

河北人民出版社

政治

上

哲学史

〔美〕列奥·施特劳斯 约瑟夫·克罗波西 主编

李天然 等译

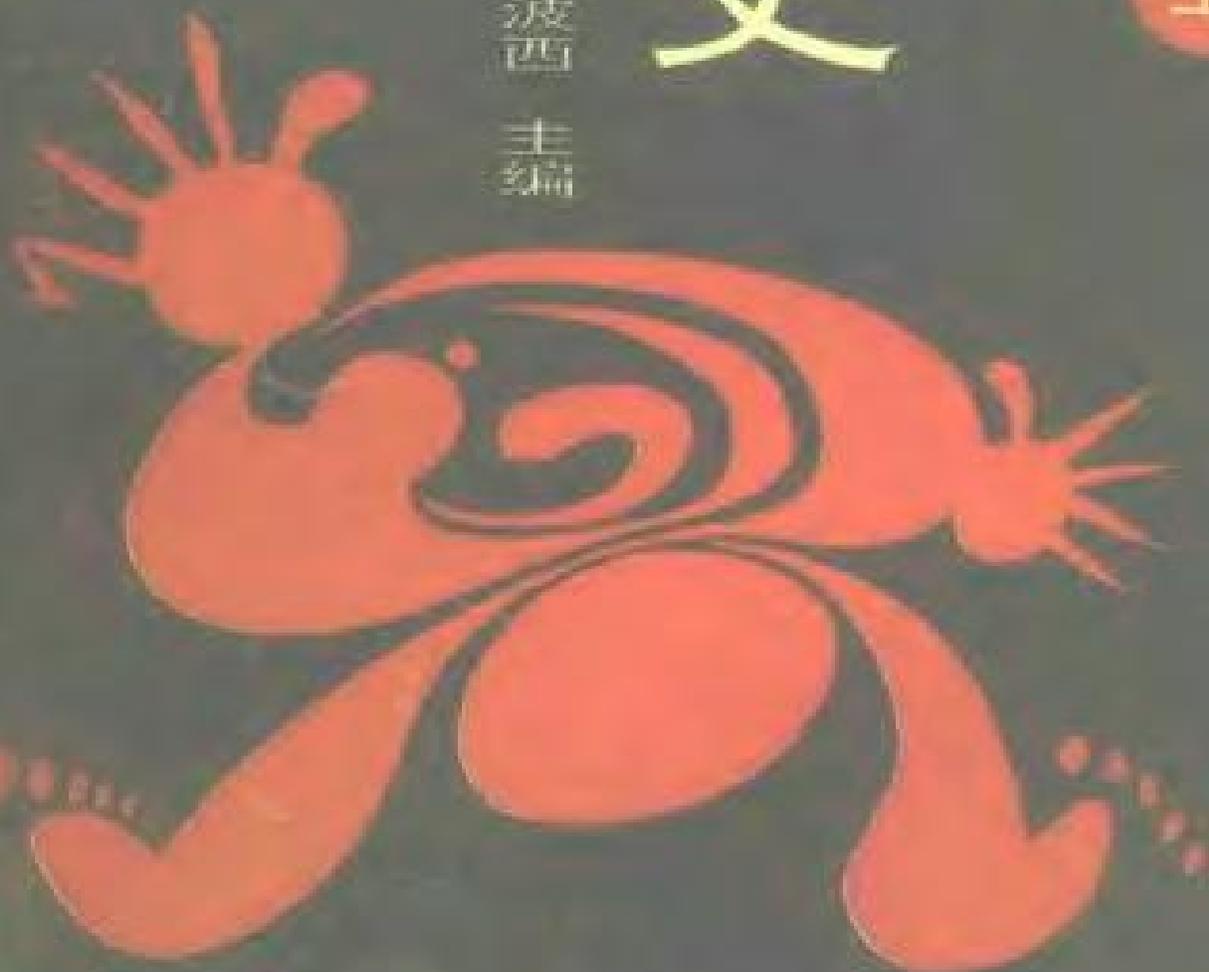
修昔底德 柏拉图 亚里士多德

圣奥古斯丁 阿奎那

托马斯·阿奎那

笛卡尔·格罗秀斯·洛克

约翰·洛克 黑格尔 海德格尔



政治 哲学史

下

〔美〕列奥·施特劳斯 约瑟夫·嘉彭莱西 主编

李友迪

修斯·施特劳斯 伯拉图斯 主编

李向山 译

非利德·胡文

胡文·格罗特 译

约翰·洛克 詹姆斯·海因里希 译



政治哲学史

上

河北人民出版社

〔美〕列奥·施特劳斯 约瑟夫·克罗波西 主编 李天然 等译



政治哲学史

下

河北人民出版社

〔美〕列奥·施特劳斯

约瑟夫·克罗波西 主编

李天然 等译

冀新登字001号

政治哲学史

(上、下册)

〔美〕列奥·施特劳斯

约瑟夫·克罗波西

李天然 等译

主编

河北人民出版社出版发行 (石家庄市城乡街44号)

唐山市印刷厂印刷

850×1168毫米 1/32 36.75印张 881,000字 1993年11月第1版

1993年11月第1次印刷 印数: 00001—3000 定价: 29.50元

ISBN 7-202-01434-3/D·168

译者前言

施特劳斯和克罗波西的《政治哲学史》，对自古希腊至二十世纪西方政治哲学史上主要的政治哲学家的思想作了独到而出色的介绍。该书由研究不同哲学家的专家所著，集丰富多彩的视角、见解、才华和背景于一体，反映了政治哲学领域中新的研究成果，被认为是该领域中优秀的标准教科书和专著。

列奥·施特劳斯（Leo Straus 1899—1973）是一位相当有影响的政治哲学家和古典政治理论的阐释者。他于1899年出生于德国。第一次世界大战期间在德军中服役。从汉堡大学获博士学位（1921）后，成为柏林犹太人研究学院的助理研究员（1925—1932）。后以洛克菲勒基金会会员身份在英国和法国工作。1938年移居美国（1944年入美籍）。先后在纽约市社会研究新学院（1938—1949）、芝加哥大学（1949—1968）、克莱尔蒙特人文学院（1968—1969）任政治学教授。一生有大量著述，最著名的有《论暴政》（1948）；《自然权利与历史》（1950），此书因分析深刻而广受赞誉；《迫害与写作艺术》（1952）；《什么是政治哲学？》（1959）；1963年与约瑟夫·克罗波西（Joseph Cropsey）——当时也是芝加哥大学著名的政治学教授——合编了《政治哲学史》。施特劳斯的著作文体明晰、眼光锐利、富于挑战性。他在美国学术史上占有重要地位，培养了好几代政治科学家。当人们对古典政治哲学的研究被定量的和行为派的政治科学家们弄得黯然失色时，他为在大学中复兴并坚持这种研究作出了贡献。

什么是政治哲学？在人们通常的用法中，政治哲学一词的含义是相当灵活和含混的。它可以用来指政治思想、政治理论、政治科学、政治学说等等。但施特劳斯认为政治哲学作为一个学科是有其特定含义的。他给政治哲学下了如下定义：政治哲学是哲学的一个分枝，它以寻根求源、广泛而系统的方式探讨人类政治生活的问题。施特劳斯解释说，对于政治领域中的事物，我们不可能不持赞成或反对、选择或排斥、赞美或谴责的态度，所有这些都涉及到好与坏、善与恶、正义与不正义的判断，而这样的判断是以一定的判断标准为前提的，政治哲学的努力就是要探讨这些标准，以期获得关于这些标准的真正知识。因此，政治哲学本身并不是中立的，它的目的既在于认识政治事物的本性，也在于认识公正的或好的社会制度。

施特劳斯认为，应将政治哲学同一般的政治思想区别开来。就人们通常的理解而言，政治思想是对政治观念的反思或阐释，而政治观念是有关政治的基本法则或要素的印象、意见、幻想等等。因此，可以说一切政治哲学都是政治思想，但不能说所有的政治思想都是政治哲学。政治思想无关于意见与知识的区别，而政治哲学之自觉的、连贯的和不懈的努力，恰在于用关于政治的基本法则或要素的知识取代关于它们的意见。政治哲学也不同于政治理论，通常所理解的政治理论指的是对政治状况的广泛反思，它可以导致广泛的政策建议。这样的反思最终诉诸于为公众意见或舆论主体所认可的原则，也就是说，它们武断地假定了很值得怀疑和探究的原则。

那么，政治哲学同政治科学是什么关系呢？施特劳斯说，政治哲学同政治科学原本是一回事，都是指对人类事务的包罗万象的研究。然而，随着哲学与科学的分野，以及现代自然科学权威地位的确立和哲学作为科学之科学地位的丧失，哲学同科学的区别被引入了关于人类事务的研究，于是便有了非科学的政治哲学

与非哲学的政治科学之分；而且以前属于政治哲学或政治科学的内容现在归入了经济学、社会学和社会心理学的名下。政治哲学即便不说是已完全绝迹，至少也可以说处于凋零衰败的境地，丧失了它久已享有的尊严和盛誉。因此，说政治哲学已名存实亡，并非是夸大其辞。

施特劳斯认为，造成上述状况的根本原因就是当今社会科学中盛行的实证主义。这种实证主义坚持“事实”与“价值”的分离，主张社会科学必须将自己的范围严格限于事实领域，因为事实领域可以应用经验的或自然科学的方法，以从中求得确定无疑的规律。而价值领域不可能有真正严格的确定性，只能是各执己见，莫衷一是，不可能有真正的科学。于是，事实判断和价值判断的区别成了科学与非科学的标准。按照这一标准，一切关于道德的和基本的选择或原则的学说都成了荒谬的无稽之谈，以探讨人的本性、国家与社会的根本目的和原则，以及善恶、正义与非正义的标准等根本问题为己任的政治哲学，自然也就成了非科学的偏见。

然而，在施特劳斯看来，社会科学的实证主义有其致命的理论上的弱点。首先，它无法真正做到它所谓的“价值中立”或“摆脱一切价值”。研究社会现象，尤其是重要的社会现象，不做价值判断是不可能的。一个统计学家可以不作任何价值判断地统计各种数字，但一个政治科学家或社会科学家，能在诸如民主政治与专制政治的优劣、战争的正义与非正义的问题上保持“价值中立”吗？其实，当政治科学家把“暴政”或“极权主义”之类的字眼用于政体分类时，他就已经作了价值判断。此外，相信现代科学知识是最高形式的人类知识，也就是贬低前科学的知识，因此这种信念本身同样也是一种价值判断。所以，现代社会科学把“价值”从前门赶了出去，而又从后门放了进来，说明现代社会科学的“事实与价值分离”的科学标准是虚伪的，它因此

不可能做到象它所标榜的那样“科学”。其次，社会科学的实证主义必然转变为历史主义和相对主义。历史主义断言人类的一切思想和行为都依赖于历史情况，而历史情况的结果证明没有任何理性的目的或意义；相对主义则宣称，表面看来是绝对的东西，只不过是相对于特殊偏爱心理而言的观念。这种历史主义和相对主义的充分发展，最终会导致放弃事实与价值的区别，并否定现代科学的权威性。第三，现代社会科学的实证主义，以及必然与之伴随的历史主义和相对主义，最终暗含着本来意义的政治哲学对社会和历史的理解，这种理解构成着现代社会科学的前提，而本来意义的政治哲学却被现代社会科学当作非科学的东西予以摈弃。这便是现代社会科学的困境，也是现代政治科学的困境。

当西方人普遍感到他们所面临的危机是来自东方的威胁，即来自冷战的危险的时候，施特劳斯却认为，现代西方真正的危机从根本上来讲是理论的危机，也就是上述的理论困境，因为在他看来，这种理论的危机已经或正在导致实践的危机。现代社会科学中的实证主义、实用主义、历史主义和相对主义对古典政治哲学的挑战，使西方世界丧失了对其原有宗旨或目标的信念，从而导致了随波逐流、盲目信从以及庸俗市侩作风的日渐盛行。因为放弃对人类目标的理性思考，否认关于好坏、善恶、正义与不正义之标准的真正知识的必要性，必然导致虚无主义和道德、思想境界的堕落，这是现代西方自由民主制的真正的内在危险。

施特劳斯对现代危机所做出的反映就是致力于研究历史上的政治哲学，尤其是古典政治哲学，以试图从中发现现代政治学说的前提，并从中找到克服现代危机的理论基础。他与克罗波西合编的这部《政治哲学史》便是这种努力的一部分。尽管这部著作并非由他一人所作，但其中的作者多是他的弟子或志同道合者，因此可以说，这本书贯彻了他的意图和观点。

将施特劳斯和克罗波西的《政治哲学史》，与美国政治理论

史家萨拜因同样著名的《政治理论史》(或《政治学说史》,1937年初版,商务印书馆1986年出版中译本)作一比较,或许是有益的。这两本书可以说是同一领域中两种迥异观点的代表作。萨拜因是一个历史主义者,他自称是从“一种社会相对论的观点去撰写一部全面论述西方政治理论的史书”的。这种社会相对论认为,政治理论很难说是正确的,因为其中包含有价值判断(这种价值判断歪曲了它们的事实判断),而且它们不可能摆脱它们同其所处时代中的问题、价值、习惯、甚至偏见的关系。换句话说,政治理论都依赖于历史情况,脱离了具体的历史情况便失去了意义。而施特劳斯则可以是一个理性主义者,他和克罗波西宣称,为了理解古今社会,我们不仅必须了解历史上的政治哲学;而且必须从历史上的政治哲学中学习仍具有生命力的问题。也就是说,过去的政治哲学并不因历史情况的变化而完全丧失其意义,它们所提出的许多问题,以及它们对这些问题的论述,具有超时代的特性,任何人要在任何一个层次上分析社会,都不可避免地会遇到这些问题,并且可以从历史上的政治哲学家们对这些问题的论述中获得启发和教益。由于指导思想的不同,这两部著作便有了各自显著不同的特点。《政治理论史》包含广泛的历史情况或背景的介绍,《政治哲学史》则主要是对政治哲学名著的介绍;前者着重于描述政治思想的历史发展和演变;而后者着重于阐发政治学家对政治哲学的基本问题的论述;更重要的是,相比之下,后者更具有哲学特征,因为它的范围不限于严格的政治理论,而是在更广的范围内和在更高的层次上探讨了人类生活的基本问题。在这个意义上可以说,《政治哲学史》是关于人、国家、社会、历史、政治及社会制度的本体论史,尽管本体论早已显得是一个陈旧的概念。

需要注意的是,《政治哲学史》由于其题材的性质,集中而广泛介绍的是西方的价值观,西方近现代资产阶级政治、社会、

历史、道德理论和观点在其中占了很大篇幅，而且作者也大多是从西方学者的立场出发介绍这些学说的，尤其是其中对马克思主义政治哲学学说的介绍，更带有明显的偏见，希望读者在阅读时予以批判地分析。

另外需要说明的是，本书原文版本采取的是文集的形式，没有分章，有的篇章也没有小标题。本书是一本教科书，为了使我国的读者看来更象一本教科书，我们擅自在中译本的版面形式上作了一点改动，一是分章，二是按原文的意思给没有小标题的加了小标题。可以肯定，这些形式的改动绝不会伤害原书的思想 and 风格。

本书共三十八章，另附一篇后记，李天然译三版序言、绪论、第一至九章、第二十四章、第三十一至三十八章，黄炎平译第十至十二章、第十四章，黄盛华译第十三章，丹妮译第十五、十六、十八、十九章，翰林合译第十七章、第二十至二十三章、第二十五章，邢建玉译第二十六章、后记，邵兵译第二十七至二十八章，刘新译第二十九至三十章。

由于译者水平所限，译文的错误及疏漏在所难免，恳请读者批评指正。

李天然

1991年8月于北京

第一版序言

本书的主要目的是引导政治专业的学生学习政治哲学。作者和编者对政治哲学的态度是极其认真、严肃的，因为我们始终认为，伟大的政治哲学家的学说不仅具有重要的历史意义，也有着重要的现实意义，为了理解古今社会，我们不仅必须了解这些学说，也必须借鉴这些学说。我们相信，历史上政治哲学家们所提出的问题在我们自己的社会中依然存在，只要在主要之点上不言而喻或不知不觉得到回答的问题依然能够存在。我们也相信，为了理解任何一个社会，即为了在任一深度上分析社会，分析家本身必然会遇到这些经久不衰的问题，而且不可避免地被这些问题所左右。

本书为这些人而作：无论出于何种理由，他们认为政治科学的学生对有关这些经久不衰的问题的哲学论述必须有所了解；他们不相信排除掉自身历史的政治科学同排除掉自身历史的化学和物理学一样是科学的。多年的教学实践证明，政治科学专业的绝大多数人都把政治哲学视为政治科学的必要部分。

当把本书公诸于世时，我们清楚地知道，它并不是一部完美无缺的历史研究，甚至不是一部完善的教科书。它的不完善是由它的性质所决定的，因为它不是出自一人之手。假如某个单独的个人就能把握所有必要文献，而且有足够的时间写出一部更系统、更全面的同类著作，那么，它一旦出现，我们将乐于采用。另一方面，也必须承认，本书作为集体之作融丰富多采的观点、才能和背景于一体，这一优点在某种程度上弥补了上述的不足。

我们确信，甚至最优秀的教科书也只能服务于有限的目的。即便学生掌握了某个思想家的学说的最好的二手资料，他也只掌握了关于那一学说的意见，一种传闻，而非那一学说的知识。如果传闻是准确的，学生便有正确的意见，否则便有错误的意见，但在这两种情况下都没有知识，因为知识是超越意见的。如果我们意识不到灌输意见时的自相矛盾之处，即意识不到超越意见意味着什么，那我们就会陷入最深的错觉之中。我们认为，本书或其它同类著作，至多能起辅导学生读原著的作用。

在众多的思想家和题材中，我们不得不做出加以取舍的决定。这并不意味着我们在诸如政治哲学的哪一部分富有生气或值得存在这样的问题上抱有偏见。确实可能有理由为收入但丁、博丹、托马斯·莫尔和哈林顿做辩护，也可能有理由为舍去中世纪基督教和穆斯林思想家以及笛卡尔等做辩护。此外，为每个思想家所安排的篇幅的大小可能也是值得商榷的。我们不愿过多地以祈求宽恕的话来烦扰读者。任何人都知道，象这样一部著作不可能不做出一些决断，而任何一个决断的正当性都难免是有疑问的。我们最为确信的是，我们能为我们的决断做辩护。

列奥·施特劳斯
约瑟夫·克罗波西

第二版序言

本书是一本政治哲学的入门书。人们对本书经久不衰的兴趣促使我们出版了第二版。这一版与第一版有所不同，增加了有关康德的篇章，更换了有关奥古斯丁、托马斯·阿奎那和马基雅弗利的篇章，修改了有关笛卡尔和洛克的篇章。其它一些地方也有些改动，但改动不大。

列奥·施特劳斯
约瑟夫·克罗波西

第三版序言

本书第二版问世于1972年，也就是列奥·施特劳斯逝世的前一年。从那时到现在，一代新人已经或正在成长起来，为了使他们的作品有机会被收入本书，同时也为了有机会在重要之点上拓宽本书的范围，我们决定出版这个新版本。新版本首次收入了有关修昔底德和色诺芬的篇章，对此没有必要多加解释。这一版还增加了有关胡塞尔和海德格尔的篇章，对此，适当加以解释可能是必要的。

在第一版序言中我们说过，将有关中世纪基督教及穆斯林思想家和有关笛卡尔的篇章收入本书是个有争议的问题，这么说当然是指所涉及到的这些思想家主要并不是政治哲学家。同样的话也适用于胡塞尔和海德格尔，也就是说，现象学和存在主义并不是政治哲学。然而，只须考虑一下本世纪60年代及当代的“激进主义”，就不难记起无论何种形式的存在主义对公众意识所产生的影响。也不要忘记，海德格尔的哲学思考允许或诱使——仍然是个有争议的问题——他或长或短地参与了恶劣的政治。在一切时代，特别是在当代，政治科学总是以曲折不定的方式反映着人类对自身力量、眼界和目标所做的哲学思考，并迟早会通过政治制度而影响到人们的自发见解。我相信，有关胡塞尔和海德格尔著作的知识将不仅有助于学生加深对二十世纪政治学的理解，也有助于他们在原则上加深对政治学前景的理解。

本版有关亚里士多德、柏克、边沁和詹姆斯·米尔的篇章是新换的。之所以更换，或是由于原文被原作者撤出，或是由于希

望通过收进新崛起的学者的作品而扩大本书的作者范围。

收入有关列奥·施特劳斯——已逝世的本书主编之一——的后记需要做一说明。我之所以主张加上这篇后记，这是因为，现在清楚地表明，施特劳斯已在政治哲学的传统中确立了他作为思想家的地位，其享有的地位虽然目前尚不能定论，但他却足以在许多方面成为令人感兴趣且又颇有争议的人物。对一部艰深和被广泛研究的著作来说，倘若有人想寻求一种审慎和富有同感的介绍，这篇后记将证明是有价值的。其中的介绍虽不是中立的，却并不失其为客观的。

我不能知道或声称新版本所作的改动会得到已故老主编的同意，我只希望这个新版本同过去的版本一样受欢迎。

约瑟夫·克罗波西

1986年于芝加哥

绪 论

当今，“政治哲学”几乎成了不是“神话”也是“意识形态”的同义语。的确，政治哲学被理解为与“政治科学”截然不同的东西。这种区别是哲学与科学的基本区别的结果。甚至这种基本的区别也是新近产生的。就传统而言，哲学和科学是没有区别的：自然科学是哲学的最重要部分之一。十七世纪伟大的理性革命开辟了当代自然科学的道路，这一革命是新哲学或科学反对（主要是亚里士多德式的）传统哲学或科学的革命。但是，新哲学或科学只是部分地获得了成功。新哲学或科学的最成功的部分是新的自然科学。由于其所取得的成功，新的自然科学越来越独立于哲学，甚至日愈明显地成了哲学的裁判官。于是，哲学和科学的分野得以确立，政治哲学和作为一种研究政治事物的自然科学的政治科学之间的区分也随之获得了广泛认可。然而，从传统上看，政治哲学和政治科学是一回事。

政治哲学不同于一般的政治思想。政治思想与政治生活是同步的，而政治哲学则产生于有文字记载的历史中的一种特殊的政治生活，即古希腊的政治生活。根据传统的观点，雅典人苏格拉底（公元前469—前399年）是政治哲学的创始人。苏格拉底是柏拉图的老师，后者又是亚里士多德的老师。柏拉图和亚里士多德的政治著作是流传下来的最早的政治哲学著作。由苏格拉底所创立的那种政治哲学称为古典政治哲学。现代政治哲学于十六、十七世纪产生以前，古典政治哲学一直居于统治地位。现代政治哲学是同苏格拉底所奠定的原则实行自觉决裂的结果。由于同样的

原因，古典政治哲学并不限于柏拉图、亚里士多德及其学派的政治学说，它也包括斯多葛学派乃至教父和经院哲学家的政治学说，当然是就这些学说不以神的启示为唯一根据而言。视苏格拉底为政治哲学创始人的传统观点需要作一些修正，或确切地说，需要作些解释；但无论如何，它还是比其它观点更为正确些。

苏格拉底确实不是最早的哲学家。这意味着哲学先于政治哲学。最早的哲学家被亚里士多德称为“论述自然的人”，以区别于“论述神的人”。因此，哲学最早的主题是“自然”。什么是自然呢？有著作流传于世的第一个希腊人是荷马，他首先且只有一次提及“自然”。他关于“自然”的最初提法对于我们理解古希腊哲学家所谓的“自然”是一个重要的启示。在《奥德赛》卷十中，奥德修斯讲述了他在女巫喀耳刻的一座小岛上的遭遇。喀耳刻把他的许多同伴变成猪关进了猪圈。在去喀耳刻家营救同伴的路上，奥德修斯遇到了愿意保护他的神赫尔墨斯。他答应送给奥德修斯一棵奇草以对付喀耳刻的巫术。赫尔墨斯“从地上拔下一棵草，并让我察看它的自然——根是黑的，花是乳白色的，神称之为摩利。凡人很难把它挖下来，但神却无所不能。”然而，如果神不首先了解这棵草的自然——它的外观和力量，他轻易拔下这棵草的能力也不会有丝毫的用处。神如此无所不能，并不是因为他们真得无所不知，而是因为他们知道事物的自然——并非由他们创造的东西。这里所谓“自然”指的是某物或某类物的特征、外观和活动方式，同时也指某物或某类物不是由神或人创造的。假如我们有权利采用富有诗意的表达方式，我们可以说，我们所知的第一个提到自然的人是维利·奥德修斯，他看到过许多人居住的城邦，因而知道各城邦或部落的人在思想上有多么不同。

似乎古希腊语中表示自然的词（*physis*）最初意指“生成”（“*growth*”），因而也指某物所长成的样子，也就是说，生成

一词表示某物在完全长成、能象成熟的同类物一样活动时所具有的特征。诸如鞋子、椅子之类的物件则不是“生成”，而是被“做成”；它们不是“凭自然”，而是“凭人工”。另一方面，有的物“凭自然”却并不“生成”，甚至不以任何方式存在。据说它们之“凭自然”是因为它们不是被做成，而且还因为它们是“原初物”，所有其它自然物都是由它们或通过它们而产生的。哲学家德谟克利特把原子看作是万物的根源，同时认为原子在最终的意义上是凭自然的。

无论怎样理解自然，自然也不能被自然所认识。自然必须被发现。例如，希伯莱圣经就没有表示自然的词。圣经希伯莱语中与“自然”相近的词类似于“方式”或“习惯”（“way”或“custom”）。在发现自然以前，人们知道每一物或每类物都有其“方式”或“习惯”——“固有的活动”形式。火、狗、女人、疯子、人都有各自的方式或习惯：火燃烧，狗吠叫、摇尾，女人排卵，疯子胡言乱语，人会说话。而不同部落的人（埃及人、波斯人、斯巴达人、摩押人、亚摩利人等等）也都有各自的方式或习惯。由于自然的发现，这两种“方式”或“习惯”之间的根本区别成了注意的焦点。自然的发现导致将“方式”或“习惯”一分为二，一方面归入“自然”（*physis*），另一方面归入“约定”（*convention*）或“法律”（*nomos*）。例如，人会说话这是自然的，而某一特殊的部落说某种特殊的语言则是由于约定（俗成）。这个区别意味着自然先于约定。自然与约定之间的这种区别对于古典政治哲学乃至大部分政治哲学来说是十分重要的，这种重要性从自然法与约定法（或习惯法）的区分中很容易看到。

自然一旦被发现并被理解为与法律或约定有着不同起源的东西，就有可能而且有必要提出这样的问题，即，政治事物是自然的吗？如果是，那么它在多大程度上是？这个问题恰恰包含着这

样的意思：法律不是自然的。而服从法律一般又被认为是公正。因此，人们不得不考虑公正是否只是约定的，或者有没有自然而然就是公正的东西。进一步明确地说，法律仅仅是约定的还是有其自然根源？法律若成为好的法律不一定“根据自然”，特别是不根据人的自然（本性）吗？法律是政治共同体的产物或基础，那么政治共同体是自然的吗？在试图回答这些问题时提出过这样的假定：就人之为人而言，有些东西自然就是好的。问题因而涉及到对人之为人自然是好的东西同正义或公正之间的关系。简单的选择在于：所有的公正都是约定的或有些公正是自然的。在苏格拉底之前就有着相反的答案。由于种种原因，没必要在这里全面介绍那些前苏格拉底学说。以后在讨论柏拉图的《理想国》时，我们将接触到约定主义的观点（认为所有的公正都是约定的）。至于相反的观点，在这里只能说它是由苏格拉底创立的，而且一般意义上的古典政治哲学远远超出了早期的观点。

那么，断言苏格拉底是政治哲学的创始人意味着什么呢？苏格拉底没有任何著述。根据最早的记载，他从研究神圣或自然事物而转向全力探索人类事物，即正义的事物、高尚的事物以及对人之为人是善的事物。他总是谈论“什么是虔诚，什么是不虔诚；什么是高尚，什么是卑贱；什么是正义，什么是不正义；什么是节制，什么是放纵；什么是勇敢，什么是怯懦；什么是政治家，什么是统治，什么是统治者”等等诸如此类的问题。¹苏格拉底放弃对神圣或自然事物的研究似乎是出于他的虔诚。神不愿让人探究他们不想启示的东西，特别是天上和地下的事物。因此一个敬神的人只能探究留待人来探究的东西，亦即人间事物。苏格拉底的研究是通过谈话进行的。这意味着他的研究是从人们普遍所持的意见出发的。在普遍所持的意见中，最有权威的意见是经城邦及其法律——最庄严的约定——批准或认可的那些意见。然而，普遍认可的意见却总是相互矛盾的。因此，有必要超越一

一切意见的领域，甚至必须超越可能导致知识的那些意见的领域。由于最有权威的意见也仅仅是意见，苏格拉底甚至不得不超越法律或约定而追溯到自然。但现在似乎比以前更清楚了：意见、约定或法律包含真理，或者说不是任意的，或者说在某种意义上是自然的。如此说来，法律，即人的法律，是以某种神圣的或自然的法则为根源的。可是，这意味着人的法律恰恰由于不同于神圣的或自然的法则而不是绝对正确或公正的：只有自然的正义本身，即正义的“理念”或“形式”，才是绝对正义的。然而，对于人的法律，城邦的法律，人们绝对有义务加以服从，假如他们有权携财产迁移，也就是说，假如他们对城邦法律的服从是自愿的话。

要理解苏格拉底何以是政治哲学的创始人，只须看看他在其谈话中论述问题的特点。对于每一事物他都提出了“什么是……？”的问题。这种提问题的方式意味着要阐明所问事物的自然（本性），即事物的形式或特征。苏格拉底假定，关于全体的知识首先是关于全体之各部分的形式、特征或“本质”特征的知识，以别于关于全体从何者或通过何者而产生的知识。如果说全体由本质上不同的部分所组成，那么至少可以说，政治事物（或人间事物）本质上不同于非政治事物——政治事物自成一类并因此能够被自身所研究。苏格拉底比前人更认真地看待“自然”的本来意义：他认识到“自然”首先是“形式”或“理念”。如果真是这样，那他就没有完全放弃对自然事物的研究，而是开创了对自然事物的新的研究——在这种研究中，诸如正义的自然或理念，或者说自然的正义，以及人或人的灵魂的自然，是比诸如太阳的自然更为重要的。

如果不了解人类社会的自然，就不可能了解人的自然。苏格拉底以及柏拉图和亚里士多德都认为人类社会的最完美形式是 polis（city即城邦。） polis现在常常被理解为希腊的城市国家

(city—state)。但对于古典政治学家来说，polis在希腊世界比在非希腊世界更为普遍完全是偶然的。有人因此会说，古典政治哲学的主题不是希腊的城市国家，而是（一般的）城市国家。然而，这种说法假定了城市国家是一种特殊形式的“国家”（state），因而假定了除其它形式的国家外，国家的概念还包括城市国家。但是，古典政治哲学中并没有“国家”这个概念。当人们现在谈及“国家”时，他们通常指的是与“社会”（society）相区别的“国家”。这种区别是古典政治哲学所不了解的。因此说polis包括国家和社会是不正确的，因为“城邦”（city）这一概念先于国家和社会的区别。在一般人的理解水平上，“城邦”的现代同义词是“国”（country）。例如，当一个人说“某国处于危险之中”时，他也尚未区分国家和社会。古典政治哲学家之所以主要关心的是城邦，原因并不是他们不了解其它形式的一般社会以及其它形式的特殊的政治社会。他们了解部落（民族），也知道波斯帝国之类的结构。他们主要关心城邦是因为他们偏爱城邦，而不喜欢其它形式的政治社会。这种偏爱的理由可能是这样的：部落不能达到高度文明，而大规模的社会又不可能是自由的社会。我们不要忘记，《联邦党人文集》的作者们仍被迫证明一个大社会有可能是自由的或是共和制的。我们也要记住，《联邦党人文集》的作者们自称“帕布利乌斯”（Publius）：共和政体暗示着古典时代，而且因此暗示着古典政治哲学。

注释

1. 色诺芬：《回忆录》（Memorabilia），I. 1. 11—16。
2. 柏拉图：《克里托篇》（Crito），51^{d-e}。

目 录

第一版序言	(1)
第二版序言	(3)
第三版序言	(4)
绪论	(1)
第一章 修营底德	(1)
不动声色的政治教育家——伯罗奔尼撒战争的起因——雅典人的帝国主义论调——正义的无能——正义与利益——雅典人的高尚——雅典人的丑陋——雅典帝国主义的缺陷	
第二章 柏拉图	(30)
《理想国》——《政治家》——《法律篇》	
第三章 色诺芬	(93)
《居鲁士的教育》——《回忆录》——《远征记》	
第四章 亚里士多德	(127)
理论与实践——幸福、美德和绅士品格——公正和友谊——智虑、治国才能和政治科学——人与城邦——公民与政体——政体种类——最好的政体——教育、培养及最好的生活方式	
第五章 马尔库斯·图利乌斯·西塞罗	(170)

	哲学与政治——最好的生活方式——最好的政治制度——正义的本性	
第六章	丕·奥古斯丁(195)	
	公民社会的本性：基督教道德——神论和公民宗教——两种城邦及政教分离——基督教与爱国主义	
第七章	阿尔法拉比(229)	
	神学与政治学——善的制度——哲学家王者与先知立法者——法与活的智慧——战争与法的限度——民主的制度与善的制度	
第八章	摩西·迈蒙尼德(253)	
	人、社会与法律——先知及其作用——王者之才与救世主时代——关于自然法的问题	
第九章	托马斯·阿奎那(276)	
	基督教与政治学：政治制度的本性——道德美德与自然法——《圣经》的信仰与哲学	
第十章	帕多瓦的马西利乌斯(306)	
	背离亚里士多德——人民主权论——贵族政治论——关于信仰统一——否认自然法	
第十一章	尼科洛·马基雅弗利(333)	
	现代政治哲学的奠基人——《君主论》——《论李维》——评价	
第十二章	马丁·路德	
	约翰·加尔文(361)	
	政治神学的基础——双重国度——何为人——权威及其限制——法律——作为一项职业的政治	

- 第十三章 理查德·胡克**……………(414)
与清教徒的论战——形而上学——政府的
必要性——教会与国家的关系
- 第十四章 弗兰西斯·培根**……………(428)
新颖的唯物主义——技术进步与人类的
拯救——帝国主义倾向——《新大西岛》
——自然哲学与政治哲学的关系
- 第十五章 雨果·格劳秀斯**……………(455)
人的本质和人的权利——法及其种类
——最高政治权力——战争的正义性
- 第十六章 托马斯·霍布斯**……………(466)
自然状态和自然法——社会契约和国家
——神学
- 第十七章 勒内·笛卡尔**……………(494)
《方法谈》一书中的政治哲学思想——
《沉思录》一书中的政治哲学思想——结论
- 第十八章 约翰·弥尔顿**……………(519)
反对君权——贵族政治论——贵族政治
的补救措施——论宗教改革——论自由
- 第十九章 别涅狄克·斯宾诺莎**……………(539)
形而上学——政治学说——哲学的自由
- 第二十章 约翰·洛克**……………(563)
自然状态——自然法——论财产——
政治社会的形成——政府的建立——人
民有权反抗暴政——个体的保存与整体
的保存——自由是主题
- 第二十一章 孟德斯鸠**……………(610)
导言——政府的形式——政治自由

——自然——商业——宗教——结论

第二十二章 大卫·休谟……………(636)

观念论——推理的基础是习惯——善
恶之分非源于理性——道德的基础是
感情——痛苦和快乐是善恶的标准
——道德判断绝不会出错——规范判
断与事实判断的区别——公正准则的
起源——维护公正是政府的责任——
反抗压迫不是犯罪——自由政府的目
的是为公众谋利益——革新与保守

第二十三章 让·雅克·卢梭……………(665)

批判现代社会的不公正——人的本来
面目——私有财产的出现与公民社会
的产生——社会契约——主权在民
——立法的需要——政府是必要的邪
恶——可供选择的解决办法

第二十四章 伊曼奴尔·康德……………(691)

哲学与政治——人的权利——历史哲
学——法治国家——永久和平——从
历史到道德

第二十五章 威廉·布莱克斯通……………(736)

《英国法律评论》——社会的基础
——法律至上论——谨慎的改革家

第二十六章 亚当·斯密……………(752)

道德的自然基础——社会动物与政治
动物的区别——自然与道德的矛盾
——自我保存重于道德和理性——道
德标准的民主化——私利与公益的自

	然调和——相信自然的智慧——总结	
第二十七章	联邦党人 ……………(782)	
	《联邦党人》的宗旨——共和方略	
	——三权分立原则——大共和国的必	
	要性——更好动机的缺点	
第二十八章	托马斯·潘恩 ……………(807)	
	在正确的基础上建立政府——人的权	
	利——政府形式	
第二十九章	埃德蒙·伯克 ……………(816)	
	伯克政治哲学的特点及其历史地位	
	——政治理论和政治实践的关系——	
	论“精明”——论“英国式政体”	
	论“政治继承”——论“时效性”——	
	论“自然法原则”——对“绅士”的	
	赞美	
第三十章	杰里米·边沁 詹姆斯·米尔 ……………(847)	
	边沁：功利主义创始人——米尔：对	
	边沁思想的发展	
第三十一章	乔治W·F·黑格尔 ……………(874)	
	批评对待国家的两种错误态度——国	
	家的起源——主观自由与客观自由的	
	统一——历史的目的是自由国家——	
	家庭、市民社会与国家——战争的必	
	要性与历史终结论	
第三十二章	亚里克西·德·托克维尔 ……………(908)	
	民主制的特点——民主的问题——问	
	题的解决——民主的辩护	
第三十三章	约翰·斯图亚特·米尔 ……………(933)	

	政治哲学的方法——历史哲学——道德的思考——国家的目的——为代议制政府辩护——代议制政府的分析——论自由	
第三十四章	卡尔·马克思 ……………	(953)
	历史唯物主义——劳动价值论及对资本主义社会的批判——几点评论	
第三十五章	弗里德里希·尼采 ……………	(982)
	批判历史主义——历史的解释及时代危机——上帝之死及其意义——权力意志论——超人学说	
第三十六章	约翰·杜威 ……………	(1007)
	哲学必须关心当代社会问题——解决社会问题的科学方法——人的“发展”是最终的目的和价值准则——限制性多元主义政治理论——“间接结果”检验法	
第三十七章	埃德蒙·胡塞尔 ……………	(1028)
	现象学与西方危机——对心理主义的批判——对历史主义的批判——生活世界和历史	
第三十八章	马丁·海德格尔 ……………	(1049)
	虚无主义及其根源——存在与时间——现代人的普遍异化——西方文明的起源与终结——存在之新启示的曙光	
后记：	列奥·施特劳斯与政治哲学史 ……………	(1072)
	转向政治哲学史——政治哲学史的研究	

究方法——现代政治哲学——古代和中世纪
政治哲学——施特劳斯的政治学说

第一章

修昔底德

(公元前450—前400年)

修昔底德只有一部著作，即《伯罗奔尼撒人和雅典人的战争》¹。一般都不把他看作是政治哲学家，明显、充分的理由是他不仅从未使用过“政治哲学”这一术语，而且没有提到或至少没明确提到过政治哲学的普遍问题。虽然他给我们介绍了他认为他所见过的最好的雅典政治制度的情况，但他从未单独讨论过最好的政治制度；尽管他赞美过几个优秀人物，他却从没论及最好、最优秀的生活方式本身²。他“探究真理”（I 20.3——《伯罗奔尼撒人和雅典人的战争》一书的页码，下同）的唯一结果，表现为记述一政治事件，即斯巴达人及其同盟历时27年战胜雅典帝国的伯罗奔尼撒战争。正是由于这些原因，人们常常把他看作是历史学家。但与其前辈希罗多德不同的是，修昔底德从未用过“历史”一词。事实上，他的主题也不尽限于一场特定的战争。他说，他对这场战争的研究将不仅有助于人们了解一场战争，而且有助于人们更一般地了解过去，甚至未来，因为在他看来，未来同他所阐明的过去还会有相似之处。因此，他敢于称自己的著作是“一切时代的财富”（I 22. 4）。由于他认为他对一特定事变的研究提示了至少是有关人类事务的普遍的和永恒的真理，所以我们不能因为他注重于一场事变就把他看作是一个单纯的历史学家。然而，由于他很少谈及普遍的东西，甚至没怎么讨论他所谓

他的著作的普遍意义，因此很难把他看作是一个哲学家或政治哲学家。或许最好不要试图将他的思想加以归类，还是先来认真考察一下这部著作最为显著的特点吧。

不动声色的政治教育家

修昔底德的开卷语告诉我们，从伯罗奔尼撒战争一开始他便着手写这部书，因为他预见到这将是一场伟大的、史无前例的战争。他又说，这场战争的确证明是一个“伟大的运动”或变化，至少在希腊世界是前所未有的。为了支持这种观点，他评论道，交战各方处于财富和力量的顶峰，而且战争给各方所造成的结果也是不平衡的（II.1—2，23.1—2）。但是，修昔底德并未继续论证他一开始提出的这些论断，以使我们相信这场战争的伟大和重要。更直接激发我们的兴趣的是这部著作的整体效果，其严肃而又生动的叙述使我们目睹了它所记载的战斗及其苦难。历历在目的战争场面使我们感受到了这场战争的伟大。这种感受由于修昔底德所记述的政治言论而得到进一步增强。这些政治言论是由参加对话的人直接阐述的。我们似乎听到他们在以正义或上帝的名义进行辩论，在呼吁热爱自由或帝国的荣誉，在警告错误政策的可怕结果。这些言论确实使我们感到战争似乎就发生在眼前。更重要的是，他们谈的是我们自己也同样关心的政治的和道德的问题，而且敌对双方都呼吁我们按照他们的观点来看待这场战争。这部著作的叙述次序及其重点的选择，也正是为了唤起我们对这些政治的和道德的问题的关心。修昔底德主要就是以这种方式使我们相信这场战争的伟大及其普遍意义。

修昔底德著作中的这些言论以其道德的严肃性和迫切性而召唤我们予以支持或反对，然而，这些坦率的言论同作者个人的沉默之间的明显的对比，一定会给每位读者留下深刻的印象。确切地

说，修昔底德确实作出了一些明确的断语，但绝大部分不是要我们按照他所希望的那样来看待交战城邦、它们的领导人以及书中所叙述的许多言行。现在看来，修昔底德的沉默并非是无动于衷。也不是不再象他鼓励我们所做的那样，以赞同或反对的态度对有关人、事作出反应，勿宁说，这种沉默表明他是一个老练的政治教育家。由于他在我们身上培育的道德的严肃性尚不成熟，它尚不足以帮助我们促进我们社会的幸福——尽管它必然想促进这种幸福，除非它由政治智慧所引导或最终导致政治智慧。而且因为政治智慧首先表现为对前所未有的特殊情况的良好判断，它不是一门可以教授的课程，而是一种通过实践培养起来的技能。所以，修昔底德没有告诉我们他是否赞成某一既定政策，而是让我们自己做出判断，然后让其经受战争的考验。他让我们倾听那些在集会上赞成或反对某一行动路线的发言，而我们必须象与会者一样有我们自己的立场，有这样或那样明确的指导思想。唯有后来政治生活本身的实际进程，才使我们懂得那些行动所产生的实际后果。这也就是要由我们来估价那些行动的真实影响，并恰如其分地推断其中所包含的智慧。的确，修昔底德对记述内容的选择和安排，以及他的因罕见而更有份量的明确判断，有助于我们确定反思的方向。这是一种潜移默化的影响，正如修昔底德著作的翻译者霍布斯所说：“叙述本身秘而不宣地引导读者，可能比说教更为有效。”⁸但是，唯有当我们接受了本书的挑战，并因而采取了我们自己的立场以及从失误中学习的时候，这些帮助才是有效的。

修昔底德的沉默不仅仅限于有关特殊问题的某些政策，并且还特别扩展到一些普遍的问题，而不管其著作中的发言者在一些重要问题上有许多相互矛盾的主张这一事实。但我们将会看到，这同样不是他无动于衷的表现，而是他教育读者的一个要素。在普遍的问题上采取错误的立场有可能导致错误的特殊判断，而修

昔底德的叙述有助于聚精会神的读者注意、并因而克服顽固的错误根源。此外，不同的发言者借以支持他们的普遍观点的论据常常是不一致的，这暴露了发言者自己的立场的困难。如果我们认真思考这些困难，权当是我们自己遇到的困难而不得不予以思考，那么这些困难就会启示更正确的理解方向。修昔底德只是偶尔给出他自己关于这些普遍问题的答案，这部分是为了批评某些领导人在战争中的错误观念。即便在这种情况下，即在他明确引导我们思考的地方，他仍首先鼓励我们采取自己的立场（尽管可能同他的立场相悖），并鼓励我们通过对本书所述内容的亲自感受而接近他的观点。还有，他的明确的判断常常是不完整的，并且它们往往又引出更进一步的问题要我们来回答。

伯罗奔尼撒战争的起因

在简要介绍了希腊文明的产生和发展之后，修昔底德开始叙述这场战争本身。他首先考虑的是战争的起因。在他看来，尽管没有公开宣称，但战争的真正原因是雅典人的日益强大引起了不安，从而迫使斯巴达人发动了战争。不过他又说，他也要记述公开宣称的原因，或勿宁说——按照我们对这个希腊词的翻译——是公开宣称的指控。的确，同他视为最真实的原因相比，修昔底德似乎更关注这些公开宣称的指控。然而，这样的印象容易使人误入歧途，因为这些公开的指控只关涉到雅典势力发展的事例，而雅典势力的发展本身在修昔底德看来才是战争的真正原因。但为他的处理方式进行辩护的主要理由是，这样处理有助于我们按照战争起因的实际的和公开的表现来感受它们的影响。假如这些表面现象确如修昔底德所说的那样具有某种欺骗性，那么他的介绍会促使我们自己来确证而不是靠他的权威来认可这一事实。况且，只有从这些最简单的表面现象出发，我们才能正确地理解修

昔底德有关这场战争的研究的主题，即正义或正义与强权的关系。

导致战争的最初指控是科林斯对雅典的指控。科林斯同雅典一样是海上强国，并且是斯巴达联盟或伯罗奔尼撒同盟的重要成员。科林斯人指责雅典人，说他们在一次海战中帮助科林斯的殖民地克基拉攻击科林斯人，从而破坏了斯巴达和雅典两个联盟之间的休战协定。雅典最近与受到科林斯战争威胁的克基拉结成了防御同盟——尽管科林斯警告这会挑起一场大战，因为雅典认为战争无论如何都将爆发，他们不允许拥有大量海军的克基拉落入科林斯人之手。克基拉位于通往意大利和西西里的海路上，有着重要的战略地位，这也是促使雅典人决定同克基拉结盟的重要因素，尽管我们未被告知这一决定是出于防卫的考虑还是出于进攻的考虑。同科林斯初次冲突之后不久，出现了科林斯再次指控雅典的机会，而雅典人则以反指控作为回应。攻击克基拉的海战以科林斯的失利而告终，但雅典担心科林斯将通过鼓动波提狄亚——科林斯的殖民地，但现在是雅典的盟邦——反叛雅典联盟来进行报复。于是，雅典人命令波提狄亚拆除城墙、送交人质、驱逐担任执政官的科林斯人。然而，波提狄亚人拒绝了这些要求，而且这些要求促使他们立即举行了反叛。反叛确实是科林斯人鼓动起来的，而且得到了斯巴达的鼓励：它答应，一旦雅典进攻波提狄亚，它便入侵雅典本土。科林斯派了一支部队来帮助保卫波提狄亚，雅典也派遣了大量的攻击部队，双方把休战协议抛在脑后，再次发生了战斗。当雅典乘胜包围波提狄亚时，科林斯谴责雅典包围其驻有科林斯军队的殖民地。而雅典则谴责科林斯在他们的一个进贡盟邦挑起反叛，并公开站在反叛者一边参加战斗。

波提狄亚被包围之后不久，科林斯将其盟友召集到斯巴达，在那里他们谴责雅典破坏停战协议以及不公正地对待伯罗奔尼撒人。斯巴达人也主动邀请其盟友在一个斯巴达集会上就雅典的不

正义行为举行辩论，其间许多城邦纷纷谴责雅典。科林斯人在集会上发言说，雅典对克基拉和波提狄亚所采取的行动只不过是它企图奴役整个希腊的一贯政策的最新例证。科林斯人说，许多城邦已经成了雅典的奴隶，而现在它又策划对斯巴达联盟采取行动，企图剥夺它们的自由。为了强调希腊世界所面临的危险，科林斯人指陈了雅典人的性格特征：大胆、足智多谋和热烈的追求，一句话，雅典人的“天性是既不让自己安宁也不让别人安宁”（I 70.9）。最后，科林斯人敦促斯巴达不失时机地入侵阿提卡，以挽救波提狄亚及其它城邦。其后，此次集会的最后一个发言者，一位斯巴达执政官，也敦促其同胞不要在雅典侵略者面前背弃自己的盟友。此次集会根据占压倒优势的意见决定，雅典已经破坏了停战协议，并且正在采取不正义行动，因此，他们准备要求各盟邦一致对雅典宣战（I 87.2—4）。可见，表面看来，战争的起因是雅典人对整个希腊，特别是对斯巴达联盟所采取的不正义行动以及将会采取不正义行动的威胁。据修昔底德说，这是希腊世界相当普遍的看法，因而在战争开始时普遍倾向于同情斯巴达，特别是因为斯巴达声称自己从事的是解放战争（II 8.4—5）。甚至连德尔斐神庙的神都答应支持斯巴达，而且不管是否被请求这样做，这暗示斯巴达的战争努力是在替天行道，以惩罚雅典人的不正义行为（I 118.3；参见II 54.4—5）。

然而，修昔底德已经告诉我们，斯巴达发动战争和试图摧毁雅典帝国的决定，更主要地是由它自己的担心，而不是由其盟邦对雅典的谴责所激发的。而且，修昔底德对从波斯战争到伯罗奔尼撒战争的50年历史的叙述，也倾向于支持上述的看法，它至少表明，斯巴达未能认真阻止雅典帝国的迅速崛起（I 89.1—118.2）。由此可以明白，科林斯人在斯巴达的发言既是对雅典的指责，也是在抱怨斯巴达的无动于衷。科林斯人甚至威胁说，如果斯巴达仍旧无所作为，他们将退出联盟。似乎主要不是为了保护盟邦，

更不是为了从雅典人的暴政下解救其它希腊城邦，而是由于怕失去众多的盟友，斯巴达才转变了不愿进行战争的一贯立场。这种看法将被后来斯巴达在战争期间的行为，特别是被它处理布拉底问题的方法以及同雅典达成的尼西厄斯和约所证实。然而，不论斯巴达宣战动机中会有多少慷慨的因素，雅典的侵略仍旧是触发这种动机的原因。

指控雅典的理由并不象表面上看来那么有力，实际上却是很虚弱的，至少在一方面是如此。虽然科林斯人和斯巴达人指责雅典破坏停战协议，但他们在这方面的论据似乎是很不充分的。雅典与克基拉的防卫同盟不管如何富有挑战性，都未明显违反停战协议。连科林斯人都从未声称雅典对波提狄亚的控制是违反停战协议的。况且，雅典人提出要根据停战协议使所有的争端都服从有约束力的仲裁，而斯巴达人既没提出也没接受这一主张。雅典领导人伯里克利主要就是根据这些事实来说服雅典人不要屈服于斯巴达的最下通牒。就连在斯巴达集会上表示反对战争的斯巴达国王阿希达穆斯都承认，对一个主动要求仲裁的城邦宣战是不合法的，他并且警告说，如果真的宣战，斯巴达会被认为是战争的发动者。后来，当斯巴达人在战争中开始失利时，他们自己也逐渐相信，由于他们拒绝了仲裁及其它形式的解决办法，所以他们对破坏停战并发动战争负有罪责（I81.5；VII18.2；参见IV20.2）。

然而，修昔底德不同意斯巴达人引咎自责的想法，也不同意这一想法所包含的为雅典人开脱罪责的意思。他说过，雅典人“迫使”斯巴达人发动了战争，原因是前者的日益强大引起了后者的不安。虽然斯巴达人发动战争的真正动机并不值得称道，但却不能指责他们破坏停战协议，因为他们是被迫那样做的（参见IV98.5—6）。对雅典的担心使他们别无选择，或者说，至少他们没充分的理由相信还有别的更合理的选择。因此，让我们还

回到最初的印象：对引起战争负有罪责的与其说是斯巴达人，不如说是雅典人。

雅典人的帝国主义论调

雅典人的罪责在他们对别国谴责的反应中表现得尤为充分。例如，碰巧在斯巴达公干的一些雅典人，在听了科林斯及其它城邦对雅典的指控之后，要求并获准代表他们的城邦在集会上发言。他们的发言不是针对那些指控以为自己辩护，好象斯巴达人是法庭上的法官似的，而是劝说斯巴达人不要轻率决定进行战争。但他们的辩论的核心却是声称，他们不应因拥有自己的帝国而遭此仇恨，并且他们拥有自己的帝国并不是不合理的，或许也不是不公正的。为了支持这一主张，他们辩论说，他们之所以建立和扩张自己的帝国，首先是为担心、其次是为荣誉，最后是为利益所迫——他们后来一概称之为“最伟大的事业”的所迫。但是，如果行为的动因不仅出于担心，而且还为了荣誉和利益，那么这样的行为能说是被迫的，并以此为借口吗？如此说来，岂不做任何事情都是合理的？可见，雅典人以这种方式为自己所做的辩护确实算不上辩护，因为它攻击的恰恰是所有那些指控的前提：存在故意的罪错。雅典人继续争辩说，就屈服于帝国的诱惑而论，他们并非第一家，但帝国总是通过强者征服弱者而建立起来的，有机会凭力量获取某种东西的人从不被有关正义的说教所劝阻。这些雅典人似乎相信，他们令人震惊的强硬争辩会吓倒斯巴达人，因为只有强邦才敢如此说话，而且他们相信因此便能阻止斯巴达发动战争。不过，他们确实又进一步宣称，他们的统治比他们的力量所需要的还要正义，也比处于他们的地位的其它人通常会做的更为正义。他们还警告斯巴达人不要破坏他们之间的停战协议，而要通过仲裁解决争端。象这样地承认正义，或许暗示雅典

人尚无足够的力量迫使斯巴达容忍他们的帝国，而他们现在所做的一切都是为了加强它，因为他们唯一害怕的就是斯巴达。然而，他们还是公开承认，正义决不会阻止他们追求未来的帝国。因此，毫不奇怪的是，这些争辩未能避免战争，因为它们清楚地表明了雅典人的意图，正是这种意图使斯巴达联盟感到恐惧和愤怒。

这些雅典人在斯巴达为帝国所做的辩护在战争期间被雅典发言人多次重复。伯里克利领导雅典人投入了战争，后来当雅典人开始厌战时，他告诉他们说，他们的帝国就“象一个暴政，接受它被认为不正义，而放弃它又是危险的”（II63.2—3）。他还给他们指出了帝国的无限优越的前景，敦促他们起而捍卫它，不管它会引起多大的仇恨，一切为了帝国给他们所带来的荣誉，特别是未来永远值得纪念的光荣（II62.1—3，64.3—6）。战争开始很久以后，侵入中立的米洛斯小岛的雅典军队使节再次重复了这一帝国主义论调。他们试图说服米洛斯领导人自愿服从他们的统治。这一次他们甚至不想为雅典帝国或其侵略行径的正义性作辩护。他们声称，除非是两个平等国家的相互竞争，否则正义就是不屑一顾的东西。米洛斯领导人坚持拒绝投降，他们相信神会保佑他们，因为他们反对不正义的人。对此，雅典人回答如下：

至于来自神的善意，我们也自认并不缺乏。因为我们既没声称有权做，也没有做超出人对神的信仰或人希望于自身的任何事情。一方面根据神的意见，另一方面根据人的永恒的天性，我们认为谁有力量谁就应该统治。这一法则不是我们规定的，也不是我们首先运用的，但我们承认它的存在，并愿它永远存在。况且，我们之所以运用它，因为我们知道，如果你们同我们一样强大，你们也会运用它（V105.1—2）。

雅典使节与米洛斯领导人之间的这次对话，是修昔底德著作中最臭名昭著的一段话。然而，雅典人在米洛斯的自供不过更充分地暴露和阐明了由来已久的雅典帝国主义的核心思想，并因此提供了一个最强有力的诱因，诱使我们将这场战争看作是反对不正义的雅典人的战争。

正义的无能

如果从反雅典人的观点来看待这场战争，那么我们便准备注意并受影响于修昔底德著作中两次最富戏剧性的并置，同时也要准备把这部著作看作是有其统一主题的。伯里克利在葬礼演讲中赞美了雅典帝国，甚至吹嘘说，雅典人所到之处，无论在好事上还是在坏事上都建立了不可磨灭的丰碑。这番话刚说过不久，雅典就爆发了可怕的、毁灭性的瘟疫（II34—54）。米洛斯对话更令人震惊，因为雅典人未能说服米洛斯人投降，后来便屠杀了其成年男子，并掳其妇幼为奴。但恰在此次对话后不久，西西里远征便接踵而至，这次远征雅典人终因野心太大而告以惨败，并由此决定了雅典的最终厄运。修昔底德就这样诱使我们把雅典瘟疫、西西里惨败以及雅典在战争中的最后失败看作是神对雅典人的傲慢和不正义的惩罚（参见I.23.3—6）。

然而，修昔底德本人似乎并不把这场战争解释为神对雅典人的惩罚。虽然他拒绝推论雅典瘟疫的原因，但他告诉我们，在雅典之前亚洲和非洲也曾流行过瘟疫，而且他还嘲笑了那些轻信雅典瘟疫早就被古代神谕所预言的人（II48, 54.1—3；参见V26.3—4）。至于西西里远征，修昔底德说，尽管野心过大，但要是有更好的领导和更多的后方支援，本来也会成功的。况且，由于记述中断于战争结束前6年，那时雅典人刚建立起优越的政体，而且刚赢得了重大的海上胜利，因而他们又恢复了战胜斯巴达的信心，所

以我们不由得怀疑这场战争的结果是命中注定的。

但是，甚至撇开雅典灾难的原因不谈，越多地读修昔底德的著作，就越少地感到雅典人的灾难是罪有应得。而且更一般地说，我们对这整部著作的最初反应不是满足于正义得到了伸张，而是更可能感到悲哀。这一悲哀之情至少在很大程度上产生于这样一种愈益加深的感觉，即雅典人的失败并不是正义的胜利，相反，正义本身存在于战争的主要受害者之中。无论我们是否注意到雅典的失败并未使米洛斯人及雅典帝国的其他受害者得到拯救这一事实，我们都不会不注意到，胜利的斯巴达人变得至少与雅典人一样富有侵略性。例如，正是斯巴达及其盟邦攻占了布拉底，尽管它们曾发誓为了对布拉底人在波斯战争中的英雄主义表示敬意而保护布拉底人的独立，尽管布拉底是因为斯巴达对其所面临的来自邻邦底比斯的威胁漠不关心才被迫与雅典结盟。在包围布拉底之后，斯巴达人屠杀了所有未投降的布拉底人，不是因为相信了底比斯人对布拉底人的空谈谴责，而是，如修昔底德所说，为了取悦于底比斯人，因为他们认为在目前的战争中底比斯人对他们是有利的（I 116.8，参见 I 74；III 55.1）。后来，为了换回300名战俘——其中100多人出身豪门望族，斯巴达同意签订了所谓的尼西亚斯和约，出卖了那些根据斯巴达领导人布拉西达斯的慷慨允诺才起而反叛雅典的城邦。⁴ 这只不过是两个例子，说明雅典使者在米洛斯对斯巴达人的指责并非无稽之谈，也就是说，斯巴达人对外关系的宗旨是：有利的就是正义的（以及令人满意的也就是高尚的）（V 105.4）。然而，以其行为证明战争中正义力量之软弱无能的，并非只是斯巴达人和雅典人。仅举一例来说，许多城邦和国家参加了攻打或保卫西西里的战斗，修昔底德指出，所有这些城邦和国家的行动一般并不是出于正义，而是出于利益或其它动机。

更有甚者，除了以满足直接的欲望为目的之外，即使当行为

并不涉及切身利益时，人也会公然漠视正义或法律的约束。雅典瘟疫期间所发生的事情至少是可以理解的，当时由于死亡的迫近，人们摆脱了来自神或人类法律的禁忌，认为尽快获益和及时行乐并无不当，因为他们认为他们的生命和财产都是暂时的。而难以理喻的是，嗜血若渴的色雷斯雇佣兵在自雅典返家途中杀害了许多男人、妇女和儿童，而且这些野兽在小城迈克里苏更是兽性大发。这是一个灾难，修昔底德说，象战争中发生的所有事情一样令人痛心。最可怕的是修昔底德著作中所记述的克基拉内战以及后来震撼全希腊世界的内战。这些战乱的原因是植根于渴望、迷恋荣誉的统治欲，但不久暴力行为就成了无缘无故、肆无忌惮的行为。过火的复仇获得了更大的尊重，其范围不以正义或城邦的利益为限，而是以强者的随心所欲为转移。此外，保持中立的居民会被敌对双方所杀害，原因就是他们没有参加派系或在战乱中可能得以生存而遭妒嫉。

这种正义在自私与暴行而前无能为力的可悲景象不仅仅是伯罗奔尼撒战争的特征。修昔底德对古代希腊、西西里以及正在崛起的强国马其顿和色雷斯的描述表明，正义在伯罗奔尼撒战争中的命运是其以往命运的继续，其它地方也概莫能外。首先，他告诉我们，内战期间发生于诸城邦中的那种暴行过去就发生过，而且，只要人类的本性没有改变，将来总还要发生。这番不期而至的有关人性的议论最明显地呼应了修昔底德在其著作开篇就表达过的希望：揭示广泛的、永恒的人类事物的真理。的确，无论对于政治家还是对于其他人来说，这整部著作的最为显著的教益就在于使我们清醒地估计到，只要人类继续存在，人的天性一有机会就会一次次地战胜正义和法律的脆弱约束。不过，修昔底德并没有说希腊内战使所有的人都一样堕落了。例如，斯巴达人并没有象雅典人那样利用自己在希腊世界中的优越地位而建立起一个帝国，用修昔底德的话说，斯巴达人同基安人所做的一样，在繁荣

的同时还保持克制。然而，正如修昔底德稍后指出的那样，斯巴达人和基安人在拥有奴隶的数量上超过了其它城邦。换句话说，斯巴达在对外事物中的克制根源于害怕奴隶造反。他们的行为与正义和法律软弱无能的通则并不矛盾，因而也难以缓和修昔底德的整部著作起初给我们造成的悲哀之感。

正义与利益

然而，对于战前就声称无人曾被顾及正义的要求所劝阻的雅典人来说，我们所谓战争中正义的软弱与其说是悲哀的理由，不如说是他们所谓强者必然总是统治弱者这一基本命题的进一步确证。雅典人赞同这一命题，并因此拒绝献身于他们传统上所理解的美德，其根据就是这样的美德不符合人对安全、荣誉和利益的自然的和无法克制的欲望。现在我们可能会认为，雅典人借口自然的强迫为他们自己以及历史上的霸权行径所作的辩护，未免是过于匆忙了，因为即便有力量获取或有力量统治的人总能够这样做，也不能由此得出结论说他们这样做是被迫的。但是，雅典人并没有根据这一不适当的证据为自己作辩解。为了更清楚地明了这一点，我们有必要再看看雅典使者在米洛斯的言论，大国的优越感使他们在那里的言论最为坦率。雅典人企图吞并米洛斯，他们告诫米洛斯领导人说，不要指望以米洛斯人从未对雅典人有过不正义为由来劝阻他们，因为米洛斯领导人自己——雅典人断言——也知道正义取决于相互匹敌的国家之间的竞争，而强者就可以随心所欲，弱者就得屈服，从米洛斯人的回答中可以看出，他们认为雅典人是在禁止他们谈论正义，是在命令他们只限于考虑自身的利益，假如他们想让雅典人倾听他们的呼声的话。然而他们误解了雅典人，后者实际是说不存在正义，因此不可能真正道出正义，也就没有必要在双方利益冲突的场合下禁止谈论正义。

因为，我们要是明智的话，不都被迫追求自己的利益吗？说到底，这一关于正义的辩论，通过宣称坚持正义终归是我们自己的利益，本身不就承认这种利益是一种强迫性力量吗？无论如何，当米洛斯人后来在发言中指责雅典人不正义的时候，他们也警告说，雅典不会成功地征服他们，因为他们是无辜的，不仅会得到他们的亲戚斯巴达人的援助，也会得到神的保佑（V104）。的确，正义永远在于个人自身的最大利益这一主张，恰恰包含在正义的概念之中，因为我们把正义看作是共同利益，而共同利益包括个人利益在内。实际上米洛斯人自己在最初试图依据利益而非正义进行争辩时，也是从上述正义概念出发的，尽管这一点并不十分明显。因为米洛斯人所说的是，别破坏“共同利益”，让公平和正义来帮助弱者，并允许弱者根据不甚完善的理由获得某些好处，这对雅典人也是有利的，因为雅典人自己某一天也可能处于弱者境地。然而，雅典人能够表明，允许米洛斯人保持独立不符合雅典人自己的利益。一般说来，雅典人的论点是认识到，人们之间的共同利益，或勿宁说利益的一致性，并非在任何情况下都始终是存在的，此外，它还断定，在没有利益一致的情况下，而且一旦了解了这一情况，我们就会被迫追求与他人不同的自身利益；因为真正的正义不能与我们希冀利益的自然力量相悖，甚至代表正义的反论最终也不得不承认这一点，而如果我们不承认，我们就会付出昂贵的代价。⁵。更进一步说，如果我们根据上述的理由被迫追求我们自己的利益，那么我们也被迫追求我们认为我们的利益的东西，虽然对什么是我们的真实利益的错误判断确实会使我们遭受重大损失。现在雅典人认为取得并扩张他们的帝国对他们是有利的，尽管要冒与斯巴达开战的危险，并且他们最终只是根据这个理由而认为自己这样做并没有错。

人们禁不住要拒绝这种纯粹雅典人的论点，特别是因为继雅典使者在米洛斯发言之后所发生的对米洛斯居民的屠杀。但是，

这种反应是不适当的，因为，不仅这些屠杀，甚至雅典使者所发出的实行屠杀——如果米洛斯人不投降的话——的威胁，都不是这一论点之必然的或适当的结果。雅典人的论点可能真得会对他们建立并维持帝国的愿望有所帮助，但同样真实的是，雅典人，或至少其最优秀的领导人，极为关心雅典人何以有资格实行帝国统治，以及雅典人何以高尚的问题。尽管看上去相反，但他们的帝国主义论点确实在很大程度上是他们考虑正义和高尚的结果，因为正是这些考虑使他们觉得有必要为自己的帝国作辩护，一种不带通常的虚伪性的辩护。此外，对于雅典人来说，认可他们为其自私以及为其帝国所作的辩护，并不必然否定真正最高贵或最高尚的东西。因此，我们会带着极大兴趣来看看雅典人根据什么相信他们是高尚的，甚至自夸是优越的，并来检验一下他们对自己的看法是否正确。

雅典人的高尚

雅典人以多种方式谈及他们的优越，特别是他们作为个人与其它城邦居民相比的优越性。雅典人在斯巴达为其帝国辩护时，既以自然的驱动力为由——其实其它有统治欲的强国也可以此为借口，同时也宣称他们特别有资格进行统治，因为他们有优越的智慧和热情。当然，这些雅典发言人并未谎称这些优秀品质——曾给雅典人在波斯战争中的胜利极大帮助——仍在为希腊人的自由服务，虽然它们以前确实起过这样的作用。但他们把这些优秀品质视为帝国统治的资格，或至少是免遭仇恨的理由。雅典人在斯巴达所说的话，在伯里克利的葬礼演说中又得以进一步精心炮制，他宣称雅典人民是美与智慧的热爱者。此外，他赞美雅典人在战斗中的勇敢精神，说他们不需要依靠长期艰苦的训练；他还赞美雅典人积极参与政治生活，一种并不需要忽视个人利益，而

是促使个人能力全面、和谐、完善发展的政治生活。根据伯里克利的观点，雅典的强大是其全体杰出公民的成就，而雅典公民的杰出之处在于，唯有雅典使其属邦对雅典人的统治无可挑剔（II37—41）。

雅典人在自由地选用其智慧及其它天赋时，能从城邦的利益出发，并随时准备为城邦献身，这是雅典人自视高尚的一个重要方面。伯里克利在演说中鼓动雅典人的爱国热情，要求他们不要斤斤计较由抵抗敌人所获得的那种众所周知的利益，而更重要的是保持城邦的强大，热爱城邦并努力学习阵亡将士为城邦献身的高尚品德（II43.1）。伯里克利用“高尚”、“美”这些字眼赞颂阵亡将士，因为他认为他们为城邦献身的精神超越了单纯的自私自利之心。同样，当他含蓄地宣称雅典的美和高尚足以激发爱心时，他根据的不仅仅是雅典的强大，而且也是雅典即使在对外事务中都能超越计较私利的优越性。这并不是说他认为雅典的政策是出于对正义的考虑，前面曾提到过，他吹嘘雅典人所到之处无论在好事还是在坏事上都建立了不朽的丰碑。但伯里克利确实说，雅典人是唯一使他人更多地受益于对他们的无忧信赖的人，而不是计较私利的人（II40.5，41.4）。甚至在谈及好、坏事的不朽纪念时，实际上他既是指雅典对他人的伤害，也是指雅典自己所遭受的苦难。雅典的抱负的无限性，及其为实现最伟大的目标而不怕牺牲的意志，恰恰证明了伯里克利所谓雅典不单纯计较私利的崇高优越性。特别是作为个体在与城邦的关系上，甚至作为城邦在与其它城邦的关系上——至少雅典人自视如此，雅典人都能自愿献身于伟大、崇高的目的。与此相关的是，我们不应忘记，雅典人在斯巴达曾说，他们的城邦在对其属邦臣民施加压力方面表现了值得称道的克制，尽管这种克制会助长反抗，并因而使雅典的统治更为困难（I76.3—77.5）。

因为他们自视高尚并应该统治，所以雅典人把他们所期待的

帝国的荣誉和光荣不仅视为于自己极为有利的事情，而且也视为更伟大的事情。伯里克利曾对他们说，要是明智的话就应该追求无限的帝国，不管这会引来怎样的仇恨，因为仇恨是短暂的，而帝国的辉煌及未来的光荣会永垂不朽。但他又说，这种荣耀将是非常高尚的，此话的部分意思是说，要着眼于他们高尚的优越，而不仅仅囿于狭隘的私利计较（II64.5—6）。与雅典人对荣誉或光荣的这种态度相一致的是，当他们的使者在斯巴达声称“伟大的事业”迫使他们取得并扩张帝国的时候，他们所说的荣誉不同于、也不能归结为单纯的私利计较（I75.3, 76.2）。亚西比德后来说，他渴望荣誉是渴望利益的一个方面，这话是当真的。但虽说如此，象修昔底德所指出的那样，亚西比德并不仅仅把荣誉视为最大或最令人愉悦的利益，而且还视为对高尚行为的崇高奖赏，而在他看来，高尚的行为须既具有内在的伟大，又有益于整个城邦（VII6.1—3, 16.5—6；参见VI15.2）。

雅典人是特别高尚和令人钦佩的，这一点并非纯粹是他们自封的。甚至连敌对的科林斯人，为了警告斯巴达联盟提防来自雅典的威胁，都赞扬了雅典人的品格，说雅典人“能为了城邦而运用他们最为疏远的肉体，为了于他们有利的东西而使用他们最独具的智慧”（I70.6）。显然，科林斯人为了刺激其盟邦而夸大了雅典人的热情程度。同样地，为了吓唬对手，雅典发言人在赞美雅典人的美好与荣耀时也不乏不实之辞。但在实际上，雅典人以行动表明，他们在某些方面比伯里克利气势磅礴而又明显夸张的演说使我们还要信服。例如，战争初期，福尔缪在科林斯湾两次战胜强大得多的伯罗奔尼撒舰队，辉煌地证明了他的指挥的果敢、机智以及士兵的热烈的首创精神。稍后我们便看到了民主的最好表现。当时还不是指挥官的狄摩西尼，大胆建议在位于伯罗奔尼撒陆地皮洛斯构筑要塞，并说服雅典军队这样做，因为他们不想闲呆在那儿等待有利时机。这一行动，以及随之而来的狄摩

西尼的机智和雅典人的勇敢的进一步的事例，导致了前述的300名斯巴达人的投降，从而使雅典人以有利的条件结束了战争的第一个阶段。

雅典民主更为美好的一面，在米蒂利尼的反叛后果中得到了进一步的证明。雅典粉碎了这次反叛。雅典人起初决定处死该城的全部男性居民，甚至已派船前去传达这一命令，但第二天他们又改变了主意。他们反省到，这是一个残酷的、过分的判决，将毁灭整个城邦，而不只是那些对反叛负有责任的人。因此，他们在当天举行了第二次公民大会，在会上决定对米蒂利尼人大部不杀。第二只令船被立即派出，多亏这只船桨手的热情和第一只船桨手的勉强，新的命令及时送达，方使米蒂利尼免遭灭顶之灾。雅典人在这种情况下改变主意，至少在战争期间是一国全体人民表现宽容品格的绝无仅有的事例。雅典人理解克里昂在公民大会上的主张：正义要求惩罚米蒂利尼。但他们并不同意这一主张。雅典人的正义感和高尚感促使他们为其帝国辩护，而且他们这样做时并无任何虚伪性，但同样的正义感和高尚感也表现为他们对米蒂利尼的庄重和克制的态度。

然而，体现雅典人高尚的最辉煌的事例是雅典人表现最不克制的事例，即西西里远征。将西西里并入雅典帝国一直是雅典人的梦想。伯里克利自己就抱有这样的梦想，他给雅典人指出了海上霸业的无限前景。不过，伯里克利也告诫过，不要在与斯巴达战争期间扩张帝国，而且他要是活着的话，他大概会以时机不成熟为由反对这次远征。伯里克利的观点是，雅典城邦崇尚高贵，但又勤勉节俭，而西西里远征却是耗费巨大的、空前的冒险。不过，伯里克利本人也会承认这种不遗余力的努力有其特别的优美之处，虽说不是健康的美。据修昔底德说，所有雅典人都迷恋于西西里远征。伯里克利呼唤过的爱心在西西里战役前夕实际地攫住了全体雅典人。⁶精力旺盛的人们不是被物欲、权欲甚至荣誉

欲所激励，而是“由对遥远缥缈的景象的渴望所激励”（VI24.3）。雅典人宣称他们进军西西里的目的是援助其亲戚莱昂蒂尼及其伊格斯坦盟邦（VI6.1, 18.1—2, 19.1），这也许并不纯粹是借口。此外，当起初的远征严重受挫时，伯罗奔尼撒人攻占了雅典附近的一个要塞，给雅典本土造成了威胁。在这种情况下，雅典人不仅坚持在西西里，而且还派出了与远征舰队几乎同样规模的另一只舰队。修昔底德说，事先没人相信他们自己竟会这般固执。甚至雅典在西西里惨败之后，它又重与斯巴达开战，其迅速恢复的能力令整个希腊世界吃惊。⁷ 繁荣的斯巴达确比雅典更为克制。但是，就伟大抱负和在逆境中坚韧不拔的精神而言，任何城邦都比不上雅典，西西里战役及其后果突出地表明了这一点。

西西里战役以失败而告终。然而，伯里克利几年前就告诉雅典人，未来他们将以最伟大的希腊帝国的统治者而著称于世，尽管在实现这一目标的过程中可能会遭受暂时的失败。他说，失败总是难免的，因为任何事物按其本性来说也都是要衰亡的（II64.3）。的确，伯里克利明智地意识到任何事物最终必然灭亡，并因此认为雅典人最好把永远值得纪念的光荣作为最大的利益来追求。我们也记得，伯里克利甚至曾赞美雅典人的失败所留下的不朽纪念。然而，很难赞美雅典在西西里战役的失败，虽然这是雅典最值得纪念、在某种意义上也是最崇高的失败。而且，人们不禁要想，至少在这里，追求帝国的光荣是不明智的，也不值得付出这么惨重的代价。因为我们不仅仅感到了雅典军队的痛苦之伟大，而且也看到了雅典人逐渐暴露出的丑陋，这是其失败的原因。虽然雅典人在一场鲁莽的战役中表现了惊人的毅力，修昔底德自己对此表示赞许，但雅典在西西里全军覆灭的原因却是贪图眼前私利而牺牲公共利益。

雅典人的丑陋

为了颂扬伯里克利，修昔底德把雅典在战争中，特别是在西西里的失败，归咎于追逐名誉和利益的个人野心，这种野心在伯里克利死后再也不被这位领导人富有智慧和公益精神的领导所制约。领导者个人的抱负与公共利益的和谐丧失了，而这种和谐曾是伯里克利领导下的雅典的特征。这一分析令人想起了尼西亚斯对亚西比德的指责。为了劝阻雅典人发动西西里战役，尼西亚斯指责其同事亚西比德将军完全出于自私的动机而极力促成这一战役（VI12.2）。现在可以为亚西比德辩护说，他对来自西西里远征的荣誉和财富所抱的个人野心完全符合雅典国民大会的愿望。但还必须说，在公民大会上所表达的人民的愿望并不真实地反映城邦的利益，而且还不完全是因为他们不知道这些利益。

甚至雅典人民也开始使公共利益服从于私利，这在他们对赫尔墨斯神像遭破坏的粗暴反应中表现得尤为明显。赫尔墨斯神像的破坏发生在西西里远征军正准备出发的时候。雅典人认为这是此次远征的不祥之兆，而且，尽管没什么根据，他们还是相信神像的破坏是一个反人民的阴谋的一部分（VI27）。一些雅典人也许认为他们西西里远征失败，或遭热衷于专制的人的暗算，是罪有应得，是对一个暴虐的城邦的惩罚。但无论如何，他们对寡头政治或专制政治的阴谋所持的病态的恐惧心理，激起了他们向渎神行为复仇的狂热，而这种狂热并不是他们的性格。他们仅仅根据指控就逮捕并杀害了许多有名望的人。他们甚至召回西西里的雅典军队指挥官亚西比德，使其面对会招致死刑的渎神指控，因为他们宣称这一渎神行为与反人民的阴谋有关（VI53, 60.1—61.1）。这下可有确实的理由怀疑亚西比德有专制野心了，因为他为了逃避审判而叛逃到了斯巴达。然而，亚西比德是雅典最有才华的将

军，他的被解职以及他向斯巴达所进献的良策，直接导致了雅典在西西里的失败。雅典人民，或更准确地说，自称代表整个雅典社会的、居多数地位的雅典穷人阶层，他们是如此醉心于征服西西里，以致其反对此次远征的同胞都不敢举手表示反对。这些雅典人并未因为他们自己所相信的不祥之兆而放弃这次远征。而这些雅典人又很少关心远征军的安危和城邦在战争中的存亡，相反，他们更关心的是他们自己在城邦中的统治地位，这可以解释他们何以会试图以莫须有的罪名处死最有才能的将军。至于说西西里的成功可能有助于亚西比德成为未来的僭主这种危险，它是雅典民主本会接受的西西里冒险的代价。此外，修昔底德岔开话题说，早期的雅典僭主在他们大部分的统治时期都奉行“美德和智慧”，而且他们遵守绝大部分的习惯法，其中特别包括宗教仪式（VI54.4—6；cf VI24.4）。这种行为自然与平民百姓的行为形成了鲜明的对照，平民百姓往往被愚蠢的党派偏见所左右；而且其行为也轻率鲁莽得多，因为他们显然认为，他们为自己着想也就是为城邦和神着想。据此，修昔底德断言，与其说导致雅典衰落的是亚西比德，勿宁说是大多数雅典人，是他们对亚西比德出自自私的愤怒断送了雅典（VII5.3—4；cf. II65.8—10）。

亚西比德被解职之后，留在西西里的两个雅典将军之一是尼西亚斯，一个温和而虔诚的人，虽反对此次远征，但其忠诚深得雅典人信赖。在尼西亚斯投降并死于锡拉丘兹人之手的时候，修昔底德对他表示了同情，他评述道：“在我生活的时代，尼西亚斯是希腊人中最不该遭此厄运的人，因为他是完全献身于传统美德的人”（VII86.5）。可是，这样的评价会使读者感到诧异，因为修昔底德的记述表明，尼西亚斯犹柔寡断的性格促成了雅典的失败。那就让我们来看看尼西亚斯怎样促成了雅典的失败吧，这样我们就会有较充分的根据来解释修昔底德的叙述与其评价之间的明显差别。尼西亚斯多次希望阻止此次远征，尽管雅典人已经

作出了这样的决定，而如果他被迫参加远征，他也希望尽可能安全，因此建议雅典人多派军队。他未能阻止此次远征，但成功地说服了雅典人多派军队。他的建议坚定了雅典人对远征安全的信心，他这才表现出对远征的热情。不情愿的尼西亚斯对安全以及对他作为有成就的将军的名誉的关心，不仅直接促成了雅典人的热情，也对他们在西西里的损失程度负有直接责任（VI19.2, 24—26）。不过，尼西亚斯最重大的错误还是发生在战役后期，当时虽有狄摩西尼的增援，雅典人仍未能攻占锡拉丘兹。战船破损严重，部队士气衰落，敌人则正在积蓄力量，雅典人显然本应立即返航，但雅典海军的优越感却不允许他们这样做。而尼西亚斯没有本土的命令不愿撤退，则是因为担心雅典人、包括大部分吵着撤退的士兵，将会认为将军们被敌人收买了。“（他说）由于了解雅典人的性格，如果别无选择的话，他宁愿冒落入敌人之手的危险，也不愿遭雅典人的不公正的羞辱和责难（VII48.4）。”鉴于雅典民主对其领导人素有戒心，尼西亚斯有充分的理由担心，假如他班师回朝，他会遭放逐甚至被处死刑。由此可见，尼西亚斯“自私”地选择死在西西里这一事实，直接导致了全军覆没，断送了成千上万雅典士兵的性命。你可以为尼西亚斯辩护说，当时他还认为有可能攻占锡拉丘兹，而当敌方援军的到达使他意识到自己的错误时，他同意率军撤退。可当时月蚀正困扰着大多数雅典人，他们因而命令将军们推迟撤退。尼西亚斯说，在占卜者所规定的“三个九天”过去之前，他甚至不考虑如何撤退的问题。修昔底德对此评论说，“他（尼西亚斯）过于相信了占卜之类的东西”（VII50.4）。尼西亚斯可能真的相信了舰队安全的最大希望在于留在锡拉丘兹等待规定日期，但一个将军屈服于迷信却是难以原谅的。因为愚蠢的拖延，雅典军队失去了安全撤退的最后机会。在他们孤注一掷攻打锡拉丘兹的港口时遭致了最后的失败，这些雅典人在这一巨大灾难面前完全垮了下来，以

致他们、甚至连虔诚的尼西亚斯都没想到要求运回他们战友的尸体。⁸ 逃下来的雅典人还含泪丢弃了他们受伤的战友，但这支军队仍未能幸免于难。根据这些情节，我们要注意，当修昔底德谈到尼西亚斯不该遭此不幸时，他说这是因为他献身于“传统美德”，这也就是说，传统美德与一般的美德是完全不同的。虽然尼西亚斯恪守传统美德使他赢得了极高的尊重，并因而使他成了雅典人在大部分通常情况下可以信赖的人，但他和他所理解的美德却经不起西西里战役这一极端情况的考验。尼西亚斯完全忠实于传统美德，无论如何，他决不愿做任何有损于其祖国的事情。然而，传统美德是靠不住的东西，因为它依赖于愿望，并部分地被这些愿望所引导，而这些愿望除了对传统美德自身的信仰以外没有任何其他的基础。尼西亚斯忠诚传统美德的最终目的，是希望确保他的安全或声望（cf. V16.1）。而我们知道，这种对个人安全的盲目愿望在很大程度上促成了他个人的死亡及其城邦的灾难。

雅典帝国主义的缺陷

西西里战役是个重大的错误。雅典成功乃至军队安全撤退的指望在于它的公、私利益一致的力量，而此次远征使该城邦远远超出了这种力量的限度。雅典人要是运气好的话——例如，如果没有打碎赫尔墨斯神像——他们可能会在西西里取得成功。尽管如此，西西里远征的企图仍然是过分的和不明智的。更重要的是，远征的巨大损失以及所暴露出来的城邦内部的不和谐，可能有助于我们更清醒地认识雅典帝国主义。如果我们不被蒙蔽了雅典人的冠冕堂皇的词句所蒙蔽，我们早晚会认识到，他们的帝国主义从一开始就是有缺陷的、根本不明智的。雅典人及其最优秀的领袖都热衷于缔造伟大而高尚的帝国。不过，既然自视高尚，

他们就不能无视他们欲加统治的那些城邦对他们的谴责。因此，他们觉得有必要反驳这些谴责以为其帝国辩护，而他们为自己辩护的方式却是论证他们同所有的人一样为自私的本性所驱使，或被迫把自身利益放在首位。另一方面，由于自视高尚，他们就不得不接受与其统治相关而与其自私利益不符合的某些风险和困难。这样做本应会使他们感到不安，因为按照他们为其帝国辩护的观点，这些附加的风险和困难似乎应该是毫无意义的牺牲。但雅典人显然又没把它们视为牺牲，而是视为值得付出的代价，因为他们认为与追求帝国相关的所有这些困苦会被永恒荣誉的奖赏所补偿。然而，他们把这一思想搞错了。他们对荣誉或未来前景的“体验”被他们的这样一种信念歪曲了，这一信念就是：荣誉不仅仅是有利的而且是高尚的。也就是说，他们承认自己能够超越纯粹的自私利益并且有时愿意做出牺牲。换句话说，他们没有正视他们为其帝国辩护时的论点，因为这一论点没有给高于自身利益的东西或超出自身利益的优越性留有任何余地。因此，如果他们真地接受了这一论点，他们就不会或不以同样的方式为未来的荣誉所动，他们也就不会认为他们追求帝国的艰难困苦会完全地、一劳永逸地被补偿。早在西西里灾难之前，雅典人及其最优秀的领袖就已经被他们对自己以及对自己所渴望的目标的错误理解引入了歧途。

若正确理解的话，雅典人的论点是说，并没有超越自身利益的高尚。有人不免会因此得出一个颇具迷惑性的结论：修昔底德所记述的最聪明的雅典人是米洛斯的雅典使者，因为他们为强者统治所做的辩护最少被高尚的考虑所歪曲或粉饰。这个结论恐怕是不正确的，并不只是因为这些使者的野蛮恐吓更坚定了米洛斯人反抗雅典统治的决心。对雅典的论点理解得更为深刻的的是一个雅典讲演者。这个雅典人就是狄奥多托斯，一个其它史料没有记载的非凡人物，在修昔底德的记述中也只出现过一次。虽然他看起

来并不是一个政治家，但他对雅典政治生活的唯一一次介入却表现的相当纯熟。他成功地说服雅典人以相当人道的态度对待一个附属盟邦，从而维护了雅典帝国。此外，他的演讲文雅、优美，这在修昔底德的著作中是罕见的，似乎反映了修昔底德本人的特点。

狄奥多托斯发表演讲的那次大会我们前面曾提到过，那是雅典人在重新考虑屠杀米蒂利尼人的命令，狄奥多托斯敦促他们撤消这个命令。他的任务是艰巨的，尽管这次大会是应人民中间要求改变决定的呼声而召集的，因为克里昂那时是最有影响的人物，他在狄奥多托斯之前就已表示反对任何改变。克里昂已经有力地论证了正义和雅典人的利益要求对反叛的米蒂利尼人施以最严厉的惩罚。但狄奥多托斯更直接关切的是，克利昂抨击了雅典人朝令夕改的习惯。他不把这种习惯归因于对公共利益关心，而是归咎于发言者希望表现出他们高于法律的智慧和展示他们在公共事务中的才能，因为这些被认为是最重要的事情。克里昂说，发言反对昨日命令的人，肯定是被发言者本人的虚荣心、或许还有贿赂驱使来这样做的（III38.2—3, 37.3—4）。面对这些抨击，狄奥多托斯首先为在城邦事务中三思而后行的正当性作了辩护。他特别警告说，发言者相互指责对方收受贿赂对城邦是有害的。他说，城邦最好不允许有人这样肆意攻击他人。在一个“宽厚的城邦”，他继续说，一个不成功的发言者不应该遭此羞辱，更不用说被控不正义并受到惩罚，显然，在这样一个城邦中，所有在大会上发言的人将会完全免于个人意气，不致因发言失败而使其感到难堪。不过，狄奥多托斯充分意识到，同现今的任何城邦一样，雅典民主政体必定怀疑其发言者的个人动机，而且城邦的利益有时甚至要求这种警惕性。由于深谙政治生活的严酷现实，他抛弃“宽厚的城邦”的理想标准，开始羞辱克里昂，指责他的发言要么是愚蠢的，要么就是抱有个人目的。但雅典人

的疑心是很重的，特别是克里昂对他人的指责已经唤醒了这种疑心，在这种情况下，为使雅典人能听得进自己的论点，狄奥多托斯必须走得更远。他大胆地说，雅典人生性忌妒，如果他们怀疑某个发言者有个人动机，即使这个发言者的建议显然对城邦最有利，他们也会拒绝这一建议。因此，一个发言者要想朝有利于城邦的方向引导城邦，他就必须首先克服人们对他的怀疑，而这一任务单纯靠直接的手段是完全不可能的。狄奥多托斯得出结论说，一个发言者要想提出更好的建议，他甚至必须欺骗大多数人以求得信任，要想有利于城邦而不欺骗它是不可能的（III42—43）。狄奥多托斯以惊人的坦率告诉雅典人他要欺骗他们。这便给我们提出了这样的问题，不欺骗城邦何以不能赢得它的信任？狄奥多托斯是怎样进行欺骗的？

狄奥多托斯的欺骗似乎表现在他声称将不考虑正义问题，即米蒂利尼是否不正义的问题，而只考虑杀死他们是否符合雅典的利益的问题。的确，他反对屠杀的大部论证是对雅典自身利益的冷静分析。但不难觉察到，他并不象他所假装的那样冷酷无情。而且，我们将会看到，他并没有完全放弃正义的考虑。狄奥多托斯起初宣称，即便最严厉的惩罚也不能阻止所有的反叛，因此雅典应准备以尽可能小的代价平息已经发生的反叛。他说，雅典可以做到这一点，办法就是分化反叛者，给大多数愿意交出城邦——大多数米蒂利尼人在重兵压境时多少已经这样做了——的人以宽大处理。但后来，令人惊讶的是，狄奥多托斯又说，现在再屠杀这样的大多数就是不正义的，因为与米蒂利尼的执政寡头不同，他们是有利于雅典的人。⁹ 所以，尽管有言在先，狄奥多托斯还是明显地以正义之名进行了辩论。而且，他在发言中巧妙地把话题逐渐引向了基于正义的论辩。因为，为了表明阻止反叛是不可能的，狄奥多托斯指出，所有的人天性就有越轨倾向，任何法律或惩罚的威胁都无法禁止它。换言之，迫于自然的激情和愿

望，我们身不由己地去追求我们最强烈欲望的对象（III45）。由于我们是被迫这样做的，所以，不管我们对于成功所抱的希望有多么愚蠢，我们的错误或越轨都不是有意的。而连克里昂都承认，无意的犯罪是可以宽恕的。狄奥多托斯并未明确得出结论所有的越轨都应该宽恕：他不反对审判反叛的罪魁祸首。但是，通过阐明越轨的不可避免性，他启发了雅典人的宽容心，重新唤醒甚至加深了他们的温和情绪，狄奥多托斯就是以这种方式使雅典人能够接受他的论点：杀死大多数米蒂利尼人是不正义的。

然而，要是狄奥多托斯的欺骗就在于假装不关心正义，那就产生了这样的问题：他为什么不更直接了当地说正义（或人道）与雅典人的自身利益一样要求他们不要杀害大多数米蒂利尼人呢？原因就在于他这样说是不明智的。特别是克里昂的演讲已经唤起了雅典人的愤怒情绪。在这种情况下，公开辩论屠杀的不正义性会刺痛他们，而且会使他们怀疑他的辩论不是从雅典自身利益出发的。更为重要的是，他们会相信克里昂的指责，怀疑他因抱有个人目的才假正义或人道之名而行出卖城邦利益之实。由于这个城邦如此不信任大会的发言者，狄奥多托斯必须尽力赢得信任，因此他就得假装对正义漠不关心，至少要把正义与城邦的利益分别看待。因此，他还几次谈到，城邦的利害关系，特别是城邦的自由和对其它城邦的统治，是“最重要的事情”。¹⁰由于表面上把城邦的利益或城邦的自由以及城邦的帝国高举在正义之上，并视其为高于一切的利益，狄奥多托斯成功地使自己赢得了信任。这一成功自然靠的是谎言和欺骗。

但是，狄奥多托斯的欺骗实际比我们迄今所知的走得还要远，因为他已经骗我们相信了他隐含的关心首先是对正义的关心。为了明白这一点，我们有必要看看他对我们迄今所谓雅典帝国的论点所作的解释。狄奥多托斯说过，越轨是所有人的天性，任何法律都无法禁止。但既然他了解这一有关我们天性的事实，

法或正义就不可能是他考虑的主要问题，即使在有些情况下恪守正义是有用的。然而，他明确地把雅典为其帝国辩护的论点应用到私人或个人身上，这是修昔底德著作中的其他演讲者都没做过的，从而表明了狄奥多托斯主要关心的是什么。换句话说，唯有他明确指出，利益的至上性实际是有别于城邦利益的个人利益的至上性；正如没有比利益更重要的东西一样，对个人来说也不存在重于其自身利益的东西。由此可见，雅典人怀疑其发言者主要被个人私利所驱使，证明是有充分根据的，至少狄奥多托斯本人的情况就说明了这一点。现在，真实情况是，狄奥多托斯作为一个雅典人，其利益及其有教养的人性促使他为有利于雅典而说服它取消轻率和不明智的命令，也就是说，狄奥多托斯的发言首先是出于自私的动机。雅典人如果能意识到这一点，他们就不会同意他的建议。无论出于对专制的恐惧，还是出于对别人更大利益的妒嫉，雅典人都不会接受他的有益的建议，除非他使他们相信关心城邦对他来说是“最重要的事情”。而他并不认为关心城邦是最重要的事情，所以他才被迫说谎。

虽然狄奥多托斯明确指出最终的利益是不同于城邦利益的个人利益，但他却几乎没有阐明这种最终利益的特点。不过，既然对城邦的事业是“最大的事业”这一主张持批评态度，那他就不大可能仅仅满足于来自政治生活的奖赏。的确，恰恰是我们对这个有政治天赋的人知之甚少的事实，表明他并不把对他人的统治及其成果视为个人的最终利益。但是，除了有关三思而后行的必要性之外，他掩盖了他有关这种利益的积极思想。在这方面象在其他方面一样，狄奥多托斯与修昔底德本人颇为相似。因为正如我们已经注意到的那样，修昔底德也缄口不谈最好的生活方式问题。在修昔底德的著作中，唯一一次提及哲学是在伯里克利的葬礼演说中，伯里克利赞扬了雅典人坚定的哲学思考，其意思显然是指不逃避政治生活。他还着重强调积极的或政治的生活比悠闲

的生活更为高尚¹¹。但伯里克利不了解雅典人的哲学思考本身的弱点。因为人们,或至少最富才能的人们,恰恰被他们对道德和政治问题的严肃关切驱迫来探究他们最为挚爱的信念的真理性,并最终转向以哲学作为他们的最终利益。修昔底德所具备的精神力量使他能接受这种驱迫,认真地思考它,清楚地领悟它,并从这种领悟中获得了进一步的力量。因为唯有从他如此获得的观点出发,他才能在其著作中以如此的宁静、明晰,以及如此的公允和仁慈来看待政治生活,无论这种生活优美动人还是令人恐怖憎恶。

注释

1. 除注明者外,本章所有引文出处均为修昔底德《伯罗奔尼撒人和雅典人的战争》(The War of the Peloponnesians and The Athenians)一书,且均由作者本人译自希腊文。

2. VII197.2; IV81.2; VI54.5; VII86.5。

3. 理查德·施莱特编《霍布斯的修昔底德》(Hobbes's Thucydides),第18页。

4. 对照V18.5—8、32.1与IV86.1、114.3—4、120.3。同时参见IV81.2、108.6—7、117与V14.3—15.1。

5. 参见V25.3,但对照VII57.1。

6. VI24.3; 参见II43.5—144.1; II62.2、65.7及40.1。

7. VIII1—2、24.5; VII28.3及42.2。

8. VII72.2; 参见VII75.3,并对照IV44.5—6。

9. 比较III47.3(及46.5—6)与III44。

10. III42.1、43.4、45.6; 参见III37.4和40.3。

11. II40.1、40.2、63.2—3、64.4—5; 参见II41.4。

阅读书目

修昔底德:《伯罗奔尼撒人和雅典人的战争》。

第二章

柏拉图

(公元前427—前347年)

被当作柏拉图的著作流传于世的，有35篇对话和13篇信札，并非所有这些著作在今天都被认为是真的。有些学者甚至怀疑这些信札没一篇是真的。为了不使有争议的问题妨碍我们的介绍，我们将完全不考虑这些信札。此外必须说，柏拉图从没以他自己的名义说话，因为在其对话中发言的只有他的角色。因此，严格说来并不存在柏拉图的学说，至多有在其对话中充当主要角色的人的学说。为什么柏拉图以这种方式写作很难能说清楚。或许他怀疑存在本来意义的哲学学说。或许他与其导师苏格拉底一样，也认为哲学终究是关于无知的知识。在柏拉图的大部分对话中，苏格拉底的确是主要角色。可以说，柏拉图的对话与其说是介绍一种学说，不如说是为苏格拉底的生活——他的生活的精髓——树碑立传；它们展现了苏格拉底如何从事其最重要的工作，即如何启迪他的同胞并努力把他們引导到他本人所奉行的善的生活。不过，苏格拉底在柏拉图的对话中并不总是主角；有几篇对话中他不过其他发言者的听众，有一篇对话（《法律篇》）他甚至没出现。我们之所以提及这些事实，目的在于表明谈论柏拉图的学说是何等困难。

所有柏拉图的对话多多少少都涉及到政治问题。但从篇名上看，只有其中三篇属于政治哲学：《理想国》、《政治家》和

《法律篇》。柏拉图的政治学说为人所知主要就是通过这三部著作。

《理想国》

在《理想国》中，苏格拉底同许多人讨论了正义的本性问题。自然，有关这一般主题的对话发生于特定场合：特定的地点、时间，参与对话者的特定年龄、长相、性格、才能和社会地位。对话的地点是十分清楚的，而时间即年代却不怎么清楚。因此，我们无从了解这种有关政治原则的对话发生的政治背景。不过，我们可以设想它发生于雅典政治上的衰退时代，因为苏格拉底及其他主要的对话者（格劳孔和阿得曼托斯兄弟）极为关注的就是这种衰退和健全政治的重建。可以确知的是，苏格拉底提出了激进的“改革”建议，而且并未遭到严厉的反对。但《理想国》中有几处表明，所渴望的这种改革不可能在政治上获得成功，或者说唯一可能的改革是个人的改造。

对话以苏格拉底提问开始，被提问者是在场的一位老者，名叫克法洛斯，他以其健康和虔诚而颇受尊敬。苏格拉底的提问合宜得体，恰如其分，堪称典范。它给克法洛斯一个机会来谈谈他所拥有的一切好的东西，以展示其幸福所在，而提问关心的只是苏格拉底设想可以从他身上学到某些东西的问题：人老了感觉如何。在回答这个问题的过程中，克法洛斯渐渐谈到了正义和不正义。从其所谈内容看，他似乎把正义等同于讲真话和欠债还债。苏格拉底给他解释说，讲真话和归还他人财产并不总是正义的。在这一点上，克法洛斯的儿子和继承人玻勒马霍斯起而为其父的意见辩护，遂在对话中取代了其父。但他为之辩护的意见并不完全是其父的意见。用苏格拉底的玩笑话说，玻勒马霍斯仅继承了其父智力财富的一半，甚至比一半还少。玻勒马霍斯没再坚

持讲真话是正义的本质要素，因而无意中制订了《理想国》的原则之一。正如这部著作后来所表明的那样，在一个有良好秩序的社会中，对儿童，甚至对成年人讲一些假话是必要的。¹ 这个例子说明了《理想国》第一卷中的讨论所具有的特点，在这一卷中苏格拉底拒绝了在正义问题上的许多错误意见。然而，这卷否定性或破坏性著作却在自身中包含着整个《理想国》的大部分肯定的或建设性主张。我们不妨从这种观点出发来考察一下在第一卷中讨论的，有关正义问题的三种意见。

由玻勒马霍斯（在其父离开之后）所接过来的克法洛斯的意见的大意是，正义就是欠债还债。更概括地说，克法洛斯主张正义就在于归还、遗留或给予他人属于他的一切。但他还主张正义是好的，亦即是有益的，不仅于归还者有益，而且对接受者也有益。然而，显然在某些情况下将属于某人的东西给予某人对其是有害的。并非所有的人都善于或明智地利用属于他们的东西、他们的财产。如果严格地做一判断，我们不得不说很少有人能明智地利用其财产。如果正义是有益的，我们就会被迫要求每个人只应拥有“适度的”、于其有益的东西。直接了当地说，我们就不得不要求废除私有财产，实行共产主义。就私有财产与家庭相关而言，我们甚至得要求废除家庭或实行绝对的共产主义，这种共产主义不仅涉及到财产，也涉及到妇女和儿童。首先，只有极个别的人将能够明智地确定每个人利用什么以及利用多少才是有益的；唯有智慧超常的人才能够做到这一点。因此，我们就得要求单纯由智慧者即严格意义上的哲学家来统治社会，行施绝对权力。由此可见，对克法洛斯的正义观的否定含有绝对共产主义和哲学家绝对统治的必要性的论证。不用说，这一论证略去了许多最为相关的东西，或者说它是从许多最为相关的东西中抽象出来的；它是极端“抽象的”。要想理解《理想国》，我们必须知道这些被略去的东西是什么以及它们为什么被略去。如果仔细阅

读，就会发现《理想国》为这些问题都提供了答案。

在进一步探讨之前，我们必须消除当今流行的一个误解。迄今我们概括介绍的《理想国》的这部分内容清楚地表明，柏拉图，至少苏格拉底，并不是一个自由民主主义者。但它们也足以说明柏拉图不是马克思意义上的共产主义者或法西斯主义者：马克思主义的共产主义和法西斯主义与哲学家的统治是不相容的，而《理想国》的主题却是推崇哲学家的统治。还是让我们快点回到《理想国》吧。

有关正义的第一种意见其实只是由克法洛斯意会而由苏格拉底表述的，第二种意见虽是由玻勒马霍斯陈述的，但也经过了苏格拉底的帮助。而且，克法洛斯的意见在其心目中同这样一种看法相联系，即认为不正义是坏，因而死后要受神的惩罚。这种看法并不包含在玻勒马霍斯的意见中。他在这两种意见之间遇到了矛盾，一方面正义必须有益于接受者，另一方面正义又在于归还属于他人的一切。玻勒马霍斯克服矛盾的办法是放弃第二种意见。他还修改了第一种意见。他说，正义就是帮助朋友和损害敌人。如此理解的正义似乎绝对有益于归还者和对归还者有益的接受者。不过，由此产生了这样的困难：如果正义被认为是归还属于他人的东西，那么正义的人必须知道的唯一事情就是什么东西属于他与之有过交往的人；法律提供了这方面的知识，从原则上讲只要留神听一下就很容易知道。但是如果正义的人要给予其朋友有益的东西，他就必须自己来判断；他必须知道对他的每一位朋友而言什么东西是有益的。因此，正义包括较高层次的知识。至少可以说，正义必须是类似于医术的学问或技艺，即了解和制造于人体有益的东西的技艺。玻勒马霍斯未能认识到知识或技艺同正义相联系或本身就是正义，所以他不能说明正义如何是有益的。这一讨论暗示了这样的观点，即正义是给予每个人以于其灵魂有益的东西的技艺，亦即正义同哲学——灵魂的医术——是一

致的，或至少是不可分割的。这便暗示了下述看法，即除非由哲学家来统治，否则人们中间就没有正义。但苏格拉底还没有明确表述这种观点。不过，他向玻勒马霍斯阐明，正义的人会帮助正义的人而不是帮助他的“朋友”，而且他不会伤害任何人。他没说明正义的人会帮助所有的人，或许他认为有些人不值得帮助。但他也确实另有所指。玻勒马霍斯的命题可以说反映了最有势力的正义观——这种观点认为正义意味着公益精神，即完全献身自己城邦的精神，而这个城邦作为一个特殊的社会潜在地是其它城邦的敌人。这样理解的正义即是爱国主义，而且这样的正义确实在于帮助自己的朋友，即帮助自己的同胞和打击自己的敌人，亦即打击外邦人。这样理解正义在任何城邦都难以完全避免，不管一个城邦是多么正义，因为即使最正义的城邦也是个城邦，一个特殊的、封闭的或排他的社会。因而苏格拉底在其后的对话中自己就要求城邦的保卫者天生就应该友善对待自己的人民和严厉对待异邦人。²他还要求正义城邦的居民不要视人类为其兄弟并将博爱的感情和行为仅限于自己的同胞之间。³在《理想国》卷一所讨论的众多广为人知的正义观中，正确理解的玻勒马霍斯的意见唯一被完全保留在《理想国》的肯定性和建设性的部分之中。重复地说，这种意见的主旨是主张正义就在于完全献身于公益；它要求人们除了城邦以外不能拥有任何自己的东西；因而这种意见本身——如果撇开其它因素而抽象地来谈——就要求绝对的共产主义。

《理想国》第一卷中所讨论的第三种也是最后一种意见，是色拉叙马霍斯所主张的意见。他是这部著作中唯一缺乏教养、行为无礼甚至野蛮的对话者。他对苏格拉底与玻勒马霍斯的对话结果极为恼怒。特别是苏格拉底关于正义不允许伤害任何人的观点使他大为震惊。为了理解《理想国》或为了一般地理解问题，最重要的是我们不要以色拉叙马霍斯的态度，即以愤怒、疯狂或野蛮

的态度对待色拉叙马霍斯。如果我们不以愤怒之情来看待色拉叙马霍斯的愤怒，那就必须承认他的愤怒反应在某种程度上是对常识的反叛。因为城邦时常要进行战争，而战争难免要伤害无辜，⁴无条件地谴责伤人就等于谴责甚至最正义的城邦。此外，完全适宜的是，这个在场的最野蛮的人坚持最野蛮的正义观。色拉叙马霍斯认为正义是强者的利益。这种主张只不过是一种不仅不显得野蛮反而极受推崇的观点的结果。根据这种观点，正义无异于合法的东西，即城邦的法律或习惯所规定的东西。而这种观点意味着，除了人为的法律或惯例所规定的以外，人不能诉诸更高的东西。这种观点现在以“法的约定主义”之名而著称，但在起源上它并不是学术的；它是所有政治社会都倾向于奉行的观点。如果正义等同于合法，那么正义的源泉就是立法者的意志。每个城邦的立法者都是政府——统治城邦的人或集团：独裁者、平民、贵族，等等。根据色拉叙马霍斯的主张，每个政府都只根据其自身利益制订法律。由此得出的结论是，恪守法律或正义并不必然有益于被统治者，甚至还可能有害于他们，而至于说统治者，正义简直就不存在：他们制订法律时唯一关心的是他们自己的利益。

我们暂且同意色拉叙马霍斯关于法律及统治者的观点是正确的。统治者确实可能犯错误。他们所决定的事情可能实际上于他们自己不利而于被统治者有利。在这种情况下，正义的或守法的臣民将会实际上做不利于统治者而有利于臣民的事情。当这一困难被苏格拉底指出时，色拉叙马霍斯犹豫片刻后宣称，如果统治者犯错误，统治者就不是统治者：严格意义上的统治者是不会犯错误的，正如严格意义上的手艺人不会犯错误一样。苏格拉底极为巧妙地利用色拉叙马霍斯所谓“严格意义上的手艺人”这一概念来反驳色拉叙马霍斯。因为严格意义上的手艺人实际上所关心的不是自己的利益，而是他为之服务的他人的利益：鞋匠为他人

制鞋，只是偶尔才为自己制鞋；医师为患者治病，是着眼于患者的利益；因此，如果统治类似于技艺，这是色拉叙马霍斯所承认的，那么统治者就为被统治者服务，即为了被统治者的利益而统治。严格意义上的手艺人或工匠是不犯错误的，也就是说工作做得好，而且他唯一关心的是他人的福利。然而，这意味着严格意义上的技艺就是正义——行为中的正义而非仅仅守法之类的意向中的正义。“技艺即正义”——这一命题反映了苏格拉底关于美德即知识的论断。苏格拉底与色拉叙马霍斯的讨论所暗示的结论是，正义的城邦将是一个工匠社会，每个人（包括女人）都有一份儿工作，不仅做得好，而且全力以赴，也就是说，不考虑自己的利益而只为他人利益或只为公益。这一结论贯穿于《理想国》的整个学说中。作为典范而建立的城邦所依据的原则是“一人一事”。在这样的城邦中，士兵是城邦自由的“工匠”；哲学家是公共美德的“工匠”；还有专司神圣事务的工匠；甚至神也是工匠——永恒理念的工匠。⁵ 因为在这个正义城邦中的公民身份是这种或那种技艺，而且技艺存于灵魂而非肉体中，所以两性之间的区别便失去了它的重要性，或者说两性的平等就实现了。⁶

色拉叙马霍斯本可以避免失败，假如他从统治者自然会犯错误这一常识的观点出发来谈问题，或假如他说统治者依据他们明显的（而非必然的）利益来制定法律的话。由于他不是一个人高尚的人，所以我们有理由怀疑他为了自己的利益而选择了一个其结果对他自己极为不利的另一种主张。色拉叙马霍斯是个著名的辩术即劝说术教师。（当时他碰巧是《理想国》的对话者中唯一掌握一门技艺的人。）为了说服统治者，特别是居统治地位的公民大会，至少表面上使他们相信他们的真正利益，劝说术是必要的。甚至统治者自己也需要劝说术，以便劝臣民相信实际只根据统治者的利益而制订的法律是为臣民利益服务的。色拉叙马霍斯的技艺的成败都系于这种观点，即智虑对于统治来说是最为重要

的。这一观点的最明确表述是下述命题，即犯错误的统治者根本不再是统治者。

色拉叙马霍斯的失败不是因为别人严厉拒绝了他的正义观，也不是因为他自己偶而口误，而是因为他对正义的贬低或漠视有悖于他的技艺所暗含的意义：技艺即正义的观点有一定的真理。你可以说——实际上色拉叙马霍斯自己就说，⁶苏格拉底的结论，即任何统治者或其他工匠从来不考虑自身利益的观点，是极为幼稚的：苏格拉底似乎是不谙世事的林中婴儿。至于本来意义上的工匠，他们当然要考虑自己劳动的报酬。实际情况可能真是这样：就医师关心的是酬金而言，他施展的不是医师的技艺，而是赚钱的技艺。医师是这样，那么鞋匠及其他工匠也是这样，所以你说大概不得不说，唯一普遍的技艺，包容所有技艺的技艺，即技艺之技艺，就是赚钱的技艺；因此你必须进一步说，只有通过施展赚钱的技艺，工匠为别人服务或行正义才是于己有利的，或者说没人为了正义而正义，再或者说没人喜欢这样的正义。但对苏格拉底的观点最具毁灭性的证明来自与统治者对被统治者的最残酷和自私的剥削明显有关的技艺。这样的一种技艺就是牧羊人的技艺——色拉叙马霍斯聪明地选择这种技艺用以攻击苏格拉底的论点，特别是因为王者及其他统治者自古以来就被比作牧羊人。牧羊人确实关心羊群的生活——为了得到最肥美的羊排。正如色拉叙马霍斯指出，牧羊人关心的只是羊群的所有者及牧羊人本身的利益。⁷但是，所有者同牧羊人是有所区别的：最肥美的羊排是给所有者而不是给牧羊人的，除非牧羊人是不诚实的。现在，色拉叙马霍斯或任何象他这样的人与统治者和被统治者的关系，恰恰是牧羊人同羊和所有者之间的关系：色拉叙马霍斯可以保险地从他给予统治者（不管统治者是君王、平民还是贵族）的帮助中获益，只要他忠诚于他们，只要他好好为他们工作，只要他保持为交易的一方，只要他是正义的。与他自己的论断相反，他必须承

认一个人的正义不仅有益于他人特别是统治者，而且也有益于自己。部分是因为意识到了这个道理，他在本卷最后一部分中如此明显地改变了自己的立场。帮助统治者的牧羊人的情况是这样，统治者本身以及其他在无论多么不正义的事业中需要他人帮助的人（包括君王和流氓）的情况也是这样：如果构成联合体的成员不在他们自己中间实行正义，任何联合体都不可能长久存在下去。⁸ 然而，⁹这等于承认正义可以仅仅是谋求不正义或利用他人的一种手段。首先，不排除这样的可能性，即城邦是由集体的自私自利而非别的东西维系的共同体，或者城邦与强盗团伙之间没有任何根本区别。这些以及类似的困难说明苏格拉底为什么会认为他对色拉叙马霍斯的批驳是不全面的：他在第一卷结束时说，他试图说明正义是有益的，而没有阐明什么是正义。

为正义作充分辩护或赞美正义不仅需要什么是正义的知识，而且还需要对正义进行充分诘难。在第二卷一开始，格劳孔就试图提出这样的诘难：他声称要以比色拉叙马霍斯更大的气魄重述色拉叙马霍斯的命题，虽然他并不相信它。格劳孔也认为正义当然等同于法律或约定，但他试图指出约定何以出身自然。从自然本性上讲，每个人只关心自己的利益，而全然不关心他人的利益，乃至毫不犹豫地损害其同胞的利益。由于每个人都照此行事，于是便造成了他们之中的绝大多数人所不能忍受的局面；多数人，即弱者断定，如果大家在一个个人可以做什么或不可以做什么的问题上达成一致意见，那么每个人的境况都会得到改善。他们都在什么问题达成协议格劳孔没有说，但其中的部分可以猜得到：他们同意任何人都不能侵害共同体的任一成员或任一同胞的生命、荣誉、自由及财产，每个人都必须尽最大努力抗击外敌以保卫自己的共同体。禁止这样的侵害和保卫共同体的义务都不是他们自身所欲望的，他们所欲望的只是必然的恶，不过是次于普遍的不安全的恶。但多数人与“真正的人”有着不同的要求，

后者能自我保护，如果不服从法律或约定他可以过得更好。不过连这样的人也以服从法律和正义来约束他们的天性：他们之所以服从只是因为害怕不服从的结果，即害怕受到这样或那样的惩罚，而不是自愿和乐意的。因此，如果能肯定不被发觉，每个人都宁愿要非正义而不要正义；正义之所以比非正义更可取只是因为顾及到可能被发觉，或顾及到名声及其它报偿。因此，格劳孔希望正义是因其自身的缘故而值得选择的，所以他要求苏格拉底证明正义者的生活比非正义者的生活更可取，即使正义者被反常地视为不正义而遭受各种惩罚或深陷不幸，即使非正义者被认为完全正义而获得各种奖赏或幸福至极；极端的非正义，即出于本性的行为的顶峰，就是巧妙地利用法律或约定而单单谋求个人私利，也就是极端狡猾而独断的暴君的行为。在与色拉叙马霍斯的讨论中，这个问题被关于正义与技艺之间密切关系的暗示掩盖了。格劳孔通过把极端不正义的人与熟练的工匠相比较而使这个问题得以明确，不过他认为完全正义的人是除正义外别无其它品质的单纯的人。着眼于整个《理想国》的学说，令人不由得认为格劳孔是按照纯粹的毅力来理解纯粹正义的；他设想的完全正义的人令人想到一位无名战士，他经历了最痛苦、最羞辱的死，他别无所求，只是为了英勇地死去，并不指望他的崇高行为有朝一日为人所知。

格劳孔对苏格拉底的要求得到了阿得曼托斯的强烈支持。从阿得曼托斯的发言中可以清楚地看到，格劳孔关于正义完全是因其自身之故而值得选择的观点是颇为新颖的，因为在传统观点看来，正义之值得选择，即便不唯一也主要是因为神对正义的奖赏和对非正义的惩罚以及各种其它结果。阿得曼托斯的长篇发言有别于格劳孔的发言，因为他提出了这样的事实，即如果正义是因其自身之故而值得选择，那它就必须是轻松愉快的。⁹ 格劳孔和阿得曼托斯的要求建立了一个标准，必须根据这个标准来判断苏

格拉底对正义的赞扬；他们促使人们去探究在《理想国》中苏格拉底是否或在多大程度上证明了正义是因其自身之故而值得选择的，或是愉快的，甚或本身就足以使人在通常被认为是最悲惨的境地中也感到十分幸福。

为了捍卫正义事业，苏格拉底与格劳孔和阿得曼托斯一道转而在对话中探讨建立一个城邦的问题。探讨这个问题之所以必要，理由可概括如下。正义被认为是守法或决意归还属于他人的东西，即根据法律属于他人的东西；而正义又被认为是好的或有益的；但服从法律或归还他人根据法律所属的东西并非绝对是有益的，因为法律可能是坏的；唯有法律是好的正义才能是有益的，而这又要求法律所从出的制度是好的。因此，只有有一个好城邦，正义才是完全有益的。苏格拉底转而探讨这一问题还意味着他认为好城邦实际上尚不存在；这是他为什么被迫建立一个好城邦的原因。他为其转向城邦作辩护的理由是，正义在城邦中比在个人中更容易被觉察，因为前者比后者大；可见他的意思是说，在城邦与个体的人之间，或更准确地说，在城邦与个人的灵魂之间，存在着某种对应性。这意味着城邦与个人的对应性所依据的是对个体的可靠抽象。就城邦与个人或者灵魂之间存在着对应性而言，城邦至少类似于一个自然的人。不过，对应不是完全的对应。虽然城邦与个人似乎可以是同等正义的，但却不一定是同等幸福的（参见第四卷的开头部分）。个人的正义与其幸福之间的区别已由格劳孔指出，他要求赞扬正义不应考虑它是否有外在的诱惑力。常识的意见也指出了这一区别，它认为正义需要个人完全献身于公益。

好城邦的建立经由三个阶段：健康的城邦或猪的城邦，纯洁的城邦或兵营式城邦，美的城邦或由哲学家统治的城邦。

开始建立城邦时首先指出，城邦根源于人的需要；每个人无论是正义的还是不正义的，都有多方面的需要，而且至少因此也

需要他人。健康的城邦恰好是为了满足最基本的需要，即肉体的需要，这种满足要求每个人只掌握一门技艺。这意味着每个人几乎完全是为他人而劳动的，而他人也是为自己劳动的。所有的人都将与他人交换自己的产品；将存在私有财产；通过为他人的利益而劳动每个人才为自己的利益而劳动。每个人之所以将只掌握一门技艺，原因就在于人天性有别，即不同的人有适合于不同技艺的天赋。由于每个人将掌握其天性适于掌握的技艺，所以每个人的负担都是比较轻松的。健康的城邦是个快乐的城邦：没有贫困，没有压迫或政府，没有战争及人吃人的现象。城邦之快乐在于其每个成员都是快乐的；没有政府，因为每个成员的劳动与其报酬之间有着完美和谐的一致；任何人都不侵犯他人。它之不需要政府是因为每个人都由自己来选择最适合他的技艺；自然的天赋与爱好之间不存在不和谐。有益于个人的东西（他选择其天性最适合的技艺）与有益于城邦的东西之间也是和谐一致的；自然将事情安排得如此巧妙，以致于没有过剩的铁匠或短缺的鞋匠。健康的城邦之快乐在于它是正义的，而它是正义的则在于它是快乐的；在这快乐的城邦中，正义是轻松愉快的而不带任何自我牺牲的色彩。其正义是不加思索的，也就是自然而然的。然而，这样的城邦是有缺陷的。由于同样的原因，一般的无政府主义是绝对可能的。只要人们依然处于蒙昧无知的状态，无政府主义就总是难以避免的，而也正由于无知的本质，正义容易丧失。人只有通过知识才可能是正义的，而人要谈得知识就必须经过努力和对抗。换句话说，虽然健康的城邦在某种意义上是正义的，但它缺乏美德或优秀：它所具有的这种正义不是美德。没有劳作、努力或对自身的恶的抑制，美德是不可能的。健康的城邦是唯有恶占统治地位的城邦。只是在健康城邦开始向下一个阶段过渡时才提到了死亡。¹⁰ 称健康城邦为猪的城邦者不是苏格拉底而是格劳孔。格劳孔并不怎么理解他自己所说的话。照字面意义来说，健

康城邦是没有猪的城邦。¹¹

在纯洁的城邦能够出现或确切地说被建立以前，健康城邦必定已灭亡，造成它灭亡的原因是欲望摆脱束缚而开始追求不必要的东西，即于身体的健康非必需的东西。于是奢侈或骚动的城邦出现了，其特点就是为无止境的财富需要而奋斗。可以想象，在这样一个城邦中，个人将不再仅仅掌握一种其天性所适合的技艺，而是要掌握任一或多种最有利可图的技艺。劳动与报酬之间将不再有严格的一致性；因而将出现不满和冲突，并因此需要用政府来恢复正义；因此将需要在健康的城邦中完全不存在的另外某种东西，即至少是统治者的教育，以及更特别需要的正义教育。必将出现扩张版图的需要并因而将发生侵略战争。根据“一人一事”的原则，苏格拉底要求军队组成人员必须是唯具武士技能的人。似乎武士或卫士的技能远优于其他技能。在这之前似乎所有技能都有平等地位，唯一普遍的技能或包容所有技能的技能是赚钱的技能。¹²而现在开始出现了技能的真正等级。这种等级是金字塔形的；普遍的技能是最高的技能，指导所有其它技能的技能，除了最高级的人以外谁都无法掌握这种技能。这种技能将证明是哲学。而目前我们只被告知，武士一定具有类似于哲学动物——狗的品格。因为武士肯定是生气勃勃的，从而一方面性情勇猛、严厉，另一方面又彬彬有礼，因为他们肯定严厉对待敌人而礼貌对待同胞。他们一定无私地热爱同胞和无私地憎恶敌人。具有这种特殊天性的人另外需要特殊教育。他们所从事的工作使他们有必要接受战争技能的训练。但这并不是苏格拉底所主要关心的教育。他们凭天性就会是最好的战士和唯一拥有武装和受过军事训练的人；他们必然是唯一拥有权力者。此外，蒙昧无知或天真无邪的时代已成过去，恶在城邦中横行因而也在武士中蔓延。武士而非其他人所需要的教育因而首先是公民美德的教育。这种教育是“音乐”教育，特别是通过诗与音乐所进行的教育。

并非所有的音乐和诗都适于培养一般的好公民和特殊的武士或卫士。因此不符合这一道德和政治目的的诗和音乐必须予以废除。苏格拉底绝没要求用蹩脚的作家来取代荷马和索福克勒斯；他所要求的诗必须真正是诗意的。他特别要求将神作为人的优秀品质的榜样，即武士可以而且必须追求的那种优秀品质的榜样。统治者将出自武士中的杰出人物。然而，无论多优秀和有效，所规定的这种教育都是不够的，因为这种教育有赖于一种正确的制度，即有赖于绝对的共产主义或彻底废除隐私；人人都可随意进入他人的居所。作为对他们所提供的服务的奖赏，武士们得到的不是金钱，而是足够数量的食品以及我们可以设想的其他生活必需品。

让我们看看迄今所描述的这种好城邦怎样展示正义因其自身的缘故就是好的或甚至是有吸引力的。正义，或在劳动与报酬之间以及在为他人劳动与自身利益之间遵守公正的比例，是必要的。这一点在与色拉叙马霍斯的讨论中已由强盗集团的例子所说明。苏格拉底与阿得曼托斯所一致同意的武士的教育并非是正义的教育。¹³它是勇敢和节制的教育。特别是与体育有别的音乐教育属于节制教育，这意味着爱美，即爱自然而然令人倾心的东西。正义在狭义和严格意义上可以说出自节制，或出自节制与勇敢的适当结合。苏格拉底就这样不动声色地阐明了强盗集团与好的城邦之间的区别：本质的区别就在于好城邦中武装的和居于统治地位的人由对美的热爱所激励，即由对值得赞美的或优美的事物的热爱所激励。区别不在于好的城邦在与其他城邦——无论是希腊人的还是野蛮人的城邦——的关系中以正义为指导原则；好城邦的版图的大小由该城邦自己有节制的需要而非其他东西所决定。¹⁴苏格拉底谈到统治者时所说的话或许更明显地出现了困难。除其他所需品质以外，统治者必须有关心或热爱城邦的品质；但人最可能爱的是他认为其利益与自己的利益相一致的人，或他认为其幸福是自己幸福的条件的人。这里所提到的爱显然不

是无私的，也就是说，统治者之爱城邦或服务于城邦并不是为爱而爱或为服务而服务。这可以解释苏格拉底为什么要求无论在活着时还是在死后都应给统治者以荣誉。¹⁵ 无论如何，对城邦以及人们相互之间最高程度的爱将不会立即出现。除非使人们误以为所有同胞或唯有同胞皆为兄弟。¹⁶ 一言以蔽之，随健康城邦的灭亡而失去的个人利益与城邦利益的和谐尚未恢复。因而难怪在第四卷的一开始阿得曼托斯表达了对军营式城邦中武士状况的不满。阅读有关整个辩论的本文可以看到，苏格拉底的回答大意是：一个人只有作为快乐城邦的一员才能是幸福的；只有在所规定的界限之内一个人或城邦中其他部分才能是幸福的；完全献身于城邦就是正义。不过，完全献身于城邦是否就是或能是个人的幸福，仍有待于明确。

当好城邦的建立在主要之点上完成之后，苏格拉底和他的朋友们开始转而寻求该城邦中正义和非正义之所在，以及幸福的人必将具备正义还是非正义。¹⁷ 他们首先寻求的不是正义而是三种美德（智慧、勇敢和节制）。在依自然而建立的城邦中，智慧存在于且只存在于统治者身上，因为智慧的人自然是城邦中的极少数人，因而城邦不由他们来统治是不好的。在好城邦中，勇敢存在于武士阶层，因为与野蛮的胆大妄为不同，政治的勇敢只有通过教育才为天性适宜的人所具备。另一方面，节制应为好城邦中所有阶层所具备。在目前的本文中，节制并不完全意味着在讨论武士教育时所说过的那些，而意味着以本性上更好的东西来控制本性上更坏的东西——通过此种控制而达于整体的和谐。换言之，节制是本性上的优与劣在何者应于城邦中居统治地位之类的问题上的一致。由于控制与被控制不同，必须假定统治者的节制不同于被统治者的节制。虽然苏格拉底和格劳孔在好城邦中很容易找到上述三种美德，却难以在其中发现正义，因为，象苏格拉底所说的那样，正义在好城邦中是那么显而易见。正义在于人人做一

件属于城邦而又为其天性所擅长的事情，或只在于人人关心自己所做的事情：正是因了如此理解正义其他三种美德才成其为美德。¹⁸ 更准确地说，一个城邦之正义只在于其三部分（生意人、武士、统治者）中的每一部分都做且只做自己的工作。¹⁹ 因此，与节制相同而与勇敢和智慧不同的是，正义不是某一特殊部分的专有物，而是每个部分都需要的。因而与节制一样，正义在三个等级中有不同的特点。例如，必须假定智慧的统治者的正义受影响于其智慧而生意人的正义受影响于其智慧的缺乏，因为即使武士的勇敢也只是政治的或公民的勇敢而不是纯粹和绝对的勇敢，²⁰ 所以他们的正义——不说生意人的正义——也不会是纯粹和绝对的正义。为了发现单纯的正义，有必要考虑个人中的正义。这种考虑将是最容易的，如果个人的正义与城邦的正义相一致的话；这将要求个人或勿宁说其灵魂同城邦一样由三种“本性”构成。权且考虑一下灵魂似乎就可确立这一要求：灵魂含有欲望、激情或愤怒²¹ 以及理性，恰如城邦包括生意人、武士和统治者。因此我们可得出结论说，一个人之正义的前提是其灵魂的三个部分各司且只司其职，即在于其灵魂处于健康状态。但如果正义就是灵魂的健康，反之不正义就是灵魂的疾病，那么显然正义就是好，不正义就是坏，而不管一个人是否被认为是正义或不正义的。²² 一个人之正义的前提是其理性部分具有智慧且居于统治地位，²³ 而且作为理性的服从者和同盟者的激情部分有助于理性抑制欲望的无限膨胀。然而这意味着只有以智慧统治其他两部分的人，即只有智慧者，才能真正是正义的。²⁴ 因此，难怪正义者最终被证明是哲学家。²⁵ 生意人和武士即使在正义城邦中也不真正是正义的，因为他们的正义唯一来自这样或那样的习惯而非来自哲学；因此他们在灵魂深处渴望暴政，即渴望彻底的不正义。²⁶ 于是我们看到当苏格拉底期望在好城邦中发现不正义时他是多么正确。²⁷ 当然这并不否认非哲学家作为好城邦的成员，其行为比

他们作为坏城邦的成员会更为正义。

当城邦中的正义与灵魂中的正义被分别考虑时，非智慧者的正义的表现方式是不一样的。这表明城邦与灵魂的对应论是有缺陷的。这种对应论要求，正如在城邦中武士比生意人居于更高的等级一样，灵魂中的激情部分也高于欲望。保卫城邦以防御国内外敌人以及接受过音乐教育的人，似乎有理由比既缺乏公共责任又缺乏音乐教育的人更值得尊敬。但激情似乎就没多少理由比欲望更值得尊敬。的确，“激情”包括大量不同的现象，从对不正义和卑鄙、堕落的最高尚的愤怒一直到被剥夺了所欲（无论多坏）之物的顽童的恼怒。但“欲望”的情形也是如此：一种欲望是爱欲（eros），从渴望传宗接代形式的不死、不朽名声形式的不死到经由在知识上参与不变事物的不死，都属于健康形式的爱欲。激情高于象这样的欲望的论断因此是值得怀疑的。别忘了，有哲学之爱，却没有哲学的激情；²⁸换句话说，色拉叙马霍斯更显然是激情的化身而非欲望的化身。这一有疑问的论断是由于有意忽略了爱欲，而这种忽略是《理想国》的特点。

这种忽略最明显地表现于两个事实：当苏格拉底说人类社会起源于人的基本需要时，他缄口不提生殖的需要，而当他描述暴君，即不正义的化身时，他把暴君描述成爱欲的化身。²⁹在有关激情与欲望各自的等级的讨论中，他缄口不提爱欲。³⁰似乎在爱欲与城邦之间，因而在爱欲与正义之间存在着紧张关系：只有通过抑制爱欲，城邦才能保持为城邦。爱欲服从其自身的法则而非城邦的法则，不管后者有多么好；在好城邦中，爱欲完全服从于城邦的要求。好城邦要求一个人所有的爱——对其父母、孩子、朋友及恋人的所有自发的爱——都必须献给共同的城邦，即为共同的爱而牺牲其他的爱。必须尽可能废除个人的爱，只保留对特殊的城邦即自己的城邦的爱。尽可能用爱国热忱取代爱欲，而且爱国热忱与诸如战斗热情、“暴躁”、恼怒、愤慨之类

的情绪的关系比与爱欲的关系更为密切。

虽说因为柏拉图不是一个自由民主主义者而对其进行攻击是有害无益的，但也不好抹煞柏拉图主义与自由民主主义之间的区别，因为从“柏拉图是令人钦佩的”和“自由民主是令人钦佩的”这样的前提，不能合逻辑地得出结论说柏拉图是一个自由民主主义者。建立好城邦的出发点是人生而有别这一事实。这一事实被用来证明人生而具有不平等的地位。他们的不平等特别关涉到他们取得美德的能力。天生的不平等通过不同的教育或习惯以及城邦的不同部分所享有的不同生活方式（共产主义的或非共产主义的）而得以强化和深化。结果好城邦成了与种姓等级社会相似的社会。听到《理想国》有关好城邦的描述，柏拉图的一个角色想起了古埃及的种姓等级制度，虽然埃及的统治者显然是祭司而不是哲学家。³¹ 在《理想国》的好城邦中，确实不是血统而首先是天赋决定一个人属于哪个等级。但是这导致了一个困难。较高等级的成员过得是共产主义生活，他们不可能知道其生身父母，因为他们被假定将所有属于年长一代的男女视为父母。另一方面，非共产主义的较低等级中有天赋的孩子可以转为较高等级（反之亦然）；由于他们的天赋并非必然在一出生就被认识到，所以他们很可能会熟悉其亲生父母，甚至会逐渐依恋他们；这将会使他们不适于转为较高等级。有两种办法可以解决这一困难。第一是将绝对共产主义扩大到较低等级；其次，考虑到生活方式与教育的联系，将音乐教育也扩大到较低等级。³² 据亚里士多德说，³³ 苏格拉底未能解决好城邦中彻底的共产主义是限于较高等级还是也扩大到较低等级的问题。留下这一悬而未决的问题同苏格拉底公开贬低的重要性的意见是相吻合的。³⁴ 而且，苏格拉底希望将共产主义和音乐教育限于较高等级，³⁵ 这也是没有多少疑问的。因此，为了消除上述的困难，他不可避免地造成了人们在等级制度中高低有别的等级身份，从而违背了最基本的正义原则

之一。此外，令人不解的还有，在有无适于武士职业的天赋之间是否能划出一个十分明确的界限，因此十分公正地指定某人为或高或低的等级是否可能，因而好城邦能否是完全正义的。³⁶但无论如何，如果共产主义被限于较高等级，那么在生意人等级和哲学家中就还将存在隐私，因为城邦中有一位哲学家就足够了，根本不需要一群哲学家；武士是完全从事政治或公共事务，或完全献身于城邦的唯一等级；因此武士单独就提供了正义生活的最明显的例子，这是就“正义”一词的一种意义而言。

有必要理解为什么共产主义被限于较高等级，或什么是共产主义的自然障碍。天生自私的或一个人自己的东西是身体，且只有身体。³⁷身体的需求或欲望迫使或诱使人尽可能扩张其自私的或自我的范围。这种最强有力的努力遭到音乐教育的遏制，因为音乐教育培养节制，是一种最严格的灵魂训练，而且似乎只有少数人才能做到。然而这种教育并不能根绝人的自然的物欲；武士若不服从哲学家他们便不会接受绝对的共产主义。因此，为个人的奋斗显然最终受制于哲学，即受制于对真理的追求，而真理不是任何人的私有物。自私的是肉体，而公共的是精神，纯粹的精神而非一般的灵魂。《理想国》中所说的共产主义之于非共产主义的优越性，只有作为哲学之于非哲学的优越性的反映才是可以理解的。这显然与前段论述互相矛盾。这一矛盾可以而且必须通过区分正义的两种意义而加以解决。要想明了这一区别，先得理解《理想国》关于哲学与城邦关系的学说。为此我们必须有个新开端。

第四卷结束时，看上去好象苏格拉底已经完成了格劳孔和阿得曼托斯所交给他的任务，因为他已证明，正义作为灵魂的健康之所以值得向往，不仅是因为正义的结果，而且首先是由于正义自身之故。但后来，在第五卷的开始，我们突然遇到了一个新的开端，即本书开始时的情形的再现。在本书及本书第五卷（别处

没有)开始时,苏格拉底的伙伴们做了一个决定,并且是投票表决,而没有参加表决的苏格拉底也服从这一决定。³⁸苏格拉底的伙伴们在这两个场合中都表现得象个城邦(公民大会),虽说可能是最小的城邦。³⁹但是两个场合有个决定性的区别:第一个场合中色拉叙马霍斯不在场,而第二个场合中他已成了好城邦的一员。似乎好城邦的建立需要色拉叙马霍斯转变成为其公民的一员。

在第五卷的开始,苏格拉底的伙伴迫其接受关于妇女和儿童的共产主义这个论题。他们并不反对这一提议本身,象阿得曼托斯在卷四开始时反对关于财产的共产主义那样,因为甚至阿得曼托斯都改变了初衷。他们只是想知道如何正确看待关于妇女和儿童的共产主义。苏格拉底以两个更尖锐的问题取代了上述问题,这两个问题是:(1)那样的共产主义可能吗?(2)它值得向往吗?似乎关于妇女的共产主义是两性职业平等的结果或前提条件:城邦不能失去其成年人口的一半劳动力和战斗力,而且在适于各种技能的天赋上男女之间无本质差别。两性平等的要求需要传统的彻底变动,一种在这里被描述为与其说是令人震惊不如说是令人好笑的变动;为这种要求进行辩护的根据是,只有有用的才是合理的和高尚的,而只有坏的即反自然的才是荒谬的:两性行为的传统差别被斥之为反自然的,而革命性变革意味着根据自然来造就秩序。⁴⁰因为正义要求每个人都要掌握一种他(她)天生适合的技艺,不管习惯或法律具有怎样的支配作用。苏格拉底首先表明两性平等是可能的,即同两性在掌握各种技艺的能力上所表现出的自然本性是一致的,然后他表明这种平等是值得向往的。在证明这种可能性的过程中,他显然抽掉了两性在生殖上的差别。⁴¹这意味着整个《理想国》的论证——根据这一论证城邦是男女工匠的共同体——最大程度地抽掉了于城邦是本质性的、“通过自然”而非“通过技艺”而产生的最高级的活动。

苏格拉底然后转向关于妇女和儿童的共产主义，并说明它是值得向往的，因为它将使这样的城邦比由各个家庭组成的城邦更加“统一”，因而也更加完善：这样的城邦应尽可能类似于一个的人或单个的生命体，即类似于自然的存在。⁴²由此我们会更好地理解苏格拉底在开始讨论正义时为什么要假定城邦与个人之间的对应论：他预先想到了城邦之最大可能的统一。废除家庭当然不意味着放纵或乱交；它意味着以对城邦有用或符合公益为准则来最严格地规定性交。可以说，有用性的考虑超过了神圣的考虑；⁴³人类男女交媾的唯一出发点就是生产最优良的后代，这与狗、鸟和马的饲养员所抱的想法是一样的；爱情的要求将彻底沉寂。新秩序自然要实行对乱伦的习惯性禁止，即最神圣的习惯性正义法则。⁴⁴在这一新制度中，谁都不认识自己的亲生父母、子女及兄弟姐妹，每个人都认年长一代的人为其父母，认同代人为兄弟姐妹，以及认年幼一代为其子女。⁴⁵然而这意味着，依据自然而建立的这一城邦，其生活的一个最重要的方面更加依赖法规而不是自然。正是由于这个原因，我们失望地看到，虽然苏格拉底提出了妇女和儿童的共产主义是否可能的问题，但他马上又放弃了。⁴⁶由于所考虑的这种制度是好城邦所必不可少的，因而苏格拉底把好城邦即正义城邦之可能性问题搁起来暂不予解决。这使其听众及《理想国》的读者感到意外，因为他们为了这个正义的城邦已经作出了最大的牺牲——如爱情及家庭的牺牲。

苏格拉底未长久被允许逃避其巨大的责任，他必须回答正义城邦之可能性问题。果断的格劳孔迫使他面对这一问题。或许应该说，苏格拉底明显地脱逃到战争问题——对格劳孔来说这个问题比妇女和儿童的共产主义问题更容易且更有吸引力——但却按严格的正义要求来论述这一问题，从而极大地削弱了它的吸引力，苏格拉底以此迫使格劳孔要求他回到上述的基本问题。尽管可能是这样，但苏格拉底和格劳孔所回到问题却并不完全是

他们所离开的问题。他们所离开的问题是，符合人的天性的好城邦是否可能；而他们所回到的问题是，好城邦是否能够通过改造现有的城邦而变成现实。⁴⁷ 后一问题可能被认为是以对前一个问题的肯定回答为前提的，但这并不完全正确。就目前所知，我们企图发现何为正义（以便能使我们知道它如何与幸福有关）的全部努力都是在寻求作为“范型”的“正义本身”。所谓寻求作为范型的正义本身，意思是说，正义的人和正义的城邦都不会是完全正义的，但确实将特别密切地近似于正义本身；⁴⁸ 只有正义本身是完全正义的。⁴⁹ 这就是说，甚至正义城邦特有的制度（彻底的共产主义、两性平等及哲学家统治）也不完全是正义的。正义本身并非在它能为现实的意义上是“可能的”，因为它总“是”不可能经历任何变化的。正义是“理念”或“形式”，是众多“理念”之一。理念是唯一严格说“是”的东西，即是不参杂任何非存在的东西，因为它们是在变化之外的，而变化的东西是处于存在与非存在之间的。由于理念是唯一处于变化之外的东西，所以在某种意义上它们是所有变化及所有能变化的东西的原因。例如，正义的理念是所有事物（人类、城邦、法律、命令及行为）成为正义的原因。它们是自足的、永恒的存在。它们极为壮美。例如，正义的理念完美无缺地是正义的。但它们的完美是肉眼看不到的。唯有对于精神的眼睛理念才是“可见的”，而精神之作为精神所知觉到的只有理念。然而，有许多理念，而且知觉理念的精神也根本不同于理念本身，这些事实表明，一定还有某种高于这些理念的东西：“善”或“善的理念”，它在某种意义上是所有理念以及知觉这些理念的精神的原因。⁵⁰ 人具备知觉“善”的天赋，而且人只有通过“善”的知觉，好城邦才能实现并存在下去。

苏格拉底给格劳孔阐述的理念论是很难理解的；首先它十分难以令人置信，更不用说它听起来稀奇古怪。在这之前我们所理

解的正义一直是人类灵魂或城邦的某种基本特征，即某种非独自存在的东西。而现在又要我们相信它是独自存在的，而且同分享正义的人类及其他任何事物存在于完全不同的地方。⁵¹至今尚无人成功地给予这种观念论以明白的或令人满意的解释。不过，相当准确地指出其根本困难倒是可能的。“理念”首先是指事物的样子或外观；其次是指具有同样的“外观”，即同样的特征和力量，或同样的“自然”（性质）的一种或一类事物；因此它是指属于某一类事物的类特征或“自然”，一事物的“理念”就是我们试图发现的一个或一类事物的“什么”或“自然”（参见绪论）。“理念”同“自然”的联系在《理想国》中通过下列情况显示出来，即“正义的理念”被称为“自然而然的是正义的东西”，并且同非理念的东西或可感觉的东西相反的理念被说成是在“自然”中的。⁵²然而，这并未说明理念同分享理念的事物为什么被说成是相“分离”的，或换句话说，为什么“狗性”（狗的类特征）应该是“真正的狗”。似乎有两种现象有助于证明苏格拉底的主张。首先，数学上的东西永远不可能在感性事物中发现：画在沙地或纸上的线不是数学家所意会的线。其次，我们所谓正义及其类似的东西，就其纯粹或完善的形式而言，不一定存在于人类或社会之中；似乎所谓正义勿宁超越人所能成就的所有事物；最正义的人恰恰是最了解自己的正义之缺点的人。苏格拉底似乎说，数学和美德是这样，其他一切事物也都是这样：存在床或桌子的理念，就如同存在圆或正义的理念一样。果真如此吗？说完善的圆或完善的正义超越于所有可见事物显然是有道理的，但很难说完善的床是人可以在上边休息的东西。尽管如此，格劳孔和阿得曼托斯还是相当容易地接受了这种理念学说，比接受彻底的共产主义还要容易。这种自相矛盾的情况并不使我们感到十分吃惊，因为不知怎地，我们相信这些有才华的年轻人在苏格拉底教授的指导下研究哲学，并且在无数场合亲耳聆听过

他对理念论的阐述，尽管我们不相信《理想国》的哲学论述是讲给熟悉更初级（或更早）的对话的读者听的。不过，柏拉图只以苏格拉底与格劳孔及《理想国》中的其他对话者的对话为媒介，来向《理想国》的读者讲话，而且他作为《理想国》的作者并没有暗示格劳孔——不用说阿得曼托斯及其他人——已经认真地研究过理念论。⁵³ 然而，虽说难以相信格劳孔和阿得曼托斯真正理解了理念论，但他们毕竟听说过，而且在某种意义上也知道有Dike或正义⁵⁴及Nike或胜利之类的神，并且胜利之神不是这个或那个胜利，也不是这座或那座神像，而是一切胜利的原因，是独自存在的、完美无缺的存在物。更概括地说，他们知道有独自存在的神，这些神是一切善的事物的原因，有着令人难以置信的完满，但又不能被感官所把握，因为它们从不改变其“形式”。⁵⁵ 这并不否认在《理想国》中“神学”⁵⁶所理解的神与理念之间存在着深刻差别，或者说，在《理想国》中神在某种程度上被理念取代了。它只不过是断定，接受那种神学并从中得出所有结论的人容易理解理念论。

现在我们必须回到正义城邦之可能性问题。我们已经知道，正义本身在任何现实事物都能够是完全正义的意义上是不“可能的”。其后我们马上知道，不仅正义本身，而且连正义的城邦在上述意义上也是不“可能的”。这并不是说《理想国》中所描绘的正义城邦象“正义本身”一样是一个理念，也不意味着这样的城邦是一个“理想”：“理想”不是柏拉图的术语。正义的城邦不象正义的理念一样是独立自存、位于上天某处的东西。勿宁说它类似于一个人的完善的画像，只是由于画家的画才得以存在；更准确地说，正义的城邦仅存于“谈话”中；它之所以“是”（存在），只因为它是根据正义本身或天然正确的东西而被描绘出来的。虽然正义的城邦比正义本身相比处于较低层次，但即便如此，作为样板的正义城邦也不能变为现实，因为它只是一个

蓝图；只能指望实际的城邦接近于这个蓝图。⁵⁷ 这里的意思是不清楚的。它的意思是说最可行的解决办法将是妥协，所以我们必须容忍某种程度的私有财产（如必须允许每个武士都拥有自己的鞋子之类的生活必需品）和某种程度的两性不平等（如某些军事或行政职能仍留给男性武士）吗？没有任何理由假定这是苏格拉底的意思。根据其后的对话部分，下面的设想似乎更有道理，即有关正义城邦作为蓝图不可能实现的主张只是临时性的，或只是为后一主张作准备，这后一主张是：正义城邦虽然能够实现，但却不大可能实现。无论如何，在宣传唯一能合理预期的是近似的好城邦之后，苏格拉底立即提出了问题，现实的城邦转变为好城邦的必要而充分的条件是什么？他的答案是，政权与哲学的“一致性”：哲学家必须是最高统治者，或最高统治者必须真正而充分地研究哲学。在《理想国》第一卷的概述中我们就已经指出过，所以这个答案一点都不奇怪。如果正义不是给予或遗留给每个人法律指定给他的东西，而是给予或遗留给每个人于其灵魂有益的东西，而于其灵魂有益的东西就是善，那么由此得出的结论就是：一个人要是不懂得“善本身”，或一般说来不懂得理念，或者说不是一个哲学家，那他就不可能是真正正义的。

通过回答好城邦何以可能的问题，苏格拉底引进哲学来作为《理想国》的主题。这意味着在《理想国》中哲学并未被当作人的目的，人应为之而生活的目的，而是被当作了实现正义城邦的手段，这一正义的城邦是座军营，其特征是在上等阶级即武士阶级中实行彻底的共产主义和两性平等。由于哲学家的统治不被当作正义城邦的一个要素而是被当作实现正义城邦的手段，所以亚里士多德有理由在批判分析《理想国》时漠视这一制度（《政治学》第二卷）。无论如何，苏格拉底还是成功地将正义城邦之可能性问题归结为哲学与政权相一致的可能性问题。这种一致的可能性一开始就是最难以令人置信的：谁都能看到，哲学家于政治即

使不是有害的也是无用的。苏格拉底——他对雅典城邦有些亲身体会，这种体会以其被处死刑而达到顶点——认为对哲学家的这一指责是有充分根据的，尽管需要进一步解释。他把城邦与哲学家的对抗主要地归咎于城邦：目前的城邦，即非由哲学家统治的城邦，象一群疯子的集合，它们腐蚀了绝大多数适于成为哲学家的人，因而它们被那些在逆境中成功地成为哲学家的人所厌恶和抛弃是理所当然的。但是苏格拉底并没对哲学家一概宽容。唯有双方都彻底改变才能实现哲学家与城邦之间本应具有的和谐。这种改变恰恰在于：城邦不再不愿由哲学家来统治，而哲学家不再不愿统治城邦。哲学与政权之间的这种一致是难以做到的，是非常不大可能的，但却并非不可能。要实现所需要的城邦的改变，即非哲学家或大众的改变，正确的劝说是完全必要的。正确的劝说来自劝说术，即由哲学家指导且为哲学服务的色拉叙马霍斯的技艺。因而难怪苏格拉底宣称他刚与色拉叙马霍斯成了朋友。非哲学家大众本性善良，所以能被哲学家说服。⁵⁸但如果确是这样，那么过去的哲学家们，且不说苏格拉底本人，为什么没有成功地说服大众来相信哲学及哲学家的至上性，并因此实现哲学家的统治，从而使其城邦得以拯救和获得幸福呢？尽管听起来会令人奇怪，但在这一部分的论证中，劝说大众接受哲学家的统治似乎比说服哲学家来统治城邦更为容易：哲学家不可能被说服，他们只能被迫来统治城邦。⁵⁹唯有非哲学家可以迫使哲学家来关心城邦。但是鉴于对哲学家已有的偏见，这种强迫将不会发生，假如哲学家不首先劝说非哲学家来迫使哲学去统治他们的话。而这种劝说也不会发生，因为哲学家不愿去统治。我们因此得出这样的结论：正义的城邦是不可能的，因为哲学家不愿去统治。

哲学家为什么不愿统治？由于把知识作为一种必需之物而加以追求的欲望居支配地位，或由于认为哲学是最令人幸福愉快的财富，哲学家们无暇俯身一顾人间事务，更不用说去关心它们

了。⁶⁰哲学家们相信他们在有生之年已经稳稳安居于远离城邦的快乐岛⁶¹，因此只有强迫才可以使他们参加正义城邦的政治生活，因为正义城邦视正确培养哲学家为其最重要的任务。正因为知道什么是真正重要的事务，世间事务对哲学家才显得是微不足道的。哲学家的正义——他们避免欺骗其同胞——恰恰来自对非哲学家们所热衷于竞争的东西的蔑视。⁶²他们知道，不献身于哲学的生活，因而特别是政治生活，就象洞穴中的生活一样，连城邦都可以等同于洞穴。⁶³洞穴居民（即非哲学家）只看到制造物的影子。⁶⁴就是说，他们按其对于正义和崇高事物的意见，而且是立法者的命令所允许的即因袭的意见，来理解他们所知觉到的东西，而且他们不知道他们最珍视的信念也只不过是意见。因为连最好的城邦也难免会陷于谬误，即使是高尚的谬误，可以预料，完善的城邦所依赖或它们所相信的意见将不会是真理。恰恰最优秀的非哲学家或好公民热衷于坚持这些意见并因此激烈地反对哲学，⁶⁵因为哲学总是企图超越意见而趋向知识；大众是不可能被哲学家说服的，在较早的一番论证中我们就自信地假定过这一点，这是哲学与政权的一致之所以极不可能的真正原因；哲学与城邦的倾向是背道而驰的。

苏格拉底看到，要克服城邦与哲学家之间的自然的对立是困难的，所以他才从与人的自然本性相符合意义上的正义城邦是否“可能”的问题，转向了通过改造现实的城邦而加以实现意义上的正义城邦是否“可能”的问题。与第二个问题不同的是，第一个问题暗示正义城邦是否不能通过将以前毫无关系的人聚集在一起而加以实现的问题。苏格拉底心照不宣地给了这个问题一个否定的回答，其方式就是转到正义的城邦是否可以通过改造现存城邦而加以实现的问题。好城邦不可能实现于尚未经过人类纪律约束的人中，即不可能实现于“原始人”或“愚蠢的动物”或“野蛮人”中；其潜在的成员必须是已经获得了初步文明生活的人。

原始人成为文明人的漫长过程不可能是好城邦的创建者或立法者的产物，而只能是他的前提条件。⁶⁶但另一方面，如果潜在的好城邦一定是旧有的城邦，那么，其居民就会是已经被他们城邦的不完善的法律或习惯——久已被视为神圣的——彻底塑造成型了，而且他们将执着地坚持它们。苏格拉底因此被迫修改其起初的建议，根据这一建议，哲学家的统治是正义城邦借以实现的充分必要条件。鉴于他起初曾提出只要哲学家成为统治者好城邦就会实现，所以他最后提出，一旦哲学家成为统治者，好城邦实现的条件就是由他们来把所有10岁以上的人驱逐出城邦，即把儿童与其父母及其父母的生活方式完全隔离开，以在好城邦全新的生活方式中来培养他们。⁶⁷通过接管城邦，哲学家们确保其臣民将不是野蛮人；通过驱逐所有10岁以上的人，他们确保其臣民将不被传统礼仪所束缚。这种解决办法挺不错。不过，却有一个疑问，哲学家们何以能迫使10岁以上的人服从驱逐令呢？因为他们尚未培养出对他们的武士阶层的绝对服从。这并不是要否认苏格拉底可以说服许多优秀的年轻人，甚至一些老者，使他们相信大多数人可以被哲学家说服，而确实不是被强迫离开他们的城邦和孩子前往荒野居住，以便于正义的城邦得以实现。

《理想国》论述哲学的部分是该书最重要的部分。因此，这部分把对正义问题的回答推到了《理想国》所能给予的最高限度。对何为正义的问题的明确回答在意义上却一直是相当含混的：正义在于城邦或灵魂的每一部分都“做其天性最适合的工作”，或在于做“一种”那样的工作；每一部分只要以“某种方式”做其工作或关心自己的事情，那他（它）就是正义的。要消除这里意义的模糊性，须用“最好的方式”或“好”来取代“某种方式”；正义在于每一部分都做好其工作。⁶⁸因此正义的人就是其灵魂的每一部分都做好各自工作的人。因为灵魂的最高部分是理性，还因为如果这部分不能做好工作，其他两部分也就做不

好工作，所以只有哲学家才真正能是正义的。但哲学家做得好的工作具有内在的吸引力，而且实际上也是最令人愉快的工作，因为他无须顾及其工作的结果。⁶⁹因此唯有在哲学中正义与幸福才是一致的。换言之，就好城邦是正义的而言，哲学家是唯一正义的人：他是自足的，真正自由的，或者说他的生活很少致力于为其他人服务，就象城邦的生活很少致力于为其他城邦服务一样。但好城邦中的哲学家是正义的也是就下述意义而言的，即他为其同胞及城邦服务，或他遵守法律。这就是说，哲学家是正义的也是就下述意义而言的，即正义城邦的所有成员，以及在某种意义上任何城邦的正义成员，都是正义的，而不管他们是哲学家还是非哲学家。然而这第二种意义的正义不具有内在吸引力，或不是因正义本身之故而值得选择的，而只是因为从结果上看是有益的，或虽不高尚却是必要的：哲学家服务于其城邦，甚至服务于好城邦，不象其追求真理那样是出于自然倾向，出于爱情，而是出于强迫。⁷⁰不用说，自我强迫也是强迫。根据比苏格拉底的定义所提示的正义观更为常见的一种正义观，正义在于不伤害他人；如此理解的正义至多不过是哲学家伟大灵魂的伴随物。但如果从正义在于给予每个人以有益于其灵魂的东西这一更广的意义上理解正义，就必须对两种情况加以区分，一种情况是这种给予出自给予者内在的兴趣（这将是潜在的哲学家的情况），另一种情况是这种给予出自义务或被迫。这一区别恰巧构成了苏格拉底的自愿的对话（他主动寻求的对话），与被迫的对话（出于礼貌推卸不掉的对话）之间区别的基础。由于其本身之故而值得选择的、全然不顾其结果以及与哲学相统一的正义，同仅仅是必要的、至多与哲学家的政治活动相统一的正义，这两者之间的明显区别之所以可能，原因就在有意忽略了爱欲，而这样的忽略是《理想国》的特点。因此可以说，没有任何理由说明为什么哲学家不应该出于自己的爱国主义之爱而参与政治活动。⁷¹

到第七卷结束时，正义已得以充分阐明。苏格拉底实际已完成由格劳孔和阿得曼托斯给他规定的任务，即说明正确理解的正义是由其自身之故而值得选择的，是不顾虑后果的，所以正义无条件地比不正义更为可取。然而，对话继续进行，因为我们对正义的清楚的理解并不包括对不正义的清楚的理解，因而有必要作进一步的补充以便清楚地理解完全不正义的城邦和完全不正义的人：只有象理解完全正义的城邦和完全正义的人一样清楚地理解了完全不正义的城邦和完全不正义的人，我们才能决定是追随苏格拉底的朋友，即选择了不正义的色拉叙马霍斯，还是追随选择了正义的苏格拉底本人。⁷²这也要求正义城邦的可能性的假设仍然被保留。实际上，《理想国》从未放弃这种假设：作为有别于神或神之子的社会的人类社会，正义城邦是可能的。⁷³当苏格拉底转而研究不正义时，他甚至有必要比以前更有力地重申这种假设。正义城邦将越是可能，相应地不正义城邦就将越丑恶，越值得谴责。但是，如果正义的城邦从未实现过，那么正义城邦的可能性就将依然是有疑问的。因此，苏格拉底现在断言，正义的城邦曾经是现实的。更准确地说，他让缪斯断言这一点，或勿宁说暗示这一点。正义城邦曾实际存在过的断言，可以说是一个神秘的断言，与最好的是最古老的这一神秘前提是一致的。苏格拉底因而通过缪斯之口断言，好城邦在最初，在坏城邦出现以前曾实际存在过；⁷⁴坏城邦是好城邦的衰败形式，是纯粹的和完整的城邦之瓦解败坏了的碎片；因此一种坏城邦在时间上越接近于正义城邦它就越好，反之亦然。说好坏政体比说好坏城邦更为恰当（注意543^d—544^a从“城邦”到“政体”的过渡）。“政体”（regime）一词是我们对希腊语politeia（国家构成）的翻译。我们称之为《理想国》的这本书在希腊文中就叫Politeia。这个词通常被译作“政制”（constitution），指的是被理解为城邦形式的政府形式，即是这样的东西：它通过规定城邦所追求的目的

的或其仰望的最高目标，以及通过规定城邦的统治者而确定城邦的特征。例如，寡头制是一种政体，在这种政体中富人是统治者，因此对财富及财富需求的赞许激励着整个城邦；而民主制则是一种所有自由人进行统治，因而自由是城邦追求的目的的政体。根据苏格拉底的学说，有五种政体：（1）王国或贵族制，由最优秀的人或人们进行统治，追求的是善或美德，此为正义城邦的政体；（2）荣誉至上的政体，统治者是热爱荣誉的人或志在优胜的人；（3）寡头政体或最重财富的富人的统治；（4）民主政体，最重自由的自由人的统治；（5）僭主制，最不正义的人的统治，坚持的是彻底的、恬不知耻的不正义。这五种政体的顺序模仿的是赫希奥德的五种人的顺序：金种、银种、铜种、英雄神种、铁种。⁷⁵我们马上就会看到，就赫希奥德的英雄神种来说，柏拉图的对应物是民主政体。我们很快就会明白，这种看上去令人奇怪的对应理由何在。

《理想国》的根据在于假定在城邦与灵魂之间有严格的对应关系。据此苏格拉底断定，正如有五种政体一样，也有五种品格的人，例如荣誉至上的人就对应于荣誉至上的政体。当今政治学中曾流行一时的作法就是区别专制的和民主的“人格”，而且把这种区别对应于专制社会和民主社会的区别。这一区别朦胧、粗糙地反映了苏格拉底早已做出的区别：相应于贵族的、荣誉至上的、寡头的、民主的和僭主的政体，苏格拉底区别出君王的或贵族的、荣誉至上的、寡头的、民主的和僭主的灵魂或人。在这种联系中应该提到的是，在描述这些政体时，苏格拉底并未谈及属于这些政体的“意识形态”；他关心的是每一种政体的特点，其明确追求的目的，以及为正在探讨中的目的所作的政治辩护，这种政治的辩护不同于任何来自宇宙学、神学、形而上学、历史哲学、神话等等的辩护。在研究较低级的政体时，苏格拉底在每一种情况下都先考察这一政体，然后再考察相应的人或灵魂。他介

绍的每种政体及其相应的人都源自在前的制度及其相应的人。我们这里只考虑他对民主制的介绍，既因为这个问题对于民主政体的公民是最重要的，也因为这个问题具有本质的或内在的重要性。民主制源自寡头政体，后者又源自荣誉至上的政体，即不善音乐而以勇敢至上为特点的武士阶级的统治。寡头政体是欲望至上的第一种政体。在这种政体中，占统治地位的欲望是对财富或金钱的欲望或无限的渴求。寡头政体下的人节俭、勤勉，抑制除金钱欲外的所有欲望，缺乏教育，具有源于自私利益的虚假真诚。寡头政体必须给予每个人以随意处置个人财产的绝对权利。因此不可避免地要出现“懒汉”，即统治阶级的一些成员或负债或破产，因而被剥夺得一贫如洗而成了乞丐，他们留恋已经挥霍掉的财富，并希望通过改变制度来恢复他们的财富和政治权利（谋反者的存在）。此外，正统的寡头们由于本身既富有又不关心美德和荣誉，难免使自己，特别使他们的后代饱食终日、放纵和软弱。他们因此会逐渐遭到卑贱的赤贫者的憎恨。民主制实现之时，也就是穷人意识到自己对于富人的优势之时；领导穷人的可能是些懒汉，他们是本阶级的叛逆，又掌握一些通常只有统治阶级的成员才掌握的技能；穷人们在有利的时机通过挫败富人而使自已成为城邦的主人，在这个过程中他们杀死其中的一部分富人，并允许其余的部分同他们一样享有充分的公民权。民主制的特征之一就是自由，包括言论自由和行为自由：人人都可追求他最喜欢的生活方式。因此民主制是鼓励最大程度的多样化的政体：每一种生活方式，每一种制度都可包容其中。因此必须进一步说，民主政体是哲学家在其中可以不受干扰地保持自己特殊生活方式的唯一最好的政体：正由于这个原因，可以有些夸张地将民主制比作赫希奥德的英雄神种时代，而这个时代比其他任何时代都更接近于黄金时代。的确，在民主制中不存在身为哲学家的公民被迫参与政治生活或执政的情况。⁷⁶因此有人不明白 苏格拉

底为什么没把民主制列为诸种政体之首，或干脆赋予其以最高地位，何况已知其列为榜首的最好体是不可能的。可以说，他以其“行为”表明了他对民主制的偏爱：他在民主的雅典度过了一生，在战争中为雅典而战，至死服从雅典法律。但不管怎样，他在“言论”中确未表现出他对民主制的偏爱。原因就在于，作为一个正义的人，他不仅要考虑哲学家，也要考虑非哲学家，而且他坚持认为，民主制的目的不是为了引导非哲学家试图尽可能行善，因为民主制的目的不是美德而是自由，亦即根据自己的爱好或高贵或卑贱地生活的自由。因此他给民主制所安排的位置甚至低于寡头政体，因为寡头政体要求某种限制，而他所描述的民主制却憎恶一切限制。似乎可以说，在适应了自己的话题之后，当苏格拉底谈及厌恶限制的制度时，他放弃了所有限制。他宣称，在民主制中任何人都不被迫统治或被统治，假如他不愿意的话；城邦处于战争状态而他却可以平静地生活；死刑对于被判刑者没有丝毫影响；他甚至不被监禁；统治者与被统治者的秩序被完全颠倒了：父亲的行为看起来象个孩子而儿子既不害怕也不尊敬父亲，老师害怕学生而学生无视老师，两性也是完全平等的；甚至马和猴子见人都不让路。在柏拉图的笔下，似乎雅典民主政体并未执行对苏格拉底的死刑判决，而且按照苏格拉底的说法，当赫尔墨斯神象在西西里远征开始前被打碎时，⁷⁷雅典民主似乎并未陷入对有罪者和无辜者不分清红皂白地进行血腥迫害的狂热中。苏格拉底把民主制的宽容夸张为无法无天，与此相应他也大大夸张了民主的人的放荡不羁。这后一种夸张是不可避免的，因为他试图以他在讨论次等政体时所遵循的方法把民主制推演出来。这种方法就在于把对应于某一次等政体的人理解为对应于前一种政体的人的儿子。因此民主的人就得被描述为寡头父亲的儿子，只关心赚钱的富有父亲的堕落的儿子：民主的人是懒汉、饱食终日者、软弱者、挥霍无度的顽主、贪图安逸者，他们把平等用于一

切平等和不平等的事物，整日完全屈服于最低下的欲望。其次是苦行者，根据马克思的理想，他们“上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧，晚上致力于哲学，”亦即每时每刻都在做他在那一时刻碰巧喜欢的事情：这样的民主的人不是贫困、耐劳、节俭及只做一种工作的工匠或农人。⁷⁸ 苏格拉底对民主制有意夸张的指责在某种程度上是可以理解的，因为它的直接听众是严肃的阿得曼托斯，他不苟言笑，曾在武士教育那部分中充当有关诗的严肃讨论的听众：苏格拉底以有意夸张地谴责民主制来为阿得曼托斯所谓民主的“梦想”提供借口。⁷⁹ 同时也不要忘记，过去对大众的乐观看法只不过是一种临时需要，目的是为了证明城邦与哲学之间的和谐一致，而现在有必要纠正这一看法；因此，对民主制的这种夸张的指责使我们比以往任何时候都更强烈地意识到哲学与人民之间的不和谐。⁸⁰

在苏格拉底阐明了完全不正义的制度和完全不正义的人，并将完全不正义的人与完全正义的人作了一番比较之后，正义比不正义更可取这一点已明白无疑。然而对话却继续进行。苏格拉底突然又转到诗的问题上来，而在讨论武士教育时他已详细回答过这个问题。我们必须试图理解这一明显突然的转折。苏格拉底显然离开讨论僭主政治这一正题而指出，诗人赞美僭主也被僭主（及民主制）所尊敬，而其他三种较好的制度是不尊敬诗人的。⁸¹ 僭主制和民主制的特点就是屈服于感性的欲望，包括最低级的欲望。僭主是爱欲的化身，而诗人歌颂爱欲。他们极为关注和尊敬的恰恰是苏格拉底在《理想国》中尽其最大力量加以避免的东西。因此诗人助长不正义。色拉叙马霍斯也是如此。但尽管如此，正如苏格拉底可以是色拉叙马霍斯的朋友一样，他也可以是诗人特别是荷马的朋友。或许苏格拉底需要诗人是为了在另一个场合恢复爱的尊严：《宴饮篇》是柏拉图介绍苏格拉底与诗人交谈的唯一一篇对话，一篇完全专注于爱的对话。

在开始讨论劣等政体及劣等灵魂时就为重返诗的问题埋下了伏笔。从最好的政体过渡到劣等政体显然应归因于缪斯的“悲剧的”说法，而从最好的人过渡到劣等的人则实际上带有“喜剧的”色彩⁸²；从最高的主题——被理解为哲学的正义——开始下移，诗便占据了主导地位。在回到诗的问题以前先介绍了劣等政体及劣等灵魂，随后便讨论“美德的最大报偿”，亦即正义或哲学本身在本质上所没有的报偿。⁸³重回诗的问题构成了《理想国》中最高主题以下的对话的中心。这并不奇怪，因为哲学作为对真理的追求是人的最高级的活动，而诗是不关心真理的。

长时间地当作主题介绍了哲学之后便开始讨论诗，诗不关心真理被认为是它的主要长处，因为这里需要的是虚伪。⁸⁴最优秀的诗人被逐出了正义城邦，不是因为他们宣扬虚伪，而是因为他们宣扬一种错误的虚伪。这时有一点变得清楚了，那就是唯有探究哲理的哲人的生活是正直的生活，这种生活不需要虚伪，完全排斥虚伪。⁸⁵从城邦乃至最好的城邦进展到哲学家，似乎要求从有条件地接受诗进展到无条件地排斥诗。

在哲学看来，诗只不过是真理即理念的模仿之模仿。沉思理念是哲学家的活动，理念的模仿是普通工匠的活动，而模仿工匠作品的是诗人及其他“模仿”艺人的活动。起初苏格拉底以下述说法来表达这种等级秩序：理念（例如床的理念）的制造者是上帝，模仿的制造者（制造实用的床）是工匠，模仿之模仿的制造者（画一张床）是模仿的艺人。继而他又用以下说法重述这种等级秩序：第一是使用者，第二是工匠，最后是模仿艺人。床的理念源于使用者，他根据床的用途来决定床的“形式”。因此使用者具备最高或最有权威性的知识：最高的知识是任何工匠或艺人所完全不具备的；诗人处于与使用者相反的另一极端，他不具备任何知识，甚至没有正确的意见。⁸⁶为了理解对诗的这种看似蛮横的指责，必须首先识别其作品被诗人模仿的工匠。诗的主题首先

是人类的善恶；诗人从善出发看待人类事物，但他们所向往的善是不完全的，甚至是形象被歪曲了的善。⁸⁷其作品被诗人模仿的工匠是非哲学的立法者，他是善本身的不完全的模仿者。⁸⁸尤其城邦所理解的正义必然是立法者的作品，因为城邦理解的正义是法律。更清楚地理解苏格拉底这一提示的莫过于尼采，他说：“诗人总是某些道德的仆从……”⁸⁹但是根据法国谚语，仆人眼里无英雄；艺术家，尤其诗人，他们觉察不到他们眼中的英雄所有的隐秘的软弱吗？苏格拉底的答案是肯定的。譬如，诗人能够充分表达一个人在失去亲人时的悲伤，而一个德高望重的人就不会充分表达出这种情绪，除非没别人在场，因为别人在场时表达这种情绪是不合适的，也是不合法的：诗人表达我们本性中被法律所强行禁止的东西。⁹⁰如果真是这样，如果诗人可以是最好地理解被法律所禁止的天然激情的人，那他们远非仅仅是立法者的仆从；他们也是有智虑的立法者应该学习的人。从哲学家的观点来看，真正的“诗与哲学之争”⁹¹不在于诗的价值问题，而在于哲学与诗的等级地位问题。根据苏格拉底说法，诗的合法性只在于它从属于优秀的“使用者”，从属于身为哲学家的王者，而不在于它本身的独立性。因为独立的诗表现的是人的独立的生活，即并非倾向于哲学的生活，因而除了喜剧式的歪曲以外它从不表现哲学生活本身；因此独立的诗必然是悲剧或是喜剧的，因为被视为独立的非哲学的生活无法逃避其或是根本的困难或是荒唐的困难。但是从属的诗表现从属于哲学生活的非哲学生活，因而它首先表现哲学生活本身。⁹²从属的诗的最伟大的样板便是柏拉图的对话。

《理想国》最后讨论的是对正义的最高奖赏和对不正义的最大惩罚。这一讨论由三部分组成：（1）灵魂不朽的证明；（2）神或人对活人的奖赏和惩罚；（3）死后的奖赏和惩罚。这里核心问题不是对哲学家而言的：活着时奖赏正义和惩罚不正义

对于非哲学家来说才是必要的，因为非哲学家的正义不象哲学家的正义那样是有内在吸引力的。对死后的奖赏和惩罚的解释采取的是神话形式。神话并非没有基础，因为它根据的是灵魂不朽的证明。如果灵魂是由许多东西构成的，它就不可能是不死的，除非其构造是最完善的。但是我们根据经验所理解的灵魂缺乏那样完善的和谐。为了发现真理，人必须经过推理才能发现灵魂的原来的或真实的本性。⁹³这种推理不是在《理想国》中完成的。也就是说，苏格拉底证明灵魂不朽时没有揭示灵魂的本性。《理想国》结束时的情形与其第一卷开始时的情形是相呼应的，在这两种情况下苏格拉底均表明，他在不知道“什么”是正义或正义的本性的情形下证明了正义是有益的。在第一卷之后的讨论中，的确阐明了灵魂的等级次序，但如果不知道灵魂的本性何以知道灵魂的等级次序？这里我们也要记住这一事实：灵魂与城邦对应论是《理想国》所阐述的灵魂学说的前提，而这个前提显然是可疑的，甚至是站不住脚的。《理想国》不可能阐明灵魂的本性，因为它忽略了爱欲和肉体。如果我们真正想发现什么是正义，在我们研究灵魂时必须采取与《理想国》“相反的途径”。⁹⁴这并不是说我们从《理想国》有关正义的论述中所学到的东西不是真的或完全是暂时性的。《理想国》有关正义的学说虽然是不全面的，但在下述的范围内它是正确的：正义的本性取决于城邦的本性，因为如果不理解城邦，政治以外的东西也不可能被理解，同时城邦是完全可以理解的，因为其条件完全可以被阐明：为了理解这些条件，不必先解答有关整体的问题；提出关于整体的问题就足够了。因此在这个意义上可以说，《理想国》阐明了什么是正义的问题。但是，象西塞罗所评论的那样，《理想国》没有阐明最可能好的政治制度，勿宁说只阐明了政治事物的本性——城邦的本性。⁹⁵在《理想国》中，苏格拉底阐明了城邦需具备何种特征才能满足人的最高要求。通过使我们看到按照这一要求建

立城邦是不可能的，他使我们了解了城邦的本性或本质条件。

政治家

在《政治家》之前的是《智者篇》，而先于后者的是《泰阿泰德篇》。《泰阿泰德篇》介绍了苏格拉底与青年数学家泰阿泰德的对话，对话时在场的还有著名的中年数学家狄奥多罗斯及其名叫苏格拉底的青年朋友；对话的目的是为了弄清楚何为知识或科学的问题。谈话没有产生积极的结果：苏格拉底独自只知道他自己无知，而泰阿泰德不象格劳孔或阿德曼托斯那样能在苏格拉底的帮助下（或能帮助苏格拉底）提出一种肯定的学说。在两人谈话后的第二天，苏格拉底又遇到了狄奥多罗斯、年轻的苏格拉底和泰阿泰德，但这次在场的还有一个无名哲学家，被称作来自埃及的陌生人。苏格拉底问陌生人，其同胞认为智者、政治家和哲学家是一种人、两种人还是三种人。关于智者、政治家和哲学家同一还是不同一的问题似乎取代了下面的问题，又似乎更清楚地表达了下面的问题：什么是知识？陌生人回答说，他的同胞认为智者、哲学家和政治家三者是不同的。哲学家之不同于君王这一事实在《理想国》的核心命题中已被承认，根据这一命题，哲学与王权的符合一致是拯救城邦及人类的条件；同一的事物没必要相符合。但是《理想国》并未完全阐明王权或治国才能的知识地位。《理想国》很容易给人造成这样的印象，即要求于哲学家王者的知识由两部分构成：一方面是纯粹的、关于理念的哲学知识，其顶点是见到善的理念；另一方面只不过是政治经验，不具有任何知识的地位，但却能使人在洞穴中不致迷失方向，而且能辨别穴壁上的影子。但哲学知识的必要补充似乎也是一种技艺或科学。⁹⁶埃及陌生人好象坚持这后一种更高的、政治家特有的非哲学意识的观点。但在《智者篇》和《政治家》两篇对话

中，他阐明了智者与政治家各自的性质，亦即两者之间的区别，而没有阐明政治家与哲学家的区别。狄奥多罗斯向我们保证，埃利亚陌生人还将阐述（在《政治家》的续篇中）什么是哲学家，但柏拉图没有遵守他的狄奥多罗斯的诺言。如此看来，一旦我们理解了什么是智者和政治家，也就理解了什么是哲学家？治国才能不只是哲学的补充，象《理想国》所显示的那样，而是哲学的要素？也就是说，治国才能、政治技艺或知识远非仅是政治家在洞穴中行路所需要的意识，远非独立于善的理念之见，而是善的理念之见的条件乃至要素？如果是这样，那么“政治家”根据《政治家》比根据《理想国》会更重要得多。在举行关于王者或政治家的对话时，苏格拉底已被控犯有导致其不久被处决的死罪（参见《泰阿泰德篇》的结束部分）；城邦在《政治家》中比在《理想国》中显得更有权威得多，无怪乎《理想国》中苏格拉底的对手色拉叙马霍斯只拿城邦当儿戏。然而另一方面，在《理想国》中，在热烈关心正义的兄弟俩的帮助下，苏格拉底建立了一个城邦，尽管是以谈话的形式。而在《政治家》中，苏格拉底默默地听一个无名陌生人（一个缺乏政治责任感的人）在严肃的数学气氛中谈论什么是政治家：对什么是政治家的关心似乎是哲学的而非政治的。⁸⁷《政治家》似乎比《理想国》更为理智或清醒。

可以说《政治家》比《理想国》更为科学。所谓“科学”者，柏拉图理解为最高形式的知识，或唯一称得上知识的意识。他把这种形式的知识称为“辩证法”。“辩证法”首先指辩术，其次指最高形式的辩术，即苏格拉底所掌握的那种辩术，也就是以揭示事物是“什么”或以揭示事物的理念为目的的那种辩术。辩证法因而是关于理念的知识——一种不依赖于任何感性经验的知识：它从理念到理念，直到穷尽整个理念的王国，因为每一理念都是部分并因而暗示着其他理念。⁸⁸完善形式的辩证法要从最高的理念，即统治理念王国的理念，逐步下推到最低理念。这一

进展过程是“逐步”进行的，而这一进展过程所依据的是理念的自然的联系和划分。《政治家》以及《智者篇》所提供的只是对这种辩证法的一种模仿，二者均试图给出这种辩证法的暗示或征兆；它们所提供的这种模仿看上去带有游戏的性质。然而游戏不仅仅是游戏。假如不依赖于感性经验的理念运动是不可能的，换言之，假如《理想国》不仅在它所说的最好的城邦方面是空想的，而且在它所谓最好的哲学或辩证法方面也是空想的，那么最好的辩证法由于是不可能的就不会是严肃的。可能的辩证法仍将依赖于经验。⁹⁹《政治家》的这一特点与下面的情况有关：《政治家》中所说的理念是种或类，包括所有该种类的“特殊”的个体，因此不是独立于个体“之外”而存在的。无论怎样，在《政治家》中埃利亚陌生人试图阐明政治家的性质，其方法就是从“学问”或“知识”一步步过渡到政治家的学问，或一步步划分“学问”直至政治家的学问。由于各种原因，我们这里不可能采用他这种“方法”。

对话开始后不久，埃利亚陌生人要青年苏格拉底同意废除公私之间的区别。他通过两个步骤达到这个目的。首先，由于治国之才或王者之才本质上是一种知识，因此一个具备这种知识的人是否由于当选而身着官服，或他是否居于私人地位，这是无关紧要的。其次，城邦与家庭之间，因而政治家或王者与家长或主人（即奴隶的主人）之间，没有任何本质的区别。法律和正义一开始就未被考虑，尽管它们是典型的、相互间不可分割的政治现象，因为治国之才被理解为一种知识或技艺，或因为有意忽略了政治与技艺的区别。埃利亚陌生人在这里有意忽略了这一事实：纯粹的身体力量是人统治人的必需要素。这一忽略的部分理由是认为，治国之才或王者之才是认识的而不是身体的技艺。然而，它并不象算术一样仅仅是认识的技艺，它是给人发布命令的技艺。而所有发布命令的技艺之所以发布命令是为了实现某种东

西。有些这样的技艺发布命令是为了造就生物或动物，即它们所关心的是动物的饲养和培育。王者之术是这类技艺的一种。就正确理解的王者之术而言，仅仅将属划分为种，即将“动物”划分为“人”与“野兽”，是远远不够的。这种区分如同希腊人和野蛮人的区分一样是任意的，它不同于男人和女人之间的区分；它不是自然的区分，而是源于自负的区分。¹⁰⁰陌生人在辩证法或种、类、理念的划分术方面训练年轻的苏格拉底，这种训练与谦虚或节制的训练同时进行。根据陌生人对动物种类的划分，最接近于人的一类甚至比达尔文物种起源论中所说的还要低级。但达尔文严肃认真看待的东西，陌生人却是以玩笑的态度来对待的。¹⁰¹为了将人提高到神，亦即为了成为真正的人，人必须学会看到自己地位的低下。

对“技艺”的划分导致了这样的结果：政治家的技艺是养育或照看一群名曰人的动物的技艺。这个结果显然是没有充分根据的，因为有许多技艺——例如医学和婚姻介绍——都跟政治技艺一样正当地声称与照料人群有关。这里错误的原因在于把人群等同于其他动物群。但人群是十分特别的一种群体：将“动物”划分为人与野兽并不仅仅是由于人的自负。有一个神话消除了这一错误。根据这一现在首次被完整叙述的神话，从前有个时代（克洛诺斯时代）神统治整个动物世界，后来又有时代（宙斯时代）神放手让这个世界自己运动。在克洛诺斯时代，神统治和照料动物的方式是把不同种的动物交由不同的神统治和照料，这些不同的神类似于牧羊人，由此而保证了普遍的和平和富足：没有政治社会，没有私人财产，没有家庭。这并不必然意味着在克洛诺斯时代人们是幸福的；只有当他们利用现有的和平和富足来推究哲理时，他们才有幸福可言。无论如何，在目前的时代神不管人；在目前的时代不存在神圣的天意；人必须自己照料自己。失去神的照料，世界必然产生混乱和不正义；人必须尽可能好地建

立秩序和正义；同时也认识到，在这个匮乏的时代，共产主义或绝对的共产主义是不可能的。《政治家》揭示了《理想国》没有说出的东西，即《理想国》中描述的最好的政治制度的不可能性。

《政治家》的这一神话意在解释埃利亚陌生人和年轻的苏格拉底在《政治家》的最初定义中所犯的错误：在寻求照料人群的唯一技艺时，他们不明智地指谓克洛诺斯时代或指谓神的照料；随着神的照料的丧失，亦即在人看来优于人的存在物对人的照料的丧失，每种技艺或每个人都不可避免地相信自己与其他技艺或其他人一样有资格进行统治，¹⁰²或至少许多技艺就会成为统治技艺的竞争者。从克洛诺斯时代向宙斯时代过渡的这一不可避免的最初结果不过是一种幻想，亦即幻想所有的技艺及所有的人都是平等的。其错误就在于假定统治技艺专用于人群的整体照料（整体照料会包括被统治者的养育与婚配），而不是部分的或有限的照料。换言之，其错误就在于忽略了这样一个事实：在除人牧人之术以外的所有其他牧术中，牧者与其牧群都属于不同的种。因此我们必须把所有的“牧群照料”分为两部分：牧者与其所牧者同种的牧群照料和牧者与其所牧者不同种（人牧野兽，神牧人）的牧群照料。我们还必须对上述第一种情况进一步进行划分，以便能发现牧者与其所牧者同种的牧群照料中的哪一部分属于王者之术或统治术。我们假定所寻求的这部分照料是“统治城邦”。统治城邦自然划分为被统治者所愿意的统治和被统治者所不愿意的统治（纯粹武力统治）；前者是王者统治，而后者是僭主统治或专制统治。这里我们依稀看到了自由这一特别的政治话题。但是刚一间接遇到这一难题，陌生人马上就回避了。他发现前面的整个论述过程是不能令人满意的。

在神话和分类及归类方法失败之处，使用举例的方法证明是有帮助的。陌生人举了个例子来说明举例的用处。这个例子意

在说明人取得知识的情况——知识是《泰阿泰德篇》—《智者篇》—《政治家》这三部曲的导向主题。所选择的例子是儿童的阅读知识。从知道字母（“要素”）逐步进展到熟悉片语（“要素”的结合），然后再进展到掌握长而难的句子，这是儿童获得阅读知识的过程。如果不类似于这种阅读知识，关于整体的知识便是不可能的：一定要有要素的知识，要素的数量必须相当少，所有要素不必都能结合。¹⁰³但我们能说我们具有关于整体的“要素”的知识或我们可以永远从绝对开端出发吗？在《政治家》中我们是从正确理解的“技艺”或“知识”出发的吗？虽然我们必然渴望整体的知识，我们还是被判定止于关于整体的部分的片面知识，因而永不真正超越意见的范围，情况不是这样吗？因此哲学乃至人类生活不必然象西西弗斯^①的劳作那样苦无尽头吗？这可以解释为什么自由的要求显然不象当今多数自由的热爱者恰恰根据同样的思想所相信的那么彻底吗？（或许这会引人思考陀思妥耶夫斯基根据柏拉图的《理想国》所写的《察教法庭庭长》）在迫使我们提出这许多问题之后，陌生人开始举例子，不是要阐明一般的知识或哲学，而是要阐明王者的技艺。他所用的例子是编织的技艺：他不是以诸如放牧和领航之类的“外向的”技艺，而是以持家的技艺来说明政治技艺；他以典型的女人的技艺来说明最富男性气质的技艺。为了理解什么是编织，有必要划分“技艺”，不过要与起初的划分有所不同。对编织技艺的分析所根据的是这种新的划分，在明确地将分析的结果运用于王者的技艺以前，这种分析使陌生人既能一般地阐明技艺，又能特殊地阐明王者的技艺。或许这里最重要之点是区分两种度量的技艺：一种是在相互关系中考虑大小，另一种是根据适宜或适度考虑大小（现在被理解为过分或不足）。所有的技艺，

^① 西西弗斯：希腊古时的暴君，死后堕入地狱，被罚推石上山，但石近山顶时又滚下，于是再推，如此循环不已——译者。

尤其是王者的技艺，其衡量标准着眼于中庸或适度，也就是说，它们不是数学的。

通过明确地将对编织技艺分析的结果运用于王者的技艺，陌生入能够阐明王者的技艺与所有其他技艺的关系，特别是与那些打着正义的幌子同王者技艺竞争城邦统治的技艺的关系。最成功、最聪明的竞争者是那些自称具有王者技艺的杰出的智者，这些人是城邦的统治者，即缺乏王者技艺或治国才能的统治者，或者说，他们是实际上的全部政治统治者，过去是，现在是，将来也依然是。这种政治统治有三类：一个人的统治、少数人的统治和多数人的统治；而这三类中的每一类又都划分为两部分，这里的划分所依据的是暴力与自愿或合法与非法之间的区别；因此君主制不同于僭主制，贵族制不同于寡头制，而民主制之名则归于多数人的统治，不管多数穷人对富人的统治是征得了富人的同意并且完全合法，还是诉诸暴力而且多少是非法的（陌生人所概括的这些政体的区别几乎完全同于亚里士多德在《政治学》第三卷中所做的区别；不过要考虑其中的差别）。所有这些政体无一将其要求奠定在统治者的知识或技艺之上，即奠定在唯一绝对合法的要求之上。因此说，基于国民的意愿（基于同意或自由）以及基于合法性的要求是可疑的。为这一判断所做的辩护依据的是其他技艺特别是医学的例子。医生就是医生，不管他给我们治病时我们是否愿意，不管他用刀割、用火烧还是让我们承受其他痛苦，也不管他是否遵守成文法则；他是医生，只要他的做法有益于我们的身体。与此相应，唯一正确的政体是具备王者技艺的人在其中进行统治的制度，不管他们的统治是否依据法律，也不管被统治者是否同意，只要他们的统治能增进国家的利益；为了达到这一目的，他们是杀一批人、放逐一批人从而缩小城邦的规模，还是广招移民从而扩大城邦的规模，都是无关紧要的。

令青年苏格拉底大为震惊的不是陌生人所说的屠杀和放逐，

而是无法的统治（绝对的统治）可以是合法的主张。要完全理解青年苏格拉底的反应，必须注意的情况是陌生人没有区分人的法律与自然的法则。陌生人将青年苏格拉底最初的愤怒转变为讨论这后一问题的愿望。法的统治次于活生生的智力统治，因为法律由于其一般性而不可能明智地在所有无限复杂的具体情况下确定何者是正当的：只有在现场的明智者才能正确地决定在当下的具体情况中何者是正当的。不过法律还是有必要的。少数明智者不可能总守在无数愚人身边，告诉其中的每个人怎样做合适。所有法律，成文的或不成文的，都是明智者个人统治之蹩脚但不可少的替代物。它们是根据实际经验得出的粗糙的作法，足以应付绝大多数情况：它们把人类当作畜群来对待。把根据实际经验得出的粗糙作法凝固为神圣的，不可侵犯的和不可改变的法规，虽然从科学和技艺的角度看会被人当作可笑的东西加以排斥，但对于人类事务的秩序化来说是必要的。这种必要性是政治领域与超政治领域之间不可消除的区别人大致原因。对法律的主要反对不在于它们不能个性化，而在于它们被假定束缚明智者，即束缚具备王者技艺的人。¹⁰⁴但即便这样的反对意见也不是完全正确的。象陌生人通过比喻所解释的那样，¹⁰⁵明智者服从法律，尽管法律的正义和智慧不及他的正义和智慧，因为愚人们难免不信任明智者，而且这种不信任并非完全没道理，尽管他们不能理解他。他们不相信一个值得作为真正的王者实行无法统治的明智者会愿意并且能够统治他们。他们之所以不相信，根本原因还在于没人在肉体 and 灵魂方面有那么明显的优势，以致会使所有的人都毫不犹豫无所保留地服从他的统治。¹⁰⁶愚人们难免是明智者的判官，因而难怪明智者不愿统治他们。愚人们甚至必定要求明智者完全承认法律的权威性，甚至不允许他怀疑既定法律是完全正义和明智的；如果他不这样，他就会负有腐蚀青年的罪恶，而且是一种死罪；他们必定要禁止自由探讨那些最重要的问题。所有这些法

治的意义都必须接受，因为唯一可能的替代物是个人的无法统治，即人治。明智者必须服从法律，不仅要在行为上服从，言论上也要服从，尽管法律在智慧和正义上都低劣于他。（这里我们不禁心生疑惑，搞不清明智者对法律的服从是否是无条件的。柏拉图的说明是这样的：苏格拉底毫无畏惧地服从了判其死刑的法律，罪名就是所谓腐蚀青年；但他不会服从正式禁止其追求哲理的法律。参见《苏格拉底的答辩》。）法治优于愚人们的无法的统治，因为法律不管多坏，它们都在某种意义上是推理的结果。这种看法允许将所有不正当的制度分成等级，所谓不正当的制度也就是除真正的王者或政治家的绝对统治以外的所有制度。守法的民主制次于守法的少数人的统治（贵族制），也次于守法的一人统治（君主制），但无法的民主制优于无法的少数人统治（寡头制），也优于无法的一人统治（僭主制）。“无法”在这里并不意味着没有任何形式的法律或习惯。它意味着政府习惯于漠视法律，特别是意在限制政府权力的法律：一个可以改变任何法律或“至高无上的”政府就是无法的政府。根据陌生人，顺理成章的是，即使由真正的王者统治的城邦也将存在法律（真正的王者是真正的立法者），但真正的王者与其他统治者不同，他会正当地改变法律或依法行事。在没有真正的王者的情况下，如果城邦通过由一位明智者制订的法典来统治，而这法典只在极端的情况下才可由愚人统治者改动，那么陌生人大概也就满意了。

在将真正的王者技艺与所有其他技艺加以区分之后，留待陌生人解决的问题就是要确定王者的特殊工作。编织技艺的例子在这里具有决定性意义。王者的工作类似于编织。根据通常的见解，所有的美德都完全是和谐一致的。但事实上它们之间存有对立。首先，勇敢或男子气概与节制、儒雅或注重礼仪之间就存在对立。这种对立可以解释以勇敢为主的人与以儒雅为主的人之间的对立乃至敌意。真正王者的任务是将这些不同的人组织在一

起，因为要是城邦中的人民完全不可能变得勇敢，也不能变得温和，那他们根本不可能成为公民。王者的组织工作的一个重要部分就是在主勇敢的家庭的孩子和主儒雅的家庭的孩子之间进行联姻。人性的王者因而必然近似于神性的牧人，因为他将严格意义上的城邦统治技艺扩而大之，以至连偶配术或月老术都尽囊其中。王者所实行的婚配类似于苏格拉底所主张的婚配，¹⁰⁷但前者与后者并非完全相同。如果我们成功地理解了二者之间的密切关系，我们就会在理解王者与哲学家的密切关系方面取得进展。有一点可以肯定：诚然在定义王者时能够乃至必须谈及“人类牧群”，但哲学家却与“牧群”无丝毫关系。

《政治家》属于以知识为主题的三部曲。在柏拉图看来，知识或追求知识本身即是哲学。哲学努力追求的是关于整体的知识或关于整体的沉思。整体由部分构成；关于整体的知识即是关于整体的所有部分的知识。哲学是最高的人类活动，并且人是世界整体的优秀或许最优秀的部分。整体不是没有人的整体，也不是没有完善的人的整体。但人成为完善的人不是不经过自己的努力的，而这种努力就假定了一种特殊的知识：非沉思或理论的知识，而是指令性、命令性¹⁰⁸或实践性知识。《政治家》即是从理论上讨论实践知识。与此相反，《理想国》则是从实践的或政治的生活进展到哲学或理论的生活；《理想国》是从实践上讨论理论；它给关心解决人类问题的人指明，人类问题的答案就在于理论生活之中；《理想国》阐明的知识是指令性或命令性的。在只是阐明王者技艺之特点的《政治家》中，最高的实践知识（王者技艺）的理论讨论具有命令的特点：它阐明了统治者应该做什么。虽然理论知识和实践知识有区别，但将它们加以割裂却是不可能的。（从这一观点出发考虑《泰阿泰德篇》173^b—177^e，对理论生活的描述。）王者的技艺是直接关系到造就完善的人的诸种技艺之一。人类两性之别最明显地标志着每个人的不完善，

同时也标志着他们能够实现完善的方式：正如男女结合——爱欲的首要目标——使“人”自足地达到人类的长存一样，人的所有其他不完善之处在人类中，在人的“理念”中都是完善的。作为世界整体的一部分而非世界整体的主人或征服者，人类全体而非其部分才是自足的。或许正因为这个缘故，《政治家》以赞美某种婚配而结束。

法律篇

《理想国》和《政治家》以有区别而又类似的方式超越了城邦。起初它们说明，如果城邦想在哲学面前继续要求其至上性，那它就必须如何改变自己。后来它们又指出，城邦不可能经历这种转变。《理想国》暗示普通的城邦——非共产主义城邦，不是工匠联合体而是议员联合体——是唯一可能的城邦。《政治家》则明确指出了法治的必要性。《理想国》和《政治家》以各自的方式揭示了城邦的本质局限和本质特征。因此它们为回答最好的政治制度——与人类本性相一致的最好的城邦制度——问题奠定了基础。但它们并未阐明这种最可能好的制度。这一任务留给了《法律篇》。因而可以说《法律篇》是柏拉图唯一地道的政治学著作。它是柏拉图唯一一篇苏格拉底未出场的对话。《法律篇》的角色都是有丰富政治经验的长者：雅典的无名氏，克里特的克雷尼亚，以及斯巴达的米吉洛。在这篇柏拉图对话中，雅典无名氏占据了通常由苏格拉底所占据的位置。谈话在远离雅典的克里特岛上进行，当时这三位老者是从克诺索斯城前往宙斯洞。

我们的最初印象是，雅典无名氏去克里特是为了考察那些在某方面最为著名的希腊法律，因为克里特的法律被认为源自宙斯——最高的神。克里特的法律近似于斯巴达的法律，后者甚至比前者更为著名，因为它被追溯到阿波罗。应这位雅典人的提议，

三人开始谈论法律和政治制度。雅典人从克里特人得知，克里特的立法者制定所有的法律都着眼于战争：从本性上讲，每个城邦与其它城邦都永远处于不宣而战的状态；战争中的胜利，因而战争本身，是所有幸福的前提。雅典人轻易而举地使克里特人相信，克里特法律的目的是错误的：目的不是战争而是和平。因为如果战争的胜利是所有幸福的条件，那么战争就不是目的：幸福本身属于和平。因此好战、勇敢的美德是最低级的美德，次于节制更次于正义和智慧。一旦我们了解了美德的次序，我们就会知道立法的最高原则，因为立法必须关心美德，关心人类灵魂的卓越，而不是关心其他好处。雅典无名氏向克里特绅士克雷尼亚保证，只要具备了美德，他热切关心的其他好处必会随之具备：健康、优美、力量和财富。¹⁰⁹由于相信城邦的目的是战争而不是和平，所以斯巴达和克里特的立法者通过使其臣民体验巨大的痛苦和恐惧的方式来培养他们的勇气，即对于痛苦和恐惧的自制，但他们没有通过使其臣民体验最大的快乐来很好地培养他们的节制，即在享乐方面的自制。事实上，如果米吉洛的话是可信的话，无论如何斯巴达立法者全然不鼓励享乐。¹¹⁰斯巴达和克里特的立法者确实禁止饮酒作乐——雅典人自由享有的快乐。雅典无名氏认为，饮酒乃至醉酒只要做得适当会有助于节制——勇敢的孪生美德。为了能做得适当，饮酒必须当众公开进行，以便于监督。如果酒客由适当的人来管束，饮酒乃至醉酒就是有益的。就一只船的长官而言，仅仅具备航行的学问是不够的，他还必须免于晕船。¹¹¹对于掌管一场宴会来说，仅有知识或学问也同样是不够的。对于统治任何社团特别是城邦来说，仅有知识是不够的。与船（“国家之船”）相比，宴会是更为恰当比喻，因为正如宴客醉于酒一样，百姓醉于恐惧、希望、欲望和反感，因而需要独醒者来加以统治。由于宴饮在斯巴达和克里特属非法而在雅典是合法的，雅典无名氏被迫为雅典的制度进行辩护。辩护辞是

一长篇大论，这是雅典人而非斯巴达人和克里特人的特点。雅典无名氏于是以雅典人的方式为雅典的制度进行辩护。他必须将他的非雅典人对话者在某种程度上转变为雅典人。只有这样他才能纠正他们的错误观点，从而最终纠正他们错误的法律。由此我们会更好地理解《法律篇》的整体特点。在《理想国》中，¹¹²斯巴达和克里特的制度曾被用作荣誉至上制的例子，这种制度仅次于最好的制度，却远优于民主制，而民主制在苏格拉底（和柏拉图）生活时代的雅典是居统治地位的制度。在《法律篇》中，雅典无名氏试图改造荣誉至上制，将其变成《理想国》的最好制度与荣誉至上制之间的最可能好的制度。这种最可能好的制度将证明与一种“祖先的制度”极为相似，这便是雅典的前民主制。

克里特和斯巴达的法律被认为有缺陷，因为它们不允许国民体验最大的享乐。但能说饮酒可以提供最大的享乐，即使是最大的感官之乐？雅典无名氏想说的其实是人民可以公开享有的最大快乐，也是他们必须经受的快乐，而目的就在于使他们学会节制自己。宴会之乐在于饮酒歌唱。为了证明宴饮的合理性，还必须讨论歌唱、音乐因而整个教育；¹¹³音乐的享受是人民可以公开享有的最大快乐，也是他们通过体验而必能学会节制的快乐。斯巴达和克里特的法律的重大缺点是，他们根本不或至少不充分使其国民接受音乐享乐。¹¹⁴其原因就在于这两个社会不是城邦而是兵营、畜群：在斯巴达和克里特，即使天生适合由私人教师单独施教的年青人，也仅仅被作为畜群的分子来培养。换言之，斯巴达人和克里特人只知道如何唱合唱曲；他们不知道最美的歌，最高尚的音乐。¹¹⁵《理想国》中的兵营式城邦，即大加改良了的斯巴达，被美的城邦所超越，而美的城邦是哲学即最高的缪斯在其中充分受尊敬的城邦。在《法律篇》中，虽然描述了最可能好的制度，却没有发生上述的超越。不过，《法律篇》中的城邦并不是任何意义上的兵营式城邦。但它确有与《理想国》的兵营式城

邦相同的某些特征。正如在《理想国》中一样，这里的教育也是以节制为目标的教育，这样的教育要求由政治家或立法者来监督乐师和诗人。但是，《理想国》中的节制教育以爱美为其顶点，而《法律篇》中的节制则勿宁说带有羞耻感或敬畏感的色彩。教育确是美德教育，即公民或人的美德教育。¹¹⁶

人的美德首要的是正确对待享乐与痛苦，或适当节制享乐与痛苦；适当的节制是受正确推理影响的节制。如果正确推理的结果被城邦所采用，这种结果就成为法律；名符其实的法律是正确推理的命令，而这命令首先是针对享乐与痛苦的。正确的推理与好的法律相近而不相同，与此相应，好人与好公民相近而不相同。为了学会节制通常的享乐和痛苦，公民必须从小就经受诗和其他模仿艺术所提供的快乐，这些艺术反过来被好的或明智的法律所制约，因而法律应当从不改变；诗与其他模仿艺术的自然而然的革新愿望必须尽可能加以抑制；达到这一目的手段就是正确的东西一经出现便使之神圣化。完善的立法者将说服或迫使诗人这样来教导人们，即正义伴随快乐而不正义伴随痛苦。完善的立法者将要求教导这一明显有益的学说，即使它不是真理。¹¹⁷这一学说取代了《理想国》第二卷的神学。在《理想国》中，关于正义与快乐或幸福的关系的有益教导，不会在非哲学家的教育的范围内加以讨论，因为与《法律篇》不同，《理想国》没有假定主要的对话者知道什么是正义。¹¹⁸有关教育从而有关立法目的或原则的全部谈话都被雅典无名氏归入“酒”甚至“醉酒”的话题下，因为旧的法律的改善只能委托给教养良好的老者才安全，而这样的老者又反感任何变化，因此，为了使自己变得愿意去改变那些陈旧的法律，老者们就必须经历类似于饮酒所产生的那种青春焕发。

只是在确定了政治生活的目的（教育、美德）之后，无名氏才转向政治生活的开端或城邦的起源，以便发现政治变迁特别是

制度变化的原因。政治生活有过多开端，因为洪水、瘟疫及其他灾难多次毁灭过几乎所有的人，以及所有的工具和所有的技艺；只有很少的人在山顶或乡野幸存下来；过了好几代他们才敢下山；其间原来积累的技艺失传了。所有城邦及制度、所有的技艺和法律、所有美德和邪恶所借以产生的条件，也就是所有这些东西的缺乏；某事物“借以产生的东西”就是该事物的一种原因；我们称之为文明的东西的最初缺乏似乎是所有政治变迁的原因。¹¹⁹如果人有个完善的开端，就不会有任何变化的理由，而其开端的不完善在文明的所有阶段都必然会有影响，不管每个阶段上的文明有多么完善。无名氏指出，从人的天真无知实即野蛮状态开始，直到最初建立的斯巴达及其姊妹城邦麦西尼和阿尔戈斯的毁灭，这个期间人的生活的变迁就说明了上述的道理。这里他只是含蓄地提到斯巴达人对麦西尼人的残暴奴役。他将其探讨的结果概括为若干普遍认可的和有效的统治资格。这些资格或权利之间的矛盾是制度变迁的原因。基于智慧的统治资格尽管是最高的，但也只是诸种资格之一。在其他诸种资格中，还有主人统治奴隶、强者统治弱者以及通过抽签被选中的人统治未被选中的人的资格。¹²⁰智慧不是充分的资格；行之有效的制度的前提是基于智慧的资格与基于其他优势的资格相结合；或许某些其他资格的适当或明智的结合可以取代源于智慧的资格。象埃利亚陌生人一样，雅典无名氏也没有忽视身体的力量，他把这种力量视为人统治人的一种必需的要素。行之有效的制度是混合型的。斯巴达的制度就是混合型的。但它混合得是否明智？为回答这一问题，必须首先单独看看正确结合的要素。这些要素是君主制，波斯为其提供了最杰出的样板，以及民主制，雅典为其提供了最杰出的样板。¹²¹君主制代表着明智者或主人的统治；民主制则代表着自由。正确的结合也就是智慧与自由的结合，智慧与同意的结合，亦即由明智的立法者所制定并由城邦中最优秀的成员管理的

法的统治与人民的统治的结合。

在最可能好的制度的目的及一般特征被阐明以后，克雷尼亚揭示了目前的对话对他的直接用处。克里特人计划建立一个殖民地，他们令他与其他人一起负责这项工作，特别负责为这个殖民地制订他们认为适宜的法律；他们甚至可以选用外邦的法律，只要它们优于克里特的法律。到殖民地定居的人来自克里特和伯罗奔尼撒：他们并非来自同一城邦。如果他们来自同一城邦，有相同的语言、相同的法律及相同的宗教信仰，他们便不会接受与其母邦不同的制度。另一方面，未来城邦人口的异质性又容易造成不和。¹²²现在看来，异质性似乎足以可能造成更好的变化，亦即建立最可能好的制度，因而并不妨碍融合。这样我们就有了一个可行的办法来取代驱逐10岁以上的长者的办法，后者是《理想国》为了建立最好的制度而提出的要求。不同的移民所带有的传统不是被消灭，而是被改变。正在筹建殖民地的时候，恰逢雅典无名氏在克里特，这便为明智地改变传统提供了很好的机会。所有比较重要的因素都要认真对待，以使在这位明智者的指导下所建立的新制度日后不被愚蠢的人所改变；它应尽可能少地经历变化，因为明智的制度的任何改变似乎都是更坏的变化。不论如何，没有雅典无名氏在克里特这个机会，新城邦就别指望有明智的立法。这有助于我们理解这位无名氏的如下断言，即不是人而是机会立法：大部分法律实际取决于灾难。虽说如此，还是为立法术留下了一些余地。或者反过来说，拥有立法术的人若无好运相助将一事无成，好运是他唯一能祈求的东西。对于立法者来说，最好的机遇是他欲为之制定法律的城邦被一位年轻的僭主来统治，这位年轻的僭主在某些方面类似于哲学家，但他不必贤德备至，也不必热爱真理，亦即不必是正义的；他之不正义（他只为自己的权欲和荣誉欲所推动）并不妨碍他愿意倾听聪明的立法者的建议。一旦具备了这一条件——通过僭主与聪明的立法者合

作而达到的最高权力与智慧的一致——立法者就能最快、最深刻地改良居民的习惯。但由于要建立的城邦将经历尽可能小的改变，因而或许更重要的是认识到，最难以改变的制度是寡头政体，即在《理想国》所描述的制度等级中居中心地位的那种制度。¹²³可以肯定地说，要建立的城邦一定不是僭主统治的。最好的制度是象克罗诺斯时代即黄金时代那样由神或精灵统治的制度。神的统治的最近似的模仿是法律的统治。但法律又依赖于能够制定和实施法律的人，这里所谓的法律即是制度（君主制、僭主制、寡头制、贵族制、民主制）。在所有这些制度中都是城邦的一部分人统治其余的人，因此他们统治城邦的目的是部分人的利益，而不是共同利益。¹²⁴我们已经知道了解决这一困难的办法：制度必须是混合的，在某种意义上要象斯巴达和克里特那样，¹²⁵而且还必须采用聪明的立法者制定的法典。

聪明的立法者将不限于单纯发布命令，亦即不单以惩罚相威胁。那是领导奴隶的方法而不是领导自由人的方法。他要在前言中阐明制定该法的理由。而不同的理由是为了说服不同的人，但理由的多样性可能会导致混乱，因而不利于服从的简明性。立法者因此必须具备应有的技能，亦即能同时向不同的人说明不同的情况，而且立法者的话还能在所有场合下产生同一的结果：对他所制定的法律的服从。为了获得这一技能，他在很大程度上有赖于诗人的帮助。¹²⁶法律必须是双重的；首先，它们必须是“不可调合的法律”，大胆声言何者该做或何者该禁，即“专制的规定”，其次它们也必须要有诉诸理性的前言，以起温和的劝说作用。¹²⁷强制与劝说、“专制”与“民主”、¹²⁸智慧与同意的适当结合在任何时候都是明智的政治制度的特征。

法律需要有一个一般的前言——一种规劝，以尊重在合适的制度中应该受到尊重的各种人。由于法治模仿的是神的统治，所以敬意作为最重要的东西必须首先给予神，其次给予卓越的人，再次

给予祖先，最次给予父母。每个人还必须尊敬自己的灵魂，而其次才是神。尊敬自己的灵魂与尊敬父母之间的等级次序没完全说清楚。尊敬自己的灵魂意味着获得各种美德，否则不可能是好公民。一般的规劝最终就在于证明善的生活比恶的生活更令人快乐。在新殖民地的创立者着手于立法本身之前，他必须采取两个极为重要的措施。首先，他必须对可能的居民进行清洗；只有符合要求的那种移民才被新殖民邦认可。其次，土地必须分配给那些被承认有居民权的人。因此将不存在共产主义。不管共产主义有多么优越，如果立法者自身不实行专制统治，那它也是不可行的，¹²⁹而在目前情况下甚至未考虑立法者与专制统治者的合作。但是，土地必须仍然是整个城邦的财产；任何居民都不是分配给他的土地的绝对主人。所分配的土地不得买卖，也不得以其他方式予以变更，而保证实现这一要求的前提就是拥有者将其整份土地遗传给他的一个儿子；其他的儿子必须设法与女继承人结婚；为了不使男性居民人口超过原来所确定的土地份数，有必要控制生育，在极端情况下还要送出殖民地。城邦内不允许有金银，赚钱的活动也尽可能加以禁止。不可能有财产的平等，但公民拥有的财富应有最高限额：最富有的公民所拥有的财富不得超过最穷的公民的四倍，包括所分得的土地份额、房子和奴隶。在分配政治权利时不可能不顾及到财产的不平等。根据财产的拥有量，全体公民被划分为四个等级。分派给每个公民的土地必须足以使他在战争中作为骑士或武士为城邦服务。换句话说，公民身份或公民权只限于骑士或武士。这种制度似乎是亚里士多德所说的一种政体——受财产权限制的民主制。其实这是不正确的。特别能说明问题的是它的有关议事会成员及议事会选举的法律。议事会也就是我们常说的政体的行政部分；议事会的每12个人执政一个月。议事会由四个同样大小的团体构成，第一个团体被选自最高的财产等级，第二团体被选自次高的财产等级，如此等等。所有

公民都有同样的选举权，但是所有的公民都应从最高的财产等级中选举议事会成员，而只有两个最高财产等级的公民应从最低财产等级中选举议事会成员。这样的安排显然意在有利于富人，这样的制度意在成为君主制与民主制的居间形态，¹³⁰或更准确地说，更偏重于寡头制或贵族制而非民主制的中间形态。在公民大会中的权力以及在掌握最重要的官职方面，同样的特权也给予了富人。然而，富人并非因为是富人就受到优待，工匠或商人不管多么富有都不可能是公民。只有那些有暇致力于实践公民美德的人才可以是公民。

这种立法本身最惹人注目的部分是针对不虔敬的，它自然被放入刑法的范围内来加以处理。最根本的不虔敬是无神论或否认神的存在。由于一部好的法律不仅仅要惩罚犯罪或诉诸恐惧，而且还娶诉诸理性，因此雅典无名氏不得不证明神的存在。但由于神并不关心人的正义，既不奖赏公正的人也不惩罚不公正的人，所以对于要建立的城邦来说神是不够的，因此他还必须证明神圣的天道。《法律篇》是柏拉图唯一一部包含这种证明的著作，是唯一一部以“神”开始的柏拉图著作。可以说它是柏拉图最虔诚的著作，这是他为什么要打击不虔敬即否认神存在的观点的原因。雅典无名氏提出了神的问题，尽管这个问题甚至在克里特和斯巴达都未受重视，不过这个问题在雅典是受重视的。¹³¹克雷尼亚强烈拥护这位雅典人提供的证明，因为它可以构成整部法典的最精良的前言。在驳斥无神论者之前，雅典无名氏先叙述了他们的主张。他们主张肉体先于灵魂或精神，或灵魂和精神源自肉体，所以没有什么东西自然就是正义或不正义的，所有的公正都源于约定。对这种观点的驳斥在于证明灵魂先于肉体，这样的证明也就是肯定存在自然的公正。对不虔敬的惩罚根据不虔敬的不同而有所区别。如何惩罚正义的无神论者并不怎么清楚，但对他的惩罚肯定轻于对以赢利为目的而教授外邦辩术的人的惩罚。即使对其他

的不虔敬，死刑惩罚也是极为罕见的。我们之所以提到这些情况，因为在这些问题上考虑不周会遭致无知的人谴责柏拉图缺乏自由主义精神。在这里，我们并不因为人民相信自由主义，要求无条件地宽容所有不管多么危险和低劣的意见和学说，而把人民视为无知的。我们称他们无知是因为他们看不到柏拉图的自由的卓越之处，原因就在于他们所根据的是他们自己的标准，而这个标准不可能是“绝对的”。柏拉图时代普遍认可的标准的最好说明是雅典的实践，因为雅典是以其自由和儒雅而高度闻名的城邦。在雅典，苏格拉底之被处死是因为他不相信为雅典城邦所崇拜的神的存在——其存在由传说而得知。而在《法律篇》的城邦中，对神的信仰的要求被限制在神的存在能被证明的范围内；此外，那些虽不信服这些证明但本身是正义的人，将不会被判处死刑。

雅典无名氏所描绘的这种制度的稳定性的保证似乎可以保证任何政治制度的稳定：其保证就是绝大多数居民服从尽可能不变的、明智的法律，而这种服从主要是美德教育即造就品格的结果。此外，法律仅是次优的东西：任何法律都不可能象在场的真正明智者的决定那样明智。因此必须准备根据政治制度日益增长的不完善，也为了防止法律的衰败而不断地改善法律。立法因而必须是一个没有完结的过程；每个时代都必须有充满朝气的立法者。法律的改变必须尽可能小心谨慎，也必须在普遍认为有必要的时候进行。后来的立法者必须与原来的立法者抱有同样的庄严目的：他们必须是城邦成员中具有卓越灵魂的人。¹³²为了防止随意改变法律，本邦居民与外邦人交往必须加以严密监视。任何居民都不许因私出国。但享有较高声望且年过50，希望考察国外的生活状况，特别是与国外杰出人士交往，以便从中学习改善法律者，应该予以鼓励。¹³³不过，所有这些措施及类似的措施尚不足以拯救法律和制度，仍然缺乏的是坚实基础。坚实的基础

只能来自夜间议事会，该会成员是最杰出的老居民以及被推选出的30岁的年轻居民。夜间议事会就象关心个人的事情那样为城邦出谋划策。为了使其发挥作用，其成员必须首先具备最适合于单一目的的知识，而这单一的目的是所有政治活动的直接或间接的目标。这单一的目的就是美德。美德是单一的，但也是多样的，有四种美德，至少其中两种——智慧与勇敢（或勇猛）——相互之间是根本不同的。¹³⁴那么何以能有城邦的单一目的？如果夜间议事会不能回答这一问题，那它就不能履行其职能，或更概括更准确地说，夜间议事会必须至少包括一些这样的人，他们知道什么是美德本身，或知道各种美德的理念，以及知道如何把它们统一起来，以便将它们的全部正当地称为单一的“美德”：“美德”作为城邦的单一目的的是一个，是整体，还是别的什么？就人之所能而言，他们还必须知道关于神的真理。对神坚定不移的敬畏不仅来自灵魂的知识，也来自星辰运动的知识。唯有把这种知识与大众的美德结合起来的人，才是城邦的合适的统治者：夜间议事会一旦出现，城邦的统治权就应该交给它。柏拉图将《法律篇》的制度逐步转变到《理想国》的制度。¹³⁵《法律篇》的终点也就是《理想国》的起点。

注释

1. 柏拉图《理想国》(Republic) 377以下，389^{b-c}，414^b—415^d，459^{c-d}。

2. 同上，375^b—376^c。

3. 同上，414^{d-e}。

4. 同上，471^{a-b}。

5. 同上，395^c；500^d；530^a；507^c，597。

6. 同上，454^c—455^a，参见452^a。

7. 同上，343^b。

8. 同上, 351^c — 352^a .
9. 比较同上, 364^{a, c-d}, 365^c 与 357^b 和 358^a .
10. 同上, 372^d .
11. 同上, 370^{d-e}, 373^e .
12. 同上, 342^{a-b}, 346^e .
13. 同上, 392^{a-c} .
14. 同上, 423^b; 参见 398^a 和 422^d .
15. 同上, 414^a, 465^d — 466^c; 参见 346^a 以下 .
16. 同上, 415^b .
17. 同上, 427^d .
18. 同上, 433^{a-b} .
19. 同上, 434^e .
20. 同上, 430^c; 参见《斐多篇》(Phaedo) 82^a .
21. 《理想国》441^{a-c} .
22. 同上, 444^d — 445^b .
23. 同上, 441^e .
24. 参见同上, 442^c .
25. 同上, 580^d — 583^b .
26. 同上, 619^{b-d} .
27. 同上, 427^d .
28. 参见同上, 366^e .
29. 同上, 573^{b-c}, 574^c — 575^a .
30. 参见同上, 439^d .
31. 《蒂迈欧篇》(Timaeus) 24^{a-b} .
32. 《理想国》401^{b-c}, 421^e — 422^d, 469^a, 543^a .
33. 《政治学》(Politics) 1264^a 13—17 .
34. 《理想国》421^a, 434^a .
35. 同上, 415^a, 431^{b-c}, 456^d .
36. 再考虑同上, 427^d .
37. 同上, 464^d, 参见《法律篇》(Laws) 739^a .

38. 比较《理想国》449^b—450^a与327^b—328^b。
39. 参见同上，369^d。
40. 同上，455^{d-c}，456^{b-c}。
41. 同上，455^{c-c}。
42. 同上，462^{c-d}，464^b。
43. 参见同上，458^e。
44. 参见同上，461^{b-c}。
45. 同上，463^c。
46. 同上，466^d。
47. 同上，473^{b-c}。
48. 同上，472^{b-c}。
49. 同上，479^a；参见538^c以下。
50. 同上，517^c。
51. 参见同上，509^b—510^a。
52. 同上，501^b；597^{b-d}。
53. 比较同上，507^{a-c}与596^a和532^{c-d}，对照《斐多篇》65^d和74^{a-b}。
54. 《理想国》536^b；比较487^a。
55. 比较同上379^{a-b}和380^c以下。
56. 同上，379^a。
57. 同上，472^c—473^a；比较500^c—501^c与484^{c-d}及592^b。
58. 498^c—502^a。
59. 同上，499^{b-c}，500^d，520^{a-d}，521^b，539^e。
60. 同上，485^a，509^{b-c}，517^c。
61. 同上，519^c。
62. 同上，486^{a-b}。
63. 同上，539^e。
64. 同上，514^b—515^c。
65. 同上，517^a。
66. 比较同上，376^e。

67. 同上, 540^d —541^a ; 比较499^b , 501^{b,c}。
68. 同上, 433^{a-b}和443^d ; 比较亚里士多德《尼各马可伦理学》(Nicomachean Ethics) 1098^a 7—12。
69. 《理想国》583^a。
70. 同上, 519^c —520^b ; 540^{b,c}。
71. 参见《苏格拉底的答辩》(Apology of Socrates) 30^a。
72. 《理想国》545^{a-b} ; 比较498^{c-d}。
73. 《法律篇》739^{b-c}。
74. 参见《理想国》547^b。
75. 比较同上546^c —547^a 与赫西奥德《工作与时日》(Works and Days) 106以下。
76. 《理想国》557^{d-e}。
77. 参见修昔底德第六卷27—29和53—61。
78. 比较《理想国》564^c —565^a 和575^c。
79. 比较同上563^d 与389^a。
80. 比较同上577^{c-d}与428^{d-e}和422^{a,c}。
81. 同上, 568^{a-d}。
82. 同上, 545^{d-e}, 549^{c-e}。
83. 同上, 608^c , 614^a。
84. 同上, 377^a。
85. 同上, 485^{c-d}。
86. 同上, 601^c —602^a。
87. 同上, 598^c , 599^{c-e}, 600^e。
88. 比较同上501^a。
89. 《快乐的科学》(The Gay Science) No. I。
90. 《理想国》603^c —604^a , 606^{a,c}, 607^a。
91. 同上, 607^b。
92. 比较同上604^a。
93. 同上, 611^b —612^a。
94. 同上, 504^b , 506^d。

95. 西塞罗《共和国》(Republic) 11.52.
96. 比较《理想国》484^d 和539^a 及501^{a-c}。
97. 参见《政治家》(Statesman) 285^d。
98. 《理想国》511^{a-d}, 531^a —533^d, 537^c。
99. 参见《政治家》264^c。
100. 同上, 262^c —263^d, 266^d。
101. 参见同上271^c, 272^{b-c}。
102. 同上, 274^c —275^c。
103. 参见《智者篇》(Sophist) 252^{d-e}。
104. 《政治家》295^{b-c}。
105. 同上, 297^a 以下。
106. 同上, 301^{c-e}。
107. 参见《泰阿泰德篇》(Theaitetos) 151^b。
108. 《政治家》260^{a-l}。
109. 《法律篇》631^{b-d}, 参见829^{a-b}。
110. 同上, 636^e。
111. 同上, 639^{b-c}。
112. 《理想国》544^c。
113. 《法律篇》642^a。
114. 参见同上673^{a-c}。
115. 同上, 666^e —667^b。
116. 同上, 643^c, 659^{d-e}, 653^{a-b}。
117. 同上, 660^c —664^b。
118. 《理想国》392^{a-c}。
119. 《法律篇》676^{a,c}, 678^a。
120. 同上, 690^{aNd}。
121. 同上, 693^d。
122. 同上, 707^c —708^d。
123. 比较同上708^c —712^a 与《理想国》487^a。
124. 《法律篇》713^c —715^b。

125. 同上, 712^{c-e}。
126. 同上, 719^b —720^a 。
127. 同上, 722^a —723^a ; 对照808^{d-e}。
128. 参见亚里士多德《政治学》1266^a 1—3。
129. 《法律篇》739^a —740^a 。
130. 同上, 756^{b-e}。
131. 同上, 886; 参见891^a 。
132. 同上, 769^a —771^a , 772^{a-d} , 875^{a-e} 。
133. 同上, 949^a 以下。
134. 同上, 963^a 。
135. 亚里士多德《政治学》1265^a 1—4。

阅读书目

- A. 柏拉图: 《理想国》。
- B. 柏拉图: 《法律篇》。

第三章

色诺芬

(公元前430—前354)

无论影响大小，苏格拉底的弟子写苏格拉底且有著作留传于世的，只有柏拉图和色诺芬。柏拉图的著作差不多完全是关于苏格拉底的，而色诺芬的四部关于苏格拉底的著作（《回忆录》，《财源论》，《会饮篇》，《苏格拉底的答辩》）仅是其全部五卷本著作中的一卷。因此读者面临在研究柏拉图时未曾遇到过的任务，即理解色诺芬关于苏格拉底的著作在其所有著作中的地位。

色诺芬最长的著作是《居鲁士的教育》，记述的是波斯帝国的创始者的教育与生涯，在色诺芬的笔下，这位创始者是实践王家统治术的典范。第二部长篇著作是《希腊史》，记载了色诺芬的生活时代中希腊世界著名的政治、军事事件。这部著作的早期部分有时被认为是修昔底德所中断了的历史记载的继续和完成，但它比修氏著作要粗糙得多。《远征记》大部叙述的是色诺芬本人政治生涯中的著名事件。他曾率“万人”希腊雇佣军团随小居鲁士进入波斯帝国的腹地，以帮助小居鲁士推翻其兄——波斯国王。居鲁士在战斗中阵亡，他的其余部队投降国王，希腊人在这儿已成孤军，色诺芬遂率军团大部安全回到希腊。传统上归于色诺芬的其他非有关苏格拉底的著作都是些短篇。其中包括一篇阿格西劳斯的颂辞，此公是斯巴达国王，与色诺芬个人相交甚厚；一篇僭主希罗与诗人西摩尼德有关僭主制的对话；还有若干论

文，内容涉及斯巴达与雅典的政治制度、雅典的税收、骑兵指挥术、骑术以及带狗狩猎术。

色诺芬本人曾经是一个庄园主，¹ 其著作给我们的印象是，他有着一个希腊绅士的情趣和见解。例如，他一方面推崇王家统治术，² 另一方面又赞美斯巴达式的共和体制。³ 此外，这位绅士的许多活动都带有乡野情调，对马和狗有着颇高的需求。⁴ 这些情况不免引人断定，他的著作在整体上不仅仅是反映了这样一种情趣，而且首先是有意倡导这种情趣。当我们注意到色诺芬的著作与柏拉图的著作的另一种区别时，这种印象可能会进一步得到加强。在色诺芬身上很难发现柏拉图对话所具有的那种严肃、感人、半悲剧式的风格，相反，我们看到的是简单、轻松、活泼、优雅，还不时带些幽默。他是一个能假借两个男孩——其中大的穿小衣服而小的穿大衣服——的故事来揭示正义问题的作家。⁵ 他似乎极力逃避高度严肃，如同伯蒂·伍斯特（P·G·沃德豪斯笔下的末日绅士）渴望逃避“抱着严肃目的而沉缅于情人”并热衷于改变他的想法的女人的纠缠，而且色诺芬比后者更为成功。

对色诺芬的著述动机及其所希望的读者对象的这种最初印象，在很大程度上可以说是准确的。但这种看法没顾及到色诺芬关于苏格拉底的著述的情况。虽然在其全部著作中最广泛论及的是绅士的生活方式，但色诺芬从中表明，他所描述的那种绅士对苏格拉底并不感兴趣，⁶ 而色诺芬本人则全身贯注于苏格拉底。不仅其关于苏格拉底的著作本身说明了这一点，而且他的每一部其它主要著作中苏格拉底的在场及相关论题也说明了这一点。⁷ 明白了这一点，我们就可更近于公正地看待色诺芬著作的两个方面——苏格拉底的和非苏格拉底的，以及揭示两方面可能的统一。我们的意见是，色诺芬致力于探讨的是最好的生活方式这一苏格拉底的问题，而他并未完全接受最好的生活方式是哲学的生

括方式这一苏格拉底的回答。]

这一意见的部分根据是，色诺芬——虽然常常叫人注意他与苏格拉底的个人关系，在这一点上与柏拉图形成了鲜明对照，乃至将其主要的关于苏格拉底的著作称为《回忆录》，亦即他回忆苏格拉底——详加叙述了他与苏格拉底的友谊的仅有的两个插曲，而这两个插曲更多地证明了他对苏格拉底的教诲和忠告的抵触而不是接受。⁸ 如果色诺芬的轻浮使我们怀疑象他这样写作的人 would 关心最好的生活方式问题，换句话说，如果他的轻浮妨碍我们接受前述的意见，那我们不妨回忆一下柏拉图本人的暗示：对悲剧的爱好是一种有问题的爱好，⁹ 虽然柏拉图比色诺芬更愿放任此种爱好。即使我们的意见将不得不根据我们对色诺芬著作的研究而加以修改或限制，这个意见仍有助于我们在开始这项研究的时候首先辨别其著作中最重要的部分。

在《居鲁士的教育》中，通过对完善的统治者和最高的政治生活方式的描述，色诺芬表达了自己的思想。在以《回忆录》为主的关于苏格拉底的著作中，色诺芬根据自己追随苏格拉底的亲身经历描述了优秀的哲学家和哲学的生活方式。“居鲁士”和“苏格拉底”是对色诺芬影响最大的两个人，在他看来，这两个人是仅有的两个可供选择的对象，构成了包容其他可能的人类事物（例如绅士的半公共生活）的两极，而且只有参照这两极这些事物才可被理解。在《远征记》中，两极合并了，因为色诺芬作为苏格拉底的学生不顾后者的劝告，离开苏格拉底而前去参加由小居鲁士组织的战役。

《居鲁士的教育》

大居鲁士所取得的成就部分是由于其出生（家庭），部分是由于其天赋，部分是由于其所受的教育。¹⁰ 假如没有某种天赋

(杰出的自然能力,并伴有以某种方式利用这些能力的倾向),¹¹他不可能构想出其伟大计划或实现这些计划。假如他不是出身双料皇族——其父是波斯国王,其外祖父是米底亚国王——他的机会就会大受限制,其成就的特点就会迥然不同。¹²不过,暂时把这些事情放在一边,我们还是开始考虑他所受的教育吧,因为色诺芬著作的名称要求我们这样做。

“他接受的是波斯法律的教育”。色诺芬的叙述并不严格要求历史的真实。根据色诺芬的叙述,培养了居鲁士的波斯,他率其军队征服亚洲并以其名字建立了一个帝国的波斯,是一个相当小的共和国,或我们称之为立宪君主制的国家。而且,它是按照斯巴达的方式建立起来的典型的共和政体,一个经过改良的斯巴达。如果说色诺芬崇拜斯巴达,那他一定更崇拜这个“波斯”。象斯巴达一样,波斯对青年进行公共教育,培养他们的军事技能以及自制和服从,但禁止斯巴达的偷窃教育,而支持正义教育。¹³像柏拉图和亚里士多德所赞美的城邦一样,色诺芬笔下的波斯认为其法律的最重要任务就是培养其公民的品格:它希望将其公民造就得甚至连想都不想做坏事或丑事。¹⁴也象其他被高度敬重的城邦一样,它是贵族政体,因为国民对法律的最高目的的忠诚有赖于政治权威,而政治权威牢牢掌握在这样一些人手中,他们接受过为实现上述目的所需要的教育。¹⁵换言之,除半开玩笑式地暗示良好的政治制度不仅仅是未来的诉求或愿望的目标,而且也是在过去某时曾存在过的以外,色诺芬对波斯的介绍遵循的是我们在柏拉图和亚里士多德那里更为熟悉的线索。就居鲁士的成功以及波斯人的成功是因为他们接受了波斯法律的培养而言,¹⁶《居鲁士的教育》是对造就了他们的那些法律和波斯的制度的一种赞颂。

但就广义的教育而言,居鲁士的教育并不仅限于波斯,他还在米底亚其外祖父的宫廷中受过教育,而其外祖父是一个典型的

东方暴君，统治着一个十分不同于波斯的国家。¹⁷ 据此来看，居鲁士的成功对波斯而言不啻是一场政治变革，的确是极为广泛的政治变革。他所建立的波斯帝国与旧波斯很少有共同之处，前者有效地取代了后者，使后者沦为一个小邦——尽管如此，出于充分的政治考虑，居鲁士还是希望强调新旧制度的相同性而不是强调其差别。¹⁸ 色诺芬对居鲁士改造波斯的同情似乎不亚于他对被居鲁士所改造的旧波斯的同情。况且，假若旧波斯不存在重大缺陷，居鲁士所造成的变革就不会发生，或者说就不会得到他的维护。在介绍居鲁士的生涯时，色诺芬不能不叫人们注意这些缺陷。然而，这意味着他被迫强调柏拉图和亚里士多德只能暗示的东西：最高或最崇高形式的古典共和政体的缺陷。他因此采取了一个倾向于马基雅弗利式的更无喜批判的重要步骤，马基雅弗利在许多有见地的评论中都承认这样的批判是他的一种偏爱。¹⁹

还回到居鲁士的米底亚教育问题。¹⁵或¹⁶岁的时候，他是在其外祖父的宫廷中度过的，那儿有他喜欢的东西，也有他厌恶的东西。例如，他情欲米底亚风格的服饰，因为它们华丽多彩，令波斯人望尘莫及，²⁰ 此外，他还极为迷恋骑马。²¹ 但他讨厌米底亚人耽于奢侈食品——既复杂又费时，令饥肠辘辘的人不堪忍受²²——以及酩酊宴饮，因为这会使国王及其仆从忘记对他的尊重。²³ 虽然居鲁士严厉批评米底亚君主的作为，至少是以回顾的形式，²⁴ 但即便作为一个孩子他也会意识到彻底的君主制并非没有优点。²⁵ 在那时或稍后一些时候，他形成了一种看法，认为他在波斯的伙伴也会象他一样被“米底亚的”致富和出名的机会所吸引，而这样的机会在无比严厉的波斯共和国是没有的。

当居鲁士大约只有二十六、七岁时（这个年龄在波斯已被视为成年人）亚述国王集结军队开始威胁米底亚（当时由居鲁士的舅舅基亚克萨里斯统治）。威胁米底亚就是威胁波斯，因为与邻国的联盟一直是波斯保持独立的基础之一。波斯政府因而决定应

基亚克萨里斯的请求，派31000人的军队帮助保卫其盟国。居鲁士被任命为这支军队的指挥官，这也合基亚克萨里斯的心愿，因为居鲁士以前在那儿呆过十多年，至今还有许多朋友。居鲁士，象他自己所说的那样，“并非不愿”接受这个任务。这想必是他久已期待的机会。但要想了解勇敢、果断、沉着、创造性、深谋远虑和坚忍不拔这些伟大领导才能的要素，我们只需考虑这一任命授权他做的事情与他想做的事情之间的差距，以及这一任命为他提供的人力物力与他的更大目标所需要的人力物力之间的差距。

居鲁士确实是波斯王位继承人，但即便作为国王，除了为国家利益而牺牲之外，他也不会有任何独立的权威。²⁶ 他的合法的权威因而完全在于这次授予他的军事指挥权。也就是说，这项军事指挥权完全取决于波斯政府（可撤回）的决定。现在，鉴于交给他的军队的规模和特点及派遣出国的缘由，政府想必认为他只不过是参加一次有限的保卫战而已。而且，唯有这样的战争才会真正与维持波斯独一无二的生活方式的愿望相一致，这种生活方式要求相互熟悉的公民在日常接触中彼此密切监视。²⁷ 在一个可能通过吞并外国被征服者而建立的“大波斯”中，这种生活方式不说不可能也会难以维持，它会遇到来自两方面的威胁，一是生活方式的多样性，二是波斯人长久不在场，这是把被占地区作为行省来统治时不免要发生的情况。然而，居鲁士的意图并不仅仅是帮助波斯的盟国从而保卫波斯，而是要征服所有对抗波斯的国家，将它们与其他国家一道并入他设想的大波斯。而且，他并不打算把这些被征服者交给波斯政府，交给他有朝一日会掌握的有限的王权。勿宁说他决心一开始（即其父在位期间）就亲自统治它们，做一个绝对的、不受法律限制的君王。

为了采取必要的步骤来实现上述目标，他将不得不无视波斯政府的愿望甚或命令，²⁸ 直到他或给予他们不可抗拒的诱惑，²⁹

或给予他们既成事实，³⁰ 或二者兼而有之。单单他的军事目的就需要一支庞大的军队，而他原有的波斯军队至多能提供这支庞大军队的核心——就是这样也需要他能保证他原有的军队同意他本来无权要求他们承担的任务，他还必须保证其原有军队同意作实质性改建，以便通过提高战斗力而弥补数量的不足。除了米底亚人以外，还必须有其他盟国有意无意地为波斯的霸权及他们的从属地位而甘愿出力、冒险；就是米底亚人（更不用说居鲁士的舅舅基亚克萨里斯）也必须使之承认他们的迄今平等的甚至在其次的盟国的霸权。最后，居鲁士的波斯战友中有许多是他的政治对手——差不多全是他的长辈，也必须使他们承认授予他不受约束的权力并对他俯首称臣是有益的和必要的，尽管波斯人没有向别人俯首称臣的习惯³¹。

交给居鲁士的军队有1000“贵族”——完成了波斯的教育因而获得完全的公民权的人——和3万平民（而波斯总共有12万人）。³² 这个比例的严格的军事意义在于，只有贵族有武装并准备以密集的方阵作战。这种作战方法一般为希腊人而不是为非希腊人所擅长，它能使数量上居劣势的军队打败只准备进行小规模作战或远距离作战的优势数量的军队。但居鲁士军队内的这种划分也有其政治意义。在波斯本土，整个所谓的贵族等级人数很少，然而他们却统治着占绝大多数的平民，后者是不享有公民权的。³³ 可以推测，贵族垄断最有效的作战方式有助于他们能轻而易举地保持自己的优势；因此还可以推知，在往波斯境外派兵时，本土当局注意既在军队中也在留于本土的波斯人中保持两个等级的数量比例，以确保政治上的安全。³⁴ 虽然如此，他们一定认为交给居鲁士的军队与为其规定的（防御）任务是相匹配的。或者说，假使他们对那个比数曾有过担心，他们还是从政治上考虑，决定宁愿冒来自外敌的风险，也不愿冒险将危险的武器交到潜在的国内敌人的手中。

居鲁士对其军队状况的估计有所不同，至少可以说，他并不关心在军内或国内保持政治的平衡，他关心的是如何将这支小规模军队作最有效的划分，以使它适合他自己心目中的任务。最明显的军事的解决办法是将重武器交给平民（武器由受惊的基亚克萨里斯提供）³⁵，并答应将来给予他们平等待遇，以诱使他们加入呈密集方队的战士行列。平民可以指望有机会改善他们的地位和命运；但军中贵族肯定要反对。与本土当局不同，他们在现场，任何军中变动都要立即通知他们，甚至要征求他们的意见；况且他们不会不知道军中变动所具有的国内政治意义。因此，甚至在刚提武装平民的问题时，居鲁士便向被选来伴随他的那些贵族讲了话。³⁶

这次讲话是他许多政治演讲中的第一次，他谈到了他们从先辈继承的习惯以及他们自己的处境。据居鲁士讲，他们现在的处境要求他们避免先辈未能实行有价值的习惯的错误：“依我看，我们的先辈并不比我们聪明：他们太拘泥于实践因袭的德行。但他们通过这样的为人成就了何种善功，无论对于波斯国家还是对他们个人来说的善功，我都看不到。”居鲁士机智地把维护波斯制度和波斯的生活方式视为无意义之举。他心目中的善功恰是波斯未曾提供的那些东西：个人或国家的“大量财富、极多幸福及伟大荣誉”。这可以解释为什么这次战争被波斯当局仅视为一种要尽快加以消除的威胁，而被居鲁士视为一个机会——一个利用波斯人长期培养的品格的机会，这些品格使他们在肉体上和精神上都为军事霸权作好了准备：

因为我们了解自己，从小我们就是高尚、善良行为的实践者，所以，让我们谴责敌人吧！我坚信，在同我们的竞争中，敌人只不过是业余选手……让我们大胆进发吧！不正义的名声属于敌人而不属于我们，因为他们

覬覦属于别人的东西。是敌人在挑起战端、发动不正义的攻击，而我们是应盟邦的请求参战。有什么能比自卫更正义，比帮助朋友更高尚呢？

色诺芬没必要在这里说明听演讲的贵族们的反应：该书其余全部都是说明。贵族们，或许个别人除外，³⁷ 不仅默许了居鲁士对平民的武装，而且默许了他采取的许多其他步骤，他们的确持赞同的态度，尽管这每一步骤本身和所有这些步骤都具有重大的政治结果。原因不在于他们愚蠢，以致意识不到这些结果，而是因为居鲁士的演讲产生了效果。他们的心情，因而他们的精神，不再系于返回家园重过传统方式的生活，而是开始向往居鲁士给他们展示的雄心勃勃的远大前景。

武装平民的行动迅速展开。由于对贵族的表态早有预料，所以居鲁士只向他们指出，从严格的军事观点来看这一步骤是明智的。³⁸ 不过，为了理解他³⁹ 向平民提出建议的方式，我们有必要回过头来看看较早的段落，色诺芬在那儿说明了“波斯的整个制度。”⁴⁰ 结果表明，从法律上讲，所有波斯人都不妨享有荣誉、官职或我们称为公民权的东西；所有的人都可以送子女上培养正义的公共学校。但只有有能力资助子女、不需要子女劳动的父母才实际送子女上学。而只有那些在公共学校受过教育并成功地通过了其他训练（这也需要有闲暇的时间，不必从事有收益的职业）的人才可享有荣誉和官职。这种法律上平等和实际上不平等的状况说明，在贵族制的波斯，等级差别依赖于贵族自身不愿为之公开辩护的基础：即世袭财富。至于平民，可以肯定，他们认为他们被排除于政治平等之外以及他们普遍艰难的命运都是不公正的。⁴¹ 居鲁士因此给他们讲了如下的话：

波斯人，你们与我们（贵族）生养在同一个国家；

与我们有着同样的肉体和灵魂。然而，虽然我们是同样的人，你们却在祖国不能享有与我们平等的权力。造成这种状况的原因不在我们，而在于你们日常的生活条件。现在不同了，向神保证，我想让你们拥有你们过去所没有的那些东西；但是你们，如果你们愿意的话，可以象我们一样拿起武器，与我们承担同样的风险，而且，如果有荣誉和利益随之而来，你们的行为要值得接受这样的奖赏。⁴²

就这样，3万新贵族诞生了，他们把自身地位的提高归功于或首先归功于居鲁士。不过与此有关的问题也会随之而来，因为这毕竟要影响到居鲁士与（面临新威胁的）军中贵族的关系，而且他们还面临着重归旧波斯的前景。

军中改革后来通过两项进一步的措施方得以完成。首先，经普遍同意（由居鲁士特地安排的），采用了论功行赏（自然包括晋升）的原则，居鲁士充当功劳的判官。⁴³这种做法是必要的，不仅是为了通过刺激而鼓舞军队，也是为了给荣誉和等级制提供新的基础，以代替丧失信誉的旧等级制。等级制在新秩序中与在旧秩序中是同样必要的。其次，居鲁士下令，由于不配而被逐出原等级的，要由现有优秀分子取而代之，不管优秀分子是否同胞，“如同寻马一样，你寻求的是最好的马，而不管它是否祖国的马。”⁴⁴

不用说，居鲁士开始着手于利用盟国来完成扩军的任务，并着手准备使盟国在服从军事任务本身的同时服从波斯人，服从他本人。在这方面他运用了他在重建其军队时所施展的才能。此外，他在拉拢人方面很大程度上依赖于他的显著的个人品格：行为庄重、考虑周全、公平正直、宽容大度、忠实可靠。⁴⁵这些品质，连同他非凡的军事才能（他一有机会在战斗中施展这种才能

便立即给他带来声望），构成了极富魅力的性格组合。不过，这方面的情况我们不准备过多谈论，还是留待读者在阅读色诺芬著作时慢慢去享受吧，我们关心的是居鲁士如何在重建波斯军队的过程中播下了政治的种子，这些种子又如何在他所缔造的波斯帝国中开花结果。

他的努力至今可以被视为依赖于对“波斯”即古典贵族政体的局限性的领悟，或至少是卓越的直觉的把握。例如，他知道它所要求的忠诚像任何一个特殊的、非普遍的社会所要求的忠诚一样，依赖于将人类独断地划分为同胞（朋友）和外国人（实际的或潜在的敌人）。（对照柏拉图在《理想国》中对帮助朋友和伤害敌人这种意义的正义的缺点所作的分析。）他也知道，在物质匮乏的前现代条件下，若没有等级制度，独一无二的波斯公共教育制度便无所依赖，但等级制度依靠的不是功绩或自然的能力，而是依靠没有道理的世袭财富标准（在《理想国》中，柏拉图仅通过废除家庭这一极端方便的办法，来取消古典贵族制的血缘关系）。旧制度的这些缺点将以新的方式来加以消除，这就是要创建一个普遍的（因而无所不包的）帝国，并使财富、荣誉的地位和其中的责任只依赖于功绩。

首先，居鲁士知道或意识到了旧波斯教育引以为豪的产物——对本身便被当作目的的美德或德行的感情——的弱点，而这种感情是对旧波斯及其生活方式的偏爱借以存在的基础。现在只谈这种感情本身而不谈它的对象——美德，其实这种感情并非真是教育的结果，假如就教育一词的严格意义而言。⁴⁶毋宁说，这种感情是（通过赞扬与谴责）强行灌输到贵族中去的。⁴⁷如此产生的感情是经不住诱惑的。（对照《理想国》结束时柏拉图在厄洛斯神话中通过选择生活的故事所表达的意思。）由于提供了那种诱惑，由于建议贵族们别再为美德追求美德而是为报偿追求美德，居鲁士会显得更是一个腐蚀者而不是改革家。（顺便注意，

这可能是他与色诺芬笔下的另一位英雄唯一相似的方面，这位英雄即所谓青年的腐蚀者。）由于以偏爱的态度介绍居鲁士的革命，色诺芬似乎对贵族的腐蚀都抱有同情。色诺芬如何看待这种腐蚀的问题是他最终从整体上评价居鲁士的新制度问题的一部分，或许是最重要的一部分。

在相当于该书序言的那一部分中，⁴⁸ 色诺芬指出，他之所以把注意力转向居鲁士，是因为他对民主制、君主制、寡头以及首先所有专制统治屡屡被推翻的情况进行了反思，并由此得出如下结论，即人对人的统治是极难成功的，还不说是不可能的。这一结论似乎与居鲁士的经历相悖，因为后者证明，统治人既不困难亦非不可能，只要知道如何进行统治。居鲁士似乎解决了这个政治难题。然而在《居鲁士的教育》的结语中，⁴⁹ 色诺芬承认乃至强调，居鲁士一死其帝国便陷入纷争，不久就衰落了。原因并不仅仅是居鲁士的后继者缺乏他的伟大品质，从而不能维持他所创建的制度。⁵⁰ 其实那些制度本身就是有缺陷的。

居鲁士的新建树在很大的程度上只不过是“换牌”，亦即使以前的统治集团受奴役于新的主人；其不良后果便是有必要维持一个巨大的军事机构，一支庞大的居鲁士个人卫队，⁵¹ 一个实际上无所不包的内部特务网，⁵² 此外还有必要使用各种“蛊惑”术，以便控制惊恐万状的被统治者；⁵³ 居鲁士对人们的“功绩”滥施奖赏，以致有时难以区分这种“功绩”是出于对居鲁士的忠诚还是出于自私的目的；⁵⁴ 而且如此获得的奖赏随时都可以收回，这完全取决于居鲁士是否高兴。⁵⁵ 以上这些没必要过多谈论，对我们当前的目的来说，更重要的是注意这一情况：居鲁士断定其王位的最大威胁将恰恰来自他最为赏识的朋友。⁵⁶ 其中的意义是不难理解的，因为这些朋友大部分都是同样的贵族，他们（所有方面）的欲望都被居鲁士解放了出来，只因为他建议他们为报偿追求美德而不是为美德追求美德。更概括地说，居鲁士试图将波

斯人的教养和节欲与米底亚人的服饰和奢侈品这两个方面有效结合起来，⁵⁷ 虽然这种结合暂时令人鼓舞，但长此以往乃至短期内都会败坏法律所培养的品质即精神的习惯，而这些品质或习惯不仅为居鲁士的军事大业所依赖，也为任何国家的自卫能力所（部分地）依赖。⁵⁸ 因此居鲁士军队的品质逐渐被腐蚀，尽管这支军队的规模和全面的战斗力都增长了。⁵⁹ 新的高尚教育，即由居鲁士在其王宫门前进行的教育，不可能弥补已失去的精神，即为美德而美德的献身精神，亦即居鲁士本人从旧波斯教育中所接受的那种精神，尽管新的教育表面上与过去的教育相同，尽管新的教育产生了表面的良好秩序和相互尊敬。⁶⁰

根据这些以及其他类似的理由，我们难免得出这样的结论：色诺芬认为，他在序言中提出的有关居鲁士的论题，不是被他所详述的居鲁士的经历证实了，而是被否定了。他最终一定认为，《居鲁士的教育》在整体上赞同的是旧“波斯的”法律和制度，而不是居鲁士的变革，当然这种赞同根据该书中揭露的旧制度的缺点而做了适当的限制。但是，既然如此，那他为什么起初乃至后来把居鲁士的变革说得那么有魅力呢？莫非他只是想先诱发我们的亲切感，然后再来清算这一危险的诱惑？要不就是我们又犯了错误，与我们最初的错误看法截然相反的、走得更远的错误？要不然对居鲁士的真实看法，即色诺芬自己的观点，介于两个极端之间？为了回答这个问题，至少为了理解他做最终评价时所持的观点，有必要考虑他所介绍的年青的居鲁士与其父母间的两次谈话。

居鲁士从未就其伟大抱负征求其父母的意见。可以相当有把握地说，如果事先征求他们的意见，他们是不会赞同的，当然，在造成既成事实的情况下，他们体面地屈服于他，这就另当别论了。⁶¹ 但是，至少从所提到的这两次谈话来判断，他们不赞同的理由在两种情形下是有所不同的。居鲁士的母亲与居鲁士那次谈

话是在米底亚，当时居鲁士还是个孩子，话题是米底亚人的正义与波斯人的正义的差别。⁶²她明白无误地表达了自己的看法，认为波斯人的正义更具优越性，而这种对波斯的偏爱居鲁士所没有的。⁶³居鲁士的父亲与居鲁士那次谈话，是在居鲁士再次出发到米底亚时进行的，这次其父亲的谈话带有命令的味道。他谈到了居鲁士的情况，提出了承担统治他人的责任意味着什么的问题：

你忘了吗，孩子，在估量你的时候我曾得出这样的结论：如果一个人能尽可能兢兢业业，以使自己达到经得起考验的高尚和善良，并为自己及家庭获取生活必需品，那么他的行为就是足够善良的？但是，更重要的任务是，要懂得如何领导别人，以使他们都有丰富的生活用品，并使他们各得其所，因此这个任务对我们来说似乎是惊人的事情。您说得对，父亲，向宙斯保证，我将记住您的话；而对我来说，高尚的统治是一个太巨大的任务。至今，每当通过审视统治本身而考虑这个问题时，我仍抱有同样的看法。但无论何时，看一下其他的人，我就知道什么人〔能够〕继续统治，以及我们会遇到什么样的对手，对我来说，在对手面前表现怯懦，不愿与其竞争，是十分可耻的……但你要注意，孩子，有些事情不是与人而是与任务本身竞争，在这方面确立优势并非易事。⁶⁴

与其父相反，居鲁士显然并不把培养自身的高尚和善良视为不同于统治他人的另一伟大任务。他对统治他人的热心也意味着他相信自己已经很好地完成了自身修养的任务，或至少已经知道什么是高尚和善良。他的父亲，其整个谈话中的见解都令我们想

起苏格拉底，显然并不那么认为。因此，其父从居鲁士本人的角度出发，比居鲁士自己还要怀疑让居鲁士承当政治（或军事）责任是否适当。由此令我们感到疑惑的是，当色诺芬后来指出作为王者的居鲁士的生活的内在贫乏——与其外在的辉煌成功相反——的时候，他是否在暗示这是居鲁士漠视其父忠告的结果呢？⁶⁵ 不过有一点可以肯定，色诺芬从未象谈及苏格拉底那样谈及居鲁士；“在我看来他（苏格拉底）本身就是幸福的”。⁶⁶

还回到色诺芬对居鲁士腐蚀贵族的看法问题。我们曾玩笑似地说过，就居鲁士是一个腐蚀者而言，他与苏格拉底有某种共同之处。现在看来，此话倒有些真理的成份。因为其父对居鲁士的含蓄的批评可以是对旧波斯培养的任何一个贵族的批评。这些贵族坚信他们所受的教育会足以使他们获得成功；⁶⁷ 正因为抱有这样的信念，他们会将注意力转向“适当的时期”，以便从个人的发展转向参与公共事物，就象居鲁士所要做的那样。实际上，他们甚至还不如居鲁士，因为他比他们更清楚地了解他们视为美德的东西是不充分的。以此来看，居鲁士对贵族的腐蚀，他对他们的美德的怀疑，可以视为一种解放。考虑到旧波斯中苏格拉底式教育的禁律，⁶⁸ 这大概是那儿唯一可能的解放。但是，它的确是未完成的、乃至流产的解放，这是此种公开尝试的必然命运。它获得同情，只因为它朦胧反映了苏格拉底对几个雅典及外邦青年的“腐蚀”。也就是说，它有助于我们想到苏格拉底式的教育所存在的问题。

色诺芬使我们怀疑居鲁士自己缺乏这种最崇高的教育。但是，如果与我们先前的预期相反，对于了解居鲁士来说，最重要的因素不是他接受的而是他缺乏的那种教育，那么色诺芬的《居鲁士的教育》这个书名意谓何在？莫非它只不过是《居鲁士的崛起》——说的是年轻的居鲁士未完成的“崛起”或夺取国家的历程——的合适的参考书？《居鲁士的教育》因此指的是年轻

的居鲁士未完成的教育，或叫人注意其教育的中断之点？

《回忆录》

我们曾提到过，《居鲁士的教育》有多处暗示过苏格拉底，也暗示过色诺芬关于苏格拉底的著作。居鲁士与其父的谈话——在别处还提到过一个教授苏格拉底或正义的教师——便是其中之一。后来还提及亚美尼亚国王杀掉其儿子的教师一事，这个教师是一位“诡辩家”，国王指控他腐蚀其子，即离间其子对父亲的爱戴或尊崇。⁶⁹ 我们还得知克罗伊斯与德尔斐神谕和阿波罗的交往，由于他怀疑阿波罗的真实性而惹得阿波罗不高兴。⁷⁰ 或许我们显然是被诱导来通过潘西娅和迪奥多特的故事而比较居鲁士与苏格拉底。潘西娅是极为美丽的被俘王后，居鲁士委托自己的朋友看管她，当这位朋友怂恿居鲁士去一睹潘西娅的风姿时，居鲁士拒绝了，因为他怕她的美丽会使他神不守舍，竟至贻误了自己要做的事情。⁷¹ 苏格拉底的情况则完全不同，一次有人告诉苏格拉底说，城中有一女子名叫迪奥多特，其美丽难以言表，苏格拉底回答说，“那我们一定去看看，因为既然难以言表，就只能去亲眼看看，否则便不知难以言表者为何物。”⁷² 看看迪奥多特不会危及到苏格拉底的日常生活。

居鲁士与苏格拉底最明显的区别在于，苏格拉底从未谋求或担任过高级政治职务。初看上去，这个区别似乎不是一个很重要的区别。因为象他自己所承认甚至所要求的那样，苏格拉底是一个政治教师。（仅提几个证据：根据《回忆录》，苏格拉底的两个最著名的学生克利提亚和阿西比亚德是将苏格拉底作为政治教师来寻求和讨教的，⁷³ 而且，在接受该书最为关心的那种苏格拉底式教育的人面前，苏格拉底是以政治教师的面目出现的；⁷⁴ 此外，该书另一相当大的部分，关注的是苏格拉底与实际的或未来

的政治或军事领袖的谈话。) 75 苏格拉底的一位批评者或对手，试图将苏格拉底的学生争取过去，一次他质问苏格拉底：你自己不从事政治，既然不从事政治，也就无资格要求懂得政治，而你却声称能培养别人从事政治，这可信吗？在回答中，苏格拉底拒绝承认他不从事政治。“培养更多的人从政比我亲自从政不是更多的从政吗？” 76 因此，或许苏格拉底以另外的方式追求与居鲁士同样的目标，即同样的公共目标。但是，苏格拉底是否同意其批评者的观点，即懂政治的人总想将其知识用于从政？以及他使别人能从政的教育是否也引导他们希望（或使他们不断希望）从政？

根据色诺芬，苏格拉底想使其追随者逐步接受他的观点 77——只有其最好的学生才能完全做到。他认为最有天赋的青年人（他最愿教的人）的一个标志，就是渴望学到为政治共同体的高尚统治所需要的一切知识。 78（只是在《回忆录》有关苏格拉底与实际或未来的政治或军事领袖的谈话这一部分中，色诺芬才提及柏拉图，他含蓄但也十分明显地把柏拉图视为苏格拉底最得意的门生。） 79 色诺芬还告诉我们，苏格拉底以不同的方式接触不同的青年，在与之打交道时他都要考虑到他们各自的特点。 80 因此他接近那些天赋最好的青年时大概要考虑他们的高尚抱负；这本身便足以说明苏格拉底对他们进行的教育是政治教育。从这一政治的出发点进一步将他们引向何处的问题仍然是一个适当的问题。苏格拉底的教育——他自身获得的教育和他提供给别人或准备使别人获得的教育——的结果如何？

色诺芬在其《回忆录》的最后一卷中最充分地介绍了苏格拉底的教育。他介绍的是苏格拉底专门为欧西德莫斯而采用的教育，而欧西德莫斯是一个天分极无希望的青年。 81 但尽管如此，考虑到即便最优秀的学生也与欧西德莫斯有相同之处，我们仍可从他介绍的苏格拉底的教育特别是这一教育的开端中学到一些东

西。最优秀的学生与欧西德莫斯一样，首先渴望这样的美德，“人通过它而能从事政治……能进行统治”，也就是渴望“最高尚的美德和最伟大的技艺”，亦即“王者技艺”。其次，由于他们的抱负是高尚的抱负，所以他们坚信，一个人若不正义便不可能做好这些事情。⁸² 苏格拉底的严肃的教导一开始便诉诸这样的抱负或渴望以及这样的信念。随后便强调有关正义的知识是一个先决条件，于政治思想和政治活动均具有根本的重要性。但在受教导的青年具备这种知识吗？天赋较好者大概不会象欧西德莫斯那样轻率地假定知道何为正义是一桩简单的事情，因而也不会象他那样天真地相信自己真得知道什么是正义。但他们对何为正义会毫不所知吗？他们在何为正义的问题上所持有的意见，会比欧西德莫斯的意见更能经得起苏格拉底的批评吗？⁸³

一旦在与苏格拉底的谈话中触及到这些问题，苏格拉底的比较优秀的学生们就会明白，最重要的事情是研究何为正义，而要研究何为正义又有赖于这样一个人的帮助，他已经卓有成效地揭示了进行这种研究的、始终存在但尚未被承认的必要性。所有参与政治活动的想法都必须推迟，直至完成了这项研究任务。但能在有限的时期内完成这一任务吗？不用说，苏格拉底在教育欧西德莫斯时对正义所做的解释不是完全令人满意的。⁸⁴ 但在色诺芬（或柏拉图）笔下的其他苏格拉底的解释就完全令人满意吗？色诺芬笔下的苏格拉底，⁸⁵ 以及柏拉图笔下的苏格拉底，⁸⁶ 都以从未中断、即从未完成何为正义的研究而著名。其结果便是，本来只是为从事政治活动作准备的研究活动反而取代了实际的政治活动，自称作为手段的政治教育反而成了目的。

关于导致苏格拉底或其某些学生从政治生活转到哲学生活的原因，上述的解释与其说回答了问题，不如说提出了更多的问题。你甚至会发现这一解释对哲学更为不利而不是有利。因为如果哲学的研究不能为何为正义的问题提供答案，那还有谁会刻骨

铭心地感受到回答这个问题的必要性或迫切性，从而愿意投身于这样的研究？不过或许苏格拉底已经给出了这个问题的答案，只是未公开表述而已，也许在其答案中，以及在对显然有关的自身知识与自身利益问题的回答中，⁸⁷ 更为充分地解释了哲学生活对于政治生活的优越性。由于其教育的对象是欧西德莫斯，此人对不适当的或有缺点的论证从不持异议，所以苏格拉底认为对自己的观点作一简单的或近似的解释是合适的；⁸⁸ 色诺芬从未告诉我们苏格拉底当时在最优秀的学生面前是怎样做的。因此我们不知道这是否苏格拉底教学方法的一部分，即用一些基本的难题来启发学生，或提出一些问题让他们自己去解决，⁸⁹ 也就是说，他自己并不直接给出这些问题的答案。我们确知的是，我们在困惑中可退而依据的支撑点在于认识到：有个障碍，可称之为正义的难题，它使人不可能达于对政治生活的合理的或高尚的满意，至少暂时如此；为了试图消除这一障碍，象我们肯定要做的那样，我们几乎不可避免地要触及到另一种生活，亦即所谓优于政治生活的生活。结果，我们的任务就不仅是要发现什么是正义，而且还要发现什么是哲学，以及考察哲学是否真能为如何生活的问题提供最好的答案。

就整体而言，《回忆录》叙述的是色诺芬所经历的苏格拉底本人的那另一种生活方式。《回忆录》是在受到怀疑的情况下写作和发表的。主人公已经以不敬神和腐蚀青年的双重罪名而被其雅典同胞判处死刑。为了着手了解这件事如何影响了色诺芬写回忆录时的态度，我们必须努力至少暂时摆脱我们当今的立场，因为当今无人认为苏格拉底犯有死罪。现在人们普遍认为，苏格拉底是无辜的，他被指控的那些事情算不上犯罪，即使他不是完全无辜的，指控于他的那些事情也不应该作为犯罪来对待。

我们必须做此努力，尽管就色诺芬是一个苏格拉底无罪的辩护者而言，他对我们现在的立场负有部分责任。在色诺芬写作

时，人们对苏格拉底有罪或无罪问题的意见想必仍然是不一致的。其著作的大多数直接读者对苏格拉底感兴趣，如果说他们大概相信苏格拉底是无罪的，那么他们几乎肯定有不那么相信的朋友或亲戚。但这些最初的读者不一定能拿出证据来说服那些怀疑者，以便为自己对苏格拉底的兴趣的正当性作辩护。因此，提供这种论据的任务便落到了色诺芬的身上，这样做不仅是为了自己，也是为其他人，即实际的或潜在的苏格拉底。对于色诺芬的回忆录来说，同柏拉图的对话一样有必要采取为苏格拉底辩护的形式。至今，总有些人认为色诺芬提供的证据比柏拉图的证据更为有力：例如，托马斯·杰弗逊说，“只有色诺芬的《回忆录》提供了苏格拉底的真实情况”。⁹⁰ 因此，就这种辩护取得的巨大成功而言，色诺芬与柏拉图共同享有信誉和责任，也正是这种成功促成了当代的观点。

如果我们不努力暂时摆脱我们当代的观点，在接触色诺芬的著作时我们就会受这种先入为主的观点的影响。我们就会认为其苏格拉底无罪的论点是理所当然的，因而不会特别注意色诺芬为支持这一论点而作的精心安排，以及所使用的证据和事例。我们就会忽视其表面易懂的讨论中所暗含的精明或技巧，因为我们也意识不到对苏格拉底不利的判决的力量，甚至色诺芬时代的苏格拉底的支持者都没意识到。其结果就是，我们就不能充分注意到色诺芬在同这一判决作斗争中不得不付出的代价，亦即为了确立当今已被普遍接受的那种观点，他不得不对有关苏格拉底的情况作某些歪曲的解释。

例如，在该书冗长的第二章中，色诺芬谈到了腐蚀青年的指控，他引用了指控者对苏格拉底的许多责难，⁹¹ 然后逐一加以反驳，以为苏格拉底进行辩护。由于辩护的目的显然是要驳倒对苏格拉底的攻击，所以给人的印象是，对苏格拉底的各种责难都是毫无根据的。但是，象色诺芬确实知道的那样，他的反驳并不总

是击中对方的要害或完全战胜对方。

这些责难之一是说，苏格拉底唆使其追随者蔑视既成的法律和现存（民主）制度，例如，他批评以抽签选择官吏的方法，他还使其追随者狂暴不羁。面对这双重攻击，色诺芬只回答道，苏格拉底确实没有使他的追随者狂暴不羁。就是这样的回答似乎也是站不住脚的，因为指控者立即提出了第二个责难：以狂暴著名的克利提亚和亚西比德就是与苏格拉底过从甚密的两个人。色诺芬并未试图为这两个人的行为辩护，也没否认他们与苏格拉底的交往。他只是说，在他们受教于苏格拉底时，苏格拉底尽力培养他们的节制的品德，而且在这方面做得是比较成功的，至于说他们后来变坏了，这并不怪苏格拉底，就象一个父亲不应为离家后变坏了的孩子的行为负责一样。这话并不错，但它并未回答实质性的问题，亦即苏格拉底是否以政治教育的形式为克利提亚和亚西比德提供了工具；此外，尽管他只对他们进行了有限的教育，但他不可能看不到他们的未来倾向。

指控者的责难之三是说，苏格拉底教唆不敬长辈，因为他劝说他的追随者相信他能使他们比其长辈更聪明，而且他还论证更无知者受制约于更聪明者是理所当然的。对此，色诺芬的反驳只涉及到制约一点。因此第四个责难又重提上述指控之一：苏格拉底教唆不敬长辈，并将此种不敬扩大到一般的亲戚和朋友。在回答这个问题的时候，色诺芬甚至承认，苏格拉底说过指控于他的那些话：随着对那些了解必需事物并能解释这些事物的人的尊敬的增长，不可避免地会在某种程度上失去对亲戚、朋友的尊敬。指控者的最后一个责难是说，苏格拉底恶作剧般地使用声誉最高的诗人的诗句，例如，他把赫西奥德的一句诗的意思说成是，一个人不应避免不正义或可耻的行为，而且为了利益甚至应该做这样的事情。对此，色诺芬的回答只谈到了苏格拉底的有益或利益的标准，而没有谈到苏格拉底对高尚和正义的看法。⁹²

一旦我们知道了《回忆录》的写作方式，我们就不免想知道这种写作方式会怎样影响它所描绘的苏格拉底哲学思考的整体画面。初看上去，色诺芬似乎否认苏格拉底从事过自然哲学的研究：“他没以其他大多数哲学家的方式谈论所有事物的自然，研究诡辩哲学家所谓的宇宙状态以及每一种天上的事物如何必然地转化为实在。”⁹³ 毋宁说，他“总是谈论人类事物，研究什么是虔敬，什么是不虔敬；什么是高尚，什么是卑贱；什么是正义，什么是不正义；什么是节制，什么是放纵；什么是勇敢，什么是怯懦；什么是国家，什么是政治家；什么是人的统治，什么是人的合适的统治者；而且他认为懂得这些事物的人就是高尚的和善的，而对这些事物无知的人便被公正地称为卑贱的。”⁹⁴ 但是，在《回忆录》及其他关于苏格拉底的著作中，色诺芬也曾暗示苏格拉底从事过自然哲学的研究。有一次，苏格拉底言及自己作为自然哲学家的声誉时并未对之表示反对。⁹⁵ 他似乎认为智慧（他称之为最大的善）与有关所有存在的科学是同一的。⁹⁶ 而且他从未中断探讨每种存在的本性，或许这种探讨是通过阅读和钻研以往贤哲的著作而进行的。⁹⁷ 没有什么能表明所探讨的各种存在不包括上天的存在，或所研究的著作不包括所谓前苏格拉底哲学家的著作。实际上，色诺芬十分明确地表示，苏格拉底熟悉那些哲学家的学说，特别指名提及阿那克萨哥拉的学说。⁹⁸ 甚至上述形成我们最初印象的那段文字，一经重新审视，也与其最初显示的意义不同。苏格拉底不“以其他大多数哲学家的方式”谈论所有事物的自然：他可能采取别的方式来谈论。苏格拉底总是谈论人类事物“以及其他的事物”，他认为关于这些其他事物的知识对高尚和善（绅士品格）有重要意义；对苏格拉底意义的绅士品格来说，非人类事物的知识显然具有本质的重要性。这两段文字出现于《回忆录》的第一章中，色诺芬在这一章中对付的是不敬神的指控。或许他针对那种指控为苏格拉底所做的辩护，要求

对苏格拉底从事自然哲学的探讨做某种否认。⁹⁹

为了尽可能看清为什么情况会是这样，我们必须考虑，对于苏格拉底本人来说，以及对于以他所批评的方式从事自然哲学研究的前苏格拉底哲学家来说，从事自然哲学的探讨意味着什么。色诺芬通过解释苏格拉底对前人的批评来引导我们思考这个问题。

苏格拉底批评了以前的哲学家有关一切事物之本性的学说，认为它们是不可信的：“它们之中有的认为存在是唯一的，有的则认为存在是无限多样的；有的认为一切事物都是运动的，有的则认为任何事物都是静止的；有的认为所有的事物都有产生和灭亡，有的则认为无物曾产生和灭亡。所有这些都只不过是些意见。”¹⁰⁰ 此外，他认为他们试图阐明的问题都是人类无法知道的。¹⁰¹ 他这样说的意思并不是认为理性之光达不到所探讨的这些问题——没有道理的学说本身就暗示着有道理的学说（相反的极端之间的中介）。他想必是说，拥有哪怕很有道理的学说也算不上拥有关于那些问题的知识。苏格拉底自己的哲学活动因而至少会与许多以前的哲学有所不同，因为他能更多地意识到这种活动本身的局限。

色诺芬在对试图发现每种存在是什么的那种活动的描述中，就已经包含了上述的意思。我们最为接近的自然外观是“什么”（the “what”），亦即每一存在的感性特征——而不是它们的不变的原因（既非产生又非灭亡的原因）——是什么。每一存在的可感知的特征总是一组或一类存在的特征。¹⁰² 因此，它在言语中是最显而易见的。事实上，分类或归类¹⁰³ 构成了我们的语言或语言能力的基础。苏格拉底说，“谈话”之名源于那些聚而共同思考的人根据种类区分话题的实践。¹⁰⁴ 由此我们禁不住会想，不变的种或类的知识可以简单地取代不变的原因的知识。但这样会忽视类的存在对于个体存在的最明显的依赖。色诺芬的苏格拉底从未

谈及独自存在的“理念”，类或种不是脱离个体的，特征永远是具有这些特征的事物的特征。实际上，特征是事物的原因，规定着事物的界限。然而，构成事物原因的并不只是特征，除特征以外还有不同于特征的某种东西，这种东西不以特征来解释，而且其存在和本性既不以特征也不以我们所知的任何东西来加以保证。

（苏格拉底叫人注意具有同样可感知特征的事物却有不同的行为，他提出特征之外的原因可能是为了解释这种现象。）¹⁰⁶ 其结果，我们不知道，尽管我们会怀疑，某些类是永恒的。

惟当我们更精确地考虑前苏格拉底哲学家试图做什么的时候，苏格拉底对其哲学前辈的批评的最深刻的意义才会是显而易见的。他们试图不仅要发现宇宙的状态，而且还要发现宇宙间每一事物借以产生的“必然性”，或“神设计宇宙间每一事物的方式”，而且这种方式被理解为神必定设计这些事物的方式。¹⁰⁶ 不必说，他们所理解的必然性的统治也被扩大到人世间的事物。人类的明智和愚蠢以及机会均源自根本的必然性，并受这种必然性的制约。他们的基本论点，他们为这一基本论点作精心论证的学说的启示，就在于：并非任何事物都可以产生或灭亡，而只有与根本原因的本性相符合或为这一本性所允许的事物才有产生或灭亡。但如果根本原因是不可知的，那岂不难免使人认为这一论点只不过是一种巧辩？然而，苏格拉底不管是作为一个哲学家还是作为一个人，他会把“正义事物”是否能灭亡的问题束之高阁吗？

说得更清楚一点，苏格拉底可能知道没有任何证据会支持这样一种主张：它能反驳哲学家们的基本论点。相反，那种基本论点可能会得到他可以利用的所有证据的支持。但是，虽然会合理地、充分地考虑这一事实，却仍不得不考虑那些声称知道相反证据的人的主张。例如，占卜的使用包含着这样的思想：有意义的联系可能存于两件事之间（例如打喷嚏与一支军队的未来得救，

这是色诺芬《远征记》中的许多例子之一），而这种联系并非出自事件本身，亦即不出自人的审慎的行为或机遇。¹⁰⁷或者说，言及神对某些错误行为的惩罚——色诺芬在其《希腊史》的中间部分着重强调了这种惩罚——是要暗示这些行为的结果并非自然地出自行为本身。¹⁰⁸这特别是要否认似乎是由《希腊史》的开始和结尾部分所传达的那种暗示的正确性，这种暗示是：只有在深谋远虑的杰出舵手的指引下，人类事物才能摆脱通常的混乱。¹⁰⁹不管他自己怎样看待这个问题，色诺芬肯定知道苏格拉底所面临的困难。重复地说，苏格拉底可能知道没什么根据可以怀疑其哲学前辈的（有别于他们的特别学说的）基本论点或前提。因此他大概不能接受存在这种证据的断言，因为这种断言与他所能看到和感受到的东西是相矛盾的。但他也不能证明这一断言是虚假的。

在这种情况下苏格拉底怎么办？以上所述可望已表明色诺芬何以有必要提出这个问题。然而他所给出的答案却令人难以捉摸。在色诺芬关于苏格拉底的著作中，在他对以苏格拉底为代表的哲学生活所作的解释中，他对上述问题的回答或许是最难解的部分。

《远征记》

我们提到过，色诺芬称之为无上幸福的是苏格拉底而不是居鲁士。在《回忆录》及其他关于苏格拉底的著作中，他所叙述的苏格拉底的生活，是他所知的人类生活的最高形式。尽管如此，我们已经知道，色诺芬自己并不以苏格拉底为榜样，至少不是在所有方面。他离开苏格拉底而去参加由年轻的居鲁士组织的远征。象他自己清楚表明乃至强调的那样，他这样做是违背苏格拉底的忠告的。但他离开苏格拉底及苏格拉底的道路并不必然意味

着他与苏格拉底有深刻的分歧，而只不过表明他自感不能完全做到以苏格拉底为榜样。与其尝试不可能的东西以满足于貌似正确因而有些可笑的模仿，¹¹⁰ 不如选择更自由地追随或仿效苏格拉底，以使这种追随或仿效适合自己的兴趣和能力的。他在《远征记》中的言行表明，色诺芬的兴趣大部分系于政治，而且他的政治才干具有很高的层次。

但是，这岂不意味着色诺芬接受了他显然拒斥过的那种生活方式——以大居鲁士为杰出代表的生活方式吗？为了避免这一困难，倒是可以假定色诺芬只是在后来才批评大居鲁士，或者说这种批评是他与小居鲁士联合，以及他自己政治生活经验的结果。然而这个假定却是站不住脚的，因为对居鲁士的决定性的批评（在居鲁士与其父的谈话中提出的批评）是事先提供给色诺芬的，不是他反思居鲁士或政治本身的结果，而是因为在参政之前就已接受了苏格拉底的教育。因此，我们不禁疑惑色诺芬是否理解并追求不同于大居鲁士方式的政治生活，或者说，在苏格拉底和居鲁士之间有没有合适的中间路线可走。《远征记》的任务就是要证明这条中间路线是存在的，小居鲁士被视为这条路线的代表者。

色诺芬的苏格拉底曾开玩笑说两个居鲁士是一个人¹¹¹，色诺芬以此叫人注意两个居鲁士的相同性，几乎没有差别的相同性。据《远征记》和《财源论》，小居鲁士是继大居鲁士之后在波斯出现的最有才能的政治人物。¹¹² 然而，两个人有几个方面是不同的。

首先，小居鲁士是个好色的人。他有两个情妇，其中一个据说既聪明又美丽；据说他还与一位来访的王后有过性关系。¹¹³ 没听说大居鲁士有过这种事，他本有机会一睹美人潘迪亚的风采，但他主动放弃了这样的机会，而是极为明智地（可能与一位年老色衰的女人）缔结了一桩政治婚姻，难怪其最密切的波斯朋友称他为冷漠的君王。¹¹⁴ 两人在这方面的区别大概与另一方面

的区别有联系。大居鲁士在追求帝国的过程中从不冒险，而小居鲁士则不同，在他们那场决定性的战斗中，一见其兄王，他便奋不顾身地前去直接攻击对方，虽然当时他的卫士已经散失；他为此举付出的代价是生命和一切，唯独没有胜利。¹¹⁵ 相比之下，在攻占巴比伦以及杀死其主要敌手亚述王的时候，大居鲁士则表现出相当的沉着、冷静。¹¹⁶ 实际上，与他的一些主要盟友不同的是，大居鲁士并未亲身遭遇亚述人的不公正对待，而小居鲁士却受过其兄的悲惨虐待。¹¹⁷ 但这一事实与其说消除了两人之间的区别，不如说表明了这一区别的内在原因。正如他比大居鲁士更好色一样，小居鲁士也可能更为正义的考虑所动。他无疑与其兄有着相同的报负，但令其依这种报负行事却是错误的（这同为出于全然不同的原因而已经打算采取的行动作辩解或找借口不是一回事）。¹¹⁸

因为小居鲁士为色诺芬所了解部分是由于后者的亲自经历，¹¹⁹ 所以可以说小居鲁士是色诺芬借以创作他的居鲁士——《居鲁士的教育》中的居鲁士——的素材。大居鲁士是小居鲁士的理想的或完善的翻版。这样看来，两个居鲁士的区别便首先表现为小居鲁士的缺点，至少从政治观点来看是如此。即便从政治观点来看，它们是否总是缺点，只有通过考察色诺芬所代表的选择方可确定。

色诺芬与小居鲁士有着共同特点，这一特点使小居鲁士有别于其更为杰出的先辈。象小居鲁士（也象他的苏格拉底）一样，色诺芬也是个好色的人。¹²⁰ 此外，至少从其著作对正义问题的关注来判断，他并不是不关心正义。但他没有小居鲁士判断轻率的缺点。特别是，他从不允许对虐待进行报复的狂热压倒他的理智和谨慎，甚至一刻都不允许。用修昔底德而非色诺芬的话来说，他知道在存在不正义的情况下并不能保证正当报复的企图会获成功；我们的处境可能要求我们只能忍受未遭报复的虐待。¹²¹ 在他

率领曾属于小居鲁士的希腊军团回到希腊期间，以及在其大部分成年生活期间，这样的虐待更可能来自斯巴达人。因为历时37年的伯罗奔尼撒战争打破了希腊两个强邦长达75年的均衡状态，斯巴达挫败雅典而确立了无可争辩的霸主地位。¹²² 而如色诺芬在《远征记》和《希腊史》中所表明的那样，斯巴达的统治一般说来既不以智慧也不以儒雅著称。作为一个政治领导人，色诺芬强迫自己适应这种状况，而且使他所领导的人也这样做。《远征记》中给人印象最深的段落之一就是他在这方面的言论，他教导其部属必须服从斯巴达人的某些远非正当合理的要求，以及必须适应“现在统治希腊的人”。¹²³ 政治的必然性有时是相当严酷的，能理解这一点的读者会发现色诺芬是在逆境中生存的典范。他欢迎和鼓励善的东西，同时又能平静地指出什么是恶的东西，但前提是这样做要谨慎而且有用。还回到他与大、小居鲁士的区别。高贵的品质在这两个波斯人（即野蛮人）身上只有加以抑制或从灵魂中加以消除才能避免政治危害，但却可以在色诺芬身上得以安全发展，因为他曾得益于苏格拉底的教育，即这些品质使他适于接受的那种教育。

结果，他不仅具备与大居鲁士相当的、冷静的政治谋算的能力，既不被他具有的爱欲所累，也不被他所缺乏的那种盲目热情所误，而且他还具备尊严和美德，他的全部政治态度都来自内在的自由，而这是居鲁士所不具备的。色诺芬同样“野心勃勃”，他醉心于成为居鲁士的希腊军队的唯一长官，他渴望在黑海岸缔造一个新的希腊城邦。¹²⁴ 但居鲁士希望所有的人都为他唱颂歌，而色诺芬主要关心来自朋友的赞美。¹²⁵ 与居鲁士不同的是，他更热衷于来自有才干者而非无能者的赞美。这个区别有助于我们理解他在面对最为多变的政治命运时所表现出的平静：例如，面对他救过其性命的人的忘恩负义和无端敌视，他以尊严和智慧捍卫了自己。¹²⁶ 上述的区别也助于我们理解他从政治生活转向私

人生活的能力。当在他的领导下需要为自己或别人做某些好事，或当有紧迫需要的时候，他总是以最大的决心和智慧去完成任务或满足需要。当无事可做——亦即没有有用的事情需要完成——的时候，他便退居一边。而他所受的教育并非使他完全不适于过私人生活。虽然乡间隐居的生活缺乏高峰政治向精神所提出的那种挑战，但却使他有更多的闲暇用于思考和写作——特别因为这种思考会包括他自己的政治经历。这种生活与他自己原来的经验相比大概是更为深刻的享受，而且是不搀杂痛苦的享受。

注释

1. 《远征记》(Anabasis) V 3.7—13。
2. 《财源论》(Oeconomicus) 21.10; 4.4; 13.5。
3. 《回忆录》(Memorabilia) I 5.15—16。
4. 《财源论》5和11。
5. 《居鲁士的教育》(Cyropaedia) I 3.16—17。
6. 《财源论》包括有关苏格拉底同一位十足的绅士的对话，比较了他们的两种生活方式。
7. 《远征记》I 1.4—8; 《希腊史》(Hellenica) I 7.15 (比较《回忆录》I 1.17—18和IV 4.1—2); 《居鲁士的教育》I 6.31—34; I 1.14及1.38—40; VI 2.15—25。
8. 《回忆录》I 3.8—13; 《远征记》I 1.4—8。
9. 参见如《法律篇》658^d 2—4及《麦诺篇》76^e 3—7。
10. 《居鲁士的教育》I 1.6。
11. 同上, I 2.1, 3.1—3, 4.24。
12. 着重参见VI 5.17—20, 5.26, 5.28及VI 5.37以下。
13. 同上, I 2.6以下; 比较《斯巴达的政体》(Constitution of Spartans) 2.6以下, 以及《远征记》IV 6.14。
14. 《居鲁士的教育》I 2.2—3。
15. 同上, I 2.15。

16. 参见同上， I 1.6, 2.2, 3.1, 5.7—13; I 1.3, III 3.50—55, 3.70; IV 2.38—46, 5.1—4, 5.54; V 2.15—20; VII 5.70, VIII 8.15。
17. 比较同上 I 2.2与3.1, 3.13—18, 4.1, 4.25及5.1。
18. 同上， VII 5.85。
19. 尤其参考《居鲁士的教育》，见《王子》14与16，以及《对话》 I 13; III 20、22和39。
20. 《居鲁士的教育》 I 3.2—3; 比较 VII 1.40—41和3.1—14。
21. 同上， I 3.3, 3.15, 4.4—5; 比较 IV 8 和 VII 3.16及3.25;
22. 同上， I 3.4; 比较 I 5.12; IV 2.38—47, 5.1—7; V 2.14—21, 3.34—35; VI 2.25—29; 同时比较 VII 2.1—7。
23. 同上， I 3.10—11; 比较 VII 4.9—15。
24. 同上， I 6.8; 比较3.18。
25. 参见同上， I 3.16—18, VII 1.22, 以及亚里士多德《政治学》 1269^a 8—12, 1286^a 9—16。
26. 《居鲁士的教育》 VII 5.26; 比较 I 3.18。
27. 同上， I 2.3—5。
28. 参见同上， VI 1.4。
29. 同上， IV 5.16。
30. 同上， VII 5。
31. 比较同上， I 3.18与 VII 5.37以下， VII 1.1—5, 以及3.13—14; 比较《远征记》 II 2.13。
32. 《居鲁士的教育》 I 2.15。
33. 同上， I 1.3。
34. 同上， V 5.3。
35. 同上， I 1.2—10。
36. 同上， I 5.7—14。
37. 同上， I 2.11—16。
38. 同上， I 1.10—12。
39. 参见同上， I 1.12—14; VII 4.11。

40. 同上， I 2.15。
41. 参见同上， I 1.19；对照Ⅷ5.67。
42. 同上， I 1.15以下。
43. 同上， I 2.17—21， 3.1—16。
44. 同上， I 2.26；对照 I 6.27—34。
45. 同上， V 8.26。
46. 同上， I 2.6—7， 3.16—17。
47. 同上， I 2.12， 6.20。
48. 同上， I 1。
49. 同上， Ⅷ 8。
50. 同上Ⅷ1.6—8。
51. 同上， Ⅷ5.58—70。
52. 同上， Ⅷ2.10—12。
53. 同上， Ⅷ1.40—42， 3.1—24。
54. 同上， Ⅷ4.3—5， 4.9—12。
55. 同上， Ⅷ1.16—20及2.15—19。
56. 同上， Ⅷ1.45—48， 2.26—28， 4.3；对照 V 2.7—12。
57. 同上， Ⅷ8.15。
58. 对照同上， III 3.51—55与I 5.7—10。
59. 对照 III 3.41—42与Ⅷ3.27；参见Ⅷ1.27—30， 1.50—55， 以及Ⅷ1.33—35。
60. 同上， Ⅷ5.85—86， Ⅷ1.10—12， 1.16—33。
61. 同上， Ⅷ5.22—28；对照Ⅷ1.4。
62. 同上， I 3.18及上下文。
63. 对照同上， Ⅷ5.24。
64. 同上， I 6.7—9及上下文。
65. 参见同上， Ⅷ6.19—7.2；V 1.2—18；Ⅷ1.31—51， 3.34—37， 4.2—11；Ⅷ1.15—18， 1.29—32， 以及3.2—16；对照Ⅷ2.20—21及7.6。
66. 《回忆录》I 6.14。

67. 《居鲁士的教育》 I2.15; 对照2.5。
68. 同上, I6.31—33; 对照《回忆录》 IV2.11—20。
69. 《居鲁士的教育》 I 1.14和1.38; 对照《回忆录》 I2.49—55。
70. 《居鲁士的教育》; 对照《苏格拉底的答辩》 (Apology of Socrates) 14—15以及柏拉图《申辩篇》(Apology of Socrates) 21^b 3—^c 2。
71. 《居鲁士的教育》 V 1.2—8以下。
72. 《回忆录》 I 11.1以下。
73. 同上, I2.12—48。
74. 同上, IV 2.1—7。
75. 同上, I 1—7。
76. 同上, I6.15, 6.1。
77. 同上, I2.8。
78. IV 1.2。
79. 同上, I 6.1。
80. 同上, IV 1.3。
81. 他属于IV 1中所描述的最愚蠢的阶级。
82. 《回忆录》 IV 2.11; 对照IV 1.2。
83. 参见同上, IV 2.12—20。
84. 同上, IV 4; 尤其对照I2.40—46。
85. 《宴饮篇》 (Symposium) 4.1; 对照《回忆录》 I1.16; IV 4.5, 8.4。
86. 参见《克力托封篇》 (Clitophon) 全篇; 另参见《理想国》 354^{b-c} 和368^b 4—^c 3, 435^c 8—^d 5(及上下文)和611^a 10—612^a b。
87. 《回忆录》 IV 2.21—36。
88. 同上, IV 2.40以下; 比较IV 6.13—15。
89. 对照同上, I 11.14(及上下文)和I 6.28。
90. 给威廉·肖特的信, 载《托马斯·杰弗逊的生平及著作选集》 (The Life and Selected Writings of Thomas · Jefferson), 纽约1944版, 第694页。

91. 《回忆录》 I2.9, 2.12, 2.49, 2.51—52, 2.56及2.58。
92. 对照柏拉图《希巴克篇》(Hippiarchus) 以及《回忆录》 I2.54。
93. 《回忆录》 I1.11; 将“自然哲学”一词的用法同柏拉图《斐多篇》96* 8 “有关自然的探究”作比较。
94. 《回忆录》 I1.16。
95. 《财源论》 11.3; 对照《宴饮篇》 6.6—7.4。
96. 《回忆录》 IV5.6, 6.7。
97. 同上, IV6.1; I6.14。
98. 同上, I1.14; IV7.5—7。
99. 参见同上, IV7.6和《宴饮篇》 6.6—8及柏拉图《法律篇》 966* 4—967* 8和《申辩篇》 18^b 6—^c 3。
100. 《回忆录》 I1.14; 比较IV7.6—7。
101. 同上, I1.13和IV7.6。
102. 同上, IV6。
103. 同上, IV5.11和《财源论》 9.6以下。
104. 《回忆录》 IV5.12。
105. 《宴饮篇》 7.4。
106. 《回忆录》 I 1.11和IV7.6。
107. 《远征记》 II2.9; 对照《回忆录》 I 1.3—4; IV7.10; I 1.6—9, 1.19。
108. 《希腊史》 V4.1; 对照《远征记》 I 6.21—29。
109. 《希腊史》 I 1.1—15; VI5.26—27。
110. 参见色诺芬在《宴饮篇》中对安提西尼的描述。
111. 《财源论》 4.16—18。
112. 《远征记》 I 9.1; 《财源论》 4.18。
113. 《远征记》 I 10.2—3, 2.12。
114. 《居鲁士的教育》 V1.2—18; VI5.28, 4.22。
115. 《远征记》 I 8.21—29。
116. 《居鲁士的教育》 VI5.20—34。

117. 《远征记》 I 1.1—4；比较《居鲁士的教育》 IV 6.2 以下； V 2.27 以下，4.35 以下。
118. 比较 I 5.7—13，VI 5.72—73 及 5.76—77。
119. 《远征记》 III 1.8—9；I 9.1。
120. 《远征记》 VII 3.20；V 3.10；《回忆录》 I 3.8—15；对照《宴饮篇》 8.2 及《回忆录》 I 6.28。
121. 修昔底德《伯罗奔尼撒战争史》 IV 62.4；对照《远征记》 V 1.15 和 I 6.21—29；比较《居鲁士的教育》 V 4.35。
122. 参见修昔底德《伯罗奔尼撒战争史》 I 8.4；《希腊史》 I 2.23。
123. 《远征记》 VI 6.8—16 及 VII 1.25—31。
124. 同上，VI 1.19—21。
125. 《居鲁士的教育》 I 2.31，《远征记》 VI 1.20。
126. 《远征记》 VII 6.11 以下，比较 V 7.5 以下及 8.2 以下。

阅读书目

- A. 色诺芬：《居鲁士的教育》和《回忆录》。
- B. 色诺芬：《远征记》。

第四章

亚里士多德

(公元前384—前322)

亚里士多德生于希腊北部查尔希迪斯半岛的斯塔伊拉城。其父是马其顿阿敏塔斯三世的御医，与马其顿王室过从甚密，该王室的政治命运对亚里士多德的一生及其所创立的哲学学派的历史都有重要的影响。年轻的亚里士多德被送到雅典求学。他在那里结识了柏拉图，并成了柏拉图学园的成员，直至柏拉图逝世。据说（不足凭信的传闻）他曾作过亚历山大大帝的家庭教师，之后便重返雅典，创建了自己的学派，即亚里士多德学园，致力于人文知识诸方面的研究和教育。亚历山大死后希腊城邦起而反叛马其顿霸权，亚里士多德被迫再次离开雅典——据信他怕雅典人再次冒犯哲学。其后不久他便逝世了。

亚里士多德的大量著述只有部分留传至今。在其老师的影响下，亚里士多德显然为普通读者撰写了若干对话录，其中多是政治题材的；除了片断引文，这些对话录已荡然无存。现存的著作大都是论文，据说这些论文是亚里士多德为其研究和教学活动而准备的。为我们所知的亚里士多德的政治学说主要见于《政治学》和《尼各马可伦理学》。另有两篇论文，《幸福伦理学》和《马哥纳道德论》，与《尼各马可伦理学》大致相同，但相比之下不怎么令人感兴趣；这三篇著作之间的关系至今尚有很大争议。应该提到的还有《修辞学》和《雅典政体》，前者包括对修

辞学和政治学相互关系的重要反思，以及独一无二的政治心理学的讨论，后者则是现存唯一的希腊城邦政治制度史的代表作，由亚里士多德及其学生编纂。

一般倾向于认为，亚里士多德著述的直接目的是要提供有关论题的纯粹科学或理论的阐述。然而，很难以这种观点来看待其政治学和伦理学著作。亚里士多德认为，“理论”科学与“实践”科学有根本的区别，前者以知识为目的，后者则主要以获利为目的。在亚里士多德看来，政治学就是一般的“实践”科学。一开始就有必要理解亚里士多德所设想的实践或政治科学的范围和目的，以便正确地认识亚里士多德政治学和伦理学著述的特点，以及正确地把握亚里士多德政治哲学思想中的疑难问题。

理论与实践

虽然亚里士多德没有系统地阐述理论科学和实践科学之间的区别，但他认为这两种知识在各自的对象和目的，以及所使用的方法和智力方面，都有着根本的区别。理论科学的对象是不变事物，或变化的原则包含在自身中的事物；其方法是对这些事物的原则或原因的分析；其目的是论证性的知识；其智力是灵魂的理性部分中的科学或理论的部分。亚里士多德所承认的理论科学包括形而上学或神学、数学、物理学、生物学和心理学。相比之下，实践科学只关心人，亦即能作为自我意识的存在或“行为”源泉的人；就依赖于人的意志而言，人的行为在本质上是变化的。实践科学的目的是知识而是行为的改善，其智力是灵魂的理性部分中的谋算或实践的部分，用亚里士多德的术语说就是“实践的智慧”或“智虑”。¹至于实践科学的方法，亚里士多德认为它是一种分析，这种分析的目的主要不在于发现原则或原因，而在于阐明人的行为现象——主要是通过对人们所持的有关

这些现象的意见进行辩证地考察和提炼。²

亚里士多德在其政治著作中常常采用辩证论法——一种从植根于常识的前提开始的半谈话式的探究方法，这一点与柏拉图的对话录不说是形似也颇为神似。与柏拉图和柏拉图的苏格拉底一样，亚里士多德以常人的常识和语言作为政治哲学的出发点。他不是从人性的不变原则开始进行推论；他也不试图建立一套远离实际政治生活的、逻辑上严密的专门术语。这样做的部分原因在于，他坚持认为不应在实践的或政治的领域中寻求理论科学的精确性。人类事物天生易变，如果以探索普遍规律的物理学家或数学家的精神来研究人类事物，与这类事物相关的现象就会遭到根本的歪曲。适于论述政治问题的那种推理更接近于常人的、植根于日常经验的、实践的或智虑的推理，而科学家或哲学家的演绎推理要远离这种日常生活中的推理。可以说，上述这些考虑在某种意义上反驳了当今流行的一种观点，这种观点认为，亚里士多德的政治科学与陈旧的本体论或形而上学的自然科学有关，因而是无效的。

亚里士多德论述政治学问题的方式也反映了他对实践科学的目的的理解。正由于是为行动服务，实践科学在展开其论题时必须专注于同常识联姻并对普通政治家的行为产生影响。亚里士多德的实践科学不是针对哲学家或哲学学者或者说主要不是针对他们的，而是针对政治家的，更准确地说，它旨在教育政治家，亦即现实的或潜在的掌握政权的人，或最好是“立法者”，亦即所有政治活动在其中借以展开的政治制度的缔造者。³

这并不是说亚里士多德的实践科学与其理论科学完全无关。亚里士多德有几段话表明，“理论哲学”在其政治著作中有一席之地，只要它有助于问题的探讨，⁴而且他还常常使用特别来自理论心理学的假定。不过，同样明确的是，他不想把实践科学建筑在明显的理论的基础上。这至少部分是由于他觉得政治家不宜

受智者——他似乎主要指诡辩家——有关政治理论的辩论的影响，因为这些人缺乏实践的悟性或能力。（《幸福伦理学》1.6.1217^a 1—6）由于政治家的智虑不断受到不健全的理论争辩或意见的威胁，实践科学似有求于理论科学；但恰是这一事实强调了保卫实践科学的独立性的重要意义。

亚里士多德曾使用“政治哲学”这一术语，⁵他对这一术语的使用在某种意义上暗示政治哲学有别于他在现存的伦理学和政治学著作中所从事的那种探讨。亚里士多德似乎将《政治学》和《尼各马可伦理学》的探讨理解为“政治知识”或“政治科学”的形式。但这意味着亚里士多德承认“政治哲学”是独立于“政治科学”的另一不同的学科吗？

初看上去，有人难免以为亚里士多德完全否认理论政治哲学的可能性，因为他认为人类事物复杂多变因而不可能精确地研究它们。另一方面，认为亚里士多德预见作为必然王国的自然和作为历史或自由王国的人类事物之间的当代区别，显然是不正确的。亚里士多德确实区分了自然和人类事物。⁶但这一区分本身从理论上讲不是精确的，因为在亚里士多德看来，人仍然是自然的一部分，或因为人具有在人类事物的流转变迁中展示规律或秩序的“自然”（本性）。人的行为的原则或原因容许某种意义的理论的处理便似乎成了顺理成章的事情。因此，至少应考虑这种可能性：亚里士多德的政治著作同柏拉图的著作一样爱用反语——它们有意掩盖亚里士多德对人的最终或最根本的反思。

对实践科学或政治科学领域的最广泛的论述见于《尼各马可伦理学》的第六卷。亚里士多德在那里表示，实践科学在某种意义上与政治科学或政治智虑有着同等的范围。这一广义的实践的或政治的科学有三个分支：伦理学，或关于操行的科学；经济学，或家政学；以及狭义的或更通常意义的政治学，亦即有关统治政治共同体的科学。至关重要的一点是要认识到，伦理学构成了

广义政治学的不可缺少的一部分，而且亚里士多德的伦理学作品显然不是作为独立的论文，而是作为政治学研究的绪论被构想的。因此，倘若不将视野扩展到其伦理论文的学说以及这种学说与《政治学》的关系，那么对亚里士多德的政治科学的讨论就是不完备的。

幸福、美德和绅士品格

“任何技艺或学问，同样地任何行为和有意的选择，都以某种利益为目的。”这是《尼各马可伦理学》开宗明义第一句话，亚里士多德以此表明他想确立政治科学的范围和尊严。正如我们所有的行为最终都服从于一个最高目的，各种学术和科学也可以理解为最终服从于一门居主导地位的科学，它包含广义的人类利益。而这门主导科学显然是政治知识或政治科学。因为只有政治知识才可“决定诸如城邦需要哪种科学，哪一种人应掌握哪门科学以及掌握到什么程度之类的问题；甚至那些最受尊敬的才能，诸如将帅之才、持家之能、修辞之技，都服从于政治知识。由于政治科学要利用其他学科，而且因为政治科学要在诸如何者应做及何者应禁止的问题上进行立法，所以政治科学的目的总是包含着其他学科的目的，而且这一目的总是人类的利益所在”。

（《尼各马可伦理学》〔以下简称《尼》〕1.2.1094^a28—^b7）政治知识的尊严既表现于立法中，也表现于它对于所有其他人类知识所拥有的权威中。亚里士多德认为理所当然的是，关心人的利益必然要涉及到对法律和城邦的考虑，即便个人的利益与城邦的利益是相同的，城邦的利益显然仍是更大、更崇高、或更完善的利益。

“这些便是我们要探讨的事情，我们的探讨因此是一种政治知识”。（《尼》1.2.1094^b7—11）个人的和政治共同体的利益或有益的生活，是亚里士多德政治学的最高主题。

亚里士多德首先探讨了广义的人类利益的本性问题。他轻而易举地将这种利益认同于福利或“幸福”。当进而详加说明幸福的内容时，开始出现了不一致，不仅有常人间的₁不一致，也有常人与“明智者”（智者或哲学家）间的不一致；的确，有人在不同的时间认不同的事物为幸福，其根据就是当时的成见。但亚里士多德并未得出具有当代自由思想特征的那种结论：幸福（有别于达于幸福的工具或条件）因而根本是主观的，或不容许做出于政治有用的定义。令亚里士多德满意的是，事实上人们对于幸福的本性的看法在很大程度上是一致的，而不一致也是人类状况的基本方面的必然反映。在他看来，人类现有的生活方式有三种：快乐的生活、政治生活、理论的或哲学的生活。热衷于肉体之乐的生活是最大多数人——命运的宠儿以及普通人——所过的生活。另一方面，更为“高尚”的人将荣誉作为生活的目的，并通过在政治活动中展示其美德而寻求荣誉。最后，少数人所追求的快乐来自纯粹的智力活动。（《尼》1.4.1095^a14—26）

与人们的期望相反，亚里士多德并未断定哪种生活方式更可取。他只是没考虑快乐生活的要求，而在继续给幸福下定义时，他似乎又有意抹煞政治生活和理论生活的差别。这完全是亚里士多德研究方式的特点：他刚才还表明他的合适的听众是有良好习惯而不是受激情支配的人。（《尼》1.3.1095^a2—11）实际上，亚里士多德采用了政治家或实践家的观点，或那些因被培养教育而表现“高尚”的人的观点。

但我们不能由此得出一个错误的结论，以为这种研究方式是封闭的或圆圈式的，或以为亚里士多德只认同有教养的或上层的希腊人的观点。亚里士多德暗示，与应该得到荣誉的美德相比，他的听众倾向于更关心在政治生活中赢得的荣誉，除这一暗示之外，他绝没忽视快乐的观点和哲学的观点，因为这两种观点是该文稍后几卷的主题。的确，《尼各马可伦理学》的整体结构可以

说有从低级到高级上升的特点，亦即从普通的政治家或实践家的观点上升到哲学的观点，在第十卷中，哲学的诉求被描述得远优于政治生活的诉求。（《尼》10.7—9）

在寻求广泛同意的幸福定义的过程中，亚里士多德不时地从有关幸福的通常见解转到有关人的本性和职能这一更普遍、更理论化的问题。人的本质特征在于人的理性灵魂，灵魂有双重要素，即具有理性或思想的要素和服从理性的要素。因此人的特有的职能就是灵魂按照理性而活动或工作，或勿宁说是这种活动的最优形式。幸福或人的利益因而可以定义为符合优秀品格或美德的灵魂活动，如果有若干美德，那就要符合最优秀和最完善的美德。（《尼》1.6.1097^b22—98^a18）

亚里士多德极力否认在如此定义的幸福与快乐之间存在冲突，惯于实践美德或高尚之事的人在如此行事时是快乐的，因为这样的行为在本性上就是快乐的。不过，美德与幸福之间的这种联系须在几个重要方面加以限制。亚里士多德承认，若没有少许“外在的好处”，便难以或不可能行善或得到幸福。这些好处不仅包括一定数量的财富、朋友和政治权力，也包括孩子、好出身甚至好模样：“长相丑陋的人，出身不好的人，独身或没孩子的人，特别不宜于幸福；大概子女和朋友或善或恶，但已亡故的人也不怎么幸福”。（《尼》1.8.1099^b3—6）亚里士多德详细讨论了一个遭遇极端痛苦的善人是否可以在某种意义被认为是幸福的问题，而且他承认常识的看法：幸福终归是命运的摆布或神的恩赐。（《尼》1.9.1099^b9—1100^a9）虽然亚里士多德不愿接受这种意见，但他清楚地知道人的有些境况必然限制个人或集体获取幸福的努力。根据这种情况，另一种选择势必会偏重于获得幸福的物质条件而不是他视为幸福要素的美德。但亚里士多德似乎没发现这种选择有任何优越之处，至少部分原因似乎在于他坚信（所有古典政治思想家都坚信），财富作为幸福的外在条件不如人们的

关系更为重要，而人们的关系必须依赖于美德。这一信念反映了亚里士多德的基本观点：人天生是社会动物或政治动物。

正如人的灵魂被区分为理性要素和能服从理性的要素一样，美德或优秀品格也是双重的。属于灵魂的理性部分的是理智的美德，它们主要是为言论或教导所需要的（就它们被需要而言）；属于非理性的部分——灵魂中激情或情绪所在的部分——是道德的或伦理的美德，即与“品格”相联系的美德。根据亚里士多德，人之具备道德的美德既非凭借天性也不依赖于反天性；人具有发展自己的自然潜能，但实际的发展需要成为习惯。获得道德的美德同获得技艺是一样的，因为人通过善行而学习为善，正如木匠通过实践而学会做生意一样。（《尼》1.13—2.1）我们将会看到，在德行中养成习惯的必要性使亚里士多德极为看重教育以及政治权威对教育的适当管理。

亚里士多德对道德美德的特征和类型的复杂介绍不必在这里详述，但有几项应特别注意。首先，虽然道德的美德可以说与理性有关，但它本质上不是理性的。勿宁说它是对感情和情感行为的特有态度或倾向。根据亚里士多德的正式定义，美德是包含有意选择以及在两个坏的极端之间信守“中庸”的态度。中庸不可抽象定义而只能由理性视具体情况来决定。因而理性在道德行为中的作用不说是纯粹的也大部分是工具的作用。虽然道德行为要真正成为道德的必须是选择的结果，但这种选择并不包含对道德行为的义务和利益的理性计较过程。象亚里士多德反复强调的那样，道德行为的本质就在于道德行为以这种行为本身为目的，而不是以这种行为的结果为目的。因此，将当今所谓“功利主义的”道德概念归于亚里士多德显然是错误的。善者的所有行为的动机不在于指望诚实正直是最好的策略或德行有助于幸福。

亚里士多德对勇敢的美德的论述，（《尼》3.6—9）很好地说明了他对美德的一般观点，也能检验他的道德观是否是功利主义

的。勇敢的人是惯于在怯懦和鲁莽之间选择中庸的人，特别是在战斗中突然面临死亡危险的情况下。不过亚里士多德认真区分了两种勇敢的人，一种是为勇敢而勇敢，另一种人的勇敢则仅仅是因为考虑到其同胞的意见，亦即出于耻辱感和荣誉欲；这后一种勇敢只是“政治的勇敢”，而不是纯粹的勇敢。他还拒绝将出于愤怒和暴烈脾性的行为视为真正的勇敢。然而最引人注目的是，在其分析过程中，亚里士多德甚至没有提到保卫城邦的必要性或爱国主义的动机。可以说，这一点最为明显地说明了亚里士多德的公民美德概念与现代共和主义的传统的**美德概念的实质性区别**。

亚里士多德的用心在《幸福伦理学》的一段话中表达得特别明显。在那里他区分两种有德之人，其一是“好人”，其德行以获取自然有益的生活事物（财富和荣誉）为目的，其二是“高尚的好人”，其德行以德行本身为目的，或因为德行是高尚的。第一种人似乎是斯巴达人，对于大多数希腊人来说**是美德的最引人注目的典范**。（《幸福伦理学》8.1.1248^b8—49^b17）在同一著作的较早的一段话中，亚里士多德表明，“政治的人”的大多数是这种意义上的“好人”，同时他又否认他们有权被这样称呼。“因为政治的人是为优良行为而选择优良行为的人，但他们中的大多数人实践优良生活是为了获得利益或为了扩张个人的权势”。（《幸福伦理学》1.5.1216^a23—27）因此，亚里士多德的道德的美德概念不仅远不同于同代人的见解，而且在某种程度上是对这些见解的有意挑战。

亚里士多德用以指谓具有严格意义的道德美德和政治美德的人的术语，来自同代人带有强烈贵族色彩的政治论述，这个术语大概译为“绅士”最好。虽然亚里士多德并未仅仅在政治意义上使用这一术语，但是，它所指谓的政治现实在很大程度上不仅关系到正确理解这一术语的修辞意义，而且同样关系到正确理解他

的伦理学和政治学著作的有关论述。在《尼各马可伦理学》第四卷中，亚里士多德出色地描述了“灵魂的崇高”和“宏大”，这些美德分别与殊荣和巨富相联，（《尼》4.2—3）对这些美德的描述最为清楚地表明了亚里士多德对贵族道德的力量和局限的看法。尽管灵魂崇高的人为数极少，但却是亚里士多德的全面分析中的关键要素，既因为他们所具有的潜在的政治作用，也因为他们展示了道德美德的本性。从城邦的立场来看，灵魂崇高的人是无价之宝，因为他们能为城邦提供最伟大的服务，却又只满足于得到荣誉的奖赏。更不用说他们最终会轻视城邦所能给予的荣誉。不过，由于同样的原因，这种人与城邦难解难分，因而他们在某些情况下甚至可能对城邦构成威胁，就象阿基里斯和亚西比德足以表明的那样。从道德的立场看，灵魂的崇高似乎在某种意义上包括了所有的美德：灵魂崇高的人充满自豪地实践美德，或因为他们蔑视为一般人所追求的利益和幸福。亚里士多德总结说：灵魂的崇高“因而是美德之冠；它藐视其他美德而又不能没有它们而存在”；它因而假定了完美无缺的绅士品格。

公正和友谊

如果从个人角度看构成道德美德之顶峰的是灵魂的崇高，那么从城邦的立场看构成道德美德之顶峰的便是公正。就最一般的意义而言，公正就是创造和维护政治共同体的幸福，公正因而实际上等同于守法，因为法律的目的是通过对人们生活的各个领域的制约而确保城邦的共同利益。由于法律能够制约所有德行，所以，就美德的实践与他人相关而言，公正是完善的美德。（《尼》5.1.1129^a3—30^a1）

似乎可以说，如果灵魂的崇高作为一种品格与城邦的需要处于某种紧张关系，那么亚里士多德所提出的公正显然就不是为了

满足个人的需要。

与柏拉图在《理想国》中的处理方式形成鲜明对照的是，亚里士多德没有探讨常识公正观的弱点，或试图证明公正——他承认公正“在诸美德之外单独便被认为是另一种善”（《尼》5.1.1130^a 3—4）——是为公正而公正的价值选择。也就是说，亚里士多德决定尊重常识公正观的模糊性，但是，由于同样的原因，他的这一决定包含着对公正的贬低，亦即将公正贬低为政治活动的动机和政治分析的要素。

如果说最一般意义的公正不过是在遵守城邦法律的情况下实践美德的倾向，那么确切的或不完全意义的公正，就是只给予或接受公平或平等利益的倾向。亚里士多德将如此理解的公正分为若干种。（《尼》5.2—5）第一种是分配的公正，实行于荣誉、财富或任何其他可以在政治共同体成员中进行分割的事物的分配中。此种公正所依据的不是算术的平等，而是人与所得物间的比率上的平等；公正分配包括规定平等的人分享平等的利益，和规定不平等的人分享不平等的利益。不过，亚里士多德指出，分配的公正实际上是有争议的，因为根据什么来对人进行区别是一个政治问题，不同的政治制度会有不同的要求，有的更多地依据财产优势，有的依据美德，有的则依据生而自由。亚里士多德在这里没试图解决这些实质性的问题，而是留待将来在《政治学》中加以探讨。

第二种公正与交往活动有关，亚里士多德称之为“矫正性的”。此种意义的公正不考虑人们的具体情况，而只考虑把单纯算术的平等用于人及相关物；其应用范围不仅包括契约之类的自愿的交往活动，也包括偷窃或谋杀之类的非自愿的或犯罪的活动。不过，一般说来，矫正性的公正也包括一个重要的辨别要素——法官或陪审团在司法案件中所起的作用。

亚里士多德还较为详细地讨论了第三种公正，他称之为“相

互性”。这种意义的公正似乎既包括对所受的伤害进行报复，也包括利益或所有物的交换。尽管与矫正性公正的确切关系不怎么清楚，但相互性公正似乎被亚里士多德设想为更原始形式的公正，它不需要行政长官或法官的审慎的辨别；的确，相互性公正似乎是构成所有人类关系基础的原始的公正形式。

不过，亚里士多德阐明，完全意义的公正只存在于由相当自由和平等的人组成的，其相互关系由法律规定的共同体中。公正的美德属于城邦，裁决是属于城邦且在某种意义上规定城邦的制度。⁷必须牢记这一点，以便探讨《尼各马可伦理学》卷五中著名而又引人争议的、有关自然的公正或正义的论述。（《尼》5.7.1134^b18—35^a5）据亚里士多德的论述，政治的公正分为基于自然的公正和基于法律或约定的公正。亚里士多德不同意诡辩派的观点，这种观点认为，由于所有公正事物复杂多变，所以公正只是因为约定才得以存在；而在亚里士多德看来，虽然公正事物的确与所有人类事物一样易于变化，但毕竟仍存在基于自然的公正事物。遗憾的是，亚里士多德未能给出凭借自然的公正事物的例证。但他确实提供了几条线索。他断言，同样的区别也适于其他问题：“右手天生比左手有力，谁的双手都不可能一样地灵活。”他还针锋相对地将基于约定的公正与城邦之间各自不同的天性作比较，认为政治制度之间与城邦之间一样有着各自不同的天性，“而天生最好的制度在任何地方都只有一个”。

有关这段文字的解释受到了托马斯·阿奎那以及后来的基督教思想家的极大影响，他们试图将亚里士多德的观点等同于自然法论。然而，亚里士多德并没怎么鼓励这样的看法，即认为存在着公正的不变的第一原则，不管以多么疏远的方式，它都是现实实践的指南。相反，亚里士多德似乎认为，自然的公正与其说是天花板不如说是地板，与其说是渴望的目标不如说是渴望的基础。自然的公正之与最好的政治制度的关系好象类似于右手的灵

括之与双手的灵活的关系；二者（自然的公正和右手的灵活）皆为优秀的必要条件而非充分条件。就社会而言的优秀标准勿宁说是由“天生在任何地方都是最好的制度”所提供的，然而这种天生在任何地方都是最好的制度在任何地方都不会实现，也不应该实现，原因就在于人类事物的不可移易的多变性。亚里士多德似乎表明，自然的公正应转而在城邦的最基本的（尽管也是易变的）需要中，在维护城邦制度和遵守城邦法律中去寻求。”

亚里士多德其后有关公正与“公平”（《尼》5.10）的关系的讨论为上述的解释提供了某种确证。法定意义上的公正不足以作为实践的指南，因为法律作为一般原则不会考虑到许多具体情况。公平则是这样一种美德，它关注的是对个人行动的结果有重要影响的特殊情况，以此来矫正一般法律原则的缺点。亚里士多德表明，这样说并不是要否认法律的必要性，但也确实提出了单纯法律或守法意义上的公正所存在的问题。然而，最令人瞩目的是，亚里士多德并未把公平置入更高的法律的概念或自然的公正原则之中。似乎是，公平的实行即使不是在特殊情况下活动的人的政治智慧的一个方面，也是与这种智慧相类似的。

要想完整地把握亚里士多德贬低公正的程度，必须考虑到他的友谊观。《尼各马可伦理学》卷八卷九中，有关友谊的讨论是该著中对单一问题的最长的论述，而且是亚里士多德伦理学说中最富特色的部分之一。在亚里士多德及其同时代人的词汇中，“友谊”比当今相应的词所指的现象要广泛得多。它不仅包括朋友之间的依恋，也包括夫妻之爱和父子之情，此外还包括私交之情、同胞之情和同类之情。亚里士多德因而可以似有道理地主张：

友谊似乎是城邦间的凝聚力，立法者对友谊的严重关切似乎有甚于对公正的关切。因为和谐似乎类同于友

道，这是他们特别追求的目标，意在驱逐友谊的敌人和消除派系冲突。当人们是朋友的时候他们不需要公正，但当人们有了公正的时候他们还需要友谊；公正事物中的特别公正者被认为是与友谊相关的事物。（《尼》8.1.1155^a22—28）

友谊的政治意义基本上在于它能减弱人们对个人私利的兴趣，从而有助于自发地与他人分享外在的好处。“朋友之物是共有的”，这是希腊的格言。友谊因而可以极大地强化利益的一致性，而利益的一致性是每一人类社会的基础。

不过，令人稍感意外的是，亚里士多德的分析更为关注的并不是直接政治形式的友谊，而是最高意义的友谊。在亚里士多德看来，可以对一般意义的友谊进行区分，根据就是看它最初的动机是有用、快乐还是美德。最完美形式的友谊是好人间基于美德的友谊。这种意义的友谊既包含有用也包含快乐在内，因而达到了利己与利友的最完美的统一。亚里士多德承认这样的友谊是相当罕见的。但是，当更广泛地考虑亚里士多德的主张的时候，这种友谊现象的意义便显示了出来。友谊可以说解决了两种道德之间的矛盾，亦即完美的个人美德意义上的道德和公正意义上的道德之间的矛盾，当然，前提是这一矛盾在道德活动的水平上能够被解决。关于有着崇高灵魂的人，亚里士多德说：“他不能为别人而生活，只有朋友除外”。（《尼》4.3.1124^b31—25^a1）友谊能使灵魂高尚者满足其对荣誉和共同体的需要，而又不损及其对美德的执着追求。换言之，它表明绅士的生活方式终究并非天生就是悲剧性的。

智虑、治国才能和政治科学

《尼各马可伦理学》卷五中有关公正的讨论结束了亚里士多德对道德美德本身的阐述。其后几卷可以说是致力于探究道德的美德与知识诸方面的关系。在卷六中，他转而考处理智的美德，首先是所有的智虑或实践智慧。在卷七中，他讨论了自制力缺乏或道德弱点问题——亦即由于受激情的影响而不能根据自身的知识或道德选择而行事。这两卷中所讨论的问题把以前诸卷中的道德美德的分析搞复杂化了，而且指明这样的道德美德——即道德美德的习惯倾向——作为社会中道德行为的保证者有其不尽适当之处。

在亚里士多德看来，智虑或实践智慧是这样的美德，它属于灵魂中理性部分的思虑或谋划部分。虽然智虑是理智的美德，但它同时是道德行为的不可缺少的方面，而且不能没有道德的美德而存在。智虑不可混同于单纯的聪明或机巧。智虑的任务不是为了保护自己的利益，而勿宁说是为了设计合适的手段，以有助于实现道德的美德所设定的目的。这也意味着智虑不仅仅或确实不主要地是与普遍的概念打交道：智虑首要关心的是使反映在道德美德中的普遍概念，适应道德行为在其中得以实现的特殊情况。因此智虑在很大程度上依赖于经验。由于这个缘故，亚里士多德指出，青年人可能善长于数学或几何学，但必然缺乏智虑，这是他们有限的生活经验的结果。（《尼》6.5，7—8，13）

对我们最为关心的论题来说，亚里士多德有关智虑和政治技能或治国才能之间的关系的探讨具有重要意义。虽然对认为智虑关心的是个人的利益这一常识的见解作了某些矫正，但亚里士多德断言政治技能是一种形式的智虑。似乎政治家的智虑有两种，一种是系统“立法的”智虑，一种是更“实用的和审慎的”智

虑，它关注的是日常政治的细节；这一政治智虑又有两种形式，即审慎的和司法的。（《尼》6.8.1141^b23—33）因此亚里士多德的意思是说，真正意义上的政治家是这样的人，他能把道德的美德和政治智慧、经验以及有关其城邦和人民的特点的知识结合起来。

然而，政治技能中还有没有更严格的理智成分？恰在《尼各马可伦理学》的结束部分，亚里士多德回到了这个问题上来。似乎有两种人有权要求政治事物的知识，实际的政治实践家和自称教授政治技能的“智者”。然而政治实践家既不讲述也不著文阐述政治问题，他们似乎不能培养其后代或朋友善长政治；因而他们自己的成功似乎是由于他们生就的才能和后天的经验，而不是由于知识。至于说智者，他们大部分甚至都不知道政治知识为何物，或不知道政治知识所涉及的主题是什么，否则他们就不会认为政治知识等同于甚至低于论辩术，也不会认为把最著名的法律罗列在一起就能轻而易举地立法。（《尼》10.9.1180^b28—81^a19）稍早的时候，亚里士多德曾指出，劝善的“说教”本身并不足以将人引向绅士品格；只有理性与法的强制性相结合才能为道德行为的习惯提供合适的框架，这一框架不仅是人们在年轻的时候所需要的，而且是终身需要的。（《尼》10.9.1179^b4—80^a22）智者似乎过高估计了言辞与理性的力量，以为它们单独就能影响人的行为。同样的根本错误反映在他们对立法的态度上。智者以为立法是件轻而易举的事，因为他们认为法的力量就在于其合理性，或好的法律同样适用于任何城邦。相反，在亚里士多德看来，“除了习惯之外法并没有使人服从的力量，而习惯则是长期培养的结果”。（《政治学》2.8.1269^a20—22）但这意味着需要考虑的关键问题与其说是城邦的法律，不如说是城邦历久的政治文化或特点——首先是社会政治的特点和统治的方式，或亚里士多德所谓城邦的“政治制度”。因此，亚里士多德继续说，“由于我们的先

肇并未探讨有关立法的问题，所以或许最好是由我们自己来研究这个问题，这个问题大致说来也是有关政治制度的问题”。（《尼》10.9.1181^b12—14）

因此，亚里士多德的政治学对治国实践所能做的主要贡献就在于“立法”领域中。充分把握这一主张的意义是有必要的，因为这对于理解亚里士多德的《政治学》来说有着根本的重要性。

“立法”一词并不是单纯治国才能的同义语。亚里士多德在卷六中区分了“立法的”智虑和“政治的”智虑，这一区分表明，就实际能发挥作用而言，治国才能或政治技能需要广泛的、具有实际政治意义的问题的知识。在《修辞》的一段话中，亚里士多德开列了五个关键的政治思考的领域：财政收支，战争与和平，领土防卫，进出口，以及立法。关于这最后一个领域，他做了如下的评述：“城邦的维护在于法律，所以有必要知道有多少种政治制度，哪种制度有利于哪种城邦，以及通过何种事物——既包括这些制度所特有的事物也包括与这些制度相反的事物——它们自然易于毁灭。”⁸ 政治家有必要熟悉（用现代的术语代替亚里士多德的表述）贸易、财政、防卫和外交；但对这些事物的熟悉似乎主要是通过经验达到的。显然立法的情况并非如此，或更一般地说，界定城邦制度的法律或习惯并非仅通过经验就能熟悉或掌握。《政治学》将会证明，亚里士多德的政治学首先是关于政治制度的科学。

为什么会是这样，尚不能立即搞清楚，但至少可以提出一个临时性的答案。首先，或许最重要的是，政治家必然是特定时间和地点的产物；不管他对其他城邦及其他形式的政治组织有多大程度的知识，这种知识大概也是不完善的和间接的。政治家倾向于想当然地认为这里或那里的政治制度都是天然的和永恒的，因而不能足够敏感地意识到某些明显的有重要意义的变化，更意识不到逐渐积累的变化会显著地影响到城邦的政治特点及统治制

度。⁹此外，政治家对自己所在的，并非完全合理的城邦及制度大概会有挚着的感情，这就是说，他对特殊的派别或统治阶级有着依恋之情。而亚里士多德站得高看得远，实质上超越了政治生活的党派偏见。除此之外还可以说，表面上看来天生无能的哲学——因为它与城邦相脱离——成了有权要求城邦感恩的根据。

亚里士多德在城邦的法庭面前为哲学所做的含蓄的辩护，令人想起柏拉图或柏拉图的苏格拉底为哲学所做的明确的辩解。亚里士多德曾断言“我们的先辈没有探讨有关立法的问题”，常常有人评论说，这一断言显然并未排除亚里士多德的前辈和老师。的确，这一评论并不是武断的，除非忘记了亚里士多德所谓“立法”一词的确切含义。在《政治学》中亚里士多德对柏拉图的《法律篇》进行了批评，他评注道，《法律篇》很少言及它当作最实用的政治秩序来描述的政治制度的现实特征。（《政治学》2.6.1264^a42—65^a1）柏拉图的《理想国》确实大量涉及政治制度的类型和本性的问题。但《理想国》全神贯注于一种最好的政治制度，而柏拉图又承认这种制度不说也不可能也几乎是无法实现的；虽说《法律篇》更关心实际可行的东西，却又很少试图分析各种不同的城邦和制度。不管亚里士多德最终怎样看待柏拉图的政治哲学，但有一点似乎是清楚的：他认为它未能提供普遍可接受的、实际的政治家最为需要的知识，因而它作为政治哲学是不充分的。

亚里士多德的政治科学和柏拉图政治哲学之间的本质区别最明白地反映在《政治学》的最初两卷中。在卷一中，亚里士多德论述了有关人和城邦的本性这一最基本的理论问题；在卷二中，他着手剖析以往有关最好的制度的理论阐述所存在的不足——并不仅限于柏拉图对这一问题的论述——以及一般被认为是最好的现实制度所存有的局限性。然而，他这样做并不是为了进一步从理论上阐明这些问题，而是为了消除最棘手的理智的障碍，以便

正确地理解政治实践的需要。

人与城邦

《政治学》的开篇与《尼各马可伦理学》的开篇是密切相关的：

既然我们知道每个城邦都是某种合作关系，而每种合作关系的缔结都是为了某些利益（因为任何人做任何事情都是为了获益），因而显然所有的合作关系都以某些利益为目的，最有权权威性且包含所有其他合作关系的这种合作关系尤其如此，而且这种合作关系的目标是最权威的利益。这便是所谓的城邦或政治合作关系。

“城邦”（polis）是一种合作关系，是联合体或共同体，亦即共同分享或持有某些东西的一群人。在《尼各马可伦理学》开篇所讨论的内容的基础上，亚里士多德假定了一种独一无二的合作关系，它比其它合作关系更有权权威性且包含它们的特殊目的或目标，同样也假定了政治合作关系所代表的权威性利益的特征。必须将亚里士多德的观点与下述为人所熟悉的观点加以区别：

“国家”的作用仅仅在于它是构成“社会”的各种私人团体的工具。然而，如果以为在亚里士多德看来各种不同形式的“社会”都因而不过是“国家”的奴仆，那就错了。因为“社会”与“国家”的区别对于亚里士多德的思维方式来说是陌生的：不可将城邦认同于国家或国家的一种形式，亚里士多德归之于城邦的“权威”的特征，也与作为现代国家概念核心的合法“统治权”毫不相干。勿宁说，城邦起源于特殊的具体环境，城邦且只有城邦全面地关心人的广泛利益。

城邦与国家的不同在接下来的论述中表现的更为明显。亚里士多德批判了（在柏拉图和色诺芬的著述中所发挥的）那种观点：政治统治或政治技能实质上等同于王者之术、持家之道以及主人对奴隶的统治。城邦作为人类共同体的一种形式，实质上不仅有别于次政治的家庭共同体，也有别于帝王对一个部落或民族的统治。亚里士多德很少有兴趣分析当时代的部族社会或帝国的政治结构，也没兴趣将它们与被理解为城邦制度的“王者统治”加以区分；《政治学》有意排除了这些东西，记住这一点是很重要的。城邦之有别于帝王统治首先是基于这样的事实，即城邦是或倾向于平等、自由的人的合作关系，而且是“不同的”人的合作关系，所谓不同的人指的是人们在经济上的高度专门化。（《政治学》2.2.1261^a22—34）政治自由与专业技能的结合是亚里士多德所设想的城邦的本质特征。¹⁰

柏拉图混淆政治统治与其它形式的统治的错误，同在亚里士多德看来的另一个基本错误密切相关，这另一个基本错误就是在《理想国》中苏格拉底为共产主义所作的辩护，（《政治学》2.2—5）这两个错误表明柏拉图未能正确认识城邦所特有的人们之间的差别。初看上去，成员分享所有事物，或分享那些易于在他们之间进行分割的典型事物的城邦，似乎优于以较不彻底的分享形式为特征的城邦。然而，亚里士多德论证道，通过废除婚姻和实行共产来实现统一既不可能也没必要。废除婚姻远不能加强城邦成员间的“友谊”，相反会冲淡这种“友谊”，因为它消灭了最基本的家庭亲情；而且财产的公有化会剥夺人们在自己的拥有物及自由的美德中所享有的正当快乐，同时财产的共有并不能在任何意义上消除物质利益冲突的根源。城邦不能也不应该试图取消以家庭成员或朋友间的关系为特征的利益统一。勿宁说，既然人们之间的差别难以消除，那么城邦的统一或成员的一致性就“应该通过教育或习惯、哲学和法律的联合影响来加以实现”。

（《政治学》2.5.1263^b35—40）亚里士多德对柏拉图的最^大的讽刺在于，他指责这位《理想国》的作者忽视了“哲学”。但这一评价不过是戏言，亚里士多德的真实意图并不是要强调哲学，稍后便可看清，所争论的问题远非与严格意义的哲学有关。

为了试图阐明城邦的独有特征，亚里士多德着手分析了城邦的构成要素及其发展方式。（1.2.1252^a25—53^a39）有两种形式的交往关系构成了家庭：夫妻关系和主奴关系，它们分别反映着再生产和保存这样两种自然的必然性。（亚里士多德在这里断言奴隶制度代表着统治者与被统治者之间的自然关系；稍后会详述和适当地界定这一观点。）一般意义的家庭是一种服务于日常生活需要的合作关系。为满足非日常需要而产生的第一种合作关系是村庄，它是若干家庭联合的结果。虽然城邦产生的动因与家庭和村落形成的动因并无本质的不同，但城邦与这些合作关系却有着根本的区别：如亚里士多德所指出的那样，“虽然城邦为了生活而产生，但它为了更好的生活而存在。”然而，既然那些初级的合作关系是自然的，那么城邦似乎也是自然的，人天生就是政治动物。

人天生就是政治动物，亚里士多德这一名言必须在更大的范围内，亦即在他为城邦的自然（本性）作辩护的意义上来加以理解。亚里士多德的意思并不是说人连续不断地从事政治活动或总是希望这样做。相反，他始终强调大多数人关心私人事务的倾向，并承认在某种重要的意义上人更是一个“婚姻”动物而不是政治动物，当然这是就下述的意义而言的，即家庭“先于城邦并比城邦更为必要，而且繁衍后代是人类动物中的更大的共同点。”¹¹人是政治动物的含义首先在于，象某些种类的动物一样，人在任何地方都聚合为大于家庭的群体，“甚至当他们并不需要相互帮助的时候也力求群聚”。（《政治学》3.6.1278^b19—20）而在另一种意义上，“人比任何蜂群和兽群都远为更多地是政治

动物”，因为在动物中只有人有语言和理性。按照亚里士多德的解释，语言和理性（逻格斯）“用以揭示利害，因而也揭示正义和不正义”；动物中只有人“知善和恶、正义和不正义以及诸如此类的事情；而且在这些方面的合作关系造就了家庭和城邦”。

（《政治学》1.2.1253^a8—18）以为城邦仅仅由其成员对外在利益的分享而构成是错误；城邦是这样一种合作关系，它的构成的一个关键方面，是人们分享某种有关善或正义的生活方式的观念。人是最优秀的政治动物，因为他是理性的和道德的动物。

亚里士多德将其对城邦本性的看法与另一种理解进行了对照，这另一种理解明显类似于当代自由主义的理论。根据这种理解，城邦是人们之间的一种联盟，其目的是为了防止不正义和促进经济的交换，其所拥有的法律只是“契约”（亚里士多德归之于智者利科夫龙的用语）和“相互间正义的保证者”。但在亚里士多德看来，任何关心好的城邦制度的人都“必须重视政治的美德与恶德”；“任何城邦，至少任何不仅在口头上而且在实际上运用美德一词的城邦，都必定会关心美德。”重复说来，城邦必须被理解为不仅仅是为生活而且是为更好、更高尚或更幸福的生活而存在的。（《政治学》3.9.1280^a24—81^b6）

因而只有在城邦中，人才能实现其达于幸福的潜能，所谓幸福也就是合于美德的生活；由于城邦对于人的自然潜能的实现至关重要，所以城邦本身也是非常自然的。不过，在将任何认城邦为自然机体的简单观点归之于亚里士多德的时候，必须谨慎从事。“任何人天生就有趋于这种合作关系的自然冲动”，亚里士多德论述道，“而最初缔造城邦的人则是为了最大的利益。”城邦并非单纯是生长成的，而且是通过特定的人们的断断续续的活动而创立的。之所以如此，因为人性中存在着与城邦及其目标相抵触的方面。“正如当人完成为人的时候，人才是最好的动物一样，当脱离法律和裁决的时候，人就是最坏的动物。因为不正义

一旦被配备武器，其害最烈；人天生具备运用智慧和美德的武器，不过这些武器也容易被用于智慧和美德的反面。”（《政治学》1.2.1253^a29—37）亚里士多德在这部分论述中提到，人有最大的同类相食和乱伦的潜在可能性，由此表明他充分意识到了人之为恶的能力——亦即逾越神圣限制的能力。由于同样的原因，他也知道法律的脆弱以及在城邦中采用武力或强制的必要性。

亚里士多德为城邦的自然性所做的辩护须看作是对当时一种颇有影响的意见的反驳，根据这一意见，城邦是反自然的，而且最终依赖于武力。这一诡辩派的论点（首先通过柏拉图的《理想国》和《高尔吉亚篇》而为人所知）在奴隶制现象中找到了最强有力的证据。所以，亚里士多德着意批驳了认为奴隶制是完全不自然的观点。一般解释者都未充分注意亚里士多德有关奴隶制的讨论的修辞目的，（《政治学》1.5—7）以及其论点的有意的含混性。亚里士多德承认有约定奴隶制——即源于战争征服的奴隶制。亚里士多德给天生的奴隶下了这样的定义：天生的奴隶与他人的不同就如灵魂不同于肉体或人不同于兽是一样的，他只有体力劳动之能，而且他也只在知觉和服从理性的意义上享有理性。从这一定义中只能明智地得出这样的结论，即亚里士多德意在表明天生的奴隶并不是正常的人类，因而作为一种社会制度的奴隶制实质上是约定的（而非自然的）。这一结论从下述的事实中似乎得到了证实，即亚里士多德表示愿其最好的制度的所有奴隶都有希望获得自由以作为合作行为的奖赏，同时他还说要求于奴隶的美德比要求于自由劳动者的美德还要高¹²。还须补充说，亚里士多德的兴趣显然在于将奴隶制建立在主人的美德优势而非武力征服的基础上，这表明他试图使当时的奴隶制惯例人道化。

公民与政体

在《政治学》卷三的开头部分，亚里士多德着手从新的方面来论证其论点，提出了政体的自然（本性）这一基本问题。他以讨论公民身份的自然性质开始，继而讨论政体的基本类型，其间差别，以及它们对政治正义的相应要求。随后对王治与法治的论述进一步发挥了政治统治的自然性质这一内容广泛的论题。

亚里士多德提出公民身份问题作为理解城邦与政体间关系的一种方式。城邦的同一性最明显源自那些被承认为“公民”的人。而一个人凭什么享有公民身份却并不十分清楚。一般所使用的“政治的和方便的界定”倾向于依据一个人的父母或祖先的公民身份，这样的界定是不尽适当的，因为在革命时代会有大量的人被允许加入或被逐出城邦。一般说来，公民可以界定为分享决策权或统治权的人，不管是通过实际担任公职还是通过在公民大会或司法中享有表决权。分析至极，公民权是政体的职能：民主制中身为公民的人在寡头政体中并不一定是公民。所以，城邦的同一性最终取决于它所具有的政体的类型，而不是取决于诸如地理或国籍之类的因素。

亚里士多德接下来提出了好人与好公民的关系问题。（《政治学》3.4）好公民的基本职能在于维护政治合作关系；但既然从根本上构成这种合作关系的是政体，那么公民美德必然与政体相关。此外，既然城邦是由不同职业的人构成的，所有公民的美德是不尽相问的。那么，有没有公民美德与无条件的好人的美德相一致的情况？这种情况也就是好公民同时是统治者的情况，因为统治者具备为完全意义的美德所必需的“智慧”。为了避免误解，亚里士多德表明，属于城邦的各种政体或各种统治类型都是以桀桀统治者与被统治者的区别为特征的：政治统治本身在于公

民“统治和被统治”，而且统治城邦需要的美德一般是通过被统治的经验而获得的。但智慧美德的情况并不是这样，因为智慧的美德“为统治者所独有”。亚里士多德的论点似乎有这样的意思，即存在着一个阶级或一种政治家，他们在更强或更确切的意义上“统治”普通公民，因而除了普通的政治生活经验之外，还需要智慧方面的训练。

“政体是有关公职的城邦制度，特别是有关对所有问题都有权威的公职的制度。因为在城邦中拥有权威者，在任何地方都是统治集团，而统治集团就是政体。”（《政治学》3.6.1278^b8—12）亚里士多德在其论述中一开始就指出，虽然政体首先是制度方面的安排，但政体不宜单纯从制度方面来理解。政体反映着更基本的政治现实——构成城邦的不同群体之间权威与服从的关系。实际上，政治上居支配地位的阶级——“统治集团”——是政体。虽然这绝不是亚里士多德在政体与集团或阶级的关系问题上的最终结论，但却是正确理解其分析的不可缺少的出发点，而且这还说明亚里士多德的思想与马克思主义以及现代政治社会学有着重要的渊源关系。

亚里士多德对政体的分析起初采取了系统的形式，稍后则又采取了极为简练的形式。所有政体的统治要素或是一个人、少数人，或是许多人；它们的目的或是城邦的共同利益，或是统治者的自私利益。基本的政体类型有六个。帝王统治是一人统治或君主统治的典型形式，僭主制是其变种；少数人的统治有两种形式，其一是贵族政体——其所以如此称呼，“或是因为最好的人是统治者，或是因为他们的统治着眼于对城邦或城邦成员最为有益的东西”；其二是寡头政体；多数人统治的派生形式是民主制，而其正确形式则被称为“特殊政体”（Polity），实际这个名称可用于所有政体。

然而，亚里士多德马上又指出，政体之间相区别的基础并不

单单是数量。民主政体与寡头政体的实质性区别不在于统治者人数的多少，而勿宁说在于贫富：寡头政体是富人的统治，他们一般都是少数，而民主制是穷人的统治，他们一般都居于多数。这一区别是根本的区别，因为它依据的是有本质区别的生活方式和政治公正的概念。³寡头政体和民主政体在公正的分配原则——平等的人应得到平等的东西——上是一致的，但在诸如构成人们之间的平等的条件问题上是不一致的。前者认为财富的不平等证明不平等的待遇是正当的，而后者则认为自由的平等有权要求所有方面的平等待遇。应该注意的是，多数人的政治公正的要求并不单纯依据人或自由人的身份：民主主义者所要求的平等反映着在御敌卫邦中的风险的平等。这种对公正的要求名曰“军事美德”，在特殊政体中表现得尤为明显，因为在那儿蓄养重兵实际上是统治集团的定义（《政治学》3.7.127961—4）的确，似乎首先是这种城邦的军事需要使它倾向于自由和平等的人的合作关系；军事需要至少可以部分地解释它何以倾向于发展民治。（《政治学》4.13.129762—28）

亚里士多德提醒我们，城邦中各构成集团要求政治公正的权利最适于依据他们各自对城邦目的的贡献而加以决定。困难在于城邦中政治上最有势力的集团——多数和富有的少数——更强烈地多得要求为幸福或美德的手段而非幸福和美德本身做贡献。那么，这是不是说“德高望重”者——即有美德教养的绅士——才最有权要求城邦中的权威呢？亚里士多德并未否认他们的要求所具有的力量；他只是断定，这样的人独享统治会剥夺所有其他有权要求者认为自己应该得到的荣誉和权力。他由此似乎暗示其他有权要求者参与统治是为了利益而非正义。不过，亚里士多德马上又较为详细地叙述了多数的要求的情形，并指出，多数在自己最熟悉的领域中能够拒绝绅士们的要求。虽然多数中的个人都不可能是最优秀的，但许多个人要在精神和品格方面的美德的总和

有可能超过少数杰出人物的集体美德，例如，一场宴会由许多人操办可能比单独由一个人准备要好，又如，多数人对音乐作品或诗作的评价可能比少数人的评价更为可靠。这些例子令人感到亚里士多德的辩解并无多大把握，而且他明确指出这里的论据并非适用于任何一种多数，或不适用于最高公职的分享，因为在那样的位置上个人的美德是至关重要的。不过，亚里士多德还是认真批驳了（柏拉图等）以与技艺相类比的方式贬低多数的政治能力的观点：多数有能力评判其他人所设计的政策的效果，就象一所住宅的使用者有资格评价，甚至能比建筑者更好地评价这所住宅一样。（《政治学》3.11）

亚里士多德为民主制或人民统治所作的有限辩护必须联系到他对政治公正这一普遍问题的研究而加以理解。竞争城邦权力的各个集团都有权要求政治公正，而且这些要求在某种程度上都是正当的；但由于人们缺乏自知之明，他们常常易于将自己的要求绝对化而牺牲他人的要求。初看起来，这些要求似乎是根本不可比较的，因而好象没有办法能轻而易举地解决它们之间的冲突。然而，结果表明它们之间在某种意义上是可以比较的。虽然不可能确定城邦更需要财富的贡献还是美德的贡献，或各自需要到什么程度，但却可能将寡头的财富与绅士、多数或单个人的财富进行比较，就象可以将绅士的美德与多数或某位杰出人物的美德进行比较一样。而恰恰是从这种观点考虑政治公正的做法将节制引入了每一集团的要求中，因为很可能会发生这样的情况，即一个特殊的集团在其自身的要求方面被另一个被当作整体的集团或几个被视为集体的集团所超过，或易于遭受人数众多的集团的似有道理的挑战。（《政治学》3.12—13）

亚里士多德所陈述的理由很难说在理论上解决了分配公正的难题。的确，有理由怀疑他的这种看法，即认为这个问题是一个在理论水平上容易解决的问题。就不可能给这个或那个集团指定某

种抽象的优先权而言，构成城邦的各种不同的集团履行同等必要的职能。城邦根本不可能没有防御团体而存在，作为一个文明的共同体，它不可能没有财富所创造的闲暇而存在，作为一个完全意义的城邦，它也不可能没有美德而存在。在这个意义上，城邦中所有重要的集团的确都有要求政治公正的绝对权力。亚里士多德并未试图裁决这些要求，目的就在于通过承认竞争的要求和竞争的集团各自的价值而促进它们之间的实际和解。

亚里士多德对政治公正的分析的显著特点之一是强调杰出的个人，或“最好的人”，亦即在政治重要性上实际相当于一个集团或阶级的人。亚里士多德主张调和和对立的统治要求之间的冲突，但令人奇怪的是，他又同情民主政体流放政治强人的做法；的确，他甚至断言，反常政体中的流放法既能满足统治者的私利，同时也是公正的。（《政治学》3.13.1284^b 23—25）尽管他没有明说，但理由似乎是，这样的人对这样的政治统治是一个根本的威胁。更令人困惑不解的是，亚里士多德把有杰出美德的个人，或其美德与其他公民的贡献不可同日而语的个人视为是一个例外：对于所有的人来说，唯一公正的事情便是服从这样一个人，并拥戴他为城邦的“永久国王”。

带着这样的观点，亚里士多德开始系统考虑帝王统治的问题。（《政治学》3.14—17）有关这一问题的讨论大部分致力于考察最好的人治与最好的法治何者更为有利的问题。象在《尼各马可伦理学》中对公正的论述一样，亚里士多德在这里强调了法律在特殊性方面的缺陷。然而，问题的结论之所以有利于法治，原因就在于法治不受激情的影响。人们会以为最好的人从定义上来讲是美德统治激情的人，但情况并非必然如此：“勇猛使统治者和最好的人误入歧途，”亚里士多德的这一说法反映了柏拉图的一个重要主题。（《政治学》3.16.1287^a 30—31）甚至有杰出美德的人也是有缺点的，因为激情的恶性发作或激情情绪有可能同时是其

美德的重要源泉。亚里士多德再次暗示最高形式的绅士品格与城邦需要之间的难以确定的关系，尽管这一暗示可能并不引人注目。似乎正是这一想法可以解释亚里士多德的论点何以发生出乎意料的转折：帝王统治的替代者与其说是法治，不如说是较少受坏脾气影响的优秀者的集体统治——亦即贵族政体。虽然亚里士多德愿意承认王者之治对某些社会来说是合适的政体，但他明确指出帝王之治属于城邦的早期时代。至于他在放逐法问题上的犹豫，可以斗胆认为那反映了亚里士多德不情愿认可这样的原则，即道德的优秀或高尚必须全然屈服于政治公正的需要。

政体种类

亚里士多德在《政治学》的其余几卷中详细分析了政体的种类。而对这一分析计划的最详陈述见于卷四的开始部分。他首先把政体科学比作体育教练的学问，体育教练不仅要关心适用于最好体质的最好训练，也要关心适用于大量不完美的体质的最好或可接受的训练。政体科学也是如此，它不仅要考虑绝对好的政体，也要探讨适用于特殊城邦的最好政体，以及既是最好的同时又对绝大多数城邦最适合或可接受的政体。亚里士多德说，表达过政体观的人绝大部分都错了，因为他们忽略了真正有用的东西，没有研究不怎么完善却现实可行的政体，而是迷恋于绝大多数城邦无法达到的最好政体，或是热衷于斯巴达式的政体，这种政体虽然更容易达到却又很难说是现存政体的典范。与之相反，“应该加以倡导的是这种政体：诸城邦容易被说服来采用它且又能够采用它，前提是它直接来源于那些现存的城邦，因为改造一种政体相对于凭空创造一种政体来说是一个容易完成的任务”。

（《政治学》4.1.1289^a 1—4）亚里士多德的主要兴趣在于改造现存的政体，这一点对于理解他的全盘研究来说是至关重要的。有

一种流行的看法，认为《政治学》卷四至卷六中对现存政体分析的兴趣在于科学分类，而根本不关心诸种政体的相对品位和价值。与这种通常的看法相反，亚里士多德的分析一开始就有这样的指导思想，即最好的或最可能好的政体的实现虽然确是人们梦寐以求的，但其实现的途径却可能是在现存法律和政治理念的框架内的渐进改良，而不是宣布激进的乌托邦方案。

有许多政体，亚里士多德提醒我们，因为在任何城邦中都有许多部分。最重要和最普遍的部分是广大人民和少数富人，因此通常认为实际只有两种政体，即民主政体和寡头政体。然而，除富人和穷人之外，一些城邦还有一个具有重要政治意义的“中间分子”——亦即中产阶级。而且，富人与穷人在各自的构成上也大不相同：穷人可能包括农人、工匠和劳动者（其中特别的职业居于首位），每一部分都有着不同政治意义的生活方式；同样的差别也存在于富人之间和绅士之间。统治集团的规模差异或排它性，对城邦中其他集团的调和作用，与人治相反的法律的相对重要性，这些都是形成不同的亚种政体的因素。例如，亚里士多德谈到了一个亚种寡头政体，他称之为“强者统治”，其特征是少数富人的统治；他还区别了两种形式的民主政体，其一是依赖农民阶级的政治力量和法治的民主政体，其二是古代以雅典为代表的激进民主制，它不是法治，而是依靠国家财政支持的城市劳动阶级的统治。政体亚种之间的差别不单单具有极大的政治重要性，这些差别有时在一些关键方面比政体种类本身之间的差别还要大。例如，一个温和的民主政体与一个温和的寡头政体相比，可能比与一个激进的民主政体相比有着更大的共同点。一旦考虑到政体的亚种，政体的种类便更多地表现为单一的序列，而较少地表现为政治上或意识形态上的排它性的种类。这确是亚里士多德关心的中心问题；在某种程度上淡化政体间的界限具有实质意义，假如渐进的政体改革方略要获得成功的话。

亚里士多德可以公正地被认为是“混合政体”这一概念的创始人，而这一概念对直至当代的政治思想和实践产生了重大的影响。通常是把亚里士多德的混合政体概念放在其论述他所谓特殊政体（Polity）的那一部分中加以讨论。然而，一般说来，《政治学》中的混合政体与其说是一种特殊的政体类型，不如说是一种策略，反映着亚里士多德有关一般政体的创建和保持的研究。亚里士多德在《政治学》中给自己规定的中心实践任务，不说是消除也是弱化穷人和富人的政治冲突。特殊政体，亚里士多德起初将其描述为“寡头政体与民主政体的混合”，为这一冲突提供了一种解决方案。但亚里士多德也试验了在这样的寡头政体或民主政体的框架内进行改革的可能性；况且，他不仅将特殊政体而且将非典型意义的贵族政体——在这种政体中美德受到尊重，绅士发挥着重要的政治作用，但与富人和人民分享政权（《政治学》4.7.1293^b 1—20）——视为混合政体的一种形式。

亚里士多德把特殊政体描述为寡头制与民主制的混合，意图在于修正最初在卷三中的解释，在那里特殊政体被简单地说成是正确的或富有公共精神的民主制形式。特殊政体既可以从民主制方面来理解，又可以从寡头制方面来理解；后一种政体一般被称之为贵族政体，由富人的生活方式和绅士的生活方式混合而成。不管怎样，混合得好的政体的标志，在于它可以无差别地被称之为民主制或寡头制（就象斯巴达政体常常既被说成是民主制，也被说成是寡头制或贵族制一样），而且还在于它要求的不仅是多数而且是城邦中所有集团的联盟。

亚里士多德政治学说的典型特征，以及从当今政治理论观点来看的最令人感兴趣的特征，是他为“中间分子”所指定的作用，即调解城邦中富人和穷人之间的斗争。将一般的混合政体认同于对绝大多数城邦来说是最好的或最可接受的政体是不够的。因为这种政体最终不仅是一种公职制度，而且是对作为整体的城

邦来说的一种生活方式，试图通过单纯制度的手段调和对立集团利益的政体似乎在某种意义上必然是人工的产物，并因而容易遭受政治上的不稳定。但是，如果这样一种政体可以围绕着一个集团而建立，而这一集团的作用就在于克服社会政治和意识形态方面的差别，从而消除不稳定之源，那情况会怎么样呢？

这似乎是深层的想法，看来亚里士多德是根据这一想法才引人注目且又出人意料地赞扬了中产阶级及其潜在的政治作用。（《政治学》4.11）被理解为极端之间的中庸的美德与中等的或居间的财产状况之间似乎有某种联系。那些拥有中等数量财产的人比巨富者和赤贫者更倾向于理性的行为；“巨富者倾向于傲慢和自负的卑鄙，赤贫者则倾向于恶毒和下贱的卑鄙，而不正义的行为要么通过傲慢产生，要么通过恶毒产生。”中产阶级最少倾向于避免统治或希望统治，而这两种倾向对城邦都是有害的；同时，中产阶级对统治或被统治都有充分准备。相比之下，那些骄奢淫逸者从不习惯于被统治，而穷人则过分谦卑恭顺或奴颜卑膝。“因而所实现的不是自由人的而是主人和奴隶的城邦，一部分人毁于妒嫉，另一部分则毁于轻蔑。友谊和政治合作关系丧失殆尽。”这样一种富人和穷人的关系导致派系冲突，并迫使政体趋向于狭义的寡头政体或——既然穷人自身无力统治——僭主制。另一方面，中产阶级强大的地方派别冲突被保持在最低限度，政体因而更稳定和持久。

重要的是要正确认识这一论点。亚里士多德承认中产阶级在多数城邦都是为数较小的，其政治作用常常是被富人与穷人的斗争所限制而不是被加强，而且邦际环境——尤其是雅典与斯巴达的对抗——一直更倾向于抑制这种作用。此外，不要错误地认为亚里士多德视中产阶级为政治美德的可靠源泉。他明白指出，他所寻求的政体并不以“那种一般人无法企及的美德”或反复灌输有关此种政体的教育为先决条件；中产阶级的特征与其说是具

备美德，不如说是没有恶德，或者说它拥有有利于获得美德的外在条件。另一方面，亚里士多德之所以对中产阶级抱有如此明显的热情，部分原因可能是他认为中产阶级是一种美德或绅士品格的温床，这种美德或绅士品格在为城邦服务中比那种因袭的贵族式的美德或绅士品格更少有歧义。

卷四的其余部分以及随后两卷广泛论述了政体、派系冲突和政治变迁或革命的原因，以及建立和维护政体的方法。这些篇幅充满彻底的现实主义和对有关日常政治的偏见的准确把握，就这一方面而言，几乎难有政治理论著作能与之匹敌；同时，这些篇章还丰富和深化了散见于以前诸卷中的各种政体的分析。给人印象尤为深刻的是，在如何保持现有政体的问题上，亚里士多德不仅愿意为不完善的民主政体和寡头政体的政治家提供咨询，甚至也愿意为暴君们提供咨询。（《政治家》5.10—11）这既证明了亚里士多德的非凡的灵活性、其政治期望值的谦逊和节制，也证明了他对改革的可能性所抱有的信心。虽然绝没表示暴君的臣民有道德或法律上的义务服从暴君或避免试图推翻他，但亚里士多德似乎承认，在某些特定环境下暴政是无法改变的，因此为了使暴君的强硬或暴虐的统治变得温和，只能寄希望于使暴君相信其政体的维持需要更多的温和。

令人很感兴趣的还有，这部分材料反映了亚里士多德有关政治家的心理学观点。尽管他强调政治冲突的阶级基础，但却并未重视经济动机在政治中的作用。他反复强调，富人与穷人间的斗争说到底不是财产之争，而是公正概念的对抗；他多次谈到由诸如愤怒、傲慢、恐惧、蔑视和爱好荣誉的激情在派系冲突和革命中时常所起的决定性作用。他的论述尤其揭示了贵族制和寡头制的杰出人物的心理，而且令人信服地说明了个人的美德或恶德何以常常产生戏剧性的政治结局。

最好的政体

象所看到的那样，亚里士多德所分析的政体不仅包括各种不完善的政体，也包括对人来说最好的政体。但这样一种政体在一门强调实践的政治科学中能有何等地位呢？亚里士多德在《政治学》最后两卷中对最好的政体的讨论不是（象许多人以为的那样）一种柏拉图遗产的痕迹，与《政治学》中更注重实践的各卷（还不用说整部著作）的论点很少有有机联系吗？

对这种最好的政体的实用性问题的最基本的回答在于，提出最好的政体不过是试图阐明据以改革任何现存政体的设想和选择。最好的政体假定了各种情势的罕见的结合（或就此而言可能从未现实存在过）这一点并不重要，唯一需要的是它尊重人类状况中的那些固有的局限。如此理解的最好政体确实没有为现存政体的合法性提供判断标准，但却提供了所有政治变革的模式或目标。

这样一种解释的困难在于，在亚里士多德那里，依然存在着最好的政体和当时存在的所有其它政体之间的分离——虽然绝不象在柏拉图的《理想国》中那样明显，但仍然值得注意。亚里士多德的最好政体所依据的社会的和经济的组织形式，好象在希腊世界中只存于斯巴达和其他很少几个地方——这种组织形式包括一个享有充分闲暇以从事政治和军事活动的市民阶级，还有一个不自由或半自由的农业劳动者阶级。然而，当亚里士多德谈及政治公正及其对政体改革的意义这个一般问题时，他为城邦所假定的标准似乎是有一个人数众多的、从事经济活动的自由民集团。不仅最好的政体似乎起不到为这样的城邦提供样板的作用，而且实际上它还会起相反的作用，因为它会使这一大众阶层的政治要求的合法性成为问题，并因而会鼓励剥夺这一阶层的公民权。

尽管亚里士多德并未明确联系较早对政体类型的系统分析来讨论最好的政体，但几乎肯定无疑的是，他把最好的政体理解为一种贵族制。它是本来意义的贵族制：公开致力于追求美德的统治集团的纯粹统治。如果说亚里士多德似乎缄口不谈最好的政体的政治安排，那正是因为最好的政体不会面临由不同的自由民集团构成的政体常常具有的那种政治冲突。最好的政体的核心问题不是调解相互冲突的、对政治公正的要求，而是美德教育，因为美德教育是最好的政治公正要求的支柱。

《政治学》最后诸卷中有关最好政体的论述有两个特别的实践论题。第一，亚里士多德（以柏拉图《法律篇》为榜样）考虑了在希腊世界的偏远地区建立新城邦的可能性。他详细论述（《政治学》7.4—12）的城邦规模、其位置和规划、以及其居民品格等问题便属于这方面的内容。第二，亚里士多德论述了最好的政体中的公民生活方式和教育问题，这方面的论述意在为现存城邦中的有闲贵族或潜在的贵族提供实践指南。在卷二中，亚里士多德较详细地指出了那些以最好的统治而闻名的城邦——主要是斯巴达和迦太基——中的贵族阶级生活方式的缺点。《政治学》最后各卷所讨论的最好的政体，主要意在为那些根据这些著名但有缺陷的社会而确立其政治观念的人提供一个替代模式，以取代那种贵族生活方式。

在分析斯巴达和迦太基时，亚里士多德所着重批判的主要缺点，是它们的统治阶级过分倾心于财富。在斯巴达，人们暗中贪图财富，尽管俭朴是法律上的规定（除其它物品外，禁止个人持有金银），部分原因是法律本身在地产继承的规定上有缺陷，从而无意造成了财富占有的悬殊，另一部分原因则是斯巴达教育中的实用主义倾向。另一方面，在有商业传统的迦太基，财富是公开的荣誉，也是担任公职的必要条件。亚里士多德坚持认为“那里根本不尊重美德，不可能有可靠的贵族制度”。（《政治学》2。

11.1273^a 41—b1) 然而，亚里士多德提出的解决办法并不是要效法斯巴达人的俭朴。亚里士多德的确反感以经商致富的迦太基式贵族而偏爱斯巴达式的土地贵族。从卷一中有关赚钱或“经商”的论述来看，他似乎坚信经济活动摆脱农业生活方式的自然限制而获得解放，势必会为人们的物欲提供危险的刺激。不过，他似乎也不赞成有意鼓励个人或社会贫困的作法，并完全承认贸易与金钱的必要性。虽然最好的城邦不必自身就是一个港口，但亚里士多德赞成将它设于近海处；这不仅便于贸易，也便于发展海军。《政治学》7.6) 何能够支撑一只舰队的城邦都需要雄厚的财政收入。至于私人财富的作用，亚里士多德认为中等财富是最合宜的，而与财富相关的邪恶可以通过鼓励财富公用而加以消除，具体办法是设立公餐制，拨出私人地产以支援国库，以及进行节制和慷慨的美德教育。

有关最好城邦的规模问题的简要论述，《政治学》7.4) 展示了亚里士多德政治学说的一个独特方面。通常认为，最好的城邦是最大的城邦，这种观点的依据是考虑到最好的城邦应是军事上尽可能强大的城邦。亚里士多德否定了这一观念，其理由在于，大城邦不可能管理得好。首先是因为难以控制大量的人（谁来做过分庞大的人群的首领？或者说，除非他有着喇叭虫般的嗓音，否则谁来做传令者？）。然而更重要的是，过大的人群势必会降低人们之间相互熟悉的程度，从而不可避免地会削弱关键的政治职能：根据功德裁定和分配公职需要公民之间相互熟悉对方的品质。亚里士多德得出结论说，最适度的城邦规模可以界定为着眼于自足同时又“便于察看的最可能大的人数”。

鉴于这一问题在由马基雅维利发动的同古典政治哲学的决裂中所具有的重要性，亚里士多德的主张不被误解是十分必要的。如前所述，亚里士多德绝不是没注意到城邦的基本安全需要。但他不相信城邦的安全最终仅通过扩大规模就可以保证：雅典和斯巴

达的例子便足以表明，帝国至少和不充分的军力一样可能毁灭一个城邦。（参见《政治学》7.14.1333^b 4—25）无论怎么说，一个城邦不能没有防御策略。亚里士多德提出了四种这样的策略，它们常常可以被同时采用而且是相互促进的：军队在勇敢和军事技能方面的优良训练；构筑要塞；建立攻击性海军；结盟。尤其值得注意的是最后一种策略，因为亚里士多德实际上认为，最好的城邦在与其它城邦的关系上，有可能或被迫充当“政治霸权”的角色¹³——就象前帝国时期的雅典和斯巴达一样。但亚里士多德并不愿过分强调这种可能性。稍后便会明白，这说明他认识到最好的城邦的对外关系或对外政策，对于整个城邦的生活方式有着头等重要的意义。

教育、培养及最好的生活方式

卷七的开始部分，在介绍最好的政体这一论题时，亚里士多德又转而详尽考虑了个人或城邦的最好的生活方式问题。这段文字十分重要，不仅有助于理解在《政治学》结束部分论述教育和培养的目的及意义，也有助于理解亚里士多德整个政治学说的一般特征。

亚里士多德为什么又回到据信在其伦理学著作中已经解决了的问题，其中缘故并非显而易见。他首先重述了其论点，即幸福同一于美德的生活，或更确切地说，同一于“美德和智虑以及按照美德和智虑行事”的生活，而且他还断言对于个人来说是正确的观点对于整个城邦来说也一定是正确的。然而，似乎可以提出一个问题，即城邦的和个人的幸福或美德是否同一。因为亚里士多德告诉我们：

在那些同意最值得选择的生活方式是伴以美德的生

活方式的人中间有一个分歧，即最值得选择的是政治的和积极的生活方式，还是摆脱所有外在事物——例如从事某种研究——并被某些人断定为最理想的哲学的生活方式。因为显然这两种生活方式是那些在美德方面有着最大抱负的人有意选择的生活方式；我说的这两种生活方式指的是政治的生活方式和哲学的生活方式。（《政治学》7.2.1324^a 25—32）

在这方面有两个问题需要注意：较好的生活方式是积极参与城邦政治生活，还是以局外人为特征的生活，以及哪种政体和城邦的哪种对外倾向被认为最好。但正是后一问题——最好的政体的对外政策问题——在亚里士多德的论述中占据了突出地位。根据亚里士多德指出：

一些人认为，对邻人的统治如果采取主人的形式，便会伴以最大的不正义，而如果采取政治的形式，虽不包含不正义却会有碍于统治者自身的利益。另一些人则持完全相反的观点。他们认为积极的政治生活是人的唯一的生活，而就每一种美德而言，既没自私的个人活动的余地，也没有积极从事公共事物和介入政治的人的活动余地；但另一些人则主张包含奴役和专制的制度才是唯一幸福的制度。的确，在一些人中这是制度和法律的决定性原则——他们对邻人实行统治。（《政治学》7.2.1324^a 36—^b 4）

亚里士多德清楚地表明，他认为斯巴达是倾向战争、征服和奴役外邦人的城邦的范例。除斯巴达的对外倾向外似乎还有两种选择：不介入他邦事务，或“积极的和政治”的对外倾向，至多

涉及对盟邦的领导或“政治的”统治。个人参与政治生活的选择方式与此密切对应。个人可以象局外人或哲学家一样脱离政治，可以以“政治的”形式通过统治以及反过来被统治而参与政治，或可以试图对其同胞实行奴役或专制统治。

不过，实际上这种对应论多少有些误导，而其中的差异才是亚里士多德主要关心的问题。没人认为奴役或专制对于城邦中个人来说是值得尊敬的生活方式。但似乎绝大多数人以为对外邦人的奴役和政治统治没有差别，而且“在与他人的关系中并不羞于做他们否认对他们自己是正义的或有利的的事情”。这甚至是那样一些人的观点，他们相信“积极的和政治的生活方式对于一种人来说”——即对于有兴趣实践高尚行为和赢得荣誉的人来说——“是唯一的生活方式”。换言之，统治观本身似乎就有一种天生的不稳固性，以致连高尚的人都设想“对所有的人都拥有权威是最好的”。这种形式的统治冲动自然在奴役异邦人中寻求出路；但它也是城邦内部常在的危险——在国外放纵此种冲动很可能会在国内产生反响，象斯巴达的例子所表明的那样。（《政治学》7.14.1333^b 26—36）。

为了正确理解亚里士多德的论辩中看上去显得曲折复杂的逻辑，一定不要被其对哲学生活的诉求所误导。这方面的论述的意图并不是要裁决政治和哲学的生活方式何者更有权对个人提出要求。在《尼各马可伦理学》卷十中，亚里士多德清楚地表明，哲学生活方式的优越是对那些能够从事哲学的人而言的，而他并未表示这一事实本身有直接的政治意义。在目前的论述中，亚里士多德对哲学生活的兴趣也仅在于将其视为具有重要政治意义的现象的相似物。特别是，亚里士多德之所以提出不介入政治生活的选择，只是或首先是因为这一选择具有一定的政治意义。正如有些贵族偏爱政治活动一样，另一些人认为“在德行方面私人有更多的活动余地”¹⁴，从而避免介入政治——这种态度尤其为生活

于象雅典那样的民主制中的贵族所偏爱，因为在那里政客竞相博得大众的欢心，而且被法庭剥夺所有权的威胁也是实实在在的。这样的人（不介入政治的贵族）可以说很好地代表了亚里士多德的直接的听众。

亚里士多德是如何解决这一困境的呢？由于他不愿鼓励具备美德的人脱离政治，所以他正式作出结论说，对城邦同样对个人而言，最好的生活方式是实践的或积极的生活。但是因为他同样关心遏制政治生活或政治家无所顾忌或为统治而追求统治的自然倾向，他重新界定了实践的或积极的生活，以致根本改变了最好的城邦的方向。积极的生活方式，他现在论证道，并不一定与他人相关，正如思想并不只在它们为了某些进一步的结果时才是积极的一样，“而勿宁说更多地与自足的事情，与以自身为目的的研究和思想有关”。的确，似乎“连独处和有意选择这种生活方式的城邦都并不一定是不积极的”，城邦和个人的情况是一样的：“否则神和整个宇宙不可能处于完善的状态，因为它们自身特有的活动之外没有外在的活动”。（《政治学》7.3.1325^b16—29）

在卷七的后一部分中，亚里士多德又回过头来详细论述了这些问题。最好的政体中的公民必须能履行自己的政治职责和参加战斗，但更为重要的是他们能有和平和闲暇。正如战争是为了和平一样，工作是为了闲暇，获取必需品或实用品是为了从事高尚的事业。政治或军事活动同经济活动一样本身并不是最好生活的目的：人们从事政治的目的与从事其他实践活动的目的最终是一样的，都是为了获得闲暇及在闲暇中享有的事物。最真正意义的幸福不在于工作而在于闲暇。（参见《尼》10.7.1177^a4—15）因此，最好的政体依赖于各种美德的存在。勇敢和耐劳为战争和政治活动所需要，节制和公正在工作和闲暇中也同样是需要，尽管它们在和平和闲暇的时候尤为有用，因为“战争迫使人们公

正、节制，而享受和平和幸运易于使他们变得傲慢”。但这些美德显然是不够的，因为亚里士多德又说，仅仅考虑到闲暇，最好的制度也将需要“哲学”。（《政治学》7.15.1344^a 11—34）

那么，是不是说亚里士多德最终“使最好的政体服从”（他在批判柏拉图的《法律篇》时的用语）于柏拉图在《理想国》中所描绘的哲学家王者的统治呢？答案是否定的。亚里士多德详加证明的是，对人来说的最好的生活方式是实践的或政治的生活；而且在《政治学》最后诸卷所详细讨论的教育中绝没有这样的暗示，即亚里士多德假定了最好的政体中的统治集团的哲学能力。¹⁵实际上，亚里士多德似乎认为哲学对于王者统治来说不仅不是必要的，而且还是一个障碍，因为王者统治的特点就在于他不接受真正的哲学家的忠告和劝说。没有任何根据相信亚里士多德认为哲学家的统治有真正的政治上的可能性。因此，当他在这部分论述中谈及“哲学”时，他真正想到的似乎不是理论思辨意义上的哲学，而是广义的“哲学”，其意义近似于“教养”。在卷二中亚里士多德批判柏拉图靠制度化的共产主义体系来保证《理想国》的制度的统一和幸福，而不是靠“教育”即“习惯、哲学和法律”，（《政治学》2.5.1263^b 37—40）与此同时，他也没忘记柏拉图自身过分依赖哲学而不是制度。他的意思是暗示柏拉图本应较少地依靠严格意义的哲学而较多地依靠广义的哲学。这后一种意义的哲学首先在于音乐与诗的有闲教养。

有关教育和培养的复杂（而又显然不充分的）讨论占据了《政治学》的其余部分，对此在这里不可能充分论述。为了理解这部分讨论，重要的是要认识到亚里士多德在试图使可能看上去不过是伤感或（更糟的是）降尊纡贵的论辩适合他的自负而又顽固的对话者的口味时所面临的修辞困境。在将有闲享受文学和艺术描述为最好的生活的目的时，亚里士多德谨慎地诉诸传统的权威，并强调这些活动的非实用特征。然而，更进一步地观察，似

乎亚里士多德也想说明教育——道德的和智力的——并不完全是为青年人所需要的，或成年人的有教养的享受应同时作为一种教育而服务于美德。最好的政体中的贵族需要这样的教育这一点可能被认为是排除在定义之外的。但是，亚里士多德在其论述中提醒我们，甚至“灵魂崇高”的人也不会全然免于同灵魂的勇猛部分相关的破坏性激情的影响，（《政治学》7.7.1328^a 7—8）亚里士多德使我们了解在他所谓“智虑”这一更高形式的美德方面的教育可能会有其特有的要求。这里最多只能指出亚里士多德所提供的暗示：如此理解的教育的主要工具是悲剧性的诗，其作用在于净化灵魂的激情。（《政治学》8.7.1342^a 10—15）在这方面与在其他方面一样，亚里士多德试图改进柏拉图的学说，以便更好地实现这一学说的根本目的。

注释

1. 《形而上学》(Metaphysics) E. 1.1025^b 18—28; 《命题篇》(Topics) 6.6.145^a 15—18; 《尼各马可伦理学》(Nicomachean Ethics) (以下简称《尼》) 6.2.1136^a 26—^b 4, 4.1140^a 1—23。

2. 《尼》1.3.1094^b 11—27, 4.1095^a 30—^b 13, 7.1098^a 26—^b 8; 《幸福伦理学》(Eudemian Ethics) 1.5—6.1216^b 11—17^a 18。

3. 着重参见《尼》10.9。

4. 着重参见《幸福伦理学》1.1.1214^a 9—14。

5. 《政治学》(以下简称《政》) 3.12.1282^b 14—23。

6. 参见《尼》10.9.1181^b 15。

7. 《尼》5.6.1134^a 23—^b 18;

8. 《修辞学》(Rhetoric) 1.4.1359^e 19—23。

9. 参见《政》5.7.1307^b 1—19, 8.1307^b 23—38。

10. 参见《政》7.7。

11. 《尼》8.12.1162^a 16—19; 参见《幸福伦理学》1242^a 21—26。

12. 《政》7.10.1330^a 31—33, 1.13.1259^b 33—60^a 7。

13. 《政》7.6.1327^a40—^b6; 另见14.1333^b36—34^a2。
14. 《政》7.2.1324^a41—^b2; 另见《尼》10.8.1179^a6—8。
15. 《政》7.14.1333^a27—30。

阅读书目

- A. 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，卷一、三、四、五、十。
亚里士多德：《政治学》，卷一至四、七。
- B. 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，卷二、六至十一。
亚里士多德：《政治学》，卷五、六、八。

第五章

马尔库斯·图利乌斯·西塞罗

(公元前106—前43)

在试图对政治学的发展作系统阐述的政治哲学史家中，很少有人重视西塞罗的政治思想。他通常被视为步柏拉图和亚里士多德后尘的一系列希腊和罗马思想家之一，既无独创性又没感召力。他被认为是一个浅薄的涉猎者而不是严肃的哲学学者，因而他的思想一般判定为折衷主义的，缺乏学说的一贯性和理解的深刻性。其专门的政治著作，《论共和国》和《论法律》，被认为只不过是企图为垂死的贵族制度做辩护而已。在传统的观点看来，他对于后来的学者的价值并不在于他对政治哲学的实质性问题有什么独到见解，而是在于他对活跃于其时代的各派希腊哲学学说的详细解释，以及使这些学说适应根本不同的罗马的政治和学术环境。他的特殊才华被认为不过是这样的能力，即把不同的且常常是彼此冲突的各派学说综合起来，使它们适合罗马人的口味和满足罗马实践精神的需要。

这样的评价包含某种程度的真理性。然而，它没有严肃看待西塞罗在以自己的方式处理哲学素材时所使用的方法及怀抱的目的，更不用说他的思想的实质。因而它不理解充分分析的必要性。

西塞罗是个政治家和严肃的哲学学者，在其著作中他试图使自己作为演说家的非凡才华和经验服务于哲学，服务于他认为是

“不朽的神赐给人类的最珍贵、最慷慨、最崇高的礼物”。¹象他自己所设想的那样，他的任务就是把哲学介绍到罗马。他所说的哲学不是这个或那个特殊学派的独断学说，而是生活方式。这个任务并不简单。大多数人，尤其那些喜欢实践而不喜欢思辨的人，总是以“怀疑和厌恶的态度”看待哲学。²它一旦被看作是舶来品就更不被信任。对于西塞罗来说，介绍不合大众口味和思想的学说本来就有困难，而介绍源自希腊的学说就更加困难。要想了解西塞罗要完成这一任务须承受何种程度的压力，就不能忽视下述因素，即西塞罗必须谨慎对待罗马人的感情，而且必须为哲学在罗马的存在做出令人信服的辩护。

哲学与政治

在其著作中到处可见西塞罗自称学园怀疑派成员，这个哲学派别源自柏拉图学园，但在西塞罗生活的时代以绝对知识的不可能性为其基本命题。怀疑论者断言，人总是限于程度不同的或然性意见。虽然人可以通过考察所有意见的相对优点而得到较高的或然率，象苏格拉底所做的那样，但人在其探讨过程中永远不会达到绝对的确实性。人必须根据这样的理解而行动，假如他选择行动的话，即引导其行为的原则依然是有疑问的。³

虽说怀疑论及其所主张的最终判断的不确定性在哲学上可能是讲得通的，但是如果这样的观点被大众认真接受并按其本身的逻辑发挥至极，那么其结果在政治上很可能是灾难性的。例如，普遍认可的正义或不正义的标准缺乏且必然总是缺乏充分合理的或可辩护的基础，这种想法不会使一个理论家感到不安。然而，如果这一思想深深影响了公众的精神，那它就会动摇他们对这一标准的正当性所持的信念，以致忠实坚持这一标准，或坚持任何依据这样一个脆弱和根本独断的基础的标准，都似乎是愚蠢的。

这样一种思想甚至会导致对现存政治秩序所必需的那些原则的普遍怀疑，即不相信它们的真理性，这些原则包括：公民应重公益而非私利。

怀疑论，也许怀疑主义的哲学，必然对城邦即政治共同体的稳定造成潜在的不利影响，西塞罗充分意识到了这一点。赤裸裸的、纯粹的真理，哲学的真理，可能会动摇现存政治秩序的基础。与其学派的一些缺乏洞察力的成员不同，西塞罗不能无动于衷地看待这种可能。他知道哲学最终依赖于城邦，因而哲学要想生存下去就必须关心健康政治秩序的创制。只有在这样一种秩序中哲学才能生存。如果是真正的哲学家，就必须对城邦的需要有所认识，并顾及到其学说的实践结果。在没有提出新思想以取代旧思想的情况下，哲学家不要冒险对那些作为一种特殊秩序的基础和指导方针的原则进行系统、公开和无情的检讨，即使他感到这一秩序有根本的缺点，因为那样会导致混乱。一个有缺点的政府远非最好的政府，但它比根本无政府要好。因此，哲学必须首先考虑既合意又可能的事情，其努力的方向也应是改良现有的政治秩序，而不是毁灭它。

西塞罗之所以决定用对话作为其学说的工具，部分是因为这反映哲学与城邦的关系，部分是因为他作为怀疑论者和柏拉图的崇拜者（他赞美柏拉图是“希腊产生的最聪明、最有学问的人”⁴）而偏爱苏格拉底的方法。他在《图斯库卢姆谈话录》中宣称，这一决定的出发点是想“隐藏自己的观点，使其他人免于错误，以及在每次谈话中寻求最可能的答案。”⁵对话体适于介绍和检讨相互冲突的意见。它允许作者集中注意被检讨的各种主张的相对优点，同时又可以暗示而不是宣扬作者自己的思想。对话形式允许作者引导讨论，而又可以把争辩结论的负担甩给读者。

象在他之前的柏拉图一样，西塞罗也看到了对话录作为艺术

作品的可能，这种作品如此构成，以致每一要素，即时间、地点及角色的言行，都在不断进展的探讨中发挥一定的作用⁶。只有细心的读者才会发现这些外在特点的重要意义，而且也必然被引导到这样的认识，即表面看来是有益的学说，或甚至被漫不经心的读者轻而易举地理解的学说，并未穷尽其内容，它们至多具有片面的真理性。借助于对话，西塞罗试图强调政治上有益的东西，同时又向除严肃的学者以外的所有人隐瞒那些更普遍的真理，假如这些真理会造成大众政治生活的困难或不可能的话。他企图以这种方式履行其对哲学和现存政治秩序这两方面的责任。

最好的生活方式

西塞罗政治学说的要义包含于两篇对话录中，即《论共和国》和《论法律》。每篇对话录旨在记录罗马人中较早的有关政治事物的对话。《论共和国》中记述的对话据说发生于公元前129年的一个罗马假日，与这篇对话录的写作相距约70年。对话历时三天，对话者属于西皮奥集团，这个团体的成员集罗马政治家的成就和对哲学的兴趣于一身。《论共和国》共有六卷，每两卷记录一天的对话。西塞罗只是作为卷一、三、五的序言作者而出现的，也就是说他只在这几个序言中以自己的名义讲话。《论法律》记录的则是新近的一次对话，历时仅一天，对话者有西塞罗、其弟奎因图斯以及阿提库斯——伊壁鸠鲁的一位朋友。一般认为《论法律》也包括或打算包括六卷，但流传至今的只有前三卷的大部分，而手稿的其余部分已经散失。

岁月没有更多地垂青《论共和国》的手稿。除了有关西皮奥的梦想那部分以及散见于熟悉原文的著作家——例如奥古斯丁——的著作中的大量引文，《论共和国》的本文佚失达七个世纪之多。直至1820年才在梵蒂冈图书馆发现了一个手稿的抄本，但

也仅存残篇，大概有整部著作的三分之一。鉴于《论共和国》和《论法律》的本文都残缺不全，特别是前者的残缺不全，对西塞罗政治思想的任何解释在一些重要的方面都必定只是暂时的。

西塞罗在这两部著作中给自己提出的基本问题是全部古典政治哲学的核心问题：什么是最好的政治制度？《论共和国》这篇更具哲学色彩的对话录就是要回答这个问题，而《论法律》则是要描绘这样一种政治制度的法制框架。自然，回答这一核心问题须牵扯到其它一些相关问题，尽管对这些相关问题的反思也许不包括在这些更通俗，因而不怎么彻底或周详的著作中。

同最好的制度相关的一个问题，即有关人的正确生活的问题，在《论共和国》卷一的绪论中有所论及。这一问题是，积极的即实践的或政治的生活、政治家的生活更优越，还是沉思的生活，即哲学的生活更优越？西塞罗对这一问题的兴趣并不单纯是理论的，而且是被下述日益增长的倾向所激发，某些哲学家，尤其是伊壁鸠鲁主义者在罗马人中鼓励了这种倾向，即贬低政治领域和拒不参与政治事务。“我们必须摆脱……政治事物的束缚”。出于对共和国命运的关心，西塞罗在《论共和国》中的开场白即倾向于为政治生活辩护的实践目的。出于这一目的，他考察了有利于摆脱政治生活的常见理由，而且承认这些理由有某种程度的真理性，但他认为这些理由是不重要的，更重要的是考虑个人对城邦和自身本性所负的责任，以及在公共生活的范围内才可获得的荣誉。他进一步论证道，以为美德可以存在于真空中是荒谬的：

……美德的存在完全依赖于其运用；其最崇高的运用是管理国家，是哲学家们站在自己的角度絮絮不休地给我们讲述的那些东西在实际上而不是在口头上的实现。†

既发现美德的原则又迫使他人遵守这些原则的人，即政治家，必须被认为是优越的，甚至是在智慧上都优于那些沉思这样的问题但避免参与政治事务的人。西塞罗在这一点上的主张是毫不含糊的：宁要政治生活而不要沉思的生活。不过，尽管他满怀热情地提出了这个意见，但有迹象表明他并未认为问题已经得到了解决。他在序言中的赞词并非是无条件的：政治家的生活虽然“值得赞扬”和“易于成名”，但它既不是完全幸福的生活，也不是仅仅为其自身的缘故而被选择的生活。不久便会明白，这一选择的背后有着必要性和义务的意义。

这一最初意见的暂时性特征被下述事实进一步突出，即对话本身一开始问题就又重新被提了出来。西皮奥，对话中的主角，开场时被要求来对有关看到天上有第二个太阳的报道发表意见，他表示倾向于他所谓在这样的问题上的苏格拉底的立场，即避免思辨性的问题，因为他认为思辨性的问题“既是人类理解力所难以达到的，也是对人类生活没有意义的。”⁸然而，时隔不久西皮奥又放弃了这一立场。他不仅承认自己对思辨的研究有兴趣，承认思辨的知识与人的行为直接相关甚至为后者所必需，而且甚至承认他不久前强调实践的或世俗的理由是完全不适当的：

谁真的会认为有人比不缺乏其本性所需之物的人更富有，或比得到其为之奋斗的一切的人更有力量，或比摆脱了所有精神烦扰的人更幸福，或在占有财富方面比只具有——如格言所说——从船祸中所能带出来的东西的人更安全吗？而且，什么样的权力，什么样的官职，什么样的王国能比得上这种人的尊严，他藐视一切人类占有物，认为它们比智慧卑贱，且从不考虑非永恒和神圣的问题？⁹

在这里，以及在解释其梦想——《论共和国》以此结尾——的时候，西皮奥似乎丝毫不怀疑自己倾向于以哲学的而非积极的生活作为人类的高尚生活。他的梦想意味着，政治生活是人在世俗生活中所承担的义务。权力和荣誉，这些展示给政治家的世俗的奖赏，即西塞罗在卷一的序言中如此热烈赞美的奖赏，被视为是短暂的且最终是无意义的。对政治家的牺牲的真正报偿是上天的奖赏，即保证其死后的幸福和冥想的永恒生活。

但是还有另一种立场需要考虑。西皮奥在《论共和国》的另一处指出，最值得渴望的生活既不是单纯沉思冥想的亦非单纯积极的生活，而是“管理大事的经验与研究和其它学术相结合”的生活，即以哲学开阔其眼界的政治家的生活。¹⁰虽然西塞罗在这一整个问题上并不是没有含混暧昧之处，但有理由怀疑这一中间立场是其最终主张。稍早时他暗示过这两种追求的潜在的不相容性。希腊和罗马的历史少有将两种追求成功结合的先例。那么他为什么引入这第三种可能性呢？

西塞罗最初的任务是恢复政治领域的首要地位。而他在这样做时考虑的却是政治的或积极的生活的局限性。他是想把这些局限的某些意义传达给其读者中潜在的哲学家，以此向他们表明哲学生活的最终的至上性。同时，他也想告诫他们，尽管政治生活有这些局限性，哲学家仍须直接或间接地关心国家的命运。他提出，理论上更高的东西可能不得不随时让位于必要的东西，让位于大众直接而迫切关心的东西。

因为，国家养育了我们，但实际上她在这样做时并不是不指望我们反过来支持和维护她；她赐予安全的庇护地以供我们消闲，赐予安静的栖息地以供我们休息，但她这样做也不仅仅是为了我们的便利。¹¹

哲学家必须准备随时放弃对“永恒而神圣的”主题的兴趣，将其特殊的才能投入到为国家服务中。引入第三种可能性不仅是要强调这双重责任，也是为了给许多其才能和志向不在哲学生活，但将来会起重要政治作用的人树立一个样板。这样的人最好是寻求近似最好的生活，尽管这种生活不完全是经哲学阐明的实际生活。

最好的政治制度

只是在对人的正确生活问题作了某种程度的阐明之后，莱利乌斯——对话者之一，认为理论知识不可能或至少与人的实际状况无关——才被允许引入最好的政治制度问题。其后的讨论沿两条线进行：（1）试图在论辩中解决这个问题，即在理论水平上探究政治事物的本性，从而探究最好的政治制度的本性；（2）以若干年前存在的罗马共和国为经验的范例，试图从行为上说明论辩即理性正在试图探究的东西。

将重点放在这双重的研究上常常导致非议，认为西塞罗的著作不过是为早期罗马政体作辩护。这样的理解一开始就忽视了西塞罗的明确主张：这项探讨的目的是要发现普遍有效的政治原则，以便“为国家奠定坚实的基础，加强城邦和根除民族的恶习”。¹²“我们创制法律并不仅仅是为了罗马民族”——他在《论法律》中宣称——“而是为了所有善良和稳定的民族”。¹³有否经验的范例并不影响这样一种探讨的可能性。

至于说我将自己的国家作为范例，这样做并不是为了有助于我界定最好的政体（因为根本不使用任何例证也可以做到这一点），而是为了以最伟大的国家的实际历史为实例来说明理性和论辩正试图探究的是什么。¹⁴

那些指责西塞罗不过是想恢复早期共和政体的人还忽视了这样的提示，这一提示在《论共和国》和《论法律》中却是明显的，即甚至在其鼎盛时期，罗马共和国的模式也缺乏在论辩中所发现的那种理念。西塞罗在《论法律》中所描绘的法典，即在论辩中发现的最好的国家的法典，并不同于历史上任一时期的罗马共和国的法典。奎因图斯强调指出，《论法律》中的对话者不是“在简单复述现存的罗马法律，而是在重建已经失传的旧法律，或另有起源的新法律”。¹⁵ 与历史情况的具体偏差是由理性，即由法律和正义的最终标准所决定的。由此造成的新旧混合表明，他试图超越民众的或前哲学的倾向与哲学的倾向之间的鸿沟，前者将好的东西认同于老的东西，即祖宗的或传统的东西，而后者将好的东西认同于自然的，即由理性决定的东西。将理性应用于现存的法典而不是从头开始，西塞罗试图以此保持与过去的连续性，并因而保持对政治共同体中通常存在的传统的尊重。

当然，之所以运用经验的范例，也有某些实践上的考虑。西塞罗的探讨在方法和结论上都是希腊式的，要想使其适合罗马人的口味，就须赋予其罗马特色。为了使其任务变得更简单，其证明更加令人信服，西塞罗就不能象柏拉图那样论述“想象中的影子共和国”，¹⁶ 而是要以具体的例子来说明他对政治事物的本性的理解，而且这个具体的例子不能是随便的例子，必须是罗马的例子。

探讨本身以西皮奥陈述国家的本质特征而开始：

国家是全体国民的事情。但一国之民不是以随便的方式集合而成的随便的人群，而是根据一致同意的正义原则结成的大量的人的集合体，是以公益为目的的合作关系。¹⁷

一旦这一联合体失去其为之存在的目的——正义和公益，那它也就不再是国家。西皮奥断言，就其是实现幸福和善良生活的本质要素而言，国家是自然的。它的产生并不是由于人类本性的弱点，象一些哲学家所说的那样，而是由于“自然赋予人的某种社会精神”。¹⁸人不是一种“离群索居的或非社会的动物”，他恰恰受自然本性的驱使而寻求伙伴关系。共和国的政府也同样是自然的，因为若没有这类的组织，“家庭、城邦、民族、整个人类、自然和宇宙本身都是不可能存在的”。¹⁹一旦适当构成，这个政府将反映与整个自然共存的等级原则，低级者在每一种情况下都服从于高级者。

国家的特征最终取决于“行政长官方面的安排”，即取决于政府形式。²⁰三种单纯的形式是帝王制、贵族制和民主制。第一种制度，即一个人的统治，以亲情为特征：“对我们来说国王的名义就象是父亲的名义”；²¹第二种制度，即最优秀者的统治，以熟虑或智慧为特征；第三种制度，即所有人的统治，以自由为特征。虽然三种单纯形式中王者统治被判定为最好的而民主制被判定为最坏的，但这三种单纯形式中的每一种都可以提供一个庄重而稳定的政府，只要贪婪和不正义不毁灭共同体的原始纽带。不幸的是，三种单纯形式中的每一种都不仅包含着缺点，而且甚至包含着自身毁灭的种子：

在王者统治中，臣民很少有参与国家事务及实施正义的权力；在贵族制中，大众几乎不享有自由，因为他们完全被排除在国家事务及政权之外；而当所有的权力都落入人民之手时，即使他们公正、节制地行使权力，由此造成的平等本身仍然是不公正的，因为它不允许有任何等级差别。²²

在每一种形式之前都存在着其堕落了的对立物——僭主制、寡头制、暴民统治，而且历史充满了这样的记载：每一种形式都不可避免地堕落为其反面，而后者也必然在未来某时被另一种形式所取代。

因此国家统治权就象一只球，僭主们从国王手中攫去，贵族或人民从僭主们的手中抢走，寡头集团或暴君又从他们手中夺回，结果没有一种政府形式长盛不衰。²³

虽然甚至开明的政治家是否能一劳永逸地打破这一“自然的循环运动”尚可怀疑，但他至少能以某种方式推迟这一运动。这便是缔造一种中庸、平衡的政体，这种政体明智地混合了每一单纯政体的制度和原则，并因而体现了“权力、义务和职能的平衡”。²⁴西塞罗的这一思想曾为许多早期著作家所预见，其中包括柏拉图和亚里士多德，但其在混合政体问题上的直接的先导却是希腊历史学家波利比奥斯（公元前205—前123）。波利比奥斯试图解释罗马帝国何以能极为迅速地进行前所未有的扩张，他提示道，关键就在于罗马政体的混合特征，这一混合如此成功，“以致连本国人都不可能确切指出整个制度是贵族制、民主制还是君主制”。²⁵

如果眼睛只盯着执政官的权力，这一政体似乎就是完全的君主制；如果只看元老院的权力，它似乎就是贵族制；而如果只注意大众的权力，它显然就是民主制。²⁶

混合政体可以避免每一单纯政体所固有的缺点。它可以防止

权力过分集中，也能提供一套制衡体制。西塞罗指出，在这种体制中“行政长官有足够的权威，杰出公民的意见有足够的影晌，人民有足够的自由”。²⁷

然而，如果认真加以考察，这种混合政体在最重要的方面原来仍是贵族政体。政权组织的目的是为了确保持族制，因而智慧者或贤者被指定来起决定性作用。²⁸虽然有一部分权力要授予人民，但预料实际的权威将掌握在元老院手中，因为自由将表现为“人民被许多优秀的法规引导来服从贵族的权威”。²⁹这一“平衡、和谐的政体”的成功在很大程度上有赖于最优秀人物的不断存在，他具备西塞罗在《论法律》中所描述的那些杰出品格。西塞罗在那里指出，最优秀的人物必须“没有任何污点”，而且必须是“所有其它公民的楷模”。³⁰这种制度所树立的榜样对于整个国家的健康发展至关重要：

高贵的人作恶本身就是很坏的事情，而贵人作恶时众人群起效仿危害就更大，因为贵人总是有众多的效仿者。回顾一下最近的历史就会发现，我们最杰出的人物的品格已在整个国家得到了发展；杰出人物的生活中所发生的任何变化都在全体人民中产生了影响。³¹

如果优秀人物或贵族的品格允许堕落，这个制度就根本不可能长期存在下去。一旦出现这样的堕落，这个制度便不可能完成其为之存在的目的——培养公民美德。

在阐述了混合政体的基本理论原则之后，紧接着由西皮奥来叙述早期罗马共和国的内部结构及发展——他较早时答应的实践的说明。讨论一开始西皮奥就引述了加图的观点，以此奠定了这一历史阐述的基调。加图是早年著名的罗马政治家，他曾将罗马共和国的优越性归诸于这样的事实，即它所“依赖的基础是天

赋，但不是一个人而是众人的天赋，……它的创建不是由一代人完成的，而是在几个世纪的漫长时期中经由许多代人完成的。”³²它依赖许多代人的集体智慧和经验。其制度和惯例经过最严厉的实践和时间的考验，才证明了它们的优越性。

加图的论点令人立即想起了很久以后由英国政治家埃德蒙特·伯克提出的论点。伯克论证道，英国宪法的优越性在于它不是制造物或有意计划的产物。它不是“在规划或统一设计的基础上形成的”，而是“长期发展和偶然变化的”结果；“各部分之间的相互协调是逐渐地、几乎不知不觉地形成的”。³³它的完善体现的是自然过程的结果，即缓慢、连续和几乎是无意识的发展过程的结果。³⁴

伯克的观点体现了与古典思想家的立场的彻底决裂。后者认为最好的制度当然是理性或有意计划的产物。有证据表明，西塞罗本人在这一点上比伯克更接近于古典学者。西塞罗与早期希腊思想家的区别似乎不在于原则——计划优于偶然——上的不一致，而表现为在下述问题上的不一致，即良好的计划更可能出自单个贤智者还是若干贤智者的努力。西塞罗没有简单地排除这样的可能性，即最好的国家可以是单个缔造者的智慧的产物。他同意波利比奥斯所说的利库尔戈斯——斯巴达立法者——的成就，而且他还介绍了罗慕路斯对成熟的罗马制度的发展所作的贡献，并在结束这一介绍时说了如下的话：

难道你们没意识到，由于单独一个人的智慧，一个新的民族不仅诞生并因而象一个啼哭的婴儿被置于摇篮中，而且已经成熟并差不多已进入成年？³⁵

但如此有先见之明的杰出贤智者是罕见的。更为明智的是根据更可能的情况做计划。更可能的情况是，会有若干相当有才干

的人，可指望其中每一个人都能将经验教训运用于逐渐改良制度的任务。

历史的叙述本身值得认真考察，因为它看上去并非没有歧义。西塞罗在《论法律》中使我们确信，历史有别于诗，它只涉及事实而无幻想。《论共和国》中到处都有迹象显示，西皮奥在叙述罗马的起源时并未完全遵循这一标准。在其中的一处我们听到了有关罗慕路斯被奉若神明的故事，这个故事据说肯定是真的，因为罗慕路斯时代的人都相信它是真的——我们被告知那个时代是文化和知识的时代，人们“机智地嘲弄和轻蔑地拒斥不可能发生的事情”。³⁶ 为了支持这最后的断言，西塞罗举了一些例子来说明这个文化和知识时代的人所达到的智力水平。但这些例子表明的只是希腊的知识状况，没有任何例子能使读者判断同样的教养是否也存在于罗马。结论只能由我们自己来做。其后不久，似乎是为了引导我们的结论，西皮奥称那些据说有教养有知识的祖先是天真的乡下人；而且我们得知他们绝不会怀疑，而是乐得相信一个“无教养的农夫”所讲的有关罗慕路斯的故事。此外，当在《论法律》中从不同的关系上提及这一问题时，西塞罗毫不犹豫地称这个故事为虚构的故事。

西皮奥的介绍并不单纯是为了历史，而勿宁说是为了提供一幅理想的罗马历史画卷，即事实与想象的明智的混合物。其目的在于向罗马公民证明罗马起源的智慧和正义，向他们指明罗马作为最好的制度的典范所依据的坚实基础。这样的介绍实质上是柏拉图蓄意的“高尚谎言”的例证。虽然这必然缺乏哲学的真理，但有关共和国起源的有益解释对这个政治社会的结合和存在来说可能是至关重要的。西塞罗总是力求使我们理解，政治家的任务不在于完全破除传统的神话，而在于利用它们所包含的部分真理为政治服务，只要理性告诉他这种政治有助于全体公民的利益。

西皮奥的历史叙述还有这样的作用，即暗示这种混合政体作

为实际上的最好政体是就暂时意义而言的。他的叙述表明，罗马的衰落实际始于王者统治向僭主制的转变。混合政体直到这一衰落开始后的某个时期才被引入。与一般的古典思想一样，西塞罗也认为绝对最好的政体是智慧拥有绝对统治权的政体：智慧者的绝对统治（真正的贵族制）和一个在智慧及美德方面无与伦比的杰出人物的绝对统治（真正的王者统治），是最合适的政体形式。智慧的统治在早期罗马王那里是可能的，但只有在王者统治保持其特点时，这种情况才是真的。而其特点也必然依赖于一系列善良和智慧的王者的存在，因此依赖于机遇而非计划。以此看来，王者统治在实践上是单一政体中最不稳定的，是“首先且最无疑”要灭亡的政体；”³⁷如西塞罗强调指出的那样，实际只需指出一个王者——塔奎尼乌斯——的暴行，便会使罗马人民对整个王者称号深恶痛绝。³⁸

西皮奥的叙述表明，由罗慕路斯所创立、由罗马人维持达200多年的“优秀政体”的衰落就始于王者统治向僭主制的这一转变。其后的罗马历史中一系列或多或少成功的努力，就在于试图控制由这一转变所释放出来的力量。混合政体的出现便是其中的努力之一，它一方面是为了满足大众对自由的渴望，同时也是为重新恢复王者统治所特有的智慧和美德的地位。西塞罗在《论法律》中告诫我们，政治家的任务在于，“不仅要确定何者〔是〕最好的，也要确定何者〔是〕必然的”。³⁹检验其政治才能的标准之一就是看其在何种程度上理解必然性的命令，以及在必然性所允许的可能性范围内能在何种程度上获得实践上的成功。在不可能有智慧者的绝对统治的地方，混合政体允许政治家努力促成民众同意智慧的统治，从而实现绝大多数社会所能达到的、近似最好的政体。混合政体体现着我们后来称为“法治”的那种特征。它力图将智慧的奠基者的训诫具体化于国家的基本法中，而且还务确保其后这些法律的实施和完善落于这样的人手中，他们

最不可能背叛它们，而是最可能根据渗透于它们之中的精神来实施它们。西塞罗在《论法律》中详加描述了基本法典的这些本质要素和统治阶级的这些特征。

这样一种政体的特有力量就在于它的相对稳定性；但是，就其力图逾越智慧和民众意见之间的鸿沟而言，它依赖的是一个不稳定的基础。这样的政体并不总是容易实现，即使实现了也难以长久存在。也就是说，甚至这一次等的最好制度，或最好的制度的近似物，都不可能适合于所有的民族或所有的时代。

正义的本性

这里的讨论从分析最好的政体转而考虑下述主张，即任何国家事务成功的基础，与其说是正义不如说是不正义。尽管菲洛斯——另一个学园派怀疑论者——否认自己相信这方面的论证，但他同意象加尼亚德斯——更早的一个学园派怀疑论者（公元前214—前129）——那样来阐述有利于不正义的理论。他的提法有两个主要前提：（1）正义是约定俗成的而非自然的；（2）正义是愚蠢。

在其论证的一开始他就指出，如果正义是自然的，那么，它就会象人的冷热感一样，在何时何地对于何人都是相同的。而实际上，人的正义概念不仅在不同的民族有着不同的含义，而且在同一国家的不同时代也有不尽相同的意义。正义与其说是自然的产物不如说是人类社会的产物，更具体地说，是这一或那一人类社会的产物。它根据的不是自然而实用；人们不是为了它本身的缘故而是为了自身的利益才渴望它。它没有稳定性，其内容完全取决于具体情况。它在很大程度上源于人的恐惧心理，害怕没有这方面的安排，他——由于软弱——就会遭受他人、尤其是那些比自己强大的人的劫掠。

菲洛斯所提出的这一论证的第二部分更为重要，这部分论证首先试验性地承认在前面已被否定的前提：事实上人们对于正义的基本要求有着共同的认识。然而，信守这些要求就会违背人的本性，因为正义的要求很少与智慧和自身利益的要求相一致。

智慧要求我们增加资源，聚积财富，扩张疆域，…
…统治尽可能多的臣民，享乐，富有，成为统治者和主人；而正义则叫我们宽恕一切人，考虑全体人类的利益，给予每个人以应有的权益，不染指神圣的公共财产或属于他人的财产⁴⁰。

如果真是这样，正义就不可能完全是自然的，因为无论是个人还是政治共同体，都不可能正当地指望他们选择诚然正义却愚蠢透顶的行为方式。菲洛斯宣称，假如罗马在任何情况下都遵从正义的要求，那它现在就不会是一个帝国，而仍然是一个赤贫的乡村。智慧告诉我们，应该追求的与其说是正义的实质，不如说是正义的外表，因为正义的美名会使人获益，同时又可避免由过于严格信守正义的要求而可能造成的不幸。

为正义辩护的任务落在了莱利乌斯的身上，他是西皮奥集团中最老、最保守的人。遗憾的是，莱利乌斯的陈述只有残篇被保存下来。其中最重要的是他概述其有关自然法的概念，即斯多葛派自然法概念的那部分。

真正的法是符合自然的正当理性；它是普遍适用、永恒不变的；它以其命令召唤义务，以其禁律制止罪恶。它不把其命令和禁律滥施于好人，即使对坏人也没有任何影响。要想改变这种法律就是犯罪，试图取消其部分都不允许，完全废除它就更不可能。元老院或人民都

不能使我们摆脱它的制约，我们也没必要到自身以外去寻求它的阐释者。法在罗马和在雅典没有区别，现在和将来也没有不同，一个永恒不变的法在所有的国家和一切时代都将是行之有效的，主人和统治者将只有一个，这便是上帝，因为它是这个法的创造者、颁布者和执行者。⁴¹

虽然不由人类代理人来执行或严格执行这个法的命令，但忽视这些命令仍不可能不受到惩罚。违背这些命令的人便是放弃其本性中最好的东西，因而必然遭受来自自卑和良心的精神折磨。而国家要违背这些命令，莱利乌斯暗示，将最终导致毁灭。菲洛斯特认为正义和智慧必然是南辕北辙，莱利乌斯则针锋相对地指出，申张正义将永远是最明智、最有益的行为。

尽管莱利乌斯的主张常常也被认为是西塞罗的主张，但有根据相信西塞罗认为莱利乌斯的严格的道德主义和菲洛斯的马基雅弗利主义(令人禁不住如此称呼)两者都是根本片面的。诚然，在实践上最好是国家努力遵循严格的正义要求，而不是奉行任意标准的、最终无意义的正义原则，但是甚至最好的国家连实践近似完善的正义标准都不大可能。这是《论共和国》卷二中西皮奥在叙述罗马历史时试图引出的教训之一。罗马政体是被西皮奥作为最好的政体来介绍的，就是这一政体的历史都未免于不正义；罗马人被菲洛斯视为“最正义的人”，甚至连这样的人都没超越掠夺和屠杀。西塞罗的结论与柏拉图的结论基本相同：完全正义的制度在人类世界中大概是不可能的。它的要求太严格了。当在实践中试图以这样的标准作指导时，智慧的政治家将开始认识到，鉴于人和政治共同体的本性，这样的标准在任何国家都难以充分实现。

政治生活的内在局限这一概念贯穿于西塞罗的大部分思想

中。这一点在《论法律》的有关部分中表现的尤为明显，在其中他以自己的名义探讨了正义问题和自然法的特点及地位问题。

《论法律》中的这一探讨的出发点是想为他在《论共和国》中所阐述的那种混合政体制订一部合适的法典。不过，制订成文法以组成这样一部法典需更充分地探讨，实质上是从哲学上探讨许多其它问题。

我们必须解释正义的本性，而且必须在人的本性中寻求这一解释；我们也必须考虑国家借以进行统治的法律；因而我们必须处理已经形成并诉诸文字的国家法规和法令；其中罗马人民的所谓“罗马法”不会不占有一席之地。⁴²

《论法律》卷一便属于这方面的探讨。其中对人和宇宙的理解基本上是斯多葛派的观点，这一观点也是构成莱利乌斯在《论共和国》中所持立场的基础⁴³。它认为人是自然生物，拥有理性灵魂，与神共享神圣的理性能力，存在于合理的、有秩序的宇宙中。在所有自然物中，理性为人所独具，籍此他可以辨识和适应广泛的合理秩序。只要人做到这一点，只要他被理性引导和统治，那他便在最高的程度上实现了其自然本性，便与神共享正义和法律。既然理性为所有人所具备，那么这一最高的生活，即“依据自然本性的生活”，就是所有的人都能够达到的，至少从理论上说是如此：“只要被理性所指引，无人不可达于美德”。⁴⁴

由此看来，西塞罗在《论法律》中的观点与在《论共和国》中莱利乌斯所发挥的斯多葛主义的主张似乎是一致的。然而，是否真是这样，尚不可妄断。例如，在《论法律》的序言中，当谈及自己对自然法的评论时，西塞罗声言他没有把握肯定这些评论是否具有真理性，虽然这些评论在他看来似乎“常常且大部分”

是正确的。⁴⁵ 在另一处，他恳求其学派的成员——学园派怀疑论者——不要深究他的论点，因为如果他们“攻击我们认为我们构造的如此完美的东西，将会造成很大的混乱”。⁴⁶ 西塞罗的担心是有充分理由的，因为他在《论法律》中以自己的名义提出的基本上属于斯多葛主义的学说，部分地依赖于对神圣天意以及以人类为中心的目的论的理解，而天意和目的论曾被他在其它两部著作——《论神性》和《论先知》——中加以考察和拒斥。

有必要指出，这一明显的不一致根源于一事实，即《论法律》中的学说不是讲给哲学家，而首先是讲给所有体面和高尚的人的。其直接任务是实践的：“为国家奠定坚实基础，加强城邦，以及祛除民族的恶习”。⁴⁷

为此，我想谨慎从事，尤其不断言尚未明智考虑和未加彻底探究的基本原则。自然我不能指望这些原则会获得普遍认可，因为那是不可能的；但我确实期望所有这样的人的赞同，他们相信所有正当和高尚的事物都是由于它们自身的缘故而被渴求，相信没有任何东西将被视为好东西，除非其本身就值得赞美，或至少没什么东西会被视为大好的东西，除非它由其自身之故而被正当赞美。⁴⁸

为支持这些原则而提出的论证，以及在很大程度上这些原则本身，选择它们是为了投这样的人之所好，而不单单或主要为了理论上的可信性。如果记住西塞罗这一目的，就可以理解在《论法律》中阿提库斯何以会无条件地接受有关神学以及国家中宗教至上的学说。⁴⁹ 就其作为一个罗马公民的接受能力而言，阿提库斯完全适于赞同这些政治上有益的学说，尽管作为一个伊壁鸠鲁主义哲学家，他不会认为这些学说在理论上是完善的。阿提库斯

和西塞罗都理解这样的学说对“巩固国家基础”的重要性。斯多葛主义的原则尽管在理论上是不健全的，却极有助于实现这一重要目的。

西塞罗自己的主张，他采用斯多葛派的主张时所加上的限制条件，也反映在他自己对自然法的论述中。在为正义作辩护时，莱利乌斯毫无困难地把罗马的历史实践与体现自然法的严格的正义要求调合起来；而且，他丝毫不怀疑自然法的律令是人人都能完全做到的。西皮奥的历史叙述表明，西塞罗对罗马历史并不持有这一乐观的看法；象前面所提示的那样，他也没有接受这一看法的重要前提，即严格的正义要求可以与公民社会和谐共存。最后，他也并没有完全确信任何人都能达到对自然法的充分理解以及都能由其所引导。虽然在原则上所有人都可以获得为高尚的人类生活所必需的智慧和美德，但由充分发达的理性所引导的生活实际只属于极少数人。少数人可以找到他前面听说的那个引导者；而多数则相当容易地屈从于“恶习和谬见”，屈从于享乐和邪恶的诱惑。⁵⁰如果确是如此，那么充分的正义要求与我们所知的人类社会的要求彼此相互冲突便是完全可能的。例如，西塞罗在《论法律》中提出，智慧者的法律，即纯粹的自然法，将只根据恰当使用财产的能力来分配财产权。⁵¹这一原则不可能实现于我们所知的公民社会中。道理很简单，纯粹的、完全的自然法可能不适用于一般的人类状况。人和国家的活动一般要涉及到的自然法，必然是这一真正法律的淡化了的形式，即必然是低标准的自然法。

同样的理解也表现于西塞罗关于个人行为准则的讨论中，这一讨论是在其《论官职》中进行的。他在那里阐明，正在讨论的这一标准在于，应该加以控制的是非智慧者的行为而不是智慧者的行为。⁵²虽然这样的标准足以引导绝大多数人的生活，但它却低于更高的标准，即引导智慧者的行为的自然标准本身。西塞罗

在《论法律》中的若干处所提出的自然法的定义也具有这双重特征。例如，在卷二中他以如下的口吻谈及自然法：

我发现这一直是最智慧者的意见：法不是人类思想的产物，也不是民族的法令、法规，而是某种永恒的东西，它以体现于命令和禁律中的智慧统治整个宇宙。因此他们习惯于说，法是原始和终极的神的精神，其理性通过命令或禁律而指导一切事物。因此神给予人的法受到了应有的赞美，因为用于命令和禁律中的是智慧的立法者的理性和精神。⁵³

统治宇宙且存在于“最初和终极的神的精神”之中的法，西塞罗和莱利乌斯在别处称之为“自然中固有的最高理性”⁵⁴的法，它并不简单地或必然地等同于次等或低级形式的法，即“智慧的立法者用于命令或禁律的理性和精神”。后者来自且根据前者，但反映的是对较低标准的认识，而这较低标准是政治生活的必要部分。“人民的天性常常战胜理性”。⁵⁵ 智慧的立法者和政治家因而将降低纯粹正义和纯粹理性的要求，西塞罗在《论法律》中制订适于其“最好的”国家的法典时就是这样做的，目的是使这些要求与公民社会的要求和谐共存。当然应该注意，这样的理解没有迫使西塞罗接受菲洛斯提出的主张：由于正义的本质要求并非在何时何地都是一样的，所以正义根本就是任意的，是约定俗成的而不是自然的。在西塞罗看来，正义的实质并不完全是任意的，虽然它与特殊的具体情况有关，并且有赖于种种偶然的境遇。正义和理性的标准依然存在，尽管由于人和政治社会的本性，它们的充分实现是极不可能的。它们依旧充当人类行为的指南，而人应该总是力求尽可能地接近它们。

《论共和国》中的探讨始于积极或政治生活的地位问题，而《论法律》则阐明了这一问题。在这两部著作中西塞罗的研究都是为了理解政治事物的本性。与柏拉图在以前所做的一样，他也试图探究最好的政治制度的本性这一更大的问题。这一探讨的结果之一就是认识到政治生活的内在局限性。理性和正义二者都必须加以某种程度的弱化，以便适合实践或政治生活的需要。那些试图在积极的和沉思的两种生活方式之间进行选择的人务必认识到这一点。

注释

1. 西塞罗：《论法律》(Laws)，C.W.凯耶斯译，马萨诸塞1982年版，I，58；《图斯库卢姆谈话录》(Tusculan Disputations)，J.E.金译，马萨诸塞1927年版，I，1—8。

2. 《图斯库卢姆谈话录》，I，1—5；II，4；IV，5—6。

3. 这一学派的学说详见E.泽勒著《斯多葛学派、伊壁鸠鲁学派和怀疑论派》(The stoics, Epicureans and sceptics)，伦敦1870年版；以及埃德温·毕文著《斯多葛学派和怀疑论派》(Stoics and Sceptics)，坎布里奇1959年版。

4. 《论法律》，I，39。

5. 《图斯库卢姆谈话录》，V，11。

6. 鲍尔·弗雷德兰德：《柏拉图——导论》(Plato, An Introduction) (伦敦1958年版，)第154—170页。

7. 西塞罗：《论共和国》(Republic)，C.W.凯耶斯译埃布里奇1928年版，I，2。

8. 同上，I，15。

9. 同上，I，28。

10. 同上，I，4—6。

11. 同上，I，8。

12. 《论法律》，I，37。

13. 《论法律》，I. 35。
14. 《论共和国》，I. 66。
15. 《论法律》，II. 37。
16. 《论共和国》，I. 52。
17. 同上，I. 39。
18. 同上。
19. 《论法律》，II. 3。
20. 同上，II 5。
21. 《论共和国》，I. 54。
22. 同上，I. 43。
23. 同上，I. 68。
24. 同上，I. 69；II. 57, 69。
25. 《论历史》(The Histories)，W. R. 巴唐译，坎布里奇1927年版，VI. 11.11。
26. 同上，VI. 11. 12。
27. 《论共和国》，I. 57—58。
28. 《论法律》，I. 30；II. 24—25, 28, 38。
29. 同上，II. 25。
30. 同上，II. 30。
31. 同上，II. 31。
32. 《论共和国》，I. 2。
33. 《埃德蒙特·伯克著作集》(Works of Edmund Burke) I, 554；V, 253—54。
34. 同上，I. 307—8。
35. 《论共和国》，I. 21。
36. 同上，I. 19。
37. 同上，I. 65。
38. 同上，I. 52。
39. 《论法律》，II. 26。
40. 《论共和国》，II. 24。

41. 同上，Ⅱ，33。
42. 《论法律》，Ⅰ，17。
43. 关于斯多葛的学说详见E·沃农·罗纳德著《罗马斯多葛主义》(Roman Stoicism)，剑桥大学出版社1911年版。
44. 《论法律》，Ⅰ，30。
45. 同上，Ⅰ，19。
46. 同上，Ⅰ，39。
47. 同上，Ⅰ，37。
48. 同上。
49. 同上，Ⅰ，15—69。
50. 同上，Ⅰ，29—34，47。
51. 《论共和国》，Ⅰ，27。
52. 《论官职》(De Officiis)，Ⅰ，7—8；Ⅱ，11—17。
53. 《论法律》，Ⅰ，8。
54. 《论共和国》，Ⅱ，33；《论法律》，Ⅰ，18。
55. 《论共和国》，Ⅱ，57。

阅读书目

- A. 西塞罗：《论共和国》，卷一，卷六。
西塞罗：《论法律》，卷一。
- B. 西塞罗：《论共和国》。
西塞罗：《论法律》。
西塞罗：《论官职》，卷一、三。

第六章

圣·奥古斯丁

(354—430)

天启宗教的诞生及其在希腊罗马世界中与哲学的遭遇使形势发生了变化，圣·奥古斯丁是根据新形势阐述公民社会问题的第一位著作家。作为一个罗马人，他继承并为自己的时代介绍了由柏拉图所创立、被西塞罗引进拉丁世界的政治哲学，作为一个基督徒，他修正了这一哲学以使其适合信仰的需要。他即使不说是政治思想的一个新传统的创始者，也是其最重要的阐释者，这一新的政治思想传统的特点就在于它试图融合或调和出自彼此独立且一直互不相干的两个源泉的要素，这两个源泉便是基督教《圣经》和古典哲学。

奥古斯丁首先是作为一个神学家而非哲学家来从事著述活动的。他很少自称哲学家，也从不只根据理性和经验来探讨政治问题。其最高原则不是来自理性而是来自圣经，他对后者的权威深信不疑，而且视之为有关人及政治事物的真理的最终源泉。然而，就其立场的选择有赖于预先考虑这一立场的最重要的替代者而言，他需要根据独立的人类理性来认识政治哲学或政治事物。

在研究这样的哲学问题时，基督徒一开始就比其犹太或后来的穆斯林同行享有更多的自由，因为与西方世界其它两大宗教——犹太教和伊斯兰教——不同的是，基督教并不把哲学当作异己加以排斥，或仅仅是容忍它，而是努力谋取哲学的支持，使之

在基督教世界中拥有一席之地，在教会的允许和监督下继续繁荣发展。所以，奥古斯丁承认人有先于信仰的知识能力。先于信仰的知识并不是借助于《启示录》而获得的，它是世俗哲学家的创造物和专有物。这样的知识后来被信仰取代了，因为信仰成了生活的最高准则和指南，但知识并未因此而成了无效和多余的东西。甚至当神圣的真理在《新约全书》时代最终被启示之后，上帝，即《启示录》的作者，不但不禁止反而积极鼓励运用理性获取人类知识。以为他不喜欢我们具有“他借以将我们提高到兽类之上的那种本领”¹是愚蠢的。以这种方式获取的知识尽管是不完善的，但它仍有其自身的有效性，而且上帝最终愿意用它来支持信仰。奥古斯丁将知识比作犹太人在离开埃及时偷偷带走且宣称为正当财产的金银财物。²

尤其明显的是，哲学不仅直接为信仰服务，而且间接地通过与非信仰者的关系为信仰服务。它可以在《启示录》没有言及或注意不够的领域提供知识和指导，以弥补神圣启示的不足。甚至在《启示录》确实言及的问题上，哲学也可以作为一个工具，以便通过它来更充分地理解神圣的启示真理，正如必然不完善的人类知识靠信仰而臻完善一样，信仰通过运用理性而更完备地把握自己的原则。³况且，虽说《新约全书》主要关心的是人的永恒命运，但它也要谈及统治者和被统治者一般状况，以及人在城邦中应奉行的生活方式；因为要根据在这种生活中的行为来决定一个人是否应该得到永恒生活的福祉。既然神圣的和世俗的领域总是交叉互动，那就有必要使二者相互关联，而任何如此作为的企图都不仅假定了启示的知识，也假定了哲学的知识。最后，由于处理的是原则上一切人都可达到的真理，哲学因而提供了信仰者和非信仰者能够相识相遇的共同基础。只有借助于哲学，基督徒才可使俗人理解自己的主张，如果需要的话还可以用俗人自己的武器来回击他们对自己的攻击。⁴这样的攻击因此并不是件坏

事，因为它们可以激励信仰方面作出更大努力，防止由于平静持有上帝赐予的真理而产生的自满情绪。

因而毫不奇怪的是，尽管奥古斯丁的著作有着公认的神学特征，但其中包含大量具有严格哲学性质的思考。如果将这些思考从原文中抽出来，就可以重新构造和系统阐释奥古斯丁的政治哲学。然而，奥古斯丁不同于阿奎那，既然他自己并不把哲学视为自足的、有着自己的领域的独立学科，或者说，既然他实际上没有把哲学和神学作为彼此分离的学科来对待，那就应该尊重其思想的统一性，将其有关政治问题的观点视为受神学原则制约的一个有机整体。

至少根据现存著作来看，奥古斯丁是古代最多产的作家。其最为博大精深的著作，也是其唯一最重要的政治学著作，就是《上帝之城》。不过，《上帝之城》并不限于政治学，也并不包括奥古斯丁所有的政治思想。要了解有关正义和法律问题的讨论，须首先参见其《论自由意志》这篇论著，而要了解他在有关用世俗的权力压制异端这一争论不休的问题上所持的立场，就得注意其反多纳图斯派的著作。还应特别提到的是《信札》91号和138号，二者分别致奈可塔里斯和马尔塞林努斯，在其中奥古斯丁为自己在爱国主义和公民权问题上的观点作了明确的辩护。不必说，还有许多著作政治的考虑在其中起着重要的、尽管是辅助的作用。

这些著作大都具有论战的性质，差不多都受制于与异教徒和异端学说（尤其是摩尼教派、多纳图斯派、以及贝拉基派）进行辩论的具体情况，这使得对这些著作的解释常常是困难的。此外，有证据表明，奥古斯丁与其先辈——有异教徒也有基督徒——持有同样的观点：至高无上的真理应勤于研究而慎于表达，在表达上慎重保留是维护这一真理的必要条件。⁵ 最高真理所固有的深奥使得它们不可能被所有的人轻而易举地掌握。不仅谬误而且

真理本身都可能是有害的，因为人们并非都同等地具有接受或倾向真理的条件或志趣。经验已经表明，如果说哲学可以用来支持信仰，那么在不怎么有利的情况下它也会是信仰的障碍。最初几个世纪的主要异端中多数可以追溯到善意却错误地求助于非正统著作家的哲学学说；而且总是存在着这样的可能性：由于再次宣称自己拥有至高无上的地位，哲学便再次转变为信仰的对手和敌人。哲学的这种两重性对基督教正统来说是一个潜在而经常的威胁，也意味着存有年青人和蠢人受其学说先入为主的影响的危险。“未有条不紊地研究这些问题而擅敢匆忙行事的人”，奥古斯丁评论道，“将不是好学而是好奇，不是博学而是轻信，不是谨慎而是多疑”。⁶

奥古斯丁试图防止这些危险，所以力图使其著述满足下述两种人的合理的好奇心，一种是比较高尚、要求比较严格的学者，他们对尚不完善的信仰不报偏见，一种是相比之下不怎么聪敏的一般读者，非科学的教理介绍对他们也是必要的，也是可能的。⁷其主要著作大部分是写给以下两种人看的，一是基督徒，他们想更深刻地认识神圣的启示真理，一是俗人或异教徒，奥古斯丁试图使他们对这些著作感兴趣，以期他们可能在其中获得意外的鼓励而接受信仰。这些著作可以说既是为信仰所做的哲学辩护，因为它们强调了信仰的合理性，同时也是为哲学所做的神学辩护，因为它们根据圣经论证了哲学。它们探讨了哲学与启示真理的异同，目的就在于确立两者的实质性的和谐，以及后者对于前者的最终优势。它们意在使已经在信仰的知识方面取得进步的学者更充分地意识到其信念的意义，同时它们努力消除不利于非信仰者理智地接受启示真理的任何障碍。因此，它们公开讨论了哲学与神启之间现实的和潜在的共同之点，又常常只是暗示二者之间的不可调和之点。就此而言，它们运用了奥古斯丁自己所称的“隐瞒真理的艺术”。⁸为了能被充分理解，它们要求读者不仅要考

虑作者明确阐述的问题，也要注意作者机智或含蓄地暗示的问题。应该进一步说，有鉴于一些早期的教父——如亚历山大的克莱蒙和奥利金——曾为使用以公益为目的的高尚谎言做辩护，奥古斯丁谴责所有的谎言，不管是有益的还是有害的，认为谎言本质上是恶的，而且他效仿他自称由基督确立的先例，只承认间接形式的隐瞒，如谈话的简练和省略。在其《反对谎言》一文中，他认真地指出：

隐瞒真相不等于说谎。说谎者都隐瞒真相，但并非所有隐瞒真相者都是说谎者；因为隐瞒真相的方式除了说谎以外还有沉默……因此，永恒真理的言说者、阐释者或宣教者，甚至那些讨论或阐述属于宗教教诲和虔诚等非永恒问题的人，在适宜的时候隐瞒任何事情都是允许的，只要隐瞒是明智的；但说谎或以谎言来隐瞒真相则永远是不允许的。⁹

奥古斯丁把柏拉图看作是最伟大的世俗哲学家和思想最接近于基督教的哲学家。¹⁰他甚至说，柏拉图是本会成为基督徒的哲学家，假如他生活于基督教时代的话。¹¹然而，奥古斯丁所掌握的有关柏拉图政治哲学的资料并不直接来自柏拉图本人，对后者的对话录他只有有限的接触，而是来自西塞罗对那一哲学的罗马或和斯多葛主义化的翻版，就像在西塞罗的《论共和国》和《论法律》以及《论神性》和《论先知》中所看到的那样。从表现形式上看，奥古斯丁的政治思想因此在内容和表达方式上都更直接地是西塞罗式的而不是柏拉图式的。遗憾的是，西塞罗的《论共和国》和《论法律》，流传至今都已残缺不全。二者原来都有六卷，现存却都不足一半。虽然这一空白给我们的比较研究造成了困难，但有一点是明显的，即奥古斯丁的思想在下面三个

重要且密切相关的问题上有别于其世俗的先师：道德观，一神论，宗教和政治的二元论。

公民社会的本性：基督教道德

与世俗道德的对立

奥古斯丁政治学说的核心可以说是其有关道德的思想，这一思想既植根于哲学的传统，也植根于圣经的传统。人天生是社会动物，独赋言语能力，借此能与他人交往，因而形成各种不同的人际关系。只有通过同同胞交往并同他们结成政治共同体，人才得以完善。甚至在蒙昧无知的状态中人也会寻求伙伴，也会共同趋向于人类存在的最终目的。标志公民之为公民的独有特征以及使所有公民服从城邦目的或公益的美德是正义。正义是公民社会的基石，是人类社会的统一和尊严赖以存在的基础。它通过调控人们之间的关系而维护和平、社会的共同利益以及确保社会获得的所有其它好利益。没有和平、没有“稳定的秩序”，¹²任何社会都不可能繁荣，甚至不可能存在。奥古斯丁引述并同意西塞罗的说法，将公民社会或国家界定为“通过共同承认公道和利益的一致性而联合起来的人群”。¹³他以“正义”而非“法律”解释“公道”，坚持认为任何国家都不可能没有正义而得以治理，因为没有正义便没有公道，反之亦然。

在这方面，奥古斯丁紧跟古典思想的传统，并强调其与圣经实质的一致性。关于世俗哲学家，他主要反对的与其说是他们关于公民社会的本性以及正义对于公民社会的必要性的学说，不如说是他们在实现公正社会方面的无能。哲学家们首先自己就承认，他们的最好、最值得向往的城邦模式只存在于口头上和私下的讨论中，而在实际上是不能实现的。他们将正义视为城邦的健全条件，但他们无力确保正义的实现。¹⁴不可否认，哲学家们所

提出的有利于社会及其改良的建议值得赞扬；但他们的建议作为实践方案却明显是失败的，因为最大多数人的明显而又不可避免的弱点阻碍了这些建议在大规模的政治共同体中的实现。正义之所在不外是城邦，但正义很少或许从未在城邦中存在过。哲学家们自己也承认，现实的城邦与其说以正义不如说以不正义为特征。既然如此，为了使城邦之名符合其实，应从西塞罗的定义中略去有关正义或美德的说词。现实的城邦是理性动物的聚合，但不是通过“共同承认公道”，而是通过“一致同意诸如他们所爱的对象”才结合在一起的，不管那种爱是优是劣，也不管爱的对象是好是坏。¹⁵ 整个论证可准确地概括如下：哲学家们断言了完善的人类正义的优越性，同时又宣称这样的正义在实践上是不可能的，由此他们也就揭露了这样的正义本身所固有的局限性；因此这至少不言自明地宣布，有必要以更高、更纯正形式的正义来补充人类的正义。重要的是要注意这样一点，即反政治哲学的理论不是从启示的前提出发的。要是那样的话，非信仰者会随便加以拒斥，或者说，正因为如此反政治哲学的理论借以出发的前提并不与古典政治哲学的目标相左。这一理论的力量完全来自这一事实，即它直接利用的原则在奥古斯丁的敌手们看来是巧妙的，不得不接受的，尽管他们怀疑他试图从中得出的结论。

奥古斯丁对古典政治哲学传统的批判在许多方面类似于以马基雅弗利开始的早期现代政治思想家们的批判，他们对古典思想的攻击也集中于它的无效性和非实践性。但与马基雅弗利及其追随者相反的是，奥古斯丁没有试图通过降低人类活动的目标和标准来提高其学说的有效性或可行性。要说有区别的话，他的要求甚至比世俗哲学家的最严格的要求还要严格。古典政治哲学没有成功，不是因为——由于顽固地拒绝考虑人类行为的可悲的特点——它对人类的本性提出了不合理的要求，而是因为它不知道因

而不可能运用适当的补救办法来克服人的族类弱点。

奥古斯丁效法的方法更多的是柏拉图式的而非亚里士多德式的，后者倾向于就道德论道德，没有明显地借助于道德的形而上学前提，而奥古斯丁试图根据理论或超道德的原则来推论或演绎出人类行为的准则。他的道德秩序显然置根于由思辨理性所建立的自然秩序。最高意义的正义根据理性规定所有事物的正当秩序。这一秩序要求低级者服从高级者，而且这种服从是普遍的、完全的，不仅在人类中是如此，在人之外也是如此。这一秩序存在的保证是灵魂统治肉体，理性统治低等欲望，而上帝统治理性。同样的等级秩序体现或应该体现于整个社会中，其存在的保证是善良的臣民服从于智慧的统治者，后者的精神又反过来服从神律。¹⁶这本会是普遍盛行的和谐，如果人类坚持原始正义状态的话。在那种状态中人从社会的有利条件中获益而又不会遇到任何麻烦。他们不违背自己的意志而服从他人，不为占有尘世之物而相互竞争，相反他们在完全和睦、自由的状态中公平地分享一切。

圣经教导说，这种和谐被罪恶破坏了。人的贪婪和奴役他人的强烈欲望通过罪恶而得以释放。现在社会的特点是人欲横流，个人私利肆无忌惮地凌驾于社会公益之上。这是一种永久的背叛状态，根源于人最初对上帝的背叛。这一背叛的原型是原罪，即亚当所犯并以神秘的方式传给其所有后代的罪恶。结果，人在追求善的时候所享有的自由让位于压制和强迫。压迫明显存在于公民社会的最典型的制度中，如私有财产、奴隶制及政府本身，所有这些都是必然的，因为目前的人类不能按照理性的命令而生活。¹⁷这些制度的存在是人类堕落的结果和纪念物。它们无一不是原来创世计划的一部分，而且都只宜作为阻止人趋向恶的手段。尘世财产的私人占有既满足又遏制了人的内在的强烈贪欲。由于将其他人排除在同一财产的占有之外，所以私有制消除了无限获

取财富的外在条件和可能；但它并不能消除人们内在的占有欲。奴隶制和人统治人的所有其它形式的情况也是如此。甚至我们所知的公民社会也是对罪恶的一种惩罚。如果它可以被说成是完全自然的，那也仅仅指人的堕落的本性。像私有财产一样，公民社会也是上帝决定用作遏制人的无限统治欲的一种手段。所有的统治都离不开强迫，就此而言，所有的统治都是暴虐和专制。整个政治社会在本性和目的方面因而成了惩罚性和补救性的。其作用实质上是消极的，即用暴力来惩治和抑制人们的罪错和邪恶。

正义既不是堕落的人类的作品，也不是他们的共同命运。就连与人类理性的天性相称的道德都大部分与人相分离。这一状况的补救办法在人类本性中是找不到的。人的得救，包括人在政治上的得救，不是来自哲学，像柏拉图所指出的那样，而是来自上帝。上帝的慈悲而非人类的正义，才是社会的纽带和真正的幸福之源。¹⁸但这种慈悲从原则上讲是无条件施与的；它可以为人所得，但不是人凭优点而应该得到的，因为人的优点本身是施与慈悲的结果而不是施与慈悲的前提。在现有人类状况下，保证人类有益生活的任务特地交给教会——上帝借以施与慈悲的、可见的和负有神圣使命的工具。公民社会的范围严格限于由古典政治哲学给它规定的范围。市民社会至多可以通过压制作用而维持人们之间的相对和平，以及以此确保最低限度的条件，以使教会能实施教化和拯救的使命。而公民社会自身并不能走向善。

在《论自由意志》第一卷中，奥古斯丁进一步论证和阐明了他有关人类正义的根本缺陷的论断。他首先明确区分了两种法，一是永恒的法，它是正义的最高标准，一是世俗的或人类的法，它使永恒的法的原则适应特殊社会之变动不居的要求。永恒的法被界定为“一切事物借以处于完美秩序”的法，这样的法等同于上帝的意志和智慧，正是上帝的意志和智慧引导一切事物达于它们各自的目的。¹⁹永恒的法构成了正义和公道的普遍而神圣

的源泉，正义和善从中流溢出来而进入其它的法。上帝业已将这个法印在人类精神中。所有的人都能认识它，而且在任何时候都能服从它。惩恶扬善根据的也是这个永恒的法。最后，永恒的法普遍同一、永远同一而没有任何例外。

与永恒的法相反，世俗的法可随时间、地点而变化。²⁰ 作为法，它维护公益；而且必然是公正的法；因为法不公正就不是法。²¹ 但世俗的法相互之间可能有差别甚至会完全相反。例如，如果一个现存城邦的大多数公民倾向于善并致力于公益，那么民主制就会是正义的必然要求，规定该城邦执政官由人民选举产生的法就会是公正的法。同样，在一个腐败的城邦中，规定只有为善且能领导他人为善的人才可担任公职的法，同样是公正的法。尽管情况不同，但两个法的正义都来自永恒的法，根据后者，由善人而非恶人分享荣誉总是正当的，因为强迫、机遇和突发事件都永远不会使在城邦内公平分配好处成为不正义的事情。²² 这种可变的世俗法恰恰使城邦相互区别，并赋予每个城邦以单一性和独特性。城邦和民族不过是通过独特的世俗法结合而成的人类共同体。²³

即使世俗的法是公正的法，它在许多方面仍是不完善的法。它的存在不是为了善者，因为善者努力追求永恒的利益，只服从永恒的法；而是为了不完善者，因为不完善者贪图暂时利益，只有在人类法的强迫下才有正义的行为。²⁴ 就其必须考虑道德不完善者的权利和要求而言，世俗的法在本身最有价值的东西和随时可能的东西之间充当了一个调节者，它允许小的邪恶只是为了防止更大、更肆无忌惮的邪恶。²⁵ 它的功效直接来自人对世俗财物的热恋。它之所以能控制人们，只缘人们是世俗财物的奴隶。因此，根据严格的正义，只有正当使用财富的人才有资格拥有财富。然而，为了和平以及作为对人类弱点的让步，世俗法允许私人占有物质财富，而不管占有者怎样使用它。同时，通过威胁要

剥夺不正义者已占有的财富，以作为对其越轨行为的惩罚，世俗法起到了阻止更大的不正义的作用，从而保证了世俗财物近似公平的分配。²⁶ 世俗法最大的优点就在于它巧妙地利用人的邪恶以实现和维持社会中有限程度的正义。单单由于这个缘故，它就依然是不可缺少的，但它所体现的正义只不过是完善的正义的影子或近似物。

甚至在其自身的领域中，虽然它有严格的目的，但世俗法也常常不能实现它原初的目的。首先，做这样的设想并不是不合理的，即人们做了许多不正义的事情，但并未被发觉因而未受到惩罚。例如，某人将一大笔钱托付给一位朋友，后突然死亡未来得及要回。假设别人都不知道这件事，如果那位受托人想侵吞这笔钱，那么何以能使他这样做而是把钱还给合法继承人呢？²⁷ 其次，有时即使知道所犯罪行，也常常难以辨别罪犯。聪明的好法官也容易犯错误。尽管他们谨慎从事以图确保申张正义，但仍不免会错杀无辜。为了澄清事实真相，他们有时会诉诸严刑；但严刑常常使无辜者受尽折磨，而真正的罪犯却逍遥法外。它还以戏剧化的方式暴露了正义在何种程度上掩蔽于黑暗之中。²⁸ 最后，也是最重要的，世俗法仅仅规定和禁止外在的行为。它不涉及这些行为背后的动机，甚至很少关心纯粹的内心活动，如谋杀和通奸的欲望。²⁹ 由于这个原因，且不说出于别的理由，不能说世俗法灌输善。真正的善要求一个人不仅要有正当的行为，还要有正当的动机。这意味着行为者欲望法律所规定的利益。它因而假定人放弃了对尘世之利的过分依恋，而使其激情服从于理性之利。只遵守世俗法并不能保证道德的善，因为一个人在守法的同时仍然可以抱着纯粹自私或实用的动机而活动。例如，世俗法允许杀死不正义的侵害者以自卫。这样规定的目的是为了保障公益，而且这一规定本身并没有感情色彩。但享有法律所规定的这种自由的人却可以轻而易举地满足自己自私的报复欲望；在这种情况

下，尽管其行为从表面看是正当的，但在道德上却值得谴责。的确，通过要求每个人行为正当，世俗法预先使人倾向善的要求。但仅此而已，它不可能走得更远。因此它需要补充以“更高更隐秘的法”³⁰，即永恒的法。永恒法约束人的一切活动，包括内在的活动，而且单独就能产生善而不仅仅是善的外表。

奥古斯丁有关这整个问题的论述极类似于西塞罗《论法律》中的论述，甚至许多原文都颇为相似。但与西塞罗不同的是，奥古斯丁提出了神意问题，他的永恒法的概念本质上是与神意联系在一起。两个人在这一点上的不同部分地表现为用语的差别。西塞罗和奥古斯丁都区分了永恒法或自然法与世俗法或人类法；但西塞罗习惯于称前者为“自然法”，而奥古斯丁则更偏爱于“永恒法”这一表述。这一永恒法不仅指明如果希望幸福或有益人应该做什么或不做什么，而且还发布命令或禁律。因此它必须辅以适当的制裁，否则它便不会有效，在下述情况下尤其如此，即永恒法包括一切内在的意向活动，对此其他任何人都不能是称职的判官。根据经验，显然无辜者常常遭受不公正待遇，而恶人却未在尘世受到惩罚。有鉴于此，不可能不设想永恒法与来世有关，即在来世中恶行得以纠正，完善的公正秩序得以恢复。这意味着一个公正、远虑和全知的上帝的存在，它根据每个人的功过而分施奖赏或惩罚。由于是永恒的和完善的，上帝的存在和活动都不会经历任何变化。它不可能获得新知，而且必然预先知道人的一切所做所为，甚至他们最隐秘的想法。

这种关于神的制裁的学说，从一开始就充满许多理论上的困难。如果我们假设上帝预先知道一切事物的发生，那就必然会得出这样的结论：人总是依照神的知识而行为；但在这种情况下很难理解人可以被认为仍然是自由的。因此我们会面临二择一的抉择，而可供选择的两者从政治社会的立场来看都是不能接受的。你可以断言人是自由的，并否认上帝知道违反永恒法的犯罪

行为或符合这个法的正义行为；但这样一来永恒法就不再是一个保证者，并因而被剥夺了它借以实际抑制潜在罪恶和鼓励善行的任何手段。或者你肯定神的先知并否认自由意志；但在这种情况下人就不应该再对自己的行为负责，法便失去了其存在的理由，劝善成了徒劳之举，赞扬和谴责都失去了意义，惩恶扬善的正义也不再存在；总之，人类生活的整个体系便会土崩瓦解。³¹

根据奥古斯丁的解释，西塞罗试图摆脱这一困境，其方式就是公开承认而私下拒绝有关神的先知的学说。在《论神性》的公开讨论中，他支持虔诚的巴尔布斯——此人信神——而反对哥塔——此人攻击神；但在其不怎么著名的著作《论先知》中，他以自己的名义赞同并阐述了他在前一部著作中佯装拒斥的理论。通过这一花招，他巧妙地避开了可能来自两方面的攻击，既没有根本伤害大众对神的奖惩的信念，也没有致力于学者认为与人类自由不可共存的学说，亦即他们在任何时候都可以不要的学说，因为他们本身就能做到行为公正，根本不需要神的奖惩之类的引诱。因此，奥古斯丁断言，“由于希望使人自由，他使他们读神”。³²

与西塞罗相反，奥古斯丁断言上帝预先识知一切事物的发生，同时也断言人根据其自由意志做他们知道自己要做且只因为他们愿做才做的事情。上帝之知远没有破坏自由选择，实际倒是为其奠定了基础。这两全何以能调和起来呢？答案就在于神意的最高效验。上帝知道一切事物，因为他知道它们的原因；而上帝知道一切事物的原因则是因为他的意志遍及一切原因，他不仅赋予每一原因以活动的力量，而且赋予每一原因以依据适当样式而活动的力量。自然的原因产生必然的因果作用，意志的原因产生自由的因果作用。在自然的原因中没有任何力量不是已经包含在上帝——自然的创造者——之中并被上帝所利用，同样，在人的意志中，没有任何东西不是已经存在于上帝——意志的创造者

——之中且不可能不被上帝所知。否则就得假定造物中某些完善的存在与上帝——一切完善的普遍源泉——无关。自然原因和意志原因的情况是这样，偶然原因或然性的情况也是这样，或然性并不意味着不存在原因。在奥古斯丁看来，人们所谓的或然性实际是潜在的原因，或可归诸上帝或可归诸分立的实体。此外还有一个如何解释恶的问题，奥古斯丁认为，不能将恶归因于上帝。但上帝不是恶的原因这一事实并无损于上帝的完善，因为恶行之恶是一种不完善，只能根据有缺陷的因果关系来说明。³³这一事实也不说明上帝肯定不知道人所犯的罪恶。既然上帝知道人能做什么和想做的一切，那他也就知道他们应做什么和做错的一切。当然，人的行为都是在时间中发生的，不是属于过去或现在就是属于将来。但这也不妨碍上帝永恒地知道它们。由于上帝高居时间之上或存于时间之外，所以上帝才永恒地知道一切，上帝之知不以事物来衡量，反而本身就是衡量一切事物及其完善的尺度。

在作了以上论述之后，奥古斯丁充分意识到我们对于神的本质及其作用的知识依旧存有模糊不清之处。他的解释可能留下了许多尚未解答的问题，但是，从纯理性的立场来看，他发现自己的解释并不比西塞罗的解释更难以令人接受，而且他认为自己的解释具有这样的优点：不仅使人能“生活得好”，而且还能使人“信仰得好”。³⁴

奥古斯丁在人类正义和法律问题上所持的观点，构成了他判断以往社会，尤其是罗马社会的基础和出发点。他之所以着重评论了罗马，因为罗马是伟大帝国中的最后一个，集中体现了世俗世界中最辉煌的政治成就。³⁵他对这个问题的详细讨论同样包含着由西塞罗所奠定的基础。与柏拉图不同的是，西塞罗并不想在口头上创立一个完善的城邦，而是企图以古罗马共和国为样板来重新唤起对政治生活的兴趣。这一更传统、更具实践性的目的促使他过分夸大了其同胞的以往的荣誉。与此相反，奥古斯丁

刻定要揭开他们荣耀的面纱而暴露其罪恶。这些罪恶最明显地表现于罗马与其它民族的关系上。由于该城邦中没有对内的正义，所以也就没有对外的正义；因为一个自身不和睦的城邦不可能与邻邦和睦相处。这个世界中的所谓王国不过是巨大的盗窃。它们与强盗帮伙的不同不在于贪婪的排除，而在于它们的犯罪规模巨大以及犯罪不受惩罚。从正义的实质性观点来看，亚历山大驱动庞大舰队从事大规模征服并不比一个海盗用一只小船进行小规模掠夺更值得赞美。³⁶ 与帝国时代的罗马相比，奥古斯丁更敬重共和政体的罗马，但甚至后者都遭到了所有世俗城邦的共同谴责。罗马“从来都不是一个共和国，因为真正的正义和法律从未在其中存在过。”³⁷ 《上帝之城》的相应部分——反罗马哲学家和历史学家对古罗马的粉饰，试图恢复奥古斯丁认为是真实可信的古罗马图景。

要判断一个民族的特点，唯有求教于其所爱的对象。³⁸ 古罗马人是不正义的，他们的城邦不是真正的城邦，因为他们热恋的对象不是善德。无疑罗马人比他们所征服的其它民族更值得赞美。他们孜孜以求的目标绝不是没有价值的。他们赞美勇敢，并将自我牺牲和献身国家置于贪图安逸之上。³⁹ 但他们的目标仍然是世俗的目标。他们的追求和努力不失其为伟大，都不具有美德的特征。罗马，这个尘世的霸主，完全被统治欲所主宰。她的伟大人物至多不过是坏城邦的杰出公民。其中绝大多数都不具备真正的政治美德。他们决心出人头地并不是出于为同胞效劳的愿望，而是渴望获得个人的荣耀。由于其所做所为最终出于自私的动机，所以他们素负盛誉的英雄美德实际不过是辉煌的邪恶。⁴⁰ 就罗马人放弃声色犬马之乐而言，他们应该得到某种奖赏。上帝赐予他们的奖赏就是允许罗马确立它在其它所有民族之上的霸主地位。⁴¹ 因此，在征服文明世界的过程中，罗马得以实现其最大的雄心和所有尘世的抱负——主宰世界。但论辩到此为止。与由

来已久且当时仍很强大的基督教的辩护传统相反，奥古斯丁显然不愿承认这样的说法，即罗马在救世组织中负有特殊使命，通过将整个世界带入一个有着政府和法律的统一团体，它甚至早就为基督教——一个真正、普遍的宗教——铺平了道路。⁴²

奥古斯丁对罗马的攻击格外引人注目，因为这一攻击出自一个显然对罗马辉煌伟大的过去有着深刻印象的人。李维所叙述的斯凯沃拉、西皮奥、雷克卢斯及法布利希乌斯们的光辉业绩仍然激发着他的想象力，而且他特别津津乐道于他们的功绩。⁴³ 尽管以另外的标准来看它们值得赞美，但这些功绩毕竟属于不可挽回的过去，基督教已永远葬送了它们，纵然对它们的回忆不免令人油然而生一丝伤感之情。基督，这个正义的太阳使古代世界最辉煌的灯塔黯然失色。他的到来彻底摧毁了尘世英雄表演的舞台。真正的英雄主义是基督徒的英雄主义，然而它不再是同样的英雄主义。其新异之处在于，我们的“英雄”与其称之为“英雄”不如称为“殉难者”或见证人。⁴⁴ 今后，最高尚的罗马人的成就也只有两个作用：它们与人类的欲望一道展示纯粹人的成就的短命及最终自我灭亡的特征；它们提醒基督徒，如果罗马人愿为尘世之利付出这样的艰辛，他们就准备为了永恒的奖赏而付出更大的牺牲。⁴⁵

奥古斯丁对世俗美德进行了毁灭性的攻击，从此以后对罗马的毁谤成了基督教世界中所有有关罗马政治的讨论的共同特征。他的巨大成就或许最好能这样说：几乎由他一手造成了一个新的罗马形象，从而使其后的政治家和政治著作家得了一个先入为主的印象，如同由历史学家尤其是李维——罗马之永恒伟大的主要鼓吹者——树立了罗马的旧有形象一样。直到文艺复兴，在对《上帝之城》大量而无情的控诉下，我们才重新发现了世俗的罗马精神及其特有的生活方式。

一 神论和公民宗教

在奥古斯丁看来，古典的治世方略不能使人为善，而且由其自身的标准证明它是存在缺陷的，之所以如此，真正原因并不在于它是非宗教的，而在于它与荒谬的神性概念相联系。这种荒谬最明显地表现于异端的多神教中。奥古斯丁有关公民社会的大部分论述，包括《上帝之城》的第一部分，实际都不过是对异端神学的冗长和烦琐的批判。

继瓦罗之后，奥古斯丁把所有的异端神学分为三个基本形式：神话的，自然的或哲学的，以及公民的或政治的。⁴⁶ 神话神学是诗人的神学。它直接面向大众，其中的男女神祇之所以受尊崇，只缘人们希望从它们那儿得到世俗财富或物质利益。自然神学是哲学家的神学，而且是一神论的。它依据的是真正的上帝概念，就此而言它优于神话神学和公民神学；但除少数极有天赋和学识的人之外，它不易为大多数人所接受，因此不能对整个社会产生有益的影响。公民神学，顾名思义，它是城邦的官方神学。就其是多神论而言，它不同于自然神学，而就其根据来世而非现世来规定对异端神祇的崇拜而言，它又有别于神话神学。它是所有公民，尤其是牧师指望认识和实行的神学。它教导人们，每个人适于崇拜什么样的神，以及适于做何种圣事和牺牲。虽然公民神学规定了对伪神的崇拜，但它毕竟比神话神学更可宽恕，因为它更关心灵魂之利而非肉体之益，而且渴望通过促进政治美德的发展来改善人类。

罗马公民神学最权威的阐释者是瓦罗，奥古斯丁常常引用西塞罗的说法，称瓦罗为最敏锐和最有学问的人。⁴⁷ 奥古斯丁的方法在于用瓦罗来反驳瓦罗，从而证明公民神学的不足，瓦罗为公民神学辩护并不是因为它是真的，而是因为它是有用的。他自己

就没有接受它，也没严肃对待它的神祇。他以这个事实暗示他显然区分了公民神学和自然神学。分析其《古事记》也可得出同样的结论，那里对人事的论述多于对圣事的论述。通过这样的安排，瓦罗试图使人认识到，城邦的神不是独立于人而存在的，它们本身就是人类精神的产物。奥古斯丁说，这便是瓦罗著作的秘密。瓦罗以这种巧妙的方式表明，他不愿使谬误优于真理。如果他论述的是真正的神或完全的神性，而且他认为这种神性真得优于人性，那么他就会毫不犹豫地颠倒上述次序。实际上，他只是表达了他对人的偏爱甚于对人的产物的偏爱，或用他本人的话说，对画家的偏爱甚于对画的偏爱。⁴⁸

瓦罗在这一问题上的观点与其它异端哲学家，尤其是与塞涅卡的观点并无不同。由于哲学所培养的自由，塞涅卡在其著述中难免抨击公民神学；但他同瓦罗一样继续假装尊重神圣的仪式和教条。当在行为上而不总是在口头上遵守教规的时候，他充分意识到自己做的是法律所命令的事情，而不是令神高兴的事情。他并不亚于瓦罗，同样被迫采取这样的尴尬立场，即不得不做自己所谴责的事情，或不得不崇拜他蔑视的东西。⁴⁹

瓦罗在言辞上比塞涅卡慎重。出于对弱智者的尊重，他没敢直接非难公民神学，而是满足于通过展示它与神话神学的相似性来揭露其应受谴责之点。⁵⁰他对公民神学的讨论本身就是公民的或政治的。⁵¹他比塞涅卡更多地考虑到使自己适应民众的意见和偏见在实践上的必要性，以及完全根据理性或自然建立政治秩序在实践上的不可能性。假如瓦罗能创建一个新城邦，他会根据自然来著述；但因为他面对的是一个旧城邦，他只能遵守它的习惯。⁵²因为是自然与约定两者之间妥协的结果，他的公民神学可以说是神话神学与自然神学的居间调停者，前者对大多数人要求太低，后者对大多数人要求过高，⁵³而公民神学的水平是一般公民所能接受或达到的水平，代表着达于下述目的唯一可行的手

段，即多数公民获得他们没有神恩而能达到的最高程度的美德。

要是瓦罗出于实践的或政治的考虑而被迫表面上尊重罗马的公民神学，那他就不会对神话神学或诗人神学感到如此不安，以致对它横加挑剔，指斥它不配享有神性且与人类尊严不可相容。诗人散布有关神的谎言，并把神的行为描述得卑鄙、猥琐，他们不仅亵渎神明，而且怂恿人们的不道德行为和败坏人们的精神风尚。⁵⁴ 瓦罗完全同意哲学家们的呼吁，希望将诗人逐出秩序良好的城邦。不幸的是，他所关心的城邦远非完美。它不仅容忍诗人的存在，而且其自身的存在实际上还有赖于他们。诗人是公民社会的产物，也是公民社会的创造者。他们承认的道德既不同于、亦非完全有别于旧道德。⁵⁵ 就他们的神话与公民神学的神话部分巧合而言，它肯定被视为完整城邦的一部分。归根到底，诗人的神话将同样的谎言神圣化和永恒化。

足以自相矛盾的是，神话神学常常证明对城邦是有益的，当它摆脱传统信仰时是这样，而当它忠实反映传统信仰时也是这样。诗人给大众提供娱乐和消遣，而且善于迎合大众的口味。他们的神话的目标大部分是娱乐，而不是有用和高尚。就此而论，他们的作品属于游戏的范围，而不属于严肃事物的领域。大众从他们的表演中得到的快乐有助于补偿政治生活的缺点，即有助于缓和政治生活的紧张气氛，使人们获得有益的松弛。诗人不是革命者，尽管表面看起来相反。他们的行为归根到底是保守的，因为连他们的革新都以迂回曲折的方式为公民社会的稳定做贡献。城邦不可缺少这样的贡献，单单这一事实就可以进一步证明城邦的局限性，以及它根本无力以纯粹人的手段解决其自身的问题。

公民神学不仅仅与神话神学有共同之处；就其分享理性而言，它也接近于自然神学。它的许多说教可以视为某些真正的哲学真理的通俗或非哲学的表达。⁵⁶ 它们常常根据自然而被证明，

实际也常常以世俗哲学家的方式被解释。假如，无法阻止将丘庇特——众神统治者——视为富有诗意的正义的同义语和社会美德的皇后。但这些解释显然是有条件的。异教神学，即使就其正式形式而论，也从不可能是充分理性化的。因此，它对民众精神的影响力被科学的进步以及尽管不总是有益却不可避免的知识扩散消弱了。由于依靠的是貌似有道理的谎言，它不可能维持长久。如此看来，多神论似乎既为公民社会所必需，又无助于公民社会的最高发展。换句话说，任何社会的价值都是以其促进智力完善的能力来衡量的，但同时社会成功地实现这一目标又意味着它自掘坟墓。这里就包含着异教目的的谬误。由于内在的必然性以及完全不受基督教的外在影响，非基督教城邦原始的多神教必定迟早遭到清洗而转变成一神教。

不可从以上所说推出这样的结论，即奥古斯丁毫无保留地接受了自然神学家的一神论教义。首先，非基督教哲学家并不都具有同样的神性概念。其中有些人，包括瓦罗，将人的灵魂或灵魂的理性部分认同于神性，因而把人变成了神，而不是使人成为神的奴仆。⁵⁷ 这样的教义混同了造物主和造物，而且从理性的立场来看是大有问题的，因为无常的人类精神不可混同于绝对完善的最高存在。只有那些清楚地区分了神与灵魂或造物主与造物主的哲学家才达到了有关神的真理。这样的哲学家中的最杰出者当属柏拉图。⁵⁸ 至于柏拉图是怎样达到这种知识的，仍是一个悬而未决的问题。奥古斯丁只是说，圣保罗断言了异教徒中具备有关上帝的真正知识的可能性。⁵⁹ 不过，除了哲学家在其有关神的说教中有时会犯错误这一事实之外，仍有一个关键要素使他们与基督教相分离，这便是他们拒不承认基督是仲裁者和救世主。作为独立寻求知识者，哲学家傲慢自大，拒不将其得救托付给除自己以外的任何人。其全部努力最终都以自我赞美和自我陶醉为动机。⁶⁰ 以此看来，或许可以这样说，哲学家是最接近于基督教的

人，同时也是离基督教最远的人。

两种城邦及政教分离

奥古斯丁攻击异端宗教的最终结果可以看作是他对公民社会问题的最独特的贡献，这一结果就是两种城邦的学说。人类，像我们所了解的那样，划分为许多城邦和民族，其中每一个都以其法律、风俗、习惯、语言和一般的生活方式而有别于所有其它城邦或民族。但更根本的是，圣经只区分了两种社会，所有的人在所有的时代都属于这两个社会，即上帝的城邦和世俗的城邦。⁶¹然而，称它们为城邦只不过是比拟。上帝的城邦不是分立的城邦，不是与其它城邦并存，以神律为基础，仿照犹太人的神权政治或康斯坦丁及其追随者的世俗王国而建立的。上帝的城邦和世俗的城邦都不限于通常的单个城邦的范围，二者都不同于任何特殊的城邦或王国。⁶²二者之间的区别反映了善与恶的区别，而且这里所谓的善指的是真正的善，即基督教的善。一个人成为这两个城邦之一的成员不是凭其所属的种族或民族，而是凭他追求的目标以及他的所有行为最终所服从的目的。⁶³上帝的城邦只是基督的追随者和真正的上帝的崇拜者的共同体。它完全由虔诚的人组成，其整个生活可以说是虔诚默认上帝的教导。并且只有在这个城邦中真正的正义才会实现。由于其范型被置于上天，因为其完善状态只在来世才得以实现，所以上帝的城邦有时被称为天国；但就追随基督的人现在就有可能过真正善的生活而言，上帝的城邦已经存在于此岸。由于这同样的原因，不可把上帝的城邦混同于柏拉图理想的城邦，后者只存在于思想中或口头上。

与天国形成鲜明对照的是，世俗的城邦被自恋所引导并根据圣经所说的肉体而生活。⁶⁴这里所谓“肉体”一词并不是就其狭义而言的，即不仅仅是指肉体或肉体之乐。在圣经的用语中“肉

体”是自然的人的同义语，包括一切人的行为和欲望，当然是就它们不以上帝为最高目的而言。这个词不仅用来指骄奢淫逸的人，他们以享乐为最高追求，而且指所有热衷恶行的人，甚至指这样的智慧者，他追求智慧的动机是自爱而不是爱真理。广义而言，世俗城邦的特征是钟爱完全的独立和自足，⁶⁵ 这恰恰表现为顺从（系美德之母和保证者）⁶⁶ 和服从上帝的生活的反面。这种城邦的祖先是顽固不化、不可救药的该隐，它对上帝的背叛以它自己的形式重复了亚当在违背上帝禁令时所犯下的不顺从之罪。⁶⁷

虽然奥古斯丁偶尔将上帝等同于教会，⁶⁸ 但从他的其它一些陈述来看，显然并不是所有有形教会的正式成员都属于上帝的城邦；反之，许多不承认、不了解基督教信仰的人是同一神圣城邦的成员。实际上，任何献身于真、善的人都可以说是上帝城邦的公民，而任何弃善从恶者都被排除其外。更何况，除以抽象的方式以外，任何人试图具体区分两种城邦都是危险的、靠不住的，因为不可能在最终的意义上知道一个人是否真正为善。一个人可以观察和陈述另一个人的行为，但他不可能了解这些行为的内在动机。⁶⁹ 甚至行善者自己也无法绝对有把握地确定其行为在多大程度上出于善的动机，因为他可能易于搞错其动机的性质。这些动机属于人的内心秘密，它可以暴露，如果人愿意的话，但也可以不为任何人所知，甚至连当事人自己也混然不知。因此，从实践上来看，两种城邦是难解难分的，就像麦子和莠草的比喻一样，二者可以同生同长，只有等到收获的时候才能分得开。⁷⁰

事实依然是，只有作为上帝的城邦的成员并凭借与一种超越政治领域的秩序的关系，人才有可能获得所有的人甚至最邪恶的人都渴望的和平与幸福。⁷¹ 这并不意味着上帝的城邦消除了对公民社会的需要。其意图不是要取代公民社会，而是要补充它，为它提供手段，以使它完成一个超越所有世俗利益、比它自身所能达

到的任何目的都更为崇高的目的。公民社会依然是不可缺少⁷¹的，因为它要获取和管理世俗的或物质的财物，这些东西是尘世之人所需要的，也可用作促进灵魂之善的工具。⁷²因此上帝城邦中的公民身分不是取消而是保存和补充世俗社会中的公民身分。奥古斯丁的典型主张恰巧是这样一种双重公民身分，人凭借它而被吸收为上帝城邦的成员，同时又按照公民社会的规范在公民社会的框架内过世俗的生活。这一主张取消了城邦对人们生活的重要部分的管理权，而将这部分生活交由更高的权威来管理，就此而论，这一主张代表着与古典传统的决裂；但它又声称提供了人类生活问题的解决办法，而古典哲学家也是在寻求这种办法，只不过没有找到，就此而论，奥古斯丁的主张又是那一传统的继续和完成。

奥古斯丁在教会和世俗权威的领域之间所做的明显区分，提出了二者相互关系的一般问题，而且直接提示了二者相互冲突的可能性。在最好的情况下，通过使基督教的智慧和政治的权力协调一致可以解决二者之间的冲突。要造成这种状况就需要由基督徒就任官职，并根据基督教原则以及为了其臣民的共同利益而行使权威。在《论上帝之城》卷五第24章中，奥古斯丁显然设想了这种情况，可以说它预示了未来的基督教的红衣主教。⁷³这样一种状况导致在基督教水平上恢复城邦的统一，而且从人的宗教和世俗幸福的立场来看都是很值得想望的；但永远无法保证这种状况会实现，即使实现了，也难保证长久存在。奥古斯丁的著作中没有任何迹象显示，他预期通过宗教和世俗权威的决定性的结合，上帝的城邦将取得对世俗城邦的永恒胜利。

除广泛论述有关区分和确定宗教和世俗领域及其各自的权限问题以外，很难在奥古斯丁身上找到与其后几个世纪所提出的那些理论相同的、完备的教会国家论，尽管那些理论声称是根据奥古斯丁的原则制订的。既然这样的教会存在于世的情况是偶然的

和不可预测的，那就很难断定奥古斯丁是否真的考虑过这样的可能性，即以除最概括的方式以外的其它方式明确表述这两个社会之间关系的性质。

然而，有一点他对之采取了明确的立场，这一点也值得一提，尽管它只具有历史的重要性，这便是利用俗权镇压异端及教会分立论。事情的起因是多纳图斯教派的论战，其起源可回溯到三世纪，它使北非的教会在四世纪大部分年代中陷于瘫痪。奥古斯丁最初主张用说服的办法来使异教徒重返天主教的怀抱，并坚决反对世俗权力干预起初可能被视为纯粹教会的问题。事态的发展很快表明，如果想恢复秩序就得采取更严厉的措施，特别是因为教会分立主义终于酿成了国际运动，北非本土人对罗马霸权的长期不满促使这一运动迅速发展。多纳图斯教派少见的桀骜不驯，他们连续不断的煽动，以及他们常常采用的恐怖主义的手段，使他们不仅构成了对宗教统一的持续存在的威胁，而且对北非行省的社会稳定也构成了威胁。只是在用尽所有其它方法之后，奥古斯丁才勉强同意将问题交给当地世俗当局去处理。他决定同意使用暴力在很大程度上似乎是由这一事件的政治性质决定的，而不是出于理论上的考虑。在做这一决定时他坚持了自己的信念，即任何人都不应被强迫接受违背其意愿的信仰。他认真区分了多纳图斯教徒的不同情况：其中一部分人愿意接受教会分立论，一部分人在好的信仰中寻求真理，并且因其父辈的缘故而生来就是多纳图斯教徒。⁷⁴ 奥古斯丁还告诫不要过分严厉地惩治冒犯者，并规定减轻刑罚，以利于说服异教徒放弃其错误。不幸的是，他的行为首开先例，其结果是他远远未预见到的。他仅仅被迫采取的行动，或至多是为对付特殊情况而采取的应急措施，后来被援引为普遍原则，以为教会迫害异端和叛教者进行辩护。如果情况是这样，那么奥古斯丁就应对中世纪的宗教迫害负部分责任。中世纪的宗教迫害后来被看作是由过分抬高道德标准而酿成

的残无人道的野蛮行径的典型，而且在整个现代史上一直是对教会进行批判的主要焦点之一。

基督教与爱国主义

在纯粹政治的意义上，奥古斯丁对公民社会问题的解决办法遇到了一个主要的障碍，他完全知道这一点，并屡屡被迫认真加以对待。基督教将其至上性的要求寄托于其改善人类的能力上，在非信仰者看来，它有没有这样的能力是无所谓的事情。然而，在公正的观察家看来，没有任何证据显示基督教在世俗哲学失败之处获得了成功，或基督教的传播造成了人类状况的明显改善。如果说有什么差别的话，那就是罗马延续已久的、来自内部和外部的社会和政治动乱明显加剧了而不是减弱了，尽管最初遭迫害继而被容忍的基督教在狄奥多西统治时期成了帝国的官方宗教。

“真的是这样吗，”奥古斯丁问道，“自基督诞生以来人类的状况比以前更坏了或者人类的状况曾比现在幸运得多？”⁷⁵基督徒和异教徒的公开冲突在公元382年就已经开始出现，当时格拉提安下令将胜利女神的祭坛迁出元老院，遭到了异教派别的反对，这一派别的领导人西马库斯争辩说，对罗马传统祭礼和惯例的任何改变迟早会证明有损于帝国。罗马于公元410年落于阿拉里克和歌特人之手，这使上述争论达到了顶点。基督徒立即为这一灾难而受到了谴责，基督教有害于社会安宁和幸福的旧有责难在异教人口中得以广泛流行。正是为了回答这一责难，奥古斯丁着手写了《上帝之城》一书。⁷⁶异教徒争辩的理由是，罗马的伟大归功于她的神，由于放弃了这些神而选择了新的宗教，她因而招致了神的愤怒，从而放弃了对她的保护。

如此粗糙陈述的理由可以引述下面的证明来加以反驳，即有史以来罗马的显著特点就是不断的战争和内讧，既然这些社会的

邪恶在基督教以前就已存在，那么将它们归咎于后者就是不合理的。然而，显然对基督教的流行的责难只是部分地揭露了真正的问题，这一问题特点与其说是宗教的不如说是政治的。在这种对保护神的普通信念之后隐藏着更严肃的主张，即认为基督教造成了公民道德的堕落，而且显然应对罗马政治命运的恶化至少负间接的责任。由于引人去效忠“更高级、更高贵的国家”，⁷⁷基督教分裂了城邦，削弱了它无条件要求其公民忠诚的权利。基督教强加于其信徒之上的双重公民身分不可避免地导致整个政治秩序的贬值，使完全献身城邦及其制度变得更加困难，还不用说不可能。如奥古斯丁自己所说，“考虑到人的现世生活转瞬即逝，只要统治者不强迫人不敬神，由谁来统治行将死亡的人有什么关系呢？”⁷⁸更糟的是，新教的许多说教似乎与公民的神圣义务和权利公开冲突。世人皆兄弟和在上帝面前一律平等的教义，以及爱自己的敌人和宽恕冒犯的教条，初看上去都易于削弱城邦的军力，从而剥夺防御外敌的最强有力的手段。在奥古斯丁的当代人看来，这种危险绝不是想象出来的。面对基督教和忠于国家的两难选择，奥古斯丁的一些朋友甚至在接受了这种信仰的教育以后仍多年拒绝接受洗礼。⁷⁹

当然也可以指出，古典哲学中有着对单纯的政治的同样的贬低，因为它把人的幸福或最高的善置于理论的或哲学的生活之中而非尽职尽责的公民生活之中。但哲学的听众是天生优秀的人而不是一切人。鉴于其本质，它注定只停留在少数有高贵气质和良好教养的人中间。因此它成为像基督教那样的政治力量的危险性极小，或不会像基督教那样对城邦生活有着直接的影响。

奥古斯丁对上述反对意见的回答典型地混合了分别来自圣经和哲学两个源泉的证据。就其实质而言，他的回答是说，基督教并没有因为重视宗教义务而毁灭爱国主义，倒是加强了爱国主义。《旧约全书》的先知和《新约全书》的作者们都一样命令人

们服从世俗权威和城邦法律。抗拒这些法律就是蔑视上帝的律令，因为上帝自己的意图就是将公民社会作为医治恶的补救手段，以及在恶的世界中实施怜悯的工具，就像圣保罗在给罗马人的信札第13章中所教导的那样，奥古斯丁在这一点上常常求助于那些信札。既然如此，那就没理由借口效忠上帝而逃避公民责任，或拒不服从世俗统治者。的确，基督教应该首先被理解为信仰而不是统治一切人的行为和意见的神启法律，它并没受命来取代人生活于其中的世间法律。它可与任何政治制度并行不悖，而且在世俗问题的范围内它并不试图将它自己的、与同一城邦的其他公民的生活方式不同的生活方式强加于人。它的普遍性在于它能毫无困难地使自己适应最多样的习俗和惯例。它所反对的唯一的惯例就是理性自身宣布为恶的和不道德的东西。通过谴责这些惯例并敦促人们放弃它们，它实际有助于促进城邦的最大利益。它关于公民社会的局限性的论断同异教哲学家的论断一样，并不必然意味着弃绝这一社会。尽管有最明显的不完善之处，但公民社会仍然是人的最大利益所在。它的目标是或应该是尘世的和平，这也是基督徒所寻求的目标。在追求这一共同目标的过程中，基督徒和非基督徒可以作为同一城邦的公民而团结共存。⁸⁰

况且，对祖国的任何贬低，如果真说得上是贬低的话，完全可以被下述事实所补偿，即基督教要求且常常能做到使其信徒具有高度的道德和美德。基督教因此有助于克服邪恶和腐败，后者才是城邦和民族衰弱的真正原因。所以，

让那些说基督教义与国家昌盛不可共存的人给我们一支符合基督教义要求的军队；让他们给我们符合基督教义的国民、丈夫和妻子、父母和孩子、主人和奴隶、国王、法官乃至纳税人和税吏；然后再让他们敢于说所有这些都有悖于国家的昌盛。否则就让他们毫不犹豫地

承认这个教义是国家的拯救者，如果它被遵守的话。⁸¹

最后，不加进一步限制地断言基督教培养了对军人勇猛的蔑视是不公平的。《新约全书》没有命令士兵放下武器，而勿宁是赞扬他们的正义和美德。⁸³以德报怨的律令与其说关系到外在的行为，不如说关系到这些行为的内在倾向。它试图确保战争，如果不可避免的话，也要抱着仁慈的目的来进行而不要过分残忍。人无论何时都应做最可能有益于其同类的事情。在一些情况下，和平及对罪错的纠正通过宽恕而非残酷无情更易于或更完全地实现；而在另外一些情况下，坏人的恶行只是得到确认而并不遭受惩罚。⁸³基督教谴责的不是战争而是战争的罪恶，如喜欢暴力、残忍的复仇、强烈而顽固的敌意、野蛮的抗拒以及权力欲。由于屈服于这些恶的东西，人们就会失去远比敌人可以从他们那儿拿去的任何世俗之物更为珍重的东西。他们就将不是增加好人的数量，而只是增加坏人的数量。⁸⁴正义的战争因此是允许的，但战争的进行必须只出于必要并以和平为目的。进行这样的战争的决定取决于君王或统治者，整个共同体的幸福安宁因而都系于他们身上。至于单纯的士兵，他的职责就是服从命令。在不知命令是正义还是不正义的情况下，他本人不对可能的犯罪负责。⁸⁵

虽然奥古斯丁同意，如果所有的人都具有这同样的信仰，人们之间就会减少内讧，⁸⁶但他从不认为世界的和平是今世可以达到的目标；他从没因此从这种一神教得出如下结论，即所有的人应在政治上团结为单一的世界社会。从明确提及这一问题的那段论述中可以看出，奥古斯丁认为，人类最幸福和最有益于美德的状况是这样一种状况：其中所有小城邦或小王国都和平共处。⁸⁷然而，甚至这种状况都难以充分或永久地实现。不管人们喜欢与否，战争是不可避免的。坏人向正义者发动战争是坏人的本性使

然，而正义者向坏人发动战争则是迫不得已。无论在何种情况下，独立的城邦或小王国最终都将屈服于通过强者征服弱者而建立起来的大王国。在实践中可以指望的最好的东西是正义的事业将战胜非正义的事业；因为对于所有人，包括恶行者自身，最为有害的莫过于不正义的事业得以发达并以其发达来压迫善者。⁸⁸

奥古斯丁上述的意思与其说是针对异教城邦，不如说是针对其同一教派的人乃至其追随者而言的。那时许多杰出的基督教作家——优西比乌斯、安布罗斯、普鲁登蒂乌斯以及他们之中的奥罗修斯——从字面或世俗意义上来理解《旧约全书》关于救世主时代的极乐世界的某些预言，他们据此预示将出现一个在基督教领导下的、史无前例的和平与繁荣时代，而且这一时代是基督教作为世界宗教而出现的直接结果，那时一切人都将因崇拜真正的上帝而联合起来。这些作家进而把基督教的迫害——被武断地规定为10次——比作埃及的10次瘟疫，并且从这一类比中得出结论说，只有到圣经宣布的最后的大迫害以后，教会才不会再经受同样的苦难；因为，根据他们的解释，基督教不仅指明了天国中永恒福祉的前景，也为人在尘世的迫切问题提供了答案。

奥古斯丁摒弃了所有这样的解释，因为他认为这些解释虽不失其为聪明却不是圣经的本意，而且还有违它的教导。⁸⁹他不否认人类的技术和工业在历史中造成了“奇妙的、令人惊叹的进步”，但他立即又说这些物质的和智能的进步并不必然伴以道德的增益；因为这些发明创造既可益人亦可毁人。⁹⁰他还直接了当地拒绝了那种认为恶将随时间的演进而消失或甚至消灭的观点。上帝是全能的，他当然可以消灭一切邪恶，但这并不是不伴以人类更大利益的丧失。上帝允许恶以其自身的方式促进人类精神的提高。它对正直的人是一个考验，而对坏人则是惩罚。恶同样确保上帝因其自身之故而为人所爱，而不是只因为善行可带来物质之利才为人所爱；通过把克服内外之恶的必要性加诸于人，恶能使

人达到更高水平的善和道德的完美。⁹¹

更概括地说，人类存在之恶本身就是上帝实施于人类中的全盘计划的一部分。就此而言，恶可以说是合理的；但它们的合理性超越了人类理性，是人类理性所无法理解的。据圣经记载，历史的发展不是循环，而是直线前进的，⁹²它通过各个不同的阶段而朝向预定目标，随着基督的降世它已进入其最后阶段。⁹³只有这个历史才能说明一切，除此之外没有任何东西能够揭示人类活动的内在意义和目的。对世俗观察者来说，即使这些活动已经发生，他们也仍然不能从根本上理解它们。就整体而言，世俗社会的生活不是表现为有条不紊的进步过程，而是表现为一个简单的过程，在这一过程中两种城邦完成它们的世俗存在，其中既有成功也有失败，但没有在现世得救的保证，⁹⁴因为“我们在尘世寻求的东西只有在上天才能实现。”⁹⁵

基督教，像奥古斯丁所理解的那样，确实提供了解决人类社会问题的办法，但这一解决办法在人类社会中是无法实现或不可能实现的。与古典哲学家的解决办法一样，它实质上仍然是超政治的，只不过方式不同。

注释

1. 《书信集》(Epist.)，120.1，3；参见《谈话录》(Sermo) 43.3，4。

2. 《论基督教义》(De Doctr. Christ.)，II.60—61；参见《论神的问题》(De Div. Quaest.) 83，问题53.2；《忏悔录》(Confessions)，Ⅷ.9，15。

3. 《论自由意志》(On Free Will)，I.2，4；I.3，6；II.2，6；《谈话录》43.7，9。

4. 参见《书信集》，120.1，4；De Gen. ad Litt.，I.41。

5. 参见《上帝之城》(City of God)，Ⅷ.4；《反学园派》(Con-

tra Acad.) , II.4, 10; I I . 10,24; II.7, 14; II.17, 38; III.20, 43; 《书信集》, 118.3, 16, 20; 118.4, 33。

6. 《论秩序》 (De Ordine) , II.5, 17; 参见同上, I.11, 31。

7. 参见《论基督教义》, IV.9, 23; 《书信集》, 137.1, 3, 5, 18; 《书信集》, 118.1。

8. 《书信集》, 1.1。

9. 《反谎言》 (Contra Mend.) , X.23; 参见《论谎言》 (De Mend.) , X.17。

10. 参见《上帝之城》, VIII.4; VIII.5; VIII.9。

11. 对照《论真正的宗教》 (De Vera Relig.) IV.6—7 与《反学园派》 I I I .17, 37。

12. 《上帝之城》, XIX.13。

13. 同上, XIX.21; 参见II.21。

14. 参见《书信集》, 91.3—4。

15. 《上帝之城》, XIX.24。

16. 参见《上帝之城》, XIX.21; Contra Faust. Man, XXII.27。

17. 参见《上帝之城》》 XIX.27。

18. 《书信集》137.5, 17。

19. 《论自由意志》, I.6, 15。

20. 同上, I.15, 31; 参见《论真正的宗教》, XXX.58。

21. 《论自由意志》, I.5, 11。

22. 同上, I.6, 14—15。

23. 同上, I.7, 16。

24. 同上, I.5, 12。

25. 同上, I.5, 12。

26. 同上, I.15, 32; 参见《书信集》, 153.6, 26, 《谈话录》50.2, 4。

27. 参见En. in Psal.57.2。

28. 参见《上帝之城》, XIX.6。

29. 《论自由意志》，
30. 同上，I.5, 13。
31. 参见《上帝之城》，V.9, 10。
32. 同上，V.9。
33. 参见同上，X.6—8。
34. 同上，V.10。
35. 参见同上，V.12。
36. 同上，IV.4。
37. 同上，II.21。
38. 同上，XIX.24；参见II.21。
39. 同上，V.13和14。
40. 同上，V.12；参见XIX.25。
41. 同上，V.15。
42. 同上，XVII.22。
43. 参见同上，II.29。
44. 同上，X.21；参见V.14。
45. 参见同上，V.16—18；《书信集》.138.3, 17。
46. 《上帝之城》，VI.5；参见同上，IV.27。
47. 同上，IV.1；IV.31；VI.2；VI.6；VI.8；VI.9；VII.23。
48. 同上，VI.4。
49. 同上，VI.10。
50. 同上，VI.5；VI.8；VI.10。
51. 同上，II.4；VI.2；VII.17；VII.23。
52. 同上，VI.4；参见IV.31和VI.2。
53. 同上，VI.6。
54. 同上，VI.7。
55. 同上，VI.8。
56. 同上，VI.8；参见《书信集》，91.5。
57. 《上帝之城》，IV.31；VI.5；VI.6；VII.1；VII.5。
58. 同上，VII.4；VII.10—12。

59. 同上, VIII.12; 参见XVIII.41。
60. 同上, V.20; 参见《书信集》, 155.1, 2。
61. 《上帝之城》, XIV.1; XV.4。
62. 同上, XVII.2; XX.11。
63. 同上, XV.28; 参见De Gen.ad Litt., XI.15。
64. 参见《上帝之城》, XIV.2和4。
65. 同上, XV.13和15。
66. 同上, XV.12。
67. 同上, XV.14。
68. 例如, 《上帝之城》, VIII.24; XIII.16; XVI.2。
69. 参见《论秩序》; II.10, 29。
70. 《上帝之城》, XX.9; 参见同上, I.35; III.1; XVIII.49; Ad Donat.post Coll, VIII.11; Contra Duas Epist.petil., II.21, 46。
71. 参见《上帝之城》, XE.12。
72. 同上, XE.17。
73. 参见同上, V.19。
74. Contra Duas Epist.petil., II.83, 184; 《书信集》, 43.1, 1。
75. En.in psal.136.9。
76. 参见Retractationes, II.43, 1; 《上帝之城》, I.1。
77. 《书信集》, 91.1。
78. 《上帝之城》, V.17。
79. 参见《书信集》, 151.14和136.2。
80. 《上帝之城》, XIX.17; XV.4。
81. 《书信集》138.2, 15; 参见《书信集》137.5, 20和《书信集》91.3。
82. 《书信集》, 189.4; Contra Faust.Man., XVIII.75。
83. 参见《书信集》, 138.2, 13—14。
84. 参见Contra Faust.Man., XVIII.74; 《书信集》, 138.2, 12。
85. Contra Faust.Man., XVIII.73。

86. 《书信集》，189.5。

87. 《上帝之城》，IV.15。

88. 同上，IV.3；XV.7。

89. 同上，XVI.52。

90. 同上，XVII.24。

91. 同上，I.59；XVIII.22和23。

92. 参见同上，XVIII.11—21。

93. 参见De Catech. Rud., XVIII.39；De Gen. contra Man., I.23—24；《上帝之城》，XVIII.30。

94. 参见奥古斯丁给菲尔穆斯的信，C. Lambot 编 Revue Benedictine 51 (1939)，第212页。另见《上帝之城》，XV.21；XVI.5；Retractat Jones, II.43.2。

95. En in psal. 48.6。

阅读书目

A. 圣·奥古斯丁：《上帝之城》，马库斯·达兹译，纽约1950年版，第十九卷。圣·奥古斯丁：《信札》91和138，载沙夫博士编《尼西亚和后尼西亚时代基督教教父著作选集》(A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church)，第一卷，《圣·奥古斯丁的〈忏悔录〉和〈书信集〉》，大湍城1956年版。

B. 圣·奥古斯丁：《上帝之城》，第二卷21—22；第四—八卷；第十四卷1—4；11—15；28。

圣·奥古斯丁：《论自由意志》，约翰·H·S·波雷夫译，载《基督教经典文库》(The Library of Christian Classics)第五卷《早期著作》(Earlier Writings)，费城1953年版，卷一。

第七章

阿尔法拉比

(870~950)

阿尔法拉比是试图把古典政治哲学与伊斯兰教加以对照、联系和协调的第一个哲学家。伊斯兰教是通过先知立法者（穆罕默德）以神律形式启示的宗教，这一宗教将其信徒组成为一个政治共同体，为他们提供信仰以及行为原则和详细的戒律。与西塞罗不同，阿尔法拉比须正视和解决把古典政治哲学引进一个根本不同的文化背景时所遇到的难题；也不同于奥古斯丁，阿尔法拉比没有一个相对自由的、古典政治哲学可在其中畅行无阻的世俗生活领域，他必须正视和解决政治哲学与宗教有关人类生活的相互冲突的主张问题。

阿尔法拉比在政治哲学史中的地位，在于他恢复了古典政治哲学的传统，并使这一传统在由启示宗教所提供的新背景中成为可以理解的东西。其最著名的著作是有关政治制度以及有关通过政治生活实现幸福的政治著作。这些著作以一种新的着眼点——着眼于最好的政治制度，特别是柏拉图所理解的那种制度与伊斯兰神律的关系——提出了哲学与伊斯兰教符合一致的问题。他在伊斯兰教哲学中的地位相当于苏格拉底或柏拉图在希腊哲学中的地位，这是就他们所关心的主要问题都可以说是哲学与城邦的关系而言。他是一个传统的奠基者，这一传统仰仗他，并通过他而仰仗柏拉图和亚里士多德，才在政治和宗教现象的理解和研究上取

得哲学进展。他的著作激励了像阿维森那、阿威罗伊和迈蒙尼德这样的人。他们尊称他为继亚里士多德之后的“第二个导师”，而且他是被他们当作与古典思想家并列的权威来尊崇的唯一一位后古典思想家。¹

神学与政治学

伊斯兰教的许多基本特征与一般古典政治哲学，尤其是与柏拉图在《法律篇》中所设想的那种好制度之间，有着大量的、惊人的相似之处。二者均以神作为立法的最终根据，并把对于神圣存在物和自然世界的正确信念看作是构成一个好的政治制度的本质要素。在二者中，这些信念都应反映适当的宇宙形象，应使大多数居民（以他们所能把握的方式）理解有关圣物和世界最高原则的真理，应有助于善行，并应构成达到最终幸福的必要条件的一部分。二者都认为共同体的缔造者和立法者及其后的继任领导者，对于共同体的创建和保持具有绝对核心的重要性。二者都关心神律的产生和维护。二者都反对认为灵魂或精神派生于肉体或本身是肉体的一部分的观点——一种动摇人类道德和共同生活基础的观点——而且也反对唯唯诺诺的虔诚，因为这样的虔诚无疑是宣告人不可能理解他受命接受的那些信念或受命履行的那些行为的理性意义。二者都试图将城邦居民的注意力引向超越世俗利益的幸福。最后，二者都把法学家和辩护神学家的技艺降低到次要地位，以确保缔造者及其法律的意图不受攻击。

阿尔法拉比的重要政治著作（《善的城邦》、《善的宗教》和《政治制度》）是伊斯兰教与政治哲学之间的交汇处，其中密切的协同关系而不是可能的差异或冲突占居了主导地位。阿尔法拉比之所以强调这种协同关系，之所以鼓励甚至迫使伊斯兰教和哲学相互为用，目的就在于昭示二者的共同要素，并鼓励或引导

其穆斯林读者来领悟古典政治哲学的特点。这些著作的风格以及它们的写作方式本身首先说明了这一点。就风格而言，它们像法典，同样也像哲学论文。它们主要由肯定的陈述构成，这种陈述涉及上帝的性质、世界的秩序、人在其中的地位以及如何组织和领导一个好的社会。按照与柏拉图的《法律篇》和《可兰经》相同的模式，这些陈述大都以序言开头，以便于进一步提出健全的法律用以约束统治者的行为以及规定居民的信仰和行为。尽管不是严格意义上的哲学或政治论文，也不是严格意义上的专门的法律颁布，但这些著作包含了着眼于实际应用的哲学和政治探索的结果——作为形成一项计划的基础以便构造一个良好的政治制度。这些著作的形式和意图很容易为下述的穆斯林读者所理解，即他们受命接受一种真正的一般世界观，并有义务服从促进道德和导致最终幸福的法律。但这些著作也符合古典政治哲学的意图，因为它们意在提出一种合乎理性和有说服力的世界观，而且是以能为居民所理解的语言表述的。这些著作表明理性认识的可能性并不破坏而是保存和解释启示神律，就此而言，这些著作执行了一项实践任务；同时它们也指出了能够达到这样的理性认识的方向，就此而言，这些著作又执行了一项准备性任务。

阿尔法拉比的政治著作形成了伊斯兰政治作品中的一种新的著述风格。因愤常的警告，他谨慎地避免直接引用、论述甚或提及《可兰经》、穆罕默德或敏感的伊斯兰教问题。然而阿尔法拉比给其读者所留下的最初印象是不会错的：作者意在使同教派的人以及启示宗教的所有信徒都能意识到，在他们的神律和古典政治哲学的实践目的之间存在着广泛的一致性。这些读者现在于他们的神律中可以看到古代最杰出的智慧者的学说的实际完成。他们可以转而研究这些哲学家，不仅仅是为了捍卫他们自己的信仰和惯例这一有限目的，或为了使自已确信理性认识在启示和神律的更高权威面前是软弱无能的这一否定性目的，而是为了超越盲

目信仰者的奴隶状态，以及为了洞察启示和神律的奥秘——通过领悟最值得尊敬的人类智慧的传统而认识到他们自己宗教的智慧。阿尔法拉比在这些著作中向他们展示了这样的可能性：他们能以一种新的态度来对待柏拉图和亚里士多德著作的研究。他鼓励他们不要再把这些哲学家视为异己传统的创始者，好像这一传统会动摇他们的信仰和社会道德的基础；也不要再认为对这一传统的研究应该着眼于拒斥它并同它作斗争。他力图使他们相信，这一传统不仅仅属于希腊人，也同样属于他们，而且他们也应该把它变成自己的东西，因为它关心的是最切近于他们的精神和情感的问题。他使他们感到有希望充分理解他们的最高的政治和宗教问题——这些问题构成了他们的宗教和生活方式的实质，使他们与其异教先辈区别开来，并使他们有资格声称优越于其它社会。

善的制度

阿尔法拉比政治著作的中议论题是善的制度，一种以实现人的优秀品质或美德为其指导原则的政治制度。他认为人既有别于自然存在物，也有别于神的存在物，而人的科学或政治科学就是要研究这种介于自然和神之间的人，试图理解他的特有性质、他的完善的构成要素以及他能够达到完善的途径。与其它动物不同，人不能通过自身中的自然原则而达到完善；与神圣存在物也不同，人并非永远是完善的，他必须实现他的完善，而其完美的实现有赖于使其行为服从理性的认识和思考，并通过理性来选择其行为动机。理性认识的力量以及与此相关的选择的力量的最初表现，是人的最初级的或自然的完善，是人与生俱来的完善，而不是他所选择的完善。除此之外，理性和选择之存于人身是为了用来实现其目的或尽人性之可能的最终完善。这一最终的完善等

同于人所能达到的最高幸福。“幸福是因其本身之故而被欲求的善的东西，它从不被欲求来借以实现其它的东西，而且人不可能实现比它更崇高的东西。”²

然而幸福的实现首先有赖于对幸福的认识，而且需要完成某些有条理的、有助于或能导致实现完善的（身体的或智力的）活动。这些活动是高尚的活动。高尚的活动与卑贱的活动的区别就在于，它们是有助于还是有碍于完善和幸福。为了能很好地、轻松地和有调理地完成某项活动，需要培养和形成为完成这样的活动所需要的那种素质和习惯。“这些〔高尚的〕活动所从出的那种素质的形态和状态就是美德；美德不因其自身的缘故而是善的，而只因幸福的缘故才是善的。”³善与恶假定了什么是人的完善或幸福的知识，也假定了高尚的行为和卑贱的行为的区别。

善的制度可以界定为人在其中为了成为善的，为了完成高尚的活动和达到幸福的目标而结合和合作的制度。这种制度的特点就在于其中存在着关于人的最终完善的知识、善与恶的区别、统治者和居民教导和学习这些事情的一致努力、以及发展有助于实现幸福的高尚行为所从出的那种性格的道德形态或状态的共同努力。

幸福的实现意味着人所特有的灵魂即理性力量的完善。这必然需要约束低等欲求以使其配合和帮助理性完成它本身的活动，同时也需要最高的技能和学问。这样的约束和学问只有少数人才能完成，这些少数人具备最好的天赋，并且有幸生活于能发展必需的美德和完成高尚行为的环境中。其他的人只能达到某种程度的完善，而且他们所能达到完善的程度，取决于他们在其中生活和接受教育的那种制度的性质。不过，善的制度中的一切居民必须具备某种共同的世界观、人生观和政治观，但在这些知识的特征和所享有的完善和幸福方面，他们是有差别的。他们大致可以被划分为如下三个等级：（1）智者或哲学家，他们凭论证和

本身的洞察力认识事物的本性。(2) 第一等级的追随者，他们通过哲学家们所提供的证据来认识事物的本性，而且他们相信哲学家们的洞察力并接受他们的判断。(3) 其他居民，为数最多，他们靠比喻认识事物，有些比喻较为正确，有些则不怎么正确，这取决于他们作为居民的等级地位。这些等级或阶层必须由统治者组织起来，统治者还应该组织居民的教育，给他们分派专门的任务，为他们颁布法律，以及在战时指挥他们。他应该通过说服或强迫来寻求发展每个人所能够达到的美德，也应该把居民安排在等级秩序中，以便使每个等级都能达到它能够达到的完善，并使每个等级都为上一等级服务。这样，城邦就成了类似于宇宙的整体，其成员协同趋向幸福的实现。

善的制度是一种非世袭的君主制或贵族制，其中最优秀的人进行统治，其他居民则被划分为被统治和依次统治的集团（依据他们的等级）——直至只被统治而不统治的最下层集团。居民等级身分的唯一标准是他所能达到以及通过参与制度和服从其法律而能达到的那种善的品格。就像善的制度本身一样，其居民也是善的。首先，因为他们具备有关下列知识的正确比喻，或追随那些具备有关下列知识的正确比喻的人：神和自然的知识，人的完善或幸福的知识，以及有关以帮助人实现其幸福为目的的那种制度的原则的知识；其次，因为他们按照这样的知识而行动，或因为他们形成了着眼于完成有益于幸福的活动的品格。

一旦澄清了善的制度的主要特点，对所有其它制度的主要特征的理解以及它们的分类就变得相当简单了。阿尔法拉比把它们分为三种主要类型。(1) 居民根本没有机会获得有关神与自然或完善和幸福的任何知识的制度。这样的制度是无知的制度。其居民追求或好或坏的低等目的，根本不知道有真正的幸福。

(2) 居民具备关于这些事物的知识但不按照它们的要求行事的制度。这样的制度是坏的或不道德的制度。其居民与善的制度的

居民有着同样的观点，但他们的欲求不能服从他们的理性，而是追求在无知的制度中所追求的那种低等目的。（3）居民取得了有关这些事物的意见但却是虚假和讹误的意见的制度。这些制度中的居民声称他们所具有的意见是关于神与自然以及真正幸福的意见，而实际上却不是。提供给这样的居民的比喻常常是虚假的或误传的，为他们所规定的行为也是如此。这样的制度是迷失方向的或错误的制度。其居民不具备真正的知识或比喻，而且他们也追求无知的制度的低级目的。这种错误的制度可能是这样建立起来的，例如，这些制度的“最高统治者曾是一个有错觉的人，他未能真正接受启示，而是采用了有关启示的讹传、欺骗和幻觉”。而这些制度可能以前也是善的制度，后来只是由于引入了虚假或讹误的观点和惯例才发生变化。

所有这些制度类型都与善的制度相反；因为它们缺乏后者的指导原则，即真正的知识、美德或导致有益于幸福的活动的品格的形成。相反，它们的居民品格的形成着眼于实现某个或更多的低级目的。阿尔法拉比列举了六个这样的目的，而且上面提到的三种制度类型还可以根据其中占主导地位的目的进行再划分。

（1）需要的制度（或必不可少的制度），其中居民的目标限于单纯的生活必需品。（2）卑鄙的制度（寡头制），其中居民的最终目标就是财富。（3）下贱的制度，其居民的目的是感官之乐或想象的快乐。（4）荣誉制度（荣誉至上的制度），其居民的目标是被他人敬重、赞美和颂扬。（5）奴役制度（暴政），其居民的目标是征服和奴役他人。（6）共同体制度（民主制），其居民的主要目的是自由地做他们想做的事情。

哲学家王者与先知立法者

把神学与政治哲学结合起来是为了强调对神圣存在物和世界

原则的正确信念的政治重要性。我们看到伊斯兰教与古典政治哲学在这个问题上是一致的。穆斯林们相信，他们作为独特的共同体而存在的主要根据，是穆罕默德所传达的有关神圣事物的启示，若不是他给他们带来启示，他们会继续生活在悲惨以及今世和来世幸福的茫然不定的境地中。也是因为这样的考虑，柏拉图才认为王者必须成为哲学家或哲学家必须成为王者。一旦对最好的制度的探索达到使神学与政治学相结合的必要性，那么下述之点便成了不可避免的，即统治者应把统治术与预言术或哲学之术结合起来。统治者先知或统治者哲学家是那种为最好的政治制度的实现问题提供答案的人，而且统治者先知和统治者哲学家的职能在这方面看起来是相同的。⁴

阿尔法拉比有关最高统治者的讨论一开始便强调统治者哲学家和统治者先知作为统治者的共同职能，这一职能就是在神圣存在物与不直接知道这些存在物的居民之间充当联系人。他是导师或领路人，他“使”居民们“懂得”什么是幸福，他“唤起他们”为实现幸福而努力的“决心”，而“他本人在任何事情上都完全不受治于他人”⁵。他必须具备知识，不需要任何人的指导，对必须做的一切都有卓越的理解，最善于将所有其他人引向他所知的一切，有能力使其他人履行他们所适合的职能，以及有能力决定和确定由他人来完成的工作，并使这样的工作有助于达到幸福。这些品质显然需要有最好的天赋，但也需要理性能力的最充分的发展。（根据阿尔法拉比在其政治著作中所介绍的亚里士多德的心理學，理性能力的完善就在于它与能动的理智(Active Intellect)相符合或相“统一”。最高统治者必须是使其理性能力现实化的人，或与能动的理智相统一的人。

根据古代思想家，这个人才是真正的王者：应该说他是接受启示的人。接受启示者必须取得这样的身分：在

它与能动理智之间再没有其它任何中介……而由于能动理智出身第一原因〔上帝〕的存在，因此可以说，通过能动理智的媒介给这个人带来启示的是第一原因。这个人的统治是至高无上的统治，所有其它的人类统治都服从于它和派生于它。⁶

这个至高无上的统治者是善的制度中的一切力量和知识的来源，居民们通过他而懂得他们应该知什么和做什么。就像上帝或世界的第一原因支配其它一切事物一样，并且就像其它一切事物的活动都趋向上帝一样，“善的城邦的情况也是如此：其所有部分在活动上都应遵循其最高统治者所计划的步骤。”⁷这个统治者具有无限的权力，他不可能服从任何人、政治制度或法律。他有权批准或废除以前的神律，颁布新的神律，以及“改变他以前所制定的法而代之以新法，只要他认为这样做更好。”⁸只有他有权把人民的各等级安排在制度的秩序中，并指定他们的地位。而且他为他们提供他们需要的知识。

对于绝大多数人民来说，这种知识须采取富有想象力的真理的表象的形式，而不是真理的理性概念的形式。这是因为大多数人民不具备天赋，或不能被培养来认识神圣事物本身，而只能理解它们的模仿物，而且还须使这些模仿物适合他们的理解力，以及适合他们作为特殊制度的成员而具备的特有条件和经验。宗教就是这样一套富有想象力的、神律形式的表象。神律是为人的特殊团体制定的，它之所以必要，是因为绝大多数人不能进行理性的思考，而且还因为他们需要信仰他们的制度的缔造者为他们提供的有关神圣事物、幸福和完善的模仿物。缔造者不仅必须为少数人提供有关幸福和神圣原则的概念或理性的解释，而且也必须为多数人恰当地描绘或模仿这些东西。所有居民都应接受和保存缔造者赋予他们的东西：“那些因认识幸福而追求幸福，并且由

于认识〔神圣〕原则而接受原则的人，是聪明人；而这些东西在头脑中以形象的形式存在，并且把它们当作形象来接受和追求的人，则是信仰者。”⁹

阿尔法拉比就这样把先知统治者和哲学家统治者统一了起来。二者都是绝对至高无上的统治者，都有绝对的权威为信仰和行为立法。二者都凭他们完善的理性能力而获得这种权威，并且都通过能动的理智接受来自上帝的启示。那么，先知统治者与哲学家统治者在哪方面有区别呢？

善的制度的统治者必须具备的首要资格是具有神事和人事的专门知识。人有三种知识能力：感觉、想象力和理性（包括理论的和实践的），人的这些能力就按这个顺序发展。想象力有三种功能：（1）它就像一座储藏库，把感觉对象消失后所留下的感性印象保存下来。（2）它把感性印象结合起来而形成复杂的感性形象。（3）它产生模仿物。利用感性印象以及这些印象的结合，它能模拟所有的感性事物（人的欲望、性情、激情）。后来理性能力得到了发展，人开始把握自然事物和神圣事物的特征、本质或形式，这时想象的能力也开始接受和模仿这些理性的形式，也就是说，它以感性印象的形式来表现它们。就此而言，想象力服从和依赖于理性能力，因为前者模仿的是后者提供的“原型”，想象力并不直接达到自然和神圣事物的本质。况且，想象力所构造的东西并不都是好的摹本；有些可能更真实、更接近于原型，另一些就可能在某些方面有缺陷，还有一些可能是极错误或误导的摹本。最后，只有把握原型本身的理性能力，才能判断这些摹本的真实程度或与原型相似的程度。理性能力是能达于神圣或精神事物的知识的唯一能力，并且它必须施以严格的控制，以确保由想象力所提供的摹本是好的或相当好的模仿物。可能偶尔会有这样的罕见情况：这种想象力是如此有效和完善，以致它压倒所有其它的能力而直接开始接受或形成神圣存在物的形象。

这种罕见的情况就是先知或预言的情况：

这并非是不可能的，即，当一个人的想象力达到最完善的时候，他会在散步中接受来自能动理智的……各种〔非物质的〕只能用理智理解的存在物以及其它所有崇高〔神圣〕存在物的模仿，并审视和验查它们。凭着他所接受的这些只能用理智理解的东西，他会具有关于神圣事物的先知〔能力〕。因此，这是想象力所达到的最完善的阶段，也是人凭其想象力所达到的最完善的阶段。¹⁰

对预言的性质的描述因此导致了想象力与理性能力的区别。由此说明了随想象力的完善而来的预言的可能性，也说明没有理性能力想象力几乎也能直接接受神圣存在物的形象。有两种力量人可借以与能动理智交往：他的想象力和他的理性能力或他的理智能力。当他借想象力与能动理智交往时，他是“一个警告未来和通告现在的先知”；而当他借理性能力与能动理智交往时，他是“一个智者，一个哲学家，具备充分的理智。”¹¹。

因而似乎可以说，先知统治者和哲学家统治者都具备为成为善的城邦的最高统治者所必需的知识资格；或者说两种同等善的制度是可能的，一种由不具备哲学的先知统治，一种由不具备预言能力的哲学家统治。然而，在其政治著作中，阿尔法拉比甚至没有考虑一种由不具备发达理性能力的先知所统治的善的制度的可能性。预言和哲学的区别是心理学的区别，这种区别有助于理解预言和哲学各自的性质。但在讨论为最高统治者所必须具备的知识的性质时，阿尔法拉比明确要求两种能力的完善：最高统治者不是被称为完善的先知或完善的哲学家，而是“完善的人”。首先说哲学家，甚至他所追求的哲学或智慧都仍然是不充分的，

只要他没有完善的能力来模仿他所具备的理性或理论的知识，以便把这种知识教给年轻人或提供给大多数人。当他面对统治和教育一个城邦的任务时，上述能力的缺乏就成了实质性的缺陷。他作为哲学家的资格（即是说他只致力于理论的知识，而不管其在城邦中的应用或与城邦的关系）本身便使他失去了作为统治者的资格。若没有想象力——先知是其最杰出的代表，哲学家就不能是统治者哲学家。

至于先知，诚然其想象力似乎使他特别适合于统治，但其想象力的作用并不享有理性控制的好处：对于其想象力产生的模仿物的真实性或逼真程度，他缺乏经常的检查，因为只有理性能力才能履行这一职能。善的城邦的最好的统治者因此必须是先知哲学家统治者。阿尔法拉比没说先知穆罕默德是否也是哲学家，但他要求先知与哲学家，或想象力与理性能力的运用，应集于善的城邦的最高统治者一身。哲学或智慧对于统治一个善的城邦来说是必不可少的。“如果某一天智慧竟至不享有统治，而〔统治权〕具备了所有其它条件，善的城邦却仍然没有王者，那么负责这个城邦事务的统治者就将不是一王者，这个城邦就将遭到毁灭。因而如果不巧恰好存在一个智慧者与这个统治者相结合，那么不久这个城邦就会必亡无疑。”¹²

法与活的智慧

智慧或哲学是善的城邦建立和保存的必要条件。而预言是建立善的城邦的必要条件，却不是其保存的必要条件。在列举善的城邦的缔结者或最高统治者的资格时，阿尔法拉比规定了优秀的理性能力和预言能力的结合。这个必要条件是由作为政治共同体的善的制度构成所决定的，也就是说，善的制度作为政治共同体必须由两大集团构成：（1）少数身为哲学家或能接受哲学的

人，亦即能够教人以理论科学因而能如实理解神和自然的特征的人；（2）多数人，他们不是哲学家（因为他们缺乏必要的天赋或没有时间接受充分的教育和培养），靠意见和劝说而生活，统治者必须依靠比喻和象征为他们模仿神圣的和自然的事物。

诚然少数人可以培养来理性地把握人的幸福和完善的意义，以及理性地把握趋向人的最终目的的那些道德活动的理性基础或根据，但多数人达不到这样的理解，要使他们完成这些活动就得靠说服和强迫，也就是说，一方面靠所有居民——不管他们的理性能力如何——都能理解的解释，另一方面靠规定直接可见的赏罚。最高统治者以其哲学家的能力教导少数人，而以其先知的能力为多数人提供形象的比喻和规定赏罚。为了被多数人所信仰和实践，这些比喻和规定应该由先知来完成，并应被居民当作真实、固定和持久的东西来接受；即是说，居民应该能预期伴随信仰与不信仰以及服从与不服从而来的确定的赏与罚。因此，先知能力最终就在于为多数人的信仰和实践规定法律，而承担此任的先知便是先知立法者。相比之下，理性能力最终在于教少数人以理论科学。作为对柏拉图《法律篇》的概括，阿尔法拉比还认为柏拉图的意思是：这些有德的少数人“根本不需要固定的惯例和法律；没有这些东西他仍然是很幸福的。法律和固定的惯例只是那些有道德缺陷的人所需要的。”¹³

只在臣民的眼中法律才是固定的，才具有不容置疑的神圣权威。我们看到，善的制度的最高统治者是法律的主人而不是其奴隶。他不仅不受治于任何人，而且也不受治于法律。他是法律的原因，他创造了它，也可以取消或改变它，只要他认为合适。他具有这样的权威，因为他有智慧，因为他有能力决定在既定条件下什么东西最有助于公益，并且有能力决定在什么条件下改变法律对于善的制度的生存是有益的和必要的。在这样做时，他必须慎重行事，以免动摇居民对法律的信念，并且还应考虑到法律的

改变可能对于居民对法律的依恋有负面影响。他必须谨慎估价和权衡改变法律的利弊。为此，他必须不仅具有变法的权力，而且也有能力最低限度地减少变法对制度的稳定所带来的威胁。但一旦他认识到变法的必要性，并采取恰当的预防措施，他的变法的权威就是不容置疑的。所以，只要他活着，理性能力便具有至高无上的统治地位，法律就会按照他作为哲学家的判断来加以保存或改变。

哲学与预言在统治者身上的这种统一保证了善的制度的生存。只要具备这些素质的统治者相袭不断，善的制度就会一直存在下去。

后继统治者将是这样的人，他将决定其前任遗留下的悬而未决的问题。不仅如此，他还可以改变其前任的大部分立法，并相应做出不同的决定，只要他认为这样做在他自己的时代是最为有益的——不是由于他的前任犯了错误，而是因为其前任所面临的情况与后继者在后来的时代所面临的情况有所不同，当时看来最为有益的东西在后来的时代中并不一定是最好的。假如前任要适应〔新的条件〕，他也会改变〔他自己的法律了〕。¹⁴

哲学与预言的结合是极为罕见的，善的制度不可能总有机会遇到具备一切必要天赋且又训练有素的人。由此便产生了这样的问题，即，如果不存在这么一个人，他具备为成为最高统治者所必需的一切条件，那么善的制度是否还能生存下去？换言之，如果最可能好的安排要求一个必须成为统治者的人具备所有这些条件，那么由这个统治者所创立的制度，在没有他的时候还能存在下去吗？在《善的城邦》中，阿尔法拉比愿意放弃的唯一条件是预言，而且前提是必须有相应的规定以作为先知立法的合适替代

物。这些替代物有：（1）由“真正的王者”制定的法律和惯例的本文，以及（2）为统治者所具备的，使其能精通“法理学”的新素质，这些新素质包括：有关其前任的法律和惯例的知识，遵循而不是改变这些法律和惯例的愿望，将这些法律和惯例应用于新条件的能力，或从既定法律和惯例中“推导”出新决定和“发现”新的应用的能力，以及不是通过新立法或正式改变既定法，而是通过领会前立法者的意图来适应新情况的能力。就其与法律的关系而言，新统治者是法学家立法者而不是先知立法者。然而，他还必须具备所有其他素质，包括智慧或哲学，以使他在其统治的特定时期内能辨别和促进其制度的公益。

如果具备所有这些条件的人也不存在，那么阿尔法拉比就建议采用第三种办法：某个哲学家与另外某人（具备除哲学外的其它条件）的联合统治。如果连这一点都达不到，那就采用最后一个办法：分别具备这些条件的许多人的联合统治。联合统治不影响这些必要条件存在，只不过它们不存在于一个人身上。因此，唯一可以不存在的条件就是预言能力。而预言能力的替代物是保存既定法律和发现其新应用的能力。为了促进公益和保护制度完好如初，哲学与预言在一个人身上的结合，以及哲学与法理学的结合，都不是必不可少的条件。在与他人或集团实行联合统治的哲学家身上存在着哲学也就足够了。与预言不同，哲学是必不可少的，任何别的东西都不能取而代之；没有预言关系不大，而没有哲学对于善的制度的存在却是致命的。没有任何东西能取代活的智慧。

战争与法的限度

除了哲学和预言（或其替代物：对法理的精通），还有第三个必不可少的条件必须为善的制度的统治者或联合统治集团中的

一方所具备，这个条件就是勇敢和好战的美德。之所以要求统治者具备这一条件，因为他要担当全民最高教育者的责任，也就是要形成或改善全体居民的道德品格。并非所有的人都能通过说服或动人的言辞而使其为善，所以，说服或争得同意的办法是不够的。就像父亲对待儿子或老师对待学生一样，统治者也必须用暴力和强迫来对待那些不可能教以自动服从法律的愚顽之人。因此统治者需要雇用两组教育者：一组以说服和讲理的办法教育居民；另一组由好战者组成，其职责就是以暴力迫使懒汉恶人和顽冥不化之徒服从法律。最高统治者，或统治者们，应该直接领导和监督这两组人的活动。为了命令或指挥第二组，他或他们应该具备勇敢的品格，并擅长战争艺术。

用于一定制度内的暴力和强迫的性质及内容取决于该制度居民的品格：他们越具美德，就越不需要使用暴力。但在下述情况另当别论：有时统治者可能不得不征服整个城邦，强迫它接受他的善的或神圣的法律；有时使用暴力会大大缩短为建立他的法律所需要的时间，而说服的办法不仅不保险而且在短时期内又难以奏效。考虑到那些本性难移、恶习难改的居民，着眼于将整个城邦当作建立为其所缺乏的神圣法律的序幕，强迫是合法的。身体的暴力、制服或战争，是法律的一个“基本要素”，也是建立法律的基本“序幕”之一。阿尔法拉比似乎不仅赞成防御性战争，而且也赞成进攻性战争；而他把善的制度的统治者所进行的战争说成是正义战争，并说这样的统治者的好战意图是善的意图。

进一步说，诚然与柏拉图和亚里士多德一样，阿尔法拉比也认为“城邦”是构成一个政治整体的最初或最小单位，并且人在其中能达于政治上的完善，但与他们不同的是，他好像还把城邦看作是尽可能最大的单位，在其中善的制度可望兴旺发达。的确，他谈到了三种“完善”的人类联合体：规模最大的是全世界一切人的联合体；中等规模的是居于世界某一部分的某一民族的

取中心；最小规模的是某一民族中的某一城邦的居民联合体。如果我们将其有关正义或善的战争和征服的学说与其有关某一完善的人的共同体应扩展到全世界的观念联系起来，我们很可能就会得出这样的结论：阿尔法拉比在一个重要的问题上蓄意修正柏拉图和亚里士多德的学说，其意图就在于为伊斯兰教的圣战概念提供一种合理的辩护，而伊斯兰教圣战概念的目的就是要把它的神律推广到全世界；¹⁵ 他赞成文明的战争，因而认为先进国家征服落后国家是正当的；或者他宣扬普遍或世界国家的观念。现在有必要根据阿尔法拉比有关战争及战争的特点的观点来考察这些结论。

他提到了两种极端的战争观。第一种观点认为，征服和奴役他人是人的自然状态，因此战争是唯一普遍正当的行为。第二种观点认为，人的自然状态是普遍的和平，所以和平共存才是正当行为。后一种观点的必然结论是，只有在防御战争中，即在某个好战的敌人将非自然的行径强加于人们的战争中，才有拿起武器的正当理由。在阿尔法拉比看来，这两种观点是“无知的和错误的城邦”——它们与善的制度相反——中的居民所持的观点。¹⁶ 这两种观点产生了两种制度，即“暴政”和“爱和平的制度”。后一种制度据认为是不重要的，而且其观点尽管错误却显然并没有什么危险。不管怎么说，阿尔法拉比没把这种制度列为与善的制度相反的那些制度的主要一项，部分原因在于，与战争不同，和平不是人所追求的主要“目的”之一，而是达于诸如快乐或利益之类的其它目的的手段。

相比之下，战争、征服和对他人的奴役，以及建立其上的暴政，是人所追求的主要目的之一。这一目的导致“暴虐的制度”，其中人们无论是在交往中，在制定法律中，还是在与其它制度的关系中，都以相互奴役及奴役其它制度为主要目标，所以在这种制度中充满好战的行为。他们奴役和杀害他人并不是为了达到别

的目的，而只是为了满足他们共同的最高目的：“对暴政的爱好”。其实，追求其它目的的坏的制度，例如追求财富、荣誉或享乐的制度，一旦达到这些目的，在许多情况下也转变为暴政。这些欲求的满足似乎使恶的制度的居民免于追求“无知的和错误的”制度的那种最高的恶，即“暴政是好事”的观点。在阿尔法拉比看来，以战争为目的本身就是最大的恶，它在以至善为目的的制度中是不可能有任何地位的。

在利用战争和强迫建立起神律和抑制住顽冥的恶人之后，善的制度的统治者必须转而促进居民间的友谊，并促进说服和自由同意的和平工作。为了说服大多数居民，他必须提出有关神与自然以及美德与幸福的形象比喻，这些形象的东西不仅要最接近于这些事物的原型，而且也要最适于为多数居民所接受。这些形象的东西应该同居民的本性、过去的经验和习惯联系起来。与战争事务不同，和平的说服工作要求统治者把握被统治者的特点、他们对善的法律的准备程度、他们之间的差别以及他们能够被改善的程度。这些是法律的条件，不是由统治者创造的，而是他必须以之为前提的，而且他不可能改变这些条件，除非是在有限的范围内而且只能是逐渐地加以改变。

更进一步说，统治者所提出的形象比喻及其所利用的说服性的方法，不能专用来适应每个人的特殊本性或习惯；法律不能根据每个人的具体情况而制定。一般的信仰和惯例必须是为一切居民规定的，而且必须与他们作为团体的特点相适应。不过，对一个团体是合适的和公正的东西，对另一个团体来说可能是不适合和不公正的。而从“人性”或一切人的共同性出发为一切人立法又将是最不公正的，即使并不是对一切人都不公正。所以，如果情况是这样的，即有人居住的整个世界被划分为民族和城邦，而且这种划分不是任意的而是根据自然特征或与自然有关的特征，那么这样的区别或特征就可以构成立法的范围，也就是说，可以

在这个界限内规定既有效又公正的一般信仰和惯例。

阿尔法拉比以有关整个世界上的一切人都划分为民族的言论限制了他有关三种完善的联合体（城邦、民族和全世界一切人的联合体）的说法。“各民族借以相互区别的是两种自然要素——自然的构成和自然的特征——和一种习惯（但以自然要素为基础）的要素即语言”。¹⁷这些差别是不同的地理环境（气候、食物等等）的产物，而这些差别又必然影响到世界上不同地区居民的性情。但尽管这些差别形成了作为自然单位的民族，自然的共同性仍然不是充分的政治纽带，一个民族的成员不会仅仅因此就会彼此喜爱或厌恶其它民族。喜爱和厌恶的特有对象是完善和美德，而这些东西都不是由自然给予的，而是由能动理智、科学和立法所提供的。因此，民族又必然以制度和法律的区别而区分为若干城邦或城市国家。

唯有城邦被阿尔法拉比比喻为完善的生命肌体。这个生命肌体的各个器官不是简单地协同趋向一个共同的目标；它们有等级差别，每个等级在它履行自己特有的职能（低级或高级的职能）时都是完善的，并且所有的器官都被最完善的器官所统治。如果将这种共同性应用于民族和全世界一切人的联合体，那就会要求城邦之间的彼此服从，以及民族间的彼此服从，而且这种服从以它们的完善程度为根据，也就是说，较为不完善的就应该服从更完善的。然而，除了在单个的城邦之内，阿尔法拉比从没说这样的服从是合法的；而且他对与善的城邦相反的那些城邦的研究，并不是着眼于使它们服从善的城邦，而是着眼于使它们转变为善的城邦。一个善的民族不是由一个善的或完善的城邦所统治的一群城邦，而是“其所有城邦都协同来完成达于幸福的事业”；全世界一切人的联合体只有在下述情况下才是善的，即“只有当世界上的一切民族都协同来实现幸福的时候。”¹⁸一切人的善的共同体以善的各民族为前提，而善的民族又以善的城邦为前提。

有关预言能力和神律的特点及职能的考虑提示了这样的结论：宗教特别应该反映由各民族之间和各城邦之间的那些自然和习惯的差异所决定的限制。如果某种宗教或神律不是虚伪的、盲目的或蒙昧主义的，那它就不是助长而是抑制和超越在无知的制度（包括暴政）中所追求的那些目的，而代之以只有通过下述方式才能追求的目的，即通过信仰关于神与自然存在物的合适的或有益的形象比喻，以及通过在一个适于接受这一宗教启示的特殊团体中促进美德和幸福的命令或禁律。宗教因此必须放弃以绝对和普遍的暴政为目标的专制制度的目的，并且必须把暴力的使用限制在为创立一个新制度以及压制其中的顽冥邪恶之徒所必需的范围之内。否则，它就得被迫通过立法来确立可以被一切人所接受的信仰和惯例，亦即降低其标准以适合占压倒多数的人的自然能力，而不是坚持有助于一个相对好的城邦或民族实现真正的幸福或美德的标准。在各个城邦和民族的最优秀分子或上帝的选民中间促进美德或幸福这一可供选择的目标被取消了，因为这不是宗教而是哲学的特有职能。由此令我们想起了阿尔法拉比对预言和哲学在善的制度中的职能的区分。为少数具备杰出天赋且接受过适当培养的人所提供的不是形象比喻，而是关于神和自然存在物本身的理论知识，以及关于美德和幸福的理论知识，另一方面，在神律中所确立的信仰和惯例则是针对大多数人的。

城邦之间和民族之间的自然和半自然的区别并不必然构成传播理论知识的障碍。这种知识的前提是存在杰出的个人及以理论探索的传统。而一旦具备这些条件，理论的知识就能从一个城邦或民族移植到另一城邦或民族。各城邦和民族的优秀分子的普遍共同性，或人类无冕之王的普遍共同性，不是一套特殊教条的信仰者的普遍共同性，而是同一真正智慧的热爱者的普遍共同性。阿尔法拉比认为，就其本身的性质而言，一种宗教不可能为这样一种共同性提供基础。宗教之产生是因为多数人不能理解存在物

及人的幸福的真谛。宗教借以弥补这种状况的办法，就是根据他们的理解力的限度，以及他们作为独特团体的自然和习惯的特征，来为他们提供形象比喻。此外，也因为真正的自然原则和真正的政治原则是不变的，所以不能被调整来适应不同政治团体的不同的理解力和特殊的品格。相比之下，形象的比喻倒是可以为了这一目的而加以调整，因为它们能接近或远离实在。何况，对于同一实在可以有許多好的形象比喻。这些比喻都可以是好的或善的，只要它们能成功地使特殊的政治团体的成员成为好的或善的。“所以，可以有許多善的民族和許多善的城邦，同时它们又可以有不同的宗教。”¹⁹阿尔法拉比的宗教研究导致了关于神律的哲学科学。通过把神律、法理学和神学描述为政治科学的部分，他表明了中立地讨论一切宗教或“宗派”以及它们的共同特点的可能性。

民主的制度与善的制度

在与善的制度相反的六种制度中，第一种和最后一种制度，即需要的制度和民主的制度，占有特殊地位，因为它们为善的制度的建立以及为善者的统治提供了最坚实的基础和最好的出发点。需要的制度（类似于柏拉图《理想国》中的猪的城邦）为将善的制度引进其居民中提供了机会，因为这种制度中的居民尚未被腐化，他们不热恋金钱和荣誉，不沉溺享乐，也没有被人赞颂的欲望。虽然需要的制度中所不存在的这些东西都存在于民主制中，但初看起来却不清楚民主制可以为善的制度做何贡献。

根据柏拉图的描述（《理想国》卷八），阿尔法拉比把民主制（即纯粹的民主制，或亚里士多德所谓的极端民主制）的第一原则确定为自由，所以他把民主的制度也叫做“自由的”制度。自由意味着人人都能随心所欲地做任何事情，而且人人都应该不受

任何干涉地去做他自己所选择的任何事情。民主制的第二个原则是平等，平等意味着任何人在任何事情上都不能凌架于他人之上。这两个原则决定了权力的基础、统治者和被统治者的关系以及居民彼此相待的态度。只有以保护、促进自由和平等为基础，权力才能是正当的。不论统治者造诣多高，他也只能根据居民的意志进行统治；不管他怎样缺德少才，他也必须满足居民的愿望，迎合他们的奇思异想。居民只尊敬这样的人：他把他们引向自由，并领导他们实现使他们的欲望的享受成为可能的一切条件；他保护自由，并使他们能享受有差别且相互冲突的欲望；他保卫他们以免遭外敌攻击。如果这样的人能履行这些职能，同时还能自娱于赤裸裸的物质生活，那他就会被视为有德而被服从。其他的统治者是执行公务的官员，他们为此而接受适当的荣誉或财政报酬。由于居民按他们所提供的服务而付给他们报酬，所以居民自视高于他们所供养的这些统治者。另外一些统治者的情况也是如此，公众让他们来统治是因为公众喜欢他们，或者是因为公众考虑到他们的先辈所提供的服务而想奖赏他们。尽管有这些差别，但对民主制的周密研究表明，归根到底并不存在真正的统治和被统治者；有一个至高无上的意志，这就是公民的意志；统治者不过是为公民的愿望和需要而效劳的工具。

与其它五种制度不同，民主制的公民中间不存在统一的或占主导地位的目的或欲求。他们形成了无数相同或不相同的集团，有着种种品格、利益、目的和欲望。就目的而论，民主制是一种混合制度：各种集团所追求的目的中包括为其它制度所特有的那些目的，这些有着不同目的的集团并行不悖地追求各自不同的生活方式；它们构成一个联合体，其中不同的部分相互交织在一起；它们或独立或与其它集团合作来自由地实现他们各自的独特目标。

由于民主制能实现、保护和促进每一种欲求，所以无论什么样的人赞美这种制度，并视之为幸福的生活方式。人们热爱这

种制度，并且热衷于在其中生活。大量的人从不同的国度迁往民主制国家，致使其居民与外国人相混、相融和通婚。其结果便是最多样化的自然品格、培养、教育和生活方式，而每种人都被鼓励或被允许自由发展，都可以尽其所能来实现其所欲望的一切。充分发展的民主制呈现出一派无限多样化和纵情享受的色彩斑斓的景观。

但这也意味着，在所有与善的制度相反的制度中，民主制包含了最大量和最多样的善与恶；它越发展和完善，它包含的善与恶就越多。因此它也会包含善的城邦的大部分要素。阿尔法拉比特别提到了这样的可能性，即善人、智者、论辩家、诗人（即从事理论科学、说服和模仿的人）在民主制中的崛起。如果说，需要的制度的贡献在于提供了未被不必要的欲求和享乐所腐化的居民，那么民主的制度，尽管其大部分居民已被奢侈和享乐所腐化，却提供了高度发达的科学和艺术，而这些东西对于善的制度的建立是至关重要的。在善的制度中科学和艺术无疑是最好的机会按照正确的方向发展，但在善的制度不存在的情况下，只有民主制为科学和艺术的发展提供了广泛的机会，而且只有民主制允许哲学家相对自由地追求他们的目的。

注释

1. 阿尔法拉比：《科学举要》（The Enumeration of the Sciences），奥斯曼·阿曼编（第二版；开罗，1949年），V；《善的宗教》（The Virtuous Religion），手抄本，No.1002，页码53v—54v。

2. 《善的城邦》（The Virtuous City），Fr.迪特里奇编（莱顿1895年版），第46页；参见《政治制度》（The political Regime），海德拉巴，伊斯兰教纪元1345年版，第42—45页，第48页。

3. 《善的城邦》，第46页；参见《政治制度》，第43—44页。

4. 《善的城邦》，第63页；参见《政治制度》，第74页。

5. 《政治制度》，第48—49页。
6. 同上，第49—50页。
7. 《善的城邦》，第56—57页；参见《政治制度》，第53—54页。
8. 《政治制度》，第50—51页。
9. 同上，第56页。
10. 《善的城邦》，第52页。
11. 同上，第58—59页。
12. 同上，第61页。
13. 《柏拉图的〈法律篇〉》，弗朗西斯·盖伯瑞里编，伦敦1952年版，第41页。
14. 《善的宗教》，页码54r。
15. 参见第240页以下。
16. 《善的城邦》，第75—80页。
17. 《政治制度》，第40页。
18. 《善的城邦》，第54页。
19. 《政治制度》，第56页；《善的城邦》，第70页。
20. 见下，第229页。

阅读书目

A. 阿尔法拉比：《政治制度》，载《中世纪政治哲学》（*Medieval Political Philosophy*），拉尔夫·勒纳和穆森·马迪编，纽约1963年版，选集2，第39—76页。

阿尔法拉比：《科学举要》，同上，选集1，第五章。

B. 阿尔法拉比：《柏拉图的〈法律篇〉》，同上，选集4，绪论和论文I—II。

阿尔法拉比：《幸福的实现》（*The Attainment of Happiness*），载《阿尔法拉比的柏拉图和亚里士多德哲学》（*Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*），穆森·马迪译，纽约1962年版，Part I。

阿尔法拉比：《柏拉图的哲学》（*The philosophy of Plato*），同上，part II。

第八章

摩西·迈蒙尼德

(1135—1204)

讨论中世纪犹太政治哲学似乎会面临严重困难，或许是令人绝望的困难。有理由认为存在这么个论题吗？在当今的历史文献中，几乎没什么资料能表明这个论题是存在的。中世纪犹太哲学家之所以在当今的历史文献中占有一席之地，主要是因为他们研究或收藏之物的兴趣，也就是说，他们是作为观念传播链条中的环节而出现的。这种忽略在政治思想史中表现的更为明显，中世纪犹太作家似乎被认为与这样的历史无关。为这种忽略找到某种貌似有道理的理由并不困难：一个民族在逾千年的时间内不能过自主的政治生活，并且绝大部分被坚决地排除在统治和管理之外，这样的民族不可能在独立的政治反思。尽管看上去不无道理，然而这种假定却是错误的。事实是，中世纪犹太人的著作中确实探讨了我们都承认属于政治哲学范围的那些问题。对政治问题的思考从来就不是政治家和享有充分公民权的人的独有物。

我们还可以进一步尝试理解中世纪犹太人为什么关心政治哲学。首先，犹太人的散居或分散被犹太人自己看作是反常状态，至少早在菲洛（54年）时代就是如此。用传统的而非政治的术语来说，放逐或背景离乡被看作是神对该民族的罪恶的惩罚。如同罪恶确定无疑地导致了犹太国家的毁灭一样，悔过也同样确定无疑地将导致它的重建。没人能确定这种反常状态何时结束，但

它终将结束这一点是没有疑问的。至少就这一点而言，政治问题的反思并不被认为是完全的徒劳之举。这种反思的一个更强有力的动力来自犹太学者对犹太教经文和犹太教法典的关心。与基督教经院哲学不同的是，中世纪犹太政治哲学借以发展的背景是一种采取法律而非教条或信仰形式的神圣启示。像《旧约全书》前五卷的读者所能看到的那样，那种法律的目标就在于最详尽地规定整个一个共同体的行为和信仰。关键的考虑不仅仅在于犹太教经文和法典包含有大量的政治问题；更能激发政治研究，并且更能决定这种研究借以进行的方式的，是这些文献所具有的法律的特点。至少出于这些原因，人们不由自主地要考虑政治事物，尽管在那时的实际生活中几乎没什么东西能表明这样的思考是有用的或合时宜的。

不过，当我们着手研究中世纪犹太学者的著作时，出现了令人同样困惑的另一困难。他们好像写的不是政治著作，尤其缺乏对政治问题的一贯切题的阐述方式。就典型特征而言，中世纪犹太政治哲学出自对其它问题的讨论，这些问题是：《圣经》的解译，神律的主要特点，某些圣经用语的意义，犹太教法典的系统阐发，捍卫犹太教，等等。造成这种情况的原因已经指出：正是上面提到的那种背景把一些犹太学者引向了政治哲学，同时也影响了他们进行哲学研究的方式，或影响了他们提出自己学说的方式。他们的政治哲学的不切题的表现方式部分地出于这样一种需要，即犹太哲学家需要在神律的法庭面前辩明哲学活动的正当性，就这一点而言，犹太哲学家与其穆斯林同行面临着同样的任务。没人敢于一开始就提出《神学大全》开篇所提出的问题：

“除了逆来顺受的戒律之外，是否还需要更进一步的学说？”

在犹太教中，更甚于在伊斯兰教中，首先必须为哲学辩护并取得成功方能公开从事哲学活动。换句话说，通常所说的中世纪政治哲学所关心的主要问题——证明启示的学说与亚里士多德的

学说之间的和谐一致——以哲学活动的合法性为前提。正如有关阿尔法拉比的那一章所阐明的那样，为确立哲学活动的合法性所需要的证明既不来自启示的学说，也不来自亚里士多德的学说。首先需要做的应是以一种使哲学成为可能——甚至必要——的方式来理解启示神律。就犹太教而论，这一任务中的决定性工作是由摩西·迈蒙尼德完成的，他在中世纪犹太哲学中具有如此重要的地位，以致可以把他的学说看作是这种哲学的核心，以致其他犹太思想家只当他们在某些重要的方面阐述或背离他的学说时才能引人注目。在讨论他的学说时，最好要记住，哲学绝不是犹太教的核心。哲学在相当晚的时候才出现在犹太教中，而且从未达到被无条件接受的地位。不过，根据我们这部著作的计划，眼下的讨论将仅限于政治哲学。

人、社会与法律

要讨论法律的对象和特点，必须首先认识一种法律为之而制定的那种存在物。迈蒙尼德就是从这样的认识出发的，在其《迷途指津》中，在提出有关法律的切题的讨论之前，他首先考察了法的必要性。在所有存在物中，人且只有人是严格意义上的政治动物。确实有些动物我们可以正当地称之为社会的，但除人之外没有任何动物为了生存而需要反思或预见。假如将人置于兽类的生活状态，他会立即灭亡；单靠动物的能力他远远得不到为生存所必需的东西。唯有通过他的理性能力，并凭借理性能力而运用思想和预见，人才能实现为其自我保存所需要的一切。食物、居所、衣着等等，所有这一切都需要将某种技能运用于自然的原材料，以把它们制作成适于人用的东西。由于这些技能的前提是工具的使用和熟练使用工具的人的存在，所以人的生存有赖于劳动分工和有秩序的社会组织，在这种社会组织下每个人都能致力于某

种特殊的职业，并且能达到这样的认识：他为其同胞们的生存所做的贡献，因他们为他的生存所做的贡献而得到回报。¹

人需要生活于一个有组织的社会中，这种需要因人的多样化而得到进一步加强，因为人的行为的差别是如此之大，以致两个人可能看上去属于两个不同的物种。面对这样的多样化，如果不由某个人来监督和控制，以便约束和节制个人的过度行为，那么人们就不可能生活在一起。人的天性需要社会，而社会的完善则需一个统治者：

他评价人们的行为，完善有缺陷的行为和减少过度行为；他始终按照同一方式规定一切人的行为和道德习惯，直至自然的多样化被许多约定俗成的一致性所掩盖，这样社会就会形成良好秩序。

自然的多样化借以被消除的手段便是法律。这种法律——迈蒙尼德说它“有自然的基础”，虽然它本身并不是自然的——必须详加考察。²

恰恰是召唤法律的那种状况决定了法律有必要关心人们的行为和意见。但有许多法律，有人的法律和神的法律，单单这一事实——还不用说它们相互排斥的特点——就要求我们能把一种法律与另一种法律区别开来。迈蒙尼德认为，可能的立法目标对应于人类的两种可完善性：肉体的完善与灵魂的完善。一种法律可能只关心在城邦中建立良好秩序。它将试图通过约束和引导居民的行为而防止他们做坏事；它将试图消灭不正义行为和确保公共安全；它将试图在全体居民中反复灌输某些道德品格——有利于和平的社会生活的品格；它将试图使人们能达到幸福，更准确地说，达到立法者为他们所设想的幸福。这样一种法律的唯一目标便是肉体的福利。这种法律全神贯注于城邦的良好秩序，与之相

伴的另一方面则是完全漠视城邦中流行的各种意见，只要这些意见不影响和平的社会生活。迈蒙尼德把这样的法律称俗律（nomos）。³

相比之下，一种法律可能试图促进人的两种完善：同俗律一样，它将规定为体面的社会生活所需要的限度，以便使人不仅能保存自身，而且能生活于最好的肉体状态中。除此之外，它还将试图促进灵魂的完善，所使用的方式就是根据每个人的接受能力不断向他们灌输正确的意见。关心人的灵魂的福利（以及肉体的福利），努力发展每个人对一切可能存在的事物的理解，这是神启法律的特点。⁴

总而言之，迈蒙尼德区分了俗律和神律，前者的目标是想象的幸福，后者的目标则是真实的幸福。但达到这一更高尚的目的——即通过帮助人们获得正确的意见而完善人们的灵魂——的可能性本身就伴随着肉体福利的实现。尽管在尊严上处于次要地位，但肉体的需要（扩而大之，还有体面的社会秩序，它使这些需要的满足成为可能）在时间上却居优先地位。政治福利是人的最终完善所必不可少的先决条件。⁵

对迈蒙尼德来说，人的最终完善远离对肉体的关心。任何法典都要涉及到的那些大量的问题——人的各种行为和道德品质——都不构成人的最终完善的部分。人的完善勿宁说在于获得正确的意见，即通过沉思所达到以及通过理论科学所建立起来的那些真实的意见。法律占有至关重要的地位，因为它规定人们生活的秩序，而这种秩序有助于人们追求最终的完善。一旦社会生活成为可能，人就能转向个人活动，只有通过个人的活动他们才能达到他们本身的目的。在某种意义上说，法律或法律的研究真得是“一件小事”。但在另一种意义上它又是神引来充实世界的“大好事”。由神律规定的行为，尽管它们是崇拜行为或有用的道德习惯，但目的却在于调节人们的社会关系。迈蒙尼德一再指

出，这种规定并不享有人的最高目的的尊严，而是达到那一目的的准备，尽管是必要的准备。⁶

这种看法绝没有降低法律的重要性。的确可以说，在迈蒙尼德看来，最高形式的启示因其法律的特点才是最高的。上帝启示过的人既有在摩西之前的也有在其之后的，但其他人的预言根本不同于摩西的预言。差别如此之大，一个人的预言如此优于其他人的预言，以致迈蒙尼德宣称“先知”一词不能在同样的意义上用于两者。有关摩西预言的优越性的详细讨论见于迈蒙尼德的法律著作：《密西拿注释》和《法典》，而在《迷途指津》中只是暗示过。⁷

尽管如此，《迷途指津》的意图促使迈蒙尼德至少在两个场合进一步区别了摩西的预言与其他先知的预言。早期的先知，如亚伯拉罕或诺亚，只在有关他们的私事方面接受了上帝的启示；他们由启示而确立的目的只是他们自己及其后代的完善。诚然，亚伯拉罕事实上也教导了其他人，但他对他们的号召只包括雄辩的言辞和思辨的证明，他希望靠这些东西来教导人们相信他所掌握的真理。简言之，亚伯拉罕从上帝那里接受的东西中没有法律的形式；他致力于劝说而缺乏强迫的手段。摩西之前所有预言的本质上的私人特点，意味着那些先知没有形成或改善一种社会政治秩序的明确意图。摩西的预言与前摩西预言的根本区别正在于：摩西接受的启示具有法律的形式。他的著名的前辈中无一人来到人民面前说，“上帝派我来到你们中间，并令我告诉你们某某事情；他禁止你们做这，命令你们做那。”诚然，摩西之前的先知也教导过人民，但他们对人民的号召没有采取神圣立法的形式；而那些追随摩西的先知主要关心的是引导人民来遵守摩西的法律。与以前及之后的先知相比，摩西的特点和优点就在于他是唯一的立法的先知。⁸

由此得出的结论是，摩西法律是唯一的神律，或无论如何是

唯一完善的神律，虽然有些人可能继续预言和领悟有关神和天使的真理。对迈蒙尼德来说，由此得出的类似的结论是，摩西神律是不变的，也是不能变的。因其作为法律的特点，它不注意孤立或罕见的情况，也不能关心独特的人，尽管这样的人可能因法律的一般性而蒙受损失。实际上，像我们已经看到的那样，法律的部分目的就是强制造成某种有利于社会和平的一贯的和谐一致，以此来掩盖人的自然的多样化。法律的规定或禁令应该是绝对的和普遍的，纵然法律的要求只适用于多数情况，即使时代和情况会有变化。否认这一原则并试图使立法像医术那样来适应个人的特殊情况，将会败坏法律的整个组织结构。

迈蒙尼德把阿尔法拉比看作是仅次于亚里士多德的哲学家，与阿尔法拉比不同的是，迈蒙尼德没有明确讨论以活的智慧的统治代替成文法的可能性。在必要的时候，可以由大法庭制定预防性规章，而且要体现一定时期内具有知识的人的判断；这样的规章采取神律的永久的附加条款的形式。在极端情况下，神律的规定或禁令可由大法庭暂时予以中止。但除了这些例外的情况，谁都不能以任何形式来改变神律；因此神律依然是完整无损和经久不变的，是所有法律的唯一完善的范例。⁹

迈蒙尼德的这个结论显然遭到了约瑟夫·阿尔博（1444年）的否定。在《教理之书》中，他区分了法律的不同类型，考察了神律的原则。他指出，实际存在许多神律，例如亚当的、诺亚的、亚伯拉罕的、摩西的等等。一种俗律不会适用于世界上的一切人，一种神律同样也不会适合于所有的人。人的品性因遗传和习惯而有根本的差别，而这些差别又反过来使不同的风俗和惯例成为必要。一经分析，神律就会显露出它们共有的某些基本原则——标志着这些神律的颁布者的同一性——同时，也会显露出它们在细节上的差别——反映着这些神律的接受者的异质性。神启法律在任何时候都可以共存，虽然它们在具体规章的范围及严厉

程度上有所不同。例如，诺亚的法律和摩西的法律是同等神圣的；二者都以人的幸福为目标，尽管程度不同。对一个特殊的民族来说，以一种神律代替另一种神律并不说明神律的颁布者有什么缺点或变化，也绝不表明真实的意见有什么改变。变化了的是神律的接受者的品格。医生或教师都知道，一时适当的东西不会永远令人满意，同样，上帝在颁布神律时着眼于使人为更困难的制度做准备。世界上的一系列神律在允许或禁止人做什么的方面已经作了很大改变，这些改变是根据变化了的时代和变化了的人性而做出的。¹⁰

在阿尔博看来，没有理由认为神律的这种改变不可能再发生，或现在被禁止的东西将来不可能被允许。他不仅否认有任何证据能证明不变性是摩西法律的根本这一迈蒙尼德的看法，而且他也否认有任何证据或必要把一般的神律或特别的摩西法律看作是根本处于变化或取消之外的。最后可以保险地说，相信摩西的使命的纯正意味着相信摩西法律将不会被由另一个先知所带来的另一种神律所改变或取代。¹¹

先知及其作用

同伊斯兰政治哲学一样，犹太政治哲学也极为重视预言。托马斯对预言的讨论没有提及立法，¹²与之不同的是，迈蒙尼德则认为先知担当着决定性的政治职能。无条件地相信神律是以相信预言为前提的，“因为如果没有先知，便不可能有律。”这一点也可以用另一种方式来表述：由于人的生存有赖于社会的存在，而社会的存在有赖于把和谐强加于相反的人的品性，所以神的智慧赋予某些人以统治能力。在有能力统治别人的等级中包括先知阶层。就其更完善的表现而言，先知的灵感服务于公共或政治目的而不是个人的目的。这一目的权且可以说是某种社会秩序

的改良。¹³ 在回顾了迈蒙尼德关于预言的定义之后，我们将回过头来考察神律的目标与最高形式的预言的目标之间的关系。

迈蒙尼德关于预言的学说与伊斯兰哲学家的观点几乎在所有主要方面都是相同的。他区分了有关预言的三种意见，这三种意见都是为那些承认神存在的人所主张的。第一种意见为普通人——尽管他们可能是异教徒或犹太人——所主张：上帝选择他所希望的人以将其转变为先知。根据这种观点，预言的唯一先决条件是某种善性或良好的道德。迈蒙尼德认为，第二种意见是哲学家的意见：预言是一个人在自身中实现潜在于人类中的那种最高完善的自然结果。如果一个优秀的人在理性和道德品质以及在想象力方面达到了完善，并且如果他经过适当的准备，他就必然会成为先知。第三种意见是“我们的法律的意见”：同第二种意见一样，它主张“天性适合并在教育和研究方面素有训练的任何人成为先知都是自然而然的事”。在迈蒙尼德看来，天赋和培养是预言的必要条件，但不像哲学家们所认为的那样是充分的条件：一个人可能具备为预言所需要的天赋及后天的培养，却不可思议地未成为先知。

预言被界定为自上帝而及于人的理性能力，其后又及于人的想象力的溢流物。为了接受这种神的溢流物，一个人必须达到人类的理性、道德和想象所能达到的最终完善。他的理智达于完善的途径是研究思辨科学或理论科学；他的想象必须在其原始的自然能力上就是完善的——这方面的先天缺陷是无法补救的；他的道德得以完善的途径是有意或习惯地沉溺于高尚和神圣的事物，并使自己的思想摆脱一切肉体的享乐欲及对他人的征服欲。谁达到了这几方面的完善，谁就是最崇高的人。在人类中不可能存在比这更大的完善；一个如此完善的先知优于最智慧的哲学家。¹⁴

在继续讨论迈蒙尼德关于预言的论述之前，有必要追溯这三方面的完善与先知的职能之间的关系。相信神律以相信预言为前

提，因为神律的启示是以先知为中介而出现的。像我们已看到的那样，神律的目标是确保两大目的：肉体的福利和灵魂的福利，换句话说，是体面的社会秩序和通过思辨而获得的正确意见及真实知识。神律是针对大多数人而提出的，但人们的理解力和达于完善的能力是有差别的；神律必须设法传达给复杂多样的人，也必须设法适合复杂多样的人类状况。

这些困难的解决有赖于神的使者或给人们带来神律的先知的特性。因其智力的完善，先知具备关于思辨真理的直接知识。与哲学家不同的是，先知不需要借助于前提和推论来从事理解。此外，先知能够直接和立即地理解非先知的人不能完全达到或根本达不到的东西。人作为人局限于有关其周围感性世界的直接知识。因此，例如，虽然亚里士多德关于此岸世界的学说在所有方面都是正确的，但他关于彼岸世界即上帝和天使的世界的学说却是不完全正确的。在这方面只有先知才有直接知识。因此，恰恰在哲学家优于所有非哲人之处，先知优于哲学家。¹⁵

迈蒙尼将道德的完善列为预言的另一先决条件，并认为道德的完善最直接与先知的智力优势相联系；因为虽然思辨知识的欲求及其某种程度的实现并不依赖于道德的完善，但沉溺于肉体之乐会使人的思想脱离彼岸世界。先知之有别于其他人，就在于他完全沉溺于神圣事物。“由于只有兴趣于神的知识和对神的功德以及对与此相关的应该信仰的东西的反思，”一个这样完善的人“将只见上帝及其使徒”。¹⁶ 与其他人相比，先知更完全地关心对一切存在物的理解。

因其智力的完善，先知是所有人的导师。但不能以同样的方法教导所有的人，因为他们不能同等地接受先知所理解的关于上帝和天使的思辨真理。除了具备最完善的才智的人以外，先知所达到的至高无上的知识会令所有人感到困惑迷茫。那种知识，或至少其一般结论，必须设法以人们所能把握的形式介绍给人们，

尤其是那些不具备哲学能力或知识的人们。先知完善的想象力通过其智力而接受了神的溢流物，他借助于这样的想象力能用比喻的手法来介绍这些思辨真理。理论知识的这种比喻的介绍来自先知的实践知性。

迈蒙尼德根据他对预言的这种分析解释了一句格言：“宜说的话就像镶银的金苹果。”迈蒙尼德的解释是这样的：着眼于两种意义而说的话就像遮盖着有小孔的银丝饰物的金苹果。其外在意义应该像银一样美，而其内在意义应该更美，就像金比银美一样。其外在意义应该给出一些显示其内在意义的迹象，尽管粗心的观者会误认其为“银苹果”。如果考虑到先知的讲话富有比喻，那么这些比喻就应看作是既有外在意义也有内在意义的。

“外在的意义包含着在许多方面有用的智慧，人的社会的福利就是其中的一个方面……它们的内在意义包含着对于有关真理本身的信念有用的智慧。”完善的理智使先知有资格成为一切人的导师，完善的想象力则使先知有资格充当人们的领袖，这两种资格是一致的。先知是具备完善的理论和实践的理解力的人。¹⁷

这一学说可以重述如下：作为完善的理智和完善的想象力的结果，先知把只在这种或那种能力上达到完善的人们的品质集于一身。就从事思辨的理论科学家而言，神的溢流物只触及他们的理性能力；就政治共同体的统治者——立法者、预言者等等——阶层而言，神的溢流物只影响想象力。前一个阶级体现着理论的理解力，后一个阶级则体现着实践的理解力。由于先知接受的神的流溢物既影响他的完善的理智又影响他的完善的想象力，所以先知同时是哲学家和政治家以及立法者和预言者。更准确地说，两种完善的统一使先知能超越这些非先知者中的任何一个。因为他是带来神律的人，所以先知成了人们的导师，因此也成了哲学家们的导师；所以他成了人们的领袖，因此也成了政治共同体的统治者们的领袖。

特别着眼于预言的这种政治职能，迈蒙尼德谈及先知需要有高度发达的勇气和预见能力。他“上达”神圣事物的知识伴以“下达先知所受神命——为了统治和教导世上的人们”。因其所具备的优势，先知有责任预言——即在实践事务或思辨问题方面教导人们。不可抗拒地为神的溢流物所驱使，先知们发现自己面对着严重的危险，这些危险来自他须予以教导的不正义和不顺从的人。因此，勇气是为所有先知所必不可少的先决条件。当具备最高度发达的勇气时，先知“只身一人，唯有牧仗在手，大胆地走向人间帝王，为的是拯救宗教共同体以使其摆脱奴役制的重负，而且没有任何畏惧或恐慌，因为有个声音在告诉他：‘我将与你同在。’”¹⁸ 我们已经提到过迈蒙尼德关于人是政治动物的讨论。需要社会者同样也需要法律来统治这个社会。某些人具备统治能力是神的智慧的标志，这一智慧就在于使人类永存不朽。在具备这种能力的人中，先知或带来俗律的人处于第一等级。这些人公布法律；而其实施则属于王者的职权范围。因此，先知不仅以神的使者的面目出现，也以政治社会的立法者和缔造者的面目出现。¹⁹ 为了进一步探讨先知的这种作用，我们必须转向迈蒙尼德关于由“只身一人”——摩西——所给予的那种法律的讨论。

在其《论逻辑的艺术》有关政治科学的陈述中，在指出哲学家们写了许多论政治科学的书之后，迈蒙尼德说：“在这些时代，所有这些——我指的是各种制度和法律——都没有必要，因为人们只受神的命令的统治。”这话的意思是说，哲学家们有关政治问题的实践学说现在都成了多余的东西；但迈蒙尼德没以这样的观点来看待哲学家们有关伦理学和政治哲学的著作，哲学家们的实践的政治学说之所以在“这些时代”成为了多余的，因为启示宗教占了主导地位。由此说明神律具有决定性的政治意义。迈蒙尼德在《迷途指津》中对摩西法律的讨论支持了这一见解。神律

试图确保肉体与灵魂两者的福利。以此为目标，摩西法律广泛、贴切而周详地论及了政治问题——与人的统治有关的问题；但关于思辨的问题，《摩西五经》中只以概括的形式有所论述。换句话说，《摩西五经》是一个资料储藏库，有关家庭和城邦统治的一切必要资料尽录其中，所以没必要再利用哲学家们的著作在这方面充当指导。只是因为《摩西五经》概括地论述了一些正确的观点，并认为人们通过这些正确的观点可以达到最终的完善，那些有天赋做到这一点的人才有必要将他们的注意力转向理论科学。²⁰ 关键问题在于，迈蒙尼德认为最高先知赋予的法律优于哲学家的法律。由哲学家们所建立并由他们的法律所统治的城邦，次于由一个先知所设立并由他的法律所统治的城邦，因为哲学家立法者次于先知立法者。

前面在讨论启示的目标与预言的目标的关系时，我们曾暂时得出过这一结论：先知的目的就是要改良社会秩序。现在看来这一结论可能是不充分的。神律的目标是把人引导到关于上帝和天使的正确观点，但它主要是靠提供结论来做到这一点。它的主要的努力方向是建立某种政治共同体。反思一下早期牧师和摩西的活动便可知道，“他们一生努力的目标就是要创建一个认识和崇拜上帝的宗教共同体。”启示的目标，即上帝带给此岸世界的“一大善事，就是建立一个完善的宗教共同体。要实现这个目标，唯有以那个启示来影响一切人的灵魂和行为。要实现神的目的，启示就必须采取法律的形式，而且这种法律是一种完善的法律，亦即充当——比如说——一个完善的民族的最高法规。此外，启示必须以所有的人——包括青年和妇女——都能理解的方式表现出来。这就是为什么“《圣经》以儿语说话”的原因。这也说明一个具备最完善的理智和想象力的人为什么需要公布完善的法律。最高形式的预言具有立法的性质，而摩西是最伟大的先知，因为他的预言是唯一真正有立法作用的预言。最伟大的先知

是完善的城邦的创立者和立法者。²¹

王者之才与救世主时代

迈蒙尼德学说的典型特征是强调政治的考虑甚于强调奇迹的解释。这种倾向不仅明显表现于他有关预言的学说中，而且也明显表现于他对两个相关问题的讨论中，这两个相关问题就是他在《法典》中讨论的治国才能和救世主时代问题。《法典》的希伯来语名称是Mishneh Torah(《〈摩西五经〉重述》)，这一用语传统上是指《圣经》第五卷，即《圣经》申命记。这一卷重述、补充了前三卷的立法；它所关心的主要问题是：一个民族不再需要浪迹沙漠，也不再需要超凡的神意的庇护和关照，而勿宁需要居住在他们的自己的土地上，并面对随农业、内乱和外敌入侵而来的问题。迈蒙尼德的《法典》具有同样的特点，他在其中重述了《摩西五经》和犹太教法典中的法律，并没有局限于适用散居生活的那些法律。迈蒙尼德的《法典》与《摩西五经》一样，关心的是一个现实的国家的实际需要，这里所谓现实的国家，指的是犹太人放逐以前和弥赛亚（犹太人期望中的复国救主）到来之后的犹太国家。

治国才能在以色列人中是必需的，这种必要性是由神律所规定和命令的。据迈蒙尼德，任命一个王者的主要理由是他“执行审判和进行战争”。《法典》在题为“关于王者及其战争的法律”这一部分中讨论了25条戒律，其中除5条之外全部是有关军法的论述，而论其余5条戒律——事关对对王者的选择和生活方式的约束——的各章也都或多或少地公开提及战争。《圣经》使对一些民族的战争成为义务，在征服这些民族之后，王者便自由地进行“针对其它民族的……随意的战争，以扩张以色列人的疆界并提高他的伟大和声望”。王者也有广泛的审判权，而且不像

法庭那样在死刑案例上受制于程序性的保护措施。在极端情况下，只要有必要，他可以在一天之内处决许多犯法者，而且可以随心所欲地将他们斩首示众，“以儆效尤”。

虽然有这些特权，但王者仍然要服从法律，因而服从立法者及法律的解释者。王者的职能从属于先知或立法者的职能，前者的职能就在于迫使人民遵守后者所建立的神律或俗律。王者唤起的恐惧、敬畏以及他的命令所具有的威慑力是为法官服务的。迈蒙尼德以多种方式强烈暗示，王者实际上并不是国家至高无上的统治者。他明确表示，王者服从法律，因而服从法庭。他叫人注意，王者听从上帝所说的话，听从由先知所转述的上帝的命令。实际上，即使最伟大的王者，如大卫和所罗门，也是受感召而谈论政治的和神圣的问题——甚至连他们也只达到了接近预言的地步。所以最伟大的王者也在先知之下。²²

迈蒙尼德关于作为一种政治和军事制度的治国才能的分析被爱沙克·阿布拉瓦尼尔（1437—1508）加以相当大的限制。同样地，他也拒绝接受迈蒙尼德把先知视为哲学家-政治家的观点。借助于塞涅卡的《第九十封使徒书》，阿布拉瓦尼尔建立了他的反政治前提的论证。在他看来，政治社会是不自然的。城邦的建立、私有财产制度、人种划分为民族——所有这些都是背叛自然和神命的结果。起初，人类生活于原野中的天真单纯的状态，一切人都享有自然的共同恩惠，人人都自由和平等。阿布拉瓦尼尔认为，浪迹沙漠的以色列人的童年时代的生活就处于这种自然状态——即是说，过的是一种不断受上帝奇迹般保护的生活。政治生活是对上帝的反叛。显然，在中世纪犹太注释家中，几乎唯有阿布拉瓦尼尔否认《圣经》（申命记）使王者之才成为以色列人所必需的东西。他坚持认为，王者统治是一种犯罪，恰恰在赋予一个人以王者称号时，“人们便背弃了上帝的统治”；“罪恶就在于他们放弃神的王国而选择人的王国”。说得最好，神律允许

王者统治是因为神承认它是人的邪恶的冲动之举，并宽容这一人性的弱点。

尽管对君主制的有用性和正当性持相反的观点，但阿布拉瓦尼尔主张，犹太国家的合适的统治最终是君主制统治。他认为那样的统治是由基督教义中所说的著名的两把剑——世俗的和神圣的——组成的。这两种统治中的每一种也必然包含民主制、贵族制和君主制的要素。在世俗混合统治中居于最高地位的是摩西一类的人物：“摩西……是统治以色列人的第一个王者。”在神圣统治中居最高地位的是一位先知。按照阿布拉瓦尼尔的解释，犹太国家占主导地位的元素是牧师和先知，尽管先知是一个统治者，但严格说来他并不是政治的统治者。最伟大的先知摩西曾被一位不是先知（耶和华）的非犹太人教导来如何组织执法机构。这说明，在阿布拉瓦尼尔看来，先知的统治不属于政治哲学要考虑的问题，像迈蒙尼德所认为的那样。对于阿布拉瓦尼尔来说，预言是神的才能，是超自然的，所以先知是超政治的。由于更多地以基督教经院学派的著作家为依据，特别是受极端的天主教观点的影响，阿布拉瓦尼尔在有关理想的统治形式的问题上得出了与迈蒙尼德根本相反的结论。他认为理想的统治者应该是一位牧师国王，而不是迈蒙尼德所主张的兼有哲学家和王者特点的领导者。²³

迈蒙尼德有关弥赛亚的学说的清醒与以前犹太传统津津乐道的传说的话题形成了鲜明对照，也与阿布拉瓦尼尔有关弥赛亚时代令人激动的奇迹的痴迷推测形成了鲜明对照。值得注意的是，迈蒙尼德把有关弥赛亚问题的讨论放到了《法典》最后一章即第17章的最后一节，亦即论述有关王者及其战争的法律的那一部分。迈蒙尼德的基本论点是，弥赛亚时代与当今时代的唯一区别就在于犹太人地位的变化。“不要设想在弥赛亚时代世界上任何事物都会改变其方式或任何新事物都会创生。世界总是保持其贯有的

方式……”迈蒙尼德以若干方式强调了弥赛亚时代的非奇迹特点。在《法典》的这一部分中，弥赛亚是以始王的面目出现的，在这里他不曾被称作“先知”。说到巴·科克巴，即犹太人在公元132年反抗罗马时的领袖，迈蒙尼德称之为“王”，他在过去曾被视为“弥赛亚王”。只是当他被害时，犹太人的贤明之士才认识到把他认作弥赛亚王是错误的。迈蒙尼德在这里没有提到巴·科克巴可能曾声称具有的预言能力，显然迈蒙尼德否认奇迹的行为对于识别弥赛亚来说是必要的。关键问题是政治和军事的成功：迈蒙尼德的弥赛亚是一个勇敢的自由战士，其首要任务是要打碎以色列人的枷锁，并重建古代的政治制度。

迈蒙尼德有关弥赛亚的学说的倾向，是反对把弥赛亚视为一位制造奇迹的先知的传统观念，并反对有关弥赛亚时代的更异想天开的推测。在给予犹太民族过去和未来的命运以政治解释方面，迈蒙尼德究竟走得有多远，从其给南法兰西的犹太教士的信中可以看出，这封信解释了犹太人失去自己的王国以及后来解散的原因。根据传统的观点，放逐是神对一种罪恶的惩罚。那种罪恶据认为是偶像崇拜或作为其常见表现形式的占星术。犹太人在拥有自己的王国的时代是热衷于占星术的。“他们误入歧途，对【这样把戏】乐此不疲，以为它们真的是了不起的科学且大有用处。他们在战争技能和扩张疆界方面不思进取，而是设想那样的研究会对他们有帮助。所以先知们称他们为傻瓜和笨蛋。他们也是真的是傻瓜，因为他们追求纠缠不清而毫无益处的事情。”迈蒙尼德在这里并没有说占星术逾越了神律因而应受神的惩罚。他更多地是暗示愚蠢本身造成了对它的惩罚。由于迷恋混乱而无用的东西，古代犹太人为自己的败落作了准备。迈蒙尼德通过对这种败落的分析而表达了他对犹太国家的未来重建的理解。接受“弥赛亚王”这一称号的那位勇敢的自由战士是以其行为——政治的和军事的行动——而著名的，并且是以其成功——政治的和军事

的胜利——而被承认的。简言之，弥赛亚是一个成功的巴·科克巴，或更准确地说，是大卫的儿子：一个将军而非先知。

然而，政治的成功本身并不是目的，它是为某种更高的东西服务的。就达于更高目的的手段是自然的或人本身具备的能力而言，迈蒙尼德首先重视的是理性，其次才是政治。困扰今世的罪恶源出于“目的、欲望、意见和信念”，而所有这些又都派生自某种根本的无知。《以弥赛亚书》（旧约圣经之一卷）之十一中所预见的普遍和平取决于有关上帝的真正知识：“因为通过认识真理，敌意和仇恨才会消解……”“弥赛亚时代与现在的区别将在于：犹太人将借助于一位成功的军事领袖而重返故园，并且人们将放弃出于无知的相互伤害。这两种变化是相关的，因为从事征服的弥赛亚的任务之一就“是为全世界一致服从上帝做准备”。这样的弥赛亚为整个世界指明了真正的道路，但不是靠奇迹，而是靠为上帝而战并取得胜利。弥赛亚时代确是希望的目标，但将要实现的这一目标并不是人类的最高目的，而勿宁是那一目的的政治前提的奠定，因为政治行动一般是为“来世”服务的。恢复对以色列人的政治统治意味着与巴勒斯坦人的生活密切相联的那些法律能重新被遵守；摆脱了专制压迫的犹太人能够专心致志而不受干扰地研究《摩西五经》及其智慧。其结果便是为全部的最终奖赏铺平道路。所谓最终的奖赏就是“至善”：“来世”的生活。在这里，迈蒙尼德把“来世”与随献身学问和虔敬而来的灵魂不朽的问题联系起来，达到至善的可能性显示为政治成功的一种结果。²⁴

关于自然法的问题

值得注意的是，中世纪犹太政治哲学很少提及自然法。但对由“自然法”一词所提示的问题曾有所论及，不过一般是以疑问

的形式而论及的：存在有别于启示法的理性法吗？犹太人关于这种区别的最有权威的论述见于萨阿迪亚·加昂（892—928）所著《教义与信仰书》。萨阿迪亚首先提到了第一等的神的戒律，其必要性是由理性决定的。这种理性神律可以分为关于对神的信仰的法律、禁止偶像崇拜的法律和禁止不正义行为的法律。允许还是不允许作为这些法律的对象的那些特殊行为，取决于我们的理性，因此推理为这些法律的必要性提供了独立的证明。其次，启示的法律的绝对命令没有这样的独立证明。显然是在重复他的探讨，萨阿迪亚再次谈到了由智慧所启发的理性法律。这第二次探讨对理性法律的社会功用做了一个简单的说明。这些法律现在据说是惩戒杀人、通奸、偷窃和说谎的禁律。在诸如宗教节日或禁止吃某些食物以及禁止近亲通婚之类的问题上，理性持中立态度或保持沉默。然而，大多数启示的法律却有一些明显的实际用处。根据萨阿迪亚，先知的启示对两种法律——即理性的法律和启示的法律——的建立都是必要的。诚然，理性本身便足以形成理性的戒律，但它不能确定立法的所有具体细节。例如，“理性认为所有的犯罪都应视其程度而施以惩罚这一点是正确的，但它并不界定犯罪的程度。”启示对于确定这样的细节是必要的，否则人们便不会承认除一般原则以外的任何东西。²⁵

在对这个问题的讨论中，迈蒙尼德不仅采取了反对萨阿迪亚的学说或其部分的立场，而且在某种程度上也与正统的观点划清了界限。在前面提到的那封信中，迈蒙尼德说，他已清楚地阐明了所有圣经戒律的理由，他不动声色地拒斥了这一正统的观点：《圣经》没有讲明其戒律的深层理由是一件好事，完全的服从需要不知或不加深究地接受戒律。虽然暗示每一戒律都有其理由，并且其理由能被人的理智所把握，但迈蒙尼德仍远未承认理性的戒律的可能性。他指出，针对一般被视为罪恶的那种行为的禁律，诸如针对杀人、偷窃、忘恩负义或蔑视父母等等的禁律，被

犹太人的圣贤称为“戒律”。“我们一些后来患穆塔卡里门〔穆斯林辩证神学家〕之疾的圣贤——其中包括萨阿迪亚——称它们为理性戒律。”

那么道德原则有何地位？在其《论逻辑的艺术》中，迈蒙尼德认为以下两种主张仅仅是约定俗成或普遍公认的，这两种主张是：暴露阴部是下贱的；慷慨回报恩主是高尚的。在《迷途指津》中，他断言基督教十诫中只有前两条戒律——宣布上帝的存在和统一性的戒律——才是仅通过人的推理就能认识的。其余的戒律没有理性基础，它们属于一种普遍公认的意见或根据传统而沿用的东西。迈蒙尼德又指出，人的内在的东西规定善行和谴责恶行，人据此被奖赏或被惩罚，与一位先知的专门命令完全无关。但这并不是说这样的规定或禁令是理性的。借助于理智人只知道真理与谬误的区别。高尚与卑贱的区别——道德原则——属于那种普遍公认的东西，而不属于由理智所承认的东西。只有后者才是真的并且是永远不变的。另一方面，道德原则至多只是或然的。迈蒙尼德暗示，道德美德的地位来自它们在维护世界和平中的重要性。道德美德也为人的最终完善即理论认识的完善所需要，因为沉溺于感官之乐或欲望奴役他人是这种完善的障碍。通过把那些肯定理性戒律存在的人诬蔑为“有病的人”，并努力指出道德原则的政治作用和约定俗成的特点，迈蒙尼德机智地否定了自然法是严格意义上的理性法。²⁶

在犹太作家中，耶胡达·哈列维（1085—1141）或许是最杰出的哲学批评家，他的建设性的学说完全以启示为根据，不过这里只限于讨论他对哲学家的评论。在其对话录《库萨里》（Kuzari）中，他肯定了理性法的存在，但他论证的最终结果是某种与——比如说——托马斯·阿奎那的自然法大相径庭的东西。哈列维以“理性法”一词既指由人制定的异教者的法规（比如，像柏拉图的《法律篇》），也指任何法规——人定的或神定的——

所必不可少的框架。更确切地说，他把下述两个方面等同了起来，这两个方面是：哲学家的法典部分，这部分法规约束哲学家针对非哲学家的社会行为；统治的主体部分，这一部分规定为最低级形式的共同生活所需要的最低限度的道德。哈列维把这两部分都称为理性法。通过把二者等同起来，哈列维暗示哲学家的法规所管辖的部分只不过是达到更高的思辨目的的手段，因而不能视为绝对的准则，而更多地应视为大部分有效的、属于实践智慧的行为准则。同样，他暗示任何法规（或像有人所说的自然法）所必不可少的结构都缺乏绝对的有效性和普遍性。他以这种方式进一步暗示，一种既适用于生活在政治社会中的哲学家，又同等地适用于一帮强盗的自然法或道德法规，它既不具有对人们的绝对的约束力，也并非真正是理性的。²⁷

哈列维和迈蒙尼德对理性自然法概念的拒斥被约瑟夫·阿尔博更直截了当地提了出来。虽然阿尔博明确谈到了自然法，但他对自然法的描述更接近于霍布斯而不是阿奎那的解释。就内容而言，阿尔博的自然法类似于萨阿迪亚的理性法的第二构成要素：自然法体现最低限度的社会控制，否则人将不能共存。阿尔博的自然法关心的是初步的正义：防止偷窃、抢劫和杀人。它不关心何为高尚，并且在崇拜神的问题上保持沉默。阿尔博的自然法大略相当于十诫的后半部分，如果不考虑第十条戒律的话。与哈列维的理性法相同的是，阿尔博的自然法的唯一目标是肉体的完善。阿尔博暗示这种自然法不是人所绝对必要的，因为人并不绝对有必要生活于政治社会中；况且，他暗示这种自然法的有效性有赖于由某个人将其建立起来。通过暗示城邦之外的生活的可能性，阿尔博使人对自然法的义务特征产生了怀疑。通过进一步区分这种自然法的目的与人所特有的完善，阿尔博实际上否认自然法严格说来是自然的。²⁸ 这一点，穆斯林和犹太中世纪政治哲学家是一致同意的，而且由帕多瓦的马西利乌斯将其介绍给了基督

教世界。

注释

1. 摩西·迈蒙尼德：《迷途指津》(Guide of the Perplexed)，172；II127。
2. 同上，II40。
3. 同上，II40；III27。
4. 同上，II39—40；III27。
5. 同上，III27。
6. 同上，III27—28, 54；Code, Yesodei ha-Torah, iv, 13。
7. 《指津》，II35。
8. 同上，163；II39；Code, De 'oth, i 7。
9. 《指津》，II39—40；III24, 41, 46。
10. 约瑟夫·阿尔博：《教理之书》(Book of Roots)，I4, 25；II 13—14。
11. 同上，III14—16。
12. 参见《反异教大全》(Summa Contra Gentiles)，iii, 154。
13. 《指津》，II37, 40；III45。
14. 同上，II32, 36。
15. 同上，II22, 38。
16. 同上，II36。
17. 同上，绪论I；II28。
18. 同上，II15；II37—38, 45。
19. 同上，II40。
20. 同上，II27—28, 51, 54；《论逻辑的艺术》(Treatise on the Art of Logic)，Xiv。
21. 《指津》，I33；II51。
22. 《指津》，II40, 45；III41；Code, Melakhim, i. 1, 8；iii, 1—7, 10；iv, 10；V. 1。
23. 《创世纪》注释，11: 1以下；《出埃及记》注释，18: 13以下；

《申命记》注释，17:14以下；《撒母耳记》注释，8:6以下，《列王记》注释，3。

24.《指津》，III11；Code, Teshubah, ix；Melakhim, Xi. 1, 8—4；Xii. 1, 4；Letler on Astrology。

25.萨阿迪亚·加昂：《教义与信仰书》(Book of Doctrines and Beliefs)，III2—3。

26.《指津》，12；II33, 36；III17；

27.《库萨里》(Kuzari)，II48；III7；IV19。

28.《教理之书》，IS, 7；III7, 26。

阅读书目

A.摩西·迈蒙尼德：《迷途指津》，载《中世纪政治哲学》，拉尔夫·林纳和穆森·马迪编。纽约1963年版。选集第十二卷，第一编，第71章；第二编，第32、36—40、45章；第三编，第27—28、34章。

B.摩西·迈蒙尼德：《论逻辑的艺术》，载同上。选集第11卷，第十四章。

摩西·迈蒙尼德：《关于占星术的信》(Letter on Astrology)，载同上，选集第11卷。

约瑟夫·阿尔博：《教理之书》，载同上，选集第14卷，第一篇，第5—10章。

爱沙克·阿布拉瓦尼尔：《〈圣经〉注释》，载同上，选集第15卷。
《创世记》，11:1—9；《出埃及记》，18:13—27；《申命记》，17:14—15；《撒母耳记》，8:4—7；《列王记》，3:10—12。

第九章

托马斯·阿奎那

(1225—1274)

托马斯·阿奎那是最著名的基督教亚里士多德主义者，在政治思想史中占有独特地位。他的著述生涯与亚里士多德的著作在西方世界被发现并开始产生巨大影响的时期大致相合。《政治学》尤其是全本《伦理学》在其有生之年首次被译成拉丁文。他详加评注了亚里士多德的几乎全部的主要论文，并在其神学著作中广泛利用了亚里士多德的思想资料，在把亚里士多德确立为基督教西方世界中占主导地位哲学权威的方面，阿奎那的贡献是最大的。阿奎那自己的政治哲学最好看作是根据基督教的启示对亚里士多德的政治哲学所做的修正，或更准确地说，最好看作是这样一种努力，即努力把亚里士多德同西方政治思想的早期传统结合起来，这一传统由教父及其中世纪的追随者所代表，并且大部分由取自《圣经》、斯多葛学派的柏拉图哲学和罗马法的要素混合而成。

阿奎那致力于根据基督教的信仰来重新解释亚里士多德，并按照亚里士多德的哲学来改造基督教神学，阿奎那在这方面的努力与中世纪伊斯兰和犹太哲学家的努力颇为相似，因为后者也把亚里士多德视为最伟大的世俗哲学家，而且也面临把希腊哲学与启示宗教统一起来的同样问题。阿奎那与这些伊斯兰和犹太哲学家享有共同的遗产，其中包括《工具论》、《形而上学》、《物

理学》和《尼各马可伦理学》。同他们一样，他也是直接根据亚里士多德的思想来区分理论科学和实践科学，并把实践科学划分为伦理学、经济学和政治学。但有所不同的是，阿奎那的自然哲学、伦理学和政治哲学都是受亚里士多德的启发，而存在于伊斯兰国家的伊斯兰和犹太社会中的政治哲学，却大都依据柏拉图的《理想国》和《法律篇》。这两部著作至少在10世纪就已译成阿拉伯语，但直至15世纪才出现于西方世界。阿尔法拉比写有《理想国》和《法律篇》评注，阿威罗伊写过《理想国》的评注。但在中世纪一直未见有阿拉伯或犹太人写的有关亚里士多德的《政治学》的评注，而从第一个拉丁版本问世（约1260年）到13世纪末叶，由基督教作家写的有关这部著作的评注至少有7部。

基督教传统与犹太-阿拉伯传统之间的这种最初的和最明显的差别，可能甚至很可能是由于有关著作的原始资料存在或不存在于拉丁或阿拉伯世界这一纯粹偶然的历史事实。现有资料显示，亚里士多德的《政治学》很早就已被译成阿拉伯文，无论如何，通过这部著作的节录以及通过《尼各马可伦理学》和亚里士多德的其他著作，伊斯兰和犹太哲学家是知道《政治学》这部著作的内容的。同样，从亚里士多德的《政治学》中，从早期罗马和基督教著作家——例如西塞罗和奥古斯丁——对亚里士多德著作的改编和讨论中，西方著作家也是熟悉《理想国》和《法律篇》的内容的。然而，与在同样的情况下通常所做的相反，双方都不见做任何努力以获取阙失本文的抄本或译本。根据此种情况及相关资料，做这样一个假定并不是没有道理的，即基督教著作家和阿拉伯、犹太哲学家迫于不同的政治和宗教背景而对古典思想家的著作采取了各取所需的态度，或者说，前者利用《政治学》以及后者利用《理想国》与《法律篇》，这至少部分这是他们各自根据自己的具体情况而有意选择的结果。

从阿尔法拉比那儿我们知道，他的著作的动机是要把哲学引

入一个没有哲学的社会中，或当哲学黯然失色或遭破坏时将它恢复起来。¹ 这些著作所面对的特殊环境要求为哲学作公开辩护，即在常识和宗教信仰的法庭面前辩明哲学的正当性。这就决定了政治学研究的方法必须屈从或试图克服政治和宗教制度对科学的自然的敌意，因为科学的怀疑和探索精神有动摇制度基础的危险。因此，阿尔法拉比所面临的情况与柏拉图所面临的情况颇为相似，后者的哲学本身就是以一种居支配地位的政治环境中发展起来的。

与阿尔法拉比及其后继者不同的是，阿奎那很少被迫屈从来自教会权威方面的反哲学的倾向。作为一个基督徒，他可以直接采用哲学，而无需公开牵扯到对哲学的赞成或反对。这不仅是因为哲学在西方已被认可，并已得到基督教教规的正式批准，而且还因为哲学知识是所有神学学者必须具备的知识。中世纪基督教社会的典型情况是，教士也是学者，这一点与伊斯兰和犹太社团形成了鲜明对照。在阿奎那的著作中，更多地是在理性或哲学的法庭面前辩明神学的正当性。他的最著名的著作《神学大全》的第一条，不是问哲学研究是否应该允许和有必要，而是问除了哲学之外神学是否还有必要。同一观点也同样显示了这一事实：迈蒙尼德援引来为对多数人隐匿哲学真理的正当性做辩护的理由，可以被阿奎那反过来用以说明为什么——除起自然的真理之外——上帝愿意启示某些自然的真理，或人类理性和经验本身就能够达到的真理。² 这种特有的局面有助于产生对亚里士多德的《政治学》的偏爱，因为与柏拉图的《理想国》相比，《政治学》假定了哲学与城邦的更高度的统一，从而假定了城邦对哲学的更大的宽容。哲学在基督教世界中所享有的权威地位，也有助于说明阿奎那为什么能把神秘主义作为不必要的和无关的东西而予以抛弃，而这种神秘主义却是大部分古代哲学传统所共有的，也是为许多早期教父所热衷的。³

哲学在基督教社会中普遍为人接受，而在中世纪伊斯兰和犹太社会中遭排斥和反对，这是事实，但仅提及这一事实不足以充分说明为什么犹太——阿拉伯政治思想具有柏拉图主义的特点，以及为什么基督教政治思想具有亚里士多德主义的特点。人们不免还要提出这样的问题，即哲学起初是怎样被基督教所接受的，以及阿奎那及其信徒的亚里士多德主义何以最终取代教父们的柏拉图主义而成了基督教神学的传统形式。这一更深层问题的线索最终应该到基督教与作为宗教和政治社会的伊斯兰教或犹太教的差别中寻找。伊斯兰教和犹太教的最显著的特征就是它们首要地表现为神启戒律或无所不包的社会命令，这些戒律或命令规定了人们的所有公私生活，并且一开始就排除了理性可以从中独立发挥作用的任何活动余地。而基督教则首先表现为信仰或宗教教义，它要求人们坚持一套基本的信念，而在其它方面允许其信徒按照并非宗教特有的原则或标准来自由地组织他们的社会政治生活。与这一基本差别密切相关的另一差别，表现在宗教科学在每个宗教共同体中的地位上。在伊斯兰和犹太教中最高的科学是法理学，同解释、应用和改变神律的规定有关的一切重要任务都是根据它而制定的，并且辩证神学总是明显地服从于它。在基督教中最高的科学是神学，其威望远远超过神学思辨在犹太和阿拉伯传统中曾有过的任何威望。这一同样重要的差别所进一步导致的结果就是，只有基督教社会是由两种不同的权力和两种不同的法律来统治的，一种是教会的，另一种是世俗的，每一种都有自己的作用范围，而且每一种在原则上都是相对独立的。前者关心的是把人引导到他们的超自然的目的，后者则关心的是把人引向世俗的目的。其结果便是，人们通常能够只根据理性来研究政治现象，同时又不直接触犯既定的宗教权威，或冒险与之公开对抗。所以，诸如神的和人的法律的起源、两者之间的关系和以预言或启示为媒介的神律的传达问题，如阿维森那所说，⁴ 被柏拉图而

非亚里士多德当作政治问题加以讨论，也被穆斯林和犹太哲学家看作是贴切的政治问题，但对于基督教哲学家来说却不再是恰当的政治论题。总之，基督教社会本身的结构，即宗教和世俗领域的截然分立，显然与亚里士多德《政治学》中那种严格和相对独立的探讨政治问题的方式有相近之处。

以上关于犹太——阿拉伯和基督教传统中的政治哲学之一般特征的评述暗示了最后一个问题，也是对双方来说最重要的问题，即哲学和启示宗教的关系问题。阿奎那对这一问题的回答意在公平对待理性和启示的要求。它不同于多数穆斯林哲学家的回答，虽然他们表面上宣称神律是至高无上的，却把哲学视为完善的科学和启示真理的唯一判官；它也不同于奥古斯丁及其他基督教先辈们的回答，他们倾向于按照通过启示而被认识的人的最终目的来讨论一切人的问题，而且在他们的著作中世俗科学只在具有教养作用的意义上构成整体的一部分，或只是一种由信仰所启发的智慧。阿奎那首先清楚地区分了信仰的领域和理性的领域，或哲学的领域与神学的领域，并认为二者各自都是完全独立的科学。⁵ 哲学依据的是自然为人所知的自明原则，体现着人对宇宙的自然秩序的完善的认识能力。哲学的顶点是形而上学或第一哲学，它在自己的王国中始终是至高无上的，而且并不被神学贬低为人类科学的王后。甚至没有神恩自然本身也是完满的，并且具备其内在本质的完善，因为它有能力凭借自己的力量而实现自身的目的或恢复到它的原则。另一方面，神学依据神的启示而提供有关一切事物的开端和目的的全面解释。神学的前提来自信仰，同时它也利用可能与其目的有关的哲学学说，不是把哲学学说当作原则，而是当作工具，以便系统探讨启示的内容。

神恩远远不是摧毁自然，而是预先假定了自然，并且通过将其提高到它靠自身的力量所不能达到的更高目的来进一步完善它。因此，在启示的真理与只通过理性和经验而获得的知识之间

存在着差别，却不可能存在根本的不一致。两个序列之间的预定和谐的理论根据就在于假定上帝——神圣真理的启示者——也是自然的创造者。⁶《圣经》与哲学家的学说之间的任何不一致都可以归结为人的精神的不完善，它或者误解了启示，或是在探究自然真理中犯有错误。人的灵魂是智力实体中的最弱者。人的一切知识都源于感觉和来自对感性事物的抽象。这样的知识含有大量的概念，因而必然具有零碎散漫的特点。人作为知识动物的本质特征是有别于“理智”的“理性”。换句话说，人并不是靠直觉把握真理，而是通过一种复杂的理性过程而达到真理，精神借助于这一过程有秩序地从已知达于未知。⁷由于个人的差别源于身体的自然素质，所以人并不都具备相同的智力天赋，因而在获取知识方面也不具备同样的能力。⁸同时，即便其中更具天赋的人也不一定有条件 and 机会完全献身于知识的追求。况且，人不可避免地倾向道德的邪恶，尽管这种邪恶并不直接损害人的理性能力或降低其知识能力，却能造成其欲求的混乱，从而使科学的获得变得更为艰难。⁹既然人的精神有其内在的局限性以及它在寻求知识的过程中必须与之斗争的外在障碍，那么毫不奇怪的是，即使哲学家也会犯错误并在他们之间产生分歧。在他们达不到真理的情况下，他们的学说时常与信仰相左；而事实依然是，理性本身不能证明启示的不可能性，同样也不能证明它的真正的可能性。依阿奎那的观点看来，最多可以这样说，即哲学家们用来反对神的启示的论点永远提不出迫使精神同意这些论点的证据。¹⁰

虽然阿奎那把亚里士多德哲学奉为自然真理的最完善表达，并把它看作是最符合基督教真理的哲学，但只有通过内容和精神上对这一哲学加以改造，阿奎那才足以能使它与基督教的信仰协调起来。就我们目前的打算而言，这种改造的性质或许最好以下述事实来说明，这一事实就是：鉴于亚里士多德只读到过自然的公正而从未提及自然法，阿奎那一般被认为是西方世界中自然

法理论的经典倡导者。

基督教与政治学：政治制度的本性

阿奎那政治哲学的基石是亚里士多德的自然概念。与所有其它动物相比，人尤其是政治的和社会的动物。¹¹ 公民社会对人来说是自然的，但它不是由自然赋予的东西，而是为人的本性所倾向并且是为人的理性本性的完善所必需的东西。人，这一自然的最杰出的产物，一来到世间便处于比其它动物更无助、更贫困的境地——赤身裸体、一无所有。然而，自然赋予人以理性、语言和双手，一旦这些东西发展起来，人最终能自供已需。¹² 但是，要获得为其生存所需的一切，单单靠个人的力量是远远不够的。为了在理性和技能尚不发达的幼年时代能够生存，也为了晚年生活得更便利，人必然有赖于他人的帮助。

人属于社会，没有社会他就不能生存，更不用说生活得好。人所屈所依的第一个社会是家庭，其特有目的是设法获得生活必需品，以确保个人的生存和种的延续。家庭中包含的各种关系——夫妻关系、父母子女关系、主奴关系——都服从于这同一目的。以料理家庭事务为对象的学问是经济学或家政学，主要处理的是家庭成员的生活用品或消费品的获得与管理问题。

但家庭不能独自提供为人的生存或生活所需要的一切物质资料，也不能将其所有成员引向道德的完善。父辈的命令，其有效性依赖于父子亲情，通常足以确保精神高洁的年轻人行为端庄，但对于灵魂卑劣者来说作用是有限的，对后一种人不能仅靠说服，必须以惩罚相威胁来矫正他们的行为。¹³ 真正自足的人类联合体，即唯一能确保道德条件和满足一切人的世俗需要的结合体，是城邦。城邦是实践理性的最完善的作品。虽然从形式上看城邦不如家庭更自然，因为不同社会的城邦结构比家庭结构有更

大的多样性，但城邦仍然服从一种更高、更广泛的目的。城邦作为完善的社会包括所有人们所能形成的关系，其中包括家庭关系，城邦使家庭的目的服从它自己的目的，这个目的便是人的整体利益。¹⁴只有在公民社会的结构中，人才能达到生活的完满，以致可以这样说：一个离群索居的人不是像动物一样缺乏人的完善，就是已经超越人的完善而达到了神一样自足的状态。¹⁵

就像人的身体一样，城邦也是由许多不同的部分构成的，其中每一部分都有自己独特的作用或功能，由于每个部分作为个体都有着与其它个体不同的欲望和激情，并且不同的欲望和激情构成了每个个体部分的行为动机或源泉，所以要紧的是在一个城邦中应该有一个单一的权威，其职能就是保护整体的利益，并维持各个不同的构成部分之间的秩序和统一。政治权威是城邦的决定性要素，或者说是城邦的“形式”，这与亚里士多德把质料和形式作为自然物的构成原则的学说是一致的。一个没有制度的城邦就像一个没有灵魂的身体：即使还能称其为城邦，它也只不过是名义的城邦。因此，如果城邦是自然的，那么为城邦所必不可少的政治权威也就是自然的。政治权威与奴隶制是相反的，在阿奎那及其之前的基督教传统看来，奴隶制不像政治权威那样植根于人的本性，而是源于人的本性的堕落。¹⁶政治权威与奴隶制的区别在于政治权威是自由人对自由人的统治，它以全体公民——他们都是作为自由人而独立存在的——的利益作为自己的目标。另一方面，奴隶是为另一个人而存在的，因而对他的统治不是为了他本身的利益，而是为了主人的利益。

由以上所述而得出的结论是，城邦高于其部分的总和，城邦的整体目的高于其成员的特殊利益的总和。无疑，城邦的目的并非有别于单个人的目的；但由于个人的充分发展依赖于城邦，因此城邦具有公益的性质，尽管公益在数量上是一，却为城邦的每一公民所分享。¹⁷整体重于、先于部分，因为部分服从整体，而

且不能没有整体而存在。同理，在最终的因果关系序列中，城邦先于个人，并且城邦的目的比个人目的更崇高、“更神圣”。¹⁸ 下述说法初看上去是自相矛盾的，但在阿奎那看来却是一致的，即城邦的公益本身就是个体公民自己的利益，尽管显然不是个人的私利。¹⁹ 作为自己的利益，它是公民所欲望的目标，而且这种欲望比他追求私利的欲望更为强烈。因此，在公益与私利发生冲突的情况下，前者自然会压倒后者。这说明了为什么在极端必要的情境下一个人会自发地为了城邦而牺牲自己，就像他为了整个身体的利益而愿牺牲自己的一只手一样。²⁰

政治权威的公益和目的首先在于在构成城邦的不同部分之间维持和平与和谐。²¹ 和平取决于每个部分都适应整体，并在其中合理而流畅地发挥作用。但这种基本的统一，及其抵抗破坏性力量的能力，只是城邦能够生存的最低条件，是城邦的最低目标而不是最高目的。除生存之外，城邦的目的是促进其公民的好的生活或美德。²² 经验表明，单独的和集体的人都向往各种利益，如财富、荣誉、自由或美德，其中一些利益显然比另一些利益更为高尚。一个既定城邦实际所追求的目标取决于在该城邦中拥有决定性发言权并因而构成其制度的人们。在这个意义上，制度就是一个城邦的生活方式，这种生活方式特别与其中的政权分配方式有关。²³ 一个城邦与另一个城邦相区别的，以及为其特有的崇高或伟大所系的，正是该城邦的统治制度。因此，最好的政治制度或应由谁统治城邦的问题是政治哲学的核心论题。

由于人们相互之间在许多方面都有差别，而最显著的差别是在知识和美德的能力方面，²⁴ 并且因为低劣者天生就服从于优秀者，所以顺理成章的是，最优秀的人应该统治其他人，统治的职责应根据美德来分配。基于城邦的统一及其所追求的目的的高尚这两重理由，最值得向往的制度，是一个贤明者因其美德而享有的王者之治或无条件的统治。但如果绝对的君主制在理论上是最

好的正义制度，那么它也是有着最大危险的制度。因为巨大的权力集于王者一身，除非他碰巧是个非凡的好人，否则他可能变得腐化堕落，他的统治也很容易沦为暴政，而暴政是最坏的统治，因为它与公益的目标相去最远。²⁵ 何况，美德不像诸如财富或高贵的出身之类的特点那样明显，因而不易被大多数人所认识。常识表明，政治上的贤德之人并不总是或一般不被其他人承认为这样的人，因为大多数人很少有真正的智慧或美德。²⁶ 也不容许做这样的假设，即愚昧的多数很容易被说服来接受一个完美的人做他们的唯一统治者，因为可以指望他为之而统治的那种利益可能与他们自己不怎么高尚的利益相抵触。城邦的统一需要尽可能顾及和调解城邦内各组成部分间彼此冲突的要求。无论在何种情况下，智慧和优秀的要求必须与同意的要求结合起来。这意味着，就具体目的而言，最好的制度是所谓混合制度，或以和谐的方式结合了君主制、贵族制和特殊政体的优点的制度。为了证明这一典型的古典解决方案，阿奎那提到了一个神圣的先例，即古代希伯来政治制度，其中摩西及其后继者的权威被从人民中选出一群长老的权威所制约。²⁷

就这种制度的稳定性和功效而言，或就任何制度而言，最保险的办法是法治，法治在绝大部分情况下是一种实践的需要，因为贤明之士不常有，而且人治不可避免地会滥用职权。由于贤明之士从来为数极少，因此发现能制定好的法律的少数人比发现能审理个别案例的多数人更为容易。同时，与总是需要当场做决定的人相比，立法者有更多的时间并且处于更有利的地位以全面考虑某一问题的所有不同方面。最后，立法者的判断更不可能因他们个人卷入需要他们亲自表态的问题而受蒙蔽，因为法律是根据普遍情况而提出的，并且也考虑到了未来的情况。²⁸ 法律是政治的特有工具，它们与人的作用的关系相当于普通物与特殊物的关系。统治者通过法律的力量而不是通过别的力量来促进公民中的

正义和道德的善。道德之善的获得正是重复那些由法律所规定的行为的结果，或是在好的法律下的习惯生活和教育的结果。²⁹因此，立法的重要性就在于它具有建构特点，并构成最重要的政治学术活动。³⁰不管怎么说，法律仍然是由人来颁布、实施的，而且在必要的时候也是由人来修正的。简言之，法律本身是它们所源出的制度的产物。这样我们又被带回到制度的概念，因为制度是根本的政治现象，因而是政治哲学的主题。

至此，阿奎那的政治哲学看上去似乎与亚里士多德的政治哲学毫无二致，并且前者明显派生于后者。但一经更认真地考察便会发现，在接受亚里士多德关于人和人的生活政治本性概念的同时，阿奎那在基督教和斯多葛主义的影响下大加修正了这一概念，并且这种修正在很大程度上是这两个传统中作为立法者的上帝概念的必然结果。人的优秀不再以政治生活的条件来界定。通过自然法知识，人直接加入合理的共同秩序，超越了他作为特殊社会的公民所属的那种政治秩序。由分享自然法，他发现自己与其他所有的理性动物一样，都是一个世界共同体或国际都市的成员，这个世界共同体由神意统治，而且神意的正义远远优越于任何人类制度的正义。这种观点中所包含的最好的人类制度与完善的社会秩序之间的分离为基督教托马斯主义学说所进一步强调，根据这种学说，整个自然秩序也服从神恩或神律的秩序。因此，最好的制度不是人的产物或由哲学指导的实践理性的产物，像亚里士多德所认为的那样。最好的制度是上帝王国的同义语，并且通过神的救世恩典在任何时候都是现实的或能实现的。公民社会不再是道德全体的唯一负责者，而且它本身也要由人类行为必须普遍遵从的一个更高标准来加以判断。它成了包括一切人和一切城邦在内的一个更广泛的整体的部分，恰因这一事实它被剥夺了它原有的特殊地位，即不再作为唯一的限度以界定人的活动的范围、规定他可以欲望的目标，以及确定他的等级地位。³¹

除了其它方式以外，托马斯主义学说的超政治的特点还以阿奎那划分道德科学和政治科学的方式表现出来。《〈伦理学〉评注》指出，家庭或城邦的统一不是一种有机的统一，而只是一种秩序的统一，因此这些社会的个体成员保持一种有别于整体的活动范围。以此出发，阿奎那得出结论说，伦理学、经济学和政治学不是构成由三部分组成的一门科学，而是三门各自分立的不同学科，由此赋予了伦理学和经济学以独立性，而在亚里士多德那里它们是不具有独立性的。³² 与这种学说相类似的观点可以在阿奎那有关自然公正问题的讨论中找到，对这个问题的讨论构成了他论述特殊正义的论文的一部分，而且遵循的是额尔比安和罗马法学家们的传统。与亚里士多德不同的是，这一传统把自然公正当作个人的公正的一部分来看待，并完全在法律正义的范围内处理自然公正问题。³³ 在讨论到好公民愿为国家而牺牲自己时，阿奎那评论道，这种行为将会是一种自发的倾向，假如人本性上就是他为之而牺牲的社会的一部分的话。³⁴ 这句话是要使我们认识到，人与某一特殊的公民社会——有别于其它公民社会——的关系不是天生的而是后天获得的。虽然阿奎那同意亚里士多德的观点，即离群索居的人不是超人就是非人，但关于完善程度超越了公民社会的界限的超人，阿奎那举的不是哲学家的例子，像亚里士多德大概在心中所想的那样，而是圣安瑟尼的例子，此人是三世纪的一位隐士，除其它方面外也以反哲学而闻名。³⁵ 最后，只为援引另一个例证，阿奎那按照下述的意思解释了亚里士多德的陈述，即道德美德是相对于制度而言的，它指的是人作为公民的相对的美德，而不是人作为人的绝对的美德。后者据说与实践理性不可分割，而实践理性的第一原则是独立于政治制度而自然地为一切人所认识 and 理解的。³⁶ 在这些情况下，作为个人和城邦幸福的首要条件的最好的制度概念，便失去了其至高无上的重要性，最好的制度的实现有赖于以之为指导的政治哲学本身也是如此。

道德美德与自然法

托马斯主义立场的理论基础及实践意义明显表现在阿奎那有关道德美德的观点中。这种观点可以说是试图阐明人如何应该根据他的本性和他的理性本性而行动。这种观点直接诉诸于并非道德所固有的原则，或借自这些原则正当所属的自然科学的原则。³⁷因此这种观点假定读者像思辨理智所理解的那样理解了人的本性及其人的自然目的。一般说来，与亚里士多德的处理方式相比，这种处理方式代表着更教条化或更具演绎性的方面。

两位著作家的区别在某种程度上从阿奎那《〈伦理学〉评注》中就已经明显表现出来。在《伦理学》卷二至卷五中，亚里士多德简单地列出了十一种道德美德，他没有指明这些美德的排列顺序的理由，也没有试图把这些美德与人的灵魂及其不同部分联系起来。他的讨论只停留在道德美德的层次上，而且只限于阐明有别于哲学家的正派或诚实的人所表现的道德现象。它的典型听众是“绅士”，或有良好道德习惯和见解的人，他们把正派视为自然而然的事情，因而用不着去设想道德生活之于不道德生活的内在优越性。它公开宣称的目标，是要阐明和清楚地表达有良好出身和有良好教养的人以杂乱的方式所知的、根据他自己的经验和教养而接受但并不真正知道其理论前提的东西。按照这一显著的实践目的，它避免依据作为道德的最终基础的思辨前提，因为这些思辨的前提极少有助益于那些关心道德的实际应用甚至关心彻底把握道德的人性基础的人。一个人不研究几何学也能是一个好木匠，同样，一个人不研究人的行为也能是一个好人。简单地说，整个讨论所提出的问题是，何为好人？一个人为什么应该是一个好人？它为这个问题所提供的答案的主要依据来自这一事实，即道德完成于人的精神之中以致于道德美德成了人的第二天

位，而不是来自这样的知识，即可以通过有关人的自然本性的哲学研究而获得的知识。整个讨论终以对高尚和正义的说明，这两种美德集中体现或界定了人分别作为个人和社会存在物的完善。

阿奎那解释了《伦理学》的相应章节，通过揭示旨在为亚里士多德的处理方法作辩护的理由，他的解释既超出了本文所明确表述的东西，也超出了本文所暗示的东西。勇敢和节制的特有问题是阿奎那所谓的第一激情，例如愤怒和贪欲。然后是与第二激情相联的美德，它们或者与外在的财富和邪恶有关，或者与外在的行为有关。属于第一组的有慷慨大方和毫不吝啬，这与财富的使用有关；也有与荣誉相关的美德，其原则是高尚；此外还有温和。属于第二组的是友善、正直和文雅的机智。继这些美德之后的是正义，它以外在的行为本身为其主要问题，有别于在其之前的所有美德都与之相关的内在激情。亚里士多德处理这些美德的顺序会在下述事实中找到其理论根据：其一，由于第一激情涉及同维持生存直接有关的物品或危及生存的邪恶，而第二激情只与不怎么重要的物品有关，所以第一激情优先于第二激情；其次，既然行为源于激情，因此对后者处理先于对前者的处理是可以理解的。³² 然而，人不禁要问，且不管其内在优点，阿奎那的“科学的”解释究竟在多大程度上尊重了亚里士多德本文的含义。它所建立的第一激情和第二激情的区别首先造成的结果就是赋予勇敢和节制以更大价值，而贬低那些更引人注目但不那么必要和那么普遍的美德，例如慷慨和高尚，这些美德可能被亚里士多德当作讨论道德生活问题的主要焦点之一。再者，阿奎那所提出的解释采用了一种分析原则，这一原则即便不同亚里士多德的思想无关，至少也同《伦理学》处理道德问题的特有方式无关。

同样的结论更明显地见于阿奎那的《神学大全》中有关道德美德的论文，亚里士多德的分類在其中被完全抛弃，以便于采用经过修正的柏拉图-斯多葛学派的框架，把所有道德美德归结为

所谓四种主要美德，即节制、勇敢、正义和智虑。³⁹其中每种美德都与灵魂的某一部分相联系，其职责就在于规定和完善该部分的作用。节制以灵魂的欲望或欲念部分为其主要问题，其主要职责是适当约束人对感官之乐的欲求，以此把理性的秩序引进该部分。勇敢作为一种美德是为了矫正灵魂的勇猛或暴躁的部分，并使人能克服可能有碍于追求合理利益的恐惧。正义相应于灵魂的意志部分，其职责是调节或规定人与他人的各方面的交往。这三种美德决定了人正当地服从其自然目的或由理性所命令的善。但除了倾向于正当目的之外，人还必须能思谋、选择和确定有助于达成此目的的手段。这便是智虑的作用，就其以灵魂的理性部分为其主要问题而言，谨慎是一种理智的美德，但就其作用时常涉及前三种美德对欲望的矫正而言，它也属于道德美德。

所有其它美德均按其属于主观部分、潜在部分还是组成部分而被归入四种一般美德之一种。主观部分是同种不同属的美德，也就是说，一种美德可以根据其所处理的问题而被划分为不同层次。例如，统治者的智虑远优于一个无足轻重的人的智虑，其间的差别特别在于前者涉及整个城邦或王国的公益，但二者都满足智虑的定义，所以它们是两种不同而又自足的形式。⁴⁰潜在的部分是这样一些美德，它们处理的是主要美德的次一级的问题，因此它们本身并不包括该主要美德的充分本质或力量，例如慷慨和友爱的情况就是这样，虽然这两种美德的问题不可同正义的问题并存，但它仍然归属于一个相同的总范围，因为它与正当的人际关系有关。⁴¹组成部分是一些本身不完整的美德，但代表着有助于形成一种完整的美德的不同要素。因此，记忆、创造性、慎重、周全等等都是某一完善的智虑之举的必要成份。⁴²以这种方式逐步构成了道德美德的目录，这一目录既详尽无遗，显然又根据的是对人的灵魂的本性和部分所做的理论分析。

要把握阿奎那的分析方法的更大意义，有必要考虑由亚里士

多德的一种道德美德学说，即中庸学说所提出的特殊困难。⁴³ 人的行为可能因过分或不足而偏离合理标准，因此善的或合理的行为要求避免两个极端，而在任何时候都应恪守中庸。中庸绝大部分与主体相关，而且只能根据某一既定行为的个别情况——包括主体本身的情况——而加以确定。例如，理性告诉我们，食物和饮料是生活所必需的，但理性不可能具体地而只能一般地指明这个或那个人应该吃多少、喝多少。对某人来说过量的东西可能对另一个人来说还嫌不足；在某些时候或某些情况下是合适的东西在另些时候或另些情况下可能是不合适的，甚至在道德上是应受谴责的。很容易能设想这样一种情况，其中美德本身可能要求一个人违背流行的或普遍认可的行为标准。然而，由此马上产生了这样一个问题：应该制定为这类决定所依据的原则。亚里士多德的经验性研究的特点就在于，他对这个问题的讨论没有提及任何道德领域之外的准则，或没有提及可以借以为偶而背离通常准则做辩护的任何超道德目的。《伦理学》确实明确指出，理性的中庸是一个智虑的人总能确定的中庸，因为一个智虑者可以说是他自己的立法者。然而，虽然这一解决办法为了行为的目的可以认为是合适的，但从理论观点来看却是不能令人满意的，它实际是用未经证明的假设来辩论，因为它不过是说：正当的中庸是由智虑的人所确定的中庸，而智虑的人被定义为惯于选择正当中庸的人。⁴⁴

同样的困难也存在于亚里士多德的实践真理学说中。实践真理，就这一提法的充分意义而言，或就其关涉到特定情况下的行为而言，它不单单是知识问题。它要求一个人不仅应考虑某一既定行为的性质，而且也应考虑与该行为有关的各种具体情况。但这些具体情况是数不清的，也是难以估价的。如果一个人为了行为道德而不得不了解与其行为相关的所有情况，那他永远不可能前进进一步。由此得出的结论是，某一实践的或智虑的判断，可能

在客观上是错误的而在道德上却是正确的。由于本身的失误而非疏忽大意，一个人让患者吃错了药，此人也算得上是完成了一桩道德上的善行，即使由此可能造成严重的危害。的确，即便可能，对某一具体状况的客观实际的充分而准确的估价也不会足以保证一个人的行为是道德特点。真正的美德要求一个人根据善的样式而不是根据思想的样式来追求善。这意味着主体惯于按照善显现给主体或为主体所知的样子而欲求善。令一个道德的人注意的问题，不是能以纯客观或不偏不倚的方式所提出的问题，这些问题与发问者不可分割，并且它们的答案公然藐视单纯理性的分析。换句话说，实践判断的真理性尺度是精神与经过矫正的欲望的一致性，这恰与思辨的判断相反，因为后者的真理性尺度是精神与其对象的一致性。然而，如果真是如此，整个论证，像阿奎那正确指出的那样，就会再次表现为循环论证：实践问题中的真理或正确理性取决于某一特殊行为同经过矫正的欲望的一致性，而经过矫正的欲望本身又取决于它与正确理性的一致性。

阿奎那解决这一双重难题的尝试，再次阐明了亚里士多德至多只是暗示过的东西。虽然这一尝试在《〈伦理学〉评注》中已有所提示，但其最详细和完整的表述见于《神学大全》中关于法律的著名论文。⁴⁶ 其独创性是显而易见的，因为这篇论文在亚里士多德那里没有对应物，而是大部分依赖西塞罗和奥古斯丁的早期自然法理论。简言之，阿奎那的尝试就在于证明，虽然选择达于目的的手段确是理性的任务，但人作为道德存在物而追求的目的已经由自然所规定，并预先包含在人对那一目的的内在愿望中。自然应理解为一种确定的和必然的倾向的内在原则，或像奥古斯丁为其所下的定义那样，自然是分享神的智慧；这一智慧甚至使非理性存在物都能按照与理性相一致的方式而活动。⁴⁷ 人本身就是一种自然存在物，同所有其它自然物一样，人的整个存在的倾向就是趋于他注定要一世服从的目的。因此，作为一种实

体，人自然寻求自我保存；作为一种动物，人与其它动物一样有养育子女的自然欲望；而作为一种理性存在物，人自然倾向于人的特有之物，如政治生活和真理的知识等等。⁴⁸

正因为赋有理性，人比其它自然物更完善地参与神意的秩序。通过掌握有关他本身目的及展示那一目的的自然倾向的知识，人直接知道统治其行为的一般原则。这些原则作为实践理性的命令而构成“法”，这个由自然本身所颁布的法能使人辨别正确与错误，并充当人的行为的善恶标准，而且是一贯正确的标准。⁴⁹ 其最普遍的律令构成一种特别的习惯的对象，阿奎那称这种习惯为良心，或更准确地说，称之为良知，与之相对应的习惯是一切思辨证明的首要 and 自明的前提。⁵⁰

“良心”和“良知”二词没出现于亚里士多德的著作中，而是出现于后期希腊和早期罗马传统中，尔后为中世纪著作家沿袭下来，因此对这两个词的使用标志着托马斯主义学说的非亚里士多德风格。然而事情并不止于此。由于所讨论的这些道德原则被认为是严格及本来意义上的法，所以它们具有强迫性特点，而对亚里士多德及一般的哲学传统来说，这一特点是不存在的。因为自然法不仅倡导或阻止某些本质上高尚或卑贱的行为，它还以今世或来世惩罚的痛苦相威胁来约束或禁止这些行为。因此自然法显然假定了人的灵魂不朽，也假定了全知、全能的上帝的存在，他以其智慧和公正统治世界，而且在他的眼里所有人的行为或值得奖赏或值得惩罚。⁵¹ 违犯自然法的律令就是背叛理性，而不仅仅是背离理性或只是判断力的缺乏；违犯自然法也就是冒犯上帝，因为上帝是自然法的制定者和保证者，罪恶者除自动丧失内在的利益，例如幸福和美德之外，上帝还要根据其罪错程度而施以外在的制裁。在这种情况下，人的全部道德生活获得了崭新的方向；它不再仅仅从人的实现和完善的方面被理解，而且最终成了欣然和感激地服从具有无条件约束力的神授法的问题。

应该马上补充说，自然法只提供了最一般的行为准则或人关于道德命令的知识所依赖的不可动摇的基础。它代表着首要但绝非充分的人间理性统治。唯有其最高原则毫不例外地为一切人所知，甚至这些原则都往往过于宽泛而不能直接用于指导人的活动。因此有必要补充另一种法，这后一种法只有通过人的努力和劳作才能达到，正因为如此它被称为人类法。人类法本身派生于自然法，表现为一般准则的特殊规定或出自不可证明的原则的具体结论。例如，自然法规定应该尊敬和崇拜上帝，但对神的崇拜需要举行某些活动或仪式，这些活动或仪式又可能依时间和地点而有所变化，因此必须由人的理性予以具体规定。又如，从不伤害他人这个一般原则出发，理性推论出不应杀人、盗窃或通奸等具体结论。⁵³

不必说，这些原则并不总是具有同样的表现或导致同样的必然性。大多数情况下它们的普遍性受限于它们所处理的问题的“变形”或极端偶然性，同样也受限于人性的相对不完善和不稳定。人的行为总是与特殊事物有关，因此人的道德很容易受无数具体情况的影响。正义通常要求借自他人或代人寄存的东西应归还原主，但这并不是说一个人在道德上有义务把一批武器交还给企图背叛国家的人。再者，并非一切人都能达到同等程度的美德或道德的完善，不管是因为年龄、自然倾向还是因为习惯的缘故。如果道德原则所提出的要求是特殊的主体或群体无法做到的，那它就是不合理的，因此有必要加以改变，以使其适应具体情况。⁵⁴ 道德原则越是特殊，它就越是可变的和不确定的。所以，与自然科学不同的是，道德科学缺乏精确性，因此只能满足于提供真理的大致轮廓。⁵⁵

在阿奎那和亚里士多德之间，真正有决定意义的问题不是道德原则是否经历变化的问题，而是有没有永远不许违背并且在极端情况下也保持义务特点的道德原则问题。亚里士多德明白指出

所有自然的公正都是可变的，⁵⁶而阿奎那则区分了自然法的共同的和第一位的戒律与它的具体和第二位的戒律，前者在一切情况下都必须为一切人所遵守，后者则随具体情况而变化。前者有别于后者之处就在于前者具有更高程度的可知性并且更接近于人的自然目的。禁止谋杀、通奸和盗窃的律令就是如此，一切都毫不例外地要遵守，只有上帝——自然法的创立者——在某些情况下可以免除它们，例如他曾命令亚伯拉罕杀死其子爱萨克。属于普遍有效的法律这一范畴的有摩西十诫，包括禁止偶像崇拜和轻慢地谈论上帝的律令，这后者与旧约关于仪式和审判的戒律不同，它们未被新约法律所取消。⁵⁷

一个有争议的问题是，被迫采取的不道德行为是否正当或可以原谅。在阿奎那看来，处理这个问题当然也要区分第一位的和第二位的戒律。关于这个问题，亚里士多德没有给出一个确定的结论。他说，“或许”有某些丑恶的事情，人即使在遭受最大痛苦乃至死亡的情况下都不应同意去做。最后他同样含糊其辞地说，“把赞扬和谴责给予那些屈服于强迫的人和那些不屈服于强迫的人。”⁵⁸在评注这段文字时，阿威罗伊解释说，亚里士多德断言的意思是，屈服于强迫的人在一种情况下可以予以谴责，但在另一种情况下又不可以，这后一种情况似乎指的是一个人在肉体上和精神上所受的折磨超出了常人所能忍耐的限度，因此正确和错误行为的区别基本上成了成文法的问题。⁵⁹另一方面，阿奎那解释说，“或许”一词的修辞意义多于其字面意义。他强调指出，某些行为在所有情况下都应予以谴责，他还引用圣劳伦斯的例子来支持这一观点，因为劳伦斯宁可被迫害致死也不供奉偶像。所以，阿奎那把亚里士多德最后一句话的意思当作是：不是说屈服于强迫的人有时可以予以原谅或值得同情，像亚里士多德所暗示的那样，而是说他永远不能逃避谴责。⁶⁰

由于禁止这种行为的法律体现了立法者的意图，也体现了作

为那一意图的主要目标的社会公益，因此法律决不能根据下述假设而被弃之不用，这种假设是：如果立法者没有预见到某些特殊情况，这些情况使遵守法律有违人愿，那么立法者本身就会允许以更高法律的名义来违反这些法律。⁶¹ 自然法的最一般原则因此可以直接应用于人的社会，并不需要为了使其发挥作用而加以变通。公益或社会的自我保存有时会迫使人违背这些原则的可能性永远被消除了。在正义和公民社会的要求之间存在着根本的和必然的和谐一致。完善的社会秩序存在或能够存在于行为中，而不仅仅停留在口头上。绝对意义上的正义不仅为公民正义所接近，而且二者实际上是一致的。同样，人作为个体的完善与其作为公民的完善最终也是一致的。⁶²

结果，公民正义和勇气，这两种与城邦福利最密切相关的美德，由此获得了一种新的和更崇高的地位。正义与高尚之间的问题按照有利于正义的方式而被确定，正义成了道德美德中绝对的至高无上者。⁶³ 由于同样的理由，阿奎那能消除亚里士多德有关勇气的论述所固有的暧昧，并毫不闪烁其辞地把勇气说成是首先同在保卫城邦中所面对的死亡有关的美德。⁶⁴ 他所提出的关于公民社会问题的和谐解决办法，同样也消除了高尚谎言的需要，并且更重要的是消除了对城邦诸神的虚伪但有益的信仰，而代之以接受一个真正的神，即上帝，因为这本身就是自然法的要求。智慧因此可以不借助于谎言而统治。前面曾提到，阿奎那的政治学中不存在真正的神秘主义，之所以说这样说，原因不仅仅在于他在基督教世界中恢复了哲学的地位，而更根本的是因为托马斯主义的立场设定了正义的要求与公民社会的要求之间的一致性。

这种一致性的最清楚的说明表现在阿奎那对亚里士多德关于法定奴隶制学说的重新解释中。根据罗马法和国际法原则，阿奎那不仅为奴隶制的必要性而且为其正当性作了辩护，认为奴隶制对征服者和被征服者双方都是有益的，因为它既饶后者一命又使前

者得到臣民的效劳。⁶⁵ 在这一点上,阿奎那的学说再次表现出与亚里士多德学说的差异,因为后者认为,对并非天生就是奴隶的人的奴役是一种必然的恶,这是由作为整体的社会之更高和更迫切的要求所证明的,因此它是公民社会水平上的人类正义所具有的不可克服的缺点和自相矛盾的特征的另一种表现。

《圣经》的信仰与哲学

托马斯主义是《圣经》的信仰与亚里士多德的哲学之间的综合,而阿奎那的自然法学说则是这种综合在道德和政治方面的最好范例。作为一种自然的法则,自然法享有理性,而不可完全归结为上帝的意志。自然法所命令或禁止的行为在本质上是善的或是恶的,这里的善或恶并不单纯是这些行为由上帝命令或禁止的结果。不过,作为一种法,它显然也以上帝的意志为依据,因为它的动力来自上帝的意志。因此自然法构成了两个方面之间的中间型态,一个方面是非宗教的哲学传统的自然正义学说,另一方面是非哲学的宗教传统的唯意志主义。它有别于后者之处,在于它把法律界定为实质上的一种理性的行为而不是上帝的意志行为,而它有别于前者之处,在于它设想上帝不仅是宇宙的最终原因或一切事物的不动的推动者,而且是立法者或从无中创造世界并通过其法令能动地将一切造物引向它们的预定目的的有效原因。这里所考虑的关键问题,也是哲学与启示宗教分歧的焦点,归根到底表现为《圣经》的创世说与哲学关于世界永恒的学说之间的对立。

阿奎那试图克服两种立场之间的对立,其方式不是把神创世界的概念归之于异教哲学家,像一些早期的亚里士多德的注释者所做的那样,而是极力主张亚里士多德为论证世界的永恒性所提出的理由至多只是或然的。阿奎那的主张主要依据的是亚里士多德的《命题篇》——世界的永恒在其中被看作是一种辩证的问题或

属于理性无法解决的一类问题，而不是依据亚里士多德的《论天》，后者从科学的观点处理同一问题，并且无疑关涉到亚里士多德对这一问题的最终立场。⁶⁶ 如果自然理性既不能证明也不能否定世界是永恒的观点，那就不能认为启示的学说与哲学学说是直接相矛盾的。阿奎那否认世界永恒与上帝创世之间的对立，从而进一步弱化和部分地抹煞了两种学说之间的冲突；因为在他看来，即便世界是永恒的，它也仍然在上帝的自由意志中有其根源。⁶⁷ 创世说的最终的实质意义，不在于世界在过去某一时刻的产生，不管那一时刻有多么切近或遥远，而在于一切事物的存在从根本上都依赖于上帝。这种观点的形而上学表述见于阿奎那关于除上帝之外的一切事物中本质与存在之间的真正区别的学说，这一学说是典型的托马斯主义的学说。⁶⁸

同样确定的是，由于将有效的因果关系归之于上帝，阿奎那被迫保留或恢复上帝的理智同上帝的意志之间的区分。虽然这种区分应该看作是由理性所做出的区分，而且决不是真正的区分，但它仍然具有这样的效果，即更突出上帝的意志，而不是突出把上帝当作只是思想自身的理智或思想的亚里士多德学说。这一结论由下述理由所强化，这些理由是阿奎那用来解释——假定永恒的创造在理论上是可能的——为什么上帝“在时间中”而不是从永恒中创造世界的：世界的非永恒性更能说明一切事物都起源于上帝；更能使人确信上帝的创造活动并非出于必然是出于自由意志的活动；更能显示上帝的无限力量，因为创世意味着存在的全能，只有具备存在的完满性的上帝才有此种能力。⁶⁹ 从当代哲学和政治思想片面强调意志和力量的特点中，隐约可见阿奎那的这种学说所具有的深远意义。

即使接受了阿奎那的解释，并同意亚里士多德的学说与基督教教条不是不可共存，仍然还会提出这样的问题：通过把亚里士多德的道德和政治观点置入神学的框架中，或通过以基于启示的

学说来补充这些观点，是否阿奎那并未深刻改变这些观点的本来特点。两位著作家之间的区别问题并不因阿奎那偶尔暗示下述之点而完全消除，即亚里士多德主要探讨的是人在今世的幸福，而基督教最关心的是人的来世的幸福，只缘亚里士多德把今世的幸福当作唯一的幸福，并在人的灵魂不朽这一关键问题上一贯保持沉默。⁷⁰由把来世的一面加诸亚里士多德的理论所造成的观点的改变，并不因为不显著就不那么重要。要了解这种改变，只需反思，例如，当与谦卑——在亚里士多德那里找不到这种美德——相结合时高尚的情况会是怎样的，或当从人的永恒命运这一更大的范围来考虑今世生活时勇敢的情况会是怎样的。不难想象，当在战场上面临死亡时，一个指望来世奖赏的基督徒借以激励自己的情感不同于一个英勇的公民的情感，后者没有在天堂接受奖赏的保证，而且他知道，当为高尚的事业献身时，他所冒的危险将是最终且无法挽回地丧失人所珍爱的一切。

广而言之，这里的基本问题与其说关涉到启示的内容同哲学学说之间的一致或不一致，不如说关涉到基于两种不同的生活方式的信仰与哲学之间的鲜明对照。一个人不可能同时接受两种不同而又有同等权威的准则作为行为的指南。认可信仰生活的至上性，或虔诚地响应神的启示，就必然要破坏本来意义的哲学，或取消由哲学家和非哲学家构成的自然秩序，而代之以基于真正的信仰者同非信仰者之更根本区别的超自然的秩序。最终结果表明，博学的阿奎那同博学的亚里士多德之间的鸿沟，远远大于博学的阿奎那同单纯但虔诚的安瑟尼之间的鸿沟。

上述的分析提示了阿奎那在基督教神学中所发起的革命的真正性质，与通常所说的相反，阿奎那并未给亚里士多德施行洗礼。实际上，他宣布早期的注释者给予亚里士多德的洗礼是无效的，也就是说，他拒绝接纳亚里士多德为上帝城邦的正式公民。反倒是，通过把亚里士多德的哲学塑造为婢女的角色，他把亚里

士多德造就成了上帝城邦的奴隶或仆人。按照阿奎那自己的道德原则，这种处理并非不公正，因为作为对基督教神学的贡献的回报，亚里士多德即便没有获得神的恩赐，至少也获得了生活的体面。证据是，虽然他最终被逐出犹太教和伊斯兰教，却在基督教西方世界找到了永久居所。亚里士多德作为自然理性的最辉煌成就的杰出代表而在基督教传统中所享有的荣誉地位，雄辩地证明了阿奎那的事业的新颖和大胆。

应该补充说，这一事业的成功并非是完美无缺或无可挑剔的。正因为它的大胆，阿奎那同西方两个最有势力（虽然为敌不等）的集团发生了冲突。他引起了传统神学家们的对抗，他们对于一个顽固不化的无宗教信仰者侵入基督教圣地感到愤怒，并指责阿奎那割裂基督教智慧的统一；同时他也遭致了新近解放的哲学家们（所谓的拉丁阿威罗伊主义者们的）愤怒，他们反对把他们相信已使他们获得的自由的那种哲学降低为神学的奴仆。阿奎那在信仰和理性两个极端之间所建立的微妙的平衡不出三个世纪便被后来的两种革命性发展打破了。对后来的这些发展阿奎那是不会同意的，但是他早就为这些发展做了准备或提供了方便。一种发展是路德以所谓更纯洁和更脱俗的基督教的名义拒斥“亚里士多德主义的教会”。另一种发展是马基雅弗利以一种既非古典亦非基督教而显然是现代的理想的名义否定亚里士多德和教会。

注释

1. 阿尔法拉比：《幸福的实现》，63。

2. 《反异教大全》（*Summa Contra Gentiles*），I. 4；《神学大全》（*Summa Theologiae*），I，问题1，第1条；I—I，问题99，第2条；《论真理》（*De Veritate*），问题14，第10条。迈蒙尼德：《迷途指津》，I. 34。

3. *In Lib. de Divinis Nominibus*，序言，2。参见 *In Boet-*

hium de Trinitate, 问题2, 第1条;《神学大全》, I, 问题42, 第3条。

4. 阿维森那:《论理性科学的划分》(On the Divisions of the Rational Sciences), 见R·林纳和M·马迪编《中世纪政治哲学》:《原始资料集》, 纽约1963年版, 第97页。

5. 《反异教大全》, I. 4;《神学大全》, I, 问题1, 第6—7条。

6. 《反异教大全》, I. 7;《论真理》, 问题14, 第10条。

7. 《神学大全》, I, 问题85, 第3条;《反异教大全》, I. 98;《〈后分析篇〉注释》(Commentary on the Posterior Analytics), 序, n. 4。

8. 《神学大全》, I, 问题76, 第5条;

9. 《神学大全》, I—II, 问题85, 第1—2条。

10. 《反异教大全》, I. 9。

11. 《论王者之治》(On Kingship), I. 1, [4]。

12. 同上, I. 1, [5];《神学大全》, I, 问题76, 第5条, ad 4^m。

13. 《神学大全》, I—II, 问题95, 第1条;《〈伦理学〉注释》(Commentary on the Ethics), I, 第1讲, n. 4; x, 第14讲, n. 2139—42。

14. 《神学大全》, I—II, 问题90, 第3条, ad 3^m。

15. 《〈政治学〉注释》(Commentary on the Politics), I, 第1讲, n. 39;《〈伦理学〉注释》, 第1讲, n. 4。

16. 《神学大全》, I, 问题96, 第3—4条;问题92, 第1条, ad 2^m;《论王者之治》, I. 1, [9—10]。

17. In IV Sent., Dist. 49, 问题1, 第1条, 问题1, 答案1, ad 3^m。

18. 《反异教大全》, I. 17. 参见《〈伦理学〉注释》, I, 第2讲, n. 30。

19. 《反异教大全》, I. 24;《神学大全》, I—II, 问题47, 第10条, ad 2^m。

20. 《神学大全》，I, 问题60, 第5条; 《论自由》(Quodlibetum), I, 问题4, 第8条。
21. 《论王者之治》，I, 2, [17]; 《神学大全》，I, 问题103, 第3条; 《反异教大全》，IV, 76, 4; 《〈伦理学〉注释》，I 第8讲, n. 474。
22. 《论王者之治》，I. 3, [106]; I. 4, [117—8]; 《〈伦理学〉评注》，I, 第1讲, n. 4。
23. 《〈政治学〉注释》，I, 第6讲, n. 226; 第17讲, n. 341。
24. 《神学大全》，I, 问题96, 第3条。
25. 《论王者之治》，I. 2—3; 《神学大全》，I—II, 问题105, 第1条, ad 2^m。
26. 《〈政治学〉注释》，I, 第5讲, n. 212。
27. 《神学大全》，I—II, 问题105, 第1条; 《论王者之治》，I. 6, [42]。
28. 《神学大全》，I—II, 问题95, 第1条, ad 2^m。
29. 《〈伦理学〉注释》，x, 第14讲; I, 第1讲, n. 251; 《神学大全》，I—II, 问题92, 第1条。
30. 《〈伦理学〉注释》，VI, 第7讲, n. 1197; x, 第16讲, n. 2165。
31. 《神学大全》，I—II, 问题72, 第4条。参见 I—II, 问题21, 第4条, ad 3^m; 问题91, 第1条; 《论王者之治》，I. 1, [94]; 《论人的精神的完善》(De Perfectione Vitae Spiritualis), 13。
32. 《〈伦理学〉注释》，第1讲, n. 5—6; VI, 第7讲, n. 1200; 《神学大全》，I—II, 问题47, 第11条, s. c.
33. 《神学大全》，I—II, 问题57。
34. 《神学大全》，I, 问题60, 第5条。
35. 《〈政治学〉注释》，I, 第1讲, n. 35。亚大纳西: 《安瑟尼的生活》(Life of Anthony), 72以下。
36. 《〈政治学〉注释》，I, 第3讲, n. 376。参见《神学大全》，I—II, 问题92, 第一条, corp. and ad 4^m; I—II, 问题58, 第4条。

37. 参见《神学大全》，I，问题60，第5条。
38. 《〈伦理学〉注释》，I，第14讲，n. 528。
39. 参见《神学大全》，I—II，问题61。
40. 《神学大全》，I—II，问题47，第11条；问题48，第1条；问题50，第1—2条。
41. 《神学大全》，I—II，问题80，第1条。
42. 同上，I，问题49。
43. 参见亚里士多德《伦理学》，I. 6。
44. 同上，I. 6，1107^a 1。
45. 《〈伦理学〉注释》，VI，第2讲，n. 1131。参见《神学大全》，I，问题1，第6条，ad 2^m；问题14，第16条；亚里士多德《伦理学》，X. 5，1176^a 4以下。
46. 《神学大全》，I—II，问题90—108。
47. 《〈物理学〉注释》，I，第1讲，参见《〈形而上学〉注释》(Commentary on the Physics)，V，第5讲。
48. 《神学大全》，I—II，问题94，第2条。
49. 同上，问题91，第2条。
50. 同上，I，问题79，第12—13条；I—II，问题19，第5—6条；In II Sent.，Dist.，问题16；
51. 《神学大全》，I—II，问题18，第9条；问题21，第4条；问题96，第4条；问题98，第5条；问题99，第1、5条；问题100，第2条。
52. 同上，问题71，第6条，ad 5^m；《反异教大全》，IV. 140。
53. 同上，问题95，第1—2条；问题91，第2条，ad 2^m。
54. 同上，问题94，第4条；问题96，第2条；I—II，问题57，第2条，ad 1^m。
55. 《〈伦理学〉注释》I，第3讲，n. 35；II，第2讲，n. 258—9。
56. 亚里士多德：《伦理学》，V. 7，1134^b 25以下。
57. 《神学大学》，I—II，问题94，第5条，ad 2^m；问题97，第4条，ad 3^m；问题99，第3条，ad 2^m和第4条，问题100，第8条，ad 3^m；增补，问题65，第1条，另参见I—II，问题100，第1条和问题

104, 第1条, ad 3^m.

58. 亚里士多德:《伦理学》, I, 1110^b 24—33.

59. 阿威罗伊:《〈厄各马可伦理学〉注释》, 威尼斯1562年版, 第31页。

60. 《〈伦理学〉注释》, I, 第2讲, n. 395—7.

61. 《神学大全》, I—II, 问题100, 第8条。

62. 《〈伦理学〉注释》, V, 第11讲, n. 1003; 《神学大全》, I—II, 问题92, 第一条, ad 3^m.

63. 《神学大全》, I—II, 问题66, 第4条; II—II, 问题58, 第12条。

64. 《〈伦理学〉注释》, I, 第14讲, n. 537.

65. 《〈政治学〉注释》, I, 第4讲, n. 75和79.

66. 《神学大全》, I, 问题46, 特别是第1条; 《反异教大全》, II. 30—38. 亚里士多德:《命题篇》, I, 11, 104^b 16; 《论天》, I, 2—4和10—12; II, 2.

67. 《神学大全》, I, 问题46, 第2条。

68. 《神学大全》, I, 问题3, 第4条, 《反异教大全》, I, 22.

69. 《反异教大全》, II. 38, 15.

70. 《〈伦理学〉注释》, I, 第4讲, n. 4; II, 第18讲, n. 588—590; 《〈政治学〉注释》, I, 第1讲, n. 170. 参见《反异教大全》, II. 48.

阅读书目

A. 托马斯·阿奎那:《论塞浦路斯国王的王者之治》(On Kingship to the King of Cyprus), 杰拉尔德·B·菲兰译, 多伦多1949年版, 第1卷。

托马斯·阿奎那:《神学大全》, 英属多米尼加省教父译, 3卷本, 纽约1947年版, I—II, 问题90—97; 问题100; 问题105, 第一条(论法律的论文部分)。II—II, 问题47和50(论智虑的论文部分)。I—II, 问题57—58(论公正和正义的论文部分)。

托马斯·阿奎那：《论天主教信仰的真理》（*On the Truth of the Catholic Faith*）（《反异教大全》），安东·C·皮基译，花园城1955年版。第1卷，第1—7章。

B. 托马斯·阿奎那：《〈尼各马可伦理学〉注释》，C·I·里金戈译。芝加哥1964年版。卷一，第1—8讲；卷四，第8—11讲；卷五；卷六；第7讲；卷十，第9—16讲。

托马斯·阿奎那：《亚里士多德〈政治学〉注释》。序言；卷一，第1讲；卷三，第1—6讲。《中世纪政治哲学》：《资料集》，R·林纳和M·马迪编，纽约1963年版，第298—334页。

第十章

帕多瓦的马西利乌斯

(约1275—1342)

马西利乌斯，其主要著作名叫《和平的保卫者》(1324年)，他是一个基督教亚里士多德主义者。然而，他的基督教信仰以及他的亚里士多德主义倾向根本不同于最负盛名的基督教亚里士多德主义者托马斯·阿奎那的信仰。与托马斯相比，马西利乌斯好象生活在另一个世界里。在《保卫者》全书中，他只有一次提到了托马斯，然而，就是在这唯一的一处，当他宣称引述托马斯的话的时候，他事实上只不过是引述另一位基督教权威历史学家的话，因为托马斯在他自己所组织的那个汇编中登上了这位历史学家的大名。¹ 托马斯接受了罗马教廷传统的基督教政体形式。马西利乌斯承认基督教僧侣教士是被神圣地建立起来的，以示同基督教俗人相区别，尽管二者都是基督教制度之一部分；但他否认基督教教阶制度是被神圣地建立起来的。按照他的看法，所有基督教僧侣教士就其神圣权力而论，在本质上都是一律平等的。他也否认任何僧侣教士，不管他是主教还是教皇，凭藉神圣权力而具有下述权力：即指挥或强制他人的权力；决定是否以及怎样对背教者和异教徒实施强制的权力，这种决定视其为臣民还是君主而定；以及以一种具有法律约束力的方式决定何为正统何为异端的权力。但是，我们不可能对马西利乌斯的教会学说作深入的了解，虽然这一学说具有政治上的极端重要性，尤其是在宗教改革

时期。因为这一学说与其说属于政治哲学，勿宁说属于政治神学。遵照这一区分，我们并未曲解马西利乌斯的主张，因为他本人在其整部著作中，将那种由“人类的表现”来“证实”的政治主张同那种直接或间接地受到上帝的启示并因而为与理性相区别的朴素信仰所接受的政治主张区分开来。²这并不是要否认他关于基督教僧侣教士的理论为他的著作所要解决的几乎所有难题提供了解答，因为这一原理说明了他对亚里士多德的主张唯一的明确而不含糊的背离。

背离亚里士多德

马西利乌斯把自己打扮成亚里士多德的严格的追随者、“神圣的哲学家”、“非基督教的圣哲”。³他明确地赞同亚里士多德关于共和国的意图的见解：共和国之存在是为了美好的生活，而美好的生活在于积极参与成为一个自由人的活动，也就是在于培养实践性的心灵美德，正如培养思辨性的心灵美德。虽然实践的或世俗的福祉“似乎是”人类行为之目的，但事实上形而上学家的活动比王公诸侯的活动更完美，因为后者只是平庸的实践家或政客。⁴马西利乌斯明确地赞同亚里士多德关于将共和国的这一意图作为共和国及其构成成分的其他类型的原因（物质的、形式的、原动的）之基础的观点。他还明确赞同亚里士多德的许多其他观点。他对亚里士多德所持的唯一保留在于：亚里士多德不懂得世俗社会的一个极为致命的弊端，一桩“邪恶的事情，人类的公敌”，这一弊端必须加以祛除。这种无知并无损于亚里士多德那无与伦比的智慧。亚里士多德之所以不知道讨论中的这一“毒素”，是因为他不可能得知它，因为它是某个奇迹的偶然后果，除了这一奇迹本身以外，即使是最英明的人也难以预见到它。这一奇迹就是基督教启示，而那种严重的弊端是由基督教教

阶制度这个绝对得不到《圣经》支持的要求所引起的——这一要求在罗马教皇应具有完全充分的权力这一观念中登峰造极。马西利乌斯声明这就是他将要论述的那种唯一的政治弊端。因为其它的弊端已经由亚里士多德作出了适当的处理。⁵因此，我们甚至不应奢望在《保卫者》一书中找到一整套的政治哲学。该书的问世是作为亚里士多德的《政治学》的某一部分的某种附录，《政治学》的这部分可以说论述的正是世俗社会的这些弊端。

然而，亚里士多德对世俗社会的这个即使不是灾难性的也是很严重的弊端的毫无觉察，只不过是他的根本性错误的另一面，这一错误在于他是一个异教者。不过，这一过错只是在一点上直接影响其政治哲学，即关于僧侣教士的主张。他并不了解真正的基督教僧侣教士，而只懂得错误的异教的僧侣教士。这并不意味着他关于僧侣教士的主张全盘皆错。相反，在政治哲学领域，这一主张大体是正确的。

他清楚地看到僧侣教士构成共和国的一个必要成分，甚至是一个显贵的成分，但决不是进行统治的成分，因为僧侣教士决不能具有统治或审判的权力。他还清楚地看到，个人是否成为僧侣教士，不能完全取决于个人自己；僧侣教士的人数以及资格，特别是对外乡人成为共和国里的僧侣教士的认可，都得服从共和国政府的裁定。基督教启示并不与这一得到有力论证的主张相抵触，⁶因为启示实际上高于理性，但并不反对理性。事情还不仅仅如此。亚里士多德实际上并不懂得僧侣教士的真正基础，这一基础只可能是神的启示。然而，如果不是亚里士多德，至少其他哲学家（他们作为哲学家并不相信来世）也会设计出或者接受所谓的神圣法，并连同关于来世的教会法令，因为他们主张这类教会法令将促使那些不是哲学家的人不要作非道德行为，并促使他们在此世养成美好德行。基督教就是一种真正的神圣法，而基督徒对死后的惩罚和报应的信仰则是一种真正的信仰；基于基督教

信仰，人们实际上就可以说，共和国既致力于尘世的福祉，又致力于来世的至福。但是，鉴于来世的目的不可能为人所知或得到证实，政治哲学就必须将这一目的设想成推进尘世目的的一种假定手段。此外，尽管基督教唯独或主要关心的是来世生活，但它也使人们在来世的命运依赖于他们在此世中如何生活，并且它还坚决主张对死后的惩罚和报应的信仰在政治上也是有益的。⁷ 这些异教哲学家们的论证因而是正确的，并因此而可以说它构成这一得到证实的政治主张之一部分。无论如何，这一论证引出了为马西利乌斯所接受的“宗派”这一哲学概念，宗派是由对某种特殊的神圣法的信仰或由某种特殊的宗教所构成的一个社团，这一概念将所有所谓的和真正的神圣法都一律囊括于其中，因为真正的宗教之真理不能为本来意义上的哲学所认识。这一不带宗教色彩的“宗派”概念是马西利乌斯的政治科学之一本质部分，正如它曾经成为阿尔法拉比的政治科学之一本质部分。⁸ 它引出了僧侣教士这一理性概念，按照这一概念，教士从本质上说来就是教师，而不是统治者，也不是法官。根据任何一种神圣法，教士的根本职能都在于教授一种关于来世的有益健康的理论，或者更一般地讲，在于教授其社团恰好信奉的那种神圣法。教士是这样一群教师，他们作为教师而构成共和国之一要素。⁹ 按照亚里士多德的《政治学》，僧侣教士事实上构成共和国的六要素之一。不过他们的职能不在于教学工作。马西利乌斯在这一论点上偏离亚里士多德，却不是基于某种误解，他在字面形式上偏离其导师，但在精神实质上并未背离其导师。通过断言僧侣教士只是共和国里从本质上献身于教学工作的那个部分，马西利乌斯使我们注意到下述极为重要的事实，即：按照亚里士多德的看法，哲学家们远不是理想的共和国中从事统治的部分，象柏拉图所说的那样，他们甚至也不是任何共和国中进行统治的部分，因为共和国之为共和国的目的，不在于思辨的美德，城邦与国民并不从事哲学探究。

一般的异教哲学家，尤其是亚里士多德，都精心炮制了关于僧侣教士的理性主张，这一事实并不意味着亚里士多德关于这一主题的全部主张都是正确的。按照亚里士多德的说法，僧侣教士的行为不如统治者的行为显贵和完美，然而，按照“基督徒的法律”，并且唯有按照这一法律，僧侣教士的行为才是最完美的。按照亚里士多德的看法，只有上流阶级的老人们才应当成为僧侣教士，而这是基督教所否认的又一个论点。最后，按照亚里士多德，僧侣教士完全属于国家公民，但鉴于基督教僧侣教士应当仿效基督耶稣，并因此而过着合乎福音的贫苦和谦卑的生活，那么看来似乎他们绝不应与属于恺撒的事情有任何瓜葛。¹⁰

亚里士多德曾经加以探讨的那些共和国的弊端危害这种或那种政府，并使优良的政府变得不可能。然而按照马西利乌斯的见解，《保卫者》所论及的这一弊端使得任何政府都变得不可能，因为它摧毁了政权的统一性以及合法制度的统一性，或者说它导致了永久的无政府状态，因为它构成这样一种信念，即基督徒在尘世隶属于双重政府（属灵的与俗世的），而这二者注定会相互冲突。这一弊端不仅危害美好的生活以及和平的花果（而共和国的存在正是为了这一缘故），而且它还危及一切生活、一切和平，而这一生活、这一和平，对共和国的目的之实现，乃是一般条件，并且是必要条件。从这一点我们看到，马西利乌斯的著作之标题是多么合适，这一著作是一名保卫者，不是信仰的保卫者，而是和平的保卫者，除此而外，别无他意。我再次说明，这不是由于和平乃是至善或政治上独一无二的善，而是因为它作为时代的一种描绘，这一著作主要论及的是时代的弊端。这是为何马西利乌斯明显地不怎么看重自己的见解的缘故。因此他在对最佳政体的问题作抽象概括时注意不要否认下述事实的重要性：即任何政体都比无政府状态要好。因而他更为关心的是一般法律，更关心本来意义的法律，而不是优良的法律或理想的法律，并且更

为关心的是一般的政府而不是理想的政府。因此，他满足于将一般的赞同作为合法性的标准，以示同赞同的水准区别开来。亚里士多德似乎可以说已经提供了解救马西利乌斯的困境的办法。事实上，当马西利乌斯说到，法律作为法律并非一定是好的或公正的，而完美的法律则必定得公正的时候，他与亚里士多德的下述评论完全一致，即：一个统治者不能因为其统治的不公正而不成其为统治者；或者说与亚里士多德的那种用法、并且实际上也是通常的用法相一致，即那种使我们能够说坏的或不公正的法律的用法；下述事实就更不用说了，即当亚里士多德用受自然的奴役来对抗受法律的奴役的时候，他所讲的法律肯定不是指一种公正的法律。当马西利乌斯经常或者往往有意忽略共和国致力于美德这一事实时，他表现出同亚里士多德的下述观察相一致，即几乎所有城邦并不关心美德——这种观察并不妨碍亚里士多德把这些坏的城邦称之为“城邦”。¹¹

马西利乌斯对亚里士多德的唯一保留是下述事实的直接后果，即亚里士多德是一个异教者。这一保留同政治哲学或理性的政治主张的关涉完全是偶然的。然而，按照亚里士多德的看法，理想的政体是绅士们的统治，他们统治着城邦，这是一个相当小的社会，他们之所以有能力做到这点在于他们是富人。在一个基督教社会里，统治者将不得不统治基督教僧侣教士并因而还统治教会，这些绅士们如何被当做统治者呢？因为，在一个基督教社会，僧侣教士的活动比统治者的活动更为高贵。此外，教会乃是世界性的。最后，基督教世界中的最理想的人们，也就是最好的基督徒，必须过着合乎福音的贫苦生活。这就是马西利乌斯相信自己必须加以解决并且相信自己已经解决的问题。

人民主权论

如何将亚里士多德的原理（那些献身于最高贵的实践活动的人凭其自身的资格就应当进行统治）同基督教原理（僧侣教士的活动比绅士的活动更高贵）加以调和的问题，看来似乎由罗马教皇应享有完全充分的权力这一理论以最清楚最简洁的方式得到了解决。马西利乌斯通过下述主张而避免在政治哲学范围内得出上述结论，即主张，在每一个共和国中，最根本的政治权威并不是政府，也不是进行统治的那部分人，而是人类立法者，而人类立法者就是人民，全体公民。用卢梭的话来说，马西利乌斯断言唯一合法的主权者是人民，但这一主权者得同政府区别开来。他因此而成功地使基督教僧侣教士服从于基督教俗人，使基督教贵族服从于基督教民众（*populus*）或人民（*demos*）。但在采取这些步骤时，他似乎公然背离了他所崇敬的导师的教诲，可以说他的导师曾经将主权者同政府等同起来，尤为重要的是，他的导师更偏爱绅士主权或政府（贵族政治），而不是人民主权或政府（民主政治）。

马西利乌斯之接受亚里士多德的下述主张也并未解决这一难题，按照亚里士多德的看法，民主政治或平民的统治乃是一种坏的政体形式，而构成平民的那些农民、手工艺者和会赚钱的人，严格说来并不是共和国的构成要素。相反，由于他把下述主张说成是亚里士多德本人的，他反而增加了这一困难。这一主张是：立法权必须全部掌握在全体公民手中；政府应该由全体公民选举产生，并应该对全体公民负责；政府必须严格遵照法律来进行统治，而如果它胆敢违背法律，就该受到全体公民的惩罚。被说成是亚里士多德的这一教诲比亚里士多德本人真正的教诲民主气息更浓：在全体公民中，正如马西利乌斯所理解的，平民必定占有

绝大部分，虽不能说是起着决定作用。马西利乌斯用来为他的主张立论的那种有利于平民的论证，事实上几乎相当于亚里士多德曾经按照从不完全政体到贵族政体（或帝王政治）的步骤而转述和探讨过的那种有利于民主政体的论证。在这一方面，马西利乌斯对亚里士多德的详尽引证，确是孜孜不倦，尽管并无大的误解。但奇怪的是，关于亚里士多德的反民主政治的辩论，马西利乌斯竟完全沉默，不置一辞。他转述了这一反民主政治的辩论，但省略了任何有关亚里士多德的内容。他唯独引用了某个权威关于反人民主义的见解，即英明的所罗门王的格言，按照这一格言，“群氓的数目是无穷无尽的”。马西利乌斯在其关于人民主义的论证中并未引证《圣经》上的任何段落。由于他使得我们以为《圣经》，至少是所罗门，可能赞成贵族政治，他因而使我们一时困惑不解。然而，由于他的下述暗示而使这种困惑的可能性得到消除，即他暗示说圣哲所讲的群氓可能是指不信仰宗教者和异教徒，这些人无论在世俗科学方面如何聪明，都是绝对愚蠢的，因为按照使徒保罗的说法，尘世的智慧对上帝而言乃是荒谬可笑的。从这一点出发，随之而来的是，有信仰的个人，因此还有那些有信仰的大众，乃是真正聪明的人，并因而完全有能力制订法律、选举国王和地方行政官员。

至少还有另一段马西利乌斯的评论可以表明，马西利乌斯对人民的能力的信念大体上出自于他对基督教世界中的权威的关切，而不是出自对上述权威的关切。事实上，他说道，赋予大众以立法权和选举官员的权力这种必要性并不如将选举僧侣教士和免去他们的僧侣教士职务这种权力委托给大众的必要性明显，因为错误地选举一名僧侣教士可以导致尘世生命的无穷的毁灭和严重的伤害。这一伤害在于妇女们在向一名僧侣教士忏悔她们的罪恶的过程中，在秘密的谈心活动中的那种女性的诱惑。显然，即使是最卑微的公民，无疑还有那些信徒大众，也像那些学者们一样，

有能力判定任何一个僧侣教士在这类事情上是否值得信赖，这些地位最卑微头脑最简单的公民在这些方面甚至比那些博闻强识的学者更能得到正确的知识。马西利乌斯还主张，全体信徒在其深思熟虑方面受着圣灵的指引，他们同作为纯粹公民的全体公民区别开来，他们是一贯正确无误的。¹²然而，赞成人民政府的最为重要的争论是由教会的最纯正形式这一例证所提供的。在这一纯正形式中，还没有基督教君主，而教会惟独由僧侣教士们和一群作为子民的俗人所组成。正是在这一时代，“教会”只是意指全体信徒，因此所有基督徒都是教士牧师。因而，人民与僧侣教士之间的那种传统的区分必定得到彻底的修正而有利于人民。根据早期教会的惯例，所有教职的选举属于全体信徒大众。这一论证并未受到下述事实的削弱，反而因它而得到了加强。这一事实是：在这种早期教会中，大众野蛮无礼，缺乏经验。既然即使在这时候，主教们往往是由大众选举产生，那么在信仰已在臣民们和君主们的心中根深蒂固之时，这一程序就再合适不过了。¹³

让我们回到政治哲学领域，并更为仔细地探讨马西利乌斯关于人类立法者的理论。他在52章中专门用于探讨该理论的命题、论据以及对该理论的捍卫。他提出了三条论据，并且还补加了第四条论据，但正如他所言，第四条论据几乎可以说是对前三条的总结。三条论据如下：（1）立法权应当属于那些能够制订出最理想的法律的人，而这只能是全体公民，理由是没有人明明知道却偏偏伤害自己，并且我们还可以补充说，当每个人都为自己的利益着想时，任何人的利益都将不会受到忽视，或者说，所有人的利益都将得到充分的保障。（2）立法权应当仅仅属于那些极好地保证已经制订出来的法律将得到奉行的人，而这只能是全体公民，因为每一个公民都认为最好是奉行某种法律，即使这种法律还算不上优良，但对他来说，这种法律似乎已经强加于他了，其理由在于，每个公民不仅是一个自由人，也就是说，他不隶属

于某个主子，而且他还热望成为一个自由人。我们应注意，这一论证导致了一个马西利乌斯从未探讨过的难题，即关于上帝所赋予的法律以及不怎么明显的自我强加的法律的难题。（3）那些能够对他人并因而对所有人有利或有害的东西，应当为所有人所知晓、所懂得，藉以使所有人和每个人都能获得惠益，拒斥伤害。对该理论的捍卫是在三场辩论中阐明的，这三场辩论大体取自亚里士多德所引述的人民主义者的论证。在第二场辩论中，马西利乌斯举例说明了将立法权委托给少数人或一个人的危险性，他提到了宗教法规的寡头政治的或专制暴政的特征。¹⁴ 马西利乌斯的人民主义论点因此显得是衍生于他的反僧侣主义。

马西利乌斯把最根本的政治权力、人类立法者的权力，不是简单地归于全体公民，而是归于“全体公民或者它的最强大或最优秀的一部分人”。他所讲的最强大或最优秀的一部分人肯定不是指那些不够格的大多数人。这个看来似乎可以说取代了全体公民的最强大或最优秀的一部分人，必须既从人数上又从质量上加以理解，这样平民就不会完全受最优秀的人们的摆布，而最优秀的人们也不完全受平民的支配。马西利乌斯所勾画的这种安排可以称之为一种“政体形式”——在寡头政治和民主政治之间的一个折衷——如果没有下述事实的话，即“政体形式”乃是政府的一种形式，而马西利乌斯谈到这一主权者应同政府区别开来。此外，虽然按照亚里士多德的说法，在一个民主政体中，公众完全参与审议活动与司法活动，马西利乌斯却将这些职能保留给政府或从事统治的一部分人，以示同全体公民或其中的最强大与最优秀的那部分人区别开来。¹⁵ 首要的是，正如马西利乌斯在明确地专门用于对人类立法者进行界定的那些章节中已经揭示的，人类立法者可以将其立法权授给某个人或几个人。马西利乌斯因此而让人民的主权完全处于蛰伏状态。在马西利乌斯公开赞扬每个人实际地参与立法活动这种超常美德的同时，他却将这种参与行为当

作不相关的行为而不予考虑。人们甚至可以说，他撤回了人民主权这一原理。他将国家中从事统治的那部分人的地位比作人类身体中的心脏地位。正是这部分人成为国家的其他部分人的榜样。然而，果真如此，那么从事统治的这部分人就并不是从先前存在的主权者、人类立法者或者人民，也就是由国家的所有各方按其适当比例所构成的全体人衍生而来，确切地说，这部分人倒是这个所谓的主权者的原因。根据这一点，马西利乌斯将共和国里从事统治的那部分人的地位比作宇宙中的原动者的地位，也就是亚里士多德式的上帝的地位，毫无疑问，上帝并不服从宇宙中的其他部分所制订的法律。简言之，马西利乌斯回到了亚里士多德派的观点，按照这一见解，人类立法者（主权者）等同于从事统治的那部分人（政府），或者说按照这一见解，最强大最优秀的那部分人等同于从事统治的那部分人；因为在任何安定的政治制度中，从事统治的那部分人，无论是由一个人或者少数人还是许多人所组成的，它理所当然的是那些最强大更优秀的那部分人。马西利乌斯甚至还明确地将统治者等同于立法者，例如，他把罗马皇帝们称作立法者们。他不允许人们说，人类立法者可以赋予统治者以“完全充分的权力”。他不仅仅说，统治者应该将其地位归之于“人类立法者或任何其他人的意志”，他甚至还说，统治者可以将其地位归之于他本人的意志。¹⁶

假如进行统治的那部分人就是立法者，那么这部分人就决不只是简单地服从法律。即使是在一个共和国里，即在一个任何个人都不是立法者，因而都不能以任何形式凌驾于法律之上的国度里，地方行政官员作出非法的举动以图拯救共和国，有时也是必要的，比如西塞罗在粉碎卡提利那阴谋集团时的所作所为。当马西利乌斯暗示说统治者只服从神圣法的时候，我们绝不应忘记，按照他的看法，神圣法不是那些人类理性所能了解的法律，也不是那些在尘世中具有强制力的法律。此外，假如进行统治的那部

分人（政府）就是立法者（主权者），那么政府在行为不当的情形中就不应受惩罚，其理由同主权者们（人民）按照人民主义的前提假设不受惩罚的理由相同。¹⁷ 总而言之，撇开其教条主义的腔调不谈，马西利乌斯的人民主义的主张证明是与亚里士多德在《政治学》中关于民主政治的论证一样，都是临时性的或尝试性的，尽管是以不同的方式。

贵族政治论

被人们看成是一篇政治哲学论文的《和平的保卫者》的特征在于，它极为强调地提出了人民主权理论，同时又确确实实撤回了这一理论。关于政治社会之根基的这个令人惊异的矛盾，意义究竟何在？马西利乌斯在人民主义和人们可以称之为拥护君主政体的绝对主义之间的摇摆不定，究竟有何意义？人们可以说，当人民被理解成僧侣教士的反面而不是其他什么东西的时候，马西利乌斯站在人民一边，而作为教皇的对立面，他站在罗马皇帝们一边，包括古代的和中世纪的皇帝。换言之，一旦人们像某些学者所做过的那样，设想《和平的保卫者》一书纯粹是受反僧侣主义的激励而写就的，那么矛盾就消失了。他需要为其反僧侣教士的论证提供一种人民主义的基础，因为他不得不将关于教会的流行见解诉诸于《新约全书》。《新约全书》虽然为服从绝对君主或专制暴君的要求提供了强有力的支持，但对马西利乌斯的下述主张却并未予以支持；马西利乌斯主张，只有世俗的基督教统治者——与僧教士区别开来——才应该统治教会，即对尘世中任何影响人类命运的事务进行管理（对异教徒和背教者的惩罚，开除教籍，财产权等等）；然而，《新约全书》显然对下述观点给予了某些支持，即：对这些事务的裁定取决于全体信徒，而不仅仅取决于僧侣教士们。马西利乌斯所讲的“全体公民”纯粹是“全

体信徒”的哲学的或理性的对应物。他之所以需要这样一个对应物，是为了给他的反僧侣主义提供最广泛的可能基础：既从理性上又从启示上反对僧侣教士的统治。这种解释暗示作为《保卫者》之特征的那种根本上的自我矛盾，乃是一种清醒战略的有意识的产物。这种解释及其含意都是站得住脚的，不过，它们并未说明马西利乌斯的人民主义主张中的某些特色，它们也没有说明那些与那种完全归功于马西利乌斯的战略相类似的战略之特征。它们之所以未能说明后者，因为把马西利乌斯设想成一个也许老练但相当不审慎的政治家或鼓吹者是远远不够的。

为了找到一条走出这一困境的出路，让我们来探讨马西利乌斯的那种既未受到政治神学又未受到反神学之成见的影响的理论，这就是他的君主政体或帝王政治（王权）理论。他说，帝王政治“或许”是理想的政府形式，但他以探讨究竟是世袭的还是民选的君主政体更可取的问题为己任。虽然他仅仅用了一章专门讨论这一主题，但这一章比显然用来确立人民主权的那二章合起来篇幅还要长。他决意赞同严格意义上的民选的君主政体，也就是说，在这种君主政体中，任何一个君主，而不是某个君主及其后裔，是民选的。他的这一决定可能使他博得了教皇的欢心，但更可能的是博得了德国皇帝的欢心，此人这时候正介于一场与教皇的激烈战斗之中，他不久就成了马西利乌斯的庇护人，这一决定就不会使他赢得法国国王的欢心。¹⁸然而，赢得所有世俗君主的好感，这却是他的冒险获得成功的必需条件——他的这种冒险目的在于根除教皇的完全充分的权力以及任何与此有关的事情。因此我们可以假定他对民选的君主政体的偏爱超过了他对世袭君主政体的偏爱，这一偏爱属于他的最终的或严肃的政治主张。与他对人民主权的自我否认不一样，他绝对没有否认过他的这种偏爱。他赞同民选的帝王政治的那种论证可以归为一个以下将要探讨的问题。统治者的最重要的品质在于深谋远虑，因为人类事务

的繁复无穷不允许有一种依照法律的适宜管理，并且深谋远虑又不是依世袭而来的。深谋远虑，也就是与纯粹的聪明截然不同的实用智慧，它与道德上的德行乃是不可分割的，反之亦然。深谋远虑对于制订好的、公正的法律就更是必要。虽然深谋远虑具有无与伦比的重要性，但它却极为罕见；大自然只在人类中的一部分人那里造就有深谋远虑的潜质，而真正实现这一潜能的人就更是凤毛麟角，寥若星辰。上述探讨并不含有世袭的帝王政统乃是不合法的意思；它只是意味着世袭的帝王政治依此而不如民选的帝王政治。在许多国家的所有时期，以及在所有国家政治生活刚刚开始、人们都还是野蛮无礼的时候，世袭的帝王政治甚至可能比民选的帝王政治更为可取；因为，在许多国家的所有时期，以及在所有国家的草创时期或衰落时期，深谋远虑似乎可以说至多只是单个家庭的防护物，因而根本不存在什么深谋远虑的选民。民选的帝王政治之优于世袭的帝王政治，因为前者适合于一个完美或文明的共和国，而后者则适合于一个尚不完善的或无可救药般野蛮无礼的社会。¹⁹

这样一来，上述探讨导致了这样的结论，即对于一个完美或文明的共和国，一群深谋远虑的人所进行的统治，也就是贵族政体，仍然比民选的君主政体更为妥当，如果在一个共和国里，若有一群深谋远虑的人，正如在一个完美的共和国里的情形，那么除了一个人以外大家都一律被剥夺了至高的尊荣，就是毫无道理的；被不公正地剥夺了他们在政府中所公平享有的权益的这些人，满可以正当地参与叛乱。马西利乌斯用了一整章专门用来论证政府所必不可少的统一绝没有受到损害，如果政府是由一群人而不是一个人所组成的话。不仅世袭的帝王政治，而且帝王政治本身，也只有在极端缺乏适合于统治共和国的人才这样的时代和这样的地方，才是适宜的，例如在罗马共和国的晚期。君主政体是一种在家庭中比在完美的文明社会中更适宜的政权类型。同帝

王政治相区别的贵族政体，只是在最有利的条件下才成为可能，这种政体因此而极为罕见，但这绝没有否认贵族政体乃是最自然的政体形式这一事实。马西利乌斯争辩说，假如僧侣教士们称职的话，那么宗教大会可以仅仅由僧侣教士们所组成，因为参与这一大会的最重要的要求在于对神圣法的精通，也就是说，那种最高智慧形式；然而，僧侣教士们并没有成为他们应该成为的样子。这等于说，原则上讲，贵族政体或者英明者（智者）的统治更可取；正是由于教会不再是贵族政体，而是马西利乌斯孜孜不倦地加以重复的某种寡头政治，因此教会需要由俗人中的最理想的那部分人来加以校正；并且俗人在教会中属于大众化的成份。马西利乌斯在其人民主义的论证中指出设计和审查法律乃是深谋远虑者的正当事务；其他社会成员在这类事务上毫无用武之地，而倘若要求他们不只是担当“形式上”的批准者的角色，那么就只会对他们完成其所应尽的职责产生妨碍。人民对法律的这种批准与认可事实上看来似乎是可取的，因为它很可能使得平民大众更自觉地服从法律。²⁹

马西利乌斯在人民主义和绝对君主政体之间的这种摇摆不定表明，马西利乌斯是将贵族政体作为这两种错误的极端形式之间的正确的折衷办法。那些说来赞成绝对君主的立法权的理由也有利于主权者——政府这种政体形式，后者是由一个城邦中的深谋远虑者所组成的，每个这样的人其地位都应当归功于与他同等地位的人作为原有成员对新成员的增选，而不是归功于民选；并且那些说来赞成“全体公民中的最强大或最优秀的那部分人”的立法权的理由，也有利于在任何城邦中真正最强大或最优秀的那部分人，就政治上的卓越优秀而言，这部分人既不太年轻，又不太年迈，既不太多，又不太少，也就是说，这是一群深谋远虑、品德高尚的公民。马西利乌斯虽然极力为赞同人民主权而论证，但他从为赞同帝王政治的论证中得出了他所赞同的那种政体，与帝王政治相比，它事实上不是更接近民主政体，而是更接近主权者——

政府这种“政体形式”。同时，他的人民主义的论证，例如由于其明显的不足之处，而从上述“政体形式”指向贵族政体，贵族政体之所以易于为大众所接受，不仅因为一种名符其实的贵族政体作为老谋深算、品德高尚的公民的统治，具有内在的优良特质，而且因为它尊重平民大众的感情与敏感之外。马西利乌斯以最温和的形式提出赞同贵族政体的论证，因为这种论证并未为这种反僧侣的策略提供充分而广泛的基础。而他将这一策略视为当代最紧迫的任务。此外，按照与马西利乌斯同时代的大多数人的观点，赞同贵族政体的这一论证倒是增进了僧侣教士的利益，因为如果政治权力已经被表明它按理说应当属于最英明的智者，那么随之而来，似乎与其说它属于具有人类智慧的贤哲，不如说属于具有神的智慧的圣哲。

马西利乌斯所采取的战略因而可以用政治上的不可能性来作解释，这种不可能性相当于公开发表这一根本性的政治问题在肉体上的不可能性。按照他的所作所为，他本可以问心无愧的，因为他已经证实，一个僧侣教士的政府乃是不可能的，或者是不可取的。照他说来，《新约全书》不仅没有认可由僧侣教士们所组成的政府，特别是在世俗事务上，而且还明确地对此加以禁止。按照基督教法律，并且惟有按照基督教法律，“真正的僧侣教士的行为乃是完美无缺的。但这种行为需要一种精神和一种生活方式，它们同统治权是不相容的。因为这种行为要求鄙视尘世，并具有极度的谦卑。耶稣基督把他本人和使徒们排除在各种形式的世俗统治地位之外。保罗禁止僧侣教士介于任何世俗事务之中，因为人们绝不能尊奉两个主子。《新约全书》极力强调顺从人类政府的义务，而人类政府所佩授的宝剑也并非白搭，它“与其说是保卫祖国，不如说是惩罚作恶者”。《新约全书》还把认为可以不顺从坏的统治者或坏的主人这种观点追根为有罪的倨傲自大。基督教奴仆在作为希伯莱奴仆而干了六年苦役之后仍不允许得到自由，因为《新约全书》在基督徒的品性中获得了一种纯正的神秘意义。谦卑和对尘

世的鄙视因此可以与对世俗统治者的虔诚的忠顺完美相配，携手共进。然而，在政治哲学领域，马西利乌斯所提出的特征与基督教最高权威所提出的特征必定有些不同。他几乎远不止于为那些违反耶稣基督的箴言而对其臣民“称王称霸”的异教徒统治者作辩护。按照保罗的说法，只有那些为教会所“不齿”的人，亦即那些对非属灵的事务有智慧的人，才应当成为世俗事务的评判官。西奈山上的启示不可能同统治者及其下属臣民的地位和义务相协调一致。²¹完美的基督教共同体是耶稣基督与使徒们的共同体，这是一个由好人组成的共同体；然而在其他方面，这个共同体又是不完美的，因为它的本意是要成为世界性的，然而，对于它将来可能会变成一个大社会这种未来的统一，它竟毫无准备；这个共同体只有通过基督徒君主们的作为，才能够变得完美起来。人们很想用以下的话来表述马西利乌斯的想法，即：与其说是神的恩典使得大自然趋于完美，毋宁说是大自然使得神的恩典趋于完美。他甚至还指出，在人类政府和神的天意之间存在着某种对立，前者以正义来酬赏尘世，它是善举的实干者，后者使尘世中的人们承受痛苦与苦难。²²马西利乌斯表示，基督教法律的独特性，即对上帝未来的审判的信念——这是基督教与所有其他宗教共同具有的一种信念——会促使基督教僧侣教士们不要欺弄穷人，同时，对基督教的信仰又会敦促基督教僧侣教士们过着贫苦的生活。事实上，按照他的看法，合乎福音的贫苦，乃是彻底的谦卑和对尘世的彻底的鄙视不可避免的伴生物。不过，在人类理性领域，财富，亦如尊荣，被看作美好的东西，因为它对于德行的培养乃是必需的。然而，按照基督教的教诲，志愿性的贫苦对于完美乃是如此必不可少，以至于那些并未过着志愿性的贫苦生活的人，都是坏基督徒。撇开这一点不谈，马西利乌斯完全可以抱怨说，教皇们对自己因罗马皇帝们而从极端贫苦提升到目前的丰衣足食的境况并未表现出应有的感激之情。他看来似乎假定

基督教道德同世俗的绅士道德相互抵触，或者说启示不仅高于理性，而且反对理性。这可能是他认为《新约全书》法律何以特别难于执行的一条理由。²³

关于信仰统一

马西利乌斯有时被当作宗教自由的捍卫者而受人歌颂。不过，他也就只是提出了下列问题：强制异教徒或不信宗教者究竟容不容许，同时他宣称在这种场合他并不想说强制是不妥当的。他的确否认基于神圣法可以在尘世中行使这种强制。因为按照马西利乌斯的说法，任何神圣法在尘世中都没有这样的强制力，除非借助人类法的力量，因为人类法使违背神圣法成为一宗犯罪行为。此外，按照基督教神圣法——这种法律理所当然地谴责异端邪说和无宗教信仰，并且用来世的惩罚这种威吓来进行鞭挞——一个人若是被迫而信仰，那么他就不是一个真正的信仰者；此外，耶稣基督也未曾赋予基督教僧侣教士以任何强制权力。撇开这一点不谈，基督徒人类立法者，并不是作为基督徒而是作为人类立法者，而可以运用强制手段来反对尘世中的异教徒和不信仰宗教者。这种权力可用下述比较来阐明。基督教神圣法禁止酗酒，但它不至于要求在尘世中运用强制手段来对付醉汉，然而它并不禁止人类立法者在尘世中用受罚的手段来禁止酗酒。与此类似，人类立法者可以强制实施宗教的严肃性，即正统性和权威性。比如说，究竟是不是实施强制，将取决于他对异端邪说的裁定。他可能受《圣经》上将异端邪说比作私通这一作法的指引，而容许异端邪说，亦如他容许私通，尽管私通也受到基督教神圣法的禁止。或者他也可能受《圣经》上将异端邪说比作麻风病这一作法的指引，因而依照专家们（僧侣教士们）的忠告而对异端采取强制行为，正如他依照专家们（医生们）的忠告而对麻风病

患者采取强制措施。他也可能受下列事实的指导，即《新约全书》毫无疑问允许开除教籍，而开除教籍必定会对被革除教籍者的尘世生活产生影响。²⁴

然而，撇开任何神学上的考虑，也就是说，撇开任何为基督教神圣法所特有的考虑，很明显，假如说对来世的神圣审判的信仰有助于尘世的道德行为，甚至异教徒哲学家们也承认这一点，那么人类立法者用禁止那些可能颠覆破坏这种信仰的言论这种手段来保护这种信仰及其推论，就是不妥当的。这一结论同马西利乌斯的下述主张并不矛盾，即人类政府只关心与内在行为相区别的外显行为这一主张。按照内在行为与外显行为的区分（马西利乌斯可以说是受到艾萨克·伊斯拉里的《定义书》中的一段话的启发而想到这一区分的），我们的那些具有认知力和意欲力的行为，都是内在的，象思维与欲望这类行为都停留在动因这一领域，而并未通过任何身体上的局部受动部分来发生作用，然而我们的那些具有认知力和意欲力的其他行为却是外显的。换言之，人类政府只关心这样一些行为，它们的代办权可以得到证实，即使人们做出了这一行为却否认做出过该行为。从这一点我们可以推论说，言论也是外显的行为。鉴于这里所指的那种颠覆性的言论可能对他人以及整个社会共同体产生损害，对这种言论的禁止，按照马西利乌斯的说法，在人类立法者的管辖权限内显然不起作用。²⁵ 马西利乌斯毫无疑问并未鼓吹摆脱宗教的自由。

任何神圣法都将失去其大部分价值，如果臣服于它的每个人都能随心所欲地自由理解它的允诺与威胁的话。假如耶稣基督不曾说到，他的神圣法的唯一真实意义可以为所有基督徒所企及，那么，尤其是基督教神圣法，连同它将信仰作为永获救赎的必要条件而加以强调一道，就会是徒劳地被给予的，它之被给予就只会导致人类的永远毁灭。这种必不可少的信仰的统一是由世界性的或天主教的教会、也就是由全体信徒们以某种具有法律约束力

的方式所订定的，这是就全体信徒们乃是属于教徒的人类立法者而言的，正是他们授权给一般宗教大会并赋予其决定以强制力。当存在一个独一无二的具有基督教信仰的人类立法者、其权限广及全世界的时候，这种委任（或规定）也并未导致任何困难。这样的立法者，按照马西利乌斯所采纳的一种观点，就是罗马人民，或者引伸地说，就是罗马皇帝。马西利乌斯力图为他同时代的罗马皇帝们保全这一尊严。然而，他决不能对他本人或他的读者们隐瞒下述事实，即在他所处的时代，存在有这样一群属于教徒的人类立法者，他们并不承认某个优秀者，或者说他们互相独立、互不依赖。这样一来就不复存在信仰统一的保证了，只有在个别的独立地区或共和国之中倒是例外。因此，马西利乌斯认为下述这点倒是可取的，即各种各样的基督教君主们应该同意承认罗马主教为“全世界精神生活的指路人”，然而，按照他的看法，君主们并无义务要这样作。²⁶

不过，正如他们指出，一个世界性的精神生活指路人（牧师）或世界性的主教，并不如一个世界性的君主来得必要。因为一个世界性的君主显然比一个世界性的主教更有能力使信徒们维持信仰的统一。作为一个基督徒，马西利乌斯这样一来就似乎被迫，假使他答应的话，要求政治社会成为严格说来的世界性的——并且不只是虚张声势，或者说是承蒙好意，以示礼貌，当时罗马帝国甚至正处于其权力的巅峰状态——这样它就能够免除其对基督教信仰的责任与义务。说他似乎是被迫的，这是讲他放弃他的人民主权理论的最后一点痕迹，或者放弃亚里士多德式的对贵族政体的偏爱的最后一点痕迹（马西利乌斯的人民主权理论部分地表现在这一偏爱中），因为马西利乌斯和亚里士多德所理解的民主政体和贵族政体都是行不通的，除非是在相当小的社会里。然而，不管这一切，或者说因为这一切，马西利乌斯否认一个世界性的君主是必要的。因为《圣经》并未要求一个世界性的世俗帝国。

更不消说，人类中的和平得到了充分的保障——我们可以将此理解成它是指和平的保障只有惟一的可能途经——假如在那些特殊的共和国或王国之中存在着政权的统一的话。马西利乌斯在他惟一的关于“世界政府”的合意性问题的主题性讨论中，拒绝对它作出决断。他间接地提到妨碍世界政府的种种困难，导致这些困难是因为距离以及世界上不同地区之间的缺乏沟通，还有语言的差异，风俗习惯的天壤之别。他提到这样一种观点，按照这一见解，所有这些使人们阻隔开来的事情，可能是由于某种超凡的原因，也就是由于大自然，它通过这些制造分裂、制造不和的事物而煽动人类发动战争，以防止人口过剩。马西利乌斯明确地表示，要不是战争与流行病，人口过剩就是不可避免的，假如人类既无开端又将无终了之日的話，也就是说，假如“世代绵延、直至无穷”或者这个看得见的宇宙无穷无尽的话。²⁷ 亚里士多德关于看得见的宇宙的无穷性的理论同《圣经》上关于世界的创始的教义是不相容的。亚里士多德关于“世代绵延、直至无穷”的理论也与《圣经》上关于有“一个原初的人”的教义不相容，同作为《圣经》各种教义之前提的那种教义，即我们原初的父母犯有原罪，人类因此而需要救赎的教义不相容。马西利乌斯并未宣称，亚里士多德的理论是正确的。同时他也没有因为它同《圣经》上最根本、最显明的教义相抵触而宣称它是不正确的。读者因而只能揣测马西利乌斯究竟是一个信教者还是一个不信教者，直至他对《保卫者》的第38章（第2卷第19页）中提出的、就信仰《圣经》之真理的根据问题所作的讨论进行探讨为止。

否认自然法

在政治哲学领域，马西利乌斯对托马斯·阿奎那心照不宣的反对态度，在他关于自然法或自然权利的主张中表露无遗。马西

利乌斯否认存在着一种真正名符其实的自然法。他预先假定理性除了人类之外不知道有任何其他的立法者，因而所有名符其实的法律都是人类法：事实上理性有能力分辨何者高尚、何者正义、何者有利于社会。然而，这样的洞见本身并不就是法律。此外，它们并不能为所有人所理解，因而也不能得到所有民族国家的承认；出于这一理由，它们决不能被称作自然的。事实上，关于何者为高尚、何者为正义，存在有某些准则，它们在所有地区都得到承认，此外，它们还几乎在所有地方都得到强制实施；这些准则因而可以抽象地被称作自然权利。撇开它们得到世界性的或普遍的承认这一点不谈，严格说来它们也并不是自然的，因为它的并不受真正的理性所支配。得到世界性的承认的东西并不是合乎理性的，合乎理性的东西并不得到世界性的承认。在这些可以抽象地称作“自然权利”的准则中，马西利乌斯提及到人类子孙后代必须由父母抚养到一定时期这条准则，他本可以将这一准则视作一条并非绝对地合乎理性的准则，因为亚里士多德曾经坚决主张不应该抚养任何畸形儿童。更一般而言，假如战争按其本性乃是防止人口过剩所必需，那么正义的与非正义的战争之间的区分就微不足道了，而对这些正义的准则的这一重大限制条件必然会削弱这些正义准则的合理性，——这种合理性被世界性地或普遍地承认要在共和国中获得。换言之，对正义准则的世界性的承认并不是合乎理性的，因为存在有违背这些准则的某种自然必然性，或者说因为人类在常识和启示的教诲都宣称要维护的那个领域并不拥有意志自由。

如果人们从下述事实出发，那么就可以更好地理解马西利乌斯对自然法的否认，这一事实即他明确地否认实践理性的第一原理的存在。在亚里士多德的《伦理学》中，第一行动原理在认识论上的地位是不清楚的。消除这一模糊性的一种办法——这种办法受到阿维洛伊和但丁的青睐——是将第一行动原理并且因而还

将政治学第一原理设想成是由理论理性或自然科学所提供的。正是自然科学，它清楚地表明究竟何为人类目的。假定人类的目的在于其精神的完美，也就是真正的形而上学家的那种实际思维。有能力追求这一目的的个人因而将审慎考虑，假如条件允许的话，他如何才能达到这一目的。这种审慎考虑——一种实践理性行为——在许多方面个人之间将是千差万别的，但有一些世界性的行为准则，所有人都必须加以遵照，如果他们想成为擅长沉思者的话。不过，严格说来，这些准则也不是世界性的，因为只有一小部分人按其本性就有能力过这种好沉思冥想的生活。但也存在有这样一种目的，所有人都有能力追求它，这就是他们的身体的完美。这种较低级的或最先的完美需要在政治社会中并通过政治社会得到保障的其它事物。在此，出现了极度模棱两可的话：政治社会之所以必需，既是为了人类的最先的完美，也是为了人类终极的（理论上的）完美的缘故，尽管是以各不相同的方式。然而，这还可能是：政治社会反过来要求“数部分人”（农民、手工艺者、金融家、军人、僧侣教士、统治者和法官）以及由数部分人所构成的一定的制度。政治社会出于其福祉的缘故，它要求立法者、统治者和法官们具有深谋远虑的品质，并具有即使不是全部至少也是一些美好德行，尤其是公正。与亚里士多德在《政治学》中的程序相一致，马西利乌斯从世俗社会的意图中推论出这些美德的必要性，又从人类的最高目的或多个目的中推论出世俗社会的这一意图。这就是说，由于偏离了亚里士多德在其《伦理学》中出于教育上的或实践上的理由而采用过的程序，马西利乌斯并未将这些美德看作终极性的，看作出于其本身的缘故而值得选择的。这是因为马西利乌斯与其说将深谋远虑和美好德行视为出于其本身的缘故而值得选择的，不如说将它们视为有助于那两种自然目的，而这两种目的表明他的政治哲学比亚里士多德的政治科学更富有“证实性”。

关于人类天生就有的那种至高目的，马西利乌斯谈得甚至比亚里士多德在其《政治学》中谈的还少。出于上面所表明的那些理由，他不怎么看重这些见解。他关于共和国的理论，使人联想起柏拉图在其《理想国》中所提出的主张，按照这一主张，猪的城邦也是真正的城邦。他关于人类法的理论使人联想起迈蒙尼德的主张，按照这一主张，人类法除了对人类身体上的完美有用外，对任何更高的目标都不适用，而神圣法既能造就身体的完美，又能造就精神的完美。³²但是，迈蒙尼德坚决主张，神圣法从根本上讲是合乎理性的，而不象托马斯所说的，是超乎理性的。人们可以说，马西利乌斯将迈蒙尼德关于人类法的观点同托马斯关于神圣法的见解兼收并蓄，并因而在政治哲学领域得出下述结论，即：真正名符其实的唯一的法律就是人类法，它致力于人类身体上的福祉。在某种程度上马西利乌斯是因他的反僧侣主义而被迫持有这一观点。一旦反神学的激情诱使一个思想家采取对沉思冥想的至高无上性提出质询这一极端步骤，那么政治哲学就同经典传统彻底决裂，尤其是与亚里士多德分道扬镳，并呈现一幅崭新的特征。这个思想家就是马西利乌斯。

注释

1. 帕多瓦的马西利乌斯《和平的保卫者》(The Defender of the Peace), Alan Gewirth英译, 附有一篇导言。纽约, 1956年版。卷2章13节24 (= Dictio本卷I段169)。

2. 同上, 卷1章9节2。

3. 同上, 卷1章11节2首至章16节15尾。

4. 同上, 卷1章4节1, 章1节7, 卷2章30节4尾。(参见卷1章6节9段1)。

5. 同上, 卷1章1节3—5, 7, 章19节8、8—13。

6. 同上, 卷1章5节1, 章15节10, 章19节12尾。卷2章1节4, 章8

节9至末尾；章30节5（段2）。

7. 同上，卷1章4节3—4；章5节11；章10节3。

8. 同上，卷1章5节2、3、13；章10节3。卷2章8节4尾。
（但参见卷2章16节17中“宗派”一词的贬义。）见本书（英文版）页178。

9. 同上，卷1章5节12；章19节4（Previte—Orton所编本，页102、22）及节5首。卷2章6节10尾；章10节6；章20节13。注意马西利乌斯并未引《圣经·申命记》33章10节。

10. 同上，卷1章5节1、13。卷2章13—14；章24节1尾；章30节4（段1尾）。

11. 同上，卷1章1节1；章8节4；章10节4—5；章15节1；章17。卷2章4节5；章8节9；章28尾。《政治学》（Politics）页1255⁶（此为标准页码——译注）行13—15；页1276⁶行1—3；页1282⁶行7—13；页1324⁶行7—9；页1333⁶行5以下。对开本（EN）页1180^a行24—35。

12. 《保卫者》，卷1章5节1、13；章8节3；章11（尤其是节6）；章12节3、4；章13节1、3、4。卷2章17节10—12；章21节3、节9尾。《政治学》页1281^a行40以下。（尤其是页1281^b行23—25）。

13. 《保卫者》，卷2章2节3；章15节8；章16节1和节9首；章17节5、7—8、10；章28节3、17。

14. 同上，卷1章12—13。卷2章23节9、13首。章24节11；章26节19；章28节29。

15. 同上，卷1章5节1、7；章8节1；章12节4。卷2章2节8；章4节8；章8节7。

16. 同上，卷1章4节4（页13行20）；章8节5；章10节2；章12节3；章13尾；章14标题及末尾；章15节5—6；章16节21；章17节9。卷2章5节4（页143底）；章8节6；章22节1；章30节4（页485，段19—21——这是该章中最为关键的两段）。卷3章2节13。《卑微的护卫人》（Defensor Minor）章3首。《政治学》页1296^b行14—16。

17. 《保卫者》卷1章14节3；章15节4；章26节13。参见卷2章3节15和章30节6。

18. 同上，卷1章9节5—7；章15节3尾；章16。卷2章24节2。

19. 同上，卷1章7节1；章9节4—7、10；章11节3（页42，行14—15）；章14节2—7、10；章15节1；章16节11—24（尤其是章16节17）。

20. 同上，卷1章2节2；章3节4；章9节10；章11节5尾；章12节2；章13节8；章14节9；章16节19、21、23；章17。卷2章20节2尾和节13—14；请将卷2章3节15同章30节6比较。Gewirth在上述导言中，也就是在卷1页254中认为，《保卫者》卷1章2中对regnum（王权、专制）的运用，使人们期待某种较马西利乌斯实际上所具有的更强烈的拥护君主政体的倾向。

21. 同上，卷1章10节3；章12节2。卷2章4节13；章5节1—2、4—5、8（段1）；章9节10、12；章11节2、7；章28节24（页262行9）；章30节4段1尾。

22. 同上，卷2章4节6；章13节28；章17节7—8；章22节1首，节15—16；章24节4；章27节2（页426段2）。Gewirth在上述导言中，也就是卷1页81。

23. 同上，卷1章6节3、6；章15节21；章16。卷2章11节4；章13节16、23尾至节24；章26节12首。

24. 同上，卷1章10节3—7。卷2章5节6、7（页154，行23—26及页157行28）；章6节11—13；章8节8；章9节2—5；章10节3、7、9；章13节2尾。

25. 同上，卷1章5节4、7。卷2章2节4（段3）；章3节5；章9节11；章10节4、9；章17节8至尾。Gewirth在上述导言中，也就是卷1页284。并参见该书页174以下。

26. 同上，卷1章19节10。卷2章13节28；章17节2；章18节8（段1—2及节尾）；章19节1—3；章20节1—2；章21节11、13；章22节6、8、9；章24节9、12；章25节4—6、9、15—18；章28节27；章30节8。《卑微的护卫人》，章7—12。

27. 《保卫者》卷1章17节10。卷2章28节15。

28. 同上，卷1章10节3—7；章12节2—3；章14节4；章15节6尾；章19节13。卷2章8节3；章12节7—8。

29. 同上，卷1节6—8，章11节3，章14节2、6—7。但丁《帝制论》（De Monarchia）卷1 页14。

30. 柏拉图《理想国》页372^a行6—7；迈蒙尼德《迷途指津》（Guide of the Perplexed），卷2页40和卷3页27。

阅读书目

A. 马西利乌斯：《和平的保卫者》，英译本附有Alan Gewirth的一篇导言，纽约，1967年版。《言论集》（Discourse）卷1章1—13，卷2章12节3—12。

B. 马西利乌斯：《和平的保卫者》。《言论集》卷1章14—19，卷2章8章12章19。

第十一章

尼科洛·马基雅弗利

(1469——1527)

现代政治哲学的奠基人

人们常常谈到美德，却不是用美德（Virtue）这个词，而是用“生活质量”、“伟大的社会”或“伦理社会”、甚至“公正社会”来代替。然而，我们果真懂得什么是美德吗？苏格拉底得出结论说，一个人如果搜集一下关于美德的日常用语，那将是一宗大好学——显然，人们甚至还未找到美德的令人满意的定义。不过，假若我们想找到关于这一真正至关重要问题的最为精致、最少分歧的答案，那么我们就得回到亚里士多德的《伦理学》上来。在这里，我们透过其它内容，而读到：存在第一号美德，它就叫做高尚，即因懂得这比其他更有价值而为自己赢得较高荣誉的习惯。在这里我们还读到，羞耻心并不是一种美德。羞耻心适合于年轻人，他们由于未成年而免不了要犯错误。但羞耻心同成年人和有良好教养者是不相称的，因为他们总是举止得体、恰如其分。这真是妙极了——我们在完全不同的一个段落中见到了一种迥然不同的说法。当先知以赛亚接到神召的时候，他为自己的微不足道、毫无价值的感觉所压倒：“我是嘴唇不洁的人，又住在嘴唇不洁的民中”。这一表白等于是对高尚的某种隐含的谴

责，是对羞耻心的某种隐含的辩白。其理由在上下文中已经昭然若揭：“圣哉，圣哉，圣哉，万军之主耶和華，他的榮光充滿全地”。一般說來，在亞里士多德和希臘人看來，沒有什麼神聖的神祇。究竟是希臘人還是猶太人正確？是雅典還是耶路撒冷正確？而要找出何者正確又該如何着手？我們難道不應承認人類智慧無力解決這一問題，而每種答案都是基於某種信仰活動？然而，這豈不構成對雅典的完全而徹底的打擊？因為一種哲學若基於信仰，也就不成其為哲學了。也許正是這種不可解決的衝突，才使得西方思潮川流不息、常盛不衰。也許正是這種衝突，構成某種思潮的基礎和底蘊，這種底蘊確實是哲學的，卻不復是希臘式的。這就是近代哲學。正是理解近代哲學的這種嘗試，使我們偶然發現了馬基雅弗利。

馬基雅弗利是這樣一位獨樹一幟的政治哲學家，人們通常用他的名字來指稱一種政治學理論，這種政治學理論已經獨立於他的影響而存在，並將繼續存在下去，這種政治學理論唯一考慮的是權術，即為了達到其目的不惜採用各種手段，無論是正義的還是邪惡的、嚴酷的抑或惡毒的——其目的在於其國家或祖國的擴張，但也將祖國用來為政治家、國務活動家或其黨派的自我擴張服務。然而，假如這種現象亦如政治社會自身同樣源遠流長，它為什麼卻以馬基雅弗利命名呢？馬基雅弗利從事思考和寫作不過是新近的事情，大約五百年前。誠然，在扉頁上標有其名字的书中公開發為這種現象作辯護，馬基雅弗利確是前無古人，後啟來者。馬基雅弗利使人們可以堂而皇之地為之辯護。這意味着，他之功績，無論是令人憎惡還是令人敬重，都不能根據政治學本身來理解，也不能根據政治學史來理解——比如說根據意大利文藝復興來理解——而惟有按照政治思想、政治哲學、政治哲學史來理解。

馬基雅弗利看來似乎同所有先前的政治哲學家們進行了決

裂。有令人信服的证据来支持这一见解。不过，他的最大部头的政治著作诡称是要复兴古代罗马共和国；马基雅弗利远不是一个彻底的创新者，他是某些古老而被人遗忘的事物的修复者。

为了应证我们的意思，让我们首先浏览一下马基雅弗利以后的两位思想家：霍布斯和斯宾诺莎。霍布斯将他本人的政治哲学视作全然崭新的东西。不仅如此，他还否认，在他的独创性工作之前存在有任何真正名符其实的政治哲学或政治科学。他以真正的政治哲学的奠基者、政治哲学的真正奠基者自居。他当然知道远自苏格拉底就存在有一种所谓的真正的政治理论。然而，这种理论，按照霍布斯的说法，与其说是科学，不如说是一场梦幻。他把苏格拉底及其后继者们看作是无政府主义者，因为他们容许抛开土地法、实证法，而诉诸于一种更高的法律，即自然法；他们因此而鼓励一种与世俗市民社会不共戴天的骚乱无序。根据霍布斯的说法，这种更高的法律、自然法所需要的是下述要求、并且只有这一条要求：对最高主权的无条件的绝对服从。不难表明，这种思路与霍布斯本人的主张相抵触；无论如何，这还尚未触及事情的根本。霍布斯对所有以往的政治哲学的激烈抨击在下列命题中极明显地表现出来了：“一般说来，有许多人对正义和政策权谋写过文章，他们无一例外都彼此攻诘，既相互冲突，也难自圆其说，若要将这种理论适应理性的那些规则和可靠无误性，只有首先将这些原理认作是一个根基，因为从不进行怀疑的激情不想被取而代之，此外别无他途；然后在这一基础上按照自然法则而逐步建立事实的真实情况（它至今还只是空中楼阁），直至其整体坚不可摧。”政治主张的合理性在于它可以为激情所承纳，在于它可以为激情所赞同。必定成为合乎理性的政治主张之基础的激情，乃是对横死的畏惧。乍一看，似乎存在有另一种替代选择，即宽宏大量、慷慨大方的情怀，这是“一份表现为无需失信食言的荣耀与自豪之情”。然而，它是如此罕见，以至不

能指望、尤其是在财富的追求者那里，有什么听命的或感官的快乐，而这种情况在人类中比比皆是。霍布斯试图建立在最普通的基础上，尽管大家一致公认这种基础很卑下，但它却有根基牢靠的优势，而传统的主张都是建立在虚幻中的空中楼阁。与此相应，在这种崭新的基础上，道德的地位必定会被贬低；道德无非是由畏惧所激起的对和平安宁的追求。道德律或自然法则被理解成派生于天赋自然权利、自我保存的权利；根本的道德事实乃是一种权利，而不是一种义务。这种新精神变成了近代的精神，也是我们时代的精神。此种精神被保存下来了，尽管霍布斯的理论在他的伟大后继者们手中经过了重要的修正。洛克将自我保存拓展成轻松惬意的自我保存，并因此为渴望中的未来社会奠定理论基础。按照传统观点，一个公正的社会只存在于公正的人们所统治的地方。与此相反，康德断言：“说起来也许不好听，建立一个国家（公正的社会秩序）的问题，即使是魔鬼民族也是可以解决的，只要他们还有意识。”言下之意，只要他们敏于算计。我们在马克思的教诲中也能分辨出这种思想，因为马克思寄予厚望的无产阶级毫无疑问绝不是什么天使。这样说来，尽管受霍布斯的影响的那场革命已由马基雅弗利决定性地筹备好了，但是霍布斯却并没有提到马基雅弗利。这一事实需要作进一步的考察。

霍布斯在某种程度上是斯宾诺莎的老师。然而，斯宾诺莎在《神学政治论》的开篇就对这批哲学家们展开抨击。他说，这些哲学家将激情视为坏事。他们讥笑奚落激情，为之悲叹，他们据此而向人称颂并表白自己对于某种并不真实存在的对人类本性的信念，他们将人类不是按照人们实际上的真实情况来构思，而是按照他们对人们的期望来思考。因此，他们的政治主张全然毫无用处。政治家的实际情形与此迥然异趣。他们从经验中懂得，哪里有人类，哪里就有缺憾（不道德行为）。因此他们的主张极有价值，而斯宾诺莎正是将他的主张建立在这些人的主张基础之

上。这些政治家中的英杰就是那位最机敏的佛罗伦萨人马基雅弗利。正是马基雅弗利对传统政治哲学的较为温和的攻击，斯宾诺莎将它全盘接受过来，并将它转译成霍布斯的较少保留的语言。比如对“哪里有人类，哪里就有缺憾”这个句子，斯宾诺莎心照不宣地借自于塔西陀；这句话出自斯宾诺莎之口，就等于是对救世主时代这种信念的彻底驳斥，救世主时代的来临需要神的干预或某个奇迹，然而按照斯宾诺莎的说法，奇迹乃是完全不可能的。

斯宾诺莎《神学政治论》一书的导言显然是在模仿马基雅弗利《君主论》的第十五章。在那里，马基雅弗利写道：

关于君主应该如何进行统治的问题，我知道有许多人已经写过文章，现在我也写起文章来，特别是当我讨论这个问题的时候，我的观点与别人的不同，因此，我恐怕会被人认为倨傲自大。可是，因为我的目的是写一些东西，即对于那些通晓它的人有用的东西，我觉得最好论述一下事物在实际情况，而不是论述事物的想象方面。许多人曾经幻想那些从来没有人见过或者知道在实际上存在过的共和国或君主国。可是人们实际上怎样生活同人们应当怎样生活，其距离是如此之大，以至一个人要是为了应该怎样办而把实际上是怎么回事置诸脑后，那么他不但不能保存自己，反而会导致自我毁灭。因为一个人如果在一切事情上都想发誓以善良对待，那么，他置身于许多不善良的人当中定会遭到毁灭。所以一个君主如要保持自己的地位，就必须知道怎样做不善良的事情，并且必须知道视情况的需要与否运用还是不运用善良行为。

如果一个人主张人们如何应当依赖美德过日子，那么他就进

入了一个虚幻的王国或共和国。古典传统的哲学家们正是这样作的。他们因此而进入了《理想国》和《政治学》的理想政体形式。然而，当谈到想象的王国，马基雅弗利想到的不仅仅只是那些哲学家；他也想到了上帝的王国，从他的观点来看，这个王国不过是空想家们的不切实际的奇想，因为，正如他的学生斯宾诺莎所言，公正的统治只存在于公正的人们所统治的地方。但是，与这些哲学家们并驾齐驱的是，他们也认为理想政体形式是可能的，但发生的可能性极少。按照柏拉图的见解，理想政体之实现有赖于一种巧合，这是一种不大可能的巧合，即哲学与政治权力的合一。理想政体之实现有赖于机遇，有赖于幸运（Fortuna 亦译命运），这就是说，有赖于某种本质上超乎人类控制的事情。不过，按照马基雅弗利的观点，命运之神是一个女子，你想要压倒她，就必须打她、冲击她。人们可以看到，她宁愿让那样行动的人们去征服她，胜过那些冷冰冰地进行工作的人们。在对命运的这种态度同极大多数人赖以生存的取向之间，存在有某种关联性：通过降低政治上杰出的标准，人们就可保证在原则上是可能的那种独一无二的政治制度和秩序得到实现。按照马基雅弗利之后的人们的说法，属于公正一类的理想必须变成现实；这一理想和现实必然会合二为一。这种思路已经取得了某种令人惊异的成功；假如当今某人坚持认为不存在理想得以实现的保证，那么他必然担心会被称作一个犬儒学派的人。

《君主论》

马基雅弗利之关心人类事实上是关心人类是如何生活的，其目的并不仅仅是为了描述它；确切地说，他的良苦用心在于基于人们事实上是如何生活的这种知识，而教导君主们应当如何进行统治，甚至还教导他们应当如何生活。与此相应，似乎可以说他

对亚里士多德的《伦理学》进行了重写。在某种程度上，他承认这些传统主张是正确的；人们都必须过一种亚里士多德意义上的有德行的生活。但他否认有道德的生活就是幸福的生活，或者说会导致幸福。“假如慷慨固然得到运用，却采取你必须运用它这种形式，那么它就会伤害你；因为假如你有道德地慷慨行事，并且是按照你应该运用的方式行事，那么，君主就会自我毁灭，并会被迫暴虐地统制其臣民，以获取必需的金钱”。吝啬，慷慨之反面，“是君主能够统治下去的恶德之一”。不过，如果是用他人的钱财，君主应该慷慨大方，因为这会增加他的声誉。同样的考虑，也适合于仁慈及其反面、残酷。这把马基雅弗利引向下列问题：一个君主究竟是被人爱戴比被人畏惧好一些呢？抑或是被人畏惧比被人爱戴好一些呢？要同时既被人爱戴又被人畏惧是难乎其难的。如果一个人对两者必须有所取舍，那么选择被人畏惧比选择被人爱戴要强得多，因为一个人是否被人爱戴基于他人的意志，而被人畏惧则基于他自己的意志。然而，一个人必须避免自己为人们所憎恨；只要君主对自己的公民和属民的财产、对他们的妻女不染指——尤其是务必不要碰他们的财产，因为人们忘记父亲的被谋杀比忘记遗产的丧失还来得快些——那么他就能避免被人憎恨。在战争中，残酷之名声无关宏旨，完全可以置之度外。最杰出的例子是汉尼拔，无论是凯旋而归，还是败走麦城，他总是得到士兵们的绝对服从，从来就无兵变之虞。“这并不是由于别的原因，而只是由于他的残酷无情，同时他具有无限的能力，这使他在士兵们的心目中感到既可敬又可畏。但是，假使他不是残酷无情的话，光靠他的其它能力是不能够产生这样的效果的。然而，对此事缺乏深思熟虑的史学家们，一方面赞赏汉尼拔取得这样的成果，而另一方面却非难他取得这种成果的主要原因”。我们注意到这种残酷无情乃是汉尼拔的能力之一。把残酷“运用有方”的事例是切萨雷·博尔贾对罗马尼阿的平叛。为了

平定该国，他任命雷米罗·德·奥尔科，一个残酷和机敏的人物为军队的首领，并授予全权。雷米罗在短时期内恢复了地方的安宁与统一，因此声誉鹊起。可是，切萨雷后来因为害怕引起仇恨，认为再没有必要给他这样过分大的权力，因为他深知雷米罗过去所采用的严酷手段已经引起人们对他怀有某种仇恨。为此，他要荡涤人民心中的块垒，把他们全部争取过来。他想要表明，如果过去发生任何残忍行为，那并不是因他而发动的，而是来自他的大臣刻薄的天性。他抓着上述时机，在一个早晨使雷米罗被斫为两段，曝尸在切塞纳的广场上，在他的身旁放着一块木头和一把血淋淋的刀子。这种凶残的景象使得人民既感到痛快淋漓，同时又惊讶恐惧。

这样，马基雅弗利的新的“应当”要求对德行和恶行根据环境的需要而作明智的和强有力的灵活运用，德行与恶行的这种明智的轮换按照他所讲的virtù（德行、美德）一词的本意本身就是德行。他既按照传统意义又按照他本人所赋予的意义来运用“德行”一词，他本人以此自娱，我相信，他也使许多读者忍俊不禁。他偶尔也在德行与善行（virtù and bontà）之间作了一点区分。这种区分在某种意义上可以说是由西塞罗首开先河的。西塞罗说，人们将他们的谦逊和克制，尤其是公正和坚守信念称作“善”，以示同勇气和智慧相区别。西塞罗对各种美德所作的区分，接着反使我们想起柏拉图的《理想国》，在该书中，节制和正义乃是为所有人所必备的美德，而勇气和智慧则只为某些人所必备。马基雅弗利在善行与其它德行之间所作的区分，有助于在善行和德行之间制造某种对立；德行乃是为统治者和士兵们所必备的，而善行则是从事于和平工作的平民大众所必备的，或者说是他们的性格特征；善行这样一来逐渐意味着出于畏惧而对政府的服从，甚至还意味着令人作呕的卑微行为。

在《君主论》的大量篇幅中，马基雅弗利按照正派人士一直

津津乐道的方式也大谈道德。在第十九章中，他解决了这一自我矛盾。在这里，他谈到了上起哲学家皇帝马尔科·奥雷利奥，下至马克西穆斯的历代罗马皇帝。其最精彩之处是他对塞韦罗皇帝的讨论。塞韦罗属于那类既残酷又贪婪的皇帝。正是他那里所具有的如此“伟大”的德行使他能够始终称心如意地进行统治，因为他深知该如何运用狐狸与狮子性格的人——这两种性格都是君主必须仿效的。一个新生的君主国的新君主，不可仿效好皇帝马尔科·奥雷利奥的行为，也不必效法塞韦罗的举止；然而，他应当从塞韦罗那里取得对于建造其国家所必需的那份遗产，并从马尔科那里取得适合于保持一个已经牢固建立起来的国家并使之荣耀起来的那份遗产。《君主论》的主要论题是一个崭新的国家里的新任君主，也就是其缔造者。而作为真正名符其实的缔造者之典范的就是这个聪明透顶、犯有罪行的塞韦罗。这意味着，正如奥古斯丁所言，正义恰恰不是国家之根本（the fundamentum regnorum）；正义的基础是非正义；道德的基础是非道德；合法性的基础是不合法性或革命；自由的基础是专制暴政。起初，只存在恐怖，既没有协调，也不存在慈爱。那种出于其自身的缘故，出于使自己永久化的缘故的恐怖统治，同那种将自身局限于为与人类境况相匹配的人性度和自由度奠定基础恐怖统治之间，理所当然存在着天壤之别。但这种区分在《君主论》一书中至多只是提示了一下。

《君主论》中最给人安慰的章节是该书的最末一章。该章是对一位意大利君主、洛伦佐·梅迪奇殿下下的劝诫，马基雅弗利奉劝这位君主将意大利从蛮族手中、即从法国人、西班牙人和德国人手中解放出来。马基雅弗利告诫洛伦佐，解救意大利并不存在巨大的困难。他提出的理由之一是我们看见了上帝所作的绝无仅有的奇迹：大海分开了，云彩为你指出道路，巉岩涌出泉水，灵粮自天而降。马基雅弗利所提议的似乎是：意大利就是洛伦佐的

希望之乡。然而，还有一重困难：把以色列人带出囚所并引向希望之乡的摩西，并没有到达这片乐土；他在这片乐土的边境上死去了。马西利乌斯因此而暗自预言，洛伦佐将不会解放意大利，理由之一在于他缺乏将这项伟大工作付诸现实所需要的那种非凡的德行。关于绝无仅有的那些非凡奇迹，马基雅弗利还有过人的独到见解。所有这些非凡的事件发生于西奈山启示之前。这样，马基雅弗利的预言因而是一种新启示，某种新基督教十诫这样一种启示即将来临，呼之欲出。这一启示的使者当然不是才能平庸的洛伦佐，而是一个新摩西。这个新式的摩西就是马基雅弗利本人，而新十诫则是关于一个崭新的国家中崭新的君主的崭新的特点。不错，摩西是一个武装起来的预言家，而马基雅弗利则属于非武装起来的预言家，他急于取得统治地位。为了找到解决这一困境的办法，我们必须转向马基雅弗利的另一部伟大著作《论李维的前十书》（以下简称《论李维》）。

《论李维》

一旦我们从《君主论》转向《论李维》，以求找到解决在《君主论》中不曾得到解决的这些困难的办法，我们就象刚跳出油锅又入火坑，逃脱小难更遭大难。因为《论李维》远比《君主论》更难于理解。要想表明这一点，不首先向读者引入某些悬念乃是不可能的；而这种使人迷惑不解的悬念正是理解的开端。

让我们从头开始，即从《献词》开始。《君主论》是献给马基雅弗利当时的主人、洛伦佐·梅迪奇殿下的。马基雅弗利自比为地位低下，身居卑位的人，他深为统治者洛伦佐·梅迪奇殿下的威仪所折服，以致他将《君主论》视作不值得洛伦佐殿下垂青的礼物，尽管该书乃是他平生最为珍爱的所有物。他对自己的这部著作的评论是：这束小小的书卷，它能使人在最短的时间内了

解到他多年来历尽困苦艰危所学到的一切。《论李维》是呈献给马基雅弗利的两位年轻朋友的，正是他们促成马基雅弗利写成该书。同时，该书也是马基雅弗利对获益于这二位友人而表示感恩的象征。他曾将《君主论》献给其统治者，以求从他那里获得恩惠。并且他拿不准洛伦佐殿下是否会垂青于《君主论》——他说不准会更喜欢收受骏骑良骥。与此相应，他在《论李维》一书的献辞中，对他在《君主论》一书的献辞中所如法炮制的那种惯例、即将某人的著作呈献给君主们的习俗表示轻蔑。《论李维》所呈献的并非君主们，而是献给那些合当成为君主的人们。洛伦佐殿下是否也合当成为一个君主则尚存疑问。

二书之间的这些差异可以用下述事实来表明：在《君主论》中马基雅弗利极力回避使用他在《论李维》中所使用的术语。《君主论》没有提到良心、公共的善、专制暴君（这就是说国君与暴君之间的区分）以及天国；并且在《君主论》中，“我们”从不意指“我们基督徒”。人们也许会提到，马基雅弗利在这两本书中都未曾提到此岸与彼岸的区分，或者说今生与来世的区分；他在这二本书中也只字未提魔鬼、地狱；总而言之，他在这二本著作中只字未提灵魂问题。

现在让我们讨论《论李维》的下一部分。《论李维》所谈的究竟是什么呢？这是一本什么类型的书？《君主论》就没有这一类困难。《君主论》乃是君主们的一面镜子，而为君主们立此存鉴，乃是一种传统的风格手法。与此相应，《君主论》的所有各章节的标题用的都是拉丁文。这并不是否认，相反却强调了下述事实，即《君主论》在传统的幌子下传送带有革命性的主张。然而，这种传统的外观在《论李维》中不见了。尽管该书所论及的是古代的和传统的主题，但它的任何一章标题用的都不是拉丁文，而用的是古罗马文。此外，《君主论》还算不难理解，因为它有一个还算清晰的计划。然而，《论李维》一书的计划却极为

模糊，以致人们禁不住要怀疑它究竟有没有计划。此外，《论李维》是以论述李维关于“历史”的前十书的面目出现的，李维的前十卷上溯至罗马开国时代，下至第一次布匿战争前夕，也就是说，自罗马共和国最强盛时期开始，而以罗马向外征服意大利内陆结束。不过，马基雅弗利在《论李维》中在某种程度上涉及到李维的著作所涵盖的整个罗马史：李维的历史著作是由142卷书组成的，而《论李维》也是由142章所组成。李维的著作上起奥古斯都皇帝统治时期，即基督教兴起之时。无论如何，其篇幅有《君主论》四倍之巨的《论李维》，看来似乎比《君主论》全面广泛得多。马基雅弗利在《论李维》中明确排除在外不作理会的唯一主题是：“使自己成为一个涉及许多事物的新事物的首领是多么危险，而操纵驾驭它并使之完善，并且在其完善之后又尽力维持它又是何等困难。要对这些内容加以讨论必定是篇幅浩大，激动人心的事情，在此难以进行；我将在一个更适当的场合对此加以讨论。”然而，马基雅弗利在《君主论》中明确加以探讨的恰恰正是这一浩大而激动人心的事情。“人们必须考虑到还有什么比使自己成为引入一种新制度的首领这件事更难于操纵驾驭、更无获胜的把握、更为险象环生的呢”？的确，马基雅弗利在此并未谈到“维持”的问题。而这种“维持活动”，正如我们从《论李维》一书中所得知的，最好由人民来进行，而一种新的方式和制度的创立引入最好由君主们来实现。基于这一点，人们也许可以得出下述结论：同《君主论》不同的是，《论李维》的作为其特色的主题乃是人民。这一结论不能说是荒谬的，然而对于刚刚开始来理解这部著作的我们来说，它是远不够充分的。

《论李维》的特色可以用另一类型的两例困难来加以进一步说明。在第二卷第13章中，马基雅弗利断言并以某种方式证明，一个出身低微或卑下地位而擢升到高位的人，靠的是欺诈而不是强力。罗马共和国在其开国之初即是如此，不过，在谈到罗马共

和国之前，马基雅弗利谈到了四位君主，他们都是从低微或卑下的地位而擢升到高位的。他对居鲁士、波斯帝国的缔造者谈得最为详尽。居鲁士的事例是关键性的。居鲁士凭着对米堤亚皇帝、他的舅舅进行欺诈而上台掌权。然而，既然他首先是米堤亚国王的外甥，怎么能说他是从低微或卑下的地位崛起而来？为了使其论点为众人所接受，马基雅弗利接着提到了乔万·伽列阿佐，此人通过欺诈而从倍尔那波、他的叔叔那里篡夺了国家与权力。伽列阿佐因此首先也是一个在位君主的侄子，因而不能被说成是出自于低微或卑下的地位。那么，马基雅弗利之所以谈这些如此使人费解的东西，他究竟是想表明什么呢？第三卷第48章写道：一旦你看到你的敌人犯下了一个巨大的错误，你必定相信其背后定有欺诈。该章的标题就是这样说的，在这一章中，马基雅弗利走得更远，他说“在其背后总是存在着诡计和欺诈”。然而，还是在这个关键性事例的稍后部分，马基雅弗利表明，罗马人曾经因其民主化而犯下了一个巨大的错误。这就是说，它是一个非欺诈性的错误。

人们如何来处理我们在《论李维》中所遇到的那些困难呢？让我们回到该书的标题上来：《论李维的前十书》，这个标题从字面上看并不正确，但若说这部著作主要是由关于李维的前十书的论文所组成的，那么则是比较有把握的。此外，我们还注意到，这些论文缺乏一个明确的计划：如果我们认真地对待该书是专门用来论述李维这一事实，也许该书的计划会变得明晰起来，也许马基雅弗利遵循的是李维所确定的论说秩序，并从而追随李维。再一次事情又不纯然如此，但若从理智上来讲这倒有几分真实：马基雅弗利使用还是不使用李维乃是理解该书的关键。马基雅弗利使用李维有好几种不同方式：有时他心照不宣地采用李维所讲过故事，有时他引用“该段文章”，有时他提到李维的名字，有时他引用李维的原话（拉丁文）却未曾提到或者已经提到

他的名字。马基雅弗利使用还是不使用李维，可以用下列事实来说明：他在前十章中没有引述李维的话，而在接下来的五章中引述了李维，而在以下的二十四章中又只字未提李维的话。弄清这些事实背后的原因乃是理解《论李维》的关键。

由于难以在我所支配的篇幅内决定性地解决这一问题，我想选辑下述章节来论述这一问题，即第一卷序言、第二卷序言、第二卷第1章、第一卷第26章和第二卷第5章。

在第一卷的序言中，马基雅弗利让我们懂得，他发现了新的风尚与制度，他走出了一条无人涉足过的新路子。他将自己的成就同未知水域和大陆的发现相提并论，他以道德—政治世界的哥伦布自居。怂恿他这样做的是他一惯具有的天生渴望，即干那些他认为能给每个人带来公共利益的事情。因此，他勇敢地正视他知道正在等候着他的那些危险。这些困难究竟是什么？在发现未知的海洋和大陆的情形中，危险在于寻求它们的过程；一旦你已经发现了那些未知的大陆并打道回府，你就平安无事、万事大吉了。而在发现新的风尚和制度的情形中，危险在于发现它们的过程，也就是说在于使之广为人知这一活动。因为，正如我们从马基雅弗利那里所听到的，使自己成为某种影响其他许多事物的新事物的首领是极其危险的。

令我们极为惊讶的是，马基雅弗利稍后即将这些新风尚和制度等同于古代的风尚和制度，而他的发现只不过是重新发现而已。他谈到当代人对古代雕像的残片的热衷，这些雕像赢得了巨大的声誉，并且被当代雕刻家们奉为典范。更令人惊异的莫过于没有任何人想到要模仿古代王国和共和国的那些有道德的行为，其悲惨后果是古代美德已荡然无存。当今的律师们从古代的律师们那里学到他们的职业技巧，当今的物理学家将其判断基于古代物理学家的经验之上。因此，最令人惊讶的莫过于在政治和军事事务方面，当今的君主们和共和国，却并不求助于古代的那些先

例。其结果不仅在于导致虚弱无力——当今的宗教正将世界引向这种虚弱无力之中——，或者说它不仅在于导致了这样一种罪恶，即许多基督教国家与城市正热衷于骄奢淫逸、放纵无度，而且它还导致了对历史、尤其是对李维的历史的一知半解。其结果是，马基雅弗利的同时代人相信，仿效古代人不仅是困难的，而且简直是不可能的。然而，这显而易见是荒谬的，因为自然秩序，包括人的本性，与古代毫无二致。

我们现在终于懂得为什么说新的风尚和制度的发现——它只不过是古代风尚和制度的重新发现——是危险的。这种重新发现，导致了下述要求，即要求古代的美德受到现代人的仿效；但这种重新发现却与当今的宗教背道而驰，正是当今的宗教教导我们，仿效古代的美德乃是不可能的，它从道德上来说是不可能的，因为异教徒的美德不过是华丽的罪恶。马基雅弗利在《论李维》中必须取得的不仅仅在于纯粹地介绍古代的美德，而且在于复兴它，而不顾基督教的非难。说新风尚和制度的发现只不过是古代风尚和制度的重新发现，这并未解决那一困难。

不过，下述情形是显然的：马基雅弗利不可能视古代的优越性为当然；他必须证实和确立这种优越性。他首先必须为赞赏古代的人和贬损古代的人找到一个共同的根基。这一共同的基础就是对古代的尊敬，无论是基督徒还是非基督徒。他从“古老即美好”因而“最古亦最佳”这一心照不宣的前提出发。因此，他首先被引向古代埃及，古代埃及在最遥远的古代处于全盛时期。然而，这并无多大帮助，因为关于古代埃及，人们所知甚微。马基雅弗利只得求助于既充分为人所知晓，同时又属于他自己的那个最古老国度：古代罗马。然而，古代罗马并非在每一个重要方面都是显然令人崇敬的。有一个强有力的事例可以用来、并且已经被用来证明斯巴达优越于罗马。马基雅弗利因此必须确立古代罗马的权威性。他这样做的一般方式使人想起神学家们从前针对

不信教者们而建立《圣经》的权威所采取的某种方式。然而，古罗马并不是象《圣经》一样的一本书。不过，马基雅弗利通过确立古罗马的权威性，他确立了其主要的史学家、李维的权威性，并因此而确立了该书的权威性。李维的历史书即是马基雅弗利的《圣经》。与这一点伴随的是，马基雅弗利不可能在他已经确立罗马的权威性之前运用李维。

他是在论罗马宗教的章节（第一卷第11—15章）开始引证李维的。在先前的章节中，他曾经将凯撒作为专制暴政的首创者同罗慕路斯作为自由城市的创建者相比较。凯撒的荣耀归因于历史学家们，他们对凯撒歌功颂德，因为他们的判断力已被凯撒的非凡的成就，即为各代皇帝们的统治奠定基础这一成就所腐蚀了。皇帝们不容许历史学家们对凯撒自由评断、说三道四。不过，那些自由的历史学家懂得如何与这种限制周旋：他们谴责阴谋叛变者卡提利那，凯撒对此人缺乏预见；他们还赞颂凯撒的政敌布鲁图斯。但并非所有的皇帝都是坏蛋。从内尔瓦到马尔科·奥雷利奥的各代皇帝执政时代是黄金时代，其时，每个人都有权拥有他所中意的任何观点并为之辩护；而所谓黄金时代不在乎思想及其表达不受任何权威所限制。这些评论事实上构成马基雅弗利论述罗马宗教的导言。在那里，他将非基督教宗教作为与基督教宗教同等的宗教对待。所有的宗教教义都具有权威性，马基雅弗利前不久探究过的正是这些内容。然而，对于古罗马的统治阶级而言，宗教并不是一种权威；他们把宗教用于其政治目的，并且他们是以极令人敬佩的方式做到这一点的。对古罗马宗教的褒扬隐含着、甚至不只是隐含着对近代罗马宗教的某种责难。马基雅弗利之赞颂古罗马宗教的理由，与那些臣服于凯撒式诸皇帝之权威的自由历史学家之称誉布鲁图斯的理由如出一辙：他不能公开谴责他所臣服的基督教权威。因此，如果说李维的历史书乃是马基雅弗利的《圣经》，那么，它是他的反《圣经》。

在他确立了古罗马的权威性、并用许多事例来表明它对于近代的优越性之后，他开始明确表示它所蒙受的那些欠缺和不足之处。只有从这一点开始才进到李维，即与罗马区别开来的东西，也就是一本书，他的唯一权威。不过，在第一卷的结尾处，他公开探究了包括李维在内的所有历史学家关于一件极端重要的事情的见解。他因此把我们逐步引向认识到，为什么说他所重新发现的那些古老的风尚和制度乃是全新的。其理由如下：（1）古罗马的风尚和制度之确立，是基于环境的压力，通过反复试验、不断摸索而建立起来的，并无一个连贯一致的计划，对于其理由也一无所知；马基雅弗利则提供了其理由，并因此而得以能够修正某些古老的风尚和制度。（2）激励古老的风尚和制度的精神是尊敬传统、崇敬权威，这就是那种虔敬的精神，而马基雅弗利则受一种完全不同的精神的激励。在第一卷中清楚地表明了争论的展开。第一卷从对最遥远的古代的高度称颂开始，而以这种“极为新近”的说法结束：许多罗马人都赞颂他们的凯旋者乔凡尼西米。

因此，我们打算来了解第二卷序言。在这里，马基雅弗利公开探究了偏爱古代这一成见：“人们常常厚古薄今，就往往毫无理由。”事实上，世界一如既往，江山依然故我。善与恶既未增一分，也未减一分。有所改变的乃是国家与民族的不同，它们使一个时代充满美德，使另一个时代衰败堕落。在古代，美德最初存在于亚述，而最后存在于罗马。在罗马帝国毁灭之后，美德只在帝国的某些部分幸存下来，尤其是在土耳其。因此，有些出生于我们时代的希腊人，由于他不曾成为一个土耳其人，他完全有理由厚古薄今。与此相应，马基雅弗利赞颂古罗马时代而谴责他自己所处的时代也是完全正当的。因为古代的美德在罗马和在意大利已荡然无存。因此，他规劝年轻人应仿效古罗马，无论命运女神在什么时候给予他们这样做的机遇。这也就是说，不做通过

时代和命运的恶作剧所做的那些事情。

第二卷序言的这段文章内容似乎是相当贫乏的，至少同第一卷序言相比是如此。这得归因于下述事实，即第一卷序言是对整部著作的导论，而第二卷序言不过是对第二卷的导论，尤其是对第二卷的前数章的引论。在这里，马基雅弗利首先讨论普罗塔克的一个论点——马基雅弗利称普罗塔克为一个举足轻重的作家，他从未将此称誉授予李维——这种观点也为李维、甚至也为罗马人民本身所共同具有，即认为罗马是凭着幸运而不是凭着德行获得他们的帝国的。在罗马征服之前，整个欧洲大陆上栖居着三个民族，他们顽强地捍卫着其自由，并自由地管理着自己，也就是说，这是共和政体。因此，若要征服他们，罗马需要超常的德行。在这些古老的年代，这些民族比他们在当今更热爱自由，这一切又是如何发生的呢？按照马基雅弗利的观点，这最终归因于古代宗教与我们现代宗教之间的差异。我们的宗教认定谦恭、卑微和对人间事务的轻视为至善，而古代的宗教认定心智的伟大、身材的强健，以及所有适于使人类变得强大起来的其他事物为至善。然而，俗世与天国自身的解除武装最终归因于罗马帝国的灭亡、所有共和国生活的毁灭。撇开她的超常的德行不谈，罗马之伟大的第二个原因是她慷慨地恩准外乡人为公民。然而，这样一种政策使国家面临极大的危险，正如雅典人、尤其是斯巴达人所深知的，他们担心新居民的混合会败坏古老的风俗。由于罗马的这种政策，许多从来就不懂共和国生活并且对此毫不在乎的人，也就是许多东方人，变成了罗马公民。罗马对东方的征服因此而完成了她对西方的征服所开始的内容。并且因此产生了下述结果：即罗马共和国一方面是基督教共和国的直接对立面，另一方面又是基督教共和国的原因，甚至是它的典范。

第三卷并无序言，但它的第一章起着序言的作用。通过这种细微的不规则，马基雅弗利强调了下述事实，即《论李维》的章

节数日等同于李维的历史书的卷册数目，而且李维的历史，正如我们先前提到过的，从罗马的源头谈起，直至基督教问世的年代。第三卷的第一章的标题如下：“假如你希望一个宗派或一个共和国长盛不衰，那么你必须勤勉地使之回到它的源头。”尽管该标题只谈到宗派和共和国，但这章本身论及了共和国、宗派和王国；各种宗派，也就是各种宗教占据着核心地位。世上的万事万物都有其进程的限度，即由天堂所设定的限度。然而，它们只有秩序井然、符合规程方可达到这种限度，而这就意味着它们只有兢兢业业地带回到其源头，方可达至其限度；因为在其源头，它们必定具有某种善性，否则，它们就不会获得其最初的声誉，并与日俱增。马基雅弗利利用罗马的事例来证明他最先有关共和国的论点，罗马在被高卢人打败后，重新获得新的生命和新的美德，那时候罗马重新恢复对宗教和正义的奉行，也就是恢复了古老的秩序和制度，尤其是宗教秩序和制度。正是由于忽视这些使她曾经蒙受灾难。古老美德的恢复在于对恐怖和畏惧的重新强迫接收，正是这种恐怖和畏惧曾经使人们在开初之际虔诚忠实、乐善好施。马基雅弗利因此解释说，他对古老风尚和制度之恢复的关怀，从根本上是指人们起初的时候之所以乐善好施，不是由于天真无瑕，而是由于他们受着恐怖和畏惧的折磨，即受原初的和根本的恐怖和畏惧和困扰；在起初，没有慈爱，只有恐怖；马基雅弗利的崭新的主张正是基于这种所谓的洞见（这种洞见预见到霍布斯的自然状态理论）。马基雅弗利然后转向对宗派的讨论，他用“我们的宗教”事例来阐明其论点：

假如我们的宗教不曾被圣法兰西斯和圣多米尼克带回到其源头或原旨的话，那么，它肯定早已销声匿迹，因为，通过清贫和基督耶稣的事例，他们将这种宗教带回到人们的头脑中，在人们的头脑中，这一宗教久已灭

绝了；而这种新秩序和制度是如此强有力，以致高级教士和宗教首领们的伤风败俗、道德败坏也并未毁灭我们的宗教；因为法兰西斯派和多米尼克派仍然过着清贫的生活，并且通过告解和宣讲活动而在人民中赢得了如此巨大的信誉，以致他们使人民深信，说罪恶的行为是罪恶，本身就是一种罪恶，而顺从高级教士们而生活则是虔诚有教养的，而如果高级教士们犯有罪孽，那就让他们受上帝的惩罚吧。因此，高级教士们极尽其行恶之能事，因为他们不用担心那些他们从未见到过、并且他们也从不相信的惩罚。这样一种创新曾经维持了、并且还在继续维持这种宗教。

在此，回到源头是通过引入新的秩序与制度来取得的。在这里，马基雅弗利毫不迟疑地这样说道，因为他并没有想到，法兰西斯派和多米尼克派改革等于是对早期基督教的某种简单的回复，因为这些改革完全未触动基督教教阶制度。然而，新制度的引入在共和国里也是必需的，正如马基雅弗利在《论李维》的总结性章节中所强调的：古代风尚和制度的恢复，在所有情形中，包括在马基雅弗利本人的情形中，都是新风尚和制度的引入。诚然，在法兰西斯派和多米尼克派的革新同共和国的革新之间毕竟存在有巨大的差异，共和国的革新使整个共和国、包括领头人物，服从于原初的恐怖和畏惧，这恰恰是因为它们能抗拒罪恶——因为它们既可见又可信地惩罚罪孽，而基督教之不要抗拒罪恶的命令或劝告乃是基于起源或原旨是慈爱这一前提假设，这一命令或劝告只可能引向极度的无秩序，或者导致回避推诿。不过，这一前提假设转向了其极端对立面。

我们已经看到，《论李维》的章节数目是意味深长的，它是经过了慎重的选择的。我们因此可能会怀疑《君主论》的章节数

目是否也是富有意味的。《君主论》由26章组成。二十六与希伯来语中上帝的圣名字母数等值。然而，马基雅弗利是否知道这一点？我不敢妄下断语。二十六等于十三的两倍。十三现在以及过去很长时间都被认为是一个不吉祥的数字，然而，在早先时期，它也被当作，并且主要是被当作一个吉祥的数字。这样，“十三的两倍”可能既意味着好运，又意味着恶运，它兼有二者，即运气、命运（*fortuna*）。可以作为这种观点的一个例证是，马基雅弗利的神学可以用命运神（*Deus sive fortuna*）（以示同斯宾诺莎的自然神*Deus sive natura*相区别）这一惯用语来表达。也就是说，上帝乃是被当作受人类影响（祈求）所左右的命运。然而，要确立这一点在眼下需要展开一场“过于冗长又搞得沸沸扬扬”的争辩。因此，让我们看看是否能从对《论李维》的第26章的考察来得到某些教益。该章的标题如下：“一个新君主，当他在一个城市或国家掌权之际，必须使任何事物都焕然一新。”该章的主题因而是一个新生国家中的新君主，这就是《君主论》之最使人兴奋的主题。在上一章的结尾处，马基雅弗利说过：若有人想建立某种绝对的权力——历史学家们将此称作专制暴政，那么他就必须使万事万物得到复兴。我们这一章的主题因此是专制暴政，但“专制暴政”一词在该章中从未出现，与由二十六章所构成的《君主论》一样，由二十六章所构成的《论李维》也将“专制暴政”一词加以回避。第二十六章本身的教诲如下：一个想在其国家中确立绝对权力的新君主，必须使一切事物都焕然一新；他必须确立新的行政管辖区，使用新的名称，运用新的权威、启用新人；他必须使富人贫穷，又使穷人富裕，正如大卫在他成为王时所作的那般：*qui esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes*。总之，他决不可听任在他的国度里有任何事情原封不动，并且在此国度里，不可能有任何职位或财产，其拥有者不认为是属于君主的。他所要奉行的那些风尚，是极端残酷又

充满敌意的，这不仅对任何基督教生活是如此，而且甚至对每一种人道生活也是如此；以此而使每个人都必定更喜欢作为一私人的生活，而不是作为对人类具有如此破坏性的国王的生活。在本章中所出现的上述那段拉丁文引文，在修订版中被译成如下：

“他使饥肠辘辘者得到精美的食物，而使富贵者囊空如洗、不名一文。”这段引语构成一种壮观景象，即童贞女玛利亚当她从报喜天使加百列那里听说她将生下一个被叫做耶稣的儿子时所作的感恩祈祷；这个“使饥肠辘辘者得到精美的食物，而使富贵者囊空如洗、不名一文”的人，不是他人，正是上帝本人。而按这一章的上下文来理解，这意味着上帝是一个专制暴君，而使富人贫穷、使穷人富裕的那个大卫王则是一个上帝般的国王，一个按照上帝基督的方式行事的国王，因为他在专制的路途上迈进。我们一定得注意，这是在《论李维》和《君主论》中所援引的《新约全书》中的唯一一段话。并且对《新约全书》所作的唯一引证被用来表达一种极令人恐怖的亵渎神明的思想。人们也许会为马基雅弗利辩解说，这一亵渎神明的言论并未公开地表达出来，而仅仅是隐含着。然而，这一辩护，完全无助于马基雅弗利，而只能使他的处境更糟。理由在于，当某人公开地发出或喷吐出一种亵渎神明的言论时，所有虔诚人士都会感到不寒而慄并掉头而去，要么就会根据他的罪过而给他以应得的惩罚；罪过完全是他的。可是，一种隐秘的渎神言论则是如此阴险狡诈，不仅在于它逃避了按照正当的法律程序而作的惩罚，而且更在于它实际上迫使听众或读者本人自己想到这一渎神言论，并因而成了渎神者的一个帮凶。马基雅弗利通过诱使读者们思考那些受禁忌的或有罪的思想，因而卓有成效地建立了同读者的亲密关系，马基雅弗利把读者们称作“年轻人”。这样一种亲密关系似乎也由每一位原告或法官所建立，他们为了证明犯罪者有罪，必须思考犯罪的思想，然而，这种亲密关系是为犯罪者所憎恶的。可是，马基雅弗利所

意欲、所期望的正是这种亲密关系。这是他对年轻人进行教育的一个重要部分，或者用时下所盛行的说法，这是他对年轻人进行腐蚀的一个重要组成部分。

如果篇幅允许，我们再来探讨一下其章节数目倍值于十三的《论李维》一书中的其他章节，那将是有益的。但我在此却只能探讨其中的一章，即第二卷第五章。该章的标题如下：“宗派和语言的变迁，以及洪水和瘟疫毁灭了对往昔事物的记忆。”马基雅弗利以同某些哲学家展开讨论为开篇。他对这些哲学家的论点提出了反驳。这些哲学家说世界是永恒的。马基雅弗利“确信”人们可以向他们答复如下：如果说世界如他们所主张的那般古老，那么认为不止存在五千年的记忆（也就是说我们从《圣经》那里得知的记忆）就应该是合理的。马基雅弗利以《圣经》的名义反对亚里士多德。然而他接着说：“人们满可以作出这种反驳，假若他们没有看到各时代的那些记忆被多种原因所毁坏的话，这些原因部分是出于人祸，部分是出于天灾。马基雅弗利然后驳斥了所谓的亚里士多德的反驳，即著名的亚里士多德派的反圣经的争辩这样一种反驳。他接着这样说道：

人为的原因在于宗派和语言的变迁。因为当一种新的宗派，也就是一种新宗教兴起之时，它为了获得尊荣，最先考虑的是要扑灭旧的宗教；而一旦建立起新的宗派制度的这些人操持一种不同的语言，那么他们之扑灭旧的宗教就易于反掌。人们通过思考一下基督教宗派反对异教宗派所采用的程序就可以认识到这一点，基督教宗派曾经毁灭了异教宗派的所有制度、所有记忆，并且还毁灭了这一古老神学的任何一种记忆。诚然，要完全毁灭关于异教徒中的那些杰出人士的所作所为的知识，它并不很成功。但这得归因于下述事实，即它将拉

了语言保存下来了，基督教徒被迫用这种语言来写他们的新律法。而假若他们曾经能够用一种全新的语言来写这些律法，就不会有关于往事的任何记录了。人们只需读一读圣格列高利以及基督教其他首领的活动日志，就可以看到，他们通过烧毁古代诗人的诗篇和历史学家的著作、销毁古代的偶像并砸碎古代的任何其他象征而残害古代的全部记忆的行径是多么顽固，而假若他们曾经用一种全新的语言来为这种残害行径推波助澜，那么一切往昔事物都会在极短时期内被人遗忘得一干二净。

通过这种极端夸大，马基雅弗利勾画了他本人的学术工作的背景情况，尤其是对恢复他自己所喜爱的李维的本来面目当时的背景情况作了概述。李维的绝大部分历史书由于“时代的恶毒”而久已被迷失（第一卷第二章）。此外，他在此暗中将基督教的行为同伊斯兰教的行为加以进比，伊斯兰教的新律法是以一种全新的语言写就的。基督教与伊斯兰教之间的区别不在于基督教较之伊斯兰教对信仰异教的古代致以更大的敬意，而在于基督教并未如伊斯兰教征服东罗马帝国那般征服西罗马帝国，并因此而保存了信奉异教的罗马文献，因此而在某种程度上将其不共戴天的敌人保存下来了。稍后，马基雅弗利说道：这些宗派在五千至六千年间经历二至三次变故。他因此而在测定基督教的寿命；最长大约是3千年，最短大约是1666年。这就是说，基督教可能在《论李维》写就后的约150年后走向末路。从事这类推测活动的，马基雅弗利并非第一人（参见吉米斯通斯·布雷松，他比马基雅弗利乐观自信得多，理解力强得多）。

不过，马基雅弗利这一断言的最重要之点在于：所有宗教，包括基督教，都是人为的，而没有什么超凡的起源。毁坏关于往

昔事物的记忆的那些超凡起因的变故，是瘟疫、饥馑与洪水；超凡者即自然也；而超自然者即人类也。

马基雅弗利关于宗教所说的或所主张的那些内容之要旨并非独创。正如他将“宗派”一词用于宗教这一事实所指明的，他沿袭了阿维洛伊主义的思想方法，即中世纪的亚里士多德派思想方法。正是这些哲学家拒绝对启示宗教作出任何让步。虽然马基雅弗利的宗教主张之要旨并非独创，但他提出这一观点的方式却是极为奇妙的。他事实上除了承认世俗神学外，对任何神学都概不承认，神学应服务于国家，国家按照环境的要求而决定运用还是不运用神学。他指明，宗教可以被省除，只要存在一个强而有力的君主。这实际上意味着在共和国里宗教是省除不得的。

《论李维》的道德——政治主张从根本上来讲，同《君主论》中的主张并无二致，不过有一个重要的差异：《论李维》极力渲染赞同共和国的事例，同时还教导人们说潜在的专制君主会如何破坏共和国生活。然而，几乎无可怀疑的是，马基雅弗利之偏爱共和国更甚于偏爱君主政体，专制政体和非专制政体。他憎恶压制，这种压制并非服务于人类的福祉，并因而服务于卓有成效的政府，尤其是服务于既公正无私又不吹毛求疵地给人惩罚的那种正义。他是一个慷慨大度的人，同时他深谙在政治生活中，被当作是慷慨的行为在大部分时代里不过是精明的算计，这样的行为理当受到嘉许。在《论李维》中，他对卡弥勒斯的称颂已经很清楚地表明了他的偏好。卡弥勒斯也得到李维的高度评价，他称之为罗慕路斯第二、罗马的第二缔造者，宗教习俗的最诚心诚意的实践者；李维甚至还把他看成是所有凯旋将军中的佼佼者，但李维的意思可能是指到卡弥勒斯时代为止所有指挥官中的最杰出者。然而，马基雅弗利称卡弥勒斯为“罗马所有名将中最深谋远虑者”；马基雅弗利既称颂他的“性善”，也称赞他的“德行”，他的人道博爱和正直诚实，他是一个既善良又聪明的人

——简言之，是一个出类拔萃者。马基雅弗利对他的沉着镇定印象尤其深刻，因为他无论身处好运还是置身厄运，都能一如既往，处之泰然。在他从高卢人手中将罗马拯救出来并因此而赢得了不朽的尊荣之时，在他被宣判有罪而遭放逐之际，他都能安之若素。马基雅弗利将卡弥勒斯之不为命运的怪念头所左右，这种优势归根于他对世界的无比的了解。尽管他具有非凡的美德，他却被判有罪而遭流放。他为什么竟遭如此的惩罚？马基雅弗利在某个特别章节（第三卷第23章）中进行了探讨。在李维的论述基础上，他列举了三条理由。然而，假如我没弄错的话，李维并未在同一处提到这三条理由，并把它们作为卡弥勒斯遭流放的原因。事实上，马基雅弗利在此所遵从的并非李维，而是普鲁塔克。但他将这一特征作了更改：他将下述事实置于核心地位，即卡弥勒斯在其得胜凯旋之际曾用四匹白马拉他的凯旋战车，因而人们说他出于骄傲自大而希望同太阳神平起平坐，或者如普鲁塔克所言，与主神朱庇特平起平坐（李维说是与朱庇特和太阳神平起平坐）。我确信，这一相当令人震惊的傲慢而自豪的行为在马基雅弗利的眼中则是卡弥勒斯的高尚举动的一个象征。

卡弥勒斯的极度骄傲自大表明，正如马基雅弗利所肯定知道的，存在有一种超乎卡弥勒斯的伟大之上的伟大性。毕竟，卡弥勒斯并不是一种新风尚和制度的缔造者或发现者。用某种稍微不同的话说，卡弥勒斯是一个具有至高尊严的罗马人，正如马基雅弗利通过他的《曼陀罗花》喜剧极清楚地表明的，人类生活也需要反复无常。马基雅弗利在该剧中赞颂豪华者洛伦佐·梅迪奇，因为他曾将庄重严肃同反复无常结合在一个类似不可能的结合体之中，马基雅弗利将这一结合体看作是值得称赞的，因为从庄重严肃过渡到轻率反复，又从轻率反复过渡到庄重严肃，人们就在模仿着自然，自然正是变幻莫定，反复无常的。

评 价

人们不禁要问，我们该如何对马基雅弗利的主张作为一个整体来作出合理的评价呢？答复这一问题的最简捷办法看来似乎是：马基雅弗利最为频繁地提及或遵从的历史学家，除了大家所熟知的李维外，就是色诺芬。他只提到色诺芬的两篇著作《居鲁士的教育》和《神圣者》；他对色诺芬所写的苏格拉底式著作视而不见，这就是说，他对色诺芬的道德世界的另一极——苏格拉底视而不见。色诺芬的一半，按照色诺芬本人的观点，这是最好的一半，被马基雅弗利隐瞒了。人们可以保险地说，马基雅弗利所知道的、或者说他所发现并得以闻名的那些道德的和政治现象，没有什么内容不是为色诺芬所深谙的，更不用说柏拉图和亚里士多德了。诚然，在马基雅弗利那里，一切事物都用新的眼光来进行了考察，然而，这并不是由于他拓展了人们的视野，相反却是由于他缩小了人们的视野。近代的许多关于人的发现也具有这种特征。

人们经常拿马基雅弗利同智者学派进行比较。但马基雅弗利却从未谈到智者学派或通常被当作智者学派的那些人。不过，他在《卡斯特鲁乔·卡斯特拉卡内的生平》中却间接地说到过这一主题。该书是一本很吸引人的小册子，内容是对一个十四世纪的雇佣兵队长或僭主的一番理想化描述。在该书的末尾，他记录了卡斯特鲁乔说过的或从他那里听到的一些机智的妙语。几乎所有这些妙语都是马基雅弗利从第欧根尼·拉尔修的《著名哲学家的生平》一书中借用过来的。在某些情形中，马基雅弗利对妙语作了改变，以使之符合卡斯特的口吻。在第欧根尼那里，记载有这样一位古代哲学家，他宣称他希望象苏格拉底那般死去；马基雅弗利将此变成卡斯特的锦言妙语，不过，他所希望的是

象凯撒那般死去。在《卡斯特鲁乔》一书中所辑录的大部分锦言妙语都来源于犬儒学派亚里斯提卜和第欧根尼。对亚里斯提卜和第欧根尼的引述——此二人都不归属于智者学派——会给我们以有益的指引，如果我们对马基雅弗利的“思想来源”问题感兴趣的话。

在《尼各马可伦理学》一书快收尾之处，亚里士多德谈到了人们可能会称为智者学派的政治哲学的那些内容。其主要论点在于智者把政治学同雄辩术加以等同或几乎加以等同。换言之，智者相信或者倾向于相信言辞的无所不能。毫无疑问，马基雅弗利不可能被指控犯有这种错误。色诺芬谈到他的好友普罗克塞诺斯，此人在居鲁士反对波斯王的远征中曾率领一支分遣部队，并且此人还是最著名的雄辩家高尔吉亚的门徒。色诺芬说，普罗克塞诺斯生性诚实，完全有能力率领有教养的绅士们，却不能使士兵们对他敬畏三分；对于那些没有教养的粗人，他不能给他们施以惩罚，甚至不能给他们以训斥责难。但是色诺芬却证明：若要成为一名优秀的指挥官，恰恰需要他既能够管理有教养的绅士，又能够驾驭无教养的粗人。色诺芬，这个苏格拉底的门徒，对于政治上的严厉与苛刻，对于超越言辞之外的这种政治组成成分，不抱有任何幻想。在这一至关重要的方面，马基雅弗利与苏格拉底结成一条反对智者们的共同战线。

阅读书目

- A. 尼科洛·马基雅弗利：《君主论》（The Prince）。
- B. 尼科洛·马基雅弗利：《论李维的前十书》
（Discourse on the First Ten Books of Titus Livius）。

第十二章

马丁·路德

(1483—1546)

约翰·加尔文

(1509—1564)

伟大的宗教改革领袖马丁·路德和约翰·加尔文，他们并不认为自己是哲学家或政治家，他们始终把自己认作神学家，认作是上帝之圣道的学生。与此相应，我们不应期望他们提出了一整套的政治哲学，或者政治学的某种一般理论，因为他们并不将此认作他们奉神召而须完成的重任。然而，教会的改革运动要求对某种一般宗教立场进行系统阐述，而这不可避免地包括对政治学和政治哲学的某些关键性内容的肯定。不管愿不愿意，这二位宗教改革领袖在实际情景中都应邀提出了相当具体的政治建议，甚至还卷入到政治活动之中，正是在这一活动中，他们的政治观点得到系统阐发，并付诸实践检验。他们将自己对政治上某些问题的肯定看成是他们的神学前提的直接后果，看成是《圣经》这一共同源泉的产物。

关于政治学，他们的初衷在于界定其领域并赋予它以应有的地位，廓清它与其他领域的关系。然而，要划清神学与政治哲学的疆界，没有长篇大论是不可能的；尽管路德和加尔文将基督教

神学作为其出发点，他们却不可避免地被卷入到大谈政治学的本质及功能的活动之中。他们对下列问题展开了讨论，诸如世俗政府相对于上帝的救赎领域的地位问题，罪与世俗权威之间的关联性；神圣法、自然法与实证法的关系；基督教关于人的教义的多重意蕴；教会与国家；政治权力的限制；统治者与臣民的双重职责义务；如此等等。简言之，政治哲学的大部分主要问题至少都已被论及，要是他们不时地表明究竟何种工具——理性、传统、良知还是《圣经》——才真正适合于论述某一特殊问题就好了。

若论脾性 & 阅历，路德与加尔文则正好相反。路德此人光彩照人，精力充沛，感情冲动，博闻强识，文笔流畅，常常言过其实，夸大其辞，为了使某个论点强而有力，甚至不惜与他在别处所言相矛盾。他从未写过一部论述其神学观点的综合性著作，他的政治主张必须从“论时势的小册子”、神学论文、布道词、甚至赞美诗中梳理出来。撇开某些浮在表面惹人眼目的矛盾以及言过其实的夸大其辞，路德的思想中却存在有内在的统一性与一致性；他的政治神学是极为精心地炮制出来的，总体而言，它是内在一致的，即使有时候表达出来时却不免使人产生误解。而加尔文在其著作中给人的印象是更为克制，枯燥乏味，思路清晰，有条不紊，自成一体。他的《基督教要义》一书，最初写作时他才25岁，但在直至1559年的以后各版中，他都作了修订与扩充。该书是至今最伟大、最有影响力的系统神学著作之一。在其最后的修订本中，他的神学思想得到了确切的表述，尽管许多细节尚有待于用他的大量的布讲词、讲演评论、往来信件来补充。

撇开某些意味深长的神学上的和政治上的差异，路德和加尔文具有广泛的共同性与大体的一致性。他们接受同一权威，采纳了几乎同一方法，他们的思想的结构以及大部分结论都极为类似，这使我们完全有理由将他们一同对待，但同时也需指出他们之间所产生的分歧何在。

政治神学的基础

1. 因信称义

大凡新教神学，其根基与核心都在于唯因信而称义这一学说。在路德的主张中以及在宗教改革运动中独树一帜、与众不同的这一切，可以追溯至这样一种信念，即坚信人的彻底的堕落及其与上帝的整体异化疏远，因为人的原罪广大深重；这一信念还伴同有对于被广为接受的解决宽恕与和解问题的种种办法的否定。宗教改革领袖们远不止于痛斥对免罪系统的过于明显的滥用，他们并且还否认罗马教廷得以提出原罪和救赎问题的根据与前提条件。

无论路德还是加尔文都信奉人的完全堕落。但他们并不是说，人类所能做的事情中没有任何事情可称之为“善”，如果按照该词的一般公认的意义而论，则是说，不论怎样，在人们的心目中，“种种善功”如果按照上帝对他的仆人所要求的那种正义标准来衡量，乃是可怜的，不得要领的。我们所犯下的原罪乃是我们受腐蚀的人类本性以及我们自身的责任的正常表现；我们可以作的任何善行都是上帝通过我们而进行的劳功，这是上帝慷慨的恩典，对此我们不能因为功绩而要求索取这种恩典。在全能者上帝面前以我们的善功为托辞，是荒谬可笑的，因为这些善功按照神圣正义所要求的对我们的原罪的谴责，乃是无望的平凡琐事；它们本身毫无例外地都被我们的腐化与邪恶所玷污了；此外，就其成为善行而言，善属于上帝，而不属于我们自己。在上帝的谴责面前，所有人都一律平等。加尔文写道：“即使是圣徒，也不能做出一件功事，这种功事，若按其功绩来评判，不应该受到谴责。”¹ 若想赢得或博得上帝的宽恕并与上帝和解平安相处，人

类仅凭自身的力量无论怎样作都是不可能的。

宗教改革领袖们同中世纪传统的决裂，不仅在于他们关于原罪和人类的堕落境况的更为激进的主张，而且在于他们所提出的解决办法。他们宣称，我们之称义于上帝，不是靠劳动，也不是靠圣徒们通过特惠免罪而分发施予的功绩，而完全是藉靠Sola fide，即仅凭信仰。信仰乃是上帝的恩赐，它不是人们独自地能够创造出来的某种东西。这并不简单地意味着，人必须接受一定的理论主张，确切地说，它意味着，当面对上帝的审判时，人的唯一源泉在于承认他的完全孤立无助，并承认对他的谴责的完全正当性，然后，将他的所有罪孽置于基督耶稣肩上，并依仗他的劳动，而达至神恩的国度，蒙受基督耶稣本人的那种“异己的神圣性”。² 我们之称义是一种不同功绩、免费无偿的恩赐，我们的任何成就与此纯然无涉。人类在上帝面前并未消融的唯一正义性是一种“消极的正义性，它伴同对上帝的信仰而被慷慨地给予。

2. 《圣经》的权威性

在辩论过程中，路德和加尔文发现自己回到了圣保罗和圣奥古斯丁的教海上来了，并且事实上驳斥了拥护皮拉久主义的全部中世纪神学，这种神学相信，人在某种程度上能够凭借他自己的努力作为而赢得救赎。在称义问题上同经院哲学的这种决裂，是新教神学思想的出发点。早在1517年路德就与整个中世纪神学传统开始分道扬镳，他写道：“以为意志凭其本性能够遵照正确的教训，这是错误的……人们必须承认，意志并不能自由地奋求无论哪一种据称是善的行为……人按其本性无力要求上帝或成为上帝。事实上，他本人想成为上帝，而不是想上帝成为上帝。”³

这把他直接引向下列更具有学术性的问题：“实质上，亚里士多德的全部《伦理学》乃是神恩的最大敌人……三段论形式当

应用于神圣领域时，是毫无用处的……亚里士多德的全部思想之于神学，正如黑暗之于光明。”⁴

路德论证说，由于没能对人类的堕落境况予以应有的认真考虑，这使神学家们对理性给予过分的信赖。启示与理性、神学与哲学之间的真实区别与对立，比如说，在托马斯式的综合体系中，早已丧失殆尽。人们认为理性、至少是在它的某些运作形式中，早已消除了人类堕落的全部后果，而本性和神恩也早已得到补偿，因此而回避了我们所知的唯一本性乃是堕落了的本性，它与神恩永远格格不入这一问题。本性的救赎需要的是重建其未受腐蚀的情境，而不是通过增加某个“超本性”而使之圆满。关于理性与启示之间的关系，路德表现出同奥卡姆和唯名论者高度的一致，但他最终还是驳斥了他们的观点，因为他们作为皮拉久分子，“不仅使《福音书》变得模糊不堪，而且将它洗劫一空，并且还吧耶稣基督焚为灰烬”。⁵ 路德把这看成是关于人的潜力的一种非正统观点的结果。

假如说理性不能提供对待神圣性问题的适当工具与手段，那么神学究竟还留下什么东西？是否科学的王国即将消失，留在她身后的除了一套无定形的虔诚外，别无他物？宗教改革领袖们的回答是暧昧不清的。神学真理的唯一标准必定是通过《旧约全书》和《新约全书》而得到表达的那些被披露出来的上帝的圣道。惟此神学方能避开对堕落的本性或被腐蚀的理性的不适当的信赖。无论是教会的传统还是人类的哲学化思维，都不可悖逆于《圣经》。新教神学将成为《圣经》的神学，基本上可说除了对《圣经》上的明确教海的译注解解释之外别无他物。例如，加尔文在谈到他的《基督教要义》时说，他打算将该书纯粹成为“我们所发现的、上帝在他的圣言中希望教导我们的那些东西的总汇”。⁶

《圣经》的权威性乃是自证的，因为它清楚地展示了其真理性的证据，正如黑白事物自证其颜色、苦甜食品自证其味道一般，⁷ 并

且这种权威性通过个别的信仰者心中的圣灵的劳动而向他提供了进一步的保证。正是那对任何神智健全的人都是明白易懂的《圣经》的明确意义，而不是任何比喻性的或精神化的阐释，才是人生与教义的最高法则。宗教改革领袖们之指责其对手们，不仅在于他们在《圣经》之外还将异己的权威引入神学，也不仅在于他们使上帝的圣道屈从于教会的判断，而且在于他们拒绝严格依从于圣道的清楚明白的意义，相反，他们却这样来对待《圣经》，“好象它是蜡制的鼻子，可以随心所欲地加以拖拖拉拉”。⁸ 宗教改革领袖们宣称，根据充分而正确的理解，全部《圣经》自身表明它是上帝的启示在基督耶稣那里的见证统一体，它毫无晦涩难解与模棱两可可言。⁹

路德和加尔文在其关于《圣经》的理论主张上存在着差异，但这种差异无论在何处都未公开明显地表现出来，我们只能从他们对注释学的不同态度中大致地拾掇到这种差异。当路德想在《圣经》中找到人生的某种准则时，他倾向于将它作消极性的理解：《圣经》设定一些限制，在这些限制中，积极的引导必须通过理性、传统或历史来探求。《圣经》的主要关怀是号召人们在耶稣基督那里寻求拯救，但是，就这个俗世界的生命而言，它所起的作用大多是消极性的，并且它需要得到补充以获得某种适宜的伦理道德。在另一方面，加尔文则把《圣经》看作某种明确而积极的生活与行动的模式。在路德看来，《圣经》指出了一种同耶稣基督的关系，它可用多种生活方式来表现，而加尔文倾向于将它看作基督徒所服从的唯一的、无可改变的准则。然而，这种《圣经》理论上的差别远不是绝对的，并且决不可过分加以强调。人们可以发现，这一差别在这两位宗教改革家对“律法的运用”（参照该条）问题上的不同态度上表现得更为明确。不过，这种不一致可能是加尔文在论及教会和国家的形式与作用问题上的极端激进主义的源泉之一，也可能是路德将这些问题诉诸理性

与传统的源泉之一。

《圣经》中有大量的篇幅论及政治学，如果仅就此而言，那么很明显，路德和加尔文作为《圣经》神学家，必定有其政治理论，在其中他们详尽阐述《圣经》关于政府、服从以及其他问题的教诲，并将这些教诲同当代问题联系起来。无论是路德还是加尔文都从来没有宣称自己是一个独创性的思想家。他们只是认为自己是真理的见证人，这种真理所有人在《圣经》那里都能获得。在他们看来，他们的任务仅仅在于将这些章节同有关问题联系起来，进行解释说明，使之互相关联，并按照当前的需要对它们进行阐发引伸。至于政治学与教会政府的问题，最紧迫的需要在于恢复那些古老的、真确的和使徒的教规，而在这方面，《圣经》乃是唯一的向导。

3. 称义与伦理学

人们往往争辩说，唯因信而称义理论，连同它对于人类价值判断在上帝面前的有效性的否认，使得任何对伦理学和政治学的严肃探讨成为不可能。假如说归根结蒂而言（也就是说，在上帝面前），善功毫无任何功绩，那么又为何要行善呢？道德的全部根基事实上岂不遭到摧毁么？

然而，宗教改革领袖们的回答完全不是如此。当一个人知道自己唯因信而称义时，他的信仰必然“变成对邻人的积极主动的爱”。“我们并非凭着作出义行而成为义人，而是由于我们已经成了义人，我们作出义行。”¹⁰ 宗教改革领袖们从未将信仰理解成对一系列命题与主张的纯粹消极的赞同。

因此，当有人说到，由于我们只是大讲信仰，善功因而就被禁止了，这就好比我对一位病人说：“要是你身体健康的话，你就能充分利用你的四肢躯干，但既然

没有康健的身体，你的四肢躯干的所有功用都毫无意义；而他则想据此推断说，我曾经禁止他的所有四肢躯干的功用；与此相反，我的意思是，他首先必须具有健康，正是健康将影响所有器官部分的所有功用”。因此信仰在所有功行中必定是处于支配地位的工匠或主人，否则，这些功行就毫无用处。¹¹

信徒的那些功行具有特殊的价值，因为它们不再有利害关系；信徒侍奉上帝与邻人，是为了侍奉他们而侍奉他们，而不是想藉此而为自己赢得救赎。

伦理道德标准也并未遭废止。虽然它们同救赎问题无关，但它们是上帝出于某个意愿而赋予与制定的，并且还存在着另一个领域——此岸世界——在那里，它们的那些有效性完整无损地保存下来了。被称义的那些人的正义性，用路德的话来说，是一种“消极的正义性”，这是某种只能被赋予给我们、却不可勉力以求的东西。但是，也存在有一种积极的正义性，它也是必需的，并且受上帝的控制，但似乎可以说，它局限于此岸世界领域。受到证实的信徒在基督耶稣那里被上帝接纳为义人，但记住下列这点是很重要的，即上述情况并未使他在人们的心目中变得无罪或在道德上完美，可以肯定地说，正义性尽管得到证实，但它总是竭力在爱的行为中表现自己。基督徒——以及基督徒政治家——生活在两个国度，无论在哪个国度，他都必须侍奉上帝，尽管是以不同的方式。若想对宗教改革领袖们对“双重国度”的教导有一个完整的认识，我们现在就必须转向他们的政治思想，并作为中心话题。

双重国度

1. 人类的双重公民身份

按照加尔文与路德的说法，人类隶属于两个王国。

让我们亲仔细观察一下，就人类而言，政府是双重的：一个是属灵的，通过它，良知被培养成虔敬和对神圣的崇拜；一个是俗世的，通过它，个人被委以作为个人和公民必须履行的那些义务。一般赋予这两种形式以属灵的和俗世的管辖权这些不恰当的名称，以表现前一种形式与属灵的生命有关，而后一种形式则同现世生命的事务有关，不仅是同衣食住行有关，而且也同法律的制订有关，法律要求个人与他的同伴们心地纯洁、富有尊严并有节制地生活在一起。前者在灵魂中占有一席之地，后者则仅仅控制着外部行为。我们称其一为属灵王国，称另一为俗世王国。¹²

简言之，人类既属于尘世，又属于天堂，既属于暂存的，又属于永恒的，既服从于俗世、法律，又是永恒福音的领受者，人是一个既具有理性又具有信仰的存在。在属灵王国，他是完全自由的，而在俗世王国，他是完全受管辖的。他既是教会之一员、基督耶稣之永恒身体的一部分，他又服从于俗世行政官员和法律的暂存的权威。他在世俗领域主要受理性、传统和已往的伟大人物的指导，而在属灵王国，则受到《圣经》中所记录下来的上帝的圣道的教导。

对这两个领域进行明确的区分是神学最初的主要任务之一，

并且还继续是神学的主要任务之一，然而，这一任务也是相当不易的。这二个王国并不简单地就是教会与国家，如中世纪许多思想家所主张的那样。对它们不能加以区分，或者错误地加以区分，会导致混乱，并给这二个领域带来灾难，对此我们往后将详加考察。“这样，无论谁只要他能在法律和福音之间作正确的判断，那么感谢上帝，应让他明白，他是一个名符其实的神学学者”。¹³

2. 双重王国的关系

尽管我们应对两重王国进行明确的区分，但我们不应认为，它们互相之间毫无干系，或者说它们全然独立自主。正如苏格兰和英格兰，它们在1603年和1707年间（除了克伦威尔时期以外），在大众个人心目中统一起来了，而同时它们又保留其各自的政府和行政管辖，与此类似，属灵的王国与俗世的王国，尽管互相区别，却具有同一的主权者。二者都是上帝的王国，都是他对人类的关怀与爱护的表现。在某种意义上，我们可以说，它们是互补的，但我们需要小心谨慎地表明我们这样讲的意思，以免同中世纪的观念相混淆，宗教改革领袖们否认自己同这些观念有任何关系。上帝之赐予其恩典既是通过国王，也通过传道士，而这二者都以其自己的方式指向天堂。属灵政府将我们引向对上帝的热爱；俗世政府则将我们引向对邻人的奉献。但对上帝的热爱与对我们的同伴的奉献，从根本上说来是如此地结合在一起，以至不可能做到一个方面而不同时也做到另一个方面。无论是法律还是福音、理性还是信仰、国家还是教会、哲学还是《圣经》，对于这个世界的生活都是必不可少的。撇开那些似乎互相冲突、互不协调的外观，我们知道二个王国属同一类别，它们是互补的。¹⁴但是，只有当二者合二为一，同时为了避免产生危险的混淆又必须保持其区别的时候，这种统一才能各得其所、尽善尽美

地得到实现。“这样，正如我们业已加以划分的，这二者将总是分别地加以对待。当我们考察其中之一时，我们应当撇开另一个，对它不予考虑”。¹⁵二个王国之间的界线是在每个人那里都存在着的一种分工。恰当地说，二个政府各分管不同领域的主要事务，运用不同的手段，出于不同的目的，与此相应，提出一个相对于另一个的优势问题决不是明智的。它们必须相互协调、相互配合，并且它们确实也如此，但要这样作，只有不要将它们的分离及其在上帝面前的平等地位加以混淆才行。

然而，要保持这种区分也决非易事，因为“魔鬼从未停止过将这二重王国搅在一块烹调和酿造”，¹⁶以图给世间带来混乱与灾难。他要么是通过人类的自命不凡，要么是通过人类的唯心主义（理想主义）来达到目的。一方面，俗世权力可能力求控制教会并支配该信仰什么该教授什么；而教皇可能极力宣称所有尘世权力都出自于他。“这些人”，路德说道，“妄想成为上帝本人，而不是想侍奉他或臣服于他”。¹⁷法律和福音可能混为一谈，这或者是由于“杀人越货的暴民”，他们就是如此地削弱了合法权威；或者是由于教皇，他“不仅将法律与福音混为一谈，而且持有福音的他还制订纯粹的法律，甚至还包括那些纯粹是仪式性的法律。他还将政治事务与教会事务加以混淆；这是一个魔鬼般可恶可憎的混淆”。¹⁸另一方面，有一批天真幼稚的唯灵论基督徒，他们力图将福音引入只有法律才能胜任的那些领域。这是些宗教的热心人和迷狂盲信者，最明显的是再洗礼教徒，他们看不到上帝在俗界中的充分的才能，因而出于那些值得称道的理由而力图将俗世纳入属灵界。他们也大错特错了，尽管他们是无意的，但他们也是执行那种魔鬼的混淆的代理人。

一个人若冒险用福音来统辖整个社会或整个世界，
那么他就变成了这样的一位牧羊人，他把一群狼、狮

子、鹰和绵羊赶到一块，并且说：“请随便吃吧，和和气气、平安相处吧，散开吧，遍地都是好吃的；别担心什么狗呀、棍棒呀什么的。”当然，羊群会老老实实地让自己饱餐一顿，然后和和气气、安安静静地相处，然而，它们的命是不会很长的了。¹⁹

通过这些自命不凡者和天真幼稚者的行为，魔鬼得逞了：

基督教主教们以及所有教皇世系都应当关心福音，关心灵魂，但他们更需要管理世俗事务，展开战斗，并关心尘世的福祉，以他们的精明伶俐，他们是乐于这样作的。同样，俗世的君主们应当关心他们的行政管理，但撇开这一切，他们必须站在教堂里，倾听弥撒的音乐，全身心地成为属灵的。因而，甚至在这时候他们才涉猎到福音事务，并遵照教皇的范例，而禁止上帝所命令的那些事情，例如在圣约中的那二类事情：基督徒的自白和婚姻。这一美德的后果通常也明显地表现在最高权力的议会那里；因此，根本性事务被置于次要地位，或者往往完全被忽略被遗忘了。²⁰

然而，人们必须记住，路德本人时常违背他本人所确信的东
西，比如当他争辩说，“假使每个人都具有信仰，那么我们就将
毋须法律了”，因此假借口说，具有信仰的人在这个尘世中能够
完全独立于俗世政府，因而“将福音关于精神自由的教义转变成
世俗规则与制度就是不合法的。”²¹

3. 教会与国家²²

双重王国并不等同于教会与国家，而政治上的政府完全属于

俗世领域，并且它之被创造纯粹是“为了这种转瞬即逝、昙花一现的生活”。²³ 尽管它可以向人表明他对宽恕的请求，它却不能象教会那样转达称义的消息。尽管如此，在这个堕落的世界里，它却是一个必不可少的机构设施，它由上帝所创设，作为其意志的工具，并直接从他那里取得其权力，而不是通过教皇、教会或人民而创设。在这方面，宗教改革领袖们赞同中世纪的反教皇派理论家们，如威克利夫，并且还赞同马西利乌斯和奥卡姆，但这些人关于人民主权的见解则另当别论。正如中世纪反教皇派，路德认为，世俗政府具有极大的尊严。路德觉得，他这样强调，正恢复了长久以来由于中世纪对二重王国的混淆而失去了的某种东西，因此他写道：“我可以自豪地说，自从使徒时期以来，世俗的宝剑（君权）和世俗政权从未得到象我所作的那般清晰的描述和如此高的评价。”²⁴

“教会”一词有点模棱两可。它可用来指称“看得见的教会”，也就是受洗礼的人们组织在一起，进行膜拜、受教诲、团（结）契（合）并服从宗教权威的那种可以从经验上分辨得出的机关；一个包容有许多人的团体，这些人事实上并非上帝的选民，这个群体甚至还可能将某些上帝的选民排除在其成员之外，一个其表现并非完美无缺、变化不定的机关。“教会”或者也可指称“不可见的教会”，基督耶稣的永恒身体，只有选民、即那些因信而称义的人才属于这个机体，它的真实构成唯有上帝知道。看不见的教会纯洁无瑕、永固不朽，它相当于圣徒们的圣餐（共享共有）。二位宗教改革领袖紧随威克利夫和马西利乌斯之后，都认为不应将教会看作是等级森严的僧侣集团或教士阶层，所有基督徒都是属灵阶层，而牧师或教士只不过是全体信仰者所组成的全体教士中的一特殊分子。²⁵

虽然路德和加尔文都极力坚持教会和国家的各自独立性，但他们这样说的时候，其意图是大不相同的，认识到这一点是极为

重要的。路德，象先前的威克利夫和胡斯一样，极力强调教会的无形性（不可捉摸），而不过分关心其现世的独立性，但教义、宣讲活动和圣事方面则是例外。俗世政权视其方面可以组织教会的外在政体组织形式，它可以按照其意志处置教会的财产；而俗世权威，如果是基督徒，甚至可以被认作是对看得见的教会的外部事务具有权威的“主教”，但上面提到的那三种事务则属例外。²⁶另一方面，加尔文则极力强调教会的无形性（不可捉摸）。²⁷在他看来，真正的教会的组织形式正如真正的教义，只能在《圣经》中寻求，《圣经》也为基督徒的外部行为提供了积极的指导。对外部伦理道德的控制决不能完全听任于国家，教会也必须运用它所特有的法令（最显著的是革除教籍），对其成员实施惩戒，即便是世俗领域中的行政首脑或统治者，他们作为基督徒也必须服从教会的教规。在加尔文看来，教规和教会政体组织形式是教会的“中流砥柱”，并属于信仰的本质。无论是教会还是国家都关心对外部伦理道德的维护，但它们按照其不同本性而采取了相应的不同方式。²⁸在路德看来，教规与教会政体组织形式就救赎领域而论是无关紧要的。

这样，我们看到，无论是路德还是加尔文，都坚持教会和国家的独立性，但他们对这二个“统治集团”在以上方面发生了分歧。争论的领域包括教会的大部分世俗功能，尤其是教会的外在组织形式。在路德看来，在《圣经》中找不到什么对教会政府的有约束力的指导，而且他乐意接受那些传统的或那些看来似乎是权宜之策的东西。在加尔文看来，教会的政体组织形式必须遵奉《圣经》，而不能允许传统或世俗政权染指此事，颐指气使、施以权威。这样，如路德所言，如果这些领域听任于国家，那么要使教会保持其自身的自主性（或者确切地说，神权统治）简直就变得越发困难了，即使是在路德认为属于教会的那块正当领域也是如此。而假如象加尔文所言，将它授予教会，那么教会就会经

常被诱使去宣称，它超乎国家的优越性与权威性，以此而扩展其“教规”的领域。

在理论上，尽管在实践上并非总是如此，这二种诱惑都受到宗教改革领袖们的拒绝与抵制。虽然他们对这两个领域的划定各有分歧，但他们都一致认为它们是独立的领域、不容混淆。但这并不意味着教会和国家不应配合协调。其中的任何一方都在其自身的工作中需要借助另一方的存在与支持。“世俗制度是教会的福祉所必不可少的”，加尔文在其《基督教要义》第一版论俗世政权的章节中就是以此为标题。而另一方面，纯正的教会之存在有利于国家，因为“所有人都承认，任何一个国家，如果没有把虔敬作为其第一关怀，它是不可能成功地建立起来的”。²⁹ 教会与国家，正如希波克拉底的孪生儿：当一个病了，另一个也患起病来，他们要健康就得一同健康。³⁰

通过考察路德和加尔文对属灵的和俗世的权力所分别赋予的职能，我们也许更能详尽地理解教会和国家的协作关系。在这两位宗教改革领袖看来，俗世政府并非仅仅关心社会生活与外部伦理道德的维护，而且还对维护对上帝的顶礼膜拜与侍奉负有责任。假如有必要的话，国家有权，并且实际上是被责成，按照上帝的圣道来净化和改革教会，使之恢复真实教会的形式，真正的教会应该切记在心的一个根本内容在于，教会独立于并区别于世俗权力。这看似是否认教会和国家的分立，但我们应注意以下两点：首先，世俗权力对教会所特有的领域（不过这一领域得加以限定）所进行的干预只是应急之举，而并非某种固定的特征；其次，世俗权威之有权进行干预，只是为了使教会恢复《新约》基督教精神。“上帝般的君主”有义务并且也局限于使教会恢复它在《圣经》中所赋予的形式与职能。否则，他的干预就全然不合法。教会和国家的恰当而正常的关系在于平等的双方之间互相支持、互相鼓励。

这样，国家就具有双重的职能。它既对俗世社会持有义务，又对教会负有职责。路德和加尔文都将政府看作主要是“一道抵御罪恶的防护堤”，或者说是“治疗恶习的一剂良方”。路德作为一名神学家不大愿意对国家如何应当遏止罚恶这一问题大泼笔墨，至多也只是泛泛而谈，然而加尔文则毫不犹豫地对此详加论述：“世俗政权之存在在于引导我们的行为适应人类社会，使我们的行为方式符合世俗的正义，使我们都能博得对方的好感，教使我们珍爱普遍的和平与安宁。”³¹ 它须得关怀贫苦者，它须得创办学校、聘请教师，它须得关心大学教育，如此等等。³²

关于看得见的教会，国家应当为教师们、并且也为基督徒们的膜拜提供物质上的支援；它应当“巩固和维护对上帝的存在膜拜，捍卫健康的教义并保卫教会的社会地位”。它必须切记，“决不允许有反对上帝之名的任何偶像崇拜、任何亵渎神明的言词、任何有悖于其真理的诽谤中伤，也绝不允许对宗教的任何其他冒犯在人民中间爆发并散播开来——简言之，决不允许在人们中间存在某种公立的宗教形式”。³³ 然而，国家并无专断的权力或权利，决定何为“健康的教义”，何为真正的教会。在此类事件上，它须得受上帝的圣道之明确教诲束缚。但假如《圣经》的教诲如加尔文所相信的那般明确无误，那么就很难争辩说，他在实际上成功地坚持履行了他的承诺，即对教会和国家进行明确的区分。

要明确清晰地划分教会和国家的领域，总是颇为艰难的。正如我们所见，路德和加尔文对此问题并非完全一致。然而，两人对教会的限制都比中世纪的模式要严格得多，他们这样做的根据在于：惟有这样，教会才成其为教会，而国家则具有其应有的尊严与权威。他们将既与“二把宝剑”的学说无关，又与任何类型的政教合一理论毫无干系。只可能存在一把宝剑，它仅仅属于世俗政府。属灵的政府若想篡夺世俗政府所特有的这一职能，那么它

就否定了自己的本性，反之亦然。在更深远的意义上讲，教会和国家一起共同构成一统一整体，它们都是上帝的主权的表现，但若企图过早地实现这种统一性，那就犯下了一个灾难性的错误。诚然，教会和国家应该相互协作，但这惟有作为上帝的“分立而平等的”臣相才能做到。

4. 神学与政治学

神学与世俗的学术，正如教会与国家，将被限定于其所应有的领域。这样，无论是神学还是哲学都不是科学的王后，但在其自身所限定的那个领域中，其中的任何一个都是“出类拔萃者”。神学家绝不能自命为万事万物的权威；他必须承认他的权能是有限度的。“我干嘛要教导一名裁缝说该如何制作一套衣服呢”？路德问道。“他本人就清楚得很，我只会告诉他如何按照基督徒的方式做他的活计。对君主亦是如此。我只会告诉他说汝行事应如基督徒”。³⁴

神学所关怀的是信仰的问题，其权威是《圣经》，《圣经》决不意欲成为政治家的教科书（这种教科书远较裁缝的教科书为甚）。“在徒们的作品中，我们见不到对这些问题的明确说明，这是由于他们的目标不在于建造一个世俗政体，而是建造一个属灵的基督王国”。³⁵

然而，神学家必须教导政治家说“汝行事应如基督徒”，并且《圣经》对统治者的行为也花费了不少的言辞。无论是路德还是加尔文对统治者的劝告和责难都是毫不犹豫的，并且往往是直言不讳，一针见血。他们给神学所加的限制似乎如此：神学既不能提供简明可靠的向导以渡过所有政治生活困境，又不能为理想社会勾画一幅普遍有效的蓝图，这样的神学家对政治权力的行使毫无特殊的资格条件。这类事情与神学的不沾边，简直是无以复加的了。神学既不能取代政治这种技艺，又不能取代政治学这一

科学。政治哲学决不能被并入到神学中，正如国家决不能被并入到教会之中。然而，若要保证二者都不会逾越其界线，则应当存在某种对话。决不要让政治哲学主张它能“渗透到上帝的天堂王国”，也不要让神学宣称它能统治尘世王国。

假如说从神学和《圣经》那里所获得的政治指导必然是有限的、不充分的，那么我们该转向何处寻求指导？我们被告知，政治活动所基于的是理性而不是启示。正如路德所指出：

上帝使世俗政府服从于理性，因为它对灵魂的福祉或具有永恒价值的事物将没有任何管辖权，而只对肉体的和短暂的世俗幸福有管辖权，上帝将此置于人的统治之下。出于这一理由，在《福音书》中关于应当如何维护它和控制它没有任何教诲，《福音书》只是吩咐人们应尊敬它，而不是对抗它。因此，异教徒关于这方面可谓见识颇多、言辞不绝，正如他们在实际生活中所奉行的。诚然，在这类事情上他们确实比基督徒要老练得多……无论谁若想在世俗政府中获得教益，变得明智，那就让他读一读异教徒的著作与作品吧。³⁶

如果我们期望政治学方面的指导，我们与其求助于《圣经》，不如求助于经验、使之一般化的理性、宗教的和世俗的历史、传统和哲学。正是亚里士多德，当考虑他对神学的影响时，³⁷路德称此人为“这个该打入地狱的、自高自大、卑鄙下流的异教徒”，而当讨论的是政治学问题时，他则变成了一个最无可辩驳的权威。

我深信，上帝赋予和保存这些异教徒的著作，正如他赋予和保存诗人们的著作以及历史典籍，如荷马、狄摩西尼、西塞罗、李维以及稍后杰出而老练的法理学家

的著作与典籍……这些异教徒和不信神者，也可能有他们的先知、使徒、神学家或传道士为其世俗政府服务……因而他们就有了荷马、亚里士多德、西塞罗、马尔皮安等人，正如上帝的人民有其摩西、以利亚、以赛亚等人；而他们的皇帝、国王与君主们，如亚历山大、奥古斯都等人，就是他们的大卫和所罗门。³⁸

然而，统治有方这种能力并非简单地就是对这类著作与典范潜心研习的结果。理性和政治判断力也不是均等地散布在人们之中。进行统治是一门特殊化的技巧，它需要杰出的天赋，因为它并不纯粹就是遵循规则与原理了事。真正具有独创性的政治革新家、即人类的英雄真是凤毛麟角，寥若星辰；平庸的政治家只是被迫“对典籍中所记录的这些英雄们的律则、格言和典范修修补补，并用以自救”。³⁹

何 为 人

1. 堕 落

正如我们已经清楚地看到的，人是一个堕落的存在。人最初是按照上帝的形象而创造的，但他反叛他的制作者，由于陷入罪恶这种原罪，这一形象已经彻底地被扭曲了，变得面目全非。人，这个上帝的制造之物，他本注定要享受同他的创造者之间的友好关系，现在他却已经变成陌生、疏远和异在的东西。在应当见到秩序的地方，现在盛行的都是混乱无序，在应当见到和谐协调的地方，充斥的却是冲突斗争。由于堕落，人不再只属于一个王国，而是属于双重王国，并且无论在其中的那一个王国，都可以找到堕落与原罪之恶劣影响后果的痕迹。

由于持有以上见解，宗教改革领袖们完全有理由怀疑哲学家们的“惊人的愚昧无知”，这些哲学家们想在一堆废墟中寻找一座完好的建筑，“将排列有序的安排来适应混乱无序”。⁴⁰一种出自于经验观察的关于人类本性的理论所描绘的肯定只能是一幅完全错误的图景，它所基于的是堕落的人，“人由于（被腐蚀的）本性而既无正确的戒规教训，又无善良意志”。⁴¹而一种合乎理性的关于人性的先验理论也是绝对不行的，因为它包含了人类理性的堕落和局限性。理性与经验观察能告诉我们许多既有趣又有用的事实，然而它们完全无力构造一种有效的目的论。它们凭自身不能告诉我们任何关于人类起源与命运有价值的东西。它们可以描绘那堆“废墟”，甚至还能教导我们该如何修复它（这是一种很重要也很管用的功能），然而，惟有启示才能描绘完整的大厦，并监督指挥重建工作。

然而，当我们说到理性已被腐蚀的时候，我们究竟是什么意思？加尔文同哲学家们就此展开了讨论，他写道：

（哲学家们）一般坚持认为理性栖居于头脑之中，正如一盏明灯，向其座上的各位辩护人投射光芒，又如一女王，掌管着意志——它是如此地充溢着神圣之光，以至它有能力求得最佳者，它又是如此地赋有魄力，以至它完全能指挥若定；相反，感觉则是单调乏味，目光短浅，卑躬屈节于低等事物，而从未表现出真正的远见卓识；而这种欲望一旦它按照理性行事，而不是听任自己顺从于感觉，那么它就经得起德行的考察，按照一种直捷的方式，转换成意志；但一旦受感觉的奴役，那么这种欲望就被腐蚀被败坏了，以至退化成了贪欲。⁴²

这种见识将受到下列两条理由的反驳，它们大多是基于基督

徒的经验能分辨得出的关于人类堕落的详尽图景。一方面，尽管理性在一般的陈述中往往是正确无误的，但在它所给予的那些特殊的劝告建议中，它却往往由于骄傲自大与自私自利而狡猾地误入邪路；另一方面，在堕落的人那里总是存在有理性与意志之间的战斗：“我愿从善，但却总是阴差阳错、难以遂愿，我愿弃恶，但却总是罪孽深重”。意志受制于健全的理性，却又敬视理性；理性目标高远，但很快就变成一钱不值的无用之物。由于反对那种认为“人之被败坏只在于人的本性中的肉欲方面，而理性则完好如初、意志也几乎未受损害的一般教条”，⁴³加尔文因此而转向《圣经》教义以及圣奥古斯丁的教诲。

尽管如此，“人们指控理智犯有永远盲目这一罪名，以便不给它以任何描述的智力，无论这种智力既与上帝的圣道不相容，又与普通经验不一致”。⁴⁴虽然在神学中，人类理性将得不到信赖，并且它在救赎领域以及在那些“在其自身达到目标之前就早已消散成一钱不值”⁴⁵的事情中，也不是一种恰当的指导，然而它还是有其独特的地位，而且一旦涉及“低等的对象”，即世俗领域的事务，它还会产生重要的结果。关于这类例证，加尔文提到“政治学 and 经济学方面的事情，所有的机械技艺和文科研究”。⁴⁶

接下来加尔文作出了下述有点令人惊讶的主张，即“既然人按其本性就是一社会的动物，他逐渐远离自然本能而倾向于珍惜与保存社会，与此相应，我们看到在所有人的心目中都对世俗制度与忠诚留有很深的印象”。⁴⁷加尔文这样说似乎是主张，喜欢群居的本能乃是上帝的形象的遗迹之一，是被赋予给人类的真实本性。人在上帝的御座前的整体堕落，并不意味着上帝已从人那里取走了人赖以在短暂的尘世王国中生活的所有资源。不过，堕落的人即使已被赋予理性的量度准则和喜欢群居的本能，但却决不能指望人能正确地运用它们。

2. 强 制

既然人与上帝疏远，并对上帝抱有敌意，那么要使这个尘世的生活成为可能，他就需要管束限制。切断人与上帝之间联系纽带的那种骄傲自大和自我中心，同时又是人们之间的冲突斗争、敌意和疏远的根据。要是人类理性、良知和意志配合协调，教育与启蒙也就绰绰有余，根本用不着什么强迫压制。但既然堕落的人对上帝、对正义与善良几乎一无所知，既然他甚至还拒绝顺从他所余留的那份灵光，那么就必然要运用强制以作为社会生活的必要基础。所有人，包括称义的人，都是罪人，在尘世王国中，必须强迫他们顺从。顺从权威，对此我们往后将详加论述，它本身即是一种善，它是安定的社会和政治生活赖以建立的唯一基石。人，按照他原初的清白无瑕，无需任何政府；但堕落的人必须受到羁绊，并被迫向外遵奉社会生活的必要准则，因为“倘若他不被管束，那么在凶暴残忍方面他就会远胜过所有凶禽猛兽。”⁴⁸ 强制，既是对罪恶的羁绊，同时又是道德律的神圣本质的永恒提醒者。它还是这样一种手段，通过它，上帝出于仁慈而给予人以和平的社会生活这一无上赐福。

权威及其限制

1. 国家作为上帝的臣相

当路德和加尔文试图划定并描绘世俗政权时，他们得在三条战线上同时作战。首先，他们必须对抗诸如再洗礼教徒这类狂热盲信者，他们完全否认世俗政权有任何地位，他们使基督徒不受任何对世俗权力的义务的束缚。其次，他们必须反驳历代教皇世系将世俗权力纳入教会的主张。最后，他们必须抑制那些统治者

的自命不凡，这些人“全能的上帝已使之疯狂。他们事实上认为自己有权做他们所中意的任何事情，并要求其臣民干他们所中意的任何事情……他们擅自将自己置于上帝的地位，对人类良知和信仰颐指气使、称王称霸，并按照其疯狂的头脑来对圣灵加以磨炼”。⁴⁹

为了反驳再洗礼教徒的观点，加尔文和路德从神学上证明世俗政府的必要性，关于这点，我们已经见到。为了反驳教皇，他们必须证明国家之于上帝的自律性。而为了反驳自命不凡的君主们，他们必须表明教会之于上帝的自律性。

我们已经看到这二位改革领袖对世俗政权的必要性、局限性和独立性的某些论证。上帝在尘世中的主权是完整的。世俗政府的必要性是与上帝的意志应当在罪人那里才能观察到这样一种必要性相关联的；世俗政府的局限性是由下述事实所限定的，即政治权威被委任以权力，服从并依赖上帝的主权，世俗政权在世间的自律性出自它对上帝的意志的直接依赖性。简言之，所有政治权力都因上帝而来，并将为他服务：“因为没有权柄不是出于上帝的。凡掌权的都是上帝所命的……他（掌权者）是上帝的佣人”。

（《圣经·罗马书》第13章第14节）“我们必须牢固地设立世俗法律和宝剑（喻君权），这样无人能怀疑它在尘世间是受上帝的意志和法令所支持的”。⁵⁰ 世俗政权的起源在于上帝的仁慈宽大的意志，上帝保护人以避免人的不顺从所产生的全部后果，而不在于人的需求。它的权威是上帝所委派的权威，而不是由人民所委派。在路德和加尔文的思想中，绝对没有给任何类型的社会契约论或人民主权观点留下任何地盘。世俗政权是上帝为了一个堕落的世界中的人类之福祉而发布的一条成命，它在任何情况下都决不可被认作是人类的一件“政权设计”，或者被认作任何基于赞同而产生的东西。其权力的运用总是作为对上帝的回报，而从来不仅仅是对人民的回报。⁵¹

这样，国家是“上帝在尘世中的仆人与佣人。它之建立是表达上帝对人们的关怀，是为了惩恶扬善，也是为了教会的福祉”。⁵² 强迫与管束限制并不是世俗政府的最高目标本身。它之存在使人类有可能无限地趋近“善的生活”，在一个堕落的世界里，这种生活也是可能的。我们可以说，国家是为人类服务的，但若说它是人类的佣人，那就完全误入歧途了。从人类的观点来看，它值得我们无限地崇敬，因为仅次于传道机构，（它）是尘世间对上帝的最高服务机构和最有用的机构。⁵³ 它甚至完全可以称之为“神圣”，因为，无论路德还是加尔文都暗示说，甚至在《圣经》中有时也把统治者称作“神祇”（例如在《赞美诗》第82篇中）。

2. 政府形式

世俗政府作为上帝的佣人或臣相所应采取的形式与结构问题，居于神学和政治哲学之间微妙的边界上，并且当加尔文和路德二人感到实真有必要谈及这一主题时，他们都面显难色。显然，要处理这一问题，一定的神学的和基督教的直觉识见是恰当的，实际上也是必要的。但同样显然的是，除了《圣经》以外，其他的标准严格说来也是有效的。神学和哲学之间的明确区分因下述紧张关系而变得模糊不清了，这种紧张关系即一方面宗教改革领袖们否认自己作为神学家在这一领域有何权能；另一方面他们又深信，自己作为神学家对于解决这一争论具有无可替代的作用。

甚至提出什么是政府的理想形式问题的合法性也特别令加尔文感到不安。我们生存于其下的那些权威是上帝的佣人或臣相，他们受上帝的委任，这使他们自命不凡地提出他们的权利问题。事实上，他们所处的位置证明他们被上帝委以重任，并因而有权赢得尊敬并得到服从。提出权利这一抽象问题对于平民尤其不恰

当。而且这二位宗教改革领袖的温和的经验主义在他们探讨对上述问题作理性思辨的价值的时候，表现得极为明显。他们对这一问题的回答视条件而定。并且，尽管这种政府是一项必不可少的善举，然而政府的不同形式在其自身之中就具有如此多的善的和恶的可能性，以致事实上很难说何者为理想形式。

实际上，对宗教改革领袖们来讲，这一主题是一个边缘性的主题。有些类型的政府对社会生活来讲是根本性的，而好的政府则能给人们带来许多世俗的福祉。然而，即便是最残忍的异教徒专制暴政也无力扑灭信仰的烈焰。⁵⁴ 尽管如此，两位改革领袖无论谁都没有停留于仅仅向统治者提出劝告，即“汝行事应如基督徒”，他们还将神学上的洞见运用于关于什么是理想的国家形式这一问题上来。他们之突然中止了对一个理想国家的构造，部分是由于他们并不将此事看作一名神学家的——或一个平民的——一项职能，部分是由于他们怀疑这样一项工程是不是有点自命不凡、并有助于对国家本身进行美化颂扬而无视其过渡性的和有限的职能。关于人的堕落的教义是神学在这一领域最根本的贡献，而且它对于任何类型的乌托邦主义都不啻是一副羁绊。但路德和加尔文从这一教义所引伸出的详尽后果则根本不同。

路德将人的本性之腐败看成是在一个集体中无可避免会受到推崇的事情，与此相应，他将它看作赞同君主政体的统治的一个有力论证：

假如说过失可以容忍，那么与其让统治者来忍受其臣民的过失，不如让臣民忍受统治者的过失。因为下层民众这班暴民毫无节制、愚昧无知，要忍受其中的任何一个都要比忍受五个专制暴君为甚。这样，宁可忍受一个专制暴君即统治者的过失，也不愿忍受无数的专制暴君即暴民的过失。⁵⁵

路德实际上并未在民主政体与暴民统治之间作出区分，他将它看成是对所有井然有序的政权的否定。暴民既不可能成为基督徒，也决不能真正通情达理。信仰、正义和理性可以属于个人，但从不属于暴民，这些人把什么事情都推向极端。君主政体使一个信仰基督教的、公正而明智的君主的统治成为可能，而且即使是一个坏透了的君主的专政和毫无理智的暴行也比不上暴民的统治来得坏。受到尊敬并得到顺从的世俗权威是安定的社会生活的先决条件，但它却不能在民主氛围中幸存下来。君主政体是最佳政府形式，但它并不必然就是绝对君主政体，因为路德毫不犹豫地将对政治权力的行使施以道德的和宗教的限制，并随时准备承认，按照同上帝相对的那个至高无上的神的模式来从制度上对君主政体进行控制的价值。⁵⁶

从人的堕落这一原理中，加尔文所引出的第一条结论是，统治者必须受到统治，换言之，应该存在有某种“控制与均衡”系统（简称制衡系统）。与此相应，尽管他承认所有政府形式都有其弱点，并易于误入邪路而被滥用，但他强烈地偏好某种类型的贵族式的统治，它或者是基于人民普选，或者不是。因为“由于人们的不道德行为或缺失，几位笨伯的统治也就安全得多，也更能容忍，因为他们因此可以相互掣肘、互相教化、互相告诫，而一旦其中的任何一个有擅权越职之嫌，其他人作为监察官和主人会给他的过度行为加以抑制”。⁵⁷ 在政府之中对政治权力的行使实施“制衡”，这在加尔文看来无论如何都不曾贬损上帝的主权；事实上，它是对统治者们内在的那种悖逆上帝的自命不凡倾向的一种永恒的控制，也是对那种对付人民的专制暴虐的一副永恒的羁绊。

自由与某种共和政体制度乃是伟大的善举。但它们是上帝的恩典，我们不能对此抱有奢望，或者靠我们自己去魅力奋求。基督教将完全不是什么乌托邦式的革命。加尔文高度评价公民普选

——当然须保证不得过度。选举是正当地组织起来的教会的一个特征，也是它延及世俗政府领域中的一项伟大的特权与责任。然而，无论在何种情形中，加尔文都从未过度崇拜民主政体，并且他也从未使用人民主权这个概念。在教会那里，一种正当地举行的选举所能够做的无非是认识到上帝对个人的先验召唤，上帝召唤个人担任某一特殊职位，从事某种特殊的服务。而在国家那里，选举过程同样纯粹是认识到上帝将一位合适人选提升到某个职位。这种权力和权威出自于上帝，而不是出自于选举人，而被选上的行政官员所应当得到的顺从与尊敬，决不亚于世袭主权者所得到的那份顺从与尊敬。⁵⁸ 自由和选举其统治者的权利是美好的，但并不具有终极性的重要性，因为正如加尔文一再提醒我们的那样，“它既与你在人类中的境遇毫不相干，也与你置身其下的法律无关，因为基督耶稣的王国根本就不存在于这份自由和权利之中”。⁵⁹

3. “在上有权柄者，人人当顺服他”

既然政治权威是上帝的佣人与代理人，通过服从它我们因此而服从上帝本人：“人们应该服从作为上帝的臣相的掌权柄者，并以全部畏惧和崇敬之心听命于他们，正如听命于上帝本人。”⁶⁰ 即使是一个坏的地方行政官员、即使是一个专制暴君也必须得到服从。君主之有权利得到顺从并不依赖他是否履行了对其臣民的职责，而奥卡姆与马西利乌斯正是这么看的，它也不依赖于他是否代表上帝、是否是上帝的服务员，而威克利夫正是这么认为的。对我们的统治者，我们不仅致以顺从，而且还为他祈祷，特别值得一提的是，我们还向他们提出率直的批评，如果必要的话。⁶¹ 这一服从职责在《圣经》中就已经明确地提出来了，如《圣经·罗马书》第13章：“在上有权柄者，人人当顺服他……凡抗拒掌权的，就是抗拒上帝的命；抗拒的必自取刑罚……所以

你们必须顺服，不但是因为刑罚，也是因为良心。”

在《圣经》中所表达的上帝的这一清白而含糊的命令，似乎本身就是顺从这一义务的完全恰当的根据。然而，路德和加尔文列举了许多次要的理由来表明在此上帝的意志与人类的善良相一致。无论何种政府都不能说是全然的坏，而且无论何种政府，不管是多么的腐败，总比完全不要任何政府要好：“这种世俗政府形式，无论它可能有多么的丑恶，多么的高傲，总比缺乏君主般的权威要来得好。”⁶² 正如一个政党在某些特殊的情形中举止不当，并不证明拆散这种结盟制度是正当的。君主的举止不当也并不证明造反有理，而造反则被理解成对政府的一种冒犯。其次，每个人都得承纳他所应得的那种政府：一个善良的统治者表现了上帝的仁慈，一个专制暴君则表现了上帝的惩罚。我们应当感谢良善的政府，然而，无论什么专制暴君都决不可作出比我们的那份罪恶所应得的更大的判罚。第三，

“容忍过失并无损于任何人的灵魂，它甚至还令增进和改善人的灵魂，虽然它在肉体 and 财富上要承受损失；然而若想干坏事（例如进行抵抗），就会有损于灵魂，虽然它将得到世界的全部财富……因为世俗权力不可能造成任何危害，因为它与传道活动、信仰以及十诫中的前三诫毫无干系。”⁶³

顺服一个不公正的统治者也许是我们尘世中必须背负的一个十字架、必须承受的一种苦难。以牙还牙、以恶报恶对一个平民来说，将是对上帝的拒不顺从，它会危害人们自身的灵魂。抵抗包含有对上帝的裁判权和告讦定罪权进行篡夺之嫌疑，因而非法的（参见以下第六部分 2—3 小节）。最后，所有安定的社会生活的必要基础正在于顺服。路德还面无愧色地引证鞑靼人和

波斯人，以他们为例证说明一种根深蒂固的顺服习惯会多么有助于产生一个强大而旺盛的社会。

然而，撇开这一切，基督徒就是在他顺服专制暴君的时候，他也可以当着暴君的面加以嘲笑。因为“我们原知道，我们这地上的帐棚若拆毁了，必得上帝所造、不是人手所造、在天上永存的房屋”（《圣经·多林哥后书》第5章第1节）。或者如路德在他的一首杰出的赞美诗中所表明的：

亲戚财货可舍，
渺小浮生可丧，
他虽残杀我身，
主道依然兴旺，
上主国度久长。⁶⁴

4. “顺从上帝，不顺从人，是应当的”

宗教改革领袖们的顺从理论绝不能被简单地理解成《圣经·罗马书》第13章的解释说明；为了权衡比较又不致曲解《圣经》的见证，我们必须留意这样一些段落，比如彼得在公会前所说的话：“顺从上帝，不顺从人，是应当的”（《圣经·使徒行传》第5章第29节）。何时我们可以或者必须抗拒“在上掌权柄者”的问题确实重要，因为正如我们已经看到的，抗拒合法当局决非易事。这种抉择决不可交给想入非非的或自私自利的个人来判断。非正义、专制暴政和压迫本身都不是抗拒的理由与借口。我们也不能因为顺从会给自己带来痛苦而有权抗拒。然而，“我们臣服于统治我们的那些人，但只臣服于那些按照上帝意志统治我们的人。如果他们作出任何忤逆上帝的成命，我们就对它不屑一顾”。⁶⁵为了顺从人而为之，并不能证明我们违反上帝的明确的

诫命是正当的。

若想发掘这一见解内中的意蕴，那么重要的是切勿忘记两重王国之间的区分。一个拒绝以基督耶稣所说的“勿要裁决勿属你裁决之事”为根据来宣判一名罪犯的行政官员，就将不是顺从上帝而是顺从人了；他这样就简单地将法律与福音混为一谈了。事实上，他也在抗拒以适合于他的处境的那种形式表现出来的上帝的仁爱法律。但是，路德列举了两宗情况特殊的例证，在其中，抗拒是可以容许的。第一宗事例是当我们被号召去从事一项对他显然不义的行为的时候：

因此，如果一个君主热望进行战争，而他的理由又显然不正当，我们就根本不应跟从他，更不应助桀为虐；因为上帝发出诫命说，汝不应谋杀邻人，汝不应对他人行不义。同样，如果君主吩咐我们作假见证、偷盗、说谎与欺骗等等，情形亦然。因为在这里我们应当舍弃善良与尊严、抛舍身体与生命，而上帝的诫命正赖于此。⁶⁶

我们打算毫无怨言地忍受非正义，但决不与它沆瀣一气，并且用来决定何为正义的标准是神圣的和自然的法律，它在《圣经》中得到了极好的说明，并且通过理性和良知而适用于个别情形。证明抗拒为正当的第二种情形是当世俗权力超出其正当领域悖逆于上帝而擅自染指信仰和礼拜事务，并宣称要“对人类良知和信仰颐指气使、称王称霸，并按照其疯狂的头脑来对圣灵加以磨炼”的时候。⁶⁷在这种情形下，我们应当“对它不屑一顾”。需要再次提醒的是，证明抗拒为正当的标准并非简单地就是个人的良知和虔敬的感情。不应听信这一套，除非这是在上帝的圣道中所确立的。

然而，虽然抗拒是可以允许的，并且在此种境况中它事实上还是一项义不容辞的职责，然而暴力抵抗却是绝对不行的。用刀剑来反抗将会混淆两重王国，因为它假定属灵的领域也可以正当地拿起刀剑，然而这只能正当地属于世俗王国。由于不承认任何社会契约论、人民主权论、基于赞同的政府这类理论，臣民企图借助暴力来改变政权的任何基础也就不存在。明显地同上帝的圣道相抵触的世俗统治者的那些命令，它们本身是不合法的，然而即使是一系列这样的行为也不能毁灭政府的权威性本身，并证明反叛为正当，甚至也不能证明武力的威吓为正当，正如加尔文在他致被迫害的法国新教徒的信中一贯而明确地指出的。抗拒系指特殊的成命，而反抗则是针对权威的废除。

这么说来，假如有这样一个基督徒，政府老是力图迫使他不顺从上帝，而当他对此踌躇顾忌的时候政府又滥施迫害之淫威。面对这样一个政府，他该何所作为呢？回答是他有三条路可供选择。首先，如果抗拒包含有极大的痛苦，那么遵照《圣经·马太福音》第10章第23节的指令“若有人在这城里逼迫你，就逃到那城去”，他可以逃到另一个不怎么专制暴虐的国家。其次，如果出于种种理由，逃离或者是不可取，或者是不可能，那么人们就必须承受，既拒绝顺从这些非法的成命，又拒绝以暴力反抗世俗权威这种方式来抗拒上帝。第三，路德和加尔文每人都敞开了一个小小的口子，这似乎为在某些明确限定的条件下的反抗之正当性提供了某种有条件的证明。路德，特别是在其后期，准备承认，实证的最高法律使得正视选帝侯们在许多情形中表现出来的对皇帝的合法反抗成为可能。加尔文也得出了差不多同样的论点：

这样，如果有些人今日被选为行政官员，被委任来节制君主们的放荡无羁（正如长老议事会一度被指定为

斯巴达国王的监督人，或者象护民官们被指定为罗马执政官的监督人，或者象德莫议事会代表被指定为雅典元老院的监督人——当今的三大等级无论在哪个领域，无论在什么时候作为一名知名代表所运用的可能正是这同样的权力），那么，我根本犯不着阻止他们按照其法定的权能抗挡君主们拼命的放纵无羁，以至如果他们无能地纵容君主们对最下层平民的压迫和欺侮，那么我就会宣告他们犯有叛卖行为罪，因为他们不老实地出卖了人民的自由，他们本知道自己被任命作这份自由的神圣的监护人。⁶²

这寥寥数语，注定会对以后的加尔文政治思想的演变产生重大的灾难性后果，对此我们必须有清醒的认识。下级地方行政官员是世俗政府的一部分，他们即使是被选举上的，但无论如何也不是人民主权的代表。他们的权威，亦如君主的权威，来自于上帝，而如果不能将它用于它之预期中的促成“公共的善”这一意图与目的，那么即使这种情形中包括有对君主的反抗，它也将是对上帝的不服从，必将遭致上帝的审判。是否人民大多有权以武力来支持下级地方行政官员或者三个等级反对君主的问题简直就是顺理成章的问题。加尔文将发现这个问题的确极为棘手。

那些耐心地忍受一个不公正的专制暴君统治的人应该切记，上帝是专制暴君的审判官，他决不可能逃脱上帝的谴责与定罪。至于这种审判如何表现出来，我们将留在第六部分来讨论。

5. 宽容

我们不可能在路德的著作中找到对宽容和宗教自由问题的前后一贯的看法。虽然我们可以正当地说，他的思想在发展、在演变，大体上是从他早期对异议的明智的宽容，发展到他后期对迫

害的坚决拥护，然而，在他的思想中充满矛盾，并且我们很难将他这一问题所作的大部分声明不理解成仅仅是对特殊情境所作的一时冲动的、往往不假思索的轻率回答。⁶⁹

路德否认罗马天主教徒（教皇至上的信仰者）有迫害他的权利，同时他又为自己的被迫害而感到欣喜，把它当作真正教会的一个必要标志：“我并不感到惊恐，因为许多大人物迫害我、憎恨我。相反，我感到欣慰，信心百倍，因为在全部《圣经》中，迫害者和憎恨者毫无例外都弄错了，而被迫害者才是正确的。大多数人总是支持谎言，而少数人则拥护真理。”⁷⁰然而后来，当大多数人追随他的时候，这一原则就被抛诸脑后，路德毫不迟疑地用最激烈的措词为对持异议的个人所进行的迫害作辩护，如对卢卡施坦德和闵采尔的迫害，或者为对象暴民、再浸礼教徒和犹太教徒这样一些团体所进行的迫害作辩护。在早期，他大谈如何应当让上帝的圣道自成其功、水到渠成，不能强迫他人信仰，基于这一根基，他鼓吹普遍的宽容，深信真理终将获胜。他认为对异端的宽容，可以加强而不是削弱信仰：“圣灵写道，吉普赛人和迦南人应该留在应许之地（希望之乡），以给以色列人练习作战……这涉及到异教徒。”⁷¹并且宽容甚至应当泽及犹太人。⁷²

他对犹太人、罗马人以及持异议的教派的态度很快就变得强硬起来，而且他之证明迫害为正当的理由也是五花八门，往往是矛盾百出。在《论善功》中（1520年），他写道：君主就是人民的典范，因为天真的人民仿照他所信仰的去信仰。因此，君主的职责是信仰并维护真正的宗教，并且他无权决定何为真正的宗教。⁷³在《论赞美诗》第86篇中（1530年），他探讨究竟何种异教徒应该受到迫害，并得出结论说，世俗权力应该惩处那些基于宗教的理由而否定世俗政府的尊严与权威的人，并且还应惩处那些否认在《圣经》中可以明确地见到并为全体基督教界所共同接

受的理论的人，因为这是对神明的亵渎。至于路德分子和罗马天主教徒之间的冲突，路德吁请世俗统治者根据《圣经》在他们之间作出裁决，并命令那些不符合《圣经》精神的党徒保持沉默。⁷⁴然而，当他要求对其对手们施以惩罚时，他往往变得不分清红皂白，嗜血好杀。有时，他谈到罗马天主教徒和再浸礼教徒该当死罪，有时他认为流放就足够了。但是，无论如何，上帝的圣道应该得到世俗的行政官员的宝剑的支持。路德的有些话词可以当作明显的修辞上的夸张手法而不予考虑，但是，若要争辨说，路德在这类事件上没有在那二重王国（他在别处曾如此明确地加以区分）之间制造某种“该死的混淆”，那是很难站得住脚的。

与路德相比，加尔文的态度就要坚定得多。起诉异端，无论它是不是公然的蛊惑或对神明的亵渎，这是基督徒行政官员的职责。行政官员是上帝的代理官员或帮办人，相应地，他必须按照其权力运用一切手段来保持上帝的尊荣。由于异端本身就是对基督教社会的一种冒犯，并且作为对上帝的尊荣的一种直接的威胁和攻击，它比一个人对他人所实施的最坏的冒犯更为可恨、更为凶残。扑灭异端不仅要求运用自然法（按照其暗中破坏社会的企图）和罗马法（特别是按照查士丁尼法典中所包括的针对多纳图派和摩尼派的措施），而且尤其需要运用《圣经》，“因为上帝清楚地表明，虚假的先知将毫不仁慈地被乱石击毙。当上帝的尊荣被触犯时，我们打算将所有的自然慈爱之情都踩在脚下”。⁷⁵

无论是加尔文还是路德，都没有从不敬神的邪恶的统治者对圣徒们的迫害中得出结论说，一个神圣虔诚的君主应该容许所有各种观点。在他们的思想中，不存在任何相对主义或中立论的痕迹，而相对主义与中立论正是宽容的基础。他们关于双重王国的理论也并不是对近代的那种教会和国家分立的概念的另一种表述方式。真理是已知的，而保护它免受怀疑主义的攻击则是一宗生死攸关的事情，教会和国家都必须以其自身所特有的方式关心此

事。当真理本身还处于危急之中的时候，任何妥协都是不可能的。

法律

路德和加尔文承认三种形式的法律：神圣法，它直接由上帝通过启示而给予；自然法，它为所有人所享有，并对所有人都具约束力；以及实证法，它是由正当的世俗政府正式地制定出来并得到实施。我们将依次对此加以讨论。

1. 上帝的律法

神圣法是永恒的、不可改变的和绝对的。它是最高的和绝对的准则，所有人类行为都须依此来判定，它在基督教十诫中得到了简洁的表述，并在《圣经》的其他部分得到详尽阐发。上帝之赋予它，按照路德的说法，是出于二个目的（严格按照法律意义来讲应是法律的二种“用途”），而加尔文则还加上了第三种目的。首先，由于它向人昭示上帝的正直以及他的诫命，它宣判罪恶，并指明宽恕的要求。这种律法，按照其“神学上的用途”，起着某种明镜的作用，它向每个人显示他在堕落和罪孽中的真实面目，并消除那种基于傲慢而产生的虚假的自我理解。其次，这一律法有助于制止罪人公开作恶，并促成为社会的良善所必需的那种“强制的与逼迫的正义”。其三（加尔文与路德在此分道扬镳），对于信仰者来讲，“它是这样一种最佳手段，它使他们得以每天确凿无疑地得知，他们渴望遵循的上帝的意志究竟是什么，并向他们证实这一知识的可靠性”。⁷⁶

是否在《圣经》中所见到的所有那些法律规定都可以看作对人具有约束力的神圣律法？路德和加尔文，正如许多其他的基督教思想家一样，在暂时的法律和永恒的神圣法律之间作了区分，

这一作法同某些极端的宗派主义者的作法相反。路德和加尔文毫不犹豫地宣称，那些礼仪法律和大部分繁琐的经济的和社会的法规，可以在《旧约全书》中见到，它们属于早先的范畴，因而已经被废弃不用了。这一礼仪法律已经由基督耶稣的圣功所废除（正如使徒向希伯莱人所证明的），而在现代，我们并无义务去力图再现古代以色列的政体形式或法典。作为上帝所认可的社会和政治的组织之典范，它们毫无疑问富有教益，然而它们受时代和环境的制约，现在完全不适用了。在此，我们有一个社会与经济系统的特殊例证，从它那里可以学到许多东西，但它决不意味着将被盲目地模仿与抄袭。它与《圣经》的其余大部分内容一道，应当被看成是对十诫的某种解释说明。关于教会和国家的关系这类问题的一般指导在《新约全书》和《旧约全书》中均可见到，就此而言，《圣经》是那种必须得到恢复的“古老秩序”的源泉。至于教会的外部形式，路德发现，《旧约全书》教会的结构，至少可以说大部分是暂时性的，而加尔文则把《圣经》中所描绘的使徒时代的教会看作教会的真正形式的详细模型。显然，在这些问题上，外在的标准正被应用到《圣经》之中，以决定什么是暂时的，什么又是绝对的。

二位改革家都极力否定任何关于法律的“双重标准”的观念，诸如中世纪教会一度接受过的观念：“不存在不同的生活准则，只存在永恒而不可改变的准则。”⁷⁷ 所有人都被召唤趋近于完美，所有人都置身于法律的判决之下。关于法律（它对所有人、或者说所有基督徒都具有约束力）同忠告（它引导“宗教信徒”、圣灵的运动员们趋近于完美）之间的那种古老的区分被废除了。趋于完美至善这种召唤居于法律的中心，然而随着时代的变迁，它变得模糊不清了，主要是出于对称义的误解，这种误解假定仅仅通过顺从一系列外部法规，就可以得到救赎。与此相应，基督耶稣则被看作神圣法的最佳阐述者，因为“当神圣法被

错误的信仰弄得模糊不堪、又被法利赛人玷污时，他通过维护和净化它而使之恢复其完整形态”。⁷⁸然而，主张法律的统一性和普遍性，并不是否认特定的义务随职能而变化：人们往往力图将那些事实上只适合于在社会中发挥某种特殊职能的准则加以普遍化，从而生发出混淆来。由于一个人的全部法定的职能和私人的能力不同，同一特定义务不一定对他具有同等的约束力。一个人作为政治家或死刑执行人，他可能应召而执行某种公务，而他作为一名父亲或一个公民来干这事肯定既错误又不妥。基督耶稣的道德教诲，总的说来，所涉及的是民间个人的伦理道德，并不打算移作他用。上帝的法律得以表现出来的那些不同的职能标准显然相互冲突，因为仁爱乃是所有法律的“王后和女主人”，而在特殊情境中，所有法律都必须受博爱准则的检验，因为这是全部真正法律的核心所在。

神圣法是对趋向至善尽美与神圣的一种召唤，然而，至善尽美对于堕落的人是完全不可企及的，相应地，这种法律必须超出自身而指向在福音书中所提供的宽恕与赎罪。

2. 自然法

无论是路德还是加尔文都认为，自然法从根本上来讲就等同于神圣法。与阿奎那和大部分经院哲学家不一样，二位宗教改革家从来不认为自然法是需要由一种“超自然法”加以完善或补足的东西。只存在有一种法律，虽然我们可以从不同的观点来考察它。这种法律有一种“属灵用途”（宣判罪恶并昭示福音）以及一种“世俗用途”（抑制公众的不道德行为），而在加尔文看来，在被拯救者之中，它还有第三种用途，然而这一法律本身总是惟一的、不可改变的。

然而，就我们所知，神圣法与自然法的关系，并非只是一种简单的同一关系。重要的是请注意，在此“自然”一词意指在原

罪之先的那种人的未遭腐蚀、被指令的自然本性 (nature) 以及当时的世界。从客观上来讲，自然法就是上帝的律法，它是绝对的、无条件的，并对所有人具有约束力。上帝的律法被赋予某个特殊的个人，与此不一样，自然法则基本上能为所有人所知。它是：

向所有民族所有时代的人们呈献的真正的和永恒的正义法则，人们正是顺从地按照上帝的意志来设计他们的生活。⁷⁹ 因为，尽管不信犹太教的人并未接受摩西的成文法，然而他们接受了属灵法，这种法律为包括犹太教徒和不信犹太教的人在内的所有人所知晓，所有人都都承受它的恩典。⁸⁰

但是，既然腐化堕落不仅延及人的意志，而且还殃及他的理性与良知，那么他对自然法的理解就会受到损害。与此相应，堕落的人所理解所领会的神圣法与自然法之间必定存在某种差异，有时甚至是某种冲突。罪恶与堕落表现在人的这样一种永恒的企图之中，即企图修正和改变自然法以使之尽可能不与他的堕落的意志与欲望相冲突。罪恶使他对自然法的领会变得模糊不堪，这样一来，神圣法被揭示为是对人的堕落本性所引起的后果的补偏救弊。

对于二类“铭文法”，情形就是如此。关于第一种铭文法，可以为堕落的人所企及的那种自然法标准只是简单地教导他应当崇拜和尊崇上帝。然而这究竟包含哪些具体内容，他将如何尊奉上帝，还有究竟谁才是真正的上帝这些问题，他现在只能在启示的神圣法中才能找到答案。关于第二条铭文法，顺从问题提供了极大例证，表明神圣法究竟是通过什么途径对被掺假的或发育不全的自然法进行阐发，使之明确、并加以净化的，

每一个具有正常理解力的人都相信，甘受不公正的和专制暴虐的统治显然是极为荒谬的，假如可以通过任何手段摆脱它的话。在人们之中盛行这样一种观点：若想耐心地忍受它，这属于某种既卑下可怜又奴性十足的见解，而挺身反抗则是属于某种勇敢而高尚的见解。事实上，在哲学家们看来，报仇雪耻并不是罪恶。但是，上帝却谴责这种过于高傲的精神，而命令其人民忍耐下去，而人类则把忍耐看成是极丢脸的举动。⁸¹

傲慢自大已经歪曲了主观的自然法，因此，由权威当局颁布的神圣法就变成了恢复客观的和绝对的自然法的必要手段。

在特定情景中该如何发现和应用自然法？自然法并非为人本身所固有，它是由上帝所设立的外部客观标准，通过运用理性，或者按照加尔文的说法，通过理性与良知的协作，是可以见到它的，至少是部分地见到。有些人可能比其他人更富有理性，但要发现自然法，也绝非是一桩轻而易举的事情。它的发现需要对所有问题的小心思考、仔细探究，“因为感召自然法和理性的那种高贵的尤物在人类中真是凤毛麟角，寥若星辰”。⁸²

3. 成文法

成文法所具有的目的，只是维持外界遵奉伦理道德、以及社会生活所必需的风纪。诚然，它与神圣的——自然的法律相关，但它并非直接从它推演而来。可以说，神圣的——自然的法律设定了这样一些界限，在其中，政治家可以自由地制定那些似乎适合于具体条件与政治需要的法律。理性——堕落的理性——必须根据具体情境的大致要求来进行立法，但不得与上帝的法律相冲突。“诚然，每个民族的确都能够自由地制订法律，而这些法律又的确被证明是有益的，然而，即便如此，这些法律仍然需要接

受仁爱律法的检验，这样，尽管它们在形式上千变万化、形式各异，但它们都必须基于同一原理”。⁸³

实证法必须得到顺从，即便它显然还远非完美，但除了我们在第4部分第4小节中所讨论的那些极端情境以外。路德尽管坚持顺从这种义务，但他对纯粹的实证法有某种男子气概般的藐视——实证法是与自然的“健康法”相对立的“病态法”。它之不可避免的僵化刻板使得民法不管用：

如果没有任何（实证）法，无论对自然力量做什么都极为成功，事实上，这使所有法律都归于无效。然而，假如天性迷失了，而事情必须按照法律来实现，这就等于是铭一文的赤贫和拼凑起来的大杂烩；除了在不健全的天性中所固有的东西外，什么也得不到。它就好比设立这样的一般规则，即在就餐用膳时，每个人一餐只能吃二个卷饼、喝一小杯酒。如果是一个身强力壮的小伙来就餐，他会一顿吃上五六个卷饼，喝上一二瓶酒；因此他需要比法律所规定的更多的食物。但假如是一个病号来就餐，他就只能吃上半个卷饼，喝上三二匙酒。因此，他除了理会他的病情所允许的食量外，根本不会管什么法律规定，而如果他不得不理会这种法律，那他就只有死路一条。⁸⁴

法律的制订是一桩既棘手又难遂人意的事情，而真正对立法作了充分准备的人也真是寥寥无几，这样一来，“在此人们必须对典籍中所记录的那些英雄们的法律、格言和典范作修修补补，并用以自救。因此，我们必须继续成为我们称之为典籍的这些无言的大师的门徒。然而我们永远不会做到象这里所记录的那般完美；我们匍匐爬行于其后，并依附它，正如依附一条长凳或一根

笞杖”。⁸⁵

随之而来，立法乃是一门专门的、需要技能的职业，在它的细节方面，神学家本身并无任何特殊的权能。这一原理，连同宗教改革领袖们对教会法规的反驳，在路德那里，导致了某些激烈的后果：

对我们来说，目前关于婚配与离异之事，究竟什么是合乎正统的恰当程序？我说过这应当留待法学家们来解决，并服从世俗政府的裁定。因为，婚姻是一桩完全世俗的和尘界的事情，它同妻儿子女、房屋家居有关，还同属于政府领域的其他事务有关，所有这一切向来完全服从于理性（《圣经·创世纪》第1章第28节）。因此，我们不应当左右政府官员和贤者们依据法律与理性所作的决策与指示。基督耶稣在此（《圣经·马太福音》第5章第31—32节）并不作为一名法学家或行政官员而行使为俗界行为制定或规定规章制度的职能。⁸⁶

作为一项职业的政治

1. 人及其感召

所有人都有两类来自上帝的神召。一方面，所有人，虽然是罪人，都奉召在上帝的永恒王国中获救。就救赎而言，人类一律平等。所有人都平等地要求上帝的慷慨的宽恕。然而就尘世的生活而言，平等消失了，而为秩序与等级所取代，人们发现自己置身于不同的“身分职位”或“职业”，按照这一“职位”或“职业”，他们应当通过侍奉其邻人而尊奉上帝。路德和加尔文都否

认有这样一种“宗教职业”，按照它，对上帝的尊奉可以同对邻人的侍奉割裂开来。每个人在社会中都具有多项不同的职能，它们被看作神圣的天职。例如，一个人可能有丈夫、父亲、农场主和公民的职份，而每一种职份都有其独特的职责与义务。在每一种情形中，职份都对人的自私自利起着某种抑制作用，迫使他把手眼投向外界，并且象关心自己那般关怀其同伴。上帝对人类的关怀主要是通过他把人们置入一定的职份上而表现出来的，每一种职份都诱使他们关怀其同伴，并使他们有意或无意地成为上帝本人的“面具”或“面纱”，成为上帝的仁爱的工具。

这样，虽然职业本身就是善，但人们可能并且往往由于未能履行应当承担的职责或者未能恰如其分地履行这些职责而的确滥用其职份。面如果不能对天职加以区分并使之独立开来，又会再次导致极大的混乱与无序。例如，一个地方行政官员如果在其私人交往中，也象他在按照其司法上的职能而采取行动时所要求的那般严厉与苛刻，那他就大错特错了。我们也不应由于受野心所驱使或对新奇的猎求，而放弃我们在其中发现自已有益于他人的那份天职。以上纯粹是些推断，并且我们忽视了上帝为了追求某些不同凡响的事情而早已交付给我们的那些职责，而这种忽视，也只能由我们来负责。前述教诲捍卫了社会的稳定并抑制了罪恶的野心，然而，决不允许将它同下述事实相冲突，即上帝本人常常向人们召唤新的职能，并且他的召唤绝对不容忽视：“在万事万物中，上帝的召唤才是正当行为的基础与起源。”⁸⁷

政治家的天职是一项神圣的感召，它在人们之中享有引人注目的特殊荣耀。正如任何居于其职份之中的其他人，政治家也是上帝的“面具”或“面纱”，但他之赢得人们独特的尊敬，是因为在某种特殊的意义上讲，他是上帝的代理人。就人们而论，在政治生活中，政治家处于上帝的地位。

这样，个人诚然有顺从法律的指令之义务。然而上帝，其本

性是仁爱，他则不受这一法律的约束，而且他的仁爱往往是这样表现出来的，即它看来似乎同对民间私人具有约束力的那些法律相抵触。通过职份，上帝往往强制人们去从事这样一些行为，它们显得似乎同法律相抵触，而事实上，它们只是在不同的水平上去表现仁爱的法律。这在政治职业中极为明显，在这里，政治家有责任按照看来似乎既同法律又同福音相矛盾的方式而间或地恢复武力、强制与暴力。然而：“挥舞着这柄宝剑并大开杀戒的这只手因而就不再是人之手，而是上帝之手。上帝绞杀、严刑拷打、斩杀、谋杀以及打仗搏斗。所有这一切都是上帝的杰作与判决。⁸⁸并且：

上帝的律法禁止杀戮；而这一谋杀者却可以不受惩罚，制定法律者本人将宝剑交付给他的代理人手中……因此，不难得出结论说，在这一方面他们并不服从于习惯法，尽管上帝用这种法律束缚所有人的双手，但他仍旧不束缚他的正义，他正是凭藉代理人之手而实行这一正义——正如一个君主当他禁止其所有臣民打击或伤害任何人的时候，他却仍旧不禁止其官员们执行他已经特地责成他们实施的那种正义。⁸⁹

重要的是要注意，私人的伦理道德与“职业上的”伦理道德之间的区分并不意味着它们并无内在的关联性。政治家，就其私人生活而言，并未摆脱那种十足的严厉苛刻之束缚，亦即趋向至善尽美这一感召。他也没有因他的公务行为而被委以全权(Carte blanche)。在这两种情形中，他都必须表现上帝的仁爱与正义，尽管有时是以不同的和貌似不一致的方式来表现。

2. 上帝的审判

政治家，尽管在政治领域，就其他人而言，他可能是一位“神祇”，有权得到人们的顺从，受到人们的尊敬，赢得极大的荣耀，但在上帝的眼里，他完全是一个罪人。他的权威和尊严是假借而来，并非真正属于他，而完全属于上帝。他若假定已经委托给他的那种授予或恩典是他本人所具有的东西，他完全可以按性子任意加以运用，那么他就是鬼迷心窍，并且他这么一来就很难说不会否认他对上帝的依赖性和隶属地位。然而，假如他变得自命不凡，那么“他就比一只虱子、蛆虫或任何其他寄生物还不如——因为寄生小虫毕竟还是上帝的受造之物，而他却是这样一个恶棍，他被上帝任命为其代理人，然而他却不断地欺骗或者蔑视他的主权者上帝。”⁹⁰

对于统治者所表现的自命不凡——就人们而言，这意味着不公正与专制暴虐——上帝是如何审判的？虽然可以肯定他将在来生中被审判，但同样真确的是，上帝的审判也表现在历史之中。路德争辩说：“它（审判）总会发生，并且对于那些不必要地发动战争并被打得落花流水的人，审判就早已发生。”当路德这样讲时，他倒是很富特色地将自己的真实想法过于简单化了，因为他在别处承认，上帝的审判并不是按照如此简单的方式表现出来的。但不管怎样，报应的确来到历史之中，例如：“专制暴君们冒着这样的风险，即出于上帝的无意，其臣民完全可能擐竿而起，挺身反抗……杀死或者撵走专制暴君。”⁹²这一事实不应理解成在某种程度上证明了反抗是正当的。那些反叛的人因此在上帝面前犯有罪行。但是，“邪恶者这一媒介工具可以受雇于上帝，同时上帝又能不断地免受任何腐蚀与玷污”。⁹³假如其所有臣民都是忠诚的基督徒，那么统治者就毋需畏惧任何犯上作乱行为；然而，既然这种情形不大现实，那么他最明智的还是谨防通过不

信神者的暴力而表现出来的上帝的天罚。上帝之天意的功绩并不依赖人们的忠信。或者说上帝也许可能推举外来统治者和外来民族来使这个不义的君主俯首称臣：

因此，他（上帝）凭藉埃及人制服希腊专制暴君的权力；凭藉亚述人制服埃及人的傲慢无礼；凭藉迦勒底人驯服亚述人的凶恶残忍；凭藉米提亚人和波斯人制服巴比伦人的狂妄自负，居鲁士早先征服了米提亚人，后来由于犹太和以色列王侯们对他的所有仁慈与好意的忘恩负义以及他们的邪恶的拒不服从，他被征服并受到处罚，一次是被亚述人，另一次是被巴比伦人。⁹⁴

或者，上帝也可能通过下级地方行政官员们来抑制专制君主，正如我们已经见到的，或者通过一位“英雄人物”。

3. 英雄

政治，按照路德的说法，在正常情况下是一桩“修修补补”的事情。可以理解，或迟或早这件衣裳（政权）总会穿破，而需要以旧换新。衰败的最后阶段通常是不堪忍受的专制暴虐和压迫，还有更新的代理人，旧的衣裳的摧毁者和新的衣裳的裁剪工被称作一位“了不起的人物”（wundermann），或“英雄好汉”（Vir heroicus）。虽然平民个人若企图废除既定权威或重铸国制，就是冒昧放肆的自命不凡行为，但上帝却在某些时期将这一特殊天职委托给某些人。关于这样的人物的引证参孙、大卫、耶荷耶大、居鲁士、地米斯托克利、亚历山大大帝、奥古斯都和内曼等人——所有这些人，无一例外都是非基督徒，这也许有点意味深长。

英雄直接从上帝那里领受他的那份代理权，上帝不断地给他

以教导与指引：

不错，先生们，当大卫想打败歌利亚时，他们就想开导他；他们为他披上盔甲，并给他装备起来。但大卫却穿戴不上这一盔甲。在他的心里还有着另一个师傅，并且大卫在歌利亚还不明白怎么回事时就将他杀死。因为大卫也不是什么生手，他受过这一技能的训练，他是一个能手，曾在上帝的门下受过这种训练。⁹⁵

这个英雄并不服从对普通人、甚至对普通的统治者具有约束力的那些法律与准则。他可以领导一场叛乱，而人民则可以正当地随他而起。他被赋予珍贵的理性禀赋，并且参与了上帝的计划。这样，他甚至可以践踏法律，使之无效，至少他可以对它加以改良，因为他本人就是“活的法律”。在他的统治下，专制暴政被摧毁，百废俱兴，一个新时代宣告到来。然而，他却并不是普通百姓的楷模，而那些并无来自上帝的特殊感召的人，若企图仿效英雄，那就让他们受难吧！

人们若将路德的英雄同尼采的超人相提并论，那是极不正当的，同时，若将他与卡莱尔的英雄等量齐观也是不合适的。他之摆脱法律的束缚以及他的创新和复兴的权力，并非来自他自己，而是来自上帝对他的选择，以及他对上帝的直接依赖。这份荣耀、这份崇拜、这份权力以及这份主权，都归属于上帝，而不归属于他。他的杰出的禀赋是地道的馈赠，而且不应认为这含有免除原罪这一污点的意思。作为这一点的证据，路德指出，无数的英雄们，一旦完成了其功绩，就落得一个悲惨的结局，最后沦于专横傲慢、自命不凡这份罪恶之中。

对于路德在世俗政府的潜力问题上所持的如此令人沮丧的悲观论点，加尔文拒绝加以采用。加尔文把英雄仅仅看作是因压迫

而来的“天命的救助人”。复兴并不是他的主要职能，因为这是政治活动的一个完全正常的方面。既然政治并非仅仅是一桩“修修补补”的事情，那么对于一件新衣裳（新生政权）的制作就无需特殊的受上帝指派的成衣工（制作人）。

注释

1. 约翰·加尔文《基督教要义》（*Institutes of the Christian Religion*），以后所引该书除特殊声明的外，都出自Henry Beveridge的译本。伦敦，1949年版，卷3章14节9。

2. 马丁·路德《评加拉太书》（*Commentary on Galatians*）；P. S. Watson编，伦敦1953年版。页39等。

3. 路德《驳斥经院神学》（*Disputation against Scholastic Theology*），第6，10，17条。载于《路德全集》美国版（*American Edition of Luther's works*），Jaroslav Pelikan和Helmut T. Lehman编，陆续出版50卷，在圣路易斯和费城出版，见第31卷，第4页以下。

4. 同上，第41，47，50条。

5. 路德，《评加拉太书》，页130。

6. 加尔文，《基督教要义》，法文版前言。

7. 加尔文《基督教要义》卷1章7节2。

8. 《路德全集》费城版（*Philadelphia Edition of the Works of Martin Luther*），英文版共6卷，1915—1932年陆续在费城出版。卷1页367。

9. 路德《意志的枷索》（*The Bondage of the Will*），英译本J. I. Packer和D. R. Johnston译，伦敦，页70—74。

10. 路德《驳斥经院神学》，第40条。载于美国版《路德全集》卷31页4以下。

11. 路德《论善功》（*A Treatise of Good Works*），费城版《路德全集》卷1页199。

12. 加尔文《基督教要义》卷3章19页15。

13. 路德《评加拉太书》页122。

14. 加尔文《基督教要义》卷4章20页2。
15. 同上，卷3章19节15。
16. 路德《论赞美诗第101篇》(Commentary on psalm 101)，载于《路德全集》美国版，卷13页194。
17. 同上，页195。
18. 路德《评加拉太书》，页123。
19. 路德《论俗世权威：对俗世权威服从的限度》(Secular Authority; to what extent it should be obeyed)，载于费城版《路德全集》，卷3页237。
20. 路德《论赞美诗第101篇》。载于美国版《路德全集》卷13页174。
21. 路德《论善功》，费城版《路德全集》卷2页199，加尔文《基督教要义》卷3章19页15。
22. “国家”(state)一词在此以及在这一章中，纯粹是“世俗政府”的同义词。
23. 加尔文《对“提摩太前书”第6章第13—16节的布讲词》(Sermon I Tim)，载于《宗教改革家著作集成》(Corpus Reformatorum)卷53，页618。该书中的加尔文的著作部分由Baum, Cunitz和Reuss所编，共59卷。布鲁斯威克，1863—1900年版。
24. 路德《军人是否亦可获救》(Whether Soldiers, too, can be Saved)，载于费城版《路德全集》卷5页35。
25. 威克利夫《英语著作选辑》(Select English Works)，Arnold编，卷3页447；《教会研究》(Tractatus de Ecclesia)，Loserth编。请随便看一部分；加尔文《基督教呈给法国国王的献词》(prefatory Address of the Institutes to the king of France)第六节，等等；路德《致德意志基督教贵族书》(To the Christian Nobility of the German Nation)，载于费城版《路德全集》卷2页61以下。
26. 路德，《致德意志基督教贵族书》，页68。
27. 加尔文，《基督教要义》，卷4章1节7。
28. 同上，章11节1，8，章12。

29. 同上，章20节9。
30. 加尔文《对“撒母耳记上”第38章的布讲词》(Homilies on I Samuel 38)，载于《宗教改革家著作集成》，卷29，页659。
31. 加尔文《基督教要义》，卷4章20页2。
32. 加尔文《致英国国王的信》(Letter to the king of England)，载于《宗教改革家著作集成》，卷14页40。
33. 加尔文《论“以赛亚书”》(Commentary on Isaiah)，载于《宗教改革家著作集成》，卷37页211；《基督教要义》卷4章20节2、3。
34. 魏玛版《路德全集》(Weimarer Ausgabe of the Works of Martin Luther) 10页iii, 380. 10。
35. 加尔文《基督教要义》卷4章20节12。
36. 路德《论赞美诗第101篇》，载于美国版《路德全集》卷13页198。
37. 路德《致德意志基督教贵族书》，载于《路德全集》费城版，卷2页146。
38. 路德《致德意志基督教贵族书》，载于费城版《路德全集》卷13页199。
39. 同上，页164。
40. 加尔文《基督教要义》卷1章15节8。
41. 路德《驳斥经院神学》，第34条。美国版《路德全集》卷31页4以下。
42. 加尔文《基督教要义》卷2章2页2。
43. 同上，页4。
44. 同上，页12。
45. 同上。
46. 同上，页13。
47. 同上。参见路德《评加拉太书》页490。
48. 加尔文《宗教改革家著作集成》，卷30页487。
49. 路德《论俗世权威》，费城版《路德全集》，卷3页230。

50. 同上，页231。

51. 加尔文《论“罗马书”》，（爱丁堡，1844年，1849年版）论第13章第4节。

52. 路德《论俗世权威》，费城版《路德全集》卷3页245，加尔文《基督教要义》，卷4章20节2，3。

53. 路德《论赞美诗第82篇》，载于美国版《路德全集》，卷13页51。参见《基督教要义》卷4章20节25。

54. 加尔文《基督教要义》卷4章20节8；《论“罗马书”》论第13章第1—8节；《论“彼得前书”》（Commentary on I peter）（爱丁堡，1855年版）。论第2章第13—14节。路德《论善功》，载于费城版《路德全集》卷1页263—264。

55. 路德《军人是否亦可获救》，载于《路德全集》费城版，卷5页45。

56. 同上，页45，48，50；《论俗世权威》，载于费城版《路德全集》，卷3页237；《论赞美诗第101篇》，载于费城版《路德全集》，卷13页160—161。

57. 加尔文《基督教要义》，卷4章20节8。参见《对“申命记”的布讲词》（Sermons on Deuteronomy），载于《宗教改革家著作集成》，卷27页453—460。

58. 加尔文《基督教要义》，卷4章3页13—15。

59. 同上，章20节1。

60. 路德《论赞美诗第82篇》，载于美国版《路德全集》，卷13页44。

61. 《路德全集》，魏玛版，卷52页189；加尔文《论赞美诗第82篇》（Commentary on psalm82），论第2章以上。

62. 加尔文《论“彼得前书”》，论第2章第14节。

63. 路德《论善功》，载于费城版《路德全集》卷1页263。

64. 路德《坚固的城堡》（Eim' feste Bury），Thomas Carlyle译。

65. 加尔文《基督教要义》卷4章20节32。（意大利修订版。）

66. 路德《论善功》，载于费城版《路德全集》卷1页271。

67. 路德《论俗世权威》，载于费城版《路德全集》卷3页230。

68. 加尔文《基督教要义》卷4章20节31。（D.F.英译本）

69. 宗教改革领袖们对宽容的态度，R.H.Baiton在其著作中作了深入阐发，并作了对比探讨，这主要表现在他的以下几部著作中，特别是他关于“路德对宗教自由的态度之演变及其一致性”的论文（The Development and Consistency of Luther's Attitude to Religious Liberty），载于《哈佛宗教评论》（The Harvard Theological Review），第12卷，第2期；他所编辑的《卡斯提尼奥论异教徒》（Castellio's Concerning Heretics）（纽约，1935年版）的导言；以及他所著的《争取宗教自由》（The Travail of Religious Liberty）（伦敦，1953年版）和《被追捕的异教徒：迈克尔·塞尔维特的生与死，1511—1553年》（Hunted Heretic, The Life and death of Michael Servetus, 1511—1553），（波士顿，1953年版）。接下来的段落大多依据这些著作，好几处引证出自这些书。

70. 魏玛版《路德全集》卷7页317（1521年版）。

71. 同上，卷1页624以下（1518年版）。

72. 同上，卷2页336（1523年版）。

73. 费城版《路德全集》卷1页265（1520年版）。

74. 美国版《路德全集》卷13页61以下。

75. 加尔文《对“申命记”的布讲词》，第13章。

76. 路德《评加拉太书》，页297以下；加尔文，《基督教要义》，卷1章7节8—12。

77. 加尔文《基督教要义》卷2章5节13。

78. 同上，章8节7。

79. 同上，卷4章20节15。

80. 路德《罗马书简》（Romerbrief），页37，15以下。

81. 加尔文《基督教要义》，卷2章2节24。

82. 路德《论赞美诗第101篇》，载于《路德全集》美国版，卷8页161。

83. 加尔文《基督教要义》，卷4章20节16。

84. 路德《论赞美诗第101篇》，载于美国版《路德全集》，卷13页163。

85. 同上，页164。

86. 路德《论西奈山上的启示》(Commentary on the Sermon on the Mount)，载于美国版《路德全集》，卷21，页93。

87. 加尔文《基督教要义》卷3章10节60。参见《论福音书的一致性》(Commentary on the Harmony of the Gospels)，(爱丁堡，1945—1946年版)论《马太福音》第22章21节，并参见路德《军人是否亦可获救》，载于费城版《路德全集》，卷5页34；《论西奈山上的启示》，载于美国版《路德全集》卷21页23。

88. 路德《军人是否亦可获救》，载于费城版《路德全集》，卷5页36。

89. 加尔文《基督教要义》，卷4章20节10。从“因此”一词开始的这段引文仅见于1541年法文版。

90. 《宗教改革家著作集成》，卷61页395。

91. 路德《军人是否亦可获救》，载于费城版《路德全集》卷5页37。

92. 同上，页48。

93. 加尔文《基督教要义》的标题。

94. 同上，卷4章20节30。

95. 路德《论赞美诗第101篇》，载于美国版《路德全集》卷13页156。

阅读书目

A. 马丁·路德《论赞美诗第101篇》，载于美国版《路德全集》，在圣路易斯和费城于1956年出版。卷13页146以下。加尔文《基督教要义》，J.T. McNeill编辑；F.L. Battles英译。《基督教历代名著集成》(Library of christian classics)，费城，1915—1932年版，卷2章2节1—4，12—16，22—21；卷3章19节15；卷4章20。

B. 路德《致德意志基督教贵族公开书》(The Open Letter to the

Christian Nobility of the German Nation) ，载于费城版《路德全集》 ，共 6 卷 1915—1932 年出版。卷 2 页 61 以下。

路德《论俗世权威》 ，同载上书，卷 3 页 223 以下。路德《军人是否亦可获救》 ，同载上书，卷 5 页 32 以下。

加尔文《基督教要义》 ，卷 1 章 15 节 4， 6— 8；卷 4 章 10 节 1— 12；章 11。

加尔文《论“罗马书”》 ，爱丁堡，1844，1849 年版。论“罗马书”第 13 章第 1— 5 节。

加尔文《论福音书的一致性》 ，爱丁堡，1845—1846 年版，论“马太福音”第 5 章第 31 节，第 22 章第 21 节，第 26 章第 52— 56 节。

第十三章

理查德·胡克

(1553—1600)

与清教徒的论战

胡克的巨著《论教会体制的法则》，被认为是对当时加尔文清教徒的观点的一次全面攻击。可是，我们也应当注意到，这些清教徒的观点在许多方面确稍有别于加尔文本人的观点。英格兰的清教徒、法兰西的胡格诺派教徒、苏格兰的诺克斯及其追随者都声称自己是加尔文的门徒，都尊奉加尔文的著作为至高权威。可事实上，他们都改变了加尔文理论体系中的许多论点，尤其是他的政治主张。他们通过突出某些方面和无视其它方面，通过引入一些完全陌生的概念，建立了一种与加尔文学说截然不同和毫无相关性的政治神学。

他们改造的核心，就是完全无视人类理性的有效性——甚至在加尔文曾承认过的方面也是如此，而宣称在指导各类事务方面，《圣经》才是唯一的权威，并且绰绰有余。例如，约翰·诺克斯在其《首当其冲反对疯狂女性》中，就毫无掩饰地完全以《圣经》为根据，认为在严格的政治和法律意义上，妇女决不当拥有政治权力。¹ 英国的清教徒则向议会提出了一条准则，即“除了按上帝所说的去做外别无选择”。² 这些观点取消了对

《圣经》权威领域的各种限制，而不给自主理性以任何地位和功能。这种改造的结果，使得对《圣经》究竟为何物的理解发生了变化。也就是说，经文不再简单地是对上帝非凡活动的记载——而信仰正依附于此，教义的原开材料，效范耶稣基督的指针，救赎的使者，可以在其中发现上帝财宝的那叶“天地方舟”。现在，《圣经》在总体上被看作是道德上和政治上的指南的一篇既正确无误又妥贴恰当的概要，一本既可使政治家从中找到如何进行统治的方法，又可使哲学家从中找到如何挣脱受玷污的理性之迷惑的典籍。这样，路德和加尔文在探讨《圣经》时所具有的那种相当程度的批判的敏锐度几乎已销声匿迹，取而代之的是一种新的《圣经》崇拜。

这种改变不可避免地带来神权政治的主张。教会是上帝的圣言的守护者，而牧师的职责则是宣讲圣道。既然圣道是政治领域的唯一确定无疑的向导——正像在其它任何事务中一样，那么国王们和地方行政官员们在各类事务中就应当服从教会及神职人员的指点，托马斯·卡特莱特这位清教徒牧师的著作在许多方面都受到了胡克《论教会体制的法则》的直接批判，可他自称从他的先师加尔文那里得到了这样一种观点，即国王们在教会面前应当“丢弃他们头上的王冠，拜倒在教会面前并舔掉其脚上的尘土。”⁸

然而，问题是加尔文与其后继者之间的纷争招致了公众的非议。加尔文曾明确指出，“下级行政官员”可以约束国王的权力，⁴ 尽管更多地是基于既定法律而不是基于《圣经》权威。这一观点后来成为激进的加尔文主义者紧紧依附的一面旗帜。一位不知姓名的法国胡格诺派教徒在16世纪最后25年里所著的《为反对专制暴君翻案》（*Vindiciae contra Tyrannos*）中声称，尽管只有一个地方行政官员准备反对这样一位“像打网球一样抛扔贫民”的国王，但所有基督徒平民都有责任拿起武器推翻这位专

制暴君。为了捍卫这种反抗的权利，并且它实际上还是一种义务，该书作者认为，《旧约全书》表明，政治社会应当建立在两种契约或公约之上：一种是上帝、国王与由“上帝的选民”所构成的人民之间的契约；另一种则是国王与人民之间的契约，根据这种契约，平民愿意服从统治，国王也承诺公正地进行统治。

《翻案》一书宣称，《圣经》指出了主权是由上帝授予人民的，并且只有人民才转授给君主和地方行政官员。根据类似的前提，诺克斯在写给苏栏兰他的追随者们的信中，则特别强调平民具有反叛非神圣的君主的职责，甚至号召大众声明与专制暴君脱离关系。那些传统哲学的观念，诸如在中世纪已成为一种常知的人民主权和契约论，却为基督教的改革领袖所拒斥，而现在这些观念则以一种新的、表面上符合《圣经》的外观面重新出现。《圣经》和加尔文仍然是公开宣称的权威，但语气和术语却往往大为不同。虔信上帝的人不再要求如此痛苦、被动地服从和忍受，以致像世界上的基督教国家中的那些芸芸众生忍受各种困难、承受各种非难。

为了反对这种追求符合《圣经》的激进主义，胡克发起了他猛烈的反击。他本可以借助加尔文来反对加尔文主义者，并且事实上他也偶尔这样做了，⁵可是，他自己却不是任何一种意义上的加尔文主义者，对那种将争论观点简单划界的作法他毫无兴趣。对他而言，加尔文的权威决不是最终的。他也决不可能基于对《圣经》权威的通常理解未加入这场论战，因为他决不能承认“任何该做的事都必定毫无例外地包含在《圣经》之中”。⁶他声称，他极想说明的是，关于各类事务，《圣经》并不是唯一的权威。例如，在教会组织或国家组织方面，就必须承认理性的作用，因为“除了运用自然理性外，没有任何已知的方式能用以判定争论的问题”，⁷甚至基督在争论中也必须运用他的理性，至少在自然领域，我们必须承认理性和过去伟大的“理性人士”必

定具有一定的权威性。基于此，胡克认为他可以充满信心地用古代著名的教父和经院学者的权威，尤其是阿奎那的权威来驳斥他的论敌们。既然清教徒历来喜欢争论。他们也就无法挣脱理性的作用而完全指望《圣经》或信仰的权威。⁸

形而上学

《论教会体制的法则》是一部涵盖面广、长达8卷的巨著。前5卷在胡克生前出版，而余下3卷却直至下一个世纪中叶才予以付印。尽管我们只能找到第6卷的一些残片，但后三卷的真实性是毋庸置疑的。⁹从文风上来看，《论教会体制的法则》是一部散文杰作，它也许是用英文写作的首部哲学和神学巨著。虽说其最初的意向是辩论性的，但既然该书直接针对有关准则和根据有关问题而展开辩论，那也就可视作一部政治哲学的重要著作。

在第一卷中，胡克极力凭借托马斯·阿奎那的权威而阐述了其思想的形而上学基础。认为他给予形而上学的地位相当于宗教改革家们在其政治思想中曾经给予教义学的地位，这是不会错的。他主张，世界是一个有秩序的宇宙，其中每一事物都在朝着其特定的目的运行着。每一目的本身又是下一目的的中介，只有最终目的、至善（Summum bonum）、上帝例外，因为上帝就是善本身，无需作为其它善的中介。这个宇宙由法则所支配着，这种法则就是“朝着至善运动的有序性规则”，¹⁰它是上帝赋予的结果。不过，“上帝的存在只不过是上帝运作的一种法则，因为上帝只是在劳作过程中才显现出完美”。¹¹这种法则是上帝为包括他自己在内的万事万物所制定的永恒规律，任何其它规律都来自于这一根本法则。¹²这种永恒法则又并非上帝所随意制定，它是上帝合理规定的结果，因为理性内在地蕴含于上帝的头脑之中。¹³这样，胡克从一开始就反对唯名论者和宗教改革领

袖的唯意志论观点。他认为，既然至善是上帝的本质，那理性就是事物的核心并朝着至善的方向努力。¹⁴ 上帝的行动与法令总是既善又合理，这种“合理性的善”通过那些约束各种创造物的各种规律而表现出来，并且它出自于永恒法则。这些规律具有与各存在物相关的各种不同形式，并在运作过程中展现自身的力量。自然规律对所有造物都具有约束力，而天国的法则对天使的活动起作用。理性的法则支配各种理性的造物，这些造物也由神圣的法则所支配、束缚，而神圣法则通过启示而被领悟。人类法是一种由人们所创造、源自理性或神圣法则的法律。所有这些被推绎出的法则（法律）一起构成“第二永恒法则”。某些法则可能会被打破而导致邪恶产生，但这丝毫也不可能使宇宙变得混乱，因为邪恶与罪恶至少是被上帝所容许的，因此仍然服从于第一永恒法则，服从于上帝那种不可改变的目的。¹⁵

像其它造物一样，人也必须追求其完美性。既然邪恶不受欢迎，那大家就渴求着善。¹⁶ 人以三种不同的方式追求完美：感官的（或肉体的）形式，理智的形式，以及精神的形式。¹⁷ 每一种完美形式都是人们所自然追求的，而精神上的完美那种极乐景象则是人们追求的顶峰，它只有在上帝所赋予的超自然意义上才能被获得，并用以补救原罪所带来的危害。¹⁸ 自然与超自然是属于人类的两种互补形式，这样，人的完美也就必然既是自然的又是超自然的完美。

那么，人又如何知道他所追求的完美是什么呢？善通过理性，¹⁹ 或一般的感受，即通过各种事物的理性而被领悟。²⁰ 通过追随理性我们事实上就是在追随上帝的旨意。人被罪恶所腐蚀的是意志而非理性，因为理性清楚地指向一种完美性，堕落者发现自己单靠自己的力量是无法达至这种完美的。自然可以使人趋于完美，但要达至真正的极乐境界，则有必要借助于超自然的力量。

这样，人就必须服从各种不同的法则。作为感性的或肉体的

有机体，他必须服从约束所有创造物的那同一类法则；而作为一种智能存在物，他又必须服从理性的法则；由于具有永恒的灵魂，他还要服从超自然的法则。在这种基本框架中，胡克发现了法则的许多分支和综合形式。人的许多功能都有其特定的法则，¹还有许多不同的权威能将法则强加于人的各个方面。例如，有超自然的法则，道德法则，政治法则，教会法和国家法令，所有这些都是不同的立法者所规定的。²¹所有这些法则从根本上来讲都是上帝的法则，它们源自于永恒法则。执行其中的一些法则的那些权威，由于上帝之命而成为人们或社会的代理人；而对于有些法则，上帝本人既是立法者又是执行者。

在这种法则系统中，我们必须区分可变的法则与不可改变的法则。永恒法则是不可改变的，是理性和上帝意志的直接表达。另一方面，构成基督教信仰的庞大教义真理体系的那些“法则”也是永恒不变的。我们若要知道一种法则能否被改变，就必须考察它在每一种情况下所指向的目的。

例如，由于救世主耶稣基督的到来实现了祭祀系统之目的，犹太人那种仪式性法则就被废除了。这就是说，上帝所制定的某些法则也是可以改变的。²²有些法则是无关紧要的，它完全隶属于人类立法者；而有些则相当重要，它从属于不可改变的神界或自然界的规律。至于人类所制定的法律，它总会发生变化，或者通过期望值的实现而扩大影响力，或者通过某一特定目的的实现、某一特定期望值的完成而失去其功用。不管怎么样，法则的改变总是给人以威胁和令人不安的，即使在必要时人们也需要小心地把握它。²³不管是法则的制定还是改变，都必须以永恒法则为指南。²⁴

对法则所进行的这种分析之锋芒所向在于对极端清教徒观点的批评。根据这种观点，只有上帝的法则才是完全真实的，它可以在《圣经》的陈述中清楚地发现，并能支配人类的整个生活。

以这一论点为基础的所有激进清教徒的主张触犯了胡克的保守主义。胡克认为，《圣经》的根本目的就在于它教授人们以一种超自然的职责（义务），出于这种目的，它是绰绰有余的。²⁵但是，自然法则与超自然法则是相互补足的。那种极乐感受的获得，有赖于自然的与超自然的职责的履行。前者主要通过理性去发现，而后者由于原罪的影响，却超出了理性的域限。相应地，自然理性与《圣经》“两者是共同起作用的，其中任何一个都无法达至那种无需作进一步努力的永久福祉”。²⁶这既不是否认在《圣经》中有许多内容实际上关心的是自然的而不是超自然的职责，也不是要否认《圣经》本身就能不断纠正错误的推理，而只是为了强调，对经文的把握并不可能使我们摆脱那艰难的推理过程，而寻找我们在道德的或政治的事务中的义务。²⁷经文的完美是与其超自然的目的相关的，那种单从《圣经》中去寻找某种绝对的、政治的、教会的或道德的理想，或者将《圣经》视作任何无关宏旨的决定之最终权威的做法都是错误的。这些做法事实上有损于《圣经》的威信，也蒙蔽了人的正常的感知能力。²⁸《圣经》以自然的和理性的法则为前提，而不可能取代这两种法则。

政府的必要性

人是生而自由平等的，但一个脱离社会的人又只能是一种兽性的存在物，他是无法趋于完美的。²⁹相应地，人总是自然地倾向于社会。社会生活就基于这种倾向和某种社会契约，即基于这样“一种秩序，它是人们在共同的生活通过习惯的相互接触而共同赞同的一种秩序”。社会的维系需要政府机构，其职能在于阻止冲突、抑制邪恶，并调节人们之间的利益纷争。³⁰不过，政府的目的并非简单地通过压制手段来维持社会的生存，本身还要关心对“至善”（*summum bonum*）的追寻。所以，胡克认

为政治组织不但要消除人类的罪恶亦即原罪的后果，而且还应当成为人类完美的一种条件（这是在基督教而不是亚里士多德派的意义上来讲）。³¹ 在这一问题上，胡克保持了古典的和基督教的传统。无论是关于人类本性的理性知识，还是来源于《圣经》启示的关于人类的堕落的知识，都表明了国家存在的必要性。政府亦如社会，应当以契约为基础，³² 绝大部分合法的政治权力应当获得多数人的同意，尽管它可以采取多种形式。每个人都可以亲自而明确地表示同意，他也可以通过被恰当指定的代表来表示这种赞成态度，他还可以以传统的方式来表达。³³ 然而，尽管赞成是政治权力的理想基础，但也并不是说所有政治权力都必须以赞成为基础。例如，征服者有权支配他所统治的属民，而只受上帝的法则和国家法律的约束。有一些被上帝特别感召的人，他们凭靠纯粹的神圣权力而行使职权。³⁴ 不过，权力最初总是奠基在征服或神权的基础之上，经过一段时期，它就会被人们自然地接受，如果撇开其起源，这时候它实际上也就被承认而成为政府机关。³⁵ 无论政治权力的起源怎样，掌握权柄的人都是上帝的臣子，哪怕他们的权力是受平民的委托，最终也是属于上帝的。³⁶

严格说来，政治权力属于人民，它通过契约和赞成而被委托给政府。这是一种迄今最好的权力形式。³⁷ 这种权力既可以受到原初的“归顺性契约”所限制，又能够在这些契约鲜为人知或废弃不用的情况下，简单地按照社会中传统的方式予以接受。³⁸ 所以，世俗权威的合理行为就是全民的行动，它展示了我们习惯于称之为普遍意志的东西。它不适合于那些试图免除事实上属于他们自己本人的行为的公民或派别。³⁹

既然人类本性既不断追求完美，而又难免被罪恶所腐蚀或蒙蔽，那么某种类型的政府的存在就是必要的。但是，又存在着多种政府形式，自然界又“总是在随意发展的事物中给人们留下选择的机会”。⁴⁰ 对于那些既定的、传统的关于理想政府形式的限

制，胡克致以深深的敬意。建立理想的政府形式几乎是不可能的，轻率的努力往往适得其反。随意改造既定的制度通常不是一件轻而易举的事情。⁴¹ 胡克有他自己的偏爱，可以断定，他十分满足于伊莉莎白对政治和宗教二者所采取的处理办法。他认为一种适度的有限君主政体与由主教们所统治的教会同出一源，它们都基于赞同而进行统治，这将是理想的安排，但他对这种安排能否在其它地区或不同的条件下有效地实施却存有怀疑。⁴²

教会与国家的关系

《论教会体制的法则》一书的大部分内容专门用于重点探讨教会与国家的关系。基督教政权的原则与国家政府的原则一样，都将为理性所发现。卡特莱特认为，“为一切时代所必需的基督教会教规是由耶稣基督所交送的，并记录在《圣经》中。……从那时候起它就被推导来推导去。而那些基于其它根据的东西，则应认为是不合法的和假冒的东西”。⁴³ 与这种看法相反，胡克明确肯定了教会政体的事情，不像教义这类事情，它必须以理性为准则进行判断，也就是说，它既要符合自然的规律，又不违反《圣经》的禁忌。《圣经》允许作比较大的变动余地，而假如将它视作对政体的某些特定问题的指南就是极不妥当的。⁴⁴

胡克认为，教会与国家不能严格地分割开来。宗教在国民和统治者履行其各自的职责过程中给他们以帮助和勉励，它是公正与和谐的源泉。⁴⁵ 基督教——几乎任何宗教——有其政治作用，但是，我们不能就由此简单地认为教会是一项政治设计，或者像马基雅弗利那样，认为宗教对于某些特定政治目的的实现用途极大。⁴⁶ 不过，基督教既是一种地道的宗教，又具有其重要的政治功能，因为它可以抑制政府官员的私奢望和一般平民不断的反叛。既然国家是人们达至完美的一个条件，而这种完美的极至

又是超自然的完美，那么“所有国家就应当提供超越世俗事物的神圣事物”。⁴⁷在基督教占人口少数的国家中，教会就必然会从国家中分离出来，因为公民并不意味着就是教徒。可在“基督共和国”中，教会与国家是同一个“实体”，同样是全体国民，只是在两个不同的机构中兼有两种不同的“身分”或具有两种不同的功能。⁴⁸与信仰和理性的关系一样，教会与国家也相互支持。教会对国家予以协助，并与国家一道将人们引至那个超自然的命运。国家关心人们美好的生活，而这就不可避免地意味着它要关心教会，关心真正的宗教。

至此，胡克开始与阿奎那产生分歧。他争辩说，正像在国家中一样，在教会中，所有那些不直接隶属于神的启示的事情之主权都属于全体成员。他与威克利夫或路德一样，强烈反对教会中权威借助神圣权利而简单地属于教皇或僧侣教阶集团。处理外部宗教事务的权力被授予给全体教徒，尽管这种权力完全可以通过他们而委托给一个或几个人。与国家政权一样，宗教政权也须为教徒所认可。⁴⁹在基督教共和国中，权力赖以被赋予给那些政治权威的耶种社会契约也被用来作宗教式的理解，所以像在世俗事务中一样，将教会事务中的最高权力交给同样的一个人或几个人也就是理所当然的了。正如清教徒和加尔文本人所认为的，《圣经》并没有作出这样的规定。《新约全书》并不知道一种基督教共和国的观念，而《旧约全书》中却记载着，以色列那里，教会权力与国家权力连为一体。⁵⁰

胡克关于处理教会与国家之间关系的主张，以一种十分笨拙的方式提出了宽容这一问题。他关于看得见的“教会”概念是一个“意蕴丰富”的概念，并且他不愿宣称在根本意义上应将异教徒和罗马天主教徒排除在教会之外，哪怕这样的误会也未曾有过。⁵¹从主要方面来看，作为救赎之根本的那些事情乃是自明的，教徒中的许多争议都是有关教义的，而在或大或小的程度上

与救赎理论无关。⁵² 但正如我们已经看到的，国家却无法避开宗教事务，尽管国家对宗教所关心的必然主要是外在的礼仪与职业。虽然国家能够设立一种以前从不存在的职责，但它无法将以前的谬误通过法令的形式规定为真理。人类法律不能强迫人们去信仰，尽管它能够并且确实强迫人们表现得好像真的信仰似的。人类法律只能外在地进行约束，可是，在很多情况下，公众组织的某些意见要予以表达或执行是很困难的。国家机构应当关心真正的宗教的维系，但它没有权力决定哪种宗教是纯正的，无论如何，宗教观点是无法强加于人的。因此，在教会中，教义之间的极大差异乃是不可避免的，并且也应当得到容忍。另一方面，国家机构又必须维持稳定的社会秩序，维持教会与国家中的和谐与统一。对于破坏这种和谐与统一的活动，对于分裂社会的各种冲突，对于那些煽动人们从事违背法律、反对社会的活动的观点，国家是决不能容忍的。个人的意见与情感无法加以控制，因此应当予以容忍。但这些意见与情感的公开表达或付诸于行动，就不能超出人类法律所允许的适当界限，这种容忍也必须考虑到共同利益而加以限制。⁵³ “审慎的”胡克反对各种宗教迫害，但无限制的宽容对他来说在政治上和在神学上都似乎是不可能的。

注释

1. 见莱格编《理查德·胡克全集》(Works)，爱丁堡，1846年，第4卷。

2. 《对国会的首次忠告》(The First Admonition to Parliament)，载《清教徒宣言》(Puritan Manifestoes)，弗莱尔和道格拉斯编(伦敦，1907年)。引自《中世纪的政治思想》(The Medieval Contribution to Political Thought)，牛津，1939年版，第104页。

3. 见他的著作《对一种回答的答复》(Replie to an Answer)，1573年。

4. 加尔文《基督教要义》(Institutes), 第4卷, 第20章, 第31节。
5. 例如, 理查德·胡克《论教会体制的法则》(The Laws of Ecclesiastical Polity), 前言, 第3章, 第4节。
6. 《法则》第2卷, 第8章, 第5节。参看第3卷, 第7章, 第2节。
7. 同上, 第3卷, 第8章, 第17节。
8. 同上, 第2卷, 第4章, 第7节; 第7章, 第4节。
9. 关于第6—8卷的真实性, 请参阅R. A. 郝克《胡克的教会体制》(Hooker's Ecclesiastical polity), 第8卷, 纽约, 1931年版, 及C. J. 西桑《胡克先生明智的婚姻和教会体制法则的诞生》(The Judicious Marriage of Mr. Hooker and the Birth of the Laws of Ecclesiastical Polity), 剑桥, 1940年版。
10. 《法则》, 第1卷, 第8章, 第4节。
11. 同上, 第2卷, 第2节。
12. 同上, 第4节, 第6节; 第3章, 第4节。
13. 同上, 第2章, 第4节, 第5节; 第3章, 第4节。
14. 同上, 第2章, 第4节; 第11章, 第2节。
15. 同上, 第8章, 第1节。
16. 同上, 第8章, 第1节; 第7章, 第6节。
17. 同上, 第11章, 第4节。
18. 同上, 第12章, 第1节, 第3节; 第15章, 第2节。
19. 同上, 第8章, 第1节。
20. 同上, 第7章, 第3节。
21. 同上, 第16章, 第5节。
22. 同上, 第2卷, 第10章, 第4节; 第1卷, 第13章, 第1节。
23. 同上, 第4卷, 第14章, 第1节。
24. 同上, 第1卷, 第16章, 第2节; 第4卷, 第14章, 第1节, 第2节; 第5卷, 第7章, 第1节。
25. 同上, 第1卷, 第14章, 第1节; 第2卷, 第8章, 第5节。

26. 同上，第1卷，第14章，第5节。
27. 同上，第13章，第2节；第2卷，第8章，第5节。
28. 同上，第1卷，第15章，第4节；第2卷，第8章，第6节。
29. 同上，第1卷，第10章，第1节。
30. 同上及第8卷，第2章，第18节。
31. 同上，第8卷，第2章，第18节。
32. 同上，第1卷，第10章，第3节。
33. 同上，第8节；第8卷，第2章，第9节；第6章，第8节。
34. 同上，第8卷，第2章，第5节。
35. 同上，第11节。
36. 同上，第6节。
37. 同上，第5节，第9节；第1卷，第10章，第3节。
38. 同上，第8卷，第2章，第11节。
39. 同上，前言，第5章，第2节。
40. 同上，第1卷，第10章，第5节；参看第3卷，第2章，第1节。
41. 同上，第5卷，第4章，第1—2节；第4卷，第14章，第1—2节；第5卷，第7章，第1节，第3节。
42. 同上，第3卷，第11章，第16节。
43. 托马斯·卡特莱特《教会组织指南》(A Directory of Church Government) 开篇的句子。
44. 《法则》，第3卷，第4章，第1—2节。
45. 同上，第5卷，第1章，第2节。
46. 同上，第2章，第3—4节。
47. 同上，第8卷，第1章，第4节；第3章，第2节；第5卷，第76章，第4节。
48. 同上，第8卷，第1章，第5节。
49. 同上，第1章，第8节。
50. 同上，第1节，第5节，第14节，第18节；第3章，第2节，第6节；第4章，第9节。

51. 同上, 第3卷, 第1章, 第10—11节; 《关于称义的训戒》
(Sermon on Justification)。

52. 《法则》, 前言, 第3章, 第2节。

53. 同上, 第8卷, 第6章, 第5节; 第5卷, 第62章, 第15节; 第
68章, 第7节。

阅读书目

A. 理查德·胡克《论教会体制的法则》(The Laws of Ecclesia-
stical polity), 见约翰·凯布尔编《胡克全集》(Hooker's Works),
R. W. 丘吉和弗兰西斯·帕吉特修订的3卷, 第7版, 牛津, 1888年版。
第1卷, 第2—5章, 第8节, 第10—12节, 第15—16节; 第5卷, 第1
—2章; 第8卷, 第1—3章。

B. 理查德·胡克《论教会体制的法则》, 前言, 第1卷, 第2卷第
7—8章, 第8卷。

第十四章

弗兰西斯·培根

(1561—1626)

新颖的唯物主义

在弗兰西斯·培根，维鲁兰男爵，圣阿尔本斯子爵看来，在尘世事物中，没有什么会比政治哲学问题、“共和国的理想状态或类型”之本质更为重要、更值得玩味的了。¹更确切地说，世间最珍贵的事情在于人类心智同万物的本质的同一性这样一种结果。一旦人类心智能够征服自然以求在自然中获得最近乎完美的人类事物，即培根在《新大西岛》中所描述的那种共和国，这种同一性就会真正地产生。尽管《新大西岛》是培根最重要的政治著作，但我们惟有先认识到，在培根看来，政治事务赋有比人们通常所认为的要远为丰富的含义。我们才能真正认识到该书的显要地位。而要确信这一点，人们必须理解培根用旧术语来描述新事物这样一种写作风格。²

譬如，培根就否认“第五类本质存在”这类东西的存在。“第五类本质存在”一度被用来指称星球与天体中的某种元素，它与已知的四大元素：地、水、火、风迥然不同。这种宇宙观，可以追溯至亚里士多德，却受到了培根的大力嘲笑与奚落，培根称亚里士多德的宇宙乃是“异想天开。”然而，在一篇名叫《关

于一场圣战的公告》的对话中，培根笔下的一个人物暗示说，这场对话中的苏格拉底的信徒、一个名叫尤波利斯（Eupolis）的男子，可以说是“第五种本质存在”。“尤波利斯”意指“善邦”，更确切地说，就是“治理有方的国度”。培根一方面否认宇宙有什么第五种元素或本质存在，但另一方面却又似乎将它赋予给“治理有方的国度”。这样，他与亚里士多德的争论，不在于亚里士多德提出了某种异想天开的东西，而在于他在错误的地点寻找异想天开的东西。真正异想天开的东西将在人类政治世界，即人类创造的世界中找到。³

还有另一个老式的说法，“终极原因”，培根也是用它来描述某种全新的事物。终极原因乃是事物赖以存在的目的，并且培根说过，对终极原因的追寻败坏了自然哲学。正如他对待人们对“第五类本质存在”的追寻一样，他对这种追寻也是极尽其嘲笑与奚落之能事。然而，当他承认人们对终极原因的追寻一旦与“人类事物”相关联就可以是合法的时候，他却是相当认真的。对这种追寻的完整理解导致了下述观点，即“按照终极原因”，人类乃是世界定向的中心。毫无疑问，认为终极原因惟有在人类事务中、大概是在人造事物中才是可以理解的，这样一种看法彻底改变了终极原因的含义。万物因之而存在的终极原因，乃是人为的事物，而人类能够制作的最佳事物就是理想共和国，即《新大西洋岛》共和国，乐土，拥有已知最有价值的世间事物的国土。不过，这种事物尚不存在，它只存在于培根的头脑中，它原则上只是培根的构想。它还有待于人类在实践中进行建造。⁴

那最高级的事物对人类构造活动（理论上的和实践上的）的依赖性，是这样一种标志，它表明人工物、人造物较之自然物更为崇高、伟大。培根的自然哲学是唯物主义的，它与古代唯物主义、尤其是德谟克利特的唯物主义一脉相承。培根承认后者是他的理智源泉。⁵然而，追随德谟克利特的人，除舍夫茨伯利以

外、很少有人对自己所恩承的导师有自知之明的。⁶ 虽然德谟克利特的唯物主义和无神论主张自然会导致否认任何对终极原因的追求会有什么结果，但它本身并不会导致创造人类的或政治的终极原因。作为一种唯物主义，培根的主张全然是新颖的，因为它明确界定了人类的一种可能的终极目的，尽管这一目的受乌托邦理论的影响。培根的理论体系，尽管新奇，却受着先世于他的两位政治哲学家马基雅弗利和吉尔丹诺·布鲁诺的著述的影响。

培根似乎接受了马基雅弗利的主张，即政治哲学应当集中描述人们的实际行事而不是描述人们的应然行为。正如马基雅弗利，他将极端境况作为他的出发点。培根确信，自然一旦受到经验的“纠缠”和“拷问”，就会坦露无遗、明白易懂，马基雅弗利在极端情境中、在暴力与罪行中识见到良好政治秩序的起源，情形就是如此。人类是由欲望组成的，而国家与共和国之起源正肇生于这些欲望。人类有一幅心智，人类正是依赖它来征服自然，然而人类惟有通过服从它，并且在它的极无规则性中，在非凡事例和奇迹中理解懂得它，人们才能征服它。服从自然，使人类得以征服自然。人类本身并无自然目标或目的：宇宙乃是异在陌生的东西，不可理喻。万物的向导乃是这一欲望，它接纳或排斥万物。正如马基雅弗利，培根也是一个享乐主义者，但他却对古典享乐主义的反政治结论予以坚决拒斥。⁷

然而，虽然马基雅弗利谈到应着眼于人们实际的行事而不是人类之应然行为，他却与自己所设定的程序背道而驰，反而着手描述虚构的共和国之创造者的行为。培根一方面称赞马基雅弗利的这一言论，同时他本人却又是一个虚构的共和国的始作俑者。一旦我们认识到，尽管培根的理论出发点大大得益于马基雅弗利，然而他的政治思想所采用的路线方向则与马基雅弗利的迥然异趣，那么，上述事实的意蕴就昭然若揭了。培根最杰出的政治著作既不是论述君主的本性的著作，也不是谈论某个古代历史学

家的论文集，而是对古代神话的分析（《古人的智慧》）和对一个柏拉图式的神话的驳斥（《新大西岛》），这一事实使我们懂得了培根与马基雅弗利的某些相异之处。不过，在我们明白这些神话的重要性之前，我们必得认识到，在培根的计划蓝图中，从一开始就存在着同马基雅弗利的某种差异。在马基雅弗利看来，名声或荣誉的重要性、自私者做出不自私的举动的那种目的，乃是压倒一切的。而培根则很显然是在对作为最大的激情的那种名声或智慧的热爱与对作为至善的那种名声或智慧的热爱之间摇摆不定。不过，只有对那些以为真正的名声惟有智慧的热爱者才能获得的人，这种摇摆不定才是显而易见的。

技术进步与人类的拯救

培根似乎曾经对马基雅弗利说过，最令人们感激不尽的并非英雄们的业绩，甚至也不是共和国缔造者们的伟大创举。使人们感恩戴德的是那些极大地“解救人类境况”（培根的一个用语）的事物，这就是各种发明创造。诚然，在那些通俗的论说集中，培根把国家与共和国的缔造者们称作“至尊的元勋”，然而，在那些更为深奥的学术著作中，他指出，古代人把发明创造家当作神来顶礼膜拜，而他们把英雄只是当作半神半人来对待。此外，假如说此种尊荣并非总是唾手可得，那是由于历来的发明创造家几乎寥若星辰，而他们的创作也大多出于偶然。在这方面，牲畜比人要做得好一些。难怪他在《新大西岛》中从古埃及的宗教中借用了大量的象征来暗示直率的布鲁诺早已很公开地、也许不怎么有效地谈到过的那些思想。埃及，虽在基督徒看来代表着物质世界的黑暗，但它却是一个倍受人赞美的国家，在那里牲畜们所从事的创造发明同它们的应得权益是一致的。此外，在培根自己的乌托帮社会里，塑像是为创造发明家而立，而不是为英雄们准

益的。⁸

培根的这一主张的实践目标在于鼓励发明创造。古代对技术进步的怀疑为对技术进步的某种信念所取代。对技术进步的信念会导致发明创造，而创造这些发明创造则需要某种新方法，即培根的《新工具》所揭示的那种方法，原则上也就是近代自然科学的那种方法⁹。在政治上需要的是一支由培根的追随者们所组成的“新型军队”，他们随时准备付诸实验，他们不反对他们的科学结果充满信心，而且对这些结果的政治上的惠益也信心十足，正如马基雅弗利的主张，培根的主张的确需要一批追随者，但这是一批类型不同的追随者。它不是一支由政治家们组成的军队，而是一支由创造发明家所组成的军队。并无确凿的证据来确信培根的追随者们会理解他的主张。他们甚至也无必要这样做。在哲学家和非哲学家之间所作的那种老式区分将被一种新的、三重区分取代，即在哲学家、专家和大众之间进行区分。导致各种发明创造的这种主张，要求有一大批专家或技术人员，由于他们都共同具有科学经验，并从事我们时下所称的集体性科研，他们会大大有助于减轻人类活计。这些人无需懂得宇宙的或人生的真理。他们甚至也不必真正懂得培根的政治哲学，而只要懂得能够进行发明创造的那些方法。当然，他们必须服从那些真正懂得究竟哪些发明创造真正有助于“解救人类境况”的人，这是因为发明创造也可能是毁灭破坏性的。培根有他自己的一套装置，以防止破坏性的发明创造战胜建设性的发明创造。尽管当今并不存在这样的防御装置，但不应以此来抹煞培根采用这套装置的先见之明。发明创造者本人必须是那些对方法驾轻就熟的人。因此，培根对方法的强调标志着同马基雅弗利的政治哲学分道扬镳。培根尽管并不否认政治家职业的崇高，但他暗示，他提出的这些方法可以适用于所有人类发明创造，也包括适用于政治上的发明创造。虽然培根并未说到一旦佐以近代发明创造，政治家就如将虎添翼，但

从他对《新工具》的方法可以适用于所有人类知识领域的无比信心中，就可以得出这一结论来。¹⁰

为了使发明创造繁荣昌盛，培根不得不使掌权者相信，发明创造在政治上是有益无害的。他在关于自然的那种纯知识同“关于善恶的那种引人自豪的知识”之间作了某种区分。他力图保护他本人的知识既不受原罪教义的影响，又不因此而受迫害。然而，很显然，若存在有从培根的科学方法直达所有人类知识及其各分支领域的走廊，那么就必定存在这样一些发明创造，它们在政治上并非全然无害。极而言之，纯自然知识影响到了并且必定会影响到引人自豪的善恶知识。不过，当把它们应用到王公与庇护人身上时，申请者必须说话小心谨慎，以免王公与庇护人看破其主张的革命性特征。培根将他的主张看作导致发明创造的东西，这一事实意味着这一主张须得有一大批追随者，并且也意味着这种追随须得到大批的公众的认同。由于不能像保护他的主张那样保护他自己免受迫害，培根对是否将其政治哲学公之于世踌躇再三。在某种程度上他不可推出他的政治哲学，因为，尽管有一些事情他认为业已得到解决，诸如他的方法的正确性；但还有其他一些事情，它们只有当那些还有待努力取得的发明创造真正在实际生活中解救了人类境况时，才能为人所知。例如，培根对未来的医学寄予厚望，这不仅是出于保健，而且也是为了长寿。一旦人类生命能够免于自然死亡，培根对此种可能性深信不疑，那么这种自由的难以预料的后果将迫使任何有关终极性政治主张作某种保留。¹²

培根的确宣称他知道某些有关终极性的政治主张。其中之一即是那种导致创造发明的科学方法，它使人不得不采用一种与马基雅弗利的历史观迥然不同的历史观。关于这种历史观，培根似乎曾经得益于布鲁诺，尽管培根很少提到这位哲人。给英雄带来荣誉的行为乃是时代所赋予的，无论人们对荣誉本身会如何说。

英雄辅佐他的国家，而国家既可兴荣，亦可衰微。与之相反，发明创造则属于全人类，并与人类同呼吸共命运。它们超越了人们所谓的无限恶性循环。培根，紧步布鲁诺之后尘，也把驳斥无限恶性循环的主张视作其使命。无限恶性循环的学说提到出生、成长、衰老、死亡的循环周期，也提到星体的往复轮转、四季的更迭，还提到人类生命的代代相随，国家和共和国的朝代更迭。所有人类事物都被看作匆匆过客，短暂易逝。这种观点，它饱览万物的兴衰枯荣，培根把它看作是“自然的”见识。尽管说它是“自然的”，但却是一种错误的见解。它是人类对未来绝望的根本源泉。在对未来充满希望的那些理由中，培根列出并且强调人们应放弃对循环的自然承受态度。这些循环并不遵循其定式，现代性的伟大时代，亦即培根本人所处的时代，远非古代性的伟大时代可比。¹³

现代性的伟大性必定公然蔑视历来统治着历史思维的那些循环，布鲁诺就早已充分认识到这一观念，并且他从这一观念中获得了慰藉，尤其是在他受迫害的日子里。布鲁诺谈到了现代科学的那些花果，他确信，他关于无限宇宙的发现会真正有助于收聚这些花果。有一则著名的寓言，讲的是人们过去由于无力把握住神圣而眼目失明，现在他们治愈了失明的双眼，并且对人类的变革具有比往昔更敏锐的洞察力。善与恶还可能交替演变，但由于布鲁诺的新科学，任何一次善举都比上一次更好，而任何一次恶行都比上一次更轻微。因此，布鲁诺将他本人的主张——他主张，在观点见解问题上带来了宽容，恰恰因为它在科学的问题上带来了统一——同哥伦布及其追随者们的功绩对立起来，正是哥伦布及其追随者坚持将自己的信念强加于他人。布鲁诺希望在人类变革的那种不可抗力中找出一条出路。¹⁴ 在寻找出路的征途上，培根是布鲁诺的忠实追随者。

然而，尽管布鲁诺确信，为了超越人类事务中的循环变革，

就需要给人类以当头棒喝，并消灭统治着学院的那些基督教亚里士多德派的势力，但培根则相信，单单是国内和平就能够带来科学进步并因而带来政治进步。因此，他自比为某个磨坊主，他为“威罗机的平安无事”而祈祷，“因为风车制成后，水车就不怎么时兴了”。风车的操作，按照培根的修辞手法，较之水车的操作既便宜又简单。（认真说来，情况正好相反。）因为这代表着科学的进步。培根看到，这种进步需要联合进行实验和集体性研究，而这反过来又需要装备良好的学术机构，后者本身就需要有国内的和平安宁。为了促进科学进步，他讲授了一套可以称之为“临时应急性的”政治哲学。他并未使用后来为笛卡尔所采用的“临时应急性的道德”这一术语，但他提倡一种道德的和政治的方法，它无疑是特意计划用来为那些尚未到达新大西岛这个乌托邦岛屿的人们服务的。

这种政治方法从实践上和理论上都是临时性的。诚然，在前一方面，它毫无新意。政治哲学家们历来就认识到人们不得生存于他们自己的社会里，而这些社会又或许并不是最可能的理想社会。培根见解的新颖之处在于，他否认在征服自然方面取得重大进步之前设想理想政治制度的可能性。在他看来，这一进步会使人们懂得他们究竟可以期望什么，也就是说，它会向人们揭示，展望人类的美好前景，人类究竟可以走得有多远。由于置身于科学革命的源头，培根因此不得不假装不知所谓的人类的终极之善。¹⁴然而，他宣称，从宇宙的异在特征和通过他加以改良的方法而征服自然的可能性，他充分懂得，人们毫无疑问能够逐步认识到他们该期望什么，并且这一期望目标就是普遍的善。虽然他对自己的乌托邦具有某种洞察，但他的著作主要论及的是可能把人类引向这一乌托邦的那些国家或共和国。由于懂得世俗的和宗教的纷争会严重阻挠科学，培根寻求同习俗与传统自由联合。他的临时性主张因之具有保守性特征，它导致维护和扩展王权、教

会和帝国这三种制度。

关于前三种制度，我们无需多言。培根是君主制度的拥护者，因为君主政体是既成现实，也因为它给予私人以闲暇，不问政治而从事哲学与科学研究，也因为在一中君主政体下有利于创作，根据培根的描述，这种政体可与“上帝的太平盛世相媲美，它非我们所能理解。”超出我们理解范围者，也就超出了我们的审查范围，即使一种君主政体不如詹姆士一世那般灿烂辉煌，它也会同自由携手并进。培根究竟是不是一个地道的君主制度拥护者，这是很难断定的，尽管他假装将君权尽可能拔高。至于他的英国圣公会倾向，培根看到，英国圣公会乃是英国Politiques*的圣公会，这些人希望丢下宗教论争，统一国家。在他看来，英国圣公会的领导较之清教或天主教的领导总要好受些，并且他因此认为它“一劳永逸地”解决了宗教纷争。诚然，他的这种固执看法尚有更深层的理由。显然，一个将“终极原因”和“第五类本质存在”理解成仅同人造物相关的人必定将他的主张设想成偏离神学的东西。培根认为，自然知识可以回避人类原罪，因为人类原罪并非自然知识（原罪证明自然知识有罪），而是引人自豪的善恶知识。他的这种抗辩自然会使他远离宗教纷争。允许哲学从神学中独立开来的那种教会，在培根看来，才是最近乎真正教会的基督教教会。他在英国教会而不是在罗马教会中看到了这种分离，因为他认为，经院学者统治学术的权力过于强大。不过，他曾努力使英国教会变得更为宽容。他用不着像布鲁诺一样抱怨学术受到“庸俗者”的把持，因为他确信在英国这一问题已经得到解决。¹⁷

* Politique: 16世纪宗教冲突法国温和主义者集团的成员，他们认为全国团结高于一个党派的绝对优势地位，并鼓吹以后信仰自由作为政府的政策。

帝国主义倾向

培根的帝国主义倾向则比较复杂。虽然他的君主政体倾向和英国圣公会倾向是那般谨小慎微，但他的帝国主义倾向则是直言不讳的。这也许是在他的临时性主张中表明他本人的马基雅弗利主义倾向的唯一证据，马基雅弗利主张，居中骑墙的态度，即中庸之道，尽管在所有其他的追求中管用，但在政治学领域则是有害无益的。在培根看来，拓展帝国的疆域乃是一项职责，它却一直受到历来的政治哲学的忽视。这样一种职责概念究竟为何物，传统的政治原理是难以想象的。帝国主义这一职责意味着理想社会并非小国寡民，而是泱泱大国。它推崇的“伟大性”，不仅仅是根据势力，而且也是根据其疆域。像英国这类人口不断增殖的国度，较之那些人口稀少而不能保持其帝国之强盛的国度，如西班牙，拥有更多的机会获得伟大性。履行这一职责需要的是侵略而不是正义的行径，勇猛英武本身也将变成战争之美德，不管战争是否正义。事实上，对正义战争的寻求，这对经院学者和对培根的同时代人格劳秀斯来说，是一个意味深长的问题，而在培根那里，它展现一种完全不同的意义，因为他将一场捕风捉影的战争（或者一场习惯上称之为“先发制人的战争”）描绘成一场防御战和正义战。决意用于征服的任何反对他国的战争（如土耳其、西班牙），都可以说是一场正义战争，因为这只是一场因对战争的预期而引起的争吵。换言之，若甲国正打算通过拓展其帝国之疆域而履行其义务，乙国如觉察到了这一拓疆阴谋，就会进行一场打击甲国的战争以履行自己的义务。这或许就是自然状态学说在主权国家中的培根化形式。在自然状态中，行为是自私的，而解决争端的方式则是帝国主义的。正义战争这一概念在这种解决争端的帝国主义方式面前看来已荡然无存。

当培根说到为帝国拓疆的问题在政治哲学中被人忽视的时候，我们可以公正地质问他为何似乎视而不见马基雅弗利对该问题的处理。马基雅弗利盛赞好战行为和帝国目标，他所极力强调并奉为开风尚与制度之先河的楷模与历史先驱的是好战的罗马帝国。不过，培根确实认为，对为帝国拓疆这一义务的研究和讨论向来被人忽视。要懂得个中缘由，也非易事。培根的帝国主义与马基雅弗利的帝国主义之间的一个显著差别在于双方对海军重要性的见解不同。培根的帝国主义显然是一种海上帝国主义，而马基雅弗利的则否。这看来似乎是无关宏旨的差别，它难以证明培根为何宣称首要的是将帝国主义视为公民之义务。然而，我们应当切记，在17世纪，能够导致一所向无敌的海上帝国的那类人，乃是一批“新人”。他们这种人能够按照培根在《学术的进展》通篇中所提出的忠告、而学会如何在世界上立足、并学会如何运用语言的技能、工商业管理的艺术与外交艺术。他们这些人能从世界的遥远角落将大批豪华而舒适的物品带到伦敦市场。他们对于从事培根为之声辩的高利贷行为也毫无顾虑，且无半点掩饰。这些人之向往帝国主义，与其说是根据专制权力，倒不如说是根据经济获益。他们是资本主义精神的真正代表，而培根对资本主义精神的贡献，较之加尔文是有过之而无不及的。

在某种意义上，培根的帝国主义是他的临时性主张与他的权威性和决定性的主张之间的一条纽带。因为在他的临时性主张的那些后盾中，惟有它为新人指明了前途。与其说它为王公、贵族、封建领主、世俗僧侣指出了迷径，不如说它为商人提供了向导。培根的侵略型社会是这样一个社会，其居民受他的“幸运建筑学”的引导，受他关于如何在世界上立足相处的忠告的引导。而这种研究，在他看来，在历来的政治著作中却遭受冷落。侵略型社会的这类人将成为新型海上帝国主义的防御保障，他们是把人类载往新大西岛的船舰。这艘船舰最先是一艘英国号；培

根认为他的乌托邦成就主要是英国人的成就。英国羽翼已丰，正义之战的时刻到来了。他的人民已受到好战的熏陶。宇宙王国就像一颗芥子种子，尽管它还无足轻重，但一株华盖擎天的巨树就是从此茁壮而出，拔地而起，与天竞高。培根将他的帝国主义观念比作这样一颗芥子种子，从大不列颠这颗微不足道的小种子里，一个伟大的帝国就将茁壮成长起来。

《新大西岛》

如果我们以为培根的帝国主义只是为某一个民族国家而作的狭隘设计，那么我们对培根就有失公见。它的侵略性质是为某些较之英国帝国主义更为重要的事物而设计的，即为人类对自然的统治而设计的。这一性质完全可以成为临时性的主张与最终决定性的主张之间的纽带。这一决定性主张在培根本人的著作中只是部分地得到完成，但人们期望这一主张是超乎时间与空间的。这种超越把我们引回到古代神话问题上来。《古人的智慧》所辑录的是古代寓言传说，并附有培根本人的阐释。培根认为该书是一部重要著作，这可从他为该书所写《前言》中体现出来。他宣称，即便是在他那个时代，任何人若想提出新真理，也必须按照他所采取的那种方式来提出。培根表面上是阐释古代神话或寓言，实际上却是尽可能利用神话结构提出自己的主张。古代寓言被认作是远古人类同历史事件之间的一种交流，这些远古人类，由于人们的健忘而被湮没了，除了《圣经》告诉我们的那些内容以外。不过，历史事件与原始事件之间的这种纽带还有更多的内容，因为，正如《圣经》上的比喻所表明的，它是神圣事件与人类事件之间的一种纽带。然而，由于唯一可以理解的神圣性是人为的神圣性，古代神话被看成是通过研究自然和征服自然而通向神圣性的途径。

培根把米诺的求爱行为看成是对政治理解的追求，把对欧律狄刻的追寻看作哲学探索，而把斯芬克斯之怪谜看成是统治自然的王国与统治人的王国之间的培根式区分之源泉。这些荷马之前的寓言作者是否也是这么想的，这倒无关宏旨。与《圣经》中的故事传说的差别是，这些故事传说代表着观察人和看待世界的一种更自然方式，并暗示着，要不是碰到亚里士多德和基督教，人类也许就能够创造一个征服自然的社会，而不必等到培根了。培根紧随布鲁诺，他说，当前时代乃是“古代性的”，即世界的古老时代，在那时人类比那些所谓的古人所懂得的要多得多。²⁰

然而，在培根看来，最为重要的神话，部分是他本人的创造，部分则是对一个柏拉图式神话的反驳，这个神话见于《新大西岛》。这部著作是对大西洋的某个乌托邦岛的描绘，并且它在形式上也是残缺不全的。它的收尾相当兀然，是在对被称作“所罗门宫”的机构的描绘中结束的。所罗门宫是该岛上最重要也最强大的组织，即一所科学家学园。有些历史学家得出结论说，培根对该著作厌倦了，因而不曾烦神将它写完。然而，为了他国的利益，他却是不厌其烦地将它译成拉丁文，而要是当初这部著作在培根看来并不像其他一些著作一样，是一项浩繁的零星烦事，他就会把它加以完成，只要他认为这部著作还有某种价值。培根留下了不少未曾出版的未完成著作。《新大西岛》不属其中之列。此外，培根写这部著作是想反驳柏拉图的一篇对话，即《克利梯阿斯篇》，这篇对话在形式上也是不完整的。一旦我们正确地理解了《新大西岛》何以在形式上未曾完成，我们就可以从容地仔细领会这部著作。

《新大西岛》完全不同于先前的某些虚构的乌托邦岛，如莫尔的《乌托邦》。后者的发现据说是出于偶然。人们也无从告之该到哪里找寻它。旅行者之到达新大西岛也是出于偶然，然而一旦他们准确地标定该岛位置，就不难到达该岛，人们从早到晚都

能看到这片土地，正如以色列儿童在晚上知道上帝基督带他们出埃及，而在白天他们该看到上帝的荣耀。培根的本意是使新大西岛成为希望之乡、应许之地，这是很明确的。他称之为“幸福之地”、“神圣乐土”、“天使国土”。他说，用本族语来讲，它可称之为“本色列”，它意味着“完美之子。”此外，培根对这一海洋的形象化描述，标志着航海的胜利，因此也标志着科学的凯旋。在莎士比亚的《暴风雨》或《波里克利斯·李尔王》中，关于海的最主要形象描绘是暴风雨，与此不一样，在《新大西岛》中，旅行者们发现通向该岛的征途是一片宁静的海洋。这一意象可与“威罗机的平安无事”这一词组的意蕴相媲美。而现代乌托邦所要求的正是如此。

大西岛是座落在西方某个地方的一座岛屿，正如柏拉图向我们所描述的。关于大西岛的故事，是关于一个技术乐园的故事。大西岛的居民，由于耽于享乐而堕落，在同某个古代雅典民族交战时（据推测，索伦讲述该故事时已有九千年之久），被击败，军队将士无一生还。后来，宙斯以灭绝种族来惩罚该岛，并且使船只难以在近海停靠航行。大西岛毁于一场地震中，从此一蹶不振。与此不同，古代雅典毁于一场洪水。山地的居民劫后余生、幸免于难，后来他们又建造起另一个雅典。培根有意将柏拉图的神话倒过来，他承认古大西岛确实被毁，但却是由于罹受一场洪灾，从而暗示在那里山地居民得以幸存，他们后来建立了印加文明和阿兹台克文明。正如古雅典，新大西岛击溃了一支大西岛军队，但对待这支军队要比雅典人更人道些，他们允许这支军队返回家园。此外，新大西岛也在一场洪灾中劫后余生、幸存下来。它拥有某些古代雅典不曾拥有的东西，即战胜洪灾的工具。它拥有培根式的科学，并且借助这一科学，它得以超越时代的变易兴亡。培根用变易兴亡泛指自然的灾变，又指政治的衰败。新大西岛是一个超历史的领域，培根用它来否定那种认为社会兴衰变迁

周而复始的观点，甚至马基雅弗利也持有这一观点。本色列国并不兴衰变迁、周而复始。其久远年代驳斥了在培根时代所流行的基督教关于世界年代的观点，按照这一观点，世界还不足六千年的历史。

一旦到达了这座岛屿，旅行者们预先得到警告，尽管他们到达本色列国时已饥寒交加、奄奄一息，他们却不得登陆上岸。然而，在海关对他们作过很委婉很客气的讯问后，他们被获准上岸并留在海岸上。由一位基督教教士向他们介绍这座陌生的岛屿。这位教士是异客里的长官。他大谈《圣经》传到本色列国的奇迹以及本色列国知晓欧洲的途径，尽管欧洲对本色列国一无所知。通过秘密的远征探险，本色列人学会了在他们看来似乎有必要懂得的关于欧洲的事情，即科学中的发明创造与进步。长官还告诉旅行者们往昔的事情，其时本色列国著名的君主，所罗门王开始建造所罗门宫。旅行者们遇上了一个叫做琼宾的犹太商人，此人在本色列国的等级制度中的地位明显高于那位基督教教士。琼宾向他们解释了本色列国最重要的节日，它被称作蒂尔桑或家父的庆典，琼宾还津津乐道地将本色列国的婚俗同欧洲的婚俗加以对比，他还引见了一位更显赫的官员，即所罗门宫的元老之一——这位官员所穿着的长袍官服可与《旧约全书》中的高级教士们的长袍法衣相媲美，而他向人们祝福的方式使人想起基督耶稣或教皇。他还愿意同一位旅行者进行交谈，故事的叙述者索伦本人有幸得到这份尊荣。这位官员讲述了所罗门宫的组织机构及其职能，显然它是该岛的统治机构，官员还恩准他们为了他人的利益向外作宣传。

本色列国的故事并非毫无戏剧性的成分。该岛几乎不受旅行者们的影响，而旅行者们，按照叙述的情形来看，却经历了极大的变化。他们登上了某个岛屿，受到人们的祝福，但却极为冷淡。那些人救了他们一命，但并不怎么欢迎他们。他们对自己能

否再见到欧洲感到茫然，但当他们获准可以留下来时，当他们得知本色列国皈依基督教时，他们反倒要求驻留下来。不过，他们还不打算长期住下去。而关于各种节日以及所罗门宫的作用和统治的讨论，则代表着某种入会式。他们为了适应乌托邦中的生活而变得坚强起来。在旅行者们的欢呼喝采声中，或者说在他们的改宗皈依过程中也许更为确切，首领走过船长或者说船员们中的“要人”的身边，而来到叙述者索伦的面前，显然叙述者是船上最博学的人。在旅行者打算成为本色列国公民之前，他们的统治观念必须向本色列国自身所盛行的统治观念靠近。这种变化似乎就是西方和基督教社会转型为世界性社会的过程。本色列国的那些名词、形象化描述出自多种来源。虽然旅行本身是往西的一场旅游，但其形象化描绘则主要是东方的，它们出自巴勒斯坦、埃及、波斯。

通过暗示人们可以向西漫游而最终到达东方，培根暗示“统治有方的政体”完全可以超越空间上的代谢变迁，正如超越时间上的代谢变迁。《圣经》传到本色列国中（“具有绵羊本性的”）仁勿杀城较之《圣经》传到西方时间要早得多，这一奇迹的真实性得到了一名所罗门宫成员的证实。他宣称要以其自然哲学知识来判断其它一切，而《圣经》的教诲只有当它与自然哲学的普遍性的教导相一致时，才是可以接受的。相应地，在政治上则是科学界、所罗门宫学园事实上的绝对的统治权。

然而，学院权力的行使尚需要同盟者的支持。所罗门宫可以决定哪种创造发明可以在国家里推广，哪种创造发明则不可以。我们眼下完全知道，正如培根所预见的，一种极力想“仿制雷电霹雳”的科学，必须有某种防御机制，以预防对它的运用与滥用。²¹ 社会自身不得不要有一定的防护设施。这存在有下述两类：一是学院权力的保护措施，它通过裁定何种发明创造可以泄露，而限制公众的知识；一是家长式权力的防护措施，它保证美

德的推行与实施。我们可以称之为大众无知的防护机制与大众精神的防护机制。关于后者，培根的《新大西岛》似乎主张某种世俗宗教，其节日之一就是蒂尔桑的庆典。蒂尔桑是一家之父，他有三代共计30个在世子孙。他的庆典是异教节日的大杂烩，但它同丰收的日常仪式不同，因为它既是对丰产的回报，又是对高寿的奖赏。其象征使人联想起Osiris（地狱判官，古埃及主神之一）和Isis（古埃及司生育与繁育的女神）。它导致了虔敬或虔诚对长者的孝敬、与自然或者说对丰收和富欲的敬畏的合一。蒂尔桑本人不仅受到敬重，而且还赢得了各种权力。培根大力渲染本色列国的一妻制特征，称之为“世界的童贞地。”一对一是司生育与繁育女神的指示，其他形式对于一个以丰产而闻名的乌托邦社会是不可理解的。其意蕴在于蒂尔桑庆典的严厉特征，正如本色列国的其他节日。培根在其他地方区分了为所有人天生具有的“爱慕之情”和他称之为“激情”的那种“扰乱人心的感情。”鉴于蒂尔桑庆典颂扬了那种“不扰乱人心的感情，”这一庆典就不仅是对长辈的庆贺和对丰收的庆祝，而且也是对美德的礼赞。其馈赠是本色列国的真正统治者、所罗门王的同仁赐予那些其旨趣，其快乐纯真而朴实的人的奖赏。

蒂尔桑的庆典在政治上的重要性在于，它将古老的父权同新式的朝气蓬勃的科学结合统一起来。世俗宗教将虔敬揉进科学，使科学的统治牢固可靠、坚不可摧；同时，统治者必须用科学著作来使世俗宗教无懈可击、高度可信。进步会使人民深信美德的价值。假如说所有人都受到“爱慕之情”的引导，而这些有益于良善生活的“爱慕之情”能够让心智免受烦扰，那么，最理想的生活就是哲学的生活，这种生活最能免受烦扰，尤其是它最擅长于抗拒烦扰的最有力来源，即迷信。按照这种观点，培根是在步卢克莱修之后尘，但他实际上比卢克莱修走得更远。培根极力建立这样一个社会，在其中，公民们一般都能在某种程度上抗拒烦

批。然而，他们的这份解脱，不是基于知识而是基于幻觉。

虽然培根宣称，他的科学会大大有助于“消除人类心智精神上的不平等，”但他也明确表示，所有人唯有根据他的“著作”才能理解他。所有人都将永远理解不了培根式的科学。²²

由于父权明确地服从于学院的权力，它看来似乎取代了王权。允准旅行者们羁留下来的是“国家政府”，而不是“国王”，而伊丽莎白一世是反对使用“国家政府”一词的。在《新大西岛》中提及过国王们，但他们的统治消亡了。那些统治者获得了或者接近于培根视之为可能的不朽性形式。蒂尔桑获得了那属于再生复兴的不朽性并接近于超越死亡的那种肉体不死性。所罗门宫会员则可以获得那来自于名望的不朽性。所罗门宫是一个极为严格的机构，它代表着人口中的一小部分。当旅行者们得知某个所罗门宫元老将访问他们所驻留的那座城市时，他们也得知该城居民已有12年之久未曾见到一个元老。由于新成员的吸收并非根据出身，因而进入统治集团的成员资格，在某种意义上，是民主式的，而统治者与公民之间的鸿沟也是巨大的。显然，元老和会员共计有36名。培根是如此坚信会员们对于科学真理及其特有的实用性会达成一致见解，以致他甚至没有提议将所罗门宫会员的数目设成奇数，或者说不曾努力使一个多数总是可能的。

如何阻止统治集团的成员企图攫取权力，阻止他将那些危险的发明创造带到国家中来呢？如何阻止人民在一场国家和民族危机中对统治集团颐指气使、过分奢求呢？培根几乎没留下任何告诫。在他的乌托邦构造中，存在有某种信念因素，正如在近代乌托邦思想中普遍存在的那样，即在哲学家、专家和广大公众之间的三重区分这一信念，它在此得到了维护。这种维护以下述预先假定为前提，即专家们会尊重哲学家们，并愿意接受他们的指导，或者说知识愿意臣服于智慧。在此前提下，人们就不会顽固地传播共产主义，或者制造分裂，摧毁世界，因为知识将始终服

务于人类之福祉。明知人类的福祉可能需要较之培根自己所掌握的更多的关于“爱慕之情”的知识，但他还是宣称他至少懂得本色列社会得以长治久安的种种生活方式。

我们眼下应该更清楚地了解培根对柏拉图所作的反驳。《克利梯阿斯篇》是在宙斯将诸神召集到一块。对他们说在某个地方可以见到世界的全部生成变化时突然收笔的。他曾号召他们惩罚大西岛，他的未记载下来的演说可能会涉及这一惩罚以及大西岛的毁灭。培根的著作也是在一场演说声中收场的，但那场演说完整地记载下来了。它不是关于某种东西先产生尔后又消失这样一场毁灭过程的叙述，而是论述如何避免毁灭。它不是宙斯所作的演说，不过，演说者也差不多是一个神性的人物。他向人们祝福，其方式使人想起耶稣基督或罗马教皇，他的会员身分赋予他“预测自然”的权力与力量，他以怜悯之心关切着人类。他与前任者们一道建造起一个共和国，在那里，他们也静观并超越了世界的生成变化。他知晓宙斯的种种奥秘，他也可以道破它们。不过，他之所以没有道破某些事情，原因在于他决不可以道出它们，因为惟有在人类已经发现了该如何仿造雷电霹雳的时间，自然哲学方可完全地引入政治哲学。

所罗门宫的会员们观察世界生成变化的手段以自由旅行的方式表现出来。本色列国实际上是一个封闭的社会。旅行限制得到了采纳，这与柏拉图《法律篇》中的情形极为一致。变幻莫测，前途未卜的旅行，对于到达新大西岛是如此必要，可是一旦到达该岛，这种旅行却受到该社会的禁止。正如在《法律篇》中的情形，同不完美的东西相接触甚至也会腐蚀本色列国。旅行因而严格地限于地位至尊者和智慧最高者，在这种情形中，这些人被称作“光明商人”。柏拉图所描述的旅行者寻求“受神指引的人”，这样的人既可能生长在腐败的国度，也可能生长在未曾受腐蚀的国度，而培根式的旅行者所寻求的是光明。诚然，这意

味着，欧洲人的科学，在培根看来，这一科学依赖于机遇，对于那种依赖于对自然的系统驾驭的科学会有某些教益。然而，只有那些最英明的人，才可能观察到并择取偶然性科学的那些益处。由于本色列国倾向于变成一个世界性的社会，深思熟虑的科学会尽其所能地吸收偶然性科学，而外部腐蚀的危险也会得到消除。

这样一来，培根的临时性措施中的重商主义和帝国主义精神将会出现何种局面呢？当时本色列国十分富饶，这是一个殷勤好客的国度，其生活相当豪华奢侈。通过朝气蓬勃的科学古老的社会的混合，本色列国得以能够将它的豪华奢侈同朴素与顺从相调和。这样的社会并不是我们通常把它同商业贸易至上论相联系的那种社会，并且它同贫瘠的、商品化营私主义的英国也毫无相似之处。看来似乎商业精神，并且事实上还有帝国主义精神，在培根式科学取得丰硕花果的时候，就再无必要了。科学将为与商业相联系的豪华奢侈提供保证，而本色列国的世界性也将使侵略性帝国主义精神成为多余。

本色列国是一个友好睦邻之邦。培根对此深信不疑，他有意不模仿好战尚武的罗马，如马基雅弗利所作过的，而是仿效一种更酷爱和平的世俗宗教，即古埃及主神地狱判官的世俗宗教。此外，本色列国显然已多年无战事，因为它似乎通过它的光明商人而已经通晓世界的其他地区。有这样一位国王，其军队曾击败古大西岛，此人名叫阿尔塔宾。从该词的拉丁文词源来看，阿尔塔宾暗示此人双倍的崇高。他恩准其敌人返回家园，不过得先许诺永不再反对新大西岛。马基雅弗利听到这一允诺一定会觉得很荒唐，看来培根这样来探讨问题至少有点愚痴。阿尔塔宾因他的治国之才以及因他的人道精神而崇高伟大。在阿尔塔宾之后，随着所罗门宫的建造，出现了新的统治者，他们是三倍的崇高伟大，他们受到赫尔墨斯魔法护神(三倍的崇高伟大)的神秘数字的暗示。他们之异常崇高伟大也是由于智慧，在他们的统治下，本色列国

的武装力量繁荣起来，甚至拥有各种难以扑灭的火阵，威力强大的加农炮，模仿鸟类的飞行装置，在水下航行的潜艇。无论人们后来用这些可怕的装备做过什么，却没有证据表明本色列国的统治者曾经用过它们。他们之所以装备这些武器，是因为本色列国，由于它的异己的独树一帜的世俗宗教以及它的享乐主义的乌托邦，它在一个充满敌意的世界中理当需要强大的军事防御设施。尽管如此，本色列国自从阿尔塔宾之后，却似乎是历年无战事。

关于那种好战尚武的精神又何如呢？我们最好通过关于这一问题的其他二外论述来分析。其一见之于培根在《古人的智慧》中对“海神柏修斯”神话的讨论。这则寓言据说与战争有关，但培根的论述则完全放在讨伐战争上，而对纯粹的防御战争只字未提。事实上，对这则寓言的阐释显得是对基督教十字军东侵以及基督徒的对手们的反东侵战或防御战的描绘。该场战争与其说是一场真正的战争，不如说是一场改宗运动，它在一场对人们的精神上的胜利中偃旗息鼓。也许比对这则寓言的论述更为重要的是在《关于一场神圣的战争的公告》中的那场对话。该书正如《新大西岛》，它在形式上也是不完整的。该对话始于一场关于反对异教徒的战争以及这类战争是否正义的讨论，而以鼓吹进行一场反对“背逆人情者”的战争为结束。在该对话中的那个怀疑论者一个名叫波利奥的廷臣提出，如果对话者真想打一场神圣的战争，他们就必须将它组织成一场讨伐战，并找一位名叫乌尔班的教皇来指挥这场战争，正是乌尔班指挥了第一次十字军东侵。乌尔班这一名字与拉丁文中表示城市的词有关，但后来它并不纯粹是指任何城市，而是指最理想之城罗马。对话中的苏格拉底信徒的名字“尤波利斯”，也是指最理想之城（然而不是指罗马而是指希腊）。培根所鼓吹的征伐，他衷心支持的唯一的神圣战争，是由最理想的城市所指挥的战争，或者说是由统治有方的国家所

指挥的战争，无论这个国家或城市被称为尤波利斯还是本色列国。这样一场神圣的战争也许事实上会引发冲突，这种可能性不能排除，但是，神圣的战争主要是一场目的在于将世界从蒙昧主义传统中解放出来的征伐战。

自然哲学与政治哲学的关系

神圣的战争解决了在《古人的智慧》中多次提及的那个问题，即关于自然哲学与政治哲学之间的关系问题。俄耳甫斯为了使自己的被蛇咬伤致死的妻子欧律狄刻还阳而下到冥国，他把她营救出来了，然而，当他把她带到人间来时，却过早地观看到她的芳容。他因此而变成牲畜和石头，远远避开女性伙伴，拿着他的竖琴征服森林。在这方面，他确是卓有建树，直至塞壬女妖这帮狂女们用她们的难对付的喧嚣声淹没了他的美妙音乐，并将他杀死。培根说，俄尔甫斯是一个“快乐而充满神性的人。”他是一个“完整的哲学家”。在培根那里，完整的哲学指的是自然哲学和政治哲学。黑暗势力代表自然，要不是由于俄尔甫斯的粗心大意，他本可以驾驭自然并救出欧律狄刻——她代表哲学所关怀的对象。他在这方面的失败使他忧郁寡欢意气消沉——这种感情与哲学是格格不入的。然而，即使是他处于忧郁消沉心灰意冷的情况下，俄尔甫斯也还降服了其他的异己势力，他的歌声使顽石移步，野兽俯首，正如人们之缔造城邦与共和国。不过，这种征服只是昙花一现，正如在自然哲学尚不完整圆满的情况下缔造的城邦国家必定是短命的。狂女们的喧嚣之声过于强劲，俄尔甫斯毕竟抵御不了。这些塞壬女妖们乃是酒神狄奥尼索斯的随从，她们所代表的不仅仅是狂乱，而且最主要的是宗教狂热。这是一种最猛烈的激情，正是它很可能会摧毁共和国。

假如俄尔甫斯当然不是那般粗心大意，情况又会如何呢？他

当然会保住欧律狄刻，然而他还会驯服野兽，降服顽石吗？他还需要同狂女们一决雌雄、一比高低吗？在这则寓言里，存在有三种异己势力，它们分别代表自然（冥间的恶魔势力）、人（野兽与顽石）以及人类所创造的宗教习俗（塞壬女妖们）。前二者可以降服；第三者则必须加以摧毁。不过，欧律狄刻，哲学家所爱恋的对象，必定也代表着人类。俄尔浦斯所选取的征遵，经过凝神沉思、慎重考虑而走向大自然奥秘之最隐秘，最玄妙处。然后又返回到光明之中，载负人性而归。在这一暗示中，存在有一定的模棱两可性，即在这一寓言中，对于人类有两种摹拟形式。然而，这是由于培根本人并没有创造这一寓言，他只能如此地对待它。显然，假如如他所言，欧律狄刻代表着哲学所关怀的事物，那么她也就代表着终极原因，而这些终极原因，按照培根的主张，只可同人性联系起来。

培根在别处说过，政治学这门科学，是一门玄学，这不仅是因为它难以理解，而且也是因为它不适于表达出来。这就是说，这种知识不仅很难，而且这种主张在某种意义上也令人难以启齿。政治知识令人难以启齿的原因在于，它可能会摧毁人们所珍视的许多价值，如果人们不是小心谨慎地传播它的话。因此，在另外一则寓言中，培根用赤裸裸无掩饰来指谓政治奥秘，而《新大西岛》中未来的新娘和新郎的赤裸裸无掩饰可以理解成把羞耻与政治学联系起来。在此培根提到了俄尔浦斯对自己的妻子的关怀。俄尔浦斯若与妻子一道归来，他就会赢得（或统治）人类。这样一来，塞壬女妖们的那些长笛就不可能盖过他的竖琴了。换言之，一旦驾驭自然这个普通目标已经达到，世界性社会之建立就指日可待，人类因之就能够拥有其乌托邦。

然而，俄尔浦斯之忧郁寡欢，意气消沉并非必然纯粹出于他的绝望。我们得知，所罗门宫的元老洞察一切，似乎他对人类无限同情。而在另一部著作，《各家哲学的批判》中，哲学家在一

场国际代表大会上发表演说时，也对人类充满无限同情与怜悯。²³ 在一个乌托邦社会里，为何还需要这种现象？培根似乎独具慧眼，看到了并非他的所有后继者都能看到的東西。他确信，人类能够摆脱古老的宗教迷信。然而，新的世俗机构将不得不用来填补它们的阙如，只有极少的一部分人将真正得到解脱，因为真正英明的人毕竟是极少数。哲学在其指引下扬帆远航的那种人类“爱慕之情”的普遍性和世界性，按照培根的想法，却并不导向自然平等这一推论。在对人类状况的解救中，在对疾病和贫穷的减轻过程中，可能存在有极大的价值。然而，一个人仍须同情人类、怜悯人类，人类的命运既痛苦又悲惨。因为世间有某些人类所不可能拥有的至为重要的东西，它或许是幸福，或许是智慧，或许就是上帝。

注释

1. 比较培根在《伟大的复兴》(Instauratio Magna) 与《新大西洋》(New Atlantis) 二书的开场白。A. B. Gough编，牛津，1915年版，页13。

2. 《论学术的进展》(Advancement of Learning) 卷2章7节2 (章节分段按照牛津第5版，W. A. Wright编，1900年版。

3. 《智慧之球的描述》(Descriptio Globi Intellectualis)，载于《培根全集》J. Spedding等编，波士顿，1861年版，卷7页313；关于一场神圣战争的广告(Advertisement touching an Holy War)，载于《培根全集》卷8页191以下。

4. 《新工具》(Novum Organum)，卷1页48卷2页2；《辩论集》(Redargutio)，载于《培根全集》卷7页52；特别是《古人的智慧》(De Sapientia veterum) 中的“普罗米修斯”一节，载于《培根全集》卷8页191以下。

5. 特别参阅《论事物的本性》(Cogitationes de Natura Rerum) 和《原则与本原》(Principiis atque Originibus)，载于《培根全集》

卷5页203以下和289以下。还请看《古人的智慧》中的“爱神丘比特”和“科努姆”两则寓言。

6. 参看沙夫茨伯里《论特征》(Characteristics)《杂录》(Miscellany)卷2页2(1732年版卷3页19)。

7. 《培根全集》卷2页254;卷3页31, 45, 77;卷5页327;卷9页211;卷12页119, 213, 275, 318;卷13页124, 222。还请看《古人的智慧》中的“斯芬克斯”寓言。

8. 《培根论说文集》55节“论尊荣与名誉”。(所有论说文的序号都是根据培根本人所辑的最后版本。他对早先各版的论说文标题序号有所改变。)还请查阅《培根全集》卷6页145;《古人的智慧》中的“普罗米修斯”;《新工具》卷1页129。

9. 阿尔弗雷德·N·怀特海《科学与近代世界》(Science in the Mordern world), 纽约, 1925年版, 页60以下。

10. 《新工具》, 卷1页79, 80, 120以下;《新大西岛》(New Atlantis)中随处可见。

11. 见《论学术的进展》卷1。

12. 特别请看《生与死的历史》(Historia Vitae et Mortis), 载于《培根全集》卷3页331—502。

13. 见布鲁诺《论无限的宇宙与众多世界》(On the Infinite Universe and worlds)。[其英译本载于Dorothea W. Singer所编《布鲁诺的生平及其思想》(Giordano Bruno, His Life and Thought), 纽约, 1950年版。页243—245, 283, 285以下。]《意大利人著作集》(Opere Italiane), G. Gentile编, 巴里, 1925—1927年版。卷1页24以下;卷2页33, 86。《论英雄的热情》(Eroici Furori), Michel编, 其法译本《Des Eumeurs Heroiques》, 巴黎, 1954年版。页114, 205—207, 311。培根《新工具》卷1页84, 92。

14. 关于这9个盲人见《论英雄的热情》, 页415以下;关于论哥伦布的文章, 见“Cena de La Ceneri”, 载于《意大利人著作集》卷1页24。

15. “威罗机的平安无事”出自培根1609年10月10日致托比·马修的

信。培根将《伟大的复兴》的一部分呈送给马修。据信说信件表现了这部著作的写作意图。此信件可在培根的好几种文集中见到。

16. 也许我们对该期望什么的无知的最有力论述是在《辩论集》中，载于《培根全集》卷7，还请看《新工具》卷1页70，117，120—122。

17. 尤其请看《培根论说文集》节3，17，18；《论学术的进展》，卷2，牛津版；J. Spedding编《培根勋爵的生平与书简》（Life and Letters of Lord Bacon），印有《关于建立英国教会的公告》（the Advertisement touching the Establishment of the Church of English），培根并未公开发表该文，卷1页74以下。还请看以下的信件，即卷1页48；卷3页48—50；卷5页373。

18. 见《培根论说文集》第29以及《论大不列颠王国的真正伟大之处》（True Greatness of the kindom of Britain），载于《培根全集》，卷13页231以下。关于帝国主义作为一项义务，见拉丁文版“论学术的进展”（De Augmentis Scientiarum）中的论文第29篇，载于《培根全集》卷8页120；还请查阅《培根勋爵的生平与书简》中关于西班牙战争之片断，卷8页483。《关于一场神圣战争的公告》载于《培根全集》卷8页191以下。关于倚墙态度和中庸之道的说法，来自《古人的智慧》中的“伊卡洛斯”篇。

19. 请浏览关于幸运建筑学的讨论，见《论学术的进展》，卷2页23。还请看《培根论说文集》节34，36，41以及注释⑬中的引文。

20. 《古人的智慧》，载于《培根全集》卷12页427以下和卷13页1以下。

21. 该词组出自《辩论集》，载于《培根全集》卷7页93。

22. 请将《新工具》卷1页122同卷1页128比较。

23. 《培根全集》卷7页59。

阅读书目

A. 弗兰西斯·培根《新大西岛》。培根《古人的智慧》，前言，寓言11。“俄耳甫斯”16“朱诺的求婚者”，26。“普罗米修斯”。培根《论说文集》，29。“论邦国的真正伟大性”（Of the True Greatness of

Kindoms and Estates) 。

B. 培根《古人的智慧》，寓言 1. “卡桑德拉”， 5. “冥河斯提克斯”， 7. “海神柏修斯”， 10. “阿克特翁和彭透斯，” 6. “牧羊神潘”， 12. “科努姆”， 22. “复仇女神涅墨西斯，” 24. “狄奥尼索斯”， 28. “斯芬克斯”。培根《亨利七世本纪》(History of the Reign of Henry VII) 。

培根《关于一场神圣战争的公告》(Advertisement touching an Holy Warrio) 。

培根《论大不列颠的真正伟大之处》。

培根《论说文集》： 6. “论作伪与掩饰”， 10. “论爱情”， 11. “论高位”， 13. “论善与性善”， 14. “论贵族”， 16. “论无神论”， 17. “论迷信”， 19. “论王权”， 41. “论放债”， 51. “论党派”， 55. “论尊荣与名声”， 58. “论变易兴亡”。

培根《论学术的进展》，载于《培根选集》(Selected writings)，纽约，1955年版卷 2 页 345—378，论“民用知识”的章节。

第十五章

雨果·格劳秀斯

(1583—1645)

雨果·格劳秀斯是荷兰人，一个真正天资独厚的奇才和实干家。他做过外交官、律师、行政官员、学者以及教师；但他本质上是一个法学家。他认为自己的巨著《战争与和平法》（1625年）是法律论著而不是政治学论著；他明确地把自己想成为法理学家的意愿与亚里士多德在《政治学》中做为政治学家的意图区别开来。¹

尽管如此，格劳秀斯的著书并不只纯粹论述成文在法，也不是仅限于论述战争与和平的法则，即我们现在所知道的国际法。尽管他的书叫《战争与和平法》，但正如其副标题所显示的，它是有关“自然和国家法”、有关“公法”的主要论点的一般论述。尽管他确实把目光倾注于战争与和平法则上，但他不断把法律学的特殊部门放入对法律和政府的一般法理学分析的框架之中。

格劳秀斯的论著在政治哲学史上占据重要地位。因为，首先，它是从法律而非从哲学和神学角度研究政治学的很好典范；其次，它是16—18世纪西欧法学家和神学家撰写的有关自然公法浩如烟海的论著中的优秀代表（这样的其它重要著作还有西班牙苏亚雷斯于1612年写成的《论法律和上帝造法》；德国法学家撒母耳·普芬道夫1672年著的《论自然法和国际法》；瑞士外交官瓦泰勒1758年写的《国际法》），格劳秀斯、普芬道夫、瓦泰勒等都被政治家、律师、包括美国的开国元勋奉为专家权威，

从这一点就可以衡量出这些著作的实际重要意义。

人的本质和人的权利

格劳秀斯论著的核心思想是：人生来就是一个理性的社会性的动物。该书开头就阐述了古典约定主义与古典自然权力论之间长达几世纪的纷争。格劳秀斯从雅典后经院派哲学的领导人卡涅阿德那儿寻求约定主义的观点，卡涅阿德认为，人把法律强加于自身只是为了一种便利和自我保护；这种法律必然因地制宜；严格讲自然法则就不存在，因为所有人都被自然愿望所驱使，转向最终只有利于自我的一边；其结果，就不存在对人类而言的天然的公正。享乐主义者也欣然接受上述这种观点，格劳秀斯反对这种本质上是斯多葛主义的学说。也就是说，他们承认下列观点为出发点——人之初在自然欲求而不是幸福或痛苦的驱使下只是为了维持自身存在不灭，但却否认这种欲求组成了人的最终禀性。事实上，格劳秀斯认为人的保持自身自然存在的原始欲求实际上是本能不自觉的，借此去实现自我的充分天性；即作为一个理性存在物而成长和发展。理性的禀赋规定了人，使之最终区别于其它动物，超越于并比其它原始的自然欲求更自然。撇开自我利益和便利的考虑，正是理性洞察到公正是一种内在于自身并为了自身的美德，是一种善行。因而人很自然地要去寻求建立与他人联系的社会、自然而然地具有了语言能力和推理能力；自然而然地希望举止适度得当，尽管确实有不少人在实际生活中常常违背了自己的真实本性。²

格劳秀斯正是以这个有关人是理性和社会性的动物的核心概念来理解和认识权利和政治社会的。权利最初含义是公正。格劳秀斯认为如此理解的权利意义是消极而非积极的；也就是说它是非公正的东西。不公正的东西是任何与被赋予了理性的人所组成

的社会的本质相矛盾的东西。格劳秀斯用西塞罗及塞涅卡的观点来引证他的论述，因而他认为，只有当人的行为符合社会的愿望，并与社会所喜闻乐见的行为相合拍的时候，这种行为才是公正合情理的。举例来说，偷窃属于别人的东西因为是对所有信誉的践踏，因而危害了社会，所以偷窃是与人所隶属的自然秩序相背逆的。

权利的第二个含义是人的禀赋，或者说是人之所赋，通常指拥有或做什么事的正当权力。权利的种类有自主权或对自己的权力；主人对奴隶的权力；父对子的权力以及财产权。在每种情况下，权利实际上是客观存在的法律，其限定了相关权力应如何行使；在某些情况下，自然法则本身载明了权利。例如，如果一个人为了追回自己的财产，不得已杀死了携财而逃的抢劫犯，在这种情况下，自然法则是允许他这样做的。但必须注意的是，格劳秀斯赋予与抽象的“人”相关的权利的第二个意义，使一些他同时代的法学家认为，他已明显偏离了传统或者说罗马意义上的“权利”。近些年，有人认为，格劳秀斯的权利的第二个含义是主观“权利”的真正现代思想的前身，这种主观“权利”观念认为，撇开人的某种客观属性，如统治者、父亲或土地所有者不言，人仅仅做为一个纯粹的人，就拥有天生的“权利”，尽管如此，却只能说格劳秀斯只是在朝向主观权利的完整思想的道路上迈进了一小步；主观权利思想的哲学意义上的阐述，进而对我们现代所说的个人主义的哲学意义上的阐述，始于托马斯·霍布斯，但他的第一部著作《论公民》比格劳秀斯著作晚20年出版。

权利的第三个含义是法律，也就是行动的准则。它规定了什么是正确可以做的，什么行为会招来某种制裁。

法及其种类

定义了权利的三种含义之后，紧接着，格劳秀斯从法律角度把权利分成两种：自然的和意志的。第一种自然法，它与人的本质属性相关联而被定义为正确理性的律令，其指出，依据符合不符合理性，行为本身具有这样的属性：要么在道德上是卑劣的，要么是道德所必不可少的；其结果，这种行为要么被自然之创造者——上帝所禁止，要么就是他所赞赏的。³ 但为了避免人们因为后面这句话而认为，自然法则本身仅仅依赖于上帝的意志，格劳秀斯在序言中阐明：即使没有上帝，或者说即使人类事务与他没有关联，自然法则也是行之有效的。这一论述——请注意，格劳秀斯马上把它看成是贬渎神祇的——向我们昭示了：格劳秀斯洞察到了自然法则贬渎神祇，但并没有因而有损其做为一个对理性动物的理性法则的本质上的有限性。但即使是这一谨慎的论述，由于它指明了自然法则有可能独立于神启的以及自然的神学而被很多格劳秀斯同时代的人解释为，其显示了对中世纪经典学说的极大突破。这里我们主要关心的一点是，格劳秀斯提出有可能使仍对人有完全约束力的自然法则世俗化，这在17世纪初叶是非常有争议的，尽管这种情况并非罕见。对大多数法学家和神学家来说，建立在神的秩序上的政治秩序和人的独立性的思想仍然是自然法则的精髓。

格劳秀斯为自然法则的存在提供了两个证明。第一个证明是先验的，即一个行为或一件事与人的理性和社会性必然要协调一致。这一证明，尽管十分困难，却是了解人由于人性所做所为的基础；因为这一证明是严格按人的天性推理进行的。第二个证明是经验的，即它的推演通过提供所有国家都认可的，或至少是被所有文明国家的学者所认可的约束所有人的事实证据。在进一步

阐释这个证明的一般脉络时，格劳秀斯引用了西塞罗的观点：

“所有国家在一件事上的协约应当看成是自然法则”，他还引用了亚里士多德的话，“为了寻求什么是自然的，我们必须在那些依据自然的标准处于良好状态的事物中寻找，而不应从腐化的事物中寻找”。⁴而且，在进一步阐述为自然法则的特定原理提供证明的经验的证明的脉络时，格劳秀斯采用了不下20个引自古代神学家、历史学家、诗人、修辞学家们及神学家著作以及圣经中的实例、原理和论据。同时，他把自己的论据建立于公众意志之上；因而正如他所论述的，如果众多博学之士和仁人智士，认定同一原则是正确的，而且他们正好代表不同的国家如犹太、希腊、罗马等等，那么这一原则必定是“普遍存在的因果规律关系”作用的结果。这种因果关系要么是由那些学者从自然本身得出的正确结论，要么就是文明的人类的共同意志，不管上述两种情况中的哪一种，这些证据都肯定了，通过先验的证明，与人的天性、法律和政治社会有关的客观存在原则上都是可以发现的。

法律的第二种类型是意志决断的。分为人法和神法。人的意志法又分三种，第一种是不直接依赖国家权力的法；没有国内法或市民法综合全面，由父亲、主人的命令以及所有类似的命令组成。第二种是国内法或市民法，基于国家统治权而存在，因而在一个特定的政治社会里调整着人与物的诸多关系。第三种是国际法（万国公法），从所有或许多国家的意志中获取约束力。国际法区别于自然法，不是由于主体对象不同，而是由于国际法是可更变的，而自然法则不然。因为它建立在意志之上，而不简单地建立于人的理性可以洞察的，与人的理性和社会性协调一致的基础上。可举出一例帮助我们更好理解这些区别及其重要性——行为的责任问题。他指出，按照严格的自然法则来说，除非在某些有限情况下，如从他人处继承了遗产等等，没有人该对他人的行为负责。然而，国际法——即由所有或许多国家的意志产生的法

——已修正了这个严格的原理，改为政治社会中的所有臣民对最高统治者的债务负有责任，他们要把财产奉献出来从而完成自己的义务。格劳秀斯的理由是，如果不做这种妥协，那么，由于统治者只对自己的行为负责，既然他们实际上已被豁免用自己的财产做偿付，就会被纵容肆无忌惮地行动，相对的一方，那些统治者的债权人会被不公正地剥夺获得补偿的机会——除非，向其臣民的财产提出要求。

最高政治权力

较他的十分精心而详细的对自然法及法律的种类的分析和定义而言，格劳秀斯对更特殊的政治现象，如政治社会的本质和起源以及政治权力的本质和行使的论述是概略的，几乎依赖于哲学家、历史学家、法学家等的权威见解。比如当他定义国内法时，他指出它基于统治权而存在，统治权是统治国家秩序或国家政体的权力。国家秩序是“一个完整的联合体，人们组织起来从而共享权利以及公共利益。”⁵之后，当他对统治权做稍进一步论述时，一旦关系到国家秩序或政体的含义和目标时，他就只满足于向读者提出他的见解，即国家秩序是一个“完美的联合体”。⁶但是，他实际上对其确切含义及为何如是并没有提供独立的论证。原因可能是，首先，他做为一个法理学家，较这些问题而言，他更关心的是法律的特征，尤其是它与统治权作用的关系等问题；其次，他简单采纳了两个普遍的古典思想：①只有在国家秩序中人才有可能充分实现其理性和社会性的天性；②诸如统治，对公民而言是必要和自然的，就像理性的原则对人类是必要和自然的一样。

后面一个思想在他论述统治权及其组成部分时展现得非常鲜明：他本质上依靠了亚里士多德在《政治学》和《伦理学》中提

供的概念和特征。所以他认为统治权有三方面或者说三个分支。第一分支与法律——不管是世俗的还是宗教的——的一般构架有关。因为它包含了统治权的主干及指导性部分。⁷ 所以称为“建筑术的”；第二个分支与社会的特殊公共利益相关联。这种利益造就了战争、和平和条约，造成了税收以及对公民的财产的支配权的使用。格劳秀斯指出，亚里士多德把这一分支称为“政治上的”分支。更确切地说，它是深入论及特殊政策和特殊法令形成的分支；统治权的第三个分支与公民的个人利益和他们中可能爆发的争端相联系，相对应于制定一般法律及讨论相关的特殊公共政策，其作用是用公共权力裁定个人利益之间的冲突矛盾，因而它被称为“司法的”分支。

格劳秀斯关于自然以及最高权力在国家秩序中的地位的思想，也使他与古典传统有了一定联系，并把他从“主权”的现代思想中排离出来。“主权”在诸如霍布斯等人的作品中出现过。尽管最高权力最初被定义为这样一种权力，它的作用不受其它法律支配，因而不会因为他人意志的影响而被架空。但进一步而言，每一个政治社会，从而其最高权力确实是服从于由自然法则和国际法令设置的限制。正如格劳秀斯所描述的，国内法是产生于因同意而产生的责任。但由于源自同意的责任从自然法则中汲取力量，更为重要的是，自然法则决定了人生活在文明社会里，并在公正原则指导之下，因而可以认为自然本身是国内法的“曾祖母”。他还指出，那些提出论据说明适用于个人的公正的标准不适用于一个国家和统治者的观点是错误的。这样的观点只是法律的一个错误条文的个别应用而已，而没有认识到法律并不是纯粹地建立于便利之上，而是建立于自然正义之上。⁸

尽管确实在大多数国家，在判定最高权力组成是否恰当时，把被统治者的利益放在首位考虑，但这并不意味着最高权力最终掌握在被统治者手中，或者说在统治者和被统治者之间存在相互

依存关系。恰恰相反，举例来说，在君主制中，最高权力的占有在本质上意味着发挥统治功能所必须的权利和权力的占有。当然就很有可能出现君主错解这些权利并滥用这些权力。但格劳秀斯强烈反对由此得出结论说，民众因而有权利去擅用最高权力或去废黜统治者，所以严格来讲，革命的普遍权利并不存在：文明社会的目标是获得公共安宁。这个目标，甚至必然凌驾于用于保护自我免受统治者权力滥用危害的权利之上。因此，最高权力的刚愎任用通常是天生的，即使统治者已下达了命令，但是如有可能，就不该做出违反自然法则的事情来。西塞罗说：“对我而言，公民之间任何意义的和平都胜过内部战争。”⁹这里当他引用西塞罗的话的时候，很有代表性地转向了古代权威观点。

格劳秀斯坚持不懈地试图找出最高权力本身的特征和绝对占有它之间的区别。在某些情况下，尤其在绝对承袭的君主制情况下，最高权力甚至被完全垄断。这意味着其中的被统治者被君主移交给另一个君主时，严格讲，这种移交不是个体最转移而是统治他们整体的永久权力的转移。但在其它情形下——事实上这可能是大多数情况——最高权力并不是被绝对掌握着。拥有由人民意愿赋予的最高权力的国君就是一例。然而，甚至在这种情况下，最高权力一旦授予，其实际行使也是完全的。

最高权力原则上是一个集权统一体，或者说是不可分割的，由上面例举的组成国家统治权的三个部分组成。但实际中，历史上最高权力分割的例事不胜枚举。著名的事例是教皇统治下的罗马，一个皇帝掌管东方，另一个掌管西方。甚至有三个皇帝统治整个帝国的三个区域。另一种不同类型的权力划分是，当民众选择帝王时，自己保留某些权力而把其它权力完全授予君王。因而在罗马普罗布斯时代，参议院确认由皇帝所制定的法律、受理诉讼案、任命地方官，向执政官委派军事官员。第三种类型的权力划分引自柏拉图的《法律篇》中的阐述，在那儿，由于赫拉克利

建立了阿尔戈斯、麦西尼及斯巴达，这些国家的君主必须在已经设立的法律条款下进行统治。

归根到底，格劳秀斯总体上沿循了亚里士多德的观点，即国家秩序或政体随最高权力形式的变更而改变，如从贵族制变成民主制，或民主制变成君主制；但顾及到最高权力的定义，他把这种“政治性的”问题与法律和政府如何在有关最高权力方面相互联系的这一法律问题区别开来。

战争的正义性

我们现在需要大略看一下他上面提出的一般原则如何适用于战争的正义性问题。战争是他的国际法学说的主要论题。

关键问题在于战争有无可能确实是正义的。对此，格劳秀斯的回答是肯定的。他从人和社会的本性的一般原则出发，从历史中，不管是宗教的还是世俗的，从《论国家》以及神的意志法（即《圣经》）中，引经据典，竭尽全力佐证这些原则，他的论点的要旨是，不是所有权力的行使都被自然法和意志法所禁止，自然法和意志法只禁止行使那些与社会的原则相矛盾的权力，即那些企图剥夺他人权利和财产的权力。因而只为了达到或重建人类的自然目标——和平或平静安宁的社会生活条件，而不是为了个人或集团的自我扩张，为此发动的战争就是正义的。但这种相对于非正义战争的正义的范围过于宽泛而不能有效地做为指导。格劳秀斯因而详尽地提出了正义和非正义战争的各种类型。

正义战争包含在两个总类中：其一，为了自我防御和财产保护发动的战争，其二，为了反击他人施加的伤害和施行罪有应得的惩罚而发动的战争。论述第一类要求格劳秀斯对财产的种类及根源进行极为复杂的阐述。因为只有清楚什么该归属谁，才能判定战争正义与否；论述第二类需要陈述公约、合同和约定的实

质，因为只有知道谁应该得到什么，才能在有关这些问题时判定战争的正义性。

正像上面格劳秀斯把自己的学说应用于战争问题上一样，钻研一下他是如何把自然法则应用于一些实例——如某个统治者没有直接受害于另一统治者的夺权——的情形，是有指导意义的。他认为，统治的本质是统治者通过惩治那些“严重违反自然法则”的人，即使他没有给施加惩罚的人造成直接伤害，而不受羁绊地为人类社会的利益服务。这一统治本质上是他从下面一点中得出的，即拥有统治权的人不受其它合法权力支配，却理应遵守并且在任何可能情况下去执行自然法则。接着他引用塞涅卡的话，“如果一个人虽不放反对我们的国家，然而却完全以自己为重心，尽管脱离于大众他会感到痛苦，这样卑劣的人格也使之与我们格格不入”。他又引用亚里士多德的权威见解，即反对真正野蛮的人的战争是自然所允许的。也就是说“文明化的战争”在极端情况下是正义的。在引用这个观点时，格劳秀斯鲜明地表示不赞同15、16世纪的学者如弗朗西斯·维多利亚的观点，他们认为，不管谁施加了惩罚，必定要么把痛苦加到了自己或国家身上，要么就对被攻击的他人施行了统治。¹⁰根本区别在于格劳秀斯的惩罚权不仅仅来自于国家管辖权，而且还派生于自然法则本身，这使格劳秀斯同古典学者的联系比与现代学者，如霍布斯或神学家，如维多利亚的联系更多一些。

正如我们注意到的，格劳秀斯的著作比托马斯·霍布斯的《论公民》（1642年）早不到20年，但尽管时间相距甚近，表面看也有一致之处，如“自然法则”概念的共同使用。事实上，格劳秀斯仍然主要沿循承袭古典派学说，而霍布斯却做了明显的创新。主要分歧点在于对这个问题的回答上——人是否天生是一个理性的社会性的动物。霍布斯阐述了人和自然法则的现代思想的实质，倾向霍布斯，我们就走到了破除传统反对崇拜偶像的一边。

注释

1. 雨果·格劳秀斯：《战争与和平法》(The Law of War and Peace)，绪论，57；II.ix. 8。
2. 同上，绪论，3—10，16—30；I, ii. 50。
3. 同上，i.10。
4. 同上，12。
5. 同上，14。
6. 同上，iii.7。
7. 参考亚里士多德《伦理学》vI.viii，此处为格劳秀斯所引用。
8. 《战争与和平法》，绪论，15—23。
9. 同上，I.iv.19。
10. 同上，I.××，40。

阅读书目

雨果·格劳秀斯：《战争与和平法》的最好文本是格劳秀斯著作的翻译版，收在定名为《经典国际法》系列中，由卡内基国际和平基金会捐助；由佛朗西斯·w.凯尔西翻译，1925年剑桥克拉伦登出版社出版。

第十六章

托马斯·霍布斯

(1588—1679)

霍布斯在《法律的要素》(1640年)、《论公民》(1642年),以及《利维坦》(1651年)这三本书中系统阐述了自己的政治学思想。各书之间显而易见的差别关系到以后著作中神学理论的发展和阐释。

可以认为,霍布斯的目的是两点:(1)第一次把道德及政治哲学置于科学基础上;(2)致力于公民之间的和平、和睦友爱的建立,并促使人类完成公民责任。这两个目的,不管是理论上的,还是实际上的,在霍布斯的思想中是紧密相关的。第二个目的,有关公民的意向,使霍布斯与同苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、蒲鲁塔克以及西塞罗联系在一起的传统政治学有了一定关联。霍布斯认为,整个传统政治学,无论是在探求真理中,还是在引导人们走向和平方面都是失败的。马基雅弗利以及其后的培根,为霍布斯大胆突破传统做了决定性的准备,马基雅弗利认为古典学说的失败是由于把目标定得太高。因为他们把自己的政治学说建立在人类的最终抱负,即享受品德高尚的生活以及建立一个致力于品德完善的社会的基础上,因而陷入困境之中。正像培根所言,他们“为空想的国家制定了空想的法律。”马基雅弗利的“现实主义”的体现是把政治生活的标准自觉地降低,不是把人类完善的目标,而是大多数人和多数社会在大多数时间里所

实际追求的目标作为政治生活的目标。按照人的较低的却更有实际效力的目标制定的政治规划比古典学说中的乌托邦更有实现的可能。但是，有别于马基雅弗利的是，霍布斯描绘了一个道德及自然法则的模式。自然法则作为一个道德上有约束力的法则，决定了文明社会的目标。但他追随了马基雅弗利的“现实主义”，把他的自然法则学说从人的完善的观点中分离出来。¹ 他试图从众多时代多数人中强有力的——感情而不是理性中推演出自然法则。他认为自己发现了人类行为的真正根源，认识了人的本性，他认为自己的论述方法是科学的，所以他自认在别人失败之处是成功的，自己是第一个真正的政治哲学家。依据这些信念，他提议他的书应作为权威之作安置在大学中。他旗帜鲜明地反对亚里士多德的学说“亚氏的观点目前及在这些方面却比任何其他人的著作更有权威性”，² 认为其学说既具颠覆破坏性，又是虚伪的。

自然状态和自然法

对霍布斯而言，一切科学知识都可归结为数学或几何知识。因而，他指出，几何学是唯一具有无可争辩的结论的科学，有对霍布斯用几何学一词言及所有的数学学科，即研究运动和力，数学物理以及几何数学的科学。哲学或科学，以下面两种方式之一向前发展着：①用“综合”的方法，即通过从所有事物最初及后来产生的原因“综合地”推理得出显明的结果；②用“分解”的方法，即通过从明显的结果或事实推理得出产生的可能原因。所有事物的本质被霍布斯定义为客观实在性，即物质性，及运动性，即位置的改变，“宇宙的各个部分是物质的，非物质的东西不是宇宙的部分，因为宇宙是全部，非其中部分是虚无……”按照综合或几何的处置方式，总体上人们从物理学定律为起点，从

中推演出情感，它是个体行为的根源，再从情感中推演出社会和政治生活的准则。但正是通过分析方法，对感性经验进行分析，人们获取了第一批原则的完整概念。

这种分析方法对于政治学尤为重要，因为霍布斯希望他详尽说明的道德和文明科学不仅能使自然科学家信服，而且也让那些“确实有足够理性企图控制其个人家庭”的人心悦诚服，这种期望是合理的，因为他的分析所基于的事实通过经验可以被所有正常的人所了解。霍布斯恳请他的读者通过体察自身并考察他所说的感情、思想以及人类的意愿是否也适用于自身，从而检验他所论述的真理；然后通过学看“理解”而认知自我，通过感情和处境的类比，就能推测所有其他人的感情和思想。尽管他的科学方法观影响着他对人类经验的系统的陈述表达和分析，但他指出，为了确定真理并认识他的政治哲学的重要性，我们应注意的不应是他对科学的认识，而应是他对科学出现前的共同经验的理解认识。他提出，可以独立于他的物理学对基本人类经验进行充分的、正确的判定或洞察。⁴

霍布斯认为，人类行为应主要从机械论的情感心理学方面去理解认识，⁴也就是说，人身上的这些力量从后面推动着他，而不该从人类目标或霍布斯所说的情感的对象这些可以从前面诱惑吸引着人的东西两方面去理解。霍布斯指出，感情的对象随着每个人的性格及教育不同而变化，十分自然又难以掩饰。而且，善与恶与使用的人紧密相关，人们用它们概括了自己的喜好和厌恶，“没有如此简单而又绝对的东西，也没有一般的共同的善恶标准，能从客体本身的属性中抽象出来……”。当人们说什么是善时，他真正指的是其愉悦了自我。然而当情感起作用时，人确实是被想象以及善恶观所引导；但是思想并不能左右感情；相反，“因为思想就是去有所欲求，就像侦察兵和间谍一样，到处探寻，并寻找通向欲达目标的道路。”⁵

霍布斯赞同萌发于苏格拉底并包括托马斯·阿奎那的传统见解，即道德和政治生活的目标和特性应当参照自然，尤其是人的天性来决定。然而他确定自然为政治设立标准的方式与传统方式截然不同——即通过一个“自然状态”的理论的建立。霍布斯认为，从人的情感中推演出来的自然状态理论是解决古老的心理学问题，一个对政治哲学有决定意义的问题的一个方法——这个问题即人是不是天生就具有社会性和政治性？霍布斯的回答是否定的，他否认人本质上是社会性和政治性的。⁶其原因从自然状态理论中表现的很明晰，在政治出现前的条件下，人生活在没有政府统治的状态下，没有支配他们的使之处于担惊受怕之中的公有权力。

如果人天生不是社会性和政治性的，那么所有文明社会必定从社会和政治出现前的自然状态中产生，也就是说，自然状态必定存在于现时生活于文明社会中的所有人的祖先之中。霍布斯不相信曾有这样一种状态。但他说在美洲很多地方，“当今”、内战期间以及独立自治州之间确实存在过这种状态。但对霍布斯而言，历史问题并不十分重要。自然状态是从人的情感中推演出来的；是为了揭示阐明为了形成正确的政治秩序我们必须了解的人的自然倾向，它主要用来确定人形成政治社会的原因、目的、目标。认知了这些目标，政治问题就变成了该如何为了更有效实现这些目标而把人和社会组织起来。

如果没有文明社会人的情况会是怎样的？人与人之间关系又会如何？霍布斯认为，首先人比组织起来在身体才干和头脑方面更加平等，最重要的平等是所有人有平等的权力相互毁灭。这种权力之所以重要是因为人最关注的是保护自我。自我保护之所以最重要是因为恐惧，对暴死的恐惧是最强烈的情感，能力平等导致欲求平等，导致所有有同样欲求的人之间的竞争。猜疑加强了这种天然的敌对，可以料想，没有政府管辖的人，相互之间不得

不剥夺别人所拥有的一切（包括生命），因而每个人都想征服压制别人直到威胁自己安全的力量不复存在。霍布斯指出，与“旧道德说教者的著书“所论相反的是，幸福在于从对一个客体到另一个客体的欲求永无止境的面前追求之中。事实确实如此，人不断寻求的是确保通向他们未来愿望的道路畅通无阻。人寻求的不仅是索取，而且有保障拥有一个自己满意的生活。霍布斯说：“因而，我把所有人共有的意向，即对权力的永无止境，至死方休的欲求放在首位。”⁷

文明生活的问题由于我们天性中存在荣誉感、骄傲或者说虚荣感而变得复杂，所有非肉体或非感观的愉悦，霍布斯都称为精神的愉悦。所有精神的愉悦直接或间接地源于“自豪感”，自豪基于一个人获得了别人对自己及自己能力的良好评价。评价总是相比较别人而言的。每个人都希望别人珍视自己，如同自己珍视自己一样，因而，对于藐视和轻视的表示，他随时都准备反击、铲除蔑视自己的人。甚至当人们聚会娱乐时，也会通过那些笑料寻求这种自豪。霍布斯认为，笑是由猝然而起的自豪感引起的，被自己某些灵光一现的举动所引逗，“或是会意了别人身上某些畸形的东西，通过比较，为自己击掌喝彩”。人的荣誉感和高贵感并没有调剂这一惨淡的描写。霍布斯认为，恰当地理解荣誉和耻辱，就会看到，它们与公正或非公正没有任何联系。荣誉正是对某人权力或优势，尤其是他的可能用以帮助或伤害我们的权力的认同。霍布斯甚至把尊重定义为我们对另一个人的这样的一种信念，他具有为我们自身谋利或伤害我们的权力，但并没有伤害我们的愿望，这种感情的重点不是敬仰和爱戴而是恐惧。

三大自然原因——竞争、猜疑以及荣誉感引起人们之间的纷争，使自然的状态真正成了战争状态。“这种战争，是一切人反对一切人的战争，处于这样的情形中；

除了凭借自己力量和发明所提供的，人在没有其它保障情况下生活着，在这种条件下无从发展实业，因为由此获得的成果是不可靠的：因而地球上不存在文明，没有航运，也没有通过海运进口的商品；没有宽敞的楼群；没有移动和搬运沉重物品的工具；没有有关地球表面的认识；没有时间观念；没有艺术；没有通讯；没有社会，更糟糕的是，充满了持续不断的恐惧和暴死的危险；人活得孤独无依，贫困潦倒，污秽不堪，野蛮不化，生命短暂逝去。⁸

而且，在自然状态下没有对公正的诉求；没有什么东西是不公正的，因为公正和不公正只有依据某种先在的法律，而文明社会之外是不存在法律的，简言之，人天生不是社会性的；相反，自然使人们相互分离。因而，文明社会的状态基本上是约定俗成的。这并不意味着人身上不存在驱使他们朝向文明的生活的自然冲动和力量，而是意味着反社会的力量同促进文明生活的力量是一样自然的，当未被法律或约定所调和时，它甚至比后者的力量更强劲有力。自然不是充当人类谋取利益的直接指南，而是向人们昭示了应该避免什么。从自然状态中唯一可得到的补偿就是我们有可能摆脱自然状态。这样，我们就已经追随霍布斯进入了一种同征服自然的观念相适宜的氛围中。

对死亡的恐惧，对舒适的渴望，以及通过自己的劳作获得舒适的希望使人类向往和平。理性，伴随恐惧、愿望和希望等这些情感，提出了人们在一起和平生活的法规。比较这些情感与造成人类敌对的三个自然原因，我们发现对死亡的恐惧以及对舒适的渴求都呈现在谋求和平的意愿以及敌对情绪的起因之中，虚荣或对名利的追逐排除在前者之外。⁹理性的任务就成了寻找到一种办法以引导和加剧对死亡的恐惧和对舒适的渴求，从而超越并进

而消除追逐荣誉所带来的破坏性效果。通过机械地理解人类的天性，我们就有能力（正如霍布斯所期望的）操纵并最终征服它。他称这些理性法规为自然法则、道德法则，有时也称为理性命令。在使用这些词时他承认自己屈从于传统用法。对他而言法规仅仅是助成自我保护的推导出的信念或法则，确切地说，只有国家最高统治者的命令才是法律，但这些法则就其由上帝在《圣经》中规定而言，也可称为法律。

所有自然法则以及所有社会和政治的责任及义务都源于并服从于自然的权利，服从于个人自我保护的权利，现代解放主义者也承认所有社会和政治责任这一点。就此而言，可以认为霍布斯是现代解放主义的奠基人，可以预料，为个人权利服务的社会的、道德的以及政治的法规和制度比柏拉图和亚里士多德的乌托邦蓝图更行之有效。因为个人权利本身来自更强有力的个人情感和人之欲求，即追求舒适的生活以及希望成为人上人。对暴死的恐惧是恐惧中最可怕最强烈的，它是位于自我保护权利的情感。因为权利由情感做后盾，所以在某种意义上说，它可以自我巩固加强。因为道德自律和藐视自私的传统学说的基础已经动摇，权威地位正在丧失，所以人类通向使自我利益合法化或得以确认的新道路已经开辟。

自然权利是人们为保护自己生命而采取行动的无可指责的自由。¹⁰ 达到一个目标的权利也意味着为此而采取某种措施的权利。因为人在智力和智能方面有差异，某些人对保护自我的要求认识比别人更深，但霍布斯认为这种智力差别不是起决定作用的。他认为，不管智力如何，没有人真正对别人的自我保护有足够的兴趣；因而在自然状态下，每个人必然是为保护自我而采取必要措施的唯一裁决者，每个人有天然的权利裁定为自我保护采取什么措施。在自然状态的普遍敌对中，不在人本身能力控制下的一切都被看成是对其存在的威胁，所以一切都成了保护自我的

手段。因而，在这种“每个人对一切都有权利”的状态下，没有人是安全的。自然法则，不同于自然的权利，是理性的箴言，它指导人应该做什么从而避开危及自我保护的危险，保护自我是天然权利和非理性愿望的必然结果。

为了确保自我保护，基本自然法则要求人们寻求和平，与那些破坏这种和平的人斗争到底。所有其它的道德法则、自然法则都旨在建立和平的环境。来自基本自然法则的第一个自然法则指出，每个人都应当自觉自愿地放弃别人也同样放弃的权利，应当满足于有和别人一样多的自由。这种权利的相互放弃由现在已逐步认知的社会契约所完成。文明社会由社会契约所组成，其间每个人都受契约限制，与其他人达成协议，不违抗被公认为最高统治者或委员会的命令。每个人都着眼于有利于自己，尤其是有利于安全和自我保护而缔约，因而不能假定任何人都会遵守契约，放弃那些由于它的放弃从而破坏所有契约目的的权利。举例来说，可以认为没有人会放弃抵制别人妄图剥夺自己生命的行为的权利。

当人缔约放弃某些权利，就理应不去对那些他赋予权力的人设置障碍，也不应放弃从中获取利益的权利，换言之，根据第二自然定律，人应当履行合同。如果这条原则没有保障，社会本身将分崩瓦解。霍布斯认为，忠于契约的原则是所有公正和不公正的基础；因为没有契约，就没有权利的放弃或移交，每个人就有对一切的权利。因而不公正或伤害不过是不履行合同、行使别人已经依法放弃的权利，所有真正的立法就成了为自己立法，伤害他人就像自我矛盾一样，甘愿去做自己决意不去实施的行为。¹¹所有对他人的责任和义务源于契约，但是所有一方或双方允诺将来实施的合同，都取决于信誉，如果双方有理由担忧各自不履行合同的话，就不会有信誉和有效的合同。在自然状态下，不存在信誉，因而在正确运用公正或不公正这些词之前，就必须有某

种强制的力量——最高权威强迫所有缔约者平等地履行契约。最高统治必须保证惩罚带来的恐惧比希望从破坏合同中渔利的诱惑力要强大得多。没有任何道德力量可借助从而建立起相互信任的环境；恐惧再一次成为可依靠的情感。霍布斯认为，明智的自我利益的得失衡量是使一个人做到公正的充分条件。强制下活动并没有减损一个人的公正性，因为自我利益是道德的唯一基础。这种推理的一个结论是正义战争的传统观念的扩展。霍布斯同培根一样，认为使战争具有正义性不必以弥补以前的伤害的愿望为藉口，主观标准——对邻国强盛的恐惧就足矣。

霍布斯把矛头直接指向亚里士多德，反对他的分配的公正观——认为某些人生来就是统治命令别人的而其他人更适于服从，霍布斯认为这是亚里士多德的政治学的基础。这种观点不仅是错误的——因为在自然状态下所有人是平等的。现在人类中产生的不平等是由市民法导致的；而且这种观点也是危险的——因为它孕育了骄傲自大。恰当理解的分配的正义是裁决者的公正，不在于依照每个人的美德与恶行成比例进行分配，而是公平地对待所有人。因而霍布斯指出，如果自然使人人平等，那么平等就应当得到承认，即使自然并没有使人人平等，人们也会时时认为所有人都是平等的，因而只能在平等的条件下进入和平的环境。所以，为了和平，这样的平等即使不存在，也应当得到承认。因此所有人都应当承认天生人人平等这一自然法则。人之间的天然差异因而要么不存在，要么政治上是不相关的，霍布斯对自然法则探讨的一个主导目的是，使人们增进友谊，和平共处，从而尽可能地减小甚至结束由于骄傲自大、不公正以及过分的自爱而产生于人之中的摩擦、憎恶以及敌视。自然法则中有仲裁争议的法规以及公平不倚地分配有争议的财产的法规，禁止忘恩负义，甚至对罪犯的审判也不允许带有仇恨、藐视或不尊重的表示。为了防止有人认为并不是所有人能够理解所有这些自然法则，霍布斯强

调指出，那些由于太疏忽或太忙碌而未学习这些法则的人也能通过这一原则——不要把己之不欲强加于人¹² 而理解这些法则。道德法则并不指向我们的天性的完善，亚里士多德对善恶的理解是错误的，因为他的观点仅仅为他时代以及大多数没有学识的人所接受。霍布斯认为这些看法不可能十分正确。¹³ 霍布斯说，美德如果指的不仅仅是一个人的权力，也是一种有利于自我保护及其基本环境——和平所实施的行为习惯。罪恶正好相反。

社会契约和国家

自然法则，也就是理性的命令的本质缺憾在于其仅在道德心上对人有约束力，而人的行为和意志并非由道德心或理性所决定，而是由对惩戒的恐惧和对奖赏的希求所决定。在自然状态下，存在对不可见之力——上帝或神的恐惧，但这种恐惧并没有足够强大的力量。¹⁴ 霍布斯认为，所需要的是建立一种环境，真正使遵守自然法则的人安全有保障，否则遵守这样法则的人只会被那些不遵守的人玩于股掌之上。简言之，文明的或政治统治以及可见摸得着的权力是必要的。安全保障首先需要很多人的合作，组成一个足够强大的群体惩办破坏契约及侵犯他人权利的行为，同时抵御外敌的侵犯。文明社会的规模并没有特别的限定，应当足够大从而阻止任何敌人，使之不敢冒险发动战争，因而取决于敌人的规模大小。这些必备条件以及人天性中反社会的因素表明通过一致通过——很多意愿在一个问题，一个共同利益上达成协议而获得的统一，并不足以把人团结在一起。政治社会，也就是一个国家，需要一个真正的联合体，或者说一个联盟（union）。

这个联盟，像公正和不公正一样，被霍布斯用法律上的术语所定义。国家必须是由公民大众组成的一个法人，其中每个人与

所有其他人的缔约，把这个法人或虚设的人的意志当作自己的意志。这个法人——最高统治者，就“是”国家。实际中，这意味着每个臣民都应当把最高统治权力所为的所有行为当作自己的行为，把统治者的所有立法都看成是他自己的立法。事实上，最高统治权力，也就是体现并主宰所有人意志的权力，能赋予给一个人或一个委员会。霍布斯首开先河把国家定义为“人”，他发现这样做十分必要，理由如下：因为唯一合法的责任归根到底是自己给自己设定的义务，在自然状态下人类的自由必须以某种方式存活于他对政府的服从之中；“任何人身上都不存在不是他本身的某种行为产生的任务义务，因为所有人天生就同等自由。”¹⁵可通过最高统治是一个“人”的法律虚拟实现这一点，他的意志代表了所有子民的意志，他的立法是臣民自己的立法，通过这样一个联盟，每个臣民的能力和才干就能被完全服务于维护和平和公共防御上。

社会契约有这样两个部分：①未来国家的每一个成员与他人相互缔约承认他们多数一致赞同的人或集团作为最高统治。②投票选举决定谁或什么样的集团作为最高统治所有不是契约当事人的人还停留在战争状态，因而是他人的敌人。

契约的有效性决不受它是否在受威胁、害怕死亡或暴力的条件下缔结的影响。霍布斯指出，政治集团可以“自然而然地”，也可以通过制度建立起来。所有独断专制的政府以第一种方式，即对最高统治本身的恐惧产生，如当他是战争的征服者时；所有通过制度建立的政府由于个体间的相互惧怕而产生。恐惧在上述两种情况中都是动因。两种情况下体制的建立都是同样合法的：关系到权利，通过征服建立的与通过制度建立的之间就没有区别，在通过征服而获取的最高权力中，战争正义与否并没有什么差别。因为没有人能真正把自己的权力和才干移交给别人，所以社会契约事实上约束所有人不要违背最高统治权力的意志。很显

然，并非所有公民都明显地缔结这样的契约，但生活于一个国家之中，接受政府——最高统治保护的所有人都被认为已经默许这一契约的成立。对霍布斯来说，很显然的一点是政治生活的精确，相应于理论问题上的精确而言是法律上的精确。正如争议在数学上被除掉一样，很显然他希望一直困扰政治世界和平的政治争端能从社会契约中统治者和臣民的权力和义务的精确推演中得到解决。

只有通过实现了安全这一社会契约为此而缔结的目标，社会契约才有约束力。遵守不怠换来了保护，缔约人不可能完全避免别人的任何伤害，每个公民只要认识到，任何想伤害自己的人对来自统治者的惩戒的恐惧远远超过他从犯罪中所获得的恐惧就足够了。

统治者的第一个权力是惩戒权或者说捍卫治安的权利，这是从所有公民同意放弃抵抗的基本权力得来的。没有一个臣民能通过声称统治者违反了契约而从屈从统治者的地位解脱出来，因为统治者没有与任何臣民缔约，臣民只在他们中间缔结了社会契约。由于统治者没有与任何人缔约，只有他保留了自然状态中所有人都拥有的对一切事物的权利，因此他即不能做伤害他人也不能做不公正的事情，因为不公正或伤害，从严格的或法律上意义讲，不过是不履行契约，行使了别人已缔约放弃的权利。而且，既然统治者代表了每个臣民的意志，任何指控统治者犯了伤害罪的人就等于指控了自己，自己对自己有不公正行为是不可能的。因此，最高统治者不可能要他的臣民的任何方式地公正地惩戒。发动战争和造就和平的权利，包括征税权以及迫使公民为了自己的国防拿起武器的权利也属于最高统治者。因为这些权利必须掌握在能惩办那些不服从的人的同一掌权者手中。

基于同样理由，立法权也必须操纵在统治者手中——人不会遵守那些不必惧怕的人的命令。军权、惩戒权以及立法权必须在

同一人手中掌握，每个国家的国内法不过是国家统治者的命令，其规定了一个人可以享有什么利益，比如，界定了私人财产的范围，决定一个人可以做什么而不受别人侵扰。即规定了什么是善、恶、公正、不公正、诚实及虚伪，其试图在争端发生之前就解决所有有争议的问题从而实现和平。

司法权如同立法权一样基于同样原因也归属统治者。因为统治者必须能决定发挥自己作用的措施，所以行政管理以及任命所有顾问、部长、行政官员和文职官员的权力也赋予了他。而且因为人的所有自觉行动取决于自己的意志，而意志又取决于他们对善与恶的认识，或因他们行动或不行动而得到的奖赏与惩戒，所以，统治者就成为灌输到公民中的学说和观点正误的裁决者。审查的标准是看什么学说有助于和平，什么不利于和平。这种绝对审查权也适用于宗教问题。事实上霍布斯对宗教的定义与这种权力很有关系。所有宗教和迷信都被定义为“对不可见权力的恐惧，”它们之间的差别在于宗教被公共权威所许可，而迷信则不然。霍布斯认为，严重扰乱基督世界和平的观点是那些致使公民们相信他们服从的是被托付给国家最高权力的人以外的其他人的观点。在论述霍布斯有关基督教义时，我们将再次涉及这个论题。

从这个权力条目中很清楚看到统治者的权力是绝对的，即人类没有再大的权力可以交给其他人。最高统治不必受国内法的约束，因为国内法只不过是他的命令，他可以任意地摆脱其束缚。没有人会向统治者要求财产权，因为所有财产权源于法律，即统治者的意志。在任何特定情况下，违背统治者的意志也就是与所有财产权的基础相抵触，因而是自拆墙脚。当公民被允许控告最高统治，问题就不是统治者或其大臣是否有权力去做已经做过的事情，而实际上是统治者决意要这样。在战争时期统帅被暂时赋予绝对权力的事例中，可以看到绝对权力在所有政府中确实是绝

对的，只有绝对权力的拥有者可以授予别人即便是暂时的绝对权力。例如，当一个立宪议会对政府的权力做了界定，这种限定的权力本身的行使就是绝对权力的行使。一般实践中有这样的观点，即认为这种绝对权力从未被任何地方的公民所承认，这种反对意见是无效的，因为实践可以是虚假的实践。建立并巩固国家的艺术在于沿循某种就像几何算术规则那样的确定的规律，霍布斯深信自己是这些规律的第一个发现者。

臣民的某些权利是不可转让的，也就是说不能通过契约合同转让或交托他人，因为不来自人行为本身的义务是不存在的。同时人自身的每一个行动都旨在为自己得到某些利益，因而没有任何一个契约，包括社会契约，应当被解释为用做剥夺一个人自身获取利益的条件而剥夺他的生命以及保证安全的手段。每个人都可以正当地不服从任何毁灭或伤害自己的命令，或者不服从任何要求放弃生存必需条件的命令。自我保护的权利神圣不容侵犯。但是否不能要求士兵在战争中献出生命？对暴死的恐惧在某种意义上讲难道不是一切合法性的基础么？因而，害怕暴死不就成了战争中违背命令的充分动机？霍布斯而对这些问题并作了结论：出于恐惧而逃避战场是可耻而怯懦的，却不是非正义的。统治者应当看到，对开小差逃亡的恐惧超过对战争的恐惧。如果一个人找到了一种合适的代替工作，拒绝君主和敌人打仗的命令并非不正义。一个死囚抵制行刑者合法地履行职责是正义的。在刑事审判中，没有人有义务自证其罪，因为没有一个契约，包括基本契约，能使人去伤害自己。例如没有人愿意杀死自己的父母、恩人，或做出任何可耻的举动以致使自己处于被人鄙视的悲惨境地，从而使他的生活不再有任何意义。¹⁶

很显然，这些不容侵犯的公民自由可推广并用做标准来区分统治者的优劣，即为公民提供一种标准以此可以合法批评、裁定从而削弱统治者的权力。如果给定制度形式，公民可以获得有限

主权。霍布斯竭力捍卫在所有阐述政府原则的努力中的固有的革命原则，由那些以其行为提出原则确认权威的人们来提供当权威背离这些原则时确定其变更或废除的标准，尽管这是服从统治者的义务的例外，但统治者的绝对权利和以往一样保留着：他可以合法使用死刑惩罚任何反抗行为，不论该行为正当与否。如果统治者仍然使用违背正确理性的权利，他就象所有处在自然状态的人一样，违反了自然法则，因而要向规则的创造者即上帝就他的邪恶行为而忏悔。再者，霍布斯承认，对于玩忽职守的政府有一种自然的惩治，即反叛。

在法律没有规定的所有事项中，臣民保留着按其愿望做或不做的权利。有时候，统治者可能会慎重地避免行使自己的权利，尽管那样做决不会削减他的权利。统治者没有正当理由希望去压迫他的臣民，因为统治者的强大直接取决于他的臣民的力量和幸福健康。当然，霍布斯承认这种绝对权力可能被滥用，但如果没有烦扰，就不存在人类生存的条件。“臣民对统治者的义务不言而喻要持续地与权力存在时间一样长，从而受到统治者的保护。”¹⁷不可避免的一点是，有权力保护所有人的统治者也有权利压迫所有人。沿循乔布的论著，霍布斯把统治者比作上帝称之为“骄傲之王”利维坦。只有最强大的现世权力才能统治骄傲的人。霍布斯的“利维坦”就它统治人类的思想，扑灭铲除人类骄傲感的种子而言，也是这样一个人君。

有三种不同类型的国家，分别对应于不同的统治权力。当权力委任与一个人时，政体就是君主制；当权力交托给一个团体而每个公民都有选举权时，政体就是民主制；当权力托交给团体而只有部分公民有选举权时，政体就是贵族制。古希腊和罗马学者也区分过政体的好坏，他们把由一个人统治的坏统治称为暴政，由大众或很多人统治的坏统治称为无政府状态，把由少数统治的坏统治称做寡头政治。政体的好坏是按照这一标准进行区分的，

即统治者主要是为了公共利益即大多数人的利益，还是为了他自己的私利进行统治。霍布斯认为，这种道德上的区分并不可靠，它只表明了使用这些标准的人的主观好恶，那些不喜欢君主制的人称之为暴政，同样无政府状态是不受欢迎的民主制的代名词，寡头政治是不受欢迎的贵族制的代名词，这种对霍布斯所谓的区分为了大多数人利益统治的政府与为了统治者利益而统治的政府的亚里士多德标准的抛弃，使区别暴君与合法君主失去政治上的意义。霍布斯认为，臣民与统治者都在平等地分享所有政体的首要和最大利益、和平以及国防。所有人都均等地遭受着最大的苦难、内战和无政府状态的痛苦。因为统治者的强大和权力总是依赖于他的臣民的力量和权力。所以如果统治者通过横征暴敛而削弱臣民，双方都同样要受到损害。

也许抛弃这种区分的深层原因，是霍布斯认为不可能指望任何一个统治者或主权者放弃追逐私利、家族和亲友的利益，这些利益的重要性在统治者眼中起码会等同于、甚至会超过公共利益，在霍布斯把善恶变换成快乐与痛苦以及他的主权论说基础上，古老的有关什么形式的政体是最理想的政治争议变得并不重要了。这些争议很必然地与有关文明社会应当为什么总体目标服务的问题，如自由、帝国或财富紧密相关。与亚里士多德、西塞罗以及其他希腊和罗马哲学家的偏向大众体制的这一引人走向迷途的观点相反，霍布斯认为，在任何形式政体中，政府的权力和公民的自由都是同一的。统治权在每一个国家都是绝对的。每一形式的政体的目标或目的都是统一的，即为了和平和安全。决定性的政治或实际的问题变成了行政管理上的问题，诸如统治权力以什么样的管理形式去发挥作用，才能最便利有效地保障和平和安全。¹⁸

既然拥有统治权的人总是最关心他们的个人利益。所以在公共利益与私人利益密切统一的地方，公共利益就会被最大限度地

增进：这种情况存在于君主制，因而君主制是最好形式的政体。在民主制中，每个人拥有统治权的一部分，牺牲公众利益来谋私利的人数量之多，居于首位，君主制中，只会会有一个尼禄，而民主制中可能会有同吹捧民众的雄辩家一样多的尼禄。君主制可能提拔不中用的人，但这种情况不会经常发生，而民主制任用无能之辈却不可避免，因为民主制内部，在公众演说家或煽动家中常常有激烈的竞争，而每个鼓动家的权力取决于其操纵民众以及向民众施予恩惠的能力。那些不竭尽全力取悦而赢得尽可能多的民众的人，不管有无才干，马上就会被战胜。从这一点很容易了解民主制的主要缺陷，即有繁衍派系及孕育内战的倾向。在这点上贵族制处在这两种形式政体之间，越靠近君主制，贵族制政体就变得越好，越靠近民主制越糟糕。就统治权的实际运用而言，人们可能怀疑民主制是否确实不同于演说家们所说的贵族制或个别演说家所说的临时君主制。那些在君主制统治下抱怨缺乏自由的人，并不了解他们真正需要什么。臣民的自由，受主权原则的规范，在所有政体中都是一样的。但在民主制下，君主制的控诉者既是统治者也是公民。他们需要的不是自由而是统治权力和相随而来的荣耀。他们的不满的真正原因是君主制剥夺了他们在商议或表面上商议十分重要问题上炫耀自己智慧、知识以及口才的机会。霍布斯认为，对自由的热爱事实上掩盖着对赞扬、虚荣的渴求。¹⁹ 尽管有诸如此类的受人批评的地方，如意见纷杂难以决断、很难秘密行动等等，民主制在基于自然状态的思想 and 主权学说的框架中仍有独特的地位，后面的论述中将会看到。

君主制或贵族制的建立需要官方预先任命或指派某些特定的人做统治者。但民主制可以直接由独立的个人所创立，因而所有已成立的政体的最初形式是民主制。因为自然状态下所有人有同等的权利，所有合法的义务说到底，都是自己给自己的限定。社会契约为了有约束力，最初部分必定是每个人缔约接受几个或某

个被大多数人指派的人为统治者。这一每个人或其他人签订的协议的第一部分使大众构成民主的群体，每个人以其相同的选举权任命统治者的行为是民主的行为。有人会说只有民主的程序才与自然状态下人类的平等相一致。根据霍布斯多次阐述的原则，即有能力操纵统治权的人才是真正的统治者，可以说，人民作为民主的拥有者，是每一个建立起来的国家的最终统治者。为了捍卫这一结论，霍布斯又提出了一个更根本的论据，即因为所有契约有赖于立约者的认同，契约也可以被立约者一致废除，因而民主可以通过撤除协议而使政体解体。霍布斯说，最重要的是，原始契约约束的是所有的人，并非只是大多数或压倒的多数。只要一个人不同意废除契约，就没有人有权利废除。霍布斯认为，不能设想，所有公民无一例外地联合起来反对最高统治。但统治者本身有明确的义务，因为每个人同意以统治者的意志为自己的意志从而把自己使用他认为正当的权力的自然权力转让与统治者去行使。如果不想触犯公平原则，他就不再该拿走如今已属于最高统治权力的权利。²⁰

霍布斯抛弃了混合政体或有限政府的传统理论。因为这一理论基于对真正的联合体的肤浅的理解。例如，设想统治权在君主制行政部门、贵族制司法机构以及有财权的民治机构之间划分，只要这三个机构达成协议，公民的自由可能如同任何别的政体一样受到同样的限制。这种权力分割的优点就在于三种权力的不一致或相互牵制中；但霍布斯认为，这种不一致会导致内战爆发及政府的解体。他承认很多维持了很长时间的政府误以为是这种政体。但在历史上，有名的有限君主制和临时独裁统治中，真正的统治者不是君主而是制约君主的议会。他论证说，真正的政体不是由协约或协定所设立，而是由以一个法人的意志表现出来的所有人的意志从而汇合了力量和权力的联合体所设立。

霍布斯认为，真正的君主制是世袭的，因为一个选举的君主

制的真正统治者是选举机构。君主制的主要问题是继承问题，尤其是由谁来指定皇家继承人。统治权的现时拥有者应决定他的后继人。霍布斯制定了详尽的规划，说明在君主没有明确指明谁应当继承他的权力的情况下该如何理解他的意愿。一般来说，他从这样的假设出发，即血缘最近者在感情上也最亲近，他认为因而应当被看成是君主的继承人。

霍布斯依据意志而不是理性定义法律。另一方面，劝告本身基于理性，这可以从被劝告者因此所获得的利益中看出。劝告是为了或自称是为了他人的利益。但是法律是命令，不是劝告。命令之所以被遵守是因为其表达了下令者的意志。因为每个人意志的目标都是牟取某种利益，所以每一个命令都是为了命令者的利益，法律是向有义务服从者下达的命令，是已获取了服从权的人下达的命令。国内法是国家通过充分显示其意志向公民下达的命令所组成的法规，公民以此区分是与非。霍布斯的政治主张即自然法则本身，仅仅是对人们的劝告，除非被某些统治者的命令所采纳。

习俗本身无权造法，习惯法的权威源自现任统治者的默认。普通法和衡平法由正确理性的标准所指导，因为这个标准被认为独立于并超越所有政治权力，因而可以而且已被用做检验并质疑所有国家权威的不符合理性的行为。霍布斯如此重新阐述了对普通法的传统理解以至不可能拆求于任何高于国家统治者的权威。他同意律师观点，即认为法律决不能背逆理性。但他提出，这种理性是谁的理性？他认为不是学者或智者、臣服的法官的理性而是人造的人——国家的理性。在探讨普通法时，霍布斯没有把国家的理性从它的意志中区分出来。在每一个公正的判决中，法官并不会借助于影响统治者第一次颁布有关法律的理性，而借助于促成统治者制定涉及眼下案件的法令的理性。霍布斯的观点看来导致了目前成文法的绝对至高无上的思想。教会的教规也即主教

统辖制的法规，仅就由国内统治者制定而言也属于法律。当然，所有法律需要阐释者，即法官，去把法律付诸实际实施，统治者是法律的最高诠释者，并任命所有下属阐释者如法官等等。²¹

霍布斯指出，人为的一切都不可能永恒，但借助才华横溢的建筑师，国家可以稳固地建立从而避免因内乱而灭之。霍布斯描述了人的天性中那些往往趋向破坏和平和国内秩序的力量。然而这些力量并不能通过道德改革、借助人性中被认为高贵的东西而得以抵消。霍布斯改而借助人性中开明的自利属性，并在对情感机制的认知和操纵基础上依靠正确制度的设立。他无需象亚里士多德所作的那样去区分形形色色的人，以便决定采用什么样的政体更合适。他的目的在于设计一个适用于所有时代、人和地方的政府体制，把他的“大厦”建立在人类动机的最低的一般标准上，就可以指望它不管在任何地方都可以牢固地耸立。一旦国家“由于内部动荡而不是外部暴乱而土崩瓦解，问题不在于一般的人们，因为他们是一般的客体，而在于创造者以及他们的领导者。”²²

为了获得一个王国，在建国初期常犯的错误是人们只满足于一点不足以维持和平和国防的权力，因而一旦公共安宁需要使用那些已放弃的权力时，再重新占有这些权力似乎成了不正义的行为。这反过来又使人反叛并与时刻企求削弱邻国的机会的外国力量勾结起来。因而威廉大帝保证不侵犯曾致使托马斯·贝克特背信并赢得教皇的支持反对亨利二世的教会的自由权。因为罗马元老院和罗马人民都没有要求全部权力，所以格雷克西煽动的暴乱发生，随之是在元老院与马里厄斯、萨拉、凯撒和庞培领导下的民众之间的战争，最终民治政体在罗马被摧毁，君主制建立起来，因而统治者放弃自己的任务权利是对应履行的义务的背叛。

此外，任由民众误解或无视他的权利的根据也是统治者的一

种失职。在这点上首要的任务是使用国家涤除“煽动暴乱的学说的毒害”。最初的煽动学说主要从没有学识的神职人员言语中发展而来，他们误释《圣经》，致使人们认为神圣的感情与自然理性相互矛盾。他们散布每个人是善与恶行为的裁决者。这一点在自然状态下是正确的，但在文明社会里，国内法和统治者是善与恶的衡量者和仲裁人。

与文明社会不相容的第二个学说内容是，一个人违背天良的一切行为，包括统治者命令的行为都是罪恶。如果被命令而为的行为是罪恶的，它就是统治者的罪恶。为此他必须向上帝负责，这并不是臣民的罪过。反之，不服从统治者就有罪。因为通过反抗统治者命令的行为，臣民自称具有认知和裁决善恶的能力，良知与判断就真正成了同一个东西。

第三个学说是信仰和神圣的感情不能通过研究和推理获得，而要通过超自然的启发或“灌输”获取。霍布斯说，如果承认这个学说，他就不明白为何基督徒不都是预言家，从而把自己的灵感而不是自己国家的法律作为行动的准则。这个学说也致使人们把自己当作善恶的裁决者，这样就有了亚里士多德、柏拉图、西塞罗、塞涅卡、蒲鲁塔克以及其他希腊与罗马无政府主义的卫道士描写的一组“诡辩”理论，这些理论被律师们回来为自己的利益而服务，诸如统治者服从自己的法律，最高权力能划分以及私人财产具有排除统治者干预的绝对权利等等。

还有一种很多神职人员都拥戴的学说，认为诛死暴君是合法甚至是值得颂扬的。霍布斯认为，这最后一个学说就是说，一旦民众开始称国君为暴君，他们反叛并谋杀了他就是合法的。

最后，还有一种根源在于对黑暗和魂灵的恐惧，并来自区分各学派的无知，把世俗权力从神的权力中划分出来的学说。霍布斯试图通过《圣经》，在他的神学讨论中证明这种区分是没有意义的，而且没有人能同时侍奉二主。²³

仅仅根除煽动暴乱以及虚假的观念是不够的。让民众认识到统治者权力的真正根据是他的责任。首先这意味着在大学里采用霍布斯的著作作为道德和政治方面的权威教材。显然霍布斯将此看成是一个长远教育计划，因为他说，他对自己的著作是否在“目前”被采用并不十分感兴趣，但他期待自己的书能被统治者以官方名义推荐作为大学教授“文明和道德学说的基本理论”的教材。他指出，应当从未被雅典和罗马学说腐蚀的年青人开始。那些得到良好教育的人，离开大学后做了传教士、绅士、公务员以及律师，在日常事物中会把统治权的真正根据教给民众。霍布斯认为，在教导民众的道路上遇到的困难通常被估计过高。因为，首先，认识人们关心的自我利益所在并不是很艰难，其次，在使人联想到马基雅弗利对民众的估计的评判中，霍布斯指出，民众缺乏阻碍富人、权贵以及具有渊博学识声望的人的头脑中的骄傲感和野心。尽管霍布斯颂扬统治权和君主制，显然他盼望有一天他的学说会被普遍接受。²⁴

一旦和平的条件建立，就不必以积极方式过多言及霍布斯所希望的美好社会。霍布斯把重点放在极端情况，如所有法律和秩序都被破坏了的内战，放在由于企图质疑及限制统治者权力而导致的对和平的威胁，放在消极标准而不是积极标准上。显然他希望一个比他建议的拥有全部统治权的政体更温和的政体。最重要的是他希望一个非帝国主义的社会。但这却与他的下面一个学说产生了矛盾——相互独立的统治者和国家之间彼此处于自然状态之中，必然要竭尽全力征服或削弱邻国力量。只要不存在世界国家，这些政策就不连贯一致。然而也可能，他也期望有这样一个政体，它拥有刺激渔牧业的法律，制止无所事事和铺张浪费的法律、以及鼓励并奖赏工业、航运、机械学和数学学科发展的法律。公众的负担被公平地分配。人们按照消费水平纳税，倡导节俭，反对奢侈浪费。按照每个人从国家的保护中获取的利益按比

例给国家。在这个政体中，法律面前人人平等，严格惩罚贪污受贿的法官，简化诉讼程序，人民的安全就是最高法律，安全包括一个人如果不损害国家而合法得到的生活中的满足和快乐。²⁵

神学

文明社会的和平依赖于统治者拥有对臣民的生杀予夺的权力。如果人们相信存在其他能赋予他们胜过生命的奖赏，能给基于剥夺生命的更大惩罚的权力，他们就会服从这种权力，同时统治者的权威就失去了。永生和永久的折磨即“永死”比自然生或死更具善或恶。因为霍布斯认为，只要人们信仰掌握着不可见力量的人能赋予他们永恒的幸福或永恒的痛苦的权力，神学就不能从政治哲学中分离出来。²⁶我们必须仅限于粗略勾勒霍布斯的基督教神学，略去他从《圣经》中引用作为权威之见的大量章节。

尽管创世纪的上帝通过自然之力统治了所有的人，与很多神职人员的阐释相反，《圣经》多处指出上帝王国就是指拥有特定臣民犹太教徒的政治王国。亚当和所有洪水中乘坐诺亚方舟而幸免于难的人以及他们的家人，在洪灾之后直接通过上帝的声音听命于他。神的王国中和神订立契约的第一人是亚伯拉罕，作为对他以及他的子孙后代臣服的奖赏，上帝赐予他理想圣地(Canaan)作为他的永久财产，因而上帝被设立为犹太教徒的国家统治者。上帝只需对亚伯拉罕——其家族之父、之主以及统帅发号施令。因为其家族及后代的意志由他全权代表。亚伯拉罕的家族和后代从他们的世俗领导者亚伯拉罕处接受上帝的神谕，所以在每个国家里，那些不具超自然天启能力的人，就应当在所有外在行为和宗教信仰上服从自己国家统治者的命令。每个统治者就象亚伯拉罕一样，有权利惩罚为了反对法律妄称具有个人启示能力的人。正如亚伯拉罕在其家族中一样，在基督教国家里，只有统治者才

可能是神谕的权威阐释者。艾萨克和雅各与上帝续订了契约，但当犹太教徒在埃及主权者统治下时与上帝的契约被中止。

摩西在西奈山下又续订了契约。因为摩西不能承继亚伯拉罕的权威，他的权力只有在公众认同和允诺服从中获得。又一次只有摩西作为上帝统治下的国家统治者被上帝召唤，而不是首席教士亚伦或其他教士70个贵族长老以及民众，他们都无幸受上帝召唤。摩西踢出亚伦所做的牛犊，控制了那些营中的预言者，这些都显示了在基督教国家里所有牧师和预言家的权力都源自统治者的认可和权威。国家是教士统治的国家摩西作为上帝的最高教士和副摄政统治着世俗世界，国家后来被亚伦继承，然后是其子埃利埃泽。乔舒亚与埃利埃泽死后，据说以色列没有君主了。仅就统治者权力的行使而言，确实如此。统治的权力即统治权仍然操纵在高级教士手中。司法权是特殊或暂时应急的权力。通过废除主教塞缪尔，人民就废除了上帝的特殊王国，建立起通常类型的君主制国家。所罗门对亚比亚他献身于祭坛的描述以及整个圣经历史载明了从上帝王国的首次建立到他被监禁，最高宗教权力都掌握在国家统治权手中。选举索尔之后，与统治者相对的教士职位是从属的，而不是地方行政级的。在监禁期间，犹太教徒失去了国家，复归家园后一切都如此混乱、腐败以至从那些时代中学不到任何有关政体或宗教的有价值的东西。

霍布斯写道，“我们的救世主”耶稣的职位有三重：救世主、教父和国君。世俗世界中的基督是救世主和教父，不是国君，他从不介入犹太人或凯撒的国家法律中，也从不向任何其他保证这样做。只有复活后他才是国君；他宣称的王国在另一个世界里。实际上他从不命令任何人。作为救世主，他奉献了自己以赎回人们的罪孽；作为教父，他为人们指引得救的道路，即永生。三位一体意味着上帝在三个不同时代和三种不同情况被代表。摩西代表了上帝、教父；基督神代表教事、使徒及其后继

者，通过接受并传播圣灵，代表了神灵上帝。

只要没有基督教国家，没有转成基督教徒的国家统治者，主教统辖权就掌握在使徒和那些被指命为神父的手中，他们没有命令权，他们的职责只是指导和倡议人们相信并信仰基督。基督徒必须具有的信念是：耶和華就是基督。如果在不信教的统治者命令下去信奉违背自己的宗教信仰，殉道就没有必要了；忏悔只是一种外在行为，一种遵从法律的表现；如果在统治者命令下去做诸如朝拜冒牌上帝的事情，这实际上就是否认上帝，统治者而不是那些顺从的臣民就成了罪人，对基督徒或任何人来说，废黜一个已存在的不信教或异教徒的国君的企图都决不是正当的，因为这是对宗教信仰的践踏，从而违背了上帝的永恒法律——自然法则。

第一个基督教皇是康斯坦丁，正如所有基督教统治者是其国家的最高大主教一样，他也是罗马的最高大主教，这一职位拥有实际统治权，霍布斯提出长篇理由抨击罗马主教的教义主张，尤其反对卡笛纳尔·贝拉明的主张。在基督教国家里所有教士都只是统治者的牧师，他们的权力源自主教士。在这些国家里，外国人有权指派教士，他这样做只能是凭借传教所在地的统治者的权威。事实上，“教堂”一词只在圣经中使用，仅用来指基督教国家。从所有这一切很清楚显示了神灵和世俗世界的区分是虚假的。在这种生活中，所有政府，不管是世俗还是宗教的，都是临时的，都在一个国家统治者的掌握之中。²⁷

霍布斯指出，有关上帝王国的教义给世俗王国带来的影响是巨大的，以至它不应当由最高统治权力以外的人来决定。然而，他指出，由于他的国家正处于内战状态，统治者还未决定下来，他将只尝试性地提出他的创新学说。天堂，人的永生之所，应当是一个降临人间复活的基督统治的王国。地狱也在现世，撒旦是教会的现世的恶魔，地狱的折磨隐隐加重了精神的悲哀痛苦，加

深了由于看到别人享有永久的幸福而自己却由于不信奉不尊崇而失去了这种幸福从而产生的嫉恨。罪人还要忍受肉体的痛苦，还会有第二次死亡，因为永不熄灭的炼狱之火和万劫不复的死亡并不意味着受折磨的罪人会被赋予永恒折磨需要的永生，而是意味着炼狱之火将永远燃烧，让罪人永远受折磨、受屠宰，因为重生后罪人还要象以前一样吃、喝、繁衍。事实上，在霍布斯的描述中，罪人的生活通过重生以什么样方式改变这一点很难看出，永恒的死就显得并不比自然死亡糟糕多少。霍布斯想让他的神学的读者得出的总结论很显然是：在圣经中所揭示的上帝的教诲，与阐述于他的政治哲学中的思想并没有本质的差别。²⁸

然而，人们不得不面临这样一个问题，即霍布斯是否信仰他的神学中的真理？他是如此描述上帝的：“很显然我们应当认为他是存在的：因为没有人会愿意去膜拜他认为并不存在的实体。”但是真理和膜拜之间的关系决非含混不清。他指出，所有表达害怕触犯或希望取悦的词和行为都是崇拜，不管这些词或行为是多么真诚笃实或虚伪杜撰：因为它们就是为了表达崇拜才出现的。由于上述以及很多其它陈述，霍布斯在他的有生之年成了著名的无神论者。²⁹

也许从他的神学中得出的最温和的结论是，他无畏而积极地抨击所有那些他认为背逆正确理解的人的权利和责任的观点。霍布斯旗帜鲜明地表示，对他而言，追求和传播哲学真理是最神圣的事业！

注释

1. 托马斯·霍布斯：《利维坦》（Leviathan），纽约，1950年版，第11章，第79页。

2. 参看《利维坦》第31章结尾，以及《法的要素》（The Elements of Law），弗迪南德·托尼斯编，剑桥，1928年版，1.17.1。

3. 《霍布斯的形而上学体系》(The Metaphysical System of Hobbes), 玛丽·W·卡尔金斯选编(芝加哥, 1948版), 《论物体》(Concerning Body), 第1.2章, 特别是第6章第7节; 《利维坦》, 第34章, 第339—341页。

4. 《利维坦》, 第6章, 参考《要素》1.7.1—1.10.11。

5. 《利维坦》, 第7章, 第41页; 第7章, 第59页。

6. 《论公民》(The Citizen), 见《托马斯·霍布斯的英文著作集》(The English Works of Thomas Hobbes), 莫尔斯特沃思(1839—45)编, 第2卷, 第1章, 第2节。

7. 《利维坦》, 第11章, 第79—80页。

8. 同上, 第13章, 第103—104页。

9. 同上, 第13章。

10. 《法律的要素》, 1.14.6。

11. 同上, 1.16.2; 《论公民》, 第三章, 第3节。

12. 《利维坦》, 第14章, 第107—108页; 第15章, 第128, 130—131页; 第27章, 第251页; 第42章, 第435—436页; 第26章, 第221—232页。

13. 《法律的要素》1.17.14及1.13.3。

14. 《利维坦》, 第14章, 第117页。

15. 同上, 第21章, 第33页。

16. 同上, 第15章, 第128—130页; 第21章; 第28章, 第258—259页。

《论公民》, 第6章, 第13节。

17. 《利维坦》, 第22章, 第187页。

18. 《论公民》, 第10章, 第2、16节。

19. 同上, 第10章, 特别是第10章, 第7、8、15节。

20. 同上, 第6章, 第20节。

21. The English works of Thomas Hobbes, Molesworth ed, VI. 关于霍布斯主义与前现代传统法学的对抗, 可比较《利维坦》第26章“论民法”与托马斯·阿奎纳《神学大全》卷1、卷2, 4开本第90—97节, 霍布斯那一章可能直对此而作。也可参看他的《一个哲学家和英国习惯法学者的对话》(A Dialogue between a Philosopher and a

Student of the Common Laws of England)。

22.《利维坦》，第29章，第275—276页。

23.同上，第29章。

24.同上，第30章，第288—296页；《论公民》，第13章，第9节。

25.《利维坦》，第30章，第296页；《论公民》，第13章，尤其第13章，第14节。

26.《利维坦》，第15章结尾；第38章开头；《论公民》，第17章，第27节。

27.《利维坦》，第40—43章，参考第22章，第189—190及200页。

28.同上，第38章及第44章。

29.同上，第31章，第312页；第45章，第570页；第12章；第45章；参考第27章，第249—250页；第44章，第558—559页；第13章，第104页；第39章，第406页；第42章，第435页；第40章，第417页；第46章，第591页—592页。

阅读书目

A.托马斯·霍布斯：《利维坦》，第13章—15章，第17—18章，第21章、24章、26—30章、46章。

B.托马斯·霍布斯：《利维坦》，第6章，第11—12章，第16、19、20章，第22—23章，第25章，第31—32章，第35章、43章。

第十七章

勒内·笛卡尔

(1596—1650)

笛卡尔长期以来一直被人们尊为“近代哲学的奠基者”，但从来无人将其视为近代政治哲学的奠基人。他的划时代的工作表面上看是在与马基雅弗利所开创的早期近代政治学传统相脱离的情况下开始的，他甚至于没有进行过以政治学问题为主题的讨论。这暗示出近代哲学和近代政治哲学就来源上讲是相互独立的，而就意图而言也许是背道而驰的。不过，我们从笛卡尔与弗兰西斯·培根（他是旨在征服命运和自然的马基雅弗利式政治学说的第一个伟大而公开的拥护者）的关系中不难发现，他与近代政治学传统的联系。他甚至照搬培根的语言宣称：奠基于新方法并旨在“征服和把握自然”的哲学会为哲学争得最大的荣誉并给社会带来最大的益处。因而，笛卡尔的政治学说主要关心的是最高的政治必然性，即哲学或科学和社会之间的和谐关系的建立，或者这种关系的“启蒙式”的翻版，即近代的统治关系。因此，达朗贝这个法国启蒙运动的主要推动者才能在他的《百科全书》（1751年）中称笛卡尔“为建立一个比以往所建立的更公正、更令人愉快的政府奠定了基础”¹。

笛卡尔的政治学说部分看来有些晦涩，这可归咎于其众所周知的、写作风格上的谨小慎微：“我是以这样的方式构造我的哲学的：它不会使任何人感到震惊，只有这样它才能处处为人们

（甚至为土耳其人）所接受。”² 他的谨慎可以在下述事实中略见一斑：他从没有以自己的名义发表过对任何政治哲学的赞誉或指责，而只是不透露姓名地称赞过培根的《伟大的复兴》和《新大西岛》。不过，在他的私人信件中我们看到：他接受了马基雅弗利的“主要箴言”；他说他在后者的《论利维》中没有“发现任何糟糕之处”；他认为，霍布斯在《论公民》一书中所主张的政治学说要优于他的形而上学。³

《方法谈》一书中的政治哲学思想

笛卡尔的政治学说是作为整个哲学之完成的最高级最完善的道德科学的一部分。“整个哲学就像一棵大树，它的根便是形而上学”，也即关于上帝和人的灵魂的知识。“树干是物理学，从树干长出来的树枝则是所有其它科学”，这主要包括医学、力学和道德之学。“正如我们不是从树根中也不是从树干中而是从它们的分枝的末端处”⁴ 采集到果实的，哲学的主要功用也取决于构成它的诸部分中我们最后学到的那些部分。哲学之树的最后分枝是“那完善的道德科学……，它假设了关于其它科学的所有知识，是最高的智慧”。然而，人们几乎都普遍认为在笛卡尔发表的或未发表的所有著作中是找不到他所谓的“完善的道德科学”的。这个困难与另一个源自于对知识之树的检查的困难是分不开的。在那里两次提到了人：一次是作为派生的形而上学之根，另一次是作为最高的分枝。但在他的每个发表了形而上学表述中笛卡尔所首先处理的都是人的灵魂，然后是上帝。而且，这个比喻在其“根部”未提及与灵魂同时的那个形而上学原则，也即那个“树干”想来必从其中长出的物质实体。因此，知识之树这个富有诗意的比喻就其最低程度的可见部分而言是富有很大的欺骗性的。

于是我们就不得不寻找一个不那么富有诗意的论证，照此，人是知识之树的开始和完成，而且“那完善的道德科学”是它的“主要功用”。只是在《方法谈》（1637年）中笛卡尔才为他的哲学的开始和完成以及它的所有部分和它们的真正次序提供了一个明确的解释。尽管如此，今天人们还是习惯于贬低这本著作的价值，因为它毕竟是通俗性的著作。然而也正是它所运用的通俗性言辞首先表明了，只有《方法谈》才处理了笛卡尔的最高目标所遇到的独特的困难：“完善的道德科学”只有经由哲学和公众的史无前例的政治合作才能出现。

笛卡尔说，他是从他的犹太老师的下述意见开始其学术生涯的：学术研究应以获得“所有对于人生有用的清楚而确实的知识”为目的。按照有用性标准他检查并抛弃了学校里的那些学术和整个古代哲学。只有一门科学是例外，那就是数学。使他感到惊奇的是：“人们竟然没有在数学这个牢固坚实的基础上建立起更为高耸的大厦。”⁵ 令笛卡尔感到惊奇的不是心灵所面临的、在古代人那里作为哲学之初的那些基本的困惑，而是那种将消除对这些困惑的惊奇的可能性：“我将向你们揭示出的秘密虽然简单，但它们却能使你从今以后再也不会对经由我们的双手创造出的东西感到惊奇。”⁶ 与数学相反，应该为科学提供“基础”的“哲学”完全是无争议的、无用的、不确定的。“神学”——在笛卡尔那儿，仅指天启神学——“向人们昭示了进入天堂的途径”。对于天堂，笛卡尔承认，他“和其他人一样是特别地渴望的”。但“天启真理”是“超越于我们的理智之上的”；因而它们并不是对人生而言清楚而有把握的知识。在他对传统的批评中，他所提到的唯一的道德学著作是“异教徒们的著作”——它们也缺乏基础。⁷

笛卡尔反对古典传统所追求的目标，因为他抛弃了“思辨”，或对于为知识而知识的追求，而倾心于“有用的知识”。笛卡尔

为对古典观点的抛弃而进行的辩护出现于他对有关人类目的的那门科学的处理中。“异教徒们的著作”特别包括斯多噶派的学说，但也包括柏拉图和亚里士多德式的政治哲学学说。尽管异教徒的著作中包含着很多“很有用的劝人们从善的劝诫”，但这个“华丽而宏伟的美德宫殿”是“建立在沙子和泥土之上的”。异教徒“用‘美德’这个漂亮的名字所称谓的东西是没有感情的，或者有傲慢、绝望、杀父杀母之嫌”。⁸ 因而声称是人类的中庸的异教徒的美德常常是极端的東西，而且是非人性的、专横的、可鄙的，甚至是有罪的极端之物。作为极端的東西的异教徒的美德无法区别于激情。“我们从古人那里接受的科学的不足之处，在他们关于激情的论述中得到了最为清楚的表述。”⁹

笛卡尔用善的激情和恶的激情这个区分代替了古人的激情和美德这个区分。古人的这个区分的基础是：灵魂是分成诸部分的，而它的某些部分能倾听并遵从理性，借助于它们理性便能在灵魂内建立并统率一个自然的等级秩序。理性是自律的，因为理性有它的适当对象，或者因为“所有人生来就追求知识”而不管它有用与否。笛卡尔抛弃了关于灵魂的自然秩序的这种观点；古代人没有看到“心灵”或理性对于激情或者“气质和身体器官”的极端“依赖性”。¹⁰

笛卡尔对激情的力量和数学的前途的双重反省直接导致了他关于新方法的论证，而这同时也是他主要的政治学反省。既然美德已为某些激情所取代，那么“于人生有用”就必须被理解为服务于激情的目的的东西。不过我们必须区别开善的激情和恶的激情、有用的激情和无用的激情、高尚的激情和卑鄙的激情。更准确地说，我们所需要的是一个总括的激情，也即那能为其它的激情提供一个秩序原则的激情，因此也就是能控制其它激情的激情。这个最有用的激情因而将是最高尚最完善的统率激情。笛卡尔以下述原则开始了他对方法的论证：“由一个大师所完成的作

品比之由几个部分构成的作品和经由不同大师之手而完成的作品更为完善。”¹¹完全由一个大师完成的作品是完全为那个大师所掌握的，因而，他像斯多噶派一样，从完全掌握在一个人自己手里的东西出发但却没有将这局限于“自己的思想”。他的原则清楚地表达在关于大师的一系列例子中，而这些例子则在作为控制权（Form of mastery）形式的理性中达到了高潮。但由于是“使用理性的人们的意志”导致了完全的控制权，理性还是服务于意志的，或者如笛卡尔后来所说，它是服务于他称为“宽宏”（Generosity）的这个至上激情的。

例子有七个：（1）一个建筑物的唯一的建筑师，（2）一座城市的建筑物的唯一的工程师，（3）为一个民族立法的“谨慎的”唯一的立法者这个一般的情况；（4）为必须得到比别的国家更好的、无以伦比的管理的“真正宗教国家”或基督教世界制定律令的唯一的的神圣立法者这个特殊的情况；（5）异教徒斯巴达的唯一的的人类立法者——这是笛卡尔所称赞过的唯一的的人类立法者——尽管斯巴达的很多法令是“很奇怪的，甚至是与好的道德相违背的”；（6）由一个具有“好意”的人自然而然地进行的简单的推理；（7）那个从幼时就能不受“欲望或教导”¹²影响的完善地使用他的无依无靠的理性的唯一的人这个最后的、假设的情形。

这个由例子构成的序列是上升的：它从低级的相关于无生命的事物的实用艺术上升到最高级的（包括神圣者）实用立法艺术，由此便到达了最具理论性的“控制权”，也即无依无靠的人类理性的使用。既然所有大师都是“作品”的作者，因而“作品”就必须包括对理性的最高的使用；控制权是中立于思想和制作、哲学和技术的区别的。因而哲学此后便被描述为“建筑学”

（如以前培根所做的那样）：知识之树这个有机的比喻具有欺骗性。这个序列中“完善性”的第一个意义是得自于该大师的唯

一性的“作品”的统一性。在此之上他又加上了第二个，即该大师在其上进行工作的主题的重要性。因而，笛卡尔的控制权将像那个序列一样总括，换言之，它是这样的一个关于整体或自然（它们是最重要的对象）的理论性的控制权，它也将包括最高的实用控制权，即最具重要性的“立法”。这样，被亚里士多德称为有关建筑或主导艺术的政治科学便为被理解为理论控制权或“建筑学”的哲学所取代了。在统一性和宏伟性之上笛卡尔通过最后那个例子又加上了完善的第三个根据，即存在于大师之内的、完全的控制权所以出的那个源泉：人类理性的无依无靠的使用。所有这三个根据都出现在笛卡尔称为最高的美德的那个大师的激情即“宽宏”的定义中：“宽宏是自己之内的这样一种坚定而恒常的决心……它总能成功地按照自己的意志从事和执行人们判定为最好的事情……也即完完全全地追求美德。”¹³显然，这里，“宽宏”没有相应的英文词所具有的“自由”的涵义。

然而最后的那个例子是假设性的——即一生下来就能不受“欲望或教导”影响的完善地使用他的无依无靠的理性的那个大师。说到自己时，笛卡尔评论道：他之所以能在《方法谈》和《沉思录》中所进行的主要反思之初就能充分地摆脱反思的激情是因为偶然而非美德。至于他所受到的教导，他谈到了宗教。他说他是“在宗教的熏陶下长大的”。因而，他必须找到一个能清除掉占据着心灵的依赖于“欲望和教导”的一切意见和信念的程序或方法。只有方法的建构而不是对自然的理性的自然地使用才能克服在欲望或激情的增长率和理性的增长率之间存在的自然的不平衡。因为我们从孩童时起从我们的欲望或激情那里接受到的偏见左右着我们的感官知觉，它们是不能为自然而然地服务于激情的理性所修正的。因此，从感官知觉开始而又缺少一个清除占据着心灵的那些偏见的方法，从前的所有哲学都必然是误入歧途了。方法通过将数学——它是确实的，因为它与感官或身体无关

——当作自己的范型而可以控制自然的缺陷或人之本性的不平衡。是为了能不仅控制身体而且能控制其它的一切，方法必须达于对所有物体的全总的控制，也即，主要成为数学物理。

笛卡尔的控制权的最高级的例子即“宽宏”，必然包括政治学或“立法”。这在他随后立即就进行的对“改革”¹⁴的反思中便昭然若揭了。方法的第一条规则要求我们拒付所有那些“不清楚、不明确”的意见，或者要对那些构成了自己的生活之基础的不确定的意见进行“改革”。与这个个人的“改革”相对照，笛卡尔问道：一个国家或民族是否也需要由个人来加以改革呢？而如果这是必要的，那么它是否也是合法的或者可能的呢？但是个人必然怀疑的意见也是统治性的或构成性的意见，因而也是国家的“基础”。

一个人的改革和公众的改革间的联系，在对“科学总体”中存在的缺陷所进行的个人改革中得到了特别明显的表达，而这便导致了（或许是应该导致）对“学校为了教导科学而建立的秩序”的改革。学校是作为“伟大的团体”即国家或民族的“基础”的那些意见的权威的容纳之所。因而，笛卡尔同意古典观点：意见是社会的要素和富有约束力的纽带，是它才使社会得以统一和运动起来。因而，一旦一个人将自己的个人改革公之于众，就会产生他是否也企图来一个公共改革这样的问题。这里，笛卡尔对古典学者的下述观点再一次表示了认同：一个哲学质疑一旦公之于众，它就会腐蚀社会得以生存的意见这个要素。而且，笛卡尔的哲学对于社会的基础性意见构成了史无前例的威胁，因为他的方法要求全面地取消所有那些缺乏数学确实性的意见。不过，笛卡尔确实发表了他的方法（甚至以通俗的方式，用通俗的语言），这表明他还是有进行公共改革的意图的。

如果我们不对《方法谈》一书的写作风格的三个主要特征至少做一简短的澄清的话，那么，笛卡尔在该书中所表达的政治意

图仍将是晦涩难懂的。他经常被认为是一个政治上的循规蹈矩者，他的临时性的道德规范是这样开始的：“第一个规则是遵守我的国家的法律和习惯，始终保留着上帝从我幼年起便恩准教导给我的宗教”¹⁵。除了这个规则的临时性外，人们很少注意到在同一段的中间，笛卡尔还说道：“由于道德的沦丧，现在几乎没有人愿意说出他们所相信的一切了。”因而，他“不得不加上这些临时性的道德规范”，否则“学究之类的人便会说他不信宗教，没有信仰，并企图用他的方法推翻所有这一切”。¹⁶这种谨慎的写作风格模糊了《方法谈》主要字面特征的意义。正如关于至上控制权的论证导致了“我的道路”，即作为个别人的笛卡尔的道路——它是史无前例的，不可重复也无需重复的——一样，他的出版行为也是非常奇特的。因而，《方法谈》的形式具有第一个并且也是最后一个哲学的奠基者的自传的特征。它的写作风格的第三个特征，也即它对哲学的通俗化表达，当我们知道了在什么意义上奠基者需要非哲学家时也就不难理解了。

笛卡尔著作的出版首先是以现存国家的改革的必要性为前提的（而这只从“它们的多样性”中就可以明显地看出来），但最终它还要取决于哲学和公众之间的关系的恒常改善的必要性。既然“多样性”自己就表明了现存国家有不完善的地方，那么也就只能有一个好的政府——哲学和公众在这里有着完善的关系。他对他那时的社会的特殊批评暗示了恒常的改善的一般特征。现存“基础”所具有的绝对权威孕育了内战：“派别之间的争论由于不知不觉地使参与其中的人们更为挑剔更为顽固不化，因而可能成为现在充斥于世界的种种异端和不和的首要原因。”¹⁷

笛卡尔在“火炉”前的著名的日子里关于控制权所进行的反思始于德国的“战争”，终于荷兰的战争，而整个说来它又是由对宗教改革后在欧洲进行的天主教势力和新教势力间的战争的反省而构成的。因而，“真正的宗教国家”或者说基督世界所展示的

并不是其奠基者的统一性而是其自我分裂(Self—diremption)。

由个人所进行的公共改革的合法性问题对笛卡尔来说是从属于它是否可能这样的问题的，因为“命运”是使政治权力合法化的称号。他“坚决不同意这样的性情急躁者：他们尽管没有受命运的呼唤，也不是生来就适于去管理公众事物却一再地计划着进行新的改革。”¹⁸ 如果我们将命运视为合法性的权力，那么笛卡尔这种将合法性的基础限制在命运和出身上的不寻常的作法将更为令人吃惊：如果命运是合法性的源泉，那么由于一个个人在他成功之前，是不知道他是否“受到了命运的召唤而去管理公众事务的”，因而每个攫取权力的企图都有成为合法的可能性。既然机会或命运使笛卡尔自己走上了发现真正“基础”的正确道路，那么他的规划从一开始就有幸具有了合法性。为了证明至上控制权的合法性，笛卡尔必须证明达到对命运的完全的控制的可能性。但“我们必须抛弃在我们之外有一个决定着事物的发生或不发生的命运这样一种祖俗的意见”。象在马基雅弗利那里一样，我们可以不发生错误地拒斥笛卡尔对命运女神的处理，因为我们必须制服的是自然而不是其它的什么东西。不过，当下的问题还是由个人进行的公共改革的困难性：对笛卡尔来说这个困难将由他的哲学之“果”对于所有人所具有的诱惑力和用来宣传它们的策略来加以解决。

一旦人们知道了物理学的一般原则，那么笛卡尔的“规划”也就成了“于人生而言非常有用”的“实用哲学”了，它能取代“现在在学校里大加灌输的思辨哲学”。通过“对自然的征服和占有”，人类就可以发明出“无数的人造物品，它们将使我们能够没有痛苦地享受大地上的果实和一切在那里可以发现的令我们舒适的物件。”¹⁹ 知识之树的果实将消除我们人类的祖先在伊甸园中的堕落给我们带来的种种后患，或者，更准确地说，它们将有效地否定这个传说的真理性。于是，《方法谈》做出了这样的

保证：存在着人间天堂。正是在这里，它达到了它的高潮。这里，笛卡尔在方法上模仿了培根的著作《新工具》（这本书的副题提到了“人间天堂”），通向人类幸福的科学不是对于灵魂的出色之处或者道德和政治科学的传统研究，更不是“向人们昭示了通向天国之路的神学”，而是医学这门关于身体的科学。“健康无疑是现世生活中最好的事情，而且是所有其他好事的基础。”医学也是延年益寿的途径，但它首先是产生“智慧”这个最终的果实的科学：“心灵在极大程度上依靠着性情和身体器官的倾向，以致于我认为如果存在着可以发现能一般地使人们比以往更加聪明更加灵巧的途径的话，我们就必须以研究医学为己任。”²⁰

为了左右允诺了这样的果实的社会和哲学间的关系，笛卡尔断言存在着“责成我们尽其可能地获得对所有人的一般好处的法律。”²¹这个法律是笛卡尔所断言过的我们要无条件地履行的唯一的义务。在他的著作中它仅出现过一次，而且没有进行任何论证。他声称这个法律责成他不得不将自己的哲学公之于众以免犯下“原罪”，但他从没有声称这个法律得自于“天启真理”。为了解释大胆的断言和作为其反响的沉默这个令人感到惊异的混和物，我们首先要注意到这个事实：笛卡尔只在他发现了“相关于物理学的一般概念”时才引用这个法律。他不认为他的形而上学（它包含着他所认为是对上帝存在及其完善性的第一个演绎证明）对公众具有足够的仁善以致于需要发表。确实，在《方法谈》中在对他的形而上学做了解释之后（第四部分）他便立即转向了物理学，在那里他“发现了很多比他以前所学过甚至希望学过的所有东西更有用更具重要性的真理”。²²《方法谈》中在讨论出版问题的上下文里（第六部分），笛卡尔心照不宣地重新将这个法律作为假定的义务提了出来，它约束着那些渴望着新哲学的结果或果实的人们去寻求达到这个结果的途径。这个途径就是

所要求的实验，或者有资格的人之间的实验的交换，或者会批准和推动这样的交换的政治条件。这个义务的假设性在笛卡尔的下述“诺言”中表现出来：他将“清楚地证明公众从他的哲学中所能得到的效用”，由此他“就能责成所有那些一般地渴望着人们的好处的人（也就是说所有那些事实上的确具有美德而不是只表面上看是如此的人），不仅向我传达他们已经做过的实验，而且会帮助我去寻找那些还有待去做的实验。”²³

“人们的好处”——这个词缺少“共同的好处”所具有的共同意义——现在主要包含所有的人作为个人或通过社会而一直在寻求的东西，即：欲求的满足、舒适、健康和长寿。而这个极端世俗化了的关于共同好处的观点成了美德的标准。因此，笛卡尔和近代政治哲学的奠基者们一起颠倒了古典学者所理解的美德和共同好处的关系，而在这个过程中他对二者都做出了修改。关于仁善的“法律”在双重意义上都是假设性的：只有当一个人认为效用这个目的值得追求时；也只有当真正的途径、真正的物理学或“果实”之学触手可及时，它才能责成他去寻求实现它的途径。因而，它的用武之地主要的不是在公民彼此间或君主间的关系上，而在哲学或科学与社会的相互关系上。为了这个原因，但更主要的是为了下面这个附加的原因：哲学或科学必须是主要的捐赠者，而社会是效益的受益者。笛卡尔没有为人们提供任何关于公正或自然权力的学说。“宽宏”这个哲学家或科学家的最高美德排除或取代了公正，因为它是建立在这样的灵魂观之上的：它不仅不同于古人的而且也与近代自然权力学者们的灵魂观相异。

《沉思录》一书中的政治哲学思想

笛卡尔有关新方法的第一次谈论完成于他所谓的数学物理

学，这迫使他不得不考虑灵魂的处境问题，而有关它的知识在《沉思录》（1641年）一书中所进行的形而上学论证中得到了最为充分的表达。他决心绝对地怀疑，或更准确地说，绝对地拒斥哪怕是有些许可疑之处的一切意见或意见的根源，以便为科学的大厦建立“基础”。后来，笛卡尔对这个要进行“普遍的怀疑”的毫不含糊的要求仔细地做了限制。在《哲学原理》第一部分第10页笛卡尔否定了它的普遍性。莱布尼茨曾说：“怀疑一切事情”的要求大概意在“用新奇的形式刺激懒惰的读者”。怀疑是这样一种步骤，设计它的目的是悬置起我们对感官和从它们那而来的印象的自然而然的信任。——它们构成了笛卡尔称为“自然的教义”，后来又被称为“自然态度”的一部分。为了验证不依赖于对印象的信任的东西——特别地讲，就是不属于意见的数学——笛卡尔便求助于上帝，因为“上帝能做一切事情”，因而也能使最为自明的演绎推理（比如说， $2 + 3 = 5$ ）成为假的。根据上帝是全能的观点，如果不是因为上帝的完善性必然排除了它欺骗我们的可能，它也必能使矛盾律成为无效，这样人类的一切推理也就完结了。因为迄今我们还没有得到关于上帝的全面知识，或者因为上帝仅是“一个古老的意见”，我们只是没有实在的理由对其加以怀疑罢了，它也就被一个并非是全能的“恶魔”所取代了。不过，这个恶魔并没有使数学面临危险，也没有使不依赖对于印象的信任的推理成为无效。

在此笛卡尔引入了他的“无神论”观点：人类和他的思想是盲目的命运或机会或一连串的先行的原因的结果。正是这种无神论观点为他关于恶魔的诗意的虚构奠定了思想基础。这种无神论观点常被看作是为怀疑之举提供了远比全能甚或是邪恶的上帝更为极端的理由，因为笛卡尔主张：人类的“作者”的能力越小，则人类受欺骗性的可能性就越大。然而，这个断言只关涉到力量的差别，因而并没有涉及到与一个可能是邪恶的上帝的比较。既然

上帝有时会让我们受骗(这是毋庸置疑的)的观念和上帝总是让我们受骗的观念同样与完善的上帝概念相冲突,那么面临着人类求知的神圣危险依然构成了贯穿于整个《沉思录》的严重的困难。在怀疑的背景下,无神论的假定起到了向认识者和被认识者间存在的和谐关系发问的作用,而这看起来蕴涵着下述结论:全体是为理智所统率的。但笛卡尔式的怀疑不只是象近代以前的人们那样仅仅抛弃了统率性的理智,而且同时也放弃了对于由感官而来的印象和它们的对象的和谐关系的信任。印象也许完完全全是欺骗性的;“人生如梦”也许是自然的情形的真实写照,而不为我们的欲求而动的自然则成了“恶魔”的化身。

更为就近的观察表明,笛卡尔因广延性、图形、量等科学概念的数学(或者“非经验”)特征而抛弃了对印象和事物间的相似性的信仰。然而,对印象和事物间相似性的否定似乎蕴涵着存在着“心灵之外”的事物,而它们就是要和这些事物进行比较的。而且,对于这种事物的存在的知识似乎依赖于印象。难道对“自然教导”给我们的“相似性论题”的拒斥就没有同时假设了在关涉到“存在论题”时我们要相信自然这个要求吗?笛卡尔有时确是这样建议的。尽管如此,在《沉思录》中他还是按照习惯的做法将它们看作是同等可疑的。结果,存在论题,即“相信存在着物体这个巨大的倾向”,势必最终要求上帝的善心来作为它的可接受性的保证。如果我们反对道:这同样的保证似乎也保证了我们的相信事物之类似于我们的印象的强烈的倾向,我们就不得不承认这将与笛卡尔的科学的诸要求相抵触。恶魔使“一切外间事物”或者物体(包括怀疑者的身体)的存在成为可疑,并因而也使相似性论题成为可疑的了。所谓“普遍的怀疑”所怀疑的恰恰是这两个论题。当然,存在着这样的逻辑可能:怀疑物体,或休谟意义上的“实际事实”,或者自然的教导,但却不怀疑而是断定怀疑者本人的存在(在这里,怀疑者的存在甚至是必要的)。

因此，“‘我存在’这个命题在我说出它或者在我思虑着它的任何时候，都是必然真的”。既然“我存在”的知识的真理性不依赖有关物体的知识或任何有关自然或存在物的知识，它也就有比之于在它之后出现的“形而上学”式的论断的“认识论上的”优先性。

这个原则是笛卡尔的“阿基米德点”，它在全体事物中确立了认识自我的存在。而全体事物对这个认识主体的敌意则由作为自然的统率的数学物理学所克服。只是在确立了这个原则后，笛卡尔才得以提出这样的问题：什么是心灵或思想。因而，那个“思”（“Cogito”）是先于并且独立于关于人类心灵的任何物质性的或非物质性的确定的。在现代大多数学者看来，笛卡尔通过证明一个具有无限完善性的全能上帝的存在而抛弃了思想自我的绝对自律性，因此，上帝是所有事物并因而是人类和人类知识的第一原理或原因。同时，笛卡尔又断言：有限的人类心灵不能认识任何无限的东西，因而“上帝是不可理解的”²⁴，这便给我们解释他的形而上学设立了几乎不能克服的困难。这些困难之解决办法是多种多样的，这要看我们是同意现代大多数学者的观点——笛卡尔的根本思想都是用坦率的语言发表的，还是同意从前的人们的观点（如莱布尼茨的下述观点：“笛卡尔存心不像霍布斯那样简单明了，但他也禁不住要以一带而过的方式表露出自己的意见。因而，他做得很巧妙，如果我们不对他所论述的主题做深入的检查的话，我们是不能理解他的思想的。”²⁵）而定。不管解决办法如何，笛卡尔从没有声言我们能从有关上帝的知识推得任何有关人的义务或权力的知识；不过，他确实断言过：“自然律”是得自于“上帝的无限完善性”的。

笛卡尔的形而上学论证为他的灵魂观（这构成了他的“宽宏”理论的基础）提供了一个源泉。他的灵魂观的第二个源泉是物理学，即处理“我们的身体这部机器”的医学（在他出世的最后

后一部著作《灵魂的激情》（1649年）中，笛卡尔对此做了十分全面的讨论）。按照他的形而上学论证，自由意志是心灵或灵魂的功能，是独立于物质实体的非物质性的实体。但它又能以某种方式作用于物质实体，特别地说，即人的身体。至于它究竟是以什么样的方法起到这样的作用的，笛卡尔承认他也不能给出适当的解释。这种形而上学观点反映在他的宽宏定义的第一部分中：宽宏是这样一种“认识”，“真正说来，除了人的意志的自由倾向外，人就没有其它的东西了，而且除了因为他对这种倾向做了好的或坏的使用外，我们也没有其它的理由表扬或责备他”。不过，按照物理学论证，心脏的热量是“我们的身体这部机器”的“所有运动的物质原理”，而“古人”的错误的“第一个原因”便是“灵魂给了身体以运动”这个信念。因而，上述的形而上学论证只是重复了古人的错误。按照物理学论证，思想或意识是对（完全是物质性的）动物的灵魂（Spirits）的运动的觉悟，而至于这是一种什么样的觉悟，笛卡尔并没有给出适当的解释。意志不是自由的而是有激情作用于其上：“人们中的所有激情的主要效用在于：它们激励起他们的灵魂去意欲它们使身体为之做好了准备的那些事物。”这第二个观点或曰物理学的观点也反映在“宽宏”定义的第二部分中：“人类在自身内感觉到一种坚定的、恒常的决心……他从不违背自己的意愿而不去从事和执行他判定为最好的事情，即完完全全地追求美德的意志。”笛卡尔将“决心”理解为勇气的一个属类，而勇气则是动物灵魂中的“某种热力或骚动”，它们强有力地促使灵魂倾向于去执行它企图做的事情。关于灵魂的这种生理学观点，绝好地解释了为什么笛卡尔能够说在《灵魂的激情》（此书第一部分处理的是“人类的全部属性”）里他是“以一个物理学家的身分”²⁶讲话的（17世纪的英国哲学家亨利·摩尔曾公开地赞成对笛卡尔式的灵魂的生理学解释，他将这样的学说称为“虚无论”的“Nullibism”²⁷）。

不管我们怎样看待这些可供选择的解释，我们总可以说，“宽宏”是一个人在他的意志或决心等品质方面对于自己的身分的觉悟。而意志自由则“在某种程度上使我们有如上帝一般：只要我们没有因为懦弱而丢掉了它给予我们的权力，意志自由就能使我们成为我们自己的主人。”²⁸ 既然懦弱剥夺了人类的诸种权力，那么它们也就只属于勇敢者或有决心者，因此，尤其属于“宽宏者”。然而“懦弱还是有其用途的，当其它更为确实的理由还没有激励起这种激情时，它可以免除我们因受了不怎么确实的理由的激励而不得不接受的诸多痛苦（这些痛苦根据更为确实的理由是无用的）”。²⁹ 因而，非常确实的理由也许会剥夺宽宏者的上帝给予他们的那些权力。笛卡尔并没有为这些权力的存在提供过任何论证，也没有为它们在圣经中找到任何文本根据，值得注意的是，此后他再也没有提到过这些权力。

宽宏的政治涵义可以在与亚里士多德的“高尚”（Magnanimity）美德的比较中看出。在笛卡尔看来，宽宏不过是“高尚”的修改。高尚是经教化而来的习惯或者灵魂的倾向。笛卡尔之所以选择了“宽宏”这个新的名字，恰是因为它不是教化的结果而是非生成的、先天的性情，至少部分地看是生理性的。宽宏的心灵或“强壮而高尚的心灵”的力量是生就的，因此它们按其本性就是自然的“主人”，它们自然而然就是具有贵族性，就是贵族。对于亚里士多德来说，高尚是一个总括性的伦理美德，因而它区别于并低于理论美德，而宽宏在笛卡尔看来则是最高的美德：既然它的最高目标是经由数学物理学而达到对“自然的控制”，因而理论和实践这个区别本身也就成为可疑的了。高尚包括并假设了其他的美德，特别地，公正这个美德，因而它也就成了“其它美德的一种装饰物”。³⁰ 相反，宽宏则没有假设其它的美德，而且笛卡尔根本就没有将公正视为美德或激情。毋宁说，宽宏是“通向所有美德的钥匙”。³¹ 因而，笛卡尔没有提出任何

种类的自然权力学说。与古典学者相对照，由于灵魂不具有任何自然的秩序，这便使传统类型的自然权力学说成为不可能了。笛卡尔和霍布斯这个近代自然权力学说的主要建立者一样，认为理性是服务于激情的。在人类和兽类相比较量的关键场合，理性成了“全能的工具”，³²：使人类和兽类区别开的就是这个独一无二的手段，而不是什么特殊的、不同的目的。但与霍布斯不同，笛卡尔是以强壮的或宽宏的心灵的（他们对于他们的决心的力量、他们的强烈的激情的意识是独一无二的）眼光看待政治社会的。因而，他抛弃了霍布斯《论公民》一书的平均主义观点：按照这种观点，保存自我的激情是一切人的最为强烈的激情，并因而它也构成了自然权力的基础。

宽宏是一种政治激情或美德，这不仅因为它有这样的目标：控制自然以便为一切人带来好处。关于宽宏的知识构成了教导人们成为激情的主人并因而去享受这些激情的完善的道德科学或“智慧”的主要部分。借此，人类就可以“品尝到人生中最甜美的东西了”。³³“伊壁鸠鲁说普遍的快乐构成了人们所说的至福，这没有错。”不过，一个人因意识到自己在控制自然方面所具有的力量而产生的自我满足感与别人为了达到控制权这个仁善的结果而给予他的荣誉感并不相互排斥：最高的哲学奖赏和最高的政治奖赏也许会重合于同一个灵魂中。笛卡尔并没有“象犬儒学派和伊壁鸠鲁传统那样公然蔑视荣誉”。³⁴对荣誉的追求也许确实扰乱了心灵的“满足感”或“恬静感”，但是人们之所以追求作为“人民”或者粗人对“我们的行为的外在的东西”的尊敬的荣誉，也是为了安全和“恬静感”。真正的荣誉是出于仁善的考虑而对其它的具有从外部不易看清的东西，即完善的道德科学或“智慧”的“强有力而又高尚的心灵的认可”。“一个人由于看到自己受到了其他人的尊敬才会产生自尊感。”³⁵因而其他人因仁善而给予我们的尊重或荣誉增强了我们的原始自尊或宽宏，这

样理解的仁善因此也就取代了公正。

笛卡尔的“改革”始于这样一些转变：哲学转变为关于如何控制自然的规划；美德转变为关于激情的科学；完善的理论美德和实用美德转变为单一的具有美德的特征的宽宏的激情。既然对于所有人而言对自然的控制都是达于实用目的的手段，哲学必须和社会保持一种新颖的关系。这种关系是由对传统的社会基础的威胁和因对自然的控制所得到的结果而来的仁善的希望二者构成的复合物。不过，下述事实制止了这种危险：那个方法所要求的“普遍的怀疑”不仅没有怀疑善的东西就是有用的东西这种观点，而且事实上它还是以此为基础的，而有用的东西总是为所有社会所共同需要的。因而，笛卡尔的规划在并非是建立在传统的美德或虔诚基础上的所有社会中都会受到欢迎，换言之，它对不同类型的政权是相对中立的。在近代，不仅专制政权而且自由政权都支持科学规划的事实为这种中立性提供了某些明证。也主要是因为这个原因笛卡尔从没有就究竟什么样的政府是最好的这个问题表达过明确的见解。哲学和社会之目标的一致并没有为下述事实所破坏：宽宏的心灵所追求的有用的东西并不是总能与社会所追求的有用东西相一致的。因为激情的最终智慧和为宽宏者所追求的荣誉这个奖赏所要求的手段是相同的，即科学的促进，而这也是为获得社会所追求的有用的结果所必需的。哲学和社会达于和谐的基本前提是：所有人都为激情所统率。

这种共同的手段，即科学的促进，没有社会制度的某种转变，或者有关社会制度的某种新的“立法”是不能获致的。科学只有在不仅在一个社会界限内部而且在社会之间的“实验”的自由交换或自由交流得到了认可的情况下才能有所前进；而且也只有在社会通过给予科学家以安全、收入和尊敬的方式推动科学发展的情况下科学才能实现其诺言。这种自由的交换不能仅局限于知识的交换，社会，更准确些说，政治当局并不是知识的称职的

法官。因此，社会不仅必须将有能力者和科学家看作是法官而且必须批准学说的一切方式的交流。因而，社会就必须放弃对它的舆论，也即，它的“基础”的控制，因为社会的占主导地位舆论必然要受学说间的自由交流的影响。而且，科学技术或“无穷的人造物”也必深刻地影响着社会。社会不能有对于科学的知识而只具有对科学的仁善之功用的信任。但既然社会对科学的仁善之功用原本并不怎么熟悉，对它的社会要求原本也不怎么了解，因而笛卡尔追随着培根，认为他有必要从这两方面对社会进行“启蒙”。

“启蒙”一词可以说有三方面的涵义。首先，它是一种为近代哲学的奠基者们所进行而又为他们的大多数追随者所继续的史无前例的政治行为，它在“征服自然”的共同事业中锻造了将哲学或科学与社会联系起来的纽带。同时，也可以说它是锻造这个纽带过程中所使用的论辩方式，和由它而建立起的那个关系。因为科学前进的最适条件要求各个国家的科学家间要进行密切的合作和自由的交流，而且也需要人们更广泛地认识到科学的促进的诸条件，所以启蒙蕴涵着在“征服自然”的共同事业中彼此相联的“开放社会”的存在。因而它必然和这样的社会或社会要素形成了鲜明的对照：它们只追求它们自己的道德和生活方式的自治式的培植和保存。因而，启蒙意在达到一种第一个以哲学为源泉而又有适用于整个世界的潜在可能性的普遍的政治学。

因为启蒙的论辩方式是希望和威胁的复合物，所以实际上它将社会分成了几个部分（不仅在其开始时这样而且在它大获全胜时也是如此）。笛卡尔向三种人指出了它的希望所在。特别是在《方法谈》中他求助于有“健全的意识”（Goodsense）的人或者“公众”，他们是人类中的这样一些成员：他们自认为自己已具有充分的“健全意识”（这里，笛卡尔临时将它等同于理性了，但这并不是没有欺骗性的）。这种夸赞是以这样的真理为基

础的：具有健全的意识的人能够就“特别关涉到他们的事情”进行很好的推理而在这些事情上所犯的判断错误“随后就会受到惩罚”。³⁵ 他们的推理能力植根于他们此时此地的自私自利和自我保存的兴趣，而不在于来生他们会受到的什么惩罚。笛卡尔企图雄辩地向他们证明他们是“毫无痛苦地生产了土地上的果实”的规划和这种规划的进展的社会条件的自然而然的受益者。他们是由具有宽宏的心灵的人们或在他的基础上建造什么的科学家们和宣传他的改革的哲学家们所构成的第二个团体的自然而然的同盟军。我们可以区别出第三个团体，这是由真正意义上的政治统治者构成的。他们必然会欢迎笛卡尔对有益于社会的知识的辩护，和他对那些相信上帝给予了他们以“充分的恩准和热情以便进行成功的预言”的“改革家们”³⁷ 的政治野心的反对。

他邀请所有这三个团体的人们一起加入到反对这样的一些人的阵线之中来：他们“从古书中，从他们的历史和传说中”引出他们的信念。按照笛卡尔，与“改革家”或“预言家”为伍的还有这种人：他们自认为自己是“上帝的虔诚的信徒或伟大的朋友”，而实际上他们“只不过是冥顽不化者和信神弄鬼的迷信家而已”。他们“犯了人类所能犯下的最大的罪行，这就象仅仅因为人们没有听从他们的意见他们就背叛城邦，杀死国王，消灭掉整个民族一样”。一般的大众之所以支持这些狂热的领导者完全是因为他们的“心灵的软弱”。笛卡尔常常使用这个词来描述那些易于接受“迷信”而其“良心”又常常为“悔恨和懊悔”³⁸ 所折磨的人，这样的人与具有“强而有力且高尚的心灵”的人构成了明显的对照。但是心灵软弱的人还是有一个补救办法的，这就是关于激情的科学：“即使最软弱的心灵如果人们用足够的辛勤去训练并指导他们，他们也能完全地控制他们的激情。”³⁹ 在狂热者后面有“学院派”或经院哲学的权威：“信徒们通过他们的神学，即他们的经院哲学为所有教派和异端提供了机会，而在此

以前他们都是要加以消灭的。”⁴⁰正是由于这个由朋友组成的反对敌人的联盟，达朗贝才能够说笛卡尔是“共谋者的首领，是他第一个勇敢地站出来反对专横而随心所欲的权力的”。不过，为了使他的规划能获得持久的成功，笛卡尔启蒙式的辩论方式必须战胜那些更为基本的敌人。不仅他的“教师”或者基督教世界的拉丁文书籍“腐蚀了自然理性”，而且一般的“希腊语和拉丁语书籍也起到了同样的腐蚀作用”。⁴¹他明确地表示，他所努力克服的唯一的对手是这样一些人：“只有他们的著作我们才具有”，而他们又企图发现“第一原因和真正的原理”。按照笛卡尔，柏拉图和亚里士多德就是这样一些人。因而，对他的规划有着最多的“偏见”的人只能是那些“对古代哲学素有研究的人。”于是，他的辩论也就有了反对整个人文学术传统的功能，这就促使他与传统对立。既然好的就是古老的、传统的这个观念从不能得到彻底的根除，启蒙的辩论也就有了持久的区分性的社会功能。笛卡尔通过将古典学者等同于古老的或传统的东西的维护者的方式成功地将对古典哲学关于好的和古老的东西的等同的质疑转变成为对古典学者的质疑。在他看来（斯特温和格老修斯也持有同样的看法）古典传统似乎败坏了前——苏格拉底时代圣贤们⁴²所具有的属于世界的黄金时代的智慧。由于笛卡尔知道，相对于全体而言，所需要的是更少哲学精确性的信念来作为社会的基础，他便企图为传统提供这样一个代用品：它能促进科学规划。借助于“关于世界的科学传说”或者旨在对天空和地球、可见的宇宙和它的所有现象的起源做出科学解释的东西，他建立了科学是万物的主宰的信念；同时，借助于科学的进步能给人们带来无限的好处的诺言，他和培根建立了“进步的观念”，也即这样的信念：好的东西在于将来，而这并不是传统、自然或上帝的功劳。

结 论

不是笛卡尔，而是培根率先提出了这样一个“规划”：它向人们允诺借助于一种普遍的方法社会就能得到最大程度的仁善，而这便开创了启蒙政治学。笛卡尔步培根的后尘，可以说他通过一种在人类事务中献身于控制命运和自然的政治学说而接受了但也修改了早些时候马基雅弗利对最高的荣誉或控制权与最高的仁善的融合。最初是马基雅弗利的“现实主义”教导人们：理性并非按其本性就是追求纯粹的真理的，相反，它是服务于激情的。换言之，仅有“人类判断力的自然力量”是不够的（象培根所说的那样）。因而理性必须为方法这个人造物所“武装”，或者，如笛卡尔所说，理性必须为方法的“工作”或艺术所指导。马基雅弗利对自然理性的非纯粹性的初始批判恰恰要求自然要为艺术或为方法的构造所纠正，或更准确地说，所征服。马基雅弗利认为，人类理智为了达于对人类之本性的把握，必须屈尊先行研究动物的本性，而培根则认为，为了达于对人类理智自身的把握，我们首先必须屈尊去学习机械艺术，只有这样我们才能达到象“机械一样”把握所有自然的高度。因此，培根企图在马基雅弗利的“现实主义”的基础上超过他，这在《新工具》一书（第I卷，第129节）表现得尤其明显。因为企图通过一个普遍的方法而“建立起并扩充人类种族自身对整个宇宙的权势和控制的势力”，要比关于政治模式和政治秩序的学说更为仁善。“因发现而带来的好处可以遍施于整个人类，而民事好处（Civil benefits）则只能局限于特殊的地方；后者延续不了几个世纪，而前者则可以持存于所有时代”，“民间的改革”通常始于暴力，而发现则只会给人们带来好处，却不会给任何人带来痛苦。

这个论证整个地看构成了笛卡尔的规划中最富创造力的部

分。笛卡尔的规划的源原和发展在《论帝王》(第6章)、《新工具》(第I卷,第129节)和《方法谈》(第I部分)这些著作中包含的关于由个人对政治团体所进行的“改革”的学说的惊人类似的陈述中表现得尤其明显。在笛卡尔看来,培根并没有足够清楚地看到:新的方法为了成为确实的或“系统化”的必须是数学性的;他也没有看到它需要一门新的数学和一门数学物理学;还需要对灵魂做出相应的决定。通过这些意义重大的修正⁴³(不过这种修正是在马基雅弗利所奠定的基础上进行的),笛卡尔便成了“近代哲学的奠基者”。

注释

1. J. 达朗贝,《百科全书序言》(Discours Préliminaire de L'Encyclopédie) L. 杜克罗编,(1930)第104页。

2. R. 笛卡尔,《著作集》(Oeuvres) C. 亚当和F. 塔纳利编, V. 159。

3. R. 笛卡尔,《著作集》XI, 320, IV, 67,《著作和书信集》(普雷德版,1952), 1245。

4. 普雷德版, 566。

5. 同上, 127—128, 130。

6. 同上, 885。

7. 同上, 130。

8. 同上, 130。

9. 同上, 695。

10. 同上, 168—169。

11. 同上, 182。

12. 同上, 133—134。

13. 同上, 768—769。

14. 同上, 134—135。

15. 同上, 141。

16. 笛卡尔,《著作集》, 亚当和塔纳利编, V. 159。

17. 普雷德版, 566。

18. 同上, 135。
19. 同上, 168。
20. 同上, 168—169。
21. 同上, 168。
22. 同上, 164。
23. 同上, 171。
24. 同上, 295, 579—580; 亚当和塔纳利编《著作集》, V419。
25. G. W. 莱布尼茨, 《哲学通信集》, I, 506。
26. 普雷德, 768—769, 696—697, 698, 715; 亚当和塔纳利编《著作集》, VIII, 326。
27. 《亨利·摩尔哲学著作集》(Philosophical writings of Henry More) F. I. 麦克肯恩编(牛津, 1925) 183—196。
28. 普雷德版768。
29. 同上, 779。
30. 亚里士多德, 《尼各马可伦理学》, 1124a。
31. 普雷德版, 774。
32. 同上, 165。
33. 同上, 795。
34. 同上, 1199, 131, 792。
35. 同上, 791。
36. 同上, 131, 133。
37. 同上, 168。
38. 同上, 1244 141—142。
39. 同上, 722。
40. 亚当和塔纳利编《著作集》, V.176。
41. 普雷德版, 179, 562, 564, 879, 884。
42. 同上, 560, 562, 564; 亚当和塔纳利编, 《著作集》, 373—376。
43. 关于这些修正, 请参看J. 克莱因, 《希腊的数学思想和代数的起

源》(Greek Mathematical Thought and the origin Of Algebra)
(1968), 197—211.

第十八章

约翰·弥尔顿

(1608—1674)

还在剑桥大学攻读学士学位的时候，约翰·弥尔顿就用拉丁语进行了七次演讲。这些演讲，正如所期望的那样，从风格和语言上不仅反映了他对古典派代表人物了解的广博精深，更反映了纵使身为求学者，他就已经到达了这样的高度：自觉地继承他们的权威见解，以之为师。继而，他勇敢地同有关出版许可的法令挑战，同时向国会呈请废除这一法令的必要性。他把自己的讲话汇编定名为《论出版自由》，从而使他的读者联想到古代曾有过的实例；即艾索克拉底和古希腊雅典的最高法院（Athenian Areopagus）。他寻求英国教育改革的办法，提议通过仿效“毕达哥拉斯、柏拉图、伊索克拉底、亚里士多德的古老著名的学院”进行教育改革。大约二十年时间里，他一直都在阐述并捍卫着从古希腊和罗马的教义和制度中蕴育派生出的政治学说。

但是他也坚持说，这并不是要引入完全背离英国传统的东西，更不是一种叛逆从而开创一个在完全新的原则基础上建立的新政府。事实上，他在其全面综合的政治论著《建立自由共和国的简易办法》（以后简称《简易办法》）一书中指出，完全不必“引入……外部模式”，在英国历史上有足够的模式可供选择，正如他在其早期反基督教统治的宣传小册中所述：“迄今为止真正的民主制在历史上从来不曾有过，不管是斯巴达还是罗马

人，都没有过民主的政府，尽管智者波力比阿在这方面极力颂扬他们，但比起英联邦——一个在不受约束羁绊而蒙昧的君主制统治下，显贵、才士以及贤达在民众支持和选举下拥有对国家重大事务最高和最终决定权的国家来说，他们的国家治理得并没有更加神圣而和谐，可以说，公正之臂和尺度并没有使它们发展得比英联邦更加平等均衡。”¹

这种自由共和国的优点部分在于它拥有一个混合的政体；它不是单一的君主制、贵族制或民主制，而是它们的混合体，承认各自的权力要求，是一个均衡的产物，是“神圣而和谐地调整了的”这个最理想、不野蛮蒙昧的国家“目标在于把各自政体的优点糅合贯通起来，进行某种混合，获取一种禀赋……”²。尽管他宣称是君主制的公开反对者，但他早期完全采用共和党派的观点。因而，就这方面而言，他是以其古典模式而非英国传统的精神，对混合型政体思想怀有深厚的感情，这种感情贯穿了他的政治生涯的始终。蕴育派生于古希腊和罗马的政治是一种立宪制的政治，立宪制政府之所以产生，以及英国被上帝恩宠而在十七世纪发展强盛于世，正是伟大的弥尔顿推动促成的。甚至在君主制复辟随之出现主教统治的最后时刻——其一旦发现，“好的古老的奋斗目标”就会注定不能达到——正是弥尔顿坚持说通向自由共和国的道路是光明而坦直的：“……如果人们放弃偏见和暴躁冲动，他们将会认真而冷静地考虑他们自己的宗教和世俗利益，顾及自己的自由以及达到自由的唯一办法……，就会选举不醉心于一人（即君主）或上议院的领导核心，问题就解决了；至少自由共和国的基础已牢牢植根地下，主要结构的精良部分也已经竖立起来了。”³ 我们现在的任务就是理解这个自由共和国的形式和目标。

尽管希腊历史学家波力比阿不是首创者，但是，在与这种混合政体，或更精确地讲，在这种情况下应是混合的国家的联系

上设，有任何人比他更紧密。在他对罗马宪法的描述中，一个有点谜般的评注紧跟其后的描述中，波力比阿看来是把柏拉图和亚里士多德的混合政体的思想与一个新的思想，即一个权力分散的思想结合起来。亚里士多德的思想是寡头政治与民主政治的混合，通过把政治权力赋予给中等阶级获得一种适度而实现。波力比阿的罗马混合制似乎包括君主制、贵族制和民主制成份，各自行使一部分政体的权力，并且各自与一个特殊的制度相联系：君主制与执政府相关联，贵族制与参议院相联系，民主统治与民众集会相联，但不十分明显。我们不必纠缠于波力比阿的意图目的，而应当努力把握弥尔顿本人对这种混合政体含义的理解。就像亚里士多德在《政治学》第四卷中所阐述的那样，他意指的是否一个把民主制和寡头政治结合起来从而扬各自之长避各自之短，却仍然拥有一个完整未分割的公民主体，最终统治一切的政体？或者是否这样一个政体，它的全部政治权力被分成君主制的、贵族制的和民主制的三个部分？

反对君权

弥尔顿不只是其时代重大政治事件的旁观者，相反，他不仅积极支持了国会反对查理一世的斗争，而且在后来还支持了国会对克伦威尔的诉讼。他大部分的著作发表在为了现实的迫切需要——无论是为了给自己和英国人民声辩，还是为了阻止君主专制复辟做最后努力——而匆促写成的小册子中。在这种情况下，我们就不会惊异于他在某些问题上的观点在国内战争爆发及其造成的后果的冲击下而发生改变，其中有他对君主制的看法，以及他对普通国民性的看法。

弥尔顿绝不是一个民主人士。但他似乎在开始比后来对人民大众的政治接受力赞誉更高。1644年在《论出版自由》一书中他

之所以攻击反对出版许可法令，原因之一是他认为，这是对普通大众的侮辱——不合理地假设他们处于“这样一种忠诚和谨小慎微的病态的及虚荣的境地之中，即除了俯首贴耳之外，一事无成。”但在他的《再次为英国人民声辩》一书中，在为以国家名义废黜、绞死查理一世，从而把联邦从残酷统治中解放出来所做的辩护中，他在那些有能力成就伟大的事业并忠诚于此事业的勇敢、宽怀大度以及坚定果敢的人与庸俗的大多数民众之间划分出了明确的分界线。⁴ 在他政治生涯早期，他曾因为一个对手使用“叛乱暴民”一词而谴责了他，但后来他自己使用了“暴民”这个词，意指那些呆滞、不懂统治艺术、脆弱易变而好冲动的普通大众。他在《为英国人民声辩》一文中说，只有少数人渴望自由，只有少数人能够运用这种自由，“世界多数人宁愿选择公正的主宰——主宰理应是公正的”⁵，但在他的《再次为英国人民声辩》中，他却要求克伦威尔保证“所有同等的公民应当享有平等的权利去获取自由”。⁶ 根据这些相互矛盾的论述，也许要了解他对普通国民性的认识，最确实有效的指导是考察他在宪法中为他们安排的位置，在1641年他指出政治权力只应在“人民大众的充分允许和选举下”行使，但直到1660年他才在《简易办法》中详尽论述了获得这种认可的方式，在此，在描述国家委员会和立法机构成员选举情况时越来越明晰的是，人民的作用微乎其微。他们在一个平衡的政体中行使某种权力，但没有人把这种政体看成是民主制。然而，他后来禁止国君在这种混合政体中存在，原因之一是他对公民统治权原则的重视。

弥尔顿并非始终是一个共和党人。在1641年写成的《宗教改革论》一书中，他认为为了促进宗教改革，指明主教统治并不是与君主制相容的教会统治的唯一形式是十分必要的。而八年后他说当君主行为不合法甚至他并没有违法行事时都该废黜，因为他“占用了人民的权力”。是人民首先选择了君主，他们也有权力

废弃他！生来自由的人们有“权力……被他们认为最理想的人所统治”⁷（但其他民族，尤其是野蛮不化的民族或一个“乌合之众聚集”的国家有没有可能陷入合法地被君主甚至一个暴君所统治的泥淖呢？对这个问题的论及在《第一次声辩》和《简易办法》中都可以寻到）。君主的封号不是从上帝而是从人民手中获取的。“因而我们看到关于上帝的称号以及统治或废黜的公正权利在《圣经》中只能找到一个；只有存在于人民中，并仅仅依赖于公正和过失。”⁸公民统治权是从上帝手中获取的，正象他在《失乐园》中所说：

……但是俯视众生的上帝并没有制造君主；这种封号只留给了他自己，人，生来就拥有自由。

弥尔顿可能最初支持君主制，但他很快成为共和党人，而且是一个激进的共和党人。

但是，公民统治权与君主制，甚至承袭的君主制的接纳是相辅相成的。因为民众可以把政府的权力委任于一个皇族，但同时保持罢免的权力。但直到他发表了《为英国人民声辩》的1651年，即使他对君主立宪制的理性认识还很有限，但在当时的事件中他仍然找到了充足的理由弃绝君主制。在1651年前的十年中，他作为一名英国人的经历已使他从柏拉图和亚里士多德的著书论证中确定了如下的结论，即君主制易于堕入暴政（虐政）的深渊——事实上，弥尔顿认为在所有形式的政府中，君主制的可能性最大。君主制的积极支持者的任何著书立说都不能改变他的看法；事实上，在回击各种颂扬君主制的小册子中，他日益成为共和党人。最终，他从君主身上只看到贪污腐化、奢侈浪费、昏庸无能，以及这样一种生活风格，它使人民贫困如洗，败坏了“上流社会”，豢养出一批奴颜卑膝的贵族，他们不热衷于公共事

务，却乐为“管家、内臣、迎宾招待员、马夫，甚至成了贴身密探……”。简言之，君主制贬损了人格，是一种不适于自由人的政府形式，就象亚里士多德的信徒必然会认为的那样。被君主所管辖，一切遵照他的意志，无疑是“未成年的孩子而不是男子汉”的行为。“这将是多么地怯懦……把我们所有的快乐幸福，所有的安全、财富交付于他！为了快乐、安全、富裕，假如我们就是懒汉或婴孩，我们也不需要依靠别的，只需依靠上帝和我们自己的法律顾问、朝气蓬勃的美德和实业……”。⁹正是这些原因使弥尔顿成了共和党人。当然，这并不意味着他拒绝承认行政权力的行使；混合政体配备了政府中的行政官吏，如果在1641年这是一个君主，1660年就是由立法机构选举的国家委员会。

贵族政治论

很显然，既不是民众也不是君主及其随员该在混合政体中运用政治决定权，正象他在《宗教改革论》中所说，这个角色留给了“贵族、才士以及贤达”。很显然，这些人并非指掌握了上议院的加封贵族，因为在自由国家里不存在上议院，弥尔顿也不屑那种把封号授于贵族持有者的做法；他认为显贵、才士和贤达应封予那些确实在品格及公共服务方面表现杰出的人。他对后来被尊为法典制定者及奠基人的克伦威尔建议道：“对那些杰出的人和精湛的公民，无疑应当给予自由的关怀……”¹⁰他意指的那些人并不把公共服务看做是夺取权力、获取地位或积累财富的阶梯，而是看成神圣的职责。“哪个政府的所做所为较之自由共和国更接近这个基督的训戒，哪个国家里伟大杰出的人就会更加竭尽全力甘心做公众永远的仆人，他们会公而忘私，却不会被高高捧于教友之上；他们个人生活作风严谨，象其他人一样地行走在街道上，人们可以与之自由自在、无拘无束、和睦友好地交谈

着而不必恭敬有加。”¹¹这样的人最有可能在“中等阶级”中找到，在这一点上，弥尔顿再次与亚里士多德不谋而合。因为“**剩余的人，要么奢华富有，要么潦倒贫穷，大多不会杰出优异，普遍不在法律和政府的研究之列**”¹²。

接下来很显然的是，弥尔顿把自由国家中决定性的政治权力委托给了在中等阶级中所发现的真正贵族，而不是“单个的人”或民众；现在有必要看看他是怎样实现他的目标的。有真才实学的贵族在民众的认可下，正如他在1641年所说，在民众的“充分许可和选举下”进行统治，最初通过最高委员会或立法机构行使他们的统治权。“**每一个公正而自由的政府的基础是具有真才实学的人组成的最高委员会，他们经由人民选举产生，为了公众利益不时处理公共事务。**”与波力比阿所描述的罗马共和国不同，这种立法机构不仅制定法律，增加并管理国民收入，行使一般的立法机构的职责，而且还控制陆军和海军。而且它还从自己的成员里及外部选举国家委员会。这是一个行政管理机构，处理“**秘密而紧急的特殊事务**”。最后，还有在各个城镇乡村的地方政府，行使一种从属于国家的权力，尤其拥有充分完全的权力选举法官和行政官员¹³。下面这些是波力比阿混合政体的组成部分：君主制或行政管理体制体现在国家委员会中；贵族统治显示在最高委员会立法机构中；民主制表现在选举过程中，尤其是地方官员的选举中。这些正是自由共和国的制度，一个建立在某种相对平衡上的政体。

然而这是什么类型的平衡呢？是否一种立法、行政管理和法律之间的平衡，即把权力分割开来从而防止一个人或一个集团拥有过多的权力？抑或是一种君主制、贵族制和民主制的平衡，每种权力通过法律制度而行使？当然，在此不存在君主而是执法官员；也没有明显的公众集会而是人民（至少其中部分）进行投票选举。这是什么意义上的平衡的政体？对这个问题的回答，至少

需要对其中包含的制度因素进行深入周密的分析。

有识之士在人民的认可下进行统治，但这种认可只在国家委员会及地方官员的选举中才显示出来。弥尔顿权衡研究了把国家委员会与公共集会或某些其它公共制度——如斯巴达的掌政官（ephors）及罗马的护民官（tribunes）平衡起来的可能性，但基于如下理由他否决了这种可能，即“这些补救措施要么让人民得益不大，要么把其引入一个恣意横行、没有规章的民主之中，最终在过度的权力之下毁灭受害。”¹⁴他认为罗马共和国落入萨拉暴虐统治之中是因为民众不满意仅有自己的群众领袖，反而控制了对他的选择，接着又控制了对执政官、负责户口、社会风纪的监察官的选择以及每年选出的执政官的选择。在吸取罗马共和国的经验教训基础上，弥尔顿个人否定了有利于民主选举或类似民主选举的公众集会，他的深思熟虑的判断使他认识到不可能通过平衡制度之间的对立来调和阶级之间的矛盾：这种妄想要么导致一个完全不受欢迎的政体，要么导致一个未加约束、放任自流的民主制，而不是产生一个平衡的政体。

但看起来，选举并不民主，即使是民主的，选举机构看来也被设立为使普通民众的影响作用达到最低限度。国家委员会的成员由一系列选举委员会从各种选举院提出的候选人名单中选择。

“另一方法（实现平衡的）将是提高选举质量、精简选举过程：不要把一切交托给嘈杂喧闹的、冲动莽撞的大众，而只允许其中最合格者，去提名尽可能多的人选；从这些有良好教养的人中再公正地选举出少量人选，直到三或四次筛选及严格的精选后，就只剩下适当人数，他们就是被大多数人一致公认的最当之无愧的人”。¹⁵如果我们考虑到：国家委员会是宪法下的主要统治机构，实行的是终身制，那么在这种政体中的民主成分就很少，而且几乎不足以抗衡国家委员会中贵族的权力。国家委员会中，除了成员的“死亡或不足”之外，一旦产生就不再进行选举。弥尔

顿偏好永久的国会（他极其不情愿地承认这种安排不受欢迎，也不可取。他做了一定让步，同意采纳议会的三分之一成员应每年选举产生），原因是连续选举国会，必然产生动乱不堪、独出新裁及动荡不安——也就是不稳定——尤其因为新选的立法者将会仅为了“有所建树或向别人炫耀才干”而进行变革。由于国家委员会即是“整个国家的基础也是主要支柱”，对它进行不必要的变革将危及国家的整个结构。

贵族政治的补救措施

他意识到，这种政体由于其自认不能保护公民利益而受到抨击。因而他提出一种防护措施，选举值得信赖的、愿意行使公正原则的人进入委员会，这种选举将由受过良好教育的选民团来进行（并不考虑其中的人数限制）。从这点上，可看到弥尔顿与那些政治哲学家的区别所在。这些政治哲学家认为，通过政体混合这样的方法，把权力进行分散和平衡，人类就可以建立一个固若金汤的王国，它的存活决不取决于是否拥有具有优秀品质的国民。而弥尔顿的自由共和国也宣称是永恒不朽的¹⁶，但它的优越和不朽完全依赖于国民素质。事实上，完全依靠于品德完美无缺的人之统治。对这些人的教育不能可有可无，而必须当作主要的公共责任。使人民最适合选举，使被选举者最适合统治，将会改善腐化且弊病多端的教育，从而教导人民崇尚美德、勤以律己、谦虚好学、清醒不迷、节俭不奢、公正不倚；而不要去追求金钱财富（商品社会的追求）、名誉地位（君主制的追求）……每个人都应把个人私利和幸福置于公众和平、自由和安全之中。”¹⁷ 尽管正像我们将看到的，出现的问题已很快通过对道德培养和基督自由的理解而解决了，但由于他对宗教和国家的适当关系的看法，谁、什么样的制度倡导人们“崇尚美德”这一点，又成了

一个疑问。在他的《论教育》一书中，附带有教育改革的纲要，在《再次声辩》一书中他要求作为法典制定者的克伦威尔应该“为青年的教育和道德培养提供良好的措施”。¹⁸ 他的这些书很清楚地阐明了道德教育是一项公共职责。自由共和国的优越和不朽不是建立在制度模式上——不管其被设计得多么地完美无缺，而是依赖于人的素质。因而，人民利益的真正维持不是依赖于制度的均衡完善，而是依赖于这些制度的特色和统治者的素养。

弥尔顿做了让步，“仅仅为了防止所有的错误信赖，民众……在每个省市的主要城市中该有一些一般的集会（这将很有效），以保证他们的自由。如同一个所有民众为了十分审慎的权力交替（也就是频繁的选举）有目的地聚集在一起的大型集会”。这些当地集会“有权公布发表在一定时间限定内通过争议得出的认可或否决的结果，递往上层委员会……”。¹⁹ 当然，这并不是说每个省市对国家委员会的决定有否决权，他们必须服从国家委员会的决定。

这是混合政体或自由共和国的制度，一种由各年龄阶层智贤掌握、最高贵、最公正的政府形式，“与所有适度的自由和有限度的平等完全契合”的政府形式，也是一种“被我们救世主本身所颂扬欣赏的……政府形式”²⁰，它不仅是一种从古代智者主张中派生出的政府形式，而且是一种模仿了英国历史上曾有的模式的政府形式。这种政府形式是基督所赞赏的。但是，这种政府形式仍然存在一定的问题：它到底达到的是怎样形式的平衡？如果认为在这种政体中各种形式的政府权力——行政权、立法权和司法权之间能达到平衡，那就大错而特错了。只要对当前行政管理选择方法做一下反思就足以揭示这并不是真正意义上的平衡，立法行使着最终的决定权。他认为总的来说这才是合理的，因为尽管有必要让非立法机构成员行使行政管理权力，但立法权地位是最高的²¹。当然，如果这样就使贵族制和民主制取得了平衡，那

么，这种平衡就不是通过在一个制度壁垒中建立各自的利益集团，而是通过调整选举参政权而实现的，在这点上，不像通常所说的波力比阿的混合政体，而更像亚里士多德的政治形式，中等阶级的统治主要是通过有中等财产合格证明就可有选举权而实现²²。这样做目的是进行一种广泛的投票选举而获得普遍认可，由此而望取得稳定，但以这样的方式加以限制从而把成员的完整权力降低到最小，因为正像弥尔顿所说的，“少数应当服从多数，不是人数对比上的，而是质的以及劝告上的，”²³没有比这更自然的了。君主制不能在混合政体中占一席之地，权力分散只在类似于封建主义的制度中可以寻到。因为弥尔顿正像他之前的柏拉图和亚里士多德一样认为，权力不能在各阶层中分割，“平衡因而（必将）被精确调节，从而各自一方以及参议院和民众都保持适当的权力”。²⁴这种蓝图是不可能实现的。为民众提供护民官，他们随着执政官、监察官和每年选出的执政官而消失；或者诸如此类，立宪制不是阶级斗争对抗的平衡，而是贵族制（或寡头政治）与民主制的混合，通过“中等阶级”统治而实现。在“中等阶级”中可寻找到“贤达”，他们是技艺娴熟、德高望重的人。

如果说弥尔顿应当感谢古代思想家为他启示了立宪制的模式这一点很显然的话，他完全苟同于他们对这种立宪制达到的目的的认识却并非时时清晰地展现出来。波力比阿确实赞扬过莱克尔加斯把稳定引入斯巴达人中，从而打破了“宪法革命的常规循环。”弥尔顿也曾首先提请克伦威尔，其死后，又提请芒克将军仿效莱克尔加斯。他也深信，自由共和国一旦成功地建立起来将是永存的，即基督建起王国之前它是永存的。但对古代作家和弥尔顿来说，稳定仅仅是达到政治生活目标的一个必要条件，而不是政治生活的目的。因此他们认为制度设置不仅是为了稳定，也是为了这个目的，因为假定存在对频繁出现的问题的解决办法，

最稳定的政体才最可能完成一个人对地位卑微民众的绝对统治。正是当我们考察政治生活的目的时，弥尔顿看来背离了他的经典权威观点，明显的理由似乎是他的基督徒品性。

论宗教改革

对弥尔顿来说，至关重要的不仅是一般的宗教问题，尤其是政治学说问题，因而他的改革英国宗教生活的努力至少与改革英联邦政体的努力并驾齐驱，很难说他把哪一个放在首位。大主教对秩序良好的政体与君主一样是一个巨大威胁，且比一般民众的威胁更加直接。正因为罗马主教肆无忌惮地征占城邦，使自己成为临时统治者，因而弥尔顿担忧英国大主教也会把暴虐统治施于大英联邦。大主教及其这种主教制度应当废除。大主教不仅对基督徒认识理解圣书中的真理没有任何助益，相反，拥有政治权力的大主教反而毁灭了基督徒的自由。“……多少忠诚、生来自由的英国人民以及优秀的基督徒被迫放弃了家园、离开了亲友，走向茫茫大海、美洲蛮荒的沙漠，唯有这些地方才能躲开主教的魔爪。”主教统辖制是立宪政体的一个“疣”，它的仪式和教会法庭是吸取国家收入和财富的“水蛭”²⁵。正像他在政治问题改革上所做的一样，弥尔顿长篇论述了有关这些问题的改革。

尽管弥尔顿自己认为，二种权力，主教统辖权和国家权力是“完全不同的”。但是，把他思想中的两个方面，政治改革与宗教改革割裂开来是难以做到的。谈到政治改革就必然会牵涉到他的宗教改革。说他只看到主教统辖权和国家权力之间的联系这一个方面并不精确，但所需要改革的不只是圣公会或参议院，而是两者相互的关联。因而他建议克伦威尔“任圣公会顺其自然，明智地把自己和行政官从这个负担中解脱出来，但这只做了一半，同时还应远离大主教管辖区……”²⁶ 要想理解这似是而非的论

述，可以看看他上表（写给国会）的书信“在主教统辖制下的国家政权论”，其中他写道：“……而且当统治者能分辨世俗与宗教之不同，或者允许有此辨别力的人进行统治之时，共和国和宗教必将最终兴盛于基督教国度”。²⁷ 宗教问题并没有得到政府当局的应有关注，这从大主教劳德及其随从在国家权力做后盾下倒行逆施中可见一斑。与此相对的是，宗教问题在消极意义上恰是政府当局所关心的：保持分离是国家政权的责任。但弥尔顿所指的并不止于这一点，他还指出，作为法典制定者的克伦威尔能够有效提高基督宗教的地位——这是他的责任——通过建立和保持世俗和主教制权力分离而实现。需要由他协助来建立一个自由共和国，这个自由共和国与其它形式国家相比将会更好促进宗教信仰的自由。“对于人类来说，宗教信仰的自由应当高于一切，所有人都应格外珍视护卫它……”。²⁸ 要想把弥尔顿的宗教主张从政治主张中区分开来是困难的，因为他的宗教改革指导着政治改革。在某种程度上，他的宗教改革也多多少少受政治因素的影响（虽然他的政治改革的目的毫无疑问是使基督教获得自由。但还存在着独立于基督教自由的世俗自由。除了别的因素外，因设立起来的圣公会而处境险恶于对世俗自由，建成的教会类同于加封贵族，因为两者都以功绩以外因素为依据进行擢升，都限制那些只主张优先考虑功绩的人进入其中）这是基督教的信条，尤其是基督的自由信条，它提供了混合政体的最终目的，因而为混合政体提供了形式。自由是政治生活的目的，不管这是不是被大部分特定的人所承认。事实上，弥尔顿认为在1660年“冲动的群众”似乎为恢复君主制“发了疯”，它的外部标志及一心所追求的目标与自由相敌对，那些曾支持自由事业的很多人变成了“狂热的退化者”。但即不公正也不合理的是他们声言“反对政府的主要目标，要求制服少数自由的人”。理性而公正的做法应该是“有能力而值得信赖的”少数人去领导大多数，如果必要可以借助军

事力量，“从而保持……他们的自由……”²⁹。

论自由

弥尔顿自由的思想是复杂的，不仅仅是因为他把自由按习惯分成两部分：神灵的（或基督的）和世俗的自由的同时，在《再次声辩》一书某个地方还加入了第三部分，私人的或个人自由，还因为他在《论出版自由》中不仅论述了世俗自由也论述了这种个人自由。这种复杂与论题的复杂相吻合。在他的著作中无处不把自由简化论述，他的作品不能列入有关这个论题的学术论著之中。最接近的算是《论出版自由》，但必须承认，它也只论述了自由的一个方面。正像他在《再次声辩》中所说，首先，存在从手段到目的——美德意义上的自由。“要想形成并完善美德，最适合的东西是自由。”但在紧接的下一句里他督促克伦威尔“为教育和青年的道德采取切实的措施”³⁰这一论述本身足以使我们联想到我们在《论出版自由》中得到的认识，即自由共和国不是一个多元论的社会。举例来说，我们知道它不容忍“教皇制度和公开的迷信”，而只容许“差别甚少或完全不相关联”。自由共和国的公民有成为品德高尚的人的自由保障，但没有被保障拥有以任何方式限制美德从而使之迎合自己的自由。

其次存在来自政府的消极意义上的自由。自由共和国在主教统辖制问题上是没有权威性的。正如我们所知道的，它也不需要出版的正式批准，这样就为出版提供了自由。但这种自由是有限的。这一点从弥尔顿在《再次声辩》中的“论出版自由”的综述中清楚地展现出来。“最后，在一个有关出版自由的常规演讲样板《论出版自由》之后，我要点明，什么该出版，什么该禁止出版正确与否的决定权不应当掌握在少数负责书籍审查的人手中。这些人一般没有高深学识和世俗的判断，通过他们的认可和欣然

接受，没有人会遭受发表了超越公众理解的东西之痛”³¹。那些“想探究自由是什么的人有权力相互交流而“不受任何权威的审查员的个人质询”，但却要冒一定风险。弥尔顿的卓越在于他完成了后来公法所完成的，公法中出版自由体现在能够在没有先前限制条款下进行出版，“而不在于出版之时对有争议的东西审查的自由权。”³²最后，国家委员会同意把政府权主要限定于对外事物范围，部分原因是在地方行使的权力的范围。这种消极的自由至少与基督教的自由相容，并且可能是基督教自由所要求的，弥尔顿把基督的自由部分地定义为，通过基督的代言人“从法律规则和人的准则中”摆脱出来而获取的一种解放。他在1659年写成《主教制中的国家政权论》，书中一段话可以很好帮助我们理解这一基督自由的含义：

……福音统治下的宗教状况与法律统治下的状况有天壤之别：那时的宗教靠强力来控制，是严酷幼稚的，受奴役辛劳的时代，这些强力对所有人而言并非不合适的，现在的状况是幽雅有尊严的，成熟的时代，有自由和信念，对所有人而言这一切是属于意愿和理性而不是强力。那时法律被写在石碑上，不管你情愿不情愿，根据条文都没付诸实际运用；福音，我们的新约，深入每一个信福音的心灵深处，只有通过仁慈之意念和内心的忏悔所诠释；法律没有明显的教会及国家的政府或统治者，只有牧师和利未人裁决不仅是教会的而且还有世俗的所有问题，……在福音统治下禁止所有教会牧师裁决世俗问题……³³

这段话以高昂的意义引进了自由。

也许人们认为自己是自由的，他们可能还会炫耀自己是自由

的。在消极意义上说，或许他们确实是自由的，但他们可能仍然还是奴隶。当他们不能恰如其分地使用被赋予的消极自由这一决定意义的方面之时；当他们对是与非浑然不知之时，即如果他们认为权力意味着暴力，尊严即是“骄傲与傲慢不逊”之时，他们就成了奴隶；如果他们在“奢华中失去镇静，迷失了自我”，被欲望而不是理智所支配，诸如等等，他们就成了奴隶，简言之，正像他在再次《为英国人民声辩》中十分明确指出的，他们就成不了自我的主人。来自法律的自由是不够的，“除非你的自由是一种即不能用武力来获得，也不能被武力所夺走的自由。自由仅应是这样的，它萌发于虔诚不二、公正不倚、节制克己，总而言之，萌发于真正的美德，它应当在你的思想中深深地扎下了根；如果你想拥有这样一种自由，其甚至不用武力也会迅速剥夺你所引以为豪通过武力夺取的东西³⁴，可以保证这是不存在的，通过武力既不可赢得也不可失去的自由以及其它自由所依赖的那种自由就是基督自由的完整含义。这种自由只被真正不受羁绊的人所理解。它正是政治生活的最终目标。

这样的自由只有通过基督才能实现。因为正是基督改变了人的境况，使人从“信奉法律转向信奉基督而得救，”从“上帝的奴仆”及上帝法令的奴隶走向被允许运用只与上帝共有的才干。这确实是一种“服务于上帝”的自由，但它是一种“依照上帝所言为达到上述目的而灌输的最好思想”³⁵而为上帝服务的自由，事实上其强调的是寻求真理的自由。真理伴随基督而降临人间，“是一个万人仰慕追求的绚丽完美的形象”，但后来分崩离析成千万片，人类的自由就存在于探求这些碎片中，即意味着通过已知的真理探求未知的真理。基督自由不仅是存在于这种寻求真理的生涯中的人的自由，也是人的尊严和美德的体现。因为任何时候，上帝赐福的原则都是把他的赐奉给予勤劳不懈、乐此不疲寻求真理的人，而不是怠懒轻信的人……”³⁶，要实现基督自由就

必须在神灵指导下，在《圣经》范围内寻求真理，“没有人能时刻认识到”³⁷ 在神灵指导下的《圣经》范围内寻求真理就是在很广阔的范围内寻求真理。这几近是在无限之中寻求真理。

这一点从下面描述中可以体现出来：亚当与夏娃受引诱而吃禁果堕落的后果，在某种程度上决定了基督对独立理性力量的判别方式。这是人类对上帝的首次背叛。弥尔顿认为，人类实际上由于这次堕落而失去了天堂。但对善与恶的认识使人类超越了原先存在的层面而达到了与上帝更相像的阶段。弥尔顿对被驱逐于伊甸园情景的诗般的描述并没有给人以那种心身极度痛苦的景象——就像马萨乔壁画所表现的那样。

他们垂落下出自天性的眼泪，但很快拭去
世界呈现面前，何处去选择
休憩之所和上帝——他们的引导者
他们手挽着手，迈开迷惘的脚步徘徊而行
通过伊甸园走上孤独旅途。³⁸

随着基督的降临和摩西戒律的发出，天堂复得，但不再是伊甸园，因为那原始洁净的乐园已不可逆转地失去了。人类现在认识了善与恶，而且世界已认知了“最睿智的人”苏格拉底，甚至基督，后者拒绝了撒旦的正处于文明鼎盛的雅典王国的奉献，也认知了古代智慧文明的美。基督拒绝奉献是因为这种文明不是“真正的文明”，而是“建立在空中楼阁之上”的，仅仅是一种猜想或梦幻。把真正自由的人的生活——他们在神灵指导下在《圣经》范围内寻求真理，从古代异教徒的哲学家的生活中区分开来是可能的，但却不容易办到；弥尔顿没有对后者的很多问题进行涉及，他认为不能随意对“每一个学说”进行筛选分出好坏，并探讨及评判。“按照……个人信念和宗教信仰来说”，人类“仍

然处于奴役之中。实际上不再像以前一样在神谕之下受奴役，而是在人的法律下，或更确切地说，在一个野蛮的暴政统治下受奴役，这更加糟糕。”³⁹ 没有多少异教思想家过着受人尊敬的智者的生活，因为比那些学识渊博杰出优秀的人，如智者柏拉图的讨论会“更令人兴奋，使人陶醉”的东西据说常常是在那棵著名的悬铃木树下获得的……”⁴⁰，幸福这一体现基督精神的东西，存在于友爱中，而友爱存在于一同寻求真理，促进这一精神是自由共和国的职责，因为自由共和国正像英国曾一度被认为的那样是“哲学上自由之所”，政治生活的目标，决定政治生活的形式，存在于政治生活之外。

自由共和国以追求知识为荣耀，并且以这样的方式教育其公民以至使他们被知识武装起来，从而运用基督给予他们的自由，自由共和国不仅仅建立在某种制度上，而且建立在自制克己、有能力控制自我的人类身上。弥尔顿没有指明有多少人将学会控制支配自我而达到真正自由，尽管他呼吁所有人都有权利去尝试。

注释

1. 《英国宗教改革论》 (of Reformation in England), 《约翰·弥尔顿全集》 The Complete Works of John Milton, F.A. 帕特森编, 纽约, 1931—1938版, III, i, 63 (以下简称《全集》)。

2. 同上

3. 《建立自由共和国的简易办法》 (The Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth), 《全集》 VI, 125。

4. 《全集》 VIZZ, 3—5, 151。

5. 《为英国人民声辩》 (Defense of the English People), 《全集》 VII, 393, 75。

6. 《全集》 VIZZ, 239。

7. 《国王和行政官的任期》 (The Tenure of Kings and Magistrates), 《全集》 V, 14。

8. 同上, 第18页。
9. 《简易办法》, 《全集》VI, 120, 122。
10. 《再次声辩》(Second Defense), 《全集》VII, 235。
11. 《简易办法》, 《全集》VI, 120。
12. 《为英国人民声辩》, 《全集》VII, 393。
13. 《简易办法》, 《全集》VI, 125—126, 144。
14. 同上, 第130页。
15. 同上, 第131页。弥尔顿没有特别论述地方官员的选举办法, 但正是“贵族和真正的绅士”运用着有效的权力的论述也在这儿出现了。同上, 第144页。
16. 现在正是我们获得一个自由共和国并把它永久地建立起来的大好时机”同上, 第125页。
17. 同上, 第131页。
18. 《再次声辩》, 《全集》VIII, 237。
19. 《简易办法》《全集》, VI, 132, 144。
20. 同上, 第119页。
21. 《偶像破坏者》(Eikonoklastes), 《全集》V, 132。
22. 亚里士多德《政治学》, 1294^b 3—8。
23. 《再次声辩》, 《全集》VIII, 153—155。
24. 《简易办法》, 《全集》VI, 130。
25. 《英国宗教改革论》, III, i, 48—49, 54。
26. 《再次声辩》, 《全集》VIII, 235。
27. 《全集》VI, 2。
28. 《简易办法》, 《全集》VI, 142。
29. 同上, 第140—141页。
30. 《全集》, VIII, 237。
31. 同上, 第133—135页。
32. 布莱克斯通《评注集》, IV, Xi, 13。
33. 《全集》, VI, 25。
34. 《再次声辩》全集, VIII, 237—241。

35. 《简易办法》，《全集》，VI, 141。
36. 《基督教义》(Christian Doctrine)，《全集》，XIV, 9。
37. 《国家政权论》(Treatise of Civil Power)，《全集》，VI, 8。
38. 《失乐园》(Paradise Lost)，XII。
39. 《基督教义》，《全集》，XIV, 11—13。
40. 《第七次演讲》(Seventh Prolusion)，《全集》XII, 263—265。

阅读书目

A约翰·弥尔顿：《建立自由共和国的简易办法》。《再次为英国人民声辩》。《论出版自由》。

B约翰·弥尔顿：《英国宗教改革论》。《教育论》。《国君和行政官的任期》。《主教制下的国家政权论》(A Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Causes)。

第十九章

别涅狄克·斯宾诺莎

(1632—1677)

形而上学

斯宾诺莎在哲学界首开先河，写下了一系列为民主声辩的论著。他倡导民主的主张起先出现在他1670年出版的《神学政治论》一书中。他对民主持这样的态度并非偶然，而是他的形而上学哲学观以及他对传统政治哲学的强烈反叛所产生的必然结果。他的另一部主要著作《伦理学》，研究了实体的基本结构以及世俗存在与永恒秩序之间的关系。在这本书中，他详尽地阐述了作为他的政治思想基础的形而上学。他对传统政治哲学的反叛，在《政治论》一书的开头章节中表现得淋漓尽致，导致他抛弃了传统政治哲学家所惯用的那些他认为无用、虚幻的概念，而代之以采用马基雅弗利等对政治生活特性的真实的、科学的分析。

斯宾诺莎科学的形而上学在一定程度上保留了经典政治学传统的某一方面，即在一定程度上承认，永恒秩序是世俗秩序的基础，并决定着世俗秩序。传统的学说认为，只有通过分析世俗秩序，永恒秩序才能显现出来。斯宾诺莎沿循接受了现代的科学认识方法，他的分析，最初抛开了世俗秩序，因而永恒秩序便展现出来。政治现象有别于秩序，对它的观察必须尽可能地减少纯粹

世俗眼光所产生的扭曲和变形。也就是说，对待政治现象必须严格地象对待其它任何科学现象一样去记录、分析，如此这般，世俗秩序就能从科学地揭示了的永恒秩序中“演绎”出来。

我们可以认为，斯宾诺莎思想中“经典的”成份，正是苏格拉底学派的一个分支即斯多葛派的观点的修正：他虽然依旧承认有必要，并且有可能通过我们对永恒秩序的认知来改进世俗秩序，但他把这种认同与斯多葛派关于哲学家和永恒性的关系概念混合在一起，这就导致了苏格拉底式的“能动主义”与斯多葛派式的“被动性”的奇特结合。一方面，哲学的使命是探索永恒秩序，在永恒秩序中，人只是实体的部分而非全部，人对社会和政治的关注仅仅是心灵的平静对他的虚幻的诱惑而已；另一方面，心灵的宁静又取决于社会政治秩序，或者说取决于世俗秩序的成功建立。

斯多葛派对斯宾诺莎的影响可以从他对自由概念的“形而上学的”定义中体现出来。他所谓的自由与他的决定论相一致，即把人的活动的最高形式看成是被动地屈从于永恒秩序的安排。在政治领域，虽然斯宾诺莎仍然保留着前面所述的苏格拉底式的能动主义，但他只是把自由从绅士的活动转移到科学家以及那些已深受政治事务的科学观影响的政治家们所从事的活动中。在实际生活领域中那些愿意倾听哲学家意见的绅士，被科学地分析政治事务的政治家所取代；在政治学学术领域也发生了相应地变化。在实际生活中，自由被看作是人类表达其思想言论的权力。人类权力用普遍使用的适用于任何现实事物的一般权力概念来解释，这种一般权力概念就为普遍适用于所有现实事物的研究方法的产生提供了可能。有关权力的这种概念与这种研究方法相结合，就产生了科学的形而上学。它可以阐明有关实体的各个方面，无论是世俗的还是永恒的各个方面的法则。

新的或者说科学的形而上学以关于人性的新概念为出发点，

使政治学说产生了实质性变化。科学的形而上学采用世俗和非世俗的共同的东回来回答人是什么这个命题，而不是用“纯粹的”世俗目光来看待人本身。新的科学的形而上学根植于共性，植根于被传统的哲学家称之为根基的东西。因为普遍共同的要素可以用普遍共同的方法来把握，可以为过去的哲学家在其过于自鸣得意的著述中未能解答的难题提供一个解决的前提。权力的掌握——本身就是最神圣的权力——不管是在世俗的还是非世俗的领域都是以相同的方式进行。斯宾诺莎的先师马基雅弗利曾说，命运可为人类中的强者所掌握，甚而通过发展有效的方法，人的天性（或许就是自然本身）都可以被改变。

斯宾诺莎和马基雅弗利都强调，他们力图找到这样一种改进人类知性的新方法。惟其实际才显得强有力——它一开始就帮助人认识自己实际是什么，而非希望自己是什么。唯其强有力而显得有用。这一新方法把人的种种幻想剥夺，使人一开始就裸露于其自然存在的真实状态中。这一方法的姿态显得比过去的老方法（经典的或基督——圣徒式的）来得低。老的方法恰恰因为目标过高而达不到应有的目的。建立在通过人的力量控制自己天性基础上的自由和德操，即知性改进所要达到的境界，只有通过适宜降低起点而实现。这个起点又反过来预示了新的境界必定代替旧的境界。新的较低的境界承认人由于感情战胜了理智而具有那些不那么高尚的天性。要实现知性改进，人的理性必须控制感情。一己的情感必须与他人的情感相协调，换言之，一个人安分守己的标准是看他能否拿其他人共通的东西来约束自己的行为。约束人的原则必须是那些被约束的人共同认同的东西。因此，在对人是什么这一命题作出新的回答之后，有关权力的科学的概念和普遍共同的分析方法，就必然引导我们走向赞同民主、反对独裁专制的道路。

如果说科学是摆脱于情感的理性，那么，关于理性的传统意

义也改变了。这一改变一改斯多葛派式的被动性而成为基于对实体认识之后的对事物的主动把握，进而使人置身于与传统宗教的冲突之中，因为宗教主张人通过服从上帝明言的神谕来与永恒秩序保持一致。在政治家领域，把理性从宗教中解放出来的努力是从马基雅弗利开始的，此后由霍布斯和斯宾诺莎以同样的方式继承：他俩都企图通过重新诠释《圣经》来还宗教的本来面目。

斯宾诺莎也继承了霍布斯（还有笛卡尔）把数学尊崇为新的理性的模式。认为用数学推理可以抛弃虚幻的乌托邦式的想象，代之以科学地调整了的权力意志。他把“数学的”分析运用于人类秩序，把这种秩序分解为单个单元，以至于严格推理得出自然状态中的人先于社会而存在。在霍布斯和斯宾诺莎看来，人类的自然状态的特征表现为个体处于优先地位，即个体是多样纷呈的，只要能力允许，每个人都为一己的生存权力而斗争，相互倾轧，这就是社会之初的一幅原本图景。当个人，即具有智慧的个体意识到在妥协中的联合的优越性，认识到社会，也就是为了满足人的众多的愿望而人为制出的工具，在一般情况下，可以有效地扩大自己的个人权力的时候，社会才应运而生。

但是霍布斯和斯宾诺莎的思想之间存在着本质的差别。这在一定程度上可以看作是他们的形而上学的导向之不同所造成的。霍布斯继承了唯物主义的传统，认为思维的规律性虽然不是人类所发明，但它是人类对运动的结果或模式的诠释。这种阐释的科学性来自并最终归结为对主要几种运动方式的定义，以及对那些组合这些定义的思想规则的解释。而人类是某种在内在结构上完全有别于其它运动方式的另一种运动形式。人类，作为运动的阐释者，就不能用描述非人类的运动方式的语言被表述。在政治领域中，人的重要性可以从有“自然权利”，即霍布斯所谓的**基本人权**这一点中表现出来：既然社会秩序只是个人决定接受共同的约定之后才产生的，因此个人决定的人身自由绝不可能转变为公

众的安全保障。

在霍布斯看来，个人的自我保护意识比社会、哲学和宗教产生得更早。而且它实际上正是社会、哲学和宗教产生的先决条件。于是，社会产生之前的自然状态中人所共有的自我保护意识将继续保持到社会产生之后，并存在于社会之中。但斯宾诺莎的观点却与之不同，他承袭斯多葛派的传统学说，认为永恒秩序是先于并独立于个体及个体的意愿而存在的，从人类的自然状态到社会的转变并不是象霍布斯认为的那样是或至少在某种意义上是由于产生了秩序，或者由于产生了权力存在的条件。他认为，社会是哲学产生的条件，或者说是发现秩序的条件。因此，不同与霍布斯的观点的是，他认为个体自我保护的有力保障是哲学，而不是所有个体之间自主的情感共性。

由于霍布斯认为，社会中个人的基本人身自由应当保留，个人渴求生存的积极努力反而往往妨害了他们成功地生存，因此必须有一个高度集权的政府来制约平衡这些处于自然状态中的难以驯服的芸芸众生，他正是基于对个体的分析而持独裁主义的观点，认为独裁优于分散的个人，可以疗治公众的恐惧心理，而且自然的个体自由的存在意味着个体之间在原则上是平等的。他认为，在一个社会中，一切越是归于统一，平等就越能得以维持，派性即使没有完全消灭殆尽，也会受到限制制约。因为独裁把各个社会单元的社会意愿集中于一体，所以它就是平等的象征。君主的意志——独一无二、不可更改的意志，正是各个平等的个体的意志的反映。所以，君主制是最有安全感的，因而是最理想的政体。

另一方面，斯宾诺莎依据世俗观点认为，个体可以展示从永恒秩序到实际的等级制度的衔接，于是他认为，在把人当作政治学基点的时候，就应该承认人与人之间天生的不同（以往的哲学则不然）。人与人之间天生就有所不同，这个不可更改的事实就要求社会允许各种各样的人存在，满足各式各样的要求，从而允

许各种不同言论的存在。除非言论会摧毁社会秩序本身，各种不同言论不应被一统的政治权力所压制。斯宾诺莎因而是一个倡导民主制的哲学家，依据他的民主论，为了哲学利益（因为哲学维护所有人的利益），社会必须允许言论的自由，从而反映出并顺应于人与人之间天然的差异。这样的民主，正是正确的哲学学说的具体体现，它通过宗教的、社会的和政治制度的手段来影响调整人们的言论，但决不强求言论的单一一统。

由此推理，哲学就象很自然地是“最高级”的人，因为他们最有权威，而且是那些非哲学家个体的权力的最好的守护者。哲学家的命运和民主的命运唇齿相依：一方面，哲学家必须维护民主（民主论实际上是政治哲学的表现形式）才能使哲学自身得以维护。否则，如果发表言论的自由被扼杀垄断，哲学就会被教条和迷信所毁灭；另一方面，民主也必须保护哲学的自由，其自身才能得以维持。所以，当哲学和民主被正确地定义，两者的利益是共生共灭相一致的。

以上我们可以看出，斯宾诺莎的政治学说是企图从他对实体的分析中推演出来的。正如他自己在《知性改进论》¹一书中所说，他希望把所有科学都归结为一个目标。政治学的目标于是就与自然科学和形而上学的目标取得一致。所有科学的基本原理都是实体的属性，因而所有科学的进步发展就是按照发现这些属性的方式进行。既然人类是实体的部分，而且受实体支配（他称这些部分为“样式”），所以主宰人类行为的规则可以从关于实体的部分（即样式）的一般规则中推演出来。

与霍布斯不同，斯宾诺莎否认政治现象中烙有人类所独有的特性²，正如上面所谈过的，他认为“世俗的”眼光会产生变形和虚幻。他把“权利”等同于“权力”，又把“权力”等同于实体的样式为追求生存而进行的斗争。正是根据这些等式，我们才不难理解《神学政治论》这本书中，斯宾诺莎对政治家原理的阐

述都是建立在接受了（斯宾诺莎明确无误地提及到）人在宇宙中有着特殊地位这一（虚幻的）假设基础上的。这也就解释了斯宾诺莎为什么在一本政治学书中如此细致地论述了神学，因为他认为正是宗教承认人类在宇宙中有特殊的地位，而且它还使这一不科学的错觉一直在被宣传和维护着。根据这些等式，我们还可以理解他的陈述：他所著的整部《政治论》都是从一个前提下建立起来的：即自我保护的愿望是绝对普遍的⁸。这一前提几乎是人类行为的全部动因，而且在科学的政治哲学表象中，它担当了实体和最理想的政治形式之间的必要媒介。

斯宾诺莎追随一股由笛卡尔为代表的哲学家所肇始的新的哲学潮流，认为一切科学都可以通过数学的方法去研究。只有那些从充分（清晰明了）的思想中推理出来的结论才能被接受，而思想是否明了充分的标准是它自身而不是人们所认为的那样表达了样式即实体的部分的属性。样式的内在结构尽管可从实体的更一般属性中推理出来，但如果仿照数学方法去分析它，我们只能了解它本来是什么，了解在认识之光照亮它之前其发展情况，而不能了解超出其内在的“是什么”和已定结构之外它朝向某种目标和利益的发展情况。

斯宾诺莎用这种方法把神学从哲学中驱逐出去。哲学家本身往往是想达到认知事物的“目的”，这一点不该妨碍他去认识事物的原本，即认识受物质定律支配的事物的努力。为了真正获得对实体的认识，哲学家应该独具慧眼地看到实体本来面目，而不应用情感对理性的影响，只看到事物显现的面貌。如果没有这样的精确的认识，企图把握实在的愿望也就落空了。

对政治现象的认知和基于正确认识之上的政治行为往往是两回事。举例来说，天体虽然以天体独有的存在方式存在着（假如有天体存在这么一回事），但天体的属性却没有理性，也没有目的意图可言。人类实际也如此。对人的研究，作为哲学的一个分

支，就如同研究天体、石头或者马匹，是以同样的方式进行的。正如斯宾诺莎在《伦理学》中指出的：“我研究人的行为和欲望的时候，就当在研究直线、平面和立体。”⁴ 数学推理适合于研究人，就如同适合于研究石头。但所不同的是，石头不参与政治活动。人的理性天性的表现方式有两种，科学的和非科学的，非科学的方式在政治社会或者按照主观感情和愿望组成的个人群体中往往得以充分的发展。人有这样的一个倾向，即把自己的有目的的活动与自然事物自身的活动进行错误的类比，从而这种主观因素本身就被这种倾向所制约。当人类把目的性强加到自然事物的活动中时，宗教就产生了，并且伴随着它的堕落的形式——迷信。

为了科学地研究政治，有必要认真地研究宗教，在科学社会产生之前它主宰决定着政治活动。同样，为了科学地建立一个使政治发生根本性转变的学说，就必须顺应业已存在于人们的头脑中的主观的宗教信仰的现存形式。哲学家一方面必须研究人们的情感和它们的可变性，确实把它们当作宇宙的属性来研究；另一方面又必须从人们头脑中业已存在的观点来考虑政治的实际可行的方面。这些业已存在的观点，斯宾诺莎尽管在其《神学政治论》和《政治论》两书中皆有所论述，但绝大部分充盈于《神学政治论》全书的论述中。此书鲜明地体现了他对宗教问题的强烈关注，而这个问题在《政治论》⁵中只是稍有涉及。严格讲，正是因为他在《神学政治论》中把理论的分析 and 现实地考虑结合起来了，我们可以说，他的政治学体系的最完整的表述要到《神学政治论》一书中去寻找。必须注意到，这一点与这两本论著的上述区别是相一致的。

政治学说

在斯宾诺莎的政治学说中，有两个问题是首要的：（1）在对人性的科学的认知基础上，什么是最理想的政体形式？（2）怎样去动员说服人们改变现有的法律和习俗，以使社会进步到与上述最理想的政体最相谐一致？《神学政治论》而不是《政治论》目的就是为了去劝服以及去启蒙教育。事实上，《政治论》的主要关注点与其简单地说是最理想的政体，勿宁说是更实际的问题，即三种主要政体——君主制、贵族制和民主制⁶，哪一个是最好的政体形式。该书把重点放在研究既成法律和制度，并首先坦言政治哲学的目的和方法的科学特征，这使它比《神学政治论》更象当今的政治学理论著作。但斯宾诺莎毕竟不是当代的政治学家，他认为他的科学使命的一部分是把人们的行为引导到理论上是公正的道路上。政治学首先必须有实用才谈得上是否科学，因此，一本指导人们从事在理论上讲称得上是正确行为的书才算得上是具有浓郁理论色彩的著作。

他的《神学政治论》则极少涉及既成法律和制度，而主要论述的是人类行为的普遍性动机。故此，斯宾诺莎本人把它看成是关于政治哲学的最完整的理论著作。有些相似的是，通常人们之所以说柏拉图的《理想国》比他的《法律篇》更是一本完整的诠释政治论的著作，就是因为《理想国》主要论述人类灵魂的普遍特性，而《法律篇》则更多记述了有关立法的细节而不是人类灵魂的天性。当然，《神学政治论》在其写作意图上并不象《理想国》那么无所不包。对于我们现在的论题，斯宾诺莎的论述侧重“局部”而不是包罗万象，这是因为他受到了其时代流行的《圣经》的普遍深入的影响。因为人的行为往往更多地出于情感而不是理性⁷，所以有可能促成人们重新建立其宗教信仰，政治社会

就建立于这个信仰之上。要想改变人们的宗教信仰，只要通过让他们心悦诚服地改变原来满足自我的目标，从而修正人们先前的情感习惯就可以做到。

由此我们能够理解《神学政治论》披着一层宗教外壳的用意所在，如果斯宾诺莎简单地反叛《圣经》教义，他就必然会脱离那些他希望受他影响的人们。一个对公众有号召力的学说的初始观点必然要符合当时的历史形势，而当时的历史形势的产生又必有其自身的基础。它是对自然的哲学理解的基础。用他自己的名言来说就是，站在这个基础上的哲学家把世界的历史发展进程看作实体交替。下面将进一步阐释这一观点。他认为，人的天性是按照可知的、稳定不变的规律起作用的，当人完全彻底地认知了当时的形势，就会看到它就是如此扎根于人类的境遇中。当时形势的根基是人性的本原，它并不随历史背景的变更而改变。因此，要想透彻了解一时一地的历史背景，就必须看到它是与人类的整个历史进程相联系的。要想对一时一地的社会状况及宗教状况进行正确的理论分析，就必须对整个人类发展史中的社会状况和宗教状况进行正确的理论分析。之所以可以把《神学政治论》看作是政治学的奠基性著作，就是因为它对宗教与政治的关系的认识达到了这样的高度，即把两者的关联看作是由于人性所必然产生的，而不只是历史的偶然现象。

现在让我们来更具体地分析一下斯宾诺莎的两本政治学论著。这两本著作的内容是相通的，就如同这两本著作的内容与《伦理学》的内容是相通的一样，但连结两书的要素却是一个负性因素，即在《神学政治论》中有对宗教的广泛的论述，而在《政治论》中则没有，没有明确表述出来的斯宾诺莎的宗教政治化理论可以从他的关于人性的理论推演出来。虽然我们无法从其著述中精确地描述他的宗教观，但有一点可以肯定，就是他从未企图怀疑否认人对宗教的需求。我们可以说他在《伦理学》中全

面地分析了自由的人的崇拜活动。在他的政治学论著中他明确指出了哲学家的宗教信仰和大众的宗教信仰的不同。他在《政治家》中主张，尽管信仰各种不同的宗教是允许的，但这种自由也只应限定于个人的信仰和崇拜。而在一般性地谈到最高权威的权力时，尤其是讨论到贵族形式的时候，他又主张推行由国家统一规定的，全国统一实行的宗教。他在书中自始至终强调各种的宗教教派和不同的膜拜形式可能引起的社会动乱。这种认识是他的人性观的直接结果，显示了他所主张的各个层面立法的办法。

如前所述，人往往受情感而非理性所驱动，因此不可能建立这样一个国家，在那里，自由纯粹建立于理性和崇高的信念的构想中。人的基本情感是对快乐的欲求和对痛苦的恐惧。每一个人都把自己的生存看作是至高无上的。尽可能地避免痛苦，追求最大限度的快乐正是人的天性，由此造成的生存竞争使人与人之间变成敌对的关系。于是在欲望和恐惧这两种情感之上又加上了第三种基本情感——仇恨。人们为了保障一己的生存，通过集约的权力组成了社会，但他们依旧是由情感驱动的生物，依然有所恐惧，有所欲求，相互之间依旧有仇恨。因此斯宾诺莎持续不断地宣扬在一个政体内保持社会团结的必要性。政治联合是完全自然而然的，但它的主要作用之一是抑制人们的感情天性。这一作用通过把欲望和恐惧放在首位，可以更好地发挥作用。国家原则就是顺应个人自我保护的需要，这也正是个人有可能服从国家的原因。

斯宾诺莎在分析个人和国家的时候都突出了情感这一因素，同时他主张立法应依据理性，人只有在服从于理性而不是恐惧的时候才是自由的人，这些并不自相矛盾，而是相谐一致的。人的权利与权力是相一致的，而权力又被情感所限定。因为一个人的情感只能由其它诸情感所制约，所以，在这个基础上建立政体国家来制约情感因素。既合乎道理又有利于自由。在政治社会出现

之前的自然状态，人们被情感所分割，几乎没有权利可言。社会的产生必然修正这种自然状态。自由是理性的生活，斯宾诺莎把这样的国家看成是宇宙中理性秩序的最直接的表现形式。因此，在适当意义上讲，社会中的个人理当遵守法律。他的这种观点正与他思想中的经典成分相一致。

为了加强扩大个体自我保护的权力，人们创造了共同的契约，人人服从国家最高统治权力，社会本身由此而产生。统一的国家最高权力的意愿实际就代表了理性的个人的意愿。如果一个社会中，个人的意愿能外化为十分理性的法律法规，那么它就是出色的社会。在这样的社会中，违抗国家权威就是违抗自己，就是损害自己的最大利益，就是不理智的行为。人的自私性和情感天性在所难免，如果每个人都可以按自己的意愿有权随意理解法律，国家肯定会因为个人利益而解体。所以个人在任何情况下都有必要同心一致地维护共同的权威，哪怕在我们看来他的决定有时不那么公正。理性的原则教导我们要在服从国家利益的前提下谈个人的独立性。依据理性的原则建立起来的国家，也就是反映了全体社会成员利益的国家，必定是强大而独立的。

然而，如此强调社会的统一一致决不意味着把人变为暴君专制的奴隶，个人之所以服从国家的理由只是因为这种服从会给个人带来利益。给每个人带来利益恰恰就是理性国家的利益所在，国家应当避免在人民中造成不满。国家没有权利，也没有权力违逆人民的意志，因为愤怒的公众将是国家存在的威胁。一个通晓事理的公民会懂得，他的自由完全依赖于一个强大统一的国家，国家的强大和统一本身并不会给他的思想自由和信仰自由带来障碍；反过来，一个理性的国家也明白，违背理性的旨意行事是断然行不通的。

斯宾诺莎的这些观点与他常说的一个论断，即情感是由情感本身而不是由理性所控制，并不相悖。国家就应当重视个人的利

益，而不是空谈宗教的或者哲学的主张。否则最高统治的错误行为将导致其自身的灭亡。只有以这样的方式来行使其权威，国家才能在公众中维护其尊严和威信。如果政府违背了公众的利益，社会契约将不复存在，只有政府自身有能力了解什么是公众利益之所在。所以斯宾诺莎特别指出，国家政府何去何从，主动权在自己掌握之中⁸。此外，国家的权力受公众的情感所制约，国家权威代表公众的利益制定良好的法律，从而把公众的情感转化为德操和顺从。好的法律代表着每个公民的最大利益，因而是合理的。惟其合理，人们就不用害怕它。因此，国家是通过理性而不是通过恐吓来赢得大家的服从的，“人们和睦相处，法律广受尊重，国家就是好国家。”⁹至此，我们应当认识到，斯宾诺莎是用理性来量度个人利益的。

这样，斯宾诺莎所说的国家就通过理智地了解认识人的情感共性而把人的情感纳入到理性的轨道，使之服从于理性。哲学成了每个人最高的权力，尽管其学说的形式必须适应大众的理解力。哲学从此代表着大众的利益，可以毫不夸张地说国家的最终目标便是哲学。《神学政治论》的扉页上写道：“哲学探讨的自由”是维护社会安宁和平及保持虔诚心灵所必不可少的。在一个拥有理想政体的国家中，公民的自由就是哲学自由的政治体现。在这些国家中，公民与统治者是同心同德的，这种同心一致依赖于合理的制度。而这种合理的制度使行使官都成为哲学的政治代言人，就仿佛是制度成了展现于公众面前的哲学一样。正如斯宾诺莎所说：“人只服从这样的领导方式：他感到的不是被领导着，而是依据自己的意志和自己的自由的观点在行事。”¹⁰

基于此，斯宾诺莎反对君主制，赞成民主制。民主制通过限制政府中主要的行政长官的权力的大小，而仿效了社会产生之前的人类的自然状态。人类的自然状态本身切实表现了实体的结构的连接方式，在自然状态中存在形形色色的人，因而有形形色色

的权力。一个人没有足够的权力统治这个状态：君主制就是隐藏的贵族制。用政治的眼光来看，在自然状态中，多样性实际就是人与人天然不平等的条件。但不平等并不意味着一个人（或少数人）有权统治其他人。既然“权利”等同于“权力”，而且任何单个人的权力都不够大到可以去统治别人并维持本身与最大利益相一致，因而从政治角度看，自然状态的特色是其种类的多样性，而不是某个人优越于其他人。

人的类型的多样性既不能被压制，也不可能是实体本身的属性。政体本身的制度和立法必须反映社会成员的各种各样的意愿；这样，社会成员的意愿才会与国家的意愿取得等同一致。而民主政体——或者可称作是忠实地保留了人的类型差别的各类型人的综合体——就是模仿了自然状态的一种政体。但模仿不是等同照搬，我们可以说，民主制把自然状态合理化了，也就是说它使自然状态中所固有的东西付诸实现。自然状态中类型的多样化包含着某种内在合理的不平等，有别于动物界的不平等和体力的不平等。

举一个简单的例子来说，在自然状态中，一个可以用身体力量制服邻里的人未必能对付超出蛮力解决范围的挑战。体力超群的人往往不如智力超群的人强大，但他可以在某种情况下不仅仅为自己而且也可为在其他方面胜于己的人摧毁种种生存障碍。因此，合理的民主政体必须起到平衡体力和智力的作用，从而使两者都得到保护。斯宾诺莎如此认识平衡的作用，因而他论述民主的著作与当今大多数作者的著作有天壤之别。他对国家最高权力范围的界定，表明他更注重制度的自由，而不是个人的自由。制度在他眼里是约束大众非理性权力的具体且合理有效的手段。于是个人自由就被限定在私人的领域，而不是公共的、政府的领域。

当评价民众的政治智慧时，斯宾诺莎指出，如果他们善于克

制自己，对不知的东西不去妄加评论，他们就会更适合于统治主宰别人而不是被统治。他在《政治论》中谈到民主制时说：“民主制”一词并没有规定任职者得以产生的选民的数量，但却对谁有选举资格有具体的法律规定。民主这个概念本身注重的是制度而非个人，斯宾诺莎认为，贵族政治和民主制的区别在于：贵族政体中，领导内阁的行政官通过选举其成员而成功地维持其统治地位；民主制中，所有的公民都有选举和被选举的资格，但却有年龄和财产的限制，这使民主制最高委员会的公民数量大大减少。以至比贵族政体内阁中的公民数还要少。这一修正——本身体现了斯宾诺莎保守的民主观，是两种内阁唯一的本质不同。他把公众在政治上显得无知愚昧归结于缺乏经验，他倡导的与其说是个人主义的自由主义，勿宁说是个人所服从的（其也使他们真正成为人）自由的政治制度的教育作用。

哲学的自由

斯宾诺莎的思想从霍布斯的思想偏离出来的轨迹可以概括总结为：他从关于保护自我的一般理解走向了对自我保护概念的深入细致的理解；以上我们的分析追踪了这种转变，在这种分析方法中，关于自然状态的最明显的形式的一般性概括被对自然状态深入具体的内涵揭示所取代。从霍布斯到斯宾诺莎的转变中，一种反对绝对的独裁制，赞同有保留的民主制（实际上是贵族制）的政治理论诞生了。有保留的民主制体现了这种转变的哲学意义，其本原就是哲学的自由：哲学是被深刻认识了的有关保护自我的权力。

为了保持哲学的自由，也就是使之永远强大，我们就必须正确地将各种各样的人的类型与我们的政治政体对应起来。既然哲学是对实体的结构的认识，所以除非让哲学触及实体的结构，否

则哲学就不可能开花结果。这种触及可通过观察各种各样的人的活动和制度而实现。因此，正如前面所述，一个政治政体必须容许各种各样的观点言论存在。维护哲学的地位应该是一个政体的最大利益所在，这一点必须牢记。但这并不等于说这一最大利益就是个人的“自由”。后一种表述暗含了缺少人的分类赖以进行的基础——自然秩序。斯宾诺莎既不是一名基督徒，也不是一名现代自由主义者，更不是一名存在主义者。所以，自由之于他，只在哲学条件下才是可能的。因此在完全绝对意义上讲，只有哲学家才是自由的。自由的社会并不依赖于任何个人意义上的言论自由，而是依赖于哲学的言论自由。这是斯宾诺莎的保守主义的核心，这在《神学政治论》中可以清楚地看到。

《神学政治论》是一部革命性的著作，但由于该书所论内容繁多（最重要的讨论是把哲学从宗教或世俗的控制中解放出来），上面提到的明晰的论断在书中往往很模糊，需要明确地指明。另一方面，斯宾诺莎希望在不破坏社会秩序的前提下开展一场现实的变革，他心目中的革命不是象当初迷信战胜宗教那样引起大规模的流血，而是一场不流血的运动。要使一个民族改变原有的存在方式，就必须对它进行它可以理解接受的宣传启蒙。斯宾诺莎继承了传统做法，把人区分为占极少数的哲学家和占绝大多数的与哲学无关的大众。在大众而前不谈及任何仍然受大众影响的有可能成为哲学家的人的任何情况，这一言论问题致使斯宾诺莎在大胆的论述中注入了小心的成分。在短期时间里，他的谨慎没有显示多大效果，但从长远来看，效果却是惊人地显著。在过去的150年中，斯宾诺莎的阐释有一个变化，通过这个变化可以估价出效果的显著程度。

他在《知性改进论》一书中教导读者要以广大群众能够理解的方式讲话行事，尽最大可能地让自己的言谈顾及多数人的接受力。在《神学政治论》中他则声称，普通大众，包括那些不太可

能成为哲学家的人，还有那些与普通大众有共同情感的人¹¹，是不必去阅读他的这本书的。当然他的这一劝告并非强制性的。他说该书是给群众领袖们读的，通过对群众领袖们施加影响，群众本身就可以得到改变。斯宾诺莎研究了《圣经》的原版。指出，一个人如果企图启蒙一个民族（或全人类），就必须“能够最大限度地尽可能把自己学说中的概念和道理传授给广大民众，因为他们是人类中的绝大部分”。《神学政治论》的目的就是改变人类的宗教观，并赋予他们以新的政治信念。在更一般意义上说，这本书从总体来看适应大众的理解力，特别是在那些大家都关心的问题更是如此。

哲学家在他们个人的能力范围内当然可以对自己的理论学说作必要的修正，从而使之更臻完善明晰。但准确讲如果他们这样做，就要使自己的公开言行遵守理论学说所主张的理想国的各种法律。因此，我们要区分清楚那些《神学政治论》中用来劝说民众的论述，和表达什么是最理想的国家的原则的论述，以及描述国家本身的论述。在第三种情况中我们不应当忘记他在重要篇章中谈到思想和言论自由时说过的话：从来没有人能违逆最高统治权威的法令行事而自身又安然无恙；但是无论如何，人有权思想、判断，甚至可以发表言谈，只要他的思想和言论依据理智而不是依赖虚伪、愤怒或者仇恨，只要他不把自己的权威原则强加给国家¹²。

前面已经讨论过，要建立理想的国家，必须先要纯化宗教。《神学政治论》中的20章中有15章都是讨论这个问题的。这些篇章的论述太复杂，在此难以概述。谈到这里我们已经深知斯宾诺莎学说的复杂性的原因。因此在引用他的政治思想时，我们自己的视野应当限定在他的比较简单却又非常关键的关于宗教的概念以及它与优秀的政治原理的关系上，这样做才是明智的。

为了使其著作具有说服力，斯宾诺莎开始先承认关于原版《圣经》起源于神的说法。然而，他从这个寻常的起点起步，却

到达了异乎寻常的目的地。与梅蒙尼德斯观点相反，他认为对《圣经》应当用类同于对自然一样的方法来加以研究。阐述《圣经》的本原只能来自《圣经》本身。如果不带什么先入为主之见来分析《圣经》，便可以发现预言家们所持的思辨的观点与其他非哲学家所持的那些自相矛盾、漏洞百出的观点差不多，根据历史的、语言学的和传记的资料对《圣经》进行科学的分析，并且详细研究《圣经》编纂本中的很多谬误和内部自相矛盾之处，我们不难看出它并不是纯理论问题的权威之作。但是《圣经》的道德说教在任何地方都一样，而且易于理解。预言家们虽然对其它纯理论问题可能意见不一致，但对道德的神谕却都一致赞同、顶礼膜拜。我们就是以道德的境界为标准向人们描绘了所谓最完美理想国的国民形象，神的道德训诫作为《圣经》中明显而广泛普遍的教义，是我们借以了解《圣经》的基础。

能够召唤行动的宗教才是真正的宗教；只在理论上声称有权威的宗教只是迷信而已。“哲学的目的不是别的，正是寻求真理，但正如我们已经大量详尽地表述的，信仰的目的只能是服从和虔诚不二”¹³ 既然“服从”意味着对上帝的律法的服从，服从的内容就取决于怎样地定义“虔诚不二”。什么是虔诚？这个问题在《圣经》中有清楚、独特、简炼的答案。首先，虔诚要求人们所信仰的观念原则要尽可能地少，比如只信仰一个万能的上帝，以整个身心侍奉它。其次，虔诚所要求的真正德行在于完完全全爱上帝和爱同伴。爱上帝之心以爱同伴之心来表达（并遵循众人共同的膜拜方式）。爱同伴就是尊重他的权利。同伴的权利已用既成的法律所规定。因此要做到虔诚就不仅要求服从国家的法律，而且虔诚就蕴含于这种服从之中。

《圣经》的真正主张被阐述为使虔诚等同于遵守法律以及爱国主义。斯宾诺莎把宗教的权力界定到道德领域（它是由政治秩序所决定的精确准则），既没有否定忠诚这一品德的良好作用，又

把理性从迷信中解救出来。理性和天启就显得相互一致了——无论从宗教或道德的内容来看，从关于理性和天启两者是相互独立方面看，还是从关于两者是相关关联的方面来看，都是如此。取代了上帝与犹太人之间的特殊契约（根据这一契约我们才有了关于上帝是道德之源的本质的认识）的宇宙间普遍的契约，是这些原生的观念的宗教显示。依据这些观念，理性才演绎出道德的原则。说到底天启给人类提供了遵循这些原则才是真正侍奉上帝的证据。根据斯宾诺莎的政治思想，道德的原则在由最理想的政体的法律中有充分的表述。宗教于是成为一种论据，说明虔诚的基础是个人服从于正确的政治秩序，更一般地讲即服从依据法律建立的政府。

在《神学政治论》的结尾章节里，斯宾诺莎指出，天然理性的政治学说与天启的道德是相吻合的，正如上面所描述的那样，天然理性向我们昭示了关于一切有限实在的自然法则，客观实在的活动源于保护自我的奋争。举例来说，鱼的自然权利简单地以其既定的存在方式表现出来：使用水及吃小鱼就是它的自然权利。正如斯宾诺莎所言：“从绝对的观点来看，自然对它所触及的或者能控制的任何事物都有绝对的权利。换言之，自然权利与权力一起共生共灭。”¹⁴因此，在自然状态中，不存在什么错误行为，因为任何能做到的事都不受禁止，因为发生的一切事情都是自然的。错误行为只能在社会中存在，以违反法律的形式出现。错误行为只是违背了人类基本的自我保护的欲求。也就是说，人在本质上就是政治动物，因为人的生存和完善必需一个政治社会。社会是依据理性而产生的，又是理性赖以完善自身的手段。理性的完善通过人的完善来实现，而人的完善即是自己的权力的完善。为了完善自己的权力，人不仅仅首先要投入到社会之中，而且要努力去了解社会，去建设实现一个最理想的社会。

人要根据环境约束自己的行为，这样做是明智的。由于人有许许多多自然天性，而且大多数人都不是哲学家，所以这就有必

要建立一个很好的社会来容纳大多数人的天性。必须认识到，所有人的行为动因都是对善行（快乐）和罪恶（痛苦）的权衡。但只有极少数人能权衡得准确无误。只有符合个人的利益，一个理想的政体赖以建立的社会契约才有可能达成并得以保持。“每个人天生就有搞诡计的权利，也未必非遵循什么条令不可，除非希望获取更大的快乐或由于恐惧于巨大的罪恶痛苦。”¹⁵ 他向读者展示，无论对少数人（某种意义上的）还是对多数人来说，他的最理想的政体是其利益的伟大的保障者，谁一旦违抗它，谁的自身利益就会受到损害。

从尊重个人的自身利益出发，斯宾诺莎表述了对民主制的赞赏。为了个人的利益，国家得以存在；也正是为了自身，个人必须服从共同的权力。在《政治论》论述贵族政体的一章中他说，因为个人的权力相对于整个国家来说是微不足道的，所以每个公民应当是平等的。这种平等观也适用于民主制——每一个公民都把自己的全部权力移交给国家来行使，所以民主制是一个“很多个人组成的集合体”。在它的权力范围内它拥有对一切事物的最高权利。“每个人无论出于自由精神还是出于对最高惩罚的畏惧”，¹⁶ 都必须服从最高统治权力。当所有人都把自己的权力交给了代表众人意志的政府的时候，所有的人就都加入了“自己的政府”之中。这正是保存自我的办法，因为民主制满足了这种自然的愿望——这是通过使这些愿望与有共同总目标的各种天性相容并存而实现的，因而它比其它别的政体更优越更理想。

斯宾诺莎的民主制的一个突出的特点是赋予政治权力以一种“可以制定有关它所决定的宗教的一切法律的”权利¹⁷。他当然不是想取消宗教，而是希望避免使用陷入“每个人都有的种类繁多的裁定和情感”¹⁸ 之中。而且，倘若神职人员拥有政治权力，必然使他们自身产生腐败，不仅危害教会同时也危害国家。具体实行的民主必须恰如其分地平衡社会的和谐和安宁这两种需要，

同时很好地赋予个人以思想、言论和信仰的自由。最高统治权力之所以有权进行宗教立法，是因为国家有管理涉及个人保护自我的一切事务的自然权利。这种权利表现为一个具体的约定形式，按照这种契约，最高统治权力只对立法的条文负责，而法律的执行显而易见由于担心失去权力而付诸阙如。斯宾诺莎对由摩西建立的犹太共和国的分析讨论了这个问题，并探讨了政治家和教士之间的关系。

从这个分析中斯宾诺莎又发展了一系列具体的政治见解。第一个犹太共和国当然不应该全盘模仿，因为赖以建国的，与上帝制定的独特的契约已经不再有效。他说，对于一个需要外部关系的国家来说，犹太宪法已没有用武之地，从广泛普遍的契约中产生了新的要求，研究犹太共和国所获得的政治见解可以概括如下：①宗教与政治的作用必须分开；②纯理论的问题不能归入神赐法律，因为宗教必定只存在于行动中；③最高权力必须具有裁判什么是合法，什么是非法的全权；④政府形式的变化所引起的结果总是弊多利少。其中第三个结论的重要性使整章的内容大为增色。“宗教只能从最高统治者的命令中要求法律的权力，上帝在人们中间已经没有特殊的领地，除非他取代了现存的统治者。”¹⁹内在的虔诚无法用法律来规定，外在的虔诚则可借助正义和仁慈显示出来，上帝不再是法典制定者，他的意志只能通过一个合法树立起来的统治权威的深思熟虑变成法律而体现出来。

虽然斯宾诺莎认为最高统治者有对宗教制定法律的权利，但他同时强调保障宗教信仰的自由也是统治权力本身的利益所在。实际上，这一强调与他对言论自由的维护是一致的。压制人的思想是办不到的；允许人们对大多数事情进行讨论要比迫使人们私下去搞阴谋要好得多，既然自由就是政府追求的真正目标，那么人们应该可以自由地谈论一切，甚至法律，而不至于引起叛乱。谈论法律的自由与谈论宗教的自由是不可分割的。从广泛的意义

上讲，自由讨论也是科学和艺术的进步所必需的，哲学的健康发展就需要这种自由。虽然言论自由也会带来不利，但好处毕竟更多。当然，不可忽视的是，自由并非丝毫不受约束，那些善于思考和演讲的人就必须受到约制，使他们在考虑自己或公众的利益时不要鼓吹有损于社会的法律和道德的主张。利益和理性相结合，就会为自由和约束提供某种平衡。言论是否合法就要用法律来审查。审查可以是直接的也可以是间接的，取决于公民个人的理解水平，也就是取决于他讲话和思维的权力。因为一个人的权力与权利是等同的，自由和谨慎就应当是相容的。

犹太政治中的美德成为斯宾诺莎所谓的理想政体的一个部分，但它并不充分。在斯宾诺莎的论述中，它的缺陷概括为：犹太共和国政体贬损哲学，其公民的生活就是漫长地服从精心编纂的法律的过程，这使它的公民与别的人不同。与此相对的是，基督教则向人们展示了宗教的非政治性，为哲学思辨留下了空间，由于哲学家和叛教者一样都“以理服人，基督教的逻各斯可与哲学的逻各斯（理念）相比拟，而犹太教的法律则不能与哲学的法律相比拟。所以，犹太教中的服从的美德同时伴随着的内在缺陷必须由哲学的可能性来纠正和补救。尽管斯宾诺莎把犹太教和基督教进行了综合，但在经过正确地解释之后，他能够向我们展示犹太教和基督教各自都是符合他所谓的真正意义的、普遍的宗教定义。

在本文开始我们已经注意到《政治论》和《神学政治论》的区别所在是，前者对宗教相对较少论及。而现在则可清楚地看到两者之间还存在另一个基本的区别，即《神学政治论》十分关注哲学的政治地位，而《政治论》则不然。对哲学的地位的关注与斯宾诺莎对宗教乃至迷信的关注是分不开的。对政治学的完全充分的论述就成为，它阐述的是一种方法，通过这种方法，哲学必定会免受宗教向迷信蜕化的侵蚀而得以维护。维护民主从本质上

讲就是维护确保哲学发展的那些条件。斯宾诺莎详细的民主制的概念，其最基本的特色也许是前面所述的自由和约束之间的平衡，表达了他对把自由从危险中挽救出来的不可能性的认识。

今天，人们对斯宾诺莎的政治哲学抱有极大的兴趣。因为它既接受了现代科学，又吸收了关于哲学的标准作用的传统概念，把两者结合起来了。象马基雅弗利和霍布斯一样，他坚信自己正确地认识了人的天性，因而他对政治局势的分析是真正的政治学说。象笛卡尔和霍布斯一样，斯宾诺莎一方面看到了数学和数学推理方式之间并没有矛盾之处；另一方面，他看到了有可能创立一个详实的哲学——它可以反映有关人的经验的每一方面的原则的规律性。从更直接的政治意义来看，斯宾诺莎关于民主制的论述除了富含重要的历史意义外，还细致而精彩地向我们指明了所有热爱自由的人们都必须正视的困难，他还特别向我们强调，如果失去对思辨的热爱，就不可能保持自由。

注释

1. 别涅狄克·斯宾诺莎：《知性改进论》(Improvement of the understanding)，载《著作集》(Works)，I, 7, Quotedions 海牙，1914年版，4卷本，卷一，第7章。引文由本文作者译。

2. 《伦理学》(Ethics)，卷一，第8章，第6—9节。

3. 《政治论》(Political Treatise)，卷二，第3章，第18节。

4. 《伦理学》，卷一，第3章，序。

5. 《政治论》卷二，第8章，第46节。

6. 同上，第31页。

7. 同上，第2章，第4—6节。

8. 同上，第4章，第6节。

9. 同上，第4章，第2节。

10. 同上，第10章，第7节。

11. 《神学政治论》(Theologico-Political Treatise)，卷二，第4



国防大学 2 065 7115 5

章，第26页。

12. 同上，第20章，第306页。

13. 第14章，第249页。

14. 同上，第15章，第258页。

16. 同上，第262页。

17. 同上，第268页。

18. 同上。

19. 同上，第19章，第295页。

阅读书目

A. 别涅狄克·斯宾诺莎：《神学政治论》，载《斯宾诺莎，别涅狄克主要作品集》，R.H.M. 埃尔维斯译，纽约，1951年版，前言，第4、6、7、12、20章。

别涅狄克·斯宾诺莎：《政治论》，载同上，第1—5，8章。

B. 别涅狄克·斯宾诺莎：《神学政治论》，载同上，第1—3、5、8—11章。

别涅狄克·斯宾诺莎：《政治论》，载同上，第6、7、9—11章。

别涅狄克·斯宾诺莎：《伦理学》，斯同上，卷一，附录；卷一，前言；卷四，命题7、37（附注2）。别涅狄克·斯宾诺莎：《使徒书50》

(Epistle 50)，载同上。

第二十章

约翰·洛克

(1632—1704)

在《关于政府的两篇论文》的开首，约翰·洛克就用下述语词描述了他有着强烈意见分歧的罗伯特·费尔谟的政治学说：

“〔费尔谟〕的系统不过如此：一切政府都是君主专制式的，他为之而提出的理由是：没有人生来就是自由的。”

洛克自己的政治学说可以用与之相反的语词简略地以下述方式加以陈述：一切政府就其权力而言都是有限的，而且只有在得到被统治者的认同的情况下才得以存在。对此洛克提出了下述理由：所有的人都生来就是自由的。

人生而自由这个主题构成了洛克的那些对于理解他的政治思想而言至关重要的著作的重要特征。在《论宽容的信》（1689年）中，他论及了宗教自由；在《政府二论》（1690年）中，他论及了政治自由；在《有关降低利率和提高币值的诸后果的一些考虑》（1691年）中，他论及了经济自由。这些论著都富有教益地审查了人生而自由的原则，但由于这个原则在《关于政府的两篇论文》中得到了其最充分和最具政治意义的陈述，所以我们这一章将几乎完全局限于描述和分析此论著。

《关于政府的两篇论文》的第一卷（通常被称为《论文 I》或《论政府》，现在很少印行而且也很少有人去读）主要致力于讨论和驳斥费尔谟提出的下述论点：国王是靠从亚当那儿承继下来

的神圣权力而进行统治的。《关于政府的两篇论文》的第二卷（通常被称为《论文Ⅱ》或《论国民政府》，经常印行，人们也经常读它，好象它是一部独立的著作一样）以对《论文Ⅰ》的论证的简短总结开首，在反驳了当时被很多人视为王侯权力的基础的神圣权力原则之后，洛克承认他有责任向人们解释什么是他所认为的政府的真正基础。

自然状态

洛克的探究以“什么是政治权力”这个大问题的开头。回答这个问题——“理解政治权力”（§ 4）*和解释“国民政府的真正起源、范围和目的”构成了《论文Ⅱ》的主旨，洛克首先为我们提供了下述定义：

政治权力，我认为就是制定包含有为了调节和保护财产所需的死刑和所有较轻的惩罚的法律的权力，以及在执行这些法律以保护国家免受外来伤害时使用共同体的力量的权力，而所有这一切仅仅是为了公众的好处。（§ 3）

不过，我们马上被告知，要想理解这个定义我们必须首先考虑一下“人们自然而然所处的状态是一种什么样的状态”，这种状态是“一种完全自由的状态”并且也是“平等的状态”，自然的自由得自于自然的平等。

再明显不过的是，同种同类造物，不加区分地生来就具有同样的自然优势和同样的官能，也应彼此平等，而不应相互间有隶属或屈从关系。（§ 4）

*本章以下引语皆引自于《论文Ⅰ》的各部分

但尽管自然状态是一种自由状态，“它却不是一种放纵状态……自然状态自有约束每个人的自然法”，（§ 6）人的自然的自由不应被理解为不受任何法的限制，因为“在有能力制定法的创造物的所有状态中，无法的地方也就无自由”。（§ 57）“人的自然的自由只受自然法的统治”，“除了自然法而外它没有任何其他的限制”。（§ 22）

而且理性，也就是这个法，教导只求教于它的所有人类：他们都是平等和独立的，谁都不应该伤害另一个人的生命、健康、自由或所有物……由于具有同样的官能，共同享有着一个自然共同体内的一切，就不能设想我们中间存在着使我们有权力彼此毁坏隶属关系，好象我们被创造来是为了彼此利用，象低等造物为我们所用那样。（§ 6）

因而自然状态中自然法的训令似乎与霍布斯先前教导我们的很不相同。按照霍布斯的观点，自然状态就是“每个人都反对每个人”的战争状态。但洛克并没有将自然状态与战争等而视之，相反他说道：

尽管有人混淆了自然状态和战争状态间的明显区别，但它们间的距离正象和平状态、好意、相互帮助和保护与敌对状态、恶意和相互损害间的距离那样遥远。（§ 19）

于是，关于洛克的自然状态我们便有如下的第一印象：在这种状态中，人们和陆地生活在一起，它处于人类最初的几个世纪，这时公民社会还没有来临，人们在自然法的慈善的统治下，

在和平和善意的氛围中，享受着自然的自由和平等。

不过现在先让我们来更加详细地考察一下这个第一印象的诸主要元素。什么是自然状态？它是如何和平的？统治这种状态的自然法是什么？

更为就近的审察所获得的第一个结论就是：自然状态并非局限于人的原始的、前政治的状况，事实上，当洛克第一次回答自然状态究竟存在过与否的问题时，他所给出的例子就不是前政治的人的状态，就其本质而言，在不同寻常的程度上是政治的人的状态：

人们经常提出下述疑问并将其当作是一个强有力的反对意见，哪里有或究竟有没有处于自然状态中的人？对此，目前给出下面事实作为回答或许就足够了：既然整个世界的独立政府的所有的君主和统治者都处于自然状态中，那么很显然：没有很多人处于自然状态，整个世界就从来不会存在，将来也不会存在。（§14）

所有的君主和统治者——和其他人生活在一种公民关系中的文明人——都处在自然状态中。接着而来的例子是：一个瑞士人和一个印度人相会在美洲丛林中，二者中至少有一人是有政治经验的。对于他们，洛克讲道，“他们彼此完完全全地处于自然状态中”。（§14，着重号为作者所加）象我们看到的那样，如果“自然状态”这个短语与前政治的人的状态无关，那么准确地说，何为自然状态？洛克给出了下述简短的定义：

正当地说来，自然状态就是：人们按照理性而生活在一起，地球上没有一个共同的长官能在他们之间做出权威的判决。（§19）

自然状态要比对公民社会诞生以前的人的状况的描述总括得多，它是某种形式的人际关系；它的存在（当它存在时），不牵涉到处于其中的人的政治经验；而且它可以存在于包括现在在内的任何人类历史的任何阶段。“无论何地，只要有一定数目的人，不论他们如何联系在一起，如果他们没有一个可以求助的决断性的权势，那么在那里他们就仍处于自然状态中”。（§ 89，着重号为作者所加）

用自然状态的定义的语词我们可以得出它们反面的定义，即这样的一种状态：在这种状态中人们和一个可以在他们中做出决断的共同的长官生活在一起。换言之，自然状态的反面就是公民社会；

那些联合为一体，并且有一个共同的既定法律和审判制度可以求助、可以权威地断决他们间的纠纷并且惩罚违法者的人们，彼此生活在公民社会中，但那些没有这样的共同的权威可以求助的人（我是指在地上），则仍然生活于自然状态中。（§ 87）

这使我们更加清楚地看到我们不应该混淆自然状态和战争状态，它们彼此并不相同；另一方面，它们又不是彼此反对的东西。它们的区别在于它们不是相同种类的东西，混淆自然状态和战争状态和混淆公民社会和战争状态一样都是错误的，做出这样的混淆的人误解了它们的定义，因为战争状态的定义中并不包含对于自然状态和公民社会的定义而言最为本质的词项“一个共同的长官”。

定义战争状态的语词引进了一个完全不同的因素，即不正当地、不公正地未经许可使用武力。“未经许可地使用武力总是将使用者推入战争状态；（§ 155）”“是不公正地诉诸武力将一个

人推入与另一个人的战争状态”；（§181）“无论谁不正当地使用了武力都将自己推入了与他的用武对象的战争状态中……”。

（§232）最后，“仅仅是这样的武力”（§207，着重号为作者所加）建立了战争状态，也就是说，战争状态的存在不取决于一个共同的法官的在场或不在场：

一个有权威的共同法官的缺失将所有的人都推入了自然状态，对一个人的人身不正当地使用武力便造成了战争状态，这无论是在有一个共同的法官还是在没有了一个共同的法官的情况下都是如此。（§19，着重号为作者所加）

既然武力的不正当的使用定义了战争状态，那么它的反面，和平状态便可定义为这样的状态：在其中人们共同地生活在一起而不曾不正当地使用武力（或同样地，人们仅仅正当地使用武力）。现在我们便可以全面地陈述出使自然状态和战争状态得以区别开来的一些特征：

1. 自然状态为一个共同的法官的不在场和除自然法之外的任何法规的缺失所刻划；

2. 它的反面，公民社会为一个有权威实施公民法的共同的法官的在场所刻划；

于是，除此而外，无论是在自然状态中还是在公民社会中：

3. 如果对武力做了不正当地使用，那么便出现了战争状态；

4. 或者，如果对武力没有做不正当地使用，那么它的反面，和平状态便出现了。这就意味着，在自然状态下并且也在公民社会中有时和平状态占主导地位而有时战争状态占主导地位，同时，不管我们已经如何清楚地区分开了自然状态和战争状态，

我们还是没有摆脱掉下述具有本质意义的问题：在自然状态中有战争吗？

但在我们转而讨论这个问题之前我们必须首先弄清楚，战争状态何以可能存在于有一个有权威阻止武力的不正当的使用的共同法官的公民社会中。事实上，仅仅在说战争状态既可以存在于“有一个共同的法官的地方，也可以存在于没有一个共同的法官的地方”之前，洛克给出了一个意旨恰好与此相反的定义，它似乎将战争状态排除于公民社会之外：

但是用之于另一个人身上的武力，或者宣布了的用武计划，在全然没有一个共同的长官可以求助以便获得解脱的地方便是战争状态……（§ 19）

这个困难的解决在于下述事实：即使在公民社会中公民权威的权力也不总是起作用的：

因而，对一个已盗走了我所拥有的一切的盗贼，我除了求助于法律之外不能伤害他，但当他袭击我欲盗走我的马匹和衣服时我便可以起而反抗并杀死他。因为为了保护我而制定的法律，当它不能保全我的一旦失去便不可挽回的生命免受当前的武力袭击时，它允准我的自卫行为甚或战争权力，也就是说我依法不得已时有杀死袭击者的自由，因为袭击者不给我们诉诸于我们的共同的法官的时间。（§ 19）

因而只有在共同法官的强力不能有效地发挥作用的时候，战争状态才会出现于公民社会中。这时双方似乎处于自然状态中——即使他们都是在国王的公路上相遇的同胞，也没有一个共同的法官

来解决他们的纷争。因而我们看到，战争状态仅仅在自然状态可以发生在公民社会中的范围内才能出现在公民社会中。准确地说，战争状态不能存在于公民的权威正在有效地实施社会的法律的地方。战争状态仅能存在于这样的公民权威已经消失的地方；战争状态仅能存在于自然状态或暂时与之近似的什么东西中。因而似乎是公民社会中的战争状态的东西应是这样：公民社会内的自然状态中的战争状态。自然状态就是“所有的人自然而然地所处的状态”；公民社会是人类的巧设，它很大程度上模糊了下述无可逃避的事实：“自然状态是持存的（至少部分说来），而且是不可根除的”。我们稍后将会看到，洛克使用了自然状态和战争状态在公民社会内的重现这个概念，正是用这些术语他断定我们有权利抵抗对权势的任意、专横的使用。因而洛克能够说发生于公民社会中的战争状态而且也可以不导致矛盾地说：“公民社会是那些拥有它而又排除了战争状态的人们之间的一种和平状态”（§ 212）。

如上所述，战争不仅可以发生于自然状态并且也可以发生于公民社会中——不过，二者之间有决定性的区别：“在自然状态中爆发战争的可能性要比在公民社会中暴发战争的可能性大得多，而一旦暴发了战争，在前者中终止战争要困难得多，因为在那里不象在公民社会中那样，武力会让位给法律的公平的决断”（§ 20）。

现在我们回过头来考虑一下那种更为有限更具启发意义的自然状态，即那种原始的前政治的状况。我们不妨再提出下述问题：在这样的状态下会有战争吗？在我们可以引述的众多的段落中，下述这些或许足以表明洛克对此的回答：

我无疑承认公民政府是自然状态的不便之处的适当的补救方法，这种不便在人们可以是自己的事情的法官

的地方，无疑是很大的，因为很容易设想，一个如此不公正以至于伤害了自己的兄弟的人几乎不会做到如此的公正以至因此会谴责他自己。（§13）

自然状态“不会持续下去”，因为“人人是自己的事情的法官的状况必会带来诸多的罪恶。”在自然状态下，“每个人都有执行自然法的权力”，（§13）而且尽管自然法“对于一个有理性的创造物和那个法律的研究者来说是显而易懂的”，（§12）

“但由于不仅缺少研究而对它一无所知而且受他们利害的偏见所左右，人们就不易于将其做为一个约束性的法律来应用于他们的具体的情况”。（§124）

如果任一状态中的法律的执行权落到了无知者或有偏见的人的手中，他们滥用法律以反对他人而不将其应用于自身，那么在那一状态中法律的实施与武力的不正当的使用间还有什么有意义的区别吗？洛克在很多类似的段落中支持这样的结论，即我们常常无法区分自然状态与战争状态。

但这个结论似乎与他早些时候对自然状态的描述不相容（“人们按照理性而生活在一起”），除非我们接受下述可能性，即洛克在向他的读者力陈下述奇怪的学说：理性有时劝导人们去杀死其他的人。这个结论似乎也与自然法的下述训令相背，“谁也不应损害另一个人的生命、健康、自由或所有物”。（§6）那么，何为自然法？它所设置的义务又是什么？

自然法

自然法的义务可以以两种方式加以陈述：每一个人都有义务保存自己，每一个人都有义务保存全人类；

每一个人都势必要保存自身而不会随意终止自己的身份，同样的道理，当与他自己的保护不发生竞争时，他应尽其可能地保护人类的其他成员，他不应夺走或损害另一个人的生命，或能保护另一个人的生命、自由、肢体或财产的东西，除非这样做是为了惩罚罪犯。（§ 16）

在这个段落中洛克给出了关于在我们和我们的同胞的关系中的非自私的节制义务的直接的、明确的陈述，但如我们所看到的，它们并不是没有任何限制的。在没有一个共同的法官的时候，一个人“自己的保存”就会经常陷入竞争中吗？如果事实如是，那么他的义务又是什么呢？在何种程度上他能够为了保存人类的其他成员而行动呢？当他“将一个罪犯绳之以法”时是什么样的考虑指导着他的所作所为？按照自然法“他势必要保存自己”；但他也有义务去“尽其可能地保存人类的其他成员”。那么他的这两种义务间会发生冲突吗？

很多段落表明在自我保存和保存全人类的义务间存在着令人惊异的密切关系。在一个例子又一个例子中保存其他人的义务的执行与杀掉威胁着或会威胁自己的保存的另一个人的权力相伴而行。我们应将我们的袭击者当作是不适于与人类联系的人，当作野蛮的野兽，因而当作是对整个人类的威胁。

我有道理也有权力去毁掉那以毁灭威胁我的人，因为按照基本的自然法，人应尽可能地保存自己。当并不是一切都能得到保全时，无辜者的安全便更应受到保护；我们可以消灭掉一个对我们发动了战争或敌视我们的存在的人，正如我们可以有理由杀掉一个狼或狮子一样……。（§ 16）

在这种表述中，在保存自己的义务与尽可能地保存全人类的义务间似乎不存在什么冲突。但错误判断的可能性还是很明显的，如果一个人不得不不仅对“向他开战的人”而且要对“对他的存在有敌意的人”进行审判并且在此审判的基础上消灭掉这些人的话。因而要履行保存人类的其他成员的义务的热情的努力在实践上可能与对于自我保存的过度的关心无法加以区分，而且在缺少其他的限制的情况下，它自身也会变成对于和平和其他人的保存的未受到挑衅的威胁。

袭击其他人确实违犯了自然法：它将所有的人都暴露于不断增大的危险中；它威胁了保存。如果自然法被误解了，象对它没有研究的人（也即那些为自我保存的强烈愿望所驱使而没能充分地考虑到普遍的和平状况对于他们自己的保存的重要性的人）所做的那样，那么生命毁灭便是一般的结果。

自然法和自我保存间有着深刻的关系：“上帝植入人们中并使之成为他们的本性的原理的第一个和最强烈的欲望便是自我保存”。⁴ 人们坚信在追逐那个欲望时他们也在履行着他们对上帝和自然的义务：

因为上帝将自己保存自己的命令和存在的强烈愿望作为行为的准则而植入到人们的心中，作为上帝在人们心中的声音的理性就不得不教导他们并使他们确信当他们追随那种保护他们的存在的自然倾向时，他们正遵循着创造者的意愿。⁵

因而趋向于自我保存的行为不仅与作为自然法的理性一致而且人们可以说它恰巧构成了合理行为的定义。在这种意义上，人们对于自然法是无知的，“因为缺少对它的研究”，因而他们不自觉地违犯着它的命令，违犯着理性，即违犯着他们自己对保存

的兴趣而行事，尽管一种意义上自然法可能已被“印在了所有人的心中”，（§ 11）而在另一种意义上，处于自然状态中的人没有什么可能知道如何遵守它。可以说人们既知道又不知道自然法。人们必须发现和设计出能够使他们满足他们的自我保存的自然欲望的条件。

因而我们可以在人们的最强烈的欲望中发现自然法的源泉。自然法以和平和保存为自己的目的，人们会遵守它的，因为人们都有自我保存的欲望；它的实施也不依赖于对于其他人的义务。尽管我们可以在洛克的这个学说中看到它与以前的学说的某种关系，但与古典的和中世纪的自然法的概念相比较，它确是“一个非常奇特的学说”。（§ 9）因为这个自然法既不关涉人的优点，也不关涉上帝的爱和人们对他们的同胞的爱。我们必须说洛克并没有明确地否定人的优点或爱的重要性，他仅仅没有注重它们。就此而言，在《论文Ⅱ》中，他很少使用或者根本就没有使用诸如：慈善、灵魂、伦理学、美德、高贵或爱等语词。这些语词对于他对公民社会的基础的解释并不具有本质的意义。为此任务他命名了人类本性中其他更有力、更为普遍的力量——首先，最强的力量，他好象说：我并不否认人常常是温和而公正的，而且有些人在努力变得卓越；我也不否认有些人对对上帝和上帝和爱、为对同胞的慈善和爱所动。我仅仅断言，当我们考虑政治社会的真正基础，政府的真正起源时，所有这些都值得一提的足够的后果。

自然法的基础是那植根于每一个人心中的最强烈的欲望。自我保存的欲望决定了人们的行为方式；既然人们不能以其他方式活动，这样的行为就绝对不可能是错的（“上帝和自然绝不会允许一个人自暴自弃，以至忽略了他自己的保存”〔§ 168〕）；我们必须承认人们有权力做他们不能不做的事情。任何不允准甚或不鼓励人们做他们不能不做的事情的政府都是没有安全地建立在自然

地使用（象似乎所是的那样），那么这不是因为“人们彼此伤害的天然倾向”，如霍布斯所指明的那样；洛克没有象霍布斯那样说每个人都是每个他人的潜在的谋害者。自然状态中威胁生命的保存的元凶不在于人们有互相伤害的倾向而在于他们的自然条件的匮乏和艰难（这点稍后我们会看到）。

既然洛克和霍布斯的学说对自然状态的缺陷的解释有异，那么他们所提供的补救办法也就相应地大相径庭，这种重要区别的主要后果便是：洛克的公民政府远比霍布斯的更少独裁的特征。这种区别的最明显的标志便是洛克给予财产这个主题以更多的注意。

论财产

洛克对财产的讨论的开首处有三个要素：“①世界对人类的原始神圣的捐赠的断言或假设；②源自于关于私有财产的起源的断言或假设的一个问题；③为这个问题提供答案的保证；

……很清楚，上帝——将土地给予了人类的孩子们，将它给了所有的人类成员。但假设如此，那么对于某些人似乎就有了下述困难：某些人是如何达到对某物的所有权的……我将力图说明人们是如何在没有所有共同据有者的明确的契约的情况下达到对上帝的赐予整个人类的东西的一些部分的所有权的”。（§ 25）

洛克认为在原初人们共同据有一切的时代，“没有人最初就据有对某物的排除其他人类成员的独一无二的支配权”，（§ 26）每个人对人们共同拥有的一切都具有同等的权力。不过，这并不意味着每个人在对一切东西的所有权中都有一份子；它仅意味着

最初并没有什么所有权，也没有财产。如果在共同的拥有中任何人都拥有权力未经他人同意地自取共同物中的任何一部分，那么其他人也就没有财产，因为财产的共性就是：“没有一个人的同意，他人就不能从他那儿擅自拿走”。（§ 193）“世界被给予人类一般”这个断言的意义简单说来就是：在最初的时候没有人拥有什么东西。原初的那种普遍的共同据有状态实际上就是普遍的无财产状态。这也就是为什么洛克马上考虑下述问题：人们是如何“达到对某物的所有权的”的原因。

答案在于下述事实：“对于在其他方面而言都可谈普遍共同据有的东西有一个例外，这个唯一的例外便是每个人自己的人身：“尽管土地和所有低等创造物都是一切人共同据有的东西，但每个人都对他自己的人身据有所有权，除他自己之外没有人对此据有权力。”（§ 27）进而，每个人不仅拥有他自己的人身，而且拥有他的作为他的人身直接延伸的劳动：“我们可以说他身体的劳动和他双手的工作可以正当地说是他的。”（§ 27）每个人对于他自己的人身和他自己的劳动的所有权是原始的和自然的所有权；它是自然状态中所有其他所有权的基础。于是所有其他的所有权都来自于这个原始的、自然的和非导出的所有权。

在原初时代有广大的未经栽培的土地和很少的人；因而便有充足的适于作为食粮的自然供给品——水果和野兽。在这种充裕（甚或过度充裕）的食粮的环境中，你所采集的苹果便是你的。因为你将仅属于你的东西（采集它们时你付出的劳动）和不属于任何人的东西（挂在树上或落在地上的苹果）联合在一起。另一个人也许对你对于它们的所有权提出异意，说你因为拿走了共有地上的那些苹果而剥夺了他去拿它们的机会。尽管这个反对意见在其他地方会是有效的，但供给品的充裕状况以下述这种决定性的和总是存在的限制条件完全抵挡住了这种反对意见：你通过你的劳动从自然的共同所有物中拿走的无论什么东西，都是你的

——“在供给品充足有余而又有同样充足的东西，剩下来为其他人所共有的地方”（§ 27，着重号为作者所加）。在普遍的共同据有状态中，你只需伸手拣起那无主的苹果便达到了对它们的所有权——如果在树上或树下还有那么多的苹果，其他人只需伸手拣取便可有同样多的苹果的话。对你对拣起的苹果的所有权持有异议的另一个人真正说来并没有索取那为大家共有的苹果，如果他仅仅要苹果，那么有足够多的余下的苹果供他拿取。在索取已归你所有的苹果时他实际上只在索取你已加入其中的劳动——但对这劳动他没有任何权力：“因为这个劳动是劳动者的无可争议的财产，除他而外别人对一度合入其中的东西没有任何权力，至少在有足够的东西和有同样多的余下的东西供他人享用的地方是这样。”（§ 273）

在原初共有状态中土地所有权也是以这样的方式获得的。“一个人所耕耘、种植、改良、培植和能使用其产品的那么多的土地都是他的私有财产”。（§ 32）如果人们对此提出异议，说以如此的方式将土地圈起来他便剥夺了其他人的权力，那么建立在与上面同样限制条件基础上的同样的反驳也适用于此：

这种通过对土地的利用而达到的对土地的占有对于任何其他的人来说并不是什么损害，因为仍然有足够的土地和同样多的余下的土地，这些土地足够还没有土地的人使用而且还绰绰有余。因而，实际上不会发生这样的情况：因他已将一部分土地占为已有余下的土地不够他人使用了。因为给其他人留有尽其所能使用的那么多的土地的人实际上等于什么也没有拿。（§ 33）

这种财产是私有物—劳动和公有物—土地的结合体，那么为什么私有物和公有物结合的结果是完完全全的私有物呢？

劳动的所有权压倒土地的共有性这一事实并不象未加思考前那样奇怪。因为确是劳动使一切东西都有了价值的区别……。 (§ 40)

当有如此多的土地可供如此少的人使用时，无论人们圈起其中的多少土地，余下的东西还是够他人使用而且还绰绰有余：“好象并没有拿走什么东西似的。所拿走的东西有很少甚或就没有什么重要性，没有附加劳动的土地几乎毫无价值” (§ 43)。这是洛克解释为什么私有物和公有物的结合产生私有财产的另一种方式：作为私有部分的劳动，构成了几乎事情的全部；而作为公有部分的材料则“几乎可以不计算在内”。在自然状态中劳动给予财产以名号，这主要是因为“这个世界中我们所享用的东西的最大部分的价值是劳动赋与的”。 (§ 42) 如果我的劳动的附加使原有“几乎没有价值的东西有了价值，那么当然我的劳动便是此物中唯一具有价值的东西，我们必须承认正是我的劳动使得它成为了我的所有物。

自然的供给品，就其自身而言，没有价值的原因有二。第一，一个苹果在没被拣起前或以某种方式被占有前不会给人们带来任何好处，同样，一个鹿在未被猎取前也不会给人们以任何好处。在人们的努力未附加于其上时，水果和野兽如它们在自然界中存在的那样对于人类而言毫无用处。正如另一个大陆上的苹果毫无用处一样，一个10英尺外的苹果同样在将劳动附加其上之前也毫无用处。

自然供给品之所以几乎毫无价值的第二个原因恰是它的极大的充裕，当人数相对来说还比较少时，它们便有过剩之嫌。当说供给品没有什么价值时，洛克的意思并不是说它们对人类的延续而言不甚重要。我们所呼吸的空气和所饮用的水源当然是至关重要的，但当空气和水极度充裕时，我们就无需为呼吸或饮水而付

出什么代价。象任何几乎是无限充裕地存在的东西一样，自然物质不会要求什么价钱或供需规律；因而，我们不应对洛克经济学著述中的下述陈述感到惊奇：价值或价格为“数量和缺口(Vent)”（大致相当于供给和需求）所决定；

谁要想公正地评估任何东西的价值，谁就必须考虑它的数量与缺口的比例关系，因为只有它调节着价格。任何东西，当其数量比其缺口少时，其价格便会加大……因为如果你改变了数量或缺口中的任何一方，价格就会改变，除此而外世界上没有其它的方式能够使价格有所改变。

因为并非任何商品的任何好的品质的存在、附加、增加或减少都能使得价钱增加或减少；而仅仅在按照比例使它的数量或缺口增加或减少时才能使其价钱增加或减少。⑥

原始的状况是几乎没什么价值的供给品的充裕，但这不是现实的充裕而只是潜在的充裕，它需要由人们的劳动或发明使其成为现实的。事实上，乍一看来似乎是天堂的东西——如大片肥沃的土地，上面备有“这大片土地所自然而然地生产的水果和它所供养的野兽”（这一切又都是“由作为一切的共同母亲”（§ 28）的自然的本能之手所生产”）（§ 26），而又有“很少的消费者”（§ 31）去消费这充裕的一切——是太多的几乎没有什么价值的东西和不足的为使其有价值而必需的人的劳动的混合物。原始状态的一般性的“贫穷”（§ 32）可以比之于美洲“贫穷而不幸的居民”（§ 37）——印第安人的状况：

印第安人有足够的土地，但缺乏能给生活带来舒适

的一切；自然象对待其他民族一样也同样慷慨地给予了他们以充裕的物质材料，即富饶的土壤，因而他们本来可以生产出足够的可以当作食物、衣服并可以带来快乐的东西，然而由于未能通过劳动对其加以改良，所以他们享有的方便不及我们的百分之一。（§ 41）

导致原初共有状态的匮乏的另一个主要原因是：“对人的生活真正有用的绝大部分东西……一般说来都缺乏足够的持存性，结果如果不及时消费掉，它们就会自然腐烂并毁坏……”。（§ 46）这个东西会腐烂变质的自然事实大概是自然状态下的财产的主要局限。

自然确实严重地限制了人们对于普遍共有物的所有权：“为了生活的好处，一个人所能利用的变质前的东西，他可以通过他的劳动将其确定为自己的财产。超出于此的任何东西也就超出了他的那份子，因而也就不属于他而属于他人了。”（§ 31）对于土地的占有也类似地受到了限制：

在其变质前他所耕种、收获、贮藏和使用的任何东西都是他的特权；他所圈起的、能够喂养和使用的任何东西，如牛和产品也是他的。但是如果他所圈起来的土地上的草在地上烂掉了，或者他种植的水果因没有及时采集和贮藏起来而腐烂了，那么这部分土地尽管已为他所圈也仍应该被看作是荒地一片，而可以成为任何他人的所有物。（§ 38）

洛克似乎从东西会腐烂变质这个事实导出了一个规则，借以保证在普遍共有状态下财物能公平分配。这个推理看似有理，但对下述问题的考虑揭示出这种对洛克关于腐烂的讨论的解释并不

是完善的。其一，为什么这样的一个规则是必要的？其二，它是有效的吗？

上面已说明，原始状态下财产的基础是自然供给品的过度充裕。你在拣拾苹果时付出的劳动使得苹果成为你的财产，——如果有足够的苹果留给其他人拣拾的话。但如果物质充裕到如此程度，那么一个限制积累的规则还有何必要？实际上，你拿的东西的数量与我无关，只要你留给我足够多的东西；我也不关心你所拿的东西是否腐烂了或已不为你所有。如果你如此愚蠢，因拿取了多于你所能使用的东西而浪费了你的劳动，那么你所骗的不是我而是你自己。

只有当东西不过度充裕，一个人拿取了过多的东西以至留下的不够其他人使用时限制积累才是必要的。但即使在那种情况下，一个建立在物质会腐烂基础之上的规则能否起到限制积累的作用还取决于它是被应用于易腐烂的还是耐用的财物上。假设一个人能对坚果实行有效地局部垄断，他不给他人留下一个果子，因为它们可以“保持一年不变质以供其食用”，（§ 46）他便能在那么长的时间内将他的供给一路吃下去而无需担心坚果会变质。显然，腐烂规则在限制这些罕有而耐用的物件的据有上是无效的。它不会导致对于这些物件的公平分配。当有非常充裕的供给时任何限制积累的规则都实属不必要。如果在其他情况下，这样一个规则成为必要的了，那么建立在物质会腐烂这个事实上的规则在耐用物件的情况下也是无效的。仅仅在易腐烂的物件极度匮乏的情况下，腐烂规则作为通向公平享有的途径才可以是必要而有效的。但是，如我们已经看到的，原初状态下借助于将劳动与自然供给品结合起来的方式而达至的所有权的建立完全依赖于物质的极度充裕，只有这种极度充裕才自动地导致这样的结果：给其他人留有足够多的东西。如果没有足够的东西供给每个人，那么即使劳动也不能使得某个人对于所有物质的一部分具有排斥他人

的所有权。而如果在发生匮乏之时劳动都不能建立所有权这个称号，那么没有什么能建立此。在原初状态下没有其他方式可以做到这点。称号可以借助于以物易物的方式或通过购买而转移，但只有劳动才能创建所有权。简言之，如果在原初状态下容易腐烂的供给品发生了匮乏，那么就不能有自然财产，只能有对共有的东西的占有。这样便有如下结论：即使你据有那稀少而易腐烂的东西，任何其他的人对于它仍有与你一样的权力。在继之而来的所有权争斗中，只有较强者的强力才能决定何为权力。因而，要想保有比自己能很快消费掉的东西更多的东西，如果不是不可能的，也是非常困难的。

物质会腐烂的事实的确限制了原初状态下人们对物件的占有并使每个人都处于赤贫的状态中。我们被告知，“上帝创造的任何东西都不是让人们去损坏或破坏的”。（§ 31）但是，如果原初普遍共有状态的居民变得如此疯狂以致用他们的整个劳动去尽其可能地进行破坏，那么即使他们每个人的努力合起来所造成的结果与“留给自然”（§ 37）的那整个广大领域中所发生的广泛的破坏和浪费相比也几近于无。当我们考虑“长时间里世界上所拥有的富足的自然供给品和那少许的消费者时”，（§ 31）那非人为的破坏之规模是惊人的。经由人手而致的对事物的破坏在非它所能的破坏面前只能相形见绌。自然的破坏只能通过改变占主要地位的条件来加以减少。

不管洛克如何为浪费和破坏而痛惜，他对腐烂的讨论并没有指向原始状态下与其他人公平交往的道德规则，它仅仅表明了自然统治下的大规模的浪费；它指出了找到从那严厉的统治中解脱出来的途径的必要性。

促成普遍共有状态的早期阶段的赤贫的第三个因素是对土地缺乏耕作：“完全留给自然的土地可象其确实所是的那样称作荒原”。（§ 42）因此，这种自然的荒原的范围可通过农业的开展

而减少。但人们误认为一个人在将土地圈起来为了自己的使用而耕作它时便剥夺了他人的东西。因为耕作过的土地要比未耕作过的高产的多，因而他的所有邻居都会得到好处。

……我听人们断定说，在西班牙一个人可以在他除了有使用权而外别无他权的土地上不受干扰地耕耘、播种、和收获……。当地的居民认为他们应感激那个凭借自己的辛劳而使荒芜的土地增加了他们所需的稻米的产量的人。（§ 36）

于是农业成了减轻原初状态下人们的贫穷程度的重要一步，但它的有效性又为物质会腐烂的事实所局限。一个人除非有某种方法将他的剩余谷物在其腐烂前处理掉，不然他就不会种植比他自己的家庭所能消费的更多的东西。如他种植了更多的东西，那么剩余物只能任其烂掉，要么就被别人拿走。因而就不会有剩余，尽管剩余是人类状况得以改善的必要基础；并因之也就没有“人类的增加”，尽管这是自然的主要意图。

简言之，这里所需要的是一种发明，这种发明将使下述事情成为有道理的：人们生产比自己的家庭的当下需要所必需的东西更多的东西，比他们在它烂掉前能消费掉的东西更多的东西。这个发明就是货币。按照洛克，货币是通过自然的进步而出现的。人们起初是用易腐烂的食物换取较为耐用的食物，如坚果；稍后，他们用货物换取“其颜色令他们高兴的金属”。（§ 46）最后，他们达成了下述一致意见，用罕见而耐用的物件如金或银等去换取易腐烂的货物。

这样货币便派上了用场，它是某种持存性的东西，人们可以保存它而不必担心它会腐烂，根据互相的同意

人们可用它去换取真正有用但易腐烂的、能够给生命以支持的东西。（§ 47）

借助于货币的发明人们便解决了他们原初状态下的基本的经济问题——这种发明带来的深远的政治后果我们一会儿就会看到。

了解洛克的确认为货币在公民社会前即已付诸使用了这一点很重要。货币的使用是通过下述途径而出现的：人们“互相同意”（§ 47）他们将用它去换取易腐烂的货物。而这种“默许的自愿的同意”并没有假设公民社会的存在。这种同意是在社会界限之外达成的，它不采取契约的形式，它仅仅是通过将价值加于金或银之上而人们又心照不宣地同意使用货币的方式达成的……”，（§ 5）但这种默契自身不能建立公民社会。

因为并不是每个契约都能结束人们间的自然状态，而只有互相同意进入一个共同体的契约才能结束自然状态并使一个团体成为政治的；人们虽可彼此做出其他的承诺或订立其他的契约；但他们并没有因之而脱离自然状态”。（§ 14）

货币是在自然共有状态中引进的，但它的使用加速了这种自然共有状态的终结。货币改变了人们的生存状况，人们再也不能不对他们的所有物投入更多的保护地生活在一起了。货币使人们得以扩大了他们的所有物；货币使一个人“拥有比自己能用其产品的土地更多的土地成为有利可图的事情。”（§ 50）没有货币就不能刺激人们扩大他们的所有物和生产剩余产品，——不管其他的环境如何的有利；

没有既持久又稀少的、有足够的价值值得贮藏的什么东西的地方，人们不会轻易扩大他们的所有物，——假设土地从没有那么丰富，人们从没有那么自由地去拿取它。（§ 48）

但“如果他发现他的邻居那里有某种东西具有货币那样的用途和价值，你就会看到这同一个人不久就会扩大他的所有物。”（§ 49）

货币的使用被引进后所有原初的经济状况便发生了根本的逆转。因为被圈起的有主的土地扩大了，无主的土地便越来越少。产量的增加支持着人口的增加，也就是说，有了更为充足的劳动力供应。在其中所有物仅局限于“一个很适中的比例”（§ 36）的早期状况让位给了人们能拥有更多的所有物这一事实。占主导地位的亦贫的平等为经济上的不平等所取代：“正如不同程度的勤奋会使人们据有多少不等的的所有物一样，货币的发明也给人们以继续并扩大他们的所有物的机会。”（§ 48）我们看到，洛克所做的要比他所允诺的还要多，他不仅说明了私有财产的起源，而且为所有物的不均等提供了辩护：

……很明显，人们已经就此达成一致意见：在土地占有权上可以是不成比例和不平等的，他们心照不宣的、自愿自主的同意他们已找到了一条一个人可以公正地占有比自己能享用其产品的土地更多的土地的途径，这就是用他的剩余产品去换取金和银。这些金属可以不伤害他人地加以贮藏，而又不会在占有者手中损坏或变质。在不公平的私有财产中的这些东西之所以适用仅仅是由于人们给予金银以价值并默许了货币的使用。（§ 50）

如果我们现在考虑一下人们就此而可能提出的最适当的反对

意见——财产的不均等是不公正的——我们便直接地触及了洛克整个的政治学说的中心主题：增加。自然共有状态的第一阶段的状况不利于人们为舒适、方便和自我保存所需的货物的增加。于是问题便是人们如何享用能从自然掌握着的拳头中争夺而来的些许的东西。这就意味着无论谁比他邻居拿多了哪怕是一点点东西都是“拿了比他应得的份子更多的东西，而且构成了对他人的掠夺。”（§ 46）但当某些人借助于发明和辛勤为充足的产品生产创造了新的条件时便会有多的多的东西可资享用了。而尽管新的条件需要与人们间“不同程度的辛勤”成比例的所有物的不均等，但这里也不存在什么受骗上当。那些只能享用极大地增加了的总量中很少一份的人也要比那些早先在平等的基础上与他人共享原始状态下那可怜的一点点东西的人更富裕。有农业和货币的社会中的最贫穷的人也要比原始的、前农业的自然共有状态中最幸运的人富裕百倍。看一下那不事耕耘“贫穷而不幸的”美洲印第安人吧：“一片广大而富饶的国土上的国王的衣著也要比英国的打工仔的衣著寒酸得多。”（§ 41，着重号为作者所加）

我们很难夸大洛克归给农业和货币的重要性。在一篇早期的论文中洛克是这样描述这个问题的：自然完全无力于提供它自己的意图——人类的增加——得以实现的条件：

整个人类的遗产总是一样的，它并不与出生的人数成比例地增长。自然为了人们的方便提供了一定丰富的物件供人们使用，生产的东_西是上天以一定的方式和确定的数量精心地赐给我们的；它们不是偶然生产出的，也不会按照人们的需要或无止境的要求而增加……。无论什么时候人们对财物的需要或欲望增加了，世界的极限在彼时彼地也不会因之而有所扩张。食物，衣服，装饰品，财宝和所有其他今生今世中的好东西都是供大家

共享的，当任何一个人为自己尽其可能地攫取更多的东西时，他便从另一个人的东西中拿走了一些东西将其放入自己的东西中。因而，除了以牺牲他人的利益为代价而外任何人都不能富裕起来。⁷

这个段落可以说提出了洛克在《两篇论文》中解决了的问题。世界是恒定不变的，自然无力扩大自己的极限。但如果没有这样的扩大，怎么能足够支持人类的增加呢？如果“不给其他人带来损失你便不能获得什么”⁸那么一般的人类状况如何得以改善呢？洛克的回答惊人的大胆，完全在自然的能力之外的东西却完全在任何一个农夫的能力之中：

……通过自己的劳动将土地据为己有的人并没有减少而是增加了人类的共同的库存。因为一亩圈起来并耕耘过的土地所生产的用于支持人的生命的供给品，在一定范围内要十倍于为人们共有的同等富饶的一亩荒地所出产的东西。因而，从圈起的十亩土地中生产出比他从留给自然的一百亩土地中获取的更多的方便生活的东西的人真正说来白送给了人类九十亩地。（§ 37，着重号为作者所加）

人们借助于自己的劳动、发明，和艺术使增加成为可能，并因而解决了那些原初自然状态下困扰着他们的问题。但同时他们也使得那种状态的延续成为不可能。原初的共有状态尽管是危险的，不方便的，但当它处于下述状况时：粗糙但充足的供给品，很少的人，众多的房间，和一般的同等的软弱，它还是可以容忍的。但增加的后果是使得无主的供给品更为稀少，人数越发众多，开放的空间更不易得到，在这种新的状态下，人们间产生了

建基于新的所有物的不均等基础之上的新的权力的不均等。在这些新情况下；劳动不再能给财产以称号，它也不再是价值的标准，而且物质会腐烂这一事实也不再能限制人们获取财物的欲望。现在第一次有了这样的可能性：占有的东西太多以致不能借助于自然状态下可用的手段对其加以保护。自然的主权已解体，人们不得不自己制定并实施新形式的规章去取而代之。保护自己的财产的欲望迫使人们“很快地进入社会”状态。（§ 127）

必须保护辛勤而有理性的人——他们的增加的能力是所有人的幸福的依托——的所有物免受“好争论的人的妄想或贪婪之害。”（§ 34）政府是将人的增加的能力从自然的约束中解脱出来的漫长过程的最后一步。“土地的增加和使用这些土地的权力是政府的伟大艺术，”而那“通过建立自由的法律而保护和鼓励人类的诚实的辛勤的国君便有如上帝一般。……”⁹

因而，我们看到，洛克对财产的讨论讲述了人们原始自然经济状况的发展历程，它历经几个阶段而最终发展到他们没有共同法官的权威和力量去保护那因货币的引进才得以扩大的所有物（这种扩大为所有的人都带来了好处）就再也不能生活在一起的地步。洛克的财产理论解释了自然状态到公民社会的过渡的必然性。我们到此已经向达于对洛克对“什么是政治权力”这个大大问题的回答的理解前进的够远了。

政治社会的形成

尽管洛克在整个《两篇论文》中致力于探讨政治权力问题，但我们必须承认他的探讨并不很直接。《论文 I》很大程度上证明了费尔谟的家长权力并不能转变为政治权力；而《论文 I》的前一半致力于描述人的自然权力和自然状态以与人的政治权力和政治状态相对照。只是此后洛克才直接而详尽地开始政治权力和

政治社会的讨论。因而，我们现在还要做的便是看一看洛克是如何从他所建立的非政治的基础过渡到其政治后果的。

通过洛克的下述命题我们不难很快清楚地看到非政治之事与政治之事的相关性：“人们结合为国家并将自己置于政府的管理下的首要目的是保护他们的财产”。（§ 124）（在这里和除“论财产”一章之外的其他很多地方，洛克是在宽泛的意义上使用财产一词的，它包括“生命、自由和房地产。”（§ 87））自然状态下财产是“很不安全、很没有保障的”。（§ 123）因为缺少三样必要的东西对其加以保护：“一个既已建立的、固定的和尽人皆知的法律”（§ 124）；一个“具有权威按照既定的法律判决一切纠纷的法官”、（§ 125）和一个“支持正确的判决的和适当地实施其的权力”。（§ 126）与自然状态相对的政治社会就是为弥补这三个缺陷而设计的。政治社会的特征得自于人们的下述基本意图：通过提供制定法律、判决纠纷和实施判决、惩罚罪犯的权力来保护财产。

任何数目的人都可立下一个契约以便脱离自然状态并“进入社会，在其中一个民族、一个团体便成了一个高高在上的政府统治下的政治民族和政治团体。”（§ 89）只有那些彼此立下了这样一个明确的契约的人们才一起组成了政治社会；而那些还没有加入其中的人与社会和其成员相较便仍处于自然状态中。

为形成政治社会所有的成员彼此立下的契约的主要内容是人们同意将每个成员自然状态下所据有的权力转移到“社会共同体之手”。（§ 87）自然状态下每个人都具有两种自然的权力：“他有权做在他看来适于保存他自己和其他人的合乎自然法的任何事情”和“他有权惩罚违犯法律的任何罪行。”（§ 128）每个人都具有的这两种自然权力是“公民社会的立法权和执行权的源泉。”（§ 88）进入政治社会后每个人都“完全放弃了惩罚的权力并用自己的自然力量……帮助实施社会的执行权，正如法律所

要求的那样。” (§ 130)但洛克并没有说人们就完全转移了包括判定对保存而言什么是必要的第一种权力；他只是说“在为保存他自己和社会的其他成员所必需的范围内”人们才放弃了这种权力。因而，我们必须注意一下洛克是如何回答下述问题的：在何等程度上需要将这种权力转移到社会？为何这种转移不是全部的？如果“他自己”的保存与“社会其他成员”的保存发生了冲突（这并非不可能），那么一个社会成员的权力和义务又是什么呢？

契约将自然状态下人的自然权力转变为公民社会的政治权力，不过这些政治权力受着人们造就这些权力的意图的限制。既然我们造就这些权力的目的在于通过提供固定的法律以保护所有成员的财产的方式弥补自然状态的不确定性和危险性，那么不受任何限制的权力的行使就不是也不可能是政治权力：

无论是绝对任意的权力，抑或是没有稳固不变的法律的统治都与社会和政府的目的是相左。如果社会和政府不去保护人们的生命、自由和财产，不借助于宣布了的权力和财产规章去保护他们的和平和安宁，那么人们也就不会为了它们而丢弃自己的自然状态下的自由并在它们的统治下联合为一体。我们不应该认为，如果人们有权力的话人们就可以给任何一个人或更多的人以对于他们的人身和房地产的绝对任意的权力……。这会使他们自己陷入一个比自然状态更糟糕的状态，因为在自然状态下他们还有自由保卫他们的权力免受他人的伤害，同时又都有同等的资格来坚持自己的权力…… (§ 137)

洛克对政治权力的有限性的坚持既表明了他与霍布斯观点的某种一致，也同时表明了与其的重大分歧。洛克从作为公民社会之

基础的自我保存原则出发一再地申明绝对任意的权力根本不能去除自然状态的罪恶。受制于一个不受控制的统治者的任意的权力而没有反对它以保卫自己的权力或力量的状况比自然状态更糟得多。显然，我们绝不能认为这就是人们欣然同意进入的状态，因为，“我们不能设想有什么有理性的造物改变自己的状况的目的是使之变得更坏。”（§ 131）因而，洛克说君主专制政体“根本就不是公民政府所应采取的形式。”（§ 90）霍布斯的主要错误不是他的前提而是他的政治结论：自然状态的唯一补救办法是人们让自己受制于强大无比的利维坦。这个结论恰与他自己的前提：对暴力致死的恐惧或自我保存的欲望是人类行为的第一原则，相左。而洛克的结论——以被统治者的同意为基础的受到限制了政府——要比霍布斯自己的更忠实于那个前提。

政治社会是人类的发明和巧设，但这个人为的东西一旦出现了便有了自己的本性，因而也就有了一个可应用的自然法。当它的“所做所为是为了保存共同体”时，它的“所做所为便是合于自己的本性的。”（§ 149）因为，毫不奇怪，“首要而基本的自然法……是保存社会。”（§ 134）社会的这个自然法的第一个明显的后果便是：其成员的所有权力都须与社会的保存相一致。任何社会都不能给与它的任何成员以能导致其解体的权力。不然，其成员的保存就会受到威胁，因为在极大的程度上是社会在为他们的安全提供着保护。也正因为此，社会成员所作的承诺也必须是恒久的。一个人一旦成了一个国家的一员，那么只要这个国家的政府存在着他就“有义务恒久地、不可更改地、不可或缺地成为这个国家的一员，而且他也就不能享有自然状态下的那种自由。”（§ 121）社会的权力必须是总括性的，它需触及到每一个成员和在法律之下的一切争论：

……只有在每一个成员都放弃了自己的自然权力，

在所有他可以在共同体的既定法律那里求得保护的场合都将其让与共同体的手中的地方才存在政治社会。因而，每个个别成员的所有私下判断都被排除了，共同体成了仲裁人，它通过固定下来的持久不变的、一视同仁的规章和从共同体那来的执行那些规章的权威来决断一切就权力问题在那个社会的任何成员间可能产生的所有分歧，并用法律所建立的刑罚去惩罚任何社会成员所犯的反对那个社会的那些罪行。（§ 87，着重号为作者所加）

共同体对于它的成员的权力似乎是彻底的——人们甚至可以说是没有限制的。正是在这里我们清楚地看到了内在于想提出一个认为政治权力是有限的政治理论——因为它在自然权力那有其根源——的企图中的困难：如果一个共同体的成员保留了他们的一些自然权力，在这里而不是在共同体权力那里求得保护，那么政治社会还能如所设想的那样起作用吗？另一方面，如果所有权力都被放在了共同体手中，那么还留有什么来保护其成员免受那过份集中的权力可能被滥用之害呢？适用于团体政治——而且，事实上也适用于所有由离散元素构成的团体——的另一自然法可以被称为更大力量的法律。这个法律是洛克多数统治学说的基础。如上所说，政治社会的形成是全体成员一致同意建立一个共同体的结果；但尽管每个政治社会都建立在全体成员一致同意基础上，我们却不能在其他事情上也期望这样的一致。这起初的一致同意和将这种一致同意继续下去的不可能性的直接后果便是作为社会的一部份的大多数人将实行统治：

因为当任何数目的人在每个个人的同意下成立了一个共同体时，他们也就使那个共同体成了一个团体，而

这个团体只有借助于大多数人的意志和决心才有权力象一个团体那样开展行动。因为充当共同体的任何东西只能是它的每个个体成员同意的结果；而如果一个团体有必要以某种方式开展行动时，这个团体就要在更大的力量的带领下照此行动，这也是大多数人同意的；要不然它也就不能作为一个团体而行动或存在下去，这是联合进入该团体的每个人都同意的事实；因而，那个同意迫使每个人都要由多数人来决定。（§ 96，着重号为作者所加）

这个论证的第一个命题是：任何社会都为其内的更大的力量所统治。洛克似乎认为多数人就是这更大的力量，因而多数人就位居统治地位。在讨论婚姻社会时，洛克提出了类似的论证。当丈夫和妻子有意见分歧时，丈夫由于“更有能力和更为强壮”（§ 82）将自然而然地就位居统治地位。但根据更大力量律，我们不得不说在丈夫并不比自己的妻子更强壮和更有能力这个不同寻常但是可能的情况下，他将不会自然而然地就位居统治地位。同样地，在多数人并不具备更大的力量的任何政治团体中，统治权并不自然而然地就落在他们手中。但我们都知道（当然洛克也知道）多数人并不总是公民社会中的更大的力量，因为在政府之下会有经济上、政治上和社会上的不均等；因而，有时一个人倒是更大的力量，如整个社会都受其统治这个事实所证明的。那么为何洛克似乎认为多数人将是更大的力量呢？在任何由离散的成份构成的团体中，多数人将必然是整体中的较大的部分，——当其所有部分都是平等的时候；同时，只有当所有的部分都有相等的力量时多数人才构成更大的力量。洛克的意思是：在所有的社会成员在力量上都是均等的或几乎是均等的时候多数人将统治社会。我们知道，自然状态下人们“就力量而言具有均等的条件”，但

当在政治社会中呆过一段时间后一些人便可能变得较其他人“万倍的强壮”。(§ 132)于是，洛克的多数人统治学说实质上是这样：当社会中的人与自然状态非常远时，因而他们几乎拥有同等的力量的时候——如当他们刚同意离开自然状态并构成一个共同体时——多数人将作为更大的力量而进行统治。“当人们刚刚联合而成社会时，多数人具有自然而然的存在于他们的共同体中的整个权力。” (§ 132, 着重号为作者所加)稍后，我们将看到还有另一个决定性的时候，那时社会中的人们虽已脱离自然状态但离开得还不很远，这时位居统治地位的必是多数人。这就是：当社会处于短暂的无政府状态时。

政府的建立

至此我们一直在按照洛克自己的步骤谈论政治社会而没有提及任何形式的政府。洛克区别了政治社会和政府，但他并不认为政治社会可以没有政府而独立存在（除了在短暂的非常时期）。人们加入政治社会的目的是接受一个不变的法律的约束，这个目的只能通过建立立法权和行政权来达到。洛克恰是这样解释政府的建立的。政治社会得以为继的条件是马上成立政府。政治社会和政府在思想上加以分离但它们并不是能够彼此独立存在的：政治社会需要政府。

没有政府的政治社会除了建立政府外不能做任何事情。但执行这个任务需要做意义重大的决定，需要对政府的形式作出抉择。政府的形式差异主要是由下述因素决定的：是谁掌握着立法权而他又是怎样获得这种权力的。“一切国家首要的和基本的成文法是立法权的建立。” (§ 134) 这个基本法或宪法的制定——还没有政府的政治社会的活动——自然地主要是由社会的多数人决定的。多数人可能留有立法权，这时政府便是民主制；或

者，立法权可托付给少数几个人，这时政府便是寡头政府；或者，权力可在一定的条件下被置于一人手中，这时政府便是某种形式的君主制政府。但无论何种情况，只有多数人的同意才能建立政府。从“绝对民主政体”到“世袭君主政体”（§132）的所有形式的政府（记住君主专制政体不是政府的一种形式）都同样建立在多数人同意的基础之上。洛克的多数人统治学说并不必然导致对一种形式的政府而不是对其他形式的政府的偏爱。

人民是社会契约的当事人，每个人与所有其他人商定建立一个社会。但这里还没有论及人民和政府间的契约。政府的权力只是被托付给了那些成为它的官员的人，而没有让与他们，因而他们仅有受托付的权力。而保存自己和社会的至上权力还仍为人民自己所有。他们不能放弃这种权力，“没有人和人们组成的社会有权放弃他们的保存自我和达于这种保存的方法的权力。人民总有权力保存他们没有权力加以放弃的东西。”（§149）然而，尽管人民仍然是至上权力，洛克也说，当立法权建立后，只要政府继续存在并起作用它就是而且仍然是至上权力。而且，“这立法权不仅是国家的至上权力，而且它在共同体一度将其放入其中的人的手里是神圣而不可更改的。”（§134）为了解释存在着两个至上权力这个明显而巨大的矛盾我们需要回顾一下有政府的社会和没有政府的社会间的区别。至上权力仍在人民手中，“但不象一般所认为的那样在任何形式的政府下都如此。”（§149）人民只有在无政府的社会中才能主动地行使至上权力；但当政府出现后，人们便把至上权力转移到了立法者的手中。人民和立法者都是至上的，但并非同时是至上的。在政府之下，人民的至上权力完全是隐蔽的，在政府由于灾祸或蠢事而中止存在前从不会得到行使：“人民的这种权力在政府解体前绝不会显现出来。”

（§149）只要政府存在，立法者便具有主动的至上权力。但人民的这种隐蔽的权力是始终存在的，而一旦政府解体了，就再一

次地出现了无政府社会，这时人民(当然是多数人)就会直接而主动地实施至上权力，而这只会完成一个目的：通过决定一部宪法和将立法权放于新的立法者手中来尽可能快地形成一个新的政府。

洛克清楚地表达了权力分立的基本原则。在“组织有序的国家中”，主要的权力是分开的，“因为就人类的弱点而言，人类有极大的欲望掌握到这样的权力：不仅能参与法律的制定而且能参与它们的实施。” (§ 143) 但洛克仅将这个原则应用于立法功能和行政功能的分立，他将司法功能说成是立法功能的一部分而没有要求将它们分开。不过，洛克确实区分了另一个政治权力，即“发动战争和寻求和平，缔结同盟和联盟的权力”， (§ 143) 但尽管这个被洛克称为“联盟”权 (federalive Power) 的权力可以与行政权加以区别，它还是应置于掌握着行政权的人的手中，“实施它们二者都需要社会的力量”，而这个力量不能安全地“置于不同的统帅之下”。 (§ 148)

立法权高于行政权，“因为给另一个人立法的人一定要高于他。” (§ 150) 但是，

在立法权并非始终存在并且行政权只被授予同时也享有立法权的单个人的地方，那单个人便可以在可容忍的意义上被称作是至上的……。由于就立法而言，没有高于他的人；也就不会有未经他的同意而制定的法律，而如果他曾经受制于其他的立法者，那么这一切都是不可设想的。也正是在这种意义上他是足够至上的。 (§ 151)

这并没有否定立法权的至上性，但它提醒我们注意立法机关不必是政府中的至上部门。这第一次表明了洛克对具有行政权的人的让步的惊人的幅度——这之所以惊人，是因为他似乎不加限制地

强调这立法至上学说。

无论在多大程度上掌有行政权的人的存在是为了扮演实施立法者所立下的法规这个从属的角色，我们必须补充说有时他必须不受法律指导地行事：

社会的好处要求有些事情还要留给具有行政权的人去决断。因为立法者不能借助于法律预见和提供对于共同体有用的一切东西；手中握有这种权力的法律执行者按照共同的自然法有权为了社会的好处而使用这种权力……（§ 159）

掌有行政权的人不仅可以不经法律的许可行事，而且在盲目的坚持法律是有害的情况下可以让法律给他的权力“让路”，甚而他可以为了公众的好处而违法行事。“这种为了公众的好处不经法律许可有时甚而违背它而根据自己的判断行事的权力就是被叫做特权的东西。”（§ 160）内在于持有特权的人的特权内的危险绝不比它的必要性更不明显。特权总是在最好的君主的统治那最广泛地表现出来。人们在一个好的、明智的君王即使越过法律界限行事时也信任他而不为他们的安全担心，因为他们看到他的意图是为了增加他们的好处。

根据那个将证明君主专制政府是最好的政府的论证，这样的如上帝一般的君王的确有资格具有任意的权力（上帝也就是借助于这样的权力来统治宇宙的），因为这样的君王分有着上帝的智慧和仁慈。（§ 166）

但即使上帝般的君王也有后继者，谁也不能保证一个后继者不会利用扩大的特权去危害人民的财产和安全以增进自己的一己之

利。“正是基于此，人们说好的君王的统治总是威胁着他们的人民的自由。”（§166）

按照这个论证，最明智、最好的君王的特征不是他们服从和实施了不变的法律，而是他们一心服务于人民。只有下述条件才限制了行政上的自我斟酌决定权的范围，即它应被用来为公众谋好处。“一个时刻想着人民对于他的重托并关心他的人民的好处的君王不会有过多的特权”。（§164）但既然以服务于人民为借口而篡越宪法或法律权力的界限的行为已成为自古以来暴君们的恒常的实践，用“公众的好处”去检验特权是否被适当地使用了似乎是危险、模糊而不完善的。好君王和暴君都超越甚至反对法律而行事，在这点上他们是有相同之处的。他们间的区别完全在于他们的无法行为是给他们的人民带来好处还是相反。好的君王破坏法律是为了更好地服务于人民，而暴君用他的权力“不是为了受制于他的权力的人的好处，而是为了他自己的独立的好处。”

（§199）但有一个确定统治者的意图的实际方法吗？确定人们是否违背了法律并不总是容易的事情，但这当然要比确定人们是否为了一个好的意图而破坏法律要容易的多。难道不是洛克自己使区别好君王与暴君一事变得不同寻常的困难吗？洛克似乎不这样认为。重要的事情不是在理论上如何回答这个问题而是如何在实践上对其做出判断。而在实践上，洛克告诉我们，这个决定“很容易”做出（§161）在告诉我们如何做出此决定前他先告诉了我们谁才有资格做出此决定。对谁将决定政府的权力是否被用来危害人民的利益了这个问题洛克回答道，“人民是法官。”

（§240）

人民有权反抗暴政

人民是法官这一命题的意义在洛克的论证中不可分离地与人

民的反抗暴政的权力联系在一起，因而我们将一起考查这两个论题。象洛克所断定的，一定不要轻易地将反抗的权力与人们所知的叫做革命的权力等同起来。如果我们回想一下基本的社会自然法，我们就会清楚地看到，我们没有权力去危及社会的保存。而革命便危及了社会的保存。无论何为反抗的权力，它都必须与社会的保存相一致。

洛克说人民是法官。那么，他们是什么的法官？他们是政府解体后他们是否必须积极地重新掌握他们的至上权力的法官。那么，他们是如何得到做出那个判断的权力的呢？他们始终据有这种权力而且绝对不能放弃它。这时，洛克又开始以下述方式利用起他先前对于自然状态和战争状态以及存在于它们中的权力的讨论。当一个君王或据有政治权力的任何人用那个权力不顾人民给与他的重托并以牺牲人民的利益为代价来促进自己的利益时，他便将他的利益与人民的利益分开了，因之，他便使自己与他们的共同体分开了，他便将自己置于他们的社会之外而进入了与他们的自然状态中。进而，通过没有授权地或不正当地使用武力来反对人民，他便将自己置于与人民的战争状态之中。

这样，暴君便向人民开战了。通过使用他们托付给他的武力来反对他们，他便有效地摧毁了他们的政府。人们再也不能将他视为他们的政治统治者（在“政治的”这个词的任何富有意义的意义上）。人民因而有保卫他们自己反对他的侵犯的自然权力，而他们的反抗与社会的保存是完全一致的。他们在保卫社会，叛乱者不是别人而是暴君：

叛乱反抗的不是个人而是仅仅建立在宪法和政府的法律基础上的权威。那些借助于武力违反了宪法和法律并以武力为他们的这种行为辩护的人是不折不扣的叛乱分子。因为当人们进入社会，有了公民政府并且为了

保护财产，和平，和他们间的统一排除了武力引进了法律后，那些又违法地使用武力的人就在搞叛乱——也就是说，他们又将战争状态重新引进了社会。严格地说来，他们就是叛乱分子……（§ 226）

在这整个讨论中洛克很少使用革命一词，而偏爱叛乱一词，因而他坚持着严格的字面用法：按他的论证，人们没有权力推翻一个政府，而只有在战争状态被人重新引进时进行反抗的权力。

洛克关于这个主题的学说是讲给那些有政治权力的人，特别是君王们听的，因为他们最有可能成为叛乱分子：“防止这个罪恶的最适当的方式是向那些受到最大的诱惑行此道的人指出这是危险的、不公正的。”（§ 226）他固而逆转了通常的讨论，因为人们通常认为人民才是革命的最可能的源泉。为何洛克不将自己的学说也指向人民，告诫他们不要使用武力去废黜他们的统治者？难道洛克不是只对他的读者玩弄了一个花招，对术语的使用来了一个聪明的反转吗？君王被称作叛乱分子，而力图废黜他的人民则被称作社会的保卫者。实际上，这整个论证都取决于洛克对于下述常识的坚持：人民将判断政府是否已经解体——这是一个极度繁杂和技术性的问题。他们诉诸武力真说明了比下述事实更多的东西吗？人民反对他们的现政府的政策，希望用一个新形式的政府或通过将它置于新手的管理之下的方式取代它？难道洛克的学说不会激起民众革命，每当人民对现政府不感兴趣时它便会煽动人民起来以反对暴政为口实废黜他们先前适当地指定的统治者吗？

洛克否认他为革命提供了任何新的理由。他已论证：我们没有法律的或宪法的权力在政府还存在时做出任何危及社会和政府的保存的事情。他否认人们有任何权力当还有可能求助于法律时去反抗政府：“武力只能被用于反抗非正义的和非法的力量而不

能用于反抗其他的任何东西。”（§ 204）这种反抗的权力不是政治权力而是自然权力，这种权力只要一个正当组成的政府还在起作用就不能加以行使。

进一步说，人民并不倾向于制造麻烦；一般说来他们更乐于避免叛乱的危险：“并不是管理公众事务中的每一个小小的失误都会引发革命。人民会无怨言地承受统治者的严重的错误、错误而不方便的法律和因人类的弱点而来的一切错误而并不图谋反叛。”（§ 225）洛克强烈地谴责那些煽动革命反对一个正义政府的个人，他说，他们“犯了一个人所能犯的罪大的罪行。”（§ 230）

洛克对人们说他促进了革命倾向这个指控所做出的最有教益的反击要比上面所提到的更为深入，但并不是与之毫不相关。在自然状态下，所有人都有权判断对于他们的保存而言究竟什么是必要的，他们不能完完全全地将这个判断的权力拱手让给社会之手。我们可以说它是人的不可分割的权力。因为一个人不可能放弃自己的判断他的生命是否处于危险之中的权力，尽管他可能企图做到这点。一切誓言，一切威胁，一切学说都不能做到这点。在自然状态下或公民社会中，不存在这样的一个外科手术，它可以从一个活人身上将自我保存的欲望和它的一切后果切除掉。尽管所有的人都因一个前于和高于人类的所有成文法的法律而保留有这个判断的权力，但认识到这个权力并不会“为骚乱创造一个永久性的基础，因为这个权力在骚乱所带来的不便大到这种程度，以致多数人都感觉到了它并且对它已厌烦，发现有必要修正它以前不会有所作为。”（§ 168，着重号为作者所加）

实际上，特权何时被不当地使用了？如何区别暴君和好的君王和政府何时解体？这三个问题归结起来都是同一个问题：政府会危及人们的安全吗？这是只有人民才有权做出回答的问题。洛克不认为将此权力归于人民有什么困难，而且他也不认为存在着

将它归于其他人的可能性，因为无论在理论上回答此问题是如何的困难，人民都会轻而易举地作出回答——不是靠推理而是靠感觉。洛克否认自己的话会对此事有什么影响，他的论证或学说对此毫无影响。“话语……不会阻碍人们的感受。”（§94）他的假说——事实上，任何人的假说——在此事上不会有任何影响，自然的力量不受任何学说的影响，因为，

当人民被弄得非常悲惨时，……尽管他们曾象你称颂朱比特儿子那样称颂过他们的统治者，说他们是神圣的，从天而降而又授权于上天的，说他们是一心为了人民的等等，但同样的事情也会发生……，如果一系列的滥用，搪塞，和计谋都指向一处，在这里使人民清楚地看到了统治者们的意图，他们就不能不感觉到他们是处于什么样的统治之下的，也会看清他们正走向什么地方。因而毫不奇怪，他们会行动起来去努力将统治权转移到能保全起初人们建立政府时的目的的人的手里……（§§224, 225）

是否会有对于统治者的反抗完全取决于人民的所见和所感。当大多数人都感到他们的生命处于严重的危险中时，“我不知道如何阻止人民去反抗那反对他们的非法暴力。”

我承认，这是会伴随着所有政府的不便之处。当统治者让他们的人民普遍受到这非法暴力的波及时，这是他们所能置身的最危险的处境，在这里他们是不太值得怜悯的，因为他们很容易避免这种状况。（§209）

当人民感到他们处于危险中时会起而反抗这个事实是使用特

权的唯一有效的限制。明智的国君了解这个限制并总是避免做出会引起人民怀疑他的意图的行为。当他必须没有法律许可地甚或违背法律地行事时，他需注意清楚地表明他的意图，让人民看到并感觉到它。如果他没有做到这点，人民会开始怀疑他并起来推翻他，尽管他在一段时间内还能够靠武力维持他的地位，但他的政治权力业已消失。

当一个国王已经被赶下台并将自己置于与他的人民的战争状态时，有什么妨碍人民处决那非国王的他呢？正如人民可以处决那将自己置于与他们的战争状态的任何其他人一样。（§ 239）

国王已非国王，政府事实上也已解体，而与政府相关的一切不均等也已化为乌有。武力的再度使用，战争之火的再度燃起，“使各方都成为平等的了。”（§ 235）这时不再有政治上的优越者和低等人之分。战争的结果将由更大的力量来决定。

因而，洛克的论证构成了一个完整的圆圈。人的自我保存的欲望使他走出自然状态下的战争而进入政治社会。但政治社会中的人面临着新的、更可怕的危险，那就是暴政或绝对任意的权力，这种为一个人或少数人所独揽的恶性膨胀的权力所引发的战争远比通常的自然状态下的战争糟糕得多。在暴虐的统治下反对个人的机会被大大地加强了，而自我保卫已几乎不可能。根本说来，人们只有对于他们的自然力量的保护和保存的自然欲望。这个起初曾引起政治社会的最强烈的欲望也是政治社会的主要防御手段；当人民感到那个社会，他们最大的安全之所受到了威胁时，他们就会起而抗击那要摧毁它的人。人类的政治事业就是一场爬出充满可怕的罪恶的自然状态而又避免再度掉进去的永无休止的战斗。

个体的保存与整体的保存

《论文Ⅱ》中有两处提及了“上帝一般的”君王。在一处洛克说君王被允许有最大的特权，有不受法律控制的最大自由。他们象统治宇宙的专制君主——上帝一样，因为他们“分有着他的智慧和仁慈。”（§166）但在前面的段落里君王被说成是明智的，有如上帝一般，他是借助于“既定的自由法律”进行统治的。这样的君王象上帝一样是创造者，因为既定的法律是“增加土地”的手段。显然，这也是一种创造，尽管不是从无中造有。这种增加不仅是国内繁荣的原因而且也是保存社会反对其他社会的敌对攻击的力量的源泉。因遵守法律而使土地得以增加的上帝一样的君王，“很快就会变得非常强大，邻国也就无力攻击了。”（§42）

洛克这里对一个社会的防御能力和敌对的邻国的提及提醒我们注意，每一个社会都处于与所有其他社会的自然状态中，而这种防御能力是社会的基础。但在国际间自然状态下生活所必需的条件，特别是战争的需要有时要求超常的行为以对付法律所不能调节的意想不到的情况。一个因在既定的自由法律的保护下鼓励人们对于舒适的生存的欲望而来的物质的增加变得强大起来的强大的民族必然总面对着战争的可能性，而一旦爆发了战争公民们必是有责任的，他们必须有一心为公的精神，甘愿为了保卫整个社会在行政一联邦权的审慎的指挥下牺牲自己的财物，甚或生命。

那些在最大程度上靠法律进行统治和在最小程度上靠法律进行统治的国君被称做上帝一般，这个事实表达了一个只要社会被理解为是建立在自我保存原则的基础上就不能完全解决的二难论题。洛克还没有解决下述问题：作为整体的社会的保存和其个体

成员的保存能足够的和谐一致吗？例如，我们能够在那些通常决定着政治社会的命运的最严厉的考验时刻使社会的保存与自我的保存谐和一致吗？自我保存原则可以为爱国主义、一心为公的精神，特别地，为了保卫国家而放弃自己的财富，甚至生命的责任感提供基础吗？洛克为政治社会的建立提供了深入而总括的理由，但那些理由都导致这样的结果：它们的特点阻止他去考虑当社会的建立得以保全后社会应向什么方向发展。他没有补充他的基本原则；他没有讨论一个社会在其建立后得以为继的其他理由，这些理由在社会内可以逐渐形成而在社会刚刚建立时也许还不能存在。例如，他没有讨论在同胞间逐渐形成的契约。他经常谈及社会而很少谈及国家；经常谈及自然法，而很少谈及——如果谈到过的话——传约、习惯、制度；经常谈及权力而很少谈及义务；经常谈及“人民”，而很少谈及民族。当他谈到英国人时，他谈的不是他们对英国的热爱，而是他们“对于他们的公正的、自然的权力的热爱。”¹⁰在《两篇论文》中，洛克就教育而谈的那点儿东西与发展人们的公众责任感毫无关系；教育被说成除了为孩子们照顾自己做准备外别无其他更高尚的目的。

关于此洛克有一段发人深省的话，其中他谈到了军人纪律的绝对特点：

军队的保存和内在于它的整个国家的保存要求人们要绝对地服从每个上级军官的指挥，如果有谁不服从命令或对其中的最危险或不合情理的命令发生疑问，那么面对他的只有死亡，而且这没有什么不公正的。（§ 139）

“中士可以命令一个士兵前进到炮口前或站在他几乎肯定会被打死的突破口处”，“将军……可以因为他弃离了自己的岗位或

没有服从最危急的命令而置他于死地”。他可以“因为非常小的不服从“而将他绞死。而军官们的这种异乎寻常的权力是有其根据的，“因为这样的盲目的服从对于达到保存其他的人这个目的（正是为了此目的军官才有其权力的）来说是必须的”。（§ 139）保存社会中其他的人这个目的也许很好地解释了将军的指挥权，但为什么士兵必须要服从危急的命令呢？从洛克的话中我们仅能找到一个理由：如果他不服从，将军会绞死他。但难道一支军队的战斗力就不需要一个较此更为好的理由吗？如果对于惩罚的恐惧是一支军队的战斗纪律的唯一的支撑，那么这会是一支什么样的军队呢？问题是当洛克的士兵（他们不熟悉诸如荣誉，豪侠，义务和勇敢这些非洛克式的语词）对于敌人的恐惧超过了对于他自己的指挥官的恐惧时他是否还会为了其他人的缘故而战斗。洛克在《两篇论文》中的这段和任何其他地方都没有解释士兵为何有为了他的国家而献出自己的生命的义务。

自由是主题

洛克的主题是自由，而他的主要论证是：没有法律就没有自由。在自然状态下没有法律，或者至少没有已知的和不变的法律。因而，为了自由人们必须成为立法者。但由于对人类本性和最适合于人类的社会无知，他们制定法律的努力的结果就不能不经常恶化了他们的状况而不是对其加以改进。因而，为使人类获得自由我们首先要了解人类的本性。

人类本性中最为强大的力量，因而也是对政治理解来说最有意义的东西是自我保存的欲望。因而，它是在人们之间达于和平的最大的阻碍和最大的推动力。如果得到了适当的引导，它会为人们提供充分的安全保障。而如果人们忽视了或诋毁了它，它就会引起暴行，无政府状态和对于生命和财产的可怕的破坏。因

而，我们需时时意识到：如果不适的感觉用这种激情去施暴，那么危险就会即刻临头，而理性的任务便是理解、平定和建设性地引导这种激情。保存的欲望可被转移，可被理解，或被哄骗，但它的强大的力量是无法消失或消灭的。因此，人们并不是完全可统治的，在法律许可的范围内使人类获得自由的的任务绝不会最终完成。对于自然状态的罪恶的“补救”从来也不能完成自己的救治任务。人们至少部分地总是不可逃脱地生活于自然的非政治的状态中而且总有再度陷入更为糟糕的状况的危险，因为我们不能教导人们产生与他们的最强烈的愿望相违背的情感。政府无力改变人类的本性，它必须使自己适应不能改变的东西。不去适应每个人中的这种激情的政府必须准备着用武力或恐怖的手段与它进行无尽的战斗。但明智的统治者不只是去使自己适应它，他将疏通和指导，鼓励和保护人们的自我保存的欲望，而且将它变成他的人民的法律、自由、安全和富足的基础。

洛克企图将人类从一切形式的绝对任意的权力中解脱出来。他力图从人们提供给他几乎没有有什么价值的材料中给出对人类实现文明的过程的一个真正而完全的解释。在这种解释中，激励人们寻求自己的解放的主要力量是激情，也就是保存的欲望。读者已经知道，古代的政治哲学家们认为激情是任意的、专横的；他们认为，首要的是，激情有奴役人的倾向。因而，他们教导人们：一个人只有在他的理性能够以某种方式克制住并统治了他的激情的范围内才是自由的。但洛克视激情为人性中的至上权力并争辩道，理性所能做的只是：服务于最有力的和最普遍的欲望并引导它达到自己的目的。只有当事情的这种秩序被理解为并被接受为真正而自然的秩序时，人类的争取自由、和平和富足的斗争才可望获得胜利。是这点而不是其他的什么东西才是洛克政治学说的要旨。

约翰·洛克被称作是英国的哲学家，他是我们的国王——

就一个哲学家曾是一个伟大国家的国王而言。因而，我们美国人比世界上其他的民族更有责任和经验判断他的学说的正确性。

注释

1. 此章中所有引自于《关于政府的两篇论文》(Two Treatise of Government)的引文都引自于剑桥大学基督学院所藏的文本。

2. 《论文 I》第 2 节。

3. 《两篇论文》的扉页。

4. 《论文 I》第 88 节。

5. 同上，第 86 节。

6. 《关于降低利率和提高币值的一些考虑》(Some Considerations of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money)，载于九卷本《洛克全集》(第 12 版，伦敦，1824)，IV，40—41

7. 见《自然法论文集》(Essays on the Law of nature) W. 冯·莱顿编，牛津，1954 版，第 210 和 211 页

8. 同上，第 213 页

9. 《论文 II》第 42 节。

10. 《两篇论文》，前言。

阅读书目

A. 洛克：《两篇论文》

B. 洛克：《关于降低利率和提高币值的一些考虑》。

洛克：《论宽容的信》(A Letter Concerning Toleration)。

第二十一章

孟德斯鸠

(1689—1755)

查尔斯·赛康达特·孟德斯鸠男爵生于法国也死于法国。他最著名的著作有：《波斯人信札》（1721），《罗马盛衰原因论》（1734）和《论法的精神》（1748）等。



如他自己在《论法的精神》一书前言中所指出的那样，我们需主要从这本书中推测孟德斯鸠的成熟学说。因而，他的其余的著述应与此书相联系着来看。然而，此书的三十一卷似乎缺少一个全总的计划或一致性，由此人们推论道：孟德斯鸠不是一个系统哲学家，没有严格意义上的成熟学说。不过，《论法的精神》的前言又明确地宣称该书作为整体是有一定的规划的，而且它是建立在经过长期思考而得出的原则的基础上的。因而，这个规划，并因而，一个系统的学说或者不存在，或者是以不怎么明显的方式存在着。如果我们必须做出选择，我们愿意假定：作者之明确地指出他是有一个总体的计划的要比任何读者对此的否定更有权威。孟德斯鸠强烈地暗示，当他谈及有必要寻找这个计划时，这表明它不是立即就是很明显的。因而，《论法的精神》是一部很晦涩的书。他将非正统的观点掩盖起来的一个重要的理由是：教

会和国会报复他。但在孟德斯鸠死后不久写的《给孟德斯鸠的颂词》中，达朗贝以更为广阔的视角解释了这种晦涩性。按照达朗贝，孟德斯鸠企图以下述方式教导聪明的人和不聪明的人：不让不聪明的人知道那些如果直接陈述出来便会给他们造成不必要的伤害的重要真理。而表面上的混乱和晦涩是达到这种目的的手段。孟德斯鸠自己告诉我们，他的原则可以通过对细节的反思来发现；于是，我们的任务便是通过对他的学说诸部分和诸细节的审查来达到对其整体和原则的理解。

《论法的精神》的前言和第一卷引进的哲学具有双重的目的：理解人类法律和习俗（mores）（未成文的法律）的多样性，帮助各处的明智的政府。第一个目的是理论上的，第二个目的是实践上的，而二者的关系源自于“法”自己的问题之内。在他的著作的开首的表述中，孟德斯鸠在最广泛的意义上将法定义为得自于事物间的必然联系。法就是关系，它们是客观地、必然地存在的。它们“统治着”所有事物之行为——上帝在世界上的行为，物体彼此间的行为等。这种普遍的合规律性就是我们在考察人类的法律时必须以之为背景的东西。但“法”（Law）这个词是多义的：在人类的法规中蕴涵着法律的制定者，法律向那些应遵守它的人的颁布，和带有相伴的制裁的法律的实施等内容。那么法是以与它统治人类完全一样的方式“统治”宇宙万物的吗？圣托马斯·阿奎那在《神学大全》中对法的处理给出了对这个问题肯定回答的典范表述。人类的法规或成文法是从它与永恒的法律、自然法和启示法的联系的角度加以理解的。这样的法律是理性的训令，是共同体的统治者为了大家共同的利益而制定、颁布和实施的。它的最终的源泉是上帝的心灵。

孟德斯鸠开首给出的法的定义与托马斯传统发生了争执，其一，它没有给神迹留有余地；其二，它描述的是彻底的、盲目的必然性的普遍性而不是就理性而言旨在追求善的统治。作为应用

于人的统治¹的人类理性的人类法律似乎令人奇怪地不适用于这样的世界。但孟德斯鸠所要证明的恰是机械原因能控制人类事务的程度。孟德斯鸠放弃了神圣神学和自然神学并且指出了有意圈的人类行为的界限；他希望借助此而建立一门与笛卡尔和牛顿物理学相一致的关于人类事务的科学。我们很难有把握地说，在孟德斯鸠看来，究竟什么样的上帝观与他的法律观和自然观相一致。

在有人类的法律前已有了人类。为了理解人类法律的多样性我们必须将它们视为源自于当人类在特殊的自然和社会环境下活动时人类的本性。实际的环境能解释人类事务的多样性，而且的确也能解释所有国家的历史，只要我们知道了所涉及到的的一般性原则，并且给个别特殊个人，政治技巧和机遇以适当的考虑。人文科学需要对历史进行研究，这些研究构成了理论和实践间的中间环节。政治实践或权术要求我们在理解和处理社会时应从其特殊性，即历史的角度入手。但历史的细节只有从一般性的原因入手才能得到近似的终极的理解，因而，可靠的历史知识需要理论或哲学²。作为“立法”的法律和作为“事物间必然联系的”规律就是以这样的方式联系在一起的。

那么在有人类法律前人类是怎样的呢？为什么会有这样的法律？起初人和兽类几乎不能区别开来。由于没有语言和理性，他们为本能的物理恐惧和个别地保存他们自己的欲望所困扰，于是彼此联合起来。只是到后来他们才有意识地想留在社会之内。但社会孕育了不满。每个团体都企图获得攫取社会的好处的特权，并且为对他们自己的力量意识所鼓舞，因而在他们间便爆发了战争。从战争中产生了法律、权力或正义（droit）。法律的出现是为了压制战争（无论是社会内部的还是社会之间的）。在社会内部，人们建立了统治者和被统治者间的关系（政治法）和公民与公民间的关系（民法）以联合起被战争分裂了的共同体。

权力、正义、义务的观念源自于法律观念而不是前于它。人们并不是本性中就有或原本就有义务意识或义务感。

得自于第 I 卷第二章的这个解释没有提及第一章中归给人们的“较前的公平关系”。这些先于所有成文法的关系或义务是很特殊的，它们责成最少量的人服从成文法并为得到的好处感激不尽，要依靠那创造了人类的存在物，并且以恶还恶。它们的脆弱实践上保证了人们在各处都能感觉到它们。然而第二章中对人的本性和最早的行为的解释并没有包含着它们。这暗示出它们是由与那些引起法律相类似的原始的社会要求产生的。无论如何，这样的责任远没有规定指导着社会的人类的善或正义的完满性。

如果人类在开始时不知道正义，那么他也就没有任何自然的目的或完善可言。孟德斯鸠明确地否认任何特殊形式的政府或特殊的法律与自然最一致或为自然所需要：“就法律统治着地球上的所有民族而言，一般地说它是人类的理性，每个国家的政治法和民法只应是这个人类理性应用的特殊情况。”⁸

每个国家的法律必须与它的政府形式，它的自然环境（如气候、地理）和社会状况（如自由，道德，商业，宗教）联系起来。而法律所具有的或应具有的一切关系一起便构成了法的精神（*esprit*）。

在这段中对于最好的国家的古典寻求，托马斯的自然法，和洛克的自然权力作为达于政治社会的秩序的指导都被一一拒斥了。严格的相对论成了孟德斯鸠作为导言的这卷书的结论，但它不是主观主义。孟德斯鸠承认对于特定的民族说某一套法律可以是，而不仅仅可以被认为是更好或更坏。不过，他坚持认为，不仅存在着最终不可归约种类的实际的政治格局而且存在着最终不可归约种类的规范。总之，这些规范本身不能根据政治上绝对好的或绝对坏的东西加以评判。因而，对于具体规范的发现而言历史的研究要比哲学的研究重要得多。然而，研究事实和原因的历史本

身不能得到无论什么样的规范。那么有效的具体规范是如何得到的呢？

《论法的精神》分析了法律可以与之发生关系的不同的东西。此书的第Ⅱ卷到XXV卷没有明显次序地一个又一个地讨论了这些东西，而第XXVI和XXVII又回到了与第Ⅰ卷相类似的一般性的讨论。但第XXVIII，XXIX，XXX，XXXI卷似乎是附加在这部著作的主要内容之上的而不是它的内在组成部分。后三卷旨在通过查明近代法国的历史源原来说明它的构成。

政府的形式

孟德斯鸠转而审查了政治结构，也即镇压社会冲突的手段。每个政府都有一个本性和一个它的法律需与之相关的原则。如果我们知道了谁在统治和他是如何进行统治的，我们便知道了它的本性；而使它运转起来的激情便是它的原则。政府的主要形式有：共和政府（或是民主的或是贵族的），君主政府，和专制政府。它们的内部和外部事务构成了第Ⅱ卷到第X卷的主题。

在开始进入详细的讨论前有必要做一些一般性的评论。我们首先注意到，孟德斯鸠远不止仅仅提供了关于各种形式的政府象它们实际存在那样的情况。他告诉我们他的主要目标是：建立一些每种形式的政府都可借以完善自身的法律、制度和习俗。这本身和他所要支持的相对主义是可以一致的。他也对各种形式的政府彼此进行了比较并指出了它们的终极的优点。但如果没有政治上善和恶的绝对标准，那么这还可能吗？

让我们从民主共和政府讲起。在一个适当地构成的民主制度中拥有最高权力的人民将授权别人去做他们自己不能做的事情。他们需要一个顾问班子或参议院来指导他们的对外事务和进行立法的准备，而只有当这个顾问班子或参议院是由他们自己选择的

时候，他们才信任它。他们需要那些为此目的能令人钦佩地辨别个人的价值的官员。不过，立法本身要直接由人民来完成。

民主制并不要求所有的公民都有资格担任公职，而只要求所有的人都有权参加官员的选举。参议员和低级文职官员要通过抽签而不是投票的方式从那些不很贫穷的人中的志愿者中挑选：穷人是没有被选举的资格的。军官和高级的文职官员要由全体人从那些富裕的人中选举出来。最后，民事法庭的成员要通过抽签从所有志愿者（无论穷人或富人）中选出。因而民主制并不是简单的多数规则，也不是简单的抽签规则。它是二者的混和物。确实，很明显，穷人在这方面所具有的特权要比一般人所认可的少得多，而富裕的人的特权则要多得多。这个事实为下述假设强化了：公职人员是没有薪水的，而且是否参加公民会议也不受什么强制。民主制不仅需要富人的自给和闲暇，也需要保守主义，但它也需要入选者有过人之处，而选举技巧的使用和对于候选人的审查有助于这种人的获得。

民主制的原则是美德。所有人都参加制定他们自己也得遵守的法律和从包括他们自己在内的人中选择他们自己的统治者的地方需要人们有一种高度的一心为公或为共同的利益献身的精神。简单地说，美德就是爱国主义，就是对于共和国和法律的热爱，并且从它可引出正直，节制，勇敢和爱国的报负等特殊的公民美德。为了保存美德，必须通过给出拥有财产的法律上的最低限和最高限的方式来避免极度的贫穷。美德需要大致的均等，而且不止此，它要求有一个相对低的一般的富有水平，以确保节俭并杜绝奢华。这种状况一定要存在而且人们要喜爱它。其他保持美德的方法有：选出一个由长者组成的旨在保护道德的纯洁的富有检查职能的元老院；立下节约法令；公开控告不忠的妻子；一般地，所有人都互相监督他人的行为。

民主制只能在小的城邦国家中才能存在下去，城邦国家的家

庭式的凝聚力产生了对公众利益而不是私人利益的持续的偏爱。它的公民大会不是代议制的。但它与独立的牧师——即国家中的国家——不一致，而可能仅与异教宗教和道德相一致。梭伦的雅典，斯巴达，迦太基和后期罗马共和国都被引用来说明民主制。但孟德斯鸠为此没有提及任何基督的、非异教的或非古代的国家。

民主制最吸引人之处是它的公民的道德上的伟大。民主制也保证了它的公民在法律许可的范围内享有很高程度的自由和安全。另一方面，它也不得不限制这种伟大和自由。它的贫穷，它的弱小，它对于人的隐私的限制，它对毫无疑问的公众献身精神的依赖，和它的公民的互相监督，阻止了人的才能的更为充分的发展——尤其在哲学和艺术领域。民主制意味着理智上和艺术上的平庸。⁴ 孟德斯鸠承认在生产性的、商业共和国，如雅典，和军事共和国，如斯巴达之间有区别。首选的民主制似乎是处于两者间的一种状态：公民应由既工作又战斗的农夫组成。不过，以商业精神为基础并以之为原则的民主制还是可能的，只要它的法律不让过份的富有毁坏了这个经济趋势。但孟德斯鸠似乎给人们以这样的印象：商业民主制是很难存在下去的。与雅典的梭伦的民主制相对照的伯利克里的辉煌是以极端的富有，道德上的堕落，和自由泛滥，也即，政治上的颓废而不是健全为基础的。

贵族式的共和政府是这样的政权：其中只有一部份人具有至上权力，早期罗马共和国和近代威尼斯共和国是这种制度的最好例证。贵族制依靠具有至上权力的贵族和没有参与权的人民间的政治上和经济上的不平等。贵族们将他们自己的利益以最接近民主制的美德的方式与人民的利益等同起来这种情况虽属罕见但并不是不可能的。不过贵族制的更为可能的原则是贵族们要有节制精神：要限制他们不让他们具有超过他人或人民的无节制的优越性。有助于这样的节制的法律和制度是很难获得的。一般地说，

贵族的人数越多，没有政治权力的穷人的数目越少，贵族制就越健全。因而民主制可以被看做是贵族制的完善状态。对于公共的利益较贵族制更为广泛的关心和措施是民主制的主要特征。它的成员一般说来具有更多的美德，更大的自由，并且更为安全，或者从另一方面看，更少受侮辱和剥削。

我们应注意到：孟德斯鸠根本地改变了传统的亚里士多德式的政权分类所用的标准和名称。亚里士多德的分类是按照最高权力的持有者和他们的统治意图而进行的。因而他在寡头政权和贵族政权间做出了明确的区分，尽管二者都是由少数人进行统治的。孟德斯鸠只有两种（而不是四种）类型的共和国，这取决于所有人还是部份人在进行统治。每种类型的共和国都可以某种方式达于完善，而二者中的每一种的实例都与这种完善具有或大或小的类似性。但象在马基雅弗利那里一样，在为美德和罪恶所驱使的政权间的明确的区别不再是第一位的了。因而，孟德斯鸠用“贵族制”来描写亚里士多德要称为“寡头政权”的那种政权。他也称亚里士多德可能要称为“政体”（polity）的政权为“民主制的”，而且甚至将亚里士多德认为是混和贵族制（如迦太基）的政权称为“民主制”的。人们可以断定，孟德斯鸠修改过的分类有两个结果：其一，它使我们对按照统治者的动机的好坏来划分政权的做法的适当性发生了怀疑；其二，它提高了民众政权的价值，或混和政权中民众因素的价值，因而教导人们获得公共利益的最好途径是广大的民众参加到政府中来。孟德斯鸠在第四卷中对柏拉图的《理想国》中那种“独一无二的制度”的高度称赞不能不使我们对他的上述观点发生疑问。但这个让步并不意味着孟德斯鸠对于贵族制有古典式的偏好。

共和政府在一个较小的社会中有其自然的地位，但一个共和国在规模、能力和财富上的扩大必导致它的精神和制度的崩溃。这个教训是孟德斯鸠首先从他对于罗马的研究中得到的，这正好

与马基雅弗利在《政府论》中对罗马帝国的偏爱形成对照。但共和国所要求的规模之小引起了如何保卫自己这个严重问题。在共和制基础上对这个问题的解决办法是组成联邦，由此几个共和国联合起来组成了一个较大的防御整体。近代荷兰共和国和古代利西亚联邦就是这个办法的具体施实。孟德斯鸠似乎认为联邦是社会的联合而不直接是个人的联合，并且提到了联邦解体了而作为它的组成部份的社会依然存在的可能性。但他明确地赞成——如在利西亚的情况下——组成一个高度集中而不是这样松散的国家联合体。

在君主制中，一个人按照固定的，既定的法律进行统治。这就要求存在着中介于君主和人民之间的中间权力阶层，因而便有贵族，教会和城市。也必须存在着独立的法律保管人或监护人，如法国议会。这些力量一起借助于它们的特权和独立性便能够限制君主和人民的行为。不过，当君主将立法权和行政权集于一身时（如法国那样）政府便倾向于专制了。孟德斯鸠谨慎而清楚地认为一个适中的君主制政府是这样的：其中有象古老的法国财务总监长一类的官员与君主分享立法权。⁵

除非君主制政府有这样的结构，要不然它就不是稳定的政府。孟德斯鸠断言古代世界没有适当的君主制概念。这个概念源自于日尔曼人对于罗马的侵略，它的两个主要组成部份是独立的，世袭的，和具有特权的贵族阶层与代议制政府。古代人达到的对于它的最接近的概念是亚里士多德所描述的英雄时代的君主制，但那里人民有直接的立法权并能最终地剥夺国王的权力。关于君主制的划分，孟德斯鸠明确地不同意亚里士多德的分法。他拒斥了按照统治者的意图或善恶来划分政权的古典原则。为了有一个好的君主政府仅有一个好的君主是不够的。政府只有在它的结构不依赖于一个重要的人的自然的或培养出来的道德天资这样的不可靠的条件的前提下才获得其本性或构成。不过，孟德斯鸠自己

后来承认，君主的道德特点对于他的国家的自由来说如法律一样至关重要。

君主制的原则是荣誉，不是美德。孟德斯鸠对各地方的宫廷和君主制政府的头头们进行了非常严厉的道德批判。他谈到了他们的可悲的性格和他们的扩散到社会各阶层的废话。然而，君主制中人们最常追求的对象——荣誉，或状况和人格的优越——代替了对有道德的行为的鼓励。所有阶层和个人追求名誉和私利的野心引出了假公济私的行为。此外，行为高尚的准则同样对国王和臣民做出了非官方的限制。

我们不能简单地将孟德斯鸠所批评的追求荣誉的行为等同于亚里士多德归给高尚的人或自负的人的行为。君主制下的道德和风俗系统是世俗化的荣誉，或企求被很多人承认的荣誉。它是那么的依赖着他人的承认，以致屈从于而不是反抗一般被认为是大胆的标志的罪恶（如豪侠）。另一方面，孟德斯鸠似乎比亚里士多德更不乐于接受高尚的人自己的精神境界，只要那个境界主要为自尊心所限定并鼓励与其说出自于对公众利益的热爱不如说是出自于自尊心和追求最高荣誉的欲望的行为。⑥

君主制政府中支持荣誉的法律必须给予贵族阶层的人和财产以世袭的特权。奢侈作为支持穷人和受优待的非贵族阶层的人的商业活动的途径应得到允许。君主制要比共和制本质上更能挑起野心勃勃的战争和侵略，它自然地需要更大的疆域。但没有节制的扩张会削弱荣誉的力量并鼓励专制的权力。一般说来，君主制不象民主制那样道德、公正和稳定。它必须保证大规模的、世袭的不平等。不过，它和下述这样的结构是相容的，而且甚至要求这样的结构：保护处于不平等状态下的个人和财产的成文法或不成文法的结构。至于法国自己，孟德斯鸠从没有建议它转向共和制的美德或英国的自由。然而，《波斯人信札》表明他意识到了皇家的专断，贵族的堕落，和中产阶级的富有引起了君主制的衰

落。

专制制度存在于一个人没有法律约束随心所欲地进行统治的地方。在描述这种类型的政府时孟德斯鸠通常拿近东和南亚的帝国做说明，正如在《波斯人信札》中他借助于明确地或隐蔽地与东方专制国家的比较来更为方便地谈论欧洲神学的或世俗的专制国家一样。专制政府在专制暴君制造动乱时使用一个主要的政治服务员或大臣进行统治。它的原则是恐惧，这种恐惧是残忍的武力特别地施加于那些不然就会压迫群众的大人物身上时引起的。专制政府以这种方式完成了某种公众职能，但它也依赖着它的臣民之缺少美德、荣誉和知识，因为这些东西对于政权来说是危险的。专制政府是不人道、充满罪恶和愚蠢的政府，然而它在人类社会中却占主导地位。温和的政府需特殊的条件和特殊的技巧，因而，建立起这种政府很困难。特别是在亚洲，气候和地理的结合使这种专制制度几乎不可避免。它自然而然地在占据着广大的土地人口众多而又生性胆怯的民族中特别有市场。于是，只有通过武力进行统治的那个人才能保持国家的统一并防止那唯一的更大的罪恶——无政府状态。在这样的情况下，专制制度本质上就必然不能使社会得到改良：它的存在本身就依赖着永久的使用残酷而血腥的暴力。

在四种政府形式中孟德斯鸠明确地将民主政府看作是最好的而将专制政府看作是最坏的。不过要准确地判断他这样做的理由则是非常困难的。作为说明：民主制受到孟德斯鸠的称颂更主要是因为它的公民的美德而不是因为它给予公民们的安全和自由。这个美德孟德斯鸠称之为激情或情趣，这是每个在一个这样的共同体内成长起来的公民都能感受到的东西。这意味着，建立在理性或理智而不是激情基础上的美德（我们可称之为理性美德）在民主制或更为低级的政治形式中没有地位。简言之，具有政治意义的所有美德都停留在激情和偏见的水平上。但如果民主制的美

德实质上并不处于比自由和安全的欲望更高的层次上，那么政治哲学家应该主要因为民主制的美德而拥护民主制吗？

有另一个方式可以达于同样的困难。从政治角度来考虑，美德的激情是有价值的，因为它有助于建立一个健全的民主政府。因而它有帮助人们获得除它自身以外的什么东西的功能，而只有这才是人们真正欲望的东西。一个民主制政府可以被比做一个家庭，在这个家庭中类似于集体自私的东西激励着每个成员将他们自己的利益等同于公共利益。这个思想与第 I 卷提出的关于人的需要的观点是一致的。在那里美德从没有作为灵魂的第一需要而提出，它并不是如身体的健康那样因其自身的缘故便是值得想往的。社会是为了服务于诸如自我保存、经济安全和性满足之类的身体的需要而起源的，并且它将仍是这样。如果是这样，那么不仅民主制的自由和平等而且其美德都得被视为这些需要得到最好的满足的政治手段。稍后我们将回到对政治生活和灵魂的关系的讨论。

政治自由

止此我们还没有引进以自由为原则的政治形式。第 X I 至第 X II 卷和第 X I X 卷的最后一章对此做了弥补。近代英国是唯一的其法律以自由为其直接目的的国家。政治上说，自由就是做法律许可的事情的权力。它有两个方面：一个均衡的宪法和公民的法律安全感，二者中前者有助于后者。自由的第一个要求是：政府的三种权力——立法权、行政权和司法权——的分立，以使它们掌握在不同人的手中。如果它们中的任何两个或全部集于一人之手，权力就过份集中而得不到足够的限制。

孟德斯鸠没有严格地象洛克那样划分政府的权力。洛克区分出执行外交政策的功能并称之为“联盟权”，并将国内法律的实

施和对违法者的审判全都归于“行政权”之下。孟德斯鸠则将国内法律和对外政策的实施都归为一种权力，同时也给司法权以独立的地位。简单地说，他的目的是保证给公民以比洛克的系统所能给与的更大的安全。

我们必须仔细区分对政府权力的孟德斯鸠的分析和传统的或亚里士多德式的分析。亚里士多德谈到了政府的思虑功能，文职官员的功能和司法功能。思虑功能涉及到对公共事务或最重要的公共事务（如发动战争，达于和平，和一般的对外政策的制定；制定法律，审判最大的罪行和任命地方长官等）的思虑。文职官员的功能相关于在更有限的领域内（如战略和财政领域）颁发指示和命令的权力。司法权涉及到审判罪犯和仲裁除最大的争斗以外的争斗。很明显，亚里士多德包括在思虑范围内的功能涵盖了孟德斯鸠将分布于他的所有三个权力之中的功能。而且，亚里士多德根据几个独立的地方行政官的职权来考虑文职官员的功能，而在孟德斯鸠看来，行政权本质上是统一体。最重要的是，亚里士多德没有制定一个在不同的人之间分布三种权力的原则——而是相反，正如他的思虑功能表明的。最充分的自由——不管它是洛克还是孟德斯鸠追求的形式——对于他来说似乎与任何健全的政府（更不用说为了人们的幸福生活而献身的政府了）的要求不一致。

与宪法相关的政治自由不仅要求三权分立而且要求它们以某种方式构成。司法权应留给那些由与被告同等地位的人组成的特设陪审团；而审判则应按照成文法尽可能准确地加以确定。立法权必须加以分开。它的主要部份应给予那些在全体人民中适当选出的代表，而且仅仅给予那些处于如此卑微地位的人：他们除了投票权外便无行使自己意志的权力。那些因出生、富裕、或荣誉而与众不同的人应该组成一个贵族团体，通过充当另一半立法委员的方式来保护他们世袭的特权。行政权应该由君主来行使，

他通过使用否决权来审查立法机关，而他的部长们可以依次受立法机关的审查和惩罚，尽管他自己不能用法律手段加以废黜。

孟德斯鸠认为这样描述的英国比古代共和国或他自己的民主政府不仅更为自由而且更公正，在某些方面更明智。它的第一个优点就是权力和在立法和行政部门设置的检查机制的明确的区分。第二个优点是通过对立法机关的一个部门来代表公众舆论，而立法机关的这个部门可以进而讨论立法事宜并以在古代城邦国家不可能的方式避免行政决定。此外，司法权更少装腔作势而更为公正。最后，独一无二的行政权持有人——尽管没有可以与罗马元老院相比拟的智慧——还是具有极大的集权和强有力地行使那种权力的动机的。我们不能期望按照宪法建立起来的这种类型的政府能够没有可观的内部摩擦地工作，结果政府运行过程中质量和顺利的某些牺牲是自由的必要代价。

孟德斯鸠雄心勃勃地宣称英国的法律建立了这样的自由，——不管英国人民实际上享受到了这样的自由与否。不过，他坚守着他所理解的自由的逻辑而不是十八世纪中叶英国的现实。如果他没有注意到人民的有限的和不合常规的投票权和下议院席位的不规则分配，那是因为他认为这些现实情况从自由的角度看是有缺陷的。同样，如果他拒绝描述后来被称为内阁政府的将行政权和立法权合而为一的那些倾向，也很可能是因为他认为这些倾向对自由来说是有害的。

与古代最自由的国家——罗马共和国相比，英国的优点主要体现在：它削弱了人民的直接而强大的权力，而给与贵族和平民以几乎坚不可摧而又互相限制的权威。但我们还是应该看到英国的自由和古代共和国的自由的主要区别。因为仅有一个适当的宪法还是不够的：如果公民们要享有法律上许可的最大的安全，适当的法律也是必要的。这里刑法是至关重要的，它有着类似于美国宪法中《人权法案》的功能。孟德斯鸠区别了四种罪

行：反对宗教的罪行，违背道德的罪行，破坏安宁的罪行，损害安全的罪行。他的分析的最后结果是要使借助于法律手段迫害渎圣者，或惩罚道德上的堕落者（除非涉及到性方面）这类事情在自由国家中成为不可能。他给叛国罪的危险的控告也加上了诸多限制，只有那些直接准备了叛国行为的著述才能被视为是犯了罪的。

现在，我们看到了建立在美德基础上的共和国和近代英国之间的真正差别。它们有一个基本的相似点：都是共和国——这个事实为英国君主制的过去所模糊。它们说明了孟德斯鸠的下述判断：最好的政府将有一个广大的民众基础，这保证了它对公共利益的关系。但英国体现了个体主义，每个公民都有权按其所愿地生活。宗教是每个人的私事；同样每个人对生活方式的选择也是他自己的私事。哲学的探究有其所需的隐私性，而艺术和科学则有其表达的自由。英国离弃了民主制美德的一致性、严谨和对别人事情的过份关心。美德不仅为近代英国所不需而且它对于英国而言甚至是危险的。

对英国的分析必须再进一步。它的自由不仅是行为和思想上的，而且是激情上的。自由主要是指按自己对金钱、名望和权力的欲望而行动。英国是资本主义社会：它去除了对于无终止的竞争性获取的道德限制。在野心领域中的伴行物便是政党政治。英国是近代的雅典——一个商业的而非军事的、农业的共和国。但是，商业精神如何阻止自己不为过度的奢侈和放荡所破坏呢？高税收使人们不断地工作而挥霍则被认为是该受谴责的，尽管我们还不清楚这是由于宗教的还是业务上的原因。而且，竞争的极度激烈和新的经济机会的不断开放使得放荡的生活成为例外而不是常规。放荡的人也没有他们在城邦国家中的狭小范围内所具有的那种影响。总之，贪婪和野心构成了英国制度的道德基础，而不是它的致命敌人。每个人的自我利益感支持着他对于自

由和爱国精神的热爱。

在英国，满怀激情的多数人的自由保证了思虑重重的少数人的自由。孟德斯鸠并没有否认英国人的邪恶方面应受讥讽，但他自己并没有这样做。这是因为正是从英国制度所允准和鼓励的邪恶中人们得到了好处。法律所允许的最大程度的自由，政府对于所有人的开放，和商业活动产生了以自己的独立性为荣、一心进取但完全漠视他是粗俗的激情的奴隶的公民。英国是一个世俗为社会，它的兴趣在于世俗的财物。它不需一个共同的宗教或民主的美德来将共同体的成员约束起来，因而它能允准人们比古代雅典所能允准的更大的隐私权和更大程度的表达的自由。借助于一个给对自我利益的追求以永恒形式的新型的宪法制度英国找到了如何几近无限期的延缓内部崩溃的途径。



只有当我们理解了孟德斯鸠的自然人或原始人的观念和他的自然人或原始人开初时所面临的自然环境的概念时，我们才能懂得英国和商业对于孟德斯鸠的全部意义。第 I 卷的第二章引导我们期待着孟德斯鸠对于人类的自然状态的发展历程的历史考察。这种考察也出现于第三章的前几段中，但那里我们的注意力又被突然从在“原始的”意义上对于人类说是自然的东西转移到在“最好的”意义上对于人类来说是自然的东西上去了。换言之，我们开始思考后来的高级的人类。这种主题的转换延续到第 II 卷至第 X II 卷，在那里孟德斯鸠讨论了完善的政府形式。不过，第 X I V 卷到第 X V II 卷意在满足原来的期待。它们的主题是人类的自然环境和其初始状态。这个主题的重要性解释了这五卷在整部书中的中心地位。讨论的题目有：第一，气候对身体和灵魂的影响以及它与各种形式的奴隶制的关系；第二，地理与原始人类

社会的关系。在其他卷中孟德斯鸠对原始状态也有所提及，这些会有助于我们完整地理解孟德斯鸠对人曾是什么和人本性上是什么的理解。

孟德斯鸠在论气候的第一卷中展示了他的目的论自然主义的全部力量。气候通过影响人的身体而影响人的精神和激情。在炎热的气候下，人们更敏于欢乐和痛苦，因而更注重感官享受，更胆怯，也更懒惰。寒冷的气候有相反的作用，而温带则是不确定的。因而便有了不同的倾向和需求，不同的道德可能性，而美德自身——如勇敢，节制、公正——又随气候的不同而在可行性和实用性方面有极大的不同。一般说来，立法者的问题是保证至少满足社会所必需的最低限度的条件。但孟德斯鸠并没有追问哪种气候条件产生最好的人。如相关的卷的题目表明的那样，他甚至强调气候和人类奴隶制而不是人类自由的关联。气候自然而然地限制了自由、温和、和非专制的政府的范围，或者更为一般地，人是气候的臣民而不是主人。因而，很奇怪，孟德斯鸠在第XIV卷中给予了温和的气候和它们的影响以那么少的注意，因为在不确定的这些领域和文明间有着显而易见的联系——除非他意在指出支持最高级人类事物的东西的稀有而偶然的特征。

假定了气候引起的这诸多变异，那么最早的人类社会是什么样的呢？孟德斯鸠没有公开谈论原始的家庭关系，但他暗示这些家庭关系包含着人类的最深刻的秘密。作为稳定的单位，家庭很可能在开初并不存在而是发展自杂交状态。对乱伦的禁止自身也需经发展而来，因而提供了和平与相互关心的基础，男性因他的超越的力量来统治家庭，而女性仍居于从属甚或奴性的地位。在这些情况下，一夫多妻制非常普遍，而只有在炎热的气候下，它和保护它的闺房制一起才有持久的必然性。⁸

原始社会或是蒙昧，或是野蛮的，这取决于人们是否作为猎手还处于孤立的部落中，还是作为牧人能够形成游牧部落聚居。

他们松散的组织允许每个人有开放的自由，而缺乏金钱又造成了财产的近乎均等，因而也就少有剥削。政治的权威掌握在强壮者、野蛮者和老者手中。战争是厉害的，而拥有奴隶是常规的实践。对男犯的惩罚也是粗暴而残忍的。最后，宗教和平常的牧师已拥有极强的影响力。

对原始人的这种描述能帮助我们弄清自然法的真正意蕴。自然法所包括的个人和国家的权力和义务因其带来的好处而应该处处受到尊敬。在这种意义上，自然法对于人类来说是非常自然的。但它不是在下述意义上是自然的：因为人们起初就知道它们，或人们在开初时是基于道德的原因而建立它们的。它有两极：一方面，自我保存的权力和个人与国家的自由；另一方面，约束着家庭成员的相互义务。只有这些东西才应是人类间的普遍性的东西。根据事实，自然法的各种各样的条文的不同体现在它们实际上受到的尊敬的程度上，也体现在它们在人类历史中起源的时间上。

在两方面上孟德斯鸠对自然法的表述超过了甚至文明国家的实践。他声称私有奴隶制只有在一种情形下才是合理的：一个政治专制国家内的温和的、契约奴隶制。至于严酷奴隶制的必然性，他倾向于认为自由劳动力可被用来做甚或是最炎热气候下最坏的工作。他反对亚里士多德的下述观点：奴隶制对于主人和奴隶来说都是坏的，没有人生来就是奴隶。他也拒绝承认罗马陪审团人员的下述断言：战争中的俘虏和负债人的存在是奴役制的充足理由。不过，同时他又承认所有人都有享受他人的奴役性服务的根深蒂固的欲望。

孟德斯鸠似乎认为基督教在结束欧洲奴隶制上的作用可以借助于启蒙和求助于人类的同情心而推广到外域。他对结束战争的可能性（甚至在欧洲境内）持有不怎么乐观的态度，尽管战争在近代有所减少，而且解决争端的和平方式更为宽厚，欧洲仍然几

乎没有更为倾向于和平而依然武装到了牙齿。孟德斯鸠认为唯一正义的战争是自卫战争，而公正地对待征服领土的唯一方式是旨在保护征服地而不是摧毁或压迫战败者。不过他也不得不承认国际关系一直是并且始终是受自我利益和武力而不是协议或对其他人的权益的考虑指导的⁹。无视这个事实的公正的国家将面临着毁灭的危险。结论似乎必然是：劝说人类放弃战争要比劝说人类放弃奴隶制难得多。

这些例子也说明，作为理性为了人类的利益而颁布的律令的自然法，某种程度上需要限制人类的对于一己之利的过份关心。那些为人们所普遍遵守的自然法（如，相关于家庭的法律）可能并非源自于合理而公正的意图而是出于某些注重自我的激情本身。而那些为人们较少遵守的自然法可能构成了恰恰因为在人类激情中缺少足够的基础而不能得到普遍传播的理性律令。因而，很明显，人的自然或原始的禀赋自身并没有立即为他成为道德的、反思的存在做出准备。

在近代，马基雅弗利和培根提出了是否自然的和社会的必然性与偶然性限制了人类认识、意志和能力所能获取的东西。洛克指出，人们可以在各处建立起英国类型的自由社会：他们有权做的事情——如，用新的个体主义代替每种形式的旧政权——都能有所成就。孟德斯鸠也赞赏近代的自由，而且甚或走的更远：他还为它设计了保护措施。但英国类型的自由社会在亚洲绝对不可能，甚至在大部分欧洲也不怎么可能。

亚洲是各种类型的奴隶制——私有的、婚姻的、和政治的——自然而然的发源地。因为亚洲缺少温带而且它的自然屏障使它不能形成中等大小的国家，在南方盛行专制制度，而北方又对南方进行暴虐的侵略，它的生活方式和习俗几乎几个世纪都没有丝毫的改交。在欧洲有更多的适于温和政府的机会——到目前为止它是世界上最令人感兴趣的地域。但孟德斯鸠并不鼓励反对

古老的欧洲君主制政府以企图效法英国的自由的革命。这个自由是独特的：一方面，它似乎取决于很容易模仿的东西，如解放自私的激情和建立一个合乎宪法的机制；然而，英国的岛屿位置，它的特殊的历史，它的气候与它的法律都有亲缘关系。即使在这种情况下，孟德斯鸠也企图回到近代观念中来，即谨慎地承认政治秩序之多样性的必然性。他对有意识的人的努力所能取得的成绩做了限制，但我们必须说这些限制在很大程度上超过了古典学者认为是必要的和明智的范围。

商 业

现在我们对人类的有缺陷的自然的初始状态和他所能达到的最高点——近代自由的政府有了一些观念。商业的发展将二者联系起来。孟德斯鸠是第一个认为商业值得在其主要著作中给以广泛的经验处理的伟大的政治哲学家。在进入法的精神的诸要素中它是唯一的有单独的一卷论及其历史或“革命”的要素。

在对原始社会的分析中，孟德斯鸠把农业的出现看作是货币出现的原因。在人的需要和他的知识间存在着恒常的相互作用：新的需要去鼓励人们寻求新的知识，而新的知识又鼓励新的需要的增长。农业艺术蕴含着预先存在着无数的专业化技巧并且增加了人们对能作为交换手段和价值标准的某种材料的需求。一旦发明了货币的金属形式，增加人们间的不平等的机会也就大大地扩大了。但内部交换还不是国际贸易。除开侵略不算，一个民族增殖财富的主要途径（从商品的多样性和丰富程度角度衡量）是进行国际贸易。贸易导致富裕，富裕导致奢侈，奢侈导致艺术的完善。在他的商业史中，孟德斯鸠提到了荷马的诗篇并且注意到了在古希腊城邦中审美趣味和艺术的臻于完善。而在论原始社会的那卷中他根本就没有提到诗。

孟德斯鸠称商业为民族间的交流。这种交流以两种方式与人类的文明过程（即野蛮的弱化过程）相关联。第一种方式是通过财富和艺术；第二种方式是通过哲学。不进行商业活动的部落或国家具有如下特征：野蛮的道德规则，生就的迷信，偏见和无知。因而，人类社会的原初的或“自然的”状态是极度有缺陷的。商业为破除狭隘的地方观念奠定了基础；它鼓励人们去比较不同的生活方式；它使人们有可能对祖先的信仰发生质疑；它使人们能够发现更多的有关自然的东西。简言之，它使哲学，即对于自然和人的知识的一致的或有意识的追求成为可能。很奇怪，孟德斯鸠没有指出古希腊的哲学。更令人惊异的是，他没能注意到在他看来是近代性的最重要特征的自然哲学中的伟大革命。但他放于论商业的第一卷前面的维吉尔的箴言足以表明这点：“巨人阿特拉斯教导的东西”（《阿耐德》，I,740）涉及到自然研究中的各种话题。是商业的复兴鼓励了哲学的复兴并在近代早期减弱了欧洲的野蛮。商业和知识一起结束了中世纪。

需求、发明和偶然之事的结合发展了商业。孟德斯鸠描述了它的主要种类，它的通常是令人尴尬的起源，它对技术的依赖，它的智胜暴君的方法的发现，它在近代世界中广泛的增长，最后，它的复杂的财政安排。商业的效用是：弱化和润饰野蛮的道德准则（同时它也败坏了纯粹的道德准则），鼓励艺术和科学，通过用它们的需求将各个国家联系起来的方法促进和平，提高生活水平。在这些效用中，孟德斯鸠似乎最不感兴趣于将最后一点看作是目的本身。他也不担心商人们攫取利润的行为：商业的最大好处是商人们的自私行为的较不明显的、没有预期的后果。

孟德斯鸠在将他对自然人或原始人的讨论与他对商业的广泛的讨论联系起来的那卷书中讨论了各民族的“一般精神”。它首先告诫人们不要企图硬把所有民族都纳入一个模式；然后指出道德上的美德与邪恶和政治上的美德和邪恶是不同的；最后揭示出

近代英国是以贪婪和野心之类的自私的激情为基础的。一个有缺陷的政治秩序所要求于它的公民的政治“美德”事实上可能是道德上的邪恶这个观念是古典政治哲学的柱石：只有在极罕见的情况下（如果有的话）好人才是好公民。但孟德斯鸠心里想的更为令人不安：最高级的人类是由道德上的恶产生的，而且最好的政治秩序依赖这样的恶。对人类生活的这种理解孟德斯鸠不是从古典学者而是从马基雅弗利及其追随者那学来的。后者将商业贬为制度化的贪婪，他们严厉地抵毁借贷，他们推崇以农业而不是以商业为基础政府。但这无异于要保留商业的硕果——科学和艺术——而不要商业本身。如果大众性的或粗俗的活动产生并培育了人的最高级的活动，那么使它们陷入危险中的行为必然也危及到更高的事情，因为它们是不能独立自存的。象中世纪那样，去掉了商业和旅游你便毁掉了哲学。哲学为世界主义所支持，而世界主义又为商业所支持。哲学在高度商业化的英国中达到了其自由的顶峰。

孟德斯鸠的观点并没有蕴含下述结论：经由大众的活动而间接地产生的东西是和或竟能和大众本身的性格完全和谐一致。哲学便是这种情况。人民和社会作为整体可以成为哲学的吗？他们能在极端的意义上被启蒙吗？孟德斯鸠的回答是在论各民族的“一般精神”那章中给出的。一般精神是由气候，宗教、法律，政治准则，过去的例证，道德准则，风俗等形成的。任何民族的民族精神都不是由理性形成的。民族是靠激情或偏见而不是靠理智而生活的。使人类的生活变得较不野蛮或较为人道的启蒙是可能的，但甚至这种启蒙也必须通过求助于激情（不论是出自于自我利益还是出于怜悯），求助于为所针对的社会所独有的偏见而得到支持。或再一次，英国为哲学和艺术提供了最大的机会和安全，但英国本身既不是哲学的也非诗意的。社会相信而哲学家质疑，社会保护哲学更多的是出于自己的考虑而不是为了哲学的自

由。因而，哲学和社会从来不是友好地生活在一起的。就孟德斯鸠本人而言，作为哲学家的他有考虑到他的作品的好的和有害的社会影响的道德上的义务；因而便有了达朗贝尔给他的写作风格，和这种风格对他的哲学本身的遮掩。

在他的这部书的开首，孟德斯鸠区别了哲学的道德家的任务和立法者的任务。¹⁰对于亚里士多德，政治的意图必须从对完全的善的追求的角度来理解；伦理学和政治学构成了一个专门研究的诸部分，而前者先于后者。不过，对于孟德斯鸠，伦理学和政治学的关系要间接的多。作为一个立法者，他自己从没有系统地揭示出什么是真正的或哲学的道德。严格地说，政治世界从来没有，也不可能靠这种道德来指导。因为政治上的美德和政治上的邪恶一样都是激情。如果是这样，那么任何非哲学家都不可能是有道德的。但这个学说远比古典学者的下述学说极端：具有大众的或仅仅习惯性的人是靠非常不完全不过也是真正的美德的知识激励起来的。因为这个理由和其他我们已看到的各种各样的理由孟德斯鸠断定道：人，按其本性来说，并不是理性的存在物，正如他不是社会的或慈善的存在物一样；人类灵魂的要素并不自然而然地倾向道德或理智的完善。由此可以推出：古典政治哲学中的乌托邦派或近似于乌托邦派的学说是建立在虚假前提基础上的。它们靠外在于人类本性的标准判断并试图指导人类的本性，也正是因为这个原因它们是不折不扣的空想。哲学的立法者可以通过下述手段获得难以估量的效力：隐藏起自己的哲学伦理学并且谨慎地使用那些可以激励知识界精英和大众们的真正的激情和意见。他的作用也就因之而有所变化：在他仅仅是哲学家和政治家的教育者以前，现在他自己也是人们的政治操纵者。而他所求助的标准也是一般人最易于理解的。它们的双重基础是：自我保存和怜悯。它们力所能及的最高目标是政治的自由而非美德。

宗 教

在第 I 卷中，孟德斯鸠已经隐约地暗示：上帝通过特殊的显示来帮助人类，而且人之向上帝归附（在对它形成了一个观念后）是第一重要的自然律，尽管在时间上它不是第一位的。如结果所表明的那样，宗教是他的著作中所讨论的法的精神的最后一个要素。直接前于它的两个主题——商业和繁殖——相关于身体的需要。而在它后面的一卷中，他是以这样的方式处理宗教的：模糊犹太人和基督徒的真正的神圣法律与非犹太教的宗教法律的区别。确实，孟德斯鸠自己这部著作很少依赖神圣的历史本身，尽管它有时也从这个历史中引些例子。至于基督教的中世纪，与基督教的成份相比，它对其中的封建因素更感兴趣。

在这部著作中，孟德斯鸠宣称自己是个政治作者，而不是神学著述家。但他也宣称这两种能力是完全一致的：基督教不仅是真的而且是人类所能拥有的最伟大的世俗的好处。他反对巴利，争辩道：基督徒构成了最好的公民。然而他给这个论断所加的限制条件又很清楚地说明，他认为基督的完美与政治生活不相容，因而最完美的基督徒将是一个非常糟糕的公民。正是这种观点导致了孟德斯鸠对古代斯多葛学派和它的成员伟大的罗马帝王安东尼家族的称颂。斯多葛学派的人首先是公民，也即不是圣人。宗教和民法的主要功能是造就好的公民并因此协助每个社会满足它的需要。因为即使最真实和最神圣的教条如不与社会的原则联系起来也会造成非常坏的后果。而如果做了这样的联系那么最虚假的教条也能造成极好的结果。

孟德斯鸠在以下几个方面对基督教的社会和政治影响持批判态度。在中世纪，基督教反对商业和借贷；它通过鼓励修道院似的贞洁观而不鼓励结婚和繁殖；到处对一夫多妻制和离婚持批判

态度；它以更高的法律的名义支持公民的不驯从；它通过对普遍性的缺乏宽容精神的热情使基督徒反对非基督徒，基督徒反对基督徒。¹¹但它也有有益的作用：它限制了暴君和君主们的统治阴谋并且帮助消灭了奴隶制，减少了欧洲战争。孟德斯鸠试图修正它的过度使用。不过，与洛克不同，他没有将良心的自由视为人的自然而普遍的权力。一般地要求人们建立宗教的多样性并不是明智之举。如果人们可以排斥掉一个新宗教，那么人们就没有将其接纳进新社会的必要；但任何宗教业已确立的地方，人们对它应采取宽容态度。

结 论

按照孟德斯鸠，立法者的主要美德必是节制。他强调了为统治术所要求的深思熟虑的技巧——它需要决定应用什么样的法律；需要理解构成法的精神的诸关系之间和这些关系与每个社会复杂的细节的联系。¹²虽然欧洲还是他的主要兴趣，他将科学解释和评估人类事务的视野扩大到了所有时代和所有地域。他应用于斯多葛派皇帝身上的短语对于他更为适宜：他观注着整个人类。

孟德斯鸠的哲学勾画了盲目的必然性和理性的选择（另一种必然性）在法律形成中所起的作用并将它们联系起来。他对政治秩序的多样性和统治术中细节的优先性的强调得自于古典作家。但他和马基雅弗利、洛克一样拒绝将古典的美德看作是终极的政治指导。这个拒斥注定了他必努力阻止洛克自由主义的革命性和普遍化倾向。确实，既然自由的肖像与美德的肖像不同，它必有广泛的号召力，他对英国人的自由的精心描述自身也就成了那种自由主义的工具。同样的拒斥还有另一种效果：通过制造一个伦理学和政治学的关系的迷宫，它鼓励了一门对道德和权术丧失了兴趣

的政治科学。

《论法的精神》表面上是简单而杂乱的，但其内部则是困难而一致的。我们上面所说的或许足以证明了下述断言：它是有一个规划的。它的系统的学说，甚至它的令人迷惑的题目在我们理解了规划前还会继续困惑着我们。

注释

1. 见471—472页的引文
2. 孟德斯鸠，《法的精神》冈萨科·特鲁克编。前言。
3. 同上，I, iii。
4. 同上，V, ii—iii。
5. 同上，XI, Viii。
6. 同上，II, Vi。
7. 同上，XIX, XXV, ii开头处。
8. 同上，XVIII, Xiii, XXVI, XiV; XV I, ii。
9. 同上，X, ii—iii; XXVI, XX。
10. 同上，I, i, 结尾处。
11. 同上，XXI, XX; XXII, XXI; XXIV, Xiii; XXV, X。
12. 同上，前言，I, iii; XXVI, i; XIX, i。

阅读书目

A. 孟德斯鸠：《论法的精神》(The Spirit of the Laws)，前言，第I—V, XI, XII, XIX卷

B. 孟德斯鸠：《论法的精神》，第XIV, XV, XVIII, XX, XXI, XXIV, XXVI卷。

孟德斯鸠：《波斯人信札》(The Persian Letters)

孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》(Considerations on the Greatness and Decline of the Romans)。

第二十二章

大卫·休谟

(1711—1776)

大卫·休谟主要是以怀疑论者，以及对人类理性进行了尖刻而深入的批判的批评家而为人所熟知。确实，人们有时断言：休谟的哲学给了自然权力以致命的一击并且取消了对“价值”进行理性判断的可能性。因而休谟的理论被描述为向政治哲学的存在本身发出了挑战，而人们不得不面对这个挑战。但我们面临着一个悖论。休谟自己就是一个内容丰富的政治学说的作者，这个学说旨在探讨关于下述主题的真理：自然法，公正，公民服从的义务，以及最好的政府。

看来我们首先应处理一下休谟关于规范性判断的基础和权威的学说。在此之前我们应简短地考察一下他关于理智的原则和运作的理论。

观念论

在将他的观察向内转向到人类的心灵时，休谟在那里发现了他称为“知觉”的东西的集合和相继：苹果的味道，三角形的观念，公正的概念，对于一个谨小慎微的行为的尊重，气愤，等等。知觉就是呈现于人类心灵的任何东西，而且除了知觉外没有什么东西向心灵呈现。确实，心灵只不过是一束或一堆知觉。

知觉有两类。其一为印象，这是“当我们听、看、感受、爱、恨、欲求、意欲什么时出现于我们的心灵中的东西”。其二为观念，这是“当我们反省一种激情或一个不在场的对象时”出现于我们心灵中的东西。印象与观念间的区别是它们的力量和生动性程度的差别：印象比观念更为“强烈”和“生动”。

休谟认为所有的观念都来自于印象。确实，想象是很自由的，我们可以描画我们从未见到过的金山或有翼的马，但这些观念不过是其他观念的复合。至于那些不允许进行任何区分和分离的、不可归约的“简单观念”我们发现我们没有能力想象任何不相应于或没有描述我们以前经验过的某些印象的简单观念。正如一个盲人不能形成紫的观念或一个聋子不能形成笛声的观念一样，一般说来，“我们绝不能想到任何我们没有看到过〔或以某种方式感觉过〕的我们之外的东西，也不能想到任何我们没有感受过的我们自己心灵内的东西。”我们的所有观念都只是印象的影像或复本。¹

休谟认为，我们不能获得关于实际事情和实际存在的完全意义上的知识和绝对确实性，而只能获得关于“观念间关系”的完全意义上的知识和绝对确实性。这点可以做如下解释：我们可以将“任何可以设想的东西都是可能的”这个断言看作是“既定的箴言”。现在，每一个关于实际事情的断定的反面总是可能的。我可以设想太阳明天不会升起，我们没有它明天会升起的知识。我不能确定当我闭起眼睛后我面前的物体还会继续存在，因为可以设想它们不存在。我们不能有关于那些可以设想成并非如此的东西的知识，于是，只能有关于那些我们不能设想成并非如此的东西，也即那些只能如其所是的那样设想的东西的知识。例如，“一个三角形的各角之和与两直角相等”这个命题的反面是不可设想的，“一个三角形诸角之和”与“两直角”的关系只能如其所是的那样设想。既然可能性的领域是想象力可以自

由驰骋的地方，那么必然性必寓居于想象力受限的地方。

于是，知识的唯一对象便是那些“完全取决于我们放在一起比较的观念”的观念间的关系。我们只能知道必然含蕴在我们观念中的东西；在一定意义上，我们仅能从我们的观念中取出我们已放入于它们中的东西。例如，“没有财产的地方就没有公正”这个命题是确实的，——当不公正的观念只意味着破坏了财产时。但这不过就是下述道理：打开包裹取出的只是我们先前包装进去的东西。休谟似乎认为即使数学家的证明也不过是这种取出过程的更为冗长和复杂的形式。我们也要注意：知识的对象是被视为观念的观念间的关系。严格说来，我们不能有关于实在世界的任何知识而仅有关于观念世界的知识。²

“可设想的任何东西都是可能的”这个原则值得做进一步的审查。休谟说，有很多命题其反面是可以设想的，但我们还是有权充分确信地接受它；如，“所有的人都是有死的”这个命题即是如此。确实，休谟将所有实际事情都看做是普遍必然性系统的诸部分。³那么，“可设想的任何东西都是可能的”或“不是绝对不可能的”或“可能的，至少是在形而上学意义上”这些说法的意义何在？再者，为什么似乎并非自明的这个原则被认为是“既定的箴言”呢？

作为对此的回答，我们可以说，在哲学史的某一点上人们开始认为哲学中流行的混乱、矛盾和无知是丢脸的事，应该结束这种局面，而人类理性的大厦应完全建筑在坚不可摧的基础之上。但为了确保这个坚不可摧的基础，开始时必须让怀疑主义发挥到其极致。为了使哲学成为无可置疑的，开始时必须怀疑一切可以怀疑的东西。

现在休谟的“既定的箴言”就应被理解为进行这种预备性怀疑的工具。哲学的起点是决心去怀疑。当仅仅是可能的东西的领域非常广大时，怀疑的领域也就非常广大。因而，便有用这个

“既定的箴言”来控制我们的推理的必要，而这个箴言将可能性之域扩展到可设想的东西之域，结果，便将必然性之域限制到必然要设想的东西之域。确实，这个箴言可以被视为最纯粹形式的预备性的怀疑论：它迫使我们在并非不得不肯定什么的任何地方都要进行怀疑。笛卡尔的哲学最清楚地极力主张必须进行普遍的怀疑，他运用“心灵的这个自由”假设：“对其的存在哪怕有些许怀疑的任何对象都不存在。”而休谟则假设（人们可以这么说）：并非迫不得以承认其存在的任何对象都不存在。

推理的基础是习惯

休谟所主要关心的不是那种借助于直觉或演绎发现观念间关系的推理而是我们可以借以发现实际事情和实际存在的“或然性推理”，正是这种推理指导着我们的全部生活而且的确构成了我们的哲学的大部。休谟认为，我们的所有关于实际事情的推理都建基于因果关系之上，没有因果关系我们就不能超越我们的感觉和记忆；通过因果关系我们便能够推论出超过我们的经验的对象和事件的存在。因而或然性的讨论便成了对因果关系的考察。

休谟开始便提出了对于原因和结果的“怀疑论的怀疑”。先考虑一个由因及果的推理的特例。如，我们看到一个弹子球在桌子上滚动，它的滚动撞击了另一个弹子球，由此我们断定到第三个也会开始滚动起来。那么这个绪论的基础是什么？我们不是通过理性知道它的，因为我们完全可以设想这第二个弹子球并没有因被撞击了而滚动起来。于是，它必须建立于经验基础之上：我们过去看到弹子球被撞以后便会滚动起来。但我们仍可设想在当下情况下它们也许不这样。于是，上述推理只能是经验和将来会类似于过去这个假定共同作用的结果。但这个原则的基础又是什么呢？肯定不是理性，因为我们可以设想将来并不类似于过

去，那么只能是经验；但我们如何能从经验学得那个只有它才使从经验学得什么成为可能的原则呢？

我们似乎走进了死胡同。不过这里休谟拿出了他对这些怀疑论的怀疑的“怀疑论的解决办法”。当我们看到在众多的情况下一个事件接着另一个事件而发生的时候，心灵便习惯于认为它们是一起的。因而，当我们看到一个弹子球撞击另一个时，我的想象便习惯于认为第二个球也会动起来。我不仅形成了这样一个观念而且还相信它。简单说来，这就意味着我对它有着不同于我对我不相信的观念的感受。至于这种感受究竟怎样我们很难描述；我们只能说，我们是以更为强烈、更为生动，或更为肯定的方式设想这个观念的，因而它与印象和记忆观念一起构成了我们称之为“实在”的东西的一部分。总之，“所有的推理〔关于因果关系的〕都只是习惯的影响；习惯除了使想象力变得活跃而使我们对任何对象有一个强烈的观念外别无其他的影响”。

现在考虑另一个问题：原因的观念和它的源起。例如，我们看到一个弹子球撞击了另一个后，我们说，这引起了这第二个球的运动。那么我们是从什么印象中推得这个原因观念的呢？我们观察到的东西是：两个球的撞击和第二个球的运动是邻近事件，而且一个发生于另一个之前，最后，在重复进行了这一切时，我们发现事件的同时发生是恒常不变的。这就是我们观察到的全部东西。然而，原因观念所包含的东西远不只：邻近性，在先性，和恒常的同时发生，我们通常都假设这里在两个事件间有一种必然的联系。那么，这样的假设是从什么样的印象来的呢？休谟答道，这不是得自于对象而是得自于心灵中的什么东西，也即得自于觉得被迫或被决定要在想象中从原因推到结果这样的一种感受。我们错误地将这个印象归结到对象本身上去；但实际上，必然性不在对象中而在我们自身中。⁴

我们上面所勾画的那个论证模式在休谟哲学中一再出现。常

识不加思考地接受的东西——这里是因果关系，其他地方是对象世界不依赖我们对它的知觉的存在，甚至人格自我的持存——被发现并没有理性的基础。但消解它只是为了重建它。自然太强大，理性自己不能完全对付得了。休谟解释了理性被克服的方式。⁵但这个克服是有点可疑的。“怀疑论的怀疑”并没有被驳倒。它们也没有象约翰逊博士通过踢一块石头来驳斥贝克莱那样被简单地以常识的名义动摇了。它们有了一个“解决”，但这是一个“怀疑论”的解决。被重建的东西并不完全是被消解的东西。因而，从原因到结果的推理是一种习惯；对所推得的东西的相信是一种无从解释的感受；而原因的观念是一个错误。

休谟就这样将因果推理归结为有关习惯和感受的事情了。但由此他也面临着这样的困难：如何判别和论证正确的推理。例如，看到两个事件在很多情况下同时发生在心灵中便产生了习惯性的转换，尽管它们也许事实上没有必然的关联。这里我们引用一下休谟提供的例子：我们也许会达于这样的看法——所有爱尔兰人都是愚钝的，尽管有清楚的反面证据呈现在我们面前。这是偏见，我们必须使用判断力来纠正这个想象的产物。但这如何可能呢？休谟解释道，被称为“偏见”的一般规则为其他被称为“逻辑规则”的一般规则所修正，而这些“逻辑规则”是建立在对自然的观察和理智运作基础上的，它们使我们能够区别本质的东西和非本质的东西。习惯要由习惯来克服。但一种习惯似乎只能由另一种更为强大的习惯来克服。不过休谟说：这些推理规则不是得自于对大量的例证的观察而是得自于对“更为一般和更为真实的理智运作的观察。”⁶

另一个问题是：我们如何能仅仅通过一个细心的试验就达于因果判断呢？从一个对象到另一个对象的心灵转换的习惯似乎必随我们所观察的与它们同时发生的事例的数目而变化，而从一个例子便做出这样的转换至少是脆弱的。那么，习惯怎么能超越经验

呢？休谟答道：实际上，在做这种转换时我们是将我们的单个试验置于类似的对象在类似的情况下会产生类似的结果这个原则之下的，而转换的习惯是人为地产生的。这个原则本身当然是习惯的产物，自然的齐一性被归约为这样的一种习惯：人们习惯于期待我们过去所习以为常的东西将来还会出现。这是一个地地道道的习惯，它是以亿万次的实验为基础的。⁷但是，我们必须问一下，我们的一贯前后相继的经验是完善的吗？而如不是，那么习惯何以能超越经验这个问题便再一次地出现了。

上面提出的问题可总结如下：如果推理的基础是习惯，那么似乎习惯为推理提供了充足的理由，而推理就不能超越习惯。休谟不允许这些结论。他的理论不仅要解释动物的“推理”而且要论证牛顿的方法。⁸问题是：他是否在除了习惯和感受外没有引进其他东西的前提下解决了这诸多问题。

善恶之分非源于理性

现在，我们可以着手讨论一下休谟对规范判断的基础和权威性的处理了。正如他讨论因果关系时一样，他以“怀疑论的怀疑”开始而这导致了下述结论：“道德上的区分并非得自于理性。”⁹

一条论证线索是：证明善与恶并不是理智对象。休谟认为理智有两种运作：对观念进行比较，由此发现对象间的关系；对事实进行推理，由此发现对象的存在。因而，如果善与恶可以借助于理智发现，那么它们必须或者由关系构成，或者由事实构成。首先，休谟要证明善与恶不能是关系。道德上的认可或不认可是—种相对于外界对象的精神行为，如对自己的子女的疼爱之情，或夺取他人财产的意愿。因而，如果道德上的善和恶是关系的话，它们就必须是内部行为与外界对象间的关系，而且仅能存在

于内部行为和外界对象间。因为，如果，例如，道德的善也可以适用于外界对象间的关系，那么非理性的非动物的对象也可以是道德上善的了。似乎没有一个这样限定了的关系。例如，考虑一下适合这个关系。休谟似乎特别感兴趣于驳斥支持下述断言的道德理论：在事物彼此间存在着某种自然的适合和不适合关系，而一个行为的善就在于它与周围情景的适合。休谟反对道：适合（假设有这样一种适合关系的话）只能存在于无所谓善不善的外在事物之间。

确实，我们发现在善与恶的事例中实际上存在于内部行为和外部对象间的关系也存在于外部对象之间，而在那里它们显然不能构成善与恶。例如，假设，一棵树长大起来并抑制了为这棵树提供了种子的那棵树的生长。显然，这里的关系恰与我们在一个小孩掐死了他父母的情形中发现的关系一样。但我们并不认为前一种情形是恶的特例；不过，如果恶是关系的话，我们就必须承认此。

那么，善和恶是事实吗？休谟让读者取一个恶行的例子，如杀人，然后去“从所有角度审查它一番，看一看你是否能发现任何可以称之为恶的事实，或实际的存在。不管你是以什么方式拿取这个例子的，你只会发现激情，动机，意志和思想。在此情形下你不会发现任何事实。只要你一心考虑着对象，那么你就发现不了恶。”

由此，休谟断定道：善和恶既不是关系也不是事实；也即，它们不是理智的对象，并因而道德感不在于去发现它们。

另一条更为重要的论证线索休谟总结如下：“道德唤起了激情并产生或阻止了行为。而理性自身在这里是完完全全无能为力的。因而，道德规则不是我们理性的结论。”

休谟说“理性的无能”的意思是：一个行为是嗜好或反感某对象的结果，而这种嗜好或反感是对象给予或期望于对象的快乐

或痛苦引起的（至少通常是如此）。理性可以告知我们对象和它们间关系的存在与否，但如果对象于我们不相干，如果它们没有引起我们的嗜好或反感，那么这种信息对于意志就没有丝毫影响。因而，理性自己不能产生，或因同样的原因，阻止任何行为，如休谟在下面著名的句子中说的，“理性是而且只应是激情的奴隶，除了服务于、听命于激情外它不能假装具有其他的职能。”然而，很清楚，理性与激情的结合会极强烈地（即使是间接地和中介性地）影响意志。它可以通过告知激情它的对象是存在的方式来推动激情。如，我认为在花园的墙后有好吃的水果，我对它的欲望便是建立在这个意见基础之上的。理性还可以通过追溯原因和结果的联系来指导激情去追索它的对象。我也许偶然想到用一个梯子爬墙摘取水果来得更为方便。在这样的情况下，理性的作用或许是极大的，甚或是具有决定意义的。因而，如果我知道了我关于水果的存在或获取它的最好方式的意见是不正确的，那么我的激情或意愿也就会终止。但理性的作用仍然是代理性的，因为它并没有提供推动我们行动起来的冲动。¹⁰

于是，“平静而懒惰的理智判断”不足以影响意志。休谟论证的关键是：“那些我们借以区分善和恶的判断”足以影响意志。他否认道德的认知可以和对一种行为的嗜好或反感分隔开来，也就是说，他否认一个人可以谕知什么是道德的善而没有对之形成一种倾向感。

休谟下面这个著名的段落可以帮助我们解释前面的论证同时又可由前面的论证加以说明。“在迄今我们所遇到过的道德体系中，我总是注意到作者一度是以惯常的方式前进的，并且建立了上帝的存在，或对人类的事务进行了评论；但过一会我便突然惊异地发现我遇到的命题中都含有应该或不应该这样的措词而不是通常的系词，如是或不是。这个变化是不易察觉的，但却具有极为重要的后果。因为既然应该或不应该表达了某种新关系或新断

定，我们就有必要对它们加以评论和解释；同时，我们应给出这新关系如何能够从其他与之迥然不同的东西中推演出来（这似乎是完全不可设想的）的理由。但是既然作者们通常不这样谨慎，我便不揣冒昧地将它推荐给读者；而且我深信这个小小的注意会推翻所有粗俗的道德体系，并且让我们看到善和恶的区分不仅仅是建立在对象关系的基础之上，而且理性也对此无所察知。”¹¹

我们看到道德相关于义务和责任，道德上善的东西必是人们应该做的东西，而这是不能靠理性发现的。例如，我们再一次看一看善在于适合这个论题。休谟在一个地方为了论证的缘故曾承认存在着适合关系并且理性可以发现这个关系。但他说这还不足以说明它就是善；我们还必须证明在适合与意志之间有某种关系。因为道德上的善有法律的特征，它具有强制性。也就是说，它是“强有力的”，它影响着意志。理性可以发现适合与否（可以做此假定），但它不能发现它是否是道德上善的。因为道德上善的事情是我们应该做的，而我们应该做的事情又是我们被迫做的。而知道何为强制的唯一办法是去忍受它；我们能发现影响意志的东西的唯一办法是去感受那种影响。

这种将道义上必须履行的事情与被迫为之的事情等同起来的作法不是自明的。这似乎是由下述需要决定的，即我们需使道义上必须履行的事情具有有效的强制性。换言之，休谟似乎在步霍布斯和洛克的后尘，试图将道德建立在这样的基础之上：“激情不怀疑它，也不企图取代它”。正如他通过将必然的东西与必须被设想的东西等同起来的方式发现了知识的确实性一样，他通过将善行与我们不得不追求的东西相等同的方式发现了道德的功绩。正如他将人的想象力当做科学的基础一样，他将人的感情当做道德的基础。

道德的基础是感情

现在我们转而讨论“这些〔关于道德的〕怀疑论的怀疑的怀疑论的解决”，这就是：“道德区分得自于道德感”。既然善和恶不是理性发现的，那么就可推知我们是靠它们所引起的情感或印象来区别它们的。一个恶行的邪恶“只要你思虑着对象那么你就完全不能发现它。只要你不将你的反省转向你自己的内心世界，并且发现在你心中引起了对这个行为的不满之感，那么你就永远不能发现恶行的邪恶之处。这里是事实问题，但它是情感而不是理性的对象。它在于你自己而不在于对象。”“因而，道德适当地说，是感受的事情而不是判断的事情。”

更准确些说，休谟不仅断定了善和恶是由情感发现的，而且断定它们是由情感构成的。不是因为善是善它才得到了人们的认可，而是因为它被人们认可了它才是善。当我们说一个行为是善的时，我们的意思不过是：它引起了人们的认可的感觉，正如当我们说一个对象是另一个的原因或结果时，我们的意思只是：我们在想象中习惯性地将它们联系在一起。

休谟认为，我们看到善时便会感到愉悦，而看到恶时就会感到生气。他进一步声明：道德上认可的感觉是愉快而不认可的感觉是不愉快。确实，他将认可和愉快等而为一了，他否认认可之感得自于愉快。他默默地忽略了愉快得自认可这种可能性。相反，他将认可归约为愉快，“美德之感不过是一种特殊的满足感。”“我们看到，道德感并不是一种明确而特殊的官能，道德情感就是愉快和痛苦。”

不过，道德情感是一种特殊的愉快和痛苦，它们的感受不同于其他的愉快和痛苦，正如牛排带给人们的愉快不同于一首诗带给人们的愉快一样。这些特殊的愉快和痛苦（1）仅源自于对理

性存在物的性格和行为的考虑；并且（2）它们只有在我们对这些性格和行为做“一般性的考虑而没有涉及到我们的特殊的利益时”才会出现。因而，我们或许会因那些使一个敌人对我们构成威胁的性质而尊敬他。

总之，“美德为愉快所区别，邪恶为痛苦所区别。只需观察或思考任何行为、情感或性格我们便会判明美德或邪恶。”¹²

休谟发现被尊为美德的那些性质或性格可以分为四类。其一，对其他人有用的性质：如公正，慷慨，慈善，诚实。其二，对于其持有者有用的性质：谨慎，节俭，勤奋，节制等。其三，令他人感到惬意的性质：如谦虚，机智，正派等。其四，令其持有者感到惬意的性质：如适当的自尊，爱荣誉，大度。此外，一个性质可以被归属为不止一个类别中，如勇气不仅于其持有者和公众有用而且会为其持有者带来直接的快乐。

简言之，道德认可的对象是那些能为其持有者或其他人带来直接的快乐或者能给他们产生快乐的性质。善基本上说来与快乐是等同的。但它不是与一个人自己的快乐相同。在做道德判断时我们并不是按照别人对我们的价值来凭估他们的价值的。道德的认可给与某些性质并不是因为它们给我们带来了快乐而是相反，是因为它们给其他人（包括它们的持有者）带来了快乐。然而，另一方面，我们也应该注意到，我们可以说我们认可令我们快乐的东西，因为我们的认可在于我们的快乐。

那么，为什么我们认可那些“具有美德的”性质呢？休谟有时回答道：我们是为“人性”或“仁慈”所动的。但这不应被理解为“原始本能”或为别人某利益的愿望，它昭示了一个更为一般并且极为重要的人性原则：同情心，或者，“我们所具有的凭借与他人的交流而感受到他们的激情、情感等等的倾向。”必须注意，同情心和怜悯不同，它没有爱或好意之类的内涵。它仅仅是一个通道，通过它痛苦、快乐、激情等等被从一个人传给了另

一个人。¹³

于是，道德认可的对象就成了快乐的源泉；认可的情感本身也是一种快乐；而情感上的愉悦得自于对象的愉悦。因而，休谟便能够拒斥他所称为“自私的道德”的东西，而避免了撇开人们与我们的关系去断定对于人们的一般的慈善的存在。他是通过设定将别人的快乐和痛苦视为我们自己的快乐和痛苦的同情心的作用来做到这点的，但他似乎是机械式地做到此点的，而没有插入对我们同胞的好意或自私自利的考虑。

痛苦和快乐是善恶的标准

休谟否认理性可以发现道德的善和恶，这种否认最终要求道德要与激情相一致，或用他自己的话说，义务要与强迫相统一，并坚持认为道德判断对意志有直接的影响。他自己的理论满足了这个要求。行为的主要动机是快乐和痛苦；而道德上认可或不认可的判断只不过是快乐和痛苦。因而，美德本质上说来是“亲切的”，而邪恶本质上说来是“讨厌的”，因而，美德是人们所欲望的，而邪恶则是人们唯恐躲之而不及的东西。因而，道德判断不仅仅是表扬或谴责的情感，也即快乐或痛苦的感受，而且也是关于义务的意见或“责任感”，即表达了某种嗜好或厌恶之感。

在要求道德要与激情相一致并要建立于激情基础之上时休谟在追随着霍布斯与洛克，但他并没有接受他们的结论。他们的体系代表了休谟曾严厉地批评过的“自私的道德体系”。按休谟的理解，这种“自私的体系”的基本前提是：基本的具有统治地位的激情都是自私自利的。休谟否认这点。（1）它夸大了理性的力量。为了证明诸如友谊这样的无私的激情真正说来只表明了自爱，哲学家们必须假设一些非常复杂而精致的推理，这些推理由

于过份复杂和精致而事实上不能对激情有太多的影响。(2) 再者,并非所有的欲望都可归类在一己之利的欲望之下。如,有对自己的孩子们的爱和对于自己的敌人以及其他许多人的恨。这些欲望象一己之利的欲望一样是原始的本能或冲动,它们在追逐自己的目标时是不考虑任何好处的。(3) 确实,不仅远非所有的激情都可归约为自私自利的考虑,自私自利的行为本身就假定了其他激情的存在(至少有时这样,或许还总是或几乎总是这样)。自我利益推动着我们欲求令人愉快的对象,如牛排。但为何这个对象是令人愉快的呢?因为它满足了其他的欲望,如饥饿等。如除自我利益之外别无其他的欲望,那么自我利益也就没什么或很少好关心的了。(4) 自我利益也不是最强烈或占主导地位的激情,当处于与其他特殊的激情竞争的地位时,自我利益并不总能占上风。人们完全可能宁愿追逐自己的较小的利益而不追逐他的较大的利益,尽管他知道他所追逐的是他的较小的利益。对于较小的好处的欲望会战胜一个人对公开承认的较大好处的欲望。¹⁴

“自私的道德”是建立在对激情的过于简单化的理解基础之上的。举一个最清楚的例子,霍布斯在对死亡的恐惧或自我保存的欲望这单个的激情中发现了他的起点,这是最强烈或最为基本的激情。美德在于服从作为(为避免死亡和保存生命而立的)理性命令的自然法。死亡恐惧是最强烈的激情,因为死亡是最大的恶。这里,霍布斯假定:所有的人都因自然的必然性总是追逐在他们看来是他们的最大好处的东西。而休谟否认有这样的自然必然性。激情并没有为理性提供单一的无可争辩的公理,因而理性不能给行为提供任何权威性的指导。“宁愿毁灭整个世界而不愿划破自己的手指,这并不违背理性。我选择我自己的完全的毁灭而避免给印第安人或一个我全然不知的人带来半点不舒服,这也不违背理性。”¹⁵ 道德判断的标准并不是得自于激情的“理性命令”;它们自己就是激情,亦即道德情感。而且,既然没有激情

是“公理化的”，与激情相一致的道德必为其广度和复杂性所标征。休谟放弃了作为近代自然法学说的特征的对美德的限制；他拒绝“用狭隘的系统去桎梏他的道德情感。”休谟在近代世界中自古代的道德家如西塞罗求援，在他看来，古代道德家才是最好的范例。近代的自然法学说尽管将道德建立在激情之上（如休谟那样），但却没有公正地对待人类激情的全部。真正与激情一致的道德应从激情的“共同而自然的流露”中汲取其标准。¹⁶

道德判断绝不会出错

按照休谟，情感区分并决定了道德。一个特征就其引起了某种快乐或痛苦而言是善的或恶的，并且如果它引起了这样的快乐或痛苦它就是善的或恶的。由此得出的结论便是：道德判断是“完完全全不会出错的”，因为我们从不会错估我们的快乐和痛苦的感受。

这似乎导致主观性横行的混乱状态。因为不同人的情感是不同的，正如同一个人在不同的时间由于处于不同的具体环境下便会有不同的情感。例如，我们对违背我们的利益而行动的人很少有很多的忠爱，即使他的行为是和一般的道德原则符合一致的。我们从侍者的普普通通的勤奋中得到的乐趣要比从马尔库斯·布鲁斯的高尚品质中得到的更为强烈更为生动。

不过，休谟不是相对论者。尽管道德是趣味之事，但还是存在着正确和错误的趣味的。休谟的解释如下：源自于我们所处环境的差异的我们情感的差异使我们丧失了确定性。而且，我们发现基于他们的具体环境的其他人的情感与我们的基于我们的具体环境的情感互相矛盾。现在这种矛盾和不确定性使得人们不可能“在合情合理的条件下互相交谈……。”因而，为了彼此交流我们必须寻得一个共同而较少差异的着眼点，由此来判断人们的品

质。我们选取的着眼点是与那些其品质被评判的人有着直接的联系的人的着眼点。如，如果我们的仆人和布鲁图斯与我们同样密切，那么我们对布鲁图斯的忠爱和赞赏程度就会远远高于我们对我们的仆人的忠爱和赞赏。在下道德判断时我们忽略了我们目前的状态，甚至我们自己的利益。我们“修正我们的情感。”

我们有必要问一下，在休谟学说的基础上这如何是可能的？一个源自于实际情形的情感如何能为一个源自于假设情形的情感所克服呢？实际上，休谟承认这行不通：“激情并不总是遵从着我们的修正。”情景的转置所控制的与其说是我们的情感还不如说是我们的“抽象观念”和“一般意见。”¹⁷但是，我们不禁要问，这难道不意味着抛弃了道德判断是情感之事这个原则吗？

规范判断与事实判断的区别

我们所一直关注的问题——规范判断在休谟哲学中的地位——现在可以通过思考这样的判断与关于事实的判断的基础的不同的程度来加以处理。在一些段落中休谟指出它们是绝然不同种类的东西。如，他写道，给我们以真或假的知识理性的与作为道德情感的源泉的趣味的区别在于：前者“象对象在自然中实际所是的那样发现对象，没有增添或减少”，而后者“有生产的能力，它给一切自然对象都镀上一层从内部情感那借来的颜色，因而以一定的方式创造了什么东西。”理性的标准是“永恒而不可变通的”，而趣味的标准源自于“动物的框架和构造”。

不过，我们怀疑这样生动地描画的差别能否经得住进一步的审查。因为“道德更适当地说是感受之事而非判断之事”，然而，同样地，“所有或然性推理都只是某种感觉。并不是只在诗和音乐中我们必须遵从我们的趣味和情感”，而且在实验科学中也然。¹⁸善和恶不是事实；或更准确些说，它们是内在的事实，

也即，我们的道德上认可和不认可的情感。但这也同样适用于原因和结果之间的关联。“对象并没有可以发现的关联……，”因果关系不是对象之中的什么东西而是心灵中的某种东西。

休谟当然企图为因果推理提供一个较感受更为安全的基础，企图区别开偏见、幻想与牢靠的推理并且给出指导研究的规则。如我们看到的，他在道德方面也从事着一个类似的任务，即逃避道德判断的矛盾和差异并且决定道德中正确趣味的标准。在两种情况下，他都遇到了类似的困难。

公正准则的起源

在休谟看来，“自然状态”是哲学家的虚构。但在追溯政府的起源时我们可以假设人类开始是生活在“野蛮和孤立无援的状况”下的。我们发现他比任何其他动物都更为穷困和软弱。他需要食物、衣服和住所，但他又缺少获得和保护这些东西的自然能力。而社会自己就能弥补他的弱点。通过与其他人的力量的联合他就能完成他自己心有余而力不足的规则；劳动的分工产生了艺术中的更伟大的技巧；而相互帮助成了防御意外事故和恶运的盾牌。只有在社会中他的欲求才会得以满足——包括社会自身所产生的新的欲求

不过，社会本身的起源不能被简单地归结为对好处的这样的如意盘算，这远远超过了未开化的人的能力。社会的起源是由于另一种有着更为明显的弥补办法的需要，即性欲。正是它将男人和女人吸引在一起，而父母间的恩爱继续将它们联合起来，这样便产生了由父母统治的家庭、社会。正是在家庭里人们从经验中知道了社会的好处并且同时去适应它。

然而，有一些因素使得社会的持续非常困难。其一，自私的激情和狭隘的慷慨。一个人通常爱自己超过爱任何其它单个人，

而尽管他对其他人的爱的总和通常要大于他的自爱，但它主要局限于他的亲属和朋友。其二，外部物品的稀少和不稳定。外部物品的数量不足以满足每个人的需要和欲望，而且它们不象有用的身体属性，可以被他人从其拥有者那夺走而为他人所用。这些内在的和外在的情况的协同作用便产生了社会的主要障碍：那“贪得无厌的、永恒的、普遍的”为我们自己和与我们亲密的人捞取财产的欲望。而其它的激情要容易限制得多或者也不那么有危险。如虚荣心就是一种社会激情，是人们间的“联合契约 (Bond of union among men) ”。

我们不能期待人的这种倾向会为我们自然的道德情感所控制。这些自然情感会使自己顺应激情的自然程序并倾向于加强它们。补救的办法是理性发现的下述人工的巧设，即“一个所有社会成员都加入的公约，它稳定了那些外部物品的据有权，让每个人都平静地享受他凭自己的运气和勤奋可得到的东西”。这是第一个自然法：不要觊觎他人的财物。

但这个公约或约定不具有诺言或契约的性质。它是对于共同利益的共同意识，逐渐地在人们中间出现并因不断地体验到篡越它所带来的不便而获得效力。而一旦有了这个公约，便产生了公正或不公正的观念，随之，又有了财产、权力和义务等观念。

如果公正的基本原则是财产的稳定，那么就需要有其他的规则来决定什么财物是什么人的财产。最显而易见的规则是现在具有规则 (the Rule of present possession)，后来又有：占有期据有规则 (Occupation)；因长使使用而据有规则 (prescription)，等等。现在，这些规则的运行依赖机会并且必经常导致人们的财产与他们的欲望和需要之间的失衡。不过，休谟认为财产与个人之间的适合性从不能被接受为一条规则。建立公正规则的目的是结束论争和不和，而没有任何东西比适合性问题更能产生争论和引起不和。允许在个人之间进行财产的调节而又不引起麻烦的

自然的权宜之计是允许人们进行心甘情愿的财产转换。而这便构成了第二条自然法，它的出现方式与第一条很相似。

第三条自然法是履行诺言的义务。它是象下面这样出现的：显然，互相帮助是有利的。如果现在我帮助你收割，后来你又帮助我收割，我们俩便都受益了。但如果人们顺从他们的激情的自然流露，那么自私和有限的慷慨便会使这种好处丧失殆尽。我也许帮助你但你也许不反过来帮助我，或更可能地，我会拒绝帮助你以防你不反过来帮助我。即使些许的经验都能让我们看到下述补救之法：人们发明了“某种形式的语词”，不妨名之为“诺言”，通过此，一个人表达了做某事的决心而且如果它未能做此事他便受失信的惩罚。

这便是公正准则的起源。在休谟看来，人们之有遵守它们的“自然责任”是出于自私自利的考虑。但既然他拒斥了“自私的道德体系”他就必须在不同的基础上解释他们的“道德责任”。为什么公正是美德而不公正就是邪恶呢？答案是：我们认识到公正于社会有利。我们也许不能总公正地行事，但在看到别人的不公正行为时我们认为它是邪恶的，并分享到了那些感受到其不良后果的人的不适。这某种程度上也适合于我们自己的行为。这种分享到的不适或同情性的痛苦与道德上的自责情感无异。它为其他的方式所加强：施行公众表扬和谴责的“政治家的技巧”；教导我们视公正为光荣的教育方法；利用我们对名誉的关心。但是，所有这一切如没有在前的道德区分都将是徒劳的。因而，总而言之，建立公正原则的原初动机是自私自利的考虑，但它的道德认可的源泉是“对于公众利益的同情。”¹⁹

维护公正是政府的责任

社会的好处，因而公正准则的好处，是很大的，显而易见的。然而，我们不能期待着对它们的严格的遵守。因为，首先，

一个人的利益有时会通过不公正的行为得到更好的满足。不过，更经常的是，我们之违犯法律是由于我们倾向于按照对象的出现与否而不是它们的实际价值来调整我们的欲望和意愿，并且我们更看重近在眼前的较小的好处而不在意那更为遥远的更大的好处。因而，我们倾向于通过不公正的行为捞取即刻的好处而不惜牺牲真正的但遥远的需通过公正行为才能获得的好处。人们所设计用来防止自己让步于这种弱点的防护措施是政府。人们的这种急功近利的自然倾向是不可医治的，但我们可以通过改变其环境和情形的方式来除却其害处。一些人被推为统治者，即他们被推到了这样的位置，在此他们的直接的兴趣是不偏不倚地行使公正的规则而没有兴趣或仅有很不直接的兴趣做与此相反的事情。其余的人便是被统治者，就是说，他们受统治者的限制和控制，他们的直接兴趣是遵从公正原则。象在公正的法律那里一样，顺从政府的原始动机和自然责任也是自私自利的考虑，而道德责任来自于对公众利益的同情。

政府的基本的和主要的目标是行使公正，即保护财产并且实施契约。但它们不满足于此而从事一些单个人不能或不愿做的有用的大规模的工程。因而，政府不仅在人们追逐他们的利益时保护他们，而且也要求他们去追逐自己的利益。²⁰

反抗压迫不是犯罪

遵从政府和遵守公正规则的义务，休谟称之为“人为的美德”，以区别于“自然的美德”。这个区分的基础是：自然的美德是那些人们为某种原始的本能或自然的冲动所驱使必为之的美德，而它们之所以得到了道德上的认可是因为它们标征了这样的本能或冲动。如，父母对于他们的子女的自然的爱是完全不考虑责任或有用与否的。而人们践行人为的美德并不是因为这样

的倾向。相反，如果我们的自然本能没有受到约束，那么它似乎就会使我们面临各种各样的不平等和不顺从。人为的美德只有经过思虑后才成为可赞扬的，因为它们只有作为人类设计的结果才是美德。举一个清楚的例子，假设按一个遗嘱的条文，一份财产被从一个值得据有其的人手里转让给一个不值得据有其的人的手里。乍一看，这既没有促进私人的幸福也没有促进公众的幸福。但该行为的美德只有当将其视为即使在这种困难情况下人们也必须不容变通地遵守的浩大的规划之一部分时才显现出来，因为这个规划的运作整个看来于大家都是有益处的。不过，从另一种意义上说，“人为的美德”又是自然的。它们必源自于人类的处境。它们是理性的造物，而理性和激情一样是人的本性的一部分。因而，如我们已看到的，休谟毫不犹豫地谈及了“自然法”。²¹

我们不应认为人为的美德是违背激情的。它们仅与激情的“不慎审的鲁莽的动作”相违背。因而，政府并没有消灭人们宁愿要即刻的好处而不要遥远的好处的倾向；它仅仅是扭转了其方向，因而消除了它自己的坏的影响。确实，受到控制和指导的激情能得到更好的满足。特别地，人们获取某种东西的愿望当受到公正原则的制约而不是令其放任自流时能更为充分地得到满足。²²

既然公正原则和政府这些人类的巧设旨在为人类谋好处，很清楚，在少数极端情况下终止它们的职责是允许的。通常的规则是要毫无变通地遵守公正原则并且盲目地听命于政府的摆布。但是，例如，在一个城市被围困这样特殊情况下，财产权就不得不让位于公众的需要。而且，正如人类的普遍情感所昭示的那样，当继续听命于政府的摆布便会导致整个公众利益的毁灭时，忠诚之束缚就会放松而反叛就是正当的了。人们对于政治社会所提供给他们的安全和保护的兴趣既是设置政府的“原始动机”也是对听命于它的直接的认可。当统治者变得如此暴虐以致政府不能再为人们提供那种保护和安时，人们也就不会再认可政府对他们

的摆布了。这样，结果也就随原因的终止而终止了。

这种对人们在异乎寻常的紧急情况下不服从政府的摆布的权力的认可引起了下述困难：既然人们如此倾向于遵从“一般规则”和遵守准则，那么在它们的理由已不复存在时得自于同情的对服从的“道德责任”难道不会在以利益为基础的“自然责任”终止后还会存留下来吗？难道人们就不会不得不去服从破坏了公正原则的政府吗？休谟认为不是这样。我们的对人类本性、过去的历史和现时代的知识告诉我们，建立政治社会所要防止的那些人类的不完善之处是内在于包括统治者在内的所有人中的，我们有理由期待他们有时会残酷而毫无正义感地行事，甚至有损于自己的利益也一无反顾。这个建立在许多例证基础上的评论自身也有一般规则的特征，因而可以作为关于服从的一般规则的例外的基础。因而，人类的一般意见认为反抗压迫并不是犯罪。²³

自由政府的目的是为公众谋利益

休谟认为，在一个明智地构成的政治制度中，“每个人都必须被设想成无赖”，也就是说，他总是追逐自己的利益。与此假设相对照，还有另一种假设可供选择，即：依赖统治者的好意来保全财产和自由；换言之，依赖机遇并且毫无安全可言。好的政体将不依赖伟大的私人美德的存在；它们将确保人们（甚至坏人）的私人利益受到控制和指导以便服务于公共利益并为公众带来好处。这便是被休谟称为“最幸福”社会的自由政府的目的。

自由政府的权力象任何其他政府的权力一样大，但它被分为几部分，大致是：君王，世袭的贵族和平民议会。这些部分能互相制约，以便防止任何一部分排挤了其他的部分而攫取到绝对的控制权。因为任何肆意妄为的权力某种程度上总是令人不堪忍受的，一个自由的政府便必须按照一般的、平等的和已为人熟知的

法律行事。应该既有平民议会又有规模较小的“贵族”参议院。参议院提供智慧，而其他机关确保其诚实。平民议会最好由具有相对说来比较多的财产的人在频繁的选举中选出。贵族制有利于和平与秩序，但易变得暴虐。最好用民主的因素来修正它，以便将其调节成这样：避免了民主制的独特的缺点，如骚乱。同时保护国家免受基督教的侵袭和宗教的骚扰也极为重要。必须有一个公民权力和宗教权力的联合而牧师需依赖公民政府。有必要容忍异教派别的存在以便“削减他们的热情并使公民的联合获得超出宗教派别之上的优势性。”

休谟认为，自由政府意义上的自由是“公民社会的完善状态”。然而权威对于它的存在来说是本质性的，当二者发生冲突时（这并不少见）权威大概应具有优先权。另一方面，我们可以不无道理地说，本质的东西能够而且也将自我照顾而不需要依赖很多的保护，而有利于完善社会的东西正好相反，人们易于忽略它们。

尽管休谟尊崇自由政府，但他认为近来甚至是君主专制政府也已有了重大的改善，以致它象任何其他形式的政府一样符合了公民社会的目标。近代文明了的君主政府从自由政府那引用了一些制度和统治方式，它们的统治也变得温和和稳定得多了，并且对财产加以保护。它们甚至还可改进的更多。

这种考虑说明有必要在政治学说中建立一些永恒的、不变的真理。在做预言时我们应谨慎，同样，在做历史判断时我们应有所节制。例如，不应因宗教上的偏狭而谴责我们的前辈，因为他们没有经验以说明宗教宽容尽管原则上是“悖谬的”，但实践上是“有益的”。我们应该按照其他时代所流行的那些原则去评判它们。更一般地说，“世界还太年青”，我们还不能完全知道究竟人类的本性能够成就什么或变化在人们的“教育、习惯、或原则”等方面的影响。²⁴

革新与保守

休谟的政治观点常被认为体现了“托利党”的特征。如，托马斯·杰弗逊认为休谟的《英国史》破坏了自由政府的原则并“在整个国家内传播了托利党主义”。对此，休谟当然会回答道：他学说中冒犯性的成份是他拒绝牺牲历史的真实去迁就“辉格党的讨厌的偏见”的结果。他的关于政府的本性、目的和适当形式的学说似乎与伟大的“辉格党”哲学家洛克的学说非常接近。然而，如果休谟就哲学学说而言是个“辉格党人”，那么正象他所说的那样，他是“一个怀疑倾向很浓的辉格党人”。这在他对“时髦的政治学体系”和辉格党的“体系”，即社会契约论的攻击以及他向人们发出的谨防革新的警告和他对革新的不信任中表现的最明显。

照休谟的理解，社会契约论教导人们：政府的权力得自于被统治者的一致同意，服从的责任是以建立了政府的契约中的诺言的兑现为基础的，而当政府变得愈具压迫性因而违背了自己做出的诺言时，其臣民便自动地摆脱了其服从的责任。下面是反对这种理论的一个论证。履行诺言的义务的原始动机与遵从统治者的命令的义务的原始动机是一样的，而诺言和政府服务于我们的利益的方式是共同的。于是，后一种义务并不依赖前一种义务。即使诺言从没有被发明过，政府还是必要的。确实，政府非但不依赖人们对诺言的忠诚而且在很大程度上它的建立是为了强化这种忠诚。

休谟的主要反对意见是：契约论与整个人类的实践和情感相违背。他承认政府起初肯定是建立在同意基础上的。起初人们在身体力量方面非常接近，而且在受教育前在精神方面也相差无几，没有人能凭武力统治多数人。只有当人们自愿地放弃了他们

的自然自由并为了和平和秩序的缘故而接受统治时对政府的俯首听命才开始出现。这可被称为“原始的契约”。但有记载的任何政府都不是因人民的自愿同意而形成的，它们都始于侵略或侵占。按常规，恰是在政府变更之时，争权夺利的统治者最不顾及人民的呼声。

所有人的自然情感都与契约论相矛盾。只要统治者不认为他们的权威是基于被统治者的同意的，他们就倾向于视那种观点为煽动性的。而被统治者通常认为他们自己生来就应该服从于某一个政府。

因而休谟反对洛克形式的近代自然法学说。但他还是基本同意它的意图的。这个意图就是：以这样的方式组织社会，以便激情的自然行为服务于它的目的而又没有过份依赖异乎寻常的善，如机遇等。正如休谟所说，“所有假设了在人类习俗中来一个大变革的政府计划都纯粹是想象的产物。”现在，休谟反对社会契约说的原因恰是因为它假设了这样一个习俗的变革。它过高估计了理性的能力，或更准确些说，它太轻易地假定了：人们会正确地察知并从容地追逐他们的真正利益。如果事实如此，那么事实上，除了在同意的基础上建立的政府外便无其他政府形式的存在。但既然事实并非如此，我们就必须承认建立政府的其他基础并且允许它们是正当的。而本想与人们的激情符合一致的契约论则导致了与普遍的经验相反对的结论。例如，它否认君主专制政府的合法性，但这种政府形式象任何其他政府形式一样“普通”和“自然”。

社会契约论教导人们：当统治者变得如此令人不能忍受以致于再不能给被统治者提供安全和保护时，后者便不再有服从的义务了。我们已看到，休谟是同意这点的。但是为在理论上达于此结论，或在实践上确保它，我们并不需要一个关于原始契约的学说。在这样极端的情况下，我们可以期望人们会进行反抗而不需

提及任何理论，被动的服从学说和社会契约学说离他们的共同情感一样的遥远。不过，后者不仅不必要而且是有害的。就事情的正常程序而言，被统治者的义务是“盲目地服从”。然而社会契约论将我们的注意力从一般规则吸引到例外事例上，而这些例外我们可能是“非常乐于接受并拓宽的”，自愿的忠诚是危险的。²⁵

忠诚的契约不应取消而应加强。人类社会是一个连续的团体，其成员每时每刻都在增加或减少，因此政府的稳定是必要的。为了和平和秩序政府和统治者是有必要的。当然人们都向往有一个好的政府形式和一些厚道的统治者。但使一种政府形式的优越性或一个特殊的统治者的适合性成为压倒一切的标准便敞开了通向那政府意欲排除的冲突和混乱的大门。因此，既定秩序的要求是最具决定意义的。

休谟说，每一个政府都建立在意见基础之上。对少数人统治多数人，也即弱者统治强者的统治的主要的支持是认为掌权的人有行使那种权威的权力这样一种意见。这种意见通常是时间和习惯的结果。习惯是人生的伟大指南，大多数人从来没有想到过要探究一下他们已经习惯了的政府形式何以是有权威的理由。或者，如果他们什么时候有了这种想法也满足于被告之：这种政府形式长久以来就占主导地位并且他们是在走他们祖先们所走过的路。“古老（Antiquity）总产生有关正确的意见。”真正符合人们的自然倾向的政府的基础不是契约而是习惯。

以上的考虑似乎表明：在革新的道路上人们所能做的事情是要受到限制的。而更为重要的是，既然革新也有其诱人之处，那么对人们应该做的事也应加以限制。剧烈的革新从来不能得到辩护。为了动摇习惯和古代的权威就不应将其交给作为对人几乎没有什么影响的不确定的指南的理性而应交给装扮成理性的每个人的自私的利益。

因而，明智的政治家“将总是尊敬地对待历经岁月磨蚀的一

切”。在企图改进宪法时他将力图使他的革新适应“古代的织物”，以便不给社会带来太大的骚动。对人类预见力的局限性的思考加深了他的谨慎。政治措施的很多后果是不能预言的；人们必须听从经验的指导；人们必须通过感觉错误所带来的不便的方式来学习什么是错误。时间不仅强化了政治制度，而且它也完善着它们。²⁶

我们看到，休谟从近代自然法学说的最基本的原则开始，引出了很大程度上与洛克相似的结论。同时，也是从同样的基本原则出发，他放弃了洛克学说的一些重要因素而热烈地支持保守主义。因此，他的政治学说似乎有些悖谬而且也许还包含某种紧张，这在他的下述箴言中有所反映：“对于每个国家而言，再没有比保存古代政府更为重要的事了。而如果它是自由政府那就更其如此。”²⁷

注释

1. 大卫·休谟：《人性论》，赛尔比—毕哥（L.H. Selby—Bigge）编（牛津，1896）I, i, 1；《人类理解研究》，赛尔比—毕哥编。（牛津：1894），2。

2. 《人类理解论》，4，I. 前二段；在《人性论》中有其较早的，较不令人满意的表述，见I, iii, 1。

3. 《人性论》I, ii, 11，开头和12。

4. 同上，2，3，4，6，7，和14；《人类理解论》，4，5，和7。

5. 《人性论》，I, iv, 2和6。

6. 同上，iii, 13。

7. 同上，8. 13和14；12. 3。

8. 同上，I, iii, 15和16。

9. 同上，II, i, 1；也见《道德原则研究》，附录I。

10. 《人性论》，II, iii, 3。

11. 同上，Ⅰ，i，1，最后一段。
12. 同上，倒数第二、三段。
13. 《道德原则研究》，10. 1和10. 5；《人性论》，Ⅰ，iii，1。
14. 《道德原则研究》，附录Ⅰ；《人性论》，Ⅰ，iii，3；最后一段和9、8。
15. 《人性论》；Ⅱ，iii，3，6。
16. 同上，Ⅰ，ii，1，倒数第二段；比较，《道德原则研究》，附录Ⅳ。
17. 《人性论》，Ⅱ，iii，8；倒数第二段，和iii，1. 14以下；《道德原则研究》，9. 1。
18. 《道德原则研究》，附录Ⅰ，最后一段；《人性论》，Ⅱ，i，2. 1；Ⅰ，iii，8. 12。
19. 《人性论》，Ⅱ，ii，2—5；《道德原则研究》，3。
20. 《人性论》，Ⅱ，ii，7；论文，《论政府的起源》；《道德原则研究》，4。
21. 《人性论》；Ⅱ，ii，1。
22. 同上，2. 13；5. 9；6. 1。
23. 同上，9；《论被动地服从》（论文）
24. 《论议会的独立性》，《论政治学可以归约为科学》，《论政府的起源》，《完美的国家的观念》，《论公民自由》（论文）；《英国史》，第XXiii章的结尾处。
25. 论文：《论原始契约》，《论被动的服从》，《完美的国家的观念》，《人性论》，Ⅱ，ii，8—10。
26. 论文：《论政府的第一原则》，《论原始契约》，《完美的国家的观念》（前二段），《论政党的联合》（第五段），《论艺术和科学的兴起和进步》（第25段）。
27. 论文：《论出版自由》，第六段。

读物

- A. 休谟：《人类理解研究》，第2，3，4，5，6，7部分。

《人性论》，第Ⅰ卷，第i和ii部分。

《论政府的起源》，《论原始契约》，《论政府的第一原则》，《完美的国家的观念》，这些论文见《休谟的政治学论文》，查尔斯·亨德尔编（纽约：1953）。

B. 休谟：《人性论》，第Ⅰ卷，第i和iii部分。

《道德原则研究》；见第1，8，4，5，9部分；附录I，I和II。

论文：《论出版自由》，《论政治学习被归约为科学》，《论议会的独立性》，《政党通论》，《论公民自由》，《论艺术和科学的兴起和进步》，《论权力的均衡》，《论引人注目的习惯》，《论被动服从》，《论政党的联合》，《论新教的系继》。

第二十三章

让·雅克·卢梭

(1712—1778)

批判现代社会的不公正

卢梭的《社会契约论》一书是以这样著名的话开始的：“人是生而自由的，但却无往不在枷锁之中。自以为是其他一切的主人的人，反而比其他一切更是奴隶。这种变化是怎样形成的？我不清楚。是什么才使这种变化成为合法的呢？我自信能够解答这个问题。”用这个命题，卢梭以最极端的形式设置了政治问题，并同时暗示了几乎所有现存的政权都是非法的这样一个革命性的原则。公民社会束缚了人，使人成为法律和其他人的奴隶，而人作为人，是生而自由的，生来就有权按照自己喜欢的方式生活。而且，公民社会，如它所构成的那样，无权要求它的臣民在道德上要依附于它，它是不公正的。卢梭政治思想所瞄准的不是现在而是人类过去的幸福的自由状态，并且旨在将来建立一个能求助于受其统治的人们的意愿的政府。哲学家的任务是弄清楚人的真正本性是什么，并且在此基础上界定出好的政治秩序的条件。卢梭的思想从外部看来似乎有点背谬，而且似乎它也追求矛盾——美德和柔情，政治社会与自然状态，哲学和无知——但实际上它是非常一致的，这些矛盾反映了事物本性中的真实矛盾。¹ 卢梭从

事于澄清现代理论与实践的意义，在这么做时他也揭示了人们前此无所意识的现代性的种种极端后果。

按照卢梭，现代政治学是建立在对人的片面的理解基础之上的。现代国家，利维坦这个巨物旨在保护自身，并因之保存它的臣民。因此，它完完全全是消极的，只考虑到幸福的条件而忘却了幸福自身。任何只考虑到人类生存的一个方面的政治体系都不能满足人们的追求完善的渴望，也不能引起人们对其的足够的忠诚。进而，卢梭论证道：以自我保存为基础的现代国家构成了一种恰与能使人们幸福的生活方式相反的生活方式。大国的生活是以商业，因而也就是以贫富为特征的，每个人都能在国家立下的框架下追逐自己的利益。金钱是人的价值的标准而美德被遗忘了。私利的计算成了人们之间关系的基础。这也许不总导致战争，但它破坏了人们间互相信任和进行自由自在的交往的基础。并导致自私自利的言行，产生坏公民。但是，最糟的是，因为存在着物质的匮乏，社会并不能满足一切人的需要和欲求，富人得到保护而穷人受到压迫。公民社会中人们是互相依赖的，但人们变得非常坏，大多数人被迫放弃自己的意愿，为满足少数人而工作。而且，既然少数人控制了法律，多数人甚至享受不到任何保护，而他们正是为了这种保护才进入社会的。过份简单化和片面的注意于保存便毁坏了作为保存的唯一目的的好的生活。²

这就是卢梭攻击启蒙运动的基础。艺术和科学的进步曾被认为是公民社会的进步和人类幸福的生长的条件，也许是充分条件。学识会消除偏见，艺术会柔化风俗，而科学会征服自然。健全政府可通过将其建立在那些参加它的人的激情之上而得到保证。按照卢梭，启蒙运动的希望就是现代人的希望，正是启蒙运动倡导者所描绘的人类社会的图景构成了卢梭政治思想革命的起点。卢梭不仅否认艺术和科学的进步促进了道德，而且，相反，他断言：这样的进步总导致道德上的堕落。艺术和科学为了达于

繁荣需要一个奢侈而悠暇的氛围。它们本身一般都源自于灵魂的罪恶，最好的情况是，无用的好奇心构成了它们的源泉，而大多数情况下它们源自于人们的对并非必需的、能够给他们的生活带来舒适的东西的欲求，而这些东西只会使人们变得软弱，并满足那些不必要的欲求。为艺术和科学所主宰的社会是充满了不平等的社会，这是因为：追求艺术和科学所需的才智成了人与人之间区分的基础；需要大量的钱来支持它们；需要大量的工人使用艺术和科学所设计的工具。社会被转变成支持艺术和科学与它们的产品社会，而这种转变产生了一个充满了虚荣的自尊和不公正的生活。³

卢梭的这些思考首先导致了对过去的崇拜。现代人的处境是崭新的，但在古老的过去可以发现这样类型的公民社会：在其中人人都是自由的，而且都自己管理自己。古老的共和国、城邦，特别是斯巴达，是真正的人的避难所，它在很长的一段时期内为人们提供了和平，稳定和独立。在重新提出对那个古代城邦国家的辩护时，卢梭复燃了古代人和近代人之间的争论。这个城邦国家不是建立在舒适，自我保存，或科学基础之上的，而是建立在美德——关于纯粹的灵魂之科学基础之上的。古典意义上的美德意味着好公民以及必然与其相伴的那些性质。只有在勇气，自我牺牲，和节制的基础上才能建立起大多数人自己管理自己的城邦国家。卢梭是共和论者，他是一个共和论者是由于他相信人自然而然地就是自由和平等的。只有反映了这个本性的公民社会才有希望给人们带来幸福。希腊城邦和罗马最好地满足了自由社会的诸需要，尽管它们也并非完善的。卢梭的最终解决办法是要对它们进行改进。它们都很小因而每个人都知道其他的人，因而他们有着共同的利益和信任。它们为人民所管理，因而统治者和被统治者同样是的人，因此，也就没有统治者与被统治者间利益的根本区别。法律是古老的，人们因长期习惯的力量对它的重压已

习以为常。法律规章对于公民社会而言是必要的，公正的法律同样需要严厉的道德来支持它们的重担，只有严厉的互相监督和公正的习惯才能确保它们的运行。政府的首要考虑是公民们的美德。公民社会要想起到一个社会的作用就必须构成一个这样的统一体：在其中个人为了整体的利益放弃了他们自己的自私的欲望。如果人们想自由地生活而不当掌权的利益集团的工具的话，社会就不应被认为是相互冲突的利益间的均衡器。不是启蒙，而是严厉的道德教育才是健全的公民社会的第一要著。卢梭的好恶和对现代社会的不公正之处的分析使他回到了希腊社会。⁴

人的本来面目

卢梭实际走得更远，他的学说不仅仅是复活了柏拉图和亚里士多德的学说。如果说他赞赏古代的实践的话，那么他并不接受它的理论。任何只满足于描写如何建构一个稳定的秩序或如何令公民们满意的政治学说都不能说是充分的。它还需使政府实施的权威合法化；它必须给出公民的义务和权力的根由。中心的政治问题总是：何为公正？这必然导致下述问题：什么是自然的？因为，在成文法的规定之外，当人们面临的问题是建立或改革一个政府时，唯一的标准只能是本性，更具体地说，是人的本性。也正是在这个问题上卢梭与他的前驱者有了分歧，或更准确些说，他与现代的人们一样，否认人就其本性而言就是动物性的。跟随着现代一般科学和政治学的潮流，卢梭拒斥了下述观念：人按其本性而言就是趋向于一定的目的的，这就是说，旨在过政治生活的。城邦或国家纯粹是人的虚构物，它们源起于自我保存的欲望。这样，不生活于政治社会中的人是可以设想的，尽管在这后来的年代里它也许对他成为必要的了。

如我们在诸国家中看到的那样，公正在于保持那些掌权者的

特权。人们知道的所有国家都充满了不平等：出生上的、财富上的和荣誉上的。这些不平等也许可以通过借口保存政权而得到辩护，但这并不能使它们对于那些享受不到它们的人来说更可容忍。法律设置并保护这些等级上的差别。如果有自然的不平等的话，那么那些存在于诸国家中的不平等并不是它们的反映，它们是人类行为和机遇的结果。它们对于那些受它们的重压的被压迫者来说并不具有道德上的约束力。

如果公民社会不是自然的，那么我们必须到前于公民社会的时代中去寻找人的自然形象。为了确定国家的起源这种研究是必要的；如果公民社会不是自然的，那么它便是约定的。因而，如果公民社会的法律要有任何合法性的话，它的约定必须建立在那第一自然基础之上。卢梭企图描写自然状态中的人。其他同意公民社会是约定性的这个论断的近代思想家也做出了同样的努力并且试图将政治权力建立于前政治的自然权力基础之上。但按照卢梭，他们从没有成功地达于原始的自然状态。他们都没有足够彻底地拒斥公民社会的自然性。他们都否认依附于共同的利益和政治共同体是人类完善自身的重要组成部分，并且他们都试图从不依附于任何国家的个人那里推导出政治学的规则。但他们在描述那个个人时事实上描述的是生活于公民社会中的人。他们在下述意义上都是隐蔽的目的论者：他们试图从人在公民社会中的全面的发展的角度来理解人的自然形象。但是，如果人真的不是政治的和社会的存在，那么为了竟能在公民社会中生存下去，他的本性就需要来一个转变。以前的思想家在试图去掉人的社会属性时在他身上发现了很多得自于共同体生活的特征，诸如嫉妒、不信任、贪得无厌和理性。了解自然的人需要心灵做出几乎是超人类的努力，因为我们没有和他们接触的机会，我们是已被公民社会侵蚀了的文明的人。

从自然的人到文明的人有一段发展道路，但这条道路的路径

不同于从胚胎到人的发展路径，因为后者的第一步就是指向着最后一步而又由最后的一步得到说明的。这个发展又不是必然的，因而我们需要了解人类种族的发展史。在这里，历史第一次成了政治理论的有机组成部分。人类在不同的历史时期便是不同的存在，尽管对卢梭来说人类还有一个主导着时间引起的所有转变的原始本性。卢梭拒斥了公民社会的自然性，这意味着他意识到了自然人和文明人之间的不协调。正是这种意识迫使他不得不对原始人进行研究。其它的学说都没有发现真正自然的人因而只导致公民社会所引起的邪恶的更大的奴役。他所从事的探究是以下述两种方式进行的：第一种是借助于我们现在称为人类学的东西。以前被人们贬为低级的和不完善的原始人现在似乎帮助我们弄清了更早的历史阶段的本性，并因此成为具有严肃的科学兴趣的对象。但因为所谓的野蛮人或原始人已生活在社会中，他们在我们回溯前此历史的时候也就只能起到路标的作用。而更为重要的是第二种方式：通过反省揭示人类灵魂的初步的和最简单的动作。

既然人原本不是社会性的和政治性的，如果要了解他的自然本性就必须去除他的所有那些与共同体生活相关联的性质。而这些性质中第一个也最重要的便是理性。理性依赖着言语，而言语含蕴着社会生活。因此，人的定义就不能再是：人是有理性的动物。我们只能说，开始的时候人就象其他动物一样，漫步于大森林中觅取营养物，他企图保存他自己的存在，但他不象霍布斯所理解的那样，是自然而然地敌视他的每个同类的贪婪的野兽。霍布斯只有通过将政治人的无尽止的欲望归给原初的人的方式才能断定此点。但实际上，这原初的动物——人只有通常很容易满足的最简单的需求。他不可能想的太远。他并不惧怕死亡，因为他根本就不能设想死亡；他仅仅躲避痛苦。除了出现生存必需品的匮乏这样的情况外他没有必要与自己的同胞战斗。他按本性讲是悠闲的，仅需发动自己满足自己的自然需求。只有具有远见而又

有超过自然需要的存在物才追求财富。洛克的勤奋的自然人也是从已经发展了的社会中引出的构造物。也正是在这种悠闲中他享受到了真正的动物式的快乐；他感觉到了他自己的存在的温馨。他只有两种基本的激情：保存自己的欲望和对自己的同类的苦难的某种同情或怜悯。这后一种激情阻止他当这样的“人性”还没有与他的自我保存相冲突时野蛮地对待其同类。他没有任何美德，因为他不需要。人们不能说他是讲道德的，他做他所做的任何事情都是因为他的兴致所致。但他还是有某种美德的，他不伤害他人。

这样看来，我们可以说所有的人按其本性说来都是平等的。实际说来，他们只有物理的存在；如果说有力量的差别的话，那也无甚意义，因为个人之间根本没什么交往。从人的自然状态不能得出任何人统治另一些人的权力。强者的权力根本不是什么权力。第一，因为被奴役者总可造反，强者对弱者的征服不能建立任何道德义务。第二，在自然状态中一个人绝不能奴役另一个人，因为一个人根本不需要另一个人，拥有奴隶是不可能的。家庭也没有提供政治权力的源泉，因为自然状态下没有家庭。男女之间的关系是偶然性的，母亲本能地照顾孩子，直到他们强壮到足以照顾自己，这里没有任何权威或责任。自然状态是平等和独立的状态。

有两个特征使人与其它动物区别开来了，它们也取代了理性而成为人性的定义性质。其一，是意志的自由。人不是为其本性所决定的存在物，他可以选择、接受和拒绝。他可以蔑视自然。这种自由意识是他的灵魂的精神性的明证。他意识到了他自己的力量。其二，人的第二个最不可能发生疑问的特征是他的可完善性。人是唯一能够逐渐地改进自己的官能并且将这种改进传给所有同类的存在物。我们在文明人中看到的所有优越的精神官能都证明了这一点，它的现在都成了人这个物类的不变的部分，但它们

并不是自然而然地属于人的。在人的这两个基本特征的基础上，我们可以说自然的人的主要区别特征是：他几乎没有什么属性，而纯粹是潜能，没有终结而只有可能性。人没有任何限定，他是自由的动物。但正是这种素质引导他脱离了他的原始的满足而走向了文明生活的苦难之深渊，但它也给予了他掌握自己和自然的能力。

私有财产的出现与公民社会的产生

自然的人是涣散的动物，他享受着他自己生存的情感，既关心着自己的保存也对同类的创造物的苦难报以同情，他是自由的，可以完善的。他向文明状态的趋近是不可预见的偶然性事件的结果，而这些偶然性事件在他身上留下了无可更改的印记。自然的突变迫使他和其他人保持更为紧密的关系。他发展了言语并开始和自己的妻儿一起在一个地方长久地居住下来。他不很坚强，现在他的需求加大了，但他的生存本质上还是愉快的。到目前为止还没有法律，没有国家，没有不平等。人们的需求还没有使他们成为彼此的竞争者。但人们最后不得不互相依赖，对合作或共同目的的初步意识使人们认识到什么是义务或道德。人的自由还是第一性的，他可以从他所签定的任何约定中退出来，如果这样做对他有利的话；但他也看到了从其他人那里获取帮助的好处和做自己份内的事的必要性——如果他想得到同样的回报的话。不过，他还是具有很强的独立性的，他宁可不履行合同而不愿牺牲自己的自由。

除了对道德责任的初步意识外，在这种新环境下人们开始学会了报复。因为人们每天都互有交往就必有更多的摩擦，而且，因为没有法律，每个人都是自己的事情的法官。作为自然状态下人性的根基的自然的同情为自爱与同情间的冲突所削弱，而在这

种情况下，自爱总是赢家。但并不是这些战斗引导人们建立了公民社会。私有财产的建立才是建立公民社会的真正原因。政治社会的建立者和给人类带来最大邪恶的人是首先说“这块土地是我的”这样的话的人。土地的耕作是私有财产的源泉。只有对于下过东西一个人才可以说是属于他的；他所制造的东西或其上有他的劳动的东西。随着私有财产的建立预想也出现了。当田野和河流自动地提供营养、衣服和住房时，人们不会想到将来。但农夫必须这样做，而且增加、保护收获物的欲望既膨胀了他的欲望又促使他去追逐以力。

而且，在私有财产的建立中我们也发现了不平等的起源。因为不同的人有不同的技巧和才能，这使得一些人能够增加他们的所有物。不久，所有可用的土地都被围占了，一些人拥有的土地超过了其需求，而另一些人则相反。这时，人们认识到财产是真实的东西，而他们的需要也是真实的。在这些不同的要求间没有法官，而且也没有自然律来仲裁它们，因为这种情况是人为的，而不是自然的。因而，占有者和非占有者间的战争状态就是必然的了。

在这个阶段人发展了他的所有能力，而且他使得自己变得悲惨了。他本性中最大的变化是：以前他完全是在自己之内为自己而活着；现在他是为他人而活着。这不仅是因为他理论上要依赖于他人而且因为他学会了将自己比于他人。他的灵魂成了他人的奴隶，这与他需要他人的帮助以满足自己的欲望相比具有更强的束缚力。他追求金钱和荣誉而不反省自己的实际需要。人变得虚荣了，而为了企求满足这种虚荣心便有了无尽的争吵。虚荣心（*amour-propre*）取代了原始的自爱（*amour de Soi*），他现在不是为必须满足的物质欲望所困扰，而是被对他从不会使用的财产，他一得到就会加以蔑视的荣誉的无尽的渴求所困扰。

正是在这个时候，富人中的某人由于意识到了他的财产总是

处于危险中和人民的境况的悲惨提出了一个建立公民社会的契约。这个聪明人看到通过其他人的同意来保证自己的处于危险中的财产权和通过一个相互的契约来保护每个人和所有的人以反对侵略是可能的。自然的同情感已不复存在，而新的状况下它的唯一的替代物便是规定了人们的义务并被一个公认的权威支持的道德。自然再也不是足够的了。恐怖的战争状态使这成为必然的并确保了穷人的默许。但这是一个骗局。富人给自己对自己财产的控制以合法性的面孔因而便能够和平地享受它了。逐渐出现的不平等成为合法的了，而对穷人的压迫借助于公共武力得到了维持。当霍布斯说被迫建立公民社会的人彼此间是相互敌对的而且为无穷的欲望所累这样的话时，他是对的，他的错误只在于他竟断言这就是人的本性。实际上是有个较前的状态的，正是这较前的状态定义了人的自由的本质特征并且使得他不可能合法地将自己交付于任何他人，受任何他人的意志的摆布。当洛克断言公民社会的目的是保护财产时，他也是对的，他只错在断言：财产对人而言是自然而然的，由公民社会稳定下来的不平等合乎公正的实际标准。每个人都有保存自己的自然权力并有依此权力行事的自然权力，公民社会没有自然的理由给与一个与这种自然权力相背的命令以合法地位。尽管所有公民社会都颁发这样的命令，但自然权力不能由它们来裁决是否合法。人自然而然地就是自由的，公民社会从他那里拿走了这种自由，他成了法律的附属物而法律又偏向富人——至少在其起源之时人们就意在用它偏护富人。⁵

因而，在我们描述政治问题发生史的过程中政治问题便这样被设置了。按其本性而言是自由的人需要一个政府来组织和调节他所加入的共同的生活。但也恰是因为他发展了使政府成为必然的可怕的激情，一个公正的政府事实上也就非常难得了，因为缔造法律的那些人仍然受那些激情的影响，而公民们也继续拥有着

那些激情，因而他们非常感兴趣于改变政府以满足自己。只有最为严格的道德教育可以避开此困难，而这样的道德教育我们还从来没有发现过。从权力角度讲，公民社会要求对共同利益的献身精神，要求个人要服从全体，而人按其本性就是自私的、独立的动物。无论在何处，当他发现在社会和自己之间存在着矛盾时，便自然而然地、适当地受着自私利益的驱使。那么公民社会如何才能正当地要求人们为了它而牺牲自己呢？一个自私的个人如何才能要求另一个人去服从他呢？没有一个契约能有如此的约束力，人们能够为了它而牺牲缔结这个契约时的目的，而且也没有一个人情愿让契约夺去作为自己的存在的核心的自由。⁶

社会契约

公民社会不能建立在自然权力基础之上，自然只支配自我利益。自然太低级不理解公民社会，对自然的研究表明它不能作为标准，至少是不能作为社会的标准。按照卢梭，这便是他的前辈们不甚了解的东西。公民社会需要道德，因为人的自然特征不足以内在地约束他去适应政治生活的严谨的需要，而他新燃起的激情使他更不适合社会。建立在每个人对自己的利益的计算基础上的社会只会进一步地发展那些激情，因为他的利益已为他的激情所决定，会不可避免地导致暴政或无政府状态。因此，既然道德对人而言不是自然的，它就必须创造它。在《社会契约论》中卢梭建立了这个计划的基础。在此书中，他力图解决个人和国家或自我利益和责任这类冲突所设置的问题。没有什么能限制人的自由，但公民社会就是枷锁。建立公民社会的行为和建立道德或用责任约束其他人的行为没什么两样。既然自然没有提供协约的基础，那它就必是公约。人们传统的看法是：公约要比自然法低一级，因为它们是人造的而且易于变动；公约处处相异，似乎是任

性的意志和机遇的结果。服从公约的人似乎是其他人的囚犯。但如果人是自由的，他缔结公约的能力就表征了那个自由；他的意志并不为自然所限。在这种程度上，作为道德和国家的建立者便完备了作为自由的没有被决定的存在物的人的概念。如果避免了公约的简单的、任意的特点，那么人们便可以说公约、公民社会既完备了人的本性又是值得人们去尊敬和服从的。

对此卢梭给出了以下强有力的表述形式：“（困难是）找到一种用全部共同的力量来保卫和保护个人及其每一个成员的财物的联合形式；不过尽管在这种联合形式中每个人都与所有的人成了一体，但他仍只服从自己并且象以前一样仍是自由的。”⁷ 解决办法是每个人都将自己和自己的全部权力、财产一并完全交付给共同体。权力和财产不是交付给任何个人而是交付给了整体，这样，没有人将自己交付给其他人的手中。契约是平等的，因为每个人都交出了自己的全部。没有人保留有他能声称自己是自己行为的法官的权力；因此，不存在个人和国家间冲突的源泉，因为个人已签约接受法律作为他行为的绝对标准。社会契约造就了一个人为的人格，即国家，它象自然的人格一样有意志；它意欲表面上看来为那个人格所必需或值得自己向往的一切东西，而为全体人所意欲的东西便是法律。法律是公意（the general will）的产物。每个个人都参加立法，但法律是一般性的，作为立法者的个人必须制定那可设想应用于共同体的所有成员的法律。他将自己的意志溶进法律，但现在与他在自然状态下所做的恰好相反，他必须一般化自己的意志。作为立法者，他只能意欲所有人都能意欲的东西；作为公民他要服从他自己作为立法者所意欲的东西。尽管具有不同趣味和理解力的人们构成了具有至上权力的立法机关，没有人能将自己的意志强加于他人，除非其他人自己需要那样。法律是由想着所有人的每个人的意志制定的。社会契约的主要功能便是建立一个能表达公意的政府。

公民社会只是一群人之间的约定，其中的每个人都成了公意的一部分并且将服从于公意。结果，每个人仍像以前一样是自由的，因为他所服从的只是他的转变了的意志。公民社会的约定的自由满足了人的原始的自然权力——自由。只要社会被组织起来了，法律是以不受个人利害影响的方式制定的，那么就没有人能以自然权力为基础来做出反对它的断言。自然状态下人有权得到他所意欲的一切，其他人的意志或理性不能合法地向他发号施令。不存在一个能够并且应该控制我们的行为的永恒理性。每个人都有他自己的建立在他个人经验的基础上并为他的特殊意志所影响的判断。这个事实在公意这个概念中得到了反映：人是有所意欲的存在物，而能做他所意欲的事情的能力是自由的本质。因而意欲本身是独立于所意欲的东西的。自然法或任何其他旨在推进共同利益的理性的命令限制了自由，而这种限制的根由是成问题的。因而，公意将不包含任何具体的指导，它能自我决定做降临于他头上的无论任何事情，但它本身是空的，它是纯粹的意志。这是保存自然的自由的另一个方面。公意是形式上的，将它与特殊的意志区别开来的唯一的東西是：它只能意欲所有的人都能可设想地加以意欲的东西。这便限制了作为整体的社会所能做的事情，因而它是不能得到自然的完全的许可的。卢梭认为这些纯形式的限制足以保证正派，或者那一般化了的意志本身就是道德的。他认为自己发现了道德的真正原则，而其他人士对此只有所感觉并且力图将其建立在对自然的可疑的和任意的解释或天启宗教的基础上。似乎独立于道德规则并与其相反的人的自由才是道德的唯一源泉。卢梭用这个发现完成了始于马基雅弗利和霍布斯的与古典政治学说的决裂。他的直接的前驱者坚持着这样的自然法观念：它限制了他们自己所教导的人类自由。⁸

从自然状态到文明状态的过渡使人发生了极大的变化。以前他是和善的动物，现在他成了道德的存在物。他所有的才能都得

到了发挥，他的观念得到了发展和扩展，他的情感得到了升华。自然状态下人只本能地行事，现在他必须按原则去考虑自己的行为，因而选择和自由便有了道德意义。如果一个人还按自己的个人意志行事，那么我们可以说他将自己降低到了动物的水平。他便在双重意义上放弃了自己的自由：其一，他仅仅是他的激情的工具；其二，他毁坏了公正社会的可能性并因此将自己置于他人的权力之下。因而，社会有理由迫使他去自由地生活，迫使他以正当的方式行使自己的意志。做到这种压制的办法是教育和惩罚，但真正的人的尊严在于自觉地选择公意，而放弃一己的意志。

主权在民

社会契约构成了主权者。卢梭用“主权者”一词，意在指明：合法性的源泉在一般的人民手中而不是在君主或贵族阶层或任何其他团体手中。必须有一个政府，它可以是君主制的、贵族制的、或民主制的，但它的统治权得自于人民，而且只有在人民乐意的情况下它才能行使这种权力。既然自然和天启宗教已被放在一边，那么也就只有人民的声音可以建立法律，每一条法规都必须符合人民的意志。人民的意志是唯一的法律。政府只服从于法律而每个公民都始终是立法机关的一员。每个公民都发现自己处于和国家的双重关系中；在享有主权的范围内，他是立法者；但作为必须服从法律的个人他又是法律的臣民。

合法性的唯一源泉是主权者这一事实有诸多后果。首先，主权是不可让与的。任何个人或任何团体都不能取代公民总体而被给予制定法律的权力。他们会按他们自己的意愿行事，但他们的律令并不具有约束作用。这意味着代议制政府是一种坏的政府形式。其他人拿走了公民的责任，他们便丧失了自己的公民的美德和自由。如果一个国家非常之大，不能希望其公民可以同在一个

公共机关中会面，那么代议制便不幸成为必然的了。而这种必然性削弱了公意的表述。如果要在这种情况下保存任何合法性，那么代表们便需由所有公民都可参加的地方议会中选举出来，而这些代表又要接受完全的教育。他们必须没有任何独立的判断，而一旦发生了新问题他就必须求助于他的选民们。不然就没有公意。公意需要恒常的商议。⁹ 而它只有通过投票才能得到协商，因而卢梭所建议的体制是多数人说了算的体制。但这不是简单的多数论，法律只有在公民们具有了抑制自己的私人意志的美德的情况下才能得到公正的建立。个人必须是古典意义下的公民，而这就需要非常严格的、自愿施加的道德。卢梭不是近代意义上的自由论者，并非每个人都能按其所愿地那样生活，因为这会终结协约的可能性并毁掉为自我控制所必需的道德能力的源泉。卢梭蔑视人们通常践行的民主原则，因为这意味着自我利益的横行无忌。对于人民投票的形式上的坚持而不建立它的道德前提是没有任何意义的。斯巴达不象近代那样纪律松弛将私人的生活留给个人，而是着力于影响其公民的生活习惯，在卢梭看来这种做法是正确的。公民的趣味和行为方式会影响他们的所有判断，而某些习惯使自由政府几乎不可能。卢梭重新弘扬了希腊城邦但也清楚地表明了驱使它坚持谨严的美德的真正原则是：美德自身并不是目的，它是达于自由的手段。而且，除美德外，公意的表达必须通过阻止派别的产生来保证。每个公民自己不能希望使自己的私人的意志占上风，他认识到如果每个人都按照自己的激情投票那就势必造成混乱，只有当他属于一个足够大的有决定性影响的投票的团体时，他的私人意志才会由于他看到了他个人所能得到的东西而战胜了他的公共意识。因而党派必须禁止，也要阻止极端的富有和贫穷。有知识的公民必须尽可能地作为个人参加投票，而这样进行的投票结果就可以被认为体现了公意。

卢梭意识到了在法律所要求的稳定性和人民议会所蕴含的不

断地重新考虑法律条文这一事实间存在着紧张关系。如果一个国家要由其现在的公民的实际意志来统治的话，那就不存在不能取消的法律或制度。每一次议会会议都必须以下述问题开始：主权者还乐于保存现政府吗？¹⁰但是法律是人们的意志的产物这种观念削弱了那种为保持对法律的尊敬所必需的几乎是宗教性的敬畏。古典的制度和法律的神圣性限制了自私利益的表述，从没有想到过改变既成法律的可能性的人比习惯于轻易地进行变化的人更可能按照他从未怀疑过的命令去行事。这个困难卢梭始终没有完全解决。不过他倒是企图通过下述方式去除掉这个困难：使变革的过程更为困难；让建议变革的人承担变革的后果；教育人们尊敬好的制度。但如果公民们意识到了他们的自由并能判断什么能保证它什么会毁掉它的话，那么变革的可能性便不可排除了。

主权就其本性而言也是不可分割的。公意的概念使得不可能有这样的权力分割：它不只是派代表去执行主权者前此所规定的并且最终要依赖于它的那些功能。主权是一个统一体，我们不可能分割了它而又没有毁掉它。任何权威都得自于它。

立法的需要

社会契约是形成公民社会的协议，它建立了权威的工具——主权者团体。但这个团体的设置并没有就使它运转起来，新的社会必须有活动和目的，它需要法律。但契约并没有决定法律的特征，它只建立了合法的立法机关。具体的法律条文可以根据社会的利益而变化。象公意一样，法律必须只是一般性的，它们不能涉及具体的人物或行为。如果它们涉及到了具体的人物或行动，那么所涉及的人就没有参与公意，他们就与公意不相容，因为他们的意志并没有参与法律的制定。法律可以建立区分不同的责任、荣誉和阶级的规章，但它不能说这些规章应该应用于谁。它

是将全体公民视为一个团体的，因而它的行为是抽象的。

法律必须包括由人们设置的制裁，因为地球上不存在这些制裁的其它源泉；这些制裁必须包括生死的权力——只要恶行需要镇压。否则，社会就会有不利于不公正而不是公正，不存在对于法律范围的限制。没有触及到公民社会自身需要的无论什么东西都应留给公民们去自由决定，但我们无法事先确定对于社会的保存而言什么是必须的。在公民方面没有什么可保留的权力，如果有的话，公民们便能够在关键时刻退出契约，既然公民社会蕴含着一整套生活方式，即使是象私人享受这样表面上看来最为琐屑的事情也可以产生不知什么样的政治影响。在这里，社会的风俗习惯和政府的制度是同样相关的，而且有时前者比后者更为相关，因为风俗习惯是制度的基础而且给予制度以力量。¹¹

发现一个适用于一个民族的、完全的而且将为人们遵守的法典并不是原始人的任务；一群仅仅将他们自己集合在一起并认为他们自己拥有主权的人还不能制定这样一个法典。私人的意志在这里还过于霸道，它们还没为文明的生活习惯所抑制。实际讲来，只有当一个民族已经和其法律和习惯一起生活了一段时间后，人们才可以说它是一个有着共同利益和公意的民族或团体而不仅仅是一个类聚。也只是后来这个民族才准备着判断它的法律是否是好的。但社会一开始就需要法律——如果人们不希望强者将他们的个人意志强加于人民大众的身上并且奴役他们的话。为此，为了形成一个真正的公民社会，立法者是必需的。这个特殊的人必须发现适合于相关社会的规则，而且他必须强迫或说服人民接受它们。但他自己不能是国家的一员，他没有任何权威，他提出的法律最后必须得到公意的批准。他付出的劳动是爱的劳动，由此他仅能得到荣誉。卢梭这里想到的是象摩西和莱克尔加斯（Lycurgus）这样的人，他们都建立了一个民族并且为其建立了正义原则。在这点上他也回到了古典观点上：他不相信逐渐

地改良或理性在政治学中的逐渐的、自动的胜利。有意识的、政治家式的行为是必要的；整个秩序必须按照合理的计划一次性地建立起来，而且只有伟大人物才能胜任这个任务。最大的政治任务就是政权的建立，而且为了完成这个任务没有什么能取代异乎寻常的美德。立法者的伟大使得他更难于成功，因为他不能被那些他希望说服的人所理解。他必须学会粗人的语言，这主要是指神圣的启示或宗教语言。人民可以被虔诚的口吻和类似奇迹的东西感染和说服。这是少数几种能足够长地窒息私人利益的声音以便让人们学会欣赏法律的好处的方法之一。宗教被用作达到政治目的的手段，而且，按照卢梭的观点，它不应独立于政治的控制。宗教不应包含有无助于促进政府的意图的教义。卢梭完全意识到了下述事实：骗子也能扮演立法者的角色，“强人”总是危险的。但在探究政府的源泉时，他只看到了建立有秩序的、合法的政权的途径。政府是人建立的，而好的政府需要伟大的人和不寻常的手段。¹²

尽管合法性的形式条件到处都一样，但卢梭想为政治家的活动留些地盘。他知道政治学不能被搞成一门抽象的科学，象某些近代政治理论所要做的那样。他试图将现代政治科学的明晰性和确定性同古典政治学的灵活性结合起来。环境差异这个事实意味着很多民族不能享有自由而另一些民族则只能享有不怎么充分形式的自由。处处可以实现的政府形式是很低级的，能享受好的政府的少数人被剥夺了它而其他人也并没有因它得到什么。立法必须在适当的时候进行，未被堕落的习惯污染的原始民族最有资格担当此任。气候和领土，²后者的范围和特征也必须给以适当的考虑。人民的习惯和他们的生活方式决定了可能性的范围。公意是纯形式的这个事实允许了这些差别。没有这样的关于自然法的学说：它限制了政治家的活动并强使他弱化他的关于什么最有助于共同利益的判断。存在着不同的民族这一事实蕴含着下述结论：

公意的决定是不同的。生活的多样性得以保存，但这样并不意味着人们就可以放任自流而没有道德指导了，在多样性中存在着处处一样的统一性，即公意。但并不存在着为公意所蕴含的普遍的实质性的命令；极不相同的互相反对的原则都可以合法地从公意中得出；它能制定出会导致极为不同的生活和行为方式的法律。按照《社会契约论》和作为其基础的政治哲学，不存在一个最好的政府或法律模式。不同的安排都同样可以很好地允许公意在不同环境下的存在。¹³

政府是必要的邪恶

公意只表达了人们要做什么事的欲望。做此事的压力也是必然的，这种必然性引出了立法机关和行政机关、主权者和政府间的区别。既然主权者只能合法地制定关于一般对象的法律，法律之应用于具体行为和个人便不属于它的权限、而属于政府。政府从公意那接受指导并使用它的权威按照主权者的意图决断公民的行为。它介于主权者和个体公民之间，因而完全是派生性的。这个区别在卢梭那是很新颖的，它标志着他和其先驱者，尤其是古典政治学家的决裂。¹⁴它预示了今天至为重要的国家和社会的区别。对于古典思想家来说官职的安排——政府——是首要的考虑。政府的形式决定了社会的形式，随着政府的改变一个新的社会便构成了。忠诚不是针对国家、人民或社会的，而是针对于政府的。在卢梭的模式中，先于政府的存在的主权者的存在意味着前者从权力和事实的角度看只是从属的现象。契约构成了先于政府的社会，而且社会在政府变化时可保持不变。因此，最有趣的研究对象是社会，而忠诚就应主要是针对它而不是针对政府的。政治学的首要事实不是人的政府，政府是必要的邪恶，因为人们在行使他们的自由时需要指导。政府越少越好。我们要着力于限

制政府的范围并防止它违背公意。我们必须总是用怀疑的目光审视政府，而公民必须当心：它在发挥自己的功能时没有不公正地限制了他们的自由权力的行使。政府设置了官衔和权威的不平等，这对于它来说是必要的。但这些差别并没有在全都平等的公民中间建立起真正的差别。政府总是完全依靠着人民的意志的，而且可以被归结为与他们的原始的平等。

由此我们就不难理解后来的思想家如何能在这个基础上发展出“国家的消亡”之类的概念而且相信社会的好处并没有因之而消亡；而且在这个基础上思考政府的变化也就不那么令人震惊了。较悠久的传统教导人们：政府的建立是形成一个共同体的基础，而政府的毁灭就意味着社会的毁灭。因此，政府所蕴含的不平等是与社会同时的，因此政府的权威并不是得自于作为整体的人民或公意的。地位优越的人并不将自己的优势地位归功于人民。这就导致卢梭更加蔑视政府而且更为重视公民的权力而不是执行的有效性。

政府必须足够强大以便控制公民的特殊意志，但又不能过于强大以致控制了公意或法律。一个国家的居民越多，特殊的意志就越强大，个人就越难于将自己同化于共同体。因此，在人口众多的国家中政府就必须更为有活力，尤其是当这个国家地域辽阔时就更应这样。享有政府权威的人越多，政府就越没活力；君主制是最有活力的政府形式而民主制最没活力。因此，国家规模的大小之别意味着它们需要不同形式的政府。我们不能说哪个政府最好。民主制、贵族制和君主制之间的区别是数量之别，因而也就是活力之别。卢梭暗含地否定了下述古典观念：认为它们间的区别是美德之别并且认为在这三种政府形式间做出的选择是具有决定意义的政治行为。按常规，贵族制最为便利。民主制需要太多的美德，几乎不是任何政府形式，而集体的私人意志与公意的等同又太容易了。君主制过分集中而继位问题又过分庞大。贵族

制是这两种政府形式的不便之处的居中物，但它又易变成最坏的政府形式。有三种可能的贵族制：世袭的、自然的和选举的。按卢梭的观点，第一种形式是最糟糕的，因为它以财富和传统的不平等为基础；它的成员错误地认为他们的权力是独立于人民的意志的。他们有着作为一个阶级的集体利益，正是这划分了共同体。与政治哲学的整个传统相反，卢梭否认一个真正的贵族阶层是政治上可以认同的阶级。¹⁵在原始社会进行统治的那些装备最好的人几乎是自然而然地被选中的，这是一个出色的解决办法但对于更为发达的社会则是不适合的。选举是唯一的选举有限数目的管理者的合法方式，因为它保证了他们始终服从于公意。

这样，贵族制不过表达了这样的事实：在大多数社会并非每个人都参与统治，结果就必须选举出有限的少数人来进行统治。对于那些少数人的选举来说并不存在着出身或财富的标准，贵族制并没有代表了一种生活方式。当然，卢梭试图准备选择出真正最好的人来进行统治以避免那些蛊惑人心的政客得势，但他的贵族制概念与我们今天的民众政府或民主政府概念相去并不太远。最重要的是，任何阶级都不应为他们自己建立特权因而任何特殊的生活方式都不能被和他们的阶级特权联系起来。卢梭试图为政治天才保留一些差别和特权，但政治权力的基本原则是平等，而且特权绝不应被等同于在优越性的掩饰下保存中庸性的传统贵族制的惯例。卢梭的思想蕴含着对以鼓励阶级区分为中心的古典思想的大规模的谴责。

当个别意志取代了公意时政府便宣告死亡了。这可导致无政府状态或暴政，当每个人都各走各的路，自以为是时便是前者；当一个单个人的私人意志指导着政府时便是后者。总之，整个政治学问题便是在个别意志和公意间建立起一种适当的关系。人从自然状态到文明状态的转变和他对他的自由的意志能力的发现对于他来说是至关重要的，政治家的首要的和持续的注意力应是确

保这个转变的保存。对这个目的而言古代城邦是最佳的选择：因为它足够允许成立一个贵族政府并且其公民可以享有一个共同的遗产和共同的生活方式；因为在这里，个别意志可以更加容易地溶于习惯；还因为政治家可以控制全体人员。一个国家规模的大小这个问题不仅仅是技术局限的问题（如现代思想家常常认为的那样），而且还相关于人类可能性的本性。卢梭认为革命可以在新的、自我意识的基础上恢复保守的古代传统。他的思想是现代极端的、革命的进步论与古代的谨慎和节制的令人惊异的联合体。

可供选择的解决办法

如已说过的，卢梭是从人类幸福的角度开始他的对近代思想的批判的。一个没有完善人性的所谓解决办法只是抽象，而政治人的适当位置也只能以完整的人为背景才能得到区分。这便引起了下述问题：《社会契约论》所给出的解决办法是否如此书似乎表明的那样完全令人满意呢？问题是：是否所有的人尤其是最好的人，都能在一个可能的公民社会中得到最完全的满足。无疑，《社会契约论》从卢梭自己的观点看提供了当法律对人们来说已成为必需的时候建立起他们在其中都能满意地生活的秩序的基础。但我们不清楚这些秩序能否实现能使最好的人全身心地投入其中的完全的公正。从卢梭的著作中可以引出两个使这个问题成为不可避免的理由。

第一个理由是纯政治的并和财产相关。卢梭从没有想象对于大地的果实的普遍可行的共同使用。私有财产几乎不可分割地与公民社会相关，并将人依附于其上。但私有财产并不是自然的而且总是不平等的根源。私有财产是公民社会中权力的根源，它不能不影响法律的建立，即使在没有极端的富有和贫穷的社会中区

分也是存在的，而且发展倾向总是加大这种区分。一个人的生活因出身贫穷或富有而有天壤之别，而且钱财极大地相关着他克服外界对于他的自由的阻碍的能力。社会保护富人要多于保护穷人，在破坏一个既定秩序时，穷人得到的东西可能要比失去的多得多。卢梭承认这一点，这表现在他乐于考虑那似乎是有利于为了自私的目的的一心想着保存政权的地位牢固的富人的投票程序。只要人的平等是政治权力的基础，私有财产的不平等的合法性便是极可怀疑的了。卢梭认为财产的真正平等没有不断的革命和对政治生活中有利于某些人的条件的破坏是不可能得到保持的，因而他的私有财产观点与马克思的并不是截然不同的。私有财产是位于“合法的公民社会”¹⁶ 这些语词之后的永恒的问号。

但是更为重要的理由是对人的本性的探究所引起的怀疑。卢梭认为自己的生活经验为大众例示了这种怀疑。人，按其本性来说，是懒散的动物，他的真正乐趣在于情感，特别是对他自己的存在的感受。时间和事件的发展并没有完全消释掉这种本性。但公民社会需要努力和工作，人们在其中几乎没有时间去释放自己的情感。好的公民需要他的同胞们的尊敬和爱戴；他一心想着他们的意见而不是象野蛮人那样生活在自身之内。最重要的是，公民社会需要美德，而美德是硬性的。美德意味着按原则而生活，意味着有意识地去压抑人们中的动物性和情感性的因素。美德对于公民社会来说是必要的，但我们不清楚它是否本身就是好的——正如对于古人一样，它是否具体地体现了人类的完善化，是否就其本身而言（而不是因其保存着社会这个效用）就是值得向往的。自然的人有关心同类的善心，这对于他来说，是一种乐趣，正如他的个人需求得到满足那样。他从来不是因为不得不做某事而去做的，而是因为做此事是他的自然而然的欲望。卢梭区分了道德的人和好人¹⁷。道德的人按自己的义务感行事，具有值得信任的公民的特征。而好人随自己的自然本能而动，而自然本能

是还没有被虚荣心所玷污的人的第一本性；他是情感的朋友和情人。卢梭将自己归于这样的好人之外，而他的《忏悔录》便是揭示了这样一个人的生活、行为和感情。他不是是一个可信赖的公民；他对于社会而言是无用的，他是懒散的；最后，他是一个孤独的散步者，他梦想着、恢复着他的存在意义——不过是在几乎已使这种意义丧失殆尽的重重习惯和常规的遮蔽下。他走开了，独自生活在未被文明社会所触及的国度中。这是对人类问题的另一种解决办法，但这种办法对于没有必要的心灵和智力强来将自己从他们的依赖性中解脱出来并能反省虚假的社会意见的大多数人来说是不可能的，但它更尽人意，更令人愉快，因为它更接近于人的第一本性。

我们可以说有两条脱离自然状态的道路，而它们永远不会重合在一起，一条通向公民社会，另一条通向象卢梭那样的人的状况。一条期待着将来和人的转变，而另一条充满激情地渴望着回归自然。对于人类的问题不存在一个和谐的解决办法；可供选择的解决办法是不能令人满意的，它们彼此关系非常紧张：政治家与梦幻者或诗人。他们是互相排斥的。卢梭对人类生活的观点使人们产生了不完美或不完善的感觉。公民社会在很大程度上没有满足人们的深层的需要，而梦幻者不能和他的同胞很好地相处。在还没发生这样的分裂的自然状态下人又不是真正的人。但卢梭抵抗住了他的后继者们没有抵抗得住的诱惑。因为他意识到了人的道德的获得是以牺牲他的最甜美的自然情感为代价的而且它部分说来仅仅是保存国家的手段，所以他没有绝对化道德而排除了所有其它人性的东西。他没有教导人们：历史因其所有的力量会克服人的本性的力量。他不相信人能够完全社会化。他也没有忽视政治的重要性而将自己完全交付给对已逝去的过去的罗曼蒂克式的渴望。所有这些可能性都可在其思想中发现，但每种可能性都只是得到了其应得的评价。由于这个原因，我们感到卢梭

比他的任何后继者都更深入和更广泛地描述了多样性的人类问题。

注释

1. 卢梭对自己著作的自相矛盾的性质也有所觉悟，这在他的下述信件中得到了很好的说明：《致达朗贝的信，关于政治学和艺术》（the Letter to M.d'Alembert, in Politics and the Arts），《致达朗贝的信，关于戏剧》（letter to M.d'Alembert on the Theatre）。

2. 《论政治经济学》（Discourse on Political Economy），或《社会契约论及其他的论文》（The Social Contract and Discourses），G.D.H.考利译，纽约，1953版，第206—8、323—24页。

3. 《论科学和艺术》（Discourse on the Sciences and Arts），载《雅克·卢梭：第一，第二论文》（Jean-Jacques Rousseau, The First and Second Discourses），罗格·D·马斯特雷译，纽约，1964版。

4. 《波兰政府》（The Government of Poland），载卢梭《政治著述》，（Political Writings）F·瓦特金斯编译，纽约，1953版，第二章，第162页以下，比较《论人类不平等的起源和基础》（Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men），载马斯特雷的《论文》集，第78—90页。

5. 上述几段综述了《论人类不平等的起源和基础》中的论证。

6. 《社会契约论》，I, ii-v.

7. 同上，I, vi.

8. 同上，I, vii.

9. 同上，II, XV，比较《波兰政府》，第vii章，pp. 187—205.

10. 《社会契约论》，II, Viii

11. 《论政治经济学》，P. 298，见考利的译本。

12. 《社会契约论》，I, vii；比较，《波兰政府》，第二章，pp. 163—65。

13. 《社会契约论》II, viii 《致达朗贝的信》，p. 66。

14. 《社会契约论》，I, vii, II, ii 《论政治经济学》，pp. 289—

97。

15. 《论社会不平等的起源和基础》，p、227, p、174页注释（见马斯特斯的译本）。

16. 同上，pp、141—42。

17. 见卢梭《一个孤独漫步者的遐想》（Les Reveries du promeneur solitaire, sirieme promenade），巴黎，1960版，pp、75—86。

阅读书目

A. 卢梭：《论科学和艺术》

卢梭：《论人类不平等的起源和基础》

卢梭：《社会契约论》第I、II卷。

B. 卢梭：《论政治经济学》

卢梭：《社会契约论》II, IV

卢梭：“萨瓦雅德牧师的信仰告白”（“The Confession of Faith of the Savoyard Vicar”），载《爱弥儿》（Emile）第四卷。

卢梭：《波兰政府》

卢梭：《致达朗贝的信，论戏剧》

第二十四章

伊曼奴尔·康德

(1724——1804)

哲学与政治

康德在其哲学中给予政治以一种既是核心的又是派生的地位。在其三部主要著作（《纯粹理性批判》，1781年；《实践理性批判》，1788年；《判断力批判》，1790年）中，他几乎没有谈及政治，唯一的例外是《判断力批判》中的一段话。在那儿他明确提出了一种政治学说，而且还是以法的学说¹或历史哲学²为媒介而提出的。他的明确的政治著述是最为简短和偶然的。这些著述中包含的政治概念和实践的设想，实质上是两个已有领域相互联系的手段。这两个领域一是三个《批判》中所创立的康德体系的领域，一是由霍布斯、洛克，特别是由卢梭创立的现代自然权利的领域。康德有时超过了他的老师，通过国际组织而实现永久和平的学说便是一例，但康德的独创性并不在于他的建议的内容（因为在其之前有关永久和平的设想就已存在，卢梭对此有过评论），而在于他给予问题以一种新颖的哲学基础和范围，也就是用所谓独立于所有经验的合法的术语来表述问题，并将其奠定在他的道德哲学和历史哲学的基础上。

康德的政治学说可以概括为一句话：共和政府和国际组织。

用更具康德特色的术语来说，就是以法制为基础的国家学说和永久和平的学说。的确，这二者表达了同样的理想：合法的制度或“通过法制实现和平”的理想。在国家内及在国家间，重要的问题是从自然状态，即战争状态，过渡到法制状态，即和平状态。法制国家的界定，首先是法制国家依赖的基础及其实现的条件之界定，是康德努力的目标，这是就他是一个“政治”哲学家而言。康德努力的目标有赖于他的道德和历史的观念，这些观念表明和平依靠法制，而法制依靠理性，同时也表明事情的本性就趋向于自由、合理因而和平的状态。

康德的出发点可以说是科学与道德的对峙关系，即由牛顿创立的最为系统的现代物理学与由卢梭表达的最纯粹的道德良心的对立，前者意味着宇宙决定论，后者则意味着意志自由。康德试图以使问题激进化的方式来解决这个问题。他努力保留这两个方面，但其方式不是将二者调和起来，而是给予二者的对立和共存以理论的基础，也就是自然与自由之间——现象世界与本体世界之间——对立的结合。现象世界是表现或显露出来的事物的世界，本体世界是自在事物的世界，对这一世界的知识不以经验为中介，假如这样的知识是可能的话。现象世界是科学能够认识的世界，本体世界则是由道德开启的领域。在这后一领域中，理性获得了完全的自由，而不受自然事物的世界的影响和制约。正是在这无条件的理性的领域中，人才能不受制于一切外在的东西，不受制于所做、所为或所获的任何对象，因而人才能是自由的。留给人的是完全的自律——出于对法本身的普遍性(或公正性)的纯粹尊重而服从一个自我规定的法的自由。经验世界与本体世界的完全分离必然导致幸福与美德的完全分离：幸福是我们的经验的、自然的倾向的满足，而美德是对道德律的服从。一个属于自然的序列，另一个属于自由的序列。

但康德不可能对这两个领域的绝对分离视而不见，或置之不

理。必须在美德和幸福之间达到某种一致性，以便自由能作用于自然中，以及自然能被道德行为所接受，甚至为后者所改造。康德实现这样一致性的方式是提出这样的问题：人能希望什么？然后表明这一问题的答案存在于两个方面：人在此生能希望什么（由此导致对现象界的思考），以及在来世能希望什么。为了证明在另一个世界我们可以希望什么，康德精心制作了实践理性的公设：上帝的存在和灵魂的不朽。他对法律、政治和历史的目论的讨论使他能证明人在尘世能希望什么。

在把道德和自然加以分离之后，康德试图通过在二者之间引入中介物的办法使二者再结合起来。法律、历史和政治便成了评价这一重新结合的复合标准。这种评价，从而这种标准，有着独特的重要性，因为自然和道德两个王国的关系问题实际上是两个王国能否存在的问题，而两个王国的概念形成是在现象界中起作用的一种自由和理性的产物。康德政治哲学所产生的问题，根源就在于道德和政治的含混性，不仅每一方自身而且双方的关系都是含混不清的。这种含混性造成了康德自己的公式：真正的政治就是应用只有经过某种程度的纯化才可接受的道德。困难由此而生，因为一方面康德的政治必须在他的道德的基础上来理解，另一方面他的道德又须在他的政治的基础上来理解。不仅如此，他的政治也必须被理解为是独立于他的道德的，而他的道德最终又依赖于超政治的条件。这种含混性或矛盾说明他为什么既坚持法与道德的分离又坚持二者的结合，以及他为什么会在历史哲学门前表现出奇怪的踌躇：赋予历史哲学以一种既是决定性的又是无足轻重的地位。

当我们从康德的体系转到这一体系的启示和人的意义时，上述的困难便出现了。康德的道德是革命性的，这不仅表现为他的道德所具有的理论高度，以及它建立在法的纯粹形式而不是任何特殊内容的善基础上，而且还表现为这种形式主义禁不住指向的

内容：人的权利。但康德有关人的权力的概念——如同其所依赖的、康德声称是先验地推论出的自律概念——有一个政治的史前史。康德多次承认卢梭对他的政治道德学说的决定性影响。实践之优于理论，道德之优于知识，服从义务召唤的单纯灵魂之优于科学家或哲学家，所有这些都始于卢梭的《论科学和艺术》和《一个牧师的自白》。同样，服从自我规定的法这个意义上的自由概念，以及使欲望普遍化以保证它们的合法性的思想，归根到底是出自卢梭《社会契约论》中的学说。最后，康德的历史哲学与卢梭的《论不平等的起源》显然在方向上是一致的。

了解康德道德的卢梭主义也就是直接了解这种道德的政治启示。但同时，康德的卢梭主义的激进化——他将欲望或意志的普遍化转变为原则的普遍化——以及他由此在其公设学说中得出的结论，产生了一种不关心政治又不能应用于政治的道德。康德的道德是否是政治的，以及它是否需要或有赖于政治，这是可以从这种道德的来源或启发、内容及应用或结果方面提出的问题。

我们难免还要提出另一个问题，即康德的政治是否是道德的，也就是说，它是否在各方面有赖于实践理性的伦理。因此，永久和平被认为是至高无上的政治利益，因为实践理性绝对禁止战争，但和平又以霍布斯和洛克的方式被认为是生命和财产所不可缺少的东西，也就是以自然的或不自由的领域中的某种幸福为目的的利益。还有，公民社会的状态具有道德内容，因为那种尊重权利的状态是自由和人的尊严的基础。但虽然历史哲学为了实现真正的文明状态而求助于善良意志（或道德意志）的作用，康德还是承认，自然迫使朝那种状态的进步依赖于欲望、纷争和战争。此外，真正的共和政府的理想只为道德的政治家所具备，他使政治完全服从于道德，而且对他来说，实现永久和平不仅仅是一个技术的，而且是真正道德的任务。但同时，不仅共和政府不以完善的公民为前提，而且一般公民社会的建立在恶人中都是可

能的，只要他们是聪明的。³由此可见，道德和政治有时似乎是结合在一起的，有时似乎又处于完全不同的水准上。我们的结论可以从下述情况中预见到，这种情况就是：使这个问题变得困难，并使之令人对康德主义感兴趣，以及反过来使康德主义令人对政治哲学感兴趣的東西在于，由单独一个来源不仅产生了道德和政治的严格和牢固的基础，而且也产生了二者的分离；而这一体系的政治的重要性首先依赖于它使二者相互接近的力量。所以真实情况是，两个世界的分离比二者的调和更令人信服；对于道德来说，灵魂的纯粹性以及对其在另一个世界中的无限进展的希望，比共和政府以及在这个世界中趋向永久和平的无限进展更为重要；而反过来，公民社会的问题比道德更有效地关系到幸福和安全的需要。然而，这种情况也是真的：恰恰由于其道德学说的政治结果及其政治学说的道德意义，无论对于哲学还是对于政治良心来说，康德都有独一无二的重要性。他赋予某些道德主题以直接的政治意义，又赋予某些政治主题以神圣的道德尊严。任何人，如果他严肃思考自由主义和民主政治的基础，他就会从中发现在霍布斯、洛克乃至卢梭身上所不具备的一种道德感情，而康德为这种道德感情提供了理论的证明。

康德体系中道德和政治的关系问题在其有关人的尊严的学说中达到了顶点。康德政治学的实质问题是人的权利的本性及其哲学的和道德的地位。下面我们就来谈这一问题。

人的权利

在人的权利方面，康德的任务是要为政治自由和平等奠定一个无条件的道德基础，或者说，是要启发人们意识到自己的权利，告诉他们立法的自由是主体服从的唯一基础，以便使他们获得自由和解放。

为了更好地理解康德的学说，有必要谈谈康德与卢梭和休谟的关系，据康德自己讲，休谟为其哲学提供了出发点，并促使他来承担这样一项任务。康德记述了卢梭对他的强烈影响：“我的愿望是做一个学者。我对知识有着强烈的渴求，并在这方面有着贪婪的成就欲，同时也为在其中所取得的每次进步而感到满意。我曾经相信，只有知识才是人类的荣誉所在，因而我鄙视无知的庸人。卢梭使我有了自知之明。幻想的差别消失了，我开始学会尊重人，而且如果我认为我所考虑的事情无助于确立一切人的权利和价值，我就会自认不如一个普通劳动者有用。”⁴至于休谟，康德写道，“我坦率地承认，大卫·休谟的批评在多年以前首先打破了我的独断的迷梦，并给予我的思辨哲学的研究以崭新的方向。”⁵

卢梭的影响是肯定的启示，康德据此确立了他自己关于人的价值和哲学的任务的概念：这种价值和这一任务具有直接的和迫切的政治意义。康德从卢梭那里继承了这些思想：道德高于哲学，行动高于沉思，实践理性高于理论理性；道德的至上性要求一切人的平等价值；道德和承认人的权利实质上是一致的。而行动高于沉思意味着自由高于自然；实践理性的至上性则意味着对理论理性的批判，即对科学和形而上学的批判。休谟的怀疑主义使科学和形而上学成了有疑问的东西，从而把康德从独断的迷梦中唤醒：康德要发掘真正的、合理的科学基础，以此来确定科学的界限，并因此把对（理论的）形而上学的拒斥奠定在坚实的基础上。

休谟曾主张，基本的概念——如必然性和偶然性——之所以对我们来说是有效的，根源就在于经验和便利而不是理性。康德接受了休谟对主流思想的“独断主义”的否定，所以，康德批评哲学家们没有考虑他们的最基本的概念可能存有的弱点；但康德拒绝了休谟学说中肯定的一面，也就是这一学说的经验主义。康

德要求我们的知性，尤其因果关系所根据的那些原则，不能仅仅以经验为基础，以免它们的必然性和普遍性成为不可思议的东西，并因而使科学，特别是数学物理学，失去它们存在的可能性。

康德阐明这一问题的方式是区别分析判断和综合判断。分析判断是那些主词本身完全包含或蕴涵谓词的判断，因此，谓词只是解释主词已经包含或已经道出的东西，它并不产生任何新知识。分析判断的有效性因此是独立于经验的，这样的判断是先天的。综合判断是谓词能够给判断者在说出主词时所具有的思想内容增加某些新内容的判断。以经验为根据的判断必然是综合的，它们是后天综合判断。但这样的经验之所以可能，前提是存在先天的综合判断——具有逻辑的必然性和普遍的有效性，因此是不能被经验证实的判断。例如，一切经验都以因果关系的原则为先决条件，象休谟所表明的那样，这个原则不是分析的，不过休谟没注意到，这个原则也不可能源于经验，相反，它倒是一切可能的经验的先决条件。但因果关系不是唯一的这样的原则。存在着范畴和纯粹直观形式（时间和空间）的整个体系。范畴与纯粹直观形式的结合提供了一框架，它使自然科学成为可能。自然科学，也就是关于现象世界的科学，因此不是对外在于我们的实在的沉思，而勿宁是由我们给自然立法，由我们赋予事物以只有我们才能“先天”地知道的东西。从根本上来说，自然科学是我们的知性的“自发的”产物，知性的这种自发性有别于感性的“感受性”。实践理性允许我们参与可知的世界，同时使我们摆脱单纯沉思的被动性和现象世界的经验的相对性，而理论理性则局限于现象世界。从自发性的确定进一步上溯，便是实践理性的自由的发现，而这种自由在道德的人的自由或在道德本身中达到其顶点。

实践理性的至上性有双重结果：通过使所有人都能平等地达

到最深刻的真理，即道德的真理，实践理性消除了自在世界的不可知性；通过对单纯经验世界的不断的挑战，实践理性导致了人的道德和政治的阐述从过去经验中的解放。“关于自然，经验无疑为我们提供了惯例，而且是所有真理的源泉；另一方面，关于道德法则，遗憾的是，经验只是错觉的源泉，因此以我们过去的经验来推导或限制我们应该做的事情的法则是应该受到谴责的。”⁸

通过实践的至上性，新的理性概念导致了“是”与“应是”之间的根本区别（这种区别始于休谟，但首先由康德详加阐述），因此也导致了道德的形式主义和政治、法律的教条主义。人的权利是“先天地”被认识到的，是普遍有效的和可要求的。这些权利的唯一源泉和内容就是彻底的自由，而这种自由是理性存在物即人的本质。这种自由独立于宇宙、人和社会的自然，因此不能以目的达成来定义它，也不能按照决定或被决定的情况来应用它。这种由休谟开始的对理论理性的批判，为消除一切外在地强加于自由的法则，从而为人的彻底解放开辟了道路。而康德则把这种解放的发端及其道德的和政治的结果，也就是他的事业的真正的出发点和真正的目标，归功于卢梭的影响。

这种影响的反映之一，是康德《道德形而上学的基本原则》第一部分开头的一句名言：“除了善的意志，不可能设想在这个世界中，乃至在这个世界之外，还有可以称之为无条件善的东西。”各种美德本身并不单纯是善的，因为恶的意志也能正确地利用它们。道德不是为了幸福或人性的完美，相反，道德赋予那种幸福和完美以价值。反之，善的意志之善性决不因意志的目的的达成而有效，也决不因其没有达成而丧失。

现在我们可以开始理解康德道德和政治学说的两面性特征：它既要求服从又要求解放，既要求以顺从又要求以自由为荣。道德或善良意志不仅在于行为符合道德律令，还在于行为是出于对道

德律令的尊重，只有尊重才会有绝对的服从。但因为道德律令是主体自律的表现，所以它并不代表外在的权威，而是代表主体自己的意志。善良意志在自身中就是善的，它独立于可能产生的任何结果，而且它在自身中就构成了最高的善，在某种程度上取代了上帝或自然。以知识或幸福自夸的人遭到了贬低；在最大程度上服从道德律的卑贱者，通过自由意志而被提高到前所未有的统治地位。

这种以道德为本、为上的革命学说包含着各种政治意义。首先而且最明显的是，它有力地支持了人人平等的信念，因为它蔑视不平等的各种自然的或社会的（经验的）根源，主张人的区别只依赖作为道德存在物的人的品质。但每个人都能有善的意志，它是必需的和唯一自在地就是善的东西。由此可顺理成章地得出这样的结论，即一切人在这一决定性方面的平等，以及一切人的绝对价值，应该受到每个人的尊重。不仅世袭的等级，而且一个人在另一个人面前表现出的或由另一个人造成的任何卑贱，都是对人的平等和自律的冒犯。

道德的至上性通过道德主体的尊严向一切人的平等的过渡提出了一个困难而重要的问题。作为立法者的道德主体的尊严或绝对价值属于一切人还是只属于那些履行义务的人，属于能有道德行为的人还是属于有道德行为的人？如果是前者，那么能有道德行为的人的完全的尊严和权利应该在多大程度上转变为政治的和社会的等价物？

康德对第一个问题的回答不乏含糊其辞之处。在《道德形而上学的基本原则》的大部分篇幅中，他坚持狭义的和更严格的规定，即以人的实际道德行为为准。然而，在名为《道德的形而上学》（“道德学说”）这部著作的第二部分中，与其说他关心的是尊重的基础，不如说关心的是尊重的含义，因而广义的概念占了主导地位，所以康德强调每个人都有权要求他人尊重。但同

时在这里我们也看到了狭义和广义概念的结合，至少就这里顾及到了人们相互间的义务而言是如此。每个人都有资格获得他人的尊重并尊重他人：“人本身就是尊严”，意思是说，人不能被当作目的，而应始终且只被当作目的。“他的尊严（人格）就在于此”，并且他有义务在实践中认识到这种受一切人尊重的尊严。

“我不能否认，一个堕落的人，至少就其能作为一个人而言，也不能取消对他的一切尊重，即使他的行为不值得尊重。”谴责恶行是应该的，虽然这些谴责不可避免地是对恶行者无言的蔑视，但这些谴责“决不可导致对堕落者的完全的蔑视，也决不可完全否认他的价值；因为那样无异于假定他永远不能改善自己，而这样的假定不符合人的理念，因为人作为道德的存在物永远不可能完全丧失善的倾向。”⁷

只属于道德的人的尊严恰恰赋予人以尊重一切人的义务，因为道德的人的尊严属于整个人类，属于所有潜在地是道德的人，也属于那些可能为恶，但具有某种善的倾向，从而有别于兽类而类同于道德的人的人。人们在尊严上是不平等的，但一个人有义务把他们当作在尊严上仿佛是平等的来对待。个人应被当作平等的人来对待或至少其某些方面的尊严应受到尊重的权利，其根据不在于他是平等的或值得尊敬的，而在于人们有义务把一切人当作平等的或应受尊重的人来对待。这里的根据与其说是道德的至上性，不如说是道德的内容。如果说对人的权利的尊重以道德为依据，那是因为道德的定义就是尊重人的权利。道德的内容表现为以道德形式的普遍性为前提的（先天）推论。道德的形式主义的方法以概念世界来界定政治领域，而在这个概念世界中居支配地位的是普遍化的理念，以理性的人类自身为目的的理念，目的王国以及自律的理念。

某一行为的道德价值出自意志（愿望）的善性，或者说这一行为是以善的意志为动机的，这意味着善的意志的纯粹性在于它不

考虑任何经验的目的。意志的纯粹性是意志的所有实质性意向的纯化,这种意志的动机只是意志的自重,也就是对意志一般的形式原则的尊重,换句话说,也就是对这样的律令的尊重。义务本身意味着依据对法的尊重而行为的必要性。但道德的人怎样找到应该前约其所有行为的法?具有善良意志的人怎样认识他的义务?康德的善良意志的标准是普遍化,就象卢梭的总意志的标准是一般化一样。康德的标准要求一个人在决定自己的行为时首先自问,自己的有目的的行为的准则是否能成为一切人的行为的普遍法则而又不破坏该行为本身。例如,一个想借债的人知道自己无力偿还,他还应该承诺还债吗?如果所有的人在知道自己不能偿还的情况下仍然允诺偿还,那么诺言就成了普遍无效的东西。此人的虚伪诺言如果普遍化就会破坏一切诺言,而且恰恰也会破坏它为诺言的目的——举借活动本身。自相矛盾或不合逻辑的准则不能成为理性存在物的法则。由此得出的结论是,一个人不应做出他不准备兑现的承诺;一个人的行为根据只应是其行为的普遍化这一标准,也就是康德所谓的绝对命令——不只是假设地或视具体情况而定地,而是无条件地或普遍地约束与行为相联系的那些需要或目的的命令。“要这样行动,以使你的行为准则能通过你的意志而提升到普遍的自然法则的高度。”⁸ 只有一个绝对命令,这就是普遍性的命令。但康德通过给予绝对命令以三个替代准则来阐述这种普遍性,这些准则有助于揭示人的意义和义务的基础。

第二个准则寻求意志借以自决的客观原则。康德否定了理性的人由特殊意图所激发的那种主观目的的有条件的命令,他要求意志遵循无条件有效的自身目的。但唯一可能的、具有客观价值的自身目的是理性的人本身。根据绝对命令的这第二个准则,所有意志的法都可从中推论出来的最高的客观实践原则是,“要这样行动,以便将人类,包括你自己及其他所有的人,永远只当作目的而不是单纯的手段。”正是绝对命令的这一准则为有关人的

权利的政治学说直接提供了道德基础。违反尊重人为自身目的的义务的最明显表现就是对自由和财产的侵犯，这种侵犯的动机只能是把同类理性的人当作单纯的手段或工具，而不是当作自身能够参与该项行为的目的的人。⁹

要求一切人都被当作自在的目的显然在某种意义上是对自由的限制；但因为这一要求意味着由法来制服一切主观的目的，所以这一准则导致“自律”的理念，即意志给自己立法并将其只当作自己的决定来服从的理念。这第三个原则，即自律的原则，把每个理性的人的意志都设想为一种普遍的立法，这一想法又进一步导致含义丰富的“目的王国”的概念。“王国”是各种理性的人以共同的法为媒介的系统联系，而目的王国是由客观的法联系起来的理性的人的结合，因为客观法的目标恰恰就在把这些人结合起来：他们既被当作目的，也被看作是对彼此的特殊意图有助益的，也就是被当作手段。不仅这一结论，甚至康德道德原则的准则都具有政治的性质。义务指向秩序或共同体。

康德的确强调了两个理念之间的差别，这两个理念一是伦理共同体的理念，一是政治社会的理念，伦理共同体是内在的和普遍的，而政治社会则是外在的和特殊的。然而，伦理共同体具有政治结构。“一个理性的人作为一个成员而属于目的王国，他既给这一王国规定普遍的法律，本身也服从那些法律。就其规定法律，因而不服从异己的意志而言。他是这一王国的统治者……但在目的王国中，义务不是针对统治者而言的，而是对每个成员，而且是同等地对一切人而言的。”¹⁰ 目的王国是一个其成员具有同等权利的共同体，或者说是一个共和国，其所依赖的基础是成员之间的相互性关系。相互性对于道德的重要性是不可估量的。义务不过是根据相互性原则而行为的实践需要，因为相互性原则不仅表达了人类在尊严上的平等，也因而表达了合乎理性的基础。在以客观性来调整其相互关系的理性动物中间，相互性是他们相

互作用的最佳原则。

人们相互关系的领域，即由正义所支配的领域，在古典思想中只是美德领域的一部分，而康德则把这一领域与美德等同了起来。在《道德形而上学的基本原则》的开头部分，康德贬低了四大古典美德中的三个，即勇敢、节制和智慧，因为如果不与善良意志相伴随，这些美德可能是有害的。现在我们可以理解康德为什么没有贬低主要的古典美德中的第四个，即正义：善良意志与正义是一致的。没人比康德更强烈地赞成激情对理性的服从，因而坚持认为在人身上存在着纵向等级系统。然而，同在卢梭那里一样，在康德这里对人的欲望的限制不是“纵向地”通过遵守人身上的自然等级秩序来实现的，而是“横向地”通过对自由和个人的相互的限制和尊重来实现的。目的王国的理念实际表明，对于自由的自律与相互限制的结合来说，普遍化是至关重要的，由此可以看出卢梭的政治对康德的道德有多么重大的影响。同时它也表明，由于理性的形式主义，通过在道德层面上使权利与义务的相互性以及权利和义务二者之于美德的至上性进一步激进化，康德的道德如何超越了卢梭的政治。

在《道德的形而上学》中，康德强调了权利与义务对于美德的至上性，在其中他区分了法律上的义务和美德所要求的义务，并认为前者明显优于后者。法定的义务用于外在的行为，服从立法的外在制约；美德所要求的义务用于行为的内在准则，即用于趋向某种目的内在意向，而且这一目的应该是一个义务但不能受外在的制约。虽然法律上的义务只与外在行为有关，但它们还是优于美德的义务，尽管它们与意向和善的意志有联系，因为法律的义务本身就具有道德的本质，由于它们确实通过要求每个人尊重自己和他人的权利而确定了权利与义务的相互性。

法律的义务规定了正义的要求：首先，要尊重自身的人权，拒不允许他人把自己当作单纯的工具，而要求被当作目的来对

待；第二，不要伤害任何人；第三，为了上述缘故，要进入社会，因为只有在社会中才能保证每个人的财产不受他人侵犯。美德使人倾向应该有义务特征的目的——自身的完善和他人的幸福。法律上的义务是确定的和完善的；美德所要求的义务则是宽泛的和不完美的，因为它们的命令难免为人留下自由选择的余地。法律的义务优先于道德的义务；在顾及他人的幸福之前先关心他们的权利。爱人是条件的义务，尊重人的权利则是神圣而绝对的义务。树立实践的优先地位并不会危及道德，因为外在的法规或合法性与内在的道德在尊重人的权利这一点上是一致的。

康德以道德来推论政治的努力显然面临严重的困难。尽管这一点是真实的，即他确实从道德中推论出了法律的神圣性以及尊重法律为无条件的义务，但同样真实的是，他从根本上区分了法律和道德：他的法律学说在自由的权利（唯一生而具有的权利，而且是任何其它权利的源泉）中包括说谎的权利，而他的道德学说却不赞成任何情况下的谎言。康德甚至提出了一种尊重道德上的中立权的绝对道德义务，即使这种中立权是不道德的权利。

除了人的权利的义务性与道德的中立性之间的对立以外，更一般、更根本的对立是服从法律的义务与这些法律的偶然且常常是不道德的内容之间的对立。不仅法律与人的权利或总意志的一致性不会是法律的道德性的保证，而且这种一致性甚至不构成国民服从国家权威这一道德义务的必要条件。国家的统治权应该符合总意志；而国民则应服从现行法律。但是，将道德应用于政治的问题因此成了更为严重的问题，并且因此产生了一种新的对立。现行的政治法律或命令在很大程度上既同人的权利相对立又同道德的要求相对立。这些法律不仅允许而且积极规定与道德相抵触的律令。道德因此要求我们希望同符合人的权利且与道德本身相一致的政治秩序来取代这样的立法；但同时道德又要求服从这些不道德的法律。道德不允许以虚伪或暴力同不道德作斗争；

它禁止用不道德的手段达到道德的目的。在所欲望的目的和可允许的手段之间出现了一道鸿沟，这使第一个对立的解决，即外在法律的义务性与内容之间对立的解决，成了不可能的事情。

在《论永久和平》的附录中，康德系统论述了由道德之用于政治而产生的问题。他首先从两个格言所表达的政治与道德的对立谈起，这两个格言一个是政治格言，一个是道德格言，它们分别是：“要象蛇一样狡猾”，“要象鸽子一样天真”。但康德这样做的目的是为了否认这种对立会造成真正的困难。从原则上讲，政治只是这样一种法律学说的应用，即这种法律学说的理论是伦理学。政治学与伦理学的任何冲突都应通过使前者完全服从后者来加以解决。“诚实是最好的策略”包含一种常常被实践所背叛的“理论”，但真正理论上的“诚实好于任何策略”却是任何实践所绝对无法攻击的。康德将“政治的道德家”与“道德的政治家”加以对比，认为前者试图使道德服从政治，后者则根据对义务的认识采取政治行动。康德拒斥马基雅弗利式的政治格言——“先新后奏”；“矢口否认”；“分化瓦解，各个击破”——而赞成以人的知识为基础的道德格言：“让正义盛行，哪怕世界为此而亡。”当政治与道德冲突时，道德以独赋其本质特征的方式来解决这种冲突：它贬低物质原则或行为的结果而热衷于它的形式原则。

《论永久和平》附录第二部分的主题是政治与道德的和谐一致，而这种和谐的基础是国家法律或公民权利的超经验的意义。康德主张国家法律或公民权利在原则上绝对要求“公开性”。某项行动准则之所以要保密，无非是害怕公开化会暴露它的不正义并因而会触怒公众。不正义需要保密，而保密意味着不正义，作为准则的因而行为的道德的一个标准，可公开性与可普遍化在公式主义和做作方面是相类似的。在说明公开性的作用时，康德认为它可以防止由马基雅弗利、斯宾诺莎以及后来的黑格尔所认可的那

种统治者背信弃义的行为，尽管这种行为的前提是服从统治者对自己国家的最高义务。实践理性先天确立的恰恰是后来被称为公开外交的原则，即“公开达成的公开协约”的外交原则。

从对某一准则以及遵循这一准则的某一政治行为的道德标准（可公开性）的讨论出发，康德进一步寻求实践准则能与正义相一致的积极条件。他承认这进一步的努力是必要的，因为他知道，如果某一行为者的准则是正义的，他的准则就将是可以公开的，但假若该行为者足够强大，以致他敢于蔑视世界的反应而公布他的不正义计划，那么他的准则也将是可以公开的。由此可见，就某一行为的道德而言，其准则的可公开性是一个必要的条件，但不是充分条件。因此，康德提出了使道德与政治相一致的一般条件，也是公民权利和国际法存在的必要条件：在人们中间实行法治，在国家之间实行协约制，以摆脱自然状态，从而杜绝战争。不是经验而是纯粹理性证明，道德与政治的结合要得以实现，以及政治智虑要想有合法的基础，就必须促成国家间的联合，这是法的概念本身的必然要求。

关于将道德直接应用于政治的问题，康德所提供的线索又把我们带回到了我们已经熟悉的那种困难：形式的和普遍的道德要求某种政治秩序，但这种道德并未证明自身是这种政治秩序的基础；更准确地说，康德给出了为实现这种政治秩序所必需的手段，而他的道德是不允许使用手段的。道德的抽象性和僵化造成了道德自身与其政治应用之间的对立，这种对立既存在于目的王国中，也同样存在于手段王国中，既存在于法律秩序的领域（康德认为是外在自由的领域，而不是道德意向的领域）中，也同样存在于政治活动的领域（康德甚至认为它必然是偶然、特殊和不可预测的情况的领域）中。

历史哲学

克服道德与政治的分离正是历史哲学的任务，其职责就是要指出，道德与政治在其中得以彻底统一的那种法治状态是历史进步的方向。历史哲学因此必须把对不道德手段的禁止和它的不可缺少性这两个方面调和起来；必须取消人类剧场所呈现的混乱和不正义状态，并取消伴随意志自由的不可预测性，而代之以一种进步概念，这种进步既以与道德相联的目的性为特征，也以与物质决定论相应的必然性为特征。这里再现了卢梭对康德的影响，而且康德自己也承认这一点，因为他把卢梭描绘成道德世界的牛顿。牛顿在看上去变幻无常的偶然事物中发现了物质世界的简明秩序，卢梭则在纷坛复杂的人类现象中首次发现了深刻的人性，并且洞察到了证明天意存在的隐蔽规律。¹¹在卢梭之前，天意似乎一直赋予人类剧场以权威性，在这个剧场中政治忽视道德，不仅目前是如此，而且似乎也没有希望通过历史的进步加以补救。

但是，之所以说卢梭是道德世界的牛顿，之所以说他的学说是为天意的辩护，部分理由在于卢梭面对的是过去而不是未来：

《论人间不平等的起源和基础》解决了原始道德与普遍的道德律之间的对立。就象康德指出的那样，他自己的出发点不是人，而是文明的人，也就是卢梭只是在恢复了自然人并以之为出发点之后才达到的那种文明人。倘若原始人不知道道德律，那是因为他们尚不充分具备理性。那么道德律普及全人类就只可能是超自然的奇迹；但卢梭的功绩恰恰在于，象牛顿在物理领域中所做的那样，他在社会领域中证明，上帝的智慧和光辉更好地体现于自然规律的必然性和恒常性中，而不是体现为打断自然进程的奇迹。

然而，历史哲学的本质作用在于，在解释过去的同时要展示未来的希望，从而以某种不可缺少的鼓励来支持道德行为。康德

认为，如果人类在道德上不是趋向进步的，或如果人类及个人的进步不至少被认为是可能的，那么道德就会失去它的意义。相信世代相传的道德进步与相信知识和政治的进步必定是相辅相成的。个人的道德，虽然它最终依赖于善良意志，即依赖于个人自身，但它也一定是由那些对美德既不引诱又不惩罚的外在条件逐渐促成和报偿的。历史的任务就是促成理性和文明的兴起，这对于服从普遍的道德律来说是必要的，虽然不是充分必要的；同时历史的任务也在于通过废除经常诱发不道德行为的暴力来促成法治状态的实现。与其说康德把知识、文化和政治的历史进步看作是事实，不如说看作是道德主题的实践“公设”。历史的进步不是源于道德行为，不是由于人的意识，而是由于自然过程的作用，或是由于天意。天意借用邪恶、暴力和战争等倾向以促进历史进步，而天意的使命恰恰又在于制服和消灭这些倾向。在历史哲学和道德之间既存在一致也存在对立，这两个方面都是本质的，由此又产生了卢梭思想中的那种难题，这一难题是由于认识到知识与道德进步的对立而产生的。历史哲学或许能提供道德与政治之间的联系，但其自身的含混性使它不能完全克服它们之间的分离。

与其后继者不同的是，康德的历史哲学是应道德的要求而提出的。它的主要价值是实践的，即充当行为的指南。理论理性的任务就在于说明，历史进步的不可能性肯定不能通过诉诸经验来证明；并且附带说明，经验本身就提供了证明进步的种种迹象，这些迹象虽然不是决定性的，但确实是鼓舞人的。康德没有断言人们有义务相信进步的目的是能够实现的；他们的义务应是遵循这样一些目的，只要这些目的的实现性是不确定的。例如，一旦道德理性确立了对战争的绝对否定权，永久和平是否能实现的问题就被下述我们的义务取代了，即我们就应该把永久和平当作能够实现的东西来加以遵循，因此就应该建立为永久和平所要求

的那些国内和国际的共和制度。正是认为道德律会欺骗人这一信念，它不愿让我们成为道德的受骗者，而宁愿促使我们生出这样一种致命的希望：放弃理性而使我们象动物一样屈从于自然过程。¹² 道德理性把我们从理论和科学理性的独断论中解放出来。

现在，倘若每个人的道德义务都已经统一于一个因为他必须服从所以能够服从的绝对无条件的命令，那么为什么还要使道德律为了保持其价值而依赖于一个趋向某种政治秩序的进步过程的可能性呢？简学地说，因为需要（通过历史哲学）表明在美德和幸福、道德和自然、道德和政治或义务和利益之间存在一致性或不存在实质性的对立。这样，康德就把幸福之类的问题引入了他的历史哲学和政治学，而这类问题严格说来不是道德的问题。下述看法可能会招致反对，即康德调和道德和幸福而努力弥补了他的道德对幸福的忽视。但必须承认，对康德主义来说，调和幸福与美德的尝试与其说在人类历史方面有决定性意义，不如说在信仰另一个世界方面有决定性意义。不过，这种调和的尝试只限于为历史提供一种倾向以及为政治规定一种目的——建立一种法治的或和平的秩序——而不是声称要影响人类的道德教育，所以这一尝试的目标是有限的；消除道德的障碍，仅仅就这些障碍也是文明社会的障碍而言。实际上，甚至在权利方面，由于这种调和采用人的类命运在自然界中的优越性，所以它双重地背离了严格意义的道德的优越性，即个人在自体世界中的优越性。首先，道德问题在任何时候都是对每个人而提出的；在任何时候他都必须是道德的，所以他能是道德的，实践理性的公设因此便从根本上得到了有效运用。但另一方面正相反，与个人的灵魂不朽不同的是，人类的历史进步只是在类的未来的意义上回答了美德和幸福的问题：为了当下的道德行为，个人并不一定需要具有历史进步的观念，而且这一观念所提供的遥远的希望并不会对他产生直接的影响。康德，这个在其著作中将政治哲学转变为历史哲学的第

一个伟大哲学家，却明确而有力地提出一种反对一切历史哲学——包括他自己的历史哲学——的理由。他清楚地知道，历史的进步是若干代人努力的结果，一代代人或多或少无意识地建造着一座大厦，他们自然不可能共享这座大厦的完成所带来的幸福。但康德认为这是理性动物所不可避免的情况，因为人作为个体是会死的，而只有作为类才是不朽的。

现在出现了第二个方面，在这一方面历史哲学低于作为道德之保证的灵魂不朽的公设。由于设想只有间接通过实现人在社会中的自然目的才可达到道德的完善，所以历史哲学着重依赖于经验和现象——人生的短暂、人类的不朽、进步的事实、以及会导致历史结束的自然灾害对人的影响。这些情况属于人类生活的特殊的方面，不能象颁布和服从道德律的理性动物的特征那样被先验地推论出来。况且，由于是经验的，这些特殊的东​​西就需经验的证实。尽管从理论上讲，为了证明历史进步在实践上的可能性，只需要说明它的不可能性不能证实就够了，但康德还是禁不住去寻求积极的、经验的支持：人类为历史与道德的统一所做的努力不可能是毫无结果的努力。道德行为假定并包含着希望或一种实践的信念，它必定会产生一种对自然、经验和历史的新的观察方式。人类的经验一定能容许这样一种解释，这种解释更与永久和平的理想相一致，而不是与单单政治家的理想相一致。

就这样，康德又回到了他曾轻蔑地从中退出的经验，试图从中寻找趋向和平、法治和道德的进步迹象。在他看来，表明人能成为自身进步的创造者的任何经验都经历了对过去和未来的设想，而这种设想标志着人类前进的趋势。由于依赖的是对事件的解读和对迹象的解释，所以历史哲学并不要求象有关另一个世界的实践理性公设或有关自然界的科学规律所要求的那种必然性和精确性。

进步的迹象和手段显露于人类生活的何种层面上和何种范围

内呢？不是显露于人们的特殊行为、利益和动机的层面上，他们的智慧不足以使人们为了一个合理的共同目标而团结起来。正是由于这个原因，哲学家必须从人类生活的盲目性出发来寻求作为历史本身的真正基础的自然计划。¹³ 在这种情况下，关于朝向法治的共和政体和永久和平的发展进程，只有两种方式可以设想：或者人们自由选择这条道路，但人们走这条路不是凭他们的经验的本性（为了利益或幸福），而是通过义务、道德和守法；或者人们不知不觉地被更高的力量驱迫着走这条路。要是这些可能性成了有关未来的线索，经验想必就得包含这样的证据：它或者证明在人们之间存在着克服自然本性而进入普遍的法治状态的倾向，或者证明那种不为人知的更高力量的作用，这种力量使人们偏离他们的特殊目的而趋向一个符合永久和平的共同目标。

这正是康德历史哲学的两个方面。第一种可能性的确反映某种超历史的东西的作用，但第二种可能性构成了严格说来的历史哲学：只是就还存在着自由之外的某些东西而言，并且只是在人类活动没有自觉的方向这种意义上，历史才是存在的。自相矛盾的是，只有在下述意义上道德才能进步并在自然中确证自身，即人们实现不了他们想实现的东西，或者用亚当斯密的话来说，他们活动的结果背叛了他们的计划，也就是说，他们被一只看不见的手引向遥远的、并不包含在他们的意图中的目标。因此，是“自然的目的”（显然是康德对天意的更谨慎的表达）充当了历史的向导。实践理性与自然彼此协作和相互支持，因为“自然不可抗拒地趋向终将胜利的法则。人们没意识到的那种目的必将实现，虽然并不是不需要艰苦的劳作。”¹⁴

这样一来，历史哲学就能反驳那些务实的人对道德家和空想家的“理想主义”的责难；虔诚的愿望和由经验所证明的必然性之间看似矛盾的东西，现在成了真正的但限于经验的或然性与一种超越经验并部分地实现于经验中的必然性之间的争论。

康德甚至走得更远：自然正是利用人性中的自私倾向来实现由受尊崇但潜在的人类总意志所提出的那些目的。自私自利助长了冲突与贪欲，但它同时也激起了对付侵害与贪婪的那些反自私的手段，这些手段导致了和平、繁荣与进步。在历史进程中，以及在这一进程的不同阶段上，秩序产生于冲突，和平产生于战争，公益产生于私利。为道德所要求并反过来为道德开辟道路或促进其任务的政治秩序，不仅在道德上是中立的，而且是通过不道德的手段而实现的，或至少没有热情和邪恶便是不可能的。¹⁵。

自然被作了目的论的即道德的解释，自然赋予历史的意义和目的因此就在于使人类的所有自然倾向都得到发挥。这些倾向终将导致文化，即导致人作为理智动物的能力，这种能力使人能够把自然当作手段来加以利用，并使人能自由地为自己选择他所欲望的任何目的。康德同意卢梭的这一观点，即人的根本特征就是自由，或更进一步说，就是人的可完善性。人在实际具有理性以前是可能有理性的；人的文化和知识逐渐发展，从而使人类逐渐摆脱其动物状态。而且，同卢梭一样，康德也认为文化和知识的这种进步本身并不能构成趋向幸福或道德的进步。理性与本能决裂的同时也告别了天真，由此导致了理性与人对动物状态的适应性之间的对立。理性的发展绝不总是意味着欲望的升华，而且由于将禁律从而对禁律的违反引进人的生活，理性的发展把罪恶和堕落的意义加诸人类。康德根据卢梭和圣经的原罪说而表达了下述思想，即罪恶和痛苦与文明相伴而生。随着人们的技能的发展，开始出现了物质的富裕，也因而产生了人间的不平等，以及与此相关的低等阶层的困苦和上等阶层的烦恼。¹⁶

现在我们理解了卢梭何以能不仅使康德相信人在历史方面从自然向文明过渡的必然性，而且也使他在这种历史的过渡是否为道德提供了保证甚或基础的问题上踌躇不决。康德有关道德进步

与文明、科学、技术乃至政治制度的进步之间的对立关系的看法源于卢梭，这种看法或许最能说明康德思想中的历史哲学何以具有双重的和含混的作用。人类各种潜能的发展可能远离道德和幸福的想法，或无论如何人类的发展必以这样的分离为出发点的看法，导致了一种怀疑，即怀疑人类在这个世界上能达到完善，同时也导致了一种肯定：与个人来世的道德命运相比，人的不纯贬低了人类在今世实现的价值，从而使现世完善的手段归于无效。

康德的结果比卢梭的结论较为乐观。在卢梭看来，个人命运与社会命运的对立大概是无法克服的。在康德看来——实际从他对卢梭的解释来看，通过历史的发展，这种对立终将在某种符合自然目的和人类命运的社会中得到解决。康德把卢梭所指出的文明与自然状态的矛盾解释为人的道德倾向和自然倾向之间的矛盾。奢侈、不平等和暴力与道德的进步不可分割。它们使人脱离了自然，也一定将人引导到“社会契约”的社会，即引导到这样一点，在这一点上“日臻完善的技艺再次成为自然”。¹⁷如果说康德同卢梭一样抨击了文明的罪恶，那么，不同的是他比卢梭更强调了这些罪恶的积极的和不可缺少的历史作用，以及这些罪恶最终借以克服或超越自身的方式。文明唤醒、鼓励了贪欲和邪恶，这种“闪光的痛苦”必将导致“有纪律的文明”，在这种文明中意志将摆脱贪欲的暴政而获得自由，道德的习惯将通过法治而得以实现。同样地，不平等导致平等社会的产生，战争导致和平。康德当然不是在为邪恶的手段开脱罪责，无疑他比任何其他哲学家都更坚决地禁止使用这样的手段。但是，他愿从中回顾性地发现某种益处，由此表明历史克服了目的和手段的矛盾。不论怎么说，自然对暴力和不道德的政治负有责任，因为自然奉行“目的证明手段正当”的准则，而这一准则是实践理性严格禁止人们使用的。因此，当康德开始讨论诸如法国大革命、反抗暴君的起义或争取自由的战争问题时，他得出了一个困难的双重判断：以历

史为准的回顾性辩护和以道德为准的无条件谴责。无论历史观依然与道德观并行，象康德所坚持的那样，还是支配道德观，象后来黑格尔所主张的那样，统一二者的希望都存在于卢梭只宣告自相矛盾的地方。

然而，使这种统一面临困难的正是这一事实，即，使这种统一成为可能的那种社会本身恰恰是构成人们不道德行为源泉的贪欲和邪恶的永久产物。或许不平等和战争终必自灭，但作为它们的根源的利己主义和敌对状态绝不会自灭，因为这些都是永恒的人性，为了权利、道德和幸福而发展和利用这种人性是历史和文明状态的职能。政治问题及其解决办法据以产生的基本现象被霍布斯定义为人的自然的不合群性，即潜在的或公开的一切人反对一切人的战争。康德则把这种敌对状态描述为“人的不合群的社会性，就是说，人们有加入社会的倾向，但这种倾向同时伴有普遍的逆反倾向，这后一种倾向不断构成对社会的威胁。”¹⁸ 在康德的说法中，关键要素是不合群性；和谐仅仅是人们的愿望，而不和谐是自然的命令，目的是为了促使人类发展。然而，虽然不和谐可能真得是自然借以产生最终和谐的手段，但那种和谐本身也只能是得到很好控制的不和谐，至少在法律和政治的层面上可以实现这种控制。文明社会之于自然状态等同于秩序之于混乱以及和平之于战争，但自然的自由和对抗在文明状态中也存在并且应该存在，最符合文明社会本质的制度是这样的制度：它能最好地保留自然的自由，虽然这样的自由孕育着对抗，同时它也能通过法制的作用而最好地实现每个人的自由与他人自由的共存，并消灭由对抗而产生的暴力。

如果文明生活有赖于对利己主义施以利己主义的约束，那么我们以前的问题就会以新的形式出现：康德曾假定最好的社会制度是符合道德要求并且是为道德的实践作准备的，但现在这种社会制度与道德是什么关系呢？它与那种“现实主义的”、玩世不

恭的、利己主义或实用主义的马基雅弗利式的传统解释有何不同？由于历史哲学的调和作用，康德的政治哲学比以前更显得是非此岸世界的抽象道德与过于世俗化的非道德的政治的混合物。

法治国家

康德的政治哲学实质上是法律学说，单就其本身而言，它从定义上就排斥道德教育同作为社会生活另一基础的热情的作用之间的对立。国家被界定为人们在法律之下的统一。这样的国家由法律构成，而构成这样的国家的法律是先天必然的，因为它们出自法的概念本身。判断某一制度的标准，以及给这一制度所规定的职能，只能是为这样的合法秩序所特有的标准或职能，而不能是别

的标准或职能。法律的实质就在于，它根据实践理性而得以先天确立，它只作用于那些能够归入立法范围的外在行为，并且只实施外在的约束而不管人的内在目的和动机。因此法律提供的是一种抽象和普遍的观点，这样的观点在有关幸福和道德的问题上是保持中立的，虽然它与两者可能都是一致的。康德与其前辈的不同之点在于，他认为道德谴责自然状态并要求人们进入法制状态，在这种状态中人们接受外在的约束，而且只有在这种状态中人们的权利才能受到尊重；这些权利的神圣不可侵犯性恰恰应归功于道德。但唯一内在的权利，作为其它一切权利的基础的权利，就是保证每个人随心所欲的行动自由的权

利，只要他不妨碍或侵害他人的同样的自由。这种外在自由的界定无关任何内在的道德限制，而且这种自由还意味着排斥一切外在的道德限制——国家进行道德教育的任何企图。反过来说，不管文明社会在保护其成员方面负有多少责任，它都不能把其成员的存在、福利或幸福当作目的，它的唯一目标只能是保护法律制度本身。法律的普遍性和先验性特点以及政治社会的法治特征，都要求政治社会坚

持普遍的因而是最低限度的限制，以为人们的自由留有充分的余地，也就是说，不要去关心人们的经验的本性，不要去干涉人们对自己的自由的运用。此外，之所以有必要使政治社会的目的与其成员的目的分离开来，还有另一个更直接的政治根据：个人在同一的外在自由的权利下追求各自不同的、多样的目的，如果政治制度以给人们的幸福规定道路或方式为目的，那它就会是家长式的专制或暴政，从而会损害人们的权利，尽管它的出发点可能是善意的。同理，国家不能也不应该强迫其公民行为道德，因为尽管可以规定道德行为，但为行为的道德性所不可缺少的意向或动机却不可能来自外部：或许我能强迫采用某种手段以达到某种目的，但只有我才能以这一目的命令自己。

因此，这种对只以外在的自由为基础的幸福和道德义务不予关心的法治国家，似乎在本性上将是与专制主义相反的，也就是说，它是共和国。一旦存在，这样的国家将最有益于人们的幸福和道德，之所以说有益于幸福，因为由自己而非别人决定自己的命运对于人的幸福来说是不可缺少的；之所以说有益于道德，因为人们的行为对法律的服从为人们的动机对道德律的服从做了准备。仍有待于搞清楚的问题是，康德的体系是否能成功地禁止国家——为了外在的自由——关心人们的道德和幸福，而同时又能成功地证明国家源出于对道德和幸福的关心并迫使人们趋向于两者。

康德的解释依据的是每个人的外在自由的内在权利（不受他人意志约束的自由）的绝对至上性。同时，实践理性所确认的唯一的法律公设就是把每一外在对象视为人自己的对象的可能性。为了保护这种内在权利和所设定的这种可能性，需要严格限制人的外在自由。对于单纯的占有物转变为——因合法而——确定的财产来说，对外在自由的法律约束是不可缺少的，权利要求约束违法者，也要求约束那些被迫过公民生活的人。

公民社会的建立被设想为以原始契约为基础，人们通过契约而联合建立一个集体意志，他们把各自的相互约束权委托给集体意志的代表。在霍布斯那里，只有国家首脑可以约束别人而不受人约束；但在卢梭那里，由于与一切人联合，每个人都只服从自己；总意志，即原始契约的来源和产物，是唯一的统治者和立法者，但须知公民团体本身是那个统治者。因此，康德在《论永久和平》中能够主张，外在的自由即使在他人同样自由的范围内也不是一个人随心所欲的自由，而勿宁是他拒绝服从他未曾同意的任何法律的自由。由此得出的结论是，在总意志支配立法的情况下，代表制政府是唯一合法的政府。

康德区分了三种政治权力，实际是总意志的三种“身份”：最高权力，或以立法者身份出现的“主权”；以统治者身份出现的行政权；以法官身份出现的司法权。检验一个政府符合原始契约以及代表性从而合法性的标准是政府内的分权。在区分政体的时候，康德取消了一个人、少数人还是多数人统治这一传统的标准，而代之以国家运用其绝对权力的方式（根源在于造成了从乌合之众到国民的原始转变的那种总意志的活动）为依据。他首先区分了共和制国家和专制国家。专制主义把立法权和行政权集为单一的权力，这种单一的权力实施由它自己制定的法律，这种情况的典型就是彻底的民主制。另一方面，统治者数量越小，人民代表制越充分，政体就越能更完善地接近共和制，在这种制度中政府有效地代表人民，而人民自己是立法者或主权者。

康德修改了人民主权的学说，因为这种学说具有明显的革命意义，但康德对这一学说的修改同他对先天和经验以及法律和道德的区分显然是相冲突的。他首先宣称，原始契约，即公民社会、法律和共和制不可缺少的条件，不必看作是一个历史事实，而确实应该看作是一个不可缺少的理念，这一理念有助于迫使立法者尊重认真假设的总意志。¹⁹但是，如果“原始契约”只是判

断政体的标准，那么被假定源出于原始契约的总意志也是这样的标准。因此，总意志通过民众选举的实际表达可以合法地被君主的立法所取代，只要这种立法能获得总意志的认可。当共和政体如此转变为充当合法性标准的正义原则的时候，任何政府都可以被认为是合法的，至少暂时是如此，尽管应该知道适用的不是实质性的正义原则，而只是普遍化的形式原则：某项措施或公正地为全体人民所采取，或与总意志一致地为某一统治者所采取，假如其中不包含矛盾的话。这进一步确定了不考虑所有道德和经验问题的权利定义。但是，显然要由统治者而不是由人民来判断这个定义是否在受到尊重；人民在一切情况下都应该服从。²⁰ 免除人民捍卫自己不可转让的权利几乎肯定会背离严格的正义。这一点不会因下述情况而改变，即公民必须有自由讨论和批评的权利。因此，正义最终必定依赖于国家首脑的善良意志，而国家首脑本身不受任何他人的制约。康德赞成以制度取代教育、以人们的相互约束取代对欲望的道德规定这一现代的做法，但直到他基于道德而加以谴责的革命将普遍实现共和制以前，对人的权利的尊重——尽管它们是被先天推论出来的，显然仍将依赖于诸如统治者的教育和道德这样的经验事实。

这无疑是在康德为什么认为政治问题无法圆满解决的原因：人是一种需要主人的动物，但主人本身也是人。使每个人都成为自己的主人，并使一切都互为主人和臣民，这是一种抽象的解决办法，这种抽象的解决办法要得以实现，唯有赖于以道德或经验方面的考虑来认真地加以限制，而康德却徒劳地努力把这种道德或经验方面的考虑描述为先天的和纯粹的，以图证明它们的合法性。更概括地说，康德不由自主地为许多智虑的措施的正当性做辩护，因为这些措施最终考虑的是国家的繁荣及其公民的幸福；但他却努力这样来证明它们的正当性：对于保卫合法的国家不受外敌侵害来说，这些措施是必要的。

永久和平

同样的难题甚至更尖锐地再现于康德最富独创性、或许也是最重要的政治学说中，这种政治学说即是有关国家关系和永久和平的学说。这里也是希望把基于道德要求的纯粹法律学说同欲望的自然过程加以调和，即通过适应道德要求的自然目的论（自然的狡计）来调和理想与现实，这种调和的愿望导致了对基于经验的考虑的广泛让步。在破坏中立、抽象的法律基础的过程中，这一学说的阐发在其所有困难和不一致中重现了道德与历史的关系这个难题。

正是不妥协的和抽象的合法主义使康德的学说超越了霍布斯和洛克的主张，因为康德把国家的建立设想为只是一个发展的阶段，从而把从自然状态到公民社会状态的过渡问题提到了普遍的或世界主义的高度。导致形成任何特殊公民社会的那些需要是如此普遍，以致它们也影响这些社会之间的关系，乃至排除了对国家共存的需要的任何完善的反应。同样的法律上的公设构成了内外政策、公法、国际法（或国家关系法）以及世界法（所有的人和 国家都是世界城邦的公民）的基础：“能够彼此相互影响的一切人都应处于某种公民制度的管辖内，”因为即使只有一个人享有自然的放纵，战争状态都会再现。²¹任何外部的威胁，无论来自一个共同体还是一个人，都会使公民社会无法保证和平的自由和财产不受侵犯。如果国家不遵循从自然状态到法治状态的路线，人们就不可能注意他们自己的利益，既不可能注意实践理性的命令（“不应有战争”），也不可能注意自然的计划（实现文明人类的联合）。同霍布斯一样，康德主张自然状态是战争状态，并且各民族处于那种状态同彼此都有关系。也与霍布斯相同的是，康德还主张，在自然状态中，任何片刻的和平都只不过是

战争状态的经验的插曲。和平状态——如果它要存在，必须明确地予以建立。康德的政治哲学，因为实质上是法的学说，因而首先成了战争与和平的学说，它把对外政策置于内政之上：当和平的外部威胁依然存在时，特殊的国内法制肯定不能实现内部的和平。康德猛烈抨击了洛老秀斯和其他国际法学家，以及国家制衡学派，因为他们没有认识到建立合法的国际组织的极大重要性。

在提出了这么多主张之后，令《道德形而上学》（“法的学说”）第一部分的读者感到惊异的是，康德宣称国际组织决不能拥有统治权，而只应是一个联盟或联邦，随时可以撤销并定期更换。显然，这样一个组织实现守法或和平的能力是大有问题的。康德在这个问题上的暧昧和犹豫包括两个甚至更基本的考虑：永久和平可能只是暂时的、不稳定的，而不是最终确定的；它或许实际上是一个纯粹无法实现的理想，而不是一种道德的必然性或一种可预见的事实。最后，对形成一个有关国际秩序的法律概念有影响而有些困难，使我们再次对康德自称解决了卢梭的问题这一点产生了疑问——历史的进步真得为人类道德的新生准备了条件吗？

康德在政治和法律的层面上所遇到的这些困难实际是由这一国际组织的性质造成的，这种性质即是：这一国际组织可以或应当服从其成员国，就象成员国服从其各自的公民一样。一方面，如果这一国际组织有充分的有效性，它就会侵犯成员国的权力，甚至会危及它们作为国家的地位。另一方面，如果这一国际组织的权力受到严格限制，成员国就会仍然处于无法无天、穷兵黩武的自然状态。因此，可供选择的方案只有两个，或是世界国家，或是国家间的公约或联盟。康德否定世界国家而似乎赞成联盟或“共和国的共和国”。不明确的是，共和国的共和国是一个无法实现但对规定行为有用的理想，还是一个本身就能将合法性和意义引入政治和历史因而能够实现的目标呢？

康德否定世界国家的理由是因为它背离了合法性的抽象性，而更多地依赖于经验的政治智慧、道德和历史哲学。他反对的理由是：“政府管得越多，法律就越没有力量，无情的专制主义在扼杀掉一切善的萌芽之后终将毁于无政府状态。”²² 世界国家将是普遍的专制主义，而专制主义下的和平只能是坟墓般的死寂，不会承认自由，甚至也不会承认美德、鉴赏力和科学。何况，世界国家必定分解为更小的实体，它们的相互作用不过是自然所选用的工具。康德决意赞成国家的多样性与一种合法秩序的困难的调和，尽管下述情况是真的，即，在《理性范围内的宗教》中，他提到了“早熟的、因而致命的国家联合（出现在人们的道德改善之前）”，并认为这样的联合预示了世界国家的可能性，而世界国家则是以有道德进步为其先决条件的历史进步的顶点。

在其手稿及公开发表的著述中，康德对下面三重问题做了不同的评论，尽管这些评论并不仅仅是自相矛盾的。这三重问题是：（美）十三州邦联的强制权力，它可能实现的和平的暂时性或完善性，以及该项计划是可能的因而是有约束力的还是不可能的和涣散的。在一些评论中，加入一个合法政体是各邦的义务，在另一些评论中又不是。在一些评论中，各邦可以迫使其邻邦加入这样一个政体，在另一些评论中又不可以。在一些评论中，这种国际团体可以实行强制，在另一些评论中又不能。有时这种国际组织被说成是持久进步的，因为它具有永久的善的性质，有时这个组织又被说成具有分崩离析的常在危险。有时这项计划被描述为不能实现的理想，有时被认为是一个可无限接近的界限，有时又被视为一个经由三个欧洲统治者的同意而能实现的目标。就康德公开发表的著述而论，它们反映了康德思想中的疑惑，或许也反映了他的思想的发展，因为它们显示了问题的纯粹法律解决的不可能以及获得任何其它解决办法的困难性。读者尤其应参阅《以世界主义为目的的世界历史的理念》、《理论与实践》和

《论永久和平》。他在其中表达的观点——同“法的学说”（《道德形而上学》）中的观点一样——值得特别思考，因为它们提出了许多问题。他的论点可概括如下：（1）永久和平构成了人类事物的一个根本的、不可缺少的转变，没有这一转变，一切财产占有及安全都只是暂时的。永久和平要求建立一个世界公民组织。（2）这是不切实际的；因为那样就需要有一个联合国议会。（3）由于这种不切实际尚未绝对证明，以及由于道德要求永久和平因而要求世界公民组织，所以仍须视永久和平为通过永无止境的进步而可以无限接近的目标。

这种证明并没有摆脱严重的困境。首先，由永久和平造成的转变的深刻性，与导致那种转变的渐进的、不知不觉的、显然无止境的进步过程，这两者之间能是一致的吗？康德的学说显然依赖的是历史的终结与永久进步两种观念，而这两种观念是相互矛盾的。

其次，如果加入一个公民组织暂时来说还不过是一个遥远的目标，而且用这种制度约束人们的欲望相应地也是遥远的事情，那么结论只能是，象后来黑格尔所说的那样，国际法在目前只具有义务的形式，只是一个“应该”而已。这种“应该”是道德的命令：众国家及其相互关系应该立即转变自身，以便使未来的法治状态成为可能（或许好象使那种状态成为可能）。康德曾批评过已有的国际法，尤其批判了格老秀斯，强调没有合法的国家就不可能有法律，而没有契约和约束就不可能有合法的国家。但是，在其永久和平的设想中，他自己也不由自主地列举了以下述准则为根据的某些预备条款，这一准则就是：“要这样行动，以不妨碍国家脱离自然状态以及永久和平的开创。”那些条款有些是为了直接应用，有些则出于审慎的理由而推迟到将来再用；但无论如何有一点是肯定的，即其中部分再现了古典国际法，尽管有一个最终的根据来为它们的正当性做辩护，而且这一部分构成

了康德永久和平和国际法学说中最具体、最明确的部分。“权力的冲突”是康德发表的最后作品，在其中他似乎把重点和永久和平的希望放在了本质上和平的共和政府在各国的建立上，而没再强调使众国家服从于一个世界公民共同体。

康德的论点似乎包含着这样的意思，即自然和国际关系——后者是人性弱点的最有力、最明显的证明——的转变最终能导致众国家对一个合法组织和永久和平的服从，而这反过来又必将开辟人和国家的道德新生之路。现在双重问题又出现了：能依赖道德进步来改造历史以使之有益于法律与和平吗？能依赖于历史进步来实现一个世界法律组织和一个有利于道德的和平状态吗？由于一方面以历史为出发点，另一方面又以道德为出发点，而且允许法律观点的明显的中立性，因而历史和道德二者是否以及怎样可以影响法律的问题又产生了：不知不觉的进步还是根本的改造？

让我们首先来考虑康德认作是表明自然保证永久和平的那些具体的历史迹象，以及由这种保证所开辟的或近或远的前景。核心问题是战争在历史中的作用，这既是由问题本身所决定的，也是由康德的受对抗支配的历史概念所决定的；但这一问题与启蒙时代的文明进步问题有关，特别与宗教与商业的对立有关。首先，存在这样一些外部条件，自然藉此表现它的仁慈，并且自然的目的论以此为历史的目的论准备了框架：例如自然准备了可以居住的地球上的绝大部分荒凉地区。其次，自然以战争为手段将人们驱赶到世界的各个角落，迫使他们在世界各地定居，由此使渐进的政治联合成为可能。就人们不是自由地趋向道德目的而言，他们必然在自然的驱迫下趋向这个目的。因此，根据自然的第三个暂时倾向，人们在战争的威胁下被迫缔结或多或少的法律关系。更具体地说，外部的战争和内部的对抗决定了共和政府的产生，以作为对付这两种威胁的最有效手段。而共和政府最有助于和平。因此，恰恰由于共和主义在全世界的传播，战争趋于被抑

制。然而，从国际法方面看，由于假定了许多独立国家的存在，自然似乎有碍于许多国家联合成为一个世界国家而实现永久和平。自然通过制造语言和宗教的差异来干扰这种联合。这些差异在某种程度上是值得永久保留的，尽管它们必然会酝酿仇恨和战争。然而，这种必要的恶逐渐被克服，原因就是启蒙的进程，以及与之相伴的文明和广泛的人类一致性的发展和提高，由此导致基于自由、平等、均衡、竞争的普遍和平。与各种宗教现象相伴而生的必是一种普遍的、“理性范围内的宗教”，对所有的人和一切时代都有效，它是同一启蒙过程逐渐产生的、具有和平作用的产物。

若没文明的进步为公益提供更坚实的基础，理性宗教就不会产生统一与和平。在存在于各民族中的自然分工及强制联合的大背景下，商业精神迟早会活跃于每个民族中，在国际法观念没什么影响的地方产生和谐一致。商业，作为各民族共同利益的媒介，由一种与战争相反的精神所促进而得以发展。“在可供国家使用的所有权能和手段中，金钱的力量无疑最为保险和安全，国家因此不由自主地来促进高尚的和平进程（的确不是由于道德的原因），并在有战争危险的地方防止或避免战争，所使用的手段是斡旋调停，就好象这些国家为了这一目的而结成了永久联盟似的……自然就这样借助于人类的自然倾向本身而保证永久和平。”²³

令人感到在这里终于见到了构成康德的希望之基础的真正原因——在很大程度上是他所处的时代的原因。造成分裂的宗教，就象孟德斯鸠所指出的那样，是与造成统一的商业相对立的。国内经济的发展和国际商业关系的形成，将使战争成为对各方都无利而有害甚至是灾难性的东西。财富取代强权而成为优势的尺度。征服曾大大促进了人类的统一和法治进程，而语言和宗教的差异却有效地妨碍了这个进程。现在商业取代征服而承担起统一

的任务，它尊重语言和宗教的差异，在与这些差异共存的范围内确保和平。在康德的时代看来，在战争和道德——前者利用征服，后者利用教育——失败之处，似乎商业或更一般说来金钱将要获得成功。

然而，商业的作用与战争、启蒙和道德的作用是交织在一起的；康德主义的含混暧昧令我们难以清楚地辨别那种作用的方式及最终方向。人类经济的发展是通过使战争变得如此残酷以致令人不能忍受而趋向战争的消灭，还是通过由于与国家的精神和利益相反而导致的战争的衰微来趋向战争的消灭呢？如果恶（人的自然倾向的冲突）让位于善（永久和平），那么这是通过恶的不可抗拒的强大力量造成的灾难而实现的，还是通过由于恶的无能而造成的进步而实现的呢？第一种可能性暗示彻底的变革和更新，第二种可能性暗示渐进的和无限的进程。

康德似乎最多地暗示了前一种方向：战争正日愈频仍、残酷，尤其代价日愈昂贵——总之，其所造成的灾难如此之大，以致战争再也不能继续存在下去了。人类将被迫改变自己的路线。但向善的转变不会具有空前绝后、必不可免和决定性的事变的特征。相反，向善的转变与文明和启蒙的进程相联系，并在一定程度上依赖于各国统治者的悟性和决定，后者则又有赖于启蒙的基本发展和提高，而这一发展和提高过程的迟缓把那种决定性事变推到了无限的未来。即便到那时，原始的对立向善的转变也不会彻底地、决定性地改变国家和人类的状况。

前景是逐渐的改善，与启蒙和教养的进程相适应，伴随着即便不在人的道德方面至少也在人的行为的合法性方面的进步，在这个过程中，人的行为逐渐摆脱意向的作用，而越来越接近于服从义务的命令。作为突发事变之永久和平与作为调节原则之永久和平之间的紧张关系，作为永远达不到目标的运动过程的无限进步与作为逐渐接近目标的运动过程的无限进步之间的紧张关系，在

《论永久和平》的最后一段有很好的表述：“如果法治状态的实现是一个义务，并且如果有某些经验的理由认为它是能够实现的，尽管只有在无限的进步中通过接近它才能实现它，那么，将取代称呼不当的条约和平的‘永久和平’，就不是一个空洞无用的观念而是一个任务，一个逐渐执行、不断接近其目标的任务——因为平稳进步的间歇将有希望不断缩短。”这种不对称的进步观更符合康德在《纯粹理性批判》中所表述的无限性概念。康德招致数学家们否定这一自相矛盾的主张：人类的进步是目标的不断接近，与目标一致却又永远达不到它。但在政治和历史的人类世界中，一个永远不真正达到其目标的加速度进步的观念提出了比在阿基里斯和乌龟的矛盾中的困难更大的困难，只是由于如下几个不同的“取代”，这个观念才是可理解的：在一个层次上表现为能实现的目标，在较低的层次上则表现为一个调节性的观念；道德性被合法性所取代；在外在约束下彼此放弃唯我主义的合法状态取代人因义务的内在驱迫而为善的状态；各国允诺放弃战争（尽管这本身就是一种法律状态）的状态取代严格意义上的、各国服从公共约束的法律状态。诸国家从战争中无利可图，它们彼此调停以抑制战争，好象它们保证不进行战争而实际并非如此的那种状态，是一种“准法律的”状态，这种状态是法律状态的替代物，在法律状态中和平不仅是可能的，而且将会由对公共权威的服从而予以保证，或至少战争将会明确地被条约宣布为非法的。

进步必然导致战争状态逐步趋缓——但国家关系的本质，严格说来人的关系的本质，依然没有改变。教育（启蒙）和无能力（战争力量与高昂费用的均衡）的结合使自然状态日趋接近法律状态，即战争状态接近和平状态；但社会的本性和人的本性都没有真正的改变，什么都没得到真正的保证，严格说来，最终什么都没真正保全。

或许什么都不保全并不是因为不可保全，而是因为有待于采

取一个实质性的和决定性的步骤。历史把人引向文明，也就是说，引向在战争状态或欲望作用中的某种可控制的局面；历史把人遗弃在真正和平和真正合法性的门口。但也许这是因为历史把人遗弃在道德的门口，让他面对其对手的内在的无能，以便借机实施决定性的一击，从而一举实现只有道德政治家才能理解的、真正的共和政府，以及符合道德概念的和平。历史的变革将通过道德革命而获成功。的确，在康德看来，“革命于思维方式是必要的，而渐进的变革于感情方式是必要的。”激进的转变之所以必要，因为“只要准则的基础仍然是不纯的，人成为不仅在法律上为善而且在道德上为善的人，……就不可能通过渐进的变革而实现；要实现这一目标，必须经过人的精神革命……；人要成为新人，只有通过一种类似于新创造的再生，以及一种灵魂的改造。”²⁴

我们可以推断，通过教养与法治的进步，通过战争和商业，“自然的狡计”的最终结果是消极的胜利，这种胜利只在于消除道德的障碍，或在于使这些障碍处于彼此中立化状态，而自然本身的目标（和平与普遍法治）的实现则有待于实践理性直接插手来完成自己的目的，这些目的包括但却超越了自然的目标。正如《论永久和平》表明的那样，康德相信恶是自我毁灭的，而且恶人的计谋是相互挫败的。他还进一步表示，“当自然政治的机动相互抑制和相互毁灭时，当道德政治的动机开始表现于行动并开始实现永久和平的理想时，”²⁵问题就不再仅仅是通过恶而无意识地实现善的问题，而已经是道德意向积极介入的问题。

从历史到道德

一方面足道德，另一方面是自然或历史，两个方面通过合作而起作用，而这种合作更象是一种接力。首先，“自然有助益于

以理性为基础并因一切在实践上有效的东西而受尊重的总意志，因为自然确保了自私倾向的相互抵消，其结果便是，对理性本身而言，这些自私倾向仿佛并不存在。”²⁶但另一方面，由于基础已经廓清，下一步该轮到道德或实践理性来负责并独自完成任务；而且要由“总意志或普遍意志——先验地赋予的——单独决定人间事物中何者是合法的，”此外，“如果我们连贯地处理我们的事务，”总意志也可以“是通过自然过程本身来产生预期结果的原因，同时又是使法的概念能够实现的原因。”²⁷

但如果真正的守法状态和永久和平的制度与道德意图实际介入历史联系在一起，那么这个意图实际表现为怎样的具体活动呢？人的道德转变导致为欲望的完全均衡所未能实现的那种关键性的制度转变吗？还是相反，制度的转变——这是漫长的过程——必定导致公民的道德转变，以此确保那些制度本身的稳定性？抑或表现于历史中的道德意图实际是受哲学启蒙的统治者们的意图，他们同时承担制度转变及其臣民的道德教育这双重任务？在《理性范围内的宗教》和《以世界主义为目的的世界历史的理念》中，康德把人的道德转变及国家的道德教育看作是人类统一的必要前提。然而，在《论永久和平》中，他放弃了由共同体进行道德教育的想法，转而认为这样的教育于共和政府的形成并不是必要的。实际上，康德表示，自然通过自私倾向完成共和政府形成的必要条件，而利用自然机制把有道德缺陷的人造就成善良公民则是留待共和国来完成的任務。他以恶的概念为例来论证共和国的建立并不需要人的道德的完善。康德叫人注意在现存国家中可以观察到的那种近似道德的情况，其中道德的完善并不一定具有决定性作用，甚至不是法律追求的目标。因此他评论道，不要指望一个好的制度会产生于人民的道德，勿宁说良好的道德教育来自好的制度。²⁸

这两种思路在一定程度上无疑可以并行不悖。制度胜过道德

转变指的是国内的情况，即国家内部的制度和外在的法律约束取代道德本身的内在约束；而道德转变胜过制度指的是国际间的情况，即国家间的关系不能没有道德，因为它们不承认任何有效的外在约束。但依然存在矛盾，根据这个矛盾，有人可能指望由一种从人们的自然倾向的过程中产生的制度来对人民进行道德教育；如果一个共和政府可以完成这个任务，那么为什么这个任务不应该成为这样一个政府的主要职能呢？它能履行这一职能而又无视其公民的倾向、培养和目的吗？它能使恶人——为他们的自然倾向所迫而进入法制状态——的国家焕发善良意志吗？恶人会通过这种政府的影响而成为道德上的善人吗？

在其它地方，康德又提出两个观念作为补充，以缓和上述的矛盾，但这两个观念似乎也是相互冲突的：“国家制度最终依赖于人民的道德，而没有好的制度道德就不可能有根基。”²⁹ 这话本会轻而易举地出自柏拉图和亚里士多德之口。如果因此说康德同意古典思想家的思想，那么他不也应该接受他们有关政治的道德目的和道德的政治特征的前提和结论吗？换言之，康德在这段话中表达的主张似乎提出了两个问题，一个问题是实践的：“国家为什么不该把人民的道德作为自身的目标？”另一个问题是理论的：“所谓法律与道德的相互性与康德赋予其中每一概念的特别含义不相冲突吗？康德主义的核心不正是只与外在的行为有关的合法性同只与内在意向有关的道德的根本分离吗？”

对第一个问题的回答在某种意义上包含在第二个问题中，康德不能须臾放弃这一观念，即道德意向或善良意志不能由外在的命令强加于我们；我们能被迫采取某些行动，但不能被迫采纳某一目的来当作我们自己的目的。只有着眼于含蓄地表现在教育和习惯中的那种淡化的、逐渐的和间接的强迫，政治影响道德的意见才是合法的。教育和习惯不能足以改变人的经验的本性以有利于他的道德自由吗？一个教育者，不管是家庭、国家还是自然，

如果它教导我们发展我们的理性和约束我们的本能，那么这种发展和约束，即使它们以促进自私的目的为出发点，不是把我们引向道德境界并使自由的最终转变——这种转变将会赋予它们以道德价值——成为可能吗？简言之，由于增加了自然与自由之间的通道，由于引入了发端于自然并逐渐摆脱自然的自由概念，自然和自由不正在根据规律的内在原则而统一起来吗？这无疑是在康德看来的历史哲学的首要职能。历史哲学的最终问题就是要把握教养、文明和法制进程的道德意义，而这个问题在人类教育的层面上与个体道德教育的可能性问题是联系在一起的。

同他对有关和平的制度和历史条件问题的回答一样，康德对上述关键问题的回答也不乏歧义和犹豫。或许他有关这个问题的最恰当的思想公式可以从两段文字中引伸出来，这两段文字一段有关国家中盛行的法制的效果问题，另一段有关他的历史目的论的地位问题。在前者（《论永久和平》附录一）中，康德主张对不法倾向的强制禁止有助于促进尊重法律的道德倾向。在后者（见《纯粹理性批判》第83节）中，康德希望证明自然的最终目的，即意味着人自由地提出目的并将自然当作手段的那种能力的“教养”如何为道德的自由即唯一无条件的、独立于自然的自身目的做了准备。为此，康德必须引入一个起中介作用的概念，即较高形式的教养概念，他称之为“纪律的教养”，在这种教养下，人控制但不消除那些有益于生活目的的自然欲望，并且自由地约束这些欲望而约束又只限于理性本身命令的范围内。这种约束欲望的可能性为与外在倾向相对的彻底解放——这种解放本身就构成了道德——做了准备。这种约束的发展必须看作是以人的文明为基础的，而人的文明则表现为情趣的升华和知识的提高，尽管这个过程不可避免地伴随着感性的增强。“优美的艺术和科学即使不使人变得更道德，也至少使人变得更文明，因为它们能为一切人所享受，而且这种享受具有社会美德的特点，因此艺术和科学

强有力地胜过感性的专制，并使人为那种只服从理性支配的状态做了准备。同时，自然加于我们身上的恶，例如人的根深蒂固的自私性，唤起、强化和提高了灵魂的抵抗力，由此向我们揭示了潜在于我们身上的那种适于更高目的的能力。”³⁰

关于这两段文字，必须正视的关键问题，也是康德的历史哲学和政治的整个令人困惑的难题所集中体现的问题，就是：诸如“使……更容易”、“使……容许……”、“为……做准备”、“强有力地胜过”、“采取漫长步骤……”等等，这些说法的确切含义应该是什么？准备的东西与被准备的东西，“通向道德的漫长步骤”与“道德步骤”本身，这期间联系的性质是什么？或更确切地说，其间联系的必然性是什么？其中后者可能必然包含前者，但前者似乎并不必然导致后者。它们之间过于严格的统一会使道德的条件具有决定论或机械论的意义，从而会危及道德本身的自由的本质。它们之间过于严格的分离，从自然到自由或从现象界到本体界的过于彻底的转变，会使历史哲学的整个设想落空，因为那一设想就在于试图克服其间的对立状态。难以看到，从前自由状态到自由状态的不知不觉的过渡，与康德的道德概念中明显表现出来的欲望和义务之间激进的道德选择，怎么会是一致的。然而，可以肯定的是，文明和守法必然先于道德，而道德的决定也必然是道德生活的开端，并且不能被各种各样的利己主义的诉求所取代，或不能被纪律或合法性所取代，因为所有这些都永远只不过是次道德的道德准备。

历史哲学能缓和但决不能取消恶与善、利己主义与道德、自然与自由的绝对分离。自由或者存在或者不存在，如果它存在，那它就与任何无意识的自然过程的作用不可共存。人类的道德转变——永远不能具有理论上的确定性或机械的必然性——不能看作是解决政治问题的基础。反过来说，对欲望机制的历史的和法律的解释，使人类问题的道德解决成为不可能的事情。

对康德来说，政治、法律、历史与道德的关系问题依然是暧昧的或悬而未决的，因为这种关系的两个方面处于一种既相互需要又相互排斥的状况。康德认为政治和法律秩序只局限于外在的活动，而同时又认为它们是为道德所必需并且是通过不道德的手段而实现的。但正如我们所看到的那样，康德并没有始终一贯地坚持法律秩序的单纯法律特征，因为他把道德又偷偷地引入了那种秩序。在考察人的权利和历史哲学的道德基础时，我们看到，康德未能证明那些权利的道德基础或那种哲学的道德必然性。最后，在讨论历史哲学在永久和平这一关键问题上的应用时，我们看到，不道德的或马基雅弗利式的手段并不足以实现这样的和平。

实际上，无论是在康德的政治学说、法律学说还是在他的历史哲学中，道德始终被认为要么大有可为要么无足轻重。即使说与人的权利相联的政治偏向是康德的灵感特别是他的道德灵感的核心，但他的实际的政治学说却依然是道德的意图和“现实主义的”意图的不稳固且不能令人满意的综合。康德的思想模式使他在解释现代政治生活时能够着眼于政治生活的道德尊严这一关键性的和被忽略了的问题，即被马基雅弗利和霍布斯的传统所蓄意牺牲掉的问题。但使他的哲学能在这方面有所成就的东西却有碍于一种真正首尾一贯的解决问题的办法。他的道德学说的存在不允许利用制度解决政治问题的办法；而这一学说的性质也禁止道德教育的办法。

归根到底，道德教育和道德转变问题是康德所面临的一切困难的核心，因为这个问题涉及到两个领域即道德领域和自然决定论领域的相互影响和交流，而康德又极力保持这两个领域彼此之间的根本分离。他试图引入其间的中人物是不可靠的，也是成问题的：政治不被自然的智慧所引导，它有时是道德的有时又是不道德的；历史假定了自相矛盾的目的论的自然概念，这一概念显

然缺乏本体论基础，而且与历史利用人——又不为人所觉察——的计划的决定论相联系；换句话说，历史假定了天意概念，它是自然的另一称谓，而且它有点莫明其妙地喜欢利用不道德的手段，却又止于人的道德自由面前；规律既是自然过程的表述又是实践理性概念的表述；而“自然和自由根据规律的内在原则相结合”的结果却是形式的原则与偶然的安排的结合，这些安排如此难以应用于国家间的关系，以致不仅它们本身值得怀疑，就连道德的要求和自然的保证都值得怀疑。所提出的两个领域间的这些中介物中的每一个都面临这样一种批判，这种批判将使人同时注意到所提出的问题的关键特征和所提供的解决办法的有时非常粗糙或自相矛盾的特点。

然而，尽管应该承认，康德未能成功地统一外在与内在、必然与自由、自然与道德、物理的证明与良心的证明，但仍有必要考虑，在每一个这样的概念中是否有着某种不可磨灭的、由康德独创的、充分有效的东西。康德政治哲学的批评家无疑能在具体的政治现象领域中通过对这些现象进行相应层次的考察而取得成功，或者通过向这个作为整体的体系的严密性提出挑战而获得胜利；但是，要想使这些胜利成为决定性的胜利，这种批判就应该指向康德思想的基础。对康德政治哲学的批判必须成为对《纯粹理性批判》和《实践理性批判》的批判。

注释

1. 《道德形而上学》(The Metaphysics of Morals) 第一编有关政治的一节，名曰“法的学说的形而上学要素”；《论永久和平》(On Perpetual Peace)；以及文章“论常言：理论上或许真但实践上不能用”。这三篇著述遵循三部分的划分：国内法、国际法和“世界性的”法。

2. 尤其是“以世界主义为目的的世界历史的理念”；“人类历史起

源猜想”，以及“学院之争”（关于哲学和法律）第二节。

3. 《论永久和平》，附录一，增补之一。

4. 《论美感和崇高》（*Observations on the Sense of the Beautiful and the Sublime*）的注释，《康德全集》，学院版，第20卷，第44页。另见《康德哲学》，卡尔·J·弗里德里希编，第××ii页，纽约1949年版。

5. 参见《康德哲学》弗里德里希编，第45页。

6. 《纯粹理性批判》（*Critique of Pure Reason*），“先验辩证论”，第一篇，第一节。

7. 《道德形而上学》，第二编，“道德学说”，第38、39节。

8. 《道德形而上学的基本原则》（*Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals*），第二节。

9. 同上。

10. 同上。

11. 《论美感和崇高》的注释，《康德全集》，学院版，第20卷，第58页。

12. 《道德形而上学》，“权力论”，结束部分。

13. “以世界主义为目的的世界历史的理念”（*Idea for a Universal History With Cosmopolitan Intent*），序言。

14. 《论永久和平》增补之一。

15. 同上。

16. 《判断力批判》（*Critique of Judgment*），§84。

17. “人类历史起源猜想”（“*Conjectural Peginning of Human History*”）。

18. “以世界主义为目的的世界历史的理念”，原理之四。

19. “论常言：理论上可能真但实践上不可用”（“*On the Common Saying: That Might Be True in Theory but it Does Not Apply in Practice*”），结论部分。

20. 同上。

21. 《论永久和平》，第二节，注释三。

22. 同上，附释一。
23. 同上。
24. 《理性范围内的宗教》，(Religion within the limits of Reason Alone)，I.V。
25. 《论永久和平》的准备笔记，《康德全集》，学院版，第23卷，第192页。
26. 《论永久和平》，增补之一。
27. 《国内法》(Offentlichen Recht)准备笔记，《康德全集》，学院版，第23卷，第353页。
28. 《论永久和平》增补之一。
29. 《论永久和平》准备笔记，《康德全集》，学院版，第23卷，第162页。
30. 《判断力批判》，第83节。

第二十五章

威廉·布莱克斯通

(1723—1780)

《英国法律评论》

威廉·布莱克斯通不是一个政治哲学家而是一个英国律师和法官。他的主要著作不是关于公正、甚或法律的，而是一系列《英国法律评论》。他不是富有创见的或发明性的人，而是恰好相反；而且他常常以似乎是模糊或肤浅的方式处理重要而困难的问题。确实，布莱克斯通被较为可信地看作在一些重要的哲学问题上矛盾的或混乱的。人们认为他展示了一个既亲切又有点浮夸的性格；而他的风格既脆弱有时又很漂亮；他的理智弱于理论而强于可靠的实际判断，而且他内在地倾向于妥协——简言之，他是一个地地道道的英国人。有相当多的理由支持这种观点，但还不充分，也正是这些理由的不充分构成了在政治哲学史中给布莱克斯通以一席之地理由。

布莱克斯通1753年第一次在牛津大学开设关于英国法律的演讲课时，他开了一个主要目的在于影响英国法律教育，更为一般地说影响公民教育的先例。¹ 尽管《评论》是讲给各类官员和一切等级的臣民听的，但它们特别是讲给律师和绅士听的。律师应被从狭隘的实践范围提升到作为其实践的基础的原理和第一原则上

来。而绅士的应被从对法律的无知的不光彩处境中解救出来，他们有责任去保护、改进和实施法律。在两种情况下所需要的都是关于国家法律的学术教育。这种教育将使学牛不仅知道了成文法的轮廓而且能理解甚至于自己构造那些“先验地得自于法的精神和公正的自然基础的”论证。² 布莱克斯通要人们去研究国家的法律，它们的自然基础和那些介入的“法律的精神”。确实，他也讨论了神圣法律（如在他对一般法律的导引性的讨论中）。但具有典型意义的是，神圣法律只是在早期短暂地出现过，不久便堕变为自然法了，在解释而不是支持英国法律时，布莱克斯通很少甚或没使用它。在英国法律中，宗教确实占有重要的地位，而且布莱克斯通是英国国教的热心朋友，但相关的是教会在使人们清醒、勤奋和成为好公民方面所具有的影响。³

于是，布莱克斯通的主旋律便是从一个最高的和最好的律师的角度去处理自然法和习惯法（Conventional law）间的关系。

《评论》的组织规则以对称为特征；它整个并且每一部分中都包含着从自然的东西到习惯的东西的运动或递进。⁴ 导论之后，四卷《评论》被分成两部分，每一部分都包含两卷书。第一部分是“权利”，被分成“个人的权利”（第Ⅰ卷）和“财产权”（第Ⅱ卷）；其后是第二部分“侵权”，被分成“私人的侵权”（第Ⅲ卷）和“公众的侵权”（第Ⅳ卷），整个论证是从个人的权利到公众的侵权。

第Ⅰ卷第一章以被布莱克斯通称为个人的绝对权利的东西开始，这些绝对权利指那些附属于作为个人的个别人并且“在自然状态下也只属于他们个人的“权利”。人类法律的“第一位的和首要的目的”便是保持和调整这些绝对权利。⁵ 不过，布莱克斯通甚至在这第一章中也没有花多少时间讨论人类的自然的自由，而是很快地转而讨论公民权利和具体地讨论英国人的绝对权力。这是在人们熟悉的洛克的划分下进行的：人身安全、人身自

由和公有财产。作为其主要内容的第 I 卷的其它部分讨论了相对权利，也即当个人与其他个人发生法律上的既成关系（首先，统治者与被统治者间的公共关系，其次主人和奴仆、丈夫和妻子、父母和孩子等等，作为公民社会的结果的私人关系）时他们所应具有的派生的、更为人为的权利。尽管在第 I 卷第一章中财产权是被作为个人的绝对权利之一被讨论的，布莱克斯通集中处理财产的地方都是在单独的和后面的一卷中，而且甚至于在政府关系之后。这样做的理由是：财产权的自然源泉要比个人权利更不清楚，与公民社会更少相关。之所以不甚清楚是因为布莱克斯通在占有或据有中发现了这种自然源泉，但他似乎没能解决仅仅的占有能是或能给予什么样的权利这个困难问题；之所以不甚相关是因为尽管自然的个人权利（如自卫等）或多或少地为成文法所调节，而获取财产的自然权利则很大程度上为掌握和转置财产的习惯权利所取代。⁶

“侵权”是《评论》第二部分的主题，作者认为“传递给我们的信息在很大程度上仅仅是一个否定性的观念，因为它们不是别的而是对权利的剥夺”，⁷就哲学意味说，第二部分中没有一章可与第一卷和第二卷的前几章相比，因为侵权定义来自权利。不过，最后两卷也不仅仅是前一卷的映像。第三卷描述了如何矫正相关于人身和财产的私人侵权（民事伤害等），因而反映了第 I 卷和第 II 卷中的讨论并似乎完成了关于个人权利这个话题的讨论。作为第 IV 卷的主题的公众侵权（罪行和违法行为）构成了法律中最为人为的部分。权利是布莱克斯通法理学的基础，严格地说，并不存在着什么公众权利而仅存在着个人权利。不过，在第 IV 卷中，作为达到保护个人权利的目的的手段的政治社会似乎被当作目的对待了——尽管为了很多实际的目的我们能够而且必须处理它。这个目的便是“政府和整个国家的安宁”，或更简单地说就是和平，“因为和平恰是公民社会的目的和基础”。⁸撇开细

节，我们可以说，布莱克斯通对几种罪行和违法行为（如反对上帝和宗教的罪行，反对国王和政府的罪行）的描述包含着他对那种为了和平地享受个人权利必须加以建立的人为的公众或公共好处的间接的、否定性的讨论。

社会的基础

布莱克斯通断言，“社会唯一真正的和自然的基础是个人的需要和恐惧”，⁹ 但布莱克斯通的程序不是要详尽地讨论这些要求和恐惧或他所从开始的人类的自然的自由。他很快便转而讨论起公民权利来了（这不会引起他的英国绅士和律师们的不满），他好像是根据英国人的权利定义了人的权利。不过，英国人的权利都是法律之下的权利。仅举一例，人身自由“在于旅行、改变自己的环境、或迁移到随心所欲的任何地方的权利；没有监禁或限制，除非根据适当的法律”。¹⁰ 但如果法律被修改，允许行政官员只凭怀疑便可拘捕并监禁一个人达无限长的时间，难道这没有剥夺英国人的人身自由权利吗？更一般地说，布莱克斯通步孟德斯鸠的后尘，认为在英国（也许是只在英国）“政治的或公民的自由恰是实质的目的和范围”，但他进一步说“在正确地理解下，这种自由就在于做法律所许可的无论任何事情的权利……”。¹¹ 布莱克斯通似乎给出了一个循环论证：将好的法律定义为能最好地坚持个人自由的法律，而将个人自由定义为个人能做为法律所允许的任何事情。这种循环性或模糊性在《评论》中处处可见，这并不是因为布莱克斯通的推理能力有缺陷或他对于英国法律制度的不合理的承诺，而是因为理论上可靠的论证，即得自于自然的论证在实践上看来易于变成自欺欺人的鬼把戏。

甚至被公正地称为首要的自然法的原则也是严格地受限的，尽管“它并没有，事实上也不能被社会的法律所取消”。¹² 法律的

原则是“如果一个死罪是当事人凭暴力在处心积虑的努力之下所犯下的，那么处死这个当事人以抵制这暴行就是合法的”。不过，布莱克斯通当即就告诫人们，“一定不要像洛克那样不切实际地贯彻此学说；洛克认为，‘不公正地施加于一个人人身之上的任何形式的武力都将他推入了与动武者的战争状态；因而，作为结果，他便可以合法地杀死将他推入这种非自然的强制之下的那个人’”。这个原则“在未开化的自然状态下”也许是正当的，但“像任何得到良好管理的其他共同体一样的英国社会的法律太关注公众的和平，太关心属民的生命了，它不会采取那么有争议的制度；它也不会泰然地容忍用死刑来遏制犯罪的做法，除非如果有人犯了同样的罪行也被以死相罚”。¹³ 不过，英国的法律的确为这个公正杀人规则提供了例外，用法律术语说，也就是可原谅的杀人。例如，在一个人与另一个人的争吵中为了保护自已免受攻击而将攻击者杀死的情形下，他就可免遭法律的惩罚，——假设“等待法律的帮助就会面临着某种直接的痛苦”而且“杀人者也别无其他的可能办法逃避他的攻击者”，¹⁴ 不过，最好的解决办法是，如有可能，受到攻击的人必须转头就逃，事后再将他的攻击者送上法庭。显然，这样的假设总是有利于公民社会的法律而不是自然法的。

由于政府的存在，因而法律自身的维持更为微妙。布莱克斯通通常被看作是与英国的有限政府论观念相对照的议会权力至上论的倡导者。“那必寓居于一切政府的某个地方的绝对的专制权力”存在于由国王、贵族和平民构成的议会中。议会可以处理超出于通常的法律范围之内的事务，它可以改变皇权的继位方式，可以改变国教，可以更改王国宪法和议会自身。“简言之，议会可以做自然地看来并非不可能的一切事情”。¹⁵ 确实，布莱克斯通似乎常常假设议会也不能做它不应做的事情（如，用选举的君主政府取代世袭的君主政府），而且他强调“英国政府的真正出

色之处在于它的所有部分可以互相审查”，¹⁶ 但无论英国的这种相互的社会和政治的审查制度在实践上为人们提供了多么大的保护，最终布莱克斯通还必须回到公民社会的第一个原则上来，即议会或立法机关可以做它所喜欢做的一切事情。不过，就没有一个更为基本的原则了吗？“必须承认，洛克和其他的理论家坚持下述观点：‘人民手中内在地还有一种至高无上的权利，那就是当他们发现立法者违背他们对他们的信任地行事时，他们有权废黜或更换立法者’”。布莱克斯通坚持认为，“无论这个结论在理论上如何公正”——它在布莱克斯通的理论中是公正的原因与它在洛克的理论中是公正的原因恰好相同——”实践上我们不能采取这个结论，也不能在废黜了当下现存的政府的情形下为了贯彻它而采取任何合法的步骤，这种权力向人民的转移一般地假设了政府的瓦解，假设了人民向他们的“原始的平等状态”的回归，并取缔了所有成文法。“因而，一切人类的法律都不能假设这样一种情况：在这种情况下所有的法律都被毁掉了；人们不得不在新的基础上重建一切；人们也不会为这样一个使所有法律条文都失效的极端的情形做出什么准备的”。¹⁷ 法律在其根本上最终是要求助于被布莱克斯通在其他地方称为“自然法”或“战斗的上帝”¹⁸ 的第一原则的，因为它为政治权威施加了限制，而这是任何法律、任何内在的审查都不能做到的。然而法律不能提供甚或不能假设这样的最后可以求助的东西，事实上，二者的关系是紧张的：法律的维持，因而个人权利的有效维护依靠着下述事实，即人们要永远地将公民社会所从出的并且在遇到极端事件时它也许会再度回归于其中的原始的、无法律的、平等的状态撇在一边。洛克和他的理论上的朋友们并没有犯什么错误，但他们的主张会使国家组织陷于险境，因为他们过于清楚地表达了它的真正基础。“因为正确理解的公民自由在于借助于社会的联合起来的力量来保护个人的权力；但没有对于某种至上权力的服从，社

会就不可能得到维护，当然也就不能提供什么保护：如果每个人都有权决定他自己在多大程度上去服从至上权力的话，那么服从也就只是个空名。”¹⁹ 布莱克斯通并不害怕他对于法律和守法的一再强调会使人民失去必要时重新索回他们的自然权力的能力。在至上权力变得残暴并危及着国家的地方，“人类是不会丧失掉仁慈之情的；他们也不会因对于那些本来是为保护他们的自由而建立的政治原则的小心翼翼地坚持而牺牲他们的自由”。²⁰

法律至上论

布莱克斯通认为，公民社会的起点是无政府状态，而其倾向则是暴政。既存在着英国人的权利被“专横的、暴虐的君主所压抑的时代，也有这种权利非常得意以致达到无政府状态的时代。相较而言，无政府状态要比暴政更糟，因为有一个政府总比没有好”。²¹ 无疑，这些话是非常适合作为律师的布莱克斯通先生的身份的。但我们的目的是要避免这两种情况，一般说来，英国的宪法就是这样做的。在支持这个目标时，布莱克斯通的法理学承认存在着这两个极端，同时又抵抗它们的拉力，因为这两种情况中的每一种对于自由而言都是致命的。正面说来，布莱克斯通企图在公民社会的基础和其倾向间保持法律（特别是法官们所理解的、在他们的法庭上所执行的法律）的中心地位。布莱克斯通列举了五种“辅助性的从属的权利”，主要是用作“屏障”以保护那三种伟大的基本的权利。他给与其中的每个英国人都有到法庭控告他人对于自己的伤害的权利。布莱克斯通这里说，在英国，法律而不是议会或一般的人民是“每个人的生活、自由和财产等等的至高无上的仲裁者”。正是这种司法权的清楚的独立存在为“公众自由提供了主要的保护手段；而且除非司法权在某种程度上与立法权和行政权分离了，否则这种公众自由在任何国家都

不会保持下去”。特别是，“如果它与立法权结合在一起，臣民的生命、自由和财产也就落在了任性的法官之手，而他们的决定只由他们自己的意见而不是由任何基本的法律原则控制的；尽管立法者可以不顾这些基本的法律原则，法官们是一定要遵守的”。²²

布莱克斯通这里又表达了他的相互审查原则，但我们眼下所关心的是他的上述评论，即存在着“立法者可以不顾及法官们一定要遵守的基本的法律原则”。如果我们考虑一下可称为布莱克斯通的基本的（尽管不是详尽的）法律定义，我们就会觉得这个评论非常奇怪：“一个人的意志，或者由手中握有人们托付的至上权威的人们组成的一个或更多的议会的意志，在不同的国家中，按照它们不同的政体，就被理解为法律”。²³法律是至上权力者的意志，但好的法律因而正当说来的法律，需要某些更多的东西，而不仅仅是同意，因为“即使法律自身，不管它们是否经过了人们的同意，如果它们仅在不关痛痒的事情上调整、限制我们的行为，而不把好的目的放在心上，也是有损于自由的……”。好的目的就是真正的公民自由，而这“只不过是受到了为有利于促进公民的一点点好处所必需的人类的法律限制了的自然自由”。²⁴在多大程度上和哪些方面，公众的总的好处需要对自然的自由进行限制这个问题，除了借助某些一般的原则或规则对它加以重新表述外，别无其它途径可以回答。这是个判断问题。自由的政府依赖着下述事实：在其内部，因传统、政治地位和训练而能很好地判决一切的司法人员占据着中心的位置，在无私地保护国民的生命、自由和财产的同时，司法机关也能阻止对议会和民众权威的不明智的使用，并且能教导人们以公民自由的真正原则。

法官们必须坚守的、并且能弱化认为法律是至上权力者的意志这种观点的基本的法律原则在于习惯或首先是从习惯那抽象出

来的。在英国法律中，“一个习惯之所以好是因为很久以前就如此；或者，用我们庄严的法律语言说，在人们记忆能力所及的时间内历来如此，没有反例。这就是给与习惯以权威和份量的东西。而构成大英帝国的不成文法的原则和习惯也是这样的”。当布莱克斯通在他的导论中从讨论法的本性转向讨论英国法律时，他并不是以签定一个契约的民族或一个具有至上权力的立法机关而是以这些不成文法开始的，而法官们不过是这些习惯法的“受托人”或“在世的预言者”。而成文法仅仅是说明了或纠正了作为英国法的首要基础和主要基石的不成文法中的缺陷”。²⁵

在整个《评论》中布莱克斯通以各种各样的方式承认，强化和使用旧事物的权威。他常被看作是一个爱国者或保守主义者，尽管他给出了足够的暗示，告诉人们不要仅从表面上看待他对英国东西的赞扬或他对于旧事物的倾心。²⁶ 布莱克斯通确实强调了先例的约束性和当今的人对其前代人的尊敬。例如，他愿意在权威而不是理性和正义的基础上捍卫贵族和平民的下述决定：认为詹姆士二世仅仅是失去了自己的王位而不是推翻了政府并且破坏了原初的契约。尽管他已清楚地表明了自己的意见：上述决定是合理的、公正的，在避免“某些充满激情的共和主义者的耽于幻想的理论会将他们带向的野蛮的极端言行”时，他担心这样的猜测如果走得过远，“会蕴含着不同意或反对这个决定的权力，在这种情况下我们就应该认为它是不公正的、压制性的或不方便的”。²⁷ 布莱克斯通像那些指出这个论证中是有缺陷的评论家一样富有洞察力，因为按他自己的原则，当今这一代人确实有权在任何时候去判断契约是否被破坏了。布莱克斯通暗含的论证是：如果极端的情况出现了，如1688年的英国那样，我们必须抱有这样的希望：人们会明智而节制地使用他们的原始权力的，正如当政府组织和法律还在维持着但暴发了革命时人们所做的那样。但这种基本权力的使用是令人沮丧的。任何政治组织稳定与否都取决

于人们是否普遍地认为旧事物具有约束力，当然，其基本原则中包含着不稳定的内在倾向的政治组织更是如此。

法官的职责是清楚地说明并维护成文法系统如其所是的那样的完整性。这也是作为法官的教师的布莱克斯通所关心的。他一再告诉人们古老的法律规则的结构是何等的精妙，“这些规则是如何紧密地联系、交织在一起的，它们互相支持、互相说明、互相证明”。²⁸ 他提醒人们注意：折磨着他（无论是作为学生还是诉讼当事人）的英国国内法的数目和复杂性本身就足以证明这个国家的商业繁荣程度，而且最重要的，这也证明了这个国家的国民是自由的并且拥有很多财产。”²⁹ 他注意到每门科学都有自己的术语和规则，之所以如此并不是立即就能明白的。这里的规则中的很大一部分反映了律师们对于形式和程序的关注，因为在他们看来法律条文的表述形式、宣传方式和实施程序都会影响到公正判决的可能性。因此，布莱克斯通说，国内法是“某种永恒的、一致的、普遍的东西”，他将由陪审团进行的审断程序描述为“任何国民能享受到的或可以希望的最超绝的特权”。³⁰ 但他对英国法律制度的完整性，或原理的关心要比他对其形式和程序的关心更为深入，尽管后者也很重要，并且在分析英国法律的分析中必然占很大比重。

谨慎的改革家

《评论》中充满了对古老的法律规则的复杂而似乎是无穷无尽的“解释”，这些解释中的很大一部分明显地与当下的要求和近代原则不相关，甚至是相反对的。被下述努力——努力理解包含有诸如弟弟不能继承他的同父异母的哥哥的遗产³¹ 这样的条文的法律制度的理由——折磨的头晕目眩的读者很可能会断言道：一般律师所信奉的“不合乎理性的就不是法律”，³² 这个古老的格言

只能由不可动摇的作出下述断言的决心来维护了：合乎英国法律的东西就是理性。如果有作为基础的任何一致的原则，那么它似乎存在于布莱克斯通的意在将他的学生从“近代改进狂热”中拉出来的有力的意图。“近代的改进”恰是《评论》的基础，因而有必要给近代的改进热潮穿上保守的外衣，³³要保存和使用旧事物的力量 and 影响来支持新事物：

我们继承了一座古城堡尽管它是骑士时代建造的，但也仍适合现代居民。那防御城墙，设防了的塔楼和摆满了战利品的大厅，虽然宏伟、可敬，但对我们没什么用处。相反，那些次等的房间改成舒适的房间后则很宽敞，令人感到很惬意，尽管通向它们的走廊很迂回、很困难。³⁴

布莱克斯通通过例如放松对商业的古老的法律限制的方式帮助改造了这座古城堡，使得它居住起来更为惬意；但他同时又小心地提防人们要注意那种在能松动掉表面上看来无用的石头或减少不便的栋梁的同时也给整个包括舒适的房间和高贵的框架在内的大厦带来致命损害的改革。

因而，布莱克斯通是一个极为谨慎的改革家，但他的比喻还有一层更为深远的意义。公民社会是由一套传统的、在某种意义上是任意的意在调节和保护自然权力的规则和规章组成的，但此传统制度有效与否取决于为了很多实践的目的它是否已与自然合为一体了。对于这个传统制度的基础的过于执著的探究，过分清楚和广泛地揭示出它是一个传统制度而不是一套自然规则，因而鼓励了从人为制度转而求助于其自然基础的自我毁灭性的举动。

“如果人民群众服从制定的法律而没有过分谨慎地审察制定它们的理由，这是很好的”。³⁵当然，法律越是古老，越是得到了很

好的建立，人们对它们的理由就越较少可能发生疑问。“将我们发现是经由长久的、根深蒂固的习惯而建立的东西误认为是自然之所为”³⁶ 这样的一般倾向对于学院的法律学生来说是个陷阱，但对于法律的维护来说是绝对不可或缺的。

关于这点的经典例证是财产权，因为它是个人权力中最为人为并得到过最多更改的权力。关于它的起源布莱克斯通给出了两种表述。在他对财产的一般引导性的讨论中，他认为财产权的源泉在于绝对地占有或据有。然后他说明了人们的更为安全地占有他们的财产的欲望是如何驱使他们一步一步地从“野蛮的漂泊不定的自由状态”到公民社会，到文明的，而在这个过程中，建立了财产权的法律制度的复杂性、人为性得到了不断地加强。³⁷ 关于财产起源的第二个表述是从等级制的高峰而不是其基础说起的，它描述了一个侵略性的将军将掠夺到的土地分给他的追随者，并建立了等级制的军事制度。³⁸ 英国法律和英国的历史被描述为这两种发展的结合物。因此，土地法的基本模式是封建采邑制。它的“基本的原则”是“所有土地原本都是君王分封的，因而都间接或直接地为王室所有。”³⁹ 但这个基本原则是个虚构物，在威廉统治下的我们的祖先之所以同意了这个虚构是为了在当时建立一个一般说来是有用的军事制度；后来诺曼底的律师们正是利用这个虚构物进行基督教的暴虐统治的；现在这个虚构物又标志着人们承认了下述事实：一个人通过同意将自己的东西看作是国王的财产便可最有效地保护它。

确实，世袭的君主本身也是一种虚构，或者说，他是一个完全全人造的实体，是人们的自然平等已为政府所要求的“适当的职务上的从属关系”所取代的重要标志和例证。⁴⁰ 尽管布莱克斯通称赞人们的讨论国王的特权的局限性的近代自由，因为这个话题在以前的世纪中被视为过于微妙和神圣，不容一个臣民的笔去亵渎，但他还是以“正直和崇敬”的态度讨论它的。“因为，

尽管一个哲学心灵认为国王不过是一个经过人们一致同意而被任命来管理他们的人而已，并且按照社会的原则所要求的那样尊敬他并为其尽义务，然而如果人民大众被教导应将他们的君王看作是并不比他们自己更完善的话，他们就会变得傲慢起来，难于驾驭。因而法律归给国王某些伟大和超越的属性，通过此，人民就会认为他是一个优越的存在，就会对他怀有敬畏之感，这便使他能够更为自如地办理政府的事务。”⁴¹

因而国王的仅仅是传统的优越性部分地由于某些法律和关于法律的著述也就被广泛地看做是自然的优越性；而他的传统的王位称号也就被看作是自然的称号了；他的根据契约而来的对于他的臣民的忠诚的权力也就成了自然权力。作为臣民，我们敬畏着国王而没有考虑到他是我们的奴仆；我们接受了我们在社会中的从属地位而没有考虑到我们的原始平等；我们接受了法律归给我们的财产，而没有考虑到我们有尽我们所能地获取财物的原始权力。一句话，我们服从着国王而没有考虑到我们有摆脱对我们发号施令的国王和他所执行的法律的权力。因为这种权力的行使意味着我们的人身安全，我们的自由和我们的财产的丧失。

布莱克斯通写道，“防御城墙，层层设防的塔楼和摆满战利品的大厅尽管宏伟、可敬，但却是无用的”。确实，它们曾一度支持并展示过的贵族的、骑士制度时代的那些意图已被取代；更新的、更好的目的在舒适的房间中得到了表达。但这些房间自己不能提供那种宏伟和可尊敬性，而如果要树立起现代大厦的话，这些房间的外部墙壁必须用这种宏伟和可尊敬性加以支援。布莱克斯通为我们提供了通过它的钥匙的这座由等级制和义务构成的哥特式迷宫对于调整因而保存人类平等和个人权力的目的来说是不可或缺的途径。

注释

1. 四卷本《英国法律评论》分别首版于1765、1766、1768和1769年。这里用的是第八版（1778年版）。

2. 同上，I，32。

3. 同上，II，100—103；IV，第iv，viii，XXviii章。

4. 略。

5. 见《评论》，I，123—24。

6. 同上，I，8，8—9，和其他地方。对此布莱克斯通有下述虽松散但却意义深远的表述：“私有财产的源泉也许可以在自然中发现……。但很显然，我们现在所看到的它所历经的种种限制，时下的所有者保护它的方法，和它从一个人到另一个人的转置方式等等都完全导自于社会……” I, P. 138。

7. 同上，II，2。

8. 同上，IV，7；I，349。

9. 同上，I，47。

10. 同上，134；着重号是后加的。关于个人完全和个人财产权力的定义请参看I，129，138。

11. 同上，6。

12. 同上，II，4。

13. 同上，IV，131—32；比较，II，168—69。着重号是原先就有的。引自于洛克的这段引文并不是直接的引用，而是作者对其的解释。参见《论文I》18—19段。

14. 同上，IV，184。

15. 同上，I，160—61。

16. 同上，I，154—55。参见I，50—51：“……因为大英王国的立法权被托付给三个不同的、彼此完全独立的权力机关：其一，国王；其二，宗教的或世俗的上议院，它是由因他们的虔诚、出身、智慧、英勇或财产而被选出的那些人组成的贵族议会；其三，下议院，它是由人民从他们自己中民主选出的人组成的。由于这个为不同的源泉所驱使的，有着不同的利益考虑的团体构成了英国议会并具有处理一切事物的至上权力，

三个权力机关中的任一个都不能企图给其他两个制造不便而没有遭到它们中的某一个的反对。每个权力机关都具有否决权，这足以抵制任何在它看来会带来不便或招致危险的革新。”

17. 同上，161—62，着重号原来就有。

18. 同上，193。

19. 同上，251。

20. 同上，245。

21. 同上，127。

22. 同上，141，269。

23. 同上，52，着重号原来就有。

24. 同上，125—26。

25. 同上，67，69，73。

26. 见，同上，172，190—91；*N*，3—5。

27. 同上，*I*，212—13。

28. 同上，*I*，129；参见，*I*，376。

29. 同上，*I*，325—27。

30. 同上，*I*，44；*II*，379；比较布莱克斯通关于平等的讨论：*I*，62，91—92；*II*，429—41。

31. 同上，*II*，227—33。

32. 同上，*I*，70。

33. 同上，10，关于布莱克斯通有关改革的建议，请参看，*II*，381—85（由陪审团进行的审判）；*N*，235—39（死罪），*IV*，388—89（血统玷污）。

34. 同上，*II*，268。

35. 同上，*I*，2。

36. 同上，*I*。

37. 同上，6—8。

38. 同上，45页以下。

39. 同上，53。

40. 同上，*I*，271；参见，*I*，208—9；*IV*，105；和布莱克斯通关于

忠诚的讨论， I, 366—70。

41. 同上， I, 237, 241。

读物

A. 威廉·布莱克斯通：《英国法律评论》（Commentaries on the Laws of England），导言， I, i； I, i。

B. 威廉·布莱克斯通：《英国法律评论》。 I, ii, iii, vi, Xii, Xiv； I, i, Xiii, Xiv； I, i, iii, XXiii, XXvii； IV, i, iv, vi, Xiv, XXviii, XXXiii。

第二十六章

亚当·斯密

(1723—1790)

亚当·斯密的主要著述包括在两本书中，《道德情操论》（1759年）和《国富论》（1776年）。他从事的主要职业是在格拉斯哥大学任道德哲学教授13年。他的声誉主要是由于他为经济学奠定了基础。在所有这一切中看不到太多政治哲学的影子，即使把他的道德课程中的法理学也算在内。然而，斯密对经济学的贡献带有说明和倡导我们现在所谓自由资本主义制度的性质。经济秩序与政治制度之间的纽带在任何情况下都是紧密的，但在亚当·斯密所理解并塑造的世界中更是特殊的宽广和牢固。经济学和政治哲学的紧密结合，即使或特别是当后者黯然失色时，也仍然是政治哲学不容忽视的事实。对这种结合负有责任的人，如斯密，仅仅因为这一原因就会在政治哲学史上占有一席之地。

斯密是一位非常重要的人物，这是由于他在使政治哲学偏向经济学方面所做出的贡献，也由于他对自由企业原理或自由资本主义原理进行的著名的详尽阐述。由于后一原因，他有资格被称作我们当今社会制度的设计师。然而，洛克却是他这一称号的竞争者，因为洛克的著作要比他的著作大约早一个世纪。本章的主旨是：尽管斯密继承了一种传统——洛克是这一传统的伟人，然而这一传统已经发生了一种性质截然不同的重要变化，斯密促成了这种变化的发生；要充分理解现代资本主义，有必要领会洛克

传统中的“斯密式”的变化；要理解资本主义和后资本主义学说——主要是马克思主义学说——之间的联系，人们必须理解后者从亚当·斯密那里接受来的、已经改变了的资本主义的诸多问题。用最简单的话来说，斯密的学说中包含着对资本主义学说的系统阐述。很清楚，这一学说中许多基本问题是后资本主义为之寸土必争的问题。

如果暗示修正正统的现代学说是斯密开始的，这可能会使人产生误解。为了避免这种暗示，在展开所有以后的讨论之前，我们简单提及一下斯密从他年长的朋友与同胞大卫·休谟那里所接受的恩惠。斯密的道德哲学，正如他实际上所承认的，是休谟道德哲学的提炼。休谟的道德哲学与斯密的道德哲学在某些方面有所不同，这些方面尽管是非常重要的，但却不是决定性的。¹ 详细研究斯密和休谟学说间的关系，能具体地揭开自由资本主义与休谟希望作为一切哲学基础的“怀疑”原理或“科学原理”之间的联系。从这些研究中所能得出的最广泛的结论，通过考察斯密的学说本身也能推演出来。因为这些学说确实深刻反映了休谟的影响。

道德的自然基础

斯密许多基本的反思都包括在《道德情操论》一书中。在本书中他提出了有关自然和人类本性的重要见解。他的见解是在回答下列问题的过程中提出来的：什么是美德？是什么使得美德有资格成为美德？他的答案的前提是，不管美德最终是什么，它必须同使人或其行为值得认可的东西有诸多共同之处，或必须与之完全相符合。什么是美德与什么应该得到认可决不是两个截然不同的问题。认可或不认可是给予行为的。而任何行为的源泉都是感情（或情感，或情绪，或激情——它们是同义词），它是采取

行动的动机。对任何行为的认可都必须追溯到感情。因为感情真正解释了行为的动机。

任何行为都出于内心的感情，因而任何行为的全部善或恶最终都取决于这种感情。这种感情可以在两个不同方面，或者是在两种不同关系中加以考虑：首先，同引起行为的原因或促使行为发生的动机的关系；其次，同行为打算达到的目的或该行为意图产生的效果的关系。

作为结果的行为之恰当或不恰当、庄重或粗野、在于感情之于引起行为的原因或对象的合适或不合适、相称或不相称。

行为的优点或缺点——根据这些特点该行为应该受到奖励或者受到惩罚——在于感情想要或者打算产生的效果是有益的还是有害的。²

因此，恰当和优点就成为每一行为背后的感情的特征，它们决定着行为的道德性。这些特点和休谟的“令人愉快和有用”有相似之处。但是斯密认为他自己的学说有独到见解，因为它避免了最终把所有的认可缩小为有用。斯密反对这样做，他引用了休谟的理由，这就是，“有用”不是直接的感觉和感情所能辨认的，它只能通过理智的仔细分析才能做到。斯密相信他能够将道德只建立在感情现象上，他的著作的题目就证实了他的这一信念。如果感觉和感情真是直接的话——在它们和基本自我的本质之间不存在任何东西，在这个意义上来说感觉和感情是没有中介的——那么对于将美德的分析归结为真正的感情基础是很有价值的。在斯密的学说中，这种归结的线索是同情现象，即恰当和优点的标准。

斯密使用同情这个词表示其字面意义，在词源上相当于同感：“相伴而生的感情”，或同时发生的感情。一个人的感情通过接受者的想象力而传给另一个人，这是事实。但对这一事实还不能进一步作出机械论的解释。领会到或者仅仅是想象出另外一个人的恐惧、憎恨、善良或感激，必须在某种程度上进入那种感情并亲自体验那种感情，因为他必须想象自己处于另一人的情景中，而一切感情都来自于他所处的情景。在以上所述中最重要的是“在某种程度上”这一限定条件。假如一个公正的旁观者，他意识到了激发行为者的恐惧、憎恨或其他感情的东西，并在内心感受到了促进行为者采取行动的同样程度的激情，那么这位旁观者便会对行为者表示同情，并认为他的行为同“恰当”是一致的。旁观者同情地体验了行为者的激情，并且，如果他体验的程度同行为者一样，那他也会体验“认可的感”——因为这也是一种感情。

然而，恰当并不是道德美德的唯一根据。不仅行为人对行为起因的感情的恰当性，而且，这种感情的目标或意向，这种感情的结果，都与我们讨论中的行为的道德特性有关系。斯密谈到了“感情试图达到的效果或者倾向于产生的效果的本质。”句中的“或者”是选言判断，而且后面我们还必须讨论感情试图达到的效果与其所引起的行为实际倾向达到的效果之间的重要差别。当行为发生在一个人身上时，这一行为将使他感到感激或憎恨，因为这一行为或是有利或是有害的，要么是令人愉快的，要么是令人痛苦的。就目前来说，注意到这一点也就足够了。如果一个公正的旁观者了解了所有的情况，他会作为客体的人所感觉到的感激之情产生同情。那么，该旁观者就会断定行为者的行为是值得称赞的。这样就满足了美德的第二个条件。简而言之，如果实际的或假定的旁观者对施动者（恰当）和受动者（优点）的感情均产生了同情，那么施动者的行为就可以根据旁观者的认可的感

情而被宣布是道德的或善良的。

如果斯密对同情机制的详尽阐述不过是表明一种相当严格的道德如何仅仅从感情和想象中就可以推演出来，那它便具有某种重要性。实际上，它表明了一个要广泛得多的推论范围。在斯密的系统阐述中，同情不能与想象分割开来。它们共同规定了人类不容置疑的自然的社會性。通过运用两种几乎是理性的能力——同情和想象，每个人本能地被引导或被迫超越他自己本身，而且，尽管实际上不能体会另一个人的感情，但却可以并且是迫使自己想象自己处于另一个人的位置并参与其中——同情的程度是无关紧要的事。这些感情是另一个人生存的基本现象。斯密不仅想知道什么是美德，而且想知道是什么使美德成为美德的，这一点在后面还将提到。为什么——大体上来说——人们愿意有德行，而有德行却意味着值得认可？斯密的答案是，渴望得到同类的认可和爱，这是人的天性。⁸《道德情操论》的第一句话明确表示，人们正在抛弃那种关于一切人反对一切人的战争的学说：

“不管人类有多么自私，很显然在他的本性中有某些原则，这些原则使他对别人的好运感兴趣，使他们的幸福变得对他自己来说是必不可少的，尽管他从中一无所获，只是看到别人获得好运时产生一种愉快”。想象、同情以及需要其他人的爱，同认可一起构成了斯密如下断言的根据，即自然为社会塑造了人。⁴

斯密不仅这样主张人类自然的社會性，而且主张道德准则的自然特征。他可以从容不迫地谈论“是非的自然准则”。⁹他的“是”不仅仅指对施动者有利的事情，或避免对施动者造成伤害的东西。他能这样说是因为道德行为和观念的根据在于人类本性的内部素质；实际不是就人类最高的可能性这一古老意义而言，而是就人类心理学——本能、感情、同情机制是人类行为的有效原因——的意义而言的。这些心理现象都是非常自然的，认可的感情也同样如此。因此，是非原则也是自然的，这是无可争辩

的。

斯密关于自然正义的见解在很大程度上要依靠“公正的旁观者”这一设想。公正的旁观者是一个假想的人物，他代表全人类观察并评判每个人的行动。从这一观点做出的评判意味着没有人能有正当理由偏爱自己，为了自己的利益而例外于一般准则。

“正像爱我们自己一样去爱我们周围的人，这是基督教的不朽法则；同样，像爱我们周围的人一样爱自己——或者是，结果都一样，像我们认为周围的人爱我们一样爱自己——是自然的伟大律令。”⁶ 在求助于想象的一般人类作出判断的同时，把良心引向由假设的洞察一切的人类时时刻刻对每个人实施的想象的监督。“普遍人类”这一建设性标准，对于斯密所主张的自然正义和自然的社会性观点具有根本的重要性。这也是后资本主义理论将“全人类”作为正义和历史中心构想的先兆。

斯密倡导人类自然的社会性与道德法则的自然基础，这是事实。但是，对现代自然法学说的这种修正并不意味着复古。我们必须再次强调，对斯密来说自然正义是以将灵魂的次理性部分置于首要地位为基础的；他认为，自然的社会性不是人类的一个不可还原的原则，而是一种作用机制的产物。后来康德把这种现象称为人类不与人来往的社会性。自然的社会性在这种意义上并不像亚里士多德所认为的那样意味着政治社会。相反，它与喜好群居非常相似。它是与同类成员的一种感情交流。据说马不愿意践踏活的生命（任何种类），所有的动物在经过同类的尸体时都表现出悲痛。人类自然的社会性与这些动物是完全相同的。⁷ 在此基础上断言人在本质上是一种社会性的动物，并不意味着同时断言人是一种政治动物。直接的感觉和感情作为纽带将人与道德联系在一起，而较弱的、外加的纽带——深思熟虑或理智，出自实用的考虑——则把人与其他公民联在一起。正如我们所看到的，对斯密来说，道德判断的出发点是“人”或全人类，是同类人构

成的相同种类。道德法则是自然的，它无视政治社会的一些中介化的、人为的新领域，而主要与自然的人和自然种类有关。在这一法则下，人类本性的完善也就是“更多地为别人着想，更少地为自己着想……遏制我们自私的感情而充分发挥自己善意的感情……”⁸

然而，政治社会的目的不是在道德上完善人类的本性，而是确保非常精心构想出来的公正。“纯粹的公正，在大多数情况下只不过是一种消极的美德，它只能阻止我们不伤害我们周围的人。一个人如果勉强控制住不对其周围的人进行人身、财产或名誉上的侵犯，那么可以肯定他没有什么积极的优点。”公正意味着做“他的同伙以恰当来强迫他做的每一件事，或者是做那些如果不做他们就可以惩罚他的事情”。⁹ 简而言之，霍布斯和洛克认为，公正与依从自然法极为相似。斯密自己也这样认为。在《道德情操论》的结尾部分斯密用了一段话来论述自然的法理学、公正以及自然的平等法则。他认为所有这些都是“一系列的原则，这些原则应该贯穿所有国家的法律，而且同时也应该是所有国家的法律基础”。（在结束该书时他保证在以后的著作中再探讨这一题目。他唯一的另一本书是《国富论》。）

社会动物与政治动物的区别

如果我们不能彻底领会作为社会动物的人和作为政治动物的人之间的区别，我们就不会充分理解斯密关于人的自然的社会性的见解。¹⁰ 因此有必要进一步考虑公正的问题——公正是独一无二的政治美德，它甚至可能与服从实际的法律是同义的。在斯密的道德理论中，公正是一种有缺陷的美德。他准备对公正进行特殊的处理，将道德哲学分为两部分：伦理学和法理学，而后者的主题就是公正。保护公正就意味着惩罚不公正，而对不公正的惩

· 罚要依据反社会的不满情绪，要依据以恶报恶的欲望，要依据“对神圣的和必需的报复法则”的运用能力。这种报复法则“似乎是自然强加给我们的伟大法则”。¹¹ 政治社会基于一个道德上自相矛盾的论点：社会性要依赖潜在的敌意，没有敌意国家不能存在。类似的观点我们还会遇到许多。

其次，公正等于是给予另一个人以不少于（或多于）他应得的东西，但是公正却不要求感激，因而在斯密的体系中公正并不伴随有优点，或“很少”伴有优点。考虑到公正的本质和对公正的保护，公正是有缺陷的美德，因为，不论是在优点方面还是在恰当方面它都不能或几乎不能得到完全的认可。

再次，尽管有一种意见认为政治社会是自然的，然而这种观点是没有说服力的。国家社会确实是我们自己、我们的家园、我们的亲属和朋友的保护者与发源地，斯密也从来没有希望国家消亡。“国家在本质上受到人们的喜爱”。但是，“对我们自己国家的热爱经常使我们带着最恶毒的妒嫉和羡慕来观察着与我们相邻各国的繁荣与扩大。”

对我们自己国家的热爱似乎不是出自对人类的热爱。前一种感情独立于后一种感情，有时甚至使我们倾向于在行为中违逆后者。法国的居民可能约为英国人口的三倍。因此在整个人类社会中法国的繁荣比英国的繁荣看起来要重要得多。然而，如果英国公民因此而在任何情况下都更愿意看到前者的繁荣，那么他就不会被认为是英国的好公民。我们热爱我们的国家不仅仅是因为它是整个人类社会的一部分：我们热爱它是为了我们的国家本身，不受任何其他考虑的左右。¹²

对政治的社会性的这些保留和限制值得注意。一个世纪后当

类动物对政治动物的取代达到顶峰时，马克思对它们进行了夸张的体现。

如果暗示斯密关于人类的社会性的学说是重新回到了中世纪或回到了古代，这会引起人们的误解。如果说在斯密看来人类的本性受任何形式的自然的社会性所支配，那么这会更容易引起误解。我们已经注意到同情机制的纽带或心理纽带——这是斯密道德理论的基础，为的是表明洛克理论中资本主义的准备阶段和斯密学说中对资本主义所作的详尽论述之间的重点变化。但是斯密并没有淡化人类本能的自我保存意识这一主题。相反，“自我保存以及物种的繁殖，是自然在所有动物的形成过程中提出的伟大目标。”¹³ 没有理由怀疑斯密确切表示的是这个意思。因此，我们能够猜想如果我们按字面意思使用“利他主义”和“利己主义”，那么根据斯密的理论，人类可以被描述为本性上是利他和利己的——受对自我的热爱和对他人的同情所左右的物种成员。

斯密的体系有一个显著的特点，这就是：社会性——尽管对它做出过某种描述——同自我中心地专注于保存被认为是通过伟大力量的自然联系而结合起来的；这种结合的实现同根据自然恢复道德是同时发生的：“实际上，自然似乎已经根据个人方便和对社会方便的原则恰当地调整了我们认可和不可的感情。我相信，对其进行最严格的检验后我们仍会发现这是个非常普遍的现象。”¹⁴ 如果我们记住斯密的学说目的是道德和保存相结合，并且其学说意在取得的实践结果是，解放的人们将会聚在一起，在温和政府的领导下，根据个人的愿望自由地追求他们的幸福，那么这种目的或意图的实现在总体上是值得尊重的。在道德义务的基础上，不是通过压制，而是通过自由的手段来调和个人利益和公共利益，这或许是前所未有的。

自然与道德的矛盾

在这座宽广而又对称的建筑物中，斯密发现了在他看来是一种不规则的东西，或是一类不规则的东西。他注意到在某些点上，人由本性引来认可为道德的东西与人由人性引来认可为有助于社会和人类的保存的东西之间存在脱节，尽管上面引述的那段话总的来说是正确的。应该记住，德行的要素是恰当与优点，而这两点都要以同情为基础。如果人们不想得到别人的同情，也不想同情别人，对别人的冲动作出反应，那么就不会有道德，也不会有社会。然而人们自然地倾向于特别同情别人的快乐和好运；不用说，人们不仅愿望得到别人的同情，而且希望因他们的幸运而非悲惨才得到别人的同情。但结果是，得到别人同情的最高希望成了抱负或志向的基础。这种抱负是渴望变得引人注目，变得显要，变得令人羡慕。人类的大多数都有此渴望，因为它自然地同显赫，即同财富和地位一致。但是正如斯密有时所说的，财富和地位并不一定与智慧和美德联系在一起。他评论说：“羡慕、几乎是崇拜富人和权贵而鄙视或至少怠慢穷人和卑贱者的倾向，尽管对于建立和维护地位上的差别和社会秩序是必要的，但同时也是我们道德特燥败坏的重要且最普遍的原因。”¹⁵

我们还记得，优点是公正的旁观者判断为值得感激的行为的特点。这种行为决定性的特征是在进行该行为时施动者感情的恰当，他对受动者所表示的仁慈的意图，以及受动者对于所受到的恩惠表现出的愉悦。受动者因此渴望能给施动者以恩惠以示报答。这种相互关联可能是复杂的，但在整个关联中有一个非常清楚的条件：恩惠一定是给予了受动者。斯密评论道，在意图和结果之间存在着一些距离。这种距离就是机遇。仅仅由于机遇的原因可以使一个善良的愿望失败，善良的行为人使预期的受益人

一无所获，或者得到的比一无所获还要糟糕。在另外的情况下行为者意欲使受动者一无所获或得到的比一无所获还要糟糕，但却意外地使受事者获益。和健康的道德相反，第一个行为人的行动没有得到同情的认可，也没有美德的特征，而第二个行为人的行动却赢得了掌声和感激。人们普遍倾向于考虑结果而不是考虑意图。斯密把这称之为“人类感情中有益的、有用的不规则”，这是因为两个原因：首先，“当没有犯罪时仅仅因为内心的感情而作出惩罚……是最蛮横、最野蛮的专制。人们试图过着普通人的生活但同时又由于他们的秘密意图而把他们看成是应受处罚的或可受嘉奖的，这就意味着“法庭的每一次开庭都是一次恣意镇压”；其次，“人类生来就要有行动，生来就要运用自己的感官来促使自己本人的和别人的外部环境发生变化，这些变化似乎对所有人的幸福可能都是最有利的。他不应该满足于消极的仁慈，也不应该把自己想象为人类的朋友，因为在他的内心他衷心希望世界繁荣。”¹⁶ 斯密进一步谈到人们具有的相同性质的倾向对世界的作用。甚至当他们造成的罪恶完全不是有意的，这些人仍然在精神上感到不安。斯密对这一荒谬的犯罪感进行了相当多的评论，并且引用奥狄浦斯的“苦恼”对这一问题加以阐述。一言以蔽之，自然明智地规定，当意图和结果的背道而驰造成人类的保存同美德或健全理性之间的冲突时，我们的感情使我们倾向保存。

斯密用同一论调进一步评论道，当一个人用高尚的自制克服了恐惧和痛苦的时候，他有权利以自己的道德感作为补偿，来换取如果他屈服于感情他可能得到的宽慰和安全。但自然明智地规定，他只能得到不完全的补偿，以使他有理响应恐惧和痛苦的号召并对它们的激励作出反应。恐惧和痛苦是用以保存的工具。一个人或者一个物种如果对之毫不在乎就会灭亡。控制恐惧和痛苦的自制不会也不应该带来一种足以压倒由于抑制那些强烈

的感情所造成的极度痛苦的自尊心。¹⁷很显然，道德的善不是也不应该是其本身的奖赏。因此它也不可能是无条件适宜的或由于其自身的原因就是适宜的。它必须根据自然的指令让保存居于首位。

在重要的一段话中，¹⁸斯密进一步揭示了他所理解的自然的道德的自相矛盾的性质。他把“事物的自然趋势”和人类的自然情感进行比较。按事物的自然趋势，勤奋的无赖往往取得繁荣而消极的受尊敬的人却陷于贫困，人类大的联合体往往压倒小的联合体，而且“暴力和诡计往往胜过真诚和公正。”然而，人类的自然情感是与事物的自然趋势相对抗的：悲痛、悲伤、愤怒、对被压迫者的同情，以及对这个世界上的罪恶和不公正得到应有的报应的最终绝望——这些都是人类的自然情绪。尽管事物的自然趋势是进攻性的，却有点重要的东西是可取的。在既不偏袒也不迁就地将适当的奖赏分派给每一种美德时，自然采用的准则是：“有利于并适合于引起人类的勤奋和注意。”辛劳与劳作是人类生存不可或缺的条件，而唯一能把它们激发出来的方法是通过奖励和惩罚。事物的自然趋势支持以牺牲道德而保存人类；人类的自然感情是由于“对美德的热爱、对罪恶和不公正的憎恶而激发出来的。”自然被分裂了，但分裂的结果不都是反自然本身的。纯粹美德的案件只有依赖于把审判地点变换到超自然世界中的审判权限之内才可听到。

自我保存重于道德和理性

斯密继续研究为了完成世界的基本使命而在善良与理性方面所必须付出的代价这一主题。他首先从行为的有用性是否是行为得到认可的根据这一问题入手，因为这一问题对他的学说非常重要。如果答案是肯定的，那么由此而得出的结论就是，美德原则

(认可)是理性的:对有用性的分析。但是我们知道,斯密认为美德和认可的原则不是理性,而是通过同情表达出来的情感和感觉。然而很明显,人类稳定地倾向于政府和劳动的措施,因为这些措施是种的保存和支柱。斯密通过重新论述自然强加给人类的一种错觉而对此进行了解释——这种错觉起着理性的作用,甚至比理性本身起的作用还要大。当我们观察一个人所拥有的权力或者财富时,我们的头脑就开始想象这些东西在发挥各自的作用方面的恰当性。同时我们也对想象中的这些东西的拥有者的心满意足产生同情。这种同情离渴望我们自己身处伟大之中而高兴并继而作出巨大努力获得财富与政府权力只有一步之遥。经过思考后我们发现,似乎一种心理动机引导我们追求繁荣和权力,然后,像我们所说的那样,在人们中间创造财富和秩序——作为主观“动力”的副产品。此外,与此紧密相关的是,当我们在追求财富和权力时,我们渴望能够找到满足的方法,我们渴望的甚至不是满足本身。我们的行为受到这种渴望的影响。财富和权力都是需要得到的东西,因为它们能给拥有者带来幸福。实际上幸福根本不是或者在很小程度上是由于占有权力和财富引起的,因为那些“巨大的、费力的机器是设计来生产一些能给身体带来微不足道的便利的东西;这些机器是由最精密最灵敏的弹簧构成,这些弹簧必须非常精心地放置在适当的位置上,而且,尽管我们非常仔细,它们却每时每刻都有可能爆裂成碎片,将倒霉的占有者在废墟中压得粉碎。”¹⁹

斯密贬低财富和地位的重要性的理由是令人感兴趣的:“在构成人类生活真正幸福的东西中,贫穷微贱的人在各方面都不比那些似乎高高位于他们之上的人差。在身体的舒适和心灵的安静方面,生活中的所有社会阶层的人几乎处在同一水平上。乞丐在公路边晒太阳,他拥有帝王为之奋斗的安全感。”²⁰正是在这种情况下斯密在他的《道德情操论》中提出了“无形的手”这一概

念及其表达方式。这一观点由于在《国富论》的主要观点中进行了详细的论述而闻名。这段文字值得广泛引述。

幸亏大自然用这种方法欺骗我们。正是这种欺骗唤起并调动了人类的勤奋。正是它首先促使人类开垦土地，建造房屋，建设城市和国家，发明并改进所有科学和人文学科。这些科学和人文学科使人类生活变得崇高并为之增色。所有这些都彻底改变了地球的全貌，大自然的原始森林变成了令人愉快的肥沃的平原，荒无人迹的、荒凉的海洋变成了人类生计的新的储备，变成了地球上不同国家联系的道路。由于人类的这些劳动，地球不得不使其自然的富饶加倍，以维持更多的居民。得意的、无情的地主察看他的无垠的田地，想象着他独自享受田地里生长出来的全部收获，根本不考虑他的同胞们的需要，这是毫无意义的。在他身上，一句朴实的、通俗的谚语得到了最充分的体现：眼大肚子小。对他来说肚子容量和他巨大的欲望之间已经不成比例，而他将得到的也只不过是吝啬的小农所应得的份额。其余的他不得不分给那些非常精心地为他准备他可以利用的那很少一份的人们，分给那些为他准备邸宅使他在其中消费这一点东西的人们，分给那些为他提供或整理用以显示高贵或名望的华而不实的小玩艺儿的人们。所有这些都从他的奢侈和古怪中得到一部分生活必需品。这些必需品是他们不可能指望从他的人道与正义中得到的。土地的出产几乎总是维持着它能够维持的居民数量。富有的人只是从大堆中挑选最珍贵和最惬意的东西。他们的消费不比穷人多，而且，虽然他们有一种天生就有的自私与贪婪，他们还是同穷人共同分享了他们

所有经营的收获，尽管他们的本意只是为自己的便利考虑，尽管他们雇用成千上万的人来劳作的唯一的目的是满足他们自己虚荣、贪得无厌的欲望。他们受一只无形的手的驱使，对生活必需品进行了分配，这种分配同如果将土地平均分给所有居民的效果几乎是一样的，因此，他们在没有预期、也不知道这一结果的情况下促进了社会的利益，并为人类的繁衍提供了资料。²¹

除此之外，没有必要再增加证据以说明斯密的如下信念：自然的关于人的主要目的，即整个人类的繁荣，是通过降低道德和理性的作用实现的。由于后资本主义思想将就这一点进行辩论，并将对此进行根本的、最雄心勃勃的反驳，所以它值得我们认真探讨。

自然之关于人类的目标是由人类的情感而不是由人类的理性推进的。这一观点来自这样一个前提：感情比理性更具支配力，而且每一个动物都坚持不懈地渴望自己能继续地生存下去。一个人的感情比他的思想能更直接地反映出他的本性。而且，二者之间的区别不是古代认为的那样具有深远意义，相反可以把它们都归入“感知”而弱化其区别。斯密在其理论中没有使用休谟曾经使用过的“印象和观念”的表达方式。这种表达方式给心灵的活动装上了一副相同的面孔，从而使感觉、感情和理性之间的差别变得模糊不清。如果斯密使用了这种表达方式，他会更清楚地赞成休谟对自我和观念的定义：自我是“相关观念和印象的序列，对于这些观念和印象我们有着内心的记忆”，观念“是〔印象〕在思维和理性中的模糊映象。”²² 将自我、本我或真正的人归结为他的现实性，或归结为他实际感受到的东西的种种迹象，而不是归结为他们心灵及其能力或“官能”，这是否定先天观念，因而几乎否定名义本质的那种学说的一部分。该学说——它

反映了霍布斯和洛克的理论——同下列观点交织在一起：自然通过各种力的作用方式来产生和传递运动。这些力的作用方式也存在于人身上，并更多地通过他的感情而不是理性来支配他。²³ 无论如何，斯密阐述的理论是：自然没有让人类虚弱的理性去发现人应该保存自己，以及如何保存自己，而是赋予人以对其生存手段及生存本身的强烈欲望，以此确保的自我保存。感情之于理性的这种至上性，或至少把两者都归于类似知觉的东西，也是为了保存而必须让道德作出让步的根据。

道德标准的民主化

我们要牢记斯密的道德原则是从认可开始的：善之为善是因为它在事实上或在原则上得到人类感情的认可。现在看来，存在一个困难，因为大自然教人既认可有助于道德的东西，也认可有助于自我保存的东西。自然的教导有时是含糊不清的。显然，从“是”推导出“应是”的企图受到下述事实的困扰，即，尽管道德的东西实际上得到了认可，但不能由此得出结论说凡得到认可的东西都是道德的，也不能说凡道德的东西都得到认可。前面提到的“不规则”或让步正是源于这种情况。那么，从自然道德的心理的或“行为的”的起源中能够得到什么呢？这就是，通过这一方法，也许能从“人之为人”的特点中推演出道德，即不再研究他作为政治动物的特点而只注意他作为“自然”动物的特点。斯密道德哲学的目的是这样来理解美德的基础，即，这种基础可以说存在于“人类大多数”²⁴ 每时每刻的完全现实的状态中。也就是说，斯密的出发点是霍布斯所述意义上的人的自然的平等。同古典思想加以比较能更清楚地理解现代的观点。柏拉图《理想国》的著名构想制定了政治社会中的劳动分工或职务分配原理，因为一个社会等级的美德不可能根据另一等级的标准来衡量。亚

里士多德的《政治学》区分了奴隶、自由人和优秀人物的美德；《尼各马可伦理学》不能被认为是人类大多数人的美德指南。百代的道德学家们冷酷地专注于区分政治上有影响的人与境内全体平民。只有民主才有可能消除这种差别。我们有权力认为道德的“人道化”——道德的普遍化或指“一切人作为人”的目前的实际状况——是道德的民主化。

民主制是能最大程度地缩小统治者和被统治者之间的差别这一基本的政治现象的社会制度。在这个意义上我们可以说民主或者自由民主趋向于社会性（相邻的私生活）取代政治生活，同时倾向于最广泛地扩散政治权威。从政治生活本身的要求中抽象出道德这在某种意义上是不可能的：政治生活必须过，而政治生活的支柱必须以下述形式来提供：经济组织对犯罪与叛乱的武力镇压、有利于秩序的传统不平等的合法化等等。当道德彻底是“人的”或是“自然的”——就这两个词本身不同于“政治的”的意义而言——的时候，为维持政治生活所必不可少的措施将具有侵蚀道德的特征，或一种不规则。我们的论点不是说斯密社会学说的道德基础目的是要从政治生活的条件中抽象出道德。恰恰相反，我们的论点是，为了减轻或者是为了防止这种抽象——他的前提有作出这种抽象的危险——他必须求助于自然的“不规则”或者是求助于他的前提的例外情况。

要表明正直与政治之间的关系几乎没有比下面引用的丘吉尔在其《马尔巴勒》中的一段话更好的方法了：

上院的第二次辩论……引出了马尔巴勒在议会上最令人难忘的表演。他的表演变得越发引人注目，因为，尽管他已经打定主意什么是应该干的，什么是他想干的，但他的辩论却是自发的、变化多端的，也是完全成功的。像在战场上一样，他确实很快地改变了行动方

向，在他的对手面前张开了一个策略网。他使坦率为虚假服务，而且，假若不愿意地脱口说出了全部真相，他使他的攻击者犯下了十足的、莫名其妙的错误。在一种本不可能是完全装出来的感情冲动下，他透露了战争政策。这不仅引起了反对党的误解，也引起了整个上院的误解。同时他在引起国外敌人产生误解方面也起了作用——当然他们很快就知道了公众的辩论。因此他按照自己想象的那样为正确战略和共同事业的利益而行动。他的斗争的环境使他习惯于不断地为了朋友的本身的利益而欺骗朋友，为了敌人的痛苦而欺骗敌人。但是他在议会辩论这一陌生的环境中构思并完成这一特殊的策略的速度和从容不迫，向我们展现了他狡猾的但却是善良的灵魂深处的某些秘密。²⁵

显然，掩饰不可能成为道德准则；同样明显的是，对崇高事业中的掩饰与一般谎言未加以区别的道德，其最终结果要么是将其一概斥之为邪恶的清教徒主义，要么是徒劳地寻找善恶界限的自由主义。在这方面古代道德哲学可以说是非常精明的。它承认智虑中有一种非常微妙的美德，从其在心灵中的地位出发激励其它美德。为了为古人道德说教的奥德修斯主义作辩解，应该说他们支持违背最正直的道德，以最终为了某种更高的东西，因为他们不认为道德美德是最高的美德。斯密削弱道德不可能是为了任何更高的东西，因为不存在更高的东西：“沉思的哲学家最崇高的思辩也几乎难以补偿对最小的主动的义务的忽略。”“要是人的行为的出发点只是考虑什么是正确的、适合做的，考虑什么东西值得尊敬和认可，那么人的行为就是从人性所达到的最崇高和神圣的动机出发的。”²⁶ 尽管不应该赋予他这些感情，上述情况简单地说就是古典思想家和现代思想家在缓和严格的道德美德

这一点上有某种一致性。古典思想家没有表示不满是因为他们在考虑一个更崇高的优点，斯密感情复杂则是因为他的目标在价值上不可能超越道德美德。

私利与公益的自然调和

斯密的目标，即整个人类的自由、合理、舒适、宽容的生活，在很大程度上是由他所创立的那种经济科学中找到了其希望、基础和表达。这里不宜对斯密的经济学进行详细论述，因此我们还是限制在选定的题目上。他在《国富论》中的学说首先是因为它以简明的方式为自由企业所作的辩护而著名；国家的福利不能与其财富分开，他按现代方式将国家财富看作是年国民产值。但是国家的年产值是居民个人的年产值的总和。每个居民在尽量扩大产量方面有着永恒的兴趣，如果对他不加限制，他会采用一切手段来实现这一目的。因此应该把自由给予所有的人，他们会同时最大限度地增加总产值，并通过竞争相互抑制。他对重商主义的资本主义制度——对商业利润表示出令人反感的偏爱的制度——进行的著名的攻击是他的论点的一部分，这个论点是：共同利益不是通过对企业进行有差别的立法刺激，而是通过让自然自动地将个人的自身利益转化为所有人的利益而得以实现：

因此，由于每个人都尽力利用其资金支持国内工业，同时也尽力对国内工业加以指导以使产品获取最大价值，所以每个人都必须劳动，尽全力使社会的年收入达到最大量。事实上，总的来说他既没打算促进公众利益也不知道他促进的程度。他喜欢支持国内工业而不支持国外工业，他这样做的目的只是为他自己的安全打算；他对国内工业加以指导以使产品达到最大价值，这

样做的目的也只是为他的个人所得着想。在这方面，同其他方面一样，他受无形的手的驱使促进一个目标的实现。这一目标根本不包括在他的意图之中，在追求自己的利益时他经常促进了社会的利益，而且比他真的打算促进社会利益时更有效。我从没听说那些假装为了公共利益而经商的人做出过什么有益的事。这的确是一种装模作样，在商人中并不多见，而且用不了几句话即可劝说他们不这样做。²⁷

我们可以毫无困难地认识到私人利益和公共利益的自然调和，因为《道德情操论》使我们对此已有思想准备。对于斯密认为与这种调和相伴随的道德的“不规则”，我们也不是没有准备。在《国富论》中这些不规则在两三个主要部分中加以论述。首先，个人和全体的繁荣依赖于生产率，而生产率又以劳动分工为基础。但是劳动分工不可避免地使劳动阶层——即使不说是人类的大多数也是为数众多的阶层——变得愚蠢。劳动者“本行业的技能的获得似乎是以智力、社会和军事美德为代价的。但在每一个进步了的文明社会中，贫穷的劳动人民，即人民的大多数，自然地要陷入这种状况之中，除非政府尽力加以阻止。”²⁸在论述中他尽量不夸大政府会成功的可能性。

第一，国家经济生活的大部分，即使不是绝大部分，必须处于商人和企业主阶层的管理之下。他对这一伙人的谴责有时候是惊人地严厉。他反对他们主要是因为他们对获利的专注使他们同其他社会阶层和整个国家处于狭隘的冲突之中——除偶尔的疏漏之外。²⁹有必要运用政府的智慧，以防止他们的危害，即他们出于自私利益的干扰，而只自由放任他们有益的活动，即他们的生产性活动。斯密并不像自由放任政策的某些倡导者那样后来变成了教条主义者。

第二，斯密认为，产值的年增长是劳动带来的。每一件商品的“可交换价值”或者是价格，当土地变成私有财产以及资本积累形成后，便分解为工资、租金以及利润。土地的所有者和劳动（力）的雇用者以这种方法来“分享”劳动产品。斯密极力争辩说，资本的利润并非是付给“假定的为检查和指导所付出的劳动”的报酬。他说这种报酬经常是“支付给某位高级职员。”³⁰他绝对没有试图掩盖资本积累对产量的贡献。相反，对之进行了详细的论述。但他认为资本积累只有通过“提高劳动生产力”才起作用。³¹在对我们现在所谓的国民收入会计学进行研究的过程中，他当然使后人有理由认为他持有劳动价值论的观点，同时对分配也持有一些看法。至于租金，那是因使用土地而应付的“垄断价格”，³²通过要求付给租金，所有者能够分享年劳动产品。我们不可能不注意到斯密在证明这种“分享”和这种“分解”时是多么容易。相反，通过表达上的某种引起反感的東西（“一旦一个国家的土地都变成私有财产，地主就会像其他人一样喜欢在他们未播种的地方收获，即使是自然生长出来的东西也要求付给租金。”³³）他表示他在完全恰当方面还有所保留。他似乎认为，当列举分配的事实时，关于可能出现的不平等的暗示，完全可以通过有关广泛的补偿性利益的陈述而加以平衡；他思考下述情况是否不可能是真实的，即，一个欧洲王子的供应之超过一个勤劳节俭的农民的供应，并不总是像后者的供应超过许多非洲国王的供应那么多，而这些国王是成千上万赤身裸体的野蛮人的生命和自由的绝对主义。³⁴但显然斯密并没有设想自己是在面对贫穷的劳动大众详细地为资本主义辩护，像马克思致力于面向广大劳动大众公开谴责资本主义那样。斯密坦率地暗示，他认为在分配秩序的基部中存在着某种类似于他所谓道德的“不规则”的东西，但所有人的相关利益的重要性远远超过了这种“不规则”的重要性——斯密厌恶那些不能作出如此简单的计算的“体系”

人。斯密没有将自由企业形式称为“资本主义”，而且将其称为“自然的自由制度”，或者是一种状况，在这种状况中“人们让事物朝其自然进程发展，在这里存在着绝对的自由。”³⁵对斯密来说，自然意味着是人类不能妨碍或阻碍的。这更充分意味着人类不适当的干预造成混乱的东西：让自然自然地发展下去，让人类按本能的驱使行动，只要与“整个社会的安全”是一致的。³⁶很容易设想并承认，自然的是与人工的、人类的、或者被迫服从预先安排好了的计划相对的。因此，自由完全站在自然一边，和站在人类理性一边的抑制相反。但同时，世界上没有比既聋又哑的自然发生的不可避免的命令更顽强不屈、更带有强迫性，而人类自由的动力却存在于他的理性能力——他的各种各样发明的源泉之中。³⁷斯密勇敢地面对这一困难实际上是宣布支持理性的自由——理性一直被用来为更具约束力的自然的自由服务：遵照感情的命令进行思考。斯密整个学说贯穿着由下述事实所导致的种种后果：起支配作用的因素，即自然——被认为是自由的感情动力——是人类不自由的表现。康德后来对此进行了详细的论述。

相信自然的智慧

并非因为自由是个人的道德的存在，是每个人生活的条件，是行动中自我立法的意志的基础或道德的基础，就把这种自由看成是最重要的。这是斯密理论的鲜明特点，也是整个自由资本主义的鲜明特点。对斯密来说，自由仍然是洛克、亚里士多德意义上的自由，是政治哲学悠久传统意义上的自由：人们处于这样一种状态，即受合法的统治者的统治，统治者尊重被统治者的人身和财产，而且被统治者必须同意这种或那种安排。这种自由观点首先是政治的，它属于洛克的自由意志论，而不属于卢梭的观点。探索为了道德意志而在制度上解放每个人的内在动力的方

法，并没有使资本主义的方案更富有生机。使之富有生机的是探索为了整个人类外部的、政治上可理解的自由与和平、繁荣的生活而在制度上解放每个人自我保存的自然本能的方法。因此斯密很自然地认为人类是自由的，尽管他既受自然的束缚，又受种种法律的制约——这些法律保障其外部自由，但却几乎无法成为他从同一个自然获得内部解放的基础。

因此斯密有权信任自然的智慧，这种智慧甚至或尤其通过人类的愚蠢和不公平中表现出来；道德卫生学——它产生了众多的、实际整个人类的自我立法者——并非是他的计划所必不可少的，政治生活也并非是一种能导致人类近乎政治解放的精神疗法。因此斯密顺从地接受文明社会的种种好处，即使这些好处伴有某些无可置疑的邪恶，而且他准备无限期地这样做，只要这些积极的好处是巨大的而这些邪恶又是不可避免的。在这方面他预先使用了将要出现的历史哲学的方法，但没有预期其目的：通过恶而达到善，通过愚蠢而达到理性，但在彩虹尽头没有天堂。

我们更准确地理解斯密的理论与以后将要发展起来的历史哲学之间的共同点是非常重要的。首先我们看到，他相信“事物自然地朝着改善的方向发展”——这是因为受到每个人为了“改善自己的条件所做出的、始终如一的、坚定的、不间断的努力”所激励的结果。改善他的条件是就“最一般”意义而言的。³⁸斯密在论述欧洲从中世纪的混乱发展到现代的相对稳定时阐明了这一点。以前无政府状态的存在是因为那些大的土地所有者拥有众多的家臣，这些家臣实际上构成了私人军队。只要不解散这些军队，任何东西都无法形成秩序。他们的存在是因为显贵们有丰厚的实物收入；在当时盛行的原始贸易条件下，他们无法通过交换或销售手段将这些收入处理掉。因此他们被迫用其供养大批的人，这些人成了他们的侍从，并不可避免地成为其士兵。贸易的扩大导致了这种制度的垮台——贸易的扩大使这些巨头能够将其

产品转换成金钱，然后转换成奢侈品供他们个人享乐，而不是转换成为他们的政治权力服务的军事基础。

对公众幸福最有意义的变革是由两个不同阶层的人民促成的，这些人其实根本就没有为公众服务的意图。满足幼稚可笑的虚荣是那些大业主的唯一动机。商人和工匠却不那么可笑，他们行为的目的是为了自己的利益，他们追求的是自己小商小贩的原则——只要能赚到一些钱就赚一些。他们都不知道也未预见到这场伟大的变革——这场变革是由他们当中一种人的愚蠢，以及另外一种人的勤俭逐步引起的。³⁹

斯密论述了罗马教堂在十至十三世纪的支配地位。他认为，牧师的世俗权力突出地表明了这种支配地位。同时，这种支配地位要以牧师在人类大众中的影响为基础。地位低下的阶层民众是通过利益的纽带与牧师紧密联系在一起。他们依靠免费给予的施舍，因为同样的原因，牧师没有其他办法处理他们土地上的大量物产。而当处理方法出现的时候，天主教的法规经历了一次深刻转变：

如果法规仅仅受到人类理性所做出的微弱的努力的攻击，它一定一直在忍耐着。但是那巨大的、构造良好的建筑——人类所有智慧和美德都永远不能将其动摇，更不用说将其推翻——通过事物的自然进程首先使其削弱，然后部分地将其毁坏……

艺术、制造业和商业的逐步发展——摧毁了显贵贵族的权力的原因——用同样的方法，在欧洲的大部分，彻底摧毁了牧师的暂时权力。⁴⁰

借助于同样的手段，整个人类被吸引到一起。斯密认为地理上的发现对人类来说具有前所未有的重要意义：“美洲的发现，以及通过好望角通向东印度群岛的航线的发现，是人类历史上两个最伟大、最重要的事件。”整个人类的交流和贸易原则上说在人类的记忆中第一次得以实现。随着这一划时代事件的出现，一个使全人类能够相互“满足欲望、增添快乐、鼓励勤劳”的重要时机来临了。⁴¹

斯密认为，自然在很大程度上是用经济学语言向历史发号施令。得到自然的这种指令的历史，其宽广的道路可能是通向整个人类更舒服、更有教养、更理智、更安全的生活。同时他假设文明的进展是与众多的工业群盲的出现是同步的——这些群盲几乎失去了所有令人赞美的人类特征。文明并非是一件条件的商品，或者更准确地说，它有一种价格。卢梭是这一著名论题的赞赏者，而斯密非常关注地但并没有焦虑不安地对其加以发展。他建议为大众提供一系列几乎是免费的基础教育，鼓励成立空前数量的宗教派别（多达三千个），每个教派必须很小，以使其中的每个成员都非常醒目，便于受圣餐的同伙监督。他建议通过这些方法来减轻邪恶之疾的痛苦。所有的人都会互相监督其道德，这样远远不会有因为缺少兴趣而热情消退的危险——它本身也需要退热药来减轻症状：科学、哲学方面的教育课程以及一些艺术场所如剧场等。⁴²斯密不断地建议政府密切注意从事工业的大部分人的智力和道德状况。他这样做不仅是出于善心，而且显然也是为了国家的缘故。

总 结

在即将结束本章时，可以把我们的论点概述如下：洛克的著作刚一完成，聪明的人们便开始反思和总结他的学说中我们今

天所谓的“道德意义”。⁴³他在多大程度上缓和了霍布斯关于人天性残忍的学说并使政治哲学朝着经济学方向发展，我们在论洛克一章中已经阐述过了。但是现代自然法学派的理论并没有因此而被削弱：自然仍然只意味着保存，它具有决定一切的力量。现在这已经被认为是不够的，并且把人归结为他的感情被认为是如下意思，即，人不仅倾向自己，而且倾向其类。或许洛克并未因为他沿这一方向所取得的进展而得到足够的赞誉，但无论如何斯密（大约与卢梭的《二论》同时）使这一论题变得更加引人注目。人类生活之归结为其感情基础被扩大成了义务和权力的根据。不可否认，这些义务被有意识地引来以人类的保存为中心，但同时也不能否认，义务和权利之间有区别，而这两者需要以某种方式相互调和。在调和道德义务和自然即保存权力的过程中，斯密求助于自然与源于自然的道德秩序之间的紧张关系，这就不可避免地使调和有缺陷。由此产生了关于自然的或最好的社会秩序——自由、繁荣、宽恕的文明社会——之道德的不完善的理论。因此，在其自我理解中，资本主义预见了对资本主义的主要批判：文明社会是人类问题的有缺陷的解决办法。

我们的第二点是和第一点密不可分的，这就是，资本主义的自我理解同时还预见到了后来十九世纪提出的资本主义的替代物的惊人部分。我们一直试图表明资本主义的目标如何是建立一个普遍的人类，以作为义务的根据（普遍的旁观者），也作为经济发展的最终受益者——因此作为最终的社会。经济发展的动力是人的卑鄙的欲望和追求，这些欲望和追求贯穿于经常展现在他面前的生产和分配的经济制度之中。期望通过恶实现善、通过非理性实现理性，期望进步，相信人类的利益会取代特殊政治社会的利益，相信经济对人类事物的决定性影响，相信生产过程中劳动的首要地位，相信文明社会致力于保护财产，等等，马克思主义后来所宣扬的这一切都以这种或那种方式存在于资本主义学说

中，我们的目的一直是要说明这一点。令人奇怪的是，马克思的理论认为资本主义包含其自身否定的种子。或许可以说，根据资本主义本身的自我理解，资本主义的根据在很大程度上恰好就是其自我否定的温床。但种子本身是一种外来的东西即历史哲学，它不是由经济制度的作用产生的，而是人的思辩活动的结果。

或许应该谴责斯密，因为他没有从“自然智慧”——他相信这种智慧引导着人类进步而且他常常求助于这种智慧——抽象出一种形而上学，一种赋予人类历程的结果以历史意义的形而上学。

也许他应该意识到像自然的“智慧”这样的隐喻中的潜能，并继续假定更高的智慧，通过这些智慧自然本身的法则可以被置于秩序之中。然而他从来没有达到这一点，因为他不怀疑这样一种信念：即，存在着一个所有变化都在其中发生的不变的境域，这种境域或框架就是自然。

历史哲学将是后几章的论题。目前我们可以说是，当卢梭关于人性的可塑性的学说得到适当的培育与扩大时，它证明是一小块使面团发酵的酵母。自由资本主义情愿忍受自相矛盾和不规则，因为它们起源于人类的本性。然而十九世纪不能容忍这些东西，因为它觉得再没有必要容忍它们。造成不方便的那种自然或本性必须去掉，必须代之以自然或本性变化的法则，即代之以历史。正是这种分歧，狭隘却深不可测的分歧，将资本主义同共产主义区别开来。

注释

1. 《道德情操论》(Theory of Moral Sentiments)，收录于《亚当·斯密论文集》(The Essays of Adam Smith) 伦敦，1869年版，第七部，第二篇，第三章至最后，第271页。把休谟有代表性的一段话，比如《道德原则研究》(An Enquiry Concerning the Principles

of Morals) 第五部，同《道德情操论》第一部分加以比较，将能表明两种学说之间广泛的一致性。

2. 《道德情操论》第一部，第一篇，第三章，第18页。

3. “人类幸福的主要部分是由于意识到被爱。”同上，第一部，第二篇，第五章，第40页。

4. 同如，同上，第三部，第二篇，第105页。参见上述第373—75页，关于霍布斯否认人类本能的社会性部分。

5. 《道德情操论》，第五部，第二篇，第177页。

6. 同上，第一部，第一篇，第五章，第24页。

7. 引自卢梭《论人类不平等的起源》(Discourse on the Origin of Inequality) 第一部。卢梭二《论》的论题与观点同《道德情操论》极为相似。这可能给读过二《论》的人留下深刻印象。将人类的本性分为自爱与同情以及文明社会有条件的善都只不过是例证。

8. 《道德情操论》，第一部，第一篇，第五章，第24页。

9. 同上，第二部，第二篇，第一章，第75页。

10. 请读者参考论亚里士多德一章中对这一论点的论述。

11. 《道德情操论》，第二部，第一篇，第二章，第65页；第二部，第一篇，第75页。

12. 同上，第六部，第二篇，第二章，第202、203—4页。

13. 同上，第二部，第一篇，第五章，第71页注。

14. 同上，第四部，第二篇，第166页。

15. 同上，第一部，第三篇，第三章，第56—57页。

16. 同上，第二部，第三篇，第三章，第96—98页。

17. 同上，第三部，第三章，第129页。

18. 同上，第三部，第五章，第147—49页。

19. 同上，第五部，第一章，第161页，以及全书。

20. 同上，第163页。

21. 同上，第162—63页。

22. 休谟：《人性论》(A Treatise of Human Nature)，第一部、第一篇及第二部、第一节、第二章。

23. 休谟的论述带有典型的不妥协性：“〔理性〕决不会在意志的指挥下反对情感。”同上，第二部，第三篇。斯密间接地作出了两句评论，否定人类是唯一有理性的动物：“人类，以及……所有其他有理性生物”（《道德情操论》，第三部，第五章，第146页），以及“所有感性的和理智的生物构成的大社会”（同上，第六部，第二篇，第三章，第209页）。

24. 《道德情操论》，第三部，第五章，第142页。

25. 温斯顿·S·邱吉尔，《马尔巴勒：生平与时代》（Marlborough: His Life and Times两册四卷本，伦敦1947年版），卷三，册二，第303页。引用征得了查尔斯·斯克里普纳的儿子和乔治·哈拉普有限公司的许可。

26. 《道德情操论》，第六部，第二篇，第三章，第210页；第七部，第二篇，第四章，第275页。

27. 《国富论》（An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations），纽约，1937年版，第四部，第二篇，第423页。

28. 同上，第五部，第一篇，第三章，第二节，第705页。

29. 同上，例如，第一部结束语，第249—50页；第四部，第三篇，第二章，第460页。

30. 同上，第一部，第六篇，第48—49页。

31. 同上，第二部引言，第260页，以及第二部，第二篇，第271页等。

32. 同上，第一部，第十一篇，第145页。

33. 同上，第一部，第六篇，第49页。

34. 同上，第一部，第一篇，第12页，以及“本书的导言与计划”，导言第8页。

35. 同上，第四部，第九篇，第651页；第一部，第十篇，第99页。

36. 同上，第二部，第二篇，第308页。

37. 斯密通常把“自然地”和“必然地”并置起来，显然后者常常用作前者的强调形式。参看同书第8、86、357、414、421、422、591、674、723及脚注754、756页。

38. 同上，第二部，第三篇，第326、325页。

39. 同上，第三部，第四篇，第391—92页。

40. 同上，第五部，第一篇，第三章，第三节，第755页。

41. 同上，第三部，第七篇，第三章，第590页；第四部，第一篇，第416页。

42. 同上，第五部，第一篇，第三章，第二节，第736—38页；第五部，第一篇，第三章，第三节，第747—48页。

43. 读者应注意伯纳德·曼德维尔（1670—1733）的作品，其《蜜蜂的寓言》（1714）的副标题为“自私的罪恶与公共利益”。争论由此而发，施密在论“放纵的制度”一章（《道德情操论》）中对他作了谴责，同时承认曼德维尔并不完全是错的。

阅读书目

A. 亚当·斯密：《国富论》，第一卷，第一至十章；第十一章引言和结论；第五卷，第一章。

B. 亚当·斯密：《国富论》，第三卷；第四卷，第一、二、七章。

第二十七章

联邦党人*

(1787—1788)

1787年联邦大会刚刚开过，亚历山大·汉密尔顿立即投入了一场艰巨的任务，以保证纽约对所提出的宪法的承认。他的策略之一就是出版一系列短文来阐述宪法的精神。汉密尔顿先约了约翰·杰伊，然后，在召集其他人碰了钉子之后又找了詹姆斯·麦迪逊，三人共同合作，在纽约出版了《联邦党人》，一种由二至四篇文章组成的系列出版的小册子。这些文章旨在支持联邦大会的州代表的选举。这次选举采取的是全民投票方式，因此这些文章的对象是“纽约州的人民”。《联邦党人》的另一目的是对支持联邦大会的代表进行鼓励，并对那些反对联邦大会的代表进行劝说。为了使宣传的效果更好，这些文章在全部出版之前就被编纂成文集，在全国的宪法拥护者中间广为流传。这样，《联邦党人》的读者对象不仅仅是广大的选民，还包括那些实际上能够决定宪法命运的知识阶层。显然，《联邦党人》的作者所超越了当时的斗争，他们对宪法意义所做出的权威性评论，影响到子孙后代。因而，《联邦党人》不仅仅是在一场运动中起宣传作用的政治文章，它的论点无论在当时还是对将来都有着永久的意义。

阅读《联邦党人》还有其复杂的一面。因为这些文章主要由

* 亚历山大·汉密尔顿(1757[?]-1804；詹姆斯·麦迪逊(1751—1836)；约翰·杰伊(1745—1829)。

两位作者所写（杰伊只写了很少一部分，在此可忽略不计），而这两位作者个人意见上，甚至在后来的事业中，都有着极大的分歧。¹这使得许多读者误认为，文章既然由汉密尔顿和麦迪逊二人所著，其中一定不乏矛盾之处。如同以为《联邦党人》不过是一些宣传文章这种观点一样，认为《联邦党人》是由意见分歧的作者所著的自相矛盾的作品这种看法，也同样贬低了这部著作的理论价值。而《联邦党人》实为一位名为“帕布里乌斯”的人的著作，他声明要对宪法及宪法所宣扬的政体作出前后一致的、深刻而真实的论述。事实上，帕布里乌斯实现了这一许诺。

汉密尔顿与麦迪逊有意图并且有能力创造出一位观点上前后一致的帕布里乌斯。除此之外，《联邦党人》的文学角色（即指“帕布里乌斯”这一角色）促使他们二人在绝大部分问题的论述上有可能达成一致的意见。《联邦党人》所涉及的大都是实际问题。两位作者在其它问题上的观点可能相悖，但对于联邦大会所起的作用，以及结果会产生什么样的国家这方面，汉密尔顿同麦迪逊却有着相同的观点。同样，在如何使宪法大得人心，如何劝说反对派这些方面，他们也很容易取得一致的意见。《联邦党人》只是评述和支持宪法，因此，它的作者基本上无需涉及那个最有争议的问题，即他们本人在评价宪法时所采用的标准。当然，这并不等于说帕布里乌斯只停留在表面上，或只讲一些读者爱听的话。事实上，汉密尔顿与麦迪逊，作为帕布里乌斯，在讨论接受宪法的理论基础方面论述得相当深刻。这使《联邦党人》颇具启发性。但《联邦党人》的文学角色并没有使他们的论述深到亮出他们之间的最终分歧。不幸的是，帕布里乌斯的论述之所以一致的原因，也正是《联邦党人》与其它伟大著作相比缺乏对理论问题做出深至极限的论述这一缺陷的原因。

最后我们对帕布里乌斯再做一番探究，这可直接引出《联邦党人》的观点。我们知道，汉密尔顿对笔名的起法相当重视；笔

名必须能表达他的观点。³ 在帕布里乌斯出现前不久，出现过一系列署名为“凯撒”的倡导宪法的文章。一直有人认为汉密尔顿就是“凯撒”，但这看来不太可能。凯撒最初的两篇文章遭到了冷遇，于是那位作者放弃了这个系列。和运气不佳的凯撒文章相比，选择“帕布里乌斯”这个笔名的意图显而易见，不管汉密尔顿究竟是不是“凯撒”。懂点历史的读者都知道，帕布里乌斯即普鲁塔克的著作中所描述的帕布里乌斯·瓦勒里乌斯·帕布涅库拉。

帕布里乌斯同凯撒一样，都是强者，但二人却有着天壤之别：凯撒毁灭了一个共和国，而帕布里乌斯则挽救了一个共和国。与凯撒不同，帕布里乌斯为共和国的存在和持续做出了贡献。他为拯救共和国，引进了共和国所不具备的一些品质，但却在他的努力之后能使共和国基本上完好无损。无论谁写的那些署名凯撒的文章，都是注定要失败的。宪法实际上不是凯撒式的，而且当时的读者对凯撒的呼吁持强烈的敌对态度。与此相反，帕布里乌斯的品质则完全适合当时的形势，并完美无缺地代表了《联邦党人》的论点。帕布里乌斯，以广大民众所不具备的能力和知识，向人民介绍宪法，一个能够得以持续并能够建立共和国的宪法。

《联邦党人》的宗旨

在第一篇文章中，帕布里乌斯概述了这一系列文章的提纲。

〔1〕联邦对于你们的政治繁荣的功用——〔2〕现行的十三州邦联对保持联邦的不利——〔3〕建立一个像所提议的那样有活力的政体的必要性——〔4〕所提出的宪法同共和政体准则的一致性——〔5〕所提出的宪法与你们所在的州的宪法之相似性——最后，〔6〕所提

出的宪法的采用将为维护那种政体、为自由及繁荣所提供的另外的安全保障。³

然后，帕布里乌斯认为有必要对文章排列的次序作个说明。“也许会有人认为通过论证来证明联邦的功用是多余的，”他写道，因为据说对这种功用“没有异议”。帕布里乌斯为其第一个论题辩护的理由是：实际上存有密而不宣的异议。除了这个特别的辩护，我们也能看出帕布里乌斯如此安排这些文章的其它理由。他为何从论述联邦的功用开始，理由尤为清楚。首先，只有这样他才容易从开始就同几乎所有的读者产生共鸣。其次，对于并无异议的联邦的目的进行适当的、充分的论述，这无疑也清楚地包含着为达到这一目的而应该做的事情。所以，在帕布里乌斯已充分论述了联邦的价值时，他已经在大家有着毫无争议的目的这个前提之下，平和地引入了他对有争议的问题的主要论点。恰当地说，联邦的目的与十三州邦联的“缺陷”有着明显的不一致，并且必需有一个强有力的政府才能实现联邦的目的。帕布里乌斯想把对联邦是好的而十三州邦联是不适当的“这个抽象命题的一般赞同”⁴作如下曲解，即把这种普遍的赞同解释为默认对维护联邦所必要的一切东西。帕布里乌斯能够通过向读者指出他们对联邦的模糊信任中所暗含的逻辑性来将“一般赞同”转化为理性的、具体的赞成。帕布里乌斯收在前三个大标题之下的文章有着如下的论点：希望实现联邦则必然要反对现行的邦联并欢迎联邦所需要的强有力的政体。其余的文章都是说明，在这个强有力的政体——即所倡导的宪法——领导下的联邦是共和政体。因此，帕布里乌斯必须教给人们一种能最充分地享受“联邦的作用”的共和主义方式。

这一点，我们会发现，既是帕布里乌斯最艰巨的政治任务，又是他最重要的理论学说。仔细观察这些文章的组织方式便会发

现其重要性。所有文章以下述的方式分为六个“问题分枝”：

(1) “联邦的作用”——14篇文章；(2) “现行邦联的不足”——8篇文章；(3) “强有力的政府的必要性”——14篇文章；(4) 宪法的共和政体性质——48篇文章；(5) 和(6)——1篇文章。写到最后一篇文章时，帕布里乌斯声明已经“完全达到和实现了”最后两个分枝的目的，因此只需将有关的论点加以汇总而结束文章。因此全部文章实际上只有四个“标题”。但文章的组织还可以说得更为简单。如前所述，前三个标题主要涉及一个主题，即如何对待联邦这个急迫的政治问题——说明联邦的可行性，邦联的缺陷，以及何种政体才能实现联邦的目的。既然所提倡的宪法适合上述目的，所以只需要说明这个宪法与共和国政体的真正原则是相符的。这正是第四个、也是最大一个问题分枝所涉及的内容。因此，这些文章的组织结构可简述为：联邦与共和体制。文章的组织恰如其分地体现出《联邦党人》的宗旨。《联邦党人》的宗旨就是倡导一个崭新的、真正的共和体制，涉及到对联邦问题的新看法这个关键问题。⁵

当时的美国人已经生活在几个共和政府领导之下，由这些共和政府组成的邦联联盟领导；但是，在《联邦党人》看来，这些共和政府与其邦联联盟的原则是陈旧而虚伪的。因此，邦联必然要失败，而且那些单独的共和国正向着“那些促使其它大众政体灭亡的致命疾病”⁶发展。宪法包含着共和联邦的崭新的、正确的原则，它将挽救美国的共和政府。著名的第十篇文章以辉煌的结尾将其宗旨概述为：“我们从联邦的范围及结构中可以发现能够医治共和政府的常见病的共和主义良方。”

《联邦党人》使当时最迫切的政治问题的讨论与理论问题的探讨这两者之间发生联系，这是一个显著的成果。最突出的例子就是对共和主义联邦这个问题的处理。当时的首要政治问题是对联邦的正确部署；可是《联邦党人》对这个实际问题的论述是建

立在最新颖、最重要的理论基础之上的。反对宪法的观点亦是以理论为基础。诚然，在针对宪法进行的辩论中，最显著的特色便是在实际问题中特别地引入了理论方面的思考。对宪法最大的攻击就是认为新的联邦是反共和主义的。宪法的某些特征被看成是明确地反对共和主义，但反对派的主要攻击来自一个更普遍的论点，即惟有州政府，而并非某种庞大的中央政府，才能有效地实行自由和共和体制。这一论点的基础是一个广泛相信的观念，由于人们对孟德斯鸠的理解而得以广泛的流传：只有小型的国家才能享受共和政体。其推理如下：

大国必然导致专制。首先，由于它的庞大，大国需要专制统治；如果没有比共和制形式所允许的更强大的政府，政治权力便会分化瓦解。再者，大国一般来说都是地大物博，人口众多，因此比较好战，或因妒嫉的邻邦而卷入战争；战争不可避免地滋养专制统治。即使大国努力实行共和制，也不会成功的。为了维护自己的统治，人民必须爱国、警觉，并且要有见识。这就要求人民对公共事务付出热忱，而且国家的事务必须同大众的了解程度相称。但在大国里，面对错综复杂的国家事务，人民由茫然无措变得漠不关心，继而把注意力转向他们自己的事情上。最终，即使是最活跃的公民，也只好允许几个人去实际操纵公共事务；这些已经取得人们信任的代表们，一旦离开基层，并且手中掌握了压制工具，就必然会根据自己的意志和兴趣去曲解共和政体制度。这正是长期以来人们心中根深蒂固的观点，认为建立小型共和体是必然的。由此得出，这些小型共和体只能在有限的几个目的下，在尊重成员州的最高权力基础上而结为联合体。反对派认为，宪法不是合适的邦联，认为它“最终可能会使各州合并为一个巩固的政府”，即一个庞大的共和国；所以，宪法必然是反共和体的。也就是说，宪法被批驳为以对共和联盟的怪异的、错误的理解为基础。

《联邦党人》提醒它的读者们，“不要理睬对我们倡导的政府所做的气急败坏的攻击：说它在政界是个新事物；说它在理论界尚无一席之地；说它鲁莽地追求那些不可能实现的东西。”⁷

《联邦党人》虽然劝告读者不去理睬，但却并不否认新事物这种提法；相反，它还对新事物大加赞美，称它为“美国人民的光荣”。

幸哉，美国；幸哉，全人类，〔这场革命的领袖们并不惧怕离开旧的轨道而是〕去追求一条更新、更崇高的道路。他们完成了一场人类社会前所未有的革命。他们建立起一个地球上前所未有的政府结构。他们描绘出一个伟大邦联的蓝图；将它不断完善，使它永存不朽，这是他们的子孙后代义不容辞的责任。⁸

但文章随后又提到，在这些成就中，缺点是在所难免的，并谈到“他们最主要的错误在于联邦的结构方面。”但这是预料之中的，因为“这是最难进行的工作。”那么，正确的共和体联邦是一项比实现史无前例的革命和创立前所未有的政体更加艰巨的工作。然而，宪法有能力完成这项最艰巨的任务。它将实现并因此挽救美国曾给世界开创的“崭新的、更崇高的”生活道路。这个“更加完善的联邦”的基础就是帕布里乌斯所要阐述的真正的共和主义。

共和方略

帕布里乌斯在著名的第十篇文章结尾处陈述了他最重要的主张：他描述了“医治共和政府常见病的共和主义良方”。帕布里乌斯又一次赞扬了托马斯·杰弗逊对“共和政府和应该注意的危

险倾向表示出同样热切的关注。”⁹ 帕布里乌斯因而自称为满腔热情而又头脑冷静的共和主义卫士。但是共和主义这个词并没有告诉我们多少有关帕布里乌斯所倡导的政体是个什么样的政体。也就是说，随之而来的问题是：哪一种共和国？在由一个人统治、几个人统治和多人统治这三类体制的传统区分中，帕布里乌斯的共和国究竟属于哪一种？答案是显而易见的：帕布里乌斯拥护一个民主的共和国。注意，帕布里乌斯在一些关键的段落给共和国一词加入了唯一的民主内容。例如，“共和政体的原则……通过定期投票能够使大多数战胜〔少数〕有害的意见。”并且这个大多数必须来自“社会的巨大主体，而不是来自无足轻重的一部分或一个特权阶层。”¹⁰ 虽然共和国一词确实一直包含着排除君主制的意思，并暗含着整个公民主体的重要地位，但它并不含有全民或近乎于全民的成人投票制：这个词更早的含义只有贵族或寡头共和制与民主共和制这二者的区别。而帕布里乌斯共和主义的唯一民主性要求他明确地反对所有那些贵族或寡头政体使用共和国一词的习惯。¹¹ 简言之，在接受传统的政体三分法的同时，《联邦党人》认为它所提倡的共和制完全属于民主的统治一类。无论它的体制与“纯粹的民主”特征背离多远，《联邦党人》坚决而正确地否认这种背离将宪法从民主政体的层次转移到君主或贵族层次去。

帕布里乌斯新式的、真正的共和主义因此成为一个新式的、真正的民主学说。由于种种在此不能讨论的原因，《联邦党人》以及它所倡导的宪法的民主性质一直没有受到人们的重视。这使《联邦党人》失去了最重要的东西。然而，我们有必要对认为帕布里乌斯的宪法没有建立起一个民主体制这种观念的论点做一番研究。在第十篇文章中著名的一段里，帕布里乌斯被理解为自己把共和体制与民主制分裂开来，而且自己将宪法从民主的层次脱离出来。这种说法并不准确。帕布里乌斯只是把共和体制同“纯

粹的民主制”¹²加以区别，这不同于上述的说法。帕布里乌斯谈到，他的所谓纯粹的民主制是指“一个由人数不多的公民组成的社会，这些公民亲自组成并且管理政府。”帕布里乌斯将二者做了比较，结果是，共和体制“与纯粹的民主制的不同之处”在于共和体制是“一个实行代表制的政府。”这是帕布里乌斯所做出的唯一区别。因此，帕布里乌斯所指的共和体制的最佳同义词便是代表式民主制。然而，从纯粹民主制的角度来看，代表制原则的介入使共和制掺进了杂质因而变得不纯。但这并不等于说共和体制与民主制相矛盾；应该说共和制就是“不纯”的民主制。

在统治权谁属这个关键问题上，共和制与纯粹民主制同样都属多人统治，并都是属于广泛的一类。帕布里乌斯把这一大类称为大众政体；至此，《联邦党人》所提出的共和制与纯粹民主制之间的分歧这个难题业已解决。帕布里乌斯所谓的大众政体就是今天民主制一词的意思。帕布里乌斯把大众政体看做是包括一切形式的多人统治，区别于由一人或几人进行的各种形式的统治。把帕布里乌斯同麦迪逊与汉密尔顿分开来看，有助于我们对前者做单独的理解。在政治权力所有这个关键问题上，帕布里乌斯、麦迪逊和汉密尔顿都交替谈到共和制、民主制、与大众政府。帕布里乌斯在第十篇文章中完全相同地论述到医治派系弊病的共和主义良方，及将会“保护大众政府的精神与形式”的良方。6月6日在联邦大会上，麦迪逊讨论了这种理想的补救方法，把它视为防止与民主政府相一致的民主的不便的唯一手段。汉密尔顿称宪法创立的共和制为“代议民主制”。¹³因而，我们应该将帕布里乌斯理解为承担了——用G·L·皮尔森讲托克维尔时的话说——“使民主制对全世界都是安全的”这个任务。这样才能理解帕布里乌斯最伟大的主张。把大众政府从它“致命的疾病”中挽救出来，同时保存“大众政府的精神与形式是……我们所追寻的……宏伟目标。”帕布里乌斯主张把“这种政府形式…

…从长期以来所蒙受的耻辱中解救出来，”并因此使它受到“人类的尊重与采纳。”¹⁴

上文的意图并非贬低帕布里乌斯将共和制与纯粹民主制区分开的重要性。恰恰相反，共和制的特殊性质，即代表制的民主，是《联邦党人》的理论基础；它“将是我们所要寻找的对策。”¹⁵但是为了抓住《联邦党人》的核心论点，还需强调一下其共和体制的民主特性。帕布里乌斯声言，他能够在完全坚持大众政府原则或者说多人统治的同时，治好大众政府难以医治的痼疾。

帕布里乌斯指出了他的学说的新内容。在第十四篇攻击“将共和政府禁锢在狭窄的领域内的错误”¹⁶一文中，帕布里乌斯解释了人们长期以来犯这个错误的原因。帕布里乌斯所了解的共和体制当时被古代和现代的实例所掩盖，人们看不到它的真相。大众共和制形式的内在可能性被掩盖，因为“古代的绝大部分大众政府都属民主制一类”。而

在现代欧洲，代议制的伟大原则的发祥地，却看不到任何一个政府是完全民治的，同时又是完全建立在代议制原则基础之上的。如果说欧洲的功绩在于发现了政府中的这一伟大机械功率，而这功率靠的是最大的政治机构的意志可以集于其上的简单力量，以及它的导向公共利益所要求的目标的作用，那么，美国则可以宣称她的功绩是发现了纯粹而广泛的共和国的基础。唯一痛惜的是，她的任何公民都希望剥夺她的另外的功绩——通过建立她现在正考虑的广泛体制而发挥其充分的功率。¹⁷

古代有许多完全的民治政府，但大都属于纯粹民主制一类，即直接式的，而不是代表式的。欧洲有部分代表制或完全代表制

的政府，但却没有一个政府在实行完全代表制的同时又是完全大众化的。这二者的结合正有待于美国去创立；完全大众政府并完全建立在代表制基础上。“未混合”一词应当加重语气来谈，美国的各州并非“混合的政体”；作为大众的诸州，基本上没有掺杂任何贵族或君主成份。并且它们已不是传统意义上的小共和国，它们已经成为广泛的共和体。帕布里乌斯归结道，我们需要做的只不过是宪法倡导的未混合的广泛的共和体中充分发挥代表制原则的作用而已。但帕布里乌斯这种轻松的说法容易使人误解；因为如前所述，所需要做的确实是“最艰巨的工作”。

帕布里乌斯颇为理解读者对自己所属州的热爱和自豪，在处理这个问题时十分小心。他似乎在说：州政府很好，可宪法会更好。他谈道，“对于美国宪法对古今大众式模式所做出的可贵改进，当然也不便过分赞美。”¹⁸此话可做两种理解；其赞美的程度不好确定。帕布里乌斯事实上怎样看待州政体的“可贵改进”呢？州政体，尽管有它们的可贵改进，但在解决派系问题——大众政府的主要问题——上却是一筹莫展。正像以前所有的民主制一样，州政体同样也会被这块顽石绊倒。它们会失败，因为没有足够的“公民人口和领土面积”。它们虽被称为“广泛的共和体”，但还是不够广泛。

由此可见，古代的大众政体淡化了共和体制的内在可能性，因为它们“绝大多数”都没有实行代表制原则。但古代的政体还缺少另外一些东西。因此，在许多篇文章之后，帕布里乌斯又回到了这一问题上来。他提醒读者：“关于古代政体不懂得实行代表制这个问题，在通常看来并不十分准确。”¹⁹他列出不少古代的代表制机构。诚然，没有一个古代的共和体像美国诸州那样完全建立在代表制原则之上。这是一个缺陷。但只是一个小小的缺陷；还有比这更为严重的弊病。“人们不能相信，在当时希腊民主制所占据的狭窄领土内会有任何形式的代表制政府取得成功。”²⁰

因此，能为我们提供良方的代表制原则能否实施，完全依赖于国家领土的大小。甚至相对广阔的美国各州都不够大；唯有广大的联邦与宪法所设想的角色才能解决大众政府的问题。

假如没有找到这一新的解决办法，那么“追求自由的开明朋友们就只好放弃共和政府这项事业了，因为它是“站不住脚的”。

“政治科学”是解决办法的基础，它“像许多其它科学一样，取得了巨大的进步。各种原则的功效为人们广泛地理解，但古人们对此或者一无所知，或者一知半解。”

权力有规则地分配到不同的部门；引入立法的制约与平衡；设立由行为优秀的法官组成的法院；在立法中由通过人民自己选举出来的代表们来代表人民；这些都是完全新鲜的发现，或者说在现代已经朝着完美的方向迈出了主要的步伐。这些都是手段，重要的手段。用来保持共和政体的优点，克服或避免其缺点。在这些旨在改进公民政体的大众体制的种种细节中，我冒昧地在一条被当成反对新宪法的基础这一原则再补充一点，尽管它在有些人看来显得怪异，那就是上述体制所运行的轨道的扩大，无论是针对一个单独的州，还是针对诸州所结成的伟大的联合体。²¹

帕布里乌斯因此成为新“政治科学”的代言人，对于这门学科的先师们他只字未提，只是自己加了一项重要的补充，即一个大型共和国的可能性。此外，在这现代政治科学中的任何事情都以民主为依据；如果这门新学科的先师们只是倾向于民主的方向，或者仅仅是部分地提议民主政体，那么是帕布里乌斯把握了这门新政治科学；再加以扩充并且用它来改进公民政府的“完全大众的”体制。最后，通过帕布里乌斯，这门新的科学由一种学

说而成为一个伟大的政治现实的时刻已经到来。

三权分立原则

帕布里乌斯认为代议制众治政体问题是三方面的。第一，有可能人民对他们的政府失去控制，代表统治者们破坏了这个政体。第二，有可能大众的多数通过屈从于他们的代表们，实行压迫式的统治。第三，有可能大多数人通过屈从于他们的代表们，不是实行压迫的统治，而是实行愚蠢的统治，因而维持不了政府的力量与稳定。

保护人民是最简单的工作。“政府的全部权力都在人民代表的手中。”²² 实际的统治者除了是“大众选择的目标”²³ 外，将没有最终的授权。这就预防了代表制统治者的颠覆活动，使代表们完全依赖于人民“是在文明社会中人人可以得到的人民的权利与特权的基本和有效保证。”²⁴ 虽然这个政体将是完全大众的和完全代表制的，但到此为止并无新的内容；民主的最古老的要求便是投票权保护社会不受统治者的压迫。而这门新政治科学却提出了另外一条保证措施来维护人民的权利。三权分立，“权力有规则地分配到各个部门”，减少了统治者实行压迫的威胁。人民的普遍自由和个人的权利由于“几个政府部门的唯利是图和背信弃义的结合……的不可能性”而得以确保，“因为几个政府部分依赖为共和原则所承认的不同基础，同时又对它们被置于其上的社会负责”²⁵ 这正是杰弗逊三权分立的主张所寻求的目标，他最害怕的就是人民受到统治者的压迫。当我们看到三权分立将如何减少帕布里乌斯所害怕的其它社会罪恶时，就会更好地理解三权分立将如何提供上述的保证。

帕布里乌斯认为，保护社会不受代表统治者的压制这是远远不够的，还有必要“保护社会的一部分成员不受另一部分成员的

侵犯”。²⁶ 简单地说，就是防止大多数人的“专横”问题。这个问题比代表们违反宪法的背叛行为更为重大，因为“大众政府的形式”允许大众多数“在宪法的形式下掩盖其侵犯行为”。²⁷ 帕布里乌斯在这句话里大胆地展现了他所阐述的政体的民主本质：多数人进行统治因此他们可以合法地实行压迫。与杰弗逊的“由选举产生的专制（主义）”不同，这种弊病不是在代表们不忠实于他们的选民时发生，而是在代表们过于忠实于大众多数那压倒一切的愿望时才会出现。帕布里乌斯看到的最大危险是大众多数将要求实行压迫性的措施，而且他们的代表会欣然同意。帕布里乌斯试图从两个方面解决这个问题，人民的一方和他们的代表一方。“多重”党派便是他对压迫性多数的问题的著名解答。但我们先来看看三权分立是如何从代表的一方解决问题的。

帕布里乌斯知道另外两个防止多数人压迫少数人的方法。一个是创造“一个独立于多数人的团体意志——即社会本身的意志。”²⁸ 但这正是帕布里乌斯所反对的君主政治的方式。另一个是古罗马共和国所实行的例子，立法权被分为两个“不同的、独立的立法机构”，²⁹ 这使贵族少数能够依照宪法对抗平民多数。这个例子可用来说明传统意义上的混合共和体，这种共和体被排斥在帕布里乌斯“不混合的”共和体之外，因为在后者，“所有的权力……将来自并且依赖于社会。”³⁰ 在一个完全的大众政体中，通过属于君主政体或混合政体的手段不能解决压迫性多数的问题。在不一定民主的新政治科学中，帕布里乌斯发现了一个可以移植到民主制上的解决办法：三权分立。或许在三权分立与民主制之间有更深的一层密切关系。无论如何，帕布里乌斯在这门新学科中同其它方面一样，运用三权分立来“保存大众政府的精神和形式”。

三权分立从政府方面缓解了压迫性的大多数问题。在一个没有三权分立的共和体中，唯一的代表集团操纵政府的一切职能，

那么在政府机构中便没有任何东西能够抑制压迫性的大多数人的意志了。而这正是三权分立所要起的作用：在多数人的供与求之间拉开一段距离。三权分立把古代政府的立法、行政与司法的不同职能变为立法、行政与司法的不同人员。这就意味着产生一些代表去抵制那些其它代表柔顺地屈从或者大加煽动的错误的大众意愿。当政府的权力被分配到各个机构时，哪些代表抵制大众的要求，哪些代表屈从于大众的要求便清晰可见了。“在共和政府中，立法权必须占支配地位。”³¹“立法部门”，如州政体的悲惨经验所示，“到处扩张它的活动范围，而且把所有的权力都卷入它那剧烈的旋涡之中。”³²分权的力量要特别地加以指导，这是对立法机构的对抗。“防止在同一部门内部几种权力逐渐集中的巨大保证就在于给予管理每个机构的人员以抵抗其它机构侵犯本部门所必要的宪法手段与个人动力。”³³

帕布里乌斯之所以讲得这么温和有他的道理，但他的意思很清楚。行政机构与司法机构必须拥有一定的手段与个人的动力来抵制立法机构。譬如，“当人民的利益与他们的倾向不相符时”；或者当立法者因常常站在人民一边而在压力下屈从时，这时“行政机构就应当敢于根据自己的意见采取果断有力的行动。”³⁴三权分立所产生的权威，尽管依靠人民并且没有独立的统治头衔，却能够在立法机构屈从于大众——政府所有三个分枝的宪法总管——的错误要求时，对立法机构进行抵抗和制止。

帕布里乌斯轻而易举地列举了行政机关与司法机关将如何取得阻止强迫性立法的方法：否决权、总统的动议权、总统对实施法律的处理权、司法审查、还有法官在对单独案例进行判决时的处理权，所有这些都为另外两个机构暂时提供了宪法手段，以取消或节制强迫性立法。但要理解执行机构与司法机构为何会有“个人动力”去抵制立法机构则较为困难。为什么他们会在良好行为中同立法机构合作，（没有这种合作政府就会变成帕布里乌

斯所鄙视的无能政府)而在不良行为中则同立法机构冲突呢?帕布里乌斯提出了两个原因。第一,“雄心必须作用于雄心。人的利益必须同位置的宪法权利相联系。”³⁵如果政府安排得适当,那么总统和法官将保卫他们自己的部门以反对立法部门,因为他们的自尊、权力欲以至贪婪将会驱使他们把自身利益与他们那一部门的完整等同起来。但这里面有个关键的假定。帕布里乌斯假定压迫性的立法部门必然或至少通常与行政部门和司法部门的尊严相背离。帕布里乌斯似乎在假定压迫性立法部门需要一味顺从的执行与一味顺从的判决;而且奴性十足的行政官和法官没有尊严,没有权威,没有名望,甚至没有酬金。因而帕布里乌斯期望行政部门和司法部门,出于私人利益和愤慨,也要抵制压迫性的立法部门。分权为民主制所提供的统治者,毫无传统的光宗耀祖或日进斗金的个人动机,而仅凭他们所做的工作以及他们对自己工作的关注,就能为了民主制的最大利益而进行统治。

帕布里乌斯提出的第二个原因也是建立在假定压迫性的立法部门常常会与行政部门和司法部门相悖的基础上。但他似乎又进一步假定总统和法官抵制压迫性立法不仅仅出于对自己本部门的关注,而且还出于对顺利完成他们自己职责的责任感。如同一切有责任心的人一样,他们会有一种动力,类似于职业动力,去抵制压迫性立法,因为它企图褻渎他们的事业,而且使他们处于从属地位。

最后这一问题有助于我们理解帕布里乌斯是如何希望三权分立能解决大众政府的第三个问题——不是大众统治的压迫性而是其统治的愚蠢无能。帕布里乌斯再一次面临对大众政府的传统的批评,所谓把政府交给大众也就是愚蠢人的手中。代表制原则本身是朝正确的方向迈出的一步。代表制的效果可能会是

提炼并扩充大众的观点,手段是由经过挑选组成的

公民团体将这些观点进行筛选，这些公民具有明辨国家的真正利益的才智，而且他们的爱国热情与正义感不可能为暂时的或片面的考虑所动摇……大众的声音如果由这些人民的代表发出，一定会比由人民自己发出而更有利于公众的利益。³⁶

但是我们知道帕布里乌斯并不仅仅依靠立法部门的智慧和勇气。人民的其它代表们，行政和司法部门，才是提高全体人民代表性的关键。（应当注意这里的分权大多同样用于“立法的制约与平衡”，即那些由参议院的存在所产生的制约。）行政与司法人员的选举和委任虽然与直接的人民意见有些距离，但却是民主的，也就是说，不是用超出人民权力范围之外的权威。他们的任期较长，所服务的选区也较大；他们职务的性质有力地迫使他们认识到为了全局的利益什么是应该做的。他们愿意把自己的工作做好。分权制所产生的职位本身就会促使占据这些职位的人称职。

三权分立还有助于为行政部门和司法部门提供确实表现最好的人员；它对大多数人的选择具有有利的影响。我们可以看到，三权分立为那些对大众统治的无能表示担忧的人提供了一个超级的口才模式。帕布里乌斯有勇气让大多数人选举出类拔萃、德才兼备的人做为他们的统治者。人民的每一个成员都应该“选择那些最能发现并且追求公共利益的最具德才的人来做他们的统治者。”³⁷ 三权分立使帕布里乌斯有了一个促使人民在统治者身上寻求智慧与美德的框架。他可以列出行政与司法（和参议院）所应有的工作规划，包括为胜任本职工作所必备的品质、智慧和美德。这样，让人民，特别是具有“美国商业化性格”的美国人，去选择合适的人来做特定的工作，就更加容易，也更为有效。³⁸ 当优秀的能力在对工作的胜任中得到体现时，人民更愿意为那些

更优秀的人投票，人民能够知道如何选择更优秀的人才；工作计划书为人们提供了一个简单的选举人名单，以帮助他们选择能力更强而不是更差的人。

大共和国的必要性

帕布里乌斯说明，分权、立法检察和制约、以及在此基础上的无数实践中的细节，如何第一次使民治政体成为可能。这种民治政体也就是一种民众统治的制度，它将比以往的任何统治都更少压迫性和更加明智。但我们现在看到，实现上述之点完全依赖于帕布里乌斯的科学中的最后一款，即扩大共和政体的活动范围。

分权是代议制原则的精炼化。它在纯粹的民主政体中是没有地位。分权防止“所有权力，包括立法、行政和司法，在同一的手中增长，不管是在一个人、少数人还是多数人手中，也不管是世袭的、自命的还是选举的，因为权力在同一手中的增长可以正当地被宣称为专制的定义”。³⁹但是，根据帕布里乌斯的定义，纯粹的民主政体恰恰是一切权力在多数人手中的增长。因此，只有在代议制民主政体中，统治者们才可被分进不同的部门。但正如有代议民主制是不够的一样，甚至适当分权的代议制也是不够的。必须记住，帕布里乌斯说古代小型民主政体不可能得益于“任何形式的代议制政府”，因为它们关键是缺乏广泛的领土和众多的人口优势。代议制原则意味着，统治者能比人民直接自治更好地统治人民。而在小型共和国中，代议制的统治者们直接置于紧密的民众多数的监视和影响之下，以致代表们在该政体中并不构成独立的存在，而只不过是多数的工具。因此，代议制原则在小型共和国中是无用的。⁴⁰分权对这种小共和国也无济于事。在那里，民众多数的直接影响足以使单一的代议机关感到敬畏，

也是以使分权的部门成为单纯民众意志的代理者。只有人民和他们的政府之间存在距离的时候，才会有人民的最终权威和他们的代表们的直接权威的区别，而这种区别是代议制和分权原则所提供的优点的决定性条件。甚至不是在某些大共和国中，在诸邦国中，而只是在很大的共和国中，在联邦中，代议制原则及其必然结果——分权——才会有助于“改善公民政府的民治制度”。

代议制原则，由分权所加强，意味着否定政府对压迫性民众多数的权威。但帕布里乌斯知道，这是不够的，即使在大的共和国中。如果多数具有同样压迫性的热情或利益，并且仅如此坚持四至六年，它就会找到成就、分权、制约的手段，并不那么困难的宪法修正程序，以及宪法的所有计划或设计。这些设计只意在抑制多数的意志。这不是要贬低法律屏障的重要性，它们在软化帕布里乌斯所害怕的力量方面有巨大功效。但这种功效最终依赖于先行弱化用以反对它们的力量，依赖于多数放弃其“压迫的阴谋”。这是为什么帕布里乌斯把民众多数的问题本身称为民治政府的问题的原因。

因此，帕布里乌斯试图通过论述民众多数本身而解决民众制度压迫性的和不明智的统治。一切的一切仍依赖于极大的共和国的新颖概念，而且像我们将要看到的那样，是特定的极大的共和国概念。这个问题的论述见于论“派系暴行”的著名的第十篇文章。

帕布里乌斯不关心一般的派系问题；在这整篇文章中他只有两句话谈及少数派的危险。民治政府中真正的问题是多数派，或更准确地说，是这样的多数派，即少产和无产者大众。如果人民是主权者，那么多数就是主权者，而多数会希望压制少数；因此最大的危害可能来自多数。帕布里乌斯尤其强调一种危害，即由富人和穷人的冲突所造成的危害，这种危害使古代民主政体成为昙花一现的“狂暴和冲突的景观”。对于民治政体的朋友来说，

问题是如何避免当富人和穷人、少数和多数彼此争斗时所造成的“国内震荡”。在以前的民治政体中，握有政权的多数总是加速这种震荡。帕布里乌斯说，多数可以摆脱这种自然的惯例，手段有二，但只需其一。

或者多数中同样的热情或利益的同时存在必须予以防止，或者具有这种共同存在的热情或利益的多数必须根据其数量和当地情况而使其不能协调起来以实现压迫的阴谋。⁴¹

但“我们知道，如果这样的多数形成并协调其行动，也不能依赖道德和宗教的动机以作为控制手段。将提供防止压迫性多数的手段“主要环境”是“更大数量的国民和更大范围的国土”，而这只有在很大的共和政府的范围内才是可能的。

社会越小，构成社会的那些性质有别的派别和利益就越少；性质有别的派别和利益越少，多数就越容易以同样的派别所构成；而构成多数的个人数量越小，他们所处的范围就越小，他们就更容易协调一致地实施压迫计划。如果扩大范围或地域，就会有更多的不同派别和利益；多数抱着共同的动机侵犯其它公民的权利的情况就不大可能；或即使存在这样的动机，怀有这种动机的人们也更难以发现他们自己的力量，并且难以协调一致地行动。⁴²

在小共和国中，多数穷人视自身的单独利益与富人的单独利益相对立；所以，小共和国的政治是致命的阶级斗争的政治。在小共和国中，多数只被划进少数几个行业或职业；况且，国家之

小使得大家都能彼此相见，以致与所有穷人同所有富人之间的巨大差别相比，多数之间的这些微小差别便显得微不足道。在小共和国中，多数之间的分化或差异不足以防止他们设想他们的共同命运，因而不足以防止他们团结起来同共同的敌人作斗争。然而，在大共和国中，区别会从多数中产生出来，其数量及分化程度之大，足以防止这样的多数的形成和协调一致。但是，显然大并不具有如此决定性意义，因为也可能有这样的国家，其中穷人是无差别的，或者说穷的方式相差不多。只有在某一种大共和国中才有希望存在正当的分化。帕布里乌斯告诉我们这种情况出现在什么地方。适当分化的利益群体“必然”产生于“文明国度中，并将他们划成由不同的感情和见解所驱使的不同阶级”。引人注目的是，就像亚当·斯密所说的那样，“文明国度”意味着大部分国民致力于商业生活。唯有大共和国也是现代商业共和国，大共和国之大才是克服共和弊端的方略。

帕布里乌斯的共和方略完全依赖于实现正确的政治分化。现在帕布里乌斯看到不止一种分化的源泉；例如，他显然依赖“多样的〔宗教〕派别”的存在。⁴³但他以首要强调经济的派别而著名。“财产之不同程度和不同种类的占有……〔影响〕不同的占有者感情和观点……〔并导致〕社会分化为不同的利益和党派”。尽管分化的其它原因不容忽视，但“最常见、最持久分化之源是各种各样的和不平等的财产分配”。（着重号系作者加。）重要的是要注意到，帕布里乌斯区分了两种由财产导致的分化：人因其所占财产的数量而有差别，但也因其所占财产的种类而有差别。富人和穷人之财产数量上的差别，是小共和国致命的阶级斗争的基础。但帕布里乌斯在大商业共和国中首次看到了这样一种可能性，即，使财产数量上的差别服从财产种类上的差别。在这样一个共和国中，迄今致命的阶级斗争让位于不同种类的财产利益之间安全甚至有益的斗争。在这样一个共和国中，一个人将认

识到，对他自己而言，促进他的专门行业或某行业中的专门职业的利益，比促进穷人或富人的普遍事业更为重要。不同利益的斗争掩盖少数和多数之间的差别。尤其是，多数的利益可以分化为各种更狭隘、更有限的利益，每种都追求直接的好处。在这样的共和国中，并且有这样的公民，“多数就不大可能具有侵犯其他公民的权力的共同动机。”在这样的共和国中，民众多数仍然统治，但现在“处于极为不同的利益、群体、党派之中，整个社会之多数的联合就不大可能根据正义和公益之外的其它原则而发生。”⁴⁴

更好动机的缺点

帕布里乌斯知道他关于大商业共和国的学说中包含着什么。他的学说超出了我们所论述的那些明显的政治问题。帕布里乌斯同亚当·斯密一样看到了一种极大的商业领域和劳动分工的可能性之间的联系，而劳动分工又必然同派别或集团的多样性密切相关。这是帕布里乌斯为什么如此努力试图维护和加强联邦的原因。帕布里乌斯也知道，有关民众多数的问题的这种解决办法要求，国家应是深刻地民主的，就是说，一切人都必须是同等自由，同等地被鼓励追求他们的直接利益，以及同等地被鼓励在这个过程中同他人交往或联合。必须没有任何僵固的障碍妨碍人们追求他们的直接利益。的确，尤其是下层民众，他们必须最小程度感到自己没有机会，并最大程度地感到自己成功的希望。进一步说，帕布里乌斯的解决办法要求的是一个取得商业成功的国家，一个富裕的国家。也就是说，有限和直接的利益必须是真实的；分化的利益必须经常得到实际的好处，否则多数的压迫企图便不再伪装或沉默。更进一步说，法律，特别是基本法，必须保护一切人的财产。要保护少量财产占有者的财产，以便他们可以

把他们的少量财产作为基本的利害所在而依恋；同时也要保护大量财产占有者的财产，以使他们的财产免遭妒忌。基本法也必须使那些最可能的压迫行为变得特别困难，诸如各邦干扰货币的价值或损害契约义务的行为。

帕布里乌斯也意识到，他的计划包括极大信赖对直接的私利的无止境的追求；商业生活必须受尊重并得以广泛实行。帕布里乌斯指望人民、尤其作为他们的代表的统治者中有一份爱国热情和智慧。但恰在他关于分权——确保开明统治者的手段——的讨论中，他又回到了他最初的重点。尽管他们可能是开明的，但首先是他们的个人热情和私利使他们有益于公众。在其文集或许是最显著的一句话中，帕布里乌斯谈到了“这种由对立和竞争的利益提供更好动机的缺点的策略，而更好的动机的缺点这种情况大概贯穿于整个人类事务——公、私事务——的系统中。”⁴⁵ 充分理解帕布里乌斯怎样理解“更好动机的缺点”，以及他如何试图以建立一种政体——其中统治术同统治者的能力相适应，同时统治者本身的欲望和利益也得到正当安排——来弥补这种缺点，也就是理解帕布里乌斯对“新政治科学”的贡献，而且也就是理解他对其创建有着重要贡献的美国共和国。

注释

1. 这85篇文章的作者很长时间一直有争议。根据道格拉斯·阿代尔令人信服的分析考证，汉密尔顿写了51篇（1、6—9、11—13、15—17、12—36、59—61、65—85），麦迪逊29篇（10、14、18—20、37—58、62—63），杰伊5篇（2—5、64）。

2. 见道格拉斯·阿代尔“汉密尔顿笔名考”一文，载《威廉与玛丽季刊》（*William and Mary Quarterly*），第三辑，1955年4月。

3. 《联邦党人》，（*the Federalist*），亨利·卡伯特·洛奇编，爱德华·米德·厄尔作序，纽约，1941年版，第一篇，第6页，着重号为

原作者所加。

4. 同上，第15篇，第89页。

5. 《联邦党人》第39篇完全说明了这些文章的组织，该篇意在为宪法辩护，辩护着眼于两点：它是充分共和的；它是充分联邦的。就是说，在这篇文章中，问题的实质得以揭露：联邦和共和体制。

6. 《联邦党人》，第10篇，第53—54页。

7. 同上，第14篇，第84页。

8. 同上，第85页。

9. 同上，第49篇，第327页。

10. 同上，第10篇，第57页。

11. 同上，第39篇，第243页。

12. 同上，第10篇，第58页。

13. 亚历山大·汉密尔顿：《文集》(Writings)，亨利·卡伯特·洛奇编，12卷本，约纽，1904年版，第二卷，第92页。

14. 《联邦党人》，第10篇，第58页。

15. 同上，第59页。

16. 同上，第14篇，第80页。

17. 同上，第81页。

18. 同上，第10篇，第54页。

19. 同上，第63篇，第412页。

20. 同上，第413页。

21. 同上，第9篇，第48—49页。

22. 同上，第28篇，第173页。

23. 同上，第57篇，第371页。

24. 同上，第28篇，第173页。

25. 同上，第55篇，第364页。

26. 同上，第51篇，第339页。

27. 同上，第10篇，第57页。

28. 同上，第51篇，第339页。

29. 同上，第34篇，第203—4页。

30. 同上，第51篇，第339页。
31. 同上，第338页。
32. 同上，第48篇，第322页。
33. 同上，第51篇，第337页。
34. 同上，第71篇，第465—66页。
35. 同上，第51篇，第337页。
36. 同上，第10篇，第59页。
37. 同上，第57篇，第370页。
38. 同上，第11篇，第62页。
39. 同上，第47篇，第313页。
40. 同上，第10篇，第59页。
41. 同上，第58页。
42. 同上，第60—61页。
43. 同上，第51篇，第339—40页。
44. 同上，第341页。
45. 同上，第337页。

阅读书目

- A. 《联邦党人》，第1、6、9、10、14、15、23、37—39、47、51、63、68、70、72、78篇。
- B. 《联邦党人》其余各篇。

第二十八章

托马斯·潘恩

(1737—1809)

托马斯·潘恩是一位才华横溢的小册子作家，他所生活的时代使他的才能得以充分的发挥。他生长在英格兰，而一生中的大部分时间都在美国和法国度过。18世纪末，大革命席卷这些国家时，他出版了不少宣传小册子，积极投身于革命的洪流之中。

他把社会看成单纯的黑白两色，而没有任何夹杂于其间的灰色，这对他这位宣传家来说是个优点；可对于思想家来说则是缺点。在他看来，当时的革命是善与恶之间不可调和的斗争。他是典型的启蒙时代的产儿，把过去看成是一贯由无知、迷信和暴君统治的时代。他庆幸自己能够生在这个“理性的黎明”时期，此时普通百姓本性中的善良愿望及常识开始形成一股不可抗拒的力量，并将迅速使世界焕然一新。

潘恩之所以这样信心十足，是有一定根据的：“一切关于社会的伟大法则都是自然的法则。”¹ 他相信，人类的理性一旦从政治骗术的传统和宗教的荒谬中解放出来之后，便会轻而易举地领悟那些涉及社会和政府的自然法则。随着理性知识的广泛传播，政府势必会依照自然法则而得以重建。这样一来，一切重大的社会问题便会迎刃而解。潘恩的思想中有着相当强的“未来得救主义”或“政治救世主义”痕迹，即坚信在社会秩序和政治秩序中的一次革命会根除人间邪恶，从而创造出一个崭新的、圣洁的人

类世界。“今天这个时代，”他说，“将有幸被后人称为理性时代，而且今天这一代人将会成为新世界的亚当。”²

在正确的基础上建立政府

在潘恩看来，社会生活的问题主要是在正确的原则上建立政府的问题。幸好这个问题并不复杂。“尽管有关政府的科学被人神秘地遮蔽起来，以便能奴役、掠夺和欺骗人民，但这却是最不神秘的东西，最容易为人们所理解。”³至于政府，“人们只要用头脑去思考，便不会有错误的行为，也不会被误导。”⁴

潘恩政治哲学的基础是个体利益的自然和谐学说。“社会，”他认为，“产生于人类的需要，而政府产生于人类的邪恶。”⁵人类天生便适合于社会，因为没有社会的帮助，一个人便不能满足自己的各种需求。这些需求，以及他那自然的社会属性，促使他进入社会。诚然，“人天生就是社会的动物，以至于不可能把他置于社会之外。”⁶因此，共同的利益便是构成社会并使之具有凝聚力的原则。

共同的利益能够充分满足社会生活的需要。政府的作用于是相应减到最小，因为“几乎所有属于政府管辖的事情，社会本身都能妥善解决。”政府的职责只不过是“补充那些社会和文明还无力涉及的一些事情。”因此政府的职能空前地减少，这才是社会进步的方向。“社会的文明越完善，它给政府提供的机会就越少，因为这样一来，它有更多的机会自己管理自己的事务，自己统治自己。”⁷

在此之前的政府一直是社会动乱、饥饿和战争“生成的动力”，而不是避免这些灾祸的良方。然而，解决政府问题的办法并不是废除政府（潘恩显然从未接受这一观点），而是在正确的原则上重建政府：“方法很简单，把政府的活动建立在社会原则

及人的权利的基础上，所有的困难便迎刃而解……”政治哲学的要旨及实质就是：“政体不过是一个按照社会原则行事的国家组织。”⁸明白了这些是大有裨益的。

那么，社会原则是什么呢？如上所述，“所有关于社会的伟大法则都是自然的法则……这法则为人们所遵守、执行，因为这是为了大家的利益……”⁹政府的作用就是使人们能够追求自己的利益。“人人都希望能从事一项自己的职业，并以最小的代价平静地、安全地享受自己劳动的果实与产品。这一切都得以实现后，建立政府的目的就达到了。”简言之，人们追求自己利益时的安全保证便是“政府的真正意图和目的。”

这种保证也是人的权利。潘恩关于社会和政府的理论都是根据权利进行阐述的。他也谈到了义务，但义务在于保证他人也拥有那些每个人自己所维护的权利。所有的人都应该得到同样的保护，因为他们生来便有着平等的权利。这些权利便是建立一个正义、法制的政治秩序的唯一基础。潘恩虽不是这种理论的创始人，但却是一个很有影响的代表。这一思想为18世纪的伟大革命运动提供了有力的武器。

人的权利

人的权利包括自然权利和公民权利。在《人的权利》一书中，潘恩阐述了这两者之间的区别：

自然权利是指那些与生俱来的属于人的权利，包括一切理智的权利，或者说是精神的权利，以及作为个人，在不损害他人的自然权利的情况下，为追求自己的舒适和幸福的一切权利。公民权利是指人作为社会的一员所应有的那些权利。每项公民权利的基础都是一些先

在的自然权利，而作为个人又没有足够的能力去享受这些权利。一切与安全 and 保护有关的权利均属此类。¹¹

换言之，有一些自然的权利，“个人在行使这些权利时的能力与权利本身同样完善。”例如，“宗教信仰是这些权利之一。”在使用这些权利时，个人都是自足的，并不需要政府。但还有其他一些权利，也同样是自然的；“个人也绝对拥有这些权利，但行使的能力却不够完善。”人们将这些权利“贮存于社会的公共仓库之中。”¹²也就是说，他放弃了对一些自然权利的个人行使权，以此来换取公民权，这样社会便能更有效地保证他对各种权利的行使。

因此，公民的权力是一种合成的资本，“由那一类个人难以行使的自然权利聚集而成。”¹³人们将自己的权利集中起来裁决自己的事情，并建立一个政府，来对那些相互对立的要求进行评判。而政府的权力只不过是个人权力集合而成的，因此不能用来侵犯个人所保留的自然权利。因为自然权利是上帝在创造人时便赋予他的权利，所以这些权利不可加以剥夺和侵犯。

潘恩显然属于政治思想中的社会契约论者。但他不同意人民与统治者之间的契约。只有唯一的一个契约法，它能保证“每个人通过自己的主权与他人达成契约，由此产生了政府；这是政府有权产生的唯一形式，也是政府有权存在的唯一原则。”¹⁴这种契约所产生出来的不是主权的政府，而是主权的**社会（共同体）**或**国家**。国王的头衔并不能使某个人成为**主权者**。“主权应该而且仅仅属于国家，不属于任何个人；而国家永远有着固有的、不能取消的下述权利：废除任何形式的不符合国家要求的政府，并建立一个与国家的利益、意向、以及幸福相一致的政府。”¹⁵

政府至多不过是国民的代理人，而且潘恩所承认的**唯一的主权**便是**人民主权**。正如个人的自然权利不可侵犯一样，国家所固

有的主权也同样不容侵犯。掌权者的任何权力要求都不能违背人民罢免他们和改变政府形式的权利。潘恩没有表现出他对埃德蒙·伯克关于政府指令学说有过真正的理解，但他却明确表示他极力反对这一学说。

政府形式

所有的政府形式，至少在没有直接民主的较大的国家中，可分为两类：“实行选举和代表制的政府”和“实行世袭制的政府。”世袭政府包括君主制和寡头政治，或者这两者的结合，这在18世纪的欧洲比比皆是。潘恩对此的看法可简述为：“一切世袭政府本质上都是专制政府。”¹⁶

潘恩认为世袭政府就其形成方式而言，“唯有依靠完全违反神圣的道德原则的手段才能形成。”不仅其起源如此，就连这些政府的全部历史，无不是罪行累累的记录。它们的主要目的就是掠夺，却美其名曰“税收”；而提高税收的主要途径便是卷入接连不断的战争。因为它们实行的是剥削制度，所以只有靠欺骗、迷惑、愚弄的手段来维护自己的统治。“君主制，”潘恩认为，“就是政府的教皇制度，是来愚弄无知的百姓，使他们乖乖地纳税。”¹⁸

但是这些罪行并不是君主制和寡头政治政府的根本缺点。其根本缺点在于它的奴役性质，因为它剥夺了国家所固有的、不可侵犯的、通过代表进行自治的权利。潘恩的结论是：“世袭政府根本无权存在；欧几里得数学中也没有比这更正确的问题了。”¹⁹

而代表制政府却是唯一合法的政府形式，因为只有这样的政府才是建立在国家固有的自治权之上的政府。但是，既然国家是由那些通过达成的契约建立政府的原本独立的个人集合而成，那么政府建立于其上的基本权利就是每个人进行自治的自然权利。

潘恩从这条原则中得出了逻辑上的结论并且反对选举代表权所必需的财产限制的规定。“夺走了这项权利，”他说，“便是把人贬为奴隶，因为只有奴隶才须服从他人的意志，这同无权参加选举代表的情形并无二致。”²⁰ 代表制必须本着每人一票的原则，把投票权落实到每一个人。这样才能使每个人的权利平等地得到保证，这也是政府的全部目的。

如果每个公民选举代表的权利受到尊重，潘恩并不在乎选举应采取什么样的具体形式。当然，政府应该本着少数服从多数的原则。立法机关，作为选定的有代表性的机构，有着绝对的地位。执行部门——潘恩不喜欢这个词——的唯一作用就是按照人民通过他们的代表所制定的法律执行；当然它不可以作为国家里独立的力量行动。但是政府的各个部门之间的结构与联合的最佳方式还有待于根据经验进行修正。

最根本的是建立一个在庞大的、平等的代表制基础之上的共和主义政府。有了这样的政府，人们才能为了自己的利益而进行自治。这样就不会有人抱怨税收太高了，因为所征收的税均是合理的。共和国政府亦不会在战争期间挥霍国库中的钱财了，因为政府的利益同国家的利益紧密相连，不可分割。这个国家的人民当然更不会自己挑起战争。“人与人本不是敌人，只有虚伪的政府制度才会造成这种敌意。”²¹ 这样，正确合理的政府制度便可以减少甚至废除两大社会弊病：战争，以及由过高的税收和剥削所引起的贫困。

潘恩希望能废除战争，至少做为国际关系的特点应该大大减少战争。如果英国能够接受法国大革命的原则，这两个国家就可以共同改革欧洲的其他国家。这样就不再会有战争。“一旦欧洲所有国家的政府都实行代表制，那么由宫廷之间的勾心斗角与阴谋狡诈而引起的仇视和成见便会销声匿迹。”²² 英、法、荷的联合舰队也会锐减到原来的十分之一。这三个国家的联盟（美国也

许会欣然加入），将会结束西班牙在南美的统治，并中止阿尔及利亚的海盗行径。

贫困是潘恩强烈抨击的另一个社会弊病。他认为贫困是由苛税与寡头政治不合理的政策造成的。作为一个穷人的后代，他对在欧洲所目睹的贫困有着发自内心的、强烈的憎恶。这种憎恶促使他提出政府应采取强有力的、积极的措施来废除贫困。

潘恩设想，如果政府能杜绝各种浪费，无论是政府机关还是军事费用，以通常的甚至削减的比率所征收的税金都会给政府提供大笔的剩余资金。这些剩余资金的一部分可用来抵消济贫税，即取消房主为救济穷人而缴纳的税金。剩下的资金可用来预防贫困，包括为穷人提供婚姻补助、生育补助、死亡补助、家庭津贴、养老金、以及失业救济。与此项社会福利计划相关的还有征收遗产的累进税，目的在于通过对遗产的平分进行财产的再分配，避免靠长子继承权来继续保持大笔的财产。用遗产继承税可建立一项国家基金，凡年满21岁的青年都可以得到一笔谋生资金。

我们无需指责潘恩所提出的上述倡议其基本原则并不一致。按照他的原则，政府存在的目的是为了保证个人的权利。但如果要强调同等权利的保护，那么结论就是，政府起保护权利的积极作用。尽管如此，潘恩为政府下的断语，“只不过是补充那些社会和文明还无力涉及的一些事情”，使他成了现代福利社会的预言家。这是不容置疑的。

当然，在缩小政府作用的同时又夸大政府的作用，潘恩不是第一人，也不是最后一人。这些理论的背后往往是利益的自然和谐论，以及一个既能包含这种和谐又能表现这种和谐的绝对的大众意志。政府任重道远，直到大众的意志得以实现，邪恶与愚昧得以压制；而在这一切都实现之后，社会便大体上可以自治。正如潘恩所述，美国与法国革命显示了“能进入革命阵地的最伟大

的力量是理性和共同利益。只有在理性和共同利益发挥作用时，反对派才会因恐惧而死亡，消失。”²³ 换言之，民主政府一旦实现真正的民主并完全反映人民的意志，便不再是真正意义上的政府了。

注释

1. 《托马斯·潘恩全集》(The Complete Writings of Thomas Paine)，菲利普·斯·方纳编(2卷本，纽约，1945年版)，第一卷，359页。

2. 同上，第一卷，449页。

3. 同上，第二卷，571页。

4. 同上，第一卷，353页。

5. 同上，第4页。

6. 同上，第358页。

7. 同上，第357—358页。

8. 同上，第359—361页。

9. 同上，第359页。

10. 同上，第388页。

11. 同上，第275页。

12. 同上，第276页。

13. 同上。

14. 同上，第278页。

15. 同上，第341页。

16. 同上，第364页。

17. 同上，第361页。

18. 同上，第375页。

19. 同上，第二卷，572页。

20. 同上，第579页。

21. 同上，第一卷，343页。

22. 同上，第449页。

23. 同上，第446页。

阅读书目

A. 托马斯·潘恩：《人的权利》（Rights of Man）。

B. 托马斯·潘恩：《常识》（Common Sense）。

托马斯·潘恩《土地公平》（Agrarian Justice）。

托马斯·潘恩《论政府的首要原则》（Dissertation on First Principles of Government）。

第二十九章

埃德蒙·伯克

(1729—1797)

伯克政治哲学的特点及其历史地位

成年之后，伯克几乎一直在从政。他任下院议员近30年，一直忙于自己所在党的事务——负责处理日常人事和其他事务。他的演讲、小册子和著作涉及到政治哲学的很多方面，但是，它们本身并非有这样明确的主题。伯克主要地并不是向政治哲学家阐述自己的观点，也没有创立一套政治哲学的体系和理论。正像乔治三世曾对他说的，他对统治者和他那个时代的知识分子说话，支持“绅士们的事业”。¹与政治的这种紧密联系引起了我们这个时代的史学家和保守派对伯克的注意。前者对他一般持诋毁的态度，后者则持赞赏的态度。

正因为自己置身于政治之中，伯克看问题具有无与伦比的洞察力。在现代政治事务家中，恐怕只有托克维尔，或许还有邱吉尔在透视事物的意义时可与他相比。更象托克维尔而不同于邱吉尔，伯克不欣赏权力机构所提出的正统观点。他的最高官职是财政部主计长——地位高但缺乏荣耀的大臣。虽然在党内最能干，又有杰出的辩才，而且在管理事务中具有必不可少的影响力，但他从未追求过，也未被信任去担任党的领袖。他倒真正为他同时

代的政治家们所不容，而这恰恰是因为他为了他们而付出了太多的精力，因为他在采取行动反对那些只有他才能准确地预见到或预感到的危险方面过分卖力，也因为他们羡慕他在华丽的修辞中透出的热情。“诸多羡慕，却什么也不赞成，”²这是皮特对伯克长期劝说人们反对法国革命的著名总结性评论。1788年，当执政的乔治三世得疯病，伯克所在的党看起来可能重新得势时，查理·福克斯和他的密友却把伯克从一长串重要官员名单中删掉了：因为他太热衷于提建议，太热衷于依沃伦·黑斯廷斯旨意行事，似乎不能为他们所信任。

我们今天的史学家，特别是那些受繁烦考证派代表人物刘易斯·纳米尔爵士影响的史学家，继承了这种不信任情绪，而且以与伯克同时代的人不同的方式对伯克吹毛求疵。他们发现他自命不凡，他的行为太极端，他的言语则太夸张。如果伯克曾经讲过人类作为个体是愚蠢的，作为整体是聪明的，他们就认为伯克在他那个时代是愚蠢的，而只有对后代来说才是聪明的。因为在深入考察事情的根源和分析“目前不满情绪的原因”时，难免会有一种浮夸的作法，如把日常琐事当做一种倾向并认为它具有重大影响。伯克研究有意义的尘世之事的努力似乎使得尘世之事失去了它本身的特征。而与此同时，历史学家可能发现他令人震惊的口才。他们也害怕他的这种才能，并不信任他。甚至他对法国革命的特征、重要性和前途的预见也受极端党派偏见的影响而妨碍他作出正确判断。正是因为他是按自己的预见行事的，他失去了有先见之明的名声。

但是，伯克毕竟是一个杰出的人物，因为他是一个杰出的思想家。人们不能以为他的思想实质有争议或令人困惑不解而置之不理，而只是将他的优点限定于修辞或将他的成就归纳为在文学方面。他的言词并非空洞无物，他的想象也并非空洞的抽象。他杰出的文学技巧并不妨碍我们严肃地看待他，即要求我们严肃地

将他的思想视为政治哲学。虽然他从未写过一篇关于政治哲学的论文，但他的政治哲学本身就有充分的理由说明他不需要这样做。如果伯克将其思想写进一篇论文的话，就会失去其思想的基本内核，而他阐述其思想的风格却很适宜他思想的实质。要不是有他的演讲和作品，我们就无从了解他，如果他思想的实质是夸大之词的话，我们就不能理解它们。

如果读者愿意倾听伯克的政治哲学或其可能性，那么他们应该怎样去领会它呢？今天，伯克是以“保守主义”哲学家而知名的，但他与新近复苏的美国保守主义在思想上并没有多少相同之处。人们把在这次复兴中出现的两个思想流派划分为传统主义和自由主义，伯克的思想与前者更为吻合。虽然他赞同一切可能的商业自由，而且向新的政治经济学流派贡献了他的《关于匮乏的随想和细节》（1795），并因而成为亚当斯密所倾慕的朋友，但是他强烈反对无限度的个人自由、为个人私利辩护的理论体系，及新的财产所有权的影响，以至于用英国宪法的传统将政治经济学家所倡导的抽象经济自由框定并“密封”起来。当然，这些传统——伯克称它为“既成之物”——与美国宪法的条款相距甚远，而且正如我们将要看到的，与美国宪法精神实质相距更远。这些就是对伯克在当今美国政治学中产生影响的障碍。然而，在20世纪40年代后期，美国保守主义发现伯克是自然法理论的倡导者。他被抬出来反对反宗教和自由主义者的相对主义，并且给保守主义者提供这样一个理论——它承认宗教在政治上的优势或必要性和环境对道德的影响。但是这个理论仍然肯定作为上帝意志的自然法对人是有权威的。伯克与自然法的频繁联系先当作修辞技巧而被忽略了，而后才在一个体系中汇在一起，这种体系可以被描述为保守地现代化了的托马斯主义。

不论人们怎样看待这个体系的成功，这一点是引人注目的，即伯克被视为为健康政治学所必需的理论提供了精神食粮。如果

在伯克的书信、演讲和著作中有一个不断出现的主题，那就是他强调理论渗入政治实践带来的道德和政治邪恶。他反对的就是这种理论。他对渗透（政治实践）理论的邪恶的强调并未因他主张人们需要一种正确理论来指导其政治活动的观点而减弱。对他来说，正确的理论似乎是自我否定的理论。虽然伯克可能也偶尔言及“那个时代冒牌的哲学家”³，因此暗示存在着另一类哲学家，但他通常乐意指摘哲学家、形而上学家和思辨理论家等，而他并没有道出一个似乎是区分他们所必需的标准。在《致国会成员的一封信》（1791）的一著名篇段中，他以直到19世纪在这方面的礼节出现衰落以前没有其他哲学家试图加给别人的术语攻击卢梭是“自负的哲学家”，“对同类热爱、对其家族则有敌意”。（Ⅱ 535—541）在此方面，伯克将表述“一切卑鄙、野蛮和无情事物”的“现代哲学家”与那些具有“稳健古风的作家”——他相信，英国人将比“在大陆上”所做的那样更普遍地继续阅读这些作家的作品——区分开来。但是，伯克并未指出：这些古代的作家们甚至可以不着边际地被接纳为向导，去指引摆脱现代哲学家们带给所有人类的危机的道路。读他们的著作并不能有像英国美食——这“在大陆上”是悲哀地缺乏的——的效果一样多的理由。⁴如果我们考虑到伯克对哲学渗入政治有反感，但也固想到伯克并不仅仅对哲学不断上升的影响感到失望，那么，他的政治哲学的问题就似乎是要设计一种决不渗入实践的理论。我们在评估其政治哲学时的问题将是：理论能够仅仅是理论的看门狗，而决不能利用为（实践的）向导吗？

政治理论和政治实践的关系

从一开始，理论对合理实践带来的损害就受到了伯克的注意。他的第一部出版物《对自然社会的剖白》（1756）即是用来

讽刺博林布鲁克理论的荒谬政治后果的。在其早期论述党派的小册子如《对新近出版物‘现代民族国家’的评论》（1769）和《关于目前不满情绪的根源》（1770）中，他反对派别的影响；即理论上倾向于把“有能力和德性的人”临驾于其他相互信任而公开共同行事的绅士们所组成的政党之上。在其反对英国在美洲政策的演讲中，他抨击政府一味坚持对美洲的税收权和主权要求的做法是抽象地、墨守成规地依赖于“政府纸面上的能力”而不关心这样做的实际后果和具体环境。因为，由那些只关心法律权利和形式的律师们所组成的政府并不关心各种形式的实际应用，而是用法律上的正确性代替谨慎的政策，并寻求以法律——也是理论的方式加以推广。（I 431, 453, 476, 117）在1785年的一次演讲中，伯克指摘“我们这个思辩时代的思辩家们”。（II 139）但是只有在法国革命中，思辩政治所带来的邪恶才最大限度地、并作为一个整体曝了光。伯克被这场革命的爆发震惊了。但是，与先前政治生涯的每一个主要关联都一直使他把这场革命看成是一场哲学革命，是第一次“完全的革命”，是甚至于“触及到人类观念形式的”情感、方式和道德观点的一次革命。（II 352, III 350, V 76, iii）法国革命展示和集中了思辩政治的所有邪恶。

照伯克看来这些邪恶可以迅速地归纳出来。首先，法国的革命在破除旧制度和击破每一次缺乏破坏的温和改革方面都走了极端。因为作为理论家（或受理论家的鼓舞），他们将自己的理性置于极端的情形之上。他们革命理论的普及是靠当革命不可避免时归纳极端例子取得的。在理论概括过程中，他们统统将在极端的情况下带着审慎和内疚的心情所采取的有限的行动上升为在一般情况下发生的荒唐和不负责任的破坏行为。革命者夸张了的人性同样地受到了影响。从其对提高特定群体地位的有关心可以看出，其代表法国人民和人类利益的人道主义表白——这种表白需要残忍地牺牲自然的爱心——就是被冲淡了的。因为在极端的情形

下，一个人可能，或者必然是自私的。没有自我约制或帮助他人的普遍意见能得以确立，所以，松散的道德就会与强硬的心胸并存。这种人道主义迫使人们倒回到兽性的水平，却始终荒谬地声称要使他们自由，甚至使他们更高贵。

第二，理论家们错误地提出政治是可以预料的。在用普遍性的术语阐明政府的目的以后，他们相信导致这种目的的手段能够置于同样带普遍性的法则之中，除非他们把手段的问题统统搁置一边。但是，手段是由环境决定的。而环境则是“无限的，是由各种因素交织在一起而构成的，是可变的和短暂的。”任何不将它们加以考虑的人都是“形而上学地发了疯”。（V 144）反过来说，环境又是由机遇决定的，而机遇总是带来新的形势。（I 312, 365；V 153—154, 257）因为普遍的结束总是通过新的、不可预料的环境加以折射，所以伯克得出结论，“没有什么普遍性的事物能在任何道德或政治主题上被理性地加以肯定。”（II 16）

第三，理论是简单的，因为与之有关的极端和普遍性的情形也是简单的情形，而并未因各种事件和混乱被复杂化。但是实践，特别是政治实践，却是复杂的，它要面对它必须妥协的简单正义的有力声音，也必须面对必须加以调停为反对的声音。而当理论简单时，它同时也是被精炼了的。在其排除一切意外事情的努力中，它将超越一般的经验。但是，普通人不能看到一般经验之外的东西，因此不会信任那些探索“政治理论的迷宫”的人。

（II 106）依靠普通人合作的精炼过的政策将由于混乱而遭到失败。另外，理论上的人们与他们实际上的样子是彼此分开的，如果他们转向他们自己，这也仅是转向他们自己的“情形”——这在其他“情形”中也仅只是一种情形。这就是在理论意识上的投机与赌博意识上的投机相联系的原因。理论上的投机是自己出赌金的无意识的赌博。（II 463）但是实践中的人与他们自己的任何东西是如此紧密相联；他们的忠诚已由他们的责任感预先表明

了。如果不参与他们没有或不能选择的一个群体，他们就不能行动。处于前后相互关联之中的所有选择都是由环境或命运强加于它们之上的。“没有人会去调查他对他父亲的财产或对木国现存政府所享有的权利有什么不当之处”。（V 26、428）思辩哲学家们本质上是渴望其在政治影响方面一切事情都能按他们的意愿去进行。他们不承认他们自己的偏见，所以他们也不承认任何其他人的偏见。

另外，理论上的问题是不受时间限制的并可以撤销的。政治上的问题则需马上决定，而且不能被撤销。搞政治的人被即将来临的危险所束缚，这种危险不允许他们作什么长篇大论，“长篇大论只属于那些有闲暇时间沉思默想的人们”。（I 323，Ⅱ552）最后，思辩家们的活动基本上是私人的事情，不涉及甚至可以批评公众舆论。但是政治活动要依赖于舆论，而且必须尊重它。如果公众意见被称为偏见或迷信，伯克将不犹豫地替它辩护。偏见包含在紧急情况下随时可加以运用的“潜在的智慧”。迷信必须被容忍，“否则，你将使虚弱的头脑失去对强有力的头脑所必需的力量源泉。”（I 359，429—430）

在揭示思辩或形而上学政治家邪恶的过程中，伯克不愿自讨麻烦地区分好的思辩和坏的思辩，或者使那种区别对他的读者来说明白无误。他似乎是要把法国革命以为基础的理论——由霍布斯、洛克和卢梭提出的人权理论——的缺点与先前的理论家们可能已经意识到的所有理论必然的不足混合起来。伯克提到过亚里斯多德对几何的道德的反对，而有几次，则利用亚里斯多德来帮助自己。⁵但是，他没有利用亚里斯多德对理论和实践的本性所做的基本研究。除了我们已经提到的对卢梭的攻击，他并未顾及到人权原则的理论来源。而且甚至他对卢梭的攻击也不是一种理论上的考虑，而只是明确地限于法国革命者对卢梭理论的运用。（Ⅱ541）简言之，他并未提出一个能适应坚持自己立场的革

命者所需要的理论阐述和理论重建。取而代之，他试图坚持立场，并尽可能呆在政治实践的领域内。他建议行动的论著比一般政治家的论著的政治智慧要丰富得多——因此似乎更具“理论性”，甚至在追忆往事时也是如此。但是，它们也比那些被打算引起理论家兴趣的论文更受限制和更详尽。因此，对历史学家来说是令人生厌的，对哲学家来说则是贫乏的。他曾说：“危险和虚幻的首要原则的运用迫使我们求助于真实的原则。”（V 213）——在那一点上，通过与一般政治家对照，承认了这些求助的必要性，并宣布他不情愿地反对理论家的习惯。

但是，伯克所求助于的这些“真实的”首要原则并未表现出其与首要原则，他没有提出理论的阐明，却宣称人类事务中起指导作用的原则是精明。他没有（提出要）建立可能是最好的或合乎法理的国家，却赞赏英国政体的天才。伯克的政治哲学源于对这两个问题即精明和英国政体的详尽描述。它们可能不是首要的、基础的原则，但是它们肯定是伯克先于所有其他人而提出来引起我们注意的原则。

论“精明”

伯克说，精明是“这个低等世界的上帝，”因为它对“交付于它手中的权力的每一次运用都有完全的支配力”。（II 28）精明“不仅是所有美德的最高指导者，也在所有美德中占有第一的地位。”这就特别地意味着，“无论何时实践智慧和理论科学发生争执，前者都能合理地代替后者”。（II 306）精明所以具有统治权，其原因在于环境具有改变每一个规则和原则的力量。

“环境（一些先生们对此视若不见）实际上给予每一个政治原则以有别于其他原则的特色和效果。”伯克强调：他谈及的“精明”是与自私的“精明”相反的“道德上的精明”，或者是“公

开和扩大了精明”，不是指聪颖和灵巧。⁸但他没有说明如何肯定地培养“精明”的道德。如果精明是至高无上的，它就必須统治道德；但是如果精明能或是道德的，或是自私的，那它就似乎需要道德的指导。当亚里斯多德面对这个问题时，他被诱导把精明理解为全面的立法艺术，然后使它屈从于理论。伯克做了不同的处理。他没有追求对必然会超出精明范围的首要原则和精明目的的问题做深入研究，而是在精明范围之内区别一般政治家能取得的“精明的法则”和“具有高一等级秩序的精明”。（Ⅱ284；Ⅲ16；Ⅴ236）精明的法则不是象像术一样的，不是普遍的或理想化的。但是，伯克庄重地说，它们仍然是法则，“是以已知的上帝一般提示为基础形成的”，这即是说，是在人类的经历中可看见的。但是因为这些规则对所有理论上的权利或形而上学的首要原则具有支配力，所以更高层的精明，即精明的精明，就能在必要的时候中止精明的法则。（Ⅲ81）

这种精明内部的划分——伯克打算在不破坏其支配权的情况下使精明的道德得以成立，——是与他设想的道德和现实的美德的划分相对应的。“除现实的或设想的美德和智慧外，政府不需要别的条件”。（Ⅲ323）设想的美德和智慧是次要的、可能的道德，这种道德能在具有杰出家庭背景的、生于伟大时代的、受过良好教育的先生们身上设想到。具有前面背景的先生们习惯于自尊，习惯于“对公众眼睛进行检察官式的检查”；习惯于“对庞大社会中人和事广泛和无限多样化的混合进行大范围的观察”；习惯于有闲暇来反省，习惯于与不仅富裕，而且精明和有学识的商人们相会；习惯于军事命令；习惯于统治公民的人的谨慎，因此习惯于充当“上帝和人之间的调解人”；习惯于被雇做法律和正义的管理者。（Ⅲ85-86）现实的道德，或许如伯克自己所具有，是高层次的，但也是更含糊的。当精明的原则失败时，它一定会进行干涉。但是，由于唯恐社会成为能人的不稳定性的牺

牲品，它决不会正常地发挥作用。设想的美德的概念假定有财产的人具有即使不是最高但一般来说也足够的能力。而同时，它假定那些没有财产而只有能力的人——他们不是出生或成长于优越的条件下，一定是通过不道德或不值得模仿的手段达到杰出地位的——的能力具有不稳定性，有时甚至是不道德的。没有哪个国家会拒绝那些有现实美德的人的服务。但“从微贱地位到高贵和权力的道路应该不是太容易铺成的”。（Ⅱ 323）当道路太易铺成时，就会有太多的人跟上去，于是有实际美德的人就被激励去展示他们的能力而不是他们的美德，也就会象发生在法国革命中的情形一样，被那些只有聪颖而无财产的新人挤出来。因此，实际的美德在一般情况下必须屈从于设想的美德，而同时在经过正当的验证以后，又允许有在如法国革命这种紧急状况下，进行干涉的权利。因为在这种紧急状况下，具有设想的美德的人面临着如此惊人的事件以至于他们不知道如何反应。

这样，伯克解决了精明内之精明的问题：他将道德上的精明区别于纯粹的聪颖，但是除更高级精明偶尔的干涉外，还是保持了它对聪明理论家的支配力。但是，为了使这个解决方法得以成立，对可设想的美德的设想当然必须是真实的。它们是“合情合理的设想，即做为普遍性，它们必须被承认为实际的真理”。

（Ⅱ 86）但是，这是不够的：实际的真理必须在被承认为实际真理的真理之后。这些假设人们可以从伯克对英国宪法羡慕的（不是说崇拜的）分析中看到。通过支持为避开或屈从于更高级美德所有权所必需的假设，英国宪法既保持了精明的支配权，也保持了其道德性。该宪法的理论或其中的理论就是使精明保持对理论的支配权。

论“英国式政体”

伯克不是第一个嘲笑现代哲学家的人，他自己就提到了斯威夫特《格利弗游记》的段落中出现的“拉普特岛和巴尔尼巴比（这两地居民空想而不务实际）的有学识的院士们。”（Ⅱ 404）但是，当斯威夫特取笑那些政治设计家们——其发明带有与伯克描述过的理论不合适地渗入实践相同的味道——时，斯威夫特并未转而夸耀英国政体的美妙。相反，他对那块神圣的土地进行了讽刺。在现代政治哲学家中，伯克在赞扬英国政体为自由模式方面受到的鼓励最明显地源于孟德斯鸠，（孟德斯鸠对这一政体的羡慕被伯克在《新辉格党人致老辉格党人的呼吁，1791》的结束段落中大加称赞〔Ⅱ 113〕）。但是，孟德斯鸠并不像伯克一样如此仇视理论，而且他相信：精明应该需要理论的指导以避免现代主权国家错误的简单化，宗教残忍的野心和古代美德的诱惑。

托克维尔与伯克对理论家在法国革命中的影响持相同的观点，但是两者在方法上有分歧，这有助于介绍伯克关于英国政体的思想。托克维尔关于法国革命的主旋律是民主的，而且他揭示了有文学修养的人和法国18世纪革命哲学家们的影响如何培养了使法国革命独具特色的对平等的激情。伯克的主旋律是形而上学思想家的介入（革命），其影响之一是提出一个“破坏事物自然秩序”的民主标准。（Ⅱ 322）然而，伯克不相信民主能与自然一致，因此他认为民主必然会被理论家们引向歪曲。而托克维尔相信民主的要求至少部分地对人来说是自然的。因此总是能就近地被理论家们认可。这种分歧出现于对1789年法国宪法制定人完全相反的评价上：伯克将这些“宪法贩子们”描述为“最邪恶、最愚蠢的人”，而且谴责他们徒劳地试图使宪法成为全新的东西，托克维尔称赞他们的正是这种尝试，尽管他们失败了。⁹

对于古典政治学，甚至对于那些现代思想家如马基雅维利、培根、霍布斯和洛克来说，制订宪法或创立社会乃是政治学关键所在，在这里理论和实践找到了结合之点。在这点上，统政实践的精明，不能满足于一时的权宜之计和安排，必须要将自己扩展到具体体现基本的、全面的选择的立法上来。而这样的立法，反过来必须被艺术加以指导，最后被苦心经营选择的模式——将是最好，最值得选择的体制——的理论所指导。当精明变得全面，并永久地下了决心——始终和永远地，那么，它必然与理论共同行动，或许甚至屈从于它。竭力避免将理论和实践结合起来，不仅是伯克政治学的指导思想，也是其政治哲学的主要特征。伯克以前所有政治思想家一直认为是基本政治艺术的“制宪活动”，对他来说是“被期望但未实现之事”。制订宪法决不会是“简单的瞬息即逝的法令的效果”。（Ⅱ 554）这种结果不可能发生，试图使它发生则是错误的。

与托克维尔完全不同，伯克认为民主不可能成为一种政体。人民不能够统治；他们是与“国家中的活跃人物”相反的消极因素。虽然人民可能被某种类型的邪恶寡头集团所统治，但他们应该由“真正的天然贵族”领导，被那些“不仅是我们自然的统治者，也是我们自然向导”的部长们所领导。（Ⅱ 85；Ⅴ 227）因此，在伯克看来，人不能在民主和贵族政治之间做出选择，也不可能象托克维尔认为的那样，会有一个民主或贵族政治的时期。天性已使得很多人无能力管理他们自己。“完美的民主是……世界上最无耻的事”。（Ⅰ 365）因为每个人分享的责任太小了，以至于他感受不到它。而且因为在民主情形下，那些应该限制政府的公众舆论只能是人们的自我称赞，除此之外什么也不是。负责任的政府更多地感到的是羞耻而不是别的什么。与其为人不得不做的事辩护，不如为人所选择的事感到荣光。没有哪种贵族统治，（更不要说民主）在没有权力意识的情形下能长期或很好地统治

下去。这种意识的缺乏就是使得民主不仅无耻而且不可能的症结所在。因此只有在一种微弱的意识下，任何人类的政府，甚至真正的天然贵族政治，才是一种自治。政府如此远离“选择统治形式”的选择，以至于成了“我们自己之外的权力”。（Ⅰ 333）

从根本上说，政府不是在统治，而是在进行变革、改革、平衡或调整。政府并不是如亚里斯多德设想的，是靠声称要统治——这是民主主义者或寡头集团在向他人辩护（和夸张）他们与他人相比平等和不平等时所断言的——而孕育出来的。人们不会自愿地要求去统治，只有当被少数人激励的时候，他们才会相信他们要去统治。而贵族们（但是天然的），被培养到他们的重要地位——对此他们只是接受而不要求。

就伯克承袭了亚里斯多德派对统治的看法——政府管理是出于人们自觉选择的一门艺术，是政治科学——来说，他并没有为了将政府置于耻辱的控制之下而倾向于神权政治或殷切地接受神圣的权利。为了使政府源于人类的观点得以肯定，伯克从现代理论家们那里接受了契约的语言。但是，因为契约产生的统治似乎是计算好地（如果不是被选择）追求便利——实际上，是武断意志或一时高兴的产物，而不是判断的产物——他强调“为一小点暂时利益”而形成的一般契约和建立国家的社会契约之间重大的区别。后一种契约是“所有科学的伴侣，所有艺术的伴侣；每一个美德的伴侣，所有完美事物的伴侣。”（Ⅰ 368）而且它是建立在在生者、死者及后人之间的契约——这也即是一个不是在当代权力中、而在对过去和未来信任中的契约。人们会说，过去和未来替代了神圣的法律，以确保现在的政府能够具备羞耻意识进行统治。但这并不是又一次意味着，现在的政府对按照他们的缔造者建立的原则进行统治承担责任。死者并不就是开创者，他们是沉默不语的参与者——他们曾有过自己的主张，但是现在，则通过未道明的责备表明自己的观点。（Ⅱ 177—178, VI 21）因此在伯

克看来，人们的权利不包括统治别人的权利。（I 332）统治别人的权利将是改变统治的权利，这是随意的；但是随意改变统治的权利是有损于统治的。统治者必须接受对他们统治的限制，但是又不将他们自己屈从于超人的统治。为了做到这点，他们必须因为下代的缘故接受过去的权威，而不屈从于开创者们的统治。照伯克看来，这样做的唯一办法是减弱统治的含义，并使当代人与前人平等，正如对契约必需的那样。他把英国政体吹上了天，但从未吹捧他的创立者。老辉格党人——他借他们来攻击倾向于法国革命的新辉格党人——树立了一个好的榜样，但是没有制定新辉格党人必须遵守的原则。¹⁰ 他们于1688年制造了一场只有在特定环境下才非常必需的革命。（I 292, 299）所以他们的行动（伯克忽视了或许可以解释他们行动的约翰·洛克的理论）就未包含（更不用说表述）可在后来适用一个世纪的革命原则。在伯克看来，道德的本质是自我限制，而不是作出选择：“道德的义务是如此之多，以至从来不是我们选择的结果。”¹¹ 这就是道德所以被当作契约关系的产物而不是人为的缔造物——没有所有党派或革命的产物来加以理解的原因，这种契约没有所有党派同意不能打破，而在缔造或革命情形下则会出现选择的原则。

政体的创立基于其形式。通过体现对政体来说特殊的目的和使得这样的目的能为其公民或臣民看见，政体的形式必须能够胜过必然随时代而变的素材和环境。因此，在经典政治科学中，人们有时可以看见根据其形式划分的现实的政府和根据现实政府形式的改进而形成的想象的政府——就这点而言，政治科学几乎忘记了政治学的各种不同来源。但是，在伯克看来，“每个国家的环境和习惯决定其政府的形式”，¹² 当环境改变时，形式也要改变。“一个没有可促成一些改变的手段的国家是一个没有手段改变其宪法的国家”。（I 295）不是一个固定的形式，而恰恰相反，是“成长的原则”维持着国家。政体形式为及时的改革——

这是在人民感到不满后但在他们唤醒前蓄意进行的——所代替。如果这样的改革是温和的，它们必然留有不完善的地方。“无论何时我们要改进，留有进一步改进的余地都是正确的”。（I 65）这样，即使是最好的政体也有成长的原则。这是它唯一的“统治原则……是一种像某些哲学家称其为可塑性自然一样的权力。”¹³虽然伯克对英国古代政体颇持赞誉，他仍然认为，假设其古代的形式能与今天一样就只能是幻想。（VI 294）在今天政体是古代的，这是就政体因不断的调整得以延续而言，而不是因为其形式保持得与其古时候一样。

因此，伯克坚持认为“方式比法律更具重要性”。（V 208）法律——是政府的正式决定，因为它们是与其形式一致而造就的——依靠非正式的方式而不是相反。因此，“在所有政府形式中”，“人民是真正的立法者”，因为人民造就它的方式。伯克说，“人民是主人，”而我们政治家“将他们的愿望铸成完整的形式”。（I 121—122，VI 20）因为人民是真正的立法者，而不是人民中的某一部分人促进和实现政体的宗旨，因此最好的政体就既不是只有一个简单的目的，也不是各种目的的层级排列，而是具有“最大限度的目的多样性”。（V 254）获得我们的自然权利是“市民社会伟大和最终的目的”。因此，“无论怎样，统治的所有形式只是当它们有助于实现这个它们完全从属的目的时，才是好的。”（VI 29）市民社会的目的就是要获得我们在“最大限度的目的多样性”中以不同方式行使的自然权利。因为最好的政体是由不同方式行使的权利所限定的，所以它不能在“幻想共和的想象丰富的构造者的富裕宝库中”被发现。（I 489）此时此地，最好的政体就是英国政体。英国政体是不完美的（例如，当需要反对法国革命时的政权时，它未能做出进攻战争的表现〔V 423—425〕），但是如果它是完美的，它就不会有成长的原则，也不会是最好的。

因为英国政体没有持久的形式，它所建立的秩序就不象按亚里斯多德设计的古典政体的秩序一样，在其形式中就能看见。¹⁴因此，英国政体就没有对应于政体几种形式中一种的某种秩序（民主的或寡头政治的），而相反，它有不属于特定种类的秩序，因为它的各部分有多样性和差异。各部分在“那种行动或反行动——在自然和政治世界中，从不和谐权力的相互斗争中，绘出了宇宙的和谐”¹⁵——中代表了相互总合或相反的利益。照我们今天如此熟悉的将社会提高到逻辑水平的这个奇特的马克思主义解释，不和谐并不产生社会的冲突，而是产生和谐；这更多地应归功于在自由中共同生活的经历，而不是持同样的想法或持某些共同的原则。（I 554）这样的一个秩序是复杂的。实际上，人们可以说它存在于复杂之中，它决不会直接肯定或否定任何要求建立特定社会秩序的正义要求。这些要求必须是妥协的，但不是象经典混合政体中那样，通过找到保持每一种要求中正确东西的原则来形成妥协。一个更安全、更真实的妥协将在使对权利的要求转向合宜之事的过程中产生。这样“整个政府组织就成了合宜的补偿”。¹⁶像这样的一个结论肯定带有功利主义的味道。而且就伯克优先以实际、有用和效果而不是正统正确来判定是否合宜而言，人们一定会说他鼓吹了“功利主义”——19世纪的一个主义，将伯克对合宜的见解狭义化，并利用它攻击伯克钟爱的英国政体，及他认为必需的绅士们的统治。在坚持政体要不断改进时，“合宜”对伯克来说不是指真正或自然适合的东西，而是带有典型的英国含蓄陈述的风格，指那些“并非不合宜的东西。”这样，被描绘成“合宜的补偿”的整个政府组织也会被说成是要“平衡不合宜性”。（I 500）

伯克采纳了马基雅弗利主义的概念——每一种人类的利益都有其相伴的不合宜性。因此，所有人类事情都在变化之中。¹⁷但是，他不同意这种变化必须是猛烈的，而且他也不接受马基雅弗

利和功利主义者所推荐的对合宜的估算方法。虽然政体必然要成长变化，但是它们由于其建立而免于变动不定和猛烈的变化。在伯克的思想中，英国政体的“缔造者们”做了他很少想过的有关政体形式和手续的工作。它们提供了稳定和安全，相伴地，当在这个任务中逐渐建立它们自己时，它们也减慢和指导激情和思想的流动。像“制度”（institution）一词一样，“建立”是一个动名词，它的含义是从其过程中得到的。像今天人们熟悉地使用既成“权力机构”（the Establishment）一词一样，伯克所说的“权力集团”（establishments）是指非正式的社会阶层。但是当是复数和公众眼光中时，他们会有所不同。伯克所说的当权派并不是一个团结起来要将人民的正当权利减少到零的阴谋集团；相反，他们是社会的杰出人物，产生于对那些权利——教会、资本家、土地贵族、军方、甚至君主们——实际的、必然地不平等的实践。（Ⅱ106, 363, 434）这些机构与破坏自由如此不沾边，以至于他们是获得自由的唯一手段。伯克将几个世纪中英国权力机构的成长过程——这不是一件无需动脑就能完成的工作，而是一件“需要比一个时期能提供的更多脑力帮助的工作，”在这个过程中，“头脑必然〔宽厚地〕与头脑密谋”——与法国革命中立法者的急匆匆的产品相对比。这些立法者利用科学开始工作，同时破坏了老的机构，并将法国人民减化成为“一个同质的群体”，（Ⅱ439—440, 455）同时以新的共和国代替老的权力机构，这项工作是以十足的力益完成的而这些新的共和国，曾明白无误地允诺要建立一个无政府社会，但实际上是由革命中靠没收财产起家的投机商、巴黎的达官贵人们和军队共同掌权的政府。既成权力机构使得英国政体保持稳定和平衡，用的是使自由社会各种不同利益成为“一致的整体”的“结构性优势”的方法而不是强加给社会一个计划。（Ⅱ440）而法国共和国的结合原则却是暴政的工具和证据，因为如果不揭示一种偏

见，人们就不能团结在一起。伯克引用了孟德斯鸠对“古代伟大立法者”的赞扬，（认为）这些立法者认识作为抽象、形而上学存在的人比起与他们打交道更在行。（I 445—455）但他并没有像柏拉图和亚里斯多德所做的那样，从立法者需要考虑实际的人类状况推断说：实际的政体不会是“一致的整体”，或者说所有的政体都是有其支持者。

由权力机构导致稳定的政体是由财产原则维持的——当然是遗留财产的原则。每一个机构都是一种财产，伯克使之更清晰。即使是教会——其崇高目标是为全体国民奉献和使人的意志超越自私自利，其对法国革命者的攻击也是对财产的一种侵占（I 132）。这些具有社会显赫性的财产的传延和增长并不是基于证明其最初获得来说正当性的那些理由，而是依赖于它现在工作过程中能看见的利益——这些利益只有具有智慧和经验的眼睛才能看得清。因为表象是骗人的，自由政府的形式与专横政府的结局是一致的，反过来也是这样。（I 313；I 397, 399）因此我们必须“尊敬我们现在无能力理解的所在”。（I 114）我们必须视政体为一种遗产，这就意味着（去重复）不是从创立者那里继承，而是好像它天生就来到了我们这里。

论“政治继承”

伯克用一种“哲学的类推”来阐明“继承的思想”。他说，我们的政治制度，“依照自然的模式而工作”，“与世界的秩序是正好相对应和对称的”。他称它为“由持续片刻的部件组成的永久体”。他并将它比做整个人类的全过程——在任何指定的时间里，决不会是老的、或中年的、或青年的。但当它通过衰落、升起、下落和进步而延续时，却总是相同的。（I 307）在这个特征方面，政体像一个躯体——整个人类的——是一个整体，而且没

有形式。它不像某些中世纪思想家想象的那样，像一个有形式的单独人体。伯克的推断是一般的，而不是系统的。所以，我们想象像我们继承人类本质一样继承了我们的政体，没有反对的可能性。我们能够而且必须接受我们的机会和限制，不必企图去发现整体的源起和目的。伯克将它的政治学置于财产的概念之上，而不是相反；但是他设法使他的政治学独立于获得的精神，真正地设法使它被指导来反对这种精神。

那么，说继承的思想按“自然的方法”工作是什么意思呢？伯克说，人的本质是复杂的（I 307, 334），他理解自然和人类机构间关系的方法在今天对我们——已将“本质”从可尊敬的理论论文中驱逐出来的人——来说是特别困难的。但是他猛烈攻击法国革命者，就因为他们“非自然”的行为。如果我们需要了解伯克想什么，我们不能始终忽视他攻击法国革命的意义。通过“自然的手段”的遗产并不意味着我们从自然那里继承了我们的政治学和政体，虽然我们有“关于错误和正确的自然意识”，¹⁸伯克并没有以托马斯主义的方式说我们的灵魂中有自然的意向，这种自然倾向充斥于政治学之中。灵魂不是他（政治学）的一个主题，¹⁹他也没有与亚里斯多德一起说人是自然形成的政治动物，所以我们的政治技巧必定会是自然潜能的充斥。取而代之，他却说“人由于他的（自然）宪法而成为一个家教动物”。（II 363）因为无神论不仅反对我们的理性，也反对我们的本能。似乎是，我们被推动去为了避免依靠我们自己的专断意志——一种对人类好意的本能的认知——而承认一种高级意志。但又不是如托马斯·阿奎那所说我们寻求去认识上帝。当伯克攻击法国革命对人类的本性施加暴力时，他的意思是说，它忽视或者反对了我们对自己善的方面所具有的本能，即对我们的家庭和邻居，对“小群体”的自然之爱，还有我们正义的意识和我们家教中对这些爱的制衡。（I 320, 347, 410, V 255）

我们不从自然界直接继承财产，但我们继承人类按自然的法则制成的产品。伯克反感地称之为“形而上学权利”的自然权利，不是直接走近我们，而是“像亮光刺破稠密的媒介一样，是从古代折射过来的自然的法则。”（I 334）从这个著名的评价中得出提示，我们可以说，在伯克看来自然的法则是折射的法则，它们是描绘道路的法则——在这些法则中，人们通过签订他们的协定，创立宪法和财产，像自然无需参考人类而创立自己一样，模仿或学习自然。例如，像我们已看见的那样；创制宪法的人们，通过与其内部不一致的权力进行斗争而找到和谐及通过瞬间的起伏变化而找到永恒的过程来模仿自然。在责备那些将“自然状态”置于市民社会之外的现代哲学家时，伯克说，“艺术就是人的本性”（I 86），艺术（不是选择）是自然对人类的特殊礼物，但是这个礼物不是以保存人类特殊性的方式被运用的。所有社会都是人造的，但是所有技巧都是遵循自然法则的。艺术的礼物必须被还给自然。人们不知道，对于伯克来说如果精明必须“按自然原则”行动，那它是否要服从所有的最高统治者。²⁰

论“时效性”

精明的最高规则也是针对精明的规则。正是时效——“自然法则的这个伟大基本部分”（II 422）描绘了财产和政体成长的方式，并制订了继承的方法。说也奇怪，伯克面前的时效从未被人们认为是自然法则清晰的部分，因为没有人认为它在公法中是适用的。²¹伯克从罗马法中借用了这个概念。在罗马法中，时效规定承认，通过长期延续使用，没有证书也可以授权拥有财产，或在长期延续不使用情况下尽管有证书也可将其剥夺。私法的这个原则由伯克改造成成为适用于宪法（不仅仅适用于国家法律）的公法的一个原则。这样，关于私人财产的一个规则就成了统治的规则

——“不仅是对财产，而且是为了获得这种财产而对政府的所有权利的最可靠形式”；“是不为成文法——时效的神圣规则——所生，而为之主人的权利。”²² 如果理论渗入实践的问题是伯克政治哲学的主题，时效就是他的特殊发现——人们一定会这样说，这是因为他不坚持“革新”——他的伟大改革——这个词。

(V120) 他声称，它仅只是对英国政体工作过程的描绘；但是作为理论，它肯定是新颖的。实际上，如伯克自己所说，他在使1769年纳勒姆·坦波斯法案——他企图由此使时效在英国成为公共法——得以通过的过程中起了“非常重要的作用”。在针对杜克·贝德福德的精彩自我辩护《致一高贵地主的一封信》中，伯克骄傲地提出上面的看法。但是他没有同样地去广泛宣传使合法的新生事物（反对布莱克斯通权威）正义化的理论革新²³。他也未做这样的评论：时效在1769年成为公共法律不是经过时效，而是通过法规。不仅仅一个，而且最稳固的对财产的权利，都来源于长期的使用，而不是一纸契约，——它暗指发放契约的政府，受长期持续的实践，而不是受原则所束缚。由时效决定的财产向没有根基或理论政府暗示：对统治的最好要求不是源于将自己的要求树成最好的，而是通过获得对手对要求的放弃。但是它需要一种理论来暗示这点。而且，即使伯克已经小心翼翼地要介绍它，即使他的理论灵巧地与事实相符，也不能否认这一点，即他的理论占用了政治家的精明。

时效紧跟自然，但是在它的基础上长进。伯克说，变化是“自然界最有威力的法律……我们所能做的，人类智慧所能做的，就是提出，变化伴有缓慢程度的改变。”自然可能独立地导致重大和迅速的变化，但是，在人类发展过程中模仿的变化则会在那些突然间被剥夺影响的人当中培养出一种“黑色和缓慢的不满情绪”。而另一方面，又会使那些因长期“享用新权力”而意志消沉的人陶醉。(I 340) 变化是一定有的，但是人们必须注意，它

伴有无意识的度的变化。无意识的变化会是合理的变化，因为它并不使得已创立的法律或宪法受到质问。或者是，它能使变化合理化，它“使在开创之初具有暴力性质的政府成熟成为合法的政府”（I 435）。如前面已说过的，伯克同意马基雅弗利关于所有人间事物都处于变动中的观点，但他不认为变动必须是暴力的或革命性的。因此之故，具有时效性的权利就与历史的或传统的权利不同。时效性权利因现在的使用而得以成立，除非财产或政府最近被篡夺了。它与推翻现存权力的历史性要求是相反的，它也怀疑可能使它更巩固的历史性的探索。（VI 414）

因此，在伯克看来，时效性是“自然法的重要组成部分”。他没有明确说它是基本的部分，他也没有用更具理论性的理论家如阿奎那或霍布斯一样的方式对自然法整个的内容详细地进行说明。他满足于自然法被当作超过人类立法的法律被人理解。他不需要人类法律被看成是自然法的运用。在西赛罗和霍布斯之间关于是否“人类有权利制造他们所喜欢的法律”的辩论中，伯克站在西赛罗一边，否认人类有这样的权利。然后他说，“确切地说，所有人类的法律仅仅是陈述性的，它们可能改变语气和运用，但是没有在原始正义意义之上的权力”。（VI 21—22）但是，既然伯克已将时效性引进了自然法自身，而对赋予原始正义以涵义又很少关心，实际上就似乎是，是自然法的语气和运用，而不是其内在涵义将去指导实践。自然法更多地是手段而不是目的。因为，为了排除猛烈和全面的变化，时效性阻止政治学的目的出现于未被物质和环境所折射的政治生活中。时效性是用理论裹起来的智慧。由于自然法是自身之外所有法律的监察官，所以，它能用它自己的声音，只谈及“超级法律的原则”。（VI 21；VI 99—100，504），人类的自由离反对超级意志的原则如此之远，以至于它没有这样的意志就不能延存下去。虽然社会是人们之间契约的产物，但如果人们自由地在每一代人之间都制定一个新的契

约，那他们就不能够自由地生活。每一代人必须将其自由视为“限定的遗产”，（I 306）犹如对财产的看法一样，这是明确地因为，他们的自由不是由他们自己创造的。也许有人会大胆地概括：属于伯克政治哲学中心的是英国宪法，而不是自然法。自然法是基础，但是仅仅因为由偶发事件制定的宪法需要基础。在伯克看来，不管其可能多么受人羡慕，但英国政体不是理性的国家。但是宪法的基础必须未被看见和未被感知，以免它搅乱以它为基础的宪法。

这里，可能有人会指责我们正在忘记“商业的法则”——在《关于短缺的想法和细节》（1795）的一个段落中，伯克曾将它与“自然的法则，”也因此是“上帝的法则”等同起来，这点使卡尔·马克思深感厌恶²⁴。商业的法则似乎促使太多的新企业涌现出来以致于无法用时效性的原则加以说明。（V 207, 217, 256）除了一点例外即时效性为那些没有政府的契约和证书的私人企业提供合法性依据外，情形都是如此。但是，伯克相信，通过置立地产和绅士们的统治，商人们的动产，连同创造它的积极能力，能受到制约，并保持平衡。他以英国的经验为基础，同时又含有某种程度的希望，将土地利益的霸权——对此，他正确地说，是由“古代的实践政治学”（特别是亚里斯多德和西赛罗）建议的——与除非作为讽刺或非难否则不能在古代作品中找到的一个观点联系起来，“对赚钱的热爱，虽然有时到了可笑的程度，而有时又到了邪恶的程度，对所有国家来说却都是繁荣的重要原因”。（V 313, 342）当土地利益是至高无上时，那它就不会在与英国不一样的国家里形成一个独立的部分。而且虽然伯克认可了绅士们赖以生存的偏见，他却没有接受或同样持有绅士们对那些赚钱人的轻视。他自己从1774年到1780年在议会中代表了一个商人选区布里斯托尔的利益，（虽然并不使他的选民感到满意；而且在比肯斯菲尔德他自己的地产上，如他信中所言，他积极地探

索农业方面的新办法（和更多的利润）。25

论“自然法原则”

尽管有人可能会将伯克的自然法原则与自然法传统联系起来——无论他是接近西赛罗或是洛克，但必须承认，他的贡献在于按自己的方式阐明了自然法的特征而不在于与这种传统的联系或对它的效果。他的自然法将至高无上的权利让给了精明，而将突出地位让给了环境；它不要求对自我利益的爱好（包括对赚钱的爱好）——伯克语气强调地标有“自然的”——具有卓越性。它对偏见能充分容忍，它绝对地对它殷勤。由于持保护绅士们偏见的观点，伯克不希望因迁就哲学的传统而展示英国宪法。虽然他毫不犹豫地宣称，将这部宪法抬出来引起人们羡慕的孟德斯鸠是一个“不具有民族偏见味道”的人。（Ⅱ113）

“我们都是具有自发的感情的一般人”。在《关于法国革命的随想》的一个段落中，伯克维护英国人的权利，祝贺他的同胞未被启蒙哲学所动。他接着说，我们怀有自己的偏见，“并且带给我们对自己更多的羞耻之心，我们怀有它们，因为它们是偏见。”“我们中有思辩头脑的人（这是他很少持赞成态度指这一类中的一次），不去打破普遍的偏见，却用他们的睿智去挖掘这些成见中隐藏的智慧”。（Ⅱ359）偏见不与理性做对，而是与它结盟。偏见提供了使理性充满光彩的自发的、自然的情感。因为“赤裸的理性”是轻浮的，而在同时，“偏见又在紧急情况下能随时适用”。而理性自己却是犹豫不决的。伯克坦率地承认，政治与偏见是不能分离的，社会决不可能是理性的和能被启蒙的，这点使人想起亚里斯多德；但是他对偏见包涵丰富的隐藏智慧的自信并不给人这种联想。在亚里斯多德看来，潜在的智慧实际上存在于政治信念之中，但不在伯克所设想的不加反驳的隐蔽的地

方。相反：照亚里斯多德的观点，政治信念典型地维护自己以反对现实的或想象的对手，它具有辩论的特征。任何对政治信念的观察（更不用提思索性的研究了）都揭示出反驳形式的差别，特别是政治生活中多数人和少数人信念上的显著差别。伯克将偏见的明显的党派性置之度外。虽然他经常谈及“多数人”和“少数人”，但他没有强调它们在信念上的差别——绅士们对粗俗的偏见和人民大众对特权的憎恶。人们可以回忆起来，伯克并不认为每个人都有自然的权利，也不认为人民有统治他人的自然愿望。（I 177, 332, I 497）人民满足于让他们的智慧潜伏着而不是去维护它。所以，贵族们能被供养着去统治他人而不用维护它自己的特色。

亚里斯多德认为，只有把群体的主张摆出来接受考察，纠正它们的偏颇之外，并与来自对手的真理相结合，政治信念才能成为智慧。他著《政治学》，似乎是在指导一场辩论。他并暗示，通过拟出可能使偏见更有益的有关偏见的潜在的含义，政治家尽管有根深蒂固的偏见也能改进政治。但是，伯克却暗示，偏见中的智慧只要它是潜在的，就始终是智慧。偏见必须不受干扰，否则自然的情感将会被激起。他似乎是要预先提出绅士们和人民之间一种基本的合作，当然这种合作易于因外界原因而中断，但从根本上说是不易引起争论的。“天然的贵族”无需维护它自己，因此也无需加强自己的形象就能统治。但是即使这是可能的，伯克在提出偏见是处于不能被启蒙状态时还是冒了风险的，好象他能肯定偏见决不会咬人似的。他知道，“多数人的意志及他们的利益，一定是很不相同的”。（I 325）但是，他提出，“创造偏见…是人的权力所不能及的…，国王也许可以造就一个高贵的人，但是他不能够造就一个绅士”。²⁶ 通过使绅士们和人民在他们自然爱好范围内同样习惯于满足他们自己的要求，偏见在方式和情绪方面缓慢和自然的增长将使它变得无害。哲学家和政治家

应该使偏见不受指导地行使它的良好影响，

对“绅士”的赞美

但是，当伯克发现绅士的偏见时，他自己并没有忘记它。他曾说，他的主要职业是“一只可怜的雏鸟”，要唤醒他所在党中的绅士们。²⁷伯克在《关于目前不满情绪的根源》中详细说明了政党概念，本身就是一种用来改正绅士偏见的含蓄的绅士偏见。“成为爱国者，像没有忘记我们是绅士一样”，是伯克对他建议的总结（1379）。显然，在英国和其他自由国家，一个政治家不能既是党徒又是爱国者，公开的、受束缚的党徒身份作为一种日常实践并不合乎原则的，这些都被视为理所当然。伯克是第一个唱反调的。他认为，政治家合乎原则的行为必然不可避免地属于党派的，党徒身份不仅是偶尔在紧急状态下才必需，而且在制定法律的一般工作中也是有用的和值得尊敬的。这些看法现在像伯克写出它们之前对立的观点一样，被普遍和不加思索地接受了。而且在伯克应对这个变化负责的范围内，他的理论化具有巨大的影响。但是为了造成这种变化，伯克求助于绅士的偏见。“…不要忘记我们是绅士”。那些政治家们（伯克盯上了查塔姆爵士）假装要将爱国精神先于所有私人友谊献给公众，并且标榜他们的“超自然美德”是谋求高位所必备的资格。他们忘记了自己是绅士。“当我们在我们时代这些超然的绅士的任何人身上看见天使般的纯洁、力量和善行时，我必须承认他们就是天使。同时，我们生就只成为人”。（1378）有人会想起《联邦党人文集第51篇》中的段落，其中写道：“如果人是天使，就不需要政府。”在《联邦党人文集》中，人的非天使本质使对野心的容忍正义化时，在伯克看来，它就肯定了绅士的美德反对伪善的野心的必要。政党是非正规的，但是，当它被造就成值得尊敬之物时，它

就不再是隐藏的或搞阴谋的。因其在私人友谊和荣誉的紧密联系中的源泉，政党的忠诚提供了坚守原则的可见尺度。不因为爱国者的标志而遗弃朋友。在绅士的党派政治中，马基雅弗利式的灵活性并不需要，也无需报偿。

在伯克看来，绅士们的美德是男子气概。照伯克的想法，说男子气概是美德并不过火。它是他自我标榜具有的美德：在他生活的进步中，他在《致一位高贵爵士的一封信》中替自己标榜“除男子气概的艺术外我别无其他艺术”。²⁸而且它还是他提出来反对被法国革命传播的自由的美德：“我爱有男子气概、有道德和有条理的自由”。²⁹在伯克看来，男子气概就是勇气和智慧——它们是如此结合在一起，以至于有男子气概的行动不用屈从于公众意见而能对公众检查开放。由于渗入了一些基督教的谦卑，男子气概不完全适合于因大度而自豪。（I 509， I 536； I 438）但是，它也许因这个原因在与虚夸相反时更有效，也因为它具有将人聚在一起而不是抬高几个人的美德的力量，虚夸和造作的同情是伯克在法国的人权原则中看见的邪恶。他试图用“真正的人权”——是那些不仅能承受自由，而且也能承受严厉德性的具有男子气概人的权利——来代替这个原则。（I 331， 418， 536， 537； V 332）在我们今天的时代，男子气概正在失去它作为雄性的涵义。但是在像与托克维尔和尼采持不同看法的权威们有力地指摘了民主的软绵之后，我们不能不重新认识伯克的主要的美德。

伯克——绅士的精明的拥护者，超出绅士的精明的局限而度过了他的政治生活，超前地注意到了他的党不能看见的东西，并促使它从事那些建立在意气不相投基础上的不寻常的活动。也许有人还会说，他致力于获得和扩展绅士的精明的范围，致力于将那些起破坏作用的思想家们排斥在外，并赋予那些宪法之内的实践如政党和不信任案等以新的形式，这些能使绅士的统治便利。

在帮助建立他所在的党——通过给它一个主义和灵魂，而不是通过指导它——后，他在法国革命后抛弃了它并攻击它。他的同僚们不能看见美国革命和法国革命间的区别。他们并不欣赏后一个事件——前所未知的最彻底的革命——的独特性。伯克的政治哲学以保护一个实际的宪法而不是创造一个想象的宪法为中心。他的主题是绅士的聪明的充足、而不是它的完美。但是他对他所敬爱的绅士的辩护或许比任何革命者的攻击更好地显出了他们的局限，因为革命者没有替绅士们找到合适的替代者。实际上，虽然我们已开始在官僚、技术专家论者和民主主义者中寻找一种替代者，我们也并未真正找到。也许有人通过加上官僚、技术专家论者和民主主义者中缺乏的每一样东西，几乎能限定它就是“绅士”。伯克对他们羡慕的看法比他们的批评者的看法更清晰。绅士们的局限因需要他为维护他们做出贡献而能看见。这种贡献超出了警告他们注意因他们太迟纯而意识不到的危险的范围，也超出了以好的语句激励他们的范围。利用他曾称之为“单独个人具有的合乎时宜的力量”（V78），伯克试图强化绅士们的统治，以便使他们更少地遭受破坏和攻击。19世纪的成果是，既把他们固定在原位上，坚守他们新的哲学的偏见（保守主义），又放松了他们的固定程度，相信了关于改革是使他们不灭的手段的许诺（自由主义）。无论多么不乐意，伯克恰恰在他自己鼓舞人心的演讲和高尚行动中为政治学必然的不完善作证。

注释

1. 《埃德蒙·伯克通信集》（The Correspondence of Edmund Burke）托马斯·W·科普兰编，10卷本，芝加哥（1958—78版），VI 239。

2. 同上，Ⅷ 335ⁿ。

3. 《埃德蒙·伯克著作选》（The Works of Edmund Burke）8卷

本；伦敦1834—39版1，Ⅱ430。所有括号内的文中注释都出于此版。

4. 参照《著作选》I501，和《通信集》，V337。

5. 《著作选》I501；及I396，454—455；V342；Ⅱ251；《通信集》，Ⅱ36。

6. 《著作选》，Ⅱ161；及Ⅱ16。

7. 《著作选》，Ⅱ302；及Ⅱ307。

8. 《著作选》，Ⅱ29，56；Ⅱ18。参看亚里斯多德，《尼可马亥伦理学》Nicomachean Ethics），6.1144^d 6—37。

9. 《著作选》，V317。亚历克西斯·德·托克维尔，《旧制度与大革命》（L'Ancien Regime et La Revolution 2卷本，T·P·迈耶编，巴黎1952年版），I72，88，193—201，247。

10. 《著作选》，Ⅱ54—56；参看I375；Ⅱ293，Ⅱ153。

11. 《著作选》，Ⅱ76—78，参看亚里士多德《尼克马亥伦理学》，2.1106^b 36—11071^a。

12. 《著作选》，Ⅱ36；参看Ⅱ313。

13. 《著作选》，Ⅱ440；参看乔治·伯克利，《备忘录》（Alciphron）Ⅱ14。

14. 亚里士多德，《政治学》（politics），3.1274^b 38—39，1276^b 5—9。

15. 《著作选》，Ⅱ308—309；参看Ⅱ25。

16. 《著作选》，Ⅱ333；参见Ⅱ109；Ⅱ22。

17. 马基雅弗利，《论李维》Discourses on Livy，I 6。

18. 《著作选》，Ⅱ354；参见Ⅱ155；Ⅱ92。

19. 见《著作选》，Ⅱ484；Ⅱ36。

20. 《著作选》，Ⅱ87；参见I345；Ⅱ389；Ⅱ21。

21. 伯克在求助于让·多马的权威（《著作选》，Ⅱ422）时忽略了一点，即多马拒绝将时效性适用于公共财产；让·多马《自然秩序中的民法通则》Les Lois civiles dans L'ordre naturel Ⅱ，vii，5，伯克更贴近的愿望可在大卫·休谟的《人性论》A Treatise of Human Nature 中发现，Ⅱ，ii，3，10；并参见威廉·佩利的《道德和政治哲学原理》

principles of Moral and Political philosophy (1785年版), VI 2.

22. 《著作选》, V137; VI 80, 146; 参见 I 493, 伯克对革命者反对时效性的辩论的看法。

23. 《著作选》, V137; 布莱克斯通, 《英国法释义》 Commentaries on the Laws of England, II 263—264.

24. 《著作选》, V 100; 马克思, 《资本论》 Capital, 24章、6节。马克思明显地忽略了伯克著作中更适合他的下面一段话: “甚至商业、贸易和制造业——我们这些节俭的政治家们的上帝——它们自己就是受造之物; 而且它们自己就是动产——对此, 我们作为首要的东西选择来加以崇拜。” 《著作选》, I 351。

25. 《通信集》, I 165—167, 例如。

26. 《通信集》, VI 100。

27. 《通信集》, II 388—389。

28. 《著作选》, V 125; 参见 I 128。

29. 《著作选》, I 282; 参见 I 323, 370, 376, 451, 490; I 287, 308, 339, 352; II 438; V 212。

阅读书目

A. 埃德蒙·伯克《关于法国革命的随想》(Reflections on the Revolution in France) 埃德蒙·伯克《新辉格党人对老辉格党人的呼吁》(An Appeal from the New to the old whigs)。

B. 埃德蒙·伯克《论爱尔兰的财产法》(Tracts on the property Laws in Ireland)。

埃德蒙·伯克《关于目前不满情绪的来源》(Thoughts on the Cause of the present Discontents)。

埃德蒙·伯克, 《对布里斯托尔选民的演讲》(Speech to the Electors of Bristol) (1774, II, 3)。

埃德蒙·伯克《给布里斯托尔郡长们的信》(Letter to the Sheriffs of Bristol)。

埃德蒙·伯克《论与美洲的和解》(Speech on Conciliation with

America) 。

埃德蒙·伯克《论经济改革》(Speech on Economical Reform)

埃德蒙·伯克《论改革议会中众议院的代表问题》(Speech on the Reform of the Representation of the Commons in parliament (1782, 5.7) 。

埃德蒙·伯克《致赫尔克里士·兰格里什爵士的信》(Letter to Sir Hercules Langrishe) (1792) 。

埃德蒙·伯克《致一高贵地主的信》(Letter to a Noble Lord)

埃德蒙·伯克《关于弑君和约的四封信》(Four letters on a Regicide peace) 。

第三十章

杰里米·边沁

(1748——1832)

詹姆斯·米尔

(1773——1836)

边沁：功利主义创始人

杰里米·边沁可以被分别描述为政治和法律哲学家、社会改革者、功利主义的创始人和18世纪法国革命的哲学家。“功利主义”是指这样一种观点：一种行为的对与错取决于一个人认为其结果是善还是恶。在边沁看来，“善”与“恶”是指产生于每个人经历中的苦或乐。“18世纪法国革命的哲学家”是指18世纪欧洲知识分子的一个流派。在他们中间，边沁取得成功要比在他的祖国——英国快得多。象18世纪法国革命的哲学家们一样，边沁认为，通过知识（指百科全书式的知识）的绝对增加，加之对知识进行分类并把它运用到改革社会的实践中去的抽象原则，人类的状况必然会得到改善¹。边沁怀疑从先辈那里继承下来的经验和通过求助于传统信仰才得以维护的政治秩序的特征。对他来说，信赖以往的实践是无知的表现。

根据这种观点，无知（对边沁来说）是一个有了答案的问题。解救无知的药方就是要见闻广博。因此，一点也不奇怪，边沁轻蔑地否定了苏格拉底对无知的看法。后者指出，在达到对我们应该如何生活这些基本问题的固定和最后理解方面，存在着不可思议的困难。

按照柏拉图笔下苏格拉底的观点，对与错、善与恶、美与丑的问题在政治生活中显然从来都处于争议之中（Euthyphro, 7d）。智慧的发端就是始终记住，在我们相互争议中的这种镇定和克制的状态。苏格拉底的继承者可能会对社会的观点提出疑问，但不一定要推翻它们，因为人们总有可能发现那些观点是值得支持的。除此之外，苏格拉底的继承人不会忽视这样一个常识性的论点，即如果一个人反对现行的秩序，他就应该乐于说出他不得不提供的选择。哲学家的任务就是提醒他的辩证法同伴们注意，有必要通过并不总是得到承认的努力，来考虑应做出的选择，这种努力就是从作为强有力的理由提出的论据中找出弱点。苏格拉底式关于无知的看法，使得对智慧的追求和做出政治决策的迫切需要两者协调起来的困难更加突出。

边沁得出结论说，这种传统的、哲学上的保留被用错了地方，并且对形成一门合适的关于立法和政府的科学是障碍。因此，边沁突出了苏格拉底式哲学家和法国18世纪革命哲学家之间的区别，他将法国18世纪革命哲学家的思想框架与功利主义结合起来，得到了他视为能解开社会领域复杂性的简单钥匙。

达到见闻广博是可能的，因为人类行为的普遍基础能在人们所做的事和所说的话中得以辩明。边沁想将行为的意义转化成对这些行为带来的乐和苦的明确计算，以便对人们所选择的寻求幸福的手段是否适当提出建议。边沁拒绝对行为作出某种假定的客观上对与错的估价。我们不能撇开行为的后果来判断行为，或者独立地对人们感到愉快的体验做是非曲直方面的评价。边沁否定

了苏格拉底式的哲学家们一丝不苟地致力于这些事情的**做法**。象苏格拉底的反对者们总能感受到的一样，他觉得他们的做法对他急切地想创造出一种理性的社会秩序是一种刺激。

边沁思想的这种转变从他在牛津接受过法律教育，但从未从事过法律实践而进一步得到了说明。他对英国法律的了解使得他对它的不精确和“无条理”表示蔑视。英国的法律传统本身就是一个“谜”，一个简直无法解释的“谜”。边沁与它的分道扬镳使他对立法科学更为迷恋。他成了一个观察家和理论家，力求在习惯于英国的秩序之前改造它，消除它的神秘特征。成为边沁式的理论家，就是力求一劳永逸地取代苏格拉底式的政治哲学，将所有未解之谜变成可用立法形式解决的简单问题。他就许许多多的问题写下了许许多多的著作，其中最有影响的著作还是《道德和立法原则导论》(1789年)² 关于他的立场主要之点可以从这部著作的梗概中看出。

在这部著作中，边沁阐明了指导政治和社会通过科学设计的立法进行革新和改造的各项原则。边沁看到，为了使批判精神在社会中得以确立，他自己正在进行摧毁“偏见”的十字军东征。习惯和传统将被视为有罪，除非它们能够证明自己是清白的。这样，就将人性从偶然的风气和习惯中解放出来了，而这种风气和习惯可能是在无意中开始的，但现在却成了以牺牲其他人为代价的少数人的既得利益。他把当时的形势看成是由既相互矛盾又无法证实的原则和实践构成的混合体——其中，非理性和理性并没有区分开来。英国法律，借用笛卡尔的一个著名隐喻，就象经过许多朝代建成的一幢大厦，在建筑风格上是个大杂烩，既不雅观也不协调。

“习惯法，主要流行于英国。成文法，可能更适合流行于每一个地方。这种虚构的法律形式没有明确的作者，没有明确的字词来说明它的内涵，却在每一个地方构成了法律体系的主干：这

就如想象出来的天堂——没有感受得到的物质，却包罗了整个的宇宙。与这种想象的基础紧密相联的现实法律的断片，构成了每一种国家法典的基本内容。这会引出什么结果呢？想要一个完整的法律体系的样板以资参考的人，必须以制造一个体系而开始”。³

笛卡尔说过，“由几个部分组成，而且经由不同主人的手完成的作品，通常很少是完美的……。由一个建筑师单独设计和完成的建筑物往往比那些很多人都试图加以整理的建筑更漂亮，更成比例……。”⁴ 因为我们这个世界上大多数的存在物都是由出自很多人之手的不同部分构成的，所以不难看到，在拥护理性的设计方法的人看来，这种存在物是待消化和需从起点重造的原料。然而与此同时，作为现代要求理性方法的主要倡导者笛卡尔，还有弗兰西斯·培根，也对“任何人声称通过改变一切和彻底推翻国家来改革国家，以使国家重新恢复正常”⁵ 持谨慎态度。

笛卡尔承认社会改革伴随着潜在的暴力和不确定性。他也承认习惯可能改掉伟大人物的缺点。习惯已“帮助我们避免或无意识地改正”那种“只有预见才有可能发现难以预防的”不完美性。笛卡尔得出结论，“不完美几乎总是比消除它们的过程更容易忍受。……我无论如何也不能够对那些狂暴不安的人物持赞成态度。他们既不是因出生，也不是因运气被召来管理公共事务。他们的头脑中总是忘不了一些新的改革。而且虽然我认为在这篇论文中包含了对这种愚蠢行为的最低程度的辩护，但是我还是非常遗憾地允许它发表了。”⁶

笛卡尔表明了哲学上的严谨程度，看来边沁必定不会重视这一点，因为他假定并不存在这种严谨的需要。当社会改革的困难减少，或者说如果社会改革的困难减少，正如边沁认为他已经指出这是可能的一样，边沁主义的改革就可能成为笛卡尔主义方式的合理结果。假使有了最终使哲学真正有用的足够的现代方法，

那就再也没有理由保持哲学的严谨了。思想和行动可以揉合到一起。由于害怕“狂暴不安之人”，笛卡尔可能决定“单独地在昏暗中”行走，在对理性知识的要求中小心谨慎，而且充满耐心，为不包括他自己在内的法国18世纪革命哲学家铺平道路。这种小心谨慎在边沁身上消失了⁷。

哲学上小心谨慎的环境已被消除，对注视着它的这位理论家来说，社会现存的状态能轻易地开始似乎是难以容忍和十分不快的，也不适于引起那些因居于其中而受到责难的人的改进。边沁对布拉克斯东和埃德蒙德·伯克两者的观点都不支持。⁸伯克在边沁认为丑的地方发现了美：即苦心经营的、传统秩序之美，它反映了几代人的试验和错误，及通过长期实践合法化了的成就。照伯克的想法，抽象的社会原则就象漫画，抽掉了环境，然后似乎它们就是主人，又重新运用于赋予原则的那种文化，而不管它们实际具有什么意义。而在边沁看来，收集的证据越多，建立一个简单的世界模式就更容易。

这种对英国法律传统的不同看法以及广而言之对习惯和传统的有效性的不同看法，对了解自边沁和伯克以来现代法律和政治哲学中的很多辩论是至关重要的。以前，法治曾意味着，人们可以对决定其事务的法则所要求于他们的一切，抱有合理的期待。这些是通过法官的特殊决定逐步演进的。法官们的判决是根据他们所管辖地区的惯例作出的。由关于人性的科学可以得知，把统一立法的来源集于中央，这个想法是从未有过的。边沁想把它提出来。

在提出这个想法时，边沁打算建立一个关于社会状况的一般框架。他认为这个框架必然会促进公众的幸福，更令人吃惊的是，边沁认为，如果这项工作能在英国完成，一项用以改革整个世界的标准就具体化了：“已经使自己从权威的束缚中获得了自由，学会了越过偏见的迷雾的立法者们，知道了如何为一个国家

立法，也就知道了如何为其他国家制订法律。”⁹ 他不打算直接告诉人去做什么，只打算指导他们计算在增进最大多数人的最大幸福的法律下取得的成果。可以肯定地说，边沁并不认为一个人只能决定另一个人的幸福。他承认，立法机关设计的秩序会鼓励改善人们之间相互关系的态度和程序，但不会单单寻求支配个人的态度和动机。他认为，这些问题在不同的人们和不同的历史环境中有很大的不同。而且，边沁主张的那种对立法机关的改革，将不可避免地影响个人的信仰和行为习惯，并使一些人坚持他们习惯的方式更加容易，而其余的人则会更加困难。最大多数人的最大幸福的原则本身意味着，某些幸福不会而且实际上也不应该得到满足。¹⁰

立法需要对道德和立法原则如何适合特定的历史条件做出判断。边沁承认，做出合理判断的能力不仅是一门科学，也是一门艺术。但他认为存在较好和较差的判断——即那些因得益于科学的知识而有理性的判断和那些因只受偏见支配而非理性的判断。在做出判断的范围内，总会存在对决定做某一事而不做另一事的争论。但是，不会对根据科学知识所做判断的优越性产生争议：

“偏见和最盲目的习惯必须加以迁就，但是它们不需要成为唯一的仲裁人和向导。那些漫无目的和毫无必要地攻击偏见的人和那些被引诱受蒙骗而成为它的奴隶，自己身受其害的人，同样失去了理性的界限。”¹¹ 法律科学“相对于立法的艺术，与解剖科学相对于用药的艺术，有这样一个差别，即它的主体是艺术家不得不与之一起工作的，而不是他不得不对其施行手术的。国家因对一门科学缺乏了解而面临的危险，并不比它天生不知道另一门科学的危险少”。¹²

这里揭示了求助于功利原则的一个主要意图。边沁的科学内容广泛，但是它必须适应运用它的历史条件。然而，与此同时，不能允许历史条件成为禁止实行科学立法的力量。如果这种情况

发生，那么偏见就会合法地战胜科学，或者会提出为科学所不容的见识。以习惯和传统为一方，科学进步为另一方之间的这种紧张状态，是现代政治辩论的中心问题。保守势力和进步势力之间的对立，以赞成边沁和他的功利主义门徒所提倡的进步而得到了解决：由于到目前为止的情况表明，没有任何可以从经验主义的角度证明对人类的自我满足或完善加以限制的证据，所以受科学引导的对幸福的追求是正当的。根据弗兰西斯·培根的传统，边沁认为解除人的等级的工作几乎没有开始，但却是未来的一大希望。

而且，边沁不认为社会进步是一件神秘的事情。更好的食物、更好的环境卫生状况，更好的教育，更大程度的机会平等——在边沁看来，这些都是既简单又显然令人向往的条件，正是它们构成了人类幸福的必要条件。他认为，完善社会契约使得这些令人向往之物越来越容易得到，这完全在人类独创性的力量之内。边沁政治哲学的力量，取决于他关于幸福的看法以及他对科学地制定政策，以取得幸福所抱的乐观主义态度在多大程度上具有说服力。

而且，在一个边沁主义者看来，物质领域的进步，距离创造能解除精神忧虑的环境还有很长一段距离。如果一个人倾向于认为物质满足和精神满足之间的区别就是如此，一方的满足并不能满足另一方，或者说它们是互相对立的，那么很显然，上面的说法就不应当是那样。但是，由于边沁继承了可以追溯到霍布斯的思维方式，边沁看不见规定精神满足的科学方式。使人善良或幸福是不可能的。但是，设计物质条件的改善，否则可能损坏幸福的感觉却是可能的。

在边沁看来，人类的幸福不能参考诸如《美国独立宣言》或《法国人权和公民权宣言》中所宣布的客观幸福和自然权利来决定¹³。实现最大多数人的最大幸福的目标并不意味着，任何人的

特定幸福都是享有特权的。实际上，下述情况是完全可能的，即这个原则将在实践中形成一些政策，根据这些政策，一些关于幸福的概念将被系统地加以贬低，因此这个原则本身成为边沁思想中紧张状况的根源。以这个问题以及人的观点为依据，对任何特定幸福的否定可能似乎既是好事，也是坏事。消灭奴隶制和血汗工厂一般可能被认为是好事（虽然对奴隶拥有者和奸商来说不是如此），强制性校车接送和对雇工的某些肯定性规定可能被认为一般来说是坏事（虽然对一些家长和他们的孩子，或者对怀疑歧视行为的工人来说不是如此）。宗教自由，对一些人来说，似乎对人的尊严是最基本的需要，而对另一些人来说，则似乎是通向道德衰落之路。但是个人可以对这些事做出判断，虽然，设法促进最大多数人的最大幸福的社会政策，并不一定非要任何特定的个人或集团来证明是对的，即使它在原则上是打算争取尽可能多的人的幸福也罢。边沁反对有关绝对好事或不需证明的真理的观点，因为在他看来，这是为了保护个人的自我满足。而且，科学地提高总体幸福的社会工程，优先于个人的权利要求也是合理的。

社会义务和个人愿望之间的冲突能否根据边沁的原则得到满意地解决，是有思想的学生需要认真考察的问题。当人们认识到，依靠打破以政府行为的方式干预和不干预公民生活之间的适当平衡，现代自由传统形成了很多的政治思想的时候，这一点就更有重要意义了。政府管理要有适当范围和限制的问题也具有重大意义。它们已成为中心问题这个事实，显示了边沁思想方法的巨大影响。

这种思考方法的影响可能以承认义务和欲望之间的冲突是永久的为依据：那么，人们就决不能放松重新思考和修正关于社会秩序的假设的努力。因为习惯是非理性的偏见的先兆，解毒剂必须在功利原则自我意识地适用于行为和立法的过程中寻找。如果

社会成员能从不思考的状况中摆脱出来，而且能被指导在功利原则的帮助下去对优势和劣势进行计算，那么，广大的多数完全能够自我管理这一点就变得清晰了。他们将表明他们自己有能力改变他们的行为，以与不断变化的社会状况保持同调。最后，我们会同意，一般原则——人类是平等的，而且应该被当作平等的人来对待——是正确的，而且我们会拥护这个观点，即每个人应该只算作一个人，而不是一人以上。因此，在很大程度上，人类应该而且也会按照他们自己的观点自由地迈入自愿的契约关系。

在功利主义中，对为了社会改革的目的而使用政府权力没有天生的限制。但，它在边沁看来主要是意味着，排除了对个人在热情地追求他们利益的过程中依赖他们自己才能的武断和过时的限制。科学的立法是被打算来以民主个人主义的方向解放人。它被期望导致了后来约翰·斯图亚特·米尔所称的边沁的哲学教子，即自然地成长和进步的社会。

伴着这种对进步秩序的形象而来的还有一些乐观的信念，如，政治稳定不是依靠于严厉的限制；人类天性既不是不能挽救地难控制的，也不是反复无常的；没有天生适合去统治他人的特殊人类阶层。这种观点的影响导致19世纪对英国刑法意义重大的修正。例如，以死来惩罚的犯罪行为数量大大减少了。边沁将重点从做了错事的惩罚转向增加对做正确之事的奖励。他在这种现代意识——憎恨以痛苦进行处罚，而且当被迫处以痛苦时，是将这种必要作为拖延社会计划中不完美的迹象——的发展中，起了主导作用。它首先导致了主要的选举改革，鼓励了将否决权扩展到越来越多的人的模式。

这些想法与19世纪英国的经济自由主义、知识自由、对宗教容忍等思想结合起来了。对贸易的人为阻碍被移开，对自由地批评政府的限制（如，诬以煽动的诽谤）被解除了。那些以前就包括在英国内的人（罗马天主教徒、无神论者、犹太人）被允许取

得公民的所有特权。边沁想象了一个合作的个人主义者的社会。没有人能被视作不会在观点或判断上犯错误，因为个人决不能知道他关于现实的概念象这样对应于现实。关于绝对权威的要求，和关于绝对权利的要求都不可能被证明是正当的。“在法治的政府之下，什么是一个好公民的金科玉律？严正地服从，自由地批判。”¹⁴

自霍布斯和洛克时代以来，对政治学的共同理解已将自由和权威的平衡当作中心问题。边沁认为，他的政治科学将使得创立两者之间永久共生的关系成为可能。从他政治思想所强调的特征看，边沁似乎既讲了自由，又讲了权威。一方面，法律是被科学地设计的，对不受自然权利原则限制的高贵权力的要求。另一方面，这些要求对帮助个人发现通向他们自己幸福的道路，又是无私的帮助。在两个强调中，都有在立法态度方面的严厉和严肃。道德和政治的真理“不是与思想感情在同一土壤上茂盛生长，它们生长于荆棘中，而且也不象雏菊一样，是被婴幼儿在跑动时就能采摘了的。”¹⁵

边沁要求超越本能、情感和不受到挑战的“共同意识”，边沁首先不是要取得对普遍的政治、社会和经济关系的作用的密切认识，而是商讨着去取得科学立法——能被适用于现存的事物现状——的方法。用这种方法，一个人免于诱惑入当前的实践。相反，一个人取得了与社会、而且实际上是与他自己的冷酷的分离。一个人必须考察所有的事情，而同时用一个眼睛观察与之相关的广泛因素。只有这样，通过理性改革——这种改革，不仅仅是一种自私利益在无根据的、冲动的斗争之永无止境过程中，强加于其他之上——的计划，控制我们的命运才是可能的。

边沁的热情，从头至尾都是要建立“这样的体系，其主题就是经理性和法律之手培养起幸福的结构。”¹⁶他的工作的统一前提是实用原则。“功利原则指的是：当我们对任何一种行为予以

赞成或不赞成的时候，我们是看该行为是增进还是减少当事者的幸福…，我说任何一种行为，因此不只是说个人的每一个行为，而且就是说政府的每一个措施。”¹⁷ 实用原则是由自然认可的，因为“自然把人类置于两个至上的主人——乐与苦的统治之下，只有它们两个才能够指出我们应该做些什么，以及决定我们将怎样做。”¹⁸

注意到至上主人——乐与苦——不仅决定我们实际上做些什么是重要的，它们也向我们指出我们应该做什么。在成为科学的过程中的第一步，是完全意识到“行动的动机。”但在同时，一个人并不知道，如果我们做什么和我们应该做什么两者的基础相同的话，它们之间如何能有了差异。一种回答是，在一种未经过改革的政治体制中，部分人对我们应该做什么的定义通过法律和政策被一般化了。因此，一些有自私利益的人认为应该被做的事被强加于所有人身上。

换言之，未重新建造的社会是非理性的聚合体和不平等地联系着的利益。——每一种利益都追求它所认定的乐和苦。几乎没有人有意识地致力于使自己之外最大多数人获得幸福的目标。多数人易于从他们自己的关于幸福的观点概括出一般性结论。在自然统治下的人的共同抱负，并未得到充分的重视。

但，如果和当得到了充分的重视，那么，对统治我们的自然的相互承认能导致对我们普遍困境的强烈意识，而且增进最大多数人幸福的计划能够变得更加吸引人。改变了对仅仅以自我为中心的幸福追求这个变化是理性的，因为人类不能过独居生活。在后一种情形下，因为只直接相对自然而生活，我们做什么和我们应该做什么间的冲突不会上升。如果一部分幸福是指生活在和平、安全状态之中，及人们在群体之中心灵的平静，那么，对于我们将接受什么作为我们应该做的事这个问题，就必然能取得一致了。但是这很明显地不能排除成为我或任何其他他人独立偏爱的

东西。因没有给予商定地、客观地衡量各种不同倾向的标准，所以，发现和支持那些允许秩序井然地追求最大多数倾向的安排就是必要的。这样的安排将创造条件，使我愿做什么和我应愿做什么能取得和谐一致。那么，理性将被用来把人性重新带回与其天性的和谐一致。否则，无根据的，不科学的推理将把我们带向不断的冲突和焦虑。每一个用这种方法抵制命令我们自己的努力，“即每一个我们能做出来以摆脱我们受支配地位的努力，将仅适合于证明和肯定它。”¹⁹

功利原则简单、直接地表述了一连串就其细节来说是复杂和冗长的推理。它提供了一种正确调整每个大脑框架的迅速方法。它使我们想起“社会是一种虚构的团体，由被认作其成员的个人所组成。那么，社会的利益又是什么呢？——它就是组成社会之所有单个成员的利益之总和。”²⁰

在边沁看来，所有理性的行为都是与功利原则一致的行为。接受这种看法的人将尽他们受功利原则感知（他们不仅仅认同他们个人的愿望）的可能自由地屈从于普遍的法律。并尽他们不受功利感知的可能批评他们：“当一个人对于任何行为或任何措施予以赞成或不赞成的时候，是由扩大或减少社会的幸福的倾向决定并与之成比例时，他可被说成是功利原则的信徒。”²¹

根据条件反射原理，读者可能仍然不清楚，假定取得了边沁对功利原则不可避免的力量之规定，个人的什么选择能被批评成没有与之相符合呢？或者，在可能出现冲突或建议平等地诉诸功利原则的时候，一个人如何去在它们中间进行把握呢？我们如何能区分这个原则的适当或不适当的运用呢？

不可能存在对这些问题抽象的解决方法。在边沁看来，不存在象对道德、价值或法律独立的权利，或衡量它们的真正尺度。用什么东西来计算，必需经由那些完全有意识地遵守原则的人的辩论来决定。自我意识、自我批评的思考方法，对产生超越党派

偏见的有用规则是最基本的。社会中没有什么利益可以被看作表达了全体人最好的利益。没有规则能使自己免于被人进行重新估价和修改。对一些人来说，这些争论好象是以道德相对主义的态度为基础。边沁自己也问：“是否不象人一样有这样多不同的关于“对”和“错”的标准？或者是否甚至在同一人、同一事身上，今天对的明天可能不会（在本质上没有起码的变化）是错的呢？”²²

在回答这些问题时，边沁想表明，治理道德无政府状况的对策不是专制主义而是合作的想法。他认为，有意识地归附功利原则，是最后取得对本质可靠的一致唯一办法。相反，他认为求助自然权利或自然法就预先假定了本质的要点，而后试图导致对它们的屈从。因为边沁否定了自然权利或自然法的可能性，他就假定了在所有求助于它们的背后，都是自私利益的陷阱，或者是没有伪装的陷阱。他认为，功利原则将继续提醒我们，建议总是源于具有明确私心的个人，并同时鼓励我们不偏不倚地按为最大幸福的原则去评估它们。

在这个原则上的一致就意味着共同探索在本质上的一致。但是，这个原则的运用是反论的。它本是打算用来产生合法的本质上的一致，而且同时将所有的本质一致带入这个问题：“对”这个词如与“功利”分开就不能有意义。²³

用功利原则去衡量“对”，就意味着要考虑到个人的利益去衡量“对”，并记住，必须仁慈地，或考虑到最大多数人的最大幸福去理解个人的利益。我们每个人在限定我们自己的幸福时必须保持司法权。我们不能使自己屈于一个虚构的集体。但是，法律需要用来将我们绑在一起。例如，一个人可能会很痛苦地被引诱去不守诺言，但是可能会认为，迫使人守诺言的规定会给社会带来好的影响。当一个人的自我约束与针对这种幸福——期望从冲突和无秩序中无限制地追求自我利益的过程中获得——的平静

和秩序结合起来时，他能够衡量他将享受的幸福。在选择后者——管理社会的规则时，他其实在计算，从总体上说，它给了大多数人广泛的幸福，及一个人在这种环境中境况会较好。

在得出这个结论时，也许有人会说，实际上，人应该以一种他喜欢看见其他人也这样做的方式（如守诺言）行事。这听起来颇象康德的绝对命令。但是边沁并不是说，我们在这样做时必须要有这样一个与拥有个人利益脱钩的规则。自私自利与关心他人间的矛盾是功利主义的中心问题，并且不能通过为了它自己的利益求助于超常的道德义务得以解决。照一个功利主义者的观点，如果康德主义的原则在实践中是有用的，它也不能够排除正在考虑的后果。对功利主义者来说，每当在可选择的可能行动方向中出现争议时，后果必须加以衡量。每当个人相互允许去表达观点，或发现他们不能逃避它们时，他们必然会因考虑到它们可能的结果而就不同的行为方向的有关优点展开争论。²⁴

当苏格拉底说他一直试图快乐地，而不是似乎是糟糕地度过他的一生时，他是表述了一种不同形式的超常的道德。关于这一点，柏拉图笔下苏格拉底的意思是说，他被迫不以猜测在现时的事物顺序中，将会出现什么结果为基础来决定什么是对的。他的行为的后果象一般被理解的一样——例如，被试图劝说自己逃避监禁和死亡的克里托理解的一样——与他适用哲学生活的义务没有关系。

而且，以其哲学家之王的观点，苏格拉底描绘了这样一个统治者——他能通过从他自己灵魂的秩序到神的秩序，将神的秩序传到一个世俗的城市。这样一个灵魂能与天国的城市——即使它不是建在地上——一致地生活。因此，哲学家能超越令人困惑的暗示和提示的天国，——这恰恰是政治家从事的职业。因此，在苏格拉底看来，追求智慧就是幸福，而且，如果幸福是愉快的一种形式，那它就是树立了这样一个标准——籍此评价所有其他声

称的幸福的优点——的愉快。这里，用抬高了灵魂的眼光来看，“对”就与功利分离了。

这就与边沁关于内在社会进步的功利主义观点相反。边沁认为对至善（Summum bonum）的探索是“完全的胡闹”，是追求一些想象上比愉快好，而且与之不同，但又无处找到的东西。边沁称柏拉图为“制造胡闹的行家里手”，因此通常地解除了其“古代哲人”的地位。²⁵

激起边沁愤怒的是古代将关于幸福的一般想法降低为“庸俗”的努力。只有当据说的“至好”被不加批评地接受时，这种贬低才能得以立住脚。他认为，任何敦促他人反其利益而行事的人，是努力“当这样行事时在你身上创造一种利益，并使你按它而行事。”²⁶

边沁对卢梭“一般意志”的反对也源于这一点。对边沁来说，“一般意志”是古代以牺牲个人自我理解的幸福而将“美德”强加于人这种企图的现代形式。“强迫人去自由”在边沁看来是一个不可能的矛盾，它源于社会契约理论未能给政治权威的实践提供充足的基础。

象大卫·休谟一样，边沁也认为，社会契约理论假定了人较早地愿意遵守诺言（象同意离开自然状况和服从统治一样，）因此，不是契约使得诺言得以遵守，而是遵守诺言使契约似乎有理。社会契约理论表述了对统治的一种态度——这一定在很久以前就作为服从的习惯产生了，这种习惯是通过对其有用性的体验而获得的。边沁坦率地争辩说，法律，连同它的惩罚性的法令，都不会创造自由而只能是抑制它。如果要在这样做的过程中证明法律为正当的，必须使包括一切的幸福因此而得到了增强。

边沁期待着，当他的观点被广泛地接受的时候，能立即导致两个后果。首先，本质一致的数量虽少，但已被稳固地建立起来了；第二，从他所认为已被废弃的宗教、道德、政治和经济理论

继承下来的很多传统限制将会被推翻。在边沁看来，一个理性的政治秩序应是这样的，即在这种秩序中，什么是被迫之事和什么是个人愿意之事之间有不断明显的精确区分。人们将会看到，秩序不需要依靠广泛的法律责任，而且相反，需要依靠这样的信念：所有存在的责任能被用来独立地为任何特殊利益进行辩护。作为公民与法律确定一致的回报，它们在道德天国中自由选择的范围能够被无限定地扩大。

但是，如果个人自由的无限制的膨胀真是与秩序和进步一致的话，那它必须被表明不致于导致粗鲁的自私自利和相互的对抗。我们能取得对相互关心的有理性的确切把握吗？为什么任何人应该关心任何别人呢？

如我们已看见的，在对作为整体的幸福的每一次渴望中，功利原则能被用来得出更明确的意识。这个原则并不要求我们去压制我们实现自己的乐和苦的经历。它并不隐含着存在某些独立的共同好处或利益——对这些好处与利益，我们的经历与之并不相干，或必须毫无疑问地屈从于它们。

边沁宣称，在“所有的情况下”，一个人都有“关于同情或仁慈的纯洁的社会动机。”而在“大多数情况下，有对和睦之爱和名誉之爱的半社会动机。”²⁷ 这些动机的力量，将根据个人的倾向和环境，“主要地根据他的知识力量的强弱，他的观点的坚定和稳定，他的道德感受性的总量，和他不得不与之打交道的人的特征”²⁸ 而有所不同。

每个人对幸福的基本渴望与对被人们正确理解的立法的基本渴望是相一致的。当没有立法时，这种渴望不会消失。而在坏的立法被强加于人的地方，它会被阻挠。立法不会必然地被用来强迫我们采取有益的行为，或阻止可能有害的行为。²⁹

边沁的理论试图详细说明个人道德观和法律义务间的关系，立法的艺术就在于知道不仅什么时候立法，而且知道什么时候不

去立法。

所有法律共同具有，或应该具有的一般目的，都是要增加社会的整体幸福…，是要排除…每一种可能减去这种幸福的事物…是要排除造成损害的行为或人。

但是，所有的惩罚都是损害；所有惩罚就其本身来说都是邪恶的。按照功利的原则…，它应该只被允许用于许诺去排除一些更大的邪恶。³⁰

因为边沁认为，“功利的支配既不比更广泛和开明的（即明智的）仁慈的支配多，也不比之少”，³¹似乎可以得出这样的推论，功利支配的最高满足将不会是强迫的，因此惩罚是最后不得已而采取的办法。立法者应该是很不情愿采取这种办法的。实际上，不情愿去立法很可能是好的立法的先决条件。但是当需要立法时，立法应是清楚和精确的。惩罚应该是迅速的，确实可靠的和与罪过成比例的，虽然不应超过所必需的限度。³²“疗效不好的治疗”，只会增加而不是减少痛苦，因为它们带来了痛苦，而又没有治愈它们被用来要治愈的痛苦。³³

因为边沁反对求助永恒的或不可改变的关于正确的规则，对立法者来说唯一的目标应该是使人民的愉快和安全得到保证。所有的政策和立法必须是可以功利原则得到解释的。因此，因为这个原则对所有人来说都是可理解的，所有人都有资格批评地估价所有的立法。那些行使政府一个部门的权力的人，除了提供给每个人——他们理解至高无上自然的经济学，并能吸取经验教训——以行得通的安排没有任何其他的智慧。“自然的力量可能操纵它们自己，但是无论是地方行政官，还是作为整体的人都不能操纵，即便是神，在该情形下也不能假定能操纵，而是要通过自然的力量。”³⁴

边沁然后为立法者提供了一种理性思考的模式：乐或苦的价值直接地与它的强度、持续性、确定性、近似性、多产程度、纯

洁性和实际感受苦乐的人数相关。

因此，要对影响团体利益的任何行为的一般倾向进行精确的计算，程序应是这样的：首先，是要考虑其利益似乎最迅速地受之影响的任何个人……，而后，一方面总结所有乐的全部价值，另一方面总结所有苦的全部价值……，然后总结行为在两种情形下具有良好倾向的数量，一种情形是当行为的倾向对全体人来说好的时，这种行为对每个人所具有的倾向……，另一种情形是当行为的倾向对全体人来说坏的时，这种行为对每个人所具有的倾向。——无论何处，他们对自己的利益都有清晰的想法。——采取平衡……在这个全过程中，除了人类实践完美一致的东西，不存在任何其他之物。³⁵

虽然边沁并不坚持认为，立法者是费力地不间断地走完这个过程的，但他确实认为，我们应该一直把这个模式记在脑子里，因为每个人都对某些快乐有胜于其他快乐的偏好。

正如边沁向我们保证的那样，当人的感受到有意识地运用功利原则的长期效果时，这种政治秩序，将会享有不断增长的自信。这个所有人共同拥有的标准构成了讨论和辩论的共同基础。为这个原则所影响的社会，可以运用它的政治意志，在不断的自我发展过程中维持和变化下去。

米尔对边沁思想的发展

詹姆斯·米尔是杰里米·边沁的主要信徒。他不仅并非无足轻重地设计出了一套教育计划，要将他的儿子约翰·斯图亚特·米尔培养成为功利主义理想的活生生代表，而且还领导了将边沁的思想运用到实践中去的运动。米尔相信，激烈的议会改革不诉诸暴力也可以实现。他相信，思想辩论能够表达和激起大众的不满，从而迫使政府发生变化。发表于1820年的《论政府》一文，

就是打算为民主选举的,任何人都能理解的代议制政府,提供一种简单而又经过严密论证的理论依据。米尔认为,他能够强化和统一被排除在政治权力之外的所有社会阶层的政治观点。

米尔的文章描述了为超越普遍流行的贵族政治“我们所必须经过的道路。”他乞灵于最大多数人的最大幸福原则,目的是把这个原则与未来的具体目标结合起来。这些一般性原则是“有缺陷的,因为它们所包含的特殊思想是含含糊糊地公之于众的,依靠它们,在不同的头脑中形成了不同的概念,即便是在同一头脑中,在不同的场合下也会形成不同的概念。”³³正确的政治改革将克服这些缺陷。

政府的唯一任务就是“最大限度地增进人们相互之间获得的快乐,最大限度地减少人的相互之间造成的痛苦。”(P.8)自然法则决定了人必须劳动以维持生存。匮乏导致伤害、争执,以及为了确保自身的利益而争夺控制对方的权力。只要没有保证对“不充裕的幸福原料”进行公平分配,政治权力就会被用来保护富人以对抗劳动者。(PP.48—49)财富的主要源泉是劳动。如果劳动者不能够保留他们所创造的较大部分财富,他们就没有了工作的积极性,就必然受到强制或奴役。这种状况的后果只能是,多数人被迫被少数人有计划地排除在享受最大多数人的最大幸福的规定之外。

必须针对这种结果重新设计政府。它必须具备抵抗特殊利益所必需的权力。但是,取得这种权力以后,“政府的全部难题在于如何约束那些人——他们被赋予了为防止所有的人不正当地利用政府所必需的权力”。(P.50)用新的掠夺者代替旧的掠夺者将是改革的大不幸。

但是,米尔发现,无论是多数人,少数人,还是一个人治理的传统政府形式,都不管用。多数人治理的政府,即民主的解决办法,要求召开全体公众大会。这样做恰恰对它所要保护的劳动居

民来说，是不切实际的。即便全体公众大会是可行的，但是，这种公众大会也是以反复无常出了名的。它们不适合处理政府事务。

由少数人治理的政府，即贵族的解决办法，也是失败的。世袭贵族“丧失了劳动的最强烈动机”。他们在智力上可能是有缺陷的，因为“知识力量是劳动的产物。”（P.53）贵族政治论者是对人民采取掠夺态度的最佳人选。君主政体可以遭到同样的非议：少数拥有权力的人总是试图“挫败恰恰是政府为之而存在的目标。”（P.54）

米尔诘问道，我们不得不得出政府是必需的，但是没有任何一种政府形式是可取的这一令人沮丧的结论吗？难道我们不可以仿效霍布斯，认为统治者的人数越少，他们对我们剩余物品的需求比例也就越小，因此，寡头政治或君主政体祸害较少吗？也许，即使是独一无二的绝对君主也是一个理性的解决办法。不幸的是，历史看来提供了同等数量的贤明君主和暴君。

这远不是问题的全部。一个绝对君主必定总是害怕他的臣民爆发叛乱，因为他们不是绵羊，而是有思想，有情感的人。绝对统治者决不可能假定人民是十分顺从的。他会越来越多地致力于寻觅保障其控制权的办法。这种情形所以会发生，不是因为最高统治者与他人不同，而是因为人类相互关系的逻辑适用于处于相同地位的任何人。

“权力是达到目的的手段。这个目的就是人类称之为快乐和排除痛苦的一切事情，没有任何例外。获得一个人所喜欢的一切的主要手段就是其他人的行动。因此权力就其最恰当的含义而言，是一个人的意愿和其他人的行动之间相吻合的保障。我们假定，这是一个不会受到反驳的命题。……因此，对支配其他人行动的权力的要求，实际上是无限度的……我们所赋予权力的人员数量和权力支配每个人行动的程度都是无限度”。（PP, 56—

67)。

由于权力本身就能成为一种目的，所以并不见得统治集团愈小，专横统治的危险就愈少。而且，虽然统治者可以通过带来快乐的奖赏分配，努力维持权力，但是更有可能采取恐怖这一“主要手段”以寻求更大的安全保障。(P.59)但这是自我满足，这样做更走极端，涉及面更广。权力倾向于奴役；无限制的政府必定奴役它打算为之服务的人们。不受制约的欲望是无限制的欲望；“这种无限制的欲望所导致的行为，是构成坏政府的因素。”

(P.63)

人们经常提出，并且据说为当时存在的英国政府结构所证明了的一种选择，是由所有三种单一政府形式构成的混和政体。这种政体假定国王、贵族和人民是三种独立的意志，在追求其自身利益时各自团结起来。根据米尔所阐述的关于人类天性的学说，每一种意志必定极力地追求它自己的利益。两种利益结合起来反对第三者的可能性不能被排除。实际上，米尔认为这是不可避免的。权力从来就未被平等地分配过，而存在天然的力量均衡。人民尤其容易过高或过低地估计每一种利益的力量，容易按照他们的错觉行动。人类的事情在不断地发生变化，没有任何东西能够阻止才能和运气显示出它们的差别。成功造成了各种利益之间悬殊越来越大的趋势。制约和平衡的原则是“梦幻和空想。”

(P.65)

但是最肯定的结果是君主和贵族联合起来对抗民主。这两种利益可能会有不同，但是两者都不想被民主力量击溃。米尔发现，除非采取其他的预防措施，否则人民将会被蹂躏，这一点是不可避免的。我们又一次面临这种可能性，即其利益在社会中最为广泛的人民，既不能管理也不能保护他们自己。

补救的办法只能是创立一个代议机构，使这个机构能够在诸如避免代表们腐化这样的制约下为人民而管理。代议机构必须

得到履行其职责所必需的权力。它还必须“具有与社会相同的利益。”（P.67）

从实践上说，这就意味着，要保证英国下院的权力能够对抗与国王权力结合在一起的上院的权力。这方面的改革，在米尔看来，至少在概念上是不复杂的。比较困难的问题是如何提高下院的地位，而又不至于使它成为代替老狼的新狼。。

代表制方案必须仔细地加以考虑。首先，代表必须是他们所代表的社区的成员。他们必须受因管理不当面引起的后果的影响。效率不能减少权力，但是我们可以减少代表的任期，以保证他能够经历其在位时所作决定的后果。世袭或终身任职必须加以反对，但是再次当选应当允许（应该有对忠诚服务的奖励，而不仅仅是对在职时令人不愉快的行为予以惩罚）。但是代表的选举本身必须是代表社会的。这就意味着，公民选举权必须加以扩大（虽然以其利益与父亲和丈夫一致为理由可将孩子和妇女排除在外）。年龄至少40岁，具备适度财产资格的成年男子是“全体居民的天然代表。”米尔认为，这是一个既具代表性，又不太庞大，同时不鼓励利用少数人的机构的最好标准。传统利益阶层如地主、商人、工厂主等没有特殊代表权。军事人员或法律专业人员也没有特殊代表权。

这种新的代议制政府方案会使现有秩序革命化，摧毁君主政体和上院吗？它们是否保留，做出决定的基础不再是对习惯和传统的尊崇。只有当它们“是好政府的重要和必需的部门时，”才会被保留下来。（P.83）但是，假使米尔自己已经描述了互相竞争的利益集团之间的逻辑关系，我们如何能期待对这些制度做出不带偏见的评估呢？只有如果我们象他所做的那样假定，新近改革过的立法机构将实际上代表整个社会的利益。这样，任何它为可能的改革而进行审查的事物都不能由任何其他的标准，而只能由全社会的利益来评价。但是，即便这些古老的制度得以保持，

它们的整个含义和功能也不得不发生变化。

米尔非常明确地否定了人民对贵族领导的任何依赖。因此，君主制和贵族政治必须按照它们管理上的功利性加以评价。而且，米尔自信他的代议机构不存在任何传统的贵族统治所具有的“有计划邪恶”。他没有象麦迪逊在《联邦党人》（1788年）和托克维尔在《美国的民主》（1835年）中所做的那样，考虑“多数人专制”的问题。一切取决于他为了限制自然法毫无边际地扩充权力而进行的代表制改革能否成功。新的立法权力必须与整体的利益一致，并支持这种利益。

米尔认为，这种政治改革可以具有先于它进行的宗教改革的所有有益影响。不用牧师指导而亲自解释圣经的权力，“已经完全改变了人性的状况，将人提高到可以称之为生存的不同阶段的地位。”（P.86）

如果在宗教解释的这种非常困难的问题上情形是如此的话，那么让每个人去理解他自己的局部利益不是容易得多吗？政治上的美德就是审慎。而“审慎这种特性在那些没有运气上的优势的人身上，比那些完全受制于自己的腐败行为的人身上更为普遍。……，把政府的权力……委托给对良好的政府感兴趣的无能之辈，比委托给对不良政府感兴趣的无能之辈会更好一些。”（PP.88—89）

米尔宣称，在贵族阶层和民主阶层中，聪明的人与愚蠢的人比例是大致相同的。因此，愚蠢和智慧成比例存在的状况不会仅仅因为民主取代了当权的贵族而有所改变。中等社会阶层，即生性审慎的部分，“完全包括”在社会的民主部分之内。那些处于中等阶层之下的人将受到中等阶层的影响。因此，民主力量中存在审慎政治领导的天然源泉：

“毫无疑问，中等阶层——他们为科学、艺术以及立法本身增添了最耀眼的光彩，并且是一切提高和纯洁人性之举的主要极

源——是社会中的这样一部分人：如果代议制的基础是如此广泛地扩大到他们，他们的意见将起决定作用。地位低于他们的人们当中，绝大多数肯定将受他们的建议和榜样的引导。”（P.90）中等阶层提供了正确的个人和政治行为的样板，因而将在穷人和富人之间起调解作用。

因此，米尔的文章是以有力的言辞发出了选举改革的呼吁。他许诺，这种改革将使权力落到社会中最有可能把整体利益等同于自身利益的阶层手里。这样一来，将有可能作出适当的解释对立法政策中边沁式的乐和苦的计算。

米尔无条件地加以维护的人类竞争的自然法则，能否通过这种机械的改革而转变成优点，这个问题应该认真加以考虑。米尔认为中等阶层所具备的天然权威，根据他自己观点的逻辑，会不会导致在他们的选民看来很专横这种结果，这个问题也必须加以考虑。此外，各利益集团之间承担的责任大小相差悬殊，这一点可能不是导致审慎的立法行为，而是导致每一个利益集团都向政府施加压力以取得优于其对手的地位，并导致各利益集团的交易。科学立法所必需的思想领导，与个人和集团按他们认为合适的方式自己自由发展的要求之间的冲突，隐现在《论政府》一文自信的论点后面。

注释

1. 在《论功利主义（Article on Utilitarianism）》一书中，边沁提到了“受到高度评价的爱尔维修的著作《论精神Sur L'esprit》（1758年）。在该书中，功利原则开始得到实际运用。以人类的品行为方向，在通常的生活过程中，与‘幸福’相联的思想间形成了联系，而与‘幸福’相联的思想又分别与‘乐’和‘苦’相联的思想间形成了联系……与‘功利’和‘功利原则’相联现在就成了充足的思想，这些思想必然不间断地被提出来，而且为那些最不注意，不留心和受过不充足教育的头脑所熟悉。”边沁接下来继续讨论他思考弗朗西斯·培根《科学推进论》

(Advancement of learning), D'达朗伯和法国百科全书, 钱伯的《百科全书》(Cyclopedia), 和林谟政治论文的重要性。在谈到他自己在法国的声誉时,边沁评论说,“伟大——更伟大——是他在这个外国比在他自己的国家更多受到的荣誉”《道义学,及关于行为动机的一览表和论功利主义》(Deontology together with A Table of the Springs of Action and the Article on utilitarianism Amnon Goldworth编, 牛津1983年版 290, 311页。

2. 杰里米·边沁,《道德和立法原则概述》, (An Introduction to the Principles of Morals and Legislation), J.H.伯恩斯和H.L.A.哈特编,伦敦和纽约1982年版(以下引作PML)。1829年谈及这部著作时,边沁这样描绘他自己:“一直以功利原料——人类大脑的结构即是由此构成——的资格来考察苦和乐,他承担起了勾画出第一张财产清单的任务,而这是在那类被称为‘动机’的文章中从未被想过的,这些动机被几个相应的乐和苦——除了害怕某些苦……或期望某些乐外什么也不是的动机——伴随和解释”《论功利主义》, 293页。

3. PML, 前言, 第8页。

4. 笛卡尔:“关于正确指导理性的方法的论述,”见《笛卡尔哲学著作选》, (The Philosophical Works of Descartes) E.S.霍尔丹和G.R.罗斯合译, 剑桥1972年版, 第1卷第87页。

5. 同上, 第89页。

6. 同上, 第89—90页。

7. 同上, 第91页。

8. 要了解边沁对布莱克斯通的攻击, 人们应该参考《政府论断片》A Fragment on Government, 见《杰里米·边沁著作选》The Collected works of Jeremy Bentham, 约翰·鲍林编, 纽约(罗素)再版本, 1962年版, 第1卷, 第221—295页。

9. 《关于时间和地点在立法事务中的影响》, of the influence of Time and place in Matters of legislation同上书, 第180页。专栏B。

10. 在《论功利主义》中,边沁用“最大量”一词承认一个问题:如果有一个由4001人组成的社会,而将幸福的所有手段递给2001人,而给

2000人什么也未留下（受奴役），那么很明显，即是较大量的人拥有最大量的幸福，社会就是悲惨的。边沁认为，将对群体，如大英帝国的罗马天主教徒或爱尔兰的新教徒进行的系统迫害合理化，原则就被误用了。

（P.310），这样一个结果与他的意图完全相反：“一个原则，作为政府唯一正确和合理的结局，规定了最大多数人的最大量幸福——那它如何能被否定为是一个危险的原则呢？而某个人的最大量幸福，因其实际的结局或目的，对每一个政府来说才是危险的。”《政府论断片》，272页，解释性脚注，专栏A。

11. 《时间和地点在立法事务中的影响》，180页，专栏B。

12. PML，前言，9页；参见《著作选》中《政府论断片》第一版的前言，1卷，226页，专栏A。

13. 见《无政府主义的谬误，对法国革命时颁布的权利宣言的考察》Anarchical Fallacies being An Examination of The Declarations of Rights issued during The French Revolution，见《著作选》，11卷489—534页。

14. 《政府论断片》，230页，专栏A。

15. PML，前言，9—10页。

16. PML，第一章，11页。

17. PML，第一章，12页。

18. PML，第一章，11页。

19. 同上。

20. PML，第一章，12页。

21. PML，第一章，13页。

22. PML，第一章，16页。

23. PML，第一章，4段，15—16页。

24. 边沁争辩说。我们应该遵守诺言，因为通过遵守诺言到这样的称度——超出补偿强迫人守言所必需的如此之多的惩罚的不幸，它是要获取的利益和要避免的不幸，”而且这“在实际上是由证明、观察和经历所决定的问题。”《政府论断片》，270页，专栏B。

25. 《道义学》Deontology，见《道义学，及关于行为动机的一览表

和论功利主义》Deontology Together with A Table of the Springs of Action and The Article on Utilitarianism, 134—147页。

26. 《行为动机的一览表》A Table of the Springs of Action, 见上引书, 26页。

27. PML, 第17章, 284页。

28. 同上, 284—285页。

29. 同上。

30. PML, 第13章, 第158页。

31. PML, 第10章, 第117页。

32. PML, 第13章, 书中随处可见。

33. PML, 第17章, 第288页。

34. PML, 第3章, 第37页。

35. PML, 第4章。

36. 詹姆斯·穆勒, 《论政府》(An Essay on Government), 希尔兹编, 纽约1955年版, 第47页。所有作为附加注释的文中参考均出于该版。

阅读书目

A. 杰里米·边沁, 《道德和立法原则导论》, 编辑J.H. 伯恩斯和H.L.A. 哈特, 伦敦和纽约, 梅休因大学平装本, 1982。

詹姆斯·穆勒和其他人, 《实用主义的逻辑和政治学》Utilitarian Logic and Politics; 《詹姆斯·穆勒的〈论政府〉 Essay on Government, 麦考利的《批评和历史之集》 Critique and the Ensuing Debate, 杰克·莱夫利和约翰里斯编, 牛津1978年版。

B. 杰里米·边沁, 《政府论断片》, 见《杰里米·边沁著作选》, 约翰·鲍林编, 第一卷, 第221—295页, 再版本, 纽约1962年版。

杰里米·边沁, 《道义学, 及行为动机一览表和论功利主义》, Amnon Goldworth编, 牛津1983年版。

第三十一章

乔治·W·F·黑格尔

(1770—1831)

黑格尔最重要的政治著作是《法哲学原理》和一些论文，如《论德国法制》（1802）和《论英国改革法案》等。这里我们仅限于考虑他的政治哲学，尽管他的更具实践性的一些著作也很重要。黑格尔的法哲学，或勿宁说他的国家哲学，与他的整个哲学学说是不可分割的，因为他的学说比绝大多数其它思想家的学说更为“系统”。他的体系的轮廓就表明了这一点。黑格尔描述的国家是永恒理性的产物，而系统阐明永恒理性的是他的《逻辑学》和《哲学全书》，国家同时也是世界历史的结果，而历史则是他的《历史哲学讲演录》的研究对象。在黑格尔看来，理性和历史最终也是不可分割的。理性的展开与世界历史的进程是相对应的，或者说，历史进程在根本上是合乎理性的。因此，黑格尔不想构造理想的国家，而是想以证明现实的国家的合理性来恢复国家的应有地位。¹这一目标是针对两种对手而提出的。

批评对待国家的两种错误态度

道德、宗教或知性的意识试图在内心生活中寻求慰藉，以逃避政治现实的“喧嚣和狂躁”。针对这种态度，黑格尔为政治生

活的合理性作了辩护。他认为，只有在国家中并通过国家个人才能获得其真正的实在，因为只有在国家中并通过国家他才具有普遍性。只有国家才能有普遍的行为，因为国家制定法则。道德，虽然它也寻求普遍性，但只有体现于制度和风俗中它才能够实现。风俗或伦理是“个体中的国家生活”。²正是由于献身于国家个体才超越了原始自发的自私性，正是国家的教育活动才使个体受到培养和教育。也正是抱着这样看法，黑格尔才一再重复一位毕达哥拉斯的信徒回答一个询问教子良方的父亲的话：“使他成为一个有好法律的国家的公民”。³

尽管黑格尔如此这般地强调了国家对于个人来说的地位和作用，但不应把这些理解为黑格尔的国家定义。不错，在黑格尔看来，国家的确构成了个体的“最终目的”，个体从国家中找到其存在、义务和满足的真理，同时国家也构成了神在外在世界中的实现或显现。然而，国家与个体的关系本质上是相互的，国家只是以自由和满足为自身目的个人的最终目的。而且，个人灵魂的道德和宗教有着独立于国家的无限价值。在国家中，个体超越了自私的、个人的思想和愿望，超越了黑格尔所谓单纯主观精神的存在。通过国家，个体懂得了将自己的愿望普遍化，亦即将这些愿望化作法律，并根据法律而生活。国家是一个实在而不是一个投影，因为国家是可以经历、可以思想的东西。只有通过国家个体才能取得他在世界中的地位，只有作为一个公民他才能知道自己的愿望中什么是合理的。这是客观精神的阶段。但是，“神”，即绝对或理性，既不由国家构成也不由国家所穷尽。国家只是采用绝对精神并使绝对精神成为可能。绝对精神是艺术、宗教和哲学的源泉，而这三者在某种意义上是超越国家的。当黑格尔把国家说成是神的时候，他不过是说，国家应该受到尊重，因为归根到底国家因合理性才得以存在，尽管国家有明显的缺点和偶然性，但国家依然是国家。

因此黑格尔必须辩明现实的国家的合理性，以反对浪漫主义者、空想家和改革家，因为前者厌恶政治，后者则厌恶现实的国家而热衷于理想的国家。哲学的职能不是教导国家应该如何，而是教导人们如何理解国家。哲学不可能超越自己时代的现实，而只能使自己与现实相一致，承认理性是“现在的十字架中的蔷薇”。⁴ 哲学的职能既不是发明也不是批判，而是表达现实已经显示的真理。

因此黑格尔试图说明合理的东西存在于不合理的东西之中。他不仅想发现各种表面现象背后的国家的必然本质，而且他还希望证明国家中表面看来不合理的东西会逐渐地、无意识地发展为合理的东西，看似矛盾的东西最终将导致和谐，特殊的热情和行动的盲目作用将造成普遍正义和充分发达的政治秩序的实现。因此，恶导致善，热情导致理性，矛盾和冲突导致综合与和平。

正是被理解为和谐而有差别的整体的国家，使这种综合成为可能。黑格尔认为，结合而成的整体没有部分不能存在，同样没有整体部分也不能存在。为了表述整体与部分之间的这种关系，黑格尔借用了有机体、尤其是人体的比喻，因为在他看来，身体的每一器官的真正的实在性只在于它在整个身体中所发挥的特殊功能，黑格尔同时还借用了哥特式教堂之类建筑结构的比喻。这样的结合的自相矛盾之处就在于，它是无意识力量作用的结果。黑格尔的双重任务导致了这一矛盾，而与这一矛盾相应的则是“理性的狡计”这一观念。国家既表现为最终的结果，又表现为先决条件。它是个人行为 and 热情作用的结果，但一旦形成，它的产生就表现为纯粹经验的和外在的事实，它的结构就表现为首要的和本原的东西。“国家是个人活动的最终结果，但在结果中它起源于个人的活动这一事实却消失了。”⁵ 这些个人——不管是追求其特殊利益的大众还是表现英雄行为的伟人——无意识地充当了一个计划的工具，而这个计划超越于他们之上并且常常与他

们有意识的目标直接相矛盾，非理性的力量造成了标志永恒理性的庞大建筑，这便是“理性的狡计”⁶的含义，由此证明历史是合乎理性的。这样的理解意味着历史哲学可以导致政治哲学，而政治哲学又可以转变为对最终的、充分发展的国家的说明。

国家的起源

国家源于冲突，反过来它又是无数潜在冲突的战场和根源。国家的情况是这样，因为人类本身的情况就是这样。不是在离群索居的状态中，而是在为争得“承认”的生死斗争中，人才将自身提高到人性的水平。人是为自身而存在的，他能意识到自身或自身的自由，但他意识到这一点的前提是别人的承认，换句话说，只有他被另一个意识或自由承认为意识或自由的时候，他才能意识到自己或自己的自由。每个人都希望被对方所承认而又不承认对方。每个人要确证自己的自由，从而确证自己的人性，他就必须能为了获得承认而否定自己的自然的存在，为了威望而冒生命危险。为承认而进行的斗争因此将是生死斗争。正是由于这个缘故斗争将导致某种不平等。两个敌手之一会宁要生命而不要威望或自由。出于对死亡的恐惧，他会同意承认对方而不再坚持要求对方承认自己。他将屈服于对方。因此人为承认所进行的斗争必然会导致主人和奴隶的出现。人的实在因而在本质上成了社会的乃至政治的，因为“为承认所进行的斗争和对统治的服从是政治生活的起点，也是国家的开端。”⁷

主人与奴隶的冲突先于国家。与文明状态相反的自然状态在黑格尔的公式中和在霍布斯的公式中具有同样的地位。同霍布斯一样，黑格尔也认为自然状态对以后的政治现实有着影响。在他们二人看来，国家产生于暴力冲突，人们之间最早的关系是斗争的关系，这种关系调动了人的两种基本的感情：虚荣（或渴望承

认)和对暴力死亡的恐惧。但在黑格尔看来,主人和奴隶的关系并不以主人的胜利而告终,相反,这种关系所产生的辩证法构成了人类历史的动力。主人迫使奴隶为他劳动。主人无所事事,他的全部生活就是通过战争来寻求承认,寻求威望和荣誉。他不劳动,与物没有直接联系。另一方面,奴隶为主人准备了满足其需求的物,因为奴隶是劳动者,他在劳动中改造了自然和自身。奴隶在生产物的劳动中推迟了物的毁灭(消费),在为满足主人的需要而进行的劳动中推迟了自己需要的满足:“劳动是被压抑的欲望”。⁸ 奴隶按照抽象的观念,即按照一个要加以实现的计划而劳作。他造就了外在世界,给这个世界打上了一系列自己的烙印,同时他也造就了自身,使自己成了抽象的一般观念、语言和思想的初学者。因此,奴隶的劳动一方面创造了技术世界和社会本身,另一方面也创造了思想、艺术和宗教世界。与霍布斯一样,黑格尔也认为,劳动的态度和对暴力死亡的恐惧,同英雄和贵族的态度相反的奴隶和平民的平凡态度,构成了社会的基础。再者,古典政治哲学因闲暇和劳动反映着理论和实践的对立而认为闲暇比劳动高贵,而黑格尔则把思想和普遍的东西归入劳动一边,并认为闲暇实质上是好战。

但这并不是对奴隶的充分补偿,他仍然没有获得满足,就象主人也没有得到满足一样,因为二者都没有得到他们所希望的承认,即另一个自由意识的承认。冲突继续存在,而解决这种冲突是国家的职能。国家必须实行的调节具有两面性。一方面,国家得以建立的基础是相互性:其公民相互承认;它是主人和奴隶未能实现的那种相互承认的根据。另一方面,国家自身内存在劳动和需要以及牺牲和战争两个环节(或要素)。这两方面的矛盾表现为“市民社会”和国家的对立,“资产者”和“公民”的对立。现代国家的问题将恰恰就是容忍这两个环节并使它们谐调一致起来,即实现贵族观点与资产阶级观点的综合,归根到底也就

是实现主人和奴隶的综合。

主观自由与客观自由的统一

表现于个人关系、家庭、社会和国家中的所有冲突，最终都追溯到存在于个人意志中的根本对立，一种与个人在国家中的地位利害悠关的冲突。在各种不同层次上，冲突都表现为个体与普遍的对立，特殊意志与普遍意志的对立，私利与公益的对立，资产者与公民的对立，需要的满足与牺牲的对立，权力与义务的对立，热情与理性的对立，消极的内在本质与实际确证的对立，批判的意识与认可法律的对立，总之是黑格尔所谓“主观的自由”

（即个体意识，追求的是特殊目标）和“客观的自由”（即“实体的普遍意志”）之间的对立。在黑格尔看来，只要个人满足于承认普遍的东西为法则，并以国家为目的，那么国家作为“具体的自由”就是上述所有要素的统一。黑格尔说，“特殊与普遍在国家中的统一是一切事物的基础。”⁹这种“最终的普遍目的与个人特殊利益的统一”表现为这样的事实，即“个人对国家尽多少义务，同时也就享有多少权利。”¹⁰这种权利与义务的相互性因而使国家构成了“宁静的整体”。主观自由的权力应在两方面得到承认：承认主体的特殊性有权在需要和福利方面获得满足，承认意识有权拒绝接受他认为不合理的东西。但特殊性也应使自己适应普遍物和集体生活，而且批判的意识不应危及政府，即有组织的国家的权威。

这种状况自然只属于现代国家。至于过去，历史上的例子充分展示了为了实现合理的国家而必须加以克服的威胁。从政治观点来看，希腊世界的不完善及其没落，是不能正确理解特殊性原则的结果。“主体的特殊性的权利，他获得满足的权利，换句话说主观自由的权力，是古现代差别的枢纽和核心”。¹¹古希腊

人自然地、直接地为普遍物或实体而生活，为其祖国而生活。“关于希腊人我们可以肯定地说，在其最基本和真实的自由中，他们没有良知。在他们之中占统治地位的习惯是不假反思地为祖国而生存。”¹² 因此没有任何形式的主观性的地位——没有满足特殊需要和福利（对这些东西的追求只属于奴隶）的权利，没有自由选择职业和决定阶级地位的权利，或没有根据理性批评政治制度及其道德行为的权利。相反，特殊性或主观自由的独立发展在希腊国家中似乎是有害的原则，是对社会秩序的破坏。这一原则在古代国家中的出现是与道德的堕落同时发生的，而且这一原则是古代国家衰落的主要原因。¹³ 在罗马帝国，个体性得到了承认，但却是抽象地和外在地被承认的。国家作为一个有机整体遭到瓦解。“所有的个体都被降低到私人的水准。大家一律平等，都具有形式的权利，唯一把他们联系在一起的纽带是抽象的、贪得无厌的任性。”¹⁴ 这是因为缺乏将主人和臣民结合在一起的道德生活的制度和组织。

黑格尔对与缺乏组织相联系的抽象性和任性的另一形式的指责是针对法国的。法国大革命代表着绝对重要的成就，表现了为国家奠定思想和理性基础的决心。它宣告了主观意识原则的诞生，以及与此相应的自由、平等、人权及公民权原则的到来。但是，这些本身属于现代国家本质的原则却以抽象的和个人主义的方式被理解，以至没有为组织和政府或任何具体的东西留有余地。这种否定性和破坏性的自由希望消灭所有差别和规定性，这样的自由是绝对的恐怖，“因为任何制度与抽象的、平等的自我意识都是不相容的”。¹⁵ 因为在庞大而发达的国家内实行民主的企图只能导致抽象性，并且“由于始终要有一个政府存在”，¹⁶ 革命的自由主义注定永远是其反面。拿破仑懂得将革命原则与有组织的国家权威相结合的必要性，而在拿破仑之后，法国被抽象的原则所支配，政治生活一直受矛盾的困扰：始终存在着政治家

与思想家的对立，以及政府同人民的对立。

只要人民未被组织到国家中或由国家组织起来，人民就是特殊意志的集合，并且“不知道它愿望的是什么”。¹⁷这样的人民所表达的东西只能是任意的，而且对任何制度或组织都是有害的。

由于这种自由的形式主义，由于这种抽象性，任何巩固的组织都无法确立。由政府所做出的各种特殊的部署立即会遭到自由的反对，因为这些部署只是特殊意志的表现并因而是任意的。多数的意志推翻了内阁，并由原来的反对派登台组织新政府。而新政府一出现又会遭到多数的反对。由此造成了动荡不已的局面。¹⁸

因此，黑格尔否认对个人的自由、权力和法律上的平等的承认会导致民主政治。

有人主张，每个个人都应参与一般政治事物的讨论和决定，因为一切人都是国家的成员，国家的事务就是一切人的事务，一切人都有权以自己的知识和意志去影响这些事物。这种主张是想给国家灌输没有任何合理形式的民主因素，虽然只有具备这种合理形式的国家才是一个有机体。¹⁹

只有在这一有机体中占有一定地位的个人才应参与政治。每个人成为统治阶级成员的可能，法律上平等的可能，都不应该损害社会的差别；公众意见，每个人让当局听取自己呼声的可能性，都不应有损于国家的权威和胜任的国家代理人。

因此黑格尔希望“自由和敬重”的综合，热情和道德的综合

合，革命的原则与政治秩序的必要性的综合。从历史的角度看，现代国家应该是城邦（其统一性、公民的相互信任以及他们对整体的忠诚应加以保留）和政治经济的自由社会（其多样性和差别，个人需要的满足，通过个人自由意志的普遍物的实现，应加以保留）的综合。从哲学的角度看，黑格尔希望实现古典的（或实体的和具体的）道德和基督教及康德式（或内在的和抽象的）道德的综合，并实现以理性和美德至上为基础的柏拉图的政治学与以欲望的解放和满足为基础的马基雅弗利、培根、霍布斯和洛克的政治学的综合。

历史的目的是自由国家

上述综合的手段就是历史。历史的主题和目的是逐渐展示自由，或揭示精神在历史进程中所达到的自我意识。精神意识到自身实质上也就是精神的自由，而精神自由的实现就在于精神达到自我意识。

自由在现代国家中实现了，一方面因为现代国家区分和展现了自由的不同环节和方面（客观的自由，主观的自由，等等），另一方面则因为自由现在已显示为人的本质，所有的人都在国家中，并且知道他们在国家中本质上是自由的。真实而完全的自由本质的发现与一切的人的自由是相一致的。然而，如果历史的目的在于现代国家中或被现代国家所实现，那么同样，只有当作为现代国家基础的原则在不同方面显示之后，现代国家才能够形成。因此，有必要承认所有的人都是自由的，内在自由或个人的无限价值的原则有必要显现于宗教中，需要及其满足的特殊性有必要显现于道德风尚中。这种显示只有到历史终结才能完成，历史之网是由不完善的原则的渐次显现构成的。其中每一原则都显示了自由的一个新方面，并且每一原则恰恰因其不完善而注定消

失。这些特殊原则的发展就是民族精神，它们构成了具体的整体，在其中生动的原则广泛表现于宗教、科学、艺术、事变和命运中。因此历史是宗教、道德风尚、艺术、经济等等的历史，同时也是政治的历史。一个民族的政治制度是其精神的结果，因此预先将一种制度强加于一个民族是危险的。政治的诸形式只能加以历史的阐述，只能联系到与之相关的自由意识来对它们做出判断。

大致说来，世界历史分为三个阶段，这三个阶段不是三种政府形式，而是自由意识的三种程度，划分的根据是一个人、一些人还是所有的人都知道他们自己是自由的。

东方人还不知道，精神——人之所以为人的本质——是自由的；因为他们不知道，所以他们不自由。他们只知道一个人是自由的。唯其如此，这一个人的自由只是任性和野蛮。……这一个人只是一个专制君主，而不是一个自由人。自由意识首先出现在希腊人中间，所以他们是自由的；但是他们，还有罗马人也是一样，只知道少数人是自由的，而不知道一切人都自由的。就是柏拉图和亚里士多德也不知道。因为这个缘故，希腊人不仅蓄奴，……而且他们自己的自由既局限于狭隘的范围，同时也局限于人的……残酷的奴役状态。只有日尔曼民族通过基督教达到了这样的意识：人之为人是自由的，精神的自由构成了他的真正本性。这种意识首先出现于宗教中，出现于人的最内在的精神领域中；但使这一原则充满世界是一个新任务，完成这一任务需要长期而艰苦的教育工作。²⁰

“这一原则在世界事务中的应用”最终决定了政治制度的命

运。希腊城邦之所以失败，部分是因为它不知道基督教的这一原则，部分是因为它自己的原则太简单，容不得社会有多样性和充分发展。相比之下，现代国家依据的则是基督新教和在经济及社会方面有差别的社会。只是在基督教中个人有无限价值的原则才得以出现。

但为了使这一基督教原则通过理性的国家而实现于世界中，还需要另一场精神革命——宗教改革。只是在新教中才实现了基督教的自由及其与世界和国家的和解。基督教内在本质的发现导致了一系列对立：良心和世界的对立，彼岸与此岸的对立，虔诚（要求发誓贞洁、清贫和顺从）与世俗道德（允许结婚、劳动和合乎情理的自由）的对立，教士与俗人的对立，教会与国家的对立。然而，在路德教中，“和解导致了世俗世界自身能够包含真理的意识”。婚姻、劳动、勤勉和技艺获得了道德价值。最重要的是，盲从被排除了。在新教中没有教士阶级，而只有普遍的教士身份；个人的良心有判断的权利。这一权力最终转变为个人理性的判断权。因此新教的原则是自由精神的原则：“这是宗教改革的实质内容；人自己决定了自己的自由”。只有通过这样的自由，并且通过将这种主观的自由普遍化，合理的国家才可能形成。但这之所以可能，只是因为宗教的真理从此存于主体中，从而排除了所有外在的权威。教士与俗人的差别不再存在；真理的内容不再是一阶级的专有物。“人的内心或人的精神性能够而且应该据有真理，并且这样的主观性是一切人的主观性。每个人都必须完成自身内的和解。”²¹这种和解也就是废除两个世界的差别，其结果在某意义上说既是宗教的完成也是宗教的消亡：新教的意义既在于世俗世界的基督教化，也在于基督教的世俗化。就其原则源于宗教而言，现代国家是基督教和新教的。但是，既然新教的原则只是普遍的理性原则，而且是适用于一切人的，那么表达这一原则的国家就是世俗的。无论如何，若不是宗教改革在新教

民族中所教导的自由，这样的国家是不可想象的。尽管有拿破仑的活动，但这一现代原则在拉丁国家中还是未能成功，原因就在于那些国家信奉天主教，对宗教的服从伴随着政治上的奴役。

构成理性国家的另一基本原则（与第一个基本原则相联系）是以个人需要的解放为基础的经济和社会的差别。个人的处境和需要的多样化发展，竞争和劳动分工，使得以单纯以统治者的智慧和美德为基础的政治制度不再可能。作为现代国家标志的普遍的法制已是势所必然。理性国家的基础远不是没有阶级或差别的社会；相反，黑格尔相信，阶级和财富的差别不仅是不可避免的，而且对于个人自由的实现和国家的活动都是不可缺少的。在他看来，北美尚没有真正的国家，因为那里缺乏经济和社会的紧张关系。²²

现代国家以理性的法律为特征，但法律的引入有赖于历史的和社会的条件，缺乏这些条件法律就是脆弱的，甚至是有害的。因此黑格尔在倡导普遍的理性原则的具体运用方面持谨慎态度。必须考虑到人民的生活方式或习惯是否已经成熟，而且向合理性的过渡必须慎重从事，以避免发生革命。这种过渡是政府的任务，因为它具有为实现这一任务所需要的强有力的权威。黑格尔的最后一篇论文讨论的是1830年英国的改革法案（目的是取消腐败的自治市，提高英国选举制度的合理性，从而促进民主化），在这篇文章中，黑格尔同意这项法案的基本精神，因为这项法案试图将在欧洲大陆早已取得胜利的普遍原则引入英国，而且黑格尔还猛烈抨击了英国政治和社会的专断统治及其法律，因为他认为英国的法律是实证的而不是思想的。但是，黑格尔也同样认真地批判了这项法案本身，并在很大程度上同情这项法案的反对者的忧虑。虽然这篇论文并未做出结论，但它给人的印象是，黑格尔出于慎重的考虑决定反对这项法案，尽管他赞成其基本原则。理由是，除了缺乏理性的法律以外，英国的另一大缺点是没有强

有力的政府，君主制已被削弱，贵族统治也已气无力。

在君主的努力和官员们的支持下，能够和平地将理性原则引入普鲁士，而不伴随在法国由抽象精神造成的那种动荡。缺乏政府的强有力的引导和控制，缺乏以能力而不是以金钱、传统或蛊惑宣传为基础的领导阶级，演变就会冒导致无政府状态的危险。在黑格尔看来，普鲁士国家是最接近理性国家的典范，因为它代表着原则的革命要求与组织的传统要求的综合，这要归功于新教和君主的权威。现代国家的建立因而需要三个要素：理性的法律、政府、情操或道德。黑格尔认为，柏拉图的学说以第二和第三个要素为基础，而忽视了第一个要素；教条主义的革命者和自由主义者则只承认理性的法律，却忘记了政府和公民精神状态的重要性。法国和英国的例子以各自的方式证明了没有真正的政府的危险，而不可能有理性法制的天主教国家则证明了宗教和道德的政治重要性，因为真正的宗教和道德是个人“教化”、提高到普遍性的教育和自由国家公民培养的基础。

在某种意义上说，自由的国家不失其为这样一种道德努力的顶峰或基础，这种道德努力教导个人在献身整体中实现自身，以此将特殊性提高到普遍性。这种教育的诸阶段，或具体道德精神的诸环节，是家庭、市民社会和国家。现在我们就来讨论已提到过的双重运动，即这样的过程：国家在其中完成了以特殊性为基础的从属环节和以普遍概念为基础的理性必然性的综合。

家庭、市民社会与国家

家庭和市民社会有别于国家，也就是与国家相对立，这种对立是特殊性和普遍性的对立。但二者与国家又有共同之点，即它们有助于道德教育，以促进个体上升到普遍性。家庭具有实体性的统一；它构成了一个以家庭成员的彼此信任为基础的整体，构

成了一个自在的目的，个体从中意识到自己具有实在性。因此家庭是国家的相似物，区别在于：家庭中的统一是自然的、直接的、感性的，而不是思想的或理性的。另一方面，市民社会是独立成员的结合体，其中私人作为需要的全体是第一原则。市民社会因此代表着区分或差别的环节，具体的道德在其中遭到瓦解，而代之以特殊性和自私自利或唯我主义。但同时市民社会中也有思想出现，不过是以抽象的形式，即理智的和形式的普遍性而出现的。虽然市民社会代表了典型的特殊性，但其中也有普遍性以若干形式表现出来。首先，个人之间的相互关系造就了相互依赖的体系，这一体系产生了形式的普遍性，即外在的、非个人所愿望的普遍性：特殊的人是市民社会的第一原则，但特殊的人“在本质上是同另一些特殊的人有联系的，所以每一个特殊的人都是通过他人的中介，同时也无条件地通过普遍性的形式的中介，而肯定自己并得到满足。这一普遍性的形式是市民社会的第二个原则。”²³

政治经济学是现代的产物和个人需求解放的结果，它恰恰是关于这种相互依赖的科学，由于相互依赖，虽然每个人仍追求其特殊的利益，但却不自觉地服从普遍规律。同时，作为相互关系的结果，个人及其需要和劳动都经历了深刻的改变。市民社会产生了新的需要，但这种新的需要是由人们之间的相互关系创造的，而不是自然的。在日常生活方式（服装样式、进餐时间等等）方面，个人有必要使自己适应他人，正是这种必要性将市民社会成员的自然的个体性提高到有教养形式的普遍性。这样的普遍性虽然是无意识地达到的，却已经改变了个体性本身。此外，在市民社会中普遍性也有其直接的、自由的和有意识的存在，其表现形式就是人必须诉诸法律和行政机构。由需要及其相互承认的体系所产生的财产权，就其受法律保护而言，本身就被承认有普遍性。正是这种自身相关的领域，即教养的领域，才产生了权利。

权利具有普遍性，也被人们作为普遍的东西来愿望和承认，它是唯一有效的平等的基础。“我被理解为普遍的人，即跟一切人同一的人，这是属于教养的问题，属于思维——作为普遍形式的个人意识——的问题。人之所以为人，正因为他是人，而不是因为他是犹太人、天主教徒、基督教徒、德国人、意大利人等等。”²⁴但这种普遍性仍然具有纯粹抽象权利的特征。实现这种普遍性与整个特殊性领域的统一是行政机构的任务，这一任务就在于确保：“第一，……使财产及人身安全不受侵害；第二，将每个人的生活和福利当作……权利来对待并加以实现。”²⁵政府的预见，即国家的活动，就在于保护这种存于市民社会之特殊性中的普遍性，其方式就是通过外在的秩序和法规来支持和维护市民社会中众多的目的和利益。黑格尔希望确保工商业的自由与作为整体的国家的预见和指导的必然性之间的平衡。虽然个人的意志和利益是市民社会活动的源泉，并且国家的职能只在于“使个人的意志和利益回复到普遍性……以消除源于利益冲突的动乱的危险，以及通过个人所觉察不到的必然性的作用来缩短利益冲突的周期，”²⁶但情况依然是这样的，即个体的组织原则是自由的反面。“个体凭其自私倾向而活动的余地越小（与公共部署相比较），相反地，公共的社会状况就应认为是更完善。”²⁷

但是，在需要本身的体系中还有一个方面，个体通过这方面直接与普遍物相联，并由此获得一定的现实性。这一方面就是等级或“一般集团”的划分。如果说家庭是国家的第一个基础，那么“一般集团”就是第二个基础。有三个等级，它们的划分是辩证的：农业等级，谓之实体的或直接的等级；工业等级，谓之反思的或形式的等级；官吏等级，谓之普遍的等级。农业等级是“安全、巩固、持久满足需要”的等级，而且“只具有普遍性的形式……”它有依赖于家庭和良好信仰的直接具体的道德²⁸。“普遍的等级完全以普遍物作为其活动的目标、基础和目的”。²⁹官吏

本性上倾向国家，并在为国家服务中找到其存在的理由和他们的满足。

因此只有中间等级，即工业等级本质上倾向于特殊性。这可以说明这个等级何以受制约于残酷无情、动荡不安、生存斗争、需要的无限增长、劳动的无限分工以及贫富的矛盾。正是因为这个缘故，这个等级需要国家的干预。另一方面，由于“这个等级不得不依靠劳动、反思和智力作为其谋生的手段”，³⁰所以正是这个等级给予个体以教养、提高和智力形成。这个等级中的个体由于觉醒到反思而觉醒到自由。自由产生于城市中，乡村则由于更保守而更习惯于顺从。首先，即使在这个等级中，特殊性也被引导来以普遍物为其目的：道德精神因此被重建于市民社会中。重建精神是“同业公会”的使命，因为“同业公会”通过以下方式限制了市民社会中的矛盾：确保贫富之间、雇员与雇主之间有共同基础，使能力和态度的差异和竞争与合理的奉献相结合，保护个体使其免受特殊事故的打击，简言之，通过发挥第二家庭的作用来克服市民生活的孤立无援和残酷无情。同业公会将客观的道德引进了市民社会，这主要利用的是职业荣誉感和在公司中真正被承认及受尊重的诚实。因此，同业公会的作用是至关重要的，因为在现代社会中诚实和职业荣誉才是真正活生生的美德形式。

由于这种情况下的美德仅仅代表了个人对其境遇的必然性的适应，所以这种美德只能叫做诚实。就主观的道德反思或就美德决定着特殊个体的特征而言，美德本身在以系统化和客观普遍性为基础的现代社会的日常生活中有其地位，且只在非常情况和义务冲突中有其地位。在古代国家，英雄美德有其地位是因为存在着杰出个人活动的余地。如今，现代国家既已形成，合理的制度便取代了杰出个人的作为。社会中依然存留的美德只剩下了婚姻的尊严和职业荣誉。正是在这个意义上说，“继家庭之后公司

构成了国家的第二个道德根源，即植于市民社会的根源。”³¹ 同业公会在自身之内统一了主观特殊性和客观普遍性这两个环节，而这两个环节以前在市民社会中是分离的。但这种统一的工作只是国家目标的一个特殊方面。因此，市民社会的领域导致国家。

要理解这个运动，须反思精神——象在家庭和市民社会中所表现的那样——与爱国主义的关系。家庭感情、职业荣誉和诚实，在正常情况下取代了政治美德和爱国主义。但是，它们也会导致爱国主义，因为它们所表达的安全感和信任感是以国家为基础的，并且由于逐渐意识到这一事实，那些具有这些感情的人会以国家为他们的目标。在黑格尔给出的政治感情或爱国主义的定义中可以看到这一转变。

这种政治感情一般说来就是一种信任，是这样一种意识：我的实体性的和特殊的利益包含和保存在把我当作单个的人来对待的他物（这里就是国家）的利益和目的中，因此这个他物对我来说就根本不是他物。我有了这种意识就自由了……爱国主义通常只是指作出非常的牺牲和行动的那种志愿而言。但是本质上它是一种感情，这种感情在通常情况和日常生活关系中，惯于把共同体看作实体性的基础和目的。³²

为了理解这种公民感情的内容，我们现在必须把国家当作合理的和必然的组织来加以考虑。“公民感情从国家有机体的各个不同的方面取得自己特定的内容……这种有机体就是政治制度。”³³

这种制度“是合理的，只要国家按照概念的本性在本身中区分和规定自己的活动”，即，只要“国家的每一种权力自身就是制度的整体”。³⁴ 各种权力之间必须存在差别，但差别应该是有

机的，而不应是机械的。各种权力不应看作是完全独立的，不应看作是相互限制的，也不应看作是相互敌对的；相反，它们应该相互反映，并只由整体的理念所决定。

整体形成了以专门的公职阶层为基础并配有某些代议制的君主立宪制。“国家完成于君主立宪制是现代世界的成果”。世界历史的对象就是君主立宪制形成的历史，它与“普遍精神的内在深化”的历史是一致的。只有君主立宪制符合充分发展的国家理念，即所有环节都获得解放的国家理念；只有君主立宪制符合复杂的社会，即各种特殊的力量都获得解放的社会。例如，现代国家不能建立在美德之上，象孟德斯鸠所设想的共和国那样：“在更为复杂的社会状态中，当特殊性的力量得以发展和解放时，国家领袖的美德是无能为力的。如果整体要想具有维持自身的力量，以及具有给予发达的特殊力量以肯定或否定的权利的力量，就需要有另一种形式的合乎理性的法，而不是表现在主观倾向中的法”。³⁵一般说来，古典分类学——君主制、贵族制、民主制——只对仍然没有差别的社会来说才是有效的。这些类型又作为环节存在于君主立宪制中：君主是一个人，少数人分享行政权，多数人则一般分享立法权。不过，这里真正的差别不是以数量的不同为基础的，而是以国家概念的逻辑性质为依据的。国家的概念区分为：

(a) 决定和确立普遍物的权力——立法权。

(b) 使特殊的领域和个人情况服从普遍物的权力——行政权。

(c) 主观性的权力作为具有最终决定权的意志——王权。在王权中，不同的权力统一于一个人之中，这种统一既是整体——君主立宪制——的顶点，也是其基础。³⁶

必须有一个最高决策点；国家的主权和统一应该通过一个最终决定的意志来表达。国家的主权作为意志就是人格；它应该体现于一个人中，即体现在君主身上。既然君主“本质上以抽掉了所有其他特征的这个个人为特征”，³⁷那么君主的任命方式就应该是直接自然的：通过出生。只是通过世袭原则，象征国家统一和连续性的君主个人，才摆脱了必然支配一个由选举产生的统治权的利益冲突和意见纷争。但君主的活动本身具有象征性的和任意的特征；当然要由他来宣布战争、签署法律、任命顾问并解决他们之间的分歧。但在每一种情况下，他的职责都是批准决定，而不是实际的统治任务，而且通常后者几乎必然决定前者。正是在这个意义上说，“由于国家牢固确立的法律和良好的组织，留待君主单独决定的事情应该认为很少与实质性的事情有关。一个高尚的君主降临一个民族应被视为一大幸事。然而，这一事实的重要意义却并没有那么大，因为国家的力量在于它的理性。”³⁸

那么，谁代表这种理性并因而行使实质性的权力呢？是政府，以及一般说来普遍的官吏等级，因为“政府依赖于官吏阶层”。³⁹正是政府提出并实施君主的决定。政府确认哪怕是追求特殊目的中的普遍利益。“在公职人员的活动和教养中”可以“找到法律和政府的决定触及到个体并实际发生效力的点。”⁴⁰在公职人员自身的状况中，国家的职能即特殊性与普遍性的综合得以最好地实现，因为只有他们在他们克尽职守为国服务的过程中，他们才获得其特殊需要的满足。国家公职人员代表这样一类人，他们体现着国家制度的精神，并充当整个共同体的典范。共同体的每个成员都有权成为公职人员。普遍的等级向所有公民开放，这是理性国家民主的方面。但这只是公开接受对他们的态度以及他们的智力和道德水准的客观考察。

这种考察涉及到直接与行政才能有关的科学，也涉及到智力训练和道德培养，以便“使公平、正直、温和、儒雅的品行成为一

种习惯”。⁴¹或许正是在这样的考察中可以发现黑格尔的国家的
一个最重要的因素，即这个国家是以官僚政治为其特征的，它不
同于古代以高尚为基础的贵族政治，不同于以金钱为基础的寡头
政治，也不同于以人数、舆论和特殊利益为基础的现代民主政
治。在《论英国改革法案》这篇文章中，黑格尔哀叹该法案及英
国现行法律中缺乏“在德国甚至根据有出身和财产资格的人而制
定的、为参与政府及国家事务所必须的那些条件：理论研究、科
学的素养、实践的锻炼和经验。”⁴²在英国，一个人只须有一定
的财产便可进入议会——握有实权的机构。结果，统治者成了一
群乌合之众，而不是有才干并献身国家的人的集体。“应该进行
统治的是那些有知有识的优秀者，而不是那些无知和浅薄的人。”⁴³文
职人员的政府是贵族政治的现代形式。“官僚政治”一词最初出现于
十八世纪后半叶，即现代国家形成之初，而且一开始就是贬义的，而
这个词在黑格尔的思想中恢复了名誉。他从这个词中看到了系统化、
合理化的最好的政府形式（符合现代精神和国家概念的必然性）。
不过，黑格尔同时也十分谨慎地避免隐含在“官僚政治”一词的贬
义中的非难：它是官吏们的暴政，他们团结一致，形成了一个特权
阶层，构成了一个国中之国。等级制度不仅构成了反对独断专行的
内部控制手段，而且更重要的是，在上的国家制度和在下的同业公
会的权利使官吏不可能采取贵族政治式的独往独来的立场，并避
免了教养和才干成为专断和奴役的手段。

立法权不仅实现了王权、行政权这两个我们刚说过的环节，而且
还实现了“等级议会”这一要素。后者的作用恰恰并不是立法。等
级议员团并不做出任何实质性或决定性的决议。他们表达个体的主
观自由，表达公众的舆论和利益，是市民社会的代言人，当然这是
就这些方面与政府相隔绝而言。实质上，议会充当了君王、政府和
人民之间的媒介。由于这种中介作用，王权似乎

就不是孤立的，或因而不是专断统治；共同体、同业公会和个人的特殊利益彼此也就不是孤立的。这一切都是为了避免人民——无差别的大众——直接参政，虽然允许人民与国家有某种关系。因此不存在直接的个人选举权，因为这会承认孤立、抽象的个人的存在和作用，并且会赋予数量的影响以权威性。个人应该表现为具体的实在，即做一个具有某些特点和利益，因而在社会有机体中占有一席之地的人。参加投票选举的是各个等级，政治意义上的等级（等级议员团）以社会意义上的等级（阶级）为基础，经济和政治集团，即拥有特殊利益的集团，必须象这样被代表。但是，这里也必须有中介机构；在各等级中，必须有一部分实质上在各等级之间起居间调节作用。

这便是实体性等级，即土地占有者阶级所起的作用。他们之所以受欢迎，因为他们在与国家和不稳定的经济生活的关系中保持着自己的稳定性和相当大的独立性。土地所有者自身直接在议会中占有席位，而

等级的第二个阶层由市民社会中变动不居的部分构成，这部分只能通过其代表来参政，之所以如此，外在的原因是其成员众多，而实质的原因是这部分人及其活动的特性。由于这些代表是市民社会的代表，由此可以直接推论说，他们的任命是市民社会作为一个社会而做出的。也就是说，在做这样的任命时，社会并不分散成原子式的单位，不是集合起来完成一项单一而临时的活动，也不是一时凑和起来而事后再也没什么联系。相反，它在委任代表时是以社会，即以联合体、共同体和同业公会的面目出现的，虽然这个社会早已为了别的目的而形成，但它以这种方式取得了与政治的联系。⁴⁴

因此，工业等级通过同业公会的中介作用而被代表。代表们介入他们所代表的利益领域，并且具备一定的能力条件，而要求于第一等级成员的则是财产条件。这两个等级分别占有两个不同的议会的席位。第一个议会（上院）的作用是调解第二个议会（下院）与政府的关系。因此，一系列中介团体和机构的作用摆脱了抽象民主的幽灵，实现了自由与组织相结合的国家。

它们在何种程度上是成功的？或更概括地说，现代抽象原则与政府组织的调和，即黑格尔的理性国家的合题，其结果如何？可以说，我们以上所讨论的制度保证了自由、平等、博爱（或人的普遍性）的自由发挥，但却严格限制在国家组织所要求的范围内。因此有选择职业的自由，有选择等级的自由（不同于柏拉图《理想国》的制度，在那里等级是由政府决定的；也不同于印度的种姓制度，在那里等级是由出生决定的），而且自由还在于这一事实，即国家在正常情况下所提出的唯一要求就是税收。总的看来，自由意志应该是一个中介，只有通过这一中介国家才能取得它所需要的东西。至于公众舆论、新闻自由、一般的言论和写作自由，这方面的情况是含混不清的。“形式的、主观的个人自由，在于个人拥有和表达自己对国家事务的判断、意见和建议。这种自由集中表现为‘公众舆论’……”⁴⁵它包含外在的正义原则而又伴随偏见，包含深刻的现实倾向而又掺杂主观、偶然的特殊意见。其中真理和无穷的谬见密切结合，以致不可能通过舆论本身来辨别其中严肃的或普遍的要素。⁴⁶因此，舆论应该有机会表现自己，但永远不应做最终的判断，因为它只是以一般的和混乱的方式，而不是以精确的和有意识的方式表明自己有道理。“所以，（在科学和生活中）独立于舆论是做任何伟大或合理的事情的首要形式条件。而伟大的成就保证日后将为公众舆论所承认和欣然接受，并且在适当的时候将会成为公众舆论的又一成见。”⁴⁷

大众传播（尤其是出版）的自由，“表达己见的迫切冲动的

满足，”应予以承认，但必须加以限制，因为它具有歧义性。它既是批判意识的无限自由原则的表现，同时也是主观意见的任意性的表现，后者最终会诱发混乱和犯罪。把出版自由界定为随心所欲地表达和写作的自由，这是“无知的野蛮和肤浅的表现”。⁴⁸但是，有争议的内容和形式的不确定性（意见终于何处，越轨始于何处？）使限制出版的法律总是含糊不清，所以这方面的裁决也总是带有主观色彩。这种压制的主观性和偶然性本性上是不可避免的，但也仍然是不可缺少的。黑格尔还是赞成放任自流的，不过前提是国家的健全与强大足以能承受不负责任的意见表达。但是，即使在这方面也要由“有知有识的人”充当判官，以决定在什么情况下公众舆论，如表达于议会中的舆论，应该或不应该被采纳，以及表达的自由，如表现于出版和言论中的自由，应该予以鼓励还是予以压制。

同样，自由也得到了承认，但只是作为人们在法律面前的抽象平等被承认的。平等在政治上和社会上表现为人人有成为普遍等级或统治阶级成员的可能性。但平等必须让位于差异和联系的至上性。没有社会的平等。财产平等是由抽象精神产生的一个梦想。以现代经济为基础的社会鼓励不平等，这种不平等比以前所知的意义还要重要，合理的国家以大的分化为前提。从政治观点来看，人数的力量要认真加以避免。开明、进步、有知识的少数的观点应该胜过群众的观点，因为后者不知道自己需要什么。最后，人的普遍性得到了承认，但前提是不导致政治上的世界主义。就象个人的平等并不意味着大同国家一样，人性的普遍性也不意味着国家的普遍性，国家始终保持自己特殊主权的完整性，并以其个体性排斥其它主权国家。从经济观点来看，的确产生了一种世界社会，但这并不抹煞国家实质的个体性。一般说来，黑格尔的合题将我们带回到了这一合题的出发点：社会与国家的对立。合题大体上是自由和民主化社会，但这更多地是从经济的和

社会的而不是从政治的观点来看的。要做出事关国家的政治决策，就有必要使自己适应国家组织。

战争的必要性与历史终结论

但是，在对内和对外政策的关系中，归根到底在和平与战争的关系中，国家与社会的关系问题，特殊利益和普遍利益的关系问题，才被充分而鲜明地提了出来。从国家的观点来看，战争与和平之间存有统一性。国家通过对立而肯定自身。国家对内的主权伴有对外主权，就国家首先由其独立性和个体性构成而言，它必然包括否定的和排它的方面，这一方面使它与其它自主的个体性对立起来。所以，若不因此肯定其外部的独立性，国家就不能正当地肯定其对内的权威。存在一个不仅是必然的而且是成比例的关系：一国人民越是在内部统一在国家的权威之下，他们就越能使自己的独立获得外部的尊重。“……人民由于不愿忍受或害怕对内主权，结果被另一国征服，他们越是不能首先对内把国家权力组织起来，他们争取独立的事业就越难有获得成功和光荣的希望。”反过来说，“成功的战争可以防止内部动荡并巩固国家的对内权威。”⁴⁹

只有巨大的危险或伟大的涉外事业才使国家有可能通过压制特殊利益和分歧而取得神圣的统一。因此，显然在战争中并通过战争，国家才能最好地展示自身，并最好地履行它的职能。正常时期的特点则是特殊领域的自由活动，每个人都为其家庭或职业而奔忙，整体只是直接通过税收的形式表现出来，这是国家对个体提出的唯一要求。这个时期占主导地位的是社会、特殊性和多样性。另一方面，危机，尤其是战争，使特殊领域联合起来而形成国家的统一；在危机中可以看到国家及爱国主义的真正本性，因为这时可以要求并能够获得个体的一切牺牲，而个体所牺牲掉的恰

恰是他在和平时期的存在的本质：家庭、财产、意见、生活。战争证明了国家对于市民社会 and 个人的至上性，为了维护独立，国家有权要求市民社会和个人做出最大牺牲，因此，战争驳斥了霍布斯、洛克所提出的有关国家的自由契约论或政治经济学。“对要求这种牺牲的完全歪曲的解释源于把国家看作是单纯的市民社会，以及把国家的目的视为只是个人生命和财产的安全。恰恰相反，这种安全不可能通过牺牲应该保证安全的东西而达到。”⁵⁰再者，“在和平时期，市民生活不断扩展，一切领域都闭关自守，久而久之，人们腐化堕落了，他们的各种特性也越来越固定和僵化了。”⁵¹

因此，尽管战争造成了财产和存在的不安全，但它是一种健康的不安全，与生命和运动相联系。不安全和死亡是必然而自然的，但在国家中它们因被自由选择而具有了道德的意义。道德是自愿的事情。根本的否定性构成了道德存在的本质要素。

战争是认真对待尘世财产和事物的虚无性的一种状态……战争有着更崇高的意义，通过战争的力量……

“各民族〔道德的〕健康由于它们对有限制度或风俗的漠视而得以保存，这好比风的吹动防止潮水腐臭一样；长久的平静会使潮水腐臭，同样，持久的和平——更不用说‘永久的和平’——会导致民族的堕落。”⁵²

在批判康德以国家间的联合来保证永久和平的理想时，黑格尔评论道，“即使许多国家联合成为一个大家庭，这个家庭作为个体也必然会产生对立物或敌人，”⁵³所以说，真正的政治是对外的政治，而对外政治的指导思想是战争的可能性。

结果是，国际法是极端不可靠的；它在事实上甚至在法律上都无力对付战争的可能和现实。“国际法是独立国家之间关系的

结果，其内容具有‘应该如此’的形式，因为它的实现依赖于不同国家的意志。”⁵⁴当然，国家同个人一样，只有在相互承认的前提下才能存在，这便产生了缔结应受尊重的条约或契约的可能性。

“但由于一个国家的主权是它与别国关系的原则，所以在相互关系中国家是处于自然状态中的。它们的权利不是实现于具有凌驾于它们之上的法制力量的普遍意志中，而是实现于它们各自的特殊意志中。”⁵⁵当这些特殊意志不能找到达致共识的基础时，它们之间的冲突就只能通过战争来解决。国际法不能通过解决冲突而防止战争，因为没有强加于各国之上的普遍的权威。康德式的国际联盟以各个国家的遵从为前提，而这种遵从总是偶然的。国际法也不能根据对条约的违反来区分正义和非正义战争，因为对每个国家来说，它的特殊利益就是它的最高法则，以这种利益的名义，它可以对它所参与的一切协定提出疑问，只要这些协定不再符合它的利益。道德与政治的冲突，不是通过普遍正义的抽象要求，而是通过国家的具体存在来解决的。但是，就国家的利益是最高法则而言，战争依然是这一法则必然借以表现的最高途径。

然而，这种基于众多独立国家的解释，同以人的否定性为战争所做的辩护一样，没有穷尽黑格尔的战争理论，“……真正的战争需要另一种辩护……”⁵⁶这种辩护根据的是战争的历史作用。在历史中，战争和革命是世界精神的工具。体现着绝对理念的民族的崛起，体现着世界精神的那种原则的传播，都是通过战争而实现的。但是，黑格尔用战争的历史作用为战争所做的辩护提出了一个难题，如果战争的意义首先在于促进文明的发展和传播，那么，一旦这种发展和传播最终实现了，情况会怎样呢？难道历史的终结不是由战争和暴力革命的消亡所决定的吗？在黑格尔的战争必要论与历史终结论之间，即便不说存在对立，似乎也存在着一种紧张关系。

二者对于理性国家的建立似乎都是不可缺少的。没有战争，国家就会屈从于社会，普遍物就会屈从于特殊物，黑格尔试图在现代基础上重建的、源于古代的整体道德和政治生活——勇敢、爱国、公民精神——就会衰落。贫富对立及国家的多样性似乎会保证危机和战争的永久性。但这样一来事情会不会有新的变化？首先，在一个诸多对立继续占统治地位的世界中，以解决所有矛盾为标志的历史的终结还会有意义吗？另一方面，若没有历史的终结或全面和解，整个黑格尔理性国家的构造便会失去其关键特点。我们已经看到，政治哲学与历史哲学能符合一致，因为历史中最后的国家实现了最好的政治制度。黑格尔对历史的发展和理性国家的发展所作的描述都包含着这样的意思，即最后的国家代表了一个综合，它使人类的一切可能的方面都得到了和解，而且没有为将会导致世界历史进一步发展的不完善和不满足留有任何余地。

黑格尔论述历史的终结这一问题的原文是非常不明确的。一方面，太阳下落了；精神的漫长白昼就要结束了；人类到了老年，也是其繁荣鼎盛时期；历史完成了，因为精神认识并找到了自身；形式与内容相符合的自由实现了。⁵⁷ 另一方面，黑格尔又谈到了历史在未来仍须加以解决的问题；他把美洲说成是“本来的大陆在那里，世界历史的负担或许会表现为北、南美洲的对抗”⁵⁸；他从俄国看到了“一种原始的完整性”，它“可能在自身中孕育着超出其视固本性的巨大可能性”。⁵⁹ 这些都是有关历史终结问题的明显的矛盾，只有找到解决这些矛盾的途径，才能确定历史终结问题与战争问题的关系。

黑格尔另外的一些论述似乎提示了可能的解决途径，因为他在那里区分了历史的原则和原则的实现，即区分了原则的胜利和原则在现实中的胜利。具体的自由确实是最终的原则；宗教改革确实是这一原则的最终工具；欧洲是始于亚洲的世界历史完成的

领域。关于宗教改革，黑格尔写道：“这里展示了崭新的旗帜，各民族终将聚集其下的最后的旗帜，即自由精神的旗帜……这就是我们现在所拥有的旗帜。自从那时到我们现在，时间所进行的唯一的工作，便是要使这个原则贯穿整个世界……”⁶⁰ 但把这一原则引入世界的工作尚未完成，尽管这个原则已经实现，尽管当前世界在不再需要外在的东西的意义上已是完成了的世界。革命从此以后将内在地发生。

基督教世界是完成了的世界。原则已经实现，行程已达终点。在基督教中，理念再也找不到不满意的东西……因此基督教世界没有绝对外在于它的东西，如果有外在于它的东西，那也只是就相对意义而言的。外在的东西在其自身中已被克服，唯一需要的就是要证明它已被克服。⁶¹

所以，历史的完成是就最终的原则已经出现而言的。这里所说的世界实际上是欧洲或西方国家，就象从原则上讲它是基督教和新教国家一样。但正如还有天主教或非基督教国家一样，西欧的这种精神上的胜利还有待于转变为政治现实。我们已经知道，就宗教改革代表了世界的基督教化而言，它也代表了基督教的世俗化。在某种意义上说，基督教原则的普及化也就是在实现这一原则的过程中取消这一原则。这一点在政治上的表现就是：真正的国家应该建立在新教的基础上，但在这样的国家中的公民身份应该向天主教徒、犹太人和其他人开放。基督新教是理性国家的基础，复又不是它的基础。同样，世界的欧化或西化也将意味着西欧至上性的丧失，或至少其作为普遍精神的独有领地的地位的丧失。所以，黑格尔能够设想，在一个最终欧洲化的世界上，诸如美国那样的非欧洲国家或俄国那样的非西方国家，就它们将变成

欧洲化的国家而言，它们的崛起将占据世界历史的舞台，虽然它们并不代表一个独创的原则或引进一个新的步骤。

现在我们可以再回到战争问题上来。黑格尔似乎做了一个根本的区别，即已经达到文明的最终阶段的民族和其它民族的区别。所以，他把文明的战争看作是合法的、不可避免和不可缺少的。这意味着文明的民族要征服那些尚未达到同样发展水平的民族。根据这一原则，“亚洲各帝国的必然命运就是屈服于欧洲人，中国有朝一日也将认可这一命运。”⁶²另一方面，充分发达的国家彼此都承认对方是合法的。它们构成一个国家联盟，或至少一个大家庭，在其中亲属般的关系或生活方式的一致性有可能使它们在战争期间维护一种法律上的约束力，以限制战争并使其人道化。更进一步，这种限制和转变将随着欧洲国家内部战争的消灭而告终。在其《美学》中，当谈到史诗的未来时，黑格尔说：

如果想知道未来的史诗与过去的史诗有什么不同，只需想象生动而普遍的美洲理性主义对疆界化和特殊化这一无限过程中的禁锢的胜利。在今天的欧洲，每个民族都被所有其它民族所限制，不可能单独承担任何针对欧洲民族的战争。一个人要想逃避欧洲，去向只能是美洲。⁶³

但是，如果欧洲是美洲的未来，如果美洲也必然认识到发达国家的合理的组织，那么，美洲也会超越年轻的时代、“不成熟的诗”的时代、英雄主义和战争的时代，即史诗的时代，也会达到“普遍的原则、义务和法律的形式，甚至没有个人生动的主观特殊性这些东西也都自在地是有效的。”美洲将从“人物的自由的个体性”在其中“没有任何限制的”史诗，过渡到“有秩序的

国内公民生活的单纯理性的散文”。简言之，最终的美洲国家应该符合“一个适合于散文的现实”⁶⁴，其中抽象的原则取代了个人的发现，火器取代了英雄，小说取代了史诗。黑格尔时代的欧洲就是这样一个社会的样板。象史诗、战争之类的东西，原则上都属于过去。

因此，这便是黑格尔给出的答案：就理性国家有别于市民社会而言，战争对于理性国家是不可缺少的。但恰恰是充分发达的国家的实现导致战争的消灭。战争既为发达国家不可缺少，又与发达国家相反，它之所以继续存在，只因还存在着尚不发达的国家。发达国家，也就是象西欧那样的国家，它们相互之间不再发生战争，它们所以还能确保其自身统一及其公民的政治美德，这要感谢它们与外界的关系，即与它们不承认其为国家的那些民族的关系，也就是与那些尚未合理地组织起来、历史地代表着过去的那些民族的关系。

这样一个答案显然提出了许多问题，黑格尔没有或至少没有明确地回答这些问题。首先，这个答案本质上不是暂时的吗？在那些尚未转变为现代国家的民族中是否存在某种“不可开化的残余”，从而使这些民族成为理性国家所需要的、天意注定的永久对立面？世界的西化，理性原则的实现，会不会类似于黑格尔批判的、由康德所主张的那种无限的进步过程？相反，如果这个过程必须有其终结，如果世界象欧洲一样必定形成“一个散文式的有组织的社会”，那么是否还会找到一种对立面，假如这种对立面为社会的自身统一所必需，就象黑格尔坚持认为是由康德所设想的那种社会的情况？是否仅仅因为国家的众多性和单一统治权威的缺乏，战争就还会爆发？抑或这种情况预示着一个世界国家的诞生？再或者，确切的情况是，在众多的国家中，由于它们的生活方式、精神面貌的相同性以及它们的原则的一致性，战争将失去其通常的、合法的意义，但由于各国关系中的偶发事件，战

争将仍然总是可能的？在这种情况下，战争会不会是原则的对立物，也就是说，战争不再代表历史的进步，不再有真正的战争所需要的这“另一种辩护”，它在极端情况下只因意外事件而产生，而在任何情况下则是历史必然性未实现的一种偶然性的结果，亦即一种与发动战争的国家的普遍构成原则相反的战争，而且是失去了过去为其所独具的那种政治及道德教育职能的战争？即使战争的可能性继续存在，市民社会就不会越来越趋于胜过国家吗？简言之，黑格尔归咎于和平的市民社会的那种“人的堕落”，就不会继续下去直至完结吗？黑格尔拒绝回答；他拒绝预言。历史只与过去有关，至于哲学，“纳密发的猫头鹰只在黄昏起飞。”⁶⁵

或许能这样说，黑格尔试图统一古代与现代、异教的主人和基督教的奴隶、古代的武士与现代的劳动者、以公民献身精神为基础的城邦和以私人利益的满足为基础的社会，但他努力的结果与其说实现了这种统一，不如说留下了两极之间的一种紧张关系或一种不稳定的平衡。或许可以进一步说，所达到的这种平衡归根到底是倾向于一个方向的。把现代的革命和激情的解放视为既成事实，黑格尔想以此为基础来恢复现代社会正在危及到的那种政治组织和人类美德。但如果他的“官吏国家”真得构成了最合理地符合现代国家本质的方案，或最为可行的方案，那么或许这样说也是真的：在这个方案以及在其历史哲学中，黑格尔努力追求的那种古代与现代的调和，实质上是以牺牲现代性为其主要特征的。

注释

1. G·W·F·黑格尔：《法哲学》（*Philosophy of Right*），T·M·诺克斯译，牛津1942年版，序言第11页。除另加注明者外，引文均指此译本。

2. G·W·F·黑格尔：《历史哲学讲演录》，(Lectures on the Philosophy of History) J·西伯里译，纽约1956年版，绪论第52页。所有引文引自此译本。

3. 《法哲学》，第153节。

4. 同上，序言第12页。

5. 《精神现象学》(Phenomenology of Mind) 赫夫迈斯特编，汉堡1952年版，第355页。

6. 《法哲学》序言第6页，参见第275节，第174—175页；《历史哲学》，绪论第33页。

7. 《哲学全书》(Encyclopaedia of Philosophic Sciences) 汉堡1959年版，第433节，第352页。

8. 《精神哲学》(Philosophy of Mind)，赫夫迈斯特编，汉堡，第149页。

9. 《法哲学》，第261节附释。

10. 同上，第161页。

11. 同上，第84页。

12. 《历史哲学》(Philosophy of History) 第253页。

13. 《法哲学》，序言第10页。

14. 同上，第221—222页。

15. 同上，第228页。

16. 《历史哲学》，第450页。

17. 《法哲学》，第301节，第196页。

18. 《历史哲学》，第452页。

19. 《法哲学》，第308节，第200页。

20. 《历史哲学》，第18页。

21. 同上，第416页。

22. 同上，绪论第85页。

23. 《法哲学》，第182节，第122—123页。

24. 同上，第209节。

25. 同上，第230节，第146页。

26. 同上，第236节。
27. 同上，第242节。
28. 同上，第203节。
29. 同上，第250节。
30. 同上，第204节。
31. 同上，第255节。
32. 同上，第268节。
33. 同上，第269节。
34. 同上，第272节。
35. 同上，第273节。
36. 同上，第176页。
37. 同上，第280节。
38. 《历史哲学》，第456页。
39. 同上。
40. 《法哲学》，第295节。
41. 同上，第296节，第193页。
42. 《论英国改革法案》（“On the English Reform Bill”），
* 载《黑格尔著作全集》，G·拉森编，莱比锡1921年版，第7卷，第304
页。
43. 《历史哲学》，第456页。
44. 《法哲学》，第308节，第200页。
45. 同上，第316节，第204页。
46. 同上，第317节，第205页。
47. 同上，第318节。
48. 同上，第319节。
49. 同上，第324节，第209页。
50. 同上。
51. 同上，附释，第295页。
52. 同上，第210页。
53. 同上，附释，第295页。

54. 同上，第330节。
55. 同上，第333节，第213页。
56. 同上，第324节。
57. 《历史哲学》，绪论，第78页和109页。
58. 同上，第86页。
59. 《黑格尔书信集》，赫夫迈斯特编，汉堡，1952年版，第二卷，第298页。
60. 《历史哲学》，第416页。
61. 同上，第342页。
62. 同上，第142页。
63. 《美学》(Aesthetics)，载《黑格尔全集》，H·格洛克纳编，斯图加特，1927—41年版，第三卷，第354—55页。
64. 《美学》，第341页。
65. 《法哲学》，序言。

阅读书目

A. 黑格尔：《法哲学》，T·M·诺克思译，牛津，1942年版。序言，第三编。

黑格尔：《历史哲学》，J·西伯里译，纽约，1956年版。绪论；第二编：“希腊世界”；第三编，第二章：“基督教”；第四编，第三部分，第一章：“宗教改革”；第三章：“启蒙与革命”。

黑格尔：《精神现象学》，第四章A：“主人与奴隶”。

B. 黑格尔：《法哲学》。

黑格尔：《历史哲学》。

黑格尔：《论英国改革法案》和《论德国法制》，载C·J·弗里德里希编《黑格尔哲学》，纽约现代文库出版社，1953年。

第三十二章

亚里克西·德·托克维尔

(1805—1859)

1835年发表的《美国的民主》（以下简称《民主》）的第一部分奠定了托克维尔作为民主问题的先驱分析家之一的地位。托克维尔是对民主的原则——平等——作为第一原因形成或影响社会生活各方面的方式进行全面研究的第一位现代作家。

托克维尔研究政治事物的方法同十七和十八世纪政治作家们的方法截然不同，后者研究的出发点是单纯的人，不考虑人处于某一特殊制度中的公民身份。而对于托克维尔来说，政治学的研究始于对社会条件的探讨。

社会条件通常是环境、有时是法律的结果，更常见的是这两个原因的共同结果；但社会条件一旦确立，它本身就可以被视为是调整国民行为的几乎所有法律、习惯和观念的根源；社会条件并不产生什么，它的作用就在于制约。¹

托克维尔的《民主》直接致力于阐明一种特殊的社会条件，即民主的条件在国家政治制度及国民习惯、生活方式和思维方式中的影响。社会条件是一种有其独有特征的政治制度的根源。这并不是说社会条件可以解释一个社会的所有方面，因为除其它因素以

外，先在的习惯和地理因素在形成政治制度中也起一定的作用。但这些第二位的因素决不会长久取消或阻碍根本推动原则的作用。社会条件形成见解，制约欲望和感情，决定所追求的目标、所赞美的人的类型、所使用的语言，以及最终决定处于该社会条件中的人的品格。

作为民主制的推动原则的社会条件是平等的条件。在托克维尔看来，这是“作为其它要素的根源的根本要素”。² 托克维尔的政治思想源于承认和接受平等原则的必然胜利。不仅过去八百年的历史进程显示了（趋向平等的胜利的）目的性，而且通过对有关人类行为的记载所作的分析，托克维尔还看到了一种神意的表达。平等条件的发展是上帝的旨意。

如果现时代的人通过认真观察和诚实的思考而应该相信，社会平等的渐进的发展既属于他们的历史的过去也属于历史的未来，那么这个发现本身就赋予这种发展以神的命令的神圣特征。在这种情况下试图阻止民主就是违抗上帝的意志；因此各民族将被迫实现天意赏赐给它们的最好的社会命运。³

这些话并不意味着托克维尔认为人完全被迫受制于决定论。他告诉我们，“天意并没有创造完全独立和完全自由的人类。每个人都面临着他无法逾越的决定命运的范围倒是真的；但他在这一广泛的范围内是能动的和自由的。”⁴ 托克维尔的努力似乎就在于劝诫人们实现上帝奖赏给他们的最佳命运——人们不能决定条件是否将是平等的，但平等将导致恶果还是善果、奴役还是自由却是人们自己的责任。无疑，对上帝所安排的历史进展的清醒反思就在于，民主条件的必然胜利可能以一种人类的奴役状态而告终，也可能以人类的自由状态而告终。一种社会条件可能在人

们无所预见的情况而取得胜利，但抓住并利用民主的条件的这些潜在可能性，使之有利于自由，则有赖于人的技艺。为了实现这个目的，托克维尔呼唤“新的政治科学”，即适应由平等的实现所引发的新的社会条件的政治学。

平等被理解为民主的原则这一点可以从独立宣言的语言中看到。“一切人生而平等”在其中被视为首要命题或自明真理；生活、自由和追求幸福的权利作为普遍的权利都派生于这一基本的真理。如果一切人都是平等的，那么任何人都无权剥夺另一个人的生活、侵犯他的自由或决定他的生活方式。所探讨的这种平等不包括智能。托克维尔承认，即便实现了最极端的平等条件，智力的不平等也将依然是令人厌烦的旧制度的最终残余之一。但平等的欲望没有为智慧者应该统治这一古典意图的实践作用留有任何余地。民主时代的人将不容许任何特权，不管这些特权的根据是什么。

托克维尔在《民主》中的意图就是要向人们指明他们如何可以是平等和自由的，同时通过指出民主并不等同于与民主相伴随的任何制度形式——人民政府、代议制政府、分权，托克维尔也强调了如下的忧虑：民主的驱动力，即平等的欲望，既可与自由相容，也可与暴政共存。而且暴政与表面上的民主可以很好地共存。与托克维尔同时代的一些人相信，逐渐发展的平等最终将消灭世间任何暴政的可能性，与此不同的是，托克维尔认为，如果不加约束，民主的原则易于倾向一种前所未有的专制制度。下面我们将讨论这一问题。

托克维尔在其著作中，转而讨论19世纪30年代的美国政治制度，并不是因为它确实体现了最好的制度的原则，而是因为它标志着不断趋向平等的历史进程的顶点。杰克逊时代的美国展示了民主的性质，因此对托克维尔来说，美国之行就是面对民主本身。由于强调的是条件的平等而非单纯的平等本身，托克维尔叫

人注意平等的概念在其中已成为现实的一种社会条件。在这种社会条件中，抽象的平等成了最显而易见的事实，因为它体现在人们平等享有的教育机会、普遍的财富水准及政治权利的相同保证之中。托克维尔并不认为美国或任何其它社会是平等原则在其中已完全实现的国家，但美国比其它任何制度都更接近于这个理想。同所有其它民主国家一样，美国也是以逐渐缩小“旧制度”的不平等为其特征的。

自然，条件的平等是相对于条件的不平等而言的，不平等的条件指的是旧制度的社会条件，也就是法国或封建的欧洲的一般条件。在《民主》中，对旧制度特征的描述不断穿插于关于民主的论述中；正由于托克维尔具备有关民主制之伟大的且当时仍值得尊敬的替代物的意识，他才能宣告并纯化必定胜利的民主制。从托克维尔对旧制度特征——他似乎以此为标准来衡量和考察民主制——的描述中，我们可以开始把握他的思想的意义。似乎必须说，没人能理解民主革命的意义，假如他对托克维尔归之于贵族社会条件的品格不敏感的话。这些品格是：弘扬精神和蔑视世俗利益，执着的信念和可敬的忠诚，优雅的习惯和彬彬有礼的风度，艺术和理论科学的教养，对诗、美和荣誉的热爱，以及从事具有持久价值的伟大事业的能力。理解民主条件需要具备关于这些民主制的替换物的意识；“历史的进展”并不排除这种必要性。让我们带着这种意识开始讨论托克维尔对民主制的阐述。

民主制的特点

民主社会的特点是其原子主义。贵族时代精心制作的维护三个社会等级的法典被推翻。阶级分离的壁垒崩溃瓦解；财产被平等划分；通向社会、政治及智力成就的新途径朝一切人开放。象照看其牧群的牧羊人一样的统治阶级对被统治阶级的关心被实际

的漠不关心所取代；把人们结合在一起的社会和政治的纽带被切断。人们都作为平等的人相互对待，每个人都是独立无助的。构成这样一个社会的个人作为国民彼此之间不再有任何自然的束缚；每个人都同其他一切人平等，谁也没有义务听从他人的吩咐。现代民主社会的一个主要任务就是建造人工纽带以取代中世纪的束缚。

根据托克维尔，民主时代原子主义特点的关键在于“个人主义”的流行，一切同个人的判断相悖的义务或信仰都遭到拒斥。每个人都是一个小宇宙的中心，这个小宇宙也就是由他自己及其至爱亲朋组成的小圈子。个人完全耽溺于这个小宇宙中，从而丧失了对大宇宙即社会的洞见。这个“新颖观念”或倾向的精神之父是笛卡尔，其哲学方法为使一切信仰和衷爱的可敬对象服从个人的判断提供了范例和证明。条件的平等促成了这种新倾向的广泛流行和普遍认同；在实现其推翻中世纪社会压迫的意图的过程中，民主在怀疑传统信仰的笛卡尔哲学中找到了受欢迎的同盟。我们将会看到，个人主义将伴生某些倾向，这些倾向结合在一起会产生那种我们可以谓之民主的问题的情况。这些倾向是：对福利和舒适的物质生活的热望，对个人利益的关心和对公益的冷漠，以及不可避免地流于平庸的趋势。这些倾向使民主制的人极易接受或逐渐陷入一种保护他的这些倾向或追求的温柔的专制。要解决民主的问题就需要在民主制中为自由、人的优秀、公共美德的再现及高尚的可能性留有余地。

当个人主义同条件的平等联系起来的时候，对此岸世界物质安逸的贪得无厌的渴求便发展起来。在一个消除了传统束缚和——对领主、教会的——义务的社会中，人们热衷于努力去满足他们当下所感受和理解的对改善其生活条件的欲望。在旧制度下，财富和物质福利的不平等被当作自然而然的事情；况且，欧洲封建贵族在满足其肉体安逸欲望的同时还设法为更高能力的培养留

有余地。或者说，贵族们并不担心他们所享有的财富瞬间被剥夺。这种有益的精神宁静是通过长期的习俗和惯例的合法化结果而实现的。随着封建制度被推翻，随着个人主义学说的广为传播，改善物质生活条件的要求开始被看作是一切人的自然权利的合法表达。

因此，民主制必须满足一切人对福利的欲望，而不是满足少数人的欲望，并且必须在满足这种欲望的同时引导人们利用其部分能量以致力于其它方面的追求和更大范围的国家的需要。解决这个问题可以有两种途径，或是有足够的物质产品用来满足任何人的需要，以致谁都不必担心得不到自己的一份，或是民主制的人节制其欲望。对于实现有关这个问题的一种解决办法的可能性，托克维尔似乎持两种相互冲突的观点。一方面，他好象深信对肉体满足的兴趣将被限于适度的范围内。民主制的人将追求很少的物质生活的安逸，保证生活不怎么窘困的财产，少量土地的购置和耕种，以及住宅的扩大。托克维尔对平等原则的责备并不是因为这一原则鼓励人们追求非法的或过分的满足，“而是因为它使人们完全注重于追求那些合法的东西。这样一来，一种善良的唯物主义可能最终在世界上确立起来，这种唯物主义不是败坏，而是削弱人的灵魂，不声不响地涣散精神的活力。”⁵ 1789年爆发的反宗教、道德和财产的急剧而暴烈的动荡只是一种过渡性的反应，仅仅是革命时期的特点；它不应被视为民主时代的永久癖好。民主制的人对福利的兴趣不仅可与道德和公共秩序共存，而且它甚至不可能没有它们而得以满足。它甚至可能同“一种宗教道德”相结合。因此，尽管民主制可能伴以对人的最高尚的东西的忽视，但至少它会为绝大多数人解决适度的福利问题。这便是托克维尔在其《民主》一书第二部分的著名结论中所赞美的民主制的优点。

然而，贪图物质上的安逸还有另一并不怎么乐观的方面。通

向满足福利欲望的一切道路都开放了，却是平等地为一切人开放的——激烈的竞争势必难免。不管一个人已经拥有多少，他都会念念不忘那些尚不属于他的大量财物；这个念头“使他充满焦急、忧虑和遗憾，并使他的灵魂不断处于骚动不安的状态。”⁶ 如果真的是这样，那么福利问题就不可能有技术上的解决办法——人的欲望没有止境；永远也不可能使所有的人都得到满足。

从体面的唯物主义到程度不同地完全追求物质安逸，这种不期而至的转变是同商业精神的兴起相伴随的——商业被视为是有助于满足福利欲望的最有效的途径。商业很容易把对有节制的安逸的素朴欲望转变为其反面。结果是，商业本身便被视为最高尚的追求，并吸引着社会中最具才干的人的能力。有着卓越才智的人弃政从商，从公共生活转向私人事务。在商业中，这些人为其与众不同的才干找到充分的施展机会，并摆脱政治生活的拘束和粗鄙而获得自由。实际上，这些人有形成一种新贵族统治的核心之危险；托克维尔警告“民主制的朋友们”说，“如果一种永久的不平等条件和贵族统治再次进入世界，可以预言这便是它们将借以进入的途径。”⁷

个人主义和唯物主义，这两个容易导致分裂和不和的民主制特征，在某种程度上被人们态度举止的普遍温化和人类同情精神的发展所抵销。中世纪的诸等级彼此视为不同种类的人，他们在行为举止、追求和情趣方面都是各自不同的。那是一个冷酷、不妥协和尖锐对立的社会。民主革命成功地解除了社会的或政治的义务而恢复了以前自然的人类联系。随着条件的平等，人们日趋认识到他们彼此之间的类同性；这种意识唤起了真正的同情之感，某种设想的行为便足以使一个人体验到另一个人的痛苦。民主革命解放了人的自然的善性；他不会不必要地伤害他人。在这里我们可以认识到托克维尔的“民主的”人与卢梭的“自然的”人之间的对应。

此外，个人主义的结果与同情的发展有关系。与所期待的相反，完全依赖个人自身的自由，以及从传统束缚中的解放，并未使人变得完全自信和自豪。他的庄重反映他所从事的事业的严肃性，但他的自信却毁于同他的条件相伴随的“焦虑、畏惧和遗憾”。他所遇到的都是同他一样为达不到的财产而不懈努力的人，所以“每个居民都惯于热衷盘算一个微不足道的对象：即其自身”。⁸他别无选择，只有寻求他人的帮助，要想有更多平等的社会条件，他就必须被迫这样做。

似乎同情和自利可以结合起来而作为民主时代中一种社会或政治纽带的基础，以此克服个人主义和福利追求所具有的分裂的力量。然而，同情和自利虽然不是必然对立的，却也并不总是和谐一致的。同以前的卢梭一样，托克维尔也提示道，尽管同情是人的一种自然本能，但它被利益的计较削弱了。因为人并非是无私的，所以在关心他人福利之前他们要考虑自身的利益；民主制鼓励这样做，因为它迫使每个人只能依靠自己。要使同情精神充分实现，社会就不仅需要一种平等的条件，而且也需要一种富裕的条件，也就是说，有足够的物质产品用来满足一切人。而我们已经指出过，民主制中起作用的诸力量排除了这种可能性。

此外，同情精神超越国界，因此具有削弱政治联系的作用，人们逐渐对使人具备国民特征的那些专断惯例漠不关心。同情是一种自然本能，它倾向于破坏仅仅是约定俗成的那种联系；而在托克维尔看来，政治社会本身恰恰具有这种约定俗成的特点。绅士风度、行为举止的温和及仁爱之心成了民主社会的特征，但这些特点易于在家庭中而不是在国民之间最强烈地被感觉到。所以托克维尔说，“民主制弱化了社会联系而强化了自然联系；它使至亲之间的关系更密切，而使国民之间的关系更疏远。”⁹

民主的问题

唯物主义、平庸化、同情心、爱好私生活及离群索居，这些源于或其力量来自于条件的平等和个人主义的特征，构成了托克维尔民主学说的核心。一种制度，其中这些特征的作用得不到抑制，不鼓励发挥人的更优秀的才能，社会貌似存在公共美德却荡然无存——这样一种制度有理由使人怀疑促成这种制度的天意的善性。

不止于此。在托克维尔看来，民主的自相矛盾之点在于，条件的平等既可与自由也可与专制共存。至少，一种平等能同最大的不平等共存。撇开其意愿不谈，民主实际上具有确立专制的倾向，不管这种专制是一个人的一切人，是多数人对少数人，还是一切人对一切人的。下面我们就来讨论有关这一矛盾的阐述。

民主时代居支配地位的热情是对平等的热爱。这种热情本身产生于占统治地位的社会条件，前面我们说过，占统治地位的社会条件是一切热情、观念和社会面貌的基本根源。但民主的人对平等的热爱压倒了其它一切感情，甚至胜过对自由的热爱。自由需要努力和警惕；它难以得到，却容易丧失；自由的缺点为一切人所显而易见，其优点却不易被觉察。另一方面，平等的好处和快乐无需努力便可直接感受到。这些好处和快乐一切人都能达到，连那些能力最平庸的人都能达到，而且，“为了享受它们，什么都不需要，只要活着就行了。”¹⁰但如果平等的快乐真是这样，那么它的缺点就不易被一切人所发现，或许只有那些未被其快乐所麻痹的人除外。因此，条件的平等解放了一种无法抑制的热情，未来的每个政府都必须承认它自己植根于这种有无上权威的倾向中。民主社会的人对平等的热情是“强烈的、不断的、永不满足的和战无不胜的；他们要求自由的平等，如果达不到，他们

也会要求奴隶的平等”。¹¹

对平等的热爱可以有两种表达形式，其一是“男子气概的和合法的平等欲”，它试图将一切人都提高到优秀者的水平；其二是“堕落的平等情趣”，它努力把一切人都降低到最低下的一般水准。显然，如果前一种平等欲占了上风，民主的缺点的力量就会大大削弱。但在平等条件下起作用的诸力量几乎没有提供这样的希望，即男子气概的平等欲会取得胜利。人们禁不住欲望他们得不到的财物。平等使每个人都有希望得到这些财物，而在竞争的情况下人们又很少会实现同样的抱负。再者，满足这些欲望的竞争不是一种平等的竞争；胜利必然属于那些具有卓越才能的人。不可能把一切人都提高到优秀者的水平，因为能力的差异源于上帝，或源于自然。民主唤醒了一切人对现世利益拥有平等权利的意识，但平等又使人们在获取这些利益的过程中遭受挫折。这种挫折孕育了妒嫉和不敬。于是人的灵魂总是不得安宁，时常受到打击，对斗争深感绝望和厌倦；他不能长期忍受这种状况。他试图寻求一种解脱办法，这种办法既能使他最强烈的欲望得到满足，又能使他免于由这种欲望所造成的痛苦。因此平等使人准备放弃自由以保护平等本身。

在托克维尔看来，人们可能将他们的自由让渡给一位久负盛誉的专制君主，但更可能的是，专制君主的特点将具有一种全新的形式。实际上，“专制”和“暴政”之类的字眼几乎不适于表达托克维尔的思想，他试图加以说明的勿宁是新专制主义这个名称。在一个一切人都平等、独立和无助的社会中，只有一种力量，即国家，专门准备接受和监督自由的让渡。托克维尔呼吁人们注意不断增长的政府的集中化——巨大的监护机关的增长，这些监护机关愿意承受为其居民提供福利和舒适的负担。民主的人将把他们的自由转让给这些庞大的权威机构，以换取一种“温和的”专制，它“为他们提供安全、预见及生活必需品，促进他们的

安乐，处理他们关切的主要问题，指导他们的工作和生产，”以及最终“使他们免于一切思虑和生活的烦恼。”¹²托克维尔预见到，这样一个政府与人民主权并不矛盾，或至少与人民主权的形式不矛盾。作为全体的人民很可能会以知道他们自己选择了自己的主人而感自慰。民主产生一种新形式的专制制度，即施暴政于自身的社会。

如果不考虑托克维尔对多数的暴政，即多数人对少数人的暴政所做的说明，有关民主的问题的论述就不是完整的。托克维尔不是没注意到特殊利益集团的说项或下述事实，即民主制中多数的构成常常是变动不居的。但这种变动发生在对某些不变原则所固持的信念的范围内——在这个意义上可以说民主制中存在永久不变的多数。况且，民主社会显而易见的同质性掩盖了两个无法消除的异质性之源：智力和财富。智能不是平等分配的，而且托克维尔断言人类的多数缺乏达到理性信念的能力。除了能力问题以外，对于知识的需要处于这种状况：民主条件下的人将很少有时间、耐心或兴趣去追求知识。托克维尔设想，任何教育手段的革命性突破和“简易方法及廉价科学的大量涌现”，都不足以克服时间和才能的匮乏。只要人民仍然是人民，即多数，他们就将被迫去挣取面包，因此缺乏为知识的培养所不可缺少的闲暇。多数，即便他们完全承认这些事实，也会对这些事实的重要意义提出质疑。他们以数量的优势取代少数的智力优势：“多数的道义的权威部分地基于这样的观念，即众多联合起来的人比单个人具有更多的才能和智慧，并且议员的数量比其质量更重要。”¹³多数的权威如此之大，以致连少数最终都同意对智力的这种攻击。托克维尔评论道，这标志着人类历史上的一种新现象。多数不仅要求行为一律，而且还努力使人们设想不一律都成为不可能的事。在重要问题上持与众不同的观点不仅是轻率的、徒劳的，而且甚至是缺乏人性的。“多数的权威如此绝对和不可抗拒，以致一个人必须

放弃他作为公民的权利，并几乎完全弃绝他人之为人的特性，如果他试图逾越或偏离多数所划定的轨道的话。”¹⁴ 多数对少数智力优越者的精神所施加的暴政，绝对使民主具有趋于平庸的倾向。

多数对少数富人的暴政是不怎么明确的。托克维尔的确试图克服那些民主的批评家们的忧虑，他们认为多数的统治不可避免地要摧毁一切财产权；他在序言中谨慎地指出，在世界上最发达的民主国家中，财产权比任何其它地方都享有更多的保障。不过，托克维尔并未乐观地认为民主革命解决了富人和穷人之间的永恒冲突——一切人并未被降低或提高到同等财富水平，穷人对富人的妒嫉也没因以往发生的任何平均化而得以缓解。那么，财产权有多么保险呢？

根据托克维尔，少数与多数、富人与穷人之分是一切社会的永恒特征，是注定要存在下去的，尽管存在着渐进实现条件平等的过程。这是所有社会都服从的“不变法则”。另一方面，一个社会中三大等级——富人、中产者和穷人——的人数之比可能与其它社会不尽相同。虽然这些比例可能变化，但托克维尔排除了这样的看法，即富人和中产者有可能构成多数。“因此，普选权实际上是把社会的政府授予穷人。”¹⁵ 他进一步断言，统治阶级不可避免地是压迫者：“确定无疑的是，民主制使社会的一部分人感到不快，而贵族制则压迫另一部分人。”¹⁶ 最后，托克维尔认为，根本不可能教穷人认识到使富人贫困化并不符合穷人自己的利益。因此，他看不出有任何理由可以相信富人和穷人之间的传统冲突在民主条件下将会停止，或人将会放弃压迫他人的愿望和机会。由于多数是穷人，而且由于他们将是统治者，民主的批评家们的忧虑毕竟是不无道理的。

然而我们如何使上述之点同在《民主》的其它部分中显然相反的论述一致起来呢？例如，在第二部分中，托克维尔断言，在民主社会中穷人将占少数，而不是象以往那样构成一个国家的大

多数，他们的地位将被新兴的中产阶级所取代。不仅中产阶级现在构成多数，而且他们拥有财产，并且实际上是财产权的最重要的捍卫者。那么，对于在愿望和利益方面与他们如此相近的多数，富人还有必要担心什么呢？

我们可以提示多数的暴政和新专制主义之间的一种联系。屈服于这种温和、舒服的暴政的人是新多数人，他们享受到了普遍的福利追求的最初成果。但他们的欲望超过了他们的机会：由于害怕他们已有的东西将丧失给比他们更有才能的人，多数开始把政府当作唯一能保护他们的权利和财富以及抑制少数的野心的力量。新专制主义是多数的暴政所可能采取的一种形式。它以牺牲少数富人为代价，而保证多数对今世财富的有节制的享受；在这个意义上来说，它与保护有限度的财产权并不是不可共存的。

问题的解决

若解决民主的问题，解决办法必须在民主的范围内来寻求，就是说，解决办法必须同民主的原则，即平等相一致。任何把民主同异于民主的其它制度的原则和惯例相调合的企图都注定要失败；若不尊重平等，连专制君主也不能在民主原则下进行统治。因此托克维尔告诫其同代人说，任务不是重建贵族社会，而是使自由从社会的民主条件中产生出来，并建立与条件的平等相适应的“那种高尚和幸福”。

民主的问题的讽刺就在于，民主鼓励人们放弃他们的自由，即放弃对他们的获救来说是至关重要的事情。如果说个人主义是民主社会的原子主义的原因，那么正是自由，自相矛盾地说，能够通过培养相互依赖的意识而重建政治上相互依存的意识。自由将产生于社会的民主条件的可能性何在？托克维尔的回答是乐观主义的，根据就在于他如下的思想：

远非因平等鼓励独立精神而挑它的毛病，倒是正因为这个原因我才赞美它。我赞美它，因为它把政治独立的难以言状的感情和天然倾向深深置入每个人的精神和灵魂之中，也因此为它产生弊端准备了补救办法。¹⁷

不顾一切的平等热情面临一种同样地产生的对自由的平等的热情。然而，这些热情有着不平等的力量，这一点前面已论述过。此外，那种引人将其对自身福利的关心转交给政府的热情，实际是由无所不在的政府集权化倾向所证明的。政府的权力日愈增长；个人则比以往越发无助。结果，对自由的天然热情须用政治艺术来加以补充。托克维尔认为运用这种艺术的典范是美国。美国的经验提示了解决民主的问题的某些“民主的措施”，诸如地方自治、政教分离、新闻自由、直接选举、司法独立及鼓励各种社团。要知道，托克维尔并未简单建议采用每一种或所有美国的作法。例如，尽管他赞赏联邦制度，但他认为这样一种复杂的机制完全不适宜于欧洲政治生活的现实和特点。重要的是，美国提供了原则，例如正确理解的自利原则，根据这些原则有可能建立起一种高尚的民主秩序。在讨论自利学说，即托克维尔解决民主问题的核心思想之前，我们必须考察上面提到的民主措施的某些方面。

从反对集权化出发，托克维尔承认城镇和社区层次上的地方自由的价值。在这种较小整体的范围内，每个公民都接受运用自由的最初训练。通过学会关心自身范围内的事情，以及通过学会在此范围内同他人合作，公民获得公共责任的基本知识。城镇是自利向爱国主义转变的枢纽，至少是向一种爱国主义转变的枢纽。据托克维尔，自由的制度，特别是地方水平的自由制度，实质上将自私自利的人转变为以公益为重的公民。不过，托克维尔赋予地方自治的重要意义很容易被过分夸大。应该注意的是，关

于地方事务和国家事务的确定或划分的问题，托克维尔并未予以简单或全面地系统阐述。此外，他提示道，一个国家越复杂、越文明，它就越不大可能确立地方自由，或容忍一个社区不遵循自由传统的拙笨努力。

陪审制度是又一种民主措施。托克维尔主张维护自由和反对民主的个人主义倾向。同地方自由一样，陪审制度也有助于培养公民需要他人的意识。批评家们说托克维尔在这方面的期望几乎没有实现，但他们一般都没认识到，托克维尔对这方面的成功所抱的希望的前提是存在一批优秀的法官，而且他意识到法官作为一个阶层其质量将随数量的增加而下降。托克维尔将其下述信念寄托在这样的人的质量上，这一信念是，陪审制度将形成人民司法，并将在人民中灌输需要正义的意识。托克维尔独特的处理问题的方法在于试图发现那样一些手段，以期借以教育和培养多数人的情趣和欲望；陪审制度就是一种这样的手段，并在这方面充当一个特殊的例子，以说明托克维尔期望法官和具有法律专长的其他人在民主制中所起的一般和普遍的作用。尤其是，司法者所接受的培养使他们具备对秩序、法律和政治结构及观念联系的爱好——此种爱好使他们有别于多数，并把他们的思想和情趣引向高尚的方面。他们的精神倾向于保守和反民主；就他们将在社会中起显要作用而言（在一个几乎所有政治问题迟早转变为法律问题的社会中他们必然起显要作用），他们将发挥约束多数的冲动的作用。我们可能注意到，司法者在解决民主的问题中所起的这种作用显然违背了下述原则，即这样一种解决办法必须在民主的基础上加以采取。但是，这毕竟只是部分违背。诚然司法者以高尚的情趣和习惯为其标志，但他们以其出身和利益而同人民保持着根本的联系；因此他们并不构成一个特殊的阶级。

在所有的民主措施中，结社自由是首要的。托克维尔把各种社团看作是过去贵族等级的人工替代物，后者以其财富和地位而

起一种抵抗君主侵犯人民自由的堡垒作用。同样，托克维尔论证说，结社保证民主制中少数的权利以反对多数的暴政。由于民主制中的每个人都独立和无助，因此只有通过同他人联合起来他才可能坚持与多数相反的观点。这是结社权的一种“政治的”作用，而且此种权利有其自然根源。托克维尔赋予多样化结社以一种尊严，这种尊严在政治思想中可能是新颖的。较早的作家们把鼓励党派或结社视为对社会有分裂作用的手段，而托克维尔则认为它对于民主社会的健全是绝对重要的。结社远非有助于破坏社会的统一，倒是有助于克服民主制的分裂倾向：在参与组织或社团的活动中，个人学会使自己适应共同目标的艺术。但结社的用处远远超过单纯政治的考虑。参与政治集团也有助于产生对出于其它目的的结社的愿望，并因此可以从中获益，这其它目的包括教育的、科学的、商业的。根据托克维尔，学会结社是保持文明本身的一个先决条件：“在个人丧失单独成就伟大事业的力量\的情况下，如果一个民族不寻求通过联合的力量而创造伟业的手段，这个民族很快就会堕入野蛮状态。”¹⁸托克维尔从结社中看到了一种手段，它不仅有助于缓和多数的暴政，而且也有助于克服民主制的平庸化倾向。

民主把对政府的责任置于那样一些人手中，在托克维尔看来，他们“将或是相信不知为何而信的东西，或是不知道相信什么。”¹⁹尽管如此，民主制度仍可以获得生命力，如果人们的眼界能得以扩大的话；托克维尔推荐的自由的制度就是为了促成这一点。通过这些民主措施的作用，人们将转变为具有道德意识的公民。个人将不再仅仅考虑自己；他们的能力将通过与高尚的法官接触而得以提高；他们对同胞的同情心将通过陪审制度而得以增长；他们的精神将通过参与结社而得以拓展。托克维尔认为，设计一种体制，它将通过完全没有思想或被卑劣动机驱使的公民的行动或反应来确保好的政府，是根本不可能的。

从构成民主时代特征的个人主义精神中培育出公德意识，这不仅是上述各种制度的主题，也是托克维尔整部著作的主题。通过正确理解的自利原则的实行，人将被造就成公民。在《民主》的绪论中，托克维尔告诉我们，穷人“采用自利学说作为其行动准则，而不理解运用这一准则的科学；而且其自私自利的盲目性并不亚于他以前献身他人的盲目性。”²⁰托克维尔呼吁一种适应新的平等条件的“新政治科学”，即一种将在坚实的基础上建立自利原则的科学。自然，接受新科学原则教育的应是“穷”人，因为他将作为多数的一分子而统治新社会；由于同样的原因，新科学的原则应与他的理解水平相适应。

不管正确理解的自利学说最终有什么缺点，托克维尔坚持认为它“在一切哲学理论中最适合我们时代的人的需要”，²¹并且一切道德学家和教育者都必须完全致力于传授这一学说的原则。随着封建制度的灭亡，以自我牺牲或美德的内在吸引力来激励多数人的可能性已不存在，对权威及非功利目的的高尚的信仰也随之消失了。在平等的条件下，私利即便不是人的行为的唯一动力，也是主要的动力。托克维尔断言，私利是“人心中唯一的不变之点”。²²

托克维尔把正确理解的自利学说同另一观点进行比较，这另一观点认为人最好通过为自身服务而为其同胞服务。两种观点最终都诉诸于人的关心自我的本能，但后者未给政治美德的产生留有余地：它只会强化个人主义的倾向。若使人不完全退缩到自己小家庭的圈子中，若使公民精神不致全然消失，必须教导人们，让他们知道除了明智地关心自身以外，他们还经常需要相互帮助，以及为了国家或共同体的利益而牺牲他们的部分时间和财富。人们必将看到，推迟他们的欲望的即刻满足，以期在将来获得更大程度的满足，是值得的，因为共同的福利有助于增进他们自己的福利。公共或社会秩序的基础依赖于开明的自私自利：每个人都接受这样的观点，即“人通过为其同胞服务而为自己服

务，而且他的私利就在于为善。”²³ 由于信守平等的要求，托克维尔诉诸于人的自我关心的本能，并努力在此基础上建立一种公德和爱国主义：他试图通过教导人们知道什么是正确和有用的东西来使他们成为善良的人。

自利学说是一种可以完全信赖的学说：

正确理解的自利原则不是崇高的原则，却是清晰明白和安全可靠的。它不指向非凡伟大的目标，却总无例外地达到它指向的所有目标。由于它处在一切能力所及的范围内，所以每个人都能无困难地学习和掌握它。因其与人的弱点相适宜，它容易取得巨大的支配地位；而这种支配地位并没有危险，因为该原则通过他人来制约一个人的私利，并且运用刺激欲望的同样手段来引导欲望。²⁴

这一简明的陈述表明托克维尔基本同意现代政治思想的前提。尽管有明显的分歧，但托克维尔遵循的仍是源于马基雅弗利的传统，也是霍布斯自然法学说的继续。通过降低人的标准来解决人的政治问题——正确理解的自利学说并不以高尚的目标为目的。实现这样的标准的保证在于依赖一种能力最平庸的人都能理解和接受，因而是一切人力所能及的学说。这种学说植根于人的最强有力的欲望，即对个人福利的关切。这种学说成功的进一步保证是使个人利益相互制约的手段，同时把确保欲望满足的职能交给理性。与绝大部分典型现代哲学家一样，托克维尔努力根据在绝大部分时代的绝大部分人身上都起作用的因素来建立其整个体系，不难相见，这种因素证明是人身上最低级的而不是最高级的。就象在马基雅弗利那里一样，我们根据现实的人而非可能的人来确定我们的方向和目标。托克维尔并不是市侩；他对人身上

最高尚的东西亦非不知不觉。不过，他默认和鼓励的是这样一种政治道德原则，其主旨是确立人类的中等标准：

倘若正确理解的利益原则统治了整个道德世界，非凡的美德无疑会更为罕见；但我认为严重的腐败堕落也会更为少有。正确理解的利益原则可能有碍于人远远超出人类的水准，但大量的人，他们正远落于此一水准之下，却被此一水准所制止和约束。从少数人方面看，他们被此一水准降低了；而从人类方面看，他们却被提高了。²⁵

前面我们曾注意到，在托克维尔看来，解决民主问题的办法必须在民主的水准上采取。托克维尔接受平等，因而也认可其不可避免的伴随物，即个人主义。平等破坏了对那些在其它时代负责照料公益的人的尊敬和服从；而个人主义则扭转了人们对公益的关切。民主的问题是要在平等和个人主义的基础上重建公德意识。正确理解的自利学说构成了托克维尔在这一基础上解决此一问题的努力。依赖正确理解的自利，当然需要自利被正确地理解。在《民主》的本文中，自利首先是从经济意义上来理解的——它是一个人对自己最直接的、有形的和物质的福利的关心。从对自身物质利益的明智的关心中，将产生一种非经济的利益：爱国心或热心公益是从明智追求自身利益中产生的副产品。

迄今我们尚未提到宗教在解决民主的问题中的作用。初看上去，托克维尔关于宗教不可缺少的主张似乎暗示正确理解的自利原则的根本不足。存在某些要求个人作出的牺牲，而且个人不能合理指望在今世获得对这些牺牲的报偿；况且，不论用什么样的机巧来证明美德是有用的，仍有人不为这样的证明所打动。因此，美德必须有来世的支持。解决办法就在于扩大自利原则的范

嗣，以使其包括未来生活的奖赏。托克维尔坚信，几乎所有宗教创立者在推动其事业的过程中所使用的语言，同道德哲学家在阐述自利原则时所用的语言是相同的：途径相同，“只是目标更为遥远。”²⁶他不否认某些虔诚的人可能只被对上帝的爱所激励，但他坚持认为“自利是宗教本身用以影响人们的主要手段，并且……它们以这种方式打动人们而使自己得以普及。”²⁷不仅自利可以用宗教来补充，而且一种宗教感情本身就可以植根于自利精神。

托克维尔对宗教的处理始终是“通俗的”。宗教不仅是用来证明最大牺牲的合理性，也用来同民主时代的个人主义和唯物主义进行战斗。宗教不得不向人们证明存在超越他们的感觉经验的利益和渴望；因此它反对宣扬一切都归结为物质、一切都随肉体而灭亡的唯物主义。它唤醒人的“最高尚的能力”的运用。此外，宗教的作用还在于令人想到他们彼此所负的义务，由此可使人超越只关心自己的狭隘性。托克维尔断言，自由没有道德是不可能的，而道德没有宗教是不可能的。宗教提供作为社会粘合剂的“独断信仰”，这些信仰涉及到上帝和灵魂的本性，以及人们相互的义务和他们作为部分对国家整体的义务的本性。这样的信仰在极端个人主义时代尤其是必要的，因为那时人们可以自由形成和坚持己见，却又缺这样做的信心。在这种情况下，当所有的人都犹疑不定，所有见解都没有根基而容易放弃的时候，人们会倾向屈服于蛊惑人心的政客，后者会用秩序和稳定的虚伪的前提麻痹和愚弄他们。因此，有关上帝和人的灵魂的一般观念是人的自由的保护者。但如果人们不能自己确定永恒问题的答案，如果哲学家，象托克维尔所断定的那样，不能提供毫不含糊的答案，如果存在这样一些信仰的共同核心对于社会的自由和福利仍然是至关重要的，那么社会就必须借助宗教来弥补这种缺陷。尽管托克维尔提到了“虚伪和十分荒谬”的宗教，但他并未坚持起这种

政治作用的宗教必须包含真理或不自相矛盾；对于这个或那个民主社会宣称信奉的那种宗教的特殊信条，他实际是漠不关心的。²⁸ 他的主张不过是认为有理由存在信仰，以此来满足人的灵魂寻求有关不朽问题的答案的本能需要（并将这种需要保持在适当的范围内）。

托克维尔为宗教的用处进行辩护，但这种辩护并未导致他拥护国家宗教；相反，基于政治的考虑，他认为必须使教会和国家分离开来。但与那些为了加强政治和削弱宗教而主张二者分离的人不同，托克维尔主张，通过二者的分离宗教的影响仍应足以发挥其对公民社会的有益作用。假如宗教由于进入政治领域而造成这样的想法，即其信条应服从多数的决定，那么民主时代的宗教精神对社会的有益作用就会受到危害。只有依赖人对宗教的自然热情，只有避免与任何党派或国家结盟，宗教才能保持其对民主时代的人的控制作用。为了实现其政治作用，宗教必须保持强大努力，因此必须是独立的。新英格兰殖民者留传给后代一宝贵遗产：有关自由精神和宗教精神可以在其中结合的生活方式的知識。在政治领域中，一切都是可塑的和易变化的，但

在达到政治世界的极限时，人类精神便止步不前了；它惶惶诚恐地放弃了探索的需要；它甚至避免撩开圣殿的帷幕；它虔敬地跪倒在它不加思索而接受的真理面前。²⁹

看来，没有这样一座超越民主的探究的圣殿，民主是不可能的。

托克维尔敏锐地意识到平等条件将其自身的局限强加于宗教。如果宗教仍忠实于其政治职能，它就必须接受这些限制；它也必须同民主制度的原则及平等所解放的热情相一致。例如，它不能希望说服人们相信自利的欲望是不道德的，但它可以努力调节或缓和人们对福利的追求。宗教必须尊从而不是屈从于民主的

热情。诚然宗教要坚持自己的信仰，但它不必违背“普遍流行的观念或大多数人民的永久利益”，³⁰ 以免招致多数的敌意。托克维尔致力于保护宗教圣殿，以使其免遭多数人不虔敬的和破坏性的探究。

民主的辩护

托克维尔的著作以其客观性而著称，说他致力于提供对民主的辩护似乎有悖于其著作的精神和文字。托克维尔试图把握民主的各种倾向并将它们转向有利的方面，但他刻意避免表示偏爱民主制（即便是民主制的完善状态），或偏爱贵族制，即已被民主制超越或正在超越的制度。

在《民主》的绪论中，他告诫说，他写作此书的目的是不是赞美民主制或拥护任何特殊形式的政府，他甚至不想冒险判断不可抗拒的平等运动于人类有害还是有益。在其伟大著作的结束语中，他谈道，贵族制和民主制就象两种不同的人类，是不大可能做出任何公正的比较的。然而，在这同一结语中，托克维尔宣称，

我们可以自然地相信，在人的创造者和保护者看来，不是少数人的幸运，而是一切人的幸福最为可取。在我看来是堕落者，在上帝的眼中是进步；我为之苦恼的东西对上帝来说是可以欣然接受的。一个平等的状态或许并不怎么高尚，却更为公正；而它的公正构成了它的伟大和优美。³¹

托克维尔拒斥那种认为正义以追求人的优秀为其主题的古典论点。同现代政治哲学家们一样，他主张正义根源于自然的公

正；自然的公正观念，他告诉我们，“只不过是纳入政治世界的美德观念。”³² 反过来，一切自然的公正又都源出于人的自然的平等，这一结论连古代最伟大的精神都未注意到，直至基督教革命它的真理才被把握住。中世纪的特点就是不平等，这种不平等根据的不是自然法而是成文法。贵族制本身，在托克维尔看来，有悖于“自然的公正”，而且不依赖暴力就不可能建立起来。贵族统治对国家中绝大多数人民是压迫性的，尽管贵族有德有才；贵族构成违背多数人利益的特殊利益集团。相反，通过“隐蔽趋势”的作用，多数，尽管他们无知无识，却不可能不为了最大多数人的利益而统治。

托克维尔进一步论证道，道德义务有两个源泉——或源于一切人共同的需要和利益，或源于一个特殊民族或统治集团的特殊需要。在以前的每一社会状态中，正义的一般观念被压制，处于统治地位的是反映或支持该社会的特殊需要，或该社会中特殊统治集团的特殊需要的道德体系，例如，不平等原则就被引来为封建贵族统治的合理性作辩护。这些特殊的道德律因此同特殊的情况相联系，或是出自在某一历史时期享有特权的人。随着这些特权的消失，它们所造成的道德律也消失了，而依然存在的只是基于一切人的共同需要和利益的单纯和统一的正义法则。换言之，随着平等条件的实现，人为的道德律消亡了，取而代之的是与人的自然状态即平等状态相适应的自然的道德律。民主状态因此是不产生人为道德律的唯一社会，就此而言，我们可以根据托克维尔的思想推论说，民主制的合理性也就得到了辩护。至少从基础或根源上来说，民主制是符合自然的。

托克维尔的《美国的民主》一书主要或直接是为民主的支持者和反对者而作的。托克维尔试图节制前者的热情和缓和后者的恐惧。结果便产生了这样一部颇具政治家风度的著作，从中两派都可以找到一些安慰，也都看不到太多的冒犯，而一种温和民主

制的事業本身却得到了促進。托克維爾接受了民主革命，預言了它的缺點，並試圖用完全民主的手段來加以彌補。

注釋

1. 亞里克西·德·托克維爾：《美國的民主》（Democracy in America），紐約1958年版，卷一第48頁。

2. 同上，第3頁。

3. 同上，第7頁。

4. 同上，卷二，第352頁。

5. 同上，第141頁。

6. 同上，第145頁。

7. 同上，第171頁。

8. 同上，第82頁。

9. 同上，第208頁。

10. 同上，第102頁。

11. 同上。

12. 同上，第336頁。

13. 同上，卷一，第265頁。

14. 同上，第277頁。

15. 同上，第222頁。

16. 同上，第197頁。

17. 同上，卷二，第305頁。

18. 同上，第115—16頁。

19. 同上，卷一，第196頁。

20. 同上，第11頁。

21. 同上，卷二，第131頁。

22. 同上，卷一，第255頁。

23. 同上，卷二，第129頁。

24. 同上，第131頁。

25. 同上。

26. 同上，第133页。
27. 同上，第134页。
28. 参见，例如，同上第22、154—55页；卷一第314页。
29. 同上，卷一，第45页。
30. 同上，卷二，第28页。
31. 同上，第351页。
32. 同上，卷一，第254页。

阅读书目

A. 托克维尔，亚历克西·德：《美国的民主》，第一卷序言，绪论，第二、三、四、五章（第61—71页，第89—101页），第六章（第102—7页），第八章（第165—30页），第九、十章（第181—86页），第十三章（第206—9页，第240—45页），第十四、十五、十六章（第281—90页），第十七、十八章（第433—47页，第452页）；第二卷，第一编，第一、二、五、八、二十章；第二编，第一、二、四、五、七、八、九、十、十一、十三、十四、二十章；第三编，第一、十七、十九、二十一章；第五编，第一、二、六、七、八章。

B. 托克维尔，亚历克西·德：《旧制度和法兰西革命》（The Old Regime and The French Revolution），斯图亚特·基尔伯特译，花园城1955年版。托克维尔，亚历克西·德：《欧洲革命及同戈宾诺的一致往》（The European Revolution and Correspondence with Gobineau），约翰·卢卡克斯编译，花园城，1959年版。

托克维尔，亚历克西·德：《亚历克西·德·托克维尔选集》（The Recollections of Alexis de Tocqueville），亚历山大·德·马托斯译，纽约，1959年版。

第三十三章

约翰·斯图亚特·米尔

(1806—1873)

政治哲学的方法

约翰·斯图亚特·米尔致力于确定政治学研究的正确方法问题，起因是麦考雷对其父詹姆士·米尔所撰“政府”一文的批判。在此之前，约翰·斯图亚特·米尔，同其他功利主义者（或他们自称的哲学激进派）一道，将边沁和詹姆士·米尔的演绎法看作是政治科学的正确方法。根据他们的演绎法概念，政治哲学的原则和政治行为的实践准则须从几个简单的人性规律，即心理学公理中推导出来。边沁阐述了这些原则，而詹姆士·米尔则根据这些原则制定了政府论。

托马斯·麦考雷对这种政治学研究方法提出了简明而具有毁灭性的批判。¹ 他反驳说，此种方法所依据的人性论是不正确的：人的行为不仅仅由人对自身快乐的欲望所引导。他因此指出，即使作为一种演绎理论，詹姆士·米尔的观点也是太狭隘的。更重要的是，他对根据先验的最初原则制定一种同实践相关的理论的可能性提出了质疑。我们的政治知识来源于观察和对历史的研究。麦考雷认为，对于所观察和记录的历史事件及我们作为资料的一系列事件，富有成果的处理方式应是以弗朗西斯·培根所倡

导的方法予以分类和归纳。这些归纳或概括——不断通过参照新的事实而予以检验——将构成政治知识，既是理论的也是实践的政治知识，而且将导致比哲学激进派苍白的先验论远为优越的政治科学。

麦考雷所做的这些及其它一些批判使约翰·斯图亚特·米尔深受触动。² 不过，他相信功利主义者在其理论的主旨上是正确的，并相信他父亲的错误是形式的错误而不是内容的错误。他认为“政府”一文与其说是一篇系统的论文，不如说是就议会改革进行的论战，他为其父不承认这一点而感到遗憾。因此，虽然这篇文章在其主要结论上是正确的，但在方法上却是不适当的。他试图另辟蹊径，系统制订一种方法，此方法将公平对待功利主义的见解和麦考雷的责难。

他自己有关方法和结论依赖于区分三种演绎：直接的、具体的和逆向的。³ 因此他承认四种方法，它们都是科学的，但适用于不同的课题。严格意义的归纳，或他所称的“化学的方法”，通过用归纳的法则来比较所观察到的现象而建立因果规律，归纳的法则有：求同法、求异法、共变法和剩余法。这样的研究方法虽然适用于化学，而且在某种程度上对研究历史也有用，却不适用于政治科学。直接演绎或“几何学”方法，即詹姆士·米尔所用的那种方法，是从最初原理到更具体的结论的三段论推理方法。这种方法只适用于这样的领域：其中没有任何其它原因干扰正被研究的那种原因的作用。因此它可用于数学，但不能用于物理学或政治学。具体的演绎或“物理学”方法从许多作为原因的规律而非一个规律中推导出作为结果的规律，这种方法要考虑所有影响结果的原因，并将这些原因的规律彼此结合在一起。诸原因的综合是可能的，因为所产生的结果是诸单个原因所产生的诸结果的总计。单纯的综合在化学中不起作用，但在物理学和社会科学中是有效的，因为甚至当人同他人相互作用或同他人结合在一起

的时候人仍然是人。因此具体的演绎方法适用于社会科学的这样一部分：它涉及到以既定的原因确定结果，例如，以一定的社会条件确定新规律。

另一方面，要想知道社会条件或状态本身是怎样被确定的，我们就必须运用逆向演绎或“历史的”方法。步骤是：根据归纳建立社会的经验规律，然后再通过将把这些规律从先验的人性规律中加以推论的方法来“证明”它们。归纳方法本身是不充分的，因为供我们用作资料的事例太少，我们所作的任何概括只有同某种一般的理论具有演绎关系才是可能的。米尔从孔德那里吸取了他认为对在社会范围内造成人类进步是必要的一般理论。通常来讲，或就实践目的而言，物理学的方法是适用的。此种方法止于进步成为政治活动中的一个要素的时候，也就是说，止于作为某一活动的背景的状况不能被假定是不变的时候。因此社会科学有两个学科，其一假定条件不变而新的或不同的要素被采用（例如政治经济学），其二试图确定条件本身是怎样改变的（例如历史哲学）。米尔认为，这两个学科缺一不可，否则任何社会科学都是不完整的，而两个学科中历史学科是基本的。就象将要看到的那样，两个学科可直接用于政治学的研究，当考虑某一特殊社会阶段中某一特定立法计划的价值时，这种研究就是物理的，而当考虑特定的计划对下阶段社会进步的影响时，这种研究就是历史的。

历史哲学

米尔历史哲学的内容深受下列因素的影响：18世纪的法国思想，他为之有所贡献的英国改革运动，他对19世纪法国改良哲学，特别是对圣西门学派和孔德的研究。⁴ 他相信社会进步的可能和优点，但不相信它的必然性。人类，从历史上来看，是能够

从野蛮进展到文明的，而且这种进步在不同的社会中采取不同的形式，并具有不同的发展速度，尽管他承认人类进步有一定的顺序。利用正确的历史方法可以确定任何民族在进步过程中必经的诸阶段，这种对历史变化模式的理解提供了若干框架，在这些框架内可以确定为了进展到下一阶段所必须采取的步骤。因此历史哲学，它被理解为有关社会进步的哲学，对于实践的政治科学是基本的，并扩大了这门科学的范围。不仅有必要知道在目前情况下必须做什么，以便实现当前社会中现有政府的目的；也有必要知道应该怎样做，以便能使人类进展到下一个更高文明阶段。事情甚至必须这样来做：使为过渡到下一阶段而做的事情能为再下一个文明阶段铺平道路。不难看出，这样一种理论是圆满的，只要我们是从更发达的社会出发来看待不怎么发达的社会。我们问，这样的社会何以能达到我们已经达到的文明水平？这是米尔所提出的有关原始社会的问题。更困难的是确定我们的社会，一个高度文明的社会，何以能进展到我们目前尚无样板也没有清晰概念的未来阶段。历史哲学中的这一空白以下述观念来弥补，这种观念以演绎的方式派生于一种人性理论和一种伦理学。

还在年轻的时候，米尔就对这个问题进行了系统而有启发性的研究。⁵他区分了两种基本的社会状态：自然状态和过渡状态。社会的自然状态是最适宜统治的人在其中充当实际统治者的状态。另一方面，在过渡状态中，实际的统治者并不是最适合统治的人。自然状态有被新崛起的领导人所破坏的倾向；他们与旧有领导人之间的斗争产生过渡状态，而过渡状态最终又被新的自然状态所代替。诚然米尔后来似乎放弃了这种分析，但他思想中仍留有这种分析的遗迹，这表现在他认为，除非由最适合统治的人在社会中行使主要的权力，否则任何社会都不能令人满意。

米尔也受孔德三阶段论的影响。人类智力的发展有一个神学的和一个形而上学的阶段，而现在是实证的（或穆勒宁愿称的实

验的)阶段,他认为这种分析是十分正确的,而且在他对孔德后来的社会哲学感到幻灭之后仍然接受这种分析。

如果我们问米尔什么是社会进步的充分原因,我们会发现他并未给予一个简单明了的回答。在文明的每个阶段上都会产生某些使下一阶段成为可能的条件;例如,他指出,在任何社会进步成为可能之前必须学会的第一课是关于服从的课程。不过,进步条件的存在并不保证进步必然发生。社会的向前发展实际是由观念、范例以及优秀个人的道德和智慧的领导所造成的。优秀个人主要是在自由的条件下发挥作用的,所以自由成了进步的一个必要条件。论证是相当简单的:进步依赖于新观念的出现,新观念不过是对旧的和公认的观念的挑战,因此新观念出现的必要条件是存在向现存信念挑战及提出替代信念的自由。现存信念为社会的稳定提供了一个基础,米尔承认这一点。对这些信念的挑战是对社会的威胁,这他也承认。稳定的要求和改革的要求之间这种明显的紧张关系,米尔是在其《代议制政府》(下面将讨论)中详加考虑的。

要想有助益于政治学的研究,任何历史哲学必须予以考虑的另一个问题是现存社会在历史模式中的地位。米尔毫不怀疑地相信西欧和美国的社会是文明的。世界上也有不文明的地区,以及程度不同地处于西欧文明水平以下的其它社会。文明的标志是负责的政府的存在和科学知识的出现。米尔似乎认为社会进步的尺度是智力状态,并且他似乎很少怀疑未来人类的进步同科学知识,特别是社会科学知识的不断发展相联系(因为他认为自然科学正日臻完善)。认为更多的进步有待于实现,这是他整个思想体系的基石,而认为更多的进步只能有意识地通过社会科学来实现,则是他受孔德和法国社会主义者影响的结果。

要理解米尔历史哲学同其政治科学的关系,必须认识到托克维尔对他的影响。⁶ 米尔接受了托克维尔的论题:越来越趋于民

主的运动，也就是日益趋向更大平等状态的运动，几乎是不可避免的。同托克维尔一样，他不觉得这个运动本身就是进步，而勿宁认为这个运动预示了那些希望推动进步的人将要面临的问题。正是基于这种分析，米尔才不由地以自己的理论来限制早期功利主义者对激进民主的信念。

道德的思考

米尔所采用的历史哲学要求矫正功利主义的伦理学说，以便使其能应用于政治学。⁷ 早期功利主义者认为，国家的目的是构成国家的那些个人的利益，这里的利益依据享乐主义而被界定为以最小的痛苦得到最大快乐。米尔原则上接受了这一观点是确实无疑的，但他认为这种观点是不尽适当的，它既忽略了人性的一个方面，也误解了它所包含的几个方面。米尔在“功利主义”范围内所做的论辩的主旨是针对直觉主义者的。在他看来，直觉主义者宣称正当行为和错误行为，或正确的道德原则与不正确的道德原则之间的区别，是可以先验地加以认识的。他拒斥了这种观点，主张道德的基本原则是通过经验而认识的，而且他走得更远，竟至为最大的幸福原则提供一种归纳证明。

米尔修正了边沁的理论，以试图回答对早期功利主义的一些批评。似乎他最为关切的批评是说，功利主义者持一种浅薄、粗俗的人生观，没有把适于动物的生活同适于人的生活区别开来。在回答这一批评时，米尔对快乐作了质的区别，以补充边沁的单纯量的区别，并且他把质的区别追溯到古代的伊壁鸠鲁主义。某些快乐，尤其是灵魂和精神的快乐，本身就优于肉体的快乐，不管数量或环境的情况如何。因此幸福不仅需要无痛苦的快乐生活，而且需要实现更为高尚的快乐，即使这种快乐以痛苦和牺牲低等快乐为代价。

这一点对于米尔的政治哲学具有三个方面的重要意义。首先，它同他的人类进步论相关。一个人民在其中追求高尚快乐的社会比人民不这样做的社会具有更高的文明程度。因此促进对高尚快乐的追求同时就是促进社会的进步。其次，培养高尚的情趣需要社会的自由，所以唯有自由的社会才能有米尔所谓的文明。最后，只有人们追求高尚的而非低等的快乐，人们才能更公正地相处并取得更大的人类成就。政府问题部分地是通过追求高尚快乐的追求而解决的，因为这种追求所培养的品格特点正是为实现最好的政治组织形式所必需的。科学，即智力生活的最高成就，要求客观性和不偏不倚，这正是人所必需的，如果人要成为真正道德的存在物，因而成为最好的国家中的公民的话。

因此，虽然功利主义的核心体现于米尔下述的主张中，即有助于产生最大多数人的最大幸福的个人或社会行为都是正当的，但这一核心被加以修正和扩大了，以致最后的理论同最初的功利主义显然具有不同的价值。政府的存在并不仅仅是为了最大限度地实现公民偶然偏爱的那种快乐。勿宁说某些快乐比其它快乐更好，因而政府有责任教育其公民追求高尚的快乐而不是低级的快乐。因此，不管教育实际上是由政府还是由私人实施的，它都是良好的社会的责任之一；而且道德教育必须把人当作“一种进步的生物”，而不仅仅当作追求快乐的动物来对待。

某些进一步的区分对于米尔伦理学中与政治相关的部分来说是重要的。在米尔看来，个人先于国家，但这里说的不是现有状态的个人，而是在组织良好的社会中经过教育而可能培养成那种个人。这并不是说米尔设想人的生活的一种类型应充当一切人的生活模式，勿宁说人身上存在许多不同的潜力，而社会应该提供必要条件以使每个人都能发挥其特殊才能并使之有益于社会。人能够很好地做到这一点，只要他有积极利用其才能的机会。米尔认为，在几乎人类成就的所有方面，积极的生活在道德

上都优于消极服从的生活。由此得出的结论是，鼓励所有公民积极参与其活动的政府，尽管这会产生一些问题，却好于更有秩序但鼓励其公民被动服从统治集团命令的政府，不管这些命令是否道德或公正。

国家的目的

米尔唯一的政治哲学著作是《关于代议制政府的几点思考》⁸。这部内容广泛的著作以重提一个古老问题而开始，这个问题就是：政府凭自然而存在，还是凭约定而存在。他认为这个问题关系到政府形式的选择范围。如果政府完全是约定的问题，那么选择是无限的。如果政府完全凭自然而存在，那么选择是不可能的。他拒斥这两种主张，并试图说明每一主张都包含有真理的成分。为此他提出了三个条件，为使某种特殊的政府制度在某国人民中获得成功，该国人民就必须满足这三个条件：他们愿意接受它，愿意做为维持它存在所必需的事情，愿意做为使它能实现其目的所必需的事情。有利于建立和维持特殊政府制度的这些条件，在某种程度上可以是人民教育的结果；而在这些条件所规定的范围内，具体的政府形式是一个选择的问题。

从具备条件的诸种政府形式中选择某种形式应以对政府目的的理解为指导。在检查了有关这一问题的某些流行的观点之后，米尔发现，最流行的观点，甚至包括功利主义者的观点，是认为政府存在的目的在于维护社会秩序和实现社会进步。他觉得这种说法太啰嗦，因为进步的实现也就假定了在所实现的东西中含有秩序，即安全。因此米尔宁愿说进步是政府的全部目的，但有点勉强，因为这个说法没有充分强调防止倒退的危险这一同等重要的需要。为了满足某一政府形式的两方面的需要，一个更恰当的方式就是承认所假定的秩序和进步之间的对立只是反映了两种人

的品格之间一种更深的心理学上的对立，这两种品格是：以谨慎为主的品格和以大胆为主的品格。好的政府，即在稳定的基础上实现进步的政府，需要上述两种品格的人，以求达到一种平衡，尽管不必用专门的法规来确保这一点。所有必要的就是确保两种品格都不被系统地加以消除。根本的是政府所统治的人的品质，这表现在两个方面。好政府的检验标准之一是人民的美德和智慧被促进的程度。另一个标准是政府机构对大众的良好品质加以利用的程度。因此，政府的目的是造就更好的人民，而手段就是教育人民和利用他们所达到的最高的品质。

米尔的道德理论就这样为其政治理论提供了基础，而两者的支柱都是他对社会进步阶段的解释。虽然米尔承认政府必须关心共同体的事务，但认为其培养人民的责任更为重要。对政府在前一方面的成效进行判断的标准是政府的效率，而效率的标准对于所有形式的政府都是相同的。对政府在教育人民方面的成效进行判断的标准则更为复杂，并依赖于人民觉悟的发展阶段。正如个人教育中有自然顺序一样，一国国民的教育中也存在自然顺序。最初学习的是最容易的课程，而学习以其它课程为前提的课程则有待于先掌握这些其它课程。

如果前文明状态是野蛮状态，那么服从便是最初的课程，其次是劳动，最后一步则是自治。米尔认为存在一个从奴役制到自治的发展进程，其中每个阶段都以学习一种专门课程为前提，即要求全体大众具备一种新的品格特征。除政府的事务性方面以外，对任一特殊民族来说，最好的政府形式的标准就在于它提供必要的条件，以教人民学习他们为了过渡到下一个更发达的社会阶段面必须学习的课程，并且它不妨碍人民经过适当教育之后进展到再下一个阶段。我们可以在这种意义上理解米尔的下述观点，即专制对于野蛮人来说是“合法的政府形式”，如果“其目的是他们的进步”的话。⁹在米尔看来，这一系列阶段的最终目

标是最好的政府形式，一旦具备所有必要条件，最好的政府将促进的不是一种形式的人类进步，而是所有形式和程度的人类进步。他说这种最好的政府形式就是某种代议制。

为代议制政府辩护

作为最理想的政体，代议制政府的地位只有一个竞争对手，这便是仁慈的专制政体。¹⁰在认真思考了由智力和道德上优秀个人实行专制统治的优点之后，米尔发现了反对专制主张的几个理由。其一来自早期边沁主义者的理论，依据的是这样的原则，即“任何人的权利和利益只有在他们能够并且愿意维护它们的时候才能保证不被忽视。”然而，在一个仁慈的专制政体中，个人的权利，对干涉人的（根据功利原则证明是）正当行为的其他人的权力的制约，都得不到保障，因为这些权利或对权力的制约依赖于专制君主的保证。虽然个别的专制君主在某些情况下可能保护这些权利，即保护人之为人的人性，但整个专制政体在这方面却是不可靠的。历史证据表明，自由的民族比专制下的民族更为繁荣昌盛，这一证据是对上述理由的证明。另一个理由涉及到米尔理论中最富特色之点。专制制度要求全体公民的服从，即要求消极被动性。智力的、实践的和道德的优秀，作为国家应该努力在其公民中培养的最高尚目的，都是一种积极能动品格的产物。因此，虽然在国民为了进步到更高的文明阶段而必须学会服从的情况下，专制制度可能是适宜的，但一旦人民学过这一课，他们就应被鼓励积极参与，而这只有在民治政府中才是可能的。所以民治政府因以下两个理由而显示为理想政府：它保护个人的权利，它促进他们最高的道德和智力的发展。不过，米尔还有更进一步的论证：个人最高度的发展也有赖于一种发达的文明，这只有在在一个大国才是可能的。民治政府只在小国才有可能。在大国

中可行的最近似的民治政府是代议制政府，即代议民主制。

全面来看，代议制政府不仅是最理想的政体，而且也是在当今世界中能够实行的一种政府形式。它的存在依赖于已经提到过的三个条件，以及使这种自治形式成为可能的成熟程度。什么地方的人们仍有某种课程尚待学习，某种其它形式的政府就将更适合于他们，例如，他们可以更容易地向某个军事领袖学习服从，或某个国王可以教他们克服地区精神，因为这种精神有碍于他们同其它地区的联合以建立代议制政府所需要的中央政权。一旦排除了象这样的一些缺点——而米尔感到它们在其生活时代的英国确实并不是问题，一个恰当构成的代议制政府就能最大限度地帮助人民完成过渡到社会的下一阶段的进步。

代议制政府的分析

不过代议民主制的恰当构成并不是一个简单的问题，米尔时代没有一个政府解决了这个问题，主要是因为代表在政府中的作用没得到正确理解。米尔认为，在设想代议制政府时，通常的错误是主张人民代表应实际进行统治。政府的职能，即行政、立法和司法，是需要高度技能的活动，因此需要有经验和受过良好教育的人来从事这些活动，而民众是没资格来选择这些人的。由此可以说，米尔相信专家治国。然而每一政府都有“一个最终控制权”，这一权力在民主制中必须掌握在人民自己手中。人民不能直接运用这种权力，而是从实际效果上掌握这种权力，他们可以通过定期选举的代表来控制政府的运作，以使其为公众利益服务。因此，米尔认为代表并不是政府，而是代表人民制约政府。

一个由民选代表组成的议会将为了人民的利益而充当政府的制约者。米尔把这种议会看作主要是一个协商机构，既是一个“抱怨委员会”也是一个“意见大会”。议会包括“各个层次的

优秀的有识之士，他们都有资格或有能力对公共事务发表意见，”因而议会将是“一个反映人民要求的机关，也是就有关公共事务的所有意见进行辩论的地方……”¹¹

这里值得注意的是，米尔的“代议民主制”有两个阶段同严格意义的、由人民统治的民主制相分离。由人民代表来统治是分离的一个阶段，由受人民代表约束的专家来统治是分离的另一个阶段。米尔得出这种观点不仅是基于可行性考虑，而且也是根据他的下述信念，即，虽然正义要求民主制，但无约束的民主制可以象绝对的君主制一样是一种专制或暴政。

代议民主制的有效运作需要具备一些其它政府制度所不需要的条件。必须在代表机构和实际的行政机构之间保持一种微妙的平衡。过强的代表机构会有碍于政府履行其职能。而太弱的代表机构又不能制约政府。代表机构可能不具备为其职能所要求的精神或智力资格。邪恶的利益，同整个共同体的利益不一致的利益，可能会占据优势。这后两种缺点在所有政体中都存在。它们是为君主制和贵族制的本性所固有的，但通过适当的制度它们的危险可以在代议制中被降到最低点。米尔很重视为他所拥护的代议民主制设计专门的制度或措施，以使它能克服其可能的缺点。

比较好的君主制和贵族制为确保利用优秀人才来行使政府职能而采取的办法是设立官僚制。但官僚制易于墨守成规，压抑其成员的个性，并成为一种庸才当道的制度。只有民治政府（米尔认为他们的代议民主制是一种最为可行的民治政府）维护共同体中相互对立的利益，并因而激发个人的才思和主动精神，使具备创造性天赋的人能够打破平庸的藩篱以脱颖而出。不过，代议制度所产生的自由必须同训练有素的技能相结合。统治和制约之间的区别——这是米尔的制度的基础——产生这种结合。专家进行统治，但他们受人民代表的制约。

米尔改革现有代议制政府的特别建议可以理解为这样一种目

的，即试图确保建立一种技术民主制。没有技术一个自由社会的政府最复杂问题便不能得到解决。没有民主制便不能保证有好的政府，也就是说，公民权就没有保障。米尔发现流行的民主概念是以对多数的统治的误解理解为基础的。如果民主制意味着由唯一拥有代表的多数全体进行统治，那么民主制的目的必然要遭受挫折，因为少数由于没有代表而无法保证其权利会受到保护，多数则将利用自己的地位以追求邪恶的利益。例如，米尔担心一个代表劳动阶层的代表机构将对富人的财产权构成威胁，并因而使国家的经济遭到破坏。以自身利益为目的的多数的统治同以自身利益为目的的少数享有特权者的统治是一样的，它们都是以不平等和特权为特征的统治。另一方面，真正的民主制是被同等代表的全体人民的统治。现在的虚伪民主制度包括“误代表”（多数党中那些反对已选定的候选人的人）和“不代表”（那些给竞争失败的政党投赞成票的人）两个方面。在代表机构中缺乏与多数有效抗衡的声音将会导致平庸、无能的统治集团。¹²

米尔相信，托马斯·黑尔的个人代表制计划提供了使每个选民都能被代表的手段。在黑尔的比例代表制变体中，每个选民投一系列候选人的赞成票，并在这些候选人中标明他的第一选择、第二选择、第三选择，等等。当足够数量的选票归于某个候选人时，赞成他的其它选票依次为第二、第三及其后的选择，这样每张选票都对某个人的当选起作用。每个选民至少有一个候选人可以说代表他。米尔认为，在现行制度中，某一地区中的多数决定了该地区的代表，赞成落选候选人的选民等于被剥夺了选举权。在黑尔设计的制度下，每张选票都算数。根据米尔的代表制理论，当选代表有责任在思考和讨论公共问题时着眼于整体利益，而不只是反映其选区的观点。他反对候选人搞竞选诺言，他本人在1865年竞选议员时就没有搞这一套。

虽然早期功利主义者假定仅扩大选举权便可保证一切人的利

益都得到维护，但米尔感觉到，没有个人代表制，普选权就会导致多数人的暴政。早期改良主义者也假定社会下层会选择他们的优秀分子来代表他们。米尔绝不这样乐观。他认为有必要采取专门措施以避免受过教育的阶层的观点淹没于无教养阶层如洪水汹涌般的选票中。个人代表制使全国各地的有教养者能够汇合他们的选票以确保他们所喜欢的候选人当选，这样就会避免无教养者的统治。但在米尔看来这还不够。为了赋予受过教育的阶层以更大的影响力，而不单单受人数的限制，米尔主张以一人多票的办法来选举有专长者和在共同体中负较大责任的其它阶层人士。虽然个人代表制对民主具有不确定的影响（在给每个人以发言权的意义上它是民主的，就在少数与多数的关系中加强少数的力量而言它又是反民主的），但一人多票制肯定是对民主的一种约束，并且也由此说明米尔多么强烈地确信无限制的民主的危险。他信赖这样一种代表机构，其中社会的两个主要阶层即劳动阶层和上层的利益是均衡的，以期多数代表将根据其阶级利益来发表意见，而起力量平衡作用的每个集团的少数将为了公共利益而发表意见。

论自由

《论自由》一文被米尔自认为是其最为审慎的作品，也是最可能具有永久价值的作品。如果联系到他的历史哲学及其国家理论来考虑，我们就能理解米尔何以这样看待这篇作品，同时也就更能准确地判断这篇作品的意义。

由于相信社会从文明的低级阶段到高级阶段的进步，米尔把这一发展的政治顶点看作是一种代议民主制的出现。因此他判断代议民主制是最理想的政体，即人类正趋向的那种政府形式。但米尔并不把代议民主制的出现视为乌托邦的出现。不仅存在社会

必须不断与之斗争的倒退倾向，而且同等危险的是存在下述倾向，即最富理想和高尚精神的改革运动僵化为独断体系，这种独断体系强求一律并因而窒息未来的进步。正如在人类发展的早期阶段服从和劳动是人类进步的主要条件一样，在服从和勤勉成了根深蒂固的习惯之后的文明时代，自由将成为以后进步的条件。

显然米尔的自由理论远不是适用一切时代的一切民族的普遍学说。勿宁说它在实践上是同社会将比国家更重要的那种时代联系在一起。只要存在统治者和被统治者之间公认的对立，人类的进步就需要人类继续努力以实现代议制政府的条件。一旦具备了这些条件，一种代议民主制度就能够出现，统治者和被统治者之间的对立就会随之消失，因为那时的统治者将代表被统治者的利益。这种条件使个人的自由成为可能，但并不保证一定会有这种自由。正是社会从为少数人利益服务的政府的束缚下所获得的解放，在社会本身中，即在人民大众中，将产生一种新的对个人自由更危险的威胁。在论述这一新出现的问题时，米尔相信他是在为未来思考。以后进步阶段的问题就是防止个人被比以往更为强大和自信的人类大众所压迫。趋向文明的进步需要约束个人自由；而文明时代的进步则要求个人从这些束缚中解放出来。

米尔相信，需要的是一个实践原则，这一原则就是把个人自由限制在如下范围内：不妨碍政府履行其促进社会进步的义务。米尔的这一原则依据的是他的道德理论：最终的唯一价值是个人的幸福，只有当他们能够运用其在适当的教育制度下所发展和理解的才智来自由地追求自己的利益时，他们才能在一个文明的社会中最大限度地实现他们的幸福。所有这一切中最根本的是假定个体性、个人发展对个人本身及对社会未来进步的最终价值——对个人具有最终价值，前提是实现了自由发展的条件，即文明和代议制政府；对社会具有最终价值，因为文明的进步依赖于唯有为自己着想的个人才能做出的那种贡献。对米尔来说，文明人是

按照理解而行动并努力从事理解的人。这个苏格拉底式的模式并非指少数有哲学爱好的人，而是打算用来作为一切人的模式，只要他们能实现它。

于是便产生了社会能进展到这一目标的条件问题。主要条件是个人在社会中的自我约束，而米尔的自由理论就是试图从实践方面来研究个人的自我约束需要什么。它需要这样一个基础：每个人、集团、政府和人民大众都不许干涉任何个人的思想、言论和行动。这是自由的基本原则。

根本不干涉个人的原则如果加以抽象和绝对的运用，自然会便政府和有秩序的社会成为不可能的事情。这实际是一个无政府主义的原则。米尔从实践应用方面对这一原则作了限制，也就是承认，诚然思想必须是绝对自由的，但个人行为自由必须为了社会的安全而加以限制。米尔论证说，个人属于他自己，他服从社会约束只是为了防止他伤害他人。个人是自己的主宰，而社会则统治侵犯他人的个人行为。个人的思想是个人本身的一部分，因而自由原则要求社会不要对思想施加控制。（这里必须记住，米尔谈的不是任何地方的任何个人的集合体，而是成熟的公民主体，他们有教养，有公共责任感。他明确排除了儿童和野蛮人。）

个人思想的公开表达可能被假定属于不同的范畴，即行动的范畴。米尔承认，在某些个别场合下，情况确是如此，但一般说来他认为言论同思想一样要求绝对的自由，理由是：首先，言论同思想密不可分，控制言论实际就是控制思想。其次，米尔断言，要求有权限制言论自由，即要求有权封住人们的嘴巴、不允许人们在社会中发表意见，实际是假定提此种要求的人是一贯正确的。而穆勒认为，任何人都无权声称一贯正确，因此任何人声称有权压制舆论都是不合法的。相反，发表意见和进行讨论的绝对自由对社会有百利而无一害。不受欢迎的意见可能是真理，在

此情况下其他人能从这种异见中学到某种东西。即使它部分正确、部分错误，人们仍可从中学到东西。甚至不同意见完全是错误的，允许他发表出来也对社会有益。社会要对它自己的（正确）观点的根据时常保持警觉，如果长期不受挑战，正确的观点也可能成为僵死的教条；而犯错误的持异见者的教诲总是可能的。

关于对在社会中公开讨论的自由限制——如果有什么限制的话——问题，米尔的探讨假定了这样一些准则，即公开讨论须是慎重的、有节制的和文明的。那些不遵守这些准则的人便没有这样的权利；他们必须象那些以其行为危害他人的人一样受到约束或限制。这里含蓄的原则是，只要讨论仍然是讨论，它就应该是绝对自由的；但一旦它超出讨论而过渡到行动，它就应被当作行动来对待。米尔就后一种情况所举的实例——例如告诉激动的暴民说粮商们让一个穷人在一个粮商的门前挨饿而死，暗示发表意见属于思想还是行动的范畴不仅取决于意见本身，而且更重要的是取决于发表意见的具体情况。

一般都同意，行动不可能象意见一样自由。行动必须限制在不损害他人的范围内。米尔十分认真地确信，这一准则并不用作对行动自由实行一般限制的基础。当人们同意所加害于他们的行为时，这种行为便与社会无关。一般来说，证明一个人的行为有害还是无害是社会的责任，而不是个人的责任。一个人自害的危险，如果是一个成年人，政府就没有理由进行干预。在这种情况下个人可以予以规劝，但不可强迫。

社会行为的最终目的应是“确保一切人的行为完全独立和自由”。这特别包括满足欲望和情趣以及从事各种职业或追求的自由，也包括结社或交往的自由，总之在不伤害他人的范围内个人可以拥有充分自由。通过自我关心的美德教育，社会中的个人应被鼓励用他们的自由来促进和提高他们自身的道德和智慧；如果

他们获得成功，他们便成为尊敬和效仿的合适对象；如果他们失败了，他们便成为不讨人喜欢甚或遭人蔑视的对象。不过，他们不应遭到社会或政府的干涉，除非他们未履行某种社会义务，而这种义务又最终植根于最大多数人的最大幸福这一功利主义原则。有一种反对意见认为，从个人的生活中区分出只关心个人的部分和关心社会的部分，即便不是不可能的也是十分困难的。针对这种意见，米尔从实践方面作了部分回答。如果上述反对意见的基本点是说，许多显然属于自我关心的行为损害了他人，那么米尔便回答说，就他们损害了他人而言他们应该受到惩罚。对他人明确的损害或伤害应该受到惩罚，但若仅仅是无意的或偶然的伤害（并不违反或破坏特定的义务），就应着眼于更大的自由而予以宽恕。在这方面，米尔讨论了挥霍钱财、酗酒、贩毒、重婚、赌博及其它属于法律禁止的行为。他承认，不能机械地运用他的基本原则，但他坚持认为这些原则是正确的社会政策的唯一适合的指南。¹³

他在结论中重述了个人的主动性优于社会控制的理由：绝大多数事情由个人来做比由政府来做要好得多，个人行为促进个人的精神或智力教育，而政府的行为则不然；增加或强化政府的行为是对自由的威胁。

虽然米尔没有把政府干预经济生活作为原则上不可能或不受欢迎的事情而予以排除，但他希望把这些干预限制在产品分配领域，而不涉及由自然规律所统治的商品生产领域。尽管晚年他自认有点社会主义者的倾向，但他也表达了对社会扩大控制经济生活的担忧。以个体性、自由和社会进步作为他的标准，他承认下述形式的“非行政性”政府干预有其优点：政府可以提供咨询和信息，并在有垄断危险的情况下参与同私人企业的竞争。虽然承认以共产主义为基础的社会组织可能会提高劳动阶层的生活水准，但他不认为提高生活标准值得以限制自由为代价，如果结果

就是这种限制的话。14

注释

1. “米尔论政府” (“*Milun Government*”), 《爱丁堡评论》 (*Edinburgh Review*), 第十卷 (1829年3月)。重印于《麦考雷勋爵著作杂集》 (*The Miscellaneous Writings of Lord Macaulay*), 伦敦: 朗曼、格林、朗曼及罗伯特出版公司出版, 卷一, 第282—322页。

2. 约翰·斯图亚特·米尔: 《自传》 (*Autobiography*), 纽约, 1924年版, 第110—113页。

3. 约翰·斯图亚特·米尔: 《逻辑体系》 (*A System of Logic*, 1843年), 第三和第六部分。

4. 同上, 尤其第六部分。

5. 约翰·斯图亚特·米尔: 《时代精神》 (*The Spirit of the Age*), 芝加哥, 1942年版。这些文章最初发表于1831年。

6. 约翰·斯图亚特·米尔: “托克维尔论美国的民主”, (*M. de Tocqueville on Democracy in America*), 见《演讲与讨论》 (*Dissertations and Discussions*), 纽约, 1871年版, 第二部分, 第79~161页。另见《自传》, 第134、141页。

7. 约翰·斯图亚特·米尔: “功利主义” (“*Utilitarianism*”), 载《弗拉塞杂志》 (*Fraser's Magazine*, 1861年)。重印于许多版本。

8. 约翰·斯图亚特·米尔: 《代议制政府的思考》 (*Considerations on Representative Government*), 伦敦, 1861年版。再版多次。

9. 约翰·斯图亚特·米尔: 《论自由》 (*On Liberty*) 伦敦, 1859年版, i。

10. 《代议制政府的思考》, iii。

11. 同上, v。

12. 同上, vii。

13. 《论自由》, iii—v。

14. 约翰·斯图亚特·米尔: 《政治经济学原理》 (*Principles of*

Political Economy) , 2 卷本, 伦敦, 1848年版, 第五部分。

阅读书目

A. 米尔, 约翰·斯图亚特: 《论自由》, 载《功利主义、自由和代议制政府》(Utilitarianism, Liberty, and Representative Government) , 纽约, 1931年版。

米尔, 约翰·斯图亚特: 《代议制政府》, 载同上。第一至七章。

B. 米尔, 约翰·斯图亚特: 《功利主义》, 载同上。

米尔, 约翰·斯图亚特: 《代议制政府》, 载同上。第八至十八章。

米尔, 约翰·斯图亚特: 《逻辑体系》, 纽约, 1949年版, 第六编。

米尔, 约翰·斯图亚特: 《政治经济学原理》, W·J·阿什利编。纽约, 多次再版, 第五编。

第三十四章

卡尔·马克思

(1818—1883)

马克思主义是一个包罗万象的体系，既是对人类生活的解释，也是对自然的说明。它解释了人的现在、过去和未来，因为它的前提是认为不可能完全地、一劳永逸地解释事物，而只能解释事物的发展变化。马克思对现在所做的决定性说明主要体现于其经济著作中，即体现于他对资本主义的分析批判中。对过去和未来，或对社会进化的解释，则见于马克思有关历史理论以及历史与某种形而上学概念的关系的著作。马克思的政治哲学包括其经济学说和历史形而上学学说——分别论述现在社会和包括现在社会在内的所有社会的产生及灭亡。

读者可能不明白，对资本主义的经济分析是否等同于对现代社会（暂且不管未来的共产主义国家）的充分说明。马克思的想法是，经济构成了社会生活的核心，因此，把握现代经济的真理就是从根本上理解现代社会。但读者可能还不明白，对社会的充分解释是否等同于对人类生活的充分解释。马克思主义认为这两者是一致的，前提是对社会要加以正确理解。马克思主义因此可以看作是对人类的过去、现在和未来的解释。它宣称发现经济是社会的从而也是人类生活的真正基础。马克思对现在，即对资本主义经济的分析，是以其劳动价值论为根据的。他对过去向未来的转变，即对历史的解释，则依据其辩证唯物主义学说。因此，

我们对马克思政治哲学的介绍，就内容而言，将包括这样几方面：（1）辩证唯物主义，或马克思的历史理论及经济条件优先论；（2）劳动价值论和马克思对现代资本主义社会的解释；（3）辩证唯物主义与劳动价值论的结合。

下面所述内容我们称之为“马克思主义”和马克思的学说。但不要忘记，从1844年之后马克思便有了其合作者弗里德里希·恩格斯，后者谦虚又不失公正地宣称马克思是共产主义运动的天才，虽然他自己对此也有所贡献。所以我们不准备将恩格斯的著作与马克思的著作区分开来，即使这一区分是可能的。

历史唯物主义

马克思一再强调，对人的研究必须关心“真正”的人，而不是想象的、所希望的或所信奉的人。马克思旨在说明，社会科学的基础不是某种为人所愿望的善的观念，也不是原始朴素的“自然”人的重建，而勿宁是任何人在任何时候都可以观察到的经验的人。经验的人首先是活的有机体，他需要吃、穿、住、行等等，而且不得不去寻求或生产自己需要的物品。人可能曾经依靠他们简单采集到的资料而生活，但后来由于人口的增长而被迫生产他们的必需品，并从此与动物区别开来。人类的独有标志不是理性、政治生活或语言能力，象某些人所主张的那样，而是有意识的生产。在这一点上马克思的学说确有含混之处，因为他同意人兽之别在于人在其劳动之前就已计划或设想了劳动的结果，而蜜蜂或昆虫的劳作则只凭本能。换句话说，只有人的生产以理性的目的为特征，人的生产因此可以说是独一无二的，因为它是理性动物的行为。由此看来，更准确的主张似乎应是这样的，即人的独有特征是理性而不是生产性；但马克思没这样说，因为这一主张的意义会干扰他的唯物主义，后者坚持论证人的理性或“意

识”不是根本的而是派生的。马克思主义的经济决定论依据的是这一信念，即正是人的需要的压力最初迫使人提高为人，然后继续迫使他前进和提高；人的理性的内容必然取决于外在于理性的条件，即严格的物质条件。

那么在马克思看来，经济条件以何种方式决定生活和思想呢？他首先注意到，在每一时代人们都遇有一定的生产力，生产力体现于诸如牲畜、工具、机器之类的对象中，人们运用生产力也就是使用这些对象。但生产力——例如纯粹的技术——迫使人及其制度来适应技术的要求。例如，游牧民族一旦获得蒸汽动力和通过机械制造的农业工具，他们就会被迫放弃游牧生活并转而采取由工厂生产所决定的定居习惯、劳动分工、贸易惯例和财产制度，同时也会被迫采用与农业相关的惯例和制度。就一般意义而言，这种情况的真实性是不言而喻的；甚至古代希腊人都能很好地理解这一点。然而，如上所述，这并不是以表明马克思的意思。马克思一再宣称，一定的生产力都有一定的“生产方式”与之相适应，诸如亚西亚的、古代的、封建的、现代资产阶级或资本主义的生产方式。举例来说，根据封建的生产方式，生产资料的占有者和利用生产资料从事生产的劳动者之间以相互的责任相联系，而在资本主义生产方式下，雇主和雇员，诚如这两个词所表明的那样，是使用者和被使用者，相互之间不负任何义务，只有付钱才使他们联系起来。每一种这样的生产方式都伴随一定的社会组织形式作为其结果。马克思在1846年12月28日给P·V·安年柯夫的信中简要阐明了这一观点：“什么是社会，什么是社会形式？人们相互作用的产物。人们是自由选择这种或那种社会形式的吗？绝不是。处于生产力发展的一定状况，人们就会有一定的商业和消费形式。在生产、商业和消费的一定发展阶段上，人们就会有相应的社会结构，相应的家庭、等级或阶级组织，一句话，相应的市民社会。有一定的市民社会就有一定的政治条

件，后者只不过是市民社会的官方表述。”在《哲学的贫困中》他用更凝炼的话说，“手推磨产生的是封建主社会；而蒸汽磨产生的是工业资本家社会。”¹

生产条件决定占主导地位的财产关系，后者不是指抽象的财产定义，而是指在特定状况下有人拥有财产，有人则被剥夺了财产。在封建制度下，封建主占有土地并拥有其它财产权，而农奴则没有任何财产。在其它社会制度中情况也是这样：在资本主义制度下，雇主拥有和聚集财产，雇员则与生产资料相分离，他们一无所有，挣扎在死亡线上。这一学说直接与马克思的下述信念相联系，即生产条件决定收入分配和产品消费。生产条件还决定交换：例如，如果生产围绕共同占有土地而加以组织，便不会有农产品的交换而只有共享。其结果便是，货币不再根据生产方式而使用：对这样的经济状况和经济生活来说，通常意义的货币便失去了其实质意义。

马克思因此断言，将消费、分配、交换、货币等等视为抽象的、不变的、不可缺少的或有效的永恒范畴是错误的。政治经济学即资产阶级经济学的缺陷之一，就在于它把这些纯粹历史的现象看作是固定不变的范畴，认为它们具有客观的、本质的和“自然的”特征——因为它们永远存在，所以才能一劳永逸地被理解。不仅这些“范畴”是历史的产物，而且这些范畴的科学即经济学本身也不过是历史的或暂时的，因为它错把暂时的东西误认为永恒的真理，以为它自身是由本性不变的规律构成的。马克思谴责了埃德蒙特·柏克，并通过谴责柏克而谴责了所有经济学家，因为柏克宣称“商业法……是自然法，因此是上帝的法。”²在马克思看来，资本主义时期经济科学的“范畴”（工资、利润、交换等等）都源于资本主义生产的实践，经济学采用了这些范畴而没有认识到它们根源于历史条件。由于未把其素材看作是历史的和必然灭亡的，当其素材灭亡时经济学自身自然要宣告破

产。

马克思有关理论依赖生产的历史条件的学说并不限于经济理论。他断言所有道德、哲学、宗教、政治都是人们生存条件的产物，而人的生存条件或人为的环境是生产方式的表现。相反的观点认为人有独力的智能，人是根据这一智能造就制度和形成信念的。这种观点被斥之为意识形态，这是马克思主义的术语，用来指主张思想有独立地位的学说。³

马克思的唯物主义至多只是断言生产条件决定人的生活的具体特征，后者作为“上层建筑”建立在更实在的物质条件的基础上。它没谈到建立于迄今所有的物质基础之上的实际的上层建筑是好还是坏的问题。不过这样的判断是内含于马克思的唯物主义之中的。现在我们就来谈这个问题。

所有历史的生产方式都有一个共同特点，这一特点也必然影响到所有相应社会：并非所有的人都拥有生产资料的支配权，相反，每个时代都有一些人是占有者，而多数人不得不出让自己，即出让自己的劳动力（没有别的东西可以转让），以便接近生产工具，达到谋生的目的。因此，在以往的全部历史中，生产活动造成了多数人对少数人的依赖。大众被剥夺了成为自由和自尊的人的机会，因为他们始终被迫处于卑躬屈膝的依附者——奴隶、农奴或无产者——的地位，而他们所服从的人虽然象他们一样属于公民或国民，却可以通过切断他们与生产资料的联系而任意剥夺他们的生活。这种奴隶般的依附地位所必然造成的非人化，由于剥削者强加于多数人之上的贫困而进一步加剧。

更进一步而言，生产过程从一开始就具有马克思所谓“自然”的特点，因为人的某些自然差别（体质、能力等等）决定了人们之间的分工，由此所确定的生产关系是强加的或非自愿的，因而就其不是人自己选择的结果而言它是自然的。所有这样的分工的原型是男女在繁衍种族过程中的职能划分。这种划分后来发

展为实行于家庭中的更普遍的劳动分工形式。随着生产力的发展，劳动分工日趋复杂、精细，特殊的职业相应被严格限定。由于人被生产条件迫使成为牧人、钳工或提琴手，他们被剥夺了全面、自由发展的机会。人成了残缺不全的人，愚蠢荒唐的劳动分工妨碍人成为完整的人，因为对完整的人来说劳动不是痛苦而是快乐的源泉。

当这种分裂在个人身上发生的同时，同样的过程也产生于人们之间。织布工与面包师作对，农人与商人竞争，城里人对抗乡下人，体力劳动者反对脑力劳动者，整个社会因此是一场一切人对一切人的战争，战场就是物质利益，它是人们之间进行斗争的前提条件，而斗争则是由生产方式决定的。最终，社会分裂为两个阶级，一方是控制生产资料的少数人，另一方是利用生产资料从事生产的多数人。

社会生活的分裂集中体现为市民社会或资产阶级社会的存在。（马克思使用的德语词是**bürgerliche Gesellschaft**，可译为市民的或资产阶级的社会。）人的生活的完整性的破坏是人们的政治生活、经济生活和社会生活分裂的结果：“在政治国家获得真正发展的地方，个人不仅在思想中，在意识中，而且在现实中过着双重的生活，天国和尘世的生活，一种生活存于政治共同体，他在其中算作是该共同体的成员，而一种生活存于资产阶级社会，他在其中作为私人而活动，视他人为工具，也将自己降低为工具并成为异己力量的玩物”。⁴对马克思来说，市民社会意味着在社会中存在着一个个人主义的飞地，与共同体对抗的私人王国，因为在目前情况下的政治社会中，共同体只能找到其腐败的表现形式。在马克思看来，市民社会远不是政治社会的同义语，它是政治社会的次政治的同类物，是资本主义制度不可缺少的一部分。在这个意义上说“市民社会”的对等词是资本主义国家的“经济”，甚至是“市场”。市民社会是这样一个层次的共

同生活，其本质特点是人的自我确证，与他人相对抗，每个人都宣称自己拥有不可转让、不可削弱的权利。这些权利的神圣不可侵犯，虽被洛克一类的思想家视为人的自由和人性的保证，但却遭到了马克思的拒斥，因为他认为维护这些权利就是维护人的非人化。马克思对西方立宪主义之主要原则的战争切不可误以为只是小规模的战斗。

根据马克思，资本主义制度下对所有共同利益的全面否定显然都源于生产资料的私人占有制。就由一切人参与并为了一切人而言，生产是社会的活动，但如果生产制度是自私的、个别的、因而是反社会的，那么生产就不可能人道地、合理地进行。

迄今存在的生产方式和财产制度造成了人自身以及人们之间的分裂和冲突。如何使分裂的社会不致分崩离析？或更确切地说，如何防止多数人摆脱少数人的强制？根据马克思，国家政权是少数压迫者所发明的力量，目的在于将多数人控制在秩序之内。国家是阶级压迫的工具，是社会分化的必然产物，而社会分化又是生产资料私人占有制的结果。这并不是说政府的产生与多数人无关。马克思承认，所有的阶级共同维护了政府，因为他们尊敬和服从政府及其强制力；但这不过是说，由于物质条件的不完善，人们被迫在自身之上设立自己的暴君，也就是说，人们自己创造了自己的反对物。

马克思相信，只要人们在生产过程中依然处于受压抑、屈从于需要和服从他人的状况，他们就不能过完全的人的生活；因为充分的人性需要摆脱各种束缚而获得彻底的解放。如果说马克思以自己的名义使用过“自然状态”一词，那他也是以此来指人不能完全统治自然的状态，即同自由相反的状态。只要人处于受束缚的境地，象处于政府和“市民社会”的统治下那样，他们就会被迫通过他们自己创造的制度而促进他们自己的非人化。

在结束对马克思的唯物主义的概括介绍以前，我们有必要对

以上所述加以解释，同时说明马克思何以把需要的状态和共同存在的政治社会状态看作是人类的奴役或他所谓的异化状态。不理解马克思主义的这一要点，就不可能充分评价马克思的全部政治哲学。

还回到我们的出发点，我们知道，马克思首先注意到，人是需要的存在物。每个人都处于这样的境地：他依赖外物，比如自然，也依赖有助于满足其需要的他人。但除了是需要的存在物以外，人也是马克思所谓的类的存在物或社会的存在物，这不仅意味着人必然与他人同生共存，而且还意味着除了与他人相互享用以外人不可能实现人的潜能。人知道其同类构成一个整体，他是其中的部分，他因此以其他动物所不具备的方式在思想上与同类联系起来，这也是马克思有关人是类的存在物这一相当冗长的概念的一部分。不管怎样，马克思认为，在以往所有的历史中，人的本质活动即生产都是在下述制度下进行的，即它们迫使人们视他人和自然自身为异己物、对象和满足个人需要的手段。生产劳动自身因其借以进行的条件而始终被认为是痛苦的需要。因此人的环境及其同类成了掠夺的对象，活动的人本身，即他们的本质的生命活动，成了达到目的单纯工具和手段而不具有任何内在的价值，因为人的活动本身具备内在价值的前提是人成为完善的、自身同一的人，或克服他与自然、自身及其劳动成果的“疏远”。马克思的宏大论点是：直到每个人都溶入人类的整体中，并且从事生产只因为生产是人的能力的释放和培养，而不是因为生产是直接或通过剥削他人的交换来谋取生存的一种手段的时候，人才会获得完全的自由，人、社会和自然的最终统一才会实现。到那时，人将会恢复自己的本性，不再彼此当作对象来对待，不再与同类相冲突，甚至不再视自然为获利的源泉，而是视之为美丽壮观的审美对象。马克思设想，未来社会将实行生产资料的公共占有制，实行“各尽所能，按需分配”的原则，这样的

制度将使人类生活奠定在前所未有的崭新基础上。人至今生活于市民社会，即生活于以自私利益为生活原则的制度下。马克思的唯物主义则是要以人类普遍的兄弟关系来取代所有的市民社会及其替代物。马克思的唯物主义以主张考虑经验的人开始，却自相矛盾地以没有经验根据或先例的社会处方而告终。

如上所述，根据马克思的观点，经济学或政治经济学的缺点在于，它认为它借以说明经济生活的“范畴”，如价格、工资、成本、利润、资本等等，都是超历史的，或在所有情况下都是经济生活的永恒要素。现在通常把经济学定义为在可供选择的用途之间分配有限资源的科学，与以往的政治经济学观念相比，这一经济学定义更应该是马克思批判的对象。因为这一定义意味着，存在着所有的人在所有文明和技术阶段上都面临的经济问题，而这一问题的合理解决需要真正的或虚假的市场以在商品和非商品之间造成一定的平衡——一个类似于物理学定律的普遍规律。马克思否认政治经济学的真理并不仅仅是否认经济学家们精确地描述了自由企业，它而且否认对一个特殊经济制度的描述是对经济生活的本质的永恒真实的描述。马克思内容广泛的学说之一部分就是认为，没有永恒的本质，所以没有永恒的真理。马克思的政治哲学掺杂有关于一切事物的本性的理论；其政治哲学在某种程度上的确受制于一个普遍的框架或“体系”，即这样一种学说，它认为事物既没有本质也没有固定的存在，它们是历史或过程。根据这个公式，生成变化取代了存在。

虽说表达形式不同，但马克思实际上继承了黑格尔的思想，把那种认为存有不变的、完成了的“事物”或“对象”的观点斥之为“形而上学的”。他断言任何事物都受变化和关系的影响。因此，种类都永远处于发展演变之中，而个体则有产生、成长和死亡。无生命的事物被自然过程所产生，然后消蚀、风化或腐烂，就其实质而言，它们与生物一样处于不断的运动中。此外，

每一事物都由它与其它事物所处的关系所构成，并受这种关系的影响。例如，一个身为奴隶的人之所以是奴隶，只是因为他与其对立面即主人的关系。奴隶的性质仅根据其自身是不能被理解的，就象没有“雇主”就不可能理解“雇员”一样。还有，矛盾因素被引进了完全静止的、与其它事物无关的不变事物的构造中：一条曲线，哪儿都是弯的，但无限分割的两点之间却是直的。这个矛盾的最好例子不是由马克思和恩格斯，而是由德谟克利特给出的：“以与底平行的平面切割锥体，试想截得的表面，它们相等还是不相等？”⁵ 轻而易举的答案是“两者”（既相等又不相等）。

更进一步说，两类事物间的区别不是绝对的，因为处于类的边缘上的个体既属于这一类也属于另一类（“植物动物”和“敏感的植物”）；甚至生命自身也不完全有别于非生命。从生到死的转变不是瞬间发生的（例如，指甲和头发“死”后继续生长），生命是一个不断新陈代谢的过程，所以生命离不开不断的死亡。不用说，如果生与死绝不可分，那就不可能分得清活物和死物，或者说生命就意味着或假定了死亡，甚至需要死亡；然而马克思主义的主张是，生作为一个过程不单纯是生，它必然而且同时也是死。作为过程存在的生命是一个矛盾：生命既是生命也是死亡。其它“事物”莫不如此。

马克思象赫拉克利特一样断言，一切事物都处于流变之中，而所有的流变都是运动。要理解所有事物的特征，有必要把握运动的普遍规律，即支配自然、人类历史和思想的规律。这个规律来自马克思主义关于运动自身的本质矛盾的学说。从埃利亚学派的芝诺开始，便有了运动不可能的“证明”：每一运动物体在每一瞬间处于且只处于某一位置——这是静止的定义。运动因此是静止也不是静止。以此类推，所有事物都既是瞬间的“存在”也是历史的“存在”，因此事物是自相矛盾的。

矛盾对于发展即历史的变化有着根本的重要性，一旦变化被等同于物理运动的话。事物之中两个相互对立的要素构成矛盾，矛盾则促使事物发生变化。考虑一下恩格斯提供的例子：一粒谷被播下，它作为谷粒消亡了，而植株成长起来。当植株发展到自身灭亡时，产生了许多与当初播下的那颗谷粒相同的谷粒。作为种子的谷粒是肯定（或“正题”），植株是否定（或“反题”），作为结果的许多谷粒是否定的否定（或“合题”）。让我们再考虑一个例子：任选一代数 a 为肯定，将其与 -1 相乘得到 a 的否定即 $-a$ ，将 $-a$ 自乘而得到否定的否定即 a^2 ，这是在更高水平上的肯定。肯定、否定和否定之否定被称为辩证法，马克思主义相信它是自然、历史和思想的普遍规律。所有的发展都依照这个模式来进行。

就人类历史和思想的情况而言，一个原因被指定来说明辩证过程的展开。这个原因就是生产方式及其变更。因为本原的现象是生产的物质条件，所以马克思主义的历史学说被称为辩证唯物主义，以示有别于黑格尔的唯心主义辩证法，后者主张本原的现象是理性，是历史变迁的原因。作为关于人类生活的理论，辩证唯物主义宣称社会和思想中的所有发展的基础是生产制度中的矛盾。这样的矛盾绝大多数是社会阶级冲突。通过将阶级对立纳入辩证法的框架，马克思主义试图证明冲突不可通过调合或相互妥协来解决，而解决的办法只能是“否定的否定”即革命变革，也就是现存的阶级被消灭，以“更高水平”上的合题取而代之。

马克思的政治哲学的一个重要部分就是历史的重建，目的是为了证明历史实际上是受唯物主义辩证法支配的。根据这种重建，每个时代都继承一种生产方式和一套复杂的、与该生产方式相适应的生产关系。这种生产方式最终将发生变化，引起变化的原因可能是该生产方式本身所造成的需要的变化，但更直接的是由那些需要所促成的重要发现或发明。新的生产方式产生了，而

人们的关系仍然是由旧有生产方式所造成的那些关系。现存社会关系与新的生产方式之间的矛盾，即旧的统治阶级与新崛起的统治阶级之间的对立，是“历史上一切冲突”的源泉。

马克思和恩格斯援引大量历史发展来证明这一假说，最受他们重视的是封建社会向资本主义社会的转变，以及向后资本主义的发展。前者的原因是中世纪机器制造业的兴起，首先是在纺织行业，后来得以普及。机器生产的普及打破了行会师傅和熟练工人及学徒的关系结构，而代之以资产阶级的雇主和挣工资的雇员的关系，后两者之间除了支付工资以外不复存在任何联系的纽带。通过制造业的生产方式这一媒介，最幸运、最灵活的逃亡农奴崛起并取代行会师傅，成了新的生产方式的所有者，并因而成为新兴阶级即资产阶级的祖先。与他们相对立同时对他们来说又不可缺少的，是除了通过出卖劳动力挣取工资以外一无所有的无产阶级劳动者。随着工商业的发展，生产规模的扩大，占有者阶级和非占有者阶级之间的关系得以进一步变化并且趋恶化。资本家和挣工资者之间的利益冲突不可避免地尖锐起来，因为无产者的状况越来越恶化，而造成这种状况的原因是资本主义制度的内在矛盾，在讨论马克思对资本主义生产的批判时我们将会看到这些矛盾。目前只需指出，根据马克思，（在私有制下）机器生产的充分发展要求挣工资者的绝对贫困和非人化，原因就在于资本主义竞争的压力。最终大众会对自己的悲惨处境忍无可忍，阶级冲突将发展为决战——无产阶级将开辟人类的新纪元。

无产者既没有财产，也不希望由本阶级来占有生产资料。与历史上其它造反的阶级不同，他们的目的不是要取代压迫者，而是要消灭压迫。实现这一目的的手段是废除生产资料的私人占有制，从而取消占有者和非占有者之间的差别，即社会赖以分裂为阶级的前提。阶级的消亡必然导致阶级斗争的结束和真正人的社会的开始。当这一切实现时，人们的关系将会适应生产方式的发

展，压迫的条件消失了，强制的需要也消失了，国家将消亡而代之以人类普遍的兄弟关系。

劳动价值论及对资本主义社会的批判

马克思清楚地知道他对人类未来的预测必须同对人类目前状况的考察相联系，他认识到他必须研究当代（欧洲）世界的本质，亦即他所谓的世界的经济特征，以便向别人及他自己证明唯物主义辩证法在决定性时期，即在目前实际发生着作用。对于他来说，有必要证明资本主义的实质性规律是资本主义向根本不同的某种东西转变的规律。他的事业附带要求他表明只有他自己对资本主义的解释才抓住了资本主义的本质特征，因此其它任何解释，至少当时所知的人，都不能奠定预测人类未来的基础。这意味着通常的政治经济学在许多方面是不能令人满意的；它不仅没有得出资本主义自取灭亡的结论，甚至都没有正确地说明资本主义是如何运作的。马克思自己的经济学差不多全是“批判的”，它不是致力于阐明如何建立起社会主义经济，而是致力于详尽说明资本主义制度的自我矛盾和暂时性，以及已知的政治经济学的缺点和不足。这两个批判的不可分性从《资本论》的副标题上就可明显看到：《政治经济学批判》。

马克思对政治经济学的一般的批判前面已经提过。这里我们必须着手讨论他对资本主义本身的批判性分析，以及他对政治经济学的更明确的反思。他的主要经济著作的名称，《资本论》，表明了他认为什么是核心的经济问题。资本，在马克思看来，并不简单地意味着人造的生产资料——诸如原始人手中的石斧，古希腊猎人手中的弓箭，或十九世纪英国的动力纺车。资本是以产生利润的形式增殖的财富。目前的制度被称为资本主义，因为它的生产方式，即私人占有制，是资本的占有者获得利润的根源。正

确理解利润的本性是十分重要的，因为利润是目前社会经济制度的实质。利润不单纯是任何经济的盈余，例如原始的和封建的经济也会产生的盈余，就象资本不仅仅是增殖的财富一样。利润和资本是唯一可互补的。

利润直接表现为商品价格的一部分，也就是生产资料的所有者即资本家（马克思并不是首先使用这个词的人）能够要求的一部分。他享有的这部分是由什么构成的呢？它如何产生，资本家又凭什么权力要求它呢？古典政治经济学提供了一种答案，由此构成了马克思的分析的出发点。古典政治经济学一开始就断言，劳动是价值的源泉，实现于商品中的劳动量因此与商品的价值量相关，两种商品的相对的价值与实现于这两种商品中的相对的劳动量必然是成比例的。与此相应的假定是，通过将其劳动注入对象而创造价值的人有权成为其产品的所有者。古典经济学家们同意，如果生产是为自己进行的，而且使用的是自己的双手和自己所制造或所拥有的工具，那么，每个人都有权拥有他所生产的东西。但这种情况止于下述时候，即当人们为了生产而利用属于他人的土地和工具的时候。此后，那些他人便有权要求分享产品。可见，利润（不谈租金问题）与社会某些成员的生产性财产的积累是同时存在的。

根据古典的观点，在人类生活中曾有个时期每个人都能独立“生产”；后来有一个时期土地被占用，耐用财产的积累成为可能。在人类生活的较早时期，劳动价值论是以简单直接的形式运用的。在较后的时期，劳动产品由资本家和地主共享。霍布斯和洛克学说的读者，尤其是后者的读者，会想起全部历史中自然状态和市民社会状态两个时期的划分。现在我们准备更充分地理解马克思的这一断言，即古典政治经济学将永恒的、自然的状态归结为资本主义制度。古典政治经济学以及与此相联系的政治哲学认为，人类从前政治状况到政治状况的进步是绝对的新纪元。同

样关键的变化是符合宪法的政府取代了绝对的君主制，这是一个完善的或完美的变化，因为在国民与专断的主人之间只有自然法。古典政治经济学把人类状态的这一变化与生产资料的积累和财产保护联系起来。因此财产制度与市民社会或文明——政治生活——本身是并行的、具有同等地位的。霍布斯、洛克和古典政治经济学都没有超越市民社会而寻求人类状况的更根本的改善。后来的卢梭才对市民社会和财产的优越性广泛提出了质疑，由此为其后继者探索超越市民社会的社会开辟了道路。马克思拒绝了那种认为财产和市民社会或政治生活是人类和平、繁荣和体面的存在的绝对前提的观点，并因而否定了自然的和永恒的“商业法”状态，他拒斥了古典政治经济学的这一暗示，即利润和生产资料的私人占有制是不会改变的，同样政治社会也是不会改变的。

马克思不同意从自然状态到政治社会状态的转变是人类生活中绝对划时代的变化。他也不同意从劳动价值论的纯粹的应用到其不完全的应用的相应变化是划时代的，或这一变化甚至为理解目前的经济制度提供了有效基础。李嘉图在考察亚当·斯密的价值和工资理论时发现了上述解释方式的一个困难。李嘉图指出，如果需要一天劳动才能制成的一件商品，真得应该简单地说包含值一天劳动的价值，那么，当这件商品与劳动相交换时，它就应该买到同它的等价物，即一天的劳动。因此，简单的公式就会是这样的，即，实现了的劳动等于应得到的劳动，对任何商品来说都应如此。⁶ 换句话说，不会有利润：一个工人可以被雇用一周，只要将他一周的产品（或一周产品的全部价值）当作工资付给他。工资并不等于全部产品这一事实迫使李嘉图（偶而还有斯密）去寻找另一个公式，它将价值生产能力归因于作为凝固的劳动的资本。马克思拒斥了李嘉图以及其他有关利润、工资和价值的古典解释，因为在他看来，这些解释在说明实现于商品中的

劳动和商品应得的劳动之间的差别时，未能得出利润依赖于剥削的结论，而这一结论是马克思深信不疑的。我们现在就来看看马克思自己的解释。

马克思首先注意的是商品交换中的问题：当某一商品与另一商品交换时，说明两个看上去毫无共同之处的东西有共同基础。譬如，一双鞋用来与三件衬衣交换。鞋子和衬衣看起来完全不同，似乎是根本无法相互比较的。那么何来三比一的比例，或任何其它的比例？为了说明可比性的问题，马克思利用但又修正了政治经济学中的一个传统的区分，即使用价值和交换价值的区分。马克思以使用价值和价值取代了在政治经济学看来具有重要意义的使用价值和交换价值的区分。这样做的理由在于他不认为交换是永恒的、自然的制度，而勿宁是历史的和暂时的制度。但交换价值源于价值本身，为了理解资本主义，有必要理解交换价值和单纯的价值本身。还回到前面所说的那两种商品。我们注意到，它们的使用价值或性质特征是绝对不同的，每种商品都是为了了一定的、其它商品所不能代替的用途而被制造的。鞋子之所以是鞋子，因为它是由鞋匠的特有劳动生产的。衬衣之为衬衣，因为它是生产衬衣的劳动的产品。制造鞋子和制造衬衣的劳动之间的差别是鞋子和衬衣两者之间性质差别的根源。于是马克思断言，正如两种商品可以而且必须被视为不相同但有可比价值一样，生产这两种商品的劳动也一定能够被视为不仅仅是有质的差别的劳动，它也必须被看作是同质的或无差别的劳动，如同人的能量的一定消耗使一定的物体产生一定数量的运动一样。因此，作为技能，人的劳动的种类是有差别的，但作为劳作，所有的劳动都是相同的，可以按照时间单位、根据经历的长短来加以衡量。价值的可通约性和可比性正是根据这后一事实。所以概括的公式将是这样的，即，不同的人类劳动产生使用价值和商品之间的质的差别，而不同的人类劳动同时也产生价值本身和商品之间

量的可通约性。因此，商品具有可比价值以及能进入交换是因为它们具有无差别的人类劳动的产品这一特征，而不是因为具有以满足特殊需要为目标的特殊劳动产品这一特征。

应该指出，认定只有劳动是价值的源泉这一点并不是被马克思证明的，而是被他当作自明的东西来断言的。⁷

上述对价值的解释为马克思商品概念的定义和阐述提供了依据。马克思将商品定义为私人为交换（或卖，即换取货币）而生产的物品。资本主义因此可以看作是商品生产体系，而这一体系是以混乱和扭曲为基础的。从原则上讲，共同体中所有个人劳动力的总计是社会现有的、满足其全部需要的劳动力的总和。如果人们要在自身事务中没有扭曲地生活，他们的劳动力就会直接被用于他们自己需要的满足，而不是用于以交换为目的的生产。然而，因为生产资料是私人占有的，所以进行生产并不是直接为了生产的真正目的——满足需要——而是为了生产资料所有者的特殊利益。劳动的社会特征因此被生产方式间接化和扭曲了。亚当·斯密认为是私营企业的特有优点的东西，即，在私利欲望影响下社会功能的自发实现，被马克思视为现存制度中不公正和不稳定的根源。要理解马克思为什么得出这样的结论，需要进一步了解马克思所解释的资本主义生产方式。

为资本主义所必不可少的是生产资料的私有制和不占有生产资料的完全的自由人，这里自由指的是没有任何个人间的义务或权力关系使他依附于生产资料的所有者。为了生活，无产者因而必须使自己利用有产者的机器和在后者的土地上从事劳动。无产者出卖给有产者的商品是劳动力——而不是劳动。劳动力是指一定时期内的劳动能力；劳动是指实际的劳动过程。对马克思来说这个区别是关键性的。在资本主义制度下，劳动力是一种商品，这意味着它是某种为了出卖而被生产的东西，而且它具有由凝结或实现于其中的劳动量所决定的价值。但实现于劳动者工作八小

时的能力中的劳动量指的是什么？答案是，为生产劳动力的供应者必须得到的生活必需品所需要的劳动量。更概括地说，一天的劳动力的价值取决于为生产劳动者及其家庭为了天天乃至代代保持劳动力的供给而必需的生活资料所需要的劳动量。

让我们假定，为了提供维持八小时的劳动力所必需的全部生活资料，必须完成六小时的劳动。这样，八小时的劳动力的价值就等于六小时的产品价值。因此，资本家付出六小时的产品就会得到八小时的产品。被雇用的劳动力在其被使用的两个小时内所创造但未予“偿付”的价值，被马克思称为“剩余价值”，它是利润的基础。利润的存在只是因为工人劳动力的一部分创造了产品但他却没有得到相应的报酬。然而，在某种意义上他并没有被欺骗。马克思竭力指出，劳动力是被全价购买的，其价值也被视为是严格服从包括劳动力本身在内的所有商品的劳动价值论的。因此劳动者得到充分偿付的是他的劳动力而不是劳动。马克思认为，他的这种解释解决了古典政治经济未能系统阐明的问题，即由实现于产品中的劳动与该产品应得的劳动不相等所造成的问题。他对这一问题的解决依据的是劳动和劳动力的区分。通过将劳动价值论应用于劳动力本身这一激进化的作法，马克思能够证明他揭露了一个隐蔽的矛盾：雇主和雇员之间的关系既是欺骗性的，同时又不是欺骗性的。就其不是欺骗性的而言，任何个人都不应被谴责：劳动力的买卖是根据市场的规则以充分价值而实现的。然而，就其是欺骗性的而言，它需要纠正。马克思的结论是，这种弊病要求废除这种制度，而不仅仅是改变这种制度中的规则：“改革”永远是不够的，因为单纯的改革不可能根除劳动力的买卖。

这个矛盾只是更多的矛盾的基础。例如，从利润源于资本家对劳动力的消费这一命题出发必然得出这样的结论，即利润的增加可以有两个途径，一是消费更多的劳动力，一是提高一定的劳

动力所生产的劳动量(大致说来是提高每个工作日的产品数量)。但每日产量的提高(生产率的提高)是通过增加机器的使用而实现的。增加机器的使用与增加劳动力的消费相对立。为了避免机器的引入抑制有利可图的劳动力消费,工作日必须延长。马克思因此得出结论说,机器的引入导致或将导致工作日的延长,同时又导致经常的、由技术发展造成的大量失业人口的形成。⁸ 在这里及其它地方,马克思的经济分析导致他对成熟的资本主义经济的状况做了某些显然不正确的预言。并不是因为他的预言本身的力量值得极大关注,而更多的是因为他自称预见到的成熟资本主义的可怕景向为他的革命精神作了辩护,他的预言的错误才对他的经济分析的可信性产生了独特影响。

继续谈马克思的分析。无休止的利润竞争使得资本主义的经济和社会处于不断变迁的状态中。在竞争的压力下,资本家必须不断革新生产过程以便降低生产成本。古老的技能成了过时的东西,要求于劳动力的平均技能水平降低了,因为工匠的手的活动已被分解和复制于机器中。既然资本主义经济生活的基本条件是自由的,有产者对无产者的劳动力不负有任何义务,所以技术革新的负担以失业和贫困的形式转嫁到挣工资的人身上。但技术革新并不是资本主义所特有的,只是在资本主义的条件下它才成了苦难之源。马克思以辩证法的方式证明,资本主义的弊病暴露了资本主义本身所无法解决的人类问题,要解决这些问题只有超越资本主义制度。

……现代工业……通过它的灾难展示了这样一种必然性:必须承认劳动的变换,从而承认劳动者对各种劳动的适应,亦即承认劳动者各种能力的最大可能的发展,是生产的基本规律。使生产方式适合这一规律的正常作用已成了社会本身生死存亡的问题。以死亡相威胁,现

代工业迫使社会以适应各种不同的劳动和生产变化、在社会中能够充分自由发展的个人，来取代目前因终生重复同一种繁琐操作而极端片面化的、残缺不全的劳动者。⁹

必须指出，技术发展的趋势实际上并没有降低劳动力中技能的平均水平，也没有导致实际工资的下降和“工业的失业后备军”的增加。而且在我们这个世界中的任何地方没有任何证据证明，能够使现代技术与制度化的万能博士论（指马克思人的全面发展的理论——译注）和谐一致。

马克思提出的资本主义经济生活的诸方面，比我们这里所能论及的要多得多。马克思始终专心致志的目的就是要证明，由于资本主义的本质及其内在矛盾，它的发展必然是它的灭亡：它越发展自身，越接近于其顶峰，它就越接近于衰落和毁灭。在《资本论》第一卷的后半部分，马克思对他所理解的情况做了著名的概括：

我们在第四部分分析相对剩余价值的生产时已经知道，在资本主义体系内部，一切提高社会劳动生产力的方法都是靠牺牲工人个人来实现的；一切发展生产的手段都变成统治和剥削生产者的手段，都使工人畸形发展，成为片面的人，把工人贬低为机器的附属品，使工人受劳动的折磨，从而使劳动失去内容，并且随着科学作为独立的力量被并入劳动过程而使劳动过程的智能与工人相异化；这些手段使工人的劳动条件变得恶劣，使工人在劳动过程中屈服于最卑鄙可恶的专制，把工人的生活时间变成劳动时间，并且把工人的妻子儿女都拖到资本的札格纳特车轮下。但是，一切生产剩余价值的方

法同时就是积累的方法，而积累的每一次扩大又反过来成为发展这些方法的手段。由此可见，不管工人的报酬高低如何，工人的状况必然随着资本的积累而日趋恶化。最后，使相对过剩人口或产业后备军同积累的规模和能力始终保持平衡的规律，把工人钉在资本上，比赫斐斯塔司的楔子把普罗米修斯钉在岩石上钉得还要牢。这一规律制约着同资本积累相适应的贫困积累。因此，在一极是财富的积累，同时在另一极，即在把自己的产品作为资本来生产的阶级方面，是贫困、劳动折磨、受奴役、愚昧、粗野和道德堕落的积累。¹⁰

马克思相信，一旦野蛮的竞争最终使资产者大部分沦为无产者的地位，而积累和牟取暴利的规律使无产者沦为赤贫境地，那就会暴发起义，人类便会处于历史巨变的前夜。¹¹这样说并不过分，即马克思的经济学的全部意图就是要证明这一必然的历史转变何以内含于劳动价值论中，以及何以具体化于资本主义的实践中。

几点评论

马克思的学说是否正确或正确的程度是我们这个世界非常关心的问题。问题分两部分：马克思认为必不可免的事情是否真得如此；他的体系的前提是否可以接受。这些问题我们现在必须提出来加以讨论。

马克思的预言分为两个主题，一是资本主义的命运，一是社会主义社会的特征。关于前者，他论述最多，但他的预言大部分是不正确的。在百年之后的今天，可以公平地否定他的下述论断，即机器的使用必然导致工作日的延长，必然会有大量的、不断增

长的技术性失业，资产者必然无产者化和无产者必然赤贫化，以及社会主义是资本主义发展的必然结果。马克思的预言的根据在于，他相信经济制度有自己独立的生命和存在，相信经济制度类似于僵化呆滞的部分的集合体，一旦被莫名其妙地送上轨道便会机械地运行，就如同射出枪膛的子弹一样不易改变方向。马克思厌恶功利主义，但他象功利主义的教条主义者一样倾向于使社会生活适合三段论法。逻辑是最普遍的，在何时何地都是相同的。它是理性的表达，但其中并不包括实践的智慧。马克思没有充分肯定一些具体法律的单纯的、非辩证的影响，这些法律的内容包括：限制工作日的长度，鼓励或强迫集体谈判，实行劳工补偿、累进所得税、失业保险、老年福利，调控证券交易，促进充分就业，保护竞争，控制货币发行，支持农业，救济病患，禁止伪劣食品，强制年轻人接受教育，实行储蓄保险。此外还有大量其它的法律，其中一条重要的法律就是规定将立法置于占统治地位的多数，即被马克思误认作赤贫的无产阶级的影响之下。作为报界人士，马克思是一个敏锐的政治问题观察家，但在其学说中他没有给出任何在现有条件下能够选择的、具有重要政治意义的东西，因为他轻视这些东西，认为它们只不过是“改革”。他同任何政治经济学家一样以偏狭的自信假定了经济的人，尽管他有着更富才华的辩术。

马克思的预言不仅仅包括不祥的方面。他偶尔也提到资本主义以后时代中的生活特征，并大致描绘了共产主义世界。无法从经验上检验他对社会主义的预见，因为所有现存的社会主义社会都声称处于向共产主义过渡的状态，而且预见和现实之间的任何不一致都被解释为暂时的。所有这样的不一致是否真是暂时的，或有多少是暂时的，这要看马克思的预见所凭借的根据是否可靠。我们下面就讨论这个问题。

马克思的社会主义社会的主要原则是，“各尽所能，按需分

配”。这个准则适合作为一个基本的规章实行于忠诚、智慧、廉洁、彼此无私奉献的朋友中间。在这样的朋友中间，个人不仅不以牺牲他人而谋取私利，而且连这样的想法都没有。在这个意义上，义务作为义务将被超越：为有自私倾向的人所规定的义务将成为友谊社会成员的最自发的愿望。他的义务对他来说就不再是义务。马克思的社会将会是亿万朋友的社会，大家彼此温暖、多情，和睦相处。

可以想象到，将会有大量的人生活在一起，没有任何强制的威胁以禁止他们相互冒犯，但是，人们没有强制的社会性将不会是善的表现，而是漠不关心和生命冲动灭绝的表现。马克思显然没想到这一点，相反，他想到的是，他的社会主义者们都将处于其全部能力发挥的顶峰，每个人都充满活力。马克思对人类普遍生活的预见，也就是古代思想家们所设想的人的最高境界，只不过后者只有少数最智慧、最优秀的人才能达到：少数具备崇高精神的人互敬互爱，他们超越了卑微的欲望，摆脱了妒嫉或世俗的抱负，愿意分享无价的财富，这种财富当赠予他人时却并不从其占有者身上消失，当其被分割时反而增殖，这样的财富便是智慧。正义的核心概念实现于智慧者中间是可以理解的，因为智慧唤起崇敬，而崇敬导致爱戴，智慧是人们不可能恶意相争而只能和谐竞争的财富。合乎理性的善行的条件会充分实现于追求不朽财富的少数人中间。完美的社会因而是这样的社会，其中作为生活准则的哲学与同样作为生活准则的正义是区分不开的。在这样的完美社会中，正义是自动实现的，因而它是完全而纯粹的，因为完全没有必要实行强迫、惩罚或欺骗。正义消失于哲学中可以说等于政治消失于哲学中。

古典思想家所设想的完美社会的唯一前提是存在着这样的哲学，少数人把它当作最伟大的财富，而多数人则永远不可能或不会如此重视它，因此正义和政治社会或政府不会消溶于哲学之

中。不用说，马克思主义梦想的不是将正义和政治社会消溶于哲学中，而是消溶于合理的经济学中，因此它是针对人类大众而非极少数人而言的。

在马克思看来，合理的经济制度自然不是“经济的人”从中为其“合理性”找到自由发挥余地的自由经济。马克思认为那样的合理性实际上只是自私利益的计较，是包含矛盾的。自相矛盾的合理性只能大致充当这样一种制度中的活动源泉，在这种制度中，人们由贫困而追求繁荣，由受奴役而追求自由，由私利的解放而追求公益。

马克思以前，或无论如何黑格尔以前的政治哲学，不管是古代的还是现代的，它们都有一定的宽容精神，允许并赞同通过神话实现理性、通过强制实现自由、通过自私实现社会性的制度。尽管人们任性和莽撞，但在善良的人或明智的制度的引导下，人们是可以服从社会生活的，因为善良的人或明智的制度可以使人们的低等动机避免相互冲突以便产生有益的结果。在这两种情况下，目的或结果被认为是最重要的，不管这一目的是不是由自然所赋予的，也不管这一目的是否被证明为手段。马克思在多大程度上受康德贬低单纯目的的倾向的影响，我们在这里不便加以讨论，但有一点可以肯定，马克思抛弃了古代和现代传统的愿望或渴求：希望与人性的弱点调和，虽然并不是屈服于后者，同时也愿意认可由有着各种弱点的现实的人类所构成的社会。马克思则梦想这样的人类状况：善人只利用善的手段而且只根据善的动机来追求善的目的。他的梦想的基础或前提是新型人类的产生或人类的再生，而实现这一再生的工具就是正确理解的合理的经济。

没想到，我们在这里看到古代思想家和马克思以前的现代思想家在一点最重要的点上是一致的：政治生活存在的根据就是人的不完善，而且政治生活还将继续存在，因为人的本性排除了将所有的人都提高到最优秀水平的可能性。例如，卢梭以区分国家

和社会的形式表达了人类的政府与人类的不完善之间的联系；人们可以是社会的而不堕落，但在政治共同体中他们相互掠夺。¹²在《常识》的一开头，托马斯·潘恩写道，“社会由我们的需要产生，而政府则因我们的邪恶产生；前者积极地通过统一我们的情爱而促进我们的幸福，后者则消极地通过抑制我们的邪恶而促进我们的幸福……前者是恩主，后者则是惩罚者”。

可以说卢梭已经提示过，随着人类完善程度的提高，政府可能会趋于被社会所取代；在完全自治的自由状态中，强制便失去了其存在的根据。但卢梭绝没有假定政府会完全瓦解于社会中，因为他没有假定所有的人都会成为哲学家，也没有假定任何完善的替代物以取代人的充分的合理性，这种合理性使强制和各种辩论，即政治生活，成为必不可少的。简言之，他没有期望通常的自私会从人类大众中消失。

在卢梭那里只是有限制地提示的东西，尽管是着重强调之点，在马克思那里却成了一个自信的预言的教条主义的核心，一种刺耳的宣传和革命的鼓动：国家和政治制度将完全消亡，人类将过共同的社会生活，奉行绝对的仁爱准则——各尽所能，按需分配。与追求自私利益相联系和义务不再被履行。义务与利益之间的联系，即义务服从于利益的情况将被废除，“义务”和“利益”的范畴本身都将被废除。因为经济关系将得到改造，新型经济的确立通过超越以交换为目的的生产将造就充分完善的人性。

就最赤裸裸的轮廓而言，马克思的卢梭的激进化可以说依赖于历史理性取代哲学理性。人们不同程度具备的哲学理性、个人智能和伴有强制及辩论的政治社会都是不可缺少的，如果想避免灾难的话。哲学的传统对此深信不疑。马克思的学说则认为存在着内在于历史过程中的理性；历史厌恶矛盾，就象自然曾被认为厌恶虚空一样。矛盾是否不仅仅意味着利益冲突，我们没被告知。无论如何，每一个别矛盾的不可存在被马克思的历史哲学转

变为矛盾本身的不可存在。这种历史哲学试图表达这样的信念，即矛盾必然灭亡，因为一旦存在于社会中的矛盾现象使人们备受折磨进而引起人们的不满，矛盾也就到了解决的时候。矛盾的逐步解决和人类向无矛盾境界的运动应称之为历史理性的表达。历史理性取代或克服了哲学理性或个人的理智，这并不仅仅是就下述明显意义而言的，即，由于人性的历史进化，人们之间智能的差别将不再具有政治意义。一旦生产资料的公有制造就出新型的人类，所有陈旧（自然）的力量范畴都将葬送于历史的逻辑面前，人们将生活于没有压迫和没有神秘（即完全合理）的社会，不仅象少数最优秀人物被认为可以做到的那样，甚至比最优秀的人更加解放，因为甚至最优秀的人都未曾有过完善的社会环境。人类的大多数之所以能达到这样的高度，前提是产品极大的丰富，而且在分配上不再有任何利益的对立。马克思似乎相信，匮乏使人类分裂，而富裕则使他们团结起来。我们会更容易信服这一点，假定有理由相信人类有朝一日会与食草动物无别的话。

马克思主义的著名之点不仅在于它盼望政治生活的结束，而且还在于它指望宗教生活的结束。宗教相信**整体**的存在，世间的任何缺点都在那里得到纠正。此岸未被发现或未遭惩罚的不公正，在彼岸却记录在案并受到相应的报复；或者说，逃脱了人的惩罚，却逃不过神的惩罚。在尘世间受到忽视或嘲弄的善，在天国却受到重视和尊敬。即使整体的有形部分是不完善的，认为整体是善的这一信念仍然能够成立，因为可以争辩说，无形部分的完善恰恰弥补了人们所看到的缺点。要是我们试图在这个问题上拿神学学说与哲学传统进行比较，那我们未免离题太远，不过我们倒是可以发现，古代哲学传统也认为自然作为一个整体是善的。然而，整体的善并不足以使支撑政治生活的强迫和辩术成为多余的东西，因而自然作为整体的善并不贯穿于所有人类生活中。在这个基本点上古代哲学与启示宗教有一致的基础：为了一

切实践的目的，不管整体是自然与超自然的总和，还是自然本身中的形式和物质的复和，整体的善都不可能转变为人类共同生活的善。在现代政治哲学中，显然没有断言作为整体的自然的善；目的论当然遭到了摒弃，而且自然状态的悲惨与不幸得到了强有力的论证。自然需要予以矫正，或勿宁需要予以支配；用以支配自然的是自然法则——科学的法则和政治、经济的法则。这种认为有可能支配或征服自然的信念或许为马克思的下述观念开辟了道路，即人类生活的完善在无阶级社会中是可能的，而且不仅是可能的，还是可以预见的。但正象我们所看到的那样，马克思以前的政治哲学并没有明确预言人类最终的完善。直到马克思断言了自然本身的历史性，¹³ 以及在经济条件影响下的人性的绝对可完善性，才假定了政治生活和宗教必然灭亡和被无压迫的合理社会所取代。

马克思主义的学说引导我们重新考虑人们习以为常的某些观点。一种观点是认为哲学和政治社会之间存有深深的敌意，因为哲学的无限的探索精神最终会使政治遭受怀疑主义的冲击，而政治则由于对理论的怀疑和本身的市俗倾向，往往以蔑视或更坏的态度威胁人们的哲学思考。但是，不管它们之间的相互怀疑多么根深蒂固，仍然可以肯定，哲学，尤其是古典政治哲学，主张人在本性上是政治的，而且从这一人的一般特征来看政治社会才是真正的人类社会。哲学被看作是对政治的威胁，而我们看到，实际上哲学为政治作了辩护，同时我们也看到，对政治生活消亡的预期须有待于使哲学让位于历史，即让位于矫正自然的学说。

另一个需要修正的观点是，哲学与宗教之间存在着你死我活的斗争，因为它们之中一方主张理性至上，而另一方则坚持信仰至上。我们知道，哲学与信仰可以而且多年来一直有共同的基础，两者的自然观都没有预期自然秩序之内的完善社会。以渴望完美社会的名义从理论上否定宗教，须有待于以历史取代哲学。

我们可以得出结论说，以历史取代哲学便为以社会和经济取代政治和宗教奠定了基础。这就是马克思主义的核心。

马克思主义不单纯是另一种政治学体系，或又一种意识形态。它至少提出了西方——政治生活、哲学和宗教——的灭亡。或许我们应该热烈期待西方的灭亡——但在没合理地考察这项扼杀哲学的计划之前，我们不可能知道我们是否应该这样期待。合理的考察本身就是哲学探索的一部分。我们不可能摆脱哲学，只因为我们必须进行哲学思考才能做出对哲学的判断。我们开始怀疑马克思反哲学的历史主义的正确性。看到它的缺点使我们有理由相信，历史能为精神贫乏的社会留有余地；马克思主义国家的存在不是马克思的预言正确的标志，而是马克思引以为基础的乐观的历史主义不正确的标志。我们有充分理由得出这样的结论：历史是大众的鸦片。

注释

1. 卡尔·马克思：《哲学的贫困》(The Poverty of Philosophy)，第二章，第一节，第二条说明。

2. 《资本论》(Capital)，纽约现代文库，无出版日期，第一卷，第834页。

3. 参见恩格斯《反杜林论》(Anti-Dühring)，Ⅱ·1，“……意识形态，不是从现实本身，而是观念中推论出现实。”另见恩格斯《路德维希·费尔巴哈》(Ludwig Feuerbach)，四，倒数第七段：“意识形态，也就是说，把思想当作独立的实体。”

4. “论犹太人问题”(“On the Jewish Question”)，见《卡尔·马克思文集》(Selected Essays by Karl Marx)，H.J.斯滕宁译，纽约，1926年版，第55—56页。

5. 引自K·弗里曼《前苏格拉底哲学家辅导》(Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers)，坎布里奇1957年版。

6. 大卫·李嘉图，《政治经济学与税收原理》(Principles of Polit-

sical Economy and Taxation) , i.¹。

7. 参见, 例如, 《资本论》, i (第45页) 。

8. 同上, IV. xv. 3 (第445页) 。

9. 同上, 9 (第534页) 。

10. 同上, xv. 4 (第708—9页) 。

11. 参见同上, xxxii。

12. 参见孟德斯鸠《论法的精神》(The Spirit of the Laws) I. 书的开头句。

13. 参见同上, 第811页。

阅读书目

A. 卡·马克思和弗·恩格斯:《共产党宣言》(The Communist Manifesto)

卡·马克思和弗·恩格斯:《德意志意识形态》(The German Ideology), R.帕斯卡尔编, 纽约, 1939年版, 第一部分。

卡·马克思:《关于费尔巴哈的提纲》(Theses on Feuerbach)

卡·马克思:《资本论》, 纽约, 现代文库, 无出版日期, 第一卷, 第一编, 第一章, 第1、2、4节。

B. 弗·恩格斯:《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》(Ludwig Feuerbach and the Outcome of German Classical Philosophy), C.P.达特编, 纽约国际出版社, 无出版日期, 第四章“辩证唯物主义”。

弗·恩格斯:《反杜林论》, E.伯恩斯译, C.P.达特编, 纽约, 1935年版, 第一编“哲学”。

第三十五章

弗里德里希·尼采

(1844—1900)

年轻的尼采把哲学家视为文化的医师。他自己的哲学既是对其时代即19世纪的疾病或危机的诊断，也是对治疗方法的探索。在他发表的第一部著作《悲剧的诞生》（1872）中，尼采寄希望于通过理查德·瓦格纳的音乐来复兴德国文化。他的第二部著作《不合时宜的思想》，在英语中以《超时节的思想》著名，由分别发表于1873和1876年的四篇文章构成。其中一篇又是献给瓦格纳的。不久尼采便不再相信他在第一部著作中提出的治疗方法，于是抛弃了瓦格纳并对德国文化的复兴失去了信心。随后他进入其发展的第二阶段，这一阶段以幻灭和转向西方实证主义为特征。这个阶段的标志是将其第三部著作《人性的、太人性的》（1879）献给伏尔泰。¹ 尼采表达其最终立场的著作是《扎拉图斯特拉如是说》（其中四部分写作并发表于1883和1885年）及其后的著作。然而，尼采从未放弃而只是深化了认为其时代有病或存在危机的观点，即他在其发展的第一个阶段的著作中就表露出的观点；他从未中止思考他在第一个阶段所提出的问题。因此，从讨论他的早期著述之一，即《不合时宜的思想》的第二篇文章，来开始阐述尼采的政治哲学，是不无道理的。

批判历史主义

《不合时宜的思想》中的第二篇文章发表于1874年，其篇名可译为《历史之于生活的利与弊》；在英语中它以《历史的利用和滥用》著名。² 尼采的思想不合时宜，因为其思想意在违逆其时代，而又试图为了未来时代的利益而影响其时代。这篇文章批判了其时代所特有的一种“谬误和缺陷”，即历史主义，尼采称之为历史的运动、历史的倾向或历史的意识。他认为其时代患了“恶性历史狂热病”。³

尼采对历史主义的批判也是他同黑格尔的对抗及对后者的批判。在文章的后半部分尼采提到一种“享有盛誉的哲学”，然后说：“我相信本世纪德国文化中最危险的转折点莫过于这种黑格尔哲学的巨大且仍在起作用的影响。”黑格尔把当代人视为世界历史的完善；黑格尔主义确立了历史对诸如艺术和宗教等其它精神力量的统治地位；对黑格尔来说“世界进程的最高和最后阶段归结为他本人在柏林的存在。”⁴ 黑格尔的学说认为历史进程是一个合乎理性的进程，这一进程在黑格尔的时代以一个达到顶点的绝对运动而告终结。针对这种学说，尼采断言历史进程没有也不可能完成；历史的完成不仅是不可能的而且是令人厌恶的，因为这将会导致人类的堕落；历史不是一个合理的过程，而是一个充满盲目性、疯狂和不正义的过程。

看上去好象尼采只是简单地回到了前黑格尔的一种观点，即认为历史是一个偶然性的王国而不是一个意义领域。其实不然，尼采对历史主义的批判并未否认历史主义的实质性前提的有效性，而且他对黑格尔的批判是以他同黑格尔在一个关键领域上的一致性为基础的，对《历史的利用和滥用》所作的较为周密的分析将会表明这一点。

这篇文章以考虑动物的生活而开始。动物很快便忘记逝去的每一瞬间。没有对过去的记忆，完全生活于现在，这样的生活是非历史的。人记得过去，不能逃避过去，所以人的生活是历史的。人还因意识到过去及岁月的流逝而感到痛苦，只要这种意识伴随着另一种意识，即意识到人是一种不可能完美的不完美物。幸福依赖于能忘却过去和完全沉溺于当前。一个什么也忘不掉的人是一个十足不幸的人，因为他看到的只是流转变迁，而找不到他借以安身立命的牢靠立足点。

另一方面，若没有对过去的记忆，人将不成其为人。况且，只因人发展了历史意识并依赖于古为今用的能力，人才超越其它动物而成为人。因此人的问题就在于寻求记忆与忘却的平衡，这种平衡对人的生活是最为有益的。人对过去记忆的程度或限度必须根据人能吸收或同化过去的程度来加以确定。一个健康的有机体是这样的：对于过去，它能消化多少便本能地吸收多少，其余的它连看都不看。历史的存在物和非历史的存在物之间的分界线便是这种生物机体的境界（horizon）。根据尼采，“这是一个普遍的法则：一种生物只有处于一定的境界之内才能是健康、强壮和兴旺的……”⁵

构成人的境界的是他关于一切事物的一套基本的假定，也就是他毫无疑问地视之为绝对真理的东西。他的历史知识必须被一种非历史的黑暗氛围所包围，以此限制人的历史意识。

历史的恰当范围存在于必须将人包围起来——如果他愿意忍受的话——的非历史的氛围中。尼采承认，既有对历史的利用，也有对历史的滥用。他说有三种历史可以对生活有用。不朽的历史通过对过去伟大人物和事件的描述而为人行为提供伟大的典范。好古的历史致力于人身上保守和沉于幻想的成分，使他充满对传统的有益的热爱。它特别有益于缺乏天赋的民族和种族，因为它使它们免受动荡而无结果的世界主义之害。批判的历史把历

史的陈旧过时的方面置于法庭面前而予以判决；它揭露过去留存下来的不正义，以便为了现在的利益而将其废除。

然而，与历史的利用相比，尼采更关注历史的滥用。他马上指出误用上述三种历史有何等容易。不朽的历史树立过去的伟大之典范可以妨碍现在的伟大之产生。好古的历史培育对过去的景仰可以使现在黯然失色。批判的历史总是存在着否定过去的一切的危险。再者，尼采把这每种历史的效果同它对全部真理的盲然无知联系起来。由于不充分注意伟大的产生所需要的条件，不朽的历史诱人误以为，因为伟大在过去是可能的，所以它现在也仍然是可能的，尽管不一定是事实。为了培养对过去的普遍尊敬，好古的历史必然一味恭维过去那些不值得恭维的东西。批判的历史未意识到人在某种程度上是他们试图谴责的过去的结果。为了现在而利用过去有赖于违背关于过去的真理：有用的历史不可能是科学的历史。

科学以及历史成为一门科学的需要破坏历史和生活之间的正当关系。历史科学的动机是知识欲而不是为生活服务的愿望，它迫使人们过多地注意历史知识，以致超过了他们适当吸收或消化的能力。在这一点上历史对生活不再有益；它破坏生活。

尼采向读者展示了由过分的历史所导致的一系列灾难。灾难之一是，面对如此巨大的历史景观，人们会感到自己是渺小和无价值的，会自认为是后来上场、已无事可做的追随者。如果黑格尔是正确的，如果历史完成了，那么现代人就确实是追随者。黑格尔错了，但认为他正确的信念使人们表现得象追随者。人若无进一步的任务需要完成，或人若相信已无事可做，那么人一定会堕落，因为人之最好的东西便是他的抱负或欲求。

但是，无论断言历史进程完成了，还是断言历史进程是合理的，都不是历史主义的最根本的断言。历史主义断言历史之压倒一切的重要性，历史对人的生活和思想的决定性，以及历史的不可

超越性。尼采接受了这一历史无所不能的断言，并且他对这一断言的认可构成了他同黑格尔在一关键之点上的一致性。尼采归咎于过分的历史知识的灾难可以概括为一句话，即过分的历史知识破坏人的境界。然而，并不存在人之为人的永久境界。人关于事物的基本假定是没有证明、没有根据的，是历史地变化和历史地决定的。没有永恒的事物，亦无永恒的真理；只有流转、变迁，尼采称之为发生着的结局。⁶ 断言发生着的结局的学说是正确的，但也是致命的。历史作为关于普遍发生的科学是真理，却具有毁灭性。

如果人的生活只能在某一境界中繁荣兴旺，而人们信以为绝对真理的这一境界又实际不过是许多可能的境界之一，那么生活就需要错觉，而揭露此种境界仅仅是一种境界的真理就是致命的。因此说来，在真理和生活或生活与智慧之间存在着冲突。

根据尼采，在这种冲突中，人必须选择生活方面。可以有无智慧的生活，但不可能有无生活的智慧。

然而，倘若错觉被知之为错觉，接受生活所需要的错觉便是不可能的。神话只有被误认为真理时才是有用的。一个人的境界是他的最全面的神话，它有助于他的生活是因为他视其为真理。把一境界视为境界也就是超越那种境界。无论如何不断接受一种没有信誉的境界会使人陷入卑劣的自我欺骗之中，而尼采关心的是人的崇高。如果智慧和生命之间存在紧张关系，那么它是不可能通过偏爱生活而得以解决的。由此便出现了一个困境。

不过，《历史的利用和滥用》最后提出了一线希望，断言了生活和智慧之间的和谐。自历史主义揭露了人的一切境界的任意性特征之后，人便经常处于“令人绝望的无限怀疑主义的海洋”中；但尼采声称看到了陆地：人可以从“历史的疾病”中获得痊愈。⁷ 这样的痊愈之可能唯有赖于证明历史主义不是真理或至少不完全是真理。尼采在《历史的利用和滥用》中尝试性地，而在

其后来的著述中更广泛地试图克服和超越历史主义的见解；对历史主义的客观真理的质疑最后归结为对客观真理本身的可能性的质疑。

最终导致历史主义的那种历史是自视科学和客观的历史。历史主义是以考察历史现象为基础的理论主张。尼采怀疑历史现象能否为客观和科学的历史及历史学家所理解；他怀疑历史是否会将其秘密展示给不偏不倚的探索。历史是由历史的演员，即伟大人造就的。造就历史的人是执着信奉某一事业的人。他们活动于某一信奉的境界中，非历史地相信他们的企图的绝对正当性。历史的伟人是伟大的创造者，他们面向未来并完全致力于未来事业。伟大的人创造未来人将生活于其中的境界。他们无意识地创造这些境界，并误以为他们发现了真理。所有以前的境界发展了这一信念，即绝对真理不能创造只可发现。

客观的历史忠实于它的对象，坚信它能展现过去的本来面目。尼采颇有同感地引用了一句古老格言：只有同类理解同类。只有执着面对未来的人以及只有富于创造性的人才能理解过去面向未来的创造及过去有执着信念的人。“过去的语言总是玄妙深奥的。你只有作为了解现在的未来的缔造者才能理解过去的语言。”⁸ 客观的历史学家不是创造性的人，他不面对未来。他可以确定米开朗基罗的生日，但唯有艺术家才真正理解米开朗基罗。

客观的历史学家自欺欺人，以为他只是描述过去而并不解释过去。然而，恰恰“客观性”一词本身就暗含错觉。任何对事实的陈述都是对事实的解释。从浩瀚的资料中选取所需资料本身就是一种解释。最终的选择不在于客观的和主观的历史之间，而在于对过去的高尚、丰富的解释和对过去的卑劣、贫乏的解释之间。

可见尼采并不否认下述见解的正当性，即境界是人创造的；

他攻击的是历史主义对这种见解的特殊解释。他试图通过给这一历史主义的见解以高尚的解释来超越其明显的致命危害。如果人借以生存的价值确实是他们自己的创造或虚构，那么这一事实便可作两种解释。尼采倾向于把这一见解看作是对人的创造力即人的力量的揭示。人被揭示为能创造境界的动物。他第一次能够有意识地创造他的境界：一个有意识创造的境界难道不可以是迄今由人所创造的最光辉的境界吗？

在《历史的利用和滥用》中，尼采只是暗示了这样一种解答的可能性，而由这些暗示所提出的问题并未在这篇文章中予以解决。如果境界是人的创造，那么在原则上不可以象有许多不同的人一样有许多不同的境界吗？如果境界是自由设计的，那么一个人在不同的境界之间应怎样进行选择？一旦提出这些问题，我们就必须从《历史的利用和滥用》转向他的主要著作，不过要记着历史进程对尼采来说的重要性。在《人性的、太人性的》中，尼采批评传统哲学缺乏历史意识。⁹历史进程的重要性是如此之大，以致几乎可以说尼采的政治哲学是通过历史分析来表达的。尼采试图创造人的未来境界。当然，他的创造不可能或不可能仅仅源于历史，因为它是一种自由的设计。但历史主义关于境界之为境界的见解，例如，必然是一种后基督教见解，这一点下面我们将会看到。而且尼采自己的设计在某些方面试图成为有史以来有关未来的最好设计的综合。记住了这几点，我们就可以转向尼采对人类历史的解释，这种解释把人引至尼采时代的全面危机。

历史的解释及时代危机

几乎在有记载的历史的开端，人类历史就达到了顶峰；迄今为止的最高文化是古希腊文化。在尼采看来，文化是自然的完善，而每种文化都以体现于各种活动中的风格的统一为其特征。

伟大的文化是那种富有伟大、创造性的人和使人提高的文化。尼采在《超越善恶》中写道：

“人”类的每次提高迄今一直是一贵族社会的产物——而且将来也是如此。这一贵族社会是这样一种社会：它相信等级秩序的漫长阶梯……并需要这种或那种意义上的奴隶制。当统治阶级不断漠视和鄙视臣民和工具，不断实行服从与命令、压制及保持疏远的时候，“情感距离”便从根深蒂固的等级差别中产生出来。若没有“情感距离”，另一种更为神秘的情感也不可能发展起来。这后一种情感便是灵魂本身对不断扩大距离的渴望，即渴望更高、更罕见、更疏远、更扩展、更广泛的社会等级的发展——简言之，也就是“人”类的提高。¹⁰

情感距离存在于希腊社会中，这个社会是主奴社会。尼采还以赞赏的态度注意到，希腊人造就了搏斗和竞争的美德；连诗人们都相互竞争。

如果说希腊是有记载的历史的顶峰，那么希腊悲剧就是顶峰之顶峰。人的根本体验是深不可测的；在混乱而非和谐的世界中，他面对的是无意义的无底深渊；人是受苦受难的动物。乐观主义是对人的状况的浅薄反应，是自欺欺人。悲观主义或许不过是意志的软弱，但它能勇敢面对深渊。希腊悲剧是有力量的悲观主义，是人的苦难的肯定，因此是人的苦难的升华或美化。

尼采赞美的希腊文化主要是前苏格拉底文化，他欣赏的希腊哲学家也主要是前苏格拉底哲学家，尤其是赫拉克利特。在尼采看来，苏格拉底是希腊悲剧的破坏者。一种健康的文化是人的创造本能其中得以最充分发挥的文化。苏格拉底是本能生活的敌人，一个批判的而非创造性的理论家。他离奇古怪地把幸福和美

德等同于理性；他使高贵和高贵的美德屈服于它们不能抗拒的无情的辩证法的考问，从而摧毁了高贵和高贵的美德；他把自己的意志如此成功地强加于后代，以致自苏格拉底以来理性主义一直是西方人的命运。

苏格拉底和柏拉图是一更大灾难的预兆，这一更大灾难便是基督教的产生。尼采称基督教为“人民柏拉图主义”。¹¹基督教对罗马的胜利是奴隶道德对主人道德的胜利。

对尼采来说，道德是造物，但最初的创造者是一个人而不是民众。民众道德是道德的最初形式，奴隶道德和主人道德都是从其中派生出来的。然而，总是有强悍的民众和软弱的民众。强悍的民众把他们的意志强加于软弱的民众并使他们成为奴隶。主人道德是强者力量的肯定，是对朝气蓬勃和积极能动的生活的赞美，而这种生活属于那些拥有活力和能够行动的人。强者不压抑他们的本能而是颂扬它们。主人是残忍的，但他们是天真地残忍。他们把好等同于强者，他们轻蔑地命令弱者，并称之为坏。

反之，奴隶道德是弱者对力量的否定。主人区分好坏，奴隶则区分善恶；主人肯定为善者奴隶斥之为恶。奴隶道德本质上是否定的，是对统治者及其价值的反抗和报复。它主要关切的是恶。善成了贴在各种软弱——例如谦卑和惰性——上的一张标签。雄鹰不可能不是雄鹰，羔羊不可能不是羔羊，但羔羊假装——而且必须假装——它们的软弱是自愿的，正象雄鹰的强悍是自愿的并因而可以遭谴责一样。

尼采常常交替使用奴隶道德和牧师道德这两个词。将奴隶道德加以系统化的是牧师，他们是统治集团的成员，但却是软弱、堕落的成员。他们同民众合作：病夫帮助病夫。他们发明了禁欲的观念以作为软弱的生命试图对生命实行的报复，但这种有意的报复对生命有用，因为它有助于使民众免于毁灭自己。牧师民族是犹太人，他们是基督教的创立者。他们共谋通过基督教来实现

一切价值的价值转换。他们取得了成功：谦卑成了美德，骄傲成了恶德；主人道德被颠倒了。基督教通过阉割生命的活力而使生命变软弱。本能的自由发挥被否定，并且被迫压抑自身。

这种一切价值的价值转换的最坏结果是保护尼采所谓多余的、“有缺陷的、有病的、堕落的生命形式”；在生命系统中这种保护必然以牺牲高级生命形式为代价。它使人成为“崇高的流产儿”，他过分驯顺、软弱以致不敢或无能追求自己的利益。¹²

尼采认为他自己的劳作就是试图实现一切价值的价值转换，但下述假定是错误的，即以为尼采只是试图恢复基督教以前的主人道德。由于基督教所造成的西方人的改变，这种恢复将是不可能的，而且也是不值得想望的，因为这些改变并不完全都是更坏的。尼采十分认真地把所谓流产看作是崇高的。基督教深化了人。奴隶道德通过使人的本能升华而使人脱俗，以致使人有可能具备更优雅的表现方式。除其它事物以外，人的脱俗化还产生了科学，而科学拓宽了人的可能的未来范围。再者，基督教使人普遍化，并使对各民族或种族的有限目标的任何恢复都成了陈旧过时的。基督教超越了古希腊。尼采的一切价值的价值转换将取消基督教虚伪的普遍性，而代之以人类真正的普遍目标；它将超越基督教，而不只是摧毁它。

当尼采拿他自己的时代同伟大的希腊时代，或甚至同基督教在欧洲人中造成巨大精神分裂的时代相比较的时候，他发现他自己的时代在所有关键方面都有缺陷。在19世纪几乎没有真正的人；甚至在这样一个可鄙时代中真出现罕见、真正的自我，他们也会被这个时代所扼杀。生命的低级形式以牺牲高级形式而进行统治，在尼采看来这便是民主的意义。民主就是平庸。民主与社会主义没有实质性差别。民主和社会主义都宣扬平等主义，而且二者都是基督教及其奴隶道德的真正继承者。基督教为平等主义开辟了道路，因为它在若干关键方面主张一切人平等；他们以上

帝为共同祖先；并且他们都是罪人。

尼采发现其时代的所有政府实质上都是民主的。甚至自视为君主制的国家都以多数或迎合他们来确定其方向。所有现代国家都屈服于舆论或民意；尼采把民意等同于懒惰。民意的统治是散漫和懒惰的统治，这样的统治孕育着思想和行为的千篇一律。现代社会全都是大众社会，它不仅把人们塑造成一种模式，而且还塑造成一种十足堕落模式。早报取代了晨祷。这个时代以和平主义而自豪；实际情况是，人们对任何东西都不再有如此强烈的信念，以致为之奋起战斗。

尼采抨击了现代国家和现代社会。现代国家是一个强有力的新偶像，而尼采关心的是破除偶像。国家不过是建立在一个民族之独具品格之上的上层建筑，但它歪曲了这种唯一性；现代国家宣扬人的权利之类的普遍学说。其浅薄的普遍性扼杀了特殊人的天赋；其无人格的机构使人丧失个性。

虚伪的品格充斥社会。在市场上的成功是卑鄙的标志。一个人要想获得成功，就必须是一个演员，即真实自我的反面。

现代教育不再塑造真正的个人，而是培养专家。教育的败坏必然产生情趣的一般水准的败坏。这种败坏的标志是文风的低劣。人们不再好好说、好好写，优美的文风逐渐被抛弃。

尼采时代的全面危机也影响到了哲学。它被容忍只是因为它的无能。它不再君临其它学科之上。处在这样一种坏地位，它名声狼藉几乎是理所当然的。尼采发现他考察过的所有哲学都有缺陷。首先，它们都倾向于独断。哲学都成了哲学体系，而建立体系的愿望缺乏正直和诚实。某些哲学仍有教益。人们可以从犬儒主义者那里了解价值的“阴暗”面，并学习欣赏人身上的动物品性；可以从怀疑论者那里学会一种必要的超脱；可以从悲观主义者那里学会懂得生活中苦难的伟大作用。然而，就其本身而论，这些哲学都没提出解决时代危机的方案，因为它们本身就是危机

的症状。科学也提不出答案。科学具备高度诚实的品格，但它也卷入了危机：科学是奴隶道德的禁欲观所假定的最终形式。科学为了真理转而敌视生活。然而，正是它的真理性消除了它的敌意。科学由于发现其自身的局限性而开始怀疑自身。

尼采认为其时代的危机既反映在思想中也反映在行为中，既反映在个人中也反映在制度中。他用一句简短的格言表达了这一全面危机的根源：“上帝死了。”

上帝之死及其意义

上帝死了，这句尼采的格言反映了他的哲学努力的核心。在尼采最伟大的著作《扎拉图斯特拉如是说》中，扎拉图斯特拉——在某种意义上是尼采的自我理想化，几乎在著作的一开始便宣告了上帝之死。¹³起初他并未证明上帝死了，而实际是以他个人的名誉保证上帝死了。信仰上帝对所有人来说都成了粗鄙之举，只有那些没机会听说上帝死了的人除外。后来这个说法的意义、根据及其结果才得到明确表达。

尼采显然不是无神论的创始者，但他的无神论却独具特色和重要意义。首先，尼采并不隐瞒他的无神论，而是以他挥洒自如的雄辩一再宣告它，以前的无神论者对他们的无神论却倾向于更多保持沉默。其次，无神论在19世纪主要是政治左派的独占领地。尼采厌恶左派政治并设想了一种新贵族，可以说，他创立了政治右派的无神论。贵族在传统上都同维护宗教联系在一起；而尼采意义下的贵族将是坦率的无神论者。再次，尼采的无神论是历史的无神论。上帝死了这句话意味着上帝曾经存在。当人信仰上帝时上帝存在；而上帝死了是因为信仰上帝已不可能。

由于尼采关心的是对其特殊时代的分析，所以他的上帝之死学说主要地——但不是唯一地——指基督教的上帝之死。《扎拉

图士特拉如是说》第一部分中的言论在很大程度上关注的是基督教及其主旨。这一部分反映了整部著作的意图，即模仿和嘲弄《圣经》。扎拉图士特拉想为人类创立一个真正普遍的目标，为此他必须克服已有的虚伪的普遍目标。基督教和佛教是虚伪的普遍目标，但由于在欧洲只有基督教是一重要力量，所以尼采更重视它。基督教上帝之死使欧洲人失去了普遍目标，而同时基督教的影响使他已如此普遍化，以致他超越了任何民族的或种族的目标。

上帝之死是基督教历史中的最后事件，而随着基督教上帝之死所有其它的神也都死了。由于揭示了人的最普遍境界也不过是境界，所有对永恒真理及存在的信仰就都不可能了。在《扎拉图士特拉如是说》第一部分结束时，扎拉图士特拉宣告了一切神的死亡。¹⁴上帝之死也是柏拉图的理念及形而上学之死。传统哲学和传统宗教都信仰一个它们认为有别于人所感知的世界，即有别于现象世界的真实世界。哲学和宗教都向往来世。上帝死了，不可能再有对上帝的信仰。信仰上帝的不可能性也就是信仰一个真实世界的不可能性，而真实世界的废除也就是现象世界的废除：人通过其感觉、感情以及通过其整个存在所认识的世界现在是唯一的世界而不是现象世界。或者换个说法也行，即随着上帝之死现象世界成了真正的和实在的世界。

上帝之死发生于人们认识到上帝是他们自己的造物物的时候。那些创造了上帝、被对上帝的信仰所彻底改变了的人的后代现在杀死了上帝。³基督教的上帝是基督教道德的基石。基督教道德使人意识到他的弱点，也使他努力克服这种弱点。基督教深化和提高了人的精神力量。基督教道德强调渴求真理的价值。它不仅使人成为更驯服的动物，也使人成为更聪明、机巧的动物。献身上帝发展为献身可称之为科学的真理。由对基督教上帝的信仰所创造的严谨而敏感的心灵最终转而背叛上帝。基督教道德的顶点

是理性的诚实，而恰恰是这种理性的诚实杀死了上帝。

但随着上帝死于基督教道德之手，基督教道德便使自己失去了根基。基督教道德不可能在上帝死后仍能存在下去。献身于真理或献身于任何东西现在都成了问题：一切见地和抱负都暴露为任意的、无根据的。上帝死亡不仅是基督教道德的死亡，也是一切传统道德的死亡。

在《扎拉图斯特拉如是说》中，基督教被视为人的精神的变形，人的精神由于接受了基督教而成了骆驼。它背负道德义务的沉重负担，这些道德义务对精神说：“你应该。”人“背负”着羞辱其自豪、诋毁其智慧、献身无望的事业和探求真理的多重负担。骆驼进入了漫漫荒野，但第二次变形发生了：人的精神成了雄狮。它开始反抗它的重负。它杀死了义务的严厉而凶恶的监护人；它不再听监护人的“你应该”，而是理直气壮地说“我愿意”。虽然雄狮可以杀死凌架于人的意志之上的价值的监护人，但他不能创造新的价值；他被留在了荒漠中。¹⁵

随着上帝的死亡人发现自己置身于荒漠中，这个荒漠便是尼采时代的全面危机。它显然不仅仅是观念历史中的一场危机。基督教道德可能被保留于一时，或许由于习惯使然，但这种状况不会持久。人越来越无所信仰。不再存在赋予生命以意义的一种境界：危机是全面的。

对尼采来说，左派政治本身就是全面危机及其恶化的一种症候，所以它们显然不是一种解决办法。那么保守主义，或政治右派的政治又如何呢？尼采根据各种理由否定了保守的解决办法的可能性，他对德国保守主义在俾斯麦时期采取的特殊形式的和保守主义的一般主张都进行了批判。

首先，19世纪的保守主义被迫对现代的民主运动作出巨大让步。俾斯麦试图在维护君主制的同时又推行普选权和广泛的福利立法，从而促进了民主运动。国王不再被视为统治者，而只不过

是第一公仆。

其次，保守主义包含民族主义观念。民族主义天生就是一种民主现象，它派生于法国大革命本身就证明了这一点。民族主义也是一种时代病。全部欧洲国家对民主作出的让步以及所有欧洲文化逐渐增长的相似性，都表明已经存在一个隐蔽而又不可否认的欧洲统一体：尼采自称是一个善良的欧洲人。19世纪极少数真正的个人，象拿破仑和哥德，不是民族的而是欧洲的事件。欧洲民族国家之间表面的冲突不能再被容忍，哪怕只是因为欧洲面临来自沉睡的巨人俄国的威胁。

再次，保守主义依赖腐朽的旧贵族。而所需要的是一种新贵族及有关贵族的新观念。

最后，保守主义同基督教结成联盟，而如前所述，尼采拥护坦率的无神论。

可以援引尼采后期作品之一《偶像的没落》中的警句来概括他对保守主义的看法：

悄声告诉保守主义者，以前未知者，现在为知者，或可知者；回归，即任何意义或程度上的逆转，是根本不可能的……今日仍有党派梦想一切事情都可象螃蟹一样倒行。但没人愿做螃蟹。什么都帮不了忙：人必须朝前走——一步步走向没落（这是我对现代“进步”的定义）。人可以遏制这种发展并因而阻止堕落，但蓄之既久其发必速：人再也无能为力。¹⁶

尼采把左、右派政治均斥之为卑劣的政治，他用以反对它们的是他的伟大政治即未来政治的相当含糊的概念。一切价值的价值转换也是一切政治的价值转换；尼采把道德等同于政治。

时代的全面危机必须解决，但绝无必要为了人的利益而解

决。随着上帝之死人开始面临最大的危险：人可能彻底堕落。信仰上帝和反对上帝都促进了人的改善；随着上帝之死人便不再有机会热爱或憎恨上帝。上帝之死可能导致人放弃一切努力、抱负和一切理想。这样的人只由对舒适的自我保存的欲望所驱动，尼采称之为最后的人（lastman）。最后的人是最卑鄙的人，因为他不再能鄙视自己。他既不想统治也不想被统治，既不想成为富人也不想成为穷人；他希望一切都做同样的事情并成为同样的人。“‘我们创造了幸福’，最后的人得意地说。”¹⁷当扎拉图斯特拉为了警告人们而描述最后的人时，他的听众被他所描绘的下面的景象迷住了：当代人尚不是最后的人，但当代人的理想是最后的人。

虚无主义是对接近最后的人的趋势的一种反抗。虚无主义的公式是：没有什么东西是真的，一切都是允许的。由于所有的抱负和理想都证明是无意义的，所以人们不可能献身一种事业；他们对未来无所欲求。虚无主义者与其说愿望虚无不如说断绝一切愿望。基督教的禁欲观是对生命的一种否定，因此可以视之作为一种无意识的虚无主义。而且，虚无主义是现代自然科学的必然结果，因为科学摧毁了价值的合法性。尼采常常认为虚无主义是欧洲不可避免的未来；他还时常自称是一个虚无主义者。新价值的创造者必须是旧价值的破坏者。

然而，上帝之死不仅是人的最危险的时刻，也是人的最伟大的机遇，因为它使未来价值的最大创造成为可能。上帝之死是人的解放。以前的境界使人身陷囹圄，它们阻止人安居此岸世界这唯一真正的现实世界中。人现在可以忠于尘世了，象扎拉图斯特拉所告诫的那样。地球的心脏是金子：根本没什么地狱。上帝之死是人对原罪的摆脱：白肤金发野兽——史前史人类的最优良品种——的富有成果的清白，可以在更高水平上得以恢复。

上帝之死是人的创造力的发现。在认识到境界是他的造物物

的同时，他也更加意识到自己的力量，如果没有什么是真的，那么一切就都是可能的。通过无意识地创造境界人成为人，而通过有意识地创造境界人能够成为超人。

至此，显而易见的是，尼采需要一种解释人和人的状况的哲学学说。以前的学说随着以前境界的消亡而信誉扫地。新的学说必须抛开目的论原则来解释人何以为人；新学说必须同下列知识相一致：生成的至上性、人的动物起源的至上性以及所有现存事物固有的无意义的至上性。尼采称这种学说为权力意志学说。

权力意志论

尼采主张权力意志是一切实在的基本特征。权力意志学说是崭新的哲学学说。在《扎拉图斯特拉如是说》和《超越善恶》中，对这一学说的阐明伴随着对所有以往哲学学说的拒斥。在尼采看来，所有以前的哲学学说都相信客观真理，这是一种偏见。哲学家们谈论的是真理意志，假定存在可以被思想发现的真理。实际上，尼采说，他们只不过是无意地企图把他们的解释强加于世界。哲学家的思想或理性同哲学家的人格是不可分割的。真理意志只不过是更基本的一种意志的一种形式，这一更基本的意志就是克服、统治一切的意志，亦即权力意志。

在《扎拉图斯特拉如是说》中，扎拉图斯特拉关于“自我克服”¹⁸的言论最充分阐明了权力意志学说。扎拉图斯特拉观察生物后发现，哪里有生命哪里就有服从。但服从总是对命令的服从。命令绝不会存在于生命之外。克服、命令、统治的强烈欲望不仅仅是生命的一种特征，而是生命的核心。

生命就是权力意志。生物是试图克服的生物。它“首要的是寻求释放其力量”。然而，它试图克服和释放时并不着眼于任何既定目的。尼采否认自我保存的本能是生物机体的主要本能。自

我保存不过是权力意志的结果，而非生命的目的；自我保存的本能是多余的目的论原则。

权力意志并不为人所特有，尽管它说明了人何以成为人：生命在于克服，某些野兽克服了它们的同类，就象一些人克服了另外一些人一样。野兽在丛林中捕食和艺术家描绘美景都属于权力意志的形式。最后，权力意志学说是一种宇宙论学说，它解释了一切实在的特征。没有无生命的事物；这种学说不仅拒斥一切唯心主义哲学，也拒斥一切唯物主义哲学。

不过，尼采首要强调的还是人的权力意志。人是创造境界的动物。在尼采看来，人没有确定的本性或功能；人是尚未确定的动物。人是深谷之上的绳索，是次于人者和高于人者之间的中间物。权力意志解释了人的一切活动，从其最低下的欲望到最高的创造。哲学是权力意志最高和最精神化的形式。

因此理性再不可理解为人的本质的存在，象传统观点所主张的那样。人主要地不是一种思想动物。理性和意识不过是表面现象。人的我（ego）是创造性的；它作为整个有机体的部分是理性的源泉，而且是理性不可测度的源泉。最高的目标是理性既不能达到也不能传达的。在我之下是自我（self），它是我的基础，是权力意志之所在，是一切可能的意义之源泉。尼采的自我概念同弗洛伊德的以德（id）概念有关，所以他曾称自我为“以特”

（“it”）。但与弗洛伊德的以德截然不同的，尼采的自我意味着是完全神秘的，它本身就是一种创造。

扎拉图斯特拉称自我为肉体。传统的精神与物质以及肉体与灵魂的二元论于是被破除了；因为自我也被称作灵魂。其结果不仅以前被认为不怎么高尚的东西的概念属于灵魂，而且以前被认为更富精神化的东西的概念属于肉体；例如，扎拉图斯特拉把血液称作精神。

权力意志学说必然导致对传统的美德概念的修正。在尼采看

来，美德是升华了的、理想化了的激情，献身的激情。尼采把传统美德比作睡眠，因为据认为它们可导致被理解为宁静状态的幸福，因为传统上最高的美德是一种智慧，它被设想为对永恒和非创造物的沉思。而尼采认为美德是创造性；智慧是自我意识的创造。随尼采强调自我而来的是进一步强调自我实现和诸如诚实及正直之类的美德。不过，由于每个自我都是独一无二、神秘莫测的，所以在尼采看来不可能有普遍的美德学说：一个人的善可能是另一个人的恶。也可以说尼采试图把善恶概念归结为肉体自我的疾病和健康概念，同时又转过来把这些概念归结为力量和软弱的概念。

尼采知道权力意志学说面临着困难。权力意志学说只是尼采的权力意志的表达还是一种客观真实的学说？尼采既不能主张它是完全真实的，也不能主张它绝不比有关实在特征的街谈巷议更有道理。尼采想方设法解决这一难题。以前的哲学自视完全是真的。而尼采认为传统哲学都以独断为特征。所以他努力以另外的方式来阐述他的哲学。权力意志学说不仅在内容上而且在形式上不同于以往学说。尼采认为不可能有关于实在的客观知识，而只能有关于实在的观点。所以他常常不仅承认而且断言权力意志学说是对于实在的一种试探性解释，以有待于检验的假说为其特征。他认为他自己的哲学和以他的哲学为序幕的未来哲学是一种试验，一种充满诱惑力的企图。即便只能有关于实在的观点，仍可以有或多或少普遍的观点。尼采的观点是迄今所达到的最高的观点，因为它包括所有以往观点的见解，还因为它是第一个知道观察规律的观点。同样地，尼采的权力意志学说提供了权力意志的第一个自我意识；尼采的哲学是对创造活动的第一次创造性解释；尼采达到了一个顶峰，在这一最高点上创造和沉思是无差别的。但这也意味着达到了终结。尼采既被迫肯定又被迫否定权力意志学说是客观真理；权力意志学说必须既是对事物之真理的洞

见又是尼采之独一无二和创造性自我的创造。《超越善恶》中对权力意志的论证也只是尼采最个人化的思想。《扎拉图斯特拉如是说》，如其副标题所指明的那样，是“一本为所有人又不为任何一人的书”。它既是一切人类的《圣经》又是尼采最个性化的表达。尼采只能将他的意思暗示给其他人。至多他只能要求其他人成为真实的、创造性的自我。扎拉图斯特拉不想要任何戒律。尼采的学说是**对创造活动的创造性召唤**，因此只有创造性的人才可理解。

还有第二个困难。何为权力意志的限度？一切都可以克服吗？如果任何东西都可以克服，那么人最终也将克服不平等状态，而在尼采看来不平等状态对于人的提高是**必不可少的**。最终人确实将成为“最后出场者”；将没有任何东西留待克服。尼采信奉等级制社会，信奉男人比女人优越，信奉苦难的必要性。但如果权力意志就是一切。如果一切在原则上都是可能的，那么两性差别或等级差别为什么不该和不将被废除呢？传统哲学不需要面对这些问题，因为它凭自然（本性）确定其方向，而对尼采来说，人没有已确定的自然（本性）。在外部世界的意义上可以说有自然，但这样的自然是没有价值的，是由无意义的材料构成的。人不可能根据自然而生活，因为自然并不指示任何行为方向。在尼采看来，自然是一个疑问，但为了确保等级制度，他又不能没有某种自然概念和统治与被统治的某种自然原则。

权力意志的限度之最严重问题同过去有关。从原则上讲任何东西都是可能的和必须试图加以控制或征服的，但能控制或征服过去吗？如果只从否定的意义来看，尼采自己对未来的设计是以过去为基础的。他的设计是自我的创造，但自我也是过去的创造。时间的流逝和过去不使意志感到无能为力吗？尼采把以往哲学看作是意志对其在时间流逝面前的无能的反映，是权力意志以创造虚假的永恒存在对时间实施的报复。但他自己的哲学不是否定

的，而是从报复精神中获得的解放。它将是一种全面的肯定，甚至是对过去的肯定。只有过去表现为也是未来，过去才能被控制和肯定。如果存在所有事物的永恒复归，那么过去也就是未来。尼采的永恒复归学说断言，一切事物以前都无数次发生过，并且将象以前一样无数次发生。永恒复归学说既是宇宙论又是道德学说。如果存在永恒的复归，人就会意识到他的全部行为的可怕的严重性，因为它们将重现无数次。再者，通过意欲支配一切事物的永恒复归，人意欲支配和肯定将成为他的过去的未来；这样，人就能成为自己的原因。最后，一切事物的复归确保了低级事物的存在，因此也确保了不可能被权力意志克服的事物的存在。通过意欲支配永恒的复归，意志达到了其最高顶点：它克服了自身，但在对一切事物的全面肯定中仍生存下来。通过对一切事物的全面肯定，人便不再是人而成为超人（superman）。

超人学说

超人是尼采对未来人的设计。超人是以往所怀抱的人的最高理想的实现和超越。他部分是诗人，部分是哲学家，部分是圣人。他是诗人因为他是创造性的，但他高于当今的诗人，尼采批评后者撒谎（他们歪曲、篡改无意义的既成事物）、不能创造新价值而勿宁说充当传统道德的奴仆，超人将创造新价值并且在这方面将类似于传统哲学家，但他的创造将是自我意识的创造。最后，超人将类似于圣人，因为他的灵魂将包容基督教赋予人的全部深度。超人将是具有基督灵魂的恺撒。尼采诅咒的基督教最终在人的崇高的未来所起的作用比在他赞美的古典时代所起的作用还要大。扎拉图斯特拉是从不信仰上帝的最虔诚的人。

超人须予欲求。他并非必然出现；他只是未来的可能性，就如最后的人是一种可能性一样。时代的全面危机仅仅意味着人可

能不再是人；他必须上升到超人或堕落为亚人（subhuman）。

超人是尼采对未来人的自由设计，但它植根于它所超越的过去的人的理想使该设计避免了任意性。超人将在无限更高的、后基督教水平上再现白肤金发动物的天真。超人代表着精神的第三次变形。只会说“我要”、能摧毁旧价值而不能创造新价值的虚无主义的狮子，被说“我是”的儿童所取代，后者肯定一切，其创造性象玩耍的孩子一样天真。

超人作为一种类型不可能被充分描述，因为他将首先是一个真实的自我。每个超人都将是独一无二的。不可能描述他将据以生活的价值，因为每个超人都是自己的立法者。然而，可以说他将是遭难颇多和创造颇丰的人，并且他将是无限骄傲和无限优雅的人。例如，他将不污辱他的敌人，不是因为他愚钝，而是因为他不想羞辱其敌人。但他的优雅和自豪将采取的确切形式必然是不确定的。

尼采的超人概念因此必然是含糊不清、模棱两可的。甚至连超人是否将会是统治者都不确定。尼采确实谈到了新贵族在世界上的统治，而超人就是尼采的新贵族理想。同时他也谈到过最后的人同超人的共存：最后的人将生活在蚁群般的社会中，而超人将漫游世界，但超人将不统治最后的人，并将试图避免同他们接触。

尼采也没推荐一种将使超人的可能成为现实的政治行为方式。尼采身上带有极端个人主义的强烈倾向。他劝人成为真正的自我。他鼓励人寻求孤独，远离政治生活，拒斥既定的行为和思想模式。从这种观点出发，可以说超人代表的是对现代全面危机的一种政治解决办法。尼采对创造活动的创造性召唤部分地说明下述对尼采的占统治地位的解释是有道理的，即尼采是一位真正个人主义的导师。然而，这种解释未能理解所建议的政治解决办法的严重的政治后果。尼采对彻底个人主义的倡导有其负面效

应。他教导人们放弃公共责任，藐视琐屑的日常政治，以及逃避公民的平凡义务。甚至依他的观点来看，也总是存有这样的危险，即最坏的人而不是最好的人将听从他的劝告。即便只有最好的人将听从他的劝告，也会有这样的危险，即为政治生活所最为需要人将逃离政治舞台。

对尼采的占统治地位的解释还忽略了尼采著作中的另一种倾向，一种过分政治的倾向。尼采预见了一个天启政治时代。更有甚者，他看到了某种天启的必要性并欢迎它的到来。他期待一个伟大的战争时代，其中战争将是未来伟大政治的重要部分。他以赞许的口吻谈及一项优生学计划的必要性；他预见将有一个时代地球上的所有部分都供作人以人为对象的试验；他赞成无情灭绝劣等民族和人种。他认为虚无主义正在叩响欧洲的大门。由于憎恨最后的人的堕落，他建议欧洲的大门应向虚无主义开放。

尼采政治哲学的部分意义在于它明显地是对马克思主义的批判。尼采从未提到马克思或恩格斯，但他熟悉19世纪形形色色的社会主义。而且，同马克思一样，尼采也受黑格尔的影响。马克思主义同尼采政治哲学的关系可概括如下：用革命来实现的马克思主义的自由王国在尼采看来是最后的人的王国，是人类的彻底堕落。关于革命的后果，尼采比马克思有更富哲理和更深刻的思考。

如果说马克思不可分割地同共产主义的发展联系在一起，那么必须承认尼采同19世纪法西斯主义的出现有联系。法西斯主义同尼采的关系类似于法国大革命同卢梭的关系。尼采同法西斯主义的联系问题不幸未由如下主张所解决，许多尼采的解释者倾向这些主张，即尼采不是法西斯主义者，他是德国民主主义的激烈抨击者，以及他会厌恶希特勒。这些情况无疑是真的，而且指出这些情况有助于说明把尼采的学说等同于希特勒的狂人疯话是多么荒谬。尼采是对人的未来有着崇高见地之人。他的优雅、正直

和勇气使他的著作光彩夺目。他也避免了后来成为法西斯主义重要内容的野蛮的种族主义，而且对政治上的反犹太主义他只有蔑视。但事实依然是，尼采以不同的方式影响了法西斯主义。法西斯主义可能滥用了尼采的词句，但他的言辞也非常容易被滥用。尼采是个极端主义者，但他的大胆、放肆和雄辩使他的极端观点看上去相当有魅力，在这方面他可谓才华过人。一个劝人过危险生活的人只能指望有墨索里尼之类的危险人物听从他的劝告；一个教导好的战争证明任何理由都是正当的人只能指望其半玩笑式教导被人滥用。尼采赞美残忍、谴责怜悯而未充分反思是否真的应该鼓励人比他更残忍，或这样的观点对残忍之人会有何结果。尼采不是一个种族主义者，但其著述充满对种族及人类生物学的更生的可能性所作的思考。尼采不仅没倡导实践智慧和公共责任，反而对它们加以诋毁。最后，须再次指出，尼采是政治右派的无神论的创始人。

阐述尼采的政治哲学不仅必须揭露其深刻的含混或暧昧，而且必须指出其严重后果。不过，揭露暧昧也好，指出严重后果也罢，都不构成对这一政治哲学的否定。即便能证明尼采错了，仍会令人深思尼采有关叔本华的议论：“……伟人的错误令人肃然起敬，因为他们的错误比小人的真理更富有成果……”¹⁹

注释

1. 献词出现在该著第一卷第一版（开姆尼茨，1878年版）。献词未出现于奥斯卡·列维编《尼采著作全集》英译本卷六中。

2. 艾德里安·科林斯译，纽约，1949年版。

3. 同上，第3—4页。

4. 同上，第51—52页。

5. 同上，第7页。

6. 同上，第61页。
7. 同上，第65、69、73页。
8. 同上，第41页。
9. 列维，在所引著作中，警句2，第14—15页。
10. 《超越善恶》（Beyond Good and Evil），警句257。沃尔特·考夫曼译，纽约，1966年版。
11. 同上，序言，第3页。
12. 同上，警句62，第74—76页。
13. 参见“扎拉图斯特拉的开场白”（“Zarathustra's Prologue”）第二、三节，《扎拉图斯特拉如是说》（Thus Spoke Zarathustra），载沃尔特·考夫曼编《袖珍尼采》（The portable Nietzsche），纽约，1954年版。第122—26页。
14. 同上，第191页。
15. 同上，第137—40页。
16. 《袖珍尼采》，第546—47页。
17. 《扎拉图斯特拉如是说》，“开场白”第5节，载《袖珍尼采》，第128—31页。
18. 同上，第225—28页。
19. 同上，第30页。

阅读书目

- A. 尼采，弗里德里希：《历史的利用和滥用》（The Use and Abuse of History），纽约，1949年版。
- B. 尼采，弗里德里希：《超越善恶》（Beyond Good and Evil），沃尔特·考夫曼英译本，纽约，1966年版。

第三十六章

约翰·杜威

(1859—1952)

约翰·杜威堪称美国20世纪首要的民主哲学家。在他相当长而又极有影响的一生中，他的主导意向可以这样来概括：试图在生活的各个领域促进民主的实现。因此，他寻求一种无所不包的民主概念，一种对民主的全面的系统阐述，这种阐述不同于以往所有哲学家对民主的理解。他认为，以前的政治哲学倾向于将其注意力局限于诸如“国家”和各种政治制度这类狭隘的政治问题上。杜威的根本目标则是阐发一种民主哲学，它不仅要包容传统政治学所关切的问题，而且更重要的是要为如下诸领域提供一种民主的理解：伦理、教育、逻辑、美学以及他所关心的其它思想和活动领域。他的全部著作的每一构成部分都受其政治意图的决定性影响。

杜威的哲学在政治上是实用主义的，就是说，它致力于它所认为的哲学的真正目的，即社会进步，并且它专注的是事物的现状，而不是任何被假定为永恒不变的状态⁽¹⁾。杜威对传统政治哲学的拒斥部分源于其如下信念，即传统政治哲学不过是“对各种观念彼此间逻辑关系的贫乏思考，而且这些思考脱离了人的活动的实际，”¹以致好象这些逻辑或理性关系是独立自足的或本身就是重要的。他拒斥传统政治哲学部分地也是由于他坚信其方法和内容需要现代化，因为它们实际上是由过去的历史条件所决定的。

尽管如此，杜威却一直拒绝加入“实证主义者”的行列，因为他们排斥哲学，认为哲学毫无意义，并认为人不可能合理地处理“价值”的问题，而只能处理“事实”的问题。杜威试图使哲学同解决生活的最迫切问题联系起来，以此来赋予哲学一种崭新的意义。他通过彻底的《哲学的改造》来寻求这一目标，他这部著作的名称便最清楚地表达了这一目标，而且他的所有主要著作实际都以不同的方式重申了这一目标。杜威的民主政治学说，也就是本篇所关心的首要问题，必须被理解为只是其哲学改造的一个方面，而且是有益于民主的一方面。因此，我们必须首先注意有关这一改造的某些基本目标：（1）杜威试图使哲学研究同当代社会问题的解决联系起来；（2）他阐发了“理智的方法”（the method of intelligence），并使之成为解决上述问题的主要手段；以及（3）他阐发了一种政治理论，根据的是对人和社会的进化论的理解，这种理解根源于杜威的“发展”概念，而“发展”在杜威看来是人类的最终利益和社会正义的真正尺度。

哲学必须关心当代社会问题

杜威的哲学改造始于其如下论点，即真正的“哲学问题或论题的出现是由于一定形式的哲学在其中产生的那种社会生活的紧张和压力”。² 因此，在杜威看来，真正的哲学家的最初任务就是鉴别他的社会之最根本和最迫切的问题。这正是杜威努力要做的。杜威社会哲学论题的形成基于如下看法，这一看法在《人性与行为》中得到了有力的表达，即“社会的一个阶级”往往试图“以牺牲另一个阶级来确保它的未来”。³ 在杜威看来，阶级分裂说明社会中存在着更深刻的混乱，即生产和消费之间的混乱，这种混乱往往造成健康的人际关系的破坏。只有用杜威自己的话

才适于表达他对现代社会这一方面的控诉的热情和范围，他写道，唯有生产被

极大关注。制造物疯狂地加速发展；每一机械手段都用以增加无意义的制造物总量。结果，绝大多数工人在劳动中得不到休整，得不到精神的更新与发展，得不到满足……经济危机、失业与培训、劳动或“过分的生产”的周期性交替，证明了生产脱离消费、脱离丰富当前生活的总量……闲暇不是劳动者精神的养料，也不是一种消遣，而是为转向、兴奋、表现作准备的一阵极度的忙乱，要不就是除了呆滞的麻木以外根本没有闲暇。一些人因单调而疲倦，另一些人因保持过分紧张的节奏而疲倦，这是不可避免的。从社会方面来看，生产与消费的分离，手段与目的的分离，是最深刻的阶级分裂的根源。那些为生产规定“目的”的人居于统治地位，那些从事片面的生产活动的人则是被统治阶级。但如果后者受压迫，前者就不是真正自由的。⁴

要更好地理解社威对当代资本主义的批判，有必要将其同马克思主义的批判作一比较，就象他自己常常做的那样。他赞赏马克思主义为解决现资本主义社会的许多主要问题而做出的努力。他还表明，在恶劣的现代社会状态下，“唯物主义的历史观”或“经济决定论”是相当贴切的。的确，“我们不免要经历某种社会主义，不管我们怎样称呼它，也不管它将来实现时叫什么。经济决定论现在是一个事实，而不是一种理论。”⁵ 虽然承认社会主义对资本主义疾病的诊断在某些特殊的方面是有用的，但社威仍然有力地批判了马克思主义所开出的药方。他认为，马克思主义之最危险且也最明显的错误，就在于它宣扬“这样一种荒谬的

信念，阶级斗争的内战不是实现社会进步的一种障碍，反倒是实现社会进步的一种手段。”⁶ 在杜威看来，要实现社会进步，就必须运用“理智的方法”，而不能象马克思主义那样依靠不断加剧的对立和冲突。要明了杜威所认为的马克思主义以及20世纪的其它“主义”之所以失败的深层原因，须考虑他的哲学改造的第二个主要目标，即阐发“理智的方法”以作为解决社会问题的主要工具。

解决社会问题的科学方法

在杜威看来，人类未实现社会正义，诚然这在过去的时代是可以理解的，但现在却是不能容忍的。现有一种工具可用以有效地解决长久困扰人类的问题。这一工具便是杜威所谓的“理智的方法”或“科学的方法”。它在《哲学的改造》中仅被定义为“伟大而日益发展的观察、实验和反思推理诸方法的简称”，有时又被说成是观察事实、建立假说以及检验结果的三重技法。

杜威把科学方法的发现主要归功于弗朗西斯·培根，他把后者描述为“现代思想的真正奠基者”。培根试图引进的“理智的方法”同非培根式科学的部分区别在于，它依赖于能动的实验，以别于对自然的被动沉思。传统的沉思方法是不适当的，因为“科学的原理和规律并不存在于自然的表面。它们是隐蔽的，因而必须运用能动而周全的探索方法将其从自然中揭示出来……”作为对培根的解释，杜威争辩说，真正的科学家“必须强迫自然的明显事实采取与它们通常的表现形式不同的形式；因而使它们说出自身的真理，如同拷打可以迫使一个不情愿的证人道出他隐瞒的实情一样。”⁷ 通过对自然的这种“征服”，人类“开创了工商业中的奇迹般的可能性，开创了有助于发明、创造、事业…的崭新社会条件。”⁸ 因此，巨大的利益在工业、农业和医学

中成为可能。远为更幸福、更富裕的生活对一切人都成了可能的。

接下来他便转而提出这样的问题：“理智的方法”使之成为可能的这些显而易见的无限好处为什么大部分依然没有实现？为什么人类的大部分沦为新的邪恶的牺牲品？怎样解释新科学“在造成工厂中男人、妇女和儿童的奴役状态方面所起的作用……”为什么新科学“维护肮脏的贫民窟……悲惨的贫困和奢侈的财富、和平时期对自然和人的野蛮掠夺以及战争时期的高爆炸药和毒气”？⁹

杜威认为，造成“理智方法”的悲剧性挫折的原因可以归咎于政治制度中的缺点。在培根式科学产生以前便已存在的陈旧的不公正的政治制度，要对未能实现由征服自然所预期的好处负主要责任。不适合于科学的技术和生产的陈旧社会制度仍继续存在，杜威把这一现象概称为“文化滞后”。他断言，“新工业主义大部分是旧封建主义，是居于银行而非城堡中，挥舞着信用支票而非佩剑的封建主义。”¹⁰ 这些陈旧过时的制度由那样一些人维护和控制，他们是显然不公正的人类统治者：王侯、贵族，即现代社会的“贪婪的占有”阶级，他们不断侵吞科学的好处以“中饱私囊”。就是说，科学的好处大部分用于“贪婪的占有阶级”的利益，而科学的好处的民主的传播“则意味着科学之被吸收和散布。”¹¹ 简言之，只有在真正民主的社会制度中，培根的科学知性所预期的好处才能有效地用于“‘改善人的地位’”¹²

实现新科学的好处需要民主制，但民主的发展也必然依赖于将“理智的方法”运用于社会问题，依赖于将其运用于人们的相互关系——政治的、经济的和道德的关系。杜威的全部著作都贯穿着他对这种科学方法的运用的召唤。他坚信自然科学在自然领域中无可辩驳的胜利能够而且必须扩展到人类存在的一切领域。这一希望最强烈地表达于其1946年出版的《民众及其问题》一书

的结论中：

科学与文化的进步有关系，如同与公认的技术问题（诸如工具和机械的发明或医学之类的学术进步）有关系一样……当前生活之可救药的弊端的相当部分是由于科学方法在运用方面的不平衡，即过多地用于自然领域，而过少地用于人类事物的领域；……消除这些弊端的最直接和有效的途径，是稳妥而系统地致力于在人类事物中发掘名为科学方法的有效理智。¹³

因此，在杜威看来，没有任何不可克服的困难妨碍在“人的和道德的”问题上运用这样的方法，即“对物理的自然的理解借以达到其目前水平”¹⁴的那种方法。观察、假说的构造以及评估结果的科学方法可运用于自然科学，也同样可运用于社会科学。不过，杜威注意到在运用科学的方法来解决社会问题方面存在着一种复杂因素。这是他所关注的要点。自然科学中的结果的检验或评估是很容易的，因为在其目标方面存在着普遍的一致性。例如，就“诸如工具和机械中的发明”¹⁵或医学的发明而言，至少在直接的目标上通常很少有不一致性。目标一致便容易衡量，并因而容易估价引进新发明的工具或机械的结果。同样的道理也适用于医学，因为医学的一致目的是维护或恢复健康。例如，试想在一个大诊所中从事肿瘤研究的许多医学专家的情况，他们就有着一个一致的目标。观察同样的患者，分析大致相同的资料，可以产生有关肿瘤的性质和治疗的不同假设。然而这些不同假设的结果的检验不会遇到难以克服的困难，因为研究的目标，即防治肿瘤或消除其发病率和危害性，是一致的。

杜威承认，当试图把“理智的方法”运用于人的关系，运用于政治、经济和道德问题的时候，结果的检验证明是相当困难

的，因为在这些领域中缺乏用以判断结果的一致性。就象他所说的，“任何严肃的政治争论都涉及到一定的政治行为有益于还是有害于社会的问题。”¹⁶ 因此我们不得不考虑这样的问题：运用科学的方法于人类事物何以能克服由下述事实所导致的困难，即争论的各派在诸如什么东西于社会有益或有害的问题上存在着尖锐的不同意见。杜威所举的一个例子可以说明这个问题。假设在一个迄今“无组织”的钢铁厂中，一些工人发起组织工会。促成他们行动的原因可能是某些没有争议的确凿事实，例如工资率、劳动时间或工人缺乏参与控制劳动条件的机会。这些事实导致工人设想工会组织将是有益的，但这同样的事实也常常导致资方作相反的设想。那么“理智的方法”的运用怎样帮助资方和工人解决这一争端？

杜威的回答似采取如下形式。首先，他要求详陈工会化将会产生的特定结果，以及维持现状将会产生的结果。毫无疑问，工会运动的成功或失败将会产生截然不同的结果。如果成功了，便可能有普遍的加薪、劳动时间和条件的改善以及对资方权力的限制。以同样的方式，也可以相当详尽地描述出同维持现状相联系的结果。杜威说，“理智的方法”所要求的下一步骤，就是比较和评价这些不同的结果。但是，恰在这一点上，运用“理智的方法”的关键性困难又出现了。工人和资本家在评价这些结果时不会坚持运用不同的标准吗？这种分歧不会由于对什么有助于他们的福利或私利的尖锐对立的理解而产生吗？杜威认为，答案并非必然是肯定的。“理智的方法”的真正运用可能以一种超越自私利益或分歧双方的狭隘观点的标准来评价结果。这一更高的标准他称之为“发展”。

要理解“发展”在杜威政治学说中的意义及地位，必须考虑他对人和社会的进化论的理解，这是他的哲学改造的最后一方面，我们必须加以讨论。

人的“发展”是最终的目的和价值准则

查尔斯·达尔文“开辟了”把在自然科学中产生了这般革命性作用的“新逻辑应用于精神、道德和生活”的道路。¹⁷在题为《达尔文对哲学的影响》一文中，杜威描述了他所理解的进化论对于其社会哲学的重要性，因而进一步将其社会哲学同传统政治哲学区别开来。杜威认为后者一直致力于在“一个封闭的世界”中，即在一个由“有限数目的固定不变的形式”所组成的世界中，错误地寻求“固定不变的种类或本质”。由于相信达尔文的进化论，杜威反对种类不变观念，尤其反对把这一观念应用于“人性”。他论证道，这种观点把人的生命贬低为“预定变化的单调的循环往复”，似乎人的生命的原则和前景同“橡籽借以长成橡树”的原则和前景一样没有什么变异。¹⁸与这种陈腐的传统哲学观点相反，杜威提出了一种关于人的可能性的富有生气的进化论见解，一种为发展、为“新奇和彻底的变异”提供了无限可能性的观点。从进化论的观点来看，“变化便具有实现新的可能性和目的的意义；变化便可预示更好的未来。”¹⁹变化应同“进步相结合”，而不是同流逝和堕落相联系，他认为后者属于传统政治哲学的主张。

杜威进一步论证说，传统哲学的另一缺点妨碍了人们对进化观的普遍接受，这个缺点便是假定存在“不变目的”的严格等级。诚然，杜威同意，同那些目的相联系的伦理准则与社会正义和人性的静态概念是相容的，但关于人的进化论见解则要求取消这些准则，而代之以一个准则，即人类利益准则，以规定进步的变化。杜威把这一准则称之为“发展”。

“发展”概念为杜威提供了一个利益标准，这一标准是普遍的，同时又是与关于人和社会的进化观相容的。它使杜威能够拒

斥所谓传统哲学的绝对主义和僵化，而又不流于虚无主义的彻底的相对主义。杜威把“发展”理解为人的可能性的渐进实现，而人的可能性是通过“习惯”和“刺激”之间复杂的相互作用而产生的。他在《人性与行为》——关于社会心理学的论著——中详尽阐发了这一观点。其观点的核心是认为，“天生的活动的方向取决于后天的习惯，而后天的习惯只能由刺激的方向所制约。”²⁰在杜威看来，由于“习惯”或“刺激”的内容都不取决于“人的本性”，所以这种相互作用的结果可以产生无限的人的多样性或变化。无论“习惯”或“刺激”有哪些实质性内容，杜威只关心一点，即它们相互作用的结果产生“发展”——因此“发展本身是唯一的道德‘目的’”²¹由于杜威避免给“发展”下任何实质性定义，所以这一准则总是形式的，因而在一个普遍的框架中为人的发展提供了一种相对主义的理解。例如，据说“发展”的意义在于实现一个有机体的全部潜能，或象杜威常说的那样，在于其潜在能力的“充分释放”。的确，“现实是发展过程本身……真实的存在是其全部历史。”²²至于人，杜威呼吁“全面发展”，他解释他的意思说，“发展不仅是肉体的，而且也是智力的和道德的。”²³这一准则的范围和意义在《哲学的改造》中有很好的概括，杜威在其中得出结论说：

政府、商业、艺术、宗教以及所有社会制度都有一种意义，一种目的。那种目的就在于解放和发展一切个人的能力，而不管个人属于什么种族、性别、阶级或经济地位……民主有许多意义，但如果说它有一种道德意义，那它的道德意义就在于解决这样一个问题，即一切政治制度和工业制度的最高检验标准就是它们有助于每个社会成员的全面发展。²⁴

“发展”是杜威的哲学改造的顶点。因此它包括并进一步说明了这一改造的其他方面。所以，正是“发展”概念将哲学研究引向那些需要解决的当代问题，因为通过运用“理智的方法”而必须予以消除的恰恰是共同体生活中阻碍“发展”的“紧张和对立”。由于为“发展”所需要的彻底的社会改造必须通过政治手段来实行，所以杜威首要关心的是那些同这一目标相关的政治理论。

杜威的民主政治理论可以概括为两个方面，用他的话说，它们是：（1）限制性多元社会概念，以及（2）确定国家权力的合法范围的“直接结果”检验法。

限制性多元主义政治理论

《民众及其问题》强调人的“发展”首先发生于团体中。人的存在依赖于团体的活动，因为“每个人生来都是一个婴儿……幼稚、无助、有赖于他人的活动。这些小生命多数得以生存下来这一事本身就证明他人以某种方式照料了他们……”因此，人类在结构上就是团体性的。“以团体的方式人才能存在，这是‘此类动物的本性。’”²⁵

在许多有助于人的“发展”的团体中，杜威特别关注家庭、氏族和邻里，也特别关注学校、工会、工商公司以及以科学、艺术和体育事业为目的的各种团体和协会。为了便于研究，这些团体可以划分为两类。

第一类团体的特点是具有相对永久的、“面对面的关系”：家庭、氏族、邻里、甚至小村庄。这些团体“历来是主要的教养机构”，或是主要的“发展”机构，因为人性的深处具有缔结稳固的人际关系的倾向。这种“生命悠关的、稳定的和深刻的”联系“只有在一个直接的共同体中”才能产生。正是在共同体中

“稳固地形成了”人的基本的“性情”，以及获得了构成“品格之根源”的观念。杜威由此得出结论说：“地方团体是最基本的普遍的生存方式，而且几乎是绝对存在的。”²⁶重要的是要注意到，杜威一开始便把这些直接的团体从政治思考的范围中排除了出去，因为“面对面的关系的结果是产生一个利益共同体、一种价值共享，这里的关系太直接、太为生存所必需，以致难以产生对政治组织的需要。”²⁷非正式确立的习惯以及临时采取的应急措施便足以充当在“地方共同体”中所可能需要的法规。

那些超越了地方共同体的团体产生了对政治管理的需要。这里原因有二。首先，某些团体可能会发现它们自身处于目的相左或相互冲突的状态中，如前面所举的劳资纠纷的例子。这样的冲突以各种方式充斥于一切复杂的社会中：学校和教会为扩大各自的影响而发生矛盾；试图为被压迫的少数争取平等地位的组织与意欲维护现状的团体发生对立。这样的冲突常常导致内乱，白白浪费许多人力和物力，而这些人力、物力本可以用于有关团体成员的“发展”。我们记得，“理智的方法”要求和平解决冲突，或如杜威所说，为了共同利益而“重组”纷争的社团。由于“这种监督和管理不可能由原来的团体本身来实行，”²⁸所以必须创立一个专门的机构来完成这一目的。这个机构杜威称之为“国家”。如此看来，国家是“第二”种团体，主要用于保障一切其它团体顺利有效地发挥各自的作用。杜威把国家的作用类比作乐队指挥的作用，“乐队指挥本人并不演奏音乐，但他协调众演奏者的活动。”²⁹

杜威为国家的合理性所作的最初辩护就是认为有必要协调其他团体的关系。他承认，乐队指挥的角色“显然切合于多元主义的国家概念”，而且他极力推崇那种主张。多元主义似乎可以防止据说为传统政治哲学的主要学说所固有的“极权主义”，因为据说传统政治哲学允许“一元化政治合并，即把一切团体并入国

家……把一切社会价值并入政治价值。”相比之下，严格的多元主义概念则允许国家只起如下作用，即“确立任何形式的团体借以发挥作用的条件……”从而防止国家的美化及其权力的扩张。就此而论，“并非全盘合并或无所不包的国家在某些情况下常常是最无实在意义和无所事事的社会组织。”³⁰“发展”之地仍在于其他团体中，而且理应如此，这便是他的结论。

虽然多元主义为杜威的政治理论提供了基础，但他仍发现传统的多元主义理论有其不足之处。严格的多元主义将政治行为限于“解决其他团体之间的冲突”，因而倾向使国家只起一个仲裁人的作用。杜威极力想维护其理论的这一方面，以将其作为防止极权主义的保证；与此同时，他有一极重要且令人感兴趣的理由来说明他何以试图超越严格多元主义的理论。他决心超越国家的仲裁人概念，以便使国家为促进“发展”而做出积极的贡献。杜威争辩说，国家的这种潜在的贡献受到了过分的限制，假如国家只是确定“任何形式的团体借以”开展活动的规则的规则的话。诚然，如果实际上一切团体都有助于“发展”，那就不存在任何困难，但杜威承认情况并非总是如此。国家因此必须被赋予评价、甚至监督各种团体公开宣称的目标的权力，以便确定它们的真实意图、它们的作用的实际结果，并相应采取适当的行动。

杜威在《民主与教育》一书中说明了其理论的这一方面，他在该书中讨论了社会中一些不尽人意的团体的某些特征。不幸的是，存在着以共谋犯罪为目的的团体、在为公众服务时又侵害公众的商业集团、靠掠夺者的利益维系的政治核心……”³¹由犯罪集团而提出的问题，传统的多元主义理论确实是可以应付得了，因为它可以争辩说，一旦做恶，犯罪集团便违反了一致同意的条件或破坏了“竞赛规则”。“充当仲裁人的国家”因此就可以镇压犯罪活动或犯罪集团。

另一方面，那些“为公众服务时又侵害公众的商业集团”以

及热衷于私利的“政治核心”，给传统的多元主义政治理论提出了更严重的困难。只要这些商人和政客的活动依然处于法律的范围之内，“充当仲裁人的国家”便没合法的根据来干预他们的活动。然而，在杜威看来，正是这些团体需要予以彻底改造。我们可以回想一下他一再重申的对现代资本主义的弊端给人所造成的灾难性影响的严厉批判。注意一下其进一步的论点也是适当的，这进一步的论点是：维护这些破坏性弊端的是那些“核心政客”，杜威常常称之为“头子”，他们与商业利益密切勾结在一起。当在《公众及其问题》一书中分析这一关系的特征时，杜威发现，“以当前经济制度为特征的各种团体的活动如此广大，以致它们决定了最重要的公众成分和权力部门。”不仅如此，“它们还必然要伸手篡夺政府机构；它们正在成为立法和行政中的控制因素。”杜威不愿容忍传统多元主义理论的信条，因为这些信条只规定了国家的“仲裁人”职能，有碍于改造贪得无厌的商团和政治核心，而正是它们严重妨碍大多数普通公民的“发展”。

“发展”，以及“发展”的普遍培育，总是杜威为政治行为规定的最终标准。所以他坚持主张国家绝不应仅限于确定“所有团体”都可借以开展活动的条件。因此，好的国家

能使正当合宜的团体更牢固、更一致；它（国家）间接澄清它们的目的、纯化它们的活动。它抑制有害团体，使它们朝不保夕、难以为继。与此相反，它赋予有价值的团体的个体成员以更大的自由和安全。它减轻他们的沉重负担，而这些负担若由他们自己来应付，他们的精力就会耗费在同恶势力的消极斗争中。³²

杜威提出了两个准则，国家可以此来确定某一团体的活动应予以扶植还是予以抑制。在《民主与教育》中，两个准则被概述

如下：“有意共享的利益有多么多、多么广？同其他团体的相互作用或影响有多么充分、多么自由？”杜威阐明这些准则的方式是把它们应用于诸如犯罪团伙、贪得无厌的公司、追求私利的政治核心之类的破坏性团体。他发现每个这样的团体都限制“发展”，因为其成员借以维系的纽带很少。这一点在犯罪集团中表现的最为明显，其成员间的联系只以“掠夺的共同利益”为基础。同样，在一个贪得无厌的商业团体中，企业家们借以维系在一起的纽带主要限于一种利润形式的利益。而维系一个政治核心的纽带，其特点不是对公益的广泛关心，而是对“分肥”的狭隘追求。由此可知，参与这样的团体不免会使其成员“脱离同生命价值的予取有关的其他团体。”³³相比之下，杜威热情地谈到如下“发展”的可能性，即“发展”出现在致力于科学、艺术、教育、社会服务等事业的团体的成员之中。

杜威进一步指出，如果传统的多元主义理论和实践不具备第二个条件，民主的充分程度及充分意义是不可能实现的。生活的物质条件普遍严重地影响着绝大部分居民的“发展”，就是在象美国这样富裕的国家中，情况也不例外。垄断经济的社会势力“一直拒绝给予贫困者和下层社会以有效的自由”，³⁴因此剥夺了多数人健康发展的机会。杜威在《民众及其问题》一书中论证说，这样的剥夺趋于永久化，因为“下层社会”往往无力给他们的子女提供为充分“发展”所需要的适当的教育及其他条件。当象家庭这样的初级团体不能为“发展”提供必要条件的时候，国家就必须承担起责任。因此杜威欢迎如下“稳定的趋势”，即“儿童教育愈益被正确地视为国家的职责，尽管照料儿童首先是家庭的事情。”国家在这样事情上的合作是不可缺少的，因为“教育有可能达到有效程度的时期是儿童时期，如果不利用这一时期，损失几乎是不可弥补的。”自然，“那些没做父母的人应该捐税，”以使所有的人都有可能接受健全的教育，因为国家的责

任就在于为一切人最大程度的“发展”提供健全的条件，不管有多大的经济上的及其他方面的困难。

这种观点所包含有原则通过杜威的下述论点而得以进一步阐明，即“其他依赖者（诸如精神病患者、永久无助者）尤其”应受国家监护，因为“若不加区分地平等对待一切阶层或集团，那么这种平等的关系就很可能是片面的，某些阶层或集团的利益就可能遭到损害。如果结果是严重的，尤其当它们似乎不可挽回的时候，国家就应承担起使条件平等化的责任。”³⁵充分运用这一原则显然将需要广泛向富人征税，以便为一切公民提供平等的机会。这也会导致国家机器的权力的扩大和复杂化，因为需要设立相应的行政机构来征税及执行或监督国家支持的计划或项目。人的需求的满足要求有一个民主的福利国家，而这种需求不应被传统多元主义理论的限制所否定，这便是杜威的结论。

从这一结论出发，可以更好地理解杜威的下述主张，即国家的规模及特点不能普遍地和先验地加以规定，而必须通过“理智方法”的运用在具体的环境中予以重新发现。指导原则必须是根据经验来确定私人活动的结果是否足够“严重”或“无法挽回”，以致需要政治干预。这一论点提出了两个进一步的问题：由谁来做这种确定，以及依据什么标准才可确定某一既定团体的活动是否有益于健全的“发展”并因而应予以扶植或抑制？正是“发展”或“严重性”这类标准的宽泛性——且不说其含混性，使得由谁来确定和应用这些标准的问题更加成为问题。当考虑到下述情况时，这些问题就更加事关重大，即杜威对多元主义理论所作的进步性限制扩大了合法的国家活动的范围，甚至连那些“面对面”的团体都包含其中，而这样的团体起初据说是处于政治领域之外的。为了提供义务公共教育，保护弱者和依赖者，以及为一切人的“发展”提供平等的机会，政治权威甚至不可避免地会介入“家庭、氏族及邻里”事务。如果这种扩大的政治权威

落入不正义的人手中，就会产生杜威本想极力避免的那种“极权主义”的危险。正是由于意识到这种危险，杜威阐发了“间接结果”检验法，以用以检验任何国家权力的实施的合法性。下面我们就来讨论这一点。

“间接结果”检验法

杜威的“间接结果”检验法的运用最容易通过举例来加以说明。假设一家钢铁厂的工人正筹划组织工会。起初，工会运动可能只限于少数工人，他们可能利用午餐时间说“行话”，即讨论他们在工作中遇到的问题。这样的讨论，即便是经常的，在杜威看来仍属于“私下的”，因为这种行为的结果“主要限于或被认为限于直接从事这一活动的人……”³⁶所以，这样的讨论与国家无关，可以不受干涉。

然而，假设这些最初私下讨论的参与者决定组织一个工会并进而采取行动实施这一决定。为了实现他们的目标，他们可能组织工人集会，可能邀请外面的组织者来厂帮助他们的事业，也可能发动罢工以迫使有关方面承认工会。如果工会运动取得成功，将产生广泛的间接结果，许多人的生活将受到影响。钢铁成本的增加可能严重影响相关行业的运营，劳动力成本的上升可能促使资方引进自动化设备，而此举又会进一步产生一系列间接结果。所有这些结果最终都将以不同的方式影响到消费者大众。

那些受这种间接结果严重影响的人构成了“大众”，这是杜威给大众下的定义。“大众”的利益要求这样的间接结果受到控制。为了这一目的，“大众”的成员必须选举代表来行使政权。杜威很少对国家制度的细节感兴趣。他认为“唯一可以做出的断言是纯形式的：国家是通过官员实现的大众组织，其目的是为了保护其成员所享有的利益。”³⁷

在杜威看来，20世纪复杂的工业社会显然产生了许多这样的“大众”，“因为具有间接、严重和持久结果的联合行动种类繁多、不计其数，它们相互交织在一起并产生了各自的受特别影响的人的集团……”鉴于“大众”交叉重叠的多样化，杜威必然要考虑这样的问题，即以何种方式将“这些不同的大众〔结合〕成为一个整体”。³⁸ 这个问题有着根本的重要性，因为杜威的理论赋予每一“大众”的成员以如下权利：选举代表来处理由特殊的私人活动所产生的间接结果，就象上边所举的例子那样。这似乎就需要选举庞大数量的代表，或设计一种制度以使一个代表可以代表许多“大众”。

遗憾的是，杜威只是到此为止，而没有进一步阐发这种代表制学说。他所提供的进一步的指导思想大都是否定性的，例如，他反对职能代表制，理由是这样一种制度在政治上代表的是利益集团，而不是那些因利益集团的活动而蒙受损失的人。杜威坚持主张“政治民主”需要某种代表制，但他宁愿留待其他人来承担制定这种政治学说的制度形式及细节的任务。他这样做有两个原因。首先，他论证说，政治制度必须不断经历调整，以便及时反映不断变化的社会生活条件。因此，任何将政治制度的形式加以固定化的企图都会被证明是危险的。其次，且远为更根本的是，杜威认为公民大众的品格对于良好政体的实现来说实际上是十分重要的。在其政治论述中，杜威有意最大限度地低估制度或体制设置的重要性。因而在他看来良好的民主制的实现几乎完全取决于存在一个受过教育、经过启蒙、富有公益精神和积极能动的公民主体。他在其著作中宣称，这样的一个公民主体会造就一个民主生活的新时代，一个在人类历史上前所未有的时代，它将使生命之丰富潜力的实现成为可能。

相比之下，一个无知、自私和冷漠的公民主体将会有不同的结果。杜威的社团理论及国家权力限度的“间接结果”检验法，

据信是把确定国家政权限及其实施模式的责任完全置于“大众”和他们的代表手中。必须由他们来决定间接结果是否足够“严重”或“广泛”，并进而决定是否施加政治控制。受感情支配或被蛊惑人心的政客所误导的“公众”对这些准则的误解和滥用，可能会湮没或消除私人领域。多数人的暴政是一种明显的可能性。

防止现在和未来的错误统治的唯一有效的办法在于产生一个在所有方面充分民主的公民主体。杜威一直强调，造就民主的人的最重要手段之一就是为实现上述目的而建立的学校制度。在学校中，未来的公民必须被如此来造就，以致他们将来作为成年人所创造的社会将好于其父辈的社会，而且每一代人都将依次再经历这个过程，由此产生无止境的“发展”。所以学校的任务不仅仅是将各代人的精神联系起来，而是通过教学组织或方法以及教学内容来塑造“人格”，以保证社会的进步。

民主要求这样的人：其人性被如此这般民主化，以致他们能够容忍民主——那些现在玷污民主的制度的纯化，且不说他们可以获益于民主。不合作的人会威胁杜威所梦想的民主，就象热衷于冷酷地攫取财富和权力的人以及不愿全面发展的人会对民主构成威胁一样。因此，在可塑性时期，儿童应该通过教室生活而习惯于在团体中无“竞争”地奋斗、合作地学习和工作，并养成广泛的、将适合于比以往更完善的民主生活的自我表现习惯。众所周知，杜威对教育理论的影响是相当大的。

杜威在教育领域中的努力同其如下信念是一致的，即一切理论都应用以为民主服务，并且生活的一切方面都须在实践中加以民主化，如果民主要安全和进步的话。有人可能由此而认为杜威又回到了传统观点，这种传统观点主张一种全面的政治秩序，一种无所不包的政治共同体，其中没有任何制度化的堡垒以抵抗合法的统治原则，但每个公民的生活都由法律引向善。要想知道这

种看法同杜威的主张实际上相去有多远，只须回想一下他对传统政治哲学的判断。他否认对人来说存在固定不变的和实体性的善，而是断言善是“发展”和变化的过程。况且，他并不认为共同体主要是政治共同体，即在基本方面由“宪法”所决定的统一体。相反，他认为心理和经济因素的影响在形成人的品性和行为中是决定性的。杜威贬低政治的方法就在于他拒绝把民主首先视为一种政府形式，而是视为一种生活方式；并且政治的或法律的民主更多地具有结果的性质，尽管是一种很重要的结果，而心理的和经济的民主化才是原因。

因此，政治民主之坚实，唯有赖于通过哲学及生活各方面的民主改造而奠定的基础。杜威意识到了这一任务的艰巨性，同时他也坚信人有能力获得“发展”，而发展不可避免地伴随着民主。由于总是充满希望和信心，他不允许20世纪的诸多灾难毁灭他对人类未来的乐观期望。他的努力总是基于这样的信念：随着他所呼吁的民主改造的进展，

我们有充分理由相信，不管在现有民主机制中可能会发生什么样的变化，它们都将有助于使公众利益进一步成为政府活动的准则和指南，并能使公众更有力地形成和显示它的目的。在这个意义上说，克服民主的弊端的有效方法是更多的民主。³⁹

注释

1. 约翰·杜威：《公众及其问题》(The Public and its Problem)，芝加哥，1946年版，第9页。

2. 约翰·杜威：《哲学的改造》(Reconstruction in Philosophy)，纽约，1950年版，第8页。

3. 杜威：《人性与行为》(Human Nature and Conduct)，纽

约，1944年版，第270页。

4. 同上，第271—72页。

5. 约翰·杜威：《新老个人主义》(Individualism Old and New)，纽约，1930年版，第119页。

6. 《人性与行为》，第273页。

7. 《哲学的改造》，第10、46、48页。

8. 《人性与行为》，第212—13页。

9. 《公众及其问题》，第175页。

10. 《人性与行为》，第213页。

11. 《公众及其问题》，第174页。

12. 《哲学的改造》，第52页。

13. 《公众及其问题》，(序言)第10页。

14. 《哲学的改造》，第10页。

15. 《公众及其问题》，(序言)第10页。

16. 同上，第15页。

17. 约翰·杜威：《达尔文对哲学的影响》(The Influence of Darwin on Philosophy)，纽约，1910年，第8—9页。

18. 《哲学的改造》，第62、65页。

19. 同上，第102页；参见《人性与行为》，第284页。

20. 《人性与行为》，第126页。

21. 《哲学的改造》，第141页。

22. 《经验与自然》(Experience and Nature)，厄巴纳，1925年版，第275页。

23. 约翰·杜威：《经验与教育》(Experience and Education)，纽约，1938年版，第28页。

24. 《哲学的改造》，第147页。

25. 《公众及其问题》，第24、11页。

26. 同上，第2111、213、214、211、215页。

27. 同上，第39页。

28. 同上，第27页。

29. 《哲学的改造》，第158—59页。
30. 《公众及其问题》，第73、72、28页。
31. 约翰·杜威：《民主与教育》(Democracy and Education)，纽约，1916年版，第95页。
32. 《公众及其问题》，第107、71—72页。
33. 《民主与教育》，第96页。
34. “权威与社会变迁” (“Autharity and Social Change”)，载《权威与个人》(Authority and tne Individual, 1937年版)，第178页，另见J·拉特纳编《知识与现代世界——约翰·杜威的哲学》(Intelligence and Modern World, John Dewey's Philosophy)，纽约，1939年版，第351—52页。
35. 《公众及其问题》，第63、62页。
36. 同上，第12页。
37. 同上，第33页。
38. 同上，第137页。
39. 同上，第146页。

阅读书目

- A. 杜威，约翰：《公众及其问题》，第1章，第8—36页；第2章，第37—74页；第6章，第208—19页。
杜威，约翰：《哲学的改造》，绪论，第8—28页。
- B. 杜威，约翰：《人性与行为》，第4章，第125—30页；第6章，第223—37页。
杜威，约翰：《经验与教育》，第3章，第23—32页。
杜威，约翰：《自由主义与社会行为》(Liberalism and Social Action)，纽约，1935年版，第74—85页。
杜威，约翰：《民主与教育》，第7章，第94—102页。

第三十七章

埃德蒙·胡塞尔

(1859—1938)

政治学学者对在一部政治哲学史中讨论埃德蒙·胡塞尔可能会感到诧异。的确，在本篇中很难找到有关如下政治问题的充分论述：善与恶、政体与法律、智虑与政治家通过长期的专门经验所获得的政治知识。然而，将胡塞尔收入本书并非没有道理。许多人持这种看法，即胡塞尔在哲学中引起了一场“革命”，并且其重要性不亚于康德甚至笛卡尔所造成的革命；许多人则会争辩说，胡塞尔的业绩标志着现代哲学的终结或终结的开始。我们必须承认，这样的判断都是由接近于胡塞尔时代的人作出的，胡塞尔的重要性不可能从我们这一代人获得最终评价。不过，作为政治哲学的学者，我们仍必须承认如下事实是确凿无疑的，即根本原理和普遍形式的胡塞尔思想包含很少政治哲学的内容。这种缺乏并不是由于胡塞尔（或及追随者）对同政治的人有关的事物漠不关心。相反，胡塞尔带有强烈伦理色彩的关于哲学家目的的想法含有为政治思想和行为提供哲学指导的志向。自相矛盾地是，政治哲学的缺乏是由于胡塞尔对在实践领域中可能出现的事物抱有极高的预期。反思这种情况可能有助于我们进一步理解政治哲学何以是可能的。

更准确地说，胡塞尔假定最高的生活方式，即纯理论探究的方式，是一种潜在的、隐藏的目的或结果，有待于在每个人身上

实现。胡塞尔相信，一切人都能实现古代哲学家所特有的那种意志自由：完全独立于偏见，独立于对“人自身”的歪曲的依恋。早期哲学家——至少直至康德和黑格尔——对怀有任何这类假定或希望都持更为谨慎的态度。由于看到了探究真理的努力同使政治生活成为可能的盲从之间的持久对立，他们假定在将“理论”展示和运用于实践生活的过程中永远需要智虑。因此笛卡尔和莱布尼兹，尽管他们关于政治问题的著述不多，却采用了适合于非哲学读者的语言，这样的读者从策略的角度承认理论证明难以处理实践生活。胡塞尔也没有多少关于政治的著述，但这并不妨碍他在对理论阐述同实践生活的关系的理解上更接近于马克思和尼采。我们将会看到，胡塞尔的理想中的某种极端乐观主义同这样的暗示有关，即政治领域中不可能有分明和永久的本性。

在其哲学活动中，胡塞尔一心想揭示合理性的最终根据，以便把合理性从实证主义和各种历史主义的怀疑主义的错误解释中解救出来。可以说，胡塞尔的基本见解是：就不理解理性的本质是绝对的意志自由而言，以往所有关于合理性的解释都倾向于自我否定的结论（近代后期的怀疑主义表现得十分明显）。为了揭示这种“隐蔽”的自主本质，胡塞尔致力于审查科学和哲学思想的传统的前提，这种审查就是要阐明理性在产生这些前提中的自主的构造活动。这样一来我们就不能再把这些前提的真理视为“当然”。对政治学学者而言，胡塞尔的努力有三方面的直接意义：（1）它提出了实质上是规范性的合理性概念，并看到了为了人类的利益而“拯救”合理性的任务；（2）它对同政治科学自然直接相关的实证主义（或胡塞尔所称的“心理主义”）和历史主义提出了批评；（3）它致力于审查哲学传统的固有前提，从而推动了对希腊开端的意义及哲学的近代“基础”的根本的历史探讨。

现象学与西方危机

胡塞尔是二十世纪以“现象学”著名的哲学运动的主要奠基者。他不是用“现象学”一词表示下述想法的第一个思想家，即试图按照其显现而不受理论构造干扰地来揭示和描述意识的原初“现象”。然而，他是提出严格科学的现象学观念的第一个思想家，这种现象学观念有两个显著特点：（1）现象学科学必须是绝对无前提的，也就是说，它必须能把任何假设或概念都“植根”于从事审查的意识的绝对的自身证明，因此它不会把由现存科学（包括逻辑）或通常经验所作出的任何假设或概念的真理视为当然；（2）科学现象学是真正的第一哲学和所有科学的基础，而不仅仅是第一哲学的预备学科（象黑格尔的“现象学”那样）。

并非20世纪一切类型的现象学都是胡塞尔主义的，但胡塞尔之后的几乎所有现象学家都在某种程度上得益于他对现象学“观念”的系统阐述，并得益于他所建议的实现这一理想的计划。本世纪欧洲大陆几乎所有知识领域都受到了现象学思想方式的影响。胡塞尔的理论观念和方法同有关后现代的一种预言是不可分割的，这一预言准确无误地切中了自1914年以来欧洲文明中一种“危机”的意义。这个预言可概述如下：不仅哲学而且我们的整个文明都不能再把现有科学的出发点和结果的正当性视为理所当然。根据这些科学而对“知识”所作的某种解释甚至成了普通民众对知识的理解（或偏见）。然而那种解释是极有疑问的；它依据的是基本的混乱和错误，这些混乱和错误最终导致对科学，进而对理性和知识本身的“价值”和意义的怀疑。¹ 怀疑我们能合理地将某种积极的“价值”归于理性和知识，这种怀疑在胡塞尔时代通过尼采和韦伯等人得到了强有力的表达。胡塞尔的伟大功

绩则在于通过批判的和历史的分析而阐明了这种怀疑何以必然产生于现代科学哲学的基础所存在的错误，并且在肯定理性为最终利益的情况下指明了解决这种怀疑的办法。

1900年之后胡塞尔所有著述和学说都因此而致力于解决现代西方中科学的自我理解的危机，在胡塞尔看来，这一危机也成了普通人对其任务、准则及目的的自我理解的危机。根据胡塞尔的观点，西方人必须视其生活有一种目的、目标或意义，而且它们必须以理性和来源于理性的准则为根据。但胡塞尔注意到，他那一代人及后起的一代人中多数都对科学和理性抱有敌意，原因是科学和理性失败的经历，即未能有力地回答自由及生活的意义问题。² 因此，欧洲（或西方世界）面临丧失其独有目的的危险，它濒于精神崩溃和“对精神的野蛮憎恨”。胡塞尔的使命感促使他以下述方式来防止这种崩溃，即试图证明理性的失败只是对理性的现代（后基督教）误解的失败。³ 因此现象学首先也是这样一种企图，即给予理性正确的理解以作为对人类，特别是对西方人而言的意义、价值和最终目的的源泉。因为西方人对其理性的目的已有所意识，并且已习惯于自视为全人类的启蒙者。但很久以来，西方人对下述之点只有蒙昧的预觉，即理性的真正本质是自主：赋予自身以全部意义、价值和目的。

胡塞尔是所谓虚无主义的事实或威胁的主要分析家或回答者之一。他的所有追随者和学生的思想都限于这样的考虑：复兴面临迫近的虚无主义威胁的西方精神。然而必须说，胡塞尔的许多学生和读者背叛了他基于“理性的英雄主义”而对这种精神所作的解释，根据这种解释西方人的目的在于通过理性的探究来揭示事物和存在的真正本质。⁴ 胡塞尔宣称这一目的的发现首先是由古希腊人作出的。对西方目的的理性观点持拒斥态度的那些学生因此需要作出二中择一的证明，或是证明古希腊人指明但未实现另一更高目的，或是证明可用以拯救西方和世界的精神在起源上根

本不是希腊的。第一种努力是由海德格尔作出的，并且属于现在所谓“解释学哲学”的核心。第二种努力是由那些试图恢复各种正统观念的源泉和力量的人作出的，并且只能可疑地保留“哲学”之名。对背叛胡塞尔见解的某些责任能归于胡塞尔本人的名下吗？

胡塞尔的学生中间的批评者一致批评道：虽然胡塞尔声称他的思想是不假定前提的，但他仍假定理性的探索是人类的目的；他关于我们的基本信念的现象学根据并不包含这一信念的根据。公平而论，必须说明胡塞尔在其最终的研究中完全致力于为其关于人类的本质是理性的解释找到根据。这样的根据对于返回作为探索对象的“生活世界”是至关重要的。与此同时，当论及“生活世界”这一主题时，胡塞尔的思想使他更接近于类似政治哲学的理论。我们将要看到，胡塞尔至少在两种场合致力于公认属于全部政治哲学的关键的问题，即始于苏格拉底的问题：哲学家同作为其活动前提的实践和政治生活背景的关系问题，或哲学和科学在前哲学和前科学世界中的“源泉”问题。

我们可以提前注意到，胡塞尔处理苏格拉底的问题的方式在某些方面远远背离了原来苏格拉底的方式。这些背离有助说明后来的现象学家对胡塞尔强调合理性的背叛。胡塞尔同意苏格拉底关于理性是人的本质的观点，但他不能说理性属于人的本性。⁵也就是说，可以谈论人的本质（essence）但不能谈论人的自然本性（nature）；人的本质在于合理性，而合理性通过构造“意义”实现自身。理性构造意义的方式具有各自不同的特点，因此可以谈论理性的不同本质。但所构成的意义结构可以历史地变化，而且它们包括诸如古代的理论发现之类的关键的人类特征。换言之，人看待自然或胡塞尔所谓“对象化”自然的方式经历历史的变迁，理性构造新意义的能力是无限的，因而其创造“历史”的力量也是无止境的。因此“自然”属于“精神的历史性”；

换句话说，人将其合理性同“周围世界”相联系的方式在历史上是可变化的。⁶理性的不变本质确实在于寻求最终根据的明晰，但这些根据应到理性自身的活动中去寻找；无论“周围”或“自然”世界怎样被设想为“外在”于合理性的东西，它都不具有永久性特征。当一个人谈论人的本性时，他实际是在谈论理性同周围世界（包括人的肉体）的关系。因此有关人的本性的讨论一般被胡塞尔和现象学家以有关文化或文明的讨论所取代，而文明或文化属于理性和周围世界之间被构造的关系领域。可以说，这一取代是可能的，因为现象学远比苏格拉底、柏拉图和古代人的思想更富理性主义特征：它宣称人的全部本质是理性（或意识）。

尽管如此，胡塞尔仍是历史主义的最强烈的批判者之一。不过他是一个知道自己同对手有密切关系的热心批判者。他对历史主义的批判是其下述企图的一个关键方面，即企图通过严密科学的成就来拯救作为西方的目的的合理性。胡塞尔最终发现他必须给历史主义以应有地位；他得出了这样的看法，即理性在试图确定其自身的目的时，必须将历史的研究同系统的研究结合起来。⁷再者，若不基于一种“历史哲学”，理性的目的就不可能加以确定。可以说，在其最后的著述中，胡塞尔的政治哲学采取了历史哲学的形式。

对心理主义的批判

讨论胡塞尔对历史主义的批判以及他后来对历史的意义的反思，必须先进一步解释现象学的概念和论证。胡塞尔起初是一个数学家，他通过对算术和逻辑的哲学基础进行反思而开始涉足现代危机的问题。他在他所探索的算术和逻辑领域中发现了向他开启全部哲学王国之门的问题；自笛卡尔和洛克以来的现代思想倾向于把一切关于知识的问题都加以“心理化”，其方式就是把

心灵趋向“预期对象”的意向性还原为心灵的纯粹心理性质或状态。19世纪产生了著名企图，即企图在心理过程中为逻辑和算术找到根据。同这样的企图相反，胡塞尔论证说，数学和逻辑的概念是“理想的实体”和“意义的整体”，它们不能被理解为是由心灵中物理或半物理的活动所产生的。这样的概念（以及象胡塞尔将发现的许多其它概念）有一种不可还原的“客观性”：不同的思想家可以把握同一客观意义而不管他们的心理过程会有怎样真实或明显的差别。对科学基础的心理学的解释的错误因此是双重的：（1）这样的解释假定人的心灵或理性能用描述物理对象的术语来加以理解，或能用半物理术语来加以理解，而这些半物理术语又仿照的是那些用以解释物体的术语（如感性材料及其隶属、结合等等的“规律”）；这是“自然主义”的错误；（2）这些解释还假定或论证说，基于这种原则的心理学是真正的第一哲学和一切科学的基础；这是“心理主义”的错误。胡塞尔从心理主义中看到了现代主观主义、怀疑主义和相对主义的主要根源。他对它的原则的批判从对科学的这种解释所造成的有害后果这一狭窄的问题，进而过渡到下述更广泛的问题，即如何使关于合理性是规范的确立者的解释摆脱心理主义的谬误。⁸

由于心理主义以自然主义为前提，它必然要明确表达关于心灵的另一种解释，即把心灵解释为完全不同于现代原则所理解的“自然”（即由因果律支配的广袤物体的领域）。胡塞尔并未直接批判对自然的这种解释；确切说，他只是反对把“心灵”包括在如此理解的“自然”中。这一点对于理解为什么心灵（因而理性）可具有一种“本质”而不可有一种“自然”是至关重要的。⁹在胡塞尔看来，心灵的自然化在笛卡尔那里是显而易见的，因为他把灵魂视为一种实体（平行于但不同于肉体的实体）。同时，胡塞尔对笛卡尔又有所继承；后者在“我思”中找到了所有意识活动的共同点，从而开辟了主观世界这一探索领域。但是，虽然

笛卡尔发现了意识的普遍性（及源泉作用），他却未强调绝对为意识所独有的东西，或使意识与任何自然物有别的东西；意识总是涉入“意义”世界，有意识就有“意义”。“我思”从来都不可能是空无任何内容的；它总是超越自身（以及超越最直接的状态即感觉）而指向对象。意识同其对象的关系，即所谓“意向”，不同于纯粹自然中的对象或事件之间的任何关系。对意向即理性本质的科学解释，必须取代自然主义的心理学而成为真正的第一哲学或形而上学。¹⁰可见，胡塞尔既效仿又背离了笛卡尔的下述作法，即把一切知识的基础都奠定于对意识的解释。

必须理解对心灵的这种新解释何以就是拯救（或首次完全阐明）理性之作为规范的创造者的本质。常常有人说胡塞尔试图维护显现给我们的常识世界的结合方式（未经理论歪曲）。这在下述意义上是正确的，即胡塞尔反对现代科学的经验还原，主张所有对意识的显现都有一种逻格斯（Logos），一种显现它们借以显现的方式的内在原因。它们不可还原为隐蔽和潜藏的过程或底层。这种逻格斯也叫作“意义”，存在着不同意义的结构，胡塞尔称之为本相（eide）。各种基本的意识活动（意愿、欲望、记忆、想象等等）都有各自不同的本相结构。¹¹胡塞尔论证说，这些结构（或意欲的意义的各种方式）的证明必须是在各种意识活动本身中直接被直觉到的，因为各种被寻求的对象（意义）确实在各种意识活动中被发现（或“实现”）。因此我在某一活动中实际意欲的对象或意义不可能与我认为我意欲的对象或意义属于完全不同的种类；因此一个人不能接受一个还原心理学家的下述声音，即当我意欲坚持正义的时候我实际只是在表达被压抑的动物欲望。有关我们的理性的所有证明的源泉是“直觉”，而不是从非理性的东西到理性的东西（或从任何种类的活动到一种理性的活动）的推理或衍生。¹²因此，显然胡塞尔对理性的解释必然需要捍卫关于正常思想的完整性的常识观点。

另一方面，胡塞尔对理性的解释远非只是为“常识的现实主义”所做的辩护。我们禁不住要说，胡塞尔蔑视常识的现实主义，主张一种特别激进的理性绝对自主的观点。我们可以说，他背离了“常识”，恰恰是因为他认为理性的特征是规范的或立法的而不是任何别的。对理性的这种相当片面的解释，其部分原因可以看作是对现代科学基础和方法或有关它们的某些观点的批判：物理主义的心理学不可能承认规范不可还原为心灵生活的资料，就此而言，它完全不能解释它自身的科学活动。所有科学都依赖于真理的“观念的规范”；归纳法本身就是观念的规范，它不可能通过归纳而得到。理性本质上是彻头彻尾规范性的，因为若不以“观念”为前提我们甚至不能把“事实”作为“事实”来对待。¹³（因此一切“意义”都是“观念的”而不可还原为“实际的”。）现象学揭示了理性的这种观念化和制造观念的结构，因此它可以声称是“科学之科学”，即揭示科学何以可能的科学。

但正是在理性的彻底的“观念性”这个问题上，胡塞尔发现常识的观点需要物理主义心理学的天真。对理性的严格反思揭示其结构同作为“存在”王国的“自然”完全无关；理性作为创造规范者绝不受限制于存在的事实——纯粹后验的偶然性。因此一切关于存在的假定都必须予以悬置起来（不是否定），如果一个人想接近理性的本质的话。这种悬置（*epoché*）——它使意识接近经验的作为现象的现象（即不受有关其存在的“形而上学”基础的假定的干扰）成为可能，是为胡塞尔著名的“现象学还原”的第一个环节。带有“自然主义”态度的普通意识把自然的存在视为当然；它倾向于把一切实在都“客观化”，或把一切实在都视为“物类”（“thing-like”）。因此它不把现象当作现象来注视，恰恰因为它不以严格的分析为目的。存在总是逃避严格的描述，因为理性不能构造存在；它只能构造观念的意义王

国。¹⁴自然作为存在的王国同现象学可以毫无关系，但就自然具有观念的意义（例如在科学规律中）而言，它同现象学是有关系的；这种意义上的自然实际是立法的理性的产物。因此从事现象学和注视观念的意义王国需要严格的训练以摆脱通常全神贯注于存在的自然的习惯。严格科学的现象学以前的哲学未实现这种“彻底”的摆脱，因而总是倾向于将理性“自然化”；由此表明它不过是未经审查的“常识”的偏见的牺牲品。这一点的明证在于它的这样一种倾向，即把自然视为自足的、独立于心灵的、存在物的整体（如最早的希腊宇宙论），而把心灵视为自然（或肉体）的可变的依赖者，或视为平行的、类似自然的实体。¹⁵总之，胡塞尔复活“现象”的主要目的是揭示理性的绝对自主性。

对历史主义的批判

在“严格科学的哲学”（1911）一文中，胡塞尔为哲学中的这一新进展作了强有力的雄辩论证。该文是胡塞尔最雄辩的著述之一，同时也是他最为明显的政治著述之一；它的雄辩与其说创造不如说揭示了现象学意图的最深层次。论证再次致力于揭露自然主义和心理主义思想不明智地自我破坏，因而似乎也破坏一切理性。当理性似乎遭到破坏时，其结果对一切人的生活是灾难性的，因为人的一切生活都依赖于理性的规范。人必须指望以严格的科学来满足最高的理论需要和对伦理规范乃至宗教、自然规范的需要。科学能够满足这些要求的主张在古代就提了出来，而且从未被完全放弃，尽管“利益”据说与追求自由探索相冲突。¹⁶奇怪的是，在当今时代，自由探索是其自身瓦解的力量。绝对真理和观念规范的概念正在让位于多元“观点”的相对主义；科学精神正被除科学本身外别无源泉的无力的怀疑主义所削弱。¹⁷以科学为根据的各种形式的早期现代哲学都具有这种怀疑主义的倾

向。但继19世纪自然主义的“实证主义”之后出现了远为更严重的怀疑精神的泛滥：19世纪的历史主义的实证主义。那个世纪宣称历史经验证明了所有理念的暂时性和易变性特征；这一论题（即经验提供证明）的“论据”只不过是一切文化和各种精神生活之兴衰的“事实”。但这种实证主义的历史主义是自我否定的；事实本身永远不可能确定观念的真理；“一切观念只有对其时代来说才是有效的”这一判断显然不仅仅是陈述有关信念历史的事实，而且显然也是在规定性地陈述过去和未来的一切观念的有效性。这样一种判断不可能只对其时代有效，而且它不可能单单从过去的经验中推导出来。

各种实证主义因而显然是自我否定的。这种自我破坏的结果本应是通过恢复到关于绝对真理的古典观念来加强而不是削弱科学精神。因此必须注意更具诱惑力的怀疑主义。因为在围绕着由谁来取代天真的实证主义而同严格的科学所进行的斗争中，怀疑主义正在赢得胜利。胡塞尔特别指的是德国哲学，即世界观哲学（Weltanschauungsphilosophie）的兴起。世界观哲学承认精神生活独立于单纯的事实基础（在这一点上与现象学相同），并且把所有“真理”（包括“事实”真理）都看作是伟大人格的产物，而伟大人格解释了人类的命运和抱负，既是他们自己时代或许也是未来时代的抱负；这些解释是伟大的“世界观”。¹⁸科学精神在这种哲学中遭到了极大削弱；科学在这里被代之以一种为生活的直接利益服务的智慧。它以提高这些利益为目的，但缺乏严格的批判标准，而这种标准是为确定什么是那些利益的最高形式问题所需要的。旧的历史主义怀疑一切观念，因此丝毫无益于生活；而促进生活则是新历史主义赋予学术和哲学的一种责任。胡塞尔将其论辩的矛头指向了狄尔泰的生命哲学。与尼采不同的是，狄尔泰试图将新的研究目的注入相当传统的学术研究的准则之中。

胡塞尔评述道,1914年以前,“时代精神本质上是反自然主义的,并且倾向于”一种更激进的、肯定生命的“历史主义”。不幸的是,从一种有关人的陈腐科学中所获得的欢快的解放也是对理性本身的摆脱。解放的“心情”具有“相对的价值”,只着眼于它所抛弃的东西,但一定不能忘记“人类文化的最高利益需要一种严格科学的哲学。”¹⁹然而,世界观哲学主张“人类需要一种一元化的、统一的、广泛和完全明晰的知识”,并认为科学不能提供这种知识。所需要的这种知识的存在形式是个人全面的教育及精神塑造:教养(Bildung)。完成这种塑造不是依靠命题和学说,而是依靠多方面的经验:美学的、宗教的、伦理的、政治的及科学的。教养是最充分意义的美德,是一切认识、意愿、评价及自我辩护的能力的习惯性优点。一个具有教养的伟大人格(对狄尔泰及绝大多数德国人来说,这首先指的是高于其他一切可能的典范的哥德)具备这种美德或智慧——“一种丰富但非概念化的智慧”——的萌芽。科学的作用从属于这种智慧:它将这种智慧统一于系统化的世界观或哲学之中,而世界观或哲学提供了“生命和世界之谜的最完备的答案”。²⁰哲学的历史是世界观的历史;一个人从这种历史中学习各种可能的伟大的人类典范——世界观的创造者。所以,只有通过对这些创造者的解释性的“神会”,而不是通过纯粹的逻辑本身,哲学的实质意义才可被理解。

胡塞尔并不否认这种世界观思想的目的在许多方面是高尚的和必要的;它倾向于在人的生活中起一种必要的“目的论的作用”。²¹然而,在胡塞尔看来,世界观哲学把一切真理都当作相对于个人——尽管是伟大的个人——的主观观点的东西来对待;它不象实证主义那样鼓励对统治“实在”的权威的奴隶般服从。²²伟人身上任何最高超的东西都应该能表现为普遍有效的观念形式,而不仅仅表现为独具伟大灵魂。换言之,胡塞尔的反对

意见是说，世界观思想没有主张“作为文化现象的科学”同“作为正当理论的科学”之间的区别，因此它同实证主义一样没有看到这一点，即事实并不教我们以真理。²³另一方面，教养的观念的功绩在于它暗示了一种真正普遍的“人的观念”：“每个奋斗之人都是最原本意义上的‘哲学家’”。²⁴哲学确实必须为生活的利益服务，但这些利益不是特殊的民族或时代的转瞬即逝的利益，而且为之服务的只能是达到普遍观点的严格的科学。我们面临以直接的“生活压力、采取某种态度的实践需要”来牺牲未来世代利益的危险，因为这一利益依赖于理性的不断进步。世界观思想丧失了对科学之“无限目标”的见地，而沉溺于有限的实践目标之中。我们时代所经历的困难似乎表明人是一种复杂而不稳固的存在物，这种存在物具有两个目标：“一是暂时的，一是永恒的。”然而，正确理解的严格科学的作用就在于使这两个目标会聚于某一无限之点，即人类必须逐渐接近之点。²⁵我们这个对一种世界观有着“难以克制的需要”的时代应该找到一种理性的世界观。同时，这一建议存在一个明显的困难：公共生活需要“能在实践领域中影响公共利益的非凡人格”，而他们的智慧又不是非人格的和周密的纯粹科学的知识。更有助于这样的个人的世界观不是以严格的科学为依据的。因而胡塞尔的解释中不清楚的是，非科学的世界观何以会取得非相对主义的合法性，如果严格的科学不能使它们合法化的话。胡塞尔似乎并未提及这一困难，因为他评论说，当前哲学必须采取的最迫切的步骤，是把世界观思想同真正意义上的哲学知识明确区分开来。²⁶

生活世界和历史

上边刚刚提到的那种困难，以及批评者和日益加深的道德和政治的时代危机提请胡塞尔注意的其它困难，促使胡塞尔作出某

些新的考虑和给予现象学研究以一种新的方向。最显著和最根本的新思考，是胡塞尔在其最后的巨著《欧洲科学的危机与先验现象学》（开始于1934年，未完成）中对“生活世界的科学”的反思。依照胡塞尔的观点，需要这样一种新科学，以便为现象学（从而为所有科学）的所有“基本”的研究提供一种更完善的根据。可以把导致这样一种科学概念的思考分列如下：

1. 现象学总是关心揭露由科学和以往哲学所提出的未经审查的和“朴素”的假设。显然胡塞尔认为，科学之最根本和最普遍的“朴素”的假设不仅是自然的存在，而且还有作为实践生物的人的、由普通生活的利益所决定的“世界境域”（“World-horizon”）的存在；这些利益关键包括人在其所属的政治和宗教共同体中的利益。²⁷ 胡塞尔料想作为科学家的人的许多最基本的概念和考虑并不是科学的产物，而是由科学预先假定的前提；它们是在普通生活的最初经验中“构成”的。现象学必须重新制定或“复原”包括科学的目的在内的意义的最初构成。²⁸ 在胡塞尔看来，纯粹理性照例既对最初的和“被遗忘”了的构成负有责任，也对其复原负有责任。转向“生活世界”中的普通生活并非是简单地描述具备常识的观察者的态度；甚至这样的观察者（或尤其是这样的观察者）都朴素地意识不到他的假设的最初构成。这些假设的构成绝大部分是“自发的”，所以是“朴素”的。因此对生活世界之基础的现象学复原不等同于生活世界的自我理解；后者必须首先加以确定以便将其“奠定”于“更深入”的探究之中。

2. 胡塞尔发现他的现象学思想迄今受限制于它自己的朴素；它把纯理论的观念当作是“既定的”、已经形成的和只需要更忠实遵循的。这一观念本身必须加以“还原”；也就是说，它的最初构成必须被复原。没有这样的复原现象学就不可能是“无预定前提”的。然而纯理论的观念产生于古希腊的特定时间和特

定地点；它在那里是作为“理论的态度”而出现的，这种态度与当时居统治地位的“神话式宗教态度”形成了鲜明对照。在作为生活的一种新的可能性而出现时，纯理论不可能被视为是当然的；支配最早的哲学家的动机会昭示前哲学的兴趣何以因他们采取了新的态度而发生“转变”。胡塞尔指出了三个重要的“转变”：（a）哲学把“世界”当作论题，由此将其注意力引向含蓄但未被实践的人类所注意的东西，因为实践的人类沉浸于各种对世界片面的兴趣中；（b）理论的态度脱离了那些使人沉浸于世界之中的兴趣，尤其是同神话式宗教对世界的下述解释相联系的兴趣，即世界由影响人的命运以及人类试图加以影响或控制的那些力量所支配；这种新态度是“诧异”的态度，而不是顺从、敬重、胆怯的屈服或哀求的态度；（c）同一切真正的哲学一样，最早的哲学是“关于整体之本性的普遍科学”，²⁹但哲学采取的最初形式是宇宙论，即把整体解释为“自然”，理解为独立于心灵的物体的客观结构。充分探索这些“转变”的意义需要进行历史研究；历史和体系化的哲学不可完全分开。关于胡塞尔希望从其探索中发现的东西还有某种疑问。就新意义的（a）、（b）两方面而言，他可以宣称在前哲学世界中为哲学找到了某种“根据”。因此（a）说明哲学昭示人有能力转向内含但潜藏于对事物的普通意识中的东西；（c）说明早期哲学在某种意义上仍带有普通的或“自然”的态度的朴素和“自然化”倾向。但能说明诧异的态度（b）是其它态度的一种转变吗？无论如何，胡塞尔正确地强调了由新态度的出现所引起的决裂，即由新发现的目的（telos）所引导的新“派别”同“保守的”、以传统为基础的古代共同体的决裂，因为新发现的目的带有无限性特征，并具有创造一个以探索为根据的世界性共同体的潜力。换言之，这种新目的不可避免地是人类生活中冲突的根源。³⁰因此胡塞尔不愿象海德格尔那样把纯理论看作不过是一种“派生的”态度：它错误地

断言其自主性是提供了人关于存在的最初见识的那种诗意和神话传统的反面。

3. 生活世界的科学所追求的目标就在于澄清和肯定纯理论是西方及(通过西方而成为)人类的目的;然而,在这样做时,它必须严肃对待这样的问题,即,这一目的为什么并不总是明显的,以及它何以被遗忘或被掩盖。严肃地提出这些问题是为了追溯刚提到的那种巨大“冲突”的根源。对胡塞尔来说,这意味着要考察朴素的、与纯理论相抵触的自然态度何以似乎属于理性的本质;根据其对现象学的早期解释,视理性本质上为自我掩盖或自我遗忘的观点是不可能的。因此,在“严格科学的哲学”一文中找不到证据,以说明理性自身可以是严格的科学和生活的艰辛——它必然歪曲科学的目的——之间冲突的根源。胡塞尔现在试图说明,因为科学(完备的合理性)决定历史的发展并在历史中有其条件,所以它也易为遭受歪曲和遗忘。胡塞尔现在认为,一切哲学之最深刻的问题是“理性在历史中的意义”。³¹

4. 生活世界的科学尤其必须是对西方生活世界的思考。正是在这个生活世界中纯理论表现为人的最高目的;所以正是在这里,历史的问题,人为依然忠实于这一目的——而不顾迫使他忘记这一目的的力量——所进行的斗争问题,才实际得以展开。考察西方努力实现精确科学的历史对于完成上边(3)中宣布的那种研究,以及对于将理性的本质作如下解释是必不可少的,即自我掩盖同其目的的昭示一样属于理性的本质。在胡塞尔看来,在这种历史的戏剧中占据中心地位的是数理物理学的创造。这种物理学,或勿宁其哲学基础,既包含发现一种真正严格的科学的前提,也包含现代怀疑主义形式的虚伪科学的种子。我们可以在伽利略、笛卡尔、洛克和牛顿的基础性工作中找到目前危机的根源,继他们之后出现的有关这些基础之最初危机的伟大分析家有:贝克莱、休谟、康德和黑格尔。胡塞尔的《危机》大部分篇

幅致力于有关他们的思想的历史研究，以期隐藏的目的通过他们建立一种科学哲学的努力而为自身开辟道路。³²换句话说，有一种计划显然展示于历史之中，理性按照这一计划经由错误而进展到其自主性的充分明晰。

然而，人必然要问这样一种历史同生活世界有何关系。首先，胡塞尔提供了有关数学——或更准确地说，希腊几何学——的起源的解释，这一解释依据的是意义在生活世界的日常活动——测量、计算、勘察等等——中的自发形成。³³胡塞尔证明数学的精确性来自日常知觉的“观念化”过程；这样的观念化一旦形成，便体现于象征和标志的形式中，这些形式使它们能够被传达、教授和更易于操作，并因而成为科学的知识主体的基础。然而，同样的象征性体现掩盖了它们在生活世界最初形成中的起源。科学的前提是被遗忘了的原始意义的“积淀”。可传达的科学的确立，以及根据后代人未加重新制定的那种开端而取得的“进步”，所付出的代价是流传下来的观念中的意义日趋淡化和肤浅化。许多原始见解因此成了单纯的技巧。³⁴（胡塞尔的解释中的一个困难在于原始形成的匿名概念；难以理解匿名见解何以是真正的见解，以及任何人都从未真正见过的东西何以能被遗忘和重新颁布。）

数学知识是这样，所有的知识也都是这样：教导、学习、应用、验证及进一步发展都假定原始见解成了可以传达的，就是说，它们成了“传统的”。知识的传统性是其自我遗忘和自我昭示这双重特征的根源。根据胡塞尔的解释，创造传统的压力来自理性本身。我们不必离开理论思考以发现歪曲的压力。（我们不是在把理论思考还原为理论之外的思考。）但我们确有必要注意理论的一个方面，这一方面只有从生活世界的观点来看才是明显的：理性具有创造传统的特征。

此外，胡塞尔的讨论中充满这样的断言，即数学知识的传统

在歪曲西方科学和哲学以及通过它们歪曲西方生活世界方面起了巨大作用。简言之，胡塞尔认为伽利略用数学来解释自然，以致掩盖了包含在这种解释中的理性的“观念化”活动，由此而误导了所有以后的西方科学，使它们把自然的数学化视为自然的实在，这对于心灵王国沿数理物理学方向的“自然化”具有决定性的影响。³⁵卓越的数学允许仅仅技术的和自我遗忘的概念运用。因此当哲学本身数学化了的时候，一切必须植根于哲学的规范和理念遭到歪曲的可能性是很大的。与此同时，胡塞尔暗示，使自然数学化的压力在某种程度上来自生活世界本身，其表现形式就是对自然实行各种技术统治的各种需要。³⁶

可以说，胡塞尔有意轻描淡写地述及来自实践利益的压力的性质和程度，而是几乎全神贯注于由实践的迫切需要所导致的对理论的歪曲，以及由理论所导致的对生活世界的歪曲。这种着重点的不对称似乎同现象学的某些基本设想有关，这些设想可称之为“启蒙”设想。对胡塞尔来说，来自生活世界的歪曲的压力似乎不是永久的和不可克服的。他相信“观念比经验更有力”，³⁷并相信在现代西方世界中哲学正在承担在人类事务中的领导作用。然而，现代哲学以作为新偏见之根据的错误原则而承担了这种作用；现象学是这样一种哲学，相比之下它能成功地“克服对千年王国的偏见”。³⁸因此西方历史被认为终于这样的前景——它可以导致千年王国的临近：人放弃“古老的思想习惯”而成为对自身充分负责的和完全自主的。³⁹

在这种关于人类事务的乐观看法背后有一种相当特别的现代启蒙观，一种在19世纪现代“首次危机”期间出现的观点。它认为社会的弊端和阻碍普遍美德及正派体统的力量来自理论本身。这种观点明显表达于康德的思想中，因为他使带有“有害影响”的单纯“辩证的”思辨服从实践理性及其在普通人的“善良意志”中的基础。虽然这种思想看上去采取的是常识或普通理性的

观点，但它实际是把——善或恶的——核心重要性和力量归于理论的人。同我们的世界主要被虚伪的理论所败坏的观点相反的观点是：我们的世界将被真正的理论（或可能一切理论的终结）所矫正。这种看法确实存在于胡塞尔身上。有人主张，胡塞尔采取重大步骤来恢复意见及其权利，以使其重新成为一切哲学的根据（即把哲学植根于匿名论题的最初形成中），同时胡塞尔还指出了柏拉图的错误，这种错误即在于把知识抬高到意见之上并认为知识与意见相反。⁴⁰这就是说，常识所理解的一切都是正确的；哲学并不超越常识，而是阐明其内含的合理性，即其中的崇高目的。胡塞尔的一些后继者通过拒斥理性的目的而修正了这种主张，但作为现象学家他们仍然坚信这种看法，即“人类世界”是通过对存在的原始经验而形成的。反思这一现象学的焦点应该有助于说明现象学中政治哲学的相对缺乏。

注释

1. 埃·胡塞尔：《欧洲科学的危机与先验现象学》（*The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology*），D·卡尔译（伊文思顿，1970年版），第389—395页，第335—341页。（以下简称《危机》）

2. 《危机》，第1、2、5节。

3. “哲学与欧洲人的危机”（“*Philosophy and the Crisis of European Man*”，1935年维也纳演讲），载胡塞尔《现象学与哲学的危机》（*Phenomenology and the Crisis of Philosophy*），Q·劳尔译（纽约，1965年版），第178—80页，第191—92页。（以下简称“哲学”）《危机》第6、2节。

4. “哲学”，第192页。

5. 同上，第183页（论苏格拉底）。

6. 同上，第188—91页，第154页；《危机》，第315—334页。

7. 《危机》，第343—351页。

8. “严格科学的哲学” (“Philosophy as Rigorous Science”)，载《现象学》(参见注释3)，第79—84页，第98页以下。(以下简称“严格的科学”)
9. 同上，第102、105—106、110页；《危机》，第265页(不存在“关于心灵王国”的本体论)。
10. 《危机》，第16—21节(论笛卡尔)；“严格的科学”，第88—89、116—117页(胡塞尔解释“真正的形而上学”)；“哲学”，第190页(研究“一切可以设想的问题”的新科学)。
11. “严格的科学”，第112页以下。
12. 同上，第146—47页；《危机》，C部第9节(批判“直接方法”)。
13. “严格的科学”，第85、92—98页；“哲学”，第185—188、154页。
14. “严格的科学”，第85—87页(自然科学视自然的存在为当然的)；同上，第116页以下(理性不构成存在)。
15. “哲学”，第181—82、152—53页。
16. “严格的科学”，第71—72页。
17. 同上，第73—75页。
18. 同上，第122—130页。
19. 同上，第71—79页。
20. 同上，第131—133页。
21. 同上，第130页。
22. 同上，第122—123页、145页。
23. 同上，第124—129页。
24. 同上，第134页。
25. 同上，第134—144页。
26. 同上，第137—144页。
27. 《危机》，第317—334页。
28. “哲学”，第186页(“生活”之为科学的条件)；第150页(“生活”之为一切文化的条件)；《危机》，I部第9节。

29. “哲学”，第159及158—64页处处可见；第169—172页。
30. 同上，第160—14页，第173页以下。
31. 《危机》，第3节；“哲学”，第155页以下。
32. “哲学”第161页（西方特有的历史性）；《危机》第14和第5—7节（哲学运动，即怀疑主义和理性信仰之间隐蔽的斗争目的）。
33. 《危机》，第353—378页（“几何学的起源”），以及a部第9节。
34. 同上，第366—367页，以及f—i部第9节；参见第373—375页，关于“以前历史的”积淀的说明；另见“哲学”，第161页以下。
35. 《危机》，第9—10节。
36. “哲学”，第151节；《危机》，第8、12节。
37. “哲学”，第176页。
38. 《危机》，第90页；“哲学”，第178页（关于哲学的领导作用）。
39. 《危机》，第264—265页。
40. A·格维希：《现象学与心理学的研究》（*Studies in Phenomenology and Psychology*，伊文思顿，1966年版），第447页。

阅读书目

- A. 胡塞尔，埃德蒙：“严格科学的哲学”。Q·劳尔译并作序，载胡塞尔《现象学与哲学的危机》，纽约，1965年版。
胡塞尔，埃德蒙：“哲学与欧洲人的危机”。
Q·劳尔译，载同上。
- B. 胡塞尔，埃德蒙：《欧洲科学的危机与先验现象学》；《现象学哲学序论》。D·卡尔译并作序。伊文思顿，1970年版。

第三十八章

马丁·海德格尔

(1889—1976)

马丁·海德格尔是自柏拉图和亚里士多德以来第一个认真思考存在问题的哲学家。的确，他之致力于这个问题使他成了20世纪杰出的欧洲大陆哲学家。然而，他作为政治哲学家的地位是不怎么显著的。在其早期的宏篇巨著《存在与时间》中，海德格尔很少表示关心伦理学或政治学，而且其后不久他拒斥了这样一种想法，即他写的是一部伦理学，他认为这种想法源出于对他的思想的根本误解。况且，他在晚年断言他的思想无助于社会政治问题。那么为什么在一部政治哲学著作中要考虑他呢？

对这个问题有两个回答。就实践方面而言，海德格尔关于他的思想与政治无关的断言，必须根据1933年至1934年他同纳粹的交往这件事来加以理解。这件事说明他的思想具有一种政治意义，他后来不愿承认这一点。然而，他的思想对于伦理学和政治学而言的更深刻的意义，来自他对虚无主义的关切。

虚无主义及其根源

虚无主义既有形而上学的意义，也有道德的意义。就形而上学方面来看，虚无主义指的是无物持存，不是说存在绝对的虚无，因为那是荒谬的，而是不存在不变的基础，即不存在自柏

拉图以来西方传统设想构成变动不居的经验之基础的上帝或存在。因此，无数根据经验看来如此明显“持存”（“are”）的东西，实际只是看上去如此，而事实上经常变化，经常以混乱和完全无法预言的方式变成非其所是的东西。然而，若一切事物变动不居而无某种不变的根据或基础，便难以看到真理、正义和道德何以是可能的。如果没有存在，或上帝死了，象尼采主张的那样，那就只有生成变化，而没有固定的准则或永恒真理。但是，如果虚无根本是真的，那么，象陀思妥耶夫斯基和尼采所承认的那样，“任何事情都是允许的”。形而上学的虚无主义的结果因此是道德的虚无主义。否定永恒的上帝或存在，必然破坏一切有关善恶或贵贱的固定的或不朽的标准，因而必然破坏普遍道德律或人之优秀的自然标准的基础。照此看来，一切准则都是历史的和相对的，都不过是一些偏见或意识形态，是用以维护某些集团、种族、等级或阶级之显而易见的权力的。

如此承认一切准则的历史的相对主义，具有两种不同但相关的结果。一方面，它导致放弃一切高尚的人类抱负，因为虚无最终具有高于其它一切的价值，因而没有理由为困难的和遥远的目标而奋斗和牺牲。其结果便是庸俗的享乐主义的流行，人们都追求最不费力的东西，并被片刻的欲望所引导。与这种“文雅”的虚无主义相伴而生的是“野蛮”的虚无主义，它试图摧毁一切准则，而确立自身为人类活动的最高目标。这是作为权力意志的虚无主义，其表现形式是科学技术以征服自然为目的，以及权力政治以奴役人类为目的。在这两种“实践”形式的虚无主义之中，最抽象、最缥缈的形而上学学说具有了实在但十分不祥的道德、伦理及政治的意义。

海德格尔生于其中的那个世界还只是刚刚开始熟悉虚无主义。的确，19世纪末叶的欧洲普遍信仰理性和科学的进步，哲学除少数著名例外都具有这种信念。然而，第一次世界大战粉碎了

这一信念，并赋予哲学争论以未曾有过的严肃性和迫切性。一些人把这一灾难归咎于资本主义的缺点，一些人则归咎于过分的民族主义，但对其他许多人来说，似乎哲学关于现代性甚至关于现代西方世界的假定有着可怕的缺陷，似乎尼采听到其叩门声的虚无主义已闯入欧洲文明的中心。海德格尔也开始关注这个问题，这种关心起初只限于由及导师及后来的同事埃德蒙·胡塞尔所创立的现象学的范围内，但逐渐扩大到整个西方传统的范围内。

在海德格尔看来，虚无主义是根本误解存在的最终结果，是他所谓遗忘存在的最终结果。海德格尔思想的特色在于他将最深刻的实践意义归之于显然是最抽象、最缥缈的理论思考。表面看来，海德格尔努力使读者相信对存在的广泛误解可以而且实际是全部西方文明的特征，这似乎是荒唐的，因为似乎极不可能的是，这样一个抽象的形而上学问题的影响会超出少数人的范围。然而，这并不是海德格尔的意思。勿宁说，他认为制定了我们从中思考和行动的基本框架的那些思想家，我们可以正当称之为最根本意义上的立法者的那些人，误解了存在和忘记了其原本意义。这些思想家没认识到存在的真理，即最根本的东西的真理，在海德格尔看来，这导致了语言和思想的范畴的根本歪曲。这种歪曲不仅妨碍我们同存在交相相处或理解存在对于我们日常生活的重要意义，而且还为思想和行为设定了框架，这一框架使人背离了真正人的理解和活动。在这个意义上，它使真正的伦理和政治的存在成为不可能的，并最终将人投入虚无主义之中。

海德格尔把误解存在的根源追溯到古希腊人的思想，特别是柏拉图的思想。导致虚无主义的对存在的遗忘，是柏拉图把存在重新定义为永在或其所在永远不变的东西的结果。这个观念是如此普及，以致它似乎提供了存在问题的确切答案，结果问题本身被遗忘了。然而，海德格尔认为，这一柏拉图式的答案是不适当的。但后来其所造成的对存在问题的遗忘，甚至使承认这种不适

当都成了不可能的。柏拉图对存在的理解因此成了西方传统的导向性前提。这一不适当的前提所造成的日愈根深蒂固的错误最终导致了虚无主义。

但是，按照海德格尔的理解，虚无主义并不仅仅是一种消极现象。勿宁说它提供了两种不同的可能性。一方面，导致否定存在因而否定一切范畴和准则的对存在的遗忘，使最庸俗和最野蛮的欲望有可能居于统治地位。另一方面，对范畴和准则的这种忘却，廓清了地平线，因此使对存在的神秘和奇迹的原初体验成为可能，而这种体验自柏拉图和亚里士多德时代以来一直是不可能的。因此，2500年以来，虚无主义既是最大的伦理的和政治的灾难，也是最大的哲学的可能性。所以海德格尔相信，虚无主义包含其自身毁灭的可能性，因而也包含人类得救的可能性。不过，这还是一种必须抓住并加以实现，因而易于被忽略或丧失的可能性。在海德格尔看来，人所面临的危险在于，他可能认为虚无主义只是对健康的传统的暂时偏离，可以通过微调来予以矫正。然而，必须认识到整个西方传统之不可救药的虚无主义的本质，因而必须完全摆脱这一传统而转向回忆和思考被忘却了的存在问题，虚无主义则使这种回忆和思考成为可能。

存在与时间

海德格尔处理存在问题的最初和最大的努力是《存在与时间》。这部著作的任务就是通过分析暂时的人的存在（Dasein）而提出存在的意义问题，或用更熟悉的字眼说，就是通过考察存在与时间在作为历史存在物的人身上借以结合的方式而达致对存在与时间的关系的理解。

表面上看来，很少有这样的提示，即这一任务具有实践的或政治的动机。的确，著作本身只表明它是再现科学基础的一种努

力。在这个意义上，它属于现象学的领域。然而，细加考察，便发现理论和实践之间有一种基本的连续性。根据海德格尔，存在的问题是一切本体论或存在物的有序化的源泉和根据，因而也是一切人类认识的源泉和根据。人忘却这个问题，就是忘却自己的知识的源泉，就是丧失彻底探究的能力，而这种能力对于真正的思想和真正的自由是至关重要的。没有这种能力，人便堕落为只关心存蓄和享乐的工于计算的野兽，用尼采的话说，堕落为“最后的人”，对这种人来说，美、智慧和伟大只不过是口头上的词句。因此在关心科学基础的背后，海德格尔似乎关心的是这种最后的人的虚无主义的平庸。

为了对付这种含蓄的虚无主义，海德格尔认为有必要克服对存在的忘却。然而，存在不是以通常的方式被忘却的。存在的问题之被忘却是因为存在本身被认为是自明的，是最普遍而且也是最空洞的概念。换言之，存在之被忘却是因为人们都以为他们知道什么是存在。在海德格尔看来，这是误解存在与时间的关系的结果。自柏拉图以来，存在便被理解为与现实事物相反的、超越时间的和不变的东西。这个意义上的一切现实事物都处于存在和虚无之间。所有事物都生成和消灭。与不变的存在王国相反，现实事物因而存在于生成或时间的王国之中。这种意义上的西方传统以存在与生成或存在与时间的对立为其特征。然而，在现代变得明显的是，这种位于我们认识范畴中心的对立妨碍我们正确地把握我们具体的历史实在，即海德格尔所称的人类经验的事实性。因此，我们不能理解关于我们自身作为历史存在的真理，因为赋予我们思维方式的传统有赖于将存在理解为永在，理解对存在的这种证明是基于有缺陷的时间观念。所必要的是基于更深刻的时间观念而达致对存在的更充分的理解，而更深刻的时间观念显示为历史发现的结果。

海德格尔试图通过探究人类来提出存在和时间的问题，因为

他认为人类同存在有着一种特别的关系。人是将自身的存在当作问题的唯一存在物，即是说，人是关心其前途、未来及其存在的可能性的唯一存在物。对于一颗橡树子来说，不存在它将变成什么的问题。除偶然情况之外，它总是生长成橡树。在海德格尔看来，人却没有这种确定的结局。他的结局因而他的未来对他来说总是个问题。与橡树不同的是，他不能仅仅安于现状，而是不断地关心未来。的确，他与橡树的不同之处在于他有一个未来。橡树的未来只是对人而言的。在这个意义上人又是唯一真正历史的存在物，他积极参与计划和实现他的未来，参与创造历史。正由于存在与时间在人类身上的这种结合，海德格尔认为人可以充当存在问题本身的入门。通过考察历史从关心自己存在的问题，即关心自己未定结局的人身上所由以产生的方式，海德格尔希望达到对存在问题，即对不仅人而且一切存在物的目的问题的更深刻的理解，并因而说明这样的时间如何产生于存在。

海德格尔试图通过分析人的存在来展开这一存在问题。他对人类的分析是要揭示人的存在的基本结构，不是说明人是什么，而是说明人怎样存在，以及人如何存在于时间之中或通过时间。他首先从分析日常存在入手，而分析集中于这样的事实，即人在何时何地都发现自己被抛入一个以一种特殊的本体论或存在物的秩序为其特征的世界之中。人作为人的存在因此是海德格尔所谓“在世的存在”。人因而发现自己与事物及他人共在，即在一个特定的结构之内，这一结构决定一切存在物之间的关系，规定他（它）们的目的因而规定他（它）们的活动，因而也决定人和其它一切事物怎样存在。就绝大部分情况而言，人完全沉溺于通行的秩序中，并在实践的和理论的层次上完全由在这一秩序中产生的事务或顾虑所决定。因此他绝大部分以海德格尔所谓沉沦为其特征，并且象“他们”存在一样不真实地存在，“他们”是普通人类的大多数。在这种存在样式中，人被海德格尔所谓“他们自我”

(they-self) 所统治或支配，而“他们自我”把世界当作既定的东西加以接受，从不认真地对事物的通行秩序提出质疑。

根据海德格尔，对人来说存在的问题产生于这种日常的存在由于面临死亡而被怀疑的时候。作为在世的¹存在，人总是面向未来，因为他自己的存在对他总是一个问题。他的这种意义的存在以海德格尔所谓“关切” (care) 为特征。作为关切他的未来遭遇的未来存在物，人不可避免地要遇到死亡的问题。甚至对于以作为他们自我的样式而存在的人来说，情况也是如此，然而，这样的自我只是不真实地准备死亡，即只是根据他人的死亡来理解死亡，好象死亡是“某人”或“他们”的事情。这种不真实的死亡体验肯定而不是超越事物的通行秩序。对死亡的真实理解需要另一种全然不同的体验。海德格尔在焦虑 (anxiety) 现象中发现了真实理解死亡的可能性，特别是当这种现象出现在良知的召唤之中的时候，他论证说良知的召唤即是一个人自己的存在的召唤，而一个人自己的存在关切的是未来存在的可能性。这种在焦虑中的死亡体验使人从事物的通行秩序中解放出来。人由此开始认识到自己的存在的有限，这便为体验存在本身的问题开辟了道路。

通常根据现存于一特殊的世界或事物秩序中的可能性来理解生命。这些可能性在他们自我看来似乎是既定的和不可改变的。然而，真实的死亡体验昭示这些可能性就是可能性，因为它昭示我们不可能做一切事情。我们将面临死亡，而死亡是我们自己的死亡，任何别人都无法取代，并且我们自己的死亡是一种不可避免的可能性，这种可能性限制了我们所有其他的可能性。我们认识到我们被抛入一个我们必然要离开的确定的世界中。因此死亡体验昭示了我们的世界的特殊境域，昭示了在我们与之共在的那些人，即我们的民族或我们一代人的更大命运之中的我们个人的命运。显示为我们自己的存在问题的死亡，将我们引向一套具体的答案或可能性。发现这些答案或实现这些可能性成了我们活动的

目标。我们的存在问题产生于我们对我们的死亡的必然性的真切认识，这个问题因而是呈现于我们面前的那种目标的源泉。所呈现的这个目标在海德格尔看来是我们的未来的源泉，因为真正的未来总只是我们所预见的东西，是我们正趋向的东西。正是根据这种未来的目标或目的，我们才可把握过去而不让它悄然逝去，因为只有根据这个基础，过去才成了与我们相关的东西。因此，在设想面对死亡的时候所昭示的我们自身存在的可能性展现了整个存在世界。

然而，海德格尔并未就此而把握住存在与时间的根本联系。的确，海德格尔只是从人的存在方面，而且只是消极地基于死亡来理解这种联系的。《存在与时间》的目标是要理解独立于人的存在和时间本身，但海德格尔未能令自己满意地完成这部著作。他曾计划在这本书的未完成部分首先明确提出存在的问题，然后致力于他所谓本体论历史的破坏，或我们所谓的形而上学的破坏。在开始写作《存在与时间》时，他曾设想这本书可以围绕西方形而上学的全部历史，并通过直接探究人本身的存在以及根据对历史的再解释而重新提出存在的问题。然而，在写作过程中他发现，他不得不使用的语言，尤其是哲学术语，都来自并且根本上依赖于形而上学。他借以试图重新思考存在问题的范畴因而是由以下述方式构成的：这种方式掩盖了这一问题本身，或者说，这种方式甚至使正确理解这一问题都不可能。由于对形而上学的这种依赖，海德格尔未能按他的计划来完成《存在与时间》。《存在与时间》的失败使他清楚地认识到，必须先破坏形而上学，然后再面对存在的问题，而不是相反。

对形而上学的破坏是在大量后来的著作中进行的，而且基本上是对西方哲学的批判和再解释，这种批判或再解释追溯了对存在的日愈增长忘却以及虚无主义的发展。这一任务的完成不是通过揭示内在的矛盾或下意识的心理或经济的动机，而是通过说明

每个思想家如何接受了关于存在的流行观念，从而不加思索地放弃了西方哲学的主导性问题，即存在的问题。不过，这种批判或再解释实质上并不是消极的，勿宁说，它是以论述存在本身为目的的，因为在说明对存在的日益深化的忘却的同时，它还指出了存在撤离的地方，即存在被不加思索地放弃、忘却的地方的空虚。这样，形而上学的破坏也就是海德格尔所谓存在的历史，即对存在的误解、忘却或海德格尔常常所谓存在的“撤离”的历史，而这种误解、忘却或“撤离”构成了西方文明的实质。

我们知道，《存在与时间》已有对形而上学的含蓄批判。但这种批判依然停留于现象学关心科学基础的一般范围内，而海德格尔对科学基础的现象学的关注是由于胡塞尔的影响。海德格尔继《存在与时间》之后对西方传统的批判，则表明他更深入地评价了忘却存在的伦理的和政治的后果或他所谓的虚无主义。其思想中的这种“转变”是许多因素促成的，但大概最重要的因素莫过于纳粹主义。

海德格尔于本世纪30年代初在弗莱堡大学与纳粹分子开始有牵连。¹ 在导致希特勒当政的纳粹革命中，海德格尔的同事们为了维护学校的独立而请他当了校长。然而，海德格尔另有想法，他相信纳粹革命可以导致对人的存在的更根本的体验，而这种体验可以用作更真实的伦理学和政治学的基础。在这一改革和重新定向的计划中，海德格尔认为德国的大学应起领导作用，并赋予这场政治运动以其迄今缺乏的理智的实质。德国生活的这样一种重建因此必须以德国大学的重建为前提。海德格尔认为他可以促成这一前提。他的校长就职演讲的明显非纳粹主义的题目，“德国大学的自我主张”，就反映了这样一种志向。

海德格尔的希望很快便破灭了。他同纳粹党人发生了分歧，原因是他抵制大学的纳粹化，他不愿解雇犹太教职员，以及他试图做出妥协的努力未能令当局满意。这些还不是海德格尔所遇到

的唯一困难，因为他希望将德国大学中的积极力量团结在自己周围，而这股力量却抵制他的改革企图。他对以先行的学术改造为基础的改造所抱的希望就这样破灭了。面对他不愿加以执行的纳粹的要求，以及他无力克服的教职员的不妥协，他辞去了校长职务。结果，他日渐被当局怀疑，并在纳粹后期遭受了各种惩罚，包括其学术活动被监视以及在军事要塞被强迫劳动。

不论对纳粹主义多么反感，海德格尔显然也从中看到了某种积极的东西，因为1935年在其题为“形而上学导论”的讲演中，他谈到了“这个运动的内在的真理和伟大”，并且他的讲演录于1953年发表时也包括这段话。这意味着海德格尔是个纳粹分子吗？针对这一指责，海德格尔试图以两种方式为自己辩护。首先，他争辩说，改变教科书将是对历史的歪曲。²的确，这本会使他面对这样的指责，即他试图掩盖其纳粹历史。第二，他在60年代提请人们注意有关这段刺目的文字的一个附注，附注写的是“（即世界技术与现代人之间的冲突）”。海德格尔的意图是，在1935年他的严谨的听众会正确理解他的话，虽然愚蠢的疑心者会按照令他们满意的方式来解释这段话，即把它看作是他忠诚于当局的标志。但不管怎么说，依然无可争辩的是，海德格尔从未公开否认他的纳粹言论。

那么说，有关海德格尔对纳粹主义的理解的这个附注给我们说明了什么呢？按照海德格尔的理解，现代人在根本上同技术有密切关系。在海德格尔看来，就象恩斯特·荣格尔在其《劳动者》一书中所深刻指出的那样，在当代世界中人的存在模式是劳动者。海德格尔赞赏的显然是纳粹党人试图赋予作为劳动者的人以一种新的意义的努力，并且他相信这种努力作为一种新的、更真实的伦理学和政治学提供了一种可能性，尽管他从不清楚这种可能性会怎样实现。他承认那些当权者在见解上过于拙劣，以致不可能正确地控制技术，但他相信他们会倾听那些有更深刻见解的

人的意见。这里他显然错了，他未觉察到纳粹运动的领袖们致力于一种灭绝种族的和启示的意识形态。

海德格尔这一经历的哲学结果，是对形而上学思想的普遍性和力量及其同虚无主义的联系有了新的认识。形而上学并不仅仅最终导致“文雅”的虚无主义，即他在《存在与时间》中所指出的那种日常世界的平庸，而且也最终导致纳粹党人的“野蛮”的虚无主义。他未能完成《存在与时间》因此同他未能改造德国的大学也未能改造纳粹运动有密切关系。因而需要一种更根本的分析和批判，这种分析批判将解释纳粹主义所体现的野蛮的虚无主义的根源。这样一种分析首先意味着对现代的考察。

现代人的普遍异化

据海德格尔，现代以主观性为其特征，也就是以下述事实为特征，即人本身在现代充当了一切真理的尺度和根据。因此现代也是自由的王国，因为主观性的主导地位使人摆脱了传统基督教社会以神为中心的结构，并使人完全确立在自身力量的基础上。这种新观念肇始于笛卡尔将人解释为自我意识，这种解释奠定了人作为一切事物的尺度的绝对独立性。自此以后，只有在意识的法庭面前通过审查的东西，即只有能被知觉和确认的东西，才算作是一件东西。

然而，当人只依据自身的时候，他便丧失了其在传统社会秩序中的地位。现代自由因此同人的异化密切相关，异化将人置入通过使自然服从他自己的意志而确保自身安全的境地。因此自然不再为人的活动提供指南，而成了人必须加以统治的一个不确定因而危险的“它物”。它在理智的高度上被现代科学所征服，因为科学创制了世界的数学图景或模型，从而把世界降为一种可以预言因此可以控制的对象。海德格尔把这个过程叫作对象化。现代

技术于是将这种新科学同人的劳动结合起来，以便征服自然界，将其改造成成为适于人用或适于人的习惯的对象。

然而，试图通过对自然的技术征服来确保主观性和人的自由的努力失败了，因为对自然的征服必然也需要对人的自然（人性）的征服，由此便造成人们之间的相互冲突。这种日愈增长的竞争性冲突导致更大、在技术上更有组织的政治实体的形成，因而实际上只能导致一切都屈从于世界技术的任务。因此在海德格尔看来，现代的冲突不是激情、人的癖好、权力意志、阶级对抗或正义观分歧的结果，而是试图通过技术来确保人在自然界中的自由的结果。所以冲突也是不可避免的，因为在现代世界中人性就意味着衡量、控制和征服自然，也就是意味着技术。海德格尔追溯了这一状况的发展，这种发展始于笛卡尔，经过莱布尼兹、康德、黑格尔、谢林和尼采而到20世纪的世界技术。⁸这是现代思想的虚无主义不断增长的过程，与这一过程相伴随的是现代人作为主体的历程，即从笛卡尔的自我意识到权力意志的历程，而在海德格尔看来，尼采的权力意志构成了世界技术的实质。这同时也是人从自我意识的创造主堕落为劳动者和庸人的过程。在《存在与时间》中海德格尔就已经认识到，现代性的顶点就是对存在的完全忘却和人的彻底的非人化，人本身成为只不过是世界技术的原材料，而世界技术的目的则只在于其自身虚无主义的自我永存和发展。

由于脱离和疏远了传统社会，我们现代人企图借助于历史而在生成变化之中为自己建立一个立足之地。历史使我们能够衡量和划定时间，以便我们能参照所有其他事物来确定我们的起源和地位。由此我们能够在可怕的和盲目的无常变化面前确保我们自身的安全。然而，这一设想实质上是企图把时间造成利用的对象，因而类似于现代自然科学所从事的空间的对象化。但是，这一设想的成功唯在于使人更完全地脱离形而上学的传统，而这一

传统曾通过把人在某种基本的层次上同久被忘却的存在问题联系起来而赋予人一种真正的地位和意义。若完全脱离这个问题，人也就完全脱离了由这一问题所赋予的其思想和活动的方向。而没有这样的方向，历史就可以随便解释，因为不再有真理和实在的标准。在海德格尔看来，人因而沦落为历史主义和相对主义的牺牲品，为了逃避这种厄运，他只能求助于意识形态，即采取一种任意的和非理性的世界观，这种世界观提供一套简单却全面的解释，以解决所有的不确定和不安全。

因而历史和意识形态只充当两种工具以服务于对地球的技术征服。的确，它们扩大了为获得统治而进行的竞争，并导致了以战争为结果的意识形态斗争，而战争又转过来成为一种手段，以用以进一步实现人类的总动员及对人类的总控制，从而最终恰恰抹煞了战争与和平的区别。现代主观性和自由的这种结果，就是在一种意识形态的极权主义统治之下的普遍的异化和无家可归，而这种极权主义的目标就是对人和自然的普遍统治和利用。在这种状况下，人类便被降低为兽类。

海德格尔描述了现代终结时的三种形式的政治生活：美国主义、马克思主义和纳粹主义。⁴在他看来，这三种形式都是主观性和虚无主义的形式，因而从形而上学的意义上是同一的。它们都以公对私的专政，以及自然科学、经济学、民治政体和技术统治地位为其特征。他认为美国主义不是自由主义或民主主义，而是充当科学技术之婢女的一种特殊形式的逻辑实证主义。美国主义的现实是工业联合企业，以及经济和技术计划的中央机关，它组织普通人的劳动并将其准则推广到世界市场上。马克思主义同样不仅仅是一个派别或一种世界观，而勿宁说是把生产过程提高到统治地位，结果把人降低为社会地产生的存在物。美国主义和马克思主义都把人的精神性误解为计算的智慧，因此没有把握住思考存在问题的必要性。这种无思想性的最极端形式是纳粹主

义，它通过以本能代替理性而完成和推翻了现代思想。本能不是个人的本质，而是种族的本质，并且是通过领袖表达的，因为领袖是主观主义的种族本质的代言人。他们的本能超越理性之虚无主义的麻痹而付诸行动，从而赋予错觉以确定和安全。然而，纳粹主义没认识到其关于超人和亚人之间的根本区分是任意的和武断的，因超人和亚人原则上都被归结为兽类。

各种形式的现代生活因而只代表虚无主义的制度化。然而这并非是由现代生活本身的缺点造成的，因为现代，从而虚无主义，都只是始于古希腊人的形而上学计划的最终结果。所以海德格尔主张，要把握虚无主义的根源和真正内容，就必须考察古希腊人。

西方文明的起源与终结

海德格尔认为，希腊世界和西方文明始于存在的启示，始于他有时所谓的“真相”或确切说“不忘”。⁵在这种启示中，存在显现为混沌或虚无，显现为深不可测的无底深渊，它以其所有的神秘来强制压迫人，并展示了一种新的思想和行为的途径、一个新的世界，产生了新的神、新的伦理学、新的政治学以及关于人类的新概念。换言之，存在之根本的神秘和不可理喻给人留下了深刻的印象。海德格尔认为这是对存在的具体体验，是存在对人显现的方式。这种意义的存在对古希腊人来说是一个根本的问题。然而，作为一个问题，它引他们去寻求答案，从而引他们离开问题本身，离开存在。苏格拉底以前的希腊人处于两方面之间的斗争中，一方面是作为根本的神秘或存在的问题的存在，另一方面是由范畴或对这个问题的回答所确定的存在。这一斗争贯穿于艺术或海德格尔常常所谓的语言之中，从事这一斗争的不仅仅有诗人，而且还有雕塑家、建筑师、思想家以及参与制定希腊世

界的法律、习惯和制度的政治家。他们都面临由对存在的体验所引起的存在的神秘，并构造了一种新的理解方式和一个新的世界以作为这种神秘的答案或解决。

古希腊人最首要的创造是城邦。对他们来说城邦不仅仅是开展国事的地方，而且是神与人彼此发生关系的地方，在这里人首次认识到其尘世的必死及与之相反的上苍的不朽。按照海德格尔的理解，古希腊人因而能把对死亡及他们自己的有限性和命运的真实理解体现于他们的艺术、宗教和哲学之中，而且首先体现于他们的政治制度中。在这个意义上，城邦是人类之作为人的存在的根源。就人认识到他自己的必死和命运有别于神的不朽而言，他具有自己的特殊地位或精神品质，并因而能有伦理。他的地位的特点，因而他的伦理和政治的特点，也是神及人与神的关系的特点的反映。在这个意义上，城邦总是神的居所，并且在城邦的法律和制度方面以所启示的特殊众神为其特征。

海德格尔认为，这种前苏格拉底的对存在的体验根本上是悲剧性的。存在的深渊唤起人的诧异和思考，也把人抛出事物的日常秩序之外。存在使一切事物都成为问题，而象安提戈尼、奥狄甫斯和赫拉克立特那样面对存在问题的人，则成为“离群索居者 (apolis)，他们没有城邦、没有居所、孤身一人、无所凭依，没有进入整个存在的现成途径，同时也没有法规、律令和限制，没有结构和秩序，因为他们作为创造者必须首先为所有这一切奠定基础。”⁶ 由于具有英雄悲剧的意识，由于被抛出日常生活之外，这些奠基者为希腊人展示了人之最高的可能性。

随着存在的启示的消失，这些人物在其中具有重要意义的悲剧时代遂告终结。这个世界终结于存在问题逐渐淹没在它的答案之中的时候，终结于存在问题不再表现为一个问题的时候，也就是终结于——用海德格尔的话说——存在撤离和被忘却的时候。海德格尔认为，这种情况之所以发生的原因是神秘莫测的，而且

原因不在于人而在于存在本身。这种情况的发生是西方历史的核心和决定性因素。

存在之作为一个问题的这种撤离，始于智者而在柏拉图和亚里士多德的思想中达到顶点。⁷ 这种趋势的一个例外是苏格拉底，他遵循的是一条从对存在问题本身的答案向回追溯的辩证法道路，试图回溯到神秘且常常相矛盾的思想开端。⁸ 相反，柏拉图放弃了存在问题，或确切说，通过给予一个决定性的答案而封闭了这个问题。按照他的描述，存在是永在，是与变化世界中的短暂事物截然不同的不变形式或理念。这种意义的存在不再是一个问题，而是问题的最高答案，是存在之存在，是一切事物的不变本质。以此为基础，柏拉图、亚里士多德和经院哲学家便可以依据存在物同存在本身的近似性而制定一套存在物的本体论或等级秩序。这一形而上学的等级秩序以各种变形构成了西方世界的结构。这些变形的第一个产生了基督教中世纪，第二个产生了现代世界。在前者，存在撤离自然而成为超然存在，因而破坏了古代的秩序。存在的直接性或自然形式的事物的本质让位于如下观念，即认为这种形式只是超验的、最终不可理解的上帝之众多可能的造物之一，而唯有上帝是真正的、最高意义上的“存在”。基督教本身也被存在的撤离所破坏，这便是人取代逝去的上帝而成了一切存在物的根据，并因而成了一切本体论的中心。人作为自我意识的主体因此是真正存在的。然而，就人把自己理解为存在而言，存在便失去了其神秘的魅力，因而也失去了唤起惊异和思想的能力，因为如笛卡尔所说，人直接而完全地认识自身。在这个意义上西方历史取决于原始的存在问题及其逐渐的撤离。因此它是作为一个问题的存在的忘却和作为一个答案的存在的胜利的历史。随着尼采把存在解释为不过是诸多不同的存在中的另一个，存在便彻底消失了，而西方世界——它曾被隐蔽的存在问题所引导，便达到了终点。

存在之新启示的曙光

海德格尔于是转而反对启蒙运动的传统，以揭露现代生活的黑暗面。但他让我们注意流行的虚无主义并不仅仅是为了激起绝望和自我厌恶之情，而是因为他相信他看到了存在的新启示的曙光。不过，要证明这一点就是要揭示存在与虚无的内在隐蔽的联系。在这一探索中，海德格尔从前苏格拉底时代找到了线索。特别是，他看到了对存在问题或深渊的前苏格拉底的体验与当代虚无主义的体验的类似性。虚无主义通常被理解为下述主张，即无物存在，就是说，不是存在绝对的虚无，而是不存在存在物的根据，因而不存在不变的准则或秩序。而海德格尔想把虚无主义理解为这样一种认识，即，根据恰恰是虚无，就是说，根据就是无物或非存在。这意味着根据必须被理解为与存在物不同的东西，而这种东西则意味着作为混沌或深渊的原始的存在。虚无主义因此是认识存在的开端，即认识根本的问题或神秘性的开端，而这种问题或神秘性是唤起一切思想、一切范畴及一切秩序的诧异的根源。在虚无主义看来，存在显示为混沌或深渊，并动摇破坏一切本体论，因而动摇破坏一切伦理学、政治学和宗教。虚无主义的到来因此标志着西方文明的终结，从而标志着回归到前西方观点的可能性，或许甚至标志着东西方世界的和睦关系的建立或恢复。

然而，虚无主义并不是向前苏格拉底思想家的回归，实际上它引我们脱离他们展现的世界。海德格尔认为，早期希腊人把存在问题当作这样的问题来体验，即，“什么是存在？”西方思想的主导问题因此是什么问题（what-question）。哲学和科学试图寻求的正是这个问题的答案。因此，古代生物学试图解释什么是生命的不同形式，即试图发现和说明事物的范畴或种类。相

反，在虚无主义看来，存在的问题不是什么问题，而是怎样问题，这后一问题总是以多种方式在现代思想中占据中心地位，并暗含于现代科学、技术和历史的核心之中。我们的思想不是倾向于回答“它是什么”的问题，而是倾向于回答“它怎样活动”的问题。因而现代生物学的主要兴趣不在于按类属发现自然的分类，而在于解释生物是怎样活动的。所以自然不被理解为应予思考和仿效的优美秩序，而是被理解为可用以确保人之占有和繁荣的力量之结合或机械过程。就存在表现为存在者的怎样(howness)，即表现为事物是怎样的而言，存在在由某种形而上学所决定的语言范畴中是不可理解的，因为形而上学总是把存在和存在物理解为东西，理解为什么(whats)。我们的理解框架因而有碍于认识存在。因此，海德格尔在《存在与时间》失败之后得出结论认为，存在必然继续被掩盖，因而依然是没想到的和忘却了的。

海德格尔的基本思想是试图说明作为存在者之怎样的存在(Being as the how of what is)同历史或时间的关联。⁹在海德格尔看来，历史不是一个因果关系的系别，不是人的自由的展开，也不是生产方式的辩证发展，而是存在本身的命运。海德格尔的这一命运概念得自希腊词moira，即“天数”、“命定”，它是隐蔽和神秘的变化之源，规定着存在物的境域，但本身却处于那种境域之外。Moira是作为根本问题的存在本身，这一根本问题撩拨人并引人作答，但却因得以回答而撤离、掩盖和被忘却。正是由于作为这一导向性问题，存在才是历史或命运。

如此看来，海德格尔的思想似乎是彻底的历史主义。黑格尔把历史理解为理性以绝对知识为终点的辩证发展；马克思接受了这种关于现实的辩证特征的观念，但否认辩证发展有其终点；尼采随后甚至否定了这种辩证的合理性，而断言世界是纯粹的生成变化，并且只由权力意志和永恒的复归所统治。海德格尔似乎以断言历史和存在的同一性而把这种历史主义的渐进发展推向了终

点。然而，这样的解释至少部分误解了海德格尔的思想，因为他试图说明的不是存在即历史，而是历史即存在的启示。因此他的目标不是存在的历史化，而是历史或时间的永恒化。对海德格尔来说，历史作为命运基于存在的启示而反复展开自身。出于隐蔽的和不可思议的原因，存在向人显现为一种特殊的、根本的问题。然后，象我们已知的那样，这个问题把人引向特殊的答案领域，并因此确定一个目标或未来以及适应于这个目标的过去。因而历史是基于暂时而对永恒的一系列独一无二的设想，是一系列独一无二的存在的启示，它们彼此是不可预言和不可比较的。每个时代都相信它掌握真理，而且也确定掌握真理，因为它以自己的方式理解永恒的东西、因为它本身就是永恒的东西的一种表达，就是存在之作为怎样，作为存在物的历史或命运的一种表达。

海德格尔觉得现代虚无主义是这样一种存在的启示的到来。它为直接面对存在开辟了可能性，不仅因为它消除了存在在其中被禁锢、被掩盖及被忘却的一切范畴，还因为它消除了对我们人的存在的一切误解，消除了关于不朽声望、灵魂不死及现实生物学意义的不朽的一切观念，从而使真正体验我们的必死性，体验死亡这一我们最切身的可能性，再次成为可能。所以虚无主义不可能简单地被拒斥或克服。勿宁说，它是当代的现实，并且既包括彻底堕落的可能性，也包括在存在的新启示中得救的可能性。对人来说至关重要是准备接受这种启示。这并不意味着排斥作为当代人类之基础的现代技术的和政治的世界。海德格尔勿宁相信，这种新的启示将导致对人同技术之关系的根本的重新解释，从而将赋予人的存在因而人的活动以一种崭新的意义。因而，认识到存在之为存在物的怎样，之为技术和历史，只不过是人的解放及承认他自己的作为人的存在的本质。然而，在这一新世界中人的生活实质特征从而伦理的和政治的形式，依然是暧昧的，而且在海德格尔看来既取决于存在的充分启示，也取决于

人对由存在的启示所提出的问题的接受和回答。虽然海德格尔如此解释了未来将怎样形成，但他不知道也不可能解释未来将采取什么形式。

尽管人不可能克服虚无主义，但他能为一种新的启示作准备。的确，海德格尔的设想就是这样一种准备。它包括（1）通过对西方思想史的根本的破坏性再解释而使人从一切形而上学的范畴和准则中解放出来；（2）通过号召人果敢地面对死亡和无意义而培育对当代虚无主义的切身体验；以及（3）使人相信并接受他在由存在的启示所表明的民族命运中的特殊的个人命运。

海德格尔当然不能保证在这种情况下存在就会启示自身，存在的神秘“本质”就会以其巨大力量再次打动人，从而激发起惊异和真实的思想。海德格尔所要求的努力和牺牲因此可能毫无结果。然而，或许更为不祥的是，海德格尔没有说明如何区分存在的真正启示与带有下意识的偏见和激情的设想。的确，他对形而上学的破坏使这样一种区分成为不可能，因为它摧毁了这样的区分以之为基础的标准。同样地，强调与我们当代存在的不真实性相反的对存在的新体验，导致海德格尔把美国主义、马克思主义和纳粹主义等同起来，从而将20世纪最重要的政治问题当作附带现象予以摒弃，并因此破坏了正当的和邪恶的制度借以今别的基础。最后，由于海德格尔甚至不能预见一种真正的启示将会采取什么样的形式，所以不清楚的是，那种海德格尔相信必然使我们得救的神是否实际上会比技术世界之“文雅的”虚无主义更为可取。的确，这样一个神很可能是一个“粗暴的野兽”；它对文雅的虚无主义的回答实际是一种极端“野蛮”的虚无主义，它以堕落取代享乐，以恐怖取代平庸。

这或许能使我们洞悉海德格尔对纳粹主义的依恋以及在他所划出的道路上等待他人的危险。海德格尔对他所面临的危险几乎毫无所知。他的较长就职演说的最后一句话——“任何伟大的事

物都处于暴风骤雨之中”——引自柏拉图《理想国》卷六，在那儿苏格拉底描述了试图统治城邦的哲学家所冒的危险。海德格尔认为其时代类似前苏格拉底时代。两个时代都提供了伟大的机会，但也都提供了巨大的危险，特别是对于那些开启了未决的存在问题的人来说。海德格尔在这里满可以从奥狄甫斯的故事中吸取教训，因为他是那么重视这个故事。或许我们必须得出这样的结论，即海德格尔太了解它的教训了，以致这个试图根据一种新启示建立一种新政治学的人不仅被抛出普通的生活之外，而且还卷入了最凶残的罪行和最可怕的堕落。海德格尔在这里没有明确批判纳粹的暴行，这对他本人及他的思想都是极为不利的。

亚里士多德说过，生活于城邦之外的人非兽即神。海德格尔满可以教导我们：那些超越城邦而寻求新神的人往往发现自己拜倒在野兽的脚下，那些从启示中得到理性的人很容易卷入最大和最可怕的无理性之中。他的思想及他本人的例子因而似乎将我们引向相反的方向，并重新提出了哲学家与城邦的关系问题。

注释

1. 有关海德格尔与纳粹主义关系的文献，参见其“德国大学的自我主张”（“The Self-Assertion of the German University”），载《形而上学评论》（*Review of Metaphysics*），第38期（1935年5月），第467—502页；“只有神能拯救我们”，参见海德格尔《人与思想家》，（*The Man and Thinker*），T·什翰编（芝加哥，1981年版）；《形而上学导论》（*An Introduction to Metaphysics*，耶鲁大学1959年版），以及他在纳粹时期的言论，见M·弗里德曼编《存在主义的世界》（*The Worlds of Existentialism*，纽约1964年版）。

2. 京特·内斯克编《回忆马丁·海德格尔》（*Erinnerung an Martin Heidegger*，普富林根1977年版），第49页。

3. 有关海德格尔对这一发展的解释，参见其如下著作或文章：“根据的原则”（“The Principle of the Ground”），《人与世界》

(Man and World) 卷七 (1974年), 第207—222页; 《康德与形而上学问题》(Kant and the Problem of Metaphysics, 布鲁明顿1962年版); 《黑格尔的经验概念》(Hegel's Concept of Experience, 纽约1970年版); 《谢林论人的自由的本质》(Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom, 阿森斯1985年版); 《尼采》, 4卷本(纽约1978—1987年版); 以及《技术问题及其它文章》(The Question of Technology and Other Essays, 纽约1977年版)。

4. 关于海德格尔对美国主义、马克思主义及纳粹主义的理解, 参见《形而上学导论》, 第37—51页, 以及《四次讲座》(Vier Seminare, 法兰克福1977年版)。

5. 关于海德格尔对古希腊的论述, 参见《形而上学导论》、《早期希腊思想》(Early Greek Thinking, 纽约1975年版) 以及《荷尔德林的诗作解释》(Erläuterungen zu Hölderlin's Dichtung 法兰克福, 1944年版)。

6. 《形而上学导论》, 第152—153页。

7. 关于海德格尔对柏拉图和亚里士多德的论述, 尤其参见其“柏拉图的真理学说”, 载《二十世纪哲学》, W·巴雷特和H·D·艾肯编, 4卷本(纽约1962年版) 以及“论亚里士多德的存在及物理学概念”, 载《人与世界》卷九(1976年), 第219—270页。

8. 海德格尔在任何地方都没解释他为什么把苏格拉底和柏拉图区分开来。在很大程度上他似乎同意尼采对两个人的区分。

9. 关于海德格尔对历史的论述, 参见其“关于人道主义的一封信”, 载《基本著作》(Basic Writings), D·F·克莱尔编(纽约1977年版); 《尼采》, 卷四, 第199—250页; 以及《存在与时间》(纽约1962年版)。

阅读书目

A. 海德格尔, 马丁: 《形而上学导论》(An Introduction to Metaphysics), 纽黑文, 1959年版。

海德格尔, 马丁: 《存在与时间》(Being and Time), 纽约1962年版, “绪论”部分。

B. 海德格尔, 马丁: 《尼采》(Nietzsche), 四卷本, 纽约, 1979—1987年版, 第四卷。

海德格尔, 马丁: “关于人道主义的一封信”(“A Letter on Humanism”), 载D·F·克莱尔徧《基本著作》(Basic Writings), 纽约, 1977年版。

海德格尔, 马丁: “技术问题及其它文章”(The Question of Technology and Other Essays), 纽约, 1977年版。

后 记

列奥·施特劳斯与政治哲学史

使用本书的学生可能会对这里所介绍的政治哲学教授方法感到奇怪，这是自然而又合情合理的。首创这一方法的是本书的资深主编利奥·施特劳斯。他1899年生于德国，在德国学习哲学、数学和自然科学，听过胡塞尔和海德格尔的课程。曾于柏林一个犹太研究机构任研究员，后于1932年离开德国定居美国。1938年至1949年他任教于新社会研究院，1949年至1967年任教于芝加哥大学，1968年至1969年任教于克莱蒙男子学院，后任教于圣约翰学院直到他1973年去世。他是一位非常有影响的教师。本书的撰写者大部分是他的学生。更重要的是，他撰写了15本书（前三本书是用他的母语德语写的，其余的用英语），全面阐释了政治哲学方面的著作并对作者加以评述，并全面研究了政治哲学的基本问题。

转向政治哲学史

施特劳斯主要是一位政治哲学史家。然而他认为他转向政治哲学史的研究不是出于对历史的好奇，而是由于他所诊断出的弊病——当前西方危机与现代危机。

在施特劳斯看来，西方危机的最表面迹象，是东方对其生存所构成的实际威胁——来自共产主义的威胁，共产主义作为现代西方的一种政治理论和东方的一种专制制度，构成了前所未有的

一种暴政。¹然而，真正的危机却是，西方，在其最高知识权威影响下，不再相信自己、自己的目的、自己的优越之处。因为施特劳斯认为，现代西方由一个特定目的或特定的计划构成：建立一个由自由平等的国家构成的世界性的社会，各个国家的男女公民也是自由平等的，他们享受着世界范围内的富裕，因而也享有世界性的公正和幸福。这一社会的建立是通过科学——科学被认为是为人的力量服务的征服自然的武器。为我们这些生活在威尔逊十四点和平纲领及罗斯福四大自由时代的人所如此熟悉的这一目的构成的只是现代西方的特点。相比之下，前现代思想家既接受政治社会的共性和个性，也接受在政治上有重要意义的人类自然的与传统的不平等。他们强调社会对美德或得救的追求，强调避免奢侈以及奢侈产生的腐败。他们认为科学是对大自然的沉思（而技术是对大自然的模仿）。因此对新的目的失去信心是特有的现代危机。由于使西方具有生气的这种目的是现代哲学首创的，所以施特劳斯得出一个表面看来奇怪的结论，这就是，西方的普遍危机从根本上说是政治哲学这一特殊学科的危机。²

施特劳斯认为，西方对其目的变得不肯定不是因为权力意志之心理上的需要，也不是道德上缺乏勇气，而是理论上受到挑战的结果。这些挑战部分是由于对现代计划的某些前提的怀疑，比如怀疑普遍性的价值，富裕、公正及幸福之间的联系，以及把科学看作是为人的力量服务的征服大自然的工具。这些怀疑部分源于20世纪人们的经历：以持续不断的政治分裂作为抵御世界性专制制度的屏障；在富裕中自然存在着邪恶与痛苦；毫无限制的科学对人类与自然构成的威胁。³然而更主要的是，对西方目的之优越性的怀疑依据的是现代后期的某些学说，这些学说否认关于任何目的或原则之普遍有效性的理性知识的可能性。社会科学将其范围限制在事实领域，而不涉及道德的和基本的选择及原则，并把后者视为“价值”或荒谬的偏爱。被施特劳斯称为“历史主

义”的学说宣称，所有的人类思维与活动，从根本上来说都取决于历史情况，其结果证明不具有理性的目的或意义。相对主义宣称所有看起来是绝对的东西只不过是相对于某些参照物来说是观念的东西。因此所有这些学说都摒弃了本来意义上的政治哲学。⁴ 这种情形构成了现代政治哲学的真正危机，因为这些学说最终隐含着对自然与历史的理解，而这些理解正是现代政治哲学本身所假定的。

在施特劳斯看来，这种理论上的危机给实际上的危机带来了后果，这主要表现在，除了狂热的愚民主义以外，它使西方全心全意的防御成为不可能。⁵ 实际上的后果不仅包括容易受到外部攻击的危险，而且更重要的是，还包括内部自由民主有退化为随意或墨守陈规及市侩作风的倾向。⁶ 因为这种民主已经不再相信其目的与标准的合理性。因此，对施特劳斯来说，实际的问题不是自由民主本身——他认为自己是自由民主的朋友，而是需要对它加以保护以防止外部和内部攻击的威胁。然而，表明对解决方法的实际需要并不是要证明一个解决方法是正确的：施特劳斯从未忽视实用与真理之间的区别。实际需要只能决定一项没有预定结果的探究，一项“无视我们目前困境”的探究。⁷

对施特劳斯来说，犹太问题能最清楚地表明西方危机、现代危机和自由民主危机。他认为犹太问题是“人类问题之最明显的象征，是一个社会问题或政治问题”。⁸ 犹太问题首先表明了自由主义的种种局限：自由社会由道德而不是宗教构成（宗教被认为是个人的事情），它似乎给犹太人提供了平等的成员资格；但是，正因为自由社会承认了一个私人领域，它同时也承认个人的反犹太情绪以及随之而来的社会不平等，并且对此无法加以反对。更重要的是，由于以同化为模式，自由社会剥夺了犹太人的自尊——这种自尊来自他们对自己英勇传统的忠诚，而常常给予他们的仅仅是一种肤浅的自我满足和在一个根本不存在的普遍人

类社会中的成员资格。然而，尽管自由社会有诸多不足之处，这种并非解决办法的办法却比那些反犹太主义的国家社会主义和共产主义国家由毁灭这一自由社会而导致的“解决办法”要好得多，这是不言而喻的。至于政治上的犹太复国主义（对此施特劳斯年轻时曾是一位狂热的支持者），⁹ 这种尝试过的解决办法使犹太人不以个人而是作为一个民族而同化，使他们有自己自由的、同其他民族一样的世俗国家。然而，这就需要以犹太文化作为国家的内容，否则国家的形式将是空洞的。而犹太文化在严格意义上首先是犹太信仰，这种对上帝的而不是对人的信仰或信念，必定会把人类解决犹太问题的想法看作是渎神的。¹⁰

其次，犹太问题表明了一种超出现代与现代危机范围的紧张关系，也就是人类理性与神的启示之间的紧张关系——两种对人类献身的敌对要求，分别由雅典与耶路撒冷为代表——施特劳斯认为这种紧张关系是“西方智慧史、西方精神史的神经与核心”，是“西方文明之有效性的秘密”。¹¹ 施特劳斯否认现代哲学通过驳斥神的启示而结束了这场冲突。事实上，现代哲学试图通过将哲学转变成一种系统的确实性来达到这一目的的种种不成功的努力，只不过使人们对无知的意识更加模糊，或是破坏了这种意识。意识到无知是哲学家证明需要哲学的重要证据。¹²

施特劳斯对现代危机所做出的反应是，既研究现代政治哲学也研究古代政治哲学。既然危机源于对现代政治哲学之最深刻前提所隐含的意义的最新表达，要根据这些目前的学说直接走下去并解决这一问题是不可能的。相反，有必要回到过去，至少是暂时回到过去，尽力去发现那些前提的早期的和原始的意义，以判断可否在此基础上解决危机。要理解和探究那些原始的现代前提（或现代前提的原始意义），有必要反过来尝试将这些前提与古典政治哲学对立起来，因为这些前提最初出现时部分地依据又部分地反对现在完全被忘记了的选择。不仅现代对进步的信念，而

且事实与价值的分离、相对主义、以及历史主义——正是这些学说构成了危机——使得大多数学者无法考虑到这种可能性，即：过去的学说有可能是正确的（这些学说不仅是过去的，而且坚持被当今学说诬蔑为“绝对价值”的东西的合理性）。因而他们缺少为理解所需要的开放性。因此施特劳斯怀疑对现代早期或古代政治哲学存在足够的理解。他不得不从事并鼓励历史研究。这些研究没有预先假定现行思想是正确的或是错误的。¹³

施特劳斯对古代与现代哲学学说进行的研究在历史意义及哲学意义上都必须是很严谨的：历史意义上严谨表现为首先探究作者最初的理解；哲学意义上严谨表现为其次研究其真实性。施特劳斯的研究的这种双重特点乍看上去是自相矛盾的。历史主义——施特劳斯希望重新表明与之相反的政治哲学的可能性——对过去的（非历史主义的）思想进行严肃的历史的探索但对于这种思想之真理的可能性却不闻不问，而施特劳斯希望发现的非历史主义哲学却不进行严肃的历史探索。古典政治哲学探索的是政治现象的本质以及最好的或公正的政治秩序，而不是研究同政治史相关的特殊现象——具体的政治家和国家，更不用说研究政治哲学史。比如说柏拉图，施特劳斯承认，他“不关心甚至蔑视纯粹的历史事实”，因为他认为最好的政治秩序的哲学问题“比这个或那个人对这一最好的政治秩序的见解这一历史问题要重要得多”。¹⁴

因此施特劳斯必须表明，他研究历史是必需的，这只是因为他生活在极为不利的条件中，而并非是因为他比早期的思想家要高明——以前的思想家所进行的非历史研究表明他们生活的条件更有利。¹⁵只有这样他才有希望面对过去的思想的正确性——这种开放性首先为理解过去的思想所需要，其次也为从过去的思想中学习某些东西以应付目前的危机所需要。

因此施特劳斯解释说，因为政治哲学很自然地是以分析和澄清周围观点开始，因此分析和澄清现代观点首先需要从历史的

观点出发把它们看成是以前观点的改变或变形。他认为现代观点之“改变”或“变形”不是偶然的，象碰巧取代了另一些观点的观点一样，而是实质性的——它们只能被理解为改变或变形。¹⁶ 这些观点渗透于知识领域，以致于人们常常意识不到它们具有这些观点，更不用说意识到它们的历史特征。现代观念的这种特征部分是因为它们传统的或是继承来的特征，部分是由于现代对进步的特有信念，即相信科学或哲学不断出现的新成就依赖的是早以解决因而不必再作为研究课题的前提。¹⁷ 在这方面，现代观点不同于被古典政治哲学作为分析对象的那些观点。后者不再需要对历史做进一步的探究即可理解，而至少在这方面可以被看作是“自然”的观点或是哲学的出发点。¹⁸

施特劳斯特别争辩说，他对历史的研究在一个历史主义占统治地位的年代尤其有必要。他举出了几点理由：首先，历史主义——是它最终导致了西方的危机——通过与有关过去的非历史主义哲学的比较能最好地加以理解和分析，并且是可以通过非历史主义的历史研究而达到的。¹⁹ 第二，历史主义自称依据“历史经验”，而历史经验被期望来证明非历史主义政治哲学史不能确定地回答本身的非历史问题，并且其暂时性的回答也依赖于历史情况，要分析这种“经验”并研究它是否可以作其它解释，就需要进行非历史主义的历史研究。²⁰ 第三，一致性要求历史主义应用到自身。它还要求，对于所有人类思想都要依靠转瞬即逝的历史背景这一问题所做的最后的普遍研究，其本身就应该被认为是主要依靠转瞬即逝的历史背景。将历史主义应用到自身是自相矛盾的，这最终导致对历史主义的产生作非历史主义的理解，即将其理解为“对一个只有根据非常值得怀疑的前提才可能产生的问题所作的牵强的、权宜之计的回答——正如施特劳斯自己在《自然法与历史》一书中所描述的那样”。²¹ 最后，对其自身的真正历史的理解的经验，使人从历史主义的枷锁中解放出来，这

就是历史主义的“自我毁灭”。²²

在更普遍的意义上来讲，施特劳斯指出，历史研究只有在知识衰退的时代才具有哲学意义，在这种时代里“有理由相信我们能从过去的思想中学到非常重要的东西，这种东西是我们无法从同时代人那里学到的”。²³因此施特劳斯对政治哲学史的研究表明他对当代思想的极度不满，从而对早期的思想很感兴趣，因为早期的思想不是从导致目前危机的前提出发的。

政治哲学史的研究方法

施特劳斯转向政治哲学史研究的与众不同的原因决定了其研究方法上与众不同的特点。

施特劳斯对西方危机的理解促使他努力获得对过去思想的真实的历史的理解，这种理解是历史主义最初试图得到但在实质上却无法得到的。要象过去的思想家了解自己一样了解他们，就需要放下自己的问题而注意他们的问题，需要尽可能多地依靠他们直接或间接地说过的话并尽可能少地依赖不必要的信息，应该尽量使用他们的术语及前提，避免使用不必要的现代术语及前提。对施特劳斯来说，试图在历史上理解以往思想的意义必定涉及到在哲学上努力严肃地对待该思想自称的正确性。人们必须考虑下列观点：要遵循一个论点，人们必须对该论点与世界的逻辑关系与联系提出质疑。²⁴这种方法不仅与基于进步信念（相信现在的观点优于过去的观点）的政治哲学史形成了强烈的对比，而且与基于相对主义和历史主义的政治哲学史形成了鲜明的对照。要理解这种对比，将本书同施特劳斯和克罗波西教本最初问世时最有影响同类教本——乔治·H·萨拜因的《政治学说史》（1973）作一比较，对学生将会有所帮助。施特劳斯与克罗波西教本第一版序言声称，要严肃对待以前的政治哲学，将其当作从中学学习或

了解仍具生命力的问题的现象。萨拜因教本的序言则断称，政治理论很难说是正确的，因为它们包括价值判断（这些判断甚至歪曲它们的事实判断），并且它们很难脱离它们与其时代的问题、评价、习惯甚至偏见之间的关系。与施特劳斯和克罗波西教本形成强烈对照的是，萨拜因的序言公开声明倾向于事实与价值的分离，并试图“从这种社会相对主义的观点出发”来编写西方政治理论史。²⁵

施特劳斯认真地对待以前政治哲学家所宣称的真理：这意味着他认为最迫切的是，“把它看作真理而加以接受，或看作谬误而加以摒弃，或者加以区别，或者承认自己无法作出决定，因而承认有必要思考和学习比我现在所知道的更多的东西”。把这些思想家看成是他们时代的反映，或者从心理及经济原因来推断他们的思想，这些复杂的学术上的企图对施特劳斯来说都是精神错乱或曲解。至多也只是在这些自称为真理的东西被发现是谬误后才适合的。实际上他倾向于按照他们的思想来理解他们的时代，甚至来理解心理问题和经济发展。在这点上他举例说明了他的总的观点，这就是“从高的角度出发来理解比从低的角度出发来理解更有把握。在根据低的观点理解高的观点时，人们必定曲解高的观点，而按照高的观点来理解低的时候人们没有剥夺低的观点充分展现自己的自由”。²⁶

正如在本书第一版前言中所说的，施特劳斯着重把学生引导到原著上；但他强调原著与思想并不意味着他有一种奇怪的想法，也就是说，他不认为它们是自足的研究对象，可以孤立地理解。他坦率承认，要理解一部政治哲学原著我们可能需要非由作者提供的信息，即每一位通情达理的读者无论何时何地都难以得到的信息。但他又坚持认为，这种外部信息应该与作者所提供的的基本框架相吻合。也许我们需要学会一种为作者的同代人所熟悉而我们却不熟悉的术语。我们必须学会象他一样看待他的同代人，

他的前辈，以及“哲学传统”。事实上，“一旦人们开始对真正的传统与延续加以解释，它们就会荡然无存”。甚至一部伟大的著作我们也必须将其放在具体背景中去阅读，但却必须象作者一样去理解它，而不是将其放进我们学者们所编造出来的背景中加以理解。²⁷ 施特劳斯尤为关注的是弄清楚一部著作目的是与谁辩论的，试图说服谁的。但是，在考察这些外在情况时，他努力从著作本身得到暗示。实际上，施特劳斯强调历史背景的重要性不是因为以前的政治哲学家的观点无意识地反映了当时的情况，而是因为他可能有意识地按照当时的情况表达思想。²⁸ 总之，施特劳斯坚持认为，要理解并评价一本哲学著作，人们不仅要看著作本身，还要看它所给我们指出的种种现象，正如政治哲学本身需要了解政治一样。²⁹

施特劳斯的政治哲学史研究方法中争议最大的方面，可能就在于他对以往政治哲学的历史背景非常重视：他提出，以往某些哲学家从事的是“公开的”著述。如前所述，施特劳斯对历史主义的怀疑使他想弄清楚，以往政治哲学家的思想与其历史情况之间明显的关系、是否并没有显示出他们有意识的适应，而是显示了一种无意识的反映。这使他试图把他们的政治学学说中只有在独特情况下才合乎需要或才是必要的部分（“公开的”学说），同他们认作永恒和普遍的政治真理（“隐秘的”学说）分别开来。这使施特劳斯特别强调柏拉图著述所采用的对话形式——这种形式“对不同的人说不同的话”，强调在戏剧背景与动作中理解论点的必要性，以及苏格拉底的讽刺：苏格拉底以与特定人物交谈的面目出现，但实际上没有一个人在智慧上能与之匹敌。³⁰

施特劳斯对公开的著述的发现并不是一项发明，而是以前广为人知的一种现象的重新发现。他对犹太问题的关注导致他转而研究斯宾诺莎（同化主义的自由民主与政治上的犹太复国主义的哲学创始人），然后转向迈蒙尼德——斯宾诺莎似乎把他看成是神

学的代表，然后转向法拉比——迈蒙尼德将其看作是当时最伟大的哲学权威，最后转向柏拉图与亚里士多德——按照新的观点他们被视为法拉比和迈蒙尼德的老师（施特劳斯与许多学者不同，他相信中世纪的思想家非常严肃地看待古代著作家，把他们看作哲学上的导师。而现代学者把中世纪思想家仅视为历史的好奇心的对象，拒绝接受他们关于哲学与社会相联系的观点。与现代学者相比，中世纪思想家更可能理解古代著作家的作品）。法拉比解释说，“聪明的柏拉图感觉到不能自由地将科学启示或展现给所有的人。因而他沿袭了运用象征、谜语、臆胧、晦涩的方法，以此保证科学不落入不配研究科学的人手中而遭曲解，或者落入不了解科学的价值或不正当利用科学的人手中。³¹ 迈蒙尼德在《迷途指津》一书的简介中解释说，他的书中包括有意掩盖的矛盾，因为“在谈论非常模糊的事情时，有必要将某些部分掩盖起来而暴露另一些部分……这种必要性要求讨论以某个前提为根据来展开，而在另一地方则又要求以与前一个前提相矛盾的另一前提为根据来展开……因此作者就尽一切可能利用某种手段将其掩盖起来”。³² 这些中世纪作者阐明了可能所有下述思想家的著述特点：他们不相信真理总是能安全地告诉每个人。³³

为什么早期的哲学家运用这些奇特的交流方法？施特劳斯认为，“最明显最原始的原因”是迫害，是社会对哲学构成的威胁。这就需要哲学家进行自我保护。这种危险和对危险的反应在当代的专制统治中比在当代自由社会中更容易看到。³⁴ 然而还有一个不太明显的原因，这就是哲学对社会所构成的危险。哲学，毫不妥协地怀疑个人的观点并试图用知识来取而代之，这本身就威胁着社会，因为社会要求全体成员的行为规范要以不被怀疑但却又必然是可怀疑的观点为基础。因此哲学家们必须肩负起政治责任，尊重那些为达到实际的政治目的所必不可少的观点。这种来自哲学的威胁及对它的反应对社会来说更难理解，因为社会

认为自己是建立在普遍的科学真理的基础之上的。但是社会科学应该更容易理解这种威胁及对这种威胁的反应，因为社会科学认为社会是用神话和武断的价值观念建立起来的。³⁵教育的需要是公开的著述的另一原因，教育必须从学生的最初观点着手，引导他们走向真理，逐步地而且不能使他们产生反感。³⁶

施特劳斯意识到人们无法绝对有把握地证明在一部特定原著中存在隐秘的著述，也无法证明不存在隐秘的著述。同时他也意识到，教条式地假设存在或不存在都会导致武断的解释。在这两种情况中我们必须依据证据作出尽可能准确的判断。施特劳斯对解释可以被归结为一种方法表示怀疑，同时他也意识到他的建议容易受到攻击，正因为这样，他只是有点玩笑似地称之为“方法”。他同时指出，现代学术上关于处理原著中的矛盾的其他方法（比如把它们看作是作者的发展，归咎于原文难懂或无意识心理，更不用说纯粹的混乱不清或原著贯穿始终的矛盾之处）却更不可能有绝对把握，不可能达到普遍的一致，也不能排除独出心裁。³⁷

施特劳斯认为他对政治哲学史的研究方法是自由教育的重要组成部分。他认为，自由教育主要是通过倾听并试图评价伟大人物之间的对话来推究哲理，这可以通过研究伟大著作并使我们记住人类的优秀与伟大来完成。那种使人们想起人类的优秀与伟大的东西必定对政治团体的幸福作出贡献并培养公民的责任心。在自由民主社会中这是非常需要、非常恰当的。“民主社会给予所有人以自由……同时也给予关心人类卓越功绩的人们以自由”。³⁸

对施特劳斯来说，政治哲学史是一种教育。它使人们意识到那些基本的永恒的问题。预先假定这些基本问题经历了历史变化而贯穿历史始终，或者说是把它作为前提，而不是把任何一种解决问题的办法作为前提，这是使政治哲学史成为可能所必需的。历史主义否认这种观点。³⁹施特劳斯认为这种历史，正如他论述

的那样，有助于证明这些基本问题——甚至这些问题的一些可能的解决办法——存在于整个历史过程之中。⁴⁰ 意识到这些问题存在于历史的全过程是对历史主义的驳斥。实际上当人们把这些问题看作问题时，人类的头脑就把自己从历史的局限中解放出来了。⁴¹ 对施特劳斯来说，对这些基本问题的真正意识使哲学得以成立，甚至构成了哲学本身。⁴²

现代政治哲学

施特劳斯非常重视马基雅弗利作为现代哲学创始人的作用。尽管现代在发生着频繁、急剧的变化并具多样化，施特劳斯仍然在其中发现了马基雅弗利首倡、并由其继承者继承下来的基本一致性。这种一致性首先是否定的：现代人认为古典政治哲学是不现实的，最终是以乌托邦作为结局的——必须承认，实现乌托邦是极不可能的而且要靠无法控制的偶然，⁴³ 因而他们拒绝接受。相反，马基雅弗利和现代政治哲学试图使公正秩序的实现成为可能，甚至保证其实现，并试图征服偶然和克服自然尤其是人的自然（本性）所构成的障碍。但是要保证这一目标更有可能实现，他们也必须降低目标。古典政治哲学认为政治从属于道德，更重要的是，从属于理性美德（作为自然赋予的人类的终极目标或人类灵魂的尽善尽美），而马基雅弗利使美德从属于政治（仅仅作在政治上有用的美德）。他发现人们对荣誉的向往不属于道德范围，因而他首先提出了哲学是为整个人类的目的服务的这一观点。⁴⁴

施特劳斯认为这种新“现实主义”不是一个真正的发现，也不是视野的扩大，相反是视野的缩小。它忽略了在本质上超越所有可能的人类现实的东西：永恒与完整，或人类灵魂对永恒与完整的自然倾向。⁴⁵ 施特劳斯对这种视野的缩小作出了解释，他认为

为这是对非人道所作出的人道的、慷慨的、热心公益的反应，而非人道（比如宗教法庭）是由传统提出而又被基督教理想化了的无数高目标所造成的。⁴⁶ 尽管或者因为这种反应，施特劳斯认为马基雅弗利把基督教作为其最重要的模式，用以将哲学的样式和作用转换成试图控制人类思想的总命运的宣传或启蒙。⁴⁷

施特劳斯发现现代存在着一种根本的一致性——试图使公正秩序的实现成为可能，或是确保其实现——在他看来，这种一致性对现代性所经历的许多变化同样负有责任。马基雅弗利的新政治哲学的目的在于通过排斥人类的自然的终极目标来确保实现公正秩序。同样，培根和笛卡尔的新自然科学的目的在于用简单明了的方法确保实现智慧，而不依靠宇宙的自然的可理解性。⁴⁸ 同样，霍布斯试图以科学知识和大众的启蒙为基础来确保实现公正秩序，他的新形式的自然法是根据对横死的恐惧这种最强烈的感情，根据人类的开端，而不是象以前的观点那样根据理性和人类的终点（目的）推论出来的。结果霍布斯强调追求权力——这甚至排斥了马基雅弗利所赏识的追求荣誉的崇高——从而导致了视野的进一步缩小。⁴⁹ 在施特劳斯看来，洛克使这一重点的转变——从义务与人的目的转向权利和作为个体的人——甚至走得更远，因为他主张以解放生产的欲望作为根治自然的吝啬的方法。⁵⁰ 卢梭，尽管或勿宁因为他努力重返自然和恢复美德的尊严，又进一步提出总意志以作为正义的保证，从而使对自然法的诉求变得完全多余。⁵¹ 康德、黑格尔及马克思的历史哲学显然试图表明，公正秩序的实现是历史进程中盲目自私的热情的辩证冲突所必然产生的副产品。⁵² 最后，甚至尼采与马克思一样宣称，最后的洞见为最终理想的实现开辟了道路，而最终理想是以偶然性统治的终结为特点的，尽管他断言最终理想的到来是一个选择的问题而不是必然要发生的。⁵³

施特劳斯似乎认为这些相继发生的转变在某种意义上是确保

实现正常秩序的那种最初不可能的努力的必然结果。他似乎认为现代性是一种必然的进步，这种进步是始终一贯的，或者说是对其最初的现代原则的含义逐步更充分的理解。同时施特劳斯也认为现代性是现代以前西方文明遗产的渐进腐蚀或毁灭。⁵⁴

然而，施特劳斯并不仅仅把现代政治哲学史解释为简单的、单向的进步或从传统理解上的倒退。至少在两个关键环节上存在着回到现代以前的思想的企图。然而，它们“有意无意地导致了一种更激进的现代形式”。⁵⁵ 现代自然法的危机是卢梭发起的，并导致了从历史而不是从自然中寻找标准的努力；这种危机也为第二次或目前的现代性的危机开辟了道路。第二次危机是由尼采发起的，它推翻了所有从历史中寻找永恒标准的企图。两次危机都以对以往现代思想的激昂有力的批判为标志。总的来说施特劳斯似乎同意这些批判。施特劳斯认为，我们无法回到现代思想的早期形式，因为“我们不能不考虑或忘记尼采对现代理性主义的批判或者是对理性的现代信仰的批判”。他甚至进一步解释说，这是目前危机的“最深刻的原因”。⁵⁶ 同样，施特劳斯认为最激进的历史主义，即海德格尔的思想，是现代思想的顶峰，是“自我意识”的最高点。⁵⁷

施特劳斯对现代政治哲学史的论述中的某些因素（诸如一种必然进步的意识，意义深远的实践效果之归因于意义深远的理论争辩，试图回到过去而终又前进的方式，以及最终达到顶点）似乎阐述、概括或暗示了几乎其他所有人都会叫作自己的历史哲学的东西。⁵⁸ 然而，施特劳斯的论述不仅远远不能说明实现公正秩序的必要性，而且他的论述中提出的那种必要性只能应用于现代而不能应用到人类历史本身，而且只有当现代的前提不受怀疑时才能如此。

然而，施特劳斯对政治哲学史的论述既始于又终于可以称为不受限制之点的东西。古典政治哲学带着一种“从未有过的新鲜

感直截了当地看待政治”。因为它“属于一个思想丰富的时期，此时一切政治传统都被打破，而政治哲学传统尚未出现”。同样，真正理解过去的政治哲学既是我们这个时代所必需的，又“可以说是由于打破了所有的传统才使之成为可能的。我们时代的危机提供了意外的便利，使我们能够用一种非传统的或是全新的方式来理解迄今为止仅仅用传统的或者是派生的方式来理解的东西”。⁵⁹ 施特劳斯认为，海德格尔激进的历史主义迫使我们重新考虑哲学的一些最基本的前提，同时又通过彻底根除传统而为真正发现古典哲学提供了可能。⁶⁰ 施特劳斯对现代性的研究使他能够尝试发现古典政治哲学：象古典政治哲学看待自己本身一样去看待它，而不再戴着现代政治哲学的眼镜来看古典政治哲学。

古代和中世纪政治哲学

施特劳斯在展示现代以前的哲学家最初的理解方面取得的进展越多，他就越“倾向于”断定，古代思想家的人类智慧或政治智慧，尤其是苏格拉底门徒的这种智慧，要比任何形式的现代智慧优越得多。这并不是说施特劳斯轻易与那些“古代人”或其中世纪门徒为伍。施特劳斯发现，从苏格拉底那里获取灵感的古代和中世纪理性主义有许多卓越的优点，其中之一是在与其他主要观点斗争时所表现的开放与顽强——这些观点不仅包括敌对的古代哲学主张，而且，更重要的是，还包括希腊诗人和圣经先知用诸多不同方式宣称的神的启示。此外，施特劳斯从对每一主要的现代主张的反复研究来不断地使自己接受深入的和富有成果的挑战。然而，正是这种反思不断地证实他的基本判断。

施特劳斯从古书中发掘出来的优越观点中有哪些主要的因素呢？正如西塞罗一样，施特劳斯把自己看作是柏拉图或苏格拉底式的“怀疑论者”。苏格拉底用怀疑一词来表示探索或研究（参

见：柏拉图《高尔吉亚篇》487^e 和《法律篇》636^d；色诺芬《财源论》vi13）。苏格拉底的怀疑论是将毕生献给探索有关人类处境的最广泛问题的一种生活方式。如果人们已经充分了解了人类处境的真理，这种毕生的探索则是不必要的或是不明智的。施特劳斯认为，柏拉图或苏格拉底的政治哲学的出现是由于深刻地意识到无知，尤其是对于形而上学和宇宙论的无知，但同时也包括对人类美德的无知。他宣称他已经用古典著作中的证据证明，尼采和海德格尔有关理性主义的独断论的断言以及对存在的解释是错误的。不错，最初形式的理性主义确实从人的存在中发现了一个永恒不变的自然本性，从这一本性中可推演出永恒不变的公正原则。但是，最初的理性主义并没有将这一发现奠定在下述独断的假定之上，即假定“存在”是“永在”或“是可理解的”，更不用说“是对象”或“是可以预言的”。“苏格拉底远没有坚持一种明确的宇宙论，以致于他的知识是关于无知的知识。无知的知识不是无知。它是关于真理、整体之难以理解的特征的知识。因此，苏格拉底根据整体的这种难以捉摸的神秘特征来审视人类。”⁶¹

然而，苏格拉底的理性主义“具有温和——尽管坚定——以及拒绝”向“谦卑的敬畏的魅力屈服”的特点，这可能被认为是由于意识到这种神秘特征所引起的。意识到我们处于一个捉摸不定的或是神秘的整体中，也就是意识到了有关人类处境甚至整体的某种具有重要意义的东西。在这种意义上，知道无知可能是一——对苏格拉底来说确实是一——广泛探索人类状况永恒因素的坚固基础。这种探索揭示了那些一直决定和推动人类生活的永恒问题。在施特劳斯看来，苏格拉底认为“我们更熟悉人类作为人类的状况，而不熟悉导致这种状况的最终原因。我们也可以说，他依据那些永恒不变观念，也就是那些永恒的基本的问题，来审视人类”。⁶²在这些永恒不变观念或问题中，最突出的是公正

（公益）的本性问题——各种政治制度之人为制定或上帝赐予的法律所提出的有关这一问题的各种相互矛盾的答案，使这一问题变得更加深奥，而且也更让人迷惑不解。公众的问题之所居首要地位，因为公正或法律是用以判断个人、家庭及政治社会应该做什么以及什么是正确的生活方式的最高准则。⁶³

施特劳斯鲜明地区分了他所谓苏格拉底派“爱欲的”（需要的、渴望的）或“探究的”（探索的、质疑的）怀疑主义与笛卡尔提出并构成现代科学及认识论基础的“独断的”或更绝对的怀疑主义。苏格拉底之意识到无知，并不意味着“真实世界”或“事物本身”是不可知的，也不意味着我们只能了解一个现象世界。苏格拉底的怀疑主义不包含对常识的根本怀疑（与质疑相反），它没有假定我们知觉和理性推理中的世界联系是我们头脑中一种无意识的构造，也没假定真正的“知识”（科学），因此只有根据有意识或有意识“创造的”内心构造才是可能的。苏格拉底的怀疑主义的真正含义是：我们能够洞察——但是一种不完全的洞察——事物的“本质”，也就是洞察我们感知到的或表达于普通语言的事物的种类特征或“理念”；我们能够把握——只能模糊地把握——由这些作为部分的本质所结合起来的整体。因此，尽管我们在有关自然整体的知识上能够有所进展，但我们在这一综合意义上的知识仍然是颇有争议的。首要的是，形而上学、宇宙论或心理学的思辨似乎不大可能本身就能明确认定最重要、最迫切的问题：我们的生活是否能够和应该只受人的理性的支配，或者圣经或诗人所启示的上帝或诸神是否存在——并因而要求我们遵守他们的法律并虔诚地从他们那里得到启发。⁶⁴

但是，象柏拉图叙述苏格拉底与特尔斐神谕意外相遇时非常生动地表明的那样，也象迈蒙尼德在他的主要著作《迷途指津》的题目中所暗示的那样，我们的困惑不可能仅仅靠我们对宗教权威的膜拜就得以解决的，因为这些权威的见解，甚至他们的戒律

——不管是出现在神谕中、圣典中或是诗句中——都是暧昧不明的。它们需要人的理解，而官方的诠释者意见分歧。最糟的是，存在许多相互排斥或至少相敌对的神或所谓的神及神圣法典。这些神圣权威间的争论不仅仅是“神学上”的争论，同时也是互相对抗的道德与政治体系或制度间的争论，他们关于正义和正确的生活方式的观念也是互相冲突的。各种各样的神或所谓的神是有关正义或正确方式的各种解释的保证者和支持者。因此，“神学”上的问题（上帝是否存在或哪种上帝存在），如斯宾诺莎坚持认为的那样，称为“神学政治”问题更恰当。神学问题是正义问题的一部分，或者说至少是与正义问题纠缠在一起的。⁶⁵

正是各种政治制度及相伴相随的神圣戒律之间似乎不可调和的道德分歧的可耻证据，使苏格拉底的前辈们采取了一种导致他们得出下列结论的思维方式：所有公民或大众所宣称的上帝、正义和高尚都是虚构的或是编造的，都只不过是“传统的”观点。从现有残缺不全的证据中，施特劳斯得出结论说：除苏格拉底外（特殊的例外是修昔底德），绝大部分哲学家和智者都倾向于越过普通市民及政治家们显然自相矛盾的辩辞，以便研究他们的行为，特别是据以建立政治秩序的行为。他们争辩说，这样，每一个政治“共同体”就都可以分解成以统治而剥削人者（多数或少数）和以被统治而受人剥削者。这种普遍的斗争和奴役的状态是人们通过政治社会而追求的那种利益或快乐的性质的必然结果。这些利益的本质要么是匮乏（如物质），要么是拒绝与他人分享（如公民对所喜欢的人的钟爱），要么两者兼而有之（如荣誉）。如果人们了解了对行为的这种分析，以及对这些行为所显示出的目的的分析，然后再回过头来看那些辩辞或信念，即有关“公益”的存在、居民的兄弟关系、为共同体牺牲和贡献的崇高（以及神对这些行为的鼓励）的信念，那么这些后来的意见便显得只不过是幻觉，人们有意无意地用这些幻觉来欺骗受剥削的人，并且用

它们来减轻他们自己半被欺骗的羞耻感。⁶⁶

智者和他们敏捷的弟子可能会从所有这一切中得出结论：最好的生活，即最快乐的生活，可以通过勇敢地献身于头脑清醒的、狡诈的、无情的政治竞争而得到。但更彻底的前苏格拉底思想家——真正的哲学家——指出，只要一个人是政治角斗场上的一名竞争者，他便会陷入对大批支持者及其以敬意和羞辱表示的错误意见的依赖之中，而且这种依赖是无限焦虑的、彻底的依赖。唯一一种能从自身中得到的、可靠的、没有痛苦的、使人全神贯注地或不会疲倦的乐趣，是思考和知识的乐趣。因此，从本质上来说，最好的生活，与传统或想象相反，是哲学家的生活，他同几个意气相投的朋友生活在一起，在社会边缘上充当一个无害的寄生者。⁶⁷

施特劳斯的大部分文章是探讨这种“前苏格拉底的”或“伊壁鸠鲁的”传统，因为他深信，苏格拉底的“政治”哲学思考，只有被看作是以怀疑精神反叛传统权威，以及对这些权威的独创的、反政治的哲学批判的结果，才能被理解。苏格拉底赋予其新方法以“转向谈话”或者实践“辩证法”——友好辩论的艺术——的特点。他的方法，正如色诺芬和柏拉图描述的那样，是认真倾听热心、活跃的各色市民——以及他们的批评家、智者及信徒——所提出的辩论论点。苏格拉底使这些论点互相争论，使它们相互审查，以及阐明它们充分的、隐含的意义，以此来检验这些论点。（出于谨慎，更不用说出于其他的考虑，通常他不是同市民本人，是同他们更具开放精神的儿孙中的最聪明的几个一起进行这样的探讨。）他的对话阐明，人们的行为只能按照观点和言论所赋予他们的意义来加以理解。这样，前苏格拉底智者或哲学家所强调的粗暴行为变得不那么重要了。而且，即使人们降低言语的重要性，即使人们暂时接受前苏格拉底的这种重点，人们仍会发现，人类的实际行为，他们共同生活的方式，却不是前苏

柏拉底哲学家宣称的那样。⁶⁸

首先，作为一个整体的政治生活证明人具有一种与生俱来的社会性，需要与其他人共享生活，也表明了一种相互友爱、同情与关心——这些都表明一种自然的共同利益。这一证据无法用自私的算计来解释清楚；而且，由于人类的社会性首先表现在具有潜在理性的语言中，所以它比纯粹的兽群或蜂群的本能更有意义得多。当然，由于同样的原因，人类的社会性具有两面性：人类所特有的、无限制的对优势和威望的竞争无处不在，苏格拉底对此绝对没有低估。甚至能透过这种暧昧，从人们用来表达行为理由的语言中分辨出一个更高层次的、更重要的（即使是更脆弱的）政治方面。⁶⁹

即使在为满足经济和军事需要而进行的斗争中——这些斗争占去了政治事务相当大的一部分，人们也表明他们意识到一些神圣的限制，这些限制规定了他们在消除危机和匮乏时为了自己而对别人采取行为的范围。人类经常违反这些限制，但是人们在违反限制时总是有羞耻感，总是试图进行掩盖，这一事实本身是人类中存在自然的约束的迹象。更重要的是，人们不仅钦佩在扩大世俗兴趣上取得的成功，而且还羡慕在获取这些有益的结果的过程中所展现的心灵上和精神上的某些品质——但这些品质也被看作是对结果的超越。人们在努力将这些品质作为目的而非仅仅作为手段来加以发展和促进时，常常超出构成原来意义上的幸福的诸要素的范围。他们渴望闲暇，以便能使他们有机会从事高尚的和平行为和美好优雅、令人感兴趣的事情。他们敬仰的不仅仅是战场上的英雄和赋予人们才能的人，而且包括能为这种志向提供内涵的人——比如诗人。⁷⁰

同样，认为各种政治制度及其上述限制的具体规范、品格特征、可贵的闲暇是相互矛盾和不可调和的，象前苏格拉底批评家们所说的那样，也是不正确的。如果将互相对立的权威意见引来

进行辩证地交锋，便公开显示出其中一部分比其余的更狭隘、更肤浅、更缺少一贯性，而有一部分则超出了自己本身的意义或是与其他观点互为补充。结果是，人们已经开始能够分辨出各种美德的排列顺序以及每一美德各种不同形式的排列顺序：从勇敢或战争美德开始向上排列，经过节制和慷慨，直到艺术鉴赏、自豪、高雅的智慧、诚实及友谊。从政治方面的表现来看，自然发生的这种美德排列对公众教育并且对正义或公益——现在认为公益除了公民的身体健康外还包括关心灵魂的健康——有更清楚更多的指导作用。苏格拉底的辩证法发现，“本质上正确”的东西，或在任何时间、地点都正确的东西，并不表现为普遍的法律或准则（例如后来被认为同于“自然法”，或“绝对命令”的东西，而勿宁表现为存在于品质特征和运用这些品质时的愉悦或满足之中的诸目标的等级。⁷¹

对这些品质和愉悦的充分而富有同情的研究，揭示了人类内心深处正义和高尚的自然基础和力量——因此也使我们能比以往更清楚地看到这种自然基础和力量的各个方面。这些方面是引起好奇与迷惑的真正的或理性的（从各个方面来看的）源泉。美德或道德若包括自我牺牲，便会闪耀高尚的光芒。美德的这种悲剧特点比人类的任何体验都更清楚地唤起并且树立人们对上帝的帮助或奖赏的信念，然而，神灵对英雄品质的补偿的信念证明美德最终也被视为某种对占有者有利的东西，就象打开个人幸福与自我实现之门的钥匙一样。然而，美德的这两个相互矛盾的方面如何协调一致呢？⁷²既然美德能够被证明是一种知识或者需要一种知识，那么确切地说什么是人类责任、犯罪、惩罚、赞扬和责备的根据呢？⁷³这些及其它困惑，当被赋有精神力量的聪明人意识到时，便会暴露出公民行为美德本身的不完善。准确地说，当严肃地并当作整体来看待时，道德或虔诚的生活便由于理智上的缺陷而超越自己，并指向一种更觉醒的、不妥协地沉思的生活——

一种哲学生活，象苏格拉底的生活一样。换句话说，苏格拉底的政治哲学以为哲学生活辩护而结束。然而现在，哲学生活不再被认为是蔑视政治的思想家之社会边缘的存在，而被认为是致力于对公众意见及哲学观点的政治上负责的考察。苏格拉底的政治哲学思考深化了城邦，因为它迫使公众的生活更清楚地自我意识到其自身之伟大——同时也意识到其自身的不足或哲学倾向的有限性。⁷⁴

如果以此将哲学确立为令人吃惊的人类存在的顶峰，那么政治哲学家义不容辞的责任便是，比以往任何时候都要具体得多地阐明真正哲学生活方式（与虚假的相反）之确切的本质。这进一步说明为什么对诡辩的研究和攻击——在其更通俗的形式上，也在其最高最错综复杂的形式上——是柏拉图对话中一个无处不在的、引人注目的主题。施特劳斯用当代术语来表达柏拉图的这一关键主题，强调真正的哲学和现代“知识分子”之间的巨大差距——知识分子的地位要比古代智者低得多。与哲学家相比，知识分子或智者“与智慧打交道，但并非为了智慧本身——而是为了获取伴随智慧而来的荣誉或声望。”施特劳斯由此得出了一个令人难堪的结论：虽然确有许多人有过热爱真理的兴趣或体验，但真正的哲学家，即完全献身于这种爱的人，却是“极为罕见”，以致于“一个时代有一位活着的哲学家就是一种幸运。”⁷⁵

为哲学生活方式所作的辩护——同时也是为哲学生活方式所下的准确的定义——是苏格拉底传统政治哲学思考的顶峰。这种辩护源于——而且反过来又引起——人们对整个社会利益的全面反思。毫无疑问，部分由于古典思想家们对有关公正的言论（*logos*，理性）非常注意，但也由于他们以认真观察政治生活为基础，所以他们争辩说，在政治舞台上，关键的社会现象是在下述问题上的分歧，即谁将在制定社会的最高目标中有决定权——决定社会的生活方式以及该生活所敬仰的东西。这并不意味着苏格

拉底们认为根本的政治分歧只是口头进行的：正是因为苏格拉底认真对待公民辩论中的重大问题，所以他教人正确认识感情、暴力以及暴力威胁所起的作用。当一个社会中的基本分歧得以解决，一种政体（politeia）就会产生：“政体”首要地是确定由什么人进行统治，以及确立一种与众不同的生活方式，而有权力通过强制和权威性的规劝来实行这种生活方式。在这种最高意义上，政治与其他任何因素相比都能决定社会的性质，因此，政治科学是成体系的社会科学。甚至一个“自由”社会，假如它允许私人领域和市场在某种程度上凌驾于政治范畴之上，也只能通过一个专门的政治机构才能做到这一点，而这种政治机构的建立是根据某一政治决定的创立而实现的。因此，人的中心问题是，任何现存社会之最好的政体是什么？而这一问题的答案取决于对下述更普遍的问题所做出的某种回答，即什么是最好的政体本身——标准是什么？⁷⁶

如果政治学家过的是最好的生活，这主要是因为他最能理解整个人类的困境。如果哲学家因其专心致志地追求知识而最不易受金钱、荣誉和统治地位的诱惑，那么结论就应是：好的政体是哲学家统治并由他将最好或最适宜的东西分配给每个人的政体。但这种“最好的政体”是极其自相矛盾的。正如施特劳斯在本书中论柏拉图一章所指出的，《理想国》告诉人们为什么哲学家的统治是迫切需要的，但同时也告诉人们为什么——一旦实际加以思考之后发现——很显然这是不可能的，或者是荒唐的。政治哲学家的生活是为了追求普遍真理而坚持不懈地质疑、从容不迫地研究以及忘我地执着于世界主义的生活。政治家的生活则要求能立刻作出回答，要求献身于能产生结果的行动，要求热爱和忠诚于自己的人民，并要求对自己的人民有着内在的了解。这是两种完全不同的人，两种完全不同的生活方式：各自都可以从对方那里学到东西或者获益，但是一条鸿沟将其互相隔开并使其处于互

相对峙的紧张状态之中。因为，哲学家的探索、怀疑及执着本身就倾向于动摇并损害那些将任何一个健全的社会紧密结合在一起的习俗上和感情上的纽带。按照施特劳斯的理解，《理想国》之伟大的实践学说是关于我们期望从政治中得到的东西的有限性之训诫——也是关于可以合理地约束政治哲学的训诫。永远不会有完全理性的或开明的社会，其中知识取代意见和习惯而居统治地位。永远不会有哲学家的言论自由。因此明智的哲学家必须有政治意识地进行哲学探讨。他必须学会如何利用口头的和书面的修辞，以便不引人注目地甚至暗地里继续进行他的消除疑问的探索，并与其他潜在的哲学家取得沟通。但同时，他对其同胞的自然依恋，以及他关于自己依赖社会的知识，给他增加一些额外的、复杂的公民义务。哲学家必须尊重他自己的社会及其他社会的传统观点，即使他试图建设性地批判和扩展传统观点时也必須如此。⁷⁷

实际的结论是，苏格拉底的传统所支持的现实可行的最理想政体，或者是行为的指南，是一个“混合”的共和政体，而只要有可能就倾向于贵族政体。柏拉图的《法律篇》和亚里士多德的《政治学》为政治哲学家如何扮演仲裁人的角色提供了模式，而仲裁人的职能就是试图仲裁或“混和”贫穷的多数和富有的少数互相冲突的要求，亦即调合皇室或贵族家庭、手工业者、士兵、商人、劳动者、水手、农民的要求，目标是发明一些不同阶层或党派可以共同负担政治责任的方法，以使各方发挥出自己特有的美德，抑制各方特有的不道德行为。然而苏格拉底主义者蔑视所有主要的统治权的竞争者。他赞成（只要能找到）真正的“绅士”或者贵族——受过教育的阶层和有闲阶级中极少数真正试图献身于美德和注重精神生活的人，即使只有在诗中或对神的虔诚中才能找到。正如苏格拉底对话中反复说明的那样，富人、出身高贵及受过良好教育的阶层中很少有人属于真正的贵族范畴，这通

常常带有某种喜剧效果。换句话说，苏格拉底派对于这种极少数真正的贵族在大多数共和政体中起举足轻重的作用没抱太大的希望——更不用说在大部分时间、大多数地方都居统治地位的专制政体中。苏格拉底派的政治声音典型地是一种孤独的反响的声音，尽管这种反对是忠诚和谨慎的：这个声音静静地但顽强地提醒人们注意真正的优秀或美德的意义和问题，同时引人注意和批判占统治地位的生活方式中的各种盲目的偏见和狂热的癖好。就寡头政体而言，苏格拉底派对过分强调赚钱提出质疑；就神权政治而言，他们对奴隶般地服从提出了质疑；就军人政权而言，他们对荒唐地强调男子汉气概提出了质疑；就民主政体而言，他们对无节制热衷于平等主义和放肆地解释自由提出了质疑。每一个政体都非常清楚地看到对手的弱点，但需要认真提醒它注意由于无条件地依恋它认为是“显然”正确的东西而出现危险的过渡行为。⁷⁸

施特劳斯的政治学说

施特劳斯自己的政治学说，就狭义而言，最好理解为试图使已有几个世纪的苏格拉底传统适应、应用于我们这一时代的全新情况中并使之恢复生机。施特劳斯在不幸的魏玛共和国中长大成人，而有幸在美国得到庇护，逃脱了法西斯的迫害，所以他是自由民主制的坚定的支持者和朋友——但由于同样的原因他并不恭维自由民主制。⁷⁹

不论自由民主制或是大民主制在其理论和实践上同古代的公民共和体制相距有多么遥远，自由民主制仍然是共和体制的一种形式。也就是说，它仍然是公民自治的一种形式。施特劳斯坚持认为，它仍然要求希腊和罗马理想公民的再现（当然，是一种弱化形式的再现），这种理想公民是活跃的、自豪的，并且充满对杰出政治家之富有见地的尊敬。因此，施特劳斯哀叹那些愚蠢的

平等主义历史学家所造成的影响——他们揭露而不是使人更多地了解政治家的伟大。他强烈反对盛行的轻视政治历史的倾向，反对将公民与统治者的论点和行为仅仅看成是一个“意识形态”的表面，掩盖着似乎应该是更深的、作为政治基础的经济或社会力量。他不断向其从事社会学研究的一些同事提出挑战，因为他们强调所谓的“行为”，并因而把法官的书面意见、代表们的商议、以及公众舆论的形成统统看作是完全可以量化并且大部分可以预言的“精英群”或“大众”现象。他争辩说，这些学术和学说的方式不仅破坏了对政治辩论以及对热心公益的领导者本来就不稳定的尊重，而且歪曲了经验的证据以及人是政治动物这一现实。⁸⁰

然而，在试图使共和制的公民品德和管理国家事物的才能发扬光大时，施特劳斯没有屈服于对城邦及其活力“公共空间”或“共同体意识”的任何形式的怀旧情绪。在这一点上施特劳斯不仅与各种当代左派和右派自由民主的批评家不同，而且与马基雅弗利、卢梭、尼采以及其他激进的现代思想家有分歧，因为施特劳斯主要是忠诚于古典哲学，而不是忠诚于古典城邦甚至古典艺术。修昔底德解剖了伯里克利的葬礼演说为了赞美雅典帝国的辉煌而包含的一切过分之点，施特劳斯深受这种解剖的影响。部分地由于这一原因，施特劳斯从不带着鄙视的口吻谈论“资产阶级”的个人主义，或者忘恩负义地唾弃现代商业化共和国所带来的前所未有的人道、同情、社会福利以及对多样化的保护。施特劳斯或许比任何人都更清楚地看到了美国传统中更古老、更高贵但却更缺少影响力的古典的或公民的理想与新的、无往不胜的、随意的、个人主义的秩序之间的不和谐。但正是由于这个原因，他更清楚地看到了构成这一不稳定结合的每一构成部分所特有的美德和丑恶。⁸¹

尤其值得一提的是，施特劳斯钦佩对个人自由意志的容忍与

尊重。这种容忍与尊重是自由主义的标志，不仅是因为它们为遭受迫害的哲学提供了避难所，还因为它们允许令人鼓舞的政治争论的出现，即使不鼓励其出现。这种政治争论有时远远超出了目前的事件与争论的范围。在现代“自由主义”中有着古代“自由主义”的余地。施特劳斯甚至在现代自由主义中发现了古代自由主义之最高要素的诞生地——这种自由主义在于通过对伟大著作中所提出的关于人类优秀品德的各种观点进行研究和辩论而解放思想。在最好的人文大学中，“人文教育”这一古老的观点——现代自由主义皇冠上的明珠——继续放射光芒，只要大学抵制民主社会的扭曲的压力，即不停地要求同社会相“联系”、为社会“服务”以及赞同目前的道德的讨伐和道德教条的压力。⁸²

施特劳斯论证说，对人文大学观念的威胁是地方性的，因为只有对真正精神自由的威胁的最尖锐的表现形式处处困扰着现代自由主义的步伐；严重的事实是，正是开放社会的开放性本身具有一种自我毁灭的因素。施特劳斯指出的这种弊病，不是自由主义者愿意看到并经常高尚地加以抵制的那种弊病——“非官方”迫害与歧视的顽固存在和不断复活。更加阴险的因而更有腐蚀性的是一种容忍民主的倾向——容忍民主首先堕落为一种随遇而安的信念：认为所有观点都是相同的（因而没有一个值得进行热情辩论、深刻分析，或是不屈不挠地为之辩护）；其次堕落为一种刺耳的鼓噪：认为为某种有特色的道德见解、某种生活方式或某种人的类型的优越性而辩护的任何人，都是“精英”统治论者或是反民主的——因而也就是不道德的。这种弊端就是托克维尔在较早的著述中所描述的新的、温和的“多数人的专制”：一种微妙的、无组织的、要求平等主义之一律化的压力，原因就在于一个心理上受到惩戒和威吓的人无力抵抗群众“舆论”的道德权威，以其最崇高的表现而论，平等保证每一个人有机会在才能和造诣、美德和智慧的自然等级上上升到一个公正的层次。但是，

尤其是在要求一律的道德说教——它把自己装扮成“相对主义”——的毒害下，平等极容易堕落。⁸³而且，这一问题并未因为轻率地脱离“相对主义”的倾向而有所缓和，实际上反而使这一问题更加恶化，因为当代的民主的道德说教公开趋于过分强调一种相当温和或软弱的交际美德：

存在着将好人与堂堂正正的好汉、有合作精神的人、“正常的人”等同起来危险倾向，即过分强调社会美德的某一方面而相应忽视在私下，且不说在孤独中成熟起来的美德，尽管这些美德并不兴盛：在教育人们本着友好的精神互相合作的时候，没有同时培养与众不同或不落俗套的人，准备独处独自奋斗的人。……民主制尚未找到一种办法，以防止逐渐蔓延的因袭盲从的态度，以及对民主所鼓励的隐私日益增长的侵犯。⁸⁴

根据施特劳斯的判断，只有一个适当的回答：“人文教育是大众文化的抗毒剂……是一架梯子，我们可以通过它从大众民主上升到原来意义上的民主”——即“扩大为普遍贵族制的贵族”。施特劳斯对这样一个社会的实现未抱希望，实际上他坚持认为人们不应该对其实现抱有扭曲的幻想和希望。但他坚持主张可以朝这一方向采取一些小的步骤，并认为采取这样的步骤是自由民主的最崇高的呼唤。⁸⁵然而，我们重述一遍，施特劳斯总是不厌其烦地强调区分——尤其是在政治上——什么是最崇高的和什么是最迫切的这二者的重要性。对于自由民主来说最迫切的不是自身的改良，而是自身的保护。施特劳斯论证说，我们渴望改良自由主义，但同时我们也必须重视**我们已经拥有的珍贵的繁荣、博爱和自由。**

施特劳斯发现，现代民主在其崇高的志向和对忠诚保护的迫

切需要这两方面，都已经受到当代社会科学的威胁。我们已经解释过，这不仅是因为社会科学和社会科学史盛行的“方法论”必然导致对自主、合理的政治实践的可能性抱犬儒主义态度，更糟的是，其意义或主旨是区分“规范的”和“经验的”命题，以及区分科学的“事实”与非科学的“价值”。正如施特劳斯在他对马克斯·韦伯（以及对次要的实证主义者）的评论中所表明的，这一事实和价值区分的理论基础过去是、现在仍然是薄弱的。这种区分被广泛接受的真正根源——即使并不总是被承认为真正的根源——是它与平等主义的相对论的巧合，即同最简单化、最教条但由于这一原因也最易通用的一种民主的道德说教的巧合。但这就是说，原假定的“与价值无关的”社会学掩盖了实际上对民主思想中最坏的倾向缺少考虑的认可，亦即掩盖了这种倾向的危险的扩展或促进。⁸⁶

与这种潮流相反，施特劳斯受亚里士多德的《政治学》的启发，描述了一种完全不同的政治科学的基础。这另一政治科学形成的这一动力来自对政治学之“科学”研究的失败进行的反思，而这种反思可以根据从政治思想史中可以学到的东西来加以解释。但是施特劳斯心目中的政治学的实际实行却根本不限于历史研究。另一个方法是真正“经验的”，因为它严格来自实际的政治行为和政治思想的经验。真正经验的政治学家不是从不可能的“科学的”空白开始，而是从“科学出现前”的政治常识开始。他们会避开科学行话和发明理论术语，而是以从事政治的人所用的实际语言来表达政治学。他们的研究试图既不是价值中立的（相对论的）也不是“带有倾向性的”（仿照所谓“后行为主义”努力为左的或右的意识形态纲领搜集理论或经验的证据的方式）。由于植根于苏格拉底对话对常识的超越，理论上健全的政治科学往往从批判为各种说教辩护的民众的观点开始，并且永远不会离开这种批判。从民众的观点来看，真正的政治学应该把上

述意义上的“政体”作为其分析的基本范畴。政治学家选来指导自己的研究的那些问题，以及与指导他们的选择和资料取舍的相关标准或意义标准，将会是实际的而不是理论的或“科学的”。问题和相关标准有意识地来自激烈争论的问题，来自有关每一国家中的政体以及不同国家的政体之间的争论。其目的不仅仅是找到同估价各竞争党派的主张有关的新信息，而且要对每一主张加以推理直至达到其未表达或未意识到的结论，以便说明和仲断该国过去和现在最基本或最主要的争论的充分含义。现代数学及自然科学的方法和结果，会被明智地加以利用，但起严格的从属作用。政治科学不大会热衷于试图根据虚伪的宇宙法则或抽象模式做出预言（它会知道预测的），而会更多地致力于通过丰富公民对重大决定所涉因素和原则的范围、重要性及有效性的意识而引导真正的思考。政治科学的老练的研究者会较少地将注意力集中于所有政体所共有的特点（国防、金融、政策）而更多地注意赋予这是共同的事情以与众不同意义的各种政治目的。他们会通过评判不同且互相竞争的政体关于人之最高尚的东西的道德定义，而非常谨慎地追溯到人类的基本人性。⁸⁷

施特劳斯试图使之复兴的公众的、经验的政治科学观点要求我们作为政治学家所首要关切的应该是研究我们自己的政体。这是因为这一焦点选择真实地表达了我们作为人类不可否认的、首要的关切，而且因为，由于我们意识到这一点，所以我们知道我们需要对这些关切进行彻底的和批判评论，如果我们期待任何客观性的话。那些了解亚里士多德和施特劳斯所强调的政体、政体间的根本差别及互相冲突的生活方式的政治科学家，非常清楚每一个政体对在其中成长起来的人们的灵魂所施加的可怕的控制。正如柏拉图在其《理想国》中所说，每种政体都是一种灵魂的洞穴监狱。能刻骨铭心地感受到这一真理的政治科学家会深切意识到，要认识到自己根深蒂固的道德和政治的世界观的可疑

性是多么的困难。他们知道要进一步深化最初那种盲目性和扭曲是多么容易——巧妙地、无意识地将早期不同社会、不同政体的论点塞进根据道德和人类行为的假定而制定的理论框架中。仅仅同一个人在其中成长起来的那种政体相适应的他们不依靠所谓中立的科学方法来产生中立的结果：首先，他们知道政治科学家所提出的最初的和基本问题不是这种方法产生的。其次，他们知道任何方法都不能抵挡其使用者根深蒂固的道德观念。最重要的是，他们知道，如果对政治现象不加以评价——例如它们是正义的或不正义的、残忍的或仁慈的、破坏性的或建设性的，就不可能真正把握并理解它们，就不可能真正按照它们的本来面目来认识它们。因此亚里士多德政治学的学生从自己根深蒂固的观点中跳出来，转而对古今的外国政体进行富有成果的比较与辩论。在这样做的时候他们不仅仅是“比较学家”，象昆虫学家比较蜂群一样比较政治制度。他们进行挑战性的辩论，着眼于什么更好和更坏，什么更公正和更不公正。他们的目的是提出忠告，以改善他们研究的那些人的生活。他们试图听到有助于改善他们自己的同胞的生活的批评。同任何在外国旅行并同外国人辩论以增长知识的明智的公民一样，这些政治科学家努力推迟做出判断，努力盘问他们自己的坚定信念——不是摆脱价值判断的结果，而是下述价值判断的直接结果，即，真理是神圣的，本质上必须成为真正公正的基础。在这方面政治科学家会比平民走得更远，尤其是当他们受到政治哲学史的影响时。他们作为公民对真理的追求充满作为世界公民的一种义务感：他们将充当裁判，而不是充当人类最伟大论战中摆脱了偏见的竞争者。⁸⁸

在我们的时代，压倒一切的政治论战是以美国为中心的西方自由民主和以苏联为中心的马克思主义之间的论战。施特劳斯坚持认为，我们对于通过谈判维持一个不稳定的和平所做出的努力和所寄予的希望不应该转移我们对这一实质性的、在可预见的未

来持继续存在的道德和政治对抗的清楚认识。本意善良的“国际主义者”试图贬低这一冲突的重要意义，这既表明了对政治方面的意义或对政体方面的意义的无知，又表明了一种典型幼稚的、无政治意义的信念；尽管政治体制有深刻的差别，但其领导人仍享有我们自由政体的“合理的”优先权，即使不具备我们自由政体对和平的、人道的美德的某些见解。政治科学的一个主要职能，若加以正确理解的话，就在于消除这种幻想，而达到这一目的的途径就是传播对政体之间之一般冲突及马克思主义与自由政体之特殊冲突的意义的正确认识。⁸⁹

这意味着施特劳斯感到有一种特殊的责任：同最富思想性和表达力的马克思主义的辩护者进行论战。因此他将注意力转向了更正统的马克思主义者，如卢卡奇和麦克佛森。但他发现马克思主义观点最有说服力的解释出自伟大的黑格尔左派亚历山大·考耶夫。正是在与考耶夫进行的广泛的、尊敬但又不妥协的辩论中，施特劳斯充分发挥了他对马克思主义思想之最深刻根源的反思。在施特劳斯复杂的反思中我们可以分辨出以下要点：在严格的政治或实践的层面上，尽管明智的马克思主义很清楚地抓住了有关人性的自由民主的见解中的某些不当之处（如过分强调人是消费者，倾向于相对主义，价值中立的社会学的幻想），但是，马克思主义提出含混的正面观点，一经彻底考察，却发现同尼采对未来“最后的人”的社会的可怕梦幻并无区别。⁹⁰而且，马克思主义同它的伟大的敌人尼采一样，都严重低估了自由社会的正派、同情、礼貌及合法自由的价值。最糟糕的是，马克思主义未能充分认识到利用制度的制约以防止滥用职权这一永久的需要。因此，马克思主义作为历史现实（即，经过马克思主义本身所坚持的检验标准的检验）表明它本身极易成为一种新的、尤为残酷的专制形式的基础，这决不是偶然的。

在理论层面上，或关于人类所特有的最珍贵的天赋——理性

的自我意识，所有形式的马克思主义都未能正确评价或容忍贯穿所有社会生活的最基本的和不可克服的矛盾，即以下两个方面之间的不均衡：一方面是现在被称为“意识形态”的政治化了的、集体化了的的思想——一种“推理”，一种即使在最好的情况也决不超越教条或“信念”的推理；另一面是完全独立的哲学探索，这种探索实质上拒绝向任何需要或道德命令作任何妥协，除非这些需要和命令已知为真理。真正的观点——一种信念，一种充满深情的献身，即矢志不移地扎根于自己的时代和人民之中——是所有政治社会，以及几乎所有个人都需要的东西，是他们呼吸的精神空气。真正的理性主义——植根于无知的知识，带有对永恒真理的热望，在内心深处渴望逃离洞穴的气氛——作为结果可能永远不会成为任何政治社会甚至世界主义社会的直接基础。⁹¹

正是施特劳斯毫无畏惧地承认的所有人类紧张关系中的这种最深刻的关系，促使他在多种层次上强调我们政治、道德或宗教期望的温和或节制的必要。“人类永远不会创造出一个没有矛盾的社会”。似乎是作为补偿，施特劳斯请我们体验对我们自己、对我们所居住的整个世界的真理的探索，这种探索永远不会完结，但也决不是徒劳无益的。在最后的分析中，他的政治学说是关于“我们要解放自己的头脑所必须做出的牺牲”的教育。“我们不能成为哲学家，但我们可以热爱哲学”。这要靠“倾听伟大哲学家之间的对话”，也就是“研究他们的不朽著作”。但是“没有我们的帮助这种对话不会出现……我们必须实现这一对话。”“本性之善的观念或善的观念必须予以重新思考并加以恢复，为此必须回到这一观念由以产生的基本经验。因为尽管‘哲学必须谨防希望给人以启迪，然而哲学却必须有启迪作用’”。“我们只有经常理解一点有意义的东西才能发挥我们的理解力，而这一理解活动可以伴以对理解的理解……这种经验完全独立于我们主要的理解是令人愉快还是令人不愉快，是美丽还是丑陋。

它使我们认识到，要想理解，我们必须承认所有的罪恶在某种意义上都是必然的。它使我们能以上帝之城的好公民的精神接受发生于我们身上的罪恶，而且很可能是使我们伤心的罪恶……在意识到心灵的尊严的同时，我们也意识到人的尊严的基础以及世界的善。不管我们认为这个世界是创造出来的还是自存的，它都是人类的家园，因为它是人类精神的发源地。”⁹²

注释

所有作品除另行标明外皆为列奥·施特劳斯所著

1. “论柏拉图政治哲学新释”（“On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy”），《社会研究》，（Social Research）XIII, NO. 3（1946年9月），332-333；《论专制》（On Tyranny）纽约，1968年版，第21-22、189—190页；《城市与人类》（The City and Man），芝加哥，1978年版，第3—5页（以下简称《城》）；《现代的三次浪潮》（The Three Waves of Modernity），见《政治哲学：列奥·施特劳斯的六篇论文》（Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss），希莱尔·吉尔金编，印第安那波利斯和纽约，1975年版，第98页。

2. 《自然法及历史》（Natural Right and History），芝加哥，1953版，第1—2页（以下简称《自然》）；《城》，第2—4页；《我们时代的危机》（The Crisis of Our Time），见《现代政治学的困境》（The Predicament of Modern Politics），哈罗德·丁·斯倍思编，底特律，1964版，第41—45页；《现代的三次浪潮》，第81—82页。

3. 《我们时代的危机》，第42—43页；《城》，第5—6页。

4. 《城》，第16—17页；《政治哲学的危机》（The Crisis of Political Philosophy），载《现代政治学的困境》，斯倍思编，第91页；《什么是政治哲学？》（What Is Political Philosophy?），康涅狄克州韦斯特波特，1973版，第17—27页（以下简称《什么》）。

5. 《自然》，第6页。

6. 《什么》，第20页；《我们时代的危机》，第48页。

7. 《自然》，第6—7页；《神学和哲学的相互影响》（The Mutual Influence of Theology and Philosophy），《独立哲学杂志》，III（1979），第114页；《城》，第11页。

8. 《斯宾诺莎的宗教批判》（Spinoza's Critique of Religion）纽约，1965版，第6页。

9. 《作出解释：雅各布·克莱因和列奥·施特劳斯》（A Giving of Accounts, Jacob Klein and Leo Strauss），《学院》，XXII, No. 1（1970年4月），2。

10. 《斯宾诺莎的宗教批判》，第3—7页；《进步还是倒退？西方文明的当代危机》（Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization），《现代犹太教》I（1981），21—22。

11. 《进步还是倒退？》第44页；上述第296—297页。

12. 《自然》第32、36、71—72、14—76页；《斯宾诺莎的宗教批判》，第28—29、30—31页；《相互影响》，第113—114、116、117—118页；《柏拉图政治哲学研究》（Studies in Platonic Political philosophy），芝加哥，1983年版，第149—50页（下简称《研究》）；《论专制》，第215—216页。

13. 《新释》，第328—332页；《什么》，第68页；《论科林伍德的历史哲学》（On Collingwood's Philosophy of History），《形而上学评论》，V, No. 4（1952年8月），574；《自然》，第33页。

14. 《迫害与写作的艺术》（Persecution and the Art of writing）伊利诺斯州格伦科，1972年版，第157—158页；《新释》第330—331、333—334页；《什么》，第56—57、68、74页。

15. 《迫害与写作的艺术》，第155—156页；《什么》第77页。

16. 《什么》，第73—75页；关于改变和转化，见《自然》，第76—79页；《城》，第10页；《现代的三次浪潮》，第83页。

17. 《自然》，第31页；《什么》，第27—28、76—77、78—79页。

18. 《迫害与写作的艺术》，第155—156页；《自然》，第79—80页；《什么》，第75页。

19. 《自然》，第33页；《论专制》，第24页。

20. 《自然》，第20—24、31—32页；《什么》，第62—64页。
21. 《自然》，第24—25、33页；《什么》，第72—77页；《科林伍德的历史哲学》，第585—586页。
22. 《迫害与写作的艺术》，第158页；《论专制》，第27页；《自然》，第32页。
23. 《科林伍德的历史哲学》，第576、585页。
24. 《新释》，第328—329页；《论专制》，第24—25页；《迫害与写作的艺术》，第161页；《科林伍德的历史哲学》，第574、579—585页。
25. 乔治·H·萨拜因《政治学说史》(A History of Political Theory)，第三版，纽约，1961年，第5—6页(V—VI)；参见施特劳斯《我们时代的危机》，第51页；《城》，第8页；《什么》，第227—228页。
26. 列奥·施特劳斯致汉斯-乔治·加达默尔的信，1961年2月26日，见“关于真理和方法的通讯”，《独立哲学杂志》，II(1978)，6；《斯宾诺莎宗教批判》第2页。
27. 施特劳斯致加达默尔的信，1961年2月26日，第6页；《迫害与写作的艺术》，第159—161页。
28. 《什么》，第63页；《迫害与写作的艺术》，第55—56页；《自然》，第198—199页，注释43。
29. 《科林伍德的历史哲学》，第583页；《什么》，第14页。
30. 《什么》，第63—64页；《城》，第50—62页。
31. 《柏拉图的法律篇》(Plato's Laws)，阿尔法拉比著，载《中世纪政治哲学：原始材料集》(Medieval Political Philosophy: A Sourcebook)，纽约、伊萨卡，1972年版，第84—85页。
32. 摩西·迈蒙尼德《迷途指津》(The Guide for the Perplexed)，施洛姆·潘恩斯译，芝加哥，1963年版，第18、20页。
33. 参见柏拉图《理想国》(Republic)，331^c，382^{c-d}，415^{b-c}，450^d，494^a。
34. 《迫害与写作的艺术》，第17—18、22—25页；《什么》，第93

94、224—225页。

35. 《迫害与写作的艺术》，第7—8、33—36、110、182—183页；《什么》，第221—222页；《自然》，第257—258、260、263页。

36. 《迫害与写作的艺术》，第36—37页；同时参见迈蒙尼德《迷途指津》，第17—18页。

37. 《迫害与写作的艺术》，第26、29—31页；《什么》，第223、231—232页；施特劳斯致加达默尔的信，1961年2月26日，第5—8页。

38. 《古今自由主义》(Liberalism Ancient and Modern)，纽约，1968年版，第6—8、13、15、24页。

39. 《什么》，第228—229页；《科林伍德的历史哲学》，第586页。

40. 《自然》，第23—24、74—75页；《对马基雅弗利的思考》(Thoughts on Machiavelli)，芝加哥，1984年版，第14页。

41. 《自然》，第32页。

42. 《自然》，第29—30、32、35页；《论专制》，第210页。

43. 《什么》，第34—35、40—41、132页；《自然》，第139页；《现代的三次浪潮》，第83—85页；以及上述第55—58、68、299—300页。

44. 《什么》，第41—43、49页；《自然》，第178页；《对马基雅弗利的思考》，第294—297页；《现代的三次浪潮》，第85—87页；《古今自由主义》，第19—20页；上述第294页。

45. 《什么》，第43、51、55页；《自然》，第176、178页；《对马基雅弗利的思考》，第295页。

46. 《什么》，第43—44页；《自然》，第177—178页；上述第315页；《对马基雅弗利的思考》，第157、167、185—188、207—208页。

47. 《什么》，第44—46页；《对马基雅弗利的思考》，第84、102、118—119、171—173、297页。

48. 《自然》，第171—175页；《什么》，第47页；《现代的三次浪潮》，第87—88页。

49. 《自然》，第179—180、195—196、199—201页；《自然》，第47—49页。

50. 《什么》，第49页；《自然》，第248—250页。
51. 《什么》，第50—52页；《现代的三次浪潮》，第89—93页。
52. 《什么》，第53—54页；《现代的三次浪潮》，第91、97页；《研究》，第32页；《自然》，第316—319页。
53. 《现代的三次浪潮》，第96—97页；《研究》，第189页。
54. 《什么》，第47、49、50、52、56页；《进步还是倒退？》，第30页。
55. 《什么》，第50页；《自然》，第252—253页。
56. 《现代的三次浪潮》，第98页。
57. 《什么》，第55页。
58. 参照《研究》，第32页；《什么》，第53页。
59. 《什么》，第27页；《城》，第9页。
60. 《自然》，第31页；《辩护》，第8页。“圣约翰学院公开演讲未宣读的序言”（“An Unspoken prologue to a public lecture at St. John's”），《学院》，XXX, No. 2（1979年1月），31。
61. 《什么》，第11、38—39、248—251页；《自然》，第30—32、120—122页；《研究》，第41—42、170—171、175、185、210页；《古今自由主义》，第27、232—234页；比较《相互影响》，第114页；“古典意义上的哲学家原型是苏格拉底。他知道他自己一无所知，因此他承认整个世界是不可知的，他只是想知道当我们说整个世界是不可知的时候我们是否不承认我们对整个世界有了一些理解。”
62. 《什么》，第38—40页；《自然》，第23—24、92—93、123—124页。
63. 《自然》，第2—3、81—86页；《城》，第19—20、22、25页。
64. 《绪论》，上述第5页；《什么》，第116页；《城》，第19—21、29、42—43页；《自然》，第73、80、121—124、145—146、163—164、169—177、201、249页；《迫害与写作的艺术》，第95—98、105—112页；《研究》，第147—173、210—211页；《苏格拉底与阿里斯托芬》（Socrates and Aristophanes），纽约，1966年版，第313页；《斯宾

诺莎的宗教批判》，第8—9页。

65. “结论”，上述第4—5页；《城》，第20—21页；《斯宾诺莎的宗教批判》，第7—31页，尤其是第29页：“斯宾诺莎与犹太教之间、怀疑与信仰之间的对立，从根本上说不是理论的对立而是道德的对立”——比较《迫害与写作的艺术》，第139—141页。

66. 《自然》，第93—113、126页；《城》，第14—15页。

67. 《自然》，第10—12、114—117页；《城》，第14—15页；《苏格拉底与阿里斯托芬》，第4—8、11—53页。

68. 《自然》，第120—126页；《城》第13—21、53—54页；《色诺芬的苏格拉底》(Xenophon's Socrates)，伊萨卡，1972年版，第122—123页。

69. 《自然》，第129—130页；《论专制》，第213—214页。

70. 《自然》，第128—135页；《论专制》，第205页；《城》，第34—35页；《什么》，第86、89—90、111页。

71. 《自然》，第140—143、162—164、193—194页；《什么》，第80—87、89—91页；《城》，第31、35—42、44页。

72. 《城》第23—28、226—231页；《自然》，第128—129、133—134页；《论专制》，第109页；《色诺芬的苏格拉底式论著》(Xenophon's Socratic Discourse) 伊萨卡，1970年版，第115—122、128—129、133—139、142—143、147—150、161—163页；《色诺芬的苏格拉底》，第59、60—61、63、68、76—77、83、85、98、121、167页。比较克利斯托弗·布鲁爱尔《施特劳斯论色诺芬的苏格拉底》，载《政治学评论家》，XIV (1984年秋)，163—318。

73. 《城》，第28—29、38—40页；《色诺芬的苏格拉底式论著》第165—179、195页；《柏拉图〈法律篇〉的论点与行为》(The Argument and the Action of Plato's "Laws")，芝加哥，1975年版，第70、130—137页；《研究》，第185页。

74. 《城》，第25—29、37、49页；《自然》，第140—146、149—152、156—157页；《色诺芬的苏格拉底式论著》，第132、159—166、173—176、209页；《什么》，第29—33、90—94页；《研究》，第172—173

页；《古今自由主义》，第13—14、19页。

75. 《自然》，第34、115—117页；《古今自由主义》，第8、7、53页；《论专制》，第198页。

76. 《城》，第17、45—49页；《自然》，第135—138、191—194页；《什么》，第33—36、83—90页。

77. 《古今自由主义》，第V出页，第14—15页；《迫害与写作的艺术》，第7—37页；《什么》，第221—232页。

78. 《古今自由主义》，第14—15页；《什么》，第80—81、85—90页；《自然》，第138—143页；《论专制》，第213—214、219—222页。

79. 《古今自由主义》，第15、23—25页；《什么》，第36—38、263—264、306—311页；《论专制》，第22页；《城》，第11页；“转向古典政治哲学的研究是必要的也是探索性的……我们不能指望对古代政治哲学作出新的理解就能提供种种办法解决我们当今的问题，这是因为现代政治哲学的相对成功导致了一种社会的出现，一种古代人一无所知的社会……只有我们今天活在世上的人才有可能找到解决当今问题的方法。但是，充分理解古人所阐述的理论可能是充分分析当今社会特性不可或缺的出发点，也是我们在自己的使命中应用这些理论不可缺少的出发点。当然，分析当今社会以及应用这些原理都有待我们去完成。”

80. 《古今自由主义》，第4—5、10、23、207—208、213—214、216、218—219页；《什么》，第27—28、78—87、235—241页。

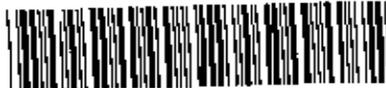
81. 《城》，第22—23、151—153、192—195、226—229页；《迫害与写作的艺术》，第21、22—37页；《绪论》，上述第6页；《古今自由主义》，第15—23页，尤其是第21页。

82. 《古今自由主义》，第VI页，第3—25、53—54、262页；《论专制》，第27页。

83. 《古今自由主义》，第5、7—8、23—25、63—64、262—264、268、272页；《自然》，第5—6页。

84. 《什么》，第38页。

85. 《古今自由主义》，第4—5、24—25页；《自然》，第1—4页。



国防大学 2 065 7106 6

86. 《自然》，第1—7、35—80页；《古今自由主义》，第26、28、222—223页；《什么》，第18—24页。

87. 《古今自由主义》，第205—215页；《什么》，第14—17、27—29、78—95页；《自然》，第191—191页；《社会科学的状况》(The State of Social Sciences)中“社会科学与人文主义”部分，伦纳德·D·怀特编辑，芝加哥，1956年版，第416—420页。

88. 《什么》，第10—17、21—25、27—29、56—57、73—77页；《自然》，第56—62页；《古今自由主义》，第216—223页；“社会科学与人文主义”，第418—419页。

89. 《城》，第4—6页；《论专制》，第21—22、201—202、222—226页；《古今自由主义》，第24—25、230—231、270—271页。

90. 尼采，《札拉图斯特拉如是说》(Thus Spake Zarathustra)，序，第五部分。

91. 《研究》，第32—34、229—231页；《相对论与人类研究》(Relativism and the study of Man)中“相对论”部分，H·施欧克与J·W·威金斯合编，普林斯顿，1961年版，第145—148页；《论专制》，第143—226页；《什么》，第230—232页。

92. 《什么》，第27—28页；《古今自由主义》，第7—8、24页；《斯宾诺莎的宗教批判》，第6页；《霍布斯的政治哲学：其理论基础与起源》(The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis)，芝加哥，1952年版，第XVI页；《对马基雅弗利的思考》，第299页。

L147-212
113-68104

L.D.