others)，1859 年 4 月 6 日，载于《文集》，第 3 卷，页 376。

[23] 1825 年 3 月 4 日，弗吉尼亚大学监事会采纳了一系列决议，这些决议是从杰斐逊与麦迪逊之间的通信中精心提炼而成的。它体现了这所新大学法科的“教学规尺”。同其他问题一道，他们确认“关于我们州政府以及合众国政府的那些独特原则，最好的指南可以在《独立宣言》第一条中找到，《宣言》是这些州联合起来的根本行动……”杰斐逊，《文存》，页 479。楷体为引者所加。

正如我们已经看到的，杰斐逊坚持认为，在美洲殖民地的起源和成长中，任何关于政治上卑下或依赖于母邦的断言都毫无根据。他同样坚持认为，尽管在与欧洲任何一个帝国的战争中，母邦给了殖民地援助，但从这援助中也仍推不出这样的依赖。他写道，因为美洲各殖民地"对大英帝国的商业已变得十分宝贵"，

> 英国议会乐意援之以手，以对抗敌人，因为这个敌人会把商业利益据为己有，提高自己的地位并危及大英帝国。此情此景下的这种援助，他们此前曾常常给予葡萄牙，以及与之有贸易往来的其他盟国。然而，这些国家从未认为自己由于得到过英国的帮助，因此就臣服于英国的主权之下。

对于正在与共同敌人作战的国家，大英帝国过去曾经给予支持，但这并不是让那些接受援助的国家受制于其主权的根据。美洲各殖民地同葡萄牙一样，也不应因为这样的帮助就受制于英国的统治。杰斐逊并不否认这种援助的价值，但他明确指出，英国给予这种援助乃是因为她在美洲各殖民地中的商业利益，并且各殖民地通过给予英国人"贸易专权"而充分回报了他们。然后，杰斐逊作了一点补充，而有人可能错误地将此当作让步：

> 在美洲的荒原上，居留地就这样建立起来，移民们认为应该采用他们[13]过去在母国时一直生活于其下的那套法律制度，并继续与母国联盟，拥戴一位共同的君主，使这位君主成为连结新近扩大的帝国各部分的核心纽带。㉔

㉔　杰斐逊，《概观》，载于《文存》，页106—107。

美洲各殖民地大体上都采用了英国法律。但这些法律变成了他们自己的法律，这不是因为英国主权向美洲的某种延伸，而是因为美洲人在行使他们自然权利的过程中已经判定这样的法律是良好的。他们也让自己受制于现在被称为帝国“核心纽带”的“共同君主”。我们在此遇到一个措词上的难题：“共同的君主”(common sovereign)是一个全无“统治权”(sovereignty)的人。按照正确理解，主权(统治权)只存在于人民手中，杰斐逊从未动摇过这一看法。根据杰斐逊的理解，每一块殖民地都按照“自然法和自然上帝之法”与生俱来独立于大英帝国。然而，因为这位“共同的君主”，它们成了一个“新近扩大”的帝国之一部分。我认为，我们可以假定，杰斐逊并不认为各殖民地通过这种自愿的“附属”而减少了它们的独立性，一如他后来并不认为，单个殖民地宣布独立于大英帝国之后通过形成它们自己的联合体而削减了自己的独立性。[25] 因此，“附从”于这个“共同君主”，与这个君主服从每一块殖民地人民的立法权威，是一致的。

杰斐逊论点的要旨是这样一种君主制观念，它与体现在一个多世纪后大英帝国所采取的那种形式中的君主制一样。他实质上是在为各殖民地吁求自治领的地位——比如20世纪给予加拿大和澳大利亚的那种地位。这种地位与18世纪的英国宪法绝难相容。在这种地位得以可能之前，英国宪法在国王与议会以及议会与人民的关系方面经历了显著的民主进化。只有当国王的大臣们(尤其是首相)对议会而不是对国王负责，而议会通过真正民主的选举过程对人民负责，此时国王才能在大英帝国海内外同样都是国王，而不需要使海外自治领从属于威斯敏斯特的政府。只要威斯敏斯特议会中的国王是英国政府负有责任的行政首脑，或大英帝国“人民的首长”，他就不能作任何其他民族的首长。用英

---

[25] 参见上文注释[23]。

国宪法的用语来讲就是，只要国王从威斯敏斯特议会之外的任何地方接受财物，他就会成为大英帝国人民的威胁。查理一世和詹姆士二世曾试图找到不经议会投票决定的款项（比如造船费，或者法兰西国王所提供的资金），而正是这些企图导致他们[14]被当作暴君推翻了。美洲殖民者们要求乔治国王接受由殖民地议会而不是由威斯敏斯特议会投票决定的款项。从理论上讲，这会使国王能够用未经议会批准的资金去做事。只要国王是英国政府真正的行政首脑，而且大臣们对国王而不是对议会负责，这就代表着对大英帝国的威胁，即执行权的暴政。

杰斐逊预设了一种享有君主之名而不施行治理的君主制，他在这时候对国王的要求，预设了英国一个多世纪都不会拥有的宪法。有人可能会说，只有当英国宪法已被重塑，从而使美国的人民主权说落到实处之后，或者只有当美洲人诉求的自然权利已在某种程度上被承认为英国人的权利之后，国王和议会才有可能摆脱两难处境，正是杰斐逊将他们投进了这种两难处境。虽然杰斐逊告诉国王说，“是与非的伟大原则对每一个读者都显而易见”，但事实却是，这些原则要求英国宪法发生某种转变，而在当时英国政府没有任何能力实现这种转变。事实上，正因为英国宪法是一部辉格派的宪法，所以英国人不能同意美利坚辉格派的要求。[26] 确实，对辉格派原则的诉求不仅意味着一种英－美宪政主义的转变，也意味着整个人类政府的一种转变。支撑那些原则的实际力量是革命的权利，也就是林肯在1848年称为“一项最宝贵、最神圣的权利——一种我们期望而且相信将

---

[26] 美国革命在决定性意义上是辉格派内部的一场争论，康伯恩（Stephen A. Cambone）在《高贵的情操与豪迈的雄辩：第一次大陆会议和走向独立的决定》（Noble Sentiments and Manly Eloquence: The First Continental Congress and the Decision for Independence, Ph. D. diss., Claremont Graduate School）一文中对此作了精彩阐释。

会解放全世界的权利”。[27] 杰斐逊在 1774 年的言下之意，蕴义决不稍逊。

《概观》存在悖谬。一方面，它定下了 18 世纪英国宪法中全无端倪的民主正当性原则或人民正当性原则。另一方面，它又把这同一部宪法展示为政治正当性的一个范例。1689 年的光荣（或辉格）革命已经确立了议会的至高地位。但这远远不是我们现在所熟悉的民主的或人民选举式的至高地位。为了解决这一悖论，并理解杰斐逊如何能够把大英帝国的世袭君主称为“人民的首长”，我们必须考察发生在宗教改革史重大事件当中的国王、议会与人民之间关系的演变。

在可以用来深入洞察这些事件的原始材料中，最好的当数莎士比亚的英国史作品，这对我们和对林肯都一样。[28] 他的《约翰王》锁定在 13 世纪，这是大宪章（Magna Carta）时代，同时也是神圣[15]罗马帝国范围内罗马天主教会占据至高地位的时代，而英国当时是该帝国的一部分。它也预示了亨利八世在位期间的巨大冲突。例如，当来自教皇的正式代表要求国王接受教皇提名他做坎特伯雷大主教时，国王回答道：

> 没有一个意大利的教士
> 可以在我们的领土之内抽取捐税；
> 在上帝的监临之下，我是最高的元首，
> 凭借主宰一切的上帝所给予我的权力，

---

[27] 林肯，《在合众国众议院的演讲》（*Speech in U. S. House of Representatives*），1848 年 1 月 12 日，载于《文集》，第 1 卷，页 438。

[28] 关于林肯对莎士比亚英国史作品的熟谙，可参见他写给海基克（J. H. Hackett）的信，1863 年 8 月 17 日，载于《文集》，第 6 卷，页 392。我们将在第二章讨论这封信。

我可以独自统治我的国土，
而无须凡人的协助。
你就把对教皇和他篡夺的权力的崇敬放在一边，
就这样直接告诉他吧。

人们几乎能够听到伊利莎白时代的听众对这一讲辞的欢呼，国王在讲话中声称他的权威是独立的，不仅独立于教皇，而且也独立于英格兰人民。然而，在当时，人民仅仅是附属性的。再看一下教皇代表的回应：

那么，凭借我所拥有的合法权力，
你将要受到上天的诅咒，被摈弃于教门之外。
凡是反抗异教徒的人，上天将要赐福于他；
无论何人，能够用任何秘密的手段取走你那可憎的生命的，
将被称为圣教的功臣，死后将要升入圣徒之列。㉙

可以肯定，对后一讲辞的嘘声会与对前一讲辞的欢呼一样响亮。我们看到，根据中世纪天主教的教义，教皇可以把国王当作异端逐出教会，正如他对待亨利八世那样，从而宣布他是一个人人都可以合法地“用任何秘密手段”得而诛之的暴君。虽然这部戏剧的背景是 13 世纪，但却是在 1596 年上演的，当时英国人对另一支西班牙舰队的恐惧就像 1588 年的恐惧那样在岛内蔓延。在剧情中，国王被迫同教皇妥协，以对付他国内的敌人，挽救自己的王冠。但当约翰说“在上帝的监临之下，我是最高的元首”时，他依然表达了宗教改革时期的君权神授论。在伊丽莎白

㉙ 《约翰王》，第三幕，第一场。

时代的英格兰，这被看作是一种关于民族（国家）独立的主张。在这个意义上，君权神授论是一种民主学说，因为伊丽莎白，像她的父亲一样，代表着人民的和民族的事业，虽然这是在一个深深分裂的国度。只有当英格兰国王声称他们的命令直接来自上帝的时候，英格兰才能把自己[16]从神圣罗马帝国——凯撒们的帝国的后继者（或者像霍布斯那样，称之为魔鬼）——中解脱出来。

教皇代表对国王的攻击把专横的或专制的权力等同于不服从异质性的僧侣独裁制，这种独裁制的权力从政治上看比国王与人民之间要疏远得多。当约翰王说"没有任何一个意大利教士……"的时候，他远不是在说"无代表的征税即是暴政"。但当他宣称外国人不能从英国征税时，他正在朝那个方向迈出一大步。教皇代表提出的诛杀暴君教义被用来维护普世教会对于国家教会，以及一个普世帝国对一个民族国家的权威。在这种背景下，诛杀暴君教义从英国人的观点来看就是在为一种国外的权威，因此也就是在为暴政张目。相反，君权神授论则是在服务于民族独立，因此也是在服务于公众自由。我们因此必须注意，在辉格派的学说可以在18世纪美国人所承认的意义上开始发挥作用之前，诛杀暴君与君权神授在17世纪会如何转换角色。[30]

在16世纪，都铎王朝同议会站在一边，为了他们的利益在谋求民族独立、反对教皇和西班牙（包括大陆的哈布斯堡帝国）的斗争中用了君权神授论。17世纪的斯图亚特王朝也援用君权神授论，不过此时是为了强化君主的特权以及王权之于议会

---

[30] 基于内战双方相信自己都是在同暴政作斗争这一事实，诛杀暴君学说的历史模糊性在美国的语境中得到重复。当布斯（John Wilkes Booth）跳上福特剧院的舞台上时，他高喊"暴君合该得如此下场"（Sic semper tyrannis），这句话是弗吉尼亚州的格言。

的独立性。在这一冲突中，议会宣称它比斯图亚特王朝的国王们离人民更近，而杰斐逊（遵循英国的辉格派传统）似乎也同意这一点。“君权神授”，这个亨利八世和伊丽莎白一世时期新教与民族独立事业的同盟者，在斯图亚特王朝同议会的斗争中颠倒了角色，变成了“教皇制度”与大陆天主教势力西班牙和法兰西的盟友。

在《概观》当中，人民自治权利首先是以革命权利这一面目出现的，它包含着诛杀暴君的权利。如今已经足够明显的是，革命权利已经演变成了自由选举权利，虽然这一演变在英国历史的框架中并非没有含糊之处。它之所以不够明确，是因为政治冲突与宗派性的宗教冲突难分难解地交织在一起，而英国宪法就是从其中演化出来的。从它们自身来看，被尊奉为英国辉格派宪政主义里程碑的那些宪法上的胜利，也是宗教宗派主义者们的胜利。亨利八世对教皇的胜利、奥兰治的威廉对自己岳父詹姆士二世的胜利，既被视为公民自由的胜利，也在同等程度上被视为新教的胜利。信奉天主教的英国人很难说会分享这样的胜利。[31] 这些胜利有别于美国革命中辉格派的胜利，[17]他们在《独立宣言》中表达的信条是一个主张自然权利的非宗派性政党的信条。从杰斐逊自己的观点来看，宗派性的宗教问题不受通过投票所作决定的影响，因

---

[31] 在《论出版自由》（*Areopagitica*）这部伟大的小册子中，密尔顿为未经许可的出版自由而申辩，密尔顿说，“我指的不是容忍天主教会”。洛克《关于宗教宽容的信札》（*Letters on Toleration*）（[译按]国内译为《论宗教宽容》）同样把天主教从其他一般性教义中排除掉。但是，杰斐逊的《弗吉尼亚宗教自由法令》（Virginia Statute of Religious Liberty）却没有作任何排除。宗教宽容作为一项权利，在美国背景中第一次变成了无条件的东西。正如华盛顿在他 1790 年写给新港犹太人集会的不朽信件中所说，“人们在谈论宽容的时候，不再认为它只是某一个社会阶层所拥有的美德，而另一个阶层却可以尽情享受天赋人权”。《华盛顿文集》，前揭，页 548。

为良心的权利完全超出政治统治之外。[32] 在《概观》中，杰斐逊仍然装作是一位英国的辉格派，他在这里对革命权利的强调远远多于对自由选举权利的强调。这是因为，他从实际政治冲突中提炼出一条非宗派性的自然权利学说，而这些政治冲突的宗教方面不能够通过投票得到解决。然而，这一非宗派性的学说以人民只有通过自由选举才能被统治这一权利而告终。显然，这在18世纪的英国是不可能的，在那里，从实践的角度看，英格兰教会被视为议会至上和政治自由的基石。我们必须回溯英国的历史以明个中缘由。

在18世纪，虽然议会并不选举国王，国王仍然既是事实上的也是法律上的政府首脑。国王的大臣们由国王任命（直到如今仍然如此），但他们仍然对国王负责，而不是（像现在那样）向下议院并通过下议院向人民的普选权负责。在整个18世纪，国王的大臣们都需要议会的信任以维续政府运转和执行国王的政策，但他们不能（像现在那样）通过下院的投票而被解职。正如杰斐逊所表明的那样，解除一位与议会存在根本分歧的国王的职务，这方面唯一的宪法先例就是运用“在极端必要的情况下……保留在人民手中的那些神圣而至高的惩罚权”。

1649年，为审判查理一世，下院通过了设立一个高级审判法庭的法案。下面就是该法案的语言：

> 鉴于英格兰现国王查理·斯图亚特，恶名昭彰……怀

---

[32] “把心灵的活动，还有身体的行动置于法律强制之下，这种错误似乎还没有充分消除掉。但是，只有当我们把这样的自然权利交给我们的统治者们来判断的时候，他们才能对这些权利拥有权威。我们从未把良心的权利交给他们，我们也不能这样做。在良心的权利上，我们是对上帝负责”。杰斐逊，《弗吉尼亚纪事·询问十七》（*Notes on the State of Virginia*, Query XVII），载于《文存》，页285。这一点适用于国王们，同样也适用于作为统治者的人民。

> 颠覆本国根本的古老法律和自由之邪恶图谋，并引入专断和暴虐的政府取代这些法律和自由……彼人逆议会和王国而行……用火和剑治理本国；本国因此惨遭摧残，公财耗竭，商业衰退，千万人横遭杀害……

这项控诉与《独立宣言》对乔治三世的指控——"唯一目的，就是想在这些州建立专制的暴政"——之间的相似点很难同时发生。同样令人侧目的是这样一个事实，即对查理的指控包含在设立那个将会审判他的法庭这一法案之中。它事实上是一部剥夺权利的法案。它也是一个先定的[18]结论，即法庭将会如它实际上所做的那样，"宣判……查理·斯图亚特……为暴君、叛国者、谋杀者以及这个国家善良人民的公敌，[而且他]将被处死，身首异处"。[33] 在解决与查理一世的争吵时，议会要采取剥夺财产及公民权利的手段（以及溯及既往的法律），这表明在英国内战中，一方并不比另一方更尊重法治，而且造成双方分裂的那些问题，无论用选举还是用审判，都不容易解决。

如果议会对查理的胜利是"善良人民"对暴君的胜利，就像克伦威尔和杰斐逊（出于不同理由）所认为的那样，那它在某些方面仍然可以证明是皮鲁斯式的惨胜，因为它是通过凯撒式的模式取得的胜利。克伦威尔通过议会来统治，但这是一个受到整肃和由他的新军控制的议会。在很长一段时期，克伦威尔的经验在英国败坏了纯粹的共和主义，或者带有一位选举产生的执行官的共和主义理念的声誉。若说查理一世是一位暴君，那

---

[33] 《为审判查理一世设立高级审判法庭法案》（Act Erecting a High Court of Justice for the Trial of Charles Ⅰ），载于《英国宪政史文献选编》（*Select Documents of English Constitutional History*），亚当斯（George Burton Adams）、斯蒂芬斯（H. Morse Stephens）编（New York: Macmillan, 1901），页389、393。

么他的对手也毫不逊色——当然这不包括杰斐逊。暴政可以建立在国王的权威之上，同样也可以建立在人民的权威之上。在《概观》中写到议会的时候，杰斐逊评论说："历史告诉我们，人建立的机关，和个人一样，都易染上暴政的精神"。[34] 在《弗吉尼亚纪事》的一段值得注意的文字中，杰斐逊写道："我们为之战斗的政府，并不是一个选举产生的专制政府"。[35] 不仅在王朝复辟时期的英国，而且在光荣革命后辉格派的英国，世袭君主制都显得是反对民主性暴政的安全阀。国王是总司令，但他在陆海军方面要获得每一先令的支持，都要依靠议会。

随着王朝的复辟，英格兰决心把花钱的权力与用剑的权力分隔开来。购买军事职权的制度是在克伦威尔之后建立起来的。这项看起来非理性的实践（它一直持续到克里米亚战争）有助于确保国家的军官阶层能从有产阶级中录用，而不会由冒险家们构成，这些冒险家可能指望从其指挥官们发动的征服的战利品中获得财富，无论指挥官是像克伦威尔一样的民众领导人，还是一位世袭君主。（英国的经验解释了为何美国总统作为总司令必须是文官，以及为何对较高级海陆空三军军官的所有任命都必须得到参议院同意。这种同意是军事职权购买制度在美国的对等物。）

1689 年，国王詹姆士二世在与议会的一场斗争中被囚禁起来，这场斗争与他父亲和议会的斗争极其相似。眼看即将战败（似乎还要掉脑袋）的时候，他逃往好客的法兰西天主教国王的领土上，并在圣杰曼（St. Germans）建立了流亡政府。议会因此宣布王位空缺，进而宣布詹姆士信仰新教的女儿和女婿，[19]即

---

[34] 杰斐逊，《概观》，载于《文存》，页 108。

[35] 杰斐逊，《弗吉尼亚纪事·询问十三》（*Notes on Virginia*, Query XIII），载于《文存》，页 245。

玛丽和威廉继任王位。根据议会的意思，詹姆士已经退位，而议会只是宣布了谁作为近亲去接任。这是议会获得其至高地位的一种方式。

詹姆士二世第二位妻子蒙迪拉的玛丽(Mary of Modena)产下一子，这件事加速了以光荣革命为高潮的那场危机。同阿拉贡的凯瑟琳(Catherine of Aragon)一样，玛丽是一位西班牙公主，也是一位天主教徒。可以肯定，这个孩子，即后来以"觊觎王位的老家伙"而闻名的爱德华(James Francis Edward)，将被教养成一个天主教徒。作为一位男性，他将比自己的两个同父异母的姐姐玛丽和安妮优先继承王位，她们的母亲，即詹姆士的第一位妻子，是一位新教徒，而且也把她的两个女儿培养成了新教徒。新教徒的英格兰已经忍受他们国王确凿无误的(虽然并未公开承认)天主教信仰有很长一段时间了，因为他们认为这种状况会随着他的死亡而告终结。然而，现在他们面临着天主教国王继任的两可前景，而一旦天主教国王继任，就可能会试图让英格兰重返服从天主教教会和信仰天主教的欧洲帝国的状态。对于绝大多数英国人，包括王国内最重大的利益来讲，这不可容忍。

我们在此必须稍停，以提醒我们自己，宗教究竟在多么深刻的程度上主导了美国革命前英国宪政发展的重大政治问题。我们必须回顾一下亨利八世与罗马之间关系的破裂，以及1534年的《最高治权法案》(Act of Supremacy)，通过这一法案，英格兰国王成了英格兰教会的首领。虽然国王本人并没有行使祭司权力，但他任命了那些行使这种权力的人。因此亨利在教皇(在哈布斯堡和西班牙的控制下)拒绝之后，又为与阿拉贡的凯瑟琳离婚作了准备。作为亨利八世的继任者，要承认教皇的最高治权，事实上会否定以他自己作为首脑的教会之合法性。这会使自1534年以来在国王权威下所授予的每一个主教的神圣权利成

为疑问。更为重要的是，这会使王国里那些持有财产的最强势阶层所获授的权利成为疑问。之所以如此，是因为亨利八世效仿大约五百年前的征服者威廉，把他所没收的修道院财产分给了自己的支持者。在瓜分这些巨额财产的过程中，国王创造了新的贵族制或寡头制，它的存在与国王领导的英格兰教会捆绑在一起。

亨利八世与罗马分裂之后所没收的财产，都用来支持上议院大部分议席的头衔（因此还有政治影响力）。这种影响力导致了对许多（有时候是大多数）下议院议席的控制。应当记住，直到18世纪后期，在下议院选举中都不曾有过秘密投票。选举是在有权有势的（而且常常是有头衔的）地主们的眼皮底下进行的，[20]他们是自己佃户的长官以及佃户财产的保护者，佃户们因而不想漠视他们的愿望。

1588年西班牙无敌舰队入侵是伊利莎白女王一世统治期间的巅峰事件。这事件实际上是，西班牙国王菲利普二世试图夺取英格兰王位，其理由是，伊丽莎白是篡权者，而王位本来属于菲利普，因为他的亡妻玛丽是伊丽莎白同父异母的姐姐，同时是她的前任。玛丽是阿拉贡的凯瑟琳的女儿。伊丽莎白是博林（Anne Boleyn）的女儿，亨利与凯瑟林离婚之后娶了安妮。从天主教的观点来看，在凯瑟林之后，亨利的所有婚姻都是无效的，这类婚姻之下的孩子也是非法的。但是，詹姆士二世第二位妻子，即蒙迪拉的玛丽的儿子出生了，这件事带来某种危险，它如果不是取消了的话，也是破坏了建立在亨利八世与罗马分裂之上的英国整个的宪政发展。在1689年逐走国王并用他的新教女婿和女儿取代国王的过程中，从杰斐逊的辉格派观点来看，议会再次是在行使那些“在极端必要时……保留在人民手中的那些神圣而至高的惩罚权”。但杰斐逊甚至从未暗示说，对于1689年的英国辉格派，民族独立和政治、宗教自由事

业与英格兰新教教会的特殊形式或它的某种特殊教义是一回事。

在《概观》中，杰斐逊驳斥了英国议会作为代议机构所提出的给美利坚人制定法律的要求。

> 大不列颠岛十六万选民要给北美各州的四百万人制定法律，而美利坚的每一个人在美德、理解力和体力上都与英国的每个人平等，难道这有理可喻吗？如果我们容许他们这样做……我们就会突然被断定为……奴隶，而不是我们迄今为止一直认为的那样，是自由的人民。㊱

这就是以最纯正形式表达出来的美国革命的学理根据，它丝毫不是得自于英国历史或英国人的权利。当杰斐逊写下美洲"四百万人"的时候，他指的是每一个男人、妇女和儿童，包括黑人和白人，也包括自由人和奴隶。他说，在人类据说有资格参与人类政府的那些特性方面，这四百万人中的"每一个人"与英国选民中的"每一个人"都是平等的。从阶级、性别、种族、宗教或族群身份中产生的任何界线，都不能在反对人之为人的权利问题上起到什么作用。

[21]我们可能想弄明白，这据说无权给四百万美洲人制定法律的十六万选民，为何更有权利为英国超过一千万的人制定法律。杰斐逊蔑视英国议会之于美洲的非代表性特征，这丝毫不亚于对同一个议会之于英国的寡头特征的指控。杰斐逊用含蓄的方式把可以想象的最激进的民主选举权确立为政治合法性的试金石。因为，如果每一个美利坚人与每一个英国选民是平

㊱　杰斐逊，《概观》，载于《文存》，页111—112。楷体为引者所加。

等的，难道每一个英国人与每一个英国选民不是平等的吗？同样，难道每一个美利坚人（或男或女，或自由或为奴）与每个其他的美利坚人不也是平等的吗？杰斐逊清楚地知道，在“美利坚各州”的“自由而独立的立法机构”中，没有哪一个机构的选民与它所代表的成年人口是平等的，他们甚至与自由的男性成年白人都不平等。但杰斐逊在此是在为美利坚、英国以及全世界的整个未来确立标准。我们因此可以看到，“人人生而平等”这一命题在美国革命开始之前就是其前提所在。

1857 年，林肯在其就斯科特（Dred Scott）判决* 所作的演讲中，遭遇了首席大法官坦尼和参议员道格拉斯的论点，即《独立宣言》的作者们无意要把黑人包括在普遍的人人平等原则之中，所根据的事实就是“作者们没有立即使黑人处于和白人同样的平等地位”。林肯说，

> 但另一个事实却使这个严肃的论据完全落了空，这个事实就是：他们不是立即而且以后也从来没有使所有的白人处于互相平等的地位。

林肯没有接着说那些被排除在平等特权之外的白人是谁。然而，在发表于 1836 年 6 月 13 日《桑嘉莫杂志》（*Sangamo Journal*）中关于其政治观点的一篇最早的宣示文章中，林肯说过，“我主张让所有纳税或服兵役的白人都享有选举权（绝不排除女性）”。显然，被排除在“平等者”之外的最大阶层是妇女，而林肯在二十七岁的时候就公开支持女性的选举权。然而，在

---

* ［译按］斯科特系美国黑奴，他在《密苏里妥协案》禁止使用奴隶的地区与主人同住四年之后，向法院提起诉讼，要求人身自由。1857 年，美国最高法院做出裁决，认为《密苏里妥协案》不合法，因为在没有一定的法律程序的情况下，黑奴不得从他的主人那里获得自由。

1857年的讲话中他却说，他理解《宣言》的作者们“只打算宣告这项权利，以便在条件允许时可以尽快实现这项权利”。[37] 杰斐逊本人在《弗吉尼亚纪事》中表达了对奴隶制的著名谴责，他提到政治家要承负的“斥责”，因为

> 如果一个人允许半数公民践踏另外半数公民的权利，从而把前一部分人变成暴君，而把后一部分人变成敌人，那他就摧毁了一部分人的道德良知，也糟蹋了另一部分人的爱国热情。[38]

对杰斐逊来讲，在1780年代把奴隶说成弗吉尼亚的“半数公民”——亦即基于自然权利的公民，如果不是根据实定法的话——显然是别有用意的。但这与他1774年基于自然权利把所有美利坚人说成是英国选民的平等者是一致的。

[22]杰斐逊在《概观》本身当中也谈了奴隶制和奴隶贸易问题。在攻击国王是这一恶劣犯罪的同谋时，他写道：

> 出于最微不足道的理由，而且有时候甚至根本就没有任何可以想象的理由，陛下就拒绝了最有益的法律。在初创时期就不幸引入奴隶制的殖民地上废除本地奴隶制度，是人们的最大愿望。但是，在解放我们手中的奴隶之前，有必要禁止从非洲来的一切奴隶进口。然而，我们靠禁令来实现这个目的的再三努力，以及寓禁于税的办法，迄今为止都被陛下的否决所挫败。他宁要少数英国海盗当下的好

---

[37] 林肯，《文集》，第2卷，第405—406页；第1卷，页48。

[38] 杰斐逊，《弗吉尼亚纪事·询问十八》（*Notes on Virginia*，Query XVIII），载于《文存》，页288。

处，而不顾美利坚各州的恒久利益，也不顾被这一羞耻的做法深深伤害的人的自然权利。[39]

1774 年，杰斐逊宣称“废除本地奴隶制”在美洲各殖民地是“人们的最大愿望”，谁不注意这一事实，谁就不能正确地书写美国内战。毫无疑问，这段文字在塑成林肯的头脑和灵魂方面有异乎寻常的重要性。“废除”一词在 1774 年没有在 1850 年代那么重要，在 1850 年代，“废奴主义者”代表了反奴隶制观点最激进的形式，这种观点不同于蔑视宪法，也不同于蔑视反奴隶制行动的宪法限制。林肯从来不是后一种意义上的废奴主义者，因为他相信，在任何一个奴隶制是合法的州里，联邦都没有对奴隶制的任何管辖权，而且他坚持认为，联邦有义务执行宪法的那条暂时性的奴隶条款，无论从“人的自然权利”角度来看这一条款多么可耻。还有，在描述其同胞的“最大愿望”时，杰斐逊使用了力所能及的最强有力的措词。不是“释放（emancipation）”，而是“废除”（abolition），才与他下一句话中的“解放（enfranchisement）”一词联系在一起。在当时的背景下，“解放”这个词不一定意味着比释放更多的东西。然而，这个词也能够指，而且常常确实指政治权利以及个人自由的平等。杰斐逊选择了比当时情境所需要的更强有力的措词，这与他后来把弗吉尼亚的奴隶称为“半数公民”是一致的。

从头到尾，杰斐逊在《概观》中都把自己观点的构造建立在区别自由的自然人权与专制或暴政这一自然的人类错误之上，这与他在《独立宣言》中将采用的做法如出一辙。但是，专制和暴政与奴隶制是同义词。在对于让美利坚人民受制于英国选民这一事实的鄙夷沉思中，杰斐逊写道，在这样的情形中，“我们会

---

[39] 杰斐逊，《概观》，载于《文存》，页 115—116。

突然被断定为奴隶，而且不是一个人的奴隶，而是16万个人的奴隶”。他再次说道：“陛下难道真诚地希望[23]他的臣民要放弃光荣的代表权……并屈就为他至高意志的绝对奴隶，同时还将此周知于世吗？”[40]在杰斐逊看来，说“本地奴隶制”与英国国王和议会所施加的、正在受到坚决抵制的奴隶制之间存在原则区别，毫无根据。确实，革命之后，当发现同胞们在他1774年所说的他们的“最大愿望”陷入低于自己期望的水平时，杰斐逊写道：

> 人是一部多么了不起而又不可理解的机器！为了维护自己的自由，他能够忍受辛劳、饥饿、鞭打、监禁乃至死亡本身，而在此后又对所有那些曾用力量支持他度过磨难的动机充耳不闻，并对自己的同胞施以奴役的惩罚！要知道，在这种奴役下的每一个时辰，都充满着比他奋起反抗的那些岁月更多的痛苦。[41]

在自己的后半生，杰斐逊在反对奴隶制的努力方面有些畏缩不前，关于这一点已有很多讨论。但作为美国革命中的规划者和美国人民的发言人，作为被林肯说成“过去是，现在是，或许将来仍会继续是我们历史上最杰出的政治家”[42]的人，在杰斐逊那里，就奴隶制的不义和邪恶来说，绝无起码的含糊之词。

一如我们已经看到的，杰斐逊要求知道，既然美利坚人在每

---

[40] 杰斐逊，《概观》，载于《文存》，页112、117。

[41] 杰斐逊，《致德麦尼尔》(Letter to Jean Nicolas de Meunier)，1786年6月26日，载于《文存》，页592。

[42] 林肯，《在伊利诺州皮奥里亚(Peoria, Illinois)的演讲》，1854年10月16日，载于《文集》，第2卷，页249。

一方面都与英国人平等，那么有什么理由，使16万英国选民可以给四百万美利坚人制定法律。我们现在不仅注意到杰斐逊激进的民主前提，也注意到他拒绝代表制中的任何中世纪因素，而这些因素仍然在英国宪法中流行。他不仅在尽力从英国的撒克逊移民样榜中推演出美利坚人的权利，而且也在尽力否认诺曼人军事征服的任何权威或合法性。他对诺曼人所说的东西，意在排除把合法性归因于关于财产或代表制的封建观念的任何企图。他首先在尽力否认这样一种说法，即美洲殖民地的任何财产权利都起源于英国国王们的同意或授权。[43]

> 我们的撒克逊祖先以绝对的支配方式占有他们的土地，并拥有他们的个人财产……因此封建所有制只不过是撒克逊财产法——根据这些法律，一切土地所有权都是绝对的——的例外。所以，这些所有权法仍然构成普通法的基础或根基，盛行在没有例外的无论什么样的地方。美利坚没有被诺曼人威廉所征服，它的土地也没有让渡给威廉，或威廉的任何一个继任者。

[24]在美利坚，所有财产都以“绝对支配的方式”并“以绝对的权利”而被占有。然而，杰斐逊承认，具备存在例外的根据，而这种让步他马上就撤回了：

---

[43] 比较卡尔霍恩1848年6月27日的讲话，参见《卡尔霍恩著作集》(*The Works of John C. Calhoun*)，克雷尔(Richard K. Cralle)编(New York: D. Appleton, 1854)，第4卷，页508：“它[‘人人生而平等’原则]……在为我们脱离母邦辩护时决非必要。母邦侵犯了我们的特许权，非法侵犯了我们得到承认且牢固建立起来的权利，这是真正的原因”。我们后面会专门用一些篇幅详细讨论卡尔霍恩的观点。我们在此注意到，当他把“特许权”当作美利坚人在与英国国王和议会冲突中权利的避难所时，他就放弃了杰斐逊1774年的观点。

然而，移民到这里的我们的祖先都是劳动者，而不是律师。一切土地原来都属于国王这样一条虚构原则，他们很早就被说服因而相信这是真的；于是他们就相信自己的土地是国王赠予的。而且在国王继续按少量金额赠予土地而且地租也不高的时候，就没有人去阻止这一错误……但陛下近来竟提高了购买和占有的条件……因此，现在是……宣布他无权自己分赠土地的时候了。从公民制度的性质和目的来看，任何特定社会在其周围划定的界线内的一切土地，都应归那个社会所有，并且只能由它来分配。这个分配工作可以由他们自己来做，大家集合起来进行，也可以由接受他们委托而享有主权权威的立法机构去做。而且，如果这些土地没有以这两种方式中的任何一种进行分配，那么该社会的每一个人都可以把他发现空着的土地占为己有，一旦他占了这块土地，他就取得了所有权。[44]

杰斐逊论断，美利坚的财产权是从作为劳动者的"我们的祖先"那里传袭下来的，对这一论断的意义，人们无论如何强调都不算夸张。杰斐逊在此完全是依照洛克在其《政府论》下篇中的观点。要把祖传的权利呈现为自然权利的等同物，人们很难想象一种更为有效的方式了。植根于劳动中的权利被理解为赋予了生产财产的个人以某种权威，他可以同他的同伴们一起为保护他们共同的和个别的财产而进行立法。或者，他们也可以把这种至上权威委托给一个他们认为毫无疑问是代表他们自己的立法机构。管理财产的法律必须源自对其财产的支配是"绝对的"那些个体。然而，个体对其财产的支配是绝对的，原因在于他对自己身心的支配是绝对的，而且两者的意义也相同。简言

---

[44] 杰斐逊，《概观》，载于《文存》，页119。

之，对财产的自然权利（以及源于其中的立法权）植根于一个人对自己享有的自我自然权利。国王声称自己是对其他人从荒野中开拓出来的土地之权利的源头，这纯属荒唐。杰斐逊对财产权的洛克式理解——首先是他的这样一种理解，即个人自由、个人财产权、宪法政府，以及法治都源于对一个人的自我的自然权利——直接为林肯所继承，并成为林肯建筑自己神殿的基石。

根据杰斐逊的观点，国王“只不过是人民的首长，他由法律任命……去帮助推动为了人民的利益而建立起来的庞大政府机器的运行”，这一点无论怎么重复都不为多。[25]国王在美利坚权威的唯一根据只是国王的执行权对于美利坚人的效用。在执行为保护财产权所需要的法律的过程中，我们可以发现这种效用。从本性上讲，我们应把财产权本身首先理解为存在于由个体所构成的人们手中。对生命、自由和财产的自然权利最终是同一个东西。如果一个人能够正当地拥有另一个人，那么他就能够正当地拥有那个人的劳动产品。这一点如果在某种情形下是可能的，那就会是在英国国王那里。正是在否定任何这种可能性的基础上，杰斐逊否定了它在国王那里的可能性。《概观》的整个论点，正建立在他坚持认为一个人不能正当地拥有另一个人这一基础上。

现在我们转向《概观》中永远值得重视的结语。在序言中，杰斐逊“以真理的语言（……褪去了……奴颜婢膝的表达……）”向国王请愿，这是一种与人人平等真理相一致的语言。现在，在结语中，他回到同一个主题，并说自己在表白时，用的是

> 认为自己的权利来自自然法而不是长官恩赐的自由人民的自由语言。他们懂得，因而也会说，国王们是人民的公仆，不是人民的主人。

有人可能提出，杰斐逊在这里承认了在人民与其公仆之间存在合法的不平等。如果有人更低贱一些，那就是国王。但杰斐逊明言，他是在宣告来自自然法的人类本性的平等权利。英国人习俗性的、继承的或历史性的权利与美利坚人事业的正义性全无关系。正如前面所指出的那样，由于规定了人类本性的理性，人人都可以理解"是与非的伟大原则"。杰斐逊警告国王不要牺牲其帝国的一部分人以求"成全另一部分人的奢欲"。他同意，英国与美利坚可以相互承认贸易特惠。但这类协议不可以"禁止我们进入其他市场，以出售那些他们不能使用的商品，也不可以阻止我们提供那些他们不能供给的需求"。接下来是

> 更不要想让世界上除我们自己以外的任何强国向我们领土内的我们的财产征税或加以管制。上帝赋予我们生命，同时也赋予我们自由，暴力可以摧毁它们，却不能拆散它们。陛下，这便是我们最后的、坚定的决心。㊺

大约八个月后"传遍世界的枪声"，事实上是[26]杰斐逊激烈言辞的回声。然而，我们不能被那种修辞冲昏了头脑，以至不去注意他论点的内在意蕴。"更不要想让世界上除我们自己以外的任何强国向我们领土内的我们的财产征税或加以管制"这一声明，是反对英国贸易管制的观点之延伸，因为这些管制专断地限制了美利坚人在市场上贱买贵卖的能力。这些管制专断地降低了美利坚人产品的价值，相应地也削减了他们劳动的价值。削减一个人劳动的价值，也就是削减他的生命和自由的价值。当某个人与他此前曾与之一起加入公民社会的其他人联合起来，就他们共同的或个别的财产进行征税或管制时，他和他们被

㊺　杰斐逊，《概观》，载于《文存》，页121—122。

认为是在通过他们自己的政府机构为了他们自己的目的而一起行动。然而，即便在那时候，正如杰斐逊在就职演说中所说的那样，政府也“不应该从劳动者口中夺走他已经挣得的面包”。[45]

在按照真正的代表制征税时，并不必然会减损理性自由。而在其他情况下征税，必定要么是通过欺诈，要么是通过强力。既然杰斐逊已经揭露了欺诈，因此它只能通过强力而发生。然而，从这样的强力中是不能导出任何权利的，因为财产权的原初根基就像生命权和自由权一样不可让渡。你可以杀死一个无辜者，但只要他还活着，你就不能夺取他自我防卫的权利。说“你流汗受苦，我坐享其成”（林肯也会用这样的语词去概括奴隶制的本质），同样没有道理。正如林肯在杰斐逊之后会重述的那样，挣得面包的双手，享有把面包放进自己嘴里的自然权利。除我自己——我与我的公民同胞们一起行动——以外，由其他任何人来征税，都不啻是强夺，强夺你自己手中的面包，强夺你自己的劳动成果。奴隶制确实不是别的，它就是强行征税，在极端缺乏自己的代表情况下的强征。

杰斐逊的信条，作为最纯正形式的美国信条，是一种源于自然法的自然权利信条，它的内在特征没有任何可归于“英国人权利”的地方。英国宪法中任何值得称许的东西，都是因为它与自然一致。自然，而非实定法，才是实定法用以保障权利的根源，自然同时使这些权利对于其拥有者们更加富有价值。

根据同样的信条，政府用来保障的那些权利也先验地属于个体所有。当杰斐逊把美利坚的个人与一个个英国选民进行比较的时候，这一点得到了强调。这种个人主义绝不减损把人视

---

[45] 杰斐逊，《第一次就职演说》，1801 年 3 月 4 日，载于《文存》，页 494。

为社会的(还有理性的)动物这一理解。[27]人类个体通过形成社会来显示他们的合群性,这样的社会制定法律以图保障他们作为人类个体的权利。但是,杰斐逊在《概观》中所谈到的"公共幸福",是对这些相同个体的社会本质的一种表达。只有当个体权利导致了一个良好社会时,它们才变得有价值,而人的道德和理智美德在这样的社会中可以找到充分发展的土壤。在杰斐逊那里,绝没有那种视个体权利超越于并对立于良好社会之道德要求的激进个人主义。在我们的时代中人们如此司空见惯的、社会的要求与个体的权利之间的对立,只有在那些权利不再被理解为受制于自然法的自然权利时才会出现。

正是在自然法之下的自然权利这一信条以及自然正义或公正这一信条的规定性特征当中,我们必须寻求革命的共和主义原则同自由选举之间的关系。从《概观》的辉格派历史观来看,我们发现,英国人民只是通过内战中的极端行动去行使他们自治的至高权利,在内战中,罪大恶极的君主要么被处死,要么被流放。杰斐逊式的那种辉格派宪政主义在光荣革命中全面形成。但它的伟大先例出现在1628年的《权利请愿书》中。那时查理一世已经同意,"未经议会同意不征税,未表明正当理由不囚禁臣民,士兵不得宿营私宅,平民不受军法制裁"。《请愿书》的作者们"有点不太正确地[提出了]……《大宪章》这一先例"。[47] 在这样做的过程中,他们开启了(或说是继续了)把自然权利呈现为或伪装成习惯权利或历史权利的实践。然而,在《概观》以及随后在《独立宣言》中,这些宪法规则却仅仅是作为对人民主权,从而也是对自然权利的违背而出现的。

始于1642年的英国内战以1649年的国王之死而告终。根

---

[47] 对《请愿书》的这一概括采自《大不列颠百科全书》(*Encyclopedia Britannica*),第15版,"查理一世"词条。

据议会的判断，查理因为拒绝接受《请愿书》原则的约束而被当作暴君处死。从查理这一方来看，他以相同理由否认了审判自己的高级法庭的权限。这一法庭在英国法律中没有先例，它事实上是由所谓的残缺国会(Rump Parliament)创制的，这个议会曾受到克伦威尔军官们的整肃。据传，克伦威尔曾说，“像任何人一样，我根据同意而治，但你能在哪里找到同意呢?”[48]用自由选举来决定那些把克伦威尔与国王分裂开来的问题显然不可能。举行自由选举不是用来决定谁做刽子手、谁做牺牲品的。议会用来反对查理的那份剥夺权利的法案，即便在杰斐逊看来，也不是人民主权用来处理国王的合法工具。但是，[28]一份剥夺权利的法案，就像一部溯及既往的法律一样，缺少我们将之与司法程序联系起来的那些不偏不倚的要素。它不能作为一种法律程序而得到辩护，而是——像诛杀暴君一样——作为人民在没有、也不可能有“共同法官”条件下的一项自卫行动而得到辩护。

美国宪法恰恰提供了英国宪法所缺乏的这样一个共同法官。弹劾程序为在宪法范围内免除总统、副总统以及所有“合众国行政官员”的职位作了规定。还有，如果某个人因为“叛国、贿赂，或严重犯罪和行为不良”而被免职的话，他仍然受制于普通法院的控告和审判，在此过程中，一切公平审判的保障都适用。1787 年宪法对剥夺权利的法案和事实上的法律禁止做出了这样的假定：如果没有正当的法院或法庭，就绝不应进行任何审讯。这一假定的理由在于，美国宪法序言毫不含糊地表达了人民主权，人民主权并不仅仅是隐含在宪法之中，甚至在《概观》的英国辉格派宪政主义中也只是做到了后一点。不经人民选举(无论是直接选举还是间接选举)，或者不经被选举出来的那些

---

[48] 《大不列颠百科全书》，第 15 版，“查理一世”词条。

人的任命，任何人都不能占据公职。根据这种假定，在谁是或谁将成为最高统治者的问题上，不会出现任何问题，而正是这个问题，主导了自亨利八世（如果不是更早的话）一直到威廉和玛丽期间英国宪法的冲突。但是，在那些冲突中，谁应当成为最高统治者这一问题，总是与统治者的宗教信仰应是什么这一问题不可分割地纠缠在一起。*Cuius regio eius religio*——它可以翻译成"国王的宗教决定着王国的宗教"——是宗教改革时期的格言。在英国的辉格派宪政主义中，这渐渐意味着，人民的最高权利应决定国王的宗教信仰。《合众国宪法》第六条——这一条提前表达了第一修正案对宗教自由的保障——规定，"决不得以宗教信仰作为担任合众国任何官职或公职的必要资格"。相反，在履职之前，总统或任何其他官职都会获得一种替代方法，即"宣誓或代誓宣言"。因此，在《合众国宪法》之下，人民似乎有能力用和平的政治手段去解决他们所有的政治分歧。这看来有些道理，因为主权和宗教问题已经从政治领域当中取消了。由于卸掉了压抑英国宪政史的那些重大问题，美国人民可以安全地服从合乎宪法的多数统治，这些多数能让少数人的平等权利安然无恙。

我们就杰斐逊对一部新兴的辉格派英国宪法的理解所作的评论，肯定给任何人都留下了一种印象：以自由的和非强制的选举代替使用革命权利的暴力，这种想法是站不住脚的。我们必须记住，《概观》在回顾既往的时候，虽然把[29]革命暴力当作在英国宪政史框架内保障人民权利的主要工具，但它同时期望《独立宣言》能够作为代表这同一些权利的所有行使当中最重要的行使。此后，杰斐逊并没有急切地把选举视为革命的替代物。他关于革命主题的诸多警句值得注意。兹略举如下：

自由之树必须常用爱国者和暴君的鲜血来浇灌。这是它的天然养料。[49]

我认为偶尔出现的小小反抗是件好事，政治领域中的反抗，必要性一如自然界中的暴风雨。[50]

抵制政府的精神在某些情况下如此富有价值，因而我希望它永葆活力。[51]

针对谢斯(Shays's)叛乱，他说：

但愿每隔二十年就发生这样一次叛乱……如果[人民]在这样的错误观念下保持沉默，那就是萎靡不振，而萎靡不振就是公共精神死亡的预兆。[52]

后面三段文字写于1787年，当时杰斐逊正在巴黎，而法国大革命的风暴——在杰斐逊眼里，它是一剂最必要的净化良药——即将横扫全世界。

杰斐逊对谢斯叛乱的反应，与华盛顿、麦迪逊、汉密尔顿以及其他主要国父们的反应适成鲜明对照。对他们来讲，那场叛乱证明是构造1787年宪法的那次制宪会议的催化剂，而这部宪法除了保护财产安全免受大众激情的侵犯外，没有任何其他更紧迫的目的。在各州，人们都在寻求通过立法机构或暴民行动而解除债务，而财产权正受到这些人的威胁。不过，虽然杰

---

[49] 杰斐逊，《致史密斯》(To William Stephens Smith)，1784年10月13日，载于《杰斐逊文集》(*The Papers of Thomas Jefferson*)，博伊德(Julian P. Boyd)编(Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1950)，第12卷，页356。

[50] 杰斐逊，《致麦迪逊》，1787年1月30日，载于《文存》，页882。

[51] 杰斐逊，《致亚当斯》(To Abigail Adams)，1787年2月22日，收录于《杰斐逊文集》，第11卷，页174。

[52] 杰斐逊，《致史密斯》，1787年11月13日，载于《杰斐逊文集》，第12卷，页355。

斐逊对谢斯叛乱有如此反应，但却没有谁比他更信奉法治下的财产安全，这个问题在民众政府之下的重要性，绝不逊于在其他政府形式之下。杰斐逊总是相信，人民是政府一切正当权力的源头，而正是只有通过多数人，人民才能行动。但在坚持自己的观点，即"我们为之战斗的政府，并不是一个选举产生的专制政府"时，杰斐逊同其他国父们一道相信多数暴政的危险。少数人的权利，亦即个人的权利，无论人民还是国王，都同样不能侵犯。他认为，民众政府易受腐化的影响，而对腐化的抵制，甚至可以体现在对民众政府的抵制之中。[30]作为人民所有权利的基础，革命的权利因而可能要么体现在对腐化的或残暴的政府的暴力抵抗之中，要么体现在从被治者的同意那里获得正当权力的民众政府的建立和维系之中。在1790年代，杰斐逊常常在如下两种立场之间徘徊，一是作为宪法批准之结果而建立起来的政府，因其是人民(以及多数人的)权利的体现而配获效忠，一是因为这种政府因篡夺了从未由人民给予它的权力而应遭到抵抗。

革命权利转变成自由选举权利，真正始于杰斐逊自己的政党在1800年取得胜利之时。这让我们想起林肯的第一次重要演讲，即1838年1月27日的青年讲堂演说，这篇演说以民众政府中敬畏法律的特殊重要性作为主题。林肯强调，甚至在谋求废除或改良恶法的过程中，尊重恶法也是必要的，因为不服从恶法会导致一种无法无天的习惯，这种习惯很容易转变成暴民统治。而当法律不能保护人身和财产的时候，人们为安全计会从法治转向专制。确实，林肯在这次演讲中对民众政府面对的无法无天之危险的理解，或者对无政府与暴政之间难分难解的关联性之理解，与激发了那些倡导1787年制宪会议的人的理解在实质上并无二致。

在美国人对宪法的初次体验中，有些问题导致了他们的分裂，而抵抗不义政府的权利与“保存、维护和捍卫”宪法的责任之间的紧张，则可以从这些问题中获得更好理解。正是在1790年代，建立了一些先例，与这些先例相一致，美国历史上几乎所有重大政治分歧都自我化解为宪法分歧。在华盛顿的第一任期内，在国会依据宪法是否有权特许设立银行这一问题上，杰斐逊与汉密尔顿闹翻了。杰斐逊反对说，这种权力不在宪法所列举的国会权力之列。他认为，这一权力也不属于第一条第八款这一“必要性和适当性”条款所描述的权力，这一条款准许国会行使一些未列举的“必要的和适当的”权力，以执行列举出来的任何权力。

在杰斐逊看来，如果一项未列举的权力要成为“必要的和适当的”，那么情况就必须是，没有这种权力则已列举的权力就无从执行。这里体现了杰斐逊的宪法解释模式的核心，这种模式是1791年2月提出来的，从此以后就被视为一种严格诠释的学说：

> [31]我以为，宪法的根基置于这种基础之上：宪法没有委托给合众国的任何权力，宪法没有禁止给予各州的任何权力，都应保留在各州或人民手中（第十修正案）。越出宪法为国会划定的权限之外一步，都是在侵占无限的权力领域，该领域就不易有任何清楚的界定了。[53]

汉密尔顿则答之以隐含的宪法权力学说，或者是一种逐渐被称作自由主义诠释的学说。根据汉密尔顿的意思，合众国政府的权力是至高的权力。在列举国会权力的时候，人民意在要

---

[53] 《美国史文献》，页159。

国会选择最有效的手段，去实现这些权力托付给它所欲达到的目的。杰斐逊也承认，“必要性和适当性”条款批准了一些未经明确列举的权力。汉密尔顿从这一点继续往前推：

> 人们已经承认，隐含的权力应被认为像明确的权力一样受到同等的托付。……在此情形中，一如在任何其他情形中一样，唯一的问题必定是，要采取的手段（在此情形中就是要建立的法人实体），与人们承认的政府目标或合法目的之间，是否存在自然的联系。因此，国会不能建立一个法人实体，以监管费城的警察部门，因为他们无权管制该市的警察部门。但在征税问题上，或在外贸问题上，或在州际贸易问题上，或在与印第安部落的贸易问题上，却可以建立一个法人实体，因为管制那些目标是联邦政府的职责所在，而且还因为，对于一个至高的或立法的一般权力管制一件事情来讲，采取所有使其管制达到最佳和最大利益的手段，乃是附带的事情。[54]

人们可能把汉密尔顿与杰斐逊在宪法解释上的差别，归结为他们所赋予“必要性和适当性”条款中“必要”一词的差别。对杰斐逊来讲，意味着没有这一表述，条款中所说的那种权力根本就不能得到行使。而在汉密尔顿看来，意味着没有这一表述，行使所说的那种权力就不能“带来最佳和最大利益”。国会不能采用未经人民通过宪法所托付的权力，或者，夺取未经托付的权力构成篡权，或者，篡权在本质上是暴政并需要抵抗，就这些事实而论，他们二人之间没有差别。

1791年的合众国政府是独特的，这同时体现在两个事实当

---

[54] 《美国史文献》，页157。

中，一是它在原则上讲完全是大众的政府，二是它[32]意识到了宪法与国会颁布的法令之间的区别，而在那时或自那时起，英国宪法完全不知道这种区别。《合众国宪法》第六条宣称，“本宪法和依本宪法制定的合众国法律……都是全国的最高法律，即使与任何州的宪法和法律相抵触，各州法官仍应遵守”。1791 年，在特许建立合众国银行法案是否“依据”宪法的问题上，汉密尔顿和杰斐逊发生了分歧。自此以后，美国人在诸如保护性关税、内部改革、工资和工时管制，以及公共安居立法的种种法案是否合宪的问题上出现过分歧。[55] 任何人，如果他确信一部既定法案不是依据宪法制定的，他就因这一事实而有理由认为该法案不是法律，他也就不受该法案的约束而服从它。此人根据这种想法去行动究竟是不是足够审慎，这取决于具体条件。如果他

---

[55] 阿纳斯塔普罗(George Anastaplo)在《1787 年宪法评注》(*The Constitution of 1787: A Commentary*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1989)一书页 207 写道：“‘依据’这样的语言……更多指的是一部将要制定的合众国法律的形式充分性方面的根源，而不是它的‘合宪性’。这种语言更有可能意指‘紧随’或‘在本宪法被采用之后制定’，而不是如今在解释‘合宪性’时所用的那种意义上的‘与宪法相符合’。从表面看，这显然有说服力。但是，当汉密尔顿与杰斐逊在 1791 年就银行问题斗起来的时候，他们就已经是在现今的意义上使用‘合宪性’(从而还有‘依据’)观念了。我们对于‘依据’的观念当然是由首席大法官马歇尔(John Marshall)在马伯里诉麦迪逊(*Marbury v. Madison*)案中引入宪法学当中的。但蔡斯(Samuel Chase)大法官在卡尔德诉布尔(*Calder v. Bull*)案中原则上抢了马歇尔的先机：‘立法机构违背社会契约伟大的第一原则的一部法案(因为我不能称之为一部法律)，不能看作是正当行使立法权威。在建立于明确的契约基础之上的政府中，以及建立在共和原则基础之上的政府中，一部法律的约束力必须由该法律建立于其上的权力的本质来决定。’(3U. S. 386, [1798])蔡斯是《独立宣言》的签署者，‘社会契约伟大的第一原则’无疑是指《宣言》的原则。如果人们把《宣言》的原则理解为宪法的原则，那么把‘依据’条款解释为合宪性就显得合理了。在这样做的时候，人们当然必须区分宪法中从《宣言》的原则中推导出的那些部分与‘必要性’所规定的那些妥协”。

1789 年，蔡斯是联邦党人，其程度正如杰斐逊和麦迪逊是共和党人一样。他对“契约”一词的使用与他们在《肯塔基决议》和《弗吉尼亚决议》中的用法完全一样，这是该用法无处不在及其权威性的鲜明证据。

的观点是孤家寡人，或接近于孤家寡人，那么除非他说服其他人加入其中，否则他难有作为。但理解到如下一点很重要，即公民不服从，或者一个人由于不相信一部法律是依据宪法通过的因而不服从该法律，这本身不能视为是对宪法不忠。由于宪法本身并没有说明人们如何能够发现一部法律何时是依据它而通过的，这一点就更加正确了。在很大程度上，美国史就是一部故事史，它记载了美国人以种种方式解决分歧的种种努力，这分歧就是：什么是依据宪法。

如果一个人对一部法律的不满情绪，为其公民同胞中的大多数或为数较大的少数人所共享，那他们就可以联合起来抵制这部法律，或通过法院将其废除或宣布该法律违宪。在我们的时代，关于这些程序是如何相互关联起来的最佳例证，可见于以1964年和1968年的《民权法案》(Civil Rights Acts)为终点的民权运动。在这里，公民不服从(civil disobedience)、诉讼活动、政治活动和最终的立法活动，协力导致了一种结果，如果没有所有这些活动，那么这种结果多半不会发生。这些相同因素曾以不同分量出现在美国历史上所有重大的政治运动和政治分歧之中，包括反对(和支持)奴隶制、禁酒令(及其废除)、妇女选举权(以及随后而来的平等权利)，还有支持(和反对)堕胎。

让我们暂且转向汉密尔顿与杰斐逊之间那场最早的争论，它关系到特许建立合众国第一银行法案的合宪性，这场冲突以犹太法典的方式集中于“必要”一词的含义。杰斐逊认为，通过汉密尔顿解释宪法的模式所获得的权力是篡权所得，而篡权意味着暴政。汉密尔顿否认这些权力来自篡权，同时认为杰斐逊的严格诠释会阻碍政府采取那些能给人民[33]带来“最佳和最大利益”的措施。汉密尔顿认为，政府无效会导致不满，并让民众政府事业蒙羞。事实上，汉密尔顿把严格诠释视作反联邦主

义返回弱政府的后卫行动，这种弱政府是《邦联条例》的特征。在汉密尔顿与杰斐逊（在随后的党派斗争中，麦迪逊加入到杰斐逊一边）之间的这场对立中，每一方都主张毫无瑕疵地同时投入到宪法和民众政府的事业中。然而，我们可以看到，怀疑汉密尔顿的动机的人（杰斐逊就是这样）可能认为，银行的最大"利益"在于它放到财政部长及其朋友们手中的恩惠之中，这种恩惠会腐蚀势力强大的公民阶层及其国会代表们的共和主义美德。由于英国国王显然也通过类似手段寻求控制议会，同时，由于汉密尔顿崇拜英国制度为众所周知，[56]因此杰斐逊和麦迪逊抨击汉密尔顿的政策，说它们是企图在共和主义的形式之下引入君主制的实质。[57] 然而，杰斐逊虽然否定对银行的效用（区别于合宪性）问题存在争议，但他事实上确实不同意汉密尔顿对那种效用所作的判断。人们一再说，杰斐逊和麦迪逊在野的时候，曾基于宪法根据去抨击相关法案（包括银行）的效用和合宪性，而当他们在位时，则发现了这些法案的效用和合宪性。然而，他们并没

---

[56] 在《文存》的《阿纳斯》（The Anas）一文（页 671）中，杰斐逊记载了下述发生在 1791 年的值得注意的桌边对话："桌布拿掉之后，……对话……被引向了英国宪法这一话题上，亚当斯先生对此评论说，'清除掉那部宪法的腐化，并让民众享有平等代表权，它就是人类智慧所设计过的最完美的宪法'。汉密尔顿稍稍停了一下，然后说，'清除掉那部宪法的腐化，并让民众享有平等代表权，它将变成一个没有可行性的政府'。撇开英国宪法的可称道之处这一问题不谈，汉密尔顿的评论就是精明而敏锐的。腐败的必然性产生于这样一个事实，即国王是政府的行政首脑，大臣们对他负责，虽然没有上下两院，他们在多数情况下都不能有效进行治理。腐化因而成了国王寻求议会支持其政策所凭借的手段。当首相及其内阁变成真正的行政部门（就像现在这样），并转而对民选政府而不是对国王负责的时候，建立在选举产生的多数派基础上的政党秩序，就取代腐化而成为政府行政的工具。

[57] 这一指责是在 1798 年 12 月 24 日的《弗吉尼亚决议》中提出的："从而……把各州逐渐合并到一个主权之下，这样做的明显趋势及其必然后果，就是把合众国目前的共和体制转变成绝对的，或至多是混合的君主制"。《美国史文献》，前揭，页 182。

有简单地收回自己先前的观点。这两个人后来说，人民通过自己选上台和再次选上台的那些人的观点，赋予了这些法案合宪性，这就是人民的智慧。并不是嘲弄的癖好让我们进一步注意到，杰斐逊和麦迪逊此前曾指责国会代表，而人民在选举和再选这些接受银行、征税以及其他法案的国会代表的同时，也通过选举和再次选举把杰斐逊和麦迪逊推上了总统宝座。有的人对共和主义政府形式的忠诚令人怀疑，而当那些法案由这样的人们提出时，它们就是可疑的，然而，此时这些法案却不再受到这样的质疑了。

由汉密尔顿 1790 年代的财政政策所引起的反对，如果相比于 1798 年 6 月和 7 月通过《移民和煽动暴乱法案》(Alien and Sedition Acts)之后的分裂，那是很温和的。这些法案之后紧接着是肯塔基和弗吉尼亚立法机构在同年 11 月和 12 月通过的决议，再接着就是 1799 年 2 月肯塔基表决通过的决议。这些反对提出了一个业已熟悉的观点，即严格诠释是“第十修正案”的一项宪法要求。作为严格诠释学说的必然推论，这些反对还引入了一种理论，该理论把公民自由作为政治程序合法性的基础。如果我们像杰斐逊和麦迪逊当时理解《肯塔基决议》和《弗吉尼亚决议》那样去理解它们的话，[34]那么捍卫州权和捍卫公民自由就形成了同一个论点的构成部分。然而，如果着眼于近两个世纪的话，捍卫州权和捍卫公民自由却分别是美国政治史和宪政史的两种不同趋向的源头。针对“数目上的多数至上主义”和“多数暴政”而捍卫州权，最终成了捍卫奴隶制以及捍卫此后的克劳法([译按]Jim Crow，即对黑人进行隔离和压制的一套系统的种族歧视做法)。无论有多矛盾，反对“暴政”的观点在与“州权”的联结中成了赞同“专制”的观点，尽管这两个词在实质上指的是同一回事。然而，对杰斐逊和麦迪逊来说，如同所有合法市民社会的权利一样，各州的权利植根于个体的自然权利之中，《独立宣

言》和各州的权利法案就是这样宣告的。各州的权利和对奴隶制的谴责是同一学说的构成部分。为了理解 1800 年的选举，我们不能在其中重复州权与公民自由之间的对立，可以说，这种对立在 1828—1833 年各州拒绝执行国会法令的危机中就已经开始了（林肯看到了这一点）。

《肯塔基决议》和《弗吉尼亚决议》为杰斐逊和麦迪逊的共和党确定了 1800 年选举的议题，该党将赢得这场即将来临的全国选举。他们在这样做的时候，其实多少是在加速 1832 年之后的时代“又一个美国政党体制”的全国政纲的到来。这些后来的政党纲领是全国提名大会的结果，这些提名大会本身又来自州政党会议的代表集会。在没有这种正常机制的时候，州立法机构在 1798 和 1799 年扮演了这种角色。在确定和宣传即将到来的选举议题过程中，它们在准备一些办法，国家借此能够形成和表达全国范围的意见，这些意见在全国范围的选举中达到了高峰。

一方面，《肯塔基决议》和《弗吉尼亚决议》的公布与散播推动了多数共识的进程。这一点本身就为未来的所有自由选举打下了基础。另一方面，通过赋予对手一种类似《独立宣言》曾赋予英王和议会的专制主义形象，这两项决议为如下推论提供了可能，也就是说，人民在各州的组织过程中并通过这种组织过程表达出来的人民主权，更能够在革命性的抵抗中而不是在选举性的变革中实现。两项决议的遗产中的这种模糊性，说明了为何它们既为全国选举的和平变革提供了基础，同时也为拒绝这些选举结果提供了理据。

我们将有机会回过头来讨论这样一个事实，南卡罗莱纳州在 1832 年把同样这些决议看作一个先例，以便它可以借此为本州[35]《废止联邦法律的法令》（Ordinance of Nullification）辩

护。我们还将评论这些决议在1860和1861年关于南部脱离联邦的法令方面所扮演的类似角色，这些法令正处在南部联盟的形成之前。由南部脱离联邦的威胁所支持的拒绝执行联邦法令，被其倡导者们理解为表达了在这些决议中发现的抵制压迫原则。正如我们在《概观》中已经注意到的那样，美利坚人在革命时期所理解的那种政治冲突的本质，乃是人民权利与政府篡夺这些权利之间的冲突。一旦政府试图从被统治者的共同善转向统治者的私人利益，那么政治之恶就产生了。[58] 同样真诚信奉人民权利的党徒之间存在根深蒂固的差异，同时完全以自由选举作为解决这些差异的手段，这种观念的时代那时显然还没有到来，如果确实可以说已经到来了的话。

我们回忆一下杰斐逊在《概观》中对国王的告诫，亦即"治理国家的全部艺术就在于诚实守信"。紧随其后是如下断言：

> 只要尽到你的本分，即使失败了人民也会赞扬你。不要再顽固地坚持牺牲帝国一部分人的权利，以成全另一部分人的奢欲了。……不要让任何立法机构通过侵犯另一个立法机构的权利和自由的任何法律。[59]

我们已经说过，在1774年要国王采纳杰斐逊"诚实守信"的责任之观点，在宪法上是不可能的。然而，除此之外，人们必须看到杰斐逊政治生涯中任何主要阶段中的一些场合，在这些场合中，他持有坚定的政治意见，但他却让那些反对自己的人们相

---

[58] 考虑一下亚里士多德《政治学》第3卷1279 17—22中的话："那么很明显，凡致力于公共利益的各种政体，就是完全根据公正的原则正当建立起来的；而那些只追求统治者们的利益的政体，就偏离了正当政体。这类政体都是专制的，而城邦却是自由人组成的共同体"。

[59] 杰斐逊，《概观》，载于《文存》，页121。

信他的诚实。从英国君主制向美国共和制的转变，本身也没有使他对政治冲突本质的看法发生重大改变。可以预见：在《肯塔基决议》和《弗吉尼亚决议》中，杰斐逊和麦迪逊看到联邦国会正在篡夺本属于各州和各州人民的权利，其方式极近于杰斐逊在美国革命前指责英国议会对殖民地立法机构所做的事情。在《肯塔基决议》中，杰斐逊明确宣称，虽然总统和国会由选举产生，从而是“我们所选之人”，但这一事实并没有减少他们篡权的暴虐色彩。相比于非选举政府，民选政府并没有更多的道德或法律权利去僭越权威，或使用人民未经宪法托付给它的权力。宪法限制意在将多数人统治与少数人权利协调起来，而对这类权力的行使，与这一意图龃龉不合。如果一个自由选举产生的政府篡夺权威的话，它也可以因这一事实而招致抵抗。节制和妥协当被视作民众政府的标志。[36]而对宪法的忠诚，当被看作节制和妥协的基础。在节制和妥协的基础问题上，如何可能存在节制和妥协呢？当互相竞争的党派认为彼此在追求未经宪法授权的政策时，节制和妥协的基础何在？这是美国革命的共和主义呈现出来的困境。

《肯塔基决议》和《弗吉尼亚决议》开启了一场从未终结的争论，即能否把宪法分歧看作政治分歧，从而可以在由选举前的争论和妥协所构成的政治过程的范围内加以解决。称对手的立场违宪，意味着一种植根于革命权利之中的诉诸抵抗的权利，而这首先是一项自然权利。当然，人们不需要在实定法之外这样做，因为提醒选民注意对抵抗的终极诉求，本身就可能聚集自己的支持者并威胁对手。如今我们倾向于认为，运用言论自由、结社自由、请愿权利以及在通过秘密选票进行的自由选举中达到高潮的政治竞选，这些东西是抵抗我们不赞成的政府措施（实际的或预期的）的仅有手段。这正是林肯在《第一次就职演说》中所表达的观点：“对人民的至高的公正为什么不应该抱有坚定的信

心呢？天下还有更好的或同样的希望吗？”[60]但是，1861年的林肯，就像1800年的杰斐逊一样，是在以一位刚刚结束的选战胜利者的姿态说话。杰斐逊和麦迪逊在1798年，也就是在他们1800选举获胜之前所提供的先例，在这个问题上并不那么明确。同样，如果一个政党致力于扩展奴隶制并使之永存，那么对于建立在该党胜选之上的政府，我们也不能说林肯会视之为合法政府。[61]

在讨论《肯塔基决议》和《弗吉尼亚决议》之前，我们要注意抵抗所谓篡权的两种引人注目的政治形式之间的对称性。1798年，共和党人发现，基于宪法理由，反对联邦党人的国会和总统的法案，乃是各州的权利。1803年，联邦党人又基于宪法理由，发现反对共和党的国会和总统所制定的法案，也是一项权利。后一发现体现在司法审查学说之中，它由首席大法官马歇尔在马伯里诉麦迪逊案中提出。我们以后会讨论州权与司法审查之间的内在相似性，它们都是抵制所谓篡权的两种替代模式。[62]

---

[60] 林肯，《文集》，第4卷，页270。

[61] 道格拉斯质疑林肯，“如果一个州具有一部该州人民认为制定得很好的宪法”，林肯是否“一定不让这个新州加入联邦”。在1858年8月27日的第二次联合辩论中，林肯作了如下答复：“我非常坦率地告诉你们，如果我不得不对那个问题表态，我将会感到万分遗憾。我非常乐于知道将永远不会有一个蓄奴州被接纳加入联邦；但我必须补充说，如果任何一个准州在其作为准州存续期间将奴隶制排除在其境外，人民制定宪法时享有公平的机会和干净的土地，不受奴隶主实际存在的影响，而这个准州居然出乎意外地制定了一部蓄奴宪法，那我也就只好允许他们加入联邦了”。《文集》，第3卷，页41。

[62] 司法审查不同于司法至上。1860—1861年脱离各州赞同最高法院对斯科特案的判决，但他们并不认为，最高法院在宪法问题上的权威比他们自己拒绝执行联邦法律或分离出去的权威更高一些。由于自1857年以来主张州权和主张司法至上发生了重合这一事实，因而这一点隐而不彰。这些主张的重合是因为，斯科特案判决表明，国会有责任保护奴隶主在准州内的财产，而这在赞成奴隶制的南方人眼里代表着最有力的辩护理据，让他们可以在自己的准州内要求制定蓄奴法规。他们坚持认为制定蓄奴法规是宪法权利，这强化了他们的信念，即如果他们的蓄奴法规遭到否定，他们就有权脱离联邦。（转下页）

在此，我们只需提示自己注意如下事实，即在 1860—1861 年的危机中，州权和司法审查都被派上阵来反对林肯和联邦。

[37]肯塔基在 1798 年 11 月 16 日提了九项决议，其中第一条写道：

> 决议：构成合众国的各州，不是在无限服从全国政府的原则上联合起来的；它们根据名为《合众国宪法》及其修正案的契约，为了特定目的而组成全国政府，授予该政府某些特定的权力，而各州自己都把其余的大量权利保留给自己的自治政府；无论何时，只要全国政府擅自行使未被授予的权力，其行为就是未被批准的、无效的，也没有强制力；各州作为州加入这一契约，并且构成缔约不可缺少的一方，其他各州对它自己来说构成另一方；这一契约创立的政府，并不是对授予自己权力的范围作出裁决的唯一的或最终的法官，因为如果那样，政府权力的尺度就不是宪法而是它自己的裁决了；然而，正如在没有共同法官的强国之间的条约的一切其他事例中一样，各方都有平等的权利，以对违约事例以及纠正的方式和准绳做出判断。[63]

说各州“并不是在无限服从全国政府的原则上”联合起来

（接上页注[62]）公民不服从是抵抗政府篡权的另一种模式。由于它是一项公民权利而非自然权利，因此它要与革命权利区分开来。公民不服从是区分宪法和法律的必然结论。在某些情况下，它可能是司法审查的一个方面，因为有时候，人们在能够请求法院就一部法律的合宪性做出裁定之前，必须违背这部法律。从公民不服从的某些表现形式来看，它也是州权的一个方面，因为一个州就像一个个体，它只有在拒绝服从国会法律的案件中才能在法院里挑战这部法律。

[63] 《美国史文献》，前揭，页 178—179。

的，这一点很正确，因为任何州都没有任何公民是“在无限的服从原则上”与其他公民联合起来的，这与合众国的公民是一样的。无限的服从只能是专制的特征，所有合法政府都是非专制的，从而是有限政府。

纵观《肯塔基决议》，杰斐逊都回应了美国革命的语言。在1766年的《公告令》中，国王和议会声称“在任何情况下，都可以把美洲的殖民地和人民当作大英帝国国王的臣民来约束”，[64]这正如《独立宣言》所说的那样，是企图“把他们置于专制暴政之下”的核心所在。正如《肯塔基决议》所宣称的那样，全国政府对宪法未授予给它的权力的篡夺，据说代表着一种企图，即“在任何情况下……都让各州受未经它们同意而制定的法律之约束”。[65]

杰斐逊在《肯塔基决议》中从头到尾都诉诸“契约”原则，宪法本身就是一份特殊的契约。[66] 契约理念处于美国宪政主义的核心地位。它是造就美国革命贤明政治才能的核心，而美国宪法正是这种政治才能的成果。[67] 从最根本的方面看，契约是从“人人生而平等”这一原则中得出的推论。如果人在本性上是不平等的——也就是说，如果某些人生而背负马鞍，另一些人则配有马靴马刺——那么那些配有马靴马刺的人骑在

---

[64] 参见上文注释[8]。楷体系引者所加。

[65] 《美国史文献》，前揭，页181。楷体系引者所加。

[66] “合法和自由政府的所有权力都源自契约”。“主权”，载于《麦迪逊文存》(*Writings of James Madison*)，第9卷，页569。

[67] “我们社会里的那个不安定因素[奴隶制]已经扰乱了我们半个多世纪，平息那个不安定因素的哲学或政治家才能在哪里呢？……我说，这种奠基于只要不再去谈论它，人民心理立刻就会不再被它激动的说法的哲学或政治家才能在哪里呢？……我问你们，这岂不是一种骗人的哲学吗？这种对一件人人都最最关心的事抱毫不在乎的态度，在这个基础上建立起一系列政策的政治家才能岂不是骗人的才能吗？”《林肯－道格拉斯辩论》(Lincoln, Seventh Debate)，伊利诺，奥尔顿，1858年10月15日，载于《文集》，第3卷，页311。

背负马鞍的人身上就是自然正当的。正是因为在[38]人类内部不存在这样的不平等，所有合法的政府才产生于契约或同意。

在1860—1861年，那些“脱离联邦”的州也把美国宪法称为契约。根据他们对其含义的特殊理解，他们不仅为奴隶制，而且也为他们退出联邦找到了辩护理由。那种理解在根本上不同于麦迪逊和杰斐逊的理解，因为它切断了人类平等与要求同意之间的联系。他们可能前后一致地(即便可能错误)同时否定平等和同意，但他们不能前后一致地既要求接受只有经过他们自己的同意才被统治的好处，同时却又否认其他人也有人性——这种人性乃是同意这一要求的原初而必要的辩护根据。因此，我们把“契约”一词理解成是对《独立宣言》信条的一种表达，以及理解成美国革命中哲学的和宪法性的政治才能的本质，就具有至高的重要性。这正是1798—1799年杰斐逊和麦迪逊所理解的那种意义，它与大约从1831年到1861年间南卡罗莱纳州及其代言人在围绕拒绝执行联邦法令和脱离联邦的辩论中所使用的那种意义，极为不同。

麦迪逊在那条关键性的弗吉尼亚决议中所使用的语言，极近于杰斐逊上面所用的语言。

> 此次集会确实明白而不容置疑地宣布，它认为联邦政府的权力源自各州作为缔约方的契约，这些权力要受构成该契约的文书之明文含义和意图的制约；这些权力由该契约所授予，并只限于该契约明文列举的让渡，此外再无其他有效性理由；如果政府蓄意、明确而危险地行使未经此契约让渡的其他权力，在这种情况下，此时作为伙伴的各州有权而且有责任插手，以阻止恶的进一步发展，同时在各自的范

围内维护它们自己的权威、权利和自由。[68]

在其"1799—1800年报告"——它是弗吉尼亚州参议院就各州对弗吉尼亚决议的答复(reply)的答复(answer)——中,麦迪逊评论道:"宪法对于政府的权威,以及人民主权对于宪法的权威,是任何时候都有必要牢记于心的真理。"[69]这些"真理"之所以必须"牢记于心",是因为它们是契约本质的直接推论,而在两套决议中,契约同样是处于核心地位的概念。然而,1787年宪法本身是一部契约,这一点仍然是含糊的,除非我们认识到各州——它们据说是联邦宪法缔约各方——的宪法本身也是契约,也是契约的结果。最为必要的是理解原初契约,它不是各州的契约,而是一个一个人所签订的契约,[39]这契约让那些人走出"自然状态",进入公民社会。因此,《马萨诸塞州权利法案》宣布,"政治体由个人自愿联合构成,它是一部社会契约,全体人民据此与每个公民、每个公民也据此与全体人民约定,所有人都要为了共同利益而服从某些法律"。[70]

我们发现,《肯塔基决议》所使用的语言,即"各州作为州加入这项契约[合众国宪法]……其他各州构成另一方",与《马萨诸塞州权利法案》——它宣称,当每个公民自愿与全体人民、全体人民也与每个公民"约定"时,政治体就形成了——所使用的语言完全相似。换言之,在形成宪法的"更加完善的联邦"的时候,每一个州都扮演了一个人在形成使他们走出自然状态的契约时所扮演的同样角色。正如每一个人在缔结产生政治体的

---

[68] 《弗吉尼亚决议》,1798年12月24日,载于《美国史文献》,页182。

[69] 麦迪逊,《1799—1800年弗吉尼亚报告及其他文献》(*The Virginia Report of 1799—1800 and Other Documents*),利维(Leonard W. Levy)编(New York: Da Capo Press, 1970),页196。

[70] 《美国史文献》,页107。

社会契约时把自己置于政府之下一样，同样，每一个州在进入联邦的宪法契约时也把自己置于政府之下。在这两种情况下，政府在它可以正当作为的问题上都受到契约条款的限制。但就每一部契约由以签订的目标来说，这项契约的结果在最完全的意义上就是政府。根据《肯塔基决议》，“这一契约[也就是合众国宪法]创立的政府，并不是对授予自己权力的范围作出裁决的唯一的或最终的法官”。但杰斐逊在这里的意思，无外乎当他在《独立宣言》中说“任何形式的政府在任何时候如果有害于这些目的[也就是‘保障这些权利’]，人民就有权利推翻或废除它”的时候所表达的意思。显然，在政府是否变得对其正当目的具有破坏性的问题上，政府自身不能充当法官。必须在政府之外存在某种立场，人民从中能够判断是否应当推翻或废除政府。同样，也必须存在这样一个立场，每一个人也能够从中做出这种判断。在《肯塔基决议》中，一个州以审查美国政府的行动的面貌出现，其方式同于任何人民或个人有权检查和判断他的政府是否已经有可能破坏自己建立的目的。但是，在实施这类判断的过程中，选举和选举过程(包括弹劾和修正案)有什么作用呢？

最初十三个殖民地中的每一个都被视为一个政治体，它通过并经由这样一种契约而形成，一如《马萨诸塞宪法》所描述的那样。回忆一下，杰斐逊在《概观》中写道，“美洲之被征服，她的居留地之建立和牢固地确立，是靠个人，而不是靠英国公众”。同样是这些个人，他们也是家庭和家庭共同体的成员，他们的热血、[40]辛劳、眼泪和汗水造就了荒原中的原始居所，他们集合成“自愿的联合体”，从而构成了后来被称为殖民地的公民社会。这些殖民地最终变成了合众国“独立的州”。但我们必须转向第一个或者说最根本的那部契约——正是它让个人走出自然状态，以发现美国革命的共和主义词汇中“契约”一词的原始含义。

这份原初契约是由那些在荒原之中为自己建立政府之前不受制于任何政府的人们所订立的。正是这份契约，决定了同时内在于各州宪法和1787年联邦宪法的那些特性（尤其是有限政府和法治）。因为，正是让人们走出自然状态的那份契约的本质决定了任何后继契约的本质。

在杰斐逊一生中，他都以彻底的连贯性和经久不衰的激情宣讲人权是政府唯一的合法基础："人的平等权利，以及每一个人的幸福，现在被确认为政府唯一的合法目标"。[71] 还有，"除了人固有的和不可让渡的权利之外，没有什么东西是不可变更的"。[72] 通过这些宣言，杰斐逊所意指的东西，不多不少正是麦迪逊宣称（一如他终生所做的那样）"正义而自由的政府的所有权力都源于契约"时所意指的东西。麦迪逊还说，"契约是所有自由政府的基础和本质"。[73]

前述文字取自麦迪逊的一篇名为"主权"的文章，这是他诸多后期作品中的一篇，这些作品主要用来反对南卡罗莱纳州那些主张州可以拒绝执行联邦法律的人，尤其用来反对这些人对《肯塔基决议》和《弗吉尼亚决议》的运用。在同一篇文章中，麦迪逊表明，关于政府的契约理论是如何出现在革命一代美国人的头脑当中的，以及契约理论对于他们的自我理解而言是多么必要：

> 在我们的革命阶段，有人以为我们解除了殖民地内部

---

[71] 《杰斐逊派百科全书》（*The Jeffersonian Cyclopedia*），弗利（John P. Foley）编（New York: Funk & Wagnalls, 1900），第7621条。《百科全书》的参照数字指的是条目编号，而不是页码。

[72] 杰斐逊，《致卡特赖特》（Letter to Major John Cartwright），1824年6月5日，载于《文存》，页1494。

[73] 《麦迪逊文存》，第4卷，页569、573。

> 的社会契约，并导致了自然状态，这种状态要求对那些没有参加革命的人们进行自然化。这个问题在国会第一次会期中由拉姆齐（Ramsay）博士带到国会面前，他反对史密斯（William Smith）当选，后者虽然出生在南卡罗莱纳，但却没有参加独立革命。国会的裁决是，他出生在殖民地这一事实，使他既是该社会原初状态的成员，也是其新状态的成员。[74]

"自然状态"先于公民社会而存在，这一点从未受到怀疑。[75]这种自然状态是革命一代人政治讨论的"通货"。这里所提出的问题是，自然状态是否因为美利坚脱离英国而再次出现过。在拉姆齐博士看来，它[41]确实再次出现过。据此，史密斯生于其中的政治共同体被解散了，在它的位置上，一个不同的共同体建立起来了，而史密斯不是后一个共同体的成员。这使我们想起亚里士多德在《政治学》第3卷接近开头的地方所提出的问题：一个民主城邦应当代它已经推翻了的暴君偿还公债吗？当一个政治共同体（城邦）从僭主制转变成民主制以后，它是同一个还是不同的共同体？是什么东西造成了政治共同体身份上的相同和差异？亚里士多德的答案是，是政府形式，或者说是政制（constitution，*politeia*）赋予了政治共同体以同一性。比如说，当这样一个共同体从僭主制或寡头制转变成民主制的时候，它就不再是同一个共同体了，这正如当一个悲剧中的合唱团转向喜剧中的合唱团之

---

[74] 《麦迪逊文存》，第4卷，页570。

[75] 我们仅简要指明，"先于"一词既可以指存在（being）的顺序，也可以指成为（becoming）的顺序。例如，按照亚里士多德的理解，家庭在成为的顺序上先于城邦，但城邦在存在的顺序上先于家庭。还有，橡子在成为的顺序上先于橡树，但橡树在存在的顺序上先于橡子。自然状态的优先性同时包含这一概念的这两种含义。

后，它就不再是同一个合唱团一样。[76] 在“1799—1800年报告”中，麦迪逊重复了杰斐逊《概观》的基本观点，他宣称：

> 革命的根本原则是，各殖民地彼此之间，以及各殖民地与大不列颠岛之间，都是一个帝国的平等成员，该帝国由一个共同的行政上的君主，而非由任何共同的立法上的君主所联合在一起。在每一个美利坚议会中，立法权仍然像在英国议会中那样保持完整。皇室特权在每一个殖民地那里仍然有效，因为它承认国王是自己的行政长官，正如在英国那样。英国否定这些原则，而美利坚坚持这些原则，这就导致了革命。[77]

当麦迪逊说每一个殖民地都承认国王的行政长官地位时，他是从辉格派观点（就像在《概观》中所表达的那样）出发这样说的，这种观点是根据立法权至上的信条来看待行政权的。简单说来，这意味着国王是人民的代理人，人民选择他作为自己的最

---

[76] 亚里士多德，《政治学》，第3卷，1276a 5及以下。根据亚里士多德的理解，从魏玛共和国向第三帝国的转变改变了德国政治共同体的同一性。对他来讲，作为德国人远没有作为共和主义者或作为纳粹来得重要。不幸的是，对德国人来讲却不是这样！对他们来说，德国是根本的实体，比较而言，他们政府的形式具有偶然性。相反，在美国革命中，当托利党人移居加拿大的时候，作为美国人意味着必须作为共和党人。在契约的支持下，只有人民主权具有代表整个共同体去行动以保障自然权利的权威。虽然审慎根据偶然条件指令人们在种种非专制的政府形式中做出选择，但只有共和政府才天生和内在地与社会契约相一致。

[77] 《立国者的心智：麦迪逊政治思想的根源》（*The Mind of the Founder: Sources of the Political Thought of James Madison*），梅耶斯（Marvin Meyers）编（Hanover, N. H.: University Press of New England, 1981），页245—246。麦迪逊提出的看法，在一个多世纪后将成为大英帝国的宪法学说，这种表达的明晰性显示了美国革命如何深刻地改造了英国政府。这恰恰和关于英国与美国宪政之关系的一般观点相反。

高行政长官。人民并非执行国王意志的工具。[78] 麦迪逊对每一殖民地的立法权在革命之前的完整性所说的话意味着，在革命之前，一如在革命之后一样，人民主权在每一块殖民地那里都是既定原则。因此，从未有过"自然状态"的任何再现。

在每一个殖民地议会中，就像在英国议会中一样，立法权都是完整的，这一命题掩盖了英国宪法（彼时与此时）与新出现的美国宪政之间的基本差异。在英国，国王（或女王）在议会中是法定最高统治者，其行为的合法性在任何其他地方都不能遭受质疑。结果是，议会不会存在违宪行为。在美国，只有人民才具有法定的最高地位。人民在[42]建立宪法中的行为，以及他们随后对之进行修正的行为，不能遭受任何其他地方的任何其他机构的质疑。[79] 因此，每一个立法机关、行政机关和法院，无论是州的还是联邦的，都只能正当地行使这些由宪法所赋予或批

---

[78] 立法权至上意味着人民主权，因为它是从个人的社会契约中产生出来的。立法权更多地是制宪权而不是政府的治理权。根据 1787 年宪法，最高立法权并非国会，而是作为人民立宪意志之表达的批准宪法的大会。国会的立法权是派生性的，而且受到人民在制定和批准宪法时加以行使的立法权的限制。

[79] 这并不意味着不可能有违宪的修正案。宪法的许多规定都意味着它在某些方面不可修正。宪法第一条第九款严禁国会在 1808 年以前禁止奴隶输入。第五条则宣布在 1808 年以前"不能提出任何修正案"对此加以改变。该宪法还宣布，未经宪法同意，不得剥夺任何州在参议院中的平等投票权，并且宣布，未经各州和国会同意，在任何现存州的范围内，不得建立任何新州，也不得经两个或两个以上的州之联合，或若干州之联合而建立新州。这些规定能够修正吗？我们在此遇到宪法的一个未知领域。此中纯粹的法律问题在于，"在自己的主权能力范围内，人民能够约束他们自己或他们的子孙后代吗？"这里潜在的哲学问题是，"在其主权能力范围内，人民能够制定与他们为之、因之而成为主权者的那些目的不一致的法律吗？"在林肯－道格拉斯辩论中，林肯对此作了否定回答，他说，准州人民无权投票选择奴隶制，因为不存在做错事的权利这样一种东西。道格拉斯说，他不关心奴隶制是被投票支持还是反对，只要人民还把决定权保留在自己手中就可以了。林肯所设想的这样一种关于是和非的客观知识，约束着人民作为主权者的行动，是否存在这样一种知识？杰斐逊在《概观》中同样谈到了这一点："是与非的伟大原则对每一位读者都显而易见"。这个问题确实是美国内战的指向所在。

准的权力。进一步讲，由于每一个公民都是创立了他居于其中的州的契约的当事人，而每一个州又是宪法契约的缔约方，因此，任何公民都可以挑战在他看来未经那些契约中的任何一个授权的任何政府行为。[80]

那些被视作篡夺的权力，即使是由一个合法选举出来的机构所篡夺的，也可能遭到抵抗，这一点是美国政治传统从一开始就固有的，这一点可见于《独立宣言》中"推翻或废除"暴虐政府的权利。很明显，抵抗暴政是人民集体拥有的一项自然权利。但是，《宣言》把这项集体权利本身视为人类个体之间契约的结果，这些个体生而平等，处于先于该契约的自然状态之中。这些个体们通过该契约变成了"人民"，该契约使他们在相互之间的关系方面走出自然状态，虽然它并没有使他们在与其他人民或

---

[80] 《肯塔基决议》和《弗吉尼亚决议》的哲学基础就是这样，它要授权任何州的公民宣布其所在州的任何法案无效，只要他根据良心的判断，认为这样的法案篡夺了未经该州宪法契约授予给它的权力。基于这样的基础，梭罗(Henry David Thoreau)在1846年宣称已经"脱离"马萨诸塞州，因为该州支持与墨西哥的战争，而根据梭罗的判断，这次战争是为了扩展奴隶制，因而是违宪和不义的。作为废奴主义者的梭罗，因此树立了一个后来为赞成奴隶制的南方分离主义者们效仿的榜样。

公民不服从、州拒绝执行联邦法律或脱离联邦的权利以及司法审查，这是同一种权利的不同表现形式，因为它们都是关于政府的契约理论的表现形式，该理论本身植根于"人人生而平等"这一原则之中。林肯发现自己不得不追问——正如本章开头引语记录的那样——共和国是否天生就不能维护自己的生存，而当我们考量契约论为抵制政府行为辩护的多样性根基时，我们对他的追问就会少些不解。

契约论使每一个人成为自身所负宪法义务的最后判官，它显然类似于新教徒的信念，即每一个信徒都是决定圣经之含义和义务的终极权威。然而，如果每一个人都自由地决定契约是否遭到违背，则他的处境与自然状态有何区别这个问题也就出现了。但正如《独立宣言》所澄清的那样，引导一个人走出自然状态的动机，在阻止他任意地或无根据地破坏一个并未完全堕入暴政的政府的权威方面也会起作用。

建立在契约论之上的政府，一如基督新教一样，将是一个无政府主义的方案，它缺乏一种个体可以在其中思考宪法或圣经文本的权威传统。因此，我们必须不仅依据《肯塔基决议》和《弗吉尼亚决议》的主张，而且也要依据它们形成这样一种权威传统的努力来解读它们。

没有参与其契约的个人之间的关系方面走出自然状态。

人民是由已经经过他们的自愿协议而进入公民社会的个人所构成。可以说，正是他们在特定条件下拥有“推翻或废除”政府的权利，这项权利逐渐被称作革命权利。但人民绝非一个聚合体。他们对“自然法和自然上帝之法”的忠诚在 1776 年使美利坚人民——根据《宣言》的说法——成为“这些殖民地的善良的人民”。难道合法政治权力意义上的主权，既属于善良的人民，也属于邪恶的人民吗？我们将会看到，对于麦迪逊或杰斐逊来讲，这将是荒唐的。契约论预设了善良的人民，其善良之处在于它是由内在于“自然法和自然上帝之法”中的道德所联结起来的。这一道德在原则上确定了一些权利和责任，少数和多数都能因之而接受选票的决定。

由民选立法机构所篡夺的权力应当在选举过程中并通过这一过程——也就是通过在下一次选举中“把恶棍们赶出去”——而受到抵抗，现在看来，这可能是最为可欲而且最与共和主义原则相容的方式。但这得看条件说话，这条件就是，竞争中的任何一方都不相信，或没有理由相信，自己的政治对手意图运用通过选举获得的政府权力去剥夺自己平等的自然权利。确实，任何一个人，只要他不把投票过程视为实现自己平等权利的方式，那就没有人能把他当作公民同胞。在计算选票之前，人们必须理解到，胜利者[43]既代表那些投票支持他的人，也在同等程度上代表那些投票反对他的人。作为对整个国家安全负有最高责任的人，合众国总统、武装力量总司令首先是每一个公民的代表。如果这样一种理解没有广为流传，就像 1860 年非常明显的情况那样，那么由《独立宣言》和《宪法》所构想的那种政治程序就不能运作起来。

在 1798 年《肯塔基决议》时期，一种不通过选举的抵抗权似乎在杰斐逊的头脑中占有突出地位，一如二十多年前在《概观》和《独立宣言》中那样。对于麦迪逊和 1799 年的《弗吉尼亚决

议》我们是否也可以这么说，这一点还得拭目以待。情况肯定是，1800年之前，杰斐逊和麦迪逊更为关注的是否决《移民和煽动暴乱法案》的合法性，而不是认可多数统治作为共和主义政府形式下严重的政治和宪法分歧的仲裁者。

《肯塔基决议》和《弗吉尼亚决议》通过促成共和党在1800年获得选举胜利，也促成了我们一开始就提到的那个史无前例的具有世界历史意义的事件：基于全体人民通过投票做出的自由决定，一个政党的政治死对头，和平和非惩罚性地接替了该党的政府职位。同样，我们已经注意到，司法审查和公民不服从都曾成为选举过程中的因素，因为它们曾经一直是把选民注意力集中在等待决定的议题上之手段。但是，一旦一个人认识到，甚至合法选举产生的政府也可能以违宪的方式进行治理，那么他就必须承认，自由选举并不自动赋予自身以最终的合法性。[51]正是针对这一背景，我们后面将把林肯在1861年7月4日给国会的信中对联邦事业的捍卫当作对自由选举原则的捍卫。

回忆一下，在美国革命前，国王乔治三世被美洲的辉格派学说视为不过是每一殖民地"人民的最高长官"，他"由法律任命"并受人民"监督"。宣布独立的行动是若干政治社会的共同行动，它们在大陆会议中都有代表。它是若干人民的共同行动，它们已经各自组成了自己的政治体，并通过那一行动变成了《宣言》所说的"人民"。它们远远没有像拉姆齐博士所认为的那样通过它们宣布独立的行动而把自己解散，相反，它们与此相距甚

---

[51] 1838年1月27日，林肯在伊利诺斯普林菲尔德的《青年讲堂演说》特别指向民众政府的无法无天问题。对民众政府原则中的固有抵抗倾向，以及与之相伴的无政府主义倾向，林肯试图通过使"敬畏法律……成为这个国家的政治宗教"而加以克服。《文集》，第1卷，页108—115。林肯敦促他的公民同胞服从甚至是恶的法律，除非恶法能被废止，"只要不是太过难以忍受"。因此，甚至最大程度吁求守法时，林肯也承认抵抗的权利。

远，从而宣布独立的行动预设了它们不可解散的共同存在。国会否决了拉姆齐博士对此事的观点，这是明确而正确的决定。

[44]现在让我们转向麦迪逊的《主权》一文，看看它对自然状态中的个体用以建立公民政府的那个原初契约的解释。正是通过这份契约，自然自由和每一个体的独立被转换成经人民的多数而起作用的人民主权。正是基于这种人民主权，诸殖民地的公民们才宣布他们从英国以及它们彼此之间的联合中独立出来，采用了《邦联条例》，后来又用宪法所说的"更完善的联合"取代了那些条例。

麦迪逊写道：

> 为了对这个主题穷根究底，我们不妨考虑一下如下理论：这理论认为，一定数量的个人聚集在一起，并赞成建立一个政治社会，以便每一个人的权利、安全和利益都能在整体之下得到保障。首要的假定是，每一个人此前都独立于其他人，那份要把他们变成一个社会的契约必须源自每一个人的自由同意。[82]

---

[82] 《主权》，载于《麦迪逊文存》，第9卷，页570。为了进入其主题的"根底之处"或把握关于该主题的常识，麦迪逊返回到洛克《政府论》下篇的话语，正如杰斐逊在写作《宣言》时那样。看看下面这段摘自《政府论》下篇第二章第4段中的文字："为了正确地了解政治权力，并追溯它的起源，我们必须考究人类原来自然地处在什么状态。那是一种完备无缺的自由状态，他们在自然法的范围内，按照他们认为合适的办法，决定他们的行动和处理他们的财产和人身，而毋需得到任何人的许可或听命于任何人的意志。这也是一种平等的状态，在这种状态中，一切权力和管辖权都是相互的，没有一个人享有多于别人的权力。极为明显，同种和同等的人们既毫无差别地生来就享有自然的一切同样的有利条件，能够运用相同的身心能力，就应该人人平等，不存在从属或受制关系。"（[译按]这段文字的翻译采用了中译本的译法。参见洛克，《政府论》下篇，叶启芳、瞿菊农译，北京：商务印书馆，1964，页5。）

公民社会，或者说政治体，是一个自愿的联合体。自由社会首要和最根本的特征，来自这个社会契约首要和最根本的特征。不是凭自己的意志加入其中，就没有任何人是其成员。这意味着，任何没有加入其中的人，都没有要求成员资格之利益的固有权利。同样，政治共同体也没有任何固有的权利要求他服从。麦迪逊所提出的那个假定，即每一个人在契约之前是独立的，意味着在他们之间不曾存在任何统治与被统治的关系。也就是说，在自然状态中，而且根据自然，每一个人与另一个人在权力地位上是平等的，任何一个人要求别人服从的权利，都不比他人要求自己服从的权利更大。要承认，每一个人和与之立约建立公民社会的人，都是平等的，而只有依靠这种承认，这样一个公民社会才能建立起来。

在《独立宣言》和立国的其他文献中如此突出的神圣的世界政府，并不是出自人们自愿同意接受神意的统治。同样，人类对更低级造物的统治也并不取决于犬、马、牛之流的自愿同意。但是，在人与人之间，一方面不像人与神之间，另一方面也不像人与畜生之间那样存在如下差别，即，这差别使一个人对另一个人的统治是他们之间差异的自然却非自愿的后果。这当然不是要否认人类差异这一事实，或者轻视某些[45]这样的差异，尤其是那些包含着智慧和美德的差异对于政府的重要性。但无论可能存在何种差异，它们都不构成一个人宣称对另一个人拥有权力的正当基础，除非自愿同意本身已经授权建立了合法政府。说一个人比另一个人更有智慧是一回事，而说这种智慧赋予了一方统治权利或赋予了另一方服从的义务，是另一回事。⊗

⊗ 这一区别贯穿于整个人类生活和社会之中。如果我们生病了，我们希望由了解情况的人而不是由和我们同等的人支配，因此我们才去就医。同样的考虑也支配着我们对建筑师、工程师、专业飞行员等等的支持。但是，虽然我们希望由了解情况的人来支配，但这种希望仍取决于我们对通过同意这一媒介而（转下页）

契约理论解释了合法的政治权威如何能够在人们之间产生，以及这种权威为何与人类本性是一致的。我们是人这一事实，取决于自然（本性）这一非自愿的原因。但作为人，我们只能在我们自愿同意的基础上才能正当地受其他人统治。当然，权威能够以多种方式产生，而不只是契约一途。征服就是最常见的一种。但强力凭其自身绝不能产生权利。某些人可能基于自己所谓神圣的优越性，或者基于他人所谓的卑贱而要求他们服从。但我们可以断定这些要求是欺骗。除非一个人证明自己不会凭能力来剥削另一个人，而是使另一个人受益，否则，没有谁能正当地要求另一个人服从，无论他对自己出众能力的断言是多么可信。只有契约保证了统治者将为被统治者的利益而实行统治。

成为政治体的自愿联合体，意在把“每一个人的权利、安全和利益……置于整体的保护之下”。相对于每一个人对自己的保护，整体能够更好地保护每一个人，对于每一个人同意成为政治社会的成员这一自愿行动，这是首要的也是最明显的理性根据。而且，缔约各方所预设的平等必然扩展到保护方面的平等，每一个人凭其成员资格都有权享有这些保护。没有人可以说，他加入共同体是为了让他的生命、他的财产或他的家庭成员可以享受比其他任何人更多的安全。这样讲就等于是说，“你冒生

（接上页注㉓）产生的这种支配的期待。也就是说，我们不仅想知道，在我们的健康问题上，医生比我们要清楚一些，而且也想知道他有兴趣把我们治好。我们仰仗自己为此所付的酬金。我们也仰仗刑法——它把医生伤害我们定为重罪，还有民法——它使我们可以因为治疗失当而起诉医生。简言之，任何得到确认的人类优越性的形式，都只能通过同意这一媒介才有资格进行统治，设计这种同意，是为了被统治者的福利而保障统治者的利益。参见拙文，《政治自由理念中的平等、自由、智慧、道德和同意》（Equality, Liberty, Wisdom, Morality, and Consent in the Idea of Political Freedom）”，载于《解释》（*Interpretation*），1987 年 1 月，页 3—28。

命危险保护我，但我不会冒生命危险去保护你”。没有人会订立一份风险不平等而收益平等，或者风险平等而收益不平等的契约。除非建立在缔约各方的平等之上，否则任何契约都不能生效。这并不意味着社会中不能有特权地位。美国总统可能被赋予比其他公民更高的安全。除了他因自己的职位可能较其他人处于更大风险中这一事实而外，他的安全的重要性还因为他作为行政首长，尤其是作为该国武装力量总司令这一职责的重要性。也就是说，我们给予总统的任何特权都是因为他对我们自己的重要性。在自由社会中，权力结构中的任何不平等，都服务于所有人的平等权利。在军队里，将军的生命并不比士兵的生命更珍贵，但[46]整个部队的安全都有赖（正如国家的安全有赖其武装力量一样）指挥，而指挥的必要性要求将军呆在火线之外。这是自由社会中“法律下的平等”的核心含义所在。

全体一致的自由同意如何把自己转换成政府对个体平等权利的积极保护呢？麦迪逊继续说道：

> 但是，如果有助于达到所说目标的每一项措施，都要求该社会每一个成员的同意，那这些目标就不能实现，所以契约理论进一步假定，要么作为原初契约的一部分，已经规定了要认定多数人意志就是全体人民的意志，要么这是一项源于政治社会自身本性的自然法则，而政治社会是人的自然需要的产物。
>
> 无论假定多数决定规则的根源是什么，这一假定都显然是作为该社会多数人意志替代整个社会意志的过程而起作用的；由多数人所授予并可由多数人行使的该社会的主权，可以正当地做成员全体一致同意所能够做的任何事情；在成为原初契约缔约方的过程中，个人所保留的权利（例如良心的权利）处于主权的合法行动范围之外，无论在何处授

予了这种主权，也无论如何来看待它。[34]

在建立政治体的过程中要求全体一致同意，必然源于承认人的自然平等，同时，这种要求对于社会保持自由也是必要的。然而，在政府政策方面要求全体一致同意则会挫败那些同意建立政府的人们之目的。确实，如果这样的全体一致是可能的，那么政府本身就不必要了。（回想一下麦迪逊在《联邦党人文集》第51篇中所说的话："如果人人都是天使，就不需要任何政府了"。）那么，什么才能成为政府合法行动的根据呢？唯一可能的答案在于"多数人意志[必须]被认定为全体人民的意志"。在麦迪逊看来，这一点可以被视为要么隐含在原初契约中，要么本身就是"一条自然法"。我们将提出，这两种选择事实上是同一个东西。多数统治之所以是原初契约的一个必然后果，原因在于，政府如同个人，如果它要维护自身（或者维护那些它为之而行动的人），它就必须能够由一个意志来推动。这个意志不能是少数人的意志，因为那会意味着，某些最初缔约的成员比另一些人有更大的进行统治的原始权利。如果存在这种自然的不平等，那么合法政府将从这种不平等中产生，而不是从契约中产生出来。谁也不会为了成为狗的主人而先征求狗的同意！狗承认人比自己在自然上更高等。而[47]在人类这里，任何由人提出的这类主张都是欺蒙诓骗。

杰斐逊在《第一次就职演说》中说，"多数人意志在任何情况下都占优势"，这是一条"神圣的原则"。把这一原则称为神圣的，杰斐逊的意思是说，少数人统治与支撑原初契约的原始平等不一致。除了多数人意志外，任何意志都不能够合法。虽然少数本身没有统治的权利，但它依然有权限制多数在统治中的行

---

[34] 《主权》，载于《麦迪逊文存》，页570—571。

动自由。在多数没有权利压倒他人的地方，多数就不能压倒他人。用杰斐逊那些值得纪念的用语来说，多数人意志“为了取得正当性，必须合理”，而少数人必须“享有平等权利，平等的法律必须保护这些权利，侵犯平等权利将会成为压迫”。[55] 多数统治的目的是保护所有人的平等权利。无论何时，如果这一命题不再可信，自由或宪政政府——基于契约的政府——就坍塌了。必须视少数人的权利与多数人的权利平等，因为它们是同样的权利。当政府为保护生命、自由和财产而行动的时候，多数和少数在这种保护如何可以更好地完成这一问题上可能存在分歧。但是，多数人在保护自己的生命、自由和财产的时候，不能故意执行一种置少数人的生命、自由和财产于危险之中的政策。这会侵犯作为原初契约之必要条件的基本平等。[56]

自由政府与非自由政府同时在如下两个方面存在区别：一是它们为所有公民的权利提供的保护方面的平等，二是它们为麦迪逊称作“保留在个人手中的权利”提供的免于干涉有安全保障。麦迪逊说，这些权利“处于主权的合法行动范围之外，无论在何处授予了这种主权，也无论如何来看待它”。麦迪逊在这里只举了良心权利这个例子。第一修正案的开篇很好地描述了他所说的良心含义：“国会不得制定确立国教或禁止信教自由的法律”。我们也可以回想一下杰斐逊在1782年《弗吉尼亚纪事》中的相同声明：

> 心灵活动和身体行动一样都应受法律强制这种错误想

---

[55] 杰斐逊，《第一次就职演说》，载于《文存》，页492—493。

[56] 这正是1860—1861年脱离联邦各州指控各自由州试图去做的事情。林肯把奴隶制导入“走向最终灭绝进程”的政策，被认为不仅侵犯了财产权而没有赔偿，并且危及蓄奴州白人的生命。战前的南方白人，一直记着黑人在海地和圣多明哥屠杀白人的事。

> 法，似乎还未完全根除。但是我们的统治者不可能对这些自然权利行使权威，除非我们已经将之交付他们。我们从未把良心的权利交出去，我们也不能交出去。我们要为这些权利向我们的上帝负责。政府的合法权力只能对伤害他人的行为进行干预。[87]

当然，心灵活动也扩及良心的主题之外。在1786年的《弗吉尼亚宗教自由法令》中，杰斐逊写道，“我们的公民权利不依赖于我们的宗教观点，正如[48]它不依赖于我们在物理学或几何学方面的观点一样”。[88] 此时，对伽俐略和布鲁诺的迫害，如同对宗教殉道者们数不胜数的屠杀一样，毫无疑问占据着杰斐逊的头脑。众所周知，在这一语境中，杰斐逊作过这样的评论，“倘若我的邻人说有二十个上帝，或者说没有上帝，这对我毫无伤害。这不等于偷我的腰包，也不等于打断我的腿”。[89] 有人以此为证，认为这暗示杰斐逊对宗教和道德持一种纯粹唯物主义的甚或霍布斯式的态度。事实上，它仅仅代表着杰斐逊对政治领域中宗派冲突的憎恶，这样的冲突只不过是降低了宗教对于民德的必要而正当的影响。在自己的就职演说中，杰斐逊说，他的公民同胞们

> 为一种仁慈宽厚的宗教所启迪，虽然在表达信仰和宗教礼仪上确实各有不同，然而所有这些派别都谆谆劝导人们诚实、正直、节制、感恩和仁爱；承认并敬拜主宰一切的上帝，而上帝以他的全部天启证明，他为人类的现世幸福和来

---

[87] 杰斐逊，《弗吉尼亚纪事·询问十七》，载于《文存》，页285。

[88] 《美国史文献》，页125。

[89] 杰斐逊，《弗吉尼亚纪事·询问十七》，载于《文存》，页285。

世的更大福乐而甚感欣慰。[90]

我们也绝不要忘记杰斐逊在《弗吉尼亚纪事》中的呼语(apostrophe),它涉及到造物主赋予人类的权利与天意秩序之间的关系。下文就是林肯第二次就职演说的源头和原型:

> 当我们消除它们唯一坚实的基础,亦即消除人们心中认为这些自由都是上帝所赐的信念时,一个国家的自由还能够被认为是安全的吗?这些自由之受到侵犯,不是只能引起上帝的愤怒吗?的确,当我想到上帝是公正的时候,我不禁为我的国家而颤抖;他的公正不会永远长眠不醒……[主奴之间]处境的互换……靠超自然的干预极有可能发生。全能者没有在这场争斗中偏袒我们的任何属性。[91]

当然,杰斐逊从来不曾片刻相信过,这种想法应由法律强加于人。然而,如果杰斐逊的邻人说没有上帝,那么,根据杰斐逊自己的理由,这个人就是在讲一些倾向于破坏"一个国家的自由"之"唯一坚实的基础"的东西。然后就轮到杰斐逊去说服他摈弃这样一种观点了。

我们注意到,当麦迪逊说"多数人可以正当地做成员全体一致同意所能够做的任何事情"时,他确定了多数统治的界线。麦迪逊自己强调了"正当地"这个词。很明显,良心的权利及其他保留在个人手中的权利,主权不能干涉,多数人也不能干涉,即使[49]无一个人投票反对也是这样。比如,在人人信仰同一种宗教的共同体中确立国教,就像在宗教多元主义共同体中确立

---

[90] 杰斐逊,《第一次就职演说》,载于《文存》,页494。

[91] 杰斐逊,《弗吉尼亚纪事·询问十八》,载于《文存》,页289。

国教一样，都是错误的。

但麦迪逊对多数统治的限制并不仅仅指向保留的权利。我们已经注意到，杰斐逊说，“除了道德法则之外”，人民独立于一切。如果一个国家的自由之“唯一坚实基础”，就是“人们心中认为这些自由都是上帝所赐的信念”，那么，尊重他人权利就应被看作是对上帝的一种责任。不单单是权利，而是权利与责任之间的交互关系构成了那种“道德法则”，如果人民要期望“公正的上帝”“所赐的自由”，那么，他们作为个体和集体都必须遵从这种法则。隐含在《独立宣言》自然权利信条之中的，是《新约》所定下的规则：“你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人，因为这就是律法和先知的道理”。[92] 耶稣的劝诫是对现在和未来的所有人提出的，这劝诫必然把“人人生而平等”当作不言自明的真理。[93] 丘吉尔喜欢柏克（Edmund Burke）的如下箴言：“自由对人民的影响是，他们可以为所欲为。在我们冒险向他们道贺之前，我们必须看看他们乐意去做的事情是什么”。[94] 我们在这里找不到任何根据，可以在杰斐逊与柏克之间发现差别（在他们与林肯之间也是如此）。

根据麦迪逊的观点，我们已经看到，多数统治原则源自“政治社会自身的性质，该社会是人类自然需要的产物”。在给韦伯斯特（Daniel Webster）的一封信中，麦迪逊重复了他那句熟悉的格言：“一定要牢记，明确的或隐含的契约是区分自由政府和

---

[92] 《马太福音》七章 12 节 RSV。所有圣经的引征材料均来自这一版本。

[93] 看看洛克《政府论》下篇，第二章第五段话：“明智的胡克儿认为人类基于自然的平等是既明显又不容置疑，因而把它作为人类互爱义务的基础，并在这个基础之上建立人们相互之间应有的种种义务，从而引伸出正义和仁爱的重要准则。”（[译按]译文参见《政府论》下篇，中译本，页 5。）在美国革命时期的许多义理之中，自然法和福音书伦理之间的内在一致正是据此得到理解的。

[94] 丘吉尔在其《英语民族史》（*History of the English Speaking Peoples*, New York: Dodd, Mead, 1957，第 3 卷页 251 中引用了这句话。

非自由政府的关键原则；违抗这一原则只会留下专制主义或无政府状态，除此别无选择"。[95] 人类的"自然需要"理所当然会导致契约和自由政府，或从中寻求其实现。否认"自然需要"会导致专制或无政府状态。这些"自然需要"是什么呢？把"权利"和"需要"理解为一个现象的两个方面，这一点很重要。紧接《独立宣言》之后，表述人们为何要进入公民社会的两个最著名文件，就是《弗吉尼亚权利法案》和《马萨诸塞权利法案》，它们分别于1776年和1780年获准通过。第一份法案确认

> 所有人生而同等自由和独立，并享有某些天赋权利，当组成社会时，他们不能凭任何契约剥夺后代的这些权利；这些权利就是，享受生活和自由的权利，包括获取和拥有财产、追求并享有幸福与安全的手段。

第二份法案则说

> [50]人人生而自由平等，并具有某些自然的、根本的和不可让渡的权利；其中包括享有和捍卫他们的生命与自由的权利，以及获取、拥有和保护财产的权利，最后还有追求

---

[95] 比较一下林肯《第一次就职演说》中的这段话："一个受到宪法的检查和限制的约束，总是随着公众舆论和思想感情的慎重转变而顺利转变的多数派，是自由人民唯一的真正统治者。……完全一致是不可能的，把少数派统治作为永久安排是绝对不能容许的，因此，一担拒绝了多数统治原则，剩下的就只有某种形式的*无政府状态或专制主义了*"。《文集》，第4卷，页268（楷体为引者所加）。相反，杰斐逊（Davis Jefferson）在1861年4月29日写给联邦国会的信中说："宪法原则在北方人的头脑中已经如此彻底地遭到腐蚀，以致林肯总统在去年三月发表的就职演说中，竟把如下观点宣称为不可否认的公理，即宪法理论要求多数人在任何情况下都应当统治。"《美国史文献》，页370。戴维斯忽略了林肯在使多数统治变得合法的约束方面所说过的东西，林肯的这些话回应了杰斐逊的观点。

和获得安全和幸福的权利。[96]

在这些文献当中，一如在《独立宣言》中那样，安全和幸福是政治生活最重要的部分。说某个人有生命权，就是说他对于保存其生命有一种自然的欲望和需求，所有正当权威都建立在承认这种欲望或需求是一种权利的基础上，不承认这一权利，并且与该权利不一致的任何权威都不可能正当。然而，对于一个没有获得捍卫和保存其生命之手段——也就是财产——的自由人来讲，生命权将没有价值。而获取财产的权利除非导致了安全的占有，否则也就不值几何。但是，生命、自由和财产一起本身还不是目的。在《弗吉尼亚权利法案》和《马萨诸塞权利法案》中，一如在《宣言》中一样，安全是政治生活的诸目的或目标之首，而幸福则是生命、自由和财产被想望的目的所在。自由和财产是作为保存生命的手段而进入人们视野的，但它们的持久价值却在于服务于良好的或幸福的生活，而不是单纯的生活。社会从人的自然需要或自然权利中成长起来，这些需要或权利并不是随意的，而是有秩序的。如果我们正确理解的话，那么，正是这些指向相应自然目的的需要之自然序列，构成了产生于契约的社会的系统原则。

契约是《肯塔基决议》和《弗吉尼亚决议》的核心理念，在前文中，我们已经解释了这种契约。这些决议本身根本没有表达这一理念，因为它们所面对的公众视这一理念为理所当然。此外，这一理念与麦迪逊终其一生都宣称是"自由政府关键原则"的契约是同一样东西。人民就是由这样一份契约的条款联合起来的，根据这种解释，我们发现，所谓的自由选举只能为这样的

---

[96] 《美国史文献》，页 103、107。

人民决定问题。无论选举多么自由，都不能正当地决定“超出主权——无论在何处授予了这种主权，也无论如何来看待它——的合法行动范围之外”的问题。同时，甚至全体一致同意也不能正当地为与“是与非的伟大原则”不一致的东西提供理由。

但我们不妨设想，当在政策或制度是否“超出主权的合法行动范围之外”，或在提出的措施是否与“是与非的伟大原则”不一致这样的问题上出现了意见分歧时，情况将会怎样？多数有什么权利坚持自己的意见？显然，多数进行统治的合法权利，不应该成为自己[51]越过界线或违背契约所许可的原则而进行统治的托词。另一方面，少数又有什么权利宣称，多数在篡夺未获许可的权力从而后者制定的法律无效？有什么保证可以说少数人不是在把关于保留的权利这一学说当作托词，以妨碍多数的正当意志呢？多数可能滥用多数人统治的学说，或者少数可能滥用少数人权利的学说，这种可能性会影响这些学说的内在有效性吗？把多数人统治与少数人权利结合在一起的政体，至多是一种假设的而非一种实际的可能性吗？[97] 林肯在内战之初说，

---

[97] “追求某种正当形式的司法能动主义，在我们的文化中具有强大影响，它可以被称为‘麦迪逊式的’传统。我们一直相信，任何多数都不能被允许对我们做某些事情，无论它在决定做这些事情的时候是多么民主。一种麦迪逊式的体制认定……多数派不应控制生活的某些方面，在这类问题上进行强制就是暴政，就是侵犯个人自然权利。显然，自然权利的界定既不能留给多数派也不能留给少数派来决定。根据我们对最高法院权力之基础的一般理解，法院在对宪法进行逐案解释的过程中，通过赋予自然权利概念以实质内容，来解决上述难题，这是法院的职能所在”。博克(Robert Bork)，《最高法院需要一种新哲学》(The Supreme Court Needs a New Philosophy)，载于《财富》(*Fortune*)，1968年12月，页170。不幸的是，博克法官后来放弃了为自然权利谋求宪法地位的理念。诚然，这种自然权利理念之所以是麦迪逊式的，仅仅因为它是美国的，而麦迪逊又是一个美国人。它把“所有美国辉格派”——也就是其观点通过《独立宣言》表达出来的所有美国人——团结在一起。但博克法官没有考虑到，在《弗吉尼亚决议》中，麦迪逊本人把“赋予自然权利概念以实质内容”的职能不是给了最高法院，而是给了各州。

“我们的人民政府常常被称为一个试验”。㊽ 在 1798 年的困境中，1861 的冲突已然清晰可见了。

《肯塔基决议》在实质上有别于一个月后通过的《弗吉尼亚决议》。这些差别我们将在适当的地方予以讨论。眼下我们希望把它们看作是对在 1800 年选举中获胜的共和党党派政见的共同表达，以及对自由选举是自由社会解决党派分歧的权威方式这一理念的注解。

这些决议之所以具有重大历史意义，不仅仅是因为它们在 1800 年选举中的作用，也不仅仅是因为这次选举在自由政府历史上的独特性，而且也是因为南卡罗莱纳在 1833 年用它们来为其抵制 1828 年和 1832 年的关税法令的权利要求作辩护。这场抵制危机所导致的学说进一步变成了脱离联邦权利的根据，十一个集结在一起建立南部联盟的州在 1860—1861 年提出了这种权利要求，它们都拒绝接受 1860 年的选举结果。进而，这些决议的重要性还源自这样一个事实，即起草这些决议的杰斐逊和麦迪逊分别是《独立宣言》的作者和《合众国宪法》之父，同时他们还是赢得 1800 年选举的那个联盟的政党领袖。作为第一次转折点式选举中的政治胜利者，他们乘胜前进，各自蝉联合众国总统两个任期。要理解内战的原因，其核心就是要理解为何可以对他们的胜选作多种解释。

返观《肯塔基决议》的时候，我们对这些决议与[52]《概观》和《独立宣言》之间内在的和本质上的相似性印象深刻。这些文件的支配性主题是人民反抗压迫的权利。虽然它们以一场改变了政府的自由选举而达到顶点，但说这种结果被预料到了，却并

㊽ 林肯，《致国会的咨文》，1861 年 7 月 4 日，载于《文集》，页 439。

非明确无遗。《肯塔基决议》和《概观》措词的相似性表明它们是在迫使政府进行变革，而不是对政府进行变革。而与《独立宣言》的相似性则表明如果政府不进行变革就要推翻政府。

在第一条决议中，杰斐逊写道，各州已经建立了“一个为实现特定目的的全国政府”。这让我们想起，每一个产生于个人同意的公民社会都适合这一描述。因为个人各自不能充分保护他们的生命、自由和财产，所以他们才结合起来建立政府。同理，形成联邦的各州绝不能说各自获得了独立性。如果没有联邦，各州的政府在独立之后，也不能说提供了其公民所欲求的国内外安全。但是，根据《邦联条例》，联邦没有足够的权力，去实现自己由以形成的那些目的。

我们可以把根据《邦联条例》所规定的政府与一部假定的州宪法作比较，根据州宪法，政府有征税的权威，但却没有收税的权力。这样一部宪法的“优势”将在于，每个人都能够自己决定所征税收是否出于契约授予政府权力范围之内的目的。[99] 它的劣势在于，一旦有一个人拒绝纳税，其结果要么是在这个反抗者缴税之前所有其他人都会拒绝缴税，要么是所有其他人联合起来动用强力迫使反抗者就范。说来奇怪，在《邦联条例》下，杰斐逊所设想的正是后一种可能，就像他在制宪会议期间发自巴黎的这封信中所说的那样：

> 经常有人说，而且说得多了一般人也信以为真，国会无权根据邦联[即根据《邦联条例》]强制执行任何事情，比如

---

[99] 事实上，少数对多数施加强迫的这种能力，正是梭罗在其“公民不服从”一文中所提倡的：“当少数顺从多数的时候，它是无力的，此时它甚至连少数也算不上；但如果它倾力来对抗，它就势不可挡”。《瓦尔登与公民不服从》(*Walden and Civil Disobedience*)，托马斯(Owen Thomas)编(New York: W. W. Norton, 1966，页233。

> 强制征税。当时没有必要明确地给他们那种权力，因为他们根据自然法就有这项权力。当两个国家订立契约后，每一方必然有权强迫对方履行契约。在当时我们的情况下，强迫最最容易，仅仅造一条战舰就立刻要对各州的贸易征税以弥补捐献的不足。[100]

1787 年，杰斐逊在写到《邦联条例》之下每个州与其他州的关系时，他将这种关系当成仿佛是签订“契约”的“两个国家”之间的关系。我们已经看到，他在 1798 年的《肯塔基决议》中写道，每个州都已经“同意加入”1787 年宪法这一“契约”，“联合的各州[53]本身形成了另一方”，而且，这些缔约方没有“共同法官”。根据契约理论的用语，“没有共同法官”意味着处于自然状态之中。但杰斐逊在 1787 年也说过，“根据自然法”，每一缔约方都有“强迫他方履行契约的权力”。这当然源于这样一个前提，即在“没有共同法官”的地方，对自然法的“执行权力”就仍然保留在每一个人手中。[101] 正如他十年后会说的那样，杰斐逊在 1787 年的意思是说，宪法之下的政府可按照预想的那样去运转。自然法之下的自然权利在这里好似宪政秩序的一个隐含要素。这里的问题只有一个，那就是，杰斐逊倾向于模糊两种意义上的拒绝执行联邦法律和脱离联邦之间的区别，一种区别是作为来自实定法的宪法权利，另一种区别是作为根据自然法抵抗不可容忍的压迫之权利的表现。杰斐逊的这种模糊在自己死后带来了可怕的后果。

1787 年，杰斐逊宣称，如果一个州没能履行其宪法义务，联

---

[100] 杰斐逊，《致加林顿》(Letter to Edward Garrington)，1787 年 8 月 4 日，载于《论文集》(*Papers*)，第 11 卷，页 678。

[101] 洛克，《政府论》下篇，第二章，第 13 段。

邦政府有权强制其履行。1798年，他暗示说，如果联邦政府没能履行其宪法义务的话，州有权用强制力量来反对联邦政府。如果想一下拒绝执行联邦法令者和分离主义者们后来诉诸《肯塔基决议》中杰斐逊的权威，人们就应当注意到，对自然权利的这一诉求乃是为任何一方强制另一方提供辩护。从杰斐逊1787年信件的角度来看，州对联邦的强制权利绝不比联邦对州的强制权利有更高的宪法地位。

各州与全国政府之间的这种相互强制关系，正是杰斐逊在肯塔基第一条决议中所设想的东西。当人们处于政府之下时，他们拥有共同的法官。自然状态中则不是这样，在那里，比如财产权问题上的争议只能通过争议各方来解决，而且时常是通过强力来解决的。在自然状态中，没有一种公正的方式来决定某个人是否是在正当地捍卫他自己的东西，或者是在不正当地试图拿走别人的东西。但文明人民——也就是通过契约自愿建立政府的人民——的法律部门，则是被设计来确保刑事和民事程序中的客观性和公平性的。基于这一理由，法官们既独立于争议中的各方当事人，也独立于政府的各个政治分支机构。挑选出来的陪审团也要有他们自己的独立观点，这种观点不仅独立于争议各方，而且也独立于那些预想的、他们被请来做决定的事实的意见。人人都知道，不可指望这类程序绝对完美无误，有时总会有公正得不到伸张的情况。但是，失败是纠错和为更完善而努力的理由，而非推翻实施正义的制度之理由。当然，[54]如果这种制度因为贿赂、胁迫或其他不法行为而全部臭名昭著地堕落了，那么该制度本身就不再能够实现它为之而建立的那些目标了。但直至此时，仍不能说人们“没有共同法官”。

关于施行公正所说的东西，同样适用于立法过程。麦迪逊在《联邦党人文集》第10篇中写道：

> 不能准许任何人审理自己的案件，因为他的利益肯定会使他的判断发生偏差，而且也可能败坏他的正直为人。基于同一理由，不，基于更充分的理由，人的团体不宜同时既做法官又做当事人。然而许多最重要的立法案件，难道不是那么多的司法判决，不过不是同个别人的权利有关，而是同庞大的公民团体的权利有关吗？

人们做自己案件的法官，这正好是自然状态的含义所在，因为那里“没有共同法官”。但请考虑一下多数派的情形，麦迪逊在同一篇文章中把它界定为这样一种东西，即“团结在一起，被某种共同情感或利益所驱使，反对其他公民的权利，或者反对社会永久的和集体的利益”。[102] 在这种情况下，自然状态可以说已然卷土重来了，完全就像在一个法官和陪审团可以受贿而免于惩罚的司法体制中一样。在《联邦党人文集》第 47 篇中，麦迪逊声称，“没有任何政治上的真理”比如下一点“更具有内在价值了”，即“所有立法、行政和司法权力置于同一人手中，不论是一个人、少数人或许多人，不论是世袭的、自己任命的或选举的，均可公正地断定是暴政”。[103] 在《联邦党人文集》第 48 篇中，麦迪逊引用了我们此前讨论过的《弗吉尼亚纪事》中的一段文字，在这段文字中，杰斐逊宣称，“一个选举的专制政体并不是我们争取的政府”。杰斐逊曾经指出，他对之持有这种反对（而同时又在其下担任过州长职务）的 1776 年《弗吉尼亚宪法》，就是这样一部宪法，该宪法

> 将其根基置于这样的基础之上，即立法、行政和司法部

---

[102] 《联邦党人文集》，第 10 篇，页 46—47。

[103] 同上，第 47 篇，页 269。

> 门应该分立并保持区别，以便任何人都不能同时行使其中一个以上部门的权力。但是在这几种权力之间并未设有任何壁垒。[104]

《联邦党人文集》中的这些段落（包括源自杰斐逊的那句引文）认识到，暴政可能从选择政府的非共和模式中产生，也可能从共和选举中产生。但没有任何地方宣称或承认说，回应选举官员之暴政的唯一或恰当方法，就是[55]在下次选举中把他们踢出局外。对于篡权行为，无论是选举官员还是非选举官员所从事的篡权行为，唯一得到承认的反应就是某种形式的抵抗。

通过选举和立法过程而施行多数暴政，可以像司法制度中收买法官那样明显地危及公民的平等自然权利："当党争包括大多数人在内时，人民政府的机构……能使他们把公益和其他公民的权利当作占统治地位的感情或利益而作出牺牲"。[105] 最令杰斐逊声名远扬的，正是他作为防止这种暴政之手段的大共和国理论。他区分了民主与共和政府，并最先在这一区别中发现了这一药方，民主政府是一个人民"亲自"聚会的政府，共和政府是人民通过其"代表和代理人"而行动的政府。[106] 后者可以由大得多的领土和人口构成，其中，人们可以发现利益、情感和意见更加多样。而且，这种多样性越大，威胁少数人权利的同质多数形成的可能性就越小。麦迪逊说，在美利坚合众国中，"所有权力……都将从社会当中派生出来并依赖于社会……[而]社会本身将分化为如此之多的部分、利益集团和公民阶级，以致个人或少数人的权利很少遭到由于多数人的利益结合而形成的威胁"。

---

[104] 《联邦党人文集》，第48篇，页279。
[105] 同上，第10篇，页48。
[106] 同上，第14篇，页68。

但是，麦迪逊对个人和少数人权利的申辩并不完全依赖于这一社会和经济的分化。

> 在美国的复合共和国中，人民所交出的权力首先在两个不同的政府之间进行分割，然后把各政府分得的那部分权力再分给几个分立的部门。因此，人民的权利就有了双重保障。两个不同的政府将相互控制，同时各政府又自己控制自己。[107]

权力分立，其中让野心对抗野心，让每一位官员的利益充任其职位的宪法权利的保护者，这是政府由以控制自身的方式。人们交出的权力在两个不同的政府之间进行分割，这种联邦制度提供了“不同的政府将互相控制”的方式。

在《联邦党人文集》中，各州对联邦政府所实施的控制据说产生于这样一个事实：

> 联邦政府的各主要部门的存在，多少应归功于州政府的支持，从而也必然对州政府有一种依赖感，从而很可能产生一种对它们过于恭顺而非过于傲慢的倾向。另一方面，[56]州政府的各部门绝不依赖于联邦政府的直接作用来获得自己的任命。[108]

人们很难想象，如果有人提醒过《联邦党人文集》中的麦迪逊，在不到十一年的时间之后，他自己会宣称说各州有必要“行使自己的权力，以阻止美国转变成“绝对的，或最多也就是混合

---

[107] 《联邦党人文集》，第51篇，页291—292。

[108] 同上，第45篇，页259。

的君主制”，那时，他除了难以置信，还会做出何种反应。然而，这种形式上的可能性在《联邦党人文集》中仍然被考虑到了：

> 联邦政府对州政府权力的过奢的侵犯，不只是激起一个州或少数州的反对。这类侵犯将是引起普遍警觉的信号。每个州政府都会拥护共同的事业，开始互相联络，共商反抗计划。一种精神会鼓动和引导全体。简言之，对联邦束缚的恐惧，如同对外国束缚的恐惧一样，会造成同样的联合。除非自动取消计划中的革新，否则在两种场合下都会诉诸武力。[109]

除了《肯塔基决议》和《弗吉尼亚决议》没有完全代表一种“普遍警觉”而外，这一点是对那两个州对《移民和煽动暴乱法案》之反应的出色预期。但正是这类“侵犯”的不可能性，而非对它们进行反抗的方式，构成了《联邦党人文集》第46篇中下面这段话的支配性主题：

> 但是，疯狂到什么程度能使联邦采取这个极端呢？在与英国的斗争中，帝国的一部分用来反对另一部分。人数较多的一方侵犯了人数较少一方的权利。这种企图是不公正和不明智的，但想来也并非绝对是异想天开。但在我们所设想的情况下会是一种什么样的争论呢？争论的双方又是谁呢？少数几个人民代表反对人民自己，或者不如说是一批人民代表反对十三批人民代表，后者还有他们全体的共同选民作后盾。[110]

---

[109] 《联邦党人文集》，第46篇，页265。

[110] 同上，第46篇，页266。

在这里，麦迪逊没有预见到人们在宪法解释上坚定持有的那些差异，例如1791年在合众国银行问题上造成杰斐逊与汉密尔顿分裂的那些差异。他没有明确预见到，对一个人来讲是“必要而恰当的”的立法，可能变成另一个人眼中的篡权。对宪法的这些对立看法的合理性，显然意味着它们要求辩论和投票，而不是行使发现于[57]革命权利之中的反抗权。如果我们记起，在撰写《联邦党人文集》的那个时段里，麦迪逊正在为批准宪法而斗争，而且斗争双方都宣称忠于美国革命的原则，那么，此时他竟然预见到反抗就更令人惊讶了。反联邦党人视拟定中的宪法会侵犯各州权利和人民权利，而联邦党人则视之为矫正一个完全不足以保障这些相同权利的政府之弱点的手段。

麦迪逊在《联邦党人文集》第46篇中的措词之所以引人注目，还在于它把联邦政府与各州之间假定的、宪法之下的冲突，视为与最近“同英国的斗争”同类。虽然麦迪逊否认了这种冲突的任何可能性，但他是撰写《肯塔基决议》的杰斐逊的先驱，在该决议中，杰斐逊把合宪的民选官员的潜在篡权，看作与英国国王和议会的篡权同样对自由具有危险性。杰斐逊强调如下这一点：美国人在选择自己的英国统治者时没有任何作用，而虽然存在这样一个事实，但美国人也没有任何宪法手段否决英国的法案或把英国统治者撤职！

就像1798年的杰斐逊那样，麦迪逊在《联邦党人文集》第46篇中也预见到了人民会反抗他们自己选出来的官员，这种反抗与反抗英国国王和议会的代理人是一样的。而且，他还假定，人民在抵制他们自己的代表们的“过奢的侵犯”时，有一种和杰斐逊赋予美国革命期间“所有美国辉格派”的同仇敌忾相同的全体一致。在《联邦党人文集》第46篇所描述的特别反抗方式中，林肯在1861年会诉求的，自由选举在决定政治－宪法分歧中的

那种作用还没有进入视野。[111]

麦迪逊在《联邦党人文集》第 51 篇中称许过“审慎的发明”，《弗吉尼亚决议》则承认“审慎的发明”这一宣告业已失败，[112]这种发明承诺可以免除困扰过先前共和政府的权力滥用。[113] 现在不妨让我们审视一下肯塔基和弗吉尼亚同时对那些失败所提出的指控。我们最先要引述的将是《弗吉尼亚决议》。

《移民和煽动暴乱法案》因为两条罪状而受到谴责：首先，通过篡夺由宪法保留给各州或人民的权力，它们违犯了美国联邦制的原则，而这些原则在第十修正案中有特别的明文规定；其

---

[111] 麦迪逊在《1799—1800 年报告》中间接提到了《联邦党人文集》第 46 篇：“不能忘记，有些人担心在如此之大的国家建立全国政府会威胁自由，在为这些人所提出的论据中，要特别强调人民和最高政府之间的州政府这一中间存在物、强调它们会察觉篡权的第一个征兆的那种警惕性、强调它们会发出警觉的那种敏捷的诉求。这个论据可能并非没有效果，而如果它对于举荐宪法的制定是恰当的，那么它现在必定也适合于帮助解释宪法”。《立国者的心智》(*Mind of the Founder*)，页 272。

[112] “用相反和敌对的关心来补足较好动机的缺陷，这个政策将从人类公私事务的整个制度中探究。我们看到，这一政策特别表现在一切从属权力的分配中，这种分配中的一成不变的目的，是按这样的方式来划分和安排公职的，以便彼此有所牵制——使各人的私人利益可以成为公众权利的保护者。在分配州的最高权力中，再也没有什么东西比这些审慎的发明更必要了”。麦迪逊，《联邦党人文集》第 51 篇，页 290。试比较林肯关于国库分库(Sub-treasury)问题的演说，《文集》第 1 卷，页 167：“我们……不说，也没必要说……银行官员比政府官员更为诚实。……我们确实断定，副司库的利益与其职责相抵触，而银行的利益与其职责志同道合……正是基于这一理由，我们才说银行是更为安全的部门。这也就是因为银行系统的那个令人钦佩的特征，它把受托人的利益与职责置于同一阵营，而这种特征绝不能够进入到分金库系统之中。在后一系统中，个人占据公共资金的利益将与他们的职责处于永久的战斗之中，而且在许多情况下前者都必定取得胜利”。

[113] 麦迪逊在《弗吉尼亚决议》中对《联邦党人文集》的含蓄批评，原则上是卡尔霍恩《论合众国宪法和政府》(*Discourse on the Constitution and Government of the United States*)一书对同一文本更激进的批评之先声。

次，它们破坏了“自由政府的一般原则”。《移民法案》据说是“通过把立法和司法权统合到行政权之中”而破坏了这些一般原则，而《煽动暴乱法案》则是“因为它被用来对准自由监督公众人物和公共[58]措施的权利，以及随之而来的人们相互自由交流的权利，人们一直把这种权利看作所有其他权利的唯一有效的护卫者”。[114]

因此，《移民法案》被谴责为以《联邦党人文集》第47篇中认为“可公正地断定是暴政”的方式违反了权力分立原则。有些人认为，宪法没有充分把政府权力分开，而在《联邦党人文集》第47篇中，麦迪逊尽力批驳了这种反对意见。事实上，他辩称，每个部门在其他部门的权力中发挥部分作用，这对于让分权变得有效而言非常必要。但是，权力分立原则内在于自由政府之中，并就自己的性质而言属于自由政府。

通过侵犯宪法对自由言论的保护，《煽动暴乱法案》也以同样方式违反了一项自然的或内在于自由政府的原则。言论自由在此并不是被呈现为自成目的的东西，而是达到自由政府所有目的的必不可少的手段。[115] 作为自由政府运行所必不可少的权利，言论和结社自由要求而且施加了某些义务，这些义务先于实定法，同时，如果自由政府要得以存在的话，就必须履行这些义务。

为了应对这类权力滥用，《弗吉尼亚决议》表面看来是要谋划一些措施，这些措施在极端性上要远逊于《联邦党人文集》第46篇中所预期的措施：

---

[114] 《弗吉尼亚决议》，1798年12月24日，载于《美国史文献》，页182。

[115] 我们看到，这里预示了最高法院后来提出的“各种更合意的自由”（preferred freedoms）这一学说。

> 在故意、明显而危险地滥用其他未经所谓的契约(也就是宪法)批准的其他权力时,作为缔约方的各州有权利,而且有义务予以干涉,以阻止这种恶的发展,并在各自的权限内维护属于自己的种种权威、权利和自由。[116]

麦迪逊后来坚持说,他心中所想的是"各州"(复数)进行"干涉"的集体性宪法权利,而不是单个州的权利(比如南卡罗莱纳州在其1832年关于拒绝执行联邦法律的法令中会要求的那种权利)。

"故意、明显而危险"让我们想起《独立宣言》中"那份滥用权力的冗长清单"。但它也提醒我们注意到《宣言》中的"审慎",这种审慎要求政府"不应当由于无关紧要的和一时的原因而予以更换"。我们不得不记起,1798年颁布的《移民和煽动暴乱法案》将于1801年终止,而国会和总统选举将在彼时之前举行。虽然《肯塔基决议》不同于《弗吉尼亚决议》,前者申言了"各州……既自行判断侵权行为,同时自行判断补救的方式和措施"的权利,但这项权利不是被申断为一种宪法权利,而是一项"自然权利"。同样,它是作为所有自由政府基础的革命权利的表现。[59]《肯塔基决议》的结尾比开头要温和一些,它吁请"联合的各州"携手谴责《移民和煽动暴乱法案》,并"在下次国会开会时要求将其废止"。如果我们想一想杰斐逊在其决议的主体中因为"我们所选出的人"的"暴虐"而投向他们的鄙夷——更勿论他提出的"革命和鲜血"的威胁——那么这个结论可能显得有点软弱无力。[117] 同样,《弗吉尼亚决议》的结尾也没有任何让所谓暴虐的国会推翻自己结论的诉求,而是号召其他州携起手来"宣

---

[116] 《美国史文献》,页182。

[117] 《肯塔基决议》,1798年11月16日,载于《美国史文献》,页181—182。

布……上述法案违宪”，并通力合作以“维护保留在各州或人民手中的权力、权利和自由不受侵害”。[118] 究竟这种合作要采用何种形式，这一点故意地而且也是必然地未予言明。它之所以必然是模糊的，原因在于，这种情况本身——也就是自由选举的政府制定了据称对自由政府具有破坏性的法律这一情况——确乎前无古人。在“1799—1800 年报告”中，麦迪逊对《弗吉尼亚决议》作了最意味深长的评论，说它们是“舆论的表达，除了通过激起反思而可能对舆论产生影响外，没有任何其他影响”。他希望，这样的影响“可能在立法机构表达普遍意志时带来变化”。[119] 简言之，在结尾中，杰斐逊和麦迪逊似乎都曾抱有期待，即《肯塔基决议》和《弗吉尼亚决议》要么通过选举的压力，要么通过选举带来的变化，去改变国会的冒犯行为。此时，他们把选举指任为解决迄今为止只是通过革命而获得解决——如果它们确实得到解决了的话——的问题的方式。

然而，选举并非在本质上或凭其自身就是“鲜血和革命”的替代物。革命威胁仍然是选举过程中并通过这一过程所施加的压力的构成要素。然而，那种威胁更多地在于作为美国革命基础的那种理论中的革命权利之作用的提示，而非在于恐惧可能施加的暴力之中。在《联邦党人文集》第 43 篇中，麦迪逊通过诉诸“超验的自然法和自然上帝之法”而为制宪会议偏离《邦联条例》会议的指令进行辩护，“这种法则宣称，对社会的安全和幸福，一切政治制度都要全力以赴，都应为之做出牺牲”。[120]《联邦党人文集》对采纳 1787 年宪法的请求，部分是针对那时已然存在的实定法——即《邦联条例》——而对自然法的诉求。《联邦

---

[118] 《美国史文献》，页 183。

[119] 《立国者的心智》，页 270。

[120] 《联邦党人文集》，第 43 篇，页 247。

党人文集》本身看似一篇选举过程即宪法批准过程中的战斗檄文，它因此而同样意味着通过激发反思而只带来舆论影响。它对革命权利的诉求完全平和而理性。在《联邦党人文集》中，麦迪逊把随后的一些诉求，比如《肯塔基决议》和《弗吉尼亚决议》中的那些诉求合法化了，而这些诉求是与他建议采用的那种政府相对立的。[60]这些诉求同时是革命性的、威胁性的、平和的和理性的。我们可以认为，革命的自然权利是这样一项权利，即如果"深思熟虑和自由选择"要在人类政府中取代"机遇和暴力"的话，那么认可和理解这项权利就具有至高的必要性。1798年对这一权利的诉求正在为一次前所未有的、通过自由选举进行的权力转移提供基础。

杰斐逊1801年的就职演说，是对他自己以及美国人民在1800年选举中对选举本质所学到的东西之评论，在这里，选举充当的是自由政治体中公民之间深刻分裂的判官，以及在没有暴力的情况下转移权力的理性而合法的方法。正如我们在一开始所说的那样，在人类历史上，那次选举是独特的。在革命过程中，美利坚辉格派与托利派之间的分歧是用剑来解决的。在为批准宪法所作的斗争中，分歧是在批准宪法的若干次会议的范围内求得解决的，而那些斗争在州与州之间各个不同。不存在全国范围的公民投票，虽然一俟宪法生效，尤其是在批准《权利法案》之后，就出现了某种类似全国共识的东西。自那以后，在关于宪法批准的争论中出现过的那些分歧，又作为在宪法解释方面的分歧再次出现，并以这种方式促进了党派形成。

杰斐逊这样谈论1800年这次具有世界历史意义上的事件：

> 在我们过去的争辩中，竭尽全力争论的激烈场景有时会让初睹此景的人感到无所适从，因为他们不习惯自由思

> 考、不习惯说出和写出自己的想法；但既然现在全国的民意对此已做了决定，而且根据宪法的规定公之于众了，当然大家都将按照法律的意志把自己安排妥当，并团结起来为共同利益而一齐努力。[121]

显然，没有人比杰斐逊本人对“激发讨论”所作贡献更多。然而，我们发现，他在这里巧妙地蔑视这种激烈“场景”，亦即可能在不习惯自由搅扰的“初睹此景的人”面前呈现出来的场景。正如我们所看到的，1790 年代的党争与我们国家所经历的战争一样激烈。双方都把他们的分歧呈现出来，仿佛它们与革命中使美利坚辉格派与托利派分裂开来的那些分歧相类。对这一点的说明，没有什么比《肯塔基决议》中与《独立宣言》如此近似的那些文字做得更好。用如今的说法来讲，双方都把那场竞争呈现为一场零和事业，其中[61]一方之所得即是另一方之所失。从这一观点来看，选票永远不能真正代替枪弹。杰斐逊在《肯塔基决议》中曾讽刺“我们选择的人”，在这种讽刺中，他对选票极尽贬低之能事。然而现在，用他自己的比喻来说，他只是一个把共和之舟调头的新水手而已。

如果输掉一场选举就像输掉一场战争，那么那些输掉选举的人就会保留进行战争这一选项，而这当然正是 1861 年所发生的事情。杰斐逊的就职演说有一个目的，就是说服美国人民，在输掉选举的时候，没有输掉一场战争，而 1861 年林肯的就职演说也会如此。他把 1800 年的选举展现为一场决定两个竞争的政党中何者代表了多数的竞赛。林肯提醒国人，根据他们的契约，他们已经事先同意多数会实行统治，而少数则受到道德约束去接受这样的统治。他同时提醒多数（即他自己的政党，同时他

---

[121] 杰斐逊，《第一次就职演说》，载于《文存》，页 492。

也是其当仁不让的代表者），它的统治是受到限制的，多数原则绝未准许侵犯少数的平等权利。我们不妨重复那段著名但却很含糊的话：

> 所有人也都要记住这条神圣的原则，即，虽然多数的意志在任何情况下都要占上风，但多数人意志为了取得正当性，必须合理；而少数人享有平等权利，平等的法律必须保护这些权利，侵犯平等权利将会成为压迫。[122]

在1800年选举之前，每一方都曾指责另一方怀有与他们的平等权利不相容的意图。联邦党人曾把共和党人称为“民主派”，以此暗示他们与法国大革命时期雅各宾派之间的相似性，而后者的公共安全委员会曾残酷地把任何他们称为“人民敌人”的人送上断头台，并没收他们的财产。共和党人则曾把联邦党人称为“独裁者”，暗示他们与欧洲王室首领之间的相似性，后者那时曾无视法国人民的意志而阴谋复辟法国的君主制。杰斐逊在其就职演说中极力批判这些概括（包括他自己的概括）。

> 同胞们，让我们同心同德团结起来。让我们恢复和谐友爱的社会交往，没有这种和谐友爱，自由乃至生活本身也只能成为平淡乏味的事。我们还该想一想，既然我们已经摒弃了长期使人类流血受难的宗教上的不宽容，如果我们支持同样暴虐、同样邪恶，并且能够造成同样残酷而血腥的迫害的政治上的不宽容的话，那么我们就所获甚微了。[123]

---

[122] 杰斐逊，《第一次就职演说》，载于《文存》，页492—493。

[123] 同上，页493。

这让我们记起，六十年后，林肯在其《第一次就职演说》中对友爱的强烈诉求。我们还可以注意到这段话与《尼各马可伦理学》中下面这段话之间的相似性：

> [62]友爱似乎把政治共同体联结在一起，而立法者关心友爱甚于关心正义；因为全体一致是某种类似于正义的东西，而在所有事物中这是他们最热切追求的，并把党派当作他们最坏的敌人排除掉；但如果人们是朋友，他们就不需要正义了，而如果他们是正义的，他们却同样需要友爱，正义的真正形式被认为是一种友好的品质。[124]

亚里士多德的“全体一致”和杰斐逊的“同心同德”提醒我们，原初的一致同意是那部契约和多数统治的基础。也就是说，多数只可以做那些原则上得到所有人提前同意的事情。

根据美国革命的辉格派理论，共和国公民间友爱的基础可以在社会契约的本质中找到，“通过这种契约，全体人民与每位公民、每位公民与全体人民立约，所有人都应接受[多数派]为了共同利益的特定法律的统治”。这些取自 1780 年的《马萨诸塞权利法案》的话，我们在前面已经引用过了，它们是亚当斯所撰，也就是杰斐逊在 1800 年总统选举中所击败的那个人（而他本人则在 1796 年击败了杰斐逊）。亚当斯与杰斐逊在革命期间曾是亲密朋友，他们后来重续旧谊的通信是美国人民的宝贵遗产之一。他们因 1790 年代的政党斗争所带来的分裂之痛，乃是杰斐逊就职演说中那段关于恢复和谐和友爱的高贵言辞的基础。由 1790 年代的政治所分裂的其他人当中还有汉密尔顿和麦迪逊，他们是制宪会议发起人中最重要的人物，以及《联邦党人文集》

---

[124] 亚里士多德，《尼各马可伦理学》，1155a17—29。

首要的合著者。党争把那些曾经在革命中并肩战斗的人分裂开来，而杰斐逊在主张恢复友爱时所诉求的东西，本质上正是美国革命的原则，以及体现在社会契约中的一致同意原则。他的意思是说，我们应把他们的分歧看作这些共同原则范围之内的现象。

杰斐逊对多数统治与少数权利之间关系的经典表述看起来就像一个谜。当人们充满激情地互相反对时，多数认为少数在妨碍自己占据上风的神圣权利，而少数则认为多数在蓄意侵犯自己同样神圣不可侵犯的权利。谁来界定少数的平等权利和多数统治的限制？杰斐逊的答案包含在他对全体一致和友爱的亚里士多德式诉求之中。当亚里士多德提出朋友“不需要正义”，而正义的人“同样需要友爱”的时候，他暗指这样一句谚语，即朋友在任何事情上都有共同点。法律正义可以在由私人财产权方面的法律所划定的“你的”和“我的”之中找到。而一个真正的朋友[63]则认为自己的财产既可由自己支配，也同样可由朋友来支配。一个人无论有多少财产，都需要朋友；事实上，亚里士多德说，想要财富的主要原因之一正是想把财产置于朋友的支配之下。没有超越正义的友爱情感，就不可能有共同体，而没有真正的共同体，正义就会抵牾人的本性倾向。当人类陷于冲突中时，激情就让他们失察于他们的共同之处，而理性必须恢复其至尊地位。在政治过程中，多数与少数之间没有判官。除非存在某种他们能够达成一致意见的条件，否则自由政府就是不可能的。问题在于寻求那些条件。

对友爱与共同体的这种诉求所展示出来的难题是，根据宪法，美利坚共和国是一个诸共同体的共同体，一个诸州构成的国家。从家庭扩展至部族再到作为古代城市的部族群体——它是亚里士多德和所有古代立法者一样心中所想的东西——的那种人类伙伴关系的纽带，能够扩展到美国共和主义试验所要求的

范围吗？然而，亚里士多德本人在仁爱中看到了公民友爱的源头，而自然把这种仁爱植入到了作为我们物种之成员的我们自身之中，就这种物种而论，我们可以说“人人生而平等”。

> 父母似乎因为本性感受到对后嗣的仁爱，而后嗣对父母也一样，不仅在人类之间是这样，在鸟类中间以及大多数动物中间也是如此；在同种的成员之间，尤其在人类之间，能够相互感受到这种情感，我们因此称赞那些爱自己的人类同伴的人[从字面上讲，就是慈善家]。甚至在我们旅行时，我们也可以看到每个人对所有其他人是多么相亲相爱。[125]

当坐在家里的时候，我们认为种族和民族极其遥远，仿佛它们是另一类不同的存在者。而当我们旅行在外，我们就发现了共同的人性，事实上我们物种的所有成员都有这种人性。也就是说，无论我们实际朋友的数量如何受到时空限制，我们都应当把所有人当作潜在的朋友。美国的公民资格依赖人性的统一性来为诸州构成的国家统一性——“合众为一（e pluribus unum）”——作论证。

亚里士多德把全体一致（从字面上讲，也就是“同心同德”）当作比正义更重要的、让人们趋向正义的那种善。同样，他把派系当作与全体一致在程度上相同但在性质上相反的恶，它让人们趋向不义。然而，《联邦党人文集》第 10 篇和第 51 篇对“党争”的称许又当如何呢？麦迪逊把党争当作自由社会的一种正常而必要的特征予以接受，这难道不是把美国的共和主义置于与亚里士多德的古典共和主义完全不同的基础上吗？

---

[125] 亚里士多德，《尼各马可伦理学》，1155a17—29。

首先，我们要注意到，麦迪逊赞同亚里士多德，认为[64]“党争的狂热”一直是共和国的祸根：“人民政府的朋友发现，自己对这种政府的特征和命运的警觉，与他考虑这种政府走向这一危险邪恶的内在倾向时的警觉相比，从来没有那么高”。然而，在《联邦党人文集》第10篇中，麦迪逊会说，诉之于友爱以缓和党争，这在以前的共和国中从来没有成功过。能使更好的动机获胜的，乃是通过结合代议制和联邦制而重构共和主义。扩展后的共和国将由“各种各样的党派和利益”构成，从而使多数党派变得不可能。然而，这种审慎的发明与其说是被设想为友爱，或一般而论的更好动机的替代物，还不如说是一种使这类动机能够占据优势的一种手段。因此，《联邦党人文集》第10篇是这样结尾的：

> 我们发现，在联邦的范围和结构里，共和政体能够医治共和政府最易发生的弊病。根据我们赞成共和政体，并以此感到快乐和自豪的程度，我们应该以相应的热情拥护联邦党人的精神，并支持他们的人格。[126]

考虑到《联邦党人文集》第10篇在美国政治学文献中受到的格外注意，人们特别关注麦迪逊提及的共和政府的“弊病”。他和林肯，还有亚里士多德共同使用的医学类比提醒我们，排除弊病只是健康活动的一个条件。它本身并没有告诉我们健康是什么。

杰斐逊在《第一次就职演说》中说过一句最著名的话，“我们都是共和党人——我们都是联邦党人”，[127]当我们谈到这句话的

---

[126] 《联邦党人文集》，第10篇，页45、52。

[127] 杰斐逊，《第一次就职演说》，载于《文存》，页493。

时候，我们就预见了杰斐逊观点的进展。我们看到，《联邦党人文集》第 10 篇的结尾已经预示了这一点，在那里，党争问题的解决之道据说在于派系的多样化，这种多样性发生在大共和国中。[128] 简单说来，共和主义和联邦主义的相互依赖不仅有助于控制党争，而且也成了促进公民间友爱的基础。

诚然，作为党派标签的联邦主义与共和主义，在 1787 年并不是它们在 1801 年所变成的样子，在 1801 年，新宪法之下的激烈政治冲突已历十年。其间，政治党派的理念和功能已经呈现出不同的轮廓和形态。“政党”事实上开始成为党争的同义词（就像华盛顿告别演说所说），对共和主义者来讲，政党现在成了一种对抗君主制及其他反共和主义的一个公民组织，从而变成了党争的对立面。那些在 1800 年以后的杰斐逊式和麦迪逊式意义上叫做“党徒”的人，并不认为他们自己是永久地组织起来选择候选人、构建政纲和从事竞选——简言之，就是从事共和国的政治事务——的人。这一点对 1832 年后形成的、被称为第二个美国政党制度（或者叫两党制）的东西来讲变成了事实。但是，反对《移民和煽动暴乱法案》的观点，并不是关于两个（或更多）可选政策中[65]应当执行哪一个的观点。它们是从某些原则中引出的观点，而如果美国要保持宪法第四条向各州所保证的共和主义的政府形式，这些原则就不能妥协。根据共和党在 1800 年的自我理解，该党之创建是为了从“改变共和国的共和形式”的企图中挽救共和国。如果共和党的胜利终结了那种危险，那么也就不再需要共和党了。政治性的政党此时仍然没有被视为政治制度的永久特征，因为 1790 年代导致它们产生的那

---

[128] 《联邦党人文集》第 10 篇的结尾与第 51 篇的结尾互相呼应：“对共和主义事业来说可喜的是，通过对联邦原则的明智修正和融合，可以把实践范围扩充到极大的范围”。《联邦党人文集》，页 293。这种对应性是希汉（Colleen Sheehan）教授给我指出来的。

些问题，并不被当作政治生活的永久特征。

在就职演说中，杰斐逊从如下角度提出他对《移民和煽动暴乱法案》的异议：

> 在旧世界经历剧痛和震荡期间，当怒不可遏的人们苦不堪言，企图通过流血和屠杀来恢复丧失已久的自由时，狂风巨浪甚至波及到这个遥远而宁静的海岸；而各人对此的感受和恐惧的程度各不相同，对安全措施的意见发生分歧，那是不足为奇的。

从杰斐逊的"爆发"如何转变成"风浪"这一点上，亚当斯(Henry Adams)觉察到联邦党智者的极度愉悦。[129] 然而，这里体现的是杰斐逊的这样一种认识(这种认识在《肯塔基决议》中没有表现出来)，即美国人对法国大革命的反应，应当对集中在《移民和煽动暴乱法案》上的意见分裂负责。他承认，无论明智与否，这些法案都可能被视为"安全措施"。没有必要像杰斐逊在《肯塔基决议》中那样，把它们视为纯粹是有意篡夺未经契约授予的权力。美国意见在法国革命之后的分裂，在一个多世纪以后的布尔什维克革命之后，会重演同样的分裂。限制所谓的雅各宾主义或共产主义同情者们自由权的措施，究竟是压制自由的托词，还是对安全的合法关切的表达，这是一个永无休止的争论。杰斐逊在这里表明，两种观点都是可能的，并且暗示他本人曾经走得太远了，因为他只是把那些曾经支持过《移民和煽动暴乱法案》的人归咎于反共和主义的动机。他因此继续说道，

---

[129] 亚当斯，《杰斐逊和麦迪逊治理时期美国史》(*History of the United States during the Administration of Jefferson and Madison*)(Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1963)，页21。

> 并非每一种意见分歧都是原则分歧。我们曾用不同名称去称呼信奉同一原则的兄弟们。我们都是共和党人，我们也都是联邦党人。如果我们当中有任何人想要解散这个联邦或改变其共和体制，那就随他们去，让他们作为安全的标志，表明只要理性能够自由地与错误观点对抗，即使错误观点也是可以容忍的。[130]

[66]因此，大量的反对派都是诚实的公民，即使他们犯了错误。在公共安全究竟要求什么东西的问题上，他们与共和党人有不同看法，但他们并不因此就反对共和主义。在就职演说中，杰斐逊是在向他打败的对手伸出友谊之手。然而，在这样做的时候，他是在精明地邀请他们在一个更具广泛基础的政党中成为自己志同道合的党派成员，从而把那些更为激进毫不妥协的联邦党人孤立起来。刚刚结束的选举极其胶着。通过拥抱"未腐化的"联邦党人，杰斐逊是在帮助确保下一次选举不会呈胶着状态——后来事实确实如此。[131] 由于共和主义获得了优势地位，所以在杰斐逊眼中，选举过程获得了它在 1798 年不曾有的尊严。那时候，他的《肯塔基决议》极力嘲讽"我们所选择的人"，并发出了"鲜血和革命"的威胁。现在，革命的权利变得不那么重要。我们开始认识到选举本身的权威，林肯说，在未来的选举中，除了选票本身而外，不能从选票的决定中诉求任何东西，当

---

[130] 杰斐逊，《第一次就职演说》，载于《文存》，页 493。

[131] 在 1800 年的选举中，杰斐逊和伯尔(Burr)各获 73 张选票，而亚当斯获得 65 张。(在第十二修正案之前，每个选举人在选举总统时投两个人的票，得票居第二位的人做副总统。)由于每个共和党选举人都把自己的两张票投给了杰斐逊和伯尔，因此他们获得了相同票数，这就是在选择他们两者时不得不在众议院进行的原因所在。然而，在紧随第十二修正案的 1804 年，由于选举人团在选举总统和副总统时分开投票，所以杰斐逊获得了 162 张选票，比平克尼(Charles C. Pinckney)多 14 张。

说这话的时候，林肯就是在求助于这种权威。

在谈到那些有意见分歧而非有原则分歧的人时，杰斐逊把他们与那些想解散联邦或改变其共和形式的人们对立起来。对于后者，他在一段著名且广为传诵的文字中说，“那就随他们去，让他们作为安全的标志，表明只要让理性能够自由地与错误观点对抗，即使错误观点也是可以容忍的”。后来那些公民自由至上主义者们曾经引这一段文字作为下述主张的论据，即第一修正案中的言论自由权必定包括“表达我们所憎恨的思想之自由”。无论这一主张有多少优点，杰斐逊这里的言辞都没有为之提供支持。杰斐逊所支持的观点是，选举胜利者不应当迫害失败者，这正是以选票代替枪弹这一理念的本质所在。不过，杰斐逊一直在孤立那些其想法为之憎恶的人，他通过容忍这些人的想法这一事实，而使其想法变得更加软弱无力。容忍反共和主义因此是来自审慎的指令，而不是对权利的承认。

杰斐逊认为，在理性可以自由与错误斗争的地方，可以容忍错误。共和主义的事业植根于理性之中，而反共和主义则是植根于无理性之中。人类本性是理性的政治动物，因此共和主义是人类理性解放的自然后果。《移民和煽动暴乱法案》建立在政府必须通过监禁或驱逐某些批评政府的人来保护自身这一假定之上。但杰斐逊认为这是荒唐的：在自由人民与自由政府的自然的亲和性面前，批评者们不会有什么影响力。他早在1790年就曾写道，“共和政体是不与人的权利没完没了地处于公开或秘密战争之中的唯一政府形式”。[132] 共和政府完全有理由对其公民们的忠诚抱有信心，因为他们不可能对其他任何政府形式怀有理性的兴趣。

---

[132] 《杰斐逊派百科全书》，第7331条。

[67]当然，我知道有些忠诚的人担心共和政府不能强大起来；担心这个政府还不是足够强大。但是当这个举世瞩目的政府正处于成功试验高潮之际，忠诚的爱国者仅仅因为脑子里存在一种不切实际的空想，担心这个政府不能自立，就会放弃这个迄今一直让我们保有自由和安全的政府吗？我坚信不会。

正如本章开头那段取自林肯的引文所说明的那样，杰斐逊带有修辞色彩的问题在1861年就绝对不是修辞性的了。对杰斐逊来讲，共和主义在1800年选举中的胜利，以及对反共和主义的孤立，是对怀疑者们的彻底驳斥。

相反，我相信这个政府是世界上最强有力的政府。我相信，这是唯一的一个政府，每个人一经法律召唤，就会飞奔到法律的旗帜下，对破坏公共秩序的行为，如同处理个人的私事一样。

杰斐逊没有考虑由不满的君主制论者发动的反叛。没有必要压制他们，因为没有必要惧怕他们。一俟有必要，人民会奋起战斗，保护他们认为体现了自己意志的政府。

人们常说，让一个人管理自己是不行的。难道让他去管别人就行了吗？我们见过以国王身份出现的天使管人吗？让历史来回答这个问题吧。[133]

这些话常常回荡在林肯的演说中。主人对奴隶、国王对人

[133] 杰斐逊，《第一次就职演说》，载于《文存》，页493。

民的统治，只不过是他所谓的“同一条老恶魔”的两种变体而已。这两种统治都预设了统治者的本性不同于被治者的本性，就像马的本性不同于骑手的本性一样。虽然《肯塔基决议》中所提出的危险——即反共和主义的联邦党人的政策可能“迫使这些州采取革命和流血的手段”——并没有为事实所证实，但杰斐逊就职演说中的这一部分，必定让我们想起他在《弗吉尼亚纪事》中所提出的远为不祥的预言，即预言内战将因国内黑人奴隶制的罪恶而爆发。[134]

共和国公民对自己摆脱君主或专制统治、获得自由的兴趣，并不会自动扩展，使他们对解放自己可能对之实行专制统治的那些人感兴趣。1786年，杰斐逊因为国会没能在一份关于组织西部准州的法案中禁止奴隶制而叹息，这个疏忽事实上在次年那个伟大的《西北土地法令》(Northwest Ordinance)中得到了弥补。此外，正如我们已经注意到的，杰斐逊充分认识到，相对于在抵制茶叶税或印花税的斗争中所谴责的奴役，美国国内的黑人奴隶制是一种更大的恶。[135] 因而，有人可能会问，杰斐逊在其就职演说中为何没有直接反驳(宪法)契约，这一点明显代表着对自由的自然权利理念的终极挑战，以及对于[68]共和主义的根本危险。在这里，我们或许可把摘自林肯悼念克雷(Henry Clay)的话用到杰斐逊身上(正如我们在某些方面可以将其用于林肯本人身上一样)：

> 他在原则和情感上都一直反对奴隶制。他生命中最早的和最近的公开努力——中间相隔超过五十年——都是为了帮助肯塔基州奴隶逐渐解放。他没有意识到，在事关人

---

[134] 参见上文注释[91]。
[135] 参见上文注释[41]。

> 权的问题上，黑人要从人类这一物种中被排除出去。然而，克雷先生是奴隶主。由于被抛到一种奴隶制已广为流布且根深蒂固的生活之中，他没有意识到，如何能够立即根除奴隶制而又不至对人类自由事业本身带来更大的恶。我想，任何聪明的人都不曾意识到这一点。[136]

当杰斐逊发表其第一次就职演说的时候，就奴隶制是一个联邦问题而论，《西北土地法令》已经解决了这一问题。对杰斐逊、克雷和林肯来讲——事实上，对除了最激进的废奴主义者之外的每一个人来讲——宪法已把奴隶制在各州的地位排他性地置于各州的权限范围之内了。在杰斐逊的就职演说中，奴隶制并没有它在林肯就职演说中的那种显耀地位。在 1801 年，关于奴隶制，并不存在像 1854 年随着《密苏里妥协案》的废除所带来的迫切的政治问题。摆开这个联邦层面的问题之后，对于林肯和杰斐逊来讲，讨论奴隶解放的合宜论坛就在奴隶制在其中是合法制度的各州之内了。一旦伊利诺州（遵循《西北土地法令》的规定）已经在其边界之内禁止了奴隶制，作为该州公民，林肯在奴隶制方面的责任就如同他所理解的那样已告终结了。

然而，奴隶制问题的根本重要性，很难说在杰斐逊的就职演说中付之阙如。当他谈到“被激怒者通过鲜血和屠杀寻求久违的自由”时，其含义虽然表面上指向的是法国大革命，但肯定也是提醒听众当心离家门口更近的危险。在其他地方，包括在《弗吉尼亚纪事》中，杰斐逊曾经反复警告，如果主人不以一种及时而恰当的方式解放美国奴隶，那么解放将以不同的手段并通过

---

[136] 林肯，《悼念克雷》（*Eulogy of Henry Clay*），1852 年 7 月 6 日，《文集》，第 2 卷，页 130。

难以想象的暴力和痛苦而发生。然而，对于杰斐逊和林肯来讲，必须释放奴隶的终极和全部理由在于，否认奴隶的自然权利，也将同样为否认主人的那些权利提供辩护。杰斐逊和林肯都认为，人类理性当中没有这样一种力量，它能够为奴役一个人提供辩护而又不会同样为奴役任何其他人提供辩护。反过来说，人类理性中没有这样一种力量，它能够为一个人的自由提供辩护，[69]而不会同样地为任何其他人的自由提供辩护。《独立宣言》提出了一个"公正的世界"，而正是对这些权利的诉求才构成了建立这样一个世界的核心理由。这个世界包括人类的所有种族，一个人不可能前后一贯地既以这些权利为名面对这个世界，同时又限制这些权利的应用。然而，在内战前夜，那些坚持认为奴隶制是一种积极的善的人，宣称那一自由从本性上讲属于某些人而不属于另一些人。道格拉斯参议员的追随者们并不认为奴隶制是一种积极的善，但他们认为，奴隶制是一个受制于"人民主权"这一神圣权利的无关道德的问题。林肯坚持，要么宣称奴隶制是一种积极的善，要么宣布它是一种恶，这里不存在道格拉斯试图占据的那种中间立场，经由这样的坚持，林肯将升至使之能够成为总统的那种高卓之处。

在生命的暮年，一位年轻女记者赖特(Fanny Wright)曾致信杰斐逊，主题即实现(奴隶)解放的方式和手段问题，在复信中，杰斐逊说，这一主题"是我全部生命中最大的焦虑"。他还补充说，"在我的余年，完成奴隶解放已难实行，因为事态尚未进展到这一步；我将这一事业的成功留给了另一代人"。[137]

杰斐逊在就职演说中发出疑问说，我们见过以国王身份出现的天使来管人吗？此时，他的修辞性问题适用于想要在未经另一个人同意的情况下对之进行统治的任何人，这一问题既适

---

[137] 《杰斐逊派百科全书》，前揭，第7987条。

用于奴隶主，也适用于戴王冠者。人类政府的问题产生于这样一个事实，即统治者与被治者的本性并无二致。“人人生而平等”，这不仅意味着所有人都由造物主同等地赋予了某些权利，而且也意味着他们由同一位造物主赋予了不同于天使的本性。统治者在本性上优越于或可能优越于被治者，这个神话是暴政的根源。“人人生而平等”本身就包含着法治和宪政政府的第一原则：生活于法律之下的人共同参与法律的制定，反过来，制定法律的人也要生活于法律之下。然而，这就意味着，选举不仅仅是决定应由谁来统治的手段。它意味着那些赢得选举的人的权力要受法治的限制，他们要保护少数的平等权利，并保留少数在未来的选举中变成多数的可能性。

1858年，在联合辩论的最后一场，林肯把他本人和道格拉斯之间的议题作了如下界定：

> 他主张，只要想拥有奴隶，任何一个共同体都有权利拥有奴隶。如果奴隶制不是一种错误，他们拥有奴隶也就罢了。但如果它是一种错误，道格拉斯就不能说人们有为非作歹的权利。[138]

杰斐逊曾经谴责国王的神圣权利是欺骗。林肯则在杰斐逊止步的地方继续前行，他告诉人民，就未经他人同意而对他们进行统治而言，人民并不比[70]国王们有更多的权利，而这当然是一项更艰巨的任务。一种多数在其中可以单独进行统治的政体，仍然是受道德秩序牢固限制的政体，这一点对杰斐逊和林肯来讲都一样。这个由上帝命定并由理性发现的道德秩序，必须得到多数人自身的遵守，以便统治的权力能够变成

---

[138] 林肯，《文集》，第3卷，页315。

统治的权利。选举正是靠这些标准而正当地变成了革命的和平继承者。

杰斐逊的就职演说对选举过程表达了尊重，他本人迄今为止从未对“我们选择的人”表示过这种尊重。当然，杰斐逊及其政党现在正是被选择出来的那种人了！然而，我们一定不能嘲讽式地来理解这一点。在称赞导致其政治成功的过程时，杰斐逊并不仅仅是在嘉许人民选择了自己。他也在嘉许他的竞选对手，因为他们接受了选举结果。杰斐逊因此极力向这些对手保证，自己的政府将致力于对手们的权利，一如它将致力于他们的公民同胞的权利。但那个著名的论断，即“我们都是联邦党人——我们都是共和党人”，却是一把双刃剑。这把双刃剑把他们彼此接受对方为志同道合的公民，与“每一种意见分歧都不是原则分歧”这一事实联结起来。选举或许只能恰当地在那些其意见分歧并非原则分歧的人们之间做出决定。杰斐逊对那些把选票作为枪弹的和平继承者具有信心，这信心依系于如下假定，即那些想要解散联邦或改变其共和形式的人只是一种很小的威胁，因此容忍他们是安全的。这种威胁之所以很小，是因为人民对保存自己的联邦及其共和形式有压倒一切的兴趣。谁反对联邦和共和制，谁就是人民自身的敌人。这些敌人如何能够在大众选举中在反对联邦和共和制方面获得进展呢？

在杰斐逊看来，共和制或自由社会原则的优点和力量首先存在于这样一个事实，即“只要理性能够自由地与错误观点对抗，即使错误观点也是可以容忍的”。就职演说中的这段话让我们想起《弗吉尼亚宗教自由法令》的伟大结语，它宣称：

> 真理是伟大的，如果听其自然，她终将占据上风；真理是谬误的有力对手，她对斗争毫不畏惧，除非被人为的干预

> 解除了她的天然武器——自由论辩——如果允许人们自由地批驳谬误，谬误也就没有什么危险了。[139]

在共和政体中，真理在自由的政治思想市场中充满力量，正是对这一力量的信念，让杰斐逊坚信，将来自由选举会强化这一政体的根基。他的信念在于，这一真理对人民来讲易于理解，它凭自身就有说服力，还有，相信这一点是如此明显地符合人民的利益，从而要[71]诱使他们放弃它将是不可能的。

因此，“我们认为这些真理是不言而喻的”是一个必然性论断，也是内在于理性和本性的一个自由论断。它意味着心智有领会真理的自由，同时，本性之中、心智之外有一种必然性，正是这种必然性决定了什么是真理。归根到底，自由是受真理决定的那种能力。

自由社会是人们——他们把这些不言自明的真理认作他们社会与政治关系的基础——之间的一种友爱关系，也就是团结一致，或同心同德，在这种关系之内，他们能够和平地通过争辩、讨论和自由选举来解决分歧。杰斐逊的就职演说证明，这种团结一致的存在足以使这一和平过程发挥作用。它的存在也证明，如果这一过程要继续下去，那么就继续需要这种团结一致。南方在 1860 年拒绝接受林肯当选是一个证据，它表明，这种团结一致在那个时候并不存在。正如我们将在恰当的时候予以分析的那样，林肯 1861 年的就职演说担负起一个任务，即用杰斐逊的标准证明，拒绝他的当选并没有比拒绝任何其他人的当选——包括他当选之前杰斐逊的当选——具有更正当的理由。

对林肯当选的反叛表明，杰斐逊对于大众共识在将来会支

---

[139] 杰斐逊，《弗吉尼亚宗教自由法令》(*Virginia Statute of Religious Liberty*)，1786 年 1 月 16 日，载于《美国史文献》，页 126。

持联邦和共和制所持的乐观主义是没有理由的。杰斐逊说过，“只要理性能够自由地与错误观点对抗”，那么“错误观点”对安全不构成威胁，而“除非被人为的干预解除了她的天然武器”，否则真理是无所畏惧的。但是，理性保有“自由”的确切条件是什么？而真理何时会被“解除武器”？为着选举产生的最高地位的政治竞争，难道不正是仍然微弱的理性之声获得最少视听，而激情和煽动迷惑理性的时候吗？

1860年，林肯的名字或他的政党的选民的名字甚至不被允许写在十个州的选票上，这一事实表明，那些州里存在一种与杰斐逊在就职演说中称许过的极其不同的公众舆论。在联邦和共和制事业中训育出来的人民，如何能够产生这样一种变化呢？眼下，我们这样说就足够了：分离各州基于这样的理由为自己的分裂行为作辩护，那就是，是自由州，而非它们自己拒绝了按照宪法建立的联邦。他们在根本上诉诸《独立宣言》中的革命权利，认为这种革命权利已经赋予自己一项从自己不再同意的政府中分离出来的自然权利。但是，他们也根据自己正从中撤出的实定宪法而宣称自己有脱离联邦的权利。分歧已经在两者之间出现了，一个是自然法和自然上帝之法，一个是人类的法律，即植根于其上的宪法。我们现在要探究的是，那些分歧是什么，它们是怎样产生的，对这些分歧进行辩护的努力是根据何种论据而做出的。[72]然后，我们必须看一看，林肯在回应这些分歧时是如何应用他从杰斐逊那里学到的论据的。

第二章
《独立宣言》、《葛底斯堡演说》与史学家

[73]一切荣誉归于杰斐逊，归于这个人——他在单独一个民族争取民族独立的强大压力下，表现得如此冷静，如此有预见和有魄力，在一个仅仅是有关革命的文件中输入了一个适用于古往今来、天下万国的抽象真理。

——林肯

要问《独立宣言》的自然权利哲学是对是错，是一个毫无意义的问题。

——贝克尔

在美国内战中，南方各州被打败了，这是有违一切历史逻辑和健全意识的。自此以后，美国人民就处于一种政治的和民众的衰退境况之中。……建立在奴隶制和不平等原则上的、伟大而崭新的社会秩序的开端，被那次战争破坏掉了，同时受到破坏的还有一个将来真正伟大的美国的胚胎。

——希特勒

"我们认为这些真理是不言而喻的:人人生而平等,他们都从他们的造物主那里被赋予了某些不可转让的权利,其中包括生命权、自由权和追求幸福的权利"。献身于这个信念的民族,无疑部分正是因为它们献身于这一信念,现在已经变成了世界民族之林中最为强大繁荣的民族。这个民族在成熟以后,[74]是否依然珍视它在其中孕育成长的这种信念呢?它是否依然认为,那些"真理是不言而喻的"呢?*

——施特劳斯

亚里士多德在《政治学》第2卷一开始,就为自己作了辩护。亚里士多德说,他的目的就是要阐明,对那些最能够按照自己的想望而生活的人们来说,何种形式的政治共同体是最佳的。也就是说,他希望找到对任何地方和任何时代而言都是最佳的政府形式。但他不希望人们认为他仅仅是为了显露才华,自炫智慧。出于这一理由,他着手研究那些大家所公认为治理良好的各城邦中业已实施有效的各种体制,以及那些仅存在于声誉素著的思想家著述中的政府的优点。①

---

* 这些引文取自致皮尔斯等人的信(Letter to Pierce and Others),1859年4月6日,载于《林肯作品集》(*The Collected Works of Abraham Lincoln*),巴斯勒(Roy P. Basler)编(New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 1953),第3卷,页376;贝克尔(Carl Becker),《独立宣言:政治思想史研究》(*The Declaration of Independence: A Study in the History of Political Ideas*, New York: Harcourt Brace, 1922),页277;希特勒(Adolf Hitler),《1933年的讲话》,载于劳施宁(Hermann Rauschning),《毁灭之声》(*The Voice of Destruction*, New York: Putnam, 1940),页68—69;施特劳斯(Leo Strauss),《自然权利与历史》(*Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago Press, 1953),页1。

① 亚里士多德,《政治学》,1260b27—37。这里所说的著作家是柏拉图、斐里阿斯(Phaleas)和希波达摩斯(Hippodamus)。

亚里士多德想通过自己的分析证明，无论在言辞中还是在实际中，都不存在任何堪称最佳的政体。没有这样一种优秀政体的模型，就不可能存在严格的政治学。作为医学家的儿子，亚里士多德相信，真正的政治学必须要像医学能够甄别身体的健康和疾患那样，能够区分政治上的健康和疾患。

论述林肯和美国内战的文献漫无涯际。然而，人们在那些文献中的任何地方，都找不到亚里士多德或一位亚里士多德式的政治学家可能识别出来的、对折磨着那一时代美国政治体的病症的诊断。但林肯自己的分析却显然是亚里士多德式的。在他与道格拉斯辩论的过程中，林肯把奴隶制描述成癌细胞，要想立即切除这种癌细胞，就不可能不导致病人流血致死。然而，就像任何癌细胞一样，只要允许它继续扩散，就必然会导致病人死亡。② 用医学诊断术语来说，林肯试图阻止奴隶制向任何新的准州（新的州可能从这些准州上建立起来）扩展。他认为，一旦奴隶制被不可逆转地限定在业已存在的各州，就能够在那些州的范围内采取措施，以逐渐减少和消除这种癌细胞。至于那些措施可能是什么，他并没有立即提出来。在现实事态的压力下，

---

② 参照一下施特劳斯的话："一门不能以医学讨论癌症时所具有的那种信心来讨论僭政的社会科学，不可能把社会现象理解为如其所是的东西"。施特劳斯，《色诺芬〈希耶罗〉义疏》（Restatement on Xenophon's *Hiero*），载于《论僭政》（*On Tyranny*，New York：Free Press，1963），页 189。也可参见施特劳斯，《什么是政治哲学？及其他研究》（*What Is Political Philosophy? And Other Studies*，New York：Free Press，1959），页 95。

在这方面，卡尔霍恩并不比林肯更少亚里士多德主义的色彩，我们应该进一步指出这一点。请想一下卡尔霍恩在 1849 年 8 月 12 日参议院演讲中的这段话："正如我们的自然躯体一样，政治体也有绝不自行终结的疾患。废奴运动就是其中之一。如果任其发展，它将跨过所有的阶段，从最初的煽动始，以解放奴隶和破坏政府告终"。载于《卡尔霍恩文集》，第 4 卷，页 516。卡尔霍恩对废奴主义的诊断，一如林肯对奴隶制的诊断，是一种政治疾患。然而，我们将在第七章证明，从其政治理论的非规范性的"科学"观点来看，卡尔霍恩不能够前后一致地谈论政治体的健康和疾患。

林肯所有的努力都不得不集中于限止毒瘤的增长。确实，他的核心使命，乃是必须说服同胞们相信奴隶制确实是一种道德疾病，而不是道德冷漠问题（就像道格拉斯所认为的那样）或是一种积极的善（就像卡尔霍恩的追随者们所坚持的那样）。对林肯来讲，区分健康政治体和患病政治体的标准，乃是《独立宣言》所确认的专制政府与自由政府之间的区别。根据林肯的理解，这种区别确切地植根于自然之中，就像健康与疾患的区别植根于人体中一样。

[75]半个世纪以前，林肯的伊利诺对手首要传记的书名是《冲突前夕：道格拉斯和无必要的战争》（*The Eve of Conflict: Stephen A. Douglas and the Needless War*）。③ 虽然在道格拉斯的问题上，它表达了在某些方面算是一种选择性的党派偏见的东西，但就其“无必要的战争”这一论点而论，它却与兰德尔（James Garfield Randall）的作品没有实质区别，那时，人们广泛认为后者是一名林肯崇拜者，如今他仍然是最主要的学院派林肯传记作家。在这方面，它与战争期间的任何引人注目的内战学术作品也并无不同。④

---

③ 密尔顿（George Fort Milton），《冲突前夕：道格拉斯和无必要的战争》（Boston: Houghton Mifflin, 1934）。作为关于道格拉斯的权威著作，它已经被约翰逊的《道格拉斯》（*Stephen A. Douglas*, New York: Oxford Press, 1973）所取代。作为传记，虽然约翰逊的作品已经极近权威可靠的程度，但却完全落入了我们即将讨论的贝克尔的历史学派的窠臼之中。

④ 以兰德尔、克雷文（Avery Craven）以及密尔顿为代表的美国史学界的“修正主义”运动，都同等谴责废奴主义者以及宣扬奴隶制是积极之善的那些人的非理性的故作姿态（他们是这么认为的）。从他们的观点来看，林肯与这些糟糕极端中的任何一种都并无不同，因为他坚持作为道德问题的奴隶制的首要政治意义。道格拉斯的人民主权学说让他们很喜欢，正是因为这种学说试图通过否认奴隶制作为道德问题的重要性，从而使之成为一个仅是地方性而非全国性的政治问题，并以此缓解奴隶制问题所带来的紧张。

在《林肯的出现》（*The Emergence of Lincoln*）一书中，奈文思是（转下页）

在南部脱离联邦前夕，林肯致信给他过去的辉格党友人、佐治亚州国会议员斯蒂芬斯（Alexander Stephens）（他很快就成了南部邦联的副总统）："你认为奴隶制是对的，因此应当扩展；而我们认为它是错的，因此应当受到限制。我以为这就是麻烦所在。奴隶制确实是我们之间唯一的实质性分歧"。⑤在林肯看来，内战首先是关于奴隶制是对是错的一场争论。根据修正主义者的史撰标准，对与错这一根本意见分歧不可能由任何理性过程来决定。因此，修正主义史学家在处理内战的时候事先就确信，对于美国人民在那一时代所面临的问题，他们比林肯或他的任何同代人都有更好的理解。他们相信自己知道，问奴隶制是对还是错——用贝克尔的话来讲——就是在问一个"完全没有意义的问题"，而林肯和他的公民同胞们却不知道这一点。他们因此得出结论说，在一个不可能用任何理性手段予以解决的意见分歧问题上走向战争，完全是愚不可及。⑥

（接上页注④）"修正主义"的一个例外，但也仅仅表面上是这样。他更多地站在林肯而非道格拉斯一边。但他认为奴隶制度之所以错误，是因为它不合时宜，这就不同于林肯了，后者认为奴隶制之所以不合时宜，是因为它错误。奈文思坚信，19世纪思想和制度的宏大潮流不可逆转地站在自由一边。他似乎从未考虑过这样一种可能性，即这些宏大潮流可能在希特勒和斯大林（他们都是新达尔文主义者）的制度中达到顶峰，一如它们在自由民主国家中那样。就像托克维尔一样，林肯早在1838年的青年讲堂演说中批评拿破仑的时候，就预见到了这种可能性。林肯在所谓非个人的历史或进步法则中没有看到自由的任何终极保障。他只是在对《独立宣言》体现的那条独立于历史的"普遍真理"的忠诚中才看到了这样一种保障。

⑤ 林肯，《林肯文集》，巴斯勒编（New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 1953），第4卷，页160。

⑥ 请思考一下下面这段话，它引自对富特（Shelby Foote）的一次访谈，而他可能是内战方面最杰出的军事史家。"问：美国人为何如此大规模地互相残杀呢？答：从根本上讲，它是我们的失败，我们没能找到一种避免打仗的方法。它是因为我们没能做好我们确实很擅长去做的事情，那就是妥协。美国人喜欢把他们自己设想为不可妥协的。但我们真正的天分恰恰在于达成妥协。我们的整个政府正是建立在妥协之上的。但那一次妥协没有达成"。沃德（Geof-（转下页）

贝克尔的著作,《独立宣言:政治思想史研究》,仍然最富影响,而且在大多数方面都是迄今为止关于该主题的最佳学术作品。⑦贝克尔是其同行中的一位高明艺术家。他的典雅和清晰有一种魅力,这种魅力正是以往学术撰述的一个标志。但除了典雅之外,我们很难意识到这部作品出版于 1922 年。虽然在过去的七十五年中有大量的美国史著作面世,贝克尔关于自然权利哲学的观点在学术界主流中却一直没有被改变,也没有受到挑战。比如,就我所知,没有一位书写过内战的史学家曾严肃地追问过,林肯对于《宣言》真理的信念,是否能够被作为不但在情感上有感染力和说服力,而且在哲学上也健全的东西来接受。也从没有人探究过,像林肯那样相信,《宣言》原则构成了区分政治体的健康和

(接上页注⑥)frey C. Ward)、里克·伯恩斯(Ric Burns)和肯·伯恩斯(Ken Burns):《内战:一部阐释史》(*The Civil War: An Illustrated History*, New York: Knopf, 1990),页 264。所有政治妥协都预设了一种目的,这种目的为妥协者们所共享,而且对他们来讲,这种目的比要求他们在妥协中做出牺牲的东西还更为重要。我们的政府是在战争中产生的,在此过程中,十三个殖民地宣布了自己声称不可能妥协的原则("给予我们生命的上帝,同时也给了我们自由:强力之手可以破坏它们,但却不能让它们分开"),富特怎么会认为我们的政府是建立在妥协之上的呢?内战当中生死攸关的原则与美国革命中生死攸关的那些原则是同样的东西,这是葛底斯堡演说的主旨,而富特对此(就像对《独立宣言》一样)似乎从未稍加注意。

⑦ 威尔斯(Garry Wills)的《创造美国:杰斐逊的〈独立宣言〉》(*Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence*, New York: Doubleday, 1978)是试图有意推翻贝克尔权威的一本书。在该书第一章中,威尔斯写道,"虽已历经半个世纪,但贝克尔的小部头著作对大多数学者来说,仍是探究《宣言》理念的开端和终结。同样,它一直是影响最广泛的作品"。在努力贬损贝克尔的过程中,威尔斯粗陋而不准确地认为,哈奇逊(Francis Hutcheson),而非洛克,才是杰斐逊起草《宣言》时最重要的源头。威尔斯的作品虽然流行一时,但它太过不足信,结果反而强化了贝克尔的权威。参见《创造过去:威尔斯的〈创造美国〉与意识形态化学术的病症》(Inventing the Past: Garry Wills' *Inventing America* and the Pathology of Ideological Scholarship),载于我的《美国保守主义与美国建国》(*American Conservatism and the American Founding*, Durham, N. C.: Carolina Academic Press, 1984),页 76—109。

疾病的根据，这一点是否具有内在的合理性。⑧ 但是，如果《宣言》的哲学是对是错这一问题完全没有意义，那么奴隶制是对是错，或者自由是否优于专制主义之类的问题就同样是无意义的。

[76]探究贝克尔的断言本身是对是错，并非我们当下的目的。然而，我们现在确实要说的是，如果不着手解释为何林肯及其对手们的信念与他们的行为相一致，那便没有任何一种内战解释能够声称具有历史可信性。而且，归根结底，这样的解释也不能抑制自己对那些相反和互相矛盾的信念做出判断。因为，如果贝克尔关于这个问题的断言就是无可争辩的真理，那么林肯据以捍卫其保存联邦的策略以及为自己的整个生活（更不用提他自己以及 60 万其他美国人的死亡了）进行辩护的信念就是一种幻觉。在这种情况下，诚实的历史学家的结论将会是，内战是幻觉的结果，这种幻觉是“由一个白痴讲述的、乱七八糟、毫无所指的传说”。⑨

---

⑧ 威尔斯在《林肯在葛底斯堡》（*Lincoln at Gettysburg*，New York：Simon & Schuster，1992）——这是他关于《独立宣言》作品的姊妹篇——一书中，把葛底斯堡演说称为一个“巨大的（如果是善良的）欺骗”。称这一欺骗为善良的唯一理由在于，在威尔斯看来，林肯的修辞如此有力，并且说服了如此之多的人，因此取消其影响的努力将毫无希望。但事实几乎正好相反。支配林肯关于内战和人类平等理念的文献，是由贝克尔的论点主导的。虽然贝克尔太过绅士，没有把葛底斯堡演说称为一种欺骗，但在贝克尔看来，林肯信仰“一条放之四海而皆准的普遍真理”，当然错误。威尔斯并不是指任何一位被林肯说服、认为这种信仰不是错误的著作家，包括他自己在内。

⑨ 这是克里斯托（Irving Kristol）的观点，他相当自负，人们广泛承认他是美国政治传统的阐释者。他说：“对美国政治传统的互相冲突的解释，似乎从未撕裂美国人民，虽然可能撕裂了学者们。令人惊奇的是，甚至我们血淋淋的内战对美国史的进程也没什么影响。如果有人要写一部美国史教科书，而让关于美国内战的那一章付之阙如，并仅代之以一句话来表达宪法修正案在 1865 年废除奴隶制这一结果，那么像现在那样书写的随后的章节中就几乎没有需要修正之处了”。听到这种观点之后，人们会认为，要么内战完全是学者们所打起来的，要么关于奴隶制的分歧根本就不是真正的分歧！克里斯托继续说道：“内战对美国政治传统的影响就更小了，因为从来就没有一种真正的南方政治传（转下页）

贝克尔认为，信仰《独立宣言》真理是错误的，而如果他的这种观点正确，那么林肯把奴隶制比作癌细胞就是错误的。我们将不得不说，这种类比只不过表明林肯对某种自己不喜欢的东西的情绪反应而已。它不会比希特勒为奴隶制的毁灭所表达的哀恼更为客观有效，对希特勒来讲，"自由和平等的谬误"与奴隶制之于林肯一样是病态的。⑩奴隶制与自由和平等这两方之间

（接上页注⑨）统，而战争也没有导致一种政治传统的产生。要不是因为这样一个事实，即人们感到如此之多的苦难完全没有任何影响近乎是一种亵渎，那么一部关于美国思想史的教科书完全可以妥当地忽略内战。内战过去是，现在也仍是最值得记忆的事件，但它不是美国史上的转折点"。《论美国政治秩序的特征》(On the Character of the American Political Order)，载于《美国政治的前途》(*The Promise of American Politics*)，小阿特莱(Robert L. Utley Jr.)编(Lanham, Md.: University Press of America, 1989)，页 3—4。

更近些时候，克里斯托表达了这样一种看法，即"美国宪法的作者们……在很大程度上对宗教不是特别感兴趣。我没有感觉到他们中的任何人曾在宗教问题上写过任何值得一读的东西，尤其是杰斐逊，他在宗教或几乎是任何其他问题上都没有写过任何值得一读的东西"。《宪法的精神》(*The Spirit of the Constitution*)，葛德文(Robert A. Goldwin)、里克特(Robert A. Licht)编(Washington, D. C.: AEI Press, 1990)，页 81。严格说来，杰斐逊不是宪法的作者。但值得注意的是，相对于对作为整体的美国立国的政治思想，他对《独立宣言》和《弗吉尼亚宗教自由法令》的作者还没有那么多轻蔑，其中也不乏恩人般的姿态。然而，这种轻蔑与他对导致内战的那些并无思想意义的分歧所说的话是一致的。在克里斯托看来，只有一个心智迷乱的人才能像林肯在 1859 年那样写下这样的话，即"杰斐逊提出的原则是自由社会的定义和公理"。

⑩ 劳施宁(Hermann Rauschning)，《毁灭之声》(*The Voice of Destruction*, New York: Putnam, 1940)，页 69。引自本章开头所引的那句话的剩余部分。不妨将此与布雷德福特(Bradford)的《平等邪说》(The Heresy of Equality)一文联系起来思考，该文载于《现时代》(*Modern Age*)，1976 年秋季号，重印于《现时代：最初二十五年文选》(*Modern Age: The First Twenty—five Years, A Selection*)，潘尼卡斯(George Panichas)编(New York: Liberty Press, 1988)。布雷德福特写道："作为一项道德和政治律令而被当作目的本身来追求的平等——也就是以大写字母'E'开头的平等——是每一个正当的保守原则的反义词。与绝大多数新的和老的自由派相反，在机会平等('生活竞争'中的起点平等)与条件平等(结果平等)之间进行区分完全是诡辩。……没有任何人与其他任何人是平等的。……在智力或体力上，在经济甚或道德上都不是这样。不是平等的！这当然是真正不言自明的命题"。诚然，《独立宣言》只是宣称人(转下页)

的斗争将会仅仅变成不同偏好之间的斗争，其中任何一种偏好都不能显示出对另一种偏好的客观优越性。这种斗争将很像是格利佛所看到的侏儒国中小头开蛋人(Little-enders)与大头开蛋人(Big-enders)之间的斗争([译按]这里的比喻来自英国作家斯威夫特在《格利佛游记》中所讲述的故事)。问题在这里出现了，即是否所有貌似对与错之间的斗争都不是以对与错的面貌出现的，至少直到一个人选定立场之前是这样。但是，在这种情况下，选择立场只不过意味着使自己看不清现实或事物的本质并不影响一个人的偏好。那些视内战为"无必要"的历史修正主义者们是基于如下假定而这么认为的，即对于林肯及其同代人关于奴隶制之非正义的信念，在"自然法和自然上帝之法"中并没有真正的根据。他们确信，从废奴主义者到奴隶制之积极善的倡导者，那些为其道德偏好申言真理根据的人都是在幻觉下徒劳而已。他们因此或明或暗地谴责那些处于梅森(Mason)或迪克森(Dixon)阵线的政治家们，因为他们挑起了选民不可妥协的道德激情。

20世纪上半叶流行的这种历史修正主义，很大程度上在20世纪下半叶被视奴隶制为毋庸置疑的和无条件的恶这一观点所取代，但也并没有完全如此。⑪但对早先修正主义所作的变革却

(接上页注⑩)在某些权利上是平等的，因为这些权利的存在，他们不能够在未经他们自己同意的情况下受到合法统治。布雷德福特斥责不相关方面的平等，但很明显，他甚至不认为人们在那种根本的意义上是平等的。布雷德福特和希特勒与《分裂之家演说》中的林肯在如下方面是一致的，即内战前夕的美国站在两个秩序的分界线上，一个是"建立在奴隶制和不平等之上的伟大的社会新秩序"，一个是建立在《宣言》原则之上的秩序。他们与林肯的不同之处仅在于究竟应该做出何种选择。他们三个都不同于克里斯托(参看第一章注⑬)，后者否认在内战前夕有任何根本性的替代选择摆在人们面前！

⑪ 为简化起见，让我把早先修正主义者们的这些后继者称为戴维斯(David Brion Davis)的信徒或再传信徒，戴维斯是最近半个世纪中最引人注目的论述奴隶制的学院派著作家。他著述甚多，包括《西方文化中的奴隶制问题》(*The* (转下页)

更是表象多于实质。更近一些年代的学者们像他们的前人一样，认为善与恶的区分根植于激情之中，而非根植于自然和理性之中。早先修正主义者们心中的英雄人物是[77]道格拉斯，他们认为明智的政治才能总会努力使道德问题从属于利益问题，结果也就是努力用和平手段调和互相冲突的利益。在这方面，他们保留了理性主义传统的某些因素，而这些因素是他们在别的方面所拒斥的。他们的思维至少被这样一种理念所主导，即当面对奴隶制是否道德这一不可妥协的分歧时，一个合乎理性的人会如何施为。然而，他们的后继者们取消了把合理性(reasonableness)[无论怎么理解这个词]当作评判人类行为的准则这一承诺。我们近期的那些普遍憎恶道格拉斯的著作家们，基本上信奉反奴隶制事业的道德优越性。对他们来讲，理性无力确定道德问题，并不意味着早先的修正主义者们的总结，那就是，我们应忽略、绕过道德问题，或在道德问题上予以妥协。倒不如说，它意味着一个人应对自己认为合乎道德的立场示以激越而热烈的忠诚。既然理性不能申言反对他们的道德承诺，对他们来讲就没有理由缓和自己对奴隶制的激烈情感。(当然，出于同样原因，理性也不能申言反对支持奴隶制事业，或为缓和那些忠诚于这一事业的人的激情提供任何根据。)⑫有些人的道德

(接上页注⑪)*Problem of Slavery in Western Culture*)(1966)、《革命年代中的奴隶制问题》(*The Problem of Slavery in the Age of Revolution*)(1975)，以及《奴隶制与人类进步》(*Slavery and Human Progress*)(1984)。这些著作是站在废奴主义者立场上写出来的，是关于奴隶制主题的重要知识资源。不过，这些著作却在杰斐逊或林肯这类真正面对戴维斯所描述的问题的历史人物面前表现出绝对的优越感。

⑫ 修正主义史撰强化了对原则的妥协，但其激进化产物，即对承诺的妥协的史撰，已经取代了修正主义史撰，因此我们在先辈那里同时发现了废奴主义和支持奴隶制的观点。当然，后者的声音已经大为弱化，因为它与主流舆论不合。然而，《南方支持者》(*The Southern Partisan*)这样一份杂志的存在，却暗示了一个虽然很小但却活跃的学派，它对南方邦联事业就如同对手对废奴主义事(转下页)

判断是由《独立宣言》所说的“审慎指令”主导的，但早先的修正主义者及其后继者却都看不起这些人。

在战前美国政治的背景下，审慎的含义可以从林肯 1854 年皮奥里亚(Peoria)演讲中的下面这段话中推断出来：“虽然我极其憎恶奴隶制，但我宁愿同意奴隶制扩张，也不愿看到联邦瓦解，正如我为了避免更大的恶而会接受任何重大的恶一样。”⑬基于审慎的道德在很大程度上不在我们近期的废奴主义史学家的视野之中。对他们来讲，在处理奴隶制问题时审慎的妥协被视为无所作为的纯粹托词。⑭他们与首席大法官坦尼(Roger

---

(接上页注⑫)业一样忠诚。其成员的信仰表白保留在 1931 年一部名为《我将坚持我的立场：南方与农耕传统》(*I'll Take My Stand: The South and the Agrarian Tradition*) 的文集中。《支持者》仍公开捍卫奴隶制，虽然拥有更多读者的《文化编年史》(*Chronicles of Culture*)并没有如此，事实上，正是同一些人在为这两份杂志撰写文章。

⑬ 林肯，《文集》，第 2 卷，页 270。

⑭ 这种观点的范例可以见之于弗里林的《通向分裂之路：分离主义者在麻省，1776—1854》(参看第一章注释④)。弗里林对杰斐逊的不敬因其放肆的恶意而引人注目。不妨想想下面这段话：“迟至 1860 年，最主要的南方人不是戴维斯(Jefferson Davis)……或者任何南方国家的其他国父。……最为重要的奴隶主早在奴隶主们揭竿而起之前三分之一世纪就被埋葬在蒙提塞罗(Monticello)了。……从杰斐逊到戴维斯时期的南方极端主义历史可以被概括为一场长期的、失败的战争，它意在在南方的更多北部区域消除蒙提塞罗的奴隶主之愿景。新近的历史智慧把这些玩吞火把戏者的关切弄得令人费解。杰斐逊唤起人们关注奴隶制问题的方式现在被视为一种人格化的伪善。……相对于这种近期的现实主义标准，那些因杰斐逊而感到焦虑的卡尔霍恩们倒成了不现实的抽象派了”。卡尔霍恩的追随者们因为太把杰斐逊当回事而受到嘲弄，尽管弗里林也承认这样一个事实，即杰斐逊的理念(首先是处于林肯人格之中的那种理念)正是那场即将破除奴隶制的运动的驱动力所在。《葛底斯堡演说》是对蒙提塞罗奴隶主愿景的最后辩护，这一点完全处于弗里林的视域之外。

弗里林还写道，“杰斐逊在 1776 年使革命得以发生，但他并不因此就是一位伟人。即使他从未出生，事件还是会以同样方式发生。作为《独立宣言》的作者，杰斐逊也并没有开创一个新的思想蓝图。相反，他只是清楚表达了业已存在的美国信念”。说革命时期的事件在没有杰斐逊的情况下会“以同样方式”发生，人们很难设想一个较此更为无理(以及非历史)的断言了！诚然，在 1825 年 5 月 8 日写给亨利·李的著名信件中，杰斐逊本人也宣称过，《宣言》(转下页)

Taney)有许多共同之处,后者在1857年的斯科特案(*Dred Scott*)判决中声称,《独立宣言》的签署者不可能视奴隶制为错误的东西,因为他们没有废除它——他完全忽视了这样一个事实,即无论如何他们都没有权力废除奴隶制!对这些历史学家们来讲,要否认革命原则,尤其是《宣言》中被奉为神圣的那些原则的任何权威性,用"种族主义"观念描述美国立国是一个必要开端。

作为反奴隶制事业的支持者,近期的史学家们赞同林肯在破除奴隶制中的作用,但绝不认为林肯相信奴隶制之为错误的理由是真确的。他们对林肯的支持,局限于林肯最终采取了废奴主义者们一直倡导的政策这一事实。如果这些史学家认为林肯在行使权力时犹犹豫豫并不真诚、林肯是一个纯粹的机会主义者,那么他们可能还会更褒扬林肯呢。[78]在处理奴隶制问题时,林肯极为严肃地对待自己的道德责任,那就是把宪法置于联邦(以及总统)权力之上,这是这些史学家们自己不能够认真对待的。林肯遵守那些宪法限制的理由与他对奴隶制进行道德谴责的理由最终是相同的,这一点也是他们绝不能认真对待的。然而对林肯来讲,奴隶制之错误和专横权力之错误是同一个东西。如果我们要像林肯自己理解自己一样去理解他的话,也就

(接上页注⑭)的宗旨"不是找过去从未想到过的新的原则或新的论据,也无需说过去从未说过的话,只要将问题的常识公之于众,语言要简单有力,以博得他们同意,并证明我们不得不采取的独立立场是正当的。既不追求原则或感情的新颖,也不抄袭以前任何独特的著作,目的仅在于表现美国人的心智,并给那种表现以情况所需要的恰如其分的语调和精神。因此,它的全部权威在于当前一致的思想感情,无论是表现在谈话里、书信里、印刷品里,还是表现在有关人民权利的基本著作里,例如亚里士多德、西塞罗、洛克、锡德尼(Sidney)等人的著作"。杰斐逊,《文存》,前揭,页1501。弗里林忽视了杰斐逊自己在起草《宣言》时对其宗旨所作的解释,还有林肯在1859年杰斐逊诞辰纪念日写给皮尔斯等人的信件中所作的评价(参看本章题头的引文)。弗里林废奴主义的修正主义因有意疏离于它试图解释的过去而令人侧目。当弗里林的"过去"中的人物似乎跟他自己想得不一样的时候,这种修正主义就变得"令人费解"了!

是说，如果我们要理解对内战而言最重要的东西的话，这是我们必须理解的东西。

用中世纪文献的用语来讲，眼下这本书意在成为一部大疏(Great Commentary)。它的文本，一如标题所示，是《葛底斯堡演说》。如我们所知，《葛底斯堡演说》已经被男女童子军们、各个年龄段的学童们、林肯纪念馆的参访者们、政治家们、公民们和学者们拜读和引用过无数次了。当苏联坦克碾碎 1956 年的匈牙利革命时，匈牙利自由战士在自由匈牙利电台播出的最后一条讯息，就是诵读葛底斯堡演说词。诵读还没有结束就被枪炮声打断了。然而，大约四十年后，苏联坦克离去了，对《葛底斯堡演说》的诵读将继续下去。我们再次可以说，林肯和杰斐逊的言辞已经证明比暴政和专制更有力量。

在世上的一切文献中，或许只有登山宝训像《葛底斯堡演说》那样被如此频繁地重复或唤起了如此尊重和虔敬之情。因此，想到在美国历史学家们的作品中，或者在一般而论的学术文献中，竟然没有任何系统的努力去理解《葛底斯堡演说》的开篇和结尾之间的关系，这有些令人惊讶。我们也没有在任何地方发现对自由和平等的内在(在林肯看来)和必然关系的讨论，这种关系据说是与这个国家及其政府形式相伴而生的，这种政府形式则被认为永远不会从地球上衰亡。当人们接受由贝克尔所大众化了的那个论点的时候，存在这类关系的可能性就被暗中拒斥了。如果追问林肯告诉我们这个国家献身于那一原则是否具有真理性是无意义的，那么追问从这种献身中产生出来的政府类型为何应当万古长青也必定同样没有意义。然而，无论是在布达佩斯还是在其他地方自由斗士们，却幸运地从直觉上理解了学者们已然宣称不可知的东西。

[79]对林肯来说，在葛底斯堡以及内战中数以万计的其他战场上被迫做出的骇人牺牲，唯有通过“自由的新生”才是正当的。林肯呼吁“我们这些活着的人”投身于迄今由“光荣的死者”所推进的“未竟事业”。当林肯说这个国家在思想上一直献身于“人人生而平等”这一命题的时候，他就把这项事业究竟是什么这一问题讲明白了。战争之所以来临，是因为许多美国人已经背弃了这个明白的公理，有些人称之为“不言而喻的谎言”，其他人声称它只适用于“高级种族”。对其捍卫者们而言，奴隶制远非是一个怪诞之物，一种新共和国暂时从其殖民历史中承受下来的恶。相反，它变成了一种“积极的善”，而他们则致力于强化它、使其永久长存并将其继续扩展。林肯及其政党成员之所以被选上台，是因为根据他们认作是《独立宣言》不言而喻的真理的东西，他们认为奴隶制是一种极大的道德错误，并应用法律来阻止它向新组建的准州以及在那些准州上形成的各州扩展。他们相信，在进行这样的限制之后，奴隶制将会合法和合宪地被置于“最终灭绝的进程之中”。

直到1862年9月，林肯才开始相信，除非他行动起来破除发动叛乱反对联邦权威的那些州及其部分地方的奴隶制，他就不能实现自己保存联邦的宪法誓言。《解放奴隶宣言》渐进地解除了南部邦联的大量奴隶劳力贮备，这使更多的南方白人在南部邦联中服役，而没有这个宣言南部本来不可能有这么多人。它也为联邦军队增加了大量获得解放的奴隶，并让他们竭尽全力去从事战斗。尽管《解放奴隶宣言》包含一些被证明是暂时性的例外和豁免，但它仍然破坏了奴隶制度在整个美国的生存能力。在发布《解放奴隶宣言》的时候，林肯是从军事必要性出发而行动的。在《葛底斯堡演说》中，林肯呼吁整个国家认可已经做过的事情，不仅是因为它是必要的，而且也因为它是良善的。我们不只应把《葛底斯堡演说》理解为一种纪念性典礼：它是一

次意在为第十三条修正案赢得支持的政治讲演。军事上的必要性使联邦政府能够正当地去做宪法迄今一直阻止它做的事情。根据林肯对宪法的理解，除非是在战争的紧急状态之下，政府以行动反对那些州的奴隶制会意味着滥用美国人民并未同意的权力。[80]他认为，这样就会挫败人类自由的本来目的。正如林肯在1838年的青年讲堂演说中所警告的那样，通过奴役自由人来解放奴隶是行不通的。这曾经是共和国的大破坏者，即亚历山大、凯撒和拿破仑所标示出来的道路。林肯决心避免这一点。

《葛底斯堡演说》预设了《独立宣言》最初提出的那一伟大原则的真确性。然而，我们需要重复一下，根据对《独立宣言》所写过的最为名副其实的那部著作，这一预设是错误的。但该书作者贝克尔并不认为杰斐逊和林肯因为相信那一重大命题所以就是笨蛋。相反，他相信，他们像所有人一样，总是问一些历史迫使他们去追问的问题，而历史让某些答案显得如此可信，以致迷惑他们相信那些答案是真确的。贝克尔认为，这一点向我们揭示了杰斐逊和林肯所承受的局限。他们是"他们时代的人"，正如我们是我们时代的人一样。[15] 那些决定了他们思维之根本特征的基础假定处于他们时代舆论氛围的包裹之中。林肯和杰斐逊认为是超越时空的普遍真理，事实上是由他们生活于其中的时空所创造的幻影。然而，人们一定会问，为什么所有这些想法都是幻影的想法本身不是一种幻影，而这正是贝克尔及其无数追随者都显然没有问过的问题。

《葛底斯堡演说》是林肯四分之一世纪的思想和表达的完美

---

[15] 参见贝克尔，《独立宣言：政治思想史研究》(*The Declaration of Independence: A Study in the History of Political Ideas*, New York: Harcourt, Brace, 1922)，页273—279。

总结。在1859年的一封信中，林肯把人人平等的伟大命题称为“一条放之四海而皆准的普遍真理”，在同一封信中，他也宣称说“杰斐逊的原则是自由社会的定义和公理”。⑯ 林肯和建国的那代人一样，相信那些原则植根于理性和自然之中。立国者们从来不曾认为自己的信念是一个历史命运、盲目信仰或纯粹的意志问题。虽然他们确实把一些意见作为信念予以认同，但他们对这些意见与独立的人类理性教导之间的和谐满怀信心。

在最起码的意义上，人人生而平等意味着，任何一个社会，无论它有什么样的传统，人类在本性上都不是按照骑手与他的马相区分的方式来彼此区分的，这是任何人都可以公开观察的事实。马受骑手支配的地位是根据自然（本性）而来的，它没有什么恣意性，而且我们也不说马是奴隶。自然在人与人之间没有做出这样的区分。如果一个人像要求一个非理性动物服从自己那样要求另一个人服从，[81]这是恣意的，而且有违理性和自然。谁应当统治的问题因此不应该由随便什么国王或精英单向地予以决定，而是要由那些要受到统治的人们来决定。

如果没有人天生就是统治者，那么所有人先天地或出于自然都不是彼此之间的统治者。虽然合法的政治权威并不直接从自然中产生出来，但当它从同意（有时候也可以称为社会契约或契约，正如我们在第一章所看到的那样）中产生出来的时候，它确实是根据自然而产生的。然而，这种同意不单单是一种意志行为。它并不意指随便什么政治关系中的默许。它必须是理性的，必须反映所有人对每一个人的权利以及每一个人对所有人权利的相互承认。任何凭其本身主张政治权威或宣称他从上帝那里获得这种权威的人都是在搞欺骗。这类要求仅仅是专制主义的根据。正像亚里士多德在《政治学》中所说的那样，专制制

⑯ 林肯，《致皮尔斯等人》，1859年4月6日，载于《文集》，页376。

度把统治者们的私人利益当作目标，法治或自由政府则为了所有被治者的平等利益而存在。因此，除非另一个人的法律或命令以某种可理解的方式建立在一个人的知情同意之上，否则对于为何任何人应当遵守他人的法律或命令，除了纯粹强力的影响之外，就没有任何理由或义务了。政治体制要把受其支配的人民的安全和幸福当作自然目的。设计这些制度，不仅是为了保障这些目的，而且也要防止政治权力被滥用来寻求任何其他目的。这就是杰斐逊和林肯“在这一问题上的常识”。这就是“《独立宣言》的自然权利哲学”对他们的含义所在。除诡辩以外，他们没有想过理性如何能被用来使得这一信条的真确性变得毫无意义。

对杰斐逊、林肯以及与他们具有同一信念的同代人来讲，那一常识的真确性可能被否认，而且事实上在整个人类历史中都被否认了，这一点他们清楚得很。但这并没有降低他们对引导自己得出这种结论的证据或推理，亦即哲学信条的信心。从远古时代起就支持专制主义的那些人，其动机昭然若揭，并显失公正。

《独立宣言》和《葛底斯堡演说》都诞生于战争时期，其间，它们的原则在辩论中所受的挑战不亚于在战斗中所受的挑战。在战场上获胜的人从未告诉我们，究竟谁（如果有某个人的话）正义在握。在辩论中谁（如果有某个人的话）可以说真理在握，则甚至是一个更困难的问题，因为称职的真理判断者极少是（如果曾经做过的话）辩论的判断者。正如我们在第一章所看到的那样，杰斐逊对真理占据上风的力量抱有极大的信心，“除非被人为的干预解除了她的天然武器——自由论辩”。但真理不被如此解除武器的情况又有多么频繁呢？

这里我们想起了柏拉图《王制》的开场。苏格拉底和格劳孔[82]到比雷埃夫斯观看了表演之后准备回雅典。玻勒玛霍斯注

意到他们要走了，就问苏格拉底，他是不是没有看到他们有多少人在那里。苏格拉底说自己看到了。玻勒玛霍斯说，“那么，你要么证明你比这些人更强大，要么就呆在这里”。苏格拉底问还有没有其他的可能性，也就是他说服他们让他和格劳孔走人。玻勒玛霍斯问道：“如果我们根本不听，你能说服我们吗？”格劳孔答曰：“那没办法。”

人不能被说服的理由多种多样，拒绝倾听是其中突出的一个。拒绝倾听本身又有多种形式，有些比较友好（比如在刚才举的例子中），有些则不那么友好。它可以指无知，或没有能力理解。反过来，无知可以是无可救药的，也可以是能够挽救的。在《王制》中，苏格拉底在被迫留在那里之后，反过来迫使他的强迫者们倾听一场关于正义的对话。在那场对话中，一位对话者被迫承认正义不是强者的利益，他这样承认，起先有违自己的意志，但后来则是出于自愿。更准确地说，他被迫承认正义不是那些他错误地当作是强者的人们的利益。只有那些知道什么东西真正符合自己利益的人才是真正的强者，而只有那些知道关于其利益的真理的人们才知道什么东西真正符合自己的利益。而且，为了真正成为自己的利益，这种真理必须超越于他们的利益。

苏格拉底受到挑战，要证明作为僭政的受害者，比作为一名僭主要好。结论当然是最好两者都不是。但是，僭政的受害者比僭主遭受了更少的恶，这个观点的基础在于这样一个论点，即正义才是灵魂的健康或真实利益，而且拥有健康的灵魂至少同拥有健康的体魄一样符合任何人的利益。僭主的灵魂有了疾患（也就是功能紊乱），因为他自己的激情践踏了自己的理性，他是受害者。法律之治——根据亚里士多德的理解，也就是不受激情影响的理性的统治——迫使我们只以理性的手段，也就是通过与他人平等权利相一致的手段去追求我们自己的利益。通过

防止我们伤害他人，法律使我们有可能跟其他人交上朋友。通过以与他人的权利相一致的方式行动，通过不伤害他人，我们就习惯了奉行美德。通过变得善良，我们就得以能够成为善良者的朋友，而拥有善良的朋友乃是幸福的手段中最不可或缺的。

支配他人的僭主不可能成为朋友。虽然周遭尽是假装是其朋友的人，他却没有朋友。但是，没有朋友，生活是不值得一过的。一旦我们理解到我们的福利依系于其上的这一方面，我们就理解了我们在法治中的利益。同样，我们也就理解了为何成为僭主有违我们的利益，以及为何防止僭主统治我们符合我们自己的利益。这就是柏拉图和亚里士多德的论点。它也是[83]美国革命、《独立宣言》和《葛底斯堡演说》的论点。然而，如今人们在持有这个论点的时候也毫无敬意，这是如何可能的呢？

答案在于，在我们的时代，真理被这样一种意见解除了武装，即理性无力知晓何为正义何为不正义，何为对与错，何为真与假。如果没有真理，或者如果真理超出了人类心智的认识能力之外，那么自由辩论作为达到真理的手段就毫无意义了。真理因而先天地就被解除了她的自然武器。对自由社会原则的这种挑战是杰斐逊和林肯都不曾预料到的。虽然如此，我们绝对可以断言，呈现在杰斐逊和林肯面前的这一问题上的那种常识虽然遭到西方主流思想一个多世纪的否认，但它并没有被驳倒。面对以“我们认为这些真理是不言而喻的”开篇的原则表述，大多数著作家，甚至最富学识的人，都认定接下来要说的东西只不过是过往年代的一种主观意见，相对于任何其他可以为我们的激情所同意的东西，它对我们并没有更多的真确性。从这个观点来看，在忒拉叙马霍斯最初所欲表达的意义上，不可能存在否认正义是强者的利益的根据。同样，从这个角度来看，苏格拉底可以永远留在比雷埃夫斯，但不会有关于正义的任何对话。然而，关于正义的对话代表着杰斐逊在第一次就职演说中称之为

和谐友爱的社会交往的最高形式，“没有这种和谐友爱的社会交往，自由乃至生活本身都只不过是枯燥乏味的东西”。内战虽然激烈而严酷，它仍然被双方理解为是为了增进友爱，这友爱能使共同的公民资格，因此还有正义和法治得以可能。正如我们将看到的，每一方都指责另一方对这种友爱不忠。但是，如果伴随这场冲突的关于正义的对话要被宣布为毫无意义的话，那么任何一方所做的牺牲都会变得徒劳。

施特劳斯在二战后评论《独立宣言》中不言而喻的真理的命运时，将一位德国学者当作权威来引用，这位学者说，通过“并经由放弃自然权利观念，德国思想‘创造出了历史意识’，并因此最终被导向了完全的相对主义”。施特劳斯接着说：

> 二十七年前对于德国思想所作的大致准确的描述，现在似乎适用于西方思想的普遍状况了。一个国家倘若是在战场上失败了，而且可以说[84]作为政治体被消灭了，那它就通过给征服者们套上它自身思想的枷锁，从而夺去了征服者们最崇高的胜利成果，这在历史上已不是第一次了。⑰

以虚无主义为顶峰的历史主义和相对主义对《独立宣言》和《葛底斯堡演说》中自然法和自然权利学说的胜利，事实上在施特劳斯于此给它划定的时间很久之前就已经发生了。在贝克尔1922年的著作中，这种胜利当然显而易见。事实上，对自然权利哲学的攻击在对法国大革命的反应中，以及在击败了拿破仑

---

⑰ 施特劳斯，《自然权利与历史》，页1—2。这些文字写于此书出版若干年之前。作为施特劳斯的助手，我当时转录了这些文字。

的神圣同盟的形成中就已始肇其端。[18] 神圣同盟宣称反对法国大革命所谓的“理性主义”,以及“哲学家们”用来谴责封建主义、君主制以及社会政治制度中的官方教会的那些“抽象概念”。滑铁卢之后,一种新型的哲学家,也就是那些神圣同盟的哲学家们,试图想方设法贬损人权和经由同意的政府学说,以支持对王位和圣坛的忠诚,也就是对国王依靠上帝恩典直接进行统治的权利以及官方教会为国王加冕的权利。

对法国大革命的反对如何把欧洲政治思想的支配性焦点从自然权利转向了历史权利(historic rights),贝克尔作了出色概括:

> 历史权利哲学的有效性……恰恰在于,它在自然权利哲学自己的根基之上与之对抗,并从自然权利哲学自身的前提出发对它予以批驳。历史权利哲学承认权利植根于自然之中,然后再把自然与历史等同起来,并且断言任何国家的制度都是其人民生活……的经验积累和历史经历的表达。因此,历史权利哲学意味着,每一个民族在任何特定时间都有自然所赋予它的社会秩序,一种总体上最适合于其独特性和条件的秩序,这种秩序因此就是这个民族所获自由的体现,同时也是它可能希冀的这种进一步自由的起点。[19]

别忘了贝克尔代表着学术诡辩的最高水准,因此我们必须

---

[18] 对自然权利哲学进行攻击的原初文本是由柏克(Edmund Burke)论述法国大革命的著作提供的。柏克对安托瓦内特(Marie Antoinette)的修辞性称呼无疑给浪漫主义运动提供了巨大冲动。这一点能否确切代表柏克的辉格宪政主义,足可怀疑。柏克在1775年确实支持美洲的事业。

[19] 贝克尔,《独立宣言》,页265—266。

指出，为什么如下说法是错误的，即历史学派通过把自然与历史等同起来而从自然权利哲学自己的前提出发批驳了这种哲学。作为一种标准的自然观念认为，在不断变化的经验中，存在着不变的根基。把自然等同于历史就是把不变的东西等同于流变的东西，或者是把自然的义涵转换成它的对立面。这是一种含义替换，而不是一种批驳。批驳必须采取证明的形式，即人类经验没有任何不变的[85]根基。仅仅否认有一种永恒不变的自然，并不是在证明它不存在。这正如否认上帝的存在并没有证明上帝并不存在一样。就我们所知，在19世纪的历史学派或任何其他时候的任何其他学派那里，从来都不存在这样的证明。[20] 对于贝克尔，我们最多能说他是这样设想的：既然主流哲学流派已经把理解和判断的根据从自然转向了历史，他们必定有充分的理由这样做。就此而论，他完全是错误的。

自然权利向历史权利转变的最复杂形式是黑格尔做出的。在19世纪的进程中，它变成了主流学说，对保守派和自由派来说都是如此。黑格尔主义者既有左翼也有右翼，前者中最著名的是马克思，而就我们的目的来看，后者中最著名的当然是卡尔霍恩。黑格尔认为历史权利是理性的，他相信，“正题”和“反题”之后的每一个“合题”，都把人类带向了更高的理性水平。历史过程中的冲突完全是由人的激情而非理性所推动的。哲学家们并不像柏拉图和亚里士多德曾经错误地相信的那样，通过抽象推理达到真理，而是通过长期和严格的研究去发现由历史变革的伟大非哲学主体——比如拿破仑、俾斯麦和林肯——所导致

---

[20] 在我们的时代中，自然权利与历史权利之间的经典争论是施特劳斯与科耶夫(Alexander Kojeve)在《论僭政》[(*On Tyranny*)，古施维奇(Victor Gourevitch)、罗斯(Michael S. Roth)编(New York: Free Press, 1991)，页133—213]中的通信。有人可能争辩说，达尔文式的进化构成了证明，即自然是一个流变的而非永恒的实体。我们将在下文讨论这种可能性。

的事件中的设计。重大战争的胜利者们是“历史的狡计”(the cunning of history)的工具,历史为了理性目的而利用他们,而这些目的并不构成胜利者自己内心意图的任何必要部分。贝克尔写道:

> 俾斯麦向他的同代人做出这样的保证:“如果一个人拥有多数刺刀,那么最无关紧要的论据也都是好东西了”,而当他用“铁和血”造就了德意志帝国时,他的同代人也颂扬他的成果……在新大陆,自由被赋予奴隶,这不是通过国会辩论的甜美理性,而是通过军事力量来实现的。[21]

从这个角度来看,林肯是一个不亚于俾斯麦的铁血人物,而联邦事业的胜利及其正义性只不过是同一样东西的两种表达而已。从历史学派的观点来看,我们在“是”与“应当”之间不能做出任何有意义的区分。因此,林肯的伟大不是因为其政策,而是来自其历史命运或成功。从这里我们可以看到,为什么贝克尔发现《独立宣言》中的真理问题是一个如此缺乏意义的问题。如果华盛顿和林肯掌握着“多数刺刀”,那么美洲人反对英国人以及北方反对南方的论据是否“无关紧要”,那就无关紧要了。这里有一种双重反讽,那就是,[86]19 世纪晚期和 20 世纪对林肯的敬仰乃是建立在与奴隶制本身曾经得以捍卫的相同根据之上的,即把应当与是等同起来。联邦证明自己是正当的,因为它比南部邦联要强大些,这正如奴隶主之所以在那时是正当的,是因为他们比奴隶要强大一些。

当神圣同盟的精神在 1830 年早期跨过大西洋的时候,捍卫(法国大革命前的)社会和政治制度被代之以捍卫奴隶制。很容

---

[21] 贝克尔,《独立宣言》,页 275。

易看到，自然与历史，或者应当与是之间的等同，是如何能够使南方人把对自己特殊制度的捍卫解释为对自己合法的历史权利，因此还有对自己的自由之捍卫的。对奴隶制和南部邦联事业之捍卫的表达是卡尔霍恩最首要的工作。与他那些攻击人权学说的欧洲同道一样，卡尔霍恩受到卢梭和黑格尔的决定性影响，这一点我们将在第七章予以证明。而且，在卡尔霍恩那里，我们不仅可以看到自然权利被转换成了历史权利，后者又变成了实定法上的权利；我们还可以看到他对从实定法追溯自然法的谴责，认为这种追溯本身就是不道德的，而这种追溯是美国革命如此典型的特征。[22] 简而言之，在卡尔霍恩那里，我们可以看到如今不仅支配着美国，而且也支配着整个西方世界智识生活的最强大力量的产生。我们将会看到，如果曾有一个国家在战场中从政治上被灭掉了，但却依然把它的思想枷锁套在了征服者身上的话，那就是南部邦联。

为了证明上文中的观点，我们把美国现任首席大法官伦奎斯特(William Rehnquist)的说法提出来作为证据。在其《活的宪法观》(The Notion of a Living Constitution)这篇名文中，伦奎斯特倡导一种时下被称为原初意图的法理学，根据这种学说，宪法应当根据那些制定和批准它的人的意图来解释。就其本身来看，这是无懈可击的而且完全是传统的观点。亚里士多德说过，立法者的意图就是法律。而麦迪逊也曾写道：

---

[22] 然而，注意到如下一点比较合理，即支持奴隶制的分离主义者和废奴主义者可能同时既诉诸于又拒斥《独立宣言》。当分离主义者主张据称不再赢得受治者同意的政府的权利时，他们诉诸于《宣言》；但他们指责从平等承诺中形成的对奴隶制的宪法限制。废奴主义者诉诸《宣言》以谴责奴隶制的正当性，但他们指责从同意承诺中形成的宪法限制。

> 在推理的合理性问题上，我赞同宪法由以被整个国家所接受和批准的那种含义。仅仅在那种意义上，它才是具有正当性的宪法。而如果这一点在对宪法进行解释的过程中不成为指南，那么除了忠实行使宪法权力而外，也就没有任何其他东西可以保证一贯性和稳定性了。如果文本的含义要在构成它的语词的可变含义中去寻求，那么很明显，政府的形态和特征就必定带有所有活的语言的字和词常常受其影响的变化不定的性质。如果一部法规的所有古典措词都采用一种现代意义，那将会带来怎样一种质变啊！㉓

[87]与麦迪逊一样，伦奎斯特反对这样一些人，这些人主张，宪法作为一个"活的机体"，应当随时间"进化"，而法官们则应该在其语词中找到一种不断演化的含义。这种新的含义要适应目前的紧急情况，而不受相同语词在那些批准这一文件的人们所接受时的含义所妨碍。

伦奎斯特否认这种进化观有任何权威性，这是对的，但同时，他却又提出一种学说，这种学说与宪法制定者和批准者们的学说更加背道而驰。他说，"活的宪法"的倡导者们

> 忽视了……民主社会中政治价值判断的本质。如果这样一个社会采纳了一部宪法并在其中规定了个人自由的保障措施，那么这些措施确实就有一种普遍化了的道德正当或善的性质。它们获得了普遍的社会接受，这种接受既不是因为任何内在价值，也不是因为某个人的自然正义理念中的任何独特根源，而仅仅是因为一个民族已经把这些措

㉓ 《致亨利·李》，载于《麦迪逊书信及其他作品》(*Letters and Other Writings of James Madison*, Philadelphia: J. B. Lippincott, 1865)，页441—442。

施规定到一部宪法中了。㉔

正如我们将看到的，伦奎斯特的“原初意图”与那些批准宪法的人的意图之间的共同点，要少于与 1860—1861 年那些“逐步否认”它的人的意图之间的共同点。美国内战是对于何者构成了宪法制定者和批准者“原初意图”的两种不同观点之间的斗争。南部脱离联邦各州宣称他们在以行动捍卫 1787 年的宪法原则，而他们声称那些自由州放弃了这些原则。南方对宪法理解的核心，在于否认可以在宪法中的个人自由保障措施与奴隶制保障措施之间做出任何道德上的高下区分。根据他们的理解，宪法的所有部分都是同样的道德义务，正如它们是同样的法律义务一样。像共和党及其 1860 年成功的总统候选人那样谴责奴隶制是不道德的，这种做法就是要否认宪法中那些承认和保护奴隶制度的部分也是道德义务。更有甚者，这样做也是在破坏宪法中各个部分之间的道德伙伴关系，这种关系是友爱的基础，是共同公民资格的真正根基所在。

伦奎斯特初看起来可能仅仅是在支持人民主权观，就像杰斐逊和林肯曾经做过的那样。然而，与杰斐逊和林肯不同，在采用一部自由宪法这一简单事实之外，对于人民对这部自由宪法的选择，伦奎斯特没有找到任何先在的根据。如果“个人自由的保障措施”没有任何“内在价值”，那么它们就不会比奴隶制的保障措施有更大的内在价值，而且在它们之间就不能正当地做出任何道德区分。各自由州和自由土地运动认为，一套宪法保障措施比其他保障措施更不道德或更不值得尊重，而在分离各州

㉔ 伦奎斯特，《活的宪法观》，载于《德克萨斯法学评论》（*Texas Law Review*），1976 年 5 月，第 54 卷，页 693—706。这是沃根（Will E. Orgain）讲座九周年纪念讲座的修订版，该讲座于 1976 年 3 月 12 日在德克萨斯大学法学院举行。此文于 1981 年和 1985 年重印。

于 1860—1861 年提出的对脱离联邦的正当性辩护中，没有哪一个主题比[88]这一点的谴责申述得更多了。

因此，很明显，伦奎斯特的原初意图法理学与卡尔霍恩式的或南部邦联的原初意图之间的共同点，比它与国父们或林肯的原初意图之间的共同点要更多一些。但他的观点不完全等同于卡尔霍恩的观点。卡尔霍恩派不相信宪法保障措施缺少“任何内在价值”。他们相信奴隶制，事实上是他们所理解的所有宪法规定的积极意义。他们相信，在奴隶制基础上，他们能够建立一座超过希腊和罗马荣耀的自由和德性大厦。伦奎斯特的观点极为不同。对他来讲，内在价值作为一个概念在理性当中没有任何根基。如果自由的保障措施没有任何这样的价值，那么自由本身，乃至生命本身也都没有这样的价值。在伦奎斯特那里，我们可以注意到，历史权利已经被转换成了绝对的实证主义，或者说事实上是虚无主义。他说，当宪法的保障措施“获得了普遍的社会接受”时，它们就“有一种普遍的道德正当或善的性质”，他以此来解释宪法的道德问题。宪法上的保障措施，或者自身没有内在价值因而也没有任何道德意义的法律，通过被接受而“有了”(无论这意味着什么!)道德的层面。但是，“接受”如何能把没有任何道德价值的东西转换成有道德价值的东西呢？或者，如果接受能表现这种无中生有的奇迹，那么它难道不能同样为任何东西，包括为奴隶制或大屠杀如此效力吗？显然，根据《独立宣言》，“政府的正当权力”派生于“被治者的同意”，而“接受”与这种同意没有任何共同之处。杰斐逊的“对每一位读者都显而易见的”“是与非的伟大原则”是先在于所有实定法的。然而，除了已经颁布的法律之外，伦奎斯特不能理解任何东西。因此，对于任何一组法律为何应当取代另一组法律而被采用，比如美国宪法应让位于第三帝国的法律，他看不到任何道德上的理由。

伦奎斯特写道：

> 除了我们社会中的宪法和法律之外，对于推动道德判断，除了公民的个人良心之外，完全没有任何其他基础堪作平台。没有任何一种可以设想的方式能够让我符合逻辑地证明，我的良心的判断比你良心的判断要更优越一些，反过来也一样。㉕

表面一看，伦奎斯特似乎是在说，我们必须遵守我们社会中的宪法和法律，因为除此而外，对于何谓是或非、正义或不正义，我们只能面对个人意见的无政府状态。[89]事实上，他说的是，在我们社会的宪法和法律之中，或者在它们之外，对于何谓是或非、正义或不正义的任何意见，理性中都没有任何基础。如果没有哪个人的良心比任何其他人的良心更理性，任何集体的良心又如何能够比任何其他集体的良心更理性呢？集体的良心完全变成了优势力量的别名。这意味着，在理性的力量当中，没有任何东西可以支持下述观点，即华盛顿式的或林肯式的道德判断要优越于任何绝对君主的道德判断，更不用说希特勒式的或斯大林式的道德判断了。

1776 年 7 月 4 日，美国人民申言了对于“独立和平等地位”的权利，他们说，这项权利是“自然法和自然上帝之法”赋予他们的。他们依靠并通过一个代表机构，即美国国会而行动。这正是他们由以发出一个为世人所闻的道德判断的平台所在。他们诉求的法律显然不是“我们社会”的那些法律，因为到此为止对所有既存法律的义务都被解除了，而一种新的义务之源正在创生之中。首席大法官伦奎斯特作为美国最高法院的一员，从美

㉕ 伦奎斯特，《活的宪法观》。

国宪法中推出其司法权威，而美国宪法又是从美国人民那里推出其权威的。而根据美国人民自己行为和事迹的记录，他们是从一种比他们自己更高的源头那里获得权威的。人民的声音可以合理地被认为是上帝的声音，只要人民从良心上按照他们相信造物主所赋予自己的权利来行动。这就是他们在 1776 年要吁请“世界最高裁判者裁定我们的意图正确”的原因所在。

伦奎斯特所提出的抉择是，要么遵守宪法和法律，要么受制于个人良心的无政府主义，这是一个错误抉择。“是与非的伟大原则”在 1787 年之前一如它在 1776 年之前一样清楚明白。那些正当行为的原则，或自然法的原则，在美国人民采用宪法之前就指导着他们。通过把良心联合进若干州之中，进而把良心首先联合进一个联邦，然后联合进一个更完善的联邦之中的社会契约条款，美国人民无论以集体的方式还是以个人的方式都受到良心的约束。

伦奎斯特在没有论证的情况下断言，国父们和林肯当作道德判断原则的自然法，只是一些“价值判断”，其中没有任何一条能被认为受到了理性的支持。伦奎斯特把这种说法当作一种获得的智慧，一条从来不曾让他怀疑的信念。我们再次听到贝克尔说，问英国国王或大陆会议的道德判断是否正确，根本没有意义。但整个《独立宣言》是一个逻辑论证，[90]其一，暴政和专制是不道德的；其二，英国国王和议会的行为一直是专制而暴虐的；其三，在摆脱他们对国王的责任的时候，美国人民是在出于良心而行动，这种行动符合内在地合乎理性的法则，它是一种比英国的法律更高的义务之根源。在抛弃“某个人的自然正义理念”的时候，伦奎斯特完全忽略了美国人民的历史论证。对于这一论证，没有任何严肃的批驳，只有纯粹的否认。

他毕竟是首席大法官，除了这一事实之外，伦奎斯特的虚无主义可能显得如此薄弱和肤浅，因此没有什么意义。在他那般

显赫的名流看来是习得性的智慧的东西，在法学和史学同行中也会是如此。它事实上是贝克尔所代表的立场的有点激进化的版本，它在大约八十多年的时间里粗俗地传播开来，但没有任何根本性的修正。

再说一下，伦奎斯特所理解的原初意图，其源头不在于美国革命或国父们的思想中，而在于由卡尔霍恩提出的对这一思想的批驳之中。[26]在卡尔霍恩对《独立宣言》的拒斥中，在他用规定性的历史权利替代自然权利的过程中，我们看到这样一种宪法学说，它把奴隶制保障措施与其他任何宪法保障措施置于同一道德层次上。虽然林肯及其政党从不否认完全履行宪法对奴隶制的法律保障义务，但他们仍然坚持在宪法的妥协与它的原则之间做出区分。然而，在内战前夕，南方宣称，任何区分宪法不同部分的企图都是在破坏共同公民资格所依赖的那种政治友爱。卡尔霍恩在现任首席大法官的言辞中幽灵再现，这表明南部邦联的精神还鲜活有力，而联邦在阿波马托克斯（Appomatox）的胜利并没有让《葛底斯堡演说》的原则处于任何支配地位。*

19 世纪前半叶的历史学派做出努力，部分是试图通过强调如下一点而把亚里士多德重新纳入政治哲学之中，即关于人的本性的真理并非（像启蒙运动所设定的那样）某种抽象的东西，而是某种只能通过审视它在实际的政治共同体中的具体表现而

---

[26] 在那段引文中，首席大法官伦奎斯特在立场上与卡尔霍恩甚至比与 1857 年的首席大法官坦尼更为接近。在那一年的斯科特案判决中，坦尼赋予《独立宣言》以宪法地位，但是否认“生而平等”的“所有人”中包括黑人。伦奎斯特则否认了《独立宣言》的任何宪法地位。

* [译按]阿波马托克斯是弗吉尼亚州的一个镇，1865 年 4 月 9 日，南方的李将军在这里向北方的格兰特将军投降，结束了内战。作者在这里所说的“现任首席大法官”，指的是本书写作时的首席大法官伦奎斯特。

发现的东西。除了在特定共同体的法律中得到承认的特定权利之外，人类个体没有任何人权或自然权利之类的东西。每一个政治共同体因为其历史和发展，塑造了那些生活于其中的人的品格，并把他们塑造成了[91]他们所是的那种人。在这些特定的表现之外，不存在任何一种拥有特定本性的人性。因此，没有任何人能够通过说自然赋予自己一项权利而提出这样的权利要求。所有权利都是每一个社会的发展的副产品。言论自由、宗教信仰自由、结社自由，以及英—美政治传统的所有其他这类自由，都只能在那一传统之内，而且只能通过在英—美独特的历史环境的特定成长阶段和政治发展阶段而予以申述。说这些自由或权利从本性上讲属于任何地方的任何人，比如，属于具有完全不同生活经验和传统的原始的野蛮人或亚洲专制帝国被奴役的臣民，这种观念被认为是荒谬的。

亚里士多德曾说，从自然本性上讲，人是政治动物，政治共同体要优先于个人。[27] 人的个体性(individuality)并非一个自足的实体，而是某种因为他在公民社会中的伙伴关系从而归属于他的东西。对于与他表现某种有利于政治秩序的更大善的作用之能力无关之物，他不能提出任何要求。然而，在这种黑格尔化的亚里士多德主义中所缺少的东西，乃是亚氏关于最佳政体的学说，这种最佳政体也就是在任何地方、任何时候对人之为人来讲都是内在地、自然地最好的政体。[28] 从古典的亚里士多德主义的最佳政体(或者用医学和政治学的类比来讲，就是完全健康的政体)观点来看，任何实际的政体都可以被评判为或多或少

---

[27] 参见第一章注[75]。

[28] “同样，不是因为自然，而是因为人类的作为而为正义的东西，并非在任何地方都是一样的，因为政体(亦即政府形式)也并不是一样的，虽然出于自然而在任何地方都是最佳的政体只有一个。”亚里士多德，《尼各马可伦理学》，1135a 2—4。

是有缺陷的，或者或多或少是卓越的。因此就可以建议实行补救或完善它的行动。历史学派拒斥亚氏最佳政体的理由，与它用来拒斥自然权利的理由完全相同——因为它代表着对人类处境的一种非历史的判断。与杰斐逊和林肯一样，亚里士多德相信根本原则是没有时空限制的，这意味着它们存在于历史之外。他相信，人类的善，就像健康，并非由历史而是由自然所决定的，当他判定原始部落是野蛮的或低贱的，或判定亚洲的专制政体违背人类美德时，他没有任何困难。他和19世纪的历史主义者们一样，认为支配着特定民族生活的偶然环境或历史命运，在极大程度上决定着他们达到卓越和获得幸福的机会。但他像杰斐逊和林肯一样，都不认为构成卓越或幸福的东西，或者人类美德或人权的本质依赖于那些环境。

历史主义学派没有看到最佳政体学说的任何必要性，因为它相信，历史过程自身本质上就是受到控制的迈向更完善的人类处境的进程。从本质上讲，这意味着最佳政体内在于历史进程之中。事实上它可以被称为[92]"历史的终结"，它同时意指"终结"一词的两种含义——一系列事件的终点，以及一种目的的最终实现。对于历史不可逆转的、被决定的向上运动这一信念，19世纪的哪个思想家都没有卡尔霍恩表达得更多：

> 火药在战争艺术上的应用，永久地解决了文明人与野蛮人之间在支配地位上的冲突，这种解决支持前者，从而也保证了，无论何种知识，只要现在得以积累，或以后可能得以增加，它都决不会再次失落。

卡尔霍恩相信，"支配物质世界的伟大行动者的法则"的渐进宰制，只能促进人类境况在道德上和政治上更加完善。怀疑这一点是不敬的，因为作如下设想将会是不敬的：

> 全知和仁慈的存在者，即万物的创造者，如此这般构造了人，从而对他乐于赋予人类的那些高级理智能力——他赋予人这些能力是为了自己可以用一些法则去控制物质世界的伟大行动者，并让他们为自己所用——的运用，对人类来讲将被证明是永恒之恶而非永恒之善的根由。[29]

卡尔霍恩接受黑格尔的信念，即历史是上帝心灵的展开。对进步的信念因而变成了虔敬的本质。

对卡尔霍恩来讲，就像对他的绝大多数同代人一样，现代科学使物质世界的法则为人类所用，并以此征服自然，这一点变成了上帝之为善的最高表现。它变成了他们基督教或一般性的天启宗教的核心所在。但是，构成卡尔霍恩之虔敬的根据的这些相同事实，却是马克思无神论的根据所在。[30] 在卡尔霍恩看来，上帝所赋予人的、人正用来实施征服自然之事的"高级智识能力"，根据马克思的理解正是上帝变得多余的理由所在。事实上，在马克思看来，正是因为人们向上帝祈求这个世界上好的东西，比如健康、财富和自由，所以他们长期以来竟然忽视了那些相同的"高级智识能力"的培养。[31] 虽然卡尔霍恩会因为源于科学方法在人类行为中应用的日渐增长的收益而感谢上帝，但马

---

[29] 卡尔霍恩，《政府专论》(*A Disquisition on Government*)，载于《联邦与自由：卡尔霍恩的政治哲学》(*Union and Liberty: The Political Philosophy of John C. Calhoun*)，伦斯(Ross M. Lence)编(Indianapolis: Liberty Fund, 1992)，页65—66。

[30] 马克思的《共产党宣言》出版于1848年。卡尔霍恩的《政府专论和美国宪法与政府疏议》(*Disquisition on Government and Discourse on the Constitution and Government of the United States*)则在他死后于1851年出版，但它可能是与《共产党宣言》在相同时间创作的。在惊人的相似中，它们代表着对同一智识影响的同等但却对立的反应。

[31] 马基雅维里和斯宾诺莎都注意到，人们祈祷不要被洪水淹没，一直到他们得知建堤坝比祈祷更有效。

克思则会指出，人们的祈祷是通过依赖于他们自己无助的人类理性的运用而得到回应的。因此，科学或者可以被视为上帝回应人们祈祷的方式，或者可以被视为恰恰是由上帝理念所模糊的真实实在。随着19世纪的推进，随着[93]科学的声誉日隆和科学发现似乎越来越多地成了对人们祈祷的回应，上帝的存在似乎更多地等同于科学的存在了。同时，虔敬与无神论之间的界线变得更难以区分了。

卡尔霍恩意识到，物质进步本身并没有构成道德和政治上的进步，在这方面他不亚于卢梭。他坚持认为，在自然科学和利用物质自然规律为人类谋福祉方面取得的所有重大进展，在没有良好政府的情况下都会归于零。在《政府专论》中，他提出了他相信自己已经发现了的科学表达式，这种表达式将确保物质上的福祉转换成道德上和政治上的福祉。在支持进步理念方面，卡尔霍恩《专论》中的政治学所扮演的必要角色与无产阶级革命学说在马克思的著作中所扮演的角色是一样的。根据马克思的观点，科学进步加剧了历史性的阶级冲突，这部分是因为它扩大了物品的数量，而这些物品乃是人类忌妒和贪婪的对象。但马克思相信，人类贪婪和忌妒不是植根于人性之中，而是植根于私有财产制度之中，他认为这是一条科学真理。通过共产主义革命废除私有财产，就是把人类本性从由私有财产制度强加于其上的自私激情的束缚中解放出来。自那以后，所有源于科学的生产力的进步都会同等地有助于所有人的利益。卡尔霍恩的“一致多数”(concurrent majority)原则——据此，某些特定少数对政府的行动具有否决权——也同样据说是要把社会中的派系冲突转换成和谐和互利。就像卡尔霍恩所刻画的那样，它把在其他情况下不可控制的利益冲突中性化并统一起来，其方式与马克思所设想的对私有财产的废除所发生作用的方式相当。但我们必须注意到这样一个显著事实，即19世纪中期这两种典

型进步理念的代表预设了彼此直接冲突的主张，仿佛这些主张是他们整个体系所依赖的自明真理。对卡尔霍恩而言的主张是，人类是如此这般构成的，“以致他直接的或个人的情感比他的同情心或社会情感要更强有力一些”。他说，这是一个“如同万有引力或任何其他物质世界的现象一样不容置疑的”事实。[32]在马克思看来，私有财产的废除改变了卡尔霍恩认为不可改变的东西，它把人天生的利己主义转变成了利他主义。

正如我们注意到的，卡尔霍恩认为，设想物质进步的重大缘由可能终结于“永恒的恶”，这是不敬神的（或者是不可想象的）。但从前面的论证来看，对上帝之善的信念似乎依赖于卡尔霍恩自己《专论》之论点的正确性。更确切地讲，上帝之善以及进步的连续性不仅取决于[93]《专论》之论点的科学有效性，而且也取决于它被卡尔霍恩的公民同侪们将之采纳为宪法的基础。甚至更确切地讲，正如我们将在第七章看到的，它取决于《联邦党人文集》的政治学被《专论》的政治学所取代。

同样的情况是，马克思无神论的合理性取决于人类本性上是利他主义的这一信念。对马克思来讲，只有废除私有财产之后，人类本性才会显现出它真正的样子。随着把人类本性从阶级斗争以及它所强加的利己主义中解脱出来，普遍的和谐将随之而来。如果共产主义之下自然的合作和自愿的共享不取代资本主义社会的竞争性占有，那么根据马克思自己的前提，科学的成果将不会自动促进人类的福祉，而作为进步的历史也就没有正当性。在那种情况下，对无神论的申辩，以及与之相伴的对共产主义的申辩都将失败。同样，卡尔霍恩同等程度的乌托邦主义期望的任何失败，对他虔诚地把上帝之善等同于进步理念都会构成一种批驳。

---

[32] 卡尔霍恩，《政府专论》，载于《联邦与自由》，页 6。

从这些考虑当中，我们看到对历史之为进步的信念是多么极端地缺乏理据，即便在其最为乐观的极盛时期也是如此。而且我们还看到，这一信念的两种最杰出的代表，他们从政治图谱的各自一端出发，都把他们的乐观主义建立在彼此直接矛盾的前提之上。正如我们将看到的，林肯第二次就职演说中的严肃的神学，乃是写给如此主导了19世纪中期的进步乌托邦信念的墓志铭。

黑格尔"历史的狡计"同样是卡尔霍恩和马克思的乐观主义的隐秘基础，根据这种"历史的狡计"，人类文明的理性目的被假定是在重大历史事件的创制者们对之毫无预知的情况下得以推进的。和黑格尔一样，他们都相信自己回溯人类历史的进程就能够从中发现一种甚至连哲学家们迄今都没有觉察到的理性的目的性。他们之所以相信这是可能的，是因为他们与自己的先辈们不一样，他们生活的时间靠近所有此前的历史目的都将被彰显出来的那种绝对时刻。也正因为如此，在关于对促进历史进程，从而还有促进人类善来说是必要的行动方面，他们能够具有理性或科学性，而这是他们的任何前人都不曾做到的。

进步理念致使黑格尔、马克思和卡尔霍恩彻底地贬低理性在自己的所有前人——无论是政治家还是哲学家们——中的作用，历史本身的理性从来没有被惠赐给其中的任何一个人。[33] [95]只有在作为进步的历史被揭示出来的那一绝对时刻，理性才真正表现出来。作为达到真理或指导人类生活走向人类完善手段的理性，除了在那个绝对时刻的极小界线之内，其范围和意

[33] 古典哲学家们体现了自己时代中可能出现的最高形式的意识形式，黑格尔和马克思对此有所赞许，这赞许是真诚的，但也有一种优越的心态，因为他们假定那些哲学家们必然因其时代妨碍而不能明了自己的局限，而这些局限，在黑格尔和马克思的意识中大概是不存在的。

义因此被不可估量地贬低了。但关于那一时刻，人们不可避免地要提出疑问。历史学派凭什么使自己摆脱了它归于每一个其他人的那种相对主义？正是尼采仿佛以一种结论性的口气辩称，这种绝对时刻至少像历史学派曾归之于此前时代的人类的任何一种自欺行为一样，也是一种重大的自欺行为。贝克尔在对19世纪哲学的阐释中提到了黑格尔而不是尼采，这是有某种意义的。如果他考虑过尼采对历史学派的批评，他就不可能那样错误地认为历史学派已经驳倒了自然权利学派。

在尼采"上帝死了"这一断言的诸多含义中，其中一点是，科学对人类曾求助于上帝的每一样东西都做出了承诺。揭开自然之秘就会揭开创世之秘，对后一种神秘而言，上帝只不过是一个象征。卡尔霍恩所表白的虔敬现在堕入无神论之中了。为什么要为了仅凭人的独立力量就能完成的事情继续称颂上帝呢？科学的进步意味着人类现在拥有了一个从无中创造出有的上帝的力量和责任了。拥有这样的力量意味着，人和上帝一样超越于善和恶了。人类不需要自然或理性去发现人类生活应当据之进行的那些标准，现在他能够发明他自己的原则以及相应的满足这些原则的手段。人类，或者任何理解了人类之真实境况并握有科学资源的人，现在可以玩弄上帝了，或者说变成了上帝所创造的宇宙的专制者。这令人们想起，希特勒就是这样的超级科学家。

虽然政治上的夸大狂是这种推理最显著的最终结果，但他们并不必然是最典型的。无神论的虚无主义把"布尔乔亚"和美国革命中具有高度道德性的个人主义转变成了某种完全不同的东西。那种古老的个人主义建立在由上帝所赋予的不可剥夺的权利这一理念之上。这样的权利并非无条件的。它们只能在同自然法和自然上帝之法相一致的情况下才能行使，这些法则是道德法则。权利与责任处于一种相互性的关系之中。但近代科

学——它是进步信念的无条件的基础——所揭示的自然是无灵的物质，它是要被掌握的力量的源头，而非应被遵守的道德的源头。自此以后，“权利”将被理解为允许个人无条件地为所欲为。自我实现(self-realization)变成了新道德的核心语词。然而，人类自我不再被理解为是按照上帝的形象创造出来的，[96]因为上帝已经死了。自我实现事实上只是新的无神论的对应物。由于在人与上帝之间不再能够有任何区分——这种区分对于《独立宣言》就像对圣经一样是根本性的，因此在卑污与高贵的欲望之间也就不可能有任何区分了。所有的欲望都被理解为生而平等，因为所有的欲望都被视为源于所有权威中之最高者，即自我创造的自我。每一个人都要成为他自己的上帝，只服从由如下事实所强加给他的那些限制，即他自己还不是普遍的宰制者。然而，终有一天，科学会使每一个人都能够像仿佛他就是普遍的宰制者那样去行动。

由于这些学说渗入了现代自由制度的知识系统——首席大法官伦奎斯特是一个典型代表——之中，从道德中解放出来本身就被视为道德进步，而这种解放的反对者们被视为自由和道德两方面的反动敌人。新自由主义的本质就是要尽可能使每一个人在他自己的世界范围内成为一个普遍的宰制者，让他掌控在那一世界中所可能的所有快乐，并从除了科学尚未攻克的对其力量的那些限制之外的任何事物中解放出来。这样一来，人们就能回归伊甸园，但在这个伊甸园中不再会有禁果。

虽然历史学派代表着保留政治哲学中某种形式的理性主义的最后尝试，但某种后黑格尔主义的历史理性的幻影却再次以达尔文主义的形式出现了。贝克尔的例子是这样一个事实的证据，即最持久最强有力的历史主义形式一直是进化的形式。因

此贝克尔写道：

> 自然科学的丰富发现，尤其是达尔文的重大发现，使得知识界相信，整个地球上所有生命形式的根源、分化和修正都是物质意义上的自然力量的结果；而且这些力量的作用可能根据一些普遍的法则来表达，这些法则将简洁而彻底地解释有机世界，一如物理科学能够解释物理世界一样。当宇宙的更大部分如此之多地表明它自己应服从一项纯粹物质性的自然法则的支配时，要设想人（在很多方面它是一种与更高形式的猿猴惊人地相像的生物）可能曾被允许生活于一种特殊旨意之下是很困难的。为所有的生活设定一个源头，为所有的成长设定一条法则，这要简单得多；设想人只是所有生物中组织性最高的（缺失的一环无疑很快就会被找到），并相应地把人的历史仅仅设想为一种更加精微的协作式生存斗争，这也要简单得多。㉞

[97]然而，把人类历史设想为仅仅是“一种更加精微的协作式”适者生存，不可避免地要陷入自相矛盾。一方面，它意味着断言理性只能是自我保存的一种工具。如果这是真的，那么所有的知识就会是一种形式的权力。后来的认识方式会让先前的方式变得过时，其原因与火药让弓箭和弹弓变得过时的原因如出一辙。被称作知识的东西，仅仅会作为成为生存斗争中适应者的手段而被欲求。任何朝向这一目的的既定调适都注定会在进化性变革的过程中被取代。在美国革命中曾充任战斗信念的自然权利理论会被其他理论所取代，其方式正如前装式步枪已经被后装式来福枪和机关枪所取代一样。但是，把自然权利

㉞ 贝克尔，《独立宣言》，页 274—275。

理论鄙弃到历史垃圾堆中的进化论本身，也不能幸免这一看法之下的规则。它要么代表人类进化斗争中的一个阶段，要么不是。如果是，它也注定要进入垃圾堆。如果它宣称独立于进化史的真理，那么这种思想就不是该理论自身所宣称的历史的俘虏。在那种情况下，就不可能存在任何认为自然权利哲学已经被历史取代的假定，无论这种假定是进化论式的还是其他形式的。

事实上，贝克尔相信，进化代表着一种比《独立宣言》自然权利哲学更为高级的理解形式。他将之视作一种“统一场理论”(unified field theory)，它把自然和人类历史都化约为一组单一的原因。但是，这是对有效性的一种“科学”检验，而不是进化的或历史的检验。而且它是一种可错的检验，因为在这种检验中，贝克尔已经把哲学家或科学家的心智从要被“统一”的“场”中分隔开来了。他陷入了致命的二元论，这种二元论与那种表现了第一位近代哲学家所有后裔之特征的二元论一样：那位克里特人说所有克里特人都是说谎者！

虽然他陷入这种二元论的陷阱有些愚蠢，但贝克尔仍然证明了达尔文主义对19世纪晚期和20世纪早期西方人的知识生活所形成的压倒性力量。处于马克思学说之中心的阶级斗争逐渐更多地被视为达尔文对有机生命的生存竞争之解释的一个表现，而不是黑格尔辩证法的一种表现。处于张伯伦(Chamberlain)和戈比诺(Gobineau)学说——希特勒关于雅利安人之优越性的观点正是从中产生的——之中心的种族斗争也逐渐被视为只不过是从达尔文的教导中得出的一个推论而已。

在贝克尔对达尔文主义的概括中，值得特别注意的是其双重否认，一是否认自然史与人类史之间存在任何根本区别，二是否认强力与权利(正当)之间存在任何根本区别。因此他才说：

> 在一个人类在其中似乎只是世界表层上的一种偶然存在物，而社会强力只不过是盲目力量的一种决断的宇宙中，[98]'正当'与'事实'确实是不可分辨的；在这样一个宇宙中，自然所给予人的权利很容易被设想为是由他所能运用的力量所度量的。㉟

上面最后一句话的观点，也就是强权造就正当，当然网罗了希特勒，同时还有其他许多信徒。它否认高贵的失败与卑污的成功之间的存在任何正当区分，这对于人类尊严的理念来讲是一种根本性的区分，而人类尊严在圣经和古典伦理学传统中就像在《独立宣言》中一样被奉为神圣。贝克尔在这里写下的东西也构成了对卡尔霍恩一致多数理论的认同，根据这种理论，只有那些足够强大从而能够妨碍多数意志的少数，才有资格获得否决权。因此南方的奴隶主们拥有少数的权利，但南方的奴隶（或自由的黑人）则根本没有。从这个观点来看，询问《独立宣言》的哲学是对还是错，这富有修辞性，但并不是那么无意义。它就是错误的！

然而，贝克尔仍然能够讨论人进行自我辩护的需要，仿佛这种辩护代表了对超历史的真理或正义的寻求，仿佛"社会进程"是某种"盲目力量的决断"之外的东西。

> 当诚实的人们被迫撤回自己对共同体既定法律或习俗的忠诚时……他们就要寻求某种更具普遍有效性的原则，某种具有更高权威性的"法"。……他们以如此这般的方式

㉟ 贝克尔，《独立宣言》，页 276。从来不曾有一个比联邦法院大法官小霍姆斯（Oliver Wendell Holmes Jr.）更为时髦或更有影响力的达尔文主义追随者。霍姆斯对自然法的拒斥完全是达尔文主义的，它被首席大法官伦奎斯特当作权威加以引用，以支持他自己在这一主题上的观点。

> 表达这种法或原则，以致这种法或原则是，或者在他们看来似乎是在理性上可以申辩的。对他们来讲，它之所以是“真确的”，是因为它促使他们的行动与一种正确组织起来的宇宙保持和谐一致，并使他们能够设想是他们自己选择了更高贵的部分……以便能够效力于上帝或人性，或者一种导致至善的力量。㊱

贝克尔把那些诉求高级法的人称为“诚实的人们”。但从这个角度来看，希特勒并不比杰斐逊和林肯更少诚实。任何版本的高级法的唯一真确性在于它是否有助于支持它的那一方获得成功。通过把所有行为都吸收到进化之中，贝克尔的意思是在说，看起来驱动人类的任何信念——或者是对上帝、人性、自然法、阶级斗争，或者是对雅利安人的优越性的信念——都只不过是进化过程中的工具性机制，它们使人们能够在他们自己以及他们的群体之内找到可以证明自己比其敌人更强大的资源。虽然这些信念对其信徒们来讲显得是真确的，除了它们被人相信，除了有助于一个人类机体在自身与其他这样的机体为了争夺优势地位所作的斗争之外，贝克尔从未接受过这些信念中的一种或另一种确实是真确的这一可能性。

[99]贝克尔论《独立宣言》的著作初版于 1922 年，重印于 1942 年，重印时所附导言标示的时间为 1941 年 9 月 14 日。这篇导言及其写作时间，给这部著作的整个论证，尤其是对他关于《独立宣言》学说的真确性问题之无意义的整个论点投下了阴影。1941 年 9 月 14 日，距希特勒发动对苏联的攻击之后以及珍珠港事件之前不到三个月。这是希特勒成功的高峰。这是这

㊱ 贝克尔，《独立宣言》，页 277。

样一个时刻，对全世界来讲，千年帝国的建立似乎即将来临而且毫无疑问。任何人都很难怀疑苏联的崩溃已指日可待，而且就像1940年法兰西的陷落一样确定无疑。一旦这种情况发生，希特勒将伙同日本成为整个欧洲大陆的主人，而英国的陷落也推迟不了多久了。到那个时候，美国的海军资源将无法匹敌轴心国，而且美国不再能够保卫自己。此时没有任何东西能够抗击希特勒及其盟友对世界的统治。贝克尔认为，“当许多国家已经失落的政治自由，现在处处受到威胁的时候”，他的著作的重印可能特别恰逢其时。他相信，在这个时候，“与平常比起来，读书人会对《独立宣言》的政治原则更感兴趣一些”。[37]

贝克尔在1941年再回头讨论《独立宣言》，这不是一项学术练习，而是作为与暴政作斗争中的一种工具。在那一年的危机中，追问希特勒的第三帝国是否一个邪恶帝国，这不是一个无意义的问题。贝克尔那时也不怀疑，《独立宣言》的原则代表着政治自由之善，一如第三帝国代表暴政之恶一样。他写道：“诚然，整个世界最近发生的事件已经引起了对古老的人类自由问题异乎寻常的关注”。在约翰逊博士看来，“如果一个人知道他在两周内要被绞死，这件事就会让他集中全部心思”。希特勒近在眼前的成功前景以某种方式集中了贝克尔1941年的心思，而1922年这种心思并没有以这种方式被集中起来。如果人类自由问题是“古老的”，人类自由的种种原则不也可能是古老的吗？而如果这些原则是古老的，一如《独立宣言》所坚持认为的那样，那么它们就不像贝克尔二十年前曾坚持认为的那样是历史性的或受时间限制的。

希特勒野心的令人难以置信的愤世嫉俗和残忍性，因

---

[37] 贝克尔，《独立宣言》，页XVI。

> 为其脸色阴沉、表情严肃的纳粹支持者们奴性的和残酷的活动，而使得每一天都更加真实，它们迫使全世界的人们重估处于半遗忘状态的观念的有效性，并使他们能够再次接受关于对感观来讲并不明显的事物之本质的信念。㊳

[100]二十年前，贝克尔投笔赞同历史主义理论和进化论，这种理论后来表明处于国家社会主义的核心。那时候，他似乎被如下观点说服了，即"所有生命形式的源头、分化和修正"都最好被理解为"物质意义上的自然力量的结果"。他拒绝承认"人……可能曾被允许生活在一种特殊旨意之下"的观念。㊴ 然而，现在，当面对纳粹胜利的前景而感到绝望之时，他所诉求的却正是这样一种旨意。

"自由、平等、博爱"，还有"人的不可剥夺的权利"——也就是植根于不变的自然而非流变的历史之中的权利——在贝克尔1941年的导言中被说成是"标示实在——人们永远要为之斗争而不是放弃的根本实在——的措词，无论它们是否华丽"。㊵ 1922年曾经是根本幻影的东西，现在已然变成"根本的实在"了！作为一名近代科学的追随者，贝克尔早先曾对所谓植根于"对感观来讲并不明显的事物之本质"当中的实在漠不关心。但现在，他先前的看法——即把"社会进程"视为"只不过是盲目力量的决断"——看起来可能是对希特勒的"意志的胜利"(the triumph of the will)这一信念的认同。

在1941年，任何对自由的危机进行写作的人，都不可能不求助于丘吉尔精神而使用"斗争而不是放弃"这样的语词。很显

㊳ 贝克尔，《独立宣言》，页XVI。
㊴ 同上，页274。
㊵ 同上，页XVI。

明，在1941年，只有丘吉尔能够引导贝克尔对如下所有的可能性抱有希望，即自由的捍卫者最黑暗的时光有可能被证明是他们最美好的时光："我们将在海上战斗，我们将在陆地上战斗，我们将在田间和街头战斗，我们将在山岗上战斗，我们决不屈服"。[41] 丘吉尔确实表明，"对感观来讲并不明显的事物之本质"可能勇敢地与最赤裸裸的唯物主义交战。在二战以及随后的冷战中，强权造就权利的信条遭遇了权利造就强权这一信条，而且在两种情况下，后一种信条都获胜了。然而，后者获胜并不具有必然性。在进化的理念或理论中，没有任何东西能够解释自然为何压倒了暴政。体现于《独立宣言》中的那种人类自由理念，要求我们在并不知道正义将会获胜的情况下按照正义的要求行事。同样的理念要求我们根据高贵的失败优于卑污的成功这一信念去行动，以便无论输赢，我们都获得了更好的部分。[42] 这种看法与纳粹主义信念是对立的，纳粹坚信意志的胜利，而这些暴虐的事业都不能证明失败是正当的，正如进化论不能证明生存斗争中灭绝的机体是正当的一样。

1941年，贝克尔希望，《独立宣言》原则可以像在1776年和1863年一样武装正义和自由事业。但是，纳粹"令人难以置信的愤世嫉俗和[101]残忍性"决非幻影，而且，认为那些抵抗希特勒的人选择了更高贵的部分也不能使之成为幻影。

1922年，贝克尔对《独立宣言》所下的最后结论是崇敬和优越心态的一种奇怪混合物。他写道，

---

[41] 1940年6月4日在下议院的演说，载于丘吉尔，《热血、汗水和眼泪》(*Blood, Sweat and Tears*, New York: G. P. Putnam's Sons, 1941)，页297。

[42] 在我们此前曾经讨论过的《高尔吉亚》和《王制》中，苏格拉底坚持这样一种观点，即作为暴政的受害者要好于成为一名暴君。这些对话处于在《独立宣言》中达到辉煌顶峰的那种传统的源头之中。

> 《独立宣言》建立在一种肤浅的历史知识……和对人类本性美德的天真信念之上。不过,这是一种人道的和具有吸引力的信念。从最好的角度说,它宣扬以宽容代替迫害,以善意代替仇恨,以和平代替战争。它教导人们,在所有现存的多样性之下,在所有把人和民族区分开来的表面特征和天赋之下,一切人在拥有共同人性的意义上都是平等的。为了达到和谐而不是冲突可以在人世间占据上风这一目的,它鼓励人们提升他们自身的、把他们与其同胞联结在一起的人性,并按照这种人性来塑造他们的行为和制度。……这种信念不能够面对现代世界的严酷现实而存续下来。㊸

这段话的开头和结尾代表着一种优越心态。然而,首尾之间的话代表着一种在贝克尔自己的内心看来乃是独立于时空的政治信念,这一点难道不是显而易见吗?难道他真能够相信,宽容之于迫害(或自由之于奴役)的优越性建立在"一种肤浅的历史知识"或"对人类本性美德的天真信念"之上吗?难道最深刻的历史知识教导我们否认"在所有现存的多样性之下……一切人在拥有共同人性的意义上都是平等的"?这是林肯当作政治自由的核心理念而纳入于《葛底斯堡演说》中的东西,该演说的所有次要思想都是从这里散发出来的。说这样一种理性的信念不能面对现代世界的严酷现实而存续下来,也就是说不存在任何内在的理由让我们偏爱宽容甚于迫害、偏爱善意甚于仇恨、偏爱和平甚于战争。当贝克尔在 1922 年赞许进化学说中强力等同于正当时,此时他还不知道这会成为希特勒的信条。此时他也还不知道,国家社会主义会逐渐成为他认为已经取代了《独立

㊸ 贝克尔,《独立宣言》,页 278—279。

宣言》学说的达尔文主义和科学的历史主义的代表。但在1941年，在他号召民主国家不要屈服于千年帝国的同时，他不能重复他以这种理由所曾讲过的话了。

在1922年著作中反对《独立宣言》的理由，贝克尔在1941年的导言中暗中拒斥了。但没有任何证据表明他已经把那种拒斥的含义想通了。如果他想通了的话，他会重写那本书，或者另写一本，但他明显没想过要这样做。贝克尔拒斥自然权利哲学的中心理由是这样一个信念，即这种哲学已经被"把自然与历史等同起来"的历史学派驳倒了。但是，正如我们所说过的，自然指向的是[102]变化经验的不变基础。把不变的东西等同于流变的东西，就是把相同的东西与不同的东西，或者相像的东西与不相像的东西等同起来。人的人性的不同表现绝对不能证明"一切人在拥有共同人性的意义上都是平等的"这一命题是错误的。要不是史学界在超过七十五年的时间里如此坚定不移地追随其榜样这一事实，把一个逻辑上如此简单的错误归于一个像贝克尔这样善辩的人是很困难的。[49]

在其论述《独立宣言》的著作中，贝克尔用四段引文作为叙言，它们提前宣告了他对这份自己投入如此之多心力的文献之真确性的不信任。这些引文可能比他的文本更好地界定了那种舆论氛围，他的心智以及美国的史撰自那以后正是在这种氛围中变动发展。开头的两段引自帕斯卡尔的《思想录》：

---

[49] 丘吉尔在其《马尔伯勒》(*Marlborough*)一书中叙述了这样一件事，它表明，史学家们在七十多年的时间里如何毫无质疑便接受了一封信的真实性，这封信首次在麦考利(Macaulay)的《英国史》(*History of England*)中公开，它给马尔伯勒加上了叛国罪名，因为他秘密地把英国即将攻击卡马雷特港的消息通知给了法国人。但丘吉尔能够提出一种超出所有合理怀疑的证明，表明所说的这封信是伪造的。他写道，"史学家们就像羊群一样，从错误之门鱼贯而入"。

何谓自然？习惯为何不是自然的？我极为担心这种自然本身只不过是第一习惯，就如习惯是第二自然一样。

我们不必为法律只不过是篡权这一真理而伤感；它是在没有理性的情况下所提出的，但它已经变得合乎理性了；如果我们不希望它很快走向终结的话，就有必要引导人们视之为真实的、永恒的，并掩盖其发端。

让我们从后一段引文开始讨论。我们知道，《思想录》出版于1670年左右，其时欧洲仍然在遭受源自封建制的崩溃和神圣罗马帝国的宗教战争，还有新教、资本主义、民族主义和民主的兴起所带来的破坏。当帕斯卡尔说"法律只不过是篡权"的时候，他是在充当潘恩(Tom Paine)在《人权》(*Rights of Man*)一书中表达的对封建法律看法的先声。封建秩序建立在征服之上，相对于随着野蛮人的入侵以及古罗马帝国法律秩序的瓦解而在自己的区域从事统治的群体首领们而言，封建贵族并不比他们具有更多的作为封建秩序之源头的意义。封建徭役是领主们——他们跟后来的黑手党首领没有什么区别——对被分封给他们的人所索求的东西，这些人以此换取自己作为群体成员所受到的保护。几百年之后，他们身份的合法性完全只不过是长期占有的结果而已。[45]

在第一章中我们看到，杰斐逊在其《概观》中否认了由诺曼人的征服而引入英格兰的封建制度的正当性。杰斐逊把真正的或辉格派的宪法视为是源于诺曼人的[103]撒克逊祖先的东西。这种远古的秩序不是源于征服，而是源于自由人民的自愿行动。

---

[45] "总是要为着法律的缘故而考虑到传统"(Vetustas pro lege semper habetur)，这是柏克曾引用而施特劳斯也曾提到的法律格言。参见《自然权利与历史》，页83。

然而，用汉密尔顿在《联邦党人文集》第一篇中那些值得注意的文字来说，

> 时常有人指出，似乎有下面的重要问题留待我国人民用他们的行为和范例来求得解决：人类社会是否真正能够通过深思熟虑和自由选择来建立一个良好的政府，还是他们永远注定要靠机遇和强力来决定他们的政治组织。[46]

汉密尔顿和林肯当然会赞同帕斯卡尔对法律所持的看法，这种看法是对 1689 年英国光荣革命和 1776 年美国革命之前的欧洲古代制度的一种描述。但他们也会认为，作为篡权（或暴虐之物）的法律与作为合理之物的法律之间的区分，意味着《独立宣言》奉为神圣的那种区分的真确性是必然的。帕斯卡尔的看法是，以强力开始的法律，终有可能通过变成合理的东西而成为正当的东西。而《独立宣言》所说的是，一个民族在推翻已经变得不合理和暴虐的统治的过程中，可以建立非暴虐的和符合理性的新政府。帕斯卡尔的观点一点也不是要阻止用强力推进自由政府的建立，只要这种强力不是篡权，或者是后来被称为革命权利的东西。这种事情可能此前从未发生过，这样一种政府也可能在人类史册中从没有先例，但这并不意味着它是不可能的。

在美国国徽上印有“新世界秩序”（*novus ordo seclorum*）这几个字，其下刻有“1776”，它暗示了美国人的如下信念：美国人民在革命中首度使《独立宣言》诸原则成了实际制度。考虑到帕斯卡尔在美国革命前的一个世纪已经写下了这些东西这一事实，我们没有理由认为宣言的签署者不会赞同帕斯卡尔，或者反

---

[46] 《联邦党人文集》，罗塞特（Clinton Rossiter）编，凯斯勒（Charles R. Kesler）写了新导言和注释（New York: Mentor Books, 1999），页 1。

过来说也一样。帕斯卡尔的话可以重述如下：

> 实际中的所有政府都有不正义的起源。但这些政府已经随时间获得了某种程度的体面，这使它们的法律得到遵守，这是值得向往的。因此，要想不破坏服从这类政府的理由，就必须用神话来掩盖这些起源的原貌。

贝克尔想当然地假定，《独立宣言》不过是关于起源的另一个神话而已，它是被发明出来用以为一个本身不具有可辩护性的制度进行辩护的。但这种假想是没有根据的。而且，值得注意的是，《独立宣言》虽然为起而反抗的各殖民地的行动进行辩护，它却没有认定或宣称他们是在建立一个完全的或足以把他们所诉求的标准范例化的新秩序。美国宪法的序言只提到“一个更加完善的联邦”。在林肯看来，《宣言》意在建立“自由社会的标准法则”，这种法则虽然“从未完全获得”，然而可以[104]“不断地接近”，因而“增进普世人的幸福和生活的价值”。[47] 除非《宣言》的信条确如他们所声称的那样，否则这就是不可能的。在整个人类历史中，出于良好的理由，政制的起源一直被包裹在神话之中，但这一事实并不意味着“这些真理”也是神话。在引用帕斯卡尔这段话的时候，贝克尔给它推加了一种它不能承载的含义。

事实上，当帕斯卡尔区分“篡权”的法律与“已经变得合理的”法律的时候，他本人在自己头脑中就设定了某种类似《宣言》真理的东西的存在。在这样做的时候，他进一步设定了，在变得合理的过程中，法律开始符合“真实的”和“永恒的”的标准。帕

---

[47] 林肯，《关于斯科特案判决的演讲》，1857 年 6 月 26 日，载于《文集》，第 2 卷，页 406。

斯卡尔在此蕴含了林肯在谈到一条“放之四海而皆准的”真理时所意指的东西。

现在让我们转向贝克尔所引帕斯卡尔两条格言中的第一条。很明显，它意在质疑视自然为人类行为准则之根源这一理念的可靠性。帕斯卡尔问：“但何为自然？”、“为何习惯不是自然的？”他说，他极为担心“这种自然本身只不过是第一习惯，就如习惯是第二自然一样”。

他的担心显然没有道理。亚里士多德注意到，火在这里和在波斯以同样的方式燃烧，而被视为正义和不正义的东西却处处不同。[48] 对自然作为人类行为原则之根源的怀疑，不是以怀疑自然的存在开始的，而是以怀疑人类法则或道德可能是习俗之外的东西而开始的。它是以怀疑如下一点开始的，即法律或道德能够参照人类意志或人类制定法之外的不变原则而被称为好的或坏的。[49]

亚里士多德是以如下前提开始的，那就是，那些不变的物理关系证明，存在着能够恰当地被称为自然的原因。如果一个石头被上抛一百次，最后一次它仍将完全像第一次那样下落。自然决定这块石头（就像火一样）按什么方式行动，它就会按什么方式行动，石头不可能“习惯于”以另一种不同的方式行动。[50] 一块石头不可能有第二自然。但它也不可能有第一习惯！

亚里士多德认为，人并不是由自然本性决定了善或恶。然

---

[48] 亚里士多德，《尼各马可伦理学》，1134b25。

[49] 参见施特劳斯，《自然权利观念的起源》（The Origin of the Idea of Natural Right），《自然权利与历史》第三章。

[50] 一块在重力范围之外的空间中被上抛的石头与一块在地面被上抛的石头表现不一样，这一点并不影响那种论证。宇航员不能够使这块石头习惯于下落，就如同地球上的某个人不能使之习惯于不下落一样。

而，说人类行为不是（像一块石头的行为被决定那样）由外在于人类意志的原因所预先决定的，并不是说不存在人类的自然本性。《独立宣言》采纳了杰斐逊《弗吉尼亚宗教自由法令》开头所认定的东西："全能的上帝创造了心灵的自由"。当杰斐逊[105]在宣言中把"这些真理"当作"不言而喻的"东西呈现出来的时候，它是基于这样的假定，即公正无偏的人类理智——基于独立的人类理性而自由地接受或拒斥呈现在它面前的任何命题的理智——会因其所是而承认它们。人类并未被迫想这想那，因此也没有被决定要如此这般地行动。自由社会与人的自然本性是一致的，因为它认识到人类的善产生于人类自由。再次引用《弗吉尼亚法令》的话来说就是，它认识到，"真理是伟大的，如果听其自然，她终将占据上风；……除非被人为的干预解除了她的天然武器——自由论辩"。[51]

人类自由首先而且最为重要的是与心灵的自由联系在一起的。[52] 但是，自由社会虽然不实行任何形式的强制，但它并不对其成员如何行动或如何思考保持淡漠，正如《西北土地法令》（Northwest Ordinance）中的这段名文所说："宗教、道德和知识对于良好政府和人类幸福来说必不可少，学校和教育措施应当永远受到鼓励"。[53] 与其他动物一样，人需要食物，而且受到本性必然性的驱动去寻觅食物。这样一种必然性并不像使一块石头落到地上的那种必然性一样与灵无涉，但它依旧是一种必然性。然而，没有任何人被迫做出决定，要通过诚实劳动去挣得而不是从他人那里偷得食物。这两种获取方式之间的选择是每一个人在某一点上都必须做出的。奴役另一个人以使自己免受劳

---

[51] 《美国史文献》，页 126。

[52] "我已凭上帝的圣坛发誓，永远反对以任何形式暴虐人类心灵。"杰斐逊，《致拉什》（Letter to Dr. Benjamin Rush），1800 年 9 月 23 日，载于《文存》，页 1082。

[53] 《美国史文献》，页 173。

累当然是一种偷盗形式。偷得与挣得之间的区分相应于罪恶与美德之间的区分，这一点很难说是任意的或纯粹是习俗性的。

其他动物或吃肉或吃草，它们根据自己的自然本性或猎取食物或以草为食。但人类因其自然本性而被允许做出选择，而且那些选择的品质决定了他们生活的品质。人类生活中并非自愿的任何东西，都不受美德与罪恶之区分的影响。[54] 与石块不同，一个人通过反复诚实地行动将会变得诚实起来，而通过反复不诚实地行动，他将会变得不诚实。人之自然本性的种种必然性决定了他可以因之变得善或恶的条件。他已经习惯于做的事情决定了他的品质。习惯能够被称作第二自然，正是因为自然不能被恰当地称为第一习惯。

贝克尔展示帕斯卡尔的格言，明显是要表示赞同如今被称

---

[54] 虽然呼吸本身是非自愿的，但它要么是健康的，要么是不健康的（这正如某个吸烟的人或在不健康的空气中工作的人的情况那样），而拥有健康（或疾病）可能是良好习惯或恶习的结果。

我们在这里还会注意到，在帕斯卡尔之后的一代人中，休谟论证说，所有的因果关系都只能被视为观察者的一种心灵习惯，而不是任何其他的东西。在休谟看来，一块石头在被抛上去之后总是落回原地，这并不意味着存在一种被称作自然的原因，是这自然的原因使得石头这样做。根据休谟的解释，我们所能恰当地说出来的，只是我们看到了一种事实的前后排列。但我们从未看到任何把这些事实联结起来的东西。我们所称作“原因”的东西（包括“自然”），无外乎是进行观察过程中的一种心灵习惯而已。相反，当我们说三角形的三内角等于两个直角之和时，我们确实明白我们的前提与结论之间的关联。在休谟看来，所有的推理要么是道德的，要么是证明性的。后者的前提中包含着它的结论。依据休谟式的前提，我们有可能把自然称为“第一习惯”。

我推测，部分正是由于休谟的影响，贝克尔才援引帕斯卡尔。这反映了贝克尔一代人激进的怀疑主义特征。但这种仍然主导着大多数学术思维的怀疑主义，最后是自我毁灭。就我们眼下的目的来讲，记住如下一点就够了，即在亚里士多德、杰斐逊或林肯所使用的意义上的自然之存在，并不比我们自己作为人类个体的实际存在或身份更为可疑。任何向他人证明你存在的企图，都必须总是设定你存在，这是你从事证明的条件。但这恰恰是一种不言自明的真理所意味的东西。那些由于不言自明的真理不能被证明从而否定这些真理的人，必然也否定由从他们自己开始的归纳推理中所知晓的一切。

作文化相对主义的那种东西的似是而非的真确性。人类倾向于把自己的习惯等同于本质上正义的或自然正义的东西，对于这种倾向，这当然没有任何疑问。事实上，恰恰是因为这一点，向整个人类所提出的《独立宣言》才将其理由建立在普遍标准之上。它把合法政府建立在被治者的同意之上。自由的人民不应拥有[106]从其外或其上强加给它的法律或宪法。人类自由与明显是无限多样的法律和习惯相一致。然而，所有这些法律和习惯如果要是正当的，它们都必须处于自然所规定的界线之内。不了解人的本性的现实而同意，并不产生正义的政府权力。人人平等的伟大命题，也就是《葛底斯堡演说》和《独立宣言》的核心理念，在最低的意义上意味着那些对政府表示同意的人承认自己和自己的同胞与普世人共享的那种人性。这一命题意味着，他们认识到人类不是野兽亦非神灵。它因此也意味着，任何人都没有像上帝正当地统治世界或像人类正当地统治地上的野兽那般统治其他人的权利。它意味着，正当地讲，法律是为着被治者而非政府的利益的。它意味着，那些生活于法律之下的人们应当参与法律的制定，而那些制定法律的人必须生活于法律之下。同意本身并不能把暴虐的政府或建立在迷信之上的野蛮习惯的暴政正当化。人类自由本身就是自然的一个方面。如果得到理性的恰当点化，自然因此就指导着人类自由的运用，并使我们能够把它的恰当运用与不当运用区分开来。

贝克尔四段格言中的第三段取自伯内特(Thomas Burnett)的《政府论》(*Essay upon Government*)，它关切的是17世纪内战所导致的英国宪法的变化：

> 至于内战后期，何种关于政府的观念在那些日子里流行，这是尽人皆知的。当君主制行将被推翻的时候，我们知

> 道何者对于为这一事实辩护而言是必需的；此后，由于对既定目的而言比较方便，（我们就说）政府源于人民、国王只是人民的受托人，这从事物的自然本性来讲无疑是真确的。……这是人们共同接受的信条，而且是那些时代唯一受到青睐的信条。但自那以后，随着君主制卷土重来……另一种政府观念流行起来。此时，政府完全源于上帝，国王不对上帝之外的任何人负责。……而现在，随着事情的另一次转向，当人民有了大胆放言的自由之后，一套新观念得以提出；现在，被动的服从完全是错误，遭受压迫不再是责任，相反，抵抗压迫成了光荣的行动：我们不再把伤害留归上帝来救济，而是有了自救的自然权利。

我们可以将此称为布雷牧师（Vicar of Bray）的政治理论。这位牧师，也就是那首著名的匿名歌谣中的男主人公，依次采用了[107]英国内战中前后相继的（同时也是成功的）领导者们——克伦威尔、查理二世，还有奥兰治的威廉——的信条，并因此设法保住了自己的地位。歌词唱道：

> 先生，无论哪位国王来统治，
> 我都会是布雷牧师！
> 先生，这就是我要维护的法律，
> 一直到我离开人世！

贝克尔对所有道德和政治真理的相对主义信念建立在如下假定之上：因为我们可以看到，人们的信条服务于自己的利益，因此各种信条的含义就要在它们所服务的利益当中去发现。这是一个不合逻辑的推论。布雷牧师是一个有趣的无赖，他表示相信时下政府宣布为真的任何东西。他唯一的“兴

趣(利益)"就在于他的地位。他当然不为自己良心或上帝的判断而焦虑。从贝克尔的观点来看,那些参加英国内战、美国革命和美国内战的极度严肃的人,他们这样做乃是出自与布雷牧师的动机并无本质区别的动机,无论他们对这一事实是多么的不自觉。但是,无论是克伦威尔,还是奥兰治的威廉,还是华盛顿或林肯,他们都不是布雷牧师式的人物!没有理由怀疑这些伟大的领导者相信自己是在为正义事业而战,而且在这样做的时候他们是在让自己的利益服从于自己的责任。谁能先验地认为他们自己的动机是错误的呢?贝克尔把克伦威尔或林肯式的人物与布雷牧师一起放到同样的水平,因此否定了恶棍与英雄之间真真实实的差别,这是在破坏构成了历史现象的那些区分。

在伯内特看来,"当君主制行将被推翻的时候",就"有必要对那一事实进行辩护"。他的意思是指,那些希望推翻国王的人在那一既定事实之后寻求辩护,将之作为这一目的的手段。因为对这一目的"比较方便",所以,"政府源于、国王只是人民的受托人,这从事物的自然本性来讲无疑是真确的"。"无疑是真确的",这些措词就像在取笑一位正在倾听坚毅的罪犯进行辩解的侦探一样。我们这里有贝克尔关于《独立宣言》所援引的"自然法和自然上帝之法"之内在有效性的判断。"从事物的自然本性来讲"为真的东西,不过是对那些与自然或真理毫无干系的目的而言比较方便的东西而已。"真理"纯粹变成了人们相信或声称自己相信的东西的委婉说法而已,以便说服(或欺骗)他人接受那些为着卑污利益的理由。我们再次必须把贝克尔的标准运用于他自身,并问他,致使他宣示这一信条为真的利益何在?

[108]然而,17 世纪的某些英格兰人,或 18—19 世纪的某些美国人,他们把君权神授论与人民主权论进行比照,并问他们

自己“哪一个是正确的”，这难道真是不可能的吗？至少在所有时代都有某些人极为严肃地对待这样一种想法，即上帝之所以把他们与野蛮的造物区分开来，目的之一正是要让他们按照自己对正义与非正义之事的理性感知去生活，这难道是不可能的吗？如果至少有某些人，只在已经决定自己的利益应当是什么之后才决定自己的利益是什么，我们如何能够说人们的利益产生了他们的意见呢？《独立宣言》的突出特征之一就在于，其签署者们诉之于“世界最高裁判者裁定我们的意图正确”。贝克尔想让我们相信，他们要么是被蒙蔽了，要么就是不真诚的。然而，在他们自己的头脑中，他们对正确的信念能够保障，他们的意图没有被自己出于“对人类意见的恰当尊重”所提出的事业之外的任何利益所决定。这一事业的正直性在于它与《独立宣言》所宣示的不言而喻的真理之间的一致性，这些真理源于自然法，并与他们相信是全球神圣政府的东西相符合。他们对这种正直性的信心，是他们“坚信神明保佑”的根基所在。正义界定了他们的利益，在斗争中武装了他们，而且是他们坚信胜利的基础。[55]

---

[55] “既然把权能联系到某些品德，使有力者同时也成了有德者，而更强大的一方总是在好的东西方面拥有优越性，从而人们认为强力不能没有善，而争论仅仅关乎问题的正义性（因为一方认为对权威的辩护在于善良意愿，而另一方则把正义等同于纯粹强者的统治）”亚里士多德，《政治学》，1255a16—21。为了把复杂的文本化约为简单的文本，我们可以说，亚里士多德在这里所说的是，在其他方面相同的情况下，拥有美德的一方将更强大。上天并不帮助那些不自助的人，但对自己事业之正义性的有理据的信心，在战斗中是一项优势。不妨也考虑一下林肯在 1860 年 2 月 27 日库珀学会演讲的结束语，载于《文集》，第 3 卷，页 550：“不要让不实的指责使我们偏离了我们的责任，也不要被搞垮政府或把我们送入地牢的威胁吓得不敢履行责任。我们要么坚信正义即力量，并在这个信念的指引下，敢于像我们理解的那样把我们的责任履行到底”。[译按]上述亚里士多德的话可以参见中译本，亚里士多德，《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1965，页 16—17。译文根据英文原文作了较大改动。

说君权神授论便于推进君主制事业，或说人民主权论便于推翻君主制，并没有告诉我们关于这些学说之真确性的任何东西。17世纪人民主权的理由是《独立宣言》当作最重要观点而提出的论点的一个简化版本，这个论点就是，所有合法政府都建立在受治者的同意之上。君权神授和主人对奴隶的统治都违背了那种信条。那场意义重大的关于奴隶制的战前辩论，使那些相信奴隶制是一种恶——或至多是一种必要的恶——的人与那些宣称它是一种积极的善、对奴隶及其主人都有好处的人对立起来。"虽然论证奴隶制极好的著述已经卷帙浩繁，但我们从未听说过有哪一个人希望通过自己作奴隶而享受这一好处"，[56]这是人们熟悉的林肯名言。就我所知，这样一个人还没有找到。人们仍然可能回答林肯说，奴隶制对于天生的奴隶的好处不是通过观察所能证伪的。个人可以统治自己，人民可以统治他们自己；个人可以由天生比自己优越的人来统治，人民也可以由天生比他们自己优越的人民来统治，但是，我们如何来衡量自我统治和受更优越者统治哪一个利益更大呢？如果我们说主张自然优越性乃是促进自称自许的统治者们自私利益的诡计，我们就是回避了问题。把一种对[109]自然优越性的断言称为纯粹自利的东西，可能要面对一个反论断，即对这样一种主张的否定也是自利的。一个天生的奴隶可能宁愿要他自己不受限制的自由，就像一匹未驯服的马一样。但这并不意味着他的偏好是正当的。[57] 奴隶主在奴隶制中的利益和奴隶在自由方面的利益，并没有告诉我们最需要知道的关于奴隶制和自由的信息。有人

---

[56] 林肯，《文集》，第2卷，页222。

[57] 参见丘吉尔在《漫游之旅：我早年生活的故事》（*A Roving Commission: The Story of My Early Life*，NewYork: Charles Scribner's Sons, 1930）中对自己孩提时代如何抵制被送上学的经历之描述。就像一个逃亡的奴隶一样，他逃进了森林。

可能答复林肯说，马并不寻求获得被驯马人训练这一好处。真正的问题在于，主人和奴隶的自然本性的差别是否存在，如果存在，它又是否像驯马人和马的本性之间的差别那么大。如果存在差别的话，那么奴隶制可能事实上对奴隶是好的，无论他们知道与否。同样，控制（奴隶）对奴隶主阶级也是有好处的，无论其成员是像卡尔霍恩那样知道这一点，还是像林肯那样不知道。那么，我们难道不能问，某些人在本性上是否与其他人不同到这种程度或这种类别，以致他们受奴役就是正义的，无论他们对这种奴役同意与否？[58] 这一点从根本上讲就是贝克尔宣称为无意义的那个问题，它也正是我们必须要回答的问题。

现在，正如贝克尔所坚持认为的那样，那些认为奴隶制是一种恶的人当中的许多人（如果不是绝大多数人的话），开始对那一观点有了政治兴趣（利益），这无疑是真实的。但是，拥有这样一种利益，难道就会使某个人对奴隶制是善是恶的问题无条件持有一种客观的理解吗？难道贝克尔是要我们认为，一个反驳奴隶制的道德性的黑人奴隶，比如弗里德里克·道格拉斯（Frederick Douglass），由于纯粹是利益当事人，而且他的观点因为那一利益就不应当算数吗？他在自己的事业中提出了论点，无论这些论点是否健全，这一事实难道不是一个证据，表明他是现代智人（Homo sapiens），因而像提出奴隶制的积极之善理论的卡尔霍恩一样，拥有自然本性吗？[59] 我们将会看到，贝克尔关于理性是否能决定一个信条的真确或错误这一问题之无意义的论点，乃是对人确实是现代智人的一种否定。理性只是亚

---

[58] 对这一问题的经典讨论可见于亚里士多德，《政治学》第 1 卷，1253b15—1255a2。

[59] 成为现代智人这一特殊种类的成员，意味着拥有理性，而不是拥有正确的理性。只有那些拥有理性的人才能进行正确或错误的推理。

理性者或非理性者的代理者而已。说人确实不同于兽类，这根本上就是一种幻觉。我们在此有了贝克尔否认人有一种本性的另一例证，这种否定体现在他从卡斯帕尔那里所引的第一段文字之中。[60]

《密苏里妥协案》的废止把林肯从政治模糊中解脱出来。他主张在所有联邦准州中排除奴隶制的政策，这虽然没能使他成为一名美国参议员，但最终却帮助他成了美国总统。难道我们要说，林肯认为奴隶制在道德上是错误的，但由于其理由是在政治竞选中提出来的，因此就不应当算数吗？[61] 难道林肯应当"向一个人，两个人，或三个人，但却从不公开地"[62]提出他的观点，以便保持他对纯洁真理之兴趣的纯粹性？我们有理由相信，林肯在私下与奴隶制的道德问题进行了长期艰苦的较量，正如他曾与自由意志和预定论问题作过较量一样。然而，在他已经得出结论之后，他不能[110]让问题依然故我。道德论点指向的是道德义务。林肯只有通过为反奴隶制论点争取到政治优势，才能推进反奴隶制事业。诚然，对于知晓一个论点是否真确，确实存在一种抽象的利益，或许这还是所有人类利益中之最高者。但是，一旦这种真理关系到对与错、正义与不义问题，它也就同一个人应当如何行动的问题联系起来了。我们是否正义地或不义地行动，决

---

[60] "照我们的推论，自然不造无用之物……至于一事物是否有利或有害，以及事物是否合乎正义或不合正义，这就得凭借言语来为之说明。人类所不同于其他动物的特性就在他对善恶和是否合乎正义以及其他类似观念的辨认，而家庭和城邦的结合正是这类义理的结合"。亚里士多德，《政治学》，1253a10—19。亚里士多德式的自然观念，以及它在物种理念中的逻辑和道德体现，对《独立宣言》学说来讲是根本性的。否定这一观念对贝克尔的相对主义和实证主义具有同样的根本意义，对赞同奴隶制的论点来讲也是如此，虽然贝克尔本人并不赞同奴隶制。[译按]译文参见中译本亚里士多德，《政治学》，前揭，页 8。

[61] 反对奴隶制的观点在政治上"有利益基础"，这是"无必要的战争"论点的倡导者们所坚持的东西。当然，他们也认为对奴隶制的"最终根除"是不必要的。

[62] 林肯，《致伊利诺州公报编辑》，1846 年 8 月 11 日，载于《文集》，第 1 卷，页 382。

定了我们自己是否成为正义或不义之人。[63] 在这一点上，真理中的利益就不可避免地与正义中的利益连在一起了。

在1854年10月16日的皮奥里亚演讲中，林肯把道格拉斯参议员为白人殖民者如果愿意的话就可以决定支持奴隶制的权利所作的论证，与过去为"国王的神授权利"所作的论证进行比较：

> 根据后者，国王将会对其白人臣民做他乐意做的事情，他只对上帝负责。根据前者，白人将会对其黑奴行其欲行之事，他也只对上帝负责。这两件事情极其相像，它们应当找到相似的论据以支持自己，这是很自然的事情。[64]

对国王神授权利的相似评论贯穿在林肯的所有演讲之中。比如，在1858年7月10日的芝加哥演说中，他就为"'不在乎奴隶制是被投票通过还是被否决'这一观点"而攻击道格拉斯。

> 那些编造的论调说，劣等种族能够享受多少就给他们多少，他们的条件允许做多少事情就为他们做多少事情。这种论调究竟是些什么言论呢？这是世界上历代君主们用来奴役人民的言论。你们会发现所有赞成君王统治权术的言论都是属于这一类；他们总是骑在人民的脖子上——并非他们喜欢这样做，而是因为人民被骑在胯下日子就会过得好些。那是君主们的言论，而这位法官的这番言论正和

---

[63] "我们当前所进行的工作，不像其他分支那样，以理论知识为目的（因为我们进行探究并不是为了知道美德是什么，而是为了成为善良的人，要不然的话我们的探究就会毫无意义），我们就必须考察行动的本质，也就是我们应当如何从事这些行动"。亚里士多德，《尼各马可伦理学》，1103b26及其后。

[64] 林肯，《文集》，第2卷，页278。

那个魔鬼所说的一样：你干活我吃饭、你出汗受苦，我坐享其成。不管采取什么说法，不管它是出自国王之口，借以奴役本国人民，还是出自一个种族的人之口，借以奴役另一种族的人，这统统都是同一个古老魔鬼的胡言。[65]

在这里，就像在其他许多地方一样，林肯都是杰斐逊的继承者。后者在这个问题上最为有名的表达可见于一封婉拒华盛顿特区市长邀请的信件之中，市长邀请他参加独立五十周年的盛大庆典。我们知道，这最后成了杰斐逊和他的革命伙伴亚当斯被神圣化的日子。但杰斐逊使这个日子具有纪念意义，更多不是通过他的去逝，而是通过[111]他为之写下的文字。关于《独立宣言》，他写道：

但愿，而且我相信，它对全世界成为一个信号（有的地区快些，有的地区慢些，但最后所有地区都一样），唤醒他们起来打破僧侣式的愚昧和迷信使他们心甘情愿套在自己身上的锁链，并接受自治的幸福和安全。我们取而代之的那种体制恢复了极大地行使理智及言论自由的权利。所有人的眼睛都对人的权利睁开了，或正在睁开。科学知识的普遍传播已经向每一种见解揭示了一个明白的事实，即人生来并不是背上装着马鞍，也不是得天独厚的少数人理当穿着皮靴，套着靴刺，堂而皇之地骑在他们背上。对我们自己来说，要让每年的今天永远使我们记住这些权利并一如既往地忠于它们。[66]

---

[65] 林肯，《文集》，第2卷，页500。

[66] 杰斐逊，《致魏特曼（Roger Weightman）》，1826年6月24日，载于《文存》，页1517。

我在此引用了这么长一段话，是因为它记载了林肯从杰斐逊那里继承下来的诸多遗产。在“每年的今天”中，杰斐逊定下了7月4日的传统庆典的标志，而林肯将在此基础上建立他的政治宗教观念。通过把它变成提示公民们享受自由福祉的理由的日子，杰斐逊成了林肯谈论7月4日的方式的先声，在林肯的谈论方式中，7月4日仿佛是美国的逾越节。用林肯经常重述的克雷的话来讲，这是一个炮声“轰隆以庆祝快乐周年”的日子。这是一个提醒美国人他们的祖先从不平等和专制的“法老”暴政之下解放出来、转向“自治的福祉和安全”以及“极大地行使理智及言论自由”的日子。唯有代代后人都记起“人的权利”并从中再次受到教益，自由的福祉才能永世长存。

杰斐逊采用而为林肯所承续的那个核心隐喻，是集中于那个“古老魔鬼”的神授君权学说。杰斐逊肯定在锡德尼的《政府疏议》中碰到过这种隐喻：

> 因此，人在本性上必定是自由的。……只有把这一权利赋给我们的上帝才能剥夺它；而我们绝对无法理解他会这样做，除非他已经通过明确的启示做了这样的宣布，或者已经在人们身上设置了支配和服从的不同标志；或者如同一位天才不久前所说过的那样，他使某些人生而头戴王冠，而所有其他人背负马鞍。[67]

偏离人类的自然平等原则要求“明确的启示”，这一观念也由洛克传递给了杰斐逊，[112]我们可以从《政府论》下篇第二章中如下这段著名的文字中看到这一点：

---

[67] 锡德尼(Algernon Sidney)，《政府疏议》(*Discourses Concerning Government*)，维斯特(Thomas G. West)编(Indianapolis: Liberty Classics, 1990)，页510—511。

> 极为明显,[68]同种和同等的人们既毫无差别地生来就享有自然的一切同样的有利条件,能够运用相同的身心能力,就应该人人平等,不存在从属或受制关系,除非他们全体的主宰以某种方式昭示他的意志,将一人置于另一人之上,并以明确的委任赋予他不容怀疑的统辖权和主权。

这也是1775年7月6日大陆会议在《诉诸武力的原因与必要性宣言》中所作的巨大讽刺的先声。

> 如果运用理性的人们有可能相信,我们人类的神圣创造者想要使人类中的一部分因其无限的善和智慧而要绝对地占有他人,并对他人享有不受约束的权力,而且无论多么严酷、压迫多大,都让他人成为不可正当抵抗的合法支配的对象,那么,这些殖民地居民就至少可以要求英国国会提供某种证据,证明这种针对他们的可怕的权威曾被赋予了那一机构。[69]

回到那个马和骑手的隐喻,我们发现,锡德尼(他本人很快因为献身于共和主义事业而被处死)是在重释兰波(Colonel Richard Rumbold)1685年6月26日在绞刑台上所作的演讲。据报道,兰波当时说:"我相信,上帝没有让任何人生而高于其他人;因为没有人背负马鞍进入这个世界,也没有人穿着马靴骑在他身上策马驱驰。"[70]

---

[68] 这种措词显然几乎是"我们认为这些真理是不言而喻的"之先声。

[69] 《美国史文献》,页92。

[70] 引自《兰波1685年的临终演讲与杰斐逊1826年关于民主的最后论说》(Rumbold's Dying Speech, 1685, and Jefferson's Last Words on Democracy, 1826),载于阿戴尔,《名望与国父:阿戴尔文选》(*Fame and the Founding Fathers: Essays by Douglass Adair*),科尔伯恩(Trevor Colbourn)编(New York: W. W. Norton, 1974),页200。

人类平等理念总体体现在如下理念之中，即在人与人之间不存在像人与马之间那样的，从而使一个人天生就是另一个人的统治者的区分。当然，一个严格讲求用语规范的人可能反对说，如果说人类生来并没有背负马鞍，那么马也没有。这个关于自由政府的根本性的重大隐喻建立在这样一种假定之上，即马生性就适宜于被人骑——出于这种目的，一方身上的马鞍和僵绳与另一方身上的马靴和马刺是关于自然的恰当论证。马的构造和功能使之对某些人类目的来说是有用的，而且在服务于这些目的的过程中，马是在服务于我们认为比马的本性本身所能推进的更高的目的。人对马的统治并不是恣意的，因为它合乎自然。马不能争辩说它不应受奴役。就对同意的人性化理解来看，马没有被否认同意的权利，因为它不能表达同意。[113]虽然训练有素的马确实自愿地服从它的主人，但马不能进入任何类型的契约关系之中。但是每一个正常的成人都能够订立契约——也就是自愿地在现在或将来为其他某人做点什么，以换取另一个人现在或将来为他自己做点什么。在一匹马被引至服从其骑手的理由之外，一个人没有任何其他理由让另一个人从属于他的意志，这有违自然，正如它有违理性一样。由于在内战前的美国，黑奴被当作动产为人拥有，就像一匹马或任何其他的家畜一样，因此他仿佛是属于一个低于人类的物种一样。这有违于自然的客观秩序，因此也有违理性，从而也是非正义的。贝克尔当作无意义的东西予以拒绝的，正是这样一个论证。

亚当·斯密在《国富论》开篇就说，从来没有人看到两只狗彼此交换骨头。有一块大骨头的小狗和有一块小骨头的大狗并不在其头脑中把它们各自的体格大小与其骨头的大小进行比较，并在此基础上交换骨头。这种交换如果确实发生的话——可能是因为大狗从小狗那里取走了大骨头，它也不是建立在比较优势的原则之上的。然而，如果每个正常的成人被要求自愿

地做某事，他事实上是为了他自己的某种利益而被要求这样做的。这是因为，正如亚里士多德很久以前所宣称的那样，每一个自愿的人类行动必然是谋求某种善。必然性与自由在这一事实中联在一起了。每一个人类行动必然意图获得行动者相信是对自己有利的某种东西。即使是一个自愿牺牲其生命的人，好比一个自己压着手榴弹以救其战友的战士，也是出于相信更大的善而这样做的。当我们认为决定一个行动者为之行动的善，乃是这个行动者自己的想法，此时我们称这样一个行动是自愿的。通过贷款而促进实业发展的银行家与通过抢钱而损害实业发展的银行抢劫者，各自都是根据对他们自己显得是好的东西而行动的。在他们各自意图通过自己的所作所为而致富的意义上，他们可能有同样的动机。但是，在银行家平常的职业生涯中，他有理由相信他既使自己致富也使别人致富了，而抢劫者则清楚地知道(但却不关心)，通过自己的行动，会让别人穷困潦倒。

我们对银行家与银行抢劫者之间差别的理解，取决于我们把人类自由看作人性的一个方面。银行家是基于借贷者自愿同意的条款而向他们贷款的。⑦ 借贷者相信，他用这些钱所获的利润将大于他付给银行的利息。银行家相信，相对于他根本不借出去或借给其他某个人，他所借出的钱会赚得同样多或者更多些。每一方都是按照比较优势的原则而行动的，[114]这种原则是所有自愿交换的基础，因此每一方都想有所收益，这正如那两条狗一样，如果它们能够推理，它们可能期待，作为交易的结果，每一方都拥有一块对自己而言更好的骨头。所有自愿的交换或合约，都是对人之本性的或明或暗的表达，并同样有助于促

⑦ 借贷者在同意贷款方的条件时可能是受其“需要”推动的。他可能把自己的行为看作是在选择更小的恶，而不是在选择更大的善。但这仍然是一种选择，因而在决定性的方面来说它仍然是自愿的。

进参与其中的那些人之间的共同善和友爱。基于同样的理由，所有凭强力强加的交易（或者源于欺诈的交易），无论是银行抢劫者或专制者，还是暴君所施加的交易，都违反人的本性，而且不是促进友爱，而是增加敌意。因为出于自己福利的考虑，人们至少像需要物质之善一样需要友爱，因而通过强力强迫他人都是在违逆一个人最深层的利益，无论他是否理解这一点。正如“正义而自由的政府都源于契约”，它因此也是对产生于人的本性中的比较优势原则的一种客观表达。

伯内特所概括的“政府源于人民，而君主只是人民的受托人”这一信条，过去而且现在仍然植根于“人民”本身是一个自愿联合体这一理念之中。和所有契约关系一样，它是作为比较优势原则的一种表达而形成的。当原初的社会契约形成之时，被放弃的是这样一种自然权利，即每一个人所拥有的不经任何其他人允许而采取行动、运用他可能拥有的力量去保护其生命、自由和财产的权利。所收获的则是人民全体在保护每一个人的生命、自由和财产方面的集体力量。这样一项集体力量是由某种被称作政府的东西来处置的。而正如我们已经看到的那样，这个政府必须先验地依据多数人的意志而行动，后者是使公民社会得以产生，但却不能支配公民社会的一致同意的理性替代物。我们可以说，公民社会是由作为全体之代理者的多数人来立法的。在完全相同的意义上，行政机构作为社会的代理者使社会能够行动。“君主”和“总统”一样，只不过是一个职位的名称，这个职位在人民看来有利于使政府能够服务于人民的目的。行政机构究竟要采取什么形式——是单一的还是复合的，是世袭的还是选举的——是次一级的问题，它应由人民来判断。从杰斐逊在《概观》中的辉格派观点来看，他在向国王请愿的时候，仿佛国王根本上就是一位共和国的执行官，这一点是很明显的。

在关于政府的契约理论中，人类理性、人类自由和人类本性

之间的捆绑式联系的要核在人的自然平等的理念中得到最终表达，就像林肯在葛底斯堡所表达的那样。不妨也考虑一下柯立芝(Calvin Coolidge)总统 1926 年为纪念《独立宣言》发表 150 周年而在独立大厅中说过的话：

> [115]在政治史上，人民有权选择他们自己的统治者这一理念并不新鲜。它是每一次处置不如人愿的国王的民众努力之基础所在。早在 1581 年 7 月 26 日，这一权利就由荷兰人详细地表达出来了，他们宣布从西班牙的菲利普王那里独立出来。在同斯图亚特王朝的长期斗争中，英国人民宣示了同样的原则，他们处置了该家族的最后一位统治者并把威廉和玛丽推上国王的宝座，这些原则最后在《权利法案》中达到顶峰。这样的情况，每一次都是神圣权利的主权被代之以人民同意的主权。贯穿这些相同文献之中的，乃是关于不可剥夺的权利的明晰推论，尽管是以不同术语表达出来的。但是，如果我们想要在这些文件中找到对平等信条的论断，那是徒劳的。这一原则此前从未作为任何一个国家的正式政治宣言而出现过。它具有深刻的革命性。⑫

我相信，柯立芝坚持认为，平等信条在《宣言》中第一次正式与人民主权信条联结在一起，在这一点上他是正确的。一个国

---

⑫ 《宣言的启示》(The Inspiration of the Declaration)，载于柯立芝，《共和国的根基》(*Foundations of the Republic*，New York：Scribner's，1926)，页 447。柯立芝的演说支持一种与贝克尔完全对立的观点，因此值得注意。但是，贝克尔表达的是我们大学师生这一精英群体的思想共识，而且他至今仍是《宣言》研究方面的主要权威。柯立芝总统在这一话题上所必须说的东西，虽然极其雄辩地讲出来了，而且极近于林肯的情感，但现在事实上不为人知。从这一事实我们可以推断，葛底斯堡演说的"未竟事业"的障碍究竟有多大。

家宣称，它因之而宣布自己独立的那些权利，乃是它与普世人所共享的权利，这是亘古未有的，同时也在这里标示出来。但是，只有当人民主权理念牢牢植根于人类平等理念中时，它才获得充分的逻辑一致性和道德力量。那些以契约方式建立公民社会的人，只能出于先在承认每一个其他人的平等人性而这样做。在形成共同体的时候，没有人能够前后一致地为自己保留较之以他允许别人所保留的更多的权利，或者先验地要求获得任何能够带来好处或荣誉的职位。

与贝克尔不同，柯立芝相信，“正是在思考这些真理的过程中，国父们才创制了他们的宣言并采用了他们的宪法”。[73] 考虑到前面所说的这些东西，贝克尔如何能够——任何人如何能够——认为，人民主权信条只不过是一种推翻君主制的非理性欲望的自私的理性化呢？或者如何能认为它并不比君权神授论更具有内在的正当性呢？

在引自伯内特的文字中，我们还看到，“但自那以后，随着君主制卷土重来……另一种政府观念流行起来。此时，政府完全源于上帝，国王不对上帝之外的任何人负责”。在这里，伯内特心中所想的，是克伦威尔式的共和国的终结，以及查理二世统治下君主制的复辟。然而，克伦威尔的统治虽然“源于人民”，但却以一种类似于凯撒式统治的军事专政而告终。在 1838 年的青年讲堂演说中，林肯[116]谈到“亚里山大、凯撒和拿破仑”，说他们是共和国的三个大破坏家。克伦威尔的例子，就像凯撒和后来的拿破仑的例子——他出现在林肯的视野中，强烈而又为时不远——一样，显示了民众统治原则如何能够被用来颠覆民众统治。在伯内特所作英国内战编年史中，“君主制卷土重来”，是

---

[73] 柯立芝，《宣言的启示》，载于《共和国的根基》，页 453。

因为共和主义已经被克伦威尔的威权主义弄得身败名裂。击败查理一世并把他送上断头台的力量是议会的力量，这个代议机构之所以起事反对国王，是因为国王试图不经议会同意而征税。但是，克伦威尔把自己从议会的仆人转变成了它的主人。他变成了凯撒跨过卢比肯河后所变成的对于罗马元老院的角色。这些先例为拿破仑所沿袭，它们说明了民众政府特有的问题：对人民权利的诉求可能变成军事专政或暴政的托词或机会。对杰斐逊以及所有国父们来讲，民众统治是与法治分不开的。“我们要争取的并不是经选举产生的专制政体”，[74]这一理念就像“在没有代表的情况下征税就是暴政”一样浓缩了立国的精神。林肯在其政治生涯一开始就认识到，奴隶制是自由政府这一事业的危险，这部分是因为否定奴隶的人权，但也同样是因为通过未经被治者同意而进行统治从而克服这一否定的诱惑。奴隶制的恶不仅存在于奴隶制本身当中，而且也存在于在采用一种凯撒式方式解决奴隶制问题时放弃法治的诱惑之中。[75] 正是林肯只用合宪手段来处理奴隶制问题的决心，使得他的使命变得格外困难。

克伦威尔死去以后，一种变乖了的君主制的复辟似乎比共和国更让人喜欢。确实，查理二世不愿意像他的父亲那样挑战议会的权威，他的统治显得比克伦威尔支配下的议会统治更接近法治。虽然君权神授得到正式尊重，但查理二世的统治只有在如下条件下才可以为人接受，即它不向王国的重大既定利益提出挑战，并因而主张神圣权利。

当詹姆士二世继承兄长的王位时，他没有遵从兄长的警告。

---

[74] 杰斐逊，《弗吉尼亚纪事·询问三》，载于《文存》，页 245。

[75] 林肯的批评者持续不断地指控林肯是凯撒主义，这一指控始于布斯（John Wilkes Booth）。

君主制的借口发生了一种奇怪而反常的转折。詹姆士是一个不那么隐秘的天主教徒。然而，作为国王，他也是英格兰教会之首。自亨利八世以降，英格兰教会就传授了消极服从君主的教义。需要重复的是，宗教改革时期的君权神授论与它在中世纪政治理论中的样子是不同的。当教皇们与君主们争夺终极权威时，世俗统治者只有当[117]不与教皇形成根本冲突时才靠神圣权利进行统治。授予君主和国王们以神圣权利的，是教皇的神圣权威，这种权威通过教皇任命的主教而得到执行。正如我们在莎士比亚的约翰王的情形中所看到的，如果教皇把一位不驯的国王逐出了教会，国王就变成了一个法外分子，并被宣布为暴君，人人可得而诛之。然而，当亨利八世与罗马决裂并成为英格兰教会之首时，这个教会的核心教义变成了，正如国王不能把自己逐出教会一样，他也决不能被视为暴君。[76] 正如伯内特所说，这意味着人们在任何情况下都要无条件或消极地服从国王。

当詹姆士二世表达出让英格兰教会重回对罗马先前的服从的意图时，作为君权神授论修订版的一个特征，消极服从论的自相矛盾之处被揭示出来。要教会消极地服从国王，将会是放弃消极服从被宣扬要追求的那些目的。那些目的包括保护财产权，而这种保护乃是因亨利八世没收僧侣财产所引起的。在1689年的英格兰，大部分不动产权利，包括英格兰教会的财产权，其正当性都取决于亨利八世与罗马之决裂的正当性。

当英格兰教会的主教们在1689年放弃消极服从并加入反对其教会首领的斗争中时，这对民众政府的未来是决定性的，而对君权神授事业则是致命的。詹姆士被黜，其信奉新教的女儿玛丽和同样信奉新教的女婿奥兰治的威廉取而代之。虽然自此

---

[76] 我们正是必须在这种语境中来看待霍布斯的名言，即暴政只不过是“让人厌恶的”的君主制。

以迄于今，英格兰的国王们（以及在位的女王们）将会是英格兰教会之首，但王权在决定性意义上要与议会相一致。消极服从不再会得到严肃认真的考虑，因为议会所代表的人民的权利会一劳永逸地取代神授君权。

在概述贝克尔关于《独立宣言》真理问题之无意义性这一论点的四段引文中，最后一段是这样的：

> 1795 年的[法国]宪法，同其所有前身一样，都是为人而制定的。……在我所处的时代，我看到过法国人、意大利人、俄国人等等；因为孟德斯鸠的缘故，我甚至知道有人可能是波斯人；但说到人，我声明我此生中从未碰到过；如果他存在的话，也超出我的认知之外。

[118]这段引文的作者是梅斯特（De Maistre），引自这位民族统一主义者的法国右派 1875 年出版的一本书，该书反对人民主权，支持法国大革命前的政治制度所声称的神圣权利。这段引文在贝克尔著作最后一章的最后一段，即“《独立宣言》的哲学”中再次重复了一遍。第四段引文重申了第一段引文的论点，即根本不存在人类本性这样的东西。我们因此可以说，贝克尔的著作，一部比任何其他文献都更明确主张人类本性之权利的关于公民文献的著作，首尾两端都是对人类本性的否定。而且，无论有多么不知情，我们都应当注意到，贝克尔是在以赞同同一政治派别中的一个成员的姿态引用这段话，这个成员在 1940 年会说，“希特勒要强于勃鲁姆（Blum）”（[译按]勃鲁姆为法国社会党著名政治家，曾数度担任总理，二战期间被维希政权判刑入狱）。

贝克尔呈示出引自帕斯卡尔的前两段引文，是要让我们知道自然本性无它，而只不过是根深蒂固的习惯罢了，由于我们不

想自然本性走向终结，所以才希望视之为永恒。换言之，自然理念的根源存在于人的意志而非理性之中，它代表着人类的希冀而不是任何独立于那些希冀的真理。从这个角度来看，看起来似乎与“文化”处于对立地位的“自然”，事实上只不过是改头换面后的文化而已。这实质上意味着，正义的政府权力建立在被治者的同意之上这样一种原则只不过是流变文化的当代面相而已。

通过否认与带有国族称谓的特殊的人——比如英国人或法国人——相对立的普遍的“人”的任何现实性，出自梅斯特的那段引文支持上述论点。这是一种关于人类思想和理性的认识论观点。说一个人曾经碰到过英国人和法国人，而不是碰到过人，相当于说一个人曾经碰到过德国牧羊人和丹麦大狗，但没有碰到过狗。每一个普通名词(common noun)——人、马、狗、树、椅子、房子——都是无穷多的可能特殊之物的普遍谓词。

所有语言，所有推理，都是由普通名词所构成，并且是关于普通名词的。“狗”是一个普通名词或普遍名词，而“费多”则是一个专有名词。当我们称费多为一条狗的时候，我们就承认了特殊物中的普遍的东西。无论我们认为它是一条多么与众不同的狗，我们都是把费多认作一个物种的一员。如果我们告诉某人说“我们有一只费多”，而不是“我们拥有一条名叫费多的狗”，他会不知所云(除非他猜到费多是一条狗)。没有普通名词，可理解的言辞就是不可能的，而每一个普通名词都是普遍名词。

支撑美国政治传统的最根本的一条假定并未在《独立宣言》中予以阐述。相反，它可以在《弗吉尼亚宗教自由法令》庄严的开篇中、在“全能上帝创造了心灵自由”这一论断中找到。当《宣言》说“我们认为这些真理是不言而喻的”时候，它已经假定，持有这些真理的心灵是在《弗吉尼亚法令》中宣告的形而上学的自由之基础上持有这些真理的。[119]我们必须准确地理解那种

形而上学的心灵自由究竟是如何构成的，因为以人类之名所宣称的道德和政治自由植根其中。没有这种形而上学的自由，道德和政治自由将没有意义。这种自由首先而且在本质上是人类心灵由以感知特殊物中的普遍(universals)自由，他们用这种普遍来命名任何由一个普通名词来命名的东西。

虽然每一条(或实际的)狗都有特殊的体格大小、外表和颜色，但狗的理念，亦即普遍者，却没有任何物质(material)的或可感的特征。由每一个普通名词所表达的理念或普遍本身完全是非物质(immaterial)的。在每一条狗那里可以感知到的狗的理念是从每一条可能的狗当中提炼出来的东西。只是因为那些本身完全是从某些可感品质中提炼出来的理念，可感的实在才能在我们头脑中变成可理解的实在。除非我们已经在头脑中把“作为一只狗的含义”与每一只实际的或个体的、特殊的狗分离开来，否则我们就不能开始想象狗。因此，当我说费多是一只狗的时候，我也是在说，有无穷多的可能的狗，它们各自在某一方面与费多不同，但却同样是狗。当我说某人是一个英国人或法国人的时候，我并不暗含这样的含义，即某人因是法国人或英国人，所以他或者不只是一个人，或者算不上是人。我是在承认无穷多的可能的人，他们各个不同，但每一个人都同另一个人一样具有人性品质。人类是唯一采用普通名词作为沟通媒介的物种，而正是在这种意义上，唯有人类拥有语言或言辞。这是把人类与现代智人等同起来的首要的和根本的含义所在。《独立宣言》在认为某些命题为真的时候已经设定了这一等同。诚然，虽然能够从一种语言转译至另一种语言的普通名词在每一种人类的语言中都扮演相同的角色，但英国人确实操一种与法国人不同的语言。因为所有的人类语言，虽然存在差异，但他们同样都具有人性品质。

当梅斯特说他看到过“法国人”但却不知道存在有“人”，他

纯粹是在胡说八道。“法国人”这个词本身就是名词“人”与形容词“法国的”这二者的混合。如果没有名词存在，就不可能有形容词。梅斯特当然从未看到过“人”，但出于同样的理由，他也从未看到过“狗”，或“猫”、“树”、“马”。由于每一个普通名词与每一种它可以概括的可能特殊物之间都处于同样的关系之中，因此普通名词所表达的理念没有任何颜色、外观或尺寸。它完全是非物质性的，并因此是由心灵通过从所有可感性质中进行提炼而得以理解的。正是心灵思考普遍时所拥有的这种摆脱物质的自由，构成了心灵的形而上学自由。在人性化的意义上，心灵能够思考，只是因为它能把可理解的东西从可感受的东西中提炼出来，或者把二者区分开来。当人的心灵[120]进行思考的时候，它就从所思考的物质中解脱出来。正是每一个普通名词的纯粹抽象性才使心灵能够思考，并把它所思考的东西用语言表达出来。这就是支撑着其他一切自由的形而上学的心灵自由，这其他一切自由乃是我们作为杰斐逊的后嗣所珍视的。这一点解释了为何在说“我们认为这些真理是不言而喻的”时候，《独立宣言》认为这些真理没有任何虚幻之处。

当《宣言》声称人人生而平等的时候，它在某种意义上不仅是在宣称一种真理，而且是在宣称一种自明之理。所有人同样是人，正如所有狗同样是狗以及所有椅子同样是椅子一样。由某个普通名词所命名的任何东西都同等地分有那一普通名词所指涉的类型特征。因此，如果我们说建立在《宣言》原则基础上的宪法对颜色没有分辨力，我们说出了必然是正确的东西，因为人的理念对颜色也没有分辨力。它对颜色没有分辨力是因为每一个普通名词都缺乏颜色或任何其他的可感性质。狗和椅子作为狗和椅子，不是白色的狗和椅子或黑色的狗和椅子。同样，人之为人，不是白人或黑人，或任何其他颜色的人。

《宣言》不仅认为某些东西是真确的，而且认为它们因为自

明所以真确。这也是自明之理。每一个普通名词都通过归纳而非演绎才为人了解。看到许多特殊物之后，心灵形成判断，即这些特殊物归于不同类别。它把有生命的东西与无生命的东西区分开来。它把植物与动物、不同种类的植物与不同种类的动物区分开来。它理解到，所有人都是动物，但并非所有动物都是人。它发现所有的狗都是动物，但并非所有的动物都是狗。有些动物是狗，有些动物是人，但任何人都不是一条狗，也没有任何一条狗是人。它认识到，苏格拉底是一个人，但并非所有人都是苏格拉底。普通名词或普遍者(Universals)归于属、种、亚种这样一些部类或子部类。经验或者归纳理性不断地修改、矫正和完善这些分类的准确性。但在有据可考的历史中，没有任何经验(自苏格拉底、柏拉图和亚里士多德以降，当然没有任何经验)从根本上修正过人类的、低于人类的和超越人类的东西之间的区分。人、兽和神之间的区分，就像亚里士多德在《政治学》第一编所阐述的那样，仍然是《独立宣言》的思维框架所在，而一方面是人与兽的区分，另一方面是人与神之间的区分，这仍然是自明的和确定的。出于这一理由，我们知道，一些人统治其他人，仿佛前者是神而后者是兽，任何这样的企图都是错误的。这就是为何法治——轮番统治和被治——乃是人类能够彼此统治的唯一具有内在正义性的安排。[121]这是一条永恒真理，它决不依赖于人们是否承认它。《独立宣言》奉为神圣的真理与三角形三个角的关系真理一样，其真确性都不取决于人们是否承认它们。

我们相信，我们已经审视了当代历史学派的每一个否认或蔑视林肯的断言——美国建立在“一种放之四海而皆准的普遍真理”之上并献身于这种真理——之内在意义或有效性的严肃论点，而且发现它们都有缺陷。如果要在国父们的事业，以及在

那些和林肯一道防止这一事业黯淡下去的人的生死中发现意义的话，追问这样一个断言是否可信，就远不是一个无意义的问题，而是一个比所有其他问题都要优先回答的问题。因此，我们现在可以完全严肃地来处理内战问题，这种严肃性乃是林肯的如下观点所要求的：内战代表着试金石，即任何一个建立在这种真理之上的国家是否可以万古长存。

然而，我们必须面对这样一个现实，即在人类的长期经历中，《独立宣言》所说的不言而喻的真理在 1776 年之前从未成为民众自治经验的基础。仅凭这一点就足以让人们提出如下问题：认为纯粹的普遍真理能够充当实际政制的基础，这是否是乌托邦。这也就是要问柏拉图自己曾经问过但却没有回答的问题，即自然的正当（natural right）是否能够变成政治上的正当（political right）。当麦迪逊写下下面这些话的时候，我们有信心认为他是把苏格拉底的传统牢记在心了："从社会的意志中获得能量，并依靠其施政措施的理由、根据社会的共识和利益来运作的政府……是哲学自远古以来就在探寻而人性也在为之奋斗的政府"。[77] 1838 年，林肯谈到国父们时说，

> 他们的雄心渴望向啧啧称羡的世界实地显示一项到那时为止充其量只能说是成问题的主张——即一国人民有能力自治——的正确性。[78]

在 1861 年 7 月 4 日，林肯问道，"难道在一切共和国中"，都有"这种先天性的致命弱点吗"？难道任何政府"要么就必须强

---

[77] 《政府的精神》，1792 年 2 月 20 日，载于《立国者的心智：麦迪逊政治思想的根源》，页 184。

[78] 林肯，《青年讲堂演说》，伊利诺州，斯普林菲尔德，1838 年 1 月 17 日，载于《文集》，第 1 卷，页 113。

大到限制自己人民的权利，要么就必须弱小到不能维持自己的生存吗”？[79] 此时，那一命题甚至变得更成问题了。事实上，林肯是在问，自治理念是否事实上是乌托邦式，以及——用杰斐逊的话来说——“人只有在铁杖之下才能治理”[80]这一点是否确实正确。当然，[122]美国人自治试验成功的条件，比此前人类历史中曾有过的任何条件或在可设想的将来可能出现的任何条件相比，都更为有利。因此，如果这一试验在这里失败了，它不再可能在其他别的地方取得成功，这一点完全可能。

然而，在“新世界秩序”的问题上，我们必须要问，如果它的原则能够为任何时代的人类理性所理解，那么在其政治体现得以实现之前，为何需要历经这么多个世纪。像卡尔霍恩和其他的奴隶制捍卫者那样，坚持认为以往所有伟大的社会，比如古希腊和古罗马，都是建立在奴隶制基础上的，这一点当然有些道理。但是，奴隶制本身只是美国革命前在所有古今政府中占支配地位的最根本的不平等形式。[81]

把所有政治理论都还原为人的平等权利和君权神授这两个方面，无疑是过分简化。然而，正如我们在上文中所看到的，这正是林肯的观点。作为一个政治演说家——他在 1850 年代的大部分时间都是这样——他并没有就政治学说史发表讲演。然而，在政治舞台的粗糙行话中，林肯尽可能地探入到人类条件范围之内的若干重大不同选择这一问题的核心之中。林肯所理解的君权神授，可能一直是许多不同人类压迫形式的一种简单表

---

[79] 参见第一章注释①。

[80] 杰斐逊，《肯塔基决议》，载于《文存》，页 454。

[81] 应当记住，伯里克利时代的雅典民主不仅依靠奴隶劳动，而且也依靠雅典人从自己帝国的属国中强行索取的贡物。正是这种贡物为城邦民众参与公民大会支付了报酬。没有这种贡物，穷人就腾不出闲暇离开他们的谋生行当而参与治理。

达，但自那时以后，美国人民和许多其他民族都轻松理解了这种表达。

我们必须认识到，美国人民在1776年面临的选择，并非处于如今被错误称为“世俗人道主义”的东西与神圣权利之间。《独立宣言》奉为神圣的自然法和自然权利学说是一种关于自然权利和神圣权利的学说。1776年5月27日，麻省马尔登(Malden)的公民们表示，

> 他们坚信，如果不建立美利坚共和国，那么他们将有愧于上帝、子孙后代以及他们自己的责任，目前的时代也将有缺陷。这是我们希望看到建立的唯一政府形式，因为，除了那位拥有全智、全善和至公从而只有他适于拥有终极权力者之外，我们决不能自愿臣属于任何其他国王。①

美国人民在宣布自己独立于英国和其他任何有朽权力的时候，是根据自然法这样做的，这些自然法是上帝的法则，他们宣布，在谋求独立这一行动中，自己受这法则的约束。杰斐逊关于马和骑手的比喻强调人与人之间没有任何[123]自然差别——就像人与野兽之间的差别那样——可以证明未经同意的统治是正当的。但人与兽的区分并不比人与上帝的区分更为根本。正如兽类的非理性使他们注定要受人类正当的支配一样，人类本性中的内在局限也划定了一些理由，这些理由可以说明，授予任何人或人群以某种类似上帝的权威，为何与上帝的创造是不一致的。法治，也就是轮流统治和被治，对于人与人的关系而言具有自然的合宜性，正如征服和服从之于人和马的关系一样。作为理性的存在者，人优于兽。然而，人类的理性很容易而且常常

① 《美国史文献》，页97。

屈服于激情。因此，人与上帝之间的距离和人与兽之间的距离一样，对于回答谁应当统治这一问题具有政治上的意义。由于人与上帝之间的差异，“任何人都不能作自己案件的法官”。[83]

对于国父们和林肯来讲，要在人世间找到最接近于神圣统治，最接近于“不受欲望影响的理性”的东西，就要用法治。体现法治的共和主义形式的政府植根于人类平等理念之中。正如我们所说，人人生而平等这一命题意味着一种既是自然的又是神圣的权利。这一点在如下诊断中得到了强调，即造物主赋予了所有人凭自然本性而属于他们的权利。共和政府自认为与一种自然秩序相一致，而这种秩序本身与宇宙的神圣政府相一致。[84]就政治权利的神圣起源而言，它与神授君权没有任何哪怕是最小的差异。区别只在于，它宣称那一权利存在于每一个人那里而且是不可剥夺的，并否认它在任何特殊的人——他们可能被称为国王、贵族、元老院议员，或统治阶级，无论怎样界定——那里有更大的内在或先验力量。这一权利的原则决不受如下事实的干扰，即在未开化的原始人那里，它不可能变成政府权力的实际根源。除非人们认识到在承认他们平等的自然权利的过程中可以提出的正当要求（这些要求既针对其他人，也同样针对他们自己），否则这些权利将不起作用。《宣言》信条需要一个民族要能诚实而忠诚地诉诸世界最高裁判者来裁定他们的意图正确，这一点怎么强调都不为过。在杰斐逊和林肯看来，不能尊重他人权利可能会使一个人没有资格获得对自己权利的保护，并可

---

[83] 《联邦党人文集》第 10 篇，页 47。

[84] 在这一点上，《独立宣言》的观点与阿奎那的自然法观念是一致的，他把自然法视作理性的造物对上帝统治整个宇宙的永恒法的分有。当《宣言》说诉诸“世界的最高裁判”以及“神明的福佑”时，它也设定了永恒法的存在。因此，自然法中正当理性的声音和神圣启示一样，都是上帝的声音。同样，既然人类这一物种的每一成员都有分享自然法的潜力，那么，在这个决定性的方面，人人生而平等。

使他受到作为这些权利之根源的上帝愤怒的惩罚。虽然在人存在的地方，人的权利就存在，但一个受到充分启蒙，并有勇气和手段按权利去行动的民族的存在，却可能极其罕见。无论这样一个民族是多么罕见，依据自然法，这些权利自身都提供了人与国家应当受其评判的终极标准。

像我们这样浸淫于共和传统之中的人很难意识到，[124]在整个基督教的年代里，人与上帝之间的距离被视作一条理由，从中可以推出与麻省马尔登的人们在 1776 年以及此后的美国人所得出的结论完全对立的结论。虽然尽人皆知，国王们并不比其他人更加不朽，或更少地受制于人的脆弱性，但是人们认为，人类政府要求国王们被教义和仪式赋予一种将他们置于远远高于其臣民的地位，臣民因此会以一种足适于对上帝的直接代表的敬畏和尊敬仰望他们。人与上帝之间的距离至少在象征的意义上要与君主与其臣民之间的距离进行类比。对国王与其臣民之间的距离而言是真确(true)的东西，对于统治阶级与其下属之间的距离而言同样真确。人与上帝之间的不平等因此被看作人与其统治者之间不平等的原因所在。正是后一种观点支配着基督教的西方社会，直到美国革命。基督教之前的哲学观念也不乏其例。与神授君权相应，我们在柏拉图的《王制》中看到，要告知公民们一种“高贵的谎言”，即三种阶级的灵魂分别被混入了金、银和铜。低贱者对于高贵者的服从，因此要当作与自然和/或诸神的意志相一致的东西而予以接受。

我们因此看到，人、兽和上帝之间的不平等，一直是关于人与其政府之间恰当关系的两种正相反对的学说之根源：一种是人类政府要求以不平等作为其原则的学说，另一种是认为它要求平等的学说。我们现在已经从如下假定中解脱出来了，即追问真理站在哪一边没有意义，但是，我们必须努力找到这一差别的原因。

当然我们可以赞同贝克尔，即为了理解政治史，人们必须认识到，政治领域内互相冲突的利益并不总是由为它们进行辩护而提出的学说所代表的。布雷牧师可能确实比杰斐逊或林肯式的人物更具有典型性。但是，某些人是恶棍并不意味着所有人都是恶棍，或者意味着唯一不是恶棍的人就是那个说所有人都是恶棍的人！它也并不意味着，人们总是有意无意地由那些与他们认为（并相信）自己受其指导的理由毫不相干的利益或激情所左右。同样，它也并不意味着，为了表示真诚，一个人必须总是提出最好或最真实的论据去支持他的理由。有时候，最佳的论据是最缺乏说服力的，而最具有说服力的论据又远远不是最佳的。那些善于掩饰的人常常为不义之事而这样做，这并不意味着他们不可以为了正义而这样做。丘吉尔说，在战争中，真理是如此珍贵，因而除非有谎言的护卫，否则它就不应当走出国门。但是，战争常常由一个人在和平时期的所作所为而赢得或输掉、被导致或被阻止。[125]因此，任何时候，真理都需要谎言的护卫，这完全是一个非马基雅维里的洞见。这当然把发现真理和区分正义与非正义的掩饰者这一任务复杂化了，但它并不影响我们区分正义与不义或真理与谬误的责任。

有无限多样的真理与谬误、正义与不义在其中形成冲突的环境，它们之间的关系也像那些环境一样多变。然而，如果人们从追问何为真确何为正义是无意义的这一假定出发，这种多样性就是不可理解的。因为情况并不是，除了所有真理都是相对的这一真理之外，所有真理都是相对的。暴政的内在错误性与自由政府的内在正当性，正如《独立宣言》中所区分的那样，乃是不受环境影响的真理之光。然而，这种真理如何、何时以及是否可以作为政府的根据和基础，却如《宣言》本身所说的那样，是由审慎的命令所支配的。从而，我们一定不能被误解为是在说，合法政府的事业只能由《宣言》中的论点来推动。

莎士比亚的《约翰王》同时诉求英国的爱国主义和神授君权，我们提醒读者注意这一点。在第一章对该剧的讨论中，我们看到，神授君权服务于民众的事业，而诛杀暴君学说事实上促成了暴政。政治环境的无限可变性，使我们不可能准确预测一种政治学说的内在理路(logic)和它在特定时空中对正义或不义的影响。许多东西都取决于政治行动者的动机。好的学说可以被坏人用于坏的目的，而坏的学说可以被好人用于好的目的。在约翰王的情形中，我们甚至可以说，坏人为了好的目的而诉之于坏的学说。也就是说，从一种历史之外的眼光来看，我们可以发现，约翰王促进了一种好的目的，即便这样做绝不是他的意图。在可变的环境与不变的目的之间的关系这一问题上，醒世恒言乃是丘吉尔在其《政治中的一致性》一文中所说的话：

> 当一个政治家遭遇各种事件的洪流、渴望保持航船平衡并使航行稳当时，他可能会将所有重物放在船的一边，然后又放在另一边。如果进行比较，就会发现，这个政治家在不同情况下的观点可能不仅在性质上相差甚远，而且可能在精神上互相矛盾或者完全对立：但他的目标由始至终都不会改变。他的决心、愿望和价值观都可能没有改变；但他的方法却在言辞上难以调和。我们不能称这为前后不一致。在变化的处境中，一个人可以保持前后一致的唯一方法，是随之变化但又保持相同的主导目标。[85]

[126]论证那位明智政治家的“主导目标”之正当性的论点，是唯一能告诉我们他的事业的正义性的论点。然而，正义的利

---

[85] 丘吉尔，《政治中的一致性》(Consistency in Politics)，载于《思想与冒险》(*Thoughts and Adventures*，London：Butterworth，1932)，页39。

益可能要求这一论点并不公之于众，甚至要求他把这一论点向所有的同代人隐匿起来。

或许，对于环境的可变性如何影响真理之效用的解释，没有比麦考利对《1689 年宽容法案》的解释更好了。

> 《宽容法案》相当接近于一部伟大的英国法律的理念。对于一个精通立法理论，但对这个国家在革命时期分裂成的宗派和党派之特征并不太熟悉的法学家来讲，这一法案看起来可能仅仅是荒谬和矛盾的杂陈而已。它将不堪于人类健全的普遍原则的审视。甚至说，它将不堪于任何健全的或不健全的原则的审视。这个健全的原则无疑是，纯粹的神学错误不应当受民政长官的惩罚。《宽容法案》不仅没有承认这一原则，反而明确地否认了这一原则。由都铎王朝或斯图亚特王朝制定出来对付不服从分子的残酷法律中，没有一条被废止。迫害一如既往，仍是普遍规则。宽容仅是例外。……这些东西是那些肯定会使每一个人——如果他根据天下万国、古往今来都相同的那种正当理性的标准来审视《宽容法案》的话——感到震惊的显见瑕疵中的一部分。……必须承认，所提炼出来的那些规定是笨拙的、幼稚的，它们彼此矛盾，也与真正的宗教自由理论不一致。这些规定唯一的正当性在于，它们在没有惊动大量偏见的情况下消除了大量的恶。[86]

我们首先必须注意到的是，麦考利对《宽容法案》的称赞是以如下假定为前提的，即他本人知道“天下万国、古往今来都相

---

[86] 麦考利(Thomas Babington Macaulay)，《英国史》(*The History of England*, London: J. M. Dent, 1927)第 2 卷，页 279—280。

同的那种正当理性的标准”。他似乎与谈论“一条放之四海而皆准的普遍真理”的林肯同声相应、同气相求了。麦考利也提到了“真正的宗教自由理论”，根据这种理论，“纯粹的神学错误不应当受民政长官的惩罚”。麦考利在此所说的东西没有超出杰斐逊在《弗吉尼亚宗教自由法令》中表现的水平，后者本身受到洛克《论宗教宽容》的启发。确实，1689 年光荣革命在很大程度上是由知晓洛克，并对他《论宗教宽容》和《政府论》下篇的学说都很熟悉的人们所引领的。不过，这些人足够明智，知道在面对“大量偏见”的时候，公民自由和宗教自由的真正目的不能在不破坏那些目的的情况下得到公开表述。在麦考利看来，《宽容法案》能够把宗教自由事业推进到它彼时可能被推进的程度上，唯有通过否认任何这样做的意图才行。我们将会看到，林肯在 1850 年代以同样方式否认让黑人成为选民或陪审员的任何意图。考虑到林肯所面对的大量偏见，[127]采取任何其他说法都会对他的反奴隶制事业构成破坏。真正的宗教自由理论在麦考利的 19 世纪中期的英国得到承认，在很大程度上归功于它在 1689 年遭到否认这一事实。同样，如今黑人拥有选举权和在陪审团中任职，在很大程度上是因为林肯在 1850 年代否认了让他们成为选民或陪审员的任何意图。

在这两种情形下，我们从政治家们推动事件的方向中、在隐含于那一方向的目的中、也在那些目的被证明为正当的理由中，识别出他们在 1689 年和 1850 年代据以行动的原则。在一种情况下，真正的宗教自由理论被证明为正当，在另一种情况下，真正的公民自由理论被证明为正当。我们相信，那些理论的正当性是不受时间限制的，也不受制于不同环境。然而，真正的政治家是在真正呈现于他面前的可选项中进行选择：更少的恶，或更大的善。为了做出这样的选择，他必须在自己的心灵之眼中明确区分无条件的善与无条件的恶。《独立宣言》和《弗吉尼亚宗

教自由法令》所呈现给我们以及呈现给公民自由和宗教自由的，正是这样一种无条件的理解。

在未经他人同意而对他人进行统治的权利这一宽泛意义上的神授君权，一直到美国革命之前都在西方文明内部占据支配地位。自基督教诞生以来它支配了将近 1800 年，这似乎表明，除了少数哲学家之外，文明化的人类在所有这一时段中都生活在对《独立宣言》所宣布的这些权利的无知之中。神授君权因此必然具有某种如今不易明察的合理性。我们必须理解这种合理性，以便估量美国立国所获得的人类意识的转变之大，从而还有美国内战中的那种危机之巨。

在基督教西方的历史中，君权神授论对心灵和想象力具有相当大的影响力，作为理解该学说之根源和本质的开端，我们将进一步把注意力投向莎士比亚的英国史叙事中所刻画的神权君主制。虽然莎士比亚把这种君主制的各种人类弱点呈现在我们面前，但在剧本的视野中，似乎并不存在关于政治义务的任何其他理论。也就是说，虽然神授君权从来不是进行统治的一种充分资格，但它似乎总是一个必要资格。而且，莎士比亚的英国史叙事给我们提供了一个近乎完整的内战景观。

[128]我们并不是认定，林肯对内战的理解取自他对这些剧本的解读。然而，如果我们想到，林肯自己把君权神授与关于奴隶制的积极的善这一理论等同起来，那么这样一种关联的可能性似乎就很高了。在内战中期，林肯写信给一位杰出的莎士比亚剧演员：

> 莎翁的有些剧本我从未读过，但有些剧本我也许就和任何一个非专业读者一样经常捧读。后者包括《李尔王》、《理查三世》、《亨利八世》、《哈姆雷特》，尤其是《麦克白》。

我认为《麦克白》是无与伦比的。它精彩极了。[87]

在同一封信的靠前的部分，林肯曾说，作为一个像他这般年纪的人，他很少看戏剧，“我第一次看到《福斯塔夫》(Falstaff)([译按]福斯塔夫是莎士比亚作品中的喜剧人物)是去冬或今春你在这里演出的”。他看到表演过的东西和他私下读过的东西当然不一样，但在这个基础上，我们可以给上述清单再加上《亨利四世》第一幕。林肯对《麦克白》的着迷明显是因为它关于为非作歹与报应之间关系的主题，而这一主题与他自己第二次就职演说之间的密切联系显而易见。[88]

让我们径直以《亨利五世》的如下这段情节开始：阿金库尔战役([译按]阿金库尔为法国北部城市，1415 年，英王亨利五世在这里重创兵力数倍于自己的法国军队)前夜，乔装打扮的国王碰到了两个普通士兵贝茨和威廉斯，他们对即将打响的战役很悲观。法国的兵力超出英国数倍，法国军队都是新人，装备更为精良，同时还是在他们自己的国土上作战。在掩盖了自己的本来身份之后，国王试图安慰他那惶惑的士兵，虽然他无从反驳他们处境的严酷现实：“我以为，我在任何地方都不可能像在国王的军营中那样死得心满意足——他师出有名，他的战争是正义的”。对此，威廉斯回答说，“这个就不是我们所能了解的了”。但贝茨回答道，“唉，或者说，这就不是我们所该追究的了；因为说到了解不了解，只要我们知道自己是国王的臣民，那就够了。即使他是站在理亏的一边，我们这些人是服从我们的国王，那么也就消除

---

[87] 林肯，《致哈克特(J・H・Hackett)》，1863 年 8 月 17 日，载于《文集》，第 6 卷，页 392。

[88] 《麦克白》第一幕第七场——麦克白女士在这一场中说服她的丈夫实施谋杀——显然是对《创世纪》中诱惑和堕落的再上演，林肯肯定也是这样对之进行解读的。在他的政治神学中，奴隶制就是美国伊甸园中的禁果。

了我们的罪名”。[89] 这正是国王希望捕捉到的东西，也是他想要他的人们相信的东西。通过辩称每一个人都必须为他可能犯下的任何罪行向上帝负责，亨利以一种细腻的学术风格强化了这一信念。国王并不对臣民的个人拯救负责，但臣民们也不为国王事业的正义性负责。臣民对国王的责任是无条件的，它不依赖于国王事业的正义性。

与贝茨和威廉斯不同，如果我们自始至终都没有像亨利本人那样意识到自己所戴的王冠是他的父亲从王冠的合法主人那里窃取的，我们将会更多地被亨利娴熟的辩证法所说服。此外，我们还被提醒，与古代城邦——其中，每一个公民的灵魂在城邦之外没有任何定数——不同，在基督教的世界秩序中，每一个人的永恒命运[129]与国家的命运是分离的。永恒命运是他自己与他的上帝之间的问题。而且，那个上帝既是他的国家的上帝，也是任何其他国家的上帝。贝茨和威廉斯认识到，即便国王的事业成功了，他们也可能下地狱，而即便它失败了，他们也可以进天堂。个人命运与其城邦命运之间的这种分离，乃是马基雅维里指控基督教的核心所在。

在对话之后的独白中，国王基于其臣民的从属是他代表他们所承受的一种负担或牺牲而为这种从属进行辩护：“人君所要放弃的内心的安逸真是不计其数，而那些平民百姓却能享受它们！”而且他再次说道：

> 不，不管这些辉煌无比的排场，
> 也不能让你在君王的床上像一个卑贱的奴隶那样睡得

[89] 《亨利五世》，第四幕，第一场。在提出“纽伦堡”辩护的过程中我们看到：除了希特勒之外的每一个人都只是在服从命令，而希特勒死了！然而，贝茨的虔诚要求他仰视国王，把他当作上帝的代表，而这当然创造了一种支持国王事业的正义性的假定（它错误地由坎特伯雷大主教所认可）。

香甜，

一个奴隶，填饱肚子，无所用心，就爬上床去，

干了一天辛苦活，就再也看不到阴森的、来自地狱的黑夜……

像这样，一个奴隶所欠缺的就只是显赫的排场，

要不然，他日出而作，日落而息，

远远胜过做一个帝王。

他安享着太平的日子，

但全没想到，为人君者为了维护这种太平，是如何操心。

君王日夜劳神，到头来却是那村夫最为受用。⑨⓪

这就是关于君主制和奴隶制的积极之善的理论，它几乎完全是林肯所概括的那种形式。林肯说，国王们"常常骑在人民的脖子上，还说不是因为他们想这样做，而是因为人民的处境因此变得更好了"。⑨① 这一独白的许多反讽之一是这样一个事实，即亨利破败的军队中的"奴隶们"很难吃饱饭、睡好觉。而他们即将为之而踏上战场的国王则难以保持和平。在很大程度上正是亨利和他父亲的野心使英格兰陷入了持续的混乱状态。无论是在《亨利五世》还是在任何英国史戏剧中，我们都没有看到任何终止战争的迹象，《亨利八世》可能是一个例外。王位总是处于争夺之中，而又没有和平的方式去定纷止争。国王的和平是一种幻象。林肯作为莎士比亚的一个深刻读者，一定通过莎士比亚的眼睛把英国史看作了一场事实上的长期内战，极少（如果有

---

⑨⓪ 《亨利五世》，第四幕，第一场。国王的论点与妥斯托耶夫斯基《卡拉马佐夫兄弟》中大法官的论点具有惊人的相似性。

⑨① 林肯，《在芝加哥的演讲》，1858 年 7 月 10 日，载于《文集》，第 2 卷，页 500。

的话)从暴政和无政府主义的剧烈轮换中解脱出来。

亨利和他的军队在阿金库尔从事了一场由亨利所谋划(并得到坎特伯雷大主教的共谋)的域外冒险,它意在压制[130]国内纷争的派系并巩固他对父亲所窃取的王位的占有。在战前的祈祷中,亨利请求"战神"让士兵们的心刚强起来,而且"不要计较我的父王在谋取王位时所犯下的过错!"这个"所有基督徒国王之镜"告诉上帝,他已经改葬了理查的尸体,五百个年老的侍臣一日两次为理查的灵魂脱离炼狱而祷告。然而他承认,他的忏悔"仍然挥之不去",也就是说,他坚定地吞食着父亲罪过的苦果。他对中世纪天主教的天国、地狱和炼狱的信念(就像哈姆雷特的信念一样)似乎完全是真诚的。他因此必须假定,他自己灵魂或他父亲灵魂的命运与理查灵魂的命运并不会有什么差别。然而,他从未考虑过——哪怕是须臾之间——放弃王位以减轻炼狱(如果不是地狱的话)的痛苦。这当然与他仅仅在片刻之前说服自己——即他的臣民从自己的统治获益较他本人更多——的努力相矛盾。

亨利对法国王位提出的要求甚至比他对英国王位提出的要求更为可疑。这些要求由坎特伯雷大主教以一种虚伪的欺骗给他作了确认,主教的行为比亨利对谋杀理查的忏悔更少虔诚但更多欺骗。欺骗的动机甚至更多地应归责于教会而不是亨利。主教试图获得国王的支持,以反对一条有没收教会主要财富之虞的法律。亨利与教会相互需要。教会需要亨利保护其财产,而亨利需要教会确认他得到了上帝的拣选。

在圣克里斯平([译按]Crispin,公元3世纪的圣徒,罗马鞋匠,与其兄弟一道致力于宣扬基督教,并成为殉教者)纪念日的演讲——亨利以此把数目远逊于对手的军队拖入战争——中,他这样谈论那支军队:

我们是幸运的少数人，一支兄弟般的队伍；
因为，今天他跟我一起流血，他就是我的好兄弟；
无论他怎样低微卑贱，
今天这个日子将给他带来绅士的身份。[92]

“没有头脑的奴隶”如今成了“一群兄弟”，而亨利则成了一位卓越的民主的君主了。战斗中的英勇优先于阶级区分。一种优越价值的贵族政治指向了继承的等级之外，并赋予高贵和绅士品格以新的含义。我们看到，作为篡权者之子和继承者的亨利，随着获得大众性而获得了合法性，而这种大众性正是真正合法的国王理查不知道如何取得的。亨利通过重建（王位）而变得正当，在这个过程中，他与那些帮助自己获得高升的人们一起分享他自己的高升。亨利作为国王的可信性不是来自继承，而是源于表现。那种表现特别存在于他消灭敌人的能力之中，此中所用欺骗的技巧，不亚于公开的武力。[93]

[131]在请求上帝让士兵的心刚强起来之后，亨利开始亲力亲为。在他在一位基督圣徒纪念日所发表的战前演讲中，我们

---

[92] 《亨利五世》，第四幕，第三场。

[93] 在第二幕第二场中，国王与他的三位最高级别的顾问会商，言辞尽显亲密和信任，目的只是要突然把他们引蛇出洞，然后指控——而且是公正地指控，正如剧情解说员所告诉我们的那样——他们犯了叛国罪并下令将他们处死。在背信弃义方面，有谁比得过亨利呢！很明显，他的一些间谍预先警告过他，有一场行将到来的刺杀图谋。我们记得，在亨利父亲的唆使下，理查在狱中被刺。显然，父子俩在刺杀和不被刺杀方面同样老道。我们也想起《亨利四世》第二部分第四幕第二场中最高的背叛行为。时任国王亨利的小弟，兰开斯特的约翰王子遇到了叛军。这些叛军曾经帮助博林布鲁克摆平了他对理查的愤恨，但因为博林布鲁克抓捕了国王，叛军便与他断了往来，原因在于他不是继位序列中的下一位。约翰王子向叛军领袖们承诺，如果他们愿意放下武器，他将平息他们所有的怨愤。叛军领袖们答应了，但他们马上就被逮捕，并以叛国罪被处决。这两种场景都代表着地地道道的马基雅维里主义。

一点也听不到他曾提及上帝或基督教教义，听不到他（像他与贝茨和威廉斯的对话中那样）对灵魂的命运有任何讨论，也听不到他对自己事业的正义性有任何说法。相反，我们听到的是士兵们能为他们自己所赢得的名誉和荣耀。亨利特别提出，每一个老兵在年老时如何会“以某种优越性”记起“他那一天所立下的功勋”。然而，一旦真正取得胜利，不仅所有的荣耀都要归于上帝，而且他曾承诺给士兵的那种夸耀至少从目前来看也要严厉禁止。

> 来，我们集合队伍进村：
> 当众宣告，谁要是夸耀胜仗，
> 或者是剥夺了原只当属于上帝的荣耀，
> 就杀无赦。[94]

胜利越是显得精彩，或者它越是可归功于上帝而不是上帝的英国子民（或者就是纯粹的英国人！），亨利对王位的占据就会更显得是一种神圣的权利。人们在此可能把亨利五世归因于神意干预与理查二世的归因进行比较。在那场他将被博林布鲁克废黜的战争之前，理查以最纯正的形式表达了君权神授论。

> 汹涌的怒海中的所有海水，
> 都洗不掉涂在一个受命于天的君王顶上的圣油；
> 世人的呼吸决不吹倒上帝所拣选的代表。
> 每一个在博林布鲁克的威压之下向我金色的王冠举刀的人，

---

[94] 《亨利五世》，第四幕，第八场。

上帝为了他的理查的缘故，
会派遣一个光荣的天使把他击退；
当天使们参加作战的时候，
弱小的凡人必归于失败，因为上天是永远保卫正义的。[95]

理查以为，无论他是否作了充分准备，上帝都会让他取胜。亨利五世则对"世人的呼吸"在多大程度上进入上帝的选择之中这一问题考量尤多。如果天使们确实从事战斗，那也不会是以他们的天使身份，而是通过他们如何能够鼓舞士气而这样做。恰恰正是在鼓舞士气方面，亨利（和理查不同）有过人之处。亨利按照上帝助自助者这一原则而行动，而后把他的成功作为对其（不那么正当的）事业的正当性的认可归于上帝。

莎士比亚所有的英国历史剧，尤其是从《理查二世》开始到《亨利五世》结束这段时期的戏剧，反复思考的是[132]政治正当性（political legitimacy）问题。由于谁应当统治的问题总是处于争议之中，所以从这些戏剧的角度来看，英国史是由内战主导的。神圣权利被认作是正当性的一个必要条件，但决不是充分条件。在《理查二世》中，内战导源于这样一个事实，即理查虽然毫无疑问是一位被拣选的国王，但却过着腐化和骄奢淫逸的生活，周围都是一些在宫廷外受到人们憎恨的谄媚朝臣。他需要钱去供养这些食客，并受到诱惑通过没收其臣民的财产而获取钱财。但是，没有任何合宪的方式去废黜一位被拣选的国王。事实上，除了篡权和谋杀而外根本没有任何办法。只有通过行使杰斐逊所称的革命的自然权利，政府才能得到改变。虽然这

[95] 《理查二世》，第三幕，第二场。

项权利并没有以其固有的名称得到承认，而且1689年之前都不会得到这样的认可，但它却以一种自然的必然性而发生作用。诛杀暴君的学说可能至少作为革命权利的一个方面或替代品而发挥过作用，除了在中世纪，正如我们看到的那样，它主要是一种使教皇们能够让皇帝或国王们就范的工具以外。真正的诛杀暴君学说在古典共和主义那里有其根源，它只是在17世纪才伴随着共和主义传统的复兴而变成大众事业的一种工具。在始于《理查二世》的那些戏剧中，早先在《约翰王》里可以看到的国王与教皇之间权威的区分消失了。虽然有些时代倒错，我们在博林布鲁克传奇中看到的是宗教改革的主张，其中所有神圣权利都集中于国王身上。

博林布鲁克以无可比拟的技巧和绝对的无情同理查进行了长期斗争。他的儿子继续进行与他父亲敌人的战争，只不过，他现在的敌人或许甚至更为狡猾，而且只要可能，甚至更少道德顾虑。博林布鲁克父子本来不可能把马基雅维里本人当作军师，并形成一种道德和宗教在其中更为彻底地服从于纯粹政治目的的策略。然而，父或子都决不怀疑上帝的最高权威，或者他们自己的灵魂注定要进入天堂、地狱或炼狱。告诫贝茨和威廉斯的信条在于，就像威廉斯所概括的那样，如下一点是肯定的："凡是不得好死的人，那罪孽落在他自己的头上，国王不负这责任"。然而，同一信条也会做出这样的结论，即，即使每一个臣民都为他自己个别的结局而向上帝负责，那么国王也是如此。如果我们再次看看国王在阿金库尔战役前夕的独白，我们就会发现，他承认自己的忏悔"一文不值"。在这次独白中，他请求上帝"不要计较我的父王在谋取王位时所犯下的过错"。然而，让他焦虑的只是，这会对上帝对即将到来的战争的倾向性产生何种影响。在告诉上帝他如何虔诚地对待理查不朽的灵魂之后，关于他自己灵魂的命运，国王只字

未提。他只是为了战争才寻求上帝的恩典，以保持篡夺来的王位。[133]胜利到手之后他全力称颂上帝，他显然认为上帝一定回应了他的祈祷，尽管他承认有些道德缺陷。很明显，上帝没有严格评判对道德法则的偏离，这种法则乃是成功的君王为了成功所必须依随的。[96] 这一点必定是使亨利五世成为"所有基督徒国王之镜"的东西的本质所在。

理查曾试图没收博林布鲁克的地产，而亨利则发动反叛，其他一些感觉受到理查威胁的人也加入其中。但那些帮助博林布鲁克废黜理查的人并不必然希望让他做王，尤其是因为根据继承规则他并不是继承序列中的下一位，这些继承规则也是神圣权利的规则。这些规则从未被任何人质疑过，即便是当必要性驱使人们违背它们的时候也是如此。亨利四世和亨利五世能够把推翻一位合法国王的事情合法化的唯一方式就是自己成为合法的国王。他们只有通过取得对国内外敌人的胜利，并把王位父子相传，直到他们统治的成功和时间的流逝使人们模糊了他们统治之起源的记忆，这样他们才能成为合法的国王。上天的授权最终会降临于一位在位的君主身上，如果他足够成功、足够长寿的话。诚然，如果我们回溯理查，或者任何一位国王的权位的起源，而且时间足够长的话，我们会发现它也根源于征服。对于任何民族对他们所占据的土地的权利之起源来讲，这一点同样是真实的。比如，以色列的后代凭借神圣权利而占有他们的土地，因为它是上帝所允诺给他们的。但他们仍然是通过征服获得占有的。从这一观点来看，博林布鲁克的成功无非也就是一种重新开国创基的行为。正如我们将看到的，福音在古以色列之外的传播——也就是把犹太教派转化

---

[96] 在这方面，亨利所期待的并不比上帝所允诺给大卫王的更多一些。在《旧约》中，大卫王是上帝最喜爱的罪人。

成基督教的那种福音传播——本身只有通过对凯撒的征服才是可能的。除非凯撒已经准备了一个接受人类拯救福音的世界，否则这种福音不可能传布给这个世界。此世之外的基督王国，依赖于此世之中的凯撒王国。我们可以说，耶稣把道德与政治区分开来，让每一个人的拯救成为他自己与上帝之间的个人问题，这取决于凯撒让道德受制于政治。在莎士比亚的英国史事中，尤其是在他关于"所有基督徒国王之镜"的历史中，我们看到个体道德与政治之间的双向解脱。然而，在亨利五世的人格中，我们看到，来世中个人拯救的道德信条与此世中政治必要性的道德在同一个人身上结合在一起了。在这些史事的范围内，我们在任何地方都看不到这两种道德之间紧张关系的任何解决之道。唯有当我们看到《独立宣言》的签署者们诉诸世界最高裁判者裁定他们的意图正确的时候，我们才看到这样一种解决之道。

[134]阿金库尔的重大胜利之后，随之而来的是亨利与一位法国公主的联姻。英国与法国的王室，在被战神联结在一起之后，将被爱神联结在一起。有了这场舆论和教会都共同认可的辉煌成功，亨利现在安心地坐在王位上。但在戏剧的结尾，剧情解释者提醒我们，亨利在剧中的事件之后只活了很短时间，英国与法国国王偶然的联合证明对两个国家来讲都是虚幻和灾难。亨利在阿金库尔最终的征服只不过加重了国内被暂时压制下去的派系斗争。此后的内战，即玫瑰战争，比它之前的任何战争都要残酷。在亨利五世胜利之后的时期，英国在任何方面都比理查二世的失败所带来的境况更为糟糕。建立在神圣权利之上的君主制看来只与无政府主义和暴政之间无休止的摇摆相投合，而内战，或者某种类似于霍布斯的自然状态的东西是其中一再出现的状况。

《亨利六世》的三个部分之后是《理查三世》，前者记录了堕

入无政府状态的可悲过程。除了埃古([译按]埃古是莎士比亚悲剧作品《奥赛罗》中的人物)这个可能的例外之外,《理查三世》的中心人物是莎士比亚作品中最为腐化堕落的一个。[97] 理查三世横死在波斯维斯战场(Bosworth Field),这导致了亨利七世和都铎王朝的统治,后者通过明智的婚姻终结了玫瑰战争。《亨利八世》据说是莎士比亚最后的作品,它写于伊利莎白当权之后,这是对导向伊利莎白诞生的系列事件的一个庆贺,它预言伊利莎白会有一段辉煌的统治时期。对于伊利莎白统治的辉煌,不可能有任何疑问,她无与伦比的辉煌就是莎士比亚本人的作品。英国的伊利莎白时代在击败西班牙舰队之后带来国力的爆发,就像伯里克利时代的雅典在马拉松击败波斯人以后国力的爆发一样,这个时代包括了一些在整个历史上都最为宏大的人类灵魂的成就。然而,我们却不可能把超出那一统治期本身之外的政治稳定性列入那些成就之中。

确实,至少自《大宪章》开始的四个世纪中,议会民主的机体逐渐在中世纪君主制的母腹中形成。但民众政府制度的产生则有待于神授君权的消逝,以及主权理念从国王向人民的转移。在此注意到如下一点就足够了,即正如神圣权利的君主制在亨利五世统治期间达到了一个巅峰一样,另一个巅峰则在伊利莎白统治期间达到了。但正如早先的巅峰紧随着玫瑰战争一样,在莎士比亚死后,第二个巅峰紧随着另一场内战。克伦威尔对查理一世的胜利最初看起来是人民主权对神授君权的一次决定性胜利。但克伦威尔的共和制以军事专政而告终,它反过来又导致了英国君主制的复辟。[135]为了一劳永逸地终结斯图亚

---

[97] 尽管这不符合时下李嘉图学派中许多人的观点(他们声称莎士比亚是一个错误刻画了他们的英雄的坏人),就我们的目的而言,我们没有任何理由涉入这种争论。

特家族对神圣权利的要求，有必要再来一次革命，即 1689 年的光荣革命。但它要求美国革命把人民主权与法治等同起来，在法治当中，多数人的意志只有当与少数人的平等权利相一致的时候才能占据上风。英国看起来永无休止的内战链环，只有当神授君权被代之以上帝给予人民的自治权利时才走向终结。不幸的是，为了确认人民的这种权利，又一次内战，而且是所有内战中最重大的战争，不得不走上舞台。

在所有人类意识的革命当中，或许没有哪一次比如下革命更为重大了：通过这次革命，人们认识到，所有名副其实的政治权威的根源都是每一个体由其造物主所赋予的神圣权利，而除了由被治者让渡给它们的那些权力之外，政府没有任何正当权力。诚然，在超过一千五百年的基督教西方的历史上，流行的观念在于，政治权威是自上而下、从上帝到国王和统治者这样传递下来的，而被统治者的义务仅仅是服从。

在人民自治权利得到承认之前，必须确立民族自治的权利。正如我们将会看到的，这一权利在体现于人民当中之前，乃是体现在国王那里的。在暴政能从人民的观点被确定为“在没有代表的情况下征税”之前，有必要确立政治权威内在于民族之中这一原则的有效性。只有在后来，人们才能主张说，内在于民族之中的政治权威本身就内在于人民而不是国王之中。

要解释何以如此，我们必须考虑到，从罗马共和国的终结到近代民族国家的兴起，西方文明的政治生活是由异教的和基督教的罗马帝国所支配的。基督教的罗马帝国是从异教的罗马帝国转变而来的，这种转变首先是以罗马公民权在 3 世纪的某个时候向外省的扩展为标志的。大约一个世纪之后，接着就是基督教的建立。罗马公民权的普遍化是一个始于罗马最远古时代

的过程的高峰。我们在库朗热(Fustel de Coulanges)的作品中发现了对罗马起源的这种解释：

> 罗马的起源及其人民的构成值得一说……罗马民族具有令人惊讶的混合性……因此，在罗马，所有民族都结合并混杂在一起；有拉丁族人、特洛伊人和希腊人；稍后还有萨宾人、伊特鲁里亚人……罗马似乎不是一个单一的城邦；它看起来像若干城邦构成的联盟，其中每一个城邦都因其起源而与另一个联盟联系在一起。[98]

[136]如果我们记得罗马模式对于美国建国的意义，那么这种多族群的特征是引人注目的。[99] 美国的格言"合众为一"总是指涉一个比各州的联合更为根本的多样性的统一体。这个统一体在"自然法和自然上帝之法"中得以发现，通过这些法则，"一个民族"得以从迄今现存的许多民族、族群身份、种族和信条中产生出来。在比较和对照罗马的帝国式联邦制与美国联邦制的时候，我们必须注意到，古罗马的族群多样性是如何促进罗马征服古代世界这一事业的。库朗热写道：

> 罗马人因此是若干种族的混合体，罗马人的祭礼集合了不同的宗教，城邦的圣火之炉亦由多种火炉混合而成。罗马几乎是城邦宗教不与所有其他宗教分离的唯一的城邦。……罗马的圣火几乎对所有民族开放。

---

[98] 库朗热，《古代城邦》(*Ancient City*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980; 最初出版于 1864 年)，页 353—354。

[99] 在这种关系的不胜枚举的证据中，我们想起我们的国会大厦、我们的参议院，以及帕布利乌斯之于《联邦党人文集》的作者身份。

然而，美国多样性的核心，以及美国原则上没有不能“将其融入圣火之炉”的民族的原因，并非“多种圣火之炉的混合”这一偶然机遇，而是《独立宣言》中所说的那条普遍的或哲学的真理。另一方面，

> 罗马是知道如何通过战争增加其人口的唯一的城邦。罗马人实行一种不为希腊—罗马世界中其余的人所知的策略；他们把所有征服的人都合并起来。他们把夺取的城市中的居民带回国，并渐渐把他们变成罗马人。同时，他们把侨民送到被征服的国家，以这种方式让罗马人遍布各地；因为他们的殖民者虽然从政治观点看建立了不同的城邦，但他们与宗主国维持了一个宗教共同体；而这一点足以促使殖民地把自己的政策从属于罗马的政策、服从她，并在所有的战争中帮助她。[100]

虽然罗马知道如何通过战争和征服增加她的人口，美国则知道如何通过自愿的移民实现这一目标，移民是受到自然吸引力的推动。[101] 自由女神表征了这一区别。

罗马发展、帝国征服和宗教融合这一过程，构成了后来这样一种信念的基础，即罗马的世俗史构成了基督教神圣史的一部分。据信，建立世界帝国——它是为接受世界宗教所作的必要准备——乃是罗马的天定命运。虽然基督教假定所有人的灵魂在唯一的上帝眼中平等，但罗马帝国则是通过罗马军团，通过一

---

[100] 库朗热，《古代城邦》，前揭，页 356、358。

[101] 这不是说美国没有通过战争而扩张，最有名的是与墨西哥的战争。但因此而增加的领土没有住多少人。内战前其他主要的领土获取都是现金交易，包括购买路易斯安那、佛罗里达以及购买加兹登。与土地不同，美国几乎完全是通过自然增长和移民来增加人口的。

种承认所有的神[137]以便让其人民或信徒臣属于罗马权威之下的制度而得以形成的。凯撒式的专制政治,一种平民的军事专政,通过消灭元老院和贵族阶级而破坏了罗马混合式的或共和式政制的平衡。它因此破坏了所有的法治,推翻了罗马范围内政府与被治者之间的所有共和主义平等,然而却把征服者与被征服者之间最大的不平等制度化了。然而,凯撒式的专制政治却把自己弄成一幅最民主的政体的样子,因为凯撒的权力表面上完全是为了人民的利益而行使的。林肯在 1838 年青年讲堂演说中的如下警告乃是其宪政主义的一个根本要素:他要人们警惕凯撒式的专制政治,警惕共和国"以人民的民义"走向军事专政。凯撒把他的权力建立在民众或者说普通人之上,这是福音书颂扬穷人和无依无靠者的先声。虽然凯撒的政体代表了统治者与被治者之间最大可能的不平等,但它依然为最具平等主义色彩的政体之诞生铺平了道路,这种政体首先出现在来世,但后来出现在现世之中。

罗马帝国的公民权在 3 世纪的扩展标志着一个过程的终结,这个过程始于一千多年之前罗马共和国的立国时期。罗马公民权的普遍化也意味着古代城邦与古代世界的终结。如果每一个公民都是罗马公民,那么罗马就不是多个政治体中的一个,它就是那个面向整个人类的政府的政体。它不是一个政治体,因为一个名副其实的政治体总是多中之一。一位罗马共和国的公民,比如莎士比亚的《科里奥兰纳斯》(*Coriolanus*)中的那位英雄,他在与非罗马国民性的对照中来理解自己的存在。他希望看到罗马的权力和荣耀比非罗马城邦更高。而一位罗马公民的政治抱负就是迫使人们承认自己城邦的优越性,以及他自己在为城邦效劳过程中的优越性。它是一种对承认的要求,这种承认要由称职的、归根结底是公正的美德评判者的承认。这反过来又暗含着一种判断政治事物的

标准，这种标准本身是超政治的。在莎士比亚的《科里奥兰纳斯》中，我们看到奥迪菲厄斯（Aufidius）这位科里奥里伟大勇士的困境，它是这位罗马英雄要求最高荣耀的试验场。尽管这两个人在战场上都倾力置对方于死地，但他们之间有某种友爱，它建立在这样一个基础之上，即他们各自都需要来自他人的承认。尽管每一个人都是另一个人的外敌，但他们自己一起形成了一类人。科里奥兰纳斯对罗马最高荣耀的要求取决于他必须击败的敌人的价值。每一个人在某个方面与另一个人所具的共同点比任何一个人与其公民同胞之间的共同点都要多，这个吊诡指向一种内在于政治生活中的自相矛盾。它指向一种非自相矛盾的、非政治的友爱形式的必要性。上帝之城（[138]用现世的标准来看，它当然不是一个城邦）将被证明是世界性的。

当凯撒的帝国在其自我理解当中已然成为世界性的，从而在其自身之外除了野蛮和无序便没有任何东西可以辨识它自己的时候，它将无以界定自身。罗马将不再是一个城邦或一个政治共同体。罗马对世界的征服将以世界对罗马的征服而告终。这是历史之终结原初的和非圣经的含义。不会再有另一个科里奥兰纳斯或奥迪菲厄斯了。上帝般的古代英雄的日子将永久消逝。[102] 也永不可能再出现另一个凯撒了。可以说，凯撒把所有此前的政治体所指向的那种超政治的体制带到了人世间。在不平等世界中对荣耀的竞争将代之以在平等世界中

---

[102] 看看莎士比亚的《安东尼与克里奥帕特拉》（*Antony and Cleopatra*）第四幕第三场的如下对话："士兵一：啊，和平！它是什么意思？士兵二：它就是赫拉克勒斯神（[译按]Hercules，古希腊神话中力大无比的英雄），安东尼曾敬爱他，但他现在离开了安东尼"。这是莎士比亚标识古代英雄与古代世界之终结的方式。安东尼对克里奥帕特拉的追求是对私人享乐而非公共责任的追求。神离安东尼而去代表着安东尼已经离弃神这一事实。他不再是一个罗马人，而是一个世界公民（一个矛盾的说法！），对他来讲，荣誉和责任已了无意义。

对谦卑的竞争。[103]

凯撒的帝国向上帝之城，或者向上帝之城的现世预示的最终转变，意味着古代城邦所承认的那种英雄美德的终结。它也意味着，古代城邦的美德所指向的那种无矛盾的或超政治的友爱形式，那时是外在于城邦的东西，现在却成了被重新定义的政治生活之内的东西了。因此，在3世纪看似罗马公民权之扩展的东西，事实上标志着罗马公民权的终结，正如它标志着作为共和城邦的罗马的终结一样，这个共和城邦曾击败过其他城邦，在这个城邦中，法律意味着统治与被统治。罗马公民权的这一终结，早在凯撒跨过卢比肯河以及政治权力从元老院和罗马人民手中转向罗马军队指挥者的时候就预示出来了。

摩西依照上帝颁定的法律在荒原之中建立的古代以色列，把自己与所有非犹太民族隔离开来。对以色列来讲，作为一个公民意味着在政治上与众不同，这一点不亚于罗马人。但如果罗马变成了整个世界，那么政治差异以及公民权的所有根基都

---

[103] 我曾看到过一幅卡通，画面是两个僧侣在他们的修道院中并肩行走。其中一人对另一个人说："要论谦卑的话，我们就是顶级人物了！"人们可能将此称为人性之不可匹敌的证据。在同样的背景下，人们可能会把科里奥兰纳斯和奥迪菲厄斯之间的竞争与《亨利四世》第一部分中霍兹伯（Harry Hotspur）和亨利王子（后来的亨利五世）之间的竞争进行对比。霍兹伯对勇士的荣誉所抱的超出一切的欲望，可以说是异教徒科里奥兰纳斯的基督教的影子。这是一种为荣誉本身之故而追求荣誉的欲望，它与任何将他的国家或国家的事业予以提升的欲望无关。确实，霍兹伯担负了他认定的正义事业，先是支持博林布鲁克对抗理查，后来是支持摩蒂马（Mortimer）对抗博林布鲁克。但这些对他来讲仅仅是寻求荣誉的机会，他并没有在政治上卷入其中。把它们和科里奥兰纳斯体现罗马优越性的欲望以及他把自己与罗马明确同一化的坚定性放在一起的话，它们就黯然失色了。霍兹伯被亨利王子击败，这意味着他所有的荣誉都转到他的征服者身上去了，但那个征服者对如此获得的荣誉并不感兴趣。亨利王子是他父亲的儿子，他感兴趣的是王冠，即上帝拣选的象征，而不是作为个人性的或公民性的卓越的象征。科里奥兰纳斯希望本人被视为神明。国王亨利五世的世界是一个天国的王位已经完全被占据的世界。正是因为这个原因，在阿金库尔战役之后，亨利坚持说胜利的荣耀只属于上帝。

烟消云散了。古代异教世界神的多元性因应于城邦或独立政府的多元性，它们各有自己的神或诸神作为法律的公认根源。无论什么样的怀疑主义哲学最终在古代城邦公民们的私人信念中起过作用，根据当时的公共信条，所有的城邦都通过神直接或间接颁定的法律来治理。柏拉图的《法义》开始于那位雅典来客对克里特人和斯巴达人的追问："……获得殊荣为你们制定法律的，是神呢，还是某个人？"对此，克里特人回答道："神，客人呐，是一位神，无论怎么说，他都是最公正者。我们克里特人叫他宙斯；在拉栖代蒙（这位先生就来自那里）（[译按]Lacedemonians，拉栖代蒙人，斯巴达人的别称），我想，人们叫他阿波罗"。

由于上帝或诸神被认为是古代世界所有法律的终极根源，我们所理解的政治义务问题从未出现过。在《安提戈涅》中，安提戈涅与克瑞翁之间的冲突是家族神[139]与城邦神之间的冲突，前者命令安提戈涅妥葬兄长，后者则命令克瑞翁把他当作城邦的背叛者让其死无葬身之所。在柏拉图《苏格拉底的申辩》中，苏格拉底被判败坏青年——其方式是教他们不信城邦的神——和引进新神之罪。对一个雅典人来讲，相信不同于本邦之神的神，意味着依附于外邦的神，也就是外邦法律的根源，因而是不忠诚的表现。苏格拉底被控诉的罪与《出埃及记》中崇拜金牛犊的罪没有本质区别。在审判苏格拉底的某一时间，莫勒图斯（Meletus）以无神论控告苏格拉底。但是，无神论（在这里的语境中意指哲学）本身更多地被理解为对城邦不忠的一种形式，而不仅仅是理论上的怀疑。关键的问题在于虔诚和守法之间以及守法和正义之间的等同。不虔诚因此要么被认为是无法无天的无政府状态，要么就被认为是认同另一城邦的神和法律的叛国行为。

大多数美国人都很熟悉《旧约》中神圣立法的理念。以色列人从埃及的奴隶制中逃离出来之后，在荒原中建立起来的以色

列政治共同体的法律，是上帝颁定给摩西的。虽然以色列的上帝最终被其信徒视为不同于所有其他的神，唯有他才是真正的上帝，但他是以一个特定城邦立法者的面目出现的。在这个独特的方面，这个特殊的城邦，即古代以色列，与克里特、斯巴达、底比斯、雅典、迦太基或罗马并无不同。对于古代城邦或政治体而言，还有另一个独特之处，即他们的神被视为他们的保护者。出埃及的故事就是一个没有自己军队的奴隶民族由其上帝的权能和力量带向自由的故事。但是，以色列的上帝如何引导他的人民逃脱埃及奴役的故事，就其本身而言，也是任何古代城邦的神与其人民的自由——这种自由依赖于它在战争中击败敌人的能力——之间关系的典型特征。[109] 在逾数个世纪之中，当一个古代城邦在战争中被击败，通常的结果都是对其所有成年男性的屠杀，以及对妇女和儿童的奴役。（随着文明的发展，男性也会被奴役而不是被屠杀。）打败一个古代城邦意味着打败了它的众神。在法老面前的斗争中，以色列的上帝的力量由两件事情得到证明，首先是摩西对埃及巫师的胜利，然后是他在经由红海逃往西奈山的过程中对法老军事力量的胜利。通过把以色列人从奴役中解放出来，上帝拥有了一个民族，而人民拥有了一位上帝。在《旧约》的叙事过程中，情况渐渐发生了变化，以色列的上帝似乎不再仅仅是以色列的上帝，而是唯一的上帝，是所有民族的上帝，是他独自创造的整个宇宙的上帝。上帝的独特性和普遍性部分是由如下事实显示出来的：与其他城邦的众神不一样，当在战争中遭受败绩时，他或他的选民都不从历史舞台上消失。即便[140]在犹太人被俘虏或流散异国的时候，他们也没有变成

---

[109] 我们在《亨利五世》中看到这一点的回声：在阿金库尔战役前夜，国王请求“战神”让他的士兵鼓足勇气，并消除他们的畏惧心理。有人设想，这里的战神就是基督教的上帝，虽然很难为这种等同设想一种基督教的辩护。

征服者的神的受庇护者，这在古代民族中是绝无仅有的。与其他古代民族不同，犹太人存活了下来。

林肯在1838年的斯普林菲尔德青年讲堂演说中，提到共和国的三个大破坏者，即亚历山大、凯撒和拿破仑。亚历山大破坏了希腊城邦的独立，而凯撒通过罗马对古典世界的帝国式统治把亚历山大的工作带向完满。在莎士比亚的《裘力斯·凯撒》(*Julius Caesar*)中，我们看到凯撒三拒王冠。虽然凯撒的自我克制被认为是证明了他的谦卑，但我们，就像莎士比亚的听从一样，知道他事实上是在拒绝更小的头衔而谋求更大的头衔。凯撒之名("皇帝"、"独裁者")将成为世界皇帝的头衔，他不是一位国王，而是国王们的统治者，是万王之王。我们必须记住，正是在奥古斯都(即第一任罗马帝国皇帝、伟大的裘力斯的继承者)统治期间，耶稣降生并开始履行他的使命。与凯撒一样，他也作为万王之王而闻名，虽然他的王国据说不在这个世界上。然而，下一个一千五百年，尤其是在中世纪，皇帝和教皇这两个后古典世界的终极统治形式对优越地位的争夺主导了西方人的政治史，我们将会看到，对皇帝与教皇，或凯撒与基督之间那种关系问题的解决方案，只有在美国革命和美国立国当中，在教会与国家的分离当中才最终找到了。

罗马(按照它对自己的理解那样理解它的话)由以变成整个世界而不是一个城邦的过程，也是罗马公民由以变成世界公民而非罗马公民的过程。它也是凯撒由以变成世界皇帝而不是罗马皇帝之名的过程。在亚克兴角战役([译按]亚克兴角是希腊西部一海角和古镇，公元前31年，屋大维在此战胜安东尼和克利奥佩特拉)——这次战役决定了奥古斯都而不是安东尼会成为皇帝——之后的最初几个世纪里，皇帝的神圣化沿着古代世界所熟悉的线路向前推进：从胜利者到英雄再到神。但皇帝的神圣化仅仅是一个中间步骤。正如我们所说过的，罗马不再是多个

城邦中的一个城邦。作为“永恒之城”，它不能够被一个有朽的神来统治。古代城邦的众神在这样一种决定性的意义上是有朽的：崇拜他们的城邦可能被击败，而众神有可能随着一度是其拥护者的城邦一道从历史的舞台上灰飞烟灭。只有一个超越的上帝——他对整个宇宙的统治因其是唯一的神而是不可质疑的——才与设想的罗马对人类世界的不可质疑的统治相一致。

我们大多数人都对《新约》中的一段话很熟悉，其中，法利赛人试图通过询问向凯撒纳税是否合法这个问题让耶稣“陷入麻烦之中”。而且我们很少有人不为耶稣机敏而极其含混的答复大加惊叹：“凯撒的归凯撒，上帝的归上帝”。[105] 自美国革命以来，[141]任何政府干涉一个人与其上帝之间的事务都是违反自然权利的，这一杰斐逊式的原则在美国人当中逐渐被广泛接受为对耶稣答复法利赛人的可靠阐释。凯撒的东西与上帝的东西之间的区分已然把耶稣的权威置于教会与国家的分离之后了。把美利坚共和国等同于“凯撒”，是荒谬的，而把人们的注意力引向这种荒谬性，绝不是在反驳对耶稣说法的这一解释，即便它只是为了区分教会与国家这一有限的目的。

从前，每一个美国学龄儿童都记得亨利(Patrick Henry)针关于《印花税条例》(Stamp Act)的演讲中的这样一段话：“凯撒被布鲁图斯([译按]Brutus，罗马共和国第一任执政官，他杀死了凯撒)所杀；查理一世被克伦威尔击败；乔治三世[此时议长高呼‘叛逆’]——可能因他们的榜样而受益。如果这算是叛逆，那就充分利用它”。[106] 美国革命逆转了西方主流传统，这种传统一度是反共和主义的，也是君主制的。但丁是早期传统的很好代表，在

---

[105] 《马太福音》二十二章 15—22 节。

[106] 亨利，《在弗吉尼亚威廉斯伯格下议院的演讲》，1765 年 5 月 29 日，载于《世界著名演说》(*The World's Famous Orations*)，布赖恩(William Jennings Bryan)编(New York: Funk & Wagnalls, 1906)，页 62，注释 1。

其《神曲》(*Divine Comedy*)中,但丁把那些共和主义的英雄,像布鲁图斯和卡西乌斯(Cassius),与耶稣的背叛者犹大一起打入地狱的最深处。不妨将这一点与弗吉尼亚州的格言——*暴君合该得如此下场*(*sic simper tyrannis*),它在美国革命中被采用了,它曾是对凯撒敌人之能力的一种验证——作一对照。唉,据说这就是布斯在杀死这个有史以来的暴政的最大敌人之后,当跳上福特剧院的舞台时所喊叫的东西。无论这一格言如何遭到误用,它都不是一种林肯(与杰斐逊或亨利一样)会不予赞同的情感。但我们应当记住,如果说布斯误用了它,中世纪的教皇们也是如此,他们把它作为使国王和皇帝们屈从于自己意志的一种手段。正如我们在莎士比亚的《约翰王》中所看到的,在林肯被杀之前的很长时期内,诛杀暴君学说一直被误用为专制的工具。

然而,美国的共和主义产生于基督教的一神论世界中,它不是一种纯粹古典的东西。虽然美国人宁愿把布鲁图斯放在天国而不是地狱,他们却愿意把犹大放在但丁将他所放的地方。如果他们接受了教会与国家的分离,那是因为他们被如下信念所说服,即福音书的真正教导要求,在灵魂思考永恒拯救的要求时,不要用任何政治奖赏或惩罚来影响它,就像耶稣的布道中所说的那样。美国人还被劝服,在关于来世幸福的要求方面的分歧,不应当妨碍现世的共同福利方面的共识。在一个共和国中纳税是一种责任,但不是基于耶稣为给凯撒纳税所提出的理由。在耶稣生活于其中的罗马行省中,人们给凯撒纳税是因为,不这样做就要受到折磨,也就是罗马用处多多的惩罚。在美国,人们纳税是因为,根据"自然法和自然上帝之法",政府经由人们自己的选举而得到授权进行统治。[142]向美国人征税的政府如果是在合宪的范围内行动的话,它就是在帮助实现纳税人自己的由上帝所赋予的权利。

当耶稣谈到“凯撒”的时候，他的对话者没有理解到他所指的是与“教会”相对立的“国家”。他们像耶稣一样知道，上帝与凯撒之间的区分在任何古代城邦中都不会有什么意义，无论是对于前凯撒的罗马的罗马人，还是对于大卫或所罗门的耶路撒冷的犹太人都是如此。对于耶稣的同代人来说，这是本质上适用于他们生活于其下的制度的一种区分，在这种制度下，凯撒军队的权力专制到难以抵抗的地步。然而，同样真实的是，除了坚持要求承认罗马霸权之外，凯撒对于各行省的兴趣，在收税而外就不及其余了。凯撒的统治虽然在税收问题上难以让步，但在整体上对于被征服并被并入帝国之内的不同民族的习俗，尤其是宗教习俗，却是很宽容的（或者说是无所谓的）。耶稣知道，作为一个犹太人，凯撒让他归属于自己的上帝，一如他让帝国的所有民族都归属于他们自己的神一样。

然而，这个温和包容（因为无所谓）的专制主义不能无限期地存续下去。人类迄今为止被划分为众多城邦，相应地有众多的法律和神明。但在罗马征服古代世界以及凯撒征服罗马之后，就只有一个城邦了，因此也就只能有一部最高的法律，同样的道理，也就只能有一个神。一旦公民权和法律被普遍化了，唯一的那个神就会成为唯一的那个城邦的神，对这个神的崇拜就会变成这个城邦所认可的唯一崇拜形式。在这个过程中，有某种类似于天意的必然性的东西。

如果罗马不是多个城邦中之一个，皇帝的神圣性就不可能仍然是众神中之一个神的神圣性。希伯来的神圣观念贴合于受一个永恒上帝统治的永恒城邦或帝国的观念，这是任何异教的神圣观念都做不到的。以色列的上帝为一个特殊民族颁定了律法，这个民族相信他们自己就是他们上帝的选民。但如果以色列的上帝就是那个唯一的神，那么他就同样是所有其他民族的上帝。以色列的上帝现在被认作既是犹太人的上帝，也是非犹

太人的上帝，他不再是那个为摩西立法的上帝了。虽然犹太人的上帝能够变成非犹太人的上帝，但特别适合于犹太人的摩西律法却不能变成每一个民族的律法。这样一个上帝可能继续成为所有合法权威的根源，但它不再是地方律法的直接根源。他不能够被设想为是在给每一个特殊民族颁布各个不同的特殊律法，正如当他被视为首先是其选民的上帝时他曾做过的那样。颁给摩西的律法并不被认为是作了调整以适应犹太人的特殊性格的。相反，犹太人的特殊性格被理解为是面向[143]上帝的律法做出调适的结果。[107] 然而，一个世界帝国的上帝却可能为一个人类帝王的权威提供支持。由于某种帝国式的联邦公民权，这个皇帝可能把他的权力分配给统治其帝国各地方的郡王、贵族或地方长官。罗马法，就像 1787 年之后美利坚合众国的联邦法律一样，将会是“州际贸易”和其他总体利益（尤其是维持和平的利益）方面的最高法律，但针对本质上是国内和内部的问题方面，法律将仍然是地方性的。在若干世纪中，罗马帝国在如下两个方面都是一个高效的政治机体，一是它调整自己以适应普遍主义和世界主义的要求，二是适应地方自治的要求。但权威总是被理解为一个自皇帝下移的过程，而不是自人民上移的过程。[108]

基督教的上帝把犹太人通过遵守希伯来圣经或律法的方式

---

[107] 有人也可能主张说，犹太人的特殊性格，正如先知们所看到的那样，乃是他们频繁违背那些律法的结果。在这两种情况下，上帝为一个特殊民族制定的法律都不能用普遍的术语来设想，比如被理解成“自然法和自然的上帝之法”。

[108] 在历时若干世纪当中，地方习俗具备了法律的力量，在实践中限制了国王和皇帝们的权力。值得记住的是，在莎士比亚那里，凭借神授权利要求统治从而公然违抗教皇的约翰王，同时（在《大宪章》中）受其臣民所迫，接受了对其皇室权力的限制。但臣民的这些权利是由古老的习俗建立起来的，而不是由任何归属于人民的原初权威所规定的。它们被视为皇室权力的自我限制，其意义正如同圣经中的上帝被自己给亚伯拉罕、挪亚等人所作的承诺限制一样。

获得特殊拯救的弥赛亚式观念，转变成了人类通过信仰获得普遍拯救的观念。然而，值得再说一下，不仅是犹太人，而且所有古代民族都把上帝或众神视作律法的根源。通过接受耶稣为弥赛亚，任何种族或民族的任何人，现在都有可能找到进入上帝国的门径，而不必考虑他所属的特殊民族（或家族）或他所服从的法律。随着律法的首要地位被代之以信仰的首要地位，来世幸福也取代了现世幸福而成为终极的人类和政治关切。人们应当记得，上帝对亚伯拉罕所作的承诺只涉及到他的后裔在现世中的繁荣发展。与基督教一道，上帝的王国，一个不属于现世的王国，取代现世的帝国成了人类的中心关切。随着现世生活日益被看作来世生活的准备，现世政府也日益被视为上帝之城的要求的代理工具。由于上帝之城在性质上必然是帝王式的，因此现世的帝国作为那个更大的帝国的反映，也被认为具有不可废除的帝王式特征。在罗马帝国历经的几个基督教世纪中，这就是把合法统治理念与君权神授联结起来的纽带所在。

虽然耶稣声称他的王国不在这世界，一旦基督教作为世界（大公）帝国的唯一宗教被确立起来，这个世界的所有王国都被认为只有依赖于那另一个王国才有了合法性。事实上，我们发现在阿奎那、但丁、莎士比亚和无数其他人那里表达出来的西方基督教内部的主流传统，都认为罗马的世俗史既反映了犹太人的神圣史，也在同等程度上反映了上帝的神意秩序。如果人类要由一位普世的救主提供拯救，那么为了实现上帝的目的，凯撒在世界帝国诞生之时进行主宰就是必要的。一个[144]具有多神的繁荣和独立城邦所构成的世界，也就是柏拉图《王制》和亚里士多德《政治学》所描述的世界，不可能成为接受耶稣基督之福音的所在（vessel）。

职是之故，凯撒的权力就逐渐被认为在性质上接近于，或者不止是接近于神圣了。虽然耶稣自己在回应法利赛人的时候，明

确区分了上帝的权力和凯撒的权力，但我们发现，他的信徒们却把这两者等同起来。我们在新约中发现了这一点，这远在公元3世纪罗马公民权扩展至各行省或者4世纪基督教被确立为国教之前。确实，把上帝权力等同于凯撒权力发生在基督徒遭受骇人的迫害时期。圣保罗在《罗马人书》中说："在上有权柄的，人人当顺服他，因为没有权柄不是出于上帝的。凡掌权的都是上帝所命的。所以，抗拒掌权的就是抗拒上帝的命；抗拒的必自取刑罚"。[109]在后来的几个世纪中——比如，当理查二世说所有的海水都不能洗掉一位上帝所命的国王身上的圣油的时候——由一位上帝代理者所主持的祝圣仪式对于一位国王看似拥有神圣权利而言是必要的。然而，在保罗看来，对于拥有这种权利，除了拥有权力而外，不需要其他任何东西。人们被视为政府的"臣民"，而不是公民。也没有任何类似于亚里士多德在正义与非正义的政府之间所作区分的迹象，也没有任何对于诛杀暴君的权利的主张，这种权利乃是亚里士多德和西塞罗都承认的。

保罗继续说道：

> 作官的原不是叫行善的惧怕，乃是叫作恶的惧怕。你愿意不惧怕掌权的吗？你只要行善，就可得他的称赞；因为他是上帝的佣人，是与你有益的。你若作恶，却当惧怕，因为他不是空空地佩剑；他是上帝的佣人，是伸冤的，刑罚那作恶的。[110]

他提到的是剑（而不是棍棒），除此而外，保罗可能是在谈论父母与孩子的关系。有人可能会认为，政府对其臣民福利的爱

---

[109] 《罗马人书》十三章1—2节。
[110] 《罗马人书》十三章3—4节。

和关切，就像父母对孩子的爱和关切一样自然，暴政的现象因此从来不曾存在过。“统治者”的提法是一般性的，它意味着我们对于自己的统治者并不比对于自己的父母拥有更多的选择，或者说，选择一个而不是另一个统治者，也没有更多的必要。上帝爱这个世界，耶稣被钉死在十字架上是那种爱的证明，这是基督教的教义。但要设想皇帝尼禄像上帝那样爱人类，这就是在设想某种完全不同的东西。然而，我们在这里没有看到一种上帝之统治的替代物，凯撒之统治的替代物也不可见。

[145]同样的信条也包含在《彼得前书》中：

> 你们为主的缘故，要顺服人的一切制度，或是在上的君王，或是君王所派、罚恶赏善的臣宰。因为上帝的旨意原是要你们行善，可以堵住那糊涂无知人的口。你们虽是自由的，却不可藉着自由遮盖恶毒，总要作上帝的仆人。务要尊敬众人，亲爱教中的弟兄，敬畏上帝，尊敬君王。[111]

政府的根本目的似乎是道德教育，就像亚里士多德在《政治学》中所说的那样。然而，当保罗和彼得写作这些书信时，最高的道德导师是尼禄皇帝，而他是异教世界的人或异教世界的神的所有罪恶的化身。[112] 我们可以在保罗和彼得服从权威的教条中看到亨利五世所传布的信条的原型。我们也可以在其中看到统治者的道德与其臣民可能被要求的道德之间的分离。用保罗和彼得的眼光来看，那位“所有基督徒国王之镜”的人格之中的紧张已经在这位异教徒皇帝的人格中表现出来了。

在这些使徒书中，作为一个自由人而生活并不像在亚里士多

---

[111] 《彼得前书》二章 13—17 节。

[112] 有人可能会说，尼禄的人格代表着对耶稣人格的否定。

德(或杰斐逊、林肯)那里那样,意味着参与统治。作为一个自由人而生活意味着作为上帝的仆佣而生活,他同时服从和尊重帝王。在这里,我们明显可以看到对凯撒式专制的接受,不仅是把它当作为弥赛亚的普世宗教铺平道路的世界帝国,而且也是把它当作人类政府的最后形式,真可谓"历史的终结"。说凯撒式帝国应当是人类政府的最后形式,这当然与基督徒期待弥赛亚再次来临是一致的,此后是死者的复活、最后的审判和现世的终结。

保罗和彼得明显无条件予以接受的帝国统治,类似于对家庭的治理,或许更准确地说是对孩子们的治理,而不是政治意义上的政府。它容易受到亚里士多德在《政治学》开头对一些人的批评,因为他们没能区分不同形式的统治,没有看到一个共和国、王国和家庭不仅在人数上不同,而且在种类上相异。保罗和彼得没有设想被统治者对政府最起码的参与,或任何类似于法治的东西。我们因此发现的是对政治的明显彻底的贬低,而政府乃是人类生活的持久关切所在。被统治者对于统治者的责任是无条件的。统治者只对上帝负责,虽然对于统治者们为何或如何因品格或智识而配任其职却未着一字。最重要的是,对于统治者们为何会认为自己有义务[146]为其臣民的利益进行公正的统治,而不是为了自己的私利实行暴虐的统治,两位使徒丝毫没有言及这个问题。因此这是形式最为纯正的君权神授论。

在保罗和彼得写给罗马人的信之后的一千多年里,对君权神授最完备从而也是最夸张的辩护出现在但丁的《论君主国》(*On Monarchy*)([译按]此书中译名也为《论世界帝国》)一文当中。[113]

---

[113] 此文写于 1309 至 1313 年间。所有引文都引自《但丁:君主制及政治三书》(*Dante: Monarchy and Three Political Letters*),尼科尔(Donald Nicholl)译(New York: Noonday Press, 1954)。

但丁的作品对我们特别重要，这部分是因为，它为一个人不受控制地统治整个世界所作的论证，代表着与《独立宣言》中奉若神明的信条之间可能出现的最远距离。但它之所以重要，除了在于和美国立国的中心理念之间的差别以外，也是因为它与那些理念之间的相似性。

《独立宣言》和《论君主国》同样假定，宇宙的神圣政府为人类建立的正当的人类政府提供了范例。根据《宣言》的看法，神圣政府体现了独特而各吝不同的立法、司法和行政职能，[114]而美国人民把自己对人类宪政的认识与自己相信是宇宙的宪法的东西等同起来。然而，正如我们已经注意到的那样，他们从人与上帝之间的区别当中获得支持。宇宙政府可能是君主制的，那个唯一的上帝可以很好地行使所有三种职能，因为上帝，而且只有上帝才拥有“全智、全善和至公”。但是，美国人民虽然声称“我们信仰上帝”，但却认为设想这种信仰可以放在人类身上是渎神的。他们没有像保罗和彼得那样，认为上帝的道德权威可以在任何国王或统治阶级的独裁统治中找到。因此，他们拒绝受制于上帝之外的任何其他国王，正如我们在 1776 年麻省马尔登公民的决议中所看到的那样。[115]

在美国，正如潘恩所说，只有法律才是国王。同样，在《肯塔基决议》中，杰斐逊也发出这样的怒吼：

> 如果信赖我们自己选择的人，认为他会保障我们的权

---

[114] “自然法和自然的上帝之法”指的是立法职能，“世界的最高裁判”指的是司法职能，而“神明的福佑”指的是行政职能。在宇宙政府范围内来考察这种“权力分立”的第一个学者是阿纳斯塔普罗(George Anastaplo)，参见其文《独立宣言》(The Declaration of Independence)，载于《圣路易斯大学法学杂志》(*St. Louis University Law Journal*)，1965 年第 9 期，页 390。

[115] 参见上文注释[82]。

> 利，这将是一种危险的幻想：这种信赖在任何地方都是专制之母；自由政府是建立在警惕而非信赖上面。……在权力问题上，就不要再谈什么对人的信赖了，而是要用宪法的锁链制约他不做坏事。[116]

这种观点与保罗和彼得的观点相距甚远，别同霄壤，人们很难设想一种更远的距离了，就权威的根源而言，[147]就对那些行使政府权力的人——无论他们多么具有合法性——的信任而言，都是如此。我们已经看到，美国宪法的设计者们认为，把政府的立法、行政和司法权力放在同一个人手中"正是暴政的含义所在"。[117] 相反，但丁把上帝的君主式统治的完美性作为人类效仿的模型。在这样做的过程中，他似乎是用独立的人类理性为我们在使徒书中发现的信条提供辩护。但丁的帝王被认为超越于普通的人类激情之上，就像上帝超越于这些激情之上一样。人们为之相互忌妒和倾轧的那些利益已经处在他的支配之下了。他还能有什么满足不了的野心呢？他还能对谁抱有忌妒呢？根据但丁的描述，他唯一的激情将会是他的政府的完美性，这种完善性将使他看起来是他真正所是的样子：上帝在人间的代表，万王之王的高贵镜像。

《联邦党人文集》对党争的分析，尤其是在第 10 篇和第 51 篇中的分析，与但丁所做的类似基础性分析具有相似性。他们相反的结论出自于他们相当雷同的前提。他们都把党争问题看作是政治问题的核心，都看到了美德并不能控制忌妒、贪婪和仇

---

[116] 《美国史文献》，页 181。

[117] 《联邦党人文集》，第 47 篇，页 269。对暴政的这种界定当然不适用于上帝的宇宙政府。然而，读过《失乐园》（[译按]《失乐园》是英国诗人、政治思想家弥尔顿所作长诗）的每一个人都知道，对于弥尔顿（John Milton）这个坚定的共和主义者来说，要用同情之心去描绘天国中上帝的君主制政府是多么困难。

恨。但对《联邦党人文集》来讲，要控制党争的毒性，就要把那个大共和国置于宪法之下，而对但丁来讲，则需要罗马皇帝不受阻碍的统治。他们都看到了人类自由的重要性，都注意到了真正的自由，亦即理性的自由在其中被无节制的激情专制权力所淹没的世界。但是，但丁先验地委身于一种我们可以称作自上而下的方案，他把所有权力都放在一个人手上，而美国国父们则委身于一种自下而上的方案，所有权力都源于众人并对众人负责。

确实可能有人会说，从贝克尔论点的角度看，但丁支持君主制的主张只不过反映了他发现自己身处其中的历史环境中的利益的历史必要性。18 世纪的美国对国父们敞开的那个选项，并没有对 14 世纪意大利的但丁敞开，这当然是事实。但反过来也一样真实。但丁对绝对君主制的辩护对杰斐逊来讲不但是一种诅咒，也是政治上无关的东西。但它依然可能至少从一个方面在杰斐逊的心里引起回应：它是针对教皇的政治特权的。它的目标是要把皇帝的权力从对教皇的任何政治隶属关系中解脱出来。在他对皇帝摆脱教皇政治权力而独立的要求中，但丁充当了我们在莎士比亚《约翰王》中看到的、民族国家的国王之神授权利这一宗教改革信条的先声。但丁的信条与宗教改革的信条有别，后者把民族国家的国王也当作国家教会的首领，而他并不为皇帝主张教会权力。但丁没有挑战教皇[148]对教会首领这一地位的要求，或者教会对拯救教义或圣礼之基础进行规定的权利。然而，这些特权当中没有哪一项授予教皇以指导或控制皇帝的政治统治的资格，我们可以补充说，在这一点上，他与保罗或彼得一样，因为他们并不认为自己享有高于皇帝的任何终极权威。

但丁的《论君主国》植根于 14 世纪意大利教皇与皇帝之间特殊的政治争论，这一事实并不意味着，无论它提出什么永恒真理或正义的主张，这些主张都完全要还原到但丁的历史环境和

必然性之中。正如我们此前所说，行动的界限不是思想的界限。然而，行动的界限可能对指导行动的思想得以表达的方式施加限制。但丁生于其中的世界在政治上由或与教皇结盟或与皇帝结盟的派别所主导，他的政治运道与保皇派共沉浮。由于朋友的失败，但丁从出生地佛罗伦萨被放逐，而他返回的唯一希望取决于推翻自己的敌人。他论述君主制的小册子当然是设计来帮助推动自己所属派别成功的。它绝对不是纯粹理论性的东西，虽然表象看来如此。在这个意义上，人们认为它扮演了类似洛克《政府论》的角色，后者促进了辉格派在议会与詹姆士二世的宪法斗争中的胜利，这场斗争以 1689 年的光荣革命而告终。对于决定什么样的论据在说服但丁的同代人——这是一种情形，另一种情形是奥兰治的威廉的同代人——时是有用的，历史环境当然起了重要作用。但具有说服力的东西与真确的东西不是一回事。

在但丁的世界中，大公基督教（Catholic Christianity）的政治主张必然是至高无上的。任何没有假定这些主张正当性的论点都不具有政治上的意义。倒过来说，在凯撒统治罗马之前的罗马共和国的黄金时代，大公基督教的政治主张不会因其价值而有任何意义。确实，在一个各城邦都有自己的神的世界中，福音书的讯息本身几乎完全是不可理解的。斯巴达、克里特和雅典在政治上充满活力而又独立的时期，乃是它们自己的法律、它们自己的神处于至高地位的时期。唯有凯撒对这些城邦及其众神的征服，才开启了公民们的灵魂，让他们面对一个不同的上帝。就像福音书本身一样，但丁世界的基督教也承认，凯撒帝国的大公主义（catholicism）对于基督之牧职（ministry）的大公主义来说是必不可少的。因此，但丁认为，就像显示在基督的牧职中一样，上帝的神意也显示在凯撒的帝国之中。在《论君主国》中，但丁探究罗马的历史和诗歌（尤其是维吉尔的诗歌）以证明

凯撒使命的神圣性，与这些探究最为相似的莫过于对观福音书中那些相应的段落了，在这些段落中，《旧约》中的证据[149]被提出来作为神启的证据，以证明耶稣就是弥赛亚。凯撒主义因此被但丁解释为基督教的神意对应物。凯撒服务于基督的方式与亚里士多德眼中实践智慧服务于理论智慧的方式是一样的。[118] 当然，在这里，在界定人类生活的终极目的时，理论智慧隶属于神学智慧。理论智慧和神学智慧都比实践智慧"更加高级"，但它们都不向实践智慧发号施令。实践智慧为了更高级的智慧而发号施令，但并不受其支配。同样，在但丁看来，皇帝为教皇的教会效劳但并不受它们支配。因为教皇要试图支配皇帝的话就会破坏皇帝服务于教会的功效。如果教皇或皇帝干预另一方的工作，那么他们任何一方都不能把自己的份内之责尽到。

根据但丁的意思，政治领域从宗教权威中独立出来的必要性，由这样一个悖谬性的事实得以证明了：如果罗马已经受到基督教教义支配的话，凯撒征服古代世界的基督教目的就不会实现了。也就是说，如果凯撒是基督徒的话，他就不会从事征服了。[119] 根据但丁自己的理解，他所处的政治世界的无序植根于

---

[118] "然而，[实践智慧]并不高于哲学智慧，明智并不是智慧的主宰，也非对我们内中最高部分的遵循，正如医学不是健康的主宰一样。并不是医学驱使健康，而是它去生成健康"。亚里士多德，《尼各马可伦理学》，1145a 6—10.

[119] 同样，如果鲁克丽丝(Lucrece，即塔昆家族(Tarquins)的复仇女神)是一位基督徒的话，她就不会自杀了。这一点在莎士比亚的史诗《鲁克丽丝受辱记》(*The Rape of Lucrece*)中说得很清楚了。塔昆给鲁克丽丝提供了选择，要么听命于他，此时他会保密以保全她的名声，要么拒绝他，此时他会杀死她并向世人撒谎说她背叛了自己的丈夫。在这个事件中，较之美德本身，她更为关心的是她的美德之名。当然，她通过自杀挽回了自己堕落的美德。如果是一名基督徒，她既不会听命于他，也不可能自杀。正是她的自杀促成了那些导致罗马共和国形成的事件，而科里奥兰纳斯在反对塔昆家族的斗争中赢得了最先的名声。对于这一分析，我要感谢普拉特(Michael Platt)，《莎士比亚笔下的罗马和罗马人》(*Rome and Romans According to Shakespeare*，Salzburg：Institut für Englishe Sprache und Literatur，Universität Salzburg，1976)。

教皇们对政治权力的篡夺。我们在这里可以看到杰斐逊在《弗吉尼亚宗教自由法令》中所提观点的一种引人注目的预示。在"新世界秩序"中,为了让国家服务于宗教事业,教会必须被剥夺所有的政治庇护,而对于官职则必须不设任何宗教限制。当教会职员寻求官职的时候,或者当官员依赖于教会职员的时候,国家和教会都被腐化了。宗教的纯洁性受到污染,而政府的目的则被滥用了。[120] 从表面上看,杰斐逊的观点可能不是但丁的观点,因为从表面看,但丁没有基于纯粹的宗教根据向教会的权威提出任何挑战。宗教改革之后的战争刚刚现出端倪。那些战争使得明智的政治家——像美国的国父们——相信,宗教对政治或政治对宗教的任何干预都只能导致内战。在《论君主国》中,但丁的论点虽然荒唐地提高了皇帝的政治特权,但它依然指向教会与国家的分离,这种分离乃是共和主义复兴不可或缺的条件。多数的统治除非能够与少数的权利结合起来,否则就是不可能的。然而,只有那些参与投票的人没有依照宗派性的宗教基础分裂开来,这种结合才有可能出现。

根据但丁《论君主国》中的论点,皇帝从教皇手中的解脱代表着迈进了一大步,它让人们远离诸神与基督教世界从古代城邦继承下来的法律之间的等同。事实上,基督教本身已经破除了诸神与法律之间的关联。保留下来的乃是上帝与[150]批准法律的政治权威之间的关联——或者更准确地说,是上帝与皇帝之间的关联。然而,宗教改革打破了神圣罗马帝国(the Holy Roman Empire),有效而且同等程度地终结了教皇和皇帝对普遍权威的要求。神授权利的君主制在国王们的要求中存续下来——根据我们的目的,值得注意的是英国的国王(和女王)。

---

[120] 这正是我们看到在《亨利五世》中所发生的事情,国王与坎特伯雷大主教之间进行了肮脏的交易。

这些国王们现在领导着他们的国家教会。未作变动的是把神圣的立法权力从国王转向人民的那个进一步的革命。

为古代城邦向近代国家的最终转变所作的准备，也可以在新约中找到。在《马可福音》中，我们看到：

> 当下，耶稣的母亲和弟兄来站在外边，打发人去叫他。有许多人在耶稣周围坐着，他们就告诉他说："看哪，你母亲和你弟兄在外边找你。"耶稣回答说："谁是我的母亲？谁是我的弟兄？"就四面观看那周围坐着的人，说："看哪，我的母亲，我的兄弟。凡遵行上帝旨意的人，就是我的弟兄姊妹和母亲了"。[121]

血亲之家变成了信仰之家。在《马太福音》第一章，新约是以追溯耶稣的家谱开始的，这种追溯历时三个十四代，从亚伯拉罕到耶稣的母亲玛利亚的丈夫约瑟夫。支持耶稣是弥赛亚的论据取决于他是亚伯拉罕的后裔，通过耶稣，上帝向亚伯拉罕许下的诺言将得以兑现。在耶稣那里，我们看到血亲共同体转换成了信仰共同体。通过耶稣，上帝对亚伯拉罕所作的承诺变成了对整个人类的承诺。基于那些承诺，现在可以说"人人生而平等"。

这一点在林肯 1858 年 7 月 10 日芝加哥演说里的这段著名文字中展示出来：

> 现在，我们每年，大概在七月四日前后集会一次。……由于这些庆祝活动，我们认为不论在时代方面，在种族方面，还是在我们居住的国家方面，我们都比较优越。但是，尽管我们做了这一切，还没有领略到全部的意义。另外还

---

[121] 《马可福音》三章 31—35 节。

有一件事情同它有关系。除了同我们祖先有血缘关系的那些人之外，我们当中恐怕有半数人根本不是这些人的后代；他们是从欧洲来的——德国人、爱尔兰人、法国人和斯堪的那维亚人——他们要么本人是从欧洲来的，要么他们的祖先是从那里来的，在这里定居，在一切方面都和我们平等。如果他们回顾这段历史去追溯他们与那些人的血缘关系，他们会发现毫无关系；他们不能把自己带回到那个光荣的时代，使自己感到他们是我们的一部分；但是，当他们细读[151]老的《独立宣言》时，他们发现那些先辈说"我们认为这些真理是不言而喻的：即人人生而平等"。于是他们感到，当时被教导的那种是非感证明他们同那些人是有关系的，它是一切道德原则之父；他们有权要求承认他们同那些写《宣言》的人是血缘关系，骨肉之情，而事实正是如此。①

在美国的政治传统之内，林肯把后世来自旧世界不同族群国家的移民变成了同一个家庭的成员，他们由对人类平等的超验信仰团结在一起。他将在《葛底斯堡演说》中颂扬那种信仰，这是同一群"先辈们"的信仰。确实，当林肯说他们具有血缘关系、骨肉之情的时候，他使用的正是圣餐变体论（[译按]圣餐变体论认为，尽管圣餐面包和葡萄酒的外表没有变化，但它已经真实地变成了耶稣的身体和血）的用语。

后来，林肯的坚定反对者、南部邦联事业的捍卫者布拉德福特（M. E. Bradford）写道，"或许只有在神性那里，才可能存在人人平等，然而，这种理解不可能转换成政治上的理解"。⑫⑬ 上帝眼中人人平等，已经成为犹太－基督教伦理学无可争辩的前

① 林肯，《文集》，第2卷，页499。

⑫⑬ 布拉德福特，《平等邪说》，载于《现时代》，1976年冬季卷。重印于《现时代：最初二十五年文选》，页287。

提。说这一前提是“不可能转换成政治上的理解”，是从如下信念得出的一个合理推论：罗马共和主义之后的凯撒式专制代表了历史的终结。我们已经看到，这样一种信念源于如下假定，即凯撒对古代世界的征服是神意为耶稣基督之福音传遍那个世界所作的准备，而那一世界的终结即将来临。另一方面，如果那个世界在时间上的终结并非指日可待，那就没有任何理由认为凯撒的世俗帝国是人类政府的最后形式，而且它不会衰亡，尽管一切已成之物无不会走向衰亡。说凯撒对古代世界的征服可能是福音传遍那个世界的必要前奏，这并不意味着帝国式专制是人类政府的最佳形式。像布拉德福特那样，说上帝眼中众灵平等不可转换成政治上的平等，也就是在说上帝从未想要人类看到他自己所看到的平等。这是一个不可能的断言。

上帝眼中人类灵魂的平等应当被转换到一种平等政治权利的政治结构之中，这一点已渐渐被视作是对福音本身最为可信的解释了。奴隶制，以及由人强加的各种任意形式的不平等，都被认为是在贬低上帝创造的灵魂，因而也是对上帝的贬低。考克兰(Bourke Cockran)——世纪之交美国天主教会的主要平信徒发言人——在1910年以无以匹敌的雄辩阐释了这一观点。

> [152]民主的基本原则并非我们的宪法首度表达，也不是在我们的《独立宣言》，或英国的《权利法案》、《大宪章》、阿尔弗雷德王的法律原则，或从人类经验中演化出来的任何人类智慧作品中表达的。当基督教的神圣创立者教导说，所有人都是兄弟，都有同一位父亲，死后都是同一不朽遗产的平等继承者，这时，他就首度揭示了那些原则。由于人们生活于其下的政治制度总是反映着他们所珍视的信念，所以，一个建立在法律面前人人平等这一原则之上的政府，必然源于对上帝心目中人人平等这一宗教信条的普遍

接受。

虽然民主是基督教不可避免的成果，但它并不是基督教的随即产物。然而，这只不过表明，人们发现，接受一条真理比用这一真理去规导自己的生活要容易得多。把异教的神殿转换成基督教的教会用了不到四个世纪的时间，但让基督徒的宗教信念在自由政治制度中结出果实则花了十八个世纪。还有，从火舌突然降临到使徒们头上的第一刻开始，它就意味着，如果文明变成基督教的文明，就必定会出现两种结果——一是在实业领域自由劳动代替奴隶劳动，二是在政府当中，自由制度在专制制度的废墟上建立起来。在这片土地上，基督教最终产生了这些东西，亦即它主要的和必然的果实。耶稣基督在加利利湖教导，所有人在精神上都平等，在这里，耶稣的教导体现在这样一个政府之中了，这个政府建立在所有人的政治平等之上。在这里，劳动并不是作为动产的悲惨奴隶在对鞭笞的恐惧之下不太情愿去实行的、有失尊严的任务，而是由作为主权者的自由人愉快承担并忠诚履行的自愿的事业。从来没有一种制度取得过如此仁厚的结果——和平、丰裕、幸福已经赐福于这个除了公民不承认任何主权者、除了罪人不容忍任何奴隶的国度。[124]

福音书中的平等信条是否可以在神启之外作为一种自然法学说而为独立的人类理性所认识，无需在此做出决定。（考克兰本人只是说，它在福音书中“首度表达出来了”。）《独立宣言》信

---

[124] 1910年10月24日为纪念布朗森(Orestes Brownson)在纽约市所作的演讲，引自麦加林(James McGurrin)，《伯克·考克兰》(New York: Scribner's, 1948)，页307—308。

条自身与福音书“不可避免的”成果完全一致，而奴隶制与国父们的共和主义和基督教都不一致，这两点对于这位天主教会之子和林肯一样确定无疑。

我们相信，我们已经解释了如下三个问题：君权神授论的惯性力量为何如其所是的那样强大，要取代它为何需要十八个世纪的时间，民众自治制度的内在合理性为何绝对没有被它的接受之路上的困难或执行之路上的障碍所否定。

第三章
冲突前夜分裂的美国精神：布坎南、戴维斯和斯蒂芬斯审视危机

在计划一件危险的行动和开始行动之间的所有时间中，一个人就好像置身于一场恐怖的噩梦之中，历经种种幻象。他的精神和身体的各个部分正在彼此磋商；他的状态就像一个小小的王国，临到了叛乱的前夜。*

——莎士比亚

[153]《葛底斯堡演说》告诉我们说，内战是对民众政府能否存续的考验。对全部人类历史的这种思考于我们而言是如此熟悉，因此其广度和深度对我们来讲几近消散。不妨让我们从上一章的结尾处重述一下考克兰所说的话，即“如果文明变成基督教的文明，就必定会出现两种结果——一是在实业领域自由劳动代替奴隶劳动，二是在政府当中，自由制度在专制制度的废墟上建立起来”。我们已经看到了一位南方事业的当代捍卫者，他声称基督教所宣布的平等“不能转换为政治上的平等”。内战是基督教的不同形式之间（或关于圣经之教义）的战争，其程度正

---

* 这段引文引自《裘力斯·凯撒》（*Julius Caesar*），第二幕，第一场。

如它是一场关于奴隶制和美国宪法的战争一样。北方教会和南方教会之间的分裂与宗教改革时代的战争中清教徒和天主教徒之间的分裂有得一比。

我们已经明白，只有在某些确定的条件下，正确理解的人民主权才能够取代神授君权，自由选举也才可能取代行使革命权利。这些条件要求，担任公职没有任何宗教限制，同时[154]政教分离要把宗派性的宗教信仰从政治舞台上取消。杰斐逊在第一次就职演说中声称，“我们都是联邦党人，我们都是共和党人”，而“并非每一种意见分歧都是原则分歧”。但很明显的是，有些意见分歧确实是原则分歧，而且，在人数足够多的公民政治体中如果出现了这样的分歧，那么一个把多数统治与少数权利结合起来的政府将是不可能的。在1790年代的党争中，共和党人曾称其对手为“独裁主义者”——“君主专制主义者”的一种更恶劣的变体——以此暗示后者信奉君主制。在其就职演说中，杰斐逊承认，亚当斯和汉密尔顿的政党并不反对共和主义。但仍然很明白的是，共和派与反对共和的人之间的分歧不可能通过投票得到解决。

在美国革命之后的年代里，在整个西方世界，基督教与民众政府或自由政治制度之间的等量齐观还远非一个定论。在美国，甚至在采用1787年宪法以及在1800年的选举中实现政治权力的和平交接之后，它也远非一个已经解决了的问题。虽然美国的试验在19世纪早期获得明显成功，但拿破仑失败之后，紧接着就是一波反对法国革命、反对把基督教与民众政府事业等量齐观的反动浪潮。坚持说上帝眼中人类灵魂的平等“不能转变为政治平等”，就是这一反动浪潮的一种表达。事实上，它正是反对正在勃兴的民主潮流而为古代社会制度辩护的核心所在。曾经击败拿破仑并在其后统治欧洲的神圣同盟，继续把基督教与君权神授原则以及严格的等级社会——其中地位主要是

由出身所决定的——挂起钩来。对《葛底斯堡演说》的解读正是要在欧洲反对人的权利这一反动思潮的背景下来进行。

对于美国白人来讲，在战前那段时期，社会正变得空前民主和平等。矛盾的是，它也是黑人奴隶制在经济和政治上都突飞猛进并得势的一段时期。个人地位由出身所决定，这在欧洲，事实上是在整个世界的任何地方，都没有美国奴隶制更甚。① 在内战之前的时期，(奴隶的)解放在所有蓄奴州中事实上都成了在法律上不可能的事情。在几乎所有蓄奴州中，教奴隶读书写字都被弄成了一项重罪。随着彻底的不平等的理论日渐支配了南方公众话语，人们花费越来越多的精力来抹杀黑人具有天赋或才能的证据。如果就像原来常常所说的那样，奴隶制是为野蛮人准备的学校，那么它不是一个用学生的进步来衡量成绩的学校。最为重要的是，这所学校从不允许学生毕业离校。

[155]基督教是谴责还是支持奴隶制，这是内战前夕把美国人分裂开来的重大议题之一。因为北方与南方的教会在这个问题上出现分裂，所以内战在许多方面都呈现出一场宗教战争的特征。在建国时期，宗教信仰自由和政教分离是多数人统治和少数人权利政体必不可少的附属物，人们对此有良好共识。② 当奴隶制问题呈现出宗教问题的维度时，自由政府的整个试验就岌岌可危了。正如我们将会看到的那样，这种风险因为如下

---

① 诚然，奴隶制也存在于非洲和亚洲的某些地方。在信奉印度教的印度，“贱民”也生活在最悲惨的屈辱之中。虽然作为一个欣欣向荣的经济体中的产业工人，美国奴隶们的生活条件与世界上许多其他地方的劳工阶级比起来要强一些，但其地位的固定性并没有因此而得以缓解。特别严重的是，他们是一个在其他方面堪称自由土地的国家中的奴隶。

② 尽管第一修正案的规定花了一些时间才被纳入各州宪法之中，这一点仍然是真实的。然而，宪法创制者们的意图却由如下事实暗示出来，即宗教自由——与排除奴隶制一道——是《西北土地法令》要求在西北领土上实行的，它又在1789年为第一届国会所采纳。

事实而得以加强，即在整个 19 世纪，现代科学(Science)正在变成一种与圣经宗教并行、有时甚至与之无法区分的权威。但是，这种权威与《独立宣言》体现的平等这一道德推理、与被视作记录人类应获自由这一上帝意志的文献的圣经直接对立。

虽然林肯并不隶属于任何教会，但他总是把圣经——还有《宣言》——当作道德权威的根源予以诉求，当他说出下面这些话的时候，这一点表现得最为突出："由于我不会成为奴隶，因此我不会成为主子。这一点表达了我的民主观。任何与此不同的东西，只要有这种差别，就不是民主"。③ 第一句话明显是黄金规则的应用，而在耶稣看来，黄金规则乃是律法和先知预言的要旨所在。第二和第三句话意味着，圣经宗教的伦理核心与民众政府的理性原则，也就是《宣言》的原则是相等同的。林肯的原理预设了正当的平等作为基督教原则和作为自由政府原则之间的一致性。然而，这种假定被战前的南方基督教会拒绝了，其程度丝毫不亚于南方的领导者。

主导南方事业的政治神学——也就是林肯的对立面——在下面这段话中得到权威和精炼的表达，这段话引自戴维斯(Jefferson Davis)1859 年 7 月 6 日在密西西比的杰克逊召开的州民主党大会上发表的演说。

> 人们曾经谈论一个曾为欧洲培养了很多国王的望族的成员们，说他们"一无所学，也一无所忘"。如果我们真诚地信任那些反奴隶制的煽动者，他们似乎也就是这种状况。虽然调查和试验已经驳斥了他们的运动由以发动的那些断

③ 《林肯：其演讲和著作》(*Abraham Lincoln: His Speeches and Writings*)，巴斯勒(Roy P. Basler)编(Cleveland: World Publishing, 1946)，页 427。这是巴斯勒编辑的一卷本林肯作品选粹，包含一些《文集》中没有收录的条目。

言和理论，但他们既没有学到正确的东西，也没有忘却那些并不牢靠地建立在通俗说法上的被破除了的错误，这些通俗说法已经因为他们不断误用而被弄得声名狼藉了。由若干政治体所编造的一份权利宣言被解释为论述人与人之间关系的文章。为了让自己满意，他们在论证人类种族起源的统一性时，就从这里得出人类现在平等的结论。如果其前提[156]正确，其结论则肯定是一个不合逻辑的推论，而研究我们时代事实的人在其探究中也不会受到干扰。全能者的力量和智慧是否在创世时就把多样性印在了人类的不同种族身上，或在大洪水之后用法令确定了这一点，对他来讲无关紧要。造物主通过挪亚那得到神意授受之口，宣布了人类三个种族的命运，这对我们来讲就足够了。在我们周围，是预言的引人注目的实现、法令的执行，以及对文本字面构造的辩护。

上帝的判断并非人类的判断。对前者来讲，所有事物都得是和谐的，主体的命运因此就是他的本性，但人类法令的受害者却与他的处境相颉颃。

当西班牙人发现了这块大陆并迫使闪([译按]Shem,《圣经》中挪亚的长子)的子孙为奴的时候，由于不适应那种条件，他们思乡心切，并在生产力低下的劳作中迅速消瘦。善良的大主教卡撒斯(Las Casas)以其贤明的谦卑，开创了引入含([译按]Ham,《圣经》中挪亚的儿子，雅弗和闪的兄弟)的种族的做法，他们开始把帐篷中的居民们从非自然状态中解脱出来，并实现他们自己作为“奴仆的奴仆”的命运。在正常条件下，他们开始兴旺发达，通过劳动，他们开垦了这块土地并使之硕果累累。西印度群岛因为他们的生产能力而变成了奇迹，而且一直这样延续下去，一直到人类——他试图逆转自然法则的运转——给黑人一种他不能利用或估价的恩

> 惠，因为这种恩惠使他陷入惰怠或恶劣的放纵之中。从而，让其返回野蛮状态就剥夺了他在奴役状态中所享有的丰裕、舒适和文明。④

这就是人们所可能期望的对立原则之间的一场清晰明了的对抗，这些原则在那场即将开始的战争中激励着两位对立的总统。

戴维斯以回忆人们对法国革命流亡者所说过的话来开始：他们不能忘记任何东西，也就是他们不配享受的、从社会的意义上看毫无用处的特权；同时他们不能够学会任何东西，也就是他们的国民同胞们不再会容忍那些特权的延续。林肯把奴隶制的本质简化为“你流汗受苦，我坐享其成”这一公式。这个公式显然概括了1789年革命前夕法国的君主制和贵族统治与法国社会的主体部分之间的关系。它用于奴隶主身上比用于“反奴隶制的煽动者们”身上更为妥当，这一点是戴维斯从未想过的。

戴维斯指斥道，反奴隶制运动把“若干政治体所编造的一份权利宣言”错误地用到“人与人之间的关系上”。他在这里暗指最初十三个州中的八个州独立之后在其最初的宪法中所提出的宣言。最知名和最有影响的当属弗吉尼亚和马萨诸塞的宣言。但所有这些宣言之中最著名的，而且是由所有十三个州共同提出的，乃是《独立宣言》。在戴维斯看来，那里面所宣称的平等是共同体之间，而非个体之间的平等。[157]他以为，《宣言》的作者们并不想说所有的人是平等的，而是说宣布独立的十三个州和英国政府——它们各自代表一个团体性的整体——在法律上

---

④ 《1859年7月6日在杰克逊的演讲》，载于《宪政主义者戴维斯：信件、论文和演讲》(*Jefferson Davis, Constitutionalist: His Letters, Papers, and Speeches*)，罗兰(Dunbar Rowland)编(Jackson: Mississippi Department of Archives and History, 1923)，第4卷，页71—72。

和道德上是平等的。然而，当杰斐逊在《概观》中问及下面这个问题的时候，这种观点就由他本人予以驳斥了。这个问题就是，“大不列颠岛十六万选民要给北美各州的四百万人制定法律，而美利坚的每一个人在美德、理解力和体力上都与英国的每个人平等，难道这有理可喻吗？”⑤根据美国革命的政治理论，美洲各殖民地所宣布的权利首要而且在本质上是个体权利，没有什么东西比这一事实更为确定不疑了。

正如第一章所讨论的那样，麦迪逊认为“契约”是一切自由政府的基础。而根据所有国父们“在这一主题上的常识”来讲，原始契约就是个人一致同意把他们自己塑造成一个政治共同体的契约。民族之间或政治共同体之间的平等，乃是派生于个体之间的原初平等，这些个体中的每一个人都被其造物主赋予了不可剥夺的权利。戴维斯所说的共同体的权利是从这些上帝所给予的个人权利中派生出来的。正如我们在第二章讨论贝克尔时看到的，正是历史学派发现，个人权利是在个体碰巧降生于其中的社会的法律中得到承认的那些权利。在历史学派看来，生而自由的公民由上帝和宪法赋予了自由人的权利，而那些生而为奴的人也由于同样理由而被上帝和自然预定为奴。在断言《宣言》中的平等只适用于共同体而不适用于个体时，戴维斯把自然等同于历史了，他与贝克尔和历史学派一样，犯了不合逻辑的推理之错误。当戴维斯作为南部邦联的总统为脱离联邦进行辩护而诉诸“被治者的同意”时，其中的讽刺和矛盾将会增强。然而，根据《宣言》的逻辑，被治者的同意仅仅是因为人类个体的在先的平等权利才能够变成一种道德和政治要求。

戴维斯通过引征圣经来为拒绝人人平等辩护。那就让我们重温一下戴维斯说要求“字面上的构造”的圣经文本吧。它源于

---

⑤　参见第一章，注释㊱。

《创世纪》九章 18—28 节。

> 出方舟挪亚的儿子就是闪、含、雅弗。含是迦南的父亲。这是挪亚的三个儿子，他们的后裔分散在全地。挪亚做起农夫来，种植了一个葡萄园。他喝了园中的酒便醉了，[158]在帐篷里赤着身子。迦南的父亲含看见他父亲赤身，就到外边告诉他两个弟兄。于是闪和雅弗拿件衣服搭在肩上，倒退着进去，给他父亲盖上；他们背着脸就看不见父亲的赤身。挪亚醒了酒，知道小儿子向他所做的事，就说，迦南当受诅咒，必给他弟兄作奴仆的奴仆；又说，耶和华——闪的上帝是应当称颂的！愿迦南作闪的奴仆。愿上帝使雅弗扩张，使他住在闪的帐篷里；又愿迦南作他的奴仆。

戴维斯认识到，反奴隶制一方是从这样一个前提开始的，即亚当和夏娃是我们所有人的共同祖先，从而上帝“从一血脉造出万族的人”。⑥ 在创世过程中或大洪水之后，“多样性”是否被印刻在人类各种族之上，这个问题在戴维斯看来，毫无疑问导源于挪亚“酒醒”之后所发出的诅咒和祝福。诅咒是针对含的儿子迦南的。虽然冒犯来自父亲，但诅咒却是针对儿子，对于这一奇怪的事实，我们留给其他人去评说。挪亚说，迦南将会作为“他弟兄……奴仆的奴仆”。然而，他并没有说，迦南的所有后代在未来的所有时间中都将是“奴仆的奴仆”，也没有说迦南本人将成为“他弟兄”之外任何其他人的“奴仆的奴仆”。

虽然闪和雅弗一起以一种可允许的方式把他们醉酒的父亲包裹起来，但只有闪获得了祝福，或者更准确地说，只有“闪的上帝耶和华”得到祝福。雅弗将被“扩张”并住在闪的帐篷

---

⑥ 《使徒行传》十七章 26 节。

里，迦南也将成为他的仆人。很明显，只有迦南的两个兄弟住在一起，他才能同时侍奉他们两个人。在不尝试任何比如犹太教法典的注释——虽然这个故事当然要求做这种事情——之类事情的情况下，它似乎有可能与如下事实联系起来，即迦南人在以色列人的子孙之前就占据了那块应许之地。以色列人要占据那块土地的话，首先不得不征服（或者杀掉或者奴役）迦南人。对迦南的诅咒（就像柏拉图《王制》中上天造人的神话一样）将会为这种征服提供道德理由。但是，把圣经中的迦南人与美国黑奴勾连起来的任何企图都是纯粹的幻像。首先一条，迦南人不是黑人。

在戴维斯看来，挪亚的预言宣告了人类三个种族的命运。但是，这三个种族如何在现代世界民族之林中得以识别呢？戴维斯说，当西班牙人发现了美洲时，他们就“把闪的后人置于奴役之中了”。但如果美洲土著（或者说印第安人）是闪的后人，西班牙人又如何呢？如果我们要把挪亚的话和戴维斯的话对接起来的话，那么闪的后人应当是主人，而不是此前的奴隶。戴维斯根本没有言及雅弗的后人，但他们至多代表次一级的或后备的奴隶主阶级。无论如何，[159]说西班牙人是雅弗的后人而且他们一度奴役过闪的后人，这根本没有任何意义。说闪的后人（指印第安人）不适应奴役，“思乡心切，并在生产力低下的劳作中迅速消瘦”，这也是不准确的。事实上，他们是被自己的征服者带来的疾病灭绝的，他们对这些疾病毫无免疫力。⑦

面对对奴隶制的这种神学辩护，人们很难知道是该哭还是该笑。在发笑之前，人们必须记住，（内战双方）数十万人都因此

---

⑦　可以参见雷夫（Daniel T. Reff）：《新西班牙西北部 1518—1764 年间的疾病、人口减少与文化变迁》（*Disease, Depopulation, and Culture Change in Northwestern New Spain, 1518—1764*, Salt Lake City: University Press, 1991）。

而遭横死。人们因此必须严肃地追问，戴维斯如何认为自己知道从非洲引进的黑奴是含的后裔。戴维斯说，一个种族的本性是由上帝命定的，而该种族的命运则是由其本性所决定的。换言之，那些生而为奴的人必定为奴，而那些天欲令其自由的人必定自由。如果自由人被奴役，或奴隶获得自由，斯为本性和神意颠倒，而且注定要走向灾难性的终结。但通过上帝的干预而带向终结的、埃及的犹太人奴隶制又是怎么回事呢？为何基督教的弥赛亚出身于他们的血统呢？

古代地中海世界——它延续了一千多年——的奴隶制主要是白人的奴隶制，而且这些奴隶，或者说他们中的许多人，在他们的职位上都是极富效率的。事实上，古希腊和古罗马的奴隶们既担当了一些最低贱的职务，也担当了一些最高贵的职务。在他们当中，有一些常驻的哲学家、诗人、教师、医生、银行家和房产管理者。事实上，身为奴隶的处境并不被视为本性卑贱的标牌。奴隶等级是从那些在战争中被俘获的人那里得以充实的，贵为一国之王子或公主，却可能贱为另一国之奴隶。如果像戴维斯所相信的那样，奴隶必须是从那些据认为是含和迦南的后裔的人当中得以充实的话，古代的奴隶制就不可能了。

我们必定也想弄明白，作为一位基督徒，戴维斯为何不认为耶稣基督的救赎力量虽然足以克服亚当和夏娃的原罪，却不能扩展至对含的假想攻击呢？还有，在奴隶制违反所有基督教伦理原则的情况下，他如何能够说基督教已经仁慈地在奴隶中间“得以传播”了呢？奴隶们不是作为人，而是作为动产而遭到奴役。那里不存在合法的婚姻，因此也就没有“十诫”中的第七条所界定的通奸行为了。作为奴隶的孩子与作为奴隶的父母同样都是他们主人的财产，因此上帝命定的父母子女的责任就不能实现。正如杰斐逊所评论的那样，反对偷盗的戒令对于那些被

榨取一空的人来讲很难有什么意义。⑧ 如果奴隶主们是基督徒，那么结论必然是，奴隶们是贱人，[160]因为“你要别人怎样待你，你就得怎样待别人”这一诫命，和“爱邻如己”这一诫命，与人的奴役是矛盾的。这就是为何——一如林肯所反复强调的那样——战前关于奴隶制的长期争论在根本上被归结为黑人是不是人这样一个问题的原因所在了。

戴维斯再次在忽略古代世界奴隶制的情况下使用西印度群岛的例子去证明他的神意必然性的观点，根据这种观点，奴隶制与自由得以关联起来。在戴维斯看来，西印度群岛在奴隶制下获得了繁荣，但解放奴隶则带来了毁灭性后果。如果废奴主义者们遂了心愿的话，在那里所发生的事情也会在这里发生。他认为，黑人是自然的奴隶，他们在奴隶制下获得繁荣发展，而在自由之下则会滑向堕落和贫困。北方自由黑人的悲惨处境据说进一步证明了这一真理，同样也证明了如下事实，即“历史……在任何时候都显示黑人是工具性的从属种族”。⑨

至于西印度群岛经济在自由之下的失败，人们只能说，在人类的整个历史中，建立政治自由制度的难度一向都非同一般。而且，在所有的转折中，从奴隶制向自由的跳跃难度最为突出。耶和华引领以色列子孙摆脱埃及的奴役，走向他预许的土地。然而，在那些逃离埃及的人当中，包括摩西在内，没有任何一个人到达了目的地。用那条古老的谚语来讲就是，把犹太人带出埃及比把埃及从犹太人心中清理掉要容易得多。四十年就这样在旷野中度过，其间，以色列人接到一种全新的法则，它确立了一些由专制所造成的谄媚和依赖的奴隶习性。他们学会了服从上帝，除此之外不服从任何人。这些律法把他们转变成了一个

⑧　杰斐逊，《弗吉尼亚纪事·询问十四》，载于《文存》，页 269。

⑨　《宪政主义者戴维斯》，第 4 卷，页 72。

由坚毅的荒漠勇士组成的、紧密团结起来的政治共同体，它由能够杀出血路把他们带向福地的干练官员所引领。上帝并不是以一个会溺爱孩子的家长身份而给予他们这块土地的。他唯一免费的礼物是律法，犹太人靠这些律法获得配享其好处的德性。一直到埃及的所有痕迹都消失掉，上帝都让他们留荒漠中，此时所留下的，唯有律法的规条。责备奴隶们奴性地行动，或认为奴隶制的影响将随着造成这些影响的原因一起消失掉，既愚蠢也不诚实。

虽然所有奴隶制的境况都有某些共同之处，它们之间仍然存在很多差异。正如杰斐逊在《弗吉尼亚纪事》中所评说的那样，古代奴隶制不同于美洲的奴隶制，在古代奴隶制中，没有与之相联系的种族特征，而且奴隶一旦获得解放，就能融入自由人的行列之中。⑩ 美洲的黑人，无论是自由人还是奴隶，都带有种族卑贱性的恶名，这种恶名（作为进化论的一种副产品）在19世纪的历史进程中激增了。戴维斯甚至指责[161]黑人们自己接受了这一恶名，仿佛他们曾被给予某种拒绝这一恶名的机会似的。

> 他["黑人"]从未通过把自己与主人的种族切割开来以申言平等，从而建立他自己的独立共同体。在北方各州，一种错误的情感大行其道，狂热分子们做出了最大努力以把黑人提升到社会平等的地位上来，但黑人仍然受制于这样一种可憎的歧视，而这是适于过自由生活的人一天也不能自愿忍受的。

戴维斯用来自旧世界的英国和法国移民的例子进一步贬损

⑩ 杰斐逊，《弗吉尼亚纪事·询问十四》，载于《文存》，页267—268。

美洲黑人："出于与此相比要小得多的理由，清教徒们就出发航向新英格兰那荒凉的海滨，而胡格诺教徒们则穿过卡罗莱纳州的沼泽地，没有任何支持性的帮助力量来引导他们"。[11] 清教徒们和胡格诺教徒们所持有的"更小的理由"究竟有多少，这可以从我们在第一章讨论过的杰斐逊的评论中推出来。他说，人是一部"惊人的"和"不可理解的机器"，因为他有能力为了维护自己的自由而忍受艰辛和死亡，然后就给他的同胞施加更加悲惨的、他未曾听闻的奴役。[12] 要度量戴维斯与杰斐逊之间的距离，最好就是比较他们对奴隶制的明确意见。在《弗吉尼亚纪事》中所能找到的对黑人理智能力的任何非难，无一是作为对奴隶制的辩护而提出的。在国父们的世界中——杰斐逊将其根本原则面向所有时空作了表达——没有任何一个符合人类特征的人被排除在人类平等的命题之外。在那个世界中，任何人都不具有比任何其他人更多的不受奴役的权利。在这个最为根本的方面，人人生而平等。

逃离故土迫害的清教徒和胡格诺教徒们，与美洲的黑人相比，其处境最为明显的区别在于，前者从未做过奴隶。正如进入迦南的古代以色列人那样，他们是若干个极其密切的共同体，各自由他们对摩西从西奈山上带下来的同一律法的不同理解而联结在一起。戴维斯并不考虑这一差别。他也不考虑，获得足够勇气移居美洲荒野以逃避歧视或暴政的欧洲白人，相对而言其实少之又少。根据他自己的标准，或许百分之九十九的欧洲白人都不比美洲黑人更适合于过自由的生活。更有甚者，戴维斯的公民同侪，或者他们祖先当中的绝大多数人，都只是在各个共同体已经在那一荒原中建立起来之后才移居美洲的。

---

⑪ 《宪政主义者戴维斯》，第4卷，页72。

⑫ 参见第一章，注释㊶。

在对北方自由黑人的贬损性评论中，戴维斯没有考虑到，受制于“可憎的歧视”并不比[162]奴隶制更有益于形成古以色列人在荒野中以及他们的后裔（犹太教徒和基督教徒）在美洲所展示出来的、惊人聚合起来的那种共同力量。我们愿在此插入评论说，自戴维斯的年代以来，我们已经看到由战前奴隶和战前自由人的后代所发起的政治组织对“可憎的歧视”进行抵制，这种抵制就像清教徒和胡格诺教徒的抵制一样引人注目。值得注意的是，戴维斯 1859 年宣称黑人所缺乏的争取自由的政治能力，在黑人的共同体中适时出现了，其方式与它早先在清教徒和胡格诺教徒的白人共同体那里出现时是一样的，也就是出现在他们的教会之中。⑬ 在所有这三种情况下，灵感都来自圣经，不仅是摩西的故事，而且也有如下信念，即耶稣死于十字架上预示了从奴隶制下、从可憎的歧视中获得解放，一如从其他原罪的表现中获得解放一样。除此而外，也不存在任何其他疑问。黑人教会诵读的圣经是这样一部经文，其中，永恒拯救的义涵与此世自由的义涵不可分离。确实，民权运动期间黑人教会的政治神学与林肯第二次就职演说难以分开，我们会在后面详细讨论后者。那种神学，以及为了让它充分发挥作用所需要的社会和政治组织的发展，并没有让美洲黑人花费比清教徒和胡格诺教徒们更多的时间。然而，后者是否是在与美洲奴隶制及其后继者吉姆·克劳法（[译按]Jim Crow，是一套对黑人进行隔离和压制的种族歧视方法）一样困难的处境中做到这一点的，至少还有疑问。

在美洲的所有亚文化中，美洲黑人的亚文化可能是根基最深的，因为在绝大多数美洲白人的祖先来到北美大陆之前很久，

---

⑬ 我们时代民权运动的政治基础存在于黑人教会之中，“南方基督教领袖大会”的名称及其著名领袖、尊敬的小马丁·路德·金牧师表明了这一点。

大多数美洲黑人的祖先就已经在那里生活了。事实上，他们当中许多人的血液都与殖民和革命时期大的白人家族的血液混合在一起了。无论是在奴隶制下，还是在自由之下，这个亚文化的成就都处于人类历史上最伟大的成就之列。是否存在某种黑人精神不能达到的人类精神表现，这一点值得怀疑。

去吧，摩西，
到埃及去，
告诉法老，
叫他放我的人民走。

当戴维斯对奴隶们的人性做侮辱性的评价时，他们在吟唱这首歌，还有其他的自由歌曲，尽管戴维斯没有听到。出埃及的行动甚至在那个时候就已经开始了，虽然戴维斯并不知道。

[163]在美国殖民协会(American Colonization Society)问题上，戴维斯对黑人卑贱性的责难继续下去：

> 但是，臆想性的博爱假定如果在非洲人祖先的土地上建立一块殖民地，那么非洲人就会在那里展示出自治的能力。在这一观点的影响下，美国殖民协会在1816年建立了。它的目的就是要把自由黑人从美国送到非洲海岸，其善良愿望则是，在他们野蛮的同胞中传播这些殖民者在美国通过被奴役而学到的文明和基督教。

这个协会的建立者是蒙罗(James Monroe)，利比里亚的首都蒙罗维亚(Monrovia)正是因他而得名。杰斐逊、麦迪逊、克雷和林肯都是美国殖民协会的热情支持者。

> 这场试验是在最为有利的条件下进行的。殖民者接受了勤勉和秩序的训练，而且——从那些条件下一定可以推断出来——是他们种族中最好的阶层。这个协会在其成员名册中吸纳了我们国家一流的人们，而且如果他们追求目标的那种热忱可以获得的话，它一定会取得成功。⑭

戴维斯在这里犯了一个可以原谅的错误。有利于成功的条件并非他所描述的那个样子。个人的勤勉、节俭、节制和诚实习惯乃是共同成功所需要的，但不仅仅如此。必须还要有一种为了更高目的而进行合作、互助和自我牺牲的精神。

美国殖民协会确实代表着一种“臆想性的博爱”，因为其首创来源于试图解决黑人奴隶制问题的美洲白人，它不是来自黑人的观点，而是来自白人的观点。它没有得到维系清教徒和胡格诺教徒以及后来的民权运动的那种本土宗教群体的支持。事实上，它不可能在战前的美国得到这样的支持，因为没有任何这样的群体被允许在奴隶当中存在。奴隶制度的捍卫者对每一种假想的早期组织的迹象都很警惕，仿佛它就是奴隶起义和屠杀的前奏一般。戴维斯提到“奴隶们在美国通过奴役而学到的”基督教。诚然，黑人传教士阶层被允许发展，而且到现在，相当一部分黑人专业阶层人士正是来自这些传教士的后裔。但他们被白人小心地监控着，以免他们表达来自真正圣经的、颠覆性的废奴主义主张。他们的真正牧师大部分处于地下状态，只有在那里，“去吧，摩西”的革命性自由才得以传播。

美国殖民协会的意义不应当根据[164]其本质上的不可行或利比里亚这块殖民地的失败来衡量。即便北方也认为，废奴主义并不好于雅各宾主义、无神论和无政府主义的混合物，在这

---

⑭ 《宪政主义者戴维斯》，第4卷，页72—73。

样一个时代，对殖民化的支持提供了一种表达反奴隶制态度的可敬方式。林肯真诚地相信它的可行性。但即便他不相信，作为捍卫非废奴主义的反奴隶制信条的一种手段，它也会成为一种他要采取的几乎必不可少的立场。[15] 没有这样一些信条，他和废奴主义者们都不可能取得最终成功。

有一条更进一步的和更深的理由可以说明，为什么殖民化失败了，以及为何随后把非裔美洲人送回非洲的所有努力——甚至包括那些完全发端于黑人群体内部的努力——都失败了。这个理由就是，这些美国人中的压倒性多数都认为自己命运的归宿就在美国。[16] 毕竟，他们最初是由黑人部落的男子将他们卖身为奴的，这些人把他们抓起来就是要卖掉他们，而他们把没有卖掉的那些人都杀掉了。对奴隶制的憎恨无论有多么深，都没有造成对神话般的非洲故土的任何爱慕之心。请他们回到非洲，与请那些其父母或祖父母逃离沙俄或斯大林式暴政的美国犹太人返回俄国没有什么不同。美国黑人，无论自由还是身为奴隶，不管他们从非洲移民出来时有多么不情愿，他们总是把美国视作唯一的预许之地。基督教和《独立宣言》都体现了对一切人的承诺。他们在其他任何地方都没有看到更好的或同样的希望，在非洲当然也没有。事实是，奴隶们虽然可能看起来很无知而且没有受过什么教育，但他们远非愚不可及。他们所听说过的圣经——虽然不允许他们去读它——包含着这样的故事，这些故事使奴隶们相信，曾让以色列子孙获得自由的同一个上帝

---

[15] 我们提醒读者回忆但丁对普遍和绝对君主制所作的论证，正如第二章所讨论的那样。虽然荒唐如斯，我们却看不到任何怀疑但丁在做出这种论证时的真诚理由。但很清楚，但丁的首要目标是要击败教皇派并返回佛罗伦萨，而他的论证服务于这一目的。无论他是否相信这一论证，在当时的环境下，他都必须要做这样一个论证。

[16] 我于 1946 年开始研究林肯—道格拉斯辩论，自那时以来，我就开始对此深信不疑，即便当我相信这条理由并非杰斐逊和林肯所提出来的时候也是一样。

也将使他们获得自由。戴维斯可能把这当成了纯粹的轻信。然而，相比他自己对挪亚故事的荒唐解读而言，黑奴们的想法要更好一些。

虽然奴隶制意味着埃及，而奴隶主意味着法老，但美国本身仍然是预许之地。奴隶们知道，一个国家建立在人人生而平等这一自明真理之上，这并不是发生在非洲、欧洲或任何其他地方的事情。在此跨过约旦河，并且在此通过参与推动自由的新生——这种新生仅凭自身就能证明普天下人的事业是正当的——而为人类事业做出决定性贡献，这是他们的命运所在。

林肯对戴维斯关于黑人不平等论点的驳斥可以在“论奴隶制”这段文字中找到，它写于1858年10月，具体日期不太确定：

> [165]就算黑人在天赋方面确实比白人差，但是白人假使因为这个缘故竟然把他给黑人的那一点点东西拿走，岂不是太不公平了吗？“把他需要的东西给他”是基督教的慈善准则，但是“把他需要的东西拿走”却是奴隶制的准则。

赞成奴隶制的神学

赞成奴隶制的神学的要旨好像是这样的：“奴隶制不完全对，可是也不完全错；有些人还是当奴隶好，在这种情况下，他们当奴隶乃是上帝的旨意”。

上帝的旨意当然是无可违抗的；但是要确认旨意，并且把它应用到特殊情况中去，却还是有些难处。举个例子，假定牧师罗斯博士有一个奴隶名叫萨博，问题是：“上帝的旨意是让萨博继续当奴隶呢，还是让他自由？”全能者对这个问题并未作出口头回答，而他的启示——《圣经》——里也没有任何回答，或者说至多不过留下一些含义有争执的字

句。没有人想到问一问萨博的意见如何。所以，这个问题最后只好由罗斯博士来决定。当他考虑这个问题的时候，他是坐在荫凉地方，戴着手套，靠吃萨博在烈日下挣来的面包过活的。如果他断定上帝的旨意是让萨博继续当奴隶，他就可以保持他自己的舒适地位；但是，如果他断定上帝的旨意是让萨博自由，他就不得不从荫凉地方走出来，脱掉手套，自己去挣面包吃。罗斯博士会抱那种一直被认为有利于作出正确决定的绝对不偏不倚的态度吗？

但奴隶制对某些人来讲是好事!!! 作为一种好东西，奴隶制的特殊性令人惊讶，这表现在，从来没有一个人为他自己寻求这种好处。

无稽之谈！狼吃掉羊，并不是因为羊有利于狼自己贪婪的胃，而是因为对羊有好处!!!⑰

在理解基督教以及整个圣经教义的方式上，林肯与戴维斯别同胄壤。我们不妨回忆一下，戴维斯说过，创世或大洪水之后上帝是否“在人类种族身上印刻了多样性”，这是无关紧要的。这里的关键词是“印刻了多样性”，这种说法与《独立宣言》中的“生而平等”完全冲突。它们也与戴维斯自己对《宣言》的解释相矛盾，因为他说“平等”一词指的是种种人类共同体。如果多样性被印刻在“人类种族身上”，那么在杰斐逊或林肯的意义上，他们就不能有平等权利，因为他们将不会具有同样的人类特征。但是，戴维斯也悖离了新约中的如下断言，即上帝“从同一血脉造出万族的人”。他甚至悖离了他自己的措词，虽然是出于无

⑰ 林肯，《演讲和论文：1832—1858》(*Speeches and Writings, 1832—1858*)，费伦贝切尔(Don E. Fehrenbacher, New York: Library of America, 1989)，页685—686。林肯的手稿中显然就有三重感叹号。

意:在演讲的开头,他告诉自己的公民同侪,他们的"责任包含了依赖于对人的自治能力之证明的全部希望"。⑱ 但如果自治的潜能属于"人",那么它必定既属于闪的后裔,也属于含的后裔。

[166]林肯避免了这种反复无常的派别心理。虽然在某些引人注目的场合,他诉诸圣经的权威,但他的伦理准绳既取自启示,也源于理性,后者决不亚于前者。在任何情况下,林肯都没有在与"非宗教标准"条款或宪法第一修正案的字面含义或精神不相容的情况下运用圣经。他从一个人们普遍承认的原则——即慈善准则——出发来开始"论奴隶制"这段文字,这条原则很难受到新教或天主教的反驳。同样,这里所谈教义的犹太教色彩也决不亚于基督教色彩,虽然在眼下的情形中,他是在和一位新教牧师说话。

在关于奴隶制的整个争论过程中,林肯都小心地避免讨论诸种族在"天赋"方面的平等或不平等问题。考虑到美国白人——北方和南方都一样——的压倒性偏见,他采取其他的做法都毫无意义。然而,他极尽心力想去证明,这个问题与奴隶制的正义和不正义问题毫不相干。谋求比自由更多的任何东西都只不过会危及本来可能存在的种种自由前景。然而,林肯多次提到黑人的智力和能力,如果对此仔细分析,我们将会发现,林肯实际上极少承认同代人的偏见,即便表面看来他并不与之发生冲突。⑲

林肯喜欢说,没有哪一种论据能够证明奴役黑人是正当的,但却不能同时证明奴役白人也是正当的。当战前南方支持奴隶制的首席理论家菲茨休(George Fitzhugh)出版《全都是食人

---

⑱ 《宪政主义者戴维斯》,第4卷,页71。

⑲ 对于这种分析,可参见拙著《分裂之家危机》(*Crisis of the House Divided*, Chicago: University of Chicago Press, 1982; 最初出版于1959年)第十七章。

族!》(*Cannibals All!*)的时候,林肯欣喜地指出,它是对奴隶制的论证,而不是对黑人奴隶制的论证。卡尔霍恩的"积极之善"论点——我们将回头讨论它——发现,通过控制自由劳动与资本之间正在萌芽的冲突,奴隶制对北方是有益的。它部分是通过威胁发动奴隶反抗而做到这一点的。简言之,南方奴隶制倾向于把北方的白人工人变成奴隶阶级。

林肯以"就算黑人……差"开始上述文字,他和苏格拉底一样,从广为人们接受的前提开始进行推论。在这样做的时候,他根本就没有承认那些前提的真确性。值得注意的是,戴维斯提及挪亚及其子孙的故事中的"多样性",乃是对独一的人性的否认。林肯的论证则预设了独一的人性。根据这一假定,白人的自然权利必定也是黑人的自然(但不必然是公民的或政治的)权利。

当林肯转向承认"上帝的意志无可违抗"的时候,他悄悄地、虔敬地把论证从启示转向了理性。圣经并没有像罗斯博士和戴维斯以为的那样有任何直接的答案。除非我们知道了理性的答案,否则我们不可能知道启示的答案。麦迪逊在《联邦党人文集》第10篇中说:"任何人都不应当审理他自己的案件,因为[167]他的利益肯定会使他的判断发生偏差,而且也可能败坏他的正直为人"。[20] 促动麦迪逊写下这些话的思想,肯定也促动了林肯。奴隶制的利益使罗斯博士和戴维斯怀有偏见,这种利益是他们与蓄奴各州大多数公民们共享的一种利益。因为这种利益而怀有偏见或受到腐化,是人性的一个特征,它本身在人类当中不容有任何区别。即便确实有一些人,他们的德性如此显耀,从而能够超脱本性的偏倚,我们又如何能够发现这些人是谁呢?自称具有这种德性的某个人难道不会是一个骗子?麦迪逊在

---

[20] 《联邦党人文集》,页47。

《联邦党人文集》第51篇中说，“如果是天使统治人，就不需要对政府有任何外来的和内在的控制了”。[21] 美国的奴隶主们同时要求对他们自己的政府进行内在和外在的控制，以保护自己免受彼此的暴虐统治。在没有这种控制的情况下，这些白人就不会信任他们自己彼此进行管理，那他们为何应当在自己统治黑人时免除这样的控制呢？

罗斯博士考虑让萨博当奴隶还是自由究竟是不是上帝的旨意，林肯就此进行思考。但是，林肯说，没有人想到要问一问萨博的意见。这是林肯对赞成奴隶制立场最具毁灭性的批评。基于萨博能够拥有意见这一自明真理，他作为一个人的地位就确立起来了。正如亚里士多德所言，唯有人具有言谈的能力，只有人能够说明利与害、义与不义。在作为断言人类自然权利之差异的根据而提出的对人类的种种不同描述中，所有“多样性”的断言都建立在这样一个事实之上，即人作为一个物种的决定性特征就是他的言谈或理性能力。当我们考虑到，《独立宣言》首先是从那些被要求服从的人的观点出发而论断政治义务的原则，这一点就变得很明晰了。正是从这一观点出发，大陆会议在其《诉诸武力的原因与必要性宣言》中追问英国议会，他们到底是凭上帝何种意志的明确宣示而对殖民地有了一种无限的、不可正当抵制的权威。[22] 上帝想让萨博服从罗斯博士，更甚于上帝想让殖民地服从英国国王和议会，这有什么更重要的证据？除了殖民者拥有武装而萨博没有之外，要萨博服从罗斯博士，还有什么更重要的理由？

人们可能会服从一种自己不能抵制的权力。但顺从于强制并非服从权威。一个名副其实的权威是一个我们承认其命令伴

---

[21] 《联邦党人文集》，页290。

[22] 参见第二章，注释[69]。

随着义务的人。根据《宣言》，义务产生于被治者[168]按照“自然法和自然上帝之法”所作的同意。罗斯博士和戴维斯把奴隶制建立于经文权威之上的企图，正是1775年大陆会议用嘲弄的语气所驳斥的东西，大陆会议所使用的措词不仅适用于他们自己，而且适用于全人类。当战前的争论达到顶点的时候，林肯正是用同样的嘲弄驳斥了支持奴隶制的论点。

林肯的两次就职演说充当了内战的前言和尾声。第一次演说告诉我们为何不应当有任何战争。第二次演说则告诉我们，由于人的罪和上帝的义，战争实属必要。林肯第一次就职演说带有古希腊悲剧合唱队的许多特征。它是为激情所支配的世界中的理性之声。如果理性和节制能够占据支配地位的话，本来是不会有战争的。内战之所以是一场悲剧，正是因为每一方都看到了足够的开战理由，而且任何一方在自己的理由中都看不到进行妥协的任何根据。但是，它不仅仅是一种任何一方都看不到妥协根据的情形：在视奴隶制为正当与视奴隶制为错误之间，没有任何妥协的根据。

然而，如果有一个时刻，一种妥协之词可以阻却战争的话，那就是当林肯面对《克里腾登妥协》(Crittenden Compromise)的时候。那将会把36度30分的纬度线，即密苏里的南端，扩展到太平洋。奴隶制将在那条线以北的所有区域被“永久”禁止，这意味着在该线以南允许奴隶制存在。在1854年的皮奥里亚演说中，林肯说过，“虽然我极其憎恶奴隶制，但我宁愿同意奴隶制扩张，也不愿看到联邦瓦解，正如我为了避免更大的恶而会接受任何重大的恶一样”。然而，1860年12月11日，他写信给国会的一名共和党议员：

对于奴隶制的扩展决不能主张妥协。你一妥协，他们就

又爬到我们头上来了;我们的一切努力就会付诸东流,早晚还得从头做起。道格拉斯肯定还会兜售他的"人民主权"。别理他。较量是必不可免的,现在较量比将来较量好。

一周以后,他在写给另一位共和党议员的信中说:

任何共和党人只要和任何类型的"人民主权论"发生纠葛,都会使我深感不安。按照那一理论,奴隶制与自由具有同等权利,它将使我们丧失掉我们一直为之奋斗的一切。一旦我们让那样一个既定的政策捆住手脚,接下来的必是为整个南方对我们采取国会阻挠议事手段,而且让蓄奴州也照此办理,接下来尽管我们以最高法院早期的一个判决为依据,还是要认定我们各自由州的宪法全都是违反联邦宪法的。㉓

[169]林肯在1860年为何不愿做出他于1854年所考虑过的妥协?答案取决于林肯心中对重大的恶与更大的恶之间的区分。无论是1854年还是1860年,他都不会同意联邦瓦解。1860年,有两种替代联邦解体的方式:扩展奴隶制和战争。1854年,林肯心中想着《1850年妥协案》,将之描述为一系列等价物,其中,争论各方彼此做出了一系列让步,以其所付易其所得。如果北方那时候没有坚持从犹他和新墨西哥准州上排除奴隶制,那是因为加利福尼亚被承认为一个自由州。如果北方赞同一部新的《逃奴缉捕法》,那是因为奴隶贸易在哥伦比亚特区

㉓ 林肯,《1854年10月16日在伊利诺州皮奥里亚的演说》;《致凯洛格(William Kellogg)》,1860年12月11日;《致德弗里斯(John D. Defrees)》,1860年12月18日,载于《文集》,第2卷,页270;第4卷,页150、155。

被取缔了。德克萨斯——一个蓄奴州——的边界被缩小了——北部边界缩到了密苏里沿线——但德克萨斯的债务由合众国支付了。如此等等。如果没有相应的等价物，那就不能考虑任何让步。但是，1860 年的投票选举并非一场针对妥协或等价物的投票。奴隶制是否要被一劳永逸地限定在业已存在的各州，还是要允许它扩展到全国的准州之内，这个问题已经形成了僵局，而立法过程不能予以解决。选举本身是除内战之外能够打破政治体系僵局的唯一方式。林肯的当选表明，反奴隶制事业取得了明确和决定性的胜利。

正如林肯所考虑的那样，1860 年选举之后在选举业已决定的问题上进行妥协，完全意味着放弃作为解决政治分歧手段的选举过程。当然，在政治分界的另一边，选举好像已经把国家的一个派别放到了永久性的少数派位置上。我们此前曾引用过林肯 1861 年 7 月 4 日的演讲，大意是说，一旦多数已经合宪地用选票表达了意见，“就休想再成功地诉诸于枪弹”，而只能“在以后各次选举中”诉诸于“选票本身”。㉔ 但是，如果 1860 年的选举已经一劳永逸地做出了反对奴隶制扩张的决定，那就不可能在将来诉诸枪弹去推翻那一决定了。

林肯坚持说，对于已然存在奴隶制的各州，他不打算干涉其中的奴隶制，他试图以此来限制准州问题的暴炸性效应。但南方表面上却从未把他的否认当回事。这是为何？

为了理解内战前夜“大分裂的寒冬”中整个国家的精神，我们转向三个人的公开言论，他们代表着分裂的国家在这场危机中的最高政治权威。[170]我们首先看看在职但即将离任的总统布坎南，他于 1856 年当选，但 1860 年并没有得到民主党再次

㉔　林肯，《文集》，第 4 卷，页 439。

提名。他向国会发表第四次也是最后一次演说是在 1860 年 12 月 3 日。人们应当记住，这次演说发生在 1861 年 3 月 4 日林肯就职演说的整整三个月之前。在此期间，远南的七个州分裂出去了，其中六个州建立了它们自己的联合体，即美国南部邦联，并为自己的总统戴维斯举行了就职典礼。更有甚者，除了两个州而外，它们接管了原联邦的所有造船厂、军火库和其他军用器械方面的财产。凡此种种都是在和平情况下完成的，它没有受到布坎南为首的政府哪怕是威胁性的干涉。如果不理解布坎南与南部脱离联邦分子有效合作的程度，就不可能领会林肯所面对的全面困难。

布坎南总统说，没有任何经济困难促成了目前的困境，他以此开始他的演说："在时代大潮中，没有哪个国家曾呈现出比我们更大的物质繁荣的景观。……然而，现在不满却如此广泛地流行，这些州的联邦——它乃是所有这些福祉的根源——遭到毁灭的威胁，这又是为何？"㉕他的答案是：

> 北方人民持续已久、无节制地干涉南方各州奴隶制问题，最终导致了它自然的后果。联邦的不同部分现在彼此对垒，当互相敌对的地理性党派得以形成的时候，联邦的国父如此担心的时刻已经到来了。
>
> 我长期以来就预见到了当今迫在眉睫的危险，并以之警告我的国人。它不仅仅是开始于要求国会或准州立法机构从准州中排除奴隶制，也不仅仅是开始于各州努力挫败

㉕ 本部分中所引布坎南的话全部取自他 1860 年 12 月 3 日在国会的第四次年度演说，载于《布坎南作品集》(*The Works of James Buchanan*)，摩尔(John Bassett Moore)编(New York: Antiquarian Press, 1960)，第 11 卷，页 7—54。

《逃奴缉捕法》的执行。所有这些恶，或其中的任何一种恶，都可以为南方所容忍而不危及联邦（就像其他的一些恶被容忍过一样），因为尚有希望通过时间和反思来提供补救。直接的危险主要不是产生于这些原因，而是产生于这样一个事实，即整个北方在过去的二十五年中不断和猛烈煽动奴隶制问题，这最终对奴隶们产生了极其恶劣的影响，唤起了他们模糊的自由观念。因此，安全感不再存在于家庭祭坛边。这种家庭之内的和平感现在已经让位于对奴隶造反的恐惧。在整个南方，许多家庭主妇彻夜担心，因为不知什么事情会在天亮以前发生在她自己和她的孩子们身上。

[171]在布坎南看来，分离危机的原因在于反奴隶制煽动。不是亲奴隶制的一方要求为准州制定联邦蓄奴法的过程所表现的侵犯性，不是实行《逃奴缉捕法》的狂热，而是反复表达的反奴隶制意见，才是联邦所有危险的根源。奇怪的是，这与林肯本人在1860年2月的库珀学会演讲中所说的东西是一致的：

如果使各准州无条件服从他们，他们会满意吗？我们知道他们是不会满意的。在他们眼下对我们的一切责难中，几乎没有提到准州。目前叫得最起劲的是入侵和造反。如果今后证明我们与入侵和造反毫无牵连，他们是不是就满意了呢？我们知道不会的。我们知道这个，因为我们从来没有同入侵和造反有过牵连；可是尽管我们洁身自好，还是免不了受到攻击和责难。

问题就又来了：究竟什么才能使他们满意呢？只不过是这个：我们不但必须不去惹他们，而且必须使他们相信我们确实是不去惹他们。这一点，我们凭经验知道，是不容易做到的。我们从我们的组织[共和党]一开始就一直想使他

> 们相信，但是没有用处。我们在我们的所有宣言和演说中都不断声明我们的宗旨是不去惹他们，可是这并不能使他们相信。尽管他们从来没有查出我们当中有哪一个人曾企图干涉过他们，可是这个事实还是不能使他们相信。
>
> 这些正常自然的、显然很恰当的方法都失败了，还有什么方法能使他们信服呢？这个，只有这个：不再说奴隶制是**错误的**，要跟他们一起说奴隶制是**正确的**。而且必须做得彻底——不但**口头上**而且**行动上**都要做到。沉默是不行的——我们必须公开宣布和他们站在一起。道格拉斯参议员的新煽动暴乱法必须通过和实施，一切有关奴隶制是错误的言论，无论是在政纲里、在报刊上、在讲坛上还是私下发表的，一律禁止。我们必须欢欢喜喜地把他们的逃亡奴隶抓住，送还原主。我们必须取消各自由州的宪法。整个气氛必须肃清一切反对奴隶制的影响，这以后他们才不再认为他们的一切麻烦都是从我们这里来的。㉕

布坎南和林肯在上述几段话中体现出来的一致性，证明了自由政府在各个方面的危急程度。布坎南指控“北方人民持续已久、毫无节制的干涉”，这种干涉首先而且在根本上就在于说奴隶制是错误的。停止这一干涉意味着不再称奴隶制为错误的。但是，自由社会如何能够阻止公民表达他们最深刻的信念呢？在布坎南看来，在公开场合大声朗读《独立宣言》或者摩西出埃及的故事，既是危险的，也是不负责任的。北方人民拒绝接受对他们言论自由的这类限制，此中就包含着他们对危机所应担负的责任。人们[172]可能弄不明白，如果亨利（Patrick

㉕ 林肯，《1860年2月27日在纽约市库珀学会的演讲》，载于《文集》，第3卷，页547—548。

Henry)限制自己的言论,以免他的奴隶发现了他对自由问题所发表的意见,那布坎南是如何设想美国革命能够得以发生的。1860年布坎南对北方所提出的要求,就像要求南方在那时候终止捍卫奴隶制一样,同样是不可能的。

布坎南抱怨说,北方反奴隶制的煽动已经唤起了奴隶们"模糊的自由观念"。考虑到蓄奴各州在反奴隶制意见方面的言论与写作上盛行的检查制度,很难理解北方的煽动如何能够产生这样的效果。[27] 南方的邮政局长们已经截断了废奴主义文献的邮递,而巡回演讲者如果被发现的话,只被涂上柏油、套上羽毛就算是幸运的了。大多数奴隶都是文盲,在内战的前十年中,在大多数蓄奴州中,教奴隶读书被列为重罪。另一方面,奴隶当中"模糊的自由观念"并不需要废奴主义去搅动。白人南方(the white South)并不是一个地位由出身来决定的封建社会。相反,除了奴隶外,它具有激进的平等主义特征,并在很大程度上因上行的社会流动而充满活力。每天都面见自由,同时又被拒绝享有这种自由,这是最强有力的震撼。在所有自由制度中,没有哪一个比圣经中的宗教更有影响力了。基督教教导平等决不比《独立宣言》更少,人世间任何力量都不能阻止奴隶们去发现这些东西。人们必定想弄清楚,无论有没有反奴隶制煽动,布坎南究竟如何能够设想,奴隶们不会被唤起对自由的想望。平等和自由向每一个人开放,而如果一个人不能享有这种平等和自由,就宛若在地面仰望苍穹!或许,对于针对北方反奴隶制煽动

---

[27] 布坎南引用了如下事实:"1835年,绘图传单和煽动性呼吁在整个南方广为散布,仿佛要激起奴隶们的激情,而且——用杰克逊将军的话来说——'刺激他们造反,并制造了奴隶战争的所有恐怖'。"他没有提到,1835年早于共和党的形成将近二十年,在此期间,蓄奴各州事实上已经封锁了奴隶与废奴主义文献获得联系的任何机会。无论从1835年的"煽动性呼吁"中可能形成什么危险,它都已经结束很久了。

的这些指控，林肯最好的评论是这样的：

> 如果一个奴隶逃跑了，他们却看不到不得不逃跑的自然原因；(他们)忘了这个奴隶受到的压迫或鞭笞，却指责我们鼓动他逃跑。如果受到鞭笞的时候他尖叫起来，他们说这不是因为疼痛，而是因为我们鼓动他叫喊。㉘

林肯在库珀学会演说中已经提到了南方对奴隶造反的恐惧：

> 偶然在伙食中下毒啦，在野外公然或暗中行刺啦，局部的起义蔓延到二十来个地方啦，这些都是奴隶制的自然结果，会不断发生，但是奴隶普遍起来在我国造反，我认为在很长一个时期内却是不可能的。谁非常害怕这种事情发生，或非常希望这种事情发生，同样会大失所望。

[173]奴隶们在法律上是私产，但就本性来讲是人。“奴隶制的自然结果”源于奴隶制尤其是自由土地上的奴隶制的非自然性。林肯继续说道：

> 奴隶造反今天并不比共和党成立之前更加普遍。二十八年前的南安普敦造反，死亡人数至少比哈帕斯渡口事件多三倍，是什么原因造成的呢？

进而：

㉘ 林肯，《1860年3月5日在康涅狄格州哈特福德的演说》，载于《文集》，第4卷，页8。

> 约翰·布朗的尝试是与众不同的。那并不是一次努力造反。那是白人企图在奴隶中间挑起一次反叛，而奴隶们拒不参加。事实上，这个企图是那么荒谬，奴隶们再笨也清楚地看出它绝对成功不了。㉙

虽然有这些事实，但布坎南继续利用南方人对造反的盲目恐惧，仿佛危险的根源不是奴隶制本身，而是北方的反奴隶制观念。让我们回到他 1860 年对国会发表的演讲：

> 如果对国内危险——无论是真实的还是想象的——的这种担忧一直扩展并不断强化，直到深入南方人民大众的心中，那就必然会造成分裂。自我保存是第一条自然法，它已经出于最智慧的目的而被造物主植入到人心之中了；如果必然后果是使一个政治联合体各方中近半数的家人和家庭总是绝望地处于危险之中，那么没有哪个政治联合体能够长久存在，无论它在所有其他方面多么富有福祉和好处。这样一个联合体的纽带必定迟早被切断。

布坎南把危险说成是“真实的或想象的”，这一点引人注目。此前，他从未过多暗示说危险可能是想象中的。可以肯定，对于想象的和真实的危险，“补救措施”不可能一样。林肯的诊断表明，它事实上就是想象的。然而，布坎南演讲中的每一句话都成了对南部脱离联邦的辩护和鼓励。

接着，布坎南否认了他自己论点的后果：“我的信念是，这一致命的时期尚未到来；而我则祈祷上帝，希望他保存我们的宪法和联邦，直至千秋万世”。他接着说，“让我们及时警醒人们，并

㉙ 林肯，《文集》，第 3 卷，页 539—541。

消除危险的根源”。但是，如何消除危险的根源呢？布坎南回头坚定抨击反奴隶制观点的表达：

> [174]不可否认，二十五年来，北方反奴隶制的鼓动从未停过。……公共媒体、州县大会的会议录、废奴主义布道和演讲，一直都在继续这种鼓动。国会开会期间，激烈讨论的一直是这个永无休止的主题；由不同人所支持的、见诸小册子和其他形式的呼吁，也以此为中心，并在整个联邦广为传布。

在整个人类历史上，在重大危机期间，一个占据高位的负责人发表这样的声明，实在愚不可及，我们很难想到还有谁这样做过。[30] 布坎南怎么会认为，对于一个主导了该国所有政党和政治机构二十五年的公共问题，沉默竟然能够突然降临？他怎么会认为，自由与奴隶制之间的冲突仅能通过要求人们停止谈论就可以终结？这不仅仅是布坎南所提出的解决之道，而且他还相信这是一个能够轻易实施的方案！

> 美国人民要永久性地解决奴隶制问题，并把这个陷于混乱的国度恢复到和平和团结的状态，将是一件轻而易举的事。……为达到这一目标所必需的全部东西、蓄奴各州所谋求的全部东西，就是让他们自行其是，并允许他们以自己的方式管理他们的内部制度。作为拥有主权的州，他们，而且只有他们为存在于州中的奴隶制而对上帝和全世界负责。就此而论，北方人并不比对于俄国或巴西的类似制度

---

[30] 除了1938年张伯伦(Neville Chamberlain)在空中挥动希特勒草草而就的文件，说他从慕尼黑带回了“我们时代的和平”以外。

负更多责任，也没有更多权利去干涉他们。

这段话不真诚到令人难以置信的地步了。共和党及其成功的总统候选人一再声明，他们没有以任何方式干涉蓄奴各州内部制度的任何意图。其实，林肯在1858年与道格拉斯的辩论过程中，就曾提出了与布坎南相似的观点，他说，作为伊利诺州公民，他对于南卡罗莱纳州的奴隶制并不比对俄国的农奴制负更多责任。在第一次就职演说中，林肯会引用共和党的党纲：

> 保护各州的权利不受侵犯，特别是保护每一个州完全根据自己的意愿来制定和管理自己内部制度的权利不受侵犯，这对我们政治结构的完善和持久所依赖的力量的平衡至为重要……㉛

美国政治中因奴隶制引起的混乱，从1854年《密苏里妥协案》的废除，到1860—1861年间的南部脱离联邦，都集中于奴隶制在准州中的地位问题。㉜ 但是，如果不说明为何奴隶制是恶，就要去说明为何奴隶制应被挡在准州之外，这是不可能的。虽然完全拒绝了《独立宣言》中提出的人人平等原则，[175]南方依然为自己在准州中的那种"特殊"财产要求"平等"。他们这样做的依据是，区分自由州居民和准州内的蓄奴州居民，乃是对各蓄奴州本身的宪法平等地位的歧视。唯有通过这种推理过程，才

㉛ 《1860年的共和党党纲》，载于《全国政党纲领：1840—1972》（*National Party Platforms, 1840—1972*），约翰逊（Donald Bruce Johnson）和波特（Kirk H. Porter）汇编（Urbana: University of Illinois Press, 1973），页32。

㉜ 混乱可以说起于1848年的《威尔莫但书》（Wilmot Proviso），但《1850年妥协案》之后有一个短暂断裂期，这个断裂期终止于《堪萨斯—内布拉斯加法案》（Kansas Nebraska Act）。

能论证说共和党在攻击各蓄奴州。然而，准州内的奴隶制地位确实牵涉到联邦中的奴隶制地位问题。各方都很清楚地认识到，奴隶制和自由的动力学决定了，其中一个扩展就意味着另一个收缩。

在1857年的斯科特案判决中，首席大法官坦尼曾认为，宪法并未赋予国会或准州立法机构权力，让它们可以从准州中废除奴隶制。事实上，他说过，国会在准州奴隶制问题上的唯一权力，就是"与责任相伴随的"保护奴隶主权利的权力。南方人要求承认的约束所有派别和政党的宪法的唯一可能含义，正是对宪法的这种解释。他们说，如果不是无条件接受坦尼的断言，那么他们与北方结合在一起的契约就被破坏了，从而也就终结了留在联邦之内的任何相互义务。坦尼的断言变成了多数人不可侵犯的"权利"。但正如林肯反复指出的那样，同样是这些断言，却包含着能够逻辑地导向如下进一步结论的前提，即根据宪法，任何州都没有权力排除奴隶制。如果如下一点变成了既定主张，即根据宪法，奴隶制不能够从准州或州中排除，那么整个国家真地就会变成"全为奴隶"的状况。恰恰正是为了阻止这样一种结果，共和党才提名林肯，整个国家才把他选上总统宝座。然而，为了承认这一事实，布坎南可能要在中国度过他生命的最后四年才有可能。

确实，林肯让人们确信，奴隶制不会扩展到任何地方，从而联邦不会再增加更多的蓄奴州，他因此而当选，这就决定了蓄奴州会变成日渐膨胀的联邦的越来越小的部分。从而就存在如下可能，即到将来的某个时候，四分之三的州将会成为自由州。到那个时候，各自由州就可能不经各蓄奴州同意而修正宪法以废除奴隶制。但这种可能性极其遥远。甚至到如今，以前的十五个蓄奴州都超过为阻止修正宪法所需要的五十个州中的四分之一。然而，在南方人看来已经构成了在他们最为生死攸关利益

的问题上变成联邦中的永久少数派，这种可能性仍然是一种可怕的前景。从此以后，每一年他们都会变成相对更小的少数派，更难以抵制在他们看来是暴虐的多数的东西。而且，[176]虽然林肯的任何演说都决无任何暗示说，当反对各蓄奴州奴隶制的行动开始的时候，它绝对不会是各州人民自己所采取的行动，但是，随着奴隶人口被限定在已有的限度之内，要这些州采取渐进的和有偿的解放奴隶措施的压力会明显增强。更为重要的是，随着奴隶人口的增长，还有，由于没有可以向其出售奴隶的任何新的准州或州，解放奴隶的经济压力也会增长。

虽然布坎南顽冥不灵地看不到这一问题，但是任何会推理的人都能看到，对准州中奴隶制的争论远不仅事关准州自身。它关乎自由政府的未来和特质，关乎联邦宪法向每一个州所保证的政府的共和形式。1776 年的大陆会议，已经以“人民”名义宣布了某些真理是不言而喻的。这些真理是美国独立的正当理据。但这种独立的正当理据，同时也是一切人享有自由的理据。美国人宣告了自己享有那些权利，但只有承认这些权利的普遍性，他们才能变成《独立宣言》所说的“人民”。坦尼说，根据宪法，黑人不享有需要白人尊重的任何权利，当说这话时，他是在否定所有美国人的权利。这就提出来了美国人是否仍然是“人民”的问题。使得人民成为人民的，乃是对《宣言》真理的共识。没有这样一种共识，杰斐逊在其就职演说中如此令人感动地谈起的公民友爱就没有任何基础了。没有这样一种共识，就没有任何一致同意，让人们可以从中推出“政府的正当权力”，或在多数人的统治与少数人的权利之间划定界线。

在把自我保存作为第一条自然法提出来的时候，布坎南诉诸了革命权利，即所有其他要求向其作出让步的终极权利。因此，在《联邦党人文集》第 43 篇中，麦迪逊就对宪法制定者们不经授权而偏离当时的既定宪法——即《邦联条例》——做了辩

护，这种辩护诉诸“情势的绝对必要性；自我保存的重大原则；超验的自然法和自然上帝之法——它宣称社会的安全和幸福是所有政治机构都要致力追求、所有政治机构都必须为之做出牺牲的目标”。[33] 但是，在为南方在目前的危机中可能视为必要的任何措施提出最强有力的可能论证之后，通过对他们所谓的对其安全的担忧提供辩护，布坎南突然把他的论证转向了否认他所得出过的结论。

> 根据这一点，我要说，无论我们的哪一位公民同胞被选上总统宝座，本身都没有提供解散联邦的正当理由。[177] 如果他的当选受到人民中的简单多数而不是绝对多数的影响，而且产生于稍纵即逝的和暂时的、可能再也不会出现的理由时，这一点就尤其真确了。

事实上，林肯的绝对多数看来绝对不是稍纵即逝的。1860年竞选中有四个党派，但在持有多数选举人团的那些州里，共和党人拥有绝对多数支持者。也就是说，即便每一个州的所有非共和党选票都结合起来支持一个联合候选人，林肯仍会决定性地赢得选举人团的多数。进一步讲，林肯在整个国家中只获得百分之三十九的直选票数这一事实具有误导性。在后来构成了南部邦联十一个州中的十个州都没有共和党选民，从而在那些州里，投给共和党的任何选票都没有统计进来。内战中有超过十万南方人加入联邦军队，这一点足以让人们相信，如果他们有办法投票的话，那十个州中会有一大批人投共和党的票。[34] 南

---

[33] 《联邦党人文集》，页247。

[34] 对为联邦事业而战的南方人的讨论，可参见卡伦特（Richard Nelson Current），《林肯的忠贞者：来自南部邦联的联邦士兵》（*Lincoln's Loyalists: Union Soldiers from the Confederacy*, Boston: Northeastern University Press, 1992）。

方的担忧集中于在事关奴隶制的选举分化中自己会变成永久的少数派，这些担忧完全有道理。然而，布坎南接着说：

> 为了为诉诸革命性的抵抗提供正当理由，联邦政府必然背负“故意、明显而危险地行使”未经宪法授予的权力的罪过。然而，后来的总统选举一直是在严格服从其明确规定的情况下举行的。那么，这种结果如何能够为破坏这部宪法的革命提供正当理据呢？理性、正义、对宪法的尊重，所有这些都要求我们在诉诸这样一种补救措施之前，为了总统选举而等待某种公开或危险的行动。

布坎南在这里使用《弗吉尼亚决议》和《肯塔基决议》中的语言，这两个决议是用来谴责 1798 的《移民和煽动暴乱法案》的，其中的语言曾被南卡莱罗纳重复使用以指责 1828 年的关税问题。在这两个先例中，斗争各方都提醒他们的公民同胞注意作为终极诉求的革命权利，但他们都没有诉诸这一权利。虽然这一点有某种含混性，尤其是在《肯塔基决议》中更为突出，但拒绝执行联邦法令大体上被视为一种合宪的补救手段，它意在阻止执行据说是未经宪法授权的法律。它无意破坏宪法。

布坎南代表南方诉诸于自我保存法则，是诉诸于比任何宪法都要高的一种法则，就像麦迪逊在《联邦党人文集》第 43 篇中的诉求一样。南方人的不满并不是由任何所谓的行使未经授权的权力所促动的，就像 1798 年的《移民和煽动暴乱法案》与 1828 年“令人嫌恶的关税”(Tariff of Abominations)那样。不如说，它是由[178]拒绝行使一种据称得到授权的权力所促动的，这项权力就是国会保护准州奴隶主权利的权力。更一般地讲，它是由如下信念促动的，即，这种拒绝的根据是对奴隶制的道德谴责，而且这种道德谴责使作为共同友爱必要条件的公民

友爱变得不可能。

就这样谈过了为联邦分裂所必需的几乎所有东西之后，布坎南现在呼吁保存联邦：

> 然而，据说总统选举的先例已足使南方担忧，总统会试图侵犯他们的宪法权利。但是，对未来可能危险的这些忧虑，足以为破坏人类有史以来所设计的最为高贵的政府制度提供理由吗？……毕竟，总统只不过是政府的首席执行官而已……而且，如果我们不把《密苏里妥协案》算在内的话，虽然反奴隶制党派一再努力，国会却没有通过一部法案哪怕稍微破坏南方人对奴隶享有的财产权，这一点乃是我们历史上的一个显著事实。从目前的迹象来看，我们可以判断说，在本届或下届国会中，参众两院都决不可能通过这样一部法案。

然而，一如我们已经看到的，南方对这样一种企图深感忧虑，他们担心，北方会用绝对专制主义的做法来挤压南方。这种忧虑存在于将来的某个时刻，其间自由州的稳步增长会把蓄奴州的数量压缩到所有州的四分之一以下，从而它们就不能阻止通过废奴修正案了。只有当蓄奴州能够增加至可以维持地区平衡的地步时，南方人才会在未来的联邦中找到心理安全感。布坎南反对立即脱离联邦之"草率性"的论点不仅与自己为担忧奴隶造反所做的辩护相冲突，而且也与林肯当选的选票计算结果相冲突，后者在任何情况下都标志着联邦中蓄奴州的增加已经终结了。对奴隶制的这种"遏制"只能预示着"最终根除"，这正是林肯在《分裂之家演说》中宣称的他的政策的终极目标，就像它曾是国父们的终极目标一样。蓄奴的南方抵制这种"最终根除"的能力只会随着时间的推移而逐步削弱。审慎只能指令立，

即分裂——无论是作为对得到确认的革命权利的行使，还是作为对想象的脱离联邦的宪法权利的行使。

布坎南然后转向了准州内的人民主权理论：

> 仅仅在我就职三天之后，联邦最高法院就庄严断定，准州立法机构无权[在准州中禁止奴隶制]。[179]然而，我们时代派系斗争的倾向如此严重，以至这一判决的正确性在人民面前遭到广泛批驳，而这个问题已然导致全国范围内愤怒的政治冲突。那些不服我们最高宪法法庭的这一裁决并已经上诉于民众集会的人，会——如果他们做得到的话——授予准州立法机构以废除神圣财产权的权力。这种权力乃是联邦宪法明令禁止国会去行使的。联邦之内每一个州的宪法都禁止其立法机构行使这一权力。除了人民在制定或修正他们州的宪法时以其最高主权能力来行使这一权力之外，任何州都不得行使这一权力。同样，在准州中，只有当准州人民为了制定一部成为联邦之一州的预备资格的宪法时，它才能由代表大会所代表的准州人民行使。此时，也只有到此时，他们才有权决定奴隶制要不要在他们的区域范围内存在。这是主权权威行为而非附属性的准州立法行为。要不然的话，地方各州的平等就真会遭到破坏，而把奴隶当作财产的权利就会取决于不负责任的准州立法机构中流变不定的多数，而不是取决于宪法的保障。因其内在不合理性，这样一种主张不可能长期影响我们人民中的任何相当一部分人，更远难为联邦的瓦解提供充足理由。

这段话写于一百三十多年前，在一百三十年之后读到这段话的人，如果同时缺少我们可以称之为准州问题的形而上学指

导的话，那么对于总统究竟在谈什么，他会不知所云。总统批评其“内在不合理性”的那种无名主张，正是道格拉斯参议员所支持的“人民主权”学说。道格拉斯是1854年《堪萨斯—内布拉斯加法案》的作者和主要支持者，该法案取消了1820年的《密苏里妥协案》，因为它

> 不符合不干涉各州和准州奴隶制的原则，而这一原则乃是1850年的立法所确认了的……不以立法形式把奴隶制规定到任何准州或州当中去，也不将之从中排除，而是让那里的人民完全自由地以自己的方式建立和管理他们自己的内部制度，只受联邦宪法的约束，这是该法案的真正意图和含义所在。㉟

道格拉斯坚持说，对于是否把奴隶制包含在他们的“内部制度”之中这一问题，《堪萨斯—内布拉斯加法案》的这些规定留给了堪萨斯和内布拉斯加居民通过准州立法机构自行决定。但《1850年妥协案》中所谓的国会“不干涉”准州和各州奴隶制，并没有——或者至少没有[180]毫不含糊地——把奴隶制的地位问题留给准州立法机构去决定。正如布坎南所说，1850年立法中特别和明确留给准州人民的是，当允许各准州作为州加入联邦的时候，他们有权利这样做，他们的宪法“在他们加入联邦的时候可以做出规定”。但是，同样这些准州，在其作为准州时期内，奴隶制在其中的地位问题，1850年立法只字未提。事实上，1850年立法仅仅通过如下宣告才略略触及这一问题，即关于作为准州时期内对奴隶享有的财产权的任何争论，都可以直接从准州最高法院上诉到联邦最高法院。因此，1850年国会自己启

㉟ 《堪萨斯—内布拉斯加法案》，载于《美国史文献》，页332。

动了这样一个过程，以便让各准州的奴隶制地位问题由最高法院来裁定（在1857年的斯科特案中）。[36] 当《堪萨斯－内布拉斯加法案》谈到要让该准州内的人民“完全自由地以自己的方式建立和管理他们自己的内部制度”时，它可能真是想让准州立法机构决定作为准州时期内奴隶制的命运。但1850年的立法中甚至没有任何接近这一意思的用语。道格拉斯坚持说1854年的法律是在提出一项原先已被奉为神圣的政策，这样，他就使这一政策在两个方面都同样可疑了。就此而论，布坎南的抱怨是有道理的。

虽然布坎南提到人民主权的“内在不合理性”，道格拉斯却坚持声称它不仅已被纳入1854年的法律之中，而且在《1856年民主党辛辛那提党纲》中也被宣布为正式主张了，而布坎南本人正是在这个基础上当选的，道格拉斯还声称：

> 美国民主党承认和采纳了包含在一个有机法律体系中的若干原则，该法律体系确定堪萨斯和内布拉斯加准州体现了“奴隶制问题”的唯一合理和安全的解决办法，这个国家的全体人民在决意保存联邦的时候，他们伟大的国家理念可以建立在这一解决办法之上。这个办法就是，国会不干涉各州或各准州，或哥伦比亚特区中的奴隶制问题。[37]

然而，正如布坎南所说，他就职三天以后，最高法院“庄严宣

---

[36] 斯科特在明尼苏达作奴隶，这个准州形成于1803年的路易斯安娜购地，《密苏里妥协案》把奴隶制从这个准州中排除了。此案并不是源于1850年的立法，该立法处理的是从1846—1848年墨西哥战争的征服中形成的各准州。但是，让最高法院决定各准州的奴隶制地位这一理念却体现在1850年立法中。它反映了国会长期无力就此问题达成任何结论。

[37] 《1856年民主党党纲》，载于《全国政党纲领》，页25。

判”，人民主权和国会从各准州排除奴隶制一样违宪。这个判决如果被接受为一条政治准则的话，它不仅会从 1860 年选举中把选择了林肯的共和党排除出去，而且也会把(在远南七州脱离联邦之后)提名了道格拉斯的民主党排除出去。也就是说，它会有效地剥夺自由州选民中四分之三选民的选举权。从这个角度看，布坎南如何能够把拒绝接受“这一判决的正确性”归因于“时代派系斗争的倾向”呢？[181]事实上，当布坎南说“联邦宪法明令禁止”国会行使从各准州排除奴隶制的权力时，他不是在附和宪法本身的语言，而是在附和首席大法官坦尼在斯科特案中的用语。他只不过是在反映最为激烈的亲奴隶制意见，并将其当作仿佛是唯一值得考虑的意见来对待，如此而已。

下一步，布坎南转向《逃奴缉捕法》，以及若干州抵制该法实施的种种努力。1850 年的这部法律，与把奴隶带入一个准州的权利不一样，它确实是建立在宪法的一条“明文规定”(第四条第二款第三项)之上的。它比其 1793 年的前身要严格得多，而且自颁布以来，已由菲尔默、皮尔斯和布坎南本人这几位总统坚定地执行了。布坎南在这方面提出的立场在根本问题上与林肯或共和党的立场并无二致。在 1860 年总统选举中，任何党派对此都没有异议。正如布坎南自己注意到的，在任何情况下，联邦当局都推翻了试图干预归还逃奴要求的州法律。作为一种实际抗议，这些法律的出台从根本上讲毫无意义。然而，对南方来讲，仅仅作为反奴隶制意见的一种表达，这些法律的存在就不可容忍。布坎南依然要求“各州立法机构……废除违宪和令人讨厌的法规。除非这一点立即实行，不作任何无谓拖延，否则任何人力都不可能挽救联邦”。这是对派系对抗的完全没有必要的激化。林肯以及国会中的共和党对各自由州的立法机构没有任何权威，布坎南知道他的要求不可能得到满足。

虽然《逃奴缉捕法》原则上合宪这一点确定无疑，但其实施

方式就不一定如此了。自由州立法机构所通过的关于个人自由的法律，部分正是被设计来防止人们把《逃奴缉捕法》作为绑架自由黑人为奴的一个借口。然而，对于自由州保护一个碰巧是黑人的自由人之权利的任何努力，布坎南都没有看到任何道德或法律根据：

> 根据宪法，南方各州有权向北方各州提出这一正义行动的要求。如果遭到拒绝，那么所有各州作为其缔约方的宪法，就被其中一部分州故意违反了，被违反的规定，对于其余各州的内部安全和幸福有着根本意义。在这种情况下，受到伤害的各州在首先采取了一切和平和合宪的方式去获得救济之后，它们就有理由对联邦政府进行革命性的抵抗。

如此彻底地为南方行使自然和固有的革命权利进行辩护之后，布坎南转向作为[182]宪法权利的脱离联邦问题。考虑到前面所提出的辩护，人们会认为，根据宪法脱离联邦是否一项合法权利这一问题，实则是一种没有任何重大实际意义的次要区分。然而，事实上，南方的看法极其重视这样一种主张，即每个州脱离联邦——以曾经批准其联邦成员资格相同的程序来否弃自己的成员资格——是由宪法所支持的。如果人们不把这一点信以为真的话，脱离联邦完全有可能根本就不发生。我们将会看到，布坎南在这方面的论证在结论上绝对是无力的。虽然它名义上否认了分离主义者们提出的宪法论点，但它的真实后果却是提前否认了他的继任者采取有效行动反对脱离联邦的任何可能性。

我有意把我的评论限制在革命抵抗之内，因为过去几

> 年中一直有人声称，对于任何一个州而言，无论革命抵抗在何时成为其最高意志和喜好，它都可以从联邦中分离出来，而且符合宪法，不构成对联盟其他成员宪法权利的任何侵犯。正如每一个州通过召开大会而让自己的人民投票成为联邦缔约方一样，其中任何一方都可以以同样方式经这样一次大会投票而脱离联邦。

然而，如果“联盟其他成员”“有意侵犯了”对各蓄奴州的“内部安全和幸福具有根本意义的”宪法权利，为何各蓄奴州——根据契约法的那种性质——不能从他们相互的宪法义务中解脱出来呢？布坎南继续说道：

> 为了证明脱离联邦是一种合宪的补救措施，必须基于这样一种原则之上，即联邦政府乃是各州之间的一个纯粹的联合体，它可以由缔约各方中的任何一方随意解除。如果真是如此，南部邦联就是一根沙带，它将由其中任何一州的第一波舆论所充斥并被它消解掉。这样，我们的三十三个州就可能把自己解散成许多小型的、不和谐的和充满敌意的共和国，其中每一个都不讲任何责任，一旦有任何突如其来的激动可能推动它们，它们就从联邦中撤退出来。

这段话几乎足以使一个人同情南部邦联！“根据宪法”，“有权向北方各州提出这一正义行动要求”的南方各州现在何处呢？如果它们现在是永久的少数派，通过政治过程没有获得补救的任何理性前景，那这些愤愤不平的蓄奴州如何行使这一权利呢？除了召集制宪大会、行使每一个州充分的协商主权外，还有什么更好的方式可以显示它们的行动与任何纯粹“突如其来的激动”之间的距离呢？事实上，[183]由于其契约基础，联邦是一个“自

愿的联合体”。但是，建立政府的契约，就像婚姻一样，虽然进入其中是自愿的，但在此后它并不让缔约各方为所欲为。南方的分离主义者们也从来没有这样说过。我们将会看到，它们在为脱离联邦辩护时，用的是与布坎南在为革命辩护时所说的同一个理由。

接下来，布坎南把杰克逊总统作为权威加以引证，他从杰克逊1833年1月发表的反对南卡罗莱纳州抵制联邦法令的宣言中引述了这段话：

> 一个州的人民未经其他州同意而随意解除自己最神圣的义务，并危及组成这一联邦的数百万人的自由和幸福，这样一种权利绝不能承认。我们相信，这样一种权威既完全与最高政府的构成原则，也完全与它的明确目标不一致。

由于林肯非常依赖于这种杰克逊式的先例，因此理解布坎南对它的运用如何是有道理的或没道理的，就很重要了。

1833年，南卡罗莱纳声称自己有权力废除联邦关税法，也就是有权阻止对从境外进口到南卡罗莱纳州港口的货物征税。南卡罗莱纳人明知，如果他们不交税的话，任何其他州都不会交税。他们期望自己的行动因此会迫使其他各州运用修正宪法的传统模式（如同宪法第五条所规定的那样）对南卡罗莱纳所质疑的法律的合宪性进行裁决。如果四分之三的州赞同那部法律，那么南卡罗莱纳预计会同意遵守。然而，如果四分之一的州外加一个州拒绝了，那么实施这部法律就是违宪的。这是卡尔霍恩著名的一致多数论（doctrine of concurrent majority）的应用，这种学说我们在后面将予详细讨论。作为一种防止多数暴政的方式，它据称是卡尔霍恩对《联邦党人文集》政治学的改进。它是作为一种联邦之内的政治过程、一种确保多数统治与少数权

利相一致的手段而出现的。然而，杰克逊把废止联邦法律视为对恰当表达出来的多数意志的一种违宪干涉，他试图让国会通过《武装动员法》(Force Bill)，使之能够派军队前往南卡莱罗纳征收关税。然而，国会同时却降低了关税。此时，南卡罗莱纳收回了它废止联邦法律的法令，《武装动员法》紧随其后也被取消了。双方都宣布赢了，而卡尔霍恩的州权理论所提出来的潜在问题却仍未得到解决。

当杰克逊发表其 1833 年宣言时，他和卡尔霍恩[184](曾经做过他的副总统)已经变成势不两立的死敌了。虽然一如我们所见，废止联邦法律被卡尔霍恩(以及南卡罗莱纳)视为合宪的政治过程，但杰克逊却把这一观点当作不合理的东西晾在一边，在其言谈间把废止联邦法律与脱离联邦当作仿佛是一回事。这两件事情虽然高度相关，但它们不是同一回事，因为人们是想把废止联邦法律用作一种政治过程，通过这一过程，所有州的人民的集体主权能够被用来决定一个争论纷纭的宪法问题。废止联邦法律的州在这一过程中被假定为联邦的一个完全伙伴。㊳ 然而，如果一个废止联邦法律的州被其联合的各州的四分之三所驳回，那么根据卡尔霍恩的理论论证，它仍然可以保有脱离联邦这一选择。

1833 年，卡尔霍恩在表达南卡罗莱纳的主张方面起了主导作用，他于 1850 年逝世，在这段时期，他成了关于奴隶制的积极的善这一理论的先知，以及州权宪政主义的摩西。死去十年之后，他在南方蓄奴地区获得了无可匹敌的权威。坦尼在斯科特案中宣判，由一州赋予的拥有奴隶的权利，乃是由奴隶主所持有

㊳ 如果我们把废止联邦法律想象为司法审查的一种替代方式，我们就可以更自由地设想这件事。在斯科特案中，最高法院试图用司法命令的方式解决这个国家在奴隶制上的分歧，没有任何东西比这一点更具灾难性了。

的、超出该州本身管辖权的一项权利。他的这一观点纯粹是卡尔霍恩式的，这是因为，关于奴隶制的积极的善理论完全把州权概念与自然权利概念剥离开来。更重要的是，正是卡尔霍恩以反自然权利的方式对州主权和州权利学说的再表达，使得州与联邦之间的“联姻”（由批准宪法的仪式所完成）对构成忠于那一关系的东西失去了任何一致界定。在缺失这样一种标准的情况下，对宪法的批准确实类似于一场婚姻，其中，每一方的主观感觉成了他/她决定是否或何时可以解除婚姻关系的根据。一个州可以以与自己曾经批准宪法和加入联邦的过程相同的过程取消对宪法的批准并从联邦中脱离出来。由类比可知，婚姻不是一项永久的承诺，可以说它是这样一种关系，其中，结婚和离婚乃是同一个系统中向前和向后的两种力量。当卡尔霍恩的州权理论与各准州中的奴隶制相关联的时候，布坎南支持这一理论，此时，无论他自己是否明白，他都是在支持卡尔霍恩关于州与联邦关系的理论。该理论完全可以与把脱离联邦作为一项宪法权利的理念进行比较。

下面就是布坎南对引自杰克逊总统 1833 年宣言中的那段话的评论：

> 他并没有伪称宪法的任何条款都支持[脱离联邦的权利]。它完全是建立在某种推论之上的，这种推论不是来自宪法文本自身的语言，而是来自批准该文本的若干州的主权特征。但是，像一个人那样让渡一部分主权权利，以保障剩余的权利，这是否超出了州的权力之外？[185]用宪法之父麦迪逊先生的话来讲，“它是由各州所形成的，也就是由每一个州中按照其最高主权能力而行动的人民所形成的，因而它是由形成了各州宪法的同一种权威所形成的”。

布坎南忽视了这样一个事实，或者也许是对这一事实完全无知，即对于何者构成这里所说的主权，存在两种根本不同的理论。对于美国宪政的阐释，在美国历史上没有哪两个人比废止联邦法律危机中的麦迪逊和卡尔霍恩在立场上更对立了。在布坎南演说的关节点上，考虑到他反奴隶制的姿态，麦迪逊是他能够转而诉求的最后权威了。

当布坎南谈到一个州"像一个人那样让渡一部分主权权利，以保障剩余的权利"这一权力时，他指的是"契约理论"，麦迪逊把这种理论称为所有自由政府的基础，而我们在第一章中也对该理论进行了详细剖析。然而，准确地讲，在契约理论中，被让渡出去的不是诸权利本身，而是对权利的行使。基于合理的理由，这些权利本身被《独立宣言》称作是"不可剥夺的"。人们把那种行使权让渡给政府，而只要这个政府不愿或不能为了人们的利益而行使这些权利，人们就可以在任何时候恢复行使这些权利。相应地，作为公民社会的一员，一个人在正常情况下对盗窃其财产或侵犯其人身的人不能进行审判，他必须求助于公民社会所设立的警察和法院。但如果在偷盗或侵犯的时候，政府不能提供任何保护，那么自然状态就重现了，而这个人也就重新索回了对他在其他情况下本来要让渡给政府的那些权利的行使。在这样的事件中，一个人有一种自然而合法的权利去使用充分的强力以保卫自己的人身和财产。此时，在实定法与自然法相一致的意义上，自然法变成了实定法的一部分。

在奴隶制下，实定法否认了奴隶自卫的权利，奴隶主盗窃作为奴隶劳动成果的财产、并可以对奴隶的人身施暴而免于处罚，但法律却规定奴隶不能自卫。但是，生命、自由和财产这些至高无上的权利与人的存在是不可分割的。也就是说，无论实定法可能做出何种断言，这些权利都与人之为人的本质是分不开的。布坎南和他的许多同代人以及其他几代人一样都没有看到，除

非这些权利也属于奴隶，否则它们不可能属于主人。如果一如他早先说过的那样，自我保存是第一条自然法，那么奴隶制就是对南方白人自我保存的一种威胁，因为它首先是对南方黑人自我保存的威胁。如果奴隶制是对南方白人安全的威胁，那么[186]扩展和强化奴隶制就很难解除那种威胁。对于围绕强制实施《逃奴缉捕法》的战前争论而言，一个奇怪的事实是，就我们所知，没有任何人宣称奴隶们有服从奴隶制法律的义务。奴隶们自己没有任何与自然法不一致的义务，即便每一个其他人都被认为负有服从实定法的义务。一个好公民与一个仅仅出于对惩罚的恐惧才遵守法律的人不一样，他把对法律的服从看作既在道德上是正当的，同时也符合自己的最佳利益。但是，人们可能为了那些权利才根据自然法结合成政府或同意成立政府，如果这些权利却被政府本身弄得更不安全而不是更加安全，那么这种服从如果没有被取消的话，也被削弱了。布坎南可以在自我保存的自然法基础上为南方的抵制进行辩护，但却看不到抵制奴隶制的任何正当理由，这正是衡量他的道德冷漠的尺度。

那些试图在1861年脱离联邦并建立新的统一体的州，会一再诉诸《独立宣言》中的如下一段话："任何形式的政府在任何时候如果有害于这些目的[自然权利]，人民就有权利推翻或废除它，以建立新的政府"。这些话指的是革命权利，而布坎南在这里否认的则是一项宪法权利。但是，宪法权利能够阻挡革命权利吗？1776年显然没有。布坎南用与林肯三个月后将会表达的极其相似的语言补充说，宪法"意在成为永恒，而不是由缔约的任何一方随心所欲地废除掉"。这是一个刚刚谴责各自由州引起南方家庭主妇们担心自己及其孩子可能被杀害的人所作的多么奇怪的评论！基于正当理由而废除宪法不同于随心所欲地废除宪法。但布坎南仍然接着说：

> 原有的《邦联条例》被冠以《邦联和永久联合条例》之名；第十三条明确宣布，“这一《邦联条例》应受每一个州的服从而不得违犯，联合是永久的”。美国宪法序言明确参考了《邦联条例》，说它制定出来是“为了形成更完善的联邦”。然而，据说这个“更完善的联邦”并不包含永久性这一根本特征。

在此，我们必须极其慎重地看一看《邦联条例》以及继之而来的宪法的永久性问题。这一点更加必要，因为林肯会运用与布坎南几乎完全相同的语言，[187]以便把《邦联条例》的永久性与宪法所说的更完善的联邦联结起来。林肯本人会告诉我们，“在所有全国性政府的根本法当中，永久性如果没有明确表达出来，也隐含其中”。[39] 这相当于说，虽然有上面所说的那种永久性，所有寿终正寝的政府仍然寿终正寝了。对于《邦联条例》所确立的政府，难道不能同样这么讲吗？我们必须注意，宪法并没有告诉我们，“更完善的联邦”与此前存在的联邦是同一个联邦。我们因此可以问，是否旧有的联邦已经解体而一个新的、更完善的联邦已经取而代之了，或者，它是否在没有首先被解散的情况下被赋予了更大程度的完善。这个问题如何解决，将取决于根据《邦联条例》，联邦本身是否依赖于对《邦联条例》的认可，或者试图通过《邦联条例》本身而实现的联邦是否有另一个更为原始的根据。

既然布坎南——无论他多么不前后一致——借助了麦迪逊的权威，那不妨让我们通过麦迪逊在《联邦党人文集》中的眼光来看一看这个问题。首先让我们注意如下一点：说 1787 年宪法之下的联邦与《邦联条例》之下的联邦是同一个东西，这要求人

---

[39] 林肯，《第一次就职演说》，载于《文集》，第 4 卷，页 264。

们对一个毫无疑问的变异做出解释。这个变异存在于如下事实之中，即根据宪法第七条，只要十三个州中有九个州批准，新的政府就可以建立起来。这意味着，四个没有批准的州将仍然停留于更新的联邦之外。从理论上讲，它们仍然受《邦联条例》的约束。但《邦联条例》所规定的政府已经停止运转了。那么，它们完全是独立的州，不受从联合所带来的好处中派生出来的任何义务的约束吗？在1860—1861年南部邦联的宪法论者看来，宪法第七条不可辩驳地证明了《邦联条例》所规定的联邦已经被解散了，在九个州批准宪法以后，一个新的联邦建立起来了。这意味着，对宪法的批准构成了对《邦联条例》的取缔。对他们来讲，这对他们自己的行动是一个具有权威性的先例。他们通过大会——与会者被选举出来是为了运用各州人民的充分主权，除此而外别无其他目的——而实施的分离行为，满足了那两件事情——《邦联条例》下联邦的解散与宪法之下新政府的建立——同时发生所要求具备的那种合法性的所有标准。从本质上讲，这是为南方所谓的脱离联邦权利——无论是作为一项自然权利、一项宪法权利，抑或是二者的特殊混合——所提出的论据中最为有力的论据。

布坎南曾经引用《邦联条例》，大意是说“联邦将垂诸永久”。（第十三条中）那句话的完整表达是：

> 各州应绝对遵守本邦联条例之规定，本邦联应永久存在；[188]除邦联议会同意并随后经每一州之立法机关批准外，不得于任何时间对本邦联条例作任何修正。[40]

这里也有1787年宪法第七条中的表达：“经九个州制宪会

[40] 《邦联条例》，1781年3月1日，载于《美国史文献》，页114。

议批准，即足以使本宪法在批准本宪法的各州成立”。宪法中没有任何内容认可《邦联条例》，正是通过违背《邦联条例》，宪法明确变成了这块土地上的最高法律。一部宪法被另一部宪法所取代，这种情况并没有像英国法律被大陆会议通过的法律所取代那样通过战争征服而发生。它是通过和平过程发生的，并得到所有主要缔约各方的服从。然而，它和 1776 年 7 月 4 日对英国法律的拒绝一样，是对人民的完整主权——在其他情况下被称为革命权利——的表达。

下面是麦迪逊在《联邦党人文集》第 43 篇中就这一问题所说的话：

> 在这种情况下，出现了两个非常微妙的问题：其一是，根据什么原则，作为各州联盟的庄严形式而存在的邦联未经其成员的一致同意而被更换？其二是，批准宪法的九个或九个以上的州和未参加批准的其余少数州之间存在着什么关系？

此前我们引用过麦迪逊的话，他根据如下一些东西对第一个问题做出了回答，即“情势的绝对必要性”、“自我保存的重大原则”，以及“超验的自然法和自然上帝之法，它宣称社会的安全和幸福是所有政治机构都要为之努力的目标，也是所有政治机构都应为之做出牺牲的目标”。他接着说道：

> 也许还能不超出盟约本身的原则范围，就能找到答案。前面业已指出，在邦联的缺点中，有一个缺点是：许多州的批准只不过是在立法上予以承认罢了。互惠原则似乎要求它使其他各州的义务减少到同一标准。以立法权的常例为基础的各独立国之间的盟约，所能要求的效力不超过各缔

> 约国之间的盟约或条约。在条约问题上有一条既定原则：所有条款都是互为条件的；违犯任何一条就是对整个条约的破坏；任何一方违犯，就解除了对其他各方的约束，使他们有权在愿意时宣告盟约被违犯和无效。如果不幸要引证这些微妙的真理来证明联邦盟约的解除需各州同意是正当的，抱怨的一方难道不会觉得[189]回答他们可能碰到的许多重大的违犯情况是一件困难工作么？曾有一个时候，我们都有义务掩盖这一段落所揭示的思想。现在情况变了，同一动机所驱使的那一部分也随之而改变了。㊶

《葛底斯堡演说》以神圣的"八十七年"开始，乞灵于1776年主导国家诞生的"我们的国父们"的权威。它试图以此为1858年把林肯与道格拉斯分裂开来，以及1860—1861年把南北两方分裂开来的问题划上句号。在联合辩论中，道格拉斯反复申述，我们仅仅由于宪法才作为一个国家（或联邦）而存在。但是，如果宪法造就了联邦，而批准又造就了宪法，那么宪法和联邦（它要从1789年而非1776年开始算起）就都可以由形成它们的同一过程（取消批准或脱离联邦）而被废除。麦迪逊在上面提到的"联邦盟约的解除"似乎为关于批准过程的这种看法提供了辩解。另一方面，林肯对联邦之不可解除的论证则取决于这样一个前提，即它不是由宪法或《邦联条例》所建立，而是由1776年7月4日的事件建立起来的。没有这样一种假设，反对把脱离联邦视为一种宪法权利的论点就真一败涂地了。这就是为什么卡尔霍恩对州权学说的重新表达，要把否定1776年7月4日作为联邦建立时间的任何权威当作必要基础。对卡尔霍恩来讲，那个日期是十三个分离的（而非统一的）州独立的日子，它们在

㊶ 《联邦党人文集》，页247。

那一天开始合法地相互独立，就像它们独立于英国那样。[42] 在卡尔霍恩看来，《独立宣言》开头部分的原则陈述对于紧随其后而来的州宪法或联邦宪法没有任何权威性。

再说一次，1789 年开始运转的联邦之存在完全依赖于宪法批准过程，这一批准过程因此足以解除它之前形成的联盟，这一论点是为把分离当作一项宪法权利所作论证的核心所在。而这一论点最强有力的基础可以在麦迪逊为《联邦党人文集》所写的第 43 篇中找到。因此，我们必须毫不含糊地面对它。

我们首先要注意到，在我们引述的那段话中，麦迪逊采用了两条各不相同的论证思路，第一条思路建立在自然法基础上，第二条则建立在实定法基础上。他首先诉诸布坎南在对国会演讲开头所诉诸的同一条自然法。建立在《邦联条例》基础上的政府弱小无能——它构成了《联邦党人文集》头几篇文章的特殊主题——这让人毫不怀疑，它不能完全保障形成公民社会和创立政府的那些权利。[190]因此，是“推翻或废除它”并建立“新政府”的时候了。然而，这是对行使革命权利的一种论证，而不是为把分离作为一种宪法权利所做的论证。

然而，紧接着，麦迪逊评论说，“在许多州里，除了纯粹的立法批准之外，[《邦联条例》]并没获得任何更高的认可”。诚然，《邦联条例》是在激烈的战争期间被采纳，以帮助应对那场战争所带来的时艰。当时根本没有空闲来选举成立批准大会或讨论一部新宪法的价值。根据麦迪逊自己的观点，《邦联条

---

[42] 忠实的邦联主义者肯德尔(Willmoore Kendall)把宣布独立的州称为“十三个构成的一组”。参见肯德尔和加雷(George W. Garey)，《美国政治传统的基本象征》(*Basic Symbols of the American Political Tradition*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1970)，页 90。虽然《独立宣言》是由美洲十三个联合起来的州所发布的，但卡尔霍恩派会说，它们仅仅是在宣布他们各自的独立时才联合起来的！

例》的合法性除了在批准方式中去寻找之外，至少部分还必须在这些条例从中产生出来的那些必要性中去寻找。但现在，在战争考验中形成的《邦联条例》业已证明它们无力应对和平时势。不是这些条例被采纳的方式，而是它们不再为之服务的那些目的，才是抛弃它们的理由所在。然而，在强调纯粹的立法批准与制宪会议的批准之间的区分时，麦迪逊把人民所托付的权威与人民的最高权威之间的区分带入了视野之中。他这样做也就是在勾画普通成文法与宪法之间的区分。这一不为英国宪法所知的区分，很快就会在美国法律中显示其压倒一切的重要性。

在麦迪逊看来，纯粹的立法批准把《邦联条例》之下的联邦降格为"独立主权国之间的盟约"，后者"能够自称具有比各方之间的联盟或条约具有更高的效力"。麦迪逊并没有在事实上说建立《邦联条例》之盟约的各州是"独立的主权国"。他所说的是，如果人们不"在盟约本身原则的范围之外"进行探究的话，他们就可以得出那种结论。他也没有说在盟约之内进行探究就足以界定联邦的本质。在后面我们将看到，一个人如何理解宪法，全然取决于一些并非在宪法中表达出来的原则，而是他用以对宪法进行解释的原则。决定联邦之本质的也将是那些原则，而非宪法本身。

麦迪逊暗示说，从其本身来看，《邦联条例》意味着一种联盟，而不是真正的结合。条例第二条说，"各州均保留其主权、自由和独立，凡未经本条例明确授予合众国之各项权力、司法权和权利，均由各州保留之"。[43] 在 1860—1861 年以及以后，卡尔霍恩及其后人都把这些话当作是意指每个州都无条件保留了不可分割的主权。许多人把宪法第十修正案当作是对这一条款的重

---

[43] 《美国史文献》，页 111。

新肯定，虽然事实上第十修正案并没有在[191]“授权”这个词之前重复“明确”这个词。无论如何，各州所保留的乃是被授权之后剩下的东西，而不是在这种授权之前存在的东西。据此，《邦联条例》与宪法之间的关键差别就在于，根据前者，除了通过州政府的机构之外，国会没有任何手段执行自己的法律。就联邦没有真正的政府去执行其决定而言，《邦联条例》类似于由条约所形成的联盟。这一点本身似乎与卡尔霍恩派或南部邦联派的如下论点完全一致，即《独立宣言》导致的是十三个分离的主权国，而不是一个。这直接与布坎南和林肯相冲突。

然而我们必须注意，在我们引自《联邦党人文集》第 43 篇的那段话中，麦迪逊用一种基于“自然法和自然上帝之法”的辩护开始，几乎完全复制了包含在《独立宣言》第一句话中的那些语词。麦迪逊因而告诉我们，抛弃《邦联条例》的理由与抛弃英国宪法同样紧迫。然而，在 1776 年，除了革命的自然权利而外，没有任何可以诉求的权利。英国宪法并不承认脱离权(a right of secession)。[44] 1787 年，撤出《邦联条例》可以在法律上找到正当理由，因为该条例并没有提供一个完整而合理的政府。根据“条约在这一问题上的既定主张”，有可能规定一种不像革命权利那样极端的权利，它取自与自然法不同的实定法。这里所说的实定法是联邦主义的法律，但却是《联邦党人文集》之前的联邦主义的法律。在 1787 年宪法之前，“联邦主义”仅仅指那些建立在独立主权国之间条约基础上的关系。一个“部分是联邦式的，部

---

[44] 卡尔霍恩在针对《俄勒冈法案》的 1848 年演说——载于《联邦与自由》(*Union and Liberty*)，页 539—570——中声称，美国革命完全是由英国侵犯了殖民地根据英国宪法享有的习俗权利所导致的，这些权利蕴含着一种分离的宪法权利，它与美国南部 1860—1861 年所要求的权利极其相似。当然，对卡尔霍恩来讲，所有权利也都是实定法上的权利。自然权利，包括革命的自然权利，对他来讲并不存在。

分是全国性的”政府在《联邦党人文集》之前是不为人知的。[45]《邦联条例》代表一种从根本上来说与条约相似的联合，这一点从如下事实显示出来，即它既无行政机构也无司法机构，而且除了各州的自愿服从之外，它没有任何措施执行国会决定。因此，每个州都能够出于任何理由决定不遵守国会的决定。正是根据《邦联条例》所设政府的根本无能，为脱离这个政府提供了正当理由。这一点很难成为宪法之下脱离联邦的辩护根据。或者更准确地说，如果联邦通过成功地把分离当作反叛来处理而证明自己是一个真正政府的话，它就很能成为分离的正当根据了。因此，布坎南从麦迪逊那里得出一个推论，即他反对脱离联邦的宪法权利，此时他完全正确。

要理解内战，就有必要领会这样一个事实，即卡尔霍恩和南方拒斥了《联邦党人文集》对联邦主义的重新界定。对他们来讲，宪法之下的联邦虽然关系更为紧密，但在决定性方面仍是主权国之间缔结的一项条约。他们拒绝了布坎南所诉诸的双重主权或双重联邦主义概念，根据这一概念，[192]主权在各州和国家之间进行分割。按照这种麦迪逊式的理解，合众国政府是一个真正的政府，具备行使宪法所赋权力的所有立法、行政和司法机构。它在自身的管辖权限内就像各州在它们的权限范围内一样至高无上。在批准宪法的过程中，各州人民以制宪会议的方式而行动，这些会议是被选举出来实行他们完全的最高权力的。在那些会议中，人民把曾分别给予各州的那种权力赋予联邦政府。联邦政府和各州政府都建立在人民主权的基础上，二者由

---

[45] 关于这一主题的开创性作品，参见戴蒙德(Martin Diamond)1961 年的论文《联邦主义者的联邦主义观》(The Federalist's View of Federalism)。该文重印于《在共和原则将会承认的范围内：戴蒙德文集》(*As Far as Republican Principles Will Admit: Essays by Martin Diamond*)，沙姆拉(William A. Schambra)编(Washington, D. C. : American Enterprise Institute Press, 1992)。

不同的管辖范围而合理区分开来。卡尔霍恩拒斥了这一双重联邦主义概念，因为它蕴含着双重主权，而他否认主权可以分割。[46] 据报道，他曾把主权比作贞操，放弃一点儿即意味着放弃全部。在他的思想中，“部分是联邦式的”如同“部分怀孕了”一样是一种语法错误。当布坎南询问一个国家是否不能像一个人那样放弃它的一部分主权时，他是在援引《联邦党人文集》对我们宪政政府的概括，即“部分是联邦式的，部分是全国性的”，而这一点遭到所有那些（追随卡尔霍恩）相信分离是一项宪法权利的人们的批评。[47]

《联邦党人文集》的双重联邦主义和双重主权观念之发端可以在1776年革命的殖民地立法机构的决议中找到，这些决议授权他们派往大陆会议的代表为独立而投票。许多这样的决议同时吁求独立和联合。[48] 然而，虽然吁求联合，他们仍然把“内部治安”或“内部事务”留给他们自己的立法机构来管理。源于独立的联合要成为一个真正的政府，而不仅仅是一个建立在条约关系上的联盟，这一点隐含在如下过程之中，通过这一过程，大陆会议本身作为所有殖民地的所有人民的代理机构而行动，它提供一个仍然让各州自由管理内部事务的全国性政府。各州内部管理与联合体共同管理之间的界线应如何划分，在那时确实还不完全清楚。如今也不是完全清楚，而且永远不可能完全清楚。划定和再划定那条界线，一直是一件永无休止的劳神的事情。然而，正如《联邦党人文集》清楚表明的那样，像在《邦联条例》之下那样完全让各州来划定这条线，导致了某种无政府主

---

[46] 卡尔霍恩不可分割的主权观念中有许多具有讽刺意味的东西，其中包含这样一个事实，即他自己关于一致多数的理念蕴含的不是双重的、而是多元的主权。

[47] 但我们必须看到，布坎南在这里对麦迪逊主权观念的接受被他在别处对卡尔霍恩观念——尤其是坦尼在斯科特案中表达的观念——的接受所削弱了。

[48] 我们将在第六章作进一步讨论，并提供几段取自这些决议中的话。

义，这一点是没有问题的。但如果中央政府能够依靠自己的机构执行其不容怀疑的法律，那么任何一州除了造反和叛乱而外如何能够破坏这种执行？

1825 年，麦迪逊和杰斐逊一起主张，《独立宣言》不仅是[193]弗吉尼亚和合众国政府原则的“最佳指南”之首，而且也是“这些州的联合行动”。[49] 林肯在就职演说中所坚持并在《葛底斯堡演说》中使之名垂千古的，正是对联邦及作为一个国家的合众国之起源的这样一种看法。但是，如果《独立宣言》是联合行动最基本的法律和道德文本，那么批准《邦联条例》和宪法就都是发生在由那一文本所提供的框架之中了。1825 年的麦迪逊和杰斐逊，以及后来的林肯的这种看法，与麦迪逊在《联邦党人文集》第 43 篇中为新宪法违背《邦联条例》所作的辩护是否一致呢？

在提出把《邦联条例》看作只不过是一个条约，而不是一个共同政府的架构的理由之后，麦迪逊说，任何缔约方对任何条款的违反，都使其他方有权宣布条约因遭到侵犯而无效。他暗指各州未能履行根据作为“微妙真理”的《邦联条例》所担负的义务，而这种情况乃是我们迄今都“有义务掩盖的”。也就是说，相互揭短迄今一直是无用的。但这些相同的事实不再是揭短了。它们是完全改变政府架构的理由。麦迪逊表示，各州未能履行条例义务为“联邦盟约的解除”提供了理由。但是，各州履行义务的真正或所谓失败，在新宪法之下会比在《邦联条例》之下好一些吗？如果关涉到触及最重大利益的问题，这样的失败难道不也会为“联邦盟约的解除”提供理由吗？

布坎南已经说过，各自由州没能废除据称妨碍《逃奴缉捕法》实施的法律，这肯定会导致联邦解体。他隐含的意思是说，

---

[49] 参见第一章注释㉓。

这种解体将产生于革命权利。“条约这一问题上的主张”在这方面如何区别于关于宪法所代表的那种契约关系的主张呢？让我们假定，一个州受到外国力量的攻击而联邦政府（或国会中其他州的代表们）拒绝保卫它。这难道不会构成联邦政府的失败——一种会解除此处所说那个州的宪法义务的失败？此时，为了提供保护，这个州难道不是同时有道德和法律权利去和一个外国政府签订同盟条约（这是宪法所禁止的）吗？如此行动的一个州难道不是在行使一种产生于自我保存这条超验自然法的权利吗？那些批准了 1787 年宪法，然而却没有首先费力从《邦联条例》中退出来的州，它们所行之事在本质上难道不正是这样吗？

在这里，让我们回忆一下麦迪逊在《联邦党人文集》第 43 篇中提出的“两个非常微妙的问题”中的第二个：[194]抛弃《邦联条例》而批准宪法的九个州，把没有这样做的四个州置于何处了？麦迪逊说，这个问题

> 是必须让它自行考虑的情况之一。总之，可以说，虽然在同意的州和不同意的州之间不可能存在政治关系，然而道义上的关系仍旧不会消除。一方和另一方的正义要求仍将有效，而且必须得到实现，人类权利在一切情况下必须得到充分的和互相的尊重；而对共同利益的考虑，尤其是对过去的可爱景象的回忆和迅速战胜重新联合的障碍的期待，希望最终能促使一方的稳健和另一方的审慎。[50]

说这个问题“必须让它自行考虑”，其实是在以一种委婉或审慎的方式表达这样一种意思，即它代表着一个不能通过诉诸

---

[50] 《联邦党人文集》，页 248。

迄今为止所诉求的原则而轻易决定的问题。个中缘由或许通过回顾联邦的永久性这一问题可以理解。布坎南与林肯都对《邦联条例》中的“永久的联邦”这一措词采取了某种立场，而且都坚持认为，既然宪法之下的联邦被说成是“更完善的”，那么它几乎不可能比其前身更缺少永久性特征。但《邦联条例》的永久性规定并没有阻止制宪会议通过批准宪法而把联邦分成了“同意的州和不同意的州”。这个更完善的联邦与原来的联邦还是同一个联邦吗？在被视为一个政治联合体的情况下，如果在批准宪法和未批准宪法的各州之间“不可能存在政治关系”的话，那么它不可能是同一个联邦。然而，麦迪逊却说，“道义上的关系……仍旧不会消除”。也就是说，即便政治联合中出现了缺口，道义上的联合仍然可以维续。因为出于必要性的考虑，中断必须被视为是暂时的，即使没有一个共同的政治政府，也必须找到履行政治义务的方式。而且宪法第六条也确实宣称，“本宪法生效前所负一切债务和所定一切契约，在本宪法生效后对合众国仍然生效，其效力一如邦联时期”。值得注意的是，宪法没有列出任何规定，以在“同意的和不同意的”州的债务之间进行区分。根据宪法，联邦所有州的所有债务都将得到尊重，未批准宪法的四个州的债务并不比批准宪法的九个州的债务得到更少的承认。同样值得注意的是，《邦联条例》第十二条与宪法第六条极其相近，它也接受合众国采纳条例之前所负债务。因此，“合众国”作为独立的负责任的道德和政治人格，也就是说作为一个联合体，自 1776 年 7 月 4 日以来就具有连续性。

[195]麦迪逊在《联邦党人文集》中的论点融入到如下主张之中了，即合众国首先是一个道德联合体，其中，即便不考虑其政治政府特殊的和目前的形式，“正义的要求……也必须实现”，而“人类的权利也必须得到……充分的和互相的尊重”。然而，这一点意味着对于何者构成了这类要求和这类权利的一种共同

理解。这种共同理解在何处阐明了呢？除了合众国的所有立约行为都源于其中的那一文献之外，还能有更为权威的表述吗？不正是在那一文献之中，我们把人类权利视作正义要求的根据吗？这样的要求和权利除了短暂的中断之外，只能通过一个政治联合体而得到合理和便宜的实现与尊重，这明显是麦迪逊的论点。政治联合体因此在道德上是必要的。这就是麦迪逊把从仅有九个州批准宪法的事实中产生出来的违背视作仅仅是暂时性的原因所在了。但是，他也把这一违背看作仅仅是在当前政府意义上对政治联合体的违背，而不是对界定了最初的政治联合体的那个更深的道德联合体的违背，所有后来的政治联合体的形式都是从这个道德联合体中派生出来的。

麦迪逊看到，重新联合正在迅速从“一方的稳健和另一方的审慎”中形成。让我们回想一下，审慎是一种理智美德，它能发现实现道德美德目的的手段，并在共同目的的框架之内发挥作用。《独立宣言》宣称，“生命、自由和追求幸福”是设立政府的目的所在，因为它们是人类根据自然法享有的权利。它们应当以审慎和稳健的态度去担当，而审慎和稳健的义务则产生于人类承认他们之间根据自然法具有约束时彼此给予的尊重。“共同利益”和“对过去可爱景象的回忆”，唤起了在伟大的《独立宣言》旗帜下开展的革命的伟大历史记忆。布坎南关于奴隶制的言论，以及他对南方在州权问题立场上的支持，都否定了《宣言》的信条，并彻底破坏了麦迪逊在 1788 年所依赖的那种重新联合力量。一方面是作为卡尔霍恩州权观念背后之驱动力的关于奴隶制的积极之善这一理论，另一方面是一开始就塑造了联邦的对暴政和专制的无条件谴责，在这两者之间，没有任何共同的道德立场。

虽然由宪法第七条所招致的违背政治联合体可能是暂时的，但它仍然是必要的。体现在那一条当中的宪法批准过程与

契约理论的逻辑极为相符。我们记得，在与支持卡尔霍恩州权主张极为不一致的情况下，布坎南本人也运用了这一理论的措词，[196]这表现在，他说“一个州，就像一个人一样”，为了享受更大的安全，可能同意接受一个更为强大的政府的领导。1787年建立更完善的联邦时，各州之间所处的关系与个人把他们的关系从自然状态转向公民社会时所处的关系是相似的。在那种转换过程中，必须有全体一致的同意(unanimous consent)。正是这种全体一致同意才赋予多数统治以正当性。也正是它确定了一些权利，每个人都可以凭这些权利来确定和限制多数人在统治过程中的作用。同样，也正是这种全体一致同意确定了构成政治联合之基础的那个道德联合的道德本质。我们记得，根据麦迪逊的《主权》一书，多数规则的限制由“全体一致意见”可能“当为”之事来规定。[51] 全体一致把政府的作用范围限定在一些目的之上，人们就是为了这些目的才放弃行使自己的自然权利。这就把“个人保留的权利”——比如良心的权利——排除在政府作用的范围之外了。但全体一致本身也受到正当性要求的限制。全体一致同意是对同意者之间的正义的一种规定。然而，它不能通过为本质上错误的东西——比如奴隶制或掠夺性战争——提供理由而准许侵犯政治共同体之外的那些人的“人性权利”。然而，另一方面，很明显的是，在一个建立在被治者意见之上的政府中，全体一致(或近乎全体一致)同意的东西无论多么不正当，它都很难受制于宪法约束。这就是在一个从被治者意见中推出其正当权力的政府当中，被治者意见需要予以启蒙的原因所在了。根据麦迪逊的前提，被治者意见本身必须受到正义和人性权利要求的支配。这也就意味着，正义的要求属于“人”，而不仅仅是属于公民。公民同胞在一致同意使之成为

---

[51] 参见第一章，注释[24]。

公民同胞之前就拥有一些权利，他们之间的正义就产生于保障这些权利的努力之中。把他们统一在“自然法和自然上帝之法”下的纽带提供了一些原则，根据这些原则，他们根据那些法则享有的权利变成了合法政府的原则。如果不承认先在的自然法，就不可能有任何塑造同意的启蒙，不会有任何与人权相一致的州权，也不会有任何从被治者同意中产生的政府的正当权力。

宪法在九个批准宪法的州之间变得有效，这一规定事实上不是一个违背全体一致原则的规定，而是保障这一原则的规定。根据作为所有自由政府基础的社会契约，全体一致同意自然而然地为多数统治提供了正当理由。它并不准许少数统治或特殊多数实行的统治，这样会允许少数对多数统治进行否决。当然，多数[197]在其政府的运行过程中可能给自己施加特殊多数这一要求。宪法正是这样做的，这表现在，在签订条约问题上它要求参议院四分之三多数、在向各州提交修正案问题上要求两院三分之二多数，而在批准修正案问题上则要求四分之三的多数州。[52] 这些都是提高对于关键问题的共识的明智手段，是多数自己对自己施加的限制，同样也是对多数原则的反思。然而，在平常的立法问题上要求四分之三多数、在修正案问题上要求全体一致的条款则没有反映这一原则。根据契约论，先在的全体一致的整个目的，就在于使之能为后来的多数统治铺路。

明显之处在于，如果公民社会建立在每一个成员的自由同意之上，那么任何没有表达自由同意的人都不是公民社会的成

---

[52] 宪法第五条对修正宪法的权力提出了两点限制。其中一条一直保留到现在，即任何一州，未经其同意，它在参议院的平等投票权不得被剥夺。这一对四分之三的州的权力施加的限制反映了这样一个事实，即不得破坏所有自由政府赖以为基础的全体一致同意的根本要素。反思会告诉我们，还有许多其他未被提及的限制——比如由确保每一个州都具有共和主义的政府形式所代表的限制。

员。但在公民社会建立的时刻，那些“异议”分子的处境是怎样的呢？如果我们设想一个边境社会，他们会步入荒野之中吗？这种情况毫无疑问曾经发生过。这样的异议分子可以寻找其他与之更具一致性（尤其是在宗教信念方面）的人去建立另一个独立的政治社会。但是，持有异议的少数拒绝服从同意的多数建立公民社会的决定，这并不能阻止或推迟后者的决定，因为这是他们根据自然法有权去做的事情。然而，如果异议分子仍然与之毗邻，他们迟早会受到同一条法则——即自我保存法则——的激励而加入其中。这正是宪法第七条留给“持有异议的”各州的情况。与个人不同，它们不能搬出邻里之外，因此它们都会及时批准宪法，这就使同意成了全体一致的东西。四分之三的州此后可以采用宪法修正案，这一规定建立在此前所给出的、对接受被如此批准的修正案的全体一致同意之上。第七条因此紧紧依随的是契约论的推理：首先，不允许持有异议的个体——无论是单个的人，还是单个的州——阻止更完善的联邦的形成；其次，确保建立在所有州全体一致同意基础上的这个联邦政府会体现多数统治原则的充分道德权威。

我们评论了布坎南对国会的演讲，在总结这一节的时候，我们要注意，虽然布坎南否定任何合宪分离权是正确的，他的否定却被自己早先接受卡尔霍恩式的州权理论削弱了，根据后者，作为一种革命行动，脱离联邦肯定是正当的。在他指责反奴隶制煽动是联邦的危险时，通过把自我保存称作第一条自然法——他从未想过奴隶们也有资格享有这条法则的好处——布坎南直接让自己站在南方立场上了。

[198]在分析了作为合乎宪法的脱离联邦权利的问题之后，布坎南转向了总统职责问题：“行政首脑的责任和真正地位……何在？他受到他在上帝和国家面前的庄重誓言——‘确保忠实地执行法律’——的约束，而且他不能凭任何人类的力量解除这

种义务”。这是林肯将会真正追随的可敬先例。但是，根据宪法，总统要如何在类似于1860—1861年即将来临的危机的情况下履行其职责呢？

> 如果由于自己不能施加任何控制的事件，他完全或部分不能履行职责，情况将会怎样呢？眼下，就通过联邦司法机构来保障执法的合众国法律而言，这正是整个南卡罗莱纳州的情况。在其范围内的所有联邦官员——只能通过他们的力量，这些法律才能执行——都已经辞职了。在南卡罗莱纳，我们不再有任何地方法官、地方检察官或地方司法官。事实上，联邦政府的整个机制已经遭到破坏，而要取而代之，即便不是不可能，也会很困难。

布坎南转而提到一部1795年的法律，它授权总统动用民兵，然后是陆军和海军，以支持联邦司法官执行民法或刑法程序。但是，如果没有联邦司法官，还有，在一个“即便有这样一位官员，但全体人民会紧密联合起来去抵制他”的地方，他又能做什么呢？布坎南说，应该由国会修订目前的法律或颁布新的法律，这些新法律要足以“克服单个州——更不用说可能采取类似态度的其他州了——的联合反对”。然而，这一点提出了更进一步的问题：“对于一个正试图从联盟中脱离出去或已经脱离出去的州，宪法授予了国会强制其服从的权力吗？”

勇敢而毫不妥协地断言了总统确保忠实执行法律的不可逃避的职责之后，布坎南接着说，首先，国会必须赋予他必要的措施，其次，宪法没有赋予国会那些措施。

> 经过严肃思考，我已得出结论，国会或联邦政府的任何其他部门都没有被授予任何这样的权力。仔细审视宪法之

后，我们明显可以看到，这种权力并不在逐一列举出来的明文授予国会的那些权力之中；而且同样明显的是，它的行使对于“执行”这些权力中的任何一种来讲都不是“必需而正当的”。

[199]这种断言令人震惊，因为布坎南本人刚才已经告诉我们，宪法在南卡罗莱纳的运行已经被联邦官员的辞职以及全体公民的一致反对破坏了。在现存条件下，由于人身危险，没有人会接受任命，填补空缺职位。唯有用暴力克服那些破坏，法律才能在南卡罗莱纳州（或在此后的其他脱离联邦的州）得到忠实执行。布坎南接着说：“不需要提到细节，我们就完全可以断言，与一个州开战的权力不符合宪法的整个精神和意图”。这实在是自明之理。然而，更深刻的自明之理是，被斯科特案判决奉为神圣的州权学说所要求的奴隶制的无限扩展，与宪法的精神和意图是冲突的。但布坎南却认可了这一学说。

从事物的本性来讲，我们不能用物质力量控制人民意志并迫使他们选举国会的参议员和众议员，以及履行取决于他们自己的意志、由作为联盟成员的自由州的自由公民们所要求的其他职责。

但布坎南所面对的选择不是是否使用物质力量。就像林肯将会挑明的那样，除非一方或另一方让步，这个选择才存在于用物质力量成功破坏法治与用物质力量成功维持法治之间。

布坎南本人已经辩称，脱离联邦是不合法的，而且承认其他东西会使联邦成为“一根沙带”。他曾说过，在自己被托付的权力范围内，联邦宪法“文本就仿佛插入了各州宪法中一样，乃是各州宪法的一部分”。鉴于第六条中的至上条款——它强调宪

法是“全国的最高法律……”，它同时也是各州批准过的内容——“脱离联邦”既违背联邦宪法的权威，也违背州宪法的权威。进而，在一个人从州宪法这一“契约”中“脱离”与一个州从联邦宪法这一“契约”中“脱离”之间，原则上没有任何差别。脱离联邦实际上是否认合众国政府在宪法确定的行动范围内曾经是各州人民事实上的政府。1860 年的南卡罗莱纳就像 1833 年一样，并不是试图破坏一部据称是违宪的联邦法令。毋宁说，它的行动表明，联邦官员仿佛一直是外国政府的代理人，他们到那时为止根据一部条约一直被允许呆在南卡罗莱纳州边界之内，这个条约现在废除了。布坎南接着说，“事实是”，

> [200]我们的联邦建立在公众舆论之上，它决不可能由公民们在内战中洒下的鲜血而凝结在一起。如果不能存活于人民的情感之中，联邦终有一天必会消亡。国会有许多手段通过调解来保存联邦，但他们并不握有通过强力来保存联邦的利剑。

我们必须记住，是布坎南而非林肯首先面对了实际的分离。而除非我们领会了林肯所负担子之重——这个担子不仅是分离事实带来的，也是由他的前任断言宪法无效(impotence)带来的——否则，我们决不可能理解林肯面临的使命。

布坎南说联邦建立在公众舆论之上，在这一点上他当然是正确的。但就像每一个自由政府一样，它之所以建立在公众舆论之上，乃是因为它是基于“契约”之上，或者说是基于全体一致同意——多数统治从这里获得许可——之上。正如我们已经看到的，这种同意曾经在州的层次上发生过，同样也在全国层次上发生过。但政府不可能通过全体一致同意来运行。正如林肯会说的那样，放弃合宪的多数统治，只会留下暴政或无政府主义。

布坎南则曾经承认，林肯当选是宪法上的多数意志极其常规的表达。而且正如布坎南清楚知道的那样，“当叛乱或入侵发生，并相应要求公共安全的时候”，宪法授权国会可以中止人身保护令。很明显，当宪法使用“叛乱”一词的时候，它考虑的正是“分离”这一紧急情况，而且同样肯定的是，它考虑使用武力来镇压反叛。

在《布坎南著作集》(*The Works of James Buchanan*)第11卷中，有一份布坎南发给国会的第四个年度咨文的附录，它是以由布坎南的传记作者柯蒂斯(Geroge Ticknor Curtis)写给费城《时代》杂志的一封信的形式刊出的，标示时间是1883年8月20日。针对关于(宪法)无效的指控，柯蒂斯为布坎南作了申辩，他说布坎南在强制一个州与强制一个州内的个人之间作了区分。这是一个重要的区分。正是因为这一区分，我们才知道那场冲突是“内战”，而不是“州际战争”。对于任何否定脱离联邦的法律可能性的人——比如布坎南(或林肯)——来讲，州与州之间不可能有这样的战争。所发生的事情是叛乱与联邦的法律权威之间的冲突。那么，当自己刚刚得出结论说一个州不可能脱离联邦的时候，布坎南为何谈到要向一个州(或若干州)开战呢？

柯蒂斯声称，那些要求布坎南对州进行强制的人，会要他做一些事情，比如强制解散马萨诸塞州立法机构以阻止它通过人身自由法案。同样，这会要他强制解散南卡罗莱纳投票决定分离的代表大会。但这是无稽之谈。没有人考虑对那些参加和平[201]集会的人动用强力，无论是北方的州立法机构还是南方的州代表大会。就人身自由方面的法律而论，它们绝大多数事实上都被联邦法院宣布无效了。但是，如果联邦司法官在执行联邦法院命令时受到暴民或州官员的妨碍，此时联邦的强力就针对他们而采用了。这种情况事实上在马萨诸塞州发生过。然

而，随着联邦司法体系在南卡罗莱纳的坍塌，布坎南完全绝望了。柯蒂斯声称，布坎南要求国会中的共和党人跟他合作起草法律，以赋予他处理分离问题的权力。但这次年度演说却事先排除了这样的法律。

布坎南说，国会不能通过强力而只能通过调解保存联邦。他认为，这一点可以通过一条解释"宪法真实构造"的"说明性修正案"来实现。这种说明包括三个要点：

> 1. 对于现在存在或此后可能存在的蓄奴州，明确承认把奴隶作为财产的权利。
>
> 2. 在所有普通准州中，在直到它们被吸纳进联邦的整个存续期间，无论有无奴隶制，都承认保护这一权利的责任，就像它们的宪法可能规定的那样。
>
> 3. 承认奴隶主让人把从一个州逃往另一个州的奴隶"移交"给他的权利，以及为此之故而制定的《逃奴缉捕法》的有效性，同时宣告，所有破坏或阻挠这一权利的州法律都违背宪法，从而是无效的。

所提出的这些规定的第一条本质上没有争议，事实上它会由林肯本人在第一次就职演说中提出来。至于第三条，布坎南自己也承认它从根本上讲是多余的：

> 可能有人反对说，对宪法的这一诠释已经由联邦最高法院完成了，[53]夫复何求？答案在于，合众国中还有相当多的人仍然挑战这一判决的正确性，而除非若干州的人民以其主权之名确立这一判决的约束力，否则他们决不会停止

[53] 参见艾布曼诉布斯案(*Ableman v. Booth*)，62 U. S. 506(1859)。

鼓噪并承认这种约束力。

把逃奴归还给奴隶主的权利很难比宪法第四条弄得更明白了。然而，1850 年的《逃奴缉捕法》在各自由州基于宪法第四条所规定的奴隶主权利之外的根据而受到挑战。那一法案宣称，[202]"原告"提交的宣誓书，对于证明所谓的逃亡者身份来讲是全部必要条件，而且，任何被控为逃奴的黑人都不得自己作证或收集证据。各自由州通过的人身自由法，就其被设计来防止自由男女被胁迫为奴而言，并没有违反宪法第四条的规定。

在斯科特案中，最高法院认为，从宪法上讲，黑人是"劣等人种……他们如此低贱，以致没有白人应当尊重的任何权利；为了黑人自己的好处，黑人可以正当合法地被降至奴隶地位"。[54] 最高法院（在艾布曼诉布斯案中）的判决声称，相比试图抵制奴隶主要求归还逃奴之权利的各州法律，联邦法律具有至高无上的地位，自由土地上的舆论可能愿意接受这一判决。但它不愿意接受《逃奴缉捕法》的一个偶然性的副产品，即对自由男女的奴役。仅仅基于奴隶主的证词或由奴隶主收集的证据就确定一个逃奴的身份，这违背了英－美法学所知晓的、被《权利法案》奉为神圣的任何一条司法原则。布坎南像南方人的普遍意见一样没能认识到这一点，这只能归咎于斯科特案中设置的前提——令其为奴对黑人来讲是一种"好处"，从而，这里没有发生任何伤害，不需要任何法律程序去阻止这一点。布坎南的调解或妥协理念因此完全被他的如下假定弄得愚不可及，即自由黑人如同奴隶一样，"没有白人应当尊重的任何权利"。

布坎南所提的第二点"说明性修正案"把自己的道德破产暴

---

[54] 《美国史文献》，页 342。

露得甚至要更多一些。地区间风暴(firestorm)的绝对政治核心在于,它要求联邦对"在所有普通准州的整个存续期间"保有奴隶的权利提供保护。民主党早在 1860 年 5 月的查尔斯顿大会上就分崩离析了,这完全是因为那些最终提名道格拉斯的多数没有投票支持这样的保护。南方人极其痛恨把他们所要求的东西概括为一部"奴隶法典",虽然情况正是如此。他们坚持认为,他们所要求的东西仅仅是对从各州移入准州的公民的财产保持中立。他们不愿意承认奴隶这种财产有任何让人可以歧视的"特别"之处。他们还主张,自己要求为自己的财产提供的保护,愿意扩展到任何其他人的财产之上。这就是他们所谓的"平等"含义所在。布坎南在这里因此是在支持民主党的南方少数残余力量的要求,这部分人首先在党内,接着是在全国大选中遭到了决定性失败。他"在各州之间恢复和平和团结"的理念,是在让选举胜利的果实屈从于分裂和内战的威胁。

[203]在演讲的最后,布坎南就联邦说了一些感人的东西。他称之为"开天辟地以来曾经献身于人类自由的最伟大圣殿"。这一说法如何能够与对人类的奴隶制现象保持完全的道德中立相调和,实在是难以理解。然而他接着说:"如所有人类事物一样,奴隶制问题也会有其终了之日。我坚信它已经达到并越过了巅峰。但是,如果联邦在现今骚动中瓦解的话,这种恶可能就不可挽回了"。

在布坎南看来,"奴隶制问题"仅仅是许多煽动激情和破坏公民友爱的诸多政治问题之一。与其他任何政治问题不同,奴隶制挑战了共和政府建立于其上的、每一个州所有公民的权利都建立于其上的原则,这一点他似乎从未想到过。这一点本身就向我们展示了林肯的使命之重大。布坎南毕竟极富教养,在公共生活中纵横捭阖将近四十年。虽然支持他 1856 年当选的力量决定性地来自南方,但在 1860 年,他已不再拥有政治动机

去毫不妥协地支持蓄奴了。布坎南完全采用了首席大法官坦尼在斯科特案中激进的亲奴隶制观点，但与坦尼不同，他继续反对分裂，并在随后的战争中对联邦的事业保持忠诚。他对分裂的驳斥很重要，因为这意味着驳斥了卡尔霍恩式主权学说的一种含义。但不幸的是，他没有驳斥那一学说的另一种含义，通过这种含义，各州的主权赋予准州奴隶财产以一种与所有其他财产形式相等同的权利。即便是他对分裂的拒斥也因他发现宪法在阻止分裂方面的无效而被否定了。在这一重大危急时刻，当他仍然把持着合众国的行政权，他的言行都切合于奴隶制的利益。

和布坎南一样，戴维斯也曾有过不同凡响的经历。作为西点军校的毕业生，他和李将军(Robert E. Lee)是同代人。在1832年的黑鹰战争(Black Hawk Indian War)期间，戴维斯是正规军的一名低级军官，与此同时，林肯是伊利诺志愿军的一名并不起眼的军官，虽然他们没有碰过面。戴维斯在1844年被选入国会，但次年辞职前往墨西哥战争中服役，其间在布宜纳维斯塔(Buena Vista)战争中脱颖而出。1847年，密西西比州把他选进了美国参议院。1851年，他从参议院辞职竞选州长，但以落选告终。1853年，戴维斯在皮尔斯内阁担任陆军部长。1857年，在皮尔斯任期的最后，他再次进入参议院，他在那里[204]一直供职到1861年元月21日，此时戴维斯接到密西西比脱离联邦的消息，因此告别了同事。在不到一个月之后的1861年2月18日——恰好就是林肯就任美国总统的两周之前——戴维斯就任南部邦联临时总统。一年之后，在1862年华盛顿诞辰纪念日那天，戴维斯作为常规选举的总统正式就职。对整个一代人来讲，戴维斯曾经是全国政治舞台上的一位杰出人物。作为陆军部长以及美国参议员，当全国性的政治戏剧接近高潮的时候，

他曾经是一位主要演员。他与林肯的公众形象之间的反差几乎同布坎南一样大。

戴维斯对美国参议院的告别演说是这样开始的：[55]

> 主席先生，我站起来是为了宣布，我有确凿证据表明，密西西比州通过她在州代表大会中汇集起来的人民所订立的庄严法令，已经宣布脱离合众国。在这些条件之下，我的职能当然于此终结。……跟我在此一起服务过的参议员们知道，许多年来，我一直倡导州脱离联邦的权利，我把这一权利当作州主权的根本标志。

戴维斯解释说，即使他不赞同他所在州的行动，他也会受这种行动的约束。他说，他事实上倡导并支持这种脱离行动。然后他把抵制联邦法律和脱离联邦相对照，他指出，前者是联邦范围内被设计来保存联邦的一种宪法程序。

> 脱离联邦属于不同类型的补救措施。它的正当根据建立在各州是独立自主的这一基础之上。曾几何时，没有任何人否认这一点。我希望这样的时光再次来临，即对我们政府理论的更好理解以及各州人民不可让渡的权利将会防止任何人否认如下一点：每一个州都是一个主权实体，从而可以收回它曾经转让给任何机构的东西。

值得注意的是，所有各方在多大程度上一致认为，在美国立

---

[55] 除非另行说明，这一部分所有戴维斯引文都取自他 1861 年 1 月 21 日对美国参议院的告别演说，演说的内容载于《戴维斯论文集》(*The Papers of Jefferson Davis*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1971)，第 7 卷，页 18—23。

国体制中，实践智慧依赖于“对我们政府理论的理解”。正是在这种理论方面，布坎南总统最近才把麦迪逊——当他称宪法“部分是联邦式的，部分是全国性的”时候——的意思表达出来。当各州人民批准宪法的时候，他们肯定某些权力和职能属于合众国，同时禁止各州享有某些权力和职能。因此，若干州的若干人民，在关于他们共同政府的权力和职能方面，形成了具备一个政府的单一人民。在那些[205]由宪法保留下来、由他们作为不同州的人民独自享有的那些权力和职能方面，他们并非单一的人民。作为他们自个州的公民，在宪法划分给他们自己的领域内，他们完全独立于其他州的人民。在制定和修正自己州的宪法时，他们完全可以自由地采用任何对他们来说最好的共和政府形式，只受制于宪法同等施加于所有州之上的那些限制。这种分割的主权意味着，一州的人民不能从联邦中分离出来，一如一个县的人民，或者不妨说一个公民不能从一个州当中分离出去一样。联邦之于一州的关系，与一州之于一县的关系相同，这是林肯的主张之一，而我们在此可以看到，它是多么准确地贴合于布坎南引用麦迪逊时所支持的理论。另一方面，戴维斯继承了卡尔霍恩关于州主权不可分割的理论，这意味着一个公民受到自己对所属州的承诺之约束，但却不受自己对国家的承诺之约束。虽然他对国家做出了承诺，但这一点仍然使之对宪法第六条中的至上条款负有义务。戴维斯决没有在任何地方面对甚或认识到麦迪逊关于主权分割的理论。

正如我们在第一章考察契约论时所看到的那样，麦迪逊式的主权理论本身是自然权利理论的一个特征或方面，这些自然权利与《独立宣言》概述的“自然法和自然上帝之法”是一致的。在对参议院的告别演说中，戴维斯提供了一种对《宣言》的解释，这种解释在他看来支持他自己关于州主权的理论。我们将会发现这种解释值得品评，这不仅在于它如何与麦迪逊和杰斐逊的

解释不同，而且也在于它如何与他的导师卡尔霍恩的解释相区别。戴维斯说：

> 让密西西比做出目前决定的，乃是一种关于迫切的必要性的信念，是关于我们在联邦中将被剥夺我们父辈留给我们的权利的信念。她曾听到有人宣告人人生而自由平等的理论，而这一点构成了攻击其社会制度的基础；还有，神圣的《独立宣言》一直被援用来维护种族平等立场。

所谓对密西西比的"社会制度"的攻击，意思是说，该州的公民们受到剥夺"我们父辈留给我们的权利"的威胁。戴维斯没有指明何种权利受到这样的威胁，但很明显，他指的是所谓的奴隶制和自由在准州中的平等权利。然而，准州之争仅仅是关于奴隶制的一般性道德冲突的焦点而已。在联邦政府中支撑多数统治和少数权利这一制度的全体一致，被奴隶制方面的分歧破坏了，[206]而那些在这一问题上存在分歧的人不再能够保持朋友和公民同胞的关系。戴维斯提出了这样一个问题：谁破坏了美国立国的共识？违背了支配美国革命和宪法订立时期的那种一致同意的人，是那些支持奴隶制的人，还是那些反对奴隶制的人？

像斯科特案中的首席大法官坦尼以及许多南方的立法机构和脱离联邦大会一样，戴维斯也把他的立场建立在自己对《宣言》的解释之上，尤其是他对后来成为《葛底斯堡演说》主题核心的那个命题的理解之上：

> 我们应当根据《独立宣言》的创作环境和宗旨来诠释这一宣言。各地区在宣布独立；那些地区的人民在宣称，没有谁生来就——用杰斐逊先生的话来讲——穿着马靴、配有

> 马刺去骑在其他人的脖子上；人人生而平等——这当然是指政治共同体中的人；不存在神授的统治权；任何人都无权继承统治；不存在任何这样的阶级，权力和地位通过它们落入其家人手中，而是政治体中的每一成员都能平等获取任何社会地位。这就是他们所宣告的重大原则；这就是他们提出宣言的目的所在；这就是他们的阐释所指向的宗旨。

除了穿插其中的“指政治共同体中的人”这几个字而外，前面这段话有可能是取自林肯的某一次演说。

与1825年的麦迪逊和杰斐逊一样，但与卡尔霍恩——这个在其他方面是戴维斯导师的人——不同，戴维斯在此把《宣言》视作美国政府之共和原则的指南。我们在第二章已经看到，《宣言》的目的就是要颠覆至少一千五百年的神授君权。《宣言》谴责任何关于“继承的统治权”或“权力和地位由以落入其家人手中的阶级”的观念，这一点是不会有疑问的。没有人怀疑它肯定了如下原则，即“政治体中的每一成员都能平等获取任何社会地位”。所有这些共和主义特征都是对英国宪法的否定，国父们在1776年所打破的正是这部宪法。英国议会于1766年宣布，英国宪法“无论在何种情况下”都有约束美洲人民的合法权利，这部宪法隶属于一种半封建的社会结构。它的君主制如果不再是一种神权制度的话，也依然是一种世袭制度，王位并非是王室之外的任何人都可以获取的地位。王国的大量地产都由人继承，长嗣的权力与地位或出身对[207]财富和荣誉的分配带来了极其不平等的影响。君主制和贵族制一起构成了英国支配性建制的主导部分。英国社会是一个严格的等级社会，王室处于顶端，公爵、伯爵、子爵、男爵、骑士和平民分列于它之下的序列之中。它还有国家教会，以及对公职人员的宗教考察。

虽然戴维斯会声言一种“把我们从父辈那里继承下来的权

利原原本本传递下去的神圣责任”，但事实仍然在于，那些父辈们自己并没有继承他们传递下来的那些权利。他们所建立的共和制度中的平等公民权利和政治权利，并不是从半封建的英国君主制当中，而是从戴维斯所抨击的自然权利中派生出来的。诚然，殖民社会在革命之前就开始了平等化过程，但这一过程代表着对传统英国制度的否定。这并不是说，美国宪政中没有什么从英国宪法中继承下来的重要元素。正如我们在对《概观》的分析中所看到的，独立之前的美洲辉格派认同英国的辉格派并尊重英国宪法，因为它本身吸纳了许多自然法权利的要素。然而，由戴维斯当作立国“伟大原则”所挑出来的美国共和主义诸特征是一些独特的东西，它们反映了平等原则，并把美国的共和主义与英国政府和社会中存在的不平等区分开来。戴维斯想要保留得自于“我们父辈”的遗产。但那些父辈们却并不单单是保留了得自于他们父辈的遗产。相反，正如亚里士多德可能会说的那样，他们优先选择了良好的东西，而不是祖传的东西。

在 1776 年的美洲殖民地当中有一种制度，它比英国区别有更多特权的人和更少特权的人的任何制度都要更不平等。事实上，它比权威从神授君权下贯到人民身上的任何古代社会制度都更不平等。这种制度就是动产奴隶制。由于即便是社会最低层的英国人都享有高度人身自由，因此英国的社会流动比正式的等级和阶级划分所标明的要多得多。把英国的宪法秩序与 1789 年之前的法国（以及欧陆）区分开来的那种生命力，乃是上层阶级源源不断地从下层阶级那里获得补充。由贸易创造的财富自身带来了地位。旧有特权没落了，它们通过与新财富结合而得到补充。虽然英国没有任何类似美洲白人的社会流动性的东西，但它也没有任何像美洲奴隶制那样僵化稳固的东西。而且，正如导致法国大革命的原因是法国阶级的稳固性一样，导致美国内战的正是奴隶制的稳固性。为了支持限制新近从非洲进

口的奴隶的自由，人们曾拿如下一点作根据，即这些奴隶对于自由社会的责任尚未做好准备，但无论他们据此曾经说过什么，[208]都没有理由把同样的限制应用于他们不可穷匮的子子孙孙身上。也没有任何正当根据去否认那些确实具有智力、美德、天赋和抱负的人的自由。戴维斯用"含的堕落子孙"这一愚蠢标签来判定对所有非洲世系的永久奴役，没有什么东西比这一点更好地标示了联邦事业与南部邦联事业之间的距离了。奴隶们被限固其中的封闭牢笼带来的压力已经变得不可忍受。南方所能看到的缓解这种压力的唯一方式就是把奴隶制扩展至新的土地上。但这种扩展虽然可能减轻南方白人身上解放奴隶的压力，但却只会强化奴隶制对奴隶自身的控制，并把他们的牢笼弄得更紧。

戴维斯提出，但却没有面对的问题是，他如何能够声称美国革命的"伟大原则"是共同体内权利和特权的普遍平等，然而却绝对和彻底否认四百万奴隶对这类权利的任何要求。可以推测，他的答案可以见之于他的如下断言，即"人人生而平等"仅仅涉及 1776 年宣布独立的那些共同体的平等。

1860 年 5 月 8 日，在关于《州际关系策论》的历史性演说中，戴维斯竭力阐释这样一个论点，即《独立宣言》中"平等"的含义仅仅涉及"共同体的独立"。

> 合众国政府是组成该政府的独立自主的成员之间的一项契约；而如果存在一种对所有植入美洲海岸的殖民地都相同的特征的话，那就是共同体的独立。正是出于这一目的，清教徒、胡格诺教徒、天主教徒、贵格会教徒和新教徒才离开他们的出生地，他们在欧洲迫害之火的阴影指引下，寻求并发现了美洲这块公民自由和宗教自由的避难所。虽然它们作为分离的和不同的殖民地而存在，但他们并非彼此

> 宽容。他们压制对立的宗教。他们并没有带着反对国教这一经过扩展的观念来到这里。清教徒驱赶贵格会教徒；英格兰教会的人们驱赶天主教徒。迫害盛行于所有殖民地，或许马里兰天主教徒的殖民地是个例外；但常规就是迫害。因此我才说，唯一共同的观念就是共同体的独立——每个独立的人民对其内部事务都有各行其是的权利。[56]

戴维斯说，从十三块殖民地生长出来的各种宗教共同体“寻求并发现了美洲这块公民自由和宗教自由的避难所”，而转瞬之间，他又声称“迫害盛行于所有[209]殖民地”。但是，这些殖民地如果自己继续施行迫害的话，他们就不可能去寻求宗教自由。如果他们同样的观念就是“共同体的独立”，那么这样的独立肯定只不过意味着施行迫害而不受迫害！在这种“共同体的独立”中，没有任何关于平等权利的那些原则的迹象，而甚至戴维斯在参议院告别演说中也说过，同样是这些共同体，在 1776 年 7 月 4 日宣布了那些原则。

戴维斯说，虽然各殖民地是“分离的和不同的”，但它们“并非彼此宽容”。如果作为独立的殖民地它们确实践行偏执和压迫，那么就只有在统一当中并通过统一，它们才发现了“公民自由和宗教自由”的含义。公民自由和宗教自由因此不可能与“共同体的独立”存在任何必然关联。用戴维斯自己的话来讲，只有当共同体的独立性得到共同体相互依赖的限制之后，“反对国教这一经过扩展的观念”才变成了美国国内秩序的一项原则。故而，“每一个独立的人民在其内部事务上各行其是的权利”不可能成为一项无限的权利。如果一个独立的人民实行宗教迫害，他们如何能够与他们所迫害的另一个教派的人民形成一个统一

---

[56] 《州际关系策论》，1860 年 5 月 8 日，载于《宪政主义者戴维斯》，第 4 卷，页 251。

体呢？首要的问题是，如果一个独立的人民或若干人民相信，那些在宗教信念方面与之不同的人民要实行迫害，那么他们如何能够建立包含多数统治和少数权利的共和政府呢？事实上，根据戴维斯自己在参议院告别演说中所说的话，共同体的独立意味着：(1)不存在神圣的统治权；(2)不允许继承的统治权；(3)不存在权力和地位由以落入家人身上的阶级；以及(4)政治体中的每一成员都能平等获取任何社会地位。难道这些原则不是合众国根据宪法向联邦各州所保证的“共和主义政府形式”的要素吗？难道它们事实上不是源自一个更根本的原则，即人人生而平等这一原则的推论吗？难道这一共和主义承诺不是蕴含着一个各州制度变化受到限定的范围吗？还有，难道这样一种范围不是对州主权的一种限制吗？如果一个州能脱离联邦以采用非共和的政府形式，宪法如何能向各州承诺共和主义的政府形式呢？

奴隶制是一种非共和主义的制度，由戴维斯自己的四条标准证明了这一点。第一，正如我们已经看到的，戴维斯认为，奴役黑人的权利是从上帝传入挪亚之口的对含的诅咒当中推出来的。这当然是断言一种神圣统治权。第二，主人支配奴隶的权力像财产权一样可以继承。第三，支配奴隶的权利属于作为一个阶级的白种人，而不需要考虑任何其他条件。第四，所有“社会地位”，亦即所有能带来影响、收益或荣誉的地位，奴隶阶级中的任何成员都不能获得。

[210]戴维斯对《宣言》所作说明的特点之一在于，他把杰斐逊的话大致引述为“没有人生来就穿着马靴、配有马刺去骑在他人的脖子上”。前一章的读者会认识到，这不是完全准确的引述，但也足够准确了。没有哪个比喻比这个比喻更好地表达了如下这一观念：“人人生而平等”指向的是人类这一物种，而没有任何一个人足够善良，以致可以不经另一个人同意就去支配他。

戴维斯和杰斐逊一样，把这一比喻应用于作为一个物种的“人类”。戴维斯肯定知道杰斐逊在《概观》与《弗吉尼亚纪事》中都对奴隶制进行了谴责。那么他如何能够假装认为《宣言》的作者不是反对奴隶制的呢？“动产”(chattel)一词(正如在“动产奴隶制”(chattel slavery)中一样)派生于“牛(cattle)”这个词，它所指涉的是在理性上处于低一等的造物。把黑种人称为奴隶，就是否定他们是“人类”的一部分。然而，甚至根据戴维斯偏颇的神学，他们也具有源自亚当和挪亚的同一种血统。

戴维斯在完全没有根据而且与他自己的前提相矛盾的情况下宣称，他在《独立宣言》中找到的原则没有任何一条“涉及到奴隶”。他的论证如下：

> 在对乔治三世的各项指责中有这样一条，即他试图做后来北方恰恰一直在试图做的事情——在奴隶中煽动造反，这是怎么回事呢？如果《宣言》已经宣布了黑人自由平等，国王为何要因为在他们当中煽动造反而受到指责呢？……当我们的宪法制定之后，这同一个观念就变得更明白了，因为我们发现一条专为那作为财产的人所构成的阶级所作的规定；他们没有被置于与白人平等的基点上，甚至没有被置于与贫民和罪犯平等的基点上；但就代表权而论，他们被当作一个更低的等级受到歧视，仅仅只按五分之三的比例被代表。[57]

正如我们在布坎南提出的一条类似指控中看到的那样，说“北方”正试图在奴隶当中煽动造反，这种观念没有任何真实基础。但我们同样可以回想一下杰斐逊在《概观》中的一个非常突

---

[57] 《州际关系策论》，1860年5月8日，载于《宪政主义者戴维斯》，第4卷，页251。

出的论断，即“废除国内的奴隶制”在各殖民地中是一个“想望的重要目标”；还有他对国王努力阻止殖民地终结奴隶贸易的抱怨；还有，他把那种贸易概括为一种与“人性权利”相对立的“臭名昭著的实践”。[58] 人人都知道，杰斐逊在《独立宣言》的初稿中对国王和奴隶贸易提出了类似谴责，但大陆会议把它删掉了。但是，谴责奴隶制和奴隶贸易的原则依然保留在《宣言》当中。和宗教不宽容一样，奴隶制是由美国立国行为在原则上拒斥的殖民地遗产的一部分。然而，它与社会的所有制度尤其是[211]私有财产制度交织得如此之深，在南方尤其如此，以至于奴隶制难以轻易废除。我们不妨再次回忆一下考克兰的金玉良言：“要人接受真理容易，要他们按照真理去规导自己的生活就难了”。[59] 但是，戴维斯与斯科特案中的坦尼一样，暗示说通过不废除奴隶制，国父们表明自己在道德上对奴隶制没有任何反对意见，从而他们没有把黑人包含在关于人类平等的原理之中。

戴维斯所问的问题是，如果黑人是自由平等的，《宣言》为何却指责乔治国王在他们当中煽动造反。答案当然在于，自由和平等是自然权利，而不是公民权利。根据杰斐逊的看法，奴隶制之所以在美洲人当中存在，很大程度上是因为国王的行为所致。因为国王在把奴隶引入美洲贸易中是同谋，然后又用他们去打一场针对他们主人的战争，而这场战争本身就值得谴责。这样一种谴责无论如何都并不意味着对奴隶制本身的辩护。杰斐逊在《弗吉尼亚纪事》中表明，而林肯的政治才能也将证明，奴隶们自己的最高利益总是在于对《宣言》原则的拥护之中。一个奴隶主的国度在宣布独立之后没有立即废除奴隶制，这一点无甚惊奇。值得注意的——或许还是比人类历史上任何其他事件都更

---

[58] 参见第一章，注释[39]。

[59] 参见第二章，注释[14]。

值得注意的——事情倒是，一个奴隶主的国度竟然宣称人人生而平等，从而使废除奴隶制成了道德和政治上必需的事情。戴维斯现在采取的立场恰恰是与这一成就相悖的。

戴维斯也很粗糙地误读了宪法在奴隶制方面所作妥协的目的。他说，在宪法当中，“我们发现一条专为那作为财产的人所构成的阶级所作的规定”。然而，那些为奴的人在宪法中从来没有用“人”之外的任何东西来指称过，而“人”(persons)这个描述在种族或性别问题上完全是中性的。这些人当中有些人为奴隶，这是出自各州法律，而不是出自宪法本身。[60] 宪法第一条说，代表应按联邦所辖各州的人口数目比例分配，此项人口数目的计算法，应在全体自由人民——包括有色人种中的自由人——数目之外，再加上所有其他人口的五分之三。[61] 在戴维斯看来，五分之三条款是奴隶们被视为“劣等”的证据。但是，那些如此看待奴隶的人并不想让他们作为五分之三被计算进来！奴隶主想让奴隶们被全额计算进来，而反对奴隶主的北方人根本不想把奴隶计算在内。五分之三的比例因而是一个妥协。它增加了蓄奴州在国会中的代表数量，而同样重要的是，它增加了他们在选举人团中的票数。在 1860 年，在一个接近 3100 万人口的国度中，由于四百万奴隶的存在而给奴隶制事业带来的额外选票并非小事一桩。

[212]把同一些人同时称为人和财产，其中的悖论把内战带向了最尖锐的焦点上。从定义来看，一个人就是一个拥有理性

---

[60] 宪法第四条第二款提到“凡根据一州之法律应在该州服役或服劳役者，逃往另一州”的那些人，既包括奴隶也包括白人契约佣工。当然，契约佣工到 1861 年为数很少，但只要有一个，就可以打破如下假定，即该条款只是指奴隶。当富兰克林年轻时从波士顿跑到费城，他就是逃脱自己的契约劳役而跑到兄弟那里去的。

[61] 虽然自由黑人是全额计算，而不是按五分之三来计算，但他们依然属于戴维斯所说的“劣等”。

意志的存在者。同样从定义来看，一件动产就是一份没有理性意志的可移动的财产。因为一匹马或一只狗缺少理性意志，所以主人就对它可能导致的任何破坏或伤害负责。但是，根据各蓄奴州的刑事法规，奴隶们就像他们的主人一样被认为应对自己的行为负责。当奴隶主们寻求把奴隶按全额计算进来的时候，他们就是在断定奴隶们是完全意义上的人。同时，通过宣称对自己奴隶的劳动具有权利，他们就是在断定奴隶比人类更低级。奴隶们如何能够同时是这两者，戴维斯及其支持者们从不曾解释过。

或许，驳斥戴维斯对《独立宣言》解释的最具毁灭性的证据不是来自任何禁止奴隶制的发起者，而是来自卡尔霍恩——这位南部邦联事业所有权威中最高贵的一位。对于不可分割的州主权以及依系于这一主权之上的州权利的纯粹学说，卡尔霍恩是其重要的发现者。他同时是废止联邦法律和脱离联邦匾额上的哲学王和摩西。然而，卡尔霍恩并不认为《宣言》中的平等主张指的是“共同体的独立”，而是认为它指的是与杰斐逊的理解相同意义上的人类平等。卡尔霍恩指斥这是最荒谬和最危险的错误，但他并不怀疑它的本意。人类共同体的平等当然也隐含在《宣言》之中，但它派生于那些自愿同意建立那些共同体的人的基本平等。

1848 年，在一次关于《俄勒冈法案》的演说中，卡尔霍恩对于人人生而平等命题说过这样的话：

> 我们允许一个如此之大的错误在我们的《独立宣言》中占有一席之地，现在我们开始体验这种做法的危险了。很长时间以来它都平安无事；但随着时间的流逝，它开始发育成长，并产生了恶毒后果。它强烈控制了杰斐逊，即那一文件作者的头脑，这导致他对南方黑种人对白种人的附属关

> 系采取了一种完全错误的观点；结果，他还认为，黑种人虽然受到限制而完全没有自由，但他们就像白种人一样完全有资格既拥有自由也拥有平等；从而，他还认为，剥夺黑种人的自由既是不公正的，也是不道德的。[62]

没有什么东西能够比这些话更直接了。卡尔霍恩说，《独立宣言》有这样的意思，即奴隶制是不公正的和不道德的，而且黑人和白人一样完全有资格享有自由和平等的好处。戴维斯和布坎南一样谴责北方自由州从事的反奴隶制运动，事实上是写作《宣言》的南方奴隶主带来的"恶毒后果"！[213]对于戴维斯的论点——《宣言》所谓的平等是指"共同体"的平等而不是人的平等——没有什么东西能够比这一点与之发生更尖锐的冲突了。它也与戴维斯自己的如下声明相抵触，即他立于"我们国父们"的传统之中。

卡尔霍恩的潜台词是，人类平等学说是杰斐逊莫明其妙地对常轨的偏离。但正如我们看到的，杰斐逊本人却把《宣言》视作"美国精神"的一种表达。也没有丝毫历史证据表明，大陆会议内外的任何一位投身于爱国事业的人对此持有不同看法。但是，通过把脱离联邦权利与只有自己同意才受统治的权利等同起来，戴维斯继续借助于《宣言》的资源。虽然它与奴隶制，尤其是与为谴责"含的堕落子孙"所需要的圣经权威完全不一致；虽然《宣言》中的同意是平等的等价物——这也就是说，同意之所以是政府公正权力的要求，仅仅是因为人人生而平等——他仍然继续借助于《宣言》。当戴维斯引用杰斐逊式的比喻——马而非人才生来背负马鞍——的时候，他本人也看到了这一点。

只有我们把平等理解为适用于人类这一物种范围内的所有

---

[62] 《关于〈俄勒冈法案〉的演说》，1848 年，载于《联邦与自由》，页 569—570。

个人，而不仅仅是适用于个人所构成的共同体的时候，杰斐逊的比喻才与这种对平等的理解相一致。因此，戴维斯没有任何根据把脱离联邦权利与美国革命的原则等同起来，而他在参议院告别演说的结尾处正是这样做的：

> 因此，各位参议员，让我们回溯把我们联结在一起的那项契约，回溯我们的政府建立于其上的原则；如果你们否认它们，如果你们否认我们有权从一个有破坏我们的权利之虞、因而是不正当的政府当中退出，那么，当我们宣布独立并担负相应风险的时候，我们就只不过是在走我们父辈的道路而已。这样做并非出于对其他人的敌意……而是出于捍卫和保护我们的权利这一高贵而严肃的动机，这些权利是我们继承下来的，把它们完好无损地传给子孙是我们庄严的责任。

林肯的当选是否在某种程度上威胁到了戴维斯或任何其他美国公民从其“父辈”那里继承下来的权利，这将成为林肯第一次就职演说的中心问题。

戴维斯想以他的导师卡尔霍恩曾经批判过的同一个祖辈传统的卫道士的面目出现。为了把自己展示为革命先辈的纯粹体现者，戴维斯为“生而平等”发明了一个完全虚构的同义词——“共同体的独立”。

[214]戴维斯和卡尔霍恩把杰斐逊视为一个偏离常规的人，对于这一观点进行反驳的甚至更强有力的证据是斯蒂芬斯。斯蒂芬斯是佐治亚州代表，1847—1849 年，他是林肯在国会中的辉格派伙伴。和林肯一样，他反对墨西哥战争，不想看到奴隶制问题因联邦领土扩展而再次爆发。和林肯一样，他支持过《1850

年妥协案》。但他支持废除了《密苏里妥协案》的《堪萨斯—内布拉斯加法案》，在这个问题上他与林肯分道扬镳了。道格拉斯与布坎南在堪萨斯就“人民主权”问题发生分裂之后，斯蒂芬斯指责道格拉斯为叛徒。自针对堪萨斯的乐考普顿(Lecompton)论战以来，在捍卫奴隶制问题上，他就死心踏地站在“坚定的南方人”的行列之中了。

然而，在1861年佐治亚州的制宪大会上，斯蒂芬斯也作过在南方人反对脱离联邦的所有演讲中最强有力的演讲。在这次演讲中，他列举了南方在联邦中曾经享受过的诸般好处，他表明，南方人所占据的联邦席位远远超出了南部各州的人口和面积的比例。他运用的最为典型的数据如下：

> 虽然需要境外外交机构参与的商业活动中有四分之三明显来自各自由州，来自它们更大的商业影响力，然而我们拥有最重要的外交使团，他们能够在可能的最佳条件下去保障我们棉花、烟草和蔗糖的世界市场。我们有大量更高级的陆海军军官，而更大比例的陆海军士兵却征召于北方。在占据行政部门的审计员和审计长当中同样如此，过去五十年的数据表明，在这样招聘的三千人当中，我们的人数超过了三分之二，而在共和国的白种人口中，我们却仅只有三分之一。

还有，

> 我们南方人当总统当了六十年，而他们是二十四年，因此我们控制了行政部门。同样还有最高法院的法官，我们南方出过十八位，而北方才出了十一个；虽然将近五分之四的司法事务出自各自由州，然而法院中的大部分法官却总

是来自南方。

在说明南方在采用宪法以来的年代中如何具有优势的过程中，斯蒂芬斯也提醒他的听众说，林肯当选代表着那一优势地位可能终结。在此过程中，他提醒我们，蓄奴的南方是多么类似于大革命前夜的法国贵族。但要重申一下，斯蒂芬斯在这次演讲中[215]谴责脱离联邦的傻念头时毫不妥协："你能向世界各国提出何种理由去为之辩护？……北方攻击了什么权利？南方有何种利益遭到了侵犯？何种正义遭到了否定？何种建立在正义和权利之上的要求遭到了拒绝？"斯蒂芬斯在此雄辩地预示了林肯第一次就职演说对脱离联邦的非理性分析。而且他毫不含糊地指出，脱离联邦意味着战争，而这场战争会带来无法弥补的破坏。他进一步警告说，在这样一场战争中，"一种主张普遍解放奴隶的报复性法令……是可以合理预期的"。没有人能够比他更富有先见之明了。[63]

但是，虽然斯蒂芬斯对脱离联邦持反对意见，但他是卡尔霍恩主权理论的追随者，根据这种理论，当佐治亚州大会的投票结果与他的观点相左时，斯蒂芬斯应当接受该州脱离联邦的决定。由于斯蒂芬斯如此强烈地忠于联邦政府，同时由于人们认为他会帮助确保其他那些曾被他说服的人的忠诚，因此，在戴维斯被选为南部邦联总统同时，斯蒂芬斯被选为副总统。

斯蒂芬斯获得的最大声望，乃是他出版于 1868—1870 年间的两卷本杰作，即《对新近州际战争的宪法考察》(*A Constitutional View of the Late War between the States*)。此书肯定

---

[63] 斯蒂芬斯，《在佐治亚州制宪大会上的演讲》，1861 年 1 月，载于《内战时期美国政治史：1860—1865》(*The Political History of the United States of America during the Great Rebellion, 1860—1865*)，麦克弗森(Edward McPherson)编(New York: Da Capo Press, 1992)，页 25—26。

是对南部邦联最为精彩的辩解。人们可以说，它本是一本卡尔霍恩可能写出的作品。如同卡尔霍恩的作品一样，此书出色展示了从未经审视的前提出发的完美演绎推理。在那些前提当中，最为重要的是卡尔霍恩未经分割的主权观念，以及建立在这一主权之上的州权观念。斯蒂芬斯追随卡尔霍恩《政府专论》的主题，在回顾内战——他当然是把这场战争称为州际战争——的时候，他将内战看作维护宪政政府免受多数暴政的努力。奴隶制同样几乎没有予以注意。在这方面，斯蒂芬斯的《宪法考察》与阿克顿勋爵在一篇显然写于 1861 年早期的文章中所采取的亲南部邦联立场具有引人注目的一致性。[64] 阿克顿是 19 世纪最有名的自由派人士之一，然而他却完全从卡尔霍恩的眼光来看待内战。他认为，奴隶制仅是北方将其暴政施加于南方的借口而已。一个拥有阿克顿这般地位的欧洲自由派会对战争持有这样一种看法，这告诉我们林肯为获得外国人——甚至包括那些自认为服膺于自由的人——的善意所要面对的巨大困难。

战后，斯蒂芬斯愿意在阿克顿丢下论证的地方重新拾起这一论证。出于这一原因，至关重要的事情就是，看一看斯蒂芬斯在佐治亚的萨凡纳所作演讲中对南部邦联的捍卫，这次演讲发表于佐治亚州大会演讲两个月之后，但在战争开始之前。在这次演讲中，关于州权、多数暴政，或者作为“老的联邦”当中永久少数派的南方，他只字未提。南部邦联的特殊性[216]被说成完全仅仅存在于其奴隶制的基础之上。

我们将详细引用的斯蒂芬斯的这次演讲，发表于 1861 年 3

---

[64] 阿克顿(John Emerich Edward Dalberg Acton)勋爵，《美国革命的政治理由》(Political Causes of the American Revolution)，载于《自由与权力论文集》(*Essays in Freedom and Power*)，希姆法伯(Gertrude Himmelfarb)选编并作导言(Boston: Beacon Press, 1948)。

月 21 日。这个时间值得特别注意。斯蒂芬斯和戴维斯已于 2 月 18 日就职，而林肯也于 3 月 4 日上任。萨姆特要塞(Fort Sumter)([译按]是美国内战时(1861—1865)邦联夺取联邦的第一个海港要塞，位于南卡罗莱纳州)的枪声在 22 天之后就打响了。这是一个充满极度悬念的时段——用莎士比亚的话来说，它是该国的精神与四肢百骸仍处于彼此磋商中的时段。布坎南总统虽然已经谴责了脱离联邦行为，但他也说过，基于宪法强迫南方各州的权力并不存在。林肯在脱离联邦问题上重复了布坎南的立场，但至今一直没有采取决定性的行动去证明他在强迫问题上的立场。斯蒂芬斯就自己先前对脱离联邦的反对保持沉默。无论他内心里有何种怀疑或顾虑，他仍然在言语上认为，南部邦联是一个既定事实，一个注定会垂诸永久的政府。现在是时候了，应详细告诉世人它会垂诸永久的最强有力的理由。在某种意义上，这是南部邦联的顶峰，而斯蒂芬斯的演讲比任何其他东西都更算是南部邦联的《葛底斯堡演说》。

这次演说是作为奠基性演讲而为我们所知的。就像林肯的《分裂之家演说》一样，它因援引的圣经说法而闻名："匠人所弃的石头，已成了房角的头块石头"(诗 118:22)。在《新约》中，"奠基石"就是耶稣本人。[65] 斯蒂芬斯宣称，奴隶制是南部邦联的奠基石，只有根据这一比较才可以显现其全部意义。这次奠基石演讲在关于内战的绝大多数文献中只有人草草注意过。如果说它曾见之于文献汇编的话，也极其少见。然而，当时没有任

---

[65] 耶稣在《马太福音》二十一章 42 节中引用了《诗篇》中的这段话："耶稣说，'经上写着：匠人所弃的石头，已成了房角的头块石头'"。在《使徒行传》四章 11 节中，当彼得谈到耶稣的时候，他说，"他是你们匠人所弃的石头，已成了房角的头块石头"。在《彼得前书》二章 6—7 节中，他再次说道："因为经上说大话，'看哪，我把所拣选、所宝贵的房角石安放在锡安；信靠他的人必不至于羞愧'。所以，他在你们信的人就为宝贵，在那不信的人有话说：'匠人所弃的石头，已作了房角的头块石头'"。

何言论更充分地揭示了即将到来的冲突的内在真相。

> 新的[邦联]宪法把关于我们特殊制度——存在于我们当中的非洲奴隶制——的所有令人焦虑的问题，也就是黑人在我们文明形式中的恰当地位问题都永久搁置起来了。这是最近的决裂和目前革命的直接原因所在。杰斐逊预测到，这是"老的联邦将会触上的巨石"。他所言不虚。在他而言是一种推测的东西，现在成了已经实现的事实。但是，他是否完全理解到了那块巨石曾经而且现在仍然立于其上的伟大真理，却值得怀疑。杰斐逊和老的宪法建立时代的大多数主要政治家们接受的主要观念是，奴役非洲人是违反自然法的：它原则上就是错误的，在社会、道德和政治的意义上都是如此。他们并不确切知道如何来对付这种恶，但那个时候人们的普遍意见是，无论如何，在上帝的秩序之内，这种制度将会消失和寿终正寝。这一理念虽然没有吸纳到宪法当中，它却是那时占主导地位的理念。在奴隶制维续期间，宪法确实确保为这种制度提供每一种根本的保障，从而，没有任何论据可以[217]因为时代共同情感而正当地用来反对如此保证的宪法保障。然而，那些理念在根本上是错误的。它们建立在各种族的平等这一假定之上，但这是错误的。它是建立在沙滩上的根基，建立在这一根基上的政府理念也是如此，当"风暴刮起的时候，它就倒塌了"。[66]

---

[66] 《奠基石演讲》，1861 年 3 月 21 日，载于《公私生活中的斯蒂芬斯及其信函和演讲》(*Alexander H. Stephens in Public and Private with Letters and Speeches*, Philadelphia: National Publishing, 1866)，页 721。

与卡尔霍恩不一样，斯蒂芬斯并没有单单拿杰斐逊作为持有奴隶制是错误的这一观点的例子。相反，杰斐逊的观念乃是（正如林肯所认为的那样）建国时期“大多数主要政治家们的主要观念”。这一点恰恰与公开捍卫脱离联邦的几乎每一种观点相冲突，这样的公开捍卫认为，脱离联邦是由遵守“老的宪法”体现的“契约”这一动机所驱动的。更为深刻的是，它与支撑坦尼在斯科特案中的观点的关键假设是矛盾的，这个假设就是，“在《独立宣言》时期，当制定和采纳美国宪法的时候……[黑人]被视为劣等人……而且他们如此低贱，以致没有白人应当对之尊重的任何权利”。正是这种错误的历史假设使坦尼能够认为，任何黑人，无论是自由人还是奴隶，都不能成为合众国公民。同样是这一假设决定了坦尼的判断，即区分奴隶这种财产与其他形式的财产，没有任何宪法基础，从而，奴隶这种财产在联邦领土范围内有资格获得同其他财产形式一样的保护——事实上，国旗所在之地，就是奴隶制可以存在之地。1860 年，南方已经在基于对“老的宪法”这一解释的旗帜下从政治上联合起来了。他们针对共和党人、甚至还有道格拉斯式的民主党人动用了无限的道德义愤，而这些人是敢于对把坦尼的观点与宪法本身在字面上等同起来进行质疑的人。林肯和共和党试图剥夺他们扩展奴隶制的宪法权利，这是脱离联邦背后的推动力。然而，在斯蒂芬斯看来，作为所有这些东西之基础的假设——也是戴维斯（追随坦尼）所依赖的假设——是绝对错误的。

斯蒂芬斯说，在“老的宪法”形成时期，人们的主导观念之一就是，“在上帝的秩序之内，[奴隶]制度将会消失和寿终正寝”。在林肯当选之前，他的言论最激怒南方的，或者说最有力地推动他们走向脱离联邦的，莫过于他在《分裂之家演说》中坚持把奴隶制推向“最终灭绝”的政策。然而，在林肯－道格拉斯的整个辩论以及库珀学会演讲中，针对赞成奴隶制的南方，同样针对道

格拉斯，林肯反复声称，美国的立国是建立在如下期望基础之上的，即奴隶制在道德上是错误的，它最终会消失。在《分裂之家演说》本身当中，林肯[218]小心翼翼地说，他期望家庭停止分裂，他期望奴隶制消失掉。他反复申述，他不会做任何事情去反对各州根据法律存在的奴隶制。当斯蒂芬斯说国父们相信"在上帝的秩序中，[奴隶]制度将会消失和寿终正寝"的时候，他准确地同时抓住了林肯演讲的言辞和精神。首要问题在于，斯蒂芬斯维护了林肯的声明，即他的政策只不过是想恢复国父们的政策而已。如果是林肯自己写下奠基石演讲中的这些段落的话，它们也不可能在为他作辩护方面走得更远。

和林肯一样，斯蒂芬斯也说，"在奴隶制维续期间"，宪法确实为奴隶制确保"每一种根本保障"。"在奴隶制维续期间"这一短语再次强调了斯蒂芬斯的（还有林肯的）信念，即宪法制定者们把奴隶制视为一种暂时现象。在保障奴隶这种财产的安全时，（在斯蒂芬斯看来）宪法制定者们并没有看到这与他们的根本信念——即奴隶制是一种恶，它注定会最终灭绝——之间存在任何不一致。但是，奴隶制虽然是一种恶，在他们建立国家这一目标的框架范围内，它却是一种必要的恶。而且斯蒂芬斯还说，在对奴隶这种财产的这些保障中，没有任何与"时代共同情感"，也就是与反奴隶制情感不一致的东西。这里我们触及了戴维斯（还有坦尼）如下信念的神经，即宪法给予奴隶制的保障意味着宪法制定者们不可能相信奴隶制在道德上是错误的。

在1860年5月8日的《州际关系策论》第二部分，戴维斯提出了如下观点：

> 在联邦不同州存在的黑人奴隶制，构成了它们内部制度的一个重要部分，这些制度是从他们祖先那里继承

> 下来的，它们在采用宪法的时候就存在着，而根据这一宪法，奴隶制被认为构成了各州之间权力分配的一个重要因素；联邦非蓄奴州对这一制度之看法或感受的任何变化，都不能给它们或它们的公民们提供理由，让其怀着推翻这一制度的想法而对之进行公开或隐秘的攻击；所有这样的攻击都是对相互保护和防卫这一相互间庄严承诺的公然违背。[67]

这里的中心观点是如下断言，即“非蓄奴州在观点或感受上的任何变化”都不能为攻击奴隶制度提供理由。戴维斯在这里无疑是在附和坦尼在斯科特案中的观点：

> 我们认定，没有人会认为，对这一不幸种族的公众看法或感受的任何变化……都应促使法院更自由地解释宪法语词，而超出人们制定和采纳这一法律文件时希望它担负的含义，以为这一种族提供支持。[68]

无论是北方还是南方，都没有人反驳[219]如下论点，即法院在解释宪法的时候，应尽可能遵照那些制定和批准宪法的人心中的语词含义。冲突就是针对那一含义的。坦尼设想，《独立宣言》是制宪者信念的可靠证据。他还承认，如果《宣言》和宪法是当前的文件——也就是 1857 年的文件——那么“人人生而平等”就会把黑人包括在内。但他否认 1776 年《宣言》签署者曾经想过把黑人包括在“人人生而平等”所理解的“人”当中。这一点是戴维斯也主张的东西，他坚持认为，平等仅仅指涉“共同体”，

---

[67] 《州际关系策论》，载于《宪政主义者戴维斯》，第 4 卷，页 251。

[68] 《美国史文献》，页 342。

而不指涉一般而论的人类。[69] 坦尼写道："如今，要了解世界上文明和开化地区曾经流行的对那一不幸种族的大众看法之状况，这是很困难的"。[70] 他试图在每一点上都不做到这一点，并以此作为证据来维护这个论点。[71] 林肯在关于斯科特案的演讲中反驳坦尼，他得出结论说，"要说现在公众对黑人的看法比政府初建立时要好得多，这种说法或假定是大错特错的"。[72]

坦尼声称，1857 年的舆论比建国时期的舆论对黑人的人性尊严更为有利，林肯在反驳坦尼这一观点时没有使用的一份证据与 1818 年马里兰州审判一位名叫格拉柏(Jacob Gruber)的卫理公会牧师有关。[73] 格拉柏在哈格士城(Hagerstown)举行的一次聚会上谈论了"国家罪过"(the national sin)问题。

> 听众中有 2600 个白人，还有超过 400 个黑人在人群外围。那位勇敢的福音传教士攻击奴隶制，说它与《独立宣言》不一致，并批评奴隶贸易是不人道和残酷的。结果，大陪审团指控他试图煽动奴隶们造反。哈格士城的人们是如此愤怒，以致被告的辩护律师……努力寻求把案件移至弗

---

[69] 这也是我们时代支持南部邦联的人所辩称的东西。参见《美国政治传统的基本象征》(引自本章注释[43])以及布拉德福特(M. E. Bradford)，《比理性更好的指南：联邦党人与反联邦党人》(*A Better Guide than Reason: Federalists and Anti-Federalists*, New Brunswick, N. J.: Transaction, 1994)。

[70] 《美国史文献》，页 342。

[71] 在这一点上对坦尼的详细批驳，可参见费伦巴切尔(Don E. Fehrenbacher)，《斯科特案在美国法律和政治中的意义》(*The Dred Scott Case: Its Significance in American Law and Politics*, New York: Oxford University Press, 1978)，页 339—364、388、674—675。我们将在第五章回到这一主题。

[72] 林肯，《在伊利诺州斯普林菲尔德的演讲》，1857 年 6 月 26 日，载于《文集》，第 2 卷，页 404。

[73] 这次审判显然不为林肯所知。费伦巴切尔在斯科特案一书中提到了这一审判，但并没有被收入他所展示出来用以反驳坦尼——坦尼认为，在建国到 1857 年之间，关于黑人人性尊严的意见发生了变化——的证据之中。

里德里克审理。

可敬的格拉柏牧师的演讲，正是布坎南总统（还有戴维斯）曾经谴责为应当为地域性危机负责的那类煽动性演讲。它是赞成奴隶制的南方指责为背叛宪法契约并用来为脱离联邦进行辩护的那类演讲。下面是格拉柏的律师对陪审团发表的成功演讲，它呼吁宣判格拉柏无罪：

> 只要愿意，任何人在任何时候都有权发表自己对那一问题[奴隶制]的意见。它是一个引起全国关注的话题，在任何时候都可以自由讨论。格拉柏先生确实引用了我们国家独立这一重大行动的话语，并坚持那一广受尊重的法律文件所包含的原则。格拉柏先生[220]确实指责过那些奴隶主，因为他们在行使权力过程中，对人性的呼唤充耳不闻；而且他警告那些奴隶主，他们可能会给自身带来罪恶。他确实满怀痛恨地谈论那些卑鄙的家伙，他们靠买卖人肉为生，并通过离妻散子聚敛财富：据我所知，这就是格拉柏先生犯下的主要罪过。说他有这样说话的权利，说没有适合处罚他的法律，我就可以让自己获得满足吗？在任何形式的诉讼中，他都离惩罚的对象如此之远，从而我们已准备好坚持这些同样的原则，并且如果必要的话，在正义的殿堂中、在那些法律的执行者面前使用同样的话语。确实，严酷的必要性迫使我们在一段时间内忍受奴隶制的恶。当我们仍然处于殖民准州地位时，这种恶被另一个国家强加于我们头上。它不可能轻易或突然消除。然而，当继续存在的时候，它玷污了我们国家的品格，而每一个真正热爱自由的人都充满信心地期望最终抹去这种污点，虽然必须慢慢抹去；而且，他们真诚地寻求可以最好地实现这一必要目标的

手段。直到这一目标得以实现，直到我们能够毫无羞愧地面对《独立宣言》的话语，每一个人性之友都会寻求减轻奴隶制那令人懊恼的锁链，并竭尽其力改善奴隶的不幸处境。

这就是格拉柏先生在其演讲的那一部分——也就是我正在谈论的东西——中的目标。那些抱怨和谴责他的人会发现，要答复他是不容易的：除非抱怨、谴责和迫害被视为一种答复。[74]

如果对格拉柏的审判是在1858年的伊利诺而不是1818年的马里兰进行的，人们便可以猜测他的律师是林肯。在这一辩护当中，任何一个词语都与林肯1850年代的论点完全一致，而且完全等同。甚至说，这一演讲的节奏和措词都是林肯式的。这也不是一位单单为顾客利益而行动的律师。他说，他本人愿意以格拉柏用过的同一种话语在法庭中维护同样的原则。这是对斯蒂芬斯就国父们反奴隶制信念所做概括的最真实的确认。

针对1860年林肯当选的合法性所做的指控之一在于，共和党是一个地方性政党。和林肯一样，格拉柏的律师认为，奴隶制这一问题是全国性的，负有罪责的人是那些要限制而不是推动奴隶制讨论的人。其二，他毫不怀疑地认为，《独立宣言》的诸原则适用于整个人类，它对奴隶们的适用性不亚于对他们的主人的适用性。其三，他像林肯（追随杰斐逊）那样认为，奴隶制"是由另一个国家强加给我们的"。它不是自由人民自由选择的制度，而是一种根深蒂固的恶，而且是一种"不能轻易或突然消除的"恶。从[221]这个角度——同时也是从林肯和斯蒂芬斯的角度——来看，宪法对奴隶制的保障决不应该被解释为代表着道

---

[74] 伊顿（Clement Eaton），《老南方的思想自由》（*Freedom of Thought in the Old South*，Durham，N. C.：Duke University Press，1940），页131。

德上的赞成。这与斯科特案中的主张直接冲突，根据后一种主张，宪法道德要求把奴隶这种财产看作与任何其他形式的财产是同样值得保护的东西。由实定法确定的这种财产平等主张与由自然法确定的人人平等主张相反，它成了为分裂所作辩护的核心。最后，格拉柏的律师像林肯和斯蒂芬斯一样认为，隐含在《宣言》中的政策，就像隐含于制定和批准宪法这一行动中的政策主张一样，是一种指望奴隶制消亡或最终灭绝的政策。他说，只有当"我们国家品格上的这一污点"得以消除，我们才能"毫无羞愧地面对《独立宣言》的话语"。现在，读者可能很想了解格拉柏的律师、这些高贵而正义的观点的作者、这些被如此雄辩甚至优雅地表达出来的杰斐逊式和林肯式观点的作者的身份。他名叫罗杰·坦尼。[75]

我们如何能够解释这位首席大法官从绝对反对奴隶制向绝对赞成奴隶制的这种内心突变和转向呢？在近四十年中，这样的改变并非不同寻常之事。然而，令人惊讶的是，面对自己早期的观点，坦尼居然能够把在全国范围内发生的这种改变描述成它实际所是的对立面。我们不会仅仅因为他改变观点而攻击这位首席大法官。同样的改变也曾发生在卡尔霍恩身上，他同时作为一个民族主义者和一位自然权利学说信徒而开始其政治生涯。作为一位自己主张的那种州权的捍卫者，卡尔霍恩后来会不遗余力地嘲弄和藐视自然权利。但是，在斯科特案的判决意见中，坦尼没有谴责关于自然权利哲学。相反，他说，在1857年很难了解宪法批准时期公众对那个"不幸种族"的看法，他以此暗示说，当时的舆论，包括他自己的意见，是有利于黑人的人格的，但他对那些制定和批准宪法的人的意见负有义务，要像他们

---

[75] 我要感谢维斯特(John West)博士叫我注意坦尼在格拉柏案中的观点，这些观点见之于伊顿的《思想自由》一书。

会解释的那样去解释宪法。坦尼在理论上对奴隶制的看法与他在1818年的想法并无不同，这一暗示并没有被充分注意到。然而，问题仍然在于，如果坦尼并不像他的意见所显示的那样赞成奴隶制，他为何要如此大费笔墨去错误描述宪法制定者和批准者的意见呢？很明显，从他代表格拉柏所作的演讲来看，他在1818年所宣称的主张就是他那时确信为国父们所持有的那种主张。相对于1818年的坦尼来讲，并没有任何更强有力的证据来反对1857年的坦尼。[76]

回头看看《奠基石演讲》，我们发现，南部邦联副总统[222]斯蒂芬斯不仅要战胜邦联总统戴维斯对邦联独立的辩护，而且他还要提出一套与之全然不同的申辩：

---

[76] 1858年，南卡罗莱纳州参议员哈蒙德(James H. Hammond)谈到了1833—1834年英国西印第安诸殖民地奴隶解放后废奴主义在北方的兴起，他的那些话也不妨参考一下："那么，南方当时的舆论状况又是怎样的呢？华盛顿已经解放了自己的奴隶。杰斐逊则尖锐地谴责了这种制度并尽可能地去破坏它。克雷们、马歇尔们、克劳福德们及许多其他杰出的南方人士，则在殖民化进程中就开始反对奴隶制了。这在南方所致的必然后果就是，她相信奴隶制是一种恶——一种可耻的缺陷——也就是说，是一种罪。她对于奴隶制讨论犹豫不决。……但是，少数勇敢的人抓住这个问题不放：他们迫使南方重新全面审视这个问题，而结果如何呢？为何要找到一个感觉到奴隶制是其良心上最轻微负担的南方人、一个事实上把该制度视为在提升财富、力量和权力方面对奴隶主和奴隶有同等好处的人会很困难呢？……直布罗陀岩的根基没有我们的奴隶制度这样牢固。在四分之一世纪中，它承受了飓风的冲击。……而它现在情况如何呢？为什么在同期的四分之一世纪里，我们的奴隶在数量上翻了一番，而且每个奴隶的价值还不止翻了一番？具有最佳劳动力的黑人在1828年的买价是400美元，而现在，在他年龄增长三十多年以后，却卖到800美元"。《政治史》，页26。哈蒙德作为奴隶劳动的"底基"理论的作者而闻名，1859年9月30日，林肯在密尔沃基举办的威斯康辛州农业博览会上的演讲中对他的理论作了全面回应。上面选录的这段话确证了斯蒂芬斯和1818年的坦尼两人就国父们生活时代南方在奴隶制问题上的意见所提出的观点。与布坎南和戴维斯的看法相反，它也证实了这样一个事实，即自废奴主义在北方兴起以来，蓄奴的南方不但没有遭殃，而且事实上还获得了繁荣发展。

> 我们的新政府正是建立在[与《宣言》平等理念]相反的理念之上的；它的根基和奠基石建立在如下伟大真理之上，即黑人和白人是不平等的。对于黑人来讲，奴隶制，也就是从属于高等种族，是其自然而正常的处境。我们这个新政府在世界史上是第一个建立在这个伟大的自然和道德真理之上的政府。这条真理就像各门科学中的所有其他真理一样，其发展进程很缓慢。即便在我们当中也是如此。许多听到我说这话的人或许都能很快记起，这条真理即使在他们所处的时代也没有得到普遍承认。上一代人的错误迟至二十年前仍然在许多人身上延续。对于北方那些对知识之外的东西抱有狂热而仍然坚持这些错误的人，我们有理由称之为顽固分子。⑰

蒂斯芬斯再次与斯科特案中的坦尼相冲突。南部邦联“正是”建立在“相反的理念”，即种族不平等的理念之上，这意味着“父辈们”的“旧宪法”是建立在种族平等之上的。“我们的新政府”在双重意义上是新的：就其存在而言它是新的，同时就其原则而言它也是新的。它在祖先的智慧方面完全没有根基，而是建立在现代科学这一人类知识类型之上，现代科学的不断发展使得它抛之于身后的所有事物如果不是愚不可及，也是陈旧落伍的。“上一代人的错误”，其中首要的是对他们之间的人类平等的信念，“迟至二十年前仍然在许多人身上延续”。“我们的父辈们”，即那些制定和批准了 1787 年宪法的人们，因此必然是踌躇于黑暗之中。华盛顿在 1783 年《致各州通函》的一段值得回忆的文字中声称，“我们帝国的基础并不是植根于无知和迷信的黑暗年代，而是植根于人类权利比此前任何时期都得到更好理

---

⑰ 《公私生活中的斯蒂芬斯》，前揭，页 721—722。

解和更清楚界定的新时代”。[78] 根据斯蒂芬斯所宣称的启蒙来看，华盛顿设想的体现于《独立宣言》中的启蒙本身就是一个“无知和迷信的年代”。既然如此，戴维斯为南部邦联独立所作的申辩步趋华盛顿，其中就不可能有任何价值了。

斯蒂芬斯继续阐述其新的种族科学，以及它在确定邦联宪法中的作用。

> 到目前为止的冲突，胜利处于我们一边，而且在邦联各州整个地域内我们都取得了完全的胜利。一如我所指出的，[223]我们的实际架构正是牢固地植根于这种胜利之上的；而且，我不能允许自己怀疑如下最终的胜利，即整个文明和开化世界都会完全认识到这一原则。正如我曾指出的，这一原则所体现的真理的发展进程可能像各科学分支中的所有真理一样，它们现在进展缓慢，而且也曾一度如此。伽俐略宣布的原理是这样，亚当·斯密及其政治经济学原理是这样，哈维及其血液循环理论也是这样。据说，在哈维宣布那些真理的时代里，没有一个医学同行承认它们。现在，它们得到了普遍的承认。我们难道不可以因此满怀信心地期待着普世人最终承认我们的制度奠基于其上的那些真理吗？在为合乎人性的社会提供素材方面，它是第一个建立在严格顺从自然和上帝诫令的相关原则之上的政府。许多政府都建立在某些阶级的原则之上；但因此而被奴役的阶级则属于同一个种族，从而违背了自然法。我们的制度绝不像这样违背自然法。根据自然本性，或者根据对迦南的诅咒，黑人就该在我们的制度中处于这种境况。

---

[78] 《华盛顿文集》(*George Washington: A Collection*)，艾伦(W. B. Allen)编(Indianapolis: Liberty Classics, 1988)，页240。

建筑师在建造房屋的时候要用恰当的材料做地基，[首先]是花冈岩，然后是砖块或大理石。我们社会的根基是由自然适合于它的材料构造的，而根据经验我们知道，如果是这样的话，它不仅对更高等的种族，而且对更低贱的种族都同样是最好的。它确实与造物主的诫令是相符合的。深入探究造物主诫令中的智慧，或对这些诫令予以质疑，这不是我们要做的事。为了自己的目的，他让一个种族不同于另一个种族，一如他让"一颗星不同于另一颗星的辉光"。在政府的建立以及所有其他事情方面，人性的重大目标在服从造物主的律令时就得到最好的实现。我们的邦联就是建立在与这些法令严格保持一致的原则之上的。由第一批建造者们首先放弃的这块石头，在我们新的大厦中"已成了房角的头块石头"。我们可以期待，旧联邦的瓦解进程将以近乎绝对的确定性继续下去。我们现在是欣欣向荣的力量的核心，如果我们忠于自己、忠于我们的命运和崇高使命的话，这一力量将变成这块大陆上的控制力量。这一力量的增长势头在时间进程中会继续到何种程度，或者它将终结于何处，这一点将由未来决定。[79]

这段引人注目的演说比任何其他同期文献都不仅更好地传达了南部邦联的精神，而且更好地传达了产生于邦联灰烬中的南方吉姆·克劳法的精神。从南部重建时期始，直到二战结束，种族不平等理念比它在奴隶制时期更深刻地牢牢吸引了前邦联区域的注意力——而且不仅仅是前邦联地区。它的影响也绝对还没有终结。斯蒂芬斯对南部邦联前途的预言最为相像的，莫过于希特勒对千年帝国的预言了。他们的理论也并非判然有别。与

---

[79] 《公私生活中的斯蒂芬斯》，前揭，页722。

希特勒不一样，斯蒂芬斯只把一个特殊的种族说成是低贱种族。但是，[224]种族支配原则一旦建立起来，就能够轻易扩展，以适应自命不凡的主人种族或阶级的便利，无论这个阶级是谁。

在取自《奠基石演讲》的这最后一段文字中，斯蒂芬斯表达了胜利完全处于邦联一边的信念。此时处于萨姆特战役数周之前，也是林肯与布坎南之间分歧的深度被揭示出来的数周之前。但是，斯蒂芬斯的乐观主义不是依系于林肯和旧联邦在眼下的危机中会如何回应，而是依系于邦联政府建立于"严格顺从自然和上帝诫令的原则"之上的。因此，他以为，新邦联必定会日益成长壮大，而旧联邦则因其建立在对那些原则的否定之上，从而将土崩瓦溃。

斯蒂芬斯把自己关于黑人的重大科学发现与伽俐略、斯密和哈维的发现相提并论。他没有指出是谁发现了黑人的卑贱性，他甚至没有暗示有何种证据支持这一重大发现。人们只能猜测，达尔文出版于 1859 年的《物种起源》一书可能影响了他的头脑。然而，在那部作品中，没有任何直接讨论黑人平等问题的内容。[80] 值得注意的是，斯蒂芬斯把作为社会科学的斯密的作品与属于自然科学的其他两个人的作品放在一起讨论。我们将会看到，在其《政府专论》中，卡尔霍恩声称是在把政治学的边界推回到伽俐略所代表的物理科学模式上去。斯蒂芬斯则把哈维——血液循环的发现者、一位生物学家而非物理学家——作为他的主要例子。但是，哈维的发现与把一个国家整体分裂开来的任何政治问题都没有任何关联。把物理学、生物学和经济学不加区分地组合在一起，这显示了 19 世纪中期对学问的信念，而且是一种最全面最天真形式的信念。然而，为了避免我们对斯蒂芬斯不公平，我们有必要提醒读者，20 世纪学术诡辩的

---

[80] 达尔文本人持反奴隶制观点。

典型贝克尔毫不犹豫地相信，社会达尔文主义体现了所有学问——无论是非人文的还是人文的学问——的统一性原则。

尽管斯蒂芬斯的主要观点直接建立在所谓的科学权威之上，他还是顺便提到了戴维斯用以确立为奴隶制辩护的同一段经文："根据自然本性，或者根据对迦南的诅咒，黑人就该在我们的制度中处于这种境况"。斯蒂芬斯的推理方式明显要求有一种科学发现去揭示圣经中的这一真理，这是从其推理中得出的一点有趣推论。毕竟，国父那一代人虽然肯定知道挪亚及其儿孙的故事，他们却依然相信种族的平等。但是，无论我们是否考虑美国南部邦联的总统或副总统，或者无论我们是否考虑他们为了对黑人奴隶制进行辩护而对圣经、科学或两者的某种特殊组合的诉求，我们都不能发现[225]任何比林肯在罗斯牧师的沉思中所发现的更多的东西："无稽之谈！狼吃掉羊，并不是因为羊有利于狼自己贪婪的胃，而是因为对羊有好处!!!"

在第一章中，我们在杰斐逊的《概观》中看到，英国中的英国人的权利，与英属美洲中国王的臣民们的权利一样，都是人的自然权利。但是，戴维斯拒绝承认自然权利与宪法权利有任何关联。下面是他对国民们的责难：

> 我不打算争论自然权利和与生俱来的权力问题；我的依靠建立在你们都曾发誓要支持的宪法之上。……当诱惑者进入伊甸园并引诱我们共同的母亲违犯上帝通过亚当颁布给她的律令时，他就是那种"高级法"的第一任教师，这种高级法把个人意志置于神圣统治之上，而作为任何一个共同体的一部分，他都应当服从这种神圣统治。[81]

---

[81] 《州际关系策论》，载于《宪政主义者戴维斯》，第4卷，页253。

我们暂且停下来注意一下，根据这一推理，实定法就是高级法。这里包含着我们在第二章所概括的历史学派的精髓。如果实定法是高级法，那么无论在实定法中发现什么样的不平等，包括奴隶制，它们都包含着任何个人都没有权利予以反对的义务。显然，这与戴维斯在参议院告别演说中就《宣言》宣称的平等所发表的看法相冲突，这种平等是为发表《宣言》的"诸共同体"宣布的。虽然当援引自然权利和自然法来代表黑人的利益时戴维斯反对它们，但他却毫不犹豫地援引它们为他自己的目的服务。

下面的话取自戴维斯对一项法案的评论，该法案要求联邦对哥伦比亚特区的学校提供财政支持。他反对该法案的部分原因在于，黑人的孩子有可能进入这样的学校：

> 不管谁，只要他认为断言黑人与白人平等是正当的，我就不会与他们争论。做出这种断言的人可以向我证明他与黑人平等。他没有向我证明更多的东西，而我也仅仅在此范围内接受他的观点……
>
> 在这个哥伦比亚特区，你只需要到监狱里去看一看，你在那里可以看到……把黑人从让他自己健康有益的环境控制之下解脱出来的后果。设想这是因为缺乏教育是没有意义的；事实上这是因为那个种族天生卑贱。……那么，哥伦比亚特区颠覆这些自然法——这些法则一如我们拥有的一切知识所宣告的那样——的努力为何还有启发性和历史意义？㉜

[226]讽刺性姑且不论，如果一个白人参议员同事能够向戴

㉜ 《论〈援助哥伦比亚特区学校法案〉》，1860 年 4 月 12 日，载于《宪政主义者戴维斯》，第 4 卷，页 231。

维斯证明“他[那位白人参议员同事]与黑人平等”，那么戴维斯就不能说他“仅仅在此范围内”接受他的观点了。所谓黑人与白人之间自下而上的平等的证据，或者所谓白人与黑人之间自上而下的平等的证据，都同样是平等的证据。一个例子就足够了。任何一只狗或任何一匹马都证明了其物种与人类之间的不平等。不言而喻的是，在两个人或很多人之间并不存在任何这样的差别。

戴维斯在此毫不犹豫地谴责所谓的“颠覆自然法”的企图。他把实定法与自然法等同，仅只延伸到与自己的先人之见相符合的实定法。在戴维斯看来，它并不要求一位伽俐略或一位哈维(或者一位达尔文)去发现黑人天生的卑贱之处。这里所需要的全部东西仅仅是参观一下哥伦比亚特区的监狱！人们可能会疑惑，为何这样一个简单的试验国父们竟没有能力去做。

人与人之间的差别不同于物种之间的差别，它们是天然的而非文化的，这一点不可能通过任何这样的例子来证明。杰斐逊指出，那些本身就是财产的人，以及那些被拒绝了获取或拥有财产之所有好处的人，你很难指望他们尊重财产法。[83] 人们也可能想知道，戴维斯如何看待摩西，因为摩西杀死了一位正在抽打奴隶的埃及监工。

同一次参议院辩论中的另一段插曲，有利于人们进一步看清吸引全国注意力的对奴隶制的分歧。

> [来自马萨诸塞的参议员]威尔逊先生：在权利上，我相信所有人天然平等。就心智或体质上的平等而论，我相信非洲人要比白人低劣一些。

---

[83] 参见本章注释⑧。

戴维斯先生:“天然平等”意味着上帝把他们创造成平等的,并让他们直到现在都保持平等。参议员先生是这个意思吗?

威尔逊先生:我是这个意思,总统先生。我相信所有人在权利上平等。我不相信非洲人与白种人在心智上或体质上平等,而且我也不认为他们在道德上是平等的。我不相信印第安人与我们之间是平等的;但在纯粹的权利平等这一问题上,我相信每一个种族、血统和宗族的所有人都是平等的。

戴维斯先生:当参议员先生说“权利平等”时,他指的是政治和社会权利,亦即政治和社会的平等吗?因为“权利”的含义是一种要在此后予以确定的东西。所有人都只对属于他们的东西、由造物主或[227]国家的政治制度所赋予他们的东西拥有权利。我想知道,当他否定种族平等,或者反对可归因于种族平等理论的观点时,他是否意指政治和社会的平等?

威尔逊先生:我相信每一个人都享有生命权、自由权,以及为了保障他自己的幸福而在此世行动的权利。一言以蔽之,我相信《独立宣言》;但正如我所说过的那样,我不相信某些种族与我们白种人相比在心智、道德或体质上是平等的。

戴维斯先生:那么参议员先生是既相信又不相信,他的立场变得太快……以至于不可能弄明白他到底相信什么。他相信《独立宣言》,并表示他因此所指的是人人平等;但他马上又宣布说在两个种族之间存在差别。

威尔逊先生:好了,总统先生,我相信白种人的世界里有许多人比来自密西西比的参议员要低劣一些,我同时设想有相当多的人比他要高贵一些;但是我相信,他与更低劣

者和更高贵者一样拥有平等的自然权利。

戴维斯先生：我想，参议员先生明白他自己的意思，我想当然地认为他明白；但从他的言语中是不可能领会到的。[84]

这次引人注目的交流让我们想起丘吉尔的一句评论。二战期间，针对英美首脑联席会议期间出现的某些困难，他评论说，英美是两个被共同语言割裂开来的伟大民族！在这里，《独立宣言》对两位参议员——一位来自新英格兰，另一位来自远南地区——来讲意味着两种极其不同的东西。正因为他们没有以同样的方式去理解《宣言》的用语，所以他们谁也不理解另一个人的意思。

在林肯—道格拉斯辩论过程中，林肯反复否认他意在造成黑人与白人之间的政治或社会平等。他之所以做出这种否认，是因为道格拉斯在极力把林肯与种族平等主义等同起来，而林肯知道，对于 1858 年伊利诺的舆论来讲，种族平等主义是一种咒语。林肯所要求的是承认黑人权利，就像威尔逊参议员在前述对话中所提出的那样。要求更多的东西并不会收获更多，而是会失去一切。1858 年的舆论认为，黑人在道德和智力能力上比白人更低劣，这种看法在反奴隶制的圈子里和赞成奴隶制的圈子里一样普遍。事实上，林肯在接受这种共同看法方面从未像威尔逊一样走得那么远。林肯的典型表述是，“黑人在肤色上肯定和我们不一样——或者在许多其他方面也和我们不一样”。在林肯看来，唯一“肯定的”不平等就是肤色。唯有听众的偏见才会在他的这样一个论断中找到关于黑人之低劣性的判断。然而，林肯会继续以一种稍稍调整而一再重申的措词说：[228]“进

---

[84] 《宪政主义者戴维斯》，第 4 卷，页 234。

而，在他把用自己的手挣得的面包放进自己嘴里的权利方面，他与所有其他人都是平等的，无论是白人还是黑人”。林肯对黑人之不平等的言论是模糊的，而他对黑人之平等的言论则毫不含糊，二者之间的对比相当显著。

威尔逊参议员的讨论前提与林肯相近，但却没有那么巧妙。他需要在造物主赋予我们的不可让渡的自然权利与选举和参加陪审团之类取决于公民社会实定法的政治权利之间做出更清楚的区分。戴维斯说，“所有人都只对属于自己的东西拥有权利”，但他并不认为，上帝的或人的法律要求黑人对白人决定给予他们的东西之外的任何东西拥有权利。黑人政府的所谓正当权力并非源于黑人的同意。戴维斯看不到这一判断与英国议会宣称它“在任何情况下”都有权约束殖民地时所做的判断有任何关联。

常常有人问，如果黑人不能参与制定获取和占有财产方面的法律，林肯如何设想黑人能够把他亲手挣得的面包放进自己嘴里去。答案当然在于，在一个人能够从自由走向公民身份之前，他必须从奴役走向自由，这相当于说，在有第十四条修正案之前必须先有第十三条修正案。只有当一个人成功承认了黑人的自然权利之后，对其公民或政治权利的讨论才有可能开始。我们将会看到，这样一种开端直到林肯生命的最后岁月才姗姗到来。但是，正是林肯的生命使得那一开端以及随那一开端而来的所有好事成为可能。

在 1860 年，威尔逊参议员就同林肯一样，除了黑人的自然权利之外，不能够要求人们承认更多的东西。但他以戏剧性的方式表明，他的观点和林肯的观点一样，最终适用于所有权利，公民权利和政治权利相比于自然权利毫不逊色。他说，他认为白种人中有许多人比参议员戴维斯更低劣，同样也有许多人比他更高贵。然而他认为所有这些人都拥有相同的自然权利。他没有说所有这些人都有资格获得同样的公民和政治权利，虽然

理性中没有任何东西禁止他这样说。那么，为何比参议员戴维斯更低劣的黑人——更不用说那些比他更高贵的了——并不应该同时也享有相同的公民和政治权利呢？顺便说一下，同样的疑问也可以在事关妇女的问题上提出来，只是时机尚未到来。

一个人比另一个人跑得快，这决不是阻止后者参加比赛的理由。确实，在比赛进行之前，我们如何知道谁能跑得更快呢？[85] 通过对白人之间可知的不平等与[229]黑人和白人之间所谓的不平等进行比较，威尔逊阐明了种族区别对于考虑共和政府原则在逻辑和道德上的不相干。然而，这一主题仍然不能够纯粹根据理性和自然来阐述，因为无论是北方还是南方的公共舆论都不会允许这样做。即便是像威尔逊这样一位在1860年国会中可以找到的最为激进的反对奴隶制的人，他与戴维斯的对话也是以否定种族间心智或体质平等的任何信念这一标准形式来开头的。

林肯是在七个州脱离联邦而其中六个州已经建立了美国南部邦联之后就任的。虽然另有四个州最终会加入邦联，但为分裂提出的正式理据已经赫然在案了。从我们眼下的目的来看，列出南卡罗莱纳州的辩护根据就足够了。

南卡罗莱纳州采用了两个文件，一个是《告蓄奴各州人民书》，一个是《关于脱离联邦原因的声明》(也称为《南卡罗莱纳独立宣言》)。[86] 前一个文件几乎完全是一种卡尔霍恩式的谴责，

---

[85] 威尔逊提到了黑种人与白种人在"心智和体质方面"不平等。人们可以想到，在允许黑人参与竞争的几乎所有体育项目中，黑人运动员在我们的时代都处于支配地位。心智竞争方面的障碍已被取消到和体质竞赛一样的程度了吗？是否存在某种可与体质竞争相比拟的心智竞争方面的激励因素？

[86] 前面的那些话意译自科梅杰尔(Henry Steele Commager)在《美国史文献》第372页所写的导言。

它针对的是各自由州涉嫌试图强加于蓄奴州之上的那种多数暴政。直到很久之后，人们仍然以为南卡罗莱纳的最大不平依旧是1828年的关税法案。那一年卡尔霍恩所做的“抗议和声明”，尤其是他声称证明了关税法案把取自南方种植园主口袋中的钱放到了北方商人口袋中的那些部分，其回声不绝于耳。1828年的关税法案为1833年的妥协措施作了准备，这一点无人记起了。然而，在英国议会“在任何情况下都要约束殖民地”的企图与北方对南方迫在眉睫的暴虐统治之间，人们倒是画出了平行线。南卡罗莱纳州在国会在“没有代表的情况下纳税”和美国国会中多数的征税之间没有看到任何区别。他们说，如果他们在包含自己视为最大利益的议题上能够被多数票压倒，那么他们的地位就根本不比自己完全没有代表要好到哪里去。

人们可能想知道，麦迪逊的观点——尤其是他在《联邦党人文集》第10篇和第51篇中的如下观点——究竟发生了什么样的变化：他说，联邦这一“大共和国”将会容纳大量不同的利益，从而暴虐的多数不会形成。随着《告蓄奴各州人民书》的推进，我们发现，南卡罗莱纳事实上承认，除了一个方面而外，在所有方面，北方利益的多样性以及这些利益与南方同样的多样性之间的重叠会防止形成任何同质性（从而具有潜在的暴虐性）的多数。这个例外的方面就是奴隶制，它可能导致一种超出这种多样性的联合，[230]从而给予现在同质性的反奴隶制多数的成员一种共同利益，那就是劫掠南方。

> 北方人民在他们的图谋和政策方面没有给我们留下任何疑惑之处。他们在最近的总统选举中统一为一派，并选了一位政策代表，这位代表曾公开宣称美国所有的州都必

> 定要么是自由州、要么是蓄奴州。……如果南部诸州的非洲奴隶制确实是北方政治联合体所肯定的那种恶，那么，逻辑的无情要求必定导致解放奴隶。如果在准州排除或废除奴隶制是正确的，那又为何应当允许州保留奴隶制呢？根据联邦最高法院的判决，其中一个根本不比另一个更符合宪法。……他们所拥有的纯粹人数乃是自由政府的重要因素。多数是不可错的和全能的。"国王的神圣统治权"仅仅是传递给了多数而已。自由人民政府的所有宪法的目标就是要约束多数。因此，根据他们的理论，宪法就必定是限制自由的最不公道的发明……[57]

对导向内战争议的这种纯卡尔霍恩式理解，将会成为前面所说的斯蒂芬斯在战后为南部邦联事业申辩的根本论点。林肯把"神授君权"与奴隶制等同起来，而把反奴隶制意见与林肯所说的"神授君权"划上等号，没有什么东西较此更具有启发性了。

从表面上看，告人民书的观点在很大程度上不会被林肯或共和党拒绝。然而，说自由政府中宪法的目的就是要约束多数，这却是不真实的。宪法的目的毋宁说是要使多数统治与少数权利能够兼容。根据契约论，多数是整个共同体的代理人，而共同体已经一致同意，多数的声音将被当作所有人的声音。全体一致同意是多数人统治的基础，同时也为其运转设置了边界。自由政府中的宪法就是被设计来确保在那些边界之内行动的多数人的统治的。但是，自由政府必须有行动能力。如果多数人不

---

[57] 《南卡罗莱纳脱离联邦》(*South Carolina Secedes*)，梅(John Amasa May)和冯特(John Reynolds Faunt)编(Columbia: University of South Carolina Press, 1960)，页88—89。

能行动、政府不能行动，那么设置政府的目的就被否定了。林肯及其政党会像南卡罗莱纳一样强烈谴责“纯粹人数”的主张。他们之间真正的问题不在于人数自身是否能够统治，而是多数统治的宪法界线何在。接下来还有：各自由州越过了那些界线吗？或者反过来说，各蓄奴州是否拒绝接受那些界线范围之内的多数统治？

1860 年 12 月 24 日，当南卡罗莱纳发布其《关于脱离联邦原因的声明》或《南卡罗莱纳独立宣言》之后，它把南方推入了叛乱之中。[231]对 1776 年《独立宣言》的这种模仿，以及它对那一早期文献权威的诉求，都是深思熟虑的和有意而为的。被反复重申和忽略的，就是最高利益了。在重新审视了美国革命之后，南卡罗莱纳的宣言提到了

> 诸殖民地宣布的两条重大原则，也就是，州自治的权利，以及当政府有害于其建立目的时人民废除该政府的权利。与确立这些原则同时发生的是这样一个事实，即每一块殖民地都变成了并被宗主国承认为自由、自主和独立的州。⊗

南卡罗莱纳引用《独立宣言》时并未拘泥原文，但内容实质颇为精确。《独立宣言》确实说，当政府有害于其建立目的时，人民有权利废除该政府。但南卡罗莱纳并未重复这一较早文件中的语言：

> 我们认为这些真理是不言而喻的：人人生而平等，他们都从他们的造物主那边被赋予了某些不可转让的权利，其

⊗ 《南卡罗莱纳脱离联邦》，页 76—77。

> 中包括生命权、自由权和追求幸福的权利。为了保障这些权利，人类才在他们中间建立政府，而政府的正当权力，则源于被治者的同意。

有了这段序曲之后，1776 年《宣言》才宣称了革命权利。人民并没有一种不加区分或不加控制地建立或废除政府的权利。他们只是有权废除那些变得“有害于这些目的”的政府。“这些目的”指的是平等的自然权利的安全。只有为这些权利的安全，合法政府才建立起来，或者说政府才可以被更换或废除。而只有当政府的“正当权力”源于“被治者的同意”时才是合法的。出于明显的原因，前面所说的所有这些东西在南卡罗莱纳的宣言中都被忽视了。在任何意义上都不能说，南卡罗莱纳的奴隶们是由源于他们的同意的权力所统治的。也不可能说，南卡罗莱纳把自己同联邦政府分割开来是因为那一政府已经变得有害于它建立的目的了。对于政府的目的应当何在，1860 年的南卡罗莱纳持有与 1776 年或 1787 年完全不同的观念。这种区别可以概括为如下两种观点之间的区别，一是认为奴隶制是一种恶，如果可能的话是一种必要的恶，二是认为它是一种积极的善。

南卡罗莱纳反对各自由州的理由首先集中于它们[232]所谓对（根据宪法第四条）归还逃奴这一宪法义务的不作为。它们列举了十四个自由州的名字，这些州“制定过要么使国会法案无效、要么使执行这些法案的任何努力都徒劳无益的法律”。在引用了宪法序言之后，南卡罗莱纳总结道：

> 我们肯定，这个政府建立的那些目的已经遭到挫败，非蓄奴州的行动已使政府本身有害于这些目的。这些州已经夺取了我们决定自己内部制度之合适性的权利，并否定了

> 在十五个州内确立起来的、得到宪法承认的财产权；它们谴责奴隶制度是一种罪孽；它们允许自己公开建立一些社会团体，这些团体公开承认的目标就是要搅扰和平并危害其他州公民的财产权。[89]

在关于脱离联邦的措词中，没有哪一种怨愤比所谓的自由州拒绝服从1850年《逃奴缉捕法》更为显眼了。然而，我们需要注意，这种抱怨针对的是各自由州而不是联邦政府。联邦政府已经通过了1850年的法律，为了满足南方对此前的(1793)法律在执行宪法逃奴条款方面的不充分所提出的抱怨，这件事实在是再迫切不过了。断言说各自由州的人身自由法使国会解释逃奴引渡法案无效，或者使执行这些法案的努力徒劳无益，这完全是错误的。事实上，正如我们此前注意到的，联邦法院，尤其是最高法院，已经宣告各州使1850年《逃奴缉捕法》无效的任何努力都是违宪的。

各自由州挑战1850年法律执行的决定性时刻来自于1854年的伯恩斯(Anthony Burns)案件。伯恩斯偷偷乘船从弗吉尼亚逃往波士顿。他错误写信给自己仍是奴隶的弟弟，他弟弟的主人中途截取了信件并跑到北方要求归还逃奴。波士顿市的一个“警戒委员会”([译按]一种民间维持治安的组织)试图阻止再次捕获，结果导致了暴力。皮尔斯总统命令舰队、骑兵和炮兵开往波士顿，他们在那里与州民兵和地方警察联合在一起，对抗最终得以解决。虽然主人似乎愿意卖掉伯恩斯，但美国司法部长拒绝批准这一解决方案。看起来总统似乎决心要看到该法律得到支持，而且正是在废奴主义地盘上以最令公众注意的方式得到支持。伯恩斯被推向由军队包围着的市码头，并被放到轮船

---

[89] 《南卡罗莱纳的分离》，页76—77。

上，从而重回到奴隶身份。[90] 说各自由州使联邦政府不可能执行《逃奴缉捕法》，这一断言不过如此。[233]分别于 1852 年和 1856 年当选的皮尔斯和布坎南总统都是《逃奴缉捕法》的坚定支持者，当选总统林肯也曾反复而坚定地重申自己的信念，即维护该法律是他的宪法责任。

南卡罗莱纳的宣言指责各自由州"鼓动和协助我们成千上万的奴隶离开他们的家乡，而那些留在原地的奴隶则被使者、书籍和图片煽动起来进行造反"。[91] 在与林肯辩论过程中，道格拉斯曾反复坚持说，奴隶制如果没有地方警察规制的支持就不可能存续一天，甚或一个小时。无论这一点严格说来是否正确，所有蓄奴州都有完备的警力和重重社会机构去防止奴隶逃跑或出于其他目的搞阴谋，这一点却肯定是真实的。我们回忆一下《哈克贝里·芬历险记》(*Huckleberry Finn*)([译按]马克·吐温的一部小说)中的河流巡逻队，当哈克说谎的时候，它使逃跑的吉姆摒住呼吸躲在橡皮筏底下。如果"成千上万"的奴隶逃离南卡罗莱纳，那是源于这种压迫制度的崩溃，而不是因为废奴主义者们的活动。[92] 人们只需要找一张美国地图，看一看南卡罗莱纳的边界与离它最近的自由州之间的遥远距离。事实上，在任何自由州中所做过的事或所说过的话，竟要对一个奴隶逃离内战前十年中远南地区的任何一个州负有责任，我们对此表示怀疑。这一时期有诸多悖论，其中之一就是，在逃奴问题上的最大抱怨

---

[90] 对伯恩斯案件的这一描述转述自麦克弗森《自由的呐喊》(*Battle Cry of Freedom*, New York: Oxford University Press, 1988)，页 119—120。麦克弗森说，联邦政府确保伯恩斯返回原地的成本是 10 万美元，他估计这笔开支用 1987 年的货币来计算相当于 200 万美元。1854 年在波士顿动用联邦军队执行逃亡奴隶法，这极其类似于 1956 年在小石城动用联邦军队取缔中心中学的种族隔离。

[91] 《南卡罗莱纳的分离》，页 80。

[92] 这种制度的崩溃有可能是因为邻里之间的长期争斗，这种现象在战后南方并不稀罕。我们再次请读者们阅读《哈克贝里·芬历险记》。

竟然来自远南地区，而从这里逃向自由州事实上是不可能的。最少的抱怨则来自与自由州毗邻的蓄奴州。在五个这样的州——密西西比、肯塔基、弗吉尼亚、马里兰和特拉华——中，只有弗吉尼亚脱离了联邦。而且，它是在萨姆特战火燃起之后最后脱离联邦的一个州，它不是出于任何南卡罗莱纳所给出的理由，而是因为它反对林肯招募军队的号召和强制政策。

对1850年到1860年间《逃奴缉捕法》执行情况最全面的学术研究当算是坎贝尔（Stanley M. Campbell）的《捉奴人》（*Slave Catchers*）。[93] 从全书结尾处的一个总表来看，在这十一年中，逃奴案例总数是332个。在这些案例中，191个上过联邦法庭，结果有157个奴隶在主人监视下被送了回去。在这一时期，从联邦羁押下被援救出来的人数是22个，而逃跑者为1个。对成千上万奴隶的逃离应当归咎于自由州不忠于宪法义务这一指责，最具毁灭性的驳斥在于：

> [1860年的]人口普查报告显示，尽管在《逃奴缉捕法》及其执行问题上有种种争议，自1850年至1860年，逃奴比例比此前政府的任何时期都要少。报告说："[234]1860年，从主人手中逃脱的奴隶数量不仅在比例上比1850年要低得多，而且在数目上也大大下降。……逃亡者的数量已经逐渐下降到一定程度，从而由于这一原因给南方各州带来的整个损失在所涉资本中所占比例，比寻常在纽约一个市中州或联邦政府有价证券的波动中所发生的单日变化还要少。从附列表格中我们似乎可以看到，虽然1850年有

---

[93] 坎贝尔，《捉奴人：1850—1860年间逃奴缉捕法的执行情况》（*The Slave Catchers: Enforcement of the Fugitive Slave Law, 1850—1860*，Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1970）。

1011 个奴隶从主人手中逃脱，或者每 3165 个受奴役的人中有一个人逃脱（比例大概是一千三百分之一），但在结束于 1860 年 6 月 1 日的人口普查年期间，在 3949557 个奴隶中，仅有 803 个奴隶逃走了，比例是 1 比 5000”。[94]

南卡罗莱纳人在 1860 年年终时发布了《关于脱离联邦原因的声明》，而对上述事实，他们肯定像任何其他人一样心知肚明。完全可能的是，这份人口普查报告并不完全准确，或者没有说出全部事实。也有可能还有成千上万的逃亡者没有报道出来。但同样可能的是，这些人中的绝大多数从未走远，而且被遣返给了他们的主人，却没有被统计进来。如果实际损失数字是五千分之二或五千分之三，那它仍然并不那么重要。[95] 也没有理由怀疑成功逃脱奴役的人之数量在 1850 年的法律颁布之后在稳步下降。尽管南方人的不平开始衰退，但他们在逃奴问题上对自由州进行谴责的调门却日渐提高。这些抗议者们身上有一种偏执狂的特征，它惊人地类似于 1930 年代纳粹对一个所谓的犹太阴谋集团的谴责，或者 1936 年在莫斯科公审中对反革命阴谋集团的斯大林主义谴责。

南卡罗莱纳的声明因为一个不可忍受的假定来抱怨自由州，即后者“谴责罪孽深重的奴隶制度”。但该州自己的参议员哈蒙德仅仅在两年前就说过，这一点恰恰是南方几乎每一个人都比四分之一世纪前想得更少的事情。至于允许“自己公开建

---

[94] 麦克弗森，《自由的呐喊》，前揭，页 237。

[95] 如果有人寻求救济措施的话，这些损失就能够轻易得到补偿。但是，逃奴问题的煽动性价值超过了任何这样的考虑。进而，南方那些主张对法律进行狭义解释的人会反对下述主张，即宪法授予了联邦政府某种权力，让它为实现这样一个目的而拨款。当林肯 1862 年向国会提交一项为解放奴隶而对蓄奴州提供援助的计划时，他是以一系列宪法修正案的形式提出这项计划的，从而授权联邦政府为此目的而拨款。

立一些社会团体，这些团体公开承认的目标就是……危害其他州公民的财产权”，哈蒙德参议员也曾夸耀说，奴隶制度的力量已经大为增长，废奴主义在北方兴起期间，单个奴隶的价值翻了一番。[96]

我们最后看一看南卡罗莱纳唯一可以说有实质内容的那个抱怨：

> 横越联邦的地理分界线已经划出来了，那条线以北的所有州在选举中联合起来，他们选出一个人登上了美国总统宝座，这个人的意见和目标对奴隶制抱有敌意。[235]由于他曾宣称说“政府不可能忍受永久的半奴役半自由状态”，而且公众的观念必须坚信奴隶制“处于最终灭绝的过程中”，所以他将被授予行政管理大权。[97]

林肯确实说过这些话。这是林肯的攻击性的主要体现。所有其他问题都以准州问题为轴心，确实就像林肯的看法一样，南方把准州问题视作会决定奴隶制在联邦中的终极命运的问题。1858 年 6 月，在与道格拉斯竞选参议员之初，林肯在《分裂之家演说》中吁求奴隶制的“最终灭绝”。林肯把 1860 年的当选视作美国人民对那次演说提出的替代方案所做出的一次决定，这一点不可能有任何怀疑。南卡罗莱纳以及最终跟随其后的其他十个州拒绝接受那一决定。而且，他们认为，拒绝这一决定是他们的道德权利、宪法权利和自然权利。

戴维斯于 1861 年 2 月 18 日就任美国南部邦联临时政府总

---

[96] 关于引自哈蒙德参议员的这些话，请参见本章注释[78]。

[97] 《南卡罗莱纳脱离联邦》，页 80。

统。就像南卡罗纳的声明一样，他的就职演说仅在模仿了1776年7月4日伟大《宣言》的意义上才值得关注。

> 我开始履行我被选任之职位的职责，人们选择我的时候带着一种希望，即我们邦联事业的开端不受针对我们享有独立地位的敌对行为阻却，这种独立是我们已经宣告并想要借助上帝保佑去维持的。我们目前的状况是以各国历史上前所未有的方式获得的，它作为实例阐明了这样一种美国理念，即政府建立在被治者同意的基础上，而且一旦政府有害于它们建立的目的时，推翻或废除这些政府乃是人民的权利。

戴维斯忘记了他自己对1860年总统选举结果的拒绝，他极力宣称，不仅《独立宣言》的原则被遵循，而且建立南部邦联的各州一直是通过“和平诉诸选票”而展开行动的。

> 在这方面，它们[各州]仅仅宣告了一项1776年7月4日的《独立宣言》已经确定为不可让渡的权利；就行使这项权利的时间和场合而论，它们作为主权者是最后的判官，各自为自己做出判断。……[236]这项在各州诞生之时被庄严宣告的权利……不可否认地承认了人民重新取得为政府之目的而被托付出去的权威的权力。因此，这里被代表的各独立州行动起来建立了邦联，它们的行为被称之为一场革命则是因为语言的滥用。㊽

㊽ 《临时政府总统的就职演说》，1861年2月18日，载于《宪政主义者戴维斯》，第5卷，页49—50。

戴维斯在这里描绘了在自己与林肯之间即将来临的辩论对抗中至关重要的议题。根据杰斐逊的《宣言》，推翻或废除政府的权利之所以不可让渡，仅仅是因为造物主平等赋予所有人的那些权利不可让渡。戴维斯就像南卡罗莱纳一样，要求尊重结论，但却忽视了前提。

第四章
林肯就职演说的精神，以及塑造此精神的论辩之情节论证——之一

我坚信，从一般法律和宪法的角度来看，各州组成的联邦是永久性的。

——林肯

[237]当林肯 1861 年 3 月 4 日在首席大法官坦尼面前宣誓就职的时候，他开始登上了历史舞台，此时他不是一名来自西部州的低级政治家，而是一部具有世界历史意义的戏剧的核心角色。或许，自从始于伯利恒([译按]伯利恒是耶路撒冷南方的一个市镇，作者在这里想要强调的是它是耶稣的诞生地)的戏剧以来，还从来没有哪个人从如此低微的地位中成长起来，并在决定人类命运的过程中扮演如此重要的角色。

我们现在必须要注意，舞台是如何为这次登场而搭建起来的。自林肯当选以来，局部冲突就以日益增长的速度和力量向前发展。为了考量林肯的就职演说，我们必须努力从记忆中把后来的一切都消除掉。为了理解林肯的话如何反映了他对一些自己感受到的不确定性的意识，我们必须自己去感受这些不确定性。七个州已经脱离联邦，其中有六个已经建立了美国南部

邦联。它们已经让一位临时总统和一位副总统宣誓就职，并选出了一个议会。美国政府设在这些州的所有军械库、军事要塞和军事设施都被强占了，只有两个地方例外——一个在查尔斯顿港，一个在佛罗里达。南部邦联政府完全有效地运转起来了；事实上，它比美国革命之初大陆会议的治理要有效得多。而且，美国在1776年就已经宣告独立，这是在战争开始整整一年之后。当林肯就任的时候，南部邦联不仅是一种现成的顾虑，而且它还处于平静的状态。然而，很明显的是，任何强迫分离各州重返联邦的努力都会遭到武力回应。从南部邦联的观点来看，[238]任何这样的努力都会被视为无故侵略。或许欧洲正是这样被引导来看待这一问题的。在这个议题上，北方的意见本身也处于分裂之中。同样作为反奴隶制人士的格里利(Horace Greeley)建议说，“让我们走入歧途的姐妹们离开吧”。

从1861年3月4日的角度看，对未来最关键的是这样一个事实，即虽然十五个州中有七个已经脱离联邦，但有八个还没有脱离。处于边界上的几个州是特拉华、马里兰、弗吉尼亚、肯塔基和密苏里。在远南地区和边界州之间是中间带：北卡罗莱纳、田纳西和阿肯色州。如果这些其他的州没有任何一个加入南部邦联，那么邦联持续的独立可能会被认为是不切实际的或无意义的。但同时，对那些州实行任何形式的强制也都不可能了。会以最快速度驱使那些未决的蓄奴州加入邦联阵营的，莫过于明确决心用武力把脱离各州拉回联邦。另一方面，如果所有的蓄奴州都加入到邦联当中，联邦就在劫难逃了。据报道，林肯曾经说过，他希望上帝站在联邦一边，但如果没有肯塔基的话就根本没有任何希望。

在写作就职演说稿的时候，林肯必须阐明联邦得以形成的根由，以及当选的联邦政府占有自己当选职位的压倒一切的重要性。他必须以一种估计会使公民同胞愿意为这个政府而战

斗，而又不明确承认必须进行战斗的方式这样做。由于八个蓄奴州仍在联邦之内，因此必不可少的一点就是，他要把自己展现为既是联邦的支持者，同时也是和平的支持者。他一定不能为侵略指控留下任何口实。他必须宣告联邦是不可解散的，而同时又宣告他追求和平的意图。林肯当然知道，不打仗的话联邦是没法保存的，虽然他不能这么讲。在这个节骨眼上，他这么说可能会使赢得这样一场战争变得不可能。这两项要求之间的紧张是显而易见的，它们设定了构成演说词的背景范围。

除了可能打破八个蓄奴州中联邦派和分离派势力之间摇摆的平衡这一危险之外，林肯还有另一个理由展示其温和态度。在首善之区，他手中事实上没有可供支配的军队。华盛顿被蓄奴州马里兰从三面包围着，弗吉尼亚则处在第四面。在哥伦比亚特区能够得到北方自由州的增援之前，这两个州中的任何一个都可能已经把首都占领了。林肯的前任布坎南总统曾经宣称，分离和强制都是违背宪法的。但是七个州的分离无论合法与否，都已是既成事实了。强制是否可能，取决于[239]各自由州和边界各州的人民愿意做什么。当林肯坚决抵制脱离联邦的时候，他不知道，也不可能知道，如果没有任何其他东西能够保存联邦的话，强制政策将会得到何种支持。因此，他不得不全心采取一种可能导致强制但却不要在实际上发出强制威胁的政策。

关于内战的评论倾向于强调北方在人口、工业资源和商业财富方面的优越条件。由于这些良好资源的优势，它们倾向于设想战争有一种必然结果。随着这种优势得到利用，它在决定战争的结果方面起到了重要作用，这一点肯定是真的。但如果认为这种结果在任何意义上都是提前注定了的，那就大错特错了。必须记住，在美国革命中，英国与各殖民地之间在人口、财富和军力方面的差距至少与北方和南方之间一样大。这种差距

没有决定最后结果，至少部分地要归因于英国辉格党中强有力的“美洲”派。在整个革命早期年代同时指挥陆军和海军的豪氏兄弟，(像柏克一样)是议会中美国事业的支持者。他们被任命到指挥岗位，部分原因在于获得了辉格派对一项托利派政策的支持。在很大程度上，美国革命是一场英—美辉格式政治秩序范围内的内战。当一方比其对手更团结的时候，结果并不是由可比较的有用资源来决定的。① 英国从来没有用它与拿破仑打仗的方式去和美国人打仗，主要是因为美国人从来没有构成对英国存在的威胁。同样，南部邦联努力显示自己不对北部联邦构成任何威胁。它的领导人言谈之间仅仅说是根据革命祖先们所持有的那些相同原则寻求独立。它任命了一些使节，他们准备通过谈判商谈出一个和平方案，以解决对 1787 年宪法确定的各州共同财产的互相竞争的要求，尽管林肯不会接纳这些人。在脱离“旧的”联邦以及建立新的联合体过程中，南部邦联都宣称自己的全部权利都植根于这样一个命题之中，即政府的正当权力只能源于被治者的同意。南方的被治者宣告了一项不可剥夺的权利，即任何政府如果不再保障他们认为它由以建立起来的权利，他们就可以收回他们的同意，也就是“推翻或废除”这种政府。基于同样理由，他们宣告了一项不可剥夺的建立新政府的权利。他们把自己的立场建立在《独立宣言》的幻影之上，即使他们拒绝了《宣言》的根本前提，他们却模仿了它的语言。他们以此让自己信服自己事业的正义性，并相信他们很有希望说服其他人，无论是南方还是北方，无论是国内还是国外。

[240]在考虑林肯处境的时候，我们也必须明白，在内战中，

---

① 这是当今美国人应从越战中逐步认识到的一个教训。在整个历史上，没有哪两个敌人比北越和美国之间更不相匹配了。同样真实的是，没有哪一场反越战的暴力事件接近纽约 1863 年的暴乱水平。

对北方人而言，胜利就意味着征服南方。只要南部邦联政府没有消亡，那么任何东西都意味着南方的胜利。任何忠于南部邦联政府的武装力量都不能残留下来。如果我们从这个角度来衡量双方所支配的资源，那么北方的任何优势都要收缩，直到事实上毫无意义。如果我们考虑到构成邦联的十一个州比毗邻的北方州所拥有的更庞大的地域，我们就会看到，正如在美国革命中一样，相比于不被征服，征服的任务要艰巨得多。林肯必须把自己的雄才大略倾注到这个艰巨得多的任务中去。

亚里士多德抱怨智者说，他们认为政治和修辞是一回事。② 这一批评的潜台词所指向的，乃是必须理解言辞和劝说无力解决的严峻现实。③ 在内战期间，林肯答复批评者们说，战争不是用玉米杆洒玫瑰香水来取胜的。他没有犯智者们的错误。他的沉默和他的言辞一样值得注意，而要理解后者，人们必须同时也要理解前者。在林肯公开的沉默中，令人印象最深的莫过于从被提名之前直到就任的那段沉默。既然这样的事情现在完全难以理解，我们就必须仔细地关注它。

林肯作总统前的政治生涯划为两个不同部分。在 1854 年之前的第一部分，林肯是一个辉格派，一个追随者而非领导者。我们在此对这一部分无须赘言。④ 从 1854 年《密苏里妥协案》

---

② 亚里士多德，《尼各马可伦理学》，1181a14。

③ 施特劳斯经常指出，苏格拉底的弟子色诺芬既能统治绅士，也能统治非绅士，而智者高尔吉亚的弟子普罗克塞努斯（Proxenus）则只能统治绅士。参见色诺芬的《远征记》（*Anabasis*）第 2 卷，vi. 16。最能说明两种不同统治观念之间差异的，莫过于那位密苏里农夫的故事了，他用一块四寸长两寸厚的木块敲打他骡子的头“以集中自己的注意力”。

④ 然而，我们确实想让读者们参读拙著《分裂之家危机》（Chicago：University of Chicago Press，1982；最初出版于 1959 年）一书第九和第十章，即“一个年轻辉格党人的政治哲学”。

被废除的那一刻开始，林肯开始了一段本质上全新的生涯，它是完全由针对准州奴隶制的争议所塑造起来的“第二次航行”。1854 年至 1860 年间，他作过四次重要演说，其间形成并提出了他因之变成反奴隶制事业之政治领袖和美国总统的那些观点。它们是：(1)1854 年 10 月 16 日的《皮奥里亚演说》，以《密苏里妥协案》的废除为主题；⑤(2)1857 年 6 月 26 日在斯普林菲尔德发表的《针对斯科特案判决的演说》；(3)1858 年 6 月 16 日在斯普林菲尔德共和党全国大会闭幕式上发表的《分裂之家演说》；(4)1860 年 2 月 27 日在纽约市所发表的《库珀学会演说》。当然，除这四次之外，林肯还发表过数百次演说。几乎每次演说都包含与众不同之点，缺少了这些独特之处，我们在理解林肯对美国政治术语的把握以及他在各种听众面前的灵活应变时就会更为贫乏。[241]但是，把迅速变动的政治世界的不断转换的场景联系起来看，他生活和观点的结构就包含在这四次演说当中。关于这些演说，一个值得注意的事实是，每次演说所针对的都是道格拉斯参议员的前一次演说，同时也是对它的答复。林肯与道格拉斯的七次联合辩论，本质上都是从《分裂之家演说》中那些引起分歧的论断中延伸出来的，尤其是林肯的如下指控，即有一个包含“四个工匠”——参议员道格拉斯、皮尔斯和布坎南总统、首席大法官坦尼——的阴谋集团，他们试图使奴隶制在整个联邦范围内变得合法。然而，在多次联合辩论过程中，林肯也广泛地吸收他在皮奥里亚和斯科特案演说中业已提出的观点。在《库珀学会演说》中，林肯的观点以同样方式既强化了早期演说，同时也被早期演说所强化。我们将会看到，林肯《第一次就职演说》无论在多大程度上面向特殊场合作了调整，它都有类似特

⑤ 事实上，这次演说几周前在斯普林菲尔德发表过，但打印文本来自皮奥里亚，它包含着对斯普林菲尔德版本的一些补充。

点，没有显示出与他说过的东西之间有任何思想或理据的连续性上的断裂。

然而，林肯前总统时期的最后一次重要发言与他作为总统的最早一次发言之间的间隔期值得注意。库珀学会演说发表于1860年2月27日，就职演说发表于1861年3月4日，时隔一年零六天。当然不是说林肯在这个期间内没有作过任何形式的演讲。在库珀学会发表演讲之后，他前往新英格兰作了一次旅行，其间在罗得岛的普罗维登斯、新汉普郡的曼彻斯特以及康涅狄格州的哈特福德和纽黑文发表了几次简短但内容逐渐加长的演说。纽黑文的演说是在1860年3月6日进行的。这些演说中的所有内容都是从库珀学会演说中重复或改编过来的，虽然林肯对他自己文稿的一些即兴评论无比珍贵。我们仅择其一插录于此：

> 共和党人认为奴隶制是错误的，如果他们掌握了最高政府，我们虽不可能立即根除这种恶，但至少可能防止它扩散。如果我发现一条毒蛇躺在辽阔的草原上，我会抓住离我最近的棍子并立即打死它。但如果那条蛇和我的孩子一起躺在床上，我就必须更加谨慎——在打蛇的时候，我也会打到孩子，或者把蛇吵醒了，它会去咬孩子们。奴隶制就是与孩子们一起躺在床上的那条毒蛇。但如果问题在于是把它杀死在草原上，还是把它与其他孩子们一起放在床上，我想我们会杀死它！⑥

根据记录，1860年春天还有另一次演说，这是1860年4月

---

⑥ 林肯，《在康涅狄格州哈特福德的演说》，1860年3月5日，载于《林肯文集》，第4卷，页10—11。

10日伊利诺州布鲁明顿(Bloomington)的一家报纸报道的,报道说这次演说是"上周二晚上"发表的。⑦ 1861年2月11日,亦即林肯52岁生日的前一天,他离开斯普林菲尔德前往华盛顿,一直到这一天,都没有其他公众演说记录在案。

1860年共和党全国代表大会于5月16日在芝加哥举行。三天后林肯被提名为总统候选人。接受提名之后,他面对公众采取了沉默的策略,这种沉默一直延续到竞选[242]和当选之后的整个过程。在竞选过程中保持沉默是遵循既定惯例,虽然道格拉斯打破了这一惯例,他的许多次演说更多不是指向自己的选举,而是警告南方不要分裂。在竞选过程中,林肯把所有对于道格拉斯观点的疑问都引向他业已发表的讲话。

除了林肯被提名之外,1860年这个政治年份的决定性事件在共和党人开会之前发生了,它不仅决定了总统选举的结果,而且决定了后续的一系列事件。民主党大会于4月23日在查尔斯顿举行。这次大会的分裂、重组为对立的大会并根据对立的纲领提名对立的候选人,这个故事已经被人们一讲再讲。⑧ 对我们的目的而言,注意到如下一点就足够了:查尔斯顿大会中的多数本来会提名道格拉斯,但三分之二比例这一规则让他们做不成。远南地区为道格拉斯的提名索要的筹码是,在党纲中采纳一条确保联邦为相关地区的奴隶这种财产提供保护的条款。这是道格拉斯的支持者们不能接受的,正如任何一个试图赢得哪怕是一个自由州的候选人也不可能会接受一样。全国大会的这些分裂分子在林肯当选后会变成脱离联邦的人,他们后来于

---

⑦ 这次演说——或者说是对这次演说的报道——并没有遵循《库珀学会演说》的论证思路。它主要是对道格拉斯在处理犹他州一夫多妻问题上试图规避其人民主权观的一种攻击。林肯在罗列道格拉斯的矛盾时毫不手软。

⑧ 经典描述可能是尼科尔斯(Roy F. Nichols)的《美国民主的崩溃》(*The Disruption of American Democracy*, New York: Free Press, 1967)一书。

6月在巴尔的摩举行独立的大会，并在会上提名布雷金里奇(John C. Breckinridge)为总统候选人。全国大会也延期至6月，这一次它也在巴尔的摩重新召开，并提名道格拉斯。4月查尔斯顿大会的分裂给了5月聚集一堂的共和党人以最有力的理由相信胜利一定会在11月到来。

提名布雷金里奇的大会提出的头两个条款概括了民主党内部和全国范围内的派别冲突。

> 1. 由国会法案组织起来的准州政府是临时性的；在其存续期间，所有美国公民都有平等权利去处理他们在准州的财产，国会立法不得破坏他们的人身或财产权。
>
> 2. 无论联邦政府的宪法权力扩展到其他什么地方，它的所有部门都有一项职责，即在必要的时候保护各准州的人身和财产权利。⑨

这两条决议体现了一些主张，这些主张估计是由首席大法官坦尼在斯科特案中的观点所证明为真正合宪的法则。奴隶制在任何一条决议中都没有提出来。然而，第二条决议是坦尼下述观点的直接推论：

> [243]在宪法中找不到任何表述，说它给予了国会对奴隶这种财产的更大权力，或赋予了那种财产比任何其他形式的财产以更少的保护。所赋予的唯一权力，是与保卫和

---

⑨ 《1860年民主党(布雷金里奇派)纲领》(The Democratic[Breckinridge Faction] Platform of 1860)，载于《全国政党纲领：1840—1972》(*National Party Platforms, 1840—1972*)，Donald Bruce Johnson 和 kirk H. Porter 编(Urbana：University of Illinois Press, 1973)，页31。

保护所有者权利的责任结合在一起的权力。⑩

这可能是从高级法院法官席上说出来的最具决定意义的话了。从远南地区的观点而且不仅仅是从他们的观点来看，坦尼的这些话(从所有实用目的来考虑)就是宪法本身的语词。

对于把第二条决议概括为“奴隶法典”，南方人很愤慨，他们坚持说它所要求的只不过是认可对所有形式的财产的平等保护这一平等权利。南方认为要在相关地区不加区分地承认所有财产，这模仿了林肯的在相关地区不加区分地承认所有人的观点。双方的区别存在于如下事实之中，即南方要么把财产权视为由实定法作了排他性界定的东西，要么把黑人奴隶制视为是符合自然法和神圣法的。我们看到，这后一种立场是斯蒂芬斯以极大的勇气提出来的，而戴维斯时而是一位否认自然权利的法律实证主义者，时而又是斯蒂芬斯“科学”版本的自然法支持者。但是，斯蒂芬斯和戴维斯都赞同，奴隶制无论是否科学，它都是由“对迦南的诅咒”所命定的。林肯也引用了圣经，他说，上帝规定，人应当用他自己脸上的汗水去挣得面包。但林肯同时明白，正如他曾经说过的那样，在圣经的含义问题上，总是存在某种“争论”。在另一个场合，林肯说，

> 各自由州是根据人人平等原则来推动其政府运作的。我们认为奴隶制在道德上是错误的，直接违背了那一原则。我们都认为它是错误的。除了启示之外，我认为这一点也明显由自然神学作了证明。每一个人，无论是白人、黑人还是黄种人，都有一张嘴要吃东西，同时有两只手来供给它——而且，毫无疑义的是，应允许那块面包放到那张嘴里

⑩ 《美国史文献》，页345。

面去。⑪

林肯认为财产权有一种先于实定法的源头，它存在于自然当中，也就是存在于每一个人手中的拥有他自身，进而拥有他自己的劳动成果这一原初权利当中。⑫ 虽然没有任何证据表明林肯读过洛克的《政府论》下篇，他的观点却与该作品第五章中阐述的劳动价值论相当接近。在内战过程中，他还会竭力阐发直接源于劳动的财产权利与从劳动中派生出来的资本的权利之间的关系。⑬

[244]虽然在当选到就职之间的这段时期，林肯对公众保持了几乎是完全的沉默，但在幕后，为了挫败在任何他相信已为选举所决定的根本问题上进行妥协的所有企图，他极其活跃。他的影响力的变动和趋向可以从他对著名的 1861 年 1 月 16 日《克里腾登决议》(Crittenden Resolutions)([译按]该决议是由美国政治家克里腾登提出的，它是为了防止内战爆发所作的最后努力)的反应中看出来。这六条决议中的第二条宣称，国会没有任何权力废除各蓄奴州内的、处于其专有管辖权之下的地方的奴隶制。第三条宣称，只要奴隶制在马里兰和弗吉尼亚仍然合法存在，国会就不应废除哥伦比亚特区的奴隶制。如果没有该地区奴隶主们的同意，或者没有因任何被解放的奴隶而提供补偿，该地区的

---

⑪ 林肯，《在康涅狄格州哈特福德的演说》，1860 年 3 月 5 日，载于《文集》，第 4 卷，页 9。

⑫ 1860 年共和党党纲第八条决议是这样说的："合众国一切准州的常态条件就是自由的常态条件；当我们共和党的先辈在全国准州内废除奴隶制的时候，他们规定'未经正当法律程序，不得剥夺任何人的生命、自由或财产'，现在，在任何必要的时候通过立法维护这一宪法规定、反对违犯这一规定的任何企图，就成了我们的责任；我们不承认国会、准州议会或任何个人有权在美国的任何准州中让奴隶制合法存在"。《全国政党纲领》，页 32。

⑬ 尤其可以参考林肯的《首次年度国会演说》，1961 年 12 月 3 日，载于《文集》，第 5 卷，页 35—53。

奴隶制也不应当废除。第四条禁止国会干涉州际奴隶贸易。第五条宣称，国会有责任规定，因暴力或胁迫而被阻止重获其逃奴的奴隶主们应当得到国家补偿。第六条宣称，宪法中所有包含保障奴隶制的条款都是不可修正的，它还特别规定，“对于那些根据法律允许或可以允许奴隶制的州，如果宪法有可能授权国会废除或干预其中的奴隶制，那么该宪法不能做出任何修正”。最后这条决议与共和党党纲中的其中一条相符合，因此很难引起争议。（然而，对于那些认为州主权观念包含脱离联邦权利的人来讲，“不可修正的修正案”这一观念会显得很奇怪。）第二、三、四条关涉的是没有任何实际意义和引起较少愤怒的问题，虽然为逃奴主人提供补偿的想法面对两种难以阻挡的反对意见：它可能鼓励干涉《逃奴缉捕法》的执行；它错误地以为国会拥有购买和解放奴隶的宪法权力。这样一种权力会与前一种假设背道而驰，即国会没有干涉各蓄奴州奴隶制的合法权力。

唯有《克里腾登决议》第一条触及了危机的核心。它提出，

> 在美国现在占有或此后获取的，位于北纬 36 度 30 分以北的整个地域中，奴隶制或非自愿的奴役，除了作为惩罚犯罪而外，在这块地域仍然处于准州政府控制期间，都要被禁止。在此纬度以南的所有地方，非裔奴隶制因此要被承认为既定的东西，它不能受国会干涉，而是在准州政府存续期间都要被政府各部门作为财产予以保护。⑭

这项决议的最后一个条款重复了[245]《1850 年犹他和新墨西哥准州法案》的语言，它规定，无论何时，界线以南或以北的任何准州，只要具备了为建立一个州所需的足够人口，都可以允

⑭ 《克里腾登和平决议》，1860 年 12 月 18 日，载于《美国史文献》，页 370。

许它加入联邦，至于是否把奴隶制带进来，完全取决于该准州的宪法如何规定。

把《密苏里妥协案》的界线推至太平洋，在界线以北禁止奴隶制，界线以南则允许奴隶制存在，这个方案是有可能避免内战的最后和唯一方案。要是林肯把他的影响力收敛起来，这个方案几乎肯定会获得国会通过。但他全力反对。1861 年 1 月 28 日的《纽约先驱报》(*New York Herald*)报道说，这位当选总统说过下面的话：

> 对于政府，我们都有一种宪法权利，有些让步或妥协看起来像购买占有政府这样的特权。我宁愿去死也不会同意或建议我的朋友们同意这样的让步；因为，无论我会如何设想提交给国会的各种方案的优点，我都应该把面对威胁时所作的任何让步视作破坏政府本身，同时视作各方同意让我们的制度降低到与墨西哥现存的紊乱事态相当的水平。但这件事从今以后，就像现在一样，要交到人民手中；而如果他们想要召集代表大会排除人们发出的任何不平之怨，或为被赋予的权利之持久性提供新的保障，那我就不会反对了。⑮

因为分裂威胁而放弃通过选举已经获得的东西，无论是总体还是部分放弃，对于自由政府事业来讲就像分裂本身一样是致命的。林肯说，如果宪法多数在选举之后不屈从于在选举中持反对意见的那些人就不能进行统治，美国政府就会被降低到墨西哥的无政府主义水平上去。然而，他承认，如果人民愿意的话，他们还有其他宪法程序去改变选举结果；他们可以通过宪法

---

⑮　林肯，《文集》，第 4 卷，页 175—176。

修正案这样做，尤其是通过召集代表大会的形式来制定这样的修正案。[16] 真正按照宪法出自人民意愿的任何决定，林肯都有义务接受。然而，在没有修正宪法的情况下，约束林肯的要求就来自于1860选举，而且没有任何隐秘动机——比如在没有分裂或战争的情况下保存联邦——能够让他有理由出卖那一要求。

前面那段话是林肯从当选到就职这段"沉寂的空档"唯一公开发表的言论，此时远南地区的分离正在发生。但林肯一直活跃于幕后。在一封1860年12月15日写给南卡罗莱纳州的吉尔默(John Gilmer)的信中，林肯解释了为何他自己所作的公开声明都会被解释为一种软弱的象征。他在所有有争议的问题，首先是准州奴隶制问题上的立场，都在他[246]与道格拉斯联合辩论的合集(林肯为此合集提供了页码索引)以及共和党党纲中得到了充分阐述。林肯说，要他重复在当选之前业已说过的东西，仿佛需要为这些东西辩护，

> 只会使我显得仿佛是要为我当选的罪行忏悔，因而迫不及待地向大家道歉，并请求宽恕。我现在如将任何信件投向公众，它将被派的主要用场只能是借以对我进行曲解。我的一些过去的讲话记录现在已能派这种用场了；这就是有人那么急切地想弄到我的什么新声明的真正原因所在。

进而：

> 关于准州问题，从那本书中你也可以看清我的立场，我的态度非常坚定。在这个问题上，你们和我们之间确有分

[16] 我们之所以说"尤其是"，是因为召集代表大会的形式——就像林肯在就职演说中所说的那样——是人民自己首创的。

> 歧；这是唯一的实质性分歧。你们认为奴隶制是对的，应该予以推广；我们认为它是错的，应该加以限制。就此而论，任何一方都没有任何正当理由因这个问题而痛恨对方。⑰

无论理由是否正当，地区冲突的所有愤怒都集中在那些认为奴隶制正当和那些认为它错误的人的这一分歧之上。林肯的《库珀学会演说》是他在伴随那一分歧的激情问题上的确定表述，它以小册子的形式出版并广泛散播。对于林肯这段时期对公众的长时间沉默，历史学家们在评论的时候没能对他先前演说中提出的观点表示出信任。他们以事后诸葛的优势看待即将来临的战争屠杀，认为林肯应当做点什么——任何事情都可以——而不是不做任何干预，允许危机继续发展。他们不能接受林肯所接受的东西，亦即，在人类智慧的范围内，除了已经说过的东西之外，无论再说什么都难以阻止迫在眉睫的冲突。与亚里士多德所批评的智者们不同，林肯虽然可能是世罕其匹的政治演说大师，但他理解演说的局限性。他明白，在何种场合演说必须伴之以行动，以免演说最重要的目的本身被牺牲掉。林肯被选上台的目的体现在他当选之前的演说中，现在的任务是要成功实现那场选举的结果。现在，他不得不保持沉默，一直到他能够手握大权，作为宪法所描述和规定的政府首脑和军队总司令而说话和行动。

在这一空档期间，有一个南方人对联邦主义立场作了最引人注目的申辩，他就是斯蒂芬斯。我们此前不仅[247]引述了斯蒂芬斯 1861 年 3 月 21 日——此时他是南部邦联副总统——所作的奠基石演讲，而且还有这样一个事实，即在他所在的佐治亚州脱离联邦之前，斯蒂芬斯积极反对脱离联邦。1860 年 11 月

---

⑰ 林肯，《致吉尔默》，1860 年 12 月 15 日，载于《文集》，第 4 卷，页 151—152。

30日，林肯写信给斯蒂芬斯，说自己，

> 已经在报纸上拜读过您最近（我认为是）在佐治亚议会或其议员们面前发表的演说。您有可能对之进行修正，而如果您已经修正，并愿意送我一份的话，我将感激不尽。

斯蒂芬斯12月14日回复说“他还没有对演说词进行修改，但报纸的报道实际上是正确的”。[18] 林肯索要的这篇演讲词肯定是一篇美国经典。乍一看，它似乎与斯蒂芬斯三个月后在奠基石演讲中所要讲的东西完全对立，然而分析将表明，其中没有任何真正的矛盾。

斯蒂芬斯在佐治亚议会面前辩称，支持奴隶制事业在联邦范围内仍然能够欣欣向荣。除非已然存在对各蓄奴州宪法权利的公开侵犯行为，出于审慎，它们不应当有任何脱离联邦的举动。但他并不认为会发生侵犯行为，尤其是如果南方的众议员和参议员保有其位的话就更不会了。林肯不敢让任何参议院不同意的人入阁，而（在不发生分离的情况下）民主党将在参议院中拥有控制性多数。下面是从斯蒂芬斯演讲的开头部分所引的一段话：

> 我的目标不是要激起冲突，而是要消除冲突；不是要诉诸你们的激情，而是要诉诸你们的理性。良好的政府永远不可能用激情的冲动来建立或维系。……在共和政府中，人们在公共政策问题上存在分歧，这是很自然的。人们在所有与人类探究——无论是科学方面还是人类行为方面——相关的问题上存在分歧，这也很自然。因此在自由

---

[18] 林肯，《文集》，第4卷，页146。

政府中，政党将会兴起。但是，自由的人民应当光明磊落、仁慈宽厚地表达他们的不同意见，当其同胞们诚实而中肯地提出意见时，他们不应当对这些意见持有任何刻薄的态度。⑲

这些话很难公开予以批评。然而，这使我们想起杰斐逊的就职演说，他在演说中宣称"我们都是联邦党人，我们都是共和党人"，还说并非每一种意见分歧都是原则分歧。现在，对于扩展奴隶制的支持者与限制奴隶制的支持者之间的这些分歧，我们是否还能够说同样的话呢？

斯蒂芬斯说，自由人民应当光明磊落、仁慈宽厚地表达他们的分歧，但一个由光明磊落和仁慈宽厚所主导的共同体，是一个由共享的是非原则所主导的共同体。当然，这样的原则是在《独立宣言》中阐发的。斯蒂芬斯的演说无论多么温和和具有亲联邦的色彩，它依然采取了一种与卡尔霍恩的州权学说相一致的是非理解，而与《宣言》所包含的人权学说相对立。对于[248]那时摆在佐治亚议会面前的脱离联邦问题，他问道，

因为林肯先生当选为合众国总统，南方人民就要脱离联邦吗？我的同胞们，我真诚、坦率、诚挚地告诉你们，我认为他们不应当这样做。依我的判断来看，没有哪个人的当选，没有哪个人按照宪法被选上那一高位，能构成任何一州脱离联邦的充足理由。……但据说林肯先生的政策和原则违背宪法，而且如果他执行这些政策和原则的话，就将破坏我们的权利。我们不要预期一种凶兆性的恶。如果他违犯

⑲ 《反对脱离联邦演讲》，1860 年 11 月 14 日，载于《公私生活中的斯蒂芬斯》，页 695。

> 了宪法，那就是我们行动的时候了。……合众国总统绝非君王或独裁者，他并没有被裹上任何绝对的权力。如果林肯得不到国会权力的支持，他将一事无成。众议院中绝大多数人反对他，在参议院中他也将无能为力。……他将处于乔治三世的处境，后者曾请求辉格派任命他的大臣，并被迫接受一个完全反对自己观点的内阁；林肯也因此会被迫指望参议院为他选择一个内阁。……那么，林肯先生如何能够获得一个愿意帮助他或者允许他违背宪法的内阁呢？

这些话虽然很明智和审慎，但斯蒂芬斯仍然站在卡尔霍恩式的州与州平等的立场上，这意味着在联邦范围内，那些肯定和否定奴隶制之道德性的人在法律上是平等的。在实践中，这意味着各自由州没有任何宪法权利去阻止奴隶制扩散。因此，斯蒂芬斯没有质疑林肯的原则"违背宪法"这样一种断言。他仅仅是对林肯能否按自己的原则展开行动表示怀疑。

> 作为一个佐治亚人，我对你们说，我决不会屈从于支持黑人的共和派对我们宪法权利的任何侵犯。我自己最多能够承认的是，虽然由于过去的光荣或现时的福祉，我钦佩这个联邦；虽然这个联邦为这些州的人民贡献良多；虽然它为文明贡献良多；虽然世界的希望寄托在它身上，但我决不会为了把它维持得更长久而容忍它侵犯我的权利。……我要么为佐治亚及其公民们争取平等，要么会在其他地方寻求新的保障。⑳

斯蒂芬斯根据联邦带来的物质繁荣和它为公民们提供的人

---

⑳ 《反对脱离联邦演讲》，载于《公私生活中的斯蒂芬斯》，页696—698。

身自由为联邦所作的辩解，与林肯本人所作的辩解极为相近。他提到“世界的希望”，这是对华盛顿、杰斐逊和韦伯斯特（Webster）（[译按]韦伯斯特系美国著名政治家和演说家，曾先后出任众议员、参议员，并于1841—1843年、1850—1852年两度出任国务卿，支持保存联邦政府）的一个主题的响应，林肯将重述这个主题，而我们则将这个主题与联邦的最高荣耀联系在一起。斯蒂芬斯也认为美国的政府形式为整个人类的进步充任了先锋。然而，如果佐治亚的“平等”受到威胁，他将毫不犹豫地拿所有这些东西去冒险。[249]而这种平等除了能确保人类奴隶制度的未来之外，别无其他含义。

林肯对斯蒂芬斯演说的反应有两个特征，一是简洁，二是对整个冲突的警句式概括。下面这封写给斯蒂芬斯的信是其完整版本，它标注的时间是1860年12月22日。

> 您对我短信的热情回复刚刚收悉，为此请接受我的谢意。我充分认识到国家目前所处的危险，以及我身上的责任的分量。
>
> 南方人民真地担心共和党政府会直接或间接地干涉他们的奴隶，或在奴隶问题上干涉他们吗？如果真是这样，我想向你——一位曾经的朋友，而且我希望不会是敌人——保证，这样的担心全无根据。㉑
>
> 在这方面，南方并不会比华盛顿时代面对更多的危险。然而，我以为这一点没有触及实质。你们认为奴隶制是对的，应当予以扩展；而我们认为它是错的，应当受到限制。我以为这是难题所在。它显然是我们之间唯一的实

㉑ 在1860年12月18日写给迪弗雷（John D. Defrees）的一封信中，林肯考虑过斯蒂芬斯是否会“入阁”。他显然是海军部长的参考人选。《文集》，第4卷，页155。

质性分歧。㉒

在这封信的最后三句话中，林肯重述了他曾经写给吉尔默的内容。他将在就职演说中再次重复这一想法。虽然他写给斯蒂芬斯的信标有“亲启”字样，但它肯定意在加强斯蒂芬斯在反对佐治亚分裂斗争中的影响力。它因此标示了在这段对公众保持沉默的时期内林肯愿意发挥其个人影响力的最大限度。然而，他在辨识争论的核心问题时没有丝毫犹豫和妥协，所有次要的问题都取决于这个核心问题。正如《库珀学会演说》所表明的那样，他在这样做的时候心里明白，根据南方的主流舆论，从道德上谴责奴隶制是一种不可原谅的罪恶。他还明白，包含着脱离联邦权利的州权理念是服务于这种舆论的。进一步，他还知道，虽然斯蒂芬斯反对行使脱离联邦权利，但他依然完全相信那一权利，正如他完全相信奴隶制的好处一样。如果斯蒂芬斯代表着最温和、最讲道理的南方领袖——他确实如此——的话，林肯就不可能抱有和平解决危机的任何幻想了。

史学家们普遍把林肯的战争政策划分为两个不同阶段：1862 年 9 月 22 日初步发表《解放奴隶宣言》之前，以及此后的时期。他们是从林肯[250]1862 年 8 月 22 日写给格里利的公开信中获得这种划分的理由的，这封信的主题是用“我要拯救联邦”这几个字表达出来的。林肯在这封信里接着说，他对奴隶制所做的任何事情都将服从于这个首要的和压倒一切的政策。㉓林肯重申，这项政策仅仅只不过是保存联邦，既不是要保存也不

㉒ 林肯，《文集》，第 4 卷，页 160。

㉓ 林肯，《文集》，第 5 卷，页 388—389。

是要破坏奴隶制。许多评论家们认为，这证明，在决定性时刻，林肯让道德（反对奴隶制）屈从于非道德的国家利益（联邦）。但是，除非在林肯写于1860—1861年冬天的那些没有记录下来的信件的背景中来解读他写给格里利的信，否则这封信就要被误读。

首先，我们有必要理解林肯三个恒久不变的目标之间不可分割的统一性，即维护自由选举的权利、保存联邦，以及把奴隶制置于走向最终灭绝的过程之中。在林肯心中，这三个目标仅仅作为一个最高目的的不同方面才可以区分，这个最高目的是由《独立宣言》的原则所代表的。我们必须认识到，当时北方的舆论在许多方面也是一个分裂之家。如果为联邦而战意味着奴隶制的毁灭，那么许多北方人也不会这样做。其他一些人则不会为联邦而战，除非这样做确实意味着奴隶制的毁灭。在整个战争过程中，林肯的任务就是要把这些并不情愿的伙伴们结合在一起，而他公开的观点则反映了他的判断，即在某个既定时刻，把重点放在哪里才是明智的。这些表面差别之下的全面推理没有为林肯的许多同代人所领会，也没有被历史学家们所领会。

我们已经看到，在拒绝涉及到奴隶制扩散方面的妥协时，林肯是——用他自己的话来说——“坚定不移的”。他对奴隶制扩散的反对是其候选资格的核心所在，而且他相信，美国人民通过宪法多数的行动，已经选举他去终结这种扩散。人民通过这样一种多数方式去行动的权利，本身植根于所有民众政府的原则之中，这项原则就是被《独立宣言》和《葛底斯堡演说》奉为神圣的人人平等原则。为人民的自治权利提供辩护的原则与把奴隶制谴责为道德错误的原则别无二致。

如果1860年选举已经终结了奴隶制扩散，林肯相信，由于这一事实，它也把奴隶制放到了走向最终灭绝的过程中了。然

而，出于同时是道德的、政治的和宪法的理由，这次选举并没有授权林肯或共和党去干预在相关各州具有合法地位的奴隶制。在拒绝超出人民通过宪法授权的东西这一范围之外时，林肯就像拒绝就他们已经授权的东西做出妥协时一样毫不动摇。对于他们的要求，他一丁点儿都不愿放弃，但他也一丁点儿都不会超出。这种要求是宪法程序的结果，这种程序处于共和政府的核心，[251]而共和政府则是基于人人生而平等这一命题之上。到了发布《解放奴隶宣言》的时候，林肯确实感到，他必须为一种表面看来似乎超出了他此前曾经界定过的要求之外的行动而进行辩护。然而，对林肯言论的仔细解读会证明，无论他被迫行动的环境发生了多大变化，他的每一次行动都来自他对一些不变原则的不变承诺。

内战常常被说成是州的权利与国家最高权力之间的一种斗争，但这是错误的。冲突存在于两种不同的州权观念以及两种关于何者构成了国家的不同观念之间。1776 年 7 月 4 日之后的时期所建立的各州政府，正如写入了绝大多数州宪法序言之中的权利法案所宣称的那样，都是在《独立宣言》的自然权利原则之上建立起来的。据称为 1860—1861 年的若干脱离联邦法令提供了辩护、并充当了南部邦联之根基的州权，却切断了与自然权利的联系，而这些自然权利曾经培育了革命一代的精神。州权观念的这一重大变化主要是卡尔霍恩的作品，现在我们就要看看他是如何完成这一转变的。就现在而论，我们只需要注意到，州权与自然权利之间的分离并非仅仅是南方舆论的一个特征。我们决不能忘记，四个发生深刻分裂的边界蓄奴州（更不用提发生深刻分裂的边界自由州了）在整个战争中都与联邦站在一起，没有它们，联邦事业将毫无希望。

1861 年 2 月 11 日，即林肯 52 岁生日的前一天，他离开斯

普林菲尔德前往华盛顿。他的路线从东边跨过伊利诺、印第安纳和俄亥俄，然后进入宾夕法尼亚。从那里自匹兹堡慢慢向北到布法罗，穿过纽约州到达奥尔巴尼，然后南下到纽约市，通过新泽西，然后折回宾夕法尼亚，再到费城和独立大厅。从那里，再慢慢西进到宾夕法尼亚首府哈里斯堡，然后再次南下中经巴尔的摩到达华盛顿。在这条迂回的线路上，林肯停了将近八十次，以便向急于见到当选总统的庞大而激动的人群发表演说。他对哥伦布（[译按]Columbus，系俄亥俄首府）的俄亥俄议会、匹兹堡的市长和市民、布法罗的市长和市民，以及奥尔巴尼的纽约州议会发表了演说。他在纽约市阿斯特宾馆（Astor House）作了讲话，并对新泽西参议院和塔伦顿（[译按]Trenton，系美国新泽西州首府）的新泽西长老会分别发表了演说。他在独立大厅发表了两次演说，其中一次是在升旗仪式上。他对[252]哈里斯堡的行政官员和宾夕法尼亚议会分别作了一次演说。在费城期间，他回信给一位来自特拉华州威尔明顿（Wilmington）的代表。但是，在蓄奴州特拉华或马里兰州，他没有作任何演说。在他经过的主要城市中，唯有在巴尔的摩，因为南部邦联同情者群情激动，所以他没能停下来或公开露面。[24] 1861 年 2 月 27 日，他对华盛顿市长的欢迎演说作了答谢。接下来的一天，他听人演奏了“向总统致敬”这首作为美国海军军乐队标志性曲目的小夜曲，这算是过早了一点。

林肯从故乡伊利诺州到国家首都的迂回行程，显然经过谋划以求获得最大可能的公众曝光率。由于他在选举之前没有从

---

[24] 这里无须对林肯半夜经过巴尔的摩的行程（据称是伪装起来了，但事实上没有）发表看法。他因此在媒体面前受到的嘲弄刺痛了他，而他常常感到遗憾。虽然如此，那样做仍然是明智的。许多巴尔的摩人如果做得到的话都会刺杀他，而联邦有可能在彼时彼地就寿终正寝了。应当记住的是，内战中第一批伤亡者就在巴尔的摩。

事任何竞选活动，因此人们可能会说这是他的“竞选”之旅。最为重要的仅仅是要把他自己展示给一群一群的普通市民。他没有限制自己与市长、行政官员和议会的联系，但他知道，不会过很久，他会在华盛顿看到他们，或者至少看到他们中的许多人。但对每一个瞥见他的普通市民来讲，这一见无论多么短促，他知道人们对他自己仪态举止的印象都会传给许多其他的人。而且这种仪态举止会告诉他们，他是他们中的一员并属于他们。他知道前面会有一些艰难的日子，此时这种效果会成为他所需要而且会拥有的、比所有其他东西更为重要的政治资本。

对于这次决定性的行程，他说过什么呢？他的第一场演说就是在斯普林菲尔德对其朋友和邻居们所作的告别演说。在这次演说中，林肯把本来可能仅仅是一次惯常的分别、一个短暂的转变时刻，转换成了对永恒形象的定格和对神圣意志的沉思。最终，它会充当葛底斯堡演说和第二次就职演说的序言。其简洁明了、其率直坦然、其辛酸恳切、其圣经般的韵律，都体现出它是林肯最圆满的艺术品。在此我们全文抄录如下：

> 朋友们：任何一个人，不处在我的地位，就不能理解我在这次告别会上的忧伤心情。我的一切都归功于这个地方，归功于这里的人民的仁慈善良。我在这里生活了四分之一个世纪，从青年进入了老年。我的孩子们出生在这里，有一个孩子埋葬在这里。我现在要走了，不知道哪一天能回来，或者是不是还能回来，我面临着的任务比华盛顿当年担负的还要艰巨。没有始终伴护着华盛顿的上帝的帮助，我就不能获得成功。有了上帝的帮助，我决不会失败。相信上帝会和我同行，也会和你们同在，而且会永远是到处都在，让我们满怀信心地希望一切都会圆满。愿上帝保佑你们，就像我希望你们在祈祷中会求上帝保佑我一样。我向

你们亲切地告别。㉕

许多历史评论指责林肯，说他没有充分领会[253]危机的严重性，或没有预期到南方为捍卫奴隶制和州权会做出的努力。还有人说，林肯也没有理解到，南方人——在他们自己心目中，他们就是一个独立的国家——在多大程度上已经下定决心要像他们的父辈们在美国革命中所做的那样去捍卫自己的独立。诚然，在去华盛顿的路上，同时在就职演说中，林肯不断重申，没有必要打仗或流血，没有任何不能通过耐心和克制加以克服的分歧。他所说过的许多话都是寻求所有达到和平的可能方法这一义务所要求的。无论他私下对成功的可能性持有什么想法，他都负有这样的义务。他之所以负有这样的义务，是因为他知道，除非人们相信他业已首先用尽了每一种可能的和解方法，他就不可能为联邦领导一场战争。然而，在他引人注目的观点——他所面临任务"比华盛顿当年担负的还要艰巨"——中，我们有一扇透视其内心想法的窗户。

当林肯踏上旅途前去担负比华盛顿当年担负的还要艰巨的更为重大的任务时，他对人民说过什么呢？非常有趣的是，他的大部分演说都用来解释他为何不能停下来进行演说。下面是印第安纳波利斯([译按]Indianapolis，该城市是印第安纳州首府)《哨兵日报》(Daily Sentinel) 1861 年 2 月 12 日对林肯在索恩城(Thorntown)和黎巴嫩([译按]Lebanon，这里的黎巴嫩是指美国宾夕法尼亚州东南部的一个城市)言论的一则报道。这则报道在很大程度上传达了林肯对人民说话的那种感性方式，虽然他决心避免

㉕ 林肯，《在斯普林菲尔德的告别演说》，1861 年 2 月 11 日，载于《文集》，第 4 卷，页 190。

说出任何尚不成熟的想法。

> 在索恩城，他为了说明一个观点，转而讲述一件轶事，他还没有讲到好笑的地方火车就开动了，而人们则呆在那里琢磨他的意思。他在为没有发表演说而道歉。他曾经听说过有一个乡间职位的候选人，这位先生有一匹极其钟爱的马，但这牲口笨拙而稳当。他广泛地游说，而且还碰到了好运气，所以获得了提名。到了集会的那天早上，他骑上他最心爱的马前往那栋乡间宅第，但虽然快马加鞭，他的马却在马路上慢步前行，每逢灌木它都要啃一啃，最后当他晚上到达的时候，集会已经结束，而他被击败了。林肯的意思是，对他来讲也是一样，如果他在每一站都停下来作一次政治演说，那么一直到就职典礼结束他都不会赶到华盛顿。索恩城的老百姓只听到了这个故事的第一部分，一直到那位候选人敦促他的马略过那些诱人的灌木丛。他一路笑谈他那个被掐断的故事，而当火车到达黎巴嫩之后，非常滑稽的是，有人告诉他，一些索恩城的老百姓一直步行跟着火车跑过来，而且正在外面气喘吁吁地盼着听到故事的结局。他非常愉快地在黎巴嫩对人们讲完了这个故事。沿线的每一站都有人群欢迎他，他们都迫切地想要看到[254]那个在自由人民的眷顾下被选上最高职位的人，而他的当选竟然成了(不论是否合理)国家混乱状态的起因。㉖

当然，在他决定性的行程中跑到他面前的大量人群都很迫切地想知道，他将如何回应已经脱离联邦的七个州以及南部邦联政府的建立。但是，正如人们急于知道林肯将采取何种行动

㉖ 林肯，《文集》，第4卷，页192—193。

一样，他也急于知道为了支持自己可能采取的政策，人们准备做些什么以及准备承受些什么。我们将会看到，除非他能够对人们愿意支持什么形成合理判断，否则他就不能决定自己的政策。一个领袖不可能在不回头看看人们是否在追随他的情况下，抽象地决定何种政策在他看来是为理性和正义所要求的。凭其本身就是正确的东西、合乎宪法的东西以及人民愿意接受的负担这三者之间的交互作用，是林肯政治艺术的不变主题。

林肯所说过的一切都包含着这样一个含义，即必须保存联邦。他的话意在让每一个听到的人都明白，联邦的保存不是一项党派性的政策。林肯最频繁和最典型的说法就是坚持强调，对他自己的尊重并非指向个人，而是指向整个国家的代表。这里有一些引自他在纽约布法罗演说中的话，它们可以代表其他许多与之类似的演说：

> 在这里，我要简短感谢为我举办的这个盛大招待会，这不是给予我个人的，而是给予我们伟大而心爱的祖国的代表的。……我们在这里相遇，所靠的不仅仅是那些在选举中投票支持我的人……而是靠我们所穿越的这个国家中的所有人。……如果选举结果倒向其他任何一位杰出的候选人而不是我自己……那么所有公民如同你们现在向我欢呼致意一样向他致意，也是恰当正当的。……我不愿意……人们哪怕稍稍觉得，我把这些表示看作是给予我个人的，我不想人们把我想得如此小气。它们不应当给予任何个人。它们是给予国家，给予国家的制度以及国家的那些自由的永久性的，因为这些制度正是为了这些自由而创制的。㉗

㉗　林肯，《在纽约布法罗的演说》，1861 年 2 月 16 日，载于《文集》，第 4 卷，页 220。

林肯只在一个地方预先提到了他将会提出的反对脱离联邦的观点。我们要记得，布坎南总统否认任何州有脱离联邦的宪法权利，同时也否认存在任何强行让一州留在联邦之内的宪法权力。但布坎南并没有把论证的结论揭示出来：如果说一个州不能脱离联邦，那么它也不能因为脱离联邦而受到强制。然而，对那些非法抵制合众国宪法和法律的执行的人实施强制，是合法的。林肯在[255]印第安纳波利斯写了一篇小文章，讨论“侵犯”与“强制”这两个词是如何交互使用的。他问道，如果政府占领或收回它自己的贸易站，或者对外国进口商品征税，这会构成强制或侵犯吗？如果自命热爱联邦的人把这些事情看作是强制或侵犯，那么

> 保存联邦的手段……就少之又少，几近空想了。如果他们有病在身，他们会认为顺势医师(homeopathist)所开的小药丸也太大了，他们吞不下去。在他们看来，联邦作为一种家庭关系，根本连任何常规的婚姻关系都说不上，而只不过是一种自由恋爱的组合，全靠所谓激情的吸引力得以维系。⑱

把联邦比作婚姻，这种比较在第一次就职演说中还会出现。

虽然内战导源于奴隶制的扩散问题，但随着危机的推进，它转变为州权问题上的分歧。州权与奴隶制的扩散当然是交织在一起的，因为卡尔霍恩的追随者们坚持认为，作为州权的结果，任何蓄奴州的公民都有权把作为自己财产的奴隶带入美国的任何准州，并在那里得到合众国的所有必要保护。而且，作为保护

---

⑱ 林肯，《在印第安纳州印第安纳波利斯贝茨剧院(Bates House, Indianapolis)楼厅的演说》，1861年2月11日，载于《文集》，第4卷，页195。

其在联邦内的宪法权利之必要手段，一个州享有脱离联邦的宪法权利。内战开始之后，林肯会发现，这是南部邦联事业的核心主张。在印第安纳波利斯，他问道：

> 一个州特别的神圣性何在？我所说的不是合众国宪法当中并通过这部宪法所赋予一个州的那种地位——这是我们都赞同并遵从的；而是那种自认为一个州可以把它所持有的、由于与联邦的关联而具备的神圣性带出联邦之外去的立场。……如果在一种情况下是州，在另一种情况下是县，它们在地域范围和人口数量方面都是平等的，那么这个州在何种意义上要优于县呢？改变名称就能改变权利吗？……从原则上讲，对于我国拥有一定居民的地区来讲，它仅仅因为被称为州，就能够对自己的所有公民施行暴虐统治，并否认一切比它本身更大的东西的权威，这种神秘的原初权利何在？我想说，我没有就任何东西做出决定，而只是提出一些东西供你们思考。[29]

对这个受到争议的问题的纯粹苏格拉底式表达，不应该让任何人误以为，它仅仅导致了人们对是否存在任何答案的怀疑。林肯已经认识到这样一种可能性：真诚而讲理的人们对这类问题可能达成对立的结论，但这并没有解除他就这些问题做出决定的终极义务。林肯在这里说，他[256]没有就任何东西做出决定，但那是因为作决定的时刻还没到来。然而，很明显的是，他在为做出决定的那一时刻作公共舆论的准备。

阐述美国联邦主义赖以为基础的原初权利原则是林肯的特色。把州与县的法律地位相提并论，这乍一看可能会显得有缺

---

[29] 林肯，《文集》，第4卷，页195—196。

陷，因为县是州的合法创制，这一点毫无争议。林肯在这里预示了他的理论，即是联邦造就了各州，这与卡尔霍恩式的理论——即各州造就了联邦——正相反对。[30] 美国革命之前，十三个殖民地都是完全正常运转的公民社会。但根据麦迪逊的观点——杰斐逊也赞成——《独立宣言》是"这些州根本的联合行为"。[31] 随着《宣言》的发表，以"一个民族"名义行动的大陆会议把十三个"联合的殖民地"转变成了十三个"自由而独立的州"，它们现在据说拥有"发动战争、议定和平、缔结盟约"以及普遍的"做独立各州根据法律可以做的所有其他事情的充分权力"。但是，面对世界中其他拥有单一政府的单一人民，他们有各自做这些事情的权力，还是仅仅作为造就了它们的联邦的成员才有这样的权力呢？戴维斯遵循卡尔霍恩的观点，相信《宣言》不是宣布了一个，而是十三个独立的主权实体，每一个主权实体都像独立于英国那样独立于其他实体。这就是在脱离联邦危机当中所宣称的州权主张的所谓历史基础。这一主张之谬误由如下事实得到证明，即没有哪个州曾经试图单独发动战争、议定和平或加入联盟。它们在这些事情方面的作为丝毫不比构成州的县做得更多。[32] 它们在做

---

[30] 1981年，里根总统在就职演说中宣称，是各州造就了联邦，这表明，卡尔霍恩主义即便在最高层面上也仍然完好地存活着。我有信心认为，伊利诺人里根决没有想到他在与林肯相抵触。然而，他的演说得以出现的环境，比如普遍的保守主义运动，却充斥着卡尔霍恩的门徒。

[31] 《麦迪逊文存》，第9卷，页219—220。

[32] 甚至早在采用1787年宪法之前，华盛顿就采取了林肯关于县与州以及州与国家之间关系的观点："除了合众国之外，我们在列国中并不以任何其他特征而为世人所知；外国对马萨诸塞或弗吉尼亚的辨识或想象并不比弗吉尼亚对马萨诸塞的伍塞斯特(Worcester)县或马萨诸塞对弗吉尼亚的格老斯特(Glouster)县的辨识或想象更多更好一些(虽然它们都值得尊重)；然而，这些县可能正好与它们在其中受到约束的州的法律相对抗，正如一个州可能同它受到或应当受到约束的联邦政府相对抗一样"。《致尊敬的戈登(William Gordon)》，1783年7月8日，载于《华盛顿文集》，页258。

这些事情的时候仅仅是作为联邦的成员，而这个联邦的政府是为了它们的利益而行动的。据报道，革命期间，富兰克林曾说过，各殖民地如果不想各自为政的话，就必须结合在一起。任何一个州独立于其他州而行使权力去发动战争或议定和平，这一观念会危害到其他州，这一点在 1860 年就像在 1775 年一样确定不移。在印第安纳波利斯，林肯首次给出了明确暗示，即他不会像他的前任那样去看待“强制”或“侵犯”这两个词。林肯所理解的联邦不是一种“自由恋爱的组合”。它是由激情联结在一起的，同样也是由理性联结在一起的。[33] 就像联邦造就了各州，以及各州造就了自己的各个县一样，州脱离联邦决不比县脱离州更少革命性。

在透露第一次就职演说可能宣布的措施方面，林肯在印第安纳波利斯做得最彻底了。然而，在对特伦顿的新泽西参议院以及在费城独立大厅的演说里，[257]他谈了一些在他生命中最有纪念意义和最具启发性的话。如果说他没有说明自己会如何拯救联邦的话，他却像在后来的《葛底斯堡演说》中那样暗示了，为什么世界历史的重负与这一拯救是绑在一起的。在特伦顿，他为提到下面的事情而请求听众们原谅：

> 在我小时候开始识字的最早日子里，我弄到了一本小书，这本书年纪轻的议员们是很少看到过的，这就是威姆斯写的《华盛顿传》。书中关于争取我国自由的战场和斗争的所有记载我都记得，但我印象最深的莫过于在新泽西州特

[33] 关于林肯早年对联邦未来中的理性和激情之间关系的想法，可参见他对斯普林菲尔德青年学会的演说，1838 年 1 月 27 日，载于《文集》，第 1 卷，页 108—115；也可参见拙著《分裂之家危机》一书第九章。

伦顿这里进行的斗争了。渡河的战斗、与黑森雇佣军([译按]指美国革命时期帮助英军作战的德国雇佣军)的战斗、当时所遭受的艰难困苦,所有这些比任何一个独立战争事件都更深地印在我的记忆里;而你们都知道,因为你们都曾经作过孩子,这些早期的印象比任何其他印象保持得更加长久。记得当时我就想,尽管我那时还是个孩子,我想这些人为之战斗的东西一定不是一般的东西。那样东西,那样甚至比民族独立更重要的东西,那样给全世界千秋万代人民以巨大希望的东西,就是这个联邦、宪法和人民的自由,我迫切希望它按照过去为之进行斗争的最初思想传诸永远,如果我能是上帝和上帝的特选子民手中的一件恭顺工具,使那个伟大斗争的目标传诸永远,那我的确将最最高兴。[34]

与林肯在这段话开头叙述的东西最相像的,莫过于对出埃及记这一故事的记忆。关于"特选子民"的这一限定并不反映对美国历史之神圣特征的任何保留,而只是反映了林肯小心翼翼地决不与圣经发生冲突的慎重。把美国人民从欧洲古代体制不平等的"埃及"中的出现,与应许之地的共和主义平等相比较,这在林肯成长的年代中是稀松平常的事情。我们可以说,以色列子孙的故事与美国革命的故事结合而为一种富有象征意义的形式,它最终代表的是一种普遍经验,代表的不是以色列或美国的故事,而是关于整个人类的有朽苦难和永恒命运的故事。

正如特伦顿演说唤起了对穿越特拉华的记忆一样,独立大厅演说唤起了对在大厅内形成的那一伟大文献的记忆。

---

[34] 林肯,《对特伦顿新泽西州参议院的演说》,1861 年 2 月 21 日,载于《文集》,第 4 卷,页 235—236。

当我发现自己置身于这个曾经汇聚了智慧、爱国热忱和忠于原则的精神，从而产生了我们生活在其下的各项制度的地方时，我心中充满了深厚的感情。你亲切地告诉我说，[258]我手中掌握着使我们这个人心惶惶的国家恢复和平的任务。先生，我可以回答说，我所抱的一切政治思想，都是从产生于这个大厅并从这个大厅传播到全世界的思想尽我力之能及吸取来的。从政治上说，我所有的思想感情，没有一种不是来源于《独立宣言》所体现的思想。我常常默想那些在这里集会并制定和通过那个宣言的人所遭受的危险。我常常默想赢得独立的那支军队的官兵们所忍受的艰辛困苦。我常常问我自己，使得这个联邦如此长久地结合在一起的究竟是哪一种伟大的原则或思想。这不仅仅是殖民地脱离母国的问题，而是《独立宣言》中那种不但给我国人民以自由，而且还给未来全世界人民以希望的思想。那种思想保证，总有一天，每个人肩上都将摆脱沉重的负担，人人都将有平等的机会。这就是《独立宣言》所体现的思想。㉟

此时林肯问道，“现在，朋友们，这个国家能从那个基础上获救吗？”他表明了他确信的如下信念，即这个国家不可能在任何其他基础上获救，正如以色列子孙不可能通过崇拜金牛犊而获救一样。每个人肩上的重担是再现了《天路历程》（*Pilgrim's Progress*）㊱中基督徒背负的大包袱，即罪的重负。逃离埃及意味着整个人类最终摆脱了假神的束缚，最后还有从原罪重负中

㉟　林肯，《在费城独立大厅的演说》，1861 年 2 月 22 日，载于《文集》，第 4 卷，页 240。

㊱　这本书可能是继圣经之后在信奉新教的美国最为有名的著作。

解脱出来的方法。作为耶和华饱经磨难的仆人的以色列的故事，被当作美国人的故事予以重述，它在林肯第二次就职演说中可以找到最终形式。在那里，它将作为在圣经教义框架内对战争的可怕遭遇的一种解释而出现。在费城，林肯说"没有流血和战争的必要"。而在第二次就职演说中他会说有这样的需要。当然，在战争开始之前，林肯负有良心上的义务去否认它的必要性以防止战争爆发，而且如果可能的话，还要与他对联邦和《宣言》的原则所负的义务保持一致。战争开始之前，他或其他任何人都不可能知道这是否可能。最终，他不得不说，上帝的智慧不是人的智慧。

在特伦顿和费城的这两次演说中，林肯同时展示了他坚定不移的目标和对和平的愿望。没有人比他更清楚，这两个中的一个将不得不为另一个让路。只要联邦的权力在他手上，这目标就不会被放弃，给全世界带来希望的联邦的原则也不会被放弃。林肯就职前夕的这两次演说，清晰表述了自己的意图，同时造成一种假象，而这种假象正是有人将会提出的指责，即在战争期间，林肯让自由问题屈从于联邦问题了。[259]但在林肯心中，这两个问题总是同一个不可分割的问题。

现在我们转向第一次就职演说文本本身，我们将给它的段落标上序号。[37] 我们不能不提到，这次演说的总主题正是我们期待 1838 年青年讲堂演说——"我国政治制度永世长存"——的作者所要表达的。那时候，林肯对日益增长的无视法律的趋

---

[37] 本章以下的内容以及第五章所有引自这一演说的引文都取自第一次就职演说——最终文本，1861 年 3 月 4 日，载于《文集》，第 4 卷，页 262—271。我们按照各段文字在这一文本中的顺序给它们编了序号，但这些序号在打印稿中并不存在。

势提出了警示，并敦促要“尊重宪法和法律”，[88]而这可能是当时唯一的药方。现在，作为根据宪法选举出来的法律的代表，他将作一次重要演讲，阐述为何尊重宪法和法律在当前危机中乃是唯一的安全指南。

如果我们要像林肯本人理解这次演说那样来理解它的话，我们必须用林肯的眼光来看待1861年3月4日的危机，同时还要带着林肯对人与人、人与上帝的关系中永远正确的东西的确定性，以及他对武力是否可以避免这一问题的所有不确定性。我们首先必须牢记于心的是，虽然内战的所有问题都已经在对立双方的演说、声明和宣言中提出来了，但还没有掀起什么风暴。没有哪一方知道另一方会在多大程度上准备以武力支持它的立场，或者它能够在多大程度上以武力支持它自己的立场。林肯对自己一方的认识可能比戴维斯对他那一方的认识更少一些，因为危机中的主动权在南方一边，而脱离联邦行动虽然被称为合法的，却依然是一种挑衅行为，一个没有准备好去战斗的人是不会做出这种行为的。林肯必须坚定但却不好战。他必须赢得联邦一方尽可能广泛的支持，这既包括自由州，也包括边界蓄奴州，同时也要延伸到南部邦联边界之后的联邦支持者。在整个人类历史上，没有哪个政治领袖是在比这更为深刻的困境中，或者是在其领导事务取决于如此对立的要求的局面中开始履行职务的。1940年丘吉尔成为首相之后所遇到的情势要更令人绝望，但当时希特勒所带来的毁灭威胁把丘吉尔的任务简化了。虽然希特勒的绥靖者仍原处未动，但全部英国人都已经认识到了丘吉尔一直以来所告诉他们的希特勒的真相，而且认识到只有他一个人指出了活路。不如说，1861年就职时期的林肯所处的处境类似于1938年的张伯伦。跟张伯伦相似，林肯为了回避

---

[88] 林肯，《文集》，第1卷，页115。

责任负担而不得不要做的一切，就是要么接受分裂，要么作出妥协，接受一个重新联合方案。通过允许“让我们走入歧途的姐妹们离开”来避免战争，其压力就像在准州问题上予以妥协的压力一样重大。人们必须记住，[260]北方对奴隶制扩散的反对意见很难统一于林肯所表达的愿望当中，即把奴隶制置于最终灭绝的进程之中。它更多与保持白人在准州居住有关。种族偏见不同于赞成奴隶制的情感，它在北方很难说比在南方要弱一些。把北方统一起来以保存联邦，这涉及到世所仅见的政治领导才能所能处理的最复杂的任务。

史上从没有哪一次政治演说，把永恒与暂时结合进这样一种微妙的平衡当中。在行动、思想，以及现时和永恒要求的必要性之间的平衡中，没有任何更优越的选择，甚或没有不相上下的选择。林肯平静地开始履行自己的职务。

> [1]按照一个和政府本身一样古老的惯例，我来到你们面前向你们作简短的讲话，并遵照合众国宪法关于总统“在履行职务前”必须起誓的规定，当着你们的面起誓。

林肯在第一句话中把“惯例”和“古老”这两个词结合在一起，提醒我们注意人类的一个假定，即把祖传的东西与好的东西等同起来，而这项假定是绝对不能获得无条件同意的。由美国革命引入的“新世界秩序”，代表着拒斥许多直到那个时候都一直被视为祖传真理的智慧。1787 年宪法之前的宪法无一曾禁止对担任公职者审查宗教信仰。1790 年华盛顿总统之前的国家元首无一曾把犹太人当作平等的公民同胞对之讲话。我们已经引用过华盛顿的话，他宣称美国政府的基础“并不是植根于无知和迷信的黑暗年代，而是植根于人类权利比此前任何时期都得到更好理解和更清楚

界定的新时代”。[39] 林肯本人在1838年的青年讲堂演说中也说过，“治理我们的政治制度，在实质上比以往历史上任何一种制度更有助于达到公民自由和宗教自由这两个目标”。[40] 林肯将不只是诉诸惯例，而是诉诸美国惯例，这种惯例建立于对自然权利的理解之上，这种理解要比渗透在目前为止的任何政府中的那种理解都更好一些。但是，一个建立在人的自然权利之上的政府的存在，却受到了否认那些权利的最终形式（即奴役制度）的危害。现在的问题是，它是否受到了致命的危害。

林肯尊重明智的惯例。我们只有以后才会知道，当林肯把就职誓言转换成保存宪法——正是这部宪法要他做出这种宣誓——的有力手段时，他是多么明智。在他之前，没有哪位总统发现过这个包含在总统誓言中的宪法权力的贮藏所，而唯有总统誓言的实际用词才是由宪法本身所规定的。[261]演说结束之前，林肯至少会对此做出暗示。

> [2] 我认为，对于那些不特别令人担忧或不特别紧张的行政问题，目前没有必要来讨论。

在此提及令人担忧和紧张，乃是能够引入本次演说主题的最不紧张也最不令人担忧的方式了。下面开始涉及主题了。

> [3]南部各州的人当中好像有一种恐惧心理，生怕共和党执政会危及他们的财产、和平和人身安全。这种恐惧从来是毫无根据的。事实上，证明相反事实的充分证据倒一直存在着，随时可供他们检查。现在在向你们说话的这个

---

[39] 参见第一章注释[31]和第三章注释[79]。

[40] 林肯，《文集》，第1卷，页108。

人的公开发表过的演说里几乎都有这种证据。当我声明说“我无意直接或间接地去干预蓄奴州的奴隶制度。我认为我没有合法权利去这样做，也不想这样做”时，我说的这些话其实就是从那些演说中的一篇引用来的。那些提名并且选举我当总统的人完全知道我作过这个和其他许多个类似的声明，而且从来没有收回过。非但如此，为了让我接受，他们还在政纲里放进一个清楚和有力的决议叫我接受，并且作为法令由他们自己和我加以遵守，现在我来读一下这个决议：

决议：保护各州的权利不受侵犯，特别是保护每一个州完全根据自己的意愿来制定和管理自己的内部制度的权利不受侵犯，这对于我们的政治结构的完善和持久所依赖的力量的平衡至为重要。我们谴责用军队非法入侵任何一个州或准州的领土，这种入侵不论出于什么借口，都是最严重的罪行。

[4] 我现在重申这些观点：在这样做的时候，我只提请公众注意一个最能证明这一点的确凿证据，那就是，即将上任的政府无论如何不会危及一个地区的财产、和平和安全。我还要补充说，所有各州如果合法地要求保护，不管出于什么原因，只要宪法和法律规定应该给予保护的，政府都将乐于给予它们保护——对于无论哪个地区都一视同仁。

在第三段文字中，共和党党纲决议的最后提到“非法入侵”，这指的是布朗1859年10月对哈帕斯渡口的袭击。在1860年2月的《库珀学会演说》中，林肯以严厉得多的语言回击了南方的指控，即共和党人卷入了布朗的计划之中。从[262]我们对布坎南对国会最后一次年度演说的回顾中，我们应当记住的是，这

位即将离任的总统对南方的担心——即“反奴隶制煽动”造成了奴隶造反——是信以为真的。林肯的处境之难，可以从这样一个事实中看出来，即他的直接前任，一个北方民主党人，把林肯认为没有任何合理基础的担心视作完全合理的东西。

林肯引述他经常重复的声明，即他完全无意干涉蓄奴州的奴隶制度。但南方引用最多的却是林肯关于分裂之家的演讲，在这次演说中，他表达了自己对奴隶制“最终灭绝”的信念。确实，林肯总是很清楚地表明，作为共和党的一个政策问题，他的意思并不是说，除了限制奴隶制向准州扩散之外，还要采取更多的措施去推进奴隶制灭绝。他认为，为了让“公众思想”保有“最终灭绝”这一信念，只需要限制奴隶制扩散就完全够了。[41] 林肯也曾论证说，“公众思想”的这种状况也是国父们的思想状况。但是，对南方来说，林肯的政策并不因其没有设想对蓄奴州奴隶制的干涉就算不上一种诅咒。林肯在《库珀学会演说》中曾准确地描述了南方的思想，他说理性的说服对它已经不起作用了。究竟有什么独特的东西能够让南方人对自己的安全重新充满信心呢？

> 只有这个：不再说奴隶制是错误的，要跟他们一起说奴隶制是正确的。……整个气氛必须肃清一切反对奴隶制的影响，这以后他们才不再认为他们的一切麻烦都是从我们这里来的。[42]

那么，在他一年前看到的激情自选举以来反而强化的情况

---

[41] 林肯，《分裂之家演说》，伊利诺州斯普林菲尔德，1858 年 6 月 16 日，载于《文集》，第 2 卷，页 461。

[42] 林肯，《文集》，第 3 卷，页 547—548。

下，林肯为何试图要说服南方呢？我以为，我们只能得出结论说，林肯感到必须要对世人和后人阐明其立场在本质上的温和适度，而不需要考虑其发挥任何直接影响的可能性。它肯定不会逆转已经发生的脱离联邦运动。但是，到 1861 年 3 月 4 日这天，十五个州中还有八个没有脱离联邦。

南方并不像《库珀学会演说》所设想的那样具有同质性。一般说来，越往南，赞成奴隶制的情感越强烈。在特拉华、马里兰、弗吉尼亚、肯塔基和密苏里这些边界蓄奴州，分离主义者和联邦支持者之间随后会发生的激烈斗争，后一方的胜算要大一些。在弗吉尼亚、[43]肯塔基、北卡罗莱纳、田纳西乃至佐治亚和阿拉巴马的阿巴拉契亚地区，有一些山区人强烈地反对奴隶制。即便是那些不能够成功阻止他们的州加入南部邦联的人，他们也会在边界线后面进行抵制。战争期间，他们中有十万人北移，加入联邦军队。在就职演说中，[263]即便当林肯在边缘上徘徊并声称不必发生军事冲突的时候，他也在算计着可能影响联邦事业命运的所有可能性。

当林肯谈到“合法地要求保护……都将乐于给予它们保护”的时候，他心中所想的是宪法第四条第四款，其中有一部分是这样说的：“合众国应保证联邦各州实行共和政体，保护各州免遭入侵，并应根据州议会或州行政长官（在州议会不能召开时）的请求平定内乱”。宪法的这一部分在内战前的政治辩论中举足轻重，因为它在保障“共和政体”的含义方面有些含糊不清。因为这是一种宪法保障，所以每一个宣誓拥护宪法的人都宣誓要实施这一规定。但宪法从没有在任何地方界定何为共和形式的政府。1850 年代，一夫多妻制是否与这样一种政府形式相容的

---

[43] 尤其是后来在战争期间成为西弗吉尼亚（通过从脱离联邦中分离出来）的那一部分。

问题就出现了。虽然它从未设想奴隶制问题的政治意义，但一夫多妻制问题在摩门教战争时期提出了具有同等哲学意义的问题，这些问题关系到共和政府的本质对独立的人民决定自己的"内部制度"所应施加的限制。诚然，调整婚姻家庭的法律和那些与主奴问题有关的法律一样是"内部的"。1856 年共和党的第一条党纲却谴责了"一夫多妻制和奴隶制这两个愚昧的孪生陋俗"。[44] 杰斐逊在 1779 年为弗吉尼亚制定的《罚当其罪法案》(Bill for Proportioning Crimes and Punishment)把"强奸、鸡奸和重婚"一起列为同等罪大恶极的重罪。[45] 在林肯－道格拉斯辩论期间，林肯用道格拉斯人民主权论的矛盾性让道格拉斯处于不利境地，这种学说据推定是要让一个准州或州的人民"完全自由地"决定他们的内部制度。然而，除非废除一夫多妻制，否则道格拉斯不会接受犹它为准州或州。

"被治者的同意"只能在道德法则范围内才能正确行使，这条道德法则赋予同意以有效性，但道德法则和有效性却不取决于同意。这一点对林肯来讲是很明显的，虽然对他的同代人来讲并不那么明显。如果共和政府建立在被治者的同意之上，正如脱离联邦的南方人自己也主张的那样，那么奴隶们的政府如何能够与共和主义相一致呢？一个要求只有经过他自己的同意才能被统治的人，却否认其他人享有哪怕一点点这样的权利，这如何可能呢？另一方面，如果合众国确保每一个州的政府都具有共和形式，同时如果有十五个州获得了那一保证但却在其内部制度中拥有奴隶制，这难道不是必然意味着奴隶制是一种共和制度吗？目前，我们只要注意到如下一点，即各州享有的"平定[264]内乱"的保护肯定被理解为包含着平定奴隶暴动，就像

---

[44] 《全国政党纲领》，页 31。

[45] 杰斐逊，《罚当其罪法案》，载于《文存》，页 355—356。

平定任何其他非法暴动一样。而林肯表明，他准备尊重这一宪法承诺。

除了奴隶制问题而外，我们在此应当记住，植根于《独立宣言》的美国联邦制原则要求，政府的日常治安权力掌握在州以及州的各个地区中，而不是在联邦政府手中。这就是说，对生命和财产的保护——根据“自然法和自然上帝之法”，这是任何政府的目的所在——必须托付给直接对那些其生命和财产损失要受保护的人负责的政治当局。这不仅意味着治安权力掌握在各州而非联邦政府手中，而且意味着各州自己要把那一权力的必要而充分的部分委托给地方当局，正是这些地方当局对自己为之服务的社区负有责任。很自然，在同样意义上，只有联邦政府能够面对外部威胁为整个联邦提供安全保障，联邦政府不能够为联邦之内的一个个社群提供安全保障。联邦警察或消防部门不能有效地因应地方社区的要求，一如地方政府不能因应来自国外的威胁一样。没有哪个缅因州或马萨诸塞州的人会比某个阿拉巴马或密西西比人更想要依赖于联邦的警察或消防部门。多数统治都有其自然局限性。因此，林肯并没有指望把一个南方市镇的安全责任除了放在市镇人民自己手中外还会放在什么其他地方，北方市镇亦复如此。奴隶们的政府被南方人视为一个安全问题。无论他们是否应当那样看待这个问题，那些直接相关者对于何者构成他们自己的安全这一问题来说是合法的判断者，《宣言》的原则将此视为一个权利问题，而不仅仅是审慎问题。因此，当林肯说自己完全无意干涉奴隶制处于合法地位的州内的奴隶制的时候，就不仅仅是在遵守一项宪法妥协。

[5]关于逃避服务或劳役者的引渡问题，一直有很多争论。现在我要念的这一条款，和宪法里的任何其他条款一

样，是规定得很明确的："凡根据一州法律应在该州服务或服劳役者逃往他州时，不得根据他州的任何法律或条例解除其该项服务或劳役，而应根据有权享有该项服务或劳役之当事人的要求予以引渡"。

[6]毫无疑问，那些制定这一条款的人的意图是索回我们所说的逃亡奴隶；而立法者的意图已成了法律。国会全体议员都宣誓拥护[265]全部宪法——拥护这个条款，也拥护任何其他条款。因此，对于凡奴隶的情况符合该条规定都"应予以引渡"的主张，他们的誓言是完全一致的。那么，只要他们高兴的话，难道就不能几乎同样一致地制定和通过一项法律，借以使那个一致的誓言始终有效吗？

林肯忠于宪法逃奴条款的理由与尊重各州组织和管理内部事务之权利的那些理由类似，但却并不完全一样。两种情况都事关宪法，而忠于宪法乃是保存联邦的必要条件。但是，在前述意义上与地方自治权利相关联的州权，对于任何建立在被治者同意基础上的政府来讲都是必要的。然而，逃奴条款并没有被纳入《邦联条例》的规定之中。对逃亡者的处理，无论是逃跑的罪犯还是奴隶，完全取决于《邦联条例》的礼让协商，因为建立在这一条款之上的政府只能通过各州才能行动。建立在 1787 年宪法之上的政府则要强大得多，因为它的法律是由它自己的机构来执行的。这样一个政府即便不能干预蓄奴州的奴隶制，如果当奴隶跨过州界的时候它以敌对态度对待奴隶制的话，它也能干预奴隶这种财产的安全。林肯也承认的一个一般假设是，一个像宪法确立的政府那样强大的政府，在没有逃奴条款的情况下不可能被批准。在制宪会议的记录中，证实或证伪这一意

图的证据都寥寥无几。[46] 在1850年代，它被南方人引述为绝对事实，而林肯似乎至少不愿予以反驳。但林肯同时也相信，加强联邦政府的力量极大地促进了联邦的繁荣，而这反过来又加强了联邦本身的力量。如此一来，联邦政府就有可能更好地遏制地方主义的离心力。他认为，逃奴条款对奴隶制的让步最终是符合奴隶自身利益的，目前的危机证实了这一点。建立在《邦联条例》之上的旧政府，不可能对奴隶制的扩散制造出林肯根据1787年宪法当选所制造出的那种障碍。

> [7]对于这一条款应当由联邦政府执行还是由州政府执行，目前存在着一些意见分歧；但可以肯定地说，这并不是十分重大的实质性分歧。如果奴隶必须被交还，那么到底由哪个权力机关来交还，对于奴隶或其他人来说并没有什么关系。谁会因为在用什么方式遵守这一点上发生无关紧要的争执就情愿不遵守誓言呢？

[266]对于逃奴问题的这一讨论，有某种不明确之处。南方人早就激烈地抱怨过所谓的自由州不服从1850年《逃奴缉捕法》。我们已经讲过1854年在波士顿索回逃奴伯恩斯的事件，当时动用了合众国的一个炮兵中队、四个排的海军，并得到了22个连的州民兵的支持。[47] 1850年的法律在满足蓄奴南方的立法要求方面，很难再有进一步作为了。两位赞成奴隶制而且受到坦尼的联邦最高法院支持的总统皮尔斯和布坎南，为了执

---

[46] 参见费伦巴切尔，《斯科特案：它在美国法律和政治中的意义》，页24—27。

[47] 对联邦法律的这一执行，最能让今天的人们所想起的，莫过于艾森豪威尔总统1956年在阿肯色州小石城调用联邦军队以执行联邦法院废止种族歧视的命令。联邦政府从奴隶制的执行者向自由的执行者的这种转换，乃是我们现在所阐释的政策的直接遗产。

行这一法律，也很难超越这种做法了。林肯则总是采取这里所说的那种立场，即他受到逃奴条款的约束。这一条款究竟应当由联邦政府还是州政府去执行，这个问题在很大程度上讲无关紧要。既如此，林肯为何提到要制定和通过一部新的法律呢？

> [8]还有，在关于这个问题的任何一项法律里，应不应该把文明和人道法学里关于自由的一切保证都写进去，使得一个自由人无论如何不至于沦为奴隶呢？好不好同时用法律使宪法里保证"每个州的公民都享有其他各州公民所享有的一切特权和豁免权"的那个条款获得执行呢？

我们记得，布坎南在最后一次年度演说中谴责已经由大约12个自由州通过的人身自由法，说它们是"违宪和应受谴责的"，他呼吁将其废除，认为这是挽救联邦的一个必要步骤。但如果这些法则与联邦法律的执行相冲突，它们在法律上就是无效的。对于它们的废除，林肯的政府并不比布坎南的政府有更多的控制力，废之何益？再一次，林肯在《库珀学会演说》中已经回答了这一问题，他说，除非清除所有自由州反奴隶制的污点，否则断难满足赞成奴隶制的要求。人身自由法让南方很焦虑，虽然它们对奴隶制本身毫无影响。因此在第八段中，林肯不是要去满足南方人的不满——这初看起来好像正是他的目的——而是去满足各自由州人身自由法的基本要求。林肯的意思是，如果一部新的《逃奴缉捕法》应当通过的话，那是因为1850年的法律没有包含防止"自由人"沦为奴隶的保护措施。

同样引人注目的是，林肯提到了宪法第四条第二款的"特权和豁免权"条款。在他说过国会所有成员都宣誓支持整个宪法，包括逃奴条款之后，他提醒他们注意另一个他们出于同样原因也曾宣誓要支持的条款。第四条所说的特权和豁免权条款究竟

是什么，[267]这个问题在内战之前很大程度上是宪法的一个真空地带。然而，在这种背景下，林肯清楚地暗示说，无论它们是什么，它们都既适用于白人公民，也适用于黑人公民。即便是在他努力尽可能温和地对待那些“不满的同胞”期间，他也坚定站在那些要求不分肤色地适用宪法的人一边。

> [9]今天我在正式宣誓时，思想没有保留，也无意根据任何过于严格的标准来解释宪法或法律。尽管我不打算详细说明国会的哪些法令是适宜实施的，但我认为，所有的人，无论官方还是非官方的，都来遵守那些未被废除的法令，要比触犯其中的任何一个法令，自以为它不符合宪法而不会获罪，要安全得多。

对林肯来说，使用一个像“过于严格的”那样不常用的词非同寻常。然而，他说得相当明白，他将平实地解释宪法和法律，而不会通过巧妙的解释去从中发现一些任何普通公民都不会承认的含义。在引述那些事实上未加执行的特权和豁免权条款之后，他马上说这种话，这不是毫无意义的。但他为何说，他不打算详细说明执行某些法律而不是其他法律是适宜的？这个解释后来在演说中会出现，他说，他不会努力在那些对政府敌意太大，从而使执行法律就要流血的地方去执行法律。在这里，他也是在讲自己二十三年前在青年讲堂演说中谈到自由社会中守法之必要性的时候所说过的东西。如果人们不服从他们自己制定的法律，那么他们在很大程度上就是在证明他们不能够自治。随着演说的推进，这一点将成为更加突出的主题。

> [10]自从第一位总统按照我国宪法就职以来，已经过去七十二年了。在那个时期里，有十五位大名鼎鼎的的公

> 民相继主持了政府的行政部门。他们在工作中经历过惊涛骇浪，但一般都很成功。可是，尽管有这个先例，我现在担任宪法规定的任期短短四年的同一工作，却面临着巨大和特殊的困难。在此之前，分裂联邦还只是一种威胁，而目前已采取了企图分裂联邦的可怕行动。

林肯现在接近我们第一章的主题了。作为保护人民权利的一种方式，选票在任何情况下都能胜过枪弹吗？这个国家难道不是建立在对革命权利的行使之上的吗？[268]在1848年墨西哥战争期间，当谈到德克萨斯人对墨西哥的反抗时，林肯本人不是说过下面的话吗？

> 如果愿意并且有力量，则任何一地的任何人民都有权利揭竿而起摆脱现存政府，以建立一个更适合他们的新政府。这是最宝贵最神圣的权利，是我们希望而且相信会解放全世界的权利。[48]

这听起来极像1800年前的杰斐逊，他认为人们的各项自由权依赖于革命权利，而不是自由选举的权利。然而，1861年，南方基本上没有诉诸革命权利。他们反而选择了诉诸州权学说，根据他们的理解，按照这一学说，脱离联邦是合宪的。他们的策略是，把共和党人和林肯置于违法者的位置上，而把他们自己置于守法的位置。这是如何可能的呢？然而，问题仍然在于，如果南方选择诉诸革命权利，他们是否有理由这样做？

[11] 我坚信，从一般法律和宪法的角度来看，各州组

---

[48] 林肯，《在美国众议院的演说》，1848年1月12日，载于《文集》，第1卷，页438。

成的联邦是永久性的。

永久性在所有国民政府的根本法中如果不是明确规定，也是不言而喻的。可以有把握地说，没有一个正规的政府的根本法里曾有过使它自己终结的条款。继续实行我国宪法的全部明文条款，联邦就能垂诸永久，除非采取宪法本身所未规定的行动，联邦是不可能摧毁的。

林肯在这里提到隐含于所有国民政府根本法当中的永久性。合众国是国民政府，这一点立刻被确立了。林肯就这种永久性所说的话不过是自明之理。1776 年，美国人通过革命性的颠覆终结了英国政府在十三个殖民地的权力。1836 年，德克萨斯人对墨西哥政府如法炮制。但是，在根据 1787 年宪法组建的政府取代《邦联条例》的过程中，究竟发生了呢？邦联议会曾授权制宪会议修正这些条例。然而，制宪会议废弃了这些条例，并呼吁建立一个全新的政府。旧的议会把新的宪法提交给各州批准，这个政府不是《邦联条例》中所提倡的，而是新宪法本身所提倡的。当建立在《邦联条例》之上的政府被该条例自己的行动——一种“本身所未规定的”行动——所取代的时候，这个政府就不再存在了。隐含在该条例中的永久性没能阻止这一情况发生，一如它后来也没能阻止成功的武装反叛一样。人们可能会说，当十三个州根据宪法加入联邦的时候，它们就“摆脱了”该条例，但他们的所作所为是由革命权利而非任何源于实定法的权利所支持的。林肯在这里说出了关于法律的老生常谈，但它为接下来的观点提供了必要基础。

[269][12]再者，即使合众国本身不是一个正规的政府，而仅仅是契约性质的各个州的联合，那么，作为契约，非经全体订约各方同意，难道就能和平地取消吗？订约的一

方也许可以违约，可以说是毁约，但是要合法地取消契约，岂不是需要所有各方都同意才行吗？

有一个假定认为，合众国不是一个全国性政府，林肯肯定反对这一假定，现在，他就开始考虑从这个假定中推出的结论。眼下，他从自己的卡尔霍恩派或持有州主权论的对手们的前提开始论证。因此，让我们再次回到关于政治义务的契约论，也就是杰斐逊和麦迪逊在革命时期以及《弗吉尼亚决议》和《肯塔基决议》时期所想的那种理论：个人彼此之间在自然状态中所处关系，恰好就是"各州"在与其他州进入契约关系之前所处的关系。当个人同意建立一个政治共同体的时候，他们是通过全体一致同意这样做的。与此同时，他们一致同意由多数人来统治。因此多数可以为所有人做出决定，但它只能决定那些由原始契约委托给它作决定的事情。也就像麦迪逊所说，它只可以决定那些可以"正当地"予以决定的事情。[49] 比如，建立国家教会或否定宗教信仰自由的全体一致决定，就处于任何多数的正当权力范围之外。同样，正如林肯在与道格拉斯的辩论中所宣称的那样，在合众国准州内建立奴隶制就不属于该准州任何多数的正当权力范围。同理，在准州内部制度中建立一夫多妻制也超出了准州中多数的正当权力范围。多数正如个体一样，可以审慎地作决定，或者在不可能有更佳选择时两害相权取其轻。[50] 但原则上它不能决定建立一种宗教，或者引入一夫多妻制或奴隶制，即便一致同意也不行。

在出自原初一致同意的委托范围内，以及在道德法则的范

---

[49] 参见第一章，注释[84]。

[50] 阿奎那顺着这种思路解释了盛行于《旧约》祖先中的一夫多妻制。《神学大全》(*Summa Theologica*)，道明会英国省神父们(Fathers of the English Dominican Province)译(Allen, Texas: Christian Classics, 1981)，第4卷，页2806—2810。

围内，无论多数做出何种决定，它对共同体的所有成员都有同等约束力。唯有把多数的决定当作自己的决定予以接受，他们同意进入政治共同体时所抱持的目的才能实现。虽然他们有权抵制多数未经原初同意所授权的决定，他们必须服从得到这种授权的决定。比如，任何人都无权因为投票反对过某些税收就拒绝缴纳这样的税，只要那些税收是用于合法目的。一个人不能因为他不想缴税而"脱离"政治共同体。当他的国家在从事正义战争时，他也不能够因为自己并未赞同开战决定就"摆脱"自己的合法义务。[51] 简言之，作为政治义务基础的社会契约，是一项每一个人防卫所有人的契约，也是一项所有人防卫每一个人的契约。人们不能接受这样一种契约的好处，却保留[270]随意从中撤回的权利。如果允许一个人拒绝纳税的话，那就没有人会纳税了。同样，承认任何人都有脱离出去的权利，事实上就是一份解散政治共同体的契约。这就是林肯的论证的逻辑，我们看到，它断言了联邦的永久性和脱离联邦的不合法性，这种断言同等地适用于全国性政府，以及一个"仅仅是契约性质的各个州的联合"。

[13]根据这些总的原则，我们认为联邦从法律角度来看是永久性的这个主张，已由联邦本身的历史所证实。联邦的存在远比宪法为早。事实上，它是根据1774年的《联合条例》组成的。1776年的《独立宣言》使它臻于成熟并延续下来。1778年的《邦联条例》则使它更臻于成熟，当时的十三个州全都信誓旦旦地保证联邦应该永世长存。最后，1787年制定的宪法公开宣布的目的之一就是"建设一个更

[51] 在这个观点上，我没有考虑良心反抗的主张，这些主张在美国历史上已得到承认。

完善的联邦”。

[14]但是，如果仅仅一个州或几个州就可以合法地取消联邦，那么联邦失去了永久性这一重要因素，就比宪法制定之前更不完美了。

[15]从这些观点可以得出结论，任何一个州都不能单凭自己的动议合法地退出联邦；任何为此而通过的决议和法令在法律上都是无效的；任何一个或几个州反对联邦当局的暴力行动都可以根据情况看作叛乱的或革命的。

通过这段历史，林肯重申了自己视联邦为全国政府的观点。如果预先借用《葛底斯堡演说》的比喻的话，我们可以说，联邦生前的历史（“孕育于自由中”）始于 1774 年，而诞生于 1776 年。林肯忽略了南部邦联的一个主张，即 1776 年，十三个州同时宣布了它们彼此之间的独立以及它们对于英国的独立。由于他是在萨姆特战事之前讲话，因此他认为，驳斥一个他仍然希望不会控制其“心怀不满的同胞们”的主张是不恰当的。林肯表述的最大难题在于，它忽略了这样一个事实，即当九个州批准了宪法之后，宪法就“在批准的各州之间”生效了。正如我们在第三章看到的那样，南方人完全依赖于他们对这一事实的解释，以主张说联邦仅仅存在于这些批准宪法的行为的基础之上。他们认为，无论根据《邦联条例》存在过什么样的联合体，它都已经被解散了，新的联合体已经取代了它的位置。但如果像麦迪逊和杰斐逊在 1825 年所宣称的那样，《独立宣言》是“这些州联合起来的行动”，那么《邦联条例》或宪法仅凭自身都不是[271]联合的唯一或充分基础，同时宪法对《邦联条例》的废除，本身就不是对

1776 年联合行动的废除。

> [16] 因此，我认为，从宪法和法律上来看，联邦是不容分裂的。按照宪法本身明确赋予我的职责，我将竭尽全力确保联邦法律在各州都得到忠实执行。我这样做只是履行我这方面的简单职责，只要行得通，我就将这样去做，除非我的合法主人即美国人民将收回这必不可少的工具，或者以某种权威的方式作出相反的指示。我深信这将不会被视为一种威吓，而只会被看成是要实现联邦的公开宣布的目标：联邦将依据宪法捍卫和维护它自己。

布坎南总统认为，无论总统还是国会，都没有任何宪法权力“强迫试图脱离联邦或实际上已经脱离联邦的州降服”。与此不同，林肯宣称，所有要求脱离联邦的决定和法令在法律上都是无效的，而联邦是完整的。这意味着，由于州脱离联邦违宪，因此就没有任何一个州已经这样做过。州之为州是不能脱离联邦的，因此它也不可能被强制。名为脱离联邦者，实为反叛，而镇压反叛的宪法权力是不容质疑的。这一声明比任何其他东西都更明确地预示了林肯为保存联邦将会采取的行动，而他希望这“不会被视为一种威吓”。但它如何可能不会被视为一种威吓呢？南部邦联政府及其支持者相信州权理论，他们将之与合法自治的本质等同。林肯这样来表达这一问题，是为了把问题挑明，即其中有一方不得不让步，而作为总统他不想处于退让一方。

进而，林肯毫不含糊地预告了他在即将到来的或可预见的将来可能采取的措施。他说，“只要行得通”，他就将履行他的职责。他不清楚美国人民是否会提供或收回“这必不可少的工具”。反叛或侵犯只能通过武力来迎击，而只有国会掌握着组

织、支持和维持武装力量的宪法权力。在各州脱离联邦之前于1860年11月当选的第三十七届国会，正常情况下不到1861年12月是不会召集起来的。如果等那么久的话，相当于是放弃联邦。当发表就职演说时，林肯甚至不知道这届国会的构成将会怎样。正如兰德尔(Randall)和唐纳德(David Donald)所解释的那样，“如果南方各州留在联邦之内并保持其成员资格，国会将不会被控制在共和党手中。如果计算当选和‘要当选’的人数，共和党人在参议院只能拿到29个席位，反对派则可以拿到37个；[272]在众议院中，反对派可以拿到129个席位，而共和党人可以拿到108个”。[52] 我们记得，在1860年11月对佐治亚议会的演说中，斯蒂芬斯曾经强力规劝说，只要南方成员占据其职位，在上院中反对林肯的人就会比支持他的人多出四个，他将此作为不要脱离联邦的强有力的理由。还有，1861年1月10日，田纳西州的约翰逊(Andrew Johnson)说过，如果南方参议员悉数出席，即将就任的政府将“戴着镣铐”上任。[53] 具有讽刺意味的是，越是有更多的州分离出去，并从国会中撤回其议员，国会就更有可能落入共和党的控制之中。与此对应的是，越是有更多的州分离出去，要镇压反叛就越困难。即便来自忠诚的自由州，尤其是来自俄亥俄、印第安纳和伊利诺南部的两院议员中，也有一些人强烈同情南部邦联。宪法规定参众两院要对其议员的资格进行评判，但林肯不可能提前知道它们会按照什么标准去判断。他也不可能提前知道，那些忠实的议员在镇压反叛的宪法权力问题上会采取他的立场还是布坎南的立场。

自林肯最初开始谈论危机以来，他就强调人民在决定政府

---

[52] 兰德尔和唐纳德，《内战与重建》(*Civil War and Reconstruction*, Boston: Heath, 1961)，页169。

[53] 兰德尔和唐纳德，《内战与重建》，页169。

及其应执行的政策方面的最高权威。但此时此刻，美国人民是在何种意义上存在？捍卫多数统治就可以排除那些与在进行统治的多数对立的人吗？或者，如果那些与捍卫多数统治相对立的人在选举（和政治）过程中没有被考虑进来的话，这种捍卫就失败了吗？如果某些人因反对政治过程本身所以就要被排除在这种政治过程之外，谁来判断他们是哪些人，根据什么标准来判断？在一个像内战前夜的美国那样分裂的国家里，谁有充当人民的资格？

[17]实现这个目标无须流血或使用暴力；除非有人把它强加于联邦当局，否则绝不会发生流血或暴力行为。宪法赋予我的权力将被用来保持、占有和掌握属于政府的财产和土地，征收各种税款；除为了达到这个目的所必须做的以外，将不会对人民有任何侵犯，不会对任何地方的人民或在他们之间使用武力。在任何内地，即使对联邦的敌意那么强烈和普遍，以致有能力的当地居民无法担任联邦的职位，也不会试图派讨厌的外地人到人民当中去担任那些职位。尽管政府有严格的合法权利来强制履行这些职责，但这种做法非常使人不愉快，而且又几乎行不通，所以我认为最好还是暂时不去履行这些职责。

[273][18]邮件除非被拒收，将继续在联邦各地投寄。将尽可能使各地人民具有那种最有利于冷静思考的绝对安全感。这里指出的方针将得到遵循，除非当前形式和经验证明将方针加以修改或改变是恰当的。对于任何一个事件和紧急关头，我都将根据实际存在的情况慎重处理，目的是希望和平解决国家的困难，恢复兄弟般的同情和友爱。

我们看到一位著名史学家对上面这些话作了如下解释：

> [林肯]强力宣告联邦的权力，但他不会行使这种权力。他会执行法律，但限于执行机制业已存在的地方。他会(让邮政部门)投寄邮件，除非遭到拒绝。他会征收关税，但限于近海岸。他会守住要塞，至少会守住布坎南曾经守住过的，以及那些看来有能力守住的要塞。[54]

这一评论显然突显了林肯文稿中实实在在的模糊性，但它几乎没有揭示出包含在那一模糊性中的实践智慧。诚然，在不存在执法机制的地方，林肯不会执行法律，因为他做不到。诚然，如果遭到拒绝，他不会投寄邮件，因为他无能为力。但问题依然存在：执法机制如何能够恢复？对邮件的拒绝本身如何能够被拒绝？最终，林肯是凭借联邦军队来回答这些问题的，而我们可以怀有一定的信心去猜测，林肯自己心中早就明白，这是必然的。但在他就职的时刻，还没有任何联邦军队，而哥伦比亚特区七百来人的联邦军队，几乎可能被分裂各州投入战场与之作战的任何武装力量扫除掉。如果我们记住那时候联邦政府在军事上是多么薄弱，那么，林肯的演说虽然有其含糊性，却显然也富有勇气。无论在理论上还是在实践上，他对关于脱离联邦的宪法权利观念都没有做出丝毫让步。与布坎南不同，对于让基于宪法的联邦的"严格法律权利"垂诸永久，他不承认有任何宪法障碍。对于那时事实上的脆弱性，林肯根本没有承认。相反，为了"和平解决国家的困难"，他显示了宽宏的雅量，只要这一解决方案与完整联邦的要求相一致。在其他方面，他为政府保留

---

[54] 波特(David Potter)，《分裂危机中的林肯及其政党》(*Lincoln and His Party in the Secession Crisis*，New Haven：Yale University Press，1942)，页 329。

了以行动捍卫联邦的所有权利，只要这样的行动是实际存在的情况可能证明为既可能又必要的。

[19]说到某些地方有人处心积虑想破坏联邦并不惜用种种借口来达到目的，我既不肯定也不[274]否定。但如果真有这种人，我根本用不着对他们说什么。可是，对于那些真正热爱联邦的人，我难道能不说吗？

[20]在着手研究把我们的国家组织连同它的全部利益、全部往事和全部希望一起毁灭的这样一个严重的问题之前，先来弄清楚究竟为什么要这样做，岂不是明智的吗？如果你要逃避的那些坏事可能并不存在，你还会冒险采取那么不顾一切的行动吗？如果你逃出去所遇到的某些坏事要比你逃避的所有一切真正的坏事严重得多，你还会冒险犯这样可怕的错误吗？

林肯提出了某种成本(代价)－收益分析，这种分析只指向那些“真正热爱联邦的人”。一个男人娶一个他所爱的女人，这其中可能有相应的收益(或成本)，但只有当他真正爱她的时候，接受这些收益(或成本)才是明智的。究竟是什么东西使得联邦值得热爱，这个问题林肯在不到两周之前的特伦顿和费城演说中说得最清楚不过了。他现在不会重复自己先前针对《独立宣言》所讲过的话。在萨姆特要塞战事之后的7月4日发给国会的咨文当中，这些话将再次出现，并以最简洁的形式再现于《葛底斯堡演说》中。然而，他所有的话中隐含的是这样一个论点：自由社会的好处不可能由那些武断拒绝把这些好处给予他人的人来长期享用。就像婚姻中的忠诚一样，这是自由的“收益”所带来的必然“代价”。从而，潜在的问题仍然在于：对有的人而

言，联邦就是实际执行体现于《宣言》中的人类自由原则，而那些认为奴隶制是一种“积极的善”的人，或者那些对奴隶制漠不关心的人，能够像这些人一样热爱联邦吗？

一个人逃避或趋向坏事的问题模仿了哈姆雷特的独白。

> 谁愿意背负这样的重担，
> 在倦怠的生命的压迫下呻吟流汗？
> 都是因为惧怕不可知的死后之境，
> 惧怕那从来没有一个旅人回来过的神秘之国。
> 正是它迷惑了我们的意志，使我们宁愿忍受目前的折磨，
> 而不是飞向我们并不知道的痛苦。[55]

与哈姆雷特不同，分裂主义者是在扑向死亡，而不是远离死亡。他们不仅是在趋向内战，而且也是在趋向那些伴随立国所建立起来的民众政府之希望的反面。“新世界秩序”之所以拒斥神授君权，是因为它拒斥了自上而下的权威理念。奴隶制否定了奴隶表达同意的任何权利，它就像任何旧欧洲大陆的绝对君主制一样代表着神授君权。南方继续援引《独立宣言》，[275]以便为自己撤回继续在联邦中受统治的同意进行辩护，但他们却没有在如下事实中看到任何矛盾，即他们撤回那一同意是为了扩展奴隶制并让它经久不衰。

老南方的政治家们宣称，在内战之前的那一代人中间——正好就是发动废奴主义煽动时期，奴隶制度在政治和经济上都获得了成长和繁荣。就现存的奴隶制度而论，废奴主义事实上适得其反，而林肯向南方保证，他的当选不会对现存的制度带来

---

[55] 《哈姆雷特》，第三幕，第一场。

任何变化。斯蒂芬斯曾告诫他的佐治亚同胞说，如果发生战争，南方现在所有的繁荣都会岌岌可危，他还特别提到，“我们可以合理预期到……主张普遍解放奴隶的报复性法令”。[56] 当林肯把分裂主义者们试图避开的那些想象的坏事与他们所趋向的那些肯定的坏事进行对比的时候，他知道南方的高级政治家们已经清楚表达过这种对比。

> [21]大家都表示，如果宪法所规定的一切权利能够保持，就愿意留在联邦里。那么，宪法明文规定的权利到底有没有一项真地被否定了呢？我想没有。幸亏人的头脑是这样构造的，没有一方胆敢这样做。你们能不能找出哪怕一个例子说明有一条宪法明文规定的条款是被否定了？如果多数派仅仅依靠人数就剥夺少数派的任何一种明文规定的宪法权利，这从道德角度上来说也许就可以证明革命是合理的，如果这种权利是极其重要的，那么革命就肯定是合理的了。但我们的情况并不是这样。少数派的和个人的所有一切重要权利，都由宪法用种种肯定和否定、保证和禁令清清楚楚地规定下来，关于它们从未有过争论。但是没有一项基本法制定时能对实际工作中产生的所有一切问题都提供一条专用的条款。没有一种预见能够预先针对一切可能产生的问题制定明确的条文，也没有一个长度适当的文件能容纳这些条款。逃避劳役者到底应当由联邦政府交还呢，还是由州政府来交还？宪法没有明确规定。国会可以在准州中禁止奴隶制吗？宪法没有明确规定。国会必须保护各准州的奴隶制吗？宪法没有明确规定。

---

[56] 参见第三章，注释[64]。

如果能保持宪法权利，所有真正热爱联邦的人必定会感到满意。到目前为止，正如我们看到戴维斯所争辩的那样（也如斯蒂芬斯在他战后的《宪法要论》中最全面地争辩的那样），投身南部邦联事业的人将会争辩说，是南方，而不是林肯领导下的联邦政府，在捍卫"国父们"制定的宪法。这些南部邦联的同情者们曾经历过一段艰难时光，因为他们要按照斯蒂芬斯在[276]奠基石演说中所宣称的东西来维护上述观点。在那次演说中，斯蒂芬斯说，南部邦联的宪法不同于"老的"联邦宪法，它是建立在新近发现的科学真理——黑人与白人不平等——之上的。甚至在内战开始之前，对南部邦联事业的申辩仍然主要是把宪政与州权等同起来。[57]

林肯断言，"人的头脑是这样构造的"，他为何做出这样一种夸张的断言，从而胆敢否定"明文规定的"宪法权利？林肯完全知道，人的头脑否定真实或肯定虚妄的能力是没有任何限度的。很明显，他是专门要让听众记住明文规定的东西与隐含的东西之间的区别。林肯并没有否认存在隐含的宪法权利。但他认为，对于这些权利的意见分歧能够而且必须通过政治过程来解决，[58]只要那些明文规定的权利在那一过程中得到了保留。

当林肯说没有人能够找出有一条宪法明文规定的条款是被否定了时，他可能是根据《弗吉尼亚决议》和《肯塔基决议》来设想这种否定的，这两项决议点明第一和第十条修正案遭到了《移民和煽动暴乱法案》的侵犯。在目前的冲突中，不存在任何可比较的所谓的侵犯。林肯所想到的也有可能是宪法第一条第九款对联邦政府所提出的禁令，以及第一条第十款对各州所施加的

---

[57] 然而，在南方版本的州权与奴隶制之间存在内在的相关性，这一点仍有待充分阐述。

[58] 杰斐逊与汉密尔顿之间在合众国银行合宪性问题上的分歧，以及后来在保护性关税的合宪性问题上的分歧，就是这样解决的。

与之平行的禁令。例如，禁止联邦政府和各州通过具有溯及力的剥夺公民权的法律和法案，肯定也没有人“胆敢”说，像这些禁令那样明文规定的某些权利曾遭到过侵犯。

林肯认为，宪法明文保证少数派和个人的所有重要权利。但是，人们当然可以问一问，某些隐含的权利是不是也很关键。在1855年8月24日写给斯比德(Joshua Speed)的信中，林肯写了下面这段精彩的文字：

> 我不是个一无所知党人([译按]Know-Nothing：19世纪50年代期间，美国的一个强烈反对新近移民和罗马天主教政党的成员)。这是肯定无疑的。我怎么能是呢？一个憎恶压迫黑人的人怎么能赞成白人中的一群败类呢？我们堕落的速度，在我看来未免太快了。建国之初，我们宣称“人人生而平等。”而现在，我们实际上把这一信条解释成“人人生而平等，但黑人除外。”当一无所知党人掌权时，这信条就会被解释成“人人生而平等，但黑人、外国人和天主教徒除外。”如果真的到了这个地步，那我情愿移居到一个不自诩热爱自由的国家去——例如到俄国去，在那里，专制就是专制，并不掺杂半点假仁假意的成分。[59]

此后受到争议的宪法解释问题的关键就取决于，宪法，尤其是[277]第五修正案提到的“人们”，是否被人人生而平等这一命题毫无区分地容括在内了。也就是说，宪法在保护私人权利方面的含义取决于对《独立宣言》及其在宪法中的应用的理解。国会是否可以禁止或必须保护准州奴隶制，完全取决于下面这个

---

[59] 林肯，《文集》，第2卷，页323。林肯之所以在这封信中提到天主教徒，是因为天主教徒在那时是特别的不宽容的目标。问题只在于，任何一种基于宗教的歧视对他来讲都同样可恶。

问题，即宪法第四条第二款所说的“须服务和服劳役”而“逃跑的”那些人，从宪法的目的来看，他们首先而且在本质上是人，还是奴隶。林肯写给斯比德的信表明，一旦不承认黑人的人性权利，接下来就没有停顿之处了。每一个人的权利都危在旦夕，谁的权利受到保护变成了一个权力问题，而不是权利问题。正义确乎只不过成了强者的利益。

林肯认为，多数派如果仅仅靠人数否定少数派明文规定的宪法权利，那么这将成为革命的道德理据。林肯在此所想象的是《宣言》中的革命权利。他心中所想的也是《宣言》中的学说，它仅仅在政府有害于“这些目的”时才为推翻或废除政府提供理据。投票决不能够把专制或暴政合法化。[60]

正如《宣言》本身建立于其上的契约论那样，林肯的意思是说，多数规则是为保障多数和少数平等拥有的权利之故而被接受的。某个人的生命、自由或财产权利是否应当受到保护，不能认为这个问题本身受制于多数规则。每一个当选的官员既代表那些投票支持他的人，也在同等程度上代表那些投票反对他的人。没有哪个多数派能够决定，那些政治上的少数派中的某个人或某些人，在没有违犯刑法的情况下，应当被剥夺生命、自由或财产。

当奴隶主把他作为财产的奴隶带到某个地区的时候，这份奴隶财产也有资格像任何其他形式的财产一样享有同等保护吗？或者，作为一个人，那个奴隶有资格像任何其他人一样享有同等自由吗？一方面是由他来自其中的蓄奴州的法律印在他身上的奴隶特征，另一方面是由“自然法和自然上帝之法”印在他

---

[60] 自拿破仑以来，公民投票已经成了暴君为其制度主张民主的（或共和的）合法性的资源。林肯将会提出，采纳宪法的大会模式决不比公民投票更能为分裂主义者的集会带来合法性。好手段服务于坏目的时，就不再是好手段了。

身上的人的特征，究竟哪一个具有优先性？在战前的辩论中，在蓄奴州自身之内，蓄奴州的法律毫无疑问优先于自然法。那么，在其他准州内为何不应当继续这样做呢？林肯的答案是，每一个人，无论属于什么种族、国籍或宗教信仰，他的权利都包含在彼此承认人性之中，而正是这种人性——而非他们的种族、国籍或宗教信仰——构成了他们宪法权利的基础。这一答案在他自1854年以来的所有演说当中都提出来了。

[278]从南方观点来看，分裂危机并不关乎个人、少数派或者选举中构成多数和少数的经济利益集团的权利。对南方来讲，少数派权利仅仅是根据州权来设想的。虽然宪法肯定没有"明文规定"把奴隶带入准州并让他们像任何其他财产一样受到保护这一所谓的州权，但紧随斯科特案判决之后，它依然开始被视为仿佛是被这样规定了。而且我们将会看到，林肯本人对这种认识也起过促进作用。

自内战序幕即抵制联邦法律的危机以来，多数的暴政问题就被南方等同于联邦政府的暴政。1833年，南卡罗莱纳就试图抵制所谓万恶的1828年关税法案。时为合众国副总统的卡尔霍恩就是1828年南卡罗莱纳"说明与抗议"的匿名操刀者。[61]在这份文件中，他辩称，作为农产品的出口者和工业品的进口者，南方由于关税问题被迫为其所买的东西付出了不成比例的高价。进而，通过限制外国制造商进入美国市场，减税限制了外国人购买南方产品的能力。因此卡尔霍恩认为，关税意味着把财富从南方任意地转向北方。[62] 针对这种所谓的多数暴政所作

---

[61] 《联邦与自由：卡尔霍恩的政治哲学》，页313—365。卡尔霍恩按照杰斐逊的模式来设想他在这场争论中的角色，因为当杰斐逊匿名起草《肯塔基决议》的时候，也是副总统。

[62] 名声极臭的"四十捆"理论认为，在每一百捆卖到国外的棉花中，有相当于四十捆棉花的价值从卖棉人转移到北方制造商。

的唯一据说是基于宪法的申辩，就是南卡罗莱纳所作的抵制，它现在作为南卡罗莱纳的主张而闻名。由于各州所保留的权利，南卡罗莱纳能够在州内“抵消”这种关税。当然，如果南卡罗莱纳没有缴税的话，任何其他州也不会缴。这意味着，受到挑战的法律的运行将会被搁置起来，直到各州如今通过大会，根据四分之三多数原则（与一条修正案所要求的数目相同）对其合宪性问题做出决定。《弗吉尼亚决议》和《肯塔基决议》被尊为南卡罗莱纳的权威性先例，虽然麦迪逊强烈否定这一点。正是卡尔霍恩那些及以后的作品把个人和少数的权利问题转换成了州权问题。据报道，杰克逊反对抵制联邦法律的声明是林肯起草就职演说时手中所备的少量文献之一。他很清楚，在派别之争中，卡尔霍恩的信徒们曾寻求占领道德高地，其方式就是把他们的理由与反对多数暴政的理由等同起来。他也知道，在国父们的著作中，尤其是在《联邦党人文集》中，没有哪个主题比防止多数暴政的必要性更为显眼了。

在眼前的危机这一背景之下，林肯现在勇敢地面对多数统治与少数权利的关系问题。他以提出[279]一系列在联邦政府的“实际工作”中出现的问题开始，他说，这些问题没有任何一部长度适当的宪法可能预期得到。无论是林肯还是他的对手都不可能忘记，他已经就这些问题谈论过许多次了，最引人注目的就是在他的库珀学会演说中。因此林肯知道他们了解他的答案。他现在没有说这些问题应当如何解答，而是说为何选举所给出的答案应当被接受，至少在目前情况下应当被接受，这对那些赞同选举结果的人和不赞同的人都一样。事实上，林肯早先在就职演说中就对上述第一个问题做出了回应，他说，“如果奴隶要被交还，那么究竟由哪个权力来交还，这对他或其他人来讲就无关紧要了”。但在那些问题当中，这可以说是他和他的对手们能够达成共识的唯一问题。接下来的两个问题——国会可以禁

止，或者国会必须保护准州中的奴隶制吗？——涉及到危机的核心。虽然在分离主义者当中，针对所谓的不执行逃奴条款所表达的愤怒，甚至可能比针对否定他们在准州中所谓的权利所表达的愤怒更大一些，但我们知道，那种愤怒很大程度上只不过是偏执罢了。但包含在准州问题中的利益关切，包括自由州与蓄奴州之间将来的权力平衡，却是相当真切的。

[22]一切有关宪法的争端就是从这类问题中产生出来的，我们在这些争端上分裂成多数派和少数派。如果少数派不默然同意，多数派就必须默然同意，不然政府就完结了。没有其他选择办法，因为政府要继续下去，一方或另一方就非默然同意不可。在这种情况下，如果少数派不肯默然同意而宁愿脱离，他们就将开创一个导致自我分裂和毁灭的先例。因为，当多数派不肯接受这个少数派控制的时候，就又会有一个少数派从这个多数派当中脱离出去。例如，一两年后，一个新联盟中的一部分为什么就不会像目前联邦中的一些部分要求脱离出去的那样蛮不讲理地脱离出去呢？所有想搞分裂的人目前都恰恰正在培养这样做的情绪。在组建新联盟的各州之间是否存在着完全一致的利益，以致它们只会融洽相处而决不会重新脱离呢？

[23]直截了当地说，脱离的中心思想实质上就是无政府主义。一个受到宪法检查和限制的约束、总是随着公众舆论和思想感情的慎重变化而顺利转变的多数派，是自由人民的唯一的真正统治者。谁排斥这个多数派，就必然滑向无政府主义或专制主义。完全一致是不可能的，把少数派统治作为永久安排是绝对不能容许的。因此，排斥了多数这一原则，剩下的就只有某种形式的无政府主义或专制

主义了。

[280]自苏格拉底开始，哲学才如此确定地从天上落到人间。在谈论当下危机时，林肯也是在就自由政府的本质要素向古往今来、天下万国发表讲演。我们禁不住要说，他是处理永恒问题的不朽的政治学导师。从他的前提出发，除了他所指出的选项之外，他的推理的数学特质没有留下任何选项。具有讽刺意味的是，林肯在这里所代表的哲学与政治权力的一致性，仅仅有利于突出那条柏拉图式真理，即哲学不能免除“城邦中的恶”、政治是悲剧的王国。林肯是从莎士比亚那里学到这条真理的。在林肯的观点面前，任何一个神智健全的人都不会像南方那样选择脱离、奴隶制和战争。在说这些话的时候，林肯知道它们不会对对手的行动或情感产生任何作用。要是他们可能被说服的话，悲剧也就可能避免了。但这是不可能的，因为奴隶制已经造成了对理性具有免疫力的激情。林肯说这些话的时候，就像我们今天一样知道这一点。当他发表就职演说的时候，暴风雨前还有一段安宁的时刻，此时他必须在上帝和人类面前为自己的事业做出辩白。当林肯在天堂述说和平的理由时，南北双方开拔的军队仍然还是一个幽灵。但是他，还有上帝，已经能够听到他们的脚步声了。

此外，我们还面对一个问题，为什么无数南方人——其中有许多人反对脱离（像斯蒂芬斯），有些人甚至反对奴隶制（像李将军）——依然接受他们州所作的脱离决定。他们接受林肯的推理，即多数统治是专制和无政府的唯一替代物。然而，他们认为，仅当他们作为各自州的公民，而不是作为联邦公民的时候，这一推理才适用于自己。他们不但服服帖帖地随自己的州一起脱离联邦，而且还与联邦战斗，仿佛他们从一开始就支持脱离联邦一样。他们为何在一种情况下接受多数派的决定，而在另一

种情况下则不然呢?

林肯就为何合宪多数派是无政府或专制的唯一替代物所作的推理,对我们来讲太过熟悉了,因此我们必须提醒自己,在1861年它相对来讲是多么新奇。我们记得,在杰斐逊建国时期的三部主要作品——《概观》、《独立宣言》以及《肯塔基决议》——中,作为捍卫人民权利之首要方式而出现的,乃是革命权利。作为革命替代物的自由选举几乎还没有进入视野之中。我们还记得,在《肯塔基决议》中,杰斐逊甚至诉诸革命权利来保护人民免受自己所选代表的侵害。仅仅是由于1800年的选举,杰斐逊才被说服,[281]选举可以成功地取代革命。选举之后他发现,美国人民内部的分裂没有他此前想象的那么严重。我们重述一下,"我们都是共和党人,我们都是联邦党人"这句话意味着并非每一项意见分歧都是原则分歧。但这一点的必然推论就是,有些意见分歧就是原则分歧。这样的分歧,或者其中的一些分歧不能通过选票来解决,这一点仍然正确。林肯确实说过,如果多数派通过投票剥夺少数派的任何根本权利的话,它确实会从道德上为革命提供理由。而林肯心里记得杰斐逊的推理,他肯定不认为这种不测事件是不可能的。我们已经说过,在共同体被强烈的宗教分歧所割裂开来的地方,共和政府是不可行的,宗教改革前后欧洲绝大多数国家的情况就是如此。禁止对公职人员进行宗教检察和禁止建立官方宗教,以及保证宗教信仰的自由,乃是通过选票解决政治分歧的必要条件。但这些文字化的宪法保障本身还不充分。进而,保障宗教自由所体现的精神必须变成美国人民心中的信念,同时他们要从自己内心中消除宗教不宽容,并把他们持有其他信仰的公民同胞视为道德和政治上的平等者。没有人会说美国历史代表着那一目标的完全实现。但也没有人能够否认,在这方面,美国的立国已经是一个伟大的成功。在种族差异方面,它则还没有这么成功。然而,立国

的原则很明显，多数暴政完全像一个人的暴政或少部分人的暴政一样可以为革命提供理由。只有当承认多数统治的目的，从而还有它的限制，多数的决定才能被接受。自由人民不仅仅是不受外国政府压迫的人民。它是在精神和良心上委身于自由原则——不但有多数统治原则，同样还有少数权利原则——的人民。林肯相信，1860 年选举就像 1800 年选举一样，已经证实了宪法多数对宪法原则的忠诚，而这些原则是这个多数自己进行统治的资格证。那些拒绝承认选票的这一决定的人，也就拒绝了任何多数为何应当进行统治的理由，无论这个多数处于一个州之内还是整个国家之内。

"脱离的中心思想"这一短语让我们想起林肯几年前使用过的熟悉表达：

> 无论关于什么问题的舆论，总是有一个"中心思想"，所有较次要的想法都从它派生出来。我们的政治舆论的"中心思想"从一开始到现在始终是"人人平等"。……在本届总统选举中，一个党力求抛弃那个中心思想，代之以奴隶制在理论上是正确的这一相反的思想；[282]作为中心思想，它的作用也许是使人类奴隶制永久化，并把奴隶制扩展到一切国家和一切人种。[63]

1860 年选举被双方都看作是在何种"中心思想"将会获胜这一问题上的竞争。但这两种思想在根本上相互对立。如果这两个思想中的不同理念起支配作用，共和形式的政府便具有本质上的差异。这正是在那时使联邦成为"分裂之家"的东西。斯

---

[63] 林肯，《在共和党特别宴会上的演说》，芝加哥，1856 年 12 月 10 日，载于《文集》，第 2 卷，页 385。

蒂芬斯的奠基石演说是一份权威性宣告，即种族不平等教义已经取代了立国时的平等教义。

南方人的情感为何如此衷心地站在新教义一边，可以从取自南方事业的哲学王即卡尔霍恩演说中的两段文字中看出来。第一段源于1847年2月19日他在参议院的演说。

> 我是一个南方人，是一个奴隶主——我相信我是一个善良和仁慈的奴隶主——而且这并不因为我是奴隶主就要更糟糕一些。举例来说，我宁愿遭遇人世间任何极端的苦难，都不愿放弃我们丝毫的平等——平等乃是我们作为这个共和国的成员所拥有的东西。什么！公认的卑贱！与沉沦于公认的卑贱相比，放弃生命算得了什么！[64]

在这里，我们看到，对"平等"的忠诚没有失去任何杰斐逊式的热情。然而，现在它是各州的一个特征，而不是人的特征。各州的公民们不是从他们作为个人根据"自然法和自然上帝之法"所享有的主权中，而是从联邦之内各州的宪法平等中推出他们的平等以及那一平等的尊严的。而且，这种州的平等源于各个州的主权，这是一种自成一格的主权，它不是源于构成它的公民。它就像马克思的无产阶级主权一样是一种集体主权，与先前的个人权利决无关系。相反，联邦的主权则不是自成一格的，而是派生性的。服从联邦法律是从各州加入联邦的决定中派生出来的。但服从联邦可以因为服从州而被取消，反过来则不行。

作为主权者，各个州与其他每一个无论是联邦之内还是之外的州都是平等的。南卡罗莱纳不仅与纽约和马萨诸塞平等，而且与英国、法国和西班牙也平等。正是这种主权的平等赋予

---

[64] 《联邦与自由》，页520。

了各州在准州的平等宪法权利，这些准州乃是共同构成联邦的独立的主权者们共同拥有的。对准州中的蓄奴州的平等权利的任何攻击或否定，因此都是[283]攻击或否定他们的主权以及为那一主权所固有的平等。正如我们的革命先辈那样，无论印花税和茶税本身多么微不足道，他们都将之等同为奴隶制，卡尔霍恩也把放弃蓄奴州在准州中的“丝毫”权利视为比死更糟的事情。从这种观点来看，只要在准州中排除奴隶制，就可能是整个联邦中的宪法多数投票的结果，这一点无足轻重。在州与联邦之间的任何冲突中，州而非联邦的宪法多数才具有约束力。因此我们可以理解，为何林肯的观点不会对卡尔霍恩的追随者们产生影响。

很明显，卡尔霍恩片刻也没有考虑过奴隶们也有可能反对“公认的卑贱”。[65] 他们的任何反对都不会有任何分量，因为他们不是州或州的一部分，从而他们并不分有主权。我们再次看到，卡尔霍恩的学说不是一种个人权利学说，无论白人还是黑人的权利。同时，由于他不认为权利与个人相关联，所以他也并不承认在杰斐逊（和林肯）的政治权利观念中处于如此关键地位的革命权利。脱离联邦权利作为宪法权利，是作为同时取代革命权利和宪法多数的统治权利而发挥作用的。

卡尔霍恩观点的内在力量在下面这段话中得到最有力的揭

---

[65] 为何奴隶们没有被纳入考虑，这一点当我们考察卡尔霍恩《政府专论》中的观点时会变得更清楚。然而，老南方的思想背景被《哈克贝里·芬历险记》第 32 章中的下述对话完美地描述出来了：

“我们打破了一个气缸盖。”

“好啊！有人受伤吗？”

“没有。弄死了一个黑鬼。”

“哦，蛮幸运的，因为有时候人们确实要受伤的。”

问话者是萨利（Aunt Sally），她是一位具有女性同情心和美德的典范。马克·吐温在并无恶意的情况下敏锐地抓住了那种无意识的种族差别观念，这种差别等于是物种的差别。

示。这段话取自他 1849 年 8 月 12 日在参议院的演说：

> 对我们的社会来讲，两种主要区分不在于富和穷，而在于白和黑；所有的白人，无论富还是穷，都属于社会上层，只要他们诚实勤劳，他们都受到尊重并被当作平等者来对待；从而他们都有一种由某种特征所带来的地位和荣耀，这种特征是贫穷或不幸都不能剥夺的。[66]

由于有“两种主要区分”，卡尔霍恩所在的南方是没有自由黑人的位置的。所有黑人，无论是由于本性还是由于对迦南的咒语，都正当地注定永久为奴。黑人与白人不平等导致白人之间在其他情况下不可获致的平等。因此，卡尔霍恩声称，自由社会中发现的“阶级斗争”在南方就避免了。白人与黑人之间别同霄壤，因而比较起来，富有的白人和贫穷的白人之间的距离变得（或在想象中变得）微不足道了。当然这也意味着，最聪明的黑人也被认为无限低贱于最愚钝的白人，这是一种少数白人因为太过愚钝所以不能主张的心理上的好处。在卡尔霍恩所在的南方，作为白人意味着属于贵族，不是基于美德的贵族，而是基于出身的贵族，而这正是杰斐逊宣称必须要废除的东西。[67] 而卡尔霍恩所在的南方就像[284]法国大革命前夜的法国贵族一样，

---

[66] 卡尔霍恩，《关于俄勒冈法案的演讲》，1848 年 6 月 27 日，载于《联邦与自由》，页 564。

[67] “因为我赞同你的观点，即在人们当中存在一种自然的贵族，它的基础是美德和天赋。……也有一种建立在财富和出身之上的人为的贵族……它是政府当中的有害因素，必须做出规定以防止它取得支配地位”。杰斐逊，《致亚当斯》，1813 年 10 月 28 日，载于《文存》，页 1305—1306。我们应当注意，卡尔霍恩所描述的那种种族上的态度并没有随着奴隶制一起终结。相反，它对歧视黑人的南方——而且不仅仅是南方——的支配比它曾对卡尔霍恩所在的南方的支配要更加全面。这要归因于西方思想中社会达尔文主义——它的一个版本产生了马克思主义，另一个版本导致了纳粹主义——的全面控制地位。

无心把它的特权交给选举。我们在这里可以看到，为什么贫穷的南方白人虽然几乎没有任何机会自己拥有奴隶，但却捆绑在这种特别的制度上。他们自己的个人尊严感都依系于奴隶制。[68] 确实，南方白人社会中的下层人在捍卫奴隶制时最为狂热，因为正是他们，而非富有的奴隶主们的社会地位受到了解放奴隶的威胁。从事内战的南方，其精神正在于此。

---

[68] 然而，为公平起见，要注意到下面一点，即 1863 年纽约市反对征兵的种族大骚乱也是由反对《解放奴隶宣言》所驱动的。纽约当时有大量爱尔兰人，他们处于自由社会的社会经济阶梯的底层，他们认为自己将因为解放奴隶而人格受损，其看待问题的方式在很大程度上与南部邦联阶级序列中的贫穷白人一样。

第五章
林肯就职演说的精神，以及塑造此精神的论辩之情节论证——之二

[285]林肯接下来开始讨论斯科特案所提出的问题。对于就职演说中针对宪法多数——他们是自由人民唯一真实的主权者——所说过的一切，这个案件都构成了挑战。依定义来看，这样一个多数在宪法范围内行动，而在宪法当中，少数派权利并没有被多数统治置于危险境地。在法院的意见中，首席大法官坦尼声称，把奴隶这种财产带入美国任何准州，而且其财产所有权在那里受到保护的权利，就像言论自由或宗教信仰自由一样是一项宪法权利。因此坦尼认为，它超出任何多数予以否定或贬损的权限之外。正是宪法解释中的这个要点将给南部邦联的如下观点带来力量，即他们是在捍卫而不是在攻击宪法，而林肯的当选代表着数量上的多数派的暴政，这种多数与宪法多数是对立的。直到今天，南部邦联事业的捍卫者们仍然认为，戴维斯的政府忠于 1787 年宪法，而林肯的政府则要破坏宪法。①

---

① 比如肯德尔（Willmoore Kendall），威尔斯（Garry Wills），布拉德福特（M. E. Bradford），弗莱明（Thomas Fleming）以及麦克莱伦（James McClellan）。可以考虑一下麦克莱伦的论断，即“李和杰克逊的军队才是宪法以及《独立宣言》体现的自由、自决和共和主义原则的捍卫者”。《捍卫高地：布拉德福特的遗产》，载于《院际评论》（*Intercollegiate Review*），1994 年春季卷，页 43。

为了全面理解林肯在就职演说中关于斯科特案的谈话，我们必须把坦尼在那一重大案件中所表达的几段关键意见摆出来。在我们回到林肯关于该案的谈话之前，我们必须先绕开就职演说的文本。我们必须记住，根据《分裂之家演说》，1854 年的《堪萨斯—内布拉斯加法案》与 1857 年斯科特案的判决结合在一起构成了让奴隶制在全国范围内传播的同谋。因此我们必须回顾林肯对该案的说法，并提醒我们自己记住它在推动林肯—道格拉斯辩论、1860 年总统选举和脱离联邦危机中的关键作用。

在裁定无论自由的还是为奴的黑人[286]在宪法含义内都不可能是或变成合众国公民的时候，坦尼写道：

> 如今，要查知《独立宣言》时期以及合众国宪法批准时期文明和开化世界对那个不幸种族的主流看法，这是很困难的。……一个多世纪以来，他们就被视为劣等人种；完全不适合与白种人在社会或政治关系中结合在一起；……他们如此低贱，以致没有白人应当尊重的任何权利；为了黑人自己的好处，黑人可以正当合法地被降至奴隶地位。只要可以获利，他任何时候都可以被买进卖出，并被当作普通的商品来处理。那时候，这是文明白种人的确定不移的和普遍的看法。在道德上和政治上，这种看法都是自明之理，没有人想到要反驳它，也不会有人公开反驳它。②

通观坦尼的意见，他都以压倒一切的修辞力量坚持说，形成并批准宪法的那种公众舆论认为，黑人太过低贱了，从而在任何

---

② 除非另外注明，本章所引坦尼的话都取自他对斯科特案的判决，该判决载于《美国史文献》，页 339—345。

恰当的意义上都不能划归人类。他的大量证据都意在支持这一论点，虽然他对证据的解释就像这个论点本身一样有悖常理。比如，就像费伦巴切尔在论述斯科特案的权威著作中所指出的，反对相互通婚的法律对白人自由的限制并不比对黑人的限制少。无论如何，这些关于婚姻和家庭的法律仅仅对人类才有意义。不存在任何反对与驴子通婚的法律！下面就是费伦巴切尔对坦尼贬损黑人的历史真实性的评价：

> 首席大法官坚持拒绝认为自由黑人是与黑奴不同的人。因此，在宣称"黑人可以正当合法地被降至奴隶地位"时，他是在谈论对非洲黑人可以采取什么行为。在美国，抛开对犯罪的惩罚不谈，自由黑人不能够像在非洲那样被合法追捕并被贬为奴。事实上，有些州把这种行为界定为绑架，并因此可以对之进行处罚。同样，当坦尼声称黑人没有白人应当尊重的任何权利时，他所想象的也是奴隶。即使是在那个时候，这一说法也不是绝对正确的，因为 1789 年以前奴隶们在法律上就有某些权利，而作为对 1780 年代自由黑人的地位的一种概括，这种说法也完全错误。一个关于那时候的黑人法律权利的清单，将至少与他法律上的资格限制（清单）一样长。在某些方面，比如财产权方面，男性黑人的地位比已婚白人妇女的地位要高，而且他肯定远在奴隶的地位之上。他可以结婚、签订契约、购买房地产、遗赠财产，还有最为相关的是，他可以在法庭中寻求救济。坦尼说法的结果是要把 1780 年代的黑人——甚至包括自由黑人——置于[287]与畜生相同的层次上。作为"历史叙事"，它是对事实的粗糙曲解。③

③ 费伦巴切尔，《斯科特案：它在美国法律和政治中的意义》，页 349。

坦尼意见中最为奇怪的特点之一是，他悄悄把个人信念与他声称是宪法文本之意图和含义的东西分离开来。因此他说黑人是“倒霉的”和“不幸的”人，他在描述的那种意见则把他们完全视为“低贱的”，并可以为了自己的利益而被贬为奴。另一个奇怪的特点是，对于他归之于宪法制定者和批准者们的那样一种意见状况，他竟然声称很难想象。须知在他写作的时候，这种意见正是支配所有反废奴主义者政治话语的那种意见。

坦尼声称，从建国时期“文明白种人”对黑人的“坚定不移的和普遍的”看法来看，黑人处于人类家庭之外。在斯科特案判决中，关于宪法含义的每一个主要的结论都建立在这个命题之上。通过似乎无懈可击的宪法解释学说，坦尼创造了支持其论断之真实性的假设：

> 我们认定，在欧洲文明国家或在我国，没有人会认为，对这一不幸种族的公众看法或感受的任何变化，都应促使法院更自由地解释宪法语词，而超出人们制定和采纳这一法律文件时希望它担负的含义，以为这一种族提供支持。在任何被要求对宪法进行解释的法院，这样一种观点都是不允许的。如果有人认为任何一个宪法条款不公正，而且该文件自身也规定了据以修正的方式；但只要宪法仍然没有被废止，它就必须像被批准时所理解的那样来解释。不仅是同样的语词，而且也是同样的含义把同样的权力委托给了政府，并为公民保留和保障了同样的权利和特权；只要宪法继续以目前的形式存在，它就要像从制定者们手中出炉，以及由美国人民投票支持并批准时那样，不但要以与那时相同的语词，而且还要以相同的含义来传递信息。任何其他的解释规则都会取消法院的司法特征，并使之仅仅成

为所处时代的大众舆论或情感的反映。

我们曾经引述过麦迪逊许多年前写给亨利·李的信，他在信中支持这样一种看法，即宪法的解释应当“根据宪法由以被整个国家所接受和批准的那种含义”而不是“构成它的语词的可变含义”来进行。④ 宪法之父的这种观点为坦尼关于法官对宪法文本的责任的说法——必须像那些制定和批准宪法的人的理解那样来对待宪法——增加了权威性。然而，坦尼对[288]麦迪逊（以及几乎他所有同时代的公众人物）在如下问题上的说法故意视而不见，因此这种权威遭受了损害：一个是关于黑人的人性，另一个是关于——用麦迪逊自己的话来讲——“[各蓄奴州]把他们的部分人类同胞当作财产的野蛮政策”。⑤ 坦尼自称忠于原初意图的法理学，但是，当那种意图涉及到黑人的人性问题时，他反复断定一些与所有记录在案的事实相反的东西，这就使他的忠诚成了一种嘲弄。

与这种刚愎任性相伴随，坦尼 1857 年所提到的“更自由地解释”的可能性，暗含着一种公众舆论，它现在承认黑人是人，因此包含在人人生而平等这一命题之中。这意味着，要是第五修正案在 1857 年就被批准了的话，黑人就将属于有资格受到宪法保护的人群。但是，当戴维斯把黑种人说成是“含的堕落子孙”，同时南方的主流舆论认为奴隶制是积极的善并且为奴隶们提供了比自由更好的幸福的可能性时，坦尼为何要暗示 1850 年代的舆论有利于黑种人呢？为什么对于建国时期与 1850 年代之间关于黑人之人性问题的公众舆论的变化，坦尼要做出与事实恰恰相反的描述呢？

---

④ 参见第二章，注释㉓。

⑤ 《联邦党人文集》第 54 篇，页 306。

费伦巴切尔说，“人们必须抛开如下奇怪的观点：认为坦尼在内心深处反对奴隶制”。他接着说道，这种观点

> 几乎完全建立在斯科特案之前近四十年的时候他所做的两件事。1818年，他担任一位主张废除奴隶制的牧师的辩护律师，并在此过程中谴责奴隶制是一种必须及时“慢慢抹掉的”恶。在同一年，他开始释放自己的奴隶，总数达八个之多。不管激发这些行动的可能是何种道德信念，这种信念在坦尼的公共记录或私人通信中再也没有出现过。他坐上法官席之后，一贯而坚定地支持奴隶制。到了1857年，他保护这一制度的决心已经变得像加里森(Garrison)破坏这一制度的决心一样坚定了。⑥

坦尼1857年赞成奴隶制的那种狂热在很大程度上显然要归因于他对废奴主义的痛恨。他并没有像卡尔霍恩、戴维斯和斯蒂芬斯以及许多其他人一样为奴隶制本身进行辩护。但他毫不含糊地维护蓄奴南方的政治利益。在斯科特案中，似乎为了促进那些利益他将不遗余力，然而，仍然有一些与他的主导性观点不一致的观念残余。

坦尼对导致脱离联邦和战争的原因之间的结合所起的作用不可估量。甚至说，追问如果没有他在斯科特案中所表达的意见的话内战是否发生，这并不是一种无价值的思考。尽管存在大量历史和逻辑方面的缺陷，但这种意见创造了一种压倒一切的假定，[289]它有利于那种最彻底的亲奴隶制的宪法解释。没有什么东西比这种意见更好地提前预示并抵消了林肯就职演说中所阐释的支持多数统治的观点。它比任何其

---

⑥　费伦巴切尔，《斯科特案》(Dred Scott Case)，第560页注释。

他东西都更好地解释了1860—1861年脱离各州所提出的种种宣言和声明在道德上的自以为是和义愤。它为支持奴隶制事业提供了活力、信心和不妥协的态度，这一事业直到阿波马托克斯([译按]Appomattox：美国弗吉尼亚州中南部一城镇，位于林奇伯格东部。1865年4月9日南部邦联李将军在阿波马托克斯县城向联邦军格兰特将军投降，美国南北战争就此结束。该址现为国家历史公园)才终结——如果它确实终结了的话。这就是坦尼的意图所在，这一点几乎不可能有什么怀疑，从这个角度来看，他的意见是一部天才的杰作。如果卡尔霍恩自己来写作的话，斯科特案判决在对事实的表述上会更为可靠(如果不是更准确的话)，在推理上也会更加严密。但即便卡尔霍恩作了首席大法官，说他那时候能够在鼓舞奴隶制和州权事业方面带来更大的政治影响，这却值得怀疑。我们将会看到，在1861年7月4日对国会的演说中，林肯表达了这样一种信念，即如果没有说服南方的公众舆论相信脱离是宪法权利，就不会有任何脱离联邦的行为。坦尼的意见为这个观点提供了有效因素，它的作用怎么说都不过分。

坦尼意见的力量在很大程度上来自这样一个事实，即那些相信受到它支持的人完全不关心它所依靠的所谓事实的真实性。对他们来讲，由宪法本身任命的(他们相信是这样)首席大法官和最高法院就所讨论的问题做出判决的权威性，就是他们向自己证明自己的正确性所需要的全部东西。可敬的首席大法官首先宣称他坚定地忠于宪法的真正意图和含义，就像它在制定者和批准者手中出炉时一样，然后又以直接相反的意义去解释它，我们如何能够设想这一点呢？然而，这就是事实。

虽然如此，坦尼1818年在格拉柏案件(第三章详细讨论过此案)中对陪审团演说所造成的后果，比费伦巴切尔所想象

的要大得多。它在坦尼 1857 年意见的核心论点的狡黠之上投下了眩目的光亮，同时使得反驳坦尼如下论断的权威性成为可能，即公众对黑人的看法，从批准宪法以来从不那么有利变得更为有利了。正如我们所看到的，坦尼为格拉柏所作的辩护词是对杰斐逊以及整个建国一代人的反奴隶制信念的完美说明，也是林肯和共和党在 1857 年所持立场的范例。虽然我们不能证明，但我们相信，1857 年的坦尼记得他在 1818 年所说过的每一个字。

一个故事讲两遍可能就乏味了，但作为对 1857 年的一个隐秘注解，坦尼 1818 年所说过的话因其重要性却肯定值得多说一下。我们记得，1818 年，坦尼就像表达自己的观点一样说过这样的话，即“严酷的必要性迫使我们[290]在一段时间内忍受奴隶制的恶。当我们仍然处于殖民准州地位时，这种恶被另一个国家强加于我们头上”。⑦ 建国时奴隶制的存在是出于必要，它代表着强迫而非道德选择，这与坦尼 1857 年的言论正相反对。1818 年到 1857 年之间所发生的事情不是事实发生了改变，而是随着坦尼颠倒他的立场，他也颠倒了历史。实际上，他出于政治目的，把戴维斯那代人的观点归之于杰斐逊一代人了，同时又把杰斐逊一代人的观点归之于戴维斯一代了。直到斯大林重写官方的联共革命史，历史才会为了服务于统治目的而被如此无耻地改写。

《独立宣言》对平等的论断是反奴隶制事业的支柱。人们可能把林肯在 1854 到 1861 年间所说过的一切都概括为要求承认黑人的人权，这些人权乃是《宣言》所阐明的。所以，当坦尼 1857 年否认黑人包含在《宣言》的人人平等命题之中时，他确实对准了反奴隶制观点的核心。他写道，《宣言》开始的几段令人

---

⑦　参见第三章，注释㉕。

难忘的文字，

> 似乎是要包括整个人类大家庭，而如果现今的相似文件要使用这些话的话，人们就会这样来理解这几段文字。但是，受奴役的非洲人并未被有意包含其中，而且它们不是拟定和批准这一《宣言》的那些人的任何一部分，这一点确凿无疑；因为，如果那时所理解的这些话会包含受奴役的非洲人，那么那些拟定《独立宣言》的杰出人物的作为显然就会与他们所宣称的原则完全龃龉；他们就得不到人类的同情——而这是他们如此自信地诉求的东西——而是应当受到普遍的非难。

坦尼说《宣言》似乎“要包括整个人类大家庭”，他自己就再一次把黑人包括在这个大家庭当中了。他的意思是说，就其真实含义而言，《宣言》用语事实上确实包括黑人在内，其理由不亚于说黑人属于人类大家庭。但他如何可能认为自己正确地理解了《宣言》，而批准这一文件的国会却没有？毕竟，在1776年，还没有任何人曾听说过关于奴隶制的“积极的善”这一理论，或对种族不平等的“科学”发现。

在文明社会中，人们如何认为他人属于人类大家庭？难道不是因为现代智人（Homo sapiens）赋有言辞和理性，从而将其与野蛮生物区分开来吗？我们通过归纳推理知道，我们自己[291]既非兽亦非神，难道我们不正是通过这种推理才知道他人非兽非神吗？难道我们不知道，由于我们不是神，所以我们没有任何权利把其他人当作兽来对待吗？黑人和白人同样是人，一如黑椅子和白椅子同样是椅子，这难道不是形而上学和认识论上的真理吗？每一个普通名词——作为普遍者，不同于特殊之物——都是从感觉事物中抽象出来的。如果“人”或“椅子”有颜

色，它就会是一个特殊者而非普遍者。这就是“人人生而平等”不能指涉它所包含的那些人的肤色的原因所在。这也就是为何自废除奴隶制以及批准第十三、十四和十五条修正案以来，作为人类政府一部毫不妥协的文献的宪法，只有不区别肤色才是正当的。

1857 年，坦尼说人人平等命题所固有的含义——即它包含着整个人类大家庭——不可能是那些最初采纳这一命题的人所信奉的含义。然而，坦尼说他们“文学造诣很高”。这些有教养和有成就的政治家们本来指的是“一些人”，但他们说的却是“人人”，这如何可能呢？而如果当他们说“人人”的时候，他们指的是“一些人”，他们为何没有指出他们指的是“人人”中的哪“一些人”呢？坦尼唯一的解释是，如果他们意如其言，那么他们的作为就显然与那种含义“完全龃龉”。在坦尼看来，究竟何种行为才与《宣言》的固有含义相一致呢？

我们再次想起，在 1818 年为格拉柏作辩护时，坦尼谴责奴隶制为恶，而同时又承认“我们”必须“暂时”忍受这种恶，他在这里没有看到任何道德上的矛盾。道德仅仅要求那些承认奴隶制之恶的人在时机与条件允许的时候努力将其消除。难道坦尼 1857 年没有想起他在 1818 年所认识到的东西，即独立之后紧接着就废除奴隶制在当时是不可能的？正如我们在别处曾经说过的，“一个蓄奴国家在宣布独立的时候没有废除奴隶制，这是不尽人意的。令人满意甚或让人惊奇的做法是，这个蓄奴国家在独立时宣布人人生而平等，从而使废除奴隶制成了逻辑和道德上的必然”。1857 年，坦尼肯定明白，“暂时”容忍奴隶制决不意味着奴隶制是正当的。因此他也知道，建国时期的公众决不会认为，一个在 1776 年或 1787 年像坦尼本人在 1818 年那样去思考、言说和行动的人应当受到指责。

坦尼在 1857 年否认《宣言》中的“人人”包含黑人在内，它的

令人震惊之处可以从 1858 年林肯在与道格拉斯的联合辩论中所说过的下面这些话中推断出来。

[292]那天，在盖尔斯堡([译按]Galesburg，美国伊利诺州西北部的一座城市)，我在回答道格拉斯法官的时候说，三年前，据我所知，天底下没有一个人说过《独立宣言》不把黑人包括在"一切人"这个词组里。今天我再说一遍。我敢保证，即使道格拉斯法官和他所有的朋友们把国家的档案记录都翻遍，如果能找到三年前曾经有任何人表达过《独立宣言》中"一切人"这个词组不包括黑人这一令人震惊的意见，那我将感到万分吃惊。不过大家不要误会我的意思。我知道，三年前，有些人确实感到"一切人"这个字眼经常妨碍他们使奴隶制永世长存的图谋，因而否认它的真实性。我知道，卡尔霍恩先生和他那一派所有政客就否认过《独立宣言》的真实性。我知道，它在一些南方人的嘴里挂了好多年，最后以印第安纳的派迪(Petit)那可耻然而强有力的话告终，派迪在合众国国参议院说《独立宣言》就那一点而言，与其说是一个不证自明的真理，不如说是一个"不证自明的谎言。"但是我要说……三年前，从来没有一个人胆敢表面上假装相信《宣言》而私底下断言它没有把黑人包括在内，从而对它进行攻击。我认为，第一个这样说的人是首席大法官坦尼在斯科特案件里，第二个就是我们的朋友道格拉斯。而现在它已成为全党的口号了。⑧

相信《宣言》中的"人人"确实意指"一些人"这一明显谎言，

⑧ 林肯，《第七场辩论》，伊利诺州奥尔顿市(Alton)，1858 年 10 月 15 日，载于《文集》，第 3 卷，页 301—302。

在1857年究竟如何可能？除了那些希望击败共和党并扩展奴隶制的人在政治利益方面的动机之外，我们相信，答案在很大程度上要在新的和强有力的道德观念上去寻找，而这种道德观在1818年还没有进入人们的视野。它就是康德的绝对命令观念：*要这样去行动，使得你的意志的准则能够成为一条普遍的法则。*在康德看来，有德之人是按照绝对命令界定为正当的标准去正当地行动、而不计后果的人。道德只存在于意志的这种形式之中。只有当行动能够被看作是在以立法形式创立道德世界——由那条使得意志成为善良意志的准则所创立的道德世界——时，它才是符合道德的。它与行动可能的甚或能够达到的后果没有任何关系。要让行动成为道德上好的行动，根本不允许对其好处或代价作任何考虑。最重要的问题是，道德与幸福——根据《独立宣言》体现出来的古典的和犹太—基督教传统，它也就是所有政治和个人道德的目的或终极目标——没有任何关系。根据康德的观点，甚至当谋杀者追问要杀之人的行踪时，有德之人也不能对这个谋杀者说谎——即便这个受害者是他自己的孩子！由于人们不能够设想一个说谎者的世界（因为它马上就会自拆台脚），所以说谎决不可能是正当的。同样，根据坦尼在斯科特案中的观点，如果国父们相信奴隶制是错误的，这个[293]信念就会成为他们意志的准则。他们当时当地就会行动起来废除奴隶制，而根本不会考虑这种努力能否成功或这种努力的相应后果可能是什么。既然他们当时当地没有这样做，而且他们也是有德之人，这就意味着他们并不认为奴隶制是错误的，因此他们也就不可能把黑人包含在那个关于人人平等的命题之内。支撑坦尼观点的潜在推理就是这样。

然而，我们马上可以注意到，在康德本人看来，我们必须总是把他人当作目的本身而决不仅仅是作为手段来对待。康德式的道德是理性存在者的道德，他们的理性使之能够把其他的理

性存在者与没有达到理性层次的或比人更低的存在者区分开来。一个人只能对另一个理性存在者撒谎或说实话。国父们不可能——他们确实也没有——没把黑人当人看。根据康德式的道德一致性标准，坦尼在双重意义上都不是正当的：其一，因为奴隶制（它本身就是一个活生生的谎言）决不可能基于康德式的根据而是正当的；其二，因为当你说“人人”的时候却意指“一些人”，这是不合乎理性的。

根据坦尼 1857 年的看法，建国时期“文明白人世界”中“确定不移的和普遍的”看法是，黑人，无论是自由的还是为奴的，他们的地位与畜生相同，是“普通的商品”。但这种意见从未存在过，在 1776 年、1787 年、1785 年或任何其他时间都没有存在过。我们要注意，宪法在提到奴隶和奴隶制的时候用的是委婉表达，而从来没有使用这些词本身。例如，第五条就提到“根据一州法律须在该州服务或服劳役，却逃往他州的人”。在这里以及宪法中的任何其他地方，奴隶只是作为人而进入视野的。但他们据以“须服务或服劳役”的法律却显然是蓄奴州的法律，这些法律把他们视为动产。作为动产，他们可以像马或猪一样买进卖出。但即便是在蓄奴州，他们的地位也不纯然是动产的地位。正如林肯指出的，在南方有数十万自由黑人，而不是数十万自由的马或猪。马或猪也不是其主人和所有者的孩子，而许多自由黑人却是那些把释放他们的人的后代。

根据定义，动产就是一份没有理性意志的可移动的财产（不同于不动产）。由于缺少为一切人所拥有的理性意志，因此像马或猪一样的动产，在法律上不能对自己可能导致的任何损害负责，这样的损害应由它的主人负责。但即使是在蓄奴州，也从来不曾认为奴隶们根据刑法的某一条规定不应对其行为负责。当然，[294]如果一个人根本就没有任何自由，那就很难找到方法剥夺他的自由，或者，如果他没有任何东西，那么也很难对他处

以罚金。⑨ 同样，要惩罚一个奴隶，而又不以某种方式通过剥夺他主人所拥有的奴隶劳动而对主人进行惩罚，这也是很困难的。无论如何，人作为动产总是不同于其他动产，这种区别又总是涉及到他们的人格。由于自然本性和理性，人不可能是动产。奴隶制度的法律本身就自相矛盾。但与坦尼在斯科特案中的意见相反，把黑人视为动产的问题从来都没有做到清楚明白。

坦尼反复提到建国时期的意见，即黑人在“造物等级中”要劣等一些，他把这视为“在文明白人世界中确定不移的和普遍的”看法。我们应当注意到，坦尼本人预设了文明的和不文明的白人世界之间的差别。也就是说，他认为白种人本身所处的造物等级也有质的差别。而这反过来就意味着一种非种族的文明标准。在这方面，坦尼与《独立宣言》一致，后者明确设定了区分文明与愚昧野蛮的非种族标准。例如，它指控大不列颠国王“完成屠杀、破坏和肆虐的勾当……其残酷卑劣甚至在最野蛮的时代都难以找到先例。他完全不配作文明国家的元首”。还有：“他……竭力挑唆那些残酷无情、没有开化的印第安人来杀掠我们边疆的居民；而众所周知，印第安人的作战规则是不分男女老幼，一律格杀勿论”。但《宣言》对国王指控的核心是让各殖民地“处于绝对专制之下”的图谋，而这种专制不多不少正好意味着奴役他们。作为一条普遍原则，毫无理由地奴役他人本身就是不开化的本质所在。那么文明又是什么呢？在《宣言》的视域中，文明就是承认人的人性在造物等级中的地位，这种地位低于上帝但高于畜生。它承认，由于人非上帝，而且上帝没有拣选任何人或自然本性去统治其他人，所以政府的正当权力来自被治者的同意。它认识到法治、轮流统治和被统治的必要性。然而，

⑨ 在实际生活中，常常允许奴隶们有一些钱和东西，但在法律上，一切都属于他们的主人。

奴隶们在制定约束自己生活的法律时没有任何权力，而主人们又不受自己为奴隶们制定的法律的约束。简言之，奴隶制就是否定文明。

《宣言》是一份战时文件，它坚持要求以武力抵抗英国国王和议会的野蛮行径的权利。它因此得出结论说，不受制于野蛮，乃是文明人民的权利。属于人之为人的权利要求公民同胞、最终还有国家共同体之间的相互尊重。它也意味着，那些不尊重他人——不论他们是下流的[295]罪犯，还是未开化的人或野蛮人——权利的人不得不受到专制统治。值得注意的是，《宣言》中所提到的不开化和野蛮都是白种人和红种人的特征，而不是黑色人种的特征。事实上，不开化和野蛮就像文明一样，与人类被划分成的种族没有任何必然联系。根据《宣言》的说法，如果不开化的人和野蛮人威胁到文明人民在和平和自由中生活的权利，对他们进行专制统治的权利就是正当的。但这种统治决不能够以种族或肤色作为基础，或把人与动产错误地等同起来。这就是 1856 年的共和党党纲谴责"一夫多妻制和奴隶制这两种愚昧的孪生陋俗"的原因。⑩

我们在上文中看到了坦尼的法理学原则，即宪法应当在与制定和批准它的那些人的意图相一致的基础上进行解释。这当然设定了它是一部文明宪法。然而，坦尼认为宪法的制定者和批准者们没能承认黑人的人性，这种失败会引起对宪法本身之道德地位的质疑。如果一个人看到另一个人但却不能识别出他是一个人，如果他把一个人当作一个劣等动物——像役畜，甚或食物——来对待，那仅仅因为这一事实，他就失去了属于人类文明世界的资格。像坦尼那样认为那些批准宪法的人赋予了黑人一种低于人性的位置，这也就是把那些批准宪法的人置于低于

⑩ 参见第四章，注释㊹。

文明的位置上了。根据亚里士多德的看法，同时也是常识性的看法，好人只有在好的政制之下才是好公民。生活于愚昧或野蛮政制下的好人，其首要道德义务就是破除这种政制的愚昧和野蛮。从而，如果宪法事实上确实是建立在黑人非人这一观点之上的，要证成原初意图的法理学就是不可能的。⑪ 坦尼的看法等于宣称，考虑到要尊重一部建立在愚昧无知基础上的法律，一位明知黑人也是人的法官必须装作他认为黑人非人。纳粹德国的法律认为，犹太人与文明的关系和带有传染病菌的害虫与文明的关系一样，那么该制度之下的法官是否有义务尊重其法律的真实意图呢？或者说，难道他作为人的义务不要求他竭尽所能破除那种可鄙制度的法律吗？

坦尼在斯科特案中试图证明，国父们在把黑人看作低于人的动产时是前后一贯的。基于如下四个理由，坦尼的这种企图是不可能成功的。其一，如果国父们持有这种看法的话，他们自己就不会是文明人了。其二，说奴隶们被完全视为动产，这决不符合事实。其三，在建国时期，以及在坦尼所处的 1818 年，事实总在于，奴隶制取决于实定法，而没有实定法，黑人们就拥有与其他人一样的自然权利。其四，[296]在建国时期，人们总是像坦尼在 1818 年那样承认，奴隶社会中的每一个自由公民都负有道德责任，为奴隶制的终结以及促进实定法与自然法的和谐而努力。

有人怀疑，坦尼在把黑人低于人类这一看法推至国父们的时候，诉诸了康德式的道德观念，此时他是狡猾甚于无知。设想坦尼不知道建国时期数不胜数的谴责奴隶制和承认黑人人性的

---

⑪ 我们应当注意，坦尼对国父们的看法如今在所谓的自由派中非常流行，这些人否认“原初意图法理学”的权威性，正是因为他们像坦尼一样否认《独立宣言》把黑人包含在“人类”之内。

说法——更不用提他自己在1818年的说法了，这是不可能的。他假定这一证据不代表国父们的真实想法，从而有意地无视这一证据。而他的这一假定又是通过如下假定实现的，即某种类似于康德绝对命令所要求的准则的东西揭示了人们的真实想法。根据这一假定，既然国父们并没有根据废奴主义的准则去行动，他们就不可能真心实意地反对奴隶制。奇怪的是——当然也许并不奇怪，对国父们的这种看法部分为废奴主义者们所分享，这些人既是坦尼的同代人，也是他的对立面。与坦尼不同，废奴主义者们认为《独立宣言》把黑人包括在内了。然而，与坦尼一样，他们认为这种包容造成了立即废除奴隶制的义务。同样与坦尼相同的是，他们认为，考虑到这种包容，宪法对奴隶制的妥协致使宪法制定者与批准者们要受到"谴责和非难"。因此加里森的追随者们把宪法称为"与死亡立约，与地狱结盟"，并在他们的集会上将宪法焚烧。⑫ 他们的口号是，"有蓄奴者，则无联邦"。人们也可以记起，1848年，梭罗拒绝向马萨诸塞缴税，原因是税收会用于支持墨西哥战争。他认为那场战争是扩展奴隶制的战争，所以觉得马萨诸塞应当脱离联邦而不是支持联邦。要不然的话，梭罗就要脱离马萨诸塞！⑬ 我们从这里可以看到，亲奴隶制的南方人的终极药方，即分离，早就被废奴主义者们当作反对奴隶制的终极药方了。废奴主义者们的康德主义较之坦尼的康德主义更具合理性，因为它至少建立在承认黑人人性的基础之上。然而它的愚蠢之处同样明显，因为他们所

---

⑫ 《以赛亚书》二十八章15节。

⑬ 梭罗在这个问题上的思想随着他《论公民不服从》一文而名垂千古。也可参见我的《对梭罗和林肯的思考：美国传统中的公民不服从》(Reflections on Thoreau and Lincoln: Civil Disobedience in the American Tradition)一文，载于《自由的条件》(*The Conditions of Freedom*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1975)，页124—148。

倡导的“脱离”只会帮助奴隶制，因为它会让蓄奴州摆脱它们与自由州的联合所带来的约束。废奴主义者们更关心自己意志的纯粹性，而不是行动的后果，这一点颇有康德之风。

正当梭罗 1848 年试图从马萨诸塞脱离出去的时候，威尔莫但书([译案]Wilmot，美国政治家，他作为众议员提出了在墨西哥战争中所获得的领土内禁止奴隶制的限制性条款，史称威尔莫但书)正在华盛顿的参议院获得通过，它得到了一位叫林肯的伊利诺州议员的支持票。威尔莫但书是共和党由以成长壮大的橡子，而且它预示了奴隶制在某一天被破除时所要采取的政治手段。该但书与一项支持同[297]墨西哥开战的拨款议案同时提出，它宣布在任何从墨西哥获得的领土中，奴隶制都要永远禁止。众议院一再通过它，但参议院却总是否决。然而，在这些投票中，支持在美国准州排除奴隶制的“数量上的多数”已然可见，它在 1860 年林肯的当选中结出了政治果实。要是梭罗和加里森的废奴主义取得了胜利，蓄奴南方将会摆脱美国基于宪法的自由土地(free-soil)运动带来的所有约束。在 1860—1861 年实际脱离联邦的危机中，废奴主义者道德上的纯洁与实践上的愚蠢仍然一如既往，比如格里利就说，“让我们走入歧途的姐妹们离开吧”。情况仿佛是，废奴主义遭到了奴隶制支持者们的渗透和资金支持！但人们也可能怀疑，当南方分离主义者把奴隶制推向毁灭的时候，他们得到了废奴主义的资金支持。

要不是被认为为支持奴隶制的南方所要求的一切，而最终是为拒绝 1860 年总统选举的结果而提供了宪法辩解并因此而被接纳的话，坦尼从国父们没能废除奴隶制这一失败当中推出《宣言》的“真实”含义的伪康德式企图就纯粹是荒谬的。没有任何证据表明，坦尼或其追随者承认了他用于国父们的那种检验中所体现的康德主义。但也没有任何证据表明，1776 年或 1787 年曾有任何人想到要应用这样一种检验。《宣言》本身支持审慎

的原则，因此也就是支持一种与康德的绝对命令正相反对的审慎的道德。更重要的是，坦尼的康德式检验犯了时代倒错的毛病，因为康德的《道德形而上学基础》1785 年才发表，它不可能在批准宪法的美国公众意见中发挥任何作用。然而，各种形式的德国唯心主义到 1857 年已经渐渐在美国发挥了极大的影响。⑭

废奴主义者代表了一种极端的反奴隶制态度，它与坦尼的极端亲奴隶制态度正好对应。与坦尼不同，他们从来不怀疑《独立宣言》包括了黑人。然而，与坦尼一样，他们忠于康德式的道德，这种道德忽视了《宣言》本身当中审慎的地位，从而他们谴责宪法对奴隶制的妥协。这样的妥协对于确保宪法得到批准可能是必要的，而宪法的任何其他可能替代物都会大为有利于奴隶制，这一事实对他们无关紧要。任何一位负责任的政治家都不可能采用他们的康德式道德。经过后来的改头换面，它的影响力变得压倒一切，如今仍然如此。然而，值得注意的是，废奴主义对北方的反奴隶制运动来说总是一种边缘力量。另一方面，坦尼在斯科特案中的意见却开始支配和控制南方的政治。

[298]正如林肯在《分裂之家演说》中所阐明的，1857 年的斯科特案是 1854 年《堪萨斯—内布拉斯加法案》——它废除了《密苏里妥协案》——的后续反应，它与该法案合在一起构成了使奴隶制在全国范围内变得合法的共谋者。因此斯科特案不能仅仅被视为司法上的挑衅。它出自政治过程，该过程是由 1850 年代亲奴隶制的南方人的支配地位所建立起来的，他们当时控制着参议院、总统职位和最高法院。自威尔莫但书以来，南方的

---

⑭ 新英格兰的超验主义运动完全是德国哲学的一个旁支，它极大地激励了那里的废奴主义。我们将会看到，卡尔霍恩受到了卢梭——他启发了康德——和黑格尔的决定性影响。

寡头集团可以看到，众议院中“数量上的多数”最终会控制选举人团，而一旦发生这种情况，他们在这种政治过程中的控制性影响就会走向终结。斯科特案是蓄奴势力在存续期间的一种痉挛式努力，它试图把奴隶制问题从该政治过程中切掉，并把奴隶这种财产建立在不可能受到选举中的多数之威胁的地位上。

林肯 1857 年对斯科特案所作的回应是最引人注目的论辩绝技之一。它既是对坦尼本人的回答，也是对支持坦尼观点的道格拉斯的答复。它精炼地展现了支配着 1858 年林肯—道格拉斯辩论的那些分歧。在这种答复中，我们可以看到林肯后来利用这些分歧的确切方式，以及他如何决定性地塑造 1860 年选举以及随之而来的危机的相关议题。下面就是他对道格拉斯支持斯科特案的实质概括：

> 几乎所有的白人都天生讨厌白人和黑人不加区别地混居在一起这个想法，道格拉斯法官显然把他的主要希望寄托在能利用这种厌恶心理上面。

1850 年代伊利诺的公众舆论在整个北方自由州的公众舆论中具有相当的代表性，它把奴隶制和上述“混居”视为两件几乎同样令人厌恶的事情。这是约束整个辩论的确定背景。道格拉斯坚定地把林肯和共和党对奴隶制的反对等同于替代混居的方法。林肯则正好坚定地把道格拉斯对混居的反对等同于替代奴隶制的方法。这是他们在 1858 年各自策略的核心所在。然而，注意到如下一点很重要，即林肯提到对“混居”的“天生讨厌”仅仅是为了防止道格拉斯利用这种心理以便推进奴隶制事业。

> 如果他能够通过大吹大擂和不断重复把这种想法的臭

> 名强加在他的对手头上，他以为就能躲过一场风暴。因此他牢牢抓住这个希望，就像一个溺水的人抓住最后一块木板。他利用机会，[299]把它硬扯到反对斯科特案判决书的人身上去。他发现共和党人坚称《独立宣言》包括白人和黑人在内的所有人；于是他马上矢口否认黑人包括在内，并进一步煞有介事地辩称，凡是说黑人包括在内的人，他们所以这样说是因为要和黑人一起投票，一起吃饭，一起睡觉，要和黑人成婚！他说，否则他们就不能自圆其说。我反对这种骗人的逻辑，说什么我不想让一个黑人女人作奴隶，就一定是想娶她作妻子。两者我都不要。我可以听凭她自便。在某些方面她当然与我不同；但是就她吃以自己的双手挣来的面包而不必征求任何人同意这个天赋权利来说，她却和我是相同的，也是和其他所有人相同的。⑮

当林肯说那位黑人妇女“在某些方面”和他不同的时候，他对黑人更为低贱这一主流信念表示了尊重。在此，就像在其他地方一样，林肯把这一否定当作承认所有人自然权利平等的序幕。黑人享用亲手挣来的面包这一平等的自然权利，几乎就像祷词或咒语一样贯穿于林肯这段时期的所有演说当中。这是他把宏大话题归结为不会轻易被误解的小范围之内的独特手法的一个例证。这项权利之所以是自然权利，是因为一双特定的手与一只特定的嘴之间的关联性是自然的。从根本上讲，这项权利与各殖民地在革命中宣布没有代表而征税是暴政的时候所奋起捍卫的权利是一回事。与奴隶制的掠夺相比，英国国王和议会试图在未经同意的情况下从各殖民地口中取走的面包数量少

---

⑮ 林肯，《在斯普林菲尔德的演说》，1857 年 6 月 26 日，载于《文集》，第 2 卷，页 405。

之又少。由于殖民者不是奴隶，他们能够抵抗，而且他们进行斗争以防有朝一日变成奴隶。然而，这项权利本身却同等地属于所有人，不论他们有无力量行使它。林肯是在间接援用洛克的自然财产权观念，根据这一观念，财产权的根源在于凝结了人类劳动的东西之中。在他 1861 年 12 月向国会发表的第一次年度演说中，他会再次回到这一观念上来。

当转向坦尼在斯科特案中的意见时，林肯扩展了自己的分析。他说，

> 首席大法官坦尼承认，《独立宣言》的文字含义很广，把整个人类大家庭都包括进去了，但他和道格拉斯法官提出论据说，那项文件的作者们并非想要把黑人包括在内，所根据的事实就是他们没有立即使黑人处于和白人同样的平等地位。但另一个事实却使这个严肃的论据完全落了空，这个事实就是：他们不是立即*而且以后*也从来没有使所有的白人处于互相平等的地位。而这正是首席法官和参议员阁下如此明显地曲解《独立宣言》那明白无误的文字的主要论据。我[300]认为那项著名宣言的作者们是想要把*一切人*都包括进去的，但他们不想宣称一切人*在一切方面*都平等。他们并不是说一切人在肤色、身材、智识、道德成长或社会能力等方面都是一样的。他们相当明确地说明了，他们认为在哪些方面一切人是生来平等的——平等在于“某些不可剥夺的权利，其中包括生命、自由和追求幸福。”他们是这样说的，他们的意思也是这样。他们并不想断言当时一切人都已真正享有那种平等，因为这显然不是事实，也不想立即让一切人平等。事实上，他们根本没有能力给予这样大的恩典。他们只不过想宣布这种权利，这样，一旦环境许可，就能尽快实现这些权利。他们打算为自由社会规定一

> 个准则，这个准则应该是人人熟悉的，又是受大家尊重的；人们经常关心它，经常为它的贯彻而出力，即使从来没有完全做到，也是在不断接近目标，这样就能不断扩大和加强它的影响，并增进全世界各种肤色的人民的生活幸福和价值。

林肯接着说，人人生而平等这一论断对我们从英国独立出来没有任何实际作用，它被写在《宣言》中是为将来之用："它的作者们是要想使它——谢天谢地，现在这一点总算被证实了——成为所有那些以后企图使人民重新回到专制主义这条可恶道路上去的人的一块绊脚石"。⑯

关于"普遍准则"的这段话是林肯生命中最闪光的思想，它有两个显著功能：扬善、抑恶。林肯在权利平等与人格特征的平等之间作了同样区分，在第三章，我们看到威尔逊在参议院与戴维斯的辩论中作了这样的区分。没有哪个人能信心十足地否认他在所有或某些构成人性的品质方面有卓越之点，同样，也没有任何人相信他没有逊色之处。但谁会承认自己的卓越之点构成不经同意就对之进行统治的权利？还有，谁看不出来，要否定他的卓越之点构成这项权利，他就必须否定他自己拥有这项权利？此中就包含着《宣言》意在认同的平等。在一个人的手与口之间关系的意义上，某个人的"肤色、身材、智识、道德成长或社会能力"如何可能导致他的优势和劣势，这是一个与统治其他人的问题完全分离的问题。脑科医生与扫大街的人的工作可能有相当不平等的报酬，但其中每一个人都有吃自己亲手挣来的面包的相同权利。脑科医生不能拿扫大街的人的薪水，反之亦然，前者并不比后者有更多的权利。林肯会一再论证，某个人对另一个人所谓的卓越之处，决不是一个正当理由，让我们可以否认一个

---

⑯ 林肯，《在斯普林菲尔德的演说》，载于《文集》，页 405—406。

人的劳动果实与拥有劳动果实的权利之间的内在关联性，无论这些果实是多还是寡。

[301]林肯抵制了那种康德式的(或伪康德式的)论点，即国父们不可能认为人人都有平等的自然权利，因为他们没有在事实上以立法方式确定白人与黑人的平等。他说，他们也没有以立法形式确立所有白人的平等。在此我们回顾一下费伦巴切尔的观察，他说，在1787年，自由黑人对自己的财产比已婚的白人妇女有更大的控制力。妇女在两个世纪的过程中所获得的公民与政治权利，还有黑人所获得的那些权利，乃是林肯所想的那种普遍准则的力量的例证。但是，在1776年和1787年，共和国国父们无力废除奴隶制，他们也没有更多的力量去赋予妇女有朝一日会获得的权利。然而，我们也要注意到，林肯在这次演说中引用了柯蒂斯法官([译按]Curtis，美国法学家，曾任联邦最高法院大法官，后因反对斯科特案判决而辞职)在斯科特案中的不同意见，它提到，在批准宪法的十三个州中的五个州里存在着黑人选民。因此，与坦尼的看法相反，颁定宪法的"我们人民"确确实实包括黑人在内。⑰

一如我们在第二章主张的那样，从古代城邦终结一直到美国革命，对政治义务的典型理解就是把它视为权威自上而下的运动——从上帝到皇帝或国王，再从皇帝或国王到他的封臣，再到他们的臣民。最简化的形式被称为神授君权，林肯就是这样称谓的。在《独立宣言》中，这种序列被颠倒过来了：所有合法权威都派生于对权利的行使，这些权利乃是造物主平等赋予每一个人的灵魂的。一个人没有任何固有义务服从任何自己未曾同意的权威。但如果回忆一下考克兰(Bourke Cockran)的箴言，即"人们发现接受真理很容易，但要按照它去生活就难了"，以及

⑰　林肯，《在斯普林菲尔德的演说》，载于《文集》，页403。

“基督徒的宗教信念在自由的政治制度上结出果实，用了十八个世纪”，我们便能看到，这些制度要立即奏效，并不比它们当时要成为基督教的直接成果具有更大的可能性。不仅奴隶制，而且所有形式的无根据的不平等，都将受到自由政治制度的影响。那条“普遍准则”将成为政治上的真理，它的逐渐接受将启动一种政治过程，而权利平等将通过这一过程逐渐实现。既然现在权威源于人民而不是国王或特权阶级，被治者的同意就必须加入这一过程。一旦这类像建立于 1787 年的制度一样的制度成为现实，走向更大权利平等的进程就必须在以宪法形式表达的被治者同意中并通过这一同意而完成。这意味着，共和国公民将要持续不断地学习如何根据他们所献身的那条真理去规制自己的政治生活。这一过程中的耐心，以及对这一过程本身的耐心都是必要的，这不仅是因为它本身就是一种美德，而且还因为专制政府或超出宪法限定的政府——[302]即便表面上是为了更大的权利平等——会否定自己的目的。正如林肯在青年讲堂演说中所说，通过奴役自由人来让奴隶们获得自由，这不会有任何用处。但关键性的和必不可少的要求是接受人类平等这一真理本身。只要这条真理是共和国公民资格的规定性原则，它在人民生活中的益处就会不断传布和加深。宪法就是这种影响发挥作用的媒介。但是，就像与灵魂关联着的身体一样，无论它本身多么健康，如果没有灵魂的健康，它就不能促进任何明智的目标。制度之灵魂的健康在《独立宣言》中得到了规定。坦尼与道格拉斯对那条普遍准则的否定决不亚于逆转十八个世纪的神圣目标，即造就自由的政治制度。

林肯关于那条普遍准则的观念既是目的论的，也是审慎的。之所以说它是目的论的，是因为它像《宣言》一样，所导向的是人类幸福的目的，这在亚里士多德看来是所有人类行动——无论是个体的还是政治的行动——的终极目的。之所以说它是审慎

的，是因为它根据人类行动的后果来对这些行动进行衡量。反过来，后果又是根据它们是推进还是妨碍幸福来进行判断的。完全的幸福或完全的正义在绝大多数情况下都不比完全的健康被寄予更多期待。但个体或人民能够更幸福或更健康，取决于他们是愚蠢还是明智地行动。1854 年，林肯说自己“会赞同任何重大的恶，以避免更大的恶”。⑱ 在人类文明史上，奴隶制是作为杀死战俘的替代物出现的。事实上，只杀死战争中俘获的俘虏又是作为对杀死战败城市的全部人口的改进而出现的。⑲ 奴隶制本身一度是一种可欲的替代物，这并不足以使之成为一种更小的恶。但它作为一种恶的事实也并不使之作为一种替代物更少可欲性。亚里士多德在《政治学》中对僭主政治的改进提了一些建议，但这并不意味着他建议接受僭主政治，而只不过意味着温和的或得到改进的僭主政治可能胜于赤裸裸的僭主政治。审慎的道德是康德的绝对命令学说所包含的道德的对立面，康德学说是一种事关道德行动者的意志形式而不考虑后果的学说。然而某种形式的康德主义被时下许多美国奴隶制的评论者——他们是梭罗和坦尼智识上的继承者——认为是真正的道德学说。

坦尼和道格拉斯对《宣言》的解释不仅否定了它的反奴隶制含义，同时也否定了平等学说的所有其他的、在历时性的过程中导致消除美国生活中无理由的不平等的那些含义，认识到这一点很重要。同样重要的是要认识到，这些无理由的不平等仅仅关于权利，而无关于酬报。后来的一些[303]林肯批评者错误地把 20 世纪的社会主义和福利国家主义所特有的上下拉平的平

---

⑱　参见第二章，注释⑬。

⑲　《约书亚记》六章 21 节中耶利哥城(Jericho)居民的命运可以作为证据：“他们又将城中所有的，不拘男女老少，牛羊和驴，都用刀杀尽”。罗马人对迦太基人也是这么干的。雅典人杀死了战败的所有米洛斯岛人，并把妇女儿童卷走为奴。

均主义归到他身上。通过把财产从那些挣得财产的人手中拿走并给予那些没有挣钱的人，通过把生产者或劳动者的手与嘴隔离开来，这种平均主义再造了奴隶制的本质特征。林肯关于资本与劳动关系的主张没有提出任何这样的东西，这种主张在他对国会的第一次年度演说中得到了详细阐释。对林肯来讲，保障权利意味着在可能范围内确保法律或政府不在任何一个人的手和嘴之间进行任何干涉。

通过否定根据宪法来讲黑人是人，坦尼（和道格拉斯）的主张击中了人性中所有人类自由权利的根基，因而也损害了每一个人的自由的安全。它同样也损害了每一个人的财产安全，因为所有财产权的根基就是每一个人拥有他自己这一自然权利。因此，在林肯看来，战前整个辩论都归结到黑人是不是人的问题。如果是，那么他就被包含在人人生而平等这一命题之中。如果他被包含在那一命题当中，那么如下问题就是一条先于宪法的自然法，即他应当是自由的，他的自由以及他根据法律而劳动的果实的安全就是公民社会的原初目的所在。在林肯—道格拉斯的整个辩论中，这是一个核心理念，所有其他东西都源自其中。林肯固执地一次又一次把辩论带回到这一点上来，此时他坚定不移，因为他面对的是道格拉斯在否定其真确性和相关性时的同样固执。

1854 年的《堪萨斯—内布拉斯加法案》废除了 1820 年的《密苏里妥协案》，它宣称准州人民应当“完全自由地按自己的方式建立和管理它们的内部制度”。[20] 堪萨斯准州（以及最终的堪萨斯州）变成自由准州还是蓄奴准州，大概要取决于那儿的居民是否想把奴隶制作为一种内部制度。与此相应，在接下来的两

[20] 《堪萨斯—内布拉斯加法案》，1854 年 5 月 30 日，载于《美国史文献》，页 332。

年中，堪萨斯变成了派系斗争的焦点。但试图通过“人民主权”来查知居民的意志，事实上不可能。这就好像是请16世纪欧洲的清教徒和天主教徒参加一场选举，以决定他们是否应受法律约束去接受或拒绝圣餐变体论（[译按]圣餐变体论是这样一种观点，即尽管圣餐面包和葡萄酒的外表没有什么变化，但本质上已经变成了耶稣的身体和血）。当然，接下来发生的事情就是蓄奴州和自由州的人都冲进了这个准州。由于毗邻蓄奴州密苏里，支持奴隶制的移民最初站了优势，也正是基于这种优势，他们试图以[304]《乐考普顿宪法》的方式把奴隶制在这个准州固定下来。当自由州的移民——他们虽然要慢一些，但人口数量却要大得多——到达以后，他们拒绝参加此前由对手所安排的选举。双方都自称是合法政府，并把对方所做的任何事情都谴责为欺骗。

虽然道格拉斯是《堪萨斯—内布拉斯加法案》的总策划，但它代表着皮尔斯政府的官方政策，而且被1856年民主党党纲以及那一年民主党成功的总统候选人布坎南所采纳。1857年3月4日，布坎南在就职演说中谈到了这一法案，现抄录如下：

> 国会应用这一简单原则——多数派意志应该进行统治——来解决各准州奴隶制问题，这是令人多么愉快的想法！国会既不要“以立法形式把奴隶制植入任何准州或州中，也不要从中将奴隶制排除，而只要让那里的人民完全自由地按照自己的方式建立和管理他们的内部制度，只受制于合众国宪法”。作为自然的结果，国会也规定，如果堪萨斯准州要被承认为州，它“将被联邦接纳，是否保存奴隶制，则视其加入联邦时他们的宪法如何规定”。关于准州可以为自己决定这一问题的时间点问题，已经出现了意见分歧。好在，这个问题在实践上并不重要。除此而外，这是一个司法问题，正当说来要交给合众国最高法院，它现在正有待最

> 高法院予以办理，而且估计很快就会得到最终解决。和所有善良的公民一样，我将愉快地服从他们的判决，无论这个判决可能是什么。㉑

在《堪萨斯—内布拉斯加法案》方面，很难理解布坎南"愉快的"思想过程。堪萨斯马上就要爆发实际内战了，他却说准州人民何时就自由还是奴隶制这一议题做出决定，这个问题"在实践上并不重要"。事实上，最高法院从来没有处理这个问题，因为坦尼在斯科特案中的意见不仅否认国会能够从准州排除奴隶制，而且也否认了准州人民能够这样做。正如林肯将来会说的那样，斯科特案把"擅自占用土地者(squatters)的主权"(他如此称谓道格拉斯版本的人民主权)都扫地出门了。㉒ 布坎南声称，"所有善良的公民"都应当接受即将出炉的斯科特案判决，"无论这种判决可能是什么"，如果人们知道布坎南有点幽默感的话，这种说法完全只是一种极其蹩脚的笑话。如果它有什么意义的话，它倒是让人想起了 1776 年的《公告令》(Declaratory Act)，在这一法案中，英国政府宣称自己"无论在何种情况下"都有权约束美洲殖民地。

取自布坎南就职演说的前面那段话之后附有两封短信，其中一封[305]是联邦法院法官卡特伦(Catron)所写：

> 斯科特案自上周六以来已经数次被提交到法官们面前，我以为阁下在就职演说中这样讲完全安全可靠："与《密

㉑ 《布坎南作品集》，第 10 卷，页 105—107。

㉒ "擅自占用土地者"指的是在国会把一个准州向移民开放之前就进入该准州的定居者。如果可能，他们会试图创造一种假定，以认定他们对身处其中的土地具有所有权，并阻止任何其他人对之提出合法要求。过去西方一些传说中的领土之战就涉及到合法所有者从擅自占用土地者手中夺取财产的企图。

> 苏里妥协案》划界的合宪性相关的问题要交给正规的法庭去裁决，要交给智慧，交给合众国最高法院。我们认为，它会决定并解决长期严重困扰整个国家而且最终必须要由最高法院来裁定的争议，这是因为最高法院的高层次和独立性。除非现在诉至最高法院的、这个展示了直接疑问的案件得到处理，我认为就这个话题发表任何看法都是不恰当的"。㉓

因此，最高法院的一名法官给当选总统提交了就职演说中那段最重要文字的草稿！卡特伦在这么多话中都没有说法院会认为《密苏里妥协案》的划界违宪，但这无疑是他要布坎南理解的东西。

不仅布坎南，而且其他人——包括最高法院丹尼尔法官的堂兄弟斯蒂芬斯——都与法院的法官们有通信联系。究竟有多少人私下知道那种促使法院如此判决的努力，很难说清。毋庸置疑的是，把布坎南推入白宫的支持奴隶制的政治联盟知道，最高法院的多数法官分享着它的政治情感，而且会动用它的权力把奴隶制的利害问题置于选举中的多数派控制之外。林肯在《分裂之家演说》中指控说，有人共谋试图让奴隶制在全国范围内具有合法性，这种指控显然言之有据。

回顾一下斯科特案之前那段时期的选举政治，在此可能有些用处。《堪萨斯—内布拉斯加法案》于 1854 年 5 月由第三十三届国会通过。众议院当时包括 159 个民主党议员、71 个辉格党议员以及 4 个"其他党的议员"，而参议院则包括 38 个民主党议员和 22 个辉格党议员。经过那一年十一月的选举，结果第三

㉓ 《布坎南作品集》，第 10 卷，页 105—107。第二封附信是联邦法院格里尔（Grier）法官所写，其意与此相当。

十四届国会中，众议院包括 108 个共和党议员、83 个民主党议员和 43 个“其他党的议员”（他们是辉格派的残余势力，再加上一无所知党成员），而参议院中则有 40 个民主党议员和 15 个共和党议员。所以，在大约六个月的时间里，《堪萨斯—内布拉斯加法案》就造成了——可以说是从无到有——众议院中最大的单一党派，这个党组建的首要目的就是要阻止奴隶制扩散到各准州。在参议院中，共和党虽然从 0 增加到 15 席，但民主党仍然以 40 席之多保住了他们的多数派地位。此外，我们还应当注意到，1856 年第一位共和党总统候选人弗里蒙特（John Charles Fremont）获得了 130 万选民票和 114 张选举人团票，而布坎南获得了 180 万选民票和 174 张选举人团票。辉格—美国党候选人菲尔莫（Fillmore）获得了 874000 张选民票，但却只获得了 8 张选举人团票。布坎南因此靠[306]总票数中的少数票当选，而很明显的是，1860 年共和党和辉格—美国党选票数加起来就能够威胁到民主党在选举人团中的多数地位。从这里我们可以看到笼罩准州问题的那种严峻政治现实：蓄奴州没有任何机会在众议院中竞争“数量上的”多数，它们在选举人团中保持其多数派地位的机会日渐减少，因此它们未来的安全就在于保持对参议院的控制。而这只有通过把奴隶制扩展到新州将从中建立起来的那些准州才能实现。

共和党从 1854 年的秋季选举中成长起来，就像雅典娜全副武装从宙斯的头颅中蹦出来一样。但民主党在众议院中席位的缩减几乎完全是在各自由州中败落的结果。这意味着，1854 年民主党选举崩盘后的残存势力是南方人，他们现在在党内变成了主导力量，而此前这种情况从来不曾有过。它也意味着，被击败的北方民主党人会激烈反对把自己赶下台的《堪萨斯—内布拉斯加法案》，而且他们当中的许多人会准备作为共和党党员重返国会。波特（David Potter）对这些变化的

评论富有启发性：

> 当[《堪萨斯—内布拉斯加法案》]1854 年被提交到众议院的时候，民主党人占据压倒性多数，其中有 91 个自由州议员和 67 个蓄奴州议员。据推测，每一个团体都足够大，从而可以赢得另一团体的尊重并坚持要求所有主要政策都要建立在共识的基础上，派系平衡因此得到保证。但是，当道格拉斯和[皮尔斯]政府决定强制通过《堪萨斯—内布拉斯加法案》的时候，他们就以两种方式削弱了北方这一翼，一是促使一些北方议员退党，二是让那些遵循党的要求的议员受到北方选民的大规模抛弃。……道格拉斯在参议院以及斯蒂芬斯在众议院所采取的强迫策略留下了一些深深的伤痕。但从长远来看，更为严重的是这样一个事实，即北方民主派在随后的议会选举中遭受如此重创，他们在政党会议中再也无力与南方民主派抗衡了。……在 1854 年的选举中，北方民主派代表从 91 席跌落至 25 席，而南方代表则只有轻微下滑，即从 67 席降至 58 席。……1856 年，他们从内布拉斯加之后的决定性失败中重振旗鼓，斩获的席位从 25 席变为 53 席，但在党的咨议机构中，他们仍然被 75 个南方人超过了，在参议院中，他们在自己党内也以 25 比 12 被超过。1858 年，他们的力量再次下降，众议院民主派有 34 个来自北方，68 个来自南方，而参议院民主派有 10 个来自北方，南方有 27 个。这是直到阿波马托克斯事件由南方人占据主导地位的最后一届议会。㉔

㉔ 波特，《即将来临的危机》(*The Impending Crisis*, New York: Harper & Row, 1976)，页 238—239。

这段话对于理解如下一点必不可少，即[307]在布坎南的就职与两天之后的斯科特案前夕，布坎南与道格拉斯之间具有一致性。对于理解导致他们九个月之后的分裂的压力来讲，它同样必不可少，这种分裂为乐考普顿争议（在这场争议中，布坎南支持《乐考普顿宪法》，而道格拉斯则没有）以及林肯—道格拉斯辩论设置了背景。

我们不必深入到在《乐考普顿宪法》问题上的错综复杂的争论。这么说就足够了：《乐考普顿宪法》是被合法选举产生的机构当作技术问题来拟定的，但自由州堪萨斯没有参与这次选举。无论堪萨斯人拒绝参加选举是否有正当理由，《乐考普顿宪法》并不是堪萨斯人民意志的真实表达，而这恰恰是《堪萨斯—内布拉斯加法案》曾经保证过的事情。布坎南声称，允许堪萨斯成为州，就会一劳永逸地给予堪萨斯人民对其“内部”制度问题的专有管辖权。但是，《堪萨斯—内布拉斯加法案》所保障的是成为州之前而不是之后的人民主权。对整个国家来讲，堪萨斯已经变成了所有准州中围绕奴隶制斗争的象征性中心。就它来讲，南方认为人民主权现在是不相干的，因为斯科特案的判决中说过，没有任何类型的宪法权力可以把奴隶制从任何准州排除。布坎南努力的背后，仍然涌动着使堪萨斯变成蓄奴州的图谋。

下面就是波特对围绕乐考普顿问题的斗争所作的概括：

> 在许多方面，这都是1854年的重演。情况再一次变成，一位新当选的总统，手握一位新总统所掌握的全部影响力，由于同情南方而导致他支持一部极其不利于自己政党中的北方成员的法案。又一次，党内抗争随之而来，再次导致一次在党争史上闻名的激烈党内斗争。又一次，政府首先在参议院占了上风，但面临众议院中一次更长更艰巨的斗争。……与这些相似点相伴随的有两个重要区别。第

一，道格拉斯此前是支持政府的参议院团体领袖，现在却是反对派领袖。在辩论中曾经把《堪萨斯—内布拉斯加法案》带向成功的那种同样不知疲倦的精力、同样无与匹敌的决心和智谋，现在全力用于挫败乐考普顿。虽然布坎南如果反对乐考普顿的话，他就不可能面对南方人的反抗，道格拉斯如果支持它的话也就不能面对伊利诺以及整个北方的敌对反应。因此国会呈现出一幅新的景观。日复一日，道格拉斯站在蔡斯、韦德和那些1854年曾把他当作敌基督者来对待的人们一边投票。没有人曾经见过陌生的政治盟友，但在一段时间内人们极度相信道格拉斯可能会变成共和党人。尤其东部的一些共和党人开始动起念头，想支持他并把他纳入党内。威尔逊相信道格拉斯会加入共和党人的队伍，他称赞道格拉斯"对我们的事业比[308]国内任何其他十个人都更有分量"。格里利把他所有的理想主义摆在一边，现在宣称："共和党的标准太高了；我们想要某种实用的东西"。他的实用性理念就是在即将到来的伊利诺州选举中发动共和党力量支持道格拉斯。他在华盛顿邀请道格拉斯，他的论坛则开始夸张地称赞道格拉斯。一直到死，他都相信支持道格拉斯会成为健全的共和党策略。在马萨诸塞，班克斯(Nathaniel P. Banks)敦促伊利诺共和党人"保住"道格拉斯。在华盛顿，早在12月14日，道格拉斯就与伯林盖姆(Anson Burlingame)和柯尔法克斯(Schuyler Colfax)就组建强大的新政党以反对南方分离主义者这一问题进行交谈。㉕

"在一段时间内人们极度相信道格拉斯可能会变成共和党

㉕　波特，《即将来临的危机》，页320—321。

人”可能是联邦所有危机当中最为严重者，它甚至可能超过内战本身。这是林肯的意图以及它在美国和世界的生命中所象征的一切都还悬而未定的时刻。如果伊利诺共和党人“保住了”道格拉斯，如果共和党的标准被降到格里利所想达到的水平，林肯和道格拉斯 1858 年的论争就不会发生。[26] 作为“美国共和主义最后靠山”的《独立宣言》可能已经被抛弃了，取而代之的则是人民主权。在美国公民的心中也就不会有任何纪念国父们的《葛底斯堡演说》。林肯的观点——即《宣言》包含着对全世界人的承诺——就会已然从人间消失了。在这样一种情况下，究竟有什么东西会使联邦值得挽救，就难以想象了。

对乐考普顿所展开的斗争是残酷的。如今，我们可能把道格拉斯和共和党人的联盟与二战期间英美两国同苏联的联盟作比较，后者完全建立在有希特勒这样一个共同敌人这一基础之上。[27] 在与轴心国交战期间以及此后的一段时间，有一些人把与苏联的战时关系浪漫化为真正的友谊和普遍的原则。在 1858 年春天，林肯遇到一种强大的诱惑，即东部共和党人试图把反《乐考普顿宪法》的偶然条件转换成某种更重大和更持久的东西。击败乐考普顿就像击败希特勒，让共和党人转而反对道格拉斯就像让西方同盟转而反对斯大林。在林肯的生命中，没

---

[26] 1857 年 12 月 28 日，林肯在写给特朗布尔(Lyman Trumbull)的信中说：“《纽约论坛报》不断称颂、崇拜和夸大道格拉斯，这是什么意思呢？……难道他们认为，牺牲我们这里的伊利诺人，就可以从总体上最好地促进共和党事业吗？如果是这样的话，我们想及时知道这一点；立刻放弃就能够为我们节省大量的劳动。至今为止，我还没有听说这里有任何一位共和党人倾向于支持道格拉斯；但如果该论坛继续喋喋不休地把对他的赞颂之声塞进它在伊利诺的五千或一万共和党读者耳中的话，那么可以期待的就不仅仅是所有人都将坚定地站稳自己的立场了”。《文集》，第 2 卷，页 430。

[27] 除了这一明显的共同基础之外，由于希特勒极端藐视民主，而苏联则拥有苏联特色的民主制度和民主理论，正是这一点，使英美两国与苏联有了新的共同语言和沟通桥梁。

有任何东西比他与道格拉斯的斗争更全面地显示了他的才智，这场斗争不但终结了道格拉斯与共和党人的同盟，而且也切断了道格拉斯返回他此前与南方的同盟的退路。

[309]如果要为道格拉斯说话，同时也为了理解他在 1858 年春天对东部共和党人的吸引力，我们可以说，他的谈吐的特征不是理论性的而是实用性的，而且他没有受到可能困扰贤明政治家的那些前后矛盾的滋扰。人民主权（主张）的巨大诱惑力在于，在乐考普顿之后，它看起来似乎是在没有分裂和内战危险的情况下把奴隶制挡在准州之外的一种手段。林肯坚持在一场决定奴隶制是善还是恶的争论中把国家分化开来，而道格拉斯则试图通过把奴隶制问题限定在一个个准州居民身上来缓解这一问题。“人民主权”因此是这样一种政策，它致力于避免分裂和内战，同时又提供一种道格拉斯支持者们成功联合的愿景，他们可以享受公职方面的丰富报偿。共和党人自以为是、毫不妥协地坚持认为奴隶制是一种道德上的恶，这给他们带来了迷人的快乐；南方人由于坚持认为奴隶制是一种积极的善，这也给他们带来了迷人的快乐。只要共和党人愿意放弃自己的那种快乐，并和同样愿意放弃自己快乐的南方人站在一起，就会有许多实实在在的安慰。作为多数，他们会获得胜选带来的全部政治好处，所有的职位和权力，还有所有有待分割的政府合同。如果用所避免的恶和所获得的收益来分析，在政治史上，从来都不曾有过较此更大的“跳出原则之外”的诱惑。

如果共和党愉快地接纳了道格拉斯，设想他只不过会在自己的队伍中做一个扛枪者而已，这是很愚蠢的。如果在东部共和党人的要求下，他在伊利诺没有为蝉联 1858 年的参议员而受阻，那么共和党如何可能反对他在 1860 年的总统提名呢？而如果道格拉斯代表了自由土地上民主派与共和派的联合——或许预示了 1864 年林肯领导下的联邦党——他的当选事实上就有

了保障，而且比林肯胜选的富余票数要大得多。此时说南方会脱离联邦就值得怀疑了，因为虽然有乐考普顿事件，道格拉斯却从未基于道德根据反对奴隶制，而且对于在人民主权旗帜下所进行的奴隶制的模糊扩展没有任何反对意见。设想一下，随着林肯的出局，道格拉斯作为明显不可抵挡的自由土地上的联合力量的领袖到南方去，而且他还怀有支持从古巴开始向南作领土扩张的计划，那么他所受到的接待会是什么样子？林肯在就职演说中告诉南方，南方对于他的忧虑不需要比对华盛顿的忧虑更多，而如果道格拉斯使用同样这些话语，难道人们可能不相信他吗？道格拉斯完全可能指出，除了堪萨斯而外，人民主权在实践中主导了梅森迪克逊分界线(Mason and Dixon Line)以南的所有准州，而且总是导致蓄奴州的形成。

道格拉斯是一位激进的昭昭天命([译按]Manifest Destiny，19世纪的一种理论，它鼓吹美国有权利而且有义务扩展到整个北美大陆)论者，他扩展领土的胃口没有任何限度。当林肯问他是否支持[310]在不考虑对奴隶制问题影响的情况下获得领土时，道格拉斯回答说：

> 我要回答说，在我们成长和进步的过程中，无论何时，只要有必要获得更多领土，我都予以支持。……至于使之成为蓄奴准州还是自由准州，我将让人们自由地按照自己的意愿行事。……告诉我……说我们有足够的领土了，这是没有意义的。……就目前而论，我们现在是拥有足够的领土了，但这是一个年轻并正在成长的国家。它像一巢蜜蜂那样经常要分群，而且……必须有蜂房可供它们居住和酿蜜。……随着我们人口的自然增长，随着我们以不为地球上任何其他地方所知的高速度增长，随着逃离旧世界的专制统治来到我国寻求庇护的移民像潮水般不断涌入这个

国家，需要有更多的土地供他们居住……就像我们的利益和我们的命运需要尽快在北部、南部或海岛上有更多的领土，我赞成获得更多的领土。㉘

1860年总统选举引人注目的特征之一就是道格拉斯和布雷金里奇同时提出呼吁占领古巴。一旦道格拉斯有共和党人在手，他就有可能把注意力转向南方，并指出，未来的领土占有，比如在墨西哥、加勒比海和中美洲的领土占有，在人民主权的外衣下就像根据卡尔霍恩—坦尼的州权公式一样肯定会导致蓄奴州的建立。

但道格拉斯的立场确实是那些东部共和党人所认为的那种妥协吗？道格拉斯从来没有指望奴隶制最终灭绝。他说，国父们把这个国家弄成一半是蓄奴的一半是自由的，而他看不到任何理由不应当永远保持这个样子。他的扩张主义实则是某种形式的帝国主义，它就像希特勒的扩张主义那样，受赤裸裸的关于种族不平等和种族支配学说的指导。没有哪个倡导奴隶制是一种积极善的人比他更确信优等和劣等（或"依赖性的"）种族之间的区分了。下面这段话引自道格拉斯与林肯在琼斯伯勒（[译按]Jonesboro，阿肯色州小石城东北的一座小城市）进行的第三次联合辩论：

我认为黑人不是，而且决不应该成为合众国公民。我认为，这个政府是由白人建立在白种人基础上的，它是为了白人及其后代的永久利益而建立的，它应当由白人而不是任何其他的人来管理。我不相信全能的上帝让黑人具备了

㉘ 《道格拉斯在伊利诺州弗里波特举行的第二次辩论中的答复》，1858年8月27日，载于《文集》，第3卷，页54—55。

> 自治能力。……现在我对你们说，我的公民同胞们，在我看来，当《宣言》签署者们宣称人人生而平等的时候，他们根本无意涉及到黑人。他们通过这一警句所想表达的是白人的地位，即在欧洲出生和具有欧洲血统的人的地位，[311]当他们谈到人人平等的时候，他们根本无意涉及黑人、野蛮的印第安人、斐济人、马来人，或任何其他低贱的劣等种族。

然后，道格拉斯几乎一字不差地复述了坦尼的伪康德式假定，即如果《宣言》签署者有意把黑人包括在内的话，他们“作为诚实的人，肯定会在当时就把黑人放到与他们自己平等的地位上去了”。[29] 但与坦尼不同，坦尼曾说，如果《宣言》写于 1857 年，它会被理解为包括整个人类大家庭，这意味着黑人是这样一个大家庭的一部分。而道格拉斯则否定任何这样的关系：“我不质疑林肯先生内心的信念，即黑人天生就和他平等，也就是他的兄弟，但就我自己来讲，我并不认为黑人和我平等，而且我还要断然否定黑人是我的兄弟或跟我有任何其他亲缘关系”。[30]

道格拉斯在奥尔顿的最后一次辩论中所作的如下评论揭示了人民主权的本质：“我们在伊利诺试行过奴隶制并维持了十二年，后来发现不划算，因此我们又把它废除了”。[31] 很明显，无论何处，只要人们发现奴隶制或任何形式的种族支配是划算的——无论人们如何界定收益——道格拉斯都没有任何道德理由去禁止它。他不厌其烦地说过，他不关心奴隶制在选举中是

---

[29] 《道格拉斯在伊利诺州琼斯伯勒举行的第三次辩论中的演说》，1858 年 8 月 21 日，载于《文集》，页 112—113。

[30] 《道格拉斯在伊利诺州渥太华举行的第一次辩论中的演说》，1858 年 9 月 15 日，载于《文集》，页 10。

[31] 《道格拉斯在伊利诺州奥尔顿举行的第七次辩论中的演说》，1858 年 10 月 15 日，载于《文集》，页 297。道格拉斯在此是在否认《西北土地法令》中的禁奴令像林肯所认为的那样把奴隶制挡在伊利诺之外了。

得到支持还是反对，他所关心的仅仅是人民做出那种决定的“神圣权利”。在1858年与林肯辩论期间，或者在任何其他时候，对于究竟是什么东西使得仅仅一部分人的权利变得神圣，或者为什么人们应当根据他人的利益来估量一些人的权利，道格拉斯从来没有说起过。

在一段林肯竭力使之臭名昭著的文字中，通过比较黑人和白人之间的差别与黑人和鳄鱼之间的差别，道格拉斯阐明了19世纪中期关于人类不同种族的独立进化源头这一理念的日渐增长的力量。道格拉斯说，在关于黑人与鳄鱼的任何争论当中，他都站在黑人一边，但如果涉及到黑人与白人的问题，我就站在白人一边。在林肯看来，这意味着

> 鳄鱼与黑人的关系，就如同黑人与白人的关系；正如黑人可以理所当然地把鳄鱼当作畜类或爬行动物一样，白人也可以理所当然地把黑人当作畜类或爬行动物。[32]

倒不是一般而论的奴隶制，而是为捍卫奴隶制所要求的否认人类平等，对林肯来讲才是终极的恶。正如我们从20世纪的几大暴君那里所了解到的一样，这种否定能够为奴隶制以外的许多恶作辩护。

无论忒拉叙马霍斯还是马基雅维里，对“正义就是强者的利益”这一主张的赞成都没有道格拉斯那样彻底。而自苏格拉底以降，也没有人比林肯更为坚决地反对这一主张。正如我们说过的，[312]《分裂之家演说》以及随后在联合辩论中的策略有双重目标，即同时破坏道格拉斯在北方和南方的政治

---

[32] 林肯，《在俄亥俄州辛辛那提的演说》，1859年9月17日，载于《文集》，页445—446。

声望。林肯如何获得了成功，既是一部战术性的又是一部战略性的政治艺术杰作，它完全像凯撒、马尔伯勒([译按]Marlborough，英国历史上的著名军事统帅，生于1650年，死于1722年)或拿破仑的任何战役一样值得研究。在内战期间，与之最类似的莫过于杰克逊(Stonewall Jackson)的河谷会战，在会战中，杰克逊困住了三支联邦军队，其中每一支军队都比他自己的军队规模要大，他成功地阻止了他们在半岛上支援麦克莱伦(McClellan)将军，而他自己则能够及时与李将军会合并帮助他击败麦克莱伦。

有一种显然并不足信的传说，即林肯拒绝了让他缓和分裂之家演说中的激进主义建议，是因为他更多地把目光放在1860年而非1858年。很明显，他完全专注于1858年与道格拉斯即将进行的争论，这就像任何要进行斗争的人一样。然而，不可思议的是，几乎那场斗争中的每一个事件都直接为他的提名和两年后的当选发挥了作用。道格拉斯确实再次当选为参议员，这一点本身无论掩饰得多么好，都证明对林肯的事业来讲是一件好事。如果道格拉斯没有被送回到参议院的话，1860年他几乎肯定不会成为民主党总统候选人，林肯自己作为道格拉斯强硬对手的意义因此也就会大打折扣了。

1858年11月2日，“伊利诺选民给共和党人投了十二万五千票，给道格拉斯派民主党人投了十二万一千票，还有五千票投给了布坎南派民主党人。经过议会选区的分解之后，这次投票导致46个民主党议员当选，41个共和党议员当选。这种结果确保道格拉斯再次被选入议会”。[33] 这样，虽然在伊利诺州议会中输了选举没能进入美国参议院，林肯仍然在总统选举中证明

[33] 波特，《即将来临的危机》，页354—355。

自己有能力击败道格拉斯，而在总统选举中，只有全国范围的选民投票才能算数。1856 年，布坎南同时拿下了印第安纳和伊利诺，因此共和党人中有一位能够拿下这些州的总统候选人是很关键的。这是在 1860 年提名过程中对林肯有利的一个重要因素。㉞

甚至东部共和党人在 1858 年林肯—道格拉斯争论之前的背叛都证明对林肯有利。有些人建议放弃他们的领袖（Standard-bearer），以支持他们多年来一直与之斗争的民主党人，对于这样一项计划，伊利诺州共和党人的反应相当激烈。对林肯的忠诚因此变成了一种政治情感，虽然这种情感既是针对道格拉斯的，也在同样程度上是针对东部共和党人的，但它无论如何对林肯有好处，1858 年和 1860 年都是这样。

最后，人们必须记住，林肯与道格拉斯[313]1858 年之间的争论实质上变成了 1860 年的竞争。这场争论因为两个人 1859 年在俄亥俄的演说和道格拉斯在 1859 年 9 月为《哈帕斯》杂志所写的论文，还有林肯 1860 年 2 月所作的《库珀学会演说》而得以强化。1858 年的多次联合辩论在共和党芝加哥大会即将开始前以书的形式由俄亥俄州哥伦布的弗里特—福斯特公司出版（其中收录了林肯 1859 年 9 月 17 日在辛辛那提的演说）。这一点，还有以宣传册形式发行的《库珀学会演说》，构成了林肯对总统竞选活动的个人贡献。还有一点，可能并非偶然，而且后来证明对 1860 年具有决定性的，就是林肯在《分裂之家演说》以及在随后的长久、激烈而风尘仆仆的选战中，是如何塑造他本人与道格拉斯之间的议题的。

㉞ 1860 年，纽约人西沃德（William Seward）在共和党总统提名中的候选资格确实因如下事实而泡汤，即他不需要再去拿下纽约州，因为弗里蒙特已经在 1856 年以大量富余票为共和党把这个州拿下来了。

林肯策略的核心要点首先是把道格拉斯说成是扩展奴隶制的同谋。通过提醒他的共和党同僚——既包括西部的，也包括东部的——注意共和党是在反对道格拉斯《堪萨斯—内布拉斯加法案》的过程中建立起来的，林肯重新点燃了道格拉斯与共和党人之间那场早于乐考普顿斗争的战争。林肯提醒他们，如果道格拉斯的法案没有废除《密苏里妥协案》，同时不仅为堪萨斯实行奴隶制开辟道路，而且还让它面对支持奴隶制与反对奴隶制的居民之间的武装冲突，就不会有什么乐考普顿问题。林肯指出，道格拉斯与共和党人在乐考普顿问题上的联盟开启的是一个事实问题，而不是原则问题。事实就在于，《乐考普顿宪法》不是堪萨斯人民意志的可靠表达。在此基础上，道格拉斯和共和党人都认为应拒绝乐考普顿。然而，更为重要的是，道格拉斯与共和党人在为什么堪萨斯应当成为自由州这一问题上仍然存在冲突。道格拉斯认为，当且仅当该准州的人民想要拥有一个自由州的时候，它才应当成为自由州。反过来说，他认为，如果该准州的人民不想要奴隶制，那么在其中实行奴隶制就完全错误。另一方面，对林肯来讲，由于奴隶制是错误的，所以在堪萨斯或任何其他地方实行奴隶制都是错误的。对共和党人来讲，仅仅因为人民主权已经证明对乐考普顿构成障碍就把道格拉斯接纳到党内，这意味着放弃共和政府的道德基础。在辩论当中，没有什么话比下面这段话更值得记忆了：

> [道格拉斯法官]说他"不关心"准州投票赞同还是反对[奴隶制]……任何一个没有看到奴隶制是错误的人都可以这样说，但是，谁要是确实看到奴隶制的错误，他就绝不能这样说而不前后矛盾；因为谁也不能合乎逻辑地说，他对人们投票赞同还是反对错误无所谓[314]……他认为，任何想要奴隶的共同体都有权利拥有奴隶。好了，如果奴隶制不

是错误，那他们确实有这种权利。但如果奴隶制是一种错误，他就不能说人们有权利去做错事。㉟

我们记得，杰斐逊在第一次就职演说中声明，倘若多数派意志是正当的，它就必须是合理的。杰斐逊从来就不认为，多数派意志之所以正当，乃因为它是多数人的意志。与道格拉斯相反，没有哪位国父曾经把人民主权单单视为多数统治，或把多数统治视为一条能够自我证成的原则。

在西方文明的政治思想中，道格拉斯的立场可见于正义是强者的利益这一论点之中。在民主制度下，这意味着，正义只不过是那些拥有选举权并决定谁来组建政府的人们的利益而已。在柏拉图《王制》第1卷中，忒拉叙马霍斯提出了这一论点的经典形式。忒拉叙马霍斯说，正义是强者的利益，苏格拉底问他，这是什么意思。

忒：难道你不晓得统治各个国家的人有的是独裁者，有的是平民，有的是贵族吗？

苏：怎么不知道？

忒：政府是每一城邦的统治者，是不是？

苏：是的。

忒：难道不是谁强谁统治吗？每一种统治者都制定对自己有利的法律，平民政府制定民主法律，独裁政府制定独裁法律，依此类推。他们制定了法律明告大家：凡是对政府有利的对百姓就是正义的；谁不遵守，他就有违法之罪，又有不正义之名。……所以唯一合理的结论应该说：不管在

㉟ 林肯，《在伊利诺州奥尔顿举行的第七次辩论》，1858年10月15日，载于《文集》，第3卷，页315。

什么地方，正义就是强者的利益。㊱

道格拉斯说过，伊利诺人民曾试行过奴隶制，后来因为他们认为奴隶制对自己没有好处而将其废除了。要是他们认为奴隶制对自己有好处的话，他们可能就会保留奴隶制了。对道格拉斯来讲，就像对忒拉叙马霍斯一样，在民主制度下"人民"制定法律，因此他们本身就是正义与不正义、是与非之区分的根源所在。在人民制定法律并有力量执行法律的地方，他们就决定是与非。如果他们手中没有这种强力，比如在僭政或贵族政治之下，他们也就没有这一权利。那些完全没有强力的人，比如奴隶之流，因此也就完全没有权利。在第七章中我们将会看到，这在本质上也是卡尔霍恩在《政府专论》中所持的立场。

道格拉斯告诉人民，除了他们决定奴隶制符合自己的利益之外，奴隶制不需要任何其他正当根据。就像忒拉叙马霍斯——以及[315]所有智者——一样，他把自己刻画成人民的仆人，准备为人民获取他们想要的任何东西。可以说，通过把自己刻画成人民欲望的奴隶，道格拉斯希望人民对他报之以他们的力量。以这种方式，人民的奴隶就变成了政治制度的主人。因此，奴役与专制在民主国家中就通过这种最阴险的谄媚结合在一起了，这种谄媚声称，人们所想望的东西因为人民想望它就必定是好的，而且任何错误都能由于人民想望它而变得正确。㊲

对林肯来讲，就像对杰斐逊和所有真诚支持《独立宣言》原

㊱ 柏拉图《王制》(*The Republic of Plato*)，布鲁姆(Allan Bloom)译(New York: Basic Books, 1968)，页 16。[译按]译文参照中译本，柏拉图，《理想国》，郭斌和、张明竹译，北京：商务印书馆，1986，页 19。

㊲ 这些话体现了柏拉图对话录——尤其是《普罗塔哥拉》和《高尔吉亚》——所刻画的智者们的教导。我们要提醒读者，这也是首席大法官伦奎斯特在"活的宪法观"中所持的立场(参见第二章，注释㉔)。

则的人那样，是与非的区分要先于任何体制的政府，它独立于任何人或任何多数派的意志。林肯说，奴隶制的错误，

> 就是真正的争论所在。道格拉斯法官和我自己的可怜的舌头不作声了，这个争论还会在这个国家里继续存在下去。这是两个原则——是与非——之间的永恒斗争。这两个原则自开天辟地以来就相持不下，而且将永远相持下去。一个是人类的普遍权利，另一个是帝王的神授权利。无论它采取什么形式，归根到底都是一个原则。"你流汗受苦、我坐享其成"这种说法是同一个意思。不管它是用什么形式讲出来的，是出于一心想骑在人民头上依赖他们的劳动果实生活的一个帝王之口，还是出于为其奴役另一种族的丑行辩解的某一种族之口，同样都是残暴的原则。⊗

正如道格拉斯在奴隶制中看不到任何道德错误一样，他也不能理解，如果在奴隶制中不存在任何道德错误，也就不可能有任何一套正当原则可以让多数统治能够与少数权利结合在一起。如果多数派可以奴役一个少数派，那它为何不可以奴役另一个少数派？如果多数挨个彻底地压制少数派，多数自身也不例外将变成少数派——甚至变成一个人的少数派。导向暴政的灾难性坍塌始于对共同体内某个阶层的排斥，他们的权利因此可以被践踏。必须先天地存在少数派权利的坚实根基，以之作为多数统治的基础。这种根基肯定是与人人生而平等原则联系在一起的，林肯把它说成是自由政府唯一可能的基础。

值得注意的是，当忒拉叙马霍斯谈论民主的时候，他暗含着这样一层意思，即"人民"是组成共同体的其他阶级之外的阶级，

⊗　林肯，《文集》，第 3 卷，页 315。

而且每当一个阶级有自己的政府时，它既有权力也有权利去剥削其他阶级。因此在民主制度下，穷人会有瓜分富人财产的权利；在寡头政治下，富人就会有[316]挫磨穷人脸面的权利。在道格拉斯的政治词汇中，我们发现优等与劣等种族之间的区分取代了富人与穷人的区分，但结果是一样的。优等与劣等都是由掌权者界定的，权力界定着权利。相反，根据林肯所理解的平等学说，“人民”不是一个孤立的阶级，而是整个政治共同体。任何人都没有资格运用权力去否定或贬损所有人作为人都同样分享的、作为他们公民资格之基础的自然权利。

支撑道格拉斯立场的基础是这样一种信念，即没有任何客观的标准可以用来衡量和评判不同派性的正义主张。林肯的立场（同样也是杰斐逊的立场）则是，是与非都有一种客观的存在，它们是人类理性可以认识的，而且它们对多数派的约束决不亚于对少数派的约束。

我们已经看到，道格拉斯追随坦尼，史无前例地否认黑人包含在《宣言》的平等命题当中。因此，他们俩都把《宣言》转变成了关于权力而非权利的声明。对他们来讲，《宣言》是为了生活在美洲的白种英国人的好处而提出来的，他们被宣布为与生活在英国的白种英国人——我们记得，道格拉斯最终把这个范畴予以扩展，把白种欧洲人包含在内了——是平等的。在坦尼和道格拉斯看来，美国人民 1776 年拒绝英国国王和议会试图通过牺牲美国人民来获取的好处，因为他们都是平等的。但从坦尼和道格拉斯的角度来看，那种平等被证明只不过是力量的平等，正如美国在战争胜利中所显示的那样。美国人对权利的主张仅仅是美国人对以力量为后盾的自我利益的主张，它不承认“低贱或劣等种族”拥有任何权利。然而，对《宣言》的这种解释没有说明为何《宣言》签署者要向“公正的世界”提出他们的正当根

据，这个世界主要是由“低贱和劣等种族”构成的。

在把道德论点带到最前线的过程中，林肯有效地焚烧了道格拉斯与自由土地运动之间的桥梁。通过迫使好斗的道格拉斯反击“黑人共和党人”，林肯不仅重新夺回了道德高地，同时也保持了自己在共和党中的领导地位，并且终结了共和党与道格拉斯之间的调情。

在《分裂之家演说》中，林肯指责道格拉斯与总统皮尔斯和布坎南、首席大法官坦尼一起构成一个阴谋集团，他们要[317]把奴隶制不仅传播到所有准州，而且要传播到所有的州。历史学家们一般都怀疑道格拉斯是这样一个阴谋集团的成员，或者说确实存在任何这样一个集团。然而，林肯把坦尼在斯科特案中的意见的核心思想概括如下：

> 任何州的宪法和法律中的任何规定，都不能破坏《合众国宪法》明文确认的权利；《合众国宪法》明文确认了把奴隶作为财产的权利；因此，任何州的宪法或法律中的任何规定，都不能破坏把奴隶当作财产的权利。[39]

林肯说，在这个推理当中找不到任何错误。错误倒不如说是在前提当中。宪法并未明文确认把奴隶作为财产的权利。逃奴条款仅为蓄奴州法律明文确认的财产权提供安全保障，但这一权利在州的法律之外根本不存在。斯科特案仅仅把上述三段论推理适用于准州而已。但就这一推理本身而论，它也在同等程度上适用于各州，蓄奴州与自由州都一样。因此，道格

---

[39] 林肯，《在伊利诺州盖尔斯堡举行的第五次辩论》，1858 年 10 月 7 日，载于《文集》，页 231。

拉斯对斯科特案的坚定支持使之成为一种主张的同谋者，如果人们追随这种主张的逻辑和政治后果，它会使整个国家都成为蓄奴国家。在所有辩论当中，林肯都说，这种现象要发生的话，唯一需要的就是要用第二个斯科特案判决把上述逻辑适用于各州，就像第一个案件的判决将其适用于准州一样。而要有这第二个斯科特案，唯一的条件就是公众舆论接受第一个案件的逻辑。他说，道格拉斯正在力所能及千方百计地为这种接受制造舆论：

> [林肯宣称]在我们的社会以及类似社会中，公众舆论就是一切。有了公众舆论，将无事不成；反之，则一事难成。结果，塑造公众舆论的人比颁布法令和宣布判决的人对社会的影响还要大，因为他既能使法令和判决得到执行，也能使法令和判决执行不了。[40]

历史学家没有充分关注如下问题，即在与《乐考普顿宪法》作斗争的高潮时期，道格拉斯本人曾指责布坎南政府试图让奴隶制在南方和北方的所有州当中取得合法地位。林肯在渥太华第一次联合辩论中提出了这一点，然后在弗里波特([译按]Freeport，伊利诺州西北部的一个城市)第二次辩论中再次提了出来。[41] 在渥太华，他详细引述了道格拉斯 1858 年 3 月 22 日在参议院所说过的话。这次演说为民主党南北两翼之间的内讧赋予了邪恶的特征，而且它是由道格拉斯本人对林肯关于把奴隶制扩展到全国这一指控的有力证明。它也表明道格拉斯逐渐变得多么接

---

[40] 林肯，《在伊利诺州渥太华举行的第一次辩论》，1858 年 8 月 21 日，载于《文集》，页 27。

[41] 在弗里波特，他没有再次逐字朗读道格拉斯指出布坎南这种意图的参议院演说的文本，但他确实把文本递到了记者们手中。

近于共和党人，或者反过来说，它表明共和党逐渐被道格拉斯同化的程度有多深。

在1858年的这次参议院演说中，道格拉斯是在回应华盛顿《联邦报》(*Washington Union*)上的一篇文章，根据当时的习惯，该文被认为是布坎南政府的传声筒。《联邦报》编辑不是官员，[318]他可以说出总统或其内阁那时不想公开说出来的，但仍然代表他们真实意图或隐秘动机的东西。道格拉斯说(据林肯引述)，在最近的两三个月中，《联邦报》"每隔一天……都用'叛徒'、'变节者'、'背弃者'以及其他这类性质的温和礼貌的称号宣布把我开除出民主党"。道格拉斯进而把《联邦报》上的那篇文章概括为是在提出四个命题，同时又把每一个质疑这四个命题的人谴责为"废奴主义者、自由土地党([译按]Free-Soiler，1848年创建的一个美国政党，它反对奴隶制扩散，并反对蓄奴州加入合众国)成员、狂热分子"。这四个命题是：

> 第一，所有政府最初建立的首要目标都是保护人身和财产；第二，《合众国宪法》宣布，每一个州的公民都与其他各州公民享有同样的特权和豁免权；因此就有第三点，任一州的法律，无论是基本法还是其他法律，如果禁止该州公民带着自己作为财产的奴隶移居他州，尤其是宣布要没收这种财产，那么它们都直接违背合众国政府和宪法的最初意图；第四，如果奴隶主并非自愿，因而强行让他们释放北方各州奴隶，乃是粗暴侵犯财产权利。㊷

这正是道格拉斯所说的布坎南政府的真实政策，它以赤裸

㊷ 林肯对道格拉斯1858年3月22日在参议院演说的引用，可参见《文集》，第3卷，页24—25。

裸的形式代表着能够想到的最激进的支持奴隶制的立场。或许，对于让奴隶制在全国各地取得合法地位的意图，它是比《分裂之家演说》更好的证据。事实上，在《联邦报》看来，奴隶制那时候在合众国内的所有地方都是合法的，所有反对奴隶制的法律或法令都有违宪法。《联邦报》因此是在以某种不那么简练的形式推进林肯从坦尼意见中提炼出来的结论。确实，我们可以从《联邦报》中看到脱离联邦危机的种子。是道格拉斯而不是林肯在这里描绘了那些准备向自由州发布最后通牒的人的心理：要么采纳我们对宪法"原初意图"的理解，要么我们就脱离联邦。它戏剧性地证实了林肯的观点，即危机已经到来，国家现在必须决定走哪条路。道格拉斯的演说抛弃了被自己的人民主权理念奉为神圣的那种可能性，即在奴隶制问题上，只有地方性的决定才是必要的。

说《联邦报》的文章代表着对布坎南自己观点的一种未经许可的表达，这不太可能，因为它们与他对国会的最后一次年度演说中的反分离主张不一致，我们在第三章已经讨论过这次演说了。然而，它们确实为布坎南的如下声明赋予了实质内容，即除非自由州废除他们的人身自由法，否则脱离行动就会到来，而且它还是北方反奴隶制煽动的错误。

[319]《联邦报》提出的第一个命题涉及到政府的首要目标，如果它的作者们理解自己所说的话的含义的话，这个命题将无懈可击。事实上，每一个人承认他们的人类同胞享有生命、自由和财产的平等自然权利，这是主导合法政府建立的社会契约的条件。因此，在政府建立之前，不可能存在奴隶制。奴隶制只能来自政府建立之后的实定法。第二和第三个命题也具有相同缺陷。源自"自然法和自然上帝之法"的任何政府的"原初意图"不可能是保护奴隶这种财产，因为奴隶这种财产不可能先于政府建立而具有合法性。因此，只有公民身份的那些与这种"原初意

图”相一致的“特权和豁免权”才能跨越州界得到承认，而一些人拥有另一些人的权利则不在其中。根据第三个命题，《联邦报》是在没有等到第二个斯科特案判决的情况下宣称，奴隶制在每一个州都是合法的，就像它在合众国每一块准州上都合法一样。第四个命题与第三个一致，它否认任何州具有或曾经具有宪法权力，在违背任何奴隶主意愿的情况下去废除奴隶制。

道格拉斯注意到（林肯也注意到了），这四个命题是1857年11月17日在《联邦报》中提出来的，而接下来的第二天，《联邦报》就宣布“拥护”《乐考普顿宪法》。所以道格拉斯引用11月18日的《联邦报》，他的引文包含了《乐考普顿宪法》的一个条款：“财产权先于和高于任何宪法上的认可；奴隶主对这种奴役及其增长的权利同样如此，它就像任何财产所有者的权利一样不可侵犯”。最后，林肯引述道格拉斯的话说，

> 11月17日的《联邦报》上有这篇文章，11月18日还紧跟着对《乐考普顿宪法》的称颂，而且该宪法中的这一条款表达了这样一种主张，即一个州没有任何权利在所辖范围内禁止奴隶制，当我看到这些，我便认识到，联邦各州的主权正在遭受致命打击。㊸

这次演说与林肯的《分裂之家演说》极为相似，但有两个显著区别。第一，道格拉斯并没有把自己包括在对宪法作“致命打击”的共谋者之中。第二，道格拉斯指控有一个阴谋集团针对州的主权，而不是针对自由领土。此中就有林肯宣布道格拉斯不属共和党人之列的理由的核心之点。道格拉斯在这里或其他任何地方，都没有承认在州或准州的包容或排除奴隶制的主权方

㊸　林肯引自道格拉斯的参议院演说，载于《文集》，页25—26。

面存在任何限制。林肯本人没有看到对各州有任何法律上的限制(虽然他确实看到对准州存在这样的限制),但他确实看到了道德限制,而且他认为,[320]受制于这些限制对于共和党的政策来讲具有根本性意义。对道格拉斯来讲,人民主权本身就是目的。但根据《独立宣言》的原则,人民主权的出现是为了保障自然权利——不是由实定法,而是由自然法所规定的权利。人民主权是达到这些目的的手段,而不是目的本身。

在如下意义上,林肯与华盛顿《联邦报》比与道格拉斯有更多的共同点,即他相信有一种"先于并高于任何宪法认可的"财产权。对道格拉斯来讲,没有任何先于政府的权利,没有任何确定政府目的并因而限制政府的权利。当然,虽然林肯和《联邦报》在先定的财产权方面有共识,但他们对于这种权利的本质则存在不同看法。对林肯而言(他接受的是国父们的想法),先于公民社会的财产权的源头,乃是每一个人拥有他自身,并因而拥有其劳动产品的自然权利。从这个角度看,《联邦报》关于先在的奴隶财产权的理念是自相矛盾,因为它否定了任何类型的先在财产权的唯一可能的基础。我们将会看到,在卡尔霍恩式宪政中,奴隶这种财产权植根于州主权和州平等当中,而不是植根于任何先在的权利之中。因此,即便当道格拉斯对于东部共和党人来说看起来最像英雄的时候,他也是一个更好的卡尔霍恩主义者,而非《乐考普顿宪法》的拥护者。

《联邦报》文章与支持乐考普顿的理由——事实上是支持奴隶制的整个理由——的潜在前提是,无论拥有奴隶的权利先于宪法还是与宪法相伴生,它都不比拥有任何其他形式的财产的权利更少,看到这一点,对于理解把国家推向内战的那种辩证力量意义良多。引自《乐考普顿宪法》的那段话表明,它被国会接受的含义要远远多于承认堪萨斯是蓄奴州。它会意味着认可把奴隶制全国化的最激进的亲奴隶制要求。自斯科特案以来,这

些要求都是基于坦尼的断言，即根据宪法，无论自由黑人还是为奴的黑人，事实上都是低于人类的动物，他“没有白人应当尊重的任何权利”。

道格拉斯不愿否定坦尼意见中的任何一个字。他不但接受了坦尼所宣称的黑人低于人类的宪法地位，而且（与坦尼不同）还在不加限制的情况下宣称这一观点。然而，道格拉斯一方面要接受坦尼把黑人当成财产的说法，同时又要坚持准州或各州拒绝保护奴隶这种财产的最高权力，这在逻辑、道德并最终在政治上都是不可能的。如果把黑人当作低于人类的动产这一观念要占上风，那整个国家都确实不得不变成蓄奴国。林肯在这一点上无情地攻击道格拉斯。

> [321]但是我无法把道格拉斯法官紧紧咬住斯科特判决的牙齿松开。像一头倔强的野兽……牙齿咬住了就再也不放，你可以砍掉它的一条腿，或者扯下它的一只肩膀，可它还是死死咬住不放……他直到最后都紧紧咬住斯科特判决不放。这些事情表明，他坚持这个判决有一个坚定不移的目的，为了这个目的，他将坚持最高法院的其他一切判决。[44]

我们已经看到，道格拉斯反对华盛顿《联邦报》的参议院演说彰显了他在1858年3月与共和党之间格外的亲和性。区分一个反对州主权的阴谋集团与一个反对自由土地的阴谋集团，在那个时候需要非同寻常的敏锐性。然而，虽然那时的环境有其特殊性，道格拉斯所捍卫的州主权或州权利学说却是支持奴隶制事业的支柱。这一学说在卡尔霍恩和坦尼的版本中完全把

---

[44] 《林肯的答复》，载于《文集》，页28—29。

州的权利与自然权利割裂开来。通过无条件地赞成斯科特案的判决，尤其是赞成黑人低于人类的地位，道格拉斯的命运完全与亲奴隶制的南方绑在一起了，虽然乐考普顿与此相反。如果南方的领导人少受他们无条件承认奴隶制的道德正确性这一要求的蒙蔽，他们将会认识到，道格拉斯——通过运用他从与乐考普顿的成功斗争中所获得的自由土地上的人们的信任——能够为他们获得他们所寻求的东西，既不需要脱离联邦，也不需要内战。

林肯很有信心的是，在支持奴隶制与反对奴隶制之间任何直接的全国性政治竞争中，反对奴隶制的事业一定会赢得胜利。但道格拉斯的“人民主权”把自己装点成一种双方都能忍受的“实用的”解决之道。它因此具备直截了当的支持奴隶制的政策所不具备的诱惑力。东部共和党人已经显示了他们轻信的一面，而我们已经看到林肯做出了回应。现在，林肯必须确定，亲奴隶制的南方还没有理解到，相比于把奴隶制当作“积极的善”的任何支持，道格拉斯的道德中立都能够更好地服务于他们的目标。

几乎人人都知道著名的“弗里波特问题”，即林肯在他和道格拉斯的第二次联合辩论中向道格拉斯提出的四个“质问”中的第二个：

> 合众国一个准州的人民能够以任何合法的手段，违反众国任何公民的意愿，在制定一部州宪法之前，将奴隶制排除在其境外吗？

根据围绕林肯—道格拉斯辩论所形成的传说，这是在道格拉斯丧失警惕性的情况下对他发起的一次出其不意的攻击，而且自此以后他再也没有恢复元气。事实上，就像道格拉斯本人

所说的那样，他此前已经回答过许多次了，而且他的回答众所周知。林肯的过人之处不在于问了这个问题，而在于他对答案的反击。下面就是道格拉斯在弗里波特所作的回答：

> [322]最高法院今后无论对奴隶制能否按照宪法进入一个准州这个抽象问题做出何种裁决都是无关紧要的，人民有合法手段按照自己意愿引进或排除奴隶制，因为奴隶制除非受当地治安条例支持，在任何地方一天，甚至一个小时也生存不了。治安条例只能由地方议会制定，如果人民反对奴隶制，他们会给议会选派代表，代表会以不友好的立法有效地阻止将奴隶制引进到他们中间。反之，如果人民赞成奴隶制，他们的立法会赞成把奴隶制予以扩大。因此，无论最高法院对那个抽象问题做出什么样的裁决，按照《内布拉斯加法案》，人民使一个准州成为蓄奴州或自由州的权利始终是完全的和绝对的。㊺

奇怪的是，道格拉斯把最高法院已经决定的东西当作它"此后"可能决定的东西来谈论。这可能反映了这样一个事实，即在那些倡导用司法手段解决准州奴隶制问题的人——比如皮尔斯和布坎南总统——当中，道格拉斯已经成了领军人物，而且他已经习惯于以将来时态来谈论法院的判决了。道格拉斯坚持认为法院是一种权威，所有好公民在良心上都应把法院的决定当作最终结论来接受，在这方面，没有谁比他更为坚定了。道格拉斯倡导用司法手段解决这个所有问题当中最具政治性的问题，与他站在一起的那些人则相信，像那时那样构成的法院会做出完

㊺ 林肯，《在伊利诺州弗里波特举行的第二次辩论》，1858 年 8 月 27 日，载于《文集》，第 3 卷，页 24—25。

全“有利于南方人的”判决，而法院确实也是那样做的。道格拉斯几乎肯定是希望，法院会通过宣布《密苏里妥协案》违宪而为《堪萨斯—内布拉斯加法案》对《密苏里妥协案》的废除进行辩护，法院确实也这样做了。但他几乎肯定没有指望法院说，国会或准州议会都没有宪法权力去禁止准州奴隶制。而且最为肯定的是，他没有指望法院宣布国会拥有保护奴隶主权利的权力“和义务”。我们已经看到，坦尼意见中的最后这个要素对道格拉斯“人民主权”的损害跟对共和党恢复《密苏里妥协案》的呼吁所造成的损害一样大。事实上，1858 年的辩论活动结束以后，它驱使道格拉斯写了一篇关于宪法的论文，也就是他 1859 年 9 月的《哈帕斯》论文，该文徒劳地试图找到一种理论根据，以便摆脱林肯无情揭露出来的自相矛盾。[46]（对道格拉斯论文的评论，参见本书附录。）

道格拉斯提前表态自己会接受斯科特案判决，他不能撤回这一表态。因此道格拉斯寻求一种与这一接受相一致的说法，但它仍然可以抵消坦尼意见中与堪萨斯人民决定自己内部制度的“完全自由”不相容的部分。他宣称，法院的判决仅仅是“抽象的”，蓄奴权[323]依赖于只有准州立法机构才能提供的“友好的”或“不友好的”立法。然而，说奴隶制在没有“友好的”立法的情况下不能存在，这完全是不真实的。正如林肯指出的，斯科特在返回蓄奴州之前，他本人在一个自由州和一个自由准州都被蓄养为奴。而且，除了最初的十三个州以外，所有蓄奴州都是从准州中建立起来的，在“友好的”立法存在之前，奴隶制就进入这些准州了。

说斯科特案判决仅仅是“抽象的”，而且说准州人民可以“完

---

[46] 道格拉斯的《哈帕斯》论文，即《联邦权力与地方权力的分界线：准州人民主权》，我们在本章附录充分讨论了这篇论文。

全自由地”忽略它，这种观点受到林肯在许多地方的有力反驳，其中最有力的一次就是他在奥尔顿最后一次联合辩论的总结陈词当中所作的反驳。

我要你们注意的第一件事是，道格拉斯法官在法院对[斯科特案]做出判决之前经常说，[准州人民]能不能够把[奴隶制排除出去]，**这个问题要由最高法院来解决**。但是在法院做出那个判决之后再说这种话，他实质上是说，这个问题不应该由最高法院来解决，而是应该由人民自己来解决。他告诉我们人民怎样来排除奴隶制呢？他说这需要制定“治安条例”，也可能有“不友好的立法”。……就拿这位直愣愣地瞧着我的先生举例子吧。我们假定他是准州议会的一名议员。他当议员第一件要做的事是宣誓拥护合众国宪法。他在准州的邻居养了一批奴隶，需要准州的立法使他能够享受那项宪法规定的权利。他的邻居要他给立法使他享受宪法明文规定的权利，而宪法是他宣过誓要拥护的，他能不给吗？他能不给这个立法而不违背他的誓言吗？尤其是，他能通过一个不友好的立法来违背他的誓言吗？哎呦，这样来谈论合众国宪法真是岂有此理！**天底下从来没有一个体面人讲过这样稀奇古怪或无法无天的道理**。我不认为在合众国一个准州蓄养奴隶是宪法规定的权利。我认为这个裁决做得不合适，应该撤销。对于那些主张把一个裁决撤销的人，道格拉斯法官是切齿痛恨的。但是他赞成在法律有效的时候制订立法使它失效……

我认为，我们大多数人（我自发地知道这一点）认为南部各州人民有资格获得一个国会制定的逃奴缉捕法——认为那是一项宪法规定的权利。但是国会不制定立法，他们就得不到它。用法官的话说，那是一项“空的权利”，一定要

有立法，才能对它所作出保证的人成为有效和宝贵。既然这项权利是宪法规定的，我承认应该制定立法予以保护，而并非是我们喜欢奴隶制……那么我为什么还同意支持逃奴法呢？因为宪法对那个权利作出了保证，我拥护宪法就非支持那个权利不可。如果我认为宪法规定在准州占有奴隶的权利，同样也规定索回逃奴的权利，我就必须给支持这项权利所必不可少的立法。凡是认为[324]在准州实行奴隶制是宪法规定的权利的人，都不应该逃避以必要的立法来支持它的义务。凡是不给废奴主义者一个口实来否认宪法责成制定一个逃奴法的义务的人，都不应该逃避这个义务。现在来考验一下吧。这是历来最强硬的废奴主义理论。我说，如果那个斯科特案判决是正确的，那么，在准州占有奴隶是宪法规定的权利，奴隶主索回他的逃亡奴隶同样也是宪法规定的权利。没有人能说出两者之间的区别。一个是宪法明文规定的，我们不能否认。另一个是解释为包含在宪法里面的，因此谁要是认为最高法院的那个裁决是正确的，也就必须承认这另一个权利。硬说尽管有那个宪法规定的权利，只要制定不友好的立法就照样可以把奴隶制排除出准州，就必然提供一个理论，废奴主义者可以利用这个理论来否定将逃亡奴隶交回原主的义务，要求有权力通过不利于奴隶主索回逃亡奴隶的权利的法律。我不明白这样一个理论怎么会提到这样一个群众大会上来，但是我要说，没有一个人敢向一些受过教育，知道怎样来评价证据和推理的人证明，索回逃亡奴隶这一宪法权利以及在准州占有奴隶这一宪法权利两者之间有一点点区别，如果这个斯科特案判决是正确的话。我要说，没有一个人能提出一种理论，证明以不友好的立法剥夺奴隶主在准州占有奴隶的权利合理而不同样也使逃奴法完全失效。归根到底，这个国

家里没有一个道格拉斯那样的废奴主义者。[47]

我们在这里详尽引述林肯的话，是因为他在联合辩论中的观点的几乎所有理路都汇聚在这份引人注目的总结陈词当中。苏格拉底式的理性主义自这位政治哲学的奠基者在雅典街头游走以来，在公共言说中很难曾经显得较此更有力量。道格拉斯可以接受斯科特案判决，同时也就接受为准州所制定的蓄奴法规，或者他可以反对蓄奴法规，同时拒绝斯科特案判决。但他不可能接受斯科特案判决而又同时拒绝蓄奴法规。林肯论证之链中的关联性是牢不可破的。通过像他实际所做的那样利用道格拉斯拒绝反对斯特案判决这一点，林肯烧毁了道格拉斯与共和党以及自由土地运动之间的桥梁。通过利用道格拉斯拒绝接受保护奴隶主在准州中的权利的义务——这项义务在斯科特案判决中有其根据——这一点，林肯烧毁了道格拉斯与支持奴隶制的南方之间的桥梁。事实上，对于强化远南地区坚持把蓄奴法规作为其留在联邦内的筹码这一决心方面，没有人比林肯做得更多。

林肯的观点因此是远南地区代表从 1860 年 4 月的查尔斯顿民主党全国大会中分裂出去这一行动的成因之一，或许还是主要的原因。当道格拉斯派代表窒闭于道格拉斯的人民主权学说而拒绝赞同对准州蓄奴法规的要求时，这种事情就发生了。[325]民主党的这一分裂事实上确保了林肯当选，当然还有内战的爆发。

然而，我们不要没看到道格拉斯的回应就把林肯的辩论绝技丢到一边去。自道格拉斯在他们最后一场联合辩论中提出了结论性的论证之后，林肯对他的回应就再没有做出任何反驳。

---

[47] 林肯，《文集》，第 3 卷，页 317—318。

> 我认为，准州的人民，和州的人民一样……有权自己来决定奴隶制应该还是不应该存在于他们境内。首席大法官坦尼表达的意见无非是这样一点：奴隶是财产，和其他财产处于同一地位，因而奴隶主有权把这种财产带进一个准州，就像他在同样情况下把其他财产带进准州一样。假定你们的一位商人要把价值五万或十万美元的酒带往堪萨斯。按照那个判决，他有权去那里，但是当他到了那里，他发现那里实施缅因州酒类控制法，他到了那里以后，能拿他的财产怎么办呢？他不能卖它，不能使用它，因为它是受地方法管制的，那个地方法对他不利，他唯一的办法是把它带回密苏里或伊利诺去卖。[48]

道格拉斯是一个狡猾而又灵巧的辩手，他的回应表面看来很有说服力。但坦尼说过，宪法"明文确定了"占有奴隶的权利，而对于任何其他形式的财产，他都没有说过这样的话。[49] 道格拉斯完全忽略了坦尼所说过的，国会不仅有权力而且有义务去保护奴隶主（而非酒的主人）的权利。还应当记住的是，人们普遍相信，各准州在取得州资格之前所拥有的宪法主权，国会已经授予它们了。国会能够而且也常常在事实上修改准州法律。因此，它可能像废除任何对奴隶制不利的立法那样废除"缅因州酒类控制法"。但根据坦尼对宪法的解释，国会不能废除任何有利于奴隶制的准州立法。

道格拉斯和坦尼认为黑人没有人性，并将其降至一件普通的（或不普通的）财产，林肯为此而攻击他们。道格拉斯反击说，如果林肯的说法正确，即黑人对《独立宣言》提到的所有权利都

---

[48] 林肯，《文集》，页 324。

[49] 宪法中根本没有任何"逃亡威士忌酒"条款！

有平等资格，那么黑人必须也对白人享有的所有其他公民权利和政治权利具有资格。在某种意义上说，每一个人对另一个人自相矛盾的指控都是镜像，所以我们必须审视一下道格拉斯所提指控的有效性。

1858 年 7 月 10 日，在联合辩论之前，林肯在芝加哥说：

> 让我们把所有这些关于这个人和那个人、这个人种和那个人种、那个人种是劣等因而必须处于劣等地位的诡辩统统丢掉吧。让我们丢掉所有这一切，在这块土地上团结得像一个民族，直到我们再一次站起来宣布人人生而平等。[50]

[326]然而，9 月 18 日，在查尔斯顿的第四次联合辩论中，林肯却说：

> 我要说，我过去从来不赞成，现在也不赞成以任何方式使白种人和黑种人在社会上和政治上平等；我过去从来不赞成，现在也不赞成让黑人作选民或陪审员，或者使黑人有资格担任公职，或者与白人通婚。[51]

这两段话中明显蕴含的观点似乎确实是在表达对立的看法。它们事实上是否存在矛盾，这个问题我们拭目以待。为了全面看待这个主题，我们不妨回头再看看林肯关于这个问题的最全面的演说，即 1854 年的皮奥里亚演说。在这次演说中，我们可以找到苏格拉底式辩证法的最纯粹的形式，它是把林肯从

---

[50] 林肯，《文集》，第 2 卷，页 501。

[51] 林肯，《文集》，第 3 卷，页 145。

1854年一直到1860年当选期间的所有演说统一在一起的强有力的和音：

> 据说，为了和南方公平交易，我们必须同意把奴隶制扩展到新的地区。这就是说，因为你不反对我把我的猪带到内布拉斯加，所以我也一定不能反对你把你的奴隶带进去。只要猪和黑人之间没有区别，我就承认这是完全合乎逻辑的。[52]

在斯科特案三年之前，林肯就在这里碰到了那一判决的根本前提：黑人太过低贱，他们没有白人应当尊重的任何权利，因此对奴隶享有的财产权跟对任何其他形式动产的权利一样不可侵犯。

把黑人与猪等同，这与每一个文明人作为文明人可以理解的经验是否一致？对于文明民族来讲，客观实在难道不是法的必要基础吗？受蒙蔽的或野蛮的精神想要法成为什么就成为什么吗？或者，难道自然中没有支配着或应当支配着文明社会的理性吗？林肯继续说道：

> 但既然你们要我否认黑人是人，我就想问一问你们南方人，你们自己是不是也一向愿意这样做呢？生到这个世界上的人，幸亏只有一小部分天生是恶霸。这个比例在蓄奴州并不比在自由州大。南方绝大多数人，和北方一样，都具有人的同情心，他们摆脱不了这样的心理，正如他们摆脱不了肉体的痛楚感觉一样。南方人胸中的这种同情心在许

---

[52] 林肯，《在伊利诺州皮奥里亚的演说》，1854年10月16日，载于《文集》，第2卷，页264。

多方面表现为他们觉得奴隶制是错误的，意识到黑人毕竟是人。如果他们否认这一点，那就让我来向他们提几个简单的问题。1820 年，你们和北方一起，几乎一致宣布非洲奴隶买卖是海盗行为，从事这种买卖的人要绞死。你们为什么要这样做？如果你们不觉得奴隶买卖是错误的，你们为什么赞成把从事奴隶买卖的人绞死？这不过是把野黑人从非洲运给愿意买他们的人罢了。可是你们从未想过要把捕捉和买卖野马、野牛或野熊的人绞死。

[327]接下来林肯讨论了他自己显然直接体验的现象，但这种现象可能会让一个不熟悉战前南方的人感到惊讶。

还有，你们当中有一个鬼鬼祟祟的人，属于以“奴隶贩子”闻名的当地恶棍阶级。他注意到你手头拮据，悄悄地上门来压价收买你的奴隶。如果你没有办法，只好卖给他；如果你有办法，就把他赶出你的家门。你完全看不起他。你不把他当朋友，甚至不把他当作一个老实人。你的子女决不可和他的子女玩耍；他们可以和小黑人自由地嬉戏，但决不可和奴隶贩子的子女嬉戏。如果你不得不和他做买卖，你设法不和他接触就把买卖做成。通常你和人见面总要握手为礼，但是对于奴隶贩子你却避免这个礼节——本能地回避同这种奸诈阴险的人接触……这到底是为什么？你并不是这样对待贩卖玉米、牲畜或烟草的人的呀。[53]

对战前南方奴隶制经济情况的研究表明，这种特殊制度从

---

[53] 林肯，《文集》，第 2 卷，页 264。

整体上讲是一种高收益的行当。[54] 然而，对于这种总体的赢利来讲，最为根本的却是把奴隶从旧的蓄奴州——奴隶在那里作为劳力已经富余——卖到新的蓄奴州，因为这些地方劳力短缺。奴隶制经济动力学要求准州——新的蓄奴州有可能从中建立起来——继续这种总体赢利的模式。在战前政治中，最敏感的问题之一就是国会管理州与准州之间的奴隶贸易的权利问题。宪法明文赋予国会管理"各州之间"商业活动的权力。但南方人如此强硬，他们认为对奴隶贸易的任何干预都是干预"内部"奴隶制度本身，所以在动用这项权力方面也没什么作为。[55] 林肯把全部努力集中于准州问题上，他把内部的奴隶贸易视为枝节问题。但我们从南方人对奴隶贩子的厌恶之中可以看到，因为他们对人体贸易的依赖，他们的负罪感肯定非常深刻。而这种负罪感只能强化他们在整体上对奴隶制问题的防御性和侵犯性。

林肯辩证地揭示出，如果一种观点的逻辑矛盾植根于它与自然的不一致，那么它在道德上就是不可能的。林肯清楚知道，人类永远都同时与逻辑和道德上的不一致性相伴而生。然而，就像说自己"为这个国家感到颤栗"的杰斐逊一样，林肯也相信，为了这种特别的不一致，人们迟早要付出可怕的代价。[328]他在这里试图对南方的公民同胞们提出警示。

然而，我们可能会怀疑林肯的断言，即绝大多数美国人都有

---

[54] 参见康莱德(Alfred H. Conrad)和梅耶(John Meyer)，《战前南方的奴隶制经济》(The Economics of Slavery in the AnteBellum South)，载于《政治经济学杂志》(*Journal of Political Economy*)，1958 年 4 月；弗格尔(Robert Fogel)和英格尔曼(Stanley Engerman)，《处在十字路口的时刻：证据与方法——一项补充研究》(*Time on the Cross: Evidence and Methods——A Supplement*，Boston: Little, Brown, 1974)；以及弗格尔，《未经同意，亦无契约》(*Without Consent or Contract*，New York: W. W. Norton, 1990)。

[55] 对州际奴隶贸易的管理，尤其是要在运输和买卖中提供更人道更卫生的条件，这是废奴主义者和其他人向国会递交的许多请愿书的主题。

人的同情心，他们不能摆脱这些同情，正如他们不能摆脱对生理痛苦的感受。感受他人痛苦，无论与原本的痛苦感受相比低了多少，真正是人性的特征吗？林肯承认，有一些不具备这种同情心的“天生的恶棍”，虽然他们并不缺乏对生理痛苦的感受。这对他们的观点有什么影响？我们知道一个简单的事实，即有些人能够从实行可怕的暴力犯罪当中获享快乐，他们对受害者毫无同情之念，对自己的罪行毫无懊悔之心。希特勒患有臆想症，他对给他提供药物的庸医慷慨不已。但他把数以百万计的无辜之人送上可怕的灭绝之路，却没有一丝负罪或后悔的迹象。从《独立宣言》本身当中，林肯肯定就知道，有一些“残忍的野蛮人”，他们的同情心超不出自己的部族之外。[56] 那么，为何同情是人类的自然准则，而暴虐则不是？

我们要注意，林肯对南方人同情心的普遍化并没有应用于整个人类身上。林肯从南方人的行为中找出了充裕的经验证据，表明它明明白白地存在于他们身上。那么，难道南方人的这种同情心不可能是一种文化现象而非自然现象吗？为了回答这一问题，我们回到黑人与猪之间的区别，看看这种区别是自然的抑或仅仅是文化的。对于未开化的人或野蛮人来讲，他们对自然的感知受到部族神话或习俗的支配，因此在文化与自然之间没有任何区别。这种区别本身是文明的后果。更准确地说，它是我们称之为西方文明的后果，这种文明同时具备理性和启示这两种传统。以《独立宣言》为象征的这种文明建立在如下认识之上，即虽然人性（人的自然）的表象变化起来可能是无限的，但人性本身是同一个东西。对人性的认识，以及对先于公民社会

---

[56] 林肯本人在黑鹰战争中曾经做过民兵上尉。他当然知道，有些部族折磨他们的战俘，在处死战俘之前尽可能延长折磨的时间，因为这会给他们带来乐趣。然而，林肯仍然禁止自己的人以私刑处置误入他们阵地的单个印第安人。

本身而存在于自然之中的权利和责任的相互承认，是文明生活的条件。文明之于蒙昧或野蛮的优越性不是武断的意见表白，而是对任何理解它们之间区别的人来讲都显而易见，或者，我们还可以补充说，对于任何理解到人优越猪并不依赖猪的颜色也不依赖人的肤色的人来讲，它都是显而易见的。

所有这些东西都隐含在林肯对公民同胞充满辩证色彩的演说所体现的文明性当中了。向人们证明他的结论隐含在他们的前提当中，这是苏格拉底方法的本质所在。作为一种[329]可以用言辞和理性解决分歧的方法，它就像苏格拉底本人一样，或许是做一个文明人的含义的最纯粹的表现形式。

林肯诉诸《独立宣言》，不仅仅因为它是我们第一份而且是最重要的建国文件。他说，它是人性不朽的象征，是所有道德原则之源，因为它吸纳了理性的、非任意的道德和政治标准。人与人的平等是人与动物以及人与上帝不平等的必然推论。没有哪个具有文明道德心的人不能感受到这种同情，经验证据证明了林肯的看法。

让我们再考虑一下坚持如下看法是否适当，即人人彼此平等，其含义正如他们与更低层次的生物不平等一样。“愿意别人怎样待我们，我们也要怎样待别人”这一告诫，代表着适用于整个人类的道德标准，这种标准的有效性绝不因为未开化的人或野蛮人不理解或不接受就遭到了否定。它既植根于对人类这一物种的统一性的理性认识之中，也植根于对圣经如下说法的相应认识之中，即上帝“从一本造出万族的人，住在全地上”。[57] 正因为如此，林肯就可以说，“由于我不愿做奴隶，所以我也不愿做奴隶主”。[58] 然而，一个像卡尔霍恩这样自己宁愿死去也丝毫不

---

[57] 《使徒行传》十七章 26 节。

[58] 参见第三章，注释③。

愿承认不平等的人，为何就没有看到任何不奴役他人的道德理由呢？一个自视为虔诚基督徒——卡尔霍恩显然如此——的人，如果他自己宁愿死去也不愿受奴役，但他却看不到任何不强行奴役他人的义务，这是怎么回事呢？事实上，卡尔霍恩能够看到权利与责任的某种相互性，他相信主人应当作好主人，其理由正如奴隶应当作好奴隶一样。这种道德观念的基础就是把黑人贬低到人性之下的地位，但也不是低到足以构成低于人类的物种的地步。这一点之所以可能，是因为永恒物种理念中隐含的自然理念的道德权威性本身已经被破坏了。我们在第二章看到，在理解进化时，这种破坏得出了成功的结论，它认为物种只不过是标识清楚的各种变种而已。某些变种比其他变种更接近于低等动物，因此没有资格被当作人来充分加以考虑。历史学派到 1850 年代基本上取代了在国父思想方面的自然权利学派，它也促成了 19 世纪中叶浪漫主义运动的兴起。历史学派也批判自然权利，因为它批判“理性主义”，它坚持说“心灵有理性所不了解的理”。[59] 相应地，林肯的苏格拉底式推理遭到驳斥，因为通过推理进行辩护的理念逐渐遭到拒斥。历史，而非理性，决定了一些人应当是主人而其他人应当是奴隶。西方思想从自然权利学派向[330]历史学派的这种运动，在 20 世纪的纳粹主义等集权制度中达到了顶峰。他们把种族或阶级敌人当作低于人

---

[59] 《帕斯卡致外省人信札》(*The Provincial Letters of Blaise Pascal*)，麦克里(Thomas McCree)译(London: J. M. Dent, 1904)，页 277。这句格言成了奴隶制捍卫者的至爱。后来的布拉德福特，一位战前南方事业的粗鲁而坚定的捍卫者，把自己的一本书命名为《比理性更好的指南》(A Better Guide than Reason)。这个书名取自迪金森(John Dickinson)，但它决没有用来指布拉德福特所指的任何含义。对迪金森来讲，“更好的指南”乃是亚里士多德用实践智慧一词所指的东西，这种实践智慧只能通过经验获得，它不同于可能完全是抽象的理论理性。布拉德福特响应戴维斯的观点，坚持说他从“我们父辈”传承下来的智慧中得知，奴隶制是一种积极的善。他憎恨林肯，因为林肯讲了反对奴隶制的理由，在同样程度上也是因为林肯所讲的那些理由。

类者来对待，这代表着复昧人类，它比早期的蒙昧要更加极端得多，因为它是用现代科学工具武装起来的。这种复昧过程的肇端在对奴隶制的卡尔霍恩式辩护中已经看出来了。

林肯在《皮奥里亚演说》中的苏格拉底式论证继续向前推进：

> 再者，联邦各州和各准州，包括哥伦比亚特区，共有四十三万三千六百四十三名自由黑人。每名黑人以五百美元计算，总值在两亿美元以上。这样一宗巨额财产怎么会没有主人而到处乱跑呢？我们从来没有看到自由马或自由牛到处乱跑的呀。这到底是怎么回事？所有这些自由黑人都是奴隶的后代，或者本身曾经是奴隶；要不是有一种东西对他们的白人主人起作用，促使白人忍受巨大金钱损失而解放他们，他们现在还会是奴隶。那种东西又是什么？这难道还会有错吗？在所有这些情况下，就是你们的正义感和人类的同情心在不断地告诉你们说，那些可怜的黑人也有一种天赋的权利——那些否认这种权利，使黑人仅仅成为商品的人应当受到斥责，应当受到蔑视，并且应当把他们处死。[60]

在《皮奥里亚演说》之后将近三年，林肯在关于斯科特案的演说中，谈到了将占据 1858 年联合辩论大量内容的那个话题——道格拉斯对“黑白两个种族的混血这一想法”的恐惧。林肯指出，在 1850 年合众国的 405751 个混血儿中，只有 56649 个在自由州；他强调，甚至这些人也是在“已经长大之后”从蓄奴州来的。这些事实意味着证明，奴隶制本身就是种族混合的首要

---

[60] 林肯，《文集》，第 2 卷，页 265。

原因。道格拉斯表达了对种族通婚的恐惧，但却忽视了“造成了十分之九混血儿的强迫性非法同居”。但林肯在这里还有进一步的论据要提出来，它的意义在很大程度上没有引起评论者的注意。

> 自由的混血儿和自由黑人——他们是自由州唯一的有色阶级——的比例在蓄奴州比在自由州要高得多。同样值得注意的是，在自由州，那些让有色人种与白人最接近平等的州，从比例上讲混血儿最少，种族混合的程度也最低。在新罕布什这个向种族平等迈得最近的州，仅有 184 个混血儿，而在弗吉尼亚，却有……79775 个，比所有自由州的混血儿总和还要多 23126 个。[61]

1858 年，道格拉斯最强有力的观点是那些诉诸种族偏见的观点，而在这些观点中，最有力的又数那些建立在对种族通婚恐惧之上的观点。林肯机智地指出，平等最大的地方种族通婚最少，在指出这一事实的过程中，林肯从种族偏见前提中得出了[331]支持种族平等的有力论据。这是一个强烈信号，它表明林肯事实上很少持有主导自己时代政治话语的关于种族问题的普通观点。

在蓄奴州中，混血儿人数与自由有色人种的人数大体相当，从这一事实中我们也可能得出结论说，许多——如果不是绝大多数的话——被解放的人是由他们自己的父辈解放出来的。我们也知道，在战前南方的自由黑人中也有奴隶主，虽然林肯本人从未提及这一点。可能有这种情况也并不太令人惊奇，因为我

---

[61] 林肯，《在斯普林菲尔德的演说》，1857 年 6 月 26 日，载于《文集》，第 2 卷，页 408。

们可以想到，那些解放了他们自己孩子的父辈在许多情况下也会给他们提供一些财产，有时候会提供一些购买（或通过结婚而结合）他们自己的家庭成员的手段。[62]

现在我们回头看看《皮奥里亚演说》以及林肯的问题，即究竟是什么东西让南方人知道，黑人有某种对于自身的自然权利，而奴隶贩子应当受到斥责，受到蔑视，甚至应把他们处死。我们知道，那种东西也常常是建立在血亲关系之上的，而对奴隶贩子的恐惧常常反映了这样一个事实，即一个奴隶主可能被迫卖掉，而且可能是分开卖掉他自己的孩子以及他们的母亲。在联合辩论中，道格拉斯指控林肯在促进种族间通婚，当林肯有一刻打住原来的思路去嘲弄道格拉斯时，他说，

> 就我所知，我还没有看到过任何一个男人、妇女或小孩赞成在黑人与白人之间实现完全的社会和政治平等。我只记得有一个人与众不同，我曾一再听说过他，所以完全相信我的记忆的正确性——这个人就是道格拉斯法官的老朋友约翰逊（Richard M. Johnson）上校。

然后林肯接着说，

> 我从来不担心我自己或我的朋友会娶黑人为妻，如果没有法律阻止他们这样做的话。但由于道格拉斯法官和他的朋友们似乎很担心这一点，因此我向他庄严保证，我永远都会支持这个州禁止白人与黑人结婚的法律。[63]

---

[62] 也有少数成功的黑人商人，他们也购买奴隶，而这些奴隶往往都是家庭成员。

[63] 林肯，《在伊利诺州查尔斯顿举行的第四次辩论》，1868 年 9 月 18 日，载于《文集》，第 3 卷，页 146。

手抄本载明，这些话一说出来，全场狂笑不已，掌声雷动。但林肯是在利用这个欢闹的场面同时掩盖和揭示一些严肃的想法。

肯塔基的约翰逊上校在1807—1819年间担任美国众议院议员，1819—1829年间担任美国参议员，1829—1837年间又当选为众议员。自1837年至1841年，他担任美国副总统。在1812年的战争中，他行使指挥权，同时保留着在国会的席位，在一次战争中，他由于严重受伤而名声大噪。他是杰克逊(Andrew Jackson)的坚定支持者，并与之关系密切。《美国传记大辞典》简洁地记录说，约翰逊终身未婚，但有两个女儿，她们是一个名叫朱莉亚·琴(Julia Chinn)的混血儿奴隶所生，而琴是在分配约翰逊父亲的财产时走进他的生活的。这些只言片语仅仅[332]提示说，琴负责约翰逊的家事，她或她的女儿们都没有算入仆人之列。它没有提示说约翰逊为女儿们的教育花费了很大代价。两个姑娘都嫁给了白人，而且两对夫妇都根据契约获得了约翰逊的部分财产。约翰逊的传记作者说，“约翰逊为他的两个女儿、她们的丈夫和他的外甥所立下的规定就是他们所获得的全部东西”。费耶特(Fayette)县的财产记录说，约翰逊的财产状况“进一步证实，他没有任何遗孀、子嗣、父亲或母亲活在世上”。约翰逊本人根据上帝之法和自然法承认自己的家庭，他去世以后，肯塔基的法律却根本不承认这一点。约翰逊对他们的感情到底如何，可以从1836年他的一个女儿艾德琳(Adaline)死后他写给一位密友的信中看出来：

> 我感谢你，也感谢所有在那个天真可爱的孩子最后的痛苦时光中曾关心她的人。她给了我无尽的快乐与安慰。她性格温和，行事谨慎。她有些想法显示了她的早慧，而对我的每一种想法和每一条建议她都从不违逆。……她是我此世快乐的稳定有力的依靠，但她却去了一个地方，在那

> 里，忧伤和叹息决不会搅扰她平和而宁静的成长。她很幸福，却留下我，郁郁地为她的消逝而哀伤。[64]

这段话只能让人们想起李尔王，他双臂托着科德里亚的尸体。可以肯定，没有哪个父母对一个孩子的逝去有过较此更深的感受，或较此更令人感动地表达过他的情感。我们可以理解到，当林肯说约翰逊上校代表他所听到过的相信"完全平等"的唯一例子时，林肯想表达什么意思了。

横亘在琴面前的种族壁垒被约翰逊上校从她的女儿及其后代身上拆除了。但情况向另一个方向发展本来要容易得多。在实际应用中，不同种族间合法婚姻的壁垒常常完全是任意的。战前南方一些"最好的"家庭，比如约翰逊上校的后代们，都有黑人血统，这个事实并不因为它常常遭到激烈反对就更少些真实性。在《傻瓜威尔逊》(*Pudd'nhead Wilson*)中，马克·吐温，一个战前南方的孩子，讲述了一个关于同时在两个方向"死亡"(passing)的故事：婴儿时期的某种改变，导致一个白人婴儿被扶养成奴隶，而一个黑人婴儿则被扶养成奴隶主。很明显，林肯所提到的、在承受"巨大经济损失"的情况下促成奴隶解放的"某种东西"，常常建立在一种比共同人性更重大的亲缘关系的基础之上。我们前面已经指出，坦尼用以证明黑人低于人类的特征的最强有力的证据——相互通婚的法律——事实上恰恰证明了相反的东西。我们也说过，这样的禁令对白人的打击并不比对黑人的打击要少。[333]林肯所说的约翰逊上校、琴以及他们的女儿们的例子不仅让我们注意到奴隶制法律内在的逻辑矛盾，

---

[64] 迈耶(Leland Winfield Meyer)，《肯塔基州约翰逊上校的生活和时代》(*The Life and Times of Colonel Richard M. Johnson of Kentucky*, New York: AMS Press, 1967)，页 322—323。

也让我们注意到那一矛盾中内在的痛苦和悲惨。

然后，林肯在《皮奥里亚演说》中对南方所提要求的苏格拉底式驳斥作了如下总结：

> 既然这样，你们为什么要我们否认奴隶是人，要我们把黑人当猪一样看待呢？为什么要我们做你们自己不愿做的事情呢？两亿美元不能诱使你们去做的事情，为什么要我们去白做呢？[65]

分裂之家中的分裂不仅存在于自由州与蓄奴州之间。它也是美国人心灵内部的分裂，这种分裂不限于支持奴隶制的一派，这种心灵同时委身于人类物种的平等与不平等。当林肯问道，如果有自由的黑人，为何没有自由的马或牛，此时他唤起了人们对杰斐逊那段难忘的话的回忆，即“大多数人并没有生而背负马鞍，少数幸运的人也并未配有马靴和马刺随时可以骑在他们身上”。林肯的论证所诉求的东西超出流变的、伪装成科学的智识风格——比如我们在斯蒂芬斯的奠基石演说中所看到的那样——之外，它诉诸直接的经验，这种经验把猪和马与人类区分开来，它是古往今来、天下万国的人都能理解的。林肯滴水不漏的推理是对那一真理的永恒证明。但它也证明了理性在面对驱动南方支持奴隶制的这些激情时所具有的局限。

在《皮奥里亚演说》中，林肯从把奴隶与猪等同的归谬法转向面对道格拉斯版本的人民主权学说。这一学说试图保存这个分裂之家，而手段则是通过保持它的分裂状态，让准州人民为自己决定是否把奴隶制包含在“内部”制度之中。道格拉斯说，他们投票支持还是反对奴隶制，他根本就不关心。唯一要支持的

---

[65] 林肯，《文集》，第 2 卷，页 265。

"权利"是各州或准州人民在自由而公平的选举中进行决定的权利。林肯回答说：

> 我想我是理解和真正尊重自治权利的。自治这种权利认为，每个人对完全属于他自己所有的东西可以随心所欲地处置，我相信这种主张是出于我的正义感。我把这个原则从个人扩充到社会。之所以把它扩充，是因为它不但天然是公正的，而且在政治上也是明智的。……自治的学说是正确的——绝对和永远正确——但是用在黑人问题上却不恰当。或者不如说，是否恰当，要看黑人是不是人来决定。如果黑人不是人，那么是人的人就可以借口自治随心所欲地对待他。但是如果黑人是人，说他不能也自治，岂不是把自治彻底破坏了吗？白人自己管理自己是自治，但是，如果[334]他管理自己又管别人，这就超出了自治，这是专制。如果黑人是人，那么我的古老的信念教导我"人人生而平等"，一个人使另一个人做奴隶就不可能有什么道德上的权利。[65]

自治是人类通过多数统治进行的治理。同戴维斯一样，道格拉斯把多数统治的权利置于共同体当中，但却忽视了多数为何拥有这项权利这一问题。与麦迪逊和杰斐逊一样，林肯理解到，比多数派的政治权利更优先的是个体的平等自然权利，以及个体为了更好地保护那些权利而建立共同体的同意。

虽然通过多数统治的治理不是通过全体一致的治理，但从逻辑上讲，对实行多数统治的全体一致的同意要比它更优先。什么东西构成了自治，这个问题最终取决于那种一致同意的本

---

[65] 林肯，《文集》，页 265—266。

质。我们在第一章讨论过，这样的同意意味着一份每一个人与所有人，以及所有人与每一个人的契约，即为了共同利益而接受某些法律的管辖。说某个人为自己保留的管理他人的权力，比其他人对管理自己的权力要更大，而他还能够成为这样一份契约的一方，这种假设是非理性的。说某个试图做出这种保留——它由林肯对奴隶制的概括作了恰当表达，即“你劳作，我享用”——的人会被这份协议的其他各方所接受，这是有违理性的。如果政府确实以这种前提存在的话，它们就是专制政府，它们依赖于强力和欺骗，而不是理性和自由选择。

只有当表达同意的各方彼此承认平等，把并非公民同胞的个体转变成政治共同体的全体一致同意才有可能。由于这种承认是促使政治共同体得以产生的那个协议的条件，因此它先于契约。因此，“人人生而平等”指的是先于公民社会的东西。正是因为这种自然平等，法律之前和法律之下的平等才变成合法公民社会的鲜明特征。然而，我们必须对此进行限定，也就是提示一下，就像在公民社会内部契约的情形中一样，同意的各方必须要达到同意的年龄。在这里，同意的年龄是从自然而非实定法意义上讲的，虽然实定法本身是对自然的反映。那些因为心智上的欠缺而缺乏必要理性的人，并不能比小孩更多地运用同意的权力。被判定缺乏这种同意权力的人，也可能包括《独立宣言》提到的那些未开化的人或野蛮人。未开化的人或野蛮人正好就是不承认其他人和自己一样拥有相同自然本性或跟他属于同一物种的人。当坦尼把黑人没有白人[335]应尊重的任何权利这一信念归之于国父一代人的时候，他就把国父们刻画成蒙昧之徒了，无论他自己知道还是不知道。当杰斐逊笔下提到那些相信如下看法——某些人生而背负马鞍，而其他人则配有马靴和马刺去骑在他们身上——的人的时候，他概括了蒙昧和野蛮的本质。人类的不同变种并不构成独立的类种，这一点形成

了那些文明的、有能力与彼此签订契约建立政治共同体的人的自觉。不再是小孩的人，或者心智上并不迟钝的文明人，每一个人必须被所有人，同时所有人必须被每一个人认作是缔约伙伴，他们共同签订了促成公民社会和多数统治产生的那份协议。与道格拉斯的看法相反，不建立在这些前提上的任何投票都不是自治的真实表现。

随着公民社会的建立，公职和职位也设立了，它们各有不同的权力和特权。但这些东西唯有服务于共同体的安全和福利，才是正当的。它们不是作为应属于本性上更为优越的存在者的东西而是正当的。在效劳于共同体的能力上，一些人看起来或者事实上也可能更出色。对这种优越性的承认可以体现为经过选举获取职位这样一种形式。但这种承认必须来自那些被服务者，它不是这些更出色的人自己赋予的。

道格拉斯版本的人民主权存在根本缺陷。通过授权多数决定是支持还是反对奴隶制，它实际上授权让多数去决定自然已经先天决定了的问题。在国父们的政治文献中，“生来平等(born equal)”与“生而平等(created equal)”是一回事。我们并没有选择出生，我们也没有选择生而为人。我们因之而能够选择的东西，我们是不能够选择的。因为我们不能选择我们的人性，所以我们不能随意忽略他人的人性。这就是禁果！由于多数派的权威本身就源于自然，所以只要它质疑自然的权威，它自己的权威就要受到质疑。

多数的权威是建立在原初的全体一致同意之上的，如果多数否定了少数派的任何隐含于那种一致同意中的根本权利，那么多数的权威就寿终正寝了。林肯的就职演说——它踵武《独立宣言》的精神——把这一点说得够清楚了。在这种时刻，革命权利就取代多数派而成了政治分歧的裁断者。投票支持奴隶制就是投票取消促成社会生成的最初协定。它与自治原则不一

致，正如投票支持建立国教而禁止自由信奉任何其他宗教那样。人们不能通过投票在新教和天主教或基督教和犹太教之间做出抉择。在这种情况下，多数决定对于服从不可能提出任何合理要求。如果可能的话，它也只能以暴虐方式得到执行，而这将导致反叛和无政府状态。

[336]林肯在《皮奥里亚演说》中继续说道：

> 道格拉斯法官经常带着强烈的讽刺和嘲弄意味解释我们的论据，说什么："内布拉斯加的白人好得足以自己管自己，但他们还没有好得足以管那么几个可怜的黑人!!"好！我不怀疑内布拉斯加的人民现在和所有其他地方的人民一样好，而且将来也一样好。我不说相反的话。我要说的是，没有一个人好到这种程度，能够不获得另一个人的同意就统治那个人。我说这是首要原则——是美国共和主义的靠山。我们的《独立宣言》说："我们认为这些真理是不言而喻的：人人生而平等；他们被造物主赋予了一些不可让渡的权利，即生命、自由和追求幸福的权利。为了保障这些权利，人们才在他们中间建立政府，政府的正当权力源于被治者的同意。"我在此引述这么多，仅是为了表明，根据我们古老的信念，政府的正当权力源于被治者的同意。而奴隶主与奴隶之间的关系在某种程度上完全背离了这一原则。主人不仅未经奴隶同意而统治他，而且主人统治奴隶所依据的规则与主人为自己设定的规则完全不同。让所有被治者在政府中都有平等发言权，这就是自治，也只有这样才是自治。[67]

从本质上讲，这就是人人生而平等这一命题产生的法治的

---

[67] 林肯，《文集》，页 265—266。

含义所在：生活在法律之下的人在法律制定过程中享有平等权利，而那些制定法律的人也有相应义务生活于法律之下。然后，林肯补充了一条他生命中最具启发性的关于《宣言》的见解，它是关于政治权利的主张："让所有被治者在政府中都有平等发言权，这就是自治，也只有这样才是自治"。虽然富有启发意义，但如果把它放在林肯其他战前观点语境中的话，它也是暧昧的，那些观点与他这样一种无条件的承诺似乎存在冲突。然而，我们要弄明白，林肯认为，政府的正当权力源于所有被治者的同意，没有例外。正如他所说的那样，他的意思是，这要求人们在政府中有平等发言权。他所指的乃是最充分意义上的民主。

我们提醒读者注意一下杰斐逊 1774 年向国王提出的问题："大不列颠岛十六万选民要给北美各州的四百万人制定法律，而美利坚的每一个人在美德、理解力和体力上都与英国的每个人平等，难道这有理可喻吗？"我们也必须再次想起大约六年之后，杰斐逊对国民同胞发出的疑问：

> 如果一个人允许半数公民[337]践踏另外半数公民的权利，从而把前一部分人变成暴君，而把后一部分人变成敌人，那他就摧毁了一部分人的道德良知，也糟蹋了另一部分人的爱国热情。这样一个政治家应当背负何种谴责？[68]

在这些声明的第一条中，杰斐逊把每一个美国人都放在与每一个英国贵族和少数特权派权利平等的地位上，无论男女、黑白、自由或为奴都一样。在第二条声明中，他把弗吉尼亚的奴隶说成"半数公民"。显然，林肯"让所有被治者在政府中都有平等发言权"这一主张，直接建立在杰斐逊式的前提之上，它意味着

---

[68] 参见第一章，注释[36]和[38]。

奴隶和自由黑人一样，最终并在原则上有权在制定统治自己的法律的过程中享有平等权利。

然而，《皮奥里亚演说》中紧接着的一句话却是："不要说我在主张白人与黑人在政治上和社会上平等。我已经表达了相反的主张"。在接下来的语句中，林肯说，只有在所有被治者在政府中都有平等发言权的地方才会有自治，同时他不是在为黑人主张政治和社会平等。至于后者，林肯谈到他"已经表达过的"东西，即：

> 下一步怎么样？解放他们，让他们在政治上和社会上同我们一律平等？我自己的感情是不容许的；即使我自己的感情容许这样，我们明知道大多数白人也不会容许。问题不仅仅在于这种感情是不是符合正义和合理的判断，即使它确实这样，也是个问题。一种普遍存在的感情，不论它的基础是好还是坏，对它置之不理是不行的。

这段引自《皮奥里亚演说》前半部分的话在将近结尾的地方有对应之处。林肯说，在道格拉斯法官看来，

> 新土地上应实行奴隶制还是自由制，就像他的邻人应在自己的农场上种植烟叶还是牧养牛羊一样，是完全无所谓的事。现在，不论这一看法是对是错，绝大部分人肯定都会持完全不同的观点。他们认为，奴隶制在道德上极为错误；而且，他们反对奴隶制的情感并不是短暂易逝的，而是永存常在的。这情感就在他们的正义感的根子里面，而且不容侮弄轻看。它是公众行为的伟大而持久的基础，并且我认为，任何政治家都不能对它置之不理。[69]

---

[69] 林肯，《文集》，第2卷，页256、281—282。

在这两段话中，林肯都提到了政治家不可能“置之不理”的东西。在第一种情况下，它是反对种族在政治和社会上平等的普遍情感。在第二种情况下，它是认为奴隶制是重大道德错误的同样普遍的情感。表面看来，这似乎会要求把如下两样东西结合起来：废除奴隶制，同时把原来的奴隶当作下层阶级。[70] 除非是作为临时的和过渡性条件，否则这种结合不能允许，[338] 因为建立在人人平等基础上的国家，不能为把任何阶级当作下层阶级提供正当理由。政府的正当权力要么源于被治者的同意，要么不是。如果是，那么统治原来的奴隶（或他们的后代）就和未经奴隶同意而对他们进行统治一样，从根本上讲是不公正的。如果存在从奴役转向自由的义务，也就必定存在从政治不平等转向政治平等的义务。林肯在许多地方多次说过这个问题。[71] 这种重大转变如何以及何时会发生，是一个开放的问题，而答案必须审慎地得出。在此过程中会有巨大危险。我们再回想一下，在 1838 年的《青年讲堂演说》中，林肯警告不要以奴役自由人为代价来解放奴隶。那些享有从同意原则中生发出来的权利的人必须要学会懂得，他们自己的权利取决于承认他人的

---

[70] “然后怎样？让他们全部获得自由，并把他们作为下层人包容在我们当中？我们是否确信无疑这样就改善了他们的处境？”林肯，《文集》，页 255—256。林肯就这样预示了南部重建结束之后所发生的事情。在将近四分之三个世纪的时间里，吉姆·克劳法强加给自由黑人一种制度，它在许多方面比奴隶制更严酷。由于奴隶们是有价值的财产这一事实，他们的人身得到了某种保护，而一旦他们自由以后，这种保护反而被剥夺了。

[71] 最引人注目的是在斯科特案演说中关于“普遍准则”的那段话中（参见本章注[16]）。但也可以参考下面的话：“在主的许多训诫中，有一条训诫说：‘但愿你因此和完美的天上之父一样完美’。我想，救主并不真正渴望任何一个凡人能和天父一样完美，可是他说：‘由于你天上之父是完美的，因此但愿你也完美’。他把这个树为标准，谁尽最大努力来达到这个标准，谁就达到了最高度的道德完美。所以我说，对于人人生而平等这个原则，我们要尽我们所能去实现”。林肯，《在芝加哥的演说》，1858 年 7 月 10 日，载于《文集》，第 2 卷，页 501。

平等权利。但他们必须学会懂得这一点，我们不可能把这一点强加给他们。拿破仑的例子行之不远：平等原则也可能变成暴政的借口，这完全不逊于那些不平等原则。

在《皮奥里亚演说》中，就像在此后直到就任总统时期的所有演说中一样，林肯试图让他的公民同胞认识到，从权利——与权力相反——的角度看，这些同样的原则就像适用于他们自己一样也适用于奴隶。但是，在他自己关于政治和社会平等的情感问题上，林肯在这里显然是模棱两可的。首先，他说自己的情感不容许这种平等，接着他又说自己的情感是否容许都无关紧要，因为广大白人群众的意见不容许。当然，如果存在异议分子的话，他称之为普遍的意见严格说来就不可能是普遍的。但自由社会是由多数来统治的社会，任何为数众多的多数都可能被认作是普遍的，因为在由多数来统治这一问题上有全体一致的协议。政治家必须受制于这样一个多数，因为仅有的替代选择就是暴政和无政府状态。

平等导出同意，但激发同意的那种观点可能在逻辑上或道德上与平等并不一致。所有承认他人平等权利的被治者都应当在政府中有平等发言权，这确实是隐含在人人生而平等的义理之中的。然而，要求完全承认那种参与权利，只有在一个贤哲的国度才完全合理。就像麦迪逊在《联邦党人文集》第 49 篇中所认识到的那样，“一个贤哲的国度就像柏拉图所期待的哲学王一样是盼不到的”。[72] 美国建国的诸多悖论中有一条就在于，它是建立在贤哲的智慧之上的，然而却否认贤哲们或其他任何人有权利未经被治者同意而统治。柏拉图想象的《王制》中的权威，也就是麦迪逊所提到的那种权威，建立在“高贵的谎言”也就是神话之上，这个神话告诉被治者，他们本性低贱（就像杰斐逊所

[72] 《联邦党人文集》，页 283。参见中译本，页 258。

说的马鞍),而他们的统治者们则生性高贵(就像杰斐逊所说的马靴和马刺)。这就为未经被治者同意而统治作了辩护。但[339]柏拉图的《王制》之所以是想象性的,正因为根据柏拉图自己的观点,贤哲们并不想统治世人,而任何想要进行统治的人都不是贤哲。任何一个凭自己声称有智慧,从而断定自己有统治权利的人,事先就相应地被哲学本身指斥为牛皮王了。在贤哲们所作的诗歌之外,在他们所面对的现实世界中,统治的权利只能被授予那些获得了被治者同意的人。为了做到这一点,他们必须通过说服公民同胞相信,他们会为了共同利益而不是为了自己的私利进行统治。麦迪逊正确地理解了《王制》的政治教导:哲学王是不可能的,真正的贤哲总是宁愿生活在据于法律的平等制度之下。我们回想一下,1792 年,麦迪逊把宪法之下的共和政府形式说成是一个

> 从社会的意志中获得能量,并依靠其施政措施的理由、根据社会的共识和利益来运作的政府。这是哲学自远古以来就在探寻而人性也在为之奋斗的政府。这就是共和政府,美国发明了这样的政府是一种荣耀,而拥有这样的政府则是美国至上的幸福"。[73]

这就是当汉密尔顿在《联邦党人文集》第 1 篇中谈到"源于深思熟虑和自由选择"而非依靠"机遇和强力"的良好政府时含义所指。

我们再回头看看林肯的论断,即"大多数人……都认为奴隶制在道德上极为错误"。如下对比令人侧目:虽然民众反对社会和政治平等的想法可能"与正义和合理的判断"不相符,但民众

---

[73] 参见第二章,注释[17]。

把奴隶制视为重大道德错误这一看法却处于人们正义感的根子里面。这种正义感据说“并不是短暂易逝的，而是永存常在的”，因此它是“伟大而持久的”。理由之一在于，除了少数“天生的恶棍”外，没有人想回到“神授君权”或任何其他对人类不平等的神话般的辩护中去。既如此，尽早看到人民持久和永存常在的正义感，克服不符合“正义和合理判断”的任何东西，难道不是政治家的使命吗？

1858 年 7 月 10 日，林肯在芝加哥的一次演说中说，“可能有人会争辩说”，

> 某些情况造成需要，并将它们硬加在我们头上，这种需要大到什么程度，一个人也应该让步到什么程度。我想，当这个政府最初建立的时候，就是这样一种情形。我们当中有奴隶，我们要获得《宪法》就非让他们继续当奴隶不可。如果我们贪多，就连已经到手的好东西也保不牢；但是我们虽然由于需要作了让步，我们却并没有因此而破坏自由宪章的原则。让那个宪章作为我们的准则吧。[74]

林肯所说的“需要”，显然指的是这样一些观点，它们可能[340]不符合“正义和合理判断”，但政治家却不能对它“置之不理”。它们不能被置之不理，也就是说，对它们置之不理是不正当的，因为它们构成了“政府正当权力”源于其中的“被治者同意”的要素。那么我们就必须考虑到，就其本身而言并不正义的观点，依然可以成为正义政府根基中的必要元素。

美国人民通过选举产生的议会批准了 1787 年宪法，选举议会的唯一目的就是要表达人民的至高权威。由于这一批准，合

---

[74] 林肯，《文集》，第 2 卷，页 501。

众国政府的正当权力就是从被治者同意中派生出来的，当然奴隶除外。除奴隶而外的合众国人民根据自然法行使了他们的最高权利，即建立一个在他们看来更能实现安全和幸福的新政府。然而，我们看到林肯通过引述柯蒂斯法官在斯科特案中的异见而指出，自由黑人在五个州中曾有资格就批准宪法而投票，而且据估计确实根据他们的人数比例投过票。[75] 因此，命定并制定了宪法的"我们人民"既有白人也有黑人。黑人曾经是宪法批准过程的一部分，这是非同寻常的，因为批准宪法乃是自由人民最庄严和最权威的立法行为。从这个最重要的方面来看，在宪法根基中就曾经有过种族间的政治平等。林肯指出并认可这一事实，在某种程度上与他的声明——他从未支持过这种政治平等——存在冲突。但是，在制定宪法的时候，任何废除奴隶制的企图都只会给自由，包括奴隶们的自由带来反面的后果。唯有那个具有更强大中央政府的更强大的联邦，才能摆平奴隶制问题，正如它最终所做的那样。在 1858 年，任何提出"完全的"社会和政治平等的企图，都会像在 1787 年要求废除奴隶制一样轻率。

现在我们可以得出结论，道格拉斯说林肯对《独立宣言》原则的承诺就是对白人与黑人之间权利完全平等的承诺，此时他并非完全错误，在某种意义上说，他根本就没有错。当林肯在查尔斯顿说"我不支持，而且从未支持过"种族的社会和政治平等时，他很谨慎地把自己的观点限定在当前和过去。他没有说自己决不会支持这种平等，这可能显得有些不真诚。然而，林肯在其他场合说得很明白，"完全的"平等是要接近的目标，即使永远也实现不了。在当时，唯有发动阻止奴隶制扩散的政治战争，接近这一目标才有可能。这是把奴隶制置于"最终灭绝过程"的必

---

[75] 参见本章注释[17]。

要和必不可少的手段。在那场战争中，必须把反对奴隶制之非正义性的“普遍情感”[341]调动起来。同时，林肯必须防止反对社会与政治平等的情感破坏反奴隶制的情感。林肯明白，自由土地运动把奴隶制挡在堪萨斯之外的动机之一就是要把黑人——无论是自由的还是为奴的——挡在堪萨斯之外。事实上，自由土地运动中托皮卡（[译按]Topeka，堪萨斯州首府）政府的首批举动之一就是采取排除自由黑人的措施。林肯本人曾反复声明，他希望为“自由的白种人”获得那些准州。在一次激烈的、势均力敌的政治竞争中，道格拉斯毫不犹豫地运用反黑人的偏见以反对自由，林肯则毫不犹豫地把同样的偏见转而对准奴隶制。

我们的结论是，林肯一方面对《独立宣言》平等义理有无条件的信念表白，另一方面，1858 年他又绝不承认自己想要实现种族“完全的”社会和政治平等，这两者之间没有任何矛盾，虽然道格拉斯对此持有相反的看法。

上一章，我们在林肯第一次就职演说中讨论斯科特案的地方打住了，现在让我们返回到那里（我们继续标注段落序号）：

> [24]我没有忘掉有些人的主张，说宪法方面的问题要由最高法院来裁决；我也不否认这种裁决必须对诉讼各方以及诉讼的目的都具有约束力，同时在所有类似的案件中也应受到政府所有其他部门的高度尊重和充分考虑。尽管这种裁决在某一特定案件中显然很可能是错误的，但它所产生的不良效果由于局限于该特定案件，裁决可能被驳回，不致成为其他案件的先例，所以较诸另一种做法的害处容易忍受。同时，正直的公民必须承认，如果政府关于影响全体人民的各种重要问题的政策非由最高法院的裁决来决定

> 不可，那么，一旦对有关个人之间事务的普通诉讼作出裁决时，人民就不再是自己的主人了，因为他们实际上已经把他们的政府交在那个至高无上的法庭手里。这种看法并不是攻击法院或法官。他们有不可推诿的责任去审理正式交给他们 的案件，如果别人想把他们的判决用来达到政治目的，那并不是他们的过错。

这段话，尤其是结尾，最引人注目的事情是，它与林肯到此为止就斯科特案所说过的几乎所有的东西都不相同。在《分裂之家演说》中，首席大法官坦尼被描绘成一个[342]积极参与把奴隶制扩散到全国的阴谋集团的成员。在整个 1850 年代，联邦政府中由亲奴隶制力量所控制的那一部分，尤其是总统和参议院，它们塑造了倾向于司法解决的政治过程，这是出于他们对坦尼法院的党派性信心。1850 年道格拉斯在整个参议院操纵的关于准州的立法规定，使关于奴隶财产权的争议可以直接从准州最高法院上诉到合众国最高法院。仅凭这个事实，国会就把法院直接推入了派系纷争的中心。我们已经看到，道格拉斯忠于“人民主权”学说。但把解决准州奴隶制法律地位问题这一任务托付给最高法院，却使得准州人民究竟拥有多少管辖权的问题完全悬而未决。在斯科特案宣判以前，道格拉斯完全是南方人与“两面人(doughfaces)”(持有南方原则的北方人，其中最出名的是皮尔斯和布坎南总统)联合团体的一员，他们说准州问题应由最高法院来裁决。然而，情况可能是，法院之外没有任何人知道，坦尼会在多大程度上让宪法立场为最激进的亲奴隶制要求做出让步。

斯科特案的判决中说，国会在准州奴隶制问题上的唯一权力就是保护奴隶主权利的权力“和义务”，这一论断后来变成了 1860 年南方民主党纲领的核心。准州要求拥有蓄奴法规的权

利现在被等同于宪法本身了。坦尼的意见使得确保准州奴隶这种财产的权利听起来好像享有与宗教自由或言论自由相同的地位，任何多数派都无权否定或贬低。在捍卫如此界定的财产权的时候，亲奴隶制的南方现在坚持说它是在捍卫一些边界，正是这些边界使得多数统治与少数权利结合在一起的制度变得可能。他们认为，无论是多数还是少数都不能为彼此划定权利，这乃是自明之理。宪法已经确定最高法院为二者之间的裁断者，如果反奴隶制的多数拒绝接受那种裁断，那它就是拒绝接受宪法。南方就是这样把从脱离联邦等同于捍卫宪法的。这也是林肯在就职演说的前面那段话中试图冲淡其危险性的观点。

林肯说，最高法院的任何既定判决都"可能出错"，这"显然可能"。使所有其他错误黯然失色的错误，乃是否认黑人具有白人应当尊重的任何权利。与此相一致，坦尼否认《宣言》关于人类平等的命题是当真的。坦尼在此是在径直否定历史[343]纪录，在此过程中，他是在把美国宪政从"自然法和自然上帝之法"这一基础转变到强者的权利这一基础上来。

林肯在就职演说中关于斯科特案（林肯并没有点名提到这个案件）的这段话的表述几乎没有争议。林肯完全知道，多数派无权决定少数派的权利。他已经宣称过，如果多数剥夺了少数宪法明文规定的权利，就会为革命提供理据。关于宗教信仰、言论等方面权利的第一修正案就是明文规定好了的。另一方面，在准州中拥有奴隶的权利则是从对宪法的解释中推导出来的，但这种解释却得不到它本身所诉诸的历史记录的支持。然而，坦尼把后一种权利与前一种权利置于同样的地位上，而前一种权利则是宪法中真真切切地列举了的。如果宪法多数可以被拒绝占据公职的资格，那么在此基础上任何政府都难以为继。

[25]我国有一部分人认为奴隶制是正确的，应当扩展，

> 而另一部分人则认为它是错误的，不应当扩展。这是唯一的实质性争议。宪法中的逃奴条款，以及禁止对外奴隶贸易的法律，两者在一个人民的道德观念不完全支持法律本身的社会里的执行情况，也许就像任何一条法律所能达到的一样好。在两种情况下，绝大多数人民都遵守刻板的法律义务，但每种情况下也有少数人违背。这个缺点我认为是不可能完全克服的，在把两个地区分开之后，情况将会比以前更糟。对外奴隶贸易现在禁止得不彻底，最后将在一个地区无限制地恢复；而逃亡奴隶目前在另一个地区仅仅交出一部分，将来则根本不交出来。

讨论斯科特案的那段话，明显只是处理法院有无权利就政府的政治部门的政策做出裁决的问题。林肯事实上先前已经处理了该案的主要问题，那时他谈到准州问题，说宪法没有明确回答这个问题，但人民必须要做出回答。现在，在没有严酷，也没有胆怯或鲁莽的情况下，他不动声色地把其他所有问题依系于其上的、地域派别之争的中心问题清楚界定出来了：一方相信奴隶制是正确的，另一方则认为它是错误的。他在这里没有说任何更多的东西以支持一种观点或贬低另一种观点。林肯在没有表露任何自以为是的情况下显示了不屈不挠的坚定性。从此开始一直到最后，林肯将会恳求他那些“愤愤不平的国民同胞”，要他们把自己的不平放在一边，以支持更大的善。在这些最后的段落中，面对奴隶制问题上的分歧，林肯的使命就是要以某种方式描绘出那种更大的善。

[344]林肯指出，分离只会把目前不满的理由放大。逃奴条款和禁止对外奴隶贸易的法律现在都得到了不完全的执行，就像“人民的道德观念不完全支持法律本身”时出现的情况那样。如果两个地区的分离变成既定事实，现在得到不完全执行的东

西就会完全得不到执行。林肯似乎是在假定，那时联邦中所有（或几乎所有）的蓄奴州都会加入成功的南部邦联，因为从南部邦联的蓄奴州逃到联邦的蓄奴州（或者反过来）的奴隶都完全会被交还回去。有些评论家还对林肯肯定对外奴隶贸易会恢复表示怀疑。诚然，南部邦联政府在内战期间取缔了对外奴隶贸易。但我们应当记得坦尼的意见，他说"黑人可以为了自己的利益被贬为奴，这是正当合法的"，尽管那时候在任何州或准州中都还没有任何合法的方式可以把自由黑人推入奴役之中。[76] 自 1808 年以来，也没有一种合法方式为了把黑人运往并卖到美国而可以在非洲对其施以奴役。同样应当牢记于心的是，当戴维斯政府取缔对外奴隶贸易的时候，它这样做是因为它拼命想得到欧洲政府的承认，因为欧洲政府自己已经禁止了非洲奴隶贸易。一个繁荣、和平和独立的南部邦联在史无前例地用奴隶劳动为世界提供大量棉花的过程中会如何行动，这是另一个问题。林肯警告世人那种邪恶的贸易有复兴的可能，这一点做得很出色。[77]

> [26]从自然条件来说，我们是不能分离的。我们既不能把各个地区各自搬开，也不能在它们之间筑起一堵不可逾越的墙。夫妻可以离婚，然后分道扬镳，互不往来；但我们国家的各部分却不可能这样做。他们不得不始终面对面；它们之间的交往，不管是友好的，还是敌意的，都必须继续进行下去。那么，有没有可能使那种交往在分离后比分

---

[76] 然而，有人可能会问，斯科特是否事实上并没有因为在伊利诺州居住而变成自由人。当他返回密苏里之后，他没有重新陷入奴役之中吗？

[77] 然而，人们应当记住，奴隶进口也存在经济上的阻碍因素。国内的奴隶"生产者"看待廉价进口物的方式与国内任何其他东西的生产者看待这类进口物的方式是一样的。

> 离前更加有利或更加令人满意呢？和外人订条约能比朋友间订法律更容易吗？外人之间执行条约能比朋友之间遵守法律更忠实吗？假定你们现在诉诸战争，你们总不能永远打下去；等到双方都遭受重大损失而任何一方都得不到好处以后，你们停战了，那时，以什么条件相互交往这类完全相同的老问题还会重新摆在你们面前。

在剩下来的那些段落中，支配性的主题与杰斐逊的就职演说一样，是作为团结基础的友爱问题。次一级的主题是革命权利，它不是作为对联邦的威胁，而是作为构造联邦的那种友爱的基础而提出来的。

[345]甚至《联邦党人文集》对引向团结的友谊的功用之表述，也没有像前述几段话表述得那么简洁明了或富有力度。林肯及其听众知道，欧洲国家被语言、宗教和族群性分裂开了，它们在若干世纪中一直陷于无休无止的战争，只享受了断断续续的和平。他们也知道，此前，人类任何一个重要地区都不曾有过美国人的好运：美国人在地理上远离旧大陆的敌意，他们获得了自然的慷慨好施，他们操共同的语言，而最关键的是，他们享有保护政治自由和宗教自由的共同制度。他们为什么不应当拥有一个共同政府，一个永远不向自己开战的政府呢？欧洲曾经耗费大量财富去支持君主制、贵族制、常备军和战争，这些财富为何不能转而用来增进平民自由而安宁的生活呢？人们几乎不需要反思就能意识到，为何法国人不是德国人、俄国人或英国人，但为什么当法国人、德国人和俄国人移民到美国之后，他们都与那些英国人的后裔同样成了美国人呢？

就像证明宪法多数是无政府或暴政的唯一替代物一样，林肯在论证这个问题时，具有准数学的特征。他把联邦的破裂比作离婚，但在前者当中，夫妻必须继续生活在一起。林肯让我们

注意到，婚姻是人类友爱最亲密的形式，同时他在别处又说过，婚姻必须与完全依赖于“激情吸引力”的“自由恋爱组合”区分开来。我们也想起青年讲堂演说，林肯在这次演说中论证说，激情维持了美国革命，但联邦需要在客观和冷峻的理性当中找到更为坚实的基础。[78]

林肯问道，是否外人签订或执行条约比朋友制定和执行法律要来得更为容易？这个问题用这种形式表达出来完全是修辞性的。朋友制定法律显然要容易一些。但是，那些已经疏远的人能够继续像朋友那样制定法律吗？林肯是在呼吁疏远的人们做出努力克服那种疏离。他是在指向一种低度但却有力的友谊形式，即基于功用的友谊。在这个例子中，它指的是共同利益，一方面是归还逃奴，另一方面是禁止对外奴隶贸易。对于这一论证，值得注意的是它没有假定任何一方在道德上更优越。林肯在这里并没有说出任何意味着弱化其终结奴隶制扩散的决心的东西，但我们必须记住，当他说这些话的时候，留在联邦的蓄奴州比脱离联邦的蓄奴州还要多一些。现在以及在即将到来的战争中，忠诚的蓄奴州的表现对反奴隶制事业成功的意义决不亚于对实现团结的意义。

刚刚问了外人签订条约是否比友人制定法律更为容易之后，林肯现在问，[346]试图通过战争解决分歧能对朋友或外人带来什么好处？他仍然没有假设任何优越性。事实上，他的观点在很大程度上与和平主义者一直以来的观点相同：战争并不解决问题。但林肯决非和平主义者。他曾清楚表明，如果另一方不发动战争，就决不会有战争。但他也清楚表明，如果战争发生，联邦将会保卫自己，同时，美国人民反对奴隶制扩散的决定只能由美国人民来推翻，推翻的方式与他当选总统的那些方式

---

[78] 参见第四章注释[25]。也可参见林肯，《文集》，第1卷，页115。

一样合乎宪法。

[27]这个国家连同它的一切机构，都属于居住在这片土地上的人民。一旦他们对现存的政府感到厌倦，他们便可行使自己的宪法权利去改革它，或行驶自己的革命权利去解散或推翻它。我当然知道这样的事实：许多尊贵的、爱国的公民切望修订我国的宪法。尽管我不提议进行修订，但我完全承认人民对整个事情的正当权利，可以根据宪法本身规定的两种方式中的任何一种来行使；而在目前形势下，我与其反对不如赞成给人民以公正机会来对此采取行动。

[28]我大胆补充一句：依我看，采取会议的方式比较可取，因为这样就可以让人民根据自己的意愿去修订宪法，而不是仅仅让人民去接受或拒绝别人提出的建议，这些人不是为此目的推选出来的，这些建议也可能并不恰恰是人民所愿意接受或拒绝的。我听说，一项修改宪法的提案已在国会获得通过（不过这项修正案我至今还未看到），其大意是，联邦政府永远不得干涉各州的内部制度，包括对应服劳役者规定的制度。为了避免对我的话产生误解，我改变不拟谈论任何具体修正案的初衷，特此声明：既然这样一项规定现在有可能列入宪法，我不反对使它成为明确的、不可改变的规定。

林肯区分了改革现存政府的宪法权利和解散或推翻它的革命权利。他不承认人们有解散或推翻现存政府的宪法权利。然而，这恰恰是分离各州所主张的权利，也解释了为什么它们会竭力通过大会的方式抹去他们对宪法的批准，这些大会在形式上

与它们曾用来批准该宪法的会议是一样的。林肯在这里没有批判把分离当作宪法权利的主张，因为他还没有放弃希望，即已经发生的分离将会证明是暂时的。然而，这个问题是他 1861 年 7 月 4 日对国会演说的核心，此时，萨姆特的战火已经燃起，内战已经爆发。

[347]对于革命权利，林肯极为真诚，他也必须如此，因为他的一切信念的核心就是《独立宣言》。《宣言》说，政府是为了保障造物主赋予我们的权利而建立起来的，“任何形式的政府在任何时候如果有害于这些目的，人民就有权利推翻或废除它”。1848 年，在就墨西哥战争在众议院发表的演说中，林肯谈到了德克萨斯与墨西哥之间处于争议中的边界问题。他说，这个边界不是由条约确定的，因为根本就不存在任何条约。德克萨斯及其边界是革命的结果。然后他接着说：

> 如果愿意并且有力量，则任何一地的任何人民都有权利揭竿而起摆脱现存政府，以建立一个更适合他们的新政府。这是最宝贵最神圣的权利，是我们希望而且相信会解放全世界的权利。这项权利也并不限于只有现存政府的全体人民才可以去行使。人民的任何一部分都可以在这些领土上进行革命性的变革，并将他们居于其上的领土据为己有，只要他们能够这样做。除此之外，人民中的任何一部分多数都可以进行革命，镇压那些与他们混居或与他们临近的、可能反对他们的活动的少数。我们自己革命中的托利派，正是这样的少数。不循旧路、不依旧法，而是同时在两个方面破旧立新，这是所有革命的特质。[79]

---

[79] 林肯，《在美国众议院的演说》，1848 年 1 月 12 日，载于《文集》，第 1 卷，页 438—439。

这段话被引为证据，以证明脱离联邦的南方拥有从联邦分离出去的革命权利，正如他们的祖先有权利从英国分离一样。也有人将之引为证据，说在林肯看来，意愿和力量构成了权利。

说分离各州和他们革命的祖先一样拥有相同的革命权利，这当然完全正确，原因很简单，所有地方的所有人总是拥有这一权利。但这也意味着，任何地方的任何人们都有镇压革命的权利，如果他们相信这场革命会危及自己的权利的话。北方人民完全有权利镇压南方的反叛，这场反叛在北方人看来极大地危害了他们在联邦政府之下享有的安全。

林肯 1848 年演说有广泛的背景，包括已经摆脱了欧洲殖民制度的拉美革命，他们的革命与北美人（或英裔美洲人）在他们之前所做的事情如出一辙。他们自己所掌握的纯粹意愿和力量，确实会为这样的革命提供一种非道德的正当性。但林肯把革命权利称为神圣的权利，这意味着它是《独立宣言》所说的由上帝所赋的权利，而且唯有在《宣言》的完整义理所规定的条件下才能得到正确行使。

[348]林肯所暗指的首先是墨西哥反对西班牙的革命。但是，当他说人民的任何一部分都能够并可以进行革命的时候，他指的是德克萨斯反对墨西哥的革命。而当他说革命者所构成的多数可以镇压与他们混居的少数时，他指的是德克萨斯人中的多数，他们镇压了忠于墨西哥政府的墨西哥人，就像美洲人中的多数镇压了（或驱逐了）忠于英国政府的托利派一样。

虽然林肯 1848 年演说是要攻击波尔克总统不正义和非法地发动了墨西哥战争，但它决没有质疑德克萨斯人独立的权利或他们根据宪法通过国会行动加入合众国的权利。林肯在别处把墨西哥政府说成是一个摇摆于暴政与无政府主义之间的政府，因而生活于该政府之下的任何一部分人肯定有权利获得一个更好的政府，只要他们有能力建立这样的政府的话。

所以，林肯既用墨西哥人或德克萨斯人为革命权利辩护，在1861年又否定分离权利，但是，这两者之间不存在任何矛盾。对于那个巅峰时刻来讲确实如此，理由有二。其一，南方并没有把脱离当作革命权利提出来，而是作为宪法权利提出来的。其二，与南方的要求相反，林肯审慎关注的乃是各州对于自己内部制度的专属控制权。这反映了他的信念，即这种控制直接影响到各蓄奴州自由居民的人身安全。因此，它不仅是宪法为他们保障的权利，而且一旦这种权利受到危害将会为革命提供理据。这就解释了林肯为何赞成用一项宪法修正案把现在"列入宪法的"规定弄得"明确、不可改变"。此中不存在对奴隶制的任何让步。坚持让地方控制内部制度，这是由作为实定法的宪法所要求的，同样也是《独立宣言》的自然法所要求的。

> [29]总统的一切权力来自人民，而人民并没有给予他任何权力去为各州的分离规定条件。人民本身如果愿意的话是可以这样做的，但是总统却不能做。他的职责是管理交在他手里的本届政府，并把它完好无缺地移交给他的下任。

我们必须牢牢记住革命的自然权利与作为实定法的宪法之间的区别，但认识到它们的连贯性同样重要。美洲人民从英国分离出来的权力源于自然法和自然上帝之法，同时也根据自然法和自然上帝之法的授权去建立新的[349]政府，国会领导了反对英国的战争，在战争过程中，国会是在代表十三个联合起来的殖民地而行动，由于这一事实，是国会建立了新的政府。后来，人民根据《邦联条例》建立更新的政府。然而，正如我们在第三章所讨论的那样，宪法制定者给人民提交一部全新的宪法时，越出了他们从《邦联条例》之下的国会中可能获得的任何权力界线。麦迪逊在《联邦党人文集》第43篇说得明白，制宪者的权力

完全源于“超验的自然法和自然上帝之法，这种法则宣称，社会的安全和幸福是所有政府都要为之努力的目标，也是所有政府都应为之做出牺牲的目标”。[30] 这种自然法等于是对革命权利的认可。因此，宪法完全跟我们国家的独立一样，是直接建立在革命权利之上的。

在就职演说的开头部分，林肯论述了为何自己当选是人民意志通过宪法所作的真实表达。林肯声称，他的当选一点也没有侵犯少数派的权利。简言之，在作为林肯政府基础的法律之外，没有任何更高的法律可以证明推翻或废除该政府的正当性。当林肯说自己的一切权力源于人民的时候，他的意思是说自己的一切权力都源于人民的原初权利。根据按照《独立宣言》原则制定的宪法，所有政治权力都是人民的委托，并受到那一委托的条件的限制。在整个战争期间，林肯都将竭尽全力在每一个场合证明，他所行使的权力无论看起来可能多么特别，却实实在在是通过宪法方式得自于人民的，而他从来没有行使源于他自己的任何意志或目的的权力。此时林肯仅仅告诉人民，他们如果愿意，就可以改变他的职位的职责。如果他们对他的职位提出不同指令，他会服从新的指令，但他自己不能推翻或废除人民的宪法指令。

> [30]对人民的至高的公正为什么不应当抱有坚定的信心呢？天下还有更好的或同样的希望吗？在我们目前的分歧中，难道各方不都是自以为是正确的吗？如果万国的全能统治者以他那永恒的真理和公正站在你们北部人一边，或者站在你们南部人一边，那么，在美国人民这一伟大法庭判决下，那种真理和公正必然会占上风。

---

[30] 参见第三章，注释[34]。

在第一次就职演说中的这个地方，我们开始听到第二次就职演说的重要主题。美国人民是笃信宗教的人民，他们的每一种思想和行动都预设了一位主宰世界的上帝的存在。[31]《独立宣言》以[350]签署者们的生命、财产和神圣的荣誉彼此相互共同保证而收尾。他们之所以这样做，是因为他们"坚定地相信神明的福佑"。当他们以绝对真诚诉诸"世界最高裁判者"裁定他们的意图正确时，他们对那种保护充满了信心。而神意似乎也确实保护了他们。在华盛顿后期的声明中，一以贯之的主题莫过于美国革命托了上帝的福佑。然而，上帝的支持表现在一场战争中，战争的胜利者们在捍卫《宣言》原则的过程中联合在一起。他们没有也不可能立即实现那些原则所作的承诺，但就那些原则本身而言，他们是确定无疑和团结一致的。现在，到了1861年，美国人民被这些原则分裂了。

林肯是在表达一种希望，即对神意的信念可能会和平解决分歧。我们知道，自人类历史上一个政府第一次由其死对头通过自由选举而被和平取代以来，到现在仅仅才60年。在洛克《政府论》下篇中，就像在《独立宣言》和整个西方政治传统中那样，"诉诸上天"就意味着诉诸武力。现在，林肯把诉求上天变成了诉诸耐心和和平。

这个国家中的一方相信奴隶制是正当的，另一方则相信它是错误的。林肯在这里显示出一种中立姿态，就像上帝在他争吵的孩子们中间可能采取的姿态一样。但林肯本人就是这场争论的主角。人民这个"伟大法庭"代表上帝的声音说话，但它不是已经通过把林肯选上台而做了判断吗？林肯在此吁求的判断更多不是关乎奴隶本身，而是关乎适应已经做出的判断的方法。

---

[31] 《邦联条例》第十三条最后一段话是这样开始的："吾等仰承天意，分别代表各州议会参与邦联议会……"《美国史文献》，页115。

除了放弃选举本身的原则，他已经做出了所有可能想象的让步。那条原则就是上帝自己的真理，无人可以请求神意来放弃它。

然而，那些准备为奴隶制而战的人，上帝的声音没有软化他们的心，其心肠之硬，不逊于旧时的法老。而那些虔信上帝的人也不会从加给他们的严峻责任当中获得解脱。上帝的永恒真理与公正确实最终会通过美国人民的判断占据上风，但它只有经过一场宏大内战的痛苦才会如此。林肯在战争前夕的希望表白现在可能显得有些乌托邦，但在林肯那里，决没有错误的乐观。如果战争到来，他和整个国家的良心都要求，任何可能的和平途径，他们都考虑过了。

> [31]按照我们在其治理下的政府的体制，美国人民明智地只给他们的公仆极小胡作非为的权力，并且同样明智地只隔开很短一段时间就把那点极小的权力收回。

> [351][32]只要人民保有他们的美德和警惕，就没有一个行政首脑能在短短四年任期内用最恶劣或不正当的手段来极其严重地伤害政府。

这两段简短的话扩展了“美国人民这个伟大法庭”的含义。体现在宪法当中的人民智慧只给总统托付了有限权力，而且是有限的时间。只要人民保有其美德和警惕，任何极端的邪恶或愚蠢都不能造成大的破坏。林肯要让人们相信，宪法可以有效限制来自他自己的邪恶性中的任何可能破坏。更有讽刺意味的是这样一个事实：正如斯蒂芬斯在对佐治亚议会所作的反对分离演说中指出的，如果南方各州保留他们在参议院中的席位，那么如果得不到民主党控制的参议院的同意，林肯就不可能任命任何一个内阁成员。然而，无法更改的更大政治事实是，林肯的

当选标志着奴隶制扩散之终结的开端，而似乎没有任何东西可以让分离各州接受这一结局。

> [33] 同胞们，请你们大家把这整个问题冷静地、好好地想上一想吧。慢慢来是不会丧失什么宝贵东西的。如果你们当中哪一个人有一个目标，这个目标十万火急，促使你采取在平常情况下决不会贸然采取的措施，那么，假使慢慢来，这个目标就落了空。你们当中心怀不满的人仍然有着原封未动的老的宪法，在要害问题上，仍然有着你们自己根据宪法制定的法律，而新政府即使想的话，也不会立刻有权力来改变这两者。即使承认你们愤愤不满的人在争执中是正确的一方，也没有充分理由可以鲁莽行动。理智、爱国心、基督教教义，还有坚决依靠从未抛弃过这块得天独厚的土地的上帝，这些就足以最好地解决我们目前的一切困难。

宪法是一个复杂的机体，它对在管理过程中必须通力合作的各个部门进行分权制衡。宪法之所以这样做，是因为人民——据说人民之声就是上帝之声——并不是一个铁板一块的整体或者仅仅是众多的人而已。人民批准宪法，宪法带给人民规范，正是因为这样，宪法改造了人民。林肯希望宪法的协商过程能以某种方式让现在如此尖锐的冲突意见形成共识。整个就职演说成了对如下事实的证明，即根本不存在任何迫在眉睫的危险可以贸然采取行动，其实根本就没有任何这样的危险。

但贸然行动已经发生了。分离过程几乎从林肯当选的那一刻起就开始了。分离意味着抛弃[352]宪法的协商程序，虽然分离分子声称抛弃这一程序是为了捍卫宪法。林肯在这里所说的话与就职演说前面的观点——“联邦不可解散”——是一致的。和平仍有可能，基于这一假设，林肯将诉诸宪法程序，分离各州

仍可自由参加这一程序。事实上，我们已经看到，为了确信他们在宪法之下的安全，他们所需的全部东西仅仅是恢复自己在参议院的席位。

林肯呼吁用“理智、爱国心、基督教教义”以及“坚决依靠”上帝去“最好地”解决目前的困难。林肯常常以无与伦比的恰当措词援引经文，但他很少直接提到基督教教义，而这是其中的一次。虽然有一两次提到“救世主”，但他从来没有（就我们所知）说出耶稣基督的名字。而且他自己从来没有表白自己信仰基督教（或其他宗教）。[82] 部分因为他与任何宗派性宗教认同之间存在距离，因此林肯已经变成了美国宗教命运最重要的阐释者，这一点毋庸置疑。每一个教会或犹太教堂都可以把他当作自己人，因为他几乎从未说过与这种假设不一致的任何一句话。林肯不属于任何一派，他属于所有人。出于这些原因，他在这里提到基督教就特别引人注目。

林肯为何同时谈到基督教和依靠上帝？在这种语境下，后者指的是“美国人民这个伟大法庭”，前者涉及的是这样一个事实，即绝大多数美国人民都是基督教徒。凭借宗教信仰自由的惠助，美国人在神学上的分歧不是政治上疏离的原因。宪法之下的宗教自由对各个教会都有益处，它让所有人因为对宪法的支持而团结在一起。林肯知道，教会本身已经开始沿着宗派路线发生分裂，但他仍然希望基督教的教友情谊会促进和解。

林肯在这里谈到基督教还有另一个理由，那就是因为他不想在这个时候提及《独立宣言》。《宣言》义理在这场危机中已经成了分裂之因，这在很大程度上和基督教教义曾经是欧洲宗教战争的分裂之因是一回事。然而正如我们在第二章结束时所看

---

[82] 我们所想到的包括他的演说和信函。有些人声称，在私下谈话中他承认他相信正统的基督教关于基督的信念，但这些事情仍未得到验证。

到的，对林肯来讲，使徒们的道德和政治教导在美国建国中得到了启示般的实现。

在1850年代的所有演说当中，林肯都在完全非宗派性的基督教背景下援引《宣言》。一个值得注意的例子是下面这段话，它取自他1858年8月在伊利诺所作的一次演说。在林肯看来，体现在《宣言》中的国父们的学说，

> [353]是他们对宇宙秩序的庄严解释，是他们对造物主为造物所立正义的崇高、智慧而高贵的理解。……在他们开明的信念中，没有哪一个带有神的肖像和外表特征的东西，是被送到这个世界上让同伴们践踏、贬低或愚弄的。国父们所指的不仅包括那时在世的整个人类，而且向前推进到最遥远的后代人。他们悬起了指路明灯去引导自己的子子孙孙，并引导未来时代要居于这个地球上的人。作为明智的政治家，国父们知道繁荣会养成暴君，因此才确立了这些重大的不言自明的真理，在遥远的未来，当某个人、某个派别、某种利益想要建立新的学说，即唯有富人或唯有白人才享有生命、自由和追求幸福的权利，此时他们的后代可以再次仰望《独立宣言》并鼓起勇气继续父辈所开启的斗争行动，以便真理、正义、慈悲以及一切人类美德和基督教美德不会从大地上消失；以便此后无人胆敢限制自由殿堂立于其上的那些重大原则。⊗

国父们在此所扮演的是造物主对造物所命正义的传道者，其角色丝毫不逊于福音书中的那些传道者。正如《宣言》义理源

⊗ 林肯，《在伊利诺州莱维斯顿的演说》，1858年8月17日，载于《文集》，第2卷，页546—547。

出金律("因为我不愿做奴隶,所以我也不愿做主人"),金律也隐含在《宣言》当中。认为只有某些阶级的人应当享有整个人类大家庭生而具有的权利,这是对自然法的否定,也是对神圣法的否定。"人类美德和基督教美德"不仅互相一致,而且它们就是一回事。就像林肯一样,我们也知道,奴隶制捍卫者在"对迦南的诅咒"中为自己的立场找到一种源于圣经的正当性。而林肯在"我们想要别人怎样待我们,我们就怎样待别人"这一命题中找到了完全相反的东西,这是他们之间分歧的标尺。[34]

> [34] 内战这一重大问题的决定权,是掌握在你们——我的愤愤不满的同胞们手里,而不是在我手里。政府将不会攻击你们。只要你们自己不作侵略者,冲突必可避免。你们没有向上帝发过摧毁政府的誓言,而我则将有"保存、维护和捍卫政府"的最庄严的誓言。

林肯再次确证,只要其他人不发动战争,就不会有战争。他不会谈到"分离",因为他否定在宪法上可能这样做。[354]对于那些自认为已经成为另一个国家公民的人,林肯坚持称他们为"愤愤不满的同胞们"。他说自己会向上帝发誓,"保存、维护和捍卫宪法",虽然他们没有发过不摧毁联邦的誓言——尽管已经实施的南部邦联宪法要求自己的总统发出同样的誓言,并要求自己的所有其他官员发出类似誓言。当然,如果分离在法律上不可能,那么基于分离的誓言在法律上也就不可能。

对于放弃宪法和联邦的任何要求,林肯一直坚决拒绝。对于以那些要求之名首先动用武力,他同样坚决拒绝。林肯就职

---

[34] 林肯所引用的旧约文本是《创世纪》三章 19 节:"你必汗流满面才得糊口"。我们回头还会再讨论它。

演说的两难在于，它要同时承诺和平解决危机并保存联邦。林肯必须在锡拉岩礁和卡律布迪斯漩涡(Scylla and Charybdis)之间驾驶他的航船([译按]锡拉岩礁被希腊神话喻为一个吞吃水手的女妖，而卡律布迪斯漩涡则被希腊神话喻为一个吞噬船只的海怪。处在两者之间，意味着进退维谷)。在未来几周中，可能发生的最坏的情况就是，查尔斯顿当局邀请萨姆特守军在他们希望的时间内留作自己的客人，并为之提供全部需要。随着时间推移，随着两个政府并立存在下去，林肯想不默认和平分裂都变得极端困难，如果说并非不可能的话。然而，这种推理倒是亲奴隶制南方的政治头脑所没有想过的。正如林肯在《库珀学会演说》中所说，只要不接受奴隶制的道德正当性，就不可能让他们平息下来。除了他们能够接受道格拉斯在1860年选举中的领导地位之外，他们也必然要求承认他们在查尔斯顿港的主权。

> [35]我恨不能永远说下去。我们不是敌人而是朋友。我们一定不要成为敌人。虽然目前的情绪可能有些紧张，但一定不要使我们之间亲密情谊的纽带破裂。记忆的神秘琴弦，从每一个战场和每一个爱国者的坟墓延伸到这片广阔国土上的每一颗跳动着的心和每一个家庭，它们一定会再一次被触动，它们一旦被我们天性中更善良的性灵所触动，必将高奏出联邦的大合唱。

这样的结语，如果再补加评论，就是画蛇添足了。正如《葛底斯堡演说》一样，林肯在此试图唤起听众的虔诚之心，也试图唤起我们的虔诚之心。

在整个1850年代，通过解释《独立宣言》，林肯把“父辈们”的联邦从一个由血统延续的联邦转换成了一个用信念凝成的联邦，就像耶稣对古代以色列所做的那样。和耶稣本人一样，亚伯

拉罕、以撒和雅阁不仅成了他们嫡传后裔的祖先，而且成了每一个接受耶稣教义的人的祖先。同样，那些本人或其祖先自美国革命以来来到美国的人，并不是靠血统与革命时期的人联系在一起的。但是，林肯说，如果[355]他们发现那些人曾说过，“我们认为这些真理是不言而喻的：人人生而平等”，而且发现这一断言是他们的“一切道德原则之父”，那么他们就明白了自己拥有同样的遗产，“他们有权要求承认他们同那些写《宣言》的人是血缘关系，骨肉之情，而事实正是如此”。[85]

林肯在此诉诸每一种总是把那些感受到血缘关系的人们联结在一起的情感。这当然是爱国主义的最初义涵，政治生活的变化经历一代又一代，这种义涵却经久不衰。战场、爱国者的坟墓、心灵和家庭，凡此种种，都让人想起古老的城邦和祖先的家神，它们就像活的神灵居住在每一个家庭当中。古时候，当一个人出发为城邦而战，他相信自己不仅是在为保卫生者而战，而且也是在为保卫祖先与后人之间的亲密关系而战。事实上，正是已死者与未生者的这种亲密关系构成了公民身份的鲜活实质。林肯能够仍然向愤愤不满的同胞们发出呼吁，是因为他怀有这样一种希望：对共同遗产的记忆将会证实，我们天性中有比那些驱使分离的东西“更善良的性灵”。

但林肯的呼吁不会成功。这种呼吁意味着，不仅法国人、德国人、爱尔兰人和挪威人属于人类大家庭，而且黑人也是如此。从而，圣经的另一段话证实了对那个事件的预言：

> 你们不要想，我来是叫地上太平；我来并不是叫地上太平，乃是叫地上动刀兵。因为我来是叫人与父亲生疏，女儿

---

[85] 参见第二章，注释[122]。

与母亲生疏，媳妇与婆婆生疏。人的仇敌就是自己家里的人。㊸

于是，内战来了。

㊸ 《马太福音》十章 34—36 节。

第六章
1861年7月4日:林肯阐释为何必须保存联邦

[357]1861年4月12日,查尔斯顿港的南部邦联炮兵向萨姆特联邦驻军开火。4月14日,联邦驻军投降。4月15日,林肯发布通告,征召各州七万五千名民兵入伍。4月19日,林肯宣告封锁当时反叛的7个州,并召集国会在7月4日召开特别会议。4月27日,林肯进一步封锁弗吉尼亚州和北卡罗莱纳州。林肯还暂时终止了马里兰州的人身保护令。从北方经巴尔的摩向前进发以缓解首都安全压力的军队,受到南部邦联同情者的袭击。士兵和平民均有死亡,这是战争中第一次出现暴力死亡。

林肯在就职演说中曾经宣布,政府不会首先动武。然而,他没有宣布,如果政府遭到袭击,它会做出何种反应。虽然林肯曾宣称联邦是永久的和不可解散的,但他所宣布的是法律,而不是事实。联邦政府已经建立,林肯会采取何种措施让事实与法律保持一致,这个问题他没有讲过。已经明朗的是,林肯对于总统的宪法角色,在观念上与其前任完全不同。林肯的就职演说没有任何暗示说,除非自己收到国会指示,否则就不能行动。事实上,7月4日,正是国会从总统那里收到了指令,总统要求他们通过立法批准他业已采取的行动。林肯选择7月4日召集国会

特别会议，显然有重大的象征意义。但萨姆特事件之后，他把那个会议推迟了将近三个月，这意味着当国会召开之后就让它面对既定事实。曾经让布坎南烦恼不已，而林肯本人在就职演说中有意悬搁的所有理论困境和不确定性，都由国会召开之前的行动解决了。

林肯对攻击萨姆特所作反应，就像这次攻击本身一样令人震惊。这里决没有哈姆雷特式的犹豫不决。在当选以来的几个月中，分离分子用言行控制了[358]场面。他们是在没有确定迹象表明联邦政府将在自身之内找到合宪自卫手段的情况下这样做的。事实上，布坎南曾经说过，这样的手段根本不存在。林肯暗示过有这样的手段，因为他表达过一种希望，即和解将使寻找这种手段不再必要。现在林肯清楚表明，由于宪法要求总统捍卫宪法，他将把自己认为为实现这一目标所不可或缺的任何手段都当作是合宪的。他很快连续发布了一系列命令，他们开始组建军队，以首先保卫首都和政府，然后平息叛乱。从炮击萨姆特一直到李将军投降，只要林肯认为有义务履行宪法规定的誓言，无论做什么林肯都在所不惜，在做这些事情时，林肯从未有过丝毫犹豫。

林肯把美国人民称为自己的“主人”，而且只听从他们。他从来没有把“人民”与官员群体、国会或公共舆论机构中的支持者们相混同，这些人提高声音以引起他的注意，他们认为林肯太宽厚或太严酷、动作太慢或太快。尽管没有民意调查，但林肯对广大公民关于事态发展的想法比现今任何政治家都更了如指掌。而且他的行动总能把握时机。如果林肯在行动时犹犹豫豫，那是为了寻找时机，以确保最明智的行动路线。虽然在了解人民会支持何种措施以及何时会予以支持方面，林肯证明自己无与匹敌，但他对最终结果的最大贡献乃在于这样一种能力：告诉人们战争的目的，并说服那些做出可怕牺牲的人相信，他们的

牺牲值得付出。

如果说萨姆特事件对林肯来说代表着第一次行动时机，那么1861年7月4日则是他解释行动理由的第一个重大时机，他要在这里对自己已经做的事情，对为了挽救联邦及其所代表的事业而可能变得必要的任何其他行动提出正当理据。

为了理解过去，我们有必要努力根据那些身历历史的人的看法去看待过去。今天没有任何人能够比林肯更好地讲述就任时所面对的那些事实：①“我们发现，除了邮政部门之外，联邦政府的所有职能在南卡罗莱纳、佐治亚、阿拉巴马、密西西比、路易斯安娜和佛罗里达这几个州完全停止了”。在那些州里，所有联邦财产，“动产和不动产，已全被强占，并用以公然和现政府对抗”。仅见的例外是“[359]佛罗里达海岸边及其附近的皮肯斯、泰勒和杰斐逊要塞，以及南卡罗莱纳查尔斯顿港的萨姆特要塞”。

> 位于这些州中或在其附近的一些尚在联邦政府手中的要塞，现在不是已被包围，便是已受到临战状况的威胁，尤其是萨姆特要塞。……原属联邦政府的很大一部分滑膛枪和来复枪不知怎么会流入这些州中，现在都被抢去用以反对政府。积存在那些州内的国库收入也全都为了同一目的被攫取一空。海军舰只全散泊于远海水域，只剩下极少一部分还能与政府取得联系。联邦陆军和海军军官大量辞职；他们当中又有很大一部分转而拿起武器来反对政府。

① 除非另外注明，本章所有林肯引文都出自1861年7月4日他在国会特别会议期间对国会发表的演说。该演说载于《文集》，第4卷，页421—441。在这次演说中，我们可以看到，如果林肯一直活下来并著述内战，就像丘吉尔著述二战一样，那么这位伟大的政治历史人物可能会是什么样子。

> 与此同时，也和这一切直接相关，到处已公开分裂联邦的目标。为了这一目的，所有这些州，各自都通过一项法令，宣布自己从此脱离全国联邦。这些州已正式公告，将组建联合政府；而且这个非法组织，已经以各州联盟的名义，在争取外国的承认、援助和干预。

我们在此先打住，只是为了注意一下林肯以更低格的形式使用的是“联合”(combined)这个词。从开始到最后，他都认为脱离联邦不合法，因此所有基于脱离基础上的行动都是不合法的。

接下来林肯回顾了自己的就职演说，以此陈述迄今为止他的政策。

> 事情既已发展到这种地步，无可怀疑，只要可能，尽全力阻止这一意在毁掉联邦的企图得以实现，乃是新一届政府迫在眉睫的职责，为此目的，选择并决定采取某种对策自属责无旁贷。其实我们已经做出了选择，而且在我的就职演说中已曾公开宣布了。我们选定的政策是，在使尽一切和平手段之前，绝不使用强硬的手段。它只是要求保有尚未被从政府手中夺走的公共地方和财产，以及继续征收税款；至于其他问题，则依赖时间、协商和投票来解决。该演说还承诺，对那些反抗政府的人，也还由政府出资保证他们的邮路畅通；它还一再保证，决不扰乱任何地方人民的生活，或干扰他们的任何权利。在这种情况下，凡一个总统按照宪法或按照情理可以做到的一切，莫不尽力克制，没有这些，也可以相信政府能维持其地位。

当联邦敌人在肆无忌惮地进行战争准备，并把落入他们手

中的联邦军需品和钱财全部没收的时候，联邦一方却还没有任何类似准备。②

> [360]3月5日(现总统正式视事的第一天)，驻守萨姆特的安德森少校写的一封信……被转交到总统手中。信中表达了写信人的行家意见，他说，既然已不可能派进增援部队在他离职前赶到，要想守住此要塞，就要有一定数量的给养供应，再有不超过两万人的训练有素的兵力驻守才行。……[但是]目前政府手中根本没有这么大一支兵力，也无力临时招募和筹建这么一支队伍，在要塞里的给养耗尽之前赶到。从纯军事观点来看，在这种情况下，政府的责任便只剩下使守军安全地撤出该要塞了。
>
> 然而，也有人认为，在现在这种情况下，就这样随便放弃那个阵地，其后果将不堪设想；我们认为这样做是出于必需，但别的人却不一定能充分理解；而许多人都会把这理解为蓄意采取的政策的一部分；这样，在国内将会使联邦的朋友们感到灰心，而更增加敌对势力的气焰，甚至大大有助于他们在国外得到承认；总之，那样做将会带来我们国家的最终毁灭。这是决不能容许的。

林肯接着说，政府作了努力去增援皮肯斯要塞，以便让萨姆特的撤退显得乃是出于军事上的必需，而非故意为之。但是，载

---

② 有一个关于二战的杜撰的传说，它说的是，当丘吉尔1940年6月4日完成其"我们将在海滩上作战"的演说之后，他把手放在麦克风上说，"我们还将用啤酒瓶砸他们的头，因为我们只有这些东西"。当林肯就任时，南部邦联与联邦政府之间军事准备和力量方面的不均衡可以和丘吉尔当首相以后希特勒政府与丘吉尔政府之间的状况进行比较。把他们的前任，即布坎南和张伯伦进行对比也有合理之处。

运援军的船舰指挥官“根据前任政府的一个部分休战命令……拒绝送部队上岸”。结果，萨姆特的危机在皮肯斯的困境克服之前很久就来到了。下面是林肯的总结：

> 他们[袭击萨姆特的人]明知道，本届政府希望把驻军留在要塞里，不是为了去攻击他们，而仅仅是为了表面上占有这个要塞，从而防止联邦立即实际解体——同时，如上文所说明的，相信应该让时间、协商和投票箱来最后解决问题。而他们攻打和占领要塞却是为了一个正好相反的目的——把表面上的联邦当局赶走，从而迫使联邦立即解体。本总统清楚知道这是他们的目的，他在就职演说中已经对他们说过，“只要你们自己不作侵略者，冲突必可避免”，后来他就煞费苦心地不只使这句话有效，而且还使事情摆脱狡猾的诡辩力量的影响，使外界不至于对它产生误解。由于萨姆特要塞事件及其周边环境，这一点是做到了。就在这个当口，反对政府的人们挑起了武装冲突。他们眼前没有、也不会有一门炮对他们回击，除非就是要塞里有限的几门炮，这些炮还是好几年前送往那个港口去保护他们自己的，现在仍旧准备给予他们合法保护。他们的这种行为——其他一切行为不算——已经把一个明白无误的问题强加给这个国家：“要么立即解体，要么流血”。

[361]试图通过评论把林肯对事件——它们在对萨姆特的攻击中达到高峰——的叙述弄得更平实易懂，这是不可能的。林肯接下来提出了他对联邦事业，同时也是人类事业的许多无与伦比的辩白中的第一种。

> 这个问题牵涉到的不仅仅是联邦这些州的命运。它向

> 整个人类大家庭提出了一个问题：一个宪政共和国或民主国……到底能不能够抵挡住它自己内部的敌人而维护领土完整。它提出一个问题：心怀不满的人（他们人数少得无论如何不能根据基本法来掌握政权）到底能不能够总是用这个借口，或其他借口，或蛮横地根本不用任何借口来推翻他们的政府，从而实际上结束地球上的自由政体。

此时林肯提出了我们用以开启本书的那个问题："难道在一切共和国中都有这种先天性的致命弱点吗？难道一个政府要么就必须强大到限制自己人民的权利，要么就必须弱小到不能维持自己的生存吗？"他得出结论说，"没有其他选择，只好动用政府的军事力量，用武力来抵抗推翻政府的武力，用武力来保卫政府"。我们记得，杰斐逊在就职演说中也曾面临这样的挑战，即一个共和政府可能太过软弱而不足以维持自己的生存。他得出结论说，共和政府是"人世间最强有力的政府"，其中，"人人都会在法律的号召下诉诸法律标准，同时把侵犯公共秩序当作与自己的利益相关的事情"。③ 但对杰斐逊来讲还只是"理论性的和想象性的"东西，对于林肯来说就完全是实践性的和现实性的了。杰斐逊当选得到了自己政敌的接受，而林肯的当选则不然。林肯必须检验杰斐逊的观点，即人民会听从他们政府的要求。

读者应不会忽视，我们在此已经谈到了《葛底斯堡演说》的几乎所有主题。在整个 7 月 4 日的演说中，林肯都会重申，决不容许"心怀不满的人"毁掉一个他们不能通过政治程序来控制的政府。现在几乎没有明确谈到关于奴隶制的任何东西，所谈的乃是"牵涉到整个人类大家庭……的问题"。共和政府是否必须在无政府与暴政之间摇摆的问题，这个在就职演说中得到如此

---

③ 参见第一章，注释⑱。

彻底确定的问题，现在从理论层面走向了实践层面。

在7月4日演说中接下来的五段话（总共是40段）中，林肯描述了各州对其号召诉诸武力的反应。除了特拉华，没有任何来自蓄奴州的军队。对于弗吉尼亚的背叛在演说中作了较为详细的描述，同样，他也描述了该州的忠诚地区，这一地区后来变成了西弗吉尼亚，而在林肯看来，它就是弗吉尼亚。他还讨论了[362]边界蓄奴州的忠诚问题。其中有一些州会奉行“武装中立”政策。这“会束缚联邦人民的手脚，而他们自己却可以为所欲为地为叛军转运给养……这将为分裂分子做一件在所有事情当中他们最最盼望的事——供应充分，而且自己不费吹灰之力达到使联邦分裂的目的”。1861年的林肯，就像1940年的丘吉尔一样，不会接受一种提供如下幻觉的“妥协”，即幻想回避在屈从奴隶制或为自由而战之间做出选择的严酷现实。

林肯谈到了他另外的号召，即征召志愿军，还有“大量补充常备陆海军”：

> 这些措施，无论严格说来是否合法，都已在看来是在民众要求和公共紧迫性的情况下，大胆执行了；从那时到现在，我们都相信国会必会立即予以批准。我们相信所有这一切没有一项是超出国会宪法职能之外的。

但总统可以做任何没有超出国会能力范围的事情吗？在“民众要求”和“公共紧迫性”的结合当中找到的理由，看起来正好构成了林肯在青年讲堂演说中警告过的凯撒主义的本质。然而，一切都取决于这种结合是否是由“凯撒”本人所导致的，或者这是否是他本人感到遗憾但却无法逃避的环境的结果。布坎南把面对危机的所有责任都放到国会身上。林肯将把“批准”自己已经采取的措施的责任放在国会身上。

我们必须不断提醒自己注意林肯的问题，即共和政府是否必然“要么就必须强大到限制自己人民的权利，要么就必须弱小到不能维持自己的生存”。对林肯来讲，答案肯定是一个彻底的“不”字。然而，它将意味着，在实践中要提出这个答案，他将不时受到谴责，要么说他太强势，要么说他太软弱。

> 在第一个征召民兵令发出之后不久，我曾认为有责任授权战区指挥官，在适当情况下，根据自己的判断，中止人身保护令所规定的特权；换句话说，他可以在不依照正常的法律程序与形式的情况下，逮捕和扣押他认为可能会损害公共安全的人。这一授权的范围一直都严格加以控制。然而，按照这授权令而进行的活动的合法性和合理性却一直遭到质疑；现在举国关注的是，一个人既然宣誓“确保法律得到忠实执行”，他自己便不应当违犯法律。当然，在这个授权令发出之前，已经考虑过权限和合理性问题。要求必须忠实执行的法律，在全国将近三分之一的州遭到抵制，无法执行。尽管非常清楚，为了便于采用执行法律的必要手段，对某一项有关公民自由的极为敏感的[363]法律——实际上从中得益更多的是罪犯而不是无辜者——须做极为有限的触犯，难道我们必须宁使全部法律最终都遭践踏，也一定不能那样做吗？说得更清楚一点，难道我们由于担心某一项法律遭到违犯，我们却愿意让*该法律以外*的全部法律都遭到破坏，从而使政府本身也土崩瓦解吗？即便在这种情况下，当我们明明知道触犯某一项法律便可以保住政府的时候，我们却听任政府被人推翻，那能说是遵守了就职时的誓言吗？

我们在此碰到了对林肯所谈问题的第一次重要检验，即在

所有共和国中是否存在那种“天生的致命弱点”。在目前的例子中，林肯是在证明他的政府的力量。但他很慎重，他想要证明那种力量与法治一致，它不是破坏宪法自由权的借口。

我们首先要注意的是，林肯假定共和国天生具有自我保存的权利，这与其他政府形式完全一样。甚至共和国具有自我保存的权利更为正当，这是因为，与其他政府形式不同，共和国植根于每个公民自我保存这一平等的自然权利。我们一再看到，从人人平等的原始真理中形成的社会契约，把执行自然权利以捍卫每一个人的生命和自由的事情交给了政府。正如在自然状态中，自我保存法则允许个人所做的事情没有明确限制一样，政府在代表那些委托它关照生命的人而行动时所可以做的事情，也不可能有任何明确限制。

林肯发现政治的自我保存权利正式出现在宪法第二条第一款所规定的总统誓言中，在那里，总统被要求“维持、保护和捍卫”宪法，还有就是出现在第三款的一条进一步指令中，即总统要“确保法律得到忠实地执行”。这些文本，再加上战事法律赋予他作为战时总司令的一些东西，将会成为林肯的绝对宪法权力的根源。然而，它是宪法上的权力，这一点怎么强调都不为过。我们将会看到，在引出这种权力的特殊环境框架内，它并不因为是绝对的，所以就要少一些宪法约束。

正如亚里士多德所解释的那样，如果出现了一些情况，其中法律的字面意思有违于立法者的意图，那么立法意图要优先于字面意思。这一点是所有成文法的自明前提。林肯在这里以欧几里德式的明晰诠释了这一前提。当然，林肯的敌人和联邦的敌人会用各种借口来指责他目无法律。在眼下这个例子中，就是指林肯对人身保护令的中止。林肯对这一指责进行反驳的答案包括两个部分。第一部分是，[364]即便他像他们所指责的那样违犯了这一部特殊法律，他也可以为之辩护。在第二部分，他

否认自己违犯了这部法律。

假定宪法的字面意思禁止林肯中止人身保护法令，但同样正确的是，那种字面含义也要求他确保所有法律得到忠实执行。但在三分之一的州，他却不能执行任何法律。而且叛乱的蔓延将会妨碍他做出某些或全部努力去履行宪法的要求。为阻止叛乱成功，中止人身保护令是一种必不可少的手段。一部法律的失败难道不是肯定比所有法律的失败要强一些吗？难道林肯不是以数学上的确定性证明了这一点吗？

虽然有了这一证据，林肯接下来开始证明，在中止人身保护令问题上，他事实上没有违犯宪法规定。

> 宪法中关于"人身保护令的特权，除了在叛乱或受到侵略的情况下，为了公共安全确属必需，不得中止"的规定，实际是等于规定——就是规定——这一特权，在出现叛乱或受到侵略的情况下，为了公共安全确属必需时，便可以中止这一特权。现已判定我们国家已出现叛乱，公共安全确实需要按我们授权的那样，应使那一特权有限制地中止。现在又有人硬说，判定是否出现叛乱的权限在于国会，而不在于政府首脑。但对于哪个机构或谁去行使这种权力，宪法本身并未明文规定；但宪法既然明确说到，为了应付危险的紧急情况，我们可以相信宪法制定者的意图，在任何情况下也绝不可能是，且先让危险自行发展下去，等国会召集会议之后再说；且不论在这种情况下，叛乱可能根本就不容许召开会议。

确实，处理人身保护令的条款在罗列国会权力的第一条当中，而不是在涉及行政机关的第二条当中。但林肯已经表明，在把宪法任何一条规定放在与其他规定——它看起来可能与这些

规定相互冲突——的关系中来解释的时候，宪法的主导性目的——它不同于工具性目的——必须对宪法解释提供指南。中止人身保护令的规定放在宪法当中是要让政府能够在出现叛乱的情况下保障公共安全，除此之外，很难说有什么问题。这条法令被放在宪法中的什么地方完全从属于它为何要被放在那里。林肯对人身保护令的中止因此是合法的。回答完毕。

上述论证无论本身多么具有决定性，它都建立在[365]确实存在叛乱这一假定之上。但"叛乱分子"否认这一点。他们遵循卡尔霍恩的学说，相信分离是一种根据宪法而来的权利，他们脱离联邦的行动是合法的。因此，他们相信，南部邦联是合法政府，它有资格获得合众国和所有其他外国政府的承认。出于这一理由，他们以及联邦中支持他们的人相信，林肯对人身保护令的中止，就像萨姆特事件之后他的所有其他行动一样，本身就不合法。

在就职演说中，林肯已经宣称，分离的本质就是"无政府主义"。多数派是根据宪法规则形成的，并谨慎地尊重得到明确界定的少数派权利，这样的多数派乃是"自由人民唯一真实的统治者"。林肯说，谁要是排斥这一点，他就只留下"无政府或专制"这两种替代品了。然而，这种观点背后的东西却是这样一种假定，即宪法是"全国政府的根本法"。确实，在就职演说中，林肯简要考虑过一种可能性，即"合众国不是一个严格意义上的政府"，而只不过是"建立在契约性质上的各州联合体"。在诉诸契约法则时，林肯说，即便在这种情况下也不可能有一种脱离权利，因为契约可以被其中一方所违背，但却只能为所有各方合法地废除。这种论证足以用来断定联邦在法律上的永久性。但它尚不足以证明分离即是叛乱这一断言。如果今天美国单方面从"纯粹建立在契约性质上的各国联合体"——比如联合国——中

退出来，这可能是违犯国际法的，但美国人不会因此就成为反对联合国权威的“叛乱分子”。美国公民对美国法律的基本义务仍将保持不变。原因在于，今天的美国（要感谢林肯！）是一个主权国家，而联合国却不是。叛乱和叛国的本质在于拿起武器反对一个人的合法统治。《独立宣言》为了证明英国国王和议会有过暴虐行动，它证明说，根据自然法和自然上帝之法，他们已经丧失了他们对于各殖民地的合法权威。在诉诸自然法的时候，国父们诉诸革命权利，在可能的情况下，这种权利是对暴政的正当补救措施。但是，1861 年的分离分子否认自己是在诉诸革命权利。他们之所以否认这一点，是因为他们否认合众国曾经有过林肯所主张的作为“全国政府”的那种最高权威。

根据戴维斯和斯蒂芬斯忠实遵循的卡尔霍恩学说，当十三个殖民地 1776 年独立于英国的时候，它们各自变成了独立自主的州，各州就像独立于英国王室一样彼此独立。同样根据这一学说，无论是[366]《邦联条例》还是宪法，都没有破坏这种源自最初独立行动的主权。因此对于 1861 年的分离主义者来说，他们合法的政治义务首先是对各自州的义务。他们认为，无论自己应当对联邦怀有何种忠诚或投以何种服从，它都派生于那个首要的义务。公民们按照各自州的宪法规定在道德上受其州内多数派统治的约束。至于按照合众国宪法规定接受多数统治的约束，他们仅仅在各自州的宪法要他们承担这一义务时才应当这样做。我们已经看到，不啻为宪政专家的斯蒂斯芬在发表了两次强有力的反对佐治亚分离的演说之后，仍然认为自己受到佐治亚大会脱离决定的约束。根据在这类大会上大行其道的州权理论，分离就像抵制联邦法律一样，是各州能够用来保护其公民合法权利免受联邦这个更大共同体中怀有敌意的多数之侵犯的宪法手段。

到 1861 年 7 月 4 日，分离已经变成了大规模武装叛乱的道

德口实。对那些叛乱分子来讲，源于州主权的道德义务优先于他们作为美国公民根据宪法所负有的责任。现在林肯对此作了回应：

乍一听也许会有人觉得，把目前南方的举动称为“脱离联邦”或“叛乱”都无关紧要。但那些煽动者可是非常清楚其间的差异的。一开始他们就知道，加之于他们这一叛国活动的名称如带有任何违反法律的味道，那是无论如何也得不到别人尊重的。他们知道，他们的人民，也和任何其他文明的爱国人民一样，具有同等的道德观、对法律和秩序的忠诚、对本国历史和政府的自豪和尊重。他们知道，他们决不可能直接对抗这种强烈而高尚的情感，也知道他们不可能取得任何进展。因此，他们一开始便采取阴险的手段来扰乱公众思想。他们玩弄狡猾的诡辩术，那样，只要人们接受了这种诡辩，就接着采取合法步骤，一步接一步，直至彻底毁掉联邦。这种诡辩是这样的，联邦的任何州都可以根据国家宪法的规定，在不需要得到联邦或任何其他州同意之下合法地、和平地退出联邦。至于说这种权利只有在为了正义的事业的情况下（而正义与否却只有他们自己说了算）才能行使的那点遁词，过分拙劣，不值一驳。

三十多年来，他们就这样把叛乱包着糖衣用来毒害他们地区的人民的心灵；直到最后，在某一天一帮人纠集起来上演了一出欺人闹剧使本州脱离联邦之后，他们才使得许多好人愿意拿起武器来反对政府，而这事在那一天之前，他们可是绝对办不到的。

[367]在就职之前，林肯的反奴隶制经历一直是由他与道格拉斯的冲突所主导的。这一冲突反过来又是由这样一个问题所

主导的，即人民主权确切来说是否包含着准州人民投票赞成或反对建立奴隶制的权利。道格拉斯认为，准州人民，或者事实上就是任何人民，都有这样一种权利。奴隶制的对或错与这个问题全然无关。唯一的对或错就是是否给予人民公平机会去做出决定。但是道格拉斯从来没有面对或回答人民的这一权利来自何处。另一方面，在林肯看来，任何地方的任何人民进行自治的权利都建立在与谴责奴隶制一样的基础之上。人们既不可能在不谴责民众政府的情况下去容忍奴隶制，也不可能在不谴责奴隶制的情况下去赞颂民众政府。人民的自治权不是终极原则，而是源于平等的自由权，这种权利乃是造物主赋予每一个人的。

在就职演说中，林肯坦率地承认，所有派系分歧的根基就是在奴隶制是对是错这个问题上的分歧。虽然他恳请人们依靠时间和耐心，以让政治过程去解决这一分歧，他却没有提出甚或暗示说分歧本身可以进行妥协。然而现在，查尔斯顿港发生的事件终结了和平解决地区危机的希望。国家所面对的问题不是联邦能否和平地得到保存，而是能否从根本上得到保存。在所有州的充分参与下，联邦通过选举过程投票限制奴隶制的扩散。因此，此时没有大声讨论奴隶制之不道德的任何必要和作用。联邦的保存就会实现反奴隶制的目的，而林肯的当选正是为了这一目的。因此，林肯至少眼下可以不再讨论自己的反奴隶制观点。基于类似原因，南方也可以不再讨论其亲奴隶制观点。观念之战现在将在联邦的权利与分离的权利这一对立关系上展开。但这只是一种代理战争，真正的问题仍然是奴隶制。

林肯说，“叛乱分子”很清楚为他们的事业贴上合法标记的重要性。林肯也知道，通过加入到“被治者的同意”——他们装作接受了《宣言》的这一部分——再加上宪法要求以大会形式来批准这一要求，这些叛乱分子为自己的主张提供了一种貌似合理的基础。各州为何不能通过与批准宪法程序相同的程序从宪

法上取消自己对宪法的批准呢？南方人民是守法和爱国的，这是林肯在就职演说中诉诸“我们天性中更善良的性灵”时所想为当然的东西。但是，林肯的诉求之所以失败，正是因为[368]联邦的敌人事先已经成功地把法律与爱国情怀等同于脱离权利了。④

林肯把这种诱导南方公众精神的过程看作阴谋。我们禁不住要评说一下，林肯在此用到了一种阴谋理论，就像他在《分裂之家演说》中曾经做过的那样。事实上，这种开始于“三十多年”前的阴谋乃是另一个仅有七年历史的阴谋的源头和基础。坦尼在斯科特案中的意见不可能被合理地解释为林肯现在所指责的那种阴谋的后果之一。《分裂之家演说》中所指控的阴谋被归之于坦尼、道格拉斯以及皮尔斯和布坎南总统。在那个更早的阴谋中，林肯没有点到任何人的名字。但“三十多年”的时段把我们带回到关于抵制联邦法律的争论，它始于1828年，最后于1833年发展成一种危机并形成了决议。那时称作南卡罗莱纳主义的东西，最初仅只为抵制联邦法律进行辩护，最后变成了对脱离联邦的辩护。这种理论的始作俑者是卡尔霍恩，他的政治哲学我们等会儿就来考察。眼下，我们只要注意到，这种哲学的起点是对《独立宣言》人类平等学说的彻底拒斥。

林肯现在不是像在就职演说中那样谴责分离与多数统治的不一致，而是谴责它是“毒害”南方“公众思想”的一种工具。这就提出了一个重要问题，它涉及到“美国人民这个伟大法庭”的正直品格，而林肯在就职演说中曾敦请南方尊重它的“终极正义”。林肯说，那个法庭的相当一部分精神已被分离学说所毒

---

④　1995年5月，有个人写信给《华尔街杂志》(*Wall Street Journal*)，他把自己称为南部联盟——他说，成员包括三十七个州——的总统，此人声称，我们根据宪法的所有自由权之基础就在于脱离联邦权。

害，但布坎南总统在其最后的年度演说中不也谴责过废奴主义诱导了自由州的公众思想吗？我们应当相信哪一位总统呢，布坎南，抑或林肯？谁来为我们确定什么是腐化的公众思想，什么是未遭腐化的公众思想呢？投票能决定这样一个问题吗？

林肯称颂"脱离"各州人民有"强烈而高尚的情感"。他们很诚实，但受了"狡猾的诡辩术"的欺骗。林肯对导致这种结果的那种创造力也表示称赞。如果承认它潜在的那种前提，联邦的毁灭就会"根据合法步骤"随之而来。作为总统和总司令，林肯必须扶联邦于将倾。但他首先必须把联邦从狡猾的诡辩中挽救出来。联邦的拯救首先取决于正义的言论击败不正义的言论，或者说取决于哲学对诡辩的胜利。林肯或许是苏格拉底式政治艺术的最伟大典范。

> 这种诡辩之所以能够流行，大部分——也许是全部——依靠如下假定，即认为一个州——属于我们联邦的每一个州——都具有某种全能的、神圣的至高权力。按宪法规定，我们各州所拥有的权力，不多不少恰恰[369]和它们在联邦内部时所各自保有的权力相等——他们哪一个也从不曾是存在于联邦之外的州。

林肯接下来重申并详细阐述了他在就职演说中宣布"联邦比宪法要老得多"时所提出的观点。

> 原来的那些州，甚至在它们摆脱英国殖民地附属地位之前，便已进入了联邦；后来进入联邦的那些州，除了德克萨斯之外，都是在并未获得独立的状况下直接加入联邦的。甚至暂时处于独立状态的德克萨斯也从来没有被称作过州。新参加的都是在进入联邦之后才用上州这一名称的，

> 这个名称原是首次由《独立宣言》为那些老地区采取的名称。在那个《宣言》中，“联合殖民地”宣布自己是“自由和独立的州”；而即便在那个时候，宣言的目的也显然不是说它们彼此各自独立或独立于联邦，恰恰相反，这一点它们在采取相互保证和共同行动之前、之中和之后已充分表明了。在两年后的《邦联条例》中，十三个最初的州急切表明的共同愿望是，联邦将是永久性的——这才是不可改易的结论。在加入联邦之前，不论在事实上，还是在名称上都从来不是一个州，那又从哪里来的这种神奇的万能的“州权”，竟然自以为有权合法地使联邦本身解体呢？

林肯关于各殖民地在独立之前就进入了联邦这一断言，留下了一个有待回答的问题，即那种联合的性质问题。它是那种使诸殖民地的公民成为早期的公民同胞的联合吗？我们记得，亚里士多德认为，当人们因共同敌人而站到一起的时候，他们可以为共同防卫联合起来，或者像关税同盟那样为贸易而联合起来。这两种情况都不意味着有一个政府或共同的公民身份。⑤从这样的联合体中脱离出来，无论正义与否，都不构成叛乱。

我们注意到，在《葛底斯堡演说》之前很久，联邦对林肯来讲就已经成了一个国家，在这个国家中，对一个命题（[译按]作者指的是“人人生而平等”这一命题）的信念把外人变成了朋友和公民同胞。但如果他们当中有些人拒绝接受这一命题，情况又会怎样呢？他们应当接受一种自己不再持有的信念的道德约束吗？如果充任政治义务道德基础的信念不再为人所信，联邦不是已经——而且是正当地——为这一事实所瓦解了吗？这个问题只不过迫使我们面对另一个问题，即一种合理信念是不是已经为

---

⑤　亚里士多德，《政治学》，1280b 24—34。

一种不合理的信念所取代。谬误具有同真理一样的道德资格吗？从文明转向蒙昧的运动同从蒙昧转向文明的运动具有同样的道德资格吗？任何对终极真理的主张都是否定冲突一方选择自由的借口吗？实际上，1861 年双方（不同于 1922 年的贝克尔）都相信自己的立场是建立在[370]终极真理之上的。而且正如在林肯与道格拉斯的辩论中一样，双方都诉诸国父们的“原初意图”为自己作辩护。

林肯说，新的州仅仅因为成了联邦成员才享有州的名称，而“甚至暂时处于独立状态的德克萨斯也从来没有被称作过州”。但在“暂时独立”期间，德克萨斯在万民法的意义上是一个“国家”。这就提醒我们，state 一词具有两种不同的含义，一个指的是万民法中的一个“独立而平等的”地位，另一个指的是合众国宪法之下的地位。根据万民法，一个 state 在独立之后可以拥有它能够拥有的任何形式的政府。而合众国宪法之下的 state 已经确定了共和主义的政府形式。林肯所赋予它的乃是后一种意义。另一方面，在分离主义理论所主张的意义上，十三个殖民地一旦彼此之间就像对于英国王室那样确实在法律上区分开来、在政治上独立起来，此时每一个殖民地都可以自由选择任何形式的政府。

state 一词的哪种含义是正确的？为了回答这个问题，我们必须考虑当各殖民地最初建立联合体的时候，他们认为自己所进入的是一种什么形式的联合。向大陆会议派出代表的殖民地议会都是由各个殖民地的人民选举产生的。一直到 1776 年 7 月 4 日，它们在名义上仍然隶属于国王，虽然一年前，大陆会议已经发布了《诉诸武力的原因与必要性宣言》，并敦促英国议会拿出“证据”证明，“我们人类的神圣创造者”有意让英国议会把美洲殖民地“当作绝对的财产，并对其享有无限的权力”。这个重大讽刺的显白意义在于，人通过运用理性相信，由上帝或自然标示出来的人类的任何一部分，不可能比任何其他部分更为优

越。没有哪个人根据自然或上帝意志的明确宣告就拥有另一个人或是另一个人的财产,亦即主人或奴隶。用大陆会议在同一文件中的用语来讲,任何人如果声称拥有这种支配或占有的权利,都"可以正当地遭到抵制"。⑥

前面所说的那份发布于1775年7月6日的宣言——它是美洲人民向世界发布的第一份宣言——代表着使美国革命得以可能的哲学和哲学共识,同样也是宗教共识。下面这段话引自可敬的清教牧师库珀(Samuel Cooper)1780年10月25日的宣道,这场宣道是在马萨诸塞州新政府就职现场,面对汉考克(John Hancock)州长和州议会参众两院进行的。

> 我们确实不想要来自天国的特殊启示,以教导我们人人生而平等自由;谁都没有支配邻人的天然权利,[371]一个国家对另一个国家也是如此;政府只是管理一群为自己的安全和幸福而结合起来的人的事务,因此,这样一个社会就有权自由决定他们自己的事务要让谁、以何种方式进行管理。这乃是人们共同的父已经灌注到人类内心中的朴素指令和常识。然而,看到这种经久的公平准则通过神谕所发布的指令、诫条和榜样得到人们良心的认可并铭刻在人们的良心上,这是令人欣慰的事情;这也是他们神圣源头的内在标志,它表明,他们来自"从一血脉造出万族的人,住在全地上"的上帝,他的权威只认可不压迫其他族类的任何一部分人,而且维护被压迫者、约束并惩罚压迫者的政府。⑦

---

⑥ 参见第二章,注释㊾。

⑦ 《宪法生效之日的训诫》(A Sermon on the Day of the Commencement of the Constitution),载于《美国建国时代的政治训诫》(*Political Sermons of the American Founding Era*),桑多斯(Ellis Sandoz)编(Indianapolis: Liberty Press, 1991),页637。

因为有一“共同的父”，所以“住在全地上的万族”属“同一血脉”。我们看到，上帝已经把正当理性的“朴素指令”“灌注到人类内心中”，它们完全和神圣的“神谕”一样代表着上帝的声音。然而，这些神谕的确证实，上帝只认可那些不压迫“其他族类的任何一部分人”，而且“约束并惩罚压迫者”的政府。这就是1780年，即美国革命期间《共和国战歌》(the Battle Hymn of the Republic)的主题！我们记得戴维斯是如何把捍卫奴隶制建立在荒谬解释挪亚及其子孙们的故事之上的。我们也看到，斯蒂芬斯声称自然本性标识黑人为奴隶这一观点具备科学的权威性。凡此种种，我们看到，1861年叛乱的领导者——他们在为奴隶制申辩的过程中发现了合法脱离联邦的权利——与真正的革命之父相距有多远。

1775年7月6日的宣言被1776年7月4日的《宣言》遮住了光辉。然而前一个宣言是美国人对自己“人民”身份的本质所作的第一次表述。因此它为后一个《宣言》提供了无价的解释线索，告诉我们转向独立的究竟是何种形式的联合。从分离主义角度来看，各殖民地所建立的不过是一个独立国家的联盟，就像二战期间的建立起来的联合国，它是为共同防卫而建立的，不属于一个共同政府。然而，事实上，独立之前的那种联合最主要的特征乃是对奴隶制的谴责。所有殖民地所共享的那种有约束力的道德目的，是通过拒斥任何人提出的把另一个人当作财产的任何要求来表达的，正是因为这种道德目的，他们的人民才可以说成了同一个国家的公民同胞。

1775年1月，在殖民地佐治亚南部边境的达里恩(Darien)，一群公民聚在一起，加入了反叛英国的行列。这些佐治亚人，其中包括奴隶主，发布了一系列决议，明确了英国的罪恶和美国的目的。注意一下，这是在[372]莱克星顿([译按]Lexington，马萨诸塞州东北部的一个城镇，1775年4月19日在此发生的战役标志着美国独

立战争的开始)和康科德城([译按]Concord，美国马萨诸塞州东部的一个城镇，1775年4月19日在这里发生过美国革命的一次早期战役)战役的三个月之前，1775年7月6日宣言的六个月之前，以及《独立宣言》的十八个月之前。这些人都是普通公民，他们的名字没有流传下来。这是普通美国人的草根观念，杰斐逊将从这些观念出发在《宣言》中描绘"美国精神"。他们做出如下决定：

> 为了向世人表明，我们并没有受任何约定的或偏私的动机之影响，而是出于对全人类——不论地域、语言或肤色——的普遍之爱，我们在此宣布，我们对美国那种不合自然的奴隶制实践坚决反对并深恶痛绝(然而我国不文明的状况或其他似是而非的观念会为之辩解)，这种实践植根于非正义和残酷之中，它对我们的自由(还有生命)具有高度危险，它说我们的部分公民同胞不是人，并败坏了其他人的美德和伦常，而且它是在把我们所争取的(也是我们祈求全能上帝将其传至千秋万代的)自由的基础置于极其错误的基础之上。因此，我们决心一直为殖民地奴隶的解放，为奴隶主和他们自己的最可靠最公平的地位而尽我们最大的努力。⑧

读了这段话之后，你很难怀疑，1775年7月6日宣言所阐明的反奴隶制原则意在适用于美国奴隶制，也适用于任何地方的奴隶制。在1776年，美国人的头脑(或佐治亚人的头脑)中尚不存在如下可能性，即佐治亚人及其南方同胞有朝一日会在为

---

⑧ 《佐治亚州革命史录》(*The Revolutionary Records of the State of Georgia*)，康德勒(Allen D. Candler)编(Atlanta: Franklin-Turner, 1908)，第1卷，页41—42。

扩展奴隶制的权利进行申辩时，要求获得脱离联邦的合法权利。

林肯说，《独立宣言》的目的显然不是像分离主义所主张的那样，是要宣布各殖民地彼此独立。事实上，从革命年代本身当中，我们看不到丝毫证据可以表明，那些从事革命的人曾意识到任何这类意图。分离主义者的理论基于他们州权学说的固有逻辑，为以往历史注入了一种意识，这是以往历史不可能具备的意识，因为它建立于其上的那种理论彼时还没有发明出来。我们可以从斯蒂芬斯的奠基石演说中推断出，它之所以尚未被发明出来，理由之一就是关于奴隶制的积极的善这一理论还没有发明出来。

真实的革命史乃是林肯所断言的样子，这一点也由既批准独立也批准联合的革命性殖民地议会所通过的决议显示出来。这里有一些例子：1776 年 6 月 14 日，康涅狄格指示它在大陆会议中的代表，“只要方便，就尽可能提议并推动一项关于各殖民地联合和联盟的常规性和永久性计划”。6 月 21 日，新泽西呼吁[373]“为了联合和共同防卫结成同盟”。6 月 28 日，马里兰在批准独立的同时也批准“这类进一步的契约和联盟……如果这是保障美国自由权所必需的话”。最为特别的是新罕布什尔众议院的决议，在这份决议中，对独立的规定和对联合的规定合而为一了，而在其他地方，它们乃是分别规定的。新罕布什尔要自己的一个代表“与其他殖民地一道宣布十三个联合殖民地为一个自由而独立的国家”。十三在此合而为一了。斯为“合众为一”。

现在让我们看看佐治亚殖民地议会的措词，该议会力劝他们的代表，

> 总要考虑到总体效用，要记住我们参与其中的那项伟大而正义的事业不是地方性的，而是整个大陆的。先生们，

> 我们因此要指望你们以你们的爱国心、能力、坚忍和正直提出、参与并支持在你们看来有利于共同利益的那些法案，并反对那些看来具有破坏性的法案。

我们看到“爱国心”与“共同利益”的调和，这一点被说成是“整个大陆的”而不是“地方性的”。有谁能在这里找到某种意图，说一个州的权利应当优先于由各州构成的联合体的权利呢？事实上，所有这些决议都与麦迪逊和杰斐逊把《独立宣言》概括为“这些州根本的联合行动”是一致的。⑨

然而，我们必须注意到前面那些宣言的一个重要限定。罗得岛要求最大限度地注意“保证这块殖民地……目前既定的形式，在涉及到内部治安以及管理我们自己的民事和宗教事务时，还要保证我们政府的所有权力”。弗吉尼亚以同样的方式要求“为各殖民地的内部事务而建立政府、管理这些内部事务的权力要留归各殖民地议会”。宾夕法尼亚要求把“管理内部政府及治安的唯一和专属权利保留给这块殖民地的人民”。还有，认为各殖民地应当宣布它们自己是一个国家的那个新罕布什尔议会仍然要求“对我们内部治安的管理应当接受我们自己议会的指导”。各殖民地为自己保留它的“内部治安”，这是美国联邦主义的第一个正式表现，在根据1787年宪法所建立的政府体系范围内，对“主权”位置的任何解释，都必须把这一点考虑在内。然而，在第一条第十款，宪法给各州罗列了九条禁令。其中每一条禁令——比如否认制造货币权——都是否认[374]被国际法视为主权特征的权力。各州确实在宪法保留给它们的权力方面具有专属管辖权，因此，它们也可以被委婉地称为享有主权，但只能在上述有限的意义上才是如此。

---

⑨　参见第一章，注释㉓。

凭借保留给各州的治安权，人们能够以某种方式把脱离辩解成合法权利吗？1860 年的共和党纲领承认，各州有权利“根据自己的判断自行组织和管理自己的内部制度”，这是“不可侵犯的”权利，这种认可与上述保留完全一致。我们看到，林肯的就职演说重申了对这一权利的承认。但同一份政纲也宣称，这一权利“对于我们政治结构的完善和持久所依赖的权力平衡具有根本的重要性”。这表明，一个州对其“内部治安”的专有管辖权是一个联合体框架之内的概念，是促进联合体“完善和持久”而不是促进其毁灭的一个概念。

我们也记得，这种专属管辖权在 1860 年的共和党人看来是得自于《独立宣言》原则的结论。委托一个全国治安机构去保障每个地区的人身和财产安全，这种理念就像允许单个州与外国签订协议或结成联盟一样与那些原则相矛盾。它们与合法政府面对国内外危险而保护生命财产安全的目的都存在矛盾。但是，为促进奴隶制扩散而提出的脱离权利这一理念与国父们的任何宪法理论都不一致。

宣布独立的议会以及在其政府之下建立并由华盛顿指挥的军队都被称为“大陆的”。从一开始的期望就是，合众国将会从最初的十三个州扩展成一个帝国，这帝国不逊于世人所见的任何一个帝国，甚至比以往的帝国更大。国父们头脑中最伟大的模式当然是古代罗马。但凯撒及其继任者们统治下的罗马帝国是一种军事专制。可以提出而且人们也常常提出的一个观点就是，在凯撒的“开明专制”之下，具有比迄今为止人们所知的古代世界中更大的繁荣、更多的个人自由和更大的财产安全。当然，就像在罗马共和国中那样，帝国也接受奴隶制，事实上整个古代都是这样。然而，无论罗马帝国有多少东西值得承认，都肯定不会令美国国父们满意。凯撒们的罗马帝国行省中对自由的种种限制对于每一位《新约》读者来讲都不陌生。当耶稣说要把凯撒

的归凯撒时，他不是在反对在没有代表的情况下征税。他清楚地知道，对征税人的任何抵制都是通往被处死这一结局的最便捷最迅速的道路。

[375]美国国父们完全否认“凯撒们”或任何政府在纳税人没有代表的情况下进行征税的任何单向权利。他们认为，在没有代表情况下的任何税收，无论税收本身数目多小或看起来多么无关紧要，都是试图把他们贬入绝对专制之下的企图之开始，因而可以正当地予以抵制。相应地，凯撒主义——它成为了神授君权理念的终极根源——对美国人来讲就是被诅咒的对象。美国国父们所展望的是史无前例的自由帝国。他们意在把比凯撒们的罗马更大的权势与比罗马共和国或古代任何其他共和国更多的自由结合起来。它意味着要通过结合代议制原则与联邦制原则的创新举措来达到这一目的。然而，它也意味着要在把人的权利当作权力或权威之唯一合法根源的基础上这样做，人的权利这一学说在古代世界是不为人知的，如果不是在哲学上的话，至少在政治上是这样。在宪法当中，人的权利是权力的基础，同样也是合众国的基础和各州的基础。正如林肯所认为的那样，宪法保证每一个州的共和主义政府形式证明了这一点。

然而，正如我们在第三章所讨论的那样，联邦主义是一个为人熟悉的术语，而宪法将改变它的含义。麦迪逊会把新政府的形式说成是“难以归类的”，意思是说，它在以往或现在的政府当中没有模式可循，也没有哪个为人所熟悉的词准确地概括了单个州与合众国之间的权力分割。直到如今，联邦制度都“不是一个严格意义上的政府，而纯粹是根据契约性质建立起来的各州的联合体”。人们曾经认为，一个联邦政府不可能是全国性的，而一个全国政府不可能是联邦式的。联邦政府意味着主权分割，而卡尔霍恩否认这一点的可能性。卡尔霍恩从此中推论说，宪法之下的合众国仍然*彻头彻尾*是联邦式的。在这一点上，他

与麦迪逊直接冲突，后者把根据宪法建立起来的政府称作“部分是联邦式的，部分是全国性的”。

理解政府权力这种分割的困难部分源于这样一个事实，即老的词汇被赋予了新的含义。在1787—1788年批准宪法的辩论中，将要履行全国性职能的政府开始被称为联邦式的。对一个熟悉词汇的这种新奇而相反的应用起于如下事实，即在努力争取批准宪法的过程中，支持宪法的一派自称为“联邦党人”，他们希望把最高政府转变成一个真正的或全国性的政府。联邦党人先占了这个严格说来属于其对手的名称，这是一种政治策略，他们意在以此缓和一些人的恐惧——他们在一个真正的全国性政府中看到了自由面临的风险，即便这个政府仅仅在部分意义上是全国性的。⑩ 我们一会儿就会看到，林肯所指控的那个阴谋集团为了说服南方人相信分离的合法性，就在卡尔霍恩对宪法的重新解释中找到了根据，卡尔霍恩把宪法解释为联邦主义的工具，而他所说的联邦主义则是宪法通过之前人们所理解的联邦主义。

根据《邦联条例》，国会负责通过法律，但不掌握任何执行法律的权力。根据宪法，合众国拥有征税的合法权力，并在其他情况下行使由宪法交付给它的那些权力。如果抵制联邦法律和脱离联邦开始被承认为各州的合法权力，那么任何一个州都可以在任何时候停止合众国法律的运作，正如在《邦联条例》之下所出现过的状况那样。通过试图恢复“联邦”一词的过时的旧含义，卡尔霍恩的学说会导致一种后果，即把根据宪法建立的政府变回到它意在取代的那种形式中去。

在1787年宪法之前，人类曾经经历过没有自由的帝国以及没有帝国的自由，但从未经历过自由的帝国。如果我们根据

---

⑩ 参见第三章，注释㊻。

1787年的《西北土地法令》——它被第一届国会重新制定以后变成了宪法的基本组成部分——来看宪法的话，那就很明显，所有新加入联邦的州在政治和法律上与各个老州都完全平等，在各州之间或在它们的公民之间不会存在任何歧视。罗马靠征服来扩张并靠武力来治理，与此不同，在联邦中，不会存在任何首都与行省之间或中心与边缘之间的区别。因为这一点，也因为每一个州以及每一个州的人民都会平等参与到合众国行使宪法托付给它的权力的过程之中，因此就不可能存在脱离联邦的宪法权利。

革命时期的所有同时代的文献，包括杰斐逊1774年《概观》之前的那些文献，都绝不怀疑如下问题，即论证自由同时也是论证反对奴隶制，而且这个双重论证是推动联合的原则。同样，这是一种道德论证，人之为人都应当受其约束，而不仅仅是英国人，对这一点也不存在任何怀疑。由于这一联结，所有美国人，而不仅仅是《宣言》的签署者们，以他们的生命、财产和神圣的荣誉互相共同保证。这种保证变成了政治联合的道德原则，这是国会在1776年得以谈论“人民”这个名称的原因所在。它也是1825年杰斐逊和麦迪逊把《宣言》说成是若干州的美国人民因之在实质上变成公民同胞的行动，即便此时他们还没有找到表达那种公民身份的最恰当的政治形式。

让我们再回到林肯7月4日的演说。

> [377]许多人动不动就说什么州的“主权”，但这个词在国家宪法中甚至提也不曾提到；而且，出乎一般人的想象之外，连任何州宪法中全都没有。按照这个词的政治含义来讲，什么叫“主权”？难道我们把它定义为“一个不受更高政治权力管辖的政治共同体”有什么错吗？以此来衡量，除了德克萨斯之外，我们的各州，从来都不曾是主权国家。就连

> 德克萨斯，在进入联邦时也失去了这一特性；因为通过加入联邦这一行动，她已承认了合众国宪法，而合众国根据宪法所制定的法律和条约，对它来说，已成了国家的最高法律。各州只是在联邦中有其地位，此外它们再没有任何其他法律地位可言。如果它们要使自己脱离联邦，它们便只能是抗拒合众国法律，或举行革命。使它们获得独立和自由的是联邦，而不是它们个别单独取得的。因此，它们现在所享有的独立和自由等等完全是联邦给予它们的。通过征服、购买，联邦给予了它们每个州现在所拥有的独立和自由。联邦比任何一个州都要古老，事实上，是联邦创立了它们这些州。最初，是一些附属殖民地成立了联邦，然后，这个联邦又为它们摆脱了它们旧的附属地位，并使之成为现在的这些州。它们中没有一个曾有过独立于联邦的州宪法。当然，我们并没有忘记，所有的新州在加入联邦之前都制定了各自的宪法；但那却是为了加入联邦作准备而且以此为依据的。

林肯说，“主权”一词从不曾出现在国家宪法或州宪法当中。但他把《邦联条例》当作永久联合的条例来引述，在其中的第二条，他可以发现下面这句话：“各州均保留其主权、自由和独立，凡未经本条例明文授给合众国之各项权力、司法权和权利，均由国会大会决定”。[11] 分离主义者的观点是，由于各州在 1777 年被认为保留着自己的主权，那它们肯定从 1776 年独立时起就拥有这种主权。单从本身来看，这确实是强有力的证据。但我们不能仅看它本身。首先，一如林肯所说，如果把保留主权解释成脱离联邦的理据，那它与“永久性”就会有矛盾，更不用说宪法序

---

[11] 《邦联条例》，1781 年 3 月 1 日，载于《美国史文献》，页 111。

言中所说的“更完善的联邦”了。亚当斯(John Quincy Adams)认为，1776年《宣言》时期，国会对州与联邦关系的主流理解，在《邦联条例》中的主权保留那里倒退了。⑫ 然而，也有可能，这里所说的主权乃是各殖民地在其力促建立永久联合体的时刻所保留的“内部治安”权。这种意义上的主权决不意味着法律上的脱离权利。

《邦联条例》第二条把“明文授给的”与保留下来的“权力、司法权和权利”区分开来。但即便根据《邦联条例》，合众国在“明文授给的”权力方面难道不是拥有专属管辖权或主权吗？[378]我们可以设想某个州在1776年有权利同英国签订和约吗？这就表明，把任何未经限定的主权注入到已经加入《独立宣言》并通过《独立宣言》而结合在一起的州里面，很是荒唐。无论我们可以赋予《邦联条例》中的“主权”一词以何种意义，都很难设想一个州无视其他州利益而脱离联邦的权利。更有甚者，根据1775年7月6日和1776年7月4日大陆会议所发布的宣言中最显眼的反奴隶制观点，也完全难以设想一个殖民地或一个州拥有这样一种主权，它能够为旨在促进和扩展奴隶制的脱离提供理由。林肯总是很谨慎地承认，分离可能是革命权利，它不同于宪法权利。但革命权利只能正当地援用来促进人类自由，而不是促进奴隶制。杰斐逊在《弗吉尼亚纪事》中清楚表明，奴隶们而不是主人们才享有革命权利。他说，在任何奴隶暴动中，上帝都会站在奴隶一边。⑬ 毫无疑问，这正是南部邦联各州总是坚持说分离是宪法权利而不是自然权利或革命权利的原因所在。

---

⑫ 亚当斯，《宪法周年志庆：应纽约历史学会之邀所作演说》(*Jubilee of the Constitution: A Discourse Delivered at the Request of the New York Historical Society*, New York: Samuel Colman, 1839)，页19—31。

⑬ 参见第一章，注释㉛。

无论我们对《邦联条例》中提及的州主权给予多大承认，都不能假定说它在没有任何改变的情况下延续到宪法中了。宪法代表着在联合框架内彻底地再分配政府权力，这种再分配是由内在于所有宣布了独立的州的“人民”的主权所授权和认可的。还必须要记住，1787 年宪法和《邦联条例》建立在不同的权力基础之上。后者由十三个州的议会所批准，前者则是由被选出来行使最纯粹最绝对意义上的主权的大会所批准的。因此，宪法证明了各州对合众国所作的任何权力托付都是有理由的，只要它们判断这种托付最可能关涉到自己的安全和幸福。事实上，各州批准宪法的过程完全类似于自然状态中的若干个体同意联合进入公民社会的那种过程。在自然状态中，每一个体都是同样的主权者，没有哪个人对另一个人拥有比另一个人对他所拥有的更多的权力。在这样一种状态中，每一个体虽然完全不受制于任何更高的权威，但也完全没有政府的保护。为了获得保障其权利所必需的保护，个人必须同意与其他人建立政府。但是，只有公民服从政府的时候，政府才能保护公民。虽然义务的源头是自愿的，但必须有强迫性的程序保证那些人的服从，因为它们受制于那种自愿同意所创立的法律。除了立法机构外，必须还有执行法律的行政机构，也必须要有[379]保证强制执行行政命令的法院。在《邦联条例》之下，各州仍然留在一种类似如下情况的状况之下：个体一致同意离开自然状态并拥有一个共同政府，但这个政府只有立法机构而没有司法或行政机构。在这种意义上，各州确实可以说保留了各自的主权。人们可以说，《邦联条例》类似于一桩未完成的婚姻。各州创立了一个没有统治权的政府。发现了这一原初契约有多么无力之后，它们不得不重新商定另一份契约，并从它们自己无限主权的源泉中汲取出使它们的政府能够实现其目的的那些权力。

通过批准宪法，各州同意，在它们共同政府的法律方面，它

们不再像原来那样分散。但那个政府仍然无权管辖从一开始就被视为“内部治安”的事务。在所有那些宪法没有授权给合众国也没有否认各州的权力问题上，各州仍将是分散的。一个逐渐被称作“双重联邦制”的政府体制就这样创立了，但它也可以被称作“双重主权”。这是一个史无前例的体制，但它对于合众国注定要变成的那个自由帝国来讲却具有根本性意义。

各州独特而分散的存在不仅由宪法对权力的分配保存下来，也由那些权力所托付的政府的形式保留下来。各州有两名参议员代表，他们由州议会选择产生，行政部门的所有重要“官员”必须由参议院批准。进而，总统由选举人团选举产生，选举人团的成员本身则由各州挑选出来。总统有权“根据参议院的建议和同意”商订条约，条约要成为法律，须经参议院三分之二议员同意。签订条约的权力由总统和代表各州的国会所分享这一事实，直接显示了这个“全国”政府仍然富有“联邦”特征。我们在此可以看到，迄今所理解的“全国”与“联邦”之间的对立并不适合1787年宪法。因此我们可以看到，合众国与各州的“主权”权力混合并相互交织在一起，从而形成了一个整体，其中，一方的主权不能够脱离另一方的主权而得以识别。称合众国为由各主权州构成的主权国家，这没有任何不正常的地方。但在这样一个复合体内，脱离联邦的合法权利这一理念则纯属荒唐。

正如第三章所讨论的那样，由于《独立宣言》中所宣告的革命权利，1787年宪法变成了合众国的政府。[380]《宣言》中的革命权利学说应用于联邦从《邦联条例》到宪法这一转变过程时，有不同解释，如果不理解这些解释，就不可能理解林肯1861年7月4日阐述的在脱离权利问题上的争论，就像不可能理解美国革命或内战一样。现在让我们简要回顾一下这个问题。

《邦联条例》是在发布《独立宣言》的大陆会议中起草的，该

会议是在华盛顿领导下指挥与英国的战争的民间权威。该条例得到所有十三个州议会的批准。在战争期间，这是该条例得到批准的唯一方式。革命期间，“同意”必须服从自我保存的紧急需要。另一方面，1787 年宪法是在和平时期由制宪大会起草的，该大会得到大陆会议的授权对《邦联条例》提出修正。但制宪会议却提出用一个建立在不同原则之上并以一种完全不同的形式组织权力的政府来取代《邦联条例》。从现存政府中，它得不到任何权威可以如此行动。由于充分意识到这一点，制宪会议有意启动一种批准程序，该程序可以把宪法置于一种比它有意取代的政府源头更具权威性的源头之上。在提出“更完善的联邦”过程中，它也改造了联邦本身。当一个州批准 1787 年宪法的时候，它的人民因此同意为了某些特定目的成为共同政府之下的公民同胞。凭借托付给合众国的那些除各州“内部治安”以外的权力，这些公民现在建立了单一的政治共同体，其行动不受州政府权力的干预。

宪法要求的批准方法就是通过大会，也就是通过专为此目的而选择出来的机构。这代表着对人们推翻或废除现存政府并建立新政府的自然权利或革命权利的诉求。但这种通过大会来批准宪法的方法，为 1860—1861 年的脱离主义者提供了他们用来为自己行动辩护的根据：每一个“脱离了的”州据称是在根据与最初批准宪法相同的宪法原则来取消自己的批准。我们因此必须要追问，为何林肯把一个看来与宪法据之取代《邦联条例》的程序完全相同的程序谴责为“荒唐的借口”。

我们看到，宪法第七条规定，如果十三个州中的九个州批准了的话，新政府就宣告成立，但仅仅“在做出批准的各州之间”成立。脱离主义者以此为证，说根据宪法建立的联邦完全建立在各州在批准宪法大会上的行动之上。难道不可以说，宪法事实上授权九个州从十三个州中“分离”出去吗？在[381]新政府通

过九个州的行动建立之后，另外四个州不是会作为联邦之外的州而存在——林肯否认这种可能性——吗？

在《联邦党人文集》第43篇中，麦迪逊写道，第七条的这一规定，

> 是不言而喻的。单是人民的明确权力，就能给予宪法应有的有效性。如果要求十三个州一致批准，就是使全体的根本利益受制于单个成员的反复无常或腐败。这样会表示出制宪会议缺乏先见之明，而我们自己的经验会使之成为无法原谅的事情。⑭

麦迪逊把大会模式称为"人民的明确权力"。正如上文所说，这种权力代表着对政治主权最纯粹的行使。麦迪逊也谈到"全体的根本利益"，它在此意指所有十三个州的根本利益。无论看起来可能有多荒谬，麦迪逊仍然把"整个"联邦视为是由所有十三个州构成的，虽然在九个州与四个州之间不存在任何"政治关系"。

麦迪逊说，联邦从《邦联条例》到宪法的转变不能由根据《邦联条例》所规定的规则来主导。条例本身从十三个州的议会所获得的不完全授权使得这一点是不可能的。在联邦改组过程中，一个多数派将进行统治，但它与迄今一直在实行统治的多数派不同，因此多数统治本身必须重新得到授权。《邦联条例》之下的州际关系没有达到"严格政府"的层次，只不过是"纯粹根据契约的性质而建立的……一个联合体"。国会可以通过"法律"，但其执行却是由完全根据州内的多数派而行动的单个州来进行的。现在，在行使委托给它的权力的时候，国会将体现代表所有

---

⑭　这一部分的所有麦迪逊引文都出自《联邦党人文集》第43篇，页247—248。

州的人民的多数的意志。行使上述委托权力的，将是一个由宪法本身所建立的多数派，或者是由人民通过批准宪法而集体行使这些权力的。这种多数统治的新形式要求重返多数统治的所有权威之源，它存在于全体一致同意之中。

服从契约论逻辑的大会不可能正当地让所有具有不同多数的十三个州都受制于新政府，除非它们全都批准了宪法。但它也不能让整个联邦的命运消极地服从于一个或少数几个州的反对。根据《邦联条例》，如果一个州没有缴纳其份内的税收，其他州也可以拒付它们的份额，从而让整个政府陷于停顿。宪法的目的正是要防止这种少数统治，因此对宪法的批准本身不能受制于这种否决。

因而麦迪逊问了我们在第三章提到的“两个非常微妙的问题”，[382]它们触及到林肯在 7 月 4 日的演说中所提及的问题的核心。根据《邦联条例》，九个州根据何种权利可以从十三个州构成的联邦中“分离”出去？在九个批准宪法（或“分离”）的州与四个未批准（或“未分离”）的州之间可以维持一种什么样的关系？显然，1787 年与 1861 年州的数量上的差别并不影响我们在此考察的原则问题。

麦迪逊说，“只要想到这种情况的绝对必要性，想到自我保存的重大，想到超验的自然法和自然上帝之法——它宣称社会的安全和幸福是所有政治机构都要致力追求、所有政治机构都必须为之做出牺牲的目标”，第一个问题就得到了回答。因此，麦迪逊直接诉诸与各殖民地 1776 年宣布独立于英国时所一致诉求的同样的自然法和自然上帝之法（或诸法则）。这也就是对所谓革命权利的诉求，这种权利也是所有合法政府之权威的最高源泉。

当我们回想 1776 年战争期间对英国国王和议会的那些辱骂，以及对之提出的犯罪指控，我们必须要问，在和平时期针对制宪会议行动的这样一种辩护是否存在。我们相信，答案必须

从《邦联条例》之下的政府的缺陷开始。为此，我们要提到《联邦党人文集》本身无与伦比的陈述，尤其是从第1篇到第10篇。我们已经说过，联邦政府依赖于各州的自愿合作，它们要各自执行国会制定的法律，在这方面也就是有法律而无政府。因此《邦联条例》让联邦成为永久之物的意图不可能实现。因此我们必须把《邦联条例》带来的无政府危险与英国的暴政作比较，以此为行使革命权利辩护。如果1860—1861年提出的分离权利是根据对任何一州的反应而塑造出来的，那么它也必须是在行使革命权利，而不是行使宪法权利。

麦迪逊说，“所有政治机构都要致力追求”、它们全都可以（或必须）为之做出牺牲的，乃是“社会的安全和幸福”。与“自然法”一样，“安全和幸福”直接来自于《独立宣言》。而且，它们又都来自《宣言》中涉及人民推翻或废除政府并建立新政府的权利的那段文字。值得注意的是，根据麦迪逊的解释以及《宣言》本身，革命权利可以为两种极为重要的目的而行使：安全和幸福。在《尼各马可伦理学》——这本书为亚里士多德《政治学》界定了幸福的含义——的开头，亚里士多德问道，关于幸福的这种知识“是否会……对生活产生重大的影响？我们不是和射手一样，在瞄准了靶子以后就更容易射中[383]正确的目标吗？”[15]在亚里士多德《政治学》中，政治生活中最重要的就是安全和幸福。亚里士多德说，政府是为了生活之故而产生的，这里的生活意指生命的安全、自由和财产。但它的延续则不仅仅是为了这些东西，而是为了良好的生活。“幸福”是亚里士多德用来指良好生活的词汇，这对杰斐逊和麦迪逊来说也是一样。[16] 值得注意的是，麦

---

[15] 亚里士多德，《尼各马可伦理学》，1094 a 23—25。

[16] “幸福”（Eudaimonia）是一个希腊词，它的标准译法就是幸福（happiness）。从字面上讲，它意味着有一个好的“神”（daimon），一种看管你的好运气的神圣能力。这种大众理解在《尼各可克伦理学》中被代之以精确的哲学理解。

迪逊和亚里士多德把善(the good)说成是立法者们(以及立法者的导师们)必须"致力追求"的东西。这意味着,政治机构的目的或目标不能仅仅是个人的特殊欲望,而是作为民族的人民所共享的目标,而且它在某种意义上必须是可知的和合乎理性的。生命、自由和财产本身作为更高目的的手段具有终极可欲性,而且只有有助于这个更高目的时,它们才具有内在价值。自然法则确定幸福,尤其是幸福的道德要素,就像它们确定自我保存一样。就像"安全"辨别出更换或废除政治机构的一组条件一样,"幸福"辨别出另一组条件。超验的自然法和自然上帝之法则指导人类的行动不单单是为了自我保存,而且是为了有利于促进幸福的自我保存。[17] 这也与亚里士多德的看法一致,对亚里士多德来讲,最终目的就是依据自然而产生的各个事物的第一原则。

同样值得注意的是,麦迪逊说自然法致力于"社会"的利益。虽然个人权利是自然法的核心,但一旦个人离开自然状态并转变成人民之后,这些权利就要根据社会的利益来理解。《宣言》中"善良的人民"就像个人一样,能够用他们的生命、财产和神圣荣誉彼此做出保证,因为他们作为人民的福利超越了任何个人的利益。但是,人民的幸福既可以由于物质原因从外部被破坏掉,同样也可以由道德原因从内部毁坏。我们可以回想一下,杰斐逊在《弗吉尼亚纪事》中对奴隶制的控诉首先指向它对奴隶主品格的影响。对奴隶们的不义对伤害者所构成的伤害,决不亚于对他们所害之人所构成的伤害。[18] 奴役者也为奴隶制度所奴

---

[17] 与如下观点直接矛盾的,莫过于此了:立国的哲学根源是霍布斯式的。对霍布斯来讲,自然法仅仅指导我们避免暴死。霍布斯的自然与幸福没有任何关系。

[18] 这当然同时是柏拉图《王制》和《高尔吉亚》的论点。麦克白的罪行如何破坏了他(和麦克白夫人)的幸福的所有可能性,这也是林肯最喜欢的戏剧主题(参见第二章,注释[67])。

役，其程度决不亚于奴隶。双方都被剥夺了幸福的一个维度，而这种幸福乃是所有政治机构根据自然法都要致力追求的。对于旨在扩展奴隶制并令其永久化的分离权利而言，情况也是如此。

我们记得，麦迪逊为未经《邦联条例》各方一致同意而消解《邦联条例》提出了另一种辩护，它初看起来似乎为1861年的分离提供了先例或辩护。《邦联条例》代表着"建立在立法权威常规行动之上的独立主权者之间的契约"，这一事实被麦迪逊说成是"邦联的缺陷之一"。我们看到，这样一个前提由于条例第二条的措词而看起来有些合理（虽然也仅仅是看似合理）。在这个基础上，麦迪逊声称"违背任何一条都是违背[384]整个条例；任何一方的违背都解除了其他各方的义务，并令它们有理由宣布条例遭到违犯从而是无效的，如果它们愿意这样做的话"。但在就职演说中，林肯从同样的前提出发论证说，违背契约并没有终止或废除契约，除非所有各方都同意将其终止或废除。在契约关系何时或如何可以正当解除的问题上，林肯和麦迪逊之间不是存在矛盾吗？

我们在此面对的，从根本上讲是侵权行为法的一种演练。我们从麦迪逊和林肯默示同意的命题开始：违反契约的一方不可以因为实施了违反行为而享受好处；反过来，不应阻止受到伤害的各方去寻求补救措施。麦迪逊从他的立场出发认为，声名狼藉、一再不履行根据《邦联条例》所负义务的各州，如果碰到九个州组建新联邦——这将是九个州反对它们违犯条例的证据——的情况，它们没有权利提出抱怨。如果九个州批准宪法不是通过普通立法机构进行的，而是人民以其主权能力进行的，那么情况就更是如此了。林肯所说的是，宪法之下的联邦——麦迪逊所说的联邦——被建立起来是为了阻止单个的州破坏政府，就像它们在《邦联条例》之下所做过的那样。因此，单个的州不能声称有权根据宪法去做宪法专门用来阻止它们去做的事

情。这样做就是在提出分离的宪法权利。这些州也不能否认联邦政府有权采取把分离当作叛乱来镇压这一补救措施。从而，林肯镇压叛乱的行动就是与制宪会议“镇压”《邦联条例》的行动相对应的。所以，麦迪逊与林肯的观点之间不存在任何矛盾。

现在我们回头看看麦迪逊在《联邦党人文集》第 43 篇提出的第二个疑问，它涉及到九个批准宪法的州和四个未批准宪法的州之间的关系。我们在第三章看到，在评论说这个问题的前景“纯粹是假设性的，因此不需要对其进行过于好奇的讨论”之后，麦迪逊说，虽然九个州和四个州之间没有任何“政治关系”，但它们“道义上的关系仍然不会消除”。他说，它们之间的“正义要求”“仍将有效，而且必须得到实现”，而“人类的权利必须……得到充分的和相互的尊重”。麦迪逊希望，“对共同利益的考虑，尤其是对以往美好景象的回忆，还有对迅速战胜再联合的障碍的期待”，将导致“一方行以稳健，另一方行以审慎”。约 74 年之后，我们看到林肯在就职演说中就同一问题发表了见解，麦迪逊这段话事实上是林肯见解的一个概要。1861 年分离各州与联邦其余各州之间所处的关系，类似于[385]根据宪法建立的政府开始运行之后持异议的州与赞同的州之间的关系。麦迪逊对这种关系的讨论，和林肯的讨论一样，关乎各州将如何重新联合起来。

麦迪逊禁止对赞同的州与持有异议的州之间的关系进行“过分好奇的”讨论，其中的可能意图可以根据林肯 1865 年 4 月 11 在最后一次公众演说中就重建问题所发表的观点来解释。

> 人家曾经给我看过一封信……写信人说我心思似乎并未明确集中在所谓脱离各州到底是在联邦之内还是在联邦之外这个问题上，因而表示遗憾。如果他得知，我自从发现有些自称拥护联邦的人竭力提出那个问题以后，就有心不

> 再对它公开表态，那他除了遗憾之外，恐怕还要大为惊讶哩。依我看，那个问题过去不是，现在仍然不是一个有实际意义的重要问题，正因为它仍然是不实际、不重要的，因此现在来加以讨论，除了使我们的朋友们闹分裂这个不良效果之外，不会有其他效果。不管今后如何，至少在目前，这个问题不宜作为争论的基础，它一点用处也没有，而只是一个有害的抽象概念。

林肯补充说，当所说的这些州重新回归到“与联邦的那种正式的实际关系”之后，每个人都可以“纵情发挥自己的看法”，即通过这些行动，我们“到底是把这些州从外部纳入了联邦之内呢，还是这些州从未置身于联邦之外，我们只不过给了它们一点帮助”。⑲

我们现在就处于幸运的环境中，能够就林肯谈论它时仍然是一种“有害的抽象概念”的东西纵情发挥自己的看法。我们知道，林肯一贯拒绝赋予脱离联邦以任何合乎法律的或合乎宪法的地位，这意味着他自己认为这些州从未置身联邦之外。那些声称把脱离各州带出了联邦的人相应说来就是在反叛法律，他们从来没有把这些州置于它们拥有的唯一法律地位上，这种地位就是作为联邦成员的地位。然而，由于四年战争所造成的情感强度，林肯自己政党的国会激进派希望把“所谓分离各州”当作被征服的联邦之外的行省来统治，就像通过征服获得的准州一样。这些激进派的合作对林肯能够支持的任何重建计划来讲都至关重要。因此他不愿在损害自己追求的结果的事情上固执己见。在这个节骨眼上，实用理性要求他把自己的理论搁在一边，无论在其他情况下这种理论多么不可或缺。

---

⑲　林肯，《文集》，第8卷，页402—403。

麦迪逊对稳健和审慎的呼吁也是对理论不要扰乱实践的吁求。显然，解决赞同各州与异议各州关系的最佳之道就是持异见者变成赞同者。这[386]当然正是确实发生的事情，从而这个问题就像麦迪逊所希望的那样，被证明“纯粹是假设性的”。但是，当1860—1861年联邦的十一个州通过分离而变成“持异见者”时，这个问题再度出现，在这次的语境中，几乎没有或根本不存在它变成“纯粹假设性的”任何前景。

现在我们回到宪法批准背后的理论。我们说过，批准宪法的大会代表着各州人民的权威和主权，这一点要远超出普通立法机构对《邦联条例》的批准。宪法生效之前对其进行批准所要求的九个州代表着十三个州的三分之二，它们被当作足以约束所有十三个州的充分多数。但新宪法第六条的至上条款把联邦政府作了一定转换，从而依照宪法制定的所有法律以及签订的所有条约对联邦官员和每个州都同样有约束力，“不论任何一州的宪法或法律是否与之相抵触”。基于这一条款，宪法提出了对于各州宪法和法律的权威或主权，这与《邦联条例》彻底拉开了距离。根据这一条款，就不可能合理地坚持说联邦是“纯粹根据契约的性质而建立起来的一个联合体”，或者说脱离是一种宪法权利。

宪法的批准必须全体一致，其理由跟自然状态中的个体一样，在一个依照多数而行动的政府得以存在之前，他们必须一致同意建立一个政治共同体。如果一些个体在政治共同体最初建立时不同意加入其中，那么他们就不是该共同体的一部分，而且在名义上仍然停留于自然状态。他们既不受其法律的支配，也无资格享受其政府的保护。从形式和法律上讲，这将是1788年持有异见的各州的状况。这也就是麦迪逊说在它们和那些赞同的州之间没有任何“政治关系”的含义所在。我们也必须注意，这两类州并不在同等意义上都算是州。那些持有异议的州处于

某种中间地带，悬搁在基于《邦联条例》的联邦与基于宪法的联邦之间。然而，虽然有一些相反的表象，它们并非两个不同的联邦，而是处于成长和过渡中的同一个联邦。而且就像林肯所说，各州只是在联邦中有其地位，此外它们再没有任何其他法律地位可言。

赞同各州与持有异议的各州之间"政治关系"的中断，并没有留下完全的真空。即便是在"纯粹的"自然状态中，也会有家庭、氏族或部族，它们都具有某些先于政治关系的道德关系。这些道德关系会继续把那些已经成为新政治体之公民的人和那些没有变成其公民的人们联结在一起。[20] 麦迪逊说，正义的要求必须在非公民与公民之间得以实现，完全就像在公民同胞之间那样。例如，财产权和契约义务（宪法说[387]没有哪个州可以破坏它们）就先于政治共同体，而且内在地独立于它。事实上，政治共同体的产生在很大程度上就是为了保障财产权和执行契约义务。即使财产的拥有者是外国人——持有异见的州的公民不会成为这样的人——也会有同样的固有义务去尊重他的财产权并向他支付任何待偿债务。

公民社会的法律的存在，在很大程度上就是要执行契约义务，但是，就像产生那种义务的财产权一样，这种义务是先于所有实定法的。宗教信仰自由也和财产权一样，是一种内在于人的本性或人性中的权利。试图把这项权利变得尽量具有价值，是宪法的荣耀，但尊重这项权利本身却是每个人对任何其他人所负的义务，无论它是否得到宪法和法律的承认。

前面所说的只是一些例子，它告诉我们，当麦迪逊如此着重地谈到"在任何情况下都必须充分和相互尊重的人类权利"时，

---

[20] 我们可以想象一下来到美国并成为公民的移民与他们那些仍然呆在"原来国家"中的亲人们。

他心中所想的究竟是什么。正是因为宪法如此突出地致力于保障这些权利，所以它值得批准。但“对以往美好景象的回忆”则是对友谊的诉求，这种友谊是从共同历史和美国人同样共同拥有的世系中形成的。林肯在第一次就职演说结束语中也会提出同样的诉求。然而，正如林肯曾反复重申的那样，美国人所共享的世系并不仅仅是血统构成的世系，而是由对一条普遍原则的信奉所构成的世系。在麦迪逊的《联邦党人文集》第 43 篇的结尾，“稳健……和审慎”取代了“我们天性中更善良的性灵”的位置，但含义是一样的。

就联邦的本质来说，我们在此从麦迪逊那里所学到的东西在于，它首先是道德的，其次才是政治的。其政治性质的根基在于“正义的要求”和“人类的权利”。在《邦联条例》之下，这些要求和权利没有得到充分或完全的实现和尊重。基于《邦联条例》的联邦，让各州处于一种类似基于条约的主权国家或自然状态中的个人所处的关系当中。国家或个人不愿放弃他们在自然状态中正当拥有的自由，这可以理解，但审慎向人们指明，除非同意建立一个致力于使那种自由具有价值的政府，否则就不可能更好地享用那种自由。

宪法建立了这样一个政府吗？在此我们必须把审慎和稳健的内涵牢记于心。这两种美德都要求我们不能让最佳之物与良好之物为敌。宪法在二者之间作了妥协，奴隶制即是这种妥协的结果。联邦或从革命中——从“以往的美好场景”中——形成的友谊的道德基础与对奴隶制的谴责难分难解。[388]事实上，对奴隶制的否认与对自由的肯定最终是同一回事。美国人要求承认自己的自由权利，而这一要求乃基于全世界所有人都不做奴隶这一权利之上。主张脱离权利不啻试图要把肯定自由与否定奴隶制分隔开来。这是企图把宪法在容忍奴隶制方面的稳健转变成扩展和永久化奴隶制的权利，仿佛奴隶制要么在道德上

非善非恶，要么是某种积极的善。而且我们还必须问，为何建立南部邦联各州的政治领导人如此坚定地把分离视为宪法权利，同时又如此反对称其为革命权利。南部邦联的领导人用自己的措词反复把他们的行动与革命时期美国人的那些行动作比较。然而，与这种比较相反，他们坚持说自己退出联邦是合乎宪法的而不是革命性的。显然，正如林肯所说，这种解释不仅仅是因为南部各州人民对法律和秩序的热爱，它也是因为，诉诸自然法和自然上帝之法不仅可以为他们起而反对联邦辩护，同样也可以证明南部的奴隶起而反对南部人民是正当的。他们的革命先辈曾公开承认奴隶制是一种恶，即便它在某些方面、在某段有限时间里是一种必要的恶。但对于南部邦联的领导人来讲，奴隶制已然变成了一种积极的善。作为各州权利的分离权与奴隶制的积极之善已经不可分割地相互交织和相互依赖了。

林肯7月4日对国会的演说继续说道：

> 毫无疑问，按照宪法明文规定，各州确有其各自保留的权力和权利；但很显然，在它们之中绝不包括一切可以得到的权力，不管是无理的还是具有破坏性的；而至多只能是，当时在全世界谁都知道的行政管理权；而可以摧毁政府本身的权力，肯定从未被看作是处理政务的行政权力。国家权力与各州权利的这个相对关系，从原则上讲，不过是整体与局部的关系。凡和整体有关的，便应交给整体——交给全国政府去办；凡仅仅和一州有关的，就应该完全交给那个州自己去办。关于这事最早所奉行的原则就是如此而已。至于国家宪法在划分二者的界线时是否严格按照这一原则，那是完全无可质疑的。我们所有的人毫无疑问全都得受这个划分的约束。

我们看到，1776 年寻求独立的殖民地决议与永久联合决议结合在一起，这种联合把各殖民地（和各州）的“内部治安”留归自己。这就是[389]把各州的独立自主性与合众国结合起来的自主性混合在一起的那个史无前例的自由帝国之开端，当安全和幸福只能在多数人像一个人一样行动时才能得到保障的时候，这种结合的自主性就是必要的。《邦联条例》之所以失败，原因在于，只把自由等同于各州的自主性就变成了通往无政府之路，它既破坏了帝国，也破坏了自由。

如何确定部分和整体的界线，这个问题在 1787 年、1861 年或此后的任何时候都不完全清楚。这种界定的许多要素是没有含糊的（或接近如此），比如宪法第一条第九款对国会所列的禁令，还有第一条第十款对各州所列的禁令。但第一条第八款中的“必要性和适当性”条款留下了很宽的解释范围，第十修正案决没有减小这种范围。源自这种解释的单个州与合众国之间的界线必须要通过政治过程来划定和重新划定，但总得要承认 1860 年共和党党纲中所说的那种必要性，即“我们的政治组织的完善和持久所依赖的权力平衡”。在这一过程中会有多数与少数、满意与不满，只要采取选举办法，这些就是正常产物。声称任何少数派都可以因为不满——它乃是自由选举的正常产物——而合法地、合宪地和和平地瓦解政府，这就是否认结合帝国和自由这种制度的可能性。

林肯接下来转向以欧几里德式的方式去证明这种主张的荒谬性。

> 现在争论不休的问题是，脱离联邦是否合乎宪法——是否合法，是否可以通过和平手段。争论的并不是有没有一个明确的法律允许脱离；任何一项法律都决不会暗含着最后将导致不公平和荒唐结果的含义。组成现在的某些州

> 的土地是国家花钱买下的。它们现在要脱离却一个钱也拿不出来，甚至商量都不商量一下，这样公平吗？国家花了好大一笔钱（我相信，总共将近一亿美元）才把佛罗里达从土著人手里买过来。现在它不征求国家同意，也不做任何补偿就随便离去，这公平吗？为了那些所谓的脱离州，也和其余那些州一样，国家现在还背着为它们所付款项的债务。欠债人要么一走了之，要么将全部债务留给剩下的各州去负担，这说得过去吗？目前国债的一部分，就是为了偿还德克萨斯的旧债。它现在就这么走掉，自己一走了之，这公正吗？还有，如果一个州可以退出，那别的州也可能跟上；等到所有的州都退出了，便没有谁还债了。这对债主来说公正吗？在我们向人借钱的时候，我们可曾对人讲过我们的这种绝招吗？如果我们现在承认这个理论，允许脱离派若无其事地走掉，那如果别的州提出要走，或提出要我们必须答应某些苛刻条件它们才肯留下时，我们将一筹莫展。

[390]林肯提醒我们，“公平”和“不公平”并不仅仅是相对的术语，而且当它们应用于契约法的时候，它们是客观的而非主观的。我们可以想象林肯的对手会说（事实上他们也确实这样说过），林肯在此所说的那些钱微不足道，尤其是当与战争的代价相比较而言时更是如此，而且它们可以通过相互签订协议而予以和平解决。一旦林肯承认南部邦联，双方就可以派使节就公共债务和领土进行谈判，并达成公正的分配。不过，林肯的分析并不是要证明南部邦联在财政上不负责任，而是为了证明把脱离当作宪法权利这一理念在本质上的非理性。

南部邦联各州会自愿承担确属它们作为联邦前任成员的义务，这一想法必须放在《邦联条例》之下各州的历史记录范围内去考察。召集1787年制宪会议最为迫切的原因，莫过于美国在

国内外糟糕的财政信誉。这主要源于各州逾期不还合众国、个人或外国债权人的债务。比拖欠公债更为严重的是，各州竟然制造通货膨胀，以缓解债务人全值偿还债务的压力。这一点解释了为何宪法第一条第十款禁止任何州“指定金银币以外的物品作为偿还债务的法定货币”或制定任何“损害契约义务”的法律。根据宪法，唯有国会有权“铸造货币并厘定其价值”。后一种权力千年以来一直被视为主权的标志，宪法否认各州具有这一权力，这是最有力的证据，证明无论各州在《邦联条例》之下主张过什么主权，它都被对宪法的批准而取消了。确实，南部邦联宪法对各州保留了这些同样的限制，但如果各州同时拥有脱离的宪法权利，那么做出这些限制的权力就遭到了削弱，如果没有完全被否定的话。

南部邦联宪法对脱离权利未着一字。它的序言是这样开始的：“我们邦联各州人民，*各以其自主和独立的身份而采取行动*……郑重制定和确立本宪法”。[21] 着重强调的这句话是对1787年宪法文本的补充。然而，它们本身并不构成把脱离作为宪法权利的根据，因为它们并没有说明批准宪法的行动是否否定了合法脱离权利的理念。林肯不会允许南部邦联舒舒服服地摆脱困境所带来的后果，这种困境乃是它们的主张把它们引入其中的。

> [391]脱离派坚持说，我们的宪法容许脱离。他们已着手制定一部他们自己的国家宪法，在这部宪法中，他们必须要么抛弃脱离权，要么保留它，因为他们坚持说，我们的宪法中就有这种权利。如果他们抛弃了它，那实际便是承认，从原则上讲，在我们的宪法中原也不应有这种规定。如果

---

[21] 《美国南部邦联各州宪法》，1861年3月11日，载于《美国史文献》，页376。

> 他们保留这一条，通过和我们相同的这种规定，当他们发现这是清偿债务，或达到某种其他自私、不公正的目的时最方便的方法，按照它们的一贯做法便必会一个一个分裂出去。这个原则本身就是分裂，遵循这个原则，任何政府都不可能长治久安。

很难想象欧几里德对一个几何图形等同于或不同于另一个图形做出更为确定性的证明了。如果南部邦联宪法没有把脱离承认为宪法权利，脱离派就很难在联邦宪法之下主张它是一项权利。如果南部邦联宪法把脱离认作是宪法权利，那么无论何时如果邦联各州想要退出邦联，或为了任何"自私、不公正的目的"而要退出来，就没有任何宪法手段可以否定它们的这项权利了。

在华盛顿政府时期，汉密尔顿拨款偿还国债的计划完全建立在全国政府对各州人民征税的权力之上，而且任何一个州的政府或权力都没有任何否决（或抵制）。这种国家征税权的可信性——汉密尔顿迅速用它来清偿各州的债务——给合众国在国内外都带来了信誉，这种信誉几乎在一夜之间造就了各国历史上史无前例的繁荣。在实践上1861年的脱离是否会导致脱离各州拖欠联邦债务，这个问题完全是不得要领的。在1861年获得承认的压力可能当真会导致"财政责任感"的暂时来临。但《邦联条例》的经验证明，没有宪法赋予全国政府并拒绝赋予各州的权力，财政责任的持久保障是不可能的。无论是在1787年的联邦宪法中还是1861年的南部邦联宪法中，脱离的宪法权利只会取消财政权力的分配。

> 如果除一州之外的所有州自称有权把那个州逐出联邦，可以想象，那所有脱离派政客一定会立即否认这种权

力，并斥责那种做法是对州权的莫大侵犯。但假定完完全全相同的这种行动，我们不把它称作“把一个州驱逐出去”，而称之为“其他各州与那一州脱离”，那便完全就是脱离分子要干的事了；除非他们真的坚持说，这个州因其是少数，就完全有权去干因为是多数的其他州所不能干的事。这些政客[392]关于少数派权利的理解未免过于玄妙和深奥了。他们并不偏袒使宪法在序言中自称“我们人民”的那种权力。

我们再次看到了林肯欧几里德式的理性主义。如果一个州可以从多数州分离(或将之驱逐)，为何多数州不可以与一个州分离(或将之驱逐)呢？而且，如果联邦可以以把分离视为宪法权利的主张为借口而驱逐一个州，那联邦为何不可以对该州发动战争或奴役它呢？自由帝国理念建立在联邦内各州绝对的法律政治平等之上。根据宪法，对一个政府发动侵略战争的限制就是这样一种识见，即紧随墨西哥战争之后，通过征服获得的领土，最终必须要么将其组建成州并允许它在完全平等的层次上加入联邦，要么就允许它独立。[22] 但各州在法律上的平等仅仅是人类平等这一基础性原则的反映，共和政府或经由被治者同意的政府之定义，正是从这一原则中提炼出来的。

林肯当然知道反对者们会说，一个州可以对多数州做的事情，多数州可能不能对一个州那样做，因为这会构成对多数统治的滥用。林肯知道，卡尔霍恩的政治理论连同它关于一致多数这一学说，在美国和欧洲都已获得极大声誉。在少数权利应当如何免受多数暴政之害的问题上，卡尔霍恩的学说那时候，

---

[22] 与西班牙战争之后，古巴和菲律宾都获准独立，波多黎各继续留作一个准州。关岛、维尔京群岛(Virgin Islands)和其他一些非常情况并不影响主要观点。

而且现在仍被广为相信具有决定性。在1860—1861年危机期间，脱离权利一再被说成是宪法多数针对数量上的多数而捍卫自身的一种手段。这个观点的终极有效性将在第七章予以考察，届时我们将彻底探究卡尔霍恩的理论著作。当林肯谈到"在少数派权利问题上既阴险又深刻"的政客们时，他所想到的肯定是卡尔霍恩的信徒们。我们将会看到，他们对少数派权利的捍卫与多数统治是分离的。当林肯援引"我们人民"作为制定宪法的权力时，他所援引的是把多数统治与少数权利结合在一起的理论。这种理论不是为数量上的多数的无约束的统治进行辩护的。相反，多数只能以个人权利名义进行统治，这些权利同属于多数和少数。林肯在就职演说中作了清晰和有力阐释的多数统治与少数权利之间的不可分割性，与联邦的不可分割性是分不开的。充分接受这一理论的巨大绊脚石在于，多数统治与少数权利只能在个人自然的、不可让渡的权利中才能找到，这些权利如果属于任何人的话，它们必须既属于白人也属于黑人。

所谓的脱离权利，虽然表面上是维护少数人利益的，[393]但仍然依赖于各州内的多数派权利。林肯对这种主张的可靠性提出了质疑。

> 今天，或许除了南卡罗莱纳之外，在其他州的合格选民中，究竟有没有一个赞成分裂的多数派，实在是大可质疑的。我们有充分的理由可以相信，在许多所谓的脱离州里，即使不是全部，支持联邦的人仍然占大多数。在它们中的任何一州从不曾显露出相反的迹象。甚至对弗吉尼亚和田纳西，我们也可以大胆这么说，因为在一个军营里举行的一次选举中，所有带刺刀的兵全体一致站在投票所要决定的问题的一方，这样得出的选举结果，很难被看作是显示群众

意愿的。在这样一类选举中，那同时既支持联邦、又反对强制的大多数人都将被迫投票反对联邦。

如果人们想到，南方在接下来的四年多时间里如何坚韧地进行战争，如今就很难想象当时的公众舆论并不支持分离。但这种事后诸葛可能形成误导。杀戮还没有开始，但在杀戮发生之后，各共同体就紧密团结在一起了。林肯没有任何民意调查可以凭之估量民众看法，而多数与少数的划分事实上可能接近于他的猜想。我们必须记住，在 1860 年总统选举中，弗吉尼亚、田纳西和肯塔基把它们的选举人票投给了宪法联邦党候选人贝尔—埃弗雷特(Bell-Everett)，这个党除了保存联邦之外别无其他目的。在弗吉尼亚，贝尔获得 74681 票，布雷金里奇获得 74323 票，道格拉斯则获得 16290 票。如果把贝尔和道格拉斯的票数加在一起，可以说百分之五十四的弗吉尼亚人把票投给了亲联邦的政党，而只有百分之四十四的人投给了脱离派的政党。弗吉尼亚脱离大会在萨姆特事件之前曾在没有决定脱离的情况下休会，并在萨姆特事件之后重新召集起来以对脱离进行表决。道格拉斯既无条件地支持联邦，而且在必要的情况下也支持反对脱离的强制行动，与之不同，候选人埃弗雷特代表那些支持联邦而反对强制的人。林肯对边界蓄奴州中的亲联邦/反强制的人们的关注，在很大程度上塑造了林肯的就职演说，我们已经证明了这一点。这种反强制的情感在萨姆特事件之后是否以及在多大程度上变成了分离主义的情感，这一点很难说清。然而，确定无疑的是，在 1860 年总统选举或此后的大会选举中，有十个蓄奴州中共和党的选民票或选举人票都没有算进去。在奴隶制问题上，南部邦联各州在极大程度上已经变成了封闭社会，自由言论、自由结社或对政治过程的自由参与在其中都得不到许可。在很大程度上，对于一个主张抵制全国选举权利的投

票过程，林肯对其有效性提出质疑，这是有正当理由的。

> [394]可以毫不夸张地断言，我们所享有的自由制度已发展了我们全体人民的才能，改善了他们的处境，这在世界上是没有先例的。关于这一点，我们有一个突出的给人深刻印象的例子。政府现在已拥有一支空前强大的军队，这支军队中没有一个士兵不是自愿地站到自己的岗位上来的。但是不只如此，另外还有许多精锐的民团，它们的每一个战士都具有充分的艺术、科学和专业方面的实践知识，懂得世上已知的任何有用的或优美的东西，几乎每一个团里都可以选出一位总统、一个内阁、一个国会和也许一个法院，他们完全有资格来行使政府职权！

这段话的后一部分让我们想起《葛底斯堡演说》，林肯在这次演说中说，世界不会注意，更不会长久记住他在此所说的话。林肯说，每一个民团里都可以选出一位总统、一个内阁、一个国会和也许一个最高法院，无论他对民团说过什么，我们都可以怀疑，在当时或自那以后，任何一个民团中内都藏着另一个林肯。当然，我们不知道在许多优秀人士中是否可能有过隐蔽的才华，他们在有机会证明那种才华之前就死去了。然而，我们确实知道，一个如林肯般的天才，一如莎士比亚或柏拉图那样的天才一样，乃稀世珍宝。当然，在美国国父们所建立的自由制度的影响下，美国人民的才能“在世界上是没有先例的”。

林肯说这样强大的军队是闻所未闻的，其中每一个人都是出于自由选择而站到自己岗位上来的，这让我们想起杰斐逊在就职演说中所表达的信念，即人民将诉诸法律原则，并把侵犯公共秩序当作与他们利益相关的事情。但由于把分离说成宪法权利的“狡猾的诡辩术”，南方公众的精神受到毒害，他们开始相信

反联邦分子是在捍卫法律原则。

> 我也并非说，我们过去的朋友，在这次斗争中成为敌人的人，他们的军队中就不是这么一个情况；但如果是这么一个情况，那就更有充分理由说明，为什么给予他们也给予我们这么多好处的政府决不应该被推翻。任何地区的人要想推翻这样的政府最好想一想他是按照什么原则做的——他想拿什么更好的政府来代替——这代替的政府是否能够或是否打算给人民那么多好处？这个问题上有些预兆。我们的对手们已经通过了一些独立宣言，这些宣言与杰斐逊所起草的那份好的老宣言不同，“人人生而平等”这句话是被删去了。为什么？他们已经通过了一部临时宪法，这部宪法的序言和华盛顿签署的那份好的老宪法的序言不同，其中，“我们人民”被删去了，代之以“我们，有主权的独立州的代表们”。[395]为什么？为什么要故意把人的权利和人民的权威取消掉？

《葛底斯堡演说》的目标变得更加坚定了。我们已经回顾了脱离派的宣言，并看到了在没有对平等做出任何承认的情况下所援引的被治者的同意，而这种同意则是从平等当中推衍出来的。林肯说得很明白，那个伟大的命题如果得到正确理解，它就是所有正义政府的道义和逻辑基础。正如正是平等者的全体一致同意把个人转变成人民一样，这种同意也确定了多数派进行统治的条件。有意把所有人之为人的权利排除在人们视野之外，这对于那些不能或不愿承认自己的奴隶也拥有这些人权的人来讲是一种必要。对于把联合的理由与反对奴隶制的理由等同起来，林肯说得实在够多了。

这实质上是一次人民的斗争。在联邦方面，这是一次在世界上维护这样一种形式和实质的政府的斗争，这个政府的主要目的是提高人的地位——把人为的负担从一切人肩上去掉，为一切人追求值得称赞的目标扫清道路，使一切人在生活竞赛中有一个自由自在的和公平的机会。由于服从需要，有些事情暂时还不能做到，但以上就是政府的主要目的。

林肯在不断地提炼和完善对一个“核心理念”的表述，这个理念将在《葛底斯堡演说》中呈现其最终形式。人人生而平等这个命题就像耶稣表达的金律一样，它并不因人的肤色不同而有差异。要提高的是“人的地位”，而不只是一个阶级或一个种族的地位。人为的负担或障碍要从“一切人的肩上”去掉。“生活竞赛中的公平机会”意味着应当尽可能让才德决定结果。就像此前已经多次做过的那样，林肯在这里谈到的是宪法的妥协，即把奴隶制视为“暂时的”，这与《分裂之家演说》中的信念——奴隶制必须被置于最终灭绝的过程中——是一致的。

我非常高兴地相信老百姓是理解和赞赏这一点的。值得指出的是，在政府受考验的这个时刻，陆海军里大批被授予官职的人已经辞职，证明是背叛了那个优待他们的国家，但却没有一个普通的士兵或普通的水手舍弃了他的军旗。向忠贞不二的军官致以崇高敬意，尽管他们的同僚中有人背信弃义；然而，至高的荣耀、最重要的事实在于，[396]普通士兵和水手万众一心、无一不是坚贞不屈。据我们所知，他们彻底成功抵制了上级的叛变行为，而仅仅在一个小时之前，他们还把上级的命令当作绝对法律加以服从。这就是平民的爱国本能。他们不用讲道理就能明白，毁灭由华

盛顿缔造的政府对他们绝无益处。

就在林肯发表这次演说两年后的那一天，李将军在内战中最重大的一次战役之后从葛底斯堡撤退。他撤退大约四个月之后，也就是 1863 年 11 月 19 日，将在那场战斗中的死难者的最后安息之地举行祭奠仪式。世人并未疏于注意或记住林肯在那一场合所说的话，也没有忘记他所纪念的那些牺牲。

在对比普通士兵和水手们的忠诚与许多军官的背叛时，林肯并没有谈到叛乱各州普通士兵和水手们的背叛。他已经说过，南方人民像任何其他人们一样，拥有同样多的道德感，还有对法律和秩序的热爱。他们不是叛徒，但他们受到错误推理的欺骗，相信脱离是合法的。为何南方普通人民的爱国本能没有成为反对欺骗的力量呢？林肯暗示说，那些从致力于人类平等的政府中获益最大的人出于本能就可以认识到，这个政府的毁灭会令他们遭受最大损失。然而，我们必须记得卡尔霍恩所描述的蓄奴州中种族区分的社会功能：由于把所有白人与黑人分隔开来的那种巨大鸿沟，奴隶制让白人之间的社会距离变得微不足道了。由于那个社会内部上层与下层之间的距离缩小了，因此在白人社会中向上爬的抱负就削弱了。如果所有白人生来就比黑人高贵，那么生活竞赛中的进步就不取决于个人的努力。因此对于蓄奴州的普通白人来讲，就不存在自由州普通人所具有的改善其处境的诱因。相反，南方的普通白人依恋奴隶制，其理由与北方兄弟们依恋自由的某些理由一样。这就是为什么没有奴隶而且当奴隶主的前景也极为渺茫的贫穷白人，常常以强烈的热忱依恋奴隶制的原因所在。

> 我们的人民政府常常被称为一个试验。其中有两点我们的人民已经解决了，那就是成功地建立政府和成功地治

> 理政府。有一点尚待解决，那就是成功地维护政府，防止它被可怕的内部势力颠覆。现在应该由他们来向全世界表明：那些能够公平地进行选举的人也能够平定叛乱；选票是枪弹的合法与和平的继承者；一旦选票公平地和符合宪法规定地做出了决定，就休想再成功地[397]诉诸于枪弹；在以后各次选举中，除了诉诸于选票本身，再不能成功地诉诸于其他任何东西。这是和平的一个伟大教训：它教人们懂得，不能靠选举获得的东西也不能靠战争获得；教所有的人懂得，发动战争实在愚不可及。

在此，我们的车轮刚好转了一圈，回到了第一章开头。我们记得，在1800年选举中，政府基于全体人民的一次自由选举而被其最激烈的政治反对派和平取代，这在人类历史上是第一次。现在，我们必须捍卫这一先例，反对一种强有力的企图，这种企图就是要把人类历史的进程从自由选举的深思熟虑和自由选择折回到暴政和无政府状态之间的永久轮替，后者曾主导了迄今为止的人类制度。

我们看到，在1800年选举之前，自由选举取代革命暴力作为人民权利的保护者这一理念，甚至在杰斐逊的心中也没有坚定确立起来。在《肯塔基决议》中，杰斐逊曾威胁对《移民和煽动暴乱法案》进行革命性抵制，虽然事实上制定这些法案的政府也是公平地和合乎宪法地经由选举产生的。他认为，那些法案违反了宪法的明文规定，并可能导致共和政府形式的改变。如果多数派因此滥用了职位所赋予的权力，那么选票事实上可能被证明不能正当地代替枪弹。在就职演说中，林肯谨慎地把这类例外情况考虑在内，他还否认在1860年选举中发生过对任何少数派权利的这种剥夺，或者发出过这样的威胁。

杰斐逊和林肯都认识到，通过自由选举和平解决政治分歧

的过程，只有在一个把多数统治与少数权利结合在一起的制度内才有可能，这个制度建立在某些自明的前提之上。用杰斐逊的话来说就是，“共和政体是不与人类的权利没完没了地处于公开或秘密战争之中的唯一政府形式”。[23] 人的权利就是《独立宣言》以及许多其他美国立国文献中所提到的那些权利。在提出后来以权利法案而闻名的那些法案时，麦迪逊宣称，通过制定这些法案，国会将“明确地宣布这部宪法要保护的重要的人的权利”。[24] 正是对人的自然权利的保护确立了宪法以及由宪法所建立的选举过程的权威，也正是这一点使得政府的形式是共和制的。人的权利是人民的权威的基础，任何多数派只要侵犯这些权利，就必然会贬损这种权威。反过来，任何多数派，如果它没有侵犯这些权利，而是履行了多数派而且只有[398]多数派才能合法履行的职权，那就不能剥夺它的职位和职权。如果试图这样做的话，在可能情况下必须对之进行说服，而在必要情况下则要诉诸强力。美国人民第一次向世人展示了可以依据深思熟虑和自由选择去取代机遇和强力的政府形式，1861 年，他们必须维护那一政府形式。思考一下我们便知，在这场危机中，只有强力才能维护理性与和平。

> 为了免得那些正直的人对于叛乱被平定后政府将对南方各州采取什么政策而心存不安，本总统认为可以适当地说，那时他将像过去一样，决意把宪法和法律作为指导方针；至于联邦政府对宪法赋予各州和人民的权利负有的权力和职责，他的理解和他在就职演说中表达的也许不会有什么不同。他希望保存政府，希望像建立这个政府的人所

---

[23] 参见第一章，注释[13]。

[24] 《立国者的心智：麦迪逊政治思想的根源》，页 162。

> 治理的那样为所有的人治理政府。任何地方的忠诚公民都有权这样要求他们的政府，而政府无权拒绝或掉以轻心。在这样治理政府的时候，不会有任何高压、任何强制或任何征服，这都是按照这些词的本来意义说的。

林肯说，镇压叛乱之后，对于联邦政府与各州之间的关系，他的理解可能与就职演说中所表达的并无不同。这提出了一条值得注意的告诫。林肯对如下问题思考良多，那就是，随着战争的推进，自己在哪些方面应当受到就职演说所作保证的约束。在就职演说中，林肯宣告了自己的意图，即既要保存联邦，又不触动蓄奴州的奴隶制。然而，随着事态发展，他必须在挽救联邦和挽救奴隶制之间作出抉择。林肯说，他自己无意做任何可以恰当地称之为高压、强制或征服的事情。从林肯的观点来看，联邦政府的行动就像任何治安行动一样，就是要保卫和平。制服和平破坏者的不是强制，而是为了防止高压。共和政府和平法治的本质就是由那些赢得选举的人稳妥地占据职位。运用强力来支撑法律是政府的基础，它是避免征服或压制的唯一手段。林肯的意思，以及他会接受的东西，恰恰就是保存宪法之下的法治。

> 宪法规定，所有各州也都接受了这个规定："合众国应保证本联邦内每一个州有一个共和体制的政府"。但是，如果一个州可以合法地脱离联邦，那它退出以后，[399]就也可能把共和体制的政府抛弃掉；因此，防止它脱离联邦，是达到维持上述保证这个目的所不可或缺的手段；如果目的是合法和强制性的，那么达到目的所不可或缺的手段就也是合法和强制性的。

林肯再次反驳脱离是合法的这一主张。宪法要求合众国保证每个州都有共和体制的政府，如果一个州可以合法地离开联邦，它也就有可能会合法地抛弃其政府的共和体制。不可能同时存在保障共和主义和脱离联邦的权利。我们再次看到林肯对苏格拉底式艺术的运用。

值得注意的是，林肯，就像宪法本身一样，在此并没有就共和体制的政府做出界定。自 1854 年《皮奥里亚演说》以来，林肯曾一再准确地证明，《独立宣言》原则如何成了美国共和主义的“最后靠山”。作为卡尔霍恩的追随者，林肯的对手们在确立自己对共和主义的定义时拒斥了那些原则。他们这样来界定共和政府，以致使脱离成了一般意义上的宪政必不可少的特征，也是保存他们自己的特殊宪法的必不可少的手段。他们说，脱离联邦的权利就像抵制联邦法律的权利一样，是迫使数量上的多数向宪法多数表示恭敬的一种工具。根据这种划分，在真正的宪法多数中，把多数与少数分隔开来的问题不是由任何不可抗拒的数量上的力量来解决的，甚至也不是由自由而合乎宪法的选举来解决的，而是由协商的妥协来解决的，这种妥协导致竞争各方意志的共存。卡尔霍恩传播的这样一种主张，就是把叛乱“包上糖衣”并毒害南方公众思想达“三十多年”的东西。我们将在下一章全面考察卡尔霍恩的观点。

林肯以如下方式为 7 月 4 日的演说划上句号：

> 本总统以最大的遗憾发现他被迫履行使用军事力量来保卫政府的责任。他不得不履行这个职责，否则就将把政府断送掉。在这种情况下，公仆之间的妥协是解决不了问题的。这倒并不是因为妥协往往是不适当的，而是因为它会造成一个先例：那些获得选举胜利的人只有放弃人民据以选举的要旨才能保全政府免于立即毁灭，而有了这样一

> 个先例之后，就没有一个人民政府能长久存在下去。只有人民本身而不是他们的仆人才能安稳地把他们自己那经过深思熟虑的决定颠倒过来。

热爱和平的林肯，正在把一个伟大的民族引入一场伟大的战争。他正在解释为何无法避免这样一个结论，即只能用武力来反对破坏联邦的武力，以便保存联邦。那些将会牺牲生命和财富的人必须明白，除了正在请求国会支持和实施的选择而外，林肯面前没有其他选择。我们作为那些牺牲的受益人可以思考的是，自林肯写下这些话以来，时光已经逝去135年，在这么长的时间中，全国性的选举来来往往，和平相续，或改变或延续了在位之人。没有什么当选官员的智慧比选票会决定他们的当选这一确定性更为有益，同样也没有什么当选官员的愚鲁抵消了这种确定性的益处。这决不是贬低智愚之分的意义，而只不过是承认宪法界线的至高地位所体现的智慧，正是通过这些界线，我们才可以审视和检验智与愚。

当世人以惊讶和怀疑的态度进行观望的时候，合众国已作了这种新政府体制之先锋。自上帝创世以来，自致永久的(self-perpetuating)少数对多数的统治就一直占据主导地位，几乎没有例外，它不时被革命性的暴力所中断。即便伯里克利时代堪受称颂的雅典民主，其政府中也仅仅包含不过总人口的百分之十，而且暴露了麦迪逊在《联邦党人文集》中所指责的直接民主的一切混乱和不公。[25] 而且，雅典和其他每一个古代城邦一样，都是建立在奴隶制基础上的。卡尔霍恩及其追随者们反复指出这一点，以断言每一种高级文明都是建立在奴隶制之上的，而且总是会这样。然而，林肯喜欢指出的是，在古代世界，奴隶几乎

---

[25] 《联邦党人文集》，第63篇，页352。

全是白人。

美国的试验是为全世界所做的一场试验。在这里，试验成功的条件比古往今来一切地方可能具备的条件都更为有利。如果试验在这里失败，可能会永远让再做这种试验的任何努力失去信心。考虑到所有古代制度中压制人民使之不得翻身的那些既得利益，这一点就更为真实了。奴隶制仅仅是未经被治者同意而进行统治的最极端的形式而已。一个声称对被治者最负责任的政府，如果要持续存在的话，说它也应当迫使被治者保持最大的克制，这就是不能予以无限容忍的内在矛盾。

然而，不可能仅仅因为允许林肯及其政党被选上台了，把持了职位，就能维持自由选举原则。甚至在今天也有人问，林肯为何没有寻求与脱离分子达成妥协。反过来，我们必须要问，他能够或者应当寻求何种妥协呢？自墨西哥战争以来的政治过程[401]已经指引选民在准州奴隶制问题上做出决定。斯科特案代表着最后的和孤注一掷的努力，它试图让对于奴隶的财产权成为任何多数派都鞭长莫及的少数权利。这样一种要求与得到被治者同意的政府这一理念之间的龃龉，已由林肯（和其他人）一再证明。1860 年选举代表着美国人民所作的斩断戈尔迪斯结（[译按]Gordian knot，它源于希腊神话，是弗利吉亚王国的戈德斯国王打的一个非常复杂的结。有个预言说谁能打开这个结，谁就是亚洲的下一个国王，亚历山大听到了这个预言后用剑把这个结砍开了）的明白决定，它要一劳永逸地终结奴隶制向任何现存准州或此后将获得的任何准州扩散。说美国人民没有权利做出这一决定，或者说他们无权不经蓄奴州“合作”而做出这一决定，会使民众政府成为荒谬之物。

> 作为一个平民，本总统不能答应让这些制度沦亡，尤其不能辜负自由人民给予他的那么重大和神圣的信任。他觉

> 得他在道义上没有权利退缩，甚至没有权利去考虑在今后发生的事情中他自己的命运将会如何。他充分理解他所担负的重大责任，迄今已做了他认为是自己责任的事情。你们现在应该根据你们自己的见解来履行你们的职责。他衷心希望你们的见解和你们的行动能和与他完全一致，以使所有其权利受到侵犯的忠诚公民确信这些权利必将在宪法和法律的规定下很快获得恢复。

与就职演说不同，在7月4日的演说中，林肯从头到尾都以第三人称指称自己。在对国会的年度演说中，他会再次回到第一人称。为何出现这种语法转换，我们不清楚。然而，在其对“平民”与“本总统”之间的区分当中，人称和职位之间的差别进入了焦点之中。平民们要求政府为他们做自己做不到的事情，比如抵抗侵略和制服叛乱。作为一个公民，林肯是把保存宪法和联邦使命托付给他的政府的许多人中的一个。然而，这个为数众多的群体只有通过政府这一中介才能像一个人一样行动，这是公民社会最初产生的原因所在。作为总统或行政首脑，林肯是他们的目的所托的那个人，他的这个地位高于所有其他人。这种托付的重担——它比落在华盛顿肩上的担子还要重大——无可逃避。作为总统，他已经采取了他认为绝对必要的那些行动。但除非国会履行其职责，通过一些法律并提供一些措施，否则总统就不能完成其职责，因为没有这些法律和措施，总统就无能为力。

同理，如果公民不服从政府的合法命令，政府就不能履行其职责。在目前的危机中，不服从宪法和法律已经以一种特别严重的形式体现出来。林肯[402]以其在任何公共论坛中都未被超越的智识敏锐性，驳斥了认为脱离不是叛乱的主张。他竭尽全力、环环相扣、牢不可破地推理和证明，脱离联邦是和平、法

律、自由以及一切人的权利的敌人。忠诚的公民现在必须由政府提供合法措施去保护和保存那些权利。言辞现在必须继之以行动。

林肯将像《独立宣言》那样，通过“诉诸世界最高裁判者裁定我们的意图正确”、通过依赖于“神意的福佑”来结束其演说：“既经坦率和真心诚意地选择了我们的道路，就让我们加强对上帝的信任，毫不畏惧地以男子气概前进吧”。

第七章
奴隶制、脱离联邦与州的权利：卡尔霍恩的政治学说

第一部分

[403]林肯驳斥把脱离当作宪法权利的观点，他的批评完全建立在政府的正当权力源于被治者同意这一主张的真确性之上。在林肯看来，这是共和政体的“最后靠山”，而共和政体体现在宪法当中，并由宪法向各州作了保证。“我们人民”拥有制定和确立宪法的权力，因为那些批准宪法的人由造物主赋予了某些不可让渡的权利。这些权利让任何人民都有权推翻或废除不保护这些权利的任何政府，并建立一个依他们的判断将会保护这些权利，从而为他们提供安全和幸福的政府。这些权利就是赋予“我们人民”以权威、赋予共和政体以根据的理由所在。此外，共和政府的道德正当性在原则上与奴隶制的道德错误性是一样的。除非奴隶制是错误的，否则共和政府就不可能是正当的。

人的权利既是自然的也是神圣的，它们拥有来自上帝和自然的权威。单凭理性便可以认识这些权利，而且这些权利是普世人的遗产。然而，权利是可知的这一事实并不意味着权利为

人所知。与其他真理一样，它们随着人类心智的进步而为人所知。杰斐逊写道，“人的平等权利，以及每个人的幸福，现在被确认为政府唯一合法的目标”。[①] 但是，当杰斐逊在 1808 年写下这句话时得到承认的东西，在华盛顿所称的“无知和迷信的黑暗年代”[②]还没有得到承认。走出那一黑暗时代的进步也没有阻止重回那一时代的倒退。我们看到，在贝克尔（其他还有伦奎斯特等）的年代，肯定人的权利并不比否定这些权利有任何更坚实的基础，这一点成了常识。

[404]根据斯蒂芬斯 1861 年的奠基石演说，国父们的自然权利哲学在当时所有受到科学启蒙的头脑中已为种族不平等学说所取代。斯蒂芬斯从未阐述过这种新的“科学”，但可以推定，这种科学的决定性贡献者是卡尔霍恩。正是卡尔霍恩提出了那种“狡猾的诡辩”，而这种诡辩则为反叛“包上糖衣”，并致使南方的公众思想相信脱离是一种宪法权利，这一点不可能有什么疑问。

为了理解在何种意义上卡尔霍恩的学说与林肯和国父们的学说是直接对立的两方，让我们后撤一步，回到准州奴隶制问题上的倒数第二次危机。当《威尔莫但书》（Wilmot Proviso）在 1846 年被推向众议院的时候，那场危机就爆发了。我们记得，该《但书》宣布，在从墨西哥获取的任何领土中（无论通过征服还是购买），奴隶制要永远禁止。虽然众议院一再通过该《但书》，但参议院却对它一再杯葛。那时候卡尔霍恩就看到了戴维斯后来会看到的东西，亦即，如果不增加更多的蓄奴州，不断增加的一连串自由州最终会消除参议院对反奴隶制立法的否决。到了某个时候，自由州可能占了四分之三多数，从而就可以不经任何蓄奴州同意而完全废除奴隶制。“数量上的”多数会对蓄奴州“少数的”利益

① 参见第一章，注释⑦。
② 参见第三章，注释⑲。

完全不予理会，宪法不再能够保护这些利益免受“多数派暴政”的危害。根据卡尔霍恩对宪政的理解，蓄奴州否决权的终结将意味着宪政政府的终结。下面就是卡尔霍恩1847年2月19日在参议院提出的解决准州奴隶制问题的方案：

1. 合众国准州属于构成这个联邦的若干州所有，并由联邦各州当作共同财产而持有。

2. 作为联邦各州共同代理人和代表的国会，没有任何权利制定任何会直接或间接在联邦各州之间做出区别对待的法律，或采取任何这样的行动，以避免剥夺任何一州对合众国已获得或将获得的任何准州的充分而平等的权利。

3. 颁布任何会直接或间接禁止联邦各州公民携其财产移居合众国任何准州的法律，都会造成这种区别对待，因而构成对这些公民原居州的宪法和权利的侵犯，并导致对[405]它们作为联邦成员的那种完全平等的损害，而且会直接导致推翻联邦本身。

4. 我们的政治信条中有一条根本原则，即，人民在制定宪法的时候，拥有建立和采用他们认为最适于保护自己的自由、繁荣和幸福的政府的绝对权利；与此相应，除了各州宪法应当是共和的而外，为接纳一个州加入联邦，联邦宪法不得向其施加任何其他条件；由国会强加任何其他条件不仅会违犯宪法，而且直接抵触我们的政治制度建立于其上的原则。③

这些决议与十三年后戴维斯提出的那些决议（我们在第三

---

③ 卡尔霍恩，《关于奴隶问题的演说》，1847年2月19日，载于《联邦与自由：卡尔霍恩的政治哲学》，页521。

章对此作了讨论)几乎完全相同。各州彼此间的关系必须"完全平等",这一点现在是、而且过去也是正确的。如果合众国与此前的所有帝国不同,要成为一个自由帝国,那么在原有的州与新加入的州之间作任何区别对待都是不能容忍的。各州据以在参议院中占据位置、在众议院和选举人团中获得代表的宪法规则,对每一个州仍然是一样的。除此之外还有什么宪法意义可以归之于"完全平等"呢?

如果仅仅因为准州属于合众国而无其他理由的话,这些准州属于联邦各州这一命题当然也完全正确。然而,各州是基于什么原则联合起来的?当各州批准宪法之后,它们是否因为那一事实在某种意义上、在某些方面把自己联合成了一个政治共同体?卡尔霍恩的答案是否定的,林肯和麦迪逊一样,答案是肯定的。宪法序言中所说的是"我们人民",而不是"我们各州人民[或诸人民]"。我们将会看到,卡尔霍恩没有考虑联邦先于宪法的法律或道德相关性,这种相关性将由宪法使之更加完善。他所理解的联邦单单始于宪法批准过程。

卡尔霍恩的第三条决议说,如果一部法律对任何一州构成歧视,或剥夺任何准州公民与任何其他州公民的权利相平等的一项权利,那么国会不得制定这样的法律。这一点从其本身来看也是无懈可击的。然而,它并没有确切划定权利平等的含义或决定是什么东西构成了歧视。它当然没有考虑奴隶制是否可能不构成歧视。卡尔霍恩的意思是,联邦或联邦国会不能就任何州的任何公民可能带入任何美国准州的财产的合法性做出任何合法的评判。当卡尔霍恩提出这些决议的时候,摩门教的一夫多妻制还没有成为中心问题。我们已经看到,道格拉斯虽然有娴熟的闪烁其词的技巧,但他没有、也不可能[406]基于人民主权为一夫多妻制作辩护。然而,卡尔霍恩在上述第四条决议中抢了道格拉斯的先机,他说,人民在制定宪法的时候有绝对的

权利采用任何他们最喜欢的政府。极其矛盾的是，他又补充说，限制其选择自由的唯一条件是政府必须是共和的。这好比是说，一直到我们死，我们都有无条件活下去的权利！而且它回避了共和体制的政府是由什么东西构成的这一问题。共和政府肯定不只是意味着取缔贵族头衔的问题。奴隶制和一夫多妻制都以激进的方式提出了这个问题。

从以上我们可以看到，把北方和南方，或者说把林肯的追随者与卡尔霍恩的追随者区隔开来的问题，就是共和政府由什么构成这一问题。作为对被治者同意的否定，奴隶制是对共和主义的否定，还是其中的一个根本要素？

1848 年 6 月 27 日，卡尔霍恩在参议院就俄勒冈法案所作演说可能是他对与准州奴隶制相关的问题的最全面分析。他直截了当地说，除非维系蓄奴州与自由州之间的某种平衡，以便就产生于这一分歧的利益冲突的立法能够代表联邦各州的“一致多数”，否则联邦自身难保。在演说将近结束时，他问道，研究联邦衰落的未来史学家可能会思考什么才是联邦失败的原因呢？

> 如果他确实拥有某种哲学才情，而且愿意探知更久远更隐秘的原因，那么他将追溯到一个命题，这个命题源于一个假设性的自明之理，但这个命题就现在所表达和所理解的情况来看，却是所有政治谬误中最错误和最危险的一个。我所指的这个命题在大西洋两岸的多数人头脑中已经成了公理，而且作为一条既定的和无可争议的真理每天在人们之间流传，它就是“人人生来(born)自由平等”。④

④ 除非另外注明，这一部分所有卡尔霍恩的引文都取自他 1848 年 6 月 27 日《关于俄勒冈法案的演说》，载于《联邦与自由》，页 565—570。

在这里，卡尔霍恩实实在在地表明，准州危机最终是一个更深刻危机的附带现象，这个更深的危机涉及到共和主义与人类平等学说的关系。这是卡尔霍恩对林肯在与道格拉斯辩论中将会维护的观点所提出的挑战，是对《葛底斯堡演说》最终断言的彻底否认。

我们注意到，卡尔霍恩一开始讨论的那个“命题”不是来自《独立宣言》，而是来自 1780 年通过的《马萨诸塞权利法案》。马萨诸塞宪法的主要设计者是亚当斯，他写了第一条，其中包括“人人[407]生来自由平等”这一理念。⑤ 1776 年，亚当斯成了大陆会议委任来为《独立宣言》作准备的委员会的一员，该委员会选择杰斐逊为起草人。1780 年马萨诸塞的原则与 1776 年大陆会议的原则在表述上无论有什么区别，它们都只是字面上的。它们是相互映衬的。在这里我们要注意的是，在卡尔霍恩看来，一个“源于假设性自明之理的”命题，“就现在所表达和所理解的情况来看却是所有政治谬误中最错误和最危险的一个”。他说，这种谬误“在多数人头脑中已经成了公理”。虽然有隐含在“现在所表达和所理解的”这句话中的强调，但在卡尔霍恩的话中，没有任何东西可以区分美国建国时期美国公众中的“多数”和 1847 年美国公众中的“多数”。在卡尔霍恩和他的信徒们看来，“所有政治谬误中最错误和最危险的”乃是美国革命和宪法的自明前提。因此，卡尔霍恩如此强调的宪法批准过程作为对州主权的行使，本身也是在同一个谬误的权威之下进行的。

卡尔霍恩继续推进他关于俄勒冈法案的演说：“无论谬误可能多么根深蒂固，无论它流传多广，我都不怕攻击它，只要这样做成了我的责任，我相信这个问题和这个场合就是如此”。下面就是卡尔霍恩无畏地面对人类自由和平等这个魔鬼时所留下的

---

⑤ 参见第一章，注释⑲。

经典名句：

> 从字面上(人们正是在这种意义理解它的)来看这一命题的话，其中毫无真确之词。它以“人人生来”开始，而这是完全不真实的。人不是生下来的，婴儿才是这样。他们是成长为人的。这个命题以断言人们生来“自由平等”结束，这同样错误。人们不是生下来就自由的，当还是婴儿时，他们无力享有自由，因为他们同样都缺少思维和行动的能力，而没有这种能力就不可能有自由。此外，他们必然是生下来就受制于父母，并同样受制于所有野蛮的和文明的人，一直到他们智力和体力的发展使他们能够照顾自己。通过成长为人，他们逐渐获得他们在其中出生的条件所允许的所有自由。说他们生来“平等”，其错误也一样多。在任何意义上他们都不是这样。因此，如我所断定的，就其被表达和被普遍理解的意义而言，在整个命题中毫无真确之词。

卡尔霍恩似是而非的字面分析给上述命题注入了一些含义，这些含义与“大多数”美国人平常所理解的含义如此不相符合，实在不可能找到比之更甚者。人们可能怀疑，这种批评是否具有严肃的意义。但卡尔霍恩并不习惯于滑稽表演，就像人们有时在柏拉图对话集中苏格拉底的对话者那里所发现的那样。

[408]《马萨诸塞权利法案》中的“出生”一词显然不是指个人的出生，毋宁说它与“根据自然本性”同义。诚然，当我们最初面世的时候，我们是婴儿而非成人。但我们被孕育和降生的过程对每一个已经或将要被带入这个世界的人来讲都一样。这个过程决定了我们将会作为人而存在，而不是田间动物，也不是上帝或天使。我们在自然秩序或自然系统中的位置就这样被上帝和自然所决定了，我们在做出这一决定的过程中不起任何作用。

在这个无所不包的事实方面人没有任何自由可言，从理智上承认这个事实是真正的人类自由可以得到有益行使的条件。正是在这个方面，所有人都可以说是生来或生而平等。想必卡尔霍恩肯定明白这一点。

人人生来平等意味着他们分有共同的自然本性，这种自然本性并不把一个人与另一个人区分开来，从而使我们可以说谁要进行统治，谁要被统治。这一点常被理解为涉及成人彼此之间的关系，它决没有被孩子对其父母的依赖所否定。老幼病弱可能依赖于其他人，这一点与对人类所作的这种一般而论的论断决不冲突。蜂王因其在蜂箱中的作用而由本性标识出来，人类中的女王（或国王）却不是这样标识出来的。他们的统治是约定的，而非自然的。正如我们看到杰斐逊所说过的，人并非生来就背负马鞍，而他人则配有马靴和马刺去驾驭他们。这是人人都能理解的事实，它们是不言自明的真理。

最有启发意义的是卡尔霍恩的如下论断，即人类“通过成长为人，他们逐渐获得他们在其中出生的条件所允许的所有自由”。如果美国革命有意义的话，它就意味着任何人都不应被他生而进入其中的条件所限制。根据杰斐逊表达的革命的义理，既存在一种自然的贵族制，也有一种人为的贵族制，前者建立在美德和才能之上，后者建立在财富和出身之上。他写道，“难道我们不可以说，能够最有效地选拔这些自然的贵族执政的那种政府体制是最好的吗？”⑥从自然中获取支持的美国革命，有意要防止财富或出身方面的人为或偶然条件把才德之士限制到他们生而入乎其中的条件之中，无论他们的出身如何。

卡尔霍恩继续说：

---

⑥ 杰斐逊，《致亚当斯》，1813 年 10 月 28 日，载于《文存》，页 1306。

如果我们往回追溯，我们会发现这个命题["人人生来自由平等"]在《独立宣言》中有不同的表述。后者声称[409]"人人生而平等"。这种表述形式虽然不那么危险，但却同样错误。并非所有人都是被上帝创造出来的([译按]这里用的是"created"，意指"被上帝创造出来"这个意义上的出生，"人人生而平等"中使用的就是这个词，它与"人人生来自由平等"中所用的"born"一词的区别就在于，后者是指人实际出生的过程)。根据圣经，只有一男一女两个人是被上帝创造出来的，其中，一个人被宣布为附属于另一个人。所有其他人都是通过出生而来到这个世界的，而我已经表明，他们在任何意义上都不是自由的或平等的。

对伟大《宣言》的这种解读就像对《马萨诸塞权利法案》的解读一样堕落。"生而平等"所指的并不是特殊的个人，而是指"伟大的存在之链"，通过这个链条，高级的和低级的自然本性彼此之间既相互联结又相互区分。我们再次看到：人既不是动物，也不是上帝。因此，人既不能像他们统治动物那样也不能像上帝统治他们那样彼此统治。从而，法治，或者经过被治者同意的统治与人的自然本性和自然法是一致的。卡尔霍恩说，根据圣经，只有两个人是由上帝创造的。但圣经显见的含义就是，通过亚当和夏娃，上帝创造了人类，因而在这个意义上我们每一个人都是上帝的造物。卡尔霍恩说，在创造亚当和夏娃时，上帝宣称一个人附属于另一个人，这也是不真实的。上帝并没有在夏娃创生之时就宣布她的附属地位。只是在她吃了禁果并让亚当也吃了禁果之后上帝才这样做了，他们因此都被逐出伊甸园。

这种表述形式不那么显眼，显得很平常，但它一直延续至今，而且在一份文献——它是在如此重要的场合提出的

> 一份文献——的权威之下已流传深广，它已深深地植根于公众的心灵当中，并带来了如此重要的后果。它被塞进我们的《独立宣言》，其实没有任何必要。它在我们为脱离宗主国并宣布我们自己独立所作的辩护中不起任何必需的作用。对我们特权的违背，对我们得到宗主国承认的既定权利的侵犯，这就是真正的原因所在，它们凭其本身就足以为我们的措施提供辩护，无须求助于任何其他的东西。在构造政府取代殖民地政府地位的过程中，它也没有任何意义。这些政府是由原有的材料并在实用和既定的原则之上形成的，这些东西在相当大程度上都取自我们自己的和宗主国的经验，我们正是从这些经验中成长起来的。

这段话必须被视为美国政治传统文献中最有影响的一段文字。现今学术和政治观念中的一个主要元素事实上轻易接受了卡尔霍恩如下论断的全部内容，即自然法和自然上帝之法在制定和批准联邦或各州宪法的过程中没有任何作用。之所以如此，很大程度上是因为它接受了首席大法官坦尼在斯科特案中的论断，即国父们[410]从来没有打算把黑人包括在人类平等的命题之内。然而，卡尔霍恩没有为坦尼提供先例；他认为《宣言》确实包括黑人在内，但这是一种毫无实际意义的愚蠢看法。

根据卡尔霍恩自己的说法，平等学说乃是建国时期几乎每一个人都赞同的学说。那它怎么可能在他们政府的建立中毫无作用呢？不仅马萨诸塞，而且弗吉尼亚和其他六个州都有权利法案或宣言，它们构成了这些州革命性宪法的序言。我们在第一章看到，1776 年 6 月 12 日——在《独立宣言》和马萨诸塞宪法之前——通过的弗吉尼亚宪法宣称，“根据自然本性，所有人都同等自由和独立，并拥有某些权利，当他们进入社会状态时，

他们不得通过任何契约剥夺他们后代的这些权利”。⑦ 从弗吉尼亚宪法来看，这种平等学说远不是在建立新政府的过程中没有任何作用，而是政府的“基础和根基”。人们根据自然所拥有的权利确定了任何正当建立起来的政府的目的，并限定了它的权力。

卡尔霍恩认为，平等命题并非我们对脱离英国所作辩护的必要部分。事实上，我们已经看到，林肯在关于斯科特案的演说中说过类似的东西：“‘人人生而平等’的论断在实现我们与英国的分离过程中没有任何实际用处；它被放到《宣言》之中并不是为此之用，而是为将来之用”。⑧ 然而，林肯说这话的意思是，这个重大命题的意义之前瞻性更甚于其回顾性。正如卡尔霍恩所说，各殖民地本来可以在自己习惯权利的基础上进行反抗。但他们却是在自然权利的基础上进行反抗的。在林肯看来，他们这样做是因为，他们想要建立公民社会，这个公民社会所依据的原则与人们在它之前的任何东西中可以找到的原则都不相同。紧随《堪萨斯－内布拉斯加法案》与斯科特案之后，林肯强调了该命题在阻止奴隶制胜利当中的作用。这与他将在 1861 年 7 月 4 日对国会的演说中就合众国从宪法上保证各州具有共和政府体制——如果州脱离联邦合法，那么就会抵消这种保证——所讲的东西是一致的。它与确定共和政府意在执行的原则的必要性也是一致的。我们想起《联邦党人文集》第 39 篇中那段事关主题的文字，其中，麦迪逊问宪法所规划的政府的“总体形式和面貌”是否“严格的共和制”。他写道，

> 很明显，没有任何其他形式可以与美国人民的特色、革

⑦　参见第一章，注释⑯。

⑧　林肯，《文集》，第 2 卷，页 406。

> 命的根本原则相调和，也没有任何其他形式可以与促使每一个自由的拥护者把我们所有的政治试验都建立在[411]人类自治能力之上的那种可贵决心相调和。

在界定共和政府的时候，麦迪逊说“根本的方面是……它要源于社会的大多数，而不是源于任何微不足道的部分，或源于社会中一个幸运的阶级”。⑨ 显然，这是从“人人生而平等”前提中推导出来的。美国人民要展示的是被视为自然秩序之一部分的“人类”或一般而论的人这一物种的自治能力。像卡尔霍恩那样，说这条重要的命题被塞进《宣言》之中“没有任何必要”，而且它在那些取殖民政府而代之的政府建立过程中没有任何作用，根据最厚道的看法，这也纯粹毫无根据。

卡尔霍恩认为《宣言》中的那些用语跟马萨诸塞宪法的用语相比“不那么显眼，显得很平常”，这在我们今天看来是多少有点令人惊讶的。然而，前者仍然是林肯在《葛底斯堡演说》中所援引的东西，也正是它们的权威导致人类平等理念广为传播并深深植根于公众精神当中。但卡尔霍恩反对马萨诸塞版本的特殊意图可能是有原因的。1783 年，马萨诸塞最高法院在沃克案(Quock Walker)中认为，1780 年宪法第一条已经宣布奴隶制在马萨诸塞为非法了。这个由首席大法官库欣(Cushing)宣读的意见有一部分是这样说的：

> 至于奴隶制学说以及基督徒永久奴役非洲人并像我们买卖牛马一样去买卖和处理他们的权利，在此之前确实得到以往行省法律的支持。……但无论此前在这种特殊情况下曾流行过什么观念……一种不同的理念在美国人民这里

⑨ 《联邦党人文集》第 39 篇，页 208—209。

> 已经发生了，它更有利于人类的自然权利，更有利于上帝……用以激发过所有人的那种对自由的天生和内在的热望。正是基于这一根据，我们政府的宪法——这个共和国的人民庄严地用它把他们自己联结在一起——开始宣称人人生来自由平等——每一个国民都有享有自由并由法律来保障自由的权利，生命和财产也是如此。简而言之，这与生来为奴的理念完全相反。考虑到这一点，我认为奴隶制理念和我们自己的行为与宪法是不一致的；不可能存在永久奴役理性造物的东西，除非他的自由因为某种犯罪行为被剥夺了，或由个人同意或契约所放弃了。⑩

人们只能猜测卡尔霍恩是否知道这一判决。然而，情况有可能是，平等学说出现在州宪法当中并直接适用于关于奴隶制的实定法——这是《独立宣言》本身不能实现的事情——让卡尔霍恩格外不满。虽然 1776 年弗吉尼亚宪法中相似的规定[412]对该州奴隶制的地位问题并没有带来同样的影响，但沃克案证明，革命时代的法律并不像卡尔霍恩声称的那样，完全建立在“原有材料”之上。更有利于人类自然权利的法律正在改变政府的本质和目的。

卡尔霍恩继续对人类平等的自然权利学说提出如下攻击：

> 如果要进一步回溯这个命题的话，我们会发现，它被这些州早期殖民地中某些已经颇负声名的政论家所采用，我们革命中所有杰出的参与者对他们的作品都很熟悉。其中，洛克和锡德尼（[译按]Sydney，英国 17 世纪著名的共和主义

⑩ 《美国史文献》，页 110。我要感谢菲利普·雅法（Philip Jaffa）让我注意到沃克案。

理论家)是突出的两位。但他们对之作了极为不同的表达。根据洛克和锡德尼的表述,"在自然状态中人人都是自由而平等的"。其他东西就是从这一表述中推导出来的;当我说假设性的自明之理时,我指的就是这种表述。个中缘由,需要做出某种解释。

出于推理目的,可以认为人处于三种不同状态:个体性的状态,即脱离同类而独自生活;社会状态,即与同类的其他人联合起来在社会中生活;还有政治状态,即生活在政府之下。我们可以就人在任何一种状态中的权利和责任进行推理,而不必考虑他能否在其中生活下去。可以肯定,在第一种状态中,他独自生活并脱离所有其他人这一假定会使之自由而平等。在这样一种状态中,没有人能够拥有权利去命令或控制另一个人。每一个人都是他自己的主人,完全可以率性而为。但同样明显的是,人不可能生活在这样一种状态中;他从本性上讲具有社会性,社会不仅对于他所有的道德和理智能力的恰当发展是必要的,而且对于他的种族的存在而言也是必要的。鉴于这种情况,这种状态是一种纯粹假设的状态;当我们说在其中人人自由平等的时候,我们只不过宣布了一条纯粹假设性的自明之理,也就是一条建立在不可能存在的纯粹假定之上的自明之理,它当然是缺少或没有实用价值的东西。

我们在这里碰到了卡尔霍恩自己心中对拒斥美国国父们的核心理念——他们的一些次要想法都是从中引发出来的——的终极辩护。这里包含着与自然权利相分离的州权学说的根基,它使人们有可能相信分离是宪法之下的合法权利。

根据卡尔霍恩的看法,自然状态中的人就是脱离同类的其他人而孤独生活的人。说这种状态中的人是自由平等的当然是

自明之理。它也是一种同义反复，因为在孤独的状态中不存在一个对他说来是不平等的人。[11] 简言之，这只不过是在说，在这种状态中，每一个人和他自己是平等的([413]就像在一对一的情况下那样)。但卡尔霍恩洋洋自得的聪明劲儿是建立在一个将会被证明为既虚假又危险的谬误之上的。人在本性上、在自然状态中是孤独的存在者，这是从卢梭的《论人类不平等的起源和基础》中延传下来的论点。这种论点在洛克或锡德尼那里是找不到的，也没有任何证据表明，它以某种方式进入了国父们的政治思想当中。它与他们所理解的人的自然自由和平等的含义也没有任何关系。对杰斐逊和大陆会议来讲，人根据本性是什么，或在自然状态中是什么，这决不是假设的。在人与人之间并不存在让一个人根据自然本性成为统治者而让另一个人根据本性成为其奴仆的差别，这是经得起古往今来、天下万国的人的经验观察和证实的真理。它不是某种只能在自然状态中发现的东西。自然状态因而是一种来自我们亲眼所见之物的推论。可以肯定的是，尤其是在"无知和迷信的黑暗时代"，如果一个人看到国王和贵族，并把他们与田间农夫作比较，他可能受到误导，以为他们着装上的差别反映了他们自然的差别。但剥掉这些国王和贵族们的衣服，让他们赤裸裸地与赤裸的农夫并排而立(这通过想象和通过意识一样易于做到)，人们马上就能看到没有任何差别使一个人统治另一个人。

我们记得，通过1766年的《公告令》，英国国王和议会声称有一种"在任何情况下……约束美洲人民和殖民地"的权利。[12] 从原则上讲，这是要求无限的或专制的权力。大陆会议不是基

---

⑪ "孤独"在这里和其他地方并不意味着脱离家庭，它也不可能有这层含义。如果没有父母的保护和养育，任何个人都不能生存。

⑫ 参见第一章，注释⑦。

于卡尔霍恩所谓的“特权”去抵制这一要求的。他们说，他们之所以抵制，是因为任何一个拥有理性的人都不可能相信，人类的任何一部分拥有任何这样的财产权，或对人类任何其他部分进行无限制支配的权利。洛克是这样来表达这一观点的，

> 一切权力和管辖权都是相互的，没有一个人享有多于别人的权力。极为明显，同种和同等的人们既毫无差别地生来就享有自然的一切同样的有利条件，能够运用相同的身心能力，就应该人人平等，不存在从属或受制关系。⑬

国父们将此简化为“人人生而平等”。杰斐逊和大陆会议完全和17世纪英国的洛克一样生活在公民社会中，除了内战期间，他们都承认合法的权威。这没有阻止或抑制他们承认这种权威不是源于自然的差别，而是源于契约过程，也就是同意的过程，在这个过程中，政府的目的被确认为保护和保障自然的平等权利。在这个意义上，自然状态不外是一种理解什么东西使政府具有合法性的概念形式。在同等意义上，它也是关于什么东西使得专制或暴虐的[414]政府不合法并可以正当抵制的概念形式。这种理解构成了国父们作为文明人的意识，它并不依赖于对远古过往的回忆。

卡尔霍恩不仅在表达孤独生活的自然状态方面是错误的，而且在表达关于人的前政治的社会状态方面也是错误的：

> 社会状态本身也不是他的自然状态；因为就像没有社会人就不能存在一样，没有政府社会也就不能存在。因此，包括社会状态在内的政治状态才是他自然的状态。这是造

---

⑬ 参见第一章，注释㉜。

> 物主为人塑造的状态，人必然不可抗拒地被迫进入其中，只有人这一种族能够在其中存在，而他所有的能力都能够在其中得到充分发展。

人从本性上讲是政治动物，这种学说最初是与亚里士多德这位哲学家相提并论的。在亚里士多德看来，人的本性确实只是在政治生活的完善中才得到实现并充分彰显出来的。然而，在亚里士多德那里，人们可以把本体论意义上的存在(being)秩序与历时性的生成(becoming)秩序区分开来。政治共同体在存在秩序方面可能先于个体、家庭和村落，但个体、家庭和村落在生成秩序方面却先于政治共同体。因此，在历时性的或历史的意义上，前政治的社会状态对于亚里士多德就像对洛克一样都是存在的。亚里士多德说，“建立这样一个共同体[一个政治共同体]的冲动在所有人那里都是出于自然，但第一个把人们统一到这样一个共同体中的人乃是最大的施惠者”。⑭ 因此，在亚里士多德看来，政治共同体虽然在本体论意义上比家庭或村落要更为自然，但它的产生却仍然需要一种先于政府的深思熟虑的行动。这与卡尔霍恩关于人“不可抗拒地被迫”进入政治共同体的断言完全冲突。

卡尔霍恩与亚里士多德、洛克、国父们这两方之间差别的重要性怎么夸张也不过分。在卡尔霍恩看来，从前政治状态向政治状态的过渡是由必然性支配的。政治共同体的生成完全是非理性的，也不需要或允许任何有意识的选择或深思熟虑。在这方面，政治共同体与蜂箱或蚁冢之间不会存在任何差别。

我们一再看到，名副其实的公民社会——不是作为强力或

---

⑭ 亚里士多德，《政治学》，1253a 30—32。[译按]参见中译本，亚里士多德，《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1965，页 9。译文有改动。

欺诈结果的公民社会——是一个自愿的联合体，这是人类平等命题的必然推论。它基本的本体论根基是由全体一致同意建立起来的，这种同意设定了多数统治与少数权利得以在其中共存的界线。[415]人人生而平等意味着，当这些界线遭到侵犯，最终的诉求对象就是人民"推翻或废除"政府的自然权利。通过否认政府产生于自愿的同意，卡尔霍恩的理论否认了这项革命权利在任何严格意义上的存在。这种否定是卡尔霍恩的理论需要一种脱离权的终极原因所在。我们在后面将会看到，它也迫使卡尔霍恩发明广受赞许的一致多数学说，以作为对少数权利的捍卫。

卡尔霍恩的俄勒冈演说继续推进：

> 这种情况意味着，任何政府形式，哪怕是最糟糕的政府形式，都比无政府状态要强；个人自由必须从属于为了保护社会抵抗内部的无政府状态或外部的破坏所可能需要的任何权力。因为社会的安全和福祉对于个人自由的重要性，就像人类的安全和福祉对于个人的安全和福祉的重要性一样大。在同样的程度上，为社会安全所必需的权力对个人自由也极为重要。相反，政府没有任何权利超出社会的安全和福祉所必需的范围去控制个人自由。这就是把政府权力与政治状态中公民或臣民的自由划分开来的界线所在，而我已经表明，这种政治状态是人自然的状态——他的同类在其中能够存在，而他在其中出生、生活和死亡的唯一状态。

卡尔霍恩断言，最糟糕的政府形式，即暴政，也比无政府要强。然而，人们可能会问，如果人们不可抗拒地被迫生活于政府之下，他如何设想无政府状态在政治共同体中比在蜂箱或蚁冢

中更有可能出现。如同洛克或国父们设想的那样，自然状态充满着“不方便”，没有任何对人类处境的理性认识不会期望代之以政府。但同样真实的是，没有任何对人类处境的理性认识会期望以暴政来取代自然状态。除了一个想要成为暴君的人，为何有人想要逃离无政府状态而进入暴政之中？自然状态中随机的暴力肯定要比暴君集中的和有意的暴力更糟糕吗？

卡尔霍恩接着声称，在保护社会的过程中，政府权力比个人自由更为重要，这是名正言顺的。他补充说，政府没有任何权利在为社会的安全所必需的范围之外对个人进行控制。这导致了一种明显的怀疑，即暴君往往把社会的安全等同于他们自己的安全，给个人自由留下的空间极小，或者根本就没有。卡尔霍恩向我们保证说，暴政总是好于无政府状态，他没有为以个人自由之名推翻暴政的正当行动留下任何空间。无论卡尔霍恩多么虔诚地声称在没有对[416]社会安全构成威胁的情况下支持个人自由权，他都没有为保障那一权利提供任何理性根据。在实际的暴政中，不利于暴君的威胁，无论是真实的还是虚构的，从来都没有不存在（或被承认为不存在）的时候。相应地，除了政府而外，“把政府权力与公民的自由划分开来的界线”没有任何人来确定。如果没有革命权利，这种界线仍然完全是镜花水月。

我们记得，根据杰斐逊在《概观》中的观点，革命权利，以及行使这一权利的威胁，在整个历史上都是人民反对暴政之恶的唯一依靠。1776 年之后，自由选举取代了革命权利，成了可以保护人民权利的常规手段。但纵观国父们的文献，尤其是《联邦党人文集》，其中有一种对防止多数暴政的关切，就像防止所有其他形式的暴政一样。在 1798 年的《肯塔基决议》中，杰斐逊仍然认为革命权利以及行使这一权利的威胁对于人民的安全来讲是必要的，甚至在反对他们自己选举产生的政府的侵犯时也是如此。人们甚至可以说，共和党人在 1800 年选举中之所以会取

得胜利，正是因为隐含在《弗吉尼亚决议》和《肯塔基决议》中的威胁所致。因此，革命权利变成了选举过程中的一个恒久因素，它同时提醒政府和人民，如果多数践踏少数的权利，它就失去了道德权威。⑮

因此，如果人们仅在消极的意义上设想革命权利，就错失了它的重要性。在《独立宣言》中，推翻或废除暴虐政府的权利同时也就是建立新的和更好的政府的权利。在这份控诉国王和议会的清单中，我们可以看到一个真实的细目，它列出了被指定来保护人民——我们既可以从集体角度也可以从个体角度来看待这个词——权利的政府的根本要点。《宣言》中反对暴政的观点与它支持宪政政府的观点乃是同一枚硬币的两面。

在我们马上就要讨论的《政府专论》中，卡尔霍恩坚持认为，所有政府从本质上讲都是暴虐的。这个观点就其本身而言与杰斐逊的观点相差不远。正如社会对于人类个体而言是必要的、政府对于社会而言是必要的，因此在卡尔霍恩看来，必须有一部宪法加在政府头上。用宪政来防止政府变成暴政的必要性也是卡尔霍恩、杰斐逊和总体而言的国父们之间的共同立场。但我们记得，麦迪逊在《联邦党人文集》第 43 篇中为直接诉诸于人民基于"超验的自然法和自然上帝之法"的权威来批准所提出的宪法——不考虑已然存在的宪法——提出了辩护，这些同样的法则曾经为美国革命提供了正当性。在这里，废除一个政府与建立另一个政府的行动是不可分割的。通过否定革命权利，卡尔霍恩也是在[417]否定建立一个非暴虐的政府的权利。

卡尔霍恩说过，政治状态是人的自然状态，也是人在其中能够存在、人的能力能够在其中得到充分发展的唯一状态。毫无

---

⑮ 由小马丁·路德·金所领导的公民不服从运动虽然具有非暴力反抗的特征，并不断地诉诸人类平等，但它同时也暗示了宪法的革命基础。

疑问，如果政治状态是非暴虐的，它就比任何自然状态对公民的安全和福祉更为有利。但正是在思考自然状态的过程中，我们发现了一些原则，我们受这些原则的指导去建立保护我们免受无政府和暴政之苦的政府，同样根据这些原则，我们获准取代没能提供这种保护的政府。因此洛克说：

> 自然状态有一种为人人所应遵守的自然法对它起着支配作用；而理性，也就是自然法，教导着有意遵从理性的全人类：人们既然都是平等和独立的，任何人就不得侵害他人的生命、健康、自由或财产。因为既然人们都是全能和无限智慧的创世主的创造物，既然都是唯一的最高主宰的仆人，奉他的命令来到这个世界，从事于他的事务……我们既赋有同样的能力，在同一自然社会内共享一切，就不能设想我们之间有任何从属关系，可使我们有权彼此毁灭，好像我们生来是为彼此利用的，如同低等动物生来是供我们利用一样。正因为每一个人必须保存自己……所以基于同样的理由，当他保存自身不成问题时，他就应该尽其所能保存其余的人类，而除非为了惩罚一个罪犯，不应该夺去或损害另一个人的生命以及一切有助于保存另一个人的生命、自由、健康、肢体或物品的事物。⑯

受自然法也就是理性的指导，这是在任何地方、任何时候都可能的事情，而不仅仅是在自然状态当中才有可能。可以肯定的是，当国父们从事革命的时候，当他们制定和批准宪法的时候，他们认为自己已经考虑过自然法了。

---

⑯ 洛克，《政府论》下篇，第二章，第六段。[译按]译文引自中译本，洛克，《政府论》下篇，叶启芳、瞿菊农译，北京：商务印书馆，1964，页6—7。

洛克把《独立宣言》的信条带到了人们关注的焦点上，这个信条根据人与动物的区别，在同样的程度上也根据他与上帝的区别来确定人在宇宙中的位置。洛克和哈姆雷特一样，相信上帝"坚决反对自杀"。[17] 自我保存不仅是自然法的第一法则，而且也是上帝施加的义务。在洛克看来，保存我们的生命、自由和财产既是我们自己固有的权利，也是我们应当向上帝履行的责任。但是，如果我们自己的保存不成问题了，决不损害他人的生命、自由或财产也是责任，就像我们要求其他人尊重我们自己的这些权利一样。人类属于上帝，与此对应的一面就是他们不属于任何其他人。上帝的财产权是排他性的，除非他立约将其转让，或者用其他方式转移给其他人。因此，[418]大陆会议在1775年《诉诸武力的原因与必要性宣言》中把英国国王和议会邀约进来，提出了上帝曾赋予他们这样一项权利的证据，这乃是重大的讽刺。当然，无情的结论是，美洲社会中对于黑奴的财产权完全跟英国政府所声称的对于美洲殖民地的权利一样违背上帝法和自然法。没有哪一位国父否认过这条真理，也正是它使得自然状态成了对卡尔霍恩的诅咒。

在卡尔霍恩那里，没有任何关于脱离既定共同体之实定法的个人权利的主张。在人们可以诉求来为反抗暴政作辩护的政治过程之外，卡尔霍恩不承认有任何标准。当然，反抗和革命并没有发生。如果奴隶变成了主人而主人变成了奴隶，此时（就像先前一样）每一个人仍然占据他应得的地位。任何既定社会中的人的权利都是该社会权力结构的一种结果。归根结底，任何人如果没有权力，他就没有权利。看看下面这段话：

> 在所有情况下，政府一方的权力与个人一方的自由的

[17] 《哈姆雷特》，第一场，第二幕。

> 数量在不同的人们之间必定极为不平等，这与他们不同的条件是对应的。与人民的无知、愚鲁、下贱、腐化和面对内部暴力和外部危险相称，政府为了抵制无政府状态和毁灭以保存社会所需要拥有的权力变得越来越大，而个人的自由变得越来越少，直到达到了最低的状况，即政府一方绝对的和专制的权力成为必要，而个人自由完全消亡。相反，随着人民的智力、美德和爱国情操得到提升，随着他们更为熟知政府的本质、组织政府的目的，以及政府应当如何被管理，随着内部的暴力和无序、外部的危险的趋势更弱，政府所必需的权力就变得越来越小，而个人的自由则变得越来越大。那些认为所有人生来自由平等的人认为，所有人都有同样的自由和平等权利，与其像他们的看法那样，倒不如说，自由乃是赋予与有利条件结合在一起的心智和道德发展的奖赏，它是高贵的和最高的奖赏。与其说自由和平等与人一同产生，与其说所有人、所有阶层和所有物类对它们都有同等资格，不如说它们是有待赢取的奖励，而且在自由和平等最完美的状态下，它们不仅是能够赋予我们人类的最高奖赏，而且也是最难赢取的奖赏——而且一旦赢取之后，也最难保存。

这是卡尔霍恩辩论式总结的开始。关于个人自由与政治权力随着[419]不同民族的不同条件而变化的关系，关于自由和平等是所有奖赏中最难赢取或保存的奖赏，卡尔霍恩所表达的观点与杰斐逊和林肯的主张完全一致。但这些结论事实上取自于人人生来或生而自由平等这一前提，而远不是驳斥了这一前提。

美国革命中所提出的自由和权利的平等从来都没有被理解成是在描述一些属于人类的或人类在未经斗争或努力的情况下所享有的条件。它们不是自上而下所赋予的馈赠这一意义上的

“资格”。它们倒不如说像上帝应许给以色列的福地——如果他们能够征服那块土地的话。当它们被宣告给世人的时候，美国人民正在忙于一场伟大而危险的战争。当《宣言》签署者用他们的生命、财产和神圣荣誉彼此相互共同保证的时候，他们完全像卡尔霍恩所能够想象的那样明白，他们是在寻求“能够赋予我们人类的最高的奖赏”。那种奖赏完全是由他们根据理性和自然法所享有的权利来衡量的。当英国国王和议会宣布他们“在所有情况下”都有约束殖民地的权利时，他们实际上是在声称各殖民地是自己的财产。大陆会议做出的回应是，根据自然法和理性法，任何人都不可能是另一个人的财产。他们没有说国会或蒙昧、野蛮之人不能够采纳这样一种法则或任何其他基于强力或欺诈之上的法律。他们所说的是，这样的法律对任何有力量抵制它们的个人或人民来讲都没有约束力。可能有源于强力或欺诈的强迫心理，就像在“无知和迷信的黑暗时代”那样。但它们不是一个文明化的良心的强迫心理，后者是随着承认“政府的正当权力”而产生的。文明意味着把权利认作不同于强力、欺诈或无知的东西。

《宣言》原则只有在它们得到理解和信奉的范围内才能实行。我们再次想起华盛顿的看法，即美国政府是在比迄今为止的任何时代都更好地理解个人权利的时代建立起来的。因此，自由政府只有在与它的公民的开明程度相称的范围内才是可能的，这是不言自明的。正如杰斐逊所写的那样，“如果一个国家期望在文明状态中既无知又自由，它就是在期望从来没有过也永远不会有的东西”。[18] 卡尔霍恩谈到一种必要性，即人民要更为熟知“政府的本质、组织政府的目的，以及它应当如何被管

---

[18] 《致扬西(Charles Yancey)上校》，1816 年 1 月 6 日，载于《文存》，第 14 卷，页 384。

理”。自然状态学说以及内在于这种状态中的理性法和自然法所要达到的正是这些目的。我们一会儿就会发现卡尔霍恩在《专论》中提出的这种学说的替代物。在《俄勒冈演说》中，他仅仅是设定了它的存在。但是，如果对政府本质的知识指导我们说，人“不可抗拒地被迫”进入政府之中，[420]而且暴政总是优于无政府状态，那我们必定想要知道，这种知识是如何促进被压迫者的利益的。人民基于何种原则着手推翻或废除一个拒绝给予他们有资格享有的自由的政府呢？如果他们是抵抗奴役，他们拿什么向自己或一个公正的世界证明他们的事业是正义的事业？我们想起林肯所说的那位可敬的罗斯博士，他坐在荫凉下，心中盘算着正在炎炎烈日下辛苦劳作的萨博是该获得自由还是继续为奴。⑲ 除了理性法和自然法的道德力量之外，那些有权力奴役他人的人总是会声称他们有权利这样做。

随着一个民族在美德和智力的程度上有所提升，他们政府所必要的权力就会减少，而个人自由的范围就会增加，卡尔霍恩对此作了恰当评论。我们将会看到，在《专论》中，他在很大程度上像林肯一样称颂共和政府，正因为它鼓励个人通过自己的努力提升自己的社会性的程度。然而，卡尔霍恩从来没有考虑过允许奴隶们通过自己的努力在那方面获得提升。如果奴隶制像卡尔霍恩及其追随者们有时候所说的那样是一所文明的学校，它却是一所奴隶们无机会从中毕业的学校。事实上，它是一座监狱，奴隶及其后代将被永远收押在里面。卡尔霍恩似乎是在设想，任何一个既定政府中权力的“量”与其公民（或臣民）的个人自由（或其欠缺）总是它们应当所是的样子，这就破坏了权力与权利之间或“是”与“应当”之间的区分。自由人和奴隶的现存状况被当作自由人和奴隶有资格拥有的东西的证据。然而，如

---

⑲　参见第三章，注释⑱。

果接受这种证据的话，(某种版本的)神授君权就仍然会是政治权利的主导形式。

重复一遍：自然状态理念的根本目的就是要提供一条基本原理，我们据此可以理解政府的本质，并领会权力与权利之间的区别。自由政府在自然法和理性法所命于人类的一致同意中有其开端，无论是历时性的还是本体性的。而人类在权力上则是自然平等的，他们让自己转而生活在一个拥有合法政府的公民社会之中。那些做出这种同意的人必须先验地理解政府的本质，并理解每一个人都理解它的本质。这种相互理解——或者说是平等——与隐含在任何有效契约中的东西是一样的，在这样的契约中，每一方都知道别人对他本人有什么期望，以及他对别人有什么期望。建立公民社会的契约，一种每个人与所有人和所有人与每个人的协议，既扩展了多数统治的权力也对它做了限制。比如，政府对良心的权利拥有任何权力都有悖于理性和自然。结果，一个人的宗教观念并不比他在物理学或几何学方面的意见同公民权有更多的关联。[421]自然和理性法给多数统治所施加的正是这类限制。公民权利和政治权利的平等因而成了合乎宪法的多数统治和政府正当权力运作的基础。这种理性和自然法从本体论上讲先于所有的实定法。因此，在公民心中，它是关键的构成性要素和驱动性要素，这在任何时候的任何真正公民社会中都是如此，而不仅仅属于某个远古时期。这是隐含在“对根本原则的频繁诉求”当中的东西，这种诉求是美国国父们宪政主义的自明前提，而卡尔霍恩抛弃了这种宪政。

当华盛顿谈到迷信的黑暗时代时，他当然也把封建秩序包括在内(同时还有未开化的人们)，在封建秩序中，下层阶级处于从属地位，仿佛他们是更低贱的物种一般。华盛顿和所有建国那代人一样，心中都记得 16—17 世纪的宗教战争，在这些战争中，新教徒和天主教徒互相残杀，其残酷性一如《独立宣言》所谴

责的野蛮人。宗教狂热压熄了对人类共同本性的感知。这种狂热完全像部族意识一样，可以因此使多数统治变得不可能，原因在于，认为把新教徒与天主教徒（或基督徒、犹太人与穆斯林）分割开来的问题可以由投票来决定，这有违理性和自然法。公民宗教因此是尊重和培育个人自由的政府的必要基础，根据这种公民宗教，每个人根据自然本性都有自我保存的权利，也有按照上帝的要求尊重他人这一权利的义务。诚然，宗教信仰自由必然会保护无神论者，一如它会保护那些持有不同宗教信仰的人一样。然而，正如从我们引自洛克的观点中可以明显看到的，无神论凭其本身既不能保护自己，也不能保护信众。⑳

多数统治与少数权利的结合因而只有在开明的文明状态中才有可能。但正如密尔在《论自由》中所写的那样，

> 在与野蛮人打交道时，专制主义是一种合法的统治模式，条件是，这么做的目的是使野蛮人得到改进，而手段，由于实际实现这一目的的努力，就是正当的。在人类有能力通过自由和平等的讨论进行自我改进之前，自由原则不适于任何状况。㉑

对浓缩为人人生而平等这一命题的理性和自然法的承认，是能够通过自由和平等讨论而获得改进的必要条件。它意味着道德世界是由整个人类大家庭所构成的，正如[422]“我们要别

---

⑳ 从20世纪的经验中我们知道，狂热的无神论可以像宗教狂热一样有害。前现代形式的“沉默的无神论”对公民秩序既不构成威胁，也不构成支持。它之所以不构成支持，是因为它不能够使尊重他人权利成为一种义务。

㉑ 密尔，《论自由》（*On Liberty*，New York：W. W. Norton，1975），页11。[译按]译文参见中译本，密尔，《论自由》，程崇华译，北京：商务印书馆，1959，页10—11。

人怎样待我们，我们也要怎样待别人”这条戒律所包含的意思一样。因此，当人类同意建立公民社会的时候，他们只是与那些也抱有这种相互承认和理解的人们一起这样做。公民社会不是由蒙昧人或野蛮人建立起来的，也不是与他们一起建立起来的。当后者以一种必须存在统治与被统治的关系这一方式与文明人签订契约时，文明人可能不得不未经他们同意而对他们进行统治。如果为了灭掉以人献祭或同类相食这类做法，极端的专制乃是必要的手段，那么甚至这样的专制也是正当的。然而，未开化的人不能被当作更低贱的物种而被统治，仿佛他们仅仅是为了更优越的物种的方便才存在的。文明人必须承认未开化者是人，并应承认内在于他们人性之中的平等权利，就像成年人承认达到“表达同意的年龄”之前的孩子们是人一样。严格说来，表达同意的年龄就像自然状态一样，不仅是时间问题，而且也代表着使两个理性存在者之间的有效契约得以可能的智力和成熟度。有智障者或任何精神不正常的人都不能签订契约。要让意志有效，立遗嘱者必须心智健全，因为年老体衰和少不更事一样都可以剥夺一个人表达同意的能力。尽管对选举和其他公民资格特权的限制常常没有真正得到实行，对于自然和理性法承认其道德和理智上的限制的那些人，自由社会却总是有固有的权利去限制他们的这些特权。

重申一下，自然状态学说设定，合法政府起源于一份由成熟的理性存在者参与其中的有效契约。因此，它使我们能够在与不同层次的文明相称的不同层次的政府之间做出区分，正如卡尔霍恩认为我们必须要做的那样。只有当蒙昧人通过教化而得知自己有作为人的生而具有的权利，此时他们才能不再是蒙昧人，并在文明的阶梯中获得提升。而且唯有当他们这样做的时候，他们才能开始致力于追求内在于他们自然本性之中的目的。

根据卡尔霍恩在《俄勒冈演说》中的观点，获得或保存自由

和平等这一“高级奖赏”的困难已大为提高，

> 原因在于我曾努力揭示的那种危险的错误看法，即人人生来自由平等，仿佛那些高级质素不需要努力去获取就属于人类，而且同等地属于所有人，不管他们的智力或道德状况如何。试图把所有政治谬误中这个最危险的谬误付诸实践，并在不考虑人们有无能力获取或维护自由的情况下把无限的个人自由——人们认为这种自由属于假设性的和错称其名的自然状态中的人——给予所有人，这比所有其他种种原因加在一起都更多地阻碍了自由和文明事业，而且目前为害尤甚。虽然它在推倒政府方面很有力量，但它会更有力地阻止在恰当的原则基础上建立政府。在[423]那些被推翻的政府中，这是首要的原因，它以不可救药的无政府状态威胁到全球在进步和文明方面最为先进的四分之一地区，紧随其后就是军事专政。我们也不能免受其瓦解作用的影响。

但我们要再次声明，没有任何一个神智健全的人曾经主张说，任何人都会或者都能够不经努力或不考虑其理智或道德状况而享有对生命、自由和财产的平等权利。就像林肯一再强调的那样，人的平等是权利的平等，而不是报赏的平等。它是不受任意和非理性的约束所限而努力追求生活公平报赏的平等权利。

卡尔霍恩从神圣同盟的角度来看待欧洲历史，这个同盟曾在 1814 年击败过拿破仑，而且自那以后一直徒劳地努力恢复法国大革命之前占据统治地位的欧洲秩序。那一秩序的特征就是神权君主制以及祭坛和王权的结合。这是一种由继承的等级和特权构成的秩序，一种由对官方宗教的强制顺从所构成的秩序。

在这种秩序中，人人都有一个位置但人人都被限制在这个位置上。它是一种不可能敌得过初生的资本主义和工业革命的强大力量的秩序。一个新的世界正在形成，其中，个人才德不可能永久地被古代社会那荒唐而过时的特权秩序所阻挡。在欧洲，这种新秩序的要求得到新财富阶层的新兴力量的支持。但无论在欧洲还是美洲，这些要求的逻辑并不限于可能答应给予这种力量的东西。世袭特权——无论是据于神圣权利的国王的特权，还是世袭贵族的特权——在理性法庭上都无法得到捍卫。美国社会中对黑人的奴役亦复如此。

在法国大革命与古代制度的冲突中，卡尔霍恩的忠诚被非理性地分裂开来。他信奉职业向才能开放，但仅仅对白人而言才是如此。我们记得，南方的每一个白人，由于出身或继承，都有“一种由某种特征带来的地位和荣耀，贫穷或不幸都不能剥夺这种特征”。[22] 在卡尔霍恩版本的神圣同盟中，捍卫奴隶制取代了捍卫祭坛和王权，州（或白人）的权利取代了神授君权。

有一个老故事说，在拿破仑的军队中，每个士兵的背包中都有一根元帅专用的指挥棒。就拿破仑相信才德而不考虑继承的阶级区别而言，他是真正的法国大革命之子。在拿破仑统治下，职位是向才能开放的。但拿破仑式的平等主义与美国不同，它是自上而下强加的。如果说它与它所取代的君主制有什么区别的话，那就是它更为专制。它复兴了古罗马帝国凯撒主义的全部荣耀。与拿破仑从欧洲国王们的王座上所铲除的那些继承下来的权力不一样，拿破仑的权力是平民化的。拿破仑对权力的无控制行使，就像凯撒的做法一样，是由[424]他声称自己所代表的无控制主权而合法化的。

我们记得，林肯在1838年的青年讲堂演说中曾警告过来自

---

[22] 参见第四章，注释[65]。

“一位像亚里山大、凯撒或拿破仑那样的人”的危险，他们是一些伟大的军事天才，同时也是共和国的大破坏者。林肯说，那些属于“狮子的家族或鹰的种族”的人，将会寻求荣耀，而“不论是以解放奴隶还是以奴役自由人为代价”。[23] 林肯是在暗示，对奴隶的解放可能以对自由人的奴役而告终，而这是在对他提出这种指控之前很久的时候。林肯反奴隶制事业的每一步都是由两样东西来主导的，一方面是承认黑人的人性及其生命和自由权利的必要性，另一方面是通过被治者同意而造成这种承认的同等必要性。在政治生涯的极早时期，林肯就意识到对奴隶制问题进行拿破仑式解决的可能性。但他并不认为，奴隶们被引入由一位拿破仑所主导的平等制度当中，这对他们的终极利益比对自由人的终极利益更为有利。像托克维尔一样，林肯也意识到，不加区别地诉诸平等理念既可以导致自由，也可以导致压迫。这就是为什么我们必须要在此尽力区分两种平等理念，一种是主导过法国大革命的平等理念，另一种是与之不同的主导过美国革命的平等理念。[24] 我们必须看到，正是卡尔霍恩把这两者混淆起来，并犯下了最荒谬和最危险的政治错误。

法国大革命是由卢梭公意学说的大众化所支配的。在《社会契约论》中，那种意志仅在一个规模很小的政治共同体中才可以发现，这个共同体的规模可能比亚里士多德为一个城邦所提出的十万公民的最大限制还要小。它的公民会由一位伟大的立法者来塑造，比如一位摩西、梭伦或吕库古式的人物。由于严格的法律规训，他们将学会在投票的时候，内心总是问一项计划是

㉓ 《文集》，第 1 卷，页 114。

㉔ 托克维尔本人虽然极富天分，但还是没有说清楚有两种不同的平等理念，一种是洛克一脉的，另一种是卢梭一脉的。正是后者有可能而且确实导致了暴政。前者则把被治者的同意并入到立宪政体当中，这种政体是为既防止少数暴政也防止多数暴政而设计出来的。

否有利于共同利益，而不是它是否会对个人有好处。这些极小的共同体中的决定会在如此亲密的条件下做出，从而少数派总是能够相信多数意志确实就是他们自己的意志。在这样一个公共的背景之中以及如此严格的内部规训之下，少数人权利问题很难冒出来。但是，随着卢梭的信条被大众化，以及它严格的限制遭到忽略，全体人一起表达出来的公意变成了不能容忍任何限制的最高统治者。[25] 在这样的条件下，少数人的权利很容易被看作是对多数统治的攻击，而异议则容易被等同于背叛。

美国革命的主权理念则根本不同。超人立法者的角色由理性和自然法来扮演了。这些法则在人民权力之上施加了严格限制。1787 年宪法对于克服[425]《邦联条例》之下政府的低能是必要的，但在由宪法所划定的范围之内，各州的自主性仍得以保留。政治党派在美国出现，而且在某种程度上它们代表着对在宪法上被分散的东西的一种非正式集中。作为政党首脑，总统可以向国会中（或在国会之外）自己政党的成员施加某种他仅仅因其宪法权力所不能施加的影响。这种影响可能随环境的变化而消长。但与雅各宾派和拿破仑不同，总统说服的动因受到法律的限制，它不包括处死、放逐或剥夺财产。

拿破仑式的专制可以被视为“民主的”，因为它源自平民确认的公意。在美国人的精神——它在《独立宣言》中得到了表达——中，对专制的这种辩护是不可能的。多数意志是至高无上的，但却仅限于宪法所划定的领域内。奴隶制可以作为必要和有待克服的恶而得到容忍，但它绝对不是正当的。谴责多数

---

[25] 然而，应当注意，雅各宾派听从卢梭的实际教导，把法国划分成了 10000 个“公社”，它们是法律上的主权的贮藏地。但真正的政府是公共安全委员会以及它所控制的政党组织。布尔什维克革命复制了这种模式，列宁领导下的布尔什维克的口号是“一切权力属于苏维埃”。拿破仑接管了一个理论上权力分散而事实上完全集中的制度。对于列宁和斯大林的制度，同样也可以这样说。

暴政的任何其他表现形式的那些原则，同样也谴责奴隶制。而卡尔霍恩不能理解这一点。

《联邦党人文集》第10篇有一次暗示了卢梭式的(或雅各宾的)平等理念，当时的语境是，麦迪逊在寻求党争问题——自由社会中特别突出的问题——的解决之道：

> 消除党争危害有两种办法：一种是消除其原因，另一种是控制其影响。消除党争原因还有两种方法：一种是消除其存在所必不可少的自由；另一种是给予每个公民同样的主张、同样的热情和同样的利益。

正是消除党争原因的这第二个办法与法国大革命是一致的，正如它与后来的纳粹主义一样。但这种方法是所有毁灭自由的因素中最深刻的一个。麦迪逊作了如下评论：

> 只要人类的理智继续发生错误，而且人们可以自由运用理智，就会形成不同意见。只要人们的理智与自爱之间存在联系，他们的意见和情感就会相互影响，前者就会成为后者依附的目标。人的才能是多种多样的，因而就有财产权的产生，这种多样性对于达到利益一致来说，不亚于一种无法排除的障碍。保护这些才能，是政府的首要目的。……党争的潜在原因，就这样深植于人性之中。㉖

说党争的原因深植于人性之中，这一点会被卢梭以及后来的马克思所否认。他们会说，人的自爱与其理性之间的相互影

㉖ 《联邦党人文集》第10篇，页46。[译按]译文参见中译本《联邦党人文集》第10篇，页46。

响，还有后者受到前者的腐化，[426]其根源不在人性，而在私有财产。对马克思来说，私有财产的消除会导致人类自私的消除。对卢梭来讲，公意制度会达到同样的目的。在麦迪逊看来，就像洛克的看法一样，私有财产的根源要在人性中去发现，因为它在自我保存法则中有其根源。在努力保护自己和家人的过程中，人们辛苦劳作生产食物、制作衣服、建造栖所。这些所获之物就像它们被用来保存的身和心一样自然地归他所有。因此林肯才反复重申一个法则，即每个人都有吃他亲手挣得的面包而无需任何其他人准许的自然权利。

通过给每位公民以同样的意见、情感和利益来解决党争问题，这种办法吸引了政治思想家们两千多年。在柏拉图的《王制》中，苏格拉底被刻画成提议废除家庭和私有财产的人，这样做的目的是，城邦保卫者没有任何与他们对共同利益的献身相冲突的私人(或派性)利益。[27] 保卫者甚至被设想成不知道谁是他们的孩子，以便他们可以把所有妇女和孩子同等地说成是我的和你的。麦迪逊和柏拉图都同意，党争的根源是私有财产，而私有财产的根源是家庭。然而，试图通过废除财产来消除党争，就像是废除空气以防火。在抛弃《王制》的共产主义时，亚里士多德指出，要男人不关心怀有他们孩子的女人，或者要男人或女人不关心确属自己的孩子，这是不可能的事情。[28] 无论错误与否，自然本性会促使他们要求获得他们自己的东西，而私人的家庭和私有财产也会回来。

法国雅各宾派和他们的国家社会主义一样，其方案是实行恐怖和宣传的结合，以克服人性缺陷，从而使“公民们”不仅会偏

---

[27] 柏拉图《王制》的前身之一是阿里斯托芬的《妇女们的集会》(*Assembly of Women*)，一种极度滑稽(和粗俗)的试图建立共产主义制度的设计。

[28] 亚里士多德，《政治学》，1261a 10 及以后。

爱共同利益有甚于私人利益，而且甚至不会相信他们自己有任何共同利益之外的私人利益。这里决不会承认任何能够构成“达到利益一致之障碍的人的能力的多样性”。卢梭教导说，人本性上是好的，但被社会腐化了，而雅各宾派则认为，在公意支持下，腐化会得以克服，而善端会得以恢复。麦迪逊对党争的容忍，还有他那非理想化的宪政政体，(对他们来讲)都是不可接受的，取而代之的是宣传和恐怖。

对法国革命和美国革命精神上的差别，最好的阐释莫过于亚里士多德《政治学》中的这段话了：

> 如果贫民利用他们人数上的优势把富人的财产瓜分掉，[427]这是不公正的吗？有人可能借宙斯之名说，这样做是公正的，因为它是由最高权力这样做的。那么，假如这还不算是极端的不义，什么才是不义？㉙

根据这里描述的“民主派”的看法，瓜分富人的财产是合法的，因为它是至高无上的人民的行为。如果我们把民主政体的命令设想为公意的命令，那我们就不能够设想任何可以正当地与之抵触或撤消它的更高权力了。然而，如果我们考虑自然和理性法，我们就可以与洛克和麦迪逊一样说，多数统治的存在是为了保护财产而不是没收财产。那些遭受毫无理由的财产损失的人，无论这种损失源于窃贼还是政府，他们都有权利诉诸自然法和革命权利以求救济。

我们看到，卡尔霍恩把洛克的自然状态与卢梭的自然状态混为一谈了。在洛克看来，自然状态是前政治的，但并非前社会

㉙ 《政治学》，1281a 15—18。[译按]参见中译本，亚里士多德，《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，页 141。译文有改动。

的。自然状态远远不是前理性的状态，而是由理性法来支配的。自然状态远远不仅仅是遥远过去的一部分，当每个公民想到他的权利和责任的时候，自然状态就存在于他的意识之中。在卢梭那里，我们发现自然状态存在于遥远的史前时期。那种状态中的人是孤独的，因此既是前社会的也是前理性的。在卢梭的自然状态中，人与非人的物种并没有可以辨识的区别。语言和理性不是自然的，而是习得的。[30] 人在自然状态中所独有而其他动物所没有的东西，就是自由。当他开始超出本性并可以识别为人的时候，这种自由就显明了。在思考自然状态中的人的时候，卢梭发现，人所属物种的与众不同之处，就在于人摆脱了自然施加在所有其他物种上的诸般限制。人的理性是因应于先于理性的自由而产生的，它是追求自由的激情的仆佣。从此以后，使人能够获得理性意志的形式将决定理性的形式。因此，卢梭为康德、黑格尔和整个德国唯心主义打下了基础，而我们将会看到，卡尔霍恩变成了这种唯心主义的信徒。

就目前而论，这样说就足够了：在卢梭的影响下，理性将被等同于意志的形式，而不是内在于心灵本身的认知行动。因此，卡尔霍恩对洛克—麦迪逊式宪政主义的替代物将是一致多数，它是公意的另一种表达。因此我们看到这样一种讽刺性的畸变：卡尔霍恩错误地把国父们的自然状态学说等同于卢梭的学说，从而以此开始他对这种学说的驳斥，但他本人最终将成为他所指责的学说的信徒。然而，在这里的《俄勒冈演说》中，他坚持认为，由法国大革命和拿破仑的战争引起的所有混乱、破坏、暴政和无政府状态，都可以追溯到处于美国革命核心的那个荒谬

---

[30] 卢梭对自然状态的描述与进化论的一致性远甚于与霍布斯或洛克理论的一致性。根据某些解释，卢梭给了在达尔文那里臻于成熟的理论第一个推动力。然而，唯有洛克的理论与圣经和谐一致。

而危险的错误：人人生来自由平等这一理念。出于某种未经说明的原因，欧洲[428]在美国之前就经历了这种错误所带来的恶，虽然美国革命事实上先于法国革命。值得注意的是，卡尔霍恩并没有把法国大革命战争的任何恶果归咎于绝对君主制、封建特权或官方宗教。所有的恶完全丢给了体现在人类平等理念中的民主冲动了。

> 如此重大的错误竟在我们的《独立宣言》中占有一席之地，现在我们开始体验这种做法带来的危险了。这种错误长期处于潜伏状态，但随着时间的推移，它开始发育，并结出了恶果。这种错误牢牢主宰了该文件作者杰斐逊的头脑，这导致他对南方黑人从属于白人持有完全错误的看法；结果他认为，黑人——虽然完全没有拥有自由的资质——像白人一样完全有资格同时享有自由和平等；杰斐逊还认为，剥夺黑人的自由是不公正和不道德的。他在俄亥俄西北的准州排除奴隶制的主张，还有 1787 年的法令，都可以追溯到这个错误。通过这个错误，出现了深刻而危险的煽动，它现在已经带来把我们的政治制度拖入深渊的危险，而且如果不迅速解决的话，它肯定会达到这种效果，并让我们的国家卷入无尽的灾难之中。

卡尔霍恩的《俄勒冈演说》到此结束，它提出了预言，即如果不承认蓄奴州在准州的平等权利并获得令蓄奴州满意的解决，内战和联邦的瓦解将在所难免。我们可以承认卡尔霍恩预见的准确性，但我们也应当认识到预言的自我实现的因素。卡尔霍恩的学说为导致他所预言的事件起了很大作用。对于提出那种“狡猾的诡辩”，他比任何其他人都做得更多，而这种诡辩说服南方的公众思想相信脱离是一种宪法权利。这种诡辩的核心要素

就是同时在1780年马萨诸塞宪法和《独立宣言》中所提出的平等学说的所谓错误性质。在这次演说的更多的部分，卡尔霍恩仿佛是把马萨诸塞宪法的表达式当作第一位来处理的，而《宣言》则似乎是第二位的，虽然这与它们的年代顺序正好相反。然而，这种时间顺序基本上无关紧要，因为革命和建国时期展示这同一种理念的文献数量事实上数不胜数。卡尔霍恩本人也证实了这一点，因为他说"它在大西洋两岸的多数人头脑中已经成了公理……而且作为一条既定的和无可争议的真理每天在人们之间流传"。因此，卡尔霍恩让杰斐逊为它的流行承担特别责任是荒唐的。如果《宣言》没有给它一席之地，这确实可能不那么流行，但要不是它的流行已经具有压倒性地位，它也不会在《宣言》中占据这种地位。《宣言》是全体人民的公开宣言，[429]它在那个时候以及自那以后就被当作——除了奴隶制的捍卫者以外——那个民族之精神的可靠表达。那种错误，如果确系错误的话，并不专属于杰斐逊。然而，从前提来看，所有政治错误中之最荒谬和最危险者乃是卡尔霍恩自己的错误，他把卢梭的自然状态与洛克的自然状态混为一谈，把雅各宾派的公意与美国国父们所说的自然和理性法混为一谈。

第二部分

卡尔霍恩的政治学建立在他的如下信念之上，即他已经成功驳倒了《独立宣言》的"核心理念"。我们已经检省过那种所谓的反驳，正如我们相信苏格拉底或林肯也会那样检省一样，而且我们发现它完全缺乏任何理性根据。然而，卡尔霍恩在他的信念——即他的反驳本身是不可反驳的——之上建立了精心炮制的上层建筑。如今人们广泛认为他是政治学发展的一位杰出贡献者，即便不考虑他的学说在战前和内战本身当中的政治应用

也是如此。说卡尔霍恩的理念比林肯的理念要更为流行得多，而且这不是因为它们的内在合理性，而是因为（正如我们在第二章看到的）它们适合于在中间那些年代中主导了西方知识界的那种历史主义和实证主义的框架，这种说法是不够充分的。

我们在奠基石演讲中看到，对斯蒂芬斯来讲，说奴隶制是建立在科学基础之上的，这就是对奴隶制的充分辩护了，虽然他从来没有试图告诉我们那种基础是由什么东西构成的。在他看来，说国父们关于人类平等的信念已经变得过时了，这就是对它的充分反驳。因此，卡尔霍恩并不真正需要证伪“人人生而平等”这一命题。正如自他之后许多人所发现的那样，他只需要说自己的政治学比之前的政治学更具科学性就行了。说非人文的自然科学是趋向进步的，这种广为传播而且未受反驳的观点造成了一种预设，它赞同这样一种看法，即任何称为科学的东西都是趋于进步的。这反过来又造成了另一种预设，它赞成任何自称从进步的科学思想出发的主张。[31]

卡尔霍恩的生活和工作的信仰表白，以及南部邦联事业的理由可以说首先依赖的那种遗产，就是他死后出版的两部作品，

---

[31] “甚至国家的最高法庭都更可能把社会科学的论点而不是十诫当作活的上帝的话予以尊重”。施特劳斯，《城邦与人》（*The City and Man*，Chicago：University of Chicago Press，1977），页 1。施特劳斯所说的是首席大法官沃伦在布朗诉教育委员会一案（*Brown v. Board of Education*）（1954）中的观点，它从克拉克（Kenneth Clark）著名的玩偶试验中推论说，种族隔离对黑人学童造成了心理伤害。事实上，那些试验根本没有证明任何这样的东西，而沃伦对它们确实证明了什么也寥无兴趣。就像斯蒂芬斯一样，沃伦引用“科学”作为支持自己关于宪法的应然含义的观点就足够了。如果他想要用第十四条修正案的真实意图和含义去驳斥“隔离但平等”一说，对他来讲大法官哈兰（Harlan）在普里希诉弗格森一案（*Plessy v. Ferguson*）（1896）中的异见已经可以为他所用了。“科学”纯粹是为预想的观点作辩护的一种手段，它不受宪法本身的妨碍。沃伦（或者任何其他人）可以为任何其他预想的观点找到“科学的”支持。

即《政府专论》和[430]《美国宪法与政府疏议》(*A Discourse on the Constitution and Government of the United States*)。1851年出版之后,它们强化了内战前最后十年中南方事业领袖的信念,对于那些自阿波马托克斯以来一直忠于那一事业的人来讲,它们仍然是理智辩护和情感信念的首要来源。[32] 在内战期间,这些著作把一位著名的自由派阿克顿勋爵都说服了,他因而相信南部邦联事业是针对多数暴政而捍卫少数权利的事业。甚至在今天,仍然有许多人相信卡尔霍恩的表达是对宪政共和国或宪政民主中少数权利问题的经典表达,而且他对这个问题的解决方案代表着政治学中超出《联邦党人文集》的一种进步。确实,许多人认为任何后来的作品都一直没有超越它,而且它仍然是从宪法上针对任何多数暴政而捍卫任何少数权利的理论基础。在这个意义上,人们可以把卡尔霍恩称为20世纪美国政治学中的"利益集团自由主义"的奠基人。卡尔霍恩的理论作品是宪政和法治之基础从个人权利转向群体权利过程中的里程碑。从表面看来显得有些吊诡的是,这位关于奴隶制"积极之善"理论最著名的倡导者,同时在许多人看来也是为少数人权利申辩的最精致理论的主要设计师。然而,我们相信,如果对群体权利取代个人权利成为宪法保护之核心这一问题进行反思,它最终将消除任何矛盾的表象。[33]

---

[32] 在1996年10月那一期《南方支持者》(*Southern Partisan*)中,主打文章名为《南方为何正当?》,所谓的南方的正当性完全是在卡尔霍恩《政府专论》这一文本中发现的。作者把正义等同于州权,而州权又与自然权利分开。没有任何东西可以把这篇文章与在它之前的数百篇其他文章区分开来。有趣的是,自内战以来,南部邦联事业捍卫者们的论证没有什么改变,卡尔霍恩仍然是他们毫无争议的智识先驱。

[33] 自1964和1965年伟大的《民权法案》通过以来,民权运动就几乎完全建立在与个人权利相反的群体权利理念之上,这决非偶然。作为一个理论概念,"黑人权力"与卡尔霍恩所赞成的"白人权力"没有任何区别。

卡尔霍恩两部著作中的理念对我们政治史的实际影响的范围是难以判断的。但对卡尔霍恩本人来说，它们代表着一种终极目的或目标，这种目的或目标以系统化的形式对他的思想做了说明，这种思想对他自抵制联邦宪法危机（以 1828 年的“说明和抗议”开始）以来的演说和作品起了推动作用。用亚里士多德的术语来讲就是，虽然在卡尔霍恩的作品中，这些作品可能在生成序列中处于最后，但它们在存在的序列中却处于最先，因为作者有意让它们代表那种渗透到已然消逝之物当中的认识的完善形态。虽然有林肯存在，《专论》和《疏议》仍然代表着一个政治家——他在四十多年中处于或接近重大政治事件的中心——最非凡的努力之一，或许是自西塞罗写作《论共和国》和《论法律》以来最非凡的努力。这种努力意在对其政治言行中体现出来的鼓舞人的原则进行全面的理论和历史解释，以此为其职业生涯画上圆满的句号。

作为哲学家和政治家一身二任的人物，卡尔霍恩当然是在追随国父们的传统，在这种传统中，杰斐逊、麦迪逊、汉密尔顿、亚当斯和其他人的哲学反思和历史研究的结合为他们的政治行动提供了基础。《独立宣言》本身就证实了哲学和政治才能的统一：正是基于[431]“自然法和自然上帝之法”的权威，美国的创生行动——脱离英国并彼此联合——才得以宣告并得到辩护。这些“自然法”是政治哲学在一条发展脉络中的发现，这个脉络起于亚里士多德和西塞罗，中经阿奎那、胡克尔和洛克，一直到杰斐逊。在卡尔霍恩的作品中，这些“自然法”确实出现了，但它们是因果法则。它们并不像在《宣言》的政治哲学中那样是规定性的或规范性的。根据卡尔霍恩的自我理解，他显然在科学性方面比杰斐逊更为“现代”。卡尔霍恩相信，哲学和科学——它们部分体现在他自己的人格当中——已经前进到比国父时代更高的层次上了。国父们的哲学和科学是他计划在其上进行建构

的基础，但他并不怀有对“造就了这个国家的我们的父辈们”的林肯式敬重。任何关于权威的预设都要保留给科学以及对人类和非人类之自然本性的进步理解，这种理解导源于科学的进步。但即便在抛弃立国的理论时，卡尔霍恩也确实诉诸立国的实践。[34] 在这方面，他让我们想起马基雅维里，他诉诸取自古代城邦历史的著名的和值得崇敬的政治行动实例，将其作为效仿的榜样，但却抛弃了迄今为止一直被当作理解那些实例之恰当基础的那种古典政治哲学。卡尔霍恩与马基雅维里的这种相似性或许在卡尔霍恩对罗马宪法的讨论中最为明显。

卡尔霍恩的所有政治理论和政治实践都指向一致多数这一学说，他把它当作防止暴政和无政府状态、并在正义和共同利益方面提升政府行为的宪法原则。在美国宪政的框架内，一致多数这一原则的效力取决于脱离的权利。除非一个州能够威胁要脱离，否则它阻止或抵制中央政府据说威胁到少数权利的那些行动的权利就不会有效果。我们在林肯的就职演说中看到一种明晰的证明，即脱离只能导致无政府状态，而且宪法多数的统治是无政府状态或暴政的唯一替代物。然而，在卡尔霍恩看来，这种替代选择本身就是通往暴政或无政府状态之路，而脱离的宪法权利则是防止它们的唯一手段。不可能有比这更直接对立的观点了。

根据卡尔霍恩的观点，任何制度的优越性都要根据它执行一致多数原则的程度来评判。该原则的完美实行（如果可能的话）将导致最佳制度，而[432]它在特殊情况下实行到特殊环境所允许的最大程度，就会形成在那些环境下可能的最佳制度。

---

[34] 和卡尔霍恩一样，戴维斯把国父们是奴隶主这一实例当作权威性的东西，但他却忽略了国父们反对奴隶制的声明。

用最简单的形式来表达就是，一致多数给每一派有资格获得尊重的少数都赋予了对政府行动的否决权。（至于是什么东西使少数派有资格获得尊重，这个问题我们必须暂时放到一边。）这意味着，为了开展行动，多数必须请求并获得每一个这样的少数派的默许。因此，它不得以一种在任何这样一个少数派看来对其关键利益具有破坏性的方式去行动。卡尔霍恩认为，人民共和国是实行这一原则的最好基础。[35] 但无论统治者是一位国王还是贵族，这一原则都以同样的方式起作用。在这种情况下，这一原则就是一个少数派请求一个多数派或若干其他少数派的默许。在一致多数的政府中，因此唯有多数派和少数派利益的一致——这就是共同利益所预设的含义——才能在实际上进行统治。

卡尔霍恩的理论与卢梭的公意有明显相似之处。支配性原则是意志的一种形式，而非理性的形式。它也不是一种理性已经印刻于其上的意志的形式。在卢梭的公意学说中，正义与智慧是分离的，或者不如说智慧本身与对内在正当或内在良善之物的理解是分离的。根据《独立宣言》，政府的正当权力源自被治者的同意。根据这种学说，同意只能授予正当的权力，这一点有时候被忽视了。除非被治者受到启蒙，以便他们事先理解正当与不正当的权力之间的区别，否则同意本身不会使一个政府具有合法性。除非基于审慎的根据，否则政府不可能赞同本质

---

[35] 参见卡尔霍恩，《政府专论》，载于《联邦与自由》，页 13："这样一种制度……由于将为被治者一方提供方法，以使他们可以系统地和和平地抵制统治者一方的压迫和权力滥用，因此它是朝向建立宪政政府的首要和必不可少的步骤。而这一点又只能通过或经过选举权——被治者一方在恰当的间隔期内选择他们的统治者并因此令他们为自己的行为负责的权利——而得到实现，也就是说，统治者通过选举权而对被治者担负的责任是宪政政府必不可少的基础"。但是，国父们和林肯看到了人民共和国之原则与奴隶制之间的龃龉，而"科学的"卡尔霍恩却没有看到这一点，这是他们的不同。

上不正当的东西，林肯正是这样辩驳道格拉斯的。冲突性利益的调和最终必须从独立于这些利益本身的正当观念来进行。但卢梭把这样一种理念引入了政治哲学，即政治正义要到意志的形式中去发现，而不是在渗入到这种意志中的理性当中去发现。卢梭比任何其他人都更算是卡尔霍恩智识上的先驱。

康德的绝对命令是卢梭带给卡尔霍恩的那种影响的最清晰的例子：*你要这样行动，以便你意志的准则可以成为一条普遍的法则*。根据这一法则，一个人必须如实告诉谋杀者，他在何处可以找到自己意图谋杀的对象，因为如果每个人总是撒谎，也就没有人会被人相信了。说谎作为一条普遍原则将会自我挫败。在某些条件下说谎，而在其他条件下不说谎，这不可能变成一条普遍法则。根据这种要求，对人的行动结果的审慎考虑并不符合道德。轻率地无视人的行动结果可能是灾难性的，这个事实并不重要。[433]构成道德的是意志的形式，而不是人的行动后果。另一方面，《独立宣言》以其对审慎指令的亚里士多德式强调，把心灵认知功能的运用预设为这样一种东西，它居于对意志的恰当运用之先，并指导该意志导向有利的目标或目的。

与绝对命令一样，卡尔霍恩的一致多数并不关联于任何特殊的目的或善，它把各部分利益的意志普遍化，并以此使它们成为“理性的”。社会中的每一种利益都必须寻求每一种其他利益的同意，这是出于这样一种认识，即只有所有互相竞争的利益达成了共识，政府才能展开行动。在卢梭公意的幻影中，所有人的意志变成了每一个人的意志。我们将会看到，卡尔霍恩把每一种政治美德和政治之善都归因于这种普遍化的或协同一致的意志。然而，他不曾做出任何努力，以表明这样一种原因会导致如此这般的结果。

从表面上看，卡尔霍恩的一致多数学说似乎与《联邦党人文

集》阐述的美国宪政的制约和平衡理论相一致。比如，在送交总统的立法问题上，国会两院必须达成共识，这种要求当中不是有一致多数这一因素吗？要让议案变成法律，总统与国会之间要达成共识（要推翻总统的否决，国会中要有三分之二的人同意才行），这种要求当中不也是如此吗？要让条约生效，须有参议院四分之三人的“建议和同意”，这难道至少不是一致多数原则的部分体现吗？对法官、主要行政官员和军官的任命要得到参议院批准，这难道不是这一理念的应用吗？司法审查难道不是另一种应用吗？一致多数主义最为生动的表现是修正宪法的方法。根据这些应用，我们必须要问，为何卡尔霍恩否认《联邦党人文集》的论点能够充分捍卫少数派权利。

《联邦党人文集》对宪法的捍卫，最为根本的是在著名的第10篇中提出的“大共和国”理论。该理论本身对宪法上的制约和平衡未着一字。相反，它在可能从各州更紧密的联合中产生出来的大得多的共和国中找到了防备多数暴政的力量。相比于各州更小的共和国甚至比它们更小的古代共和国，“大共和国”为共和自由提供了更有利的支撑性基础力量。麦迪逊声称，整个合众国中“党派”的数量和种类[434]决定了，“全体中的多数有侵犯其他公民权利的共同动机的可能性要少得多”。即便存在这样一种动机，“所有具有相同感受的人也比较难于显示自己的力量，并且彼此一致地采取行动”。[36] 由于利益的种类变得更多，由于局部情势更广泛地割裂开来，任何支配性的多数必然要变得更为复杂。为了形成这样一个多数，就有必要把越来越多的少数的利益结合起来，并因此在它们当中找到一种共同基础。因此，任何多数破坏少数权利或利益的现象就变得越来越不可能。事实上，由于多数和少数都将为许多同样的少数展开竞争，

---

[36] 《联邦党人文集》第10篇，页51。

因此多数联盟的构成越来越不可能与少数联盟的构成存在显著差别。因此，多数拥有侵犯少数权利和伤害少数利益的动机也变得越来越不可能。不同利益之间“协同一致”的要素，显然要从大共和国中形成多数的方式中去寻找。

为了理解《联邦党人文集》与卡尔霍恩在少数权利与多数统治问题上的观点之间的差别，我们必须注意从 1787 年到 1850 年这段时期突显出来的一种现象，那就是政治党派。在我们逐渐形成的对政党这一术语的理解的意义上，政党在《联邦党人文集》中是没有预料到的。政党政府的本质决定了，政党这一宪法外的实体可以强有力地影响（如果不是实际控制的话）宪法机构运作的方式。比如，政党可以扩展对根据宪法分立的政府部门的控制，从而破坏——如果不是抵消的话——这种分立。总统、国会议员，甚至可能还有联邦法院法官，可能作为党员同侪而拥有压倒性的共同利益，并服从不为宪法本身所知的原则。这种利益和原则可能致使他们之间形成权力分立恰恰想要防止的合作。当 1798 年《移民和煽动暴乱法案》通过时，总统、国会两院和联邦法院都被掌控在联邦党人手中。因此才有《弗吉尼亚决议》和《肯塔基决议》对各州的求助。

麦迪逊在《联邦党人文集》第 51 篇宣称，“防止把某些权力逐渐集中于同一部门的最可靠的办法，就是给予各部门的主管人抵制其他部门侵犯的必要法定手段和个人的主动”。他接着说：“野心必须用野心来对抗。人的利益必然是与当地的法定权利相联系”。[37] 但是，如果我们假定作为政党[435]领袖或（在这个问题上也可以说）政党追随者的“人的利益”比他作为宪法规定的官员的利益要更大一些，情况又会怎样？如果这种情况发生，他的“利益”就不再是“[他所在的]当地的法定权利”的守护

[37] 《联邦党人文集》第 51 篇，页 289—290。

者了。在美国后来的历史进程中，我们对一些大型都市政治组织越来越熟悉了，比如坦慕尼协会（Tammany Hall），在这样的组织中，一些大“老板”有时候自己不占据职位，但却雇用和解雇市长、市镇专员、市镇顾问和地方法官。将此纳入背景当中以后，研究美国政府的学者们发现，在我们的联邦系统中，地方层次的宪法分权是如此广泛，以至于把政治权威分散到以防止暴政开始而常常以无政府或接近无政府状态告终的程度。要不是政党非正式地把法律上分散的权力集合起来，地方层次的有效政府将变得不可能。我们倾向于把过去大都市的政治组织看作是“腐化”的结果，在某些意义上它们毫无疑问也是如此。但是，破坏权力分立的那种对政治权力的非正式的、宪法之外的集合现象本身却并不意味着腐化。

正如第一章讨论的那样，麦迪逊和杰斐逊在1790年代建立共和党，部分是为了反对汉密尔顿的政策。他们相信，由汉密尔顿支持的法律所组建的合众国银行是违宪的，因为它没有得到宪法第一条第八款“列举的”任何一种国会权力的授权。然而，那个条款不仅授予了所列举的权力，而且还授予了那些对执行所列权力而言“必要而恰当的”权力。杰斐逊坚持认为，只有当没有某项权力则所列权力就不可能行使的时候，这项权力才可以被视为必要而恰当的。另一方面，对汉密尔顿来讲，只要一项权力构成了行使一项列举的权力而言有利或方便的手段，这项权力就变得必要而恰当了。早在华盛顿政府期间就出现的这场有名的争论，包含着那个对卡尔霍恩来讲相当重要的问题，即政府是否不能用汉密尔顿所倡导的“自由的”宪法解释方式增加政府的权力，从而增加多数暴政的危险。这种解释方式与杰斐逊和麦迪逊的“严格的”解释方式是对立的。而这一点反过来又导致一种假设，即各州（无论是单个州还是伙同一起）抵制联邦法律是防止这种专制的必要手段，这种假设出现在《肯塔基决议》

和《弗吉尼亚决议》当中。

杰斐逊在《肯塔基决议》中满怀激情地阐述了这个问题，这首先体现在如下声明当中，即“这一契约创立的政府，不能就托付给自己的权力的范围做出独断的或最终的判断”。[38] 无论对或错，这些决议在卡尔霍恩政治理论的发展中是决定性的。然而，就我们眼下的目的来看，[436]我们要注意的是，杰斐逊和麦迪逊把合众国银行看作是汉密尔顿在国会议员中分派好处并腐蚀其独立性的一种手段。国会因此可能变成行政部门的一个驯服的工具，而权力的分立则会形同虚设。但是，通过用来赢得1800年选举的那些方式，共和党自身就成了对其成员施加约束并因而摧毁宪法分权的工具。[39] 然而，胜利者用胜选所获的政治利益，拿联邦国库所分发的战利品去奖赏胜选一方，让这一点变得最明显的，乃是杰克逊式的革命，卡尔霍恩本人就在这场革命中发挥了显著作用。从而，正如卡尔霍恩所认为的那样，政府本身逐渐成了所有党派中最危险的一派，任何多数主义的选举过程都不能予以控制的一派。每一次选举，无论多么公平，都形成一个胜利者或一个胜利者联盟。无论产生胜选者的那种共识的范围有多广，胜利者都变成了拥有与整个共同体相冲突的利益的派别，因为政府征税和花钱的权力可以被用来取于失败者而予于胜利者。[40] 这正是1828年所谓“令人嫌恶的关税”——它导致了1833年抵制联邦宪法的危机——呈现在卡尔霍恩前

---

[38] 参见第一章，注释[63]。

[39] 在《路易斯安纳购买案》和贸易禁令中，杰斐逊都完全以汉密尔顿式的方式来解释所列举的权力。麦迪逊虽然认为第一届合众国银行违宪，从而予以反对，但当总统后却把合众国第二银行的章程签署为法律。

[40] “对各种财产征税的分配，是一条看来需要极其公平的法令，然而恐怕没有一条法令能为居于统治地位的党派提供更大的机会和诱惑来践踏正义的准则了”。《联邦党人文集》第10篇，页48。然而，应当注意的是，对麦迪逊来说，人们可以在政治过程之外认识“正义的准则”。

面时的那种背景。

卡尔霍恩坚持说，我们必须把通过选举过程本身所造就的党派考虑在内。而且，我们不能指望用那一过程来补救该过程必然产生的问题。政府掌控下的奖赏和惩戒将巩固实行统治的多数，因而会令其在权位上永久化。一旦一个全国性政党控制了政府，它的职位任命权就导致了对所有联合起来形成这一政党的派别而言的共同利益。相对于他们在为赢得选举而结合起来之前就可能拥有的任何利益而言，这种利益是附加的，也是与之分离的。进行统治的一方总是能够通过掠夺外部的人们而奖赏自己的成员。因此，政党就会把那些在情感和局部条件方面存在广泛差别的人们拧在一起，让他们联合起来去感受和行动。由于所有三个政府部门的成员都会来自于同一个政党的框架之内，所以制约和平衡将会逐渐遭到破坏。大共和国甚至比更小的共和国更适合于政党政府，因此它在设计来防止的多数暴政面前更加脆弱，而不是相反。这就是卡尔霍恩在《专论》中对《联邦党人文集》的政治学所作的评判，这一评判导致卡尔霍恩把一致多数当作唯一充分的“共和政府最易发生的弊病的补救措施”。

卡尔霍恩对国父们的宪政安排所作的上述分析——我们已经对之作了客观的概括——具有某种不可否认的合理性。但这种分析引起人们将它与[437]林肯在《分裂之家演说》中所作的类似分析进行比较，在这次演说中，林肯指责包括了皮尔斯和布坎南总统、道格拉斯参议员和首席大法官坦尼在内的阴谋集团。然而，1858 年林肯所看到的权力分立的坍塌却不是由任何导致多数统治的固有倾向所引起的。把这个集团联合起来的是对奴隶制的捍卫。奴隶制所形成的激情跨越了党派界线，一如它们跨越了宪法上的权力分立一样。奴隶制所带来的利益激发了林肯所引述的那些官员，而迄今为止一直保护着这些利益的则是

那种预期的政治权力上的失败。1850 年以后，奴隶制问题把南方的辉格派赶进了民主党，正如稍后它把北方的辉格派赶入了共和党一样。引起了所谓多数暴政威胁的，是两党制的坍塌，而不是它在分肥制度内的实现。激发了卡尔霍恩派的东西，也不是像《专论》中从理论上所阐述的那样，是某种一般性的掠夺诱惑，而是对于奴隶制的明确而实际的威胁。简言之，在奴隶制中有一种利益，它要求自身有一种不同于任何其他利益所要求的地位。然而，我们将会看到，卡尔霍恩的理论并不考虑不同利益之间任何质的不同。

重复一遍：林肯的共和党所提出的暴政威胁——卡尔霍恩预见到这种威胁，但没有活着看到它变成现实——不是因为多数统治所独有的任何导致暴政的倾向。在《专论》中，作为一条不变的自然法的结果，所有利益都被视为具有内在的暴虐倾向。卡尔霍恩的政治学不承认不同利益的目标或目的之间的任何实质区别。这种同质化对科学方法来讲可能是一种必要，而我们将会看到，卡尔霍恩倾心于这种科学方法。但反过来，这种倾心又是否定这类质的区别在认知上的现实性所带来的副产品。质量是旁观者眼中的东西，唯有数量才是真实的。

这就是《专论》为何对奴隶制不着一词的原因。奴隶制就像宗教一样，被证明是一种不同于制造业或农业的利益，这表现在它不应当摆在政治过程面前。国父们知道，如果宗教信仰问题可以付诸投票表决，那么根据多数统治来运作的政府就是不可能的。为了让多数统治与少数权利变得相容，宗派性的宗教分歧必须被排除在政治过程之外。奴隶制问题上的分歧被证明完全与宗教上的分歧一样棘手。然而，事实证明，没有任何办法可以把奴隶制问题上的分歧从政治过程中排除掉，因为对奴隶制的捍卫所质疑的正是这个过程本身的根据。通过否认政府的形成有任何理性根据，卡尔霍恩的理论也就否认奴隶制质疑了这

一根据。他的一致多数学说并不把宗教、奴隶制或关税方面的差别认作质的差别，而是将它们仅仅认作是利益的差别。它们可能在强度、规模或其他量的因素方面存在差别，但在质的方面则没有差别。因此，卡尔霍恩能够通过把奴隶主们亲奴隶制的利益当作一种有权利获得宪法否决权的利益来对待，从而"解决"奴隶制所代表的问题。但他只能通过否认奴隶们自身可以成为政治上的少数派来做到这一点。

就像宗教一样，奴隶制不可能从政治议程中取消掉，因为即便是在为卡尔霍恩所承认的范围内，多数统治也只有与少数权利理念相结合的时候才有可能。如果不允许多数完全吞食少数的话，少数权利就必须有一个非恣意的基础，一个独立于多数意志的基础。卡尔霍恩试图通过给每个少数派否决权来提供这一基础。但这预设了，每个这样的少数派都有同一性。这让我们面对一个问题：少数派如何能够获得这种同一性，使自己有权利享有卡尔霍恩为之争取的那种否决权？

我们一再指出，从国父们的角度来看，政治共同体是一个自愿的共同体，导致其形成的同意是全体一致的同意。多数实质上是全体的代理人。但是，多数的权威被限定在每个个体为之给出自愿同意的那些先在目的之内。由多数投票选择出来的代表因此被认为既是多数的代表，同样也是少数的代表。正是对多数统治之本质的这种理解，事先就被卡尔霍恩排除了。因此，卡尔霍恩不得不发明一种方式，通过这种方式，公民社会潜在的统一性作为政治过程的一部分重新被注入到多数统治的本质之中。但是，虽然卡尔霍恩否认在宪法或一致多数出现之前公民社会有任何潜在的非任意的统一性，但他却设定在被赋予否决权的少数派中有这样一种统一性或同质性。

在关于自然状态的政治理论中有一种假定，即多数派将由它自身范围内的不同少数派所构成。最终，组成每一个多数派

和少数派的不可取消的少数就是个体。个人权利要得到政府的保护。在自由社会中，这些个体将属于许多不同的团体，同时也会属于许多不同的多数派和少数派。根据卡尔霍恩自己理论的逻辑，他应当要给每一个个体都提供否决权，以否决政府的每一个行动。也就是说，通过否认公民社会或社会契约基础中的一致同意，卡尔霍恩最后将要求政府行动都得到全体一致的同意。这种荒谬性只有通过下述方式才能避免，即把一致多数限定在这样一些群体或集群当中，它们有能力危及数量上的多数的自我保存，它们因为这种能力所以能够迫使多数给它们否决权。一个[439]可能被制服的少数派——或者，也可能是多数派——是不需要给它否决权的。也就是说，一个群体或集群是否应当是一致多数的一部分，将取决于它成功地使数量上的多数感到将其排除的代价要高于把它包容进来的代价。基于这样的前提，世上就不可能有什么高贵的失败或龌龊的成功这类东西。因此，重要的不是每一个人自我保存的自然权利，而仅仅是那些有力量控制自己命运的群体的权利，无论它们算作多数派还是少数派。

政府的正当权力要求人们的同意，至于谁应当被算进这些人当中，对林肯和国父们来讲，这个问题只有一个答案。这个答案是由“自然法和自然上帝之法”给出的，这些法则的前提就是“人人生而平等”。在这个基础上，就如何保护生命、自由和财产权而言，政治过程内可能会有分歧，但对于生命、自由或财产是否应当得到保护来说，却不可能有任何分歧。同样，至于谁的权利应当受到保护，也不可能存在任何分歧。在这方面，每一个单独的个体，因此还有每一个少数派，都站在同样的基础上。剥夺一个阶级的自由和财产权会使每一个其他阶级的自由和财产权成为疑问。如果多数派可以掠夺一个少数派，那它为何不能掠夺一个又一个其他的少数派呢？然而，卡尔霍恩的《专论》自称

是，而且人们也广为接受它是对少数权利的捍卫。

卡尔霍恩这样开始他的《专论》：

> 为了对政府的本质和目标有明确而正当的观念，必须正确认识我们自然本性的构成或法则，因为这是政府的源头；或者更充分和准确地说，就是要正确理解这种法则——没有它政府就不会存在、有了它则政府必然存在。[41]

卡尔霍恩是在笛卡尔、霍布斯和斯宾诺莎一脉的近代传统中进行写作的。他试图给出明确而独特的解释，给出一种至少具有准数学形式的解释。他的前提从极其普遍而不可否认的经验中归纳出来。他的结论将包含在他的前提当中，从而在逻辑上是反驳不倒的。因此我们必须让那些前提接受更严格的分析，同时要记住，那些结论不可能比前提更为有效。

卡尔霍恩作品的开头是要发现“没有它政府就不会存在、有了它则政府必然存在”的那种法则。卡尔霍恩同时在欧几里德和牛顿式的意义上理解必然性，也就是在同时包括形式和质料的意义上理解必然性。在这方面，就像在其他方面一样，卡尔霍恩的政治学[440]与亚里士多德正相反对，后者宣称政治学是一门不精确的学问。[42] 虽然卡尔霍恩在贯彻一致多数这一宪法原则时把审慎之类的东西考虑在内，但在一致多数本身不可避免的必然性这一问题上，他不会为人们的意见分歧留下任何空间。卡尔霍恩断言其政治艺术有“科学的”基础，这在他的时代是无与匹敌的，直到我们碰到由比他更为年轻的同代人马克思所提

---

[41] 卡尔霍恩，《政府专论》，载于《联邦与自由》，页 5。

[42] 亚里士多德，《尼各马可伦理学》，1094b 11 及其后。

出的为人熟悉的主张为止。如果弱势一方对强势一方的行动没有否决权，那么说启蒙或道德教育能够克服每个政府走向专制的倾向，卡尔霍恩绝不承认这一点。[43] 同样，马克思相信，除非通过废除私有财产，否则不可能克服占有财产的阶级的专制。马克思也是在自己相信是科学必然性的基础上做出这一论断的，这种必然性是一种因果性，它内在于物质之中，在生产过程本身中并通过这一过程从物质转换为精神。在卡尔霍恩看来，只有政府的必要性与强势一方和弱势一方相调和的必要性结合起来，才能形成政府中的理性和正义。不是审慎或由审慎塑造起来的任何道德美德，而是必然性在支配着政治当中因与果之间的关系。政治学因而事实上成了物理学的一个分支。看似审慎、智慧、正义和关切共同利益的东西，其实都是必然性的副产品。就其本身而言，它们没有任何实质意义。有人认为，美德是一种为正当之事本身之故而做正当之事的习惯，因此美德可以被说成是它自己的报赏，就这一点而言，它是一个幻觉。根据卡尔霍恩的观点，我们对政府学的理解，就像对天文学的理解一样，存在于一些法则当中，这些法则体现了我们研究对象中的必然的永恒关系。有一些力量作用于人的灵魂，一如引力作用于人及所有人的身体一样，这是卡尔霍恩政治学的那条自明前提。正如没有为传统所理解的道德美德留下空间一样，这种政治学也没有为传统所理解的人类自由留下空间。

在《专论》的近代科学特征方面，卡尔霍恩非常明确。因此，他没有认识到精确的与非精确的学问之间，或者说理论学问与实践学问之间的亚里士多德式区分。无论学问的主题是什么，

---

[43] “如果[一个党派压迫另一个党派的]冲动和机会巧合，我们深知，无论道德或宗教的动机都不能作为适当控制的依据”。《联邦党人文集》第 10 篇，页 49。为了准确理解麦迪逊与卡尔霍恩之间的差别，我们必须注意他们之间的相似之处。

它都是同一个东西。卡尔霍恩提出了一种“我们自然本性的法则”，据此，政府必定会存在。他说，没有这样一种法则，“就不可能为政府学设置任何牢靠的基础，就像如果没有一种对物质世界之构成或法则——根据这种构成或法则，构成太阳系的若干天体彼此相互作用，而且通过这种构成或法则，它们才各安其位——的类似理解的话，不可能为天文学设置可靠的基础一样”。天文学（或物理学）与政治学之间的相似性既不为卡尔霍恩所怀疑，（在他心目中）[441]也不需要任何论证，更不需要什么证据了。我们一开始就可以注意到，一致多数理论与关于太阳系的理论是何其相似，多数和少数各自像行星一样通过一个相互作用的系统各安其位。在思考使政府必然存在的这条自然法则是什么的时候，卡尔霍恩提出了两个关键假设。其一，他把下面一点视为“无可争辩的事实”，即

> 人从其构成来讲是社会动物。他的生理和道德倾向与想望无法抗拒地迫使他与同类发生联系；相应地，在任何时代或任何国家中，人从来都不曾生活在社会状态之外的其他状态中。

其二，他认为如下一点也是“同样无可争辩的事实”，即

> 虽然人的构成方式使社会状态对其存在和能力的全面发展是必要的，这种状态在没有政府的情况下却不能存在。这个假定建立在普遍经验之上。在任何时代或任何国家中，在没有政府的情况下……都不曾发现过任何社会或共同体。[44]

---

[44] 卡尔霍恩，《政府专论》，载于《联邦与自由》，页5—6。

卡尔霍恩为何认为没有政府社会就不能存在呢？我们已经强调过，在亚里士多德看来，家庭、部落、村落在时间上要先于政治共同体。前政治的共同体可能并非没有政府，但它们的政府不是政治性的政府。亚里士多德把政治统治与其他统治形式区分开来，比如说国王的统治、暴君的统治或家长的统治，都是其他统治形式。卡尔霍恩把不同的统治形式还原为一个共同性质。[45] 为了理解这一点，我们必须细心审视一下卡尔霍恩对人类灵魂动力学的说明。在卡尔霍恩看来，政府之所以必要，

> 其理由存在于如下事实（它与其他两个理由中的任何一个都同样无可争辩）当中：虽然人生而要生活在社会状态之中，而且相应地被如此构造起来，使他们能够对影响他人的东西感同身受，但与此同时，他的构成也使他对直接影响自己的东西的感受，比对那些通过他人而间接影响自己的东西的感受更为强烈；或者用另一种不同的方式来表达就是，他的构成方式使他直接的或个人的情感比他同情的或社会的情感要更强烈一些。

正是个人的或自我关切的感受、情感或激情比同情的或社会的感受、情感或激情具有更大力量，才为“政府学设置了坚实的基础”。自我关切和关心他人的感受、情感或激情都属于人的自然本性。缺少其中的任何一种，人作为人都是不可想象的，也是无从发现的。还有，虽然社会植根于更弱的或关心他人的感受之中，它在重要性上仍然内在地处于比政府更高的序列之中：

---

[45] 这是亚里士多德在《政治学》中指责柏拉图（或苏格拉底）在《王制》中所做的事情。参见《政治学》，1261a 10—24。

> 它在事物的序列及其对象的尊严中都是第一位的；社会的目标，即保存和完善我们人类，居于首要地位；政府的目标，即保存和完善社会，是第二位的和从属性的。然而，它们对于[442]我们人类的存在和福祉都是必要的，对于被按立之人([译按]Divine ordination，这是基督教中的用法，一个经过按立的人，便从神那里承受了神圣的使命)的存在和福祉来讲同样必要。[46]

卡尔霍恩以如下评论为这段话收尾，即当应用于"直接的或个人的情感"时，他有意避免了"自私的"这一表述。在这方面，他与斯宾诺莎相类，后者在自己的伦理学中宣称，他对待灵魂的不同激情就像对待气象现象一样，既不对之称赞，也不对之责备，而只是去理解。[47] 温和而阳光明媚的天气和热带飓风都是相同原因或自然法则的中性表现形式。要是卡尔霍恩是在后一个时代写作的话，他会宣称自己已经小心地避免了做出任何"价值判断"。他的目标是描述关于"属于我们如此构成的自然本性的现象"这一事实，"就像关于重力或物质世界任何其他现象的事实一样不可质疑的"事实。[48] 我们已经注意到，卡尔霍恩通过把所有原因都当作形成同质系统的东西来对待，以此为其论文寻求"科学的"地位。然而，他把社会提升到政府之上，这本身就是对人类目的的排序，一种只与异质性相一致的排序。

卡尔霍恩说，政府的存在是为了服务社会，而社会的存在则是要"保存和完善我们人类"，意思也就是促进"[人的]道德和理智能力的充分发展"，正是由于这些能力，人本身才在"存在的等

---

[46] 卡尔霍恩，《政府专论》，载于《联邦与自由》，第5—6页、页8。

[47] 卡尔霍恩所指的"被按立之人"也意味着斯宾诺莎的上帝，他本质上是连接因和果的必然性。

[48] 卡尔霍恩，《政府专论》，载于《联邦与自由》，页6。

级上”超出了“野蛮造物的层次”。[49] 人在这个等级序列中的独特地位显然是与人的理性本质联系在一起的，而谈到一种存在的等级，就意味着对一般而论的存在的客观实在有理智的理解。然而，卡尔霍恩从未把人称为理性的动物，或者（像亚里士多德那样）把人的社会本性与那种理性联系在一起。他描述说，人类行为的动力因产生于自然本性，这种描述仅仅局限于两类感受、情感或激情。然而，把人置于“存在的等级序列”之上意味着，拥有理性以及利用理性的可能性是在那一等级序列上“向上流动”的指南。人与动物之分似乎不仅标示出人类的层次比兽类的层次要高，而且也为在人类范围内区分那些更高级的人和那些更低级的人提供了根据。卡尔霍恩再次像马克思一样，一方面相信一种基于唯物主义和唯物主义决定论之上的科学，另一方面则赞成把自由当作目的。这种自由显然是人类心灵或灵魂经由科学从作为科学基础的那种物质中解放出来的结果。因此，在他的学问的目标方面，人对卡尔霍恩来说——就像对亚里士多德和杰斐逊一样——将以神兽之间的存在者的面目出现，他同时分有更低级的和更高级的自然本性。如此一来，人就会按照“他天性中更善良的性灵”的指令去培育更高级的东西而制服更低级的东西。在其科学的终极目标或目的方面，卡尔霍恩要求有一种人类品质的类型学，在这种类型学中，值得称赞的东西不同于[443]应当责备的东西，虽然他在分析激情时最初拒绝进行道德判断（这种反常之举同样也是斯宾诺莎的特征）。然而，卡尔霍恩的科学看来就像斯宾诺莎和马克思的科学一样，因为如下两样东西之间的矛盾而归于无效：其一，人类世界和野兽世界同样都是物质世界的一部分（不存在所谓的国中之国）；其二，人类自身在“存在的等级序列”中被提升到野兽之上。重申一下：

---

[49] 卡尔霍恩，《政府专论》，载于《联邦与自由》，页5、8。

与卡尔霍恩自明的前提相反，只有当可能存在一种自我决定的人类潜能、存在一种摆脱决定论的人类自由时，这种提升才有可能。

在卡尔霍恩看来，通过发现科学法则，在存在的等级序列中得到提升的人类灵魂将控制质料，包括人的激情的质料。事实上，卡尔霍恩宪政主义的原则，即一致多数原则，是一种工具，用以克服对灵魂的唯物主义决定论的机械论结果，其克服方式就是通过在自然因果性上施加一种对自然的征服，这种征服乃是科学的人类智慧。然而，如果人类灵魂完全是由物质——灵魂在这些物质中发现了那些自然法则——所决定的，那么这样一种克服就不可能。

卡尔霍恩显然接受了心灵和物质的二元论，这种二元论概括了从笛卡尔（他区分了思和在）以降的近代哲学，并在康德对现象和本体、必然（物质）世界与自由（心灵）世界的区分中达到顶峰，虽然卡尔霍恩没有表明他知道这一点。然而，康德完全明白，从对现象的决定论观点来看，人与兽之间没有任何等级差别，它们都是由科学所描绘的物质法则的动力和必然性所调节的机械装置。正是在康德式现象的背景之内，卡尔霍恩开始以纯粹机械论的术语来描述推动人类灵魂的两类感受或情感的作用机制，即自我关切的（或个人的）和关切他人的（或社会的）感受和情感。卡尔霍恩概括说，人必然成为社会的一员，社会也必然处于政府之下，从这一点来看，感受或情感本身，而不是理性，才是动力因或主要原因。从卡尔霍恩事先提出的前提来看，灵魂内部没有任何东西可以通过思考而以某种方式改变社会性激情与个人性激情之间的关系。理性或科学观测现象，但它们本身并不呈现为一种现象。根据卡尔霍恩的康德式前提，企图指导激情的理念是幻想。理性不过是激情的婢女。人类行为源自激情的机制，正如天气源于并内在于物质之中、体现在光、热、空

气、水等的交互作用中的因果性一样。激情确实而且必须在与卡尔霍恩所确定的那些法则相一致的情况下活动，否则那些法则本身就是虚幻的。

[444]虽然卡尔霍恩明确否认“自然法”中可能存在不确定性，但他仍然承认，他就自我关切和关切他人的激情所作的断言存在限制。

> 在断言我们个人的感受强于我们社会的感受时，我不是要否认存在一些从特殊关系——比如母亲与婴儿的关系——中生成的，或从教育的力量和基于特殊制度的习惯中产生的情况，其中，后者压倒了前者；但这些情况不多见，而且总是被视为某种非同寻常的东西。一旦出现这些情况，它们所留下的深刻印象就是最有力的证据，表明相对于某种普遍的和人们一般理解的我们本性的法则而言它们被视为例外，正如物质世界中一些次要的力量相对于引力而言表面看来也是例外一样。[50]

谈到引力规律的“表面的”例外，卡尔霍恩的意思显然是说，并不存在任何真正的例外。硬币比羽毛下落得快一些，是因为空气在它们身上的不同作用。我们知道，在真空中，它们都会以同样速度下落。但社会性情感压倒个人情感则与硬币和羽毛的例子完全不同。正如亚里士多德朴素的观察所表明的，无论你多少次把一块石头扔进空气中，你都不能使它向上跑。卡尔霍恩已经宣称，灵魂激情方面的自然法与身体引力方面的自然法是一回事。既如此，任何教育或习惯陶成都不能使社会性激情

---

[50] 卡尔霍恩，《政府专论》，载于《联邦与自由》，页 6—7。

强于个人激情。在古典政治哲学的最佳政体中，比如在卢梭的《社会契约论》中，教育和习惯陶成都受到倚重，以促使公民的灵魂自愿远离私人好处而倾向于共同利益。卡尔霍恩在此承认了一种可能性，这种可能性使其论证的整个上层结构，尤其是其一致多数学说所依赖的前提成了问题。

卡尔霍恩把个人感受对社会感受的正常优势看作是“伟大的自我保存法则”的体现，这种法则“遍及所有具有感受性的物类当中，从人类降至最低级的和最不显眼的爬行动物或昆虫，莫不如此”。卡尔霍恩愿意承认，人类的

> 社会性感受，在一个安全而富足的状态中，并与高水准的知识和道德教养相结合，确实可能获得巨大的膨胀和力量；但却没有大到足以压倒所有生命实存的这种压倒一切的根本性法则的地步。[51]

但是，在母亲和婴儿的例子中，恰恰是自我保存的本能才使母亲在必要时看重婴儿的生命有甚于她自己的生命，这难道不是很清楚吗？而且，[445]这种现象也不仅仅发生在人母身上，甚至也不仅仅发生在人类身上。如果一只猫太靠近母鸡正在孵蛋的窝，公鸡就会攻击它。虽然在不同物种中，追求这一目的的方式存在诸多差异，但毋庸置疑的是，在自然中，自我保存更多地与物种而不是与个体相关。事实上，在自我保存方面，“自我”与“他人”并非卡尔霍恩发现的那个样子。显然，在卡尔霍恩所提及的那个特殊情形中，亦即母亲与孩子的情形中，把一方与另一方联系起来的本能不是把一个人与另一个人联系起来的那种本能。由于自我保存本能首先是一个物种的本能，特定关系中

---

[51] 卡尔霍恩，《政府专论》，载于《联邦与自由》，页 7。

的自我与他人才合为一体而且看起来似乎变成了一个人。因此，虽然个人与物种两个方面自我保存的本能力量随情况不同而发生变化，但父亲和母亲一样常常更愿意选择保存他们的年幼后代而不是他们自己的个人保存，这一点却具有不可否认的真实性（我们在此借用卡尔霍恩的典型术语）。

这意味着，在人类当中，寻求存续的与其说是个人，不如说是家庭。那些纯粹建立在感知中的快乐或痛苦感受不可否认肯定是个人性的。但与这些感受相关联的非常重要的激情，却不是生活中唯一的激情，也不是最强烈的激情。在家庭范围内，个人的和社会性的感受或激情并不像卡尔霍恩要我们想象的那样截然不同或相互独立。但建立或创立政治共同体的正是人类的家庭或它们的代表，而不是“抽象的”个人。卡尔霍恩思想中如此突出的自我与他人之间的对立，必须根据这一事实来解释。柏拉图（或苏格拉底）在《王制》中试图通过把城邦改造成一个家庭而消弥自我与他人之间的紧张，在这个家庭中，妻子们和孩子们以及财产都为人共有。[52] 所有人都会把这些东西看作同样属于他们自己的东西。但柏拉图隐秘地设想，在家庭之内，家庭的情欲倾向于瓦解“我的”与“你的”之间的张力。更普遍地讲，从自然本性来看，或从事物的本性来看，“情欲”实现了物种的保存。但情欲的最终实现在于联合，其中，随着保存得以实现，分离性也得以克服。

父母们凭着某种激情为自己的孩子们谋取好处，当这种激情导致良好的品质和成就，并促进孩子们的完善时，我们可以赞成这种激情。如果孩子们受到溺爱，从裙带关系中获益，或获得

---

[52] 《王制》中的共产主义很明确地只指向保卫者阶级。在亚里士多德看来，它同时应用于更低级的阶级是一个无法解决的问题。参见《政治学》，1264a 11 及其后。

他们无资格享有的提拔时，我们可能为这种激情感到遗憾。但很明显的是，这两种情形的差别不是在如下两种激情的区分中可以找到的：一种激情被标注为个人的或自我关切的，另一种激情被标注为社会性的或关切他人的。相反，它要见之于指导激情的理性之中。正是根据自然，母亲才应当更偏爱自己孩子的利益[446]而不是他人孩子的利益，即便她承认其他孩子在属人的质素方面要更优越也是如此。同样，那位偏爱她自己愚拙的孩子的母亲尽力促进她孩子的发展，希望她的孩子变得更好而不是更糟，这同样是自然的。我们从来都不对好的东西与我们自己的东西之间的区别无动于衷，即便我们宁取我们自己的东西而不是好的东西。卡尔霍恩因此用个人的与社会性的感受或激情之间的区分取代了一个人自己的东西与好的东西之间的区分。他之所以这样做，是因为“好的东西（善）”在新的学问系统中不是一个科学的术语。

卡尔霍恩所作的这种“科学的”取代并不符合真实现象，这一点通过反思他自己承认的“例外”可以得到证明。不考虑人类灵魂激情的目标是好是坏，要对这些激情进行分类是不可能的。卡尔霍恩拒绝把“自私的”这一称号附在一般性的个人激情之上，这非常正确，因为那种贬损的意义在很多情况下都是不合适的。[53] 但确有一些自我关切的激情因其糟糕之处而值得被称为自私的东西。同样，不加区分地把关切他人的激情称作好的东西，这也不可能。卡尔霍恩正确地评论说，如果自然的秩序被颠倒过来，使我们不因我们的激情和感受而首先依恋于我们自己而不是他人，“那么一切个性将会消失；漫无边际而又无可救药的无序和混乱将继之而起”。

---

[53] 比如，希望在某种重大而且值得称赞的成就方面获得承认的自私欲望，乃是亚里士多德在《尼各马可伦理学》第4卷中描述的恢弘美德的要素。

> 对于每一个同时热情地分享自己周围那些人互相冲突的情感的人，在他插手所有其他人事务的过程中，他肯定会马上忘记自己以及所有与自己相关的事情。而凭他有限的理性和能力，他人的那些事务既是他不能恰当理解的，也是他不能管理的。我们可以看到，这样一种事态将导致无尽的无序和混乱，它对我们人类的破坏性不亚于无政府状态。此外，这还是无可救药的——根据假设，政府将由那些最厌恶自私而最崇尚仁爱的人来管理……所以政府就是不可能的。

在自我关切和关切他人的激情的分配中，卡尔霍恩看到了"万物创造者"的"无限智慧和善良"。智慧指示"每一类活的存在者"首先关照它自己，善良则培育"适于发展重要的理智和道德能力"的"社会和政治状态"。[54] 卡尔霍恩在这里似乎是在说，自我关切的激情事实上是实现人类的许多社会性关切的最佳手段。他表达这种含义的方式明显在很大程度上与亚当·斯密相同，斯密说，我们不是从屠夫和面包师的仁爱中，而是从他们的[447]自利中期待我们每天的肉和面包。但斯密也认识到，让屠夫和面包师供养他们自己家庭的却不只是自利；让他们喜欢他们自己国家有甚于其他国家的，也不仅仅是他们家庭的利益；人类更偏向于他们自己的物种而不是更低级的造物，这是人类的利益所在。导致个人合作的诱因很难只是——如果曾经有过的话——受一种能够完全被想象为"个人的"激情所驱动的，或者只是受一种能够完全被设想为"社会的"激情所驱动的。

---

[54] 卡尔霍恩，《政府专论》，载于《联邦与自由》，页 8—9。可比较塞西尔（Henry Cecil）所写的《毛茛因子》（*The Buttercup Factor*）。

在此我们必须回溯我们跟随《专论》分析的步子。卡尔霍恩在个人与社会这两种不同性质之间所作的区分让他不仅处于近代“科学主义”的主流之中，而且也处于近代个人主义的主流之中。谈论“个人的”已经变得如此寻常，以致我们很少考虑这个词本身是形容词，而不是名词。它是蕴含着名词——“人”这个名词——的形容词。然而，事实上，我们从来没有看到过个体的人。我们看到个体的男人、女人和孩子。当我们环顾四周，我们也看不到抽象的男人、女人或孩子。我们看到母亲们和父亲们、兄弟们和姐妹们、祖父母们和孙子孙女们。我们看到公民同胞和其他国家的外邦人。随着我们的成长，我们的意识首先由我们的家人，由彼此之间在若干代人之内、依靠若干代人并经过若干代人而联结在一起的个体们所形成。个人主义倾向于不仅从男与女的分别中，而且也从所有那些在“代际”现象中形成、并由这种现象所构成的关系中提取出来。福音书以《马太福音》开始，而《马太福音》又以记述耶稣族谱开始，这个族谱从亚伯拉罕开始，中间经过了四十二代人。耶稣生活的目的被确定为执行他从中延传下来的那些人的目的。但这只是关于人类如何总是根据族谱来识别个人的一个突出例证。隔代所产生的激情和感受不能被视为仅仅是或完全是个人性的，也不能被视为仅仅是或完全是社会性的。现时代肯定把我们的意识从与祖宗的关系中分离出来了，而这些祖宗造就了所有前几代人的特征。卡尔霍恩可以被看作是在帮助推进这种分离。然而，在内战中，双方都会为自己的事业而提出“我们父辈”的（以及圣经的）权威。

因此，卡尔霍恩把那位母亲对孩子的爱看作是个体感受的一种例外，就此而论他是错误的。他没有根据那种从家庭开始、支配着我们对彼此和世界之感知的起源和发展的复杂社会结构来看待自我保存本能。他没有理解到，每一个个体对他自己所怀有的情欲可以在[448]与他人的联合中得到实现。因此，他没

有看到隔代形成的个人性的东西与社会性的东西之间的区分在本质上差别不大。他没有像亚里士多德那样理解到，共同体之于个体的本体论上的优先性是所有社会和政府的基础。只有当一个人理解男和女在生产、养育和教育年轻人过程中的伙伴关系的优先性时，他才能理解政治秩序中个体与共同体的关系。

在卡尔霍恩推演政府的必然性的那段文字中，他写道：

> 我们自然本性的构成使我们对直接影响我们的东西比对通过他人而间接影响我们的东西感受更为强烈，这种构成必然导致个人之间的冲突。结果，每个人都对他自己的安全或幸福比对他人的安全和幸福更为关切；而且，当这些东西形成对立的时候，每个人都准备为他自己的利益而牺牲别人的利益。从而就形成一种个人与个人之间普遍的冲突状态的趋势；这种状态伴随着怀疑、忌妒、愤怒和报复等关联性的激情，随之而来的就是傲慢、欺骗和残忍，而如果这种状态不为某种控制性权力所阻止的话，它就会以普遍的冲突和混乱状态告终，对社会状态及其注定的目的具有破坏性。无论授予何处或无论由谁来行使，这种控制性权力就是政府。[55]

这在卡尔霍恩观点的发展过程中是一个关键步骤。这种据说每个“个人”都有的“对自己的安全或幸福”的“更大关切”，乃是那个更进一步的事实的原因，这个事实就是，无论那种安全和幸福何时与他人的安全和幸福处于对立之中，这个“个人”总是“准备为他自己的利益而牺牲别人的利益”。眼下我们暂且忽略一个事实，即那位母亲对孩子生命的偏爱决非是这条规则的纯

---

[55] 卡尔霍恩，《政府专论》，载于《联邦与自由》，页 7。

粹例外。对卡尔霍恩来讲，每一个个体对他自己的生命和安全的这种所谓“更大关切”，乃是“没有它则政府不会存在、有了它则政府必然存在的我们本性的法则”的根源和充分原因。

因此，在没有政府的情况下，人类的处境将是“普遍的冲突状态”，用另外一种方式来讲，也就是广为人知的一切人对一切人的战争状态。在卡尔霍恩看来，这是“我们本性的法则”。霍布斯的自然状态——其中，生命是“孤独、贫穷、卑污、野蛮和短寿的”——正是人类为属于自己本性法则的激情所推向其中的境况，卡尔霍恩的理解与霍布斯的理解在此如出一辙。那么，我们为何不可以完全把卡尔霍恩看作霍布斯派？答案部分存在于如下事实：霍布斯从卡尔霍恩引述的相同的所谓事实当中推断说，存在一种一切人作为人在其中处于平等地位的“自然状态”。他们同样受到[449]暴死的威胁，因此对于终结那种威胁同样感兴趣。正是这种同等的兴趣导致他们承认彼此摆脱这种威胁的平等权利。而这种平等权利导致了作为合法政府之基础的社会契约理念。所有人对生命和自由的平等权利是霍布斯政治学说的奠基石，而这对卡尔霍恩来讲是一种诅咒。

人在自然状态中平等这一霍布斯式理念始于霍布斯，在获得改造（这部分是由洛克、部分是由美国人对洛克的接受所完成的）之后，这一理念成了美国革命的独特理论。我们已经看到，卡尔霍恩在《俄勒冈演说》中完全抛弃了它，而且他在《专论》中会再次这样做。这种抛弃是其政治理论的根本导言，它否认自由或理性在社会或政府的起源中有什么作用。通过比较，我们再次回头看看麦迪逊一再重申的准则，即“契约是所有自由政府的基础和本质”。我们重申一下，麦迪逊所说的自由政府指的是这样一个政府，其中，人在自然状态中的平等自然权利是公民社会中平等的公民权利和政治权利的基础。我们将会看到，在《疏议》中，卡尔霍恩把宪法视为契约——一种各州自愿的联合。麦

迪逊和林肯一样认为，各州之间的契约恰恰正是公民社会最初建立过程中的个体之间的契约。我们已经看到，林肯驳斥脱离权利论点的核心在于，它与各州批准宪法这份“契约”时的各州目的相抵触，而各州正是出于这一目的才签订该契约的。因此，卡尔霍恩为抵制联邦法律和脱离之故而利用了契约论的好处，但却否认它对建立社会或政府有任何作用。为契约之故，契约只能由平等的人们来缔结。在卡尔霍恩的理论中，各州法律上的或拟制的人格是平等的，但自然人却不是。

卡尔霍恩的霍布斯主义因此缺少霍布斯的理性主义和平等主义。卡尔霍恩认为，引导人类走出有害境况，并进入他的本性驱使他进入其中的那种境况的，是必然性，而不是理性。从而，在人变成公民社会成员的过程中，是没有任何自愿可言的。因此，合法的公民社会并不像国父一代人所相信的那样是一个自由而平等的人的联合体。

卡尔霍恩让我们时时处处面对必然性在支配人类行为中的作用问题。下面的话或许是他最具启发性的论断，政府“就像呼吸一样……不[450]依赖于我们的意志”。对于社会，同样可以这样说。人们可能疑惑的是，卡尔霍恩是否认识到，就其从根本上否认人类意志自由而言，他事实上也是在否认自由人与奴隶之间，或者人的社会本性与蜜蜂或蚂蚁的社会本性之间有任何内在差别。我们据以变成社会成员而社会据以落入政府之下的那种运动与“呼吸”之间的对照，让我们想起卡尔霍恩把宪法称为“有机体”。然而，看来他也要以惊人的不一致让被称为宪法的那种有机体免受必然性——这种必然性同时决定了社会和政府——的影响。

宪法则是完全不同的情况。制定一部名副其实的宪法

> 乃是人类最困难的任务之一，它不是一个必然性问题。……宪法是人类的发明，而政府则是神意的安排。因此，人类要去完善由无限的上帝的智慧命定为保存人类所需要的东西。[56]

在传统的道德神学中，上帝把人的存在的完善留给人，这个事实意味着人的存在的完善有赖于人的自由。在按自己的形象创造人的时候，上帝赋予人以形而上的理性自由，即能够形成观念并对观念进行比较以便做出理性选择的自由。虽然上帝让人在对与错之间作自由选择，然而，他并没有让人自己自由地决定何为对何为错。道德戒律——例如十诫中的第二条——不是"可以选择的"。人可以违背道德命令，但他不能为了自己的方便而改变这种命令。华盛顿在第一次就职演说中声称，

> 我们国家的政策将建筑在纯正不移的个人道德原则的基础上……这是因为，在我国的体制和发展趋势中，出现了又有美德又有幸福的不可分割的统一，这已是无可争辩的事实。

他还说，

> 这也因为，我们已充分认识，上帝决不会将幸福赐给那些把他所规定的秩序和权利的永恒准则弃之如粪土的国家。[57]

---

[56] 卡尔霍恩，《政府专论》，载于《联邦与自由》，页 10。

[57] 《华盛顿文集》，页 462。

“纯正不移的个人道德原则”、“又有美德又有幸福的不可分割的统一”以及“秩序和权利的永恒准则”都不是人类的发明。它们先于政府和宪法而存在，并为那些参与制定宪法和管理政府的人充当指导。我们可以说，这些原则和准则与指导过 1776 年 7 月 4 日大陆会议的行动和良心的“自然法”并无不同。当卡尔霍恩否认人的意志在社会或政府建立过程中有任何作用的时候，他事实上也否认了人类理性的作用。在宪法之前，社会中的人既非理性的也非道德的。

[451]根据卡尔霍恩的前提，人类在生活于有宪法的政府之下以前，必定生活在没有宪法的政府之下。这迫使我们追问，处于如此境况中的人如何能够使用“人类智慧”，以通过宪法让一个专制政府变成非专制政府。我们马上就会看到，卡尔霍恩的例子将证明是偶然性的结果，而不是人类智慧的结果。《专论》以对罗马宪法和英国宪法的解释收尾，它们是历史上最引人注意和最成功的制度(和帝国)。无论“它们的起源和特征”多么不同，在卡尔霍恩看来，这些宪法都有“混合和调和共同体互相冲突的利益”这一目标，“而且其手段也如出一辙，通过适当的机构吸收每一个阶级或部分人的意见，并把所有人的一致意见当作整个共同体的意见”。然而，在对这两个著名政体的宪法史作了概述之后，卡尔霍恩得出结论说，它们的宪法

> 源于压力，是由敌对阶级或等级间的利益冲突促成的，而且被设计出来是为了应对当时的紧急情况；除了计划中的当下目标外，任何一方似乎对其中涉及的原则以及随之而来的后果都没有任何观念。[58]

[58] 卡尔霍恩，《政府专论》，载于《联邦与自由》，页 68、76。

因此，罗马宪法和英国宪法的目标，决非那些参与促成宪法的事件的人们所抱持的目标。卡尔霍恩所描述的罗马和英国的例子与他自己的如下论断存在矛盾，即宪法不同于社会和政府，它是人类智慧的发明。它们的宪法被刻画成完全偶然事件的非有意的和非自愿的结果。偶然性（或天意），而非技巧或人类智慧，才是一致多数原则得以实现的真实原因。

卡尔霍恩对罗马宪法和英国宪法的解释意味着，虽然一致多数原则本身是合乎理性的，但它迄今为止一直没有成为人类智慧或理性的一个特征。直到现在，我们都可以说，理性一直是无理性（unreason）的副产品。这种解释让人想起黑格尔的“历史的狡计”，其中，历史的辩证法推动人类在一条预定的道路上前进。在黑格尔看来，这条道路本身具有内在合理性。但是，实现历史的理性目的的那些人类行动，其最近的原因并不是人类技巧或理性，而是人类的激情。在这方面，我们也可以记住，马克思也是黑格尔的信徒。

卡尔霍恩对这些宪法的解释也让我们想起达尔文主义。使罗马和英国能够存续、繁荣、征服和统治的宪法机制，乃是它们各构成部分的生存斗争的非有意的结果。把这些斗争纳入到混合了这些组成部分的制度之中，这可以被看作是进化史——完全就像任何存续的生物物种的历史一样——上的一个事件。而且，“自然权利”[452]在两种情况下也都有同样的非道德含义。就此而论，斯宾诺莎抢了卡尔霍恩和达尔文的先机，他说，大鱼凭着至高的自然权利吃掉小鱼。[59] 成功地存活（和征服）与拥有存活（与征服）的权利最终是同一回事。说存活（和征服）的手段可能是不道德的，这将会自相矛盾。成者为王，败者为寇。同

---

[59] 斯宾诺莎，《政治论》（Political Treatise），载于《政治著作集》（*The Political Works*，Oxford：Clarendon Press，1958），第 2 章、第 6 章，页 271。

样，决没有什么卑鄙的成功或高贵的失败之类的东西。当然，根据同样的推理，人们当然可以说，为奴者配当为奴，为主者配当为主。从这个角度看，马基雅维里的道德说教就是真确的，而卡尔霍恩肯定要归入他的信徒之列。

卡尔霍恩的信条将证明是支配19世纪晚期的社会达尔文主义的一个变种。和其他形式的社会达尔文主义（包括马克思主义）一样，卡尔霍恩的学说将让自己免受在其他地方支配进化过程或历史过程的那种决定论的影响。和其他人一样，卡尔霍恩相信进步，相信靠后来时代的文明制度在道德和理智上的优越性。文明与野蛮之间的冲突在过去似乎终结于野蛮的胜利（就像在罗马帝国崩溃的情形中一样），但以后绝对不会再这样了。我们的文明是第一个用真正的科学来武装的文明，这种科学是实践性的而非思辨性的，它的知识就是权势。卡尔霍恩的观点类似于丘吉尔的小说《萨芙罗拉》（*Savrola*）中的那位英雄的观点，这位英雄声称，如果文明的道德没有说服野蛮人，文明的法则肯定会的！[60]《萨芙罗拉》写于1890年代，这是在希特勒证明野蛮也能够掌握科学并用其法则推行其道德之前很久的时候。[61] 我们还会有进一步的机会认识到，对于卡尔霍恩来讲，进步理念——关于人类境况在物质和道德方面必然的、但在根本上却是非自愿的改进的理念——是他整个政治学隐蔽的前提。就眼下来说，我们只需要重申一下，在罗马和英国的例子中，没

---

[60] 也就是机关枪！也可以参见马克·吐温的《亚瑟王宫廷中的康涅狄格美国佬》（*Connecticut Yankee in King Arthur's Court*），其中对19世纪科学和民主文明（及其机关枪）之于中世纪的迷信和野蛮的相对优点作了讽刺性思考。

[61] 丘吉尔在1920年代早期就说过，布尔什维克主义的理论和实践几百万年以前就臻于完善了，这种完善是在白蚁的社会中实现的。在那个时候，他就意识到，归功于近代科学的"进步"既与人性的完善相一致，也同样与人性的毁灭相一致。《现代生活中的巨大影响》（Mass Effects in Modern Life），载于《思想与冒险》（*Thoughts and Adventures*，London：Odhams Press，1948），页195。

有任何东西可以证明这样一个命题，即“有机体”或宪法是人类的一种发明。我们只能假定说，卡尔霍恩想让我们认识到，一致多数原则——现在由他首次作为近代科学的最新和最好成果表达出来了——现在第一次可以成为人类智慧和人类技巧的问题。[62]

对卡尔霍恩来讲，《专论》中对政治行为的科学解释已经取代了国父们洛克式的自我理解。我们已经看到，卡尔霍恩否定人类自由在政府形成中的作用，[453]而这种自由处于国父们自然状态学说的核心。《专论》所有的权威都来自其科学特征，这种科学特征系于人类灵魂的激情与人类行为之间的不变关系之中。据说，这些激情在行动中有一致性，它与引力作用于人体的一致性相同。理解自然法，无论是物质的法则还是心灵的法则，使我们能够支配非人的和属人的自然。卡尔霍恩的科学将使我们能够克服专制，就像其他自然科学使我们能够克服饥荒和疾病一样。

通过在既定政府之上加上这样一个“有机体”或宪法——它将把自由最大化，并推进神意所命于政府的目的——以抵制专制，其真实的或科学的根据等待着《专论》去阐明。卡尔霍恩并不否认到此为止一直存在进步。但这种进步是历史的结果，在此过程中，是偶然性推动了据说是由神所命于人的那些目的，而不是人类的技巧。然而，我们面对这个问题：卡尔霍恩如何能够断言必然性是政府的自明前提，而同时又断言自由是宪法的自明前提呢？如果理性不能插手建立政府，它如何能够插手制定

---

[62] 通过把卡尔霍恩主义与达尔文主义进行比较，我们为一些达尔文主义者（比如肖伯纳）当中流行的优生学观念感到震惊。自然选择迄今为止一直是个偶然性问题，现在它可以变成对科学理性的一种有意识的应用了。优生学当然处于希特勒种族纯化和改进计划的核心。

宪法呢?

在马克思的政治理论中,历史开始于私有财产的建立(此前有史前史,它不是严格意义上的历史),而进步则是经过长时段辩证的/革命的变革实现的。每一次革命都导致先前正题与反题的合题。这个合题变成了下一轮冲突和解决的正题。然而,历史最终将走向终结。源于资产阶级与无产阶级之间冲突的那个合题将是最后的合题。随着私有财产(据说所有阶级冲突都根源于此)的废除,不可能再有新的反题了。无产阶级变成了整个人类,一切生产资料为一切人所共有。根据马克思自己理论的前提,这一理论是第一个不适于称作"意识形态"的学说,也就是说,它不是对某种形式的由阶级构成的社会之利益的理性化,它是这种意义上的第一个学说。严格说来,马克思(在他本人看来)是第一个公正无私的思想家,因而也是第一个真正的哲学家。但在某种意义上,他也是最后一位这样的思想家和哲学家,因为在将来的无阶级社会中,将不会存在这样的职业分别。因为不会有任何阶级差别,所以人人在追求真理——它可以无差别地为所有人所获得——的过程中都会同样公正无私。在这方面,马克思不仅预见到"历史的终结",而且也预见到"进入自由的一跃"。在他无阶级的(也是更少历史性的)未来社会中,人类的心灵在信此非彼的时候将会摆脱任何基于利益偏见的动机。人类的心灵因而会像事物"真正所是"的样子来看待事物。[63] 尽管如此,马克思愿意承认,他的学理有[454]一个隐秘的动机,即推动那场会导致消除所有隐秘动机的革命。由于生活在或接近

---

[63] 参见《德意志意识形态》,载于《马克思—恩格斯读本》(*The Marx—Engels Reader*),塔克尔(Robert C. Tucker)编(New York: W. W. Norton, 1978),页154。人们可能对它与圣保罗在《哥林多前书》十三章12节中表述上的相似性留下深刻印象:"我们如今仿佛对着镜子观看,模糊不清,到那时就要面对面了"。"历史的终结"只能被理解为对《旧约》或《新约》弥赛亚式许诺的替代。

于“历史的终结”处，他声称自己是以历史的进步和进程“真正所是”的样子来看待历史的。马克思的史学方法因而被称为是科学的。趋于进步的历史通过必然性而运行，在废除作为人类生活决定力量的必然性时，历史就达到顶点了。

卡尔霍恩的学说明显与此相类。返观过去，卡尔霍恩发现了历史如何阐明了人类自由的条件，以及它如何揭示了一致多数原则的运作。这种运作无论在何时何地出现，都会扩展人类的自由。但只有现在，当支撑这种扩展的过程最后在近代科学的形式中变得自觉的时候，它才能被有意用来进一步（而且或许是最后）扩展人类自由的范围。人类自由迄今为止一直是偶然原因的偶然结果。现在，它可以变成深思熟虑的科学安排有意为之的结果。把一致多数被植入宪法中的这两种方式——迄今为止是通过机遇，从此以后是通过科学——进行比较，就像是（在无限的时间中）把使用打字机的猴子比作莎士比亚，以之作为写作《哈姆雷特》的替代方式。在这个意义上，《专论》的成就以及它为扩展人类自由所提供的可能性，就被设想为与马克思所预言的任何东西相当的“进入自由的一跃”。人类灵魂中支配理性与激情之间关系的那种法则，如何可以在发现该法则的科学家的灵魂中被中止，在这个问题上，卡尔霍恩像马克思一样让我们仍然感到迷惑。

在卡尔霍恩看来，在数量上的多数的政府中，政党胜选的利好是通过掠夺毫无防卫的少数而获取的，其影响力是通过“谬误、不义、欺诈、诡计、诽谤和背弃信仰”而获得的。相反，在一致多数的政府中，报赏都给了“真理、正义、正直[和]忠诚”。[64] 然而，我们必须总要牢记于心，究竟谬误还是真理占支配地位，都

---

[64] 卡尔霍恩，《政府专论》，载于《联邦与自由》，页 38—39。

是我们本性的同一条法则起作用的结果，而卡尔霍恩的政治学正是建立在这种法则之上的。因而，对真理或正义的偏爱并非源于对真理或正义的执着，而是源于一致多数阻遏一个人对谬误和不义的偏爱。然而，这纯粹是理论上的乌托邦主义，卡尔霍恩自己在杰克逊政府中的经历证明了这一点。

同杰克逊一道当选为副总统之后，卡尔霍恩在一个充满复杂阴谋的政府中输给了范布伦（[译按]Martin Van Buren，1837—1841年任美国第八任总统，是来自纽约的民主党人）。根据《专论》的理论，范布伦和卡尔霍恩应当是太忙于策划[455]掠夺他们被击败的政治对手，而没有功夫策划彼此之间如何相互掠取的。一致多数理论假定了多数利益和少数利益的同质性，一致多数会引导这种同质性，但它本身却不会产生这种同质性。然而，在杰克逊时代，由试图重新设立合众国银行以及南卡罗莱纳试图抵制“令人厌恶的关税”所引起的问题分裂了杰克逊派的联盟。跨越党派界线的不同联盟攻击或捍卫着合众国银行。其他这类联盟则因关税问题而产生，还有一些其他的联盟则反对或捍卫南卡罗莱纳抵制关税的努力。在这样的条件下，会形成一致多数的否决权将落于何处？

尽管杰克逊派在1828年、1832年和1836年的投票中获得胜利，但却没有任何像《专论》所设想的那种明确限定的多数或少数。更准确地说，多数与少数依议题不同而发生变化。在一个问题上属于多数派的某个人，在另一个问题上会属于少数派。事实是，在《联邦党人文集》所称颂的大共和国中，在多数派或少数派当中都不存在一致多数主义理论所要求的那种利益的一致性。卡尔霍恩自己的政治经历远远要更为贴近麦迪逊的理论而不是他自己的理论，只有一个重大而引人注目的例外。最终，一致理论所适合的唯一的多数和少数就是亲奴隶制派和反奴隶制派。在由阶级构造起来的社会中，比如古罗马或封建时代的英

格兰，人们可以谈论同质性的阶级利益，它们可能行使宪法上的否决权。但是，在一个大型的人民共和国中，不存在这类否决权可以与之相联的利益的同质性。除了奴隶制（或种族）之外，想不起美国历史上有任何这样一种情况，其中，在全国范围内——甚或是在各州范围内——曾有过那种可以稳定识别出来的、可以制定出一部卡尔霍恩式宪法的少数派或多数派。

卡尔霍恩声称（但却没有给出理由），对于没有一致多数的政府，一致多数将把它们的贪婪转化成美德，仿佛贪婪在一个渠道上被否定之后，就不能在另一个渠道上找到似的。他说，在一致多数的否决权处于适当地位的地方，“知识、智慧、爱国情怀和美德……将受到最高的欣赏，并得到不懈的培养”。进而，

> 源于一致多数的良好效果会扩展至整个共同体。因为在所有促使形成人民品格的原因中，那些通过它们最确定和最容易获得政府的权力、影响力和地位的原因，到目前为止是最为有力的。……宗教和教育都不能抵消数量上的多数腐化人民和降低人民品质的这种强有力的趋势。[65]

[456]即便我们承认一致多数具有防止数量上的多数之暴政的消极效果，究竟有什么理由期待它具有“知识、智慧、爱国情怀和美德”方面的积极效果呢？卡尔霍恩似乎认为，任何防止恶的东西同时也是形成善的原因。但这只有部分真实性。健康确实是一种善，但正如亚里士多德认为的那样，它仅仅是一种工具性的善。就像财富和自由一样，它只是对那些能够用它寻求善良目的的人才是终极的善。健康的罪犯或健康的暴君能够更好地追求一种犯罪或暴虐的生活。防止疾病使我们能够从事健康

---

[65] 卡尔霍恩，《政府专论》，载于《联邦与自由》，页 39—40。

的活动，但健康本身并不告诉我们那些活动是什么。它也不告诉我们是否只从事健康的活动。那个把孩子从着火的房屋中救出来的人是聪明还是愚蠢？或者，那个自己扑在手榴弹上而救了队伍的士兵是聪明还是愚蠢？另一方面，有些人通过乱交而有意冒疾病和死亡的危险。高贵的快乐和卑下的快乐之间的区分纯粹是约定性的，抑或是在自然和理性中有其根据？如果数量上的多数在共同体内可以掠夺少数，一致多数为何不可以掠夺那些共同体之外的人？卡尔霍恩称颂罗马宪法中的一致多数主义，但通过护民官制度所赋予平民的否决权把罗马从内部纷争转向了对外征服。它导致罗马人掠夺非罗马人而不是罗马人。难道公民社会不应与一群强盗区分开来吗？

卡尔霍恩说，对于形成人民的品格来说，没有什么东西比获取政府的权力和影响力的方式更为有效，此时他显然具有亚里士多德主义的色彩。但对亚里士多德来说，“知识、智慧、爱国情怀和美德”是特定类型的教育的结果，这种教育致力于内在的善或与自然相符合的善，它把善与快乐区分开、把高贵与卑下区分开。但这种知识不是，也不可能成为受阻的恶行的副产品。美德教育不可能仅仅是偶然因果性的副产品，它必须为其本身之故而深思熟虑地进行。善必须成为认知过程的目标，以便成为情感教育的指南。只有当激情受到理性的规训，政府——或个人——才能追求善。对亚里士多德来讲，唯一重要的一致性最后就是理性与激情的一致性。

卡尔霍恩对一致多数的良性效果的信念，完全依赖于19世纪中期对科学和进步的信念，这种信念是他与马克思、同样还有密尔所共享的。这种信念认为，非道德的科学进步和道德的文明进步不可避免、不可分解地联结在一起，我们看到这种信念一再被表达出来。一致多数会导致美德，是因为它本身就是[457]解决人类政府问题的科学进步的结果。这种信念源于卢梭，在

黑格尔那里臻于完善，但它并没有经受住尼采的批评。这种批评已经由希特勒所谓国家社会主义经验获得了经验证实，这是种绝对堕落的制度，它比任何其他制度都更多地声称是建立在科学之上，并从历史那里获得了正当性。然而，对于证明科学进步既与善相一致也与恶相一致来说，尼采的批评和20世纪的极权主义都不是真正必要的。卡尔霍恩把对少数派权利的捍卫与对奴隶制的捍卫等同起来，本身就反驳了这种进步理念。

虽然有前面这些问题，但卡尔霍恩在《专论》中仍就自由和平等谈了一些看法，这些看法令人惊讶，因为它们表面上与自由社会的原则相一致，而我们会把这些原则与杰斐逊和林肯关联起来。看看下面这些话，考虑一下“自由和平等如此密切地联系在一起，从而没有完全的平等，就不可能有完全的自由”这一观点的错误之处。

> 平等和自由在一定程度上是统一的，而且在那条法则看来，在人民政府中，公民的平等对于自由而言是根本性的，人们承认这一点。但是要更进一步，让平等成为自由的根本条件，就会同时破坏自由和进步。原因在于，条件不平等虽然是自由的必然后果，同时它对于进步而言也是必不可少的。为了理解何以如此，有必要记住这样一点：进步的主要动力是个体改善自身处境的欲望，而所能给予它的最有力的冲动就是让个体自由地以他们认为可能最适于那一目的的方式去竭尽全力，当然它至少要能与政府所授命的目的相一致，而且要保护他们努力的所有成果。由于个体彼此之间在智力、聪慧、精力、坚定性、技能、勤奋与节俭的习惯、体力、地位和机遇方面存在巨大差异，让所有人自由地竭尽全力以改善其条件的必然后果，必定是那些可能在

> 较高程度上拥有这些优势的人与那些可能在这些优势方面有所欠缺的人之间相应的不平等。可以阻止这一结果的唯一方法，要么是为那些可能拥有较大优势的人们的努力施加一些限制，以便把他们置于与那样不拥有较大优势的人们相同的层次上，要么就是剥夺他们努力的果实。但对他们施加这样的限制会破坏自由，而剥夺他们努力的果实会破坏改善其条件的欲望。事实上，在迈向进步的征途中，正是走在前面的与落在后面的人之间条件的不平等，才给了前者强大的冲动以维护他们的地位，同时给后者强大的冲动，令其奋力向前以迈入前者的[458]行列。这一点给了进步最大的动力。通过政府干预而迫使走在前列的人回撤，或者试图把后面的人推向与前面的人一样的水平，会终结进步的动力并全然阻止前进的步伐。[66]

人们在这段话中可以听到斯密的语调。它在很大程度上可以被当作一份20世纪晚期保守主义的宣言，它有可能在戈德华特([译按]Barry Goldwater，美国政治家，保守的共和党人，1964年竞选总统未获成功)或里根的演说中出现过。我们再次想起，在《联邦党人文集》第10篇中，麦迪逊宣称"政府的首要目标"就是保护"获取财产的各种不同才能"。麦迪逊这样说的意思是，应当对不平等的能力实行平等的保护。对不平等能力的这种平等保护会导致条件的不平等，它尤其意味着财富和财产的不平等，这无论从卡尔霍恩的前提还是从麦迪逊的前提来看都是一样。正如麦迪逊所说，"造成党争的最普遍而持久的原因，是财产分配的差异和不平等"。[67] 虽然人们在数学、音乐、艺术和体育能力方面存

---

[66] 卡尔霍恩，《政府专论》，载于《联邦与自由》，页43—44。

[67] 《联邦党人文集》第10篇，页46—47。

在差异，但推动政治过程的却是导致不同种类和数量财产的能力。

根据卡尔霍恩，还有麦迪逊和林肯（以及斯密）的观点，进步的主要推动力是个体改善自身条件的欲望。美国国父们承认这是人的自然本性的一个特征，因此在这方面就像在其他方面一样，都采纳了人人生而平等这一原则。其他社会逆自然而行，把人限制在固定的或继承的地位上，这些地位源于家庭、氏族、部落、宗教或社会经济阶级。自由社会仅仅废除作为获取或拥有财产之基础的习俗的或继承的地位。

在卡尔霍恩看来，进步首先取决于两样东西：让个体以他们认为可能最佳的方式自由地努力，并保护他们努力的所有成果。如今，这就是人们所熟悉的自由市场学说。虽然卡尔霍恩并没有说明，但他的话显然意味着一种自然权利，就像林肯会认为的那样，每个人都有吃他自己亲手挣得的面包的自然权利。卡尔霍恩没有这样讲，因为这也会意味着每个人拥有他自身的权利。诚如卡尔霍恩所言，让品质和能力上的不平等自由支配，会导致财富方面的不平等。但同样正确的是，那些应得较少的人对较少报赏的拥有，就像应得较多的人对较多报赏的拥有一样是不可侵犯的。如果富人的财产神圣不可侵犯，穷人财产的神圣性就不能更少一些，最为特别的是，每个人对自身的所有权是神圣不可侵犯的。如果像亚里士多德所说的那样，穷人不应当凭人数多就瓜分富人的财产，那么[459]富人也不应当用他们财富的力量来压迫穷人。林肯将从卡尔霍恩的前提中推出的正是这个结论，但卡尔霍恩却没有推出来。

卡尔霍恩认为，推动进步的最大动力来自落在后面的人奋力向前的冲动，以及前面的人保持领先地位的冲动。政府设置人为壁障以把个人地位固定下来的每一种努力，无论是不让穷人变富还是防止富人变穷，都会“全然阻止前进的步伐”。卡尔

霍恩像每一个其他的美国人一样，以此谴责旧世界中继承的财富、继承的地位、继承的政治权力和继承的特权这些制度。这些制度被如此构造起来，使下层阶级无论多么能干和勤奋，都会呆在下层，而上层阶级无论多么懒惰和无能，都会呆在上层。自建国以迄于今，美国社会的主要社会经济特点之一就是社会经济阶级的流动性。虽然财富不平等一直保持显著的衡定性——事实上，考虑到获取财产能力上的自然不平等，也应当是这样——由财富所构成的不同阶级中的成员却一直明显是可以改变的。同样的人或家庭并不一直或富或穷。顶层的百分之一一年到头都可能拥有将近同样的社会财富比例，但构成这个顶层部分的并非同一拨人。同样的观察结果适用于接下来的每一个百分比，一直到最底层。阶级间的流动至少与它们的不平等一样显著。但再一次，对于这些普遍的观察而言，一直有一个重大而显著的例外，我们通过重述卡尔霍恩俄勒冈演说中的下面这句话来表明这种例外：

> 对我们[南方人]来讲，社会的两个主要区分不在富与穷，而在白与黑；所有的白人，无论富还是穷，都属于社会上层，只要他们诚实和勤劳，他们都受到尊重并被当作平等者来对待；从而他们都有一种由某种特征所带来的地位和荣耀，这种特征是贫穷或不幸不能剥夺的。[68]

人们只能感到疑惑，同一个头脑如何能在自身内既在《专论》中颂扬自由社会原则，同时又像《俄勒冈演说》那样称许不与功过相匹配的举扬和贬抑。如果不论“智力、聪慧和精力”等等，所有白人都享有上层阶级的地位，那么就会引导他们推动社

---

[68] 参见第四章，注释[65]。

会进步的动机至少被严重削弱。然而，较此糟糕得多的是这样一些人的命运，他们因为肤色而遭贬低，无论可能拥有什么美德或才能，他们都不能通过任何努力而获得提升。卡尔霍恩说，如果诚实而勤恳，所有白人都属于上层阶级。但很难想象，除了罪犯或有智障者这种无法掩盖的可能例外之外，有些白人会在地位上输给黑人。白人在南方享受的"平等"，卡尔霍恩在其他地方[460]也加以称许，认为这种平等在减少——如果不是完全避免的话——劳资双方的阶级斗争，而他（像马克思一样）也看到，这种阶级斗争在处于工业化进程中的北方威胁到了自由社会的稳定。

诚然，在《专论》中，卡尔霍恩在称颂自由原则时，作了如下限定：

> 假设所有人都同等地享有自由，这是一个重大而危险的错误。自由是一种有待挣得的奖赏，而不是平白无故地同样给予所有人的一种赐福，它是对聪明人、爱国者、有德者和有功者的奖赏，而不是给予太过无知、堕落和邪恶从而不能欣赏或享用它的人民的恩惠。情况就是如此，而且理应如此，这并不是蔑视自由。……对有功者而言，没有什么比自由更恰当的奖赏了，同样，无功者应承受的惩罚，也没有什么比让其遭受无法无天的专制统治更公正了。这种分配似乎是某种确定法则的结果；通过把人民提升到他们有资格达到的自由的程度之上，从而扰乱或挫败这种法则的每一种努力，都肯定会被证明是失败的，并会以失望告终。[69]

---

[69] 卡尔霍恩，《政府专论》，载于《联邦与自由》，页 42—43。

我们回想一下,《独立宣言》完全像卡尔霍恩一样谈到了"野蛮的年代"和"残忍的印第安野蛮人"。但《宣言》中的这些区分建立在对植根于人类自然权利当中的文明的理解之上,这对所有国父们来讲也一样。人民可能没有达到运用自由的条件,这并不意味着他们不是人或者没有由于人性而来的道德义务。这仅仅意味着,他们现在还不是《宣言》所称的"文明民族"。那些并不知道造物主赋予他们权利的人,很难从运用这些权利中获益,也很难指望他们把他人当作拥有同样权利的人来尊重。出于这些理由,可以说他们没有享有自由的资格。但我们看到密尔说过(与《宣言》相一致),野蛮人逐渐适于享有自由而不是被固定在对他人的依赖中,这符合文明人的利益,其理由与小孩子长大成人符合父母的利益是一回事。

卡尔霍恩谈到配享自由的聪明人和有德之士,还有不配享有自由的无知之人和堕落之徒。他说自由是一项有待争取的奖赏,但他没有说如何去挣得这种奖赏。在某种意义上确如卡尔霍恩所说,把人民提升到他们有资格达到的自由的程度之上,肯定会被证明是失败的。但这[461]并不能说明,任何民族提升自己的任何努力都将被证明是失败的。为什么各民族就不应当像个人一样有完善自己的欲望呢?这一点对身处埃及的以色列后代都是肯定的,为何对黑奴却不然?

人们如果不承认黑人必须最终解放,他们就不可能承认黑人是人。如果没有这样一项政策,那就像杰斐逊在《弗吉尼亚纪事》中所说的那样,唯一的替代就是奴隶战争,在这样的战争中,主奴地位可能颠倒过来。杰斐逊补充说,"全能者没有在这场争斗中偏袒我们的任何属性"。[70] 卡尔霍恩似乎从未有过一丁点这样的想法。对他来讲,科学已经保障了文明对野蛮的胜利,那

---

[70] 参见第一章,注释[91]。

种胜利的记录就是历史。科学和历史的这种结合又称为进步，它是不可逆转的，而且它证明，那些自由人和受奴役的人都应得其处境。但是，卡尔霍恩在《专论》中的整个论证，难道不是与他区分那些配享自由和不配享自由的人相矛盾吗？除非被迫根据一致的否决权而采取另外的行动，任何拥有政府权力的多数或少数难道不是在暴虐地行动吗？根据卡尔霍恩自己的解释，他所说的有德之人与有功之士仅仅是迫于那种否决权才变得有德和有功的。他如何能够判断人民是因为无知和堕落才被奴役，还是因为被奴役才导致无知和堕落？

与密尔和《宣言》不一样，卡尔霍恩没有为文明一方提出任何义务，让他们帮助那些所谓的野蛮人获得改进。事实上，根据卡尔霍恩的前提，很难看到那些已经通过协同一致的否决行动而变得文明的人，如何会仁慈地对待任何一个不拥有否决权的人。卡尔霍恩并不承认有任何共同利益会从共同人性中生长出来。他所承认的唯一的共同利益就是由联合拥有否决权所导致的那种共同利益。如果所有行为都植根于某种形式的强迫之中，“应得”或就此而论的“美德”还有什么意义呢？在卡尔霍恩的世界观中，正当建立在强权之上，就像在华盛顿所描述的“无知和迷信的黑暗时代”中那样。

重申一下，卡尔霍恩把数量上的多数的暴政完全看作一种工具，政府用它来进行干预，从而让一些人处于不应得的特权地位，让另一些人处于不应得的不利地位。作为卡尔霍恩的含义的例证，我们可以想起 1828 年的关税问题，以及卡尔霍恩所写的对之进行反驳的“说明和抗议”。卡尔霍恩作了精巧论证，他说，多数派事实上把[462]关税用作一种手段，他们以此没收了合众国一部分人的大量财产，并将其转移到另一部分人手上。但卡尔霍恩的论证无论多么精致，都不能掩盖一个事实，即关税

问题在导致了1812年战争的环境中有其根源，而在这场战争中，卡尔霍恩本人也是“善战雄鹰”之一。有些人认为，他们可以把美国人对英国人的不平心理用作占领加拿大的口实，而卡尔霍恩像克雷一样，是这些人中的一个。这里所说的不平心理主要与如下事件有关，即在英国与拿破仑战争期间，英国干涉了美国作为中立方在公海自由贸易的权利。进行这种贸易的主要是新英格兰人，他们发现，虽然有英国干涉，但这种贸易仍然完全合算，因此他们不欢迎杰斐逊的封港令或麦迪逊实行的政策，这些政策结果引起了战争。当时甚至还有过一次运动，即中断新英格兰与联邦的联盟关系，这是美国历史上第一次重大的脱离威胁。但随着新英格兰人把自己的资本从航运转向制造，他们最终被安抚好了。包括卡尔霍恩在内的共和党人认识到，这些“新兴产业”不是个人自由经济决策的结果，而是源于杰斐逊和麦迪逊对外政策的强迫。这样的政策为那种政治补救手段，亦即保护性关税提供了根据。1828年的关税是一系列关税中最近的一次。南卡罗莱纳冒似有理地争辩说，为最初的关税提供理据的条件不再为关税的延续提供理据了。这一点可能是对的，但政治已经创造了既得利益，这些利益的本性就是在最初的正当根据已经过时很久以后仍然要求特权。[71] 但正如关税以前可以安抚新英格兰人一样，1833年，减少关税也能安抚南卡罗莱纳。在这两种情况下，正如麦迪逊所预期的那样，政治体制所遵循的都是同一条思路，即转换异质性多数派的联盟。不存在

---

[71] “令人厌恶的关税”中异常的高税率，更多是政治失算而非恶意的结果。南方人以为，通过在委员会中把比例提高到可以赢得国会中的多数那一点之上，他们就能挫败整个法案。但他们判断错误，结果作法自毙。卡尔霍恩试图描绘一个被设计出来掠夺南方的宗派性联盟，这种企图完全是幻影。因此，它在南卡罗莱纳之外没有赢得什么支持。然而，南卡罗莱纳在抵制联邦法律的争议中形成的一些观念在1860年数度回潮，而且更为有力，此时的议题是奴隶制。

像卡尔霍恩的论证试图想象出来的任何同质性多数的暴政。除了从奴隶制中产生出来的多数派而外，美国政治中从来没有出现过这样一种同质性的多数，但整个一致多数理论都是建立在这样一种同质性之上的。

我们通过如下评论来结束我们对卡尔霍恩《专论》的批评：该作品没有为与林肯所赞同的共和政体不同的共和政体观念提供任何理据。其中也没有为驳斥林肯对脱离联邦的如下看法提供任何理据，林肯认为，脱离联邦与联邦在宪法上保证各州的共和政体完全矛盾。

第三部分

克雷尔(Cralle)版《美国宪法与政府疏议》是约有 396 页的大部头著作。这与[463]《专论》107 页的篇幅形成对照，如果不仅仅考虑页数而且也考虑版面密度的话，后者本身也是一部宏大的作品。正如读者期待的那样，《疏议》以这样一个证明达到顶点，即只有用一致多数原则来解决相关准州中的奴隶制问题——同时让蓄奴州拥有否决权——才能把美国从暴政、无政府状态或战争中挽救出来。卡尔霍恩在《疏议》结尾处的预言吸收了先前在 1848 年《俄勒冈演说》中就这一观点所作的表述，还有他在 1850 年 3 月 4 日就接纳加利福尼亚所作的最后一次参议院演说中的几段话。

《疏议》第一部分坚决试图断定美国政府完完全全是联邦式的。与这一断言相伴随的，是毫不让步的坚定看法，即联邦体制是这样一种体制，在这种体制中，各州都保留了未经分割的主权。这一工作的核心，乃是否认宪法是或可能是像麦迪逊在《联邦党人文集》第 39 篇所说的那样“部分联邦性的，部分全国性的”。把作为整体的《疏议》概括为取代《联邦党人文集》作为宪

法权威评注的努力，是不会错的。就我们的目的来说，除了其根本前提之外，对《疏议》作更多的批判性考察并无必要，因为卡尔霍恩的严格演绎方法与那些前提共存亡，而所有其他东西都是从这些前提中推出来的。

各州未经分割的主权是《疏议》所有其他内容所依赖的拱顶石。对于在各州中发现的那种将由协同一致的否决权所捍卫的法律和政治利益，它是必不可少的宪法基础和理论基础。我们回想一下《专论》，否决权是被设想来迫使人们达成妥协的权力，这些妥协会导致共同利益。如何识别一种有资格获得否决权的“利益”，《专论》并未讨论这个问题。卡尔霍恩也没有考虑过，那些具有需用否决权来保护的利益的人，有时候在保护何种利益的问题上也存在内部分裂。对卡尔霍恩来讲，分割的主权意味着各州人民会出于某些目的成为联邦选民的一部分，而在其他目的方面仍然是保持离散状态。这反过来又意味着，同时属于两个不同共同体的一州人民，可能在自身之内被分裂开来，从而取消了他们投否决票的能力，而卡尔霍恩式的宪法正是建立在这种否决权之上的。1860—1861 年，当将形成南部邦联的各州“分离出去”的时候，它们是在各自的大会中通过多数否决而这样做的。虽然有少数人投票反对分离，但大会的绝大多数成员（以及他们身处大会之外的追随者们）都相信自己受到州的多数派投票结果的约束。有趣的是，在脱离各州中，亲联邦的少数派很少或完全没有谈论协同一致的否决。这里盛行的是数量上的多数的绝对统治。[72]

我们已经看到，斯蒂芬斯在佐治亚大会中领导了反脱离党

---

[72] 卡尔霍恩确实断言说，南卡罗莱纳的宪法代表着低地县或易受海潮影响的县与内陆县之间的权力平衡，各方都对其他方拥有否决权。他声称，正是这一点使该州得到如此良好的治理并保持和谐。然而，1833 年，他在支持联邦者与抵制联邦者之间没有看到这样的区分。

派之后，完全觉得应当受到主张脱离的投票的约束。就像卢梭《社会契约论》中的公民一样，他在多数派的意愿中，而不是在他本人投票之前的意愿中，发现了自己的“真实”意志。当佐治亚加入南部邦联的时候，斯蒂芬斯毫无保留地向南部邦联事业献出了忠诚，当了戴维斯的副总统。正是作为卡尔霍恩的追随者，他才相信自己首先要把忠诚献给根据多数而行动的佐治亚人民。斯蒂芬斯此前对根据多数而行动的合众国人民的义务，完全是从自己对佐治亚人民的义务中派生出来的。它派生于佐治亚批准了宪法这一事实。佐治亚把他置于宪法义务之下。但佐治亚仍然是那些义务——包括那些从宪法第六条的至上条款中产生的义务——之范围的判断者。

卡尔霍恩的理论要求，“联邦”和“联邦制”的定义仍然像它们在 1787 年宪法批准之前那样维持不变。然而，这些词的含义的转变在美国于 1776 年宣布独立时就已经开始了，这是历史事实。正如我们前面已经证明的那样，它开始于各殖民地议会支持独立和联合的决议。与支持联合的决议相伴随的，是“内部治安”权保留给各殖民地。双重主权或双重联邦制就这样隐含在批准《独立宣言》本身的方式之中了。我们已经看到，杰斐逊和表迪逊 1825 年把《宣言》称作“这些州走向联合的行动”。十三个殖民地脱离英国并彼此联合起来这两件事是同时完成的，这是革命一代的共识。州的主权一开始就是联合框架内的联邦制的一个方面。隐含在《宣言》之中、同时仅是不完全地体现在《邦联条例》之中的内容，在宪法确定的更完善的联合中彻底彰显出来了。这种更完善的联合本身，可以被称作是对主权权力的更恰当的配置。

《联邦党人文集》比任何其他作品都更拥护批准宪法。这部杰出论著的作者们倡导建立一个中央政府，其权力超过此前任何一个联邦体制的权力。很明显，新酒被装进了联邦制这个旧

瓶之中。而且我们再次记起，通过把自己以及自己的政党称为“联邦主义者”，这些准国家联邦制的党派支持者们拒绝让自己的政治对手享有联邦主义者这个名号。被否定了自己的“真正”名称之后，这些宪法的反对者反而作为反联邦党人而闻名了。这种修辞上的转换为宪法支持者在[465]批准宪法的争论中带来优势，这种优势极有可能提供了胜利的边际收益。[73]

卡尔霍恩的《疏议》坚决否认“联邦”一词的含义曾经发生过这类转变，同样，它也坚定地努力根据美国经验开启联邦制概念转变以前所流行的这个概念来解释宪法。在批准宪法斗争中反对宪法是基于如下事实或意见之上的，即历史上所有大政府或大帝国都受到专制统治。自由政府被认为是可以保障公民参与的足够小的共和国。自由的帝国被视为术语上的矛盾。宪法制定者们很坦率地宣称他们的事业史无前例——它代表着“新世界秩序”。1835 年，麦迪逊谈到宪法中的政府体制时说它“难以归类”，意思就是说，此前没有任何一种理论可以为之命名，它只能参照自身的规定来概括。[74] 在《联邦党人文集》第 39 篇，麦迪逊把体现卡尔霍恩所占据的那种立场的反对意见概括如下：

> 新宪法的反对者说：“但是制宪会议只坚持共和政体形式是不够的。他们必须同样注意保持联邦的形式，这种形式把联邦看作是各独立州的邦联；代替这种形式的是，他们组织了一个全国政府，该政府把联邦看作是各州的结合。”[75]

---

[73] 参见第三章，注释[45]。

[74] 《评联邦法令废止权》，载于《麦迪逊文存》，页 601。

[75] 《联邦党人文集》，页 210。

在卡尔霍恩看来，宪法反对者所希望的事情正是宪法制定者事实上所做的事情。但麦迪逊和其他宪法制定者们相信，代议制的设置对于过去的政治学来讲要么不为所知，要么不甚理解。代议制已经把民众政府的范围扩展到纽约和弗吉尼亚这样的州，它们都比任何过去的共和国都要大得多。现在，集县为州的模式将由集州为联邦的模式所复制，这个联邦有一个服务于共同目的的共同政府。通过明智地运用代议制，共和形式可以变得与一个同过去的帝国一样大，甚至比之更大的政府相容，这样的政府拥有人们迄今未知的维护自由的力量。

我们此前注意到，在《联邦党人文集》中，麦迪逊相信，一个大共和国的多数派中包含的利益种类更多，如果这不会阻止的话、也会减少专制的多数派形成的可能性。我们已经看到，除了相关准州中的奴隶制这个唯一的问题之外，卡尔霍恩所预言的政治过程本身的性质会形成一个多数派别，这一点并没有得到证实。因此，经验支持麦迪逊式的观点，[466]即共和制远远不是会被自身扩大的规模所推翻，而恰恰是由于不断扩大这一事实，共和制才能免受过去被正当归咎的“不安定、不公正和国民会议里的混乱状态”。[76]

我们记得，《邦联条例》第二条宣称，“各州均保留其主权、自由和独立，凡未经本条例明确授予合众国之各项权力、司法权和权利，均由各州保留之”。[77] 卡尔霍恩认定，这一条款以最不妥协的形式肯定了州的主权，他的这种看法具有某种合理性。然而，即便是在这里，明确授予合众国的各项权力、司法权和权利是否在某些方面限制了州的主权、自由和独立，这个问题仍然有些含糊。卡尔霍恩也忽视了后来由林肯所强调的一个事实，即

---

[76] 《联邦党人文集》第 10 篇，页 45。

[77] 参见第三章，注释[43]。[译按]原文所写的是“注释[44]”，系作者本人错误

《邦联条例》确定“联邦将垂诸永久”。如果州的主权意味着一种脱离权利，联邦如何能够垂诸永久？由决议中提到的“内部治安”权所确定的保留下来的主权不是在引向独立吗？

支持纯粹州主权的是这样一个事实，即根据《邦联条例》，中央政府在执行国会批准的法案时并不拥有自己的任何手段，而是完全依赖于各州政府。正如我们前面讨论过的，虽然主权的分割在理论上可能从《独立宣言》就开始了，但实践上《邦联条例》并没有来贯彻它。制定《邦联条例》的国会并没有在政府这个概念的普通意义上构建一个政府，这一点已由它没有任何行政或司法部门这个事实表明了。税收是加于各州身上的要求，国会自己不能征收。然而，根据卡尔霍恩的理论，南卡罗莱纳在1833年就像在1783年一样，仍然有权裁断国会是否可以在自己的辖区内征税这一问题。在抵制1828年关税的时候，南卡罗莱纳声称自己有合法权利可以拒绝联邦在领地内征收关税。从抵制联邦法律的权利到脱离联邦的权利，其中仅有一小步之隔。从这个角度看，与在《邦联条例》之下的情况相比，州的主权确实没有被改变。

卡尔霍恩就这个主题进一步作了发挥：

> 合众国政府是根据合众国宪法建立起来的，而且我们的国家是一个民主的联邦共和国。在与贵族制和君主制相对比的意义上，它是民主的。它排除了阶级、等级以及所有人为的区分。为了防止这些区分渗入，宪法禁止合众国或任何一州授予任何贵族称号。

卡尔霍恩的措词完全处于国父们的传统之内。他在此处排除了对阶级区分和所有人为的区分，但在《俄勒冈演说》中他却声明要划分种族，我们只能猜测，卡尔霍恩是如何[467]能够调

和这二者的。人们可以设想，对卡尔霍恩来讲，黑人与白人之分并非人为的。他接着说，前面所说的政府，

> 既是民主的也是联邦的。……它之所以是联邦的，是因为它是一个结合在一个政治联合体中的各州的政府，与一个在社会的意义上结合在一起——也就是通过通常所谓的社会契约结合在一起——的个人的政府不一样。说得更简明一点就是，它是联邦式的而非全国性的，因为它是一个各州共同体的政府，而不是一个州的政府或一个国家。

卡尔霍恩将更坚定地重申，“联邦式的”与“全国性的”这两个术语彼此相互排斥，它们不可能以任何比例结合到一个整体之中。

> 全部制度确实彻头彻尾是民主的。它有一条首要的准则作为根本原则，即人民是所有权力之源；各州政府以及合众国政府是由人民创造的，也是为人民服务的；赋予这些政府的权力不是被放弃了，而是被委托出去了；因此权力只是以托管的形式被占有，而不是被绝对地占有；因此只能在推进这些权力为之被委托的目标过程中，权力才能得到正当行使。[78]

上述这段话，很难想象杰斐逊、麦迪逊或林肯能够稍加反对。如果我们看看革命时期的各州宪法，我们也可以发现关于人民权威与受委托的和有限权力学说的类似论断。然而，举一个例子来说，在马萨诸塞宪法中，这样的论断是从如下论断开始

---

[78] 卡尔霍恩，《美国宪法与政府疏议》，载于《联邦与自由》，页 81—82。

并建立在如下论断之上的，即“人人生来自由平等”。我们已经看到，卡尔霍恩在《俄勒冈演说》中将此称为“最危险的错误至极的政治谬误”。属于这些州宪法（以及《独立宣言》）原则的推论，在卡尔霍恩的学说中变成了独立无依的原则，不需要任何正当根据。政府为何应当是民主的，它为何应当局限于受委托的和可撤消的权力，这是卡尔霍恩既没有问到也没有回答的问题。他把国父们所有关于自然权利的论断当成仿佛是关于习俗权利的论断。然而，如果我们回头看看《专论》，我们将知道，历史或命运决定了宪法权威的所有问题，正如它决定了谁应受奴役以及谁应自由一样。卡尔霍恩诉诸那些源于革命的事实，但却忽略了革命的理论。

[468]当卡尔霍恩谈到“由通常所谓的社会契约……在社会的意义上结合在一起的个人”的时候，他不得不用自己抛弃的理论来解释这些事实。我们知道，社会契约只有在这样一些个人之间才有可能，他们承认建立政府是为了保护一些权利，而他们又彼此承认他们在这些权利上是平等的。这些权利必须先于社会契约而存在，也就是说，它们是自然权利，这些自然权利因此变成了实定法上的权利的基础。在卡尔霍恩看来，各州政府已经从“在社会的意义上结合在一起的个人”当中产生出来了，然而合众国政府则不是从个人当中产生出来的，而是从各州那里产生出来的。但是，难道脱离各州的个人不能也由于同意拥有一个共同政府这一事实而“在社会的意义上结合在一起”吗？社会契约难道不是人民同意拥有一个共同政府的契约吗？卡尔霍恩说，不是这样。

> [宪法]是联邦式的而不是全国性的，我们拥有制定宪法的制宪会议的高度权威。作为宪法执行者的华盛顿将军，在把宪法方案提交当时的邦联议会考虑的信件中，在一

> 个地方称之为“联合体的全国政府”，而在另一个地方则称之为“这些州的联邦政府”。[79]

最终，整个《疏议》论证的权威性都依赖于卡尔霍恩所声称的华盛顿把宪法提交给国会的那封信的权威性。但卡尔霍恩赋予了华盛顿的话明显并不具备的含义。他认定，对华盛顿来讲就像对他自己来讲一样，“联邦式的”(federal)只能意指“非全国性的”(not national)。也就是说，卡尔霍恩认定，华盛顿和他一致认为，麦迪逊在《联邦党人文集》第 39 篇中描述为“部分联邦式的，部分全国性的”宪法是不可能的。因此，看看华盛顿事实上说过的话是有启发意义的：

> 这些州的联邦政府要保证各州独立主权的所有权利，而同时又为所有州提供利益和安全，这是明显不可行的——进入社会的个人必须放弃部分自由以保存其余的东西。[80]

我们把卡尔霍恩引述的话划上了着重号，以强调这样一个事实，它们在其中出现的那句话作为整体，表达的含义恰恰与卡尔霍恩强加其上的含义相反。华盛顿说，宪法如果要为所有州提供利益和安全的话，它就不可能为各州保证所有独立主权的权利。

华盛顿比较了各州批准宪法的行为和“个人进入社会”的行为。如果个人进入社会，他们[469]必须从某个地方进入。华盛顿照例认定的是卡尔霍恩所嘲弄的自然状态。华盛顿也认定，

---

[79] 卡尔霍恩，《疏议》，载于《联邦与自由》，页 81—82。

[80] 华盛顿，《致大陆会议主席》，1787 年 9 月 17 日，载于《文存》，页 654。

上述进入(社会)是自愿的,因此公民社会是一种自愿的联合。与卡尔霍恩的断言——社会和政府中的成员资格就像呼吸一样是非自愿的——最直接抵触的,莫过于此了。

如果卡尔霍恩关于主权不可分割的理论正确,那就意味着各州在放弃某些主权权利——华盛顿说它们必须如此——的时候就完全不再是独立自主的。但很明显的是,华盛顿和麦迪逊一样认为,新宪法在各州与合众国之间划分政府权力的时候,也划分了这些权力从中派生出来的主权。

在思考"政府的正当权力"从社会契约中形成时,我们必须记住,就像卡尔霍恩自己所说的那样,这些权力"不是被放弃了,而是被委托出去了;因此它们只是以托管的形式被占有,……因此只能在推进这些权力为之被委托的目标过程中,权力才能得到正当行使"。这就是卡尔霍恩版本的有限政府和法治学说。但约翰逊博士会说,它是一种"悬在空中"的学说,因为它建立在对否定自然状态中的个人权利之上,而这些权利乃是其基础所在。根据《独立宣言》,滥用这些权力可以用逐渐为人所知的革命的自然权利来抵制。然而,我们已经看到,卡尔霍恩不承认任何这样的自然权利。

如果政府的权力"不是被放弃了,而是被委托出去了",那么卡尔霍恩认为未经放弃的权力属于谁呢?如果政府只是受托人,委托人是谁?这个受托人通过何种方式获得这种委托?华盛顿认定,权力从各州转向合众国的过程,与权力首先从自然状态中的个人转向公民社会的过程正好相似。值得注意的是,在两种情况下,委托人都不是把所有权力委托给了受托人。例如,良心的权利就没有委托给任何政府。因此,在某种意义上,所有政府都是有限政府,各州政府完全和合众国政府一样,是由被委托的权力所建立的政府。宪法因而是各州人民之间的一份契约,其意义正如各州宪法是那些州的人民之

间的契约一样。在委托给共同政府的那些政府职能方面，各州人民成了一个民族。正是对这个政府而言，他们将成为公民同胞。他们因此在忠诚和良心上受联邦联合体的宪法多数所作宪法决定的约束，正如他们在[470]州政府的正当权力行使上有义务服从州内宪法多数所作的宪法决定一样。从而，只要那个政府在所获委托权力的范围内行动，就不存在任何宪法过程可以让一个州的多数能够合法抵制联邦联合体及其政府的行动，或从中脱离出去。

华盛顿在提交宪法方案的信中还进一步说：

> 在我们所有的审慎思考中……我们都一直把我们联邦的统一考虑在内，看来它是每一个忠诚的美国人的最大利益所在，其中包含着我们的繁荣、幸福，或者还包括我们国家的生存。

华盛顿满怀希望和信念地结束了自己的信函，他说，宪法"可以促进那个我们如此珍视的国家的持久福利，并保障她的自由和幸福"。[81] 很明显，对华盛顿来讲，"忠诚的美国人"就是首先把自己看作"国家"公民的人。"国家"(country)一词，就像"祖国"(nation)(在《葛底斯堡演说》中所用的就是这个词)一样，意味着政治效忠的最高目标。设想华盛顿所指的忠诚的美国人不是"在社会的意义上结合起来的"人，亦即不是完全意义上的公民同胞，这是不可能的。

对那些把宪政等同于州主权的人——像卡尔霍恩一样——来讲，没有哪个词比"统一"更应诅咒了。然而，华盛顿毫不犹豫地把批准宪法称为统一，而且用它明确意指放弃各州的一些主

---

[81] 华盛顿，《致大陆会议主席》，载于《文存》，页 654。

权权利。卡尔霍恩在此认识到如下危险:“那是一个强势的表达;但是,虽然如此强势,这一表达肯定不是想暗指破坏联合,这是全国政府的倡导者们以为它会做的事情。”[82]卡尔霍恩认定,“联邦的”一词含义的任何改变都会破坏联合,而不是完善它。但华盛顿明确说出了相反的话:联合的更大完善取决于减去各州的一些主权权力,并把它们转移给联邦政府。而卡尔霍恩甚至不设法假装认为,华盛顿所说的“我们所有人都珍视的国家”指的决不是与各个单独命名的弗吉尼亚或任何其他州不同的合众国。

华盛顿 1787 年的信和林肯 1861 的信一样,都是对联合的呼吁,它也完全不啻于是对“我们天性中更善良的性灵”的呼吁。在直接反对卡尔霍恩关于独立的、单个州的主权学说的文献中,我们很难找到另一份了。

林肯肩负着比华盛顿肩上更为重大的使命,于 1861 年 2 月 11 日离开斯普林菲尔德前往华盛顿。林肯是华盛顿的真正继承人,这既是因为他理解力的明晰性,也是因为他品格的力量。在林肯生活的年代和在我们自己的年代里,一直都有人试图贬低林肯的事业在美国人心中的地位,这些企图在本质上都一样。卡尔霍恩的[471]信徒主导了学术团体,他们用浅薄而随意的历史主义和相对主义来嘲弄和蔑视“自然法和自然上帝之法”。他们诉诸最卑劣的激情宣传来达到这种目的。理性黯然引退了。然而,

> 真理是伟大的,如果听其自然,她终将占据上风;真理是谬误的有力对手,她对斗争毫不畏惧,除非被人为的干预

[82] 卡尔霍恩,《疏议》,载于《联邦与自由》,页 98。

解除了她的天然武器——自由论辩——如果允许人们自由地批驳谬误，谬误也就没有什么危险了。

因此，我们必须拿起真理的武器，再次奋勇向前，去为林肯、联邦和自由事业而战，一如往昔。

附　录
《联邦权力与地方权力的分界线：准州人民主权问题》——评论

[473]随着1860年的临近，道格拉斯*无疑是自由州最受欢迎的民主党人。然而一系列事件将会证明，从本质上讲他是一个无党派人士，因为他代表的政策或原则，正被亲奴隶制和反奴隶制这两块磨石磨成粉尘。一场灾难打击了1860年4月的查尔斯顿民主党大会，这场灾难把民主党一分为二，并决定了其提名人失败的命运，它是战前辩论，尤其是林肯－道格拉斯辩论的必然结果。在政治史上，或许从来不曾有过事件逻辑如此紧随论证逻辑的时候。归根到底，道格拉斯之所以在行动上失败，是因为他在为妥协立场作辩护的言辞中失败了。

林肯在1860年12月22日写给斯蒂芬斯的信中如此概括了南北之间的分歧："你认为奴隶制是对的，因此应当扩展；而我

---

* 道格拉斯《哈帕斯》论文（[译按]即本附录所评论的对象）的唯一翻印本载于《以人民的名义：林肯和道格拉斯在1859年俄亥俄竞选中的演说与著述》（*In the Name of the People: Speeches and Writings of Lincoln and Douglas in the Ohio Campaign of* 1859），雅法（Harry V. Jaffa）和乔汉森（Robert W. Johannsen）编（Columbus: Ohio State University Press, 1959），页58—125。

们认为它是错的，因此应当受到限制”。[①] 在就职演说中，林肯将使用几乎完全相同的说法。如果在那些认为奴隶制是正确的与那些认为奴隶制是错误的人之间没有任何中间立场，其中一方或另一方就必须让步，或者由武力来做出决定。

在与林肯联合辩论之后的某个时候，道格拉斯逐渐意识到，林肯对他那种版本的人民主权的持续批评，已经使他无力面对林肯用来结束《库珀学会演说》的如下指控了：

> 决不要被那些一直纠缠着我们的似是而非的诡计转移我们的方向，这些诡计多得很，例如在是和非之间找一个中间立场（这就像找一个既不是活人也不是死人的人一样枉费心机）；例如对于一个一切正直的人们的确都在乎的问题采取“不在乎”政策。[②]

林肯的反奴隶制政策受到《独立宣言》人人平等学说的支持。赞成奴隶制的政策则受到两样东西支持，一是对[474]《宣言》“自然法和自然上帝之法”正确性的否定，二是如下论断，即根据真正的上帝法和自然法，奴隶制对黑人来讲是最佳的可能处境。道格拉斯必须证明存在一种合乎宪法原则的理由，以表明为何国会应当忽略奴隶制之对或错的问题，并把准州奴隶制问题留给各准州人民自己决定。对道格拉斯来讲，道德上的正当就在于让各准州或各州人民自己决定自己的问题，而不在于人民做了何种决定。人民主权本身在奴隶制对或错的问题上是中立的，而唯有这样一种中立政策才能避免脱离和内战。

道格拉斯的《哈帕斯》论文《联邦权力与地方权力的分界线：

---

① 参见第二章，注释⑤。

② 林肯，《1860 年 2 月 27 日在纽约库珀学会的演说》，载于《文集》第 2 卷，页 550。

准州人民主权问题》，尝试为这一政策提供更宽广的历史和哲学基础。③ 它是寻找那种中间立场的最后一次、或许也是唯一一次严肃的努力，而林肯否认存在这种中间立场。费伦巴切尔曾经写道，“它的发表可能是美国是年[1859]最重要的政治行动”。④ 显然，不仔细解读和分析这篇论文，就不可能理解 1860 年的选战，该文是道格拉斯对这次选战所作的最主要的贡献。⑤

《哈帕斯》论文在表述其论点时，把州和准州的区别含摄进“地方”一词中。在道格拉斯看来，在内部自治权利方面，州与准州之间没有任何根本区别。通过区分国会(或任何合法政府)授予权力的权利和行使权力的权利，道格拉斯否定了准州政府(不同于州政府)乃是国会的法律创造这一事实的意义。他声称，一旦权力授予他人，那么行使这些权力中的主权就内在地属于这些权力所授之人。

国会可以把所有司法职权授予准州司法部门，但却没

---

③ 关于道格拉斯所作的准备，乔汉森写道：“道格拉斯一直在研究早期美国历史，以期为人民主权找到历史先例，这决非秘密。就像他的时代和我们时代的许多其他人一样，道格拉斯相信，如果能把自己的立场追溯到国父们的话，这种立场就是无可争辩的。此间，道格拉斯从国会图书馆借了一些权威著作，比如《联邦党人文集》、埃利奥特(Jonathan Elliott)的《论辩》(*Debates*)、班克罗夫(George Bancroft)《合众国史》(*History of the United States*)前六卷，还有许多其他作品，包括讨论美洲各殖民地历史的书籍。他特别在班克罗夫这位美国最杰出的史学家那里寻求帮助。……班克罗夫迅速作了回应，他给这位参议员送了一些与奴隶制这一主题有关的殖民地文献”。《道格拉斯，〈哈帕斯杂志〉与人民主权》(Stephen A. Douglas, *Harper's Magazine*, and Popular Sovereignty)，载于《密西西比河流域历史评论》(*Mississippi Valley Historical Review*)，1958—59 年，第 45 卷，页 613—614。

④ 费伦巴切尔，《斯科特案：它在美国法律和政治中的意义》，页 515。

⑤ 在 1860 年四方参与的总统选举中，道格拉斯所获选民票(1375157 票，得票率为 29.3%)高居第二，林肯的选民票为 1866452 票，得票率为 39.8%。

有权利审理和决定诉讼或做出判决，或者修正或废止国会设立的法院所作判决。国会也可以把某些不能亲自行使的立法权授予准州议会。……国会可以如此授予但却不能行使的权力，乃是与准州内部事务和内部体制相关，同时不影响共和国整体福祉的权力。⑥

根据道格拉斯的看法，无论[475]准州立法权通过什么合法机构产生，一旦存在之后，它就在准州内部体制中拥有专有立法权利，而且对该权利的任何干预在法律和道德上都是错误的。他愿意承认的唯一限制就是，这种立法权要接受宪法的限制（比如，不得制定剥夺公民权利和财产权的法律、溯及既往的法律、授予贵族称号的法律等等）。

然而，道格拉斯的论点所忽略的东西与它所包含的东西同样重要。下面是布坎南总统的司法部长布莱克（Jeremiah Black）的评论：

准州政府仅仅是临时的和暂时性的。它是国会为了维持秩序的必要以及治安之故而创立的。准州组织法表达了授给准州政府的权力，该法是准州政府存在的特许状，如果国会愿意，就可以改变或取缔它。在绝大多数这样的法律中，修改准州法律的权力都明确地保留在国会手中，而取缔这些法律的权力在没有这种保留的情况下就存在着。1856 年国会中最出色的参议员们在堪萨斯问题上断定了这一点。总统任命准州行政长官、法官和所有其他国会未就其任命作直接或间接规定的官员。甚至准州政府的开支都是由国库支付的。事实是，它们身上

⑥ 《以人民的名义》，页 65。

没有任何主权特征。⑦

无论布莱克和布坎南政府在准州问题上在多大程度上代表着亲奴隶制派，布莱克在此所说的话也是林肯和共和党在准州政府的依附性和有条件的地位方面所持的观点。一个组织起来的准州相当于一个襁褓中的州。它将变成州，一如孩子会变成大人。国会的监管权相当于孩子达到表达同意的年龄之前父母的监管权。道格拉斯的目标是要证明，尽管有前面这些问题，准州的多数派中仍然有一种主权要素，这种要素足以为他所称的人民主权做出辩护。

道格拉斯试图把这种主权观念植根于美国革命的历史中。他在英帝国范围内各殖民地的地方权力与美国宪法范围内各州和各准州的地方权力之间划了一条精确的平行线。而且，他把整个革命概括为为捍卫地方权力而反对中央权力。

> [美洲殖民者]承认帝国政府有权利就那些实质上属于帝国的而非属于殖民地的问题制定所有事关殖民地的法律、采取所有事关殖民地的行动，这些法律和行动影响到帝国的总体福祉，而并不干涉到各殖民地的"内部体制"。……总体而论，他们承认大英帝国政府有权利行使那些根据我们的联邦宪法[476]由各州人民委托给合众国政府的所有权力和权威。
>
> 承认帝国政府享有所有这些权力，包括通过授予特许状而为各殖民地建立政府的权利……之后，各殖民地断然

⑦ 《对道格拉斯参议员人民主权观的评论》(Observations on Senate Douglas's Views of Popular Sovereignty)一文最初发表在1859年9月10日的《华盛顿宪法》(*Washington Constitution*)上。最初是匿名发表，但人们很快就知道作者是布莱克了。该文重印于《以人民的名义》，页187—188。

否定帝国政府享有未经他们同意就向他们征税或干涉他们内部体制的任何正当权力；它们声称，在所有属于地方而非全国性的问题和事务方面行使和享有一切权利、特权和自治的豁免权，是所有英国人生而具有的权利，当他们组成政治共同体时，这些权利是不可剥夺的。……

由此看来，我们革命的先辈们首先不是在争取独立，而是在争取至为珍贵的地方自治权利……即各个不同的共同体——依附性的殖民地、准州、行省以及独立自主的州——制定自己的地方法律、建立自己的内部制度以及以自己的方式管理自己内部事务的权利。⑧

在《哈帕斯》论文中，事实上是在道格拉斯的整个政治思想中，核心理念是他的这样一个论断，即所有英国人（或美国白人）生而具有的权利“在组成政治共同体时是不可剥夺的”。在关于革命的诸多文献，尤其是在《独立宣言》中，不可剥夺的权利和自然权利是同一回事。道格拉斯没有谈到自然权利，然而他赋予人民主权以严格说来只属于自然权利的不可剥夺性。为何这样一项权利应当为英国人或美国白人所特有，对此他没有说明。他也不曾说过，英国人或美国白人在组成政治共同体之前有过何种权利——如果有的话。

美国革命的学说是关于不可剥夺的权利的学说，这一点确凿无疑。然而，权利只有因为是自然的，才有可能是、并在事实上是不可剥夺的。而且因为人具有人性，所以自然权利才属于人。不可剥夺的和自然的权利先于政治共同体的形成而存在。它们之所以属于政治共同体之中的人，仅仅是因为它们属于政治共同体之外的人。人是由自然而形成的，没有谁选择成为人，

⑧ 《以人民的名义》，页 66—68。

一如他没有选择出生。政治共同体是由人的自愿行动形成的，而不是由自然形成的。然而，自然提供了据以确定政治共同体专制还是自由的非任意的道德根据。这种根据就是被治者的同意，或者就是林肯所称的共和主义的最后靠山。这一点本身乃是人人生而平等这一命题的必然结论。

仅仅因为人类平等的自然权利，自由政府才拥有它们所声称的那些权利。[477]一旦他们否认其他人拥有同样的自然权利，他们也就否认了自己的权利的基础。美国革命的文献中没有任何地方讲过，仅仅"当[人民]组成政治共同体"的时候，权利才是不可剥夺的。

不可否认，"我们革命的先辈们"是在争取地方自治，但他们之所以这样做，是因为根据他们的自然权利他们享有固有的主权。只有承认他人对自由的自然权利，这种主权才可能正当地行使。简言之，除非不侵犯他人的平等权利，它才能行使。投票支持奴隶制不是行使不可剥夺的权利，它是否定这种权利的存在。

道格拉斯拿革命之前英帝国中地方权力与中央权力之间的划分和美国宪法之下地方权力与中央权力之间的划分作比较。在此过程中，他忽略了一个事实，即与帝国中的各殖民地不同，宪法之下的各州平等地参与了中央政府。因此，就宪法之下的政府来说，存在一个关于政治过程的假定，在此过程中，所有各方都参与进来以决定中央与地方权力之间的分界线应如何划定。⑨ 对于英帝国来讲是不可能提出这一假定的。

在推进论证的过程中，道格拉斯引述了塔克尔的《布莱克斯

---

⑨ 使用"假定"一词，我们经过了深思熟虑。我们在第一章评论了杰斐逊的《肯塔基决议》，在评论中，我们注意到，杰斐逊甚至坚持认为人民有反对当选政府的革命权利。林肯在就职演说中也承认，如果他的政府或任何政府侵犯了少数派的宪法权利，这种侵犯都会为反抗提供理据。

通英国法释义补注》(Tucker's Appendix to Blackstone):

> 下面这段话引自由弗吉尼亚伯吉斯议会于1772年4月1日提交给国王的请愿书,它将表明弗吉尼亚人民在那段时期对奴隶制问题的感受:"从非洲海岸向殖民地输入奴隶,长久以来就被视为极不人道的贸易;而根据它目前所受到的[来自国王的]鼓励,我们有太多的理由担心,它会危及陛下美洲领地的生存"。

道格拉斯惊呼:

> 留意这些不吉的话!弗吉尼亚在1772年,亦即《独立宣言》发布前四年告诉英国国王,陛下的美洲领地处于危险之中:不是因为印花税——不是因为茶叶税——不是因为他在美洲征税的企图!这些东西一直被视为足以为反抗和革命提供理据。但在弗吉尼亚对国王的请愿中没有提及其中任何一点——存在着另外一种错误,其严重性和恶劣性远远超过这些东西以及所有其他导致怨声的原因,因而陛下美洲领地的存在都取决于它。这种错误就在于未经附属殖民地自己的同意并违逆其人民的意愿而把非洲奴隶制强加在她身上![10]

[478]确实,伯吉斯人抗议国王用权力阻止弗吉尼亚废止向自己的殖民地输入奴隶。道格拉斯以此为证,认为在他们的理解中,人民主权给了他们专属权利,让他们在奴隶制问题上为自己立法。但伯吉斯人给出的理由却不是道格拉斯为他们指定的

---

[10] 《以人民的名义》,页70。

理由。他们认为奴隶贸易是"极不人道的贸易"。在他们的请愿书中,至关重要的是对被奴役者权利的否认,而不是对他们自己权利的否认。

确实,由于请愿遭到拒绝,弗吉尼亚的"存在"以一种特殊方式受到威胁。那是因为奴隶制的非正义性使奴隶构成了一种危险。有一段非常有名的论述奴隶贸易的话,被从杰斐逊起草的《独立宣言》草稿中删除了,杰斐逊在这段文字中写道,

> 国王对人类本性发动了残酷战争,侵犯从未冒犯过他的遥远民众的最神圣的生命和自由权利,把他们抓起来并送到另一个半球为奴,或者在把他们运到那边的过程中使他们惨遭死亡。这场海盗式的战争,就是对异教徒国家说来也是耻辱,但英国的基督徒国王却发动了这样的战争。由于决心开放市场,并在市场中买卖人口,他为了压制每一种禁止或制止这种恶劣贸易的立法努力而滥用了否决权。更可怕的是,这位国王现在又在我们中间鼓动这些人拿起武器进行反抗,并且鼓动他们靠屠杀在他的强制下使用奴隶的人们,来赎买自己从他们身上剥夺的自由,这样,国王就是靠鼓动他们去剥夺另一些人的生命的犯罪来清偿自己过去剥夺另外一些人的自由的罪行。⑪

---

⑪ 杰斐逊,《文存》,页 22。也可参考下面这段引自奥蒂斯《英国殖民地的权利》(*The Rights of the British Colonies*)(1764)一书中的话,载于《美国革命文选》(*Pamphlets of the American Revolution*),贝莱恩(Bernard Bailyn)编(Cambridge: Harvard University Press, 1965),页 439:"根据自然法,殖民者生而自由,事实上所有人,无论白人或黑人都是如此。孟德斯鸠男爵曾幽默地讲了一种理由,以之作为残酷奴役可怜的埃塞俄比亚人的基础,对于奴役某一肤色的人来讲,最好的理由莫过于此了。这种理由威胁说,有朝一日,欧洲和美国可能都会降到最黑暗时代的无知和野蛮中去。这是不是意味着因为一个人是黑人就奴役他正确呢?卷毛般的短发——就像那些心如磐石般坚硬的人(转下页)

杰斐逊写下这几行字时，满怀被神圣之火灼烧的感觉，他从来没有过这样的强烈感觉。这段文字没有保留在文本之中，至今都是一种深深的遗憾。它们使坦尼和道格拉斯不再可能对《宣言》作自以为是的歪曲。这段话之所以被删除，是因为南卡罗莱纳和罗得岛一方想要继续输入奴隶，另一方想要继续运输奴隶。这是经济上的自利问题，而不是权利问题。但《宣言》必须获得全体一致同意，职是之故，这段论述奴隶贸易的文字就被删掉了。

然而，被删除的这几行字仍然是对 1772 年弗吉尼亚请愿书的可靠阐释，而且它们让道格拉斯在《哈帕斯》论文中对该请愿书的解释完全不再可信。显然，弗吉尼亚把王室动用否决权当作对他们自治的自然权利的侵犯。但弗吉尼亚人为自己主张的同一种权利也属于奴隶贸易的受害者。正如弗吉尼亚人预见的那样，把奴隶输入弗吉尼亚的后果之一[479]就是危及他们的自我保存，革命中确实也出现了这种情况。作为首要的自然法则，自我保存的权利显然意味着，任何与这种权利相一致的政府权力，除了放在那些要自我保护的人手中而外，放在任何其他地方都不可靠。这就是在宪法联邦体制内政府的治安权总是让各州把保护生命和财产安全作为首要责任的原因所在。我们已经看到，林肯和共和党从来没有质疑这种优先性，事实上，他们总是坚持这种优先性。

（接上页注⑪）所称的那样——而不是基督徒的头发，会有助于证成这种观点吗？难道从扁平的鼻子、长脸或短脸中可以得出赞成奴隶制的逻辑推论吗？对于最严重地违背自然法的贸易来说，实在没什么更好听的话可讲了。……那些日日都拿其他人的自由作交易的人，很快就会不怎么关心他们自己的自由，这是显而易见的真理”。这段话写于《独立宣言》发表十一年之前，它与杰斐逊被删掉的那种指责完全类似。它发表于波士顿，这个事实证明，基于自然法的自然权利乃是革命时期美国的共同表达方式。奥蒂斯提到“基督徒的头发”，很难想象比这更尖锐的讽刺了。在 1858 年，即便林肯也不会如此冒险。

从本性上讲，奴隶就是奴役自己的人的敌人。这就是说引入奴隶制有违奴隶主自己利益的原因。道格拉斯所引述的、革命时期诸殖民地人民主权的例子，为排除奴隶制和在已经存在奴隶制的地方对之进行规制提供了理据。但它们没有为从非洲输入奴隶或把奴隶从蓄奴州输入迄今尚未被奴隶制污染的准州提供理据。

没有必要叙述道格拉斯列举的其他殖民地坚决主张自己权利——在它们的边界之内控制奴隶制和奴隶贸易的权利——的例子了。他们在坚持自治权的时候，绝对没有否认奴隶制本身"不人道"的不道德性。道格拉斯所提到的几个殖民地批准《独立宣言》的决议也是如此。这些决议同时批准了独立和联合，并宣布，在即将建立的联合政府中，各州在自己的"内部体制"问题上是独立自主的。在这些决议中，我们可以找到对 1787 年宪法尤其是第十条修正案奉若神明的联邦制的最早阐释。但所有这些纯粹是多此一举。1859 年，没有人挑战"地方"自治的权利。唯一的问题在于它是否包括扩展奴隶制的权利，而道格拉斯完全忽略了这个问题。

根据《邦联条例》，国会为弗吉尼亚 1787 年 3 月割让给合众国的领土上的政府立了法，而道格拉斯从这种立法中发现了准州人民主权的范式。这些领土后来作为西北土地而闻名，它们是合众国占有的第一个与任何一州都不相同的准州。下面就是道格拉斯如何称赞 1784 年为该准州临时政府提出的方案的：

> 它是合众国有史以来采用的第一个准州政府方案。它由《独立宣言》的作者拟定，其修订者和批准者也不普通，他们曾塑造过那些导致革命的议题，并建立了我们整个政府体制所依赖的基础。从本质上来说，它没有被指望成为地方性的或临时性的，而是被设计来适用于所有"已经割让出

来或即将被割让出来的准州”,[480]而且,无论何时何地,只要我们可能有一个需要政府的准州,这个方案就是普遍适用和永久存续的。

道格拉斯进一步评论说,

> 这种杰斐逊式的准州政府方案——这种“契约宪章”——“这些根本条件”,被宣称不经“特殊州[准州]人民的同意”便“不可更改”,这些根本条件在1787年的费城制宪会议中依赖于那部成文法典。⑫

1784年的“杰斐逊式方案”确实具有历史意义,也可以说它承认了地方自治的权利。但这一权利并非是绝对的。上文提及的“根本条件”据说不经两方同意就“不可更改”,一方面是国会的同意,另一方面是准州(这里被称为州)人民的同意。诚然,国会不经相关人民同意不能对这些条件作任何改变,但人民不经国会同意也不得做出这样的改变。这与道格拉斯称作人民主权的“完全自由”有点不同。

关于杰斐逊式的方案,其最引人注目之处在于它确立了一条原则,即当新的州加入联邦时,它们在所有方面都会与最初的十三个州处于宪法上的平等地位,它们彼此之间也是如此。与以往的任何帝国都不一样,合众国将是平等和自由的帝国。它不会像罗马那样统治臣属的行省,或像英国那样统治依附性的殖民地。所有老州新州,在其内部体制上都将保留自己的独立性。但在关系到联邦整体的共同利益的事务上,它们也会与其他州平等地参与到最高的或联邦的政府当中。在十三个殖民地

---

⑫ 《以人民的名义》,页80。

从中分离出来的英国，各殖民地绝对无缘于帝国政府本身。而且一如我们已经注意到的那样，其中也没有任何共享的政治过程，可以解决在如何划分中央与地方权力分界线这类问题上的分歧。

除了个体公民在各自的州内以及在诸州之内的法律平等外，对于联邦内各州在法律上的平等，杰斐逊心中能有何种理据呢？除了人的天然平等——它不仅在《独立宣言》中作了宣告，而且在绝大多数最初的州宪法序言声明中也作了宣告——而外，公民的平等还有什么基础？例如，弗吉尼亚的宪法声称"根据自然，人人同样自由和独立"，而马萨诸塞的宪法则声称"人人生来自由平等"。[13] 这种自然平等是一切各不相同的政治共同体享有平等自治权利的基础。有人对奴隶制是得到投票支持还是反对持道德上的无所谓态度，而这种平等自治权利却与这种态度格格不入。

[481]有四个条款同时为杰斐逊方案之下的临时和永久准州政府建立了"契约宪章"，我们不必复述这四个条款了。然而，道格拉斯注意到了另一个条款："第五条与 1800 年之后对奴隶制的禁止相关，国会否决了这一条款，因此它没有成为 1789 年 4 月 23 日通过的杰斐逊式准州政府方案的一部分"。[14] 下面就是出现在杰斐逊文本中的第五条："自公元 1800 年之后，上述任何一州不得保留奴隶制或强制奴役制，但由于犯罪而被正当判罪者除外"。[15] 把这条规定切除之后，这个方案还能严格地被称

---

[13] 参见第一章，注释[17]。这些声明也是最近一些州的宪法的一部分。例如，夏威夷宪法说："所有人天然自由，其固有的和不可让渡的权利是平等的"。阿拉斯加宪法说："本宪法奉行如下原则，即一切人都享有追求生命、自由、幸福并获享劳动报偿的自然权利"。

[14] 《以人民的名义》，页 81。

[15] 杰斐逊，《关于西部准州政府的报告》，1784 年 3 月 1 日，载于《文存》，页 377。

作杰斐式方案吗？下面是1786年杰斐逊本人对方案没能收录这一条款所给的说法：

> 当时有十个州在场，其中六个州一致投票赞成这一条，三个州反对，还有一个州存在内部分歧。要对该提议做出肯定性表决，必须要有七票才行，因此它没能通过。存在内部分歧的那个州的声音，或者那些持否定态度的州中的一个州的声音，都会阻止这种可恶罪行在这个新兴国家中传播。因此我们看到，数百万未出生人的命运系于一人之口，而在这个可怕的时刻，上帝竟然缄默不语！但它不会总是保持沉默，而人性权利的支持者们终将获胜，这是希望之所系！⑯

道格拉斯简要提到第五条，人们从中很难猜到人民主权对杰斐逊来说意味着什么。难道它可能是在“新兴国家”传播“可恶罪行”的权利吗？虽然引自杰斐逊的这段话揭示了林肯对准州问题立场的最深刻根源，但它也显示了道格拉斯和杰斐逊的思想分歧的深度，即便当道格拉斯把杰斐逊当作权威来引述的时候也是如此。

在《哈帕斯》论文的中间，道格拉斯写道：

> 让我们在此稍停片刻，考察这样一个问题：假设那些制定了合众国宪法的杰出爱国者们和圣贤们有意赋予国会一种对合众国准州人民无限而任意的权力，而当英国议会声称对美洲的英国殖民地拥有这项权力的时候，他们曾以热

⑯ 《致德梅尼尔(Jean Nicolas de Meunier)》，1786年6月26日，载于《文存》，页592。

> 血来抵抗，这种假设对他们来说是否公平？“（公告令）序言”宣称，议会有权利“在任何情况下约束殖民地”，在针对这样一个公告令而打了革命战争之后，他们会赋予国会在任何情况下约束合众国准州人民的权利吗？⑰

然而，道格拉斯把国会排除准州奴隶制的权利等同于“在任何情况下”约束准州的权利，这完全是修辞上的诡计。[482]道格拉斯从来没有提到，他详细引述的为西北部准州设计的1784年方案从未实施过。⑱ 1787年7月，1784年方案就为《西北土地法令》所取代，后者在1789年为新宪法之下的第一届国会重新颁布。正如林肯在《库珀学会演说》中指出的那样，签署宪法的三十九个人中有十六位任职于第一届国会，在华盛顿总统把《西北土地法令》签署为法律之前，该届国会以欢呼通过了该法令，估计是一致通过。道格拉斯提出的代表那些“杰出的爱国者们和圣贤们”看法的主张烟消云散了。

1787年杰斐逊在巴黎，但他的希望，即上帝“不会总是保持沉默，而人性权利的支持者们终将获胜”却实现了。《西北土地法令》第六条宣称，“在该领土内不得有奴隶制度或强迫奴役，但由于犯罪而被正当判罪者不在此列”。⑲ 这一点没有被理解成否定人民主权。相反，它被理解成对一条原则的肯定，即无论谁都没有权利不经他人同意而统治他人，这条原则乃是人民主权的真正基础。

道格拉斯在写作《哈帕斯》论文时的最大难题在于，他要调

---

⑰ 《以人民的名义》，页91。

⑱ 道格拉斯后来在文中顺便提到了《西北土地法令》。但他从未承认如下事实，即正是《西北土地法令》，而非1784年方案，成了所有未来准州政府的范例。

⑲ 《美国史文献》，页173。

和最高法院在斯科特案中的意见和他自己的如下论断：准州人民享有在内部制度中保留或排除奴隶制的最高权利。在联合辩论中，林肯曾经声称，斯科特案的要义浓缩在如下论断之中，即“宪法明文确定了对奴隶的财产权”。林肯说，倘若果真如此，那么奴隶主对联邦为准州提供的保护，就有与他们（根据第四条）对返还逃奴的权利相同的宪法权利。林肯也把第六条的至上条款解释成是在要求“任何州的宪法和法律中的任何内容，都不能侵犯合众国宪法明文规定的权利”。如果“宪法明文规定了”对奴隶的财产权，那么就像在所有准州中一样，奴隶制在所有州中也合法了。道格拉斯如何既能捍卫法院关于对奴隶的财产权的宪法地位的裁决，而又抵制林肯和亲奴隶制的南方同时引用的这些推论呢？

在弗里波特举行的第二次联合辩论中，林肯在第三个问题中问道格拉斯，他是否会支持最高法院如下裁决：“各州不得将奴隶制排除在其境外”。道格拉斯的部分答复如下：

> [483]林肯竟会问这样一个问题，我委实感到惊讶。……林肯先生的目的是污蔑最高法院。他知道美国任何一个自称比较聪明和体面的人都从未提出过这样的问题。华盛顿《联邦报》在去年12月17日发表的一篇文章里确实提出了那个主张，我在参议院的一个演说里批评了这篇文章……[林肯先生]假设合众国最高法院会违犯合众国宪法，从而污蔑了最高法院。我告诉他说，这种事情是不可能发生的。这是一个道义上的背叛行为，没有一个法官会降低身份去做。⑳

---

⑳ 道格拉斯，《在伊利诺州弗里波特第二次辩论中的演说》，1858年8月27日，载于《文集》第3卷，页53—54。

在回应中，道格拉斯咆哮不止，但却一直没有回答问题。尽管如此，他让我们能够代他做出回答。道格拉斯毫不怀疑，要求各州不得将奴隶制排除在其境外的判决将会违背宪法。他对此如此确信，从而，如果法院真的做出了这种判决，他将斥之为道义上的背叛行为。简言之，他完全会像共和党人对待斯科特案那样去行动。

斯科特案判决的核心理念在于，黑人如此低贱，所以任何白人都没有义务尊重的他们权利。如果这一点被接受为真，那么它似乎肯定意味着奴隶这种财产与任何其他形式的动产不存在任何区别。此时，如果自由州的人可以带着自己的猪移居堪萨斯，那就没有理由不让蓄奴州的人带着自己的奴隶移居进来。林肯和戴维斯都同意，如果斯科特案的前提正确——道格拉斯和戴维斯一样说它确实正确——那么，国会就没有任何正当权力从堪萨斯排除奴隶制。但如果奴隶制在堪萨斯是合法的，那它为何没有资格受到法律保护？正如林肯所问的那样——赞成奴隶制的南方也这样问过——如何能够合法地把奴隶制从它有合法权利呆的地方赶走？我们记得第五章曾讲过，道格拉斯在弗里波特声称，法院关于在准州蓄养奴隶权利的判决仅仅是“理论上的”，在实践中，这种权利取决于唯有准州议会才能做出的“有利的”或“不利的”立法。但是，宪法“明文规定的”财产权如何可能仅仅是“理论上的”？

道格拉斯曾谴责林肯竟然暗示最高法院可能做出“道义上的背叛行为”——即根据斯科特案的判决，奴隶制将在全国范围内变得合法——在《哈帕斯》论文中，他把这种观点归之于布坎南总统。

> 如果下述主张——宪法让准州奴隶制超出了人民合法控制奴隶制的权力之外——为真，那么另一个同样令人惊

讶而且必然的结论也就不可避免地随之而来。[484]宪法在"合众国领土中的任何地方"都是一致的——它在宾夕法尼亚和堪萨斯都一样,同时,如果确如总统在对国会特别演说中所说的那样,"奴隶制存在于堪萨斯是因为合众国宪法的缘故",而且"因此堪萨斯此刻就像佐治亚或南卡罗莱纳一样是蓄奴州",那它为何没有因为同一部宪法而存在于宾夕法尼亚呢?如果有人说宾夕法尼亚是一个独立自主的州,因此有权利在自己境内管理奴隶制问题以与自身相适应,那就必须记住,宾夕法尼亚的主权,就像每一个其他州的主权一样,受到宪法的限制,宪法规定:"本宪法和依本宪法制定的合众国法律……**都是全国的最高法律,即使与任何州的宪法和法律相抵触,各州法官仍应遵守**"……如果宪法确实让堪萨斯或任何其他准州的奴隶制超出了人民依法对其控制的权力之外,那么问题就又来了,如下结论——奴隶制在联邦各州以同样方式由同一权威建立起来了——如何能够得到抵制?㉑

无论是在《分裂之家演说》中,还是在弗里波特,林肯从来都没有更有力地表达过自己的理由。

那么,道格拉斯如何能够调和坦尼的斯科特案判决与"人民主权"?他试图对逃奴条款作独创性的"严格建构主义的"解释,从而达到这一目的。道格拉斯这样引述坦尼:

宪法承认奴隶主对奴隶的财产权,而且没有在这种财产与公民拥有的其他财产之间做出任何区分。……**如果奴隶逃出主人之手**,而政府以明文保证,在将来的全部时间内

㉑ 《以人民的名义》,页101—103。

> 保护这种财产。宪法中没有一个字赋予国会对奴隶这种财产享有更大权力，或者只赋予这种财产比任何其他财产受到更少保护的资格。宪法授予的唯一权力，就是与看管和保护奴隶主权利的责任连在一起的权力。㉒

坦尼援引逃奴条款，首先是为了表明，就像州的法律规定的那样，宪法承认奴隶为财产；其次是为了断定，国会没有任何权利做可能降低这种财产安全性的任何事情，或者不做为确保其安全所必需的任何事情。事实上，坦尼一方面是在断言区分奴隶这种财产与其他财产符合宪法，而与此同时恰恰又是在做这样的区分。他如何能够不这样做呢？宪法中没有任何条款呼吁保护任何其他类型的财产。宪法中没有逃马条款。如果有马被盗，那是因为有马贼，而马贼不是马！[485]刑事司法部门会用日常程序来处理这些马贼。如果奴隶被盗，那是奴隶在自盗。㉓奴隶财产与其他财产不同，而宪法逃奴条款承认了这一事实，这两点都不可否认。显然，在逃奴条款中，宪法是在为一种特殊形式的财产提供一种特殊形式的保护。

引述逃奴条款文本之后，道格拉斯写道：

> 因此人们将会看到，在宪法意义上，奴隶就是"根据一州法律须在该州服劳役或劳动的人"——这既不是基于合众国宪法……也不是因为任何一种联邦权力。……人们将会注意到，"州"这个概念在这条规定中所用的意义……与杰斐逊先生在为割让给或将要割让给合众国的领土建立新

㉒ 《以人民的名义》，页 113—114。

㉓ 当然，我们从《哈克贝里·芬历险记》当中知道，战前南方最堕落的人物就是"黑鬼盗贼"。然而，与马贼不同，他偷奴隶并不是为了卖掉他们自己赚钱。

> 州政府的方案中所用的意义相同。……在规定归还逃亡奴隶的条款中，“州”的概念也是在这个意义上使用的，而这个条款适用于合众国管辖之下的所有政治共同体，既包括联邦各州，也包括准州在内。任何其他解释都会把主人重获其奴隶的权利限定在联邦各州当中，而让各准州成为所有逃亡奴隶安全的庇护所。㉔

此时，道格拉斯本来可以提到，《西北土地法令》同样在第六条——它说，在西北土地上永不得实行奴隶制——也规定了交还来自蓄奴州的逃亡奴隶。道格拉斯说，逃奴条款中没有“准州”一词，其含义不可能是指各准州可以成为逃亡奴隶的避难所，他这种说法肯定正确。但是，如果准州立法机构通过道格拉斯认为它们有权通过的那种反奴隶制立法，对于从准州奴隶主手中逃跑的奴隶来讲，准州难道不能成为他们的避难所吗？这正是道格拉斯的观点——当逃亡奴隶逃离他们蓄奴州的主人之手时，联邦权力可以合法地把他们交还主人，但如果他们从他们准州中的主人手上逃离的话，情况则不是这样。

让我们极其严肃地审视一下道格拉斯的观点，因为它是唯一的同时具备两种立场的宪法解释，这两种立场就是，不反对奴隶制，但却拒绝承认要国会保护准州奴隶制这一亲奴隶制要求。为此，我们必须要问，以准州中的保护为名，奴隶主们想要的是什么。如果奴隶跑掉了，除了把奴隶归还给他们而外，还有什么要求？如果政府承诺归还逃往准州的奴隶，它为何不承诺归还准州中的逃亡奴隶？

道格拉斯的论证自相矛盾，不是很明显吗？拥有奴隶的权利仅仅根据蓄奴州的法律——道格拉斯会称之为地方法律——

㉔ 《以人民的名义》，页 114。

才是一项权利。[486]然而，根据斯科特案，具有州（或地方）人民主权的一切特征的蓄奴州法律，会跟随奴隶主进入到准州中。根据此案，因为南卡罗莱纳的法律赋予了奴隶主对其奴隶的财产权，所以身处堪萨斯准州的同一位奴隶也属于他所有。这就是坦尼所肯定、道格拉斯所接受，而林肯和共和党人所否定的东西。然而，在这一点上，道格拉斯试图通过诉诸自己先前的一个论点——“组成政治共同体”的任何民族都有“不可剥夺的”立法权力——来限制该案的影响。在道格拉斯看来，奴隶制在堪萨斯就像曾在南卡罗莱纳一样变成了一种“地方”制度。然而，如果南卡罗莱纳的地方主权跟随一位南卡罗莱纳人到了堪萨斯，为何这同一个地方主权没有为要求交还逃奴提供法律基础呢？斯科特案不是把对奴隶的所有权和要求交还逃奴的权利当成了一项不可分割的权利的不同方面吗？

说奴隶主在堪萨斯和在南卡罗莱纳对自己的奴隶有同样权利，坦尼的理据是南卡罗莱纳法律所反映的主权，这种主权会一直跟着奴隶主到堪萨斯，直到堪萨斯成为一个州。正是因为斯科特案赋予州主权的这种治外法权，才导致宣称《密苏里妥协案》无效，而道格拉斯承认了这种治外法权。南卡罗莱纳法律规定的拥有奴隶的权利一路跟随奴隶主到了堪萨斯，而如果该奴隶在堪萨斯逃跑的话，要求交还奴隶的权利却没有跟着过来，这如何可能呢？如果奴隶主在南卡罗莱纳，该州法律会归还其逃亡奴隶，只要奴隶是在该州之内。如果他逃入另一个蓄奴州，那个州的法律会把他交还回来。如果他逃入了自由州或联邦准州，联邦《逃奴缉捕法》便开始发挥作用。所有这些法律救济措施都可以为这位南卡罗莱纳的奴隶主所用，只要他自己仍然呆在这个州。如果这位奴隶主移居堪萨斯，那么根据坦尼和道格拉斯两个人的看法，他仍然有自己在南卡罗莱纳所保有的拥有那个奴隶的权利。但此时，在道格拉斯看来，如果这个奴隶跑掉

了，他就不再保有要求交还这个奴隶的权利了。

道格拉斯的人民主权学说一开始就作了妥协，因为他声称该学说拥有“不可剥夺的”主权的种种特征，然而却承认它“受制于宪法”。由于如下事实，这一学说作了更进一步的妥协，即道格拉斯思考不周，在斯科特案之前很久，他就委身于最高法院的无限权威来确定“受制于宪法”的含义了。如果道格拉斯想为“人民主权”谋取智识上的一贯性，他本来可以论证说，在堪萨斯或在任何准州拥有奴隶的权利，都必须源于准州立法机构。他本来可以论证说，准州立法机构必须在奴隶主来到准州之前就批准奴隶制。在那种[487]情况下，他就不得不否认，南卡罗莱纳的法律走出了南卡罗莱纳的边界，也不得不否认，存在什么把奴隶带入准州的“理论上的”权利。

我们不可能把理论与实践割裂开来。一旦道格拉斯承认州主权具有治外法权的力量，可以把拥有奴隶的合法权利从南卡罗莱纳带入堪萨斯，他就没有任何根据去否定奴隶这种财产在堪萨斯应具有和在南卡罗莱纳同样的法律保护。最终，道格拉斯能够提出的反对为堪萨斯制定蓄奴法规的最有力的论证，就是他对那一可怕真理的证明，这个可怕的真理就是，如果从逻辑上把斯科特案的原则向前推进的话，那确实意味着宾夕法尼亚和堪萨斯一样，已经变成了蓄奴州。但这恰恰正是林肯《分裂之家演说》中的看法。

VI HORAE

HERMES

西方传统 经典与解释

CLASSIC & INTERPRETATION

自由的新生

上架建议 政治·哲学

ISBN 978-7-5617-5895-3

9 787561 758953 >

定价: 59.80元

www.ecnupress.com.cn