



袖珍经典

现代君主论

[意] 安东尼奥·葛兰西 著 陈越 译

上海世纪出版集团



ISBN 7-208-06416-4



9 787208 064164 >

定价：18.00 元

易文网：www.ewen.cc

现代君主论

[意] 安东尼奥·葛兰西 著 陈越 译

世纪出版集团 上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

现代君主论/(意)葛兰西(Gramsci, A.)著;陈越译. —上海:上海人民出版社, 2006

(世纪人文系列丛书)

书名原文: The Modern Prince

ISBN 7-208-06416-4

I. 现... II. ①葛... ②陈... III. 君主制-研究
IV. D033.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 078664 号

出品人 施宏俊
责任编辑 方 已
装帧设计 陆智昌

现代君主论

[意] 安东尼奥·葛兰西 著

陈 越 译

出 版 世纪出版集团 上海人民出版社
(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)
出 品 世纪出版集团 北京世纪文景文化传播有限公司
(100027 北京朝阳区幸福一村甲 55 号 4 层)
发 行 世纪出版集团发行中心
印 刷 山东新华印刷厂临沂厂
开 本 787 × 965 毫米 1/32
印 张 5.75
插 页 4
字 数 97,000
版 次 2006 年 8 月第 1 版
印 次 2006 年 8 月第 1 次印刷
ISBN 7-208-06416-4/D · 1108
定 价 18.00 元

出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以为为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演

化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓乐于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团
世纪人文系列丛书编辑委员会
2005年1月

……深深地认识人民的性质的人应该是统治者，而深深地认识统治者的性质的人应属于人民。

尼科洛·马基雅维利：《君主论》

从一个从属阶级真正独立并取得统治地位的那一刻起，随着它要求成为一种新型的国家，也就具体地产生了这样的需要：需要建立一种新的知识和道德秩序，即一种新型的社会，因此也就需要整合出最普遍的概念、最精良最明确无误的意识形态武器。

安东尼奥·葛兰西：《狱中札记》

马基雅维利，在法西斯主义的沉沉黑夜里，就是这样用将来时向葛兰西“说话”的。现代君主的光芒也照亮了新君主……

路易·阿尔都塞：《马基雅维利和我们》

目录

- 关于马基雅维利政治学的札记 / 1
- 政治的科学 / 12
- 政治的要素 / 17
- 政党 / 23
- “经济主义”理论和实践的某些方面 / 35
- 预见和前景 / 50
- 局势分析。力量对比 / 56
- 对有机体危机时期政党结构某些方面的看法 / 72
- 论官僚 / 76
- 固定比例定理 / 82
- 社会学和政治科学 / 85
- 代表制政体中的数量和质量 / 88
- 领导权(市民社会)和分权 / 93
- 法的观念 / 95
- 附录 / 97
- 马基雅维利的孤独(路易·阿尔都塞) / 99
- 英汉关键词对照表 / 123
- 译后记: 葛兰西和孤独 / 127

关于马基雅维利 政治学的札记

《君主论》的根本特征在于，它不是什么成体系的论述，而是“活生生的”书：政治意识形态和政治科学在这里以戏剧性的“神话”形式融为一体。与乌托邦和经院学术论文不同，就是说，与政治科学在马基雅维利之前所采用的那些表现形式不同，这样的论述给他的观念赋予了幻想和艺术的形式，从而把说教和理性的因素都凝结在了一位雇佣军首领(*condottiere*)^[1]的身上，此人形象而“拟人化”地表现为“集体意志”的象征。确定的集体意志的形成过程，与一个确定的政治目标相适应，在这里，并不是通过对行

[1] 指最初凭借这种身份“由布衣一跃而为君主”的切萨雷·博尔贾(Cesare Borgia, 1476—1507)，教皇亚历山大六世的私生子，曾在罗马涅建立了一个新的、强大的君主国，后在征服全意大利的过程中功败垂成。他是马基雅维利在《君主论》里加以理想化的新君主的原型。(本书所有带序号的注释均为译者注。)

为方式的原则和标准做出长篇大论或学究式的分类来表现的，而是通过一个具体人物的品质、性格、职责和必要性来表现的。这激发了马基雅维利想要说服的那些人们的艺术幻想，使政治激情获得了更加具体的形式。^{*}

我们可以把马基雅维利的《君主论》拿来，当作索雷尔所谓的“神话”^[1]在历史上的一个样板加以研究，也就是说，把它当作政治意识形态的一个样板加以研究：它表现出来的形式既非冷漠的乌托邦，也非说理，而是通过创造具体的幻想，影响四分五裂的人民，唤起和组织他们的集体意志。《君主论》的乌托邦特征在于，那个君主其实并没有在历史现实中存在；他不是直接客观地

* 应该找找看，在马基雅维利之前，有没有哪位政论家写出过像《君主论》这样的作品。连这本书的结尾都带有那种“神话的”特征：在描述了理想的首领之后，马基雅维利有一段极富艺术效果的文字，呼唤现实的首领赋予他以历史的生命力。这段满怀激情的恳求反过来影响到整本书，因而恰好使它获得了那种戏剧性。路易吉·卢索(Luigi Russo)在他的《马基雅维利序论》(Prolegomeni a Machiavelli)里，称马基雅维利是政治学上的艺术家，甚至有一个地方还提到了“神话”。可他并不是在前面所说的确切意义上用到这个字眼的。(本书带星号*的注释均为原注。)

[1] Georges Sorel(1847—1922)是法国哲学家和工团主义理论家。他反对历史主义和经济主义，证明社会主义应以采取总罢工和暴力革命的工人自治组织为核心。在《论暴力》(Réflexions sur la Violence, 1906, 吕启良译, 上海: 世纪出版集团, 2005)一书里, 他特别讨论了总罢工作为“神话”的“意识形态作用”：“参加伟大社会运动的人通常会以一系列的意象来描绘自己未来的行动，他们相信自己一定会取得胜利。我把这些对于历史学家来说无比重要的知识建构称为‘神话’：工团主义者举行的总罢工和马克思的末世论就属于这类神话之列。”总罢工“涵盖了全部的社会主义神话，也就是说，它是一些想像——能激起符合社会主义反对现代社会的各种战争形式的情感——的整体”。重要的是，神话并不是乌托邦，“我们必须把神话视为当前行动的一种手段；所有有关如何把神话运用到未来历史的讨论都是毫无意义的。”(见中译本，第15—16、99、100页。)葛兰西有限地接受了这一区分，但又批判了索雷尔“神话”的自发主义的、“非建设性的”方面，所以在下文谈到《君主论》也具有一种特殊的“乌托邦特征”。

出现在意大利人民的面前，而是一个纯理论的抽象，一个领袖和理想首领的象征。^[1]可是随着强烈戏剧效果的推进，贯穿这本小书的激情和神话的因素在结尾部分，通过祈求一位“现实存在的”君主，被集中起来，获得了生命。纵观全书，马基雅维利讨论了君主带领人民奠定新国家的必由之路，他在展开论证的时候逻辑严密，具有科学的公正性；临到结尾，马基雅维利自己成了人民，与人民融为一体；但这不是“一般”意义的人民，而是马基雅维利通过前文的论证已经说服了的人民，他成了他们的自觉的喉舌，并且他也感觉到这一点，他感觉到自己与他们的认同。这么看来，整个“逻辑”过程不过是人民的自我反思，是在人民意识中做出的内在推理，到结尾发出情不自禁的呼号。激情，从对自身的推论，发展到“激动”、狂热和对行动的迷恋。正因为如此，《君主论》的尾声就不是外来的、画蛇添足的、修辞性的东西；必须把它理解为作品的必要成分，甚至必须把这一成分理解为全书的点睛之笔，有了它，《君主论》才像是一篇“政治宣言”。

[1] 关于这种特殊的“乌托邦特征”，可参考路易·阿尔都塞(Louis Althusser)在《马基雅维利和我们》(1972—1986)中的论述：“……马基雅维利的乌托邦太特殊了，它跟别的任何乌托邦不一样的地方在于：它不是意识形态的乌托邦，而且很大程度上也不是政治的乌托邦。它是理论的乌托邦；我们的意思是说，它在理论中出现，在理论中产生后果。实际上，它和马基雅维利思考的努力是一体的——这是对一个无法完成的任务的可能性条件的思考，是对无法思考的事物的思考。我有意说思考，而不是想像、梦想、想出什么理想的解决办法。我们将看到，正因为马基雅维利承受着如此的困难去思考那无法思考的事物，他才发现自己已经被卷入了那些空前的思想形式。”见陈越编，《哲学与政治：阿尔都塞读本》(长春：吉林人民出版社，2003)，第439页。

我们不妨研究一下，索雷尔怎么会没有从意识形态—神话这个观念出发，提高到对于政党的认识，而就在工会观念上骤然止步。不错，在索雷尔看来，“神话”的最高表现，不在于工会是集体意志的组织，而在于工会的实际行动，在于已经动员起来的集体意志的实际行动；照他看来，这种实际行动的最高体现就是总罢工，也可以说是一种“被动行为”，它具有否定的和初步的性质（除非所有意志都联合起来达成协议，它才有了肯定性），它还想像不出自身“主动的和建设性的”阶段。因此，在索雷尔那里，有两种必要性相互冲突：神话的必要性和对神话进行批判的必要性，因为“一切预先制定的计划都是乌托邦的和反动的”。剩下的解决办法，只能是非理性的冲动、“机遇”（柏格森意义上的“生命冲动”）或“自发性”。

难道神话可以是“非建设性的”吗？按照索雷尔的直觉，这种手段所产生的作用，就在于通过分化（通过“分裂”），哪怕是用暴力去捣毁现存的道德与法律关系，从而听任集体意志处在刚刚形成的原初阶段——这难道也是可以想像的吗？这样初步形成的集体意志会不会顷刻间化为乌有，分解成无数的个别意志，背道而驰地走向各自肯定的阶段呢？还有一个问题，那就是从来没有破坏或否定可以不暗含着建设或肯定而存在——不是在“形而上学的”意义上，而是在实践中，在政治上作为党的纲领而存在。在这里，我们可以看到，自发性的

背后预设了纯粹的机械论，自由(生命意志力)的背后预设了最大限度的决定论，唯心论的背后预设了绝对的唯物论。

现代君主，作为神话—君主，不可能是某一现实人物或具体个人；它只能是一个有机体，一个错综复杂的社会要素，通过它，那个得到承认并在行动中多多少少得到维护的集体意志开始凝聚成形。历史发展已经提供出来的这个有机体，就是政党——它作为最初的细胞，包含着追求普遍与总体的集体意志的胚芽。^[1]在现代世界，只有那种迫在眉睫、必须以迅雷不及掩耳之势做出的历史—政治行动，才可能神话般的体现在某个具体个人的身上；也只有迫在眉睫的巨大危险，才可能导致这种迅速行动的必要性，同时，巨大的危险的确会点燃人们的激情和迷恋，使他们失去批判意识和反讽的消解力，不再能够打破首领身上的“克里斯玛”性质(在布朗热的历

[1] “有机的”(和“有机体”)这个提法的基础，在于“恰当地提出和解决经济基础和上层建筑之间的关系这个难题”。它的用法主要在两个方面：(1)在历史方法论意义上对“有机的运动”和“‘行情的’或偶然的运动”的区分(见“局势分析。力量对比”一节)；(2)在领导权的意义上，对“有机知识分子”和“传统知识分子”的区分(一方面，“每个社会集团，在它从经济生产世界里原有的基本职能的范围内产生出来的同时，也与生俱来地、有机地创造一个或多个知识分子阶层，这些阶层不仅在经济领域里，而且在社会和政治领域里使社会集团获得了同质性，获得了对于自身职能的意识”。另一方面，传统知识分子“通过‘esprit de corps’[社团精神]感受着自己不间断的历史连续性、自己的特殊资格，所以，它们也强调自己的自主性，强调自己独立于占统治地位的社会集团”。见英译本乙[详见本书“译后记”]第5、7页)，以及在此基础上所说的“有机党”，即“现代君主”(葛兰西用这个隐喻专指无产阶级政党)，其“基本职能，在于整合自己的组成部分——作为‘经济’集团产生和发展起来的社会集团的那些要素，并且把它们转变成一个完整社会即市民社会和政治社会的有机发展所固有的一切活动和职能中合格的政治知识分子、领袖和组织者”。同上，第15—16页。

险中就发生过这样的事情)^[1]。但是，这一类应急行动，就它的本性而言，是维持不了多久的，也不可能产生有机的性质。它几乎永远是用来复辟和改组，而不足以奠定新的国家、新的民族与社会结构(这正是马基雅维利《君主论》讨论的问题，在那里，复辟的一面无非是一种修辞，是和意大利承袭罗马并注定要光复罗马的秩序与力量这一文学概念分不开的)。*它具有“守护”而非原创的性质。也就是说，在这里事先假定了一个已经存在着的集体意志，尽管萎靡不振、四分五裂，劫难重重，但这样的失败并不是彻底的毁灭，所以须要把它再度凝聚起来，巩固壮大——而非从无到有地创造出一个集体意志——须要把它引向非常具体而理性的目标，尽管这种具体和理性还没有得到任何实际的、公认的历史经验的批判检验。

[1] 英译本甲(详见本书“译后记”)将“克里斯玛(型)”译为“divine”(神授的、非凡的)，现据英译本乙改回。Georges Boulanger(1837—1891)，法国将军，1886—1887年任法国陆军部长。在被撤职后，他领导了一场由保守主义者、保皇党人和激进派组成的反对第三共和国的运动，史称“布朗热主义运动”。他曾在短期内很得人心，并在众议院选举中连连获胜。他有可能发动政变，但却犹豫不决，随后又因为害怕而逃往比利时和美国(1889)。这场运动遂告失败，他本人则于1891年在布鲁塞尔自杀。

*除了法国和西班牙这两个伟大的绝对君主制国家做出的榜样之外，马基雅维利在提出建立统一的意大利国家的必要性这个政治观念时，还从对罗马的记忆里汲取了灵感。然而必须指出的是，不能因为这一点就把马基雅维利混同于那个文学修辞的传统。尤其是因为，这个因素并没有排除一切，甚至也没有支配一切，而建立伟大民族国家的必要性也不是从这里推论出来的；况且，如果我们恰如其分地把这种言必称罗马放回人文主义和文艺复兴的氛围里，它也就没有表面上那么抽象了。我们可以在《战争的技艺》第七卷里读到：“这片土地(意大利)也许天生就是为了要让那些死去的东西复活的，我们已经在诗歌、绘画和雕塑方面目睹了这一点；那么，它难道不应该重新发现自己的军事能力吗？”等等。只有把他的这类说法统统放在一起，我们才能确定它们的真实性质。

从他对雅各宾派的反感(这种反感采取了道德憎恶的情感形式),我们就可以看到索雷尔“神话”观的“抽象”性,而雅各宾派无疑是马基雅维利君主的“十足化身”。《现代君主论》必须有一部分专门讨论雅各宾主义(讨论这个概念在历史上已有的和在概念上应有的完整意义)。^[1]雅各宾主义的榜样说明了一个集体意志是怎样具体形成和行动的,并且至少在有些方面是从无到有的创造。必须在现代意义上给集体意志和一般的政治意志下一个定义:把它定义为对历史必然性的积极意识,定义为一场实实在在的历史剧的主人公。

最初的某一部分其实就应该专门讨论“集体意志”,

[1] 在英译本乙“现代君主论”部分的编者导言里,有两段说明,可以现成地用在这里:“‘雅各宾主义’这个概念,可能是最清晰最简洁地确定了一条线索,把葛兰西在狱中关于历史和政治的写作全部贯穿起来,成为一个统一体。马基雅维利是一个‘早熟的雅各宾派’,马志尼及其追随者无法成为意大利复兴运动的‘雅各宾派’,‘现代君主’——共产党——必须组织并表达民族一人民的集体意志,也就是说,必须作为一支‘雅各宾’力量,把农民团结在无产阶级的领导权之下,并拒绝一切形式的经济主义、工团主义和自发主义。迄今为止,构成意大利历史特性的事实就在于‘始终缺乏……实际的雅各宾力量’。现在提出的问题是,城市无产阶级是否已经‘由于在工业生产领域的适当发展,因而达到了一定的历史—政治文化水平’。只有‘大批农民群众同时涌入政治生活’,它的历史任务才能完成。本部分所汇集的关于共产党的写作旨在规定什么类型的党才能扮演这个‘现代君主’的角色”。“……马基雅维利并不限于抽象地渴望意大利的民族统一,他有一个纲领,这个纲领显示出他身上‘早熟的雅各宾主义’。他通过组建国民军,想要把大批农民群众带进政治生活。在葛兰西看来,他不单是‘历史上的’雅各宾派的先驱,而且在缔造工农联盟这个任务的意义上,他也是‘现代’雅各宾派——共产党人——的先驱。通过把共产党人认同于雅各宾主义,葛兰西发展并扩充了列宁早已触及的一个主题——后者曾在1917年7月写道:‘在20世纪的欧洲或在欧洲和亚洲接壤的地方,‘雅各宾主义’将会是革命阶级即无产阶级的统治。得到贫苦农民支持的无产阶级,依靠已经具备的向社会主义前进的物质基础,不仅能够做出18世纪雅各宾党人做过的伟大的、不可磨灭的、令人难忘的一切,而且能够在世界范围内把劳动者引导到永久的胜利’”(《用“雅各宾主义”能吓住工人阶级吗?》,见《列宁全集》[北京,人民出版社,1985]第30卷,第347页)。

并且像这样来提出问题：“什么时候才可以说，已经存在着使一个民族—人民的集体意志觉醒和发展的条件呢？”^[1]因此必须对特定国家的社会结构做出历史的(经济的)分析，连同对几个世纪以来唤醒这种意志的尝试及其相继失败的原因做出“戏剧性的”描述。为什么在马基雅维利时代的意大利没有绝对君主制？我们须要回到罗马帝国的灭亡(语言问题、知识分子，等等)，须要了解中世纪公社的职能、天主教的意义，等等。事实上，必须勾勒出一整部既综合又精确的意大利历史。

试图创造民族—人民的集体意志而相继失败的原因，我们可以到某些社会集团的存在中去寻找，这些集团是由于公社资产阶级的解体而形成的；还可以到另一些集团的特性中去寻找，这些集团则反映了意大利身为教廷所在地和神圣罗马帝国宝库的国际职能，等等。这一职能和由此而来的地位造成了国内的局面，不妨称之为

[1] 在现代民族国家的早期政治进程中，“人民(民族)”/“君主”的问题形式普遍支撑着从16到18世纪的资产阶级政治学说，而法国大革命则真正给“民族的”、“人民的”赋予了与主权概念相联系的明确政治涵义。但正是在这里，葛兰西指出了独特的意大利问题：“在许多语言里，‘民族的’和‘人民的’这两个词语是同义词，或者说几乎是同义词。”可是“在意大利，‘民族的’这个概念就其内容而言，涵义极狭隘，至少不等同于‘人民的’这个概念。这是由于意大利知识阶层远离人民，远离‘民族’，他们和等级制度的传统有着千丝万缕的联系，迄今为止，还不曾有过一个强有力的、自下而上的人民或民族的政治运动，来打碎这个传统。这个传统是‘书本’上的和抽象的”(注意“传统的”在葛兰西的用法上通常是和“有机的”相对的)，和它联系在一起的“民族的”概念则是“古生物学的，散发着所谓国家利益的臭气”。因此，“意大利人民在思想和知识上接受外国知识分子的领导，在更大程度上同他们而不是同‘本国’知识分子联系在一起；就是说，在意大利不存在一个思想和知识上的民族统一体……”而这个问题“清楚地说明了意大利政治上的民族统一完成迟滞的原因”。见葛兰西，《文学与民族生活》(《狱中札记》之五，都灵：埃依纳乌迪出版社，1950)，第104—105页。

为一种“经济—社团的”局面^[1]。在政治上，这是封建社会里最坏的形式，最停滞不前的形式：这里始终缺乏而且也不可能构成实际的雅各宾力量，但正是这样的力量在其他民族那里唤醒和组织起民族—人民的集体意志；从而奠定了现代国家的基业。归根到底，是不是存在着形成这种意志的必然条件呢？也就是说，目前在这些条件和它们的敌对力量之间存在着怎样的对比关系呢？传统上的敌对力量向来是土地贵族，以及更一般意义上的土地所有权的一切形式；在这方面，意大利独有的特征是存在着一个特殊的“乡村资产阶级”，这是公社资产阶级作为一个阶级瓦解之后，遗留给现代的绪余和寄生物(百城、沉默的众城^[2])。至于积极的条件，则需要到城市社会集团的存在中去寻找，这些集团由于在工业生产领域的适当发展，因而达到了一定的历史—政治文化水平。除非有大批农民群众同时涌入政治生活，任何民族—人民的集体意志都不可能形成。这就是马基雅维利对国民军改革的认识，而由雅各宾派在法国大革命中做到

[1] “社团”，在黑格尔著作中译为“同业公会”，“警察和同业公会”被黑格尔视为“市民社会”发展的最后环节。葛兰西关于意大利中世纪公社资产阶级无力超越“经济—社团的阶段”和封建主义、从而创建现代民族国家的论点，贯穿在《狱中札记》对意大利历史的全部讨论当中。“经济—社团的”是和“(掌握)领导权的”相对而言的：这意味着，一个能够奠定民族国家的社会集团，必须通过领导权斗争，超越它作为“社团的”存在阶段(例如意大利的城市共和国)，超越单纯保卫自身经济地位的斗争。参见“局势分析。力量对比”一节，在那里，经济—社团的阶段被视为“政治力量的对比关系”的最初阶段，而领导权斗争是最终的阶段。

[2] 意大利在中世纪号称“百城之国”。葛兰西指出，所谓“百城”，现在已经“汇合成了乡村资产阶级生活的市镇，而在有广阔的大庄园存在的地区(普利亚、西西里)，则汇合成了大批农业劳动者和无土地农民生活的农村”。见《过去和现在》(《狱中札记》之六，都灵：埃依纳乌迪出版社，1951)，第98页。邓南遮有一首组诗名为《沉默的众城》，哀叹这些意大利城市的衰败。

了。我们可以从这一认识里看到，马基雅维利身上早熟的雅各宾主义恰恰构成了他的民族革命观的(多多少少富于生命力的)胚芽。1815年以来的全部历史都表明，那些传统的阶级是怎样在极力阻挠这种集体意志的形成，从而在一个消极平衡的国际体系内维护着自身“经济—社团的”权力。

《现代君主论》必须有一个重要部分，专门讨论知识和道德改革的问题，也就是讨论宗教或世界观的问题。^[1]在这个领域里，我们也同样发现有一个缺乏雅各宾主义并畏惧雅各宾主义的传统(这种畏惧的最新哲学表现形式，就是贝·克罗齐对于宗教所采取的马尔萨斯式的立场^[2])。

[1] “知识和道德改革”的提法源自勒南(E. Renan, 《知识和道德改革》, 巴黎, 1872), 并且承袭了原概念与宗教改革的联系。葛兰西指出: “路德的宗教改革和加尔文主义造成了一场广泛的民族—人民的运动……而意大利的改革家们却没有获得什么大的历史成就。”“也许是索雷尔暗示了实践的哲学[按即马克思主义]是一场现代的、人民的改革的概念……[他]从勒南那里借用的这个关于知识和道德改革的必要性的概念……仍然带有深刻直觉的偶然闪光。”“实践的哲学是整个这场知识和道德改革运动所达到的顶点, 它构成了人民文化和高级文化两者间对辩证的辩证关系。它相当于新教改革和法国大革命的结合: 它既是作为政治的哲学, 也是作为哲学的政治。”见英译本乙, 第394—395页。这个概念也是我们正确理解葛兰西对(广义的)“宗教”职能的积极评价、理解他认为实践的哲学类似于“人民的信仰”(或“人民的宗教”)的基础。可参见下一注释。

[2] 所谓“马尔萨斯式的立场”, 指对群众的畏惧或蔑视。Benedetto Croce (1866—1953)是葛兰西在《狱中札记》里谈论最多的理论家。葛兰西批评克罗齐认为宗教适应于群众, 而理性的世界观只属于精英知识分子的观点, 指出他不理解“实践的哲学, 以其广泛的群众运动, 代表了并且仍在代表着一个类似于宗教改革的历史过程”, 尽管克罗齐提出了所谓“自由的宗教”的说法, 但是“相比之下, 自由主义则是文艺复兴的翻版, 狭隘地拘束于有限的知识分子集团……克罗齐从根本上是反教派的(我们不能说他是反宗教的, 既然他规定了宗教的现实性), ……克罗齐没有‘走向人民’, 没有想要成为‘民族的’一分子(正如文艺复兴时代的人们之不同于路德派和加尔文派, 同样不是‘民族的’一分子), 没有想要造就一群信徒……由此把他的哲学民众化, 并尝试着把它转化成从小学开始起作用的教育因素(因此, 也就是把它转化成服务于普通工农即普通人民的教育因素)。这也许是不可能的, 但却是值得一试的, 而事实上没人这么尝试过, 这一点肯定是意味深长的”。见葛兰西, 《历史唯物主义与贝内德托·克罗齐的哲学》(《狱中札记》之一, 都灵: 埃依纳乌迪出版社, 1948), 第224—229页。

现代君主必须而且必然是知识和道德改革的倡导者和组织者，这意味着它要为民族—人民的集体意志在今后的发展，为实现更高、更完整的现代文明形式奠定基础。

一方面是民族—人民的集体意志的形成，而现代君主既是这一意志的组织者，同时也是这一意志的积极主动的表现形式；另一方面是知识和道德改革——这两大论点应该构成全书的骨架。必须把提纲挈领的具体论点统放在第一部分，也就是说，它们应该“戏剧性地”从讨论中产生，而不是冷漠的、学究气的论述。

要进行文化改革，要提高社会底层的文明程度，如果不先进行经济改革，不先改变他们的社会地位和在经济世界中的地位，那又怎么可能呢？知识和道德改革必须与经济改革的纲领相结合；甚至经济改革的纲领才是一切知识和道德改革得以提出的具体方式。现代君主在发展自身的同时，也改变着知识和道德关系的体系，因为它的发展恰好意味着，任何行为，无论是有益还是有害，是好还是坏，完全要以现代君主本身为准绳，要看这种行为是有助于加强它的权力呢，还是相反。在人们的良知中，君主取代了神或者绝对命令的地位，它构成了现代世俗权力的基础，构成了整个生活和一切习俗关系完全世俗化的基础。

政治的科学

实践的哲学^[1]给关于政治和历史的科学带来的根本创新，在于证明了不存在抽象的、固定不变的“人的本质”（这个概念当然起源于宗教思想和超验主义），人的本质无非是历史上特定的社会关系的总和，也就是在一定范围内可以用语文学和考证方法来确认的历史事实。因此，必须把政治科学的具体内容（连同逻辑体系）视为发展着的有机体。不过应该看到，马基雅维利为政治问题指

[1] 葛兰西在狱中使用一些假名和一些拐弯抹角的说法来替代那些众所周知的“敏感字眼”，如用“实践的哲学”替代“马克思主义”，首先是为了对付监狱当局的检查。英译本甲把“实践的哲学”径直改为“马克思主义”。但英译本乙保持原稿形式的做法似乎更为可取，因为这样同时还可以“避免把过分简单化的解释强加给那些通常本身就具有一种概念价值的短语。因此，‘实践的哲学’既是对马克思主义的委婉称呼，也是葛兰西使用的一个自主的说法——用来规定他眼中马克思主义哲学的核心特征，即这一哲学在理论与实践、思想与行动之间所建立的那种不可分割的联系”（英译本乙“前言”）。译者认为，这种联系在葛兰西那里最独特的方面，是要在政治的“第一要素”——“统治者和被统治者、领袖和被领导者”以及知识分子和群众、高级哲学和一般常识之间建立意识形态的统一过程，即领导权，从而使“实践的哲学”本身“表现为对以往[哲学]思想方式的超越”。在这个意义上，马基雅维利也可以说是第一个“实践的”哲学家，即领导权的理论家。

出的方向至今还受到争议和反驳，还没有成为“常识”（这个方向就是他的作品中潜在的主张，即政治是一种独立的活动，自身具有区别于道德与宗教的原则和规律——这个命题有着重大的哲学意义，因为它潜在地提出了一种道德和宗教观，也即开创了一整套的世界观）。这意味着什么呢？是仅仅意味着已经在马基雅维利思想里萌发种种要素的那场知识和道德革命还没有发生，还没有成为民族文化的公开的和明显的形式吗？或者这只具有当前的政治意义，可以证明在统治者和被统治者之间存在的鸿沟，证明分属于统治者和被统治者的两种文化的存在，证明统治阶级（例如教会）对于普通人民固有的态度，因为它既不愿成为孤家寡人，又必须让他们始终相信马基雅维利不过是魔鬼的化身？

这样就产生了马基雅维利对于他自己时代的意义的难题，以及他在自己的著作——特别是《君主论》——里所抱有的目的的难题。马基雅维利的学说，在他的时代，并不是纯粹的“纸上谈兵”，并不是与世隔离的思想家的专利品，并不是仅仅在人会者中传布的秘籍。马基雅维利的风格也不是中世纪和人文主义时代所常见的体系化论文作者的风格。相反，这是一种行动着并在鼓吹行动的人的风格，是党派“宣言”的风格。福斯科洛做出的“道德主义”解释^[1]肯定是错误的。但是，马基雅

[1] Ugo Foscolo(1778—1827)，意大利诗人，认为《君主论》旨在揭露暴政。

维利的确揭露了什么东西，而不仅仅是在用理论说明现实：可他是出于什么目的呢？是道德主义的目的还是政治的目的？人们总爱说：马基雅维利的政治行为准则“有人用没人说”；大政治家据说都是从咒骂马基雅维利并且自诩为反马基雅维利派起家的，但这只是为了能够“伪善地”运用他的准则。这么说来，马基雅维利就不够不上一个马基雅维利主义者了吗？不就成了一个贸然泄露天机的“明白人”了吗？这不是跟流行的马基雅维利主义讲的正好相反吗？克罗齐断言马基雅维利主义是科学，所以一视同仁地既为反动派服务，也为民主派服务，就像剑术既有助于绅士，也有助于盗贼，既用于自卫，也用于杀戮；他断言我们应该在这个意义上来理解福斯科洛的评价。抽象地看，这是对的。马基雅维利自己说过，他所写的都是曾经被人运用过的东西，也是历史上最伟大的人物一直在运用的东西；由此看来，他并没有打算开导那些明白人；他的风格并不是不偏不倚的科学活动的风格；我们也不能认为他是沿着哲学思辨的途径写出这篇政治科学论文的——试想它至今仍然招来了这么多反驳和敌意，那么当初，在这个独特的学科里，它的出现也应该是一个奇迹。

我们由此可以推想，马基雅维利真正考虑的是“那些不明白的人”，他的用意是要在政治上教育“那些不明白的人”。这种教育并不像福斯科洛看上去所理解的那样，是一种反面的、痛恨暴君[僭主]的政治教育，而是一

种正面的教育，它教会人们为了达到某些目的，就必须承认某些必要的手段——哪怕是暴君[僭主]的手段也在所不辞。生长在统治者世家的人，几乎自动地就带有现实主义政治家的特征，这是因为他的家庭环境给了他一整套复杂的教育，因为在这里支配一切的，只有王朝的或世袭的利益。那么，谁是“不明白的人”呢？是当时的革命阶级、意大利“人民”和“民族”、市民民主派，从他们中间产生了萨沃纳罗拉^[1]和皮耶罗·索得里尼^[2]，却产生不了卡斯特鲁乔^[3]和瓦伦蒂诺^[4]。可以认为，马基雅维利就是要劝说这些力量，使他们相信必须有一位不仅知道自己要什么，而且知道怎样得到它的“领袖”，使他们满怀热情地接受这样的“领袖”，哪怕他的行为可能与当时人们普遍拥有的意识形态——宗教——相对立，或貌似对立。马基雅维利的这个立场如今对实践的哲学再现了出来。必须再次成为“反马基雅维利派”，以发展出一套可以同时有助于斗争双方的政治理论和技巧。但是我们相信，这套理论和技巧最终将特别有助于“不

[1] Girolamo Savonarola (1452—1498)，多明我会修士，佛罗伦萨宗教政治改革家。他以布道方式抨击教会和统治者，是1494年佛罗伦萨人民驱逐梅迪奇家族和共和国复兴运动的领袖。随后，他在佛罗伦萨实行道德专制。1498年，他在反对派的策动和教皇的迫害下，被作为异端者处以火刑。

[2] Piero Soderini (1452—1522)，1502年当选佛罗伦萨共和国行政长官。1512年，他在被(与教皇结成神圣同盟的)西班牙军队推翻后流亡。

[3] Castruccio Castracani (1281—1328)，意大利军事首领，卢卡大公。曾长期与佛罗伦萨对抗，试图建立强大的君主国。马基雅维利晚年曾以赞赏笔调写作关于他的传记《卢卡的卡斯特鲁乔·卡斯特拉卡尼的生平》。

[4] 即切萨雷·博尔贾(见第1页注[1])，曾被法国国王路易十二赐封瓦伦蒂诺公爵。

明白”的那一方，因为我们在这里可以看到历史的进步力量。事实上，紧接着就会出现一个结果：建立在传统意识形态基础上的统一被打破了；而只有这样，新兴力量才会意识到自身的独立个性。马基雅维利主义历来有助于提高保守统治集团的传统政治技巧，实践的哲学同样如此，但这绝不能掩盖它在本质上的革命性。至今我们仍然可以感到这种革命性，而它也可以说明一切反马基雅维利主义产生的原因——从耶稣会士的反马基雅维利主义，到虔诚的帕斯夸勒·维拉里^[1]的反马基雅维利主义。

[1] Pasquale Villari(1826—1917)，意大利政治家和历史学家，以道德主义的方式谈论马基雅维利。

政治的要素

确有必要指出，最先被忘掉的事情正是那些首要的特点、那些最基本的要素；另一方面，如果这些事情不断地再现出来，那么它们也会成为政治和一切集体行动的支柱。

第一要素就是的确存在着统治者和被统治者、领袖和被领导者。整个政治的科学和技艺都建立在这个原始的、(在某些普遍条件下)不可化约的事实的基础上。这个事实的起源本身就是一个难题，须要做出专门的研究(我们至少可以而且有必要研究：怎样才能改变那些可以认定在这个意义上起作用的条件，从而把这个事实压缩到最低限度，乃至消除它)。但事实终归是事实：的确存在着统治者和被统治者、领袖和被领导者。从这个事实出发，就有必要考察，人们怎样才能(在目的一定的情况下)以最有效的方式进行统治，因而怎样才能以最佳的方式培养统治者(而这恰恰就是整个政治的科学和技艺

的第一步)，以及另一方面，怎样才能找到抵抗力最小的途径，也就是能够确保被统治者和被领导者服从命令的最理性的途径。

成为领袖的根本前提是：人们是愿意永远都有统治者和被统治者呢，还是愿意创造条件，去消除存在这种划分的必要性？换言之，人们是从人类永远存在划分的前提出发呢，还是相信这种划分只是与一定条件相适应的历史事实？而我们还需要看到，统治者和被统治者的划分，尽管归根到底的根源在于社会集团之间的划分，但目前情况下，也的确确实存在于任何一个集团内部，包括那些具有社会同质性的集团。^[1]从某种意义上可以说，这种划分是分工的产物，是一个技术的事实。那些在一切事物中只看到“技术”、“技术的”必要性之类东西的人，总是在思考这些不同要素的共同存在，从而逃避了根本的难题。

正由于在同一集团内部也存在着统治者和被统治者的划分，所以我们不得不确立一些不可动摇的原则，因为在这个问题上往往会发生最严重的“错误”，它们暴露出最可耻的软弱无能，也最难于纠正。人们相信，如果从集团本身的原则出发，那么服从命令就应该自动地发

[1] “社会集团”在葛兰西的用法里是“阶级”的同义语。例如，葛兰西既说“任何党是一个社会集团……的表现形式”，同时又说：“每一个党都只是—定阶级的代名词……阶级不复存在了，阶级的表现形式也不复存在了”（见“政党”一节）。

生，用不着证明它的“必要性”和合理性，甚至也用不着讨论(有人认为，服从是不说自明、不请“自来”的事情；更糟糕的是，他们还按照这种想法去行动)。所以，很难消除领袖身上的“卡多尔纳主义”^[1]，也就是这样一种信念：只要领袖觉得这样做是对的、合理的，就应该去做；如果没有做，就要找“当事”者的“责任”，等等。同样也很难根除那种不屑于避免无谓牺牲的可耻作风。但常识表明，大多数集体(政治)灾难的发生，都是因为没有设法去避免无谓的牺牲，或者因为根本不考虑别人的牺牲，并且拿着别人的性命打赌。人人都听前线的军官讲述过，士兵们如何在需要的时候甘于冒死，可是一旦发现自己遭到不屑，又如何起来造反。例如，一连人可以忍饥挨饿多日，只要他们明白给养是因为 *force majeure*^[2] 而无法运达，但如果是因为上司的不屑或官僚主义之类的问题，让他们少吃一顿饭，那么这些人也可能谋反。

这个原则适用于一切要求付出牺牲的行动。因此，每一次失败过后，首先必须在严格的意义上追究领袖的责任(比如一条战线是由许多方面组成的，而各方面都有自己的领袖：可能某一方面的领袖对失败所应负的责任比其他方面的领袖要大，但这只是一个程度的问题，没

[1] Luigi Cadorna(1850—1928)是第一次世界大战时的意大利军队总司令，其官僚主义和专制作风引起部下反对，乃是导致意军1917年在卡波莱托失败的重要因素。

[2] 法语：不可抗力。

有任何人可以免于责任)。

从存在着领袖和被领导者、统治者和被统治者这个原则出发，可以肯定的是，到目前为止，“党”一直是产生领袖和领导作用^[1]的最合适的方法(“党”可以在不同的名义下出现，甚至在非党或“否定党”的名义下出现；事实上，就连所谓“独立个人”也是党人，只不过他们更想利用神恩和追随者的愚昧而成为“党首”罢了)。^[2]

一般概念的发展包含在“国家精神”的说法当中。这个说法有着非常确切的、历史规定的涵义。^[3]但这里出现了一个难题：在任何严肃的运动中，也就是说，在任何并非个人主义的任意表现，而是多少有些理由的运动中，到底有没有所谓“国家精神”这类东西呢？同时，“国家精神”预设了无论对过去(不如说传统)还是对将来的“连续性”，也就是说，它预设了任何行为都属于复杂过程中的一个环节，这个过程已经开始，而且还会继续下去。对这一过程负有责任，对在这一过程中行动负有

[1] “领导作用”，意大利文是 *direzione*，英语译为 *leadership*。它派生于动词 *dirigere*；葛兰西通常把这个动词跟 *dominare*(统治)作为一个对子来使用，这时，英语就译为 *to lead*(领导)。同样，其现在分词 *dirigente* 也跟 *dominante* 构成了一个对子，即“领导的/统治的(‘占统治地位的’)”，或者作为名词就是 *leader*(领袖)的对应形式(但也有例外的情况：比如 *classe dirigente* 则对应于英语的 *ruling class*，一般译为“统治阶级”)。因此，葛兰西时常把 *dirizione* 与 *egemonia*(领导权)用作同义语：“一个阶级占据统治地位体现为两种方式，即‘领导的’和‘统治的’。它领导着同盟的阶级，统治着敌对的阶级。因此，一个阶级甚至在取得政权之前，就可以(而且必须)来‘领导’了；当它后来掌握政权，占据了统治地位，它继续在‘领导’……甚至在取得政权之前，就可以而且必须有‘政治领导权’；而为了行使政治领导作用或领导权，人们就不应该只依赖这种地位所带来的政权和物质力量。”见英译本乙第 57 页脚注 5。

[2] 影射法西斯党经常自称“非党”，以及墨索里尼大谈其“个人主义”。

[3] “国家精神”的说法源自黑格尔，也曾为法西斯主义所采用。

责任，以及对与各种力量的相互依存负有责任(我们还“看不到”这些力量的物质性，但却可以感到它们在主动地起作用，从而可以把它们当成“物质的”和肉身的东西来看待)——这才是特定情况下被称为“国家精神”的东西。显然，这种对“持续性”的认识应该是具体的而不是抽象的，从某种意义上说，也就是不应该超出一定的限度。我假定最低限度是上一代和下一代。这已经不算少了，因为两代人并不等于前三十年加后三十年的时间，而应该有机地、历史地去计算；这种算法至少从过去方面是好理解的。我们感到与那些已经很老的人们的相互依存，他们对于我们代表着“过去”，这个“过去”仍然活在我们当中，需要我们去认识、去清算，它既是现在的一个要素，也是将来的一个前提。我们也感到与孩子们、与新生和成长的一代的相互依存，并且对他们负有责任。(对“传统”带有倾向价值的“崇拜”则是另一回事，它暗含着某种选择和确定的目标，也就是说，它是某种意识形态的基础。)然而，如果说这个意义上的“国家精神”是无所不在的，那我们就需要同对它的歪曲和背离作不断的斗争。

“为行动而行动”、为斗争而斗争，等等，尤其是狭隘吝啬的个人主义，都是对瞬间欲念的随意满足之类的东西。(事实上，尽管表现出这些五花八门的奇妙形式，但问题的核心仍旧是意大利的“非政治主义”。)个人主义只是动物性的非政治主义，宗派主义作为“非政治主

义”，细看之下，也是一种人身“庇护”的形式，因为它缺乏作为“国家精神”根本要素的党的精神。证明党的精神是“国家精神”的根本要素，已是眼下最重要的任务之一。相反，“个人主义”是一种动物性的要素，就像动物园里的把戏一样“哗众取宠”。

政 党

我说过，现代的新君主主人公不会是作为个人的英雄，而只能是政党。^[1]这意味着，在不同时期，在各民族不同的内部关系中，这个特定政党将致力于奠定一个新型的国家(而它本身也是理性地、历史地为了这个目的而缔造的)。

应当看到，在那些极权的政体中，王权机构的传统职能实际上是由党来取代的，而正因为履行了这个职能，党才是极权的^[2]。虽然任何党都是一个社会集团——并且

[1] 在英译本乙“现代君主论”部分的编者“导言”里，有一段关于本节的说明：“在这里题为‘政党’一段的一个较早的稿本里，葛兰西给那段文字写下的标题是‘马克思和马基雅维利’，并且一开始就说：‘这个主题可以通过两方面的研究得到发展：要研究他们二人作为激进政治的理论家、作为行动的理论家之间的真正的关系；要写一本书，从马克思主义的学说里引申出一个“君主论”类型的当代政治学体系。这个主题就是处在与各阶级、与国家的关系中的政党：不是作为一个社会学范畴的党，而是那种试图奠定国家基业的党。’葛兰西为什么如此重视马基雅维利呢？因为‘马基雅维利是意大利认识到文艺复兴如果不奠定一个民族国家就不可能成为一场真正复兴的代表’，‘马基雅维利的政治思想是对[狭义的]文艺复兴的反动；它乞灵于像法国和西班牙的绝对君主制那样更加拉近人民的、政治的和民族的必要性……’”

[2] “totalitarian”这个词在葛兰西这里完全是中性的，指总揽一切的、统一的力量。它在当时的政治语境中很常见(墨索里尼在1920年代最早使用了“极权国家”的说法)。至于“极权主义”的意识形态概念则是后来由自由主义批评家发明的。

仅仅是这一个社会集团——的表现形式，但在特定条件下，若干个党却仅仅代表了同一个社会集团，这只是因为它们在自身集团和其他集团的利益之间行使着平衡与仲裁的职能，并保障着它们所代表的集团在同盟集团的同意和帮助下得到发展——如果实在不能从明确对立的集团那里获得同意和帮助的话。规定国王或共和国总统“统而不治”的宪法条文以法律形式表明了这种仲裁人的职能，以及立宪各党不“揭露”王权或总统真面目的意愿。规定国家元首不对政府行为负责以及规定内阁负责的条文统统是诡辩，它们所掩盖的普遍原则维护着国家统一的概念，以及被统治者不问何党何人当政都要对国家行动表示同意的观念。

对于极权的党来说，这些条文已失去了它们的意义，而往常根据这些条文发挥职能的机构也受到了削弱。但党却把这种职能集于一身，它将高扬起抽象的“国家”概念，并以各种方式造成一个“不偏不党的力量”正在主动有效地发挥职能的印象。

谈论“政党”，就一定要谈(严格意义上的)政治行动吗？可以看到，在现代世界的许多国家，因为斗争需要或者其他的原因，那些有机的和主要的党又分为不同部分，每个部分都自称为“党”，甚至是独立的党。因此，一个有机党的知识总部通常不属于这些分支中的任何一个，而是像一个超越各党之上的、独立的指挥力量

那样起作用。有时，公众甚至于也相信这一点。报纸（或报业集团）、期刊（或期刊集团）也是“党”，或“党的一部分”，或“特定的党的职能部门”，从这个观点出发，我们就可以更准确地研究党的职能。我们可以想想《泰晤士报》在英国，以及《晚邮报》^[1]曾经在意大利发挥的职能，也可以想想以“非政治性”自居的所谓“资讯报刊”，乃至体育或专业报刊的职能。另外，这种现象在极权的一党执政的国家里呈现出有趣的方面：因为这样的党已不再发挥严格的政治职能，而只具有技术性的、宣传和警察的职能，以及在道德与文化上施加影响的职能。政治影响是间接的：因为如果不存在其他合法的党，那么也总会有另一些党作为事实或趋向存在着，对它们不能用法律来压制，而只能像捉迷藏似地跟它们论战和斗争。无论如何我们可以肯定，对这样的党而言，文化职能支配着一切，这样就产生了政治的行话：也就是说，政治问题改扮成了文化的形式，因此变得难于解决。

但也有一个传统的党带有本质上的“间接”性，换言之，它明确表现出纯“教育的”（“lucus”之类^[2]）、道德的和文化的[性质]（原文如此）。这就是无政府主义运动。

[1] 《晚邮报》曾经是意大利最主要的资产阶级报纸，后投靠法西斯政权。

[2] 拉丁文“树丛”，是“lucus a non lucendo”一句的省略，意思是“树丛之所以叫树丛，是因为它没有光线”，“lucus”和“lux”（光线）词形相近。典出昆体良《雄辩术原理》。葛兰西用这句话来讽刺无政府主义者之所以以教育者自居，是因为它名不副实。

就连所谓直接行动(恐怖主义)也被看作是用实例进行的“宣传”。由此可以进一步证实一个判断,也就是说,无政府主义运动并不是独立自主的,而是存在于其他各党的边缘,并“教育它们”。人们可以说无政府主义是每一个有机党所固有的。(什么叫做“有理智有头脑的无政府主义者”呢?不就是相对于占统治地位的社会集团各大党而言的这种“边缘主义”的一副面孔吗?)“经济学家派”^[1]本身也是这种现象在历史上呈现出来的一副面孔。

这样就出现了两种形式的“党”,它们似乎都放弃了直接的政治行动。一种是由文化精英人士组成的党,这些精英所担负的职能,在于运用文化的和一般意识形态的观点,领导各同盟党(实际上是同一个有机党的不同分支)进行一场大规模的运动。^[2]另一种是在最近时期出现的、由群众而不是精英组成的党,至于这些群众的政治职能,则无非是对一个看得见或看不见的政治中心一概报以他们军人般的忠诚(看得见的中心往往是各种不愿公开抛头露面的力量的指挥机构,这些力量只能通过中介

[1] 指18世纪的法国重农学派,当时,他们喜欢别人称自己为“经济学家”。参见“‘经济主义’理论和实践的某些方面”一节。

[2] 这大概是指克罗齐在意大利扮演的角色。参见葛兰西,《历史唯物主义与贝内德托·克罗齐的哲学》,第127页:“党作为一般的意识形态,要高于形形色色的、更直接的分类。实际上,意大利的自由党在1876年以后的特点,就是‘以散开队形’,作为大量民族的和地区的分支和集团出现在这个国家。……克罗齐是所有这些集团、小集团、智囊团和黑手党公用的理论家,是让所有这些集团受益并为它们所利用的中央宣传机构的首脑,是起来改革旧政治形式的各种文化运动的民族领袖。”

人、通过一种“中介的意识形态”间接地发挥作用)。^[1]群众只是用来“调动”的，要让他们“保持活力”，就需要进行道德说教、情感激励，用各种弥赛亚神话告诉他们那个期待已久的、传说中的时代就要来了，到那时，现有的一切矛盾和困苦都自然会得到化解愈合。

要想写作一个政党的历史，的确需要面对一整套难题，比方说，它们就比罗伯特·米歇尔斯想的要复杂，尽管他在这个问题上是被公认的专家。^[2]究竟什么是一个党的历史呢？仅仅是记述一个政治组织的内部生活吗？记述它怎样诞生，记述那些最初组成它的集团，以及它的纲领、世界观和人生观由以形成的那些意识形态论战吗？这样一来，我们只可能得到一部有限的知识分子集团的历史，有时只是一部个人的政治传记。因此，这部历史的框架必须更大更全面。

我们必须写出特定人群的历史。人们追随那些缔造者，用自己的信仰、忠诚和纪律来支持他们，或者在有些倡议面前表现出涣散和消沉的态度，从而对他们做出“现实主义的”批评。但是，这群人只是由党员组成的吗？只关心开会、选举这样的事情，也就是说，只关心

[1] 指法西斯主义。

[2] Robert Michels(1876—1936)，德国社会学家和政治学家，后移居意大利，并归顺墨索里尼政权。他和莫斯卡、帕累托一起，成为政治精英理论的建立者之一。著有《意大利马克思主义史》(1908)、《现代民主制度中的政党社会学》(1911；中译本：《寡头统治铁律》，天津：天津人民出版社，2003)等。

党员群众表达自己意志的一整套活动和存在方式，这难道就够了吗？显然，我们必须考虑到整个社会集团，因为党是这个社会集团的表现形式，是它的最先进分子。换言之，党的历史必定是特定社会集团的历史。但这个集团并不是孤立的；它还有朋友、同盟军、对手和敌人。一个党的历史只能从社会和国家生活(通常还包括延伸出去的国际关系)的复杂图景中呈现出来。因此可以说，写一部党史其实就是从—个专题性的观点去写—个国家的通史，旨在突出这个国家的独特方面。一个党的意义和影响的大小，完全取决于它特有的活动在怎样的程度上决定着这个国家的历史。

所以说，从—个人写作党史的方式里，可以得出他在党是什么或应当是什么这个问题上的看法。宗派主义者对琐屑的党内事务津津乐道，因为这些东西在他眼里有种隐晦的意义，令他充满神秘的热衷。而—个历史学家固然承认—切事物在全景中应有的重要性，但却把注意力首先放在党的实际作用上，看它发挥了积极的还是消极的决定性的力量，来推动或阻止某些事件的发生。

—个党什么时候算是真正地形成，也就是说，什么时候它获得了一个明确而持久的任务，为了搞清楚这一点，引起了大量的讨论和—种常见的浮夸形式——太常见了，其可笑和危险的程度不亚于维柯所说的那种“民族

的浮夸”。^[1]确乎可以说，一个党永远也不会完全地形成，这意味着每一次发展都创造着新的任务和职能，也意味着对于某些党来说确实存在着一个悖论：只有当它们不复存在的时候，也就是当它们的存在已经成为历史的累赘的时候，它们才算是完全地形成了。因此，既然每一个党都只是一定阶级的代名词，那么显而易见的是，一个致力于消灭阶级分化的党，只有当它已不复存在的时候才能臻于完善，因为这时候阶级不复存在了，阶级的表现形式也不复存在了。但我现在想要强调的，是这一发展过程中的一个特殊阶段，在这个阶段到来之前，一事物既可以存在，也可以不存在，这意味着它存在的必要性还不那么“迫切”，而“大部分”都依赖于具有非凡意志力的那些个人的存在。

一个党什么时候才获得了历史的“必要”性呢？当它“取得胜利”的条件，即不可避免地取得国家政权的条件至少已经处在形成过程中，而人们也可以正常地预见到这些条件的进一步发展的时候。但是，有了这些条件，我们是否就可以说这个党已经不会被人用正常手段消灭了呢？要回答这个问题，就必须展开论证：一个党的存在，需要同时具备三个基本要素(或者说三组要素)：

[1] “……这种浮夸像第阿多勒斯·什库路斯所说的，每个民族，无论是野蛮的还是文明的，都认为自己是古老的，而且保存了他们从世界开始以来的纪录。”见维柯，《新科学》，朱光潜译(北京：人民文学出版社，1986)，第44—45页。

(1) 普遍的要素，是由那些平凡的普通人构成的。这些人的贡献不在于具有创造力和高度组织性的精神，而在于他们的纪律和信仰。离开他们，党肯定是无法存在的，但同样肯定的是，党也不能“只”靠他们而存在。他们之所以有力量，只是因为有人把他们集中和组织起来，给他们纪律的约束。没有这种力量，他们就成了六盘散沙，彼此抵消，终究一事无成。我不否认，每一个这样的要素都有可能成为一种凝聚力，但在我们谈论他们的这个阶段，碰巧他们还不是这种力量，还没有条件成为这种力量，或者只是在一个有限的范围内成为这种力量，因而在政治上不起作用，甚至无关紧要。

(2) 最具有凝聚力的要素，它形成民族范围内的中心，使那些如果放任自流就会无足轻重的力量在总体上变得强大有力。这一要素有着高度的凝聚力，可以把人们集中起来，给他们纪律的约束，而且可能正因为如此，这也是一种创造力(如果这是指根据一定的力量阵线、一定的前景和一定的前提，在一定方向上进行“创造”的话)。同样肯定的是，光靠这一要素也不可能形成一个党，但它的作用会比第一个要素更大。他们可能是没有军队的将领，但实际上造就军队要比造就将领更容易。还可以肯定的是，一支已经存在的军队如果没有了将领就会被消灭，但只要有那么一群善于合作的将领，为了共同的目标团结一致，他们也会从一无所有的地方着手，很快地形成一支军队。

(3) 中间要素，它作为第一要素和第二要素之间的纽带，使它们不仅“在物质上”，而且在道德和知识上保持着联系。其实，对任何党来说，都存在着上述三个要素之间的“固定比例”^[1]，一旦实现了这些比例，就会赢得最大的功效。有了这些条件，我们才可以说一个党不会被人用正常手段所消灭。因为第二要素是必须存在的(否则所有讨论都没有意义了)，而且不管处在多么游移分散的状态，它也总是产生于现存的客观物质条件。在这个前提下，就会不可避免地形成另外两个要素，首先是第一要素，而第一要素又必然形成第三要素，作为自身的延续、自身的表现方式。

要让这种情况发生，必须形成一个钢铁的信念：面对生死攸关的难题，就要拿出特定的解决办法。没有这个信念，第二要素就不可能形成；而这个要素由于数量之少，也更容易遭到破坏。但必须使这个要素即便在遭到破坏的时候也能留下它的遗产，留下可以让自己重新形成的酵素。那么，又能有什么地方比在第一、第三要素中更宜于这种酵素的保存和自我形成呢？因为显而易见的是，只有它们才与第二要素最具有同质性。如此说来，第二要素的立身之本就在于构成这种酵素，而评价它的标准则在于：(1)看它当前在干什么；(2)看它为了自身可能遭到的破坏做了哪些准备。很难说这两件事情哪

[1] 见“固定比例定理”一节。

一个更重要。既然随时都应该预见斗争中的失败，所以，准备接班人就应该和争取胜利同等重要的因素。

至于党的“浮夸”，可以说，它要比维柯所说的“民族的浮夸”更糟糕。为什么呢？因为民族必然存在，而且从它存在的这个事实里，即便是一片好意或者引经据典来证明，也总是有可能发现这一存在饱含着天命和意义。另一方面，一个党却足以自取灭亡。绝不应该忘记的是，在民族之间的斗争中，各民族为了自身利益，都希望其他民族由于内部斗争而削弱，而党本身就是这种内部斗争的要素。因此，对于这些党来说，总是可以询问：它们到底是靠着自己的力量、作为真正的必要性而存在的呢，还是仅仅为了他人的利益才存在的呢？（确实，在论战中，这一点是绝不会被人忘记的，尤其是在答案确定无疑的情况下，它简直就成了一种老生常谈——也就是说，它总是一如既往地产生着疑问。）当然，任由这些疑问把自己撕裂的人只怕是傻子。这个问题在政治上只具有暂时的意义。在所谓民族性原则的历史上，曾经有过无数次的外来干预，支持在敌对国家内部造成混乱的那些民族的党，以至于我们谈到像加富尔“东方”政策^[1]这样的事情时，就要猜测这个“政策”到底指的是一条持之以恒的行动路线呢，还是为了在1859年和1866年

[1] Camillo Cavour(1810—1861)，撒丁王国首相，意大利王国首任首相(1861)。他的“东方”政策指的是皮埃蒙特与英法结盟，派兵参加反对俄国的克里米亚战争(1855)的政策。

期间削弱奥地利而使用的权宜之计。同样，在 1870 年代早期的马志尼派运动(例如巴尔桑蒂事件^[1])中，我们也可以看到俾斯麦的干预：他预料到对法国的战争以及法意联盟的威胁，所以想要借助内部冲突来削弱意大利。同样，在 1914 年 6 月的那些事件中，^[2]也有人注意到奥地利总参谋部由于战争即将来临而做出的干预。可见，诡谲的手法多种多样，对此需要有一个明确的认识。既然不论我们做什么事情，总是会对某个人有利，那么重要的就是要尽力做到在一切方面都对我们自己有利，也就是说，要做完全的赢家。无论如何，我们应该鄙弃党的“浮夸”，而代之以具体的事实。对于那些用浮夸代替事实，或者坚持浮夸政策的人，我们理应怀疑他们最起码的严肃性。更不用说，党必须避免哪怕是在“正当的”表象下去做对他人有利的事情，尤其当这个他人是某个外国的时候；但要是有人成心利用这一点，当然谁也无法阻止。

很难排除的一个事实，就是某些政党(既有统治集团的政党，也有从属集团的政党)，同时也履行着一种警察的职能，即维持特定的政治和法律秩序的职能。如果这

[1] 1870 年 5 月 24 日，下士 Pietro Barsanti 带领 40 名共和党人攻打在帕维亚的一个兵营，试图使士兵转向马志尼派。失败后被处决。

[2] 1914 年 6 月，为抗议意大利当局在安科纳对反战示威的血腥镇压，在无政府主义者领导下发动了全国范围的总罢工，和当局进行了激烈战斗，并在罗马涅和马尔克成立了共和国，史称“红色周”。这场运动实际上一直持续到第一次世界大战爆发才被完全平息。

一点得到确证，那么就必須换一种方式提出问题了：必須提出党行使这一职能的方法和倾向的问题。其意义在于镇压还是宣传？具有反动性还是进步性？这个党在行使其警察职能的时候，是在维护那个束缚着历史生命力的、外在的和表面的秩序呢，还是旨在把人民提高到一个以政治和法律秩序作为其纲领性体现的、新的文明水平？实际上，法律的破坏者来自(1)社会上已被法律剥夺了权利的反动分子；(2)受到法律压制的进步分子；(3)没有达到法律所能代表的文明水平的分子。因此，党的警察职能既可以是进步的，也可以是倒退的：如果这一职能旨在把反动力量约束在合法性范围内，并把落后群众提高到新的合法性的水平上来，那么它就是进步的；如果它旨在压制社会的生命力，并维持一种已经成为表面文章的、过了时的、反历史的合法性，那么，它就是倒退的。另外，这个党行使职能的过程也为我们提供了辨别的标准：如果党是进步的，它就会“民主地”（按照民主集中制）行使职能；如果是倒退的，它就会“官僚地”（在官僚集中制的意义上）行使职能。在第二种情况下，党就成了一个没有头脑的纯粹执行者：它就是一个技术意义上的警察组织，而它的“政党”名称则成了纯神话的比喻。

“经济主义”理论和实践的某些方面

经济主义——保护自由贸易的理论运动——理论的工团主义。应该考察一下，理论的工团主义在多大程度上来源于实践的哲学，又在多大程度上来源于关于自由贸易的经济学说，即归根到底来源于自由主义。所以，还应该考察一下，经济主义，就其最完善的形式而言，到底是不是自由主义的直接产物，即便在起源上也与实践的哲学联系甚微——顶多是一种表面的和纯粹词句的联系。

保护自由贸易运动的立场是以一种理论错误为基础的，其错误的实践根源不难辨认。也就是说，它是政治社会和市民社会两者的区分为基础的——这原本只是一种方法论的区分，可现在却俨然作为一种有机体的区分被提了出来。因此，人们断定经济活动属于市民社会，而国家不得干预其调控。但由于实际情况是市民社会与国家同为一物，所以必须搞清楚：就连自由放

任^[1]也是一种国家“调控”形式，是靠立法和强制的手段来采纳和维持的：它是一种意识到自身目的的、有意的行为，而不是经济事实的自发自主的表现形式。^[2]所以说，自由放任是一个政治纲领，就已经取得的成就而言，它的目的在于改变国家的领导成员和国家自身的经济纲领，换言之，也就是改变国民收入的分配。

理论的工团主义的情况有所不同，因为它出自一个从属集团，这个集团并不可能靠着这样的理论，有朝一日占据统治地位，从而超越经济—社团的阶段，上升到一方面取得市民社会的伦理—政治领导权^[3]、另一方面取得

[1] 葛兰西在这里用的是法文“laissez-faire”，英译本甲译为“liberalism”（自由主义），现根据英译本乙译出。“自由放任”的提法出自法国重农学派，后者是最早的自由主义经济理论，也被葛兰西视为这里批判的各种“经济主义”的源头。

[2] 这段话概括了葛兰西对市民社会观念的运用（“国家= 政治社会+ 市民社会”[英译本乙，第263页]），其目的在于提出与单纯政治社会的权力相对而言的“领导权”概念与自由主义传统区分市民社会和国家（“一种理论错误”）的根本不同之处。详见本书“译后记”的讨论。

[3] 关于“领导权”——葛兰西思想的核心概念，可参见本书“译后记”的讨论。这里借用雷蒙·威廉斯(Raymond Williams)《关键词》(Keywords, Fontana Paperbacks, London, 1983)一书的辞条做一基础性的说明：

Hegemony 一词也许直接从希腊文纳入英文，最近的词源是 egemonia，而可追溯的最早词源是 egemon——通常指支配别国的领袖、统治者[“霸主”]。它的政治支配的涵义——通常指一国对另一国的支配[“霸权”]——在19世纪前并不常见，但自那之后就一直使用，现在已经司空见惯了……在英文里，偶尔有一种早期的用法，表示更普遍类型的支配。……Hegemonic 尤其延续了这一层“支配一切”或“主人原则”的涵义。……

在20世纪马克思主义的一种形式里，尤其是因为葛兰西的著作，这个词才变得重要起来。……在最简单的用法里，它把政治支配的概念从国家间关系推广到了社会阶级之间的关系，例如资产阶级的领导权。但是可以看到，这种支配的特性以某种方式产生出多方面的广泛涵义，类似于 hegemonic 在早期英语里用法。也就是说，它不限于直接政治控制的事务，而试图描述一种更普遍的支配，其中包括的一个主要特征，就是看待世界、人性以及人与人关系的特定方式。在这个意义上，它不同于“世界观”的概念，因为看待世界、自我以及他人的这些方式，不仅事关知识，而且事关政治，它们表现在从制度、关系到意识的这些范围内。它也不同于意识形态，因为可以看到，不仅要通过(转下页)

国家统治地位的阶段。而自由放任却是出自统治集团的一个分支，这个分支所要改变的并不是国家的结构，而仅仅是政府的指导；它要改革商业的立法，并且只是间接地改革工业的立法(因为不可否认的是，贸易保护，尤其在那些市场贫乏而有限的国家，限制了创办工业的自由，并为垄断组织的产生推波助澜)：这里的问题在于政府内各党的轮流执政，而不在于奠定和组织新的政治社会，更谈不上奠定和组织新型的市民社会。在理论的工团主义运动中，问题要复杂得多；在这里，不可否认的是，它自称要表现的从属集团的独立自主，实际上已经为统治集团的知识领导权而牺牲掉了，这恰恰是因为工团主义无非是自由放任的一个方面，同时从实践的哲学那里得到了几条被割裂了的、因而是陈腐的引文的辩护。这种“牺牲”为什么会发生、又是怎样发生的呢？从属集团向

(接上页)表达统治阶级的利益，而且要被那些在实践中从属于这个阶级的人们当作“正常的现实”或“常识”来接受，才能掌握领导权。它因而触动了对革命的思考，因为后者强调的不仅是政治或经济权力的转移，而且是推翻一种特定的领导权；也就是推翻一种完整的阶级统治形式。这种形式不仅存在于政治的、经济的制度和关系中，而且存在于活生生的经验的、意识的形式之中。可以证明，只有通过创造另外一种领导权——一种新的支配一切的实践和意识——革命才能完成。这种观念因此就区别于如下的一类观念：新的制度和关系会自动地创造出新的经验和意识。所以，对领导权和 hegemonic [(掌握)领导权的]这两个词的强调，最终既包含了政治和经济的因素，也包含了文化的因素；在这个意义上，它区别于另一个观念——经济基础和政治、文化的上层建筑，在那里，一旦基础改变，上层建筑(不论多么间接或迟缓)也会跟着被改变。广义的领导权观念，在选举政治和公共舆论因素举足轻重的社会里，尤为重要；在这样的社会里，人们认为社会实践有赖于对一定的占统治地位的观念的同意，而这些观念实际上又表达着统治阶级的需要。除非是经济决定论的极端形式——认为经济体系或结构的兴衰出自其自身规律，人们都认为领导权斗争是必要的，或者认为在任何种类的彻底改变当中，包括在基础方面的许多种改变当中，领导权斗争都是决定性的因素。

统治集团转化的可能性被排除了，不是因为这个难题根本没有人看到(费边主义、德曼^[1]、工党的大部分)，就是因为它的提法自相矛盾、软弱无力(社会民主主义的一般倾向)，再不就是因为人们当真相信可以直接从阶级制度向以完全平等和工团主义经济为特点的制度跃进。

对于意志、行动以及政治和知识的主动性这类东西的表现形式，经济主义所抱的态度至少可以说是奇怪的——仿佛它们并不是经济意义的必然投射，进而并不是经济的惟一有效的表现形式。^[2]因此，认为具体提出领导权问题就是在事实上让掌握领导权的集团处于从属地位，也是自相矛盾的。毫无疑问，领导权成为事实的前提，就是需要顾及将被施加领导权的那些集团的利益和要求，就是需要通过妥协形成某种平衡，换言之，就是需要领导集团做出某些牺牲，带上经济—社团的性质。但同样毫无疑问的是，这些牺牲和妥协不能触及根本问题，因为，只要领导权是伦理—政治的，那么它也就不能不是经济的，而它的基础也就不能不是领导集团在经济活动的决定性领域所行使的决定性职能。

除了自由放任和理论的工团主义之外，经济主义还有多种多样的表现形式。其中包括一切形式的抵制选举

[1] Henri de Man(1885—1953)，比利时工人党政治家，著有《超越马克思主义》(1926)等。1935—1938年间出任内阁部长。战后曾因占领期间涉嫌附敌而入狱。

[2] 这里的后半句话，英译本甲没有否定词，现根据英译本乙译出。

(一个典型的例子是意大利教权派在 1870 年以后所做的抵制,其影响在 1900 年以后不断削弱,直到 1919 年人民党^[1]成立时又有所改变:教权派在现实的意大利和合法的意大利之间所做的区分重复了经济世界和政治—法律世界之间的区分);有很多这样的形式,因为可能有半抵制、四分之一抵制,等等。和抵制联系在一起的是那种“越坏越好”的公式,还有某些代表团提出的所谓在议会政治中“不调和”的公式。^[2]经济主义并不一概反对政治行动和政党,但在它的眼里,这些都不过是和工团一样的教育组织。为了研究经济主义,并且为了理解经济基础和上层建筑的相互关系,我们可以把《哲学的贫困》里面的一段话作为出发点。马克思说,社会集团发展过程中的一个重要阶段,就是工会的个别成员已不仅仅是为了维护自己的经济利益而斗争,而是为了捍卫和发展这个组织本身。^{* [3]}与

[1] 1919 年成立的意大利天主教政党。

[2] 参见列宁:《共产主义运动中的“左派”幼稚病》,第 7 章“参加不参加资产阶级议会?”。列宁所批评的意大利“左派”共产主义者博尔迪加(A. Bordiga, 意大利共产党第一任总书记[1921—1923])及其“共产主义者抵制派”(1919)的主张,也是葛兰西在本节评论中暗指的主要对象。

* 参见原文。《哲学的贫困》是实践的哲学形成的基本阶段,可以看成是对《关于费尔巴哈的提纲》的发展。而《神圣家族》却属于一个偶然产生的、模糊的中间阶段,这在讨论蒲鲁东、特别是讨论法国唯物主义的那些部分是显而易见的。关于法国唯物主义的那一节更像是文化史的篇章,而不是像人们通常解释的那样带有理论性——当然作为文化史来说,它是出色的。应该记得有人指出,《哲学的贫困》对蒲鲁东和他关于黑格尔辩证法的解释的批判也可以适用于焦贝蒂(Vincenzo Gioberti),并且一般地适用于温和的意大利自由派的黑格尔主义。尽管蒲鲁东和焦贝蒂代表了不同的历史—政治阶段,但恰恰是因为这一点,两者的比较才显得意味深长。

[3] 与正文对应的《哲学的贫困》原文是这样一些话:“……反抗的最初目的只是为了维护工资,后来,随着资本家为了压制工人而逐渐联合起来,原来孤立的同盟就组成集团,而且在经常联合的资本面前,对于工人来说,维护自己的联盟,就比维护工资更为重要。……在斗争(我们仅仅谈到它的(转下页))

此同时，还应该记得恩格斯说过的，只有“归根到底”，经济才是历史的主要动力(见他的两封论实践的哲学的信，它们也都用意大利文发表了)^[1]；再联系到《政治经济学批判》序言里那段话，说的是人们在意识形态领域里意识到经济世界所发生的冲突。^[2]

这些札记里有许多地方，我都已经说明，实践的哲学远比人们一般承认的要普及。如果我指的是历史经济主义的普及(洛利亚教授^[3]现在就这样称呼他那一套近乎拙劣的观念)，因而指的是实践的哲学投身斗争以来文化环境的彻底改变，那么这个判断就是正确的。借用克罗齐的术语，我们可以说，从“自由的宗教”的母体里孕育产生的这个最伟大的异端，也已经和那个正教一样经受

(接上页)某些阶段)中，这批人联合起来，形成一个自为的阶级。他们所维护的利益变为阶级的利益。而阶级同阶级的斗争就是政治斗争。”见《马克思恩格斯选集》(北京：人民出版社，1995)第1卷，第193页。(本书所引马克思、恩格斯和列宁的原文，均使用中文版新版《马克思恩格斯选集》、新版《列宁全集》的译文，以下简称“《选集》”、“《全集》”。)另外，葛兰西在这里没有提到《德意志意识形态》(1845—1846)这部“实践的哲学形成”的基本著作，只是因为他没有可能读它：《费尔巴哈》一章最初发表于1924年(俄文)和1926年(德文，葛兰西于同年入狱)，而全书发表于1932年(德文)。

[1] “归根到底”的著名提法出自恩格斯致约·布洛赫(1890年9月21[—22]日)和致瓦·博尔吉乌斯(1894年1月25日)的信。如在第一封信里，恩格斯写道：“……根据唯物史观，历史过程中的决定性因素归根到底是现实生活的生产和再生产。无论马克思或我都从来没有肯定过比这更多的东西。如果有人在这里加以歪曲，说经济因素是惟一决定性的因素，那么他就是把这个命题变成毫无内容的、抽象的、荒诞无稽的空话。”见《选集》第4卷，第695—696页。

[2] “在考察这些变革时，必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革，一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的，简言之，意识形态的形式。”见《选集》第2卷，第33页。

[3] Achille Loria(1857—1943)，意大利经济学家。他自称“历史经济主义”的理论是庸俗经济学和庸俗马克思主义的结合，被葛兰西叫做“洛利亚主义”。

着退化，并且作为“迷信”得到了传播，也就是说，它已经和自由放任结合起来，产生了经济主义。但是，在正教衰落的同时，这个异端的迷信真的已经不能保留新生的酵素，去形成更高的宗教了吗？也就是说，那些迷信的渣滓真的就难以清除了吗？对此，我们需要拭目以待。

历史经济主义的特点是：(1)在考察各种历史联系的时候，它没有区分什么是“相对稳定的”东西，什么是偶然的波动；^[1]它所说的经济事实，指的是小集团中的个人私利，那种赤裸裸的、“卑污的犹太人”^[2]意义上的利益。换言之，它没有考虑经济上各阶级的形成，以及它们固有的一切关系，而只是设想那种卑鄙的高利贷者的私利，尤其是它的犯罪形式。(2)这种学说把经济的发展归结为劳动工具方面的一系列技术变革。新燃料和新能源的发现，和可以拿来改造的新原料的发现一样，具有重大的意义，因为它能够改变个别国家的地位；然而，它并不决定历史运动这样的事情。

我们经常看到，人们在抨击历史经济主义的时候，自认为是在抨击历史唯物主义。例如，1930年10月10日巴黎《未来》报上的一篇文章(转载在1930年10月21

[1] 关于这一区分的讨论，见“局势分析。力量对比”一节。

[2] 语出马克思《关于费尔巴哈的提纲》：“因此，他在《基督教的本质》中仅仅把理论的活动看作是真正的人的活动，而对于实践则只是从它的卑污的犹太人的表现形式去理解和确定。因此，他不了解‘革命的’、‘实践批判的’活动的意义。”见《选集》第1卷，第54页。

日《外报周评》第 2303—2304 页)就是这样,我不妨当作典型来引用:“很长时间,尤其是那场战争以来,我们一直听说,有关私利的问题支配着各民族,并引导着世界前进的方向。马克思主义者发明了上述论点,并冠之以‘历史唯物主义’这个略带教条意味的名称。纯粹的马克思主义把人看成群众,他们听从的不是激情,而是经济的必然性。政治是激情。爱国主义是激情。这两种强迫观念只是装点历史的门面,因为实际上,多少世纪以来各民族的生活都可以根据经济上的各种原因,根据这些原因之间不断变化和更新的相互作用来解释。经济就是一切。许多‘资产阶级’哲学家和经济学家也附和了这种论调。他们装模作样地用粮食、汽油或橡胶市场上的竞争来为我们解释国际政治。他们费尽心机地向我们说明一切外交都取决于关税和成本价格的问题。这些说法盛极一时。它们既有那么点儿科学的样子,出发点又是一种沽名钓誉、不可一世的怀疑论。外交政策中的激情?内政事务中的敏感?够了!这一套只能对付头脑简单的人。那些伟大的心灵、那些知情者,他们懂得一切都取决于供求关系。如今这成了一条绝对的伪真理。认为各民族都唯私利的考虑马首是瞻,这是天大的谎言;而认为他们先于一切的考虑都是来自对声望的欲念和虔信,这才是天大的实话。不懂得这个道理的人,他就什么也不会懂。”这篇文章(题为《声望癖》)接下来举出德国和意大利的政策为例,以证明它是出自对“声

望”而不是物质利益的考虑。简言之，文章还包含了大量更加陈腐的观点来跟实践的哲学论战，但它的实际论敌却是洛利亚之流的拙劣的经济主义。同时，作者在其他方面的论证也是站不住脚的：他不理解“激情”可以只是经济利益的同义语，而且人们也很难让政治活动永远保持在情绪激烈和爆发的状态。实际上，他自己就把法国的政治生活说成是井井有条、一以贯之的“理性行为”，绝不受激情之类因素的安装。

由于经济主义这种最普及的迷信形式，实践的哲学在知识分子集团上层的文化扩张能力已经失之大半，而取得的成功主要体现在人民群众和普通知识分子之类的人们当中，他们想要表现得十分老练，又不愿承受脑力的折磨。正如恩格斯说的，许多人都会很轻易地相信，他们只要把全部历史、全部政治的和哲学的智慧归结成几句套语，就可以不费吹灰之力地装进自己口袋了。^[1]他们忘记了：认为人们可以在意识形态领域意识到经济基础冲突的那个论点，在性质上并不是心理学或道德主义的，而是有机的、认识论的。他们造成了一种 *forma mentis*^[2]，把政治乃至历史统统看成是一连串 *marché de dupes*^[3]，一台魔术戏法大赛。“批判的”活动变成了揭露骗局、制造丑闻

[1] 见恩格斯 1890 年 8 月 5 日致康·施米特的信：“……他们只是用历史唯物主义的套语(一切都可能被变成套语)来把自己的相当贫乏的历史知识……迅速构成体系，于是就自以为非常了不起了。”《选集》第 4 卷，第 692 页。

[2] 拉丁文：习性。

[3] 法文：骗人的交易。

和窥探名人的隐私。

因此，他们忘记了，既然“经济主义”也是，或者被当成是一个客观的解释原则(客观—科学的)，那么就应该到历史的所有方面去寻找赤裸裸的私利，除了到那些代表“反题”的人们当中去寻找之外，也要到那些代表“正题”的人们当中去寻找。^[1]此外，他们还忘记了另一个实践的哲学的命题，即“人民的信仰”或者诸如此类的信仰也具有物质力量的有效性。^[2]在这样对“卑污的犹太人”的私利进行考察的时候，时常会出现一些荒唐可笑的误解，从而败坏了原有学说的名誉。因此，我们不仅需要在历史编纂学理论中，而且尤其需要在政治理论与实践同经济主义作斗争。在后一领域，可以而且必须通过发展领导权概念来进行这场斗争——在政党理论的发展过程中、在某些政党的实际历史中，其实已经这样做了(运用革命民主专政概念来反对所谓不断革命论的斗争，对立宪主义意识形态加以支持所具有的重要性，等等)^[3]。我们可以考察一下在某些政治运动如何发展的问题上出现的评价，可以把(1886年到1890年左右的)布朗热主义运动、德

[1] 这里借用黑格尔辩证法概念，以“正题”泛指理论活动，“反题”泛指物质实践。

[2] 指《〈黑格尔法哲学批判〉导言》里的名言：“……理论一经掌握群众，也会变成物质力量。”见《选集》第1卷，第9页。

[3] 暗指列宁和布尔什维克党的理论—政治实践。这里的“不断革命论”指托洛茨基的理论，它试图从资产阶级革命和无产阶级革命的“不断性”出发，证明在俄国进行社会主义革命的可行性；它低估了农民的作用，不同于列宁提出的通过工农革命民主专政完成过渡的“两阶段”不断革命思想。英译本甲的相应部分差距较大：“后一领域，可以而且必须通过发展政党理论、通过某些政党生活的实际发展来进行这场斗争(……)。”根据英译本乙译出。

雷福斯事件，乃至 12 月 2 日的 coup d'état^[1] 当作样板(可以分析关于这一主题的经典著作^[2]，研究直接的经济要素应该具有怎样的相对重要性，而具体的“意识形态”研究又应该占据多大的空间)。面对这些事件，经济主义问道：是谁在这里拥有直接的主动性呢？然后它通过既天真又不合逻辑的论证回答说：直接拥有这一主动性的应该是统治集团的某个派别；并且，为了不至于出错，它就选择一个显然发挥着进步职能并控制了所有经济力量的派别来充当这一角色。这样，人们就可以稳操胜算了，因为只要他们所考察的这场运动取得了政权，那么必然的结果是，统治集团的这个进步派别迟早会控制新的政府，把它变成自己的工具，以利用国家机器谋取私利。

因此，这样的万无一失是分文不值的。它不仅没有任何理论的意义，而且在政治上的重要性和实践上的功效也都微乎其微：一般地讲，它除了道德主义说教和没完没了的人格问题之外，提供不出任何东西。一旦产生了布朗热主义之类的运动，我们就应该以现实主义的态度，沿着以下思路展开分析：(1) 追随这场运动的群众的社会成分；(2) 在由于新运动的产生而证明出现转变的力量对比中，这些群众发挥了怎样的职能？(3) 由领袖人物提出并

[1] 法文：政变。指 1851 年 12 月 2 日路易·波拿巴的政变(被马克思谱称“路易·波拿巴的雾月十八日”)。

[2] 指马克思《路易·波拿巴的雾月十八日》。英译本甲把这一句径直改为“可以分析马克思的经典著作《路易·波拿巴的雾月十八日》”，现根据英译本乙改回。

得到普遍同意的那些目标具有怎样的政治和社会意义？它们迎合了哪些实际的需要？(4)检验手段与所提出的目的是否一致；(5)只是到了最后，我们才能以政治的而不是道德主义的形式提出这样的假设：这场运动势必发生根本的改变，以至于完全背离那些追随其后的群众所预期的目的。但是，经济主义者却是提前宣布了这个假设的，他们是在还没有任何具体因素可以证明它的情况下(换言之，是在没有出现任何常识性的证据而不是高深莫测的“科学”分析结果的情况下)，就来宣布这个假设的。因此，这个假设表现出一副道德主义谴责的面孔，它谴责表里不一、背信弃义，或者谴责(追随者方面的)轻信和愚昧。于是，政治斗争变成了个人之间的一连串冲突：一方面是那些蒙骗不了的、“把魔鬼装进瓶子”的人；另一方面却是被他们的领袖所愚弄，而且愚到了不可救药的地步，以至于不愿相信这一点的人。另外，只要这些运动还没有取得政权，我们就一直可以怀疑它们会失败，而且有些的确也失败了(布朗热主义就这样失败了，而后又被声援德雷福斯的运动彻底打垮；乔治·瓦卢瓦^[1]的运动失败了；盖达将军^[2]的运动也失败了)。所以，应该致力于考察在它们内部哪些是有利因素，哪些是不利因素。“经济主义的”假

[1] Georges Valois，法国法西斯主义组织“法兰西行动”的成员，曾自立法西斯小派别蓝衫“群团”(1925)。

[2] Rudolf Gejda，捷克将军，曾组织法西斯主义的选举改革联盟，纳粹入侵后企图建立傀儡政权未果。

设肯定了一个直接的有利因素，那就是具备一定的、直接或间接的财力(一份为运动助威的大报纸同样是一种财力)——仅此而已。但这太微不足道了。这样看来，我们对于不同水平上的力量对比的分析，最终同样都要上升到领导权和伦理—政治关系的领域。

可以再补充一个例子来说明那些号称不调和的理论，这就是在原则上对于所谓妥协的深恶痛绝，^[1]这种妥协还有一个从属的现象，可以称之为“害怕危险”。显然，这种在原则上对于妥协的厌恶是和经济主义密切相关的，因为它所依据的观念无非就是铁一般地坚信在历史发展中存在着与自然规律同样的客观规律，以及像信仰宗教那样信仰一种命定的目的论：因为有利条件注定要出现，而那些轮回的事件也会以颇为神秘的方式从这些条件中产生。结果是，按照计划有意想要提前安排这种形势的一切主动行为都不仅是无用的，而且是会损害自身的。不过，与这些宿命论的信念相伴随的还有一种倾向，就是“从今往后”便盲目地、不加批判地相信武力可以解决一切问题。当然这也并不是毫无逻辑、前后矛盾的，因为你可以认为意志的干预对于破坏有用，而对于(在破坏的那一刻已经进行的)建设却没有用。破坏被机械地理解了，而不是被当作既破坏又建设。这类思想方式不仅一点没有考虑到

[1] 可参考列宁《共产主义运动中的“左派”幼稚病》，第8章“不作任何妥协吗？”。

“时间”要素，而且归根到底，也没有考虑到“经济”本身，因为它们一点也不理解：群众意识形态的实际情况总是落后于群众的经济现状，因而到了一定阶段，经济要素的自发运动就会在传统意识形态的作用下减缓、受阻，甚至暂时中断。所以，必须通过自觉的、有计划的斗争，才能“理解”群众在他们经济地位上的需要，而这种需要也许和传统领袖的方针南辕北辙。必须始终具备相应的政治主动性，才能使经济运动摆脱传统政策的束缚，也就是说，才能改变某些力量的政治方向；因为只有把这些力量吸收进来，一个新的、同心协力的、经济—政治的历史整体才可能实现。^[1]而且，由于两种“相似的”力量要想融合成一个新的有机体，其必由之路不是一系列的妥协，就是武力，不是在联盟的基础上走到一起，就是强制一方从属于另一方，所以，问题就在于你是不是拥有这个力量，是不是能够“卓有成效地”运用它。如果只有两种力量的联合才能打败第三者，那么依靠武力和强制(就算你有这些东西)来建立联合的想法，就纯粹是方法论上的假设，而惟

[1] “‘历史整体’的概念，即自然和精神(基础和上层建筑)二者的统一，诸对立面的、诸区别的统一。”(英译本乙，第166页)“应该把人设想为一方面由纯粹个人主观的因素、另一方面由(这个个人与之保持主动关系的)群众的、客观或物质的因素构成的历史整体。”(第360页)“基础和上层建筑形成了一个‘历史整体’。也就是说，复杂的、矛盾的和互不协调的上层建筑的总和乃是社会生产关系的总和的反映。由此，我们可以得出结论：只有一个极权的意识形态体系才能对基础的矛盾做出合理的反映，才能再实践革命化的客观条件的存在。”(第366页)“在这个观念里，恰恰物质力量是内容，而意识形态是形式。”(第377页)“如果知识分子和人民—民族之间、领袖和被领导者、统治者和被统治者之间的关系通过一种有机的凝聚力联系起来……只有那个时候……那种共同的生活才能实现，而只有那种生活才能形成社会力量，并创造‘历史整体’。”(第418页)

一具体可行的途径是妥协：因为你可以把力量用来反对敌人，而不是用来反对你想要迅速同化的、你自身的一部分；因为你需要的是对方的“好意”和热情。^[1]

[1] 英译本甲作：“……对方需要的是你的‘好意’和热情”，现根据英译本乙译出。

预见和前景

另一个需要明确下来并且进一步发挥的论点，是关于政治行动和国家生活中的“双重前景”的问题^[1]。双重前景可以在不同的水平上出现，从最基本的到最复杂的；但是在理论上，它们都可以归结为两个根本性的平面，相当于马基雅维利所谓半人半马的怪物的两重性^[2]：野兽和

[1] “双重前景”的说法出自共产国际第五次代表大会。这次大会试图在革命事件的发展速度无法准确预言、具有或快或慢两种前景的局势下，提出一种灵活的或折衷的路线。与此不同的是，针对当时在意大利共产党内部分别以博尔迪加和塔斯卡(A. Tasca)为代表的割裂“双重前景”的两个不同的极端，葛兰西的思考远远超出了单纯“战术”的水平。他把这个说法提高到对战术和战略的关系做根本性思考的政治理论概念：它意味着在政治行动中武力与同意、统治与领导权等等这两个环节的辩证统一。因此英译本乙编者导言认为，下面几句话在整个“现代君主论”部分的讨论中，“也许比其他任何段落都更能概括葛兰西的革命政党观”（第124页）。

[2] 见《君主论》，潘汉典译（北京：商务印书馆，1985），第83页：“因此，你必须懂得，世界上有两种斗争方法：一种方法是运用法律，另一种方法是运用武力。第一种方法是属于人类特有的，而第二种方法则是属于野兽的。但是，因为前者常常有所不足，所以必须诉诸后者。因此，君主必须懂得怎样善于使用野兽和人类所特有的斗争方法。关于这一点，古代的作家们早已满秘地教给君主了。他们描写阿基里斯和古代许多其他君主怎样被交给半人半马的怪物基罗尼喂养，并且在它的训练下管教成人。这不外乎说，君主既然以半人半兽的怪物为师，他就必须知道怎样运用人性和兽性，并且必须知道，如果只具有一种性质而缺乏另一种性质，不论哪一种性质都是不经用的。”

人，武力和同意，权威和领导权，暴力和文明，个体阶段和普遍阶段（“教会”和“国家”^[1]），策动和宣传，战术和战略，等等。有人把“双重前景”理论归结为陈腐无聊的东西，认为它无非是两种“直接当下”形式在时间上机械的前后相承，只是“接近”的程度有时大一些，有时小一些而已。然而我们却可以看到，第一种“前景”越“直接”、越基本，第二种“前景”就势必越“遥远”、越复杂、越崇高。换言之，就像我们有可能在人类生活中看到的那样：个人越是被迫捍卫自己直接的肉体生存，那么他就越是要从文明与人性的全部复杂的、至高无上的价值出发来证明和看待自身。

可以肯定的是，预见仅仅意味着把现在和过去真正地看成是一种运动。而所谓真正地来看，也就是要在这一过程中确认哪些是基本的和稳定的要素。但是，认为有纯粹“客观的”预见的想法是荒谬的。一个有所预见的人

[1] 可参考葛兰西的另一段论述：“无论如何，在文艺复兴的政治观念里，宗教就是同意，而教会就是市民社会，是统治集团掌握领导权的机器。因为后者并没有属于它自己的机器，即并没有它自己的文化和知识组织，但却把普遍的教会组织当成了这样的机器。这跟中世纪惟一不同的地方在于，宗教事实上是被公然采纳和分解成了一种 *instrumentum regni* [统治工具]。我们就是应该从这个观点出发，来研究雅各宾派试图建立一种对‘最高存在’的崇拜。看来这就是在试图创造国家和市民社会之间的同一性；以专政的方式把构成国家（即国家本身+市民社会这个有机的、广义的国家）的各种因素统一起来，以殊死的努力牢牢掌握全部人民的和民族的生活。不过，看来这也同样变成了独立于教会的现代世俗国家的最初根基，这个国家就在自己身上、在它自己复杂的生活中，寻找并且找到了它的历史个性的全部要素。”见葛兰西《关于马基雅维利、政治学和现代国家的札记》（《狱中札记》之四，都灵：埃依纳乌迪出版社，1949），第122页。按所谓“最高存在”（*L'être suprême*），系由法国大革命期间（1793）救国委员会颁布的（自然神论）信仰。

实际上所具有的，只是他希望获胜的“纲领”，而他的预见本身就是取得这一胜利的一个要素。这并非意味着^[1]，预见永远应当是任意的无端猜测，或者是纯粹的个人倾向。甚至可以说，只有在预见的客观方面是跟一个纲领联系在一起的限度内，这个方面才有客观性可言：(1)因为只有激情才能使智力更敏锐，从而有助于使直觉更透彻；(2)因为既然现实是人类意志作用于物质社会(工人作用于机器)的结果，那么，排除一切自愿的因素，并且把他人意志的干预也仅仅看成是普遍角逐中的客观因素，就是对现实本身的割裂。只有强烈地希望有所作为的人，才能确认哪些是实现他们的意志所必需的要素。

因此，认为某一特殊的世界观、生活观本身在预见力方面具有优越性，便是一种毫不掩饰的、愚蠢而浅薄的错误。当然，任何预见都含有一定的世界观，因此，这个预见到底是不相干的联翩遐想呢，还是一套缜密连贯的见解，就是一个不乏重要性的问题；但是，只有当一个人做出预言并以自己的强大意志使它成为现实的时候，这个问题才在他那生气勃勃的头脑里变得如此重要。从自称“不偏激”的人做出的那些预言里，我们就可以看到这一点，因为它们充满了慵懒、繁琐和奇思妙想。一旦“预见者”有了一个需要实现的纲领，这就足以使他达到那些本质的东西，达到那些“可以组织起来”、可以给它们确定

[1] 英译本甲作：“这仅仅意味着”，不通，现根据英译本乙改过。

方向或改变方向的要素，实际上，也就是那些惟一可以预见的要素。这和人们通常看待这个问题的方式截然相反。一般认为，任何预见行为的前提，都是要确定与自然科学的规律同样一成不变的规律。但是，正如这些规律并不像人们所想像的那样在绝对的或机械论的意义上存在着，上述看法也根本没有考虑到他人意志的存在，没有“预见”到这些意志产生的作用。因此，人们所建立起来的一切，就都是从任意的假定出发，而不是从现实出发的。

“太多的”（因而也是浅薄的机械的）政治现实主义常常导致这样的结论：政治人物只应该在“有效现实”的范围内工作，他们只关心“是什么”，而不关心“应当是什么”。这就意味着政治人物的眼光不应该越过自己的鼻尖。正是这种误解，使得帕欧罗·特雷维斯在圭恰迪尼身上，而不是在马基雅维利身上，看到了“真正的政治家”。^[1]

我们不仅要区分“外交家”和“政治家”，还要区分政治科学家和行动的政治家。外交家不能不在有效现实

[1] 指 Paolo Treves 的文章《弗朗西斯科·圭恰迪尼的政治现实主义》(Nuova Rivista Storica, 1930年11/12月号)。Francesco Guicciardini(1483—1540), 佛罗伦萨外交官和政治家, 著有《意大利史》。他是马基雅维利的朋友, 人们也经常拿他俩做比较。葛兰西的基本看法是: “圭恰迪尼在政治科学上显得要比马基雅维利落后了一步”, “圭恰迪尼退回到纯粹的意大利政治思想里去了, 而马基雅维利却获得了欧洲的思想”。“在意大利政治的总的语境里, 圭恰迪尼是一个保守派”。见英译本乙第173—175页。

的局限内活动，因为他的专业不是去寻求新的平衡，而是在一定的法律框架内维护现有的平衡。同样，科学家，就他仅仅是一个科学家而言，也只能是在有效现实的局限内活动。但马基雅维利就不仅仅是一个科学家了；他是一个党人，怀着强烈的激情，是一个行动的政治家，他想要创造一种新的力量对比，因而不可避免地要关心“应当是什么”的问题，当然他肯定不是在道德主义的意义上看待这个问题的。因此，我们也不能以诸如此类的方式提出这个问题，它更加的复杂：换言之，问题是要搞清楚这个“应当是什么”到底是任意的行为还是必要的行为，是具体的意志还是无谓的希望、欲念、痴心妄想。行动的政治家是创造者，是唤醒别人的人，但他既不是无中生有地创造，也不是在自己欲望和梦想的混沌虚空中活动。他依靠有效的现实，但到底什么是这个有效现实呢？它是静止不变的吗？难道它不是在不断运动和变换着的平衡中形成的力量对比吗？运用意志去为那些实际存在和起作用的力量创造新的平衡，同时依靠我们认为是进步的那种特定的力量，给它提供取得胜利的条件——这一切固然是在有效现实的领域里活动，但目的却是为了支配和克服这个现实，至少是有助于支配和克服这个现实。因此，“应当是什么”就是具体的，而且它还是对于现实做出的惟一的现实主义和历史主义的解释；它是惟一的行动的历史学和哲学，是惟一的政治。

萨沃纳罗拉—马基雅维利的对立，并不是在是什么

和应当是什么两者之间的对立(卢索关于这个问题的一整段论述仅仅是堆砌漂亮词藻)^[1]而是在两个应当是之间的对立,是萨沃纳罗拉抽象而模糊的应当是和马基雅维利现实主义的应当是之间的对立。马基雅维利的应当是,即便并没有成为直接的现实,也是现实主义的,因为我们不能指望一个人或者一本书可以改变现实,它们只能解释现实,并指出可能的行动路线。马基雅维利的局限和狭隘,在于他从来只是“一介平民”,是一个作家,而不是一个**国家**或一支军队的首领,因为后者虽然也是单个人,可手里却掌握着**国家**或军队的力量,而不仅仅是一大堆词句。但我们不能因此说马基雅维利也是一个“非武装的先知”^[2];这未免小看了精神的意义。马基雅维利从没有说过自己正在考虑或者已经决心改变现实,他只是说,自己正在具体地说明各种历史力量应当怎样行动起来,才能产生效果。

[1] 卢索在文章(见前注)中写道:“萨沃纳罗拉是纯粹的宗教,马基雅维利是科学,是技巧,是纯粹的政治。”

[2] 语出马基雅维利《君主论》第27页(同时也谈到萨沃纳罗拉):“所有武装的先知都获得胜利,而非武装的先知都失败了。”

局势分析。 力量对比

研究应该怎样对“局势”进行分析，也就是说，研究应该怎样去确认不同水平的力量对比，能够有助于我们初步说明什么是政治的科学和技艺，也就是说，提出一整套用于研究工作的实践原则和细致的观察，这些观察可以唤起我们对有效现实的兴趣，激发更精确、更强劲的政治洞察力。与此同时，还要说明应该怎样来理解战略和战术、战略“计划”、宣传和策动，以及关于政治组织和行政的有机部署或^[1]科学。在政治科学的著作里(例如在加埃塔诺·莫斯卡^[2]的《政治科学要义》里)，经验的观察通常是零零散散提出的。如果它们不是抽象的东

[1] 英译本甲没有“有机部署(意大利文 organica)或”，现根据英译本乙译出。

[2] Gaetano Mosca(1858—1941)，意大利政治学家，与帕累托、米歇尔斯同为精英政治理论的建立者。《政治科学要义》的中译本可参见：《政治科学要义》，上海：上海世纪出版集团，2005；《统治阶级》，南京：译林出版社，2002。

西，不乏可靠的根据，这些观察就理应在不同水平的力量对比中占有一席之地：从国际的力量对比关系(可以在这里加一些注释，来说明什么是大国，说明各个国家在领导权[霸权]体系中的联合，进而说明对于中小国家而言的独立和主权的概念)^[1]，到各种客观的社会关系，包括生产力发展的水平、各政治力量和各党力量的对比关系(国家内部的领导权体系)、直接的(或潜在军事意义的)政治关系。

国际关系(在逻辑上)先于还是后于基本的社会关系呢？无疑是后于。经济基础的每一次有机的更新，都通过技术—军事的表现形式，在国际领域里有机地改变着那些**绝对的**和**相对的**关系。甚至一个民族国家的地理位置也(在逻辑上)不是先于而是后于经济基础的更新，尽管它在一定程度上也对这些更新产生反作用(其程度正如同上层建筑对经济基础、政治对经济所产生的那一类反作用)。另一方面，国际关系也被动地或主动地对(各党在领导权上的)政治关系产生反作用。一个民族的直接经济生活越是从属于国际关系，一定的党就越是会出来代表这种局势，并且利用它，以防止对立的党占据优势(想想尼蒂^[2]的著名演说：意大利革命在**技术上**是不可能的！)。从这一系列的事

[1] 英译本甲没有括号里的话，现根据英译本乙译出。

[2] Francesco Nitti(1868—1953)，意大利政客，1919—1920年任首相。

实出发，可以得出这样的结论：所谓“外国人的党”^[1]往往并不是人们一般称呼的那种意义上的党，它恰恰是最民族主义的党，与其说它代表了自己国家的生命力，不如说它实际上代表着这个国家对掌握领导权的民族或民族集团的从属地位，以及经济上的被奴役。*^[2]

为了正确分析在某个历史时期起作用的力量，并确定这些力量的对比关系，就需要恰当地提出和解决经济基础和上层建筑之间的关系这个难题。我们必须恪守两个原则：(1)无论哪一个社会，除非在解决任务的充分必要条件已经存在或者至少是在出现和发展过程中的时候，是不会给自己提出这个任务的；(2)无论哪一个社会，在它的社会关系所包含的全部生命形式首先得到发展以前，是不会解体的，也不可能被取代。**^[3]从对这两个原则的思考出发，我们完全可以继续制定出一整套历史研究的方法论原则。然而，在研究经济基础的时候，需要把那些有机的(相对稳定的)运动和那些可以称作

[1] 意大利民族主义右派最初用这个说法称呼受到法国大革命观念影响的政党(如马志尼的行动党)，后来则主要指共产党。

* 在 G. 沃尔佩(G. Volpe)发表在 1932 年 3 月 22 和 23 日《晚邮报》的一篇文章里，就曾提到这种国际因素如何对国内力量“施压”的问题。

[2] 英译本甲没有这条原注，现根据英译本乙译出。

** “无论哪一个社会形态，在它所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是决不会灭亡的；而新的更高的生产关系在它的物质存在条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是决不会出现的。所以人类始终只提出自己能够解决的任务，因为只要仔细考察就可以发现，任务本身，只有在解决它的物质条件已经存在或者至少是在生成过程中的时候，才会产生。”见马克思《政治经济学批判》序言。

[3] 见《选集》第 2 卷，第 33 页。

“行情的”^[1](表现为偶然的、直接的和近乎碰运气的)运动区别开来。行情现象当然也依赖于有机的运动,但它们却没有什麼重大的历史意义:它们产生的是琐碎、日常的政治批评,这种批评只关心那些直接对政权负责的小统治集团和个人。而有机的现象却可以产生历史—社会批评,它关心的是大集团的划分,从而超出了直接责任人和领导成员的范围。在研究某个历史时期的时候,上述区分显示出最重大的意义。一场危机出现之后,有时可以持续几十年。这种非同寻常的持久性表明,在经济基础中,不可救药的矛盾已经出现(达到了成熟),但是,各种政治力量还在为了保留和捍卫这个基础而积极行动,它们还在竭尽全力地试图在一定限度内化解那些矛盾、克服那些矛盾。这些坚持不懈的努力(因为从来没有哪个社会形态愿意承认自己已经过时)构成了“偶然”现象的基础,各种敌对力量就是在这个基础上组织起来的。这些力量企图证明,已经存在着充分必要的条件,

[1] “conjunctural” (行情的)是英译本乙的译法,与意大利文直接对应;英译本甲译作“incidental” (偶然的)。现根据英译本乙译出,另在下文中将“occasional”译作“偶然的”。在《过去和现在》第148—149页,葛兰西写道:“行情(congiuntura/conjuncture)可以定义为在一定阶段决定市场的一组境况,只要我们把这些境况看成是运动中的东西,即认为它们构成了一个不断变化着的结合过程,一个作为经济周期的过程……但在意大利文里, congiuntura 这个字眼也带有‘有利或不利的经济局势’的意思。‘局势’和‘行情’两者的区别在于,行情是经济局势的一组直接的、昙花一现的特征……因此,对行情的研究与当下直接的政治、与‘战术’和策动有着更密切的联系,而‘局势’则与‘战略’和宣传有关。”值得注意的是,马克思在《资本论》里提到“世界市场的行情(Konjunktur)”时,也是在大的“经济局势”这个意义上谈的。路易·阿尔都塞后来借助从列宁追溯至马基雅维利的政治分析传统,恢复了 conjuncture (连同它的偶然性)作为“形势”概念在马克思主义政治理论中的地位(此处选择“形势”这个译法只是为了让它和译成“局势”的 situation 有所区别)。

使得一定历史任务的解决不仅是可能的，也是必须的(其所以是必须的，则是因为任何逃避历史责任的行为都会加剧必然的混乱，造成更严重的祸患)。(归根到底，只有在这种证明已经变成新的现实而敌对力量已经胜利的情况下，这种证明才是成功的和“正确的”，而在短期内，它是通过意识形态的、宗教的、哲学的、政治的、法律的等等一系列论战来展开的；我们可以根据这些论战的说服力，根据它们改变社会力量现有配置的程度，来评价它们的具体意义。)

人们在进行历史—政治分析时常犯的一个错误，就是看不到有机的现象和偶然的现象之间的正确关系，所以，他们要么把只起间接作用的原因当作起直接作用的提出来，要么断定那些直接原因就是惟一有效的原因。前者表现出过分的“经济主义”或学究式的教条主义，后者则表现出过分的“意识形态主义”^[1]；前者过高地估价了机械论的原因，后者则夸大了唯意志论的和个人的因素。应该区分哪些是有机的“运动”和事物，哪些是“行情的”或偶然的“运动”和事物；应该用这种区分来看待一切局势：不仅包括那些出现倒退或严重危机的局势，也包括那些出现进步和繁荣的局势，或者那些在生

[1] ideologism从ideology(“观念学”或“意识形态”)而来，也可以译成“观念学主义”(但不能译成“观念主义”，因为后者可以用作idealism的一种译法)；而在葛兰西这里，译成“意识形态主义”是合适的，因为他从马克思主义地学(即“需要恰当地提出和解决经济基础和上层建筑之间的关系这个难题”)出发，把它看成是和“经济主义”相对应的两个极端。

产力方面出现停滞的局势。我们很难确定这两种运动以及由此而来的两种研究工作之间的辩证关系。况且，如果上述错误对于历史编纂学来说是严重的，那么对于政治的技艺来说就更加严重了，因为我们在这里的任务不是重构过去的历史，而是要去创建现在的和将来的历史。^{*}人们自身低级的、直截了当的欲望和激情是造成错误的原因，因为它们代替了客观公正的分析。这种代替不是作为激励行动的自觉的“手段”，而是作为自我欺骗产生的。在这里，蛇也会咬伤耍蛇的人，或者不如说，蛊惑家将成为他的蛊惑的第一个牺牲品。

这些方法论上的标准只有被用来考察具体的历史事件，才会显而易见地在教育作用上获得充分的意义。^[1]我们可以这样有效地考察从1789年到1870年在法国发生的那些事件。我认为，要想讲得更加清楚，实在有必要观察整个这一时期。事实上，只有到了1870和1871年，由于巴黎公社的尝试，1789年诞生的全部胚芽才结出了历史的果实；也就是说，为夺取政权而斗争的新阶级不仅已经战胜了不甘承认其彻底失败的旧社会的代表，而

* 不考虑“力量对比”的直接阶段，这属于通俗自由观的残余形式。工团主义就是这些形式的表现，它自以为更先进，而实际上却是倒退了一步。那种通俗自由观重视以五花八门的党的形式(报纸的读者群、国会的和地方的选举、狭义上的党和工会这样的群众组织)组成的政治力量的对比关系，其实要比工团主义更先进，因为工团主义首先重视基本的经济—社会关系，并且只重视这些关系。(许多迹象表明)通俗自由观也暗含着对于这些关系的考虑，但更强调政治力量的对比，因为它是前面那些关系的表现形式，而且实际上也包含了这些关系。我们可以在整整一系列自称与实践的哲学有关的著作里找到通俗自由观的上述残余形式，它们产生了形形色色幼稚的乐观主义和愚蠢行为。

[1] 英译本甲没有“显而易见地在教育作用上”，现根据英译本乙译出。

且还战胜了断定在 1789 年以来的发展进程中产生的新基础也已经过时的那些最新的集团，从而不仅向旧阶级，而且向更新的阶级证明了自己的生命力。同时，从 1789 年的实践中诞生、1848 年前后在意识形态上得到发展的政治战略与战术的全部原则，又都在 1870 和 1871 年失效了(我们可以把这些原则归结为所谓“不断革命”的公式^[1]；如果研究一下这个公式在多大的程度上影响了马志尼的战略——例如 1853 年的米兰起义，以及后者是不是自觉接受了这种影响，会很有意思)。有一条事实可以证明这个观点的正确性：历史学家在为构成法国大革命的那一大堆事件确定范围时，从没有半点共识(当然也是不可能有什么共识的)。有的人(例如萨尔韦米尼)认为，大革命完成于瓦尔米战役：法兰西建立了一个新的国家，并且已经能够组织起政治—军事的力量，来坚持和捍卫自己的领土主权。也有的人认为，大革命一直持续到热月政变，他们甚至还提出有过不止一次的革命(例如，按照他们的说法，8 月 10 日^[2]本身就构成了一场革命)。* 对热月政变和拿破仑所作所为的解释造成了最尖锐的矛盾：它是革命还是反革命？还有的人认为，大革命的历史一直

[1] 这里所说的“不断革命”，不同于前文提到的托洛茨基理论；它指的是最初由马克思和恩格斯在 1848 年革命期间提出的“口号”，以及其中包含的关于无产阶级关心的是革命过程的不间断发展的思想。见马克思和恩格斯：“共产主义者同盟中央委员会告同盟书”，《选集》第 1 卷。

[2] 指 1792 年 8 月 10 日，杜伊勒利宫受到攻击，君主制垮台。

* 参见 A. 马蒂亚(A. Mathiez)：《法国大革命》，收入 A. 科兰丛书。

要持续到 1830 年、1848 年、1870 年，甚至要持续到 1914 年的世界大战。这些看法都有点道理。的确，法国社会结构的内部矛盾在 1789 年以后的发展只有到了第三共和时期^[1]才相对地安定下来，并且在经过八十年相隔越来越长的革命浪潮的起伏——1789、1794、1799、1804、1815、1830、1848、1870——之后，法国才享有了这六十年平稳的政治生活。恰恰是对频率不断变化着的这些“浪潮起伏”的研究，使得我们有可能一方面重构经济基础和上层建筑之间的关系，另一方面在经济基础中重构有机的运动和行情的运动之间的关系。同时还可以指出，在不断革命这个政治—历史的公式里，我们也能够发现我在这段札记一开始就提出的那两个方法论原则之间的辩证的相互作用。

同一难题^[2]的一个方面就是所谓力量对比的问题。我们时常在历史叙述中读到这样的句式：“力量对比有利于或者不利于这样那样的趋势”。像这样抽象的提法没有或几乎没有说明任何东西，因为它无非是把一件需要说明的事实重复了两遍，头回是作为事实，二回是作为抽象规律、作为说明来提出。因此，这里的理论错误就在于把进行研究和解释的原则当成了“历史的原因”。

同时，我们还需要区分“力量对比”的不同阶段和水

[1] 1870—1940 年。

[2] 即上文所论“经济基础和上层建筑之间的关系这个难题”。

平，它们主要包括：

(1) 与经济基础密切相关的社会力量的对比关系，它是客观的、不以人们意志为转移的，是可以精确科学或物理科学的准确度来衡量的关系。在物质生产力发展水平的基础上，我们可以看到社会各阶级的存在，其中每一个阶级都在生产活动内部代表了某种职能，有着它特定的地位。这种关系是固有的，是不可移易的现实：谁也没法改变工厂和工人的数目、城市和现有城市人口的数目这样的事情。这个基本结构使我们有可能去研究在社会中是否存在对它进行改造的充分必要条件，也就是说，它使我们有可能去检验不同意识形态的现实性和可行性的水平，因为这些意识形态都产生于同一个基础之上，这个基础就是社会在其自身发展过程中所造成的矛盾。

(2) 下一阶段是政治力量的对比关系；也就是说，是对社会各阶级所达到的同质性、自觉性和组织性程度做出的评价。这个阶段又可以通过分析，进而被区分为与不同程度的集体自觉性相适应的不同水平，它们都已经在迄今为止的历史上有所表现。第一个最初级的阶段是经济—社团的阶段：一个商人想到**必须**团结另一个商人，一个工厂主想到团结另一个工厂主，但商人却还没有想到要和工厂主团结^[1]；也就是说，他们想到了一种同质性

[1] 英译本甲没有“但商人却还没有想到要和工厂主团结”，现根据英译本乙译出。

的联合，想到了有责任去组成这样的联合，但却还是作为同业集团，而不是作为更广泛的社会集团。到了第二个阶段，人们意识到社会集团的所有成员需要为了自身利益而团结起来，但这种团结仍然限于纯经济的领域。处在这个阶段的人们已经提出了国家的问题，但这只是为了能够在政治—法律方面跟统治集团平分秋色，因为尽管他们宣称有权参与立法和行政，甚至在这方面加以修正和改良，却并没有脱离现有的基本框架。第三个阶段，人们意识到他们自身的社团利益，随着现在和将来的发展，将超越作为纯粹经济集团的社团范围，能够而且必须成为其他从属集团的利益。这是更严格意义上的政治阶段，它标志着从经济基础向复杂的上层建筑领域的明确过渡。在这个阶段，早先萌发的那些意识形态结成了“党”，投身于对立和斗争，直到有朝一日，它们中间的一个或者至少是它们的一种结合形式开始支配一切，开始把自己强加于人，把自己普及到整个社会领域，在形成一致的经济、政治目标的同时，也形成了知识和道德的统一；它提出的一切问题都不是在社团的层面上，而是在一个“普遍的”层面上，被那里涌现出来的斗争所围绕着；就这样，它造成了某个主要的社会集团凌驾于许多从属集团之上的领导权。当然，国家也被看成是属于某个集团的机构，注定要为这个集团的最大程度的扩张创造有利条件；但这一发展和扩张又被看成、说成是一种普遍扩张的动力，是一切“民族”能量发展的动

力。也就是说，统治集团具体地跟各从属集团的普遍利益协调起来，而国家生活则被看成是主要集团利益和各从属集团利益之间不稳定(即在法律范围内不稳定)的平衡不断形成、又不断被打破的过程。统治集团的利益在这种平衡中支配着一切，但有一个底线，那就是它们达不到自身狭隘的经济—社团利益所希望的程度。

在历史的现实中，这些阶段是相互交织的：它们可以说是纵横地——即按照(横向的)各种经济、社会活动和(纵向的)某一领土范围——交织在一起，以不同方式结合或分离开来的。每一种这样的结合都可以体现为它自身有组织的经济和政治表现形式。我们还必须考虑到一个事实，就是国际关系也与民族国家的这些内部关系纠缠在一起，结果又造成了新的、独特的和历史具体的结合形式。某种意识形态，如果是在一个较发达的国家产生的，那么当它在不发达国家传播时，就会影响到那些结合形式在当地产生的作用。^{* [1]}

国际和国内力量之间的这种关系，又由于在每个国家内部都存在着各种各样的地区，它们都有着不同的经

* 例如，宗教一直都是产生这些国内和国际的意识形态—政治结合形式的一个原因。其他的国际组织——共济会、扶轮社、犹太人组织和职业外交——也是如此。它们从各自不同的历史来源出发提出政治上的解决办法，并且在个别国家取得了成功；它们的职能就相当于国际性的政党，通过把一些国际力量充分集中起来，在各民族内部发挥作用。某种宗教、共济会、扶轮社、犹太人等等，也都可以纳入“知识分子”的社会范畴，它们在国际范围内的职能，在于调和各种极端，把刺激领导层一切活动的技术发现“社会化”，并且为那些极端的解决办法谋求妥协方案和出路。

[1] 英译本甲没有这条原注，现根据英译本乙译出。

济基础和所有水平上的不同的力量对比，所以就变得更加复杂了(例如，旺代省就曾经和国际反动势力结盟，在法国统一版图的腹地成为它们的代表^[1]；同样，法国大革命时期的里昂也代表了当时这些关系形成的一个特殊的纽结)。

(3) 第三个阶段是军事力量对比关系的阶段，它时常具有直接的决定意义。(历史发展过程通过第二阶段的调解作用，会不停地在第一和第三阶段之间摇摆。)但这个阶段也不是清一色的，不是可以直接用公式来定义的。这里同样可以区分出两个不同的水平：严格的或技术—军事意义上的军事的水平，和我们可以称之为政治—军事的水平。在历史发展过程中，这两个水平是以最为多样化的结合形式表现出来的。有一个典型的例子可以充当证明的限度，这就是当一个国家对一个正在谋求其国家独立的民族进行军事压迫的那种关系。这种关系不是纯军事的，而是政治—军事的；而实际上，如果没有被压迫人民的社会分裂状态，如果他们大多数人不是消极的，那么这样一种压迫形式就是无法解释的了；因此，不能只靠军事力量赢得独立，必须同时动用军事的和政治—军事的力量。实际上，如果被压迫的民族为了开展争取自身独立的斗争，必须等待着掌握领导权的国家允

[1] 1793—1796年，保王党在法国西部旺代地区挑起农民游击战来反对共和国。“如果不是雅各宾派的土地政策，旺代人早就打到了巴黎的大门口。”(葛兰西)

许它组织严格意义上和技术意义上的自己的军队，那么它就只有等上很长的时间了(可能出现的情况是，掌握领导权的民族将会认可它拥有自己军队的打算，但这就意味着在政治—军事层面上的大部分斗争已经进行过了，并且取得了胜利)。因此，被压迫民族最初只能动用“政治—军事的”力量来反抗掌握领导权的军事力量，也就是说，它能够动用的只是某种形式的政治行动，这种行动足以造成军事性质的影响，这指的是：(a)它可以有效地从内部破坏那个掌握领导权的民族的战争能力；(b)它可以迫使掌握领导权的军事力量在广大的领土上疏散开来，使它的大部分战争能力毫无用途。可以看到，在意大利复兴运动时期，因为缺乏政治—军事的领导作用，尤其在行动党^[1]方面(由于先天的无能)，造成了灾难性的后果。但同样的情况也表现在1848年前后的皮埃蒙特温和党^[2]方面：这当然不是由于无能，而是由于“经济和政治上的马尔萨斯主义”——换言之，是因为它对于土地改革的可能性提也不愿意提，更不想召开全国立宪会议；它只打算得到地方公投的支持，就把没有来自人民方面的任何条件或限制的皮埃蒙特君主统治推行到整个意大利。

[1] 即1755年由马志尼创立的资产阶级民主派政党，主张“从下面”统一意大利，并建立共和国。

[2] 当时的“自由派”，主张在皮埃蒙特君主制庇护下，通过改朝换代和外交协定“从上面”统一意大利。

与上述问题有关的另一个问题，就是要看一看：经济危机到底是不是造成根本性历史危机的直接原因。答案其实已经包含在前几段当中了：我们在那里讨论过的所有问题，都无非是对现在这个问题的另一种提法。但是，由于教学的需要，同时也考虑到我们面对的特殊的公众，还是有必要考察同一个问题的不同提法，把它们每一个都当成是独立的、新的难题。可以排除经济危机本身直接引起根本性历史事件的可能性；它们只能造成一个更有利的环境，以利于传播某些思想方式、某些提出并解决关乎国家生活整个未来发展问题的方式。况且，任何对于危机或繁荣时期的认定都会导致片面的判断。庸俗的传统史学总是先天地“发现”经济危机与社会平衡的重大破裂之间的巧合，相反的是，马蒂亚在回顾法国大革命的历史时，却断言1789年左右的经济局势在短期内还是不错的，所以并不能说绝对国家的崩溃就是由于造成贫困的危机所致。必须看到，当时国家正陷于致命的财政危机，因而产生的问题是，在三个特权社会等级当中，应该由谁来承担牺牲和重负，才能重整国家和王室的财政秩序。此外，虽说资产阶级的经济地位在蒸蒸日上，可城乡平民阶级却是处境维艰，而那些受到地方性贫困折磨的人们就更是如此。无论怎样，力量平衡^[1]之所以发生破裂，并不是由于直接的机械的原因，

[1] the equilibrium of forces, 或译“均势”。

即有意打破平衡而且的确也打破了平衡的那个社会集团所带来的贫困。它是在凌驾于直接经济世界之上的冲突框架内发生的，它与各阶级的“声望”（未来的经济利益）有关，与争取独立、自主和权力的日益激化的情绪有关。经济的好与坏，作为产生新的历史现实的原因，这个特殊的问题只是不同水平上的力量对比问题的一个方面。变化之所以发生，既可以是因为某个对立集团的自私的利己主义威胁着良好的经济局势，也可以是因为经济已经坏到了不可容忍的地步，而且在旧的社会里已经看不到有什么力量能够出来缓解这个过程，能够利用合法手段恢复正常的状态。因而可以说，凡此种因素都是全部社会力量的对比关系发生“行情波动”的具体表现，在这个基础上，出现了社会力量对比向着政治力量对比，以及最终向着具有决定意义的军事力量对比的过渡。

如果不出现从一个阶段向另一个阶段的这种发展过程——这种实质上是由人们以及他们的意志和能力来充当行动者的过程，那么局势就会保持不变。同时，就会出现两种相反的结果：要么是旧的社会负隅顽抗，通过从肉体上消灭反对派精英，并对作为后备军的群众实行恐怖统治，从而获得了“喘息之机”；要么是各种敌对力量相互瓦解，从而只有靠着外国卫兵的维持，才能建立起一片死气沉沉的和平局面。

但是，关于任何对力量对比所做的具体分析，我们要提出的最重要的看法是：这样的分析不可能也不应该

成为目的本身(除非我们只是在写一段过去的历史),而且只有在这些分析能够为实践活动、为意志的某种主动性提供辩护的时候,它们才有意义可言。它们揭示了抵抗力最薄弱的环节,在那里,意志的力量可以得到最有效的运用;它们提出了当前战术行动的计划;它们指出了最好怎样展开政治策动的攻势,什么才是民众最好理解的语言,等等。每一局势中的决定性因素都是那种不断组织和长期积累起来的力量,在人们判断局势有利的情况下,就可以把它推向前进(而局势之所以有利,只是因为有这种力量存在着,并且充满战斗的热情)。因此,根本的任务在于有条不紊地、持之以恒地关心这种力量的形成和发展,使它变得越来越具有同质性、坚实性和自觉性。军事史以及在任何时候军队都已准备就绪以便招之即来、来之能战的那种警惕性就说明了这一点。大国之所以大,就是因为它们随时都准备对有利的国际“行情”进行有效的干预;而“行情”之所以有利,又只是因为存在着对它们进行干预的具体的可能性。

对有机体危机时期政党 结构某些方面的看法

社会集团在自身历史生活的某个时刻脱离了它们的传统的党；也就是说，具有那种特定的组织形式的传统的党，连同创建、代表和领导了这些党的特定的人们，都不再被它们的阶级(或阶级的分支)看成是自身的表现形式了。这类危机一旦发生，当前局势就会变得微妙而又危险，因为这样一来，就为武力的解决办法，为克里斯玛型的“替天行道者”所代表的隐秘力量的活动提供了舞台。

“被代表者和代表者”之间形成对立之势，这些局势从党派的领域(严格意义的党的组织、议会选举区和报业机构)一直反映到整个国家的有机体，它们强化了(文职和军事)官僚、巨额融资营业所、教会，总之是所有那些相对不受公众舆论影响的机构的相对权力——这种情况是怎样发生的呢？不同国家有着不同的过程，但内容却是一样的。这个内容就是统治阶级领导权的危机。危机

的发生，要么是因为统治阶级的某项重大政治事业的破产，而为了这项事业，它曾经要求或者武力胁迫广大群众的同意(例如战争)，要么是因为有大量群众(特别是农民和小资产阶级知识分子群众)突然间变政治上的被动为主动，提出了各自的目标，这些目标作为并非有机的混合体，已经构成了一场革命。人们所说的“权威的危机”，实际上就是领导权的危机，就是国家的全面危机。

危机一时间造成了危险的局势，因为不同阶层的人群并不具备同样的能力，能够迅速地找回方向感，或者步调一致地重新组织起来。传统的统治阶级拥有众多训练有素的干部，它可以变更人员和纲领，可以以从属阶级望尘莫及的速度收复失地；它还可以做出牺牲，用一些蛊惑人心的许诺，把自己的命运托付给难以预料的未来，但这样一来，它就保住了政权，就可以暂时强化这个政权并用它来镇压自己的对手，瓦解对方的领导成员，因为这些人多不到哪里去，也不可能受过什么良好的训练。许多党的有生力量转移到一个更能代表和体现整个阶级需要的统一的党的旗帜之下，哪怕其变化的节奏异常迅速，跟太平时期相比简直是迅雷不及掩耳，这也是一种有机的正常现象：这表明整个社会集团在一个统一的领导作用下融为一体，人们相信只有这种领导作用才能解决现有的压倒一切的难题，才能克服致命的危险。如果不是靠了这种有机的解决办法，而是出了某个克里玛型的领袖来解决危机，那么这就意味着存在一种静

态的平衡(构成平衡的各种要素可能相差悬殊,但一切都取决于进步力量的不成熟),意味着无论是保守的集团还是进步的集团,谁也没有力量取胜,意味着就连保守的集团也需要一个主子。*

这类现象和关于政党的一个最重要的问题联系在一起,那就是党是否有能力抵制习惯势力,抵制僵化和落伍的倾向。党的应运而生和建立组织,是为了在决定它们本阶级的历史命运的时刻能够引导局势的发展;但它们并不总是能够适应新的任务和新的时代,并不总是能够紧随其国内或国际舞台的复杂的力量对比关系(因而还有它们本阶级的相对地位)的发展而发展。分析党的发展,就必须把它们的社会集团、党员群众、党的官僚和总部这三个方面区分开来。官僚是最危险的习惯势力、保守势力。一旦它最终构成了一个自顾自的、自以为能够独立于群众的固体的东西,那么,党最终就会落伍,就会在严峻的危机关头失去它的社会内容,像是成了一个空架子。我们可以看到由于希特勒主义的扩张而在德国的许多党身上发生的事情。法国的党也是我们进行这种研究的宝地:它们统统僵化和落伍了,成了法国历史上过去的各个阶段的历史—政治文献,因为它们还在重复着那些陈词滥调;和德国的党相比,它们的危机甚至可能更具有灾难性。

* 参见《路易·波拿巴的雾月十八日》。

在考察这类事件的时候，人们通常忘记了给——文职和军事的——官僚成分以应有的地位；此外，他们还忘记了一个事实，就是这种分析不仅应该包括实际上的军事的和官僚的成分，而且还应该包括某些社会阶层，因为在特定的国家综合体中，官僚在传统上就是从这些阶层里选拔的。就算军队本身没有公开参与，政治运动仍然可以带有军事的性质；就算军队本身没有公开参与，政府也仍然可以带有军事的性质。在某些局势下，不“暴露”军队，不让它僭越宪政，正所谓军人不问政治，兴许并不错，因为这样就可以在保持表面中立、超越派系斗争的基础上，维护官兵之间的同质性。然而正是军队，即总部和军官们，决定着新局势的出现，并在其中起支配作用。另一方面，军队实际上并非依照宪法就绝不能干预政治；军队的职责恰恰是保卫宪法，也就是保卫国家的法律形式及其相关机构。因此，所谓中立只不过意味着对反动派的支持。但在这样的局势下却必须提出这样的问题，才能防止军队同样出现国家内部的分裂，使总部的决定权不至于因为军事机器的解体而丧失。所有这些看法当然都不是绝对的；在不同的历史阶段和不同的国家，它们有着迥然不同的意义。

论 官 僚

(1) 随着政治和经济形式在历史上的发展，最终形成了一种“职业”型的官员，他们接受过从事(文职和军事)官僚工作的专业技术训练——这个事实，对于政治科学、对于国家形式的历史来说，都有着根本的意义。这是一件必然的事情呢，还是像“纯粹的”自由派声称的那样，是自治(self-government)^[1]的一种退化形式呢？当然，官员是一切类型的社会和国家所固有的难题；一切类型的社会和国家都有着自己提出和解决这个难题的方式，它

[1] 括号里的英文系作者所加(下文同)，这暗示原来意义上的“自治”(作为一种“机构或者说政治与行政方面的惯例”)最初在英国的出现。葛兰西指出：“自治的意义在非盎格鲁-撒克逊国家发生了变化：在与高级政府官僚的集中制作斗争的同时，却形成了被委托给直接由下面控制的官僚的机构。官僚成为必然……”见《过去和现在》，第163—164页。应该注意到，从他早年在南方问题上主张“自治”，到在国家理论中采纳和思考(最初由列宁提出的)“民主集中制”，这一过程构成葛兰西提出领导权问题的环节之一：“可以把国家认同于个人(社会集团中的个人)，这些个人构成了一种主动文化的要素(就是说，是创造一种新的文明、一种新型的人和公民的运动)——这个主张应该有助于规定意志在政治社会的外壳下去建立一个复杂的、紧密连接的市民社会，在那里，个人可以管理自己，不仅无须通过自治而进入与政治社会的冲突，相反还成为政治社会的正常延续，成为对它的有机补充。”见英译本乙，第268页。

们有着自己的选拔制度，以及自己想要培养的官员类型。重新构想所有这些因素的发展过程具有头等的重要性。官员的难题部分地与知识分子的难题相重合。但是，如果我们可以肯定一切新的社会和国家形式都需要一种新型官员的话，那么同样可以肯定的是，新的社会统治集团——至少在一段时间内——绝不可能无视那些传统的和既定的利益，也就是说，绝不可能无视在它们到来时就已经存在和法定了的(特别是神职和军事领域的)官员形态。体力劳动和脑力劳动的统一，立法权和行政权的更为紧密的联系(因此，当选的官员就会像关心对国家事务的控制那样来关心其行政)，这些都可以成为灵感的来源，不仅为解决官员的难题，也为解决知识分子的难题，提供新的方法。

(2) 与官僚及其“最佳”组织形式这个问题联系在一起的，是对所谓“有机集中制”和“民主集中制”的讨论^[1](后者的“民主”跟抽象民主毫不相干，就像法国大

[1] 1925—1926年，博尔迪加等“左派”提出需要在共产国际和各共产党内“实现一种有机集中制”(党的领袖应当懂得在必要的情况下反对大多数人的意志)，以取代民主集中制。葛兰西在札记里多次针对“有机集中制”进行批评，如：“所谓‘有机集中制’是基于这样的原则：政治集团是围绕着某个‘绝对无误的掌握真理的人’而被‘纳新’选择的……”；“无论如何，这是一种拜物教关系”；它“基于一个前提，而这个前提只有在人民的激情熊熊燃烧的特殊时刻才是真实的：统治者和被统治者的关系取决于这样的事实，即统治者满足了被统治者的利益，因而‘必定’取得他们的同意，这就是说，个人必定与整体认同，而整体……是由统治者来代表的”，它使得“知识分子和人民一民族之间的关系成为或者沦落成为纯属官僚秩序和形式秩序的关系，知识分子成为一个等级社会，或一个牧师阶层。”(见《关于马基雅维利、政治和现代国家的札记》，第113、158页)因此，这种“所谓的有机集中制”和葛兰西通常对“有机的”一词的正面运用完全不同。

革命和第三共和国所发展起来的有机集中制形式同样也为绝对君主制和拿破仑一世一无所知)。我们需要研究和考察那些现实的经济和政治关系，它们的组织形式、它们的连接方式和职能遍布有机集中制和民主集中制的一切领域和不同表现形式，其中包括：国家生活(中央集权、联邦、邦联、州联邦或联邦国家，等等)，国家间生活(同盟、不同形式的国际政治“格局”)，政治文化团体(共济会、扶轮社、天主教会)和经济联合体(卡特尔、托拉斯)的生活，同一国家，不同国家，等等。

过去(1914年以前)曾经就德国人在高雅文化生活和某些国际政治力量生活方面的支配地位产生过论战：那么这种支配地位当真存在吗？它究竟存在在哪里呢？^[1]可以说：(a)并没有任何有机的、纪律的纽带来确保这种优势，因此这种优势只不过是抽象的文化影响力和极不可靠的声望方面的现象罢了；(b)这种文化影响力完全没有触及实际的活动，反过来，实际的活动也是分裂的、局部性的，没有共同的方向。所以这里谈不上任何集中制，不管是有机的，还是民主的，还是随便什么种类的集中制，或者是它们的混合物。少数的知识分子集团可以感受到这种影响力，但它们缺乏同人民群众联系的纽带；而恰恰是这种纽带的缺乏构成了局势的特征。不过，这

[1] 这里可能是指黑格尔和德国唯心主义对意大利唯心主义者(克罗齐和詹梯利)的影响，以及德国社会民主党在第二国际内部的影响。

样的事态之所以值得考察，是因为它可以用来说明是怎样一个过程导致了各种有机集中制理论的提出。这些理论完全是知识分子们针对各种力量分散零乱的状态提出的一相情愿的批评。

同时，需要对各种有机集中制理论加以区分。一类理论隐瞒了使某个党实际上支配一切的确切纲领(不管组成这个党的是一个像知识分子那样的阶层，还是一个“有特权的”地方集团)；另一类则代表了宗派分子和狂热信徒们纯属一相情愿的看法，虽说它们也可能隐瞒关于支配地位的纲领(通常是某个独一无二的个人的支配地位，例如“教皇不谬”论，它把天主教变成了一种教皇崇拜)，但表面看来又并不像一个自觉的政治行为那样来隐瞒这个纲领。更准确的称呼应该是官僚集中制。只有民主集中制才会产生“有机性”，它可以说是一种运动中的“集中制”，也就是说，它是使组织不断地适应现实的运动，使下面的推动力与上面的指令相配合，使基层群众中产生的分子不断介入统治机器的坚硬骨架从而保证连续性和经验的稳步积累的过程。它之所以是“有机的”，是因为它考虑到运动，这种运动作为历史现实呈现出来的有机方式，并没有机械地僵化成为官僚制度；同时，它还考虑到相对稳定而持久的东西，或至少是在容易预见的方向上运动着的東西，等等。在国家内部，这个稳定性的因素就体现为统治集团中央核心的有机发展过程，在党的生活的较小范围内也是如此。官僚集中制

在国家内部占了上风，这说明统治集团达到了饱和，正在变成一个狭隘的小集团，从而通过控制乃至扼杀新生的对立力量，以图永远保住它一己之私的特权——哪怕这些力量与根本的占统治地位的利益具有同质性(就像贸易保护主义体系在与经济自由主义进行殊死斗争时那样)。对那些在社会中代表从属集团的党来说，稳定性的因素是必需的，这是为了确保领导权掌握在进步分子而不是特权集团的手中——与其他那些相互联系、形成联盟却又参差不齐、摇摆不定的力量相比，这些分子具有有机的进步性。

无论如何应当指出的是，官僚集中制的不良表现之所以产生，是因为缺少来自下层的主动性和责任感，也就是因为外围力量在政治上的不成熟，虽然这些力量与掌握领导权的地域集团(皮埃蒙特主义在意大利统一最初几十年里的表现^[1])具有同质性。在国际组织(国际联盟^[2])内部，上述局势的形成则可能是极其有害和危险的。

民主集中制提供了一个富于弹性的公式，它可以有多种多样的体现；它能够在多大程度上不断得到解释以适应需要，也就能够在多大程度上具有生命力；它的意义在于批判地研究什么是在表面的无规律当中一致的东

[1] 即在统一后的意大利全盘照搬皮埃蒙特体制。

[2] 1920年根据凡尔赛和约建立的国际组织，总部设在日内瓦，1946年解散，其部分职能由联合国取代。

西，以及反过来什么是在表面的一致性当中不同乃至对立的東西，从而把那些类似的东西紧密地组织和联系在一起；但是，必须使得这种组织和联系表现为“归纳”和实验的需要，而不是表现为一个推理、演绎和抽象过程的结果，也就是说，不是纯粹知识分子(或纯粹傻瓜)才有的东西。这种不断从民族的、地区的现实中辨别出“国际的”、“一元化的”因素的尝试，其实是一项具体的政治行动，是对历史进步的惟一有效的活动。它要求在理论与实践、知识分子集团与人民群众、统治者与被统治者之间实现有机的统一。从这个观点看，统一和联邦的公式就都失掉了大部分的意义，同时却又在官僚观念里保存了它们的毒素。结果，我们得到的不是统一，而是表面上平静“无声”的一潭死水；也不是联邦，而是“一袋马铃薯”^[1]，也就是说，是彼此毫无联系的一个个“单位”的机械排列。

[1] 语出马克思《路易·波拿巴的雾月十八日》，见《选集》第1卷，第677页。

固定比例定理

这个定理可以有效地用来阐明某些论题，并为它们提供更加简洁的形式。这些论题既包括组织科学(对行政机构、人口结构这样一些领域的研究)，也包括(局势或力量对比分析、知识分子问题等等方面的)一般政治学。不用说，我们始终应该记住的是：依靠固定比例定理解决问题，这只能具有一种图式和比喻的价值。我们不能机械地运用这个定理，因为在人类的集合体中，质的因素(或者说个体成员的技术和知识能力)具有支配一切的职能，而这是无法用数学来衡量的。因此可以说，人类的任何一个集合体都有着自已特殊的、最佳的固定比例原理。

组织科学尤其可以有效地借助这个定理，这一点在军队中是显而易见的。但是，每一种社会形式都有自己的军队类型，每一种军队类型都有自己的固定比例原理，况且这个原理还会随着不同的装备或兵种而变化。在士兵、军士、低级军官、高级军官、总部、统帅部之

间，存在着某种确定的关系，等等。在他们当中，不同的装备和兵种之间也存在着某种关系，等等。某个部分一旦发生了变化，都必然意味着要和其他所有部分建立新的平衡，等等。

在党、工会和工厂中，我们可以看到这个定理在政治上的运用。我们还可以看到，每个社会阶级都如何具有它自己的固定比例定律，它会根据该阶级的文化水平，根据它的思想独立性、主动精神和责任感的水平，根据它那些更落后、更外围的成员的纪律性水平，而有所变化。

潘塔列奥尼在他的《纯粹经济学原理》当中是这样概括固定比例定律的^[1]：“……团体只能按照固定比例产生化合作用。当某种元素跟其他元素化合的时候，如果其他元素的现有量是固定的，那么该元素中超出化合需要的任何量都仍旧是自由的；而如果与其他元素的现有量相比，某种元素的量太少，那么化合作用就只能在元素现有的、较之其他元素更少的量所能够尽量满足的程度上发生了。”

我们可以把这个定律当作比喻，用来了解舆论的“运动”或趋势是怎样形成了党，也就是形成了一种政治力量，作为行使着统治权力的队伍，这种力量是有效的：它在多大程度上拥有(并在自身内部产生了)不同层次的领袖，以及这些领袖在多大程度上具备了某些能力，这种

[1] Maffeo Pantaleoni, 《纯粹经济学原理》, 米兰, 1931年。

力量就在多大程度上是有效的。某些前提在历史上的“自动作用”(某些客观条件的存在)被一些党和有能力的人转变成了政治上的可能性,而这些党和个人(在质和量上)的缺乏或缺陷也会使“自动作用”本身不起作用了(可见它并不是什么自动的作用):前提抽象地存在着,但是后果却没有产生,因为这里漏掉了人的因素。因此可以说,党肩负着塑造出有能力的领袖的任务;它们是群众选拔、培养和繁育领袖的职能部门,因为必须要有这些领袖,一个特定的社会集团(这是一个“固定的”量,因为任何社会集团的成员数量都是可以确定的)才能由乌合之众联成一体,成为一支有机地组织完备的政治队伍。在同一层次或不同层次的相继选举中(例如在希特勒之前的德国,就有共和国总统的选举、国会选举、州议会选举、公社委员会选举等等,一直到工厂委员会的选举),如果一个党的总票数在看上去奇怪而又任意的最大值和最小值之间起伏不定,那我们就可以推断,这个党的干部要么在质和量上都有欠缺,要么(相对地)有质无量,或者有量无质。如果一个党在地方选举中赢得大量选票,却在政治意义更重要的选举中票数寥寥,那么在它的领导核心里一定存在着质的欠缺:它有众多的下级,至少有足够的成员,但它却没有这样一个总部,可以配得上它的国家,以及国家的世界地位,等等。

社会学和政治科学

社会学的兴盛是和政治科学与政治技艺的概念在 19 世纪发生衰落联系着的(更确切地说,是在 19 世纪后半期,伴随着进化论和实证论学说一起兴盛起来的)。社会学里真正重要的东西也无非就是政治科学。“政治”变成了议会政治或个人小集团政治的同义语。人们确信“自然进化”的新纪元已经随着宪法和议会一同到来,而社会也已经找到了一个(因为是理性的,所以就是)确定无疑的基础。这样看来,人们就可以拿自然科学方法来研究社会了。这样看问题的方式造成了国家概念的贫困。如果政治科学就意味着关于国家的科学,而如果国家就是统治阶级不仅用来辩护和维持其统治,而且用来设法赢得被统治者主动同意的整个实践与理论活动的综合体,那么显而易见的是,社会学的所有根本问题都无非是政治科学的问题。如果还剩下什么东西的话,那也只能是一些虚假难题,即没有价值的难题。因此,我们给

写作《通俗手册》时候的布哈林提出的问题^[1]，就是要确定政治科学能够同实践的哲学摆在怎样的一种关系中呢——两者是一回事吗？（这是不能同意的，除非我们从拙劣的实证论观点出发。）或者，政治科学是从一种更广阔的世界观或一种确切意义的哲学中推演出来的、一整套经验的或实践的原则吗？或者，这种哲学只是由政治科学产生的那些概念或一般范畴所组成的科学吗？等等。

如果我们真的只能把人想像成是在历史中被决定的，也就是说，如果人真的是在某些条件下，是在特定的社会综合体或者说社会关系的总体中发展和生活着的，那么，我们是否可以把社会学仅仅看成是对制约着他们发展的这些条件和规律的研究呢？既然我们不可能不考虑人们自身的意志和主动性，这种看法肯定是错误的。有必要提出什么是“科学”本身这个难题。科学改造了人，使他们与从前的样子有所不同，就这一点而言，难道科学本身不就是“政治活动”和政治思想吗？而如果一切都是“政治[学]”，那么，为了避免陷入那种同义反复的、令人厌倦的陈词滥调，我们就必须运用新的概念来区别两种不同的政治学——一种相当于在传统上被叫做“哲学”的那种科学，另一种则是严格意义上所说的政治

[1] 英译本甲没有“写作《通俗手册》时候的”，现根据英译本乙译出。《通俗手册》即布哈林的《历史唯物主义理论：马克思主义社会学通俗手册》（1921）。葛兰西曾用相当的篇幅对这本书的庸俗唯物主义错误进行了批判（见英译本乙“对一种通俗社会学尝试的批判性札记”部分，第419—472页），而这部分文本在他对“实践的哲学”即马克思主义理论问题的思考中占有重要地位。

科学。如果科学就是对前所未知的现实的“发现”，那么，我们难道不能在某种意义上把这个现实想像成超验的吗？我们难道不认为还存在着某种“未知的”因而也是超验的事物吗？而作为“创造”的科学的概念不也意味着“政治[学]”吗？这完全要看我们所说的创造是“任意的”，还是理性的，也就是对人们有用的——因为它扩展了人们的生活观，并使得生活本身提高了(发展了)。^{*}

* 关于《通俗手册》及其附录《理论与实践》，可以参考阿尔芒多·卡利尼(Armando Carlini)发表在1933年3月16日《新闻汇编》上的哲学评论；这篇文章说明，“理论：实践= 纯数学：应用数学”这个等式是早先由一个英国人(我记得是惠特克^[1])提出的。

[1] 埃德蒙·惠特克爵士(Sir Edmund Whittaker, 1873—1956)，物理学家和数学家。

代表制政体中的数量和质量

有这样一种更加迂腐的套话，是人们在反对由以形成国家机关的选举制度时反复使用过的：“在这里数字是至高无上的法则”，而“任何会写字的白痴(在有的国家干脆是文盲)的意见都是有效的，在实际决定国家政治进程的时候，居然可以和那些把主要精力奉献给国家和民族的人的意见等量齐观，等等”。*可事实绝非如此，数字并不是“至高无上的法则”，而所有选民的意见也不是“居然可以”等量齐观。数字在这里也只是具有工具的价值，给出一种衡量、一种关系，仅此而已。衡量了什么呢？它衡量的恰恰是那些积极分子、精英、先锋队等少数人意见的有效性，它们的扩张力和说服力，也就是那些意见的合理性、历史真实性和具体作用。这意味

* 有许多类似的提法，有的比我引用的更妙——我的引文出自马里奥·德西尔瓦(Mario de Silva)，见《法西斯批判》，1932年8月15日。但内容千篇一律。

着并不是所有个人的意见都“居然可以”等量齐观。观念和意见并不是自发地“诞生”于每个个人的头脑；它们有一个形成、辐射、传播和说服的中心，即按照现实的政治形式整合并提出这些观念和意见的人们组成的集团，甚至是一个独一无二的个人。计算“选票”只是一个漫长过程的闭幕式，在这里，最有力的影响恰恰来自“那些把主要精力(尽管也不过如此)奉献给国家和民族的人”。如果这个假定的显贵集团虽然拥有压倒一切的物质力量，却得不到大多数的同意，那我们就不能不认为它要么是无能的，要么并不代表“民族”利益——在把民族意志引向一个而不是另一个方向的时候，这些“民族”利益不可避免地起着支配作用。“不幸的是”，往往每个人都会把自己的“特殊利益”与民族的利益混为一谈，因而才会感到让“数字法则”决定一切是“可怕的”，等等；要是命中注定成为一个精英该多好呢。所以，问题并不在于头脑“好用”的人们觉得自己被贬低到了最差的文盲水平，而在于这些自以为头脑好用的人想要剥夺“普通”人在决定国家生活进程时所拥有的哪怕很小的那一点权力。

这些迂腐之论(最初从寡头制而非精英的方面)批评议会政体(奇怪的是，议会政体之所以受到批评，并不是因为用数字表示同意的历史合理性在财富的影响下早已变得面目全非)，进而推及一切代表制度——甚至那些既不是议会制，也不是依据形式民主原则形成

的制度。^[1]这样的言论益发不着边际，因为，在另外的这些政体中，投票之日并不意味着人民同意的结局，而是正好相反。同意被理解为永远主动的过程，直至同意者都可以被看成是国家的“公务员”，而选举也可以被看成是自愿报名来充当某种类型的国家公务员的手段；在某种意义上，这一手段可以和自治(self-government)观念联系在一起(尽管两者处于不同的水平)。既然选举不是根据一般的、模糊的纲领，而是根据当前具体工作的纲领来进行的，所以那些同意者就会比普通的合法公民承担更多的义务，以致力于实现这些纲领，也就是说，他们会以主动负责的劳动充当先锋。对于最广大的民众来说，主动性当中的“自愿”因素是不可能用任何别的办法激励起来的；一旦这些民众不再是由自由散漫的公民，而是由合格的生产性因素组成的时候，我们也就可以理解投票表决所能具有的重要性了。*

命题——“一个社会，除非在解决难题的物质条件已经存在的时候，是不会给自己提出这个难题的”。^[2]关于形成集体意志的难题就直接取决于这个命题。若要批判地分析这个命题的意义，重要的在于研究那些持久不变

[1] 指苏维埃制度或“民主集中制”。

* 可以对这些看法做出更充分、更有机的阐发，同时根据一般社会政治关系(当选公务员和职业公务员之间的关系，等等)的变化，指出不同类型的选举制度在其他方面的差异。

[2] 这只是对马克思在《政治经济学批判》序言里说的一段话的大致复述，见葛兰西在“局势分析。力量对比”一节的原注。

的集体意志究竟是怎样形成的，它们怎样给自己提出了直接和间接的具体目标，也就是集体行动的路线。我们看到的是一些多多少少长期的发展过程，难得有一些不可预见的、“综合的”爆发。综合的“爆发”的确也有发生，但细看之下就会发现，它们的破坏多于建设，它们为本土的、自发的的发展扫除了那些外界的、机械的障碍：西西里晚祷起义就是例证。^[1]

我们可以具体地研究某个集体历史运动的形成，分析它的所有分子阶段——通常是没有这样做的，因为这样一来，面面俱到的论述将会繁重不堪；相反，人们总是假定，围绕着某个集团或占统治地位的人物就已经形成了舆论的流向。在现代，人们是从党或者党的联盟的方面来表述这个难题的：这个党最开始是怎样被创建的呢？它的组织能力和社会影响是怎样发展起来的呢？等等。我们需要的是一个详尽无遗的、像对毛细现象那样极尽条分缕析的分子过程，它可以利用的文献包括了数量惊人的书籍、小册子、报刊文章、口头的交谈和争论，它们日复一日、年复一年，合成一个巨大的整体，体现了产生集体意志的漫长劳动；这个集体意志必须满足一定程度的同质性，才能在历史事件发生的时间和地理

[1] 1282年3月31日的西西里晚祷起义是西西里人民驱逐普罗旺斯统治者的起义，其中既有人民自发反抗的因素，又是贵族分子预谋的实现。葛兰西在研究“自发性和有意识领导作用”之间“千奇百怪的结合”时就引用了这个例证。见英译本乙，第199页。

空间方面付诸协调一致的行动。

在形成集体意志的这个历史过程的最初阶段，各种乌托邦和混乱的理性主义意识形态的重要性：各种乌托邦，或抽象的理性主义，它们与历史上通过经验的世代积累而整合出来的那些旧的世界观具有同样的重要性。关键在于批评，新的历史阶段的最早的代表需要对这个意识形态的综合体进行批评。通过这样的批评，我们就能够对种种旧意识形态的因素曾经拥有的相对影响力逐渐加以区分和改变：以前是次要的、从属的，甚至可能是偶然的的东西，现在却被当成了头等重要的东西，变成了新的意识形态和学说综合体的核心。旧的集体意志分裂成相互矛盾的因素，因为其中那些从属的因素在社会中取得了发展，等等。

由于政党政体的形成——这个历史阶段是和大众人口的标准化(通讯、报纸、大城市等等)联系在一起的——这些分子过程的发生比以往更加迅速了。

领导权(市民社会)和分权

分权和为实现分权而进行的全部讨论，以及伴随着分权的出现而产生的法理，这些都是在特定历史时期里市民社会和政治社会之间斗争的结果，这一历史时期带有某种不稳定的阶级平衡，它取决于某些类型的知识分子(他们直接担任国家职务，尤其是担任文职和军事官僚)在事实上仍然太多受到旧的统治阶级的束缚。也就是说，在社会内部出现了克罗齐所谓“教会与国家之间的永恒冲突”，这里的教会可以代表市民社会的总体(尽管它只是其中一个越来越不重要的因素)，而国家则可以代表一切旨在把某个特定的发展阶段、某种特定的局势一劳永逸地定型下来的企图。在这个意义上，教会本身就可以变成国家，而上述冲突就可以在世俗的或正在进行世俗化的市民社会和国家—教会这两个方面之间出现(这时的教会已经变成了国家的组成部分，变成了某个特权集团所垄断的政治社会的组成部分，而这个集团之所以

要和教会结盟，就是为了在教会所代表的那部分“市民社会”领域的帮助下，能够更好地维护自己的垄断)。

对于政治的和经济的自由主义来说，分权的根本重要性在于：全部的自由主义意识形态，包括它的力量和弱点，都可以在分权的原则中得到概括，因此，自由主义的弱点的根源也就变得明显起来了：官僚——即领导成员的定型化——行使着强制的权力，并且有朝一日就会变成一种等级社会。于是就产生了人民对一切职位进行选举的要求，这种要求既意味着极端的自由主义，同时也意味着自由主义的解体(诸如永久立宪会议的原则，等等；在共和国，对国家元首的定期选举则给人民的上述基本要求提供了一种虚幻的满足)。

分权条件下的国家统一：议会更加依附于市民社会，司法权位于政府和议会之间，代表着成文法的连续性(而且可以反对政府)。当然，这三权同时又都是政治领导权的机关，只是程度不同罢了：(1)议会；(2)司法部门；(3)政府。应该注意的是，审判工作的不公如何给公众造成了特别糟糕的印象：领导权的机器在这一方面是最敏感的，而警察和行政部门的专横行为也可以算在内。

法的观念

法的观念必须彻底革新，从整体上说，这是不可能在任何已有的学说(包括所谓实证派学说，特别是菲利的学说^[1])里获得的。倘若一切国家都应创造并维持一定类型的文明和公民(因而还有一定类型的共同生活和人际关系)，移风易俗，那么，法律就是它们用来(与学校以及其他机构和活动一道)实现这个目标的工具。只有这样整合出来的法律才能适应上述目标，才能最有效地产生积极的后果。

法的观念必将摆脱一切超验和绝对的残余；其实也就是摆脱一切道德主义的迷恋；不过，在我看来，不能从国家不行“惩戒”(把这个说法还原到它的人性意味上)、只与社会“危害”作斗争的观点出发。实际上，应该把国家看成一位“教育者”，因为它的目标完全在于创造一

[1] Enrico Ferri(1856—1929)，意大利社会主义者、实证派刑事法学家。

种新型的或者新水平的文明。国家从根本上说是对经济力量起作用的，它重组并发展经济生产机器，它改变经济基础，但我们不能因为这样的事实而得出结论说，上层建筑的事情就可以放任自流，可以让它们自发地发展，随意、偶然地发生。在这个领域里，国家同样是“合理化”、加速发展和泰勒化的工具。^[1]它有计划地工作，它敦促、激励、怂恿和“惩戒”，因为，一旦我们创造出了使某种生活方式成为“可能”^[2]的条件，那么就必须要让“犯罪行为 and 过失”接受带有某种道德意味的惩治，而不至于把它们作为一般的危害加以审判。法律是由国家实施发展的整个积极的文明化活动中镇压的和消极的方面。诸如个人和团体的“嘉奖”活动等等也应该纳入法的观念；对犯罪行为要惩戒(而惩戒的方式要新颖，要让“公众舆论”也来扮演惩治者的角色)，对值得推崇和嘉许的举动更要奖赏。

[1] 关于“泰勒化”(“生产和劳动的合理化”)，以及这一“美国现象的重要性、意义和客观地位”，见以“美国主义和福特主义”为题的一组札记(英译本乙，第277—318页)。葛兰西指出：“在美国，合理化决定了这样的需要：即需要整合出与新型劳动和生产过程相称的新型的人。这个整合过程还仅仅处在自己最初的阶段，因而(看上去)宛如田园诗。它还处在利用高工资，致力于在身心方面与新的工业结构相适应的阶段。到现在为止(直到1929年经济崩溃)还根本没有在‘上层建筑’开花结果。换句话说，还没有提出领导权这个根本的问题。”(第286页)

[2] 英译本甲作“不可能”，现根据英译本乙译出。

附 录

马基雅维利的孤独

路易·阿尔都塞

首先，让我感谢法国政治科学学会和让·夏洛(Jean Charlot)给我的殊荣，感谢他们邀请我来进行这场交流。^[1]并且，我也应该马上向诸位表达我在接受这个邀请时产生的头一重顾虑。贵学会原本的兴趣在于当代重大的政治问题，而我却提出了一个可能会被认为是缺乏现实性的话题：马基雅维利。另外，我的再一重顾虑是，诸位平时听讲的对象，不是众所周知的政治人物，就是历史学家，或者是政治科学家。但我只是个哲学家，是作为一个哲学家想和诸位一起探讨我所说的马基雅维利的孤独这个话题。告知诸位我仅仅是一个哲学家，这等于

[1] “马基雅维利的孤独”(La Solitude de Machiavel)是作者1977年在法国政治科学学会发表的讲演，经修订后于1990年春发表在《先将来时》(Futur antérieur)杂志第1期，是作者生前发表的最后一篇文章。1998年收入由法国大学出版社(PUF)出版的《马基雅维利的孤独及其他论文集》(La Solitude de Machiavel, et autres essais)。

说，我会发现很多非常难于回答的问题；但是，至少在我努力说清楚我想要提出的那么几个观点之后，我希望诸位能够原谅我这一点。我希望，尽管我们在学养、专业能力和兴趣方面彼此不同，但交流却是可能的，我个人对于这场交流寄予厚望。

我知道依照贵学会的惯例，客串讲演者应该回答一些事先就已经传达给他的问题。想必是由于我的主题缺乏现实性，也不那么中规中矩，所以就限制了我的对话者。因为我只收到了三个问题。其中一个来自皮埃尔·法弗尔(Pierre Favre)，关于那些认识论的观念，我在一些已经很早的文章里就概括过了。请他允许我把这个问题留给一次私下的交谈，因为它太个人化了，同时也会让我离题太远。第二个问题来自科莱特·伊斯谟尔(Colette Ysmal)，关于葛兰西对马基雅维利的评价：是的，我的确和葛兰西一样认为马基雅维利是一个讨论民族国家的理论家，因而也是一个讨论作为封建主义和资本主义之间过渡状态的绝对君主制的理论家，但我相信他之所以如此，是因为一些非常例外的条件，这正是我待会儿要讨论的内容。第三个问题来自于盖·波特利(Hugues Portelli)，关于马基雅维利的思想和马克思主义传统之间的关系：是的，我的确认为有这么一层关系，但它看起来更像是巧合和重复，而不是有什么直系的血统。我可能也正在讨论这一点。

承蒙诸位允许，所以我很乐意从我对自己选定的主

题——马基雅维利的孤独——的一些思考谈起。

似乎不得不抗议，我们面对这样一位作者谈论孤独实属悖论，因为他总是在缠绕着历史，从16世纪至今，毫无间断，他不断地像魔鬼、像最玩世不恭的恶人那样被谴责，或者他的理论得到最伟大的政治家们的身体力行，或者因为他的大胆、他的思想的深刻而备受赞誉（例如在启蒙运动和意大利复兴运动当中，例如受到葛兰西的赞誉，等等）。当我们看到他在历史上总是被一大群势同水火的反对者、支持者以及殷勤周到的评论家包围着的时候，又怎么可能提出要来谈论马基雅维利的孤独呢？

然而，只要我们注意到马基雅维利的思想给每一个试图面对它的人所强加的那种分裂，那么谈论他的孤独就是可能的。事实上，他把自己的读者完全分裂开来，变成支持者和反对者，而且，不管历史环境怎样变化，他都一如既往地把他们分裂开来——这说明，要把他分派到某个阵营里去，对他进行归类，说出他到底是谁以及他思考的到底是什么，都是多么的困难！他的孤独首先在于这样的事实：他似乎是不可归类的，他不可能归属某个阵营，去跟其他思想家为伍，也不可能归属某个传统，像其他作者那样要么归属亚里士多德学派的传统，要么归属自然法学派的传统。无疑，也就是因为这种不可归类性，才有如此不同的党派和如此伟大的作者，到头来既没有成功地给他定罪，也没有成功地把她接受下来，

无一遗漏；好像在马基雅维利身上永远有某些东西是不可消化吸收的。如果我们不去管他的死党，如果从我们现在的优势地位出发，想一想上个世纪里那些一直在钻研他的作品的评论家，我们就会从他们的惊奇里再次对这一真相有所发现。我刚才说的是马基雅维利的思想。现在我要说的是那些伟大的现代评论家，他们实际上各自都——以折射的方式——把一个特征当作马基雅维利思想的内在组成部分接受了下来，而这个特征正好可以解释马基雅维利在历史上引起的那些急剧的分裂。他的思想的确确有着一个古典思想体系的所有外表，它给自己提出了一个对象，例如君主、不同种类的君主国、征服和保持君主国的方式，统治它们的方式。有着一个古典思想体系的所有外表，也就是有着一个可认知、可认同、可以给人安全感的思想体系的所有外表，有着一个可以毫不含糊地加以理解的思想体系的所有外表，即便这个体系还留下了尚未解决的难题。但是几乎所有的评论家都有一个共识，那就是，我们在马基雅维利那里发现了跟那些尚未解决的难题有所不同的东西——一个谜——而且恐怕是一个解不开的谜。克罗齐去世前就曾说过，这个马基雅维利问题可能永远无法解决。这个谜可以采取不同的形式，例如，它可以采取那个众所周知的二难困境的形式：马基雅维利是一个君主主义者还是一个共和主义者？它可以采取那些更微妙的形式：他的思想怎么可能既明确无误又难以捉摸呢？为什么就像克洛德·勒

福尔(Claude Lefort)在他的论文^[1]里精彩地论证过的那样，它是通过一些中断、离题和悬而未决的矛盾来展开的呢？一个思想体系貌似受到那样严格的控制，而实际上恰恰是它的表达方式既明明白白又闪烁其词、既完整又不完整——这又怎么可能呢？所有这些令人困窘的争论都证实了一个看法，即马基雅维利的孤独就产生于他的思想的非凡特性。

不光评论家，就连普通的读者也能证明这一点。甚至在今天，任何一个翻开已有350年历史的《君主论》或《论李维》文本的人，恐怕都会被弗洛伊德所说的那种陌生的熟悉，那种 Unheimlichkeit[令人害怕的东西]^[2]所触动。我们搞不懂这是为什么，但我们感到这些古老的文本在对我们说话，仿佛它们就属于我们自己的时代，它们吸引着我们，仿佛在某种意义上它们早就为我们写好了，并且要告诉我们一些与我们直接有关的事情，尽管我们完全不知道这是为什么。德·桑克第斯在19世纪记录下了这种奇怪的感觉，他说马基雅维利“他让我们

[1] 克洛德·勒福尔：《著作生涯：马基雅维利》(Le Travail de l'oeuvre: Machiavel)，伽利玛出版社，巴黎，1972。阿尔都塞在上一年(1976年9月)为《马基雅维利和我们》(Machiavel et nous)撰写“前言”时，一开始就对这部著作表达了敬意。

[2] 弗洛伊德在1919年的《关于“令人害怕的”》里，对 unheimlich(令人害怕的)这个德文词及其反义词 heimlich、heimisch(私密的、熟悉的)加以细致考证，发现“heimlich一词的内涵包含一个向着含糊的矛盾意义发展，最后与其反义词 unheimlich 重合的过程”，并得出结论：“令人害怕的不是别的，正是隐藏着的熟悉的东西”，即“陌生的熟悉”。这篇文章收入《弗洛伊德标准版全集》第17卷，中译文可见《弗洛伊德论创造力与无意识》(北京：中国展望出版社，1986)。

震惊,他使我们冥想”。为什么有这种被占有的感觉?为什么这样震惊?为什么冥想?因为他的思想无视我们本人而不断进入我们的内心。为什么冥想?因为这种思想只有打破我们思考的事情,让我们震惊,才能不断进入我们的内心。这种思想无限地接近我们,但我们至今都从未与它会合,它用惊人的力量折服我们,让我们措手不及。可究竟是什么东西把我们搞得措手不及呢?

让我们措手不及的,并不是那种通常的发现,并不是人们想像中的现代政治科学奠基人的那种发现:例如,这位奠基人就像霍克海默所说的那样,用后来伽利略的那种方式看待政治,试图证实各种要素的变化组成了一种恒定不变的关系,因而用“事情就是这样”和“这就是规律”之类的实证模式来看待政治,认为这套模式支配着各国政府的统治。

不,不是诸如此类的发现让我们措手不及,因为只要这种发现进入我们的文化,并且在整个科学传统中自我繁殖,它在我们眼里就是熟悉的,决不会让我们惊奇,“让我们震惊”。然而,马基雅维利本人自称是一种新的知识形式的发明者——所有伟大的政治探索者,就像维柯和孟德斯鸠所做的那样,都使用过这种方式。但这种形式的知识恰恰和伽利略的完全不同;我们可以说,马基雅维利的思想始终无人继承,被孤立在那个目睹了它的诞生并给了它生命的时代和个人的身上。

我在这里已触及了关于马基雅维利的孤独和非凡特

性方面的一个决定性的要点。但是在继续讨论这个要点之前，为了能够继续讨论下去，我很乐意证明，我们首先必须驱除这个马基雅维利之谜的古典形式。

这种古典形态可以陈述如下：马基雅维利在骨子里，到底是像《君主论》似乎暗示的那样，是一个君主主义者呢？还是像《论提图斯·李维的前十书》似乎暗示的那样，是一个共和主义者呢？这就是人们提出难题的一般方式。可一旦这样提出难题，也就等于不证自明地接受了一种先在的政府分类，一种可以上溯到亚里士多德的古典政府类型学，用以思考不同的政体以及它们的正常和反常状态。但是马基雅维利恰恰拒绝接受或实践那样的类型学，他并没有要求用他的思考来规定任何特定的政府类型的本质。他有着完全不同的目标。正如德·桑克第斯和追随他的葛兰西所认识到的那样，这个目标完全不在于制订民族国家的一般理论——在他生活的时代，这样的民族国家就以绝对君主制的形式存在于法国和西班牙——而在于提出一个政治问题：在一个没有统一的国家，在饱受内忧外患之苦的意大利，什么才是奠定民族国家基业的前提。马基雅维利用彻底的、政治的提法提出他的问题；也就是说，他看到，这个建立意大利民族国家的政治任务，是不可能由任何现有的国家来完成的，不管是君主们统治的国家，还是共和国，还是教皇国，因为它们统统是旧东西，或者用现代的说法，统统受到封建主义的束缚而不能自拔——甚至包括那些自由城

市。马基雅维利用彻底的提法，提出“只有新君主国中的新君主”才能完成这个艰巨的任务。

新君主国中的新君主：因为一个新君主在一个旧的君主国里不会有任何成就——因为他只能沦为这个旧世界的囚徒。我相信关键就在于准确地把握这种拒绝的政治意义，把握马基雅维利给读者留下的这种不确定性。显然，马基雅维利寻找他希望中的君主，但他从一个君主找到另一个，终于明白自己是找不到的。那个任务的迫切要求，意大利在政治上的不幸，意大利人民的品质，以及四面八方高涨的呼声，这一切都使他确信：这样一位君主将会受到人民一致的欢迎；因此他用动情的语调表达了这种迫切要求。切萨雷·博尔贾的奇遇已经向他证明了这一要求的必要性和可能性：这个人几乎已经成功地奠定了一个新的国家，而这正是因为他在起步的时候一无所有，因为他是没有国家的君主，所以他并没有成为这个国家的旧的政治形式的囚徒，而封建主义和教皇就用这些形式掩盖着一个备受侵略者蹂躏的意大利。迫切的要求使马基雅维利对那个政治任务和在意大利大量存在着的手段确信不疑，他同样确信，这个呼之欲出的新君主**必将摆脱一切封建的束缚**，能够白手起家地承担起这项任务。这就是为什么他要一般地谈论“新君主国中的新君主”，一般地、抽象地谈论，没有说出任何人物、任何地点的名称。他用这种匿名性谴责了一切现有的君主、一切现有的国家，同时呼唤一个未知的人物来

创制一个新的国家，说到底，就像切萨雷·博尔贾那样，从他的父亲教皇陛下给他用来找乐子的一个连国家也不是的一小片外省的地方开始，塑造他自己的国家。如果有一个未知的人物就这样从无起步，并且如果幸运眷顾了他的“virtù”[能力]，他就有可能成功，但条件是他必须奠定一个新的国家，一个能够长存的国家，一个能够成长壮大的国家，也就是说，一个不管使用征服还是什么别的手段能够统一整个意大利的国家。照这样看来，人们争论不休的关于马基雅维利是一个君主主义者还是一个共和主义者的问题就整个儿被取代了，并且可以从这些前提出发得以阐明。为了奠定一个新的国家，马基雅维利说，这个人必须是“独自一人”；他必须独自一人缔造出任何政治都必不可少的武装力量，独自一人颁布最初的法律，独自一人奠定“基业”并维护它的安全。

这是国家的第一个环节，它必定是那个惟一的人的工作，这个人从一介平民一跃而为君主；因此，如果你愿意这么说的话，这是一个君主主义的、专政的环节。

但这还够不上一个充分条件。因为一个像这样形成的国家脆弱得可怕。它经受着两个危险：它的主人可能陷入暴政，而马基雅维利对暴政的诅咒就像孟德斯鸠对专制主义的诅咒，因为暴政激发了人民的憎恨，从而导致君主的毁灭——它还可能在被派系之争弄得四分五裂之后，任凭自己受到列强的凌辱。

因此，一旦奠定了基业，最要紧的就是让这个国家

能够长存下去。为使这一点成为可能，独自一人奠定基业的君主，必须按照马基雅维利的说法，“成为众人”，建立一个法律体系，用它来保护人民反对贵族的暴行；还要建立一个“复合的”政府(他的说法)，一个能够代表国王、人民和贵族三方的政府。这是第二个环节，它意味着权力扎根于人民，准确地说，扎根于人民和贵族相互斗争的矛盾之中。令人恼火的是，马基雅维利无视他的时代已经确立的真理，捍卫了一个观念：各种情绪的冲突、赤贫和豪富的冲突——简言之，阶级斗争——是国家的巩固和扩张所绝对不可缺少的。

如果你愿意，也可以坚持认为这第二个环节是马基雅维利作为共和主义者的环节。但是，他谈到法国政府的优点，谈到罗马这个令人敬畏的历史典范——它表现出一个悖论：既是一个由国王们奠定基业的共和国，又在共和国的制度里保留了君主制——如果我们比较这些说法，就会明白，要在他身上区分君主主义者和共和主义者是不可能的，或者不如说，要在这两个立场里做出取舍，这对他的思想方式来说是不合适的。因为他想要的既不是君主制也不是共和国本身——他想要的是民族的统一，是能够实现民族统一的国家的创制。现在，这一创制过程首先以一个名叫国王的个体的形式实现了，这个国王能够奠定一个新的国家，能够使这个国家得以持久，并因为有了复合政府和法律而得以成长壮大：这个政府为平民阶级的斗争提供了舞台，在这里，为了巩固

国家，为了使它准备好去完成自己的民族使命，国王和人民站在一边。我相信，这就是马基雅维利在这件事情上意义深刻的独创性。他不可能在一种现代政治科学观念的意义上被准确地描述成一个**绝对君主制的理论家**。他当然是从绝对君主制出发进行思考的，他所依据的是西班牙和法国的典范。我宁愿说，他是一个**谈论创制民族国家的政治前提的理论家**，谈论在新君主领导下奠定新国家基业的理论家，谈论这个国家的持久性的理论家，谈论这个国家的巩固和扩张的理论家。这是一个完全独创的立场，因为他并没有思考**绝对君主制及其机构的既成事实**，而是在思考**这个有待完成的事实**，思考葛兰西所说的**奠定一个民族国家的“必由之路”**；而且，他是在不同寻常的条件下，在**没有任何恰当的政治形式来产生这种结果的条件**下思考这个问题的。

这就把我带回到马基雅维利思想的非凡特性上来了。

因为他所喜爱的那个短句——“**必须独自一人奠定一个国家**”——一旦有人理解了它的批判功能，就会在他的著作里引起一种奇特的共鸣。为什么独自一人？因为**必须独自一人才能自由地去完成创制民族国家的历史任务**。换句话说，这个人必须最终由于幸运和能力，在某种程度上**被连根掀起，切断这些根须，无可挽回地切断意大利境内现存的政治形式**，因为它们都是旧的，都打上了封建主义的印记，对它们不能抱有希望。只有获得了

这种孤独，也就是说，获得了奠定新国家的自由的君主才会是新的。我说最终由于幸运和能力而在某种程度上被揪断整个的这个过去，它的制度，它的习俗和它的观念；我说最终，是因为马基雅维利以悖论的方式，一方面在他论证的明确内容中，似乎在呼唤他的同时代人的觉悟，另一方面却对个人能否达到觉悟毫不重视。如果这个个人有能力，那么问题就根本不在于觉悟和意志；如果他有能力，那是因为他最终被这个能力占有和支配了。马基雅维利并没有写过一篇激情论或知性改进论。在他看来，不是觉悟，而是幸运和能力的重合，才使得特殊的个人横空出世，最终切断旧世界的前提，奠定新国家的基业。的确如此，这句话在马基雅维利的著作里产生奇特的共鸣。就像他说“必须独自一人奠定一个国家”，我也可以说马基雅维利不得不独自一人去写《君主论》和《论李维》。独自一人——也就是说，他不得不最终在某种程度上切断在旧世界占统治地位的那些自明的真理，摆脱它的意识形态，从而得以自由地去奠定一种新的理论，像他提到的航海家那样，冒险进入未知的水域。

情况的确如此。亚里士多德政治意识形态的伟大主题，经过基督教传统和带有人文主义多义性的唯心主义的修正，在这个时期占据着统治地位，可是，马基雅维利摒弃了所有这些占统治地位的观念。这种决裂并不是直言不讳的，但却因此而来得更加深刻。有人注意过一个

事实吗——在他的著作里，他不停地唤起人们对古代的记忆，可那并不是文学、哲学和艺术的古代，或者医学和法律的古代，马基雅维利并没有乞灵于这个在所有知识分子那里大行其道的古代，而是乞灵于一个完全不同的古代，一个没有被其他任何人讨论过的、政治实践的古代？有人足够地注意过一个事实吗——在这些著作里，他不停地讲述古代人的政治，但几乎没怎么提到过古代那些伟大的政治理论家，没有讨论过柏拉图和亚里士多德、西塞罗和斯多葛派？有人注意过一个事实吗——在这些著作里，你找不到他被基督教的政治传统或者人文主义者的唯心主义影响过的任何痕迹？如果马基雅维利彻底地跟这一整个过去，跟这个在他的时代里仍然占据统治地位的去划清了界限，如果这一点是清楚的，那么，我们注意到他在这样做时的谨慎了吗？他为什么没有大事声张呢？他只是说他宁可求助于那件事物在实际上真相，而不是它的想像方面。他没有对这个被他拒绝了了的想像直呼其名，但我们却知道，在他的时代里，这个想像就曾经孕育过一些非常伟大的名字。他想必不得不像这样独自一人掩饰自己的发现，不得不对他的对手的名字保持沉默。

但这还不足以解释马基雅维利的非凡特性。他是独自一人说出了一个新真理，可这个事实并不足以让他这么孤独。我们熟悉所有伟大发明家的大名，我们如今也都明白他们这么做的理由。但是对他来说，情况却并非

如此。

马基雅维利独自一人是因为他始终被孤立；他始终被孤立，又是因为，尽管围绕他的思想的斗争从没有停止过，但也从没有人用他的思想来思想。从没有人这样做，其原因来自他的思想的天性，但还有一个原因是来自后人用以思想的那种思想。众所周知，从17世纪开始，资产阶级整合出了一套令人敬畏的政治哲学，自然法哲学，它封闭了其他一切东西，自然也包括马基雅维利。建立这套哲学的基础，是那些源于法律意识形态，源于个人作为主体的权利的概念。这套哲学试图从法律意识形态赋予人类主体的那些属性(自由、平等、所有权)出发，在理论上推论出实在法和政治状态的存在。和马基雅维利及其特殊的难题相比，这完全是另外一个思想的世界了。但这也完全是另外一个意识形态的和政治的世界。因为对自然法哲学来说，它的头号的对象和赌注就是绝对君主制：不管这些理论家是(像霍布斯那样)想要给它提供一个合乎[自然]权利的基础，还是(像洛克和卢梭那样)用[自然]权利把它驳倒，绝对君主制都是他们的出发点，是他们讨论的主题；不管是辩护还是谴责，它都是众矢之的。在这里，差别来得很触目。马基雅维利的确谈到了在法国或西班牙奠定的绝对君主制，但那是作为一个榜样和论据，用来讨论一个完全不同的对象：在意大利创制民族国家；因此，他是在谈论一个有待完成的事实。自然法理论家是用既成事实，在绝对君主制这

个既成事实的条件下说话的。他们提出权利的问题是因为事实已经成立，因为事实是有争议的或成问题的，因此必须用[自然]权利来奠定它的基础。但这样做的同时，他们就封闭了其余一切关于绝对君主制和国家的话语，特别是马基雅维利的话语。没有人思考过马基雅维利的话语会产生什么哲学的后果，因为他从来就不使用那套自然法的语言。

这也许就是马基雅维利的孤独的根本所在：事实上，他在政治思想史当中占据着一个绝无仅有的、不稳定的位置——一边是悠久的道德化的、宗教和唯心主义的政治思想传统，这被他彻底地拒绝了；另一边是新的自然法政治哲学的传统，它即将淹没一切事物，而上升的资产阶级也将在这里找到它的自我形象。马基雅维利的孤独在于，早在第二个传统淹没一切事物之前，他就已经使自己摆脱了第一个传统。资产阶级的意识形态家长期置身在第二种传统当中，他们用自然法的语言，讲述他们国家的童话般的历史，这个历史从自然状态开始，并在战争状态中持续下来，直到用社会契约实现了和平，产生了国家和实在法。这个历史纯属神话，但是听起来却很悦耳，因为它最终会告诉那些生活在这个国家的人们说，在国家起源的地方没有什么可怕的事情，只有自然和法律，国家无非就是法律，像法律一样纯洁，而这个法律又是出自人类自然本性的东西，那么还有什么能比国家更有人性呢？

我们都熟悉《资本论》第一卷的第八篇，马克思在那里讨论了所谓“原始积累”(l'accumulation originale)(通常译成“原始积累”[l'accumulation primitive])^[1]。在这个原始积累中，就像自然法哲学家们讲述了关于国家兴起的故事那样，资本主义的意识形态家们也讲述了关于资本主义兴起的富于教育意义的故事。起初，有一个自给自足的工人，他热忱、聪明和节俭地工作，终于能够把节余用来交换。看到一个穷苦的过路人，这个工人就教他拿劳动换食物，用这种办法来帮助他。慷慨得到回报，因为这能让他增加收入，进而以同样的方法，用增加了的财产来帮助其他不幸的人。这样就有了资本的积累：通过劳动，节约和慷慨。我们知道马克思是怎样回敬的：他讲述了一个关于掠夺、偷窃和榨取，关于用暴力剥夺英国农民，把他们赶出他们的土地、他们被毁坏的田园，结果迫使他们流浪街头的故事。这是一个完全不同的故事，一个远比资本主义意识形态家的道德化陈词滥调更具有吸引力的故事。

稍加变通，我就可以表明，马基雅维利几乎是以同样的方式回答了由自然法哲学家所维护的那套关于国家历史的富于教育意义的话语。我最终可以提出，马基雅

[1] 这里指的是经由马克思亲自修订过的法文版《资本论》第1卷第8篇“原始积累”。见根据这个版本翻译的《资本论》(第1卷)，中央编译局译(北京：中国社会科学出版社，1983)，第765—838页。它对应于原德文第2版(该法文版依据的底本)以及目前通行的德文第4版(中文《马克思恩格斯全集》版《资本论》依据的版本)的第7篇第24、25章。

维利也许是佐证了我们将称之为原始政治积累的这个过程的少数几个人之一，是谈论民族国家的开始的少数几个理论家之一。他没有说国家是法律和自然的产物，而是告诉我们，如果一个国家想要长存下去，并且强大到足以成为一个民族的国家，那么它就必须怎样产生。他没有使用法律的语言。他用的是创制任何一个国家都必不可少的武力的语言；他用的是国家在开始时所必需的残酷的语言；他用的是政治的语言，这种政治没有宗教却又不惜一切代价地利用宗教，它必须道德却又必须能够不是道德，必须拒绝憎恨却又让人心生畏惧；他用的是各阶级之间斗争的语言。至于权利、法律和道德，他把它们放回到各自固有的从属地位上。我们在读他的时候，无论我们对于历史上的暴力是如何的见多识广，他身上还是会有某种东西吸引着我们：这个人，甚至在所有的意识形态家用他们的故事封闭现实之前，就能够思考在国家诞生的阵痛中出现的暴力，而不是苟活或容忍。通过这么做，马基雅维利投下一道刺目的光芒，照亮了我们时代的开始：资产阶级社会的开始。他投下一道刺眼的光芒，更是因为他特有的乌托邦主义，^[1]因为那个既有必要、同时又无法思考的假设，假设新国家可以根据形成民族国家的偶然性，从任何地方开始。在我们眼里，它们是画在地图上的，仿佛永远是被它们先前的

[1] 参见本书正文第3页注[1]。

命运所注定了的。相反，在他眼里，它们大多是偶然的，它们的边界是不确定的，必须去征服一些地方，但是该征服多远呢？以语言为界还是更远呢？还是尽它们武力之所能呢？我们已经忘掉了这一切。我们在读他的时候，被他吸引，就像被我们已经忘掉的东西所吸引，被某种压抑着的东西、被弗洛伊德所说的它那陌生的熟悉所吸引。

让我们唤起他的话语里可能最令人窘迫的方面，从而回到马基雅维利的非凡特性上来。片刻前我暗示了那种因为阅读他所引起的惊奇的效果。他是什么意思呢？而且他为什么要用这种方式来论证呢？为什么这样令人窘迫——从一章过渡到下一章，没有任何明显的必然性；打断一个主题，然后又不得不再次捡起，但是却变了调，而且从没有得到过最终的讨论；回到问题，但是从没有按照预期的形式给它们答案？克罗齐说这个马基雅维利问题可能永远无法解决：也许聪明的办法是问一问，是否就不该用这种类型的问题来谈论他，在他这里，是否就不可能得到这种类型的问题所要求和预期的答案。

关于马基雅维利是政治科学的奠基人，人们已经说得太多了。并且已经有很多评论家，他们很高兴从他身上发现现代实证性的一个最初的形象，他与伽利略的物理学、笛卡儿的解析几何并肩而立，在所有领域里阐明一个新的典范的合理性、实证科学的合理性，依靠这种科学，年轻的资产者阶级获得了主宰自然的能力以发展其

生产力。选择了这条道路，就太容易找出马基雅维利作品里的某些段落，某些精神实验的形式，某些为确定关系的不同变体而建立的普遍化形式，拿来为这个观点辩护。例如，人们可以说，在《君主论》里，马基雅维利是从详尽无遗地清点不同的君主国出发的，从而预支了笛卡儿所谓列举全部情况的规则；^[1]人们还可以说，在能力与幸运的关系上，马基雅维利正在建立一种法则，很像标志着现代物理学之类开始的那些法则，并且总而言之，如果像他说的那样，他抛弃了想像而直抵事物在实际上真相，那么，这就是要从新的实证科学的精神出发，这种精神只能在一种绝对前提下产生和发展，即人们不再根据词语来理解现象了。

可我却相信，试图把这种纯实证性的话语加在他身上，在面对一种令人窘迫的不足、面对他的论点的悬而不决的特性、面对这种仍然像谜一般的思想的不可终结的特性的时候，总是要失败的。我相信，我们只能从一个不同的方向，因而追随着葛兰西的一种直觉，来靠近马基雅维利。

葛兰西写道，《君主论》是一篇政治宣言。如果从政治宣言的理想模式来看，那么，一篇政治宣言的独特性就在于，它并不是一种纯理论的话语，一篇纯实证的

[1] 参见笛卡儿《谈谈方法》，王太庆译（北京：商务印书馆，2000年），第16—18页。

论文。这并不意味着理论从宣言里消失了：如果它不包含任何实证的知识要素，那么它就不过是流言蜚语而已。但是一篇宣言，如果是政治的，因而希望在历史上产生影响，那就必须写在一个与纯知识领域完全不同的地方：它必须写在它希望产生作用的政治形势当中，它完全从属于由那个形势和规定了形势的力量对比所引起的政治实践。这恐怕会被说成是一种陈腐透顶的劝告。但是，如果这个意图能够使得宣言文本的读者以足够的意识来领会那种形势，从而准确地估计宣言在那种形势里占据的位置，那么他们就会注意到，写在客观外在的政治形势当中的过程也必定**就在实践着这个过程**的文本内部得到表述，这时，问题也就会变得更加错综复杂。换句话说，要让宣言真正成为政治的和现实主义的——唯物主义的——那么，它所陈述的理论就不仅需要宣言来陈述，而且需要宣言把它定位在自身所干预和思考的社会空间中。我们可以证明《共产党宣言》就是这样：在提出关于现存社会的理论之后，它也在其他理论发挥社会作用的范围内，把关于共产党人的理论定位在那个社会的某个地方。为什么会有这种重复和双重的包围？为了把那种理论在意识形态中占据的位置同时定位在受到分析的历史形势里，定位在所分析的力量对比的空间中。在这里，我们面对着两方面的意图：一方面是要清楚地标出人们寄希望于理论的那种有效性，这注定取决于理论在社会系统中存在的条件；另一方面则是要通过

理论在阶级冲突中占据的立场，来描述其理论感。

这是在用抽象的语言说非常简单的事情，因为它在马克思的字里行间随处可见，并且得到了葛兰西很好的理解。我的意思是说，如果马基雅维利的思想完全从属于他对创制民族国家这一历史任务的思考，如果《君主论》以宣言的面目出现，如果马基雅维利——他不仅出使欧洲各国，给君主们进言，结识切萨雷·博尔贾，而且在托斯卡纳的乡下招募和组织军队，就这样从亲身经验中懂得了什么是政治实践——如果马基雅维利心中考虑着政治实践，那么他的思想就不可能在一个中立的空间里，在实证性的单纯外表下提出。相反，我们可以论证，如果马基雅维利的思想是令人窘迫的，这是因为它对自身正在分析的理论要素进行的配置(dispositive)，这种配置完全不同于对事物之间的恒常关系做出简单陈述的配置。这种不同的配置就是我们在《君主论》和《论李维》里所见到的，它之所以不断地被扰乱，不仅是因为政治实践变幻不定的前提及其偶然性，而且也是因为它在政治冲突中的立场，因为我刚才指出过的那种必要性——把理论话语再度写在它所讨论的政治舞台上。马基雅维利十分清楚地意识到这种迫切要求，对此，我可以一一引用许许多多的段落来证明。但我只从《君主论》的献词里找这么一段话就够了：

我想，一个身居单位的人，敢于探讨和指点君

主的政务，不应当被看作僭妄，因为正如那些绘风景画的人们，为了考察山峦和高地的性质便厕身于平原，而为了考察平原便高踞山顶一样。同理，深深地认识人民的性质的人应该是统治者，而深深地认识统治者的性质的人应属于人民。^[1]

如果我们记得，马基雅维利写的不是一篇关于人民的论文，而恰恰是一篇关于君主的论文，他不仅毫无愧怍，反而作为一个正面的论据，宣称自己“身居卑位”；如果我们根据这些宣称来思考在《君主论》和《论李维》里看到的一切，那么明摆着是：马基雅维利是把自己当成人民的一员来谈论君主的，他赤诚地呼唤并思考着这个君主的实践，这个君主将站在“popolare”[人民]的立足点上去建立意大利的统一。从所有这些分析出发，我们认识到，乞灵于人民也就是乞灵于斗争，而这场斗争就是人民和贵族之间的阶级斗争，所以，这也就是要请求君主取得人民的友谊，坦白地说，就是取得与人民的联盟来反对贵族——反对那些因为不劳而获而遭到马基雅维利厉声谴责的封臣——从而完成他的历史使命。

这一点，和其他许多方面一样，是在马基雅维利那里触动了葛兰西的地方。葛兰西把《君主论》说成是一

[1] 见《君主论》，潘汉典译（北京：商务印书馆，1985），第2页。译文有改动。

种宣言，一种活生生的、没有体系的话语，他是最先把这本书的非凡特性跟马基雅维利的政治立场以及他对自己所鼓吹的政治任务的意识联系起来的人之一。我说意识是经过一番考虑的，这是因为他知道自己在意大利政治斗争中的立场，并且在他所写的东西里承担了后果；这里的后果意味着**马基雅维利看待理论的方式，就像他实际所做的那样**，既把理论看成是能够用来阐明在斗争中占统治地位的主要社会现实的东西，又把它看成是这场斗争的从属环节，被写在这场斗争中的某个地方。某个地方：就像他说不出是谁或是在意大利的哪块地方才能奠定新的国家那样，马基雅维利也说不出他的著作会被写在意大利斗争中的什么地方。但他至少知道是在这个背景当中的某个地方，知道那无非是一篇文字，况且还被交给了匿名相遇的机缘去摆布。

也许，这就是他最终的孤独。他知道，就算他的思想能够贡献出去创造历史，他也将不复存在了。这个知识分子不相信知识分子能创造历史。而且，通过他的乌托邦，他关于资产阶级民族国家的开始已经说了太多的话，不能不受到那段历史的控告。也许只有另一个思想体系能够通过它的拒绝、它的立场，得以接近马基雅维利的思想，把他从孤独中拯救出来：这就是马克思和葛兰西的思想体系。

(陈越、严翔中 译)

英汉关键词对照表

(1) 本书所依据的甲、乙两个英译本(详见“译后记”的说明)在关键词的译法上大多一致。

(2) 两者的译法出现纯属字面的差异时,则先列出英译本甲的译法,再在方括号里列出英译本乙的译法。

(3) 英译本乙对个别词的译法更符合原文,本书也择善从之。属于这种情况的在英文后面加星号标明。

analysis of situations 局势分析

agitation 策动

bureaucracy 官僚

bureaucratic centralism 官僚集中制

charismatic* 克里斯玛(型)

Church 教会

civil society 市民社会

coercion 强制

- collective will 集体意志
conjuncture/al* 行情(的)
consent 同意
division of powers 分权
democratic centralism 民主集中制
domination 统治地位
dominant 占统治地位的
economico-corporative 经济—社团的
economism 经济主义
ethico-political 伦理—政治的
force 力量, 武力
foresight [prediction] 预见
hegemony 领导权
ideologism 意识形态主义
ideology 意识形态
initiative 主动性
intellectual and moral reform 知识和道德改革
Jacobinism 雅各宾主义
Laissez-faire* 自由放任
law 法(律)
leader 领袖
leadership 领导作用
legislation 立法
liberalism 自由主义

- manifesto 宣言
- modern prince 现代君主
- moralistic 道德主义的
- myth 神话
- national-popular 民族—人民的
- occasional 偶然的
- organic 有机的
- organism 有机体
- organic centralism 有机集中制
- philosophy of praxis* 实践的哲学
- (political) party (政)党
- political science 政治科学
- propaganda 宣传
- punish 惩戒
- relations of forces 力量对比(关系)
- representative régimes [representative systems of government] 代表制政体
- ruling group 统治集团
- ruler 统治者
- social group 社会集团
- structure and superstructure 经济基础和上层建筑
- State 国家
- strategy 战略
- subordinate group 从属集团

tactics 战术

Taylorisation 泰勒化

the theorem of definite [fixed] proportions 固定比例
定理

theoretical syndicalism 理论的工团主义

totalitarian 极权的

utopia 乌托邦

译后记：葛兰西和孤独

为什么我不写“葛兰西的孤独”，以效仿阿尔都塞关于马基雅维利的命题呢？

因为，如果一个人真的说出过“历史是一个没有主体的过程”^[1]这样的话，那么他就应该同意：孤独也没有主体。孤独是历史的“潜流”，它“缠扰着历史”。孤独就是被一切宣称为“历史主体”的东西所蔑视。

—

有一个名词，从它发明至今，一直在表达着这样的蔑视，这就是“西方马克思主义”。

在把这个名词定义为一个概念的历史上，佩里·安

[1] 这个著名的论点出自路易·阿尔都塞《马克思与黑格尔的关系》(1968)，后来在《关于“没有主体或目的的过程”这个范畴的评注》(1973)里做过更详细的论述。下文中的“潜流”，语出阿尔都塞的《相遇的唯物主义的潜流》(1982)，“缠扰着历史”，语出本书附录“马基雅维利的孤独”。

德森享有权威的地位。他写于1974年的小册子《西方马克思主义探讨》^[1]确立了一个稳定的“概念的图型”(康德)^[2],以至于后来的任何论述都可以被看作是对于这个图型的有限的偏离。因此,我们可以通过对这个图型的描述,来分析“西方马克思主义”作为一个**概念的可能性**。

这个图型的要点可以用最简练的言语表述如下:

1. 西方马克思主义是第一次世界大战后欧洲资本主义发达地区无产阶级革命**失败**的产物;

2. 这个失败和继之而来的一系列失败(资本主义的长期繁荣/共产国际的官僚主义化)造成了西方马克思主义的首要特征:理论与群众实践的**结构性脱离**;

3. 这个“脱离”同时也使西方马克思主义与经典马克思主义传统(其特征是“理论与实践的统一”)相脱离而“自成一体”(“实际上已经形成了一个全新的学术结构”)。

4. 双重的脱离(以及一个内部因素,即马克思早期著作的“发现”)使西方马克思主义“倒转了马克思自身的发展轨道”,由经济学和政治学转向哲学,并使它的场所由党的集会转向学院(语言的专业化和晦涩难懂则是一

[1] Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, London, NLB, 1977; 中译本《西方马克思主义探讨》,高钰等译,北京:人民出版社,1981。

[2] “一个概念不直接与一个对象发生关系,而是与关于该对象的某一别的表象发生关系”;但“必须有一个第三者,它一方面必须与范畴同类,另一方面与显象同类,并使前者运用于后者成为可能。这个中介性的表象……就是先验的图型”。“我们将把知性概念在其应用中被限制于其上的感性的这种形式的和纯粹的条件称为该知性概念的图型。图型自身在任何时候都是想象力的产物……”。见《纯粹理性批判》,李秋零译(《康德著作全集》第3卷,北京:中国人民大学出版社,2004),第80,128—9页。

个附带的后果)。

5. 于是马克思主义理论对(无产阶级)实践的原有关系,被马克思主义理论对(资产阶级)理论之间的关系所“替代”。西方马克思主义故意闭口不谈经典传统的核心问题(资本主义生产方式、国家和阶级斗争),完全转向哲学(方法论)以及那些特定的上层建筑层面:美学、“文化”和意识形态。

6. 归根到底,西方马克思主义在上述方向上的理论主题的创新,实际上是以一种特殊的方式表现了历史对这个时期社会主义运动所提出的难题;这种方式就是“一种共同的、潜在的悲观主义”。

以上各个要点之间存在着这样的关系:

第二点以否定的方式提出了建立整个图型的“前提”,即“‘理论与实践的统一’这一被传统地视为马克思主义认识论本身的课题”^[1],它使“西方马克思主义”这个概念能够“在一个共同的表象之下整理不同的表象”^[2],并构成了确定其他要点及其关系的尺度。从第二点可以推出第三点,从第三点推出第四点,如此等等。

但是,就连第一点实际上也是从第二点倒推出来的。因为我们完全可以质疑:凭什么说实践的失败一定会产生消极的理论后果呢?^[3]相反,只是因为有了“理论

[1] 这个“前提”是安德森本人明确承认的,见《西方马克思主义探讨》第135页。

[2] 《康德著作全集》第3卷,第80页。

[3] 所谓“当群众革命运动实际并不存在或遭到失败时,马克思主义理论就不可避免会变得畸形或破损”。见《西方马克思主义探讨》第135页。

与实践的统一”这个“先天综合判断”，“西方马克思主义”才被注定了它的“先天历史”命运，也才可以做出“整个西方马克思主义的隐蔽标志只是一个失败的产物而已”^[1]的推论。

因此，在整个概念的图型里，第二点处在一个更高的地位上：它来自先天知识。在从属于它的次一级地位上，即不得不涉及经验知识的方面，第一点和第六点(失败和悲观主义)又首尾衔接，形成了一个论证的循环。像任何循环论证那样，它只有通过假定一个先天自明的前提才能成立。

但是，只有“分析判断”才是自明的^[2]。因此，这里就存在着一个康德式的哲学问题(question)：“理论与实践的统一”这个先天综合判断如何可能？实际上，是存在着一个政治难题(problem)：理论与实践的统一如何可能？

我们还可以换一种更简单的方式，把这个图型看成一出弗洛伊德式主体命运的戏剧：脱离(原始创伤)、拒

[1] 所谓“当群众革命运动实际并不存在或遭到失败时，马克思主义理论就不可避免会变得畸形或破损”。见《西方马克思主义探讨》第58页。

[2] “在所有思维主词与谓词之关系的判断中，……要么是谓词B属于主词A，作为(以隐蔽的方式)包含在概念A中的某种东西，要么B虽然与概念A有关联，但却完全在它之外。在第一种场合里，我把判断称为分析的，在第二种场合里我则把它称为综合的”。因此，分析判断“借助同一性来思维谓词和主词的联结”，而综合判断“不借助同一性”。见《康德著作全集》第3卷，第31—32页。在“理论与实践的统一”这个命题里，主词是“理论”，而谓词是“与实践的统一”，后者并没有自明地包含在前者当中。

认、(自我)认同和转移，整个西方马克思主义被看作是一个最初失败的替代性补偿，是对阉割的理论升华，是压抑之后的一系列症状。

遗憾的是，这只是一出图解化了的、低俗的俄底浦斯情节剧，就像新弗洛伊德主义在文学批评中尝试的那样。“过度决定(Überdeterminierung)”被简化成了直截了当的发生学决定论。

例如，安德森看到，马克思本人的理论和无产阶级实践之间的关系始终是不平衡的和间接的；他在历史上找到的两者统一的范例是第二国际，但是，他没有解释，为什么这个比马克思时代“更为紧密的理论与实践的统一”竟会“在一周之内就遭到了破坏”，当然也没有解释，为什么这个“统一”所产生的大多数理论都只是经济主义的和改良主义的；他也没有解释，为什么这里真正伟大的理论(列宁)就产生于“不平衡”，并且恰恰就是关于这种不平衡的理论(“没有革命的理论，就不会有革命的运动”^[1])。他看到了“阶级”和“科学”之间的客观联系“要比习惯上承认的更为复杂”^[2]；他看到了“不平衡”，并且他的论述始终依赖于不平衡，但却从来没有把这种不平衡当作一个严肃的理论对象或理论命题提出来加以研究。

[1] 见《俄国社会民主党人的任务》，《列宁全集》第2卷(北京：人民出版社，1984)，第443页。

[2] 以上论点，分别见《西方马克思主义探讨》第10、21、23、135页。

因此，“理论与实践的统一”显然是一个难以确定其自身尺度的尺度，除非它有能力在自身内部不断地进行区分，“划清界限”，确定差异，标明不同的位置和立场。必须区分列宁和第二国际经济主义这两种完全不同的“理论与实践的统一”；必须区分理论所“脱离”的是哪一种“群众”的哪一种“实践”；必须区分人们可能做出的对于“失败”和“危机”的不同理论反应：主动的还是被动的；必须区分两种不同的“马克思主义理论对资产阶级理论的关系”，而不是把它一概地和“马克思主义理论对无产阶级实践的关系”对立起来；必须区分不同理论家在马克思早期著作以及在哲学史当中的唯心主义屈从和顽强的唯物主义“阵地战”；必须区分意识形态“主题的创新”是把政治问题美学化，还是揭示美学的以及诸如此类问题的政治条件；必须区分语言的晦涩是由于葛兰西所谓传统知识分子的“*esprit de corps*(社团精神)”，还是由于阿尔都塞所说的：“新的理论信仰通过必定是不平衡的和曖昧的概念和公式，开始从旧信仰和旧语言中表露出来”；^[1]必须区分“悲观主义”究竟是末世论意义上的，还是对任何末世论(一头是经济主义决定论，另一头是历史弥赛亚主义)的彻底放弃：“理智的悲观主义，意志的乐观主义”(葛兰西)；……

[1] 见《保卫马克思》，顾良译(北京：商务印书馆，1984)，第14页，译文有改动。

进行这样的区分，将会是“一个详尽无遗的、像对毛细现象那样极尽条分缕析的分子过程”^[1]。但是，一旦按照那个先验的图型，把“西方马克思主义”看成是一种“集体方向”、一种“共同学术传统”（有着共同的“开端”和共同的“终结”），就不再可能去做这样的区分了。在先天的、因而也是形式的尺度底下，不同理论立场的真正的实质、真正的斗争经验就被淹没了。例如，安德森提到，有过两次“在西方马克思主义领域内划清战线”的“尝试”——阿尔都塞和德拉·沃尔佩学派，但这又“全然不能规定西方马克思主义内不同学派的确切领域或相互关系”。^[2]他还提到阿尔都塞和阿多诺对待阶级政治的截然不同的立场，但这只是为了对他们共同的“理论主义”表示惊讶。他当时没有、后来也没有看到阿尔都塞恰恰从这里开始的“自我批评”历程的重要性：经由这一历程，阿尔都塞成了惟一和葛兰西走在同一条道路上的人。^[3]

然而，在这个尺度底下被淹没了的，首先是葛兰西。他越是受到安德森通篇的赞美（“整个西方马克思主义传

[1] 葛兰西语，见本书“代表制政体中的数量和质量”一节。

[2] 见《西方马克思主义探讨》，第90—95页。

[3] 参见拙编《哲学与政治：阿尔都塞读本》（长春：吉林人民出版社，2003）的编译后记。阿尔都塞从1967年开始对“理论主义”的“自我批评”，《自我批评材料》则发表于安德森写作《西方马克思主义探讨》的1974年。但是，安德森在1983年发表的《追踪历史唯物主义》（*In the Tracks of Historical Materialism*, 1983，中译本《当代西方马克思主义》，北京：东方出版社，1989）表明，尽管他曾经有限地“捍卫”阿尔都塞的遗产（1980年的《英国马克思主义内部的辩论》），却又和大多数批评家一样，对这一“自我批评”完全漠视。悖论也许在于，恰恰是安德森的经验主义，使他只能像阿尔都塞所谓“配偶关系似的对于关系”那样敌视“理论主义”，却无法理解对理论主义进行自我批评的重要性。

统中最伟大的作品”、“最伟大的和最不典型的代表”），越是一次次地被称为“一个例外”、“惟一的例外”，他就越是注定成为“西方马克思主义”这个概念的头号牺牲品。因为，所谓“例外”，只是在经验的、也就是现象的领域里发生的事情（他曾经是革命运动的领袖，他在狱中“与世隔绝”，他是“直接讨论阶级斗争中心问题的最后一人”，他“不是哲学家”，也没有故意玩弄晦涩的语言，等等），但在先天的领域里，作为“西方马克思主义模式的真正奠基人”之一，他却由于那个原初的“脱离”而被永远囚禁在理论的“狱中”，注定“只是一个失败的产物而已”。

问题在于，当安德森谈论“一种共同的、潜在的悲观主义”的时候，他甚至都无法把他自己从那里面区别出来。^[1]实际上，他并没有真正地考虑过“例外”的可能性，以及这个“例外”所具有的特殊意义。^[2]然而，有一种当代思想狡黠地指出，例外“最富于特征之处就是被排除者并非与规则无关”。^[3]倘若如此，任何“例外”之

[1] 我们只需把《西方马克思主义探讨》和《追踪历史唯物主义》、《西欧左派图绘》(Mapping the West European Left, 1994; 中译本《西方左派图绘》，南京：江苏人民出版社，2002)放在一起，就可以清晰地看到一条逐步走向悲观主义的道路——无论寄希望于托洛茨基理论(出自第二国际的典范)、新社会运动(妇女、民族、和平、生态)，还是社会民主党的“复兴”，最终都并没有留住他对“理论与实践的统一”的想像力。

[2] 可以参考他对葛兰西更系统的论述：《安东尼奥·葛兰西的二律背反》，见《新左派评论》第100期，伦敦，1976年11月。

[3] 这种思想的谱系是：施米特—本雅明—德里达—阿甘本。参见 Giorgio Agamben《弥赛亚与主权者：瓦尔特·本雅明的法律问题》，麦永雄译，《生产》第2辑，桂林：广西师范大学出版社，2005。引文见第225页。

思只怕都会再度辱没了葛兰西。真正重要的是，如果他在所有(经验的)方面都是一个“例外”，那么他就不应该是“西方马克思主义”这个概念所能运用的(经验)“对象”了，而这就意味着：他不是“西方马克思主义者”。

那么，反过来，对于葛兰西来说，“西方马克思主义”的概念也无非代表了一种企图：想要“上升到知性永远不能达到的无条件的综合”，即上升到一个“先验理念”。这个理念可以为他强加“概念运用中的绝对总体性，并试图把范畴中所思维的综合统一延展至绝对无条件者”。^[1]我们现在可以说，这个先验理念，就是所谓“理论与实践的统一”。^[2]

但是，这离葛兰西已经太远了。因为，葛兰西绝不会成为一个“理念论者”——一个唯心主义者。在他那里，“理论与实践的统一”绝不是一个理念，而是一个唯物主义战士的斗争实践(即便他被囚禁在理论的“狱中”)，是这场斗争的结果，是斗争本身的答案。只是因为他置身于理念及其引导的那个概念的图型之外，只是因为他置身于(“传统知识分子”的)理念“劳动”的共同体之外，他才能够得出这个答案。但这种置身其外的代价，就是他必须和孤独同在。

[1] 见《康德著作全集》第3卷，第248、252页。

[2] 参见黑格尔《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1980，S.236：“绝对理念首先是理论的和实践的理念的统一”。

这为我们提供了一把打开葛兰西文本结构的钥匙。

二

我们选取“关于马基雅维利政治学的札记”这段文本进行分析。在葛兰西的几千页《狱中札记》里，我们选择了一个偶然的起点(本书的开篇)，就像马基雅维利的新君主也只能有一个偶然的“开始”那样^[1]——

1. 区分：

葛兰西从一个区分“开始”：《君主论》具有一种“神话”形式，这使它不同于“政治科学在马基雅维利之前”^[2]的两种形式——“乌托邦”(从柏拉图到莫尔和伊拉斯谟^[3])和“经院学术论文”(从亚里士多德到托马斯·阿奎那和帕多瓦的马西里乌斯)。我们可以说，这是“政治科学”的两种基本的理论主义形式(政治哲学传统)。^[4]

2. “神话”：

从符号学看^[5]，《君主论》的“神话”是这样构成的：在“表达面”上，它是一个修辞(君主的“拟人化”)；在“内容面”上，它是一个(政治)意识形态，即所

[1] 参见本书附录“马基雅维利的孤独”。

[2] 在下文的分析中，凡属出自本书的葛兰西原文，恕不一一注出。

[3] 虽然莫尔的《乌托邦》和伊拉斯谟的《论基督君主的教育》都成书于1516年，晚于《君主论》的写作(1513年)，但后者的出版却在1532年。

[4] 值得注意的是，这两种基本形式(客观主义和乌托邦)甚至更为内在一致地体现为现代社会科学的知识学原则，如马克斯·韦伯关于“价值中立”和“理想型”的论述。

[5] 参见罗兰·巴尔特在《神话》及《符号学原理》中的分析。

谓“集体意志”（“此人形象而‘拟人化’地表现为‘集体意志’的象征”）。正是这个意识形态的“内容”及其“表达形式”，使得《君主论》作为政治的新科学区别于旧的“政治科学”：它“是本‘活生生的’书：政治意识形态和政治科学在这里……融为一体”。

3. 难题：

可以看到，在这个“神话”的表达面和内容面之间，也就是在君主（那个或随便哪个“雇佣军首领”）和意大利人民的“集体意志”（“新国家”）之间，既存在着一个“质料”上的、历史现实的错位，也存在着一个“形式”上的、理论的错位（“那个君主其实并没有在历史现实中存在；他不是直接出现在意大利人民面前，而是一个纯理论的抽象，一个领袖或理想首领的象征”）。

双重的错位提出了双重的难题——

难题 1：在理论“内部”，存在着一个“理论的乌托邦”（而不是“之前”的那种意识形态的或政治的乌托邦），“这是对一个无法完成的任务的可能性条件的思考，是对无法思考的事物的思考”^[1]——马基雅维利如何可能经由《君主论》而达到“人民的自我反思”？

难题 2：在实践中，存在着“从无到有地创造出一个集体意志”的政治难题——马基雅维利的君主如何可能也

[1] 这个关于马基雅维利独特的“理论的乌托邦”的说法，见路易·阿尔都塞《马基雅维利和我们》，《哲学与政治：阿尔都塞读本》第 439 页。

“成了人民”？

但是我们可以说，最根本的错位是理论和实践的错位；而它的根源就是葛兰西所说的政治的“第一要素”：

“的确确实存在着统治者和被统治者、领袖和被领导者。整个政治的科学和技艺都建立在这个原始的、(在某些普遍条件下)不可化约的事实的基础上”。^[1]没有人民的君主只是理论的君主，而没有君主的人民只是(马克思早年说过的)未被思想的闪电所击中的“朴素的人民园地”。

4. “现代君主”：

但是葛兰西随即批判了(索雷尔的)“神话”这个观念，其结果是：

在“表达面”上，他抛弃了“君主”的修辞性(拟人性)，批判了“克里斯玛型的‘替天行道者’”^[2]，而代之以他的“现代君主”——作为“有机体”^[3]的政党；

在“内容面”上，他抛弃了“集体意志”的纯粹“否定的”阶段：唯意志论(他“从前的哲学信仰”)和(工团主义的)自发主义，而代之以它的“主动的和建设性的”阶段：“足以奠定新的国家、新的民族与社会结构”的“民族—人民的集体意志”。

于是，“‘抽象’性”的神话—君主，经过这种“现

[1] 参照本书“政治的要素”一节。

[2] 参照本书“对有机体危机时期政党结构某些方面的看法”一节。

[3] 关于“有机体”，以及下文所涉及的“民族—人民的(的)”、“雅各宾主义”、“经济—社团的”、“知识和道德改革”、“领导权”、“实践的哲学”等葛兰西的重要概念，可参考本书的有关译注。

代意义”的批判，变成了“一场实实在在的历史剧的主人公”：“历史上的”和“现代的”）“雅各宾主义的榜样”（“雅各宾派无疑是马基雅维利君主的‘十足化身’”，它“说明了一个集体意志是怎样具体形成和行动的，并且至少在有些方面是从无到有的创造”）。像马克思说的，从“抽象”到“具体”，这里发生的首先是在“思维行程中”的理论场所的变换，从对理论经验的思考转变到对历史经验的思考，使《君主论》中的理论与实践（君主与人民）的错位在这里获得了第一个弥合的基础：历史的基础（“得到……历史经验的批判检验”）。

5. 历史科学：

在这个历史经验的基础上，首先可以看到，马基雅维利的政治实践的难题（难题 2：君主如何可能也“成了人民”？）获得了一个新的提法：“应该……像这样来提出问题：‘什么时候才可以说，已经存在着使一个民族——人民的集体意志觉醒和发展的条件呢？’”

进而还可以看到，葛兰西分析了这些条件在意大利历史上的不存在：他的分析与其说是承接着《君主论》的结尾^[1]，还不如说是改写了他本人曾经高度评价过的那个结尾（“临到结尾，马基雅维利自己成了人民，与人民融为一体……有了它，《君主论》才像是一篇‘政治宣言’”）。

[1] 完整地看，这个结尾应该包括第 24 章（“意大利的君主们为什么丧失了他们的国家”）、25 章（“命运在人世事务上有多大力量和怎样对抗”）和 26 章（“奉劝将意大利从蛮族手中解放出来”）。

实际上，他是用对意大利“‘经济—社团的’局面”的分析^[1]改写了马基雅维利关于 *virtù*(能力)和 *fortuna*(幸运)之间关系的理论，以及由这个理论所提出的政治难题。

要了解这一改写的意义，应该注意两个内在的理论条件：

第一，关于“经济—社团的”(局面)的认识，是葛兰西对“解决难题的物质条件”^[2]及其“不同水平的力量对比”进行“局势分析”的产物(“归根到底，是不是存在着形成这种意志的必然条件呢？也就是说，目前在这些条件和它们的敌对力量之间存在着怎样的对比关系呢？”)。^[3]如果正像阿尔都塞所辩护的那样，马基雅维利理论的“抽象形式乃是一种具体政治态度的标志和后果”(“即认为这一历史将从否决一切现有的政治形式开始，因而将从‘无’起步”)^[4]，那么，葛兰西的具体的历史分析却是马克思所说的“一个具有许多[抽象的]规定和关系的丰富的总体”，是“作为思想总体、作为思想具体”的“具体总体”，换言之，是“从抽象上升到具体”这一“科学上正确的方法”的产物。^[5]值得注

[1] 这段简短的分析所呈现的只是葛兰西对意大利历史进行系统的“局势分析”的一个缩影。可参见《狱中札记选》(Selections from the Prison Notebooks, Lawrence and Wishart Ltd., London, 1971)中“意大利历史札记”部分。

[2] “命题——‘一个社会，除非在解决难题的物质条件已经存在的时候，是不会给自己提出这个难题的’。关于形成集体意志的难题就直接取决于这个命题。”见“代表制政体中的数量和质量”。

[3] 参照本书“局势分析。力量对比”一节。

[4] 见《哲学与政治：阿尔都塞读本》，第471页。

[5] 见《〈政治经济学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第2卷，第18—19页。

意的是，葛兰西非常恰当地把这个方法归还给了马克思意义上的“历史科学”^[1]（“为了正确分析在某个历史时期起作用的力量，并确定这些力量的对比关系，就需要恰当地提出和解决经济基础和上层建筑之间的关系这个难题”）。

第二，关于“经济—社团的”（阶段）的认识，是葛兰西对“经济主义”进行批判的产物。^[2]和“历史科学”的方法完全相反，经济主义“是以一种理论错误为基础的……也就是说，它是以政治社会和市民社会两者的区分为基础的——这原本只是一种方法论的区分，可现在却俨然作为一种有机体的区分，被提了出来”。因此，这是从马克思说的“具体的、生动的既定整体”到达一个“抽象的单方面的关系”，并且“因为他们没有超越这些关系，所以这些关系的概念在他们的头脑中也成为固定概念”。^[3]“经济主义——保护自由贸易的理论运动——理论的工团主义”，无非就是这些概念在不断“综合”（康德）的企图中形成的资产阶级意识形态（“归根到底来源于自由主义”）的“理念”光谱；而理念“劳动”的辩证法还在继续“延展”着这个光谱；从索雷尔的工团主义就“可以看到，自发性的背后预设了纯粹的机械论，自由

[1] “我们仅仅知道一门惟一的科学，即历史科学”，以及对所谓“真正的实证科学”来说，“抽象本身离开了现实的历史就没有任何价值”，等等。见《德意志意识形态》，《选集》第1卷，第66、73页。

[2] 参照本书“‘经济主义’理论和实践的某些方面”和“局势分析。力量对比”两节。

[3] 见《选集》第2卷，第19页；以及第1卷，第134页。

(生命意志力)的背后预设了最大限度的决定论，唯心论的背后预设了绝对的唯物论”。

一头是“历史经济主义”，另一头是历史弥赛亚主义，这是同一个光谱的两极。迄今为止，资产阶级意识形态对马克思主义进行“把握”、攻击和盘剥利用的全部可能性，都是在其自身“理念的”(按其本来意义，毋宁说是视觉的)这个光谱里展开的(这里当然也包括了形形色色的“西方马克思主义”)。

难道这一点还不足以说明为什么葛兰西必须“和孤独同在”吗？难道它还不足以说明提出一个伟大理论的必然伟大的理由吗？

我的意思是说，葛兰西通过对“经济—社团的”(局面/阶段)的批判，不仅改写了《君主论》的结尾、它的政治难题，而且彻底改写了马基雅维利“提出难题的方式”和条件——(阿尔都塞所说的)“难题性(the problematic)”^[1]；它使得一个**新的政治难题**、实际上是一个新的**理论的提出“成为可能”**：作为“经济—社团的”阶段的对立面的“(掌握)领导权的”阶段，以及为此奠定文明基础的“知识和道德改革”。^[2]只有掌握领导权，现代君主才能成为民族—人民的集体意志的“组织者，同时也是这一意志的积极主动的表现形式”。

[1] 参见我在《哲学与政治：阿尔都塞读本》的编译后记里对这个概念的说明(第548页)。

[2] 葛兰西时常也把领导权称为“知识和道德领导权”。

这个新的(“现代君主”即现代革命政党的)政治难题的提出,本身是对旧的(绝对君主制的)政治难题在理论上的解脱,因此,它也就内在地包含着针对马基雅维利的那个理论难题(难题1:如何可能经由《君主论》而达到“人民的自我反思”?)的答案。

应该说,《君主论》中的理论与实践(君主与人民)的错位在这个被称为“领导权”的新理论的诞生中获得了第二个弥合的基础:历史科学的基础。

三

葛兰西的伟大之处在于,早在后人能够用“理论与实践的不统一”(即“脱离”)这个(否定的)“前提”来困扰他之前,他就已经让这个“前提”失去了意义:

……总是一再会出现这样的时刻:在群众和知识分子(至少是其中的某些人或某个集团)之间出现了裂缝,失去了联系,于是造成了理论是“附加物”、是“补充”、是次要东西的印象。把理论和实践这两个要素不仅区别开来,而且分离、割裂开来(这个过程本身纯粹是机械的和因袭的),然后再去强调理论—实践关系中的实践要素,这意味着有人还在经历着一个相对原始的历史阶段、一个仍旧是经济—社团的阶段……^[1]

[1] 见《狱中札记选》第335页。

一个“知识分子”身陷囹圄，被迫和他的“群众”“失去了联系”，于是，他用“精神的力量”（理论）来消除个人的孤独感，从而“战胜了”个人的苦难。我们想对葛兰西谈论的，绝不是这个意义上的“伟大”：

不要以为个人的孤立会使我绝望或陷入任何其他悲剧性的境地。实际上我从来就没有感到需要从外表上表现出精神的力量，来支持我即使是在最坏的情况下坚强地生活下去，……过去我几乎为我的孤立而感到骄傲，而现在我觉得纯粹靠意志生活是卑劣的、枯燥的和狭隘的。^[1]

马克思曾经说过，人只有在社会中才是“孤立的个人”；他说，“被斯密和李嘉图当作出发点”的这个“虚构”，其实只是“历史的结果”，是“迄今为止最发达的社会关系”——“市民社会”的产物。^[2]对此，葛兰西只不过补充了两点：

1. “相对”于那个正在为领导权而斗争的未来而言，这个“迄今为止最发达的社会关系”只是“一个相对原始的历史阶段、一个仍旧是经济—社团的阶段”；

[1] 1931年8月3日致塔齐娅娜的信，转引自朱塞佩·费奥里《葛兰西传》，吴高译（北京：人民出版社，1983），第286页。

[2] 见《〈政治经济学批判〉导言》，《选集》第2卷，第1—2页。着重为引者所加。

2. “经济—社团的阶段”不止可以“虚构”出“单个的孤立的猎人和渔夫”，还可以虚构出单个的孤立的知识分子：“传统知识分子”的“社团精神”。

于是他平静地写道：

看来，也只有**历史地**对待[理论与实践的统一]这个问题，把它看作知识分子的政治问题的一个方面，才是正确的。^[1]

葛兰西的伟大，在于他并没有一个叫做“孤独”的敌人。他在狱中的理论斗争，一如既往地是和历史地产生着那种知识分子孤独感(即所谓“脱离”)的“经济—社团的阶段”的斗争，因此也就是为掌握领导权而进行的政治斗争：他一如既往地作为这场历史政治实践的“当事人”，并把他所从事的实践写在了他的理论的某个地方。

什么地方？我们能否指出这个“地方”的确切位置呢？

在论述“现代君主”即政党赖以存在的必要条件的时候，葛兰西曾经谈到“三个基本要素”：群众，领袖，以及一个“中间要素，它作为第一要素和第二要素之间的纽带，使它们不仅‘在物质上’，而且在道德和知识上保持着联系”。

[1] 见《狱中札记选》第334页。

指出这个“中间要素”的位置，标志着一个重要的理论后果：它打破了在理论与实践、君主与人民之间存在的正题/反题的思辨僵局。这个“中间要素”就是现代革命政党的“有机知识分子”，正是它的存在，使“现代君主”作为一个“有机体”区别于马基雅维利的君主：“对于某些社会集团来说，政党无非就是它们在政治和哲学的领域(而不止是在生产技术领域)整合自己的有机知识分子的方式”。葛兰西甚至大胆地设想这个“中间要素”就是一个名副其实的“有机体”的一切：“政党的一切成员都应该视为知识分子”。^[1](“人人都是哲学家”^[2]；在葛兰西那里，再也没有比这一类说法更能让那些仍旧沉浸在“哲学王”的梦想中的头脑感到羞辱的了。)于是，知识分子和群众的“有机”关系，作为“现代君主”的根本政治实践关系，完全改写并取代马基雅维利那里的君主和人民的关系，并构成了“民族—人民”的历史基础；也就是说，这里的“君主”完全“成了人民”、站在了“人民的立场”。^[3]马基雅维利的政治难题就这样在理论上得到了解脱——我的意思是说，由于葛兰西在一种新的政治实践关系中占据了新的立场，就使得旧的政治难题

[1] 见《狱中札记选》第15—16页。

[2] 同上，第323页。

[3] “如果知识分子和人民—民族之间、领袖和被领导者、统治者和被统治者之间的关系通过一种有机的凝聚力联系起来……那时并只有那时，才是一种代表的关系。只有那时，才能在统治者和被统治者、领袖和被领导者之间发生个别要素的交换，那种共同的生活才能实现；而只有那种生活才能形成社会力量，并创造‘历史整体’”。同上，第418页。

在理论上已经不成其为难题了。

但是，必须认识到，这个“中间要素”并不是一个纯理论的“合题”（综合）、概念的辩证法的结果（理念）、矛盾的统一或平衡，等等。相反，这是全部力量对比的不平衡的汇合点，是矛盾发展的“最薄弱环节”，是“理论”必须在斗争中占据和重新占据的立场（“造就知识分子的过程是漫长而困难的，充满了矛盾、前进与倒退、分化与重组，群众的忠诚就在这个过程中时常受到痛苦的考验”^[1]）；而占据这个立场，仅仅是一个开始，对于葛兰西来说，这就是提出一个新的政治难题：领导权的难题。在这里，“被理解为一个真正历史过程的理论与实践的统一”^[2]不仅要求得到一种新的、历史科学的认识，而且要求得到一种（需要我们进一步说明的）新的实践。这就是在《狱中札记》和《狱中书简》的几千页手稿里记录下来的葛兰西的实践。这就是他为自己的实践指定的位置：无论身为领袖还是囚徒，他都是一个这样的“有机知识分子”。

所以，正是通过把他所从事的实践写在了他的理论的某个地方，葛兰西也像阿尔都塞关于马基雅维利所说的那样，把他的理论“写在”了“政治实践空间内的某个地方”。^[3]

那么，我们是不是也可以指出这个“地方”的确切位

[1] 见《狱中札记选》第 334 页。

[2] 同上，第 335 页。

[3] 见《哲学与政治：阿尔都塞读本》第 400 页。

置呢？

把理论“写在政治实践空间内”，这是个隐喻的说法，它意味着理论家与他的理论对象的理论关系(例如：马基雅维利与“君主”)内在于理论所思考的政治实践关系(君主与人民)，理论难题(马基雅维利如何可能经由《君主论》而达到“人民的自我反思”?)内在于政治难题。因此，一旦新的政治关系取代了旧的政治关系，新的政治难题在理论上解脱了旧的政治难题，一个(葛兰西笔下的)今天的马基雅维利就可以对他的理论对象以及他与这个对象的理论关系形成这样的自我意识：他“真正考虑的是‘那些不明白的人’，他的用意是要在政治上教育‘那些不明白的人’。这种教育……是一种正面的教育，它教会人们为了达到某些目的，就必须承认某些必要的手段——哪怕是暴君[僭主]的手段也在所不辞。……那么，谁是‘不明白的人’呢？是当时的革命阶级、意大利‘人民’和‘民族’、市民民主派，从他们中间产生了萨沃纳罗拉和皮耶罗·索得里尼，却产生不了卡斯特鲁乔和瓦伦蒂诺”。^[1]

马基雅维利“这样做了”，但他却“没有意识到”。^[2]但是葛兰西意识到了，实际上，他是把有机知识分子对

[1] 见本书“政治的科学”一节。

[2] “他们没有意识到这一点，但是他们这样做了”，语出马克思《资本论》，见《全集》第44卷(北京：人民出版社，2001)，第91页。马基雅维利对自身“人民的立场”的“自我意识”是不完整的(自发的)，他把这个立场仅仅看作是“身居卑位”的结果，但同时这种意识又是“早熟的”。因为他宣称“深深地认识统治者的性质的人应属于人民”。见《君主论》，潘汉典译(北京：商务印书馆，1985)，第2页。

“人民的立场”(位置)的完整的“自我意识”赋予了马基雅维利,使这个“绝对君主制的理论家”找到了自身理论难题的答案,也就是说,使他经由《君主论》而达到了“人民的自我反思”。于是,“现代君主的光芒也照亮了新君主”。^[1]葛兰西看到了“马基雅维利身上早熟的雅各宾主义恰恰构成了他的民族革命观的(多多少少富于生命力的)胚芽”,并且,他郑重地写道:“马基雅维利的这个立场如今对实践的哲学[指马克思主义]再现了出来”。

四

雨果笔下那个受到诅咒的雅各宾党人留下过这样的遗言:“先生,请记住这一点,法国革命自有它的理论根据。”^[2]——但是,谁提出过这个“理论根据”呢?今天,法国革命的领导阶级早已通过这场革命,从“什么也不是”变成了“一切”^[3],成为这个世界的新君主,并且有了属于它自己的无数的有机知识分子、“社会科学家”和意识形态家,但是,除了遗忘、恐惧、冷漠、道德化、自我欺骗和自我诅咒,他们提出过这个“理论根据”吗?

然而葛兰西却把我们指向马基雅维利的遥远的“开始”。阿尔都塞解释说,这个“开始”,就是“我们时

[1] 见《哲学与政治:阿尔都塞读本》第390页。

[2] 见《悲惨世界》,李丹译(北京:人民文学出版社,1988),第56页。

[3] 见西耶斯《论特权·第三等级是什么》,冯棠译(北京:商务印书馆,1990),第19页:“第三等级是什么?是一切”;“迄今为止,第三等级在政治秩序中的地位是什么?什么也不是”。

代的开始：资产阶级社会的开始”，而马基雅维利在那里投下了“一道刺眼的光芒”。^[1]

这个“开始”，首先是一个“什么也不是”的东西。从马基雅维利的时代到18世纪，它曾被叫做“第三等级”，叫做“人民”。法国革命使它一跃而为“一切”，就像马基雅维利的新君主“由布衣一跃而为统治者”。^[2]马克思说具体是思维的结果；但是他没有忘记告诉我们，在历史中正好相反，“它是现实的起点”，“有一种洪水期前的存在”^[3]。“人民”就有一种这样的存在。它是——永远是——历史的起点。在历史斗争中，它一次次地从“什么也不是”成为“一切”，作为在同一场斗争中被联合起来的各阶级，把它的某个“代表”、某个领导阶级送上统治地位，又一次次地重新回到“什么也不是”的“存在”。这就是《共产党宣言》的头几页所描述的历史。法国革命的领导阶级不愿意也不可能给出“法国革命的理论根据”，只是因为它不可能再谈论“开始”，说到底，是不愿意让“开始”重新开始。它把自己既定的统治地位连同占统治地位的“理念”“当作出发点”，把原本只是“历史的结果”的东西“当成了‘历史的原因’”。这正是马克思和葛兰西同样嘲笑的“理论错误”。^[4]

[1] 见本书附录“马基雅维利的孤独”。

[2] 见《君主论》第24页。

[3] 见《选集》第2卷，第18—19页。

[4] 本书“‘经济主义’理论和实践的某些方面”和“局势分析。力量对比”两节都提到了类似的“理论错误”。

马克思和葛兰西——像马基雅维利一样——谈论“开始”。而这无非意味着，在历史科学的意义上，把这个“现实的起点”——人民——作为思维的“结果”重新“掌握”，并就在这个结果中，占据一个“政治实践空间内的”、“人民的立场”。

必须指出，在“政治实践空间内的”所有立场中，惟有这个立场是最难以占据的。因为，这是对一个“什么也不是”的东西的思考：这个“东西”既非概念(它只是“质料”)，也非对象(它只是“关于整体的一个混沌的表象”^[1])；既非主体(谁是人民?)，也非客体(谁代表人民?)。所以，尼采的查拉图斯特拉鄙之为“弥天大谎”。^[2]这意味着，为了思考“人民”，并且站在“人民的立场”上思考，就必须放弃把“绝对统一”强加给思维的“条件”(主体和客体、概念和对象，等等)的那些“理念”，直至连尼采也不愿意放弃的“真理”的理念^[3]：

马基雅维利很少说出来却总是在实践的方法

[1] 马克思语，见《选集》第2卷，第19页。

[2] “……‘我，国家，国家即人民。’真是弥天大谎啊！”见《查拉图斯特拉如是说》，黄明嘉译(桂林：漓江出版社，2000)，第46页。耐人寻味的是，尼采作为最彻底的哲学家，也是最彻底地把“人民(Volk)”和“谎言”联系在一起的表述者，如“人民的偏见”、“人民的柏拉图主义”(参见《善恶之彼岸》)等说法。

[3] 可参见康德《纯粹理性批判》“先验理念的体系”一节所论，《康德著作全集》第3卷，第252—253页；以及黑格尔《小逻辑》§.213—§.214：“理念是自在自为的真理，是概念和客观性的绝对统一”，“也可以理解为主体—客体的统一”等等。

的准则，就是必须思考到极端，这意味着在一个立场之内思考，从那里提出极限的论点，或者说，为了使思想成为可能，就需要占据一个不可能的位置。^[1]

这个“极端”，出现在《君主论》的第18章，“论君主应当怎样守信”。为了读懂这一章，同时也读懂它所承受的数百年的诅咒，我们必须放弃一个想法：马基雅维利“颠倒”了“人性”与“兽性”、善与恶、真理与谎言，他“颠倒”了这些“对立”在理念的天国里的秩序，于是我们可以“相信马基雅维利不过是魔鬼的化身”^[2]，因为“魔鬼其实是堕落的”——颠倒的——“天使”^[3]。不，马基雅维利的“位置”的“不可能”在于，他并没有在“对立 (oppositions)”中找“立场 (a position)”——他置身于理念“劳动”的辩证法之外，置身于“天国”之外。这个立场的“不可能”，意味着它既不可能在“知性统一性”之上被辩证地“反思”（作为“对方”被“反映”^[4]），也不可能“在理性统一性”之下（作为“纯粹理性”的矛盾、“二律背反”）被辩证地“推

[1] 阿尔都塞“在哲学中成为马克思主义者容易吗？”，见《哲学与政治：阿尔都塞读本》，第178页。译文有改动。

[2] 见本书“政治的科学”一节。

[3] 见列奥·施特劳斯《关于马基雅维利的思考》，申彤译（南京：译林出版社，2003），第6页。

[4] 参见黑格尔《小逻辑》§.119。

论”；换言之，它不可能被当作一个(先天)概念甚或“理念”来“认同”。^[1]马基雅维利在“观念史”上的独一无二之处，他与其他知识分子——理念“劳动”的共同体成员——相区别的地方，就在于他深深地懂得“人民(il volgo)”的非概念的存在，并把这样的存在当作“现实的起点”去思考。他没有在“人性”与“兽性”、真理与谎言、善与恶的“对立”中找立场，只是因为“人民”并不在乎这些“对立”，就像他们从不在乎把“表象”和“结果”之类的事情区分清楚：“……人民总是被表象和结果所吸引。在任何地方，人民总是绝大多数，而当大多数与政府相一致的时候，少数人就会被孤立”。^[2]

因此，这个离“理念”最远的地方，也就是马基雅维利离“人民的立场”最近的地方。只有到达这个地方，他才能懂得尼采的先知所不懂的事情：在把君主和人民联系起来的历史斗争中，在他们正确的意识形态关系中，“所有武装的先知都获得胜利，而非武装的先知都失败了”。^[3]330年后，马克思开始认真思考能够成为“改

[1] 康德关于知性概念是“反思得来的”，而理性概念(理念)“是推论得来的概念”，以及二律背反“与经验概念中的知性统一性无关，而仅仅与理念中的理性统一性相关”的提法，可参见《康德著作全集》第3卷，第239、286页。

[2] 见《君主论》第18章，第86页。译文有改动。“表象和结果”这个说法显然让 Quentin Skinner 和 Russell Price 感到意外，后者不得不在其译本的注释里写道：“严格地说，这应该是表象的结果。关于表象和真实的主题，见《论李维》I.25、I.47、I.53”(The Prince, Cambridge University Press, 1988, 第63页)。然而在《论李维》里，我们看到的无非是同样的意思：人们“对表象的需要不亚于真实”，人民既容易被“大道理”或“善良的假象”所骗，又“不会在具体事务上受蒙蔽”，等等。

[3] 同上，第27页。

变世界”的力量的人们(“群众”)和他们手中的“武器”^[1]；而正是沿着这条“人民的自我反思”的道路，葛兰西“再现”了“马基雅维利的这个立场”。

五

为了说明这个“立场”(位置)，只再举一个例子就够了：葛兰西从来就不是一个“市民社会的理论家”。^[2]今天，几乎所有的知识分子，包括那些“激进的”知识分子，在政治上都是“市民社会的理论家”，他们在“市民社会”里生活、“交往”和“批判”，像康德在18世纪所

[1] 马克思最著名的箴言——“哲学家们只是用不同的方式解释世界，问题在于改变世界”——也最经常地遭受一种耐人寻味的误读：以往的“哲学家们”。无论出于什么动机，人们就这样来理解马克思对他的新哲学的期许：一种能够“改变世界”的哲学。但是，从柏拉图(“哲学王”)直到启蒙哲学家和黑格尔，哪一个哲学家不想(或自认为能够)“改变世界”呢？这正是马克思批判的所有唯心主义和意识形态的共同观念：“观念统治世界”。值得细读的是，在这条提纲的前半句里，“哲学家们”是“解释世界”的主语(主体)，但后半句话“es kommt darauf an sie zu verändern”却没有主语(主体)。只要了解马克思1843年以后的思想进程，我们就可以明白，在这个主体缺席的地方，理应“存在”的是“群众”。但正如阿尔都塞所论证的，“群众”并不是另一个“可由其‘人格’统一性来证明的”“历史主体”(“历史是一个没有主体的过程”)，他们只有通过马克思后来(从《共产党宣言》开始)才认识到的组织方式(“阶级斗争”)，才能成为“改变世界”的“物质力量”(可参见阿尔都塞《答约翰·刘易斯》，巴黎：马斯佩罗出版社，1973)。

[2] 葛兰西“最广为人知的这个形象”最早是由Norberto Bobbio在《葛兰西和市民社会观念》一文(1967；英译文见Gramsci and Marxist Theory, ed. by Chantal Mouffe, London, Routledge, 1979)中塑造并传播的。Bobbio认为葛兰西的领导权理论是从他的市民社会观念派生出来的，并且他的这个观念不是来自马克思，而是来自黑格尔，它“不属于经济基础，而属于上层建筑”，“所包括的不是‘一切物质交往’，而是一切思想文化交往”。正如有论者所批评的，其要害在于把葛兰西“纳入自由主义区分国家和市民社会的理论范围”(见萨·马斯泰罗内编《一个未完成的政治思索：葛兰西的〈狱中札记〉》，北京：社会科学文献出版社，2000，第48—51页)。这一“形象”对于新左派把葛兰西视为“西方马克思主义的奠基人”(如安德森)，以及把“领导权”解释为用“新社会运动”“解构”阶级政治的“激进和多元民主”战略(如Ernesto Laclau和Chantal Mouffe的《领导权和社会主义战略》[Hegemony and Socialist Strategy, Verso, 1985/2001])等等，都有根本性的影响。

憧憬的那样，在这里向“世界(die Welt)”说话。^[1]

康德——他作为理念“劳动”的范式，一直伴随着我们把葛兰西从这个知识共同体里区别出来的过程——在这一点上，竟然与葛兰西有着相似的命运：(由于他的“外在自由”观念，)被自由主义纳入自身区分国家和社会的理论谱系。我们可以用康德的全部政治著作来反驳这个歪曲。这不仅仅是由于在这个世纪的语言里还不存在“市民社会”和“政治社会”的分化，而且是由于康德曾经那样充分地考虑着“市民社会”对于国家(和国家体系)的内在性。正是这种内在性，使康德——即便在“一种先天历史”中，以为了“运用人的理性”的名义——也能够深刻地提出 18 世纪资产阶级建立“市民社会(bürgerliche Gesellschaft)”的政治难题，为构成这一难题的各种立场、力量和领域(“公共的”和“私人的”、知识的和政治的、自由的和服从的，等等)“规定界限”，而“国家”则成为他提出这个难题的基础和根本形式。^[2]

但是，葛兰西和康德不同的是，他看得到康德没有看到的东 西：一个(在国家的“堑壕”后面)已经像“强大的堡垒和工事的体系”那样屹立着的“市民社会”^[3]；以

[1] 见《历史理性批判文集》，何兆武译(北京：商务印书馆，1990)，第 26 页。译文有改动。

[2] 可同时参照康德《世界公民观点之下的普遍历史理念》(特别是“命题五”至“命题八”)和《回答一个问题：什么是启蒙?》。详细的分析见拙稿《阅读康德：“什么是启蒙?”》。

[3] 见《狱中札记选》第 238 页。

及那个“原本只是一种方法论的区分，可现在却俨然作为一种有机体的区分被提了出来”的“理论错误”（所谓“市民社会”“先于”并“外在于”国家的“存在”）。他看得到“历史的结果”，看得到这个结果怎样“蒸发”为“抽象的单方面的关系”，进而被“当成了‘历史的原因’”的整个过程——一个将被他称之为“统治阶级领导权”的过程。因此，对于葛兰西而言，思考一个“市民社会”的“普遍历史理念”，包括思考“社会”和“国家”的“区分”（通过在理论上思考“区分”而在政治上取得“统一”、“普遍性”，即领导权），这个资产阶级理论家的历史任务——以黑格尔为标志——已经完成了。意味深长的是，在从黑格尔那里借用“市民社会”的同时，葛兰西还把另一个相关的说法——“Korporation”^[1]借来，把它作为“领导权”的对立面使用。这意味着：属于资产阶级（“掌握领导权的”）阶段的事情，对于葛兰西为之思考的未来而言，则不过是“经济—社团的”阶段的事情。这不仅是由于资产阶级只有通过把“人民”限制在这个“阶段”，才能巩固自己的领导权，而且——更为重要的——是由于，（马克思所说的）“资本主义生产方式占统治地位的社会”^[2]本身就带有深刻的“经济—社团的”性质：

[1] 即“社团”，在黑格尔著作中译为“同业公会”，“警察和同业公会”被黑格尔视为“市民社会”发展的最后环节。

[2] 见《选集》第2卷，第114页。

黑格尔的观念是属于那个时期的，那时，资产阶级的发展壮大似乎可以是无限的，因而可以宣称它的伦理性和普遍性：全人类都将成为资产阶级。但实际上，只有那个提出把国家的终结和它自己的终结作为目标来追求的社会集团才能创造一个伦理的国家——这个国家将致力于结束被统治者内部的分裂，等等，并致力于创造一个在技术上和道德上统一的社会有机体。^[1]

和我们在马基雅维利那里讨论过的情况相似：一个新的政治难题的提出，使旧的政治难题在理论上得以解脱。换句话说，康德和他的同时代人以种种方式（自然法、社会契约、“分权”、“自治”、“公共性”，以及“单个的孤立的猎人和渔夫”）提出的“市民社会”的难题，对于思考“领导权”来说，已经不起理论的作用了：

每一种世界观在其特定的历史阶段上，都会呈现出一种“思辨的”形式，代表着它的极点和它的瓦解的开端，这个问题是否只是一个历史的，而非理论的问题呢？

这一点和国家从“经济—社团的”阶段转变到“领导权的”（主动同意的）阶段相类似而且相联系。……问

[1] 见《狱中札记选》第258—259页。

题在于：这个极点是否能成为一个新型的历史阶段的开端，从此，必然和自由有机融合，社会矛盾不复存在，于是惟一的辩证法将是理念的辩证法，是概念的辩证法，而不再是历史力量的辩证法？^[1]

在反讽的意义上，这就是“市民社会”观念在当代的状况：

——旧的“矛盾”（“国家”与“社会”，即“必然”[康德所谓“服从”]与“自由”）“不复存在”了：一方面，它被“统治阶级领导权”内在化了，成为占统治地位的“理念”、“规则”甚至于“制度”；另一方面，它仅仅作为所谓“文明与野蛮的斗争”具有“地域性”的意义。^[2]例如，在当今世界的许多地方出现的、以“市民社会”名义进行的斗争，实际上总是隐含着与“（掌握）领导权的”某个国家（和国家体系）的利益的深刻关系；对于这种关系，葛兰西很早就分析过了。^[3]

——新的“历史力量”还没有出现：一方面，它在“市民社会”里处于“经济—社团的”阶段；另一方面，在这个阶段，由于“统治阶级领导权”的存在，它既不可

[1] 见《狱中札记选》第12、370页。

[2] 马克思和恩格斯在谈到1840年代的德国仍然进行着的反对宗教的斗争（曾经是18世纪最典型的市民社会的斗争）时说：“这是只具有地域性意义而没有历史普遍意义的斗争，这是没有给人民群众带来新的成果的战斗，正像文明反对野蛮的斗争一样”。《德意志意识形态》手稿，见《费尔巴哈》，中央编译局编译（北京：人民出版社，1988），第19页。

[3] 参见本书“局势分析。力量对比”一节。

能建立“一种新型的社会”，也不可能“整合出最普遍的概念、最精良最明确无误的意识形态武器”^[1]。例如，尽管马克思早就“从市民社会作为国家的活动”出发去理解“整个历史的基础”，并最终用“生产关系”概念解释和取代了“市民社会”^[2]，但葛兰西却不得不抵御“经济主义”对历史唯物主义的损害(把“生产关系”贬低为“经济—社团的”关系)^[3]；事实上，这种损害至今也没有停止过。

所以，毫不奇怪的是，在葛兰西的用语中，“市民社会”是概念上混乱的根源。它以“思辨的”形式，作为“辞藻”在新的“历史力量”还没有“自己能弄清自己的内容”^[4]的地方出现。虽然葛兰西宣称它“原本只是一种方法论的区分”，但却几乎没有真正运用过这种“区分”。^[5]当人们试图在它的各种意义(从“经济行为的方式”、“‘私人的’有机体”到“国家的伦理内容”^[6])之间寻找“区分”的时候，它却总是在与“反题”的直接“统一”中谈论着“领导权”：“市民社会与国家同为一

[1] 见《现代君主及其他作品》(The Modern Prince and Other Writings, trans. by Louis Marks, London, Lawrence & Wishart Ltd., 1957)篇首语。

[2] 《德意志意识形态》，见《选集》第1卷，第92、130页。当时马克思用来表述“生产关系”的词是“交往”。

[3] 参见本书“‘经济主义’理论和实践的某些方面”一节。

[4] 语出马克思，见《选集》第1卷，第587页。

[5] 只有一个例外，就是谈到“在俄国，国家就是一切，市民社会是原始的、凝滞的，在西方，国家和市民社会之间关系得当……”(见《狱中札记选》第238页)。但可以说，这一对比的目的，只是为了在他自己的“政治实践空间内”提出“阵地战”的论点。见下文论述。

[6] 见《狱中札记选》第208页。

物”，“国家 = 政治社会 + 市民社会，即由强制的铠甲所保护的领导权”；“……国家的目标就是其自身的终结、自身的消亡，就是政治社会重新纳入市民社会”^[1]，等等。像康德关于“思辨的”知识所说的那样，这个概念似乎正“冒险越过可能经验的所有界限”，也就是说，冒着把它的对象（“领导权”）变成一个“自在之物”的危险。^[2]

但是，“在空间内被直观的任何东西都不是自在之物”。^[3]在（葛兰西“写”下他的理论的）“政治实践空间内”也是如此：正是在这里，葛兰西告诉我们，“市民社会”无非是一个“阵地战(war of position)”的战场。

一个“阵地”(position)完全不同于任何抽象的空间位置的特点，在于它的彻底的历史具体性，它并不先于斗争而存在，甚至也不先于占领而存在：谁占据了 this 阵地，它就被转变并确立为谁的战斗的“立场(position)”。

在谈到“根本的历史统一具体地来自国家或政治社会与‘市民社会’之间的有机关系”的时候，葛兰西曾经指出这个原则尤其对于研究“底层阶级的历史”的重要性：

统治阶级的历史统一是在国家中实现的……根

[1] 见《狱中札记选》第 262、253 页，及本书“‘经济主义’理论和实践的某些方面”一节。

[2] 参见《纯粹理性批判》“第二版序”。对于这种的确存在的危险，在 1978 年的手稿《局限中的马克思》里，阿尔都塞（不同于在别处对葛兰西表达的敬意）曾做过严格的批评。见《哲学与政治文集》第 1 卷（*Écrits Philosophiques et Politiques*, Tome 1, Paris, Stock/IMEC, 1994），第 500—512 页。

[3] 见《康德著作全集》第 3 卷，第 52 页。

据定义，底层阶级是不统一的，并且在它们能够成为一个“国家”之前，也是不可能统一的：它们的历史，因而是跟市民社会的历史相互纠缠，并由此跟国家和国家集团的历史相互纠缠着的。^[1]

和马克思公然宣告“政治经济学批判”“代表一个阶级……无产阶级”^[2]一样，葛兰西为自己强加了一个与“现代社会科学”完全不同的、建立在新的“历史力量”即历史的阶级斗争之上的使命和立场。这是在一个具有彻底的历史具体性的“政治实践空间内”占据的立场，它并不先于斗争而存在。因为，和马克思一样，这个反对形形色色的“经济主义”，并且思考着“无产阶级领导权”难题的葛兰西，也绝不会认为“阶级”是一个“预先存在”的东西。^[3]

让我们再一次(跟随葛兰西)回到马基雅维利。

葛兰西把作为“行动的政治家”的马基雅维利和“外交家”、“政治科学家”区别开来，因为后两者都“不能不在有效现实的局限内活动”、“在一定的法律框架内维护现有的平衡”。但马基雅维利却是一个“党人”，他

[1] 见《狱中札记选》第52页。

[2] 见《选集》第2卷，第108页。

[3] 马克思：“在哲学家们看来，阶级是预先存在的”。见《选集》第1卷，第117页。但是，Laclau和Mouffe(《领导权和社会主义战略》)把“领导权”概念对于先天的“阶级同一性”的批判解释成对阶级斗争及其结果——阶级和阶级立场的放弃，却完全是一个基于他们自身政治立场需要的曲解。

“想要创造一种新的力量对比，因而不可避免地要关心‘应当是什么’的问题”。^[1]

但是，葛兰西又写道：

行动的政治家是创造者，是唤醒别人的人，但他既不是无中生有地创造，也不是在自己欲望和梦想的混沌虚空中活动。他依靠有效的现实，但到底什么是这个有效现实呢？它是静止不变的吗？难道它不是在不断运动和变换着的平衡中形成的力量对比吗？运用意志去为那些实际存在和起作用的力量创造新的平衡，同时**依靠我们认为是进步的那种特定的力量，给它提供取得胜利的条件**——这一切固然是在有效现实的领域里活动，但目的却是为了**支配和克服这个现实**，至少是有助于支配和克服这个现实。……萨沃纳罗拉—马基雅维利的对立，并不是在**是什么和应当是什么两者之间的对立**，……而是在**两个应当是之间的对立**，是萨沃纳罗拉抽象而模糊的应当是和马基雅维利现实主义的应当是之间的对立。

“萨沃纳罗拉—马基雅维利的对立”也可以帮助我们进一步说明葛兰西和康德(他所代表的理念“劳动”的范式)的不同。这种不同，并不仅仅是(我们前面所说的)

[1] 见本书“预见和前景”一节。下同(着重为引者所加)。

“他看得到康德没有看到的東西”，倘若如此，那就只不过是历史的“命运”馈赠的、任何人都可以得到的“后见”之明而已。不，归根到底，葛兰西不是“后见”中，而是在他的预见中，看到了康德没有预见的东西。

在谈到“预见”或“预言”的时候，康德和葛兰西几乎说了同样的话：

——“[我们怎么能够知道它呢？]答案是：如果预言者本人就制造了并布置了他所预先宣告的事件”。^[1]

——“一个有所预见的人……的预见本身就是取得这一胜利的一个要素”。^[2]

但是，康德的出发点是“人类”，它被“当成了‘历史的原因’”（即“自由”），“预先存在”着并预言着它的“先天历史”；而葛兰西的出发点却是“有效的现实”，即“我们认为是进步的那种特定的力量”。这个“力量”并不“预先存在”，它是它的历史斗争的结果。

因此，葛兰西在他的“政治实践空间内”占据的“立场”，就是和这个“力量”一起思考，和作为“现实的起点”产生着这个“力量”的“人民”一起思考。我们已经尽可能地描述了这种思考的非同寻常的和艰难的特征：他必须拒绝一切“理念”劳动的“形式”和“质料”，必须依靠还没有出现的新的“历史力量”，必须承

[1] 见《历史理性批判文集》第146页。

[2] 见本书“预见与前景”一节。

受由于缺乏“最精良最明确无误的意识形态武器”所带来的危险，最终，作为他的“思维”的结果，必须达到“一个具有许多规定和关系的丰富的总体”，以便让“开始”重新开始：“根本的任务在于有条不紊地、持之以恒地关心这种力量的形成和发展，使它变得越来越具有同质性、坚实性和自觉性”。^[1]

为此，他必须和孤独同在：独自一人和一个未来的阶级一起思考，就像马基雅维利独自一人和一个未来的“君主”一起思考。这不再是由“市民社会”产生出来的那种知识分子的孤独感，因为和孤独同在，就是和人民同在。

葛兰西，就像阿尔都塞关于马基雅维利所说的那样：

他具有吸引力是因为他的文本在实践上、在政治上把我们牵扯进去了——实际上任何写作都可以这么做。^[2]



本书依据以下两个英译本翻译：

1. *The Modern Prince and Other Writings*, trans. by Louis Marks, London, Lawrence & Wishart Ltd., 1957(在

[1] 见本书“局势分析。力量对比”一节。

[2] 见《哲学与政治：阿尔都塞读本》第413页。

译注里简称“英译本甲”)

2. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, ed. and trans. by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, London, Lawrence & Wishart Ltd., 1971(简称“英译本乙”)

在选目上，完全依据甲本(第三部分：“The Modern Prince”)；在译文方面，则参照由同一出版社较晚出版、声誉也较高的乙本，尽可能吸取其优点；而在撰写译注方面，更是从乙本的导言和大量注释中受益良多。

同时参考了以下中译本：

3. 《狱中札记》，葆煦译，北京：人民出版社，1983

4. 《狱中札记》，曹雷雨等译，北京：中国社会科学出版社，2000

还参考了其他葛兰西著作的英译本：

5. *Further Selections from the Prison Notebooks*, ed. and trans. by Derek Boothman, London, Lawrence & Wishart Ltd., 1995

6. *Pre-Prison Writings*, ed. by Richard Bellamy, trans. by Virginia Cox, Cambridge University Press, 1994

和中译本：

7. 《实践哲学》，徐崇温译，重庆：重庆出版社，1990

8. 《论文学》，吕同六译，北京：人民文学出版社，1983

此外，特别参考了以下关于葛兰西的著作和论文集：

1. *Gramsci and Marxist Theory*, ed. by Chantal Mouffe, London, Routledge & Kegan Paul, 1979
2. *Hegemony and Socialist Strategy*, Ernesto Laclau & Chantal Mouffe, London, Verso, 2001
3. 《葛兰西传》，朱塞佩·费奥里著，吴高译，北京：人民出版社，1983
4. 《一个未完成的政治思索：葛兰西的〈狱中札记〉》，萨尔沃·马斯泰罗内编，黄华光等译，北京：社会科学文献出版社，2000

我的工作建立在这些译者和作者的劳动之上，因此，我能够对他们表达敬意的方式，就是用自己的劳动，使更准确地用汉语阅读和理解葛兰西成为可能。

感谢渠敬东先生，因为他的邀稿，我才有了这个机会，用长达两年半的时间完成这本不足 10 万字的小书的翻译、注释和后记，阅读上面提到的和更多没有提到的文献，在两年半的时间里如此地接近葛兰西。

感谢世纪文景的姚映然小姐，她的宽容和耐心，使我终于能够完成这个自愿延长的苦役。

这本书，自始至终，伴随着我和我们读书小组的朋友们的共同思考和相互砥砺，我把这些都记录在它的后记里了，因此，我把这本书献给他们。

陈 越

2006 年 7 月

封面
书名
版权
前言
目录
关于马基雅维利政治学的札记
政治的科学
政治的要素
政党
“经济主义”理论和实践的某些方面
预见和前景
局势分析。力量对比
对有机体危机时期政党结构某些方面的看法
论官僚
固定比例定理
社会学和政治科学
代表制政体中的数量和质量
领导权（市民社会）和分权
法的观念
附录
马基雅维利的孤独（路易 阿尔都塞）
英汉关键词对照表
译后记：葛兰西和孤独