

第四章 民主體制的維繫

本章主要討論既有的民主體制如何鞏固與維繫(maintain)，及如何避免其內在潛伏的腐化危機。托克維爾認為，維繫美國民主的三種龐大影響力：物質環境(physical causes)、法律制度(laws)、風俗民情(mores)，其重要性依序是：「物質環境弱於法律制度，而法律制度又弱於風俗民情。」(DA:308)本章依據這個思路，但省略了物質環境這種「政治地理學」的討論，僅就風俗民情與法律制度作一整合性的說明。首先分析在維繫與支持民主的結構中，居於樞紐地位的風俗民情基礎—政治自由，及其與社會權威如何互動協調而有利於防止民主體制走向多數或民主的專制。其次則將宗教作為道德與知識權威的角色單獨抽出，以凸顯其與政治自由的民情塑造相輔相成的作用。再次則檢討托克維爾對女性在民主體制中發揮的功能之意見。最後從整合性的觀點，分析托克維爾共和主義式的社會建構並予以評論。

第一節 政治自由與社會權威

第二、三章曾約略提及，自由是托克維爾念茲在茲的重要價值。他不但認為人類對自由「有一種本能傾向，不可抗拒且不自覺的，出自於所有偉大人類情感之神秘源泉。」(ER: 167)；並且視之為至高的價值：「因自由所帶來的物質利益而歌頌自由的人，從未能常保自由。使無數人自史前時代即犧牲一切以爭取自由的原因，就是自由的內在魅力。自由本身包含的一種魔力超過所有實用的考量。……任何人向自由要求它本身以外事物，就是天生的奴隸。」(OR:168)

從前兩章的討論中，的確可以看到政治自由乃是民主體制亟欲呵護的權利；但托克維爾也曾肯定將自由運用於商業活動中，也能激發一種冒險精神與英雄主義，可見他對自由的價值並非死抱著教條主義立場。但政治自由究竟有何意義，

又該如何運用才能有助於民主的維繫？

如果要找托克維爾對自由的定義，較著名的是「貴族自由」和「民主自由」概括式的描述，前者指「擁有保持獨立的特殊權利」、「對個人價值的狂熱情感和對獨立自主的強烈愛好。它賦予利己主義某種能量…常使人們採取最卓越的行動」。「民主的自由」則指「每個人既然從自然得到了處世為人的必備知識，那他生來便有平等而不可剝奪的權利，在只涉及他本人的一切事務上獨立於他人之外，並有權任意支配自己的命運。」(OR—馮棠譯:265-6) 這些定義均未將個人自主獨立放在社會互動架構中。換言之，無法顯示自由的社會或政治意義。反倒是在另一段藉他人之口的發言中，托克維爾稱讚了「自由的良好定義」(fine definition of freedom):

我（指美國某州州長 Winthrop）也不願你們誤解了所擁有的自由。有一種自由本質上已腐化，乃因人與野獸為所欲為所致。這種自由和權威相衝突，不受所有限制。運用這種自由我們就會自行墮落(Sumus Omnes Deteriores, we are inferior, 依 DA:42 之譯文)。它是真理與和平的大敵，上帝的一切訓誡均遭其扭曲(all the ordinances of God are bent against it)。但另有一種公民的、道德的、聯邦的自由，則是權威的適當目的與對象(the proper end and object of authority)。這是唯一正義與良善的自由…你們要冒著生命危險去保衛它…這種自由以服從權威的方式維繫。為了你們的利益而設立的政府當局，其約束人民的權威必須安靜服從。那些傾向『擺脫束縛』(shake off the yoke)而喃喃抱怨權威的尊榮與權力的人其實喪失了真正的自由。(DA:46)

這個定義解釋了在社會政治的脈絡下，個體的自由和政治社會權威的關係，與之前的「民主自由」強調私領域獨立自主似乎可以相互補充，使得意義較為豐富。但就托克維爾的理論企圖而言，仍不足以充分闡明在民主體制中，自由何以具有最高價值的重要性。本文以為，要探究托克維爾自由概念的意義，必須將自由放在公私領域的互動背景來看，也就是必須從自由概念的實際運用，掌握其與

民主體制的關連性，才能看出它對維繫民主體制的貢獻。

托克維爾曾說：「維繫自由的技藝(the art of being free)能產生最多奇蹟，但學習這種技藝卻是最艱苦的。」(DA:240)這顯示自由不僅是一種狀態而且是一種活動，涉及「做」什麼和「有」什麼。這種活動可能做得好或不好，視技巧純熟度而定。自由是可以學習，而且必須去做才能學得好，就像任何技藝，維繫自由需要練習。(Reinhardt,1997:30)

當貴族政治轉變為民主政治後，個人既「獨立」又「微弱」(DA:72)，民主公民將發現「若不自願互助，則大家都是孤立無援的」。這種情況所導致的不是無政府，而是更壓制性的多數專制。(DA:667)因為貴族社會有許多「自然」權力中心防止專制的一致性，解除束縛的公民卻可能成為集權官僚體系權力的犧牲品。美國新英格蘭的鄉鎮自治就是這種理論需求的產品。「審慎地運用技巧，權力分散到美國的鄉鎮，使大多數國人關心公共事務」(DA:69)。鄉鎮的結構提供無數場合於實踐自由，提供無數機會於獲得治理和作出政治決定的經驗。對托克維爾而言，只有當參與性制度是獨立而有權力的，才會產生真正的「公民」而不僅是「馴服的臣民」。(DA:68-9)而公民才能學習到如何在達成自己目標的同時，塑造共同命運。如此便散佈了維繫自由的技藝。「地方制度對自由的功用就像小學對科學一樣；它們隨手可及俯拾即是，它們教人民和平運用的樂趣，並使人們習於運用它。」(DA:63)

不過，現代國家都有中央集權的傾向，因此很難與地方自主性並存。儘管有新英格蘭的例子，但鄉鎮自治並非普及全美國，而其它民主國家則更難仿效。所以，托克維爾說：「地方自由是稀有而脆弱的，…在所有形式的自由中…它最容易受政府權威侵蝕的傷害。」為保存這種自由，就有必要找到更深固的根基—風俗民情。地方自由「若未能成為民情的一部分，就很容易被摧毀，但若無長期熟知的法律實存(legal existence)，地方自由也不會成為民情。」(DA:62)

托克維爾在此處似乎創造了一個循環矛盾(Connolly,1991:465)：民情預設了法律的存在，但法律似乎又需要一個民情的基礎。對這個共和政治思想中常見

的、必須無中生有的政治創建問題及其潛藏的暴力性，與政治秩序維繫的矛盾，我們已有討論。但針對美國的個案，托克維爾的答案是——從英國來的清教徒移民。因為英國自由的歷史和殖民者幸運的環境，一方面使他們在法制創建時刻就已有深厚的民情基礎；另一方面則因英國政府的態度使他們比其它殖民地擁有更多內政自由和政治獨立。(DA:44；Connolly 和 Reinhardt 對此均有詳細討論。見 Connolly, 1994:465；Reinhardt,1997:190,n.50)

既然地方自由需要民情基礎，就表示公民需要地方機構以外的機會和場合去實踐維繫自由的技藝。對此，托克維爾的回答是結社 (association)。「結社聯合形形色色人群的腦力，導向一個明確認定的目標。」(DA:190)它們是創造與鬥爭的工具，或生產新事物問世，或對抗既有制度、措施、法律。托克維爾賦予所有結社潛在的政治意含，因為它們使個人在集體生活中付出和收穫。但他仍區分市民結社和嚴格的政治結社如公眾集會、政黨等。無論性質如何，美國人顯現出永遠都在結社的傾向，使得社會充滿主動積極性格。各種公共事業的創辦，在別的國家可能都要政府完成的，在美國則由人民結社完成。(DA:90,513)事實上，美國的民主呈現的正是多采多姿的市民社會充滿活力的圖像。十九世紀初期美國生活中的結社因普遍選舉權及群眾性政黨的興盛而蓬勃發展。而在歐洲更因政黨政治造勢而大量成立諸如足球俱樂部、辯論社等而展現爆發力。(Tarrow, 1996；Skocpol,1996)

托克維爾討論結社主要的目的，是要回應平等化傾向的民主社會，為後貴族社會擺脫封建束縛的自我，提供一個建構政治秩序、強化社會團結、促進集體行動的方式。他用「結社」而非「利益團體」即有視此為動詞而非名詞的寓意，以表達超越個體孤立的精力與動能。(Boesche, 1987:126)結社是與他者(others)相關連的實踐，提供一種行為準則，依此乃使個體組織起來並付諸實行。特別是政治結社，乃「公民學習一般集體行動理論(the general theory of association)偉大的免費學校。」(DA:522)結社技巧是享有與保護公、私領域自由整體不可分的一部分。在民主體制中，「關於如何結合的知識是所有其它形式知識之母」(DA:517)。

進而言之，結社乃是公民習得政治自由的基礎結構。托克維爾對此有一個有系統的想法。其主要論述乃從政治自由及民主時代出發。所謂政治自由的「政治」意指一個自主的人，採取行動意圖影響世界，其與同胞審議與判斷社群公共事務，產生了對他們的歸屬與認同感。而所謂政治自由，指的是心智獨立的人，意識到自己與所屬集體的利益相關連，願意承擔促進此一利益的責任。故政治自由是人作為公民所運用的自由，他的行動部分地表示了對政治社群的認同。在承擔公民責任時，他更完整地實現了人類的潛能。他願意將私人利益和其他人的利益等量齊觀，以便決定集體利益，顯示他是個道德行為者（moral agent），同時也產生歸屬感。這種歸屬感並非盲目不假思索的愛國心，而是經過理性思索個人真正利益何在的愛國心。政治自由不限於狹窄的政治競技場，而是當共同目標需要討論與行動時就會引發。（Oldfield,1990:117- 8）

也就是說，托克維爾理論中市民社會的結社，要訓練私人個體去運用公共權力，而這是公共領域不能單獨完成的工作。同時，藉由這些結社保留公民與前政治的社會網絡連結作為背景，托克維爾提出了人與公民分化及獨立的社會存在（social being）與公民模型（Cohen and Arato,1994: 19）。

Mark Reinhardt 則認為，托克維爾的結社把鬥爭民主化了。亦即結社自由使不同立場的團體可以互相對抗，或對抗國家。但大家追求勝利的手段均為說服多數、爭取道德權威，不像歐洲社團都是行動團體，以被壓制的多數代言人自居，並且結社目的在於採取行動——甚至是暴力的。（Reinhardt, 1997:40;DA:193-5）但這種對美國結社及政治自由運用的美化，再加上托克維爾對美國「沒有宗教仇恨」、「沒有階級仇恨」、「沒有資源貧乏」（DA:177）的描述，似乎製造出某種版本的美國同質性。

許多學者認為傑克森總統時代(1829-1837)的美國其實充滿了鬥爭。（Wilentz, 1988; Zeitlin, 1971:50-60; Schneck, 1975:15-31）包括貧富、信仰、性別…等，可以說是充滿了關於「民主的根本原則」的鬥爭。（Wilentz, 1988:226）遑論對美國原住民屠殺式的驅逐和奴隸制之爭。但托克維爾對這些問題並未給予足夠的重視，特

別是並非放在政治自由、身份平等的民主體制建構脈絡中討論。所以，結社作為將鬥爭民主化的努力，把服從多數的規則定為社會共識，某種程度扭曲了事實真相、逃避了美國民主體制的根本問題，也製造了平等和諧的假象。就理論而言，這種政治自由是否真能「團結」「所有的」個人，顯然不無疑問。托克維爾自己也承認：

想像一群人不很習慣運用自由，或在一群人中政治激情激昂沸騰。假設除了有個多數派制定法律外，還有一個少數派想要變更體制，卻只能討論多數派的法案，那我不禁憂慮公共秩序將處於極大的危險。

說一項法律比另一項好，和說一項法律應取代另一項，有很大的差別。雖然訓練有素的專家可以看到這個差別，但粗心草率的群眾卻看不出來。當一個國家幾乎分為對等的兩半，互稱代表多數，而除了執政者外，另一方也擁有幾乎完全相等的道德權威時，難道可以假定長期而言在野一方也只會言語批判而不會採取行動嗎？(DA:173-5)

這兩段話顯示民主體制兩種激烈的政治鬥爭現象。一是有反體制的少數派，根本不承認多數派統治的正當性。二是社會分裂為實力相當的兩大陣營，相互對抗。很不幸地，這似乎就是 2004 年台灣自總統選舉以來的政治局勢。托克維爾對此所表達的，不是對結社自由，培養公民政治意識與參與美德的一貫支持，而是對政治秩序、和平穩定的高度憂慮。甚至於為了維持公共秩序及民主體制的穩定運作，他顯然認為犧牲或限制某些結社自由是可以接受的 (DA:191; Re:220)。這也可以解釋他處理印地安人、黑人問題的立場。

托克維爾這種論點有其合乎邏輯的論證過程。如前所述，真正的自由需要與社會權威並存並相互妥協。對社會權威的挑戰必須在政治秩序可以容許的範圍內進行。自由絕非無所不為，為所欲為的放縱。結社使公民學習運用政治自由，培養美德；但托克維爾並不昧於現實，他知道政治結社的危險性，尤其是與「秘密」、「暴力」相結合時。因此也要為結社自由設下限制。

令人質疑的是，托克維爾給予政治自由的空間似乎非常有限。倘若兩黨實力

相當而白熱化競爭是危險的，那麼美國總統選舉是否應予禁止？而民主體制若不給予結構性少數較多的公民不服從，或反抗權，則如族群、宗教等少數的政治自由如何得以發揮？他們不正是因為在既有體制下，永無可能成為多數，才否定體制正當性的嗎？我們可以理解托克維爾是在現實層面考量下，贊成限制結社自由，因此應該提醒這種主張可能的客觀後果。但即使從理論層面而言，托克維爾的觀點也有可議之處。他提倡「平等的自由」，但在考量政治結社自由時，對少數能否免於多數專制而獲得結社自由，或免於被禁止，托克維爾並未將此疑慮置於與政治秩序同樣的理論高度。這恐怕也是因過度重視社會權威之穩固所導致。

第二節 宗教與美德

第二章曾論及托克維爾同意社會必須要有某種程度的社會共識或一致性，基於國民主權原則，社會權威是具有正當性而必須服從的。然而政治自由也是防止專制對抗政府權力集中的必要美德。為避免政治自由的運用摧毀了社會權威，我們已可見到托克維爾對政治自由的限制。另一方面，為了避免社會權威過度壓制政治自由，托克維爾也主張給予政治自由充分發揮的空間。因此，他也大力贊揚言論自由、地方自治等制度對權利的保護作用。值得注意的是，他還想透過宗教權威進一步與政治自由結合。從他對美國宗教的討論就可以看出這個企圖。

談到美國的宗教，托克維爾不但追溯到美國殖民地的首批移民者正是清教徒，並且把新英格蘭鄉鎮自治所帶來的地方政治自由，也歸因於清教的信仰，因為清教教義總是表現出成熟社會的主要特徵。而且清教徒也是美國的建國者。(DA:31;Kessler,1992;Connolly,1994;Reinhardt,1997:73)他的用意主要是建構一個文化上同質一致的美國，並且在宗教精神和自由精神之間，建立一個強固的聯結。托克維爾承認，對這些精神的認識和想法，仍存在許多歧見，但他認為人們還是快樂地結合在以清教信仰為基礎的「盎格魯—美國文明」之中(DA:47)。 盎

格魯—美國文明適當混合了法律與民情，為自由提供了必要的支持，遂能在民主體制中發揚興盛。宗教使得政治創建出來的民主憲政體制，伴隨著道德的限制。女性因宗教「支配（她們的）靈魂」而能夠複製美德。(DA:291)

美國因為宗教的同質化，因而一直保持政治開放性與道德恆定性的關連。「所以在道德世界，所有事務均已井井有條、相互配合、可以預見、而且早有安排。在政治世界，所有事務均處於混亂、相執不下、而且難以確定。在一方，服從雖是自願但是被動；在另一方，則有著獨立自主、藐視經驗，嫉妒所有權威。雙方不但不彼此傷害，兩個顯然相對立的傾向卻和諧地運作，而且似乎還相互支持。」(DA:47)結果，「人的精神從未有無限空間任其遨遊，無論它多麼勇敢進取，它時時刻刻均感到必須在難以克服的障礙之前卻步。…所以美國人的想像力即使再怎麼脫軌，也還是小心謹慎而遲疑不決的。」(DA:292)

美國宗教並非以教會介入政治的方式達到這種精神控制的效果。這也不是教派之爭造成的，因為在美國所有教派都教導同樣務實的道德原則與責任。(DA:290)基督教是在政治層面之下形塑觀念與情感，期望與性格，人生目標與達成的手段等，將可能進入政治競爭的道德想像，固定在一个極限之內。由此，宗教遂成為「美國最重要的政治制度」。正因它不直接介入政治，所以它才能「教導美國人維繫自由的技藝」(DA:290)宗教在美國扮演的角色當然是歷史偶然的結果，但卻展示了一個普遍想法：在民主社會中，沒有信仰就無自由。托克維爾的基本論點是：在一個想實現自我統治的平等社會中，個體的良心上必須建立道德紀律。公民必須內在地服從一種紀律，而非出於畏懼懲罰。依托克維爾之見，比任何其它信仰都更創造這種道德紀律的，就是宗教。(Aron, 1968:257)

由此可見，宗教信仰樹立了一種與自由得以並存的權威，並賦予人類社群及其活動道德意義。托克維爾說：「權威總是在某些地方以某種方式，在知識和道德生活中扮演角色」(DA:434)。很少有人可以探索信念的深層基礎，因為大多數人既沒時間也無能力。但看待日常生活事物，我們又必須有個深信不疑的穩定基礎。托克維爾認為，宗教信仰就是這個基礎，特別是在民主社會。「假如每個人

都要親自去證明他們每天利用的真理，則他們的求證工作將永無休止，或因求證先遇到的真理疲累不堪而無力繼續去求證後遇到的真理。人生短促，一個人不但沒時間那麼做，而且因智力有限，也不能那麼做。所以，他還是要相信許多他沒時間、沒能力親自驗證而早已被高明人士發現，或被大眾接受的事實和真理。他只能在這個原始基礎上，構築自己的思想大廈，這並不是他自願受人支使，而是限於本身條件不得不然。」(DA:524-525)

他雖然承認，有些時候宗教權威會遏制政治自由，但缺乏信仰卻更能造成這種結果。當宗教懷疑論興起時，「困惑侵襲心靈的最高能力並使其它能力大半癱瘓。」(DA:444)當社會文化充滿了對精神基礎的懷疑時，就只會有令人震驚和絕望的道德混亂與無所適從。除了宗教性之外，這種集體感受對台灣人一定很熟悉。在這種情況下，人的意志微弱，而且很快地便喪失了自由。當人們發現「心靈中所有的信念都已動搖，他們要求至少物質秩序要堅固穩定，既然再次接受舊有信仰已無可能，他們便把自己交給了一個主人。」(DA:444)

上述討論顯示，民主和平等的社會若任其發展，可能反而會造成太多限制。因為這種社會的生活方式，乍看之下像是解放，但卻可能因其中過度放縱與漫無目標而摧毀個人的政治自由和精神平衡。與此相較，宗教在變動不居的社會，和群眾情緒的過度專橫中帶來權威，限制物質主義的傾向，並防止因不穩定而追求專制的權威。所以，宗教權威是一種「有益的束縛」，這種束縛使公民能「善用自由。」托克維爾將之稱為「教條式信仰」。(DA:433)他承認這也是一種奴役，但這是一種能使人正確運用自由的有益奴役。

另一方面，宗教信仰也有助於民主社會的個人平衡過度的個體主義和對物質幸福的極端追求。因為它能使公民掌握「適當理解的自利原則」，並提供更崇高的人生目的和社會責任。適當理解的自利原則不要求人們發揮偉大的獻身精神，只促使人們每天作出小小的犧牲。「只靠這個原則還不足以養成具有美德的人，但可使大批公民循規蹈矩、自我克制、溫和穩健和嚴以律己。」(DA:527)而且，美國人視這種對社會的小小奉獻符合自利原則。特別是以長遠的眼光來看。而宗

教在這方面正好有貢獻。「每種宗教都把人追求的目標放在世俗利益之上…也賦予每個人對整體人類的義務。如此便能避免人經常地只想到自己。」(DA:445) 所以宗教追求彼世救贖的說法，與適當理解的自利原則邏輯上完全一致。

(Zuckert,1992:29；江宜樺，2001：133-4)

有學者質疑托克維爾提出適當理解的自利原則，是提倡一種社會迷思，他自己並不完全相信其真實性。(Lively,1962:199) 但其實並非如此，托克維爾的說法是：「我不認為在美國（宗教）所宣導的自利原則是完全自明之理。但它的確包含許多明顯的真理，足以使人一看便願意受教」(DA:528)。他從未說，參與政治並不是每個人「適當理解」的自我利益。正好相反，他強調一個人最根本和最積極的利益，就是維持自由與統治自我的能力。(DA:93,540)。問題是人們經常因追逐短期經濟利益而看不到這個道理，但托克維爾辯稱，在美國適當理解的自利原則能夠抵制人類理性這種典型的失能。

整體而言，因為美國的政教分離，故宗教的政治影響是間接的，透過人民的意見與態度而非直接影響政府。而它影響人民主要並非宣揚政治與個體自由的價值，而是支持促進人民保持自由的觀念與制度。儘管宗教並未賦予美國人對自由的愛好，「它卻特別預備了美國人運用自由的環境」(DA:292)「正是在完全未提及自由的時候，(宗教)卻最巧妙地教導了美國人維持自由的技藝(the art of being free)」(DA:290)。

宗教間接支持美國人自由的方法有二：

- ①在個人層次：宗教造成嚴苛的民情，與自我統治所需的自制。
- ②在社會層次：宗教信仰強調只有憲政或有限政府才是正當的。

就①而言，托克維爾說宗教信仰要求健全的婚姻關係，並使家庭生活有序而平靜，「因為規律生活帶來幸福，人們很容易養成節制自己意見與愛好的習慣」(DA:291)。

就②而言，由於建立道德領域無可置疑的權威，美國的公共意見遂限縮了知識探究與政治實驗的範圍。「雖然法律允許美國人去做任何事（畢竟他們可以修

改憲法)，但宗教卻防止他們去想像也禁止他們膽敢去做某些事」(DA:292)。

對於他稱之為「共和制度」的民主體制，托克維爾認為，宗教有其重要的鞏固作用，甚至說宗教是共和制度的「基石」(cornerstone)(DA:293)。對宗教強調也是晚近甚多學者研究托克維爾的重要主題。(例如 Lawler,1993:14158；Manent, 1996:83-107；Mitchell,1995:162-214)但無論如何，對托克維爾來說，宗教總是與權利美德化、社會權威的建構，及社會秩序的維繫最為密切相關。因此，這種對宗教的詮釋，往往與理性主義的「我思故我在」尖銳對立。例如托克維爾曾說人是時間有限的生物，偶然地存在於兩個深淵之間。人類神秘地從無而來並回歸於無。其存在並無自然或神聖的支持（亦即並非上帝的選民）。於是，人類憑本能和激情脫離懷疑的悲哀，邁向驕傲的信仰（*prideful belief*），賦予其神秘特殊性目的、方向與驕傲的崇高幻覺或自由。(DA：296，545)他們不想知道自己的存在是偶然或不被自然（秩序）支持的。因此，他們透過想像來完善、合理化或理想化他們的特殊性（*distinctiveness*）。換句話說，人類經常傾向詩意地（*poetically*）了解自己。他們常不自覺地達成結論：太多自我意識或懷疑的焦慮會破壞生活。他們不要多餘的悲哀。(DA：483，542-5；Lawler,1992:3-4)

雖然托克維爾對人民信仰宗教的必然性很有信心，但他也深知民主時代一般傾向知識權威來自人世間，超越此世而建造新宗教只會自取其辱。(DA: 435)所以，也必須借助於政府的行動以確立道德標準。托克維爾認為，人類永遠需要制定一套放諸四海而皆準，俟諸百世而不惑的道德規範，使人因深怕斥責與恥笑而不敢違反。(DA：775-776)在民主社會中，這個工程尤其重要。因為人人平等，不願服從任何權威，因此在道德選擇上也容易產生虛無主義的傾向。進而使人只見此世的物質享受，不顧個人對社會的責任，也不在意彼世輪迴的果報。因此「民主國家的立法者和一切有德有識之士，應當毫不鬆懈地致力於提高人們的靈魂，把人們的靈魂引向天堂……使永恆的愛好、崇高的情感和對非物質享受的熱愛填滿民主社會」(DA：677)。不過，作法上，並不是建立國教或政教一體的政權，而是要政府以身作則，在大事上認真遵守宗教道德，才能以身作則教導公民在小

事上承認、熱愛和尊重宗教道德。(DA: 679-80; 江宜樺, 2001: 130)

這個由公權力介入道德的立場是基於托克維爾認為制度、實踐和信仰塑造了個體的性格。若缺少這種建構和運作則人民將只能忍受野蠻的自由或奴役的苦果，人民必須選擇性格的自然型塑或性格的墮落。黑奴和印地安人就提供了不適當民情——缺乏適當中介性社會制度——的例證。因為印地安人的性格並未由社會制度型塑，所以隨性行動也沒有文明開化；而美國黑人的天然社會化力量已遭剝奪，故其性格乃由奴役專制塑造且貶低，真正的自由需要宗教、家庭和地方結社等自然的性格塑造制度方得以運作，並使人習慣於適當的行為與思考模式。

(Frohen, 1993:115-6)

總而言之，無論民主或貴族社會均應以美德的生活作為自由的最高目標。因此托克維爾被稱為「民主美國之古典（共和主義）美德問題的最偉大研究者」

(Diggins, 1986:231)。他企圖在新世界新時代中，重新建構古典美德的行動，因而將美德與現代自由主義政體所重視的權利結合起來。他說：「我認為僅次於美德的一個普遍性概念，也是（美德之外）最美好的，就是權利。這兩個概念其實是合在一起的。權利也就是應用在政治世界中的美德。」(DA:237-8)

因此，必須從美德理解權利。誠如孟德斯鳩曾說：政治美德是「對法律與祖國的愛。這種愛需要長期持續地偏好公共利益多於私利，產生所有個人美德；它們就是那種偏好」(Montesquieu, 1989:36)把權利當做應得的 (entitled to) 財產絕非托克維爾所贊成的，這是他和自由主義大不相同的一點。

第三節 女性的角色

女性的狀況跟黑人、印地安人的處境一樣，都不是托克維爾政治思想的核心議題。對女性的討論也大多侷限在《美國的民主》第二部論家庭生活的短短幾章。不過，他對女性議題則明白表示，這是和民主性質本身緊密相關——甚至是重要元素——的主題。「就我的觀點，任何說明女性地位、習慣和思想的事物，政治上都

很重要。」(DA:590)托克維爾在種族和性別議題態度上的差異，是因為種族問題有地區差異，並非所有民主國家都會碰上；但美國兩性關係對托克維爾而言，卻具有普遍的示範作用。美國在民主條件下，也為了民主條件而將家庭完全轉型，這可以教育其他國家。

在《美國的民主》一書中，托克維爾分離了美國女孩與婦女的生活：前者空前的開放，後者極端的拘束。美國女孩最不受拘束地被教養長大，可以自由地思考、表達意見和行動。(DA:591)雖然這種獨立的教育—在自由、平等的民主時代中，對生活的審慎回應—使得女人能避開新社會領域（各種誘惑）的危險，但也造成婚姻生活本質的緊張：「在美國，女人在婚姻關係中永遠失去了她的獨立自主。雖然那裏的女孩比任何地方都更少拘束，但一個妻子卻必須接受更嚴格的義務。」美國女孩在自由中成長也學到爭取自由，但為的是過一種—自由選擇的—成年生活。組成的家庭「幾乎是修道院」，她只在「家庭利益和責任的狹小空間中」打轉。因為「宗教民族與工業國家採取一種特別嚴肅的婚姻觀。前者認為女性生活的規律性是她道德純潔性的最佳保證與明確象徵。後者則從女性生活的規律性中，看到秩序的最佳防衛與家庭的繁榮。美國既是清教的也是貿易的一個國家」(DA: 592)。

正因為女性生命兩階段中的不協調，使得托克維爾認為美國的兩性關係具有示範作用，他贊成這種安排。女孩早期自由開放的教育很適合，但美國人決定不讓女人接觸商業、政治生活和世俗事務也很妥善。這種安排不會「貶低」男人或女人。(DA:601)經由提供女孩解放式教育，但在她們成年時，把她們分配到父權式家庭中受支配的位置，美國人使得「女人的社會次等性延續…（但又盡力）在道德和知識上教育她達到男人的水準」。如此，美國人「奇妙地理解了民主進步的真正觀念。」(DA:603)

以托克維爾的出身背景和寫作時代，他對民主的熱情不會擴張到家庭生活和性別關係的徹底民主化，並不令人意外。托克維爾思考民主社會中的女性時，幾乎從不熱情地注意女性的觀點或心理，不像討論奴隸、美國原住民或法國農民。

他把女性降低到家務領域。(Welch,2001:191) White 認為，托克維爾有一種引起混亂 (turbulence) 的風格，這來自於他的兩種情感：對他人高度同情的理解，及恐懼最珍惜之過去與現在事物之毀滅。對於女性問題，恐懼幾乎完全禁止他同情的理解能力，限制了他政治同理心 (political psychologizing) 的範圍。

(White,1973: 192) 同樣地，他模糊了重要的政治活動和衝突，忽視了當時女性有組織的結社生活；和某些女性組織針對“理想的”婚姻支配所提出的反抗之道 (Ryan,1992:259-288;Wilentz,1988:211;Coff,1977)也並不讓人驚訝。

令人好奇的反倒是他論證美國的性別層級時，所運用的並不是男人與女人的「自然」差異，而主要將之歸因於習慣問題(a matter of convention) (Winthrop, 1986:242)。但托克維爾也並非用傳統權威來合理化這個習慣，並且也未訴諸宇宙秩序或歷史的法則。他主張這是一種產生良好持續性後果的政治選擇。男人與女人「功能」的區分最好理解為分工——這個「偉大的政治經濟原則」的有效應用，(DA:691)藉由這種分工，女人所提供的家務勞動可以扮演道德教育者的角色。因為要教養兒童，女人遂成為複製美德和維繫民情的專家。(Schneck,1992:293)結合了開放而平等取向的起步階段教育，和歸宿階段的持家專精化，使女性適於塑造民主所需負責、穩定和有原則的自我之重大工作。(Reinhardt,1997:70,199)於是她們造就了公民美德和社會的道德原則。事實上，在托克維爾的時代，女性的宗教角色，及扮演共和國社會化推手是廣泛討論的話題。(Cott,1977；Hewitt, 1984；Ryan,1981) 而且在歐洲歷史上，古希臘城邦興起和限制女性個人自由與獨立自主同時出現，而城邦衰落時則帶來對女性地位的改善。這個關於性別差異與共和「美德」的古典認知在美國並無多大影響，但在歐洲共和傳統中卻很重要。

(Rahe,1992:31-8) 法國大革命時共和主義者也表現出厭惡女人 (misogyny)

(Landes,1988)，這些都顯示，托克維爾歧視女性不僅是因時代背景，更是基於共和主義理論的需要。例如托克維爾認為，女人出現在 1848 年革命暴民之中，是整體社會道德鬆弛自然的結果，也是革命之人為造作的確鑿證明。(Re:170)

此外，托克維爾曾描述一個中產階級婦女負面的圖像：

依典型的辦法，我的大嫂被砍頭了…最讓我不耐煩的是她在傾瀉對最關心的人的最後哀嘆時，完全沒想到國家的命運。在她滿溢的感情中，既無深刻的感受，也沒有廣泛的同情。她畢竟是仁慈甚至聰明的，但思想狹隘而心靈冷淡，就好像都被限制在膚淺的自我之中，以致於只關心上帝、丈夫、孩子，特別是她的健康，對別人完全沒興趣。她是我所見最令人尊敬的女性和最糟的公民。(Re:51)

他批評 1848 年革命中的女性：

這些女人帶著家庭主婦的心思作戰：她們希望勝利能改善丈夫的處境，並幫助她們養育孩子。她們熱愛這場戰爭就像買彩券一樣。(Re:170)

基於同樣的理論需求，他卻讚美美國婦女所扮演的角色。托克維爾曾說；在美國，家庭促進了寧靜而節制的政治：

當美國人從政治的紛擾回到溫暖的家庭，他立刻發現秩序與和平的圖像。在那裏他的樂趣簡單而自然，他的喜悅純真而平靜。由於生活帶來規律的幸福，他也很容易養成意見與品味有規律的習慣。…美國人從家庭培養對秩序的愛好並延伸到國家事務。(DA:291-292)

正是由於女人塑造民情的角色才培養出對秩序的愛好，並因此有利於防止形成破壞性的自我，遏阻釋放過多的政治動亂。如同第二節所述，正是這種對過度的政治自由（如結社）之遏阻(containment)，維持了民主政體的秩序與穩定(Reinhardt,1997:70)。民情是民主體制成敗的關鍵。(DA:291)當托克維爾說：「我認爲這個國家(指美國)高度繁榮和日漸強盛的主要原因…是它的女性極爲優越」時，他是認真的。他接受十九世紀美國對家庭生活的讚頌，是出於建構同質而穩定的文化基礎所需。(DA:603)他處理性別問題的方法，及遏阻壓力的回應方式有助於理解對種族政治的迴避。因爲公開的種族衝突將威脅民主秩序的基礎，而那正是托克維爾期望家庭維繫的。所以若有對家庭生活的形式與結構的民主鬥爭，則比對抗奴隸制和種族主義的鬥爭，更基本地挑戰了他的政治理論。放縱的女性比爭取解放的奴隸和他們的廢奴論盟友更具破壞性—因爲托克維爾需要專家來

複製民主體制所需的美德。

從性別關係的討論看來，托克維爾所描述的美國仍有壓制性支配。只是他將美國民主體制的社會文化基礎描寫為逐漸地、不知不覺地、幾乎是很自然地滋長成熟，客觀上掩飾了或合理化這些特質。

第四節 共和主義的社會建構

關於托克維爾維繫民主的制度討論，有些集中在私領域機制如家庭和宗教（如 Mitchell, 1995）。但政治制度主要仍屬於公領域的事務，因此，本節將首先探討他對公領域制度的功能設計，及其如何與民情相互作用。其次從當代民主的一般概念反省托克維爾的社會建構問題，並以種族問題為例證。

學者認為，托克維爾的民主體制設計受到三種政治思想傳統的影響：國家主義、自由主義和共和主義。（Engster, 1998: 492）因為托克維爾認為，為了建立一個和平而繁榮的社會，以使個人得以實踐其積極自由（依 Isiah Berlin 的界定，見陳曉林譯, 1986: 225-95）並保護其免於民主專制的嚴重後果，必須由國家提供必要輔助。而行政分權、憲政統治（constitutional rule）、保護個人權利等自由主義原則，同樣在限制中央政府權力和保護個體免受多數專制上扮演重要角色。而鄉鎮自治、陪審團制和宗教等共和主義制度則在啓迪一個積極活躍而具有公共精神的公民群體時不可或缺。

一、國家主義

托克維爾認為，所謂國家即由一個中央集權的政府統治一群人。（DA: 159）它有三個優點：

第一也是最重要的：只要中央政府並不將其權力擴張到所有的政治、社會事務，那麼便能夠提升整個社會的活力。國家團結大量的人口，組成一個和平與合作的社會。並提供觀念的自由交換、鼓勵思考與辯論，並培養大型知識中心的

成長。同時，國家還可動用大量資源於創造力的發展。這些都是國家增進社會活力的例子。

托克維爾並舉日耳曼帝國為例，它自中世紀起就已衰弱而停滯，「爲什麼？因爲國家權力未能集中；因爲從未能強制人民服從其一般法律；因爲它各個組成邦總是有權利和能力拒絕與全帝國的代表合作—即使事關共同利益；換句話說，因爲它從未有過政府的集權」(DA:88)。同樣的批評也普遍適用於整個中世紀：「封建社會所有災難的原因，就是權力—不僅行政而是整個政府—以一千種方式切割，並分散於一千個人手中。缺乏政府集權使歐洲各國不能全力追求任何目標。」(DA:88-89)

第二、大型民族國家可以保護地方的共和式自由。托克維爾注意到，小型共和國總是難免被征服和外力威脅。即使在那裡人們生活的「更自由更幸福」，但「如果一個國家每天都有被蹂躪征服的危險，幸福和自由又有什麼用呢？如果被另一個國家稱霸其海域、掌控其市場，一個國家的工業和貿易又能好到那裡去？」(DA:161)爲此，大型民族國家確有必要。甚至托克維爾還表達了對民族國家的力量與榮耀的讚美。(Boesche,1987:212-25)若再結合共和式的地方自治，就可使個體享受共和式自由，而「毋須掛慮防衛或擴張問題」。(DA:161)

雖然在大型國家中，個人不再有機會爲城邦存亡做出偉大犧牲，但能換來自由與幸福也不壞。「追求自我完善一直刺激—但非困擾—美國；在那裡愛好幸福取代了權力野心，這是比較庸俗但較少危險的情感。」(DA:161)

第三、防止民主社會人民濫用權利的最大傷害。集權政府總能「更有效地擺脫例行的慣習和地區的私心」並且「在辦事過程上比各州更公正溫和」(DA:155,160)托克維爾並舉例，在處理美洲原住民問題時，聯邦政府總是比州更爲溫和。(DA:335-7,387)它至少曾試著保護原住民免遭地方暴政侵害，也賦予他們某些權利。此外，托克維爾也稱讚英國政府通過實施工廠法限制童工。(JEI:113-4)同時，他也呼應《聯邦黨人文集》的眼光與勇氣，建立部分「獨立於」人民之外的美國政府。(DA:151-5,246n.1)「他們知道最後革命已經結束，此後威脅人民的

災難只會產生於自由的濫用。他們勇於說出心中想法；因為他們衷心感受對這種自由誠懇熱切的愛，所以他們敢於說限制它。」(DA:152)

托克維爾對集權政府雖有肯定之處，但也深知其可能的流弊。這在前章已有討論，關鍵就在於政府權力不應干涉地方及個人事務。為此他特別區分了政府集權與行政集權的不同。前者是政府集中一切必要權力，保護人民的共同利益；後者則既規範共同利益，也干涉地方特殊利益，甚至及於所有個人事務，進而造成社會的弱化。(DA:87-88,116)他把有所節制的政府集權稱之為「不完整中央政府」(incomplete national government)或「不完整國家主權」(incomplete national sovereignty) (DA: 156-157)。

從另一個角度來看，托克維爾其實是就共和國的生存所必須面對的內、外在威脅提出解決之道；同時也為國家統一與社會多元指出平衡的方法。因此也可算共和主義脈絡下的制度思考。

二、自由主義

托克維爾認為自由主義的制度原則可以防止中央及地方政府的濫權，因此可使人民免於國家專制和多數暴政。這方面共有三項措施：

第一、行政分權—是在現代國家保存自由的基本措施之一。其實也是「不完整國家主權」的一體兩面。政府集權既然有限制，就需要像美國一樣由憲法列舉聯邦政府權力，並設置最高法院授權其判定聯邦政府何時越過界線。(DA:114-5)如此才能使聯邦與各州政府各司其職互不侵犯。也正因中央政府並不具備一條鞭式的廣泛行政機構，所以要徹底執行全國性多數的意志將有鞭長莫及之嘆。這樣便防止全國的多數強制地方的少數。如果中央政府要執行超越其日常管轄權的措施，必須徵召地方郡縣官員執行，而這些官員總能選擇忽視或修改這些命令。(DA:262-3)

第二、憲政統治—托克維爾對於美國的法官有權不適用違憲的法律非常激賞。(DA:262-3)他認為這有兩個明顯的後果：(1)聯邦政府的權力多了一道限制。

聯邦政府依賴法院適用其法律，但法院卻服從一個更高的主人。(2)法院的憲政統治抗拒多數暴政。當州政府制定侵犯權利的法律時，人民永遠可以向聯邦法院上訴以尋求保護。結果，聯邦法院便能維護個人自由而對抗地方社群的行動。

(DA:146)

第三、個人權利—托克維爾稱讚美國聯邦憲法保護個人的諸多權利，甚至專章（「表達意見的自由」、「政治結社」）討論其對政治自由的貢獻。

(DA:180-205,237-41,295-305；並參閱 Lamberti,1989:78-9)這些權利防止中央政府和多數強加其意見於個人、並剝奪他們表達其信念的機會。(DA:193-4)此外，因為美國公民人人均有法律保障的基本權利，所以大家都更願意尊重他人的權利。

「美國人高度尊重政治權利，因為他也擁有一些；他不攻擊別人的權利，希望自己的權利也不被侵害。」(DA:239)

自由主義原則着重保護個體自主性，但托克維爾也注意到極端自由主義制度也很容易摧毀自由。例如，他就擔心美國會將國家行政分權過甚，以至於剝奪其規範共同利益所需的權力。這如果未導致聯邦立刻瓦解，至少也會造成「內部無政府狀態，並抵制國家的普遍繁榮。」(DA:384)然後人民將發現他們的自由也受限了。托克維爾對權利的過度濫用或教條式保護也有類似論點。「無限制的結社自由」是一種「危險的」權利，「國家可以限制結社自由而仍是自己的主人，甚至爲了自主有時反而必須限制自主。」(DA:191)在 1849 年國民議會會期，他甚至提案立法禁止巴黎的各俱樂部、限制新聞自由。他解釋：「對我來說，我相信在（1848 年）如此暴力革命之後，向國內的恐懼和合理的憤怒有限度讓步是明智而有必要的。所以，拯救自由唯一的辦法就是限制它。」(Re:220；並參閱 Boesche,1987:177-9)所以，他認爲個人權利只是自由的一部分，並非所有自由不可侵犯的基礎。爲了使人民自由得以促進，那麼限制特定權利在所不惜。

(Engster,1998:500; Winthrop,1994:203-22)

這個部分對分權、憲政、權利的討論，儘管是自由主義的基本理念，但與共和主義的思維—平衡（權力與權利）、美德（權利的節制）及反專制（司法審

查、言論自由、結社自由)一並不互斥。

三、共和主義

托克維爾很自覺地使用「共和」和「共和的」字眼，且和當前「共和主義」學者賦予同樣意義，指涉一群有道德和公共精神的公民自主地治理社群事務。(Engster,1998:501;Boesche,1989:213)而在討論陪審團、鄉鎮自治和宗教時，他特別強調了共和主義的意義¹。例如他說：「陪審團可能是貴族或民主的制度，要看陪審員從那個階級選出；但其中總帶有共和的特性，只要它把主控權交在被治者，或其中一部分的手裡而不是統治者手裡。」(DA:272)其次，在鄉鎮自治方面，他說：「利益、激情、責任和權利在各個地方塑造成形，並從此穩固確立。在其內部乃是一種真正活躍且完全民主共和的政治生活。(美洲)殖民地仍然承認母國的最高權威，法律上國家仍是君主國，但每個地方其實早已是蓬勃的共和國。」(DA:44)至於宗教，托克維爾說美國清教徒是共和的人民，追求「自己的生活方式並自由地向上帝祈禱。」(DA:36)他們建立完全自主的地方社群管理自己，選出市長、自行徵稅、制訂治安法規及一般法律、甚至決定和戰大計(DA:41,44)。但清教徒雖自由卻不放縱，宗教給予他們強烈的責任感和道德限制。「清教不僅是宗教信仰，…而且是絕對的民主與共和理論。」(DA:36)就其與維繫民主體制的關係，這三項制度還可進一步分析：

第一、鄉鎮自治—托克維爾並不認為個體自然喜愛公共活動，尤其在資本主義發達的時代。必須用權力和自由引誘他們參與。因為個人通常只願對能運用權力的活動投注精力。「人的情感只傾注於權力存在的方向。愛國心在被征服的國家就難以持久。」而美國新英格蘭的鄉鎮使得居民「留戀家鄉之故，與其說是因生長於故土，不如說他視鄉鎮為一個自由而強盛的公司，而他是股東之一，所以值得他費心治理」。(DA:68-9)人民不僅是鄉鎮（及聯邦）權力的主權來源，而

¹ 從另一方面也提供托克維爾是共和主義者的證據。一般而言，共和主義者似乎都要面對規模問題。在一個小城邦培養公民性格或許較為可能，但在一個大國，人口眾多，且又充滿不同階級、宗教教派、族群…等異質性，培養教育公民性格如何可能？托克維爾從孟德斯鳩、盧梭所學到的均提供否定的答案。但托克維爾從聯邦論所學到的則是肯定可以在大國家建立共和政府—運用聯邦制。(Hamilton, Madison, and Jay,1988:40)

且是主權權力的運用者。(DA:264)「如果從自治城市奪走權力與獨立自主，你可能會擁有馴服的臣民，但不會有公民。」(DA:68-69)人民將因此而只關注其私人生活(OR:45)。

第二、陪審制度—給予人民決定其同胞的法律命運之權，促進對法院判決與法律的敬意和社會責任感。更重要的，陪審團像法學討論會，使個人學到權利的性質與限制。「陪審團應被視為一個免費學校，經常開放供每個陪審員了解權利、與最有知識和教養的上層階級成員接觸、修習法律實務。他會學到律師爭辯、法官指導、當事人激情對抗所帶來的課程。」(DA:275)簡言之，人民可以學到以更公正負責的方式運用其積極參與的自由，並體會到與其他公民同胞利益一致、休戚與共的命運。因為，他自己也可能坐上當事人的位置。

第三、宗教—如前所述，在托克維爾的思想中，宗教是以一種更深刻的方式維繫自由的運用。所以他甚至宣稱宗教制度是「共和制度」的基石。宗教主要提供一組高於政治社群的道德限制，避免人民濫用自由。「當政治束縛鬆綁而道德束縛卻未牢固時，社會如何避免毀滅？若自主的人民不服從上帝那還有什麼（救贖的）辦法呢？」(DA:294)同時穩固的信仰基礎或教條性信仰，也有助於個人解除人生疑惑，堅定地採取行動獻身公眾事務。(DA:524-5；並參閱 Zuckert, 1992:21-36；江宜樺,2001:131-3)再者宗教可提昇人的目標，超越世俗利益、享樂之上，避免民主社會人們高度個體主義的危險。(DA:445)

簡言之，有了共和主義的制度，美國人不但享有自主個體的消極自由，也享有公民公共參與的積極自由。(Lamberti,1989:188)然而，這也潛藏著一些危機。例如清教戒律中對通姦罪處以鞭打、罰款或強制結婚；醉酒和無業遊蕩也會被嚴懲；而宗教崇拜儀式不一致者甚至可能判處死刑。清教徒的「宗教激情」使他們實施比若干最專制國家更嚴厲的荒謬法律。在創造良好公民的狂熱中，他們完全摧毀了自主個體的自由。(DA:42-3)此外，在美國各地方、州、甚至全國層級的許多團體也企圖強加政治與社會事務的一致性(uniformity)。不願順從者實質上便被剝奪了權利與自由。(DA:255-6)也有學者認為，多數白人會去壓制膚色及歷史

血緣不同的印地安人及黑人，和這個部分的共和主義的思想有關似乎也不無道理 (Bell and Bansal, 1988: 1609-21)。

整體而言，托克維爾所主張的民主體制綜合了三種政治原則，他注意到三者之間偶有矛盾衝突的緊張關係，但也強調三者可以相容而互補。尤其強調依共和主義理念維繫公民的政治自由，和對公共事務積極關懷和參與的精神。若忽視了公民自由精神與民主政治結構的均衡，恐怕便不足以顯現他社會建構的基本原則。

這樣的社會建構，對於民主體制的維繫當然有其貢獻。特別是有利於社會建立共識，愛鄉愛土，相互合作，把「共同事業」(res publica) 意義的共和精神完全發揮出來。托克維爾曾舉例說明自己的理想——朗格多克 (Languedoc) 省議會：「省議會是一院制運作，貴族、教士和城市各有 23 名代表，依個別議員而非等級進行辯論。第三等級逐漸主導議事運作並灌輸他們的特殊意識型態。此外，出任總執行官 (Syndics-General) 以議會之名處理日常政務的三位行政官員，通常是律師——也就是平民。貴族雖還維持其尊崇地位，但再也不能獨掌統治權。另一方面教士雖多貴族出身，卻與第三等級代表合作無間，熱情支持許多他們的計劃，並共同致力改善貧困階級的生活條件，及鼓勵貿易與工業生產。教士常以對人性的廣博知識，和處置艱困狀況的特殊能力供人民驅策。當議會和中央政府發生爭議時，往往也委託一位教士到凡爾賽去和相關大臣談判。簡言之，朗格多克在 18 世紀時是由平民執政，教士協助而由貴族監督。」(OR: 220-1)

但這種理想既已幻滅，事實上也不存在於任何國家，包括美國在內。美國種族問題便是托克維爾認為難以解決甚至可能引發內戰 (黑人對白人) 的爆炸性議題。當然對美國民主體制的維繫也具有潛在威脅性。以下我們就這個角度進行討論。

對於一個極端強調自由——尤其是政治自由——的思想家來說，討論十九世紀的美國民主，而對奴隸制和種族主義的問題並未提出全面廢止的結論，的確是令人好奇。究竟托克維爾如何思考這個問題？

許多研究托克維爾思想的學者，都不甚重視種族與奴隸問題（如 Boesche,1987；Lamberti,1989；Lively,1962；Zetterbaum,1967）。然而，誠如 Mark Reinhardt 所說，「關於美國領土上三個種族的現況與可能的未來之一些思考」是《美國的民主》全書兩冊中最長的一章。其中對黑人被奴役及印地安人被持續驅逐與消滅的說明，也是美國不平等最令人震驚的描述(Reinhardt,1997:63-4)，足以證明托克維爾並非對種族與奴役問題缺乏深刻的認識。並且他對這個問題與美國民主體制之核心價值—自由、平等間的衝突也有一定的理解。

對於印地安人悲慘的命運，托克維爾預測白人居民終將摧毀原住民族，但因為這些毀滅性措施都是「合法的」，所以世界的意見法庭不會譴責美國。「美國人對原住民的行動受到對法律程序純真情感的啓發，…西班牙人，運用刻上不可磨滅之羞恥印記的無比殘暴，未能消滅印地安種族，甚至不能防止他們分享權利；美國人卻從容地達成這兩項目的，既平靜又合法還充滿慈愛心²，不用血流成河也不用違反世人眼中任何一項偉大的道德原則。這種對人道法律有更多尊重的民族是不能摧毀的。」(DA:339)

另一方面，美國人對黑人的奴役比古代世界更加惡劣。美國的主人使用「精神專制與暴力」去壓制奴隸的內在生命，甚至防止對自由的想望。他們使奴隸「儘可能接近野獸的狀況」。基於各種理由，美國南方諸州關於奴隸的法條「空前的嚴酷」，建構了一套「違反人類每一種權利」的法律體系。(DA:361-2)

這些都是強烈的字眼，也顯示托克維爾對美國生活中最深刻壓制的批判立場。此外，他看待奴隸制不只是法律體系，也有文化意涵。而這種文化雖然壓制黑人但也腐化了白人。固然南方問題較嚴重，但奴役文化其實傷害的是全美國。一方面奴隸州與自由州歧見之深，已威脅到聯邦的存續(DA:339)；另一方面，美洲大陸長期奴役黑人的歷史也已塑造出全國的民情—種族偏見遍地深植。這種偏見比奴隸制本身「更難以捉摸且糾纏固著」，即使廢止奴隸制也無法消除這種偏見。(DA:342)事實上，種族偏見在廢奴各州似乎更為強韌…而在那些從未聽過奴

² 這當然是一種諷刺的寫法。托克維爾只是要把美國人較文明、巧妙、具有人道主義修飾的手法，與西班牙人的暴虐的作法做一個對照。

隸的州，種族偏見反倒最為排擠狹隘。(DA:343)

這種觀察導引出令人沮喪的結論：「未來只有兩種可能：黑人與白人要嘛就完全融合，不然就要分離。」(DA:355)但托克維爾認為這兩種選擇實現的機率都很低。他怕的是，即使奴隸解放終究發生，種族平等整合仍然不可能，種族歧視的偏見實在太深刻了。階級障礙總是很難拆除的，尤其這種障礙還是建立在種族膚色這種「明顯可見而不可消抹的表徵」上。(DA:392)至於完全的隔離就更不可能了：在同一塊領土上生存的種族不能各自孤立地過活，而把黑人送回非洲也只是幻想而已。所以，種族問題潛在的爆發力就像惡夢一般出現在美國人的想像中。(DA:358)

正如 Andrew Hacker 所說，關於當代種族政治，托克維爾觀察到並指出其它評論家至今仍未認識到的許多事。(Hacker,1992:214)把種族關係和歧視的民情放在問題的核心，的確顯示出更深刻的認識和困難。但托克維爾在討論種族問題時也同時顯現不一致的態度：道德意含上，他明確斷定奴隸制的殘暴「違反人類每一種權利」；但在如何面對這個道德難題上，他所提出的答案卻顯現宿命論式的無力感邏輯。(Reinhardt,1997:65)如果種族歧視和奴隸制是不正義的，何以托克維爾不主張反抗這種不義呢？他似乎認為這種問題只引起悲哀和忍受，而不是憤怒和行動。他說：「上帝保佑我不像某些美國作家，嘗試為奴隸制辯護」，但立即接著：「先前接受這個惡劣制度的人，現在並不能同樣自由地放棄它」。「如果為了拯救他們的種族，(白人)必須繼續壓制其它種族，難道一個人不應該原諒他們採取了達到目標最有效的手段？」(DA:360,363)換言之，現實的白人生存原則高於道德的反對奴役原則。

這種不一致當然讓人不滿意，William Connolly 就發現，在處理印地安人的問題上，托克維爾也有著類似道德譴責強烈，政治行動卻完全虛弱無力的不一致立場。他因而批評托克維爾運用「遺憾但無道德起訴的狡猾語言」，「承認苦難的不義卻沒有未來的防止計劃」，道德的譴責並未導出憤怒與行動。(Connolly, 1994:27)而當時主張廢奴論的黑人作家 James McCune Smith 甚至譴責托克維爾

幫助鞏固維繫了美國奴隸制³。(Foner, 1973:217)當然，這種指控又太過嚴厲。實際上，托克維爾曾公開撰文，主張廢止法國殖民地的奴役⁴。(Drescher, 1968:98-173)

此外，托克維爾還說，白人對待奴隸固然不人道，但美國黑人本身也有其低劣之處。他把黑奴刻劃為粗魯、奴顏婢膝、聽不見理性的聲音、好色而且放縱，因此不能明智地運用自由。(DA:342,317,318,363)這種描寫使得美國種族問題焦點渙散，也強化了各種族積習根深蒂固乃是命運使然，人為努力只是徒勞的意識⁵。於是他的道德譴責被顛覆了，反而為當時的奴隸制提供了間接的正當性。

整體而言，美國的種族問題如此重大而難以否認，使得認定美國是「身份平等」最徹底國家的托克維爾面臨了修辭上的困境。在這種狀況下，一個值得想望的同質化的平等美國如何能夠存續？(Schneck, 1992:647)為了解決這個難題，托克維爾於是一方面把黑人貶為低等生物，並強調種族支配的必然性。另一方面，儘量避免種族問題干擾他對民主的分析。(Reinhardt, 1997:66-67)對三個種族的討論只集中在《美國的民主》第一冊的最後一章，其它章節均很少談到。在他的分析架構中，種族壓制與民主體制運作是隔離的。他自己說：種族關係論及「未獲民主的美國人，偏離了我的主題。我的主要工作是描述民主體制」(DA:316)。這種

³ 托克維爾對奴隸制的文本分析，引起黑人廢奴論者 Smith 的批評，他認為托克維爾「偉大作品」唯一的污點是，只重複了傑弗遜關於黑人白人的差異，及因此造成黑人解放和獲得民主選舉權的障礙之論證。本書「表達傑弗遜的觀點，卻彷彿是托克維爾的觀點…如此不但觸犯不可原諒的剽竊抄襲之罪，而且把顯然是外國旁觀者獨立而冷靜的意見，加在有利維繫美國奴隸制的一邊。」(Smith, 1972: 217)

⁴ 事實上，托克維爾對廢除法國殖民地的奴隸制度扮演了要角。他曾發表兩篇報告，基於理念立場主張廢奴，及討論解放的機制。這顯示他的反奴役足以支撐一個廢奴政治—在另一個背景下。他未對美國提出廢奴政治乃因背景不同—特別是自由州與奴役州支持與反對奴役勢力的鴻溝深刻，再加上他在《美國的民主》一書的文本策略所致。只有這兩種壓力結合才能說明托克維爾文本的閃避。因為他曾私下告訴好友 Beaumont，解放奴隸後的弊害應該視為必須付出的代價。他跟好友的討論見 Boesche (1987: 121)。

他的兩篇報告則已有英文翻譯，題為「廢止奴役報告」及「論奴隸解放」。見 Drescher (1968: 98-173)

⁵ 我們不能據此說托克維爾是個種族主義者。因為他曾批評歐洲的科學種族主義，在他的著作中可以得到證據，如 (ER: 221-32, 290-5, 303-8) 而 Schleiffer (1980: 68) 也發現托克維爾在《美國的民主》第二冊草稿中曾反對種族主義的意識型態。其中有一段話說：「種族的觀念，我不相信某些種族註定自由，有些註定奴役；某些註定幸福與啓蒙，另一些則悲慘與無知。這些是懦夫的理念。」

Mark Reinhardt (1997: 66) 不認為托克維爾真的有意要用科學為美國的種族差異辯護，但他認同 Schneck 的部分看法—托克維爾必須盡一切努力去防止種族破壞他其他的分析，而貶低(黑人)和不可避免性的修辭是一個有力的策略。

文本上的隔離，使得托克維爾可以逃避美國政治生活的結構性緊張關係。這種逃避代價很高，它使我們無法看到「是奴隸制為 1820 及 1830 年代美國南方白人享受民主背書」，以及托克維爾式美國歷史之平等與參與的特質，是因經濟上的（種族）支配才有可能。(Wilentz,1988:222)我們也看不到自由州的民主體制如何受到種族主義的影響。雖然托克維爾注意到北方種族主義的普遍性，但他並未充分掌握這個問題對白人的文化與政治意義—包括南北方白人如何在他們歧異的他者經驗上，建構美國認同的文化意義與美國公民的政治意義。因為他們面對的「同胞」，一方面是平等而自由的個體，另一方面則是遭受暴力的種族歧視的奴隸，充滿了恐懼、暴力與仇恨。這種恐懼和暴力托克維爾確曾論及，但他不曾認真地探索它們在形塑美國民主政體的構成性意義。因而把美國民主的黑暗面掩蓋了。(Reinhardt,1997:67)

某種角度而言，民主過程的最重要面向，或許就是衝突(Gauchet,1994: 103)。美國的結社自由、言論自由並未如托克維爾所恐懼的，因其極度擴張而帶來危險，儘管各種團體基於私人利益相互競逐，也往往引起批評(Lowi,1979；Olson,1982)。但這卻是自由主義個人權利、多元寬容原則(見第一章)的展現。美國女性主義運動蓬勃發展，批判其民主體制偽善、壓制、父權的結構，造成爭論，但也顯示同樣的自由主義價值。同樣地，種族歧視在美國也經過近乎翻天覆地的政治、社會、文化抗爭，終究也得到世人對美國民主的肯定。凡此種種，足以顯示，托克維爾以共和主義途徑建構民主社會的思路，固然有其特殊的貢獻。但真要讓所有公民能共享「平等的自由」、建構一個「共同的事業」，恐怕還是要與自由主義的某些核心理念有所均衡、協調。