



面向 21 世纪 课程 教材
Textbook Series for 21st Century

西方政治思想史纲

马啸原 著



高等教育出版社
HIGHER EDUCATION PRESS

面向 21 世纪课程教材
Textbook Series for 21st Century

西方政治思想史纲

马啸原 著



高等教育出版社
HIGHER EDUCATION PRESS

图书在版编目(CIP)数据

西方政治思想史纲 / 马啸原著. - 北京:高等教育出版社,
1998(2001重印)
ISBN 7-04-006220-8

I. 西… II. 马… III. 政治思想史-西方国家 IV. D091

中国版本图书馆 CIP 数据核字(97)第 09429 号

书 名 西方政治思想史纲
作 者 马啸原 著

出版发行 高等教育出版社
社 址 北京市东城区沙滩后街 55 号 邮政编码 100009
电 话 010-64054588 传 真 010-64014048
网 址 <http://www.hep.edu.cn>

经 销 新华书店北京发行所
印 刷 北京民族印刷厂

开 本 787×960 1/16 版 次 1997年9月第1版
印 张 32 印 次 2001年3月第6次印刷
字 数 600 000 定 价 26.70 元

凡购买高等教育出版社图书,如有缺页、倒页、脱页等
质量问题,请在所购图书销售部门联系调换。

版权所有 侵权必究

责任编辑 马俊华
封面设计 王 睢
版式设计 周顺银
责任校对 康晓燕
责任印刷 陈伟光

目 录

上 篇

古代希腊奴隶制时期至欧洲封建社会 解体时期的西方政治思想

第一章 西方政治思想的起源	3
第一节 西方由氏族社会向阶级社会的转变与政治观念的产生	4
第二节 西方城邦国家的建立与国家观念、法制观念、民主观念的形成	7
第二章 古代希腊早期和繁荣时期的政治思想	12
第一节 泰勒斯等早期思想家的政治观	13
第二节 毕达哥拉斯论正义、和谐与秩序	14
第三节 赫拉克里特的贤人治国论与法制主张	16
第四节 德谟克里特的国家起源论和民主政治观	19
第五节 智者——一批早期注意现实、关心政治的思想家	24
第三章 城邦政治学说	33
第一节 苏格拉底——城邦政治学说的先驱者	34
第二节 柏拉图的《理想国》、《政治家》及《法律篇》——城邦政治学说的早期论著	40
第三节 亚里士多德的《政治学》——城邦政治学说的主要论著	53
第四章 罗马法学政治观	74
第一节 罗马法学政治观产生的历史背景及其特点	74
第二节 罗马法学政治观的思想先驱——伊壁鸠鲁和斯多葛派	76
第三节 西塞罗——罗马法学政治思想的主要代表	83
第四节 卢克莱修的契约论与罗马法学家的法制思想	89
第五章 神权政治论	95
第一节 基督教的产生及早期基督教的政治思想	96
第二节 教父学派与神权政治论的形成	103
第三节 托马斯·阿奎那——神权政治论的主要代表	109
第六章 神学异端政治论	119
第一节 早期的基督教异端	120
第二节 12世纪至15世纪市民、平民、农民神学异端的政治思想	122
第三节 但丁的异端政治论	127
第四节 帕多亚的马西里乌斯和威廉·奥卡姆的异端政治论	132

第七章 乌托邦主义政治观	140
第一节 托马斯·莫尔及其《乌托邦》	141
第二节 康帕内拉及其《太阳城》	146
第三节 安德里亚和他的《基督城》	150

下 篇

从文艺复兴至 20 世纪初期的西方政治思想

第八章 人道主义政治观	157
第一节 文艺复兴时期的人道主义	158
第二节 启蒙运动时期的人道主义政治观	167
第三节 19 世纪初期空想社会主义者的人道主义政治观	178
第九章 新教政治观	187
第一节 马丁·路德的新教政治观	188
第二节 加尔文的新教政治观	192
第三节 闵采尔的“千年天国”论	197
第十章 君主专制论	201
第一节 马基雅维里的非道德政治观和君主专制论	202
第二节 博丹的君主主权论	217
第三节 菲尔麦的君权神授论	222
第十一章 自然法和社会契约论	227
第一节 格劳秀士论自然法是理性的准则和国家产生于社会契约	228
第二节 霍布士论可怕的自然状态及伟大的利维坦的产生	234
第三节 斯宾诺莎论建立国家是理性的需要和指导人民过和平安定的生活	245
第四节 洛克论自然状态的缺陷、政治国家的形式和人民的抗暴权利	251
第五节 卢梭论自然状态是人类的“青春”和国家是公共的“大我”	258
第十二章 天赋人权论	268
第一节 格劳秀士、斯宾诺莎、洛克等人论天赋人权	269
第二节 卢梭、狄德罗、杰斐逊、潘恩等人论天赋人权	272
第三节 《独立宣言》和《人权宣言》——用法律形式肯定天赋人权的重要文献	277
第十三章 政治自由论	282
第一节 斯宾诺莎论个人应当是自己思想的主人	283

第二节	霍布士论君主有自由和臣民无自由	287
第三节	洛克、卢梭等人论社会政治自由必须以守法为前提	290
第四节	黑格尔论实现社会政治自由的必要条件	293
第五节	约翰·密尔论社会自由是对政治暴虐的防御	298
第十四章	社会平等论	309
第一节	卢梭论人类社会不平等的起源和基础	310
第二节	伏尔泰论奴役和不平等是社会必然现象	317
第三节	皮埃尔·勒鲁论社会平等的实现	319
第十五章	分权制衡论与君主立宪论	326
第一节	洛克的分权学说与君主立宪主张	327
第二节	孟德斯鸠的三权分立论和君主立宪思想	332
第三节	汉密尔顿、麦迪逊论分权制衡及美国联邦政府的构建	337
第四节	黑格尔的国家观及君主立宪论	349
第十六章	代议制理论	357
第一节	哈灵顿的代议制理论及对理想的代议制共和国的构想	358
第二节	潘恩论代议制共和政体是最合理的政治制度	365
第三节	杰斐逊论建立代议共和政府的原则和措施	370
第四节	约翰·密尔论代议制政府	379
第十七章	民主政治论	386
第一节	斯宾诺莎论民主政体是最理想的政治制度	387
第二节	卢梭的人民主权论	390
第三节	托克维尔论美国的民主	396
第十八章	功利主义政治观	409
第一节	爱尔维修论利益原则	410
第二节	边沁的功利主义政治观	416
第三节	约翰·密尔论功利与社会	422
第十九章	无政府主义政治论	429
第一节	威廉·葛德文论政治正义	430
第二节	蒲鲁东论所有权就是盗窃及其无政府主义主张	437
第三节	巴枯宁论自由的至上性及国家的本质和弊病	445
第四节	克鲁泡特金的互助论及其对无政府共产社会的构想	451
第二十章	实证主义的社会政治观	459
第一节	孔德的实证主义社会政治观	460
第二节	斯宾塞的生物社会学	468
第二十一章	唯意志论的人生观和权力观	474
第一节	叔本华的生命意志论和悲观主义人生观	475

第二节 尼采的权力意志论和超人思想	480
第二十二章 法西斯主义的国家至上和民族至上论	491
第一节 墨索里尼的《法西斯主义的政治和社会学说》	492
第二节 希特勒的法西斯主义主张	496
后记	505

上 篇

古代希腊奴隶制时期至 欧洲封建社会解体时期的 西方政治思想

第一章

西方政治思想的起源

社会存在决定着社会意识，西方的政治思想、理论、学说是随着西方政治国家的产生而产生的。

西方政治国家的产生经历了一个较长的历史过程，随私有制和阶级的形成而逐渐产生的国家，是在“部分地改造氏族制度机关，部分地用设置新机关来排挤它们，并且最后全部以真正的国家权力机关来取代它们而发展起来的”。^① 在氏族社会向阶级社会转变的漫长过程中，在国家权力机关逐步建立的过程中，许多带政治性的概念、观点、思想便已开始产生。它们不是在国家出现之后才被某些天才人物发明出来的。

西方也和中国一样，在古代，政治与宗教迷信是紧密地结合在一起的。政治权力要借助于宗教的力量才能变得合法，政治主张要借助宗教乃至迷信才能得以推行，重大的政治决策要借助宗教的仪式才能使人信服，中国古代的立法者借助于卜筮，同样西方早期的政治家也利用占卜和“神谕”，而且有的政治家还以祭司的身份出现，一切重大的宗教活动都由国王来主持。

在西方，政治开始与宗教分离大约在公元前六世纪至五世纪，这个时期，一些思想家开始用朴素的唯物主义观点来观察自然，进而观察社会，思考政治，于是政治才开始了自身世俗化的过程，立法渐渐不再用“神谕”来确认，而被人们看作是立法者的制作或公民的意志，国家也不再被人们看作是神的创造，而被解释为家庭和社会自然发展的产物。这在认识上是一个极大的进步，是西方政治思想史上最早的一次深刻变革。

人类的认识是一个从知之不多向知之较多逐渐推移的过程，后人的认识总是以前人的认识为基础的。在政治思想的发展中，尽管早期人们的认识极其粗

^① 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第105页。

浅、幼稚、零散,但后来的思想家正是借助于前人确立的许多概念、观点、原则,才创造出系统的、深刻的、精确的理论,提出了独辟蹊径、自成一家的学说。

第一节 西方由氏族社会向阶级社会的 转变与政治观念的产生

古希腊是西方文化的发祥地,是欧洲文化的摇篮,因此西方政治思想的产生应溯源于希腊。恩格斯曾经说过:“在希腊哲学的多种多样的形式中,差不多可以找到以后各种观点的胚胎、萌芽。因此,如果理论自然科学想要追溯自己今天的一般原理发生和发展的历史,也不得不回到希腊人那里去。”^① 同样,西方政治思想要阐明自身发生和发展的历史,也必须回到希腊人那里去。

古代希腊的范围远比今日希腊的疆域要辽阔得多,许多历史家称之为“大希腊”,是指包括地中海东部沿岸、希腊半岛、爱琴海沿岸诸岛、爱奥尼亚诸岛及意大利南部和西西里岛在内的广大地区。公元前 2000 年左右,希腊半岛附近的克里特岛,曾经出现过西方最早的奴隶制国家,公元前 16 世纪左右,希腊伯罗奔尼撒半岛的迈锡尼、梯林斯等地,也出现过早期的奴隶制王国,后来由于战争和氏族迁徙等原因,这些国家相继灭亡。公元前 12 世纪左右,北部正处于由氏族社会向阶级社会过渡时期的多利亚人与阿开亚人向南部迁移,在希腊半岛的广大地区定居下来,他们便是最早的希腊人。

在西方早期的历史文献中,都只提到多利亚人、阿开亚人(Achaeos 又译亚细亚人)或达那俄斯人(Danaos),概括希腊半岛所有部落的“希腊人”(Hellenes)这个通称,大约在公元前 8 世纪才出现。

恩格斯曾经深入研究过希腊人早期的历史情况,他说,希腊人像其他起源于同一部落的氏族一样,在史前时代,就已经按照美洲人的那种有机的序列——氏族、胞族、部落、部落联盟组织起来了。“希腊人,在他们出现在历史舞台上的时候,已经站在文明时代的门槛上了”。^② 公元前 10 世纪前后,希腊人中的雅典氏族已经建立了维护氏族秩序和抵御侵略的武装的公共权力,但还没有形成公共职务世袭的制度。恩格斯说,在野蛮时代结束以前,总是不大可能有严格的世袭制的,因为这种世袭制是同富人和穷人在氏族内部享有完全平等的权利不相容的。原始民主、原始平等的观念仍然占有统治地位,权利、义务的观念已经出现,例如,氏族成员有选举和撤换氏族首领的权利,在受到侵害时,有互相提供帮助、互相保护和支援的义务。维护公共权力的观念已经出现,随着氏族机关的建立,服从氏族首领和氏族机关指挥的观念和意识都已经形成,如果没有这样一些意

① 恩格斯:《自然辩证法》,《马克思恩格斯选集》第 3 卷,第 468 页。

② 恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,《马克思恩格斯选集》第 4 卷,第 95 页。

识和观念,自然也就不可能有真正的氏族组织。至于国家观念,现代意义上的政治观念,以及带有阶级性的民主、自由、权利观念,则是随着国家的产生而形成的,但它并非无源之水,而是在原始的公共权利观念、民主平等观念的基础上转变发展起来的。

希腊有文字记载的历史是从荷马史诗开始的。行吟诗人荷马创作的《伊利亚特》和《奥德修记》,取材于希腊人与特洛伊人战争的传说,虽然充满了神话色彩,却反映了公元前11世纪至9世纪希腊从氏族社会向阶级社会转变中的许多真实的历史情况。由于史诗讴歌和塑造了众多的英雄人物,因而史诗所描述的这个时期被称为“英雄时代”。

在英雄时代,希腊半岛的雅典有4个希腊人的部落,分居于阿提卡的4个地区,组成4个部落的有12个胞族,都已经有了自己单独的聚居地,即凯克罗普斯的12个城市。部落内已经形成了一套公共权力制度,有了议事会、人民大会和巴昔勒斯。

议事会是常设的权力机关,最初由氏族的首领组成,后来则由选举产生的那部分氏族成员组成,这些人便发展成为氏族中的贵族。荷马史诗中,曾描述过这种氏族贵族组成的议事会。后来随着国家的产生,这种议事会就变成了元老院。

人民大会有两种形式,一种是当议事会开会时,人民——氏族成年男女围在议事会周围,用欢呼和叫喊来影响议事会。另一种是由议事会召集的人民大会,讨论解决各种有关本氏族部落的重大问题,每个男子都有发言权,人民大会拥有最高权力,决议由举手或欢呼通过。

巴昔勒斯即军事首领,由氏族成员选举产生。他是战争中的统帅,同时还拥有祭祀、审判、行政的权力。

荷马史诗描述的英雄时代,国家虽未建立,但私有制和阶级分化均已出现,已经有了贵族的宫廷,贵族过着豪华的生活,女奴多达50人。胜利者已向被征服地区征收赋税,氏族中一部分人已拥有特权,战利品虽仍在战士中分配,但军事首领已拥有占用最多最好的战利品的特权,人们已经有了“权力”的观念。《伊利亚特》中,希腊联军统帅阿伽门农与主将阿喀琉斯为争夺被俘的女奴而发生争吵,阿喀琉斯说:“我所以觉得痛心,是因为有一个并不比我好的人,光靠他的权力大过我,竟把我自己赢得来的一件战利品抢劫了去。我到底是在战场上吃过苦的,这种事情实在叫我忍受不了。”^①

史诗还在许多地方谈到了“荣誉”。荣誉已经成为地位和权力的标志,人们已经开始为荣誉而战斗。有时荣誉还要通过拈阄的方式来决定由谁享有^②。特

① 荷马:《伊利亚特》,人民文学出版社1958年版,第296—297页。

② 同上,第128页。

别值得注意的是,史诗中提到了“正义”这个概念,第16章谈到大神宙斯投下狂雨来,作为给人类的一种惩罚,他之所以动怒“是由于人类不顾上天的嫉忌而滥用他们的权力,在法庭上发表歪曲的宣判而排斥了正义”。^①

英雄时代,奴隶已经出现,阶级偏见、不平等的观念已经发展起来。《奥德修记》中多次谈到奴隶和他们低下的社会地位。在11卷中,当奥德修遇到阿戏留的鬼魂时,阿戏留谈到地狱的痛苦时慨叹说:“我宁愿活在世上作人家的奴隶,侍候一个没有多少财产的主人,那样也比统率所有死人的灵魂要好。”^②第17卷中,牧猪奴尤迈奥说:“一旦主人失掉权力,奴隶们就不愿意规规矩矩的工作,只要一个人变成奴隶,宏声之神宙斯就使他的品德去掉一半。”^③

继荷马之后,另一位早期的希腊诗人赫西俄德又写了两部长诗《工作与时日》和《神谱》,反映了希腊氏族社会末期和阶级社会初期的情况。在《工作与时日》中,他把历史分为五个时代:黄金时代、白银时代、黄铜时代、英雄时代、黑铁时代。在他看来,古老的黄金时代最美好,此后便每况愈下,他生活的黑铁时代最为痛苦,他的诗里,反映出这个时代阶级已经出现,不仅有了奴隶,而且有了大批的贫苦农民,这些农民不论酷暑骄阳,寒霜凛冽,风雪雨晴,从黎明到夜晚,在田间辛勤劳苦耕耘,然而仍不能免于欠债和饥饿、痛苦和不幸,日夜压得他们不能喘息。他把贵族比喻为欺凌弱者的老鹰,把贫苦的农民比喻为软弱的夜莺。老鹰抓住夜莺,飞向云端,夜莺悲鸣。老鹰说:“谁要是反抗强者,那真是一个愚夫。因为他不能作主宰,却只有受苦受辱。”^④

赫西俄德在他的《神谱》中,对宙斯和奥林匹亚诸神的统治作了带有一定政治性的解释。他说,宙斯与其众多妻子之一的忒弥斯生了两个女儿,一个是狄克,即正义;一个是欧诺弥亚,即良好的法制。因此宙斯的统治标志着正义与良好法制的统治。

总之,荷马和赫西俄德诗歌中描绘的从12世纪至8世纪的那个时代,虽然仍保留着一些氏族民主和平等的习惯,但随着阶级的产生,阶级意识、阶级偏见已经出现,一些重要的政治概念,如正义、权力、特权、权利、义务等已经形成。处于由氏族社会向阶级社会急剧转变过程中的西方社会,人们的思想观念正在发生巨大的变化。

① 荷马:《伊利亚特》,人民文学出版社1958年版,第306页。

② 荷马:《奥德修记》,上海译文出版社1979年版,第144页。

③ 同上,第221页。

④ 《世界通史资料选辑》(上古部分),商务印书馆出版,第254页。

第二节 西方城邦国家的建立与国家观念、 法制观念、民主观念的形成

公元前8至6世纪,由于铁器的广泛应用,希腊各地的生产力有了极大的发展,与此同时,手工业和商业贸易也发展起来。赫西俄德的诗篇中,已经提到公元前8世纪前后土地私有制的发展和普遍存在,提到了阶级的进一步分化和氏族社会的解体情况。公元前8至6世纪,在希腊半岛的北部和中部,在小亚细亚的西岸,出现了许多城邦国家。最繁盛的有米利都、以弗所、卡尔息斯和雅典。在伯罗奔尼撒半岛和科林斯海腰地带,又出现了斯巴达、阿利斯、科林斯、麦加腊等城邦国家。这些小国寡民的国家,都是奴隶制的,以一个城市为中心,联系着城市周围的村镇,形成一个人口土地规模不大的国家整体,这种城邦国家公元前六世纪左右,多达两百余个。

在数以百计的希腊城邦中,形成较早,实力最强,影响最大的是斯巴达和雅典。

斯巴达城邦形成于公元前8世纪,这个国家的第一个立法者叫来库古,根据普鲁塔克所写的《来库古传》,来库古曾借助“神谕”的嘱托,在斯巴达建立了贵族民主制的国家机关,即由28人的元老院和两个国王组成的最高立法行政机构。元老院对国家的一切重大事务有决定权,实际上是国家的最高立法机构;国王平时有审理案件和主持某些祭典的权力,战时担任军事统帅。此外还建立了公民大会,由30岁以上的男性公民参加,他们在大会上虽无权提出议案,但对元老院和国王提出的议案进行表决,可以肯定它或否决它。另有监察官五人,一年一届,由元老院和公民大会从贵族中选任,监督、审理国王的违法行为,公元前5世纪,监察官的权力日益增强,他们不仅监督国王,而且在实际上也监督着每个元老院成员及每个公民的行动,实际上已能左右元老会议。

来库古假托神的旨意在斯巴达建立了一套极严格的军事教育制度,并从幼儿时代就给斯巴达人灌输强烈的奴隶主意识,让他们从小就仇恨、敌视作为奴隶阶级的希洛人,不把希洛人当作人来看待。来库古建立一种叫“克里普提”的制度,每年监察官上任,就举行一次对希洛人“宣战”的仪式,派遣武装的斯巴达青年到希洛人聚居的村落去窥视、突袭、搜捕和屠杀那些最勇敢强壮,最具有反抗情绪的希洛人,并提出这种屠杀不仅不冒渎神灵,而且有益于培养增进斯巴达青年的勇敢精神。

另一方面,对斯巴达自由民灌输强烈的集体观念和国家意识,从小培养人们过简朴的集体军事生活的习惯,形成为国捐躯无比荣耀的思想。在战争中表现怯懦,在战场上逃亡的公民,立即受到家庭、公众和国家的唾弃,在战争中表现勇敢的公民,则受到父母、妻子、社会和国家的尊重与爱戴。

遵纪守法的观念在斯巴达人中也十分强烈,来库古的法律虽然都以“神谕”的方式口述,没有一条是成文的,世代口口相传,但对斯巴达人却有极大的约束力,人们极少违反来库古建立的各种制度。来库古把他建立的法制称为“瑞特拉”,具有教训、格言的意思,他借助这一名称,表明法制是神的旨意,人人必须遵守。斯巴达人对法律的遵守实际上已经形成一种世代相传的习惯,形成一种极自觉的行动,斯巴达人并不感到法律是对自由的束缚。人们说:“在斯巴达,自由人比世界任何其他地方的自由人都更像自由人,而奴隶也比其他任何地方的奴隶更像奴隶。”^①

雅典是希腊的另一著名城邦,在它刚刚建立起来的时候,也和其他一些城邦国家一样,政权掌握在氏族奴隶主贵族的手里,当时并无明文规定的法律,仅有习惯法,氏族权贵常常按照自己的意愿解释习惯法,庇护贵族,迫害平民,因此广大平民要求制定明文规定的法律,以约束贵族。公元前621年,在平民的压力下,贵族表示让步,授权执政官德拉古进行改革,制定成文法。

德拉古制定的法律,课罪从重,处刑严峻。他仍站在氏族权贵一边,从维护贵族的利益和安全出发,法律允许债权人可以将逾期不能归还负债的债务人及其家属卖至国外和沦为奴隶。对纵火、杀人、渎神乃至盗窃(即使只是盗窃水果或蔬菜)、“懒惰”,都要处以死刑。据说,德拉古认为,刑罚何以制定得如此苛重,是因为“轻罪理当处死,至于更大的罪,还找不到比死刑更重的刑罚”的缘故。^②

德拉古的立法,不仅没有缓和平民与贵族的矛盾,反而激化了这一矛盾。由于平民酝酿起义,使阶级关系极度紧张。公元前594年,贵族被迫同意由具有平民倾向的梭伦担任执政官并进行改革。

梭伦改革包括多方面的内容:在经济上,最主要的是禁止以人身为担保的借贷,取消以往的公私债务,废除债务奴隶制并由国家赎回因负债而被卖到外邦为奴的雅典人,这一法案,以“解负令”闻名,即解除人民重负的意思。同时,鼓励工商业和对外贸易,改革币制和统一度量衡,规定手工业者必须世代传习技艺,承认私有财产继承自由。

在政治上,梭伦规定按占有财产的多少把全体雅典公民分为四个等级,规定只有财产最多的第一等级才能担任最高官职,财产次多的二、三等级可以担任一般官职,财产最少的第四等级只有参加公民大会的权利。但梭伦为了限制贵族权力,提高了公民大会的地位,公民大会由全体公民参加,公民大会可以选举官吏,决定战争与媾和等国家大事。此外,增设了两个新的机构:四百人会议和陪审法院。四百人会议由雅典的四个部落中各选一百人组成,类似公民大会的常设机构;陪审法院是雅典的最高司法机关,每个公民都可以当选为陪审员,参与

① 《世界通史资料选辑》(上古部分),商务印书馆出版,第271页。

② 普鲁塔克:《传记集》,商务印书馆1962年版,第25页。

重大案件的审理。

希罗多德在《历史》一书中说,梭伦乃是一个反对大贫大富的政治家,他主张使中产阶级成为国家的主要阶级,他说:“因为许多有钱的人并不幸福,而许多只有中等财产的人却是幸福的。拥有巨大财富的不幸的人只在两方面优于幸福的人,但幸福的人却在许多方面超过前者。有钱的人更有能力来满足他的欲望,也更有能力承受大灾难的打击。后者不能像前者那样满足自己的欲望并且经不住这样的灾难,然而他的幸运却使这些灾难不会降临到自己的身上。”^①

梭伦的法律曾公布在16块白色的木牌上,木牌立在巴昔勒斯的柱廊里,让所有的官吏和群众都向宙斯神坛发誓遵守。梭伦的改革没有能使贵族和平民双方都完全满意,经济上他虽然偏护平民,政治上仍偏向贵族。亚里士多德说:“梭伦对双方都加反对,而且尽管他无论同哪一方妥协都有可能成为僭主^②,但他宁愿招致双方的仇视也要拯救祖国并订出最好的法律。”^③

改革完成后,梭伦在关于他的立法的不同解释的激烈争论中,在各种对他的攻击和诽谤声中离开雅典,但他的改革仍为雅典温和的以中产阶级为基础的民主制奠定了基础,在雅典的官吏和民众中树立了法制观念,虽然这种观念起初是与神意联系在一起的,即违反法律不仅要受到人的惩罚,而且要受到神的惩罚,但人们终于有了严格的守法观念,如开始有了明确的权利义务观念,并培养了参政的习惯和意识。为了防止贵族与平民的内战,对付内乱时刻纵容内战、坐观成败的公民,梭伦还颁布了一项特殊法律:“凡是在国家内乱时刻不为这一方或另一方拿起武器的人,都是奇耻大辱,并将被剥夺公民权。”^④这有利于培养公民关心国家大事的意识,从而提高了国家的权威性。雅典公民和斯巴达公民一样,是把为国捐躯、献身公众视为光荣的,他们在保卫祖国的事业中表现出来的极大的勇敢和智慧,为后世所敬仰。

梭伦给自己的立法作了“百年不变”的规定。他出走后,尽管雅典出现了庇西特拉图的僭主政治,但庇西特拉图并未废除梭伦的法律。亚里士多德在《雅典政制》中说,庇西特拉图性格温厚,他虽是僭主,但愿意按照法律行事,不使自己有任何特权。有一次他被控犯杀人罪,传他到改勒俄琶菊斯受审,他竟亲自出庭,自行辩护,而告发他的人害怕了,主动离开了。

尽管雅典法律规定:“任何人为了达到僭主统治而起来作乱者,或任何人帮

① 希罗多德:《历史》,商务印书馆1959年版,第182页。

② 僭主:希腊原文是Tyrannos,拉丁文是Tyrant,指用暴力、政变或其他非法手段夺得政权的统治者。僭主政治是独裁政治而非民主政治,但僭主政治不一定是暴君政治。

③ 亚里士多德:《雅典政制》,转引自(苏)涅尔谢相茨《古希腊政治学说》,商务印书馆1991年出版,第23页。

④ 同上,第22页。

助建立僭主统治者,他自己和他的家族都应被剥夺公民权利。”^①但人们仍然支持庇西特拉图,直到他死后,他的儿子希庇亚斯继位,骄奢日甚,破坏了梭伦建立的法制,他的统治才终于被雅典公民推翻。

僭主统治被推翻后,公元前508年,平民领袖克里斯提尼当选为执政官,进一步实行立法改革,最重要的是取消了原有的四个部落,把全雅典分为10个选区,从而消除了氏族贵族在部落中的传统势力,清除了以血缘为基础的氏族部落残余,使公民在行使权利的过程中,完全摆脱了氏族关系的束缚,进一步发展了平民的民主力量。

克里斯提尼建立了五百人会议取代了梭伦建立的四百人会议。五百人会议由新划分的10个选区各选50名代表组成,500人会议除了为公民大会准备议案外,还负责执行公民大会的决议,在一定程度上起着政府的作用。

克里斯提尼还建立了十将军委员会,并颁布了“贝壳放逐法”。十将军委员会由十个选区各选一名将军组成,一年一任,负责统帅军队。贝壳放逐法规定公民大会可以用投票方式放逐危害国家的分子,表决时公民在贝壳或陶片上写下被放逐人的名字,如票数超过六千,此人即被放逐国外,十年之后方许回国。

克里斯提尼的改革,彻底清除了氏族制的残余,削弱了贵族势力,使雅典的民主政治进一步完善,它是雅典民主制形成的最后阶段。恩格斯说:“雅典人国家的产生乃是一般国家形成的一种非常典型的例子,一方面,因为它的产生非常纯粹,没有受到外来的或内部的暴力干涉——庇西特拉图的篡位时间很短,并未留下任何痕迹——另一方面,因为在这里,高度发展的国家形态,民主共和国,是直接由氏族社会中产生的。”^②

随着雅典民主制的建立和完善,雅典公民的参政意识、责任意识、集体观念、爱国主义都随着民主制的实践而变得十分强烈和深入人心。希罗多德在《历史》中说,在希波战争中,雅典人作战最勇敢,原因是“权利的平等,不是在一个例子,而是在许多例子上证明是一件绝好的事情。因为当雅典人是在僭主统治下的时候,雅典人在战争中并不比他们的任何邻人高明,可是一旦他们摆脱了僭主的桎梏,他们就远远超越了他们的邻人。因而这一点便表明,当他们受着压迫的时候,就好像为别人作工的人们一样,他们是宁肯做个怯懦鬼的,但是当他们的解放的时候,每个人就都尽心竭力地为自己做事情了。”^③另一位希腊的思想家狄摩西尼曾经歌颂过雅典人的民主意识和爱国主义,说雅典人从不向专横无义的政权卑恭屈膝,以求安逸,他们具有生而不得自由勿宁一死的精神。“植根于每个人心底的原则是:人生来不仅属于父母,而且属于国家。请注意其间的差别,

① 转引自:《世界通史资料选辑》(上古部分),商务印书馆出版,第288页。

② 恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,《马克思恩格斯选集》第4卷,第115页。

③ 希罗多德:《历史》,商务印书馆1959年版,第545页。

如果一个人认为自己生来仅有父母,他就只会被动地静待自然死亡的来临。倘若他视自己为国家的儿女,便会自愿赴死,而不愿看到国家沦为附庸。如国家处于被奴役的地位,他会感到蒙受的耻辱比死亡更可怕。”^①

^① 狄摩西尼:《雅典人为公众服务的精神》,转引自《名人演说一百篇》,中国对外翻译出版公司、商务印书馆(香港)有限公司1992年版,第15页。

第二章

古代希腊早期和繁荣时期 的政治思想

古希腊的历史,一般说来,大体可以分为三个时期,即早期(波希战争^①前及战争期间),繁荣时期(波希战争后期及胜利后),衰落时期(伯罗奔尼撒^②战争后)。思想和文化的发展大体与这三个时期相适应:第一时期,自然哲学比较发展,第二、三时期,政治学说和伦理学说才开始发展起来。换句话说,第一时期,人们比较注重思考宇宙的本源,第二、三时期,人们才注意研究现实的斗争和研究内心的精神世界。

如果说哲学起源于神话和传说,那么也可以说,政治思想来源于哲学思想。因为人类早期想到的是大自然,是风云雷电,是生死病痛,是那些令人震惊、惶恐,无力对付又难以理解的事物。只有当社会发展到相当的阶段,随着人际关系、社会关系和政治关系的日趋复杂,人们才会由思考自然,思考世界的本源,进而思考社会,思考政治。而且只有随着思考的日渐深入,才会产生出比较系统的政治理论和学说。因此,如果按照一般哲学教科书的说法,西方哲学是从泰勒斯^③开始,那么西方政治理论则晚得多,应当说,到了苏格拉底之后,柏拉图和亚里士多德才创立了政治学。

然而早期的自然哲学家及繁荣时期的一些思想家不能说没有对政治的思考,但存在于早期和繁荣时期著作残篇中的政治思想是不系统的,零散的,甚至是支离破碎的,往往只是思想家个人对当时政治的某种倾向,或对当时政治法律

① 波希战争是以雅典为核心的希腊城邦和波斯帝国之间的战争。战争自公元前492年波斯进攻希腊本土开始,绵延43年,至公元前449年波斯和雅典缔结和约止。

② 伯罗奔尼撒战争是雅典和斯巴达两大城邦集团之间的战争,自公元前431年至公元前404年共27年。

③ 泰勒斯(Thales,约公元前624—公元前548或545),古希腊米利都哲学学派的奠基人。

的某种看法或态度,是缺乏理论性的。只有当希腊哲学在苏格拉底之后走向系统和成熟的时期,政治理论才从哲学理论中分离出来,形成一门独立的系统的学科。

从支离破碎的思想观点走向系统理论需要一个过程,系统的理论往往正是建立在前人那些不系统的、但却是天才的光华耀眼的思想的启迪的基础之上的,因此,对早期的一些自然哲学家及繁荣时期一些思想家的零散的政治思想进行研究,便不是没有意义的。

第一节 泰勒斯等早期思想家的政治观

西方哲学肇始于泰勒斯以及和他大体同时被称为“七贤”的一些思想家。按照柏拉图《普罗塔哥拉》篇中所列的名字,七贤应为泰勒斯、毕大各、皮亚士、梭伦、克娄布鲁、奇仑和弥孙。^①黑格尔在《哲学史讲演录》中对“七贤”有很高的评价,说他们是一些“伟大人物”,“有天才的人”、“事业家”和“时代的政治家”。他们中的一些人曾经做过执政官,除梭伦等人外,泰勒斯曾经在达马西亚做过执政官,并且很得人心,据说:“他似乎在政治方面还是一个有好策略的人。”^②他主张中产阶级统治,反对贫富的过度悬殊,这种政治上的“中庸”主张,亦为“七贤”中的其他人所共有。“七贤”都反对“极端”,对“适度”表示称赞,他们都试图调和城邦公民各阶层之间的矛盾,保持城邦的稳定与和谐。

对法律的尊重也贯穿于“七贤”的箴言中,例如“服从法律”这句格言出自奇仑,他认为在最好的城邦里,公民应当服从法律,而不应当听从演说家的鼓动。毕大各也曾做过执政官,据说他曾被米底勒尼人推选连任过十年的执政官,他也说过“服从你为自己制定的法律”,并说“法律是最高威力的化身”,还说“首要的不是命令他人,而是自己学会服从”。^③亚里士多德在《政治学》中论及毕大各,说毕大各认为:“人治不如法制”,又说,毕大各专门制定法律,在政治制度的改革方面并无作为。毕大各制定的法律,有一特点:“人在醉中犯罪,课刑加重。他见到醉汉闯祸比常人较多,认为要保护公众的安全,对于这种罪行不能宽恕。”^④

被另一些思想家列为“七贤”之一的柏连德则主张,不要满足于惩罚犯罪,而应当注意防止犯罪。他还认为民主政治比僭主政治优越得多。至于梭伦,他是

① 有些哲学著作把弥孙换成了柏连德,有的换成了阿那卡尔锡。据说最早被称为贤人的有17人,后来人们以不同的观点从中挑选出七人称为“七贤”。据希腊史学家第欧根尼·拉德修说,比较一致的仅有四人,即泰勒斯、毕大各、梭伦、皮亚士。

② 转引自《古希腊罗马哲学》,商务印书馆1982年版,第2页。

③ 转引自(苏)涅尔谢相茨:《古希腊政治学说》,商务印书馆1991年版,第20页。

④ 亚里士多德:《政治学》,商务印书馆1981年版,第142页注①及第108页。

雅典著名的立法家和政治活动家,他教育雅典公民树立法制观念,严格遵守法律,如同遵守神的意志一样。

总的看来,“七贤”都比较注重法制,强调对法律的服从,包括执政者在内,他们已经质朴地开始认识到,人治不如法治,但却缺乏理论的阐述。这也许是由于他们的著作大都早已散失的缘故。

第二节 毕达哥拉斯论正义、和谐与秩序

“七贤”之后,希腊早期有较大影响的哲学家是毕达哥拉斯(Pythagoras,约公元前580—500),生于爱琴海靠近伊奥尼亚的萨摩斯岛上,他的父亲是当地一个殷实的指环雕刻匠。毕达哥拉斯青年时代便离开家乡到达埃及、巴比伦等东方国家游历,据说他的智慧和学识主要是从东方人那里获得的。大约40岁左右,才返回自己的母邦,但当时他的母邦正处在一个叫波吕克拉底的僭主的统治之下,毕达哥拉斯反对僭主政治,主张贤人政治,于是就离开母邦,来到意大利南部的克洛顿(今意大利克洛托那),在那里定居下来,招收了许多门徒(据说有300人之多),创办了一所政治、伦理学园。这一学园既是一个教学研究团体,也是一个政治团体。学园中有严格的纪律,有许多神秘的禁忌,实行共有制,成员都过着平等而简朴的集体生活。毕达哥拉斯要求他的门徒都能刻苦自励,抑制感情,献身公众,增进德识。关于毕达哥拉斯,罗素说:“无论就他的聪明而论或者就他的不聪明而论,毕达哥拉斯都是自有生民以来在思想方面最重要的人物之一。”^① 还说他是“历史上最有趣味而又最难理解的人物之一。”^②

毕达哥拉斯不仅是哲学家,也是希腊最早的最伟大的数学家,在几何学方面,他有许多杰出的发现,他还把数学研究的方法应用于哲学推理。但是他把数绝对化、神秘化了,他把数看成是独立的实体,看成是自然和社会的本原,认为一切自然和社会现象的后面,都隐藏着一个神秘的数,一切事物都是按照数与数之间的各种各样的联系与比例结构组成的。他说:“万物都是数。”^③ 是数决定着事物,而不是事物决定数,这样他就把事物与数的关系完全倒置了。

他在政治思想方面的主张是:

1. 和谐与秩序是宇宙的最高规律,也是任何理想城邦必须遵循的主要原则

毕达哥拉斯说:“美德乃是一种和谐,正如健康、全善和神一样。所以一切都

① 罗素:《西方哲学史》上卷,商务印书馆1988年版,第55页。

② 同上,第57页。

③ 转引自罗素:《西方哲学史》上卷,商务印书馆1988年版,第62页。

是和谐的。”^①他认为,和谐也是数的特性之一,按一定数和一定比例的高低长短不同的声音才组成美好的音乐。在数中,4表示和谐,因为4是一个自乘数,即第一个偶数的自乘。正义就像4一样,像等边四方形一样,因为正义就是相称、相对、相等,正义就是和谐。黑格尔说,在毕达哥拉斯那里,“正义被认作‘同次相等的数’(幂)。——认作同样方式下自相等者。因此正义是一种数的规定:一个偶数,它自乘之后永远还是偶数(相等)。”^②

2. 无论真理与正义都是要使公民间互相平等,让每一个人平等相待,正义就是平等

毕达哥拉斯最早谈到公民间的平等是真理和正义的要求,并说:“友谊就是一种和谐的平等。”^③但他并没有指出这种平等的政治和法律的内涵,只是提出了平等首先是酬报的对等,是正义的本性。毕达哥拉斯还认为共有是平等的基础,他说:“朋友之间一切都是共有的。”^④自然,毕达哥拉斯讲的平等是不包括奴隶和异邦人在内的。

3. 建立法制是实现城邦和谐与秩序的必要条件

毕达哥拉斯既反对僭主和独裁统治,又反对没有法律和秩序的无政府状态。他认为无政府状态是最大的恶,公民服从法律乃是最高的善。他说:“秩序和对称是美的、有益的,而无秩序不对称则是丑的、有害的。”^⑤他提出,一部好的法律本身便是“最大的价值”,并主张恪守祖传的习惯和法律。

4. 个人除应当尊重神灵和魔鬼外,还必须服从城邦,但城邦也应尊重个人

毕达哥拉斯说:“每个城邦公民在城邦中都应该有他自己规定的特殊地位。”^⑥并说:“统治者应该把统治和爱结合起来。”^⑦他强调统治者不仅应当博学而且应当仁慈,被统治者则不仅应当服从法律,而且应当爱戴长官。

5. 教育是实现社会和谐的重要手段

毕达哥拉斯说,动物喜欢无拘无束,具有种种野性,需要用强力和威胁对它们进行种种的调教和驯化。人也如此,人的感情是五花八门的,人的欲求是各种

① 《古希腊罗马哲学》,商务印书馆1982年版,第36页。

② 黑格尔:《哲学史讲演录》第1卷,商务印书馆1983年版,第247页。

③ 《古希腊罗马哲学》,商务印书馆1982年版,第36页。

④ 同上,第33页。

⑤ 转引自马科韦利斯基:《苏格拉底以前的哲学》,俄文版,第三册,第91页。

⑥ 策勒尔:《古希腊哲学史》(英文版)第1卷,第495页。

⑦ 同上,第493页。

各样的,要使人遵守秩序、服从法律需要教育。他建立的学园首先便是一个实行严格教育的团体,德、智、体、美,无一偏废。他说:“城邦要教育青少年、成年人和老年人为国家效力。”^①他认为凡优良的城邦都是注重对公民进行教育的城邦,因而都是风气敦厚,秩序良好的城邦。据说有一个人问毕达哥拉斯,如何才能使自己的儿子变好,毕达哥拉斯回答说:“除非他成为一个治理良好的国家的公民。”^②

毕达哥拉斯不仅主张对公民进行教育,而且主张对官吏也应进行教育,他认为,执政官本身就应当是一个受过良好教育的楷模,应当是家庭和公民在守法自制、品德修养方面的典范。他认为,一个人首先要治理好自己的家庭,然后才有资格参与对城邦的管理。这种修身、齐家、治国的观点,是早期各国思想家的一种共识。

6. 拥护贤人政治,主张国家应由为数不多的优秀人物来管理

毕达哥拉斯反对民主政治,认为群众的意见是非理智的,是不可取的,他说:“重视一切人的一切意见,特别是重视群氓的意见是不理智的,因为只有少数人能作出好的决定和想出好的思想。显然(只有)博学者才能如此,但他们人数很少。所以很清楚,这种能力是不会见于大多数人的。”^③

关于毕达哥拉斯是否是贤人政治的支持者是有争议的,有人认为他是贵族政治的拥护者,但也有人认为他是主张限制贵族权力的,他的弟子在有的城邦就曾组织了300人会议来限制贵族的权力,不过有一点是共同的,即都认为毕达哥拉斯是主张依法治国的。希腊史学家策勒尔在谈到毕达哥拉斯的政治活动时说:“南意大利多数城邦受到赞美的立法者把毕达哥拉斯当作他们的导师,并且由于他的影响,南意大利建立起秩序、自由、文明和法律。”^④

第三节 赫拉克里特的贤人治国论与法制主张

继毕达哥拉斯之后,古希腊早期另一位最有影响的哲人便是赫拉克里特(Heracleitus,约公元前540—480)。他在哲学史上有极其重要的地位,列宁称他为“辩证法的奠基人之一”。^⑤他是伊奥利亚的爱菲斯城贵族赫拉贡德的儿子,世袭奉祀农业女神的祭司职位,门第显赫,但他放弃了继承这一高贵职位的权

① 策勒尔:《古希腊哲学史》(英文版)第一卷,第493页。

② 转引自黑格尔:《哲学史讲演录》第1卷,商务印书馆1988年版,第280页。

③ 转引自马科韦利斯基:《苏格拉底以前的哲学》(俄文版)第三册,第91页。

④ 策勒尔:《古希腊哲学史》(英文版)第1卷,第507页。

⑤ 列宁:《哲学笔记》,《列宁全集》第38卷,第390页。

利,隐居于狩猎女神的庙宇附近,进行独辟蹊径的哲学思考。他性格孤僻,思想深邃,语言晦涩,轻世傲物,被当代人称之为“晦涩哲人”。黑格尔在《哲学史讲演录》中谈到,连苏格拉底都认为,赫拉克里特的著作是深邃的,“要钻透它,就需要像一个勇敢的游泳者那样”。^①

赫拉克里特认为一切事物都在川流不息地运动变化,万古常新。他揭示了事物运动变化的客观性和普遍性,并认为世界是物质的,世界的本源就是火。他指出了宇宙万物相互对立、相互斗争和相互依存的关系,并提出了对立面相互转化的思想,同时提出了逻各斯(Logos)这个表示客观规律的概念。

有人拿赫拉克里特与毕达哥拉斯比较,指出毕达哥拉斯的学说不仅带有浓厚的神秘色彩,而且片面强调和夸大了事物之间的统一与和谐;赫拉克里特承认世界的物质性,不承认对立事物之间的统一与和谐,但更强调对立面的相互斗争。毕达哥拉斯认为和谐是绝对的,和谐是美是善,斗争是丑是恶;赫拉克里特则认为斗争是绝对的,斗争是美是善,斗争产生一切,斗争创造一切。他说:“应当知道,战争是普遍的,正义就是斗争,一切都是通过斗争和必然性而产生的。”^② 他的辩证思想,虽从直观获得,但经过抽象概括,含义深刻,具有思辨的性质,并远远超过同时代人的认识水平。

在政治思想方面的主张是:

1. 从正义就是斗争的思想出发,强调战争的作用,认为奴隶制的建立是战争的结果,是暴力的结果,因而奴隶制是一种“合理”的制度,是一种“正义”的制度

他说:“战争是万物之父,也是万物之王。他使一些人成为神,使一些人成为人,使一些人成为奴隶,使一些人成为自由人。”^③ 并说:“神和人都尊敬战争中阵亡的人。”^④ “弓(Biós)的名字是生(Biós),它的作用是死”。^⑤

2. 强调少数优秀人物的作用,反对民主政治,主张贤人政治

赫拉克里特蔑视一般群众,认为他们没有思想,愚昧无知。他说:“一个人如果最优秀,我看就抵得上一万人。”^⑥ 还说,多数人尽管多次遇到需要思考的事,但却不加思索,明人指点他们,他们也不理解,“他们的心灵或智慧是什么呢?他们相信街头卖唱的人,以庸众为师。因为他们不知道多数人是坏的,只有少数人

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第1卷,商务印书馆1988年版,第298页。

② 《古希腊罗马哲学》,商务印书馆1982年版,第26页。

③ 同上,第23页。

④ 同上,第21页。

⑤ 同上,第23页。

⑥ 《西方哲学原著选读》,商务印书馆1981年版,第27页。

是好的”。^①

由于他的家乡爱菲斯没有建立贤人政体,并且以投票方式放逐了他的朋友赫尔谟多罗,他气愤地说:“爱菲斯的成年人都(应)吊死,把他们的城邦让给未成丁的少年去管理,那就对了。因为他们放逐了赫尔谟多罗,放逐了他们中间那个最优秀的人”。^②并且嘲讽爱菲斯人说:“我们中间不要最优秀的人,要是有的话,就让他上别处去和别人在一起吧!”^③他还说,最优秀的人宁愿取一件东西而不要其他的一切,这就是宁取永恒的光荣而不要变灭的事物。可是多数人对变灭的东西却像“牲畜”一样狼吞虎咽。

据说,赫拉克里特在他隐居的狩猎女神庙附近和小孩们一起玩骰子,爱菲斯人都好奇地挤着来看他,他对爱菲斯人说:“无赖!有什么值得大惊小怪!这岂不比和你们一起搞政治更正当吗?”^④他所谓的搞政治,就是指爱菲斯人的各种民主政治活动。他所以谴责民主政治也许还因为他的贵族家庭因爱菲斯民主派得势而没落。

3. 主张建立法制,认为人民应当遵守法律,保卫法律

赫拉克里特认为法律体现理智,城邦用法律武装起来就像用理智武装起来一样,公民服从法律就是服从理智。他说:“如果要想理智地说话,就应当用这个人人共有的东西武装起来,就像一座城市用法律武装起来一样,而且还要武装得更强固些。”^⑤

赫拉克里特把法律分为人的法律和神的法律,他所谓神的法律实际上是指自然规律,指“逻各斯”。他说:“人类的一切法律都因那唯一的神的法律而存在。神的法律从心所欲地支配着,满足一切,也超过一切。”^⑥他认为,人的法律必须以神的法律为依据。赫拉克里特还认为只有一个人真正懂得这神的法律,服从法律也就是要服从这唯一的懂得神的法律的人的意志,他说:“只有一个人是唯一智慧的人,他既不愿意而又愿意接受宙斯的称号。”^⑦“法律也就是服从唯一的一个人的意志。”^⑧他没有说明这个人是谁,也许就是指他自己。但据说,他的同胞要求他为自己的城邦立法,他竟不理他们。他认为他的城邦已经风俗陵夷,无可救药了。

① 《西方哲学原著选读》,商务印书馆1981年版,第27页。

② 《古希腊罗马哲学》,商务印书馆1982年版,第14页。

③ 同上,第14页。

④ 同上,第15页。

⑤ 同上,第29页。

⑥ 同上,第29页。

⑦ 同上,第22页。

⑧ 同上,第22页。

虽然如此,赫拉克里特仍然反对无政府状态,反对人们为所欲为的混乱状态。他说:“扑灭放肆急于扑灭火灾。”^①主张人们应当尊重现有的法律,保卫现有的法律,就像保卫自己的城邦一样。

还应当指出的是,赫拉克里特不仅蔑视一般的民众,而且也蔑视许多学识渊博的历史上的知名人物,他认为知识并不等于智慧。他说:“智慧只在于一件事,就是认识那善于驾驭一切的思想。”^②即逻各斯。又说:“博学并不能使人智慧,否则它就已经使赫西俄德、毕泰戈拉以及克塞诺芬尼和赫卡泰智慧了。”^③还说:“该当把荷马从赛会中逐出,并且加以鞭笞,阿尔其逻科也是一样。”^④罗素说,在这些历史名人中,唯一免受赫拉克里特谴责的便是条达穆斯,他被赫拉克里特挑选出来,给予特别的殊荣,认为他比别人“更值得重视”,究其原因是因为他也主张贤人政治,认为“绝大多数的人都是坏人”。^⑤而他之所以谴责荷马,是因为荷马反对斗争,荷马曾经说过:“但愿神和人把斗争消灭掉。”^⑥

赫拉克里特的上述观点和主张,虽然零散,但对后来的一些思想家无疑产生了影响。例如,他的贤人政治观、法律观、对荷马和赫西俄德等人的批评,对柏拉图便可能产生了影响,据说,柏拉图曾认真研读过赫拉克里特的著作,柏拉图的许多主张,与赫拉克里特的观点是十分近似的。

第四节 德谟克里特的国家起源论和民主政治观

德谟克里特(Democritus,约公元前460—370),阿布德拉人,这是一个远在希腊北方爱琴海沿岸的色雷斯的工商业城市。他是古希腊伟大的唯物主义者,原子论学说的创始人之一。在政治上,他是民主派的支持者。由于他博学卓识,在多方面的研究中都作出了杰出成就,马克思称他为:“经验的自然科学家和希腊人中第一个百科全书式的学者”。^⑦

希腊史学家第欧根尼·拉尔修说,德谟克里特最初的老师是波斯的一些术士和星相家,是一些很有学问的人,是他父亲与波斯王泽尔士在一起的时候,由泽尔士留给他父亲的。因为有这些老师,使他在儿童的时候,就受到了神学和天文学方面的教育,后来他又就学于原子论学说的创始人留基波,由于他的努力,原子理论获得了进一步的完善和阐明,所以后人总把他和留基波相提并论,并认为

① 《古希腊罗马哲学》,商务印书馆1982年版,第23页。

② 同上,第22页。

③ 同上,第22页。

④ 同上,第22页。

⑤ 转引自罗素:《西方哲学史》上卷,商务印书馆1988年版,第69页。

⑥ 同上,第70页。

⑦ 马克思:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷,第146页。

他们两人“很难区别开来”。^①

德谟克里特青少年时期就十分勤奋好学,他每天在宅旁花园里的一间小屋子里做学问。据说,有一天他父亲牵来一头牛,在他的小屋前宰杀,准备祭祀,他竟没有觉察。还有人说,他有时常到荒凉的地方去,并住在墓地中,冥思苦想。后来又用他父亲留给他的遗产到东方各地游历,先后到了埃及、巴比伦、波斯、印度、埃塞俄比亚,向当地有学问的人学习。回国以后,生活十分贫困,但他不求闻达,不求金钱,苦心孤诣地研究学问,在哲学、物理、天文、数学、生物学等方面,均取得很高成就。历史学家策勒尔称赞他:“在知识的渊博方面要超过所有古代的和当代的哲学家,在思维的尖锐性和逻辑的正确性方面要超过绝大多数的哲学家”。^②

德谟克里特虽然埋头于学术研究,但他并不是一个不问政治、与世隔离的学者。普鲁塔克说,德谟克里特劝人接受政治科学方面的教育,认为这一学科极其重要,政治是“那种人能借以实现最伟大最美的事物的工作”。^③ 在政治观和社会历史观方面,他有许多焕发着天才光辉的见解,启迪人们的思考:

1. 用朴素唯物主义的观点解释了人类的起源和发展,说明了社会、国家和法制的形成

德谟克里特根据原子理论和一切产生于必然的观点,把人类社会的形成看作是自然发展过程中的一种必然现象,提出:“人是从地里出来的,就和虫豸之类产生的方式一样,并不是被创造出来的,也并没有特别的理由。”^④ 他认为产生于大自然的人类,最初过着和野兽一样的生活,并在许多方面模仿动物,作动物的小学生,从蜘蛛那里学会纺织,从燕子那里学会建筑,从天鹅和夜莺那里学会歌唱。后来,出于对自然的恐惧和共同的利益,人类才逐渐懂得了互相帮助和共同行动,并聚集为群体,建立了最早的社会组织。

德谟克里特认为,城邦国家的形成也是自然发展的结果,它产生于人类的需要。随着人类社会的发展和日趋复杂,人们产生了加强团结、加强联合的需要,产生了抵御外侮的需要,只有这样,才能使自己免于沦为奴隶,他说:“只有团结一致,才能把伟大的事业和战争引导到好的结果,否则就不可能。”^⑤ 这样人们便纷纷建立了城邦。

德谟克里特提出,由于人与人之间总是存在着相互敌视、相互倾轧、相互嫉妒等种种把社会引向分裂的情况,于是城邦便建立法制,对人们的不良倾向加以

① 罗素:《西方哲学史》上卷,商务印书馆1988年版,第97页。

② 同上,第96页。

③ 《古希腊罗马哲学》,商务印书馆1982年版,第104页。

④ 同上,第101页。

⑤ 同上,第119页。

约束,并使城邦免于内战。他说:“内战对于双方都是有害的;它使胜利者和失败者一样遭毁灭。”^①又说:“人们若不互相倾轧,则法律将不必禁止任何人随心所欲地生活了。嫉妒实在是纷扰的源泉。”^②

德谟克里特认为,建立城邦实行法治的目的,意在使人们生活得更好。只有建立法制,才能使人们过幸福生活的愿望得以实现,所以“对那些遵从法律的人,法律显得是适合于他本性的美德。”^③

2. 主张严刑峻罚。他认为,建立严格的法制是不得已的事情,但法制之外,应注重教育

德谟克里特认为保护好人,惩治坏人是正义的、勇敢的行为,提出任何人都拥有惩治坏人的权利。他说:“正如颁布了法律来对付毒蛇猛兽一样,我觉得也应该颁布法律来对付某些人。按照习惯的法律,对于危险的人,在一切法律不予保护的情况下都应该把他杀死。”^④又说:“那些犯了当受流放、监禁或刑罚罪行的人,应当受到惩处而不应赦免。”^⑤他认为,当权者出于喜好或私利,违反法律赦免罪犯,是做了一件不合正义的事,对赦免者没有好处,它将成为压在赦免者心上的一个负担。他主张有罪就应受罚,主张凡是杀死山寇或海盗的人,不论是主动杀死或受人差遣,都不应受到惩罚。

德谟克里特虽然主张建立严格的法制,但他却认为这是不得已而为之的事情。他说:“法律是一个不好的发明”,所以“圣贤不应当服从法律,而应当自由地生活。”^⑥但他又说,问题在于现实社会中,圣贤实在太少,为一己私利,损公害人的事情实在太多,“如果一个人不做损害别人的事,法律并不妨碍他随意生活”。^⑦

德谟克里特虽然主张严刑峻法,但他并不是一个“惩办主义”者,他十分强调教育的作用。他说,用鼓励和说服的言语来造就一个人的道德,显然比用法律的惩治更能成功。那种因慑于国家法纪而不敢公开做坏事的人,在私下无人时很可能就去犯罪,至于由说服教育而被引上正道的人,则在私下和公开场合都不会去做坏事。“所以照着良心行事并且能知其所以然的人,同时也是一个坚定而且正直的人。”^⑧

① 《古希腊罗马哲学》,商务印书馆1982年版,第119页。

② 同上,第119页。

③ 同上,第119页。

④ 同上,第121页。

⑤ 同上,第121页。

⑥ 转引自涅尔谢相茨:《古希腊政治学说》,商务印书馆1991年版,第67页。

⑦ 同上,第79页。

⑧ 《古希腊罗马哲学》,商务印书馆1982年版,第114页。

德谟克里特主张应当通过教育提高公民的认识,加强公民的修养,增进人们的智慧和技能,淳化社会风气,减少犯罪。他认为:“对善的无知,是犯错误的原因。”^① 并说:“教育是青年人的导师;是老年人征途中的助手;是幸运儿的装饰;是受难者的庇护所。在家里,教育使你愉悦;出门在外,教育又能使你免遭困窘”。^②

德谟克里特认为,靠教育成为好人的人,比之靠天赋成为好人的人要多。他说,为什么有些青年人颇具聪明才智,有的老年人却愚昧无知,他们的贤愚并非因年龄的差异而形成,乃是由适当的教育和禀赋造成的。但他指出,好的禀赋是要依靠教育才能发展起来的,坏的禀赋则不需要教育。“教育只有吃尽千辛万苦才能发展好的禀赋,反之,坏的禀赋则用不着丝毫努力就自己发展出来了。所以赋有一个坏天性的人,是不由自主地常常被迫去做坏事的。”^③ 德谟克里特主张人们应该做好人,或者向好人学习,认为害人的人比受害的人更不幸,愚蠢的人活着却尝不到人生的愉快,并说:“有教养的人的遗产,比那些无知的人的财富更有价值。”^④

3. 强调公益高于私利,国家高于个人

德谟克里特和古希腊其他一些城邦思想家一样,是一个集体主义者。他强调公益高于私利,国家高于个人,并主张人们应为公益和正义而献身。他说:“国家的利益应该放在超乎一切之上的地位,以便使国家能治理得很好。不应该让争吵过度以致失去公道,也不应该让暴力损害公共的善。因为一个治理得很好的国家是最可靠的庇护所,其中有着一切。如果它安全,就一切都安全;而如果它被毁坏,就一切都被毁坏了”。^⑤ 又说,一个好的公民,专门去管别人的事而忽略了自己的事是没有好处的,这样,自己的事就会弄得很糟,“但如果有人忽略了公共的事,那么即使他并没有偷盗也没有做不义的事而使自己犯罪,他也将得到一个坏名声。”^⑥ 他认为正义就是要人尽自己的义务,不义就是指人们不尽自己的义务,甚至背弃自己的义务。

4. 支持民主政治,主张选举优秀的人物来管理国家

德谟克里特是民主派的支持者,他认为:“在民主制度中受穷,也比在专制统

① 《古希腊罗马哲学》,商务印书馆 1982 年版,第 110 页。

② 转引自涅尔谢相茨:《古希腊政治学说》,商务印书馆 1991 年版,第 69 页。

③ 《古希腊罗马哲学》,商务印书馆 1982 年版,第 114 页。

④ 同上,第 114 页。

⑤ 同上,第 120 页。

⑥ 同上,第 120 页。

治下享受所谓幸福好,正如自由比受奴役好一样。”^①但他强调,在民主制度下,应当选举那些优秀人物来管理国家,他说的优秀人物是指有知识、有教养和品德高尚的人,他认为优秀人物“是本性命定了来发号施令的”。^②他反对把那些缺乏教养的“坏公民”推选到国家的重要职位上,他说:“坏的公民愈达到他们所不配占据的崇高地位,他们就愈粗心大意和愈表现得愚蠢可笑,狂妄自大。”^③

德谟克里特痛恨官吏的腐败,主张对尽职的官吏不必表扬,但对渎职的官吏则应惩处。他说:“人们总是把错事记得比好事更牢些,而这样是好的。其实,正如不应该称赞那把受人之托的财物还给别人的人,而应当谴责并处罚那不还的人一样,对于官吏也应该这样。因为把他选来本来不是叫他来做好事,而是叫他来做好事的。”^④但他要求公民应当尊敬法律,尊敬长官,尊敬最贤明的人。

德谟克里特所谓的民主,自然是指奴隶主的民主,对于奴隶,他认为应当像使用我们的四肢一样来使用他们。同时,他具有强烈的等级观念,认为决不应该让“较低等的人”来担任较高的公职,来“发号施令”。

5. 主张发展生产,提倡过有节制的小康生活

在古希腊思想家中,德谟克里特是第一个提出城邦应当发展生产,增加财富的思想家。他说:“共同的贫穷比每个人孤立地受穷更难堪,因为这样就什么救助的希望都没有了。”^⑤他提倡公民过一种小康的富足生活,希望人们有节制地享受物质方面的幸福,把注意力集中到品德的修养和精神的愉快方面,他希望穷人安分而不要嫉妒富人,但他谴责富人的贪得无厌,他认为无节制的欲望是一种“儿童”的事,而不是成人的事。荣誉和财富,如果没有聪明和才智,则是“很不牢靠”的财产。他还说:“人们通过享乐上的有节制和生活上的宁静淡泊才能愉快。赤贫和豪富惯于变换位置,并且引起灵魂中的大骚扰。”^⑥他主张人们应当满足于自己已有的幸福,并且经常把自己的生活和那些更不幸的人比一比,“想想他们的痛苦,你就会因为自己有比他们更好的命运而庆幸了。如果接受了这一原则,你就能生活得愉快,并且驱除了生活中不少的恶:嫉妒、仇恨和怨毒。”^⑦德谟克里特虽然反对过多的欲求,但他并不像毕达哥拉斯那样主张朋友间一切“共有”。他认为公有的财产比私有财产容易浪费和轻易挥霍,他甚至讥讽地说:“公

① 《古希腊罗马哲学》,商务印书馆1982年版,第120页。

② 同上,第122页。

③ 同上,第120页。

④ 同上,第121页。

⑤ 同上,第114页。

⑥ 同上,第115页。

⑦ 同上,第115页。

有的鱼是无刺的。”^①即大家都可以毫无顾忌地吞食。

在希腊早期的思想家中,德谟克里特的政治思想,虽然仍没有构成系统的理论,但和其他的思想家相比无疑显得更丰富,更色彩斑斓,在许多方面,颇具卓识。他最早用朴素的唯物主义的观点解释了社会、国家与法的起源,他论述了法制的必要性,正确分析了惩罚与教育的关系,他支持民主派,主张社会应当富裕,但个人生活应当节制,都很有见地,发人深思。但遗憾的是,他的50多种著作大部分都已在历史的变迁中散失。他的思想在他生前便已经受到人们的推崇并得到广泛传播,并对后来的思想家产生了巨大的影响。希腊化时期的伊壁鸠鲁则不仅继承和发展了他的原子理论,也继承和发展了他的政治思想。

第五节 智者——一批早期注意现实、关心政治的思想家

希波战后,随着希腊经济的繁荣和一些城邦的进一步民主化,人们参与政治活动的机会增多了,民主制城邦的公民不仅可以参加公民大会,讨论城邦的各种重大政治社会问题,而且可以参加法庭陪审,或因自身及亲友被控诉而为自己和亲人进行申辩。于是政治知识的掌握,演说、辩论的本领,政治艺术的价值,越来越受到人们的重视。适应民主政治发展的需要,智者派便应运而生。

智者(Sophist)一词,过去曾一度被称为“诡辩派”,是极不确切的,智者中虽不乏为取得辩论的胜利而使用违反逻辑的诡辩术的人,但毕竟只是少数。黑格尔说:“诡辩这个字是一个坏字眼,特别是由于反对苏格拉底和柏拉图的缘故,智者弄得声名狼藉。”^②柏拉图甚至骂智者是“批发或者零售灵魂的粮食的人”。^③

其实,智者这一称谓源于希腊的“智慧”一词,是用来表示在智能(本领、手艺、艺术、知识)方面内行的人。罗素说:“‘智者’这个字原来并没有坏意思;它指的差不多就是我们所说的‘教授’。”^④

智者派不是一个思想观点统一的学派,他们的政治态度也不完全一致,大多数主张民主政治,也有少数是贵族政治乃至僭主政治的支持者。智者是一批周游于各城邦收取学费、传授知识和演说辩论技巧的职业教师。黑格尔说,在希腊,由于认识水平的提高,人们开始讲求教养,需要学习,“智者就是希腊的教师,通过他们,文化才开始在希腊出现,他们代替了从前的公众教师,即诗人和史诗

① 转引自涅尔谢相茨:《古希腊政治学说》,商务印书馆1991年版,第70页。

② 黑格尔:《哲学史讲演录》第2卷,商务印书馆1983年版,第7页。

③ 《古希腊罗马哲学》,商务印书馆1982年版,第129页。

④ 罗素:《西方哲学史》上卷,商务印书馆1988年版,第107页。

朗诵者”。^①智者不仅教育人们如何从政,而且教育人们如何管理家务,最重要的是教育人们如何思考,如何通过推理来作出判断,而不再是依靠“神谕”、风俗和一时的热情来作出决定,“智者传播了这种教养。他们是一个特殊的社会阶层,以教育为业,接受报酬,代行学校的任务,他们周游各个城市,青年跟着他们,受他们的教导”。^②由于智者主要是教育人们如何从政,因而对现实的政治问题就比较关心,甚至重新审查了传统的许多政治观念,在国家与法制方面提出了许多批判性的新见解。他们研究辩论方法,研究语言的说服力和思维的推理能力,因此在哲学和逻辑学方面亦颇有创见。在智者派中,最著名的是普罗泰戈拉、高尔吉亚和安提丰等人。

1. 普罗泰戈拉

普罗泰戈拉(Protagoras, 公元前481—411)是智者派的开创者,也是智者派中最博学和最知名的人。他和德谟克里特一样是阿布德拉城人,终身从事学术研究,在希腊各地讲学,是第一个自称为“智者”,并且是第一个以公众教师身份出现的人。第欧根尼·拉尔修说:“他是第一个要人缴纳一百米乃学费的人……他也是第一个采用苏格拉底式的讨论方法的人”。^③普罗泰戈拉说,青年人到他那里学习私人事务及公共事务中的智慧,学习如何把自己的家务处理得井井有条,“能够在国家的事务方面作最好的发言和活动”。^④

据说,有一个青年想投师普罗泰戈拉学习,但又怕交了学费学不到本领。普罗泰戈拉说,等你学完之后,在第一次诉讼辩论中获胜,再交学费,败诉就不必交。结果,这位青年学习结业后,第一个控告他的就是普罗泰戈拉。

普罗泰戈拉写过许多著作,现仅留下一些篇名,大部分均已散失,但柏拉图的著作中,却有许多关于普罗泰戈拉的记述。柏拉图虽然反对普罗泰戈拉,但从柏拉图对他的讥讽和批评中,仍可看出普罗泰戈拉的许多观点和主张。

普罗泰戈拉有一个重要的命题,即“人是万物的尺度,是存在的事物存在的尺度,也是不存在的事物不存在的尺度。”^⑤按照柏拉图在《泰阿泰德》篇中的解释,这是一个主观唯心主义的命题,即“事物对于你就是它向你呈现的样子,对于我就是它向我呈现的样子”。^⑥例如风在刮着,然而我们中间有的人觉得冷,有的人觉得不冷,有的人觉得稍微冷,有的人却觉得很冷,而风却无所谓冷与不冷,风对于感觉冷的人则是冷的,对于感觉不冷的人则是不冷的,于是风的冷暖便失

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第2卷,商务印书馆1983年版,第8页。

② 同上,第9页。

③ 《古希腊罗马哲学》,商务印书馆1982年版,第125页。

④ 同上,第132页。

⑤ 同上,第128页。

⑥ 同上,第133页。

去了客观标准,一切都按照人的主观尺度来衡量,而且各人均可根据自己的认识来断言其是非。在辩论中也是一样,你认为正确的就是对的,你认为不正确的就是错的,一切都由个人主观的认识来决定。

可是,还存在着另一种更为合理的解释,即这一命题中所说的“人”,不是指个别的人,而是指一般的人,指人类,有理性的思维着的人类。按照这一理解,这个命题的意思是说,人类的理性思维是衡量一切的尺度。黑格尔分析说:“普罗泰戈拉宣称人是这个尺度,就其真正的意义说,这是一句伟大的话,但是这句话同时也有歧义,因为人是不定的和多方面的:(一)每一个就其特殊性说的人,偶然的人,可以作为尺度;或者(二)人的自觉的理性,就其理性本性和普遍实体性说的人,是绝对的尺度。”^①虽然这两种解释孰是孰非,至今已很难确定,但无论如何,普罗泰戈拉主张人是万物的尺度,对以往和当时一切重大问题都要请示“神谕”,即一切要以神的意志作为尺度的观念是一个革命的大胆的否定。

在政治思想方面,他提出了下列观点:

(1) 对于人类社会和国家的起源在某些方面作了比较接近实际的描述。

柏拉图在《普罗泰戈拉篇》中说他曾经这样描述过人类社会和国家的起源。他说,从前曾经有过一个只有神灵没有生物的时期,后来神用土和水这两种原素混合起来创造了各种生物,诸神命普罗米修和爱庇米修去装饰世界,赐给生物各种力量。爱庇米修负责分配气力、飞翔能力、武器、皮毛、蔬果,但竟把所有这些东西都给了禽兽。普罗米修检查工作的时候,发现别的动物都配备得很好,但人却是赤裸裸的,没有皮毛,没有灵牙利爪,没有防身的武器。轮到人出世的指定时刻快到了,普罗米修不知怎样救人,便偷了赫斐斯特和雅典娜的机械技术,加上火,送给了人。于是人有了维持生活所必需的技术,造出房屋、衣服、鞋子和床,从土地里取得养生所必需的食物。人类起初是分散地居住着,没有城市,但由于无法和野兽搏斗,于是便联合起来,建立了城市。但起初他们只是住在一起,不懂得“政治艺术”,彼此伤害,又几乎陷于分散和毁灭。宙斯恐怕整个人类被消灭,于是派黑梅斯到人间,带来礼敬和公正作为治理城邦的原则,作为友谊与和好的纽带,这样才产生了城邦国家。普罗泰戈拉的这种说法,虽仍带有上帝创世的色彩,但比之于赫西俄德关于黄金时代、白银时代、黄铜时代、黑铁时代的看法,已经有了很大的进步,在某些方面,开始接近于历史发展的实际。普罗泰戈拉的关于国家产生前的描述,被一些著作引述为对“自然状态”的最早描绘,并进而认为他是自然法和社会契约论的先驱,依据是不充足的。

(2) 每个人都平等地享有参与政治的品德和权利。城邦应当建立法制,法制的目的在于防止犯罪。

普罗泰戈拉是一个主张政治平等和民主的思想家。柏拉图的著作中有这样

^① 黑格尔:《哲学史讲演录》第2卷,商务印书馆1983年版,第27页。

的记述,普罗泰戈拉说,当宙斯命令黑梅斯赐给人类礼敬和公正的时候,黑梅斯问:“我们应当怎样分配呢?是不是只分给个别的人,就像分配特殊的才能那样,就像拥有医术的人帮助别人那样?”宙斯回答说:“分给所有的人;因为假若只有少数人分享那些品质,就不可能有任何社会组合存在了。并且要制定法律,谁不能分享廉耻和公正,谁就必须被当作国家的蠹贼予以消灭”。^① 普罗泰戈拉认为,政治智慧是人人分享而且人人拥有的东西,实际上就是人人均可以参政的思想,是一种民主的思想。

普罗泰戈拉把法律看作是政治智慧的创造,并且提出惩罚罪犯的目的,不是为了过去,不能像杀死野兽那样,“而是为了将来,使犯罪者和被他的罪行所诱惑的人都不再犯。”^② 普罗泰戈拉还论证了法律的强制性,他说,国家既然制定了法律,“就要依照法律强制命令人们和迫使人们服从。违反法律,国家就要惩治,对于这些惩治,无论在你们那里,还是在其他很多地方,都叫纠正,因为惩罚就是纠正。”^③

(3) 应当对全体公民施行政治教育,政治教育有助于提高公民对政治的认识,有利于建立一个合理的国家。

普罗泰戈拉认为,政治科学具有这样一种性质,即:“每个人都可以通过教育和努力而获得它。”^④ 他的这种主张曾遭到苏格拉底的反对,苏格拉底提出:“那些掌握政治艺术的人,是不能把它传授给别人的。”^⑤ 例如伯里克利就没有把他的政治知识传授给自己的孩子和雅典的青年,而别的大政治家也没有把政治艺术教给别人,不论是亲人或是外人。普罗泰戈拉则提出:一方面,政治品德是属于一切人的,是一切人共有的,是“一切的人受教于一切的人”。^⑥ 这些品德无需那些著名人物的特殊教导,儿童从幼小的时候起,就从父母师长那里受到这方面的教养和规劝,就受到了关于道德和善的教育;另一方面,人们虽然可以通过教育而分享政治品德,但在政治品德上十分杰出的、得天独厚的仍只占少数,因为卓越的品德要靠特殊的才能和天资才能获得。他举例说,在一个国家中,如果所有的公民都必须做“吹笛者”,即所有的人都必须接受吹笛教育,结果,有些人会成为优秀的吹笛手,有些人会成为良好的吹笛手,有些人则很平常,少数人也许十分低劣,而且从非常优秀的吹笛手的家门中也许会产生出十分低劣的吹笛手来。但是尽管如此,由于整个国家的公民都受吹笛的教育,都有一定程度的吹笛修养,比起那些对吹笛毫无所知从未受教的人来,在这方面一定高明得多,“因

① 转引自黑格尔:《哲学史讲演录》第2卷,商务印书馆1983年版,第15页。

② 同上,第16页。

③ 转引自涅尔谢相茨:《古希腊政治学说》,商务印书馆1991年版,第93页。

④ 转引自黑格尔:《哲学史讲演录》第2卷,商务印书馆1983年版,第16页。

⑤ 同上,第14页。

⑥ 同上,第16页。

此,一个合理的国家的所有公民,包括坏的公民在内,比起一个既无文化,也无正义,也无法律,更没有使公民养成公正习惯的强制力的国家的公民来,都要更好更正直。他们的这种优越性要归功于他们国家中的法律、教育和文化”。^①

普罗泰戈拉关于政治平等和政治教育有助于提高公民政治素质的主张,十分正确,给人启迪。同时普罗泰戈拉还强调,贤明的优秀的演说家不应该把坏的东西,而应该把好的东西介绍给正直的公民。

2. 高尔吉亚

高尔吉亚(Gorgias,约公元前483—375)和普罗泰戈拉一样,是智者派中的著名代表,他是西西里莱昂提利人,活了一百多岁,据说直到临终都头脑清晰和精神旺盛,他说自己长寿的原因是:“无论何时都不贪图享乐。”^②

高尔吉亚是一个能言善辩的演说家,也是一个政治活动家,他主张民主政治。公元前427年曾以莱昂提利使节的身份到过雅典,目的是为了取得雅典的帮助来对抗叙拉古。他的主要著作是《论非存在或论自然》,在这部著作中,他提出了事物不可知性的三个论点:第一是无物存在;第二是如果有某物存在,这个物体也是人无法认识的;第三是即使这个东西可以被认识,也无法把它说出来告诉别人。

高尔吉亚认为,如果有物存在而且可知,那么被思想着的东西就是真实的。如果被思想的东西都是真实存在的话,那么我们思想中的许多荒谬的东西岂不是真实的了。另外,高尔吉亚把知识限于感觉,限于主观的经验,认为语言文字只是感性经验的符号。用语言文字传达出来的知识,不等于感性经验本身,从而否认存在的可知性和知识的可传授性。

在政治思想方面,他的主张是:

(1) 治理国家是男人的美德。

高尔吉亚认为美德因人而异,男人的美德是管理国家,造福友人,抵御敌人;女人的美德则是管理家务,服侍丈夫。小孩和老人均各有其美德,而且在每种职业,每个年龄段上,每个人对每一件事都有自己的美德。亚里士多德十分赞同高尔吉亚的观点,认为男女各有自己的美德,儿童也应该有专属于自己的品德,他说:“照高尔吉亚的方式简明地列举道德的各个项目,这比那些普遍界说更为妥切。这里我们当注意到诗人^③所说妇女的品德:‘娴静就是妇女的服饰’,‘娴静’这样的品德就不能用来赞美一位男人。”^④

① 转引自黑格尔:《哲学史讲演录》第2卷,商务印书馆1983年版,第18页。

② 转引自涅尔谢相茨:《古希腊政治学说》,商务印书馆1991年版,第95页。

③ 指索福克里(Sophocles),古希腊诗人。引语见他的剧本《阿耶克斯》(Ajax)。

④ 亚里士多德:《政治学》,商务印书馆1981年版,第40页。

(2) 蓄意犯罪才是罪行,其他一切由不可抗拒的力量或意外事件起作用引发的犯罪,不能构成罪行。

高尔吉亚在《海伦赞》中,为海伦^①所作的辩护,表明了他的这一观点。根据荷马的《伊利亚特》史诗,海伦一直被人们视为特洛伊战争的祸端,受到人们普遍的谴责。高尔吉亚提出,海伦之所以引发特洛伊战争,要么是出于命运的安排,是神所决定和命运使然,要么是由于她被暴力抢劫,要么是出于被言语所引诱,要么是出于被爱情所迷惑。在所有上述情况下,她都不是蓄意的,她只是神意、命运或暴力的牺牲品,她没有责任。只有蓄意的犯罪,才能构成罪责。

(3) 法律是正义的卫士,正义意味着平等。

高尔吉亚认为成文法是人类的精巧发明,是“人造物”,然而成文法却是“正义的卫士”。他认为正义与平等有极密切的关系,他说:“对于自己的同胞是正义的,因为他们(实质上)具有平等的情感”。^② 并认为正义与法律就是为了让人“在该说的时候就说,该沉默的时候就沉默;该做的时候就做,该不做的时候就不做”。^③

高尔吉亚反对伯罗奔尼撒战争,他呼吁希腊人团结,停止内战,联合起来对付蛮族,他说:“战胜蛮族值得唱赞美歌,而战胜希腊人只能唱亡魂曲”。^④

3. 安提丰

安提丰(Antiphon,约公元前五世纪)是智者派中一位对奴隶制城邦采取批判态度的思想家,其生卒年月均已不详,鼎盛时期约为公元前411年左右,据说他曾和柏拉图进行过辩论。他的著作有《同心论》、《真理论》,均失传。20世纪初有人在尼罗河畔一座小城的故纸堆中发现《真理论》残篇,其中有许多真知灼见。

(1) 对城邦的法律和自然规则进行了区分,认为法律只是对人们外在行为的约束,是公民的契约。

安提丰认为,自然规则是强制的、必然的,不因时间和环境的改变而改变;法律则来源于人类自己的安排,可以随时间、环境的变化而改变。没有人可以违背自然规则而不受惩罚,但一个人如果违背了国家法律,只要不被发现,就可以不致蒙受惩罚和耻辱。因为国家的法律只能约束人们的外在行为,自然规则却可以约束人们的内心。他说:“一个违背法律规则的人如果不被制定契约的人所亲见,他就不会蒙羞受罚,而只有当他被人目击时,他才蒙羞受罚。至于违背天赋

① 根据荷马史诗《伊利亚特》,海伦原系斯巴达国王墨涅拉俄斯的妻子,特洛伊王子帕里斯诱走海伦,引发了长达十年的特洛伊战争。

② 转引自涅尔谢相茨:《古希腊政治学说》,商务印书馆1991年版,第100页。

③ 同上,第100页。

④ 同上,第100页。

的自然规则情形就两样了。人们如果拂性逆理,逸出这些法则的固有界限,则他虽完全不被人发现,而其不良后果并不因此减少,虽被人所见,而其后果也并不因此加大。这是因为他所招致的损害,并非来自人的品评,而是发于那种情形之下的事实。”^① 并说:“法律的规则是外铄的,而自然的规则,则是不可避免的(天赋的)^②;其次还在于法律的规则是依契约制定的,而非由自然产生的,而自然的规则恰好与此相反。”^③ 安提丰是最早明确提出法律起源于契约的思想家。

(2) 城邦法律损害了自然,妨害了自由,对社会不能起良好的作用。

安提丰说,城邦法律规定人们两眼应当看什么,不应当看什么;两耳应当听什么,不应当听什么;舌头应当说什么,不应当说什么;手应当作什么,不应当作什么;足应当去那里,不应当去那里;心灵应当愿望什么,不应当愿望什么。但是法律力图使人“规避”的那些事情,比起法律所力图使人“趋向”的那些事情,并不更合乎自然,近乎自然。

安提丰说,人类从有益于自己的事物中吸取生命,并从不利于自己的事物中招致死亡。“但是依照法律观点所确立为有益的那些事物却对自然加了种种限制[那就是说,它们妨害人们从真正有益于他们的事物吸取属于自然的生命],至于自然所确立为有益的那些事情,则是自由的;[那就是说,它们使人们从真正有益于己的事物中自由吸取生命;因为它们和那些事物是二而一的]。”^④

安提丰指出,法律是用引起痛苦和祸患的办法来维护社会,但引起痛苦和祸患的办法是违反自然、较少有益的。“引起患难来的那些事情比引起幸福的那些事情并不是较为有益的[相反,它们还是益处较少的],因为真正有益的事情不会引起损害来”。^⑤

(3) 城邦国家的法律不能防止犯罪,反而鼓励犯罪。

安提丰说,在城邦国家的法庭上,受害者并不比加害者处于更为有利的地位。城邦的法庭往往不是依据事实进行判决,而是依据原告和被告两方的辩论才能进行判决,因此这种审判不能制止犯罪,反而鼓励犯罪。他说:“当一个案子提交法庭审理时,受害者比加害者并不处于优越的地位,并且可能处于劣败的地位。他只能肯定侵害的事实,并力图说服法庭使之相信那个事实。而加害的一造则能否认那个事实,并力图说服法庭,使之相信他的否认的真实。最后使法庭下判决的是或此或彼的一造的较大辩才;而受害的一造并不能保证有较大辩才。”^⑥

① 《西方伦理学名著选辑》上卷,商务印书馆 1987 年版,第 31 页。

② 方括号中的话,是残篇的研究者对看不清楚地方的补述。

③ 《西方伦理学名著选辑》上卷,商务印书馆 1987 年版,第 31 页。

④ 同上,第 31—32 页。

⑤ 同上,第 32 页。

⑥ 同上,第 33 页。

(4) 贵族与平民,希腊人与野蛮人同样是人,应当平等地看待。

安提丰批评说,出身于名门望族的人,我们恭而敬之;出身寒微之家的人,我们既不恭之,又不敬之,在这一点上,我们的行为不是文明的,而是野蛮的。对希腊人和蛮族,亦复如是。他说:“我们的天赋在一切上都一律平等,不论我们是希腊人或蛮族。我们可以观察到人人天生有人所必须具备的任何一种能力的特征。……我们没有一个人[依据上述那一类天赋能力的任何特点]可注定,作为一个希腊人,或一个野蛮人的。我们每个人都通过自己的口鼻来呼吸空气。”^①安提丰的这一论点是超越同时代人们认识水平的。

4. 加里克里斯和色拉叙马霍斯

在柏拉图的著作中,还提到两个智者派的代表,第一个是加里克里斯,他是贵族政治的支持者,生卒年月已经不详,其政治主张是:

法律是弱者制定的,他们制定法律,安排惩罚,是为了维护弱者,“惊吓强者及那些能胜过他们的人,免使这些人胜过他们”。^②平等也是弱者的呼声,由于弱者“知道自己的缺点,故喜欢平等”。^③不平等乃是自然的安排。

加里克里斯认为,根据自然,优者比劣者多获得一些乃是公正的,较强者比较弱者多获得一些,也是公正的。无论在人或动物中,无论在国家或民族中,公正在于优者统治劣者,优者比劣者占有更多。

加里克里斯还提出,处于从属地位的强者应当抛弃法律与规则的约束和羁绊,坚定地起来做弱者的主人。他说:“一旦有一位具有充足强力的人,他要把我们的一切规则、鬼语和欺骗,以及一切与自然相反的法律都加以践踏;从奴隶地位,一反而为主人站在我们头上,这时,自然的公正便又光临大地了。”^④

柏拉图提到的另一个智者派的代表是色拉叙马霍斯,生卒年月也已不详。他是一个对城邦政治采取批判态度的思想家,他揭露城邦政治的专横性与不公正性,指出强力在国家中的作用。他在和苏格拉底辩论的时候,认为苏格拉底用道德掩盖政治是回避现实。他认为,在现实生活中,“不管在什么地方,正义就是强者的利益”。^⑤他提出,任何一个城邦都是谁是强者,便由谁统治,而且每一个统治者制定的法律都是对自己有利的。平民政府制定有利于平民的法律,独裁政府制定维护独裁的法律。而且他们的法律明确告诉大家:凡是对政府有利的对百姓就是正义的,谁不遵守,谁就是违背正义,就是犯罪,“因此,我的意思是,

① 《西方伦理学名著选辑》上卷,商务印书馆1987年版,第33页。

② 同上,第29页。

③ 同上,第29页。

④ 同上,第30页。

⑤ 柏拉图:《理想国》,商务印书馆1986年版,第19页。

在任何国家里,所谓正义就是当时政府的利益”。^①他认为统治者统治人民,正如牧人放牧牛羊一样,目的是为了主人的利益。

色拉叙马霍斯揭露说,在现实生活中,正义的人与不正义的人相比,总是处处吃亏。老百姓给当官的效劳,用自己的效劳来使当官者快活,自己却一无所得;正义者与不正义者合伙经商,到分红的时候,从来没有见过正义的人能多分一点;交税的时候,总是正义的人交得多,不正义的人交得少;担任公职,正义的人不肯损公肥私,不愿循私枉法,总是得罪亲朋好友,并且无暇顾及私事,反之,不正义的人却乘机损公肥己,中饱私囊。因此,他说:“最不正义的人就是最快乐的人;不愿意为非作歹的人也就是最吃亏苦恼的人。极端的不正义就是大窃国者的暴政,把别人的东西,不论是神圣的还是普通人的,是公家的还是私人的,肆无忌惮巧取豪夺。平常人犯了错误,查出来以后,不但要受罚,而且名誉扫地,被人家认为大逆不道,当作强盗、拐子、诈骗犯、扒手。但是那些不仅掠夺人民的钱财,而且剥夺人民的身体和自由的人,不但没有恶名,反而被认为有福。……不正义的事只要干得大,是比正义更有力、更如意、更气派。”^②这篇淋漓尽致的揭露,极像我国古人所谓“豺狼当道,安问狐狸”,“窃钩者诛,窃国者侯”的议论了。亦由此可知,智者派中,对当世采取批判态度者,不乏其人。

在智者派中,还有一部分更加激进的人,超越和突破了当代的历史局限,直截了当地对奴隶制提出了批评,指出奴隶和自由民一样都是有头脑有手脚的,都是有情感有理智的,奴隶之所以成为奴隶,是人的法律造成的。智者阿尔基达马在他著名的《麦西尼亚演说》中说:“大神令人类全都自由,自然从来不曾强迫谁当奴隶”。^③亚里士多德在《政治学》中还谈到,有的智者也认为主奴关系违反自然,“在他们看来,主人和奴隶生来没有差异,两者的分别是由律令或俗例制定的:主奴关系源于强权;这是不合正义的。”^④

① 柏拉图:《理想国》,商务印书馆1986年版,第19页。

② 同上,第27页。

③ 亚里士多德:《政治学》,商务印书馆1981年版,第11页注①。

④ 同上,第10—11页。

第三章

城邦政治学说

持续了 43 年的希波战争,于公元前 449 年以希腊城邦的胜利而告终。随着战争的胜利结束,希腊城邦的社会生产力得到空前的发展。奴隶劳动的广泛运用,手工业的进一步发展,商业和对外贸易的发达,使希腊经济的繁荣达到了鼎盛时期。

从公元前 443—429 年,雅典民主派的领袖伯里克利连任十将军委员会的首席将军,成为雅典最有威信的最高领导者,他进一步改革和完善雅典的民主政治;执政官不仅由抽签产生,而且向所有的公民开放。国家发给公职人员津贴,使贫穷的公民可以担任公职。国家还发给贫民“观剧津贴”,资助穷困的公民参加文化生活。更重要的是,公民会议的作用空前扩大,自由民可以在公民会议上发表意见,选举官吏,讨论国家一切重大议案。

随着雅典政治进一步民主化和经济的繁荣,雅典实力的进一步扩张,于是侵犯了斯巴达的利益,引发了雅典与斯巴达两大城邦的冲突,公元前 431 年爆发了持续 27 年的伯罗奔尼撒战争,战争虽以雅典的失败宣告结束,但包括斯巴达在内的希腊各大城邦的实力都遭到了极大的削弱。战争期间,奴隶大批逃亡,农民破产,贵族专权,豪强横行,平民与贵族豪富的斗争愈趋剧烈,动摇了城邦制度的社会基础,使希腊城邦国家均纷纷陷入政局动荡、僭主篡权、宗派纷争的危机之中。

柏拉图和亚里士多德的城邦政治学说便产生于这个时期。他们的学说既是城邦政治制度发展成熟的结果,也是对城邦政治的历史和危机进行研究和反思的结果。

城邦政治学说具有下列特点:(1)政治即治理城邦,政治学即关于治理城邦的学问,政治学的目的乃是在于追求城邦的善德和善业;(2)个人利益必须以城邦的整体利益为依归。城邦高于个人,个人必须绝对服从城邦。城邦存,自由存,城邦亡,自由民均将沦为奴隶;(3)把小国寡民的城邦看作是实现理想政治的

基础。认为理想的政治只能在疆土和人口极为有限的城邦中才能实现；(4)人是城邦政治的动物，只有在城邦政治生活中才能实现个人的理想和价值，个人既不能脱离城邦社会而存在，也不能脱离城邦政治而存在；(5)把正义视为城邦理想政治的追求目标，视正义的政治为理想政治，视正义为最高的道德标准；(6)把奴隶和所谓野蛮民族排除于人之外，从而也排除于政治之外。城邦政治学只是奴隶主和自由民的政治学，只探讨奴隶主和自由民如何参与政治、管理国家的问题。

城邦政治学说虽带有极大的时代局限性和阶级局限性，但城邦政治学说是最早用人的世俗眼光来研究政治制度和各种政治问题的理论形式，是最早摆脱宗教神话影响而从现实和历史出发来探讨国家问题的学说。政治学终于与哲学和伦理学分离开来，成为一门独立的学科，从探讨国家的起源、本质、目的出发，进而研究政体形式的优劣，统治办法的利弊，统治者的素质，理想的政治等理论和实际问题。政治思想不再只是零散的、不完整的思想火花，开始具有系统的完整的理论形式。

第一节 苏格拉底——城邦 政治学说的先驱者

苏格拉底(Sokrates, 约公元前 469—399)，生于雅典一个手工业者的家庭。青少年时期曾一度追随父亲学习雕刻，后弃艺从学，熟读荷马史诗及其他一些诗人的作品，师承著名的哲学家阿那克萨戈拉和他的弟子阿尔克劳，还向一些著名的智者学习过雄辩、音乐和文学。黑格尔说：“他被公认为是一个有全面教养的人，受过当时所需的一切教育。”^①

苏格拉底在雅典教育青年，传授知识，但不收学费。他说话极富魅力，能吸引许多听众，常在雅典的集市、运动场和大街上与各式各样的人交谈，讨论各种社会问题，特别是道德问题，并聚集了一批门徒，如柏拉图、克里底亚、查米底斯、阿尔基比阿德、色诺芬等，这些人都相继成为雅典的著名思想家。

苏格拉底生活的年代正是雅典城邦贵族与平民斗争十分激烈，民主政治危机四伏的年代。苏格拉底 38 岁的时候，爆发了伯罗奔尼撒战争，他曾参军并三次参加保卫祖国的战斗，作战十分勇敢，在战场上，冒死营救过阿尔基比阿德和色诺芬。后来由于战争的失败，民主派的威信受到很大打击，雅典出现了“三十僭主”政治。公元前 403 年，三十僭主政权又被推翻，民主派重新掌权，苏格拉底被人指控为不敬雅典的神和败坏青年，被法庭判处死刑，由于他不愿意逃跑，在狱中饮毒自尽。

^① 黑格尔：《哲学史讲演录》第 2 卷，商务印书馆 1983 年版，第 45 页。

关于苏格拉底的死,有复杂的政治原因,主要是雅典民主政治在伯里克利死后,开始败坏。苏格拉底对民主政治采取批评的态度,他说他决定要做一只“牛虻”,去蜇醒雅典这匹昏睡的纯种牛,他对民主政治的批评,招致了民主派的忌恨。其次,三十僭主的首领——克里提阿斯,曾是苏格拉底的学生。此外,苏格拉底在宣传自己的思想观点时,对许多雅典的名人采取了嘲讽的态度,同时他在雅典的法庭上,直言抗争,对他的控告者,据理驳斥,以其不妥协的态度,激怒了陪审团。

苏格拉底死后,毁誉不一,阿里斯托芬在他的戏剧中曾把苏格拉底塑造成一个其貌不扬,傲慢阴沉,个性刚愎,自以为是,满脑幻想的人物;实际上,根据许多人的研究,苏格拉底是一个毅力坚强,满腔热情,博学多识,孜孜不倦地致力于教育青年和醒世济人的思想家。黑格尔说:“苏格拉底是各类美德的典型:智慧、谦逊、俭约、有节制、公正、勇敢、坚韧、坚持正义来对抗僭主与平民,不贪财,不追逐权力。苏格拉底是具有这类美德的一个人——一个恬静的、虔诚的道德形象。”^①

苏格拉底也曾被人比拟为中国的孔子:其一,因为他和孔子一样,对本国的思想文化发展产生过巨大的影响;其二,他和孔子一样,都是“述而不作”的思想家,他的思想大部分是由他的学生柏拉图和色诺芬等人阐明的。苏格拉底的主要哲学命题是:“自知己之无知”,这也很类似孔子《论语·为政》中言:“知之为知之,不知为不知,是知也。”同时他和孔子一样,都把道德看作是政治的基础,看作是政治的出发点和归宿。

在西方哲学史上,苏格拉底起了承前启后的作用。他以前的哲学,都力图从自然界去探索宇宙的本原、人生的奥秘,去寻找事物生成的终极原因,苏格拉底则认为,寻求事物生成的终极原因,不应求诸外,而应求诸内,应求诸人的心灵和思想,因为宇宙的目的和规则乃是对善的追求。西方哲学从他开始,从向外探索转入向内探索,从自然哲学转向伦理哲学和政治哲学,这是人们认识的一种深化,是哲学思想史上的重大发展。

苏格拉底的重要哲学命题是:“自知己之无知。”据柏拉图说,苏格拉底的学生开瑞丰去德尔菲神庙请示神谕:“是否有人比苏格拉底更聪明?”女祭司传示神谕说:“没有。”苏格拉底认为,自己是没有智慧的,但为什么神会这样指示,为了证明神谕,他访问了雅典的一些政治家、诗人、戏剧家、工匠和各种各样的人,特别是那些极富声望和自认为极有智慧的人。苏格拉底嘲讽他们,讥刺他们,并作出结论说:“我确实比这个人聪明,很可能我们谁都没有值得自夸的知识,但他对不知之物认为有知,而我则非常自觉地意识到自己的无知。无论如何,在这点上

^① 黑格尔:《哲学史讲演录》第1卷,商务印书馆1983年版,第49—50页。

我比他聪明,起码不以我所不知的为知”。^①

苏格拉底说,他发现“智慧声誉最高的人几乎完全无知。智慧声誉低于他们的人却颇有些实际知识”。^② 并说:“在我看来,神并不是认为苏格拉底最聪明,而只是以我的名字为例告诫我们:‘你们当中像苏格拉底那样最聪明的人,他也意识到自己的智慧是微不足道的’”。^③

苏格拉底这一命题的价值是:一方面,提出应当把承认无知作为知的起点;另一方面,他提示当时的人们,他们所谓的知识、智慧都只局限于某一特殊的具体的事物或领域的。他试图引导人们离开这些特殊的、具体的事物去思考普遍的东西,去探索普遍的原则,去思考自在自为的真、善、美。但他在无意中却夸大了一般,使一般脱离了个别,并使“自知己之无知”这一命题带上了神秘的色彩。

从上述命题出发,苏格拉底又引伸出另一个命题:“美德即知识”。色诺芬在论及苏格拉底这一命题时写道,他断言正义和其他一切美德都是知识,正义和一切借助于美德实现的东西是符合道德的、美好的东西;因此,有知识的人宁愿不要其他一切而要符合道德的、美好的东西,而无知的人则不能做到这一点;即使他想这样做,也会陷入谬误。“既然正义和一切符合道德的、美好的东西都要借助于美德来实现,那么很显然,正义和一切其他美德就是知识”。^④ 又说:“有智慧的人的思想却能使人富有美德。”^⑤

从美德即知识这一命题出发,苏格拉底提出了下列政治主张:

1. 治理国家的人应当是懂得治国艺术的人,应当由掌握政治知识的人来治理国家

苏格拉底说,鞋匠懂得如何做鞋子,成衣匠懂得如何做衣服,木匠懂得如何造船,但他们并不懂得如何治理国家,不懂得如何领兵打仗。他说,国家要由懂得政治的人来治理,士兵要由懂得军事的人来率领。“在一条船上是老练的专家当指挥,而船的所有者以及船上一切其他人都服从这个有知识的人”。^⑥ 至于在农业上的农场主,卧病在床的病人,体育训练场上的运动者,如果他们本人自己懂得如何耕种,如何治病,如何锻炼,他们应自己指导自己,否则他们不仅应当听从身旁有知识的人的指导,而且应招请一些不在身旁的有知识的人来指导。他还指出:“在纺织上,是妇女指挥男人,因为妇女知道怎样纺织,而男人不知

① 柏拉图:《苏格拉底的最后日子》,上海三联书店 1988 年版,第 45 页。

② 同上,第 46 页。

③ 同上,第 48 页。

④ 转引自涅尔谢相茨:《古希腊政治学说》,商务印书馆 1991 年版,第 115 页。

⑤ 《西方伦理学名著选辑》上卷,商务印书馆 1987 年版,第 55 页。

⑥ 同上,第 52 页。

道。”^①

苏格拉底反对雅典民主制靠抽签或选举的办法任命执政官和将军,他也反对靠暴力和欺骗夺取权力的僭主,他说:“‘国王’和‘司令官’并非那些仅仅手拿玉笏的人,也不是那些由十字街头选举出来的人,也不是那些由抽签而获得权柄的人,也不是那些靠暴力或欺骗而取得权柄的人,而是那些知道怎样发号施令、统率指挥的人。”^②

苏格拉底认为,政治是一种“最尊贵的才能,一种最高贵的才艺。因为它是王者的技艺,是称作帝王之术的”。^③他还指出,只有公正的人才能掌握这种技艺,不公正的人,连做一个好公民的资格都没有,他们自然说不上掌握这一种最高贵的才艺来治理国家。

2. 判断真理要靠知识,而不能靠多数

苏格拉底对雅典的公民大会深表不满,认为组成大会的大多数是手工业者和商人,他们不懂得治国的技艺,关心的只是贱买贵卖,从来不考虑国家大事。他说:“我认为,想要得到正确的判断,要根据知识,而不应根据多数。”^④

公元前406年,雅典在伯罗奔尼撒战争中的爱琴海战役获胜,战后,指挥这次战役的八个将军因未将阵亡战士遗体运回而被陪审法庭处死。苏格拉底作为陪审法庭成员,曾据理力争,为获胜的将领进行辩解,苏格拉底说:“虽然你们的领头人公开指责和阻挠我,你们也竭力喧哗鼓动;而我认为,我的职责是坚定不移地站在法律和正义一边,绝不能怕牢狱之灾和死亡的危险而支持你们错误的决定。”^⑤但结果,法庭仍以多数票作出了处死八个将军的决定。

3. 公民必须维护国家法律的尊严,法律如契约,遵守法律就是遵守契约,破坏法律就是破坏契约

苏格拉底说:“正义要求自己必须服从母邦的命令。如果你不能说服你的母邦,你就应该按照它的命令行事,忍耐地服从它加于你的任何惩罚。”^⑥苏格拉底虽然被人诬告,身陷囹圄,他的学生奋力营救,给他安排逃出监狱的办法,他却毅然拒绝,认为这有损于国家法律的尊严。他说:“一个人只要找到了他生活中的位置,无论是出于对自己有利还是出于服从命令,我相信为了荣誉,他会正视

① 《西方伦理学名著选辑》上卷,商务印书馆1987年版,第53页。

② 同上,第52页。

③ 同上,第56页。

④ 柏拉图:《拉克斯》,转引自《哲学研究》编辑部编:《外国哲学史论文集》第2辑,山东人民出版社1981年版,第187—188页。

⑤ 柏拉图:《苏格拉底的最后日子》,上海三联书店1988年版,第65页。

⑥ 同上,第100页。

危险,不惜付出生命和一切。”^①他认为,违背法律和违反契约一样,是不正义的行为,为了维护正义,应虽死不辞。他说,有智慧的人不应当怕死,“怕死只是一个人无知却自以为聪明的另一种形式,是认为自己知道他实际并不知道的事”。^②他告诫他的学生,真正重要的不是活着,而是要活得好,“活得好意味着活得高尚、正直”。^③他宁死而不愿意违法,要做一个高尚、正直的公民。

4. 反对僭主政府和豪富专政,主张贵族政体和贤人政治

苏格拉底主张建立贵族政体,由有知识和品德高尚的人来掌握国家政权,他认为斯巴达和克里特的贵族政体是优良政体的典范,认为这些城邦崇尚法制和秩序,由有知识有经验的元老掌握国家政权。

色诺芬说,苏格拉底曾经对政体形式作过分析,认为君主制和僭主制虽然常常都由一人掌权,但两者之间有很大差别,他把一个得到人们同意,依照自由和国家的法律统治人民的政府,看作是君主制政府;而把一个违反人民意志,不依照自由和国家的法律,任凭统治者意志统治人民的政府,看作是僭主制政府。他把从奉行法令的人之中,选出一些人来进行统治的政府,看作是贵族专政政府;把凡是财富为标准来选任统治者的政府,看作是富豪专政的政府。他认为凡是从全体人民中选出人来担任统治者的,则是民主制政府。

苏格拉底反对僭主政府及富豪专政。三十僭主统治雅典时期,镇压异己,滥杀无辜,苏格拉底对此极为不满。据说,有一次苏格拉底和其他四人曾受命到萨尔弥斯逮捕并处死一个叫勒昂的公民,当大家从议事厅出来以后,其他四人都去萨尔弥斯执行任务,逮捕并处死了勒昂,苏格拉底却抗命未去参与执行任务。柏拉图说,如果不是僭主政权很快被推翻,苏格拉底很可能因抗命而被政府处死。

5. 城邦应注重教育

苏格拉底认为,美德既然就是知识,因此城邦应当注意培育公民的美德。他虽强调天赋,但并不否定后天的教育,而且认为自己就是一个负有培育美德责任的教师。他提出,绝大多数人都不是极善或极恶的,他们都介于善良与邪恶之间,因此绝大多数人都需要教育和引导。他说,他自己一生都没有过过悠闲宁静的生活,毕生都忙于教育,“我从不关心大多数人所关心的事情,诸如赚钱,建立舒适的家庭,谋求高官厚禄等;也没有参与如政论、秘密结社、结党等在我们城邦从未间断过的政治活动”。^④“我试图说服你们每个人不要更多考虑实际利益,

① 柏拉图:《苏格拉底的最后日子》,上海三联书店1988年版,第59页。

② 同上,第60页。

③ 同上,第93页。

④ 同上,第72页。

而要更多关心心灵的安宁和道德的完善,更多地考虑国家的利益和其他公共利益”。^①他教育人们成为高尚、正直的公民,他说:“最幸福的人和达到最理想目的的人,是那些养成了普通公民应具备的善良品质的人。这些品质就是所谓的节制和诚实。”^②

苏格拉底还从他的哲学命题“自知己之无知”出发,强调人应当“务求自知”。他说,由于人有自知之明可以享受许多幸福,由于对自己的能力有错误认识便会遭受许多祸害,“对于没有自知之明而对自己的能力有错误认识的人,他们对别人和对别的人类事业也是一样的,他们既不了解自己所要求的东西,也不了解自己所做着的事情,也不了解自己所交接的那些人的性格,而由于在所有这些事项上出了差错,他们不但不能获得好的东西,反而要陷入灾祸之中”。^③苏格拉底并由个人引伸到国家,强调国家亦应有自知之明,他说,在国与国之间,人们常常可以看到,一些国家由于缺乏自知之明,由于对自己力量的无知而去跟别的强大的国家打仗,他们中有的整个灭亡了,有的则从自由国家变成了受奴役的国家。

苏格拉底还提出,人们应当运用自己的专业知识去努力做好自己的本职工作。色诺芬说,在苏格拉底看来,“最好的,为神所宠爱的人,在农业上,就是那些很好地完成自己耕作任务的人,在医务上,就是那些很好地完成自己医疗任务的人,在公家机关里,就是那些很好地完成他们公务的人;而那些什么事也做不好的人,他认为是既无任何用处,也不是神所满意的”。^④

苏格拉底还把“好运气”和“好行为”加以区分,指出“好运气”是自己没有寻求而碰上了所需要的东西;“好行为”是由于自己学习和钻研而取得成功和有所收获。因此他认为人们不应当靠好运气,而要靠好行为,他说:“那些把‘好行为’当作自己追求对象的人,我以为他们是做得好的。”^⑤

此外,苏格拉底还认为,强暴并不等于公理,忍受强暴和不公正并不可耻,做出不公正的行为才是可耻的。满足欲望并不等于快乐,快乐也并非就是善,真正的快乐和善是属于灵魂和精神而非属于肉体的。

苏格拉底的上述思想观点,虽仍然不是系统的政治理论,但这些思想不仅直接影响了他的学生柏拉图等人,而且对整个西方的政治思想都产生了深远的影响,他被西方世界称作古代思想家中最伟大的人物。在雅典,苏格拉底虽然被法庭处死,但雅典人很快便对这一判决表示后悔,并把那些控告他的人一部分处死,一部分放逐。因为按照雅典的法律,一个人如果控告别人而被发现是诬告,总是要科以原被告者相同的刑罚。黑格尔说:“这是这出戏的最后一场……雅典

① 柏拉图:《苏格拉底的最后日子》,上海三联书店1988年版,第72页。

② 同上,第164页。

③ 色诺芬:《回忆苏格拉底》,转引自《西方伦理学名著选辑》上卷,商务印书馆1987年版,第61页。

④ 同上,第53—54页。

⑤ 同上,第53页。

人由于自己的后悔而承认了这人的个人的伟大。”^①

第二节 柏拉图的《理想国》、《政治家》及《法律篇》 ——城邦政治学说的早期论著

伯罗奔尼撒战争(公元前 431—404)的结束,标志着希腊世界衰落的开始。由于希腊各城邦几乎都卷入了这场持续达 27 年之久的战争,战争耗费了各城邦大量的人力、物力和财力,在战争时期和战后,各国国内民主派与贵族派的斗争复趋激烈,奴隶的逃亡,平民的骚乱,政局的更替,使希腊城邦陷入了严重的危机之中。

苏格拉底的学生柏拉图就在这样一个时期进行他的学术活动的。他目睹希腊城邦的混乱和衰落,企图为城邦国家寻找一条摆脱危机的道路,他试图回答社会提出的各种现实的政治问题,构想一种理想的政治制度,以拯救充满社会政治危机的希腊城邦。他的政治思想是当时社会政治危机的产物,无论他的思想观点有多大的错误和局限,他却是一个具有高度社会政治责任感的思想家。

柏拉图(Platon,公元前 427—347)生于雅典一个贵族家庭,父亲阿里斯东是雅典早期国王高德鲁的后裔,母亲柏里克蒂娥尼是雅典著名政治家梭伦的后代。青少年时期受过良好教育,他学习过诗歌,写作过戏剧,跟随克拉底鲁研究过毕达哥拉斯、赫拉克里特和爱利亚学派的学说,20 岁拜从年逾六旬的苏格拉底为师,受到苏格拉底的极大影响。

苏格拉底的被处死,对柏拉图是一个沉重的打击,他说:“起初,我满怀热情地急于从政。可是当我注意到了公众生活的混乱,又看到了不断发生的变革运动,终于使我迷惑不解……。最后我清楚地看出所有现存国家中的政府制度毫无例外地都是腐败的。它们的宪法,除非好运带来某种奇迹式的办法,几乎都是不可救药的。因此,我不得不盛赞在任何情况下都能使我们分清何者是对社会和个人来说都是公道的一种高瞻远瞩的正确哲学。人类只有到真正遵循哲学的种族取得政治权力,或掌握政治权力的阶级靠天意的安排成为哲学家的时候,才会有好日子。”^②

苏格拉底死后,柏拉图离开雅典,先到麦加拉,在这里进一步研究爱利亚学派的哲学,接着又到了北非的希腊殖民城市昔伦尼,就教于昔伦尼派的著名数学家德奥多罗,后来又回到埃及,学习埃及的天文学。柏拉图在外游历达 12 年之久,40 岁回到雅典,不久又去意大利的南部和西西里,在叙拉古得到僭主狄奥尼修一世的优遇,意欲在叙拉古推行他的政治主张,未能如愿。在这里他结识了一些

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第 2 卷,商务印书馆 1983 年版,第 106 页。

② 《柏拉图书信》第七,转引自《国外政治学》1984 年 2 期,第 2 页。

毕达哥拉斯学派的门徒,受到毕达哥拉斯学派的进一步影响。

公元前386年,柏拉图在雅典近郊凯非索区的阿加德穆(Academus)圣堂附近开办了一所学园,被称为阿加德米学园(Academy)柏拉图在这里执教达40年,直至逝世。其间曾两次离开学园赴叙拉古,以期实现他的政治理想,均遭失败。柏拉图学园的学生来自各个城邦,他们在这里过着简朴的集体生活,学习哲学、算术、几何、天文、修辞、音乐、体育等多门课程,学园在柏拉图去世后仍继续开办,直到529年为东罗马帝国皇帝查士丁尼下令停办。这是欧洲最早的历时最长的一所比较规范的学校,借助这所学校,柏拉图及其他许多思想家的学说和著作得以较完整地流传下来。柏拉图的著作十分丰富,在政治思想方面,有《理想国》、《政治家》和《法律篇》,其中最重要的是《理想国》。

《理想国》一书和柏拉图的其他著作一样,用对话体写成,书中假托苏格拉底与其他一些人讨论问题,通过讨论逐步阐明了自己的主张。

1. 理念——万物的原型,真知的源泉,《理想国》的哲学基础

柏拉图从苏格拉底那里继承了关于概念的学说,即认为概念是普遍的、一般的、绝对的、永恒不变的,概念是事物的本质,个别事物只是概念的具体表现,只有认识了概念,才算是掌握了真知识。同时,柏拉图还从毕达哥拉斯那里吸取了关于数的唯心主义主张,即把数作为万物的基础和原型,认为万物都是数的摹本。柏拉图还吸收了当时流行的关于灵魂不死和轮回转世的说法,在这些基础上,创立了自己的“理念论”。

柏拉图提出,理念是宇宙的普遍本质,是世界的绝对真实。他说,人们通过感官认识的全部具体现象,都是变动不居的,而且都呈现出彼此矛盾对立的两重性。例如:一个事物,一方面可以表现为美,另一方面,又可能十分丑陋,就是说,它既是如此,而又并非如此,因此是不真实的。这种靠感官获得的知识不是真知识,只能称之为“意见”,唯有超越现实世界,依靠纯粹的思维在静思默想中去追忆,努力去把握事物原型,那样获得的知识才是真知识。这种事物的原型就是“理念”,它是先验的、永恒的、普遍的,它存在于人们的灵魂之中。

他说,世界上的一切事物都不过是理念的复制品。例如,床有三种,一种是理念的床,这是一般的、真实的床,是床的原型;一种是具体的床,是木工仿照理念制作的床,这是理念的影子,是不定型的,易于变灭的;再一种是画家绘制的床,这是摹仿的摹仿,影子的影子,是更加不真实的东西。他还认为,诗人作诗和画家绘画一样,他们摹仿的不是理念,而是理念的影子,因而对人们便只能是一种欺骗。

柏拉图认为,理念虽存在于人们不朽的灵魂之中,然而一般人由于受世俗生活欲念的缠绕,蒙蔽了心灵的窗户,对理念世界不能认识。就如同一个人从小被囚禁在阴暗的洞穴里,头颈和手脚都被绑着,既不能走动也不能转头,他的身后

有一堆火,在火光与囚徒间,一些人来来往往,囚徒看到的只是火光投射到洞壁上的来往行人的影子。柏拉图说,人们只有超越现实生活,摆脱一切感情的干扰,静思默想,才能回忆起自己先天灵魂中固有的理想的真实的东西,所以知识便是回忆,而《理想国》便是他依据回忆出来的真知识所阐明的一个理想社会。

2. 理想国——一个正义的城邦

《理想国》一书,从探讨正义问题开始来描述理想城邦,以正义问题贯穿全书,首先是讨论个人正义,然后由个人正义转入讨论城邦正义。柏拉图说,研究正义的目的,是为了找寻衡量理想政治的标准,“是为了我们可以按照它们所体现的标准,判断我们的幸福或不幸,以及我们幸福或不幸的程度”。^①

柏拉图提出,人们之所以建立城邦是因为一个人不能单靠自己达到自足,人们的需要是多方面的,为了满足多方面的需要,人们必须分工合作,互相帮助,互相交换,城邦就是一个分工合作,通功易事以满足人们多方面需要的团体。他说:“由于需要许多东西,我们邀集许多人住在一起,作为伙伴和助手,这个公共住宅区,我们叫它做城邦”。^②

柏拉图说,人们的需要虽是多种多样,但每个人只适合于做一种工作,人既非“兼才”,亦非“多才”,“为了把大家的鞋子做好,我们不让鞋匠去当农夫,或织工或瓦工。同样,我们选拔其他人,按其天赋安排职业,弃其所短,用其所长,让他们集中毕生精力去专搞一门,精益求精,不失时机”。^③ 城邦首先需要生产者,以供应人们的粮食、衣服、住房,随着需求的增加,便出现了市场,有了商人、艺术家,社会不断扩大,各城邦之间不断争夺土地,为了防止侵略,保卫城邦,城邦就需要有军人,即城邦保卫者。为了治理城邦,维护城邦的秩序和安宁,城邦需要有明智的统治者。因此,城邦是人类社会多种需要的产物。

柏拉图认为,人类产生于大地,是在大地深处被孕育被陶铸成的,大地是人类的母亲,大地把他们送到世界上来。柏拉图又说,人类虽是一土所生,彼此应是兄弟,但大地在铸造他们的时候,在有些人身上加入了黄金,这些人因而成为人类中最可宝贵的,他们应担任统治者;在有些人身上加入了白银,他们便成为保卫者;大地在大多数人身上注入了铜铁,这些人便成为农民和手工业者。柏拉图说,后来虽然父子相承,但有时不免金父生银子,银父生金子,发生了错综复杂的变化,但总的说来,自由民仍可归属于上面的三类。

柏拉图是反对血统论的,他认为自由民虽可归属于上列三类,但三类人并非世代相传,永远不能变动。他说,上天给统治者的命令最重要的是他们要做后代

① 柏拉图:《理想国》,商务印书馆1986年版,第213页。

② 同上,第58页。

③ 同上,第66页。

的护卫者,即要他们十分注意在后代灵魂深处所混合的究竟是哪一种金属,如果他们的孩子灵魂里混入了铜铁,他们便决不能稍存姑息,应当把自己的孩子放到恰如其分的位置上去,安排在工人农民之间;如果农民工人的孩子中发现其天赋中有金银者,就应把他们提到统治者或保卫者的位置上去。他说:“须知,神谕曾经说过‘铜铁当道,国破家亡’。”^①

柏拉图提出,上述三种人的身上存在着三种不同的美德,即智慧、勇敢、节制。智慧是治国的才能,是统治者必备的品质,假如治国者有智慧,整个国家便会有智慧,假如治国者无智慧,整个国家便会愚昧;勇敢是军人必备的品质,勇敢就是对危险的“实际估计”;节制是农民和工匠必备的品质,节制就是控制自己的欲望,用高尚的品质节制低劣的品质。三部分人各有不同的习性,各自寻求自身不同的快乐:第一部分人“爱智”,因此,学习是他们的快乐;第二部分人“爱敬”,胜利是他们的快乐;第三部分人“爱利”,获财得利是他们的快乐。这三部分人亦可称之为“爱智者”、“爱胜者”和“爱利者”。

柏拉图说,国家如同个人一样,一个人灵魂里有三种不同的品质,即理性、激情和欲望,当这三部分彼此协调和谐,理性起领导作用,激情和欲望一致赞同理性而不背叛,这样的人就是一个很好的公民。国家也是如此,应当由有智慧的人担任领导,拥有激情的战士和充满欲望的工农都自觉服从他的领导,国家就会成为一个优良的国家。

据此,柏拉图作出结论:正义就是每个人根据上天赋予自己的品质,做好自己份内的工作,正义的城邦就是各人按照天性做自己应做的本分工作的共同体。他说:“当城邦里的三种自然的人各做各的事时,城邦被认为是正义的,而且城邦也由于这三种人的其他某些情感和性格而被认为是有节制的、勇敢的和智慧。”^②在这种城邦里,木匠做木匠的事,鞋匠做鞋匠的事,军人做军人的事,政治家做政治家的事,“其他的人也都这样,各起各的天然作用,不起别种人的作用,这种正确的分工乃是正义的影子”。^③他说,个人也是一样,我们每个人如果身内的品质在身体中各起各的作用,我们就能协调和谐,这也就是正义。

柏拉图从正义推论至不正义,指出,不正义就是三部分之间的斗争与不和,相互反叛,相互干涉,灵魂的一部分起来反对灵魂的另一部分,被统治者企图夺取统治者的地位。他说:“不正义、不节制、懦弱、无知,总之,一切的邪恶,正就是三者的混淆与迷失。”^④柏拉图认为,个人行为是否正义,也可以据此来进行判断,凡以知识和智慧为指导,保持理性、激情与欲望和谐的行为便是正义的行为

① 柏拉图:《理想国》,商务印书馆1986年版,第129页。

② 同上,第157页。

③ 同上,第172页。

④ 同上,第173页。

或好的行为,反之,如激情和欲望占主导地位,背离了理性与智慧的行为,则是不正义的行为。他把脱离理性与智慧指导的状态称之为“愚昧无知”。^①

3. 哲学家担任国王的政体和其他政体形式

在柏拉图看来,统治者是最高的、决定性的等级,他们应该是智慧的化身,而他们应该是“哲学王”,为此,柏拉图提出,理想的城邦应当由哲学家担任国王,或使当前的国王成为哲学家,否则正义的理想国便只能是空中楼阁。他说,哲学是一种智慧的学问,“一个人如果不是天赋具有良好的记性,敏于理解,豁达大度,温文尔雅,爱好和亲近真理、正义、勇敢和节制,他是不能很好地从事哲学学习的”。^②他强调,哲学家就是智慧的爱好者,他能把握永恒的“理念”,他知道任何事物的清晰的原型,他懂得事物的实在,不为形形色色纷呈多变的现象所迷惑。而且“敏于学习,强于记忆,勇敢、大度是哲学家的天赋”。^③并说:“研究政治艺术的事情天然属于爱智者的哲学家兼政治家。”^④

柏拉图说,为什么平日人们看到的那些爱哲学的人,大多数最后都成为对城邦无用的人呢?原因就在于没有智慧的人篡夺了统治的权力,正如不懂得航海知识的人却篡夺了船长的权力一样,在这样的船上,真正的航海家被人们唾骂、被人们遗弃了。因此,优秀的哲学家无所作为的责任不在哲学家,而在于其他的人不认识哲学家,不拥戴哲学家。此外,还有一些不懂哲学的人,却硬打扮成哲学家的样子,败坏了哲学家的声誉,有些人虽然具有哲学家的禀赋,但由于受到坏的教育和坏的影响,背离了哲学家的正确道路。还有个别的哲学家则走向了腐败。柏拉图在分析了哲学家的上述情况之后指出,真正的纯洁的哲学家只是极少数的人,他们要走一条曲折漫长的路,去完成他们特有使命的哲学研究,去把握善的理念。善的理念好比太阳,真理和知识都起源于它,就像光明起源于太阳一样。他说,他“不得不宣称,只有在某种必然性碰巧迫使当前被称为无用的那些极少数未被腐蚀的哲学家,出来主管城邦(无论他们出于自愿与否),并使得公民服从他们管理时,或者,只有在正当权的那些人的儿子、国王的儿子或当权者本人、国王本人,受到神的感化,真正爱上了真哲学时——只有这时,无论城市、国家还是个人才能达到完善”。^⑤他认为,在真正的哲学家成为城邦的统治者之前,无论城邦还是公民个人,都不能终止邪恶,理想的制度决不能实现。

柏拉图由哲学家担任统治者的思想,源于苏格拉底的“美德即知识”,即认为品德最完美的人便是知识最渊博的人。据此,被称为“爱智者”的哲学家既然有

① 柏拉图:《理想国》,商务印书馆1986年版,第172页。

② 同上,第233页。

③ 同上,第244页。

④ 同上,第215页。

⑤ 同上,第251页。

广博的知识,掌握了善的理念,便也有了完美的德行,并能影响和造福整个城邦。

柏拉图由哲学家担任国王进而引伸出五种政体的理论:

第一种,王制和贵族政制。柏拉图说,由一个卓越的人掌权的可称为王制,由两个或两个以上统治者共同掌权的便叫作贵族政制,这两种政制实质上是一种政体,因为无论两个以上的人掌权还是一个人掌权,“只要他们是受过我们前面提出过的那种教育和培养的,他们是不会改变我国的那些值得一提的法令的”。^①他认为,优良的政体产生优良的公民,因此在王制或贵族政制的城邦,公民必定是“善者”和“正义者”。

第二种,斯巴达政制和克里特政制。柏拉图说,这种政治制度虽然受到人们的广泛赞扬,但在这种制度下,体育教育胜过音乐教育,个人野心和结党营私盛行,智慧者被剥夺统治权力,好勇斗狠的军人成为国家的统治者,人们“好胜争强,贪图荣名”。^②

第三种,寡头政制,即由少数富人掌权的政治制度。在这种制度下,人们崇拜财富,推崇富人,崇拜金钱,铺张浪费,毫无节制。由于富人贪得无厌的财富追求,造成了大批贫民,他们走投无路,急切希望社会变革;贫民与富人互相仇恨,互相对立;富人内部亦经常争吵,同室操戈,政局动荡。

第四种,民主政制。柏拉图认为,这种政治制度的建立是党争的结果,“贫民得到胜利,把敌党的一些人处死,一些人流放国外,其余的公民都有同等的公民权及做官的机会——官吏通常由抽签决定”。^③在这种制度下,每个公民都有充分的言论自由和行动自由,可以“随心所欲”,这是一种“使人乐意的无政府状态的花哨的管理形式。在这种制度下不加区别地把一种平等给予一切人,不管他们是不是平等者”。^④

柏拉图说,民主政体败坏了青年人的品德,“称傲慢为有礼,放纵为自由,奢侈为慷慨,无耻为勇敢”。^⑤一个民主分子,或称“平民主义的信徒”,每天沉迷于即将轮到自己掌权的快乐之中。这种民主分子的生活是:今天是饮酒、女人、歌唱,明天是喝清水,进严格规定的饮食;第一天是剧烈的体育锻炼,第二天又是游手好闲,懒惰玩忽;“他常常想搞政治,经常心血来潮,想起什么就跳起来干什么说什么。有的时候,他雄心勃勃,一切集中在军事上,有的时候,又集中在做买卖发财上”。^⑥

柏拉图还提出,民主政制不以“善”为依据,过分追求自由,导致了它的崩溃。

① 柏拉图:《理想国》,商务印书馆 1986 年版,第 175—176 页。

② 同上,第 314 页。

③ 同上,第 331 页。

④ 同上,第 333 页。

⑤ 同上,第 337 页。

⑥ 同上,第 338 页。

他说：“一个民主的城邦由于渴望自由，有可能让一些坏分子当上了领导人，受到他们的欺骗，喝太多的醇酒，烂醉如泥。而如果正派的领导人想要稍加约束，不是〔要〕过分放任纵容，这个社会就要起来指控他们，叫他们寡头分子，要求惩办他们。”^① 民主政制下的领袖人物，他们控制着轻信群众，煽动群众的情绪，或诬告好人，或谋财害命，或分人地产，“最后，这种人或自己被人杀掉，或由人变成豺狼，成了一个僭主”。^②

第五种，僭主政制，这是一种最坏的政体，它从民主制发展而来，因为可怕的奴役，总是从随意的自由中产生的。柏拉图说：“无论在个人方面还是在国家方面，极端的自由其结果不能变为别的什么，只能变成极端的奴役。”^③ 他指出，僭主所做的第一件事就是要人民同意他建立一支警卫队来保卫他这个“人民的保护者”。

僭主执政的早期，由于地位不稳，对任何人都满脸堆笑，逢人问好，不以君主自居，于公于私他都有求必应。豁免穷人的债务，分配土地给平民和自己的随从，到处拉拢，给人一种和蔼可亲的印象。然后，便要挑起战争，好让人民需要一个领袖，同时使人民因军费负担而陷于贫困，成日忙于谋生，便没有功夫去谋逆造反。他如果怀疑有人不愿服从他的统治，便寻找借口，把他们送到敌人手里，借刀杀人；他看出谁最勇敢，最有胆量，最有实力，为了自己的地位，便要想方设法把他们铲除干净。柏拉图说，命运使僭主必然成为暴君，成为一个依赖巴结恶棍的卑劣的奴隶，他的欲望永无满足，但是透过众多的欲望人们就可以看到他内心的真正贫穷，他的生活就是一天到晚提心吊胆，为地位的岌岌可危而感到不安和痛苦。他“采用暴力对付他的父亲——人民……僭主是杀父之徒，是老人的凶恶的照料者”。^④

4. 公产制度——一个国家最大的善

柏拉图认为，一个国家纷争和灾难的祸根在于私有制。由于土地的私有，妇女儿童及家庭财产的私有，各人只管自己家庭的悲欢喜乐，于是人们总是损公肥私，或因私心而彼此争斗，甚至行凶殴打，彼此争讼，把国家弄得四分五裂。他说，私有制还使人们陷于许多“琐碎无聊”的事情，不能专心致志于善的理念，“诸如，要去奉承富人，要劳神焦思养活一家大小，一会儿借债，一会儿还债，要想尽办法挣几个大钱给妻子仆役去花费”。^⑤

柏拉图主张，在理想国中，必须在城邦统治者和护卫者中间实行一种财产和

① 柏拉图：《理想国》，商务印书馆 1986 年版，第 340 页。

② 同上，第 345 页。

③ 同上，第 342 页。

④ 同上，第 351 页。

⑤ 同上，第 202 页。

家庭共有的制度,他说:“一个安排得非常理想的国家,必须妇女公有,儿童公有,全部教育公有。不论战时平时,各种事情男的女的一样干。”^① 统治者和护卫者没有私人的房屋、土地和其他财产,他们从其他公民那里,得到每天的生活费用,作为他们服务的报酬。护卫者一经任命,就要带领部队驻扎在营房里,这里的一切都是公有的,没有任何东西是私人的,大家过着集体消费的生活。“因为他们一切公有,一身之外别无长物,这使他们之间不会发生纠纷。因为人们之间的纠纷,都是由于财产、儿女与亲属的私有造成的。”^②

柏拉图主张取消家庭,认为婚姻是社会的事情。他说,婚姻的目的主要是为国家提供优秀的后代,所以婚姻要由国家按照优生优育的原则统一安排。最好的男人必须与最好的女人尽量多地结合在一起,反之,最坏的男人与最坏的女人要尽量少地结合。最好者的下一代必须精心培育,最坏者的下一代则不予养育。做母亲的年龄应在20—40岁之间,做父亲的则应从“跑步速度最快的年龄”(约25岁)到55岁。男女的结合必须得到政府的允准,未得到政府允准的男女之间的苟合是非法的,是亵渎神明的,他们生下的孩子是“愚昧和淫乱的产物”,应予抛弃。

依法出生的孩子,交由有关官员和保姆去抚养。母亲有奶的时候,可以到托儿所去喂奶,但必须竭力不让母亲认出自己的孩子,先天有缺陷的孩子,必须秘密地弄死,情况不得外泄。柏拉图认为,这是保持城邦公民和统治健全纯洁的必要条件。

柏拉图还认为,结婚人数的多寡要考虑到战争、疾病以及其他因素,需由统治者们斟酌决定,要保持适当的公民人口,尽量使城邦规模“不至于过大或过小”。^③ 在卫国战争中功勋昭著者,不仅要给予荣誉和奖金,“并且给以更多的机会,使与妇女配合,从他们身上获得尽量多的后裔”。^④

柏拉图认为,如果一个国家的大多数人对同一件东西,都能同样地说:“我的”或“非我的”,这个国家就一定是一个管理得最好的国家。这时候,这个国家就将像一个人一样,整个身心成为一个生死攸关的有机体,部分受伤,浑身都感到不适,大家幸福,全国才感到快乐。

柏拉图在私有制社会的初期就看到了私有制的某些弊病,这无疑是十分敏锐、十分可贵的,但即便设想用公有来取代私有,并主张用消灭家庭的办法来巩固公有,以增进社会的团结和凝聚,这无疑是用压制和消灭个性的办法来增强共性,用限制个人欲望的办法来巩固奴隶主阶级的统治,显然是无法实现的。从

① 柏拉图:《理想国》,商务印书馆1986年版,第312页。

② 同上,第201页。

③ 同上,第194页。

④ 同上,第194页。

当时的情况看,西方社会刚刚从原始氏族社会走入阶级社会,随着奴隶制社会经济的发展,自由民对金钱、财富、名位的追求,正刺激着奴隶社会经济文化的发展和政治的繁荣,私有制和私有观念在当时的历史条件下,仍然是推动社会发展的重要因素,柏拉图主张立即以公有取代私有,以集体生活取代个人生活,以实际上的群婚制取代一夫一妻制的家庭,这无疑是使用让社会倒退的办法来解决私有制引起的矛盾。

柏拉图实行公产、取消家庭的主张,在当时便遭到许多思想家的反对,特别是遭到了他的学生亚里士多德的反对和批评。

5. 教育——培养美德的途径

柏拉图继承苏格拉底美德即知识,知识须通过教育获得的观点,认为教育是建立理想社会,塑造善的心灵的重要途径,是使人获得美德的唯一方法。由于柏拉图在《理想国》一书中以较多的篇幅谈论教育,把教育放到引人注目的地位,因而有的思想家,例如卢梭便认为,这不是一本仅凭书名判定讲政治学的书籍,而是一篇最好的教育论文。

柏拉图和苏格拉底一样,认为对男女都应当进行教育,但教育首先应对城邦的统治者和军人施行,教育从小便须进行,“真正的爱智者应该从小时起就一直是追求全部真理的”。^① 柏拉图认为对青少年首先要教音乐,然后要教体育,用音乐陶冶他们的心灵,用体操训练他们的身体。但在此之前,还要先用故事教育孩子。他说,凡事开头最重要,特别是对“生物”,在幼小柔嫩的阶段,最容易接受陶冶,你要把他塑造成什么型式,就能塑造成什么型式。

柏拉图提出,给幼儿讲故事的人要进行挑选,对故事内容要进行审查,只能给孩子讲那些经过审定的好故事,“用这些故事铸造他们的心灵,比用手去塑造他们的身体^② 更重要”。^③ 柏拉图特别反对给孩子们讲荷马和赫西俄德的诗篇,他说这些诗篇讲述的都是诸神的怨仇和战争,明争暗害,勾心斗角,耍弄种种阴谋诡计,甚至儿子殴打母亲,父亲残害儿子,把伟大的神灵描绘得丑恶不堪。诗中还有许多可怕的名字,如“悲惨的科库托斯河”,“可憎的斯土克斯河”,以及“阴间”、“地狱”、“死人”、“尸体”,使孩子听了毛骨悚然,不利于塑造护卫者勇敢的心灵和坚强的性格。柏拉图主张,这类故事绝不能给青少年讲述,“如果非讲不可的话,也只能许可极少数人听,并且秘密宣誓,先行献牲,然后听讲,而且献的牲还不是一只猪,而是一种难以弄到的庞然大物。为的是使听到这种故事的人尽

① 柏拉图:《理想国》,商务印书馆1986年版,第231页。

② 指当时对儿童进行的一种按摩保健法。

③ 柏拉图:《理想国》,商务印书馆1986年版,第71页。

可能的少。”^①

柏拉图认为,对青少年的教育要循循善诱,要采用做游戏的方法,不要强迫他们学习,“因为一个自由人是不应该被迫地进行任何学习的,因为身体上的被迫劳累对身体无害,但,被迫进行的学习却是不能在心灵上生根的”。^②要让青少年骑马到战场上去看打仗,要靠近前沿,在安全的地方“像小野兽那样尝尝血腥味”。^③有两三年的时间,不搞别的学习,专心致志于锻炼身体,认识战争,领略恐怖和艰苦,因为极度的疲劳是学习的敌人,而体育训练则是培育个人品德的重要组成部分。

20岁的时候要进行一次挑选,在体育训练、战争演习和恐怖艰苦中表现突出的孩子应被挑选出来,对他们进行进一步的系统的知识教育和训练。

第一门功课是算术,柏拉图说,这是一门能把灵魂引向真理的学问,军人学习它才会统帅军队,统治者学习它才能把握真理。学习不能马虎,要深入下去,直到用自己纯粹的理性看到了数的本质。学习算术决不能是为了做买卖,而应当是为了“将灵魂从变化世界转向真理和实在。”^④其次,要学习几何,包括平面几何与立体几何。几何学不但可以用于军事,安营扎寨,划分地段,行军列队,更重要的是几何学的高深部分能帮助人们较容易地把握善的理念,能促使认识转向实在,把灵魂引向真理。此外,还要学习天文学,学习天文学时要像研究几何学那样,正确地使用灵魂中天赋的理智,用理智观察天象,思考和把握天体运动的各种现象。柏拉图说,学习是一件十分艰苦的事情,“因为灵魂对学习中的艰苦比体力活动中的艰苦是更为可怕得多的,因为这种劳苦更接近于灵魂,是灵魂所专受的,而不是和肉体共受的。”^⑤

经过10年的刻苦学习,到30岁再进行第二次挑选,把第一次学习中的优秀青年挑选出来,要他们用五年的时间去专心致志地学习哲学即“辩证法”。为什么要到30岁才能学习哲学呢?柏拉图说,青年人学了哲学便喜欢跟人辩论,“他们就像小狗喜欢拖咬所有走近的人一样,喜欢用言辞咬人”。^⑥在他们多次反驳别人又多次被人驳倒之后,就会陷入对以前掌握的正确观念的强烈怀疑,结果是损坏了自己和整个哲学事业在世人心目中的信誉,因此必须在其他学科都已把握之后,再来学习哲学。经过五年学习,当他们掌握了哲学之后,就像在洞穴中被捆绑着的只能看得见事物影象的囚徒获得了解放一样,他们将不再依靠感官和知觉,而是通过哲学的辩证推理来认识事物的本质,他们将获得善的理念,达

① 柏拉图:《理想国》,商务印书馆1986年版,第72页。

② 同上,第304页。

③ 同上,第305页。

④ 同上,第288页。

⑤ 同上,第302页。

⑥ 同上,第308页。

到可知事物的顶峰。

学习 5 年哲学之后,再把他们派回实际工作中去,指挥战争或做其他合适的公务,让他们在实际上接受锻炼,总结经验。经过 15 年的实际工作锻炼,到了 50 岁,那些在知识学习和实际工作一切方面都取得优异成绩的人,才能被选拔到统治阶层中来,“我们将要求他们把灵魂的目光转向上方,注视着照亮一切的光源。在这样地看见了善本身的时候,他们得用它作为原型,管理好国家、公民个人和他自己”。^①

被选拔担任国家领导者的杰出人员,他们之所以担负统治责任不是为了“光荣”,而是为了“需要”,他们走上统治岗位将不辞辛劳地处理繁冗的政治公务,只有当他们已经培养出像他们那样的人,可以继承并取代他们充任统治者的时候,他们才可以辞去职务,并用晚年的时间去继续研究哲学,那时“国家将为他们建立纪念碑,像祭神那样地祭祀他们”。^② 柏拉图指出,他所说的统治者也包括妇女在内。“我所说的关于男人的那些话一样适合于出身于他们中间的妇女们,只要她们具备必要的天赋”。^③

《理想国》一书是柏拉图中年时期的作品,文笔优美,想象丰富,色彩斑斓。黑格尔说,柏拉图在本书中提出了一种理想的国家制度,但这种理想已经被人们众口一词地指责为“幻想”,尽管他构想的制度无比美好、无比优越,却只能存在于人们的头脑中,存在于人们的思想观念中,因为实现这个国家制度的唯一条件是要有卓越的、完美的人,这种人只是天上才有。“也许要像月亮上那样的人;但是一说到地球上的人,那么他的理想就不可能实现了(我们必须正视人的本来面目,由于人的邪恶,理想是不能得到实现的),因此这样一个理想完全是虚幻的”。^④

《政治家》和《法律篇》则是柏拉图的晚年之作,文字质朴,思考深入并趋于务实,但《政治家》一书中的某些重要的思想观点,仍与《理想国》较为接近。

在《政治家》一书中,柏拉图首先对人类社会和政治国家的起源进行了描绘。他说人类曾经经历了一个叫克洛诺斯的众神统治的时期,这个时期,人类按照自然的本性生活,在众神的统治下,没有国家,没有个人的妻子和孩子,也没有战争和纷争,那时候的人们比今天的人幸福千百倍。但在后来,宇宙发生了重大的变迁,众神离开人世返回上天,给人类留下了火、技艺、种子和植物,人类社会便不得不由人自己来管理,这样便产生了政治家,政治家是掌握了统治艺术的人。柏拉图说:“统治的艺术就是用真正的编织办法,把刚毅和智慧之士的德行结合起

① 柏拉图:《理想国》,商务印书馆 1986 年版,第 309 页。

② 同上,第 309—310 页。

③ 同上,第 310 页。

④ 黑格尔:《哲学史讲演录》,商务印书馆 1983 年版,第 246 页。

来,使他们志同道合、和睦团结地共同生活,从而编织出最壮丽、最华美的国家之布。这幅国家之布(即组织)把国家中所有其他成员——自由人与奴隶都包容起来,对他们进行严格控制,管理和统治国家,任何时候凡它能做到和应该去做的,永远也不放过,这就叫幸福。”^①

柏拉图提出,政治家进行统治是依据法律还是不依据法律,是允许臣民自由还是反对臣民自由,都无关紧要,只要政治家掌握的统治知识是真正的政治艺术。他说:“在各种政体中有一种政府,不管其是否按法律来统治,也不管其臣民是否愿意,只要它的统治者不是表面上而是真正地掌握科学知识,那就是十分正确的政府,也是唯一的真正政府。”^② 柏拉图甚至认为,没有法律,政府也能存在,强迫一个真正的政治家按照法律统治,其荒谬正如强迫一个精通医术的医生按照医书去开处方一样。

在《政治家》一书中,柏拉图对政体类型作了进一步的划分,除统治者掌握真正科学知识即政治艺术的政体外,又划分出三类六种统治形式,一类为一人统治的政体,其次为少数人统治的政体,第三类为多数人统治的政体,每类政体又分为两种,即有法可依和无法可依。这样,有法可依的一人统治的政体为君主政体,无法可依的为僭主政体;有法可依的少数人统治的政体为贵民政体,无法可依的为寡头政体;有法可依的多数人统治政体为温和的民主政体,无法可依的为极端民主政体。于是便有了七种政体形式,在对政体优劣评价时,柏拉图认为政治家掌权的政体为最好的政体,其他六种形式中,有法可依的政体,以民主制为最坏,无法可依的政体中,以僭主制为最坏,但如果其他各种政体都无法可依,那么民主制乃是最好的政体。

由此不难看出,柏拉图的《政治家》仍未能完全摆脱《理想国》的贤人政治模式,仍认为知识高于法律,人治优于法治,只有在找不到理想的政治家掌握国家政权的情况下,才不得不承认有法可依的政体优于无法可依的政体。

《法律篇》据说是柏拉图晚年的最后一篇著作,书中阐述他晚年提出的有关道德、伦理、教育、政治、法律以及有关神学等学说,其主要观点与《理想国》及《政治家》大相径庭。最重要的变化是承认了法律在国家政治生活中的巨大作用。在《法律篇》中,不仅恢复了法律的头等重要地位,而且构想了另一种法制国家的蓝图。据说,引起柏拉图思想变化的原因是他劝导叙拉古国王变革的失败,两次西西里之行的失望促使他重新反思,以更加现实的眼光来看待政治。柏拉图在这个时期的一封信中说:“不要让西西里或任何其他城市服从人类的主子(虽然这样的服从是我的学说),而要服从法律。服从对主子和臣民都是不利的,对他

① 柏拉图:《政治家》311c,转引自涅尔谢相茨:《古希腊政治学说》,商务印书馆1991年版,第145页。

② 柏拉图:《政治家》293c,转引自《国外政治学》1984年4期,第19页。

们本身、对他们的子孙后代统统是不利的。”^①

在《法律篇》中，柏拉图构想了这样一种国家模式：

(1) 全国人口固定为 5040 人，公民根据抽签获得只有使用权而无占有权的土地和房屋，土地和房屋可以由子女继承，但财产不能分割，不能转让。公民按财产多寡分为四个等级，公民一旦变富或变贫，立即按法律规定转入相应等级。

(2) 土地上生长出来的粮食须全部交公，公民过集体消费生活，每天在公共食堂就餐。消费物品平均分配，包括奴隶和外邦人在内。他说：“为主人准备的那部分物品，无论什么都不应比其他两部分——不管是为奴隶准备的，还是为外邦人准备的——更丰富。应该分配得使各个部分在质上也完全相等。”^②

(3) 承认一夫一妻制的结合形式是合法的婚姻形式。妇女与男子有受同等教育和参与军事和政治活动的同等权利，但妇女不得担任最高统治者。

(4) 个人拥有的财产可以不均等，但数量应受到严格限制，任何人拥有的财产不得超过自己份地价值的四倍。公民不得拥有船只和商店，即不得从事商业活动，商业只能由外邦人来经营，禁止收取利息的贷款，国家发行一种非金银的代用货币，禁止私人拥有金银。

(5) 政府由 37 人组成的最高委员会领导，这 37 人被称为“法律监护人”，通过多轮投票选举产生，第一轮由全体公民投票选出 300 名候选人；第二轮由公民投票在 300 人中选出 100 人；第三轮再由公民投票由 100 人中选举出 37 人。37 人委员会是最高行政机关，此外，由公民的四个等级中各选 90 人组成一个 360 人的立法机构。公民大会在《法律篇》中亦简略提及，第一、二等级的公民必须参加，第三、四等级的公民不强求参加。

柏拉图认为，上述政体是一种吸取君主制与民主制优点的混合政体，是法律与知识、自由与智慧的结合。在《法律篇》中，柏拉图赋予法律崇高的地位，他认为，没有法律，人类就和“野蛮的动物”没有区别，因此法律被置于国家一切官吏和公民之上，一切选举和政治活动经济活动都须依法进行。他并强调：“在一切科学中，最能使人类完善并且使他们感兴趣的的就是法律科学。”^③ 他还认为，法律应当为国家和公民造福，法律不应为部分人谋取私利，凡是只为部分人谋取私利而制定法律的地方，“就谈不上国家制度，而只有内部斗争，在那里被认为是正义的东西，只是徒有虚名”。^④ 这一观点与《理想国》中所强调的“我们的立法不是为城邦任何一个阶级的特殊幸福，而是为了造成全国作为一个整体的幸福”^⑤ 是一致的。同时柏拉图还提出，法制社会只是在找不到卓越的哲学家和政治家

① 转引自乔治·霍兰·萨拜因：《政治学说史》，商务印书馆 1986 年版，第 97 页。

② 柏拉图：《法律篇》848c，转引自涅尔谢相茨：《古希腊政治学说》，商务印书馆 1991 年版，第 146 页。

③ 柏拉图：《法律篇》957c，转引自涅尔谢相茨：《古希腊政治学说》，商务印书馆 1991 年版，第 151 页。

④ 同上，第 149 页。

⑤ 柏拉图：《理想国》，商务印书馆 1986 年版，第 279 页。

担任最高领导人的情况下才是优越的,一旦卓越的人物出现,国家就无需由法律来统治,“因为没有任何法律或条例比知识更有威力”。^①由此亦可看出,《法律篇》与《理想国》虽有差别,但不能认为前者是对后者的否定,只能认为前者是对后者的补充和发展。

柏拉图的政治学说不仅对他的学生亚里士多德产生了影响,而且对后来的罗马法学家、中世纪的奥古斯丁和阿奎那,以及近现代的西方政治思想都产生了深远的影响。一些乌托邦主义者,则模仿柏拉图的《理想国》来构思他们的理想王国,例如康帕内拉的《太阳城》,则几乎是全部照搬柏拉图的原则和模式,只不过是出于时代条件不同,个人文化修养不同而变换了表述和描绘的方式。其他的一些空想社会主义者,也都不同程度地受到柏拉图的影响,在他们构想的空想社会主义蓝图中,不同程度地吸收了柏拉图的某些原则和主张。

黑格尔说,柏拉图是具有世界历史意义的人物之一,他的重大贡献就在于他把哲学与现实结合起来,在其他一些人的著作中,哲学始终只是停留在个人的思想里,在柏拉图的《理想国》等著作中,哲学与政治及社会现实结合起来了,理念不是停留于个人思想中的概念,而是被运用于改造社会,“柏拉图在这里要求国家的统治者通晓哲学,他提出哲学与政治结合的必要性。对于这种要求我们可以这样说:所谓治理就是规范现实的国家,根据事情的性质来处理问题。这就需要对事情的概念有所认识。于是就使得现实与概念相一致,也就是使理念成为存在。”^②

第三节 亚里士多德的《政治学》 ——城邦政治学说的主要论著

亚里士多德(Aristoteles,公元前384—322)出生于伯罗奔尼撒战后,马其顿人统治希腊的时期。

伯罗奔尼撒战争极大地削弱了希腊城邦的军事政治力量,破坏了生产力,激化了城邦内部的各种社会矛盾。处于希腊北方的马其顿人乘机发展,国势日盛,在国王腓力二世统治时期(公元前359—336),经过一系列改革,成为军事强国。公元前338年,在喀罗尼战争中,一举战败希腊联军,公元前337年在科林斯召开的全希腊会议上,希腊各邦确认了马其顿王国对希腊的统治地位,从此希腊便处于马其顿的控制下,成为马其顿人的附庸。

① 柏拉图:《法律篇》874—875c,转引自乔治·霍兰·萨邦因:《政治学说史》,商务印书馆1986年版,第98页。

② 黑格尔:《哲学史讲演录》,商务印书馆1983年版,第173页。

亚里士多德出生于希腊北部色雷斯的斯塔吉拉城,他的父亲尼科马霍斯是马其顿国王阿明塔斯二世的御医。亚里士多德早年丧父,由监护人普罗克塞诺斯抚养,公元前367年,17岁的亚里士多德来到雅典,就读于柏拉图的阿加德米学园。当时柏拉图已有60岁,亚里士多德在学园学习了20年,为同学中之出类拔萃者。至公元前347年柏拉图逝世后,才离开学园,先赴小亚细亚的阿索斯城讲学,得到城主赫尔麦伊阿斯的优遇,并把侄女嫁给了他,他在该城住了三年,公元前343年,应马其顿国王腓力二世的聘任,担任了年仅13岁的王子亚历山大的老师,他任职到亚历山大16岁,这一年亚历山大被他的父亲正式宣布为已经成年,并指定为他缺位时的摄政。

公元前335年,亚里士多德回到雅典,在雅典东郊一片叫吕克昂(Lyceum)的地方,开办了自己的学校,他在这里一面教学,一面从事著述,由于他喜欢带领学生一边散步,一边讲授,被称为“逍遥学派”。

公元前323年,亚历山大去世的消息从巴比伦传来,反马其顿派因亚里士多德曾担任过亚历山大的老师而对他进行攻击,并指控他犯有“渎神罪”,他在朋友的帮助下逃离雅典,避居于哈尔基斯,次年逝世。

亚里士多德是西方学术史上十分重要的人物,他吸收总结了前人的研究成果,对当时已知的各门学科几乎都作了有意义的创造性的探索,并且开辟了政治学、逻辑学以及动物学等新的领域。马克思和恩格斯对亚里士多德有很高的评价,马克思称他为“古代最伟大的思想家”,^①恩格斯称他为古希腊哲学家中“最博学的人物”。^②

在政治思想方面,亚里士多德存留至今的著作仅有《政治学》和《雅典政制》。《政治学》成书于公元前326年,这已经是亚里士多德的晚年,这部著作是他在对希腊158个城邦政治制度研究的基础上完成的。据说亚里士多德对158个城邦的政治制度进行过深入的调查研究,曾经写了大量的资料和书稿,但直至1890年史学家才从埃及的纸草中发现了《雅典政制》一书,这是他编写的关于各城邦政制的著作中仅存的一本。

亚里士多德的《政治学》一书,共八卷103章,内容十分丰富,不仅系统地论述了古希腊的城邦政治思想,而且第一次创立了独立的政治学体系,是西方政治学的开山之作。

亚里士多德首先是一位哲学家,然后才是一位政治思想家,他的政治思想是以他的哲学思想为基础的。但亚里士多德的哲学思想与柏拉图的迥然不同,亚里士多德虽然就读于柏拉图学园20年之久,但他坚持“吾爱吾师,吾尤爱真理”的原则,对柏拉图的理念论进行了批判,并提出了自己的“四因说”。他认为柏拉

① 《马克思恩格斯全集》第23卷,第447页。

② 《马克思恩格斯选集》第3卷,第69页。

图的理念论不能说明事物存在和运动变化的根本原因,认为要说明事物的存在和运动变化,必须从现存的具体事物的内部找寻原因。他提出,根本的原因有四:即质料因、形式因、动力因、目的因。所谓质料因就是指事物构成的原始基质,如构筑房屋的砖瓦;形式因指事物的形式模样,如房屋的图样模型;动力因,指获得一定形式结构的力量,如房屋的设计师、建筑师;目的因是指每一具体事物存在的目的,如构筑房屋的目的是为了让人居住,散步的目的是为了健康。但他又认为,质料是消极被动的基质,形式才是积极能动的东西,形式给质料以规定性,使质料成为现实的、具体的事物。没有形式,质料只是潜在的个体,不是现实的个体,因此形式是能动的,形式也是动力因,同时也是目的因。但是使万物具有一定形式的最根本的动力因何在,即整个宇宙的最终设计者是谁?亚里士多德只能归之于神,这样亚里士多德便从唯物主义走向了唯心主义。亚里士多德在哲学上的这种折衷主义态度,也反映在他的政治思想上,即主张折衷的、中庸的、调和的政治。自然,在一定的历史时期和一定的政治环境下,中庸、调和并非坏事,并不错误,反之,好走极端则往往引起混乱,成为坏事。

亚里士多德的研究方法与柏拉图不同。柏拉图强调理念,认为人们的真知必须把握理念才能获得,就是说,人们只有把握普遍和一般,然后才能认识具体的、个别的事物。在政治思想方面,柏拉图也是从对抽象的理念正义的探讨来反观具体的政治国家,亚里士多德的研究方法恰恰相反,他先研究个别、具体的东西,然后再从许许多多个别具体的事物中概括出一般来。在政治学的研究方法上也是如此,他先分别研究了158个城邦的政治制度,然后再从个别的具体的政治国家的探讨来确定什么是正义和“善业”。他的《政治学》一书是从具体上升为一般,从特殊升华为普遍的范例。亚里士多德在书中探讨了国家的起源、本质、理想的社会政治制度等一些重要的政治问题。他提出“人是政治的动物”,认为人按其本性必须结成社团才能生存。先结为家庭,再结为村社,后为城邦,进而成为国家。

1. 城邦国家是一种至高而广涵的社会团体,它的目的是要使人类过优良的幸福的生活

亚里士多德的《政治学》一书是从论述国家的起源和目的开始的。他认为,国家是最高的社团,它在本质上高于个人,目的是实现“最高的善”,完成人的本性。他说,所有人类的一切作为,其本意总是在追求某种“善果”,人们建立的一切社会团体,都以“善业”为目的,城邦是社会团体中最高而且包含最广的一种团体,它所追求的善业也是最高而最广的,“这种至高而广涵的社会团体就是所谓‘城邦’,即政治社团(城市社团)”^①

^① 亚里士多德:《政治学》,商务印书馆1981年版,第3页。

亚里士多德认为,城邦起源于家庭,家庭是人类满足日常生活需要而建立的社会基本形式,他说:“‘需要’本身就是各种迫切的发明的教师。”^①人类在建立家庭后,为了适应更广大范围的生活需要,于是若干家庭便联合组成为村坊。村坊最自然的形式是由一个家庭繁殖而衍生的“聚落”,人们把这样的聚落称为“子孙村”,家庭由亲属中的老人主持,村坊同样也由年辈最高的长老统率。“君王正是家长和村长的发展”。^②

后来,若干村坊又联合而组成为城邦,于是社会就进化到高级而完备的境界。他说:“在这种社会团体内,人类的生活可以获得完全的自给自足;我们也可以这样说:城邦的成长出于人类‘生活’的发展,而其实际的存在却是为了‘优良的生活’”。^③亚里士多德提出,人类早期的“各级社会团体”都是自然产生的,城邦也是自然的产物,是各级社会团体自然生长过程的完成。

怎样才能使人们过优良的生活?亚里士多德说:“人们能够有所造诣于优良生活者一定具有三项善因:外物诸善,躯体诸善,灵魂(性灵)诸善。”^④外物指物质财富,躯体指健康,灵魂指德行,即人们要过优良生活,必须有充裕的物质财富,健全的身体和高尚的德行。其中德行是最重要的,外物、躯体都只能作为追求德行的手段。他说:“灵魂诸善的所以能够形成并保持德行,无所赖于外物。反之,外物的效益就必须有赖于灵魂诸善而始显露。”^⑤他强调指出,德行不足而务求娱乐于外物的人,不久便会知道过多的外物无补于人生,虔修品德,其为幸福毕竟更加充实。他主张对外物诸善一定要有所限制,任何这类事物的过量都对物主有害,至少也一定无益,至于灵魂诸善,则愈多而愈见其裨益。他说,灵魂之为物,既然在本质上以及它在人生所表达的境界上,比我们的财产或躯体更可珍贵,所以“最高尚的灵魂也一定比我们最富饶的财产或最健壮的躯体更可珍贵。”^⑥因此一切明哲的人,只应为灵魂诸善而借助于外物,不能为外物诸善而使自己的灵魂处于屈从的地位。

亚里士多德由个人的德行推而至于城邦的善业,指出,团体幸福的由来类似个人幸福的由来,凡能成善而邀福的城邦必然是在道德上最为优良的城邦。一个优良的城邦和一个人一样,必须具有勇敢、正义、明哲等诸种品德,才能使公民过幸福的生活。他说,一个城邦必须具有人们称之为义士、达者、哲人的诸种品德,以及勇敢等诸种品德,方能达成善业,“人如无善德而欠明哲,终不能行善(行

① 亚里士多德:《政治学》,商务印书馆1981年版,第372页。

② 同上,第6页。

③ 同上,第7页。

④ 同上,第340页。

⑤ 同上,第340页。

⑥ 同上,第341页。

义);城邦亦然”。^①因此“凡以人们的善德衡量个人的幸福(快乐)者也一定以城邦的善德衡量城邦的幸福(快乐)”。^②

亚里士多德认为,城邦既然来源于家庭,家庭便是城邦的基础,管理城邦必须首先研究管理家务。他说,一个完全的家庭是由奴隶与自由民组合起来的,他包括三种基本关系:即主奴、父子、夫妇关系。财产是家庭的一个重要部分,人们如不具备必要的财产,他就无法生活,更说不上优良的生活。家庭的财产可分为两部分,一部分是无生命的产业和财物,一部分是有生命的,这就是奴隶。

亚里士多德说,自然使万物都有主从之分,有些人在诞生时就注定是统治者,另一些人则注定是被统治者。父子、夫妇、主奴的关系实际上都是统治与被统治的关系,这种关系普遍存在于人世之间。自由民与奴隶首先在身体和灵魂上存在差异,奴隶的体格总是强壮有力,适于劳役;自由人的身体则较为俊美,劳役非其所长,而宜于过政治生活。自由人天赋有自由与理智的本性,奴隶则缺乏这种本性,“凡自己缺乏理智,仅能感应别人理智的,就可以成为而且确实成为别人的财产(用品),这种人就天然为奴隶”。^③对于他们奴役既属有益,而且是“正当”的。亚里士多德承认一部分奴隶是战争造成的,他认为,战败者天然应归战胜者占有和支配。

亚里士多德说,家务管理与国家管理不同之处仅仅在于,家庭主人管辖的多为奴隶,政治家治理的则为自由人。“家务管理由一个君主式的家长掌握,各家家长以君臣形式统率其附从的家属;至于政治家所掌握的则为平等的自由人之间所付托的权威”。^④

亚里士多德说,如何运用家财是家务管理的一部分,但如何获取家财是否属于家务管理,仍然是一个疑问。获取家财的方式极多,如游牧、农作、劫掠、渔捞、狩猎以及经营商业,家财获取应以通过自然的方法取得生活必需的资料为主,对家财的积累应当有限度,用经商方式无限制的积敛金钱是违反自然的,应当受到谴责和反对,至于放债则更加可憎。亚里士多德主张管理家务应同管理国家一样,注重善德。他说:“家务重在人事,不重无生命的财物;重在人生的善德,不重家资的丰饶,即我们所谓‘财富’;重在自由人们(家族)的品行,不重在群奴的品行。”^⑤他出自奴隶主的偏见,不承认奴隶具有高尚的灵魂,但他却承认:“奴隶也是具有理性的人类,要是认为他完全没有善德,这又是荒谬的。”^⑥在当时的历史条件下,这是一种进步的思想,他的这一思想,后来为斯多葛派所吸收和发

① 亚里士多德:《政治学》,商务印书馆1981年版,第342页。

② 同上,第343页。

③ 同上,第15页。

④ 同上,第19页。

⑤ 同上,第37页。

⑥ 同上,第37—38页。

展。

2. 人是政治的动物,政治学是一切学术中最重要的学术

亚里士多德认为,自然不创造无用的东西,自然赋予每一事物一定的目的,赋予人类的目的则是要使他们过道德的优良的生活,而人类只有按照自身的本性参加一个城邦时,才能实现这一目的。他说,城邦是自然演化的产物,人类是自然趋向于城邦政治生活的动物,所以“人类在本性上,也正是一个政治动物”。^①他认为,城邦高于个人,个人依赖于城邦,个人不能离开城邦,个人离开城邦及其政治生活,不是一个鄙夫,就是一个超人;不是一只野兽,就是一个神祇。他说:“凡人由于本性或偶然而不归属于任何城邦的,他如果不是一个鄙夫,那就是一个超人。”^②又说:“凡隔离而自外于城邦的人——或因为世俗所鄙弃而无法获得人类社会组合的便利或因高傲自满而鄙弃世俗的组合的人——他如果不是一只野兽,那就是一位神祇。”^③

亚里士多德提出,人类具有合群的本性,人类的这一本性必然要求建立城邦,从事政治活动,“人类生来就有合群的性情,所以能不期而共趋于这样高级(政治)的组合,……人类由于志趋善良而有所成就,成为优良的动物”。^④人是政治的动物,这是人类和其他动物的根本区别。

值得注意的是,在这里,亚里士多德错误地把人类的社会性(即合群性)夸大为政治性,或者说,他认为合群性必然产生政治性。实际情况是,政治国家并非自有人类社会就已存在的,它只是人类社会发展到一定历史阶段的产物,因此人类首先是“社会动物”,然后才发展成为“政治动物”,人类在“本性”上首先具有的是社会性,然后才具有政治性。而且政治国家发展到一定历史阶段仍将归于消亡,政治性只是在人类发展的一定历史阶段上才存在。

亚里士多德提出,个人与城邦的关系犹如部分与整体的关系,作为城邦一分子的个人,只能在城邦中才能完备自己的品德和显示自身的才能。他认为,从表面上看,个人先于国家而存在,但实际上是国家先于个人而存在,因为有了国家,人才能成其为真正的人,人的自由本性才得以实现,在此之前,人只是一些材料;另一方面,国家是整体,个人是部分,没有整体便也没有部分。他说:“城邦[虽在发生程序上后于个人和家庭],在本性上则是先于个人和家庭。就本性来说,全体必然先于部分;以身体为例,如全身毁伤,而手足也就不成其为手足,脱离了身体的手足同石制的手足无异,这些手足无从发挥其手足的实用,只在含糊的名义

① 亚里士多德:《政治学》,商务印书馆1981年版,第7页。

② 同上,第7页。

③ 同上,第9页。

④ 同上,第9页。

上大家仍旧称之为手足而已”。^①

亚里士多德认为,人既然是政治动物,所以每个城邦公民都应积极参与城邦的政治活动。他提出,以“善德”为本的公民生活应当采取什么方式,是参与政治活动而实践世务,还是谢绝一切外物和俗事而独行静修?一些人以为,唯有独行静修、沉思默想才是高雅的哲学家的事情,并认为政治活动是政治家的事情,自由民的生活有别于政治家的生活,主张“无为”而获致幸福。另一派则认为,最优良的生活寓于政治生活之中;人生一定要有“善行”,而后可以获致幸福,一切不参与政治生活的人,均系无所作为,无善行之可言,不能获致幸福。亚里士多德赞同后者而批评前者。他说:“这个学派把‘无为’看得过高,竟然认为‘无为’胜于‘有为’,这是一种谬误。实践(‘有为’)就是幸福,义人和执礼的人所以能够实现其善德,主要就在于他们的行为。”^②

亚里士多德提出,世上的一切学问和技术,其终极目的虽也都是要达到某种善业,但政治学和其他的学术不同,政治学要达到的善业范围极其广泛,其他学术要达到的善业范围相对狭小。例如,伦理学所要实现的只是个人的善德,而政治学所要实现的则是群体的善德,因此,政治学“是一切学术中最重要学术,其终极(目的)正是为大家所最重视的善德,也就是人间的至善”。^③他指出,政治学的善德,就是正义,正义有平等、公正的含义,“简而言之,正义包含两个因素——事物和应该接受事物的人;大家认为相等的人就该配给到相等的事物。”^④何谓相等的人配给相等的事物?他说,例如城邦的权力分配,就应以门第高低、血统优劣以及人们对城邦事业的贡献大小为依据;人们仅凭体力、智力、品德等等优点要求分配较多的政治权力(即较高的职位)是不合理的。他说:“政治权利的分配必须以人们对于构成城邦要素的贡献的大小为依据。所以,只有人们的具有门望(优良血统)、自由身份或财富,才可作为要求官职和荣誉(名位)的理由。”^⑤亚里士多德对正义的这种解释,的确反映了他的阶级偏见和城邦政治学的局限性。但有一点可取:他强调,正义即平等、公正,“正义以公共利益为依归”。^⑥

3. 人类的私心不会因公产制度的建立而随之消失

亚里士多德说,要研究什么政治体制是最好而又可能实现人们所设想的优良生活,除须研究现存的政体外,还必须考察那些声誉素著的思想家们的理想模

① 亚里士多德:《政治学》,商务印书馆1981年版,第8—9页。

② 同上,第349页。

③ 同上,第148页。

④ 同上,第148页。

⑤ 同上,第150页。

⑥ 同上,第148页。

式,其中众所公认的便是柏拉图的《理想国》。

柏拉图在《理想国》一书中阐述了苏格拉底的主张,认为财产应归公管,妻子应归公有,子女应归公育,目的是为了消除私心,以保证城邦的“大公统一”。主张由哲学家永远担任国王,使整个城邦的一切均“尽可能求其划一,愈一致愈好”。^①

亚里士多德对上述主张提出了如下的批评意见:

第一,划一整齐违背城邦本性,只能导致城邦的灭亡。亚里士多德指出,城邦的本质就是许多分子的集合,倘以“单一”为准则,城邦便不成其为城邦,因为就“单一”论,城邦不如家庭,家庭不如个人,“这样的划一化既然就是城邦本质的消亡,那么,即使这是可能的,我们也不应该求其实现”。^②他说,组成一个城邦的分子必须是“品类相异”的人们,各以他们的所能和所得,通功易事,互相补益,这样才能使全邦的人们过渡到较高级的生活,只有不同品类的人们各尽自己的能力贡献于社会,自己也只能从别人对社会的贡献中取得应有的报偿。这种“通功等偿”的原则,正是增进城邦福利的基础。《理想国》提出的“以划一求完整,实际上不合于城邦本性,他的那种城邦所希望达到的最高成就实际上是城邦的消亡。但每一事物所希望的应该是生存而不是消亡”。^③当然,亚里士多德也指出,某种程度的划一,无论在家庭或在城邦,都是必要的,但完全的划一,则是既不必要又不可能。

第二,公产制不能导致城邦的和谐团结。亚里士多德说,柏拉图《理想国》中关于公产制的主张,毋宁是要全邦不同的人对同一个人说:这是“我的妻”或“我的儿”;对同一事物说:这是“我的财产”。他指出,让全体人对同一事物说“这是我的”,诚然是件好事,但这种好事却未必真正能导致城邦的和谐,“这种倡议不仅不能导致众人的洽和,实际上还会引起损害。凡是属于大多数人的公共事物常常是最少受人照顾的事物,人们关怀着自己的所有,而忽视公共的事物;对于公共的一切,他至多只留心到其中对于他个人多少有些相关的事物”。^④在家庭中,也有这样的情况,成群的婢仆往往不如少数的侍从得力。按照柏拉图的主张,每个公民应该是任何儿子的父亲,每个儿子也应该是所有父亲的孩子,结果是任何父亲都不管任何儿子。

亚里士多德说,在财产问题上,要考虑人生快乐的需要,某一事物被认为是你自己的事物,这在感情上就发生了一种巨大的变化。人人都爱自己,而这种自爱是出自天赋,并非偶发的冲动,人们对于自己的所有物感觉爱好和快意,实际

① 亚里士多德:《政治学》,商务印书馆1981年版,第45页。

② 同上,第45页。

③ 同上,第47页。

④ 同上,第48页。

上乃是自爱的延伸。他提出,应当区别自爱与自私,自私是过度的贪求,是“超过限度的私意”^①,应当受到谴责,但对金钱和财富在一定限度内的喜爱则是人的天性,不应受到责难。此外,人们拥有一定的资财,才会表现出慷慨、宽宏和乐善好施的仁慈之心,“在一切归公的城邦中,人们就没法做出一件慷慨的行为,谁都不再表现施济的善心”。^②

第三,妇孺公有的社会,犯罪必然增加,人际情感必然淡漠。亚里士多德说,人间因财产而引起的罪行,根源于人类罪恶的本性,即使实行公产制度亦无法避免,减少犯罪不在于实行公有制度,而在于完善教育制度,人欲无止境,除了教育,别无他途。同时,社会上的各种犯罪:伤人、杀人以及诽谤、吵闹,如果发生在非亲属之间,人们看得较轻,如果发生在近亲之间,如父母的身上,就成为伤天害理的罪恶。因此,在妇孺公有的社会中,伦理观念必然削弱,犯罪必然增加。

亚里士多德还提出,在这样的社会中,由于人与人之间情感的淡漠,父母不再叫唤儿女,儿女不再依恋父母,“恰恰像一勺甜酒混入了一缸清水,亲属情感是这样淡而无味,在这种社会体制中,父亲不得爱护儿子,儿子也不得孝顺父亲,兄弟之间不得相敬相爱,亲属的名分和称号实际上已失去原来的意义。”^③

第四,哲学家永远执政必然引起社会纷扰。亚里士多德说,在柏拉图的《理想国》中,主治的人“永不更替”,哲学家永远担任统治者,这必然隐伏着危险的根源。柏拉图规定由一部分人永远执政的理由是因为这些人具有特殊的禀赋,神在铸造这些人灵魂时注入了黄金。但是他们是以全邦的名义掌权,是要维护全邦人民的幸福,而实际上,这样做的结果却是剥夺了卫国之士和贫贱阶级的幸福,而且幸福的特点是:“在部分中要是没有什么快乐,在全体中也一定不欢。”^④作为城邦主要部分的卫国之士和贫贱阶级永远被剥夺了掌权的机会,他们必定索然寡欢,贫贱阶级会引发不满和滋生纷乱,傲慢的战士当然也会感到不能容忍,整个城邦还有何幸福之可言。

亚里士多德还对柏拉图《理想国》中的其他方面提出了质难,认为他构想的整个体制都不妥当,同时对柏拉图《法律篇》中的许多缺陷,也提出了批评。

4. 公民与政体理论。公民的品德应符合政体的要求,正宗政体应以公共利益为依归

亚里士多德提出,城邦是公民的组合,“城邦的一般含义就是为了要维持自给自足而具有足够人数的一个公民集团”。^⑤因此要揭示城邦的本质,必须首先

① 亚里士多德:《政治学》,商务印书馆1981年版,第55页。

② 同上,第55—56页。

③ 同上,第52页。

④ 同上,第61页。

⑤ 同上,第113页。

揭示公民的本质。何谓公民？亚里士多德说：公民是城邦中“凡得参加司法事务和治权机构的人们”。^① 并且依照常例，凡双亲都是公民后裔的，方可成为公民，但是这样的规定，不能应用于一个城邦初期的居民或创始的人们。

亚里士多德认为，城邦的优劣与公民的优劣有密切的关系，而优秀的公民必须具有优秀的公民品德，但公民的优秀品德又不同于一般“善人”的品德。公民的品德与政治相联系，必须符合所在城邦政治制度的要求，一般“善人”的品德不与政治相联系。他说，城邦本是一种公民的社会组织，若干公民集合在一个政治团体内，就成为一个城邦，倘使这里的政治制度发生了变化，已经变成了另一种城邦制度，那么对公民品德的要求也将随之变化。“公民既是其所属的政治体制中的一员，他的品德就应该符合这个政治体系。倘使政体有几种不同的种类，则公民的品德也得有几种不同的种类，所以好公民不必统归于一种至善的品德。但善人却是统归于一种至善的品德的”。^② 好公民的品德和善人的品德虽可以不完全相同，但作为统治者，作为政治家，则必须“明哲端谨”，首先要具备“善人”的品德，自然也要具备优秀公民的品德。至于工匠和劳工，虽为城邦所必需，但他们却可以不必具备好公民应有的品德，甚至不必登籍而为公民，但不同的政体往往有不同的登籍法，平民政体往往放宽登籍限制，收纳工匠。

亚里士多德说，“政体”原意与“公务团体”相同，可以按照建立的目的划分为两大类：凡照顾公共利益的政体是正当的或正宗的政体；凡只照顾统治者利益的政体就是错误的政体，或称之为正宗政体的变态和偏离。两类政体在统治方法上也有所不同，正宗政体尊重公民的意愿，变态政体实行强制统治，“这类变态政体都是专制的[他们以主人管理其奴仆的方式施行统治]，而城邦却正是自由人所组成的团体”。^③此外，正宗政体在创制法律时不允许特权的存在，变态政体则在创制法律时允许一部分人拥有特权。

亚里士多德认为，执掌政权人数的多少并不决定政体是否优良，政体的优良与否，关键取决于统治的目的，据此，政体按最高统治者人数的多少和统治的目的，可分为两类六种：政体（或政府）以一人为最高统治者，凡能照顾全邦人民利益的，通常就称为王制政体或君主政体；凡政体以少数人为最高统治者，这些统治者都极贤良，对城邦人民抱有好的宗旨，则称之为贵族政体或贤能政体；以群众为统治者，照顾全邦人民公益的，称之为共和政体，共和政体的统治权实际上操于卫国的战士手中，因为这类城邦中，必须家有武备而又力能持盾，担负卫国责任的人，才能成为公民并享有政治权利。

相应上述三种正宗政体，则有三种变态政体：僭主政体为王制政体的变态；

① 亚里士多德：《政治学》，商务印书馆1981年版，第111页。

② 同上，第121页。

③ 同上，第132页。

寡头政体为贵族政体的变态；平民政体为共和政体的变态。亚里士多德说：“僭主政体以一人之治，凡所设施也以个人的利益为依归；寡头（少数）政体以富户的利益为依归；平民政体则以穷人的利益为依归。三者都不照顾城邦全体公民的利益。”^①

上述两类六种政体中，每种政体又有许多不同的型态。例如，王制政体就有五种不同型态：即拉根尼（斯巴达）型的王制，国王没有绝对统治权力，实际上只是一个军事统帅，终身受职；非希腊民族（蛮族）的世袭君主政体；民选总裁（艾修尼德）的王制政体，类似公举的僭主，他的统治地位，有时及于终身，有时则为若干年，依法受任而不世袭；史诗时代的王制，王位是祖传的，王位的始祖，都由军功起家；第五种即具有绝对权力的君主政体，一人掌握统治全邦的全权，犹如家长之于家庭的管理，“家务管理原可以说是家庭中的王政，反过来说，这种君主政体也就是一城邦或一民族或若干民族的家务管理”。^②

亚里士多德天才地指出，政体之所以不同的原因，是由于社会分裂为不同阶级的缘故。他说：“最初我们见到每一城邦由若干家庭组成。其次，这许多家庭分化为若干部分（阶级）——富有阶级、贫穷阶级和中产阶级，——富人具有重步兵的装备，穷人则没有这种装备。又次，平民从事不同的行业——一部分为农，一部分为商，又一部分为工艺。”^③有的地方，所有的阶级均能参与城邦的治理，有的地方，则只有某一阶级能参与治理城邦，这样就形成了不同的政体。在古代，擅长以骑兵制胜的城邦常为寡头政体，因为战马常畜于富饶的著名的家族。

另一方面，政体也是一种“城邦公职的分配制度”，依据城邦各阶级的区别和不同的财富、门望、才德而规定的公职分配方式有多少种，政体也就有多少种。

亚里士多德还提出，一切政体都有三种机能：立法机能（又称议事机能）、行政机能和审判（司法）机能。议事机能具有最高权力，对有关战争、结盟、解盟事项，制定法律，司法方面的死刑，放逐及行政人员的选任，议事机能均可作出最后裁决。议事机能也可以将某些事项（或案件）提交部分公民或全体公民审议。

亚里士多德认为，各种政体有一种演变的过程，他说，古代城邦均通行王制，即君主政体，原因是那时贤哲稀少，而且各邦地少人稀，古代的国王都对人民有功德，受到人民的拥戴。后来，有才德的人日益增多，他们不甘心受制于一人，要求共同参与治理，这样就产生了“立宪政体”；随后，这些贤良渐趋腐败，他们侵占公共财物，损公肥私，于是兴起了寡头（财阀）政体；随后，寡头政体又蜕变为僭主政体，再往后，僭主政体又变为平民政体。“追溯这一系列变迁的原因就在于为政者凭借名位，竞尚贪婪，于是减少了参与统治的团体和人数，增强了平民群

① 亚里士多德：《政治学》，商务印书馆1981年版，第134页。

② 同上，第161页。

③ 同上，第181页。

众的势力,于是发生变乱,而最后建立了平民政体”。^① 亚里士多德认为,平民政体妒贤嫉能,创立了陶片放逐律,把那些在财富、朋友、势力方面突出,智力方面优异的人,以及“凡政治影响足以掀动社会的,就用这个办法把他驱逐出境”。^②

5. 政体变革的原因及其救治办法

亚里士多德提出,引发政体变革的原因是多方面的:首先是思想观念方面的原因,例如,每一城邦创建时,掌权者都按照自己对正义和平等的理解要求全邦。平民政体的建国者认为:凡公民均应在一切方面绝对平等;寡头政体的建国者认为:富人应在一切方面享有优先权。因此,在寡头政体中,平民骚乱的原因是因为他们确属平等的公民而受到不平等的待遇;在平民政体中,贵族阶级发难的原因是他们虽有财富和优越的地位,而仅仅得到和一般人相等的权利,“这在他们看来就违反了正义”,^③ 因而进行动乱。

其次,当权者行为傲慢而又贪婪自肥,有的依仗权势,欺凌他人,有的则借权谋私,侵吞公物,公民必定议论纷纷,众口喧腾,“不仅会指责这些不称职的人,而且进一步也必批评授权给这些人的政体”。^④ 这是引发政体变革的另一重要原因。

其三,政体有如身体,发展如不平衡,必定引起混乱。如富有者的畸形发展;贫民人数的迅速增加;贵族阶级力量由于战争等原因的巨大削弱,均可能导致社会动乱和政体变更。

此外,平民政体的变革,多起因于平民领袖的放肆,过分侵害了富有阶级的利益,迫使富有阶级联合起来反抗他们。寡头政体变革的原因:一是执政者虐待平民,于是平民便拥立对抗执政的领袖,发动革命;二是执政团体的自相倾轧,压制异己,于是造成内讧,引发变革。同时,选举制度的改革有时也可以使一个政体不经暴乱而起变革。

亚里士多德说,至于带头发难的人们,目的各异,有的为了争夺名誉,有的则为了图谋私利,还有的人曾犯不法行为,怕受惩罚,或因自己的亲友曾遭某些不幸,均可能抢先发难或参与政变。

对于如何防止政变,亚里士多德提出了十条主张:

第一,掌权者必须严格自律,防微杜渐。亚里士多德提出,凡担任一邦中最高职务、执掌最高权力的人必须具备三个条件:一是效忠于现行政体;二是具有足以胜任所司职责的高度才能;三是具有适合于该政体的善德和正义。执政者

① 亚里士多德:《政治学》,商务印书馆 1981 年版,第 165 页。

② 同上,第 155 页注①。

③ 同上,第 242 页。

④ 同上,第 237 页。

必须凡事谨慎,注意小节,许多大的动乱,均因执政者忽视小节所致,正如小额费用的不断浪掷,终于耗尽了全部家财一样。内讧亦常起因于琐细的动机,著名人物之间的失和,常因轻微的风波,酿成严重的后果。因此,“凡身处一邦领导地位,其言行影响及于各方面的人们,应当在这些争哄和寻仇萌芽的时候特别谨慎,预为弥缝。错误在于开始,所以谚语说‘善始者已经完成了事情的一半’,开头小小一点过错就抵得上末后种种大错”。^①

第二,政府必须真诚无欺,取信于民。亚里士多德说,一切欺蒙人民的方法都不能持久,“世人的经验已经证明这些诡计并无实效”。^② 选用行政官吏的阴谋可以使一个政体不经暴乱而起变革,例如:在赫赖尔,由于阴谋改变推选官吏的制度,使寡头政体发生政变而建立民主政体。

第三,执政官员必须在统治阶级和没有仕籍的普通群众之间建立一种“好感”关系,必须以正义和公道对待外籍公民,邀请他们的领袖人物分任治理职务,给予勇健者应得的荣誉,绝不侵袭一般群众的财物。执政官员与统治阶级中的其他分子,一定要和衷共济,遵守民主和平等的原则,执政官的任期不宜过长,必须限制,因为“短期的执政为害总没有长期执政那么大;寡头和平民政体的变为僭主政体大抵是由于权力长期寄托于某些人们的缘故”。^③

第四,应对周围甚至较远的敌国,保持高度的警惕。一个政体,固因远离敌人的危害而得以保全,相反,却常因迫近危难而使大家振作起来,所以执政者应当熟虑敌害,把远祸看作近忧,及时发出警报,使人民经常处于戒备状态。

第五,执政者必须高瞻远瞩,凭借城邦的法度,采取措施,防止贵族之间的争吵和内讧,贵族内部的不和常常波及全邦,引发分裂,必须防止党争和私斗,这些都是变乱的先兆。“一般人往往不注意变乱的先兆;只有真正的政治家才具有远见”。^④

第六,在城邦寡头政体和共和政体中,因担任官职有财产资格的限制,所以对公民财产必须定期评估;任官的财产资格的定额亦应根据当年评估作相应调整。否则,由于通货减少,政体将会由共和趋向寡头,或由贵族趋向于门阀;如通货增加,变革又将向相反方向进行,寡头政体将变为共和政体,共和政体将变为平民政体。

第七,执政者施恩不宜太大太骤,应将微小的荣誉,逐步地给予人们,“世人并非个个都能安于尊荣;一般的品格往往因骄矜而堕毁”。^⑤ 如对某人骤然授予过度的尊荣,或又因故骤然剥夺其荣誉,则必然引起怨恨,成为未来变乱因素。

① 亚里士多德:《政治学》,商务印书馆1981年版,第244页。

② 同上,第265页。

③ 同上,第266页。

④ 同上,第267页。

⑤ 同上,第268页。

还应注意用适当的法度,使任何人不能凭借个人的财富,取得特殊的权力,成为邦国的隐忧。

第八,应该设置一种监督私人生活的机构,监察那些在私生活上与现行政体不相协调的人们,如谁在平民政体中放浪于非民主的生活;谁在寡头政体中不守寡头政体的常态;谁在其他类型的政体中违背了那里的习俗,均属监督范围。因为“人们成为革命家同他们的私生活也是有关的”。^①同时对一般中特别兴盛起来的阶级亦应予以注意。

第九,防止贪污腐败。一切政体均应订立法制,使执政官属不得假借公职,营求私利,这是为政的最重要原则。对寡头政体来说,贪污问题更应引起特别注意,因为群众不得担任公职,参与政务,已颇有怨言,如听到公职人员的贪污舞弊,必然深恶痛绝,甚至托借事端,发动暴乱。

第十,保护各阶级利益,防止互相侵害。例如,在平民政体中,应注意保护富室,不仅不应瓜分他们的财产,还应保障他们从产业中获得的收益,暗地削减富室产业的办法亦不可取;在寡头政体中,则应注意穷人的利益,凡可以得到小小报偿的职务,应尽量使穷人担任,如有富户侵袭穷人,惩戒和处罚均应比富户侵袭富户加重。

亚里士多德关于如何防止政体变革和动乱的措施,是针对当时的城邦政治提出的,但有的措施,至今读来仍发人思考,应引起从政者注意。

6. 理想城邦应遵循的基本原则

在《政治学》中,亚里士多德引述了大量史实,考察了各种政体变化,总结历史变迁的经验教训,提出了下列理想城邦的基本政治原则:

(1) 最良好最稳定的政体,是由中产阶级掌权的共和政体,是贫富两要素混合的政体。

亚里士多德说,共和政体是一种贵族制与民主制相结合的政体,是混合贫富两要素的政体,无论其社会基础和政权组织方式上,均避免了极端,它由中产阶级进行统治,照顾贵族与平民的利益。他指出,一个优良的政体,不应凭借外力支持,而要依赖内在均势来求其稳定;至于就内在力量而言,有多数人拥护这种制度是不够的,一个不良的政体也可能得到多数人的拥护,“只有全邦没有任何一个部分存在着改变现制的意愿,这才算是稳定”。^②共和政体便是这样一个政体。

亚里士多德认为,城邦生活亦如个人生活,个人的幸福生活在于,既有足够的生活资料,又无过多的财富累赘;既有强健的身体,又无过多的烦恼;既有外物

^① 亚里士多德:《政治学》,商务印书馆1981年版,第268页。

^② 同上,第202页。

的保障,又有高尚的德行。因为人生的幸福(或称善德)以既无不过,又无不及的中间状态为最佳,处于这种境界的人最能顺从理性。趋向这一端或那一端,过美,过强,过贵,过富或太丑,太弱,太贱,太穷的人,都是不愿顺从理性指导的。前者常常逞强放肆,占势凌人,易犯重罪;后者则往往没有顾忌,懒散无赖,易犯小罪,大多数的祸患都源于这样的两极。在一个城邦中,富人往往只愿意发号施令而不愿意接受权威与统治,穷人则往往只知服从而不懂得如何从政。中产阶级有一个长处,他们野心较小,既知道怎样统治,又懂得如何服从,“于是,很明显,最好的政治团体必须由中产阶级执掌政权;凡邦内中产阶级强大,足以抗衡其他两部分而有余,或至少要比其他单独一部分为强大——那么中产阶级在邦内占有举足轻重的地位,其他两个相对立的部分,就谁都不能主治政权——这就可能组成优良的政体”。^①

亚里士多德把中产阶级执掌政权的共和政体称之为“贫富两要素混合的政体”,^②并以法庭中的陪审席位为例说明其特点。他说,在寡头政体中,富人倘不出席作陪审员就要受罚,穷人出席则并无补贴;反之,在平民政体中,穷人出席可以得到补贴,富人缺席则不受罚;共和政体则兼顾双方:穷人出席可以得补贴,富人缺席则要受罚,这样贫富双方都须出席,法庭判决可更趋公正而不致偏袒贫富某方。

任用官吏的办法也是这样:寡头政体虽采用选举方式,但有财产资格限制;平民政体实行抽签,没有财产资格限制;共和政体则吸取两者的优点,采用选举办法,但取消财产资格限制。“归并这两种法规可以获得一个中间型式;这样合两体而成为中性的方法就是共和政体的本质”。^③

亚里士多德特别推崇梭伦改革后的雅典,认为那时的雅典是一个寡头制与民主制混合得十分优良的政体。他说,柏拉图及雅典的另一著名思想家伊索格拉底都认为梭伦是一位优良的立法家,因为他消除了过分专横的寡头政治,解放贫民,使他们免于被奴役,并建立了雅典“平民政体的祖制”,在他所创建的这种体制中,各种因素都被融合起来而各得其所,“‘亚留巴古布利’(元老院)保全了寡头作用(尚富政治),‘执政人员的选举规程’着重才德标准(尚贤政治),而‘公审法庭’则代表大众的意志(民主政治)”。^④

(2) 反对过分的贫富悬殊,主张产业私有而财物公用。

亚里士多德认为,过分的贫富悬殊是政治动乱和政体变革的重要原因,要求政治稳定必须让公民都过上小康生活,避免大贫大富。他说:“公民们都有充分

① 亚里士多德:《政治学》,商务印书馆1981年版,第206—207页。

② 同上,第200页。

③ 同上,第200—201页。

④ 同上,第103页。

的资产,能够过小康的生活,实在是一个城邦的无上幸福。”^①如其不然,有的人家财巨万,有的人贫无立锥,结果各趋极端,不是成为绝对的平民政体,就是成为单纯的寡头政体;更有甚者,最鲁莽的平民政治和最顽强的寡头政治,则往往一变而为僭主政治。“僭主政治常常出于两种极端政体,至于中产阶级所执掌而行于中道或近乎中道的政权就很少发生这样的演变”。^②

在经济制度上,亚里士多德提出,产业私有而财物公用是一种“比较妥善”的财产制度,这种制度能兼备“公产”和“私有”两者的优点,“财产可以在某一方面[在应用时]归公,——一般而论则应属私有”。^③他认为,划清各人的利益和支配范围,人们互相间争吵的根源就会消除,各人注意自己利益范围以内的事情,各个家庭的境况也就可以改进。在这种制度中,以道德风尚督促各人,对财物实行有利大众的使用,“这种博济的精神就表示在一句谚语中:‘朋友的财物就是共同的财物’”。^④他说,这样的财产制度不是妄想,现今某些政治良好的城邦中就已存在,例如在斯巴达,对朋友的奴隶或狗、马就可以像自己的一样使唤;人们在旅途中,如果粮食缺乏,他可以在乡间任何一家的庄园中获得食宿。在良好的城邦中,每一公民管理着自己的产业,但他们的财物总有一部分用来供朋友的需要,另外还要拿出一部分来供本国公民公共福利的用途。

亚里士多德还提出,在理想的城邦中,全邦的土地应划分为两部分,一部分为公产,属城邦所有,另一部分为私产,属各个公民个人所有。公产分两部分,一部分供应祭祀,另一部分供应公共食堂的用度,全邦应实行“公餐”制度。私产的土地亦分为两部分,一部分配置在边疆,一部分配置在近郊,每个公民须在两处各领一块份地,这样,无论远处或近处,大家的利害都相同了。这样的分配,不仅体现了公平、正义的要求,更重要的是,如遇敌患袭击边境,全邦公民必然迅速团结御敌,如果不作如此安排,则有些公民,其产业远离边境,必轻忽邻邦的挑衅;有些公民,其产业全在边疆,又往往戒心过重,由于自身的利害,可能发表激烈的意见,以致影响公众对战争问题的决断。

亚里士多德认为,财产的获得,目的在于觅取适当的生活资料,因此必须对过度的财富追求作出限制。他反对贱买贵卖的商业,反对“钱贷”,认为利用本钱生子钱是致富方法中最违背自然的,他主张人们应从事农牧业,多余的产品,可以实行以物易物的交换。

(3) 法律是中道的权衡,可免于情欲的影响。

早期,毕达哥拉斯便已提出过“人治不如法治”的主张,柏拉图在《法律篇》中

① 亚里士多德:《政治学》,商务印书馆1981年版,第207页。

② 同上,第207页。

③ 同上,第54页。

④ 同上,第54页。

也提出过法治思想。亚里士多德进一步从理论上来阐明这一问题,他说,凡是不凭感情因素治事的统治者总比用感情治事的统治者优良,因为,人类的本性都难免有感情,所以仅仅依赖人治,不能建立良好的政体,至于有人主张应该完全让一个人随心所欲的来统治,“这就在政治中混入了兽性的因素。常人既不能完全消除兽欲,虽最好的人们(贤良)也未免有热忱,这就往往在执政的时候引起偏向。法律恰恰正是免除一切情欲影响的神祇和理智的体现”。^①

亚里士多德指出,正义要求公平,要求判断无偏无私,法律正好是这样一个没有偏私的“中道的权衡”,因此,“谁都承认法律是最优良的统治者。”^②但法律是由各邦政府制定的,这样,相应于城邦政体的好坏,法律也就有好有坏。他说:“这里,只有一点是可以确定的,法律必然是根据政体(宪法)制定的;既然如此,那么符合于正宗政体所制定的法律就一定合乎正义,而符合于变态和乖戾政体所制定的法律就不合乎正义。”^③

亚里士多德认为,法律虽然是最优良的统治者,但再好的法律也不能完备无遗,法律只能规定一般,法律不能写出一切细节,因此在依法治理城邦时,仍应设立若干官职,特别是法官,他们可以在法律没有周详的事例上作出自己的判决。不过,亚里士多德仍然强调:“最后的裁决权力应该寄托于正式制定的法律。只是所有的规约总不能概括世事的万变,个人的权力或若干人联合组成的权力,只在法律所不及的时候,方才应用它来发号施令,作为补助”。^④

亚里士多德主张实行陪审制度,认为众人的审议和判决比一个人的审议判决好。他说:“主张法治的人并不想抹杀人们的智虑,他们就认为这种审议与其寄托一人,毋宁交给众人。参与公务的全体人们既然都受过法律的训练,都能具有优良的判断,要是说仅仅有两眼、两耳、两手、两足的一人,其视听、其行动一定胜过众人的多眼、多耳、多手足者,这未免荒谬。”^⑤他还说,君主国的国王虽是一人之治,但他总是用心罗致自己的朋友和拥护者担任官职,把他们当作自己的耳目手足。况且,“物多者比较不易腐败。大泽水多则不朽,小池水少则易朽,多数群众也比少数人为不易腐败”。^⑥单独一人就容易因愤怒或其他因素而使自己的感情失去平衡,终致损伤了他的判断力,“但全体人民总不会同时发怒,同时错断”。^⑦

亚里士多德提出,法律一经制定,人人应当遵守,做到有法必依。他说:“我

① 亚里士多德:《政治学》,商务印书馆1981年版,第169页。

② 同上,第171页。

③ 同上,第148页。

④ 同上,第147页。

⑤ 同上,第171页。

⑥ 同上,第163—164页。

⑦ 同上,第164页。

们应当注意到邦国虽有良法,要是人民不能全都遵循,仍然不能实现法治。法治应包含两重意义:已成立的法律获得普遍的服从,而大家所服从的法律又应该本身是制定得良好的法律。”^①此外,亚里士多德还提出,法律不应一成不变,人们应当根据积累的经验,修订、补充现行的各种法律,使之日臻完备。

(4) 实行民主政治,公民轮流掌权。

亚里士多德认为,理想的政治应当是全体公民参与的民主政治。他说政治不同于技术,日常所谓的技术,自然应以坚守本业为贵,如鞋匠终身应不离线革,木匠应终身不离斧斤,政治却不应成为统治者终身不离的职业。“由于全体公民都天赋有平等的地位,政治上这种恒业就不可能施行,而且根据公正的原则——无论从政是一件好事或是一件坏事——正也应该让全体公民大家参与政治”。^②

他主张公民不仅应当参与政治,而且应当轮流掌权,即公民应当“轮番为治”。他说:“当一城邦根据平等原则,由相同身份的人组成政治体系时,公民(城邦组成分子)们自然认为他们大家应该轮流执掌治理的职司[治理的职司主要是致力于被统治者的利益,所以这些义务应该由大家轮流分担,而统治者作为公民团体中的一员,也附带地获得共同的利益]。”^③

亚里士多德提出,城邦应安排好执政者的轮流退休,执政者退休后和其他自由民处于同等的地位,“在一个同样的人们组成的社会中,根据平等和一致的原则,实行轮番为治的制度,确实合乎正义而值得称颂”。^④

(5) 城邦不宜过大,人口不宜太多,疆域必须适当。

亚里士多德认为,一个城邦最主要的配备自然是人民,但对人民,既应考虑他们的数量,也应考虑他们的品质,他说:“凡以政治修明著称于世的城邦无不对其人口有所限制。”^⑤因为“事物如为数过多,就难以制定秩序”。^⑥对无限多的事物建立秩序,只有神才可能。但城邦人数也不宜过少,过少则生活无法自给自足。

亚里士多德认为,一个城邦最适当的人口限度,就是“足以达成自给生活所需要而又观察所能遍及的最大数额”。^⑦这个数额,亚氏没有具体说明,有人估计不超过十万,有人则认为最多四五万人,因为他还说到,一个城邦的公民为了解决权利的纠纷并按照各人的才能功绩分配职务,必须互相熟悉各人的品性。如果互不相知,则职司的分配及案情的裁判两者都不免会有失误,人口过多,措

① 亚里士多德:《政治学》,商务印书馆1981年版,第199页。

② 同上,第46页。

③ 同上,第132页。

④ 同上,第350页。

⑤ 同上,第353页。

⑥ 同上,第354页。

⑦ 同上,第356页。

施必有不当。

至于疆域的面积,则应与人口的多少相适应,一方面,必须能保证粮食的供给,满足生活的需要,必须“足以使它们的居民能够过闲暇的生活为度”。^①另一方面,要以“观察所能遍及”^②为条件,因为凡易于望见的疆界才利于防守,城邦以一城市为经济、政治和军事中心。城邦的位置,宜背山面海,并应建立一支强大的舰队,这样,城邦的安全才会有保障。

(6) 通过教育启导人们的理性和培养公民的善德,并使公民能适应本邦的政治体制和生活方式。

亚里士多德认为,一个城邦,一定要使每个公民具有善德,方能成为“善邦”。在共和政体中,人人对政治有责,所以每个公民都应成为“善人”。人的善德有三个来源:一是天赋,二是习惯,三是理性。天赋和习惯,其他动物亦有,唯理性为人类所独有。他说:“人们既知理性的重要,所以三者之间要是不相和谐,宁可违背天赋和习惯,而依从理性,把理性作为行为准则。”^③

亚里士多德提出,习惯可以改变天赋,理性可以培育习惯,所以理想城邦中的立法者应重视教育,应通过教育启发人们的理性和培育人民的良好习惯。他说:“邦国如忽视教育,其政治必将毁损”。^④教育的目的不仅仅在于培育个人的私德,更重要的是在于培育人民的公德,提高公民的政治素质,“教导公民们使能适应本邦的政治体系[及其生活方式]”。^⑤

教育的主要目的既然是培育公德,所以教育就不应被看作家庭的私事,亚里士多德甚至认为,城邦公民不应“私有其身”,任何公民都应为城邦所“公有”,都是城邦的一个组成部分,因此理想的城邦应当把教育作为公共要务,制定立法,统一实施。

亚里士多德提出,教育可分为三个阶段,首先锻炼受教育者的身体;其次,克制他们的情欲;其三,升华他们的灵魂。

为使儿童身体健康,必须运用理智调节公民的婚配习惯,建立合理的婚姻制度,制定“婚姻法规”,限制公民的结婚和生育年龄。儿童出生后,畸形和残疾的儿童应禁止哺养,同时要对生育进行限制,“各家繁殖的子嗣应有一定的限数,倘使新娘的胎婴已超过这个限数,正当的解决方法应在胚胎尚无感觉和生命之前,施行人工流产(堕胎)”。^⑥

儿童五岁以前不可教以任何功课和从事任何强迫的劳作,俾使他们的身心

① 亚里士多德:《政治学》,商务印书馆1981年版,第356页。

② 同上,第357页。

③ 同上,第385页。

④ 同上,第406页。

⑤ 同上,第406页。

⑥ 同上,第400页。

能健全发育。七岁前要由负责儿童教育的官吏选定在这一年龄期内适合儿童倾听的故事和传奇,向儿童讲述,并可进行游戏,但游戏既不能流于鄙俗,又不宜使儿童感到劳累。立法家要在全邦杜绝一切秽褻的语言,秽褻的图画、雕塑、展览和戏剧表演,严防儿童受到这类语言、图画、雕塑和戏剧的熏染。

七岁后应当进行读、写、体操、音乐及绘画的学习。读写(包括书算)十分重要,因为它将来可以被应用到社会生活的各个方面,“赚钱、管家、研究学术以及许多政治业务,无不有赖于这门功课”。^① 体操竞技则为了培育公民健全的身体,保卫城邦的自由所必需,但亚里士多德对斯巴达专重公民严酷的体育训练提出了深刻而尖锐的批评,他指出:

第一,斯巴达人把战争和克敌制胜作为政府的唯一目的,企图对外扩张,役属邻国,实际却孕育着内政的重大隐患。“显然,任何公民,他既然受到以暴力侵袭它国的教育,那么,他如有机会,亦未尝不可以其暴力强取本邦的政权”。^② 斯巴达国王鲍桑尼阿斯,虽已位极尊荣,仍谋凭借武力建立僭主独裁政体,便是最能说明问题的例子。亚里士多德认为,尚武教育的目的,主要应该是训练人民保卫自己的邦国,避免被人奴役。

第二,身体的强健固然重要,但更重要的是灵魂和精神的高尚。斯巴达把身体的强健作为人生最重要的善物,这是一种世俗的见解,“实际上,应该培养内外一切善德。而且,照我们先前的论证,尤其应当重视内善”。^③

第三,身体强健,未必真正“勇毅”。许多野蛮民族,习于杀戮,甚至宰食生人,情性残酷,身体健壮,但并无勇德。“凡属最凶猛的往往未必真正勇毅,凡是真正勇敢的猛兽,其性情无宁是比较温和(驯顺)或比较近似雄狮的脾气。”^④ 只有真正勇毅的人才能正视危难而毫不退缩,狼和其他的野兽绝不会面对危险而慷慨赴难。即使在运动竞技场上,仅仅强壮勇猛亦未必能够取胜,胜利常常属于具有高尚胸怀的一方。斯巴达人“驱策少年从事野蛮活动,而不给予确属必要的教练,他们就一定趋于鄙陋”。^⑤

在教育方面,亚里士多德十分强调美学教育,他说,教授绘画可以培养人们“对于物体和形象的审美观念和鉴别能力”。^⑥ 音乐则更为重要,它的价值不仅在于操持闲暇的“理性活动”,而且具有渗透灵魂、陶冶性情的功能,但音乐有雄健、激扬、深沉、萎靡之分,对青少年来说,歌词歌曲都应有所选择,不能单纯只是

① 亚里士多德:《政治学》,商务印书馆1981年版,第411页。

② 同上,第391页。

③ 同上,第394页。

④ 亚里士多德在《动物志》说,雄狮高傲而勇敢,饥时凶暴,饱后温顺。

⑤ 亚里士多德:《政治学》,商务印书馆1981年版,第414页。

⑥ 同上,第412页。

为了娱乐和悦耳,“应当以培养品德为主”。^①

亚里士多德是柏拉图的学生,但他没有因袭柏拉图的观点,并对柏拉图的《理想国》提出了颇具见地的批评,甚至在论证方法、文字风格上都与柏拉图大相径庭。不过,也应看到,柏拉图和亚里士多德都处于希腊城邦充满危机的时代,他们从事政治著述的目的,都是试图为城邦政治制度寻找一条能够摆脱危机的道路,寻找一个能医治城邦弊病的万灵药方,以挽救濒于衰落的城邦政治,在充满社会矛盾和面临分崩离析的城邦中,继续保持社会秩序的和谐与稳定。虽然他们的努力已为历史证明为不可能,但从政治学的角度看,他们都是开拓者,他们提出的许多见解都是十分天才的,深刻的,具有时代高度的,至今仍给读者以启迪。

同时,还应看到,柏拉图与亚里士多德都是使政治道德化的思想家,在他们的著作中,道德不仅被视为政治的载体和基础,而且被视为政治的目的,政治采用了道德的形式,披上了道德的外衣,道德不仅是政治的出发点,而且是政治国家的归宿,理想的政治就是道德的政治,道德规范被上升为政治原则,国家的事业被视为道德的事业,即所谓“广涵的善业”,他们都把正义视为最高的城邦政治准则,并十分重视教化的作用,特别是政治教育的作用,在教育观点上,他们几乎是完全一致的。

柏拉图和亚里士多德尽管都仍然把道德作为政治的基础和目的,但他们都把政治学和伦理学分别作为不同的学科来研究,特别是亚里士多德,他不仅分别写了《政治学》和《伦理学》,建立了这两门学科比较完整的理论体系,并且明确指出了这两门学科的重大区别,即伦理学研究小善——个人的善,政治学研究大善——城邦的善,还指出了政治学是一切学术中最重要学术,他是城邦政治学的集大成者。

在研究方法上,亚里士多德抛弃了柏拉图从一般到具体的方法,开辟了从具体到一般的途径,这就使得政治科学与现实结合得更加密切,他对政治体制的分析,政治观点的评判,政治策略的议论,政治主张的阐发,都更富启迪,两千多年来,一直为后世所推崇,在西方政治思想史上,无论古罗马、中世纪、直到近代的大政治思想家,没有一个人能绕过亚里士多德的思想遗产,没有一个人能完全抛弃亚里士多德的观点,尽管亚里士多德的著作中包含着许多奴隶主阶级的偏见。正如罗素所指出的:“亚里士多德的政治学是既有趣而又重要的;——所以有趣,是因为它表现了当时有教养的希腊人的共同偏见,所以重要,是因为它成为直迄中世纪末期一直有着重要影响的许多原则的根源”。^②

① 亚里士多德:《政治学》,商务印书馆1981年版,第343页。

② 罗素:《西方哲学史》上卷,商务印书馆1988年版,第239页。

第四章

罗马法学政治观

乔治·霍兰·萨拜因在他的《政治学说史》一书中说：“在政治哲学史中，公元前 322 年亚里士多德的逝世标志着—个时代的结束，正如他那比他早死一年的伟大的学生—生标志着政治学和欧洲文明史上—个新的时代的开始”。^① 这个亚里士多德的伟大的学生便是马其顿帝国的亚历山大大帝，他对希腊的征服使希腊人对城邦政治进行反思，小国寡民的城邦尽管有许多媚丽之处和巨大的内部凝聚力，但由于幅员的狭小限制了它们的国力和经济的发展，又由于城邦之间的矛盾使他们经常处于相互侵扰和极不安定的环境之中，缺乏伟大领袖人物或法制不够完备的一些城邦国家则陷入党派的争权夺利之中，一些城邦的贵族政治、平民政治、僭主政治的不断更替，使民众无法容忍，希腊城邦政治的衰落已经是一个无法挽回的事实，城邦政治学说与亚里士多德一起开始退出历史的前台，集体主义的城邦政治理论逐渐让位于思考个人自由幸福的学说，个人主义的理论在希腊城邦的衰落中悄然兴起，并为罗马法学政治观奠定了理论基础。

第一节 罗马法学政治观产生的历史背景及其特点

当马其顿人统治希腊并接受希腊文化的时候，西欧的另外一个国家却正在强大，这个国家就是罗马。

罗马人属于印欧语系民族中的拉丁族，很早就居住在地中海的亚平宁半岛中部的拉丁姆地区，公元前八世纪，在氏族部落社会解体的基础上形成了国家，在经历了两百多年的王政时期之后，于公元前 510 年左右建立了共和国，在平民

^① 乔治·霍兰·萨拜因：《政治学说史》上册，商务印书馆 1986 年版，第 178 页。

与贵族之间进行了将近 200 年的不断斗争和政治改革之后,终于形成了一个强大的奴隶制国家。公元前 270 年前后,罗马征服了整个意大利;公元前 200 年至 146 年的半个多世纪,分裂的小国寡民的希腊城邦纷纷落入罗马人的手中;公元前 100 年,罗马人的版图一直扩大到地中海沿岸。为了巩固这样一个庞大的国家,罗马人建立了一套相当完备统一的法律制度,并形成了使罗马国家能够在六七百年的漫长岁月中得以维持其统治的罗马法典。

罗马国家在王政时期,掌握政权的国王和贵族,主要依靠氏族的习惯法来进行统治,具有极大的随意性,后来由于平民阶级的发展和斗争,终于迫使贵族让步,于公元前 449 年颁布了第一部成文法,即《十二表法》,内容十分详尽,涉及审判案例、债务、父权、监护、各种民刑案件的处理,以及经济政治制度方面的若干问题,如财产占有权、土地占有权、罗马公民的权利等。《十二表法》为罗马国家的法制奠定了坚实的基础,后来,元老院又多次通过了一些重要的法律,使罗马的法制逐步完善。公元前三世纪,经过多次平民反对贵族的斗争之后,又制定了比较系统的保障罗马公民权利的市民法,彻底废除了债务奴隶制,并使平民无论在政治、经济和法律地位上,都取得了与贵族平等的权利。

与此同时,随着商业的发展和被征服地区的扩大,罗马公民与异邦人及广大被征服地区居民间的矛盾越来越尖锐,因为异邦人和被征服地区的居民不享有罗马公民权,不受市民法的保护。为了缓和这一矛盾,巩固庞大的罗马国家的统治,在公民法之外,又制定了万民法。万民法的含义是“各民族共有的法律”。万民法的制定和实施,给予广大被统治被征服区域的人民以安全和秩序,对维护罗马国家的统一起了积极的作用。同时,万民法也使各省,即罗马的各个组成部分(包括广大被征服地区)有了平等的地位。罗马的统治者虽然不断更替,但罗马法并没有随之更替,这就使得罗马统治下的人民的安全和秩序有了基本的保障,并使得罗马的统治得以持久。

早在马其顿人征服希腊统治希腊和接受希腊文化的时期,人们便开始突破城邦政治学说的狭隘眼界,认识外在的更广阔的世界和内在的自我,产生了犬儒学派、伊壁鸠鲁、斯多葛派的哲学和政治思想。而罗马法学政治观是在西塞罗的著作中才获得成熟和系统的理论表述的,西塞罗吸取了斯多葛派的自然法思想和伊壁鸠鲁的契约论观点,结合罗马的现实需要,对罗马法学政治观作了理论上的阐述。但应该指出的是,罗马人是一个重实际而不重理论的民族,因此在西塞罗之后,罗马虽然出现过不少的法学家,俊采星驰,著述丰富,但都只是研究具体的法学概念、规范、原则和程序,在理论上没有提出过多少有价值有影响的东西。

罗马法学政治观的特点是:第一,法律体现最高的道德正义,因此法律高于一般的道德,或者说法律是最高道德的准绳。罗马法学政治思想家极少讲道

德的力量,在他们的言论和行动中,作为指导思想的不是道德规范,而是法律。第二,强调法律根源于人类的理性,法律是人类社会生活的唯一准则,法律具有普遍的世界意义,任何人都必须服从法律。第三,国家和法产生于人类的约定,国家和法的力量和权威来自此种约定。国家之所以至高无上是因为它垄断着立法权,它是法律的制定者,但法律既约束着个人,也约束着国家。第四,国家是一个法人,国家必须在法律规定的权限内并遵守法律规定的程序行使自己的权力。公民也是一个法人,他们必须依法享有自己的权利和义务。第五,承认人类都是有理性的,同时也就承认人民在法律面前应当一律平等。第六,罗马法学政治观一方面认为国家是十分有力量的,主张任何人必须毫无例外地服从国家和法,但另一方面,又认为国家和法无法包容一切,它必须尊重公民个人的某些自由权利,它开始承认公民个人的自由活动领域。

总的来说,在罗马法学政治观中已经出现了近代西方思想家所极力倡导的许多重要观念,特别是法制观念以及自由、平等、自然法和契约论思想,虽然还没有获得充分的全面的论述,但均已有了明确的表达,自然,西方古代奴隶制度及思想家们的阶级偏见,也限制了这些思想的发展。

第二节 罗马法学政治观的思想先驱 ——伊壁鸠鲁和斯多葛派

1. 伊壁鸠鲁——契约论观点的最初表达者

伊壁鸠鲁(Epikouros,公元前341—270)是希腊城邦政治衰落时期的著名的唯物主义者和思想家,他出生于雅典的伽格特村的一个乡村教师的家庭,幼年随父亲到了萨摩斯岛,青年时期学习和接受了德谟克里特的原子论和无神论观点,18岁重返雅典,继续研究德谟克里特的学说,为了捍卫德谟克里特的传统,于公元前307年在雅典创办了一所学园,学园还接受各种下层民众,甚至奴隶与歌妓在学园中都是平等的,这也表明了他的学派的民主性质。伊壁鸠鲁著作丰富,但至今仅留下部分残篇,马克思和恩格斯说,伊壁鸠鲁是“古代真正激进的启蒙者,他公开攻击古代的宗教,如果说罗马人有过无神论,那么这种无神论就是由伊壁鸠鲁奠定的”。^①

(1) 原子偏离运动说——具有民主主义倾向的社会政治观的哲学基础。

伊壁鸠鲁提出,无不会变为有,有也不会变为无,从不存在和虚无中不会产生万物,万物在过去、现在和将来也不会变为虚无。他说:“因为如果有物产生,那就是从一切中产生出一切,并不需要什么种子。另一方面,如果消失的东西化

^① 马克思 恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷,第147页。

为乌有,那就会一切都消失了,因为它们分解成的东西只能是乌有。”^①

伊壁鸠鲁认为,宇宙及万物是由原子与虚空构成的,原子在形态方面千差万别,其数目是无限的,各种自然现象都是原子的各种组合形式。原子是有重量的,是运动着的,在宇宙的无限虚中以同等的速度平行降落,这就形成了事物发展变化的必然性。这是他对德谟克里特观点的继承,但他又发展了德谟克里特的观点,指出,原子在直线下降的过程中,有的会偏离直线运动的轨道,有的会由于互相冲撞而往后倒退,这种原子偏离直线的运动表明,事物的运动和发展,除存在着必然性外,还存在着偶然性,提出并承认事物运动发展过程中的偶然性,是伊壁鸠鲁派在哲学史上的重大贡献。马克思说,这种原子“偏斜运动理论”乃是“自我意识”的最初形式。正像卢克莱修所断言的那样,这一理论打破了“命运的束缚”,它为现实中的个人命运的自主性提供了理论依据,同时也就为他的民主主义的社会政治观奠定了哲学基础:人是有一定自由的,人的一生并非完全由必然性所限定,宿命论是不可取的,人能掌握自己的命运,人有意志的自由,人既不应当把必然性绝对化,做命运的奴隶,也不应当把偶然性绝对化,把命运看成是不可捉摸的东西。

伊壁鸠鲁还论述了自由与责任的关系,指出,人有选择生活方式的自由,人才对自己的选择负有责任,人才会感到一切可以取决于自己,而不必仰仗任何主人,这样人才不会把一切罪过推之于必然性,“必然性不隶属于责任”。^②因此他是最早提出有自由才有责任,无自由便无责任的思想家。

(2) 社会生活和谐理论——西方最早的个人主义幸福论与功利主义道德观。

伊壁鸠鲁认为人有灵魂,并认为灵魂是感觉的原因,但他又认为,灵魂是由极精细的原子组成的,灵魂存在,感觉存在,灵魂分解,感觉便亦消失。灵魂与肉体还有某种相互依存的关系,他说:“只要灵魂留在身体里,即使身体的某些其他部分失掉了,灵魂也不会没有感觉;可是,当包住灵魂的东西或是全部或是部分离开时,灵魂的某些部分也就随之消失了。”^③因此,死亡并不可怕,死亡是一件与我们“毫不相干”的事,因为一切善恶吉凶都要有感觉才有意义,死亡是灵魂的消散,感觉的消失。“因为凡是消散了的都没有感觉,而凡无感觉的就是与我们无干的”。^④他强调死亡对于人类是“无足轻重”的,因为当人们存在时,死亡还没有来,当死亡来临时,人们已经不存在了,所以“贤者既不厌恶生存,也不畏惧死亡,既不把生存看成坏事,也不把死亡看成

① 转引自:《西方哲学原著选读》上卷,商务印书馆1981年版,第160页。

② 《古希腊的唯物主义者》(俄文I版),莫斯科国家政治书籍出版社1955年版,第212页。

③ 《古希腊罗马哲学》,商务印书馆1982年版,第358—359页。

④ 同上,第343页。

灾难”。^①

伊壁鸠鲁认为,既然人不应当畏惧死亡,人就应当注重现实生活,在活着的时候,应当努力追求自己的幸福与快乐。他提出,当幸福时,我们便感到拥有一切,当幸福不在时,我们便尽力去谋求它,所以人们思考幸福、追求幸福是自然的、应该的。什么是幸福呢?他说,幸福就是快乐,“我们说快乐是幸福生活的开始和目的。因为我们认为幸福生活是我们天生的最高的善,我们的一切取舍都从快乐出发;我们的最终目的乃是得到快乐。”^② 伊壁鸠鲁宣称,他所主张的快乐决非放荡者的快乐或肉体享受的快乐,乃是指身体的无痛苦和灵魂的无纷扰,并用功利主义的观点解释快乐与痛苦,他说:“所以我们并不选取所有的快乐,当某些快乐会给我们带来更大的痛苦时,我们每每放过这许多快乐;如果我们一时忍受痛苦而可以有更大的快乐随之而来,我们就认为有许多种痛苦比快乐还好。”^③ 同时,他还用功利主义的眼光看待道德,认为道德的目的应当是产生快乐,“当道德不产生任何快乐时,我唾弃道德,唾弃人们给与道德的那种空洞无谓的赞叹”。^④ 他认为,人是有理性的,人应当知足,知足是一件大善。人还应养成简朴的生活习惯,简单的食品给人的快乐是和珍馐美味一样大的。快乐虽然都是善,但并非每一种快乐都值得选取;痛苦虽然都是恶,却并非每一种痛苦都应当逃避。

为了幸福和快乐,人们在社会中应当谨慎地、光明正大地、正直地生活,凡不是谨慎地、光明正大地和正直地生活的人,不可能在社会中获得幸福和快乐。为此,人决不当伤害他人,与人相处时,人应当使周围的人感到安全,人与人不应对立,心怀戒备,始终处于惧怕的状态。人只有使在周围的人已经得到大体的安全时,个人也才能得到自己的安静和私人生活的安全,这样,社会才能有序与和谐。因此,他主张人们应当与人为善,和睦相处,平等待人,看重友谊。他说:“在智慧提供给整个人生的一切幸福之中,以获得友谊最为重要。”^⑤ “友谊最能增进我们的安全”。^⑥

(3) 共同的约定——国家和法的起源理论。

从上述自由、幸福与安全的观点中,伊壁鸠鲁进一步提出了“社会契约”的观点。他认为,国家与法的建立,其目的是为了确保人们的安全,克服相互之间的

① 《古希腊罗马哲学》,商务印书馆 1982 年版,第 366 页。

② 同上,第 367 页。

③ 同上,第 368 页。

④ 转引自罗斑:《希腊思想和科学精神的起源》,商务印书馆 1965 年版,第 397 页。

⑤ 《古希腊罗马哲学》,商务印书馆 1982 年版,第 346 页。

⑥ 同上,第 346 页。

对立与恐惧,避免相互之间的伤害。他说:“那些最先制定法律权利并在城市(城邦)中建立管理制度和行政机构的人,在极大程度上以此促进了生活的安全和安宁。谁要把这一切废除掉,那么我们就过着禽兽般的生活。”^①

他认为,国家与法之所以能合法地存在,其基础乃是“公正”,公正是由契约产生的。他说:“自然的公正,乃是引导人们避免彼此伤害和受害的互利的约定。”^②又说:“公正没有独立的存在,而是由互相约定而来,在任何地点,任何时间,只要有一个防范彼此伤害的相互约定,公正就成立了。”^③

伊壁鸠鲁提出,建立在契约基础上的公正,反映人们相互交往中的共同利益,法律只有维护人们的这种共同利益,才能被视为公正。他说:“一件事如果为法律所肯定,但是并非真正有利于社会关系,就不是公正的。”^④

伊壁鸠鲁还认为,法律的公正与否将随着时间的推移和情况的变化而变化,原先被视为公正的法律,随着时间的推移和新情况的发生,如不再反映人们的利益,就将不再被视为公正。他说:“如果一件事曾被宣布为公正,因为发生了新的情形,不再表现为与利益相符合,那么,这件曾是公正的事(因为他曾有利于社会关系和人类交往)只要不再有用,就不再是公正的。”^⑤

国家和法律的产生既然都基于人类的相互约定,法律就必须人人遵守,法律本身既然体现公正,逃避公正便使自己处于不公正的地位。他说:“不公正并非本来就是坏的;其所以坏,只是因为有一种畏惧随之而来:怕不能逃避那奉命惩罚行为不公正者的人。”^⑥他还说,一个人要想秘密地做违背人们为防范彼此伤害而约定的事,相信永远不被觉察,乃是不可能的,哪怕他逃避人们的耳目有一万次之多,直到他死,还是不能确定他是否已被发觉,这样的人,永远处于畏惧的状态中,灵魂永远得不到宁静,因而也便永远不能获得快乐和幸福。

公正既然是一种互相的约定,因而公正对每个人都是一样的,在体现公正的法律面前,大家都是平等的,但在不同的地点和不同的情况下,人们对公正的观念是不同的。因此,伊壁鸠鲁说:“一般地说,公正对每个人都是一样的,因为他是相互交往中的一种互相利益。但是地点的不同及种种其他情形的不同,却使公正有所变迁。”^⑦但他又提出,对那些彼此不能约定互不伤害的动物和不愿意遵守约定的民族,便无所谓公正与不公正。

① K. A. 莫基切夫主编:《政治学说史》上册,中国社会科学出版社 1979 年版,第 65 页。

② 《古希腊罗马哲学》,商务印书馆 1982 年版,第 347 页。

③ 同上,第 347 页。

④ 同上,第 347 页。

⑤ 同上,第 348 页。

⑥ 同上,第 347 页。

⑦ 同上,第 347 页。

伊壁鸠鲁是处于城邦政治学说衰落和罗马法学政治观尚未兴起的这一转折时期的重要的思想家,他的思想不仅对当时的希腊,而且对后来的罗马思想家均产生了巨大的影响。他的平等观念和契约论,直接影响了罗马的法学政治思想,并为提图斯·卢克莱修等人所继承和进一步阐述。马克思和恩格斯曾经对伊壁鸠鲁的思想作过较深入的研究并给予过充分的肯定,他们明确指出:“国家起源于人们相互间的契约,起源于 social contract[社会契约],这一观点就是伊壁鸠鲁最先提出来的。”^①

2. 斯多葛派——个人自由观念与自然法思想的早期表达者

斯多葛派是希腊化时期一个有极大影响的思想派别,它的创始人是出生于塞浦路斯岛的芝诺(Zenon,约公元前336—264)。芝诺早年曾追随父亲从事商业活动,后来到达雅典受教于苏格拉底的学生克拉提士(犬儒学派)和斯提尔波(麦加利学派),受到了他们的影响和熏陶,他对苏格拉底、柏拉图及犬儒学派的思想尤为赞赏。大约在公元前300年左右,自立学派,广集门徒,开办讲坛,因为他讲学的地方是公共建筑下面的柱廊,希腊人称之为斯多葛(stoic),他的学派便因此而得名。斯多葛派的代表除芝诺外,还有克利安提斯、克利西波斯等,他们的思想后来传至罗马,为罗马的上层所接受,形成流布极广的罗马斯多葛派,其代表人物有爱比克泰德、马可·奥勒留等。

斯多葛派的观点,受到希腊犬儒学派的较大影响。犬儒学派是苏格拉底时期的一个思想派别,这一派别的创始人是安提斯泰尼,著名的代表人物是第欧根尼。他们提倡回归自然,主张人们对名利苦乐、国家政治、婚姻家庭都应采取虚无的漠不关心的态度;认为美德就在于如何抑制自己的欲望,自我克制就是善,不能自我克制就是恶;在认识论方面,只承认个别,不承认一般。安提斯泰尼说,他看见的都只是具体的、个别的東西,他没有见过一般的東西,因而一般的東西(包括概念、规律)都是不存在的。第欧根尼则自称为“犬”,他用自己犬似的简单生活来嘲笑希腊文明,他的全部财产就是一根棍子,一件破衣,一个睡觉用的大木桶,他滚着自己的木桶到处讲学,自称“世界公民”,他宣扬平等观念和四海一家的思想,为斯多葛派所吸收。他不羡慕任何名利,据说,亚历山大国王曾来拜访过他,问他需要什么赏赐,他竟回答说:“我需要的就是请你别挡住我的阳光。”

斯多葛派的政治思想如下:

(1) 感觉是知识的基础。客观世界是在理性法则支配下运动的真实存在,

^① 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷,第147页。

宇宙的理性即自然法,它拥有命令人正确行动和禁止人错误行为的力量。

斯多葛派继承并发展了犬儒学派的思想,在认识论方面,认为一切知识均来源于对个别的、具体的事物的感觉,感觉是知识的基础和源泉,是检验真理的唯一标准。但同时他们也承认存在着先于经验的一般概念,可是这种一般的概念只有通过无数感觉基础上形成的理性才能认识,因此他们比之于只承认个别不承认一般的犬儒学派仍前进了一步。

斯多葛派深入研究和思考自然,认为自然是有组织、有秩序、融贯合理、不断运动的真实存在,自然界没有什么东西是偶然发生的,一切运动都受到理性的支配,受到必然性的支配。但运动是周而复始,不断轮回的。

斯多葛派推崇理性,承认客观规律的存在,承认赫拉克利特提出的“逻各斯”,但他们提出,宇宙中存在的“逻各斯”便是理性法则,即自然法,这是“神明的法则”,人们应当严格遵守,人们顺应自然法便是顺应理性,人们顺应理性才能过道德的生活。芝诺说:“自然法是神圣的,拥有命令人正确行动和禁止人错误行动的力量。”^①另一个斯多葛派的学者克利西波斯则说:“最高的目的,是按照自然生活,即按照自己的本性和普遍的本性生活,决不做共同法所禁止的事情,即决不做贯穿于一切事物之中的正确理性所禁止的事情,而这个正确理性则为主管和主宰万物的宙斯所固有。”^②

斯多葛派认为,人是宇宙的一部分,作为宇宙体系一部分的人,与宇宙的本性是一致的,人的本性就是宇宙普遍本性的一部分,二者是同一的,但人有理性,这是人与动物的根本区别,因此人应当顺应理性,遵守自然法,过道德的生活。他们说:“我们个人的本性就是宇宙的自然的一部分,合乎自然的方式生活就是至善,就是说至善是合乎个人本性以及宇宙的自然,不应作任何人类普遍法则习惯上所禁止的事。这种普遍法则相等于弥漫于一切事物中的正确的理性,这种普遍法则与主宰万物规定万物的神并无二致。”^③

斯多葛派还认为善恶之间没有中性,道德与非道德之间没有中间阶段,正如一根木棍,非曲即直,公正便是公正,不能比公正更公正,邪恶便是邪恶,不能说比邪恶更邪恶。友谊只存在于道德的人们之间,在放荡和邪恶的人们之间不会有真正的友谊,“而且一个放荡邪恶的人也不可能有朋友”。^④各种德性是彼此相通的,有一种德便有许多德,因此自然法和道德的箴规是共同的。

(2) 最好的政治制度是一种混合政体,即由平民、国王和贵族混合组成的政体,这种政体应当由有道德的贤者担任统治者。

① 涅尔谢相茨:《古希腊政治学说》,商务印书馆1991年版,第215页。

② 同上,第215页。

③ 拉尔修:《名哲言行录》,引自《西方伦理学名著选辑》上卷,商务印书馆1987年版,第215—216页。

④ 同上,第228页。

斯多葛派主张贤人政治,认为贤者如神,贤者是神的使者,他们通于神明、谨守神明的法则即自然法,他们应当不受阻碍地参与国家政务,应当拥有无限的统治权,他们可以担任帝王,可以充任审判官和陪审员。贤者统治无私,执法极严,不怜惜任何恶人,对任何违法行为均不宽恕。他们说:“贤者可以免于一切错误,不陷于任何错误行动的结果;而且他们与损害毫无关系,因为他们从不损害他人也不损害自己。贤者是不主张怜悯的,从来不原谅任何人;他不宽恕法定的惩罚,因为退让、怜悯、残酷不存在于他们的灵魂之中,也不涉及执法的和善,也不以任何的刑罚为过于严峻。”^①

斯多葛派还说,贤者无偏见,他们绝不虚伪,于偶然必要之时也“吃人肉”,但他们严守道德规范,“贤者每作一件事均能得体,犹如我们说依斯门尼亚(Ismenias)吹的笛子,每支曲子都很好一样”。^②贤者可以为国家为朋友牺牲生命,贤者可以为他人承受苦难,“贤者不是出世的,因为他的性格是人世的、实行的”。^③斯多葛派对贤者的称赞及贤者治国的主张,显然受到了柏拉图哲学王思想的影响。

(3) 社会是一个互助互爱的团体,存在着以理性为基础的平等。个人有内心的自由,个人对外在的依赖和欲求越少,内心的宁静和自由越多。

斯多葛派提出,既然宇宙的本性就是理性,生活在社会中的人,包括所有的公民、奴隶、异邦人便都受同一宇宙理性的支配,有着同样的起源和命运,可以说是同一父亲的儿女,因此,就人都是理性动物这一点来说,所有的人都是一致的,他们都是兄弟,因而都是平等的。斯多葛派的思想家塞涅卡则认为,主人与奴隶都是自然所产生的,行走在同一天空之下,呼吸着同样的空气,主人应对奴隶和善,奴隶应为主人服务。

斯多葛派认为,人都有自我保存的本能,这种本能表现为“自爱”,而理性使人的自爱本能不断扩大,扩大到包括爱家庭、朋友、同胞乃至整个人类,爱人类如爱自己一样。因此人类社会应该是一个互助互爱的普遍性团体,是一个“世界邦国”(Universal State),其中只有一种适合于所有人的法律,只有一种普遍的秩序,只有一种准则,这些法律、秩序和准则都源于同一宇宙理性,即源于同一自然法。所有的人,包括奴隶在内,在这些法律、秩序和准则面前,都应当是平等的,他们都应当享有同样的权利。斯多葛派还认为,世界分裂为互相冲突的国家是荒谬的,只有建立“世界邦国”才是合理的,在世界邦国里,人人如兄弟,人人都有善良的愿望,甚至包括敌人在内均应平等相待。他们的这一思想,后来为基督教乃至文艺复兴的先驱但丁所吸取。

① 拉尔修:《名哲言行录》,引自《西方伦理学名著选辑》上卷,商务印书馆1987年版,第227页。

② 同上,第228页。

③ 同上,第227页。

斯多葛派还第一次提出了个人内心自由的问题,他们认为,人生的目的是过道德的生活,认为只有道德的生活才能给人带来幸福,而幸福主要是灵魂的无纷扰,即内心的安详,内心的安详就是内心的自由。他们认识到,个人对外在的欲求和依赖愈少,内心的安详和自由便越多,因而主张像犬儒学派那样过贫乏的简单的禁欲主义的生活,主张抛弃一切享乐、爱好、情欲。黑格尔评论说,追求内心的独立和性格的自由,是斯多葛派学说中值得注意的部分,“斯多葛派的这种学说认为人只应该寻求道德,人必须变成、保持自己和自己同一,并获得自由,——这是他们学说中的优秀成分”。^①

斯多葛派还提出,世界上有两种奴隶,一种是现实生活中隶属于主人的奴隶,一种则是精神上丧失理性自主的奴隶,有道德的人是内心自由的人,“因为自由是自主的行为的力量,而奴隶则丧失自主”。^②由此,他们进一步提出,现时的奴隶虽然没有人身的自由,但是奴隶如果遵从理性生活,其内心的自由也许比主人还要多。

此外,斯多葛派对义务作了解释。他们提出,凡符合自然的为人的本性所要求去做的事就是义务,例如尊敬父母兄长及注重友谊等,“不经过理性所抉择的那些行为是和义务冲突的,例如怠慢父母,漠视兄弟,不助朋友,不关心国家的安全等。还有些行为既非义务亦不与义务相违背,理性既不择取也不拒绝,如拾芥、握笔、持梳”。^③还说有些义务是暂时的,如发问、回答、散步等,但有些义务是永久的,如遵循道德生活便是永久的义务。

斯多葛派和伊壁鸠鲁一样,是古希腊与罗马政治法律思想的承前启后者,是连结古希腊罗马思想史的一个重要的中间环节。斯多葛派既吸取了犬儒学派、苏格拉底、柏拉图的某些思想因素,又进一步发展了这些因素,在国家观念、法学观念、平等观念、自由观念等方面,都打破了古希腊城邦政治学说的局限,并给予罗马法学家以极大的影响,罗马的著名法学政治思想家,几乎都是踏着斯多葛派的足迹前进的。

第三节 西塞罗——罗马法学政治思想的主要代表

马尔库斯·杜利乌斯·西塞罗(Marcus Tullius Cicero,公元前106—43),罗马阿尔皮努姆城人,出身富裕的骑士家庭,年轻时曾在罗马和希腊受过良好教育,他的老师是斯多葛派的巴内修,在老师的指导下,曾研究过斯多葛派的学说,并受到斯多葛派思想的深刻影响,因此,西方史学家把他归之于斯多葛派。西塞罗

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第3卷,商务印书馆1983年版,第35页。

② 拉尔修:《名哲言行录》,引自《西方伦理学名著选辑》上卷,商务印书馆1987年版,第227页。

③ 同上,第223页。

博学多识,思维敏捷,才华横溢,能言善辩,是历史上著名的演说家之一。他早年从事法律的辩护工作,公元前63—58年,他作为贵族共和派的代表人物,曾一度当选为执政官,当时的罗马已处于共和制的衰微时期,社会阶级矛盾尖锐复杂,统治集团内部党争激烈,在复杂的政治斗争中,他虽曾因一度成功地镇压卡提林纳叛国活动,获得了元老院给予的“祖国之父”的崇高荣誉。但由于他反对军事独裁,坚决维护共和制度,受到了凯撒和安东尼等军事巨头的忌恨,后为安东尼的仆从杀害。

西塞罗不仅是一位杰出的政治活动家、演说家,而且是一位富有卓越才华的拉丁作家和政治法律思想家,他现今存留的著作中,除57篇演说辞和900封书信外,还有政治、法律、哲学著作《论国家》(又译《论共和国》)、《论法律》、《善与恶的定义》、《神性论》及《杜斯库兰的谈话》等。

现将他的法学政治思想归纳如下:

1. 神是最高的主宰。伊壁鸠鲁的原子论不能解释神圣的永恒的幸福

在作为法学政治思想哲学基础的世界观方面,西塞罗完全继承了斯多葛派的唯心主义思想,相信“天道”、“神恩”,认为灵魂不死。他反对伊壁鸠鲁的唯物主义世界观,认为世界上不存在原子这种东西,认为天地万物由微粒形成纯属虚构,因为这种微粒是看不见的,而他认为,世界上没有一件东西是无形体的,全部空间都充满形体,不可能有什么虚空和原子。他说,由于神的存在,世界上才有了永恒和幸福。伊壁鸠鲁否定神的存在,也便否定了永恒和幸福,他说:“假如我们承认神灵是原子造成的,神灵就不是永恒的了。因为原子构成的东西是在某个时候进入存在的;如果神灵是进入存在的,在他进入之前就没有神了;如果神灵有一个开始,他们就必定也灭亡,像你刚才说的柏拉图所设想的那个世界一样。那么,我们在哪里能找到幸福和永恒呢?”^①他还把伊壁鸠鲁的快乐论简单地解释为“享乐至上”,并批评说,一味追求享乐必定使人堕落为禽兽。

在认识论方面,西塞罗接受了怀疑派的主张,认为世界上不存在确定的知识,对一切意见均可以说“是”或“否”,清晰明白的“意念”是神才有的,非人的思维所能获得,有时候人也有这种“意念”,但那是神的启示,是神所赐予的。

2. 自然法是最高的理性,是自然的权力,是理智的人的精神,是衡量正义与非正义的标准

西塞罗提出,世界上存在着两种法,一种是自然法,一种是人定的成文法,前者是后者的渊源,后者应当以前者为依据。自然法体现人类的理性和上帝的意志,但由于它并不依靠强制来推行,因而它只对有理性的善良人才起约束的作

^① 西塞罗:《神性论》,《西方哲学原著选读》上卷,商务印书馆1981年版,第186页。

用。他说：“事实上有一种真正的法律——即正确的理性——与自然相适应，它适用于所有的人并且是不变而永恒的。通过它的命令，这一法律号召人们履行自己的义务；通过它的禁令，它使人们不去做不正当的事情。它的命令和禁令永远在影响着善良的人们，但是对坏人却不起作用。”^① 他说的自然法就是人的理智。人们根据自身的理智，认识到什么应该做，什么不应该做，并逐渐形成了一个普遍的标准，这个标准就是自然法。因此，他又说：“法就是最高的理性，并且它固植于支配应该做的行为和禁止不应该做的行为的自然之中。当这种最高的理性，在人类的理智中稳固地和充分地发展了的时候，就是法。”^② 他认为，自然法是一种自然的权力，是理智的人们精神和理性，是衡量正义与非正义的标准。

西塞罗又提出，自然法衡量正义，而正义则以自然和理性为基础，正义是自然法的根本要求，“如果不把自然看作是正义的基础，那将意味着人类社会所依赖的美德的毁灭。因此，哪里还会有慷慨、热爱祖国、忠诚、助人为乐，以及对他人善意的感恩的余地呢？因为这些美德是来源于热爱自己同胞的天性，而且这就是正义的基础”^③。

由于自然法的存在，所以一切善恶才有了一个客观的标准，由于这一标准寓于事物的自身，并不以人们的主观意念为转移，正如一个农夫根据自然来判断一棵树的品种一样，他根据的是树的自然品质，决非个人意念。判断人的善恶同样如此，他说：“凡是善良的事情都是值得赞美的，那必然有值得赞美的东西寓于其中，因为善良本身之所以好不是观念的原因，而是自然的原因。”^④ 据此，他认为从来的善和恶都是以自然及自然的原则作判断的，“毫无疑问，光荣和卑鄙的行为也必须用类似的方法加以辨别，并且归源于自然的标准。”^⑤ 他提出，如果有人认为此种看法是错误的，那就必然依靠意念而去获致幸福，这就走入了荒谬的歧途。

3. 国家产生于人类的契约。正义与非正义的标准不能由国家的法令和统治者的判决来确定

西塞罗在世界观方面虽然反对伊壁鸠鲁，但在政治观方面却吸取了伊壁鸠鲁的契约论思想，认为国家是人类约定的产物，它是“人民的事业”，是人民的共同结合体，这种结合是建立在有关法律和权利的共同协定的基础之上的。他说：“共和国(Commonwealth)是人民的事情，人民并不是以任何方式相互联系的任

① 西塞罗：《论国家》，引自萨拜因：《政治学说史》上册，商务印书馆1986年版，第204页。

② 西塞罗：《法律篇》，《西方法律思想史资料选编》，北京大学出版社1982年版，第64页。

③ 同上，第72页。

④ 同上，第73页。

⑤ 同上，第73页。

何人的集团,而是集合到一处的相当数量的这样一些人,他们因有关法律和权利的一个共同的协定以及参与互利行动的愿望而结合在一起。”^①他认为,国家是一个法人团体,这个团体的权力来自人民的协定。

西塞罗提出,政府制定的法律,必须以自然法为基础,政府的立法决不能与自然法的要求相违背。他说:“用人类的立法来抵销这一法律的做法在道义上决不是正当的,限制这一法律的作用在任何时候都是不容许的,而要想完全消灭它则是不可能的。无论元老院还是人民都不能解除我们遵守这一法律的义务……上帝,他是这一法律的起草人、解释者和监护人。”^②

西塞罗强调指出,正义与非正义、正确与错误的界限只能由自然法来判定,不能由人们的立法或决议来判定,君主的意志,法官的判决乃至人民的投票,都不是正义与否的真正标准,他说:“倘若正义的原则是建立在人民的法令、君主的旨意或法官的判决的基础之上的话,万一这些行为都是经过平民投票和法令批准的话,那么正义就将鼓励随意抢劫、通奸和伪造。倘若愚人们的决定和法令拥有那么巨大的权力的话,那就能够凭借投票而改变自然法。”^③正义与非正义,光荣与耻辱,美德与恶行,罪与非罪的界限,归根结底只能由自然法来判定,否则愚人的决策,僭主的法律,暴君的命令,便都合乎正义。

西塞罗认为,政府颁布法律的目的是为了人民的幸福和安全,因为,国家的建立既然是人民的协议,人们制定的法律就必须以维护人民的利益为目的。他说:“人民的幸福是至高无上的法律。”^④并指出凡违背这一宗旨的都不是真正的“法”,他说:“毫无疑问,法律当然是为了平民的安全,维护国家和人类生活的安宁和幸福而创造的。……从这个观点出发,就会欣然理解为各国制定了坏的和非正义的成文法是违背诺言和契约,他们所实施的东西根本不是‘法’。十分清楚,‘法’这一术语的绝对定义,实质上包含着选择了正当的和真实的概念和原则的。”^⑤他把法律比作医生的处方,说愚人给病人所下的毒药决不能称之为医生的处方,还说,罗马从前有一个僭主,曾提出过狄克推多可以不受惩罚地、随心所欲地、不经审判地处置任何公民,这怎么能称之为“法”呢?真正的法是正义与非正义的标准,是人民之间的契约,是对善良的保护和对邪恶的惩罚,因此并非任何决定与命令都可以称之为法。

应当指出的是,西塞罗在谈及国家与政府、国家与社会、政府与法律的关系时是比较混乱的,他颠倒了政府与国家的关系,认为有政府才有法律,有法律才有国家和人类社会,他说,政府的建立是正义原则与自然的要求,“以致没有政府

① 西塞罗:《论国家》,引自萨拜因:《政治学说史》上册,商务印书馆1986年版,第207页。

② 同上,第205页。

③ 西塞罗:《法律篇》,《西方法律思想史资料选编》,北京大学出版社1982年版,第72页。

④ 转引自萨拜因:《政治学说史》上册,商务印书馆1986年版,第207页注2。

⑤ 西塞罗:《论法律》,《西方法律思想史资料选编》,北京大学出版社1982年版,第77页。

的存在,家庭、城市、国家、人类本身就不可能存在。因为宇宙服从上帝,大海和陆地服从宇宙,而人类生活是受最高法律的命令的管辖”。^① 这样西塞罗就把政府和法律放到了国家和社会之上。

4. 人是理性的动物,人与人之间存在着理性的平等,人们应当平等地共享法律的正义,犯罪行为则应当毫无例外地受到法律的追究

西塞罗继承了斯多葛派的观点,认为人是理性的动物,人和上帝一样都具有理性,理性也是上帝赐予人类的第一份礼物,人类由于具有理性,才有高贵的地位。他说:“我们所谓的人,是具有预见性、灵敏性、综合力、激智力,是富有记忆力、充分的理性和深谋远虑的动物。创造人的至高无上的上帝赋予了人当然的高贵的地位。因为人是如此众多的各种各样活的生命中唯一获得一种理性和思维的生命。”^② 理性是人类和其他生物之间的唯一区别,因为人类具有理性,才使人类超越禽兽的水平,人们才能进行思考与推理、证明与反证,讨论与争辩,直至获得结论,人类的智慧正是在理性的基础上发展起来的,“理性,只有当它充分发展和尽善尽美的时候,才能真正称为智慧”。^③

理性是人与人的唯一相似之点,正因为有这一相似之点,人类才有了一致的判定是非善恶的标准,对邪恶的东西,人人都厌弃,对愉快、乐趣、舒适以及爱好光明、畏惧死亡的心情,人们几乎都是一样的。他说:“我曾经谈过的那些基本智力的起点,既铭刻在我们的心灵上,也铭刻在一切同样人的心灵上。又如,语言、心灵的解释者,尽管在词藻的选择上有所不同,但在思想感情表达上是相同的。事实上,无论哪一个种族的人,只要他能找到向导的话,都能臻至完美的。”^④

西塞罗提出,既然人类都有理性,既然理性是人类共同具有的特征,人类就应当是平等的,至少在法律面前应当是平等的,他甚至认为应当把上帝和人都看成是同一国家的成员,他说:“因为正当的理性就是法,所以我们必然认为人与上帝共同具有法。共享法的人也必然共享正义,因此就应把共享法和正义的人们看作是同一国家的成员。……现在,我们可以设想把整个宇宙看成为上帝和人两者共为成员的一个国家。”^⑤ 西塞罗的这一思想,已经远远超越了城邦国家乃至罗马国家的范围,并把它扩大到不分民族的整个世界。

此外,西塞罗还提出了法律无例外的原则,他说:“不应该提出个人例外的法律。”^⑥ 善良的人应当毫无例外地受到法律的保护,而罪犯则应当毫无例外地受

① 西塞罗:《论法律》,《西方法律思想史资料选编》,北京大学出版社1982年版,第80页。

② 同上,第66页。

③ 同上,第66页。

④ 同上,第67页。

⑤ 同上,第66页。

⑥ 同上,第83页。

到法律的惩治。有例外,属于例外的恶人便没有烦恼和忧虑,便会肆无忌惮。而在实际上,恶人从来都是厚颜无耻,否认犯罪,甚至捏造事实,掩盖罪行,因此应当不允许任何例外,并用严厉的惩罚来制止恶人,即使没有法庭的判决(西塞罗说,当时许多地方还没有法庭),也要使他们的灵魂受到折磨。“罪犯是要受到弗利斯^①的折磨和追究的,像在悲剧中那样,不是燃烧着火炬,而是懊悔的、极度痛苦的和问心自愧的折磨。”^②

5. 共和制是理想的政体,官吏应依法行使自己的权力,对官吏的权力必须加以限制

西塞罗认为,罗马的共和制是理想的政治体制,“是由我们祖先设计出来的最佳方案”。^③他说,古代的罗马是国王统治,国王统治后来又变成了世袭的统治,这种世袭的王制政体在古代持续了很久。后来,王制政体受到了人们的反对,人们反对王制不是反对服从,而是反对永远服从这同一个人。王制政体被推翻之后,才出现了共和政体,共和政体的最高行政领导者是执政官,他是选举产生的,是依法行使统治权力的人。他说:“一个执政官的职责就是依照法律对人民进行统治,并给予正当和有益的指导。因为法律统治执政官,所以执政官统治人民,并且我们真正可以说,执政官乃是会说话的法律,而法律乃是不会说话的执政官”。^④西塞罗认为,执政官的权力决不应高于一切,如果执政官的权力高于一切,那就是取消了国王之名,而保留了国王之实。但是,共和国需要执政官,没有执政官精明和谨慎的管理,共和国的存在是不可能的。

西塞罗强调指出,在共和国里,统治与服从两者都十分重要,一方面要提醒执政官懂得自己的行政权限,另一方面,也要教育公民按照自己的义务范围去服从执政官,他认为只有懂得服从的人,才懂得如何统治。在共和国中,“服从者应该有希望在未来当统治者;而统治者应该记住人们服从自己只是暂时的”。^⑤他主张公民要对执政官服从和尽责,执政官要对公民热爱和尊敬。

西塞罗提出,在共和国里,执政官之外还有监察官、法官和护民官,但所有的官吏都应有年龄限制,不得终身任职,甚至不能连连连任。他说:“任何人不应连任同一官职,除非间隔十年以后方可。他们应根据法律规定,遵守年龄限制”。^⑥他还提出,所有的官吏都应当是公正的,依法行使自己的权力,任何人都不应以谋求私利为目的。

① 弗利斯:希腊复仇女神。

② 西塞罗:《论法律》,《西方法律思想史资料选编》,北京大学出版社1982年版,第70页。

③ 同上,第84页。

④ 同上,第79页。

⑤ 同上,第80页。

⑥ 同上,第81页。

在共和国里,元老院是立法机构,“占卜权”应掌握在元老院手中,元老院的一切命令均具有法律的约束力,所有的官吏都应采纳占卜的结论。元老院由曾经担任过高级官吏的人员组成,“元老院不应做出不光彩的决定,并应成为平民所信任的模范”。^①西塞罗主张把权力集中在少数优秀的贵族手中,并让社会地位稍低的骑士和奴隶主也享有一定的权力,他反对让平民掌握政权,他认为一旦平民掌权,世界就会大乱,比大火灾还要可怕。

西塞罗吸收了前人多种学派的观点(主要是斯多葛派,但也有柏拉图和伊壁鸠鲁的思想),他的著作大部分是对前人思想的阐发。西方学者认为,西塞罗的思想虽没有独创性,却并不因此显得不够重要。相反,他的著作内容丰富,许多论述,明白清晰,给人以极多的启迪。特别值得注意的是,他的思想打破了城邦政治学说的狭隘眼界,从世界不分民族的角度来看待理性和法律,并主张不分民族的完全平等(至少在法律面前),这是十分可贵的。

萨拜因在《政治学说史》中说,在政治学理论中,任何变化都不像从亚里士多德到西塞罗的转变引人注目,在亚里士多德看来,人是生而不平等的,只有在同等的人之间才存在自由公民之间的平等的权利义务关系,公民权只有少数人才拥有,“相反,西塞罗却推论说,由于所有的人都服从一个法律,所以他们同是公民,就某种意义来说,他们必然是平等的”。^②根据西塞罗的推论,即使是奴隶,也不能像亚里士多德所说的那样是一个会说话的工具,而至多只能是一个终生受雇于主人的“雇佣劳动者”,任何人都享有人类的理性尊严,任何人都应当作为理性的动物来平等地看待,这一思想竟出自于一位古罗马的执政官,是十分令人惊异的,它是远远超越于同时代一般人的思想水平的。

第四节 卢克莱修的契约论与罗马法学家的法制思想

1. 卢克莱修对自然状态的描述和社会契约论思想

提图斯·卢克莱修·卡鲁斯(Titus Lucretius Carus,公元前99—55),古罗马杰出的无神论者和契约论者,伊壁鸠鲁思想的忠实继承者,关于他的生平,几乎已经没有确凿的资料,他的《物性论》六卷是一部流传至今的用诗歌形式写成的宣扬伊壁鸠鲁思想的著作。

在世界观方面,他坚持并全面地阐述了伊壁鸠鲁的原子理论,认为宇宙间只存在着原子和虚空,万物都由原子构成,万物毁灭后仍归于原子,原子是不可分的,是永生不灭的,原子在无限的虚空中运动,虚空乃是原子运动的条件。原子

① 西塞罗:《论法律》,《西方法律思想史资料选编》,北京大学出版社1982年版,第82页。

② 萨拜因:《政治学说史》上册,商务印书馆1986年版,第205—206页。

运动的形式是垂直向下的,但有时也会自动偏斜,互相碰撞。由于垂直向下,事物才有了必然性和规律性;由于自动偏斜,事物才有偶然,有自由;由于互相碰撞,事物才有新生,有创造。他用这种唯物主义的观点看待人生,强调要用知识来排除迷信与心中的黑暗。他教导人们不必畏惧死亡,死亡只是原子的分解。他说,既然人在出生之前无感觉,那么在已死之后必无痛苦,死亡只是一种永恒的睡眠和安息。

卢克莱修用唯物主义的观点,第一次详细地描绘了原始的自然状态,并用契约论观点解释了政治国家的起源。

卢克莱修说,世界不是按计划造成的,世界是由原子的偶然集结而形成的,一部分原子形成天穹,一部分原子形成大地,大地的下沉和变动,又形成了海洋和山岳。

大地是万物的母亲,大地最初产生了植物,然后产生了动物,再后生育了人类。原始时期的人类身体十分结实,不容易受到不习惯的食物或寒热及病痛的伤害,像野兽一样过着到处漫游的生活。那时他们还不会耕作,饿了采摘林间的果实,渴了饮用清澈的溪流。人类起初没有火,没有衣着,没有住房,他们躲在树林和山洞里,以逃避寒风的鞭挞和大雨的袭击。“他们也不能注意公共福利,他们也不懂得采用任何公共的习惯和法律;运气给谁送来了什么礼物,谁就自己把它拿走,因为每个人都被教训只为自己去自力生活和奋斗”。^①

卢克莱修说,文明起源于定居的生活。由于需要,人们学会用火,最初把火带给人类的是闪电,有时在大风吹打之下的树林的强烈摩擦也会引出火焰。智慧较高的人教人用火和其他新的发现,于是改变了人们的生活方式,人们学会了建筑和衣着,开始建立了家庭,“当他们获得了茅舍、皮毛和火,当一个女人和一个男人结合之后就和他一起住进一个地方”。^② 他们生儿育女,由于对儿女的喜爱使他们强暴的性格变得温和,孩子们以讨人喜爱的样子摧毁了父母高傲的性情。人们开始结成朋友,订立互不伤害的社会契约,并且大部分人都遵守这一契约,“大家全都愿意不再损害别人也不受人损害,并且代孩子们和妇人们向人求情,他们哧哧地用叫声和手势指出:对于弱者大家都应该有恻隐之心。虽然当时完全的和谐还不能得到,但是很大一部分人都遵守信约,——要不然,人类早就应该完全灭绝,生育也应该不能使人类延续到现在”。^③ 这是一种极古老的原始的社会契约,卢克莱修说,它产生于人类还没有语言之前,正是这种人类互不伤害并怜惜幼儿的契约,才使人类得以生存至今。

此后,人类有了语言,语言不是任何个人任意创造出来教给人类的,语言是

① 卢克莱修:《物性论》,商务印书馆1982年版,第322页。

② 同上,第325页。

③ 同上,第326页。

人类出于需要在实践中逐步发展起来的。以后又出现了帝王,帝王开始建立城市和城堡,把它作为自己的庇护所,并把土地分配给人们,那时候分配土地是按照人们的容貌、体力、能力来进行的。此后才出现了财产和黄金,有了富人和穷人,人们不知满足,卖命攀登名位的山顶,然而往往遭到妒忌的雷电的袭击,人们在相互憎恨中沿着野心的狭窄的道路斗争着,并毁灭了帝王的统治,帝王们被诛杀,庄严的王冠染上了血污并躺在庶民脚下,一切陷入了彻底的混乱。

由于人们苦于彼此厮杀,厌恶了暴力的生活,“之后,他们中间有一些就教人们设立官吏职司,制定法典,使大家遵守法规”,^①并重新订立了维护公共安全的盟约,人们自愿服从法规,遵守盟约,如有人破坏盟约,违背法规,进行犯罪,人们就对他进行严惩,“一个人如果破坏了公共安宁的盟约,就绝不容易过一种镇静安详的生活。因为即使他逃避了神和人们的眼睛,他还必定会害怕不能永远藏住罪行”。^②

卢克莱修是西方古代第一个用唯物主义观点详细描述了人类社会和国家起源的思想家,尽管他的描述有的地方并不完全符合人类历史发展的真实进程,其中不乏想象猜测的成分,然而应当说,基本上是正确的,甚至不少观点是十分天才的。在描述中,他不仅批判了语言是个别人创造出来教给他人的说法,而且批判了当时流行的古代有过黄金时期的传言。他指出,所谓古代到处都有黄金的河流,树木都开着宝石的花朵,是一种“喋喋不休的奇想”。卢克莱修阐述的契约论,与近代资产阶级思想家们更加完整的契约论相比,仍显得简单而且粗糙,但他是较早彻底抛弃国家和权力来自上天的安排的思想家之一,他的思想,无疑对后来的许多思想家都给予了启发和影响。

2. 罗马法学家的法制思想

罗马法学的研究,到公元二至三世纪,达到十分繁荣的地步,著述丰富,卷帙浩繁,人才辈出,有五个法学家处于权威的地位,受到统治阶级极大的推崇,他们是罗马法学家代表人物,这五个法学家是:

盖尤斯(Gaius,约130—180)他个人的历史已不为人所知,他的主要著作是161年写的《法学总论》四篇,其中第一篇论人与法律的关系,第二、三篇论财产权和继承权,第四篇讲诉讼法的各种程序。这部著作本已失传,直到1816年才在意大利发现。此外,盖尤斯还写过对《十二表法》的评论及论罗马的行政官法令等著作。

乌尔比安(Ulpian,约170—228)生于叙利亚,在卢西乌斯·塞普提尼乌斯·塞维鲁在位时期(193—211),曾担任过皇帝的枢密顾问和禁卫司令。他以清晰优

^① 卢克莱修:《物性论》,商务印书馆1982年版,第332页。

^② 同上,第333页。

美的风格写下了大量法学著作,主要是《萨宾派民法评注》(51卷)和《民法与告示》(81卷),为查士丁尼的不朽之作《法学汇编》的全部内容,提供了近三分之一的材料。

帕皮尼安(Papinian,140—212),生前曾担任过罗马皇帝的大臣。他主要的著作是《问题集》(37卷)和《解答集》(19卷),用优美精确的拉丁文写成,是古代法学学院中的基础教材。

此外,还有保罗斯(Paulus,?—222)和莫德斯梯尼(Modostinus,?—224)身世不详,但他们的著作均被收入查士丁尼大帝编撰的《法学汇编》中。

五大法学家逝世后,罗马皇帝戴鹤图二世和法轮顶三世颁布了“引证法”,明确规定,在司法过程中,遇有疑难问题,成文法无确切规定时,要根据这五个法学家的著作来解决,五家观点不一致的,取决于多数,观点大体一致的要以帕皮尼安的著作为准。在查士丁尼皇帝时期,为了克服法律的紊乱和缺乏系统的状态,指派大臣特里波尼主持,大规模地进行罗马法典的编纂工作,先后完成了三部著作:《查士丁尼法典》(12卷),《查士丁尼法学总论》(四卷),《查士丁尼法学汇编》(50卷),收入罗马法学家著作达50种,其中乌尔比安和保罗斯的著作竟几乎占了一半。

萨拜因在《政治学说史》中说,虽然罗马法学家是法官,不是政治思想家,政治理论在他们的著作中不占很大比重。但罗马法学家是欧洲历史上最伟大的精神力量之一,在西方有着极其广泛的影响,因为他们提供了原则和范畴,是西方人考虑各种社会政治问题的依据,所以,要研究西方政治思想,不能不对罗马法学家的某些原则和主张进行阐述。

(1) 法是有关人和神的事物的学问,是有关正义和非正义的学问。

罗马法学家都是自然法论者,他们接受了斯多葛派的思想,认为自然法是人们必须遵守的自然规律,是人们行为的最高道德标准,是成文法的依据,它是理性与正义的体现。乌尔比安引用另一个法学家凯尔苏斯的话说:“正义乃是使每个人取得他的权利的一个固定而永恒的力量。法律的箴言是这样:过诚实的生活,不伤害任何人,给予每个人他自己应有的东西。法学是有关人的和神的事物的学问,是有关正义和非正义的学问。”^①他们认为法律以正义为基础,正义以理性和自然规律为前提,理性是神人共有的东西,体现理性的就是自然法,它是一切成文法的根据,符合自然法的才是正确的、正义的法律规范,违反自然法的则是非正义的、错误的法律规范,所以法学就是研究神与人的理性的学问,是研究正义与非正义的学问。

(2) 法是统治者的意志。

罗马法学家们一方面推崇自然法,认为成文法必须以自然法为依据;另一方

^① 《查士丁尼法学汇编》,转引自萨拜因:《政治学说史》上册,商务印书馆1986年版,第211页。

面,他们出于现实的政治需要,又推崇统治者的意志,认为“皇帝的旨意具有法律的效力,因为人民通过 Lexrigia(国王法)中的一段话把他们自己的全部权力授予了他”。^①

罗马法学家生前几乎都是身居要职的宫廷大臣,他们研究法学、阐明法学的目的,无疑都是为了维护罗马帝国的统治制度,并为这种制度的合法性作法学方面的论证,他们虽然承认自然法和社会契约的观点,但他们又对这种观点进行曲解,认为人民已通过契约授权皇帝,并使得皇帝的意志具有了法律的效力。

(3) 法律的分类:公法与私法,人法与物法。

罗马法学家把罗马法划分为“公法”和“私法”两大部分。乌尔比安说,公法是与国家组织有关的法律,私法是与个人利益有关的法律。根据他的解释,凡是保护国家利益的规范,都属于公法,凡是保护个人利益的规范,都属于私法。罗马法划分为公私法的原则,为近代资产阶级法学的分类奠定了基础。

罗马法学家不仅把法律划分为公法和私法两大部分,而且又将私法进一步划分为“人法”、“物法”和“诉讼法”。所谓人法是有关人的权利能力、行为能力、个人在法律上的地位、各种权利的取得和丧失以及家庭、婚姻等方面的法律。物法是关于各种财物的所有权的取得、转移、继承及债权、债务等方面的法律。罗马法学家还对物权作了极其复杂的分类,他们把物权分为六种:所有权、奴役权、地上权、永佃权、质权、抵押权。物权受到严格保护,任何人不得侵犯。诉讼法则是关于诉讼程序方面的一系列规定。罗马法学家的这种分类,对近代西方民法、刑法、刑事诉讼法、公民权利法、行政法、经济法、国际法等各种法规的形成和分类产生了重大影响。

(4) 身份权、人格与法律面前的平等。

罗马法学家认为人格即个人的法人资格,人格是由身份权构成的,一个完整的人格需要有三种身份权,一是自由权,即生而为自由民者,或解放的奴隶获得自由权者,自由权是自由民特有的权利,是区分公民与奴隶的标准;二是市民权,即罗马公民所享有的各种公民权利,如选举权、担任公职权等,这是区分罗马公民与异邦人的标准;三是亲属权,又称家长权,即家长所享有的管理全家的权利,这是区分家长与家属的标准。一个人必须同时具有这三种身份权,才能构成一个完整的人格,如果三者缺一或缺二,就称为“人格减等”,即人格不完整,如异邦人;三者均不具备,则被视为没有人格的人,如奴隶。

罗马法学家强调法律面前的平等,认为平等是法律公正的表现,但平等的前提是具有法人资格的人,对人格减等和没有人格的人,是不讲平等的,因此,这种平等只是罗马奴隶主和罗马自由民之间的平等。恩格斯曾对罗马法的性质作过论述,认为它是简单商品生产即资本主义前的商品生产时期最完善的法律,“是

^① 《查士丁尼法学汇编》,转引自萨拜因:《政治学说史》上册,商务印书馆1986年版,第213页。

纯粹私有制占统治的社会的生活条件和冲突的十分经典性的法律表现,以致一切后来的法律都不能对它作任何实质性的修改”。^①

总的来说,罗马法学家对罗马法作过详尽的分类和阐述,他们文笔清晰,概念精确,措词严格,他们所确定的许多法学概念、范畴、原则,对后来特别是近代资本主义各国的法律和政治思想,均产生了极大的影响。

^① 恩格斯:《论封建制度的瓦解和民族国家的产生》,《马克思恩格斯全集》第21卷,第454页。

第五章

神权政治论

政治与宗教结下了不解之缘,正如恩格斯所说:“一切能影响群众的精神手段中第一个和最重要的手段依然是宗教。”^①在古代,无论政权的建立、重大的政治军事活动、政治决策均需借助于宗教的仪式才能取得民众的信任和拥护,希腊的民主政治虽然一度曾使宗教与政治分离,但也并非完全彻底的分离,希腊神仍然是希腊城邦政权的有力支柱。

罗马共和国时期,占卜权掌握在元老院手中,一切重大的决策均须由占卜的形式最后作出。然而无论在希腊或罗马,宗教与政权都没有完全合二为一,信仰虽有社会的约束,但却没有政治的强制,至少,强制信仰还没有深入彻底到控制一个人的心灵、舌头和一切行为,人们仍可以对宇宙、对社会以及政治进行种种唯物主义的、各抒己见的探索的解释。

当西方社会从古代奴隶制进入中世纪封建社会的时候,政治与宗教便进一步融为一体,政治由世俗政治走向神权政治。神权政治是神权,即宗教权力与政权的结合,是宗教首领与政治首领的结合,是国家机构与宗教机构的结合,形式上世俗政权与教会是分别设立的,实际上世俗政权受控于教会,并只能完全依照神权政治的原则进行活动。神权政治的基本原则是:(一)君权神授。世俗政权是上帝的安排,是为惩治罪人并帮助世人赎罪的需要而设立,国王的权力是上帝赋予的,国王对国家的统治应当按照上帝的旨意来进行。(二)天国至上。地上之国和上帝之国同存于天地之间,地上之国充满罪恶与苦难,人们在其中获得的幸福与欢乐极其短暂,上帝之国充满光明,人们皈依基督,虔诚信仰,进入上帝之国后获得的幸福将是永恒的。(三)教会至尊。教会是上帝为拯救世人进入永恒天国的代理机构,世俗政权的权力本是教会权力的一部分,教会为专心致志从事

^① 恩格斯:《〈社会主义从空想到科学的发展〉英文版导言》,《马克思恩格斯选集》第3卷,第401页。

拯救人类灵魂的工作,才把管理世俗事务的工作交给了国家和政府,因此世俗政权应服从教会,为神效力,应协助和保护教会进行拯救人类灵魂的工作。(四)天启律法。法律是体现上帝意志的,是上帝治理人世的工具,是世俗政权依照上帝的旨意在上帝的启示和安排下制定的,所以人人必须服从。但上帝亲自制定的永恒法、自然法和教会制定的神法,均高于一切世俗律法。

神权政治统治欧洲达 1000 年之久,文艺复兴时期才开始发生动摇,直到英国资产阶级革命后,才在一些国家逐步地被推翻,并为近代资产阶级的自由主义政治所取代。

第一节 基督教的产生及早期 基督教的政治思想

1. 基督教的产生

基督教是公元 1 世纪中叶在罗马帝国统治下的巴勒斯坦和小亚细亚地区产生的,基督教最初是犹太教众多教派中的一个教派,是犹太人反抗罗马统治的产物。恩格斯说:“在早期基督教的历史里,有些值得注意的与现代工人运动相同之点。基督教与后者一样,在其产生时也是被压迫者的运动:它最初是奴隶和被释放的奴隶、穷人和无产者、被罗马征服或驱散的人们的宗教。”^①

犹太人早期是西亚闪米特人的一支,原为一个游牧部落,居住在两河流域的乌尔城一带,后来由于受到巴比伦国王的宗教迫害,才迁居于巴勒斯坦地区。巴勒斯坦地区古称迦南,迦南的土著居民把这些新迁来的游牧人称为“希伯莱人”,意为“从河那边来的人”。公元前 11 世纪,希伯莱人建立了自己的王国,定都耶布斯,又称大卫城,即耶路撒冷。希伯莱人的王国曾一度分裂为两个部分,北部称以色列王国,南部称犹太王国。希伯莱人很早就有自己独特的宗教,他们信奉上帝耶和华,《旧约圣经》被认为是耶和华与希伯莱人订立的契约,实际上是希伯莱人历史、民间传说和宗教神话的汇编。

公元前 7 世纪—公元前 2 世纪时期,希伯莱人先后为亚述、巴比伦、波斯、马其顿、埃及等国所征服。公元前 2 世纪,罗马人抵达地中海地区,于公元前 64 年攻占了叙利亚,置为行省,次年攻占耶路撒冷,屠杀了大批居民,并将巴勒斯坦划归叙利亚省管辖。犹太人曾多次举行武装起义反抗罗马人的统治,均遭残酷镇压。

在犹太人反抗罗马统治的斗争中,由于犹太人内部各阶级政治、经济、社会地位和利益的不同,产生了政治、宗教观点上的分歧,形成了许多不同的宗教派别,基督教便是从一个代表下层劳动大众的教派——拿撒勒派——发展起来的。

^① 恩格斯:《论早期基督教的历史》,《马克思恩格斯全集》第 22 卷,第 525 页。

基督一词,来源于希伯莱文的弥赛亚,意为“受膏者”,古犹太人封立国王时,在他的额头上涂油以表示神把统治权力赐给了他。在犹太国被外族不断征服和统治的时期,犹太教的祭司们就传言说,上帝将派一位弥赛亚来拯救犹太人,因此,弥赛亚就成为“救世主”的同义语。

弥赛亚一词,希伯莱文为 Meshiah,希腊文为 Christos,拉丁文为 Christus,《新约圣经》最早的一些篇章是用希腊文写成的,后又译为拉丁文。因此我国早年根据希腊文和拉丁文的读音,把弥赛亚译为“基利斯督”,简称基督,基督就是弥赛亚。

恩格斯曾对基督教产生的历史背景和思想原因作过深刻的分析,他说,基督教同任何大的革命运动一样,是群众创造的,它是在新教派、新宗教、新先知数以百计的时代,以一种我们完全不知道的方式,在巴勒斯坦产生的。“基督教事实上是自发地形成的,是这些宗派中最发达的宗派相互影响而产生的中间物,后来由于加进了亚历山大里亚犹太人斐洛的论点,稍后又由于受到斯多葛派思想的广泛渗透,而形成一种教义。”^①

斐洛(J. Philo,约公元前20—公元40),亚历山大里亚希腊化的犹太人,他把柏拉图的理念论和斯多葛派的道德观融为一体,借以解释犹太教义,提出了灵智论(Gnosticism),认为并非所有的人都能了解和认识上帝,仅具有灵智的人才能获得这一认识。他认为,罪恶来自物质世界,人们无法改变现状,只有借助上帝的智慧,即逻各斯(又译为“道”)才能得救。同时他把逻各斯人格化,说逻各斯是上帝的长子,因此上帝的长子就是上帝的道,上帝的智慧,斐洛被认为是“基督教之父”。^②

斯多葛派前文已经有过论述,他们坚持肉体之外仍有灵魂,认为人的理性来自上帝的理性,主张顺应自然,过道德的生活,人人平等,禁欲主义,这些思想均为基督教所吸收。

基督教产生于罗马统治下的巴勒斯坦地区并非偶然。恩格斯说,当时的罗马是世界的强权,任何被统治地区零散的、小部落的或某一城市对罗马统治的反抗都是无望的,被奴役、被压迫、沦为赤贫的苦难的人们的出路到底在哪里,他们怎样才能得救?人们终于找到了出路,但不是在这个世界上,在当时的情况下,出路只能在宗教领域里。在罗马世界,肉体死后灵魂继续存在已是人们公认的信条,同样,死后的灵魂将因其生前的行为受到某种报偿和惩罚这一信念,也越来越为人们所接受。在希腊,由于朴素的唯物主义和自然哲学的影响,人们重视现世的生活,希腊人甚至把冥土的永生看作是一种不幸。但在罗马统治时期,由于被统治被压迫的群众已对现世生活的改善失去希望,人们自然便倾向于把希望寄托于冥土的永

^① 恩格斯:《启示录》,《马克思恩格斯全集》第21卷,第11—12页。

^② 同上,第12页。

生。基督教的一大特点,就是宣扬死后对灵魂的报偿与惩罚,构想出天国与地狱,为受苦难的人们指出了脱离现世苦难进入永恒天国的希望。恩格斯说:“而事实上只有靠着对彼岸世界里的报偿的希望,斯多葛—斐洛学说的弃世和禁欲才得以提升为能吸引被压迫人民群众的新的世界宗教的基本道德原则之一”。^①

此外,基督教之所以能得到广泛的传播,还由于它打破了传统的犹太教的排它性、孤立性和保守性,把犹太教由一种狭隘的民族宗教改革成为一种开放的世界性的宗教。犹太教崇信上帝耶和華与选民说,但选民只局限于犹太人。基督教则打破了这一传统观念,把选民扩大到世界一切民族。《新约圣经·启示录》中说:“我又看见另有一位天使飞在空中,有永远的福音要传给住在地上的人,就是各国、各族、各方、各民。”^②早期的基督教宣扬“因信得救”,不论犹太人或非犹太人,只要信仰上帝就可以使灵魂获得拯救,同时还废除了犹太教繁琐的宗教仪式,仅保留了洗礼与圣餐,强调虔诚信仰和与基督的精神沟通,均为广大民众所易于接受。

2. 早期基督教的政治思想

《圣经》是基督教的经典,其中《旧约圣经》(39卷)是犹太教的传统的经典,为基督教所继承;《新约圣经》(27卷)才是基督教的正式经典,是上帝的儿子耶稣基督与人类的新的约定。《新约圣经》中写作最早的篇章是《启示录》,恩格斯说,它的写作时间的判定可以精确到几个月内,大概是在公元67年的6月和68年的1月或4月写出的,“所以它属于基督教的最初期,它以最朴素的真实性和相应的习惯语言反映出了当时基督徒的观念;因此,我认为,要确定早期基督教究竟是什么样子,他比起今本新约中所有其余在写成时间方面晚得多的各篇来要重要得多。”^③《启示录》之外,新约中的其他大部分篇章都是在公元二至三世纪写作的,是在397年伽太基宗教会议上最后确定的,因此《新约圣经》的写作时期,前后长达300年。早期基督教的政治思想,除根据《启示录》外,目前还没有更多的确切材料,但同观福音(即《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》)及《哥林多书》等篇章中,也留下了一些早期基督教思想的痕迹。

(1) 对罗马帝国表示无比痛恨,把罗马帝国比喻为“巴比伦的大淫妇”,宣称这一恶势力将为基督所代表的“羔羊”所战胜。

《启示录》自称记录的是上帝的启示,先知的预言,它以明喻或暗喻的方法写成。全篇充满对罗马帝国残暴统治的无比痛恨,宣称罗马帝国即“巴比伦的大淫

^① 恩格斯:《论早期基督教的历史》,《马克思恩格斯全集》第22卷,第542—543页。

^② 《新约全书·启示录》第14章第6节,中国基督教三自爱国委员会、中国基督教教会1982年上海重印中译本。

^③ 恩格斯:《论早期基督教的历史》,《马克思恩格斯全集》第22卷,第533页。

妇”，是一切污秽、淫乱、可憎事物之母，是鬼魔的住处，是各种各样污秽之灵的巢穴，是各种各样污秽可憎的鸟雀的巢穴。

《启示录》把基督救世主比作“羔羊”，预言羔羊必将战胜骑着“七头十角兽”，喝醉了圣徒和殉道者血的巴比伦大淫妇。《启示录》说：“他们与羔羊争战，羔羊必胜过他们，因为羔羊是万主之主，万王之王。同着羔羊的，就是蒙召被选有忠心的，也必得胜。”^①并预言，巴比伦坚固的大城就要倾倒，客商也都哭泣悲哀，因为没有人再买他们的货物。“有一位大力天使举起一块石头，好像大磨石，扔在海里，说：‘巴比伦大城，也必这样猛力地被扔下去，决不能再见了’”。^②

早期基督教充满对罗马残暴统治的复仇情绪，《启示录》作者说，他看见祭坛底下，被杀之人的灵魂，大声叫喊着说，圣洁真实的主啊，你不审判住在地上的人给我们伸流血的冤，要等到几时呢？“因为他的罪恶滔天，他的不义，神已经想起来了。他怎样对人，也要怎样对待他，按他的行为加倍报应他，用他调酒的杯，加倍调给他喝。他怎样荣耀自己，怎样奢华，也当叫他怎样痛苦悲哀”。^③“凡有耳的，就应当听。掳掠人的必被掳掠，用刀杀人的必被刀杀”。^④

《启示录》提出，时机已经成熟，人们必须迅速行动起来，用暴力推翻罗马帝国。说天使坐在云上，大声喊着，快伸出你的镰刀来收割，因为收割的时候已经到了，地上的庄稼已经熟透了。“又有一位天使从天上的殿中出来，他也拿着快镰刀。又有一位天使从祭坛中出来，是有权柄管火的，向拿着快镰刀的大声喊着说，伸出快镰刀来收取地上葡萄树的果子，因为葡萄熟透了”。^⑤

《启示录》还预言，在一天之内，巴比伦大淫妇的灾难将一齐到来，“就是死亡、悲哀、饥荒”。^⑥又说，神的判断是真实公义的，他将向淫妇讨流仆人血的罪，给他们伸冤，“烧淫妇的烟往上冒，直到永永远远”。^⑦《启示录》最后还反复宣称：“因为日子近了，不义的，叫他仍旧不义，污秽的，叫他仍旧污秽，为义的，叫他仍旧为义，圣洁的，叫他仍旧圣洁，看哪，我必快来，赏罚在我，要叫各人所行的报应他。”^⑧

正如恩格斯所指出的，《启示录》中所宣扬的根本不是什么“爱的宗教”，什么“要爱你的仇敌，要给恨你的人祝福”，等等，“这里宣讲的是复仇，毫不隐讳的复仇，健康的、正当的对基督教徒迫害者的复仇。而且全篇都是如此。”^⑨

① 《新约全书·启示录》第17章第14节。

② 同上，第18章第21节。

③ 同上，第18章第5—6节。

④ 同上，第13章第9节。

⑤ 同上，第16章第17节。

⑥ 同上，第18章第8节。

⑦ 同上，第19章第3节。

⑧ 同上，第22章第10—11节。

⑨ 恩格斯：《论早期基督教的历史》，《马克思恩格斯全集》第22卷，第544页。

(2) 蔑视有钱有势的人,反映下层劳动群众的情绪和呼声。

同观福音的写作年代比《启示录》要晚,但比其他一些篇章似乎要早,因此同观福音书中虽然已经有了“爱你们的仇敌”^①的说教,但仍保留着早期基督教中的下层民众的情绪和呼声,特别是反映出对有钱有势者的蔑视。《马可福音》中说:“倚靠钱财的人进神的国,是何等的难哪。骆驼穿过针的眼,比财主进神的国,还容易呢。”^②并说,有钱有势的人将要遭祸,贫穷受苦的人将要得福,“你们中间谁为大,谁就要作你们的用人。凡自高的必降为卑,自卑的必升为高”。^③“许多在前的将要在后,在后的将要在前”。^④“叫有权柄的失位,叫卑贱的升高,叫饥饿的得饱美食,叫富足的空手回去。”^⑤

早期基督教还宣称,穷人是上帝的选民,上帝与穷人同在。《哥林多前书》中说:“弟兄们哪,可见你们蒙召的,按着肉体有智慧的不多,有能力的不多,有尊贵的也不多,神却拣选了世上愚拙的,叫有智慧的羞愧;又拣选了世上软弱的,叫那强壮的羞愧;神也拣选了世上卑贱的、被人厌恶的,以及那些无有的,为要废掉那有的。”^⑥

同观福音书除反映对富人的蔑视外,也和《启示录》一样,存在着强烈的反罗马统治的情绪。《马太福音》中说:“你们不要想我来,是叫地上太平。我来,并不是叫地上太平,乃是叫地上动刀兵。……爱儿女过于爱我的,不配作我的门徒;不背着他的十字架跟从我的,也不配作我的门徒;得着生命的,将要丧失生命;为我丧失生命的,将要得着生命。”^⑦

(3) 大家都是兄弟,信徒一律平等。

早期基督教,高举平等的旗帜,团结一切被剥削被压迫的群众,包括奴隶在内,都被视为上帝的儿女,信徒同称兄弟。同观福音书中多处提到为主的、为奴的、希腊人、犹太人……,大家都是兄弟。《哥林多前书》中则说:“肢体虽多,仍是一个身子,基督也是这样。我们不拘是犹太人、是希利尼人、是为奴的、是为主的,都从一位圣灵受洗,成了一个身体,饮于一位圣灵。”^⑧《加拉太书》则说:“你们因信基督耶稣,都是神的儿子,你们受洗归入基督的,都是披戴基督了。并不分犹太人、希利尼人、自主的、为奴的,或男或女,因为你们在基督耶稣那里,都成为一了。你们既属于基督,就是亚伯拉罕的后裔,是照着应许承受产业的了。”^⑨

① 《新约全书·马太福音》第5章44节。

② 同上,《马可福音》第10章25节。

③ 同上,《马太福音》第23章第12节。

④ 同上,《马可福音》第10章第31节。

⑤ 同上,《路加福音》第1章第52节。

⑥ 《新约全书·哥林多前书》第1章第25节。

⑦ 同上,《马太福音》第10章第35—39节。

⑧ 同上,《哥林多前书》第12章第12—13节。

⑨ 同上,《加拉太书》第3章第26—28节。

《歌罗西书》也说：“在此并不分希利尼人，犹太人，受割礼的，未受割礼的，化外人，西古提人，为奴的，为主的，唯有基督是包括一切，又住在各人之内。所以你们既是神的选民，圣洁蒙爱的人，就要存怜悯、恩慈、谦虚、温柔、忍耐的心。”^①

《雅各书》中甚至还提出，凡信奉基督的，不可按外貌、财产、地位看人。若有人带着金戒指，穿着华丽，走进会堂，就请他上座，一个穷人，穿着褴褛，就叫他站着或坐在脚凳边，这就是用“偏心”待人，用“恶意”断定人。“我亲爱的弟兄们，请听，神岂不是拣选世上的贫穷人，叫他们在信上富足，并承受他所应许给那些爱他之人的国么。你们反倒羞辱贫穷人，那富足人岂不是欺压你们，拉你们到公堂去么！他们不是亵渎你们所敬奉的尊名么！……你们若按外貌待人，便是犯罪！”^②

(4) 宣称要进行最后的审判，提出要建立一个平等正义的、公共消费的理想国家。

《启示录》等篇章多次提到，在推翻罗马帝国的统治之后，将建立一个神与人同在的理想国家，这个国家被称为“新天新地”、“千年王国”、“新耶路撒冷”。但又谈到这个理想王国的建立将经历许多反复，首先，在圣徒、殉道者扫灭巴比伦大淫妇及其信从者之后，魔鬼（也叫撒旦）将被扔进无底坑里，在那里关闭一千年，在这一千年中，基督将与死去又复活了的殉道者一同作王，这是第一次复活。但一千年后，魔鬼又将被释放，并将再次与圣徒们交战，这一次神将降下天火，烧灭魔鬼，并将对所有死去的人的灵魂，进行一次最后的审判，作恶的，将被扔进“火湖”，为善的将进入理想王国，变为“新人”，与神同住。“神要亲自与他们同住，作他们的神，神要擦去他们的一切眼泪，不再有死亡，也不再有悲哀、哭号、疼痛，因为以前的事，都过去了。坐宝座的说，看哪，我将一切都更新了”。^③ 这是第二次复活，是永远的复活。

《启示录》对理想王国，即新耶路撒冷进行了极夸张的描述，说那里充满光明，城中有神的光荣，城的光辉如同极贵重的宝石，明如水晶，有高大的墙，都是碧玉造成的，墙的根本基是由碧玉、蓝宝石、绿玛瑙、绿宝石、翡翠、璧玺等筑成的，门上嵌着珍珠，街道铺着精金，明透如玻璃。城内不用日月光照，有神的光照，没有黑夜，人们都在光明中行走，一切不洁净的有可憎虚谎之事的人都不得入城。城中有一道生命的河水，明亮如水晶，城里还长着生命的树，结着 12 种果子，能治疗万民的一切疾病。《彼得启示录·附录》中还说，那里有葡萄酒、蜂蜜和牛奶三条泉流，“既没有婚姻，也没有死亡，也没有买卖”。^④

① 《新约全书·歌罗西书》第 3 章第 11—12 节。

② 《新约全书·雅各书》第 2 章第 2—10 节。

③ 《新约全书·启示录》第 21 章第 3—4 节。

④ 《新约逸经》，牛津大学出版社 1975 年英文版，第 524 页。

《新约全书》中的其他一些篇章还谈到,要人们变卖财产,周济人,或把钱财交给教会,因为教会一切公用,而在未来的理想国中,也将一切公用,而且一切都将不匮乏。《使徒行传》中说:“那许多信的人,都是一心一意的,没有一个人说,他的东西有一样是自己的,都是大家公用。……内中也没有一个缺乏的,因为人人将田产房屋都卖了,把所卖的价银拿来,放在使徒脚前,照各人所需用的,分给各人。”^①

《路加福音》则提出,信徒不应只求上帝给他们吃喝,最重要的是求上帝让他们进入理想的王国,因为只要进入理想王国,一切都将得到满足。“你们不要求吃什么,喝什么,也不要挂心,这都是外邦人所求的,你们必须用这些东西,你们的父是知道的,你们只要求他的国,这些东西就必加给你们了。”^②又说:“你们的父,乐意把国赐给你们。你们要变卖所有的,周济人,为自己预备永不坏的钱囊,用不尽的财宝在天上,就是贼不能近,虫不能蛀的地方。”^③

恩格斯在《论早期基督教的历史》一文中说,关于理想王国的构想,完全是以基督教以前的、犹太教的材料写成的,“因而这里几乎全是纯粹犹太教的观念。……属于基督教的只有一点,即特别强调基督的王国快要到来,复活了的信徒——主要是殉道者——是幸福快乐的。”^④

总的来说,基督教在其产生时期是被压迫者的运动。它继承了犹太教的传统、经典和千年王国的传说,在创立初期还缺乏表现自身特点的系统的教义和宗教伦理的阐述,更多的是表达人们对罗马残酷统治的仇恨和号召人们推翻罗马帝国的统治,憧憬美好天国的来临。“它既没有后世基督教的教义,也没有后世基督教的伦理,但是却有正在进行一场对全世界的斗争以及这一斗争必将胜利的感觉,有斗争的欢悦和胜利的信心”。^⑤

由于要与强大的罗马统治进行斗争,它必须依靠广大群众,因而提出为主的、为奴的、不论犹太人或希利尼人都是兄弟,一律平等,富人更多地是站在罗马一边的或斗争不坚决的,自然要受到蔑视。教会要进行宣传组织工作,需要经济上的极大支持,便主张人们变卖自己的产业,放在使徒的面前。一切均从反对罗马统治的斗争需要出发,其实用性特别强烈,对社会和人生各种矛盾和苦难的深入思考还没有提上日程。后来基督教的原罪教义,三位一体的论点,在早期的基督教中,都还没有提出,仅只是用适应下层民众的愿望和想象的物质充裕不愁温饱的理想国度,来作为人们流血斗争反抗罗马统治的报偿和许诺。其政治思想是十分质朴的、简单的、缺乏理论分析的。恩格斯说,只是后来由于找到希腊、罗马的“庸俗哲学”和“文明的一神论”这一媒介后,才获得了那种唯一使它能吸引

① 《新约全书·使徒行传》第4章第32—34节。

② 《新约全书·路加福音》第12章第29—31节。

③ 同上,第12章第32—35节。

④ 恩格斯:《论早期基督教的历史》,《马克思恩格斯全集》第22卷,第545页。

⑤ 同上,第536—537页。

群众的宗教仪式。“但找到这样一种媒介后,它也只有希腊罗马世界里,借助于希腊罗马世界所达到的思想成果而继续发展并且与之相融合,才能成为世界宗教”。^①

第二节 教父学派与神权政治论的形成

1. 基督教的演变

公元1世纪以前,基督教的信徒主要是犹太社会的下层民众,公元2世纪后,随着基督教的广泛传播,信徒的社会结构发生了明显的变化。《新约全书》中的许多写作时间稍晚的篇章,对这一变化,均有反映。如《使徒行传》中说,保罗那的教堂中,“尊贵的妇女也不少”。^②还说,帕弗的地方官即“方伯”士求保罗皈依了基督。《罗马书》中则提到安城内管钱和银库的以拉都也是基督的信徒,等等。

信徒的社会结构所以发生这样的变化,一方面是由于基督教受到罗马统治者的残酷迫害和犹太教的排挤,仅有下层群众的信徒,无力资助使徒和先知们的四处游历和宣传、组织活动,为了教会的发展,不得不接收富人入会;另一方面,在罗马奴隶制趋于瓦解的过程中,社会充满各种矛盾、斗争和痛苦,各阶级普遍感到对现状的不满,但又无力改变,没有出路,悲观失望,于是就去基督教里找寻思想上的安慰,以求得精神上的解脱。罗马的多神教不能给人们的灵魂提供幸福和安宁的栖息地,基督教却允诺虔信的人们可以进入理想的天国,与神同住,用来世的期望平息现世的忧虑和烦恼,这也十分投合当时中上层人士的心理状态。于是非犹太信徒和中上层人士皈依基督的日益增多。中上层的信徒由于他们有知识、金钱、地位和影响,皈依基督后,很快便受到教会的重视,并逐渐掌握了一部分教会的领导权。

基督教信徒社会阶级结构的变化,引起了教义的变化,引起了基督教政治思想的变化。公元2—3世纪相继编撰的新约圣经,其中消极的成分不断增多。《启示录》中那种对罗马帝国统治者的愤怒、憎恨、诅咒,号召人民立即行动起来荡平巴比伦大淫妇的切齿情绪渐渐平息,主张忍受尘世苦难,逃避现实斗争,等待救世主的安排,从灵魂中求取平静和找寻安慰的成份越来越多。《马太福音》中提出:“不要与恶人作对,有人打你的右脸,连左脸也转过来由他打。有人想要告你,要拿你的里衣,连外衣也由他拿去。有人强逼你走一里路,你就同他走二里。……你们听见有话说,当爱你的邻舍,恨你的仇敌,只是我告诉你们,要爱你们的仇敌。”^③

^① 恩格斯:《论早期基督教的历史》,《马克思恩格斯全集》第22卷,第552页。

^② 《新约全书·使徒行传》第17章第4节。

^③ 《新约全书·马太福音》第五章第39—44节。

《新约全书》的一些篇章则提出,统治者的权力是上帝赐予的,抗拒统治者就是抗拒神的意志,人们必须为善、交税、纳粮、对当官的要顺从、恭敬、惧怕。如《罗马书》中说:“在上有权柄的,人人当顺从他,因为没有权柄不是出于神的,凡掌权的都是神所命的。所以抗拒掌权的,就是抗拒神的命,抗拒的必自取刑罚。作官的原不是叫行善的惧怕,乃是叫作恶的惧怕。你愿意不惧怕掌权的么,你只要行善,就可以得他的称赞,因为他是神的佣人,是与你有益的。”^①又说:“所以你们必须顺从,不但是因为刑罚,也是因为良心。你们纳粮,也为这个缘故,因为他是神的差役,常常特管这事。凡人所当得的,就给他,当得粮的,给他纳粮,当得税的,给他上税,当惧怕的,惧怕他,当恭敬的,恭敬他。”^②同时还提出,信徒要自觉遵守律法,爱人如己,光明正大,行为端正,禁绝放荡,克制私欲。“务要追求和睦的事,与彼此建立德行的事”。^③“务要叫邻舍喜悦,使他得益处,建立德行”。^④“我们因圣经所生的忍耐和安慰,可以得着盼望。”^⑤其政治和伦理的要求,与《启示录》相比,已是大相径庭,判若云泥了。

基督教建立初期,由于它对罗马帝国的极端仇视,罗马统治者亦对它采取了极严厉的镇压措施。公元2世纪后,基督教开始向罗马统治者靠拢,神化皇权,表示甘当顺民,愿意俯首听命,在实际上已经放弃了用暴力推翻罗马统治的纲领。但起初,罗马帝国的统治者仍没有完全放弃对基督教的镇压与迫害,公元2—3世纪时期,罗马皇帝奥勒留、狄基乌、戴克里先都曾一度严厉地镇压过基督教。可是罗马统治者的镇压却并没有能消灭基督教,越是严厉镇压,基督教内部越团结,信教的人越来越多。一些统治者认识到,仅仅依靠镇压不能阻止基督教的发展,反之可以利用基督教来巩固和维护危机四伏的罗马帝国的统治,于是,罗马统治者对基督教的政策开始转变,逐渐地由镇压转为保护。公元311年,罗马皇帝加列里阿颁布了禁止对基督教继续进行迫害的宗教宽容敕令,结束了对基督教的镇压。公元313年,君士坦丁皇帝进一步颁布了“米兰敕令”,正式宣布:“任何人不论选择任何信仰,都有充分自由”,给予基督教以合法的地位,并且发还了过去曾经没收的教会财产,基督教亦表示对君士坦丁皇帝的拥戴。

米兰敕令之后,君士坦丁继续颁布了一系列保护和扶持基督教的政策,先后诏令承认主教在教会中的领导地位,部分地区神职人员的费用由国库开支。公元319年又宣布豁免神职人员的劳役和税收。在君士坦丁的支持下,公元325年,基督教会在尼西亚城举行了第一次世界性的宗教会议,这次会议消除了教会内部对教义解释的重大分歧,制定了基督教会的“信经”(章程、教规),加强了教会的组织,奠定了基督教成为国教的基础。君士坦丁本人也于公元337年受洗

①② 《新约全书·罗马书》第13章第1—7节。

③ 同上,第14章第19节。

④⑤ 同上,第15章第2—4节。

皈依基督。

君士坦丁死后,罗马统治者继续实行扶植基督教的政策。公元392年,皇帝狄奥多西一世颁布法令,关闭一切异教神庙,禁止异教的献祭活动,承认基督教为唯一合法的宗教。史学家一般都把这一年作为基督教定为罗马国教的年代,基督教亦由被压迫者的宗教转变为压迫者的宗教。

2. 教父学派及奥古斯丁的神权政治思想

基督教在由被压迫者的宗教,转变为逐渐向罗马统治者靠拢,以致最后成为被罗马统治者控制和利用的宗教这一过程中,教父学派起了极大的推动作用。

所谓教父是基督教会对公元二世纪后在制定或解释教义,阐发圣经等方面作出突出贡献的一些神学家的尊称。早期著名的教父有查士丁(Justin,?—165)、爱利尼阿斯(Ireneous,137—202)、德尔图良(Tertullian,160—230)、希波力图士(Hippolytus,160—235)、居普利安(Cyprian,约200—258)、犹西比乌斯(Eusebius,约263—339)。但最重要的是三人,即安布洛斯(Ambrosius,339—397),他确立了基督教会的自治原则,即宫殿属皇帝,教堂属主教的原则;哲罗姆(Jerome,347—419)他为西方教会第一次提供了拉丁文译本的圣经;奥古斯丁,他奠定了基督教神学理论的基础,三人中,奥古斯丁被推崇为主要代表。

在基督教的演变过程中,教父们一方面在政治上鼓吹基督教与罗马帝国利益的一致性,要求信徒服从帝国的统治,交税纳粮,承认世俗君主的统治权力来自上帝,并为奴隶制的合法存在进行辩护。查士丁曾致函罗马皇帝安东尼说:“我们比所有人们更痛快地付清经常的税项及临时特税……这是按照上帝的教导……我们承认你们为世人的君王和统治者,我们祈求上帝使他们不但有统治权力,也有健全的判断。”^①一些教父曾向罗马皇帝上书,表示愿意为帝国效忠,愿意为皇帝祈祷,盼望国运长久等。

另一方面,基督教在创立初期,是一种反抗罗马统治的“运动”,是缺乏理论色彩和深入思考的。基督教要继续发展,要成为世界性的宗教,需要继续深化,继续改造,特别是需要用哲学的理论进一步充实它,论证它。教父们吸收了希腊、罗马的哲学思想,写了大量著作,解释圣经,阐述基督教的教义,使基督教进一步哲学化、理论化,形成一套比较系统的神学思想。在创立基督教神学体系方面,奥古斯丁作出了重要的成就。

奥勒里乌斯·奥古斯丁(Aurelius Augustine,354—430),出生于北非的塔加斯特城,即今阿尔及利亚的苏克阿赫拉斯,当时北非处于罗马统治之下。奥古斯丁的父亲是本城一个普通居民,母亲是信奉基督教的,他自幼受到母亲的熏陶,但没有正式领受洗礼。他先在本城读书,后至马都拉和迦太基攻读文法和雄辩

^① 查士丁:《基督教在政治上的服从》,《第一护教辞》第17章。

术,19岁开始研究哲学,并皈依了摩尼教。^①公元375年,奥古斯丁从迦太基学校毕业,先后在塔加斯特城及迦太基教授雄辩术,后又西至罗马及米兰等地继续教授雄辩术。在迦太基时,他已对摩尼教发生一些怀疑,到米兰后,在大主教安布罗斯的影响下皈依基督教,387年正式领受洗礼,并辞去教授职务,献身教会,先后为修士、神甫,395年受任希波城主教。

奥古斯丁勤于著述,毕生写了大量著作,共93种,另有书信276封。《论上帝之城》及《忏悔录》是他的主要作品。《忏悔录》共13卷,是奥古斯丁本人的自传体作品,其中一至九卷记述他的童年、青年及求学生活、教授生涯,记述他思想转变及皈依基督教的经过,10至13卷诠释《旧约·创世纪》,阐发天主六日创世的工程,以歌颂天主作为全书结束。《论上帝之城》共22卷,是为回答人们对基督教的攻击而写作的。当时有人说,罗马人在信奉朱庇特^②时一直保持着强盛,改信基督之后,朱庇特已不再保护罗马,罗马便日趋衰落了。奥古斯丁用近15年的时间写成此书,引述大量史实来批驳这一观点,证明罗马的灾难是罗马人的罪孽造成的,罗马教并没有给罗马人带来福音,而基督教却给罗马人带来了福音,由此进一步引伸出上帝之城与地上之城的理论,并对自己的宗教思想作了全面阐述。在上述著作中,奥古斯丁把新柏拉图主义与《圣经》结合起来,对教父们已经提出的上帝创世说、三位一体说,进一步给予了充分的理论论证,并提出了原罪说、选民说,奠定了基督教神学理论体系的基础。他的神学政治思想主要是:

(1) 信仰高于理性,真理就是上帝,上帝就是智慧,信仰上帝就把握了至上,拥有了幸福。

奥古斯丁提出,真理高于理性和心灵,当人们拥抱真理时,才算获得了真正的幸福。他说:“你也许记得,我曾应许将那高于我们心灵和理性的东西指示你,那东西便是真理本身。你若能够,要怀抱它,以它为乐”。^③他提出,获得真理的幸福是家庭生活的幸福、丰盛美餐的幸福、管弦之乐的幸福,以及躺卧在玫瑰花丛中的种种人生幸福所无法比拟的,因为把握真理便获得了至高的善。

什么是真理?奥古斯丁说,真理就是上帝,“若有什么比真理更优秀的,那就是上帝;但若没有什么更优秀的,那末真理本身便是上帝。”^④他还说,上帝是智慧之源,是智慧之父,上帝本身也便是智慧,它将至高之善示人,启导人们照力所

① 摩尼教:早期基督教的一个派别,由波斯出生的基督徒摩尼(Manes)约于215—216年所创立。摩尼自称超越释迦牟尼和耶稣基督,受上帝的直接启示而创建此教。摩尼主张善恶二元论,认为善和恶,是两个永远对立的力量,善来自光明之神,恶来自黑暗之神,两者不断争战。人的灵魂来自善,肉体来自恶,罪孽由恶产生,人的灵魂无道德责任。

② 朱庇特:罗马教主神。

③ 奥古斯丁:《论上帝之城》,转引自北大哲学系编印:《欧洲哲学史资料简编》,第93页。

④ 同上,第94页。

能及的去做,渐渐人们的心眼便专注真理,在真理中求得快乐,这才算获得了真正的幸福,“既然至高之善是在真理中把握着的,并且既然真理就是智慧,我们就在真理中见至高之善,把握它,以它为乐。以至高之善为乐的人,真是有福的。”^① 奥古斯丁并不否认人有理性,但他认为,人的理性只有凭借“上帝之光”才能认识自然,认识自我,认识真理。

(2) 两种国家,两种和平。

奥古斯丁提出,世界上有两种统治,一是善的统治,一是恶的统治,并把善恶两种不同性质的统治,分别称为上帝之城和地上之城。在上帝之城中的人们爱上帝,蔑视自己,过高尚的精神生活,向往至善,追求永生;在地上之城中的人们爱自己以致蔑视上帝,充满对权力和享乐的追求,犯罪作恶,醉生梦死。在历史上,上帝之城是由犹太人组成的,后为耶稣基督创立的教会所代替。异教国家,如巴比伦、希腊、罗马都是地上之城。他说:“两种爱组成两种国度;地上的国度是爱自己乃至蔑视上帝,天上的国度是爱上帝乃至蔑视自己。”^② 在现世,上帝之城与地上之城是并存的,到了末世,神所预选的得救者与被神所遗弃的人将要被分离开来,上帝之城的人们将进入天国,享受永恒的正义与光明,获得永生;地上之国的人们将被抛入地狱,被可怕的烈火永远焚烧。这两种国度,“一种将注定同上帝永生长存,另一种将注定和魔鬼永远受苦。”^③

奥古斯丁说,爱和平是人的本性,流血最多的战争,其主要目标,也是为了和平。“正如没有人不愿意快乐一样,没有人不愿意和平。纵然有人发动战争,也是没有其他办法赢得胜利的缘故,只是企图通过战争来达到光荣的和平”。^④ 总之,人们不是为战争而战争,而是为和平而战争,“人们都是用战争求和平,没有人因为(不要)和平而发动战争”。^⑤

但世界上存在着各种各样的和平,归根结底是两种和平,即地上之城的短暂和平与上帝之城的永恒和平。他说,一个人的“身体的和平”是希望把健康延引到他身体的各个部位,一个有理性的人的“灵魂的和平”是期望知识与行为的和谐,人与人之间的和平是要求一种相互的协调,万物的和平是一种安排得很好的秩序。地上之城由于人们的罪过带来种种灾难,常常失去秩序,因而和平总是短暂的。上帝之城的和平是上帝和上帝创造物之间达到的最高度的有秩序的一致。因此人们不应追求躯体的舒适,短暂的安宁,而应追求进入上帝之城,去享受永久的和平。

奥古斯丁在谈到两种国家、两种平时,还谈到了两种组织,一种是世俗的

① 奥古斯丁:《论上帝之城》,转引自北大哲学系编印:《欧洲哲学史资料简编》,第93页。

② 奥古斯丁:《论上帝之城》,转引自《西方著名哲学家评传》第2卷,山东人民出版社1984年版,第325页。

③ 同上,第325页。

④⑤ 同上,第326页。

政权组织,另一种组织是教会,它是上帝在人世的代表机构。奥古斯丁虽然贬抑地上之城,但他并没有把世俗政权等同于魔鬼的统治。他仍然认为现存的世俗权力是上帝赋予的,是维持世俗社会秩序所必须的,它也体现着保卫和平、维护正义的善的愿望,只是它不能给人们带来永久的和平和永恒的幸福。而教会则是负责拯救人们灵魂,为人们今后能进入天国享受永恒幸福创造条件的组织,上帝的恩惠要通过教会才能领受。由于灵魂优于肉体,永恒优于短暂,从而教会也便高于国家。他说,“现世的教会就是基督的统治,也即天上的国度”,因为基督曾经对使徒说过:“我与你们同在,直至世界末日。”^①

(3) 奴役是必要的,奴役是对罪的惩罚。

奥古斯丁提出,由于人类的祖先夏娃和亚当偷食上帝的禁果,人生来便带有“原罪”,原罪存在于人们的灵魂之中。人们不仅带有原罪,而且一些人在世上继续犯罪,因此上帝才设置国王维持社会秩序和对罪犯进行惩罚。罪是奴役之母,是人服从人的最初原因,它的出现不是超越上帝的最高指示,而正是依照上帝的最高的指示,在最高的上帝那里是没有不公正的事情的。而且,只有上帝才明白怎样对人的犯罪施行适当的惩罚。他说:“不论谁犯罪,他就是罪的奴仆。”^②

奥古斯丁说,拉丁文中的“奴仆”一词,是从“保留”、“保存”一词引伸而来的。过去在战争中被俘的人,落入战胜者手中后有两种可能,或杀死,或保留,被保留者便是奴仆。而正义的战争,总是由一方的罪恶引起的,如果坏人战胜,上帝也总是贬抑他们,并以各种形式惩罚他们。无论如何,奴役总是与罪有关。但奴役奴仆的主人,不一定是好人,“许多基督徒都是坏主人的奴仆,而这些主人也不是自由人,因为凡嗜好奴役的人,同样也是奴役的奴仆”^③

(4) 世人无平等,统治与服从是家庭和国家的需要。奴仆必须忠诚地服侍主人。

奥古斯丁认为,在天国中,人们在上帝的直接关怀下可以免除奴役与服从,“在那儿,指挥是完全不必要的,因为在那个时候,他们已不再受谴责,他们已达到永垂不朽的境界”。^④但是在没有达到这一境界之前,即在现世的生活中,为了维持家庭与国家的秩序,就必须有指挥与服从。在家庭中,各家庭成员有秩序的统治与服从,乃是家庭和平的基础,在国家里,臣民对国王权力与命令的服从,乃是国家和平的基础。他提出,家庭是国家的一部分,家庭的和平有赖于国家的和平,“所以,一家之主应该从国家的管理中吸取教训,这样他可以通过国家控制

① 奥古斯丁:《论上帝之城》,转引自《西方著名哲学家评传》第2卷,山东人民出版社1984年版,第327页。

② 奥古斯丁:《论上帝之城》,转引自《西方法律思想史资料选编》,北京大学出版社1983年版,第93页。

③ 同上,第93页。

④ 同上,第94页。

公共和平的办法来保持他私有家产的和平”。^①

奥古斯丁主张,奴仆要自觉顺从主人,愉快地善意地服侍主人。“以此为目的,如果他们不能从他们的主人那里得到自由,那他们就把他们的奴役作为自己的一种自由,不用虚假的怕而用忠诚的爱来服侍主人”。^②他说,如果所有受奴役的人都这样做,不公道就会消失,暴力和国家也将被废除,剩下的就将是信奉上帝了。这实在是当时统治者和奴隶主阶级的一种最大的希望。

(5) 人有自由,但人的自由是信奉上帝。法律是上帝的意志,法律体现正义。

奥古斯丁一方面认为,人在今后作为上帝的选民或弃民是上帝事先预定的,但另一方面,他亦承认人有自由意志。他说,上帝虽然预知我们将成弃民,但我们仍应侍奉上帝,培育德行,不因上帝的预知而犯罪,到最后审判时,仍可以求取上帝的宽恕,成为选民。他反复强调,人有自由,但人的自由就是皈依基督,信仰上帝。“我们的自由是在于服从真理,而那使我们从死亡(即从罪恶)得到自由的,就是我们的上帝”。^③

此外,奥古斯丁也谈到法律,认为法律产生于上帝的意志,它是正义的体现,是上帝统治人类的工具,法律的目的是“爱”。他据此为一些滥施刑罚,虐杀无辜的法官辩护,说由于人们犯罪,国家不得不任命官吏去判决罪案,官吏常为弄清案情而对被告严加拷打,他说:“法官的原意是用拷打来避免杀掉一个无辜者,他折磨被告人,生怕被告是无辜而被判处死刑,但常常由于他对真情可怜的无知,却把无辜者折磨至死。”^④他认为法官在这种情况下,并不抱有恶意,只是由于他对国家工作的责任驱使他这样做,并非有意伤害被告,他希望无辜者体谅法官,并希望法官向上帝祈祷,请求上帝把他从无知的困境中解脱出来。

总的来说,奥古斯丁的神学政治观就是推崇信仰,降低理性,抬高教会,贬抑世俗,要求被奴役被压迫者逆来顺受,遵守秩序,保持和平,并从神学的角度,为世俗政治国家的合理性与合法性进行论证,为教会的精神统治权力的至上性进行论证。他的思想,对整个中世纪的基督教世界产生了巨大的深远的影响,他本人亦被推崇为“圣·奥古斯丁”。

第三节 托马斯·阿奎那—— 神权政治论的主要代表

托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 1225—1274), 欧洲中世纪最重要的经院

① 奥古斯丁:《论上帝之城》,转引自《西方法律思想史资料选编》,北京大学出版社1983年版,第95页。

② 同上,第94页。

③ 奥古斯丁:《论上帝之城》,转引自北大哲学系编印:《欧洲哲学史资料简编》,第94页。

④ 奥古斯丁:《论上帝之城》,引自《西方法律思想史资料选编》,北京大学出版社1983年版,第893页。

哲学家,神学家,神学政治论的主要完成者。

阿奎那出生于意大利洛加塞卡城的一个贵族家庭。五岁入本笃会蒙特卡西诺隐修院学习,在那里受了九年的初等教育。1239年进入那不勒斯大学,1244年,不顾父亲的反对,加入多明我会(Dominic,又译多米尼克僧团或多米尼克修会),这是罗马教廷为了同各种“异端”进行斗争建立的组织,黑格尔称之为“罗马教会常备的使徒军队”。^① 还有人称它为“真正信仰的警犬”。^② 1245年赴巴黎进入多明我会的大学中心圣雅各研究院,受业于多明我会著名学者大阿尔伯特,1256年毕业。毕业后在研究院讲授神学,1259年返回意大利,被罗马教廷任命为神学顾问,不久结识了翻译家莫埃贝克的威廉,对亚里士多德的著作进行了广泛研究。1268年被调回巴黎,继续在圣雅各研究院执教。1272年回那不勒斯创立了多明我会研究院,1274年应教皇格里高利十世的邀请,赴里昂参加宗教会议,途中逝世,年仅49岁。

托马斯·阿奎那一生著述极多,主要有《论正统信仰的真理——异教徒驳议大全》,书中通过和一个尚未皈依基督的假想读者的对话,论证基督教的教义。《神学大全》是一部集神学思想大成的著作,全书分三部分,第一部分论证上帝及由上帝创造的万物;第二部分论证上帝的形象;第三部分论证上帝的“道”,全书并未最后完成,中途辍笔。此外,还有《论存在和本质》、《哲学大全》及对亚里士多德著作的诠释和多篇重要论文。

亚里士多德的思想,随着西罗马帝国的灭亡,在欧洲中断了,研究他的著作的学者,或死于战乱,或逃亡他乡,他的著作也丧失殆尽,有将近七百年的时间,欧洲人与亚里士多德失去了联系。但他的著作和学说却被阿拉伯人继承下来,经过许多学者的努力,在12世纪至13世纪期间,阿拉伯人又把亚里士多德的知识遗产,重新传回欧洲。

自12世纪阿拉伯人把亚里士多德的学术思想重新介绍给欧洲人后,在欧洲思想界引起了极大震动。由于亚里士多德的著作带有某些唯物主义的印记,教会最初倾向于禁止他的著作,但禁止并未取得成效,研究者却日益增多,并在西班牙、巴黎、牛津形成了许多研究中心。阿奎那的老师大阿尔伯特便是一位研究亚里士多德的学者。于是教会的方针亦改弦更张,由查禁变为改造,使之为我所用。

托马斯·阿奎那正处在这一教会方针和神学思想转折的时期,他从维护封建秩序和教会权威出发,大量吸收亚里士多德的学术成果,应用亚里士多德的哲学来论证基督教的信仰,并且解释和回答了当时的社会、政治、思想方面所面临的各种矛盾和问题,成为集经院哲学之大成而又加以革新的神权政治学家。他除接收了亚里士多德的思想外,还接收了斯多葛派、新柏拉图主义、教父学派特别

① 黑格尔:《历史哲学》,三联书店1956年版,第443页。

② 房龙:《宽容》,三联书店1985年版,第279页。

是奥古斯丁的学说,构筑了自己富于哲学思维的神权政治理论的完整体系,后称之为托马斯主义。

1. 人有理性,人天生是社会政治动物,国家的建立是人类合群生活的需要

阿奎那接受亚里士多德的观点,承认人是有理性的动物。他拿人与动物比较,指出动物虽有灵牙利齿、皮毛角爪,能奔跑逃逸,但却没有理性,只有人才有理性,人才有推理能力,人才能创造各种工具和器皿。他说,动物只有本能,动物根据本能也知道什么对自己有利,什么对自己有害,羊根据本能感到狼是自己的冤家,但他不能发展自己的知识。人有理性,可以通过推理获得并发展必需的知识。同时,教育和传授知识是“只有人才掌握的能力,这种能力使他得以把自己的全部思想内容告诉另一个人”。^①

人有理性,懂得孤独的生活既无法战胜其他动物,也无法满足人生各种各样的需要,因此“当我们考虑到人生的一切必不可少的事项时,我们就显然看出,人天然是个社会的和政治的动物,注定比其他一切动物要过更多的合群生活。”^②

他说,既然合群共处对人类是必须的,因而就需要建立国家,需要有某些治理原则,特别是需要国王,需要长官和统治者,否则社会就会解体。因为各人都想生存,都专注于追求自己的利益,如果没有国王和长官来维持公共的幸福,社会就不成其为社会。“所罗门告诉我们:‘无长官,民就败落’。这个论断是很合理的;因为私人利益和公共幸福并不是同一回事。我们的私人利益各有不同,把社会团结在一起的是公共幸福”。^③

阿奎那说,一种物体统治另一种物体,是自然规律,是天道的秩序。同样,一切物体都要受到理性生物即人的控制,如同人的身体要受灵魂的控制一样。一个城市、一个国家则要受国王的控制,“无论谁治理一个完善的社会,不管那是城市还是省份,都可以被正当地称为君主。”^④

阿奎那接受亚里士多德的政体分类学说,认为国家的统治有正义与非正义之分,如果一个自由人的社会是在为公共谋幸福的统治者的治理下,这种统治就是正义的;如果统治者为一己之私利而倒行逆施,这种统治就是不正义的。一个人担任最高统治者的社会,如果是正义的,就叫君主制,反之,如果这个最高统治者为谋私利而置公益于不顾,这样的统治者就叫暴君。据此,少数人的正义统治为贵族政体,非正义统治为寡头政体。多数人的正义统治为民主政体,“当平民利用他们人数上的优势来压迫富人时,这种政治就是暴民政治”。^⑤

① 《阿奎那政治著作选》,商务印书馆 1991 年版,第 44 页。

② 同上,第 44 页。

③ 同上,第 45 页。

④ 同上,第 47 页。

⑤ 同上,第 46 页。

2. 君主制是最好的政体,暴君制是最坏的政体。暴政是上帝对世人罪孽的惩罚

阿奎那提出,一个社会的幸福和繁荣在于保全它的团结与一致,在于和平与安宁,而君主制最能保证社会的团结一致与和平安宁,所以它是最好的政体。

首先,凡本身就是一个统一体的,就比多样体更容易产生统一。一个人不会出现意见分歧,多数人必然产生意见分歧。如果统治者是许多人,他们意见分歧,社会就永远不能团结统一,正如一艘船上的全体水手如果彼此意见分歧,而又没有一个权威的船长,就永远不能按任何航线航行一样。“所以,与其让那必须首先达成协议的许多人实行统治,还不如由一个人来统治的好。”^①

其次,自然始终以最完善的方式进行活动,因此最接近自然的办法就是最好的办法。在自然界中,统治权总是掌握在单一的个体手中,蜜蜂只有一个王,支配灵魂的只有一个理性,推动身体各器官的是一颗心,而且整个宇宙只有一个上帝。“既然人工的产物不过是对自然作品的一种模仿,既然人工的作品由于忠实地表现了它的自然范本而益臻完美,由此必然可以得出结论,人类社会中最好的政体就是由一人所掌握的政体。”^②

其三,经验证明,凡多数人统治的城市和省份,常常由于相互倾轧,不断纷争而陷于分裂。反之,一个国王统治的地区则一派升平,公道盛行,财富充盈,民情欢腾。“所以上帝通过先知答应他的人民:作为一个巨大的恩惠,他要把他们放在一人之下,只由一个君主来统治他们大众”。^③

阿奎那提出,由一个国王执政的政体是最好的政体,同样,由一个暴君执政的政体是最坏的政体。因为统一的政权比分散的政权更有效率,一个造福于人民的政权愈统一愈好,一个作恶的政权愈统一愈糟。阿奎那认为,使政权无道的原因是,统治者在追求个人目的时损害了公共利益,因此公共利益受损害愈大,政权就愈加无道。暴君政治为一人的私利而损害一切国民的公共利益,寡头政治为少数人的私利而损害了多数人的公利,暴民政治则为多数平民的利益损害了富人的利益,相比之下,“在各种无道的政权形式中,民主政治是最可容忍的,暴君政治是最坏的”。^④

阿奎那说,在暴君政体下,暴君置公共利益于不顾,专门追求个人欲望的满足,用种种方法压迫人民,随心所欲地剥夺臣民的生命。在这种情况下,臣民没有安全,人人自危,因为没有法律,暴君好像饥饿的狮子,觅食的熊,人们逃避暴君,就像逃避凶恶的野兽一样,所以“听任一个暴君摆布,同听任一只野兽摆布没

①② 《阿奎那政治著作选》,商务印书馆 1991 年版,第 49 页。

③ 同上,第 49 页。

④ 同上,第 51 页。

有什么分别”。^①

阿奎那认为,无论君主制、贵族制、民主制乃至共和制都有蜕变为暴君制的可能。他说,罗马共和国是在推翻暴君统治后建立的,但后来,共和制又蜕变为暴君制,致使罗马终于灭亡。

如何才能防止暴君政治出现?阿奎那认为,首先应建立君主制。他说,因为君主制蜕变为暴君制的可能性比贵族制和民主制要少,暴君往往多半不是从一个人执政的制度下,而是从多数人执政的制度下产生的。“在多数人执政的制度下,也像在君主制度下一样,其政治往往容易蜕化为暴君政治;事实上,它也许更为常见。……像罗马国家的历史充分地表明的那样,几乎每一个多人统治的政体结果都变成了暴政”。^②其次,必须注意,选立为国王的人,应当使他具有那种不致成为暴君的德性。第三,应在制度上作出规定,限制王权,使他不至轻易转向暴政。

阿奎那是最早提出人民有反抗暴政权利的思想家之一,但他对人民的这种抗暴权作了极大限制,认为反抗暴君虽属正义,但不能因抗暴而给社会带来重大损害。他说,既然暴政的目的不是谋求公共利益,而是谋求统治者的私利,所以它是非正义的,“因此,推翻这种统治,严格地说来并不是叛乱;除非是可能发生这样的情况,即推翻暴政的行动带来了严重的纷扰,以致社会从继之而起的骚乱所受的损害比旧有统治的继续来得大”。^③

阿奎那是一位神学家,他在谈到人事的时候,始终没有忘记上帝。他说,当没有希望靠人力来反对暴政时,必须求助于万王之王的上帝,因为只有上帝才有力量使一个暴君的铁石心肠变得柔和。同时,上帝派恶人来进行统治,也是对世人罪孽的惩罚,“正如上帝本身通过何西阿向我们警告说(《旧约圣经·何西阿书》第13章,第11节):‘我在怒气中将王赐你。’并且,《约伯记》(第34章第30节)里也说,‘他因世人有罪,使伪善者为王。’因此必须首先赎罪,才能不再受暴政的折磨。”^④

3. 国王是上帝的仆人,王权是上帝的赐予。国王必须行仁政,天堂的幸福是对有德人君的酬报

阿奎那明确提出并论证了君权神授的观点,他说:“正如使徒保罗告诉我们的(《罗马人书》第13章第1、4节),‘没有权柄不是出于神的’”。^⑤国王是上帝的佣人,是上帝派遣他到世上来为民伸冤、惩罚恶人的。还说,国王和上帝十分

① 《阿奎那政治著作选》,商务印书馆1991年版,第53页。

② 同上,第57页。

③ 同上,第136页。

④ 同上,第61页。

⑤ 同上,第65页。

相像,因为一个国王在他王国里所做的事,正如上帝在普天之下所做的事一样,所以罗马人把皇帝视为神,以色列人把“士师”称为圣。上帝在世上的工作有两件,一是创造世界,二是统治世界,君主也一样,一是建立国家,二是管理国家。他说:“君主(Rex)这个名称正是从管理政府的过程中产生的。”^①

阿奎那反复劝导君主,在管理政府时,一定要施仁政。他说一个受万民拥戴的君主是不容易被人推翻的,反之,暴君政治既然为民众所唾弃,就必定不能长久,因为凡是违反许多人意愿的事物,其寿命总是不会长久的,暴君千方百计使臣民对自己畏惧,但建立在畏惧基础之上的政权总是十分脆弱的。此外,世界上友谊是最宝贵的,贤君与民同乐,和民众存在友谊;暴君残害百姓,与他的臣民毫无友谊。如果对水过分压迫,水就会喷溅出来,同样,如果对人过分压迫,就会使人铤而走险。暴君贪物敛财,但却要花许多钱雇佣武士来保卫他,结果财力反而匮乏;仁君受到臣民的自觉拥戴,国库反而充裕。最重要的是,施仁政,将会得到上帝的恩赐,行暴政,将要受到上帝的惩罚。施仁政,其酬报将不仅是人间的幸福,也不仅仅是人间的荣耀,世间的东西都是转瞬即逝的,最要紧的是仁君将作为上帝的好仆人,进入天堂,享受天国的永恒幸福。

阿奎那在论述君权时,又把君权与教权相比较,提出神权高于政权,教权高于君权。他引述亚里士多德的观点,说一个社会之所以聚集在一起,建立政权,设置国王,目的在于过一种有德行的生活,但这并不是最终目的,最终目的乃在于享受上天的快乐。而享受上天的快乐这一目的,并不是单靠人类的德行所能达到的,而要靠上帝的恩赐。要获得上帝的恩赐就必须虔信基督,皈依教会。他说,基督已经把世界的统治权交给了神父,“并且,特别是,这个职务是委托给祭司长、彼得的继承者和教皇、罗马教皇的;基督教世界的一切君王都应当受他的支配,像受耶稣基督本人的支配一样”。^② 凡是基督徒,凡是关心人生次要目的的人,必须服从教皇这个关心人生最高目的的人,并接受他的命令和指挥。据此,阿奎那提出,教会干预世俗政治是正常的,不算越权。他说:“世俗权力之服从宗教权力,犹如肉体之服从灵魂。所以,如果一位主教就世俗权力受其支配的那些事情对世俗事务发生兴趣,或对世俗权力交其处理的问题发生兴趣,那不算越权。”^③

此外,阿奎那还提出了世俗君主的职责。他说,世俗君主的职责在于专心致志地领导他所支配的社会走向幸福生活。在这方面,他有三项任务:第一,必须维护他所统治的社会的安宁;第二,必须保证不让任何事情来破坏这样地建立起来的安宁;第三,他必须费尽心机继续扩大这种福利。他又说,尘世的安宁和幸

① 《阿奎那政治著作选》,商务印书馆1991年版,第81页。

② 同上,第85页。

③ 同上,第140页。

福生活的目的,仍是为了将来享受天国的安宁和幸福生活,因此君主在保障和促进人们世俗幸福生活的同时,还有责任引导人们追求天堂的幸福生活,“坚持一切能导致这一目的的行动,尽可能不做任何与这一目的有矛盾的事情”。^①

4. 人生而不能平等,奴役和统治是神的安排。社会存在着两种服从形式。基督教徒对世俗政权负有服从的义务

阿奎那提出,人与人之间天然存在着不平等,人们不仅生而存在着性别的差异,而且生而存在着智力的差别。人们长大以后,又出现了体力、知识和道德的差别,而且有的人身躯高大,有的人体态矮小,有的人面目俊秀,有的人其貌不扬。由于人与人之间存在着各种差异,特别是智力方面的差异,便形成了统治与奴役、命令和服从的关系。

阿奎那说,才智出众的人在政治社会中天然享有支配权,这是上帝的安排,是自然的秩序,天意使较低的神灵必须服从较高的神灵,天意使缺乏理智的禽兽服从人类的支配,并把没有知觉的植物赐给禽兽食用。在社会中,身体强健但智力低下的人要为智力高的人做奴仆,这是上帝的旨意。他说:“像亚里士多德在《政治学》中所指出的那样。所罗门也抱有同样的见解,因为他说,‘愚昧人必作慧心人的仆人’(《箴言》第11章第29节)。并且又说,‘要从百姓中拣选有才能的人,就是敬畏神的人,叫他们随时审判百姓’(《出埃及记》第18章第21—22节)。”^② 他还说,有些掌权者,本人虽然愚昧,但他必须依靠聪明者代为策划,否则就无法统治,这实际上仍是聪明人指挥愚昧者。

阿奎那说,智力弱的人服从智力强的人,地位低的人服从地位高的人,乃是神法和自然法的箴规。但服从有两种形式,一种是奴役式的,一种是非奴役式的。在前者情况下,主人为自己的利益而奴役仆人,仆人对主人的服从是对犯罪的惩罚;在后者情况下,主人依靠这种形式统治着他自身的福利而对他服从的人们,这种服从是在人类犯罪以前便存在的。阿奎那说,如果人类社会不受那些比较聪明的人管理,它就会缺乏合理的秩序。既然人天然要过政治生活,所以即使在无罪的状态下,也便总有一些人要管辖另一些人。由此说明,对奴隶和对自由民的统治是不同的:一个人如果单纯为自身的利益而任意指挥另一个人,就是把被指挥者当作奴隶;反之,如果一个人是为被指挥者的利益而支配管理他们,被指挥者仍然是自由民。

阿奎那还提出,服从有外在和内在、肉体和精神之分。人们可以在外表上、肉体上是奴隶,但在内心中、在精神上仍可以是自由人。他说,一个人如果有理智,虔信上帝,即使身体被奴役,而精神仍然有自由。因为一个人受另一个人的

^① 《阿奎那政治著作选》,商务印书馆1991年版,第87页。

^② 同上,第98页。

奴役,只存在于肉体方面而不存在于精神方面,所以这个人的精神始终是自由的。他提出,在精神方面,人们对主人乃至对国王都没有服从的义务,只有对上帝的上帝才有服从的义务。就服从上帝而言,“所有的人在天地间都是平等的”。^①此外,他还提出,对基督徒而言,服从世俗国王乃是一种义务,即使对暴君也需要服从,他引述《新约圣经·罗马书》中的话说:“‘抗拒掌权的,就是抗拒神的命令’。既然抗拒神的命令是不允许的,所以抗拒世俗权力也是不允许的。”^②

5. 法是人类的行为准则,法的目的是公共幸福。永恒法高于一切法

阿奎那提出:“法是人们赖以导致某些行动和不作其他一些行动的行为准则或尺度。”^③“法”这个名词由“拘束”一词转变而来,指人们受拘束而不能采取某些行动。

阿奎那说,人既然是理性的动物,人类行为的准则和尺度便是理性,因此,即使是国王,他在发号施令时也应受理性的节制。在理性的指导下,君主的意志才能成为法律,离开理性,君主的意志便成为祸害,不是法律。他说:“暴戾的法律既然不以健全的论断为依据,严格地和真正地说来就根本不是法律,而宁可说是法律的一种滥用。然而,只要它考虑到公民的福利,它就具有法律的性质。”^④

他认为,法律必须以整个社会的公共幸福为其真正目的。他说:“任何力量,只要它能通过共同的政治行动以促进和维护社会福利,我们就说它是合法的和合乎正义的。”^⑤但阿奎那又指出,并非任何人都能颁布法律,法律的颁布乃是对整个社会公共幸福负有维护责任的“政治人”的事情。他说,一个私人无权强迫另一个人过正当的生活,但法律具有强制性,而这种强制的权力只有社会或执法的官吏才拥有。

阿奎那把法律分为四种:永恒法,自然法,神法和人法。他说,永恒法来源于上帝的智慧,体现上帝的理性,“永恒法不外乎是被认为指导一切行动和动作的神的智慧所抱有的理想”。^⑥自然法则是人们“赖以辨别是非善恶的理性之光”。^⑦神法是引导人们达到永恒幸福的法律,是指导人们内心动作的箴规,是防止一切罪恶产生的原则。人法则是人类根据自然法的规范和依靠推理的力量对社会所作的“特殊安排”。

阿奎那提出,永恒法高于一切法,“一切法只要与真正的理性相一致,就总是

① 《阿奎那政治著作选》,商务印书馆1991年版,第147页。

② 同上,第150页。

③ 同上,第104页。

④ 同上,第110页。

⑤ 同上,第105页。

⑥ 同上,第111页。

⑦ 同上,第107页。

从永恒法产生的。”^①永恒法是上帝的“施政计划”，是上帝对创造物的合理领导。源于永恒法的自然法体现人类共有的一种“趋吉向上”的自然和自发的倾向，其内容是保全生命，延续和抚养后代，避免愚昧，不应得罪他必须与之相交往的人们等等，自然法对人类有普遍性，但个别丧失理性或为情欲恶习蒙蔽理性的人则属例外。

阿奎那说，为什么在永恒法和自然法之外还要制定人法，这是因为人类虽然存在着为善的自然倾向，但只有实行“某种锻炼”才能使之臻于完善。有的人由于神的帮助，自愿过有德行的生活，有的人则性情乖戾，易于作恶，很难为忠言所感动，必须用压力和恐吓手段才能使他们不作坏事。由于只有用此种手段才能防止坏人作恶，才能保证其他人过太平生活，“所以，法律的制定是为人们享受和平的，是有德行的生活所必需的”。^②

阿奎那说，人法有五个基本特点：第一，人法来源于自然法；第二，人法以城市公共福利为目的；第三，人法必须由市民社会的统治者来颁布；第四，人法具有“指导人类行动的规则”的特点；第五，人法还具有“强制力量”的特点。^③他强调，人法制定者在制定法律时要考虑服从法律的人们的情况，对儿童不能像对成人那样要求，对一般群众不能要求他们都成为“有德之士”。但对谋杀、盗窃等损害别人的不道德行为必须加以禁止。

阿奎那提出，君主虽然制定法律，但君主也必须服从法律。有人认为，君主的地位高于法律，如果他违反法律，谁也无法对他宣告有罪的判决，阿奎那说，根据《教皇教令》：“无论何人，如为他人制法律，应将同一法律应用于自己身上。”^④因此君主亦应接受他所颁布的法律的约束，上帝也斥责那些“能说不能行”和把难挑的重担搁在别人的肩上，而自己一个指头也不肯动的人们，“所以，按照上帝的判断，一个君主不能不受法律的指导力量的约束，应当自愿地、毫不勉强地满足法律的要求”。^⑤“事实上，权力服从法律的支配，乃是政治管理上最重要的事情”。^⑥

总的来说，阿奎那吸收了亚里士多德和希腊罗马哲学家的许多思想观点，并应用于解释、调和理性与信仰、君主与上帝、世俗政权与教会权力，永恒法与自然法、自然法与人法的关系和矛盾，进一步论证了信仰高于理性，神权高于人权，天国幸福高于人间幸福，特别是论证和肯定了君主制度的合理性、合法性与权威性，使神权政治思想更趋于理论化和系统化。正如萨拜因指出的：“托马斯哲学的本质在于，他想建立一个全面的综合体系，一个无所不包的体系，而这一体系

① 《阿奎那政治著作选》，商务印书馆1991年版，第111页。

② 同上，第116页。

③ 同上，第121页。

④ ⑤⑥ 同上，第123页。

的关键在于和谐与一致。”^①也就是说,启示虽然高于理性,但不悖于理性;神学虽然高于哲学,但不否定其理论性;神权虽然高于政权,但不降低其权威性。他的思想对当时和后来的西方的许多思想家,都产生了重大影响。

^① 乔治·霍兰·萨拜因:《政治学说史》上册,商务印书馆1986年版,第296页。

第六章

神学异端政治论

所谓神学“异端”是指在基督教内部，一些与占统治地位的正统神学观点大相径庭而受到教会权威排斥的派别。异端不同于“异教”，异教是与基督教迥然相异，有自己独立的经典、理论、教规、会堂的宗教。“异端”(Heresy)一词，从希腊文“选择”一词转译而来，原指人们不依赖权威，只依靠自己的理性选择进行的自由思想活动。异端早在基督教创立时期，随着正统观念的逐渐形成，便已产生。公元3世纪左右成书的《新约圣经·彼得后书》中已经谈到了异端的存在，说：“在你们中间，也必有假师傅，私自引进陷害人的异端，连买他们的主他们也不承认，自取速速的灭亡。”^①“买”就是“救赎”，不承认买他们的主，就是指不承认拯救人们的耶稣基督。《约翰二书》中也谈到：“世上有许多迷惑人的出来，他们不承认耶稣基督是成了肉身来的，这就是那迷惑人、敌视基督的，你们要小心，不要失去你们所作的工。”^②当时，有的人便只承认基督的神性，不承认他的人性，否认“道成人身”，即否认基督成人。

在基督教成为国教后，许多与官方教会的正统观点相对立的教派，均被宣布为异端，受到官方教会的迫害和镇压。10世纪以后，随着基督教会日趋腐败和资本主义生产关系的萌芽，异端日愈增多，而且人们反封建的斗争常以异端的形式出现。恩格斯说，由于僧侣是中世纪封建主义思想意识的代表，“一般针对封建制度发出的一切攻击必然首先就是对教会的攻击，而一切革命的社会政治理论大体上必然同时就是神学异端，为要触犯当时的社会制度，就必须从制度上剥去那一层神圣外衣。”^③

① 《新约全书·彼得后书》第2章第1节。

② 《新约全书·约翰二书》第7节。

③ 恩格斯：《德国农民战争》，《马克思恩格斯全集》第7卷，第40页。

第一节 早期的基督教异端

在基督教刚刚创立和新约圣经形成的 200 多年间,随着正统观念的逐步确立,出现了许许多多的异端教派。较早的有诺斯替派、神君主义、阿里乌主义、阿波利拿主义、多纳图主义、贝拉基主义等,他们的观点总的看来,就是对基督教正统教义的否定。

1. 世界在本质上是邪恶的,并非真神所创造

诺斯替派认为,物质世界从根本上说,是邪恶的,其邪恶的本质是无法改变的。上帝即真神体现善良与光明,与邪恶是相互排斥的,物质世界为犹太教崇信的耶和華所创造,耶和華并非真神。诺斯替派的马西昂甚至说,耶和華是一个邪恶的神,他不公正,偏爱犹太民族,只挑选他们为选民;他好战成性,残酷不仁,怀恨报复,谎言虚伪,喜爱牛羊祭品;他要人奉承,变化无常;他管理自己创造的世界,凡服从他的,都给赏赐,凡不服从他的,都予以惩罚。他不是那拯救世人的至高无上的真正的上帝,那至高无上的真正的神,既不为犹太民族所认识,也不为其他民族所认识,直到后来基督突然降临,出现在犹太人的迦百农会堂里,才向人类显示这位神是谁,宣扬这是一位慈悲仁爱的神,差遣他来行神迹,使世人得救。

2. 基督自是基督,耶稣自是耶稣,基督不是耶稣

按照新约圣经的说法,耶稣和基督(救世主)是一个统一体,耶稣基督是人,但也是神。但以弗所一个名叫克林图的异端,宣称基督即救世主,是神,没有成为人。基督降世成人不过是一时的“幻像”,道并没有成为肉身,耶稣和基督在本质上是两个绝对不同的存在,耶稣为玛丽亚所生,仅仅是人,基督为上帝之子,仅仅是神。被钉死在十字架上的耶稣,不是基督,基督是看不见,听不到,摸不着的。耶稣与基督是分而为二,并非合二而一的,耶稣自是耶稣,基督自是基督,耶稣不是基督。

另一个叫阿波利拿里的异端也否认“道成肉身”的说法,他认为神性和人性无法统一,如果神性与人性全然统一,耶稣基督就不能全然无罪,因为人性是带有原罪的。

3. 洗礼无助于救赎,知识和信仰才能拯救人类

早期的许多异端都对教会的洗礼提出怀疑。多纳图派的异端就曾经指出,宗教仪式的有效性与受洗者本人的思想品德有直接关系,如果一个人不论犯下什么罪,通过洗礼就能一洗了之,这种说法是错误的。多纳图派的这一观点曾在

早期基督教徒中引起过强烈反响,奥古斯丁曾经写了许多文章来驳斥多纳图派的观点,论证洗礼免罪的有效性。

诺斯替派亦认为,使人得救的不仅仅是洗礼,还要靠知识,这知识不是一般的知识,而是靠坚定信仰所得到的神的启示,这种启示帮助人们脱离邪恶的控制,把他们的灵光从肉体的禁锢中解救出来,恢复灵光原有的地位。基督降世的目的就是来给人以启示,为人类指出解救的道路。否认洗礼的意义实际上就是否定教会在信徒与上帝之间的中介作用,一千多年后马丁·路德等宗教改革家提出的“因信称义”即因信得救的思想,在早期的基督教异端中,已经被提出来了。

知神派(Gnosticism)也是早期的基督教异端,他们崇尚知识(Gnotis),把希腊的哲学与东方的神秘主义相结合,主张把基督教的信仰转变为知识,用知识取代信仰,把信仰建立在对神秘的世界的认识基础上。这种思想与近代启蒙运动中的理性主义有一定的相似之处。

4. 神是一,不是三,三位不能合为一体

圣父、圣子、圣灵三位一体说,是基督教义中的一条极其重要的原则,但早期的基督教异端便对这一原则提出了反对意见。神君主义者提出,神是统一的,是天地的唯一君主,耶稣与神是两个各自独立的个体,无法统一,神只有一位,不能是二,更不能是三,神是不可分的。神有三种职能:创造和管理世界;救赎;令人重生或成圣。神就创造和管理的职能说,被称为圣父;神就救赎的职能说,被人称为圣子;神就使人重生和令人成圣的职能说,被人称为圣灵,神虽然有这三种职能,但神是一,不是三。

公元4世纪,君士坦丁堡的主教马其顿尼对圣灵也提出过怀疑。他提出:何谓圣灵?是上帝的灵还是上帝之子基督的灵,有人认为圣灵是基督的代言人,它传达神的启示,但也有的人把基督说成是圣灵之子,是圣母受圣灵所生。马其顿尼认为,圣灵不能与上帝同等,圣灵是神的创造物,它的地位只与天使同等,这些反对三位一体和圣灵与上帝同等的说法,在381年的君士坦丁堡宗教会议上被正式宣布为异端。

5. 罪孽不能遗传,人类并无原罪

关于“原罪”的说法,是教父学派根据《旧约圣经·创世记》提出的一条极其重要的教义。但在公元4世纪末,一位英国的修士贝拉基和他的追随者柯埃勒斯提乌对此提出了怀疑,并于公元418年的迦太基宗教会议被判为异端。

《创世记》说,人类的祖先在伊甸园吃了上帝的禁果,神把他们赶出了伊甸园,此后,痛苦和死亡就降临到他们的身上,不仅如此,他们的罪孽也传给了他们的子孙,人类从此便都成为罪人,都有了犯罪的倾向,《新约圣经·罗马书》说:“罪

是从一人入了世界,死又是从罪来的,于是死就降临到众人,因为众人都犯了罪。”^①

贝拉基否定上述说法,他提出,罪完全是一种自己负责的行为,是各人自己的事情,罪不可能被遗传,祖先的罪,只能影响他们自己,对于子孙无论在灵魂和肉体方面都不能产生影响,而且子孙的灵魂是神直接创造的,不是来自亚当,人的身体固然来自亚当,但这身体也是好的,是无罪的,同神所创造的东西一样好,并没有什么两样。人类只有一个缺陷,就是有亚当做他们的坏榜样,但他们自身并无罪过,他们是自由的,是可以选择自己生活道路的,为善为恶可以自由决定。对于死亡,贝拉基认为,亚当被创造时,他不是被上帝认定为永生的,而是被认定为非永生的,他的死亡,不是犯罪的结果,不是对罪的惩罚,而是一种自然的事情。贝拉基还认为,每个人不仅可以决定自己的命运,而且可以培养自身的品德,品德是个人创造的,为每个人所有。对每个人来说,生活中毫无罪恶是不可能的,实际上,几乎无人可以达到这一地步,原因是人类对欲望的放纵,欲望是人的天性,本无可非议,但如不加约束,便会越走越远,导致犯罪。

应当看到,上帝创世说,耶稣救世说,三位一体说,原罪说及教会救赎说均是基督教的基本教义,否定了这些基本教义,实际上就是否定了基督教自身,因此上述论点为基督教正统所不能宽容,被判为异端,为奥古斯丁等神学家们不遗余力地进行批判。但早期基督教异端提出的上述问题,乃是基督教义中无法自圆其说的矛盾,他们虽被判为异端,并遭到正统派的尖锐批判,但他们的思想的灵光并未被压灭,仍不断启发着人们思考,其中许多论点不断被后来的异端、宗教改革家及理性主义者所反复提出。

第二节 12世纪至15世纪市民、平民、农民 神学异端的政治思想

12世纪后的欧洲是市民、平民、农民各种异端思想蓬勃发展的时期,尽管教会采取了极其残暴的手段,异端思潮却无法被压灭,异端思潮在民众中广泛传播,并引起了基督教会极大的震动。原因是:第一,这一时期欧洲教会已开始腐败,教会疯狂追求财富,纵容教士过奢侈放荡的生活。教皇为了追逐权力,加强对封建世俗政权的干预,不断挑起封建统治者之间的战争。教会的腐败行为与它所宣扬的虔诚信仰、禁欲主义等等形成了鲜明对比,教会在人们的心目中日趋声名狼藉;第二,欧洲的封建化过程已经完成,资本主义开始萌芽,新的生产关系出现引起了新的阶级关系的变化,从农奴中最初产生的城关市民及其思想代表,开始用世俗的务实的眼光来看待世界,人们对现时利益的追求开始压倒对来世永生的向往;第三,十字

^① 《新约全书·罗马书》第5章第12节。

军东征推动了东西文化的交流,意大利出现了许多贸易中心,但封建政权的四分五裂的割据状况却严重地阻碍着商业经济的发展,人们日益不满,并把此种状态的形成归咎于教会。因此,12世纪以后,新兴市民阶级、平民和广大农民反对封建政权和封建教会的斗争日益发展起来,卷入这一斗争的不仅有城关市民、自由农民、农奴,而且还有僧侣中的一部分改革派,斗争的形式是多种多样的,异端则是一种重要的思想斗争形式。正如恩格斯指出的:“反封建的革命反对派活跃于整个中世纪。革命反对派随时代条件之不同,或者是以神秘主义的形式出现,或者是以公开的异教的形式出现,或者是以武装起义的形式出现。”^①但无论以何种形式出现,在正统教会的眼光中,均被视为异端或叛逆,而且“当时任何社会运动和政治运动,都不得不采取神学的形式;对于完全受宗教影响的群众感情说来,要掀起巨大的风暴,就必须让群众的切身利益披上宗教的外衣出现。”^②

12世纪至15世纪代表市民、平民、农民的观点和利益的神学异端主要是:德国图林根的艾克哈特,法国南部的阿尔比派、华尔多派,意大利和德国的阿莫里派、阿尔诺德派,英国的约翰·威克利夫和约翰·波尔,捷克的胡斯和加里克廷派,此外尚有塔波尔派、鞭笞派、罗拉德派等,他们的主要观点是:

1. 上帝创造万物,上帝也在万物之中。人有精神自由,能与上帝合一,无需教会帮助

德国图林根的艾克哈特,原属多明我会,做过神学教授。他提出,上帝即万物,万物即上帝。他说:“上帝是难以名状的,因为关于他,人不能说什么,也不能理解什么。”^③他认为上帝不是一,没有任何规定性,既非善,也非恶,既非智,也非愚。上帝创造万物,便也存在于万物之中,上帝不是在一个地方,上帝在任何地方,上帝是一切中的一切,是无限事物中的无限存在。上帝与万物同在,上帝在万物中如同普照的光,为万物同享。艾克哈特的这一观点被教会斥为“恶毒的泛神论”。

既然上帝即万物,上帝存在于万物之中,人为上帝所创造,人体中也便有了上帝的灵光,有了上帝的精神。因此,艾克哈特进一步提出,上帝便是人的灵魂和生命,人体中已经有了上帝,所以人不需要教会的帮助,不需要教会的仪式,甚至不需要诵读《圣经》,便可以直接与上帝沟通,与上帝合一。他说,人与上帝相通的状态是一种个人灵魂的出神状态,是一种不掺杂任何俗念的纯洁的信神与爱神的状态,是一种虔信的神秘主义状态。艾克哈特的这一思想,既是对教会权威和中介作用的否定,也是对个人精神自由的承认,是后来马丁·路德提出的“上

① 恩格斯:《德国农民战争》,《马克思恩格斯全集》第7卷,第401页。

② 恩格斯:《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》,《马克思恩格斯选集》第4卷,第251页。

③ W. R. 英杰:《光明生活与爱》(Light Life and love),伦敦,麦修姆出版社1935年版,第1页。

帝在我心中”这一观点的最初表述。黑格尔在《哲学史讲演录》中指出：“认为人的精神直接知道上帝这个观点的伟大之处即在于承认人的精神的自由。在人的精神的自由中包含着[直接]认识上帝的源泉；在这个自由原则里，一切外在性，一切权威性都被取消了。”^①

12世纪末活跃于德意志南部和法意等国的阿莫里派，也持有和艾克哈特相同的泛神论观点，认为所有人的精神都包含着圣灵，所有的人都与基督相似，人是纯洁的，本没有什么原罪，不需要教会的拯救，人是一个神圣的个体，人有权满足自己的任何愿望。

2. 强调知识和理智，反对盲目信仰。提出人要成为土地的主人，生活就是战斗

艾克哈特反对盲目信仰，强调知识和理智的作用。他认为理智和认识是人类具有的基本能力，存在虽先于理智，但人类应当运用自己的理智来认识存在，信仰必须以对存在的认识为基础。

艾克哈特反对封建统治，他说“人”(homo)这个词来源于“土地”(homus)，人是土地的产物，人应当拥有土地，每个人都有权成为土地的主人。他激烈抨击只有少数人拥有土地的农奴制度，指出，凡是地主占有农奴的地方，便没有和平，因为那里没有平等，没有平等便也不会有相同的爱。

艾克哈特的一个追随者约翰·托勒(John Tauler)进一步提出了生活就是战斗，他说：“正如智慧对于人是必然的，战斗也是必然的。美德在战斗中开始，并在战斗中发展。”^② 号召人民用武力推翻封建统治。

3. 上帝创造了清洁的精神世界，魔鬼创造了罪恶的物质世界。基督教会及其主教、神父都是魔鬼创造出来的

以法国南部阿尔比城为基地的阿尔比派，是12—13世纪流行于法国南部和意大利北部的著名异端。阿尔比派是由巴尔干半岛的卡塔尔派(希腊文Cathros，意为清洁，故又名清洁派)发展形成的。阿尔比派提出，世界上存在着两个造物主，一个是上帝，一个是撒旦(即魔鬼)，上帝是无限光明之神，它创造了纯洁的精神世界——天堂，撒旦是罪恶与黑暗之神，他创造了地上的物质世界，他创造的这一世界充满着贫困、痛苦和不平等。教皇是撒旦的继承人，教会、主教、神父都是撒旦设立的，因此必须推翻教会，取消教会的一切财产和权力。

阿尔比派把物质享受视为一种罪恶，主张恢复早期基督教会的简朴组织，反对浮华繁琐的宗教仪式，认为真正的基督徒应当过禁欲主义的苦修生活，基督徒

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，商务印书馆1983年版，第254页。

② 同上，第19页。

只有过苦修生活,才能进入清洁纯净的天堂。阿尔比派严厉谴责天主教的正统神学理论是“骗人的谎话”,揭露教会搜刮民脂民膏,聚敛财富。认为世界是一个充满光明与黑暗两种势力斗争的世界,两种势力的斗争无法调和。

曾担任过图卢兹异教审判员的伯那·居伊(1261—1321)在他写的《异端审判官手册》中,对阿尔比派的活动和观点有过扼要的记述,说阿尔比派“向俗人谈论罗马教会神甫和高级教士的罪恶生活,指出并且公开这些人的骄纵、贪婪和生活的肮脏,以及他们了解到的其他丑行。……并反对高级教士、神父和修士的地位,他们称这些人为‘只说不做的伪善者和伪先知’。其次,他们依次攻击并辱骂教会的一切圣礼,特别是圣餐礼。……他们公然声称对罗马教会的教士忏悔是无用的,因为教士们可能就是罪人,他们无权释缚或捆绑,而且他们自身就肮脏,更不可能使人洁净。此外,他们还断言,不应崇敬和礼拜基督的十字架,……因为任何人都不会对绞死过一位先人或亲友的绞刑架给以尊敬或崇拜”。^①

十二世纪中期,阿尔比派的思想在法国南部得到广泛传播。被教会视为最危险的异端。教皇英诺森三世依靠法国北部的贵族于1209年组织对阿尔比派的十字军征讨,被无辜杀戮者达二万余人,但阿尔比派仍没有被压灭,他们受到广大民众的支持,与教会派出的讨伐军继续进行了长达30多年的战争。

与阿尔比派大体同时的活跃于法国里昂的著名城市平民异端华尔多派,自称“里昂的贫民”,赤脚简装,自由传道,攻击罗马教会是“大淫妇”,否定教会和教皇的权威,否定教会的繁琐仪式,主张恢复使徒传道初期的简朴状态。此外,意大利的阿尔诺德派,亦攻击教会腐化,斥责红衣主教是“一伙偷窃犯”,斥责教皇残暴镇压人民,维护自身统治。

4. 个人是上帝的“佃户”,可以直接和上帝联系。《圣经》是信仰的唯一依据,依靠对《圣经》的信仰便可以得救。国王在领土内拥有绝对的统治权,教会应服从王权的统治

英国的著名异端约翰·威克利夫(John Wyclif,1320—1384)曾任牛津大学教授,巴里奥学院院长,并担任过斐灵汉教区代理主教和莱斯特郡鲁特沃教区教长。他明确主张维护王权,没收教会土地,减少教会费用。他把《圣经》译为英文,主张用本民族语言进行礼拜,认为教会应由本国政府管辖。他批判“天恩统治论”(Dominon by grace)。“天恩统治论”认为,人的灵魂得教和对人的世俗统治权力,都是通过中间人乞求上帝的恩赐得来的,这些中间人就是教皇和主教。威克利夫指出,每个人都是上帝的“佃户”,没有中间出租者,教民与上帝之间无需中介人。《圣经》是上帝的律法,教徒只要信仰《圣经》,按照《圣经》办事,便可以得到上帝的拯救。他指出,神的直接统治是公正的,所有的权力都来自上帝,

^① 引自《世界通史资料选辑》(中古部分),商务印书馆1981年版,第167—168页。

但犯罪的人则丧失统治权,不能有正当的权威。教会是邪恶的,它掠夺人民的财产,奢侈腐化,贪得无厌,视金钱高于耶稣,它已经丧失了正当的统治权。

威克利夫提出,国王在领土之内拥有最高的绝对的统治权,教会应由国王管辖,认为“王朝隶属于上帝”,王权是上帝直接给予的。他主张取消英国对教皇的纳贡,脱离教皇的控制,建立自己的民族教会,仅给教皇以“救济金”,而给英国自己的教会以“供养金”。他说:“福音书的原则证明:教皇除非以救济金的名义,否则不能要求这种财富。但救济金只能在特殊的情况下才能征集。”又说:“王朝的世袭贵族除了以供养教士或个人资助的方式把我们的所有给予英格兰教会外,不得给予其他教会。”^①他还提出,教士应当过谦恭的、简朴的、慈善的生活。

5. 人类都是亚当、夏娃的后代,应当一律平等。剥夺教会财产,建立廉价教会,实现社会公正

平等观念是平民、农民异端思想中的一个共同观念,几乎所有的平民和农民异端教派都提出要恢复基督教早期的平等,反对教阶制度,反对贵族统治。艾克哈特提出,每一个人都享受上帝的普照之光,上帝是每个人的灵魂和生命,一切人的理智都是同类的,思维不是上帝对少数人的恩赐,因此人类是完全平等的。阿尔比派则提出,人人都是上帝的儿女,是一律平等的。阿莫里派亦提出,所有人的精神都包含着圣灵,所有的人都很像基督,因此所有的人都是平等的。威克利夫也提出人人都有统治权。

恩格斯指出,异端的直接要求“并且几乎总是和起义结合着的”。^②在威克利夫等人的思想启导下,瓦特·泰勒(Wat Tyler)于1831年在英国发动了声势浩大的农民起义,提出解放农奴,废除奴役,平均分配教会财产,反对贵族特权。并要求国王颁布法令,允许起义民众过自由、安静、和平的生活。起义军一度占领伦敦,并逮捕和处死了苏德伯雷大主教。

约翰·波尔(John Ball)是这次革命的鼓动家,泰勒起义军的领导人之一,他是威克利夫的信奉者,但他的思想比威克利夫更加激进。他提出,人人都是亚当和夏娃的子孙,“当亚当耕种,夏娃纺织的时候,谁是上流绅士”?^③他在1381年的一次著名的演说中明确提出了财产公有,建立社会平等和实现社会公正的要求。他说:“我的善良的国民——除非把全国一切东西,全归公有,除非无奴隶与主人之分,大家一律平等,则英国的事情,决不会变好的。试想,那些所谓的贵族,有什么理由能把我们中的最好东西取去?他们有什么资格配得占有这些东西?他们有什么理由把我们放在他们的束缚之中?假如我们都是从同一的父

① 转引自《外国历史名人传》(古代部分)下册,中国社会科学出版社、重庆出版社1981年版,第70页。

② 恩格斯:《德国农民战争》,《马克思恩格斯全集》第7卷,第403页。

③ 引自《西方伦理学名著选辑》上册,商务印书馆1987年版,第386页。

母,属于亚当夏娃的后代,那末,他们有什么可以证明是比我们更有作主人的资格呢?”^①

威克利夫和波尔的上述思想,又影响了捷克被正统教会判为异端并处以火刑的胡斯。胡斯把威克利夫的著作《三人对话录》译为捷克文,并进一步阐发了威克利夫的下述思想:第一,教会对土地的占有是一切罪恶产生的根源,必须没收土地,将教会财产收归国有;第二,教会应当服从世俗政权。他把教皇称为“基督之敌”,号召民众用武力对付教皇,并对教皇兜售“赎罪券”进行尖锐的抨击;第三,反对教会铺张浪费,主张简化宗教仪式,建立廉价教会;第四,进一步肯定威克利夫关于《圣经》是教义的唯一源泉的观点,提出每一信徒都有权按照自己对《圣经》的理解来决定信仰。此外,他高举民族主义的旗帜,主张建立民族教会,与教皇和外国统治者对本国政治的干预作斗争。他说:“捷克人在捷克王国应该有权根据神学和天生的心情占有首要的位置。”^② 号召捷克人奋起保卫自己的祖国,捷克人“应当做首领,而不是做尾巴”。^③

胡斯和威克利夫及上述多数异端,实际上都是16世纪资产阶级宗教改革运动的先驱,他们的思想为后来马丁·路德的改革奠定了基础,马丁·路德也承认他的学说在许多方面是遵循胡斯的教导,并在1519年于莱比锡举行的神学讨论会中当众宣称康斯坦茨宗教会议将胡斯处死是错误的。

上述神学异端的思想对后来的乌托邦主义及文艺复兴时期的人道主义也都产生了深刻的影响。异端教派虽然受到正统教会的严厉镇压,但仍然此伏彼起,其思想观点不断获得人们的认同。恩格斯说:“新教异端的不根绝是同正在兴起的市民阶级的不可战胜相适应的;当这个市民阶级已经充分强大的时候,他们从前的主要是同封建贵族进行的地方性斗争便开始采取民族的规模了。”^④

第三节 但丁的异端政治论

但丁·阿利盖里(Dante Alighieri, 1265—1321),人文主义的先驱者。他出生于意大利佛罗伦萨一个没落的贵族家庭,童年丧母,青年丧父。但丁在贫困的生活境遇中勤奋自励,刻苦学习,并得到布·拉丁尼等著名学者的指导,他研究了拉丁文、诗学、伦理学、哲学、神学、历史、天文、地理,获得了广博的知识。

佛罗伦萨是意大利最发达的手工业中心和文化中心,同时也是新兴的市民阶级与封建势力斗争的中心,但丁青年时期便加入了代表市民阶级和城市小贵

① 引自《西方伦理学名著选辑》上册,商务印书馆1987年版,第386—387页。

② 转引自(苏)鲁敦佐夫:《胡斯战争》,三联书店1961年版,第77页。

③ 同上,第78页。

④ 恩格斯:《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》,《马克思恩格斯选集》第4卷,第251页。

族的威尔弗党,并于1300年被任命为佛罗伦萨六名行政官之一。威尔弗党后分裂为代表贵族利益支持教皇的黑党,和代表市民阶级利益反对教皇的白党,但丁属于白党。1302年黑党在教皇和法国国王的支持下夺取政权,对白党大加迫害,但丁亦被革除公职,终身流放。

在19年的流放生活中,但丁颠沛流离,备尝艰辛,但仍未放弃自己的政治立场,继续与保守势力进行斗争,先后发表《宴会》、《论俗语》和《神曲》,阐明了他代表市民阶级的人文主义思想,他的政治主张的代表作是《论世界帝国》,这部著作由于宣扬反教会的市俗政治观,被罗马教廷视为异端,列为禁书。恩格斯说:“意大利是第一个资本主义民族。封建的中世纪的终结和现代资本主义的开端,是以一位大人物为标志的。这位人物就是意大利人但丁,他是中世纪的最后一位诗人,同时又是新时代的最初一位诗人。”^①

1. 世袭君主的统治权直接由上帝赐予,并非来自教皇。教权与王权均来自上帝,互不统属,必须各司其职

14世纪的欧洲是神权统治下的欧洲,世俗权力经由教皇代表上帝赐予是人们的普遍认识,但丁在14世纪初提出并论证世俗权力并非来自教皇需要极大的勇气和智慧,因此但丁说:“这个问题的真实答案也许会把那些不敢面对真理的人的愤怒引到我头上来。但是真理从它不可动摇的宝座上召唤我,要我像所罗门进入格言之林那样,目光凝视真理而蔑视那些亵渎真理的诽谤者。”^②

但丁首先提出,神学家们以月亮和太阳比拟世俗权力和教会权力,然后又说,月亮本身并没有光,而只是太阳光的反射,同样,世俗权力本身没有权威,而只是仰仗教会权力的权威,指出这种说法是错误的。但丁有力地反驳说,第一,上帝是先创造日月,然后才创造人类。政权是为了医治人类的罪孽恶疾所设立的,是上帝在创造了人类之后设立的,上帝并没有在创造日月的时候便创造政权,把政权与教权比拟为日月是不恰当的;第二,即使这一比喻暂时可以成立,但月亮必须吸收太阳的光辉是一回事,月亮本身的存在和功能是另一回事,月亮本身的存在不依赖太阳,它的功能及其功能的行使也不依赖太阳;第三,从逻辑上说,月亮从太阳吸取光辉不能等同于世俗权力必须从教会权力吸取权威,光辉不等于权威。

神学家又提出,亚当的儿子雅各生了两个孩子,一名利未,一名犹达,利未是教士之父,犹达是王权之父。按《圣经》记载,利未年长,因此教会权威高于世俗权威。但丁反驳说,“权威”和“年龄”无论在实际上或是在道理上都不能等同,权威并非来自年龄,许多人在年龄方面是长者,但在权威方面却并非长者,许多主

① 恩格斯:《共产党宣言1893年意大利文版序言》,《马克思恩格斯选集》第1卷,第249页。

② 但丁:《论世界帝国》,商务印书馆1985年版,第56页。

教就比他属下的主祭神父要年轻。

但丁列举当时流行的关于教会权力高于世俗政权的各种说法,从道理上和实际上一一加以批驳,反复证明:教皇并非上帝在人世的全权代表,由上帝执掌天国和尘世的大权是不能授予教皇和教会的,体现世俗权力和神圣权力的“两把刀”并不掌握在教会手中。而且政权先于教权而存在,罗马政权先前并不受教会的约束,教会不可能被上帝授予向尘世国家授权的权力。

但丁提出,人有两重幸福,一是尘世的幸福,二是永生的幸福。这两重幸福仿佛两个目标,必须通过不同的途径才能达到。要达到第一目标,必须遵循哲人的教导,应用人类的智力,培养人们的德性;要达到第二目标,必须遵循上帝的教导,坚持信仰、希望和仁爱。第一目标的实现要靠人的理性,第二目标的实现要靠神的圣灵。但是由于人类的贪欲会蒙蔽世人的双眼,如脱缰之马,不得不用缰绳和嚼子勒住它,使它走向正道。这缰绳是由两个骑手按照人类幸福的双重目的来掌握的。其一是教皇,他引导人类走向永生的幸福;其二是帝王,他引导人类走向尘世的幸福,他平息人类的贪欲和纷争,让人类享有和平与安宁。两个权威,互不统属,均来自上帝。他强调指出:“帝王或世界政体是直接从宇宙的统治者即上帝那里获得它的权力的。”^①政教两方必须各司其职,互不干涉。特别是教会不应干预世俗事务,“因为全部圣典都包括在《旧约》与《新约》两书中,而从中就找不到一条指示,证明对古代或现代的教士赋予了管理世俗事务的职能”。^②教权与政权是两种不同性质的权力,不能由一个人来体现。

2. 为了实现世界和平,造福人类,有必要建立一个统一的世界政体。一切事物凡统一的就是善,蔑视统一而趋于多头的便是恶,人类的幸福有赖于人类意志的统一

但丁说,他所谓的统一的世界政体是一个囊括全人类的统一的帝国,这个帝国的建立之所以必要,是因为只有建立这样的帝国,才能给世界带来永久的和平。他指出,上帝为了造福人类曾作了种种安排,在各种安排之中,世界和平是头等大事,“因此上帝说,天上传给牧羊人的福音不是财富,不是享乐,不是荣誉,不是长寿,不是健康,不是力量,也不是美貌,而是和平”。^③只有和平,才能全面地不断地发展和完善人类的智力,才能使人类在一切科学和艺术方面有所作为,才能使人类获得幸福。

但丁引述亚里士多德的观点,说每当几个物体结合在一起时,其中必有一个起支配调节的作用,否则这种结合就不能持久,甚至会因互相斗争而解体。以个

① 但丁:《论世界帝国》,商务印书馆1985年版,第86页。

② 同上,第83页。

③ 同上,第6页。

人为例,如果没有智力的指导和支配,即使他全力追求幸福,也不能获得幸福。又譬如,一个家庭的目的是要让家庭成员生活舒适,其中必须有一个家长起调节支配作用,再譬如一个地区或者一个城市,如果没有一个人出来管辖,这个地区或城市内部就不能相互协助,让人民安居乐业,并常因争夺权力而导致毁灭。一个王国也是如此,如果没有一个单一政府管理,这个王国就要解体。由此可以说明,整个人类应当建立独一无二的政府,才能给尘世带来和平与幸福。

但丁又说,人类社会是一个整体,但它又是整个宇宙的一部分。宇宙因其统一而秩序井然,人类社会也只有根据统一原则才能建立秩序。整个宇宙无非是神的美德的体现,“所以人类只有尽其所能与上帝相象,才能处于最佳状态,而人类又只有达到完全统一才能接近上帝的形象,因为统一的真正基础就是上帝本身”。^①

凡人做一件事,最好由一人去做而不必由多人去做,因此,由一人去做就是善,由多人去做就是恶。“因此,人类最好是由一人统治而不由众多的人统治,也就是,由独一无二的统治者即世界君主统治。如果这样比较好,那就能取悦于上帝,因为上帝总是喜欢比较好的事物”。^②

但丁进一步推论说,一切事物,凡是统一的,就是善的,“善的根本含义是单一存在,而恶的根本含义是多头存在”。^③ 恶就是蔑视协调统一而趋向多元。协调一致是众多意志的统一行动,统一行动是众多意志的协调联合。人类的幸福有赖于人类意志的统一,要做到这一点,必须有一个“统治意志”来引导人类的意志达到统一,因为人类的意志常屈从于“诱人的青春欢乐”,必须加以引导才能达到统一。但丁提出,必须建立世界帝国,有一个世界君主,他的意志能控制和引导其他一切人的意志,否则人类的意志就无法统一。“为了达到人类的最佳状态,世界就需要有一个一统的君主,因而,这世界为了获得幸福,也就有必要建立世界政体”。^④

但丁指出,整个人类还需要有一个最高法庭,有一个“最高的首席法官”,他可以直接或间接地裁决一切争讼,世界才不致混乱。他引述亚里士多德的观点说:“事情最怕的是乱,而权威多了就会乱,因此权威应是独一无二的。”^⑤ 他提出,一元化的政体权威最大,世界帝国的君主具有最大的权威,有了他,正义就发挥或者能够发挥最大的威力,并可以使人类的贪欲减少到最低限度。人类的最高利益是安居乐业,正义则是安居乐业的主要的和最有力的推动者,仁爱又是正义的推动者,在世界上一切人中,唯独世界君主最仁爱,最富正义感。因为“越是

① 但丁:《论世界帝国》,商务印书馆1985年版,第10页。

② 同上,第22页。

③ 同上,第23页。

④ 同上,第24页。

⑤ 同上,第12页。

我们的切身之物,我们就越喜爱它;而人们对那世界君主比其他君主更为切身,因此那世界君主也最爱他们,或者说,应该是最爱他们”。^① 因此一切人都是那世界君主首要的和直接的关怀对象。而且世界君主已经拥有世界,因此他“无须贪婪,或者说,至少比其他人好得多”。^② 贪婪欲是判断力和正义感的腐蚀剂,世界君主贪欲最少,因而便善于判断和发挥正义的威力,进行合理的统治。总之,但丁认为,在世界君主的统治下,人们都能过有理性的生活并获得自由,并使世界和平持久地最大限度地得到实现。

3. 古罗马建立统一的大帝国,征服并统治世界,合乎公理。罗马人生而治人,其统治顺应上帝的意志

但丁理想中的世界帝国,类似古罗马帝国,因此他着力论证罗马人凭公理统一天下。他说,上帝的旨意就是公理,不论何种公理,都不过是上帝旨意的体现。罗马人征服并统治世界,对世界上的一切人进行一元化的统治是顺应上帝的旨意,因而也便合乎公理。同时罗马民族是最高贵的民族,他们为人正直诚实,英勇善战,举世无敌。

但丁说,凡关心国民共同利益的,便都合乎上帝旨意,便都合乎公理。罗马人征服世界是为了维护世界公众的利益,所以罗马人忠于公理。他十分称赞罗马人,甚至说罗马人生来便是统治其他民族的民族,“罗马人生而治人”。^③ “罗马人所作所为证明了他们征服全球确实是为了追求这个利益;因为他们抛弃了那总是跟国民利益势同水火的一切贪欲而去寻求普世和平与自由;这个神圣的、虔诚的和光荣的民族,为了促进公共利益以拯救人类,简直不惜牺牲自己的利益”。^④ 但丁还说,罗马人流血流汗,贫苦无告,甚至子女丧失,四肢残缺,牺牲生命,“这一切全是为了造福公众,试问有谁能说他们不关心公共的利益的呢”?^⑤

但丁认为,罗马的统治权力是天命所授。他说罗马建国时,上帝反复显示奇迹,表明上帝对罗马人的关怀。根据神的旨意,罗马人在争夺世界统治权的竞争中占了上风,他们通过考验赢得了世界的统治权,是理所应得。“面对这些事实,我们无疑可以肯定,大自然注定了世界某一地区的一个民族来一统天下,否则,大自然就会有所欠缺,而那是不可能的。至于哪个地区的哪个民族注定要一统天下,根据上面和下面还要讲到的理由表明,罗马及其公民是注定了的”。^⑥ 但丁甚至用基督降生于罗马统治时期,而且用基督主张服从罗马的法令来反复证

① 但丁:《论世界帝国》,商务印书馆1985年版,第15页。

② 同上,第20页。

③ 同上,第41页。

④ 同上,第36页。

⑤ 同上,第37页。

⑥ 同上,第42页。

明,罗马人的统治权是符合神意的,是直接授命于上帝的。

总的来说,处于14世纪初期的但丁,提出了政教分离的思想,为世俗政权的合法性和权威性进行论证,有其重大的进步意义,也是他的人文主义在政治思想方面的表现。至于对世界帝国的论述,其中亦不乏合理的成分,但对罗马帝国征服并统治世界的论述,则比较片面,应当说是情感多于理性,他抹杀了罗马人对其他民族的掠夺、屠杀和镇压的实际,抹杀了罗马人对其他民族残暴统治的一面。而且罗马民族内部的矛盾和斗争也极其复杂,更非所有的罗马人都正直诚实,天生便可以成为统治者。

第四节 帕多亚的马西里乌斯和 威廉·奥卡姆的异端政治论

1314年,神圣罗马帝国皇帝选侯团因意见不一,选出了两个皇帝。其中之一是巴伐利亚的国王路易四世,他成功地巩固了自己在德意志的地位,并要求第二任阿维尼翁教皇约翰二十二世的承认,约翰不予承认,路易四世便攻击教皇背叛虔诚教和教会简朴清贫的传统,沾染世俗恶习,生活奢侈放荡。约翰便于1324年将路易开除教籍。三年后,路易进军罗马,宣布废除约翰二十二世,另立彼得迪·科尔巴里奥为新教皇,即尼古拉五世。在路易四世与约翰二十二世激烈斗争的十几年间,路易四世在思想理论上求助于一批被开除教籍的异端分子为他辩护,其中最主要的就是帕多亚的马西里乌斯和威廉·奥卡姆,他们在路易四世的保护下向教皇宣战,严格地站在世俗的立场上,较早地用人的眼光来看待世俗政权,并为世俗政权至高无上的地位进行了有力的理论论证。

1. 马西里乌斯的异端政治论

帕多亚的马西里乌斯(Marsilius of Padua, 1280—1343)出生于意大利的帕多亚城,曾任该城教长,后赴巴黎大学攻读医学和哲学,毕业后留校任教,1312年升任为巴黎大学校长。1320—1324年期间,在巴黎写成了《和平保卫者》一书,严厉批评教皇政策,受到教皇追究,并被开除教籍。1326年逃往巴伐利亚,在路易四世的保护下,继续发表大批论文,为世俗权力的合法性进行论证。他的主要观点是:

(1) 国家是一种自然形成的制度,产生于人类群居生活的本性。国家的目的是为了人们过美好的生活。

马西里乌斯的国家学说,以亚里士多德的理论为基础,认为国家乃是实现人类生活各种机能的“活生生的存在”,其目的在于维护和平、法律与秩序,以增进人民幸福,促使人民过“美好的生活”。

马西里乌斯认为,群居是人类的本性,但由于人类也存在着自私、损人和残

暴的倾向,妨碍人们的群居与合作,理性表明,人们需要世俗的政府作为维护和平与秩序的手段,于是便建立了国家。

他提出,美好的生活包括两方面的内容:一方面是物质的、世俗的;另一方面是精神的、道德的。因此人们既要过世俗的生活,也要过宗教的生活,宗教的生活在现世有助于道德的发展,在来世又是得救的手段。但无论世俗生活和宗教生活,都应由国家而不由教会来调整。

马西里乌斯继承了亚里士多德关于社会分工的观点,认为社会由六种人组成:农夫、工匠和商人提供物质产品和政府的需要,士兵和官吏维护国家的和平与秩序,僧侣则从事宗教事务。他还继承了亚里士多德关于政体的理论,认为政体有六种形式,三种正常政体:君主制、贵族制和共和制;三种反常政体:僭主制、寡头制、民主制。

(2) 公民应拥有立法权和对官吏的选举权。政府权力应受法律限制。法律是全体公民或其主要部分的命令。

马西里乌斯认为,最理想的政治制度是民选的君主政体,在这种政体下,官吏由人民选举产生并对人民负责,人民有权处罚越权和不守法的统治者,必要时可以罢黜或放逐他们。他对国家与政府进行区分,指出国家由人民构成,政府仅是人民执法的工具。

马西里乌斯是近代民主思想的先驱,他明确提出了人民的权力问题,他提出法律应当体现人民的意愿,应当按照人民的意愿来规范国家的行动。他说:“立法者,或法律的主要而正当的来源,是人民全体,或其主要部分。他们在大会中依照一定的规程,按照他们自己的意见或选择,而断定人类在社会中何者应行,或何者应避免,不从者受惩罚的痛苦。”^①应当指出,马西里乌斯所说的人民和我们现在的理解不同,他所强调的人民,除数量外,还要考虑“质量”,所谓质量就是这些人的社会地位及其影响,因此他说的人民主要是指社会的上层人士。但即便如此,他的思想在当时也是激进的。

马西里乌斯把法律分为永恒法、自然法、人法和神法,这种划分与阿奎那相同,但他着重论述了人法和神法。他说:“神的法律是上帝直接发出的命令,它无须人参加意见,它谈的是人本身在现世应当做的和不应当做的是些什么事情,但是,为了取得好的结果,它也谈到人在来世应当具备的某种条件。”^②人生来世应当具备的条件是指,违背神法所应受的惩罚,即不得进入天国。他又说:“人的法律是全体公民或其主要部分的命令,这种命令是受权制定法律的人直接研究出来的,谈的是人类在现世应当做的或不应当做的是什么,以便取得最好的结

① 马西里乌斯:《和平保卫者》,转引自蒲薛凤:《西洋近代政治思潮》上册,第113页。

② 马西里乌斯:《小辩护书》,转引自乔治·霍兰·萨拜因:《政治学说史》上册,商务印书馆1986年版,第347页。

果;它也谈到了现世人们应当具备的某种条件。我指的是:在现世里,谁要违犯这一命令,就要对违犯者处以罚款或惩罚。”^① 上述两种法律的区别在于,前者纯粹是神的命令,后者是公民的命令;前者的惩罚在死后,后者的惩罚在生前;前者的惩罚仅是一种道德上、心理上的威慑,后者的惩罚则是肉体上的折磨和财产上的损失。马西里乌斯表示对异教审判和教会任意惩罚教民的反对,认为只有违犯人法,才能受到审判和惩处。违犯神法,则应当留待上帝去处置,而且只有上帝才有权处置,“无须人参与意见”。^②

马西里乌斯认为法律既然是公民的命令,因此任何人都应当遵守法律,即使统治者也不能例外。

(3) 不应把教会的权威等同于上帝的权威,教会是神甫的组织,信徒是教会权威的真正来源。

马西里乌斯认为基督教是超自然超现世的东西,他虽然承认基督教存在的必要性,但他否认教会神职人员在现世生活中具有特殊的生活地位,神职人员与其他臣民的社会地位是平等的,不同的只是“神职人员的作用在于了解和宣传这样一些事情,就是说,根据《圣经》,人们必须相信,执行或者回避这样一些事情,以便得到永世得救并逃避灾祸”。^③ 因此,由神职人员组成的教会并没有等同于上帝的无上权威,神职人员与其他成员一样都是国家的公民,都应受到公民应有的同等待遇,必须遵守和服从国家的法律和政府的命令,不应借口宗教而享有特权或得到豁免。

马西里乌斯反对教皇对教会权力的垄断,指出教皇只是主教中的一员,他不应当享有任何特权及特殊地位,教皇的特权和特殊地位缺乏任何神圣的根据。他提出,新约圣经是信仰的唯一根据和源泉,也是神文的唯一文本,教皇的训令不是法律,如经“社会”批准,也只能是人法的一个部分。教会则是全体基督教徒的团体,教徒(包括僧俗两众)是教会权威的真正来源。教会的最高权力机构应当是“宗教代表会议”,宗教代表会议应由市俗代表(一般信徒代表)和宗教代表(神职人员代表)组成,教皇、主教均应由宗教代表会议选举产生。教会应服从国家的管辖,不应在国家中占有特殊地位。

马西里乌斯认为,教会和神甫均是灵魂的医生,医生治病不能靠强制,因此教会在管理精神事务时,无任何强制权威,当人们不能圆满履行宗教要求的时候,教会无任何处罚权利。“号称教皇的罗马主教,或任何教士或牧师,不论个别或集体,都毫无强制的法律治理权可以来管理教士、主教……;对于任何情形下

① 马西里乌斯:《小辩护书》,转引自乔治·霍兰·萨拜因:《政治学说史》上册,商务印书馆1986年版,第347页。

② 同上,第347页。

③ 同上,第346页。

的人员,或政府,或社区,或团体,或个人,更没有这种权力”。^① 教会的职责是宣讲福音和组织圣事,对世俗权力不应有任何野心,它无权征收什一税,也毫无免征其他税的权力,教会不应拥有大量财产,教会的收入只能来源于社会为支持公共的祭祀而提供的赠予或补助。教会无权干涉世俗政权,亦无权监督世俗统治者,世俗统治者亦无服从教会或教皇的义务。

马西里乌斯认为,在缺少和平与秩序的欧洲,只有树立世俗统治者的独立的政治权威,才能保卫和平与秩序,因此他在理论上竭力压低教会而抬高世俗,并较早地否定了君权神授的观点,恢复了亚里士多德的国家自然起源学说。

萨拜因给予马西里乌斯以极高的评价,说他的“结论的实际重要性是怎样估计也不为过的”。^② 他的思想已具有使政治学摆脱神学束缚的明显倾向,他不仅为国家的权威提供了世俗的理论基础,而且站在世俗的立场来解释和维护人法,同时他的整个理论都具有一种潜在的民主的趋势。他的观点直接影响了近代西方的思想家们,因此西方学者认为,他是较早提出现代国家观念的思想家,他是清教改革运动的先驱,“他既是马基雅维里式的国家设计人,又是现代民主制度的缔造者”。^③

2. 威廉·奥卡姆的异端政治论

威廉·奥卡姆(William Ockham,1285—1349),是被教皇判为异端的14世纪重要的神学家和政治思想家。他出生于伦敦南部塞列维的奥卡姆村,因此又称为奥卡姆的威廉,曾在牛津大学学习神学,后转至巴黎大学。威廉曾参加方济各修会,14世纪初,方济各修会与教皇发生公开冲突,由于威廉勇敢反对教皇和正统神学,被修会称为“不可战胜的博士”。

1324年威廉被教皇逮捕,并指派六个神学家组成委员会研究威廉·奥卡姆的著作,判定其中51篇为异端。威廉在阿维尼翁教皇狱中渡过了四年的囚徒生活,1328年从狱中逃跑,投奔巴伐利亚国王路易四世,他对国王说:“你用刀剑保护我,我将用笔来保护你。”^④ 在路易四世的保护下,威廉·奥卡姆继续写了不少维护世俗权力的著作。政治性的著作主要有《师徒对话录》、《罗马帝国的君主》、《关于教皇权力的八个问题》、《论皇权与教权》等。政治思想方面的主要观点是:

(1) 信仰靠启示的支持,理性靠经验与知识,信仰无权支配理性,必须给予人们思想和言论的自由。

信仰与理性、神学与知识的关系问题,是中世纪自11世纪至15世纪的四百

① 马西里乌斯:《和平保卫者》,转引自蒲薛凤:《西洋近代政治思潮》上册,第115页。

② 乔治·霍兰·萨拜因:《政治学说史》上册,商务印书馆1986年版,第346页。

③ 参见《简明不列颠百科全书·马西里乌斯(帕多亚的)》(中文版)第5卷,第652页。

④ 转引自奥·符·特拉赫坦贝尔:《西欧中世纪哲学史纲》,中国对外翻译出版公司1985年版,第180页。

年间长期争论的一个重大问题,它之所以长期反复争论是因为它不是一般的哲学问题,在当时,它是一个严肃的重大的政治问题。因为这一争论的目的,归根结底,是要解决世俗权力与教会权力的统属问题,进一步则涉及人是否有思想自由和信仰自由的问题,也是正统神学与异端神学孰是孰非的问题。

托马斯·阿奎那曾努力调合理性与信仰、神学与知识的矛盾,肯定理性与知识的价值,但却强调信仰高于理性,神学高于知识。13世纪末,邓司·斯各脱等思想家又提出了“二重真理论”,论证信仰与理性、知识与神学具有同等重要的价值,力图把哲学与知识从“神学婢女”的地位中解救出来。

威廉·奥卡姆继承斯各脱的观点,并进一步指出,信仰与知识是两个各自独立的领域,上帝不是直观的认识对象,不是靠感性和理性所能认识理解的,上帝的存在是依据《圣经》,而不是依据证明,认识上帝只能靠信仰而不是靠知识,上帝属于信仰的领域。信仰无法实验,也无法证明,只能靠启示,神学是基于《圣经》和启示的学科,合理论证神学是不可能的。知识则基于直观的认识,知识从属理性,知识是可以依靠感性和经验加以描述和证明的,自然科学、哲学均属于知识的范围。知识不从属于信仰。

威廉·奥卡姆还继承了邓司·斯各脱关于意识自由的观点。斯各脱提出,是上帝的本性,也是人的本性,人有自由按照自己的意志和愿望去追求幸福,在追求幸福时,个人不是消极被动的,而是积极主动的,个人争取幸福时,上帝也不起决定作用,即使没有上帝的帮助,个人也能按照道德要求独立行动。威廉则进一步提出,人有思想和言论自由,思想和言论的自由从属于知识和理性的范围,非信仰和神学所能干预。他主张社会必须允许人们自由地探索,自由地判断,只有容许人们依据理性自由地探索和判断,才能揭示一切善良的人们所能接受的宗教真理。

(2) 曾经有过一个“自然人”的时期,人类遵循自然法生活。国家是人类社会的共同契约,参与国家立法是每个社会公民的权利。

威廉·奥卡姆是最初站在近代思想大门之前的人物之一,他是中世纪第一位用人的世俗眼光来阐述自然法和社会契约论的思想家。托马斯·阿奎那也谈过自然法和契约论的问题,但他是站在正统神学的立场上来阐述这一问题的,他认为永恒法高于自然法,国家是上帝的创造,并非产生于社会契约,上帝、基督与人则存在着契约关系:上帝创造人,人必须遵奉上帝,基督拯救人,人必须崇信基督。

威廉·奥卡姆则提出,人类曾经历过一段自然状态时期,生活在自然状态中的人即“自然人”。自然人是完全平等的,一切财产都是公有,私有财产在自然状态中尚不存在,政治国家亦未建立,“人不需要听从别人,而只需听从上帝”。^①

^① 威廉·奥卡姆:《罗马帝国的君主》,转引自奥·符·特拉赫坦贝尔:《西欧中世纪哲学史纲》,中国对外翻译出版公司1985年版,第181页。

在自然状态下,自然人遵循自然规律即自然法进行活动。自然法的原则十分简单,就是那些合乎自然与理性的基本原则,如自我保护,结婚生子,养育后代等。他说:“我认为一切人就其本性是平等的,譬如人都需要保养身体,繁殖后代,甚至婚娶或遵守贞操,诸如此类。”^①

威廉·奥卡姆提出,国家产生于人类社会的共同契约,国家的目的在于维持法律所保护的“共同的福利”,这是国家的最高原则。共同的福利基于个人的福利,人们追求个人福利是合乎自然规律的,无可厚非,国家维护基于个人福利的公共福利是自然规律的要求。这一思想出自14世纪初期的一位神学家,是超越当时人们认识水平的,因此当时人们又把威廉称为“可尊敬的创造者”。

威廉认为,国家既然产生于人类的共同契约,因此参与立法是每个社会成员的权利,他提出,“权力必须委托给大家同意的人”^②，“关系大家的事情必须由大家来确定”^③，“人民能够自己确立法规,从而选举自己的领袖”。^④

威廉把国家对臣民的统治权与主人对奴隶的统治权加以区别,指出,主人对奴隶的支配是随意的,奴隶对主人的服从是无条件的,而臣民对国家的服从是有条件的,国家必须尊重和维持臣民的公共福利,才有权管理自己的自由臣民,否则自由臣民有权把皇权从一个人的手里转交给另一个人,甚至可以用刀剑和起义来反抗违背人民意愿的统治者。抗暴权在这里也被提出来了,虽然并没有引起人们的注意。

(3) 教皇无权剥夺任何人的自然权利,无权剥夺上帝赋予人们的自由。世俗事务的一切管理权力应属国家,教皇仅拥有管理精神事务的权力,不拥有管理物质事务的权力。

威廉·奥卡姆在题为《关于教皇权力的八个问题》中提出的第一个问题是:一个人能否在教会与国家二者之中成为“合法的至尊”;第二个问题是:世俗权威是否直接起源于上帝;第三个问题是:教皇有无权威把世俗统治权赐与皇帝或国王;第四个问题是:诸选帝侯所进行的选举是否给予德意志皇帝以充分的权力;第五、六个问题是:通过主教为国王行涂油礼的权柄教会获得了哪些权力;第七个问题是:一个不合法的大主教主持的加冕礼是否有效;第八个问题是:选帝侯的选举是否给德意志国王以称号。上述八个问题都是路易四世与教皇约翰二十二世争论的重大问题,威廉·奥卡姆完全站在路易四世一边,坚决维护了世俗王权的合法性、权威性和至高无上性,他没有完全否定教皇的权力,但他却坚持政教分离,把教皇的权力仅仅放在传播福音的范围之内。

按照教皇的说法,他的权力来自基督的使徒彼得,彼得的权力是基督直接给

① 威廉·奥卡姆:《罗马帝国的君主》,转引自奥·符·特拉赫坦贝尔:《西欧中世纪哲学史纲》,中国对外翻译出版公司1985年版,第181页。

② ③④ 威廉·奥卡姆:《师徒对话录》,第182页。

予的,因而是至高无上的。威廉·奥卡姆却说,耶稣基督在建立教会时,并没有给予使徒彼得以完全的权力,并没有允许他有权去做任何事情而不受神圣的或自然律法的限制,彼得获得的权力是有限的,使徒们亦曾服从当时的政权,从不干预世俗的权力。他说:“基督让彼得担任所有信徒的首领时,他禁止彼得和其他使徒对国王和民众行使任何统治权。”^①彼得接受了这一使命,并劝告他的继承者:“切不要卷入日常世俗生活中去。”^②因此教皇的权力仅限于管理宗教事务。

威廉·奥卡姆强调指出,教皇无权剥夺任何人的自然权利或上帝赋予人们的权利和自由,正如基督来到人间,不是为了要夺取人们的财产和权利一样。基督的代理人不就是基督,既不能拥有与基督同样大的权力,更没有权力去夺取他人的权利。威廉明确提出:第一,基督诞生前,非基督徒早已享有的一切正当权利,教皇无权剥夺;第二,处理世俗事务的权力不属于教皇,而属于国王,因为基督说过,凯撒的当归还凯撒;第三,教皇虽然负有宣扬《圣经》,主持圣事,提供基督徒永生所必须的条件权力的权力,但却无权发布超越此范围的命令。威廉说:“如果教皇干涉世俗事务,他无异于是在收割别人的庄稼”。^③

威廉·奥卡姆主张,教权与王权应严格加以区分,划清自己的职权范围。人间的、世俗的一切管理权力属国家,拯救灵魂的权力属教会,教皇只应拥有“精神上的武器”,不应拥有“物质武器”。教皇如果犯罪,不仅应受到教会的审判,还应受到国家的审判。国家不仅有权惩治一般的罪犯,惩治异端的权力亦应属于国家,不仅一般人可以成为异端,教皇同样也可以成为异端,因此教皇同样也可以被废黜和惩治。威廉指出,教皇约翰二十二世就是异端,他至少犯有70条异端罪行。

对于世俗皇帝的权力,威廉指出,它虽然来自上帝,但并非上帝直接赐予的,更不是教皇给与的,而是上帝通过人民移交给皇帝的。他反对教皇也反对皇帝拥有专制权力,认为教皇的权力只能在神法允许的范围内行使,皇帝的权力则只能在自然法允许的范围内行使,因此他被认为是最早的君主立宪主义者之一。

威廉·奥卡姆与马西里乌斯的思想有某些共同的东西,但都自成一家,各具特点。他们分别从不同的角度为世俗政权的合法性、权威性与至上性进行论证和辩护,并引伸出近代的许多自由民主的观点,这在当时是需要有足够的眼光和勇气的。恩格斯说,在中世纪的欧洲,由于神权政治思想的统治,“每一种新的进步都必然表现为对某一神圣事物的亵渎,表现为对陈旧的、日渐消亡的、但为习惯所崇奉的秩序的叛逆。”^④新的进步的思潮向着旧的封建正统思潮冲击,而这些新的进步的思潮则被正统的封建主义的维护者视为异端。应当承认,异端思

①② 转引自昆廷·斯金纳:《现代政治思想的基础》,求是出版社1989年版,第316页。

③ 同上,第316页。

④ 恩格斯:《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》,《马克思恩格斯选集》第4卷,第233页。

潮中,无疑有着许许多多的糟粕,但它却始终代表着一种积极的进步的倾向,许多异端思想家都是近代资产阶级宗教改革运动的先驱,他们最早敲响了近代资本主义思想的大门,他们是中世纪神权统治下的黑暗中的闪电。近代西方资产阶级的思想家和宗教改革家们,无论是否认真研究过异端思想家的学说,大都或多或少地重述着他们提出的许多论点。他们也许有许多的局限,例如他们虽然都企图限制教权,但并不完全否定教会;他们虽然把人的肉体和行为交给了世俗政权,但仍然把人的灵魂和精神交给了教会;他们虽然强调人法的作用,但并不否定神法的地位;他们虽然力图使理性和政治脱离信仰和教会的控制,但不能使人们的思想和生活脱离教会的影响。任何伟大的思想家都只能是一定历史条件下的思想家,他们的思想都要受到历史条件和时代的局限,因而我们只能把他们放在当时的历史条件下来评论,不能用现代人的观点来苛求于古人的。

第七章

乌托邦主义政治观

乌托邦主义又称空想社会主义,来源于托马斯·莫尔所著的《乌托邦》一书。乌托邦是拉丁文 Utopia 的译音,原出希腊文 ou(无)和 Topos(处所),意思是不存在的地方,指现实生活中并不存在的理想国度。列宁说:“政治上的乌托邦就是无论现在和将来都决不能实现的一种愿望,是不依靠社会力量,也不依靠阶级政治力量的成长和发展的一种愿望。”^①

自从私有制的出现和人类进入阶级社会以后,社会由于存在着剥削和压迫,充满各种矛盾、斗争和痛苦,于是便产生了各种反对剥削、反对压迫和反对私有制度的思想和言论,许多政治思想家都对理想的社会政治制度作过探讨,但作为一种规模性的理论形式,则产生于 15 世纪。

15 世纪的欧洲已经处于资产阶级革命的前夜,这一时期,资本主义的生产关系已经有了发展,市民阶级的力量开始强大,广大农民反对封建剥削和压迫的斗争与市民阶级反对封建制度的斗争相互交错,连绵不断,形成了社会阶级矛盾和阶级斗争空前激烈复杂的局面。伴随市民阶级的产生而产生的早期无产者,虽然他们在政治上是作为反封建的同盟军而行动,因为“市民等级在和贵族斗争时有权认为自己同时代表当时的各个劳动阶级的利益,但是在每一个大的资产阶级运动中,都爆发过作为现代无产阶级的多少发展了的先驱者的那个阶级的独立运动。”^② 早期的无产阶级需要有自己的独立的思想表现,而乌托邦主义便正是早期无产阶级要求的“象征、表现和先声”。^③

乌托邦主义的发展可以分为三个时期,15—17 世纪的早期乌托邦主义,代表的思想家有托马斯·莫尔、康帕内拉、安德里亚等,恩格斯说,这个时期乌托邦

① 列宁:《两种乌托邦》,《列宁选集》第 2 卷,第 429 页。

② 恩格斯:《社会主义从空想到科学的发展》,《马克思恩格斯选集》第 3 卷,第 405—406 页。

③ 列宁:《两种乌托邦》,《列宁选集》,第 2 卷,第 432 页。

主义的特点是着重于“对理想社会制度的空想的描写”。^① 18世纪的即中期的乌托邦主义,代表的思想家有摩莱里、马布利、巴贝夫等,这个时期的特点是:“已经有直接共产主义的理论(摩莱里和马布利)。平等的要求已经不再限于政治权利方面,它也扩大到个人社会地位方面了;必须加以消灭的不仅是阶级特权,而且是阶级差别本身。苦修苦炼的、禁绝一切生活享受的、斯巴达式的共产主义,是这个新学说的第一个表现形式。”^② 19世纪初期的、即晚期的乌托邦主义,代表的思想家是圣西门、傅立叶和欧文,他们思想的特点是:想要立即解放全人类,用示范的办法建立理想的永恒的正义王国,而欧文则已经“直接从法国的唯物主义出发,系统地制定了他消除阶级差别的方案”。^③

早期乌托邦主义的理论,空想的成分显然更多一些,但不能认为他们的学说全是荒诞无稽的构想,他们的学说也是立足于对当时社会严肃的批评基础之上的。他们在对当时社会的批评中,在对理想国度的描绘中,也提出了许多天才的、富有远见卓识的政治主张。

第一节 托马斯·莫尔及其《乌托邦》

托马斯·莫尔(Thomas More, 1478—1535),出生于英国伦敦一个法官家庭。14岁入牛津大学攻读拉丁古典文学,后改学法律。大学时期受到人文主义思潮的深刻影响,大学毕业后于1501年担任律师,他主持公道,庇护贫弱,蔑视权贵,得到伦敦市民的敬重。1504年,当选为国会下院议员。亨利八世在位初期,一度受到国王器重,历任国家要职。1518年任国王枢密顾问官,1521年任财政副大臣,并受封为爵士。1523年当选为下院议长,1525年出任兰开斯特公国首相,1529年被任命为英国大法官。在担任大法官期间,他对国王离婚案件持有异议,后又在宗教政策上与国王发生分歧,1532年辞去大法官职务,1534年因他断然拒绝宣誓承认英国国王在英国国教中的首脑地位,被捕入狱并被处以死刑。

莫尔一生著述丰富,主要著作有《关于异端的对话》、《致波美拉尼亚人书》、《国王查理三世的历史》等,但最著名的是他的空想社会主义政治著作《乌托邦》,该书的全名是《关于最完全的国家制度和乌托邦新岛的既有益又有趣的金书》,该书1516年用拉丁文写成,并于同年在比利时的卢文城出版,很快便引起巨大反响,不久被译为欧洲多种文字。

1. 战争是唯一适宜于野兽的活动,然而任何一种野兽都不像人那样频繁地进行战争。战争给社会带来巨大灾难,雇佣军是国家的主要祸害

①② 恩格斯:《社会主义从空想到科学的发展》,《马克思恩格斯选集》第3卷,第406页。

③ 同上,第406页。

《乌托邦》一书是从对欧洲社会现实的批评出发来构思理想国度的。在对现实社会的批评中,他首先指出了国王好战喜功给社会带来的巨大祸害。他说:“几乎一切国王都乐于追求武功……他们宁可不从事光荣的和平活动。他们更关心的,是想方设法夺取新的王国,而不是治理好已获得的王国”。^①由于穷兵黩武,国库总是空虚,“所有的廷臣都赞成革拉苏的名言:一个必须维持一支军队的国王,不管他的钱怎样多,总是不够的”。^②

战争不仅耗尽国家的资财,也给本国社会带来巨大灾难。托马斯·莫尔影射欧洲说,乌托邦岛东南方大陆上的阿科里亚人,曾经为他们的国王争夺另一个王国而战争,在付出了巨大牺牲夺得了新的王国之后,新的王国的臣民不断发生叛乱,并且又有新的外来侵略的威胁,阿科里亚人也遭到洗劫,他们不得不保持一支常备不懈的军队,他们为雇佣军队而付的金钱流出国外,他们为国王的巨大荣誉而流血,但和平却不比过去更加巩固,因为战争使国内的道德风尚趋于败坏,酷嗜盗窃成为人们的第二天性,战场上的杀戮使人敢于铤而走险去犯罪,法律受到蔑视。“这都是因为这个国主要为管理两个王国分心,结果其中任何一国也不能治理得宜”。^③他反对国王进行侵略战争,主张国王应集中精力治理“祖传的王国”,应竭力使其繁荣,爱臣民并为臣民所爱。

托马斯·莫尔说:“战争是唯一适宜于野兽的活动,然而任何一种野兽都不像人那样频繁地进行战争。因此乌托邦人很恨战争。乌托邦人一反几乎所有国家的惯例,把在战争中所追求的光荣看成极不光荣。”^④可是乌托邦人并不放松刻苦的军事训练,努力锻炼自己,唯恐一旦有需要而他们不能作战,但是他们决不轻易投入战争,他们出战是为了保卫本国领土,或驱逐侵入邻邦的敌人。

托马斯·莫尔提出,欧洲一些国家,为了应付战争,豢养了大批的雇佣军,即使在和平时期,也到处挤满了雇佣兵,法国人和英国人都认为若要使社会安全,就必须随时备有一支强大的雇佣军队,而且为了训练军队,不得不经常寻找战争的口实,专供士兵获取临战的经验,盲目杀人。然而法国人吃了大亏终于认识到,豢养这帮“野蛮畜牲”是多么危险,罗马、迦太基、叙利亚和别的许多国家的事例均已证明,维持大批的雇佣军不但毁灭了他们的土地和城市,而且毁灭了他们自己的国家。莫尔大声疾呼地指出:“不管怎样,为了应付紧急战争,豢养一大批扰乱治安的人,在我看来,不利于为社会造福。你们不要战争,就决不会有战争,而你们所更应该重视的是和平,不是战争。”^⑤

① 托马斯·莫尔:《乌托邦》,商务印书馆1982年版,第16页。

② 同上,第38页。

③ 同上,第36页。

④ 同上,第94页。

⑤ 同上,第21页。

2. 人民贫穷不能使国家太平。杀戮不能根治犯罪。圈地运动给社会稳定造成了严重危害

莫尔指出,在专制的国家里,凡老百姓所有的都是国王所有的,连老百姓本身都是属于国王的,只是由于国王开恩而不曾夺取的那一部分才成为每个人的私有财产。而且一些谋臣认为,老百姓自己的财产越少越好,因为有钱便有自由,有钱有自由便会犯上无礼,“老百姓一旦又有钱又有自由,就不肯接受苛刻而不公道的政令。相反,贫困可以磨折他们的志气,使他们忍受,使受压迫者失去高贵的反抗精神”。^①

莫尔指出,这种看法是十分错误的,这种言论的错误之一是有损于国王的光荣和安全。他说,老百姓选出国王,不是为国王,而是为老百姓自己,目的是要国王辛勤从政,使他们可以安居乐业,不遭到欺侮和冤屈。“因此,国王应该更多关心的是老百姓的而不是他个人的幸福,犹如牧羊人作为一个牧羊人,其职责是喂饱羊,而不是喂饱自己”。^② 这种言论的错误之二,在于这些谋臣认为老百姓贫穷就会导致国家太平,而实际并非如此。“在叫化子中间不是争吵最多吗? 还有比不满意生活现状的人更急于造反的吗? 还有比一无所有的人更不顾一切极力去捣乱、想混水摸鱼的吗”?^③ 他说,国王是治理国家,不是管理监狱,国王的职责主要是使人民繁荣幸福,而不是使人民变成“乞丐”。

莫尔指出,在专制国家里,一大批贵族像“雄蜂”一样,一事不做,专靠别人养活自己,对佃农尽力盘剥,锱铢必较,自己则讲究穿着,纵情吃喝,奢侈无度,结果穷人遍地,盗窃成风。英国人对盗窃犯执法严峻,一旦发现,便被处死,送上绞架的一次达 20 人之多,漏网的人虽然极少,但盗窃犯照样在全国横行。莫尔认为,仅仅盗窃是不应被处死罪的,因为生命比财产更贵重。他说:“一个人使别人丧财就得自己丧命,这是很不公道的。我认为,幸运能给我们的全部财富全都比不上人的性命的宝贵。”^④ 但是,对于除盗窃外便走投无路的人,随你想出什么惩治的办法,也还是要从事盗窃。“在这点上,你们英国和世界上大多数地方一样,很类似误人子弟的教书匠,他们宁可鞭打学生,而不去教育学生”。^⑤ 他认为防止盗窃的办法不是严刑,而是给予谋生之道,同时应当引导人民,教育他们懂得法律,与其罪后严惩,不如罪前防范。但最重要的是国王要关心人民的福利,而不只是关心自己的财富。

① 托马斯·莫尔:《乌托邦》,商务印书馆 1982 年版,第 38 页。

② 同上,第 38 页。

③ 同上,第 38 页。

④ 同上,第 25 页。

⑤ 同上,第 18 页。

莫尔说,有一个波利莱赖塔人^①的国家,国家很大,治理得宜,对罪犯的惩处不用杀戮而用劳动,罪行较轻的,既不坐监牢,也不带镣铐,而是在身体自由的情况下派出为公众服劳役。他们的伙食很好,由公库开支,因为他们替公众做工,只有拒绝劳动或劳动态度不好的罪犯,才被加上锁链,并且受到鞭笞,强迫劳动。有的犯人则无须为公众服役,公民需要帮助,则可以到市场雇佣他们,按日发给固定工资,只是工资略低于自由民。

莫尔还指出,英国社会之所以盗贼遍地是“羊吃人”的结果,贵族豪绅因羊毛生意有利可图,便围圈大片土地,赶走千万农民,男人、女人、丈夫、妻子、孤儿、寡妇,受尽冤屈,不得不卖掉本人所有的一切,被迫离开他们熟悉的唯一家乡,到处流落,“他们在浪流中花完这半文一钱之后,除去从事盗窃以致受绞刑外(这是罪有应得,你会说),或者除去沿途讨饭为生外,还有什么别的办法?”^② 讨饭求生,到处浪荡,又被当局作为不务正业者抓进监狱,他们想工作想劳动,他们素有种田的专长,但却找不到田地可以做活。

3. 人们凭现金价值衡量所有的事物,一个国家就难以有正义和繁荣。私有制是社会贫困和灾难的根源

莫尔是较早对私有制的弊病进行比较深刻的揭示和批判的思想家。他指出,私有制的弊病之一是一两极分化,贵族、金铺老板、高利贷者、富人在游荡和无益的奔逐中过着奢侈豪华的生活。一般劳动者、木匠、农民、车夫不断辛勤劳作,但却牛马不如。在私有制下,富人不仅私下行骗,而且还利用“公共法令”以侵吞穷人每日收入的一部分,他们狼狈为奸,盗用国家的名义为自己谋利,他们“用极低廉的工价剥削所有穷人的劳动。等到富人假借公众名义,即是说也包括假借穷人的名义,把他们的花招规定为必须遵守的东西,这样的花招便成为法律了”。^③

莫尔指出,在私有制下,人们固然也谈论公共福利,但各人奔走打算的却只是私人利益。他说,任何地方,如果“所有的人凭现金价值衡量所有的事物,那么,一个国家就难以有正义和繁荣”。^④ “私有制存在一天,人类中绝大的一部分也是最优秀的一部分将始终背上沉重而甩不掉的贫困灾难的担子”。^⑤

莫尔认为:“达到普遍幸福的唯一道路是一切平均享有。”^⑥ 因此他主张建立一个“共有共享”的社会,他所构想的“乌托邦”就是这样一个社会,一切归全民所有,人人劳动,不为吃饭问题而操心,每人一无所有,而又人人温饱富裕。

莫尔不仅批判私有制,而且批判市场和货币,对作为财富主要标志的黄金表

① 波利莱赖塔人(Polylerites),是用希腊语拼凑杜撰的名词,意为“虚构”。

② 托马斯·莫尔:《乌托邦》,商务印书馆1982年版,第22页。

③ 同上,第117页。

④ 同上,第43页。

⑤⑥ 同上,第44页。

示深恶痛绝。他指出,黄金从它本身的性质看是“毫无用处”,它由于被人加以使用才获得价值,可是却被视为无比珍贵,人反而不如黄金值钱。由于少数人拼命猎取黄金,给大多数人带来了贫困和灾难。他认为只有唾弃黄金,废除货币,才能消除社会贫困。他说:“在乌托邦,金钱既不使用,人们也就不贪金钱。这就砍掉多少烦恼啊!这就铲除了多少罪恶啊!”^①他认为,金钱既被取消,欺骗、盗窃、抢劫、吵架、骚乱、喧闹、叛乱、暗杀、变节、投毒等等罪行,都将不会发生。恐惧、焦虑、烦恼、辛苦的劳作、不眠的通宵,都将随金钱的消失而消失。“而且贫穷似乎是仅仅缺乏金钱所造成,一旦金钱到处废除,贫穷也就马上减少以至消失了”。^②

4. 按照民主制建立城市联合国,官吏定期选举产生。法律简明而公正。实行宗教信仰自由

莫尔反对君主专制制度,他认为专制国王从小便受到错误意见的熏染,好大喜功,怠惰傲慢,任用宠臣,听信谗言。在国王面前,人们对宠臣的意见,随声附和。“在国王面前,一个人无从装聋作哑,也不能视而不见。他必须公开赞成最糟糕的献策,支持最有害的旨谕。任何人对坏意见只要不尽情恭维,就会被看成间谍,几乎视同叛徒”。^③

莫尔主张建立一个民主制的城市联邦国家,他构想的乌托邦便是这样一个由 54 座城市联合组成的国家。全国分为中央、城市、特朗尼菩尔、摄户格朗特四级。每 30 户选举一个摄户格朗特,任期一年,每 300 户选举一个特朗尼菩尔,任期也是一年。每城分为四区,每区由公民推举一名总督候选人,然后交由 200 名摄户格朗特组成的议事会,经他们宣誓并以秘密投票方式从四人中选出一个最能胜任的人担任总督。总督终身任职,除非因玩弄阴谋或施行暴政而遭废黜。特朗尼菩尔每年的选举,如无特殊理由,无须更换,可连选连任。

乌托邦强调一切公共事务均需由集体作出决定,反对专制独裁。城市的日常事务由总督与特朗尼菩尔和两名摄户格朗特组成的议事会议处理,重大问题则交由公民大会讨论决定。在议事会议和公民大会之外,禁止讨论公事,以防止总督和特朗尼菩尔共谋对人民进行专制镇压,违者处死。乌托邦全岛的最高权力机关是全岛公民大会,每年由每个城市选派三名德高望重的公民到首都参加全岛的元老院,商讨和处理有关全岛利益的事务。元老院通过选举产生一名威信极高的贤者担任阿丹麦,即国家元首。

乌托邦的法律简明而又公正,人人熟悉法律,没有律师,按情量刑,断案公

① 托马斯·莫尔:《乌托邦》,商务印书馆 1982 年版,第 117 页。

② 同上,第 117 页。

③ 同上,第 43 页。

正,对犯人给予人道主义待遇,使他们能去旧图新,改恶从善。

乌托邦实行宗教信仰自由,允许人们选择宗教信仰,“即使不赞成基督教的乌托邦人,既不阻止别人信从,也不侵犯已经信从的人。……原来乌托邦人有一条最古的制度,任何人不能由于自己的信仰而受到责罚”。^①莫尔还说,强迫人人都接受你心目中的真理,那是野蛮而又愚笨的。即使只有一种宗教真理,其他的都是旁门左道,真理也凭借其自身的自然威力显露出来,迟早会引起人们的注意。他认为用暴力和强制手段无法解决宗教纠纷,只有信仰自由,才是解决宗教纠纷的唯一途径。同时,乌托邦人也十分重视教育和科学文化的发展,鼓励人们利用业余时间学习各种知识。

莫尔由于时代的局限,使《乌托邦》一书不可避免地仍带有封建社会乃至奴隶社会的某些旧痕迹。例如,宣扬落后的家长制的生产方式和禁欲主义的生活方式。在乌托邦中仍保留着奴隶和高级官吏的终身制等。但《乌托邦》一书,对当时欧洲社会的各种政治弊端作了较深刻而尖锐的批评,提出了许多发人思考的新见解,并构思了一个令人向往的社会主义蓝图,对未来社会提出了许多天才的意见,在政治思想史上作出了不可磨灭的贡献,他是空想社会主义的先驱和伟大的奠基人。

第二节 康帕内拉及其《太阳城》

托马斯·康帕内拉(Tommaso Campanella,1568—1639),原名乔万尼·多米尼孚·康帕内拉,出家为修士后,改名为托马斯·康帕内拉。出生于意大利南部卡拉布里亚省斯提罗城附近的斯拉诺村,当时康帕内拉的家乡正处于西班牙的统治之下。康帕内拉少年时代便喜爱文学,14岁入修道院作修士,17岁在一次宗教教义的辩论会上,便提出了自然是真理的标准、教父著作不是真理标准的观点。他勤奋地学习和研究哲学与神学,认真阅读过柏拉图的《理想国》和托马斯·莫尔的《乌托邦》,在接触16世纪意大利著名唯物主义哲学家倍尔那狄诺·特莱肖的著作后,深受其影响,并形成了自己带有唯物主义倾向的世界观。

1591年,康帕内拉出版了自己的第一部著作《感官哲学》,因书中流露唯物主义思想被宗教裁判所视为异端倾向,加以逮捕,监禁一年后获释。由于他继续坚持特莱肖的唯物主义思想,1593年8月再次被捕,并被判为异端分子,开除教籍,1597年重新获释。康帕内拉回到家乡,因不满西班牙的残暴统治,组织人民起义,1599年9月因叛徒告密被捕,在狱中度过了25年极端痛苦的囚牢生活,受尽各种极端残酷的刑讯拷打,直至1628年才获释放,1639年逝世于法国。终其一生,康帕内拉在狱中达33年之久,坐过50所牢房,受过七次酷刑。在暗无

^① 托马斯·莫尔:《乌托邦》,商务印书馆1982年版,第105页。

天日的牢房中,他写成了充满光明的《太阳城》一书,还写成了《论最好的国家》一文,这是他在政治思想方面的主要著作。

1. 太阳就是知识,知识就是光明,理想的国家应当是知识领导的国家。必须依照民主的原则,推选最富有知识的人担任国家领导

康帕内拉构想的太阳城,是一个注重科学文化,注重教育,每个公民均有较高知识水平,并由最富有知识的人掌握领导权的国家。康帕内拉说,他所描绘的国家,不是上帝提供的国家制度,而是通过哲学家的推理所发现的国家,这个国家是从人类所可能具有的智慧出发,是符合自然的,“这个国家的生活基础是受天赋理智支配的”。^①他所以把这个国家称为“太阳城”,是因为他认为知识就是光明,因此他用富有象征意义的“太阳”来命名这个国家,而且把这个国家的最高领导人亦称之为“太阳”。他说,“太阳”是司祭,是世俗及宗教界一切人的首脑,一切问题的争端都要由他作出最后决定。

“太阳”之下有三个领导人:“蓬”(威力)、“信”(智慧)、摩尔(爱),每个领导人有三名助手。蓬即威力掌管战争与和平的一切事务;信即智慧掌管文化艺术科学部门和手工业部门;摩尔即爱掌管有关生育的事务,两性的结合,培育优秀的后代,并管理农业、畜牧业、衣着、食品和教育。太阳城的城墙内外都悬有各种自然科学知识的图表,有许多教师负责讲解,儿童10岁前就通过这种直观的教育方法来掌握各种基本知识。

太阳城的最高领导机关是政府会议,八天举行一次,出席的有太阳、蓬、信、摩尔和他们各自的3个助手,共13人,讨论决定国家的重大事务。太阳、蓬、信、摩尔四人每天均举行会议,讨论并处理日常的工作。太阳城设有公民大会,每两月举行一次,20岁以上的全体公民出席。政府各部门的负责人均由公民大会选举产生,候选人由太阳、蓬、信、摩尔四人提名,个人不能出面竞选。在公民大会上,每个公民均可以根据自己所了解的情况,对候选人表示赞成和反对。同时有权对政府负责人员执行工作的好坏,提出自己的批评或表扬意见。太阳城的所有官吏均根据各自的职务给予一种美德的名称,如宽大、勇敢、纯洁、慷慨、热心、诚实、慈善、殷勤、朝气、节制等。

太阳亦由全体公民选举产生,任何获得太阳职位和称号的人,必须熟悉各民族的历史,熟悉他们的一切风俗、宗教、礼仪和法律;必须熟悉各共和国及君主国的情况,熟悉它们的立法者、科学家和手工业发明家,必须了解天体的结构和历史,懂得物理学、数学和占星学,但最重要的是懂得形而上学即哲学,还要懂得神学,懂得各种艺术和科学的起源、原理和理论,懂得万物的异同关系、世界的必然性、命运与和谐、万物和神的威力、智慧和爱、存在物的等级,它同天上、地面上和

^① 康帕内拉:《太阳城》,商务印书馆1982年版,第65页。

海中的东西以及神所理想的东西的类似关系。未满 35 岁的人不能获得太阳这一称号。太阳和蓬、信、摩尔终身任职,除非发现另一位比自己的先驱者更贤明、更有能力治国的人,才予更换。“他们只有在经过协商认为可以把自己的职位移交给一位的确是最贤明、最有智慧和毫无缺点的人以后,才能离职。他们确实是明理的和正直的人,因为他们很乐意让位给最贤明的人并听从他的教导,但更换国家领导人的事是很少的”。^①

太阳不是呆板的学究,他根据自然去了解事物,能接受各种知识并能“随机应变”,因此他即使在管理国家方面缺乏经验,“但由于他如此贤明,所以他不会是残酷无情的人,不会犯罪,也不会成为暴君”。^② 太阳属下的三个领导者也必须是哲学家、历史学家、政治家和物理学家。“因为职位是根据天赋的才能来分配的,所以我们就能铲除那些因职位的继承和选举以及因为贪图功名而产生的恶事。……我们仿效自然界,象蜜蜂那样,使最优秀者担任首要的职务”。^③

和“乌托邦”一样,太阳城的法律简单而明确,条文刻在铜板上,悬于神殿大门口的柱子上,以便使每个公民都懂得法律。同时每个公民都直接接受他工作岗位上的领导人的管辖,因此,领导人就是法官。太阳城没有监狱,只有一座囚禁叛乱和敌对分子的塔楼。太阳城执行法律的目的是为了使犯罪者改恶从善,悔过自新,只要罪犯坦白认错,表示悔改,则处罚极轻。法官根据被告所犯罪行为作出的判决,被告极易接受,因为人们认为“有罪的判决是一些能保证治好疾病的药方,因此,被告都能很愉快地接受判决,而不看作是惩罚”。^④

康帕内拉注意到法制的重要性,在《论最好的国家》一文中,他说摩西从上帝那里取得了法律,于是建立了一个最公正的国家,当犹太人以它作为榜样的时候,他们活着一天就繁荣一天,但一旦他们不服从它的法律,他们就灭亡了。他认为制定法律的目的是为了“想使守法者幸福”。^⑤ 并说:“放荡不羁是作恶的原因,强制为善的必要性是能使人得到幸福”。^⑥

2. 私有制产生自私自利,自私自利是万恶之因,公有制将消灭自私自利产生的各种恶习

康帕内拉主张公有制,反对私有制,他说:“不论对于现在或将来的生活来说,财产公有制是一种最好的制度”。^⑦ 他认为公有制是符合人类自然本性的制

① 康帕内拉:《太阳城》,商务印书馆 1982 年版,第 40 页。

② 同上,第 14 页。

③ 同上,第 29 页。

④ 同上,第 43 页。

⑤ 同上,第 64 页。

⑥ 同上,第 71 页。

⑦ 同上,第 74 页。

度,也是符合上帝本意的制度。根据自然法,一切都是公有的,造物主创造土地,是要使它成为公共财产,蜜蜂的生活就是天然公有的榜样。划分财产是由于非正义的行为,即由于罪恶所引起的。“我的”或“你的”是违背自然规律的,是骗人的话。上帝创造了世界,但上帝什么也没有分配过,而把一切留给人们共有。他引证《新约圣经·路加福音》的话说:“让任何人都不要把任何东西称为自己的财产;一切都是我们从上帝那里获得的;‘我的’和‘你的’这两个字是虚伪的字。”^①他还认为,私有制起源于暴力、杀人和战争,“万物都是公有的,但是经过强烈的占有而被瓜分了”。^②并引证罗马法学家乌尔皮安的话说:“自然法是自然界教会了一切动物的法。因此,按照自然法,一切都公有,——这是千真万确的。”^③

康帕内拉批评私有制,认为私有制产生了自私自利,自私自利是“万恶之因”。私有制还产生了贫富“两种对立的灾难”。他说,贫富对立是国家制度的主要缺点,贫穷使人违背誓约、卑躬屈节,撒谎偷窃。富贵则使人劫掠、傲慢、骄横、吹牛、游手好闲。自私自利则使人吝啬、讼争、欺骗、爱财如命、嫉妒别人、羡慕富人、伪造遗嘱、放高利贷。私有制使穷人过度劳动,富人游手好闲,妇女无所事事,人们愚昧无知。在私有制下,官吏图谋私利,侵夺别人财产,自视高人一等,在公有制下,他们才有可能把其他的人看作是自己的兄弟。

康帕内拉提出,人们之所以产生自私自利的观念是由于人们都有自己单独的房屋,有自己的妻子和儿女。“因为人们都想使自己的儿子得到很多的财富和光荣的地位,都想把大批的遗产留给自己的后代;我们当中每个人为了想成为富人或显贵,总是不顾一切地掠夺国家的财产;而在他还没有势力和财产的时候,还没有成为显贵的时候,都是吝啬鬼、叛徒和伪君子。但是,如果我们能摆脱自私自利,我们就会热爱公社了”。^④

总的来看,康帕内拉是16世纪知识界的卓越代表,他用自己的著作来捍卫城乡劳动者的利益,反对愚民政策和禁欲主义,看重知识和科学文化教育的积极意义,为当时及后世的许多思想家所推重。但康帕内拉受柏拉图的思想影响较深,《太阳城》一书在许多方面都是《理想国》一书的翻版。而且康帕内拉仅仅是从理性主义和伦理道德出发来批判私有制,对私有制产生和存在的必然性缺乏认识,并错误地把住房和家庭的私有看成是自私自利的原因,从而主张消灭一切生产资料乃至生活资料的私有,主张消灭一夫一妻制的婚姻家庭关系,建立公妻制,等等。这是他著作中的缺陷,也是他痛苦、坎坷的经历和知识局限留下的痕迹。

①② 康帕内拉:《太阳城》,商务印书馆1982年版,第75页。

③ 同上,第76页。

④ 同上,第10页。

第三节 安德里亚和他的《基督城》

约翰·凡拉丁·安德里亚(Johan Valentin Andreae, 1586—1654), 早期乌托邦主义者之一。出生于德国南部符腾堡杜宾根市附近的赫伦堡, 父亲约翰·安德里亚是路德派神甫, 曾担任赫伦堡神学院院长, 凡拉丁·安德里亚自幼受到良好的家庭教育, 1601年入杜宾根大学, 攻读天文学、神学、历史学和文学, 学习勤奋, 才智出众。1603年获学士学位, 1605年又获硕士学位。1607年离校走入社会, 靠担任上流社会人士的家庭教师维持生计, 并游历欧洲各地。1611年到瑞士的洛桑和日内瓦, 加尔文教徒平等和谐的社会组织给他留下了深刻印象。1614年回到国内, 在魏欣根担任教区牧师, 并开始从事著述。1620—1638年担任卡尔夫城教长, 1639年受聘到斯图加特担任教会牧师和宗教法院法官。1650年被任命为符腾堡总主管, 由于健康原因辞职, 后赴伯本豪森修道院作院长, 1654年又到阿德堡修道院, 同年6月病歿。

约翰·凡拉丁·安德里亚一生留下了上百种著作, 代表作有《情爱论》、《神友》、《忏悔录》和《基督城》等。《基督城》一书出版于1619年, 与托马斯·莫尔的《乌托邦》和康帕内拉的《太阳城》同称为空想社会主义史上的三颗明珠。^①

1. 三人执政的贤人政体。树立人类的三种良好品质: 一律平等, 渴望和平与蔑视金钱

安德里亚构想的《基督城》, 以“全心全意信仰三位一体的上帝”为立国宗旨, 这是一个三人执政的寡头政体。安德里亚说, 基督城为什么要建立三人寡头政治? 为什么不实行君主政治? 是因为基督不容忍一个代理人过于独断, 也不允许把个人抬得过高, 而且个人本身的经验是带有个人色彩的, 有较大的局限性, 个人如果专断刚愎, 个人经验便越具有危害。“在这种情况下, 三人执政至少是一种最稳当的政治形式。它只接纳国家里最优秀的和对公共事务最有经验的人, 因为一个人必须通过德行的所有阶梯逐步发展起来”。^②

三个执政均有极高的道德修养, 乐于被人称为“基督城的仆人”, 实际上, 他们是基督城的“家长”, 他们替共和国设计方案, 并尽可能使它“符合天国的旨意”。^③ 他们都努力学做基督的使徒, 不渴望任何特权, 遵循“己所不欲, 无施于人; 己之所欲, 定为众人争而得之”的原则。三个执政分别管理审计、经济和司法, 他们各自分别有一套议事班子, 定期共同开会, 讨论重大问题。班子里的人

^① 参见高放:《空想社会主义史上的第三颗明珠》, 参见《基督城》, 商务印书馆1991年版, 第1页。

^② 约·凡·安德里亚:《基督城》, 商务印书馆1991年版, 第43页。

^③ 同上, 第53页。

也都忠诚老实、谦虚谨慎和聪明机智。

三执政下,有八个高级官员,管理这个国家的中枢部分,每人都住在本城一座很高的大楼里,八人各有下属,分别住在较小的楼房里。他们都表现出父母般的精神,丝毫没有专横傲慢的样子,人民对于他们是“尊敬多于恐惧”,他们领导别人不是靠言词,而是靠自己的模范行为。但基督城的人民都十分自觉,因此这里并不需要教训和责备。“在这个基督的共和国里,所有的事情都要委诸上帝,所以就不需要有任何机密和国务会议,而这只有魔鬼在他的王国里才感到高兴。在这里,一切都是公开的”。^① 这里没有人统治人的情况,官员都以普通兄弟般的情感和精神教育人们。安德里亚对照批评当时的欧洲,说欧洲的官吏阴险毒辣,油腔滑调,铁石心肠,贪得无厌,一心只想统治别人。教会则“变得比以前更加有钱,更加令人可怕,而不是更加令人崇敬,即使教会最近努力除掉傲慢和刻薄,并且说服自己的主管人员去利用一个更加明智的政府,结果也没有起到什么作用”。^②

此外,基督城还有一个24人组成的议会,议员从三个教团中均等地选拔出来,他们都以虔诚、诚实和勤劳著称,对宗教、和平与学习充满热情;他们谦虚谨慎,廉洁自律,象阳光普照,受到全体公民的尊敬和爱戴。“要是发生了什么比较严重的事情,他们自己就热切地向上帝祈祷,并且恳求人们也作祈祷”。^③ “他们能够得到神的协助去传播基督的福音,去保护他们的子民,去使青年人高尚起来,去装点江山,并使更多的人进入天国,他们对此感到欢跃”。^④ 这些议员与其说是政治家,不如说是神甫。

安德里亚还说,基督城之所以选择寡头政府,是认为这样的政府更有助于人们接近基督教的社会。三个执政都是基督的忠实仆人,政府的职责是传播福音,培养德行。“在这里,他们树立了人类三种良好的品质:一律平等、渴望和平与蔑视金钱”。^⑤ 安德里亚强调,基督城在选拔官吏时,注重品德而不注重血统。他批评当时的欧洲,一些人由于出身显贵而享有特权,习以为常地任意犯罪和带头腐化,“父母确实跨过了难以逾越的工作山头,攀登上崇高美德的城堡,而子女们却经常从过度欢乐的迷宫里滑到罪恶灭顶的深渊中去”。^⑥

2. 公民除尽纳贡义务外,不受其他法律的约束,但直接反对上帝的不满行为要受到最严厉的处分。政府应着眼于预防犯罪和改造罪犯

① 约·凡·安德里亚:《基督城》,商务印书馆1991年版,第36页。

② 同上,第37页。

③ 同上,第134页。

④ 同上,第135页。

⑤ 同上,第105页。

⑥ 同上,第35—36页。

安德里亚说,基督城虽有法律,但人们似乎并不需要法律;虽有律师,但“律师在我们基督城的朋友之中是没有什么用处的”。^① 因为基督城的公民都能自觉地循规蹈矩地生活,除了一年一度要尽纳贡的义务外,他们不受其他任何法律的约束。人们不必为法令、法典及教规而操心,在这里,解决争端与纠纷易如反掌,用不着求助“法典大全”。基督城也有律师,并设有一所律师学校,但他们主要是为政治管理机构服务,并对罗马法作出解释。实际上,律师无事可做,他们的存在只是为了填补空间并代人抄写,他们在书法艺术方面有极高的造诣。

由于人们的情欲并非到处都能克服,所以犯罪仍时有发生。基督城对罪犯首先是给予警告,警告无效才施以惩处。而且按照“习惯法”,审判官只对那些直接反对上帝的不端行为才给以最严厉的惩处,其次,惩处稍严的是伤害人的罪行,对盗窃财产之类或因故造成财产损失方面的罪行惩处极轻。基督城没有死刑,“由于基督城的公民们对于流血一向是怀有戒心的,所以他们很不同意把判处死刑作为一种惩罚形式”。^② 安德里亚批评当时欧洲社会滥施死刑,把放荡不羁者当作窃贼,把缺乏节制者当作奸夫,把无业游民当作杀人犯,把妓女当作妖婆,并动辄施以极刑。安德里亚主张,政府应注重预防犯罪和改造罪犯,不能一味惩办。他说“其实,去掉罪恶的最初因素和犯罪根源,要比拔掉已经成熟的株梗远为人道。须知,毁灭一个人谁都会,可是,只有最有本事的人才能改造一个人”。^③

3. 重视教育和科学研究。但教育的主要目的是把青年训练成爱上帝、爱纯真、爱理性、爱公共安全的人

安德里亚构想的基督城十分重视教育,学校宽敞而明亮,公民所有的孩子,不论男女,都要参加至少六年的学习和训练。学生分为三类:一是儿童,二是少年,三是青年,他们集体食宿,讲究卫生,衣着清洁美观。学习的课程有:各种语言(特别是希伯来语、希腊语、拉丁语)、讲演术、论理学(即逻辑学)、形而上学(即哲学)、神学、算术、几何学、天文学、占星学、伦理学,自然科学、音乐、历史(特别是教会的历史)等。学生还可以根据个人的爱好,自由选择并学习演奏各种乐器,他们组成合唱队,主要演唱圣诗。男孩上午学习,女孩下午学习。其他的时间则要学习手工工艺,持家艺术和家政学,倘有闲暇,则要进行高尚的体育活动,如赛跑、摔跤、打球和使用武器,从事操练。

基督城的教师都是从全体公民中认真挑选出来的,他们都是城里的长者,并因具有端庄、正直、积极、豁达四种美德而闻名。他们都是著名的学者和信徒,生

① 约·凡·安德里亚:《基督城》,商务印书馆1991年版,第114页。

② 同上,第34页。

③ 同上,第35页。

活上严格节制,德行上为人楷模,并能以仁爱的心肠、谦恭的礼遇、开明的训练去激励和教育学生。他们在基督城声名远播,众所周知,而且经常都有机会跻身于国家领导的最高行列,“的确可以这样说,除非一个人能够胜任国家赋予的职责,他是不可能精心培育青年的;而一个能够成功地培育青年的人,也就有权去管理政府事务”。^①

安德里亚说,基督城的教育宗旨,首先是要使人们以一颗纯洁、忠实的心去敬仰上帝;其次是树立最美好、最纯洁的德性;再次是培养“精神力量”。总的培养目标是要使“这个共和国最宝贵的财产——青年人——受到陶冶,并且被训练成为爱上帝、爱纯真、爱理性、爱公共安全的人”。^②

基督城也十分重视科学研究,特别重视应用科学的研究,认为它是一项“高尚的、宏伟的事业”。^③他们建立了化学实验室,里面配备有化合与分解物质用的各种器械装置;还建立了医学研究室,解剖室和物理大楼,物理大楼的墙壁上绘有自然发展的历史,绘制精美,使人一目了然,“因为从总的来说,通过眼睛来接受教育比起通过耳朵来接受要容易些”。^④此外,还设有数学机械器具的陈列室和数学实验室,陈列室中有供测量用的各种机械和供学习几何用的各种器具,实验室中则有星罗棋布的星空图和日月星辰的复制品。总之“经过古代文明民族的勤奋努力,凡是已经被他们从大自然内部挖掘出来并加以提炼的东西,在这里都做了严格的检验”。^⑤

安德里亚认为,如果人们能够摆脱各种世俗的纠缠与矛盾,人们就会有充裕的时间来进行研究和学习,就能发明许多好的机械供人们应用。他说:“假使我们节约地使用我们的生命,它是足够支配的。这样一来,我们掌握最好的东西比起掌握最坏的东西的可能性就多得多了”。^⑥

总的来看,约翰·凡拉丁·安德里亚构想的《基督城》,是一个遵循路德新教伦理,并由虔诚的基督徒组成的一个政教合一的理想国度。这是一个仅有四百多居民的袖珍小国,城内只有一条街道,一个商场,一所学校,人们过着共同劳动、平均分配、物资公有的生活,但是在这个国度里,信仰是第一位的,政治从属于信仰,政治是为增进信仰服务的。安德里亚对当时欧洲的封建统治和教会的腐败提出了尖锐的批评,这是正确的。但他却对当时正在兴起的人文主义思潮也采取批评的态度。他说,当时的欧洲社会,“身居高位的人目中无人,牧师伤风败俗;官员缺乏诚实,公民铺张浪费,众人偏离了正道,这个世界对此居然熟视无

① 约·凡·安德里亚:《基督城》,商务印书馆1991年版,第76页。

② 同上,第74页。

③ 同上,第66页。

④ 同上,第70页。

⑤ 同上,第66页。

⑥ 同上,第68页。

睹,而其唯一的借口就是,因为他们都是人”。^①“在那里,他们所理解的是,上帝并不比人有价值,灵魂不如躯体,躯体不如钱财”。^②安德里亚希望人们回到纯洁的、和谐的、道德的、按照“基督的原型”组成的社会中去,以拯救灵魂和虔诚信仰为第一要务。

还应指出的是,安德里亚虽然明显地受到托马斯·莫尔和康帕内拉的影响,但其《基督城》一书,无论从具体的内容,还是从写作的方法上,又与《乌托邦》和《太阳城》迥然不同,因此《基督城》也是独具特色的作品,过去鲜为人知,在政治思想史上,仍不失其重要价值,并给后人以启迪。

① 约·凡·安德里亚:《基督城》,商务印书馆1991年版,第105页。

② 同上,第106页。

下 篇

从文艺复兴至 20 世纪 初期的西方政治思想



第八章

人道主义政治观

人道主义是近代西方思想史上具有广泛影响的一种哲学和政治文化思潮，是近代西方政治思想的理论基础，是各种政治学说的出发点和归宿。人道主义（Humanism）一词，在西方出现较晚，有人认为它是19世纪初期由一个德国教育家提出的。但人道主义作为一种以人为中心和出发点来看待社会问题和政治问题的主张，在欧洲封建制度的解体时期，意大利文艺复兴时期便提出来了，当时称为人文学（Humanitas）。

文艺复兴时期以人文学的形式提出的人道主义主张，是新兴市民阶级反对封建神学和禁欲主义的思想武器，它针对中世纪以神为中心，贬低人的地位，蔑视人的尊严和轻视世俗生活的主张，提出了以人为中心的观点。要求尊重人，尊重“人性”，尊重“人的尊严”和人的“自由意志”，提倡重视人的世俗生活和物质享受，主张重视社会教育和科学知识。这种思潮，对于启迪人们开展反神学、反教会、反封建统治的斗争起了巨大的作用。随着资本主义的发展和资产阶级经济上的统治地位的确立，在17、18世纪，人道主义便和资产阶级革命的各种政治要求 and 经济要求结合起来，成为资产阶级各种政治经济要求的理论基础。启蒙思想家提出的社会契约论、平等论、自由论、人民主权论等，都是以“人性”和“人道”作为他们立论的依据和出发点的。这个时期，人道主义成为资产阶级反对封建专制制度和等级制度的一面重要旗帜，对西方的资产阶级革命产生了深远的影响。

资本主义初期，以圣西门、傅立叶和欧文为代表的空想社会主义者，目睹资本主义制度的种种弊病，目睹“理性化为无稽，幸福变成痛苦”，^①对资本主义社会进行了猛烈的抨击，提出了各种改革方案和关于未来理想社会的设

① 恩格斯：《社会主义从空想到科学的发展》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第425页。

想，但是，他们和资产阶级思想家一样，仍然用抽象的“人性”来解释社会历史，把“理性”作为衡量现实社会是否合理的唯一尺度，认为资本主义的各种罪恶与痛苦，不过是“人性”或者是人类“理性”的迷误，社会主义的实现不过是对人性的屈从和对理性的低头。

人道主义是近代西方新兴资产阶级世界观的表现，是新兴资产阶级谋取自身经济和政治地位的思想武器，人道主义在推动欧洲人民摆脱中世纪神权政治论的束缚，在促进欧洲人民思想解放和政治经济的发展方面，均起了积极的进步的历史作用。

第一节 文艺复兴时期的人道主义

马克思和恩格斯在《共产党宣言》中谈到，资产阶级是一个长期历史发展过程的产物，是生产方式和交换方式一系列变革的产物。从中世纪的农奴中产生了早期城市的城关市民，从这个市民等级中发展出最初的资产阶级分子。美洲的发现和绕道非洲的航行给资产阶级开辟了新的活动场所，促进了商业、航海业和工业的繁荣，引起了正在走向崩溃的封建社会内部的各种革命因素的迅速发展，这种革命因素在思想领域的最初表现便是意大利的文艺复兴。

意大利是西方第一个资本主义国家，西方的资本主义生产关系最早在意大利出现。文艺复兴是新兴的意大利资产阶级进行的一场反封建的巨大的政治思想和文化教育的革命运动，它是一场具有重大历史进步意义的思想解放运动。恩格斯说：“从15世纪中叶起的整个文艺复兴时代，在本质上是城市的从而也是市民阶级的产物。”^①又说：“这是一次人类从来没有经历过的最伟大的、进步的变革，是一个需要巨人而且产生了巨人——在思维能力、热情和性格方面，在多才多艺和学识渊博方面的巨人的时代。”^②

文艺复兴就其原意来说，是指市民资产阶级的思想家在反对和批判封建主义的思想文化时，广泛利用了古希腊、罗马的文化成果，使古希腊、罗马的文化得到重新恢复。但是古希腊、罗马的文化是奴隶主的文化、市民资产阶级思想家使古希腊、罗马的文化得到复兴绝不是简单地重复过去，仅仅是借用古代的文化作为手段来达到反神权政治和反封建的目的。正如马克思指出的：“在这些革命中，使死人复生是为了赞美新的斗争，而不是为了勉强模仿旧的斗争；是为了提高想象中的某一任务的意义，而不是为了回避在现实中解决这个

① 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第249—250页。

② 恩格斯：《〈自然辩证法〉导言》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第445页。

任务；是为了再度找到革命的精神，而不是为了让革命的幽灵重新游荡起来”。^①

关于人为万物的灵长，要珍重人生、爱惜人生的观点，在古希腊罗马时代便已经有许多思想家提出来了，不过存留于断简残篇中的那时候的论述，比较分散零碎，不能形成一个完整的思想体系。同时，处于奴隶制时代的思想家们，仅只把自由民才看作是人，却把奴隶看作是会说话的“工具”，因而许多思想家都不承认人类具有普遍的共同的本性。此外，散见于古代希腊罗马著作中的有关人道的观点，大多属于对人和人生的一般的赞美颂扬之词，并无更多的理论上的分析。例如，古希腊悲剧作家索福克勒斯曾经写下这样的诗句：“世界上的奇物珍宝可真不算少，像人这样微妙的却很难找”。古罗马的思想家安东尼在《沉思录》中这样写道：“必须记住你是一个人……因此一切行动都必须高贵、庄重、仁爱、正大、公平，把每一种行动都当作最后一次行为看待。既不可虚伪，也不可自私。一个人只要具有几点特质就能过神一般的幸福生活。”^②古罗马著名政治家西塞罗也说过：“在人看来，人是最美的。”^③这些对人的赞美言词，还不具有理论形态，只能被看作是后来人道主义思想的一种胚胎或雏形。

欧洲进入中世纪以后，天主教的神学被推到至高无上、统御一切的地位，古代思想家们赞美人和自然的言词，被教父和神学家们全部拿来加在上帝的头上；他们说上帝是至高至美、至仁至义、无新无故、无往不在、全能万化的“主”，教会和教会所承认的封建政权都是天命所寄，是至尊至高的上帝在人世的代理机构，一般的人都是满身罪恶，至卑至贱的，他们来到人间只是为了一个目的，就是经受人世的种种苦难，用苦难来洗涤自己的罪恶，并虔信上帝，请求宽恕，以便使自己的灵魂得到解救。正如费尔巴哈指出的，上帝与人在神学中成为敌对的，上帝是积极的，人是消极的，“为了使上帝富有，人就必须赤贫；为了使上帝成为一切，人就成了无”。^④有的神学家则公然宣扬蔑视人生的观点，例如，有个叫安瑟伦的神学家说：“轻视自己的人，在上帝那里就受到尊重。不顺从自己的人，便顺从了上帝。可见，你应当把自己看得很微小，这样，在上帝眼中，你就是大的；因为，你愈是为人间所蔑视，你就愈是得到上帝的珍视。”^⑤基督教神学要求人们禁绝世俗的一切欢乐，过贫贱困苦的生活，充当教会和封建贵族的顺驯奴仆。神学倡导的这种反人性、反人道的

① 马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第605页。

② 汉默顿编：《西方名著提要》（哲学社会科学部分），中国青年出版社1956年版，第69页。

③ 西塞罗：《神性论》第1卷，转引自费尔巴哈：《基督教的本质》，商务印书馆1984年版，第35页注①。

④ 费尔巴哈：《基督教的本质》，商务印书馆1984年版，第58页。

⑤ 见《安瑟伦辩论文集》，巴黎，1721年，第191页。

蒙昧主义和禁欲主义，在西方统治人们的思想达千年之久。

意大利文艺复兴时期，代表市民资产阶级的思想家，借搜集、整理、发掘、翻译古代著作的名义，以古鉴今，借古非今，重新提出了赞美人、尊重人、爱惜人的思想，逐步形成了人道主义这一对近代有重大影响的思潮。应当指出的是，人道主义起初并非某一学者或某一学派创立的一个完整的理论体系，许多思想家都分别提出了自己的见解，起初他们的观点是零散的，个别论点甚至是相互矛盾的，但是持这种主张的人越来越多，有的人并进行了一定的理论阐述，而且总的来看，他们的观点倾向是比较共同一致的，这些共同一致的观点概括起来，便成为比较系统的理论主张。

文艺复兴时期著名的人道主义者有意大利的彼特拉克、皮科、伐拉、庞波那齐，西班牙的斐微斯，荷兰的爱拉斯谟，法国的蒙台涅等。这个时期的人道主义观点主要是：

1. 赞美人的理智，歌颂人的尊贵，肯定人的价值

文艺复兴时期的思想家提出，要了解人的价值，不应当像神学家那样，总拿人和上帝比较，因为上帝是至仁至美、全知全能的，拿人和上帝比较，便只是看到人的卑贱。要了解人的价值，应当拿人和禽兽比较，这样才能显露出人的高贵，人的尊严。他们认为，人之所以高贵尊严就在于人是有理性的动物，而禽兽是没有理性的。西方思想家们所谓的理性，主要是指人的理解能力、推理能力、自制能力、辨别是非善恶的能力和主持正义公道的本性。他们认为，理性是人类特有的，人有理性才有聪明才智，才有德行，才庄严高贵，即使上帝的智慧，也不过是更高远的理性。人是理性的动物这一命题，早为亚里士多德所提出，文艺复兴时期的思想家们又重新阐发理性，并用它来反对愚昧，对抗神性。

文艺复兴的先驱者但丁说过：“人的特性亦不仅在具有知觉之生存，因为禽兽亦具有知觉。唯具有理解力的知觉，乃是人的特性；其他生物虽亦可具有理解力的知觉，但是究竟不如人。因为人的理解力的知觉能发展、长进并运用，而其他生物则不如是。所以，人的特性就是理解的能力。”^①但丁认为，人因为有理智，才显出他的高贵，并且说：“人的高贵，就其许许多多的成果而言，超过了天使的高贵。”^②

庞波那齐则说，人类皆分享三种智力：理论的、实践的、生产的智力。人

① 引自《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1966年版，第18页。

② 引自《从文艺复兴到十九世纪资产阶级文学家艺术家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1971年版，第3页。

类依赖这三种智力，才能辨认美丑，识别善恶，维持生存。因为人类能辨别是非善恶，人类才有德行；有德行，才显出人的高贵，这是其他一切动物所不具有的特性。他说：“世间再没有比德行本身更可贵更幸福的了，所以人是万物中的上选。”^① 庞波那齐并应用亚里士多德的观点，以自然理性来证明人的灵魂的朽亡性。指出，人虽然没有不朽的灵魂，但人有道德，人可以凭借道德进入不朽。有死的德行胜于永生的罪恶，有死的人，不应当梦想不死的幸福。人虽然有死，但人仍然伟大。“所以有人曾经说过，人是一伟大的奇迹，因为他是整个的世界，并且能变成每一种自然状态，因他已被赋予追随无论任何为他所喜爱的东西之性质的能力。所以当古人说有人被造成神，有人被造成狮子、狼、鹰，有人被造成鱼、植物、石块等等的时候，他们是讲述了一个正确的隐喻；因为有的人分享了智力，有的人分享了感觉力，有的人分享了使植物生长的灵魂的力量，等等。”^②

文艺复兴时期意大利的另一个思想家皮科也引证古代的经典说：“人是一件大奇迹。”^③ “再见不到什么东西比人更奇异”。^④ 他说上帝赐给了人一个居于世界中央的位置，人仅比天使微小一点，这样的位置不仅畜牲忌妒，甚至宇宙间的日月星辰也都忌妒。

文艺复兴时期西班牙的人道主义者斐微斯在《关于人的寓言》中说，人虽有兽性，但更重要的是人具有理性和上帝的不朽性。他以寓言的形式说，天神们在看完宇宙间的戏剧后评论哪一个演员最好，一位最聪明的天神说，人这个演员最值得赞美。“人这个戏子，屡屡透过蒙住他的假皮的缝儿，隐隐约约地向外显露，几乎准备好突然显现出来，把自己显示为万物之灵。他的确是神一样的、很像天帝的，他分有一点天帝不朽的性格，分有一点他的智慧、精明、记忆力，他分有天帝的才能是那样的多，以致谁都很容易便知道，这些卓越的天赋是天帝从他的宝库，甚至于是从他自己身上取出来赐给人的。”^⑤ 他说，人已经超越了低级天神，正在突入万神之王居住的、被黑暗包围得难以达到的光明之中。后来，连第一级的天神都把人坐在自己的身旁看作莫大的荣幸。

文艺复兴时期法国著名的人道主义者蒙台涅说，人与兽的区别在于人具有完美的内在品质，具有自制能力，他引证一首古代的诗赞美人说：“那随时可以自主的哲士——不怕贫困、锁链和死亡？能否不希冀外来的尊贵，抑制自己的热情与欲望？完全，自我集中，毫无惧心，去会生命的转变与顺逆——岂

① 引自《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1966年版，第55页。

② 同上，第61—62页。

③④ 同上，第32页。

⑤ 同上，第65页。

止，带着坚定的灵魂去抵抗命运最凶恶的打击。”^①

莎士比亚在他的戏剧中更是对人的理性与尊严的热情歌颂，在《暴风雨》中，他歌颂人的神奇，人的美丽。在《哈姆雷特》中，他借哈姆雷特的口赞美说：“人是多么了不起的一件作品！理性是多么高贵，力量是多么无穷！仪表和举止是多么端正、多么出色，论行动，多么像天使！论了解，多么像天神！宇宙的精华，万物的灵长！”^②

文艺复兴时期的思想家们用人兽之分代替天人之分，用人的理性来对抗兽性，反对兽性，甚至把人放到和神同等的地位上，这对上帝无疑是一种亵渎，对教会无疑是一种异端，对神学、封建统治和蒙昧主义无疑是一种嘲讽和打击，这是思想的巨大解放，是历史的重大进步。

2. 提倡自由意志，主张个性解放

文艺复兴时期，许多思想家都把个人的理性要求首先归结为意志的自由和个性的解放。

但丁提出，自由的第一原则就是意志的自由，意志的自由是指依赖个人意志的自由判断。他说，凡事总是先理解，后判断，然后再根据判断进行取舍。假如人能按照自己的理解进行判断，不为欲望蒙蔽，判断便是自由的；假如欲望占先，支配判断，那么，判断就是不自由的了。人是有理性的，人能以理性克制欲望，因此人是有自由的，人可以按照自己的自由意志和自由判断选择生活的道路，“禽兽不可能有判断的自由；因为它们的欲望永远是比判断占先的”。^③

伐拉在《关于自由意志的对话》中提出，人虽然因祖先的犯罪而有罪，但人并没有失去为善的自由，而上帝的预言和先知亦无碍于人的自由意志。他说，上帝如果预见犹大将变成叛徒，犹大就必须背叛基督，这岂非上帝诱使他成为叛徒么？这是背理的事情，因此，即使上帝有先见之明，也不能强制人们非要如此去做。人具有个人的自由意志，为善为恶可以自由选择。他还认为，现在和过去是已经成为事实和历史的了，是不能改变的了，但将来是可变的，即使上帝也未必全能够知道将来的事情，例如，上帝就未必知道我想要先挪动自己的右脚还是左脚。因此，自由意志是存在的。

皮科在《论人的尊严》一书中则进一步强调人类可以自我塑造。他说，人站在上帝和禽兽之间，为神为兽可以自由选择。人和动物的区别，就在于人有

① 引自《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1966年版，第151—152页。

② 莎士比亚：《哈姆雷特》第2场，人民文学出版社1957年版，第63页。

③ 引自《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1966年版，第20页。

自由意志，能按照个人的欲望自己塑造自己。兽类一生下来就从母体里带来了它后天所拥有的一切，而人在出生之际只是具有各种种子和一切生活方式的萌芽，“还有谁不愿意赞美人呢？摩西和基督在圣书里有时把人称为‘众生’，有时又称为‘每一生物’，不是没有道理的。因为人可以自己把自己塑造，形成和改变成众生的形式和每一生物的性格”。^① 还说：“我们愿意成为什么就成为什么。”^② 自我塑造是人类的特性，选择的自由是上天赋予的。

文艺复兴时期法国著名的人道主义者弗朗索瓦·拉伯雷在《巨人传》一书中，构思了一个理想的自由社会“德廉美修道院”。在这个修道院里，人与人的关系不再是尔虞我诈，而是互相信任，人们可以自由进入，也可以自由退出，院内没有任何清规戒律，对日常生活起居，也都没有任何章程条例的规定，完全取决个人的自愿与乐意，院里只有一条原则：“想做什么便做什么”（Fais ce que voudras）。^③ 这是拉伯雷提出的意志自由原则，反映出文艺复兴时期思想家们个性解放的要求。

文艺复兴后期和神学进行过不屈不挠斗争的布鲁诺则宣称，每一个人都是—种独立的力量，都有智力和自己的意志，人都可以凭借自己的“英雄热情”直升天堂，与上帝合一，与自然合一。他说：“英雄的热情者在借助于对神灵之美与善的外貌的领悟，用智力和自觉意志的翅膀飞起来，上升为神，抛弃较低生物的形状。因此说，我由较低的主体变成神仙，爱使我由低级东西变成神仙。”^④ 这样，无限小的人便成为无限大的整体的一部分，充满神圣。他认为这种神圣不是上帝的赐予，而是人性的体现。

蒙台涅也认为，每个人可以自己创造自己的命运。人在追求幸福的欲望支配下，为圣为兽全赖自己的努力。他还提出了个性解放的问题，主张个人应当挣脱封建社会的束缚，研究自我，思考自我，按照个人自由的良心我行我素。他说：“我们必须打开那些强大的束缚；从今日起，我们可以爱这爱那，但是却只能与我们自己结婚。那就是说，让其余东西成为我们的，但是却不要与它们结合或胶粘得过于牢固，以致当离别时，它们会不得不带走我们的一块皮，并从我们身上撕出一片去。世界上最伟大的事情即是去学知我们怎样归依自己”。^⑤

上述主张也可以看作是近代西方早期的一种个人主义的自由论，这种自由

① 引自《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1966年版，第35页。

② 同上，第36页。

③ 拉伯雷：《巨人传》，人民文学出版社1951年版，第173页。

④ 引自《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1966年版，第192页。

⑤ 同上，第163页。

论不承认“原罪”说，不承认“命定”说，连上帝的预言和先知也都在否定之列。主张命运可以由个人自己掌握，生活的道路亦可以自由选择，与神学是对立的，与蒙昧主义是不相容的。这种主张倡导积极的人生，是有相当的进步意义的。

3. 提倡世俗享受，反对禁欲主义

文艺复兴时期的思想家们，用提倡追求个人幸福和世俗享受来反对中世纪教会的禁欲主义，他们当时虽然还不能不承认灵魂的价值，但却在承认灵魂价值的同时，提出了重视现实的肉体的物质生活的价值，提出了“灵”与“肉”的一致性。

被称为“人道主义之父”的意大利文艺复兴最早的思想家彼特拉克提出，人应当热爱生活，应当追求世俗的荣誉与幸福。他歌颂爱情、欢乐，主张顺应自然，坚决反对禁欲主义。他说：“我不论今天是个什么，这都归功于她。我决不会获得这点声誉和光荣，如果没有她凭这爱的力量活跃了大自然在我心中种下的那点薄弱的美德的种子。把我青年的灵魂从卑鄙的事物上转移开来的是她，把我用锁链拖住而逼我向上看的也是她。”^①彼特拉克明确宣称：“我不想变成上帝，或者居住在永恒中，或者把天地抱在怀里，只要获得人间的那种光荣我就够了。这是我祈求的一切，我自己是凡人，我只要求凡人的幸福。”^②

文艺复兴早期另一位著名的人道主义代表薄伽丘则认为，人有享受现世生活幸福的权利。他尤其歌颂爱情，认为爱情是人的天性。他说：“在所有的自然的力量中，爱情的力量最不受约束和阻拦。因为它只会自行毁灭，决不会被别人的意见所扭转打消的。”^③在《十日谈》中，他描写僧侣的情欲故事和放纵生活，他嘲讽的不是爱情，而是他们的伪善和愚蠢，这种伪善和愚蠢正是教会的禁欲主义造成的恶果。他讲述过一个脍炙人口的故事：一个自幼侍奉上帝、隔绝世俗生活的孩子，长大以后，第一次随父亲到佛罗伦萨城，他对皇宫、金钱、马匹全不在意，只看中了一个青年女子。尽管父亲把她称为“绿鹅”，怕唤起他的情欲，他还是要求父亲一定要带一只回家喂养。薄伽丘说，爱情出于自然，是人类的天性，无法阻挠，“如果你非跟它作对不可，那只怕不但枉费心机，到头来还要弄得头破血流”。^④

伐拉在《论作为真正幸福的享乐》一书中，倡导伊壁鸠鲁主义，并竭力使伊壁鸠鲁的主张与基督教的教义相调和，以此来强调灵肉的一致性。他认为，

① 引自《从文艺复兴到十九世纪资产阶级文学家艺术家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1971年版，第7页。

② 同上，第11页。

③ 薄伽丘：《十日谈》，上海文艺出版社1959年版，第410页。

④ 同上，第348页。

任何使人愉快的东西都是善的，脱离现实生活需要的抽象的美德对人们没有实际意义，一个善良的人应当追求个人的愉快，追求对人实际有用的东西。人只不过是动物，死后便不再存在，人的善，就是今生的愉快。

文艺复兴时期的荷兰思想家爱拉斯谟在他的著名作品《愚神颂》中，借愚神之口，歌颂人性的解放，强调饮食男女都是自然的意志，认为人只有顺应自然，才能得到幸福。他以戏谑的口吻，嘲笑当时的神学家、僧侣、君主和贵族，认为他们的生活都是虚伪、阴暗、残暴、可悲的。他提出人生就是要寻欢作乐，他说：“的确，如果你把生活中的欢乐去掉，那么生活成了什么？……请告诉我，如果没有欢乐，也就是说没有疯狂来调剂，生活中哪时哪刻不是悲哀的，烦闷的，不愉快的，无聊的，不可忍受的。”^①他甚至反对理性的指导，主张任凭情欲的摆布，并引证古希腊诗人索福克勒斯的话说：“最愉快的生活就是毫无节制的生活”。^②这是一种在反对禁欲主义过程中的矫枉过正的主张，然而矫枉过正也是人们的认识规律，任何一次伟大的思想和社会政治经济变革，都不可避免地伴随着无数矫枉过正的思想 and 行为。

蒙台涅也主张立足现世，享受生活。他认为，一个人力图超越自身，力图避免作一个现实的凡夫俗子，那是愚蠢的。其结果只能是：“他们没有使自己变成天使，却使自己变成禽兽。他们没有抬高自己，却贬黜了自己”。^③还说：“一个能够真正地、正当地享受他的生存的人，是绝对地、而且几乎是神圣完善的。”^④

托马斯·莫尔在他的《乌托邦》一书中，也认为享受尘世生活是符合理性与自然的，他说：“一个人在应该追求什么和应该避免什么这类问题上听从理性的吩咐，这就是追求自然的意向。”^⑤他认为人们为遵从禁欲主义的戒律，因限制饮食而损害自己的身体，是完全丧失理智的，对自己是极端残忍，对自然是忘恩负义。

中世纪的基督教神学认为，现实的生活是罪恶的渊藪，追求天国的幸福才是美德。人道主义者则相反。他们开始打破这种传统观念，肯定人类追求现世的、有用的、使人愉快的东西的合理性，这无疑是有巨大进步意义的。

4. 歌颂知识和对知识的追求，反对愚昧无知

文艺复兴时期的思想家在赞美理性的同时，还歌颂知识的力量和倡导人

①② 引自《从文艺复兴到十九世纪资产阶级文学家艺术家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1971年版，第29页。

③④ 引自《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1966年版，第165页。

⑤ 托马斯·莫尔：《乌托邦》，三联书店1957年版，第83页。

们追求知识，探索自然的奥秘，嘲笑愚昧，反对无知。

但丁认为，知识使人完美。他说：“圣人哲学家（亚里士多德）在《第一哲学》的开头谈到：‘人类的本性乃求知也’。原因也许是：一切事物受其本身的欲望所驱使而追求自身完美，因此由于知识是我们灵魂中最不寻常的完美，而灵魂集聚了我们不寻常的幸福，因而我们就很自然地渴望知识了。”^①

蒙台涅则提出，对知识的贬低是愚蠢的行为。他说：“知识的性质是伟大而有用的。看不起知识足以证明一个人的愚蠢。但我也并不把它的价值抬到某些人对其估量的那样高，如哲学家赫利勒把知识放到至高无上的位置，并认为知识的力量可以给我们智慧和满足。”^② 薄伽丘则认为：知识并不等于智慧，智慧是比知识更高的东西，“人类的智慧是快乐的源泉。”^③

意大利文艺复兴时期著名的画家、雕塑家、工程师达·芬奇也曾歌颂知识，他说：“好人的天生欲望就是知识。”^④ 并说：“掌握无论哪一种知识对智力都是有用的，它会把无用的东西抛开而把好的东西留住。你决不能爱或恨一事物，除非你先认识它。”^⑤

文艺复兴晚期英国著名的科学家弗朗西斯·培根提出，感性经验是一切知识的基础。他赞美知识，认为“知识就是力量”，提出为了控制自然，就要认识自然。他说，尽管人类对谎言本身有一种天生的爱好，而且探索真理是十分的费力，但是“研究真理（就是向她求爱求婚），认识真理（就是与之同处），和相信真理（就是享受它），乃是人性中最高的美德”。^⑥ 他还说：“学问的权威比意志的权威还要高，因为那是对人的理智、信念与理解的权威；这几种都是心灵中最高的部分，可以指挥意志。因为世界上除了知识与学问外，别无其他能力可以在人的灵魂、思考、想象、意见与信念上竖立庄严的宝座。”^⑦

文艺复兴晚期英国杰出的剧作家和诗人克利斯多夫·马娄在他著名的作品《浮士德博士的悲剧》中，描写浮士德在书斋里，天使和精灵降临，天使代表教会，要他只读《圣经》，精灵代表科学，要带他去开拓和认识世界。他的心情十分矛盾，一方面要追求新的知识，要认识和了解世界，另一方面又不能摆脱传统的宗教的束缚。但他最后仍然决定追随精灵，他说：“我是否应让精灵替我取来我所要的一切，为我解决全部的疑难，为我做出我想到的各种惊险事

① 但丁：《宴会》，转引自莫特玛·阿德勒等编：《西方思想宝库》，中国广播电视出版社1991年版，第382页。

② 蒙台涅：《散文集》，转引自《西方思想宝库》，中国广播电视出版社1991年版，第382页。

③ 薄伽丘：《十日谈》，上海文艺出版社1959年版，第52页。

④⑤ 引自《从文艺复兴到十九世纪资产阶级文学家艺术家有关人道主义人性言论选辑》，商务印书馆1971年版，第23页。

⑥ 培根：《论真理》，《培根论论文集》，商务印书馆1984年版，第5页。

⑦ 培根：《广学篇》，转引自《西方思想宝库》，中国广播电视出版社1991年版，第382页。

业？我要让他们飞到西印度去搜取黄金，到大海里去打捞珍珠；让他们到新发现的大陆的每个角落，寻找鲜美的水果和高贵的珍馐；要他们把奇怪的道理读给我听，说出全部外国帝王的秘密；要他们在德意志周围造一道铜墙，让莱茵河的急流环绕美丽的威吞堡；要他们在各个大学课堂里堆满丝绸，学生们可以穿起漂亮的衣装；我要用他们弄来的钱招兵，把帕马公爵从德国驱除，让我在全境做唯一的君主；我要叫为我服役的精灵们去发明，比炸毁安特卫普桥梁时所用的火船还更新奇的冲锋武器。”^①

文艺复兴时期的人道主义者们，大多都看到了知识的力量，主张用知识开拓人们的视野，武装人们的头脑，认识现实，探索自然。虽然他们还没有完全进步到用知识来批判神学、反对教会，但他们反对愚昧，批判无知，已经在实际上摇动了封建统治的思想根基。

总的来说，文艺复兴时期的人道主义就是要求以人性来取代神性；以人的世俗世界来取代神的天堂；以人的知识、理性和世俗生活来代替蒙昧主义和禁欲主义；以人的自由意志和自由奋斗来代替宗教的宿命论。这些思想的产生和传播，开始动摇了人们对上帝和天堂的信念，动摇了基督教的教义和各种清规戒律，对打破迷信，打开眼界，启迪人们解放思想，探索真理，进行反对封建统治的斗争起了巨大的作用。但是，由于历史的局限和思想家们自身的知识和阶级的局限，这种人道主义仍然带有一定的缺陷。主要表现为这种人道主义脱离人的物质生产活动和人在生产过程中的地位，即脱离人与人之间的生产关系和阶级关系来看待人和人的需要，把人看成是一般的、自然的、生物的人，而不是现实的、具体的、社会的人。同时，文艺复兴时期的人道主义者一般都是有神论者，他们还远没有达到无神论的水平。他们只是用宗教来反对宗教，用《圣经》来反对神学，他们并没有摆脱宗教的束缚，没有完全抛弃对宗教和教会的幻想。他们虽然赞美人的高贵，但不是要把神变成人，而是要力图把人抬高到神的地位，他们仍然承认神的至尊地位。

第二节 启蒙运动时期的人道主义政治观

16世纪以后，资本主义因素在西方日趋解体的封建社会获得了进一步的发展，工场手工业代替了行会手工业，各种行业组合之间的分工，随着各个工场内部的分工的出现而消失了。资产阶级愈是增加资本，愈是富裕和发展，便愈想要登上政治舞台，于是资产阶级革命便先后在一些国家爆发了。

在16世纪后期，西欧资本主义经济较为发达的尼德兰首先爆发了资产阶级革命，推翻了西班牙的殖民统治，在北方建立了荷兰共和国。1640年，英

^① 马娄：《浮士德博士的悲剧》，作家出版社1956年版，第8—9页。

国的资产阶级和新贵族又以尼德兰革命作为自己的“原型”，发动了较尼德兰革命影响更为深远，意义更为巨大的划时代的资产阶级革命，推翻了查理一世的统治。资产阶级要求按照自己的利益和面貌改造西方，改变世界。封建主义的灭亡趋势虽然已经难以挽回，但封建势力仍在负隅顽抗，进行着疯狂的挣扎。封建主义努力与新兴资产阶级的矛盾在西方达到无比尖锐的地步。这一矛盾不能不在思想领域有所反映，于是在法国便出现了作为资产阶级大革命前奏和思想准备的启蒙运动。

启蒙运动是继文艺复兴之后的又一次伟大的思想解放运动，它的理论基础依然是人道主义。但是，启蒙运动时期的人道主义比文艺复兴时期的更深刻、更彻底、更激进，与封建主义的对抗更直接、更尖锐。恩格斯称赞启蒙运动中的思想家说：“在法国为行将到来的革命启发过人们头脑的那些伟大人物，本身都是非常革命的。他们不承认任何外界的权威，不管这种权威是什么样的。宗教、自然观、社会、国家制度，一切都受到了最无情的批判；一切都必须在理性的法庭面前为自己的存在作辩护或者放弃存在的权利。”^①正如黑格尔正确指出的，启蒙时代是“世界用头脑立地的时代”。^②如果说人道主义在文艺复兴时期还只是属于思想斗争和文化斗争的领域，那么在启蒙运动时期已经完全成为资产阶级夺取政权斗争的理论武器，人道主义已经与资产阶级的政治要求和经济要求结合起来，成为反封建斗争的一面有极大号召力的旗帜。

1. 启蒙思想家以人道主义为武器，用人道反对神道，对神学和教会展开了猛烈的尖锐的批判，提出了宗教宽容和信仰自由的要求

欧洲的封建社会是神权统治的社会，基督教会是封建制度的主要支柱，教士借上帝的名义充当封建贵族和地主的辩护人。僧侣在法国是第一等级，享有各种特权，控制着整个社会的精神文化生活。因此，启蒙思想家们在宣传人道主义、进行反封建斗争的过程中，首先把矛头指向教会。孟德斯鸠、伏尔泰、卢梭，特别是狄德罗、爱尔维修、霍尔巴赫等人都在论述人道主义的同时，对宗教迷信和教会进行了尖锐的批判。如果说，文艺复兴时期的思想家们仍只能以上帝的名义，用《圣经》为依据来宣扬人道主义的话，那么在启蒙运动时期，许多思想家在谈论人性和人道的时候，已经是在直接宣扬唯物论，把上帝和《圣经》完全抛到另一边去了。

法国杰出的启蒙思想家孟德斯鸠在他的名著《论法的精神》第一页便指出：“我们看见，我们的世界是由物质的运动形成的，并且是没有智能的东西，

① 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第56页。

② 黑格尔：《历史哲学讲演录》，《黑格尔全集》第9卷，1840年柏林二版，第535—536页。

但是它却永恒地生存着。所以它的运动必定有不变的规律。”^①他认为这种不变的规律是由一个根本的理性支配着，法（即规律）的精神就是这个根本理性和各种存在物之间的关系。孟德斯鸠进一步指出：人作为一个“物理的存在物”，他和一切物体一样，是受自然规律支配的；人作为一个“智能的存在物”，他又是不断违背上帝所制定的一切规律的。因为人是有感觉的生物，他受千百种情欲支配，他要追求自己的需要和欢乐，这便与上帝与宗教的各种戒律背道而驰。

孟德斯鸠猛烈抨击宗教，认为宗教“对人性是一种灾难”。^②他指出：

首先，宗教宣扬禁欲主义，这是对人性的灭绝。他说：“这种禁欲的职业，摧残了許多人，即使瘟疫与最惨烈的战争，也从来不至于如此。在修道院中，人们可以看见一个永恒的家庭，这个家庭不生育一个人，而它自身的存在，则依靠天下众庶。这些庵院，永远张着大嘴，和无底洞一般，吞没未来的种族。”^③

其次，宗教与科学是对立的。他说，科学研究自然及其规律，宗教研究上帝和教会的法规；科学为民众服务，宗教为上帝服务；科学启导人民的理智，宗教宣扬愚昧无知。但科学总是不断受到教会的迫害，“一个学者很难避免反对宗教或提倡异端邪说的谴责”。^④

其三，迷信对国家社会产生极大的危害。孟德斯鸠认为，相信“永生”和“灵魂不灭”的人不能很好地履行公民的义务，因为向往来世的人很少会关心现世的社会和生活，他们不会为改善现世的世俗社会制度而努力，而且他们轻视死亡，蔑视法律。他说：“假使一个人确信，官吏所可能给他的最重刑罚，结果恰恰就是他的幸福的开始；法律还会有什么方法去约束他呢？”^⑤“灵魂不死说，……差不多在世界各方和在一切时代，都曾使妇女、奴隶、国民、朋友等自杀，希望这样可以到另一个世界去为他们所敬爱的人们服役。”^⑥

孟德斯鸠还尖锐地批判了教皇和基督教的教义。他说教皇是一个古老的偶像，人们给他焚香无非是习惯使然。教皇也是一个“魔法师”，他比法国的国王更强而有力，“有时他令国王相信，三等于一，人们所吃的面包并非面包，所饮的酒并非酒，诸如此类，不胜枚举”。^⑦这里孟德斯鸠影射批判了基督教的三位一体说，和所谓“面包是基督的肉，酒是基督的血”等说教。

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上卷，商务印书馆 1982 年版，第 1 页。

② 孟德斯鸠：《论法的精神》下卷，商务印书馆 1982 年版，第 142 页。

③ 孟德斯鸠：《波斯人信札》，人民文学出版社 1959 年版，第 201 页。

④ 同上，第 279 页。

⑤ 孟德斯鸠：《论法的精神》下卷，商务印书馆 1982 年版，第 149 页。

⑥ 同上，第 152 页。

⑦ 孟德斯鸠：《波斯人信札》，人民文学出版社 1959 年版，第 39—40 页。

在对宗教的批判中，孟德斯鸠提出了宗教宽容和信仰自由的主张，反对采用强制手段强迫人们信教，并严厉谴责了宗教裁判所的残暴行为。他认为，对异教徒的迫害都是对无辜者的迫害，这种迫害并不能使人们相信什么东西，只能使人们的心灵变得更残酷。他说：“历史已充分告诉我们，刑法除了破坏而外是没有其他效果的。”^①在《波斯人信札》中，他谴责西班牙和葡萄牙的传教士随随便便就把穷苦的老百姓作为“异端”活活烧死，被烧死的人常常不容分辩，等到人们想起要听一听他的分辩，他早已化为灰烬。而且在烧死一个无辜者之前，教士们还要假作慈悲，对无辜者作一点“小小的赞扬”。并且说，看见罪人穿得那么破烂，不胜气愤，说他们心肠很软，怕看流血，作此判决，实属无奈。在把无辜者烧死之后，却将其财物没收，并从中私肥。在《论法的精神》一书中，孟德斯鸠谴责葡萄牙的里斯本宗教法庭烧死一个十八岁的犹太女子的罪行。他借这个女子的口说：“真理的性格在于它能够制服人们的心和精神，而不像你们所了解的那样软弱无能，需要用酷刑来强迫我们接受它。”^②并说：“如果你们是有理性的话，你们就不应该因为我们不愿欺骗你们而把我们处死。如果你们的基督是上帝的儿子的话，我们希望他将因为我们不愿意亵渎他奥妙的道理而给我们酬报。……你们已是不可救药的人了，你们是完全没有能力启发人和教导人的；一个国家把权威交给你们这样的人，是非常不幸的”。^③

孟德斯鸠提出，一个国家的法律应当容忍各种宗教，而且各种宗教之间也应当互相宽容。他说，一切受到压制的宗教，自己也必将成为压制异教的宗教，这是一条规律。“因为当一种宗教侥幸而脱离了压迫的时候，它就要立即攻击曾经压迫它的宗教——不是作为宗教，而是作为暴政来攻击。”^④孟德斯鸠认为，宗教的要旨是爱人类，许多人在宗教问题上争吵不休，这些人不仅不是较优秀的基督教徒，甚至也不是较好的公民，因为，无论你生活在何种宗教中，遵守法律，热爱人类，孝顺父母，永远首先是第一的宗教行动。“因为，无论你生活在何种宗教中，只要你假定有一种宗教，你也就完全应当假定上帝热爱人类，既然上帝为了人类幸福，建立了这宗教。如果上帝爱人类，我们也爱人类，必能使上帝高兴；就是说，对于人类，要尽人道与仁慈的义务，不要破坏保障他们生活的法律。这样做，比奉行这种那种仪式，可以有更大把握使上帝高兴，因为各种仪式，它们本身并不包含丝毫仁慈”。^⑤就是说，各种宗教之间的争吵是毫无意义的，如果大家都爱人类，便毫无争吵的必要。

① 孟德斯鸠：《论法的精神》下卷，商务印书馆1982年版，第168页。

② 同上，第170页。

③ 同上，第170—171页。

④ 同上，第166页。

⑤ 孟德斯鸠：《波斯人信札》，人民文学出版社1959年版，第72—73页。

必须指出的是，孟德斯鸠虽然尖锐批判强制人们信仰宗教，主张宗教宽容和信仰自由，但他并不主张完全废除宗教，他说：“从没有神明存在的思想，就将产生人类恣肆无羁的思想，换句话说，如果我们没有神明存在的思想，我们就将有背谬的思想。”^①他主张把宗教作为一条缰绳，用它来约束君主这匹“狂奔无羁，汗沫飞溅的怒马”，同时让人民敬畏神明，祈求神明的保护，不致陷入罪恶。

法国的启蒙思想家都是在和宗教的斗争中宣传人道主义的，因此，除孟德斯鸠外，伏尔泰等人亦对宗教进行过尖锐的批判。伏尔泰认为，不应当像神学那样，把人类看成生来就是“魔鬼的子女”，生来便是满身罪恶；也不应该把宇宙看成是一所牢狱，把人类看成是即将受处决的罪犯。这些都是“狂信者”的想法。他主张应当把世俗的世界看成一个乐园，在那里人人都应当享受快乐。人不应当为人生的苦难和生命的短促而诧异和叹息，而应当为人生的幸福和生命的持久而诧异和庆幸。但伏尔泰和孟德斯鸠一样，虽然批评宗教，但却认为有神论比无神论更有利于维护社会秩序。他有一句名言：“世间即使没有上帝，也要创造一个上帝。”^②还说：“我希望我的仆人、我的裁衣匠、我的供应人、我的妻子，都来信仰上帝。我想，这时就会很少有人再来抢劫我，给我绿帽子戴了。”^③

在18世纪后期的一些启蒙思想家中，狄德罗、爱尔维修、霍尔巴赫等人，却从有神论或自然神论走向了战斗的无神论，他们对宗教的批判更为彻底，对人道主义的宣传更为激进。他们已经认为人就是人、就是世界的主人，和神已经没有任何联系了，而神不过是愚昧无知的产物。

狄德罗给人下了这样一个定义：“人是一个有感觉的、能反映的、有思想的生物，他自由自在地游历全世界，他似乎在他所能制服的一切动物之上，他合群而生，他发明了科学和艺术……。”^④他还给“人道”下了一个定义：“人道是一个对全人类的仁爱精神，它仅能在伟大而富感情的灵魂里燃烧着。具有这种高尚而卓越的热情的人，由于别人的痛苦以及想要解除别人的痛苦而极端烦恼；为了消灭奴隶制度、迷信、罪恶和灾难，他情愿跑遍天下。”^⑤狄德罗说的人道，就是当时思想家们所倡导的博爱精神。狄德罗正是怀着这样一种高尚的精神，不遗余力地传播自然科学知识和唯物论思想，与宗教迷信、无知和禁欲主义进行了不调和的斗争。他批判宗教违反人性和道德，认为人生来具有

① 孟德斯鸠：《论法的精神》下卷，商务印书馆1982年版，第139页。

② 引自《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1966年版，第349页。

③ 同上，第349页注①。

④ 同上，第440页。

⑤ 同上，第443页。

追求快乐和喜爱之物，逃避痛苦和厌恶之物的感情，这是人性的体现，也是道德的基础。宗教禁止人们追求快乐和喜爱的东西，并因此而对人们进行惩罚和羞辱，这是“一切恶事中最恶的恶事”。^①他认为处于野蛮状态的“泰提人”反而是真正幸福的民族，而人们越文明，“就越坏，越不幸”。^②

马克思和恩格斯对狄德罗的无神论思想给予过很高的评价，在他们的通信中曾把狄德罗所著的《拉摩的侄儿》一书，称为“无与伦比”的哲学著作。恩格斯还称颂狄德罗的为人，他曾在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一书中指出：“如果说，有谁为了‘对真理和正义的热诚’（就这句话的正面的意思说）而献出了整个生命，那末，例如狄德罗就是这样的人。”^③

与狄德罗同时的法国启蒙主义者爱尔维修和霍尔巴赫等人，对宗教进行了更加猛烈的抨击。爱尔维修说，教会的祭师们所要求的是盲目的服从，是一种无边的轻信和幼稚的、无端的恐惧，“他维护什么？无知。为什么？因为无知的人轻信；因为他不大用自己的理性；因为他照别人的意思去想；因为他容易受骗；因为他受最粗糙的诡辩的欺蒙”。^④祭师们爱好权力，不爱才能，他们是各种人道和美德的隐敌。祭师们关心的永远是使人们的眼光远离真理，一切有教育意义的作品都禁止人们阅读。他们把自己和其他人们关在一间黑暗的屋子里，他们在那里干的一件事，“就是把可以漏进光线的隙缝堵死”。^⑤爱尔维修断言，在西班牙、葡萄牙这些宗教势力炙手可热的地方，是不会产生伟大的才能和美德的，因为宗教造成无知，无知又产生懈怠，同时还产生残忍。他说：“宗教史告诉我们什么？它告诉我们：宗教在任何地方都点起了不宽容的火把，搞得尸横遍野，血流成渠，城市焚烧，帝国残破，而他们从来不曾使人们变好。”^⑥他指出，宗教上的不宽容乃是教士的野心和愚蠢的轻信的产儿，求助于迷信、轻信和狂热来鼓励人们行善，等于“浇油灭火”。他认为各民族的兴盛决不应依靠宗教的“纯洁”，而应该依靠法律的明智，“使公民善良的是明智的法律。”^⑦

霍尔巴赫进一步指出，迷信起源于恐惧，而恐惧来源于无知。世界上的一切宗教体系，都以一个既会发怒又会宽解的神为基础。由于人类既有灾难痛苦，也有比较幸福的时刻，因此有这样一个自相矛盾的神，便能根据人们的遭遇和情感的变化对人施加影响，让人们把痛苦归咎于神的恼怒，而把幸福归咎于神的善良。但是，恐惧和无知以及宗教的教义却灭绝了人类的积极、明智、高尚、勤劳的品德，使民族怠惰，使社会倒退。霍尔巴赫痛斥基督教的上帝：

①② 引自《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1966年版，第463页。

③ 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第228页。

④⑤ 引自《十八世纪法国哲学》，商务印书馆1979年版，第514页。

⑥⑦ 同上，第525页。

“这个神是一个独夫，一个民贼，一个什么都能干得出来的暴君。”^①他大声疾呼：“基督教根本没有资格自夸给道德或政治带来好处。……它所根据的是欺骗、无知和轻信，它在任何时候都只是对一些存心欺骗人类的人有利；它从不间断地为各个民族造成最大的灾难，它根本不能给他们带来它答应给他们的幸福，而只足以使人们耽于狂暴，使人流血，使人陷入疯狂和罪行，使人不认识自己真正的利益和最神圣的义务。”^②

狄德罗等人使人道主义完全与宗教分离，并且用理性和人道为武器对宗教所造成的无知与残暴进行尖锐的批判，在当时的历史条件下，是十分勇敢和激进的。他们坚持的唯物主义世界观受到了马克思主义经典作家的高度赞扬。列宁这样说：“18世纪老无神论者所写的那些锋利的、生动的、有才华的政论，机智地公开地打击了当时盛行的僧侣主义。”^③还说，恩格斯早就嘱咐现代无产阶级的领导者，要把18世纪战斗的无神论文献翻译出来，广泛地传播到人民中去。“我们惭愧的是，直到今天还没有做这件事……。”^④

2. 启蒙思想家以人道主义为武器，用人道反对君道，对君主专制制度进行了猛烈的抨击，提出了人民主权的理论

在《共产党宣言》中，马克思和恩格斯曾经指出，资产阶级在它走上历史舞台的斗争中，经历了不同的发展阶段。它起初在封建主的统治下是一个被压迫的等级，在城市公社里是一个武装自治的团体，后来则成为等级制君主国和专制君主国中和贵族抗衡的势力，甚至是大君主国的主要基础，最后它夺得了独占的政治统治，才使现代国家政权成为管理资产阶级共同事务的委员会。文艺复兴时期的资产阶级就是君主国中同贵族抗衡的势力，那时他们的政治主张就是建立君主专制政权，统一民族国家，发展资本主义经济。但是，到了启蒙运动时期，随着资产阶级在工商业方面取得的巨大成就，他们需要建立自己的独占统治，于是资产阶级便又成为反对君主专制的强大力量。许多进步的启蒙思想家都在人道主义的旗帜下，对反人道反理性的君主专制制度进行了批判，并在此基础上，提出了人民主权的理论。

17世纪英国的洛克是较早对君主专制理论进行批判的思想家。他指出：“专制权力是一个人对他人的绝对专断权力，可以随意夺取另一个人的生命。这不是一种自然授予的权力，因为自然在人们彼此之间并未作出这种差别。”^⑤他说这种专制权力也不是人民的契约所能让与的，因为人们的生命是

① 引自《十八世纪法国哲学》，商务印书馆1979年版，第556页。

② 同上，第557页。

③④ 列宁：《论战斗唯物主义的意义》，《列宁选集》第4卷，第606、605页。

⑤ 洛克：《政府论》下卷，商务印书馆1983年版，第105页。

上帝赋予的，人们对自己的生命并没有专断权力，因而“他自然不能给予另一个人这样的权力来支配自己的生命”。^① 洛克认为，专制权力与人类的理性是完全背离的，它是一种通过强力获得并运用强力来推行的权力，人民完全有权对它进行反抗。

继洛克之后，孟德斯鸠对君主专制制度也进行了猛烈的抨击。他指出，君主专制国家是一种没有法制的国家，这种国家尽管形式上也颁布一些法律，但实际上并不按法律办事。他说：“专制政体是既无法律又无规章，由单独一个人按照一己的意志与反复无常的性情领导一切。”^② 在专制的国家里，政体的性质要求臣民绝对服从，君主的意志一旦反映出来，便应发生法律效力。因此，一切按照君主的意志办事，既无任何基本法律，也没有任何法律的保卫机构。荒唐的是，如果国王是在酒醉和精神失常的情况下作出决定，他的敕令仍然需要执行。“在专制的国家里，……人就是一个生物服从另一个发出意志的生物罢了。在那里，人们不得把坏的遭遇归咎于命运之无常，也不得表示对将来厄运的畏惧。在那里，人的命运和牲畜一样，就是本能、服从与惩罚。”^③

孟德斯鸠说，在专制的国家里，人们就生活在“政治奴隶制”下。所谓政治奴隶制就是建立一个人对另一些人的支配权力，使前者成为后者生命和财产的绝对主人。“在那些国家里，每一个人得有得吃，能够生活，就应该满足了。因此，一个奴隶的生活条件几乎不比一个国民艰难。”^④

孟德斯鸠还指出，专制政权必然是官僚政体。因为帝国越大，后宫越大，君主耽于享乐，便把自己的权力授予大大小小阿谀奉承的贪官污吏，宰相成了专制君主的化身，每一个官吏又成为宰相的化身。由于法律仅仅是君主的意志，而“意志”常常又是十分难于捉摸的东西，“即使君主是英明的，官吏们也无法遵从一个他们所不知道的意志”。^⑤ 于是这些官吏便只好遵从自己的意志，即按照本人对君主意志的理解，“替君主表示意志，并且同君主一样地表示意志”。^⑥ 这样，大大小小的官吏便成为大大小小的君主，而且有多少官吏，便有多少法律。

孟德斯鸠把法国国王路易十四作为专制君主的典型进行批判。他说，路易十四喜欢阿谀奉承，盲目轻信。他刚愎自用，卖官鬻爵，生活糜烂，好大喜功，连年发动战争。他是非不分，赏罚不当，对饱食终日无所用心的侍臣和艰苦作战的将领给予同样大方的赏赐。孟德斯鸠说，专制国家里的官僚都是一些好闲逸而有野心，骄傲而卑鄙，希望不劳而致富，憎恶真理和蔑视公民职责的

① 洛克：《政府论》下卷，商务印书馆1983年版，第106页。

② 孟德斯鸠：《论法的精神》上卷，商务印书馆1982年版，第8页。

③ 同上，第27页。

④ 同上，第242页。

⑤⑥ 同上，第66—67页。

人。因为“一个政府，如果没有做不正义的事情的爪牙，便不致成为一个不正义的政府，但要这些爪牙不给自己捞一把是不可能的”。^①

孟德斯鸠虽然对君主专制进行了如此尖锐的批判，但他却不主张废除君主，他主张建立英国式的君主立宪制。他认为专制政体的原则是“恐怖”，而君主政体的原则却是“荣誉”。因此，马克思批评他说：“君主政体的原则总的说来就是轻视人、蔑视人，使人不成其为人，而孟德斯鸠认为君主政体的原则是荣誉，他完全错了。他竭力在君主政体、专制制度和暴政之间找区别，力图逃出困境，但是这一切都是同一概念的不同说法，它们至多只能指出在同一原则下习惯上有所不同罢了”。^②

卢梭比孟德斯鸠更激进，他从人道主义出发，认为理性的王国，应当是主权属于人民的国家，而绝不能是主权属于君主一人的国家。卢梭认为，国君的私利和人民的公利永远是对立的，他说：“国王的私人利益首先就在于人民是软弱的、贫困的，并且永远不能够抗拒国王。”^③一个国王总是想使自己的权力成为绝对的，但要获得最大的权力就必须使自己受人民的爱戴，可是，“君主们却永远也不会以此为满足，就连最好的国王也都想能够为所欲为，却又并不妨碍自己依然是主子”。^④

卢梭指出，君主制政府有一个根本无法避免的缺陷使它永远不如共和制政府，那就是在共和政府下，只有真正精明强干的人，公共舆论才会把他推选到领导职位上来，“反之，在国君制之下，走运的人则每每不过是那些卑鄙的诽谤者、卑鄙的骗子和卑鄙的阴谋家，使他们能在朝廷里爬上高位的是那点小聪明，当他们一旦爬了上去之后，就只能向公众暴露他们的不称职”。^⑤

卢梭特别指出，个人专制的政府在政策上是缺乏连续性的，一个人有一个准则，国王的更换必然使国家“从一种准则转到另一种准则，从一种政策转到另一种政策”。^⑥而准则和政策的更换，又必然引起社会和国家的动荡。另一方面，卢梭认为，即使一个十分明智的人，当他一旦登上王位之后，王位也会使他变得昏庸无道的。

18世纪美国杰出的思想家托马斯·潘恩也曾对君主制进行过痛快淋漓的抨击，他从人道主义的观点出发，认为“在宇宙万物中，人类本来是平等的。”^⑦但君主制却制造了不平等，首先把人类划分成国王和臣民，他说：“这是魔鬼

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上卷，商务印书馆1982年版，第65页。

② 马克思：《德法年鉴》书信（马克思致卢梭），《马克思恩格斯全集》第1卷，第410页。

③ 卢梭：《社会契约论》，商务印书馆1982年版，第95页。

④ 同上，第94页。

⑤ 同上，第96—97页。

⑥ 同上，第100页。

⑦ 引自《潘恩选集》，商务印书馆1981年版，第9页。

为了鼓励偶像崇拜而进行的最得意的杰作”。^① 君主制把一个人的地位抬得高出其余一切人，这种作法与自然的平等原则是不相容的，甚至和基督的精神也是背道而驰的。潘恩引证《圣经》，指出，即使《圣经》也认为建立君主制政体是犹太人的罪恶之一，因为基督认为只有上帝才能为王，人们自己立为国王便是在上帝面前犯了大罪。“天道并不赞成这种办法，否则它就不会常常把笨驴而不把雄狮给予人类。”^②

潘恩指出，君主制总是给愚人、恶人、下流的人大开方便之门，使民众成为形形色色恶棍手中的牺牲品。君主制总是给人类带来战争、混乱和灾难，不仅使某一王国，而且使整个世界陷于血泊之中。他说，国王对王国的事务总是茫无所知，他把一切委托给阿谀奉承的大臣，他在混过了对自己没有乐趣，对国家毫无好处的一生之后，便退出了历史舞台，让后继者去走同样的“虚度光阴”的道路。“在英国，一个国王所能做的事情，往往并不外乎挑起战争和卖官鬻爵，直率地说，这是使国家贫穷和制造纷争。一个人每年伸手拿 80 万镑，而且还受人崇拜，真是一桩好买卖！对于社会，同时在上帝的眼中，一个普通的诚实人要比从古到今所有加冕的坏蛋更有价值。”^③

总的来说，18 世纪的启蒙思想家们，大多数都从人道、人性、平等的观念出发，对君主专制制度进行过尖锐猛烈的批判。许多思想家都认为，只有民主共和政体才是符合人类理性的政治制度，这些主张和理论为美国的独立战争和法国的资产阶级革命奠定了思想基础，并为资产阶级上升为统治阶级作了重要的舆论准备。

3. 启蒙思想家从人道主义出发，提出了代表资产阶级和广大民众的各种政治经济要求

18 世纪启蒙运动时期人道主义的一个最主要的特点，就是它直接和代表资产阶级及广大民众利益的各种政治的、经济的要求结合起来，并使之在实际成为法国资产阶级革命的纲领。

启蒙思想家一般都认为，人类有一个永恒不变的本性，这个本性在卢梭等人的笔下，被称为“自保”及同情心、怜悯心，在另一些思想家的笔下，则被称为“自爱”、“自利”或被直接称为“个人主义”。

从这种自保、自爱或自利的人性出发，许多思想家提出，国家立法首先应当注意的事就是保护人民的私有财产权。英国的思想家洛克对财产权的要求进行了大量论证，认为它是和生命同样重要的东西，是不可转让的天赋权利。激

① 引自《潘恩选集》，商务印书馆 1981 年版，第 10 页。

② 同上，第 13 页。

③ 同上，第 19 页。

进的卢梭虽然认为人类的不平等起源于私有制，但他却并不主张消灭私有制。在他的理性社会中，保护财产权仍然是法制的首要任务。许多思想家都强调，财产权是个人自由和幸福的基本条件，人的本性是要追求自由与幸福，从而也就必然追求财富和金钱，因此对私人财富的侵犯是对人性的侵犯，是对天赋权利的损害。

其次，许多思想家认为，未来的理想社会既然是以人性为基础的，因此应当鼓励人口的繁殖、土地的开垦、生产的发展和贸易的自由。狄德罗提出，社会的真正财富就是“人口和土地”。他认为，一个社会，人越多越好。但他又认为，仅有很多的“一般人”是不行的，必须要有许多勤劳勇敢的人。他说要使人们勤劳，就必须使人们自由，在社会的各种自由中，贸易自由最为重要。他强调，一个国家如果没有贸易自由，丰收有时在一个地区就会成为象饥荒一样可怕的灾难，人们的勤劳就不会得到报偿，人们就会变得懒惰起来，那么这个国家“治理就会坏到不可想象的程度”。^①

许多启蒙思想家都认为，既然人性是共同的，因而人与人应当是平等的。他们都反对封建等级和封建特权，认为未来的理性社会应当是一个平等的社会。但是，他们主张的平等又是以现实的经济的不平等为前提的，所以这种平等只能归结为机会的平等和政治权利的平等，即法律面前人人平等。

此外，许多启蒙思想家都从人性和人道出发，对个人主义的合理性作了论证。爱尔维修说，人们之所以贪图名誉地位，就是因为人们“爱自己”，“人们要求自己幸福，因而要求享受幸福的权力”。^②他认为，对于获得幸福的力量和手段的爱，是与人们的自爱相联系的，“人人都愿意发号施令，是因为人人都愿意扩大自己的幸福，愿意他的同胞们都为此工作”。^③霍尔巴赫则提出了“利益动机论”，他说：“自爱和要求自保以及设法使生活过得幸福是人的最重大的问题，所以幸福的利益或愿望是人的一切行动的唯一动机。”^④他认为，世界上没有一个完全不讲利益的人，只是各人追求的利益有所不同罢了，“利益是每个人按照自己的气质和特有的见解把幸福寄托在这上面的东西”。^⑤守财奴的利益是积蓄钱财，浪子的利益是挥霍金钱，野心家的利益是获得权力，淡泊的贤人的利益是享受清福，有德的人的利益是博得别人的爱戴，恶人的利益是不顾一切地满足自己的贪欲。他认为这些都是各人以不同方式追求的利益，按照人的本性来说都是合理的。

① 引自《十八世纪法国哲学》，商务印书馆1979年版，第423页。

② 引自《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1966年版，第467页。

③ 同上，第467页。

④ 同上，第497—498页。

⑤ 同上，第496页。

霍尔巴赫和其他许多启蒙思想家一样，认为世界上不存在大公无私的人，只存在助人为乐或把“光荣的利益”看得比“财产的利益”更为重要的人。他认为，许多人之所以能助人为乐，是因为理性的经验告诉人们，如果没有别人的帮助，他就不能自己一个人得到幸福所需的一切东西。所以，一个有智慧的人，在他一生中虽然时刻不忘记保存自己和为自己谋幸福，但是，“为了自己的幸福，他应当随时采用能够博取最有助于自己的观点的人的同情、赞许、尊重和帮助的方法来立身处世”。^①他和许多启蒙思想家都主张人们应当追求自己的利益，只是不要妨碍别人的利益，不要引起别人的反对，而要争取博得别人的赞许和帮助。

应当看到，18世纪的启蒙思想家们是十分激进、非常革命的，他们高举人道主义和理性的旗帜，几乎推倒了一切传统的封建主义观念，并把一切观念和事物都放在理性思维的面前重新审视、重新评价。他们启导了广大人民群众反对封建主义的思想，为即将到来的法国大革命在思想上铺平了道路。但是，正如恩格斯所指出的，18世纪伟大的思想家们也和他们的一切先驱者一样，仍然没能超出他们所处的时代给予他们的限制。“现在我们知道，这个理性的王国不过是资产阶级的理想化的王国；永恒的正义在资产阶级的司法中得到实现；平等归结为法律面前的资产阶级平等；被宣布为最主要的人权之一的是资产阶级的所有权；而理性的国家、卢梭的社会契约在实践中表现为而且也只能表现为资产阶级的民主共和国。”^②

第三节 19世纪初期空想社会主义者 的人道主义政治观

为行将到来的法国资产阶级革命作舆论准备的启蒙学者，把理性作为现存一切事物的唯一裁判者，要求建立理性的王国，铲除一切与理性相矛盾的东西。但是，“当法国革命把这个理性的社会 and 这个理性的国家实现了的时候，新制度就表明，不论它较之旧制度如何合理，却决不是绝对合乎理性的。理性的国家完全破产了”。^③

法国资产阶级革命胜利后，社会仍然充满着各种矛盾、斗争和苦难，富有和贫穷的对立并没有在“普遍幸福”中得到解决，犯罪率一年比一年上升，金钱代替了刀剑，贿赂和腐败代替了公开的暴力压迫。革命的箴言“自由、平

^① 引自《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性言论选辑》，商务印书馆1966年版，第498页。

^② 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第57页。

^③ 同上，第297页。

等、博爱”只是在竞争的诡计中才获得了真正的实现，和启蒙思想家宣扬的美好诺言相比较，由理性的胜利建立起来的资本主义社会，竟是一幅令人极度失望的讽刺画。人们开始发现，资本主义社会同样也是一个极不合理的社会。于是，人们对它失望、不满、甚至痛恨，要求改革，甚至要求重新建立一个新的完全合理的社会。在这样的历史条件下，便产生了圣西门、傅立叶和欧文为代表的批判的空想社会主义。

批判的空想社会主义者的主张，从理论形式上看，仍然表现为启蒙运动思想的继续，他们仍然以人道主义为其理论的出发点，仍然希望建立理性的王国。正如恩格斯指出的：“所有这三个人有一个共同点：他们都不是作为当时已经历史地产生的无产阶级的利益的代表出现的。他们和启蒙学者一样，并不是想首先解放某一阶级，而是想立即解放全人类。他们和启蒙学者一样，想建立理性和永恒正义的王国，但是他们的王国和启蒙学者的王国是有天壤之别的。”^①

1. 以人道和理性为尺度，对资本主义各种反理性反人道的现象进行了尖锐批判

圣西门指出，资本主义世界是一个“黑白颠倒”的世界，是资本主义自由竞争所产生的一种新的奴役形式。在这个世界里，财富的创造者不能占有财富和享有财富，科学家、艺术家和手工业者这些从事有益劳动的国家栋梁人物，得不到社会的尊敬和报酬。反之，不参加生产和贸易，靠租息生活的“游惰者”，他们以无知、迷信、懒惰为本事，却能过着穷奢极欲的豪华的寄生生活。他们依赖家庭的地位，依靠阿谀奉承和玩弄阴谋诡计以及各种不光采的行为，却占有和支配着社会的财富和权力，并享有各种社会政治特权。圣西门说，在资本主义社会里，“到处都是没有才能的人统治着有才能的人，没有道德的人支配着善良的公民，大罪犯在惩办着犯了小过错的人，现在的社会真是黑白颠倒的世界的写照”。^②

圣西门还指出，游惰者的统治给社会带来了悲惨后果。在政治上，依靠“暴力和欺骗、雇佣军和警察”的国家政权存在着三大弊端，即专横、无能和阴谋。在经济上，存在生产上的无政府状态，这是一切灾难中最严重的灾难。在社会上，充满了冷酷无情的利己主义，“贪婪已变成每个人身上占有统治地位的感情”。^③ 劳动者的生活十分贫困，劳动力的价格十分低廉。许多人都没

^① 恩格斯：《社会主义从空想到科学的发展》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第406页。

^② 引自《圣西门选集》上卷，商务印书馆1962年版，第275页。

^③ 同上，第39页。

有工作，不得不靠救济生活，他们“吃得很坏”，“物质生活十分悲惨”。^①这一切都证明资本主义极不合理，极不完善，需要按照人类的理性，以人道为原则，重新建立一种社会制度来代替资本主义。

曾长期从事商业活动的傅立叶比出身贵族的圣西门，更多地看到了资本主义社会中的各种丑恶现象。他以天才的辛辣的笔触，尖锐地讽刺和揭露了资本主义社会中商人的欺骗、掮客的谎言、交易所的黑幕、投机者的诡诈。他把资本主义制度的建立称作“恢复奴隶制”，把工厂称为“温和的监狱”，把工人称为“复活了的奴隶”，说整个资本主义是“社会地狱”。^②

傅立叶指出，资本主义的文明运行于不可克服的“恶性循环”中，在资本主义制度下，一部分人的幸福是建筑在另一部分人的痛苦之上的。他说：“在文明制度下的人们不是死于急性饥饿的地方，人们却死于贫困所造成的长期饥饿上，……死于因贫苦而不得不从事非常有害和极端繁重的工作上。”^③富人们勾结起来掠夺穷人，而且贫困总是由富裕和过剩所产生，“文明制度的结构除了生产若干巨大的财富外，只能生产种种骇人听闻的事物和无权的赤贫者”。^④在文明制度下，个人和集体的利益是对立的，他们处于不断的战争中，医生总是希望自己的同胞发高烧，律师则希望家家打官司，建筑师需要火灾，玻璃匠欢迎冰雹，法国的法院则希望每年至少发生12万起刑事犯罪案件，以便增加法院的经费和法官的收入。

傅立叶不仅揭露了资本主义社会的物质贫困，而且也揭露了资本主义社会的精神贫困，他尖锐地批判了资本主义道德的虚伪性，指出：“文明是欺骗的王国，而道德则是它的工具”。^⑤道德家要求人们用压制情欲的办法来获至幸福，而自己却陷入了情欲支配的深渊。道德家的言论总是互相矛盾的，他们的善举只会产生灾难，他们咒骂那些被送上断头台的小偷，却对那些侵吞百万巨款的贪污犯默不作声。“道德过去和现在永远只能为犯罪行为服务。”^⑥“犯罪——乃是名符其实的文明制度的灵魂，文明制度靠犯罪来营养，就像乌鸦靠腐肉来营养一样。”^⑦

傅立叶认为，在资本主义文明制度下产生的罪恶，比野蛮时期以简单方式产生的罪恶，采取了复杂的、暧昧的、两面的、虚伪的形式。他大声疾呼，文

① 引自《圣西门选集》上卷，商务印书馆1962年版，上卷，第237页。

② 引自《傅立叶选集》，商务印书馆1959年版，第2卷，第84页；第3卷，第59页、第467—468页。

③ 同上，第3卷，第53页。

④ 同上，第4卷，第24页。

⑤ 引自《傅立叶选集》第4卷，商务印书馆1959年版，第203页。

⑥ 同上，第2卷，第52页。

⑦ 同上，第2卷，第40页。

明制度是一种非理性的制度，“应该怀疑文明制度，怀疑它的必要性，它的优越性，以及怀疑它的永久性”。^① 恩格斯称赞傅立叶是自古以来最伟大的讽刺家之一，认为在傅立叶的著作中，“几乎每一页都放射出对备受称颂的文明造成的灾祸所作的讽刺和批评的火花”。^②

欧文比圣西门和傅立叶更为激进，他指出，资本主义制度“虽然称之为文明制度，实质上却是一套欺骗和伪善的制度”，^③ 是比野蛮社会更为残酷的奴隶制。在这个制度下，劳动群众创造了全国的一切财富，但他们却成了“工资制度的奴隶”，陷入了贫困的深渊，终日为痛苦和灾难所折磨。在英国，知识与无知识、富贵与贫穷、奢侈与受辱受苦成了鲜明的对比。随着国家的财富和民族的实力的增长，相应地，群众的贫困、屈辱和疾苦也在加深。“现在，世界上充满了财富……但到处是苦难深重。”^④

欧文指出，私有制、宗教和资本主义的婚姻制度是阻碍社会进步的三大障碍，是“三位一体的祸害”，其中私有制又是主要的祸害，它“过去和现在都是人们所犯无数罪行和所遭的无数灾祸的原因”。^⑤ 私有制造成了竞争与敌视、奢侈与贫困、专横与奴役，它是隔阂、仇视、欺骗、敲诈、卖淫等各种社会丑恶现象的祸根，也是“各国的一切阶级之间的纷争的永久根源”。^⑥ 私有制在理论上是那样地不合乎“正义”，而在实践上又是那样地不合乎“理性”。欧文有句名言：“私有制使人变成魔鬼，使全世界变成地狱。”^⑦

欧文认为，资本主义的婚姻制度不是以两性的纯洁爱情为基础，而是以私有财产和宗教信仰为基础的“离奇的结合”。通奸和卖淫是这种制度的必然产物，它给妇女和儿童带来了无穷的灾难，它摧残了无数家庭，造成了无数罪行。

在宗教问题上，欧文从唯物主义和人道主义的理性观念出发，认为一切宗教都是反理智的，“都纯粹是荒诞无稽的胡说”。^⑧ 一切所谓神学，则是“全世界僧侣的欺骗和胡说八道”。^⑨ 他说僧侣是世界上最有害于人类和破坏人类幸福的一种势力，他们首先采取最有效的手段去“制造恶习”，迫使人们学坏，而在达到目的之后，又改变作法，说什么“人按照他的本性来说是有罪的”。^⑩

① 引自《傅立叶选集》，第1卷，商务印书馆1959年版，第51页。

② 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第305页。

③ 引自《欧文选集》上卷，商务印书馆1965年版，第397页。

④ 同上，第221页。

⑤ 引自《欧文选集》下卷，商务印书馆1965年版，第13页。

⑥ 同上，下卷，第144页。

⑦ 同上，下卷，第14页。

⑧ 同上，下卷，第174页。

⑨ 同上，下卷，第11页。

⑩ 同上，下卷，第4页。

欧文认为，只有废除僧侣制度，人们健全的理性才能得到恢复，“当僧侣阶级不再给人们制造痛苦，不再破坏人们理性的时候，就不难建立理性制度”。^① 欧文虽然猛烈批判宗教，但他却不主张废除一切宗教，他主张建立一种“合乎真理的宗教”或“理性的宗教”来取代传统的宗教。

欧文除对私有制、宗教和资本主义的婚姻制度进行批判外，他还指出，资产阶级政府也是人类的一大祸害，是无知、不义、暴虐和欺骗的“集体”。他认为历史上所有的政府，无论是专制的、君主的、贵族的或民主共和的政体，都没有给人民创造过幸福，也没有使人们形成过高尚的性格。他说，英国政府就是这样一个政府，它和历史上的其他政府一样，是一切无知、贫苦、疾病、不睦、犯罪和随之而来的目前流行于不列颠境内的各种灾难的直接的或间接的根源。不列颠政府宁可“全体一致同意”拨款 700 万英镑去扩充国王的马厩，也不肯拨三万英镑去扫除国内的文盲。它制造犯罪，然后又去惩罚犯罪的人。它“制造暴力、掠夺和屠杀，并把这种罪行当作伟大的德行来加以颂扬和奖赏”。^②

欧文把资本主义制度称作“罪恶之树”，主张应该连根带干、连枝带果地把这树砍掉，他说，所以要把它连根挖出来，是因为“没有任何一种力量可以长期维持它的存在了”。^③

总之，欧文以及圣西门、傅立叶都认为资本主义社会是一个反理性、反人道的社会，主张建立一个真正的理性社会去代替它。

2. 以理性为标准，构想了未来充满人道的理想社会

圣西门把他构想的未来的理想社会制度称为“实业制度”，主张在这种制度下：第一，实行人人劳动的原则。他说：“一切人都要劳动，都把自己看成属于某一工场的劳动者。”^④ 并提出每个人的劳动所得应当与他的才能和贡献成正比。第二，社会必须关心人数众多的和最贫穷的阶级，消除失业，保证劳动阶级都能享有劳动权利，并反对游惰者。第三，必须有计划地组织生产，制定明确合理的生产和工作计划，通过“有组织的分工把人们之间紧密地联系起来”。^⑤ 同时应尽可能地推广运用科学、艺术和手工业所取得的知识，以促进社会生产的发展。第四，要废除一切政治特权，要选用德才兼备的人去管理国家事务。第五，必须坚持一切人都应得到最大限度的自由的原则。法律应当承认每个社会成员所享有的权力，在这种情况下，国家机关的性质和作用将发生

① 引自《欧文选集》，下卷，商务印书馆 1965 年版，第 5 页。

② 引自《欧文选集》上卷，商务印书馆 1965 年版，第 415 页。

③ 同上，下卷，第 55 页。

④ 引自《圣西门选集》上卷，商务印书馆 1962 年版，第 86 页。

⑤ 同上，下卷，第 65 页。

根本变化，对人的统治将变为对生产的管理。圣西门认为，在未来的社会里，“政治科学就是关于生产的科学，也就是目的在于建立最有利于各种生产的事物秩序的科学。”^① 恩格斯认为，圣西门的这一观点，明白地表达了废除国家的思想。

傅立叶把他设想的理性制度称为“和谐制度”，它由被称为“法伦斯泰尔”的社会基层单位组成。法伦斯泰尔是工业与农业、家务与教育、生产与消费的联合体。每个法伦斯泰尔的理想人数是 1600 人至 2000 人，占地一平方法里，成员根据自愿原则划分为若干不同专业的劳动小组，从事各种生产和服务工作，全体成员住在一所华丽的公社大厦里，每天食堂的菜单上都有几十种可口的佳肴。

在法伦斯泰尔里，人们可以根据自己的爱好选择工作和职业，甚至一个人每天可以更换六、七种工作。畸形的固定分工将为自由的劳动选择所代替。傅立叶认为：“这种使每个人从事他所擅长和喜欢的工作的分段执行的办法愈是普及，信任、友爱和魅力便愈能发挥作用。”^② 劳动将由谋生的手段变为乐生的需要，由沉重的痛苦的负担变为引人入胜的快事。“娱乐活动将吸引人们去劳动，而劳动成了比现在看戏和参加舞会还更诱人的事了。”^③

法伦斯泰尔用招股的办法集资建立，劳动者和资本家均可入股。法伦斯泰尔将自己的全部收入分为 12 份，按 12 份中 5:4:3 的比例，分别给与劳动者、资本家和知识分子。法伦斯泰尔的股息十分优厚，资本家可以靠股息生活，股票可以继承和买卖。

欧文则把自己构想的社会称为“新协和公社”的联合体。欧文比圣西门、傅立叶前进了一步，他所构想的这个新协和公社的社会，是以财产的公有制为基础的。他说：“在合作组织起来的社会里，私有财产将不再存在。”^④ 还说：“个人日常用品以外的一切东西都变为公有财产。”^⑤ 在联合体内，资产阶级将被消灭，工厂主、商人、银行家、经纪人、收租者、食利者以及达官显贵，“他们将没有存在的余地，其中没有一个人是必需的；……他们不但无用，而且有害。”^⑥

欧文构想的联合体，以公社为基层单位，公社是“全新的人类社会组织的细胞。”^⑦ 每个公社有社员 500 人至 3000 人，公社的领导机关是由社员大会选举产生的总理事会，理事中负责管理内部事务的，年龄须在 30 岁至 40 岁之

① 引自《圣西门选集》，上卷，商务印书馆 1962 年版，第 211 页。

② 引自《傅立叶选集》第 3 卷，商务印书馆 1959 年版，第 114 页。

③ 同上，第 44 页。

④ 引自《欧文选集》下卷，商务印书馆 1965 年版，第 14 页。

⑤ 同上，第 15 页。

⑥⑦ 同上，第 31、20 页。

间，超过40岁即解除职务，管理外部事务的理事则可以从40岁至60岁的社员中选举产生。此外，公社将取消商品货币，“货币对于生活在组织合理的社会中和受合理的原则管理的有理性的人来说，是毫无用处的。”^①同时公社将形成一个统一的大家庭，每个成员各尽所能，他们可根据自己的需要到公社仓库中领取各种生活用品，分配将由复杂的工作“变为分发每日所使用和所消费的物品简单工作”。^②

欧文还提出要消灭城乡对立和体力劳动与脑力劳动的对立及差别，“使劳动阶级各个人的脑力与体力广泛地结合起来”。^③公社将重视发展文化教育，在生产上将广泛运用机器和新的科学成果，产品将十分丰富。社会将由虚伪、贫困和不幸的恶劣制度，变为“真理、富裕和幸福”的优良制度。

3. 从人道主义出发，反对阶级斗争和暴力革命，认为理想的社会完全可以依靠人类的善良本性获得实现

圣西门、傅立叶和欧文都不懂得生产力和生产关系运动发展的规律，不懂得阶级斗争运动发展的规律，他们都是人道主义者，认为人类有一个共同的善良的本性，只要依靠示范和宣传的办法，唤起人们的理智，激发人类的本性，就一定能使人们接受他们的构想，自觉地起来建立这种理性制度。

圣西门认为，社会改革只能诉诸“正义和公益”的原则，只能是“具有和平和道德性质的运动”。^④他呼吁人们要研究“人类理性进化的整个历史”，因为它可以向人们指明“理性应该继续沿着科学和幸福的道路迈开哪些有益的步伐”。^⑤同时他还提出，理性社会要依靠天才人物来建立，天才人物是给全人类指明道路的“火炬”。但是，造物主是很吝啬的，它给世界上的天才最多不会超过21个，所以天才是极其珍贵的。他希望法国国王和有钱有势的贵族都要恢复自己的理性，给天才人物应有的地位，支持这场伟大的社会变革。他想得非常天真，他说：“实业阶级将来发起这一变革，国王能使这一变革具有合法的形式。我甚至可以说，只要国王颁布一道法令，就能作到这一点。”^⑥

傅立叶同样希望改革能得到国王、贵族和有钱人的支持，他说：“既然哥伦布可以遇到像斐迪南和伊萨培拉这样比他们那个时代最光辉的才智之士都更少偏见和更多理性的国王，那么，难道我就不能像他们一样期待某一个比其同

① 引自《欧文选集》下卷，商务印书馆1965年版，第63页。

② 同上，第34页。

③ 同上，第300页。

④ 引自《圣西门选集》下卷，商务印书馆1962年版，第219页。

⑤ 同上，上卷，第90页。

⑥ 引自《圣西门选集》下卷，商务印书馆1962年版，第129页。

时代人还更有远见的国王来支持我么？”^①他曾写信给当时的法国国王，请求他的支持，并且有12年，他每天中午都在家等候能帮助他实行社会改革的志士仁人的光临。他主张用示范的方式来启发人们的理性，认为只要能在一个小小的村庄建立起法伦斯泰尔，经过四五年的时间，法伦斯泰尔必将显示出巨大的优越性，不仅会吸引本国的居民，而且会吸引全世界的居民仿效，从而使世界迅速完成向和谐社会的全面转变。

欧文同样认为，向理想社会的转变不能依靠暴力，只能依靠对人类理性的启导。他说：“这一过渡只有用和平的方法并依靠英明的远见才能完成。试图通过暴力来改革政府和社会的性质，都是不能容许的。”^②他认为，理性是社会发展的动力，依靠理性的力量，必定能使共产主义的“理性时代”到来。而且，天才人物都是最富有理性的，如果像他这样的天才人物早生500年，理性的时代早500年便已实现，人类便能免除500年的迷误、斗争和痛苦。他和傅立叶一样，主张用示范和宣传的办法来启导人们，他坚信他的构想一定能得到全社会的赞同。他不知疲倦地作过200次以上的宣传旅行，发表过千次以上的演说，向英国女王、俄国沙皇、美国总统以及贵族名流发出过几百次呼吁，并且把自己的全部财产拿出来，在美国购买了大片土地，在那里建立了新协和公社的共产主义试验区。他坚信人类一定会恢复理性，一定会接受他的改革主张。他说：“今天全世界已经看到了最光辉灿烂的景象，这就是与宗教信仰毫无关系的宽宏教已经永远建立起来了。人类已经取得了思想自由。从今以后人们将成为理性的动物，因此也就成为优越的动物。”^③

恩格斯指出，19世纪初期的空想社会主义，就其理论形式来说，“它起初表现为18世纪法国伟大启蒙学者所提出的各种原则的进一步的、似乎更彻底的发展。”^④圣西门、傅立叶和欧文对资本主义社会进行了猛烈的抨击，提供了启发工人觉悟的极为宝贵的材料，提出了种种社会改革方案和关于未来社会的许多天才的设想，为科学社会主义的创立提供了思想来源。但是，他们和人道主义的思想家一样，用抽象的人性解释历史，把资本主义的各种弊病与罪恶，归咎于人性或人类理性的迷误，认为消除这些弊病与罪恶的唯一途径就是启导人类的理性，而社会主义和共产主义社会正是理性、真理和正义的表现。正如普列汉诺夫正确指出的：“本世纪（指19世纪——引者）上半期所有的无数的乌托邦不过是以人类天性为最高准绳而设想完美立法的企图。”^⑤

总的来说，从16世纪到19世纪初期，人道主义经历了三个发展阶段，即

① 引自《傅立叶选集》第1卷，商务印书馆1959年版，第72页。

② 引自《欧文选集》下卷，商务印书馆1965年版，第107页。

③ 引自《欧文选集》上卷，商务印书馆1965年版，第288—289页。

④ 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第56页。

⑤ 普列汉诺夫：《论一元论历史观之发展》，三联书店1961年版，第27—28页。

文艺复兴时期、启蒙运动时期和 19 世纪初期。在这三四百年间，人道主义的发展趋势总的来看是进步的、积极的，它的发展无论就其理论形式还是就其内容来说，都是越来越激进，越来越彻底，到了批判的空想社会主义则发展到它进步倾向的顶峰。此后，人道主义便转向后退，19 世纪中后期，有的思想家甚至企图把人道主义变为一种新的宗教体系，至于现代所谓的“新人道主义”，则走上了宣扬绝望、研究虚无的道路，与资本主义初期具有勃勃生气和积极意义的人道主义相比，已经判若云泥了。

第九章

新教政治观

新教是相对旧教而言的。旧教又称天主教，指以罗马教皇为中心的传统的正统教会所坚持的基督教；新教指马丁·路德和加尔文等宗教改革家提出并重新阐明的基督教。

新教是在16世纪欧洲宗教改革运动中提出并获得传播的。16世纪的宗教改革运动是欧洲社会最重要的政治事件之一，是资产阶级性质的反封建运动，是包括德国农民战争在内的一次早期的资产阶级革命。

由于文艺复兴运动的发展和人文主义思想的传播，推动了资产阶级和人民群众反封建的斗争，因此，斗争的锋芒首先便指向了封建制度的有力支柱——罗马天主教会。正如恩格斯指出的，罗马教会是欧洲封建制度巨大的国际中心，它把整个西欧封建社会联合为一个大的政治体系，“它给封建制度绕上一圈神圣的灵光。它按照封建方式建立了它自己的教阶制，最后，它自己还是最有势力的封建领主，拥有天主教世界的地产的整整三分之一。要在每个国家内从各方面成功地进攻世俗的封建制度，就必须先摧毁它的这个神圣的中心组织。”^①

在宗教改革运动中，宗教改革家们对罗马天主教会的统治权力、教会的腐败、教阶制度，以及罗马教会对《圣经》的种种曲解进行了猛烈的抨击，他们宣扬人的理性和思想自由，要求按照自由、平等和民主的精神，改革宗教和改造教会，并提出了适应民族国家统一和资本主义发展的各种主张。

在宗教改革运动的推动下，在德国引起了声势浩大、波澜壮阔的农民战争，这是一场德国人民反封建的伟大的革命运动，约有三分之二的农民投入了这场运动。在运动中，他们提出了要消灭压迫消灭剥削，在现世建立一个没有

^① 恩格斯：《社会主义从空想到科学的发展》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第390页。

私有财产，人人平等的“千年王国”。

新教的主要代表是德国的马丁·路德和法国的加尔文。德国农民战争的主要思想领袖闵采尔也提出了相当激进的宗教改革主张和具有社会主义色彩的政治观点。

第一节 马丁·路德的新教政治观

马丁·路德（Martin Luther，1483—1546）出生于德国萨克森州的艾斯勒本城。1501年入爱尔福特大学就读，这所大学是传播奥卡姆学说的中心，也是人文主义活动的主要场所，路德在这里受到了奥卡姆思想的深刻影响。1505年，以优异成绩获得硕士学位，同年入爱尔福特圣奥古斯丁修道院作修士。1508年入维滕堡大学讲授亚里士多德伦理学，讲课深受欢迎。1512年10月，路德获神学博士学位，并被任命为维滕堡修道院副院长及维滕堡大学神学教授。1515年升任图吉林亚地区十一所修道院的监督。

十六世纪初，罗马教皇为修建圣彼得大教堂，借销售“赎罪券”聚敛民财，弥补财政亏空。1517年10月31日，路德在维滕堡万圣教堂的大门上张贴出批评罗马教皇发售赎罪券的九十五条论纲，即《关于赎罪券效能的辩论》，点燃了宗教改革的火焰。后来又相继发表了《致德意志贵族书》、《论基督徒的自由》、《论世俗政权》、《桌边谈话》等，进一步阐述了他的新教政治思想。

1. 教皇并未掌握进入天堂的钥匙。教会没有司法权力。教徒可以凭借自己的理性和良知解释《圣经》，“因信称义，不靠功行”

从政治思想上看，路德新教的重要意义，首先就在于否定了教皇是教民与上帝的中介，否定了教会任意处置和审判教民的司法权力，否定了罗马教廷和教皇对《圣经》解释的权威性。路德主张，在信仰中，每个人既是国王，又是祭司，人人都可以成为教士。他认为，从《圣经》中找不出教会的特殊地位。

路德提出，人有双重本性，一个心灵的本性和一个肉体的本性。从心灵的本性说，人是灵魂的、内心的、不断发展更新的人；从肉体的本性说，人是肉体的、外形的、不断陈旧衰老的人。肉体是有情欲的，情欲是与灵魂不断矛盾的，情欲导致邪恶；反之，心灵对上帝的虔诚信仰，可以使人获得拯救，不断向上更新，并成为自由的人。但基督徒的自由不是随心所欲的自由，而仅仅是信仰上帝的自由，即《新约·圣经》中保罗说的：“我虽是自由的，无人辖管，

然而我甘心作了众人的仆人。”^①因此，路德又说：“一个基督徒是一切人的最自由的主人，不受任何人辖管；一个基督徒是一切人最忠顺的奴仆，受每一个人辖管。”^②所以，一个基督徒“同时是自由的又是奴仆，同时具有上帝的形象又具有奴仆的形象。”^③

据此，路德批评罗马教皇和罗马教廷的教士，内心既不虔诚信仰，肉体又照样吃喝玩乐，不做教民的仆人，仅仅是用神圣的法衣把自己装扮起来；他们担任圣职，做能凭借肉体和在肉体里便能完成的“事功”，对人们灵魂的拯救毫无益处。他反复引证《圣经》，认为信徒只能“因信称义”，即只能依靠对上帝的信仰，才能使自己获得拯救和自由，仅靠教会规定的“事功”，是不能使人获得自由和拯救的。他说：“‘义人必因信得生’（《保罗达罗马人书》第一章第十七节）。因为上帝的话是不能用‘事功’来接受和承取的，只能用信仰。”^④

按照罗马教廷的观点，教皇是上帝在人世的代表，他掌握着人们进入天堂的钥匙，没有他的祈祷和帮助，世人无法踏进天国。教民只有服从教皇，从事教会规定的各种事功，如购买“赎罪券”，举办各种圣事，向教会捐助、祷告、忏悔等，才能得救。路德指出，对上帝的信仰是教徒得救的唯一途径，没有内心的真正信仰，任何事功和善行都不能使人得救。

路德认为，《圣经》是信仰的唯一依据，教徒个人有权凭借自己的理性和良知解释《圣经》。他提出，个人的理性是宗教的最高裁判者，信仰是理性的，事功则是非理性的。但路德并不主张完全取消事功，他说：“‘事功’，因为是无理性的东西，不能增加上帝的荣耀，但是，如果是附有信仰的话，则可以用完成‘事功’来增加上帝的荣耀。”^⑤

路德指出，担任教士并不能获得特权，教会也无权审判任何教民，每个教民都可以凭借个人的信仰超越一切，统治一切，每个人都是上帝的儿子，都可以作王，他说：“就王的地位来说，每一个基督徒凭着信仰被提高超越一切事物到如此的高度，以致在属灵的权力上他完全是一切事物的主人，因而无论什么东西都不能给他任何损害。”^⑥又说：“我们也不只是一切人的王和一切人中最自由的人，并且永远是祭司，一种比王位更高的份位；因为凭着那祭司的份位，我们便有权出现在上帝之前，替别人祈祷，并彼此互相教导属于上帝的东

①② 马丁·路德：《论基督教的自由》，引自《西方伦理学名著选辑》上卷，商务印书馆，1987年版，第439页。

③ 同上，第440页。

④ 同上，第442页。

⑤ 同上，第451页。

⑥ 同上，第452—453页。

西。”^①路德还认为，修道士的禁欲生活毫无价值，不能成为在上帝面前为自己辩护的理由，而且修道士放弃现世的义务是自私的，是逃避世俗的责任。路德的这些观点，不仅是对教会权威和特权的否定，而且是对个人主义的倡导，也是对个人自由的倡导。尽管路德反复声明他所倡导的自由意志仅仅只是自由地自主地信仰上帝，但在当时的历史条件下，这也是一个思想观念上的极大突破和进步。

2. 世俗权力是受上帝的委托来惩治奸邪、保护善良的，无论什么人，即便他是教皇、主教、传教士、修士、修女，世俗政府都有权来管理他们，对世俗政府人们只应服从，不能反抗

路德说，教皇和主教巧妙地修筑了三堵墙壁来抵抗宗教改革：第一堵墙是，当世俗权力向他们施加压力时，他们便声言，世俗权力没有干预他们的权力，相反地，宗教权力是在世俗权力之上的；第二堵墙是，当人们引用《圣经》来指责他们时，他们便说，只有教皇才有解释《圣经》的权利；第三堵墙是，假如人们要用召开宗教大会威胁他们时，他们便说，只有教皇才有召集宗教会议的权利。

在三堵墙中，首先应当推倒的是第一堵墙。路德指出，把教皇、主教、传教士、修士等划为“教会阶级”，而把君主、贵族、手艺人、农夫划为“世俗阶级”，是一种富于欺骗的巧妙发明，应当说：“所有的基督徒们都是真正地属于教会阶级的。”^②教皇、主教、传教士、修士也是基督徒，担任教职时，地位较高，免除教职后，与市民、农夫并无分别。他们不能自成团体，高踞于其他教徒之上，他们也无权惩治任何教徒，他们手中并不握有保护弱者、惩治坏人的宝剑和鞭子，“至于用来保护弱者，惩治坏人的宝剑和鞭子，那是掌握在世俗权力的手中的”。^③罗马教廷反对世俗政权对它的干涉，正像“无论眼睛怎么痛，但是手不许摸它”一样，是毫无道理的。

路德强调，罗马教廷已经腐败，它需要世俗政权的帮助，教皇亦需要世俗政权的帮助，一个人越是高贵，别人越有责任帮助他，“所以我说：世俗权力是受上帝的委任来惩治奸邪，保护善良的。因此，我们应当让世俗政权在整个基督教世界中执行它的职务，不要加以任何阻碍。无论什么人，不管他是教

① 马丁·路德：《论基督教的自由》，引自《西方伦理学名著选辑》上卷，商务印书馆，1987年版，第453—454页。

② 马丁·路德：《致德意志贵族书》，引自《世界通史资料选辑》（中世纪部分），商务印书馆1981年版，第340页。

③ 下同，第341页。

皇、主教、传教士，或是修士、修女，世俗权力都有权来管他。”^①

路德提出，一切政治权威都来源于上帝。在《论世俗政权》一文中，路德一开头便引用《新约·圣经》中保罗的话说：“在上有权柄的，人人应当顺从他，因为没有权柄不是出于神的。”他激烈地为世俗权力的权威性和至高无上的地位及其合法性进行辩护。他强调，必须把世俗政权的法令看作是上帝旨意的直接赠与和表述，因此人人都必须服从，包括教皇在内。但是，路德也指出，世俗君主虽然握有巨大权力，他必须贤明、虔诚，必须“真心实意”地服务于他的臣民，不仅要在臣民中坚持和弘扬基督教，而且要“保护和维持他们的和平与富足”，“急臣民所急，想臣民所想，把臣民的需要当作自己的需要”。^②尤其要避免“命令或强迫人们信这信那”。^③总的说来，世俗君主的职责是“缔造永久的和平”，“防止劣行”，以公正、虔诚的方式保证对社会事务的管理得当，并使之秩序井然。

路德虽然认为教会已经腐败，而现实的世俗封建政权也不如人意，他批评王公贵族沉溺于跳舞、打猎、骑马等游戏和欢乐，政治首脑常常是“十足的傻瓜”，“世界上最坏的恶棍”。可是路德仍然反对革命，他提出一个口号：“上帝禁止造反。”^④他说，由于一切政治权力均由上帝创立，因此臣民反抗君主，即使反抗的是暴君，都是违抗上帝旨意的。他提出，如果暴君命令你作恶，你虽不应服从，但也不应反抗；如果暴君剥夺你的财产，惩罚你的不服从行为，你也只能忍受，不能造反。

路德的新教政治观，是十二世纪以来“异端”思想的继续，反映了新兴市民的思想要求，极大地启迪和鼓舞了广大人民群众反封建的斗争。马克思说，德国的宗教改革，是理论性的，是从僧侣的头脑开始的。并且指出，马丁·路德只是正确地提出了问题，仍没有能正确地“解决问题”，“路德战胜了信神的奴役制，只是因为他用信仰的奴役制代替了它。他破除了对权威的信仰，却恢复了信仰的权威。他把僧侣变成了俗人，但又把俗人变成了僧侣。他把人从外在宗教解放出来，但又把宗教变成了人的内在世界。他把肉体从锁链中解放出来，但又给人的心灵套上了锁链。”^⑤但路德毕竟正确地提出了问题，并推动了西方整个基督教世界的变革，在政治、伦理、宗教等思想方面对西方社会产生了巨大的深远的历史影响。

① 马丁·路德：《致德意志贵族书》，引自《世界通史资料选辑》（中世纪部分），商务印书馆1981年版，第341页。

②③ 马丁·路德：《论世俗政权》，转引自昆廷·斯金纳：《现代政治思想的基础》，求是出版社1989年版，第291页。

④ 同上，第293页。

⑤ 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第9页。

第二节 加尔文的新教政治观

约翰·加尔文(John Calvin, 1509—1564),出生于法国北部皮卡迪的努瓦荣,父亲曾任当地的主教秘书,颇孚众望。1523年,加尔文赴巴黎,先后就读于马歇学院和蒙太古学院,1528年获文学硕士学位。同年又入奥尔良大学攻读法律,并受到人文主义的深刻影响。1532年后不久,加尔文改信新教。1534年定居于新教中心瑞士的巴塞尔,研究《圣经》和神学。1536年发表《基督教要义》(又译《基督教的制度》)一书,从此成为新教的权威发言人。1538年赴法国推行新教。1541年返回日内瓦,获得市政当局的支持,建立日内瓦归正会,即新教长老会,制定教会新规章。根据新规章,每一教会设教师、牧师、长老、执事等职,均由信徒选举,并建立宗教法庭,镇压与自己观点相左的“异端”。一些著名的学者、医生,大批再洗礼派信徒,因批评加尔文教而横遭迫害。西班牙著名的人文主义学者塞尔维特因批评三位一体说,被判为异端,加尔文亲自审讯,处以火刑,活活烧死。新教在迫害“异端”方面,并不比旧教逊色。加尔文还派遣大批教徒到欧洲各地传播加尔文教,日内瓦成为加尔文教的中心,号称“新教的罗马”。加尔文的主要著作除《基督教要义》外,还有《信仰教程》等。

1. 谁是选民,谁是弃民,是上帝事先安排好的,教会对此无能为力。但人们不能把上帝的预定作为怠惰的借口,人们靠上帝的恩典和帮助,仍有为善的自由意志和能力

加尔文从奥古斯丁的原罪说出发,提出了“得救预定论”,认为谁是选民,谁是弃民,谁能得救,谁应受罚,是上帝凭借他的“永恒意志”预先确定的,教会对此无能为力,从而否定了罗马教会的“救赎论”。他还批判了罗马教会的权威、特权和教阶制度,进一步肯定了马丁·路德“因信得救,不靠功行”的主张。加尔文派的《信纲》提出:“按照上帝的旨意,为了体现上帝的荣耀,一部分人与天使被预先赐予永恒的生命,另一部分则预先注定了永恒的死亡。”^① 被赐予永恒生命的人,上帝则剔除他们的“铁石心肠”,赐予他们肉体的心,更新他们的意志,并以上帝的无上威力,使他们坚定地行善。而那些被预定为永恒死亡的,都是不信教的恶徒,“上帝还放纵他们的欲望,用尘世的诱惑和撒旦的魔力引诱他们,于是这些人心肠愈硬”。^②

但加尔文的“预定得救论”不同于“宿命论”,因为,他认为从善为恶虽

① 引自马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,三联书店1987年版,第75页。

② 同上,第76页。

为上帝先前预定，但人不能把上帝的预定作为个人怠惰的借口。人虽然有必然性围绕在他的周围，“仍然要教导人去热望他所没有的善和他所失去的自由”。^①人不因上帝的预定而失去为善的自由，因为上帝并没有用必然性来强制人们为恶，人们依靠上帝的恩典和帮助仍有为善的自由意志和能力。

加尔文承认人有理性，他引述中世纪哲学家欧利根的话说：“自由意志是识别善和恶的理性能力和抉择善和恶的意志的权力。”^②又引述奥古斯丁的话说：“自由意志是理性和意志的权力，依靠它，在神的恩典帮助我们时，我们就选择了善，在神的恩典不帮助我们时，我们就选择了恶。”^③因此，人如果虔信上帝，依靠上帝的帮助，就可改恶从善。他还引证早期教父克立索斯顿的话说：“自从上帝把善的和恶的东西放在我们的权力中之后，他就给了我们抉择的自由；上帝不是强迫人们不自愿，而是欢迎自愿。”^④据此，加尔文说，如果一个坏人愿意的话，他就可以因自己的努力而常常转变为一个好人；反之，如果一个好人怠惰，他就会堕落为一个坏人。”因为上帝已经给了我们天生的自由意志，而没有用必然性来强迫我们；而且给予了适当的治疗方法，允许把事情变化的结局完全让病人的心智来决定。”^⑤

加尔文还提出，上帝的决定是“秘而不宣”的，但人们仍然可以从上帝的呼唤中获得自己是否是选民或弃民的迹象。如有的人坚信自己是选民，虔信上帝，道德高尚，在生活中坚定不移，百折不挠地埋头力行，从事有益于社会的各种事业并且硕果累累，这就是上帝呼召他作为选民的迹象；反之，不信上帝，道德败坏，纵欲懒惰，犯罪作恶，这便是上帝预定他作为弃民的迹象。因此，加尔文鼓励人们积极进取，勤奋自励，珍惜时光，节约钱财，克制忠信。他甚至认为发财致富都是上帝预定人们作为选民的安排，在竞争中的优胜者亦常为上帝的选民，失败者则常为上帝厌恶的人。他提出，活着靠上帝，但有道德有良心地活着则要靠自己；努力与否靠自己，成功与否靠上帝；“开始属于我们，完成则属于上帝。”^⑥“让我们尽我们力所能及，上帝将补足其余的。”^⑦

2. 政权对于人类犹如面包和水、阳光和空气一样重要。君主和官吏都是神所命的，他们都赋有神的权柄，都是神的代表，并以神的代理者的地位来施行一切

加尔文在政治上比较保守，他认为一切世俗的统治权力都是上帝赐予的，政权是上帝设立的，“它对人类是如面包和水、阳光和空气一样重要，而且更

① 加尔文：《基督教要义》，转引自《西方伦理学名著选辑》上卷，商务印书馆1987年版，第493页。

②③ 同上，第498页。

④⑤ 同上，第496页。

⑥⑦ 同上，第496页。

为优越”。^①因为它不仅供应这些东西，使人共处，而且制止对神的亵渎和对真理的侮辱，制止对他人人身和财产的侵犯，促使人们公平交易，“使正直与谦恭可以培植于人间”。^②

加尔文说，君主臣宰在世上统治万物的权柄，并不是由于人们的悖逆而来，乃是由于神圣的善的安排和命定，因为上帝乐于管理人事，与人同在，并且引导人制定法律，施行公平的判断。根据《圣经》，没有权柄不是出于神的，所以，“一切官吏是神所命的，他们都赋有神的权柄，都是神的代表，以神的代表者的地位来施行一切。”^③

加尔文说，君主和官吏所从事的乃是一种做神的仆人的职业，是执行神的使命，履行最神圣的事功，因此他们应当尽忠职守，正直谨慎，仁爱节制，清白廉明，断案公正。《圣经》中说：“你们办事应当谨慎，因为你们判断，不是为人，乃是为主，判断的时候他必与你们同在。”^④又说：“你们诉讼，无论是弟兄彼此争讼，是与同居的外人争讼，都要按公义判断。审判的时候，不可看人的外貌，听讼不可分贵贱，不可惧怕人，因为审判是属于神的。”^⑤所以加尔文说，长官在位的唯一目的，是维护安全与和平，对人民清白、廉正，因此他本人“不可为自己加添马匹，也不可为自己多积金银；不可向弟兄心高气傲”。^⑥必须施行公义，拯救被抢夺者被欺压者，为贫寒的人和孤儿伸冤，不可用强暴来对待他们，要救助他们脱离恶人的手。

加尔文说，君主、官吏有权赏善罚恶，有权用严厉的手段惩罚罪犯，处死罪犯，为义人伸冤，这既不是“伤害”，也不是“毁灭”，因为“凡官吏所作的都不是出于人的专擅，而是出于神的权威，是为他所命令的；在他的领导下，他们决不会错误”。^⑦他告诫君主和官吏，一方面不可过于残酷，以致“伤害胜于医治”；另一方面，也不可过于迷信宽仁，陷入“错误的人道主义”。^⑧他说，姑息恶人，贻害大众，乃是最大的残酷。

加尔文还提出，君主为保卫领土安宁，绥靖叛乱，解救民困，惩罚罪行，有权发动战争。他认为凡侵略、扰乱、劫掠他人领土的，都是强盗，都应惩处。为保卫领土，抵抗侵略而进行的战争，乃是合法的，是上帝所允许的。

加尔文提出，为维持军队和政权，贡赋和税收是必需的，是君主的合法财

①② 加尔文：《基督教要义》，转引自《西方政治思想史原著选编》上册，北京大学国政系1983年编，第96页。

③ 同上，第97页。

④ 同上，第99页。

⑤⑥ 同上，第102页。

⑦ 同上，第104页。

⑧ 同上，第105页。

源，君主不仅可以用它来支付必要的办公费用，而且可以用它来维持“皇家的豪华”，因为皇家的豪华与政府的尊荣密切相关，所以君主的豪华并不违背对基督的虔诚。当然，他又告诫君主，财源乃人民的膏血，若不加爱惜，乃是极大的残暴不仁。

3. 贵族政体，或贵族政体与民主政体的配合，远优于君主政体。法律是国家政制的神经系统，神圣法高于一切法

加尔文说，政体可分为三种：君主政体，由一人掌权；贵族政体，由国中首脑人物掌权；民主政体，政权属全体民众。诚然，君主政体易于变为独裁政治，贵族政体也不难变为寡头政治，民主政体则最易转变为叛乱，但是“我就无法否认：贵族政体，或贵族政体与民主政体的配合，远优于君主政体。”^①因为，很少有君主能约束自己，慎思明辨，做到尽善尽美。他认为，使政权操于许多人之手，较为稳妥，因为他们能彼此帮助，互相规劝，倘若有人越权，别人可以对他进行监督约束。

加尔文又提出，贵族与民主相结合的政体虽然较好，但不必每个国家都建立此种政体。总览世界，“我们就必发现，神的明智安排，乃是以各种不同的政体来治理各种不同的国度；因为组成国家的成分不同，所以统治的方法也就不同”。^②作为臣民，无论是对君主国或民主国，均应服从其统治。

加尔文认为，无论何种政体，都应依法统治，他说：“法律是国家政制的神经系统”，^③是国家的“灵魂”。没有法律，官吏无从存在，没有官吏，法律也没有力量，“法律可以说是不言的官吏，而官吏乃是展言的法律”。^④加尔文强调，在基督教国家，人民首先应当遵从的是摩西所颁布的律法，即神法，神法又可区分为道德律、礼仪律、裁判律。道德律有两个主要条文：“一是命令我们用纯洁的心虔诚崇拜神；二是吩咐我们用至诚的爱对待别人”。^⑤礼仪律是上帝在犹太人训蒙时期使用的律法，主要是彰显神的智慧，使人对神敬畏，虔诚信仰。裁判律是神给人制定的“政治上的宪法”，它规定正义公道的原则，使人们和平无害，彼此共处。加尔文说，在上述摩西律法的爱永恒原则的基础上，各国均可按照自己的情况，自由制定符合本国国情的律法。

加尔文还提出，在各国制定自己的律法时，首先应当遵循公道原则，因为公道本于自然，任何法律都应体现公道原则，“唯有这公道才应当作为一切法

① 加尔文：《基督教要义》，转引自《西方政治思想史原著选编》上册，北京大学国政系1983年编，第100页。

② 同上，第101页。

③ 同上，第108页。

④ 同上，第108页。

⑤ 同上，第108页。

律的范围、规律和目的。凡是按照这个规律，循着这个目标，限于这个目的所立的法律，我们就没有理由来非难。”^① 加尔文说，凡为神法所规定的罪行，如杀人、盗窃、妄证，都应惩处，但各国惩处的方式可以不一，宽严亦可以不一。有些时期，如骚乱时期，战争时期，饥荒瘟疫时期，若不施行严厉的惩处，使人产生畏惧之心，则人道将被遗忘，万事将陷于混乱，这些时期，严惩是十分必要的。

加尔文还告诫人们，在依法诉讼时，原被两告都要心存仁爱，不思报复。第一，若原告的人身或财产受了损失，可以提出控诉，要求官吏保护，但不应心存忿恨，仇视被告，力图报复；第二，被告被传唤时，应按时出庭，可尽力用最好的理由为自身辩护。但也只应当有一个维护自己正当权利的念头，不应心存恶意，为妒嫉所败坏，忿怒所激昂，报复所刺激，狂热所燃烧，减损爱心。否则，最正直的诉讼，都会变成邪恶，无论案情如何有理，都不能视为正当了。

4. 暴君不可违抗，对暴君，臣民只应当忍受和服从，废立君主是神的安排

加尔文强调，百姓应倾心尊敬君主和长官，听从命令，缴纳赋税，履行义务，这是百姓的“本分”，抗拒官吏就是抗拒神。即使有的君主，或不理政事，纵情恣欲；或自私自利，出卖法律、特权或判决；或暴戾纵恣，抢劫民产，淫人妻女，屠杀婴儿，臣民虽不敬爱，但仍应服从。因为“不义的君主是神忿怒对世人所施的审判”。^② 倘若我们为一个残暴的君主所苦恼，为一个奢侈的国王所掠夺，为一个邪恶的君主所逼迫，“那么我们就应当首先省察自己违背神的罪过，无疑，神是用这些苦恼来管教我们。这样我们的急性就可以用谦卑来抑制。”^③

加尔文提出，设立国度和废立君主是神的安排，臣民无权推翻国王的统治或废立君主，“他是因天命而坐王位，达于崇高的王权，这王权乃是不可侵犯的。”^④ 神将国度赐给谁，人民就应当服从谁，没有选择的余地。对一切治理国家的人，无论其品德如何，人民都应当敬爱。加尔文说，认为只有公义的统治才应服从的理论，是“极坏的理论”，如父母对于子女，丈夫对于妻子，有时也有过分严厉的发怒，也有藐视和折磨，难道因此子女就不应当顺服父母，妻子就不应当听从丈夫？暴君是神所施的报应，只有神才有权力来纠正暴政，

① 加尔文：《基督教要义》，转引自《西方政治思想史原著选编》上册，北京大学国政系1983年编，第109—110页。

② 同上，第117页。

③ 同上，第120页。

④ 同上，第118页。

在暴政统治下的臣民，只应忍受，应当检讨自己并祈求神的帮助，决不应煽动骚乱，违背神意。

马克思·韦伯说：“在十六、十七世纪最发达的国家中，如尼德兰、英国和法国，正是加尔文教这一信仰引起了两个世纪中重大的政治斗争和文化斗争。”^① 加尔文的主张，适应了当时这些发达国家市民阶级的要求，主张建立专制王权，结束纷乱局面，又承认人有自由意志，应当争取事业上的成功。这既鼓舞了资产阶级开拓进取的精神，又为资产阶级的政治要求提供了理论依据。他的新教伦理观和政治观，对资产阶级和资本主义的发展，产生了巨大影响。

第三节 闵采尔的“千年天国”论

托马斯·闵采尔(Thomas Munzer, 1489—1525)，出生于德国哈茨山区的施托尔堡。曾进过拉丁文学校，十七岁入莱比锡大学，后来又到美因兹大学攻读哲学和神学，大学期间，受到人文主义的强烈影响。毕业后，获神学学士和文学硕士学位。1513年在哈勒的教区学校任教，1514—1515年在埃斯勒本城任教师和教士，1516年在埃斯勒本城附近的弗罗泽任女修道院院长。1517年马丁·路德发表反对罗马教皇的《九十五条论纲》，闵采尔起初是路德的积极拥护者，他称路德为师，在维登堡、尤特博格等地宣传倡导路德的宗教改革主张。后来，当路德的妥协立场显露后，闵采尔毅然与德国激进的“再洗礼派”和下层劳动群众结合起来反对路德派，主张用暴力推翻天主教会和市俗暴政，先后在茨维考、曼斯菲尔德矿区和图林根等地传播革命思想，发动、组织并领导了德国农民战争。代表他政治思想的主要著作有《向诸侯说教》、《致曼斯菲尔德地方矿工的信》、《书简》等。

1. 试图用理性取代神性，认为给人启示的不是神性，而是理性，只要信仰坚定，无需教皇和教士的帮助，可以直通上帝，上帝的语言就在每个人的心灵深处

闵采尔试图完全用人的理性来取代神的启示，他提出信仰就是理性，理性存在于人的心脏、皮肤、毛发、骨骼、脑髓、精力之中，真正的《圣经》就是理性，理性就是上帝的启示，就是“在人的心灵深处所听到的内在的言语。”^② 他说，这言语是“有兽性的人”所不能理解的，因为它是理性的声音。

闵采尔把维护罗马天主教会的正统的神学家称为“文士”，说他们“公然

^① 马克思·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，三联书店1987年版，第74页。

^② 闵采尔：《向诸侯说教》，引自《西方伦理学名著选辑》上卷，商务印书馆1987年版，第532页。

行窃，有如强盗和凶手一般”。^①说他们从基督的羊群那里，夺去了真正牧人的声音，把钉在十字架上的基督变成了纯粹幻想的偶像。特别是，这些文士，阻碍上帝的语言从人心灵深处涌流出来的道路。闵采尔强调说，上帝的言语就在每个人的心里，“这言语离你不远，看哪，它就在你心里。”^②并说，这言语非常奇妙地从上帝那里降下来，“谁没有通过上帝的话见证（《罗马书》8）而知觉并领会到这一点，即使他已熟读了十万部《圣经》，也还是根本不认识上帝。”^③闵采尔无疑是在说，真理既不在教会那里，也不在《圣经》之中，更不在神学家即“文士”们的著作里，真理就在每个人的内心之中。因此恩格斯说，闵采尔“既否认《圣经》是唯一的启示，也否认《圣经》是无误的启示。照他看来，真正的、生动活泼的启示应是理性。”^④

闵采尔还提出，人们可以凭借个人纯洁的信仰，直通上帝，不必依赖教会，更不应惧怕教会。人不能有两个主人，不应既侍奉上帝，又惧怕教会。他说：“但对于上帝的敬畏必须是纯洁的，不掺杂惧怕任何人或任何事物的成分在内……因为正如一个侍奉两个主人的人不可能是幸福的一样，一个敬畏上帝而同时又惧怕人也决不会是幸福的。正如我主基督的母亲所说，除非我们全心全意地单单敬畏上帝，上帝就不可能对我们施行怜悯。”^⑤这无疑是号召人民脱离教会。

闵采尔的上述思想，对启迪当时德国劳动群众摆脱神学和教会的束缚起了重大作用。恩格斯对闵采尔的这些思想评价极高，说他的神学理论不仅攻击天主教的一切主要论点，而且也一般地攻击基督教的一切主要论点，“他在基督教外形之下传布一种泛神论，他的泛神论和近代推理思考方法相当接近，个别地方甚至着了无神论的边际。”^⑥

2. 第五世界帝国即将崩溃，人们应当把那些作恶的统治者，特别是那些僧侣和修士治死，因为他们把神圣的福音斥为异端

闵采尔宣称，上帝的圣灵已经向许多蒙选的人作了启示：“必须要有一个伟大的、不可战胜的、即将来临的革新。”^⑦这一革新，无论有的人如何阻拦，总是要实现的，这个变革就是第五世界帝国的末期工程，它正在进行着。

闵采尔说，第一世界帝国是用“金字头”来表示的，那就是巴比伦帝国；第二世界帝国是用“银胸”和“银臂”来表示的，那就是玛代波斯帝国；第三

① 闵采尔：《向诸侯说教》，引自《西方伦理学名著选辑》上卷，商务印书馆1987年版，第524页。

②③ 同上，第532页。

④ 恩格斯：《德国农民战争》，《马克思恩格斯全集》第7卷，第413页。

⑤ 闵采尔：《向诸侯说教》，引自《西方伦理学名著选辑》上卷，商务印书馆1987年版，第526页。

⑥ 恩格斯：《德国农民战争》，《马克思恩格斯全集》第7卷，第413页。

⑦ 闵采尔：《向诸侯说教》，引自《西方伦理学名著选辑》上卷，商务印书馆1987年版，第536页。

世界帝国是用“铜”表示的，那就是希腊帝国，它以智慧而闻名；第四世界帝国即罗马，它是一个强权帝国；第五世界帝国即目前的德意志神圣罗马帝国，它是用铁铸成的，极想施行强权。在这个帝国中，伪善者和他们的阴谋诡计充斥各地，“谁若不会欺骗，谁一定就是个傻子。”^① 僧侣和教士是毒蛇，诸侯和统治者们是鳗鱼，他们相互勾结，狼狈为奸。

闵采尔号召人民起来推翻第五世界帝国。他说：“如果你们要做正确的统治者，就应当像基督吩咐的那样，从政权的根本着手。”^② 即必须推翻政权，夺取政权。闵采尔用无比的愤怒和激情，点燃了德国农民战争的火焰。他号召人民要拔出刀来，不要让刀在鞘中锈了，要像基督曾经吩咐的那样：“把我们的仇敌们拉来，在我们面前杀了他们吧！”^③ 他说，得到上帝成为选民的“应许”，虽不是凭借刀剑，“然而刀剑却是一种手段，正如饮食是维持生命的手段一样，刀剑也是灭绝恶人所必需的”。^④ 他告诫诸侯要和人民站在一边，否则就要为刀剑所灭。他号召人民要作“磨镰刀的天使”，按照上帝的智慧，执行上帝忿怒的旨意，把上帝葡萄园中的“莠草”除掉，让“美好的庄稼”不断向下扎根，向上生长。“人们应当把那些作恶的统治者，特别是那些僧侣和修士们治死，因为他们把神圣的福音斥为异端，而竟然还以最好的基督徒自居。”^⑤ 他反复号召民众，不要懈怠，不要谄佞那些“妄念迷心之辈”，以及那些目无上帝的“恶棍”们，立刻就行动起来，为上帝的斗争而斗争吧，时机已经成熟了。“因为恶人是没有权利活着的。”^⑥

3. 贵族和诸侯压迫百姓，抢劫劳动者及整个世界，必须立即铲除他们，并在现世建立“千年王国”

闵采尔说，贵族和诸侯在贫穷的人们中间传布着上帝的训诫，说上帝命令，不许盗窃。但是盗劫、偷窃、高利贷的主要原因就在于“我们的老爷与诸侯们。他们随意霸占水中的鱼，空中的鸟，田野中的植物——这一切都被认为是应该属于他们的。”^⑦ 他们任意压迫所有的老百姓，破坏、抢劫贫苦农民、工匠和整个世界，而如果任何人从他们那里拿走哪怕是微乎其微的小东西，贵族们就要把他送上绞架。直到现在，城市和乡村里贫苦的和平凡的人们，都处

① 闵采尔：《向诸侯说教》，引自《西方伦理学名著选辑》上卷，商务印书馆1987年版，第537页。

② 同上，第541页。

③ 同上，第540页。

④ 同上，第542页。

⑤ 同上，第544页。

⑥ 同上，第545页。

⑦ 闵采尔：《致曼斯菲尔德地方矿工的信》，引自《世界通史资料选辑》（中世纪部分），商务印书馆1981年版，第341页。

于非正义的地位，承担着宗教贵族、世俗贵族和政府的沉重负担，“这样沉重的担子，无论转嫁他人，或者自己忍受下去，都是不可能的了。”^①

闵采尔提出，天国不在渺茫的彼岸，天国在此生中便可以建立，这个现世的天国便是“千年天国”。在这个天国中，一切工作和一切财产都要平等地分配，一切人都有平等的劳动义务，最完全的平等必须实行。恩格斯说：“闵采尔所了解的天国不是别的，只不过是没有什么阶级差别，没有私有财产，没有高高在上和社会成员作对的国家政权的一种社会而已。”^②

闵采尔的思想反映了处于形成时期的无产阶级要求，“闵采尔的政治理论是和他的革命的宗教观点紧密相连的；他的政治理论远远超出了当时的社会政治条件，就如同他的神学远远超出了当时通行的看法一样。正如闵采尔的宗教哲学接近无神论一样，他的政治纲领也接近于共产主义。”^③

总的来说，资产阶级的宗教改革家们高举理性的旗帜，给基督教注入了一种新的思想。他们提倡独立思考，个人奋斗，倡导意志自由，独立判断，积极进取，重新赋予了基督教一种自由和平等的精神，特别是把基督教由集体主义的宗教，变革为个人主义的宗教。旧教依赖教会，注重集体，主修来世，提倡安于生活现状；新教注重个人，主修现世，主张关闭修道院的大门，大步走入生活，积极奋斗追求，实现个人价值，对整个西方资本主义世界的经济发展和政治变革，起了巨大的推动作用，对英国资产阶级革命、北美独立战争、法国的启蒙运动及资产阶级革命，产生了深远的影响。德国的著名思想家马克斯·韦伯十分强调，正是新教给资本主义经济制度注入了一种新的“社会精神气质”，才极大地促进了资本主义经济和政治的发展。

① 闵采尔：《书简》，引自《世界通史资料选辑》（中世纪部分），商务印书馆1981年版，第343页。

② 恩格斯：《德国农民战争》，《马克思恩格斯全集》第7卷，第414页。

③ 同上，第413—414页。

第十章

君主专制论

君主专制论是西方资产阶级早期的政治理论，它产生于中世纪末期，即欧洲封建社会的解体时期。中世纪的欧洲是神权统治下的一个封建贵族割据的四分五裂的世界，欧洲分裂状态的形成并得以长期保持，与中世纪欧洲的特殊政治制度有着密切的关系。日尔曼人在征服罗马帝国的时候还处于氏族社会的末期，保留着许多原始民主的习惯，他们进入西欧以后便直接向封建社会过渡，在政治上形成了一种氏族民主制与封建贵族制相结合的政治体制——封建贵族民主制。其特点是：第一，君主在名义上是国家元首，实际上只能在自己的直辖领地上行使主权。名义上隶属于国王的贵族，实际上都是独立的，他们在自己的世袭领地内拥有立法、司法、行政和宣战、媾和等一切权力，国王无权干预他们领地的内部事务。第二，君主只和自己直接册封的封建领主有臣属关系，与自己陪臣分封的下属陪臣没有直接的臣属关系，即所谓：“我的陪臣的陪臣，不是我的陪臣”。封君与陪臣的关系由册封时的誓约来确定，陪臣在誓约中保证在发生战争时对国王尽一定的军事义务，但这种臣属关系比较松弛，没有绝对的约束力。第三，君主要接受贵族和教会的种种限制和监督。因此，在中世纪，贵族和教会是长期能够与国王抗衡的势力，在每个王国内部，都存在着大大小小分裂割据的领地，每个贵族都是自己领地上的军事、政治、经济的最高主宰，形成了国中有国，各树藩篱，大小贵族独立割据的状态，严重地阻碍着商品经济和资本主义交换关系的发展。

到了15世纪，封建制度在整个西欧已经处于逐渐衰败的状态，具有自己武装的城市市民不断提出反封建的要求。为了发展市场经济，扩大交换贸易，他们要求结束连绵不断的战争，结束封建领主之间毫无意义的争吵，结束那种不间断地延续于整个中世纪的破坏状态，他们迫切希望结束分裂割据，实现民族国家的真正统一。但是，这些市民阶级当时还十分软弱，不能够独立实现自己的愿望，所以就向国王寻求有力的支持，与国王联合起来共同反对封建贵

族。恩格斯说：“王权和市民阶级的联盟发端于10世纪，这一联盟往往因冲突而破裂（要知道在整个中世纪期间，事情并不是一直朝一个方向发展的），破裂后又重新恢复，并且越发坚固、越发强大，直到这一联盟帮助王权取得最后胜利，而王权则以奴役和掠夺报答了它的盟友为止。”^①

在漫长的中世纪，国王是整个封建等级阶梯的最上层，也是陪臣和附庸无法撇开不要的首脑，因为只有这个首脑才能保护他们，并组织他们防御外侮的侵略。但是，贵族们又总是不断反叛国王，因此在国王和附庸之间进行着连绵的战争。凶野的叫喊在中世纪淹没了一切，这一时期发生了无穷无尽的背叛、暗杀、毒害、阴谋和简直无法想像的卑鄙勾当。恩格斯指出：“在这种普遍的混乱状态中，王权是进步的因素，这一点是十分清楚的。王权在混乱中代表着秩序，代表着正在形成的民族[Nation]而与分裂成叛乱的各附庸国的状态对抗。在封建主义表层下形成着的一切革命因素都倾向王权，正像王权倾向它们一样。”^②

新兴的市民阶级从自身的经济利益出发，要求建立统一的民族国家，结束四分五裂的贵族割据，他们支持国王进行反对贵族的斗争，于是在意大利文艺复兴时期，随着与神权政治思想相对抗的人道主义的出现，在政治上便产生了以人道主义和人性论为出发点的君主专制理论。最初较完整地提出这一理论的是被恩格斯列入文艺复兴“巨人”之列的意大利人尼科洛·马基雅维里，以后法国的博丹又进一步提出了君主主权的理论，这些理论在历史上都有一定的积极意义。但是到了17世纪英国资产阶级革命时期，罗伯特·菲尔麦却用君权神授论来为查理一世的专制统治进行辩护，成为对抗英国革命的反动思想，受到了进步思想家洛克等人的尖锐批判。法国资产阶级大革命后，虽然仍有人重弹君主专制的老调，但响应者已是寥寥无几，它已经不能再作为一种有影响的思潮受到人们的欢迎，而是作为一种逆历史潮流而动的思潮为人们所唾弃，被进步的人民抛进了历史的垃圾堆。

第一节 马基雅维里的非道德政治观 和君主专制论

尼科洛·马基雅维里(Niccollo Machiavelli, 1469—1527)，文艺复兴时期意大利著名的政治思想家、政治活动家和历史学家。他出生于佛罗伦萨一个没落的贵族家庭，由于家境清寒，无力像富家子弟那样投奔名师学习，主要靠勤奋自学，博览群书，发展了自己独立思考的能力，摆脱了当时囿于经典著述，不

^① 恩格斯：《论封建制度的瓦解和民族国家的产生》，《马克思恩格斯全集》第21卷，第453—454页。

^② 同上，第453页。

求探索创新的学习风气。

马基雅维里早年充任政府一般职员，1498年他29岁时受命担任佛罗伦萨共和国最高执行委员会（即“自由与和平十人委员会”）的秘书，协理外交工作。皮埃罗·索迪里尼当选为首席执政官后，他得到索迪里尼的器重。他看到共和国雇佣军制的腐败，雇佣军纪律松懈，专横跋扈，战斗不力。为此，他曾努力改革军制，为共和国组建了一支以市民为主体的国民军。他多次出使国外，出入于欧洲各国的宫廷，在当时尔虞我诈、勾心斗角的国际交往中，洞悉了许多国家的统治者在冠冕堂皇词句掩盖下玩弄的阴谋诡计，增长了见识，开拓了眼界，对他后来的思想发展产生了重大影响。

1512年，索迪里尼的政敌梅弟奇家族在罗马教皇和西班牙国王的支持下颠覆了共和国政府，在佛罗伦萨建立了独裁政权，马基雅维里也被免职。第二年他又涉嫌反对梅弟奇家族的阴谋案件，被捕下狱，受到刑讯监禁，后来虽被释放，但行动仍受限制，不可能再到政府继续任职，只靠父亲留下的微薄地产，过着清贫的生活，从此开始闭门写作。

马基雅维里的第一部著作是《君主论》，这是他在政治思想方面的重要论著，较完整地阐述了他的君主专制理论和君主统治术。此后又写了《论图提斯·李维的前十卷》。图提斯·李维是罗马杰出的大历史学家，他竭毕生精力，写作了《自建城以来》，这是一部卷帙浩瀚的罗马历史巨著，全书共142卷，但后来由于历史变迁和战乱，仅有35卷（1卷—10卷和21卷—45卷）留存下来。马基雅维里对其中的1卷—10卷进行了深入研究，借古论今，以史为鉴，抒发了他的爱国热情和统一意大利的政治主张。此外，马基雅维里还著有《佛罗伦萨史》和《论战争艺术》等，并编写过几部颇负盛名的喜剧。马基雅维里和他同时代的许多伟大人物一样，博学多才，涉猎广泛，在许多领域都能独辟蹊径，成一家言，受到马克思和恩格斯的称赞。恩格斯在《自然辩证法》导言中称马基雅维里是：“政治家、历史家、诗人，同时又是第一个值得一提的近代军事著作家”。^①

1. 人性是观察社会政治问题的出发点，政治应当脱离道德的约束，对事情的实际方面和想象方面应严加分辨

马基雅维里是近代第一个使政治学独立，使政治学与伦理学彻底分立的思想家。他首先抛弃了从古希腊以来，苏格拉底、柏拉图及亚里士多德的传统政治道德化观念，即用道德掩盖政治，使政治从属于道德的观点；并且抛弃了中世纪正统的神学政治论；抛弃了经院哲学那种繁琐的、教条的研究方法。他不再以《圣经》和神学理论为依据去研究社会政治问题，而是以历史和个人的

^① 恩格斯：《〈自然辩证法〉导言》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第445—446页。

经验教训为依据来研究社会政治问题。他把政治学看成是一门实践的 science，彻底切断了政治学与伦理学和神学的联系。在他的著作中，没有道德的说教，不谈上帝的启示，而只是反复引证和借鉴历史的经验和个人的经历来说明当前的实际问题。他十分强调注重实际，他说，他所写的东西，没有铿锵词句的装饰，没有瑰丽语言的夸张，没有炫人耳目的修砌，“我认为最宝贵和最有价值的莫过于我对伟大人物事迹的知识了。这是我依靠对现代大事的长期经验和对古代大事不断钻研而获得的。对于这种知识，我曾经长期孜孜不倦地加以思考和检验。”^①

马基雅维里告诫人们一定要把实际的真实情况和对事情的想象方面严加分辨，一定要对“实际怎样”与“应该怎样”进行区别。他说：“人们实际上怎样生活和人们应当怎样生活，其距离是如此之大，以至一个人要是为了应当怎样办而把实际怎样办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自持，那么，他置身于许多不善良的人当中定会遭到毁灭。”^②

马基雅维里认为，社会既是人类的集合体，因此社会中最重要最基本的实际就是“人性”。他和他同时代的许多思想家一样，把人性作为他整个政治学说的基础，要求君主和政治家们必须把人性作为研究和观察社会政治问题的出发点。他说，历史经验之所以值得借鉴，是因为历史和现实总有许多相似之处，这种历史和现实的相似性是由人性的相似性所决定的。马基雅维里认为，凡人都有一种共同的本性，这种共同的本性具有如下一些特点：

第一，人很凶恶，又很怯懦。“处在群众之中，人感觉到自己强大有力，但一经被孤立起来，每个人都考虑到他本身的危险，人就变得怯懦无力了。”^③由于人既凶恶而又怯懦，他们总不太敢于把自己的行动和感情推到极点，因此，人既不会完善到白璧无瑕，也不至凶恶到一无是处。“当一件恶事表现出某种威势和某种雅量时，他就不敢去犯这件恶事了。”^④人们总想逃避危险，防范侵害，当没有任何威胁加在人们头上的时候，人们的抗议叫喊是喧嚣和漫无节制的，“但一旦威胁被感觉出来了，（不是被认识到），人就重新变为恭顺，而人与人之间的相互猜忌更易促成他们的降伏。”^⑤

凶恶和怯懦的特性并列在一起产生了这样一种结果，即一旦自己不受压迫，自己就企图去压迫别人，当他不害怕别人的时候，就需要别人来害怕他。马基雅维里说，这种压迫的一种流行的形式，也是一种比较温和的形式，就是

① 马基雅维里：《君主论》，商务印书馆 1985 年版，第 1 页。

② 同上，第 73—74 页。

③ 马基雅维里：《罗马史论》，（法文）版，第 1 编，第 57 章。

④ 同上，第 1 编，第 27 章。

⑤ 同上，第 1 编，第 57 章。

骄傲自大。“请看刚脱出保护国地位的民族：他们的第一个动作就是对早先统治他们的民族傲慢地表示他们的优越性。日常情况中也有这样的情形。当人们在一切方面取得成功时，他们就骄傲自大，但是他们却不能忍受别人的骄傲自大。”^①

由于人的本性是傲慢的，人们就不会轻易忘记自己所遭受的侮辱。如果你压迫一个人，蔑视一个人，那末你就在这个人的身上积蓄了一种怨恨的报复力量，他一有可能就会对你实行报复，不论你今后作什么事情来争取他的同情。马基雅维里提醒君主和政治家，必须注意人们的这种特性，不能轻易给大人物以侮辱和伤害，否则他将遭至报复，即便施以新的恩惠也无济于事。他说：“如果任何人相信给以新的恩惠就会使一个大人物忘却旧日的损害，他就是欺骗自己。”^②

第二，人们的欲望总是超过自己的能力，欲望无穷而能力有限，因此人总是得不到满足。马基雅维里说：“人们心目中的贪欲如此顽强，无论他的地位升到多么高也摆脱不了；自然把人造成想得到一切而又无法做到；这样，欲望总是大于获得的能力，于是他们对已获得的总觉得不够多，结果对自己不满，……因为有些人想要更多一些，而另外一些人则害怕失去他们现有的东西，随之便是敌对和战争。”^③由于人们不知满足，总是永无休止地追求自己所未得到的东西，因此他们不能珍视现实的生活，不能珍惜已有的东西，对现实的幸福总是感到厌倦，于是人们便总是“咒骂现在，颂扬过去，期望未来”，^④不能安分守己。

第三，人们不知感恩图报，总是临难苟免。他们的思想是反复无常的、虚伪的，而且都贪得无厌。当你对他们有好处的时候，他们整个是属于你的，当你对他们没有好处的时候，他们就把你抛在一边。“当需要还很遥远的时候，他们表示愿意为你流血，奉献自己的财产、性命和自己的子女，可是到了这种需要即将来临的时候，他们就背弃你了。”^⑤“因为在太平时期市民们对国家都有所需求，当时每一个人都为国家奔走，每个人都满口答应；而且当远离死亡之境的时候，他们全都准备为他而死；但是到了危难时期，当国家对市民有所需求的时候，能找到的人就寥寥无几了。”^⑥

马基雅维里还认为，追求权力、名誉和财富是人的本性和目的，是人们必

① 马基雅维里：《罗马史论》（法文版），第3编，第23章。

② 马基雅维里：《君主论》，商务印书馆1985年版，第37页。

③ 马基雅维里：《论图提斯·李维的前十卷》，引自《西方法律思想史资料选编》，北京大学出版社1982年版，第119页。

④ 同上，第121页。

⑤ 马基雅维里：《君主论》，商务印书馆1985年版，第80页。

⑥ 同上，第48—49页。

须和应当从事的事业，是无可非议的事情，这样他就完全抛弃了传统的禁欲主义的道德观而树立了新的资产阶级的道德观。他虽然把人性描绘得十分邪恶，并把邪恶的人性作为观察、研究社会政治问题的出发点，尽管现实生活中并不存在这种抽象的永恒的人性，然而从“神性”到“人性”却是一个巨大的历史进步。马克思说：“马基雅弗利、康帕内拉和之后的霍布斯、斯宾诺莎、胡果·格劳秀士，以及卢梭、费希特、黑格尔等都已经用人的眼光来观察国家了，他们是从理性和经验中而不是从神学中引伸出国家的自然规律。他们都效法哥白尼的榜样，哥白尼丝毫没有因为约书亚使太阳停止在基遍并使月亮停止在亚雅仑谷^①而感到惶惑不安。”^②

马基雅维里认为，国家之所以产生，便根源于人类这种邪恶的本性。他说，人类最初和动物一样，是没有组织、没有国家的，但是由于人们追求权力和财富的无穷欲望，使人们反复无常，忘恩负义，人与人之间常常发生争斗。如果继续让人们按照各自的本性自由发展，就必然会使人陷入毁灭性的战争状态和互相残杀之中。为了防止人与人之间的残杀和毁灭，人们便自愿结合起来，选举领袖，颁布约束邪恶的法律和刑罚，于是就产生了国家。

马基雅维里认为，国家的核心问题就是权力。权力既是国家的核心，也是政治的目的。没有权力的约束，忘恩负义、自私自利、变化无常的人们就会去追逐他们的狭隘目的而危害社会的稳定，因而没有权力也就没有统一与秩序，权力是政治稳定的基本需要。马基雅维里也十分重视财产在国家中的重要作用，把它看作是国家的另一基础，认为国家的目的不仅在于维护社会秩序，保障个人的安全，还在于保障个人的私有财产。他一再告诫统治者，不要轻易地剥夺他人的生命和侵占他人的财产，否则就会招致人民的憎恨，并从而导致国家的灭亡。他说，一个君主“当他需要剥夺任何人的生命的时候，他必须有适当的辩解和明显的理由才这样做。但是头一件是，他务必不要碰他人的财产，因为人们忘记父亲之死比忘记遗产的丧失（perdita del patrimonio）还来得快些”。^③

值得注意的是，马基雅维里虽然使政治脱离道德的束缚，但他并不一般地反对道德，他也不否认道德对个人生活的约束意义，他把道德和政治分开，是从意大利的现实出发，认为意大利的统一需要残忍、暴力、欺骗，甚至背信弃义，这是意大利面临的实际，是意大利人获得统一与和平的唯一途径。同时，马基雅维里虽然抛弃神学和批评罗马教廷，但他并不一般地反对宗教和教会，

① 太阳停止在基遍，月亮停止在亚雅仑谷，系圣经传说，见《旧约全书·约书亚纪》，第10章，第12节。

② 马克思：《第179号“科伦日报”社论》，《马克思恩格斯全集》第1卷，第128页。

③ 马基雅维里：《君主论》，商务印书馆1985年版，第81页。

他把尊重宗教和教会看作是统治者必须遵循的政治策略，把宗教看作是君主和政治者实现其政治目的的工具，认为宗教必须从属政治，政治必须利用宗教。

马基雅维里使政治脱离道德在西方政治思想史上有着重要的意义。过去，从苏格拉底开始，许多著名的思想家都是从道德出发来探讨政治权力的合理性，把道德看作国家政治权力的基础。马基雅维里抛弃了政治权力的道德基础，彻底把政治学和伦理道德分开，把政治权力看作是政治国家的基础和核心，依据实际经验并用现实的眼光来研究和思考国家政治问题，揭开了西方政治学研究的新篇章。他的这种非道德的政治观，得到了马克思和恩格斯的肯定，他们指出：“从近代马基雅弗利……，以及近代的其他许多思想家谈起，权力都是作为法的基础的，由此，政治的理论观念摆脱了道德，所剩下的是独立地研究政治主张，其他没有别的了。”^①

2. 必须依靠专制君主，统一四分五裂的意大利。蜕化了的人民无法建立共和国

马基雅维里所处的时代，正是意大利四分五裂，列强争战的混乱时代。当时的意大利分裂为五个国家，南部的那不勒斯王国，北部的米兰公国，东北部的威尼斯共和国，中部的佛罗伦萨共和国及教皇领地。五个国家互相抗衡，不断发生纠纷和战争。马基雅维里对这种严重阻碍社会经济发展的纷争状态表示极大的忧虑和愤慨。他指出，造成这种状态的原因有三：

首先，是教皇对意大利各国世俗政权的干预和挑拨。教皇为了控制各国政权，力图分而治之，故意不断挑起各国纠纷。正如马克思所说：“马基雅弗利早就在他的‘佛罗伦萨史’中指出教皇的统治是意大利衰败的根源。”^② 教皇为了削弱意大利各国的力量，甚至引诱法国和西班牙入侵意大利，从1494年到1559年，在意大利进行了65年的战争，使意大利人民遭受了深重的灾难，激起了意大利人民对教皇和罗马教会的强烈不满。马基雅维里指出：“教会过去使并且现在依然使我国四分五裂。……意大利之所以不一样，之所以既不由共和国也不由一个主权者统治，其唯一原因就在于教会。”^③

马基雅维里对和他同时代的教皇西克斯图斯四世进行了淋漓尽致的揭露，他把上帝在人世的这位最高的代理人描绘得比世俗君主更加贪婪狡诈和穷兵黩武。他说西克斯图斯原名弗兰切斯科·达·萨沃纳，出身极其微贱，但凭着他的聪明，竟当上了圣法兰西斯骑士团团团长，随后又升任枢机主教，1471年出任教皇，“他是第一个显示出皇教能胡作非为到什么程度的人；他干的那许许多

① 马克思恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，第368页。

② 马克思：《维拉弗兰卡条约》，《马克思恩格斯全集》第13卷，第475页。

③ 引自琼斯主编：《政治思想史资料汇编》第2卷，第35—36页。

多的事，过去一向认为是犯罪行为，现在却由于是教皇干的也就不算邪恶了，真可谓前无古人。”^①

他说，教皇既然以卑劣的手段窃取了教会的最高宝座，就必然要利用这一圣职作恶。教皇指使被他提拔到高级职位的教士并伙同一帮叛逆之徒杀害无辜，劫掠城市，扶植反动势力，颠覆佛罗伦萨共和国政府。他甚至利用做礼拜和恭行圣礼的机会，以教皇的名义在圣坛上诅咒佛罗伦萨共和国，进行恐吓中伤，“教皇已表明他并非牧人而是一只豺狼。”^②因此，被教皇下令逐出教会的佛罗伦萨人民，曾一度甩开上帝的这位代理人而直接向上帝祈祷，“如果上帝是公正的，是厌恶暴力的，那么他对这位代理人就会很不满意，而允许那些不准向他祷告的人民直接向他祈祷。”^③马基雅维里在15世纪神权统治还十分严密的时候，就敢于以如此尖锐的言辞诛伐教皇、离圣叛道，确是需要有十分的勇气的。

其次，马基雅维里认为，意大利之所以分裂混乱，还由于贵族的自私、腐败和糜烂。他说，贵族与教会互相勾结、互相支持、狼狈为奸，他们反对共和政府，是“沽名钓誉的废物”，^④是“一切文明的不共戴天的仇敌”。^⑤

第三，马基雅维里认为，意大利的混乱还由于市民内部的宗派斗争。他说：“意大利在甩掉皇帝的枷锁的时候，各城市不再受任何强大势力的约束，但它们并不像自由独立的人民那样，而是像一帮闹宗派的群氓那样来处理事务，因此就出现了各式各样的混乱和灾难。”^⑥他指出，由于市民内部各种宗派之间的仇恨、敌视、争吵和互相倾轧，结果使好人不是惨遭杀害，就是被放逐和受到种种折磨。结党营私使坏人飞黄腾达，好人走投无路。“眼看着这些宗派领头人和煽动家满口仁义道德，用花言巧语把他们那卑鄙龌龊的阴谋诡计神圣化，实在是最可悲的！他们开口闭口离不开自由的字眼，但他们的行动却证明他们是自由的大敌。”^⑦市民内部的宗派纷争削弱了共和国的力量，使教会和贵族能保持自己的实力，维持着意大利的分裂混乱局面。

马基雅维里认为，结束意大利分裂混乱局面的唯一出路就是建立君主专制制度，由强而有力的专制君主来统一意大利。只有专制君主才能对付教皇的挑拨，压制贵族的气焰，制止宗派的纷争，才能使意大利获得统一和安宁。

马基雅维里和亚里士多德一样，主张把正常的政体分为共和政体、贵族政体和君主政体，把反常的政体分为群氓统治、寡头政体和暴君政体。在《论图

① 马基雅维里：《佛罗伦萨史》，商务印书馆1982年版，第380页。

② 同上，第418页。

③ 同上，第418页。

④⑤ 转引自凯切江等主编：《政治学说史》上册，法律出版社1959年版，第214页。

⑥ 马基雅维里：《佛罗伦萨史》，商务印书馆1982年版，第128页。

⑦ 同上，第128—129页。

提斯·李维的前十卷》中，他曾列举了共和政体的许多优点，认为它是最稳定的政治形式。共和国里无需担心统治者的营私舞弊，因为执政官是选举出来的。在共和国里，贵族也不会造成危害，因为贵族处于人民的权力之下。共和国能适应政治形势的变化，当需要迅速采取果断行动的时候，人民的因循犹豫可以由元首的独断专行来弥补。共和国有利于促进人民的福利，有利于实现自由平等，易于取消封建特权，可以缓和因财富不均引起的社会矛盾。马基雅维里认为，自由平等有助于发展人的才能，有助于培养公民的美德和对公共事业的热爱。

马基雅维里赞扬的共和政体，是以优异的法制为基础的古代的罗马共和政体。他认为，在古罗马，良好的法制既能约束贵族的专横，又能抑制平民的放肆，它既不会变为“暴君统治”，也不会变为“群氓擅权”。但在当前的局势下，共和政体已不适用于意大利，因为国家的法制已经毁损，人民群众已被“纵坏”，社会已陷于腐败和混乱，只有在意大利建立强而有力的君主专制政体，才能收拾这种混乱的局面。他说：“蜕化了的人民是无法建成共和国的。”^①又说：“因为那里的人民的道德如此彻底败坏，以致法律无力去约束他们，这就有必要由一位皇族去建立具有完全的与绝对的某种最高权力，这个最高权力像给野马口中带上‘口嚼’，才可以羁勒住它那过分的野心和严重的道德败坏。”^②马基雅维里认为，意大利必须像古罗马后期设立“狄克推多”一样，产生一个强有力的专制国君，才能压服贵族，克服分裂。马基雅维里是早期的市民思想家，他蔑视一般人民群众，尤其害怕人民的革命激情，他说：“再没有比激动的乌合之众更可怕的了。”^③因此，他主张建立君主专制不仅可以对付教会和贵族，也可以对付怀有革命情绪的人民群众。

应当指出，马基雅维里主张建立的君主制度与封建的世袭君主专制制度是不同的，其区别在于前者的趋势是民主，而后者的趋势则是长期的专制独裁。马基雅维里只把君主政体看作是挽救意大利的临时性措施，认为君主的专制和暴力是政治的“药物”，它的使用是为了治疗病态的国家，不能视为经常的最佳政体。在国家统一之后，仍应建立民主共和政体，才能使意大利长治久安。

3. 一套较完整的君主统治术

马基雅维里从人性邪恶这一观点出发，认为君主要实现意大利的统一，要维护意大利的政局稳定，必须善于统治，善于用权术对付邪恶的人性，于是他

① 转引自哈灵顿：《大洋国》，商务印书馆1981年版，第65页。

② 马基雅维里：《论图提斯·李维的前十卷》，引自《西方法律思想史资料选编》，北京大学出版社1982年版，第119—120页。

③ 转引自凯切江等主编：《政治学说史》上册，法律出版社1959年版，第216页。

在《君主论》中，为国君设谋，提出了一套较完整的君主统治术。他指出：

第一，法律和军队是君主政权的基础，法律必须以武力为后盾，君主应当注重实力，培植一支忠实于自己的军队。

马基雅维里是主张法治的思想家，他提出，一个国家要治理得秩序井然，制定出色的法律是十分必要的，但出色的法律必须有良好的军队为后盾，没有良好的军队，出色的法律便成为一纸空文。他说：“一切国家，无论是新的国家、旧的国家或者混合国，其主要的基础乃是良好的法律和良好的军队，因为如果没有良好的军队，那里就不可能有良好的法律，同时如果哪里有良好的军队，哪里就一定会有良好的法律。”^①

马基雅维里提出，君主必须首先培植一支忠实于自己的军队。他说，历史上凡注重实力的“武装的先知”，皆树奇功，而赤手空拳的预言家，均遭灭亡。因为有了最忠实的军队，也就有了最可靠的朋友，历史上的斯巴达和罗马都因注重培植军队而在许多世纪享有自由。为此，君主应当整军经武，“除了战争、军事制度和训练之外，不应该有其他目标、其他思想，也不应该把其他的事情作为自己的专业，因为这是进行统帅的人应有的唯一专业”。^②他说，从历史上看，君主亡国的头一个原因就是忽视这种专业，而使君主赢得一个国家的原因，就是因为精通这一专业。因此，君主永远不应该使自己的思想离开军事训练，他必须不断狩猎，借以锻炼身体，习惯于艰苦的生活，识别山川峡谷，了解各处的地理情况。

马基雅维里提出，要建立可靠的军队，必须改革意大利的封建雇佣军制，认为这种军队专横跋扈，不守信义，易于被人收买。他建议在城市里或城市附近的农村中征召胸怀卫国壮志的士兵，建立一支以国民自愿服役为基础的常备军，认为只有这样的军队才可靠。他说：“雇佣军和援军是无益的，并且是危险的，一个人如果以这种雇佣军队作为基础来确保他的国家，那么他既不会稳固亦不会安全，因为这些雇佣军队是不团结的，怀有野心的，毫无纪律，不讲忠义，在朋友当中则耀武扬威，在敌人面前则表现怯懦。”^③他们除了金钱而外，没有忠义热忱。当你不打仗的时候，他们愿意为你当兵，如果一旦发生战争，他们就设法逃避或一走了之。雇佣军的首领或者是能干的人，或者是怯懦之辈，如属前者，他们总是渴求自我扩张，如属后者，则往往使你灭亡。

马基雅维里指出，君主必须懂得，“世界上有两种斗争方法：一种方法是运用法律，另一种方法是运用武力。第一种方法是属于人类特有的，而第二种方法是属于野兽的。但是因为前者常常有所不足，所以必须诉诸后者，因此，

① 马基雅维里：《君主论》，商务印书馆1985年版，第57页。

② 同上，第69页。

③ 同上，第57页。

君主必须懂得怎样善于使用野兽和人类所特有的斗争方法”。^① 君主要以“半人半兽的怪物”为师，既运用人性，也运用兽性，如果只懂得运用一种性质的方法而缺少另一种性质的方法，无论缺少哪一种，都不能长治久安。

马基雅维里还劝告君主，对遵纪守法的人民，应当善待他们。但凡阻挠国家统一这一目的的实现的人，必须运用武力坚决镇压。君主需要的品德是坚决果断，因循犹豫将会葬送任何事业。

马基雅维里提出，君主驾驭军队必须采用严酷手段。他说：“当君主和军队在一起并且指挥庞大的队伍的时候，他完全有必要置残酷之名于度外；因为如果没有这个残酷之名，他就决不能够使自己的军队保持团结和踊跃执行任何任务。”^② 马基雅维里举古代著名军事统帅汉尼拔^③ 为例说，尽管汉尼拔率领的入侵罗马的军队成分复杂，而且又是在外国的土地上作战，但内部始终团结一致，没有发生过任何互相倾轧和对首领叛变的事情，其主要原因就是由于汉尼拔“残酷无情”，再加上他具有许多其他的美德，使得他在士兵的心目中可敬而又可畏，“但是假使他不是残酷无情的话，光靠他的其他能力是不能够产生这样的效果的”。^④ 反之，在布匿战争中，罗马的主要统帅西奇比奥，由于过分仁慈，他的军队在西班牙却背叛反对他，为此他受到元老院的弹劾，被指斥为使罗马军队堕落的罪魁。

第二，君主在政治上只应考虑有效与有害，不必考虑正当与不正当，为了达到治世的目的，可以不择任何手段。

马基雅维里认为，政治成功的背后，总是伪善与诡计，因此君主不必重视自己的诺言，不必顾忌道德的约束，欺骗是君主政治上第一等必需的事。他说：“当遵守信义反而对自己不利的时候，或者原来使自己作出诺言的理由现在不复存在的时候，一位英明的统治者绝不能够，也不应当遵守信义。假使人们全都是善良的话，这条箴言就不合适了。但是因为人们是恶劣的，而且对你并不是守信不渝的，因此你也同样地无需对他们守信。”^⑤

马基雅维里劝告君主不必过多考虑仁慈、善良和宗教之类的东西，对人要么是抚爱，要么就置之于死地，因为给人以轻微的伤害总会招致报复，置他于死地，就能使他永无报复的力量。他还劝告君主，在心怀狠毒狡诈的同时，必

① 马基雅维里：《君主论》，商务印书馆1985年版，第83页。

② 同上，第81页。

③ 汉尼拔（Annibale，公元前247—183），迦太基著名统帅，曾率军翻越阿尔卑斯山远征罗马，出发时有步兵九万，一万二千骑兵和数十头战象，抵达意大利时仅剩二万多步兵和六千多没有战马的骑兵，但他率部转战罗马达16年（公元前218—202）之久，与数十倍于自己的敌人周旋，竟无一个士兵叛变。

④ 马基雅维里：《君主论》，商务印书馆1985年版，第81页。

⑤ 同上，第84页。

须在表面上装出慈悲、忠实、仁爱、公正和笃信宗教的样子，因为人们进行判断总是用眼睛的时候多。他说：“一位君主应当十分注意，千万不要从自己的口中溜出一言半语不是洋溢着上述五种美德的说话，并且注意使那些看见君主和听到君主谈话的人都觉得君主是位非常慈悲为怀、笃守信义、讲究人道、虔敬信神的人。君主显得具有上述最后一种品质，尤其必要。人们进行判断，一般依靠眼睛更甚于依靠双手，因为每一个人都能够看到你，但是很少人能够接触你；每一个人都看到你的外表是怎样的，但很少人摸透你是怎样一个人，而且这些少数人是不敢反对多数人的意见的，因为后者受到国家最高权威的保护。”^① 马基雅维里还说，无知的“群氓”总是被外表的事物和结果所吸引，“而这个世界里尽是群氓，当多数人能够站得住脚的时候，少数人是没有活动的余地的”。^② 他甚至主张，一个聪明的君主一定要用策略造成一些反叛自己的仇敌，然后再用强力把仇敌削平，这样便能够使自己声名大振。

马基雅维里说，君主必须知道并善于像野兽一样行动，他应该效法狐狸与狮子，狮子虽然凶猛，但不能防止自己落入陷阱，狐狸虽然狡猾，却不能够抵御豺狼，“因此，君主必须是一头狐狸以便认识陷阱，同时又必须是一头狮子，以便使豺狼惊骇。然而那些单纯依靠狮子的人们却不理解这一点”。^③ 马基雅维里宣扬，效法狐狸与狮子的君主必能获得最大的成功。但是他又指出，君主必须善于掩盖这种特性，必须做一个大大的伪君子 and 装聋作哑的人，因为人性虽然邪恶，但人们受到眼前利益的支配，许多事情不一定都看得很清楚，“因此要进行欺骗的人总可以找到某些上当受骗的人们”。^④

总之，马基雅维里认为，君主为了达到自己的目的，是可以不择手段的。他说：“必须理解：一位君主，尤其是一位新的君主，不能够实践那些被认为是好人应作的所有事情，因为他要保持国家（stato），常常不得不背信弃义，不讲仁慈，悖乎人道，违反神道。”^⑤ 他的这些主张，后来为一些政治家所推崇，并且形成了所谓的“马基雅维里主义”，成为尔虞我诈，背信弃义，只问目的，不择手段的同义语。

第三，君主应当使人民畏惧，但却不能使人民憎恨，应当重实际而不图虚名。

马基雅维里认为，理想的君主应当既使人民爱戴，又使人民畏惧，但是他认为一个君主两者兼而有之是十分困难的，如果必须在这两者之间有所取舍的话，那么被人畏惧比受人爱戴更为安全。因为人性邪恶，临难苟免，忘恩负

① 马基雅维里：《君主论》，商务印书馆 1985 年版，第 85 页。

② 同上，第 86 页。

③ 同上，第 84 页。

④ 同上，第 84 页。

⑤ 同上，第 85 页。

义，爱戴是以恩义为纽带来维系的，必要的时候，人们可以一刀两断，畏惧则是依靠惩罚来维系的，它是永远可靠的。他说：“人们爱戴君主，是基于他们自己的意志，而感到畏惧则是基于君主的意志，因此一位明智的君主应当立足在自己的意志之上，而不是立足在他人的意志之上。”^① 为了使人民畏惧，君主对“残酷”这个恶名应不必介意，用残酷的手段使国家安定和臣民团结，“他比起那些由于过分仁慈，坐视发生混乱、凶杀、劫掠随之而起的人说来，是仁慈得多了，因为后者总是使整个社会受到损害，而君主执行刑罚不过是损害个别人罢了。”^② 马基雅维里提出，在所有的君主当中，新的君主由于新的国家充满着危险，要避免残酷这个恶名是不可能的。当然，也不要杯弓蛇影，妄自惊慌，他仍应慎思明辨，人道为怀，有节制地行事。“如果可能的话，他还是不要背离善良之道，但是如果必需的话，他就要懂得怎样走上为非作恶之途。”^③

马基雅维里认为，一个君主虽然可以不必使人民爱戴，但却绝不使人民憎恨，使人民畏惧而不憎恨是君主应当遵守的重要原则。他劝导君主可以和贵族为敌，因为贵族人数有限，但绝不能和人民为敌，因为他们人数众多。他说君主最重要的要塞，便是不受人民的憎恨，如果人民憎恨你时，虽有真正的要塞，也是无济于事的。因此，一个国王虽不必做好事，但也不能离好事太远，必要的时候，要懂得怎样把好事做起来。他说：“堡垒是否有益，要根据情势，在一种情况下对你是有利的，那末在另一种情况下则对你只是有害的。……你最好不过的堡垒就是不要被人民憎恨，因为即使你拥有堡垒，如果人民憎恨你，任何堡垒都保护不了你，因为当人民一旦拿起了武器的时候，外人就帮助他们，这是少不了的。”^④ 所以“拥有堡垒不如不受人民憎恨来得更安全。”^⑤

马基雅维里还指出，君主防止政变、防止阴谋诡计的前提条件，就是不受人民的憎恨。他说：“一位君主能够对抗一切阴谋，最有效的办法之一就是不要受到广大人民憎恨，因为搞阴谋的人总是指望把君主置诸死地来取悦于人民；但是，如果阴谋者认为那样做只能激怒人民的话，他就不会有勇气实现这样一类的意图了。”^⑥ 因为，阴谋者将要遭遇到无限的困难，而且经验证明，自古以来，阴谋者为数很多，而成功者为数甚少。搞阴谋的人都不能够单枪匹马地干，如果人民不憎恨你，阴谋者就极难找到人与他合伙同谋，“同时，一般阴谋者，在为非作恶之前都不得不有所畏惧；在这种情况下，由于阴谋者是

① 马基雅维里：《君主论》，商务印书馆1985年版，第82页。

② 同上，第79页。

③ 同上，第85页。

④ 同上，第103页。

⑤ 同上，第104页。

⑥ 同上，第88页。

人民的敌人，他在为非作恶之后，也一定是害怕的，并且因此决不能指望获得任何藏身之所”。^①

马基雅维里认为，一个君主被人民畏惧而不被人民憎恨是可能的。只要他不侵犯公民的财产，不玷辱他们的妇女，不杀戮无辜，便不致引起臣民的憎恨。他反复劝导君主，不能横征暴敛，不能加重人民的负担，“这样一来，当你隆盛的时候，他们会尊敬你，而当你处在逆境的时候，你也无需畏惧他们”。^②

马基雅维里指出，为了不因横征暴敛引起人民的憎恨，君主应当置“吝啬”这个恶名于不顾。他说某些事情看来好象是美德，但是照着办就会自取灭亡，另一些事看来似乎是恶名，可是照着办就会给自己带来安全与福祉。慷慨与吝啬便是很好的例子。一个君主要博取慷慨的名声，必须讲究豪华的排场，给予大量的赏赐，其结果必然要加重人民的负担，侵夺人民的财产，引起人民的憎恨，葬送自己的事业。反之，一个君主虽有吝啬的恶名，但由于他的节约而使国库充裕，能够巩固国防，阻止侵略，“能够建功立业而不加重人民的负担；因此随着时刻的流转，人们将会认为这位君主愈来愈慷慨了。这样一来，他对于一切人说来就是慷慨的，因为他没有增加他们的负担，他们人数又很多；反之，他对于没有施与的说来是吝啬的，但这些人毕竟为数甚少”。^③所以为了不去掠夺老百姓，为了能够保卫自己，为了不陷于穷困以致被人们所轻蔑，“为了不致变成勒索强夺之徒，君主对于招来吝啬之名亦不应有所介意，因为这是他能够统治下去的恶德之一”。^④

马基雅维里反复强调，君主应当重视实际，考虑后果，决不应贪图虚名，对毁誉应加分辨。他列举罗马史上的许多著名统治者的事例说明，因图慷慨之名而变得贪婪无厌并为人民所憎恨者不乏其人，因此明智之君宁愿蒙吝啬之讥，因为它虽然带来不名誉，但却不致引起人民的憎恨。其他方面的善行与恶行也是如此，“善行如同恶行一样可以招致憎恨。所以，正如我上面说过的，一位君主为着保存自己的国家往往被迫做不好的事情；因为为了保持你的地位，当你认为自己需要的那些人——无论民众也好、军队也好、贵族也好——腐化堕落的时候，你为着使他们高兴，不得不迎合他们的脾胃。从而善行将与你为敌。”^⑤

第四，君主应当效法前人，依靠个人的能力而不依赖侥幸，富于远见，防止谄媚，制服命运，驾驭命运。

① 马基雅维里：《君主论》，商务印书馆1985年版，第89页。

② 同上，第47页。

③ 同上，第76—77页。

④ 同上，第77页。

⑤ 同上，第93页。

马基雅维里提出，因为人们常在他人走过的道路上行走，并且效法他人的事迹，虽然并不能够完完全全地沿着别人的道路前进，或者取得他所效法的前人的成就，“然而一个明智的人总应该追迹伟大人物所走过的道路的，并且效法那些已经成为最卓越的人们”。^① 君主应当阅读历史，学习伟大人物的作为。

马基雅维里说，一个君主要建立并巩固自己的政权需要两个条件：一是能力，一是幸运，但能力是第一位的，幸运是次要的，而且“最不依靠幸运的人却是保持自己的地位最稳固的人”。^② 那些依靠能力由布衣一跃而为君主的人，在取得君权的时候总要经历千难万险，由于他为着建立他的国家并确保其安全，不得不确立新的规章制度，“必须记住，再没有比着手率先采取新的制度更困难的了，再没有比此事的成败更加不确定，执行起来更加危险的了”。^③ 这是因为革新者使所有在旧制度下拥有既得利益的人都成为敌人了，而在新制度下可能得利的人却只是“半心半意”的拥护者，这种半心半意之所以产生，一方面是由于他们对自己的对手存在着恐惧心理，另一方面，对新制度的牢固性及其前景还心存疑虑，“由于人类的不轻易信任的心理——对于新的事物在没有取得牢靠的经验以前，他们是不会确实相信的。”^④

马基雅维里认为，一个新的君主，在艰险的前进道路上，一定要运用自身的力量去战胜一切困难，“而一旦克服了困难，他们就会开始受到人们的尊敬，当他们消灭了那些对他们的高位嫉妒的人们之后，他们就能够继续享有权势、安全、尊荣和幸福了”。^⑤

马基雅维里说，世界上没有任何事情比得上伟大事业和卓越范例更能使君主赢得人们的尊敬。所以，一个君主必须依靠自己的能力和行动去赢得伟大人物与才智非凡的声誉，他必须英勇果敢，态度鲜明，团结部下，同时，“一位君主必须表明自己是一个珍爱人才的人，引用有才艺的人们，对各个行业杰出的人物给予荣誉。此外，他必须激励他的公民在商业、农业及其他一切职业上，能够安心地从事他们的业务，使得张三不致因为害怕他的财产被拿走而不愿有所增益，使得李四不致因为害怕赋税而不愿开办一项行业”。^⑥ 君主需要做出谦虚有礼和宽厚博济的范例，但又需要保持至尊的地位和尊严。

遴选大臣，对于君主来说是一件极其重要的事情，人们对一个君主能力的印象，就是通过对他左右的人的观察得来的，如果他左右的人都是有能力的并且是忠诚的，他就常常被认为是明智的。马基雅维里说，人们的头脑有三类：

① 马基雅维里：《君主论》，商务印书馆1985年版，第24页。

② 同上，第25页。

③ 同上，第26页。

④ 同上，第26—27页。

⑤ 同上，第28页。

⑥ 同上，第109页。

一是能自己理解的；二是能识别他人理解的；三是既不能自己理解也不能识别他人理解的。第一类是最优秀的；第二类是优秀的；第三类是愚昧的。一个君主可以没有第一类的头脑，可以自己并无创见，但他必须具有第二类的头脑，即对大臣言行的是非好坏要有鉴别能力，能识别大臣的优劣善恶，激励优善，矫正劣恶，就能使国家治理得好。马基雅维里还指出，识别大臣的优劣，有一条历试不爽的经验，即如果一个大臣想自己甚于想君主，在一切行动中只顾追赶个人的利益，这就绝不是一个好的大臣，绝不能加以信赖。

此外，君主要防止谄媚，但是，“人们对自己的事情是如此自满自足，并且自己欺骗自己，以致他们难以防御这种瘟疫”。^①同时，防止谄媚，要冒被人轻视的危险，因为让人讲真话就难免得罪君主，就会减少人们对君主的尊敬。马基雅维里指出：“人们在避免一种不利的同时，难免遭到另一种不利。但是，谨慎在于能够识别各种不利的性质，进而选择害处最少的作为最佳的途径。”^②因此他建议，君主应当在国内选拔一些有识之士，单独让他们享有对他讲真话的自由权，而且谁愈敢言，愈受鼓励，君主应经常听取他们的意见，“但是应该在他自己愿意的时候，而不是在他人愿意的时候；另一方面，对于他不征询意见的任何事情，他应该使每一个人都没有提意见的勇气”。^③少数人享有的讲真话的自由权，仅只能限于他所询问的事情，而不是其他的任何事情。

马基雅维里提出，有许多人认为，世界上的事情是由命运和上帝支配的，人们的智慧丝毫不能改变和补救，这种看法是十分错误的。他认为：“命运是我们半个行动的主宰，但是它留下其余一半或者几乎一半归我们支配。”^④他把命运比作“毁灭性的河流”，当怒吼的洪水突然来临的时候，拔树毁屋，淹没田园庄稼，在它的暴虐之下，人们几乎无力抵抗。但不能因此作出结论，在洪水来临之前，人们不能修筑堤坝，预先防范。命运的情况也是如此，当人们没有作好准备抵抗命运的时候，命运就显出了它的威力。如果人们富有远见卓识，审时度势，明察事态的变化，采取与命运变化协调的措施，就不必惧怕命运，并将获得成功。马基雅维里说：“因为命运之神是一个女子，你想要压倒她，就必须打她，冲突她。”^⑤他主张要像某些粗野的人制服女人那样地去驾驭命运，支配命运。

总的来说，代表新兴市民阶级的马基雅维里开始用人的眼光，而不再用神的眼光看待社会政治问题，他主张依靠强有力的王权实现意大利的统一，建立

① 马基雅维里：《君主论》，商务印书馆1985年版，第112页。

② 同上，第109页。

③ 同上，第113页。

④ 同上，第117页。

⑤ 同上，第120页。

一个新的资本主义民族国家，有其积极的进步意义。他的君主统治术，是为建立君主专制设谋，为巩固君主专制政权服务的，其中要求君主注重实际而不图虚名，靠能力而不靠幸运，驾驭命运，支配命运等观点，不乏合理的因素。他把临难苟免、忘恩负义、贪得无厌、损人利己夸大为一般人的永恒本性，反映了马基雅维里的片面性和局限性。他所宣扬的君主可以背信弃义、欺骗狡诈、不择手段，后来为一些反动人物所推崇，遭到了许多进步的思想家的批判。卢梭曾经指出，马基雅维里的《君主论》是一部为君主的绝对统治设谋的极好的反面教材，马基雅维里“自称是在给国王讲课，其实他是在给人民讲大课”。马基雅维里的《君主论》“乃是共和党人的教科书”。^①

第二节 博丹的君主主权论

让·博丹 (Jean Bodin, 1530—1596)，文艺复兴时期著名的政治思想家和法学家，近代西方主权学说的创始人。出生于法国安吉尔省一个富有的贵族家庭，青年时期曾就读于图鲁兹大学，毕业后留校担任过一段时期的法学教师，此后又在巴黎出任过律师和检察官。1576年担任安吉尔省议会的议员和法国三级会议中第三等级的代表。他博学多识，善于雄辩，在议会中起过重要作用。晚年担任阿朗松伯爵的顾问，并受到法国国王的恩宠。

博丹一生勤奋好学。他探古索今，广集博收，孜孜不倦于学术研究，有人说他是一个不知道休息和娱乐的人。他和他同时代的那些杰出人物一样，是一个百科全书式的学者，除致力于法学和政治学的研究外，对古希腊哲学及占星学、地理学、物理学、医学均有较深的造诣。博丹虽是法国人，但对希伯来语、希腊语、意大利语、德语都十分精熟。他一生著述极为丰富，政治思想方面的代表作主要是1576年出版的《国家论六卷》。在这部著作中，他探讨了主权、政体、国家管理、社会结构、环境气候对社会和政治制度的影响以及理想的君主政体等问题，创立了君主主权理论，他的主权理论至今仍有影响。

博丹君主主权理论的提出，有其特殊的历史条件。16世纪的法国，在经济上，封建生产关系还有统治地位，但资本主义的原始积累已经开始，手工工场已经出现，新兴的城市和市民资产阶级已经发展起来。在政治上，法国这时虽然已经完成了民族国家的统一，建立了君主专制制度，但是教会和贵族的势力仍然十分强大，他们保留着许多封建特权，阻碍着资本主义的发展。1562年，法国爆发了天主教与胡格诺新教之间长达三十年之久的宗教战争，战争打乱了法国正常的社会秩序，破坏了正常的经济生活，削弱了专制国家的力量，贵族割据势力乘虚抬头，统一的民族国家重新面临分裂的危机，中央集权的君

^① 卢梭：《社会契约论》，商务印书馆1982年版，第95页。

主制度受到了严重威胁。于是新兴市民阶级从自身的利益出发，要求进一步强化王权，加强专制制度，对抗贵族和教会的势力，维护法兰西民族国家的统一。博丹的君主主权论便是市民阶级这一要求的集中反映。他在《国家论六卷》一开始便这样写道：“我想以这部著作来巩固因内乱而动摇的法国王权的基础，来实现关于国家的理想。”^① 他的君主主权论的基本内容，概括起来，有下列几个方面：

1. 从家庭的父权中引伸出国家的主权

博丹的君主主权论是以“家长制”为出发点引伸出来的。博丹认为，家庭是国家的基础，国家是家庭的汇合体。人类最初建立了家庭，后来许多家庭为了追逐共同的利益和共同防卫，相互结合起来形成了村落，往后又在村落的基础上兴起了城市。城市中出现了各种行会和社会团体，最后，家庭和这些团体被一种主权的权威统一为一个整体，这便是国家。博丹给国家下了这样一个定义：“一个国家是由许多家庭及其共同财产所组成的、具有一种最高主权的一个合法政府。”^② 所谓“合法”是指合乎正义和自然法。违反正义和自然法的可以是一伙强盗，而不能是一个国家。他提出，国家既然是家庭的汇集，因此国家离不开家庭，只有家庭的和睦才有国家的安定，如果每个家庭都能得到良好的治理，整个社会便能获得稳定，人民就能安居乐业。

博丹说，在一个家庭中，子女服从父亲，妻子顺从丈夫是理所当然的事情，一个家庭只应有一个主人，一个主事者，才能安定和睦。一个国家也和一个家庭一样，所有的立法行政权力，都只应当归属于一个中心，这个中心或者是一个人，或者是一个集团，他们必须握有至高无上的权力，这个权力便是国家的主权。他说，主权是在一个国家中进行指挥的“超乎于公民和臣民之上，不受法律限制的最高权力”。^③

博丹虽然认为国家是家庭的汇合体，但国家并不是扩大了的家庭。他力图区分家庭与国家，认为家庭属于私有的范围，国家则属于公有或共有的范围，国家的主权不能等同于财产所有权，君主拥有主权，但并不拥有全国财产的所有权，财产属于家庭，主权属于国家。

2. 国家主权的特点及其内容

博丹提出，国家主权具有三个特点：第一，从时间上说，它不是一种临时权力，而是一种永久的权力，主权者虽然生命有限，但主权却是永恒的；第

① 博丹：《国家论六卷》（英文版）第1卷，序言。

② 博丹：《国家论六卷》（英文版）第1卷，第1章。

③ 博丹：《国家论六卷》（英文版）第1卷，第8章。

二，从空间来说，它在整个国家范围内是不受任何限制的权力，它可以在自己统辖的地区内绝对地支配自己的国家和臣民；第三，它不受法律的约束，主权高于法律，法律只是主权者的命令，法律来源于主权。主权者可以命令他人，但主权者不会命令自己。

博丹把主权的内容归结为八个部分：

第一，立法权。博丹认为，主权首先就表现为颁布法律和中止法律效力的权力。法律是主权者表示自己意志的命令，因此主权者便是立法者。博丹认为立法权是不能分属于他人的，除主权者外，一切人均不能拥有立法权。博丹是君主专制主义者，他认为即使议会也不能拥有立法权，议会只能由君主确定在适当的时间和地点召开，议会只能凭借自己的道义权威讨论问题，备供咨询，无权左右君主，无权立法。

第二，宣战、媾和与缔结条约的权力。博丹强调，这是只有主权者才能拥有的权力，其他任何人或任何机构均不能拥有此种权力。

第三，官吏任命权。博丹说，主权者之所以任命官吏，是因为他没有可能亲自行使全国大大小小的国家权力，因此，官吏的权力是从主权者那里派生出来的，是主权者暂时付托给他们的，也是可以由主权者随时收回的，就好象主人把一件物品借给别人一样，主人有权随时收回这件物品。

第四，最高裁判权。博丹认为，主权者握有最高裁判权，他是国内的最高审判官，是国内一切重大问题的最后裁决者。最高裁判权是不能转让的。

第五，赦免权。博丹说，赦免权来源于最高裁判权，是最高裁判权的一个部分。

第六，主权者拥有要求臣民效忠和服从的权力，臣民有效忠和服从主权者的义务。没有主权者的同意，不能解除这种义务。

第七，货币铸造和度量衡的选定权。博丹认为这一权力归属于立法权，因此，侵犯这一权力的罪行是侵犯主权者立法权的罪行，是比较严重的犯罪。

第八，征税权。博丹认为，私有财产是家庭的属性之一，家庭属私人的领域，因此私有财产具有神圣不可侵犯性，这是上帝和自然法赋予的权利。主权者虽然拥有征税权，但他们征收赋税时，必须征得臣民的同意，没有臣民的同意，主权者不应增加税收。

主权学说在政治思想史上有着重要意义。在中央集权的民族国家建立初期，贵族和教会的势力还十分强大，民族国家的巩固需要权威，没有权威就没有秩序，就有导致国家分裂的危险。历史的发展需要人们来说明民族国家的权威的合理性与合法性，主权理论的提出，便是适应了这一历史发展的需要。博丹提出的“主权”这一概念，意味着主权者在国家领域之内的权力、主权者的意志即法律，以及受主权者保护的公民的财产，都是神圣不可侵犯的。这种理论不仅为当时中央集权的民族国家的建立和巩固奠定了理论基础，而且也为后

来的各国政府维护自身的独立自主和领土主权的完整提供了理论依据。

3. 合法的君主政体是最合理的政治形式

博丹认为，国家采取什么政体的问题，实际上是由什么人担任主权者的问题。主权者为全体或大多数人民的是民主政体，主权者为一小部分人的是贵族政体，主权者是单独一个人的为君主政体。但是根据权力继承的合法性与行使权力的方式不同，又可以把每一种政体区分为三种形式，即：合法民主政体，僭主民主政体，叛乱民主政体；合法贵族政体，僭主贵族政体和叛乱贵族政体；合法君主政体，僭主君主政体和暴君政体。同时，博丹还分析了国家和政府的差异，指出，国家是享有主权的，政府是按照主权者的意志建立起来并为其服务的机关。在国家不变的情况下可以改变政府，改变政府不等于改变国家。

博丹说，民主政体是这样一种制度，在那里大多数人共同掌握主权以统治全体人民和其他的人。在民主政体下，人民是平等的，所有的公民都可以担任官职，法律不考虑他的地位和特权并能得到严格执行，这是一种公正的制度。但博丹出于阶级偏见，又认为人民没有健全的判断力，人民不会作出正确的决定，因此，他认为民主政体虽然公正，但却是一种接近无政府状态的管理形式。

博丹认为，贵族政体是由一小部分人以主权者的身分统治着其余的人。它和民主制不同，在民主制下官吏由公众选举产生，没有出身和财产的资格限制；在贵族制下，官吏由贵族担任，在财富、尊严和社会权利的分配上都存在着不平等，法律是因人施刑。贵族政体内部易于发生权力争夺和派别纷乱，内部的斗争削弱了国家的力量，使它无力抵御外侮和镇压民众的叛乱，因此它也不是一种理想政体。

合法的君主政体是博丹最为称赞的一种政治形式，他说这是一种最高主权掌握在一个人手里的“共和国”，是一种十分稳固的国家体制，它没有党派的纷争，没有内乱的威胁。他说，君主把整个国家视为自己的财产，因此君主统治臣民就像父亲管理他的家庭成员和仆人一样，尽管国家不能等同于家庭。博丹认为，只有君主才能实现国家的统一和国家主权的不可分割，只有君主才能高屋建瓴地协调国内的各种对立的愿望和要求，奠定国内各种对立因素的和谐与统一。

博丹赞同合法的君主政体而反对僭主君主政体及暴君政体，他认为僭主不是靠正常的继承和正当的方式取得权力，违反了自然法、神法和正义。暴君虽然有主权者的资格，但他恣意奴役人民和残害大众，在暴君政体下，君主统治人民就如同家长统治奴隶一样，因此他主张“暴君可抗”，臣民可以起来推翻暴君统治，甚至可以杀死暴君。

博丹指出,国家的政体形式不是永无变化的,而是可以随主权者的变更而变动的。政体更替的原因有两方面,一方面是人为的,即社会革命、政变和篡权;另一方面是自然的,如水旱地震等重大自然灾害造成的国家衰落或毁灭。

博丹也是近代较早的地理环境决定论者,他认为地理环境,特别是气候条件对民族性格有着决定性的影响,而民族性格又影响了政治制度。例如,北方人性格倔强,胆大好斗,酷爱自由,适宜于建立民主政体;南方气候炎热,土地肥沃,文化繁荣,人民富有智慧,但胆小怕事,缺乏反抗精神,易于建立暴君政体;介于南北之间的中部人民,既不软弱,也不好斗,充满理性,适宜于建立合法的君主政体。他提出,对气候和地理环境的研究是政治家的一项重要任务,正如优秀的建筑师要研究土壤的性质和环境条件,以便使建筑物的特点适应它们一样。

值得注意的是,在政体论中,博丹反对古希腊亚里士多德和古罗马波利比的“混合政体”主张。他认为混合政体是一种荒谬的政体,实际上是不存在的。他说国家的主权既然不可分割,那么把国王、贵族和人民混在一起掌握主权,只能构成一个民主的国家。如果不是民主的国家,那么只能是主权第一天属于君主,第二天属于贵族,随后又轮到多数人民,就像古罗马有一个时期的元老院一样,每个元老轮流掌握几天权力,这样就会造成主权的分割,而分割主权的一切行为都会导致纷乱,因此即便存在混合政体的话,那也是一种不能长治久安的政体。

4. 公民的权利与义务不能平等

博丹认为,主权者就是统治者,被统治者都是公民,公民就是受主权即最高权力限制的“自由人”。博丹提出,公民之间是不能平等的,在家庭中,家长享有较多的公民权,妇女只能做家务,不能享有很多公民权;在社会上,商人享有较多的公民权,但小贩和工匠不能享有很多公民权;在整个国家中,贵族是特权阶级,他们应当享有更多的公民权。但是他又说:“每个公民,即使是最微不足道的,也有某些权利;每个公民,即使是最高贵的,也有某些义务……。”^①公民之间在权利上虽然是不平等的,但大家一律都站在对主权者服从的地位上,大家都有服从主权者的义务,并享有受主权者保护的权利。

博丹不仅反对公民之间的平等,尤其反对主权者和臣民之间的平等,他认为主权者与臣民之间无平等之可言,主权者有权支配臣民,但主权者却不应受臣民的任何约束。对主权者的约束只能来自两个方面,一方面是来自上帝和神法,另一方面则来自道德、正义的力量,即自然法。博丹认为,神法和自然法均先于国家存在,它先于主权并高于主权,因此作为主权者的君主应当受神法

^① 博丹:《国家论六卷》(英文版)第1卷,第6章。

和自然法的约束。

博丹还指出，公民和外国人不同，公民服从当地的政府，外国人则不一定服从当地政府，但公民受到敌人或公民之间的侵害时，可以得到当地政府的保护，而一个外国人，除非他请求保护，主权者并没有保护他的义务，只有出于人道感情的原因才会对他保护。博丹较早地提出了权利与义务的统一性，认为没有无权利的义务，也没有无义务的权利，这是十分天才而正确的。

总的来说，博丹和马基雅维里一样，摆脱了经院哲学和神学的束缚，开始用现实的、人的眼光来看待国家政治问题，是有其进步意义的。他提出了君主主权的理论，对主权的性质、特点和内容作了较为全面的阐述，在政治思想史上是有贡献的。他主张建立中央集权的君主专制政体，在法国当时的历史条件下，是结束法国动乱、对抗贵族和教会势力的唯一出路，代表了当时中小资产阶级的要求。但他作为资产阶级早期的思想家，在许多方面还未能完全摆脱封建观念的束缚，他的政治思想仍有较大的保守性。

萨拜因评价说，尽管博丹的思想“有许多混乱不清的地方，但他的政治哲学却是一部重要作品。同十六世纪后半期的任何其他著作相比，博丹的著作内容广泛，他的论述给人留下深刻的印象”。^①

第三节 菲尔麦的君权神授论

罗伯特·菲尔麦（Robert Filmer，1588—1653），英国资产阶级革命时期保皇党的代言人。出生于英格兰肯特郡的一个贵族家庭，青年时期曾在剑桥大学三一学院和英国林肯律师学院学习。英国资产阶级革命时期，菲尔麦站在保皇党人一边，为行将崩溃的英国君主专制制度进行狂热的辩护，他的住宅曾一度为愤怒的革命群众捣毁，他自己也曾一度被革命派关进监狱。

菲尔麦于1646年写成了为君主专制制度辩护的政治著作《论父权制或国王的政治权力》一书，当时慑于群众的革命浪潮，未敢贸然发表，直到他死后二十七年，在查理二世复辟时期，才由保皇党人替他公开出版，但不久便发生了“光荣革命”，他的著作也遭到进步思想家洛克的淋漓尽致的批判。

菲尔麦的《论父权制或国王的政治权力》一书，论述了君权神授思想，主要观点如下：

1. 王权来源于父权，亚当是世界上第一个父亲，也是世界上第一个国王

菲尔麦说，儿女对于他们父亲的从属是世界上一切王权的来源，“世界上的一切权力或是从父权派生，或是篡夺父权而来，此外再也找不出任何权力的

^① 乔治·霍兰·萨拜因：《政治学说史》下卷，商务印书馆1986年版，第470页。

其他起源。”^① 菲尔麦以当时英国国教派（保皇派）和清教派（革命派）共同信奉的《圣经》为依据，引证旧约《创世记》中，上帝在创造完天地万物之后，又按照自己的形象创造了亚当，并把亚当的肋骨取下来创造了夏娃等等，作为他立论的依据，由此推论出，既然亚当是世界上第一个男人，因此他也是世界上第一个父亲，也就必然成为世界上第一个君主。他说：“亚当一创生，就由上帝的选任而成为世界上的君主，虽然他还没有臣民……但至少在外表上，亚当从他创生的时候起就是一个君主。”^②

菲尔麦提出，亚当既然是世界上第一个君主，因此他对自然界，对财产，对妻子儿女便拥有无可争议的支配权，这一切都是上帝明确赋予的权力。他引证《旧约·圣经·创世记》第三章十六节中耶和华（即上帝）责备偷吃禁果的夏娃的话：“你必须恋慕你的丈夫，你的丈夫必须管辖你”，说这便是上帝授与亚当统治权力的“原始诺言”。

菲尔麦从亚当是第一个君主，继续推论出世袭君主制的合法性。他说，亚当既然是世界上第一个君主，世界便属于他，他有权选择自己的继承人。尽管世界上的人都是他的后裔，但他的后裔除非得到他的许可，任何人都没有取得任何东西的权利。他说：“一切王都认作或将被认作是最初的祖先——他们最初是全人类的生身父母——的逐代最近的继承人。”^③ 世界上一切君主的权力都是上帝给予亚当，亚当又给予他选择的继承人的。

菲尔麦在继续进行推论和解释的时候，便陷入了逻辑的混乱。他说既然亚当是第一个父亲，人类自然都是亚当的子孙，那么为什么只有少数人做了国王，这是因为只有长子才有继承权的缘故。但是，既然只有长子才有继承权，那么世界上就只应当存在一个帝国，为什么又分裂出那么多的国家？菲尔麦便只得引用《圣经》中关于“洪水时代”的传说为依据。他说洪水时代世界上只剩下了挪亚一家，挪亚有三个儿子——闪、含、雅弗，三人用抽签的办法，一个得了亚细亚，一个得了欧罗巴，一个得了阿非利加。但是再往后各大洲为什么又分裂出那么多国家？菲尔麦无法再用长子继承权作出解释，他说，自从挪亚一家分散为三支以后，“我们当然发现王权建立于世界各地的王国。”^④ 他只得用这种极其含糊的说法来自圆其说。

2. 王权是绝对的，君主的意志高于一切法律

菲尔麦说，亚当根据上帝的赐予所取得的支配世界的权力，以及后来下传

① 菲尔麦：《论父权制或国王的政治权力》，转引自洛克：《政府论》上卷，商务印书馆1982年版，第63页。

② 同上，第63页。

③ 同上，第69页。

④ 同上，第119页。

给一切国王的权力，是一种绝对的统治权力，是不受任何限制的权力，宣战媾和、生杀予夺都应任凭国王的意志决定。他说：“上帝规定亚当的最高权力应该是无限制的，其范围与基于他的意志的一切行为一样广大，亚当如此，其他一切具有最高权力的人们也是如此。”^①

菲尔麦说，王权既然依据上帝的意志而来，因而也就不应受任何世俗法律的支配。正如在一个家庭之中，父亲只需要根据自己的意志来进行统治，无需根据任何法律来进行统治一样。他说，国王高于法律，“在一个君主制的国家中，君主必须超出法律之上。”^② 法律是君主的意志和愿望，法律的创立是因为君主忙于战争，或为公务所羁，不能使每个私人都能和他本人接触来请示他的意志和愿望，于是才制定法律，使每个臣民都可以从法律中获知他们的君主的意志和愿望，因此，“法律不过是具有至高无上的父权者的意志。”^③ “一个完善的王国，就是君主依照其个人意志进行统治的王国。”^④

3. 人类生来便是奴隶，是没有任何自由的

菲尔麦说，人生来就隶属于他们的父亲，在家庭中，父权和王权一样不受任何限制，因此人是生而不自由的。

菲尔麦还说，在人类的初期，人作为一个儿女，一个臣民，一个仆人或是一个奴隶，“本来是一回事”。^⑤ 父亲有自由处置或出卖自己儿女及奴仆的无限权力，在《圣经》中，男女仆人是和其他货物一样，作为所有者的资财来计算的。同样，上帝也授予了父亲一项权力和自由，使他可以把支配自己子女的权力和自由转让给他人。因此，在人类社会的初期，出卖或赠予子女十分盛行，那时候子女也和奴仆一样是主人的占有物。

菲尔麦对父权、夫权、君权以及主人对奴隶的权力一概不加区别，全部混为一谈，认为父亲对子女的权力就等于丈夫对妻子的权力，就等于主人对奴隶的权力，就等于国王对臣民的权力，因此一个父亲就和一个奴隶主一样，一个奴隶主就如同一个国王一样，对他们的子女的生命、财产享有绝对的、专断的和不受任何限制的权力，“从而他可以任意取得或转让他们的财产，出卖、阉割和使用他们的人身——因为他们原来全都是他们的奴隶，他是一切的主人和所有者，他的无限的意志就是他们的法律”。^⑥

① 菲尔麦：《论父权制或国王的政治权力》，转引自洛克：《政府论》上卷，商务印书馆1982年版，第9页。

② 同上，第9页。

③ ④⑤ 同上，第9页。

⑥ 同上，第9—10页。

4. 君主制是上帝选定的政府形式，人们没有选择其他政体的自由

菲尔麦提出，既然人类并非生而自由的，因而人类也就没有选择政府形式的自由。他说，政府的形式是上帝选定的，耶和华在谴责了偷食禁果的夏娃之后，“最高的权力是落在父亲的身份上，并且只限于一种形式的政府，这就是君主制。”^①

菲尔麦认为，除专制君主制这种政府形式以外，其他任何政体都不可能存在主权，因为上帝只把主权给予了世界上的第一个君主亚当。他说：“不独是政府的权力或权利，连统治的形式，以及享有这种权力的人，全是出自上帝的旨意。”^②

菲尔麦还提出，政府的目的在于“敬神与和平”，他说这个目的只有君主制才能实现，即使君主是一个暴君，他也愿意维护正义与秩序。在民主政体下，人们只顾一党一派的利益，不考虑公共利益，这才会导致真正的暴政。他认为任何一种暴政都没有“多数人的暴政”暴虐。

菲尔麦强调，人民在任何情况下都无权反对君主，“如果一个僭主篡夺了真正的继承人的位置，人民对父权的服从，必须继续下去，等待上帝的旨意。”^③ 总之，一切都应听从上帝的安排，臣民无论在僭主和暴君的统治下，都必须俯首听令，不能有任何反抗的企图。

菲尔麦的君权神授论是英国资产阶级革命时期一种代表保皇势力的理论，这种理论也是长期在英国流行的君权神授观点的系统化和理论化。十七世纪初期，英国国王詹姆士一世就曾经公开宣称，国王受命于上帝，权力无限，是国王创造法律，而并非法律创造国王，因此国王高于法律，“议论上帝是渎神，议论君主是叛逆”。^④ 菲尔麦以《圣经》中上帝创世的说教为依据，企图继续为上述观点进行辩护，他在大前提错误的条件下进行逻辑推论，打算自圆其说，但却不断地陷入了逻辑混乱。他的《论父权制及国王的政治权力》出版后，立即引起英国人民的极大愤慨，不久，洛克便发表了《政府论》一书，详尽而尖锐地批判了菲尔麦的观点。洛克在批判菲尔麦时，同样以《圣经》为依据，但却以更加有力的逻辑推理作出了下列结论：

第一，亚当并不能基于父亲的身份的自然权利，也不能基于上帝谴责夏娃的上述语言，享有他对儿女的绝对权威或对于世界的统辖权。

第二，即使他享有这种权力，他的继承人也无权享有这种权力。

① 菲尔麦：《论父权制或国王的政治权力》，转引自洛克：《政府论》上卷，商务印书馆1982年版，第37页。

② 同上，第101页。

③ 同上，第102页。

④ 引自周一良等主编：《世界通史》（近代部分）上册，人民出版社1962年版，第21页。

第三，即使他的继承人享有这种权力，但是由于没有自然法，也没有上帝的明文法来确定在什么场合、谁是合法的继承人，这就无法确定继承权，因而也无法确定应该由谁来掌握统治权。

第四，即使这一切都被确定，但是由于年深日久，谁是亚当的长房后嗣，早已无从考查，这就使得人类各种族和世界上各家族之中，没有哪个人能比别人享有更多的权利来自称是最长的嫡裔，因而便能享有继承的权利。

洛克指出，长官对民众的权力，与父亲对于儿女的权力，主人对于奴仆的权力，丈夫对于妻子的权力，及贵族对于农奴的权力等等，都是可以有所区别的。父权绝对能等同于君权，因此“现在世界上的统治者想从亚当的统辖权和父权为一切权力的根源的说法中得到任何好处，或从中取得丝毫权威就成为不可能了。”^①

洛克对菲尔麦的批判，用“以子之矛，陷子之盾”的办法，在当时的历史条件下，更能为广大群众所接受，因此他的批判虽然不够深刻，但却给菲尔麦的君权神授论以沉重的打击。

^① 洛克：《政府论》下卷，商务印书馆1983年版，第3页。

第十一章

自然法和社会契约论

自然法和社会契约论是近代西方思想家在继承和发展古代有关思想的基础上，提出的一种比较系统的关于国家和法的起源的理论，这种理论是在资产阶级反对封建专制、封建神学、封建等级和特权的斗争中产生的，它是资产阶级启迪人民大众进行反封建斗争的思想武器，是英法资产阶级革命和北美独立战争的先声。一些激进的启蒙思想家还从这一理论出发，引伸出一系列资产阶级民主主义的主张，对后来资本主义各国的政权及法制的建立产生了重大影响。

自然法和社会契约论的思想渊源，可以上溯到古代希腊的早期。智者派的杰出代表普罗泰戈拉曾经提出，人类最初过着赤手空拳的野蛮人生活，他们在贫困面前束手无策。后来人们迫于生活需要，终于联合起来，组织社会，建立城市。上天的主神宙斯给人类带来了“礼敬”和“公正”作为治理城市的准则，以免除互相侵害，城市有了这些准则，才形成了城邦国家。以“礼敬”和“公正”为内容的治理城邦的准则，被一些学者认为是自然法思想的最早表述。

被马克思称为“古代最伟大的思想家”的亚里士多德，在《政治学》一书中曾经提出，在成文法之外，还存在着长期习惯形成的“不成文法”，他说这种不成文法在实际上比之于成文法有更大的权威，涉及的问题更广泛更重要。他说：“对于一个人主之治可以这样推想，这个人的智慧虽然可以比成文法周详，但未必比所有的不成文法更为广博。”^① 亚里士多德这里说的具有更大权威和更广博内容的不成文法，便类似后来一些思想家提出的自然法。

在古代西方，自然法理论的真正奠基者是斯多葛派，他们认为在人类早期自然状态下存在的理性法则，即自然法；伊壁鸠鲁则明确提出了社会契约的思想，他认为国家和法都是基于契约的产物，是关于人类福利的约定，目的是免

^① 亚里士多德：《政治学》，商务印书馆1981年版，第170页。

除人们相互之间的侵害。到了神学统治一切的中世纪，托马斯·阿奎那在对法律进行分类时，也谈到了自然法，他认为自然法是属于体现神性的永恒法的，自然法反映的是神和人的关系，是永恒法在人类世俗世界具体运用时所形成的规范，这种规范之所以称为自然法，是因为人类世界是神所创造的自然界的一部分，而且自然法在一定程度上体现着分享了神的智慧的人类的自然倾向。

近代的自然法和社会契约论虽然吸取了古代的思想，但比古代思想内容丰富，体系完整，它是资产阶级思想家们在反对封建专制制度的斗争中提出的。这些思想家推开上帝、离经叛道，反对君权神授，用理性主义代替神秘主义和愚民政策，并借用自然法和社会契约论提出了主权在民，主权为民，主权利民以及自由、平等的进步的政治主张。近代最早完整地提出自然法和社会契约论的是荷兰思想家格劳秀士，往后斯宾诺莎及英国的霍布斯、洛克、法国的孟德斯鸠、卢梭等人都相继提出了各有独立见解的自然法和社会契约论思想。

第一节 格劳秀士论自然法是理性的准则和 国家产生于社会契约

胡果·格劳秀士（Hugo Grotius，1583—1645），荷兰政治思想家和法学家，近代资产阶级自然法和社会契约论的奠基人。

格劳秀士生于荷兰德弗特省一个富裕的家庭，父亲曾担任德弗特省的议员和莱登大学的学监。格劳秀士少年颖慧，聪慧过人，11岁入莱登大学文学院学习，15岁获法国奥尔良大学法学博士学位，16岁在海牙担任律师，开始投身政治活动。后来担任了荷兰省检察长、律师公会主席及荷兰驻英、驻法大使等职。在荷兰国内剧烈的政治斗争中，格劳秀士支持资产阶级的温和派，反对新贵族的奥兰治派。1618年，奥兰治家族的执政摩里斯下令逮捕格劳秀士，处以无期徒刑。他在狱中渡过了三年黑暗生活之后，1621年在友人的帮助下越狱逃往巴黎，在法国受到路易十三的优遇。后来他又到达瑞典，瑞典国王非常器重他的学识，1634年委派他出任瑞典驻法大使，任职达10年之久。1644年被召回斯德哥尔摩，次年病逝。

格劳秀士一生勤于写作，著述十分丰富。在法学和政治学方面比较重要的著作是《论海上自由》和《战争与和平法》（又译《战争与和平的权利》），后者是近代西方政治思想史上极为重要的著作，是西方资产阶级夺取和建立政权的重要理论武器，先后被译为二十多种文字。

格劳秀士的政治思想是在尼德兰资产阶级革命的直接影响下形成的。尼德兰革命是尼德兰人民争取政治自由和宗教信仰自由、反对西班牙殖民统治和国内封建势力的斗争，革命在北方胜利后，建立了荷兰共和国，但共和国的最高行政权力仍掌握在代表新贵族的世袭贵族奥兰治家族手中。共和国实际上是一

个半君主制的政体，国内教会势力和贵族势力依然十分强大。因此，当时摆在资产阶级思想家面前的任务，一方面是要论证资本主义的合理性，另一方面是继续与封建势力进行斗争，打破封建等级观念，进一步批判封建制度的精神支柱——神权政治思想。格劳秀士便是在这样的历史条件下提出自己的政治理论的，他的自然法思想和社会契约论是他政治学和法学理论的主要内容。

1. 自然法是正确的理性准则，是一切法的依据。自然法的主要原则是维护私有财产

格劳秀士把法分为两大类：自然法（Natural Law）和意志法（Volitional Law），意志法又分为神命法和人为法两种，人为法又分为国际法、国内法和地方法三种，国内法又分为刑法、民法、商法等，在上述所有法律中，自然法是一切法律的依据，它是建立在人性基础之上的。

格劳秀士说，人和其他动物的根本区别，在于人的本性是驯良的，人有语言作为工具，人有交往的愿望，有理性的要求，有向往和平的倾向。他说：“人这种东西，在本性上过去不是，现在也不是野性不驯、不好交际的动物。由于他的本性的腐化，才造成他的目前的状态。可是，如果他获得新习惯，改变他的住所，改变他的生活方式，那末，他是可以恢复他原来的驯良本性的。”^① 他说人有理性、驯良和爱好交往等特点，便是自然法形成的基础，自然法实际上就是上述人性特点的反映，它是人类的一种永恒的绝对的行为准则。“自然法是正确的理性准则，它指明任何与我们理性和社会本性相合的行为就是道义上公正的行为，反之，就是道义上罪恶的行为。”^②

格劳秀士提出，自然法虽不见诸文字，但它是一定存在着的。它的存在可以通过两种论证得到证明，一种是“先天的论证”，一种是“后天的论证”。所谓先天的论证，就是逻辑推理，所谓后天的论证就是这种观点得到了很多人的公认。他说：“赫拉克利特曾说：公共理性是真理的最好标准。凡事物，如被一般人认为是这样的，那就是确定的。在其他权威学者中，如亚里士多德便说，当大家都同意于我们的话，这就强有力地证明我们的话正确。西塞罗也说，凡是一切民族所允许的，无论如何，都可被认为是自然律的。塞涅卡也有相同的意见。他说，任何事物，只要一切人看法相同，它就是真理的一种证明。”^③ 格劳秀士据此指出，自然法是一种既与逻辑推理相符合，又是“一切人”所承认的说法，所以它是真理，是实际存在的东西。

① 引自《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1966年版，第225页。

② 引自汉默顿编：《西方名著提要》（哲学社会科学部分），中国青年出版社1957年版，第111页。

③ 引自《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1966年版，第224—225页。

格劳秀士认为，自然法既是理性的准则，理性是绝对正确的东西，所以自然法便是绝对真理，是完全不能改变的，即使上帝也不能改变。他说：“自然法是固定不变的，甚至神本身也不能更改。因为神的权力，虽然是无限的，但是，仍然有多少事物是他的权力所不能达到的。否则，世间这样表现的事物将没有真正的意义，而是涵蕴一种矛盾的。所以，二加二，必等于四，不能有其他的可能；凡是内在地为恶的，也不能不是恶。……所以神的自身，他的行动也要受这一规则的裁判。”^① 格劳秀士虽然认为上帝不能改变自然法，甚至要受自然法的裁判，但格劳秀士并不是一个无神论者。格劳秀士不仅承认神的存在，而且他还是一个虔诚的天主教徒，笃信神学，认为在自然法之外，还存在着神命法，神命法的地位虽然低于自然法，但却高于人为法，而且他还说：“上帝的自由意志也是产生自然法的渊源，由于我们人类的理性来自上帝的启示，所以不能不服从上帝的命令。所谓自然法，不论是用以维系社会或家族，抑或以规定职责，都应归因于上帝的意志，因为生于我们内心的信念，实际也就是上帝的意志所在。”^②

自然法的根本原则是什么？格劳秀士说：“自然法的根本原则：一是各有其所有，二是各偿其所负。”^③ 又说：“‘他人之物，不得妄取；误取他人之物者，应该以原物和原物所生之收益归还物主，有约必践，有害必偿，有罪必罚’等等，都是自然法。”^④ 格劳秀士还说，自然法有更广泛的含义。由于人有理性，才有鉴别力和判断力，因此，凡不为威胁或引诱误入歧途，也不为盲目轻率的感情冲昏头脑，能根据自身利益关系作出的正确判断，均与自然法相符，反之，“凡事不合于判断的，也就必然不合于自然法；换言之，也就不合于人类本性”。^⑤

格劳秀士提出，上帝创世之初，财产是公有的。上帝在创世的时候以及“诺亚方舟”之后，便把管辖世界万物的权利给予了人类，当时的每一种物都是共有的，每一个人都可以取得和享用他所必须的消费品。他说，财物的共有，这在人类穴居野处，赤身露体或以兽皮为衣的时候是可行的。但是，人类要过更富裕的生活，不能永远处于这种纯朴无邪的状态之中，于是人类就开始从事生产，而最古老的产业就是农业和畜牧业。由于农业的发展，在土地的所有权上便出现了大分裂，人们签署了划分地界的约定。后来，随着畜牧业的发展，牛羊的增多，草场也被分割了。这反映了劳动与供养之间的公平分配发生冲突，因而阻碍了共同享用土地上的果实。“这样，我们便知道财物根据一种

① 引自《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1966年版，第224页。

② 引自《西方法律思想史资料选编》，北京大学出版社1982年版，第138—139页。

③④⑤ 同上，第138页。

特定的契约、合意，或者分配、默契和占有，就变成了私有财产。”^①私有财产一经出现，便成为不可侵犯，不可侵夺的。

格劳秀士在他的著作中，反复强调私有财产的不可侵犯性。他特别反对专制君主任意侵夺人民的财产，认为这是对自然法根本原则的违背，他说：“自然法不但尊重那些不以人类意志为转移的事物，而且也尊重那些由于人类意志而产生的事物。例如目前使用的‘财产’就是根据人类意志而产生的东西，一经承认，自然法就指示我们，违反任何人的意志而拿走他人的东西就是坏事。”^②他还引述古代许多名人的言论，证明私有财产的神圣不可侵犯性是古今人们一致公认的真理。例如，古希腊诗人欧里庇底斯在他的“悲剧诗”《海伦》中就曾说过：“因为神的本身憎恶强暴，所以决不允许我们由劫掠而发财，只允许我们通过合法的所得而成富有。这种由不义之财而成的富有，乃是一种罪孽。空气是众人所共有的，地球亦是众人所共有的。所以在地球上，每一个人在充分享受他的所有物的时候，必须避免拿强暴施诸于他人，或伤害他人。”^③格劳秀士的这一维护私有财产权的观点，为近代许多资产阶级思想家所阐发，成为天赋人权论的重要内容。十七、十八世纪的英法资产阶级革命，其直接原因都是由于国王征税所引起，许多人为保护私有财产权而发难，财产权成为许多思想家在以人性论为基础的自然法理论中论证和说明的主要原则。

格劳秀士还指出，以往的思想家都认为，法律必须以武力为后盾，“因为法律非仗持强力作为后盾，则不能达到其目的”。^④但是，自然法并无武力为其后盾，虽然如此，自然法并非毫无效力，“因为遵守自然法，是谓正义；正直者的良心赞成正义，谴责非正义”。^⑤所以自然法仍然能够得到人们的遵守。

格劳秀士还认为，正义战争符合自然法，正义战争的理由有三个：自卫，恢复自己的财产，惩罚。如果一个人受到侵害，生命岌岌可危时，他不但可以向侵犯者作战，而且即使毁灭对方也是极为正当的。他说，理性并不禁止一切形态的暴力行为，所禁止的只是那些反社会的暴力行为，即侵犯别人权利的暴力行为，“因为社会的目的就是整个社团的帮助和利用联合起来的力量来保卫每一成员，使他平安地享受他自己应得的那一份”。^⑥我们每个人的生命、躯体、自由和财产是属于自己的，是不容侵犯的，正义的战争是为保卫生命、躯体和财产的安全进行的，因此，“在必要时使用武力，与‘自然’决没有什

① 引自《西方法律思想史资料选编》，北京大学出版社1982年版，第150页。

② 引自汉默顿编：《西方名著提要》（哲学社会科学部分），中国青年出版社1957年版，第112页。

③ 引自《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1966年版，第223页。

④⑤ 引自《西方法律思想史资料选编》，北京大学出版社1982年版，第140页。

⑥ 同上，第144页。

么相矛盾的地方，因为‘自然’赋与每一个动物以自卫和自救的力量”。^①又说：“据我们所知的一切国家的法律，都认定在生命危急关头实行自卫的人是无罪的。这就显然承认自卫行为是符合自然法的一个证据。”^②

2. 国家产生于社会契约，国家是一群自由人为着享受公共的权利和利益而结合起来的完善的团体

格劳秀士的社会契约论以自然法理论为基础。他提出，人类早年曾经历过一段被称为“自然状态”的时期，这个时期没有国家，没有私有财产，没有社会等级的划分，人们按照自己的驯良本性，过着和平、分散、孤独的生活。后来，随着社会的发展，出现了私有财产，同时也就出现了人与人之间的争夺，人们感到孤立的分散的个人和家庭无力抵御强暴的侵袭，他们受理性的驱使，互相达成协议，订立契约，于是便建立了国家。他说：“市民社会（即城市国家）不是神法的产物，而是独立的家庭保护其自身软弱的经验的产物。”^③

格劳秀士认为，人类建立国家的目的在于谋求公正，国家的主要任务，“是为了运用公众的力量，并征得公众的同意，保证每个人使用自己的财产”。^④另一方面则是为了保障个人的人身安全，让人们能过和平安宁的社会生活。他给国家下了这样一个定义：“国家是一群自由人为着享受公共的权利和利益而结合起来的完善的团体。”^⑤

格劳秀士说，国家的主要特征就是它掌握着主权，主权是国家的至高无上的权力，它的行使不受其他任何权力的限制，它的意志也不能为其他任何权力所取消，它是独立的不受任何法律和个人干涉的权力。他说：“所谓主权，就是说它的行为不受另一种权力的限制，所以它的行为不是其他任何人类意志可以任意视为无效的。”^⑥

格劳秀士认为，主权包括颁布法律、执行法律、任命公职人员、征收捐税、决定战争、和平及缔结条约的权力。在征收捐税的问题上，格劳秀士虽然认为私有财产是神圣不可侵犯的，但是他又指出，如果主权者为了公共利益而对私人财产提出要求，那末，作为拥有财产的个人，应当义不容辞地把财产奉献给国家。他说：“所以君主的权力，是在父亲和主人之上。当它和公共利益有关时，那末，君主对于臣民的财产，是比财产的主人对于财产，还有更大的

① 引自《西方法律思想史资料选编》，北京大学出版社1982年版，第144页。

② 同上，第145页。

③ 同上，第147页。

④ 引自莫基切夫主编：《政治学说史》上册，中国社会科学出版社1979年版，第164页。

⑤ 引自《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1966年版，第225—226页。

⑥ 引自汉默顿编：《西方名著提要》（哲学社会科学部分），中国青年出版社1957年版，第113页。

权利。每当国家危急，需要财物的供给的时候，每一个公民都应当贡献其所有于国家，这种贡献，比之还债，还更有强制性。”^①

格劳秀士和博丹一样，是一个君主主权论者，他认为人们无力用个人的行为和力量来保护自己，而必须由主权的体现者来保护自己，主权的体现者则必须是君主或极少数人，不能是多数人，如果多数人即人民群众掌握主权，必然引起祸患。他说：“有些人认为，最高权力永无例外地属于人民，所以只要他们的君主滥用权力，人民便可以起来限制他、惩罚他，我们却不能不反对这种意见。这种意见过去已经招致了什么祸患，如果人民一旦全都保持这种见解的话，将来还会继续发生什么祸患，每个明智的人都是看得出来的。”^②他认为，人们进行抵抗以保护自己免受侵害固然是一种天赋权利，但是，国家的权利远远超越于个人的天赋权利之上，“所以，为了维护公共和平和良好秩序，国家有权制止彼此间无限制地运用那种权利。毫无疑问，国家是这样做了，因为如果允许滥用抵抗的权利，国家将无法存在，而变成一个一盘散沙式的人群。”^③

格劳秀士主张，臣民在一般情况下，应当绝对服从从国家的权力，因为这种权力是社会契约所赋予的，因而是至高无上的，未经缔约双方共同的同意是不能废止的。但是，在某些特殊的情况下，人民对主权者的反叛行为仍然是允许的。他说：“那些依赖人民的王侯……如果违反了法律和国家的利益，人民不但可以用武力反抗他们，而且在必要时还可以处他们以死刑。如果一个君主或王侯正式放弃了他的王权或者实际上已经舍弃了权力，我们就可以像对待普通人一样地对待他，但是由于疏忽而没有履行政府的职责不能视为真正的放弃权力。如果君主把他的王国让给他国，或使他的王国变成另一个国家的附属国，他就丧失了他的王位。如果国王打算毁灭他的全体国民，他就要丧失他的王国。”^④格劳秀士认为，在上述情况下，人民均有权认为先前的契约已被违反，人民可以起来推翻原先的君主统治，再次缔结新的社会契约，重新建立新的国家。

作为社会契约论者的格劳秀士还认为，国王的地位和权力并非永远不能变更的，他说：“任何国家的国王都可能丧失他的权力，变为国家的臣民，原来不是国王的人不仅可以成为统治者，还可能变成具有绝对权力的国王；最初由国王或全体人民掌握的最高权力，也可以由他们分享。”^⑤

格劳秀士的自然法和社会契约论是代表新兴资产阶级的利益和要求的，他

① 引自《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1966年版，第221—222页。

② 引自汉默顿编：《西方名著提要》（哲学社会科学部分），中国青年出版社1957年版，第113页。

③ 同上，第114页。

④ 同上，第114页。

⑤ 引自《西方法律思想史资料选编》，北京大学出版社1982年版，第152页。

开始摆脱神学政治论的羁绊，用人的眼光来看待财产、国家、法律和其他政治问题。他的主张，在当时的历史条件下，有许多进步的地方，例如他明确提出了私有财产神圣不可侵犯的原则；认为君主的权力是由社会契约所赋予的，因此王侯们如果违反法律和公共利益，人民便可以起来推翻他们。但是在尼德兰已经爆发了资产阶级革命的形势下，格劳秀士仍继续反对人民掌握国家主权，坚持君主主权的陈旧理论，并且认为神法仍高于人为法，说明他还没有完全摆脱封建主义偏见的束缚。因此，格劳秀士虽然是近代自然法和社会契约论的先驱，他的学说仍是比较保守的。

第二节 霍布士论可怕的自然状态及伟大的利维坦的产生

托马斯·霍布士（Thomas Hobbes，1588—1679），英国著名的政治思想家和唯物主义哲学家，近代西方政治学理论的开创者之一。

霍布士出生于英国南部的威斯特郡，他天资聪慧，好学深思，15岁入牛津大学马格德伦学院学习，19岁毕业并获文学学士学位，起初留校讲授逻辑学，22岁受聘担任大贵族威廉·卡文迪什的家庭教师，卡文迪什后来成为德文郡伯爵，是当时英国最有权势的家族。霍布士从此和贵族集团开始了较为密切的接触。1621—1625年又受聘担任英国杰出的思想家弗朗西斯·培根的秘书，深得培根的称赞。1629年受聘担任另一贵族克利夫顿爵士家的旅游导师。在1610—1637年间，他曾先后陪同卡文迪什和克利夫顿之子出游欧洲大陆，考察了欧洲各国的社会政治状况，结识了欧洲当时许多知名的学者，如法国的科学家伽桑狄、数学家梅尔森和意大利的伽利略都是他的挚友。霍布士说，欧洲之行给他带来了“真正的智慧”，使他知道了另一种以自然实验为基础的科学的存在。他称赞伽利略打开了“宇宙哲学”的大门，并认为欧几里德的几何学是上帝赐给人类的“唯一科学”。他开始专心致志地研究运动和物质的问题，试图从研究中找到一把能揭示光怪陆离的宇宙秘密的“钥匙”。

霍布士生活的时代，正是英国社会发生急剧变动的时代。1640年国会开始反对国王，1642年查理一世拒绝国会提出的《大抗议书》，宣布讨伐国会，内战爆发。霍布士于1640年离英赴法，在巴黎留居达11年之久。在此期间，他和流亡在巴黎的保皇党人有密切往来，并一度担任威尔士王子（即后来的查理二世）的数学教师，但是他的唯物主义观点和他对政治社会问题的某些开明见解，始终不能为保皇党人所接受。例如他曾于1642年发表了用拉丁文写作的《论公民》一书，该书由于攻击教会和坚持自然权利的见解，竟被保皇党人谴责为对上帝的亵渎和对国王的不忠。

1651年，他的政治思想方向的主要著作《利维坦》一书出版，由于该书

坚持无神论的观点和反对君权神授说，在教会和保皇党人中引起强烈不满，教会指责他叛教，国王指责他叛国。1651年底他被迫回国，受到克伦威尔的热情欢迎。克伦威尔邀请他出任行政部长，他谢绝出任，继续从事学术研究。

1660年，英国斯图亚特王朝复辟，查理二世返国。国王对他的学识虽然表示赞赏，并每年给他一百英镑的俸金，但他的无神论思想始终不能见容于教会和保皇党人。1667年，教会借口伦敦发生瘟疫和火灾是由于宣扬无神论激怒上帝造成的恶果，逼使议会通过法案，查抄和焚毁宣扬无神论的书籍，并对坚持无神论的思想家进行迫害。霍布士的书籍被一些大学焚烧，霍布士本人也被迫将可能危及自身安全的文稿付之一炬。

霍布士一生著述甚为丰富，在哲学和自然科学方面均有独到的创见，他的政治思想也是自立门户、另辟蹊径的。他的《利维坦》一书，对古今政治见解一概不加引证，自称他的学说仅以“真理”为基础。他说，分析事物的真伪，辨明道理的是非，无需以他人的著作作为依据。他的理论对后来的许多思想家都产生了极深的影响。

1. 自然状态是极其可怕的、恐怖的、人与人互相残害的敌对状态。形成这一状态的两个主要原因

霍布士的自然法和社会契约理论是以对人性和“自然状态”的描述为起点的。霍布士是“性恶论”者，他认为人类最初处于一种没有国家，没有统治权，没有私有财产，没有“你的”和“我的”之分的自然状态中。由于人性邪恶，自然状态是一种极为可怕的、恐怖的、人与人互相残害的敌对状态。在这种状态下，人与人的关系是豺狼的关系，每个人无时无刻不在用自己的智慧和技巧寻求安全的保证。在自然状态下，由于人们终日处于互相斗争之中，过着惊惶恐惧的生活，因此人们都不能安心从事生产，“这样一来，举凡土地的栽培、航海、外洋进口商品的运用、舒适的建筑、移动与卸除须费巨大力量的物体的工具、地貌的知识、时间的记载、文艺、文学、社会等等都将不存在。最糟糕的是人们不断处于暴力死亡的恐惧和危险中，人的生活孤独、贫困、卑污、残忍而短寿”。^①

在自然状态下，每个人都按照自己的愿望和方式采用一切手段来保全自己，当怀疑他人有侵害自己的企图时，便先发制人，立即进行袭击，互相争夺，互相残杀，因此，自然状态是一种“人人互相为战的战争状态”。^②在这里，是和非、公正与不公正都不存在。他说：“没有共同权力的地方就没有法

^① 霍布士：《利维坦》，商务印书馆1985年版，第94—95页。

^② 同上，第96页。

律，而没有法律的地方就无所谓不公正。暴力与欺诈是战争中两种主要的美德。”^①

霍布士提出，产生这种互相为敌的混乱局面的原因有二：

第一，因为人类是自私自利的，在人类的天性中便存在着导致人们互相斗争的种种因素。他说，由于人们总是想自我保存和寻求快乐，所以普遍共同的倾向便是“得其一，思其二，死而后已，永无休止的权势欲”。^②人总是得陇望蜀，总是希望获得比现在更大的快乐，不满足于现有的权势。有的人追求疆土，有的人追求财富，有的人追求安逸，也有的人希望在艺术或智能上出类拔萃，以博得人们的赞扬和阿谀。同时，在人们共处时，每个人都希望别人对自己的估价和自己对自己的估价相同，遇到轻视或估价过低的迹象时，就会力图尽自己的力量加害于人，强使轻视者作出更高的估计。他说：“财富、荣誉、统治权或其他权势的竞争，使人倾向于争斗、敌对和战争。因为竞争的一方达成其欲望的方式就是杀害、征服、驱逐另一方。特别是赞誉的竞争使人倾向于厚古而薄今。因为人与生者竞而不与死者争，对死者赋与过当之誉，就可以使生者之荣相形逊色。”^③

霍布士认为，由于人性的自私，所以在人类的天性中我们便发现有三种造成争斗的主要原因存在：第一是竞争，第二是猜疑，第三是荣誉。由于第一种原因，使人们为了自己的利益而侵害他人；由于第二种原因，使人们为求得自身的安全而侵害他人；由于第三种原因，使人们为保持自身的荣誉而侵害他人。由于竞争，人们使用暴力去奴役他人及其妻子、儿女和牲畜；由于猜疑，人们为保全自己的人身、财物和家庭而先发制人；由于荣誉，人们常因为“一些鸡毛蒜皮的小事，如一言一笑、一点意见上的分歧，以及任何其他直接对他们本人的藐视。或是间接对他们的亲友、民族、职业或名誉的藐视”^④而攻击他人。

第二，由于人类是生而平等的，人类才智的平等和能力的平等是引起争斗的另一原因。霍布士说：“自然使人在身心两方面的能力都十分相等，以致有时某人的体力虽则显然比另一人强，或是脑力比另一人敏捷，但这一切总加在一起，也不会使人与人之间的差别大到使这人能要求获得人家不能像他一样要求的任何利益，因为就体力而论，最弱的人运用密谋或者与其他处在同一危险下的人联合起来，就能具有足够的力量来杀死最强的人。”^⑤

从智慧来说，人们常常自视甚高，妄自骄傲，原因是人们看自己的智慧时

① 霍布士：《利维坦》，商务印书馆 1985 年版，第 96 页。

② 同上，第 72 页。

③ 同上，第 73 页。

④ 同上，第 94 页。

⑤ 同上，第 92 页。

是从近处看，而看他人的智慧时是从远处看。他说：“在这方面，几乎所有的人都认为自己比一般人强；也就是说，都认为除开自己和少数因出名或赞同自己的意见而得到自己推崇的人以外，其他所有的人都不如自己。因为根据人类的本性说来，不论他们承认有多少人比自己机灵、比自己口才好、比自己学问好，但却不会相信有很多人能像自己这样聪明。”^① 其实，世界上许多人都是一样聪明的，只是由于各人所处的时代不同、环境不同和所从事的工作不同而显得不同罢了。

霍布士说，由于人们能力和智慧的平等，就产生了达到目的的希望的平等，“因此，任何两人想取得同一东西而又不能同时享用时，彼此就会成为仇敌”。^② 他们都想自我保全，有时则只是为了自己的欢乐。在达到这一目的的过程中，彼此都力图摧毁或征服对方，不但要剥夺他们的劳动成果，而且还要剥夺他们的生命自由，而侵犯者本人同样也面临着来自别人侵犯的危险。由于人们互相猜忌，自保之道就是首先用武力或欺诈来控制一切他所怀疑的人，直到认为对方没有力量足以危害自己为止。

总之，霍布士认为，在自然状态下，由于没有政府，没有法律，没有判别是非公道的准则，而每一个人又都对一切事物有着同等的权利，人人又都是绝对自由的，都想保全自己，这样，在人们才智和能力平等的条件下，当两人欲追求同一事物，而这一事物又不能为他们共同得到时，他们便成了敌人，这样便造成了自然状态下互相残害的情况。霍布士说：“也许有人认为这种时代和这种战争状态从未存在过，我也相信决不会整个世界普遍出现这种状况，但有许多地方的人现在却是这样生活的。……不论如何，我们从原先在一个和平政府之下生活的人们往往会在一次内战中堕落到什么样的生活方式这种活生生的事实中可以看出，在没有共同权力使人畏惧的地方，会存在什么样的生活方式。”^③

2. 自然法是理性的箴言，是依靠理性力量和良好的风俗习惯约束人类行为的自然规范

霍布士说，人类本性中存在着激情和理性，由于恐怖的自然状态，使人人自危，激情与理性便使人萌发了对死亡的恐惧，对舒适生活必需的事物的向往，以及通过自己的劳动取得这些必需品的希望。于是人们要求安定，产生了要求和平的心愿，便同意履行一种方便易行的和平条件，这种和平条件便是依靠理性力量来约束人类行为的自然法，霍布士称它为“自然律”。他说：“自然

① 霍布士：《利维坦》，商务印书馆 1985 年版，第 92 页。

② 同上，第 93 页。

③ 同上，第 95—96 页。

律是理性所发现的诫条或一般法则。这种诫条或一般法则禁止人们去做损毁自己生命或剥夺保全自己生命的手段的事情，并禁止（反对）人们不去做自己认为最有利于生命保全的事情。”^① 霍布士提出，人们常常把“权利”和“法律”加以混淆，而这是不应混淆且需加以区别的。“权利”在于人们有做或不做的自由，“法律”则是一种约束，即规定有些事情不能做，而有些事情则非做不可，所以法律与权利的区别，就如同义务与自由的区别一样。

霍布士指出自然法的主要原则是：

第一，每一个人只要有获得和平的希望时，就应当力求和平；在不能得到平时，他就可以寻求并利用战争的一切有利条件和助力。即每个人均须努力寻求和平，信守和平，在和平无望时方可利用包括战争在内的一切手段和办法来保卫自己。

第二，当他人和自己一样均已具有同样的和平愿望时，自己应该放弃为所欲为的权利，应当遵循福音书上的戒律：“你愿意别人怎样待你们，你们也要怎样待人”，“也就是那条一切人的准则，‘己所不欲，勿施于人’”。^②

第三，所订立的契约必须履行。霍布士说：“权利的互相转让就是人们所谓的契约。”^③ 当一个人转让他的权利或放弃他的权利时，总是由于考虑到对方亦将以某种权利回让给他，或者因为他希望由此可以得到某种特别的好处，因此转让是相互的，没有信守契约这一条自然法，契约就会成为一纸空文，徒具虚名，只要一方面违约，双方就会处于战争状态。“在订立信约之后，失约就成为不义，而非正义的定义就是不履行信约。任何事物不是不义的，就是正义的。”^④ 在自然状态下，契约常常因为互相猜疑而不能得到履行，只有在共同权力建立以后，才有可能用惩处的办法强制人们履行契约。

第四，接受他人的恩惠和施与的利益时，应努力使恩惠者对自己的善意不致感到后悔，即必须知恩图报，不能忘恩负义或以怨报德。霍布士说：“一切自愿行为，对每一个人说来，目的都是为了自己的好处。人们如果看到自己将在这方面吃亏，恩惠或信任也就不会开始了，从而互助和人与人之间相互的协调也就不会开始了。这样一来，人们便会仍旧处在战争状态当中，这跟第一和基本自然法所主张的寻求和平是背道而驰的。违反这条自然法就称为忘恩，它对恩惠的关系就像不义对信约义务的关系一样。”^⑤

第五，每个人“都应当力图使自己适应其余的人”，^⑥ 即应该努力与其他

① 霍布士：《利维坦》，商务印书馆 1985 年版，第 97 页。

② 同上，第 98 页。

③ 同上，第 100 页。

④ 同上，第 109 页。

⑤ 同上，第 115 页。

⑥ 同上，第 115 页。

的人和睦相处。遵守这一自然法的人即称为“合群”、“合顺”，相反的情形则称为顽固、不合群、刚愎自用或桀骜不驯，这些都常常会造成战争状态。

第六，当悔过的人保证将来不再重犯、要求宽恕时，应当宽恕他们，因为宽恕就是允许取和，不允许取和则是不愿意和平的表示，将使战争状态继续。

第七，在报复中，即在以怨报怨的过程中，人们不应该只看到“旧恶”之大，而应该注意未来的“新善”之大。即除了为使触犯者改过自新和对其他人昭示警戒外，禁止为其他任何目的而施加的惩罚。霍布士说：“不考虑警戒和未来的利益而进行的报复便是对于无目的地伤害他人感到得意或光荣。因为目的总是未来的事情，而无目的的光荣便是违反理性的虚荣。没有理由地进行伤害就会造成战争，这就违反自然法，一般人都称之为残忍。”^①

第八，任何人不得以行为、言语、表情、姿态表现仇恨或蔑视他人。违反这一自然法的，一般称为侮辱。霍布士说：“一切仇恨与轻视的表示都足以引起争斗，因为大部分人都宁愿冒生命的危险而不愿忍辱含垢。”^②

第九，每一个人都应当承认他人与自己生而平等，违反这一准则的就称为“自傲”。霍布士批评亚里士多德关于人类生而不平等的理论，认为这种说法不但违反理性，而且违反经验。“因为世间很少人会愚蠢到不愿意自己管自己的事而宁愿受治于人的。当智者满心自傲地和不相信自己智慧的人以力相争时，并不能始终或经常获胜，甚至几乎在任何时候都不能获胜。因此，如果人生而平等，那么这种平等就应当予以承认。”^③

第十，在进入和平状态时，任何人都不应要求保留其他人所不能为自己保留的权利，即任何人均不能拥有其他人所不能拥有的权利。寻求和平的人不具有为所欲为的自由，遵守这一自然法的人谓之“谦逊”，违反这一准则的行为就是“骄纵”，希腊人称之为“超过本份的欲求”。

第十一，凡发生争议时，争议各方应将其权利交付公断人裁决。一个人受人们的委托在人与人之间进行裁断时，必须秉公处理。一旦公断人偏袒某一方，人们的争端便只能凭战争来解决了。

第十二，不能分割之物若能共享，就应当共享，或者根据有权分享的人数按比例分享。但有些东西既不能分割、又不能共享时，自然法就要求全部权利应以抽签方式决定，要不然就轮流使用，但第一次占有权仍然要以抽签方式来决定。霍布士说：“这一自然法是根据将按理应属于各人的东西平等地分配给每一个人的法则而来的。遵守这一自然法就谓之公道。正像我在前面所说的，

① 霍布士：《利维坦》，商务印书馆1985年版，第116页。

② 同上，第116页。

③ 同上，第117页。

这也称为分配的正义。违反这一自然法就称为偏袒。”^①

第十三，凡斡旋和平的人都应当予以安全通行的保证。

霍布士认为，自然法除上述十三条外还有许多。总的来说，自然法创立的目的是为了人类大众的安全与谋求和平，凡属有助于导致战争状态，引发人们争斗的无节制的一切行为，都属于自然法禁止之列。

霍布士说，自然法对人们的心灵，即在人们内心范畴中是有约束力的。也就是说，它对人们的内心欲望有着一种制约性，但在实际生活中，当人们把它付诸行动时，便不永远如此。“因为一个人如果持身谦恭温良，在其他人都未履行诺言的时候与地方履行自己的一切诺言，那么这个人便只能让自己作了旁人的牺牲品，必然会使自己受到摧毁，这与一切使人保全本性的自然法的基础都相违背”。^②自然状态是人与人为敌的状态，是相互猜疑的状态，在没有公共权力的时候，自然法在现实生活中是难以执行的。霍布士还提出，自然法的上述原则是“永恒不变”的，研究自然法的科学是唯一的真正的道德科学，即研究人类相互交往中的善与恶的科学。他所说的自然法，实际上就是人类在谋求和平与安全时应当遵循的一些基本的行为规范，这些规范是任何国家制定法律都必须遵循的原则。

3. 伟大的“利维坦”——国家，一个根据社会契约和人们的授权，运用全体人民的力量和手段来进行共同防卫和维护和平的人格

霍布士认为，虽然有多种自然法的原则存在，如果没有某种权威使人们必须遵守它，自然法不过形同虚设，人们仍会互相冲突，安全仍不能得到保障。因此为了社会的共同利益，为了和平与安全的需要，在理性的启迪下，人们便订立契约，各人都放弃了自己管理自己的权利，把它交给某人或某个集体，让他或他们拥有权威和力量来管理社会。他说：“这一点办到之后，像这样统一在一个人格之中的一群人就称为国家，在拉丁文中称为城邦。这就是伟大的利维坦（Leviathan）的诞生，用更尊敬的方式说，这就是活的上帝的诞生；我们在永生不朽的上帝之下所获得的和平和安全保障就是从它那里得来的。”^③“利维坦”是《圣经》中提到的一种巨大的怪兽，在旧约的《约伯记》中，耶和华在说到利维坦时，称它为骄傲之王，说它是水族中的至高无上之物，无与伦比，万物都在它的下面。霍布士借用利维坦来形象地比喻国家，指它拥有无限权力，统治一切，管辖一切。

霍布士说，国家创立的目的，就是根据每一个人的授权，运用付托给它的

① 霍布士：《利维坦》，商务印书馆1985年版，第118页。

② 同上，第120页。

③ 同上，第132页。

权力与力量，通过其威信以组织大家的意志，对内谋求和平，对外抗御侵略。他指出，国家的本质用一个定义来说“这就是一大群人相互订立信约、每人都对它的行为授权，以便使它能按其认为有利于大家的和平与共同防卫的方式运用全体的力量和手段的一个人格”。^①

和当时的许多思想家一样，霍布士是用人的眼光来看待国家问题的，他的自然法和社会契约论否定了君权神授，肯定了君权人授；他指明国家创建的目的在于维护和平与安全，这些无疑都是有进步意义的。但他的契约论却又是相当保守的，例如他认为，人们在一次订立契约之后，再也无权过问国家和社会的任何重大事情，也无权推翻旧政权而建立新政权，因为契约是人民之间互相订立的，君主并不是签约的一方。他说：“按照法律说来，不得到这人的允许便不能在自己之间订立新信约，在任何事物方面服从任何另一个人。”^② 霍布士的这一观点实际上是对英国资产阶级革命的否定。

4. 按约建立的主权者的权力是无限的，不受任何法律约束。绝对君主主权与主权不可分割

为了进一步说明国家的职能，以及君主与缔约者——臣民的关系，霍布士又提出了主权问题。他说君主或议会经契约授权之后，便成为国家的主权者。他认为主权就是决断和处理国家一切事务的最高权力，是国家的“灵魂”。主权者接受人民交来的权力，便成为人民普遍意志的化身，他是国家的本质和人民利益的人格承担者，他体现他们的利益、意志和要求，是他们的全权代理人。

霍布士认为，主权包括下列内容：立法权，司法裁判权，宣战媾和权，对一切参谋人员、大臣、地方长官和各种官吏的遴选权，赐予荣誉头衔、爵位、俸禄之权，施行各种惩罚之权，掌握和运用国家全部武装力量之权，对一切意见和学说、书籍的审查权和最后裁决权。总之，凡和公共和平与安全有关的一切社会政治经济权力，均属主权的范围。

霍布士提出，主权是至高无上的，主权者的权力不受任何限制，亦不受法律的约束，臣民对主权者必须无条件地绝对服从。对主权者权力的任何削弱都是有害的，都将导致自然状态的恢复。主权者的地位高于一切。他说：“主权者的荣位也应当比任何一个或全体臣民高。因为荣位源于主权。勋爵、伯爵、公爵和王公等身份都是由他封的，正如同仆人在主人之前一律平等而没有任何荣位等差存在一样，臣民在主权者之前也是这样。不在主权者面前时他们虽然有些人较为显耀，有些则较差，但在主权者之前他们就像众星在太阳光之下一

① 霍布士：《利维坦》，商务印书馆1985年版，第132页。

② 同上，第133页。

样不那么光芒夺目了。”^①对主权者来说，臣民应像仆人和奴隶一样，唯一的区别仅仅在于臣民是为国家服务，仆人和奴隶则是为私人服务。

霍布士认为，臣民不仅应当在政治上服从主权者，在思想上也应当无条件地服从主权者，人民群众不应当有判断的自由。霍布士在自然观方面虽然是唯物主义者，批判过神学，但他却并不主张取消宗教，而且主张大家都应信仰英国的国教。他认为，宗教信仰的一致性有助于国家的统一。他对宗教和迷信加以区别，认为君主赞同的信仰叫宗教，君主不赞同的信仰叫迷信。他表示反对迷信而赞同宗教。霍布士甚至提倡愚民政策，主张凡君主提倡和规定的东西，大家都要遵从，都要信仰。对于君主的命令，要像医生开的药片一样，吃的时候不要嚼，要整片整片地吞下去，既不能仔细品尝，也不应分析检查，否则便可能发现谬误，也可能发现真理。发现谬误会引起怀疑，发现真理会激动感情，两者都有可能破坏和平与安定，引起混乱。他主张，为了安定与和平，可以牺牲真理。

霍布士还认为，主权是不能分割的，主权必须由君主一人独揽。他说，权分则国分，国分则不成其为国。他坚持主权者权力的完整，他说主权者的权力“如果将其中任何一种让渡给别人或加以放弃，都是和他的义务相违背的。因为放弃了手段的人就是放弃了目的，而放弃手段的人是主权者时，他就是承认自己服从于世俗法，并且放弃了最高司法权、作战媾和权、审定国家的需要之权、根据自己的良知决定征兵、征税之时间及数量之权、任命战时与平时的官吏与大臣之权、指定宣教者之权、同时也就放弃了审定符合或违反人民的防卫、和平与权益的各种学说的权力。”^②他说如果国王放弃了审定各种学说的权力，人民有了判断是非和思想言论的自由，便会起来闹事。他甚至认为，如果尼德兰革命的思想不传入英国，英国便不致发生流血的革命和内战。如果英国人不学习拉丁文，不接受古代民主自由的思想，斯图亚特王朝的统治便不会如此迅速地瓦解。因此他叹息说，任何代价都不如英国人学习拉丁文付出的代价那么大。

总之，霍布士是一个绝对的君主主权论者，并且提出一系列理由来为君主的绝对权力进行辩护：

(1) 在订立契约时，人民已经放弃了任意支配自己行动的权力，心甘情愿地把这些权力集中起来交给了主权者。主权者的权力是大家共同授予的，并非由人民中任何一个人单独授予，因此，个别臣民不得以任何借口拒绝对主权者的服从，也不能以取消主权作借口来解除对他的服从。“其原因是：这行为是代表他们每一个人的人格并根据他们每一个人的权利作出的。此外，如果他们

① 霍布士：《利维坦》，商务印书馆1985年版，第141页。

② 同上，第261页。

之中有一个或更多的人声称按约建立主权时由主权者订立的信约有违反情况，而其他的人或另一臣民、或者是主权者自己又声称没有违反，在这种情况下，就没有一个裁断者来决定这一争执。于是便又会重新诉诸武力，每一个人也就会恢复运用自己的力量保护自己的权利，这就和原先按约建立国家的宗旨违背了。”^①

(2) 主权者的权力既然是根据“普遍意志”授予的，臣民就必须承认主权者的行动与判断的合法性，不得到主权者的许可，他们之间便不得另订新约，“因此，一个君主的臣民，不得到君主的允许，便不能抛弃君主政体、返回乌合之众的混乱状态，也不能将他们自己的人格从承担者身上转移到另一个人或另一个集体身上。”^② 如果他想废黜或推翻君主，他便是夺去了按契约给予君主的东西，便是“不义”，如果他因这种企图而受到斩杀或惩办，他就是自作自受，因为“他也是自己所受惩办的授权者，因为按约建立国家后，他就是主权者所作的一切事情的授权人。”^③

(3) 主权者既然是根据大家的意志确立的，他一经确立，“原先持异议的人这时便必需同意其余人的意见；也就是说，他必须心甘情愿地声明承认这个主权者所作的一切行为，否则其他的人就有正当的理由杀掉他。”^④ 因为他是自愿放弃自然状态加入文明社会群体的，如果他拒绝遵守或声言反对他们的任何规定，便是违反自己的信约，“他要不是必须服从他们的决定，就必然会被抛弃在原先所处的战争状态中；在这种状态下，任何人都可以杀死他而不为不义”。^⑤

(4) 每个臣民既然都是主权者一切行动和判断权力的授予者，因此主权者不论作什么事，任何臣民都不能谴责他为不义。“既然像这样按约建立国家之后，每一个人都是主权者一切行为的授权人。因此，抱怨主权者进行侵害的人就是抱怨自己所授权的事情，于是便不能控告别人而只能控告自己。甚至还不能控告自己进行了侵害，因为一个人要对自己进行侵害是不可能的。诚然，具有主权的人可能有不公道的行为，但确切地说，这不是不义，也不算是侵害。”^⑥

(5) 主权者可以任意处死一个臣民，但臣民却无权处死主权者。因为“根据以上所说的道理来看，处死一个主权者，或臣民以任何方式对主权者加以其他惩罚都是不义的。因为每一个臣民既然都是主权者行为的授权人，那样就是

① 霍布士：《利维坦》，商务印书馆1985年版，第134—135页。

② 同上，第133页。

③ 同上，第134页。

④ 同上，第135页。

⑤ 同上，第136页。

⑥ 同上，第136页。

由于自己所作的事情去惩罚另一个人了”。^①

此外，依据主权者的不同，霍布士把国家的政体形式区分为三种：主权者为一人的是君主政体；由公民大会掌握主权的是平民政体或民主政体；由一部分人组成会议掌握主权的则是贵族政体。上述三种政体在遭到人们的憎恶时，又有另外三个名称，即僭主政体、无政府状态和寡头政体。霍布士说，三种政体如果能保障国泰民安，便都是一样的。任何一种政体均有一定弊端，但比之于没有政府的自然状态，便总是利大于弊。

三种政体比较而言，霍布士认为君主政体是三种政体中最优秀的国家形式，他为此提出了许多辩护理由：

第一，凡公私利益结合得最紧密的地方，公共利益所得到的推进最大。在君主制下，私人利益和公共利益是一回事，君主的财富、权力和尊荣来自人民的财富、权力和尊荣，臣民贫困孱弱，君主也不能富裕安全。在议会制下，议员既要为公众谋福利，又要为个人谋私利，在公私利益发生冲突时，常先顾私利而不顾公利。

第二，君主可以在任何地方、任何时候秘密地听取任何专家和个人的意见。议员则大多精于谋财而拙于求知，而且由于人数众多，不可能在任何时间和地点秘密听取意见。

第三，君主决断时，除人性本身具有的朝三暮四的情形外，不会朝令夕改，有前后不一的地方。而议会经常出现反对意见，昨天的决定今天就有可能被推翻。

第四，君主不会由于嫉妒和利益自己反对自己，议会则会这样。

第五，君主的宠臣很少，除开自己的亲族外，不会拔擢任何他人。而对议员阿谀奉承的人却为数众多，议员的亲属亦远远多于任何君王。

此外，霍布士还谈到议会在国内发生重大危机和动乱时，也需要一个独裁者或权力保护人，这实际上就是一个临时君主。不难看出，霍布士为论证君主制的合理性所举出的各种理由均显得似是而非。从历史上看，残暴荒淫、刚愎自用、听信谗言、诛杀忠良、昏庸无能、朝令夕改、祸国殃民的君主，岂在少数。在英国资产阶级革命正在进行，广大群众正在和专制制度作殊死搏斗的时刻，霍布士的这种绝对君主专制论明显地具有反历史的性质，因此受到了当时及后来的许多进步的思想家，如哈灵顿、洛克、孟德斯鸠、卢梭等人的批评。卢梭说，霍布士思想的实质，就是把人类变成为一群群的牛羊，每群牛羊都有自己的一个“首领”，而首领保护他们的目的是为了把他们吃掉。卢梭还指出，霍布士认为专制君主大权独揽就可以为他的臣民确保太平，就算是这样吧！但这种太平本身就是人民的一种灾难。“监狱里的生活也很太平，难道这

^① 霍布士：《利维坦》，商务印书馆1985年版，第136页。

就足以证明监狱里面也很不错吗？被囚禁在西克洛浦的洞穴中的希腊人^①，在那里生活也很太平，可是他们只是在等待着轮到自己被吞食。”^②

总的来说，霍布士的自然法和社会契约理论，和其他思想家一样，是从假设的许多前提出发演绎出来的结论，他力图用这一学说论证专制政权的合法性，要求人民群众尊重王权、服从王权，说明他的政治思想是较为保守的。但也应看到，霍布士对西方政治思想发展的贡献是巨大的，他的理论比较系统完整，其中也存在某些合理的因素（特别是自然法部分），对后来的思想家产生了深远的影响，这是应当加以肯定的。

第三节 斯宾诺莎论建立国家是理性的需要 和指导人民过和平安定的生活

别涅狄克特·斯宾诺莎（Benedict de Spinoza, 1632—1677），荷兰杰出的唯物主义者哲学家和激进的政治思想家。

斯宾诺莎出身于荷兰阿姆斯特丹一个富有的犹太商人家庭，青少年时期，曾在犹太神学校学习希伯来语、犹太法典及犹太学者对《圣经》的注释，成绩优异，颇受师长器重。

17岁时，斯宾诺莎因兄死辍学，代兄帮助父亲从事商业贸易。他对商业贸易虽无兴趣，但商业活动却使他扩大了自己的交往和个人的眼界。

20岁时，斯宾诺莎又入拉丁语学校继续学习。在这里，他接触到笛卡尔、培根等人的哲学和自然科学学说，阅读了卢克莱修和布鲁诺等人的著作，开始对犹太教发生怀疑。22岁时，斯宾诺莎父亲的商船遭到海盗抢劫，财产受到巨大损失。不久，父亲去逝，斯宾诺莎亦因遗产问题与姊发生争执。他虽然胜诉，却仍将大部分遗产赠姊，本人生活自此贫困。

24岁时，斯宾诺莎由于坚持思想自由的观点，怀疑灵魂可以脱离肉体而独立存在，怀疑有超自然的上帝和天使存在，引起教会恐惧。教会采用利诱和威胁的办法，均未能迫使斯宾诺莎放弃自己的观点，于是便把他开除教籍，并迫使阿姆斯特丹市政当局下令驱逐斯宾诺莎。斯宾诺莎被迫离开阿姆斯特丹，移居新教徒聚居的奥微尔开克村，他学会了磨镜片的技术，并终生借此谋生。

斯宾诺莎除磨镜片外，把全部业余时间都用来从事学术研究。24岁开始撰写《略论神、人和人的幸福》一书，29岁写了《知性改进论》，30岁开始写他的哲学和政治学著作《伦理学》，33岁开始写政治思想的主要著作《神学政治论》。他一生写了不少著作，但生前大部分都未能出版。38岁时，《神学政

① 西克洛浦是希腊神话中的巨人族，他们吞食被他们囚禁的希腊人。

② 卢梭：《社会契约论》，商务印书馆1982年版，第15页。

治论》一书在阿姆斯特丹匿名出版，次年便被教会列为禁书。44岁时，斯宾诺莎开始写《政治论》，但由于他长期遭受种种迫害，工作劳累，生活困苦，肺病开始恶化，1577年2月，45岁的斯宾诺莎便与世长辞了。他有一句名言：“自由的人绝少思想到死；他的智慧，不是死的默念，而是生的沉思。”^①直到他生命的最后一刻，他仍在和赶来看望他的亲友谈论着自己感兴趣的问题。英国的著名哲学家罗素称赞他说：“斯宾诺莎是伟大哲学家当中人格最高尚，性情最温厚可亲的。按才智讲，有些人超越了他，但是在道德方面，他是至高无上的。因此，在他生前和死后一个世纪以内，被看成是坏得可怕的人，这是当然的后果。……他的物质欲望简单而不多，一生当中对金钱表现出一种稀有的淡漠。少数认得他的人，纵或不赞成他的信念，也都爱戴他。”^②

斯宾诺莎的自然法思想和社会契约论分述如下：

1. 自我保存、趋利避害是人类和自然的共同本性。两利相权取其大，两害相权取其轻

斯宾诺莎的自然法和社会契约论是以他的唯物主义的自然人观和人性论为出发点的。恩格斯在《自然辩证法》一书中曾经说过：“从斯宾诺莎一直到伟大的法国唯物主义者——坚持从世界本身说明世界，而把细节方面的证明留给未来的自然科学。”^③斯宾诺莎认为，世界是一个客观存在的“实体”，它按照自己的规律运动，实体自身便是自身运动的原因，它具有各种各样的表现形式，形成世界上千差万别的各种事物。人便是实体的一种表现形式，即实体的一种“样式”，他和实体的其他“样式”一样，在本质上是完全同一的。

在这个问题上，斯宾诺莎从一个极端走向了另一个极端，他反对上帝创造人的观点，强调人是自然的一部分，这是正确的，但是他却抹杀了人和自然物之间的差别，并且抹杀了人与人之间的差别。他说：“我们于此不承认人类与别的个别的天然物有任何差异，也不承认有理智的人与无理智的人，以及愚人、疯人与正常人有什么分别。”^④斯宾诺莎并强调指出，自然实体具有时间的永恒性和空间的无限性，人作为自然实体的一种样式，也同样具有时间的永恒性和空间的无限性。斯宾诺莎之所以要抹杀人与自然物的差别，以及人与人之间的差别，是因为他要说明人类和自然物都具有一种永恒不变的共同本性，这种共同本性是不受时间和空间的任何限制的，人性和自然性永远和到处都是同一的。

① 斯宾诺莎：《伦理学》，商务印书馆1981年版，第205—206页。

② 罗素：《西方哲学史》下卷，商务印书馆1988年版，第92—93页。

③ 恩格斯：《〈自然辩证法〉导言》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第449页。

④ 斯宾诺莎：《神学政治论》，商务印书馆1982年版，第212页。

斯宾诺莎认为，人类和自然物的共同本性都是自我保存，趋利避害。他说：“每个个体应竭力以保其自身，不顾一切，只有自己，这是自然的最高的律法与权利。”^①他提出，对人来说，人性的第一条普遍规律便是，凡人认为有利的，他必不会等闲视之，他必然要去夺取，除非是希望获得更大的好处，或是出于害怕更大的祸患。反之，人也不会忍受祸患，除非是为了避免更大的祸患，或希望获得更大的好处，“也就是说，人人是两利相权取其大，两害相权取其轻。我说人权衡取其大，权衡取其轻，是有深意的，因为这不一定说他判断得正确。这条规律是深入人心，应该列为永恒的真理与公理之一。”^②

斯宾诺莎提出，理性不要求做违反自然的事，符合自然的便是符合理性的。所以理性所要求的真正的东西，就是每个人都爱他自己，都寻求自己的利益，寻求对自己真正有利的东西，即尽最大努力以保持自己的存在。保持自己的存在，既是人类的本性，因而也便是人类道德的基础。

斯宾诺莎指出，有人认为人人莫不寻求自己的利益这一原则是“祸乱的根源”，这是错误的。恰恰相反，这一原则正是道德与信义的基础。因为人类为了自我保存，就决不能与外界断绝往来而孤立存在，即使是自己的思想和心灵，也不能与外界隔绝，如与外界隔绝，则自己的“知性”便无法完善。所以，人要保存自己，要完善自己，就必须寻求外界对自己有利的东西。在外界的万事万物中，对自己最重要的就是“人”，“如‘每个人对于别人都是一个神’的谚语，几乎成为每个人的口头禅。诚然，人类很少真正遵循理性的指导而生活，反之，人与人间很多常怀忌妒，互相损害。但是人们并不能忍受孤独的生活，所以‘人是一个社会的动物’这一定义，颇受大多数人的赞许。而其实，就人类共同的社会生活而言，还是利多而害少。”^③人要保持自己的存在，最有价值的事，莫过于力求与他人和谐一致，大家都去谋求“全体的公共福利。”^④

他说，由此可见，凡受理性指导的人，即真正懂得自我保存和趋利避害的人，都是力求与他人安善相处，并努力谋求公共福利的人，从而也便是最有道德修养的人。他对自己有正确的认识，既不骄傲，也不自卑，他不忌妒别人，也不无理憎恨别人，所以自我保存的努力乃是德性的首先的唯一的基础。“所以一个人愈努力并且愈能够保持他的存在，则他便愈有德性，而且，只要他忽略了保持他自己的存在，他便是软弱无力。”^⑤“绝对遵循德性而行，在我们看来，不是别的，即是在寻求自己的利益的基础上，以理性为指导，而行动、生

① 斯宾诺莎：《神学政治论》，商务印书馆1982年版，第212页。

② 同上，第215页。

③ 斯宾诺莎：《伦理学》，商务印书馆1981年版，第181页。

④ 同上，第171页。

⑤ 同上，第172页。

活、保持自我的存在。”^①

2. 自然状态是一种非理性的状态。订立社会契约，建立国家是理性的需要

斯宾诺莎和其他许多思想家一样，认为在国家产生之前，人类生活在一种自然状态之中。斯宾诺莎描绘的自然状态，是一个没有是非善恶观念，没有私有财产的社会形态。他说：“在自然状态下，无所谓人人共同一致承认的善或恶，因为在自然状态下，每个人皆各自寻求自己的利益，只依照自己的意思，纯以自己的利益为前提，去判断什么是善，什么是恶，并且除了服从自己外，并不受任何法律约束，服从任何人。”^② 他说在自然状态下，也无所谓“公正”与“不公正”，既无所谓“功”，也无所谓“罪”，也没有任何自然物仅属于这一个人而不属于那一个人，“而乃是一切物属于一切人。”^③

斯宾诺莎认为，既然自我保存是人类的共同本性，要达到自我保存这一目的，最重要的条件便是人与人必须团结一致，和睦相处。他说：“假如有两个本性完全相同的个人联合在一起，则他们将构成一个个体，比较各人单独努力，必是加倍地强而有力，所以除了人外，没有别的东西对于人更为有益。因此我说，人要保持他的存在，最有价值的事，莫过于力求所有的人都和谐一致，使所有人的心灵与身体都好像一个人的心灵与身体一样，人人都团结一致。”^④ 因此，凡受理性指导的人，如前所述，他们在寻求自己的利益时，不应侵害他人的利益，“他们所追求的东西，也即是他们为别人而追求的东西。所以他们都公正、忠诚而高尚。”^⑤

但是，斯宾诺莎指出，由于“人人都是生而愚昧的，”^⑥ 因此，在自然状态下：第一，人们常受感情和欲望的支配，努力保存自己之所爱而消灭自己之所恨。凡对人类有用的东西，“他有绝大之权尽其可能以求之，以为己用。或用武力，或用狡黠，或用吁求，或用其他方法。因此之故，凡阻碍达到其目的者，他都可以视之为他的敌人。”^⑦ 而在自然状态下，由于没有公共权力，“并不禁绝争斗、怨恨、忿怒、欺骗，着实说来，凡欲望所指示的任何方法都不禁绝。”^⑧ 所以，互相伤害的事是经常发生的。第二，在自然状态下，人们缺乏

① 斯宾诺莎：《伦理学》，商务印书馆1981年版，第173页。

② 同上，第185页。

③ 同上，第186页。

④ 同上，第170—171页。

⑤ 同上，第171页。

⑥ 斯宾诺莎：《神学政治论》，商务印书馆1982年版，第213页。

⑦ 同上，第213页。

⑧ 同上，第213页。

理性的指导，人们处于一种非理性的状态。这种非理性的状态实际上可以称之为“奴役”状态。他说：“我把人在控制和克制感情上的软弱无力称为奴役。因为一个人感情所支配，行为便没有自主之权，而受命运的宰割。在命运的控制下，有时他虽明知什么是善，但往往被迫去作恶事。”^① 这里所谓的命运，实际上就是感情和欲望。他认为，受感情欲望支配的奴役状态往往使人背离理性，不能使人达到自我保存、趋利避害的目的。

基于上述原因，人们为了免于生存的威胁，为了彼此能和睦相处与互相帮助，以便更好地实现自我保存的目的，他们便出自这一理性的要求，互相订立契约，把个人的一部分自然权利，主要是实行私人报复和为所欲为的权利，转让给一个最高的政权，于是，人们便在社会契约的基础上建立了国家。

斯宾诺莎认为，由于人与人常怀忌妒，在自然状态下经常互相损害，因此，建立国家对于人们来说，总是利大于弊。他说：“无论玩世者流如何嘲笑人事酬酢，无论出世者流如何指斥人世的污浊，无论悲观消极论者流如何颂扬原始草昧的生活，如何蔑视人群，赞美鸟兽，但经验告诉我们，通过人与人的互相扶助，他们更易各获所需，而且唯有通过人群联合的力量才可易于避免随时随地威胁着人类生存的灾难。”^②

3. 国家和法制设立的目的，是为了节制人们的感情和欲望，使人们按照理性的指导过平安定的生活

斯宾诺莎认为，既然感情和欲望常使人们背离理性，因此，对感情和欲望必须有所节制。他说，要节制和压抑人们的情感、欲望和放荡的冲动，最好的办法，自然是启导人们的理智，用理智的力量去克服情感欲望的冲动，但这在实际上是很难做到的，因为人在感情激动的时候常常抛弃理智。他说：“理智对抑制情欲或缓和情欲也颇有些力量，但是，同时我们也知道，理智所规定出来的办法是很难实行的，所以如果有些人相信政见分歧的人在生活上可以只听理智的指挥，有这种想法的人是在梦想诗人们的黄金时代或童话。”^③

但是，斯宾诺莎认为，有这样一条定律，即“一种感情只有通过和它相反的，较强的感情才能克服和消灭。”^④ 一个人只要害怕另一种较大的祸害，便能制止他作损害他人的事情。所以国家建立以后，绝不能只是依靠对理智的宣传和说服教育，必须设立法律和刑罚，因为刑罚对人们是一种较大的祸害，它可以激起人们对它的“恐惧”感情，从而使人们一想到刑罚，便不敢轻易地作

① 斯宾诺莎：《伦理学》，商务印书馆 1981 年版，第 154 页。

② 同上，第 181 页。

③ 斯宾诺莎：《政治论》，引自《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性言论选辑》，商务印书馆 1966 年版，第 266 页。

④ 斯宾诺莎：《伦理学》，商务印书馆 1981 年版，第 162 页。

恶事。因此，只有依靠法律和刑罚的力量，才能节制人们的情欲，使人们过理性的生活，使每一个人都能真正享受自我保存的权利。他说：“如果人要大致竭力享受天然属于个人的权利，人就不得不同意尽可能安善相处，生活不应再为个人的力量与欲望所规定，而是要取决于全体的力量和意志。”^①这个力量和意志就是国家的法制。

斯宾诺莎说，国家建立法制的目的，就是用强制的力量，帮助人们克服罪恶的、不道德的、互相伤害的情欲，使人们按照理性的指导过和平的生活，因此，“政治的目的绝不是把人从有理性的动物变成畜牲或傀儡，而是使人有保障地发展他们的心身，没有拘束地运用他们的理智；既不表示憎恨、忿怒或欺骗，也不用嫉妒、不公正的眼加以监视。”^②

斯宾诺莎提出，国家建立的目的，既然是为了使人们受理性的指导，以便更好地实现自我保存的目的，所以国家和公民的定义是：“像这样的坚实的建筑在法律上和自我保存的力量上面的社会就叫做国家，而在这国家的法律下保护着的个人就叫做公民。”^③斯宾诺莎还认为，人类只是在建立国家之后，才由自然状态进入“社会”状态。他和当时的其他许多思想家一样，尚不能正确分清国家和社会的区别。他混淆了社会和国家界限，并把自然状态排除于社会状态之外。他说：“只有在社会状态下，善与恶皆为公共的契约所规定，每个人皆受法律的约束，必须服从政府。所以‘罪’不是别的，只是国家的法律所要惩罚的‘不服从’而已。”^④他认为在社会状态下，服从法律是每个公民的天职。

斯宾诺莎也是自然法理论的倡导者，但是，他关于自然法的观点和其他一些思想家不完全一样。他说，法是一切事物据以成立的自然规律，自然法即人们在自然状态下可以不受禁止地按照自我保存的天性进行活动的规律。他把国家颁布的法律称为理性的法律，认为理性的法律虽然仍以自然法为基础，但却高于自然法。他说：“一个受理性指导的人，遵从公共法令在国家中生活。较之他只服从他自己，在孤独中生活，更为自由。”^⑤

应当指出的是，斯宾诺莎强调理性，主张用理性克制情欲，要求人们服从反映理性的法律。但他又认为情欲也是人类的天性，情欲并非完全是不道德的东西，因此不能用斥责、嘲笑、叹息来对待情欲。他说：“我不把激动人心的爱、恨、怒、嫉妒、骄傲、怜悯等情欲看成是人的天性中不道德的东西，而是把它们看成是人的天性的一些属性，这正和热、冷、暴风雨、雷等等是空气的

① 斯宾诺莎：《神学政治论》，商务印书馆1982年版，第214页。

② 同上，第272页。

③ 斯宾诺莎：《伦理学》，商务印书馆1981年版，第185页。

④ 同上，第185—186页。

⑤ 同上，第209页。

属性一样。这类东西虽然于人以不便，它们却是必有的属性。”^①正因为情欲是人类的天性，人类无法摆脱情欲的缠绕，所以才有创建国家法制的必要，没有国家法制对情欲的约束，人类便无法过理性的生活。斯宾诺莎强调，不仅被统治者的情欲要受到约束，统治者的情欲更应受到约束，统治者不应凭感情来处理政务，而应当凭理智和信义来处理政务。他特别强调“信义”，他说：“如果一个国家的安全是有赖于每个人的信实，统治者不凭信义来处理政务就办不好，这样的国家就不会是稳定的。如果一个国家要维持得久远，其政治上的组织必须是这样，就是使统治者没有法子失信或妄为。”^②他还认为，如果说一个人的优点在于内心的自主和坚强，一个国家的优点就是稳定。

总的说来，斯宾诺莎的自然法，特别是社会契约论，比格劳秀士及霍布士的理论，不仅在形式上显得更加完整，而且在内容上也更加进步。他从人性的自我保存和节制情欲的观点出发来阐述国家和法的产生，为资本主义社会建立法制，要求公民遵纪守法提供了有力的理论依据。这种观点虽然未必完全科学，但较之用上帝的意志来解释国家和法却是一个很大的进步。斯宾诺莎坚持无神论，反对宗教和神学，从人性论和伦理学出发来分析国家政治问题，因此他曾和费希特一起，被马克思称之为：“道德领域内的思想巨人。”^③

第四节 洛克论自然状态的缺陷、政治国家的形式和人民的抗暴权利

约翰·洛克（John Locke，1632—1704），英国资产阶级革命时代杰出的唯物主义哲学家和激进的政治思想家，西方自由主义的创始人。

洛克出生于英国默塞特郡的格顿城。父亲是一个虔诚的清教徒，担任过律师，革命爆发后，曾参加过克伦威尔的军队，为反对斯图亚特王朝而战斗。1652年，二十岁的洛克进入牛津大学基督教会学院学习，院长约翰·欧文是资产阶级独立派分子。洛克在家庭和学校的教育与熏陶下，青年时代就萌发了反对封建专制的激情，并著文为资产阶级革命大声呐喊。

1666年，洛克结识了新贵族的代表人物艾利希勋爵（后为辉格克领袖），从1667年起长期担任艾利希勋爵的秘书。1683年由于复辟派的迫害，洛克随艾利希逃往荷兰，1688年光荣革命后返回英国，跟随艾利希在新政府中任职。1689年，洛克出版了他的政治学著作《政府论》，上卷对菲尔麦的君权神授论

① 斯宾诺莎：《政治论》，引自《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1966年版，第265页。

② 同上，第266页。

③ 马克思：《评普鲁士最近的书报检查令》，《马克思恩格斯全集》第1卷，第15页。

进行了系统而深刻的批判，下卷全面地阐述了他的政治主张，并为议会民主制的合理性进行了有力的辩护。此外，他还写了大量的哲学和政治学方面的论著，如《人类理智论》、《论宗教宽容》等。恩格斯称洛克为：“1688年阶级妥协的产儿。”^①

现将洛克的自然法思想和社会契约论分述如下：

1. 自由平等的自然状态与反映理性与公道原则的自然法

洛克和其他一些思想家一样，认为人类初期曾经历了一个称为自然状态的时期，但他描绘的自然状态，与霍布士所描绘的迥然不同。霍布士所描述的自然状态充满敌对、恐怖和残杀，洛克描述的自然状态却充满了和平、善意和互助。他说：“为了正确地了解政治权力，并追溯它的起源，我们必须考究人类原来自然地处在什么状态。那是一种完备无缺的自由状态，他们在自然法的范围内，按照他们认为合适的办法，决定他们的行动和处理他们的财产和人身，而毋需得到任何人的许可或听命于任何人的意志。”^②

洛克说，自然状态也是一种平等的状态，在自然状态中，一切权利和管辖权都是平等的，没有任何人享有多于别人的权力。在对于平等的观点上，洛克与霍布士是截然对立的。霍布士认为平等是战争状态的根源，洛克则认为平等是人类互助互爱的基础。他引证一个叫胡克尔的英国思想家的观点说，既然人类是生而平等的，因此“爱人”和“爱己”便有同样的责任。如果一个人加害别人，他只应该期待着惩罚，因为他没有理由要求别人对他比对其他人表现更多的爱心，“因此，如果我要求本性与我相同的人们尽量爱我，我便负有一种自然的义务对他们充分地具有相同的爱心。”^③正是在这种平等的关系上，才产生了人类必须互助互爱的基本道德规范。

洛克说，自然状态虽然是一种完备的自由状态，但并不是一种“放任”的状态，不是人们可以为所欲为的状态。在这种状态下，人们虽然享有无限的自由，但人们并不用这种自由去任意侵害别人或毁灭自己。因为既然人类都是平等的，人与人之间便无高低贵贱之分，人们便也无权彼此侵害和毁灭，像我们对待“低等动物”那样。

洛克认为，自然状态所以是一种自由而并非放任的状态，还因为在自然状态下，有一种人人应当遵守的自然法起着作用。“而理性，也就是自然法，教导着有意遵从理性的人类：人们既然都是平等和独立的，任何人就不得侵害他

① 恩格斯：《致康·施米特》（1890年10月27日），《马克思恩格斯选集》第4卷，第485页。

② 洛克：《政府论》下卷，商务印书馆1983年版，第5页。

③ 同上，第6页。

人的生命、健康、自由或财产。”^①自然法是人们自觉遵守的、并无明文记述的理性原则，它约束人们不去侵害他人，使大家都来保护和平与维护人类的安全。

在自然状态中，自然法是交付每一个人去自由地执行的，每个人都有权惩罚违反自然法的行为和制止违反自然法的现象。由于这一权力是平等的，因此当抓获一个违反自然法的罪犯时，人们并没有绝对的或任意的权力，按照感情冲动或放纵不羁的意志加以处置，“而只能根据冷静的理性和良心的指示，比照他所犯的罪行，对他施以惩处，尽量起到纠正和禁止的作用。”^②洛克认为，一个罪犯在破坏自然法时，已经表明自己并不遵守理性和公道的原则，而是按照理性和公道以外的原则生活，而自然法即理性和公道的原则，正是人类安全的保障。因此，谁破坏自然法，谁对于人类就是危险的，人类便有权制止，甚至在必要时“毁灭”这种危害人类安全的东西，因而惩罚罪犯是人类的正当权利。

根据理性和公道的自然法原则，受到罪犯侵害的人，除享有与别人一样的惩处罪犯的权力外，还享有要求犯罪者赔偿损失的权利。因此，谁是使人流血的，人亦必使他流血。按照这一原则，在自然状态下，人人都享有处死杀人罪犯的权利。一方面，人们用杀一儆百的办法来制止他人再犯同样的严重罪行，另一方面，也为了保障人们不再受罪犯的侵害。洛克说：“这一个罪犯既已灭绝理性——上帝赐给人类的共同准则——以他对另一个人所施加的不义暴力和残杀而向全人类宣战，因而可以当作狮子或老虎加以毁灭，当作人类不能与之共处和不能有安全保障的一种野兽加以毁灭。”^③

2. 自然状态的三大缺陷和政治国家的诞生

洛克认为，在政治国家产生以前，人类在自然状态下经历了两个社会发展阶段，一是基于夫妻关系和父母子女关系的家庭社会，一是基于主人与奴仆关系的主仆社会。他说：“这些社会，不论个别地或联合在一起，都不能够形成政治社会。”^④

在家庭社会里，父亲对于子女，在他们出生后的一段时期享有“统治和管辖权”。洛克说，他虽然认为人生来都是平等的，但他并不认为这种平等是包罗无遗和遍及一切方面的，例如年龄和德行就给予一些人以优越的地位，高超的才能也常使某些人位于一般人之上。他所谓的平等权仅就人们享有的自由、

① 洛克：《政府论》下卷，商务印书馆1983年版，第6页。

② 同上，第7页。

③ 同上，第9页。

④ 同上，第48页。

生命和财产权而言。他还强调说：“我承认孩童并非生来就处在这种完全平等的状态中，虽然他们生来就应该享受这种平等。”^① 孩子在出生后的一段时期，孱弱无能、无知无识，父亲根据自然法，具有保护、培养和教育他们子女的责任。父亲对于子女的权力，正是由他对子女的这种责任所产生的。这种权力，并非随心所欲、任意处置的专横权力，这种权力同样要受到自然法即理性原则的约束。父亲的权力至多只能是采用他认为最有效最良好的管理方式，使子女们的精力充沛，身体健康，使他们的心灵奋发和纯正，从而使他们健全成长，将来成为无论对己对人都是十分有用的人。儿女成人之后，父亲的统辖权便被自然解除。

洛克提出，主仆社会也是一种在政治国家产生以前便已存在的社会形态。他说，在主仆社会里，一部分人放弃自由，沦为仆役或奴隶，这似乎破坏了自然法的平等原则。其实，奴役状态与自然法并无矛盾。洛克解释说，当一个人严重违反了自然法，犯了应当处死的罪行，“他的生命丧失给谁，谁就可以（当谁掌握他时）从缓夺去他的生命，利用他来为自己服役；这样做，对他并不造成损害”。^② 另一方面，“合法的”征服者和被征服者，为了结束无休止的战争状态，作出决议，使一方拥有有限的权力和另一方必须服从，这虽然也是造成奴役的原因，但却对双方都有好处。此外，还有自愿卖身的情况。但洛克说，在古代对自愿卖身的人，主人并无随意伤害和杀死他的权利。

总之，洛克认为，在自然状态下便早已存在着私有财产和各种不同的奴役形式，国家则产生于上述社会已经出现之后。他说，国家产生后，人类才从上述社会进入了“政治社会”和“公民社会”。

处于自然状态中的人类，过着自由平等的生活，为什么要建立国家？洛克解释说，这是因为自然状态虽然美好，但仍然是一种“不稳定”的状态，是一种不断受到他人侵犯和威胁的状态。在自然状态下，既然人人都享有充分的自由权利，人人都有“王者的气派”，而又有一部分人并不严格遵守公道和正义，人们在这种状态下对生命和财产的享有，便很不安全，很不稳妥。他说，自然状态是“一种尽管自由却是充满着恐惧和经常危险的状况。”^③ 在自然状态下，主要存在着三大缺陷：

第一，缺少一种确定的、明文规定的、众所周知的法律，作为公认的是非标准和裁判人们之间一切纠纷的共同尺度。在自然状态下虽然存在着自然法，但自然法不是明文规定的，是可以任人解释的。洛克说：“因为，虽然自然法在一切有理性的动物看来，是既明显而又可以理解的，但是有些人由于利害关

① 洛克：《政府论》下卷，商务印书馆1983年版，第48页。

② 同上，第17页。

③ 同上，第77页。

系而存偏见，也由于对自然法缺乏研究而茫然无知，不容易承认它是对他们有拘束力的法律，可以应用于他们各自的情况。”^①

第二，缺少一个有权依照既定的法律来裁判一切争执的知名的和公正的裁判者。因为，在自然状态中，每个人都是自然法的裁判者和执行者，“而人们又是偏袒自己的，因此情感和报复之心很容易使他们超越范围，对于自己的事件过分热心，同时，疏忽和漠不关心的态度又会使他们对于别人的情况过分冷淡。”^②

第三，缺乏权力来支持正确的判决，使它得到应有的执行。在自然状态中，如果罪犯是强而有力的，他便会用强力来反抗对他的惩罚，“这种反抗往往会使惩罚行为发生危险，而且时常使那些企图执行惩罚的人遭到损失。”^③

由于自然状态存在着上述三大缺陷，人们便不愿意长期在这种状态中生活。为了确保生命财产的安全不受威胁，人们便订立契约，把在自然状态中，除了享受天真乐趣的自由之外的两种权力交给社会，第一种是在自然范围内，为了保护自己和别人，有可以做他认为合适的任何事情的权利；第二种是自由惩处违反自然法的罪犯的权力。人们把这两种权力“交由他们中间被指定的人来专门加以行使，而且要按照社会所一致同意的或他们为此目的而授权的代表所一致同意的规定来行使。这就是立法和行政权力的原始权利和这两者之所以产生的缘由，政府和社会本身的起源也在于此。”^④

洛克认为，只有在人民共同协议的契约基础上建立的国家才是合法的，他坚决否认通过征服所建立的政权的合法性。他认为，通过赤裸裸的暴力建立的政权与国家的本质是相对立的，如果人们承认它的合法性，就是甘愿充当强盗政权的牺牲品。洛克宣称，任何战争都不能成为胜利者统治另一民族的正当依据，因为：第一，战败者不是全体人民，只是人口中的一部分；第二，胜利者只有权支配战败者的生命，无权支配他们的财产；第三，对成年人的统治不能涉及儿童，儿童不是战败者，儿童达到成年以后完全可以不承认他们的统治权。因此，只有在人民自由表达意志的基础上，通过契约和协议建立的政权才是合法的政权。

3. 国家的政治形式和人民反抗暴政的权利

洛克指出，在人们订立契约建立国家之后，随着时间的推移和立法权力的转换，便产生了多种多样的国家形式。一种是立法权力属于社会大多数成员

① 洛克：《政府论》下卷，商务印书馆1983年版，第77—78页。

② 同上，第78页。

③ 同上，第78页。

④ 同上，第78页。

的，这是民主制的国家；一种是立法权力属于少数人和他们的嗣子或继承人的，这就是寡头制国家；一种是立法权交给一个人的，这就是君主制国家，如果君主死后，权力交给他的嗣子继承，这便是世袭君主制，如果权力只限于他本人的终身，死后便另选他人继承，这便是选任君主制。

洛克是资产阶级革命时代的一个比较进步的思想家，在国家的政治形式即政体问题上，他坚决反对建立君主专制政体，主张建立民主政体或君主立宪政体。他说，民主制的国家是大多数人掌握立法权力的国家，因而也是人民可以监督政府行为的国家。政府并无为所欲为的专断权力，但在专制君主的头上由于再也没有任何权力可以约束他的行动，他可以任意摆布自己的臣民，因此，如果人民把自然状态转换为君主专制制度，这就好像“他们注意不受狸猫或狐狸的可能搅扰，却甘愿被狮子所吞食，并且还认为这是安全的。”^①

洛克认为，国家的政治权力“是每个人交给社会的他在自然状态中所有的权力，由社会交给它设置在自身上面的统治者，附以明确的或默许的委托，即规定这种权力应用来为他们谋福利和保护他们的财产。”^② 国家掌握这一权力，只能用于颁布公正的法律，裁决和惩处罪犯，除了保卫社会成员的生命、自由和财产的安全外，不应再有其他的目的。

但是洛克又指出，任何一种国家形式，都可能发生腐化而蜕变成暴政。他说：“暴政便是行使越权的、任何人没有权利行使的权力，不是为了处在这种权力之下的人们谋福利，而是为了获取他自己私人的单独利益。”^③ 洛克指出，统治者不论他们以如何冠冕堂皇的理由，只要他们不以法律而以个人意志为准则，不以保护人民而以满足自己的野心、私愤、贪欲和其他任何不正当的情欲为目的，都是暴政。洛克认为，暴政并非君主政体才会产生，其他政体也如君主政体一样，一旦把人民赋予自己的权力应用于其他不正当的目的，不论运用权力的人是一个人或许多人，都同样会产生暴政。

洛克认为，人民有反抗任何暴政的权利。他说，人民订立契约把自然权力交给政府是为了保障公众的福利和安全，政府一旦背离这一目的，人民便有权认为契约已被违背，可以自动收回自己的权力。一个长官如果超越法律授予他的权力，利用手中支配的权力来迫使人民接受他的违法行为，他就不再是一个长官，人们就可以不再接受他的管束。洛克甚至提出，一个仅有权在“街上”逮捕我的人，如果闯进我的“住所”来执行命令，我纵然知道他逮捕证，也仍然可以把他当作“强盗”那样来抗拒他，因为他到住所来执行逮捕是一种越权的行为。

① 洛克：《政府论》下卷，商务印书馆1983年版，第57—58页。

② 同上，第105页。

③ 同上，第121页。

洛克说，也许有人认为，赋予人民以反抗暴政的权利，让每一个人都有权反抗政府的越权行为，会破坏社会的正常秩序。他指出，这种担心是不必要的，因为仅有少数好乱成性的人企图随心所欲地改变现时政府，并不会引起祸害，因为这种行动在得不到大多数人支持的情况下，只能“自作自受，陷于灭亡。”^① 除非政府的非法行为已带有普遍性，统治者的恶意已经昭然若揭，或者他们的不义企图已为大多数人民所发觉所不满，人民大众是不会愤然起来推翻政府的，“偶见的不平事例或零星个别不幸的人所遭受的压迫，是不会激动他们的。”^②

洛克还提出，当人民要求摆脱暴政时，如果统治者放弃了理性启示的和平道路，妄图蛮横地用战争和强力来镇压人民，这样他就完全背离了人民而沦为野兽，“如同其他任何野兽或毒虫一样，因为人类不能和他们共同生活，而且在一起时也不能得到安全。”^③ 人民便可以像消灭其他任何野兽毒虫一样地消灭他们。洛克还引证了英格兰保皇派的法学家威廉·巴尔克莱（William Barclay）的大段论述来证明，即使像巴尔克莱这样顽固的君主专制论者也不得不承认，当国王虐待或残害人民时，人民也有反抗暴君的权利，并可以使君主不再成为君主。

总的来说，洛克的学说虽然仍有其局限性，他的自然法和社会契约论也和其他的一些思想家一样，不是建筑在对人类历史的实际考察与科学分析的基础上，而是通过假设和推论演绎作出的，但是，正如列宁曾经指出的：“判断历史的功绩，不是根据历史活动家没有提供现代所要求的東西，而是根据他们比他们的前辈提供了新的东西。”^④ 因此，我们应当看到，洛克是一个激进的反对君主专制制度的斗士，一个资产阶级启蒙运动的先驱，一个才华横溢的杰出的政治思想家，他的自然法和社会契约论是力图为资产阶级民主制政府的建立作论证的。他反对君权神授说，反对专制政体，批评暴政，主张人民大众有反抗暴政的权利，为英国资产阶级革命的合法性大声疾呼进行辩护。美国独立战争时期，托马斯·杰斐逊及其他一些进步的思想家都曾运用洛克的观点来证明抗英斗争的正义性。洛克的《政府论》一书出版后，不胫而走，一版再版，被译为各种文字在世界广为流传，成为政治学理论的经典名著。马克思说：“洛克是同封建社会相对立的资产阶级社会的法权观念的经典表达者。”^⑤ 洛克那些大胆的激动人心的民主主义主张，对十七、十八世纪为摆脱君主专制和神权统治而斗争的人们，曾经起了巨大的思想解放和鼓舞作用。

①② 洛克：《政府论》下卷，商务印书馆1983年版，第139页。

③ 同上，第106页。

④ 列宁：《评经济浪漫主义》，《列宁全集》第2卷，第150页。

⑤ 马克思：《剩余价值理论》，《马克思恩格斯全集》第26卷第1分册，第393页。

第五节 卢梭论自然状态是人类的“青春” 和国家是公共的“大我”

让·雅克·卢梭 (Jean Jacques Rousseau, 1712—1778), 法国杰出的启蒙思想家, 激进的民主主义者, 雅各宾党人的思想先驱, 西方古典自然法学派的著名代表。

卢梭出身于一个瑞士的钟表工人的家庭, 祖父是法国人, 十七世纪因参加新教受到天主教会的迫害, 被迫逃亡瑞士。卢梭的父亲是日内瓦的一个钟表工人, 母亲是一个牧师的女儿, 卢梭出生不久, 她便因病去世。

由于家庭贫困, 卢梭青少年时代没有在学校受过系统的正规教育。他是一个自学成才的思想家, 自幼喜爱阅读小说和名人传记, 向往英雄人物的光辉业绩, 特别是古代希腊罗马许多杰出人物热爱自由民主的生平事迹, 对卢梭产生了深刻的影响。

12岁, 卢梭便踏上了独立谋生的道路, 起初当过奴仆, 后来又做了两年雕刻匠的学徒。生活的艰辛和师傅的虐待, 终于使卢梭不堪忍受, 从瑞士只身逃往法国, 开始了长期漂泊动荡、寄人篱下的生活。他做过家庭仆人、私人秘书、音乐教师, 也曾在街头卖唱。虽然由于某种机遇, 结识过几个贵族妇人, 得到她们的帮助, 一度获得安定优裕的生活, 但都为时不长。他的后半生, 几乎全靠替人抄写乐谱换来的微薄收入过日子。

1749年夏天, 卢梭看到《法国信使报》载有第戎科学院关于《科学与艺术的复兴是否有助于敦化风俗?》的征文题目, 一时有感, 写了《论科学与艺术》一文, 慨然应征。卢梭在这篇文章中提出了个人的独特见解, 即认为在文明社会中, 科学与艺术和财富与奢侈密切地联系在一起, 使风俗败坏、道德沉沦, 因此, 科学与艺术的复兴无助于敦化风俗。他还提出, 与其有科学艺术而无道德, 不如如有道德而无科学艺术。他的观点引起了社会的巨大反响, 并引发了一系列的论战, 卢梭终于获得了第戎科学院的一等奖, 并成为政论界的知名人物。卢梭后来回忆说, 他的这篇论文和他的突然成名, 使他改变了生活方向, 他决心放弃对财富和声誉的奢望, 埋头从事著述, 愿意永远保持清贫和独立的生活。

1752年, 卢梭的歌剧《乡村的巫师》在巴黎上演, 震动了巴黎。当歌剧在王宫演出后, 深受王后及贵族们的赞赏, 路易十五决定给他一笔丰厚的年金, 卢梭毅然拒绝, 悄然离国出走。

1755年, 他发表了《论人类不平等的起源和基础》。同年, 完成了《论政治经济学》。1762年, 出版了《社会契约论》和以小说形式写作的关于教育的长篇论著《爱弥儿》。这四部著作, 奠定了卢梭激进的民主主义政治理论的基

础。

卢梭的著作，代表了被压在封建专制制度底层的小资产阶级、小手工业者及农民的呼声，表达了他们的情感和要求，抒发了郁积在卢梭胸中的对封建专制统治的憎恨，因此，他的著作自然不能为封建专制政府所容忍。《爱弥儿》在荷兰出版不到20天，荷兰政府便接到法国政府的抗议。荷兰当局慑于法国政府的压力，下令逮捕作者，书籍全部运回法国焚毁。《社会契约论》在法国也同样遭到了焚毁的命运。

卢梭逃到日内瓦，日内瓦当局亦正下令焚烧卢梭的著作。这个时期，卢梭在欧洲许多国家专制政府的迫害下，颠沛流离，直到1770年才获得法国政府的赦免，让他重返巴黎。他返回巴黎后，住在一间很坏的小屋里，靠抄写乐谱勉强糊口。由于长期动荡贫困，到处漂流，卢梭的健康受到极大损害，一种叫“妄想症”的疾病一直折磨着他，使他多疑、敏感、性情怪僻，无法与人合作，许多先前的挚友，后来竟都成为相互攻击的敌人。卢梭晚年，病状有所减轻，他继续写了许多著作，特别是完成了自传体的小说《忏悔录》，以坦率真挚的感情和优美动人的笔触叙述了他一生的坎坷遭遇。

卢梭在逝世前六个星期，得到一个乡间绅士的帮助，从贫困窄狭的小屋迁到距巴黎不远的风景优美的爱尔蒙维尔。1778年7月2日，这位伟大的令人难忘的民主主义的思想家与世长辞了。卢梭的自然法思想和社会契约论，是他整个政治学说中的重要部分，其中包含着许多闪耀着天才光辉的思想。

1. 自然状态是每一个人对于自我保存的关心，最不妨碍他人自我保存的一种状态，是人类的真正青春

卢梭的政治学说，和他以前的思想家一样，是从对自然状态的假设出发的。不过卢梭描绘的自然状态，比其他（如洛克）描绘的更加美好。卢梭高度赞美自然，赞美淳朴，有一个重要的目的，就是为了要把陷入灾难和罪恶深渊的“文明社会”拿来和自然状态比较，用自然来反对“文明”，用淳朴来批评虚伪，用对自然淳朴的歌颂来对文明社会的种种弊病进行揭露。他描述的是自然的野蛮的社会，而要对说明的是文明的现时的社会。

卢梭提出，人类曾在私有制和国家产生以前，经历了一个原始的、野蛮的自然状态时期。在自然状态时期，每一个人都是自由、独立、平等的，没有奴役与被奴役、统治与被统治、压迫与强制服从的情况，“在自然状态中，不平等几乎是不存在的。”^①

卢梭认为，在自然状态下，人们过着淳朴的道德的生活。他说：“最初，好像在自然状态中的人类，彼此间没有任何道德上的关系，也没有人所公认的

^① 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，法律出版社1958年版，第149页。

义务，所以他们既不可能是善的也不可能是恶的，既无所谓邪恶也无所谓美德。”^①那时候，阻止人们作恶的，不是智慧的发展，不是法律的约束，而是情感的平静和对邪恶的无知。在自然状态下，“这些人因对邪恶无知而得到的好处比那些人因对美德的认识而得到的好处还要大些。”^②

卢梭认为，人类天生便富于情感，具有同情、怜悯和仁慈之心。他引证一位叫犹维纳尔的诗人的诗说：“自然既然把眼泪赋予人类，就表示出，他曾赐给人类一颗最仁慈的心。”^③卢梭强调，正是这种感情，在自然状态中代替了法律；正是这种感情，使得一个健壮的野蛮人，只要有希望在别处找到生活资料，便绝不会去掠夺幼弱的小孩和衰弱的老人艰难得来的东西，“正是这种感情，不以‘你要人怎样对待你，你就怎样对待人’这句富有理性正义的崇高格言，而以另一句合乎善良天性的格言‘你为自己谋利益，要尽可能少地损害别人’来启示所有的人。后一句格言远不如前一句完善，但也许更为有用。”^④

在自然状态下，人们互相同情，彼此关怀，亲密无间，因此自然状态是一种和平友好的状态，“自然状态是每一个人对于自我保存的关心，最不妨碍他人自我保存的一种状态，所以这种状态最能保持和平，对于人类也是最适宜的。”^⑤卢梭认为，自然状态是人类的真正青春，是人世真正的“黄金时代”。

卢梭批评了亚里士多德关于某些人天生就是统治者，另一些人则天生就是被统治者或奴隶的观点。他指出，按人类的天性来说，人是生而平等的，绝没有什么天然的奴隶和统治者。他认为奴隶的出现最初是由于暴力和胁迫，而奴隶们的怯懦则使奴隶制得以延续。他说亚里士多德的错误在于：他把奴隶存在的结果，拿来当作奴隶制产生的原因。

卢梭还批评了霍布士关于人性邪恶的观点。霍布士认为人所以天生是邪恶的，是因为他们没有任何善的观念。卢梭反驳说，野蛮人不是恶的，正因为他们不知道什么是善。他指出，霍布士的错误在于，他把现代社会人们满足无穷欲望的需要，不适当地掺入了野蛮人自我保存的意识中，并把当代文明的混乱搬到自然状态中去描写，把文明社会的弊病强加给了自然状态。卢梭说：“总之，所有这些人不断地在讲人类的需要、贪婪、压迫、欲望和骄傲的时候，其实是把从社会里得来的一些观念，搬到自然状态上去了；他们论述的是野蛮人，而描绘的却是文明人。”^⑥

卢梭也不同意霍布士的这样一些说法，即认为人天生是十分大胆的，在自

① 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，法律出版社1958年版，第97页。

② 同上，第99页。

③ 同上，第101页。

④ 同上，第103页。

⑤ 同上，第98页。

⑥ 同上，第71页。

然状态下，人们总是不断地互相攻击和战斗；他也不同意孟德斯鸠这样的观点，即认为人天生是十分胆怯的，听到轻微的风声或看见微小的动静，都会吓得发抖并且准备逃跑。卢梭认为，在自然状态下，人们分散在野兽中间，并且很早就和野兽搏斗。他们同野兽比较，很快便认识到人类无论在智巧还是在力量方面都远远超过野兽，他们也就不再害怕野兽。至于人与人之间的关系则是十分友爱的。

卢梭认为，在自然状态下，人类的体质十分优良，几乎不需要药物和医生。他说：“在文明社会中，引起种种疾病的原因是由于一些人过分劳累，另一些人则过度闲逸。一方面是富人的常常易于获得激起满足食欲、性欲的条件，及其过分讲究的、能供给他足够热量但又易于引起消化不良的食品；另一方面是穷人太坏的食物，不仅如此，而且就连这种食物也还常常是过度的缺乏。由于食物的过度缺乏，他们一有机会便易于贪食，因而加重了肠胃的负担。“彻夜不眠以及种种的过度；各种情欲的放纵，体力的疲劳和精神的涸竭，在种种情况下，人们所感到的无数烦恼和痛苦，使他们的灵魂得不到片刻安宁。这一切都是不幸的凭证，足以证明人类的不幸大部分都是人类自己造成的，同时也证明，如果我们能够始终保持自然给我们安排的简朴、单纯、孤独的生活方式，我们几乎能够完全免去这些不幸。”^①

卢梭认为，在自然状态中，人们既没有固定的住宅，也没有任何私有财产，每个人随便住在一个地方，而且往往只住一夜。“男女两性的结合也是偶然的，或因巧遇，或因机缘，或因意愿关系，并不需要语言作为他们彼此之间表达意思的工具。”^② 卢梭认为，在自然状态下，既然人们彼此没有多少往来，语言的发明便不是必不可少的。他说，人类起初只有自然的呼声，语言则是人类在长期互相交往中形成的一种“约定”。语言的创造需要很长的时间和丰富的知识。

卢梭认为，在自然状态下，人类虽然没有住宅，没有衣服，没有现代社会的一切必需品，但这并不是什么了不起的不幸，也并不妨碍人类过幸福的生活。在自然状态下，人们所认识的需要就是异性、食物和休息，他们畏惧的唯一灾难，就是疼痛和饥饿，“我说疼痛，而不说死亡，因为一般动物从来不知道死亡是怎么一回事，对死亡的认识和恐怖，乃是人类脱离动物状态后最早的‘收获’之一。”^③

在自然状态下，人们也不知道什么是虚荣、尊崇、重视或轻蔑，他们丝毫没有“你的”和“我的”这种观念。在自然状态下，人们遵循自然法的原则生

① 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，法律出版社1958年版，第79页。

② 同上，第89页。

③ 同上，第85页。

活。卢梭批评以往的思想家把自然法看成是“理性原则”，他认为，在自然状态下，人类还没有理性，当时支配着人类活动的自然原则是两条：第一，我们热切地关心我们的幸福和我们自己的保存；第二，我们在看到任何有感觉的生物，主要是我们的同类遭受灭亡或痛苦的时候，会感到一种天然的同情和怜悯。卢梭认为，这两条原则都源于人类自然的“天性”，自然法的其他规则都是从这两条原则的协调和配合中产生出来的。

卢梭被一些人称为“反理性主义者”，因为他认为，一切美好的东西都来源于人类善良的天性，即自保、自爱、同情心和怜悯心，当理性萌发之后，便逐渐窒息了人类的天性，开始产生邪恶。他说：“产生自尊心的是理性，而加强自尊心的则是思考。理性使人敛翼自保，远离一切对他有妨碍和使他痛苦的东西。哲学使人与世隔绝，正是由于哲学，人才会在一个受难者的面前暗暗地说：‘你要死就死吧，反正我很安全’。”^① 自然状态中的野蛮人，由于缺乏这样的智慧和理性，当他们的同类发生不幸，他们总是奋不顾身地去营救。卢梭说，即使在现代文明社会中，“当发生骚乱时，或当街头发生争吵时，贱民们蜂拥而至，谨慎的人们匆匆走避，把撕打着的人劝开，阻止上流人互相伤害的正是群氓，正是市井妇女。”^② 即那些被称为“缺乏头脑”和“缺乏理智”的人们。

卢梭特意把自然状态加以理想化，他甚至提出，人类的智慧、科学、文化、技术的发展，不但没有使社会道德变好，反而使社会风俗败坏。文明扼杀了人类的善良天性，科学和艺术是社会上流人物的定货，它为富人的客厅服务，它越来越堕落，正在失去其中宝贵的东西，它仿佛是在“用花采去装饰锁着人们的锁链，压抑人们自然的自由感，迫使人们热爱自己的奴隶地位，创造所谓文明的人民。”^③ 他说，科学的发展总是和奢侈的需要结合在一起，而奢侈则是与良好的风俗不相容的。他说：“奢侈永远不能与‘正直’和睦相处。为许多无谓的忧虑所困扰的头脑，要达到某种伟大的地步完全是不可能的。”^④

由于卢梭赞美自然，贬低理性，批判文明，引起了当时许多思想家的反对。伏尔泰读了卢梭《论人类不平等的起源和基础》一书后说：“从来没有人用过这么大的智慧企图把我们变成畜牲。读了你的书，真的令人渴慕用四只脚走路了。”^⑤ 其实，卢梭赞美自然状态，只是想借歌颂野蛮善良的天性，歌颂平等自由的生活以及人与人之间的淳朴真挚的情感，来对照和批评当时法国社会的伪善、冷酷、罪恶和贫富的尖锐对立，是为构思一个自由平等的理想社会

① 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，法律出版社1958年版，第102页。

② 同上，第102页。

③ 卢梭：《论科学与艺术》，商务印书馆1960年版，第4页。

④ 同上，第19—20页。

⑤ 这是伏尔泰1755年8月30日致卢梭的信中的话。

提供理论基础，而绝不是要人们重新回到原始状态去做四脚爬行的动物。卢梭在一封给波兰国王斯坦尼斯拉夫的信中说：“回到自然状态的原始阶段是无法实现的，历史是不会倒退的。纵使人类能够回到野蛮人的状态，他们也不会因此就更幸福些。”^①

2. 由自然状态向社会状态的跨越，一个道德的与集体的共同体，一个公共的“大我”的产生

卢梭歌颂自然，赞美自然，但并不认为人类应当长期停留于自然。如上所述，他也不认为人类应当抛弃社会状态而重返自然状态。他认为，人类既然已经进入文明，就应当沿着文明的道路继续前进。“难道必须毁灭社会，取消‘你的’和‘我的’这种区别，再返回森林去和野熊一起生活吗？这是按照我的论敌的想法得出的结论。”^②并说他为这一结论而“感到羞愧”。卢梭提出，他自己的结论是：“要寻找出一种结合的形式，使它能以全部共同的力量来护卫和保障每个结合者的人身和财富，并且由于这一结合而使每一个与全体相联合的个人只不过是服从他本人，并且仍然像以往一样地自由。”^③

卢梭提出，一切社会之中最古老而又唯一自然的社会形态，就是家庭。然而在家庭中，只有孩子在需要父亲养育的时候，才依附于父亲，这种需要一旦停止，自然的联系也就解体。孩子解除了他们对于父亲应有的服从，父亲解除了他们对于孩子应有的照顾之后，双方就都同等地恢复了独立状态。“如果他们继续结合在一起，那就不再是自然的，而是志愿的了；这时，家庭本身就只能靠约定来维系。”^④他说，我们不妨认为家庭就是政治社会的原型：首领就是父亲的影子，人民就是孩子的影子，由于每个人都是自由、平等的，所以他们间的统治与服从的关系，只能基于社会契约。

卢梭认为，合法的社会决不是建立在强力或强制服从基础之上的，因为强力并不等于“权力”，也不等于“权利”，只有公正平等的社会契约，才能为国家的权力和权利的合法性提供基础。他说：“社会秩序乃是为其他一切权利提供了基础的一项神圣权利。然而这项权利决不是出于自然，而是建立在约定之上的。”^⑤又说：“强力并不构成权利，而人们只是对合法的权力才有服从的义务。”^⑥卢梭认为，战争、强力可以强迫被征服国家的人民成为奴隶，但奴隶制并不能构成统治者的“权利”，被统治者也没有自觉服从它的义务。他说：

① 转引自阿斯穆修：《卢梭》，商务印书馆出版，第24页。

② 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，法律出版社1958年版，第166页。

③ 卢梭：《社会契约论》，商务印书馆1982年版，第23页。

④ 同上，第9页。

⑤ 卢梭：《社会契约论》，商务印书馆1982年版，第9页。

⑥ 同上，第13—14页。

“强力是一种物理的力量，我看不出强力的作用可以产生什么道德。向强力屈服，只是一种必要的行为，而不是一种意志的行为；它最多也不过是一种明智的行为而已。”^①

卢梭认为强力既不能形成权利，也便不能产生义务。“镇压一群人与治理一个社会，这两者之间永远有着巨大的区别。即使分散着的人们一一相继地被某个个人所奴役，无论他们的人数可能有多少，我在这里就只看到一个主人和一群奴隶，我根本没有看到人民和他们的首领；那只是一种聚集，如果有人愿意这样称呼的话，而不是一种结合；这儿既没有公共幸福，也没有政治共同体。”^②

卢梭指出，格劳秀士认为，人民可以把自己“奉送”给一个国王。然而，即使按照格劳秀士的说法，在把自己奉送给国王之前，人民就已经是人民了。因此，这种奉送的行为本身就是一种“政治行为”，即体现集体的公共意愿的行为，而这种行为只能是“约定”，或者是“选举”，而且必须是全体一致同意的选举。“同意某一主人的一百个人，又何以有权为根本不同意这个主人的另外十个人进行投票呢？”^③ 卢梭说，少数服从多数的规则，其本身就是一种“约定”，这种约定是建立在“全体一致同意”基础上的。因此，建立政治共同体的社会契约，是全体一致赞同的契约，不是部分代表全体的契约。

卢梭提出，建立在全体一致同意的契约基础之上的共同体，是“一个道德的与集体的共同体，”^④ 它代表着每一个订约者的个人，组成共同体的成员数目就等于赞同契约的所有的票数，“而共同体就以这同一行为获得了它的统一性、它的公共的大我，它的生命和它的意志。这一由全体个人的结合所形成的公共人格，以前称为城邦，现在则称为共和国或政治体。”^⑤ 当共同体处于“被动”（即客体地位）时，它的成员就称它为国家；当它是“主动”（即处于主体地位）时，就称它为主权者；而以之和它的同类相比较时，则称它为政权。至于结合者，他们集体地就称为人民；个别地，作为主权威威的参与者，就叫做公民，作为国家法律的服从者，就叫做臣民，“但是这些名词往往互相混淆，彼此通用。”^⑥ 卢梭说，基于全体一致同意的社会契约，可以用下列词句概括，即“我们每个人都以其自身及其全部的力量共同置于公意的最高指导之下，并且我们在共同体中接纳每一个成员作为全体之不可分割的一部分。”^⑦

① 卢梭：《社会契约论》，商务印书馆1982年版，第13页。

② 同上，第21页。

③ 同上，第22页。

④ 同上，第25页。

⑤ 同上，第25—26页。

⑥ 同上，第26页。

⑦ 同上，第24—25页。

卢梭在探讨这种新的契约形式的时候，对格劳秀士、霍布士等人的契约论进行了批评。格劳秀士说，如果一个人可以“转让”自己的自由，使自己成为某个主人的奴隶；为什么全体人民就不能转让他们的自由，使自己成为某个国王的臣民呢？霍布士则认为，人们在订立契约的时候，拱手把自己的一切权利奉送给国王，甘愿忍受这个国王权力的绝对支配，即使暴君杀害无辜的臣民也是合乎正义的。卢梭指出：“说一个人无偿地奉送自己，这是荒谬的和不可思议的。这样一种行为是不合法的、无效的，就只是因为这样做的人已经丧失了自己健全的理智。说全国人民也都这样做，那就是假设举国皆狂了；而疯狂是不能形成权利的。”^① 卢梭还说，纵使每个人可以转让其自身，他也不能转让自己的孩子，孩子们生来就是人，并且是自由的。而且“规定一方是绝对权威，另一方是无限的服从，这本身就是一项无效的而且自相矛盾的约定。”^②

卢梭提出，他所主张的社会契约，具有以下特点：

第一，他所主张的社会契约，不是“在上者”与“在下者”之间的一种约定，不是一个“担负完全归你而利益完全归我”的约定，而是共同体各个成员之间的一种公平的约定。“它是合法的约定，因为它是以社会契约为基础的；它是公平的约定，因为它对一切人都是共同的；它是有益的约定，因为它除了公共的幸福而外就不能再有任何别的目的；它是稳固的约定，因为它有着公共的力量和最高权力作为保障。”^③ 由于这个共同体是基于人民在自愿和平等的基础上建立的，因此人民遵守自己的约定，服从共同体的最高权力，就不是在服从任何别人，而只是在服从他们自己的意志。

第二，人们订立社会契约时，每个缔约者都向共同体奉献出自己的一切权利，人人奉献，他们的条件都是同等的，没有任何例外，所以也就没有人成为别人的负担者。“每个人既然是向全体奉献出自己，他就并没有向任何人奉献出自己；而且既然从任何一个结合者那里，人们都可以获得自己本身所让渡给他的同样的权利，所以人们就得到了自己所丧失的一切东西的等价物以及更大的力量来保全自己的所有。”^④

第三，人民把权利交给社会，自己又从社会获得了同等的权利。人们放弃了自然的自由，但却又获得了社会的自由，这是更高一级的自由。同样，社会契约也没有摧毁和取消平等，而是以道德和法律的平等代替了自然造成的人类在体力和智力上的不平等。卢梭指出，人们订立这样的契约，是做了一件有利的交易：它以更加稳定和更加美好的生活方式代替了自然状态下的不够稳定的

① 卢梭：《社会契约论》，商务印书馆1982年版，第15页。

② 同上，第16页。

③ 同上，第44页。

④ 同上，第24页。

生活方式；它以社会自由代替了个人的孤独；它以自身的安全代替了互相侵害；它以一种社会结合产生的强大权利代替了自己随时可能被人制服的权利。人们既然把人身和生命奉献给共同体，他的人身和生命安全也就获得了共同体的保障；他保卫着共同体，共同体也就保护着他。因为“一旦人群这样地结成了一个共同体之后，侵犯其中的任何一个成员就不能不是在攻击整个的共同体；而侵犯共同体就更不能不使它的成员同仇敌忾。这样，义务和利害关系就迫使缔约者双方同样地要彼此互助，而同是这些人也就应该力求在这种双重关系之下把一切有系于此的利益都结合在一起。”^①

第四，社会契约缔结之后，人民便永远成为国家的立法者，契约如遭到政府破坏，每个公民都有权立即自动地恢复自己原来的权利，如果丧失契约规定的自由，便可以自动恢复原先的自然自由。在这一点上，卢梭和洛克的主张一样，即人民有反抗暴政的权利。如果政府越权，并使用暴力来镇压人民，人民便可以起来推翻政府。他说：“如果我仅仅考虑强力以及由强力所得出的效果，我就要说：‘当人民被迫服从而服从时，他们做得对；但是，一旦人民可以打破自己身上的桎梏而打破它时，他们就做得更对。因为人民正是根据别人剥夺他的自由时所根据的那种同样的权利，来恢复自己的自由的，所以人民就有理由重新获得自由；否则别人当初夺去他们的自由就是毫无理由的了’。”^②

卢梭认为，通过社会契约建立民主的共和国之后，人类才真正脱离了自然状态。一方面，人民建立了一个集体的强大的力量——“大我”，来保障每个公民——“小我”的人身和生命的安全及自由平等；另一方面，每个缔约者都是国家的主权者和立法者，他们既是统治者，又是被统治者，他们自己统治和管理着自己，这时人们才真正进入了社会状态。义务的呼声代替了生理的冲动，权利代替了嗜欲，理智代替了感情。“虽然在这种状态中，他被剥夺了他所得之于自然的许多权利，然而他却从这里重新得到了如此巨大的收获；他的能力得到了锻炼和发展，他的思想开阔了，他的感情高尚了，他的灵魂整个提高到这样的地步，以致于——若不是对新处境的滥用使他往往堕落得比原来的出发点更糟的话——对于从此使得他永远脱离自然状态，使他从一个愚昧的、局限的动物一变而为一个有智慧的生物，一变而为一个人的那个幸福的时刻，他一定会是感恩不尽的。”^③ 卢梭所说的幸福时刻，就是订立社会契约，建立民主国家的时刻。由此也可以看出，卢梭虽然赞美自然，但他仍然认为，政治自由远远优越于自然的自由，合理的社会状态远远优越于野蛮的自然状态。

总的说来，卢梭的自然法和社会契约论，贯串着一种强烈的激动人心的民

① 卢梭：《社会契约论》，商务印书馆1982年版，第27页。

② 同上，第8页。

③ 同上，第29—30页。

主义精神，他用歌颂自然状态的美好来揭露文明社会的丑恶，主张订立一个公正的社会契约，建立一个民主自由的新社会。他主张人民应当成为社会的主人，主张人民可以通过暴力革命为自己的理想开拓道路。他的这些主张，反映了当时法国第三等级中的下层民众的强烈愿望，它是法国资产阶级大革命前夕的战斗的号角和宣言，他的这些主张亦在法国大革命和雅各宾专政时期获得实现，因此，恩格斯说：“卢梭的社会契约在实践中表现为而且也只能表现为资产阶级的民主共和国。”^①

应当指出的是，卢梭是一位长期有争议的思想家，一些人对卢梭曾有过许多尖锐的批评（特别是对于他的“公意”论，参见本书民主政治论部分）甚至认为卢梭不是一个民主主义者，因为他不是一个个人主义者，而是一个集体主义者，说他的政治取向类似极权主义，是“浪漫的集体主义”。^②但无论如何，卢梭是伟大的，是不会被人遗忘的。自然，卢梭是人，他和其他的人一样，并不能超越时代和历史给予人们的限制。

^① 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第57页。

^② 参见卡尔·波普：《开放的社会及其敌人》第2卷，（英文版）伦敦1945年，第50页。

第十二章

天赋人权论

“人权”这一概念是但丁在《论世界帝国》一书中最先提出的，但对其内容未作阐释。法国资产阶级革命爆发后，1789年8月，国民议会在它通过的《人权和公民权利宣言》（简称《人权宣言》）中再次使用这一概念，并对其内容作了阐释，把它作为公民的基本权利，以法律的形式固定下来。人权思想则早在意大利文艺复兴时期便有许多思想家提出来了。

在笼罩着迷信、偏见的黑暗的中世纪欧洲，呻吟于饥寒交迫之中的广大人民，在僧侣神权和封建特权的压迫和驱使下遭受着非人的苦难，他们是没有任何权利的。文艺复兴时期的人道主义思想家，曾以“人性要求”或“理性要求”的形式，最早提出了人权思想。后来在英国资产阶级革命时期和启蒙运动时期，一些思想家则借用自然法的理论形式，进一步提出了“自然权利”或“天赋权利”的要求，即资产阶级国家公民的政治经济权利的要求。法国资产阶级大革命一胜利，这些权利要求便被《人权宣言》以宪法的形式加以固定，并把它们具体化为财产权、平等权、自由权、安全权和反抗压迫权等五种权利。在此之前，美国的《独立宣言》也曾明确提出过天赋人权的原则，因此，马克思曾把《独立宣言》称为“第一个人权宣言”。

资产阶级思想家提出的天赋人权理论在历史上起过十分积极的革命作用，它一开始就是“君权神授论”和“贵族特权论”的对立物。它强调权利的平等，强调人身和思想的自由，强调政府必须保障人民生命和财产的安全，强调人民拥有反抗暴政的权利。这种理论，启迪了人民大众反对封建专制的意识，鼓舞了人民大众反对封建统治的热情，吹响了推翻封建制度的进军号角，为资产阶级革命的发动作了重要的舆论准备。它的历史意义无疑是应当充分肯定的。

天赋人权论和自然法理论有着密切的联系，因为“法”和“权”本身是不能完全分割的，法是权的保障形式，权是法的重要内容。在德文和法文中，

“权”和“法”用的都是同一个词（德文为 Recht，法文为 Droit），只是在作为“法”这个含义使用时，加一个形容词“客观的”，作为“权”这个含义使用时，加一个形容词“主观的”。就是说，他们认为，法和权的区别，仅仅在于法是客观规定的，而权则是主观享有的。因此，在阐述天赋人权理论时，就不能不涉及自然法的某些思想。

第一节 格劳秀士、斯宾诺莎、洛克等人 论天赋人权

人权思想有一个发展过程，在文艺复兴时期，思想家们提倡人性的解放，要求摆脱神权和宗法的束缚。这个时期，以人性或理性要求的形式提出的人权要求，在内容上还不完备，其阶级特性也不十分鲜明，当时许多思想家只提出了“自由判断”、“自由意志”、“追求幸福”等权利。

后来，随着资产阶级经济实力的强大，随着封建社会内部革命因素的增长，代表新兴资产阶级的思想家和启蒙学者，便把天赋人权的要求变成为比较具体的资产阶级和国家公民的政治经济权利的要求。

较早比较具体地解释“自然权利”，即天赋人权问题的是格劳秀士。他认为，自然权利首先是反映人类理性正当要求的某些基本权利，他说：“自然权利是正当的理性命令，它根据行为是否和合理的自然相谐合，而断定其为道德上的卑鄙，或道德上的必要，并从而指示该一行为是否为创造自然的神所禁止或所命令。”^① 他认为自然权利具有三重含义：第一，自然权利是与自然和理性相谐合的，因此他说：“‘权利’一字所指示的，只不过是所谓公道而已。”^② 这种“公道”，在社会关系上，即在兄弟之间、人民之间、朋友之间、协约者之间，体现为公平、平等，所以公道的权利在这些关系上就表现为“平等权”。但格劳秀士是一个君权论者，他还没有摆脱封建意识的束缚，他说，父子、主奴、神人、君主与臣民之间的关系，是治人者与被治者的关系，公道在这些关系上，则表现为“优越权”。第二，自然权利具有一种“道德属性”，指人们正当地占有某些物品和土地的权利，是与正义相符合的，这种占有权又称为“物权”或“特授权”。“一般公民，称这种特授权为每一个人自己的所有权，……这种权利也包括了我们对付他人的权力，如父亲对于他的儿子，及主人对于他的奴仆的权力。这种权力，还包括了财产权在内，同时这权力，有的是完全的，有的是不完全的。关于后一种不完全的权，乃是指有运用或占有某种物品的权，但不能作为自己的财产，也没有把物品让渡给别人的权力，有如债主在

^① 引自《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆，1966年版，第222—223页。

^② 同上，第220页。

债户未偿清以前对于抵押品的权利那样。”^①第三，自然权利还包括财物的主人有要求他人偿还所欠财物的权利，这种权利是与负债的一方有偿还所欠财物的义务相适应的。

格劳秀士认为，在自然权利中，财产权是最基本最主要的权利。他说：“这自然权利不仅和离人类意志而独立存在的事物有关，而且和由人类意志的运用必然追随而来的许多事物也有关。例如，现在使用的财产，最初，也是人类意志中的一种创造品，但是，当财产权成立之后，一人若违反另一人的意志而掠夺他的财产，即为自然法所禁止。”^②他还说，掠夺他人的财物是神所憎恶的，靠不义之财而变为富有乃是一种罪孽。因此，格劳秀士的观点，鲜明地代表了当时市民资产阶级的要求，代表市民阶级反对封建统治者任意掠夺自己财产的要求，反映出天赋人权问题在一开始提出的时候，便和市民阶级的利益及资本主义的发展紧密结合在一起的。

在格劳秀士之后的霍布士则否定人们享有不可转让的天赋权利。他说：“著作家们一般称之为自然权利的，就是每一个人按照自己所愿意的方式运用自己的力量保全自己的天性——也就是保全自己的生命——的自由。因此，这种自由就是用他自己的判断和理性认为最适合的手段去做任何事情的自由。”^③他认为，这种自由判断、自由行动的权利，只存在于人与人为敌的自然状态下，在国家即“利维坦”建立以后，这种权利便已经交给君主了，从此人们便应当听命于君主，遵守君主颁布的法律，人们不再享有根据个人判断自由行动的权利。所谓天赋的不可转让的自然权利是不存在的。

但是，较为激进的思想家斯宾诺莎则提出并首先论证了人类具有天赋的生存权利。他指出，既然自我保存是人类的永恒天性，那么按照这一天性进行的谋取生存的活动，便是最高的天赋权利。可是斯宾诺莎又认为，这种权利并不是人人一样大小的，个人的天赋权利和个人自我保存的力量是成正比的。他说：“个人的自然之权不是为理智所决定，而是为欲望和力量所决定。”^④他认为在社会中也如在自然界中一样，有多大的力量便享有多大的权利。例如，在自然界中：“鱼是天造地设地在水中游泳，大鱼吞食小鱼，因此之故，鱼在水中快乐，大鱼有最大的天赋之权吞食小鱼。”^⑤“所以每个个体有最高之权为其所能为，换言之，个体之权达于他所规定的力量的最大限度。”^⑥

按照斯宾诺莎的观点，一方面，每个人都享有自我保存的天赋的生存权，

① 引自《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆，1966年版，第221页。

② 同上，第223页。

③ 霍布士：《利维坦》，商务印书馆，1985年版，第97页。

④ 斯宾诺莎：《神学政治论》，商务印书馆1982年版，第213页。

⑤⑥ 同上，第212页。

另一方面，他又认为这种天赋之权是不平等的，权利的大小为各人的力量所决定。这实际上就是承认了社会生存竞争过程中弱肉强食的合理性。

在天赋权利的论述中，洛克提出，自然法即理性，赋予人类某些自然权利，这些权利是天赋的、不可转让的、不可抛弃的。人类的天赋权利，首先是生命权，即生存权，这一权利是上帝赋予的，除上帝外，任何人不能随意剥夺他人的生命，即使本人，亦无权放弃和毁灭自己。

其次是财产权，这也是自然权利中最基本的权利。洛克甚至把财产权提到了和生存权同等重要的地位，他认为，没有财产人就无法生存，因此，财产就等于生命。他指出，从人类的自然本性来说，既然人类一出生就享有生存的权利，从而也就享有肉食、饮料以及自然供应的可以维持他们生存的其他物品的权利，人们占有这些物品是为了维持自己的生存，夺去人们占有的这些物品便等于夺去人们的生存权，即夺去人们的生命。

洛克提出，财产权起源于人类谋求生存的劳动。他说，最初，在原始的自然状态中，森林、动物、土地等一切自然物都是属于一切人所共有的，后来，人们为了谋求生存，在这些自然物上增添了自身的劳动，公有的自然物便逐渐变成了私有财产。他提出：“劳动给与财产权。”^① 并说：“劳动使它们同公共的东西有所区别，劳动在万物之母的自然所完成的作业上面加上一些东西，这样它们就成为它的私有权利了。”^②

洛克举例说，在美洲，野鹿是公有的，但谁把野鹿杀死，这只野鹿便归谁所有。同样，谁要是在荒野上追逐一只野兔，这只野兔就被认为是他的所有物。人类在海洋中捕鱼，在森林中拾取橡实，采摘野果，都是由于掺入了自己的劳动，便使这些自然物变为己有。土地的所有权也是这样取得的。在自然状态中，谁要是把劳动施加于土地上，进行开拓、耕耘、播种，这片土地就是他的私有财产。洛克说：“一个人耕耘、播种、改良、栽培多少土地和能用多少土地的产品，这多少土地就是他的财产。”^③ 又说：“这种所有物是旁人无权要求的，如果加以夺取，就不能不造成损害。”^④ 实际上，私有财产的出现有极其复杂的原因，洛克所谈的情况，只能是一个方面的原因。此外，在生产力发展到一定阶段，社会有了剩余产品，一些剩余产品就为氏族首领和贵族长期据为己有；另一方面，战争对土地、财产、人口的掠夺也不能不是原因之一。

洛克认为，财产权是先于国家产生的，是不可转让的，是合乎理性的生存必需的权利。国家建立的原因和存在的目的，正是为了保护财产权。他说：

① 洛克：《政府论》下卷，商务印书馆，1983年版，第29页。

② 同上，第19页。

③ 同上，第21页。

④ 同上，第22页。

“人们联合成为国家和置身于政府之下的重大的和主要的目的，是保护他们的财产。”^①“因为，既然保护财产是政府的目的，也是人们加入社会的目的，这就必须假定而且要求人民应该享有财产权，否则就必须假定他们因参加社会而丧失了作为他们加入社会的目的的东西，这是十分悖理的事，是无论何人也不会承认的。”^②洛克还提出，无论君主或是议会，未经人民同意，它们均无权夺取任何人的私有财产，即使课税，也应征得人民的同意。他说，主张向人民征赋税而无需取得人民的同意，就是侵犯了私有财产权，违背了政府建立的目的，这是对财产权的否定，是不能容许的。

第二节 卢梭、狄德罗、杰斐逊、潘恩等人 论天赋人权

如果说，格劳秀士、斯宾诺莎和洛克等人的天赋人权观念直接影响并推动了尼德兰革命和英国革命，那么，卢梭等十八世纪的思想家所阐明的天赋人权观念则影响和推动了美国的独立战争与法国的资产阶级大革命。

被雅各宾克人称为法国大革命之父的卢梭提出，自由、平等的权利是人类首要的不可转让的天赋权利。他说，“转让”就是奉送或出卖，人们的自由和平等权利是既不能奉送，也不能出卖的。“放弃自己的自由，就是放弃作人的资格，就是放弃人类的权利，甚至是放弃自己的责任。”^③他认为人类订立社会契约，放弃自然的自由是为了获得社会的自由，放弃自然的平等是为了取得政治的平等，而且人人放弃，在实际上就等于大家都没有放弃。任何政府侵犯了人民的自由平等权利，人民便可以不承担它，并有权起来用暴力推翻它。

卢梭虽然认为私有制的产生是人类社会不平等的起源和基础，但他并不主张消灭私有制，他和其他一些思想家一样，认为私有财产权也是人类的天赋权利之一，他在《论政治经济学》中写道：“财产是政治社会的真正基础，是公民订约的真正保障。”^④

卢梭和洛克一样，认为财产权起源于劳动。他说，私有财产的最初形成，是由于人们加入了劳动的结果。“一般说来，要认可对于某块土地的最初占有者的权利，就必须具备下列条件：首先，这块土地还不曾有人居住；其次，人们只能占有为维持自己的生存所必需的数量；第三，人们之占有这块土地不能凭一种空洞的仪式，而是要凭劳动与耕耘。”^⑤

卢梭还指出，在自然状态下，人们对财富的占有权只是一种“据有”或

① 洛克：《政府论》下卷，商务印书馆，1983年版，第77页。

② 同上，第86页。

③ 卢梭：《社会契约论》，商务印书馆1982年版，第13页。

④ 同上，第31页注①。

⑤ 同上，第32页。

“享用”的权利。人们在订立契约时，不仅把他们的自身和全部力量奉献给了共同体，而且把他们据有的财富也交给了共同体。“集体在接受个人财富时远远不是剥夺个人的财富，而只是保证他们自己对财富的合法享有，使据有变成成为一种真正的权利，使享用变成为所有权。”^① 卢梭认为，所有权是国家法律所确保的一种合法权利，在民主的国家里，每个财产所有者的财富都是国家财富的一部分，私有者保管个人的财富也等于个人为国家保管公共的财富，“他们的权利受到国家全体成员的尊重，并受到国家的全力保护以防御外邦人，所以可以说，他们是获得了他们所献出的一切。”^②

法国著名的启蒙思想家，百科全书派的领导人狄德罗提出，自由是人类首要的天赋的自然权利，他说：“自由是天赐的东西，每一个同类的个体，只要享有理性，就有享受自由的权利”。^③ 但是这种自由权不是随心所欲的自由权，不是任意侵犯他人的自由权，只是能依据正义和公共意志进行活动的自由权。他说：“权利是正义的根据和基本理由。……正义是把原来属于各人的仍旧属于各人的义务。”^④ 国家的权力是人民根据契约给予的，国家必须运用手中的权力来维护公民的利益；反之，公民的权利是根据国家法律取得的，公民就必须向国家尽个人的义务，这就是权利与义务的关系，符合这一关系的就是正义。

狄德罗认为，自由虽然是天赋的个人权利，但人们不能根据个人意志来行使这一权利，因为个人意志有时是好的，有时是坏的，个人意志是“靠不住的”；只有“公共意志”才永远是好的，它从来没有错过，将来也不会错，因此，“每个人都必须依赖公共意志来认识他应当怎样做人、做公民、做臣民、做父亲、做儿女，以及在什么时候宜于生，在什么时候宜于死。一切义务的界限，都应由公共意志来确定。仅在全人类对你毫无争执的那些东西上，你才有最神圣的自然权利。”^⑤

狄德罗还强调，人们虽然拥有天赋的自由权利，可是“没有一个人从自然得到支配别人的权利”。^⑥ 父权虽然源于自然，但父权也有一定的限度。在自然状态下，只要儿女一旦能够自立，父权便立即结束。除父权外，没有其他任何权威源于自然。政治权力有两个来源，一是来源于暴力，而“凭借暴力取得

①② 卢梭：《社会契约论》，商务印书馆1982年版，第33页。

③ 引自《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论辑》，商务印书馆1966年版，第452页。

④ 同上，第446页。

⑤ 同上，第449页。

⑥ 同上，第452页。

的权力只不过是一种篡夺”。^① 它只能在支配者的实力超过服从者实力的时期得以维持，一旦服从者的实力超过支配者，服从者就有权反过来压制他们的支配者，因此，这种权力是暂时的，是不稳定的。另一种权力的来源是人民，即权力是由人民赋予的，人民同意的。但人民拥有天赋的自由权利，这种自由权利是不能转让的，人民不会也不可能把自己完完全全、毫无保留地交给另一个人去支配。因此，经人民同意的权力，其行使是有条件的，它的行使必须以法律为依据，必须有利于社会，有利于人民。即便是君主政体，其权力也是有限制的。狄德罗说：“君主从他的臣民本身取得支配他们的权威；这种权威是受自然法和国家法限制的。自然法和国家法乃是臣民服从政府或者必须服从政府的条件。这些条件中的一个条件，就是，只有凭着臣民的选择和同意，才有支配他们的权柄和权威，君主决不能运用这种权威来破坏那个使他获得权威的法规或契约。”^② 君主一旦违反法律，为所欲为，侵害了人民天赋的自由权利，他便丧失了支配臣民的资格。“君主是不能任意行使权力，任意处置他的臣民的。”^③

美国独立战争时期杰出的政治思想家和政治活动家托马斯·杰斐逊也是天赋人权论的积极倡导者，他认为人是生而平等的，平等权是人类首要的天赋权利。他说：“科学之光的全面传播已经使每一个人都清楚地认识到这样一个明显的真理，即：广大人类并不是生来在背上就有一副鞍子的，而少数的幸运儿也不是生来就穿着马靴和装上马刺，蒙上帝的恩惠可以随时理所当然地骑在他们身上的。”^④ 杰斐逊认为，除平等权外，自由权也是人类重要的天赋权利，他说：“在自然法则之下，人人生而自由，人生来就有人身的权利，包括随自己的意志而迁移和利用自身的权利。这就是所谓人身自由，这是造物主给予他的，因为这对他的生存是必要的。”^⑤ 杰斐逊认为，天赋权利除平等自由外，还有生命安全、追求幸福和实行自治的权利，“地球上的每一个人，每一个人群，都有自治的权利。他们是从自然那里连同生命一起得到这种权利的。”^⑥

杰斐逊认为，人民订立契约、成立政府的时候，并没有放弃上述权利，成立政府的目的，正是为了保障人民的这些权利，如果政府违背这一目的，人民就有权利去改变或推翻它。杰斐逊不仅在美国独立战争期间坚持人民应拥有革命的权利，而且在美国独立战争胜利后，仍继续坚持人民拥有反抗的权利。当

① 引自《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1966年版，第432页。

②③ 同上，第453页。

④ 引自《杰斐逊文选》，商务印书馆1963年版，第38页。

⑤ 引自《资产阶级政治家关于人权、自由、平等、博爱言论选录》，世界知识出版社1963年版，第57页。

⑥ 同上，第67页。

1786年美国爆发谢司领导的农民起义的时候，联邦派主张采用残暴手段坚决镇压起义，杰斐逊则不赞成。他认为，偶然发生一次人民对政府的反抗“是一件好事，它在政治世界里是必需的，正如暴风雨在自然界是必需的一样。……这是为政府的健康所必需的良药”。^①他认为人民拿起武器反抗一个他们认为压迫者的政府比屈从这个政府好。他说，毁灭共和国的毕竟不是叛乱，而是侵袭和麻痹公众精神的那种呆滞的、毫无生气的状态。他主张让美国人民拥有这种反抗权利，但愿每隔二十年发生这样一次叛乱。他说：“我们要是每二十年不发生一次这样的叛乱，那就不会见容于上帝。……自由之树是必须时时用爱国志士和暴君的血来浇灌的，这是它的天然肥料。”^②

与杰斐逊同时的美国另一个杰出的政治思想家潘恩，同样主张自由、平等、财产、人身安全、追求幸福等是人权的主要原则。潘恩强调，人权是每一个人都平等拥有的，人权平等是光辉的“神圣原则”，不仅活着的人如此，而且世世代代的人都是如此，“每一代人同它前代的人在权利上都是平等的。”^③他说，任何一部创世史，任何一种传统的记述，无论来自有文字记载的世界或来自无文字记载的世界，不管它们对于某些特定事物的见解或信仰如何不同，但在确认“人类的一致性”这一点上则是一致的；“我的意思是说，所有的人都处于同一地位，因此，所有的人生来就是平等的，并具有平等的天赋权利，恰像后代始终是造物主创造出来而不是当代生殖出来的，虽然生殖是人类代代相传的唯一方式；结果每个孩子的出生，都必须认为是从上帝那里获得生存。世界对他就像对第一个人一样新奇，他在世界上的天赋权利也是完全一样的。”^④

潘恩指出，即使《圣经》也承认“人的一致性或平等”。^⑤根据《圣经》的说法，上帝按照自己的形象造人，并只按照自己的形象造了男人和女人，“性的差别是指出了，其他的差别却只字未提。”^⑥就是说，上帝只承认人具有性的差别，并不承认上等人和下等人等其他的差别。潘恩还指出，不仅基督教承认人类的一致性和平等，世界上所有的宗教也都是建立在人类一致性的基础之上的。宗教除承认人有性的差别外，自然还认为人有善恶的差别，但宗教不承认“地位”的差别。他说：“必须看到，世界上所有的宗教就其关系到人类而言，都是建立在人类的一致性之上的，即大家都处于同一地位。无论在天堂

① 引自《杰斐逊文选》，商务印书馆1963年版，第54页。

② 引自《资产阶级政治家关于人权、自由、平等、博爱言论选录》，世界知识出版社1963年版，第66页。

③ 潘恩：《人权论》，《潘恩选集》，商务印书馆1981年版，第140页。

④ 同上，第141页。

⑤ 同上，第141页。

⑥ 同上，第141页。

或地狱，或者生存在任何环境里，善和恶是唯一的差别。甚至政府的法律也不得不袭用这个原则，只规定罪行的轻重，而不规定人的地位。”^① 潘恩认为，强调天赋权利的平等，有利于教育人，不仅可以促使人们勇于保护自己的权利，而且可以促使人们自觉地承担个人的义务。

潘恩是一位比较激进的思想家，他虽然和其他一些思想家一样，承认财产权也是人类的天赋权利，但潘恩认为，人身安全即生命权、生存权高于财产权。他说：“保护人身比保护财产还要神圣。”^② 又说：“获取和拥有财产只是权利的一种，而且不是最根本的一种。”^③ 他认为，人们赖以谋生和维持家庭生活的“工作能力”本身也是财产，因此，保护公民的财产必须首先保障公民的安全，保障公民的生命，没有生命和人身安全便也没有任何财产可言。

潘恩和卢梭一样，认为私有财产是社会不平等的根源和基础。他还认为，私有财产的出现是由于克扣生产这一财产的工人的劳动成果形成的，因此他坚决主张：占有物质财产的多少，绝不应成为社会权利多少的标准，人们不论贫富，社会政治权利都应当完全平等。他说：“财产既不是决定权利的标准，也同样不是衡量品格的尺度。”^④ 并说，“如果把财产当作标准，那就完全背离了自由的每一项道义准则，因为这完全使权利依附于物质，使人成为物质的代理人。”^⑤ 他还提出，如果有人利用自己拥有的财产去损害别人的权利，政府就应当没收他的财产，“因为我们没有理由相信，一个听任财产势力损害权利的社会能保障财产的安全。”^⑥ 为了在实际上做到公民权利的真正平等，潘恩甚至提出政府应当采取措施调整社会贫富不均的情况，迫使富人向穷人让步，让穷人也享有一部分财产。

此外，潘恩还对天赋权利和公民权利加以区别，他认为天赋权利是一切公民权利的基础，公民权利是一部分天赋权利的汇集。他说：“天赋权利就是人在生存方面所具有的权利。其中包括所有智能上的权利，或是思想上的权利，还包括所有那些不妨害别人的天赋权利而为个人自己谋求安乐的权利。公民权利就是人作为社会一分子所具有的权利。每一种公民权利都以个人原有的天赋权利为基础，但要享受这种权利光靠个人的能力无论如何是不够的。所有这一类权利都是与安全 and 保护有关的权利。”^⑦ 潘恩认为，人类进入社会状态后仍保留着一部分自然权利，如思想自由、信仰自由、意志自由，但人身自由、行

① 潘恩：《人权论》，《潘恩选集》，商务印书馆1981年版，第141页。

②③ 引自《资产阶级政治家关于人权、自由、平等、博爱言论选录》，世界知识出版社1963年版，第48页。

④ 引自《资产阶级政治家关于人权、自由、平等、博爱言论选录》，世界知识出版社1963年版，第49页。

⑤⑥ 同上，第48页。

⑦ 潘恩：《人权论》，《潘恩选集》，商务印书馆1981年版，第142页。

动自由权则交给了社会，并取得了社会的承认和保护，从而成为公民权利。据此，他提出了三点结论：（1）每一种公民权利都来自一种天赋权利，“换句话说，是由一种天赋权利换取的。”^①（2）公民权利是由人的各种天赋权利“汇集”而成的，“这种天赋权利就能力观点而言，在个人身上是不充分的，满足不了他的要求，但若汇集到一点，就可以满足每个人的要求。”^②（3）由种种天赋权利集合而成的国家权力，只应保护个人保留的天赋权利，不应侵犯个人保留的天赋权利。

总的说来，近代西方多数思想家都主张人类享有某些天赋的不可转让的自然权利，如生存权、自由权、平等权、财产权、安全权、自治权、追求幸福权和反抗暴政权等，其中有不少思想家十分强调财产权，有的甚至把它提高到与生命安全同等重要的地位。在资产阶级革命后建立的资本主义社会里，财产权常被滥用，成为一部分人利用私有财产任意盘剥劳动者阶级的特权。马克思在《资本论》中批评说，在资本主义社会，“劳动力的买卖是在流通领域或商品交换领域的范围内进行。这个领域，实际上是天赋人权的真正乐园。在那里行使统治的，是自由、平等、所有权和边沁。”^③自由，即劳动力的买卖双方都是按照个人的自由意志决定的；平等，即他们都在进行着平等的等价交换；所有权，即他们都在各自支配和处理着个人的所有物；边沁，即他们都在按照边沁的功利主义原则并依据个人的利益进行着交换。

第三节 《独立宣言》和《人权宣言》——用法律形式肯定天赋人权的重要文献

《独立宣言》是1776年7月4日北美13个英属殖民地的代表，在第二次大陆会议上通过的宣布脱离英国统治而独立的宣言。参加起草委员会的有托马斯·杰斐逊、约翰·亚当斯、本杰明·富兰克林及李文斯顿、薛曼等人，宣言的文稿是杰斐逊执笔的。《独立宣言》第一次把天赋人权的思想写进了美国宪法性的正式文献中，第一次把启蒙思想家所倡导的自由、平等、生命安全、追求幸福等权利以法律的形式固定下来。

《独立宣言》一开始就阐述了天赋人权的原则，指出：“我们认为这些真理是不言而喻的：人人生而平等；他们为造物主赋有某些不可让渡的权利，其中包括生命、自由和追求幸福的权利；为了保障这些权利，政府便在人民中间成立起来，由被统治者同意而取得正当的权力；任何政府形式一旦变得有害于这

① 潘恩：《人权论》，《潘恩选集》，商务印书馆1981年版，第143页。

② 同上，第143页。

③ 马克思：《资本论》第1卷，人民出版社1963年第2版，第167页。

些权利，人民就有权加以变更或废除而另设新政府，把新政府的基础放在他们认为最能促进自己的安全和幸福的原则之上，并按照符合这一目的的形式组织新政府的权力。”^①《宣言》接着指出，由于“谨慎”的心理主宰着人们的意识，人们决不会因为政府的轻微错误而要求变更设立已久的政府。过去的一切经验表明，只要当政府的罪行尚可容忍时，人民总是宁愿默然忍受。然而当政府倒行逆施，恶贯满盈，明显企图把人民压制在绝对专制主义的淫威之下时，人民就有这种权利，人民就有这种义务，起来推翻那样的政府，并建立新的政府，为人民自身未来的安全设立新的保障。

《宣言》指出，大不列颠统治北美殖民地的历史就是一部怙恶不悛、倒行逆施的历史，它的一切措施，都是为了一个直接的目的，即在各州建立一种绝对专制的统治。《宣言》宣布了不列颠政府在立法、司法、行政、军事、贸易等方面，对北美殖民地人民进行迫害、严重侵犯北美人民人权的 27 项罪行。其中包括：不列颠政府一贯拒绝批准对于北美公共福利最有用最必要的法律；它一向是把各州的立法团召集到那些特别的、不方便的、远离公文档案库的地方去开会，使这些立法团体疲于奔命，以服从它的指使；它抑制各州人口的增加，阻止批准“外籍人归化法案”，拒绝批准鼓励人民移植的法令，并提高新的“土地分配法令”中的限制条款；滥设新的官职，派遣大批官吏到殖民地来箝制人民，并且盘食民脂民膏；未取得各州立法机关的同意就把常备军屯驻于各州；司法部门包庇武装部队，使犯有杀人罪的军人得以逍遥法外；切断北美与世界各地的贸易；不得到北美人民的同意就强制征税；任意逮捕和审判北美人民；派军掠夺北美殖民地的海上船舶，骚扰沿海地区，焚毁城镇，残杀人民，蔑信弃义。大不列颠在北美的统治已是罪行昭著，无恶不作。《宣言》最后宣布北美殖民地的独立，解除对于英王的一切隶属关系，与大不列颠王国之间的一切政治联系亦从此完全废止，北美殖民地联合组成一个拥有主权的自由独立的合众国。

《独立宣言》在初稿中，根据天赋人权的思想，曾经有一大段谴责贩卖黑奴的条文。杰斐逊是美国最早主张解放黑奴的思想家之一，他认为奴隶制不仅背离天赋人权的原则，而且败坏民情风俗，滋长人们骄纵专横的习性。他说：“主人和奴隶之间的全部交往，永远是一方极端骄纵专横，一方屈辱顺从。我们的儿女看到这种现象，进而学习模仿，……就不能不沾染上丑恶的习性”。^②因此，在《独立宣言》的初稿中，杰斐逊写进了这样一段话：“他（指当时英王乔治三世——引者）向人性本身发动了残酷的战争。由于侵犯了一个从来没

① 引自《资产阶级政治家关于人权、自由、平等、博爱言论选录》，世界知识出版社 1963 年版，第 301 页。

② 同上，第 61 页。

有冒犯过英王的远方民族的最神圣的生存权和自由权，由于诱骗他们并把他们运到另一个半球去充当奴隶，或者在运送途中就使他们悲惨地死去，这种异教徒的国家所一致谴责的海盗式的战争乃是信奉基督教的大不列颠国王所进行的战争。他下定决心继续开设买卖人口的市场，滥用他的否决权来扼杀每一项旨在禁止或限制这种肮脏买卖的立法。”^①

但是，在大陆会议讨论通过《独立宣言》的时候，上述条文遭到了南卡罗来纳和乔治亚等南方奴隶主的反对，因此被全部删除，从而一笔勾销了黑奴作为人的各种权利，给《独立宣言》打上了鲜明的种族歧视和种族特权的烙印。恩格斯指出，在《独立宣言》基础上制定的美国宪法，“它最先承认了人权，同时确认了存在于美国的有色人种奴隶制：阶级特权被置于法律保护之外，种族特权被神圣化了。”^②

在《独立宣言》之后13年发表的《人权宣言》，是用宪法形式把天赋人权论加以具体化、固定化和影响更为广泛的文献。法国国民议会在通过了《人权宣言》之后，又讨论制定了宪法，宪法于1791年9月完成，《人权宣言》被全文列入宪法作为序言。1793年，雅各宾克人执政期间通过的民主色彩更加浓重的新宪法，也同样把《人权宣言》作为序言列入。这样，《人权宣言》便正式成为法国宪法不可分割的一部分，而人权也就成为法国宪法明文规定的公民的基本权利。

《人权宣言》由序言和17条条文组成。序言首先声讨了封建专制统治，指出：“不知人权、忽视人权或蔑视人权是公众不幸和政府腐败的唯一原因，所以决定把自然的、不可剥夺的和神圣的人权阐明于庄严的宣言之中。”^③《宣言》接着便把人权具体化为自由、财产、安全和反抗压迫等四种权利。《宣言》第一条和第二条指出：“在权利方面，人们生来是而且始终是自由平等的。只有在公共利用上面才显示出社会上的差别。”“任何政治结合的目的都在于保存人的自然的和不可动摇的权利。这些权利就是自由、财产、安全和反抗压迫。”^④后来，在1791年和1793年的法国宪法中，又进一步把人权具体化为平等、安全、财产、人身自由、信仰自由、出版和结社自由等公民权利。此后，资本主义各国都仿效法国，把上述权利作为公民权利列入自己的宪法之中。

《人权宣言》在国家权力方面，确认了“主权在民”和“分权”原则。第三条规定：“全部主权的源泉根本存在于国民之中；任何团体或者任何个人都

① 引自《杰斐逊文选》，商务印书馆1963年版，第7页。

② 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第146页。

③ 引自《资产阶级政治家关于人权、自由、平等、博爱言论选录》，世界知识出版社1963年版，第305页。

④ 同上，第305页。

不得行使不是明确地来自国民的权力。”^① 第十六条规定：“任何社会，如果在其中不能使权利获得保障或者不能确立权力分立即无宪法可言。”^② 《宣言》第五至十条还提出了一系列不得侵犯人权的規定，例如法无明文禁止的不为罪，禁止非法控告、逮捕或拘留；法不溯既往，无罪推定；任何人不得因其思想、意见和信仰的分歧而遭到干涉。这些原则对于反对封建专制蔑视人权的制度，以及对近代各国法制的建立，都有积极的影响。

《人权宣言》十分强调财产权，第十七条明确提出：“财产是神圣不可侵犯的权利，除非当合法认定的公共需要所显然必需时，且在公平而预先赔偿的条件下，任何人的财产不得受到剥夺。”^③ 后来，法国及其他国家在宪法和民、刑法中都对财产权及保障财产作出了十分明确的规定，如比较激进的1793年法国宪法规定：“财产权是每个公民任意使用和处理自己财产、自己收入即自己的劳动和经营果实的权利。”可以任意使用意味着可以任意购买、任意挥霍、任意盘剥，因此，马克思曾批评说：“可见，私有财产这项人权就是任意地（à son gré）、和别人无关地、不受社会束缚地使用和处理自己财产的权利，这项权利就是自私自利的权利。”^④

平等权是天赋人权的主要内容之一，1795年法国宪法明确规定：“平等就是法律对一切人都一视同仁，不管是保护还是惩罚。”因此平等权主要指公民在法律面前一律平等。但黑格尔曾经指出：“公民在法律面前是平等的，这话说得很对，然而这无非是一句赘语：它只不过说明法律关系，一般说来是存在的，法律在起统治作用。但是就具体而论，只有当公民们于法律之外而且在其他方面平等的时候，他们……才能在法律面前是平等的。”^⑤

自由权是启蒙思想家们视之比生命更为宝贵的权利，但启蒙思想家们也作过论述，在社会政治国家中，自由只能是依法行动的自由，只能是做法律不禁止做的事情的自由（参见本书《自由论》），自由必须以守法为前提，自由决不是为所欲为的权利。同时，自由产生于必然，它自身要受到政治、经济、文化等各种条件的限制。自由权利虽然按照法律平等地赋予了每个公民，但由于公民之间社会地位、富裕状况、文化层次和认识水平的差异，每个公民享有的自由在实际上是不同的。

反抗压迫权也是《人权宣言》提出的一种重要人权。洛克、卢梭、杰斐逊

① 引自《资产阶级政治家关于人权、自由、平等、博爱言论选录》，世界知识出版社1963年版，第305页。

② 同上，第307页。

③ 同上，第307页。

④ 马克思：《论犹太人问题》，《马克思恩格斯全集》第1卷，第438页。

⑤ 引自《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1966年版，第680页。

等人都曾大声疾呼地倡导过这种权利，在人民大众反封建的斗争中，曾经鼓舞人们理直气壮勇往直前地和封建势力战斗。但在资产阶级革命胜利后，就在曾经明确赋予过公民反抗压迫权利的法国，每当劳动群众使用这一权利时，便立即遭到镇压，1831年和1834年的里昂工人起义，1848年的六月工人起义，1871年的巴黎公社起义，都被淹没在血泊之中。《人权宣言》以后的法国宪法，一般都不再提反抗压迫权，转而强调安全权。1793年法国宪法对安全权的解释是：“安全就是社会为了保护自己每个成员的人身、权利和财产而给予的保障。”

总的说来，天赋人权理论的提出，有着巨大的历史进步意义，它是神权和贵族特权的对立物，它在实际上肯定了人的地位、人的价值和人的尊严，它对鼓舞和激励人民大众反对封建统治的斗争起了重大作用。享有充分的人权，是人类长期以来追求的理想。从近代西方政治思想家提出天赋人权理论后，近两三百年间，各国人民一直为争取人权进行不懈的努力，并取得了重大的成果。但就世界范围说，由于人权状况的发展受到各国历史、社会、经济、文化等条件的制约，人权的改善，也有一个发展过程，因此，现代社会还远未能达到使人们充分享有人权这一崇高目标，这也就是为什么无数仁人志士至今仍矢志不渝地要为此而努力奋斗的原因。

第十三章

政治自由论

自由有丰富的内涵。人们从要求摆脱奴隶的羁绊到要求消灭各种物质的和精神的枷锁，从探索内心自由到追求行动自由，从要求个人自由到要求社会自由，从倡导经济自由进而倡导政治自由，经历了一个漫长的逐渐深化的认识过程。

在古代，自由这一概念是随着奴隶制的产生而产生的，当时，自由仅只是在相对奴役而言的意义上使用，指人们的非奴役状态。古希腊时期出现了相对奴隶而言的自由民，自由民指拥有权利和义务的城邦公民，自由在当时只是一个政治概念、法律概念，而不是一个哲学概念。早期和繁荣时期的希腊思想家，既没有人对自由作过较多的哲学思考，也没有人提出过实现“个人自由”的要求。那时的人们普遍认为，自由民的自由是属于城邦和集体的，个人离开城邦和集体，不是奴隶便是野兽，无任何自由权利之可言。希腊著名的政治家伯里克利在伯罗奔尼撒战争的一次葬仪演说中对自由作了如下解释，他说：“自由即保卫城邦不受侵犯，自由即全体公民尽最大可能在实现自身的抱负。”^①那时人们的共同观念是：城邦存则自由存，城邦亡则自由亡，因此，自由即保卫城邦不受侵犯。

柏拉图和亚里士多德的政治思想，建立在人类生而不能平等和个人不能脱离城邦公共生活而存在的观念的基础之上，他们也不倡导个人自由。直到希腊晚期，斯多葛派才开始提出了个人自由的问题，并且开始意识到自由所受的客观制约性，认识到主体对客体的依赖性越小，主体的自由便越多，内在对外的欲求越少，内在获得的独立性越大。在罗马共和国和罗马帝国时期，思想家们对自由的论述极少，到了中世纪，封建制度和神权统治不仅束缚着人们的行动，而且窒息了人们的思想，广大人民无任何自由之可言，自由这个概念在现

^① 转引自：《美国社会科学百科全书》英文本，自由条。

实生活中似乎已经消失。

近代西方思想家的自由理论，是人们在反封建、反神权的斗争中提出来的。文艺复兴时代的巨人们，首先从反对宿命论开始，倡导意志自由，震撼了欧洲封建主义和神权政治的大厦。在尼德兰和英国资产阶级革命时期，斯宾诺莎和约翰·密尔顿把自由和政治结合起来，倡导思想、言论和出版自由。密尔顿是英国革命时期共和派的英勇战士，为了传播革命思想，他反对英国专制政府的书报检查制度，提出了出版自由是辨别是非善恶的保障，驳斥了出版自由导致邪恶流传的观点。随着英国革命的胜利和法国大革命风暴的即将来临，许多思想家更加意识到自由对反封建斗争的重大意义，对自由的思考也逐渐深入，直到十九世纪，许多思想家仍继续对自由问题进行探讨，并形成了比较完整的自由理论。

第一节 斯宾诺莎论个人应当是自己思想的主人

1. 按照自身必然规律运动的自然实体，是产生自由的原因

在近代西方思想家中，斯宾诺莎较早地对自由问题进行了深入的思考。斯宾诺莎是一个杰出的唯物主义思想家，他首先从唯物主义的观点出发，把必然看作是产生自由的原因。他认为世界是一个客观存在的自然实体，人是这个自然实体的一部分，自然实体按照自己的规律运动着，作为自然实体一部分的人，也必然要受这一规律的支配。他说：“人们相信他们自由，只是因为他们自己意识着自己的行为，而毫不认识决定他们行为的原因。”^①他认为决定人们行为的原因，就是客观的规律性，人们只有承认和认识这种规律性，才能获得自由。

斯宾诺莎长期受到教会的迫害，为了逃避教会的追究，他采用鱼目混珠的方法，把自然实体称之为“神”，并解释说：“神是实体，是自然界，是万物的内因，没有神就没有任何东西存在，所以，神只是按照它自己的本性的法则而行动，而不受任何东西的强迫。”^②又说：“因此推出，第二，只有神才是自由因（Causa libera），因为只有神依据它的本性的必然性而存在，只有神依据它的本性的必然性而行动，所以只有神才是自由因。”^③他的意思是说，“神”（即自然）是按照自身的必然规律运动着的，这一按照自身必然规律运动的实体，才是自由产生的原因。

斯宾诺莎还指出，人的思想意志也要受客观自然规律的支配，因此，即使

① 斯宾诺莎：《伦理学》，商务印书馆 1981 年版，第 95 页。

② 同上，第 18 页。

③ 同上，第 19 页。

在人们的心灵中也没有绝对自由的意志，人们决不能依据所谓绝对自由的意志而活动。他说：“意志不能说是自由因”，“神并不依据意志的自由而活动。”^①但是，斯宾诺莎认为，人们只要运用自己的理智正确认识自然实体，正确认识客观规律，也可以获得意志的自由。只是人们要正确地认识自然实体，必须克制自己的情感和欲望，因为受情感和欲望支配的状态乃是一种受“奴役”的状态，只有以理智控制情欲，才会出现正确认识，才能产生自由意志。他说：“只有完全听从理智指导的人才是自由的人。”^②

斯宾诺莎认为，以理智指导才能获得真正的意志自由，意志自由就是幸福，幸福就是道德自身。人们订立契约，建立国家的目的，就是为了获得理智的指导，从而获得自由和幸福。

2. 每个人应当是自己思想的主人。民主国家应当容许思想言论的自由

斯宾诺莎由于怀疑有神论，接受唯物论，自青年时代便饱尝思想不能自由的各种痛苦，因此他强烈反对专制政府的高压政策，反对神学对人们思想的禁锢。他从意志自由就是幸福，而幸福就是道德这一观点出发，主张在一个民主的国家里，首先应当容许人民有思想和言论的自由，反对控制人们的“心灵”和“舌头”。他认为人民的“舌头”虽然可以控制，但人民的思想（心灵）是无法控制的，如果真能控制，那么任何一种暴政都可以长治久安，永无被人民推翻的危险，暴君们都可以高枕无忧。他说：“如果人的心也和人的舌头一样容易控制，每个国王就会安然坐在他的宝座上了，强制政治也就没有了；因为每一个人就要按统治者的意思以规定他的生活，要服从统治者的命令，以评定一件事是真的或是假的，好的或是坏的，公道的或是不公道的。”^③

斯宾诺莎认为，人有思想和判断的自由，每一个人应当是“他自己思想的主人”。^④因此，一个民主的政府不应该剥夺人民的自由思想、判断和发表意见的权利，剥夺人民的这种自由必然会产生可悲的后果。他说：“思想分歧矛盾的人，若强迫他们只按最高当局的命令说话，是不会没有可悲的结果的。就是极有经验的人也不知道怎么缄口如瓶，更不用说一般大众了。人的普通的弱点是把他们的计划告诉别人，虽然是有需要保持缄默。所以政府剥夺个人吐露心里话的这种自由，是极其严酷的。如果允许人有这种自由，就算是温和的政府。”^⑤

为了说明思想言论自由的合理性，斯宾诺莎列举了下列理由：

① 斯宾诺莎：《伦理学》，商务印书馆1981年版，第29页。

② 同上，第218页。

③ 斯宾诺莎：《神学政治论》，商务印书馆1982年版，第270页。

④ 同上，第271页。

⑤ 同上，第271页。

第一，思想、言论和判断自由是天赋的、不可转让的自然权利。人们订立契约，建立国家，每个人放弃的是自由报复和自由行动的权利，仍保留了自由思想和自由发表意见的权利。斯宾诺莎提出，人们拥有并保留思想和言论自由的权利，并不会危害国家，虽然人们的思想和判断可能与政府有分歧，甚至人们可能会发表反对当局的言论，但是，“只要他是出于理性的坚信，不是出于欺骗、忿怒或憎恨，只要是他没有以私人的权威去要求变革的企图”，^①都将对国家对社会有益而无害。他还说：“自由比任何事物都为珍贵。我有鉴于此，欲证明容纳自由，不但于社会的治安没有妨害，而且，若无此自由，则敬神之心无由而兴，社会治安也不巩固。我相信我做此事，也非无益之举。”^②斯宾诺莎这里所谓的“敬神之心”，是指对客观实际的尊重，指对客观真理的追求，因为他所说的“神”乃是指自然或自然的规律。

第二，人类订立契约，建立国家的目的是为了保障自己能够按照理性和自由的原则生活，并不是要使自己变成缄口如瓶，逆来顺受的奴隶。他说：“政治的真正目的是自由。”^③又说：“政治的目的绝不是把人从有理性的动物变成畜性或傀儡，而是使人有保障地发展他们的身心，没有约束地运用他们的理智。”^④他还强调民主的政府不应用恐怖的办法来压制和约束公民，也不应当用强迫的办法来迫使人民服从它的统治。尊重并保障人民的天赋权利，于国于民均有好处。他说：“政府的目的是使人免于恐惧，这样他的生活才能极有保障，换句话说，加强他生存与工作的天赋之权，而于他个人或别人无损。”^⑤

第三，服从不在于外表的动作，而在于服从者的内心状态。斯宾诺莎提出，凡真心诚意自愿服从另一个人命令的人，是最自觉接受另一人统治的人，“因此之故，最坚强的统治是属于能左右国民之心的统治者。”^⑥强暴的统治能使人民缄默，但却无法夺去人民内心的思想自由，而且缄默比之于让人民吐露心里的话，对统治者来说更加危险。

斯宾诺莎说：“命令一个国民恨他所认为于他有益的，或爱他于他有损的，或受辱而处之泰然，或不愿意摆脱恐惧，或许多与此类似的事，那永远是枉然的。”^⑦因为人总是遵循人性的原则行动，自我保存，趋利避害，爱自己认为于己有益的，恨自己认为于己有害的，决不会在实际上去屈从暴虐的统治，去恨自己之所爱，去爱自己之所恨，因此，统治者“受其内部人民的威胁与受外

① 斯宾诺莎：《神学政治论》，商务印书馆1982年版，第272页。

② 同上，第12页。

③ 同上，第272页。

④ 同上，第272页。

⑤ 同上，第272页。

⑥ 同上，第227页。

⑦ 同上，第226页。

部敌人的威胁是一样大的。”^① 古代许多帝王都深感在战场上与敌人正面交战的时候比在剧院中更为安全，他们常常脱免于敌人之手，但却不能脱免于自己的国民，因为他们并不真正懂得，无论政府的权力如何大，但却不能大到可以剥夺人民的思想自由。

斯宾诺莎还说，理智与经验虽已极其清楚地告诉人们，一国的保存主要有赖于国民执行所接受命令之忠实，但应对国民如何指导才能保持国民的这种忠实，则很难回答。因为“统治者与被统治者都是人，是容易随顺他们的欲望的。大众的不坚定的性情几乎使与大众有过交道的人陷于绝望。因为大众是完全为情绪所左右，不为理智所节制。它贸然而行，无所不至，极其容易为贪婪或奢华所腐化。人人都以为自己是无所不知的，想把一切事物弄得合他的心思，判断一事物是公正或不公正，合法或不合法，要看将于他有利或是有损”。^② 斯宾诺莎从人性论出发，天才地认识到巩固的政权必须是符合大多数人民利益的政权，即大多数人民认为于己有利的政权。

第四，思想自由本身是一种道德行为，不能禁绝，因此在任何政体下，强制“言论一律”是无法做到的。斯宾诺莎指出，在任何政体下，统治者越是设法削减人们的言论自由，人们更越是顽强地抵抗他们。因为在一个国家里，要求言论自由的人绝不会是那些贪财奴、谄媚的人以及别的一些“笨脑袋”，这些人想的只是填满自己的肚子和钱袋。抵抗削减言论自由的人，都是一些受良好教育、有高尚道德品行、有理智有头脑的人，“所以制裁人的意见的法律对于心地宽宏的人有影响，对于坏人没有影响，不足以使罪犯必从，而是激怒了正直的人，所以这种法律之保留是对于国家有很大危害的”。^③

斯宾诺莎还指出，即令言论自由可以完全禁绝，把人们压制得除非有统治者的命令他们都不敢低声说一句话，这仍然不能做到当局怎么说，人民便会怎么想的地步。“因此，其必然的结果会是，人民每天这样想，而却那样说，败坏了信义（信义是政治的主要依靠），培养了可恨的阿谀与背信，因此产生了诡计，破坏了公道。”^④

斯宾诺莎还认为，禁止言论和判断自由的法律是背离人类天性的，它在实际上只能激怒人民，它可以把一个正直的人像罪犯似的流放，甚至可以把 he 处死，但是“自知是正直的人并不怕人按一个罪犯把自己处死，不怕受惩罚，他的心中没有因做了丢脸的事而起的那种恼悔。他认为为正义而死不是惩罚，而是一种光荣，为自由而死是一种荣耀”。^⑤

① 斯宾诺莎：《神学政治论》，商务印书馆 1982 年版，第 226 页。

② 同上，第 228 页。

③④ 同上，第 275 页。

⑤ 同上，第 276 页。

斯宾诺莎虽然积极主张思想、言论、判断的自由，但他并不认为言论自由可以不加任何限制，他认为言论自由必须有两个限度：一是不损及统治者的权威；二是不妨碍国家社会的安宁。他认为言论的过度自由会有损于政府和社会，他说：“无限制地给予这种自由则是极其有害的”。^① 斯宾诺莎提出，自由必须以遵守法律为前提。他认为，在民主的政体中，法律是理性的体现，服从法律就是服从理性，服从理性才能使人们共享自由。他说：“正义是每个人的本份，正义就是按照契约的约定，遵守公民的职责，正义是有赖当局的法律的，所以凡干犯当局的众所承认的法令的人，不会是公正的。”^② 他强调自由决不是每个人想怎么办就怎么办，如果每一个人都想怎么办就怎么办，公众的和平与安宁就无法保持，“所以一个人与国家的法律相背而行是不尽本份的，因为如果这种做法普遍起来，国家必然会随之灭亡”。^③ 他举了这样一个例子：若是有人认为有一条法律是不合理的，应当加以修改，如果他把他的意见呈请当局加以考虑，自己并没有采取违反那一条法律的行动，他便是一个好公民；“可是如果他责备当局不公，鼓动人民反对当局，或是如果不得到当局的同意，他便谋乱以图废除这条法律，那他就是一个捣乱分子与叛徒”。^④

总的说来，斯宾诺莎和其他许多思想家一样，主张思想言论自由，但必须依法行动，这是正确的，这也是后来发达的资本主义各国所实现的政治自由。还必须看到，斯宾诺莎的思想言论自由的主张是在十七世纪提出的，那时人们在思想上言论上正遭受教会和封建制度的种种束缚、压制和迫害，斯宾诺莎终身为思想言论自由进行不屈不挠的战斗，他的自由主张，深深地激励、鼓舞和启迪了正在进行反对封建统治斗争的人们，为许多伟大的思想先驱者们所称颂。

第二节 霍布士论君主有自由和臣民无自由

霍布士认为，所谓自由是指不受阻碍的状况，而所谓阻碍是指妨碍主体运动的外部障碍。他说，不论任何事物，如果由于受束缚或包围，只能在一定的空间范围内运动，我们就称它为没有越出这空间的自由。当一个生物被墙壁禁锢或被锁链束缚时，当水流被器皿或堤岸阻挡时，我们就称它为不能自由地运动。但是，当阻碍来自事物的本身，如一块静止的石头或一个卧病在床的人，我们不说它是“缺乏运动的自由”，而只是说它是“缺乏运动的力量”。

① 斯宾诺莎：《神学政治论》，商务印书馆1982年版，第272页。

② 同上，第273页。

③ 同上，第273页。

④ 同上，第273页。

根据上述前提，霍布士推论说，自由的臣民或自由人，“指的是在其力量和智慧所能办到的事物中，可以不受阻碍地做他所愿意做的事情的人”。^①他说，自由是相对运动而言的，静止的事物不运动，无所谓阻碍，也便无所谓自由。例如，当我们说：“一条路是自由的”这句话时，指的并不是道路本身的自由，而是指在这条道路上行走的人不受阻碍。所以，从“自由意志”一词中，我们不能推出意志、欲望、意向本身有何种自由，而只能推出人的自由，只有人才是自由的主体，“这种自由就是他在从事自己具有意志、欲望或意向想要做的事情上不受阻碍。”^②

霍布士认为，畏惧与自由是不矛盾的，是能一致和相容的。例如，一个人因为害怕船只沉没而把货物抛入海中，他这样做实际上是自愿的，是自由选择的，如果他对船只因运载过重而沉没是无所谓的话，他也可以不这样做。同样，一个人因害怕监禁而归还债务也是这样，如果他不怕监禁，也可以不归还。因此，“一般说来，人们在国家之内由于畏惧法律而做的一切行为都是行为者有自由不做的行为”。^③这就是说，守法者并非不自由，守法与自由是不矛盾的。

霍布士进一步提出，自由与必然是相容的。例如，水顺河道往下流，非但有自由，也有必然性存在其中。人们的意志、欲望、意向常常是由一系列必然的原因所决定的，人们的意志常常是按照必然性来进行决断的，但是只要不受外界的其他阻碍，便仍然是自由的，而且正因为有必然性，所以才有人自由。“因此，垂察并规定万事万物的上帝也垂察人们按自己意志行事的自由，使之必须带有刚好只做出上帝所愿的行为的必然性。……要是上帝的意志不保证人们的意志具有必然性，因而保证了依存于人类意志的一切都具有必然性的话，那么人类的自由便会跟上帝的全能与自由相冲突、相妨害了。”^④人如果不依据必然性而活动，人便成为全能的绝对自由的上帝了。

从上述关于自由的思考出发，霍布士进一步作出了下列政治自由的结论：

第一，臣民的自由是与遵守法律为前提的，自由和守法是相容的。他说，人们为了脱离可怕的自然状态，为了得到和平，以保全自己的生命，便订立契约，建立国家，并制订了若干“人为的锁链”即法律来约束臣民的行动，“臣民的自由只是相对于这些锁链而言的自由。”^⑤但是，世界上没有一个国家能够制定出足够详尽的法律来规定人们的一切言论和行为，因此，“在法律未加

① 霍布士《利维坦》，商务印书馆1985年版，第163页。

② 同上，第163页。

③ 同上，第163页。

④ 同上，第164页。

⑤ 同上，第164页。

规定的一切行为中，人们有自由去做自己的理性认为最有利于自己的事情。”^①他反对把自由解释成为“人身自由”，也就是不受锁链锁铐和监禁的自由，他认为人们显然已经有了这种自由，人们现在还像这样叫嚷，要求这种自由是荒谬的。“因此，臣民的自由只有在主权者未对其行为加以规定的事物中才存在，如买卖或其他契约行为的自由，选择自己的住所、饮食、生业，以及按自己认为适宜的方式教育子女的自由等等都是。”^②

第二，臣民的自由与主权者的无限权力是相容的。霍布士说，主权的代表人不论在什么借口之下所做的事情，没有一件对臣民的自由说来可以被称做无信义或侵害的，因为主权代表人的无限权力是臣民“按照自由意志”自愿交给他的，所以即使一个无辜的臣民被主权者任意处死，对臣民来说也无损于他的自由意志，而且“双方都没有做对不起对方的事。”^③

第三，古代经典作家称颂的自由是主权者的自由，不是平民个人的自由。霍布士说：“当我们说雅典人和罗马人是自由的这句话时，指的是他们是自由的国家，这不是说任何个人有自由反抗自己的代表者，而是说他们的代表者有自由抵抗或侵略其他民族”。^④

霍布士认为，无限制的自由只能由国家拥有，臣民个人的无限自由只能导致人与人互相为战的混乱状态，对于国家社会并无好处。他甚至说，西方人从小爱读希腊、罗马人的书，由于缺乏判断力而不能加以分辨，被自由的美名所欺骗，误认为希腊、罗马的人民是最自由的，“所以从小就在自由的虚伪外表下养成了一种习惯，赞成暴乱，赞成肆无忌惮地控制主权者的行为，然后又在控制这些控制者，结果弄得血流成河，所以我认为可以老实地说一句：任何东西所付出的代价都不像我们西方世界学习希腊和拉丁文著述所付出的代价那样大”。^⑤

霍布士对自由的阐述，有其合理与睿智的地方，但他的臣民自由论实际上是主张君主有绝对的自由，臣民无任何政治自由，这种主张是为他的君主专制论服务的，反映了他与封建势力妥协调和的保守性，不久便为英法革命的进程所否定。

① 霍布士《利维坦》，商务印书馆1985年版，第164页。

② 同上，第165页。

③ 同上，第165页。

④ 同上，第167页。

⑤ 同上，第168页。

第三节 洛克、卢梭等人论社会政治自由 必须以守法为前提

激进的启蒙思想家洛克、卢梭等人，抛弃并批判了菲尔麦以及霍布士等人的君主专制理论，他们歌颂自由、赞美自由，把个人的自由提到比生命、财产更为重要的地位，但是，洛克、卢梭等人主张的自由，并非绝对的、放任的自由。洛克说：“自由并非像罗伯特·菲尔麦爵士所告诉我们的那样：‘各人乐意怎样做就怎样做，高兴怎样生活就怎样生活，而不受任何法律束缚的那种自由’。”^①他们都清醒地认识到，放任的自由在现实生活中是不存在的，放任的自由只能引起社会秩序的混乱和人与人之间的互相伤害。

洛克在论述自然状态时曾经指出，自然状态虽然是一种“完备无缺的自由状态”，但这种自由状态，“却不是放任的状态。在这种状态中，虽然人具有处理他的人身或财产的无限自由，但是他并没有毁灭自身或他所占有的任何生物的自由。”^②洛克认为，在人们脱离自然状态，订立契约，建立国家，制定了法律之后，自由只能是：“在他所受约束的法律许可范围内，随其所欲地处置或安排他的人身、行动、财富和他的全部财产的自由。”^③自由只能是在法律保护 and 许可的范围之内，使他不受另一个人的“任意意志”的支配，可以有遵循个人意志行动的自由。

卢梭在《社会契约论》一书中提出：“人是生而自由的，但却无往而不在枷锁之中。自以为是其他一切的主人的人，反而比其他一切更是奴隶”。^④卢梭认为，自由虽然是“人性”的产物，是天赋的不可转让的权利，但是在现实生活中的每一个人，无论其在思想上或行动上，都是受到种种束缚，所以人在实际上是极不自由的，到处都是枷锁。他甚至说：“我们所有的智慧，都脱不了奴隶的偏见。我们所有的习惯都在奴役我们、束缚我们、压制我们。文明人从生到死都脱不了奴隶的羁绊。”^⑤

孟德斯鸠在《论法的精神》一书中更加明确地提出：“政治自由并不是愿意做什么就做什么。在一个国家，也就是说，在一个有法律的社会里，自由仅仅是：一个人能够做他应该做的事情，而不被强迫去做他不应该做的事情。”^⑥所谓应该做的事情，就是法律许可并且保护人们去做的事，所谓不应该做的事

① 洛克：《政府论》下卷，商务印书馆1983年版，第16页。

② 同上，第6页。

③ 同上，第36页。

④ 卢梭：《社会契约论》，商务印书馆1982年版，第8页。

⑤ 同上，第8页译注。

⑥ 孟德斯鸠：《论法的精神》上卷，商务印书馆1982年版，第154页。

情，就是法律禁止人们去做的事情。他说：“自由是做法律所许可的一切事情的权利，如果一个公民能够做法律所禁止的事情，他就不再有自由了，因为其他人也同样会有这个权利。”^①

自由必须以守法为前提，自由只能是做法律所不禁止人们去做的事情的权利，这是他们的共同论点，为什么社会自由只能是依法行动的自由，他们对这一问题进行了一系列论述：

第一，自由不以守法为前提，国家就不成其为国家，社会就将陷入无政府的混乱状态。

洛克指出，自由与平等是互相制约的，人们享有自由的权利，但是，根据自然和理性，人们拥有的一切权利和管辖权都是平等的，没有人应当享有多于别人的权力。由于个人的权力和权利都是平等的，因此个人的自由必须以不侵害他人的自由为前提，否则便会产生互相伤害的战争状态。他说：“凡在社会状态中想夺去那个社会或国家的人们的自由的人，也一定被假设为企图夺去他们的其他一切，并被看作处于战争状态。”^② 自由逾越法律的许可就会与平等的原则相冲突，就会产生侵犯其他人自由权利的情况，从而导致战争状态，战争状态可以使社会毁灭，因而不能为人类的理性所容许。

卢梭则指出，国家政治共同体的本质就在于自由与服从二者的统一。他说，在政治共同体内，“人们既是自由的而又要服从法律”。^③ 如果人们不按照体现“公共意志”的国家法律办事，各行其是，国家就不能作为一个统一体来行动，国家就将不成其为国家。

第二，国家制定法律的目的，正是为了保障公民的自由。按照法律行动，就是按照公民自己的意志行动，因此，公民服从法律就是公民服从自己的意志，就是自由。

卢梭指出，在建立于社会契约基础之上的民主国家里，“法律只不过是我們自己的意志的纪录”。^④ 法律是“公意”的行为，是公民意志的表现，因此，卢梭认为，在一个民主的国家里，“唯有服从人们自己为自己所规定的法律，才是自由”。^⑤

卢梭认为，这种以服从法律为前提的自由是真正的社会自由，是每个公民不能任意抛弃的，谁要是抛弃这种自由，企图回到随心所欲的自然状态，社会就要强迫他恢复这种自由。因为，人们订立社会契约，建立国家以后，每个公民既在国家中享有公民的权利，就必须相应地承担公民的义务，服从法律就是

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上卷，商务印书馆1982年版，第154页。

② 洛克：《政府论》下卷，商务印书馆1983年版，第13页。

③ 卢梭：《社会契约论》，商务印书馆1982年版，第51页。

④ 同上，第51页。

⑤ 同上，第30页。

公民的义务。如果有的公民只愿意享受权利而不愿意尽公民的义务，这便是不公平、不公道，这就是“非正义”，非正义的行为如果允许其长久存在，就会导致国家的灭亡。卢梭说：“因而，为了使社会公约不至成为一纸空文，它就默契地包含着这样一种规定——唯有这一规定才能使其他规定具有力量——即任何人拒不服从公意的，全体就要迫使他服从公意。这恰好就是说，人们要迫使他自由。”^①

洛克则提出，人的自由与野兽的自由有根本的区别，“我们是生而自由的，也是生而具有理性的”。^②野兽是没有理性的，人是有理性的，人类的自由是按照自己的理性行动的自由，是以理性为指导的自由，在一个民主的国家里，法律是按照理性原则制定的，法律体现理性。他说：“法律按其真正的含义而言，与其说是限制还不如说是指导一个自由而有智慧的人去追求他的正当利益。假如没有法律他们会更快乐的话，那么法律作为一件无用之物自己就会消灭。”^③又说：“法律的目的不是废除和限制自由，而是保护和扩大自由。”^④因此，遵守法律便是服从理性，不仅不会使人丧失自由，反而会使人们的自由得到更可靠的保障和扩大。

第三，政治自由的目的是为了人们的安全，只有服从法律，人们才能获得真正的安全。

孟德斯鸠提出，人们不能为自由而自由，自由不是目的自身。他说：“哲学上的自由，是要能够行使自己的意志，政治上的自由是要有安全。”^⑤又说：“一个公民的政治自由是一种心境的平安状态。这种心境的平安是从人人都认为他本身是安全的这看法产生的。要享有这种自由，就必须建立一种政府，在它的统治下，一个公民不惧怕另一个公民。”^⑥他认为要使一个公民不惧怕另一个公民，即要使公民的政治自由和安全得到保障，必须建立法制，惩办罪犯。他说政府惩处违法的犯罪分子，逮捕他们，监禁他们，惩罚他们，使他们失去自由，是因为他们侵害了别人的自由，妨碍了其他公民的安全。建立法制，使罪犯失去自由，正是为了保障其他公民能够自由地生活。

洛克进一步提出：“哪里没有法律，那里就没有自由。这是因为自由意味着不受他人的束缚和强暴，而哪里没有法律，那里就不能有这种自由。但是自由，正如人们告诉我们的，并非人人爱怎样就怎样的那种自由（当其他任何人的一时高兴可以支配一个人的时候，谁能有自由呢？）。”^⑦

① 卢梭：《社会契约论》，商务印书馆1982年版，第29页。

② 洛克：《政府论》，下卷，商务印书馆1983年版，第38页。

③④ 同上，第36页。

⑤ 孟德斯鸠：《论法的精神》上卷，商务印书馆1982年版，第188页。

⑥ 同上，第156页。

⑦ 洛克：《政府论》下卷，商务印书馆1983年版，第36页。

总之，他们都认为，如果没有法律来制止随意侵害别人自由的行为，人们便不能得到安全，没有安全便也没有自由。因此，卢梭曾经说过，在热内亚的监狱大门和罪犯船的锁链上，都可以看到自由（Libertas）这个字，这真是又好又恰当，因为允许为非作歹的自由，人们便将失去自由，惩处罪犯正是为了保障自由。

启蒙思想家关于自由的观点中，包含着许多唯物主义的合理的因素，他们中的许多人都天才地看到了自由所受到的社会制约性，并且都反对绝对的、放任的自由。洛克、孟德斯鸠都认为，“人们想做什么就做什么”不是对自由的正确解释，而是对自由的攻击和歪曲，这种自由在现实生活中是不存在的。

第四节 黑格尔论实现社会政治自由的必要条件

格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831），19世纪德国伟大的古典哲学家，辩证法大师。生于德国符腾堡公国首府斯图加特，父亲是高级税局官吏。1780—1788年黑格尔在斯图加特中学读书，1788—1793年入图宾根神学院学习哲学和神学，1793—1796年在瑞士伯尔尼一个贵族的家里担任家庭教师，1797—1800年黑格尔又赴法兰克福担任家庭教师。1801年黑格尔通过了他的学位论文和大学讲课资格的答辩，开始在耶那大学任教，他和谢林一起开课，一起办《哲学评论》。1805年黑格尔获副教授职称。1807年为海德堡物理学会名誉会员，同年移居班堡，任《班堡报》编辑。1808年底移居纽伦堡任中学校长。1816年到海德堡大学任哲学教授，开始享有盛誉。1818年受国王聘任为柏林大学教授，1822年被任命为大学评议委员会委员，1829年当选为柏林大学校长并兼任政府代表，1831年逝世于柏林。

黑格尔青年时期深受法国启蒙运动和法国大革命的影响，特别受到卢梭思想的影响，在黑格尔早年的著作中，推崇理性，反对宗教，批评教会，强调人权，主张人的理性能力应当获得充分自由的发挥，并无情揭露封建制度的腐朽性。晚年的政治思想，渐趋保守，赞美普鲁士王国，为普鲁士君主专制制度的合理性进行论证，与青年时代激进的政治思想有了较大差距。政治思想方面的主要著作是：《法哲学原理》、《德国法制》、《历史哲学讲演录》等。

1. 自由乃是于他物中发现自己，自己决定自己，自己依赖自己。人类的历史是一部认识和实现自由的历史

黑格尔和斯宾诺莎一样，认为自由是对必然的认识。他说：“必然性只有

在它尚未被理解时才是盲目的。”^①黑格尔认为，自由与冲动不同，自由决非冲动，自由是一个基于对客观必然性认识的理性行为，是一种自主的活动。冲动是在强烈情感支配下的非理性行为，这种强烈的情感是由一他物，由一人，由一他事所引发，并非基于冷静的个人理智认识的自主活动。他在论及自由的性质时指出：“自由乃是在于他物中发现自己的存在，自己依赖自己，自己决定自己的意思。所以思想与冲动不同。在一切冲动行为中，我乃是自一他物，自一外在于我的事物开始。在这里，我们只能说是依赖，不能说是自由。”^②他说冲动只是一种“形式的自由”，并非真正的自由。

黑格尔认为，动物有生命，是自然发展的“顶峰”，而人不但有自在的生命，还有自为（自觉）的意识，又是顶峰的顶峰。人既是自在的又是自为的，人既能认识自己又能认识世界，所以人能根据自己的认识，把人自身的理想、愿望，通过实践体现在客观世界中，这样，人和自然，人与客观世界就不再是对立的而是统一的了。正是在这个意义上，人是自由的，人的自由是无限的，因为人的认识是无限的，这也是人和动物的区别。黑格尔说，人“他首先作为自然物而存在，其次他还为自己而存在，观照自己，认识自己，思考自己，只有通过这种自为而存在，人才是心灵”。^③又说：“自由是心灵的最高的定性。按照它的纯粹形式的方面来说，自由首先就在于主体对和它自己对立的东西不是外来的，不觉得它是一种界限和局限，而是就在那对立的東西里发现它自己。就是按照这种形式的定义，有了自由，一切欠缺和不幸就消除了，主体也就和世界和解了，在世界上得到满足了，一切对立和矛盾也就解决了。但说得更确切一点，自由一般是以理性为内容的：例如行为中的道德，和思想中的真理。”^④

黑格尔作为一个客观唯心主义者，他认为“精神”是世界历史的基础，精神的特性就是获得自由、追求自由和产生自由。“精神”的实体或者本质就是自由，自由是精神所要获得的唯一真理。据此他提出，人类的历史既然是一部“精神”活动的历史，便也就是一部认识自由，从而获得自由的历史。

黑格尔指出，人类对自由的认识经历过多种不同的发展阶段，人类获得的自由也有过多种不同的层次。他说，东方人不知道人的本质——精神是自由的，因为不知道，所以不自由。他们只知道一个人是自由的，这个人便是专制国君，“这一个人的自由只是放纵、粗野、热情的兽性冲动，或者是热情的

① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1962年版，第307页。

② 引自：《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1966年版，第672页。

③ 引自：《从文艺复兴到十九世纪资产阶级文学家艺术家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1971年版，第530页。

④ 同上，第531页。

一种柔和驯服，而这种柔和驯服自身，只是自然界的一种偶然现象或者一种放纵恣肆。”^①而放纵恣肆并非自由，所以东方的专制君主也并非自由人。

黑格尔认为，希腊人和罗马人也只知道少数人是自由的，不懂得人人都有自由。他们不承认奴隶是人，不认识奴隶是具有自由精神和独立的自由意志的人，因此自由在希腊人罗马人那里并没有获得完全的实现。最后，只有日尔曼民族在基督教的直接影响下首先获得了自由意识，“知道人类之为人类是自由的；知道‘精神’的自由造成了它最特殊的本性。”^②自由在日尔曼民族中获得了完美的实现，精神终于返回了它的自身，因此，日尔曼精神是新世界的精神，它的目的是要使绝对的“真理”体现为真正的自由。所以日尔曼民族是人类历史的最后完成，是人类历史发展的顶峰。

黑格尔提出，除日尔曼民族外，由于其他民族都不懂得人的自由，也就不可能把自由的原则贯彻到现实生活的一切关系上，特别是政治关系上。他说：“在多个国家里，自由更少盛行；各政府和宪法也没有采用一种合理的方式，或者承认自由是它们的基础。这个原则的应用于各种政治关系上；拿它来铸造和贯彻社会机构，乃是一种造成历史本身长期的过程。”^③他认为，使自由变为现实，是“精神”的使命，是整个世界的最后目的，“自古到今努力的目标，也就是茫茫大地上千秋万岁一切牺牲的祭坛，只有这一个目的不断在实现和完成它自己；在终古不断的各种事态的变化中，它是唯一不变化的事态和渗透这些事态真实有效的原则。”^④

2. 国家和法的限制是实现社会政治自由的必要条件

黑格尔认为，任何一个个体都是一个有限的东西，都有一定的界限。人就是一个个体，人要获得自由，就必须认识这种界限，自觉地限制自己。他说：“一个人要想成为真正的人，就必须是一个特定的存在，为达此目的，他必须限制自己。”^⑤但自由又意味着人企图在各方面“一试身手”，意味着人们愉快地投身于追求自己有兴趣的思想和活动中，在这些思想和活动中，人们各有自己的原则和信念，从而获得了道德上的独立，但这种自由，一方面促使人们最大程度的分化，形成了社会的不平等；另一方面，也促进了人类的发展，特别是人们个性的发展，“同时产生了对需要数量的无穷的増加，产生了满足这些

① 引自：《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1966年版，第674页。

② 同上，第674页。

③ 同上，第674—675页。

④ 同上，第676页。

⑤ 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1962年版，第204—205页。

需求的困难的增加，产生了好辩欲望的增强，产生了挑剔癖的增强，以及贪得无厌的虚荣心的作祟的话，那么在这方面它就几乎变成了在这个范围里引起混乱和产生各种可能的复杂问题的个性松弛的一部分了”。^① 因此要避免社会混乱，实现社会自由，就需要对个人的各种非理性的感情、欲望、意志加以规范和限制。

黑格尔认为，国家正是一种限制，而这种限制恰好是社会自由实现的必要条件。他说：“社会和国家当然产生了限制，但这种限制只是限制了纯属兽性的情感和原始的本能；就好像在一个比较更进步的阶段，便是限制了放纵和热情考虑的意图。这一种限制，乃是真正的——合理的和依照概念的自由的意识和意志所由实现的手段”。^② 黑格尔提出，法律和道德依照自由的概念是必不可少的，法律和道德是对冲动、热情、欲望的一种约束，是对放纵和任意的一种限制，人们常把它们看作是对于自由的一种“桎梏”，“相反地，我们应当把这种限制看作是解放的必要条件。社会和国家正是‘自由’所实现的情况”，^③ 即基础。

黑格尔甚至认为，每一部真正的法律，都是一种自由。“它包含了客观精神的合理原则，换句话说，即它体现了一种自由。”^④ 而法定的权利，不论是私人的或国家的，公共的或市镇的，原先就称之为自由的权利，这些自由权利都有一定的界限。在政治国家中，每个人依法享有的一定自由权利，都必须以不侵害他人的自由权利为条件，因此，“每个人在涉及他人自由的时候，务必限制自己的自由；国家是这种相互限制的一种必要条件；而法律本身就是限制”。^⑤

黑格尔指出，法律虽然是人们自由的一种限制，但在一个依照理性统治的国家中，人们遵守法律，不会丧失自由。因为这种法律体现的是公民自身的理性，它正是公民自由的条件。他说：“在一个真正按照理性来划分生活各部门的国家里，一切法律和措施都只是按照自由的本质的规定性来实现自由。既然如此，所以每个公民都发现这种制度恰恰是他个人理性的实现，在服从这些法律时，不是把它们当作外人，而是把它们当作心腹。”^⑥

黑格尔还提出，有人认为，现代国家只允许“平等”，或者允许平等基于

① 引自：《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1966年版，第682页。

② 同上，第677页。

③ 同上，第674页。

④ 同上，第681页。

⑤ 同上，第681页。

⑥ 引自：《从文艺复兴到十九世纪资产阶级文学家艺术家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1971年版，第532页。

允许自由，这种说法是不正确的。相反地，正确的说法应该是：“正是现代国家形式的巨大发展和臻于成熟，在现实生活中产生了个人之间最为具体的不平等；而通过法律的更为合理化和法定国家的更趋稳固，它同时产生了在更大程度上与更加稳定的自由。”^①自由作为对自由运用财产的保护，作为对自由发展与运用个人才能的允诺，它带来的只能是社会的分化和不平等，而人们却只看到了现代国家形式上的平等，即法律面前的平等，忽视了日趋扩大的自由所带来的实际上的不平等。在这里，黑格尔已经天才地提出了自由与平等的矛盾。

3. 自由要靠知识、修养和自我克制才能获得。世界上不存在绝对的自由

黑格尔认为，人并非生而自由的，自由不是一种天生的状态，自由只能基于对必然的认识，自由是后天的，自由需要知识、修养和自我克制才能获得。他说：“‘自由’要靠知识和意志的无穷训练，才可以找出和获得。所以天然状态不外乎是无法和凶暴的状态，没有驯服的天然冲动的状态，不人道的行为和感情的状态。”^②

黑格尔还指出：“无知者是不自由的”。^③因为和他对立的是一个“陌生”的世界，他对这个陌生的世界是无知的，他还没有把这个陌生的世界变成为他自己所用的。他住在这个世界里不像是居住在自己的家里一样，但这个陌生的世界又是他赖以生存的世界，因此，他虽然居住在这里，但却是盲目的，不自由的。黑格尔认为，人们进行学习、研究、思考、追求知识，就是为了认识这个世界，为了获得自由。他说：“人们努力从知识和意志，从学问和品行里去找一种满足和自由。……好奇心的推动，知识的吸引，从最低级的一直到最高级的哲学见识，都只发源于一种希求，就是要把上述不自由的情形消除掉，使世界成为人可以用观念和思考来掌握的东西。”^④

黑格尔指出，世界上不存在“普遍的自由意志”，即不存在绝对自由，自由只能是相对的。因为普遍的，一般的东西，只有在个别的、具体的人的身上才是现实的，而普遍的自由意志，只有在单一性的个体中，才是一种现实的意志。人作为单一性的个体，只是一个有限的个体，要受到客观世界的多种限制，所以普遍的自由意志在现实生活中是不存在的，它与现实是不相容的。如果有人自以为拥有普遍的自由意志的话，那么它只能使他到处碰壁，引起狂暴，

① 引自：《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1966年版，第681页。

② 同上，第677页。

③ 引自：《从文艺复兴到十九世纪资产阶级文学家艺术家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1971年版，第532页。

④ 同上，第532页。

导致死亡。“普遍的自由既不能产生任何肯定性事业，也不能作出任何肯定性行动；它所能做的就只有否定性行动；它仅只是制造毁灭的狂暴。”^①“普遍的自由所能作的唯一事业和行动，于是就是死亡，而且是这样一种死亡，它没有任何内容，也没有任何充实，因为被否定的东西乃是绝对自由的自身的没有充实没有内容的点；它因而是最冷静最平淡的死亡，比劈开一棵菜头和吞下一口净水并没有更多的意义”。^②

黑格尔是较早对自由理论进行正确阐述和深刻分析的思想家之一。他首先揭示了自由与必然的关系，并把这一关系引入政治领域，正确阐述了国家、法律和公民自由的关系。恩格斯在《反杜林论》中充分肯定了黑格尔的自由理论，并且指出，自由不在于摆脱客观条件的限制，不在于脱离客观规律的制约，恰恰相反，自由正在于认识客观条件和客观规律，并运用它为人类的一定目的服务。自由的程度和层次是随人类认识的深化而不断提高的，由于整个人类的历史现在还十分年轻，人类对客观世界的认识还不够深入，因此人类还不可能获得极大的自由。恩格斯指出：“硬说我们现在的观点具有某种绝对的意义，那是多么可笑，这一点从下述的简单的事实中就可以看到：到目前为止的全部历史，可以称为从实际发现机械运动转化为热到发现热转化为机械运动这么一段时期的历史。”^③

第五节 约翰·密尔论社会自由 是对政治暴虐的防御

约翰·斯图亚特·密尔（John Stuart Mill，1806—1873）19世纪英国政治思想家和改革家。生于伦敦，自幼受父亲詹姆士·密尔的严格教育，三岁开始学习希腊文，七岁学习拉丁文，十岁便能阅读这两种文字的报刊和书籍。后来，又受业于英国著名功利主义者边沁和奥斯丁，接受了功利主义的理论。1822年组织功利主义学会，后成为该会的著名领袖。

密尔于1823年进入英国向东方殖民的枢纽机构“东印度公司”供职，在该公司工作达35年之久，1858年退休后，1865年当选为下院议员，任职两年。

密尔所处的时代，正是英国资本主义经济蓬勃发展的时期。英国在十九世纪上半期完成工业革命后，工业生产跃居世界第一。密尔反映工商业资产阶级进一步发展的要求，先后发表了《论自由》（1859年）、《论代议制政府》（1861年）、《功利主义》（1863年）、《政治经济学原理》（1848年）、《逻辑学

^{①②} 引自：《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1966年版，第678—679页。

^③ 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第154页。

体系》(1843年)等著作,在经济上要求继续破除一切束缚工商业发展的障碍,彻底实行自由贸易、自由竞争,反对政府干预社会经济生活,主张给予人们更多的经济活动自由;在政治上,要求继续改革议会制度,扩大选举权,让更多的人民群众均能参政;在思想上,要求进一步打破神学和封建教条的束缚,主张信仰自由、思想言论自由、政治宽容、保护异端。

密尔是英国19世纪比较进步的思想代表,曾担任激进派刊物《伦敦评论报》(后改名为《伦敦和威斯特敏斯特评论报》)的主编,以誓做一个“世界改革家”作为自己的奋斗目标。他发表过许多文章支持社会改革和议会改革,美国南北战争爆发后,他还撰写了许多文章支持美国北方,支持解放黑奴。密尔对英国工人的大宪章运动,亦抱同情支持的态度,他始终坚持扩大选举权,坚持给予人民基本的自由权利,主张保护劳动者的权益,但他在晚年所写的《自传》中坦率承认,他只是一个民主主义者,“但绝不是一个社会主义者”。密尔的改革主张,不仅有利于英国政治制度的民主化,而且对当时正在争取民主权利的劳动群众也有一定帮助。

以下是密尔关于社会自由的论述:

1. 社会自由是对政治暴虐的防御。为了防御暴虐,政府应当保障公民享有三大自由

密尔在《论自由》一书的引论中,开宗明义地提出,他所探讨的自由,不是哲学家讨论的那种与必然性相对立的意志自由,而是要探讨公民的自由,或称社会的自由。他说,所谓社会的自由,即“社会所能合法施用于个人的权力的性质和限度”。^①密尔认为,从社会意义上说,自由与政府的权力和权威是对立的,公民的自由即社会自由,“是指对于政治统治者的暴虐的防御”。^②他说,政治统治者在过去的封建主义时代,指的是一个人、一个家族或者是一个世袭的阶级,即君主和贵族。在英国革命后,政府成为由选举产生的责任制机构,它在形式上已经成为“人民自治”的政府,或“人民施用于自身权力的政府”,即民主的政府。但是“运用权力的‘人民’,与权力所加予的人民并不永远是同一的;所说的‘自治政府’亦非每人管治自己的政府,而是每个人都被所有其余的人管治的政府。至于所谓人民的意志,实际上只是最多的或者最活跃的一部分人民的意志”。^③因此,这种政府也同样会像以往的专制政府一样地产生“暴虐”,密尔把这种民主制度下产生的暴虐称之为“多数人的暴虐”。

密尔认为,这种“多数人的暴虐”是一种社会性的暴虐,它比许多种类的

① 密尔:《论自由》,商务印书馆1986年版,第1页。

② 同上,第1页。

③ 同上,第4页。

政治压迫更为可怕，“它虽不常以极端性的刑罚为后盾，却使人们有更少的逃避办法，这是由于它透入生活细节更深得多，由于它奴役到灵魂本身”。^①因为它依靠的力量除行政的办法外，还有“得势的舆论”和“习俗的势力”。

密尔提出，为了防止“多数人的暴虐”，政府和社会应当保障每个公民享有三大自由：

第一，良心的自由。即思想和感想的自由，“不论是实践的或思考的，是科学的、道德的或神学的等等一切题目上的意见和情操的绝对自由”。^②也就是对各种问题进行思考、探讨和发表意见及感想的自由。

第二，追求个人志趣和趣味的自由。即有自由订立个人的生活计划，发展自己的个性，按照自己的个性和爱好去行动，“这种自由，只要我们所做所为并无害于我们的同胞，就不应遭到他们的妨碍，即使他们认为我们的行为是愚蠢、背谬、或错误的。”^③

第三，个人之间互相交往与联合的自由。这就是说，“人们有自由为着任何无害于他人的目的而彼此联合，只要参加联合的人们是成年，又不是出于被迫或受骗”。^④这也就是正当的集会和结社的自由。

密尔认为，任何一个社会，如果上述这些自由在那里整个说来得不到尊重，那就不算一个拥有自由的社会。他认为，上述自由乃是人们按照自己的意愿和道路去追求自己利益和好处的自由。每个人都是自己的身体、智力、精神健康的“监护者”，人们有权在一定范围决定自己的思想和行动，社会和政府不应该试图去剥夺人们的这种自由，不应该试图阻挠人们为取得这种自由所作的努力，人们亦应彼此宽容，互相尊重彼此的自由。他说：“人类若彼此宽忍各照自己所认为好的样子去生活，比强迫每人都按照其余的人们所认为好的样子去生活，所获是要较多的。”^⑤

密尔认为，任何社会都认为自身优越，并尽其全力试图强迫人们接受自身优越的观念。古代社会如此，现代社会亦复如此，为达此目的，常用公共权威去约制私人行为的每一部分，理由是说：“国家对每一公民的全部体力的智力的训练是有着深切关怀的。”^⑥密尔指出，当前世界上还广泛地有着一种日益增长的倾向，即要把社会凌驾于个人的权力不适当地加以延伸，用舆论的力量甚至用立法的力量，强化社会权力，削减个人自由，他认为这种倾向是一种“祸害”，不利于社会的健康发展。他主张要建筑一条“道德信念的坚强堤障”

① 密尔：《论自由》，商务印书馆 1986 年版，第 4 页。

② 同上，第 12—13 页。

③ 同上，第 13 页。

④ 同上，第 13 页。

⑤ 同上，第 13 页。

⑥ 同上，第 14 页。

来反对这种祸害，以制止社会侵害个人自由的权力的增长。

2. 允许思想和讨论的自由，保护异端，保护少数，有助于保护真理，有助于避免和纠正错误

密尔提出，无论作为统治者或是作为一般公民，人们之倾向于把自己的意见和意向作为准则来强加于人，是有着人类本性中难免带有的某些好的和某些坏的情绪的“有力的支持”的。但是，这种倾向只要没有社会特别是政府的权力来支持它，它并不足以形成祸害并危及社会。因此，压制人们心声的权力，控制人们发表意见的权力，“最好的政府并不比最坏的政府较有资格来运用它。应合公众的意见来使用它比违反公众的意见来使用它，是同样有害，或者是更加有害。”^①他说，如果被压制的意见是正确的意见，人们就被剥夺了“以错误换真理”的机会；如果被压制的意见是错误的意见，人们也失去了一个差不多同样大的利益，那就是从真理与错误的比较和讨论中产生出来的对于真理的更加清楚的认识和更加深切的印象。据此，密尔提出应当容许意见和讨论自由，理由有二：第一，人们永远不能确信（证实）自己所力图窒息的意见是一种完全错误的意见；第二，即使人们确信它是错误的，要窒息它也是一种罪恶。因为，“人类要使那一人沉默并不比那一人（假如他有权力的话）要使人类沉默较可算为正当”。^②

密尔指出，人们试图用权威压制的那些意见，常常是当作为错误意见被禁止的。但是，世界上没有一个权威能代表“全人类”决定问题，并把每一个持有不同意见的人排斥于“全人类”的判断之外。人们“若因他们确信一个意见为谬误而拒绝倾听那个意见，这是假定他们的确定性与绝对的确定性是一回事。凡压制讨论，都是假定了不可能错误性。”^③但在实际上，人们的（即使是多数人的）确定性，并不能等同于“绝对的确定性”，更不能等同于“不可能错误性”。

密尔认为，容许意见和讨论的自由有助于保护真理，有助于避免和纠正错误。他指出，人们要对一个问题有全面正确的认识，必须聆听各种不同的意见；一个人要变得聪明，亦舍此之外，别无他途。他说，即使最专制最不宽容的天主教会，在授封圣徒时，也还容许并耐心倾听一个“魔鬼的申辩”。牛顿的定理如果不允许人们的责难，人们对它的真确性的认识便不会像现在这样深切。历史上，由于对不同见解不能宽容，许多宣传真理的哲人都被无辜地处死。他说，苏格拉底和加尔瓦雷（Calvary）便是这样的牺牲者。

① 密尔：《论自由》，商务印书馆1986年版，第17页。

② 同上，第17页。

③ 同上，第18页。

密尔指出，真理常被暴力所压灭。他说有人认为真理永远战胜迫害，这是一种“乐观的错误”，历史上有不少迫害行为压灭真理的事例，“即使不是永远压灭，也使真理倒退若干世纪”。^① 例如，宗教改革在马丁·路德之前，至少曾爆发过20次，但都被镇压下去了。在路德时期之后，什么地方采用严峻手段坚持迫害新教，迫害便总是获得成功，在西班牙、意大利、奥地利，新教都被根绝了。密尔说，真理享有的真正优越性仅仅在这里：“一个意见要是正确的，尽管可以一次再次或者甚至多次被压熄下去，但在悠悠岁月的进程中，一般总会不断有人把它重新发现出来，直到某一一次的重现恰值情况有利，幸得逃脱迫害，直至它头角崭露，能够抵住随后再试图压制它的一切努力。”^② 密尔还说，人们之热心于真理并不胜于他们之热心于错误，随着时代的变迁，现在虽然已不再把倡导新意见的人任意处死，但在英国，人们仍在继续运用法律手段惩处在宗教信仰和政治见解方面执有异议的人。

密尔提出，即使真理在政府手中，当局也应容许人们讨论，容许人们责难。他说：“凡持有一种坚强意见的人，不论怎样不甘承认其意见有谬误的可能，只要想一想，他的意见不论怎样正确，若不时常经受充分的和无所畏惧的讨论，那么它虽然得到主张（应为“支持”或“接受”——引者）也只是作为死的教条而不是作为活的真理。”^③ 密尔举例说，学习几何学的人，不能只把定理装入记忆，也应当学习和懂得演证。西塞罗是古罗马最伟大的演说家，他用允许责难的办法在公开辩论中获得成功。讨论的自由可以使人们认识真理的依据，并可以使人们更加理解真理和确信它的正确。

密尔认为，在通常的情况下，人们的真理大都是“半部真理”，即正确的意见中常有某些不足，而错误的意见中，却也包含着部分真理，因此，只有借助于对立意见的冲突，即辩驳和讨论才能使遗漏的真理有机会得到弥补。密尔说：“可怕的祸患不在部分真理之间的猛烈冲突，而在于半部真理的平静压熄。这就是说，只要人们还被迫兼听双方，情况就总有希望；而一到人们只偏注一方的时候，错误就会硬化为偏见，而真理本身由于被夸大变成谬误，也就不复具有真理的效用。”^④ 密尔认为，意见的冲突，辩论的激烈，思想的分歧，在人类的认识还远不如今天所能认识真理的一切方面之前，并非坏事而倒是好事。

密尔提出，他关于思想言论自由的意见，扼要说来就是四点：第一，若有什么意见被迫缄默下去，人们应当注意，那个意见可能是真确的，“否认这一

① 密尔：《论自由》，商务印书馆1986年版，第29页。

② 同上，第30页。

③ 同上，第36页。

④ 同上，第55页。

点，就是假定了我们自己的不可能错误性”。^① 第二，即使被迫缄默的意见是一个错误意见，它也可能，而且通常总是，含有部分真理；另一方面，任何问题上的普遍意见，即得势的意见，“难得是或者从不是全部真理。既然如此，所以只有借助敌对意见的冲突才能使所遗真理有机会得到补足”。^② 第三，即使得势的意见是真理，而且是全部真理，若不容许它去遭受猛烈而认真的争辩，接受者多数对它的理性根据就很少能够领会或认识，人们接受它就只能像接受教条和偏见一样。第四，即便是宗教的教义，若不容许人们思考，它也会失去致善的效力，“它妨碍着去寻求根据，并且还阻挡着任何真实的、有感于衷的信念从理性或亲身经验中生长出来”。^③

总之，密尔主张政府和社会公众都应当以宽容的态度来对待公民的思想自由和言论自由，但是密尔并不主张人们任意利用言论自由来攻击和反对政府，他提出，言论自由应以不煽动骚乱为限度。他说：“当发表意见的情况足以使意见的发表成为指向某种祸害的积极煽动时，也要失去其特权的”。^④ 譬如有个意见说粮商是使穷人遭受饥饿的人，或者说私有财产是一种掠夺，他们如果仅仅通过报纸在那里流传，那是不应遭到妨害的。但如果有人面对着一大群麇集在粮商门前的愤激的群众以口头方式宣讲或者以标语方式宣传，煽动动乱，那么政府就可以惩罚而不失为正当。

3. 个性自由是人类的幸福因素之一。允许个性自由发展有助于人类智力和道德水平的提高，有助于保护首创精神

密尔认为，一个进步的民主社会仅只允许人们有思想和讨论的自由是不够的，还应当允许人们有依照自己的观点在个人生活领域中行动的自由，也就是说，应当允许人们把自己的想法在生活中付诸实施，“只要风险和危难是仅在他们自己身上，就不应遭到同人们无论物质的或者道德的阻碍”。^⑤ 这就是要允许人们拥有发展个性的自由。

密尔认为，允许发展个性的自由，对于个人和社会都有极大的好处，其理由如下：

第一，允许个性的自由发展也正如允许意见的自由发表一样，首先因为人类还没有臻于完善，人类目前的生活方式和行动方式不能说已经尽善尽美，因此，在生活方式和行动方式方面应当容许各种不同的试验，应当容许各种不同的志趣和性格有发展的余地。他说：“生活应当有多种不同的试验；对于各式

①② 密尔：《论自由》，商务印书馆 1986 年版，第 56 页。

③ 同上，第 56 页。

④ 同上，第 59 页。

⑤ 同上，第 59 页。

各样的性格只要对他人没有损害应当给予自由发展的余地；不同生活方式的价值应当予以实践的证明，只要有人认为是宜于一试。总之，在并非主要涉及他人的事情上，个性应当维持自己的权利，这是可取的。”^① 密尔认为，作为一个人，到了能够自主的时候，要按照自己的方式去生活，这是人的权利，也是个人幸福的正当条件，是不应当受到干涉和阻碍的。

第二，允许个性的自由发展，有助于人类的智力和道德取舍能力的提高。密尔认为，人类的智力和道德取舍能力也如肌肉的能力一样，要在运用中才能得到发展，在选择中才能得到提高。他说：“人类的官能如知觉力、判断力、辨别感、智力活动，甚至道德取舍等等，只有在进行选择中才会得到运用。而凡因习俗就照着办事的人则不作任何选择。因而他无论在辨别或者要求最好的东西方面就都得不到实习。智力的和道德的能力也和肌肉的能力一样，是只有经过使用才会得到进展的。”^② 密尔认为，凡只依据习俗或是听凭传统代替自己选定生活方案的人，除模仿力外，便再不需要其他能力，他的理智便会削弱，感情和性格便会趋于怠惰和迟钝。

反之，需要由自己去选择生活方案的人，就需要运用自己的观察力去作观察，运用自己的判断力去作判断，运用自己的思考力去作决定，这样，他的理智就能得到发展，性格就会变得活跃。他说，在人的工作当中，在人类正当地使用其生命以求其完善化和美化的工作当中，居于第一重要地位的无疑是发展人的聪明才智本身，“人性不是一架机器，不能按照一定的模型铸造出来，又开动它毫厘不爽地去做替它规定好了的工作；它毋宁像一棵树，需要生长并且从各方面发展起来，需要按照那使它成为活东西的内在力量的趋向生长和发展起来”。^③

第三，允许个性的自由发展有助于保护首创精神，并为天才的发展提供良好的土壤。密尔指出，首创性是人类事务中一个有价值的因素，因为人类社会“永远需要有些人不但发现新的真理，不但指出过去的真理在什么时候已不是真理，而且还在人类生活中开创一些新的做法，并做出更开明的行为和更好的趣味与感会的例子”。^④ 他说，谁只要相信这世界并非在一切办法和一切做法上已臻尽善尽美，谁就不会反驳这一点。诚然，这种“惠益”并非每个人都能做得出来的，有首创性的人只是少数，“但是这些少数人好比是地上的盐，没有他们，人类生活就会变成一池死水。还不仅是靠他们来倡导前所未有的好事物，就是要保持已有事物中的生命，也要指望他们”。^⑤ 他指出，人们应当记

① 密尔：《论自由》，商务印书馆1986年版，第60页。

② 同上，第62页。

③ 同上，第63页。

④ 同上，第68—69页。

⑤ 同上，第69页。

住，没有一件事不是由某个人第一个做出来的；人们还应记住，现有的一切美好事物都是人们首创性所结出的果实。

密尔进一步分析说，天才都是有首创性的，但天才又都是有较多个性、不同一般的。“诚然，有天才的人乃是而且大概永远是很小的少数，但是为了要有他们，却必需保持能让他们生长的土壤。天才只能在自由的空气里自由地呼吸。有天才的人，在字义的命定下就是比任何人有较多个性的”。^①他说，天才总是不屑于苟同的，总带有某些奇怪的癖性，但人们却指责怪癖，对拒绝向习俗屈膝的人施加暴虐，其实，“一个社会中怪癖性的数量一般总是和那个社会中所含天才异秉、精神力量和道德勇气的数量成正比的。今天敢于独行怪癖的人如此之少，这正是这个时代主要危险的标志”。^②密尔认为，拒绝向习俗屈膝，这本身就是一种贡献，凡性格力量丰足的时候和地方，怪癖性也就丰足。

第四，允许个性的自由发展有助于增进个人和社会的幸福。密尔认为，同一种生活方式，对这个人可能是一种健康的刺激，但对另一个人却会是痛苦的负担，因为人类在快乐和痛苦的感受性上存在着差异。例如在生活中有人喜欢抽烟，有人喜欢划船或是爱好音乐、体操、下棋等等，这些都是不应该受到任何责难的。在其他方面，也是一样，只要他不妨碍别人，他可以选择自己独特的生活方式。密尔认为：“说一切人类存在都应当在某一种或少数几种模型上构造出来，那是没有理由的。一个人只要保有一些说得过去的数量的常识和经验，他自己规划其存在的方式总是好的，不是因为这种方式本身算最好，而是因为这是他自己的方式。”^③

密尔指出，人要变成高贵美丽的对象，不应当把一切个性的东西都磨成千篇一律，而要在他人权利和利益许可的限度内把个性培养和发展起来。他认为，相应于个性的自由发展，每个人会变得对自己更有价值，因而对他人也更有价值。这样“他在自己的存在上有更大程度的生命的充实；而当单位中有了更多的生命时，由单位组成的群体中自然也有了更多的生命”。^④

总的来说，密尔认为，社会上存在着一种“习俗的专制”，它是人类前进的一大障碍，它压抑和磨灭着人类的革新和首创精神，不仅使个人沉沦，而且使民族沉沦，密尔用西方的历史证明：“一族人民是会在一定长的时期里前进一段而随后停止下来。在什么时候停止下来呢？在不复保有个性的时候。”^⑤因此，他认为允许个性的自由发展，不仅有助于培养个人的活力，而且有助于使社会和民族变得精力充沛，生气勃勃。他说：“只有培养个性才产生出或者才

① 密尔：《论自由》，商务印书馆 1986 年版，第 69 页。

② 同上，第 72 页。

③ 同上，第 72 页。

④ 同上，第 72 页。

⑤ 同上，第 76 页。

能产生出发展得很好的人类。”^①“凡是压毁人的个性的都是专制，不论管它叫什么名字，也不论它自称是执行上帝的意志或者自称是执行人们的命令。”^②

4. 允许竞争自由、贸易自由和工业生产自由，有助于社会的发展

密尔作为一个功利主义的思想家，十分注意社会的经济利益，他坚持古典政治经济学的观点，从思想自由和个性自由进一步引申出竞争、贸易和工业生产等发展资本主义的自由，认为这些自由都是合法的自由，是有利于社会经济进步的自由，政府不应干预。

密尔指出，在许多情况下，个人在追逐一个“合法的”目标时，必不可免地会同时“合法地”引起他人的痛苦，或者会“合法地”夺去他人希望得到的好处，例如竞争、考试、竞选就是这样，某些人不可避免地要从他人的损失中，从他人白费努力的失望中收获到自己的利益。他认为，在竞争中，只要胜利者使用的方法不是欺诈、背信和强力，那么他便是合法的、正当的，“社会对于那些失望的竞争者，并不承认他们在法律方面或道德方面享有免除这类痛苦的权利”。^③

密尔提出，贸易自由是一种合法的自由，政府不应干预。他认为在商品价格、制造程序、市场销售等方面，政府均不应作出任何强行规定，对贸易自由的任何限制都是“罪恶”。他说：“对贸易的限制以及对以贸易为目的的生产的限制诚然都是拘束，而凡是拘束，正因为它是拘束，就必是罪恶。”^④他甚至提出，对于出售烈酒、贩卖鸦片、以及销售毒药等等，政府均不应禁止，禁止便是对自由的干涉，便是应该反对的。他说：“这类干涉可以反对之处，不在他们侵犯了生产者或销售者的自由，而在它们侵犯了购买者的自由。”^⑤因此，政府不应干涉出售和购买毒品的自由，最多只应要求生产者在毒品上贴上这类物品有毒的标签。他甚至认为，即使一个人走上一座极其危险的桥梁，其他的人也只应发出危险的警告，而不应以强力去阻止他涉险的自由。至于酗酒、赌博等活动，他都主张政府不应干涉，他说：“按自由原则看，人们在履行了他们对于国家和个人的法律义务和道德义务之后，怎样选择快乐，怎样花用进款，这些都是他们自己的事，必须取决于他们自己的判断”。^⑥

在买卖自由的问题上，密尔认为只有一项自由，即“卖身为奴”的自由应予反对。他说，在英国和大多数文明国度里，一个自己卖身为奴或者允许他人

① 密尔：《论自由》，商务印书馆1986年版，第68页。

② 同上，第68页。

③ 同上，第103页。

④ 同上，第103页。

⑤ 同上，第104页。

⑥ 同上，第109页。

出卖自身为奴的契约在法律上是无效的、作废的。因为卖身为奴是放弃个人的一切自由，是永远放弃使用任何自由，但“自由原则不能要求一个人有不要自由的自由。一个人被允许割让他的自由，这不叫自由。”^①所以卖身为奴的自由，不是一种合法的自由，即自由国家所不能容许的自由。但是密尔认为，雇佣劳动的自由，即买卖劳动力的自由，则应当由法律予以充分的保障。同时，政府虽然规定了安息日（星期日）要休假，但如果有人不愿意休息而愿意去劳动的话，政府也无权进行干涉。

密尔提出，由于在自由问题上缺少一种公认的“普遍原则”，即普遍标准，以致社会和国家往往在不应当给予自由的地方给予了自由，而在应当给予自由的地方又往往不给予自由。他认为，就一个人来说，他对自己的事情应当有自由喜欢怎样做就怎样做，但不应当以“他人的事情就是自己的事情”为借口，而同样自由地喜欢怎样做就代替他人怎样做，国家和政府也是如此。他说：“从国家方面来说，它一方面应当尊重每人在特关自己的事情上的个人自由，同时另一方面也有义务对它所允许每人施用于他人的权力保持一种注意的控制。”^②例如在家庭中，政府就不应容许丈夫拥有对妻子儿女的专制权力。

此外，密尔反对国家包办教育，他认为，国家可以强制公民接受一定程度的教育，并应为教育提供一定的经费，帮助家境比较困难的儿童支付学费，但不应由国家主持一切教育。他说：“要由国家主持一种一般的教育，这无非是要用一个模子把人们都铸成一样；而这个模子又必定是政府中有势者——无论是君主、是牧师、是贵族，或者是现代的多数人民——所乐取的一种，于是就不免随其有效和成功的程度而相应地形成对于人心并自然而然跟着也形成对于人身的某种专制。”^③他认为，这种由国家设置和直接控制的教育，如有必要存在，也只应作为“多种竞赛性的实验之一”而存在，或者作为“示范”性的教育机构而存在。总之，国家可以规定实行强迫教育，并支付贫寒子弟的助学金，但具体如何进行教育，国家不应干预。密尔还坚决反对公有制，他认为如果实行公有，全国所有的单位部门都将成为国家的分支机构，整个国家便将失去自由。

最后，密尔从总的方面把自己的自由理论归结为两条基本原则：第一，个人的行动只要不涉及自身以外什么人的利益，个人就不必向社会负责交代。他人若为着自己的好处着想，可以在必要时采取对自己忠告、指教、劝说以至远而避之的态度，但无权强制，这就是社会对他的行为表示不喜欢或非难时所仅能采取的正当步骤；第二，个人对他人利益的有害行为，个人则应当负责交

① 密尔：《论自由》，商务印书馆1986年版，第112页。

② 同上，第114页。

③ 同上，第115页。

代，并且还应当承受或是社会的或是法律的惩罚，假如社会的意见认为需要用这种或那种惩罚来保护它自己的话。

约翰·密尔是最早被严复介绍到中国的西方政治思想家之一，他的《逻辑学体系》一书被译为《穆勒名学》，《自由论》一书被译为《群己权界论》，当时我国还是一个半殖民地半封建的国家，正处于旧民主主义革命阶段，密尔（即穆勒）的思想对正在向西方寻找救国救民真理进行反封建争自由斗争的先驱们，曾经起过相当的启迪作用。他的著作中有许许多多精辟的论述，至今对人们正确认识自由以及如何建全社会主义的民主法制，不无参考借鉴的价值。

第十四章

社会平等论

平等是一个古老的观念，一切人作为人来说，都有某些共同点，在这些共同点所及的范围内，他们是平等的，这样的观念很早便产生了。但是现代的平等要求与此不同，它要求一切人，或者至少是一个国家的公民，都应当有平等的政治地位和社会地位。恩格斯说：“要从这种相对平等的原始观念中得出国家和社会中的平等权利的结论，要使这个结论甚至能够成为某种自然而然的、不言而喻的东西，那就必然要经过而且确实已经经过了几千年。”^①在人类社会漫长的历史发展过程中，平等观念也经历了不同的发展阶段，不同时代的人们对它有着不同的理解和认识，并赋予它不同的内容和要求。

在氏族社会中，氏族内部成员的权利是平等的，但妇女和外地人不在此例。在出现了私有制和奴隶以后，人类便步入了极不平等的社会状态。在古希腊罗马时期，不仅自由民和奴隶没有平等的地位和权利，而且平民与贵族、希腊人与非希腊人、公民与被保护民、罗马公民与被征服地区的人民，在很长的时期内，均无平等权利之可言。当时著名的思想家都把人类社会地位和权利的不平等看作是一种十分自然的事情，是一种天生理应如此的状态。

在古希腊的思想家中，较早谈到平等的是智者派的普罗泰戈拉，但他谈的只是公民政治权利的平等，奴隶和异邦人并不包括在内。在柏拉图的《理想国》一书中，人生来便分属于三个不同的等级，不同等级的人们各有自己的天赋职能，统治者和被统治者天生便有不同的秉赋和严格的界限，平等只在各个等级内部存在，等级之间并无平等之可言。亚里士多德则明确地把奴隶称为“会说话的工具”，认为奴隶制是天经地义的，是合乎自然的，因为人生而就不平等，有些人生来就注定要服从，有些人生来就应该成为统治者。正如恩格斯

^① 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第143页。

所说的，那时人们对不平等比对任何平等受重视得多，如果有人认为一切人“都可以要求平等的政治地位，那么这在古代人看来必定是发了疯”。^①

但是亚里士多德提出的“人是理性的动物”这一命题却为后来的斯多葛派所接受和发展，并推而至于奴隶和自由民的一切阶层。他们一方面指出，一切人都是自然的一部分，都受自然规律的支配；另一方面，一切人都是有理性的，人作为人，都有追求道德生活、求得内心自由的要求，一个奴隶可能因为有理性和道德的追求而成为精神自由的人，一个奴隶主则可能因缺少这一追求而成为一个没有精神自由的自然物。斯多葛派承认人类具有“理性的平等”，在思想史上是一个伟大的进步。他们的平等观念影响了罗马时代的法学家们，罗马法学家从理性的平等进而提倡法律面前的平等，到罗马帝国时期，法律面前的平等至少在除奴隶而外的罗马自由民及被征服地区的自由民中均获得了实现。

代表被压迫者和被征服者要求的早期基督教，为了团结广大下层劳动群众，它必然倡导平等，平等是早期基督教一面极有号召力的旗帜。但随着基督教由被压迫者的宗教演变为统治者的宗教以后，严格的教阶制度使早期基督教会民主平等精神，在几个世纪之内，被一扫而空，荡然无存。可是基督教仍然承认一种平等，即“原罪的平等”，因为所有人的祖先都是有罪的，所有人的生活历程都是一个求得上帝宽恕的过程，在未来的“末日审判”中，所有的人都能平等地根据自己的善行成为上帝的选民。

在充满等级、特权和极端不平等的中世纪末期，产生了一个要求权利平等反对等级特权的市民阶级。他们要求平等地按照买卖双方的权利进行等价变换，要求平等地竞争和享有公民的权利，为了团结广大下层民众，共同反对封建专制、等级和特权，他们重新高举平等的旗帜。许多思想家对平等作了理论上的阐述，认为人是生而平等的，平等是天赋的、不可转让的权利。到了法国启蒙运动时期，许多启导过人们头脑的思想家，对平等问题进一步提出了许多独创的卓越的见解。卢梭天才地阐明了人类社会不平等的起源和基础，但他的平等观，却遭到了伏尔泰的尖锐批评。19世纪初期，法国的另一著名思想家皮埃尔·勒鲁写了《论平等》一书，进一步发展了深化了卢梭的平等思想，并形成了比较系统的平等理论。

第一节 卢梭论人类社会不平等的起源和基础

关于人类不平等的起源这个问题，是法国第戎科学院在1753年的征文启事中提出的。卢梭看到这一题目，很感兴趣，他说：“我被这个意义深远的题

^① 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第143页。

目激动了，我很惊讶这个科学院竟敢提出这样一个题目，好吧，既然它有勇气提出来，我也很可以有勇气来加以研究，于是我报名应征了。”^①为了构思这篇论文，他到圣日尔曼去作了一次为时八天的旅行，每天到森林深处去散步思考，在冥思苦想之后，终于有所领悟，写成了《论人类不平等的起源和基础》一书，回答了第戎科学院提出的问题。他的回答在当时看来，实在太大胆太尖锐，他的著作引起法国乃至欧洲的震动，不久便出版了两种德文译本，1756年和1761年又出了两种英文译本，1770年又被译为俄文。

1. 人类社会的不平等起源于人类自我完善化的能力和私有制

卢梭把人类的不平等分为两类，一类是自然的或生理上的不平等，即由年龄、体力、健康以及智慧差异引起的不平等，这种不平等是与生俱来的，与人类社会相始终的。另一类是社会的或政治上的不平等，即一些人由于损害别人而得以享受特权，譬如：比别人更富足、更光荣、更有权势，或者甚至叫别人服从他们。他认为，人类社会应当解决的不平等问题是后者而不是前者。

卢梭提出，在自然状态下，人类完全是平等的。在自然的支配下，野蛮人仅只服从于他的本能，野蛮人最初所具有的只是一些纯动物性的能力，“视觉和感觉或许是野蛮人最初的本能状态，这种状态是他和一切动物所共有的。愿意和不愿意，希望和畏惧，直到新的情况使他的精神有新的发展为止，可能是他最初的，几乎仅有的精神活动”。^②但野蛮人和动物仍然是有区别的，动物的能力不能发展，人的能力和智慧却能不断向前发展，人类具有一种自我“完善化的能力”，这种能力，借助环境的影响，不断促进所有其他能力的发展。他说：“这种特殊而几乎无限的能力，正是人类一切不幸的源泉；正是这种能力，借助于时间的作用使人类脱离了它曾在其中度过安宁而淳朴的岁月的原始状态；正是这种能力，在各个时代中，使人显示出他的智慧和谬误、邪恶和美德，终于使他成为人类自己的和自然界的暴君。”^③

卢梭认为，正是这种自我完善化的能力，使人类获得了智慧和理性，开始脱离自然状态而进入社会状态，即进入文明社会。一方面人类发展了文明和美德，另一方面，又产生了邪恶与谬误；人类一方面在进步，另一方面又在退步。正是这种能力的发展，促进了社会生产的发展，并终于导致私有财产的出现，而私有财产的出现，便是人类社会和政治不平等产生的根源和基础。

卢梭说：“谁第一个把一块土地圈起来并想到说：这是我的，而且找到一

① 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，商务印书馆1979年版，第29页。

② 同上，第84—85页。

③ 同上，第84页。

些头脑十分简单的人居然相信了他的话，谁就是文明社会的真正奠基者。”^①他说，当时假如有人不相信他的话，拔去木桩或者填平沟壕，并向他的同类大声疾呼：“不要听信这个骗子的话，如果你们忘记土地的果实是大家所有的，土地是不属于任何人的，那你们就要遭殃了。”这个人会使人类免去多少罪行、战争和灾害，免去多少苦难和恐怖啊！

卢梭天才地指出，私有财产的产生虽然是人类社会不平等的根源，但它却是人类社会历史发展的一种必然趋势，由于人类自我完善化的能力，人类已经逐渐形成了私有观念。他说：“很明显，那时一切事物已经发展到不能再像以前那样继续下去的地步了，因为这种私有观念不是一下子在人类思想中形成的，它是由许多只能陆续产生的先行观念演变而来的。”^②

卢梭所谓的“先行观念”，首先是指人类自我保存和追求幸福的思想。他说，人类最原始的感情就是保持对自己生存的感情；最原始的关怀就是对自己保存的关怀。由于生存的需要，人类首先必须学会如何从高大的树木上面采摘果实，如何战胜凶猛的野兽，第一步，他必须使自己变成一个灵巧的、能迅速奔跑和勇敢战斗的人，于是树枝、石头等自然武器，不久便到了他的手里。

随着人类的繁衍，人类的困难和痛苦也就随着人数的增加而增加。为了生存，在沿海沿河的地方，人们发明了钓线和钓钩而变成渔民和以鱼为食的人。在森林地带，人们发明了弓箭而变成猎人或善战的人。在寒冷的地方，人们穿起了被他们打死的野兽的皮。特别重要的是，“雷电的闪烁、火山的爆发或者某种侥幸的机会使他们认识了火。这是防御冬季严寒的一种新方法。他们学会了保持火的不灭，然后又学会了生火，最后并学会用火炮炙他们以前生吞的肉食。”^③此后人类又学会了驯养动物，人变成了它们的主人，同时人类也就产生了“自尊的感觉”。

卢梭说，由于“追求幸福乃是人类活动的唯一动力”^④，因此人类能够区分两种情况：（一）由于共同利益，他们可以指望同类的帮助；（二）由于生存竞争，每个人为了获取自己的利益，他们又不能信任他们的同类。由于第一种情况，他们与自己的同类结合成群；由于第二种情况，他们又常常使用强力或智巧以制服和自己竞争的同类。由于群体的结合，人类便获得了义务和履行义务的粗浅观念。同时由于相互交流的需要，人类又发明了语言。“这些初期的进步，终于使人能够取得更快的进步。智慧越发达，技巧便越趋于完善。”^⑤不久，人们便学会用树枝架成小棚，学会了建盖最简陋的房屋，但“这就是第

① 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，商务印书馆1979年版，第111页。

② 同上，第111—112页。

③ 同上，第113页。

④ 同上，第114页。

⑤ 同上，第115页。

一次变革的时代，这一变革促进了家庭的形成和家庭的区分，从此便出现了某种形式的私有制，许多的争执和战斗也就从而产生了”。^①

其次，卢梭所谓的“先行观念”，是指虚荣心。由于语言的发明，交往的增多，男女的追逐，由爱情而产生嫉妒。人们开始注意别人，开始互相比较，相互品评，受到人们的好评和尊重逐渐成为一种荣耀，具有一种价值。“最善于歌舞的人，最美的人，最有力的人，最灵巧的人或最有口才的人，变成了最受尊重的人。这就是走向不平等的第一步；同时也是走向邪恶的第一步。从这些最初的爱好的中，一方面产生了虚荣和轻蔑，另一方面也产生了羞惭和羡慕，这些新因素引起的紊乱，终于产生了对幸福和天真生活的不幸的后果。”^②因为人们既然喜欢受人尊重，便憎恶受人轻视，受到轻视便企图报复。这样，人类在从自然状态向文明社会转变的时期，由于报复、竞争和互相伤害的情况的增多，人类的自然怜悯心就发生了某种“变性”，人类开始变成好杀和残忍的动物。

再次，生产的发展，分工的出现和需要的增加，促使人们产生了私人占有土地和财富的要求，这一“先行观念”，终于促使私有制最终产生。

卢梭认为，当人们过着原始的、粗陋的、自给自足的生活时，当他们仅仅从事一个人能单独操作的工作而不需要许多人协作的工艺的时候，人类过着本性所许可的自由、健康、善良而幸福的生活。但是，冶金术和农业这两种技术的发明，却引起了巨大的变革，人们从必须有人成天地从事冶金工作的时候起，便必须有另外一些人用自己栽种的粮食去养活他们，这样便出现了工业和农业的分工。同时，随着农业的出现便出现了土地的支配，人们年复一年地在某块土地上耕种，这样连续的耕种和占有，便逐渐转化为私有。此外，卢梭提出，随着分工的发展，人们便觉察到一个人据有两个人粮食的好处，这样私有观念便发展了，土地和财富的私有终于出现了。卢梭说：“自从一个人需要另一个人的帮助的时候起；自从人们觉察到一个人据有两个人食粮的好处的时候起；平等就消失了、私有制就出现了、劳动就成为必要的了、广大的森林就变成了须用人的血汗来灌溉的欣欣向荣的田野；不久便看到奴役和贫困伴随农作物在田野中萌芽和滋长。”^③

随着私有制的产生便出现了财富占有多少的差异和社会等级的高低划分，由于这些差异和区别便产生了浮夸的排场、欺人的诡计以及随之而来的一切邪恶。以前本是自由、自主的人，如今由于无数新的需要，可以说已不得不要受整个自然界的支配，特别是不得不要受他的同类的支配。纵使他变成了他的同类的主人，在某种意义上说，却同时也变成了他的同类的奴隶：富有，他就需要他

① 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，商务印书馆 1979 年版，第 115 页。

② 同上，第 118 页。

③ 同上，第 121 页。

们的服侍；贫穷，他就需要他们的援助；不穷不富也决不能不需要他们。”^①由于人们不断设法满足自己的需要，并力图使他人为自己的利益服务，这样，一部分人便变得奸诈和虚伪，对另一部分人也就变得专横和冷酷。后来，积聚财富的野心、嫉妒心、伪善掩盖着的阴险企图随之而来，“一方面是竞争的倾轧，另一方面是利害冲突，人人都时时隐藏着损人利己之心。这一切灾祸，都是私有财产的第一个后果，同时也是新产生的不平等的必然产物”。^②

2. 人类社会不平等发展的三个阶段

卢梭说，在人们还没有发明代表财富的“符号”以前，财富的内容只包括土地和家畜，只包括人们能够占有的现实财产。当私有财产不断积累，特别是私有土地已经扩大到整个地面并互相毗连起来的时候，一个人便只有损害别人才能继续扩大自己的财产。同时那些因“软弱”或“懒惰”错过了取得财产机会的人们，如今却变成穷人，于是他们不得不从富人手里接受或夺取生活必需品，这样就产生了奴役、暴力和掠夺。卢梭提出，平等一旦被破坏，继之而来的就是可怕的混乱，因为富人的豪夺、穷人的抢劫、一切人毫无节制的情欲，扼杀了自然的怜悯之心和微弱的公正的声音，于是使人变得吝啬、贪婪和邪恶，在最强者的权利和先占者的权利之间发生了无穷无尽的冲突，这些冲突只能以战斗和凶杀而终结。卢梭说：“新产生的社会让位于最可怕的战争状态：堕落而悲惨的人类，再也不能从已踏上的道路折回，再也不能抛弃已经获得的那些不幸的获得物，同时他们努力以赴的只不过是滥用使自己获得荣誉的种种能力，从而为自己招致恶果，并最终使自己走到了毁灭的边缘。”^③

卢梭指出，人类社会的不平等是向前发展的，文明前进一步，不平等也就前进一步。不平等的发展过程经历了三个阶段：

第一阶段，财富的不平等阶段。在这个阶段，由于社会分裂成富人和穷人，社会便进入了因争夺财富而互相残杀战争状态，人类的生存受到了极大的威胁。如果不摆脱这种状态，无论穷富，任何人都不能得到安宁，于是富人便编造出一些动听的理由，诱骗人们来服从自己的统治，他们对穷人说：“咱们联合起来吧，好保障弱者不受压迫，约束有野心的人，保障每个人都能占有属于他自己的东西。此外，我们要创立一种不偏袒任何人的、人人都必须遵守的维护公正与和平的规则。这种规则使强者和弱者同样尽相互间的义务，以便在某种程度上，补偿命运的不济。总之，不要用我们的力量来和我们自己作对，而要把我们的力量集结成一个至高无上的权力，这个权力根据明智的法律

① 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，商务印书馆1979年版，第125页。

② 同上，第125页。

③ 同上，第126页。

来治理我们，以保卫所有这一团体中的成员，防御共同的敌人，使我们生活在永久的和睦之中。”^① 纯朴粗野的人们居然相信了富人的这些话，他们受到富人的引诱和欺骗，便去迎接自己的“枷锁”，建立了国家，制定了法律，以为可以保障自己的自由，于是不平等便从第一阶段发展到第二阶段。

第二阶段，政治的不平等阶段。卢梭说，当国家和法制建立后，统治者便利用国家和法律来维护自己的特权和利益，并且剥夺了人们平等自由的自然权利。“在富人方面，他们一认识了统治的快乐，便立即鄙弃一切其他的快乐。并且，因为他们可以利用旧奴隶来制服新奴隶，所以他们只想征服和奴役他们的邻人。他们好像饿狼一样，尝过一次人血以后，便厌弃一切别的食物，而只想吃人了。”^②

卢梭说，在国家形成初期，本来一切国家的官吏都是选举产生的，后来由于选举的频繁引起了党派的纷争，燃起了内战的火焰，公民的生命财产受到了威胁。在这种情况下，一些有野心的权贵，便利用人们渴求安宁、害怕动乱的心情，逐渐废弃选举，把职位把持在自己和自己的家族手中，于是便出现了官吏的世袭，“这样，已经成为世袭的首领们，就逐渐习惯于把官爵看作自己的家产，把自己看作国家的所有主，而起初他们只不过是国家的官吏。这样，他们就习惯于把他们的同胞叫做奴隶”。^③

第三阶段，专制权力统治下的不平等阶段。卢梭说：“如果我们从这些各种不同的变革中观察不平等的进展，我们便会发现法律和私有财产权的设定是不平等的第一阶段；官职的设置是第二阶段；而第三阶段，也就是最末一个阶段，是合法的权力变成专制的权力。”^④因此，富人和穷人的状态是为第一时期所认可的；强者和弱者的状态是为第二时期所认可的；主人和奴隶的状态是为第三时期所认可的。

卢梭指出，第三种状态是不平等状态的顶点，也是第一状态和第二状态发展的必然结果。“政治上的差别，必然会引起社会上人民间的差别。在人民与其首长之间日益增长着不平等，不久在个人与个人之间也显示出来了，并且因欲望、才能和境遇的不同而形成千百种不同的表现形态。”^⑤ 每个人都渴望别人颂扬自己，每个人都几乎如疯似狂地想出人头地，人们拼命地攫取财富和权力，社会的不平等在不断地扩大。并且从财产和社会地位的极端不平等中，从多种多样的欲望和才能、无益或有害的技术和肤浅的科学中，产生出无数的偏见。人们因权利、利益的矛盾而相互猜疑和憎恨。“正是在这种混乱和这些变

① 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，商务印书馆 1979 年版，第 128 页。

② 同上，第 126 页。

③④ 同上，第 141 页。

⑤ 同上，第 142 页。

革之中，暴君政治逐渐抬起它的丑恶的头，吞没它在国家各部门中所发现的一切善良和健全的东西，终于达到了蹂躏法律和人民并在共和国的废墟上建立起它的统治的目的。”^①

卢梭说，不平等好像是一个封闭的圆圈，到了不平等的第三阶段，便又和人类平等的出发点相遇。在暴君的统治下，一切人又都变为“平等”的，因为在暴君的面前，大家都等于“零”。除了暴君的意志外，臣民再也没有别的法律，君主除了他自己的欲望，便再也没有别的规则。“一切都被这恶魔吞没殆尽，人民既不再有首领，也不再有法律，而只有暴君。从这个时候起，无所谓品行和美德的问题了。因为凡是属于专制政治所统治的地方，谁也不能希望从忠贞中得到什么。专制政治是不容许有任何其他的主人的，只要它一发令，便没有考虑道义和职责的余地。最盲目的服从乃是奴隶们所仅存的唯一美德。”^②这样，善的观念，正义的原则，又重新消失了。在专制君主的统治下，一切又都回到最强者的唯一的权力上来，因而又重新回到一种新的自然状态。

卢梭认为，不平等发展到了这一阶段，人民必然要起来发动暴力革命，推翻专制君主的统治，当暴君统治被人民推翻的时候，他是不能够怨恨暴力的，因为“以绞杀或废除暴君为结局的起义行动，与暴君前一日任意处理臣民生命财产的行为是同样合法。暴力支持他；暴力也推翻他。一切事物都是这样按照自然的顺序进行着，无论这些短促而频繁的革命的结果如何，任何人都不能抱怨别人的不公正，他只能怨恨自己的过错或不幸”。^③暴君统治被推翻后，极端的不平等又将转变为平等，但不是转变为没有语言和法律的原始野蛮人所拥有的自然的平等，而是将转变为更加高级的社会契约的平等。

卢梭关于人类社会不平等的起源的观点及不平等发展三阶段的描述，充满着天才的、智慧的、辩证的思维，在法国和欧洲当时的思想界，击起了轩然大波。恩格斯在《反杜林论》中引述了卢梭关于不平等起源和发展的观点，称赞卢梭在黑格尔诞生前二十年就懂得了“矛盾辩证法”。他说：“我们在卢梭那里不仅已经可以看到那种和马克思《资本论》中所遵循的完全相同的思想进程，而且还在他的详细叙述中可以看到马克思所使用的完整一系列辩证的说法：按本性说是对抗的、包含着矛盾的过程，每个极端向它的反面转化，最后，作为整个过程的核心否定的否定。”^④

① 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，商务印书馆1979年版，第145页。

② 同上，第145页。

③ 同上，第146页。

④ 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第180页。

第二节 伏尔泰论奴役和不平等是社会必然现象

伏尔泰（Voltaire，1694—1778），法国最杰出的启蒙思想家之一。原名弗朗索瓦·马利·阿鲁埃（Francois-marie Arouet），伏尔泰是他的笔名。出生于巴黎一个富裕的中产阶级家庭，青年时代受到民主思潮的影响，并立志从事文学创作，曾写作讽刺诗歌，针砭社会时弊，揭露宫廷淫乱，嘲讽贵族腐败，攻击教会愚昧，两次被捕，囚禁于巴士底狱。释放后，一度离法赴英，在英留居三年，对英国的政治制度颇具好感，同时研究了牛顿的科学著作和洛克的政治哲学，深受影响。1728年回国后，积极宣传开明君主政治和介绍牛顿、洛克等人的思想，参与狄德罗主编的《百科全书》的写作，坚定热情地投入启蒙运动。他一生写作了大量著名的文学作品，以《老实人》、《天真汉》、《查第格》等哲理小说最为著名，他才思敏捷，语言警策，词句精炼，最擅长以机智和讽刺来反对教会，揭露专制，字里行间，充满嬉笑怒骂。他曾说过：“笑，可以战胜一切。这是最有力的武器。”在哲学和政治思想方面的主要著作是：《英国通信集》、《哲学辞典》等。

1. 社会不平等起源于需要和贫困。奴役和不平等是社会的一种必然现象

伏尔泰认为，人类只在天然本能、生理要求、动物机能等方面存在着平等。人有思想，有理智，会消化，能跑能动，在这些方面，人类是平等的，即使“中国的皇帝，印度的大莫卧儿，土耳其的帕迪夏，也不能向最下等的人说：我禁止你消化，禁止你上厕所，禁止你思想。一切种类的一切动物彼此之间都是平等的”。^①

但人与其他动物不同，其他的动物有羽毛皮角，四蹄长足，能飞能驰，到处可以找到食物和安身栖息的处所，人则需要过一种安逸和稳妥的生活，并且只能生活在适合他天性的地带，“假定这个地球上充满着可以吃的果食，假定我们养命的空气不使我们得病和早死，假如人只需要麋鹿的住所和床榻，成吉斯汗和帖木耳除了他们的儿孙以外就不会有别的臣仆了”。^②

伏尔泰认为，社会的不平等和奴役起源于人类求生的需要。由于人类的需要和动物的需要不同，又由于物质生活资料的有限造成了一部分人的贫困，有的人为了求生，便甘愿去为富有的人做奴仆，这样便产生了奴役和不平等。他说：“如果人们没有需要，那就必然人人平等；使一个人从属于另一个人的，

① 伏尔泰：《哲学辞典》，引自《十八世纪法国哲学》，商务印书馆1979年版，第88页。

② 同上，第89页。

是与我们人类分不开的贫困；真正的不幸并不是不平等，而是从属”。^① 他所谓的从属就是奴役。他举例说，一户人家种的是产量极高的好地，另外两户人家种的是寸草难生的瘠地，其中的一户人家愿意去为富户劳动换取一片面包，这就是不平等的起源；另一户人家则去攻打富户，但却被富户打败并俘虏了，这就是奴役（隶）的起源。

伏尔泰认为，由于土地的有限，生活资料的有限，社会的不平等和奴役是一种不可避免的必然现象。他说：“在我们这个不幸的星球上，生活在社会里面的人们不可能不分成两个阶级：一个是支配人的富人阶级；另一个是服侍人的穷人阶级；这两个阶级又分成上千个阶级，这上千个阶级又有一些不同的细微差异”。^②

伏尔泰还提出，人类社会之所以无法平等，除了物质方面的原因，还有思想方面的原因，那就是由于人人生来都有一种强烈的爱好权势、财富和欢乐的欲望，好逸恶劳，“因此人人都愿意得到别人的金钱、妻子或儿女，作别人的主人，随心所欲地役属别人，自己什么事都不做，或者只做一些非常对口味的事情。你可能很清楚地看到，人们是不可能平等的，正如两个说教者或两个神学教授不可能不互相嫉妒一样”。^③

2. 平等是一件自然的事，也是一件荒诞的事

伏尔泰认为，人们只能在生理机能上是平等的，在社会地位上则无法平等，但人们又的确是生而平等的，因此他说：“平等既是一件最自然不过的事，同时也是最荒诞不经的事。”^④ 他认为，公正的社会秩序是以自由和私有制为基础的，人们可以向往平等，但人们不应该要求现实的平等，更不应当采取行动来实践平等。

伏尔泰举例说，每一个人在内心深处都有权可以认为自己与他人完全平等，但这决不等于说，一个红衣主教的厨师可以命令红衣主教为他做饭。但是厨师却可以这样说：“我跟我的主人一样是人；我跟他一样是啼哭着出世的，他也将跟我一样在同样的哀悼和同样的仪式中死去。我们两人都发挥着同样的动物机能。如果土耳其人侵占了罗马，如果那时我当了红衣主教，我的主人当了厨子，我就会让他伺候我了。”^⑤ 厨师可以这样讲，可以这样想，但在土耳其人侵占罗马之前，他还应照样伺候红衣主教，否则整个社会秩序就会遭到破坏。

① 伏尔泰：《哲学辞典》，引自《十八世纪法国哲学》，商务印书馆1979年版，第89页。

② 同上，第90页。

③ 同上，第91页。

④ 同上，第91页。

⑤ 同上，第92页。

据此，伏尔泰对卢梭的平等观进行了尖锐的批评，他批评卢梭关于人类社会不平等起源于私有制的观点是错误的，特别是卢梭认为，如果土地私有制刚一出现的时候，便有人拔出界桩，填平沟濠，向同类们呼吁，不要听这骗子的话。伏尔泰认为，卢梭这样说，是在鼓励盗窃、抢劫、破坏，“这样，根据这位高明的哲学家说来，一个贼、一个破坏者就成了人类的恩人了”。^①反之，一个诚实的人，教育自己的子女，仿效邻人，圈起自己的土地，防止野兽的蹂躏，勤劳耕耘，“对于这样的人，我们倒应该予以惩罚了”。^②

总之，伏尔泰认为私有制是现代文明的基础，他批评卢梭的理论是“乞丐的哲学”，煽动穷人去抢劫富人，违背了自然法的义务，甚至攻击卢梭“是一种无法与大家相处的动物”。^③伏尔泰对卢梭的批评不能不说有失公允，卢梭虽然认为人类社会的不平等起源于私有制，但他并不主张消灭私有制，至多只是主张对私有略加限制。当然，卢梭是主张实现社会平等和政治平等的，但伏尔泰却认为上述平等无法实现，不平等和私有制一样是现代文明赖以存在的基础，这是他们之间的主要分歧。

第三节 皮埃尔·勒鲁论社会平等的实现

皮埃尔·勒鲁（Pierre Leroux，1797—1871），19世纪法国著名政治思想家。出身于巴黎附近一个工匠的家庭，由于早年丧父，不得不辍学去做泥瓦工和排字工供养家庭。他利用业余时间，刻苦学习，阅读了大量启蒙思想家和空想社会主义者的著作，深受卢梭自由平等思想的影响。曾创办过《环球报》，并先后出版了《百科全书评论》、《新百科全书》、《独立评论》、《社会评论》等。1848年二月革命后，被选为国民议会议员，1849年又被选为立法议会议员，1851年12月路易·波拿巴政变后，被迫流亡英国。1869年法国大赦后才重返巴黎，1871年4月逝世。

《论平等》一书是皮埃尔·勒鲁为《新百科全书》写的一个条目，也是一部全面论述他的平等观点的专著，他自称这本著作是卢梭平等理论的继续和深化。他说：“我要在本书中，运用当代具有的严谨方法，重新探讨卢梭提出的问题。我要寻求人类条件不平等的原因，并且我要运用卢梭没有运用的人类传统和用宗教信条本身去证实平等”。^④

① 引自：《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1966年版，第355页。

② 同上，第355页。

③ 同上，第368页。

④ 皮埃尔·勒鲁：《论平等》，商务印书馆1991年版，第8页。

1. 平等是自由与博爱的基础。实现自由、平等、博爱是法国大革命的目的

皮埃尔·勒鲁提出，法国大革命恰当地把自己的政治目标归结为三个词：自由、平等、博爱，这三个词是密切联系而不可分割的，是“合三为一”的，是三位一体的。这三个词体现了人类的三种情感，即知觉、感情与认识，自由体现知觉，博爱体现感情，平等体现认识。

皮埃尔·勒鲁认为，人的一生是由一系列行动构成的，人每天都在行动，即使只在思想，实际上也是在“行动”。而自由，就是有权行动，“所以政治的目的首先就是在人类中实现自由。使人自由，就是使人生存，换言之，就是使人能表现自己。缺乏自由，那只能是虚无和死亡；不自由，则是不准生存”。^①其次，人是有感情的，人在行动的时候，总是带有感情的，并且总要与他人发生联系，因此，人类除自由外，还需要博爱，“博爱的意思是：人的本性在他的全部活动中充满感情；人在自己的同类面前，不可能在与他接触时不跟他产生感情；公民的理想，就是对于所有其他人的爱以及与这慈善、与这爱相应的行动”。^②作为行动的人，需要自由；作为感情的人，需要博爱；而作为有智慧、有认识的人，则需要平等。

皮埃尔·勒鲁提出，平等是自由与博爱的基础，人之所以能够有自由的权利，因为他们是平等的，人之所以要履行博爱的天职，也因为他们认识到人类是平等的。他说：“如果你们问我为什么要获得自由，我会回答你们说：因为我有这个权利；而我之所以有这种权利，乃是因为人与人之间是平等的。同样，如果我承认仁慈和博爱都是人在社会上的天职，那是因为我思想上考虑到人的本性原是平等的。”^③“我还要再说一遍，哪里没有平等，那里就没有自由。”^④

皮埃尔·勒鲁充分肯定和称赞卢梭关于平等的理论，他认为在卢梭的著作中，平等几乎构成一种完整的学说，卢梭的每一篇著作都是建立在人类平等的基础之上。他说，在卢梭看来，公民的平等本身，只是人类自然平等的一种形式和必然结果。他批评伏尔泰等人，把卢梭当成“诡辩家”，嘲笑卢梭的言论和不朽的著作，是“为暴君效劳的虚伪和谎言”。^⑤

皮埃尔·勒鲁把“合三为一”和“三位一体”绝对化，认为人类自身及人类社会都具有三位一体的特点，他说：“人按上帝的形象塑造，他像上帝一样，

① 皮埃尔·勒鲁：《论平等》，商务印书馆1991年版，第12页。

② 同上，第12页。

③ 同上，第14页。

④ 同上，第38页。

⑤ 同上，第6页。

也是三位一体”。^① 例如人的知觉、感情、认识是三位一体，力量、爱情、智慧是三位一体，此外个人、家庭、社会是三位一体，家庭、财产、城邦是三位一体，公民、官员、国君是三位一体，因此自由、博爱、平等也必然是三位一体。

2. 原则的平等与事实的平等之间存在着“天壤之别”。财富不平等是社会不平等产生的原因

皮埃尔·勒鲁认为，法国大革命后，平等作为原则和信条已经家喻户晓、深入人心，不仅在信念上已经确立，而且在法律上已加认可，但是原则与实际是背离的，原则的平等与事实的平等之间存在着天壤之别。

第一，在军事领域：组织军队的原则是平等，公民都要平等地服兵役，每个士兵都可以成为法兰西军队的元帅。但事实上是，富人的子弟可以依靠家族的财产和特权，像旧制度下的贵族一样，“从学校毕业就成为天生的军官，或者至少可以享受一种专门教育，为他们的升阶晋级铺平道路”。^② 反之，手工业者和葡萄园工人的儿子，无论他们的才能如何卓越，也无论他们天赋的勇气如何恢宏，但他们始终只能充当一个“无名小卒”，“平等事实上并不存在，但好的原则已经宣布，并为人们所公认”。^③

第二，在政治领域：人民平等地掌握国家的主权是公认的原则，宪法和法律都是以全民的名义制定的，但在实际上，它的贯彻却遇到了极大的阻力。大革命后，很快便出现了法兰西第一帝国和复辟王朝，人民主权的原则一再被推翻，虽然第三等级再次依靠人民取得胜利，但在他们内部又涌现出热情的“贵族学者”，认为立法权和政府只属于他们，并不属于人民，因而至今多数人还未得到政治权利。法律虽以全民的名义制定，但却是用“虚构代替真实”以避免权利的失效。

第三，思想领域：大革命宣告了建立在精神平等、智慧平等基础上的思想自由、言论自由、信仰自由、宗教哲学自由，但在现实生活中，这一切都仍然只是谎言，创作自由受到法律的限制，信仰自由受到有形无形的迫害，劳动者成天忙于谋生，工人变成了机器的一部分，既无时间也无智力去参加精神领域的活动，于是“思想自由、表达思想的自由、宗教自由在一个三千万人口的国家中只适用于几百、几千人，我看这就是不平等。在一个十万人中只有一个人享有这种特权的地方，用‘奴役’这个词称它比用‘自由’这个词更恰当”。^④ 皮埃尔·勒鲁说，他认为在法国，思想自由、表达思想的自由、宗教信仰自由，

① 皮埃尔·勒鲁：《论平等》，商务印书馆1991年版，第263页。

②③ 同上，第26页。

④ 同上，第38页。

对绝大多数人来说是无意义的，“它只是一种无法实现的权利，一种毫无效果的潜在力”。^①

第四，经济领域：大革命确立了农、工、商业的平等的自由竞争原则，但实际上存在的却是可怕的不平等。“因为只有一小撮人占有劳动工具，其他人不得不在悲惨的情况下沦为工业奴隶”。^②皮埃尔·勒鲁尖锐地批评法国社会，说工人在和牲畜、机器争工资，仿佛一群被解除武装和被捆绑的人听任另一群拥有优良武器装备的人的肆意宰割。劳动市场和工业中的自由景象非常类似土伦苦役犯的监狱。

第五，司法领域：大革命宣告在司法方面贫富一律平等，但穷人的孩子与富人的孩子受教育的机会却不能平等，许多穷人由于贫困和无知成为罪犯，受到刑律的“平等”制裁。“有一个社会，那里的人只要一犯罪就会落入法网或宪兵手中，那就是穷苦阶级。还有一个社会，那里有些人几乎犯有种种的罪行，但他们可以不受刑法的处分，或者至少不必害怕它，那就是富人阶级。”^③皮埃尔·勒鲁指出，现实社会的司法是极不公正的，一个穷人做了小偷，被判苦役，但富人们成天偷税漏税，进行可耻的经营，非法的谋利，缺德的赌博，甚至投机倒把、买卖官职、拉拢选票、贪赃枉法、出卖国家利益，却都可以不受惩处。

皮埃尔·勒鲁还说，如果穷人和富人打官司，穷人仍处于极不平等的地位，他说：“在诉讼中从来得不到关于穷人的权利不至丧失的保证。我认为所有下面这些情况都会给穷人带来不平等，如诉讼程序中的千百种骗局，诉讼所需的昂贵费用，以及富人手下拥有忠仆、律师、公证人、执法吏和一大批从事诉讼的人员为之出力的方便。”^④

第六，社会领域：平等被认为是调节一切公民私人关系以及友谊、爱情的基本原则，但在实际上存在的却仍然是不平等。

皮埃尔·勒鲁说：“爱情如同正义：它的实质就是平等。”^⑤或者说：“为了实现平等，爱情应该具有正义的圣洁。”^⑥诗人、小说家都歌颂爱情的平等，并让一个可怜的穷汉娶了一位美丽的公主，但在现实生活中，穷人和富人在这个方面却无法平等。穷人的女人渴望通过婚姻摆脱贫困，她们放弃爱情，把财富和奢侈作为追逐的目的，于是穷人的女儿，便作为交纳给富人的一种“贡品”。勒鲁说，门第、财富、土地以及我们生存的一切物质条件的占有，阻碍

① 皮埃尔·勒鲁：《论平等》，商务印书馆1991年版，第40页。

② 同上，第27页。

③ 同上，第29页。

④ 同上，第34页。

⑤ 同上，第43页。

⑥ 同上，第45页。

着这种平等的实现。

皮埃尔·勒鲁提出，在当时的社会中，不仅爱情不能平等，男女也不能平等，而男女平等又是爱情平等的基础。现实的社会中，一些人竟把妇女解放诬陷为一种“暴乱”，一些人把妇女从属于男人看作是神的旨意。甚至像密尔顿这样的英国著名思想家也认为妇女是一种自己无法到达上帝那里去的“下等人”，说：“夏娃只有通过亚当才能认识上帝；在他们共同奔向上帝的过程中，他们两人中唯有亚当是向导和明灯；只有亚当才属于上帝，而夏娃直接属于亚当，并通过亚当属于上帝。”^① 在现实生活中，妇女不能和男子一道受教育，不能和男子平等地参与艺术、科学和工业活动。皮埃尔·勒鲁批驳了男女不能平等的观点，大声疾呼：“妇女应该在男子帮助下和男子一道站起来，而男人也应该在妇女帮助下和妇女一道站起来，而决不要把两性之间的共同事业分割和区别开来。男人和女人不是两个不同的个体，而是一个个体的两个方面，爱情使其彼此契合和联系。”^② 还说，如果社会的艺术、科学和工业有妇女参加，将会获得很大的新的进步，就像几个世纪以前，这些活动由于解放了农奴，有农奴的参加而取得了巨大的成绩一样。

皮埃尔·勒鲁提出，人类具有不可分割的知觉、感情和认识这三个过程，三者彼此渗透，缺一不可，与之相应的是自由、博爱、平等三种权利，“在这三种权利的每一部分中，我们都看到了被宣告为人类共同守则的平等；平等，这是今天我们唯一的合理原则和唯一的正义标准”。^③ 然而“现实”和“权利”却存在着尖锐的对立，平等的权利在现实社会“完全是虚假的外表，骗人的幻景！人们得到的只是不平等。平等，平等！我只听到这声音在我的周围回荡。然而我到处看到的是刺眼的不平等现象，野蛮的专制主义和可耻的奴隶制度”。^④ 他还借用古罗马诗人吕克莱斯^⑤ 的话说：“不必到世界以外寻找地狱，地狱就寓于社会之中。”^⑥

3. 人类要经历各种连续不同的认识阶段，在达到平等之前，人类则要经历三个不平等阶段：家庭等级制度、国家等级制度、财产等级制度

皮埃尔·勒鲁对人类关于平等的认识历史进行了全面的回顾，他正确地指出，古代人只承认“公民的平等”，不承认“人类的平等”。一切政治思想家，从亚里士多德到孟德斯鸠，都仅只懂得把“事实”上升为“权利”。

① 皮埃尔·勒鲁：《论平等》，商务印书馆1991年版，第54—55页。

② 同上，第47页。

③ 同上，第59页。

④ 同上，第60页。

⑤ 吕克莱斯（Lucretia，公元前98—55），古罗马诗人，著有《论自然》一书。

⑥ 同上，第60页。

在古代，人们热爱自由，但没有追求过平等。古人也常常谈到平等，但平等对他们来说，还远远不能成为一种理想的目的。“在亚里士多德生活的世界上，一个自由人也就意味着存在着三十九个奴隶；亚里士多德认为这种情况既正常又合法。因而他把利益作为社会的基础，于是首先就得在四十个人中把三十九个人的利益完全抹杀。”^①

柏拉图从人的身上区别出三大功能：理智、感情和欲望，并认为与之相应的是存在着三个阶级：哲学家、战士和平民。柏拉图不承认他们之间的平等，他把三部分人当作三种存在、三种事物；他尽可能把他们分开，而没有考虑到三部分人是在一起彼此促进、不可分割的。但亚里士多德与柏拉图仍有区别：“亚里士多德把事实当成理想，而柏拉图这位伟大的艺术家，只看到理想却看不到事实，这是由于他幽闭在特权阶层之中。”^②

皮埃尔·勒鲁说，耶稣是西方的“菩萨”，他是社会等级的摧毁者。耶稣最早赋予人类社会以平等，因为宗教从本质来说是倡导人类的团结，而平等正是宗教的一个方面。基督教对平等作出了贡献，它向人类宣告：“你们大家都是同一上帝的子孙，你们大家都是兄弟，你们要像兄弟般的相亲相爱。”^③但皮埃尔·勒鲁说，基督教源于摩西法典教派，即埃塞尼教派，它不能超越埃塞尼人的科学及实践。基督教僧侣的恬静生活只是埃塞尼人的翻版。皮埃尔·勒鲁以较多的篇幅论述埃塞尼人的原始的、朴素的、共有的生活习惯和平等观念，并指出它对早期基督教的影响。但是，当基督教发展到统治全球的时候，它却变成成为一种反博爱的不平等的宗教，“基督教并没有带来平等的科学组织形式，因此尽管人类平等的原则曾由耶稣以博爱的名义予以宣布，它实际上只局限于成为以仁慈为主导思想的一种乌托邦”。^④

耶稣之后，人类继续前进，人类经历了家庭等级制度、国家等级制度、财产等级制度三个不平等阶段，人类的平等终于逐渐地、艰辛地、不停地从堵塞它的多种障碍中走出来。在摧毁了与家庭、家族有关的原始的不平等关系的同时，人类的平等首先以“个体”的形式表现出来，并被称之为“自由”；在人们进而摧毁了国家、城镇中等级的不平等关系时，人类的平等进而以感情的色彩表现出来，并被称之为情爱；“在摧毁或准备摧毁与封建制、所有制有关的第三种形式的等级阶层同时，人类平等以另一种面貌表现出来，它既包括个人也包括他的同胞，而且把他们的利益集中在同一法权之中，这才最终称之为平等。”^⑤

① 吕克莱斯（Lucretius，公元前98—55），古罗马诗人，著有《论自然》一书，第77页。

② 同上，第241页。

③ 同上，第241页。

④ 同上，第242页。

⑤ 同上，第242—243页。

皮埃尔·勒鲁说，促使西方社会发展的一切事物，都是按照个人生命发展的规律而演变的。自由相应于西方社会的童年；博爱相应于它的青年；而平等相应于它的壮年。童年有知觉而无怜悯，青年有感情而缺乏认识，只有壮年才与理智相适应。自由是一种权利，博爱是一种义务，“而平等则是他的权利与义务赖以建立的一种学说”。^①

皮埃尔·勒鲁认为，平等这个词概括了人类迄今为止所取得的一切进步，也可以说它概括了人类过去的一切生活。它代表着人类已经走过的全部历程的结果、目的和最终事业，为了它的实现，启蒙者前赴后继，人类为它洒下过多少汗水，经历过无数苦难，人们终于认识到：“要确立政治权利的基础，必须达到人类平等，在此以前则没有权利可言。”^②

总的来说，皮埃尔·勒鲁是一个比较激进的思想家，它所倡导的平等，不仅包括公民社会地位和权利义务的平等，而且是在没有贫富差别基础上所实现的人类社会的实际平等。他揭露和批评了西方社会中许多不平等的现象，他也是较早倡导妇女解放和男女平等的思想家之一，他的学说是卢梭学说的继续。但他的著作中，有不少宗教的说教，并用基督教的“三位一体”说来解释自由、博爱、平等及人类社会的多种现象，存留着明显的思想认识和时代局限的印迹。

① 吕克莱斯 (Lucretius, 公元前 98—55)，古罗马诗人，著有《论自然》一书，第 243 页。

② 同上，第 68 页。

第十五章

分权制衡论与君主立宪论

在西方各国，政权组织的原则一般是立法、行政、司法三种权力分别由议会、政府、法院三种不同职能的国家机关分别行使，三种不同职能的国家机关由三部分人分别组成，不能互兼。它们互相牵制，称之为“分权制衡”，又称“三权分立”。欧美资产阶级革命胜利后，300多年来，几乎所有的西方国家在政权组织上都采用分权制衡原则。

古代的欧洲，虽然曾经出现过建立在奴隶制基础上的雅典民主制和罗马共和制，但存在的时期相对于君主制仍然较短，世界上大部分地区的国家在较长的历史时期内，奴隶制和封建制的国家形式都是君主制。欧洲资产阶级革命时期，一些先进的思想家鉴于君主制度下个人大权独揽的种种弊病，提出了分权思想，主张由不同的个人和社会集团分别掌握国家的一种权力，互相制衡，避免滥用。有的西方学者明确提出：“分权与制衡的制度是以如下观点为基础的：没有一个人或机构可以取得绝对的统治权，防止这种情况出现的最好办法是机构之间彼此有制约之权。”^①三权分立，彼此制约，既是西方国家政权的组织原则，也是西方民主制的重要形式，在一定历史时期内，对防止封建势力复辟和巩固资产阶级统治地位起了重要作用，同时它对防止个人专断，保持政局稳定，保证政府权力的顺利转换和接替有着极为重要的意义。

有人认为，在古希腊罗马时代就曾经有过分权制衡的思想，例如柏拉图在《法律篇》中便曾构想过一种吸取君主制和民主制优点的“混合政体”，亚里士多德在《政治学》一书中不仅明确提出政府的三种机能：立法机能（议事机能），行政机能和审判机能，而且主张建立一种由中产阶级掌权，以平衡贵族和平民势力的温和的民主制。后来波利比阿在《罗马史》中也主张建立混合政

^① 引自：爱德里安：《美国民主制的程序》英文版，第115页。

体，并讲过分权制约的问题。但应看到，古代思想家有关混合政体的构想虽与近代君主立宪制和民主共和制有类似之处，但对于国家和政府的权力，主要谈到的是对不同权力和职能部门的划分。明确提出把国家权力的不同部分交由不同阶级的个人或集团掌握，互相制约，以防止权力的滥用，防止违反社会契约，防止侵害公民权利等等，这些思想是近代西方思想家在反封建的斗争中提出的。最初提出这一理论的是英国的洛克，后来，法国的孟德斯鸠又进一步使这一理论得到补充和完善，美国的宪法制定者则把这一理论具体应用于美国国家制度的构建，并使这一理论在实践中获得了进一步的发展。

还应看到，洛克和孟德斯鸠提出分权理论，实际上是要建立一个君主立宪国家，他们都主张把行政、外交权力交由君主掌握，而由有资产阶级代表参加的国会掌握立法权力以限制国王的权力，主张国王依法行使权力，德国的黑格尔也盛赞君主立宪制度，并对此作了进一步的理论阐述。

第一节 洛克的分权学说与君主立宪主张

洛克鉴于君主专制和个人大权独揽的种种弊端，在《政府论》一书中，他提出把国家权力划分为立法权、执行权和对外权三个部分，分别由国王和议会掌握，互相牵制，建立一个君主立宪国家，并对三种权力分别作了论述：

1. 立法权

洛克说：“立法权是享有权利来指导如何运用国家的力量以保障这个社会及其成员的权力。”^①他指出，立法权不仅是国家的最高权力，而且当国家把这一权力交付某些人行使时，它便是神圣的和不可变更的权力，“如果没有得到公众所选举和委派的立法机关的批准，任何人的任何命令，不论采取什么形式或以任何权力为后盾，都不能具有法律效力和强制性。因为如果没有这个最高权力，法律就不能具有其成为法律所绝对必需的条件，即社会的同意”。^②

洛克认为，国家的立法权虽然是最高权力，但是由于它创立的目的是为了保障人民的自由平等和生命财产的安全，因此，它对于人民和人民的生命财产，不是也决不能是专横独断的权力。他说：“如果不是为了保护他们的生命、权利和财产起见，如果没有关于权利和财产的经常有效的规定来保障他们的和平与安宁，人们就不会舍弃自然状态的自由而加入社会和甘愿受它的约束。”^③

洛克指出，社会各成员交给作为立法者个人和议会的权力，决不能多于在

① 洛克：《政府论》下卷，商务印书馆1983年版，第89页。

② 同上，第82页。

③ 同上，第85页。

建立国家以前处于自然状态下的人们所享有的权力。在自然状态下，人们并不享有任意支配另一个人的生命、自由和财产的专横权力，每一个人享有的只是自然法所给予他的那种保护自己和其余人类的权力，这就是后来人们所能放弃并交给国家的全部权力，国家把它交给立法机关，而立法机关的权力决不能超出这一限度。所以立法权虽然是至高无上的权力，但它绝不是专断的、随心所欲的、为所欲为的权力。”这是除了实施保护以外并无其他目的的权力，所以决不能有毁灭、奴役或故意使臣民陷于贫困的权利。”^①

洛克提出，政府的一切权力，都只应为社会成员谋幸福，并且所有的权力都只应该根据既定的、继续有效的和当前制定的法律来行使。这样，一方面可以使人民知道他们的责任和义务，并在法律范围内得到安全的保障；另一方面，也使统治者被限制在适当的范围内，不致为他们所拥有的权力所诱惑，忘记创制权力的初衷，并利用手中的权力和不正当的手段来达到个人的目的。

洛克还指出，立法者虽然握有最高的权力，但他们都是人民的仆人，只应根据公共的意志行动。立法者作为个人，“如果他自己违犯法律，他就没有要人服从的权利，而且他之所以能够要别人服从，不外因为他是被赋有法律权力的公仆，因而他应该被看作是国家权力的象征、表象或代表，依照国家的法律所表示的社会意志而行动”。^②立法者个人如果离开了公共意志而凭个人的意志任意行动，他便亵渎了职责，降低了自己的地位，“只成为一个有权要人服从的没有权力、没有意志的个人，因为社会成员除服从社会的公共意志而外，并无其他服从的义务”。^③洛克认为作为立法者的每个人，只应有法律的意志、法律的权力，不应有个人的意志和超越法律的权力。

洛克十分强调立法权要注意保护公民的私有财产权。他说，立法权虽然是最高权力，但未经公民同意，不能夺去私人财产的任何部分。“以为任何国家的最高权力或立法权能够为所欲为，任意处分人民的产业或随意取走其任何部分，这是错误的想法。”^④他举例说，在军队中，一个军官有权命令一个士兵迎着敌人的炮口前进，也有权命令他单身扼守一个阵地，但军官却无权命令士兵给他一分钱。同样，将军有权处死一个玩忽职守或拒绝服从孤注一掷的命令的士兵，却不能凭借他的生杀权力占取这个士兵钱财的一分一厘，因此立法权虽然至高无上，但即使为了国家的利益要向人民课税，也须取得人民的同意。

洛克指出，在民主制的公民社会中，即使立法权属于议会，也仍然存在着蜕变的危险，议员“他们会认为自己具有不同于社会其余成员的利益，因而会

① 洛克：《政府论》下卷，商务印书馆 1983 年版，第 83—84 页。

② 同上，第 93 页。

③ 同上，第 93 页。

④ 同上，第 86 页。

随意向人民夺取，以增加他们的财富和权势”。^①

为了防止议员的蜕变，洛克认为必须对国家立法机关的权力加以限制：第一，国家应依据正式的明文公布的既定的法律来进行统治，“这些法律不论贫富、不论权贵和庄稼人都一视同仁，并不因特殊情况而有出入”。^② 即必须实行法律面前人人平等的原则，掌握立法大权的议员也不能有任何例外；第二，立法机关制定法律，除为人民谋福利这一目的之外，不应再有其他目的；第三，未经人民自己或其代表同意，决不应该对人民的财产课税；第四，立法机关不应该也不能把制定法律的权力转让给其他任何人，或把它放在不是人民所安排的其他任何地方。这就是说，必须防止它的权力为个别人或少数人所篡夺。

洛克认为，法律是可以在短期内制定的，因此立法机关没有经常存在的必要。立法机关的议员在制定法律的工作完成之后，必须重新分散，受到他们自己制定的法律的支配。

洛克提出，如果立法机关或它的任何部分是由人民选出的代表组成的，他们只能在一定任期内充当人民的代表，期满后仍应恢复臣民的普通地位，除非他重新当选，就不能再进入立法机关。而人民的选举权也必须在指定的时间或当他们被召集参加选举立法机关时行使。召集立法机关的权力通常属于执行机关，在时间上需受下列限制：或者按原来组织法所规定的时间，由行政机关发出指令，按正常时间举行集合和选举；或者根据情况的变化和公众的要求，需要及时修改旧的法律或制定新的法律，由执行机关审慎决定，临时通过选举召集新的立法机关来进行这项工作。

2. 执行权

洛克指出，执行权是负责执行已被立法机关制定的继续生效的那些法律的权力。执行权从属于立法权，执行机关是“受立法机关的统属并对立法机关负责的，而且立法机关可以随意加以调动和更换”。^③

洛克认为，执行权是一种经常存在的权力。他说：“立法机关没有经常存在的必要，而且经常存在是不方便的；但执行机关的经常存在却是绝对必要的，因为并不经常需要制定新的法律，而执行所制定的法律却是经常需要的。当立法机关把执行他们所制定的法律的权力交给别人之后，他们认为有必要时仍有权加以收回和处罚任何违法的不良行政。”^④

① 洛克：《政府论》下卷，商务印书馆1983年版，第87页。

② 同上，第88页。

③ 同上，第93页。

④ 同上，第94页。

洛克认为，制定法律的人不能同时拥有执行法律的权力。因为如果拥有立法权的人同时拥有执行权，那么他们便“一定会千方百计地攫取权力，借以使自己免于服从他们所制定的法律，并且制定和执行法律时，使法律适合于他们自己的利益，因而他们就与社会的其余成员有不同的利益，违反了社会和政府的目的”。^①

洛克主张，在英国，立法权应交议会掌握，但执行权则应交给国王掌握。国王作为最高执行者，原则上应当执行议会通过的各项法律。但洛克指出，社会情况是极其复杂的，许多事情并非法律所能详细规定，有些事情必须由握有执行权的人酌情衡量，根据维护公共福利的原则自行裁处；有的事情，即使法律已有明文规定，但仍有根据实际情况酌处的必要，“因为世间常能发生许多偶然的事情，遇到这些场合，严格和呆板地执行法律反会有害（例如，邻居失火，不得不把一家无辜人的房屋拆掉来阻止火势蔓延），而一个人的一桩值得嘉奖和宽恕的行动，由于法律不加区别，反而可能受法律的制裁，因此统治者在某些场合应有权减轻法律的严峻性和赦免某些罪犯”。^② 因为政府的目的既然是要尽可能保护自己的臣民，只要能够证明裁处是合理的、正义的，即使有罪的人也可以得到饶恕。这种并无法律规定，有时甚至是违反法律而依照自由裁处来为公众谋福利的行动权力，洛克称之为“特权”。

洛克认为，作为执行者的国王掌握特权是十分必要的，但特权的应用只能以公共福利为准则，只要他的行动倾向整个说来是为公众谋福利的，群众便不会计较他有无法律依据，并对他所做的一切加以默许。

洛克提出，在英国，国王的特权除自由裁处权、赦免权和紧急处理某些重大军政事务的权力外，还应包括临时召集议会的权力。洛克认为，只要君主是贤明的，人民对他随意扩大特权就会毫无怨言，“人民不去限制那些并未逾越公共福利的界限的君主或统治者的特权，因为特权不外是在没有规定的情况下谋求公共福利的权力而已”。^③

3. 对外权

洛克说，对外权“包括战争与和平、联合与联盟以及同国外的一切人士和社会进行一切事务的权力”。^④

洛克认为，执行权和对外权虽然本身确有区别，但它们很难分开并同时由不同的人所掌握，因为两者的行使既然都需要国家武装力量的支持，那么把国

① 洛克：《政府论》下卷，商务印书馆1983年版，第89页。

② 同上，第99页。

③ 同上，第102—103页。

④ 同上，第90页。

家的武装力量交给不同的和互不隶属的人来掌握是不现实的。他说：“如果执行权和对外权掌握在可以各自行动的人手里，这就会使公共的力量处在不同的支配之下，迟早总会导致纷乱和灾祸。”^①

洛克关于执行权和对外权既有区别又不能分割的观点是正确的，因为对外政策只能是对内政策的继续，而两者的执行又都有赖于统一的国家力量，两者自然不宜交给可以自由行动的各不相属的不同的个人和集团。洛克主张，对外权和执行权在英国都应交给国王统一掌握。值得指出的是，洛克在《政府论》中，并没有把司法权单独划出，而把司法权仍归属于行政权，因此按照洛克对英国君主立宪制的构想，民选的国会掌握着立法权，国王则握有执行权、对外权、司法权和依据维护公共福利的原则自由行动的特权。

洛克虽然把国家的大部分权力交给国王，但洛克有一个十分进步的地方，即他始终强调人民的地位，强调要把国家的最后决定权归于人民，尽管他说的人民不一定是指广大的劳动者，但仍然有进步意义。

洛克提出，既然立法机关的目的是为了保护人民的自由平等权利和生命财产，所以当立法者们图谋夺取和破坏人民的权利和生命财产，“或贬低人民的地位使其处于专断权力下的奴役状态时，立法者们就使自己与人民处于战争状态，人民因此就无需再予服从，而只有寻求上帝给予人们抵抗强暴的共同庇护。”^② 洛克说，立法权虽然是一种最高权力，但它只是一种“受委托”的权力，当人民发现立法者的行为与他们的委托相抵触时，人民享有至高的权力来罢免或更换立法机关，并重新授予他们认为最有利于他们安全和保障的人们以权力。“因此，社会始终保留着一种最高权力，以保卫自己不受任何团体、即使是他们的立法者的攻击和谋算；有时候他们由于愚蠢或恶意是会对人民的权利或财产有所企图和进行这些企图的。因为任何人或人们的社会并无权力对自己的保护或与此相应的保护手段交给另一个人，听凭他的绝对意志和专断统辖权的支配。”^③

洛克还指出，执行机构握有国家的武力和实权，如果它利用这种权力来阻碍立法机关正常行使职权，立法机关就可以发动人民，用强力把它推翻。他说：“对于滥用职权的强力的真正纠正办法，就是用强力对付强力。越权使用强力，常使使用强力的人处于战争状态而成为侵略者，因而必须把他当作侵略者来对待。”^④

洛克有一句名言：“人民的福利是最高的法律（*Salus populi suprema*

① 洛克：《政府论》下卷，商务印书馆1983年版，第91页。

② 同上，第133—134页。

③ 同上，第92页。

④ 同上，第95页。

lex)。”^①他说,这是任何一个官吏都必须遵守的准则,谁真诚地遵守它,谁就不会犯严重错误。

总的来说,洛克的分权思想和君主立宪主张,与英国资产阶级革命后期的阶级力量对比状况有着十分密切的联系。当时英国资产阶级虽然已经取得革命的胜利,但王室和贵族的势力仍然十分强大,结果形成了1688年的光荣革命的阶级妥协,英国采取了君主立宪这一政治形式,用继续保障封建阶级某些政治权利的办法把资产阶级和封建贵族、王室的利益调和起来,洛克的分权学说便是这一妥协的产物,他主张把立法权交给由资产阶级和新贵族控制的议会,而把行政权、对外权和自由处置的“特权”交给代表封建势力的国王,无非是承认当时的既成事实,并把这一事实上升为理论。

但是,后来英国政治斗争的形势发展,完全突破了君主立宪这一构架,1689年后,英国议会强迫国王陆续签署和颁布了一系列限制国王权力的宪法性文献,王权逐渐被削弱和取消,英国的国王后来在实际上只是国家的象征性和礼节性的代表,英国的国家权力全部归属议会掌握,作为国家最高执行机构和外交机构的内阁,亦由议会产生并对议会负责。英国虽然存在国王,但已是“虚位元首”,仅按议会决定行使形式上的任命手续,英国已由严格意义上的君主立宪制国家转变为“议会制君主立宪制”,或称议会君主制国家。

第二节 孟德斯鸠的三权分立论和君主立宪思想

孟德斯鸠(Charles Louis de Secondat Montesquieu, 1689—1755),法国杰出的政治思想家,伟大的启蒙运动者。他和伏尔泰、卢梭、狄德罗等人一样,同是法国资产阶级大革命的先驱。

孟德斯鸠出身于法国波尔多附近的一个贵族世家,青年时期在巴黎附近的奥拉托利学院受过贵族式古典教育,他攻读法律,毕业后担任过律师、法官、法院院长、议会顾问等职,1716年继承了伯父的男爵封号并担任波尔多议会的议长职务。

1726年孟德斯鸠辞去了议长职务,专心致力于学术研究。1728年开始赴欧洲各国考察,研究各国政治经济状况和民俗风情,并在英国居住了两年,搜集了大量材料,1731年回到法国,悉心进行著述写作。

孟德斯鸠的出身和经历对他的社会历史观点和政治观点的形成有深刻的影响。由于他曾长期在议会和法院工作,对法国立法和司法机构中的腐败情况有较深入的了解,看到其中种种弊病。由于他在欧洲游历时进行过广泛的社会调查,对欧洲许多国家的社会状况和政治制度有较深入的了解,对比英国的君主

^① 洛克:《政府论》下卷,商务印书馆1983年版,第97页。

立宪制度，深感法国国王在政治上的专制、愚昧和暴虐。在对欧洲的考察中，他对英国的政治自由，特别是当时英国对异教的宽容政策颇为称赞，并把英国式的议会制君主立宪制视为理想的政治制度。

孟德斯鸠是一个百科全书式的学者，对自然科学和社会科学都有浓厚的兴趣，他研究过解剖学、植物学、物理学、法学、历史、文学、哲学、政治学，在各种学科的研究中均取得了许多可贵的成果，并使他获得了较高的社会声誉。1716年当选为波尔多科学院院士，1728年当选为法国科学院院士，1730年为英国皇家学会会员，1746年为柏林皇家科学院院士。

孟德斯鸠一生勤于写作，著述甚多，在政治思想方面有：《波斯人信札》、《罗马盛衰原因记》、《论法的精神》等。其中《论法的精神》是他最主要、影响最大的著作，是他经过二十年辛勤思索的成果和关于法的理论总结。在这部著作中，孟德斯鸠全面系统地阐述了自己的政治思想和法学观点，并尖锐批判了封建专制和天主教会。孟德斯鸠声称，他试图用这本著作来启迪人民，纠正成见，使人们抛弃愚昧，幡然醒悟。该书出版后，引起强烈反响，两年之内，连续发行达22版，并很快被译为各种文字。天主教会和法国封建统治当局视之如洪水猛兽，横加攻击，不久便被列为禁书。

三权分立学说和君主立宪思想是孟德斯鸠在《论法的精神》第二卷中，在探讨政治自由和法律制度的关系时提出的。

孟德斯鸠认为，世界上的一切国家都有一个相同的目的，就是“自保”，但是每个国家又各有自己的特殊的目的，例如古代罗马的目的是“扩张”，犹太国的目的是“宗教”，法国马赛的目的是“贸易”，中国法律的目的是“太平”。他说，专制君主国的目的总的来说是“君主的欢乐”，正常君主国的目的则是君主的光荣，但是，世界上也有一种理想的国家，它的目的是政治自由。

孟德斯鸠提出，对一个国家来说，政治自由就是：“不强迫任何人去做法律所不强制他做的事，也不禁止任何人去做法律所许可的事。”^① 对一个公民来说：“政治自由是一种心境的平安状态。这种心境的平安是从人人都认为他本身是安全的这个看法产生的。要享有这种自由，就必须建立一种政府，在它的统治下，一个公民不惧怕另一个公民。”^② 孟德斯鸠认为，只有三权分立的政府，才能实现政治自由。

孟德斯鸠认为，每个国家的权力都可以划分为三种：（1）立法权力；（2）有关国际法事项的行政权力；（3）有关民政法规事项的行政权力。他把第二项简称为“行政权”，而把第三项简称为“司法权”。他说：“依据第一种权力，国王或执政官制定临时的或永久的法律，并修正或废止已制定的法律。依据第

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，商务印书馆1982年版，第154页。

② 同上，第153页。

二种权力，他们媾和或宣战，派遣和接受使节，维护公共安全，防御侵略。依据第三种权力，他们惩罚犯罪或裁决私人争讼。”^① 孟德斯鸠关于国家权力的这种划分，较之洛克更加完善，但后来人们一般都把行政权理解为包括内政外交在内的整个国内外事务的行政管理权力。

孟德斯鸠认为，要保证国家和公民的政治自由，三种权力必须分别交由不同的人 and 不同的机构来行使。他说，一切握有权力的人都容易滥用力，这是“万古不易”的一条经验。防止权力滥用的途径，就是使每个人和每个机构掌握的权力都有一定的界限，使权力的运用到此必须停止，不得逾越。“从事物的性质来说，要防止滥用力，就必须以权力约束权力。”^②

孟德斯鸠提出，如果立法权和行政权集中在同一个人或同一个机构的手中，政治自由便不复存在了，“因为人们将要害怕这个国王或议会制定暴虐的法律，并暴虐地执行这些法律。”^③ 国王或议会将会滥用力，为所欲为，人们将失去心境的平安状态，失去政治自由。

如果司法权和立法权（或行政权）同时集中在一个人或一个机构的手中，政治自由也将不复存在了，因为“如果司法权同立法权合而为一，则将对公民的生命和自由施行专断的权力，因为法官就是立法者。如果司法权同行政权合而为一，法官便将握有压迫者的力量”。^④

孟德斯鸠认为，如果三种权力都同时集中在一个人或一个机构的手里，那么独揽一切权力的个人或机构既可以用“一般的意志”去蹂躏全国，又可以用“个别的意志”去毁灭每一个公民，人民群众的生命财产和政治自由将处于毫无保障的地位。孟德斯鸠所谓的一般的意志是指法律，个别的意志是指国王个人随心所欲的意志。他说：“如果同一个人或是由重要人物、贵族或平民组成的同一机关行使这三种权力，即制定法律权、执行公共决议权和裁判私人犯罪或争讼权，则一切便都完了”。^⑤ 他举例说，在土耳其，这三种权力都集中在苏丹一人身上，所以可怖的暴政统治着一切。在意大利各共和国，三种权力合并在一起，所以自由反比法国这样的君主专制国家还要少。“在那里，一切权力合而为一，虽然没有专制君主的外观，但人们却时时感到君主专制的存在”。^⑥

1. 关于司法权

孟德斯鸠主张，司法权不应给予永久性的机构，而应当由选自人民阶层的

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，商务印书馆 1982 年版，第 155 页。

② 同上，第 154 页。

③④ 同上，第 156 页。

⑤ 同上，第 156 页。

⑥ 同上，第 157 页。

法官，在一定时间内，依照法律的规定来行使，法院应由他们组成，存续时间应视需要而定。他说，如果司法权不为某一特定的阶级或某一特定的职业所专有，人们对司法权便不会存在恐惧的心理，“法官不经常出现在人们的眼前；人们所畏惧的是官职，而不是官吏了”。^①他还主张应当允许罪犯依据法律“选择法官”，或要求某些法官回避，即使被告犯有重罪的场合，也应如此。孟德斯鸠提出，法院虽不应固定，但“判例”则应固定，裁判只能是法律条文的准确解释。“如果裁判只是法官的私人意见的话，则人民生活在社会中将不能确切地知道他所承担的义务。”^②同时，法官还应与被告处于“同等”的地位，这样，被告人才不觉得是落到倾向于用暴戾手段对待他的人们的手里。

2. 关于立法权

孟德斯鸠主张，立法权应当由人民选举的代表来行使。他说，在一个自由的国家里，每个人都被认为具有自由的精神，便都应该由自己来统治自己。然而这在大国是不可能的，在小国也仍然有许多不便，因此人民必须通过他们的代表来做一切他们自己所不能做的事情。他指出，古代希腊和罗马的体制有一个重大的弊病，“就是人民有权利通过积极性的，在某种程度上需要予以执行的决议。这是人民完全不能胜任的事情。他们参与政府应当只是选举代表而已，这是十分适合他们的能力的。因为，准确了解别人有多少才能的人虽然为数不多，但是每一个人都能够在大体上知道他所选举的人是否比其他大多数人更为通达事理”。^③他认为代议制最大好处，在于代表人数不多，并且有能力讨论事情，而全体人民群众聚集在一起是不适宜于讨论事情的，这是直接民主制的重大困难之一。

孟德斯鸠提出，由于人民对于自己城市的需要比对其他城市的需要了解更清楚，所以立法机关应由各城市和地区选出的代表组成。但孟德斯鸠反对给予每一个公民以平等的普选权，他说，各地区的公民在选举代表时，虽然一般都应该有选举权，“但那些社会地位过于卑微，以致被认为没有自己意志的人则除外”。^④他还认为，在一个国家里，总有一些人以出身、财富或荣誉著称，这些人不能和平民一样只有一票投票权，“如果他们和平民混杂在一起，并且和其他的人一样只有一个投票权，公共的自由将成为对他们的奴役，而且他们不会有保卫这种自由的任何兴趣，因为大多数的决议将会是和他们作对的。所以，他们参与立法的程度应该和他们在国家中所享有的其他利益成正比例”。^⑤

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，商务印书馆1982年版，第157页。

② 同上，第157—158页。

③ 同上，第159页。

④⑤ 同上，第159页。

其办法便是由以出身、财富或荣誉著称的人单独组成贵族院，由一般群众选举产生的代表则组成平民院。两院同时拥有立法权，“二者有各自的议会，各自的考虑，也各有自己的见解和利益”。^① 贵族院有权制止平民的侵犯，正如平民院有权制止贵族的侵犯一样。

孟德斯鸠认为，立法机关虽不应时时集会，但却应经常集会，如果立法机关长期不集会，自由便不再存在，“因为下列二事之一必将发生。一个是，不再有立法机关的决议，以致国家陷于无政府状态；另一个是，这些决议将由行政机关来做，而行政权将要变成专制的”。^②

孟德斯鸠还指出，立法机关时时集会也不必要。这不但对代表不便，而且将过度占据行政者的时间与精力，行政者将不关心行政，“而只考虑如何防护它的特权和它所具有的行政权利”。^③ 倘若立法机关时时集会，失去制约，人民一旦看见它腐化了，便将会不再寄希望于它所制定的法律，人民或者将愤怒起来，或者将对政治漠不关心了。

孟德斯鸠认为，立法机关不应自己召集开会，因为一个团体只有在开会之后才被认为具有意志，立法机关闭会期间是不具有意志的，所以立法机关的集会应当由行政机关来召集。行政机关应根据它所了解的情况规定会议举行的时间和期限。孟德斯鸠说：“如果行政权没有制止立法机关越权行为的权利，立法机关将要变成专制；因为它会把它所能想象到的一切权力都授予自己，而把其余二权毁灭。”^④

3. 关于行政权

孟德斯鸠提出，行政权力需要当机立断，急速行动，所以由一人掌握比由几人掌握好。所谓一人掌握即交由国王掌握。反之，立法权需要讨论，由许多人处理比由一人处理好。他说，军队的事业是行动多于议论的，所以军队不应由立法机关掌握，而应交由国王一人掌握。他主张，立法机关不应过多干预和箝制行政权力，但它有权审查它所制定的法律的实施情况。他说：“代议机关不是为了通过积极性的决议而选出的，因为这是它所做不好的事；代议机关是为着制定法律或监督它所制定的法律的执行而选出的。这是它能够做得很好的事，而且只有它能够做得好。”^⑤

孟德斯鸠认为，立法机关虽然可以审查和监督法律的实施情况，但立法机关不应有权审讯执政者本人（指国王）。他说：“他本身应该是神圣不可侵犯

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，商务印书馆 1982 年版，第 159—160 页。

② 同上，第 161 页。

③ 同上，第 161 页。

④ 同上，第 161 页。

⑤ 同上，第 159 页。

的，因为执政者之不可侵犯，对国家防止立法机关趋于专制来说是很必要的，执政者一旦被控或审讯，自由就完了”。^①他还认为，掌握行政权的行政机关有权制止立法机关的越权行为，但是，掌握立法权的立法机关不应对等地有箝制行政的权利。因为行政权在本质上是有限范围的，所以不应再对它加以限制，“而且，行政权的行使总是以需要迅速处理的事情为对象。罗马护民官拥有不当的权力，他们不但可以钳制立法而且可以牵制行政，结果造成极大的弊害”。^②

孟德斯鸠提出，为防止行政权力的压迫行为，国王统率的军队应该是由“老百姓”组成，并应具有“老百姓精神”。要做到这一点有两种方法，一是在军队中服役的人要拥有相当的财产，作为他在行为上应对其他公民负责的保证，服役期应以一年为限；另一种是，如果常备军的士兵均由国内最卑贱的人充当，立法权应有随时解散军队的权利，士兵应与人民杂居，不另设幕营、兵房和堡垒，以防止军队成为国王压迫人民的工具。

总的来说，孟德斯鸠的三权分立学说不仅是西方各国政权的组织原则，也是法国资产阶级早期的政治纲领，它反映法国第三等级参政的要求，他们要求和封建阶级分权，即由国王和贵族掌握行政权，而把立法和司法权力交给第三等级，以便限制国王和贵族的胡作非为。孟德斯鸠以英国为榜样，主张在法国建立一个英国式的君主立宪国家，但后来法国大革命的进程完全突破了君主立宪这一界限，而在法国建立了更加民主的共和体制。

第三节 汉密尔顿、麦迪逊论分权制衡及 美国联邦政府的构建

亚历山大·汉密尔顿（Alexander Hamiltan，1755—1804），美国政治活动家。出生于英属西印度群岛的尼维斯岛，11岁便外出谋生，1772年移居北美，入新泽西州伊丽莎白敦预科学校进修一年，次年入皇家学院（后为哥伦比亚大学）学习。1776年参加北美独立战争，任炮兵上尉，因作战英勇，被擢升为团长和华盛顿总司令的副官。1781年战争结束后，汉密尔顿移居奥尔巴尼研习法律，1782年取得律师资格，不久被纽约州议会推选为大陆会议代表。1787年代表纽约州参加在费城召开的制宪会议，为美国宪法的主要制定人之一。

会后，为争取新宪法获得各州批准，与詹姆斯·麦迪逊和约翰·杰伊三人，在纽约的报刊上共同以“普布利乌斯”（Publius，意为“共和”）的笔名发表了

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，商务印书馆1982年版，第162页。

② 同上，第161—162页。

八十五篇阐明新宪法内容、目的、意义和批驳反对派意见的论文，后编纂为《联邦党人文集》，其中半数以上的论文均为汉密尔顿撰写。新政府成立后，汉密尔顿为联邦政府首任财政部长，1804年在与副总统 A. 伯尔挑起的决斗中负伤去世。汉密尔顿的政治思想集中在他撰写的《联邦党人文集》中。

詹姆斯·麦迪逊（James Madison，1751—1836），美国政治活动家，美国第四届总统，美国联邦宪法的主要起草人。

出生于弗吉尼亚大土地所有者的家庭，1769年就学于新泽西学院，1776年当选为弗吉尼亚州议员，1780年代表弗吉尼亚州出席大陆会议，在会上发言主张建立联邦，反对各州拥有独立主权。1786年倡议召开制宪会议，1787年他在制宪会议上提出的方案成为美国宪法的基础，他还保存了最完整的会议辩论记录，有“宪法制定人”之称。会后，与汉密尔顿、杰伊三人共同以普布利乌斯的笔名发表阐明宪法草案的系列论文，即《联邦党人文集》，麦迪逊撰写了其中的29篇。不久当选为联邦众议院议员，在国会中提出宪法第一至十号修正案，即“人权法案”，主张宗教信仰、言论、出版自由。1801至1808年任国务卿，1808至1816年为美国第四届总统，1817年离职后返回家乡弗吉尼亚，参与杰斐逊创立弗吉尼亚大学，后任该校校长。

汉密尔顿和麦迪逊等人的政治思想是：

1. 各州不应分别独立，必须建立联邦。各州独立无力抵御外侮并势必招致内乱

在《联邦党人文集》中，汉密尔顿和麦迪逊、杰伊首先强调的第一个重要问题是各州不应分立，应迅速批准宪法草案，建立联邦。汉密尔顿在第一篇论文中指出，也许有人认为，论证建立联邦的裨益是多余的，这一主张无疑已为各州大部分人所接受，可以设想，不致有人反对。“但事实上，我们已经听到在反对新宪法的私人圈子里的私下议论说：对任何一般性制度来说，十三个州的范围过于广阔，我们必须依靠把整体分为不同部分的独立联邦。”^①对每一个能够高瞻远瞩的美国人来说，都会明白，当前首要的重大问题是：要么批准新宪法，建立联邦；要么分裂联邦，各州独立。为此必须首先分析建立联邦的裨益，及由于各州分裂将产生的必然弊病和可能危险。

第一，独立的美国联邦不是由彼此分散、彼此远离的领土所组成，而是一个连成一片、领土辽阔的国家。无数的河流既可灌溉，又能通航，就像许多绳索把这个国家捆绑起来一样。它的人民是同一祖先的后裔，语言相同，宗教信仰相同，风俗习惯相似，他们“在一次长期的流血战争中并肩作战，光荣地建

^① 汉密尔顿等：《联邦党人文集》，商务印书馆1980年版，第6页。

立了全体的自由和独立”。^①这种联合的幸福和价值所产生的强烈意识，很早就诱使人民建立一个联邦政府来保持这种联合，并使之永远存在下去。第一届大陆会议以及后来的历届国会都共同认为：“美国的繁荣取决于自己的联合。”^②保持美国的联合并使之永远存在，是召开制宪会议和制定宪法的目的。

第二，在明智而自由的人民必须注意的一切事物中，人民的安全无疑是首先必须考虑的事情。本国的分裂与衰弱必然会招致外国的威胁，一个和谐的联邦是对付外来战争的最好保证。

世界上已经发生和将要发生的战争的次数，与引起战争的或真或假的原因成正比。战争的正当原因多半由于违背条约或国际法，美国已经至少和六个国家签订了条约，无论是故意或偶然违背条约和国际法都会为他国提供正当的战争理由。一个全国性的政府比分散的十三州，更有利于维护条约和国际法，保证人民的安全。

一般国家每当预料战争有利可图时，总要制造战争。特别是专制君主国家，因图谋私利，报复私仇，满足野心，渴望荣誉，都能成为发动战争的动机。一个全国性的政府，有助于抵御侵略，防止威胁，维护主权。

第三，一个全国性的政府有助于发现、集中和利用全国最优秀人物的才能和经验，能按照全国一致的政策原则行事，能使各部门互相协调，并使它们都能得到深谋远虑和谨慎从事的好处。签订条约时，它会照顾到整体利益和同整体利益有关的局部和特殊利益。它能把全国的资源 and 力量用于任何部分的防御，它能把全国的民兵统一起来，由总统统一指挥，“使他们统一成一个军队，这要比分成为十三个或三四个各自独立的军队更有效力”。^③

第四，十三州的分裂或联合为几个局部的联邦，彼此必然会发生经常的激烈的争斗。汉密尔顿认为人性邪恶，不能总是用善良的愿望来看待人性，他说：“假如把缺乏这类斗争的动机作为反对斗争存在的理由，那就是忘记人是野心勃勃、存心报仇而且贪得无厌。指望几个相邻的独立而未联合的国家一直和睦共处，那就是无视人类事变的必然过程，蔑视数世纪来积累的经验。”^④

汉密尔顿说，国与国之间敌对的原因不胜枚举，爱好权力，妒忌权力，爱好出人头地，领导人的喜好、仇恨、利益、希望、恐惧等等都可以成为引发战争的原因，领土的争端也是国与国之间敌对的常见的原因之一。在合众国境内，尚有大片的广阔的未定领土，有几个州之间，尚有意见不一致的未能解决的领土要求。这就会成为分裂的各州今后引发战争的潜在原因。

① 汉密尔顿等：《联邦党人文集》，商务印书馆1980年版，第8页。

② 同上，第10页。

③ 同上，第17页。

④ 同上，第23—24页。

商业上的竞争也将成为造成州际纠纷的另一重要原因。处境较差的州，渴望摆脱贫困的地位，分享较富裕的邻州的利益。每个独立的州，或独立的联邦，都会实行一系列特殊的商业政策，这样就会造成差别、特惠和排外，引起相互的矛盾和不满。某些州借助于通商条例，会使其他州受控于自己，会使处于屈从地位的各州不能忍受。如纽约州征收进口关税将会使康涅狄克和新泽西州受制于自己，并将引发冲突。

联邦公债也将是各州和各联邦之间发生冲突的另一原因。先是如何分摊，然后是如何还清，都会引起不愉快和仇恨。怎样才能形成一条大家均为满意的分摊原则呢？实际上，没有一项建议会完全没有异议的，“因为这是一条平凡而确实的真理：没有任何事情比付钱更易使人们意见不合了”。^①

此外，还将会有种种原因引起各州和各独立联邦之间的矛盾，因此“各州如果不联合，或者这种联合是在一般性联合的废墟上偶然形成的，它们将受到战争与和平、相互友好与相互仇视交替发生的情况的支配，这些都是一切未联合在一个政府下面的友邻国家命中注定的东西。”^②

汉密尔顿强调，一个牢固的联邦，对于北美各州的自由与和平是十分必要的。历史上，希腊和意大利的许多四分五裂的共和国，经常处于不安和骚动之中，永远摇摆于暴政与无政府状态之间，人们恐惧、厌恶，但每次出现的偶然平静，都不过是接踵而来的狂风暴雨的前奏。专制政治的拥护者，常从玷污这些共和国历史的动乱中提出论据，不仅反对共和政体的各种形式，而且反对公民自由的基本原则。

2. 美国联邦宪法的基本精神。共和国及其政府的性质，中央政府与地方政府的权力分配关系

汉密尔顿说，为了结成联邦，需要一部宪法，这部宪法将分为三个部分：（1）联邦政府建立的目的；（2）达到这些目的需要的权力；（3）这种权力的作用范围。

联邦政府要达到的主要目的是：其成员（各州）的共同防务；维持公安，既要对付国内动乱，又要抵御外国进攻；管理州际贸易与国际贸易；管理与外国的政治交往和商业往来。

共同防务的必要权力是：建立陆军；建立和装备舰队；制定管理陆海军的规则；为陆海军提供给养；指挥陆海军作战。这些权力应不受限制，因为威胁国家安全的情况很多，对保卫安全的权力从宪法上加以束缚是不明智的。

防御的权力应当交给一个负责共同防务的联邦政府，这个联邦政府应当是

^① 汉密尔顿等：《联邦党人文集》，商务印书馆1980年版，第33页。

^② 同上，第35页。

一个共和政府。但麦迪逊提出，关于什么是共和政体的特点，历来政治家们都缺乏明确的表述。在荷兰，虽然没有一点最高权力是来自人民的，却几乎一致认为它是“共和国”；威尼斯也得到同样的称号，但该国的最高权力是由一小部分贵族掌握，并以专制的方式行使的；波兰是贵族政治与君主政治的结合体，同样也被列入共和政体。这一切都表明共和政体这一术语在政治论文中运用得极不确切。

麦迪逊提出，共和政体的定义应当是：“它从大部分人民那里直接、间接地得到一切权力，并由某些自愿任职的人在一定时期内或者在其忠实履行职责期间进行管理。”^① 对于这样一个政府，必要的条件是：（1）它的权力来自社会上大多数人，不是一小部分人，也不是社会上某一“幸运阶级”；（2）它的管理人员是直接、间接地由人民任命的；（3）最高公职的任命有一定期限的限制。

麦迪逊说，根据上述定义，制宪会议对美国的政治架构作如下设计：联邦众议院和所有各州议院一样，由大多数人民直接选举；参议院由人民间接任命；总统，由人民间接选举。至于法官和其他官员，也将由人民自己选择，但这是间接的选择。

众议院议员定期选举，任期二年，和各州议会一样，到期全部改选，连选可以连任。参议院议员任期六年，每两年改选三分之一。合众国总统任期四年，总统任职期间任何时候都可以受到弹劾。法官如忠实履行职责，可以长期保留其职位。同时为了保持共和国的特色，所有官员都禁止接受贵族头衔。

麦迪逊还提出，美国政府究竟是“联邦性”的政府还是“国家性”的政府？

首先，从宪法来看，它是在参与制宪的各州一致同意的基础上产生的，美国多数人的愿望不是通过人民的直接投票来表达，而是把大多数州议会的愿望当作大多数人民的愿望来考虑，因此，新宪法“将是一部联邦性的宪法，而不是一部国家性的宪法”。^②

但从宪法的权力来源分析，则它既不完全联邦性的，也不完全是国家性的。如果完全是国家性的，最高的和最主要的权力属于联邦大多数人民，根据这一权力，它随时都可以更换和废除地方政府。如果它完全是联邦性，那么对涉及各州的每一项改革均需得到每一个州的赞同。麦迪逊说，制宪会议提供的方案，并非以上述原则中的任何一个为基础的，在需要各州的多数支持时，它离开了国家性而趋向于联邦性，在需要人民的多数支持时“它又失去了联邦的

① 汉密尔顿等：《联邦党人文集》，商务印书馆1980年版，第193页。

② 同上，第195页。

性质而有点国家的性质了”。^①

其次，众议院将由人民直接选举，从人民那里直接得到权力，就这一点说，政府是国家性的政府而不是联邦性的政府；但参议院是由各州根据平等的原则选派代表，就这一点说，美国政府又是联邦性的政府而不是国家性的政府。所以“从政府这方面来看，它似乎是一种混合的性质，所表现的联邦性特征至少和国家性特征一样多”。^②

麦迪逊指出，联邦性政府和国家性政府的区别在于：前者对以政治资格组成联邦的各政治团体行使权力；后者对以个人身分组成国家的各个公民行使权力。国家性的政府，对国内所有的人和事都有无上的权力，这个至高无上的权力，被完全地授与国家和立法机关，在这样的政府下，一切地方权力从属于最高权力，最高权力可以随意控制、指导或废除地方权力；但在联邦性政府中，最高权力只是部分地授与国家和立法机关，另一部分则授与地方和地方立法机关，地方当局据此形成自己地方的最高权威，“在各自的一定的范围内，不从属于国家权力，正如后者在其权力范围内不从属于前者”。^③

根据上述分析，麦迪逊说，美国拟议中的宪法，严格说来既不是一部国家性宪法，也不是一部联邦性宪法，而是两者的结合。其基础是联邦性的而不是国家性的；在政府一般权力的来源方面，它部分是联邦性的，部分是国家性的；但在行使这些权力方面，它是国家性的，不是联邦性的；在权力范围方面，它又是联邦性的，不是国家性的。“最后，在修改权的方式方面，它既不完全是联邦性的，也不完全是国家性的。”^④

3. 联邦政府对立法、行政、司法权力的均衡与制约

汉密尔顿提出，联邦宪法的原则是：“把权力均匀地分配到不同部门；采用立法上的平衡和约束；设立由法官组成的法院，法官在忠实履行职责的条件下才能任职；人民自己选举代表参加议会——凡此种种，完全是崭新的发现，或者是在现代趋向完善方面取得的主要进步。这些都是手段，而且是有力的手段，通过这些手段，共和国政体的优点得以保留，缺点可以减少或避免”。^⑤

麦迪逊则提出，按照孟德斯鸠的观点，立法、行政和司法权力置于同一机构手中，不论是一个人、少数人或许多人，也不论是世袭的、任命的或选举产生的，均可成为虐政。孟德斯鸠称赞英国体制，并以英国体制为其理想政体的蓝本，但只要粗略地看一看英国宪法，便可发现，英国的立法、行政、司法部

① 汉密尔顿等：《联邦党人文集》，商务印书馆1980年版，第198页。

② 同上，第196页。

③ 同上，第197页。

④ 同上，第198页。

⑤ 同上，第41页。

门决不是彼此完全分立的。行政长官是立法机关的主要部分，他有单独与国外签订条约的特权，条约一旦签订，便具有法律的力量。所有的司法部门的成员均由国王任命，并只有国王才能撤销其职务。

根据上述事实可以推断，孟德斯鸠的意思并不是说，立法、司法、行政必须绝对独立，不应彼此部分参与和支配，他的意思只是说：“在一个部门的全部权力由掌握另一部门全部权力的同一些人行使的地方，自由宪法的基本原则就会遭到破坏。”^①如掌握全部行政权力的国王，同时也掌握全部立法权和最高司法权，则自由便不会存在。据此，部分权力的交叉和混合是容许的，美国各州的宪法中，也没有立法、行政、司法绝对分立的实例。各州已有的宪法，均容许部分权力的“混合”。

麦迪逊说，在世袭君主掌权的政府里，行政部门处于支配地位。但在民主共和国里，立法权力则处于优越的地位，其法定的权力比较广泛，同时又不易受到明确的限制，因此，立法部门容易用复杂而间接的措施掩盖它对同等部门的侵犯。“立法权是由议会行使，它坚信本身的力量，因为被认为对人民有影响而得到鼓舞；它人数多到足以感到能激起多数人的一切情感，然而并不至多得不能用理智规定的方法去追求其情感的目标；人民应该沉溺提防和竭力戒备的，正是这个部门的冒险野心”。^②

汉密尔顿提出：“野心必须用野心来对抗。”^③防止把某些权力逐渐集中于同一部门的可靠办法，就是给予各部门主管人抵制其他部门侵犯的必要法定手段和个人主动。他说：“用这种方法来控制政府的弊病，可能是对人性的一种耻辱。但是政府本身若不是对人性的最大耻辱，又是什么呢？如果人都是天使，就不需要任何政府了。如果是天使统治人，就不需要对政府有任何外来的或内在的控制了”。^④但是，在组织一个人统治人的政府时，最重要的问题是：第一，必须使政府能管理被统治者；第二，必须使政府能管理自身；第三，在依靠人民对政府实行控制时，必须有辅助性的预防措施。

汉密尔顿说，在共和政体中，立法权必然处于支配的地位，用预防办法防止权力扩张的危险是必要的，即把立法机构分为两部分：一部分代表公民，一部分代表各州，在前一部分，大州最有影响，在后一部分，则对小州有利。同时，采用不同的选举方式和不同的行动原则，使它们在共同作用的性质，以及对社会的依赖方面，彼此尽可能少地发生联系，这就是众参两院设立的原则。

根据上述原则，美国政治体制的基本架构如下：

① 汉密尔顿等：《联邦党人文集》，商务印书馆1980年版，第247页。

② 同上，第253页。

③ 同上，第264页。

④ 同上，第264页。

(1) 众议院:

由各州按人口比例多少选举,选举人的资格与现有大多数州的立法机关的选举人资格是一样的,被选举人则必须年满二十五岁,有七年合众国的公民资格,在选举时必须是他所代表的州的居民,在他任议员期间不得在合众国的其他部门担任公职。议员可以连选连任,汉密尔顿说:“少数议员具有较高才能,他们通过多次当选,会成为长期的议员,会成为公共业务的真正专家,也许不会不愿意利用那些有利条件。新议员的比例越大,大多数成员了解的情况越少,他们就更容易跌入为他们设下的陷阱。”^①

汉密尔顿说,众议院的议员按人口比例选举最为适宜。当时美国各州人口差距甚大,各州立法议会的议员与人口的比例亦有很大差别,有的州数百人比一,有的州则数千人比一。议会人数多少亦应慎重考虑,如议员太少,易于互相拉拢,形成联合专权;人数太多,又易于过激和混乱,以至于感情压倒理智,同时还应考虑美国人口的不断增涨。据此,制宪会议提出,政府成立初的议员暂定60人,在三年内经过全国户口调查后,则按三万居民一个议员的比例选举,这样,议员的人数可能达到一百人,按人口增涨比例,五十年后可能达到四百人。他说:“把一定的权力委托给六、七十人,可能比委托给六、七人更为适当。但不能因此就说,六、七百人就相应地成为更好的委托。如果我们继续假定六、七千人,整个理论就应该颠倒过来。事实上,在一切情况下,为了保障自由协商和讨论的益处,以及防止人们为不适当的目的而轻易地联合起来,看来至少需要一定的数目;另一方面,为了避免人数众多造成的混乱和过激,人数也应该有个最大的限度。在所有人数众多的议会里,不管是由什么人组成,感情必定会夺取理智的至高权威。”^②他还说,从当前美国人的“气质”看,很难想象两年一次选举出来的六十五人或一百人,会联合起来制定并执行一个暴虐的或背叛人民的计划。

汉密尔顿说,选民应当不分贫富,有无知识,出身名门或出身微贱者应一视同仁,选民应当是合众国境内的大多数人民。候选人则应当是“其功绩能赢得国家的尊重和依赖的公民”。^③但不应因财富、门第、职业和宗教信仰而受限制。他们由于具有某种品德而孚众望,受到同胞的爱戴而出名,他们将因感谢人民对他们的爱戴和尊敬而从事公共事务,并将以此引为个人的骄傲。同时,众议院的选举和更换,又将使他们经常想到他们对人民的依赖,在每次重新选举时,他们执行权力的情形要受到审查,他们必须降到擢升以前的地位。

^① 汉密尔顿等:《联邦党人文集》,商务印书馆1980年版,第276页。

^② 同上,第283页。

^③ 同上,第291页。

“责任、感恩、利益、抱负本身，都是约束他们忠于并同情人民群众的媒介。”^①

(2) 参议院：

由每州任命两名参议员组成，参议员任期六年，每两年更换三分之一。参议员的任职资格，在年龄和国籍上比众议员有更高的要求，即必须年满三十岁，入籍已满九年者才能担任。

汉密尔顿说，设立参议院的目的是：第一，使各州享有平等的表决权，这既是宪法对仍由各州保留的部分主权的认可，也是维护这一部分主权的手段。第二，设立参议院，必然构成防止“不恰当立法行为”的进一步保障。按照这一办法，“不首先征得大多数人民的同意，并随后取得大多数州的同意，什么法律和决议都是通不过的”。^② 第三，参议院作为立法机关的第二分支，对行政权力将是一种“值得赞赏”的制约力量。“由于潜越权力或背离职守的阴谋，需经两个不同的机构的同意才能实现；而单一机构则容易为野心所左右或为贿赂所腐蚀，这样就加倍地保障了人民的利益。”^③

汉密尔顿提出，如仅设众议院，不设参议院，其缺点是：对行政权力的制约不够有力，容易为突发的强烈感情所左右，或受“帮派头目”所操纵，通过过分的或有害的决议。众议院议员任期较短，大多数来自私人企事业，对立法的原则和目的必然缺乏适当的了解，又没有持久的打算，实难避免其在立法过程中不犯各种严重错误。议会每两年改选之后，人员的改变必然引起意见的改变，意见的改变必然引起措施的改变，“变化不定的政府，其恶果实在是罄竹难书的”。^④ 国之于国，无异于人之于人，一个人如果计划多变，必然被人视为愚昧荒唐，一个国家的政府人事多变，必然失去其他国家的尊重和信任。如政策多变，朝令夕改，隔夜便不知如何适从，“如此法律，虽为民选代表所定，予民何益？法律原是行为的准则，如果人皆不知，又复动辄更订，怎样尊之以为准则呢？”^⑤ 因此，必须设立参议院这样一个“精选而稳定”的机构，才能保持美国政府的稳定和避免决策方面的轻举妄动。汉密尔顿认为，较高的荣誉感，较长的任期和较稳定的地位，可以增强议员的责任感。他说：“一个人多易变的机构是不可能具有充分的民族荣誉感的。民族荣誉感只存在于人数很少的机构之内，这样每个个人才能为公共措施的是非承担合理的责任。”^⑥ 参议员虽然任期较长，地位稳定，但却受制于地方议会，地方议会又受制于各州人

① 汉密尔顿等：《联邦党人文集》，商务印书馆 1980 年版，第 292 页。

② 同上，第 315 页。

③ 同上，第 315 页。

④ 同上，第 317 页。

⑤ 同上，第 318 页。

⑥ 同上，第 319 页。

民，因而仍可有效地防止其腐败。

(3) 行政权：

联邦行政权力由总统掌握，总统由全国人民间接选举产生，即首先由人民选出总统选举人，再由选举人投票选出总统，总统任期四年，可以连选连任，年龄不小于三十五岁，须在合众国境内居住十四年以上。

汉密尔顿提出，总统选举采取间接方式是为了防止骚动和紊乱的可能，有一个中间性的选举机构，“就不那么容易造成震动整个社会的非常的、暴乱性的运动。而且由每州选出的选举人将在其所选出的州内集合并进行投票，这种各自分离的情况，比起把他们同时召集到同一地点，使他们不那么容易招惹激情和怒气，转而又影响到全体人民”。^①

汉密尔顿认为，美国总统虽然拥有广泛的行政权力，如对外可以代表国家缔结条约，对内担任陆海军总司令，可以任命大使和其他使节，任命最高法院法官和国家官员，但这些重要的权力均受制于参议院，如条约的缔结，须经参议院出席会议三分之二的赞同方能生效。有的宪法反对派把总统的权力夸大为“王权”，甚至竭力夸张，搬用亚洲专制暴君的形象比喻美国总统，汉密尔顿说这是“拨弄妖术”。他认为美国总统的权力仅只是“在某些方面大于、在另一些方面小于纽约州州长的职权”。^②

汉密尔顿拿美国总统与英国国王作比较，指出，美国总统任期四年，比三年任期的纽约州长多一年，人民认为可以继续信赖时才能连选连任，而英国国王是子孙世袭的。总统可以受弹劾、审判，如：被判明有叛国、接收贿赂等重罪时，可以撤职并受到法律惩处，英国国王的人身是不能侵犯的。总统对两院议案仅拥有相对否决权，被总统否决的议案，两院复议时，如获得三分之二的多数，仍可成为法律。英国国王对议会的议案则拥有绝对否决权，被国王否定的议案，不能再行复议。总统虽为陆海军总司令，但需经国会同意才能宣战、媾和及征召陆军和组成舰队，英王个人便有权宣战、媾和、征召及组织舰队和陆军。总统委任官员需经国会同意，英王个人便可以委任官员。总统不能授予任何特权，英王可以授予一切特权，可以使普通人成为贵族。总统无神权，英王是英国教会的最高首领。

汉密尔顿说，美国把行政权力集中赋予总统一人，是考虑到“集权力于一人最有利于明智审慎，最足以取信于人民，最足以保障人民的权益”。^③他说，统一才有力量，“一人行事，在决断、灵活、保密、及时方面，无不较之多人行事优越得多；而人数越多，这些好处就越少”。^④古希腊曾经实验过选举两名

^① 汉密尔顿等：《联邦党人文集》，商务印书馆1980年版，第347页。

^② 同上，第342页。

^{③④} 同上，第357页。

执政，但后来仍改为一人名，古罗马亦曾实行“一职多人”，一度设立十人执政团，结果执政者之间常出现有害国家的致命分歧。同时，最高权力的分散，亦不便于监督，更易陷于权力的滥用，且互相推诿，责任不清。“而一人掌权，唯其只有单独一人，就会更密切受到监督，更容易遭到嫌疑，也不可能像许多人一起那样联合起来形成较大的影响。”^①多人执政，如沆瀣一气，勾结为害，比起一人的野心，国人更难提防。行政权力集中于一人易于控制，人民的警惕和监督只有一个对象，这样就安全得多，总之，“执掌行政权的人越多，越不利于自由”。^②

此外，汉密尔顿提出，在群众重新选举的基础上，允许总统连任，不仅可以“继续利用其才干和品德，同时也在于使得政府得到保持其贤明管理体制稳定的好处”。^③如不准许连选连任，不仅会降低总统履行其职务的热情，而且可能导致邪念的产生，进行假公济私及在某种情况下的擅权侵吞，同时也将使国家失去他在担任最高领导人期间积累的经验。

(4) 司法权：

美国宪法规定，司法权属最高法院及国会随时规定设置的下级法院。最高法院及下级法院的法官任命办法与一般官员的任命办法相同，法官任职期间如无不当行为可以继续任职，其薪俸在任期内不得减少。

汉密尔顿说，在一个分权的政府中，司法部门的性质和任务决定它对政治权力的危害最小。行政部门不仅具有荣誉、地位的分配权，而且掌握武装力量。立法机构不仅制定公民权利义务的准则，而且掌握财权，司法部门既无军权又无财权，它不支配社会的力量和财富，不可能采取任何主动的行动，“故可正确断言：司法部门既无强制，又无意志，而只有判断；而且为实施其判断亦需借助于行政部门的力量”。^④

由于司法部门最弱，故最易遭致立法和行政两部门的干预和影响，所以必须加以保护，以增强其坚定性与独立性，办法是：

第一，法院有权审查和禁止违宪立法。汉密尔顿说，美国的宪法是“限权宪法”，即立法机关的立法权力是有限的，其立法必须符合宪法保护公民的目的。由于最高法院有解释法律之权，从而有权宣布违反宪法的立法为无效，这是司法部门对立法机构的制约，如果没有这一制约，则无异是说：“代表的地位反而高于代表的主体，仆役反高于主人，人民的代表反高于人民本身。如是，则行使授予权利的人不仅可以越出其被授予的权力，而且可以违反授权时

① 汉密尔顿等：《联邦党人文集》，商务印书馆1980年版，第362页。

② 同上，第361—362页。

③ 同上，第368页。

④ 同上，第391页。

明确规定禁止的事。”^①

汉密尔顿认为，法官的独立是保卫社会不受偶发的不良倾向影响的重要因素，有时这种不良倾向及不公正的偏见会造成对个别阶层人民权利的伤害，法官的独立与坚定不阿可以在限制不良法案的危害方面起重要作用。而“立法机关如预见其不良企图将为法院甄别，即不得不对其不良企图有所节制”。^②

第二，法官如无过失，可以终身任职至六十岁。汉密尔顿说，坚定、一贯尊重宪法与人权，是司法官员必备的品质，短期任职的法官，不论如何任命或不论由谁任命，均将对其独立精神有所影响，如任命权在行政或立法机关，法官便有俯首听命于拥有任命权力的行政或立法部门的危险，产生不愿触犯任命部门的情绪。如由人民定期选举法官，亦可使法官产生迁就民意的情绪，不能坚定不阿地忠实于法律。

同时，由人类天生弱点所产生的问题，种类繁多，案例浩如瀚海，必须长期刻苦钻研者始能窥其深奥。所以社会上只有少数人具有足够的法律知识，可以成为合格的法官。而且，考虑到人性的一般堕落状况，具有正直品质与必要知识的人其数目必定更少。由此可知政府可以选择的合格人选自属不多，“如使其短期任职，则合格之人常不愿放弃收入甚丰的职务而就任法官，因而造成以较不合格之人充任的趋向，从而对有效而庄严的司法工作造成危害”。^③

第三，最有助于维护法官独立性的，除使其职务固定外，莫过于使其薪俸固定。汉密尔顿说：“就人类天性之一般情况而言，对某人的生活有控制权，等于对其意志有控制权。”^④在司法人员的薪俸靠立法机构“施舍”的制度中，司法权与立法权的分立将永远无法实现。法官的薪俸应随时代的变迁加以调整提高，但法官一经任命，其薪俸即不能再行削减。

立法机构对司法机构亦有约束，如法官行为不检，可由众议院提出弹劾，参议院加以审判，如判定有罪，可以撤职，不得再行续用。

从汉密尔顿、麦迪逊等联邦党人的理论看出，美国的宪法制定者，对美国的政治体制构建曾经作过深谋远虑的思考。联邦党人致力于在美国建立一个坚强有力的中央政府，反映独立战争后美国资本主义经济发展和政治稳定的客观要求。美国的政体架构吸取了远古古希腊、罗马的历史经验，吸收了洛克、孟德斯鸠等人的理论原则，但最重要的是总结了美国各州政权建设的已有经验。汉密尔顿提出，“不完美之人”不能制造出“完美之物”，美国宪法乃是一个集体讨论制定的多种意见的混合物，它必然既混杂着一些人的良知和智慧，也混

①② 汉密尔顿等：《联邦党人文集》，商务印书馆1980年版，第395页。

③ 同上，第396页。

④ 同上，第396页。

杂着一些人的错误和偏见。“将十三个不同的州以友好、联合的共同纽带联结在一起的契约，必然是许多不同利益与倾向互相让步的结果。此种原料安能制出完美无缺的成品？”^①但联邦党人对美国宪法的思考与理论对政治学者无疑有重要的启发和借鉴意义。

第四节 黑格尔的国家观及君主立宪论

1. 国家的本质、来源和目的

黑格尔提出，在现实生活中，国家都是个别的、具体的、特殊的，要认识国家的本质，就必须抛弃国家的个别性和特殊性，必须从普遍性和一般性上来把握和认识国家。他说：“在谈到国家的理念时，不应注意特殊国家或特殊制度，而应考察理念，这种现实的神本身。”^②

什么是国家？黑格尔说：“国家是伦理理念的现实”。^③他提出，国家作为伦理理念，直接存在于风俗习惯中，间接存在于单个个人的自我意识和他的知识活动中。这就是说，国家首先是一种观念，一种伦理观念，它存在于人们的风俗习惯及个人的思想和知识之中。黑格尔又说：“国家是绝对自在自为的理性东西，因为它是实体性意志的现实，它在被提升到普遍性的特殊自我意识中具有这种现实性。”^④实体性意志即人的公民的意志。他认为，普遍性寓于特殊性之中，一般的理念的国家，只有在个别人的、个别公民的意识和意志中才是现实的。他进一步解释说：“国家是一个抽象的东西，只在它的公民当中，它才有了它的一般的现实性；但是国家是现实的，它的简单的一般的生存必须寄托在个人的意志和活动内”。^⑤他说，即使国家是靠“威力”建立的，那么对威力的服从和对统治者的畏惧，已经是一种“意志的联系”，所以国家是普遍意志在特殊意志中的现实。

黑格尔还提出，国家是“绝对精神”，是“‘精神’在有限存在中全部现实的形态”。^⑥这里的有限存在也是指个别的具体的人和公民。黑格尔之所以强调国家是理念，是精神，是一般的抽象的东西，是因为他认为国家是一切社会生活现象的决定性的基础，尽管这种精神和理念只是在人的公民的国家观念中才是现实的，但它具有巨大的力量，具有超人的力量，所以国家也是“神”，

① 汉密尔顿等：《联邦党人文集》，商务印书馆1980年版，第437页。

② 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1979年版，第259页。

③ 同上，第253页。

④ 同上，第251页。

⑤ 黑格尔：《历史哲学》，三联书店1956年版，第83页。

⑥ 同上，第55页。

是“神自身在地上行进”。^①

黑格尔指出，国家是精神，是意志，但它是一种“客观的”精神，是一种“客观的”意志，是不以公民个人主观的好恶需求为转移的。国家是合乎理性的，既是自在的又是自为的。他说：“我们必须记住这一基本概念，即客观意志是在它概念中的自在的理性东西，不论它是否被单个人所认识或为其偏好所希求。”^② 由于黑格尔把国家看作是社会普遍性决定性的力量，他就颠倒了社会意识与社会存在的关系，所以恩格斯在谈到社会经济与政治制度的关系时曾经指出：“国家，政治制度是从属的东西，而市民社会，经济关系的领域是决定性的因素。从传统的观点看来（这种观点也是黑格尔所尊崇的），国家是决定性的因素，市民社会是被国家决定的因素。”^③

黑格尔认为，国家是家庭和市民社会历史发展的产物，国家不是社会契约的结果。他批评社会契约论，认为契约论不能合理地说明国家的产生，因为契约最大的特点是随意性，契约是可以随意订立，也可以随意废除的，这样一来，国家便也是可以随意被推翻的。但国家是客观精神，是绝对的永久的存在，是“神物”，是不能随意被推翻的。黑格尔还说，国家的基础是“普遍意志”，不是个人意志，契约论则强调个人意志而否定普遍意志，并把个人意志看作是国家的基础，于是，按照契约论的观点，国家的使命便是保证所有个人的财产私有和个人自由，“那末单个人本身的利益就成为这些人结合的最后目的。由此产生的结果是，成为国家成员是任意的事”。^④ 黑格尔还指出，由于卢梭等人倡导社会契约论，倡导公民可以破坏国家的尊严和权威，结果导致了法国大革命，导致了雅各宾的残酷专政。他批评说，契约乃是以单个人的“任意、意见和随心表达的同意”为基础的，此外，契约论是从抽象的“纯理智”出发进行推论的，这种推论破坏了国家这一“神物”的绝对权威和尊严，“因此之故，这些抽象的推论一旦得势，就发生了人类有史以来第一次不可思议的惊人场面：在一个现实的大国中，随着一切存在着的现成的东西被推翻之后，人们根据抽象的思想，从头开始建立国家制度，并希求仅仅给它以想象的理性的东西为其基础，又因为这都是缺乏理念的一些抽象的东西，所以它们把这一尝试终于搞成最可怕的和最残酷的事变”。^⑤

黑格尔认为，国家来源于家庭，随着家庭的发展，产生了许多“宗族部落”，在宗族部落的基础上形成了民族，并进而组成市民社会，市民社会出现了贫富差别和阶级分化，在此前提下才出现了国家。黑格尔说，贫富差别和阶

① 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1979年版，第259页。

② 同上，第255页。

③ 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第247页。

④ 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1979年版，第253—254页。

⑤ 同上，第255页。

级分化是国家产生的重要条件，“因为在一个现实的国家和一个现实的政府成立之前，必须先有阶级区别的发生，必须贫富两阶级成为极端悬殊，一大部分人民已经不能再用他们原来惯常的方式来满足他们人生的需要”。^①

黑格尔又指出，国家制度虽然是历史发展的产物，但它的产生并不以人们的主观意志为转移，它是自发出现的，“其实，毋宁说它简直是自在自为存在的东西，从而被视为神物，永世无替的东西，因此，它也就超越了制造物的领域”。^②

黑格尔认为，作为理念形态的国家制度，必须适合各民族自身的理念发展，因此，每个民族都有自己本身的国家制度，要想把某一民族的国家制度强加给另一民族是徒劳无益的，拿破仑想把法国的政治制度搬到西班牙，结果事情搞得“够糟”。既然没有一种国家制度能“制造”出来，既然它是各民族多少世纪以来的“作品”，它是理念，是理性的意识，因此，它的形成便是这一理性的意识在某一民族中发展的结果。拿破仑给予西班牙人的国家制度，虽然比西班牙人原先的国家制度更加合理，“但是它毕竟显得对他们格格不入，结果碰了钉子而回头，这是因为他们还没有被教化到这样高的水平。一个民族的国家制度必须体现这一民族对自己权利和地位的感情，否则国家制度只能在外部分存在着，而没有任何意义和价值”。^③ 黑格尔又指出，如果国内的民众由于认识的提高，由于理性意识的发展而渴望建立一种更好的国家制度，这当然又是另一回事情了。

黑格尔认为，国家的目的是维护社会普遍的福利，这种普遍福利的维护是实现臣民个人特殊目的和福利的唯一条件，“国家的目的就是普遍利益本身，而这种普遍利益又包含着特殊的利益，它是特殊利益的实体”。^④ 他还指出，国家是一种客观存在的普遍意志，每个公民都是一个特殊个体，每一公民这个特殊个体只有通过对国家这一普遍意志，或者说只有通过国家这一客观存在的“神物”，才能实现个人的自由和利益，才能展现自己的才智，才能获得自身的幸福，并成为有道德的人。他说：“国家是客观精神，所以个人本身只有成为国家成员才具有客观性、真实性和伦理性。结合本身是真实的内容和目的，而人是在规定着过普遍生活的；他们进一步的特殊满足、活动和行动方式，都是以这个实体性和普遍有效的东西为其出发点和结果。”^⑤ 他还提出，国家是具体自由的现实，而具体的自由在于：公民个人的特殊利益获得了保护和发展，公民的权利获得了明确的承认，而且公民也积极地去维护国家的利益即“通过

① 黑格尔：《历史哲学》，三联书店1956年版，第129—130页。

② 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1979年版，第290页。

③ 同上，第292页。

④ 同上，第269页。

⑤ 同上，第254页。

自身过渡到普遍物的利益……并把普遍物作为它们的最终目的而进行活动”。^①

据此，黑格尔进一步指出，权利与义务相结合是国家理念的最重要的规定之一，并且是国家内在的力量之所在。个人在对国家履行义务时，便同时受到了国家的保护，获得了自己的权利和利益。“个人从他的义务说是受人制服的，但在履行义务中，他作为公民，其人身和财产得到了保护，他的特殊福利得到了照顾，他的实体性的本质得到了满足，他并且找到了成为这一整体成员的意识 and 自尊感；就在这样地完成义务以作为对国家的效劳和义务时，他保持了他的生命和生活。”^②

黑格尔虽然强调国家的神圣性及其巨大的作用，强调公民个人只有通过国家和生活于国家中，及在为国家尽义务的过程中，才能保持个人的生命和生活，但他并不认为国家可以独行其是，任所欲为。他同时指出，国家离开公民就不能成其为国家，国家如不考虑公民的幸福，国家就将不能存在。他说：“理性的规律和特殊的自由规律必须互相渗透，以及个人的特殊目的必须同普遍目的同一，否则国家就等于空中楼阁。”^③ 理性的规律指国家的活动规律，包括政策法律的制定，特殊的自由规律指公民个人的具体活动规律，包括个人利益的追逐；个人的特殊目的指公民的生活目的，普遍目的指国家的一般政治目的，二者必须统一，不能背离，否则国家就将完全脱离人民，无法存在。黑格尔还指出：“人们常说，国家的目的在谋公民的幸福，这当然是真确的。如果一切对他们来说不妙，他们的主观目的得不到满足，又如果他们看不到国家本身是这种满足的中介，那末国家就会站不住脚的。”^④

2. 各种国家的不同发展阶段及对各种政体的分析

黑格尔提出，现实的具体的各种国家，曾经历了不同的发展阶段，一般说来，它们都经历了如下的必然的发展过程：它们首先从王权开始，这种王权有的是家长制的，有的是军事专制的。随着历史的发展，这种王制政体必然进而发展成为贵族政体和民主政体。最后，贵族政体和民主政体又进而发展成为君主政体。这是一个“正”、“反”、“合”的三段式发展过程，是黑格尔对国家政体模式演变的概括。黑格尔强调，一定要把“两种王国”区别清楚，第一阶段的家长制或军事专制的王制国家是处于低级阶段的王国；第三阶段的君主政体则是王制国家发展的高级形式。

黑格尔对第一阶段的家长制和军事专制的王制政体提出尖锐批评，并认为

① 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1979年版，第260页。

② 同上，第263页。

③ 同上，第266页。

④ 同上，第266页。

这种专制政体是严格地适合于东方世界的政治形式。他指出，中国、印度、波斯、土耳其乃至亚细亚洲的全部，都是这种专制政体，“是恶劣的暴君政治的舞台”。^① 在各国的专制政体中，以印度最为残暴最为典型。他拿封建统治时期的印度和中国作比较，指出三点：第一，中国虽然存在封建专制，但中国是一个“完全”的国家，因为中国的统治是按照家长制、父权制的方式进行的，人们多少总还有些自由，臣民的一定自由，是作为“完全”国家的必要条件。但在印度“‘自由’——无论它是抽象的意志或者主观的自由——这里都没有。国家的特别基础——自由的原则，全然没有，因为这个缘故，这里没有真正的‘国家’”。^② 黑格尔认为，从政治的本质看，印度只是一个民族，而不是一个国家。第二，如果中国可以称为一种“道德的专制政体”，那么印度就是一种“没有一个原则、没有什么道德和宗教规律的专制政体”，所以在印度，“那种最专横的、邪恶的、堕落的专制政治横行无忌”。^③ 第三，在中国，虐政常常激起人民愤怒的反抗，对于他们，虐政是一种“意外的、偶然的事情”，虐政是不正常的，是不应当存在的。但在印度，虐政则是经常的、正常的事情。在这里，“没有可以和专制政体相比较的个人独立的意识来引起心灵的反抗；只余下肉体上的痛苦、绝对必需品和快乐的缺乏，从而包含一种否定的感觉”。^④ 否定的感觉即厌世的心理，所以黑格尔说，在印度，自焚、投河、自杀是司空见惯的事情，人们宁愿自杀而极少起来反抗，对于革命造反，一般的印度人都漠不关心，因为他们认为一切痛苦都是命运注定了的，这与中国人是截然不同的。

黑格尔还着重批评了印度的种姓制度，特别是批评了作为最高统治阶级的婆罗门。印度人说婆罗门的特权是与生俱来的，其他的阶级必须奉他们如神明，俯仰在他们的面前。但是婆罗门的这种崇高地位和道德行为全不相干，他们的职司是以诵念“四吠陀经”为主，只有他们才有这一权利，如果一个首陀胆敢坐在婆罗门的椅子上休息，他所受的刑罚是用炽红的烙铁刺入背部，如果他胆敢用手和脚去推去踢婆罗门，那就得砍去他的手脚。婆罗门对任何犯罪都不负责任，为了使婆罗门开释罪名，居然准许人们为婆罗门作假证，允许人们在法庭上说谎，甚至英国殖民者的陪审法庭，也无权判处婆罗门死刑。

黑格尔称赞民主政治，特别是雅典的民主政治，他认为民主政治是以平等为前提，以道德为基础的。他说，由于梭伦的改革，使雅典公民都享有平等的

① 黑格尔：《历史哲学》，三联书店 1956 年版，第 204 页。

② 同上，第 204 页。

③ 同上，第 204 页。

④ 同上，第 204 页。

权利，雅典那时有一种“活泼的自由”，有一种在礼节、风俗、精神和文化上的“活泼的平等”，财产方面的不平等虽然存在，但并不趋于极端。同时雅典公民十分注重道德，注重公益，“这里对于个人，正义的、实体的东西、国家的事务、大众的利益是主要的事情”。^①最重要的是，在民主政体下，取得权势地位依靠个人才能，依靠公众的支持而不依靠世袭特权，因而人们都有展现个人才能的最大机会。“一般来说，民主政体的宪法，给了伟大政治人物最大的发展机会；因为它不但容许个人方面表现他们的才能，而且督促他们运用那些才能来为公众谋利益。同时，全社会中任何分子，除非他有这本领，能够满足一个有教养的民族的精神和意见，以及热情和快活，否则他便不能取得权势。”^②

黑格尔也指出，雅典的民主制有三个缺陷：第一，“神谕”在决策时起重大作用，城邦重大问题常求助于“神灵之声”，如从动物的内脏中，从鸟的饮食和飞翔中来求取国家大事的最后决断。他说，这是因为“当人类还没有把握住自我意识的深处，还没有从实体性统一的混沌状态达到自为存在的阶段的时候，他们也就没有力量在人类存在的内部去寻求这种决断”。^③后来，随着民主制的进步和发展，神谕渐渐地不被看重，但一般知名的演说家的演说和见解，又直接影响着国家的决策，和这种情形同时发生的便是腐化、无秩序和宪法的不断变更。第二，雅典民主制以奴隶制为基础，奴隶无权参与民主政治。第三，雅典的民主制只能在小国推行，不适应人口超过一定限度的国家。国家越大，人口越多，人们普遍的政治热忱越低，民主政体便越缺乏生命力。法国大革命时，人们也想建立一种真正合乎理性的民主政体，但革命以后，在自由、平等的“假面具”之下，暴虐和专制却横行无阻。

3. 君主立宪——一种最合乎理性的制度

黑格尔认为，存在于德意志国家中的君主立宪制，是一种最合乎理性的政治制度，他说：“国家成长为君主制乃是现代的成就。”^④他指的君主制即君主立宪制。他说，在古代，人们把国家区分为“一人的”君主制，“一些人的”贵族制，“多数人或一切人的”民主制，这种区分是以立法、行政、司法等权力尚未分割的“实体性的统一”为基础的，因为这些制度还没有达到一定的深度并获得“具体的合理性”。而现代君主制，即君主立宪制，则包含了上属三种政体的一定合理的因素，它的立法权，即规定和确立“普遍物”（即法律）

① 黑格尔：《历史哲学》，三联书店1956年版，第296页。

② 同上，第305页。

③ 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1979年版，第299页。

④ 同上，第287页。

的权力，是体现多数人意志的；行政权，即使各个特殊领域和个别事件从属于“普遍物”的权力，是体现“一些人”意志的；王权，即作为意志最后决断的主观性权力，它把被区分出来的各种权力集中于一个人，“因而它就是整体即君主立宪制的顶峰和起点。”^①

黑格尔是君主主权论者，他认为国家的主权必须体现在一个人身上，主权必须人格化在君主的身上才是真实的，因此君主也可以称为“主权者”。但君主立宪制下的君主主权，不是任意的权力，是依据宪法行使的权力。他认为国家的活动有赖于政府，而政府的行为必须依据宪法。黑格尔认为，宪法规定了国家的组织及其有机体生活的秩序，规定了国家与其他社会团体的关系，宪法既不是根据一个人的专断、也不是根据多数人的同意制定的，它是根据民族精神和民族意识选择的。黑格尔指出，宪法与各民族的宗教信仰、艺术、哲学、文化、意识形态以及地理、气候有密切联系，它必须与上述诸因素相一致，否则它就不会获得人民的认同，不会变为现实的普遍物。

黑格尔提出，孟德斯鸠对政体的分析，特别是对政体形式依据的原则的分析，是一种“深刻”的见解。（即民主政体体现“品德”，贵族政体体现“节制”，君主政体体现“荣誉”。）但他并不主张完全按照孟德斯鸠的主张来建立三权分立的君主立宪政体。他认为，在君主立宪制下，当然有民选的代议制机构，但君主对立法拥有最后决断的最高权力，同时君主还应拥有内政、外交的广泛权力，“君主要处理民族国家事务，特别是与其他国家有关的外部事务。君主是国家政权的中心，一切依据法律要求强制实行的事情都由此出发，因此法律的威势是在君主之手。各等级代表参加立法，提供维持政权的手段”。^②他说这种君主制在世界历史上是划时代的，它既不同于东方的专制主义，也不同于西方的共和主义，而是上述两种主义的更高级的发展形态，“在东方专制主义和共和国对世界的统治之后，世界文化教养的联系又从共和国统治的蜕变状态，把人类引向专制同共和两极之间，而德国人就是世界精神的这一第三种普遍形态所由诞生的民族”。^③黑格尔力图证明君主立宪制对民主共和制的优越性，认为君主立宪政体才是最发达的、最完善的国家形式，并认为只有在君主立宪政体下，伦理理念才能获得充分的发展，而在其他的政体下，伦理理念都只能处于萌芽状态。黑格尔说的君主立宪政体实际上就是当时已经存在的普鲁士的君主国家制度。

总的来看，黑格尔的政治哲学对国家的产生、国家制度的民族性的分析，对君主专制的批评，以及对雅典民主制的分析，有其合理之处，有些地方相当

① 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1979年版，第287页。

② 黑格尔：《黑格尔政治著作选》，商务印书馆1981年版，第75页。

③ 同上，第75—76页。

深刻。但他的政治哲学是一种歌颂和维护普鲁士君主制度的正统哲学，是一种关于现代国家的抽象的、脱离生活的哲学思辨，它束缚了德国民众的思想，阻碍着德国资产阶级民主革命的进程。因此马克思认为，必须对黑格尔的这种政治理论进行批判，才能为德国的民主革命开拓道路。“即使从历史观点来看，理论的解放对德国也有特别实际的意义。德国的革命过去就是理论性的，这就是宗教改革。正像当时的革命是从僧侣头脑开始一样，现在的革命则从哲学家的头脑开始。”^①

^① 马克思：《黑格尔法哲学批判导言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第9页。

第十六章

代议制理论

以分权学说为基础的代议制理论也是西方近现代国家政权组织的一种理论,但如果说,分权理论的提出与君主立宪的主张有直接联系的话,那么代议制理论的提出则更多地与民主共和的主张相联系。主张代议制的思想家认为,古代希腊雅典式的直接民主制只适用于小国寡民的国家,在幅员辽阔、广土众民的现代国家里,要建立民主政治,则只能实行间接民主,即代议制民主,由选民选举代表,组成议会,由议会掌握国家最高权力,即掌握立法权力和对行政的最高监督权力。他们认为,众多的人民群众无法直接讨论和研究决定国家的一切重大问题,人民群众所能做的就是选举代表,由代表代替人民群众表达意志,决定国家的一切重大问题。

有人认为,代议制应溯源于古罗马的共和制。其实,古罗马的共和制是一种“混合”体制,执政官体现君主制的要素,元老院体现贵族制的要素,民众大会(包括库里亚大会、部落会议、森都里亚大会)则体现了民主制的要素。在罗马共和制时期,元老院是实际上的最高权力机关,但元老院的元老并不是“代表”,他们并不是由选举产生的。元老院的三百名元老(后增至六百人)都是罗马最富有的贵族,或曾经担任过罗马执政官及其他高级官员的人们。元老院的组成名单起初由执政官每五年编制一次,公元前四世纪改由监察官编制提出,因此元老院不是代表机构,并非代议制机关。

应当说,公元1265年以后的英国国会开始具有了代议制机关的性质。英国国会由封建贵族会议演变而来,1265年开始,与会人员除大贵族和大主教仍由国王直接邀请外,每郡选举两名骑士代表参加,大城市亦可选举两名市民代表参加,这样,英国的国会开始具有了代表机关的特点。但由于当时的选举具有极高的财产资格、社会地位和出身等限制,英国的国会只是封建主阶级的代议机关。

英国资产阶级革命后,随着选举制度的不断改革,及选民财产资格等限制的逐步降低,选民人数不断扩大,英国国会才逐步形成了现代意义上的代议机关。

同时,在英国资产阶级革命后,才有了代议制的理论形式。最初,比较完整的代议制理论是哈灵顿提出的,他在自己著的《大洋国》一书中不仅提出了“均分与选择”的原则,提出了官吏的选举与更换,而且构想了一个完全由选举产生的“人民代表大会”为最高权力机关的理想的共和国。但哈灵顿的主张并没有为比较保守的英国人所接受,却直接影响了美国独立战争时期的许多政治思想家和政治活动家,甚至影响了美国的宪法制定者。潘恩、杰斐逊都称颂代议共和制,并为代议共和制确立了许多重要的原则。十九世纪的英国功利主义思想家约翰·密尔又写了《代议制政府》一书,代表英国中等工商业资产阶级的利益,较系统地论述了代议制政府是“最合理”的政治制度,并对有关议会制度的各种问题进行了探讨,他还提出了扩大选举权、改革选举制、缓和社会阶级矛盾的主张。密尔不仅论述了建立代议制政府的措施,并着重总结了英国代议制的实践经验,论述了改进代议制的办法。直到现在,西方国家仍把密尔的这部著作看作是研究代议制度的必读书籍。

第一节 哈灵顿的代议制理论及 对理想的代议制共和国的构想

詹姆士·哈灵顿(James Harrington, 1611—1677),英国政治活动家和政治思想家。出生于英国一个贵族家庭,青年时代除悉心研究古代希腊、罗马的历史外,曾漫游荷兰、法国、意大利,考察欧洲大陆各国的政治制度。对商业贵族执政的荷兰及威尼斯的政治制度,尤感兴趣。他起初希望把英国变为一个君主立宪制国家,英国革命后,才转变为一个共和主义者。

哈灵顿曾是英王查理一世的挚友,在查理一世被革命派处决前夕,他曾被革命派一度监禁,查理一世被处死后,他深感哀痛,但他却支持革命,主张取消君主,实行共和,1658至1660年间,撰写了许多文章反对当时的君主复辟运动。查理二世复辟后,曾涉嫌阴谋反对王室而再次被捕。长期的监禁使他的肉体、精神和健康都蒙受了极大损害,晚年因病获释,死于1677年。

哈灵顿的主要政治思想著作是《大洋国》,写作于1649年,在共和国期间,担任护国主的克伦威尔(1653—1658)不同意他的观点,《大洋国》的手稿从印刷者手中被抄走,后由于克伦威尔的女儿伊丽莎白的干预,此书得以于1656年秋出版,传诵一时。1669年哈灵顿又发表此书的节本,书名亦改为《立法的艺术》(The Art of Lawgiving)。主要观点如下:

1. 权威来自心灵素养,权力来自财富占有。经济制度决定着政治制度。法律体现理智,理智就是利益,共和国的理智就是维护全体人民的利益

哈灵顿提出,政府建立的原则包括两个方面,一是内在的或称心灵的素养;

二是外在的或称财富的条件。心灵的素养包括先天或后天获得的品质,如智慧、智虑、勇敢等;财富的条件就是资财,主要是土地、金钱和各种物品的所有权。

由心灵的素养产生的是“权威”,由财富的占有产生的是“权力或帝国”。哈灵顿指出,权威和权力有重大的区别,他说:“一位学问高深的作家虽然没有权力,但可能有权威。一个愚笨的地方长官虽然有权力,但除此以外却不一定有权威和尊严”。^①他还引述罗马历史学家图提斯·李维在谈到伊凡德^②的事迹时所说的:“与其说伊凡德以权力来统治,不如说他以权威来统治”。^③

哈灵顿说,国家有两种,一种是本土的或民族的国家;另一种是国外的或殖民省的国家。本土的国家是建立在所有权基础上的,因为人要生活就一定要有一定的财富,人之依靠财富,“不像对其他东西那样是出于选择的,而是出于生活必需”。^④因此,对财富的占有权即所有权,就成为本土国家建立的基础。在所有权中,最重要的是土地的所有权,它决定着国家的性质和政体的形式,他说:“产权的均势或地产的比例是怎样的,国家的性质也就是怎样的”。^⑤

如果一个人是一片领土的唯一地主,或者说,他的土地超过了人民的所有土地,例如他占有全部土地的四分之三,那么这便是一个大君主国。土耳其皇帝的称号就是根据这一产权获得的。如果少数人或一个贵族阶级,或他们连同教士一起占有全国的大部分土地,那么这就是一个“混合君主政体”,如西班牙、波兰都属于这一类。如果全体人民都是地主,他们拥有大部分土地,贵族无法超过他们,这就是一个共和国。

上述三种政体,如果不是靠所有权的均势来自然调节,而是使用暴力压制人民,那么君主政体就转变为暴君政体,混合君主政体就转变为寡头政体,共和国就转变为无政府状态。哈灵顿认为,原有的既定的财产均势一旦遭到破坏,社会必然发生动乱。同时,如果统治者与被统治者的财产均势相当(例如,贵族占有一半财产,人民占有另一半财产,或君主拥有一半所有权,人民拥有另一半所有权),也会发生激烈争斗。争斗的结果总是一方“吃掉”另一方,例如,在雅典,人民就吃掉了贵族,而在罗马,贵族就吃掉了人民。确定土地均势原则的法律叫土地法,是国家最重要的法律。

哈灵顿认为,外地的殖民省的情况与本土不同,在本土,最富有的人就是国内拥有最大权力的人,而在殖民省,最富有的人不一定是殖民政府中最有权力的人。但他提出,为了稳定殖民省的局势,应当采取古罗马的做法,应让殖民地的人民享有与罗马公民同样的自由和公民权。

① 哈灵顿:《大洋国》,商务印书馆,1981年版,第9页。

② 伊凡德,罗马神话中一个富有神奇色彩的伟大人物。

③④ 哈灵顿:《大洋国》,商务印书馆1981年版,第9页。

⑤ 同上,第10页。

哈灵顿主张建立共和政体,因此他主张产权平等,他认为经济决定政治,只有产权的平等,才会产生权力的平等,而权力的平等则是共和国自由的基础。他说:“平等的土地法,便是建立和保持产权均势的永久法。根据这种方法进行分配,贵族阶级或少数人的圈子里的某一个人或某一些人就不可能由于拥有大量土地而压倒全体人民。”^①

哈灵顿认为,既然心灵素养产生权威,财富占有产生权力,因此能把两者有机结合起来的政府便是最好的政府。“能够把心灵的素养和财富的有利条件在政府里结合起来的立法者,就最接近上帝的业绩。”^②但权威与权力两者的有机结合,应当是权威高于权力,权力从属权威,国家的统治应主要依靠权威。他赞同柏拉图的观点,认为当君主是哲学家,或哲学家担任君主的时候,世界就幸福了。

哈灵顿进一步提出,国家按心灵素养还可以分为两类,一类是“法律的王国”,一类是“人的王国”。法律的王国是根据理智来统治的,人的王国是根据情欲,即根据个人或少数人的感情好恶来统治的。哈灵顿说,人的灵魂是“理智和情欲这一对劲敌的情妇”。^③如果人们的意志顺从情欲,并体现在行动上,就成为恶行与罪孽;如果人们的意欲顺从理智,并体现在行动上,就成为美德和精神的自由。政府正是一个国家的“灵魂”,政府的美德就是按照理性制作决议和制定法律。因此,“国家或城邦的美德就必然是法律。但是如果政府的法律就是美德,美德就是法律;那么它所治理的国家就是权威,权威就是它所治理的国家”。^④哈灵顿认为,一个国家的自由存在于法律之中,缺乏法制的国家定会变为暴君的恶政。

哈灵顿指出,只有当政府的一切政策决议都是从“全体人类”的利益出发时,共和国才能成为真正的法律的王国。哈灵顿提出一个重要的论点:“理智就是利益”。^⑤并认为不同的理智,就会产生不同的利益。君主制的理智就是维护一个人的利益,贵族制的理智就是维护少数人的利益,共和制的理智就是要维护全体人类的利益。他说:“如果理智不是别的东西,只是利益,而全人类的利益又是正确的利益,那么,人类的理智就必然是正确的理智。现在我们可以好好推论一下,要是民主政府的利益最接近全人类的利益,那么民主政府的理智就必然最接近正确的理智。”^⑥

① 哈灵顿:《大洋国》,商务印书馆1981年版,第36页。

② 同上,第19页。

③ 同上,第20页。

④ 同上,第20页。

⑤ 同上,第21页。

⑥ 同上,第22页。

2. 均分与选择的原则,官吏的选举与更换,代议制共和国的构想

哈灵顿认为,要构建一个理智的政府,法律的王国,即维护整体利益的代议制共和国,必须遵循“均分与选择”的原则。他举例说,两个人共分一块饼,两人都应分得合理,其办法是:先由一人来均分,另一人来选择,这样“分者如果分得不均,自己是要吃亏的,因为另一位会把好的一块拿走。因此,她就会分得很平均,这样两人都享受了权利”。^①他说,国家结构的奥秘就在于“均分”与“选择”,即均分者不能选择,选择者不得均分。据此,他设想一个良好的代议制共和国必须建立三个机构:一是元老院,它通过充分的讨论提出各种建议和提案(均分);二是人民代表大会,它对元老院提交的各种建议和议案进行表决(选择);三是国家元首或行政机构,他把表决(选择)的结果付诸实施。他举例说,如果有一个20人的共和国,推选6人负责均分,由其余的14人来进行选择,这个共和国就必然能把20人的利益都考虑进去。

哈灵顿指出,元老院只从事均分,因此它的意见决不是法律,也不能称为法律,只能是建议。进入元老院的人,必须是有智慧、有见识、有权威的人物。担任元老的人,“并不是出于继承的权利,也不单纯是看他们的财产多,而是根据他们卓越的才能选举出来的”。^②他们的产生,如果根据财产的多少,就会产生强制和压迫人民的权力,只有根据才能,才会产生权威和美德的影响。哈灵顿还提出:“自然是上帝的创造物,人类的创造物是自然的摹本”。^③长老权便是根据自然权利成立的,它是从家庭中的父权身上引伸出来的权力,所以它是共和国的自然基础。

哈灵顿提出,在一个人口不多的国度中,无需实行代议制,进行“选择”的人民大会每个公民均可自由参加。但在一个广土众民的大国中,代议制则十分必要,因为众多的民众无法集会,无法讨论和表决,所以必须选举代表组成“人民代表大会”来进行“选择”。

哈灵顿认为,负责执行的行政官员,亦应由人民选举,任期不宜过长,应实行平等轮流执政的制度。他说:“平等地轮流执政就是政府中平等地轮流交替,或相继担任一种官职,其任期极为利于轮转,并且大家都平等地轮流卸任,所以便能依次通过各部分将全体都包括在内。”^④哈灵顿强调,选举应采取秘密投票方式,这样才有利于人民自由表达个人的意愿。他引证西塞罗的话说,人民所喜欢的法律是使他们思想得到保护、自由得到保障的法律,而秘密投票的法律就是这

① 哈灵顿:《大洋国》,商务印书馆1981年版,第23页。

② 同上,第24页。

③ 同上,第255页。

④ 同上,第36页。

样一种法律。罗马公民投票时,是秘密地将小木片投入标明赞成和反对的瓮中。西塞罗认为,这种投票方法是受人民欢迎的制度,“因为这种制度可以不妨碍人民表示他们的好恶,于是便可以增加他们发表意见的自由”。^①

哈灵顿认为,选举制度的优点是,在一个共和国中,如果一个人要通过人民的选举获得崇高的地位,只有他的美德受到一致公认时才有可能。在一个国家中,如果德行出众的人不能获得权威,那么这个国家必然十分愚蠢而又不公平。他说,在一个理想的共和国中,“美德受到适当的激励,国家能有适当的人选服务,是两得其宜的事情。这些德行出众的人就是柏拉图认为应当做国王的哲学家,而这些国王又是所罗门认为应当登上王位的人。这些人的战马是权威的战马,而不是帝国的战马。……如果说共和国是一个法治的政府而不是人治的政府,那么这个国家就是以法治理的王国而不是以人治理的王国。”^②

哈灵顿还认为,主权之于国家犹如火药之于士兵,它既可以使你安全,也可以使你遭到危险。因此,在选拔掌握国家主权的官吏时,对他手中的权力一定要有限制,正如河流只应让它在河岸之间流动,以免它泛滥成灾、冲毁庄稼一样,官吏的权力必须限制在理性和美德的范围内。限制官吏的权力是为了保持权力的均衡,并非要束缚官吏的手脚。古代罗马官吏的权力虽然受到限制,但古罗马这只鹰仍然展翅自由飞翔。

哈灵顿提出,一个政府好比一颗树木,树木本身如果健康,结出的果实必然良好,树木本身如果不健康,结出的果实必然是坏果实,因此,政府体制的构建关系极为重大。他引述古代以色列、雅典、斯巴达、迦太基,特别是罗马和后来的威尼斯的体制,反复比较,分析利弊,然后构想大洋国的理想体制,提出了一系列理想的代议制共和国应当遵循的原则。

大洋国又称“安波利恩”(Emporium),由三个部族组成,部族下有“百代表辖区”和“区”两级组织,两级组织均有自己的行政办公机构。大洋国的居民被划分为两部分:公民与奴仆。公民又划分为青年(30岁以下)和长老(30岁以上)。公民年收入在一百英镑以上应服骑兵义务,年收入不足一百英镑的服步兵义务。公民的义务不同,因而权利也不相同。奴仆在大洋国中不享有任何权利。

大洋国的土地虽属广大公民拥有,但按土地法的规定,个人的年收入不得超过二千镑,超过部分由国家重新分配,以便使土地和财产保持一定均势,使权力不致脱离民主的轨道。

大洋国的官吏实行民主的平等的选举和轮流执政的办法,把有德行的人推选到国家的高级职位中去,由“权威”来进行统治,而不是仅仅依靠权力来统治。大洋国的最高行政官是军事执政官和传令官,他们同时担任元老院的议长或主

① 哈灵顿:《大洋国》,商务印书馆1981年版,第37页。

② 同上,第38页。

席,任期一年,可连选连任。官吏中除财政监督官和司法官三年一任,其他官吏都是一年一任。

哈灵顿为大洋国设计了详细的选举程序和选举办法,规定了具体的选举日期,并提出,大洋国的官吏如连续三届当选,便可终身任职。

大洋国的议会是两院制,即提议案的元老院(均分),和作决定的人民代表大会(选择)。人民代表大会也是本国的最高审判机关,有权诉审和裁决各级官员、殖民省以及国内法庭提出的一切上诉案件。元老院和人民代表大会的代表,均由民主方式选举产生。

大洋国的青年均有参军义务。大洋国有一万名骑兵和三万名步兵,军队中的各级军官也都通过民主选举产生。大洋国的青年公民,除独生子女外,如不向部族会议或监督官提出充分理由而拒绝参军时,就无权担任国家任何官职,并要把他每年地租或田产收入的五分之一,充作罚金,以补偿国家对他的保护。在外族入侵时,长老和青年同样具有参军义务,参军的装备和费用均由个人负担。

大洋国遇有紧急情况,元老院可以选举九名骑兵代表组成特任工作团,特任工作团与军事参议会(军队最高领导机构,亦由九名骑兵代表组成)共同组成“大洋国独裁议会”,在三个月之内,大洋国的一切军事和立法行政工作,均归独裁议会管理。三月后,如元老院和人民代表大会不予撤销,可延期至一年。但一年后如需继续延长,则须经元老院和人民代表大会重新批准。

值得注意的是,作为大洋国各种议案表决机构的人民代表大会是不允许辩论的。哈灵顿引述西塞罗的话说,古希腊各共和国城邦的人民大会(即公民大会),均由于漫无节制的争辩而使这些共和国大受震撼,甚至陷于毁灭。他还引述拉栖弟梦(即斯巴达)和威尼斯共和国的经验说:“在一个政治清明的共和国中,辩论权是不能交给人民的。”^①他认为,任何一个共和国的人民在行使自己的表决权力的时候,如果“哇哩哇啦说个不休”,国运就不可能有拉栖弟梦和威尼斯的一半长。拉栖弟梦根据“神示”,人民是没有辩论权的;威尼斯共和国根据埃皮蒙奴斯议员的权威意见,他们的议会亦只作表决,不作辩论,这两个国家的国祚都比较长久。罗马的人民大会也只能表决,不作辩论,辩论权只有元老院才拥有。

3. 政府的清明与教育息息相关。教育不是个人的事务,而是国家的事业。教育是个人和民族的“尺度”

哈灵顿引证古代雅典、拉栖弟梦和罗马的经验,提出:“政府的清明与否和青年的教育是息息相关的。一个良好秩序的共和国经常把青年的教育事宜交由行政官员处理,这是不足为奇的。”^②他指出,雅典人不把法律写在没有生命的墙

^① 哈灵顿:《大洋国》,商务印书馆1981年版,第156—157页。

^② 同上,第198页。

上,不满足于为罪行规定惩处的办法,而是通过教育青年加以预防,使之“无罪可罚”。拉栖弟梦的儿童七岁就交给校长,校长是国家官员,对国家负责。在校长的培育下,十四岁又交给另一个称为“贝地艾伊”(Beidiaci)的官员,在他的监督下学习体操与格斗,当他们达到一定年龄时便要到军队中去服役。罗马人也是这样,每个青少年要通过六个等级的教育。

代议制大洋国的公民,如果只有一个儿子,教育事宜则完全由父母掌握,可在家庭进行教育,亦可送往部族学校,学校设有部族监察官,一方面监督教师的生活与工作,另一方面监督学生的学习与生活。

如父母有一个以上的儿子,九岁就必须送往部族学校学习,否则家长要受到族长的谴责和处罚。学生入学后的费用,如家庭宽裕,可由家庭负担,如家庭无力负担,学校可免费供养至十五岁。十五岁后便可根据本人的志愿和能力选择职业,或进入大学及法学院深造,十八岁后如果既无职业又不在学校深造的,就要到各级部队服役。凡在业人员参军的,至二十三岁或二十四岁,经部族会议同意,可以退役从事原先的职业。国家还鼓励青年出国旅行观光或深造,但回国后必须写一篇论文交监察官,说明他所到国家的性质和政府形式,论文如属优秀,可由监察官印行并对作者嘉奖,优秀论文的作者还可被遴选为国家外交人员。

代议制大洋国的教育共分六种:即学校基础教育、谋生教育、神学教育、法学教育、旅行教育、军事训练教育。上述六种教育中,哈灵顿特别重视的是神学教育、法学教育和旅行教育,并对旅行教育作了颇有意义的阐述。他说,拉栖弟梦的莱喀古斯(Lycurgus,约公元前八世纪),在成为一个旅行家之后,才成为了该国的立法者。他说:“任何人如果不先做一个历史家和旅行家,就不能成为一个政治家。”^① 因为如果他对必然发生的事物和即将发生的事物没有阅历,就不可能成为一个政治家,“假如他对历史没有认识,他就不能知道过去。假如他不是一个人旅行家,他就不能知道现况。假如他既不知道过去,又不知道现在,他就不可能知道必然要发生和将要发生什么”。^② 哈灵顿还提出,国家驻外大使,均须从旅行家中选拔。

大洋国的青年一般十五岁就应选择职业,但父母首先应鼓励子女从事农业,因为农业是民本之本,人们的生活有赖于农业,农业是国民强有力的“抚育者”,它可以培养和抚育最好的军队,哈灵顿说:“从事农业的人是最安土重迁、野心最少和最淳朴的人。所以我同意亚里士多德的意见:由农民组成的国家(如同我们的国家一样)必然是一切国家中最好的国家。”^③ 此外,也可以鼓励孩子们从事工商业。

① 哈灵顿:《大洋国》,商务印书馆 1981 年版,第 212 页。

② 同上,第 212—213 页。

③ 同上,第 205 页。

哈灵顿提出,人民的恶是由统治者的恶造成的;统治者的恶则是由于法律和法令的不善造成的,而法律和法令的不善则是由立法者造成的。他说:“古语说得好:‘肇始不善,其后随之’。任何事物在孕育时如果对其本身的功能来说是不完整的,就很少或根本不可能变得完善。公民在共和国的腹内孕育,就是教育。”^① 还说:“教育肯定地是一种尺度,个人或民族没有这个尺度就不可能知道自身的价值或分量。”^②

总的来说,《大洋国》一书形式上看是一部政治小说,实际上是哈灵顿为当时英国提出的一部宪法草案,一部在他看来是针砭时弊、切实可行的代议制共和国的政治体制的完美设计。在这部著作中,哈灵顿天才地提出了经济制度决定政治制度的思想,提出了均分与选择的原则,他继承了亚里士多德的思想,相信在具有强大的中产阶级的地方,民主政治制度才能稳定,并认为革命的发生是经济权力与政治权力失衡的结果,这些思想在政治学说史中都具有重要的价值。哈灵顿的思想直接影响了美国的政治思想家托马斯·杰斐逊的民主代议理论和平均地权论,甚至影响了西奥多·罗斯福和伍德罗·威尔逊的反托拉斯政策。哈灵顿所构想的议员和官吏的轮换制,亦影响了美国的宪法定制者。美国参议员每两年改选三分之一的作法,便来源于哈灵顿的《大洋国》。

第二节 潘恩论代议制共和政体是最合理的政治制度

托马斯·潘恩(Thomas Paine, 1737—1809),是美国建国初期一位杰出的民主派代表,是美国独立战争时期一位著名的政治思想家和政治活动家。

潘恩出身于英国诺福克郡一个成衣工人的家庭,幼年因家庭贫困,没有受过系统的学校教育,十三岁便外出谋生,先后做过裁缝、店员、税吏。潘恩虽然工资微薄,但仍节省生活费用购买书籍仪器,利用业余时间,奋发进行学习和科学研究。

1772年,潘恩写了一篇题名《税务官事件》的文章,代表下层税吏,要求提高工资,向议会提出申诉。文章认为只有增加工资,才能杜绝贪污。为此,被税务机关以“反政府”的罪名予以解雇。

1774年11月,潘恩在走投无路的情况下,经美国著名政治活动家本杰明·富兰克林的介绍,离英赴美,在费城担任《宾夕法尼亚杂志》的编辑助理,写了大量的文章和诗歌,鼓吹平等思想,谴责黑奴制度。

这时,北美和英国的矛盾已日趋尖锐,1775年4月的列克星敦事件终于成

^① 哈灵顿:《大洋国》,商务印书馆1981年版,第204页。

^② 同上,第213页。

为美国独立战争的起点。潘恩于1776年1月发表了题为《常识》的小册子,用火一般的文字,猛烈抨击了英国政府在北美殖民地的暴政,批判了英国专制政体,坚决主张北美独立,建立代议共和政体。这本小册子在美国人民和士兵中不胫而走,广为传播,数月之间,在人口不到三百万的北美殖民地各州,发行达五十万册。这本书的思想,在杰斐逊起草的《独立宣言》中得到了反映。

1777年4月,潘恩经亚当斯推荐,担任大陆会议外交委员会秘书。1779年1月,他辞去外交委员会秘书职务,不久,又被任命为宾夕法尼亚议会秘书。1780年,潘恩被接纳为美国哲学学会会员,并被宾夕法尼亚大学授予文学硕士学位。

美国革命结束时,潘恩陷入贫困和失业的境况。1782年2月,经华盛顿提议,国会给予他为数不多的年金,使他赖以维持生活。这个时期,他认为发展科学技术,建设国家,至关重要。他悉心从事无烟蜡烛的实验,并为费城附近宽阔的斯凯基勒河设计了一座单孔铁桥。

1787年潘恩赴法集资兴建铁桥,途经英国,读到了埃德蒙·柏克的《法国革命感言》。该书对法国革命恣意攻击,引起潘恩愤慨,他立即写了《人权论》一书,驳斥柏克观点,歌颂法国革命,阐述人权思想,批判英国君主专制制度。《人权论》一书于1791年出版后,轰动英美,连续再版达八次之多。伦敦法院以该书攻击英国政府,1792年竟缺席审判潘恩。

1794年,潘恩又发表了《理性时代》一书,阐述了自己对宗教的观点。他无情揭露教会的虚伪、贪婪与黑暗,斥责《圣经》内容荒诞、自相矛盾,指出一切教会建立的目的都在于恐吓与奴役人类,并借此垄断权力和利益。潘恩在该书中宣称,他不再相信一切教会及其信条,“我自己的头脑就是我自己的教会。”^①

潘恩是一个反对封建专制和宗教迷信、宣扬民主共和思想的英勇斗士,他对美国的独立及民主制度的建立有不可磨灭的贡献,他的思想是政治学说中一份难得的财富。他死后一个多世纪,人们又重新想起他,1937年1月30日,伦敦《泰晤士报》发表专论,称他为“英国的伏尔泰”,1952年5月18日,他的半身塑像被放置在纽约大学的荣誉礼堂中。

1. 代议制共和政体和英国的君主政体的比较。在批判英国世袭君主制度的基础上,论述代议制共和政体是最理想的政府制度

潘恩指出,世界上流行着两种类型的政府:一种是实行选举的代议制政府;一种是世袭的继承制政府。前者通称为共和政体,后者则通称为君主政体或贵族政体。这是两种截然不同而且对立的政体,它们分别建立在“理性”和“愚昧”这两个截然不同的基础之上,理性要求人们服从自己,愚昧则要求人们屈从于统

^① 引自:《潘恩选集》,商务印书馆1981年版,第349页。

治者所发出的任何命令。

潘恩说,以愚昧为基础的君主制,是以罪恶和耻辱为其开端的,“当世界处于早期蛮荒时代,人们主要还是看护成群的牛羊的时候,一群歹徒就可以轻而易举地侵犯一个国家并强令他进贡。这样建立起他们的权力之后,匪帮头子就偷偷地把强盗这个名称换成了君主,而这就是君主制和国王的起源。”^①他说现今世界上的国王都有其“光荣”的来历,追溯到他们发迹的根源,人们就会发现,“他们的始祖只不过是一伙不逞之徒中的作恶多端的魁首罢了。”^②

潘恩说,在君主出现的初期,世袭还没有形成一种制度,但是一些君主借助迷信的鬼话,三番四次地向民众宣传世袭权的概念,同时,当首领逝世后又重新推选新的首领时,由于“歹徒”中的选举不能有序地进行,常常发生骚乱,骚乱的局面引起了人们的惊恐,诱使他们赞成世袭的主张,因此,“最初认为是一时的变通办法,在以后却硬说是一种权利了。”^③这样便出现了世袭君主制。

潘恩指出,君主制已经是一种弊害,再加之“世袭”,就给人类带来了极其深重的灾难。世袭制也是对君主制的讽刺,它把君主变成一个任何儿童和白痴都可以担任的职位,从而使君主政体变得十分荒唐可笑。王位常常不是由一个昧于世事、年老体弱的老人所占有,便是由一个年幼无知的儿童所占有,这样就为愚人、恶人、下流人大开方便之门。那些自视为天生的统治者和视人为天生的奴才的人,妄自尊大,横行无忌,于是“民众成为形形色色的恶棍手中的牺牲品,因为这些人可以顺利地玩弄由老年或幼年所造成的种种愚蠢行为。”^④

潘恩还指出,王位的世袭实际上是把国家和广大人民当作国王的私有财产来争夺和继承的。他说:“一切世袭制政府按其本质来说都是暴政。一项世袭的王冠,一个世袭的王位,诸如此类异想天开的名称,意思不过是说人民是可以世袭的财产。继承一个政府,就是把人民当作成群的牛羊来继承。”^⑤这是对人民及其子孙的侮辱和欺骗,是天理所不能容的事情,“天道并不赞成这种办法,否则它就不会常常把笨驴而不把狮子给予人类。”^⑥

潘恩驳斥说,有一些赞成君主制的人提出,君主制能避免纷争,保障和平。事实上,英国从十一世纪到十八世纪,至少发生过八次内战和十九次叛乱,法国历次的内战也都是由王位的继承问题引起的。反之,荷兰自革命以后,没有了国王,它在近百年来比欧洲的任何君主国都享有了更多的和平。“总之,君主政体和世袭制度不仅使某个王国而且使整个世界陷于血泊和瓦砾之中。这是圣经所

① 引自:《潘恩选集》,商务印书馆1981年版,第234页。

② 同上,第14页。

③ 同上,第15页。

④ 同上,第17页。

⑤ 同上,第237页。

⑥ 同上,第13页。

反对的政权形式,所以免不了要发生流血。”^①他说,在英国,一个国王所能做的事情往往不外是挑起战争和卖官鬻爵,使国家陷于贫困和纷争。

潘恩提出,和君主制相对立的共和政体是以“理性”为基础的。但共和政体和民主政体是有区别的,民主政体一般是指古希腊雅典那种实行直接民主的政体,共和政体则是指实行代议民主制的政体。直接民主制只适应于小国寡民的国家,代议民主制则适应于一切国家。

潘恩指出,共和制和君主制的根本区别,就在于共和制是为公共谋福利的政体,君主制是为个人谋私利的政体。他说:“所谓共和国并不是什么特殊的政体形式。它完全体现了政府应当据以建立与行使的宗旨、理由和目标:res-publica意为公共事务或公共利益;或直译为公共的事。这个词儿原来的含义很好,指的是政府应有的性质和职责;从这个意义来说,它自然同君主国这个词儿对立。君主国原来的含义很坏,指的是个人擅权,在行使这种权力时,目标是他本人,而不是公众。”^②潘恩还指出,在共和政体下,领袖不称职可以通过投票来撤换,在君主政体下,国王不称职要通过武力才能撤换。在君主制下,国王便是法律,但在共和制下,法律便是国王。君主制违反自然,它常常让长者受幼者的统辖,让智者受愚人的治理。

潘恩认为,代议共和制最大的优越性之一,就是它能集中社会的智慧,能运用集体的智慧来作为国家的指导,他说:“那个叫做政府的,或毋宁认为应当是政府的那种东西,不过是使社会各部分团结的一个中心。要做到这一点,除了采用能增进社会的各种利益的代议制以外,别无他法。代议制集中了社会各部分和整体的利益所必需的知识。它使政府始终处于成熟的状态。正如已经看到的那样,它永远不年青,也永远不老。它既不年幼无知,也不老朽昏聩。它从不躺在摇篮里,也从来不拄拐杖。它不让知识和权力脱节,而且正如政府所应当的那样,摆脱了一切个人的偶然性,因而比所谓的君主制优越。”^③他认为共和制吸收了直接民主制的优点,避免了直接民主制的缺点,如果古代雅典采用代议共和制度,也会胜过原有的直接民主制。

潘恩说,在代议共和制下,每个公民都是国家的主人,政府随便做什么事情都必须向民众说清楚,民众把了解政府的活动情况当作自己份内的事,“他审查政府的费用,并比较其利弊,最重要的是,他从来不采取盲目跟随其他政府称为‘领袖’的那种奴才作风。”^④由于共和国把政府的工作情况在全国宣传,这样便扫除了愚昧和杜绝了欺骗,使人无法施展宫廷中的那些鬼蜮伎俩。这里没有秘

① 引自:《潘恩选集》,商务印书馆1981年版,第18页。

② 同上,第243—244页。

③ 同上,第246—247页。

④ 同上,第250页。

密,也无从产生秘密,那些不当任代表的群众可以对事情的性质像代表一样地了解得一清二楚。他说,在共和制下,故弄玄虚会遭人耻笑,因为“国家不能有什么秘密,而宫廷的秘密,正如个人的秘密一样,总是它们的短处。”^①

潘恩指出,君主制是杜绝知识的一种政府形式,世袭政府不要人才,并竭力使人们处于一种麻木不仁的状态。代议共和政体则把权力和知识结合起来,它选拔人才,提拔人才,并极力促使人们头脑中那些处于蛰伏状态的意识活跃起来。

2. 代议共和政体必须坚持的三个原则

第一,平等的选举权。潘恩说:“代议制政府的真正的、唯一真正的基础,是平等的权利。人人都有权投一票,在选举代表时也是这样。富人无权剥夺穷人的选举权(即选举和被选举权),同样穷人也无权剥夺富人的选举权,富人的权利并不比穷人多。”^②他认为,选举权也是人权之一,是一种神圣的权利,谁企图依仗财势去夺取他人的这种权利,谁就是把财产当作武器来使用,理由由国家予以没收。

第二,少数服从多数。他说:“在一切看法问题上,社会契约,即社会赖以团结的原则,要求多数人的意见成为大家的准则,少数人必须切实遵守。”^③潘恩强调指出,少数服从多数并不违背权利平等原则,因为:(1)人人都有权利发表意见,但谁也没有权利强迫他人服从自己的意见。(2)不可能设想事先就知道一个人的意见倾向于问题的哪一边,是赞成还是反对。同时,一个人在某些问题上,他可能是少数,但在另一些问题上,他也许就是多数,权利依然是平等的。自然,有些时候少数是正确的,而多数是错误的。但是这一情况一旦为经验所证实,少数就会变为多数,这样,“错误就会通过言论自由和权利平等而得到纠正。因此,发动叛乱的理由是不存在的,而且只要权利平等,言论自由,也永远没有发动叛乱的必要。”^④

第三,宪法高于政府。潘恩说:“宪法不是政府的命令,而是人民组成政府的法令。”^⑤一切管理国家的权力都必定有其来源,它不是授予的就是僭取的,此外别无来源。共和政府的权力是依据人民代表制定的宪法授予的,一切授予的权力都只是“委托”,它是可以随时收回的。他说:“政府不是任何人或任何一群人为了谋利就有权利去开设或经营的店铺,而完全是一种信托,人们给他这种信

① 引自:《潘恩选集》,商务印书馆 1981 年版,第 249 页。

② 引自:《资产阶级政治家关于人权、自由、平等、博爱言论选录》,世界知识出版社 1963 年版,第 45 页。

③ 同上,第 49 页。

④ 同上,第 49—50 页。

⑤ 引自:《潘恩选集》,商务印书馆 1981 年版,第 250 页。

托,也可以随时收回。政府本身并不拥有权利,只负有义务。”^①

基于上述原则,潘恩认为,一个共和政府比一个君主政府要有更多真正的威严,因为对人民大众来说,选任他们自己的统治者比强迫他们接受一个天生的统治者更符合他们的自由,他们对自己选出的统治者会更加拥戴,因此,“每一个忠实的人民代表,都比君王更富于尊严。”^②

潘恩还指出,共和制度不仅不易发生骚乱,即便发生骚乱,也不是共和精神的产物,而是由背离和企图消灭这种精神的人们所造成的。他说:“一个共和国不会去制造自己的毁灭,它只有被毁灭。没有一个国家的人民,在神智清醒的时候,当他们认真考虑上帝授予他们的地位以及他们所赋有的理解力的时候,会自愿地给予任何一个人以反对全体的权力。”^③潘恩还说,卢梭曾经提出过一个计划,认为要建立欧洲的永久和平,就必须建立一个欧洲共和国。

总的来说,潘恩认为共和政体之所以是最合理的政体,就因为这一政体包含着三大原素:代议、公利、公证,即它是由人民普选产生的代表来行使国家的立法、行政和司法权力的。它以理性为指导,为公共谋福利,得到人民大众的拥护和支持。在美国建国初期,一些贵族势力的代表,竭力主张仿效英国的榜样,在美国建立君主制,潘恩坚决反对和批判君主制,反复阐明代议共和制的优越性,他的主张,极大地鼓舞了当时的北美人民,具有相当的进步意义。

第三节 杰斐逊论建立代议共和政府的原则和措施

托马斯·杰斐逊(Thomas Jafferson, 1743—1826),是美国建国初期著名的民主主义政治思想家和政治活动家,北美独立战争的积极组织者和领导者之一,《独立宣言》的起草人,曾当选为美国第三届总统。

杰斐逊出身于北美弗吉尼亚州阿尔伯马尔郡的一个种植园主家庭,1760年入威廉和玛丽学院学习。该学院一些富有民主主义思想的教师对年轻的杰斐逊给予了深刻的影响,使他认识到英国对北美殖民地的统治极大地抹杀了北美移民的合法权利,认识到人们应当以理性为指导来处理宗教事务,奴隶制是一种极不合理的制度,应当废除。

大学毕业后,杰斐逊曾担任过一段时期律师,1769年当选为弗尼吉亚州议员,开始进行争取北美独立的斗争。

1774年,杰斐逊发表了《英属美洲的权利概述》一文,指斥英国国会通过的关于美洲的种种殖民法案,是背离英国宪法精神的,英国政府必须遵守自身的宪

① 引自:《潘恩选集》,商务印书馆1981年版,第254页。

②③ 同上,第86页。

法和法律,尊重美洲移民的意愿。他说,即使英国国王也“不过是人民的首席官员,他由法律任命,并赋予一定权力,以协助推动那一架为人民的利益而建立的、因而必须服从人民的监督的庞大政府机器,……国王是人民的仆人而不是人民的主宰。”^①他说,北美移民有权脱离英国而独立,有权去寻觅新天地,并有权在北美建立新社会。这篇文章为美国的独立在思想上奠定了基础。

1774年6月,杰斐逊作为弗吉尼亚州代表参加了在费城召开的大陆会议。大陆会议经过一年多的争论,决定和英国脱离一切政治联系,宣告独立,并任命一个委员会来负责起草《独立宣言》的工作。杰斐逊参加了起草委员会并由他执笔写出了宣言的初稿。在《独立宣言》通过后,他辞去了大陆会议的职务,回到弗吉尼亚继续担任州议员,为弗吉尼亚州起草了宗教自由法案、教育法案等许多重要法律。

1779年,杰斐逊当选为弗吉尼亚州州长,1786年,出任美国驻法大使。1800年,参加美国第三届总统竞选,这次竞选被认为是美国历史上的又一次革命,是一次关系美国将要选择什么样的政治制度的革命,一些主张在美国建立贵族政体和君主政体的分子宣称:“宁可打一场内战也不让杰斐逊当选总统”,但是杰斐逊由于得到中小资产阶级和一部分劳动群众的支持,终于当选。任职期间,他采取了许多措施来巩固和加强共和政体,废除了一切贵族的政治特权并改革了种种陈规陋习,制止了司法部门的横行霸道,以1200万美元的代价向法国购买了西路易安纳州,使当时美国的领土几乎增加了一倍,同时以极低廉的价格把大片的土地卖给了农民和小手工业者。

1809年,杰斐逊在担任了两任总统后,不再参加第三任总统的竞选。他回到了自己的家乡,从事科学研究和教育工作,他亲自主持筹建创办了弗吉尼亚大学,并引以为极大的自豪。

杰斐逊不仅是一个政治活动家和政治思想家,也是一个自然科学的热心爱好者和研究者,他一生著述甚多,有《杰斐逊文集》20卷和《杰斐逊全集》50卷,涉及问题十分广泛。

杰斐逊作为一个民主主义的政治思想家,他不仅积极主张在美国建立代议共和制政体,而且进一步提出了建立代议制共和政体的许多原则和措施,分述如下:

1. 决不应在北美建立君主政体,代议共和政体是一种最合理的政治制度

美国建国初期,许多人都主张仿效英国榜样在美国建立君主制政体,直到杰斐逊竞选总统期间,这一争论仍在继续,杰斐逊则坚持主张建立代议共和政制,他在1801年的总统就职演说中,回答了一些人对共和政体的攻击,他说:“固然,我知道有些好心肠的人担心一个共和形式的政府不能成为强有力的政府,也就

^① 引自:《杰斐逊文选》,商务印书馆1963年版,第5页。

是说,担心这种政府力量不够强大。但是,相反地,我却相信这是世界上最强的政府。我相信,唯有在这种政府的治理下,每一个人才会随时响应法律的号召,争先恐后地奔到法律的旗帜跟前,把公共秩序看作自己的私事,对一切侵害公共秩序的现象作斗争。”^①

杰斐逊指出,当时欧洲流行的理论是必须由帝王、贵族和教会来统治人民,他们像蜂王那样占据工蜂的大部分劳动果实,而人民则必须不停地劳动才能得到一点剩余的东西来维持贫苦的生活。他说,他的理论恰恰相反,“我认为人是理智的动物,具有天赋的权利和固有的正义感,只要把适度的权力交给人们自己选择的并由于依赖人们的意志而必须履行职责的人,就可以约束人们不做错事并保护人们的正确行为。”^②

杰斐逊说,有些人想根据欧洲流行的理论在美国建立君主制度,他奉劝这些人首先读一读《伊索寓言》中的这样一个故事:青蛙国本来是一个共和国,但青蛙们对共和国感到厌倦了,三番五次请求上帝给他们派一个威严的国王来,后来上帝便只好派来了一只鹤,鹤大量吞食青蛙,青蛙向上帝诉苦,上帝说:“你们既然要一个国王,你们就必须听任国王的摆布。”杰斐逊说,假使读了这个故事仍然不能使这些人头脑清醒,就请他们去欧洲看一看人民在君主统治下所遭受的灾难,这样,每个人在回国之前便一定能把拥戴国王的毛病治好。“自古以来,任何世系的君王都比不上一个具有健全理智的人,君王所能做的好事,充其量不过是把事情交给他们的大臣去处理;而他们的大臣,如果不是选择不当的代表还能是什么人物呢?”^③

杰斐逊指出,代议共和制政体自然不是完美无缺的政体,它有自己的弊病,正如人们指出的,它易于发生骚乱,但如果把这个缺点拿来和君主政体的压迫相比较,那就算不得什么了。一个共和国四十年里所作的坏事比不上一个专制君主在一年里所作的坏事的一半多,所发生的暴动、叛乱、犯罪也不如任何一个君主国的一半多。在共和国里发生骚乱固然是一件坏事,但“这坏事也能产生好事。它可以阻止政府腐化,使大家养成关心公共事务的习惯。”^④

2. 代议共和制必须遵循的四个原则

杰斐逊提出,代议共和制必须建立在下述原则的基础上:

第一,人民能够控制政府。他认为人民对于他们的政府机关的控制,是衡量一个政府是否为共和制的标准。他说,人民对政府的控制主要是通过选举和罢

① 引自:《杰斐逊文选》,商务印书馆1963年版,第23—24页。

② 引自:《资产阶级政治家关于人权、自由、平等、博爱言论选录》,世界知识出版社1963年版,第88页。

③ 引自:《杰斐逊文选》,商务印书馆1963年版,第55页。

④ 同上,第54页。

免的办法来实现,人民必须被视为共和国权力的唯一源泉,人民不仅有权选举他们认为适当的代表处理他们共同关心的事务,而且“他们可以随时个别地撤换这些代表,或在形式上或职能上改变代表的组织。”^①

第二,政府必须体现人民的意志并执行人民的意志。他说:“政府的共和程度完全同政府体现并执行人民意志的程度成比例。”^②

第三,政府必须保障人民的自由权利。杰斐逊认为,自由权利主要应包括人身、言论、出版和宗教信仰自由,这些自由是人权的体现。他说:“上帝给我们生命,同时也给我们自由;暴力之手可以摧毁它们,但不能拆开它们。”^③

第四,少数服从多数原则。杰斐逊提出,按多数人的意志行动的原则是共和制的一个重要原则。他说:“共和主义的第一个原则是:Lex majoris partis(多数法则——译者),应当是由权利平等的个人所组成的一切社会的根本法则,把一次投票中的大多数人表达的社会意志看成像全体一致表达的那样神圣,乃是所有课程中最重要的一课,然而又总是学得最不透彻的一课。这个法则一旦抛弃,剩下的就只有暴力的法则,而暴力的结果势必是军事专制主义。”^④

3. 为了保证上述原则的实现,杰斐逊提出了改进代议共和制度的一系列措施

(1) 依靠人民掌握国家公权,监督政府工作。

杰斐逊认为,世界上任何一个政府如果单纯委托给统治者,就一定会表现出人类缺点的某些痕迹,即一定会出现腐化堕落的现象。防止政府蜕变和腐化的可靠途径是依靠人民对政府进行监督,为了使人民能正确地行使监督权就必须普及教育,提高人民的智力水平。他说:“我认为,在我们的全部法规中,把知识普及于人民的法案是顶顶重要的法案。除了人民之外,我们就想不出其他维护自由幸福的可靠基础……亲爱的先生,请您提倡一个扫除愚昧的运动,制定和改进教育普通人民的法律吧。让我们的同胞知道:只有人民才能保护我们,使我们能够防止这些弊害,为此付出的捐税尚不及献给国王、僧侣和贵族财物的千分之一,如果我们听任人民陷于愚昧无知,这些家伙就会在我们中间死灰复燃。”^⑤

杰斐逊提出,在代议共和国里,当每个公民都参与对当地政府和联邦政府的监督,觉得自己并非只有在选举的那一天,而是每天都是国家事务的参与者和管理者时,“当这个州里没有一个人不是本州大大小小参议会的议员时,他们就会

① 引自:《杰斐逊文选》,商务印书馆1963年版,第51页。

② 引自:《资产阶级政治家关于人权、自由、平等、博爱言论选录》,世界知识出版社1963年版,第80页。

③ 同上,第58页。

④ 同上,第86页。

⑤ 引自:《杰斐逊文选》,商务印书馆1963年版,第79页。

宁愿粉身碎骨,也不肯让凯撒或拿破仑那样的人来夺取他们的权力。”^①

杰斐逊说,人民自然有时也会犯错误,但不是故意的,他们不会有计划地存心要推翻共和政府的自由原则,相反地,只有那些世袭老爷们才会存心要与共和政府为敌,他们会念念不忘地要使自己脑满肠肥,并利用一切机会攫取自己的特权。他说:“的确,只有人民才是可靠的,当他们受了相当的教育以后,尤其是如此,因为人民是公权的唯一牢靠的宝库,因此,就应该让他们在一切胜任的岗位上行使公权。”^②

杰斐逊还提出,政府对人民的错误不应苛责,他说:“我自己已经深信不疑,人民的良知将永远证明是最好的卫国干臣。他们也会暂时被引上歧途,但是很快就会纠正自己。人民是统治者的唯一监督人,甚至他们的错误也会促使统治者遵守他们的制度的正确原则。苛责这些错误,就会使公众自由的唯一保障受到压制。”^③

总的来说,杰斐逊强调,如果人民在智力上尚不足以审慎地行使其管理监督权,其补救办法决不是剥夺他们的权柄,而是通过教育提高他们的知识水平。

(2) 健全普选制度,增加投票人数。

杰斐逊认为,普选制是保障人民权利和纠正弊政的最好手段。他说:“近代……发现了这些权利借以得到保障的唯一方法,那就是:人民统治政府。但是人民不是亲身,而是由他们的代表,即由每个成年的、精神正常的男子选出的代表,进行统治。”^④他认为,普选权可以“温和地”、“安全地”矫正弊政,在缺少这种补救办法的地方,弊政则常常需要用革命的刀剑才能斩除。

杰斐逊指出,英国政府之所以腐败,就是因为只有十分之一的人才有权选举议员,因而无法避免收买选票和行贿舞弊的行为。他认为,如果扩大选举权,把左右国家政权的力量真正交给人民,让每个公民都享有几分最高的权势,这样,任何私人依仗钱势都无法收买全体人民。他说:“我相信,我们可以减轻买卖选票的危险,其方法就是大大增加投票的人数,以致令人无法进行任何收买。我可以补充一句,我从来没有看到人们的诚实会随着他们的财富而增长。”^⑤

杰斐逊主张,在实行普选时,应当采取“公正的代表制”,即代表人数必须和选民人数成正比。这是针对当时美国南部的种植园主的特权而提出的,南部种植园主人数很少,但在议会中的代表人数却很多,因为广大的黑奴被剥夺了选举权和被选举权,当时实行按人口和地区分配名额,所以这样分配代表名额自然对种植园主极为有利。杰斐逊主张按选民人数比例来确定代表名额,对南方奴隶

① 引自:《杰斐逊文选》,商务印书馆 1963 年版,第 58 页。

② 同上,第 51 页。

③ 引自:《资产阶级政治家关于人权、自由、平等、博爱言论选录》,世界知识出版社 1963 年版,第 63 页。

④ 引自科克和佩登编:《杰斐逊的生平和著作选》,第 711 页。

⑤ 引自:《杰斐逊文选》,商务印书馆 1963 年版,第 57 页。

主代表名额是极大的限制。

杰斐逊还指出了议员任期不宜过长的重要性,他主张议员短期即应改选,反对议员长期任职,认为议员长期任职易于脱离人民。他说:“……这些代表或者要随时选出,或者选举间隔时期要短,以便保证代表们真正反映选民的意志。……距离公民的直接的、经常的控制愈远,政府的共和性质就越少。”^①

(3) 建立分权制度,限制政府权力。

杰斐逊认为,建立分权制度,使权力互相牵制,是人民控制政府的一种重要方式。他说,古往今来,一切政府,凡是把全部管理权力总揽和集中于一个主体手中的,都毁灭了人民的自由权利。他主张实行三权分立,俾使政府机构的权力均有一定的限度,互相制衡,以防止权力的滥用。

杰斐逊赞同洛克和孟德斯鸠的主张,认为立法、行政、司法的权力,无论哪一方过大,都会形成暴政。他说,如果立法权力没有行政权力予以制衡,议员便可以为所欲为,那么议员就会变成暴君。173个暴君(当时美国众议院人数为173人)和一个暴君一样,都会压迫人。

杰斐逊认为,政府的主要危险来自行政权力过大。他特别担心联邦宪法规定的总统连选连任制,认为这将为总统的终身制铺平道路。他主张总统至多两任就不应再参加竞选。

杰斐逊也担心美国联邦法院权力过大。当时,联邦法院首席法官常以“违宪”为由,否决国会通过的许多进步法案。杰斐逊认为,把联邦法院的法官看作是一切宪法问题的最后仲裁者也是十分危险的,让联邦法院的法官拥有对宪法的最后解释和裁定权也会形成寡头统治。

杰斐逊提出,三种权力应当比较平衡,互相牵制,同时他赞同在立法机构方面必须建立两院制,实行双重审议。他说:“在立法机关的结构方面,我们认为经验已经表明,把问题交给两个不同的审议机构是有好处的。”^② 建立两院制的办法或者规定其中一院的年龄必须较大,或者在选出的议员中用抽签的办法把他们分为两院,并且定期不断重新划分两院成员以防结党营私。两院制不仅可以使立法机构互相约束,而且重大议案的双重审议,有利于集思广益,避免错误。

杰斐逊提出,为了防止权力膨胀及暴政的形成,除实行立法、行政、司法的分权制衡外,还应实行中央和地方的层层分权。他指出,当国内外一切政务都集中到一切权力的中心华盛顿时,它将使一个政府部门对于另一个政府部门的牵制成为无力,同时还会增加贪污、盗窃、冗员及钻营官职的机会。

杰斐逊建议把国家的权力分散到各级政府:中央、州、郡、市、县,实行层层分权和地方自治。他主张在每个县下面分设四个街区(Ward),每个街区的面积应

^① 引自科克和佩登编:《杰斐逊的生平和著作选》,第670页。

^② 引自:《资产阶级政治家关于人权、自由、平等、博爱言论选录》,世界知识出版社1963年版,第90页。

为六平方英里,可设一所初级学校,一队民兵,一个执法官和法警,选举一个或二三个陪审员出席县法院,每区都应照顾本区贫民,应自己建设街道,自己选举一切行政官吏,“这样,每个街区就会成为一个小共和国,州内的每一个人就会成为共和国的政府的积极成员。”^①

杰斐逊认为,层层分权不仅便于人民对政府的监督,避免权力过分集中,而且可以避免形成臃肿庞大的官僚机构,减轻人民负担,实现“廉价政府。”他晚年的时候,一再指出美国政府机构过于重叠,主张精减机构。他说:“我个人认为,我们的政府机构已经过繁,靠勤劳的人的劳动过活的寄生虫已经过多。我认为可以大大精简来减轻维持政府的人的负担。”^②

(4) 颁布权利法案,保障人民自由。

杰斐逊认为,美国 1787 年联邦宪法的重大缺陷之一,就是缺少权利法案。他主张美国必须颁布人民权利法案,保障公民以下各种自由权利:

第一,言论自由:

杰斐逊认为,在人民享有言论自由的国家里,人民由于认识的不同和对事物判断的片面性,虽然会产生意见分歧,但是这些分歧均可以通过自由讨论而自行澄清,这些分歧“就不过是暂时笼罩着我们的大地而终将使其显得格外明朗和宁静的浮云而已。”^③ 反之,人们如果没有思想和表达思想的自由,人就不过是一架“肉的机器”,只能靠外力而活动。他主张人民有权批评政府,不论这种批评对与不对。他还主张人民有权发牢骚、吐怨言,政府不应加以禁止或治罪。他说,在人民的意见变为公开行动之前,政府不应干涉意见的发表,政府只应干涉行动,而不能干涉意见。

杰斐逊认为,人民是有理性的,有良知的,如果人民享有言论自由,就能使真理愈辩愈明,他说:“真理是伟大的,如果让它自由表达出来的话,它总会胜利的。”^④

第二,出版自由:

杰斐逊认为,出版自由比言论自由更重要,言论自由只影响到少数人,出版自由则影响到全国的每个角落。

杰斐逊认为,代议制共和国必须依靠理性和真理来治理,“所以我们的第一个目的就是向他敞开一切通往真理的途径。到现在为止我们所发现的最有效的途径,就是出版自由。因此,那些害怕自己的行为受到查问的人,首先禁止的也是出版自由。”^⑤

① 引自:《资产阶级政治家关于人权、自由、平等、博爱言论选录》,世界知识出版社 1963 年版,第 90 页。

② 同上,第 91 页。

③ 引自:《杰斐逊文选》,商务印书馆 1963 年版,第 58 页。

④ 同上,第 14 页。

⑤ 引自:《资产阶级政治家关于人权、自由、平等、博爱言论选录》,世界知识出版社 1963 年版,第 73 页。

杰斐逊说,报刊应是一种崇高的事业,它既是科学的朋友,也是自由的朋友。但是他也认为美国的报刊是真理和谎言,正义和欺骗的杂烩,他有一段时期,甚至不愿意看报。1813年他曾这样写道:“我像在大学里当学生一样,现在还是手不释卷。不是阅读报纸,报纸我早就不看了。”因为“我国的报纸恃其造谣中伤的无耻行径,比拿破仑发明的镣铐更有效地摧毁了报刊的功用。”^①但是他仍然坚信当人民文化水平提高后,能够对真理和谎言加以区别,他说:“由于我认识到世界上没有一条真理是我们害怕人们知道的,所以我心甘情愿让自己成为一次伟大的试验对象,要通过试验来证明一个正派的、得到共同谅解的政府是打不倒的,就连放肆的报刊的造谣也打不倒,因而更不会被遵守合法而健康的真理界限的报刊所打倒。”^②又说:“只有人民才是自由和财产的可靠保管者,但是人民没有知识也不会安全可靠。如果有出版自由,而人人又有阅读能力,那就一切都安全可靠了。”^③

第三,宗教信仰自由:

杰斐逊十分强调宗教信仰自由,因为在殖民时期,北美移民的宗教信仰极不自由,英国殖民政府强迫居民信仰英国宗教,对异教徒加以迫害。针对这一情况,杰斐逊于1779年为弗吉尼亚州制定了宗教自由法案,并终身引以为豪。他说,信仰纯粹是个人的事情,国家不应干涉,“我们邻居说有20个上帝也好,说没有上帝也好,都于我无损,这既没有偷走我口袋里的财物,也没有折断我的腿。”^④

杰斐逊认为,宗教的目的既然是要使人们学好,那么,强制信仰就会使人变得心口不一,变得更坏。强制信仰只能使人变得虚伪而不能使人变得诚实,它使人变得口是心非、坚持错误,而不能使人心口如一、改正错误,只有信仰自由才能使人变得诚实,使社会风气变得敦厚。他说:“强制的结果是什么呢?使世界上的人一半成了傻子,一半成了伪君子。使全世界的坏事和错误都有了靠山。”^⑤

杰斐逊还指出,允许宗教信仰自由和对宗教问题的自由探讨,对宗教自身的净化、改革和传播也是极有好处的。他说:“假如罗马政府不曾容许自由探讨,基督教就不会得到传播。假若宗教改革时代不曾容许自由探讨,基督教的腐败现象就不可能得到根除,如果现在限制自由探讨,就会使现有的腐败事物受到庇护,而且使新的腐败事物滋长起来。”^⑥

(5) 定期审查、修改宪法和法律。

① 引自:《杰斐逊文选》,商务印书馆1963年版,第32页。

② 引自:《资产阶级政治家关于人权、自由、平等、博爱言论选录》,世界知识出版社1963年版,第74页。

③ 同上,第84页。

④ 同上,第59页。

⑤ 同上,第60页。

⑥ 同上,第59页。

杰斐逊认为,任何一个国家的宪法和法律都不应一成不变,一定时期必须重新审定、修改,以便适应新的情况,特别是不能用上一代人的宪法和法律来束缚下一代人的思想和行动。他说,法律制度必须和人类的精神进步一道前进。当人类的思想更加发展,更加开明,当人类又有了新的发现并揭示了新的真理,当人们的习惯和见解已经随着环境的改变而改变时,法律制度也必须向前迈进。“如果我们要求文明社会永远受他们未开化的祖先的制度支配,那就等于叫一个大人还穿他小时候穿的外衣。”^①

杰斐逊说,世界始终是属于活着的人,只有他们才有权管理世界和支配自己。“死去的人是没有权利的。他们已经不存在了,而不存在的东西是不能拥有什么东西的。没有实体,就不会有偶发事件。具有实体的地球和地球上的各种东西,是属于它目前的具有实体的这一代居民的。唯有他们才有权管理纯粹是他们的事情,并发布有关这种管理的法律。”^②他指出,有些人认为,上一代人的智慧超过这一代人,所以他们留下来的法律和制度都应当原封不动地保留着。杰斐逊批评说,这种看法是十分错误的,上一代人不论如何明智,他们却没有这一代人的经验,他们预见不到自己死后的变化,他们留下的法律制度必须根据变化了的情况进行改革。“四十年的政治经验胜过一百年的书本钻研,假如前一代人复活了,他们自己也会这样讲的。”^③

杰斐逊指出,当时美国激进的民主派和保守派之间争论的主要问题之一,就在于保守派否定改革,他们主张墨守祖先制定的原则、惯例和制度,并且把这些东西看成是智慧登峰造极和尽善尽美的成就,认为人类的精神活动永远无法超越这个界限前进一步。杰斐逊根据当时欧洲人口的死亡率推定19年为一代,他提出,必须19年至20年修订一次宪法,并使之成为制度。他说:“为了人类的和平与幸福,必须在宪法里规定每隔19年或20年进行修改宪法。这一庄严机会,使宪法在定期订正的情况下一代代地流传下去,直到世界的最后一天。”^④杰斐逊认为,如果不这样做,美国便有爆发革命的危险,和平修定宪法的渠道堵死之后,便只有通过暴力的渠道来修改,这样,美国亦将和世界上的某些国家一样,要经历一个永无休止的、周而复始的循环:压迫、叛乱、改革;压迫、叛乱、改革……,直至永远。

杰斐逊的上述思想,反映了当时美国人民,特别是中下层人民的民主要求。杰斐逊痛恨一切压迫,反对贵族特权,主张自由平等,他所主张建立的代议制民主共和国,正是当时美国广大人民所追求建立的理想体制。他的主张虽然后来

① 引自:《杰斐逊文选》,商务印书馆1963年版,第59页。

② 同上,第60页。

③ 同上,第59页。

④ 同上,第60页。

亦未能完全实现,但却是鼓舞和启迪一切进步人民争取民主政治和实现社会进步的巨大力量。

第四节 约翰·密尔论代议制政府

英国的政治思想家约翰·密尔在他的论著《代议制政府》一书中指出,探讨和研究理想的政府形式,不是空想,而是科学智能的高度的实际运动。他认为,政府的形式也和达到人类目的的其他手段一样,是由人类发明创造的,是可以由人类制作、改进和选择的。它是人类的劳作成果,它的产生和存在均有赖于人类的主观意志。因此,探讨和研究政府形式的意义不仅在于促使人民接受这一制度,而且还在于就改造和实行这一制度对人民进行教育。

1. 代议制政府是理想的政府形式

密尔认为,从人类政体发展的历史看,代议制政府是理想的政府形式,其理由如下:

首先,代议制政府是既能吸收又能发展人类智慧和美德的政府。密尔说,决定政府好坏的要素,在于组成社会的人们的美德和智慧。由于政府的管理是由人们的行为组成的,如果管理者和监督制约管理者的人们都是无知、愚蠢和可悲的偏见的群众,“如果作为整个控制机器的大发条的公众太无知、太消极,或太不经心和不注意自己的本份,那么即使有最好的行政机构也不会得到多大好处。”^①因此,能否吸收具有美德和智慧的人来进行政府管理,能否动员社会中每一成员的智慧 and 美德对政府施加影响,是判断一个政府好坏的第一标准。

根据上述理由,密尔认为,任何一种好的政府形式所能具有的另一重要优点,就在于它能促进人民的美德和智慧的发展,这也是区别政府形式好坏的第二个标准。他说:“我们可以把政府在增加被统治者(集体地和个别地)的好品质的总和方面所能达到的程度,看作区别政府好坏的一个标准。因为,除了被统治者的福利是政府的唯一目的以外,被统治者的好品质为开动政府机器提供动力。”^②

密尔提出,政府既是一个管理和安排公共事务的组织机构,又是一个对人类精神起巨大作用的力量。评价一个政府的好坏,应当根据它对人民的行动,根据它在实际上怎样对待公民,以及如何训练他们,根据它是倾向于促使人民进步抑或是促使人民堕落,以及它为人民工作和依靠人民所做工作的好坏。密尔认为,代议制政府之所以是一种理想的政府形式,便是因为它既能动员和吸收人民的

^① 约翰·密尔:《代议制政府》,商务印书馆1982年版,第28页。

^② 同上,第27页。

智慧和美德来管理安排公众事务,并监督政府工作,又能训练和促进人民的智慧和美德的发展。

其次,代议制政府是最高权力属于整个社会的政府形式。密尔指出,长期以来,英国流传着这样一句谚语:“假如能保证有一个好的专制君主,君主政体就会是最好的政府形式。”他批判说,这是一种极端有害的见解,因为一个“好君主”意味着他必须是能够洞察一切的君主,他必须详细而正确地了解国家每个地区和每个行政部门的一切行为和工作,必须保证完善而明智地履行执行政务的一切义务,但是任何一个杰出的君主都绝对不可能在每天二十四小时的有限时间之内注意和监督整个国家的广阔领域的一切部分,也很难在千百万臣民中识别和选择出一大批忠实而有才能的人,并把他们安置在各种适当的负责位置上。

密尔说,即使这一切都能做到,这个国家也只不过是有一个具有超人精神的活力的贤君管理着精神上消极被动的全体人民的事务。因为即使在最好的专制君主的政府里,每个臣民对自己的命运仍然没有任何发言权,他们并不能用自己的智慧和意志,去指导和改变政府的任何行为,他们只能服从和听命于政府,就像服从和听命于上帝一样。这就意味着他们对国家政治的漠不关心,因为“使一个人不能为他的国家做任何事情,他也就并不关心他的国家。古代有句谚语说,在专制国家里最多只有一个爱国者,就是专制君主自己。”^①密尔还指出,在专制政体下,主权由君主一人掌握,臣民没有主权,只能充当“国内的奴隶。”

密尔指出,和君主专制政体相反,代议制政体之所以是理想的最好的政府形式,是因为它是“主权作为最后手段的最高支配权力属于社会整个集体的那种政府,每个公民不仅对最终的主权的行使有发言权,而且,至少是有时,被要求实际上参加政府,亲自担任某种地方的或一般的公共职务。”^②在这样的政治体制下,每一个公民都是国家的主权者,他必然关心国家事务,并愿意为国家的事务贡献自己的智慧和美德。

其三,代议制政体是人民既能“自保”又能“自助”的政府形式。密尔认为,人性的特点是维护自己的利益,人们通常总是爱护自己胜于爱护别人,喜爱和自己关系较亲密的人,胜于喜爱与自己较疏远的人。由此便产生了两条福利原则:“第一个原则是,每个人或任何一个人的权利和利益,只有当有关的人本人能够并习惯于捍卫它们时,才能免于被忽视。第二个原则是,从事于促进普遍繁荣的个人能力愈大,愈是富于多样性,普遍繁荣就愈达到高度,愈是广泛普及。”^③把这两个原则进一步具体化,便是:“人们愈具有自保的力量并进行自保,他们就愈能免遭他人的祸害;只有他们愈是自助,依靠他们自己个别的或共同的行动而不

① 约翰·密尔:《代议制政府》,商务印书馆1982年版,第39页。

② 同上,第43页。

③ 同上,第44页。

仰赖他人,才愈能在同自然斗争中取得高度的成功。”^① 从上述原则出发,密尔提出,任何政府都不应束缚人民的双手,只有依靠人民自己的双手,才能作出对他们的生活状况的积极的和持久的改善。代议制政府便是这样一个政府,它不是把自由作为一种特权给予社会中的某一部分人,而是把它公平地扩及全体人民,使每一个公民都既能自保又能自救。它鼓舞公民对国家公共利益关心,使每个人都感到自己是公众的一分子,凡是为公共利益的事情,也是为了他自己的利益,他除了遵纪守法之外,还负有对社会的义务。

密尔指出,古代希腊的雅典虽然也是十分民主的政府形式,可是一方面,其主权只是属于作为国家人口一部分的自由民;另一方面,它只适用于面积和人口不超过一个小市镇的社会。“但是既然在面积和人口超过一个小市镇的社会里除公共事务的某些极次要的部分外,所有的人亲自参加公共事务是不可能的,从而就可以得出结论说,一个完善政府的理想类型一定是代议制政府了。”^②

2. 代议制团体的主要职能——掌握并行使最后控制权

密尔说:“代议制政体就是,全体人民或一大部分人民通过由他们定期选出的代表行使最后的控制权,这种权力在每一种政体都必定存在于某个地方。他们必须完全握有这个最后的权力。无论什么时候只要他们高兴,他们就是支配政府一切行动的主人。不需要由宪法本身给他们以这种控制权。”^③ 他认为,作为代议制团体的议会,其主要职能就是掌握并行使这一最后的控制权。

密尔指出,对政府事务的控制和实际去做这些事务,其间有着根本的区别。一个人或一个团体能够控制国家的一切事情,但却不可能去做国家的一切事情。军队的指挥官如果在部队里要去亲自参加任何战斗,便不能有效地指挥军队的行动。因此,作为代议制团体的议会,其职能是“指导”而不是“行动。”他说:“承认在代议制实际上被视为当然的国家里,人数众多的代议团体不应当管理国家事务。这项原理不仅是以好政府的最根本原则为基础,而且是以有关各种事务的良好管理的原则为基础。”^④

密尔认为,行政机构的特点是行动,而任何一个团体除非严格地组织起来并有人统率,是不宜于行动的。即使一个熟悉业务的特别委员会,也必须有一个统率才能有效地行动。议会虽然代表全体人民,但它人数众多,可以各持己见,既不熟悉具体业务,又无首脑统率,因此它只应掌握监督、限制行政的权力,或在行政官员犯错误时予以弹劾免职的权力。

① 约翰·密尔:《代议制政府》,商务印书馆1982年版,第44页。

② 同上,第55页。

③ 同上,第68页。

④ 同上,第71页。

密尔提出,议会虽不宜直接管理行政事务,但议会有权任命行政部门的主要负责人。他说:“议会关于行政事项的本来职责,不是要用它自己的表决来做出决定,而是要注意使那些必须做出决定的人是能胜任的人。”^①但是,任命国家高级的行政官员,一方面需要强烈的个人责任感;另一方面,必须使所有的议员对被提名人十分熟悉,这在议会里都难以做到,因此,由议会本身提名和任命一切内阁阁员,向来被认为是不可取的。密尔认为,英国的惯例是可行的,即议会并不提名任何阁员,而是由国王按照议会所表明的一般愿望和意向任命内阁首脑,其他阁员由内阁首脑推荐任命。另一方面,每个阁员有连带的道义责任任命适当人员担任非常任的政府机关职务。实际上,议会决定的仅仅是两个或三个政党中的哪一个政党应当组织政府,至于该党成员中谁最适宜担任政府首脑则应由该党自己决定。

密尔提出,人数众多的议会不仅不宜于管理行政,也不适宜于直接从事具体的立法工作。他说:“几乎没有任何脑力工作像立法工作那样,需要的不仅是有经验和受过训练、而且要通过长期而辛勤的研究训练有素的人去做。”^②他认为,法律必须由少数人组成的委员会去制定,因为要制定法律,一方面必须准确而富有远见地洞察到各项法律条文的效果,另一方面必须能和以前所制定的法律构成首尾一贯的整体,这是人数众多、水平不齐的议会所不能胜任的。密尔还提出,法律甚至不宜交付议会逐条通过,作为议会,只应通过法案,而且有的法案为了避免拖延,或一次又一次地被会议挂起来,当法案经二读后,就应当把它交由一个特别的委员会进行详细审查并做出报告。密尔说,人数不多的委员会将体现创制法律的“智慧因素”,人数众多的议会将代表“意志因素”,因此,任何法案在未经议会明白表示认可以前不能成为法律。议会不仅具有否决法案的权力,而且有将法案送回委员会进行重新考虑或加以修改的权力,“在立法事务上,代议制议会所能胜任的唯一任务不是做工作,而是使人把工作做好,决定应委派谁或什么样的人去做,以及当工作完成时是否给以国民的认可。”^③

密尔认为,代议制议会虽然不能管理行政,但却应当监督行政。议会有权“把政府的行为公开出来,迫使其对人们认为有问题的一切行为作出充分的说明和辩解;谴责那些该受责备的行为,并且,如果组成政府的人员滥用职权,或者履行职责的方式同国民的明显舆论相冲突,就将他们撤职,并明白地或事实上任命其后继人”。^④密尔认为,议会所握有的这种广泛权力,是对国民自由的充分保证。

① 约翰·密尔:《代议制政府》,商务印书馆1982年版,第74页。

② 同上,第76页。

③ 同上,第78页。

④ 同上,第80页。

密尔提出,议会还应当是这样一个舞台,在这个舞台上,不仅国民的一般意见,而且国民中每一部分人的意见,以及国民中每个“杰出人物”的意见,都能够充分地表达出来,并且要求讨论,但议会的讨论不应妨碍政府的行动,虽不妨碍其行动,但政府也不应予以轻视。

3. 代议制政府的“危险”及其克服办法

密尔认为,代议制民主容易产生两种危险:

第一种,即代议团体在智力上的“偏低”,以及控制该团体的民意在智力上的“偏低”的危险。为了防止这种危险,密尔主张,必须限制选举权,即只有让能读、能写、能算的有一定文化水平的人有选举权。同时,他还主张只应允许“纳税的人”有选举权,对于那些有高度才智的纳税较多的人,甚至可以给予两票或三票的选举权。在选举上应打破地方界限,选民有权在全国范围对优秀人才进行挑选,要使每个候选人“不是仅仅从作为当地市场提供给他的作为唯一选择的两个或许是烂桔子的品种里选出来的。”^①

第二种,是所谓“阶级立法”的危险。密尔说,阶级立法就是掌权者只顾自己阶级的利益,不顾全体公民的利益。“就是意图实现(不管是否真正实现)统治阶级的眼前利益,永远损害全体的那种统治的危险。”^②密尔认为,在决定代议制政府的人员构成时,需要考虑的最重要的问题之一,就是要想法提供防止阶级立法的有效保证。

密尔提出,理想的政府形式应当使任何一个阶级或任何代表少数的阶级联盟,都不应该在政府中发挥压倒一切的影响。密尔力图调和无产阶级与资产阶级的利益,平衡无产阶级与资产阶级的力量,他主张在英国,最重要的就是使这两个阶级,“体力劳动者及其同类为一方,雇主及其同类为另一方——在代表制度的安排上保持平衡,每一方左右着议会内大致相同的票数。”^③他说,人类个别和自私的利益几乎总是分裂的,假使一个阶级代表中的多数仅只考虑本阶级的利益,那么,这个阶级中就会产生一个少数,这个少数将和其他阶级的代表结合起来又形成一个多数,“使天平倒向他们一边来反对他们自己阶级中多数的那些不应当得逞的要求。”^④

密尔主张,议会不应当只代表“多数”,而应当代表“全体”,因为多数与少数的利益总是对立的。他说,在一些国家中,多数是白人,少数是黑人;或少数是新教徒,多数是天主教徒。在英国,多数是英格兰人,少数是爱尔兰人。在工人中,

① 约翰·密尔:《代议制政府》,商务印书馆1982年版,第110页。

② 同上,第98页。

③ 同上,第99页。

④ 同上,第99页。

多数是不熟练工人,少数是熟练工人。而“在一切国家,穷人都是多数,相比之下可以称为富人的则是少数。在这两个阶级之间,在许多问题上,显而易见的利益是完全相反的”。^①密尔认为,某些人在此时此地是少数,在彼时彼地也许就是多数,因此,议会应当注意“保护少数”,注意维护少数的利益,使多数和少数都能得到照顾。他说,如果议会仅仅只代表多数,那么议会则与理性、公正、真理相背离。

密尔还提出,每个人也有两种利益,即“自私的利益”和“不自私的利益”,眼前的利益和长远的利益。自私的人考虑的是“自私的利益”,没有远见的人热衷的是眼前的利益,作为议会则应着重考虑“不自私的利益”和长远的利益。

密尔认为,个别地方的利益和各种个人的利益也可能在议会中取得优势,因此,“代议制度应当组织得能保持这一势态:它不应当允许任何一种地方利益强大到能够压倒真理和正义以及所有其他的地方利益的总和。永远应当在各种个人利益之间保持着这样一种平衡,使任何一种个人利益要获得成功必须有赖于得到至少一大部分按照更高动机和更全面更长远的观点行动的人们的支持”。^②

4. 密尔关于记名投票与无记名投票的论点

密尔提出,为了保证当选的议员都是孚于众望和德才兼备的人,在选举时的投票方式上应当采取有签名的投票。他说,按无记名投票的精神,选举权是选民自己享有的“权利”,是可以由选民个人自己处置的。但是,严格地说,投票权不是权利,而是责任和义务,投票权表示选民“有责任按照他对公共利益的最好的和出自良心的意见投票。凡是有别想法的人都不适于有选举权;对这种人来说,选举权不是把他的思想变好而是变坏。不是启发他的高尚的爱国心和对公职的责任,而是煽起和滋长他为自己的利益、享乐或任性而利用公共职能的倾向”。^③

密尔提出,既然投票是一种责任和义务,那么它便应该和其他的公共责任及工作一样,必须在公众的眼皮下履行并接受公众的批评。他说无记名投票虽然可以避免地主、雇主及某些强有力的个人对选民的强制,但当前的主要弊病却是选民本身的自私自利和偏心。他说:“我确信,卑鄙有害的投票现在更常常起因于个人利益,或者是阶级利益,或者是选举人自己心中某种卑劣的感情,而不是由于害怕受他人摆布。”^④密尔认为,无记名投票的弊病除了一部人可以利用投票图谋私利外,还有不负责任的投票,因此密尔认为,签名的投票方式比无记名

① 约翰·密尔:《代议制政府》,商务印书馆1982年版,第93页。

② 同上,第100页。

③ 同上,第152页。

④ 同上,第155页。

的投票方式更好。

总的说来,密尔关于代议制政府的观点是代表英国工商业资产阶级政治利益和要求的观点,他希望进一步完善代议制议会制度,提高议会的智力水平,扩大议会民主,强调议会应代表“全体”而不仅仅是代表多数,在当时的历史条件下,这些主张都有进步意义,他对代议制政府的优点、议会职能及其“危险”的论述,亦有相当的理论意义,发人思考。但议会是国家组织的一部分,国家是社会的上层建筑,是阶级统治的工具,归根结底是为经济基础服务的,在资本主义制度下,有产者占有一切生产资料,劳动者则一无所有,因此要求议会不仅维护多数而且保护少数,要求它不仅维护雇主的利益,而且要维护劳动者的利益,代表“全体”,在实际上是无法做到的。

第十七章

民主政治论

民主一词,英文为 Democracy,源于希腊文的 Demokratia,由 Demos(意为人民)和 Kratos(意为权力)两词组成,即指人民的权力。

民主是一种国家形式,一种国家形态,在西方古代希腊,民主是指一种由自由民掌握国家主权,实行公民直接选举国家官吏和直接进行民主决策的国家形态。民主的国家,以多数人民的意志作为国家政权的基础,承认公民权利平等,承认全体公民是国家统治权力的最高和最后的控制者。古希腊雅典城邦民主派著名的政治领袖伯里克利曾经这样解释民主,他说:“我们的制度之所以被称为民主政治,因为政权是在全体人民手中,而不是在少数人手中。”^①

在近代,由于资本主义民族国家的建立,一般国家的幅员都比较辽阔,已不适宜于实行直接民主,因此大多数思想家都主张建立代议制民主,但斯宾诺莎、卢梭等人仍认为直接民主有其不可比拟的优越性,特别是卢梭,他认为人民的主权意志无法代替,甚至主张欧洲应分裂为若干小国寡民的国家,以利于直接民主的推行。实际上,直接民主已是一种无法付诸实践的理想,因此,人们当代所称道的民主,一般都指代议制民主即间接民主,而非直接民主。

马克思主义认为,民主这一概念其基本含义虽然是指人民的权力,但人民是划分为阶级的,在不同的历史时期,人民的含义和范围是不同的,因而民主的阶级性质也是不同的。列宁说:“民主意味着在形式上承认公民一律平等,承认大家都有决定国家制度和管理国家的平等权利。”^② 列宁这里说的“形式上”承认大家都有民主权利,是强调在任何一个国家中,实际上只有统治阶级才有决定国家制度和管理国家的民主权利,被统治阶级,常被排斥于民主之外。

西方古代便出现过奴隶主和自由民的民主制,到了中世纪时期,在政治制度

^① 引自修昔底德:《伯罗奔尼撒战争史》II,第371页。

^② 列宁:《国家与革命》,《列宁选集》第3卷,第257页。

上仍保留了贵族民主制的形式,直到欧洲封建主义生产关系解体时期,随着资本主义生产关系的出现和资本主义经济的发展,许多国家才走上了君主专制的道路。近代西方政治思想家的民主政治理论,就是在反对封建专制制度的斗争中产生的。西方政治思想家提出的自然法和社会契约论,便是民主政治思想的理论基础。但自然法和社会契约论主要说明了法律的最根本的思想依据和国家的权力来源于人民,但有的思想家则提出,这个权力,人民已经自愿地交给了专制君主或立宪君主,由此作出了君主制政体是合法政体的结论,但也有些进步的思想家,则由此提出了国家主权应当属于人民的民主主义主张,他们认为,民主政体是最合理的国家形式,并对此进行了比较系统的论述,其中,斯宾诺莎、卢梭等人对这一问题的论述较为激进而完整。19世纪初期法国的思想家托克维尔,对民主政治亦有其独具慧眼的分析,在政治思想史上,有一定的影响和意义。

第一节 斯宾诺莎论民主政体 是最理想的政治制度

1. 民主政体是一种最美好最合理的政治制度

斯宾诺莎把政体分为三类:君主政体、贵族政体和民主政体,他指出:“民主政体的界说可以说是一个社会,这一社会行使其全部的权能。”^①又说:“在民主政体里,所有的或大部分的人民集体握着权柄,这是事实,人人都能明白。”^②他认为民主政体是人民掌权的政体,是一种最美好最合理的政治制度,并提出了一系列的理由,概述如下:

第一,斯宾诺莎说:“在所有政体之中,民主政治是最自然,与个人自由最相合的政体。”^③他指出,在民主政体中,没有人把他的天赋之权完全地绝对地转让给他人,以致他对国家的事务再也无权发表意见。每一个人只是把他的一部分天赋权利,主要是任意自卫的权利交给了一个“社会的大多数”。在这个政体里,重大的问题取决于社会大多数人的意志,而每一个人在许多问题上都可能成为社会大多数的一分子,这样,所有的人仍然是平等的,与他们在自然状态下是平等的,并没有什么不同。

斯宾诺莎提出,在民主政体中,服从国家的法律和命令是遵从理性的指导,是遵从公民自己的意志,不会使人民变为奴隶。他说:“遵从命令而行动在某种意义之下确实是丧失了自由,但是并不因此就使人变成一个奴隶。这全看行动

① 斯宾诺莎:《神学政治论》,商务印书馆1982年版,第216—217页。

② 同上,第271页。

③ 同上,第219页。

的的目的是什么。”^① 如果行动的目的只是为了国君的利益,不是为了人民本身的利益,那么人民便成了奴隶。但是,在一个民主的国家中,最高的原则是全民的利益,不是少数统治者的利益,那么,服从最高统治权并不会使人变成奴隶,“而是使他成为一个公民”。^②

斯宾诺莎认为,对于服从命令必须进行分析,有三种服从,即奴隶的服从、儿女的服从和公民的服从,三者区别极大。奴隶对主人命令的服从,命令完全是为了主人的利益;儿女对父亲命令的服从,命令是为着儿女的利益;在民主政体中,“公民服从统治权的命令,命令是公民的利益,他自己包括在内”。^③

第二,斯宾诺莎指出,民主政体既然是一个大多数人掌握权柄的政体,因而必然是一个受理性指导和控制的政体。他说:“民主政体的基本目的在于避免不合理的欲求,竭力使人受理智的控制,这样大家才能和睦协调相处。”^④

斯宾诺莎认为,在民主制的国家中,不合理的命令不会长久得到执行,因为一个民族的大多数,特别是如果这个民族很大,竟会对不合理的命令长久加以容忍是不可能的。在民主政体下,统治者强迫人民实行不合理命令的情况也是罕见的,因为在民主政体下,统治者只有维护公共利益,按照理性原则行动才能保持自己的权力,否则便将丧失自己的权力。在民主政体下,没有一个人能够长久地保持他的专制者的权威。

第三,斯宾诺莎认为,在民主政体下,人与人是平等的。他引述《圣经》说,希伯莱人最初建立的国家就是一个民主的国家,人们把自己的权利均等地交出来,所有的人都一样地受契约的约束,大家都有均等的权利向神请示、接受和解释神的律法。对于政府,大家都有一份,完全没有区别。

斯宾诺莎认为,平等是民主政体的一大特点,而且平等主要是表现为法律面前人人平等。他说:“正义在于惯常使每人都有其法律上所应得。不义是借合法之名剥夺一个人在法律上之所应得。此二者也叫做公平与不公平,因为执行法律的人必须不顾到一些个人,而是把所有的人都看做平等的,对每个人的权利都一样地加以护卫,不嫉羨富者,也不蔑视穷者”。^⑤ 由于所有的人是完全平等的,因此,“统治者从不暴虐,被统治者从不背叛”。^⑥

第四,斯宾诺莎认为,民主政体既能保持社会内部的稳定,又能使国家较少地卷入对外战争。他说,民主制国家从不主动侵略他国,它进行战争的目的是为和平与自由,所以战争是很少发生的。在君主政体下,战争的发动常常是因为君

① 斯宾诺莎:《神学政治论》,商务印书馆 1982 年版,第 218 页。

② 同上,第 218 页。

③ 同上,第 218—219 页。

④ 同上,第 217 页。

⑤ 同上,第 220 页。

⑥ 同上,第 239 页。

主好大喜功,所以侵略他国的事是经常发生的。他引证《圣经》的记载,说希伯莱人在建立犹太国的初期,人民掌权,至少四十甚至八十年没有战争。但在国王掌权以后,战争就一直没有停息,君主们对外侵国掠地,对内则争夺权力,“这样常常使获得王位的道路上洒满了鲜血”。^①在人民当政时期,法律维持着尊严,严格地为人民所遵守,社会极其安定,很少发生动乱。

斯宾诺莎还引述《圣经》的记载,说古代的犹太国在人民掌握权力的时候,只发生过一次内战,但当建立了君主制之后,内战就几乎打个不停,战争的激烈程度超过以前的历史记载。国王们为了自己的私利而欺骗人民,大家互相残杀,有一次内战中有五十万以色列人遭到屠杀,在后来的内战中,则几乎把耶路撒冷夷为平地,人们在无节制的忿怒中竟剽掠了神殿。斯宾诺莎还说,在民主政体下,战争之所以稀少,是因为在民主的国家里,“不管是首领们或是军队,都没有理由爱好战争而反对和平。一个人在军营里是个士兵,在街上就是个公民;在军营里是个首领,在法庭里就是个法官;在军营里是个将帅,在国中就是个统治者。所以没人会为打仗而想打仗,而是为保持和平和自由而想打仗”。^②

2. 防止民主政体蜕变的措施

斯宾诺莎认为,民主政体虽然是最理想的政体,但民主政体中的掌权的统治者也会蜕变,民主政治也有变为暴政的可能,为了防止蜕变,人民必须对统治者进行多方面的监督和约束:

首先,斯宾诺莎提出,解释法律的权力不应当归于掌握政权的人。他说,一方面应使法律条文极其明白,尽量使人对其条文无法曲解;另一方面,解释法律之权应由人民委托其他人掌握,并使掌权的人本身亦受到法律的约束,使他们不敢胡作非为,并能小心翼翼地处理国家事务。斯宾诺莎说,《圣经·申命记》中就记载着,当解释法律的权力授于利米人之手的时候,希伯莱人的首领做坏事的能力便大大减少了。

其次,斯宾诺莎认为,防止民主政体蜕变的重要措施之一,便是用民兵来代替常备的雇佣军。他主张,军队应由20岁至60岁的公民组成,而且首领亦无权雇用任何外籍人当兵,“我说这是十分重要的,因为大家都知道,国君们可以凭借用钱雇佣的军队来压制人民;而对于国君们再也没有比民兵的自由权更可怕的了。”^③民兵们能够用自己的勇敢和热血维护国家的自由和光荣,民兵不易被指使去进行侵略他国的战争和镇压本国的人民,民兵对统治者是极好的约束和威胁。

^① 斯宾诺莎:《神学政治论》,商务印书馆1982年版,第254页。

^② 同上,第241—242页。

^③ 同上,第240页。

其三,斯宾诺莎认为,要保障政体的真正民主性质,不应允许教会干预国家政权。他说,政治从属于理智,而宗教从属于信仰。“理智的范围是真理与智慧,神学的范围是虔敬与服从。”^① 宗教对政治的干预,过去已经而且现在正在给人民带来许多不幸和灾难,教会制造矛盾,挑动纷争,箝制舆论,妨碍自由。历史证明,把发布命令和处理政务的任何权力让给牧师,对于国家都是十分有害的,而“把纯乎是思辨和易起争辩的事物交付给神权是多么危险。把意见当作罪恶的政府是最暴虐的政府”。^②

此外,斯宾诺莎认为,要保证政体的民主性质,首领们在身份或出身方面,不应高于别人,他们至多只能凭“年纪”和“资格”来处理政务。

总的来说,在17世纪欧洲封建势力依然十分强大的时期,斯宾诺莎便能提出并论证民主政体是最理想的政治制度是难能可贵的,也是需要有远见卓识和足够勇气的。但应当指出的是,斯宾诺莎虽然主张人民对国家的首领可以进行监督和约束,但却不主张人民拥有反叛首领和进行革命的权利,这是他不如后来的洛克、卢梭等人进步的地方。斯宾诺莎虽然主张平等,但他又认为,即使在民主政体下,统治者和一般民众也应有所不同,统治者“他们想做什么就可以做什么”。^③ 他可以听取他的同胞的意见,也可以不必听取,也不必承认其他任何人是公理的仲裁人,任何公民如想反叛或试图夺取他的权力,都可以按叛国罪予以惩处。他说:“只有人民才犯叛国的罪。人民由于契约,不管是默认或公然表示,已经把所有他们的权利移交给国家。若是一个公民,不论是出于什么理由,对于夺取统治权或把统治权交于别人之手,已经有了试图,这个人就可以说是犯了这个罪”。^④ 他认为,只要公民有夺权的试图,不论这种试图的理由是什么,也不不论这样的结果是对公众有利还是有害,都可以按照叛国罪予以惩处。被惩处的公民是咎由自取,惩处是完全合乎正义的。这种主张反映了斯宾诺莎的民主政治主张仍然有很大的阶级和时代局限性,依然留有一些封建主义思想影响的痕迹。

第二节 卢梭的人民主权论

在近代西方,主权问题自博丹提出后,许多思想家便曾围绕这一问题展开了热烈的探讨,并提出了一系列有关问题,例如:主权应当由君主还是由人民掌握? 主权可不可以分割? 主权应不应当限制? 对于这些问题,不同的思想家代表社

① 斯宾诺莎:《神学政治论》,商务印书馆1982年版,第207页。

② 同上,第255页。

③ 同上,第223页。

④ 同上,第221页。

会不同阶层的利益和要求作出了不同的回答。卢梭代表中下层人民的政治愿望,他的回答是十分激进的,他提出了主权在民的理论,这一理论是他整个政治思想的核心。

1. 国家主权应当属于人民,并为人民的“公意”所指导

卢梭指出,国家是民众的结合体,是一个公共的人格。民主国家是在社会契约的基础上产生的,每个缔约者毫无例外地向它交出了自己的全部权利,因此,每个公民都是国家权力的主人。但是,国家为了保持自身的存在,必须有一种“普遍的强制性的力量”,才能按照最有利于全体成员的方式来安排社会生活。“主权”便是这样一种力量,它是一种强制性的统治权力,在民主国家中,主权属于全体人民,并以“公意”作为自己的行动指导。卢梭说:“正如自然赋予了每个人以支配自己各部分肢体的绝对权力一样,社会公约也赋予了政治体以支配它的各个成员的绝对权力。正是这种权力,当其受公意所指导时,如上所述,就获得了主权这个名称。”^①

在《社会契约论》中,卢梭提出了“公意”和“众意”这两个对立的观念。他指出,“公意”是代表全民的共同利益和愿望的意见,“众意”则是代表各个个人的、与全民共同利益相矛盾的那些要求和意见。他认为,公意代表着公利,众意代表着私利,两者是互相矛盾和对立的。他说:“众意与公意之间经常总有很大的差别;公意只着眼于公共的利益,而众意则着眼于私人的利益,众意只是个别意识的总和。但是,除掉这些个别意志之间正负相抵销的部分而外,则剩下的总和仍然是公意。”^② 这里卢梭所强调的是,公意着眼于整体,而众意着眼于个人,公意只体现个人利益中的共同部分。

卢梭认为,在一个民主的国家中,主权必须以公意为自己行使的依据。运用国家主权图谋个人私利,在民主的国家里是不能容许的。他说:“唯有公意才能够按照国家创制的目的,即公共幸福,来指导国家的各种力量;因为,如果说个别利益的对立使得社会的建立成为必要,那末,就正是这些个别利益的一致才使社会的建立成为可能。正是这些不同利益的共同之点,才形成了社会的联系;如果所有这些利益彼此并不具有某些一致之点的话,那么就没有任何社会可以存在了。因此,治理社会就应当完全根据这种共同的利益。”^③ 民主国家应当以“公意”为指导是卢梭反复强调的问题,但应当指出的是,第一,卢梭把公意和众意,公利与私利,整体与个别完全对立起来,这样就使公意失去了众意的基础,使整体利益失去了个别利益的基础,公意就成为一个没有基础的十分抽象的概念;第

^① 卢梭:《社会契约论》,商务印书馆1982年版,第41页。

^② 同上,第39页。

^③ 同上,第35页。

二,卢梭没有明确指出,在一个民主的国家中,谁的意志代表公意,是否官吏的意志便是代表公意的意志,群众的意志便只是反映众意的意志。这样便给极权政治留下了缺口。

2. 主权的核心是立法权,立法权必须属于人民,立法者必须无比公正

卢梭说,一切自由的行为都是由两种原因结合产生的,一种是精神的原因,即决定这种行动的意志;另一种是物理的原因,亦即执行这种行动的力量。在一个国家里,体现“意志”的就是立法权,体现“力量”的就是行政权。卢梭认为,主权主要是通过立法权来体现的,“立法权是国家的核心”。^①它是主权的核心,离开了立法权便无所谓国家的主权。

卢梭主张,在民主的国家里,立法权必须由人民掌握。他说:“立法权是属于人民的,而且只能属于人民。”^②人民不仅有权创制法律,而且永远有权改变法律,哪怕是最好的法律,“因为,人民若是喜欢自己损害自己的话,谁又能禁止他们这样做呢?”^③

卢梭认为,在民主制的国家里,立法权必须体现公意,“法律乃是公意的行为”。^④卢梭指出,公意永远是正确的,但那代表着公意的判断并不永远是正确的,这就要求代表人民的立法者要像“神明”一样地公正,他需要一种能够洞察人类的全部感情而又不受任何感情所支配的最高的智慧,他能认识人性的深处,能关怀人民的幸福,“最后,在时世的推移里,它照顾到长远的光荣,能在这个世纪里工作,而在下个世纪里享受”。^⑤他必须以人民的共同利益为立法的准则,绝不能以权谋私,玷污自己的名声,他必须保持自己的光荣,让自己的美好名声永垂青史。

卢梭指出,在民主制的国家里,既然法律体现公意,因此任何人均不应置身于法律之外,法律的创制者也必须是法律的服从者,任何人如不服从法律和公意,人民就要迫使他服从,如果有人不要自己的国家,人民就应强迫他保有,使他避免去依附别国,遭受别国的奴役。

卢梭指出,法律的对象是普遍性的,它规定的是一般的基本原则,因而是每个公民都应毫无例外地遵守的。他说:“我的意思是指法律只考虑臣民的共同体以及抽象的行为,而绝不考虑个别的人及个别的行为。”^⑥因此,在服从法律方面绝不能容许任何特殊。

① 卢梭:《社会契约论》,商务印书馆1982年版,第117页。

② 同上,第75—76页。

③ 同上,第73页。

④ 同上,第51页。

⑤ 同上,第53页。

⑥ 同上,第50页。

卢梭认为,立法权的最终目标是维护全体人民的最大幸福,主要是两个,即自由与平等。他说,社会自由乃是理性的呼声,社会平等则是社会自由的基础,没有平等,自由也便不能存在。但是平等“这个名词绝不是指权力与财富的程度应当绝对相等;而是说,就权力而言,则它应该不能成为任何暴力并且只有凭借职位与法律才能加以行使;就财富而言,则没有一个公民可以富得足以购买另一个人,也没有一个公民穷得不得不出卖自身。这就要求大人物这方面必须节制财富与权势,而小人物这方面必须节制贪得与婪求”。^①卢梭并没有把平等解释为绝对平均,而是把它解释为取消非法的暴力与特权,并进而提出了财富占有的相对平均,反映了当时广大劳动者的愿望,这也正是卢梭比其他一些思想家更为进步的地方。

3. 人民主权既不可以转让,也不可以分割

卢梭认为,人民主权是不可以转让的,因为主权体现人民的意志,它是公意的运用,是集体的生命,“权力可以转移,但是意志却不可以转移。”^②人民没有任何理由转让主权,转让主权就是出卖意志,就是出卖自由和生命,而无论以任何代价出卖意志、自由和生命,都是违反自然,同时又是违反理性的。

卢梭认为,由于主权是不可转让的,同样理由,主权也是不可分割的。因为主权代表着人民统一的共同的意志,这个意志是不可分割的。他说:“它要末是人民共同体的意志,要末只是一部分人的。在前一种情形下,这种意志一经宣布就成为一种主权行为,并且构成法律。在第二种情形下,它便只是一种个别意志或者是一种行政行为,至多也不过是一道命令而已。”^③

卢梭指出,有一些思想家把主权分割为立法、行政、宣战、媾和、外交等若干权力,是因为他们没有形成主权权威的正确概念。他们把仅仅是主权权威所派生的东西误认为是主权本身,他们不知道主权仅仅是立法行为,而其他权力都只是法律的运用。主权是集体的统一意志,其他权力只是执行和贯彻这种意志的个别行为。卢梭嘲讽说,如果主权可以拆开,那末它就成为一个既可以支离破碎又可以随意拼凑起来的怪物,“据说日本的幻术家能当众把一个孩子肢解,把他的肢体一一抛上天空去,然后就能再掉下一个完整无缺的活生生的孩子来。这倒有点象我们政论家们所玩的把戏了,他们用的不愧是一种江湖幻术,把社会共同体加以肢解,随后不知怎么回事又居然把各种片断重新凑合在一起”。^④

卢梭指出,既然主权代表公意,它便是绝对的、至高无上的和神圣不可侵犯

① 卢梭:《社会契约论》,商务印书馆1982年版,第69—70页。

② 同上,第35页。

③ 同上,第36—37页。

④ 同上,第37页。

的,任何侵犯主权意志的行为,作为主权者的人民都有权改变它或用暴力对付它。同时,主权既是至高无上的,主权也是不受限制的,它不受其他任何权力的约束和支配,它却可以约束和支配其他权力。但卢梭也指出,代表人民握有主权的立法者,不应超越社会契约的界限,不能做损害人民的事情,只有在维护人民共同利益的前提下,主权的不受限制性才能实现。如果有人篡夺了人民的主权,或利用国家的权力来压迫人民,人民便有权认为先前的契约已遭破坏,可以用暴力重新夺回自己的主权。

4. 行政权力的担任者是没有任何特权的人民官吏。任何公民都可以担任国家的行政官吏

卢梭指出,领袖、行政长官都不是人民的主人,在民主制的国家中,只有人民才是主权者。任何官吏,不论职位再高,都仅仅是以主权者的名义,行使主权者委托给他们的权力,他们执行法律,但必须服从法律,如有违法行为,人民可以立即撤换他们。他说:“行政权力的受任者绝不是人民的主人,而只是人民的官吏;只要人民愿意就可以委任他们,也可以撤换他们。对于这些官吏来说,绝不是什么订约的问题,而只是服从的问题;而且在承担国家赋予他们的职务时,他们只不过是履行自己的公民义务,而并没有以任何方式来争论条件的权利”。^①

卢梭主张,立法权和行政权必须统一起来,他说:“制定法律的人要比任何人都更清楚,法律应该怎样执行和怎样解释。因此,看来人们所能有的最好体制,似乎莫过于能把行政权与立法权结合在一起的体制了”。^②他认为,既然公民权利都是平等的,他们都有权参加创制国家法律,因而,任何公民也都可以被选举担任国家的行政官吏。他主张像古代的雅典那样,用抽签的办法来选举行政长官,他说:“孟德斯鸠说:‘以抽签来进行选举,乃是民主制的本性’。我同意这种说法”。^③他指出,在民主制的国家里,担任国家官吏不是获得一种“便宜”或好处,而是一种“沉重的负担”,这是每个公民应当履行的一种义务,但是又不能人人都担任行政长官,因此,卢梭认为唯有抽签是最公正的选举方式,因为抽签时,人的条件都是相等的,而且选择也决不取决于任何个人的意志,也绝不会有任何个人的作用能改变法律的公正性。这就是说,采用抽签的办法来进行选举可以避免少数人对选举的操纵。

5. 直接民主制的政体是最理想的政体

卢梭根据掌握国家权力人数的多少,把政体区分为民主政体、贵族政体和君

① 卢梭:《社会契约论》,商务印书馆1982年版,第132页。

② 同上,第87页。

③ 同上,第142页。

主政体。他说：“首先，主权者可以把政府委之于全体人民或者绝大部分的人民，从而使作为行政官的公民多于个别的单纯的公民。这种政府形式，我们名之为民主制”。^① 再则，也可以把政府权力委之于少数人，从而使单纯的公民的数目多于行政官，这种形式就称为贵族制；最后，还可以把整个政府的权力都集中于一个独一无二的行政官之手，所有其余的人都须从他那里才能取得权力，这第三种形式就叫国君制或“皇家政府”。

卢梭反对君主制和贵族制，主张建立民主制，但他认为最理想的民主制就是古希腊雅典城邦那样的直接民主制，他认为代议民主制即间接民主制不是理想的政府形式。他说：“正如主权是不能转让的，同理，主权也是不能代表的；主权在本质上是由公意所构成的，而意志又是绝不可以代表的；它只能是同一个意志，或者是另一个意志，而绝不能有什么中间的东西”。^② 卢梭认为，国会议员不能充当人民的代表，他们只能充当人民的“办事员”。他认为，凡不是由人民亲自批准的法律，都是无效的，那根本就不是法律。“英国人民自以为是自由的；他们是大错特错了。他们只有在选举国会议员的期间，才是自由的；议员一旦选出之后，他们就是奴隶，他们就等于零了。在他们那短促的自由时刻里，他们运用自由的那种办法，也确乎是值得他们丧失自由的”。^③ 卢梭说，“代表”这个概念，起源于封建政府，“起源于那种使人类屈辱并使‘人’这个名称丧失尊严的、既罪恶而又荒谬的政府制度”。^④ 在古代，无论在共和国或在君主国里，人民都不曾有过“代表”。在古罗马，保民官虽然神圣，但他并不能代表人民立法，他们只能在某些时候可以代表人民行使对法律的“否决权”。“法律既然只不过是公意的宣告，所以十分显然，在立法权力上人民是不能被代表的；但是在行政权力上，则人民是可以并且应该被代表的，因为行政权力不外是把力量运用在法律上而已”。^⑤

卢梭认为，在民主制的国家里，由于人民是国家的真正主人，因此他们都有高度的政治积极性，在那里，人民对国家的服务是自觉的、主动的、不用花钱购买的。“钱财这个字眼是奴隶的字眼；在城邦里是不知道有这个字眼的。在一个真正自由的国家里，一切都是公民亲手来做，没有任何事情是要用钱的。”^⑥ 在那样的国家里，人民不是花钱来逃避或免除自己的义务，而是花钱来履行自己的义务。国家的体制愈良好，在公民的思想里，公共的事情也就愈重于私人的事情。“私人的事情甚至于会大大减少的，因为整个的公共幸福就构成了很大一部分人幸福，所以很少还有什么是要再要个人费心去寻求的了。在一个政绩良好的城邦里，人人都会奔向大会去的；而在一个坏政府之下，就没有一个人愿望朝着那

① 卢梭：《社会契约论》，商务印书馆1982年版，第85—86页。

②③④ 同上，第125页。

⑤ 同上，第126页。

⑥ 同上，第124页。

里迈出一步了,因为没有人对于那里所发生的事情感到兴趣,因为人们预料得到公意在那里是不会占优势的,而且最后也因为家务的操心吸引住了人们的一切。”^① 在良好的国家里,由于人民积极关心并参与国家的政治活动,国家的管理机构,即行政机构就会大大精减。卢梭说:“行政机构的行为愈少,则行政机构也就愈好。”^② 反之,行政官吏愈多,政府就愈“松弛”,行政效率就愈低下,因为“负责的人越多,则处理事务就越慢;由于过分审慎,人们对于时机就会重视不够,就会坐失良机;并且由于反复考虑,人们往往就会失掉考虑的结果”。^③

卢梭认为,世界上不存在十全十美的政治制度,即使直接民主制也有自己的局限性的弊病。首先,国家必须很小,每个公民必须能很容易地认识所有其他公民;其次,要有极敦厚的社会风尚,人们要有良好的道德修养;其三,全体公民在财产和地位上要有高度的平等,而且社会上必须很少或者根本没有奢侈,因为奢侈会产生贪婪,奢侈会腐蚀人民,甚至会把国家“出卖给软弱,出卖给虚荣”。^④ 此外,直接民主制还易于发生内战和纷乱。但是卢梭说,作为一个民主制度下的公民,则应把波兹南侯爵在波兰议会上所说的这样一句话作为自己内心深处的格言:“Malo periculosam libertatam quam quietem servitium(我愿自由而有危险,但不愿安宁而受奴役)”。^⑤

总的来说,卢梭的人民主权思想反映了处于封建统治下的法国广大小资产阶级和劳动群众的政治要求。它是1789年法国资产阶级大革命时期民主派的思想武器,雅各宾派则把卢梭称为革命的导师,并把卢梭的思想看作是自己的指导思想。他的理论在雅各宾专政时期亦部分地得到了实践。但卢梭反对分权,主张主权只应以公意为指导,并把公意和众意对立起来,使公意失去了个人利益和意志这一基础,因而又被人指责为“极权主义者”,并认为他构想的人民主权国家实际上是一种极权政治的国家形态。自然,卢梭自己是非常激进的,他终身为民主政治而奋斗,他的思想不仅对法国革命发生了重大影响,而且对其他许多国家的资产阶级革命都发生了重大影响。列宁也曾说过,在革命时代的各国资产阶级都曾经把卢梭的《社会契约论》当作福音。

第三节 托克维尔论美国的民主

夏尔·阿列克西·德·托克维尔(Charles Alexis De Tocqueville, 1805—1859), 19世纪法国著名政治思想家。生于法国伊夫林省塞纳河畔的维尔内伊,家庭是

① 卢梭:《社会契约论》,商务印书馆1982年版,第124页。

② 同上,第142页。

③ 同上,第84页。

④ 同上,第89页。

⑤ 同上,第90页。

诺曼底贵族。1823年由默兹的高级中学毕业后去巴黎学习法律,1827年出任凡尔赛初审法院法官。1830年七月革命后,在效忠奥尔良王朝的问题上与拥护波旁王朝的家庭发生分歧,并为避免七月革命的余波冲击,与好友古斯塔夫·德·博蒙于1831年4月赴美考察,在美考察九个多月,1832年2月返法。在美期间,他对美国的政治制度和美国人民的政治生活进行了广泛深入的调查并搜集了大量资料,回国后,以这些资料为依据,对美国的民主政治进行了分析研究,并在此基础上,阐发了本人对民主政治的观点和政治哲学思想,分别于1835年和1840年发表了对世界产生巨大影响的政治思想著作《论美国的民主》上、下两卷。

托克维尔于1841年被选为法兰西学院院士,1842—1848年当选为芒市省议员,1848年二月革命后,先后当选为制宪会议议员和国民议会议员,1848年6—10月任法兰西第二共和国外交部长。1851年12月因反对路易·波拿巴称帝被捕,但由于他知名度甚高,旋被释放。此后,他便退出政界,闭门著述,1851年写成《回忆录》,详述二月革命内情。1856年又出版《旧制度与革命》一书。

托克维尔《论美国的民主》一书,在他生前曾出过13版,他逝世后又继续出到17版,并被先后译为英、德、荷、匈、意、丹、俄、日、中、西班牙、瑞典、塞尔维亚等十几种文字,受到世界各国政治学界的广泛赞誉,认为本书可与亚里士多德的《政治学》、博丹的《国家论六卷》和孟德斯鸠的《论法的精神》并列齐名。^①

托克维尔说,17世纪初在美洲定居下来的欧洲移民,从他们在旧欧洲社会中所反对的一切事物中保留了民主原则,并把它移植到新大陆,使民主原则在这里得到自由成长,可是,“我也决不认为,美国发现的统治形式是民主可能提供的唯一形式。但是,产生法制和民情的原因在两国(指美国和法国)既然相同,那末弄清这个原因在每个国家产生的后果,就是我们最关心的所在。”^②托克维尔说,他考察和研究美国民主政治的目的,是为了从美国找到可资借鉴的“教训”,谁要认为他只想写一篇“颂词”,那就大错特错了。他只想根据对美国的见闻提出某些分析,决非硬要让事实来迁就观点,而只是力图让观点以事实为依据。

1. 贵族制度的衰落和平等与民主的发展,是“事所必至,天意使然”

托克维尔说,表现为“身份平等”的民主革命正在人们中间进行,谁都看到了他,但看法颇有分歧:一些人认为,它是一种新现象,出于偶然,其趋势可以遏止;另一些人则断定,这是一场无法遏止的、不可抗拒的革命,是过去长期以来持续变革的继续发展。托克维尔引证法国近700年间所发生的一切重大事件证明,以身份平等为基础的民主革命可以遏止的观点是错误的,不可抗拒的观点是正确的。

^① 参见托克维尔:《论美国的民主》下卷,商务印书馆1991年版,第515页注。

^② 托克维尔:《论美国的民主》上卷,商务印书馆1991年版,第16页。

托克维尔说,700年前,法国被一小撮拥有土地和统治居民的贵族所据有,他们的统治权力随遗产的继承而世代相传,“权力是人对付人的唯一手段,而地产则是强权的唯一源泉”。^①但是随着时间的推移,社会日益昌明,平等开始渗入政治领域。由于穷人和富人,居民和领主都可以参加僧侣阶级的行列,原先身为农奴的人,通过教会的渠道,现在亦可以神甫的身份与贵族平起平坐。而且,当国王因好大喜功而使国库空虚,贵族因私家械斗而荡尽家产时,平民却因经营工商业而富裕起来。

11世纪时,法国贵族的头衔还是无价之宝,1270年后,用钱便可以买到。公民开始不依附封建贵族占有的土地,在动产已被视为财富而财富已能产生和制造权势之后,工艺方面的每一发现,工商业方面的每一改进,便立即在人们中间创造出与其相应的新的平等因素。特别是在脑力劳动成为力量和财富的源泉之后,“每一科学发明,每一新的知识,每一新的思想,都应被视为人民行将掌握的权力的胚芽。诗才、口才、记忆力、心灵美、想像力、思考力——上天随意降下的这一切资源,都在促进民主”。^②即使这些资源落在“民主的敌人”的身上,也会由于它们显示了人的生性的伟大,而仍能为民主服务。

托克维尔提出,过去七百年间发生的一切大事都在推动着身份的平等,从而也都在促进着民主的发展。“人民生活中发生的各种事件,到处都在促进民主。所有的人,不管他们是自愿帮助民主获胜,还是无意中为民主效劳;不管他们是自身为民主而奋斗,还是自称是民主的敌人,都为民主尽到了自己的力量。所有的人都汇合在一起,协同行动,归于一途。有的人身不由己,有的人不知不觉,全都成为上帝手中的驯服工具。”^③

托克维尔说,以身份平等为标志的民主运动是一场源远流长的运动,它的发展是“事所必至,天意使然”。^④它普遍而持久,每时每刻都在摆脱人力的阻挠,所有的人和所有的事都在帮助它前进,企图阻止民主就是抵制历史的潮流,抗拒上帝的意志。托克维尔认为,在当前情况下,作为社会领导人肩负的责任是:“对民主加以引导,如有可能,重新唤起民主的宗教信仰;洁化民主的风尚;规范民主的行动;逐步以治世的科学取代民情的经验,以对民主的真正利益的认识取代其盲目的本能;使民主的政策适合时间和地点,并根据环境和人事修正政策”。^⑤

2. 体现身份平等的民主,有其固有的善的本性,也有其难以避免的恶的倾向

① 托克维尔:《论美国的民主》上卷,商务印书馆1991年版,第5页。

② 同上,第6页。

③ 同上,第7页。

④ 同上,第7页。

⑤ 同上,第8页。

托克维尔提出,体现身份平等的民主具有旧制度无可比拟的优越性,民主有其“善”的固有的本性,但也有不少弊病,有难以避免的“恶”的倾向。他说,民主政府的缺点和弱点不难觉察,并为一些明显的事实所证明,其弊病马上即可被人看到,但其优点只有经过长期的观察才能被人发现。

以美国的民主为例,首先,美国的法制是经常残缺不全的。美国的法律经常侵害人们的既得权益,而且变更频繁,如果把美国的法制拿来和贵族制国家的法制相比较,可以看出,贵族制度精于立法科学,而民主制度则不善此道。贵族制度有自我控制的能力,不会被一时的冲动所驱使,它有长远的计划,并善于在有利时机使其实现,贵族制度办事考究,懂得如何把法律的合力同时聚合在一点。反之,民主制度的手段不如贵族制度完备,民主制度在行动上往往不讲究手段,甚至常常违背自己。民主制度的法制总是不合时宜,但民主制度的立法目的却比较有益于人民。贵族制度的立法目的,却在于维护少数人的垄断权力和财富。“民主的法制一般趋于照顾大多数人的利益,因为它来自公民中的多数。公民中的多数虽然可能犯错误,但它没有与自己对立的利益”。^①因此,民主立法的目的比贵族立法的目的更符合人民的利益。

其次,美国的民主在选择执政人员方面常犯错误,但即使在选错人员执政期间,美国却照样繁荣,原因是:第一,“在一个民主国家,虽然它的统治者不够忠诚或不怎么能干,但其被统治者却很聪明和很认真”。^②在民主国家,不断关心自己事业和重视自己权利的人民,可以防止他们的代表偏离他们根据自己的利益确立的总路线;第二,民主国家的行政官员如果滥用职权,则人民不会让他们长期留任;第三,统治者德才兼备,对国家的富强固然十分重要。“但统治者没有同被统治者大众的利益相反的利益,或许更为重要,因为他们有了这种利益以后,德便几乎不发生作用,而才也将被用于干坏事。”^③在美国,负责领导国家事务的人,在德才方面也许都不如贵族国家的执政者,但他们的利益却是与大多数同胞的利益相一致的。

其三,托克维尔说,迄今为止,还未见过社会各阶级都一视同仁地促进它的兴旺和繁荣的政体。在一个社会里,有几个不同的阶级就好像有几个不同的国家。富人阶级统治国家时,穷人的利益便要遭受损害,穷人阶级统治时,富人的利益便要遇到危险。民主的好处是什么呢?民主的好处并非要促进“所有阶级”的兴盛,民主只是要为“最大多数人”谋福利。在民主制度下,一个行政首长的不良政绩和腐化无能只是在他短暂的任期内发生影响。

托克维尔说,在贵族制国家的政府中,官员受到他们阶级利益的支配,在大

① 托克维尔:《论美国的民主》上卷,商务印书馆1991年版,第264页。

② 同上,第265页。

③ 同上,第265页。

多数情况下,与大多数人的利益相违背。英国的贵族政体虽然是最自由的贵族政体,但英国的立法常为富人的福利而牺牲穷人的福利。“在美国,公务人员没有使自己居于优势的阶级利益,尽管统治者常是一些无能之辈,有时甚至是一些可鄙之徒,但政府的日常工作仍然是有利于人民的。”^① 在民主制度下,蔚为大观的壮举并不是由国家完成的,而是由民众私人自力完成的。民主并不一定能给予人民以精明能干的政府,但却能提供最精明能干的政府往往不能创造出来的东西,那就是:“使整个社会洋溢持久的积极性,具有充沛的活力,充满离开它就不能存在和不论环境如何不利都能创造出奇迹的精力。这就是民主的真正好处。”^②

此外,托克维尔认为,如果进一步深入观察,冷静思考,民主还有许多弊端。例如,由于多数对政府的绝对统治,多数拥有无限权威,于是增加了立法和行政的不稳定性。美国是世界上法律寿命最短的国家。在美国,多数人的无限权威在帮助立法者进行“合法专制”的同时,也为行政官员的“专断”助了一臂之力,美国没有防范“多数人暴政”的措施,而民主政治易于服从感情,常受民众情绪的支配,缺乏理智,难于为未来的利益而克服一时的激情和压制短暂的需要,具有为满足一时的冲动而放弃成熟的长远计划的倾向。在贵族制国家里,人们巴结国王和迎合高官显贵,在民主制国家里,人们却巴结“大多数”。由于多数的统治极为“专制”而不可抗拒,以致一个人如想脱离多数规定的路线,就得放弃自己的某些公民权利,甚至要放弃自己做人的本色。

托克维尔说:“无限权威是一个坏而危险的东西。……人世间没有一个权威因其本身值得尊重或因其拥有的权利不可侵犯,而使我愿意承认它可以任意行动而不受监督,和随便发号施令而无人抵制。当我看到任何一个权威被授以决定一切的权利和能力时,不管人们把这个权威称做人民还是国王,或者称做民主政府还是贵族政府,或者这个权威是在君主国行使还是在共和国行使,我都要说:这是给暴政播下了种子,而且我将没法离开那里,到别的法制下生活”。^③ 他认为,无论任何人,不管是多数还是少数,都无力行使无限权威,他只承认“上帝”可以拥有无限权威而不致造成危险。他还指出:“个人主义是民主主义的产物,并随身份平等的扩大而发展”。^④ 随着身份平等的扩大,出现了大量拥有权力和财富的个人,他们既无所靠于人,也无所求于人,他们习惯独立思考,他们忘记前人,不顾后人,遇事只想自己。因此,在民主制度下,情谊虽然广泛,但却十分稀薄。同时,“民主国家人民的感情和思想一致引导他们走向中央集权”。^⑤ 而政

① 托克维尔:《论美国的民主》上卷,商务印书馆1991年版,第267页。

② 同上,上卷,第280页。

③ 同上,上卷,第289页。

④ 同上,下卷,第626页。

⑤ 同上,下卷,第844页。

府越是走向中央集权,便越接近专制。

托克维尔认为,民主政体的缺点如此之多,俯拾皆是,但与其他政体相比较,民主政体仍然是最为可取的一种政权形式。他说:“我认为,在按照这种方式建立的国家,社会不会停滞不前,而社会本身的运动也可能按部就班,循序渐进。”^①他认为,即使民主社会将不如贵族社会那样富丽堂皇,但苦难不会太多;在民主社会,享乐将不会过分,而福利将大为普及;科学将不会特别突出,而无知将大为减少;情感将不会过于执拗,而行动将更加稳健;虽然还会有不良行为,但犯罪将大为减少。在民主的社会中,由于每个人都是同样弱小,所以每个人都感到自己需要与其他的同胞相同。由于他们知道只有协助同胞才能得到同胞的支援,所以他们不难发现个人利益与社会利益的一致。民主的国家,虽然可能不那么强大,“但大多数公民将得到更大的幸福,而且人民将不会闹事”。^②这不是因为他们不希望再好,而是因为他们觉得自己已经过得不错。托克维尔认为,总之,在民主社会中,并非一切事物全都尽善尽美,但社会至少具有使一切事物变得更加善美的条件。

3. 两种爱国心。美国人的公共精神、权利观念和对法律的尊重

托克维尔指出,有两种爱国心:一种爱国心源于那种把人心同其出生地联系起来的直觉的、无私的和难以界说的情感,这种爱国情感混杂着许多成分,既有对古老习惯的爱好,又有对祖先的尊敬和对往事的留恋,怀有这种爱国情感的人,珍爱自己的国家就像珍爱祖传的房产。这种爱国心只凭信仰和感情行事,不作任何推理,它在宗教虔诚的鼓舞下,往往会变得十分炽烈,这时,人们甚至会创造出奇迹。这种爱国情感往往把国家人格化,甚至认为君主就是国家的化身,并由此产生忠君的热情,法国人就曾经为生活在世界上最强大的国王统治下而感到自豪。托克维尔说,这种爱国心,同其他轻率的激情一样,虽然能暂时激起强大的干劲,但却不能使干劲持久,它能把国家从危机中拯救出来,但拯救出来以后,却往往任其在安宁中死亡。

托克维尔指出,还有另外一种爱国心,这种爱国心比前一种更富于理智,因为它把个人的利益与国家的利益紧密地结合起来,人们爱国是因为国家代表着、维护着自己的利益,这种爱国心虽然可能不像前者那样“豪爽”和热情,但却十分坚定和持久。他说:“一个人应当理解国家的福利对他个人的福利具有影响,应当知道法律要求他对国家的福利做出贡献。他之所以关心本国的繁荣,首先是因为这是一件对己有利的事情,其次是因为其中也有他的一份功劳。”^③

① 托克维尔:《论美国的民主》上卷,商务印书馆1991年版,第11页。

② 同上,上卷,第11页。

③ 同上,上卷,第269页。

托克维尔认为,前一种爱国心,随着时代的变革,民智的开发,已经日愈衰退,那是一种“童年的稚气”,已经无法恢复。目前,振奋爱国热情的唯一方法,就是在人民面前迅速把个人利益与国家利益统一起来,“使人人都参加政府的管理工作,则是我们可以使人人关心自己祖国命运的最强有力手段,甚至可以说是唯一手段。在我们这个时代,我觉得公民精神是与政治权利的行使不可分的;而对将来的欧洲来说,我则认为公民人数的增减,将与这项权利的扩大和缩小成正比”。^①

托克维尔说,北美的移民,既没有带来使他们必须遵守的古老习惯,又没有带来使他们难以忘怀的往事回忆,但为什么每个人都象关心自己的事业那样关心本乡、本县、本州的事情呢?这首先是因为每个人都通过自己的活动积极参加了社会的管理。在美国,人民都知道社会的普遍繁荣对他们本身的幸福的影响,而且,美国人习惯把这种繁荣看作是自己劳动的成果,所以他们认为公共的财富中也有自己的一份,并愿意为国家的富强而效劳。

托克维尔提出,与爱国心密切联系在一起的是“权利观念”,权利观念与道德观念是合二而一的,“权利观念无非是道德观念在政界的运用”。^②使人们能够确定什么是“跋扈”和“暴政”的,正是权利观念,权利观念明确的人,可以独立地表明自己的意志而不傲慢,正直地表示服从而不奴颜婢膝。

托克维尔说,在美国,成年人都把政治权利看得很高,因为他们都有政治权利,为使自己的政治权利不受侵犯,他们并不攻击别人的这项权利,在欧洲,只有少数人拥有政治权利,“拥有政治权利的成年人,连国家主权都不放在眼里”。^③而美国人却毫无怨言地服从一般行政官员的小小权力。“正如财产的分配使成年人都具有财产观念一样,民主政府使权利观念普及到每个公民。我认为这也是民主政府的最大优点之一。”^④

托克维尔认为,美国人也十分尊重法律,爱法律如爱父母,每个人都从法律力量的增强中看到了个人利益。原因首先是在美国,除了奴隶、仆人和依靠国家救济的穷人以外,任何人都有选举权,并由此对立法发生间接影响。其次,在美国,每个私人利益都与他服从法律有关,因为今天不属于多数的人明天可能进入多数的行列,而现在声言尊重立法者意志的人不久以后又会要求别人服从他的意志。不管某项法律如何叫人恼火,美国居民都很容易服从,这不仅因为这项立法是大多数人的作品,而且因为这项立法也是他本人的作品,他把这项立法看成是一份契约,认为自己是契约的参加者。此外,美国人民之所以服从法律,不仅

① 托克维尔:《论美国的民主》上卷,商务印书馆1991年版,第270页。

② 同上,第271—272页。

③ 同上,上卷,第272页。

④ 同上,上卷,第273页。

因为法律是他们自己制定的,而且因为当法律偶尔损害他们时他们也可以修改。“这就是说,他们首先把法律作为加于身上的灾难来接受,然后又把法律作为随时可以解除的灾难来对待。”^①

托克维尔说,在某些国家,居民总是以一种厌恶的态度来对待法律授予他们的政治权利,他们认为,为公共事务活动是浪费自己的时间。美国人与此相反,如果叫他们只忙于私事,他们的生活就将有一半失去乐趣,他们将会在日常生活中感到无限空虚,觉得有难以忍受的痛苦,“无可置疑,人民插手公共事务,往往会把事情搞得很糟。但是,不扩大人民的思想境界,不让人民摆脱陈规旧套,他们就参与不了公共事务”。^②

托克维尔说,人民主权原则主宰了美国社会,“在美国,人民主权原则决不象在某些国家那样隐而不现或毫无成效,而是被民情所承认,被法律所公布的;它可以自由传播,不受阻碍地达到最终目的。”^③在美国,立法者和执行者均由人民选定,并且人民本身组成惩治违法者的陪审团。人民直接指定他们的代表,并使代表完全受制于人民,“尽管政府的形式是代议制的,但人民的意见、偏好、利益、甚至激情对社会的经常影响,都不会遇到顽强的障碍”。^④

4. 民主对美国人民思维方式和活动方式的影响及美国的正确利益原则

托克维尔认为,以平等为基础的民主制度推动着美国人民的独立活动,也促进着他们的独立思考,改变着他们的思维方式,并使之显现以下特点:

(1) 美国人不受传统观念、思想、习惯的束缚。

托克维尔说,由于民主社会处于接连不断的运动中,上一代和下一代的联系逐渐松弛或断绝,“每个人容易忘却祖先的观点或并不因此而感到不安”。^⑤生活在这种社会里的人,没有固有的阶级见解,只依靠自身的利益确立判断的标准,每个人都在使用自己的头脑,依靠个人的理性。因此,托克维尔说:“摆脱统一的思想、习惯的束缚,家庭的清规、阶级的观点,甚至在一定程度上摆脱民族的偏见;只把传统视为一种习得的知识,把现存的事实视为创新和改进的有用学习材料;依靠自己的力量并全凭自己的实践去探索事物的原因;不拘手段去获得结果;不管形式去深入本质。”^⑥这一切就是美国人思维方式的特征。

(2) 美国人认为世界上的一切事情都是可以认识、可以解释的。

托克维尔说,美国人认为现实生活当中遇到的一切小困难不经他人帮助便

① 托克维尔:《论美国的民主》上卷,商务印书馆1991年版,第276页。

② 同上,上卷,第279页。

③ 同上,上卷,第61页。

④ 同上,上卷,第194页。

⑤ 托克维尔:《论美国的民主》下卷,商务印书馆1991年版,第519页。

⑥ 同上,下卷,第518页。

能完全解决,所以他们容易由此推论,世界上的一切事情都是可以解释的,世界上没有什么事情是不可以认识的,“因此,他们不愿意承认有他们不能理解的事物,以致很少相信反常的离奇的事物,而对于超自然的东西几乎达到了表示厌恶的地步”。^①他们注重实际,轻视形式,“在他们看来,形式是放在他们与真理之间的无用而令人讨厌的屏障”。^②

(3) 美国人信仰公众意见,并把公众意见视之为绝对权威。

托克维尔提出,一个社会要是没有信仰,就不会欣欣向荣。甚至可以说,一个没有共同信仰的社会,就根本无法存在,因为没有共同的思想,就不会有共同的行动,这时虽然有人存在,但构成不了社会。因此,为了使社会成立,尤其为了使社会欣欣向荣,就必须用某种主要思想把全体公民的精神经常集中起来,并保持其整体性。美国人信仰什么呢?托克维尔认为,他们信仰公众的意见。他说:“在民主国家,公众的意见不仅是个人理性的唯一向导,而且拥有比在其他国家都大的无限权力。在民主时代,由于彼此都相同,所以谁也不必信赖他人。但是,这种相同性却能使人对于公众的判断怀有几乎无限的信任,因为在他们看来,如果公众的判断不与他们大家拥有的相同认识接近,绝大多数人是不会承认它是真理的。”^③在民主国家,公众拥有贵族制国家人民无法想像的强大力量,“公众不是用说服办法,而是以全体精神大力压服个人智力的办法,将公众意见强加于和渗入于人们的头脑的”。^④

(4) 美国人注重实际而缺乏理论。

托克维尔提出,处于民主社会中的美国人,好奇心多而悠闲心少。他们的生活务实、复杂、紧张而活跃,以致没有太多的时间去进行思维活动,因而他们喜欢谈论“一般观念”而较少深入研究个别的特殊的事物。在民主国家中的人,他们彼此接近,没有太大差别,因此在他们看来,凡可以运用于自身的真理,都可以同样地或以同样的方式运用于每个同胞或同类。同时,“民主时代的显著特征之一,就是人人都喜欢轻易地获得成功,贪图眼前的享乐。知识界如此,其他人也是如此。生活在平等时代的人,大部分雄心勃勃,但失败了会立即颓靡,而成功时则会更加活跃。他们希望马到成功,大获胜利,但懒于多花费精力”。^⑤这是美国人缺乏深入的哲学思维的原因。

托克维尔说,美国人不仅难于沉思,而且对这种思维活动也不够重视,因为美国社会处于经常的变动状态,人们都处于一种活跃的状况中,人们比较重视智力的“快速成果”,容易满足于“肤浅论据”,对于深刻的、缓进的智力劳动比较轻

① 托克维尔:《论美国的民主》下卷,商务印书馆1991年版,第519页。

② 同上,下卷,第520页。

③ 同上,下卷,第526页。

④ 同上,下卷,第527页。

⑤ 同上,下卷,第533页。

视。

(5) 美国人具有强烈的追求物质的欲望,比较重视眼前利益。

托克维尔说,美国人大都有强烈的追求物质和眼前享乐的要求,由于他们总是不满意自己的处境,并且总有摆脱这种处境的自由,所以他们满脑子只想如何改变处境和如何增加财富。对美国人来说,一切可以成为发财致富捷径的新方法,一切可以节省劳力的新机器,一切可以降低生产成本的工具,一切便于享乐和增加享乐的新发明,都被视为人类智力的最优秀成果。“民主国家的人民主要是从这个角度去钻研、认识和尊重科学的。在贵族制度时代,人们要求于科学的,主要是精神上的享受,而在民主制度下,则主要是肉体上的享受。”^①

在美国,对物质福利的热爱不是个别的,而是普遍的。虽然不是每个人都以同样的方式去热爱,但至少人人都有这种热爱。在那里,满足身体微不足道的需要,为生活创造小小的方便,也都受到人们普遍的关注。

在贵族社会,一方面富人惯于摆阔,另一方面是一般老百姓惯于安贫,“富人之所以不必为物质享乐操心,是因为他们可以唾手而得;穷人之所以断了物质享乐的念头,是因为他们没有希望获得和享乐的欲望不强”。^② 在这种社会里,穷人的想象力完全用于来世,因为他们对现世已经绝望。民主社会不像贵族社会,只有极少数人能达到巨富,在这里,致富和升官的大门是对所有公民均衡地敞开着的。因此,“我在美国遇到的贫穷公民,没有一个不对富人的享乐表示向往和羡慕,他们的想象力也从未离开命运使他们未能得到的财富”。^③ 美国的大部分富人原都是穷人,他们饱尝辛酸,长期同逆境搏斗,对贫困深有体会,而今刚刚取得胜利,自然要享受一下物质生活的快意,“喜爱物质生活的享乐,正在变成全国性的居于统治地位的爱好。人心所向往的这股巨流,正把所有的人卷进它的狂涛”。^④

托克维尔说,世界上恐怕没有一个国家能像美国那样很少有游手好闲的人。在美国,凡有劳动能力的人都热火朝天般地去追求财富。美国人追求物质享受的热情虽然非常强烈,但他们却很少乱来。“他们的理性虽然不能抑制他们的热情,但却能指导他们的热情”。^⑤ 一个美国人在专顾私利的时候,就好像这个世界上只有他自己;而他在热心为公务而活动的时候,又好像把私人利益全部都忘记了。

(6) 美国人遵守“正确理解的利益原则”。

托克维尔说,贵族时代喜欢培养人们对义务的崇高思想,主张忘我是光荣

① 托克维尔:《论美国的民主》下卷,商务印书馆1991年版,第563页。

② 同上,下卷,第660页。

③ 同上,下卷,第661页。

④ 同上,下卷,第661页。

⑤ 同上,下卷,第673页。

的,“认为人应当像上帝本身那样为善而不图报。这就是当时的官方的道德原则”。^①

在美国,人们几乎绝口不谈德行是美的。他们只相信德行是有用的。“美国的道德家们决不劝他们的同胞为了表现自己的伟大而去牺牲自己。但他们却敢于宣称,这种牺牲精神对于牺牲者本人和受益者都是同样必要的。”^②“因此,他们决不反对每个人可以追求自己的利益,但又极力证明个人的利益应当来自诚实。”^③这便是美国人奉行的“正确理解的利益原则”。这一原则并不要求人们发挥伟大的献身精神,但却促使人们每天作出一点小小的牺牲,仅靠这一原则虽不能培养出德性十分高尚的人,“但它可以使大批公民循规蹈矩、自我克制、温和和稳健、深谋远虑和严于律己。它虽然不是直接让人依靠意志去修德,但能让人比较容易地依靠习惯走上修德的道路”。^④

托克维尔认为,“正确理解的利益原则”是一切哲学学说中最符合当代人们的需要的理论。他说:“必须承认,个人利益即使不是人的行动的唯一动力,至少也是现有的主要动力”。^⑤因此,不能要求人们完全放弃个人利益,只能要求人们正确地理解个人利益,特别是正确地理解个人利益与整体利益的关系。“每个美国人都知道牺牲个人的一部分利益可以保全其余部分。我们要是把全部利益都保住,而结果往往是全部丧失。”^⑥

托克维尔指出,美国人不仅把“正确理解的利益原则”应用于世俗活动,甚至把这一原则应用于宗教。“美国人不仅是基于利益而信奉宗教,而且往往是把他们从信奉宗教当中可能获得的利益放在现世”。^⑦在中世纪,神职人员张口便谈来世,从不谈论基督教徒现世的幸福,但美国的传教士却不断提醒信徒注意现世的幸福。“他们为了打动听众,总是向听众说明宗教信仰如何有助于自由和公共秩序。在他们布道的时候,使人经常难于辨别宗教的主旨是求来世的永远幸福还是求现世的康乐。”^⑧

(7) 美国人认为劳动光荣,一切正当的职业都是高尚的。

托克维尔提出,在没有世袭财产的民主国家中,每个人都依靠劳动生活,或依靠劳动得来的积蓄生活,或依靠劳动者的父母生活,劳动是人生必要的、自然的和正常的条件,所以劳动不但不被视为下贱,反被视为光荣。

托克维尔说,贵族社会并不轻视一切劳动,但却轻视“牟利”的劳动。因此,在贵族社会为“荣誉”而劳动的人,虽然也往往趋利,但却不敢表露自己的内心,

① 托克维尔:《论美国的民主》下卷,商务印书馆1991年版,第650—651页。

② 同上,下卷,第652页。

③ 同上,下卷,第652页。

④ 同上,下卷,第653页。

⑤⑥ 同上,下卷,第654页。

⑦⑧ 同上,下卷,第658页。

总是把趋利的内心隐藏起来。例如：没有一个官员不是在要求为国家服务时表示要放弃私利的，对于薪俸，经常摆出一副根本不予考虑的样子，但实际上，他们总是要盘算自己的利益的。

托克维尔认为，“牟利”与劳动虽有区别，但在美国社会，这两个概念总是昭然地结合在一起的。每一个人都清楚，自己之所以劳动，纵然不是全部为了牟利，至少也是部分地为了牟利，即使是那些主要是为了追求名誉而工作的人，“也不得不承认自己的作为并不只是为名，并且不管自己愿意不愿意，总要把求生的愿望混进求名的愿望中去”。^① 在美国，从事服务行业的人决不认为自己低人一等，因为他们觉得自己是在劳动，而且看到周围的人无不劳动，他们不会由于想到自己领取工资而觉得下贱，因为美国总统也是为了领取薪俸而劳动的。总统为发号施令而得到报酬，与他们为服从命令而得到报酬并没有什么不同。“在美国，各种职业都是比较辛苦的，也是比较容易赚钱的，但无高低之别。所有的正当职业都是高尚的。”^②

托克维尔说，在美国，社会处于不断的变动之中，个人的地位也处于不断的变动之中，穷光蛋可以一跃而为百万富翁，百万富翁也可以一夜而成为穷光蛋。“生活在情况易变的民主社会的人，眼前总是浮现变幻莫测的偶然因素的影子，所以都喜欢从事偶然因素在其中发生作用的事业”。^③ 人们都乐于经营工商业，而不乐于从事农业，因此生活在美国社会的人，“或多或少都有点工商阶级的思维习惯；他们的头脑比较严谨，注重实际，爱用心计，可以随时不囿于理想而追逐某一摆在眼前的目标，把这一目标视为自然的和必然的向往对象”。^④

(8) 美国人乐于互相帮助。

托克维尔说，身份的平等在使人觉得独立的同时，也使人们感到自己的软弱。他们确实是自由了，但却面临着无数意外的威胁。经验使他们懂得：“他们虽然不是经常需要别人的帮助，但一定有时候非要他人帮助不可。”^⑤ 因此在美国，当人们请求他的同胞对于某事给予帮助时，很少有人拒绝，并且经常见到热情的自发助人的义举。

托克维尔说，在美国，如果道路上突然发生车祸或事故，人们将从四面八方赶来救助罹难的人们。要是某一家庭横遭大难，素昧平生的人也会慷慨解囊。因此，虽然人们都在各自忙自己的事业，各自追逐着个人的目标，但人们并非像森林里的野人一样孤独无援，对于求援的呼声，人们决不充耳不闻，决不袖手旁观，总是奋力救助。人们似乎建立了一种“默契”，每个人都有临时支援他人的义

① 托克维尔：《论美国的民主》下卷，商务印书馆1991年版，第688页。

② 同上，下卷，第688页。

③ 同上，下卷，第691页。

④ 同上，下卷，第750页。

⑤ 同上，下卷，第713页。

务,而在自己有困难的时候,也有要求他人援助的权利。“在民主国家里,没有人会广为施舍,但可以经常帮助别人。每个人很少有效忠精神,但大家都乐于助人。”^①

总的来说,处于法国七月王朝建立初期的托克维尔,基于对美国实际考察写作的《论美国的民主》一书,在当时欧洲贵族政治势力仍十分强大的时期,便能天才地预见到,以身份平等为基础的民主政治的发展,是事所必至,天意使然,并把民主政治与贵族政治相比较,揭示了民主政治的优点和缺点,这是一种十分科学和大胆的态度。一个半世纪前的美国,正处于建国后最富活力的欣欣向荣的时期,托克维尔企图借助于对美国的民主的研究来推动欧洲,特别是法国民主政治的改革进程,在当时确有重要的进步意义。他的著作出版后,连续发行达13版之多,并被译为十几种文字广泛传播,足以表明其著作和思想的影响力量。但今日的美国在许多方面与一个半世纪前的美国已经有了很大变化,美国社会的各种矛盾和弊端比过去更加充分显露,美国是否仍能继续成为资本主义民主政治的典型的良好的模式,是一个当今政治学者需要重新加以认真思考和研究的问题。

^① 托克维尔:《论美国的民主》下卷,商务印书馆1991年版,第714页。

第十八章

功利主义政治观

功利(又译为利益、功效、效率)作为衡量是非善恶的原则,在古希腊时期便有一些思想家提出来了。伊壁鸠鲁便曾经提出过人生的目的在于摆脱痛苦和寻求快乐,求乐避苦是人的本性,是人的最大利益,而幸福便是快乐的增加和痛苦的减少。这种观点被认为是功利主义的较早的思想渊源。

18世纪启蒙运动时期,爱尔维修与霍尔巴赫等人,用求乐避苦的人性主张来反对封建束缚和禁欲主义,并从理论上对利益原则进行了较为系统的阐述,他们是近代功利主义者的先驱。

19世纪初期,随着英国工业革命的完成,实力已经强大的工商业资产阶级与土地贵族和金融贵族之间的矛盾更加尖锐,正如恩格斯指出的,产业革命“把经济力量的重心完全转移了。资产阶级的财富,比土地贵族的财富的增长快得多。在资产阶级内部,金融贵族、银行家等等,愈来愈被工厂主推到后台去了。1689年的妥协,甚至在经过一些逐步的对资产阶级有利的修改以后,也不再适合这个妥协的参与者的力量对比了”。^①随着工业资产阶级实力的增长,这个过去的妥协的参与者便要求夺取政治权力。在1830年法国七月革命的推动下,英国的辉格党政府于1832年实行了有利于工商业资产阶级的选举改革,取消了“衰落城镇”中土地贵族的议员席位,增加了新兴工业城市的议员席位,降低了选民和议员的财产资格限制,终于使工商业资产阶级在议会里占据了统治地位。

19世纪中后期,代表工商业资产阶级利益的自由党在英国执政,他们推行有利于工商资产阶级的放任的自由主义政策,但是,随着马克思主义的产生和传播,日愈觉醒和强大的无产阶级形成了对资本主义社会的致命威胁。为了缓和无产阶级和资产阶级日趋尖锐的社会矛盾,维护资本主义制度的边沁的功利主

① 恩格斯:《社会主义从空想到科学的发展》,《马克思恩格斯选集》第3卷,第396—397页。

义思想应运而生了。边沁对爱尔维修与霍尔巴赫等人的利益观念重新改造,抛弃了“人道”和“理性”的形式,增添了利己主义、自由竞争、利益计算等新内容,并从功利主义原则出发来论述国家政治问题,倡导改革资本主义弊端,力图调和无产阶级与资产阶级的矛盾,提倡各人按照自己的道路去寻求自己的利益和幸福。

继边沁之后,约翰·密尔对边沁的主张作了进一步的补充和修正,提出快乐除“量”的差别外,还有“质”的不同,倡导人们应追求高尚的快乐,在追求个人利益的同时,应关心社会公共利益,并首先使用“功利主义”一词来标榜自己的学说,使功利主义理论进一步全面、系统,成为一种更易为人们接受的理论,至今在西方社会仍有极其广泛的影响。

第一节 爱尔维修论利益原则

克劳德·阿德里安·爱尔维修(Claude Adrien Helvetius, 1715—1771)是法国18世纪著名启蒙思想家,杰出的唯物主义哲学家。

爱尔维修出生于一个为宫廷和贵族治病的名医家庭,青年时代,在耶稣会的专科学校学习,他对学校讲授的烦琐的经院哲学十分厌恶,利用课余时间阅读了大量进步的文学作品和哲学著作,其中洛克的著作对他产生了强烈影响,他开始用唯物主义观点来看待社会政治问题,并对利益问题进行思考。他在青年时代便对神学、僧侣和封建贵族的统治产生了强烈憎恨。

1738年,由于父亲为王室治病有功,受到王室恩典,爱尔维修被国王任命为总包税官。总包税官需要每年到各地巡察,使他进一步了解到法国专制制度的黑暗腐朽和广大群众所遭受的残酷压迫。虽然他收入丰厚,生活优裕,但他反对封建专制统治的感情却日愈强烈,后来竟辞去总包税官职务,专门从事著述。

他的第一部著作是《关于爱知识的书简》,在这部著作里,他揭露和痛斥了封建道德的虚假,歌颂和论证了在理性指导下的情欲作用,抨击蒙昧主义,反对迷信,推崇科学,提出知识是一种伟大的力量,是人类获得幸福和自由的强大手段。后来,他又相继写作了《关于快乐的书简》、《关于理智的傲慢和懒惰的书简》、《关于手工业的书简》等,猛烈抨击封建统治。

1753年,他的主要著作《论精神》一书出版,这部著作用唯物主义观点阐述了功利主义的基本原则,斥责禁欲主义,反对封建专制,受到耶稣会神学家们的疯狂攻击,斥之为蛊惑人心的异端邪说。他逝世后,又出版了晚年完成的《论人的理智能力和教育》,进一步阐述了《论精神》一书的思想,并提出了“教育万能”的口号,主张用教育开发人类理智,促使人们抛弃私利,维护公利。

爱尔维修是一个伟大的启蒙学者,他的利益原则是在反封建斗争中提出的,在当时的历史条件下,有相当的进步意义。

1. 肉体感受性是人类各种活动、思想、感情的唯一原因,由肉体感受性产生的快乐痛苦永远是支配人类行动的唯一原则

爱尔维修认为,由于人的肉体能够感觉快乐和痛苦,因而总是寻求前者,逃避后者,这种经常的寻求和逃避,是“肉体感受性”的直接后果,为人人所具有。

他说,人们的肉体感受性是人的各种活动、思想、感情以及人们结成社会的唯一原因。“为了穿衣,为了打扮自己的情妇或妻子,使她们得到快乐,为了养活自己的家属,最后为了享受和身体需要相联系的快乐,工匠和农夫才思想、想象和劳动。因此肉体的感受性乃是人的唯一动力。”^①

爱尔维修提出,由于人既要吃素,又要吃荤,人又是生而软弱的,缺乏自卫能力的,他们只有联合起来,才能攻打杀戮动物,既可以吃它们,又可以防止它们损害用以养活人们的果实和庄稼,因此,公民之间才订立协议,制定法律,结合为社会和国家。这种结合是以公民的需要为基础的,乃是肉体感受性的直接后果。

爱尔维修认为,由肉体的感受性产生的快乐和痛苦,永远是支配人类思想和行动的唯一原则。他说,如果大自然不费吹灰之力便可以满足人类的一切需要,人类便懒得动弹了,但大自然却不能如此,所以支配穷人,即支配大多数人行动的原因乃是饥饿,亦即痛苦。他说:“在森林中使肉食兽精神上大大优于草食兽的,是饥饿和满足这种需要的困难。……使野蛮人停留在湖上和森林中整整六个月,教他们扳弓结网、安设陷阱的,是饥饿。在各个文明民族中使一切公民行动,使他们耕种土地,学一种手艺,从事一种职业的,也还是饥饿。”^②反之,支配富人,即支配少数人行动的主要原则是寻求快乐。爱尔维修说,在一切快乐中,对人们作用最强烈的,给予人们灵魂最大鼓舞的,乃是男女之爱。因此,爱情是不怕任何危险,不辞任何劳苦的,它是生命之源。受爱情的支配,最软弱胆怯的动物也会大胆地抛弃一切恐惧,去勇敢地攻击比它强大的动物。

爱尔维修指出,人为什么爱名誉、地位?为什么要追求权力?因为权力能使他获得快乐,他可以利用权力发号施令,让其他的人为他的快乐和幸福而工作。“在一切强迫他们这样做的手段中间,最可靠的是实力和暴力的手段。因此,以爱幸福为基础的对于权力的爱,乃是我们一切欲望的共同对象。所以,财富、爵位、荣誉、妒忌、尊敬、正义、美德、偏狭以及一切人为的感情,在我们身上只不过是用这些不同的名目化装起来的权力之爱。”^③

人为什么爱财富?爱尔维修说,因为财富可以使人们免于饥饿和痛苦,可以

① 引自:《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家关于人道主义人性论言论选辑》,商务印书馆,1966年版,第468页。

② 引自:《十八世纪的法国哲学》,商务印书馆1979年版,第497页。

③ 引自:《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家关于人道主义人性论言论选辑》,商务印书馆1966年版,第467页。

满足人们的种种需要,可以使人快乐,所以财富在许多民族的心目中,都成为幸福的同义语。“人们需要保障,而财富则提供保障。”^① 总之,爱尔维修认为:“人是一部机器,为肉体的感受性所发动,必须做肉体的感受性所执行的一切事情,这是一个水轮,为一股水流所推动,使活塞上升,从而使预定流入准备盛水的容器的水随着活塞上升。”^②

爱尔维修把人的快乐和痛苦分为两种,一种是肉体上直接获得的,一种是肉体上间接获得的,是“预料”或“记忆”中的,亦即精神上的。因此,他认为幸福应当包括直接和间接两方面的快乐,这就是身体的舒适和思想的宁静。

他指出,山珍海味并不一定能增进人的幸福,粗茶淡饭和锻炼身体,既可以增进食欲,又可以防止疾病,“所以说幸福并不在于美味。”^③ 他认为,幸福也不在于高车骏马和鲜花美服,富人们身穿锦绣,乘坐华丽的马车在公共场所出现时,身体并不一定感到什么快乐,而唯有身体上的舒适才是真正的快乐。富人们所感觉到的,至多只是一种“面子上的快乐”,缺少这种快乐也许会觉得是一种难堪,但享受这种快乐却也实在乏味。“富人炫耀奢华并不能增进自己的幸福,只足以使人类、使不幸的穷人觉得难受。”^④

爱尔维修认为,从利益原则出发,要得到真正的幸福必须具有强健的体魄,饮食简朴而富于营养。奢侈不仅不能增进人们的幸福,反而常常会引起灾难和痛苦。他还提出,大量的钱财并不一定能使人幸福,少量的钱财则足以使人幸福。他告诫人们不要把这些原则看成是学校里或讲坛上的“老生常谈”,人们越是深入地研究它、思考它,就越会感觉到它的真理性。

2. 利益支配着人们的观念和行动。它是人们判断事物的准绳,它影响着民族习俗的形成。人们应当维护公利

爱尔维修认为,求乐避苦既是人们活动的目的,也是人们实际利益之所在。凡是能增进人们快乐的就是对人们有利的,凡是能引起人们痛苦的就是对人们不利的,所以利益原则是支配人们思想和行为的唯一准则。

首先,利益支配着人们的判断。他说,每一个人都是根据自己得到的印象及快意或不快意来评判人和物的;而社会无非是一切个人的结合,因而社会也是拿自己的共同利益来作为评判事物的标准。“无论在任何时候,任何地方,无论在道德问题上,还是在认识问题上,都是个人利益支配着个人的判断,公共利益支配着各个国家的判断,因此无论从公众方面说,还是从个人方面说,表示赞扬的

① 引自:《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家关于人道主义人性论言论选辑》,商务印书馆,1966年版,第489页。

② 同上,第470页。

③ 引自:《十八世纪的法国哲学》,商务印书馆1979年版,第444页。

④ 同上,第444页。

总是喜爱和感激,表示轻蔑的总是厌恶和报复。”^①

爱尔维修说,不仅人以利益为判断事物的标准,连动物亦何尝不是如此。在平原上吃草的羊,对生活在菜叶上的昆虫来说,便是一只猛兽;反之,吃肉的狮虎,在昆虫的心目中,又成了驯服的羊,因此,“利益在世界上是一个强有力的巫师,它在一切生灵的眼前改变了一切事物的形式”。^②

其次,利益影响着民族习俗的形成。爱尔维修说,一切民族习俗的形成,包括许多可笑的甚至残酷的民族习俗,它们的形成都和利益有直接的关系。例如,斯巴达允许盗窃是为了“训练”青年人的审慎和灵巧;孟加拉湾有的民族,由于发现妇女毒死丈夫以摆脱不称心的婚姻,便颁布法律,强迫妻子在丈夫的墓前自焚,以此来保护丈夫的利益和安全。他说:“不管我们把各个民族设想得如何愚蠢,他们都受了自己利益的启发,决不是无缘无故地采纳了我们发现确立在某些民族中的那些可笑的习俗的。”^③ 某些民族中可笑离奇的习俗,乃是由于维护该民族中某些人的利益所形成的。

爱尔维修提出,尽管利益支配着人们的判断,但人们应以公利为准则来指导自己的行动。

爱尔维修把利益分为三类:个人主义的私利、小集团的私利和公共利益。他说,社会上绝大多数人都只顾私利,并把私利作为判断是非的标准,这是极不可取的。“人数最多、几乎单独构成了全人类的阶级,乃是各人只注意自己的利益、根本不顾公共利益的阶级。”^④ 这些人只注意个人的幸福,他们从个人的私利出发来评判一切人和一切事,把“正直”的美名仅给予那些对自己有利的人。例如,一个法官如果宽赦了一个罪犯,这个罪犯必定认为这个法官是正直的;反之,如果法官严惩了他,在这个罪犯的眼里,法官又成为不公正的了。再如,一个大臣提拔了一个不称职的官吏,这个官吏一定认为这个大臣是“正直”的,反之,大臣如果免了他的职,在他的眼里,大臣便又成为不正直的了。“因此,与一个人相联系的正直,按照我的定义来说,无非就是对这个人有利的行为的习惯”。^⑤ 爱尔维修认为,对个人利益的追求尽管是一种必然,是多数人的行为,但并不可取,不能作为“正直”和“正义”的真正标准。

爱尔维修认为,小集团的私利以亲属和宗派为纽带,在社会上是极为不义的。他说,在小集团的眼里,“正直无非是那些专对这个小集团有利的行为的或大或小的习惯”。^⑥ 如果一个大臣充耳不闻亲友的请求,坚持只把头等有功的人

① 引自:《十八世纪的法国哲学》,商务印书馆 1979 年版,第 459 页。

② 同上,第 460 页。

③ 同上,第 460 页。

④ 同上,第 460 页。

⑤ 同上,第 460 页。

⑥ 同上,第 461 页。

提拔到头等的职位上,那么这个公正的大臣在他亲属的集团中一定被认为是无益的、不讲交情的、不公正的。反之,“一个身居高位的人几乎永远只是由于不义的行为才获得了他所属的集团滥加给他的种种称号,如良友、好亲戚、道德君子、善士等等。”^① 假如一个父亲用阴谋诡计给自己胸无韬略的儿子谋得了一个将军的职位,这个父亲在他的家庭中就会被认为是一个正直的人,但是为了满足家庭的利益,却常常使国家蒙受生灵涂炭的灾难。

爱尔维修指出,小集团的利益与国家的公共利益是不相容的,一个人为了挽救他杀人的亲属不受法律惩治而愿意倾家荡产的人,在他的家庭中自然会被认为是非常有道德的,但在实际上却是非常不义的。因为罪犯如果不能得到应有的惩罚,这个国家的犯罪一定会增多。从国家的利益着想,为了维护社会秩序,必须执法如山。“对一个罪犯所施的恩典,对公众来说乃是一种不义。”^②

爱尔维修认为,真正的正义必须以公共利益为准绳。“要行为正直,就应当仅仅倾听和信任公共的利益,而不要听信我们周围的人。个人利益通常总是使他们利令智昏的。”^③ 一个正直的人,必须把灵魂的高尚与思想的明智结合起来。例如,当一个君主选派一个官吏的时候,既要公正,但又要明智,要知人善用,选派真正的人才,这才算是公正,而公正就是“公共的人道”。

爱尔维修说,坚持“公共的人道”有时对个人来说是残酷无情的。为了维护这个原则,常常必须牺牲个人的一切温情甚至个人的人道温情。例如,当一只船长期漂泊,饥饿逼迫人们以抽签的方式来决定必须杀死某些人,以便把食物留给其他人的时候,一些人被毫不犹豫地杀死了。“这只船就是每一个国家的象征;为了公共的幸福,一切都变成了合法的、甚至变成了道德的。”^④

3. 教育和法律对人的性格和道德的决定性作用

爱尔维修认为,社会上大多数人只顾个人利益,只有少数人才是真正的爱国者,要改变这种情况,就必须改革教育与立法。

爱尔维修不承认天赋的同情心和怜悯心,不承认天赋的理性和良知,他认为人的性格、道德、良知、情感全是后天的经验、环境、教育等影响的结果。人类在智力上是天生平等的,在性格上是天生没有差异的,不平等和差异的形成是受后天的影响形成的,后天的影响中,又以教育和立法最为重要,爱尔维修甚至作出“教育万能”和“立法万能”的结论。

爱尔维修说:“人们在一种自由的统治下,是坦率的、忠诚的、勤奋的、人道

① 引自:《十八世纪的法国哲学》,商务印书馆1979年版,第462页。

② 同上,第461页。

③ 同上,第463页。

④ 同上,第463页。

的；在一种专制的统治下，则是卑鄙的、欺诈的、恶劣的、没有天才也没有勇气的。他们性格上的这种区别，是两种统治下所受教育不同的结果。”^①他说，神学家为什么虚伪，这是自幼的教育使然，他们养成了习惯，满足于经院中的行话，把空名当作实物，不能分辨谎言与真理、诡辩与明证。再如，军人为什么年青时期多无知和放荡，因为他们缺乏好的教育。世间为什么伟大的天才很少，因为人们忽视教育，而一切天才和美德都是教育的产物。

爱尔维修认为，好的教育可以使人明智，坏的教育却能使人愚蠢。人只是生而无知，并非生而愚蠢。使人变得愚蠢，乃是教育的后果。他说：“为了变得愚蠢，为了把心里的自然光明扑灭干净，一定要有技术、有方法；一定要有教育在我们心里堆积起重重错误；一定要饱读许多的书，使偏见层出不穷”。^②在一些所谓文明的国家里，愚蠢之所以是人们共同的状态，是因为人们都受了伪学者的教导，人们读了许多愚蠢的书，社会宣传愚昧，反对出版好书。

爱尔维修说，在法国，教育为教会所控制，教会的利益和世俗的利益是对立的。它的权力要依靠人民的迷信和愚昧才能维持，人民越是无知，人民便越驯服、越顺从，教会的权力便越巩固。“因为有人认为偷瞎子的东西可以比偷明眼人的东西容易些，哄骗一个白痴的民族可以比哄骗一个开明的民族容易些。”^③

爱尔维修认为，在法国要使人民摆脱愚昧状态首先必须使教育脱离教会的控制。同时应当容许思想自由和出版自由，这才符合公共的利益原则。他说，在政治宽容的国家里，揭示真理只会使人明智，并不会引起混乱。真理为专制的统治者所厌恶，却永远为公众所欢迎。“有创见的书籍传播在黑暗的年代里，有如一些太阳照耀在荒凉的沙漠上，为的是化黑暗为光明。这些书是人类精神史上划时代的作品，人们是凭着它们的原则，向种种新的发现迈进。”^④

爱尔维修还指出，要改变人们的道德和精神状态，还必须改变政治制度和立法。为了培养美德，必须建立合理的政治制度，制定合乎理性的法律，奖惩有别，赏罚分明。他说，君主专制的国家，赏罚不明，使一切美德的观念暗淡无光，在这里不能造就正义和有高尚道德的臣民。贵族统治的国家，人民陷于贫困，阿谀奉承成为风尚，为少数人而牺牲多数人的幸福，在这样的国家里，也不能产生正义和善良的公民。爱尔维修认为，只有在民主的国家里，在最高权力同等地分配给一切公民的制度下，由于权力的目的是为大多数人谋幸福，合乎多数人利益的行动都被认为是正义的和道德的，是得到国家和社会的支持的，于是立法就会奖励美德，驱使公民热爱正义和公共利益。爱尔维修说：“如果爱美德没有利益可得，

① 引自：《十八世纪的法国哲学》，商务印书馆 1979 年版，第 539 页。

② 同上，第 480 页。

③ 同上，第 547 页。

④ 转引自朱光庭主编：《外国历史名人传》上册，近代部分，第 185 页。

那就决没有美德。”^①

总的来说,爱尔维修是近代功利主义的先驱,他从利益原则出发反对宗教神学,反对禁欲主义和君主专制,在当时的历史条件下是积极的、进步的。他认为人们追求个人利益、趋利避害是一种人性的共有现象,这种观点显然是从个人主义出发的。但是他提倡维护公共利益,主张改革社会制度,改革教育制度,用立法手段来奖善罚恶,培养人民的美德和善行,这无疑也有其进步与合理的地方。

第二节 边沁的功利主义政治观

杰利米·边沁(Jeremy Bentham, 1748—1832),英国资产阶级著名的法学家和伦理学家,功利主义政治思想的奠基人。

边沁出生于伦敦一个中产阶级的家庭,父亲是一个律师。边沁自幼聪慧颖异,三岁便开始阅读历史书籍,四岁学习拉丁文,八岁便能用拉丁文和希腊文写作诗歌,有所谓“神童”的称誉。

1760年,边沁入牛津大学皇后学院学习,毕业后曾一度担任律师,但他对律师这一职业不感兴趣,后来便专门从事法学理论和伦理学的研究。

1776年,边沁的第一部重要著作《政府简论》出版。1781年后,受聘担任伦敦大学教授。后又创办和主编《威斯特敏斯特评论》杂志,传播自由主义和功利主义。

边沁晚年从事选举制度改革宣传。他主张降低财产资格限制,扩大选举权,实行年度选举、选区平等、秘密投票原则,这些主张对后来的宪章运动有很大影响。

边沁还主张改革司法制度,主张对罪犯实行人道主义待遇,关心罪犯的生活与健康,对罪犯进行教育,改善罪犯的道德状况,鼓励他们的勤奋精神。

边沁一生著述甚多,除《政府简论》外,主要有《道德学》、《道德与立法原理》、《论奖赏与刑罚的原理》、《司法证据原理》等。

现将边沁的功利主义政治观概述如下:

1. 功利原则是人们判断是非善恶的唯一标准

边沁的功利主义体系来源于爱尔维修的利益原则。马克思和恩格斯曾经指出:“边沁根据爱尔维修的道德学说建立了他那正确理解的利益的体系。”^②

边沁和爱尔维修一样,以所谓趋乐避苦的“人性”为出发点,提出了功利主义的理论。边沁说:“自然把人类置于两个至上的主人——乐与苦的统治下,只有

^① 引自:《十八世纪的法国哲学》,商务印书馆1969年版,第512页。

^② 马克思、恩格斯:《神圣家族》,《马克思恩格斯全集》第2卷,第167页。

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。在它们的宝座上紧紧系着的,一边是是非的标准,一边是因果的环链。”^①他认为苦和乐是人们一切行为的依据。避苦求乐是人类的本性,支配着人的一切思想行为,是整个人生的目的。

那么究竟什么是功利呢?边沁说:“所谓功利,意即指一种外物给当事者求福避祸的那种特性,由于这种特性,该外物就趋于产生福泽、利益、快乐、善或幸福,……或者防止对利益攸关的当事者的祸患、痛苦、恶或不幸……。假如这里的当事者是泛指整个社会,那么幸福就是社会的幸福,假如是具体指某个人,那么幸福就是那个人的幸福。”^②这就是说,功利就是客观事物给人们带来幸福或痛苦的那种特性,而功利原则,也就是求福避祸,趋乐避苦的原则。边沁进一步解释说:“功利原则指的就是: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;换句话说,就是看该行为是增进或者违反当事者的幸福为准。”^③他认为功利原则是人们判断是非的标准,是决定取舍的标准。凡符合功利原则的就是善,就是正确的,人们就应当去做,凡是不符合功利原则的就是恶,人们就不应当去做。

边沁提出,苦和乐的价值是可以像算术那样运算的,运算根据的标准是:苦和乐的强度、持久性、确定性、近似性以及感受苦乐人数的多少,以及这种苦乐是会引发或派生其他苦乐的可能性等等。他认为,人们正是在计算苦和乐的量的多少的过程中进行活动的。这就是说,人们随时都在盘算着个人的利益和得失及其量的多少,人们正是通过这种盘算来决定自己的行动的。

边沁把痛苦分为12种,即由贫穷、感觉、笨拙、仇恨、恶行、恶名、虔诚、仁慈、记忆、想象、期望、交结引起的不同的痛苦感受;他把快乐分为十五种,即由感觉、财富、技能、和睦、美名、权力、虔诚、仁慈、恶行、记忆、想象、期望、交结、善行等引起的快乐以及摆脱痛苦的快乐。他强调在所有的快乐中,最重要的便是“获得和占有财富”。

边沁提出,社会利益的基础是个人利益,个人利益的总和构成了社会利益。而社会是“虚构的”是“抽象的”,只有个人才是具体的、实际的。他说:“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。”^④因此,所谓功利主义,就是凡事要考虑个人利益,要把个人利益当做一切行动的出发点,并且不能因社会利益而放弃个人利益。恩格斯批判说,边沁“把私人利益当做公共利益的基础,边沁

① 引自:《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家关于人性论人道主义言论选辑》,商务印书馆1966年版,第581页。

② 同上,第583页。

③ 同上,第582页。

④ 同上,第583页。

在人类的爱无非是文明的利己主义这一论点……中宣称,个人利益和公共利益是一致的”。“他使主语从属于谓语,使整体从属于部份,因而把一切都弄颠倒了。最初他说公共利益和私人利益是不可分的,后来他只片面地谈论赤裸裸的私人利益”。^①

边沁认为,一切苦乐,不论其来源如何,性质是完全相同的,只有份量多少大小的区别;只有浓厚还是淡薄、长久还是暂时、怀疑还是确信、遥远还是附近等的差别。据此,边沁把苦乐又分为孕性和瘠性、纯性和杂性几种。他所谓孕性和瘠性是指一事物除了能立即引起人们的苦乐外,是否还孕育着其他的苦乐,孕育着的便是孕性,没有孕育着便是瘠性。所谓纯性是指一件事先产生乐感,后来仍继续产生乐感;或先产生苦感,后来仍继续产生苦感。所谓杂性是指一件事,初生乐感,后生苦感,或初生苦感,后生乐感。

边沁认为,人们在趋乐避苦、追求功利的过程中要受到四种制裁和限制:

第一种,物理的制裁限制。即人们追求快乐,超过一定生理限度就会引起疾病。

第二种,政治的制裁限制。即人们因追求个人利益而侵害了他人和国家利益,触犯刑律而受到法律惩处。

第三种,道德的制裁限制。即人们因损人利己的行为而受到其他人的厌恶或公共舆论的谴责。

第四种,宗教的制裁限制。即因损人利己的行为而受到上天的惩罚。

四种制裁中,第一项属于灾难,第二、三、四项属于惩罚。

边沁提出,功利原则不应当考虑动机,不论动机是道德的还是不道德的都无所谓,而应当考虑效果,即要看是否能给人们带来最大的利益。从这一原则出发,他批判了禁欲主义,他说禁欲主义只是某些幻想家的幻想,从来不曾为活着的人所奉行,“只要让地球上十分之一的居民坚持奉行它,不过在一天之内,就会把地球变为地狱了”。^②他强调功利原则是绝对的,是一种不以人们意志为转移的客观规律,他说:“一个人要挪动地球是可能的吗?如果说可能,那他得先再找上另一个地球立足才行。”^③

马克思恩格斯指出:“把各式各样的人类的相互关系都归结为唯一的功利关系,看起来是很愚蠢的。这种看起来是形而上学的抽象之所以产生,是因为在现代资产阶级社会中,一切关系实际上仅仅服从于一种抽象的金钱盘剥关系。”^④

2. 功利主义的国家论

① 恩格斯:《英国状况(十八世纪)》,《马克思恩格斯全集》第1卷,第675页。

② 引自:《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家关于人性论人道主义言论选辑》,商务印书馆,第588页。

③ 同上,第585页。

④ 马克思恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷,第479页。

边沁抛弃了18世纪启蒙思想家用自然法和契约论来说明国家起源的理论,他认为那是一种虚构,一种猜测,一种纯粹的逻辑幻想,他认为现在资产阶级已经确立了自己的统治,虚构的时代已经过去,必须要用现实的功利主义的眼光来重新考虑国家及其起源的问题了。

边沁认为,国家的产生是由于社会上出现了统治者和被统治者的区分。产生这种区分的原因是一部分人长期以来便形成了一种服从的习惯,因为人们从功利原则考虑,认识到服从一个人或一批人的利益大于不服从,即“不服从的祸害较之服从的祸害更大”。于是一部分人才心甘情愿地成为被统治者,并和统治者结合起来组成一个政治社会。这样,国家便产生了。

边沁还指出,人们之所以要求建立国家,是因为没有国家便没有个人安全,没有幸福的家庭生活,私有财产得不到保障,甚至连劳动也不可能,一句话,没有国家就没有社会秩序,人们的利益不能实现,所以功利原则是国家产生的唯一根据。

人们建立国家后,采取什么政治形式最为理想?边沁认为,一个政体的好坏必须用能否为最大多数人谋取最大量的快乐为标准来测量。

从上述原则出发,边沁认为君主专制政体不是理想政体,他说在这种政体下,君主拥有至高无上的权力,超越于法律之上,易于利用自己手中的权柄图谋私利,置最大多数人的利益于不顾,它所引起的痛苦,超过它所能增进的快乐,因此这是一种极不合理的政体。

边沁考察了英国18世纪的君主立宪制,认为这种君主立宪政体也有很大缺陷,它是暴君政治、寡头政治、暴民政治的结合。特别是上议院,为土地贵族所独占,不能为最大多数人谋最大幸福,只能维护少数人的利益。

边沁认为,贵族政体也不是理想政体,这种政体维护少数贵族的利益,权力的悬殊、地位和财富的差别都是巨大的,它不能增进大多数人的幸福,只能给少数人带来快乐。

边沁认为,民主政体是符合功利原则的理想政体。在民主政体下,权力分配比较平均,等级区分不甚明显,有思想言论等各种自由,统治者对被统治者负责,被统治者以统治者为社会所谋取功利的多少来判断他们的好坏,决定是否继续选举他们掌握统治权力。在民主政体下,行政权力受到立法权力的控制,行政首长要由议会选举产生,政府成员应对议会负责,在这种政体下,政府的各种弊病易于纠正,对人民的压迫、榨取可以减轻,不走极端的“中庸政治”可以实现。

根据民主政体的原则,边沁对英国的政治制度提出了一系列的改革主张,他提出国会由一院组成即可,在英国只须保留下院,不必设置上院,因为上院代表的不是全体而是少数。同时下院议员必须对选民负责,他们对选民应有五项保证:(1)议员应当以选民的意见为依据;(2)议员应当根据选民的利益左右政府,而不应受政府的左右;(3)议员不得担任政府行政官职;(4)议员经济津贴一律平

等,议员没有高低等级;(5)议员任期应当以一年为限。边沁还提出,对议员要进行普选,选民行使选举权要保证平等自由,投票应当秘密进行。

根据民主政治的原则,边沁主张,在英国应当允许人们对政治和立法进行批评,应当允许人们自由地提出各种意见,他认为自然科学界既然容许人们有新发现,那么社会伦理界也应当容许人们提出新的改革意见。他说:“一种制度如果不受到批判,就无法得到改进;任何东西如果永远不去找出毛病,那就永远无法改进;如果我们作出一个决定,对任何东西都不问好歹的一味赞成,而不加任何指责,这种决定实行到将来,就会有效地妨碍一切增进幸福的希望;如果以往已经实行了这种决定,那么我们现在可享有的幸福,也必然早就已经被剥夺了。”^①边沁主张,英国人民的金科玉律应当像民主政体那样:“严正地服从,自由地批判。”^②他说,即使公民的批判和指责是毫无根据的,也可以使这种制度受到考验,鲁莽的批评无损于良好的制度,只会使批评者自食其果。因为一种制度如果对社会真正是普遍有益,它必然会得到广大人民的关切保护。

边沁的上述主张,对后来英国多次的选举改革和大宪章运动,都产生了重大影响。但是,正如马克思恩格斯所指出的,边沁“所能批判的,仅仅是那些从以往时代遗留下来的,阻碍资产阶级发展的关系”。^③他的改革主张,实质上是工商业资产阶级要求从土地贵族和金融贵族手中夺取权力的反映。

3. 功利主义法学观

边沁认为,政府的职责是要根据人们避苦求乐的这一特性,用奖惩结合的办法来提高社会的幸福,因此立法的基础不是“理性”,而是“功利”。立法的原则就是要用惩罚引起的痛苦来维护社会的利益。

关于法律的定义,边沁既不同意孟德斯鸠所谓法律是由事物性质产生出来的必然关系的说法,也不同意卢梭关于法律是公意的表现的主张。边沁认为,法律是以命令形式表现的权力者的意志,“法律是国家行使权力处罚犯罪的威吓性命令”。^④

边沁对法律进行了较详细的分类,他从诉讼手续和具体法律条文规定的区别出发,首先把法律分为两大类,即程序法和实体法(例如诉讼程序法和刑法),他从应用范围的不同又把法律分为普通法和地方法;从国家和公民的不同关系上,把法律分为国际法和国内法;从法律形式上又分为成文法和习惯法;从法律时效上又分为废止法和现行法。

边沁认为,制定法律的目的是要用惩罚造成的痛苦来制止罪恶,但是法律惩

①② 引自:《西方法律思想史资料选编》,北京大学出版社1982年版,第480页。

③ 马克思恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷,第484页。

④ 转引自:《西方法学家生平与学说评介》,广西人民出版社,第64页。

罚的依据只能是人们的行为而决不能是人们的动机。他说,人们的每一行为都要取决于行为本身、客观条件、意向、伴随意识、习性和直接动机等六个方面的因素,但意向和行为的好坏,必须要由行为后果的好坏来判断,因为行为的倾向取决于习性的倾向,习性是意向的总和,而意向的原因就是动机,所以行为反映动机,动机体现行为。动机虽好,不能抹杀行为的恶;动机虽坏,不能抹杀行为的善。

边沁认为,国家立法要着眼于防止和消灭作恶的意向。他说,一个罪犯之所以犯罪是由犯罪的引诱力过大,即“驱使犯罪动机”的总和大于“防止犯罪动机”的总和。反之,“一个人愈容易感受常在的防止性动机,便愈能少听从引诱,换句话说,他的习性便愈难堕落。如果引诱的力量固定,习性的恶便是行为上表现出来的恶”。^①因此,立法者必须使惩罚随犯罪引诱力的增强而增强,使它成为一种常在的威慑因素,而且惩罚给罪犯造成的损失必须大于犯罪所获得的利益,这样才能引起恐惧,制止引诱,减少犯罪。他说:“立法的目的就是:(1)防止罪恶,(2)消灭作恶的意向,(3)使防止问题付出的代价小。因此:(1)惩罚必须大于犯罪者获得的利益;(2)罪恶愈大,也就愈值得付出较大的代价来防止;(3)罪行的罪恶程度不同,则处罚也不应相同,如抢劫与抢劫杀人的处罚便不应相同;(4)惩罚不应过分,因之便应考虑当时影响感觉的客观条件;(5)惩罚只是由于犯罪的时间较远和受习惯的驱使才能减轻”。^②

边沁提出,既然法律的一般目的是要通过惩罚犯罪来增进全民的幸福,因而要尽可能减少伤害幸福的事情,“可是任何惩罚都是伤害;所有的惩罚都是罪恶”。^③根据功利原则,如果惩罚确属必要,那仅仅是为了保证排除更大的罪恶,因此,凡无根据、无必要、无效果、无益或代价太昂贵的惩罚,即惩罚造成的损失大于不惩罚时,都应免于惩罚。

边沁认为,惩罚犯罪既然是一种伤害,因此法律总是与痛苦和义务相联系的。法律既是对人身的强制,又是对自由的限制,法律越多,限制越多,义务越多,痛苦和伤害便也越多,所以一个政治民主的国家,不一定制订过多的法律。

边沁说,制定法律既然是减少和防止犯罪,因此在立法的时候必须考虑以下七项要求,即法律必须符合人民的愿望;法律必须家喻户晓;法律必须首尾一贯;法律必须与功利原则一致;法律必须结构合理;法律必须字句确切,不能模棱两可;法律必须严格执行。同时,法律不应制止无害的行为,制止无害行为的法律是“恶劣的法律”。

边沁还指出,要减少社会犯罪仅仅依靠法律是不够的,要防止犯罪还应依靠

① 引自:《西方政治思想史原著选编》下册,北京大学出版社,第184页。

② 引自汉默顿编:《西方名著提要》(社会科学部分),中国青年出版社1956年版,第252页。

③ 引自:《西方法律思想史资料选编》,北京大学出版社1982年版,第493页。

道德的约束。他说,法律与道德是既有联系又相区别的东西,它们的联系在于法律和道德的目的是一致的,都是为了增进社会的幸福,但是它们采用的手段是有区别的,法律使用强制的刑罚,道德运用舆论的压力。道德与法律为促进社会功利相互作用,相互补充,相辅相成。例如,凡是对某些人的恶行,惩罚无能力无效果的,道德便应在一定限度内进行干预。

边沁主张立法的主要原则应当是关心公民的人身安全和保护公民的私有财产。他说,法律和财产是不可分割的,“法律和财产是共生共死的,在法律产生以前是没有财产的,而一旦消灭了法律,财产也不会存在”。^①边沁反对共产主义,他说:“任何事物都不像财产公有那样违反功利主义。”^②还说一旦没有私有财产,人们对劳动就会厌恶,对祖国和后代就不知道爱护,财富的积累就会停止,社会也就不能进步了。

既然立法的原则是维护私有制,因此边沁认为:第一,社会中永远应当有穷人。他说,贫穷是人类原始的自然状态,是自古已有的东西,穷人只能随社会财富的增长和富人的存在而得到好处,社会只应通过节约和慈善事业与贫困作斗争。第二,立法不应当干预社会的经济活动,不应强行规定劳动时间,劳动条件,不应限制自由竞争,自由贸易,自由生产,不应干涉资本家对工人的剥削。他认为这些事情都属于惩罚无效益和惩罚无依据的。立法干涉经济活动,就是干涉人们自由追求幸福。他说,只有在防止个人滥用自由并侵犯他人的自由时,法律才有进行干涉之必要。

通过上述观点可以看出,边沁的功利主义法学观实际上是为维护资本主义社会的秩序和巩固资产阶级的统治服务的。马克思和恩格斯都曾经尖锐地批判过边沁,指出他是英国资产阶级利益的代表,并把他对于功利和苦乐的计算方法讽刺地称之为“边沁式的簿记”。在《资本论》中,马克思指出,边沁“把现代的市侩,特别是英国的市侩说成是标准的人,凡是对这种标准的人和其他世界有用的东西,本身就是有用的”。^③

第三节 约翰·密尔论功利与社会

约翰·密尔是边沁功利主义学说的继承者,但他不仅仅只是继承了边沁的学说,而且“修正”并发展了边沁的学说,使功利主义形成一个更为完整的理论体系。边沁虽然是功利主义的理论家,但他并没有使用“功利主义”这一概念,约翰·密尔是使用功利主义(Utilitarianism)一词来命名这一理论的第一个人。他说,这个

① 转引自莫基切夫主编:《政治学说史》上册,第330页。

② 转引自凯切江主编:《政治学说史》中册,第184页。

③ 马克思:《资本论》,《马克思恩格斯全集》第23卷,第699页。

词也并非他的发明,乃是英国《高尔特先生教区年报》(Mr. Galt's Annals of the parish)中偶然使用的,他认为使用这个词来表明他的见解,明白而简要,可以避免“可厌的啰嗦”。他于1863年发表《功利主义》一书,这是继边沁的《道德与立法原理》之后的又一本功利主义理论的重要著作。

1. 功利即快乐自身和痛苦的消除

快乐不仅有量的不同,还有质的差别,除兽性的快乐外,人的快乐还包含着更多东西,与其做满足的猪,不如做匮乏的人。

密尔提出,人们常从两方面责难功利主义者,一方面,认为“功利”是排斥快乐、美丽、华饰或娱乐的,即认为“功利与快乐相反”,这是一种无知的误解;另一方面,责难功利者任何事情都取决于快乐,并且是“顶下流的快乐”,这是对功利主义的恶意攻击。

密尔说,从伊壁鸠鲁到边沁,每一功利主义者都从不认为功利与快乐是互相排斥的,而认为功利就是快乐自身,功利也是痛苦的消除。功利主义者并不认为“有用的”与“悦意的”或“华饰的”相反,而一向宣称,“有用的”就包含着“悦意的”或“华饰的”在内。承认功利,即承认“最大幸福”是道德的根本。功利主义者认为,行为的正当程度,与其增进幸福的倾向成正比;反之,行为的不正当程度,亦与其产生不幸福的倾向为比例。幸福即指快乐或痛苦的消除,不幸福即指痛苦或快乐的丧失,据此,功利主义者认为,快乐及痛苦的免除,乃是人生的目的,是人生唯一应当追求的东西。但是,这一原理曾不断遭到一些人的攻击,在古代,伊壁鸠鲁的信徒便曾被人轻蔑地比拟为“猪”。

密尔指出,当伊壁鸠鲁派的信徒受到这种攻击的时候,总是回答说,并非他们自己,而是那些非难他们的人才认为人类的天性是卑劣的,因为,这种非难,在于假定人类除了猪所能有的快乐而外,不能再有其他的快乐。如果这一假定是“真的”,那么这种攻击便不是一种罪过。“因为如果快乐的源泉,在人与在猪,恰恰相同,对于猪是好的生活规律,对于人也就是好的生活规律”。^①那么,这种攻击自然便能成立。可是,问题在于,这种假定并不真实,因为拿禽兽的快乐与人类的幸福相比较,人类有许多官能和对幸福的要求比禽兽更高尚。自伊壁鸠鲁以来,功利主义者都认为,对人类来说,理智的快乐、情感的快乐、想像的快乐以及道德情操的快乐比单纯感官的快乐,其价值更高;心灵的快乐比之于感官的快乐更持久,更稳定,更高尚。

由此,密尔强调,快乐不仅有程度的,即“量”的不同,更重要的是快乐有“质”的差别。他说,面对两种性质不同的快乐,对于有经验的熟知其两者的人,他之所以断然择取其中一种,常因这一种快乐在性质上是优越的。他指出:“对于两

^① 引自:《西方伦理学名著选辑》下卷,商务印书馆1987年版,第242页。

种快乐是同样认识,并且能同样欣赏享受的人,都显著地择取足以发展他的较高级的官能的一种,这是一件毫无疑问的事实。”^①自然,极少数的人也会择取并满足于“禽兽的快乐”,但是有知识,有教养,有良心情感的人,“即使他们相信傻子白痴流氓比他们更满意于他们的运气,也不会愿意自私和卑鄙”。^②

密尔认为,一个有知识教养和“较高官能”的人,比起“低等的人”,需要较多的事物才能使他快乐,有时即使需要承担痛苦,他也决不愿意沉沦到他觉得是低等的生存的状态中去。他之所以不愿意,常因为他有许多可称颂的感情,如骄傲、爱好自由和独立,但最恰当的名称是“自尊心”,自尊心强的人,自尊心本身便是他幸福中的一个重要部分,凡与自尊心相冲突的事物,都不能成为他追求的对象,他会认为:“作为一个不满足的人总比作为一个满足的猪要好些,作为一个不满足的苏格拉底,总比作为一个满足的傻子要好些”。^③

密尔提出,人们应当享受高级的快乐,不应沉缅于低级的快乐。常人往往明知高级快乐有其内在的优越性,由于性格的软弱而择取低级的快乐,正如他们虽然完全明白健康的好处较大,却仍然追求放荡淫逸,以致损害健康一样。他说:“享受高等感情的能力,在大多数人的天性中是像一株脆弱的植物,不仅易被敌对势力摧残,而且只要缺少培养,就会消灭。”^④

密尔还提出,高度欢乐的状态只存在于片刻,或者在某些场合略有间断而存留数小时或数日之久,但这种快乐只是享受中偶发的灿烂的闪光,并非长久而稳定的火焰,“快乐是指在具有少而暂时的痛苦的生命中的一些多样变化的愉快时刻,积极的快乐断然超过消极的快乐,并且整个人生的基础,就在于不乞求多于生命所能享用的快乐”。^⑤

密尔说,快乐的主要成分有二,即宁静与兴奋。二者中任何一种均能达到快乐的目的,“有许多人获有很多宁静,就能够以极少的快乐而满足,有许多人获得很多兴奋,便能够安然忍受相当多的痛苦。”^⑥他认为,要使人们兼有二者是完全能够做到的,因为二者有其自然的联系,伸展其中之一就准备着或激发着另一方面的愿望。兴奋太久,必思宁静,宁静太久,必思兴奋,只有怠惰成习的人在长久安闲之后才不思兴奋,也只有兴奋成病的人才会在一旦宁静下来之后,便深觉沉闷无趣。

密尔认为,一切“自私的利益”,在一个人越接近死亡的时候,对他生活中的兴奋价值越低,反之,对于公共利益关心的人,即使在他死亡的前夕,也必然保持着生活的兴趣。一个缺乏心灵修养的人,生活中能引起他兴奋的事物极少;但一

① 引自:《西方伦理学名著选辑》下卷,商务印书馆1987年版,第244页。

② 同上,第244页。

③④ 同上,第245页。

⑤ 同上,第248页。

⑥ 同上,第249页。

个受过知识源泉的浸润,有相当程度教养的人,在周围的事物中就会发现无穷引人兴奋的事物,如大自然的创造,艺术的成就,诗歌的想像,历史的陈迹,通过人类的过去与现在对人类将来的瞻望,都可以引发他无穷的快乐。心灵修养较低的人,常专注于自私的利益,心灵修养较高的人,对于公利总怀有真挚的兴趣。

密尔指出,当前社会有许多难以完全避免的灾害,不断引起人们身心的痛苦,例如贫困、疾病、早死、一些人的“无情与卑劣”,这些灾害虽不可能完全消除,但却可以逐渐减轻,使之减缩到极狭小的范围,他主张人们应积极投身于减少这些苦难的努力中来。他说,人类苦难的一切主要原因,都可以用人类的小心和努力克服其大部,虽然,克服它们几乎“慢得要命”,甚至要经过若干代人的努力,“但是,如果不缺少意志和知识,这世界就可以很容易地成为这样好的世界:每一个心灵只要能尽无论多么微不足道的努力,他就会由奋斗本身得到高尚的享受。这种享受,即使有纵情畅饮之类的任何诱惑,他也不甘愿放弃的”。^①

2. 功利主义要求人们在追求个人利益的时候,必须关注他人的利益。功利主义要求平等待人,要求人们关心并促进社会公共福利

密尔提出,功利主义既然倡导社会最大多数人的最大幸福,因此要求人们在追求自身个人利益的时候,必须关心他人的利益。同时,功利主义者倡导公平、平等,他说,在人与人组成的社会中,“除了主奴关系外”,要想不以全体利益为立场,而采取其他立场,显然是不可能的。“平等人所组成的社会,只有共同承认所有的人的利益都要平等考虑,才能存在。在一切文明时代,除了专制的君主以外,每一个人都有与之平等的人,并且不得不与一些人在平等的条件下生活。”^②而且时代的每一进步,都在进一步地促进着社会人与人之间的平等,并使人们养成习惯;要想完全忽略他人的利益是不可能的。人们要共同生存,就必须考虑社会,并约束自己,不作一切“较大的坏事”,同时,为了保卫自己,他必须永远都要反对这些坏事。

密尔说,在一个社会中,人们要与他人共同合作,就必然建议大家以集体的利益而不是以个人利益作为行动目标,“在他们合作的时候,他们个人的目标都和别人的目标是同一的,至少会暂时地感受到别人的利益就是他们个人自己的利益”。^③同时,一切社会联系的加强和社会的健康发展,在实际上,使人们在关心他人利益的时候,不仅给予每个人较强烈的个人兴趣,而且还会使他把自己的情感,渐渐与他人的利益一致,或者至少对他人的利益愈加考虑,以致本能地意识到自己是一个“当然”要关心别人的人。

① 引自:《西方伦理学名著选辑》下卷,商务印书馆1987年版,第251页。

② 同上,第260页。

③ 同上,第260页。

密尔指出,功利主义者虽以幸福为标准判定行为之正当,但功利主义者所指的幸福,绝非仅指个人“自己的幸福”,乃是指社会“一切相关人”的幸福,因此功利主义者要求人们要在他自己的幸福和他人的幸福之间做到“严格公平”,要像耶稣的“箴言”所说的:“待人要像你望人待你一样”,“爱你的邻人如自己”。为了迅速让人们都能做到这些,密尔提出:第一,法律与社会组织应该促使个人的幸福与利益,尽可能地与社会全体的幸福和利益相协调;第二,教育与舆论是对人的品格极有影响力的工具,应该尽量运用教育与舆论的力量,使每一个人在心灵上树立起自己幸福与社会全体幸福之间存在着不可分割的联系观念。尤其是,他在关心自己幸福的同时,亦应积极关心社会普遍的幸福,并为此采取行动。“不仅使他不能够设想违背公众福利的行为与自己的幸福,是可以相容,并且可使凡欲促进公众福利的直接冲动,可以成为每个人习惯的行为动机之一,而且与这动机相关的情操可以在每个人的情感生活中有广大显著的地位”。^①

密尔认为,社会文明的每一进步与社会政治的每一改进,都在排除人与人之间,阶级与阶级之间利益冲突的原因,都在促进着人们权利的平等,并消灭着“特权的的不平等”。社会中由于存在着特权的的不平等,有大部分的人的幸福实际上是被忽视的。同时,人们心灵的改进,也在促进着个人情感与他人情感的接近与融合,“这种统一人我的情感,如果达到圆满程度,它会使他想不到、也不欲望只谋自己不顾别人的福利状况”。^②

密尔还提出,功利主义者虽然主张个人必须关心他人的幸福,但并不承认“无私的奉献”,也不赞同无谓的牺牲,即不能导致增加社会幸福总量的牺牲。他认为,凡自我牺牲实际上都存在着功利目的,他说:“能够完全舍弃自己的一份幸福或得幸福的机会,这是高尚的,但是无论如何这种自我牺牲,必定为了某种目的,这种牺牲不就是目的。如果有人告诉我们,其目的不是幸福,而是比幸福更好的德行,那么,我问如果英雄烈士不相信这牺牲会致使别人免于相似的牺牲,这牺牲还会作得出么?如果他以为他之抛舍自己的幸福对于同类的任何人,都无所得,只是使他们的遭遇相同于自己,他们也处于已经抛舍了幸福的情况下,那么,这事还会作得出么?”^③密尔认为,人们之所以牺牲自己的幸福,总是为着他人的幸福,牺牲个人的利益,也总是为着他人的利益,而且只有在“世界安排得很不完善的情况下,才会以绝对牺牲自己的幸福,作为有益于别人的幸福的最好方法”。^④

密尔提出,功利主义者承认牺牲自己的幸福以增进他人的幸福是最高美

① 引自:《西方伦理学名著选辑》下卷,商务印书馆1987年版,第253页。

② 同上,第261页。

③ 同上,第252页。

④ 同上,第252页。

德,并认为能够自觉不要幸福的,也许是最能得到幸福的。但功利主义者不承认牺牲本身便是一件善事,反对为牺牲而牺牲,他说:“不增加或不趋向增加幸福的总量的牺牲,功利主义看来是浪费。”^①

3. 美德能增进幸福,功利主义不排斥美德。美德与金钱、权力、名望一样,都是实现幸福的手段,虽是手段,亦可追求

密尔说,功利主义认为,幸福是人们追求的唯一目的,一切其他的事物,都只应作为达到这一目的的手段来追求。但反对功利主义的人却提出,美德不是应当作为人类的目的来追求吗?

密尔的回答是,构成幸福的成分是繁多的,许多东西,虽并非幸福自身,但却达到幸福的手段,追求和获得它,亦可增进和实现幸福。美德与金钱、权力、声望一样,都是达到幸福这一目的的手段。美德之所以只是手段,是因为“它只是有助于快乐,特别是抵御痛苦。但是因为它与苦乐有这样的关系,可以被人感觉其本身是一种善,而且被人如此追求,有如追求任何其他的善一样强烈”。^②人们不会为美德而求美德,美德自身不能就是目的。人们求美德是因为它能增进快乐和幸福的缘故。密尔说:“所有为美德而求美德的人,他们之所以追求美德,或者是因为意识到美德是一种快乐,或者意识到没有美德便是一种痛苦,或者两个理由同时都有,实际快乐与痛苦很少分离存在,差不多永远并行,同一个人因得到一定程度的美德而觉得快乐,也因为不能多得一些而觉得痛苦”。^③当然,密尔也指出,追求美德与追求金钱、权力、名望仍有不同,追求美德不仅有助于自身的快乐,也可以增进公众的幸福,但追求后者常使一个人造成对社会中其他分子的损害。

密尔认为,虽然如此,金钱、权力、名望也并非是不可追求的东西,这些东西也可以增进人们的幸福,但这些东西也都不是目的,而只能是手段。例如,人们追求金钱,也并非为金钱而追求金钱,如果把金钱作为目的,金钱与一堆“闪亮的石头”并无两样,金钱的价值在于它能“买到东西”,所以人们追求金钱,实际上追求的并非金钱自身,乃是追求金钱以外的东西,金钱只是满足人们欲求的手段。“但是爱好金钱,不仅是生活中最强烈的推动力之一,并且在许多场合,金钱以其本身,为其本身而被人欲求。获取金钱的欲望,往往超过用钱的欲望。而其获取金钱的欲望继续增长,对于金钱以外的,为金钱所触及的一些目的的欲望反而减退了。”^④密尔认为,获取金钱本不应是目的,但获取金钱的欲望的增长,却使它

① 引自:《西方伦理学名著选辑》下卷,商务印书馆1987年版,第252页。

② 同上,第266页。

③ 同上,第267页。

④ 同上,第265页。

变为目的了,这样,金钱便从幸福的手段,变为个人幸福观念中的一个重要成分。权力、名望等等亦复如此,“权力或声望的最强烈的天然诱惑力,仍然是我们实现其他愿望的绝大助力;它使我们在权力声望与我们其他对象之间发生强有力的联想,以至于这种直接欲望在某些人身上超过一切其他欲望。”^①于是,手段就被当作目的来追求,美德由手段变为目的的情况也是这样。

密尔指出,由此可以看出,凡是能达到幸福这一目的的手段,常都变成了被“独立”追求的东西,由于被独立追求,也就被看作是幸福的一部分,人们也就会因获得这一手段而产生快乐,或因不能获得这一手段而感觉痛苦。按照功利主义的原则,凡能增进幸福或快乐的均可追求,因而,无论追求目的与追求手段,均无可厚非,手段也是构成幸福的“原素”。美德、金钱、权力、名望与健康、音乐一样,它们都能导致幸福,“而且功利主义者的标准,也断定并赞同它们如此。这些东西,本来是可有可无的,但是,由于有助于(或结合于)我们原始欲望的满足,其本身也成为快乐的源泉,比起原始的快感,无论在持久的一方面,或在其所涉及的人生范围方面都更有价值。如果没有自然界的这样一些补充,那末,人的生活就成为一个很缺乏幸福来源的可怜可恼的事了。”^②

总之,密尔强调,幸福是人类行动的唯一标准,由此,是否能增进幸福便成为人类一切行为是否合理的标准。金钱、权力、名望虽能使个人产生快乐和幸福,但总不如美德更能增进社会的幸福,所以仍应倡导美德,仍应致力于培养人们为善的意志,“使他觉得有美德是快乐,或者,无美德是痛苦。为善联想快乐,为恶联想痛苦,或者尽力使人经验到:行善,自然有快乐;为恶,自然有痛苦,这样才可能召致人们志在美德,而且等到意志坚定时,就无须想到快乐痛苦,也会行动了。”^③

边沁曾经提出,一切苦乐,无论其来源如何,性质均完全相同,仅有分量多少的区别。密尔却进一步提出了快乐除量的差别外,尚有质的不同,并极力倡导人们应追求高尚的快乐,倡导关心公益,倡导美德修养和增进社会幸福,这是对功利主义的一大修正。他的上述思想,为十九世纪末期的新自由主义者所接受和发展,并使自由主义由放任型、自私型逐渐转变为节制型和部分利他型。这些思想,亦为当代西方社会所认同和倡导。

① 引自:《西方伦理学名著选辑》下卷,商务印书馆1987年版,第266页。

② 同上,第266页。

③ 同上,第269页。

第十九章

无政府主义政治论

无政府主义(Anarchism)又译安那琪主义,是近代西方重要的社会政治思潮之一。主张立即取消国家和政府,建立没有任何政治权威的、绝对自由的自治社会。

无政府主义的思想渊源,亦可追溯到古代希腊时期。斯多葛派的创始人芝诺,犬儒学派的安提斯泰尼和第欧根尼,都曾提出过立即取消国家和政府,回到人类自然善良的天性中去实现宇宙和谐的主张。欧洲的中世纪,一个称作“兄弟姐妹自由精神派”的教会团体,也曾主张要实现一种没有国家、教会和法律约束的个人绝对自由的社会。近代第一个提出无政府主义思想的是英国人威廉·葛德文,此后德国的施蒂纳,法国的蒲鲁东,俄国的巴枯宁及克鲁泡特金等人,都相继提出了各种无政府主义主张。其中,影响最大的是蒲鲁东,他也是第一个使用无政府(Anarchy)这一概念来标榜其学说的人。

无政府主义者抨击资本主义的各种弊病,认为这些弊病的产生是由于国家和政府的存在。他们认为,政府是一种强制力量,它造成了人们的屈从,而屈从是产生一切邪恶的根源。人们只应受自己意志的支配,不应受他人意志的支配,因而必须立即废除一切国家,代之以一个以个人自由联合为基础的、以小生产者为主体的、不设立国家政府的绝对自由的社会。他们提出了“自由即至善”的主张,认为个人自由高于组织纪律,个人意志高于集体意志,个人利益高于集体利益,是个人自由产生社会秩序而不是社会秩序给人们以自由。

从19世纪40年代开始,无政府主义在法国、意大利、西班牙、瑞士等国的工人运动中传播,并产生了广泛的影响。直至20世纪初期,随着俄国十月革命的胜利,其影响日益削弱。但二次世界大战后,在西方,由于国家对社会生活干预的加强,60—70年代,无政府主义思潮又在一些地区兴起,许多人创办报刊,发表论著,继续宣扬无政府主义,并有少数人走上了恐怖主义的道路。

第一节 威廉·葛德文论政治正义

威廉·葛德文(William Godwin, 1756—1836), 英国著名的政治思想家, 近代无政府主义的思想先驱。父亲是加尔文教的传教士, 本人早年受过严格的宗教教育, 曾投身宗教事业, 做过多年牧师。后来由于受到英、法等国唯物主义思潮和启蒙运动的影响, 转变为无神论者。

威廉·葛德文一生著述丰富, 撰有政治思想、历史、小说等多方面的著作。政治思想方面的著名著作是《政治正义论》, 本书全名是《论政治正义及其对道德和幸福的影响》, 这是近代第一本阐述无政府主张的理论著作, 在西方产生过重要影响。

1. 理性应当主宰一切。理想的政治是以理性为基础的正义政治

葛德文认为, 人是理性的动物, 理性应当主宰一切。但是, 人类虽有理性, 出生时并不带有任何天赋的固有的观念, 人类的知识才能乃是后天环境的产物。他说, 人的全部知识都是通过感觉获得的, 一切思想都源于外部环境对感官的影响, 包括自我保存的欲望, 利己主义, 同情心等等都并非生而具有的, 一切思想观念都是在后天的环境, 特别是在政治制度、法律、教育等的影响下产生的。

葛德文提出, 思想观念支配行为, 人的一切行动都产生于他的“见解”。一个人无论在什么时候作出什么决定, 都总是在他的推理和感觉的启示下作出的。一个人要是不认为一件东西可取, 他就不会伸手去拿。一个凶手行凶之前, 其思想也许处于极其激烈的波动状态, “而当他最后决心行凶时, 他所最强烈感觉到的必定是他将要从事的行为的可取之处”。^① 因此他认为: “凡为智力所充分确信的东西, 都必然牢固地支配行为。”^②

葛德文认为, 由于观念影响判断, 思想支配行动, 因而行动的正确取决于思想观念的正确。健全的思想推理和真理是能够由一个人传授给另一个人的, 而真理是全能的, 是能战胜错误的, 是不可抗拒地将为人类所接受的。他提出, 人类的恶行和道德上的缺点不是不可救药的, 由于真理的传播, 人类将永远进步, 并可达到完美无缺的境界。“人类道德上的改进将在某种程度上同智力的进步步调一致, 行动是同见解相适应的。”^③

葛德文认为, 政治是关系人类道德和幸福的重大科学, 理想的政治是合乎正义的政治, 合乎正义的政治即基于公平、公正、平等的政治。他说: “我对于正义

① 威廉·葛德文《政治正义论》第1卷, 商务印书馆1982年版, 第43页。

② 同上, 第54页。

③ 同上, 第75页。

的理解是：在同每一个人的幸福有关的事情上，公平地对待他。衡量这种对待的唯一标准是考虑受者的特性和施者的能力。所以，正义的原则，引用一句名言来说，就是‘一视同仁’。”^①他还提出，如果撇开政治，从人际关系看，正义是从一个有知觉的人和另一个有知觉的人的联系中产生的一种行为准则，即“我们应该爱人如己”。^②他又说：“正义这个原则本身要求产生最大限度的快乐和幸福。正义要求我们站在公正的旁观者的立场来看待人间关系，而不是对自己的偏爱有所留恋。”^③他认为，社会无非是个人的总和，因此，政治正义的目的，应当是改善人类的道德，以增进社会大多数人的幸福。只有当理性和道德的原则在社会管理制度中占支配地位时，社会才能趋于健全，政治正义才会树立，那时候，人类将不再有利益之间的尖锐冲突，人类的利益将彼此融合。

2. 政权是人类愚昧和错误的产物，一切政权形式都存在着不可救药的深刻弊病

葛德文说，人类的历史无非是一部“犯罪”的历史，在万物中，人乃是人的最可怕的敌人；政权是一种强制机构，政府是一种正规的强力，是为了防止弊害采取的一种权宜手段。他说：“人们在社会生活状态中的非正义行为和暴力行为产生了对政权的要求。人类的恶行把政权强加在人类头上，所以政权通常是人们愚昧和错误的产物。”^④

葛德文批判了政权产生的三种假说：第一，强权创国说。按照这种假说，由于人类天赋的智力和体力的差异，强者迫使弱者屈从于自己的强力，国家便是强者迫使弱者服从的产物。葛德文指出，人类是生而平等的，在未开化的原始状态下，人类无论在体力或智力方面的差异都极微小，人类存在着很大程度的实际平等。当时，在人类中间并不存在巨大的不均衡，以至能够使其他一些人从属于一个人，因此，国家并不起源于强力。他认为，强力创国的假说是对永恒正义的否定，“它粗暴地结束了一切政治学的研究；其唯一目的是说服人们安于现状，无论处境多么不利，也不要为他们所蒙受的损害去努力寻求对策。”^⑤

第二种假说是权力神授说，即认为人类最初是从伟大的造物主那里获得生命的，因而，政治权力也是造物主即上帝给予的。葛德文认为，此种观点，不够明确，因为无法证明上帝曾“嘉许”过哪些政权；也无法证明上帝曾允诺过把权力交给哪些继承人。

第三种是社会契约论。葛德文指出，社会契约的假说有许多无法解答的难

① 威廉·葛德文《政治正义论》第1卷，商务印书馆1982年版，第84—85页。

② 同上，第85页。

③ 同上，第11—12页。

④ 同上，第11页。

⑤ 同上，第126页。

题。例如,谁是签约的当事人?他们替谁表示了同意,只是替自己还是代表别人?契约的有效期多久?如契约需要一切人同意,那么人类曾用什么方式表示同意?是默认还是明确申明?如果政权建立在人民同意的基础上,那么,它对任何拒绝表示同意的人就没有任何约束力。因此,“约定和合同在任何意义上都不是道德的基础。”^① 社会契约不是政权合法性的证明。

葛德文提出,人类的理想状态是一种合乎理性的生活状态,但政权的创立并没有使人生活于合乎理性的状态中。政权创立的本意是为了人们的安全,政权也是以全体人民的名义为全体人民谋福利的,但政权产生后,并没有给人民带来安全和福利,却给人类带来了各种各样的灾难和祸患。“政权本来应该制止非正义的行为,但是它却给非正义行为提供了新的机会和诱因。由于集体的力量的集中,政权给造成灾难的疯狂企图,给压迫、专制、战争和征服提供了机会。由于继续保存和加重了财产的不平均现象,政权助长了许多有害的情欲并刺激人们巧取豪夺和尔虞我诈。政权本来是应该制止非正义行为的,但它的效果却是把非正义的行为具体化和永久化了。”^②

葛德文对各种政体的弊端进行了分析。他指出,君主政体使王子一出生就成为被置于万人之上的贵人,王子在豪富中成长,自幼骄横拔扈,不负责任,不受约束,习性放荡无知,厌恶真理,厌恶正义。“有一句为全世界公认的名言:‘一切国王,本质上都是暴君。’”^③ 在君主制下,宫廷里充满了贪污腐败、阴谋诡计、两面三刀、口是心非,宰相欺骗着国王和臣属,臣属又对宰相和国王玩弄着阴谋,他说:“君主政体是以欺骗为基础的。”^④ 又说:“一个国王,几乎在一切情况下,都会被发现是人类当中最没有辨别能力,受骗最深,见闻最不广和最不勇敢无私的人之一。”^⑤ 葛德文不仅批评一般的君主制,也批判君主立宪制,认为君主立宪制并不比君主制更优越,在君主立宪制下,一个国王仅他的职位的薪俸收入就相当于五万人的劳动。

其次,葛德文分析了贵族政体的弊病。指出贵族政体的两大特点就是特权和严重的财富垄断。特权是贵族政体的实质,财富垄断是贵族政体赖以存在的基础。贵族政体和君主政体一样依靠“权术和欺诈”来维持,而且两者都只有依靠人民的无知才能维持久远。但贵族政体,“它的统治却是建立在比君主政体更为阴暗和更为违反社会的原则之上的。君主常常认为对待大臣和官吏,可以使用阿谀奉承和讨好的手段,而贵族却认为用铁棒来统治就足够了。”^⑥

① 威廉·葛德文《政治正义论》第1卷,商务印书馆1982年版,第131页。

② 同上,第11页。

③ 同上,第2、3卷,第326页。

④ 同上,第343页。

⑤ 同上,第361—362页。

⑥ 同上,第381页。

葛德文认为,民主政体的弊端是,政局不够稳定,冒昧的信任,无端的猜疑,政局易于为煽动家、野心家所支配,民主政体放置在人类感情的大海里,只要能迷惑欺骗群众就能取得绝对权力。但他认为,民主政体虽有许多缺点,比之于君主政体和贵族政体仍有许多可取之处。在民主政体下,一切人都被看作是平等的,社会上一切成员都被当作一个成员来看待。以雅典为例,尽管它曾经出现过许多的骚乱和不稳定,“但无可争辩的是:雅典曾经出现了比曾经出现过的一切君主制度和贵族制度国家都更为光辉和更值得钦羡的景象。谁能够,只是由于同时存在一些不法行为,就否认他们对美德和独立精神的殷勤热爱呢?谁能够,只是由于他们有时不能自制急躁,就不留余地地谴责他们敏锐的心思、灵活的辨识力和热烈的感情呢?”^①他认为,民主政体使人类重新意识到自身的价值,通过消除特权和压迫来教导人民听从理性的指示;民主政体使人们坦率、直朴,启导人们不把其他公民看成是应该防范的敌人,而看成是应当加以帮助的兄弟。

葛德文指出,民主政体诚然有许多可以值得人们称赞的地方,但民主制最不能令人容忍的无可救药的弊病是:“多数必须压制少数,而少数在提出反对意见和表示异议后,实际上竟然屈从于自己表示过异议的意见。”^②而现代的代议制又加重了这种政治统治的弊害,代议制使立法权进一步脱离了注定必须守法的人民。因此,民主代议制虽比君主专制和贵族统治要好得多,“但却不是美好和完善到使我们可以完全信赖的对策,并把它当作是社会秩序所能达到的进步的顶峰。”^③

总之,葛德文认为,任何形式的政权都充满了引发人民谴责和憎恨的弊端,在政权的各种弊端中,最令人不能容忍的是:人类的真正利益和要求在于不断地改革和创新,不断地消除社会弊端,而政权的倾向却在于使弊端永远存在下去。凡是曾经一度被认为是正确的东西,政权就设法使它传之于子孙万代。人类的倾向是要不断地进步,政权的倾向却同人类的这一倾向完全相反,它“教导我们向后看去寻求完善,而不是让我们前进。政权鼓励我们从我们对祖先的决定的怯懦的崇拜中而不是从改革和进步中去寻求公众福利,好像人类思想的特性是总在退化,从来也不前进似的”。^④

葛德文还指出,政权的直接目的是安全,而它使用的手段却是“强制”,强制是对个人独立性的剥夺,人类的一切快乐、幸福和美德都是以独立性为前提的,没有独立性,人类就不会变得聪明、有用和幸福。因此,人类最理想的制度就是既能维护集体安全,又能尽量少侵犯个人独立性的制度。

① 威廉·葛德文《政治正义论》第2、3卷,商务印书馆1982年版,第391页。

② 同上,第394页。

③ 同上,第394页。

④ 同上,第1卷,第165页。

据此,葛德文构想了一个绝对自治的无政府制度,在这种制度下,社会分解成无数分散的小公社,每个小公社由一小群人组成,人们在公社中实行绝对自治,过着既不贫困也不想发财的简朴生活,彼此自由地、友爱地而又明智地共同劳动,平等地分配劳动所得。他说,在这种制度下,“人类体力劳动由一切积极主动的社会成员亲切友好地共同分担起来,对谁也不会是一种沉重的负担。一切的人都将享有简单而卫生的饭食;一切的人都将主动地从事适当的体力劳动,从而精神焕发;一切的人都不会劳累得精神迟钝,而都有闲暇去培植同情心和仁爱的感情,任意使用自己的官能去寻求智力的发展”。^①

3. 财产私有制是一种罪恶,但不能用革命去改变。革命是激情的产物,不是清醒而冷静的理性的产物

葛德文处于英国工业革命蓬勃发展和法国大革命取得辉煌胜利的时代,资本主义虽然正处于发展和上升时期,但它本身的固有矛盾已经开始暴露,社会的两极分化使富有的资产阶级与贫穷的无产阶级形成了尖锐的对立。葛德文在尖锐地批评封建主义制度残余的同时,也分析批评了资本主义制度,他指出,资本主义的财产私有制产生了许多罪恶和非正义:

第一,财富的极端不平等使一些人失去了独立性,产生了“从属感”。仆人对富有的主人察颜观色、先意承旨、亦步亦趋、逆来顺受。商人对顾客则恭维备至,对商品则任意吹嘘。普选中,“广大群众不是受到讨好、灌米汤和贿赂的收买,就是受到贫困和迫害的可耻的威胁驱使”。^②在这种制度下,一切美德都受到蔑视,一些人获得尊敬,只是因为他富有。谋取钱财靠欺骗他人,而钱财又用之于欺凌他人。在这种制度下,“人们每时每刻都受着腐化堕落的影响,一代代都被教育去出卖独立精神和良知以换取压迫者所给予的卑微酬劳,在这种情况下,指望人类会变得正直无私,那的确是幻想。”^③

第二,现行财产制度把人类引入一种错误的轨道。“富人的豪华经常诱人一见这种情景产生追求富贵的欲念。由于财富制造奴颜婢膝的感情和从属感,就使富人高人一等,成为公认值得尊重服从的主要对象。”^④于是谋求财富,炫耀财富就成为人们的普遍欲望,人类的社会结构变成了一种追逐金钱的狭隘的利己主义的体系。

第三,对财产的追求和积累践踏了人类的思维能力,窒息了人类的才华。在财产的私有制下,工人农民由于过度劳顿而智力麻木,由于过度紧张而肌肉痉

① 威廉·葛德文《政治正义论》第2、3卷,商务印书馆1982年版,第2、3卷,第615页。

② 同上,第611页。

③ 同上,第611页。

④ 同上,第613页。

挛,布满老茧,满身是病,过早死亡。他们虽然无休止地劳动,但仍然食不裹腹,衣不蔽体,无家可归,他们没有机会接受教育,终生处于粗鲁无知的状态。“目前一百个人中有九十九个并不比畜类有更多的机会,能够经常从事一般的或带有求知性质的思维。”^① 如果消除对财富的贪婪追求,进而消灭愚昧无知的状态,使人人都变得聪明起来,人人都摆脱偏见和盲从,人人都以无畏的自信接受理性的启示,人们便能摆脱心灵的昏睡状态,人们的思维和才智将得到焕发,整个民族便会获得巨大的思想成就和进步。

第四,在财产的私有制下,一部分人享受过多而大部分人缺衣少食形成了社会犯罪的根源。在这种制度下,社会充满了力量和诡计对抗,穷人常求助于暴力和犯罪,一切都与智力和道德的发展为敌。“妒忌、怨毒和报复等其他恶行是上述精神和风气不可分的伴侣。在富裕而人人同样分享自然的恩赐的社会状态下,这类感情必将消失。”^②

葛德文批评资本主义的私有制,但他并不主张消灭私有制,他只主张财富的公平分配。他认为,实现财富公平分配的途径是人类思想认识的提高和理性良知的进一步发展,决不是革命。葛德文反对革命,他认为革命是激情的产物,不是清醒而冷静的理性的产物。他甚至认为:“革命不仅并不真正有益于人类,而且除了有害于政治真理和社会改革可能带来的有益而不间断的进步外,不能达到其他目的。它扰乱理性的谐和,它打算给我们一些东西,而我们对于这些东西毫无准备并且不能有效地加以利用。它阻碍科学的正常发展,搅乱自然和理性的进程。”^③

首先,葛德文认为,革命产生于对暴政的愤怒,但引起的愤怒越大,压迫者的崩溃便越突然、越惨重,失败者及其党羽心里充满的敌对和仇恨越深,给社会今后带来的矛盾和问题越多。

其次,革命总是要限制自由的。葛德文说,没有比革命时期更同自由的生存不相容的了。自由地发表意见一向受制于反动势力,但在革命时期,它却受到了数倍于此的限制。“在革命时,当一切都处在危机之中,即使一个字的影响也是可怕的,结果就造成了完全的奴隶状态。”^④

其三,在革命时期,科学研究、文化教育以及人类赖以获得最大进步的耐心思索都要中断,这些活动和思索都要求有一个和平稳定的时期;在不能预知明天将会发生什么事情,而意外的变动不断发生的时候,这些活动和思索是无法进行的。

① 威廉·葛德文《政治正义论》第2、3卷,商务印书馆1982年版,第615页。

② 同上,第617页。

③ 同上,第1卷,第185页。

④ 同上,第1卷,第181页。

其四,没有一次重大的革命是不流血的。革命是两派之间的斗争,双方都相信自己的事业是正义的,它们之间的分歧是不能以劝解和妥协而只能以武力和流血才能解决的。即使革命胜利后,也仍然要长期留下仇恨和纷争的种子。

葛德文认为,革命除了上述弊病外,还有一个重大的缺点,就是“它们必然是粗糙和不成熟的”。^① 因为,政治是一门科学,“科学从其本质来讲,明显是逐渐进步的”。^② 政治知识无疑还处于幼稚时期,而且,社会政治制度的变革必须同公众觉悟的程度相适应。葛德文提出,人类进步的每一不同阶段都有一种与之相适应的政治状态,但这种状态是自然形成的,并非革命所能造就,因为人是理性的动物,人类是会不断进步的,不完美的政治制度当遭到人们普遍的反对其弊病已为公众所真正了解时,它决不可能长期维持下去,“可以期待它在某一时期几乎无需费力就会自行衰退消亡。……当这一时机到来时,并不需要拔刀相向,丝毫无需使用暴力。”^③ 统治者将因势单力薄而会主动放弃抵抗。

总之,葛德文认为,资本主义社会虽然存在种种不幸和矛盾,人们只能顺应自然,相信随着人类理性的不断发展,广大人民偏见和无知将随之减少,人们对财富的崇敬和羡慕必将减弱,人们将会感觉到他们花费很大心思去醉心追求的财富,实际上并无多大意义。到那时候,“我们也就不会要求惩办富人,而把他看作是一个没有受到正义的最朴素的感情的最初步的教化的人。他不会遭到千夫所指,万人唾骂,但他会自己觉出来自己被看作是人类中卑鄙的家伙。”^④ 于是,富人们将会放弃他们聚敛的财富,统治者亦将自动退出历史舞台,人类便将进入一个平等的、正义的,共同劳动和平等分配财富的社会。

葛德文的思想明显受到法国启蒙主义和空想社会主义的极大影响,他的理性主义主张和按照正义原则改造人类社会的思想,反映了当时英国小资产者和部分劳动群众的愿望。但在欧洲,封建主义制度刚被推翻,资本主义建立不久,他便提出平均分配和建立无政府的自治小公社的主张,与当时社会历史发展的进程是背道而驰的。他对各种政治制度及对资本主义私有制弊病的分析,有一定的理论意义。恩格斯在 1845 年 3 月 17 日给马克思的信中,曾谈及葛德文的《政治正义论》一书,指出此书“作为政治的和市民社会的观点对政治的批判,尽管有许多出色的地方(葛德文在这些地方接近共产主义),但还是不能入选,^⑤……而且一般说来,葛德文的结论都是坚决地反社会的。”^⑥

① 威廉·葛德文《政治正义论》第 1 卷,商务印书馆 1982 年版,第 183 页。

② 同上,第 184 页。

③ 同上,第 184 页。

④ 同上,第 2、3 卷,第 623 页。

⑤ 指当时正在编纂的一套社会主义史资料。

⑥ 《恩格斯致马克思(1845 年 3 月 17 日)》,《马克思恩格斯全集》第 27 卷,第 29 页。

第二节 蒲鲁东论所有权就是盗窃 及其无政府主义主张

比埃尔·约瑟夫·蒲鲁东(Pierre-Joseph Proudhon, 1809—1865), 法国思想家, 近代无政府主义创始人之一。出生于法国贝桑松城一个农民兼手工业者的家庭, 幼年辍学, 做过旅店服务员、印刷厂工人等。22岁时, 离开家乡, 辗转于巴黎、里昂、马赛、土伦等地谋生, 在长期的颠沛流离生活中, 刻苦自学, 努力思考研究社会问题, 著文宣传无政府主义。1848年二月革命后, 曾当选为国民制宪会议议员, 因抨击当局, 两次被判徒刑, 一度逃亡国外。主要著作有《什么是所有权》、《贫困的哲学》、《社会问题的解决》、《一个革命家的自白》等。

1. 所有权就是盗窃, 所有权既不起源于自然权利, 又不起源于占用, 也非起源于劳动

蒲鲁东在《什么是所有权》一书中, 一开始便解释说, 他所谓的所有权是指财产的私人占有权, 即《人权宣言》和《拿破仑法典》中谈到的对自己的财物、自己的收益、自己的劳动果实以绝对方式占有和支配的权利。

接着蒲鲁东便提出了“所有权就是盗窃”这一论断, 并把盗窃行为归纳为六类十五种, 其中除使用杀人劫货等暴力行为和公然的欺诈夺取他人的财物的行为外, 利用背信行为、高利贷、收取地租、房租、田租、以及通过商业和生产产品的形式获得的超过商人和产主自己“合法工资”的部分, 都属盗窃范围。

蒲鲁东提出, 所有权有两个基础, 即“强权”和“诡计”。他说: “从强权中产生了人剥削人的行为, 换句话说, 产生了奴役、高利贷或战胜者向战败者索取的赔款以及种类繁多的捐税、盐税、王家特权、劳役、平民捐、地租、房租等等, 总之就产生了所有权。”^① 又说, 从使用诡计的权利中, 产生了工商业及银行中的利润; 产生了交易中的欺诈行为, 最后产生了社会上的各种不平等。

蒲鲁东提出, 关于所有权的起源, 很早就有过各种不同的解释, 如天赋权利说, 占用权利说, 劳动发家说。他认为这些观点使无知者受到愚弄, 掩盖了所有权的真正起源。

首先, 天赋权利说。蒲鲁东认为这是《人权宣言》的观点, 《人权宣言》认为自由、平等、安全权和所有权都是天赋的和“不因时效而消灭”的权利, 但是如果把这几种权利比较一下, 就可以看出, 所有权和其他几种权利是毫不相同的。

蒲鲁东说, 毫无疑问, 自由是天赋的不可侵犯的权利, 没有自由人就不成其为人。平等权也是天赋的、不可以出卖和转让的权利, 法律面前的平等, “既不能

^① 蒲鲁东:《什么是所有权》, 商务印书馆1982年版, 第280页。

受限制,也不能有例外”。^① 最贫穷的公民也可以向司法机关控告最富有的人物,并从那里得到公正的裁判。安全的权利也是一种自然的绝对权利,“因为在每个人的心目中,他的自由和他的生命是和别人一样珍贵”。^② 蒲鲁东认为,上述三种权利既不能增加,也不能减少,是公民共同享有的不能交易的绝对权利。但所有权和上述三种权利不同,所有权在形式上看也是人人享有的,但实际上“对大部分公民来说,它只是一种潜在的东西,好像是一种处于睡眠状态的,未经行使的职能”。^③ 因为大多数公民都处于财产极少的贫困状态,对少数拥有财产的富人来说,它是一种可以进行交易和改变的权利,它不是先天的自然权利,它是后天可以获得的权利,因此,它与“天赋权利”的观念是相矛盾的。

其次,占用权利说,或称先占权利说。这种观点可以追溯到公元前,西塞罗便曾经把土地比作一个大戏院中的公共座位,谁先占有便属于谁,因此,“我占据着一块土地,在没有证明相反的情况以前,我就被认定为这块土地的所有人”。^④

18世纪的英格兰学者托马斯·雷德进一步论证了占用权利的观点,他说:“所有权并不是天然的,而是获得的;它决不是从人的构造中产生出来的,而是从他的行为中产生出来的。……土地是造物主的仁慈为了人们生活上的用途而给与他们的公共财物;但是分割这个财物和它的产物则是人的行为;每个人都从造物主得到一切必要的力量和一切必要的智慧去把一部分的土地据为私有而对其他人并无妨害。”^⑤

蒲鲁东指出,根据西塞罗雷德的学说,应当作出下列结论:第一,要使每个人据为己有的部分不致妨害别人,这个部分就必须是一个平均数,只有平均数才不致妨害别人;第二,座位数既然应该永远与观众人数相等,所以一个看客就不应当占有两个座位;第三,每当一个看客进出剧场时,座位的总数就应当相应地增加或减少,因为所有权既然不是天然的而是获得的,因而便不能是绝对的,是可以改变的。总之,按照雷德等人的观点,如果财产起源于占有,那么占有权应当是人人平等的,但是雷德等人却不敢作出这样的结论,而只是用占用起源论掩盖了资本主义社会不平等的现实,“哲学家雷德所缺乏的,不是对于原则的了解,而是追根究底地研究原则的勇气。”^⑥

其三,劳动起源论。蒲鲁东指出,私有产权起源于劳动乃是一种比较普遍的说法,但劳动并没有使自然财富私有化的能力。他说,土地是天然的财富,它不是人类劳动所创造的,是大自然赐给人类的,它和空气、阳光一样,不能因劳动而变

① 蒲鲁东:《什么是所有权》,商务印书馆1982年版,第70页。

② 同上,第77页。

③ 同上,第70页。

④ 同上,第79页。

⑤ 同上,第82页。

⑥ 同上,第83页。

为私有财产。

蒲鲁东认为,一块土地能产生出供应一个人一天的消费量,如果占用者用他的劳动使土地产生出两天的消费量,那么占用者只有权享有因劳动而增加的那一份消费量,并无权因而占有土地。一个渔夫在海边捕鱼,他能比他的同伴捕得较多的鱼,但这种本领并不能就可以使他成为那片海洋的主人。一个猎人能捕得比他的同伴更多的猎物,他捕猎的熟练技能并不能作为那片森林的所有权的根据。“勤劳的农民可以在丰富和优质的收获物中得到他的努力的酬报;如果他对土地有所改善的话,他就可以取得一种作为占有人的优先权;但他在任何情况下永远不能以他的耕种技巧为依据,取得他所耕种的土地的所有权。”^① 蒲鲁东还进一步推论说,如果劳动能使自然财富私有化,使劳动者得到自然财富的所有权,那么,结论便应当是:如果这个人一旦不再劳动,那么他就应丧失所有权。

蒲鲁东认为,劳动能导致的应当是所有权的平等,即“凡是劳动的人都可以成为所有人。”^② 按照劳动起源论,只能认为,如果增加一件东西的价值的劳动者可以获得所有权,那么维持这个价值的人也应该得到同样的权利。“所以,就算所有权是合理的和正当的,就算地租是公允的和合乎正义的,我也要讲耕种者享有同开荒者和改良土壤者一样的权利,应该取得所有权。”^③ 当一个佃户每次偿付地租时,他就在受托耕种的土地上得到一部分所有权,这部分所有权的分数的分母等于所得到地租的份额,照此推算,几年之后,这片土地就应当归佃户所有。蒲鲁东还指出,工人也一样,“劳动者即使在领到工资以后,对他生产出来的产物还是保有一种天然的所有权。”^④

所有权既然不是一种天然的权利,也不起源占有和劳动,那么它是如何产生的?蒲鲁东认为,所有权的产生应归因于人类的“自私心”和“智慧”。他把动物与人作比较,认为动物只有本能,人除了本能之外还有智慧。他说:“本能是情欲和热情的根源,造成罪恶和德行的是智慧。”^⑤ 如果人只有本能,私有制便不会产生,由于人有智慧,人们想保护自己,使自己更加安全,于是便把某些东西据为己有。“由推理能力产生的所有权是躲在比较后面实行自卫的。”^⑥ “它是由自私产生的,它是个人的见解产生的,它是理智的专制统治的直接后果。”^⑦

2. 所有权的不合理性及其实质

① 蒲鲁东:《什么是所有权》,商务印书馆1982年版,第131页。

② 同上,第135页。

③ 同上,第134页。

④ 同上,第135页。

⑤ 同上,第269页。

⑥ 同上,第270页。

⑦ 同上,第265页。

蒲鲁东从多方面揭露了所有权的弊害,论证了所有权存在的不合理性,他指出:

第一,所有权使人不劳而获。不劳而获的收益是靠欺诈、靠勒索和盗窃。他说,所有权虽然包括多方面的内容,但主要是通过“收益权”表现和确立的。收益有各种不同的名称,依靠出租土地的就称地租,依靠放贷收入的称利息,在工商业中赚来的称利润。“根据收益权,所有人可以不劳动而进行收割,不耕种而收获,不生产而消费,四肢不勤而得享受。”^①

一些经济学家提出,土地是生产的工具,因而土地所有人收取地租是天然合理的。蒲鲁东反驳说,土地是生产的工具是对的,但是这种工具是谁制造的呢?是“造物主”。通过所有权就能给土地注入活力和肥力吗?不是,只有通过劳动才能使土地具有活力和肥力,因此,蒲鲁东说,如果造物主自己来收地租,我们当然愿意和他商量,但如果土地的所有人肯充造物主的代表,提出这样的要求,那他就得把委任状拿出来给人看看。土地的所有人既然并非土地的创造者,也不是使土地具有活力的劳动者,因此,结论便是:“地租是一笔真正的意外收入,是一种完全以一方面的欺骗和暴力及另一方面的软弱和无知为基础的敲诈行为。……土地所有人本人既不从事生产又不利用他的工具进行生产,并且不花任何代价而得到产品,他不是寄生虫就是小偷。”^② 房屋、家俱、机器、工具等等的所有人也是如此,在出租物品时,如果所得代价超过出租品的“修缮费用”,他便犯有诈欺和勒索的罪名。一切不是以损坏赔偿名义而只是以借贷名义收取的租金都是一种盗窃行为。

第二,所有权造成生产和消费的不平衡,造成劳动者的贫困,造成社会经济危机。

蒲鲁东认为,由于财产和私有权的存在,一些占有生产资料的人,不生产却可以获得大量消费品,劳动者虽从事生产,却得不到消费品。他说,不生产的消费,是一种祸害,是“一种对人类的盗窃行为。”^③ 而且“只要有所有权,就永远会有穷人”。^④ 由于劳动者的贫困,无力购买自己的产品,从而加剧了生产与消费的不平衡,并造成了经济危机。由于某些产品无法销售,工厂不得不停工。资本家为了保证利润,他们减少工人的工资,使用机器,雇佣童工和女工,使大批工人失业或半失业,许多穷人被抛上街头和抛进监狱。当一种社会需要被发现的时候,工厂就立即充满了人,大家都有了工作,“但人们今天工作得愈多,将来停工就愈多;人们现在笑得愈欢,将来哭得愈悲。在私有制的统治下,工业的花朵只

① 蒲鲁东:《什么是所有权》,商务印书馆1982年版,第175页。

② 同上,第188页。

③ 同上,第192页。

④ 同上,第221页。

能用来编扎送殡的花圈。从事劳动的工人在自掘坟墓。”^①工人由于工资的低微,他们丝毫没有节余和储蓄,今天工厂停闭,明天他们只能在街头挨饿,后天不是在收容所中死亡,就是在监狱中吃牢饭。

第三,所有权造成掠夺,是产生暴政的根源。

蒲鲁东说,政府是什么?是公共组织,是对公用事业和国家财产的最高管理机构。他把国家比拟为一个全民为股东的大公司,在股东大会上,每个人都有发言权,如果股份相等的话,每个人都有一票投票权。但在私有制下,股东之间的股份存在着极大的不平等,一个人拥有几百份甚至几千份股权,在这样的大公司中,股权多的大股东就可以任意支配其他的小股东。“只要这些有势力的股东愿意,他们就可以使小股东成为他们的奴隶,随意使他们婚配,夺取他们的妻子,使他们的儿子充当太监,使他们的女儿卖淫,把老年人抛到海里去喂鲨鱼。”^②

蒲鲁东提出,在资本主义社会里,所有权极大地侵犯了公民权。由于所有权的存在,一个人可以任意剥削和掠夺另一个人,即使在工商业的竞争中也是如此。甲比乙富有,甲就可以任意地掠夺乙,国家和法律却保护着这种掠夺,所有权依靠强权,才成为横行无忌、任所欲为的权利。依靠国家的保护,工厂主才能任意削减雇员的工资,富有的商人才能按照他们任意决定的价格出卖他们的商品。蒲鲁东说,在资本主义社会,劳动力的买卖,形式上看是平等的、自愿的,实际上却是以强凌弱,是以强权为依靠的。“不用强力,所有权是没有力量来反对所有权的,因为不用强力,财产是不能通过收益而有所增加的;所以,如果不用强力,所有权是无效的。”^③蒲鲁东还说,在资本主义社会,商业竞争是“围场中的决斗”,在那里,权力是由武器决定的。法官不问孰是孰非,并说:“让他们进行决斗吧,强权就是公理。这就是拿破仑法典的精神实质。”^④

最后,蒲鲁东认为,所有权的最大弊端是它破坏了公民的平等。大自然只给每个人一个理智、一个灵魂、一个意志;所有权在给另一个人以多重投票权时,实际上就是认为他具有多重灵魂。因此,所有权“是一种反自然的和反理性的权利。”^⑤但所有权不是“自我存在”的,它的存在与活动有赖于一个“外在的原因”,这个原因就是国家和政府。由于存在着国家和政府,所有权才横行无忌,所以要否定所有权,便需要否定国家和政府。

3. 对共产制的批评及第三种社会形式的构想

蒲鲁东提出,所有权被否定后,应建立什么样的社会?他分析了人类社会历

① 蒲鲁东:《什么是所有权》,商务印书馆1982年版,第210页。

② 同上,第225页。

③ 同上,第236页。

④ 同上,第237页。

⑤ 同上,第238页。

史发展的过程,认为人类社会曾经历了两大发展阶段,即共产制阶段和私有制阶段。他说,共产制是一种“简单形式的联合”,是人类社会的最初愿望和社会性的必然目标,它是自发产生的,是人类文明的早期。在这种制度下,人和人互相接近,分享土地果实,分享牲畜的乳汁和肉。私有制后于共产制而产生,正如思考和推理后于自发性、观察后于感觉、经验后于本能那样。

蒲鲁东认为,按照黑格尔的三段论,共产制是人类社会性的最初表现,是社会发展的第一步,是“正题”;私有制是第二步,是“反题”;他将提出的第三种社会形态是“合题”。合题是在用反题来纠正正题的过程中产生的,是在消除正反两题错误的基础上提出的,是“人类联合的真正形式。”^①

私有制的弊病,已如前述,而共产制也不是一种理想的社会制度,蒲鲁东说,共产制同样存在着多种弊病。柏拉图设想的共产主义共和国是以奴隶制为基础的,斯巴达的立法家莱克古斯建立的共产制是用农奴来为它服务的,卢梭甚至说过,“如果没有奴隶制,他不能想像地位的平等是可能的。”^②

蒲鲁东提出,共产制的弊病首先在于它没有否定所有权,反而扩大了所有权。“在所有的共产主义学说的基础上总是有所有权一词。”^③一个共产主义社会的成员,固然丝毫没有他们自己私有的东西,但是共产主义社会却是“所有人”,不但是财物的所有人,而且还是人身和意志的所有人。劳动成为强制,人们失去独立思考,只能消极服从。“对于规章制度的忠诚就不能容忍任何反对的意见,虽然这些规章制度,无论人们以为它们是多么贤明,却永远是有缺点的;人的生命、才干和一切能力都成为国家财产,国家为了公共的利益有权任意加以利用。”^④

蒲鲁东说,共产主义强调的平等实际上并不平等,但这种不平等和私有制下的不平等的意义相反,在私有制下是强者剥削弱者,在共产制下是弱者剥削强者。在这种社会中,强者不得不为弱者工作,勤奋的人不得不为懒汉工作,能干的人不得不为笨蛋工作,虽然这是十分荒谬的。“最后,人抛弃了他的个性、自发性、天才、情感,以后,就不得不在公共‘法律’的权威和严格性面前低首下心地日趋灭亡。”^⑤蒲鲁东认为,私有制下的不平等是使用暴力造成的,共产制下的不平等则是由一些人的才能和劳动的平庸引起的,这种平庸被抬到和暴力相等的地位。

此外,蒲鲁东认为,共产制是一种强制、压迫和奴役的体制。他说,人们愿意遵从责任的法则,愿意为祖国服务并帮助他的朋友,但是这种责任和帮助应建立

① 蒲鲁东:《什么是所有权》,商务印书馆 1982 年版,第 270 页。

② 同上,第 271 页。

③ 同上,第 271 页。

④⑤ 同上,第 272 页。

在自觉自愿的基础之上,人们希望自由地支配时间,自由地进行劳动,自由地选择朋友,但共产制强制人们劳动,强制人们履行责任和义务,因此,共产制与人们自由和自主的深切感情是相抵触的。他说:“共产制侵犯了良心和自主的平等,侵犯前者就是压制智力上和情感上的自发性、行动和思想的自由;侵犯后者就是用相等的美好生活来酬报劳动和懒惰、才干和愚蠢,甚至邪恶和德行。此外,如果私有制是由于大家竞相积累而成为无法忍受的话,共产制不久将由于大家竞相偷懒而变为无法忍受的了。”^①

蒲鲁东在批评私有制和共产制之后提出,他所主张的社会形态是一种无政府而有法律的自由社会。他宣称:“虽然我很爱好秩序,但我是一个名副其实的无政府主义者。”^② 并说,这是他以严肃的诚意经过深思熟虑而宣布出来的。他为什么主张建立无政府状态的社会呢?他说,从人类历史的发展来考察,根据幼小的孱弱的动物总是服从强壮的年长的动物的原理,动物总是本能地跟着他们的领袖的,这样,便产生了“王权”,王权具有一种自发的、本能的、生理的根源。国王最初是选举出来的,后来才变为世袭,往后又演变为各种形式,但“无论它以何种形式出现,君主政体也好,寡头政体也好,民主政体也好,王权或人统治人的政治是不合法的和荒谬的。”^③

蒲鲁东说,人愈是无知,他对他的领导人的服从和信任愈是绝对化。但是,由于人有思考和推理的能力,渐渐地人们就开始思考和研究领导人发出的命令,研究他们的“意志和动机”,人们不太驯服人,随着社会的觉醒,国王的权威就逐渐减弱,“因此,在一个特定的社会中,人对人的权威是和这个社会所达到的文化发展程度成反比的。”^④ 自从世界开始以来,随着人类思想文化的进步,“财产”和“王权”就曾不断地遭到摧毁,“人在平等中寻求正义,同样地,社会则在无政府状态中寻求秩序。”^⑤

蒲鲁东说:“无政府状态就是没有主人,没有元首,这就是我们一天天在接近着的政治形式。”^⑥ 这种政治形式常被人们看作紊乱的顶点和混乱的表现,这是因为习惯和偏见使然,正如十七世纪时的一个巴黎公民,听说威尼斯没有国王,竟惊奇不已,几乎笑死。

蒲鲁东说,共产制和私有制的目的都是好的。但是它们造成的结果都是坏的。“因为两者都是排斥一切的并且各自忽略了社会的两种要素。共产制反对

① 蒲鲁东:《什么是所有权》,商务印书馆1982年版,第273页。

② 同上,第283页。

③ 同上,第286页。

④ 同上,第288页。

⑤ 同上,第288页。

⑥ 同上,第288页。

独立性和相称性；私有制则不能使平等和法律得到满足。”^① 他认为他构想的无政府主义社会则优于上述两种体制，它建立在平等、法律、独立性、相称性四种原则的基础之上。

蒲鲁东说，他所谓的平等是指社会成员地位的平等，机会的平等，并非指生活条件的平等。“有了平等的机会，求得美好的生活就应当是劳动者的任务了。”^② 他所谓的法律，是指那些从对事实的了解中产生出来的法律，是以必要性本身为依据的法律，因而它永远不会触犯个人的独立性。至于独立性，则是指从才干和才能的差别中产生出来的“个人理智的自主”。相称性是“只容许在智慧和情感的范围而不许在物质对象的范围内存在的相称性，可以被遵守而不致侵犯正义或社会平等。”^③

蒲鲁东说，他的第三种社会形式是共产制和私有制的“综合”，亦可称之为“自由”社会。他说，自由就是平等、自由也就是无政府状态，“因为它不容许有意志的统治，而只容许有法律，即必要性的权力。”^④ 自由就是在法律范围内尊重个人的意志，自由就是相称性，因为它给“进取心”、“竞争心”以发展的自由。

蒲鲁东论述了人民在无政府社会中的权利和义务，他说，我们的权利和义务都是从需要中产生出来的，“如果就需要和外界的生物的关系来加以考虑，它就是权利，而就它和我们自己的关系来考虑，它就是义务。”^⑤ 据此，人们在无政府社会中有饮食、睡眠及劳动的权利和义务，有爱恋妻儿的权利，有保护和抚养她们的义务，有对商品等价交换进行消费的权利，有从事生产的义务，有保持个人自由意志的权利，有尊重他人自由意志的义务，有根据自己工作成绩得到评价的权利，有根据工作成绩赞扬他人的义务。

蒲鲁东提出，他的自由社会并不反对继承权和遗嘱权，它只要求保障平等权，并使平等权不致因此受到侵犯。自由社会也不摧毁竞赛，只是要求竞赛必须在平等的条件下进行。自由社会欢迎自我牺牲精神，认为作出自我牺牲的人是幸福的。自由社会虽无政府，但有组织，为使人与人之间保持平等，必须把农业、工商业、教育、仓库按照社会的地理和气候条件、产品的种类、居民的特征等等加以合理配置，使分配合乎正义、明智、和谐，使任何地区不致发生人口、消费和生产的过剩与不足。

蒲鲁东强调，他反对“所有权”是反对财富的“私有”，并非反对财富的“占有”，个人的占有是社会生存的必要条件。五千年的历史说明，私有制是社会的自杀，占有则是一种权利。他说，建立这种允许“占有”而不允许私有的社会，并

① 蒲鲁东：《什么是所有权》，商务印书馆1982年版，第291页。

② 同上，第291页。

③④ 同上，第292页。

⑤ 同上，第293页。

不需要革命，“你们只须通过原则上的简单变动，就可以改革法律、政治、经济和制度；你们就可以把祸害从地球上驱逐出去。”^① 他主张采用由工人集资建立“交换银行”，发放无息贷款，平等交换产品等办法来实现这一自由社会。

马克思在《论蒲鲁东》一文中指出，蒲鲁东的《什么是所有权？》一书，“无疑是他最好的著作。这部著作如果不是由于内容新颖，至少是由于论述旧东西的那种新的和大胆的风格而起了划时代的作用。”^② 并说他向资产阶级经济学中最神圣的东西进行挑战的勇气，嘲讽庸俗的资产阶级理性的机智怪论，对现时资本主义制度的丑恶流露出来的真实的激愤，都曾激动了读者，并且一出版就给人们留下了强烈的印象。但从科学的角度看，“这本书几乎是不值得一提的。”^③ 蒲鲁东的思想充满矛盾，一方面反对私有，另一方面要保留占有；一方面拿社会主义的尺度衡量社会，否定私有，另一方面拿小农的眼光看待社会，要求私有权的普遍化；他把一切所有权都说成是“盗窃”，这不仅否定了许多“诚实”的收入，而且由于盗窃是指对财产的侵犯，盗窃本身以财产为前提，因此，蒲鲁东的“所有权就是盗窃”的论断，不仅没有否定私有，反而是对私有的肯定。他所构想的第三种社会形态不要政府，却要法律；承认继承权，却要平等权；不要生活的平等，却要分配的平等；他要自由和多样性，却不要自由和多样性带来的社会分化。实际上，他幻想回到一种自给自足的小生产者的社会状态中去。恩格斯说，蒲鲁东不是想用使社会进步的办法，而是企图用使社会后退的办法来解决社会问题。如果蒲鲁东的构想真能实现，世界是要灭亡的。“但是蒲鲁东忘记了，要实现这一点，他首先就必须把世界历史的时钟倒拨一百年。”^④

第三节 巴枯宁论自由的至上性 及国家的本质和弊病

米哈依尔·亚历山大诺维奇·巴枯宁(Михайл Александрович Бакунин, 1814—1876)俄国无政府主义者。出生于特维尔省诺沃托尔斯杰克县一个贵族家庭,1833年毕业于彼得堡炮兵学校,1836—1840年在莫斯科研究哲学,1840年赴德国并在柏林大学学习。1843年游历欧洲各地,结识了蒲鲁东,受到蒲鲁东思想的深刻影响,开始转向无政府主义。1849年因参加德国革命和德累斯顿人民推翻萨克森王国的武装起义,被捕入狱。1851年被引渡回国,在长期监禁后流放至西伯利亚,1861年逃离流放地,辗转抵达英国,在英国进行无政府主义宣传。1864年参加第一国际,因进行分裂活动,被国际开除,1876年病逝于瑞士

① 蒲鲁东:《什么是所有权》,商务印书馆1982年版,第296页。

② 马克思:《论蒲鲁东》,《马克思恩格斯选集》第2卷,第140页。

③ 同上,第141页。

④ 恩格斯:《论住宅问题》,《马克思恩格斯选集》第2卷,第483页。

伯尔尼。主要著作有:《革命问答》、《上帝与国家》、《国家制度和无政府状态》。

1. 自由——人类本性的纯粹表现, 社会秩序的唯一创造者

巴枯宁提出,人类历史的发展经历了三个阶段、四个时期。一阶段,动物性阶段,或称兽性阶段;二阶段,人性阶段,或称理性阶段;三阶段,自由阶段,即人类历史发展的最高阶段。四个时期,即原始人和野蛮人时期;奴隶制时期;经济剥削时代;正义时代,或称自由时代。

巴枯宁说,人原本是一种野兽,是“大猩猩的表兄弟,”^①因此,人类具有动物性。人类社会经历的原始人时期和奴隶制时期,就是一种动物性的状态。中世纪的神权统治是一种介于动物性和人性的中间性的暂时状态。中世纪以后,人类社会便进入了经济剥削时代,这时,人类便从动物性状况进入人性状态,目前,人类正向自由时代进军。他认为,由于发现了人类的原始兽性和兽性转变为人性的阶段,人类历史才得到了合乎逻辑的解释。他说:“这种规律是人类社会的兽性根源的合乎逻辑的、不可避免的结果;……历史正是人的人性的发展对于人的原始的动物性的否定。”^②他还说,人性之光是唯一能够使我们温暖和明亮的东西,是唯一能够解放我们,给我们以尊严、自由和快乐,并使情爱得以在我们中间实现的东西,它决不会出现在历史的开头,而总是出现在历史的末尾。

巴枯宁提出,人的理性是真理的唯一标准,人的良心是正义的基础,个人的自由和集体的自由是人类社会秩序的创造者。他对自由作了如下界定,他说,自由不是指人不受自然界和社会不可改变的规律的约束,自由“这首先是人依靠科学和合理劳动的帮助从外部自然界的压迫下逐渐解放出来的能力;最后,自由,这是人支配自己本身和按照自己的观点和信念来行动的权利”。^③自由是一种天赋权利,是无须获得任何人批准的。自由即人的活动只能听凭自己的良心和理性的支配,只能依据个人的意志作出决定。巴枯宁认为,人首先应对自己负责,然后才对社会负责,因此,认为一个公民的自由要以社会其他公民的自由为“限度”的看法是不正确的,但是,每一个人都应当尊重和承认他人的自由,容许他人自由的“无限”扩张,而一个人,也只有在他的自由得到所有其他人的承认,并能无止境地“扩大”的时候,他才真正是自由的。

巴枯宁认为,自由是人性的最纯粹的表现,它就是人的本质。但自由不是历史的开始,相反,它是历史的完成,它是人类为之奋斗的最高目标。“因此,对别人自由的尊重是每个人的最高义务。爱这种自由和为它服务——这是唯一的美

① 巴枯宁:《上帝与国家》,中央编译局编《巴枯宁言论》,三联书店1978年版,第213页。

② 同上,第213页。

③ 巴枯宁:《国际革命协会纲领》,第83页。

德。这是一切道德的基础；别的基础是不存在的。”^①

巴枯宁提出，人类理想的社会组织应当是自由组合的协作社，或称公社，协作社实行绝对自治，每个成年男女拥有“充分的、无条件的”自由，有来往的自由，有懒惰的自由或勤劳的自由，有做没有道德的人或有道德的人的自由，有支配财产的自由，有通过演说、报刊及在公共集会或私人集会进行任何宣传的“无限制的自由”，特别是有结社和协议的无条件的自由，“其中包括那些按目的来讲将是不道德的或似乎不道德的社团和协议，甚至包括那些目的在于败坏和破坏个人和社会自由的社团和协议。”^②

巴枯宁提出，对不道德乃至犯罪和危害公众的行为，社会无权惩罚，因为不道德及犯罪行为是社会环境的产物。原因是社会缺乏合理的教育；经济条件的不平等；人民群众的愚昧无知及奴役。对不道德和犯罪行为，在未来的社会里，将根据自由和正义的原则，用“教育和组织”来代替惩罚，但在“社会革命”后的“过渡时期”内，为了保护自由社会不受那些无可救药的人的侵害，虽不对他们进行惩罚，但要把他们从自由社会中“清出和开除”出去。

巴枯宁又提出，每个人都诞生在“自然社会”中，离开社会人就不能成为理智和自由的生物，因此每个个人的自由都只有依靠社会，即依靠集体才能得到实现，所以社会平等和团结互助是自由实现的条件。“因为自由是团结，即互利的结果和最高表现，所以它只有在平等条件下才能完全实现。政治平等只能建立在经济平等和社会平等的基础上。通过平等来实现自由——这就是正义。”^③

社会不平等是怎样产生的？巴枯宁认为，社会不平等首先产生于继承权，由于存在着继承权，所以一些人生来就富有，另一些人生来就贫困，这样，“这会存在着起点上的不平等，就必然有继承的阶级差别，而阶级差别的不可避免的结果就是富有阶级的统治和无产阶级群众的奴役。”^④因此，巴枯宁认为，要实现社会平等，必须取消继承权。

2. 国家——权力和监护原则的历史组织，官僚集权的强力机构

巴枯宁说：“国家是什么？这是神的和人的权力和监护原则的历史组织，这种权力和监护是为了某种宗教或者为了一个或数个所有者阶级的特权而对人民群众实行的，其目的在于损害成千上万的工人，残酷剥削他们的不自由的劳动。”^⑤还说，国家对人民的监护就像牧人对羊群的监护一样，目的是为了“剪羊

① 巴枯宁：《国际革命协会纲领》，第84页。

② 巴枯宁：《国际革命协会的原则和组织》，第76页。

③ 巴枯宁：《国际革命协会纲领》，第84页。

④ 巴枯宁：《致路·纳布鲁齐》，第254页。

⑤ 巴枯宁：《我们的社会主义纲领》，第86页。

毛”和“吞食羊群。”^①

巴枯宁说,军事和官僚的集权制,是包括君主国和民主的共和国在内的一切国家的真正可靠的基础。他认为,在君主国和最民主的共和国之间,只存在一个差别,即在君主国里,官吏集团压迫和掠夺人民,为享有特权的有产阶级谋取丰厚的利益,并且中饱私囊,用的是君主的名义。而在共和国那里,官吏集团压迫和掠夺人民,同样为了中饱私囊和维护有产阶级的利益,但用的是人民意志的名义。“在共和国里,似乎是国家代表的虚假的人民、合法的人民,现在在摧残,将来还要摧残活生生的人民、真正的人民。但是,把用来打人民的棍棒称之为人民的棍棒,决不会使人民好受多少。”^② 因此,任何国家,哪怕是“最好的政治共和国”,也不过是打着人民代表制度的幌子的虚假的民主国家,它不能给人民带来他们真正需要的东西——自由组织。

巴枯宁提出,国家的主要弊病是:

首先,国家必然是以剥削和奴役群众为基础的,古代的奴隶制,中世纪的农奴制和现代的雇佣劳动制,都是政治国家赖以存在的必要条件。通过国家的统治,用饥饿、政治压迫强制大多数人做非常沉重的劳动,才能使社会上其他的人有可能完全无所事事或比较无所事事地生活,它是统治阶级拥有“闲暇、自由和文化发展的主要和绝对必需的条件。在这方面,甚至美利坚合众国也不例外。”^③ 现代资本的生产和银行投机为了自己的进一步发展,要求建立巨大的国家集权制度,因为只有这种国家集权制度才能迫使千百万劳动群众接受它们的剥削。因此,“国家只是一种压迫的抽象,是从对单个人的权利的否定和限制中引申出来的,是以对每个人的实际奴役为基础的。”^④ 巴枯宁认为,社会契约论是一种杜撰和对正义的伪造,是为国家的存在进行辩护的理论,国家的产生是征服、奴役和进行宗教欺骗的结果。

其次,国家必然是粗暴的、掠夺的和趋向于征服的。巴枯宁说,任何类型的国家,为了免于灭亡的危险,都要努力使自身强大,因此战争是国家的亲密伴侣。“为了不被吞并,它就要吞并别国,为了不被征服,它就要征服别国,为了不被奴役,它就要奴役别国,因而两个相同的但同时又是对立的力量,不是彼此消灭就不能存在。”^⑤ 国家破坏了世界上各民族的团结,他把一部分人联合起来,只是为了消灭另一部分人;它可以随心所欲地摧毁、消灭和奴役其他民族。如果它对征服的民族采取人道主义的态度,它只是出于政治的考虑,但永远不会是出于责

① 巴枯宁:《上帝与国家》,第226页。

② 巴枯宁:《国家制度和无政府状态》,商务印书馆1982年版,第23页。

③ 巴枯宁:《联邦主义、社会主义和反神主义》,选自中央编译局编《巴枯宁言论》,三联书店1978年版,第116页。

④ 巴枯宁:《我们的社会主义纲领》,同上,第87页。

⑤ 巴枯宁:《联邦主义、社会主义和反神主义》,同上,第111页。

任,因此,“国家——这是对人类的最可恨、最无耻、最彻底的否定”。^①

第三,巴枯宁认为,任何国家,无论是君主国还是共和国,都是否定“人性”的,国家还否定臣民的个人利益和公民权利,也否定异国人民的权利,从而破坏了各国人民之间的世界团结,把本国和其他各国人民均置于正义和人性之外。

第四,国家与教会沆瀣一气,狼狈为奸。巴枯宁说,国家不是自然界的直接产物,它是宗教意识的产物,国家是教会“的小兄弟”。国家不能提出任何现实的基础来为自己的存在进行辩护,国家只能依靠神学和唯心主义为自身的存在提供理论根据,从古希腊、罗马开始,国家就以一个神和一批神的名义为自己存在和统治的权利提出了根据,这些神被看作是这个国家和那个国家的特定保护者,当基督教摧毁了多神教的时候,国家又借用基督教上帝的名义来保护自己,“每一个国家直到现在还认为有必要声明,上帝特别和专门地保护着它。”^②

巴枯宁认为,一切宗教和它们的神、先知、圣者、救世主,都是那些没有充分发展和没有充分掌握自己能力的人们轻信和空想创造出来的,宗教的天国不过是一种幻想,无知的人们从这种幻想里找到了自己的“影像”,天国靠掠夺人间变得富足,天国愈富足,人间愈不幸。“上帝一旦被设置,自然就被宣布是一切事物的原因、理由、裁判者和绝对的主宰,从此世界就什么也不是,上帝便是一切,而真正创造了上帝的人,在不知不觉地从虚空中引出上帝之后,却向他鞠躬致敬,俯首崇拜,自称是它的创造物和奴隶。”^③

巴枯宁说,基督教的确是“最出色”的宗教,它为了神性的利益而削弱、蹂躏和消灭了人性。同时,国家和教会相互利用,国家被教会奉为神圣,并赋予它合法存在的理由和基础。巴枯宁主张,社会革命不仅要消灭国家,而且要消灭宗教,消灭教会,他说:“上帝的观念却意味着人类的理性和正义被抛弃;它是对人类自由最坚决的否定,在理论上和实际上结果都必然使人类沦为奴隶。”^④

第五,巴枯宁提出,国家就是暴力,是对自由的否定。他认为任何一种国家,哪怕是用最自由、最民主的形式装饰起来的国家,都是建立在暴力和专制基础之上的。他说:“国家究竟是什么?是对它所有成员的个人自由的否定的总和;或者说是它的所有成员为了共同福利而放弃自己那份自由而做出的牺牲的总和。……所以,哪里开始了国家,那里的个人自由就要结束,反之亦然。”^⑤又说,任何国家都是一种羁绊,它一方面产生了专制,另一方面产生了奴役。

巴枯宁提出,国家越庞大,它的组织机构就越复杂,它与人民群众的利益就

① 巴枯宁:《联邦主义、社会主义和反神主义》,选自中央编译局编《巴枯宁言论》,三联书店1978年版,第111页。

② 巴枯宁:《我们的社会主义纲领》,同上,第87页。

③ 巴枯宁:《上帝与国家》,同上,第214页。

④ 巴枯宁:《上帝与国家》,同上,第215页。

⑤ 巴枯宁:《联邦主义、社会主义和反神主义》,同上,第107—108页。

越对立,它对人民群众的压迫就越深重,人民群众对它的监督就越不可能。他以沙俄为例,说它必定要残害人民,必定要成为人民的吸血鬼,人民本能地憎恨它,而它也必然要镇压人民,因为它的整个存在力量都是建立在人民的苦难之上的。为了维持国内秩序,为了维持防御和侵略的力量,它需要庞大的军队,需要不计其数的警察、官僚和僧侣,为了供养这批人,就必然要压榨人民。“只要帝国还继续存在,它就一定要鱼肉我们人民。对人民有用的宪法只能有一个——这就是摧毁帝国。”^①

巴枯宁自称是革命者,是“自我献身的人”。他说他没有自己的利益、事务、感情、爱好、财产,甚至名字,他对国家和整个等级制度是无情的。他宣称,推翻国家和国家制度的革命即将来临,它们的寿命已屈指可数,在政治国家的废墟上,将建立起以自治的协作社或公社为基础的“自由的人民经济联盟”,或称:“自由兄弟联盟”。

3. 权威——外在强加于人的意志,自由发展的障碍

巴枯宁提出,有两种权威,一种是自然规律的权威,一种是政治、思想、人文科学等方面的权威。他认为,对于表现在“物理世界”和“社会世界”的自然规律的权威是无法抗拒的,它构成人们生存的基础和根本条件,调节人们的一切运动和思想行为,要反抗这些规律是不允许的,也是不可能的。巴枯宁承认,人们完全是自然规律的奴隶,但这种奴隶状态对于人类并非羞耻。“或者不如说这根本不是奴隶。”^② 因为奴隶的“外在”必然是主人,规律不是“外在”的,它是“内在”的,它附着于人身,构成了人类的存在,只有通过这些规律,人们才能生活、呼吸、行动、思想、希望,推开规律,人类就什么也不是,人类就不能存在。

巴枯宁说,在人与自然规律的关系中,只有一种自由,“就是按照他所追求的集体或个人的解放或人性化的目标,在越来越大的程度上认识和应用这些规律的自由。”^③ 人的自由在于,他服从自然规律,是因为他自己认识了这种规律本身,而不是因为任何人的或神的、集体的和个别的外来意志把这些规律强加于人们。

巴枯宁反对第二种权威,即政治、思想和人文科学方面的权威,认为这种权威是外界强加于人的,是妨碍人类自由和进步的。他说,假定有一个“博学的科学院”,由科学界最优秀的代表组成,其责任是负责社会的立法,并且假定它仅仅依据真理,拟定出来的法律与最新科学发现绝对一致,“可是,对我说来,我坚持认为这种立法和这种组织会是个怪物”。^④ 原因是:第一,人文科学总是而且必

① 巴枯宁:《国家制度和无政府状态》,商务印书馆1982年版,第67页。

② 巴枯宁:《上帝与国家》,选自《巴枯宁言论》,中央编译局编,三联书店1978年版,第217页。

③ 巴枯宁:《上帝与国家》,同上,第218页。

④ 巴枯宁:《上帝与国家》,同上,第219页。

然是不完全的,人们在人文科学方面还处于“摇篮”时期,生活永远前进,如果试图迫使人们对实际生活的认识与“科学最新成就”绝对一致起来,就会窒息人们的思想,阻碍社会的进步;第二,科学院的立法如果得不到社会的理解和承认,这种立法便是在“尊重科学”的名义下强加于人的,这样的社会就会是耶稣会统治的再版,就会使人类的智力落到“最低级的白痴状态”,这样的社会就不是人的社会,而是“野兽”的社会;第三,科学院即便是由最优秀的人士组成,它也必然会在道德上和精神上腐化堕落,“最伟大的科学天才,从他成为一个科学院的院士,一个经官方认可的学者的时候起,必然要陷于麻木不仁”。^①因为他们将享有特权,特权的特征就是它能扼杀人们的思想和心灵。他说:“无论在政治上和经济上享有特权的人,就是在精神上和心灵上堕落了的人。”^②因此他的结论是:“不要外来的立法,也不要权威,这两者在这方面是彼此分不开的,两者都要奴役社会并使立法者自己堕落下去。”^③

恩格斯曾在《论权威》一文中批评了巴枯宁的观点。恩格斯指出,权威就是指别人的意志强加于我们,权威又是以服从为前提,虽然这两种说法都不好听,但它在一切社会中都是必需的。特别是现代经济的发展,使联合活动日益取代个人的独立活动,但联合活动就是组织起来,没有权威就无法组织起来。在现代物质生产日益复杂化和社会化的条件下,把权威说成绝对坏的东西,而把自治原则说成是绝对好的东西是十分荒谬的。

至于国家权威或政治权威,恩格斯指出,在将来,社会职能将失去其政治性,而变为维护社会利益的简单管理职能,但是巴枯宁却要求在那些产生政治权威的社会关系废除以前,一举废除政治国家,他们的主张或者是“不知所云,如果是这样,那他们只是在散布糊涂观念;或者他们是知道的,如果是这样,那他们就是背叛无产阶级运动。在这两种情况下,他们都只是为反动派效劳。”^④

第四节 克鲁泡特金的互助论及其 对无政府共产社会的构想

彼得·阿列克谢耶维奇·克鲁泡特金(Пётр Алексеевич Кропоткин, 1842—1921),俄国无政府主义的著名理论家和活动家,出生于贵族家庭,1857年入彼得堡近侍学校,1862年毕业后至西伯利亚参加哥萨克骑兵队并担任伊尔库茨克总督的副官,他利用职务的便利,在西伯利亚进行了广泛的考察研究,搜集了大量的地质和生物资料。1867年,他辞去军职,入彼得堡大学学习,集中精力研究

① 巴枯宁:《上帝与国家》,选自《巴枯宁言论》,中央编译局编,三联书店1978年版,第219页。

②③ 巴枯宁:《上帝与国家》,同上,第220页。

④ 恩格斯:《论权威》,《马克思恩格斯选集》第2卷,第554页。

地理科学,在对西伯利亚的资料分析研究的基础上,发表了一系列论文,并当选为俄国地理学会委员。

1872年赴西欧旅行,受到西欧革命潮流和俄国流亡者的影响,他参加了第一国际的瑞士海尔克支部,后又转入汝拉联合会,受到巴枯宁无政府主张的影响。回国后,因在俄国宣传无政府主义,1874年沙俄政府逮捕入狱,1876年在患病就医期间从医院逃跑,在赴瑞士,后赴英法等国,在国外流亡达四十年,至1917年二月革命后才返回俄国。

在国外期间,因从事无政府主义活动,曾于1883年被法国政府逮捕,监禁了三年,1886年恢复自由后移居伦敦,埋头于无政府主义的理论著作,先后写作了《面包与自由》、《一个反抗者的话》、《田园、工厂、手工场》、《互助论》等。其中,《互助论》是他阐述无政府主义理论的主要著作。

1. 促进生物进化和生存发展的不是斗争而是互助

克鲁泡特金不同意达尔文把竞争看作是生物进化主要因素的观点,他说:“不论是在动物界还是在人类中,竞争都不是规律。”^① 克鲁泡特金认为,如果生物进化过程中存在竞争和斗争的话,那么这种竞争和斗争只存在于物种和群体之间,在物种和群体内部,团结、合群、互助是促使物种和群体发展的主要因素。因此,他说,在生物界和人类社会中,“互助也和互争一样,同样是一条自然法则”。^②

克鲁泡特金首先分析了动物之间的互助,指出,虽然在多种动物(特别是各纲的动物)之间进行着极多的斗争和残杀,但在同种的或至少在“同一个群”的动物之内,都同时存在着极多的互相维护、互相帮助和共同防御,他从甲虫、陆蟹、白蚁、蚂蚁之间的互助,一直谈到蜜蜂之间的互助,并作出结论说:“互助(它导致互信,这是勇敢的第一个先决条件)和个体的主动性(智力发达的第一个先决条件)在动物世界的进化中,是比互相斗争更具有无限重复性的两个因素。”^③ 由于蜜蜂实行了互助,才获得了人们所知道的广泛的发展,才获得了人们所称赞的智力。由于共同协作,才使他们的个体力量增加了若干倍,它们毫无喜好杀戮的表现,也没有喜欢无益斗争的习性。虽然,蜂群之中也有一些靠抢劫生活的懒惰成性者,它们具有反群居的本能,不愿过勤劳的生活,但自然将淘汰它们,“因为归根结底,团结的实践证明它比具有掠夺倾向的个体的发展对物种更为有利”。^④

① 克鲁泡特金:《互助论》,商务印书馆1984年版,第76页。

② 同上,第41页。

③ 同上,第28页。

④ 同上,第31页。

克鲁泡特金从昆虫进而讲述秃鹰、白尾鹰、西鸢等等鸟类的互助,并指出,合群性也是许多猛禽的共同特征。最后,他又讲述了哺乳动物之间的互助,认为:“联合和互助是哺乳动物中的通例。”^①他说,虽然蚂蚁、鸟类、甚至高级哺乳动物都喜欢互相角力、互相捕捉、互相戏弄,但这是它们以逸乐方式教育幼小动物的办法,正是作为整个动物界特征的合群性的表现。“合群生活是按最广义说来的生存竞争中最有力的武器……,合群生活使最弱的昆虫、最弱的鸟和最弱的哺乳动物能抵抗最可怕的猛禽和猛兽,保护自己不受伤害。合群生活能使动物长寿;使动物能消耗最少的精力来养育后代,并且虽在生殖率很低的情况下仍能保持它们的数目;它使合群动物能迁移到其他地方去寻找新居。”^②

克鲁泡特金认为,动物也有“集体正义感”。他说合群生活没有相应的合群情感,即某种集体正义感,合群生活便决不能实现。如果一个个体滥用自己的“个体优势”侵犯其他个体,而没有其他个体替受害者出面干涉,合群生活就会受到破坏。他讲述了燕子、鹤、麻雀等联合营巢,反对强占的例子,又列举鼯鼠负受伤的伙伴,企鹅喂养盲眼的同伙,驼鸟掩护同伴的逃跑等来说明动物同样富有同情心和正义感。

克鲁泡特金通过上述分析,最后作出的结论就是要发扬互助互援的精神,以互助互援的办法来消除竞争,“竞争永远是有害于物种的”。^③互助互援是自然的倾向,是永远存在的,虽然它并非永远为人们充分认识,“所以,团结起来——实行互助吧!这是给个体和全体以最大安全,给他们以生存、体力、智力、道德和进步的最有保证的最可靠办法”。^④

2. 人类从古至今靠互助才获得了自身的存在和发展

霍布斯曾经提出,人类只不过是组织散漫的生物,永远准备彼此战斗,只是由于某种权威力量的干预,才阻止了人类这样做。赫胥黎也曾把人描绘成为毫无伦理观念的老虎狮子,说人类为生存拼命斗争,至死方休。克鲁泡特金批评了上述观点,指出,人类和动物一样,虽然在民族、群体、种族、民族之间存在着不少斗争,“但和平和互助是族或种之内的通例”。^⑤内部团结互助的种族走向繁荣昌盛,内部充满矛盾斗争的种族走向了衰败灭亡。

克鲁泡特金提出,在人类自身进化发展的初期,即在人类处于蒙昧状态,组成群和部落的原始时期,人类就过着有组织的、集体的、群居的生活。人类在开始的时候,曾经历一个可称之为“共婚”的阶段,即整个部落中的丈夫和妻子都属

① 克鲁泡特金:《互助论》,商务印书馆1984年版,第48页。

② 同上,第62页。

③④ 同上,第77页。

⑤ 同上,第78页。

公有而很少考虑血缘关系,后来,亲族之间的婚姻才被禁止,同时一祖相传、子孙聚集的宗族、氏族观念也有了发展,一夫一妻或一夫多妻的家庭是氏族后期出现的。这个时期,促进部落和家庭发展的是团结互助,而决不是斗争。

克鲁泡特金引述大量目前还存在的蒙昧人的材料证明,他们正是依靠团结互助才得以存在至今。南非的“布西门人”,曾被欧洲的殖民者大批杀戮,但他们心地善良,公正无私,忠实于自己的诺言,并且深知感恩报德。南非比布西门人略为进步的“霍顿脱人”,曾被欧洲人称之为“最肮脏的动物”,但他们彼此都以仁慈、善意相待,正直贞洁,赏罚分明,丝毫不懂欧洲人的堕落行为和不守信义的诡计,他们生活在安静的气氛中,很少与邻人发生争执。

克鲁泡特金依次论述了澳大利亚的土人及巴布亚人的生活情况,特别列举了爱斯基摩人和亚鲁特人的“共产主义”生活和思想。他们猎获的动物和鱼全归氏族所有,虽然已经有了私有财产制度,但当一个人富裕起来后,他便举行一次盛大的宴会来招待族人,宴会之后,把自己所有的财物分给族人。在六万个亚鲁特人中,一个世纪以来,只发生过一次谋杀事件;四十年来在一千八百个亚鲁特人中,连一件违反习惯法的事情也没有发生过。

克鲁泡特金说,在部落的统一还未受到分立家庭的破坏时,“人人为大家”在部落里是最高行为准则。后来,分立的家长制家庭在民族内部慢慢地发展起来,民族开始分解为家庭的松散联盟,于是人们又找到了以分立的家庭为基础的新的组织形式——村落公社。村落公社在罗马衰亡后的15个世纪或更多的时间里,继续保持了欧洲比较顽强的那些种族的团结,这种组织在某些地区存留至今。

村落公社实行份地和共耕制度,在人类尚未脱离野蛮人阶段与自然进行斗争的时候,村落公社是他们的武器。同时,在对抗最狡猾和最有力的压迫者时,村落公社使他们联合在一起。两人之间的争吵,都被看作是公社的事情,甚至争吵时可能说出的一些伤人的话,亦被看作是对公社和公社祖先的冒犯。争讼主要依靠中间人的裁决,中间人无法解决的严重争端,则提交村民会议解决。

中世纪的封建制度并没有使村落公社解体,虽然领主把奴隶劳动强加在农民头上,并窃取了以前属于公社的征税权利,但农民仍然保留了村民公社的两种权利,即土地公有和独立裁判。不论封建势力多么发展,村落公社丝毫没有让步,到公元九至十世纪,全欧便开始风起云涌地修筑石墙和城堡来保护村落公社,随后,许多有防御的村落公社便成为无数“封建山林中的绿洲”,它们开始从封建领主的枷锁下解放出来,在这些有防御城垣的村落公社的基础上,便产生了中世纪的城市。

在中世纪的城市诞生之初,有城垣保护的人们组织了各种各样的“同盟会”、“兄弟会”、“友谊会”等互助组织,这些组织统称“行会”,人们在一个共同看法之下联合起来,大胆地去追求互助和自由的新生活。他们到处修建起宏伟富丽

的建筑,表现了自由联合的人们的天才,“我们发现他们所以获得成功,不在于个别英雄的天才,也不在于巨大国家的有力组织或其统治者的政治才能,而是在于有这种互助和互援的潮流”。^①

克鲁泡特金认为,行会是中世纪劳动者最重要的组织,在任何事情上,行会会员都手足相待,彼此以兄弟姊妹相称,大家完全平等,行会拥有许多共同财产,如土地、牲畜、建筑物、礼拜堂等,它要求所有的会友都发誓要抛弃旧怨,它虽然没有把“决不争吵”作为义务强加在每个人身上,但决不赞同把争执变为仇恨。会友如遇困难和危险,大家都会鼎力相助,只有在一个会友对其他人失信时,才会被看作“没有价值的人”驱逐出会,行会对中世纪城市经济和科学文化的发展起了重要的作用。

3. 现代国家、战争和权力对人类互助组织的镇压和摧残

克鲁泡特金提出,在社会历史上,一方面是互助促进着人类的发展,另一方面是战争毁灭着人类劳动互助的成果,特别是从事战争的军队和以军队为依托的政治权力,掠夺和压迫爱好和平的居民。在古代,当野蛮人的自由的最后痕迹几乎被消灭的时候,欧洲便沦落在成千个统治者的统治之下,但在欧洲,无论奴隶制时代,封建制时代,战争和国家权力都无力阻止和消灭人类社会的各种互助组织和互助形式,只是随着现代强大的民族国家的出现,人民群众才被迫屈从于总揽一切的现代国家权力之前。

克鲁泡特金说,伟大的宗教改革运动初期,充满了人类在社会上如同一个家庭的看法及“人如手足”的信念,成千上万的男女组成了共产主义性质的团体,并把自己的一切财产交给这些团体,但是,国家不容许这种团体存在,因为“国家之内不允许再有国家”。^② 国家依靠刀剑、火刑和拷问架,在对成千上万的群众屠杀之后,才阻止了这种共产主义性质的互助团体的发展。“在此后的三个世纪里,欧洲大陆和英伦三岛的国家都系统地肃清了一切以前有互助表现倾向的那些制度。”^③ 村落公社的村民会议、裁判所和独立行政权被取缔,它们的土地被没收;行会的财产和自由被剥夺,“它们被置于国家官吏的控制之下,受到官吏们为所欲为的贪污和行贿的弊害。”^④ 后来竟发展到政治、教育、科学、法律都用来为国家的权力服务,甚至大学的讲台都在教育人们说,以前体现人们互助需要的制度,在一个严密组织的国家里是不能容许的。

克鲁泡特金说,由于国家吞没了一切社会职能,这就必然促使狭隘的个人主

① 克鲁泡特金:《互助论》,商务印书馆1984年版,第151页。

② 同上,第205页。

③④ 同上,第204页。

义得到发展。“对国家所负的义务愈多,公民间相互的义务显然将愈来愈少。”^①在中世纪,每个人都属于一个行会或兄弟会,两个弟兄有照顾一个生病的弟兄的义务,而现在则只需把贫民医院的地址告诉自己的邻居就够了。在野蛮人的社会里,两人斗殴,第三人如不劝阻,酿成命案,他也将被当作凶手看待,但按照现代一切由国家保护的观点,旁观者是不用去干涉的,干涉是警察的事情。

克鲁泡特金认为,尽管国家在不断地反对和消灭着人与人之间的互助,但在日常的生活里,互助互援的原则依然起着巨大作用,“虽然在整整三四百年间,互助制度在实践和理论上都受到了破坏,但亿万的人依然生活在这种制度下,他们热诚地保持着这种制度,而且竭力在它已不再存在的地方恢复它”。^②虽然个人主义的信条流行,但在日常的生活里,以互助倾向指导的行动仍起着重大作用,而且令人惊讶的是,如果深入考察便会发现,村落公社的形式仍在西欧一些地区顽强地存在着,在西欧的乡村生活中,到处都保留着村落公社时期留传下来的风俗习惯。在城市,现代工人组织了工会,并且发动了合作运动,在劳动者之间仍然充满了互助互援的精神,此外,人们还组织了各式各样的慈善机构和互助团体。总之,不论国家如何压制,不论哲学家们在科学的幌子下如何宣扬互相憎恨和无情斗争,都不能消灭深深树立在人类理智和良心中的人类团结的情感。

克鲁泡特金反复强调,互助是人类的本性,是人类社会赖以存在和发展的力量,互助既是人类道德观念的真正基础,也是宗教团体的重要原则。在国家出现以前,人类的互助本能是没有任何束缚和压制的,虽然在国家出现以后,少数人利用手中掌握的国家权力,千方百计地压制、破坏和消灭人们的互助组织,但历史已经证明,人类的互助本性是无法压制的,“我们可以断言,在人类道德的进步中,起主导作用的是互助而不是斗争,甚至在现今,我们仍可以说,扩展互助的范围,就是我们人类更高尚的进化的最好保证”。^③

4. 建立无政府共产主义社会的必要与可能

克鲁泡特金说,人类已经走过了长远的路程,在物换星移的几千年间,人们渐渐积蓄了无限量的财富,他们开垦土地,排泄沼泽,斩伐森林,开辟道路,并创造出复杂的机械,役使蒸汽和电力,人们的生产成果,足以供全人类一切需要而有余,但世界上为什么还有那么多穷人,为什么多数民众还不得不从事困苦的贱役?原因是,社会的财富和产品被少数人所侵占和掠夺,“这是因为那少数人凭借着过去获得的假定的权利,依旧垄断着现在人们劳动产物的三分之二,然后更

① 克鲁泡特金:《互助论》,商务印书馆1984年版,第205页。

② 同上,第206页。

③ 同上,第265页。

用极愚笨的、极可耻的方法来浪费这许多抢夺得来的东西。”^①“资本主义的本质就在这里了。”^②

克鲁泡特金说,世界上一切财富都是人类共同创造的公共财产。几千年来,数百万人为斩伐森林、排泄沼泽,开拓道路进行过艰辛劳动,每一块耕地都是由许多民族的血汗灌溉出来的,每一英里的铁路,每一码隧道,都吸收过人类的血液,矿山的竖井曾留下过多少矿工家庭的眼泪,艰辛和不幸,每一座城市、各种住宅、工厂、仓库,都是埋葬了数百万工人积蓄的劳动创造的。即使是人类的思想、文化、科学知识、机械发明,也无一不是由成千上万知名与不知名的哲学家、诗人、学者、发明家共同协作的结果,它们无一不是过去和现在人类所产生的公共财产。“几百万人不停地劳动着,创造出我们现在跨跃的文明。又有几百万人不停地劳动着来维持这种文明。要是没有他们,不出五十年之间,我们的世界除了留下一片废墟之外,什么也没有了。”^③

克鲁泡特金说,在资本主义社会,一切社会财富,劳动者世代生产的成果,都被少数人占有,土地、矿山、机器、铁路,都成了资本家的财产,劳动者不得不用他们工资来购买他们自己生产的财富,连教育也成为少数人的特权。法庭、行刑官、狱吏都是为了维持这种特权而设立的。并且这种社会还阻碍着人类的正直、自尊、同情、互助等感情的生长,“但是,社会是不能够这样生存下去的,社会必须回复到真理的路上;不然,就会灭亡。”^④

什么是真理的道路呢?克鲁泡特金说,就是建立一个万物属于万人,万物为万人所用,万物为万人所有的社会。“无论男女,只要能够分担正当的工作,他们便有权来正当地分配万人所生产的万物;这种分配足以担保万人的安乐。……我们所主张的是:万人的权利;万人的安乐!”^⑤

克鲁泡特金说,万人的安乐并非梦想,现代文明国家从事劳动生产的人数仅占三分之一,他们生产的产品足够使家家户户相当安适。英国人口从1844至1890年之间仅增加了62%,但生产却增加了130%;法国人口增加迟缓,但过去八十年间,小麦产量却增加了四倍,工业生产增加了十倍。但资本家为了维持产品的价格,却故意使大量的产品浪费,使大量的生产力闲置,使大批工人失业,而且每年耗费数百万的金钱供养大批官吏,维持监狱、警察及一切所谓“正义的装饰品”。当前的社会,一方面是极度的奢侈和浪费,另一方面是极度的贫困和饥饿。

克鲁泡特金提出,实现真理和正义,解决多数人贫困的出路,就是进行社会革命,建立“无政府共产主义”社会,一切财产都收归公有,生产机构收归万人使

①② 克鲁泡特金:《面包与自由》,商务印书馆1989年版,第37页。

③④ 同上,第39页。

⑤ 同上,第44页。

用,劳动在社会中占有最尊贵的地位,取消国家和政府,一切活动均由人们自由组合。他说:“我们的共产主义并不是傅立叶和共同居住论者^①的共产主义,也不是德国国家社会主义者的共产主义,这是无政府主义者的共产主义,即是说没有政府的共产主义——自由共产主义。这是我们人类经年累月所追求的二大理想之综合。这二大理想就是——经济的自由和政治的自由。”^②

克鲁泡特金指出,即使在个人主义充斥的资本主义社会,共产主义的倾向已经在各方面勃兴起来,如公共交通,公共桥梁,公共图书馆和实验室,但最困难的是要消灭那“不公道、压制、独占三者的化身”的国家。他说,人们长期受国家迷信的熏染,认为离开国家就无法运转,实际上,“政府所做的是异常微小的,这是令人惊奇的事。巴尔扎克曾描写过几百万的农民一生不知道国家是什么东西,只知道国家强迫他们缴纳的重税。”^③他提出,国家消灭后,工人可以自由地进行生产互助,农民则可以回到村落公社。代议政治连同工资制度都应一律废除,整个社会应按照自由、互助的原则重建。“我们所说的无政府共产主义的社会,即是承认个人充分自由,而不容许任何强权的存在,也无强迫人劳动的必要社会。”^④这个社会将没有食物、居住、衣服等各种生活必需品缺乏的忧虑,人们将愉快地劳动,过着自由惬意、万人安乐的幸福生活。

总的来看,克鲁泡特金用互助来解释生物和人类社会的进步,引述大量生物进化和人类社会发展的资料,批评达尔文的生存竞争理论,并深刻揭露资本主义的各种弊病,在许多方面发人深思。但他把国家和互助对立起来,认为国家反对和消灭互助,这是出自巴枯宁式的偏见,是缺乏事实依据的,村落公社和行会的消灭是经济发展的结果而并非政治强制的结果。他和蒲鲁东一样,留恋于中世纪的村落公社和行会,并完全抹杀了政治国家在人类社会中的特定的历史作用,在理论上是荒谬的,在实践上是有害的。和其他的无政府主义者一样,想用使社会倒退的办法来解决社会问题,这只有用倒拨人类历史时钟的办法才能实现。

① “共同居住论者”,指傅立叶的信徒,他们的理想社会是由四百个家庭约1800人共同居住在一起组成的法伦斯泰尔。

② 克鲁泡特金:《面包与自由》,商务印书馆1989年版,第61页。

③ 同上,第64页。

④ 同上,第162页。

第二十章

实证主义的社会政治观

实证主义是19世纪三四十年代流行于西方的一种哲学、社会学和政治学流派。实证主义者宣称,他们的体系是由哲学和政治学构成的,前者是基础,后者是这一体系的目的。在哲学上,他们以“知识”和“科学”为幌子,宣扬一种主观唯心主义,在政治学方面,他们宣扬阶级调和论。

实证主义的产生不是偶然的,19世纪三四十年代,资产阶级的统治已经在西方确立,资本主义社会内在的基本矛盾已经开始暴露,无产阶级和资产阶级的斗争日趋激烈。这个时期,资产阶级思想家们的任务,一方面是要为已经确立的资本主义制度的合理性进行论证,另一方面是要为资本主义已经暴露的各种社会矛盾和弊病寻找医治补救的药方,并用唯心主义来对抗马克思主义的唯物主义,用阶级合作论来对抗阶级斗争论。这个时期,由于时代的变化,18世纪的启蒙学说已经被推到历史舞台的后面去了,实证主义适应资产阶级的需要,打着尊重“科学”,尊重“知识”的旗号,抛弃了旧人道主义的进步内容,增添了新人道主义的反对成分,他们走上了历史舞台,起初攻击在英法等国流行的空想社会主义,后来又转而攻击马克思主义和共产主义,力图用阶级合作论诱使工人阶级脱离革命的道路。

实证主义的主要代表是孔德。他认为,要改造社会必须建立一种实证的社会科学,这种社会科学不以“推论”为依据,而以实证的知识 and 经验为依据,并以爱为原则,以秩序为基础,以进步为目的。爱、秩序和进步便是实证主义的中心思想和主要内容。孔德还提出以实证主义为基础的新人道主义是人类最高的道德,是巨大的神明,应当像宗教的神明一样,让人们顶礼膜拜。

实证主义的另一重要代表是斯宾塞,他继承了孔德的思想,同样打着用科学方法考察社会现象的旗号,把人类社会同生物有机体加以类比,用庸俗进化论来解释社会的发展,把阶级和国家的产生说成是与生物机体各种器官的职能分化完全一样,创立了一种所谓“生物社会学”,鼓吹人类社会也与生物界一样,物竞

天择,优胜劣败,在生存竞争中自然淘汰,适者生存。

实证主义的出现,标志着近代西方政治思想已由具有进步意义的思潮逐渐走向保守。列宁在《唯物主义和经验批判主义》一书中,曾经把实证主义的论证方法称为“彻头彻尾的资产阶级哄骗手段。”^①并且把实证主义者斥之为“不肖的自命为哲学家的空谈家。”^②

第一节 孔德的实证主义社会政治观

奥古斯特·孔德(Auguste Comte, 1798—1857)是法国资产阶级的社会学家和哲学家、实证主义的创始人。

孔德出身于法国蒙皮利埃一个税务官的家庭,1814年就读于巴黎工艺学校,1818年后曾担任空想社会主义者圣西门的秘书,受到圣西门学说颇深的影响。但是孔德并没有完全接受圣西门的思想,他抛弃了圣西门学说中对资本主义批判的进步内容,仅仅吸收了圣西门的人道主义内容,后来与圣西门在政治观点方面的分歧竟越来越大,终于分裂。恩格斯在一封信中这样说,孔德给圣西门做过秘书,并且是他的挚友,圣西门曾打算依靠孔德在他死后把他那些盈盈欲溢的思想加以整理并公诸于世,可是后来“孔德突然和‘师傅’决裂了,退出了这个学派;以后经过了很长的一段时间,他才以他的‘实证主义哲学’显露了头角。”^③

孔德是欧洲思想史上最早把自己的哲学和政治学体系称做实证主义的人,他一生著述甚多,主要著作有《实证政治》、《实证哲学教程》、《实证哲学体系或建立人道宗教的社会学论文》、《实证主义问答或广泛宗教解说撮要》等。

1848年,孔德在法国建立了“实证主义哲学协会”,聚众讲学,传播实证主义和宣扬所谓“人道教”。孔德的思想,对解放前的旧中国曾有过一些影响,上海北京等地,都曾建立过孔德学会和孔德学校。

现将孔德的哲学和社会政治观点概述如下:

1. 哲学只应研究现象,不应探索本质,事物的本质特性及其终极原因是不可知的

孔德是一个不可知论者,他自称自己的理论不是根据抽象的推理,而是根据确知的事实。他说,哲学家们争论世界的本质究竟是物质还是精神这个问题是人的认识能力所无法解决的。他的哲学既不同于中世纪的唯心主义的神学世界观,也不同于十八世纪法国的唯物主义世界观,他的哲学是超越于唯心和唯物之

① 列宁:《唯物主义和经验批判主义》,单行本,第218页。

② 同上,第202页。

③ 恩格斯:《致菲·滕尼斯的信》(1895年1月24日)《马克思恩格斯书信选集》,第527页。

上的一种新的“实证科学”体系。

什么是“实证”？孔德说，所谓实证就是指能为事实所证明的确实的、实在的、有用的东西。而所谓“科学”，他说就是指对人们所经验、经历的事实和现象的描写和记录。孔德十分强调经验，他说世界上只有人们亲身经验的事实和现实才是确实可靠的，但是他对经验的解释又是唯心主义的。他和其他的唯心主义者一样，认为经验是人们对表象的主观感觉和体验的总和。换句话说，孔德所强调的实证的、确切的事实，仅仅只是人的主观所感觉和体验到的表面现象。

孔德认为，事物的本质是超乎感觉经验或现象之外的东西，是不可认识的。他说：“在我们的那些实证的说明中，甚至在那些最完备的说明中，我们都是完全无意于陈述那些造成各种现象的动因的，因为那样只会把困难往后推；我们的企图只是精确地分析产生现象的环境，用一些合乎常规的先后关系和相似关系把它们相互连结起来。”^①

孔德认为，科学的任务，只是研究和记录“是什么”，不必去探索“为什么？”，即只需去研究事物的现象，不需去研究事物的本质，他说：“真正的实证精神用对现象的不变规律的研究来代替所谓原因（不管是近因还是第一因），一句话，用研究怎样来代替如何”。^②

总之，在哲学上，实证主义者企图用唯心主义的不可知论来代替唯物主义，他们力图回避哲学的基本问题，因此列宁曾经批判说，实证主义者“就是这样一种讨厌的烂泥，就是哲学上的可鄙的中间党派，它在每一个问题上都把唯物主义派别和唯心主义派别混淆起来。在哲学上企图超出这两个基本派别，这不过是玩弄‘调合派的骗人把戏’而已”。^③ 孔德的上述哲学观点是他社会政治思想的基础。

2. 与人类相适应的社会发展的三个阶段

从上述哲学观点出发，孔德提出，社会学和政治学的任务，也如哲学所指出的那样，只能去观察、经验和认识社会历史和社会现象，不必去探索社会历史和现象后面隐藏的最终原因。

孔德根据他对社会现象的观察，认为社会意识的发展是人类社会历史发展的基础，他把人类社会的发展史仅仅看成是一部思想认识的发展史，并提出人类社会的发展经历了这样三个阶段：

第一阶段：神学阶段，又名虚构阶段。他说这是人类理智发展的最初阶段，

① 引自：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，第30—31页。

② 孔德：《实证主义概论》，第50页。

③ 列宁：《唯物主义和经验批判主义》单行本，第341页。

是人类的青年时代。在这个阶段上,人们用神学的幻想推理的思维方法来研究问题,用神人同形同性的观点来看待事物,用神力的影响来解释一切现象,把一切事物都看成是超自然的实体,看成是神的意志的体现。在这个阶段中,宗教和神学在社会思想领域中占据统治地位,人们经历了由原始拜物教、多神教到一神教的不同发展时期。

第二阶段:形而上学阶段,又名抽象阶段。孔德说,在这一阶段,人们从神学的束缚中摆脱出来,用抽象思维代替神学去探索事物的本质,用抽象的概念和知识代替了神学的概念和知识,同时用具有抽象的力量的人或实体,取代了虚构的有人格的神。在思想上,人们开始去研究事物现象的必然原因,并力图从中推断出结果来。

第三阶段:实证主义阶段。孔德说,这是人类思想发展的最后阶段和最高阶段,或称科学阶段。在这个阶段上,人们应用科学的实证主义方法来观察认识自然现象和社会现象,人类的智力,不再被用去研究那些不可认识的宇宙的起源和目的,以及现象的内在和终极原因,人们只研究各种现象的联系和规律,这样,人类的认识就达到了完善的顶点。

孔德提出,上述三个阶段也可以从个人智力的发展得到证明,他说:“我们每一个人追忆自己的历史时,它不是记得自己在主要的看法方面,曾经相继地经过三个阶段,在童年时期是神学家,在青年时期是形而上学家,在壮年时期是物理学家吗?”^①

孔德还指出,与上述三个思想认识阶段相适应的,人类社会和政治制度的发展也经历了三个阶段:

第一阶段,神权统治阶段。在这个阶段上,僧侣是社会的最高领导人,人们由于对上帝的信念而盲目崇信权力和军事首脑。这是一个君主政治和教会权威绝对专制的时代。

第二阶段,国家主义和人民自主的时代。这个时期,社会契约论,人民主权论,人权主义代替了神学政治论;贵族政体和共和政体代替了君主专制政体。启蒙思想家倡导理性,反对神性,提倡自由、平等、人民主权和民族独立,因而这是一个政治进步的阶段。但从“建设能力”上说,它是完全失败的,它破坏了旧的,却没有能够提供新的,它批判了神学,却造成了知识的混乱和信念的不稳定,它否定了专制暴政,却造成了无政府状态。在这个阶段,社会出现了种种的矛盾和不安,妨碍着社会的安定。孔德甚至攻击法国大革命,是倒退的,它用多神教代替天主教,用美德和朴素的名义来谴责工业和艺术,甚至把科学也宣布为知识的贵族。这些错误不能看作是偶然的;它是形而上学政治中所固有的”。^②

① 引自:《西方现代资产阶级哲学论著选辑》,第27页。

② 引自汉默顿编:《西方名著提要》(社会科学部分),中国青年出版社,第328页。

第三阶段,科学的实证政治阶段。在这一阶段,实证主义的理想政治制度将得到实现,人类将走向一个充满爱和新人道主义的团结、和谐、进步和有秩序的社会。

孔德提出,与社会政治制度发展的三个阶段相适应,自然科学和社会科学的发展也经历了一系列的阶梯,按照发展顺序排列,即数学(算术、几何、力学)、天文学、物理学、化学、生物学、社会学。他认为这是从简单到复杂的递进,从低级到高级的发展,并说:“这种分类是按照各种科学发展的次序排列的,说明它们的社会关系和相对的完善性。要想得到有效的知识,必须按上列次序研究这几门科学;没有前面几门科学的知识,是不能理解社会学的。”^①

3. 研究“秩序”和“进步”的社会学及其改革社会的方案

孔德认为,在所有一切科学发展的阶梯中,社会学是最后的、最重要的、最复杂的科学,他说:“社会学比任何其他科学都更重要。此外,唯有它才提供逻辑的和科学的环节,借此我们对现象的其他各种不同的观察能够连成一个统一的整体。”^② 社会学包括经济学、伦理学、心理学和历史哲学,是科学发展的顶点。

孔德又把社会学分为静力社会学和动力社会学。静力社会学研究现存的社会事实和社会秩序,动力社会学研究社会今后的演化,发展及其进步。

孔德认为,秩序和进步是社会学研究的中心,他在自己的《实证政治》一书的封面上,写上了“秩序和进步”这个口号。他所谓的“秩序”就是要维护资本主义制度的安全,他所谓的“进步”,就是要对现存的资本主义制度作进一步的改良,使之能和平地、不发生任何革命风暴地向前发展。孔德把他的社会学称之为“人类社会秩序、进步的科学”,并且说,社会学必须以社会实际生活为依据,而实证主义从实际生活出发的原则,为 sociology 奠定了科学基础和指明了发展方向。

孔德在他以所谓实际生活为依据的社会学中,提出了下列一些重要观点:

第一,家庭是社会的基础,社会是家庭的集合。

孔德提出,社会不是由个人,而是由家庭组成的。他说:“真正的社会单位是家庭。”^③ 社会上统治阶级和被统治阶级的相互依从关系就是以家庭的两性从属关系和长幼从属关系为基础的,而婚姻制度的基本原则就是妇女“天生的”依从原则,他说:“生物学告诉我们两性之间在身体上和精神上有着根本的差别,社会学则将证明一些人大肆鼓吹的男女平等是空想,两性如果平等了,将会和一些社会存在不相容。”^④ 同样,父母子女之间的联系,也是依从原则起作用的结果,

① 引自汉默顿编:《西方名著提要》(社会科学部分),中国青年出版社,第324页。

② 孔德:《实证主义概论》,第40页。

③ 引自汉默顿编:《西方名著提要》(社会科学部分),中国青年出版社,第330页。

④ 同上,第331页。

由于相互依从,家庭才赖以建立,他说:“人类家庭的自然依从关系是社会最好的模型。一方面,我们看到服从和适当的依从,只有恩惠而无耻辱;另一方面,我们也看到了爱和亲切结合的绝对权威。”^①

孔德提出,人类的初期,仅有家庭而无社会和国家。但是一方面由于人们具有一种过群体生活的本能,因而便要求建立社会。另一方面,人们又具有服从的本能,因而愿意把领导社会的职责委托给贤明的统治者,于是便产生了国家。他说,社会和国家在任何情况下,不论是和平环境还是动乱年代,都需要有一个绝对权威,政治上的从属关系和家庭中的从属关系一样,是不可缺少的。“人类服从的本能比我们一般想像的要强烈的多。把领导责任让给贤明可靠的领导者,谁不认为是好事呢?甚至在革命动乱的年代里,人民也感到需要一个最强的权威,政治上的依从关系是不可避免的,正如同它是不可缺少的一样。”^②

孔德认为,家庭和社会各有自己的职责,家庭的职责是维护家庭的利益和防止家庭的解体,社会的职责是维护社会的利益和防止社会和知识的解体。家庭和社会的利益是一致的,目的也是一致的。孔德还说:“合作原则,不论是自发的或者议定的,都是社会的基础,而社会的目的永远是要在那伟大的合作计划中使每一个成员各得其所。”^③但在合作问题上,家庭和社会是有区别的,在家庭中,合作关系没有那么明显,家庭主要是爱的结合,家庭存在的理由是爱,远不是为了某一目的的合作。在社会上,合作关系占居绝对优势,爱则退居次要地位。

第二,感情是社会发展的动力。

孔德认为,人的聪明才智是依附于感情的,人的聪明才智需要感情的刺激才能发挥出来,才能继续工作。

感情又分为个人感情和社会感情两种,个人感情是在个人利益基础上产生的,社会感情是在公共利益基础上产生的。个人感情是社会感情的基础,但个人感情比社会感情更强烈,它为社会活动指出目的和方向。孔德说,这是因为“公共利益的目的必然是从个人利益的目的推演出来的。如果把我们的个人感情压制下来,我们的社会感情就失去了必要的鼓舞和指导,就会变得淡漠而脆弱”。^④

孔德认为,个人感情要求维护现存的社会秩序,产生了保守精神。社会感情要求社会向前发展,产生了改革精神。静力社会学要着重考察个人感情,动力社会学则要着重考察社会感情,而人类社会则是在利己的个人感情和利他的社会感情的矛盾斗争中向前发展的。他说:“人类在道德上、物质上对社会感情的需要以及把社会感情服从于个人本能之间的矛盾,揭示出我们即将研究的保守精

① 引自汉默顿编:《西方名著提要》(社会科学部分),中国青年出版社,第331页。

② 同上,第332页。

③ 同上,第332页。

④ 同上,第330页。

神和改革精神互相斗争的科学根源;保守精神是纯粹由个人本能产生出来的,改革精神则是智力活动与各种社会本能自然结合的产物。”^①

既然改革精神是智力活动与各种社会本能自然结合的产物,因此孔德进一步提出说,智慧能够训练和改变人的感情,智慧能使利己的倾向转变为利他倾向,智慧越发展,社会感情便越发展,人们用社会感情控制个人感情的能力便越增加,因此人类的进步实质上就是人类理智品质的进化。孔德还指出,死亡也可以看作是人类社会进步的一种推动力,他说:“青年基本上是进步的,老年基本上是保守并且反对进步的,而死亡也就防止了老年人过分严重地阻挡世界的进步。假使生命延长到十倍,进步就会受到更大的阻力。”^②

第三,团结与和谐是整个社会发展的方向和目的。

孔德说,团结与和谐是宇宙的规律,在社会生活中,这一规律应当获得特别完全和明显的实现。孔德认为,社会犹如其他生命有机体一样,只有各个部分协调一致,才能生存发展,因此政治的任务就是要巩固社会的团结并建立社会制度整体与部分之间的和谐。

根据团结、和谐的精神,孔德提出了一套改革现存社会制度的计划:

他说,现存社会制度中占优势的是两种力量和与之相适应的两个阶级。两种力量即集中的财富力量和分散的群众力量,两个阶级即富有的资产阶级和劳动的工人阶级,这两种力量和两个阶级的团结和谐是现存社会存在发展的基础。

要实现两种力量和两个阶级的团结就必须建立一个实证的社会政治制度,在这个制度下,资产阶级掌握着立法权力和军事权力,无产阶级掌握着行政权力,两个阶级各自承担自己的职责,各自履行自己的义务,互相从属,协调一致。他说,例如在巴黎,则由居民选举若干杰出的无产者,赋予他们法兰西共和国行政长官的职位和权力,同时建立一个由资本家组织的国会作为立法机构,国会不仅拥有财富和资本,而且还应拥有军事力量,孔德建议,建立八万宪兵来代替常备军,由国会统率。无产阶级的行政长官可以发号施令,并对其他社会集团施加道德和教育的影响,但必须服从拥有立法权的国会的节制和监督,如果无产阶级的这些长官,不接受国会的节制,一意孤行,那末国会就要利用手中的军事力量,撤销他们的职务。

孔德认为,在实证主义社会里,人们只应当尽义务,不应当有权利,他说,实证政治除承认履行自己义务的权利外,不承认有其他任何权利。权利这个概念应当从政治领域中消失,正如原因这个概念应当从哲学领域中消失一样。他说人们有生以来就只有义务而且带着义务度过一生,而人的本性就是服从,服从也是履行义务,如果低级人不服从高级人,弱者不服从强者,社会和谐就将遭到破

① 引自汉默顿编:《西方名著提要》(社会科学部分),中国青年出版社,第330页。

② 同上,第332页。

坏。他主张在实证社会中,谁如果不服从,影响了社会和谐,那么就应给予“社会除名”的处分。

孔德认为资本家的经营是对社会具有良好意义的活动,他认为资本的存在是社会的好现象,因为资本创造了工业,发展了生产,增加了社会财富,因此实证社会将鼓励资本家进行经营,他把银行家、商人、工厂主都称做“真正的社会活动家”。

孔德认为,幅员广大的国家不宜于建立实证社会,将来的世界应当是五百个“社会政体”的联合,每个政体的幅员不应该大于比利时、荷兰、西西里和撒丁,人口不应当超过三百万。他把实证社会说成是最理想最幸福的社会体系。他说:“在实证主义体系里,心、智力和品格就互相增强和互相发展,因为每一样都是系统地导向了它的本性所适合的行动方式。公共生活和私人生活都比以前任何一个时期有了远为和谐的关系,因为两者所从事的目的是相同。”^①

4. 人道教——实证主义的宗教

孔德提出,在实证社会中,为了增强道德力量的影响,必须建立一种新的宗教——人道教。

孔德说,宗教可以起调节知识和情意的作用,对社会,可以起到团结和促进人们和谐交往的作用。历史上,宗教的变化象征着人类的进步,从拜物教、多神教到一神教便是一个人类进步的过程。孔德尤为推崇天主教,说实证主义之重视天主教,比天主教的卫道士更甚。

孔德宣称,人类社会发展到实证科学阶段,宗教的重要性丝毫没有减少,而且实证主义本身就是一种宗教,这种宗教较之其他任何一种宗教都更真实、更完善。他说:“实证主义就按照宗教这个词的真实意义而变成一个宗教了;它是一个唯一的真正而完全的宗教,注定要取代一切建立于原始的神学基础上的不完全的和临时的体系。”^②他把这个实证主义的宗教命名为“人道教”,并说:“这样,实证主义者就比任何宗教的神学的信徒更为真实地把人生看作是一个继续不断的热忱的崇拜行为了;这种崇拜会鼓舞并纯化我们的感情,扩大并启发我们的思想,提高并鼓励我们的行为。”^③孔德说,天主教是“默示”的宗教,人道教是“理性”的宗教,理性的宗教不反对默示的宗教,但理性的宗教将继承和取代默示的宗教。

孔德提出,他的人道教具有特殊的教义,特殊的礼拜形式,特殊的教堂。他说:“实证主义者的崇拜对象并不像神学信徒的崇拜对象那样,是一个绝对的、孤

① 引自:《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家关于人性论人道主义言论选辑》,商务印书馆,第824页。

②③ 引自:《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家关于人性论人道主义言论选辑》,商务印书馆,第830页。

立的和不可理解的存在,它的生存不可以予以证实,也不可能和任何其他实现的事物进行比较。”^① 人道教不膜拜上帝,而是膜拜人类,膜拜大我(即社会联合体)。他说人类就是一种特殊的万物之灵,人类就是上帝,他是一个伟大的存在,“崇拜这个伟大的存在就应当是我们整个人生的特征”。^②

人道教既然膜拜人类,因此人道教的教义就是把人道主义的情爱奉为最高原则。孔德说,社会是许多个人的联合体,要保证社会的和谐存在,每个人必须自觉地与他人合作,“为他人而生活”,与他人相亲相爱。他说,人的本性有三个基本要素:思想、感情、行动,这三个要素必须靠爱才能综合,才能联系,“人类的存在完全取决于将人类各部分联合在一起的相互之间的爱”。^③ 在十九世纪三四十年代,孔德提倡情爱,是因为他看到了当时工人运动的兴起,他希望用爱的说教来劝导无产阶级不要进行革命斗争,为此,孔德在法国建立了一些“工人俱乐部”和“工人之友社”,劝说无产阶级与资本家团结合作,人人相爱。

孔德宣称,在实证社会中,人人信仰人道教,实证主义哲学家便是人道教的祭司,他们代表智慧,是中央的控制力量。资本家则将作为世俗力量的首领,“他们的职务在实证主义宗教里将作为人道的营养工具而受到尊崇;为生活而收集并准备必要的物质资料工具,同时也是分配这些资料的工具,当然,总必须服从中央工具的调节力量”。^④ 工人阶级是社会机体中“神经感应作用”的“活跃的功能”,他们将在努力控制财富权力的滥用方面给予祭司阶级以有力的支持,“而且在各方面他们都准备好了接受并实施它的道德的影响力”。^⑤ 同时,妇女亦将起重大的道德协调作用,“妇女的功能和个人头脑中爱情的器官很相似,在这里我们看到了调节力量的最纯洁和最自发的形式”。^⑥ 妇女代表爱情,她们将和实证主义的祭司通力合作,用爱情整个社会施加不可抗拒的影响。这就是孔德以爱为最高教义的人道教社会的阶级合作的理想模式。

马克思曾经指出:“巴黎工人知道:孔德在政治方面是帝国制度(个人独裁)的代言人;……在人类活动的所有范围内,甚至在科学范围内是等级制度的代言人;巴黎工人还知道:他是一部新的教义问答的作者,这部新的教义问答用新的教皇和新的圣徒代替了旧教皇和旧圣徒。”^⑦

孔德的实证主义观点,对后来西方的政治学和社会学有较大的影响,欧美许多国家都建立了“孔德学会”,有的国家还把实证主义宣布为国教,到了20世纪

①② 引自:《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家关于人性论人道主义言论选辑》,商务印书馆,第832页。

③ 孔德:《实证主义概论》,第364页。

④ 引自:《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家关于人性论人道主义言论选辑》,商务印书馆,第837页。

⑤⑥ 同上,第838页。

⑦ 马克思:《法兰西内战》(初稿),《马克思恩格斯全集》第17卷,第602页。

初期,美国的巴尔登·培里又在孔德学说的基础上提出了新实证主义,至今仍有一定影响。

第二节 斯宾塞的生物社会学

赫伯特·斯宾塞(Herbert Spencer, 1820—1903),是英国实证主义的哲学家和社会学家,是生物社会学和社会有机体论的主要代表。斯宾塞出生于英国德比郡一个知识分子家庭,父亲是一个循循善诱的中学教师,他注重培养学生的独立思考能力而反对死记硬背。斯宾塞幼年体弱多病,没有进学校接受教育,在家随父亲学习自然科学、社会科学和进行物理实验,博览各种书籍,其进步比在学校更为显著。1837年开始协助父亲从事教学工作,后又担任铁路技术员,1842年开始为《非国教杂志》撰稿,1848年担任英国《经济学家》杂志的编辑。

1851年斯宾塞发表了《社会静力学》一书,宣扬实证主义,引起英国学术界的注意。次年又发表了阐述达尔文进化论的《演进假说》,并辞去《经济学家》杂志编辑职务,专心致力哲学和社会学的研究著述。他自1862年至1896年积30余年连续出版了《综合哲学》10卷,其中包括《第一原理》、《生物学原理》、《伦理学原理》等;宣称这是一部包罗人类一切知识的完整体系的著作。斯宾塞在哲学上反对辩证唯物主义,宣扬不可知论,企图调和宗教与科学的对立;在社会学和政治学方面,宣扬庸俗的社会进化论,反对阶级斗争和无产阶级革命运动,力图调和无产阶级与资产阶级的对立。他的思想受到英国资产阶级思想家们的极大称赞,他被推崇为学术界的泰斗,他被称为英国维多利亚时代的亚里士多德。

现将他的实证主义哲学和社会政治思想概述如下:

1. 世界本质不可知论与宗教科学调和论

斯宾塞和孔德一样,认为哲学的任务只在于研究现象,不在于探索本质,世界的本质是不可知的。他的这一哲学观点,是他社会学和政治学的理论基础。

斯宾塞说,人们依赖观察和思维进行认识,思维过程则是一个根据现实的经验进行分类比较的过程。他认为,认识就是“分类”,分类就是或者把相同的东西结合起来,或者把不同的东西分开来,因此,在分类比较中,发现相似和相异是一切知识的基础。但是一切初始的、终极的、本质的原因与人们的经验无联系的、无差别、无相似的,它们是无法进行分类比较和证明的,因而是无法认识的。再如物质、运动、时间、空间都是不可理解的,我们既无法证明空间可以分割,也无法证明它不可分割,我们既不能证明时间无限,也不能证明时间有限。

可是斯宾塞又宣称,在一切现象的背后,仍然隐藏着一个绝对的实在,这是一个既无开端、又无终结、无条件的实现,这个实在称之为“力的持久性”,或简称之为“力”。它位于经验的后面,是经验的基础,也是一切科学的基础,但它是不

可知的,它是一个超越认识的终极真理。他说:“力是一切终点的终点,是不可知的东西。我们说物质不灭,实际上指物质影响我们的那种力量不灭。我们只是由于肌肉力量受到物质阻力才意识到物质,所以我们也只是通过直接或间接的方式,证实这种阻力的不灭之后才能意识到物质不灭。”^①但是斯宾塞认为,这些都是无法证实的。

斯宾塞说:“人们所知道的东西都是不可知的东西的表象。”^②表象又分为两类,一类是清晰的,一类是模糊的。清晰的是在感觉下直接产生的,是原始的表象,模糊的是在回想、记忆、想象或观念的作用下产生的。

人类既然只能根据对现象的分类和联系进行认识,因此知识可以根据它的联系程度分类:低级的、科学的和哲学的知识。斯宾塞说:“最低的知识是完全不相联系的知识,科学是部分有联系的知识,哲学则是完全相联系的知识。哲学的目的就是把知识连成一体。”^③哲学是一个综合的、包罗万象的知识体系,哲学探索现象之间的联系及其规律,解释现象之间的各种秩序,“哲学的概括便包容并统一了科学的最广泛的概括”。^④

斯宾塞从不可知论出发,进一步提出了科学与宗教可以调和的观点。他说,宗教与科学都是以不可知的“力的持久性”这一绝对真理为基础的。“一切流行的宗教信仰都有一个真理作为基础,即使是外表上互相冲突的宗教信仰,在基本上还是协调的。宗教和科学虽然看来互相对立,但实际上只是表达了同一事实相反的两面,两者的看法是可以互相调和的。”^⑤一切宗教都认为宇宙是一个谜,而且一切宗教都不能解开这个谜,反之,科学上关于时间和空间这两个最基本的概念,也认为是不可理解的实体表象,也认为是一个谜。科学上对一切可以理解的东西,也仍然认为后面还有一个不可知的谜存在,因此说明“宇宙显示给我们的力量是完全不可思议的。这是最深刻、最广泛而且最肯定的事实。在这个基础上,宗教和科学可以调和起来”。^⑥

斯宾塞说,宗教虽然包含着许多错误和陈腐的观念,但却保持着一个最高的真理,即认为“万物是一种超越我们知识的力量表现”。这是宗教中的最真实的成分和重要之点,是与科学的认识完全一致的地方。同时,“科学的进步必然会走向研究愈来愈抽象和愈来愈不可理解的原因。科学所逐渐接近的那种最抽象的概念,实际上就诱解到不可知、不可思议的概念里面去”。^⑦于是科学和宗教便殊途同归,走向同一。

① 引自汉默顿编:《西方名著提要》(社会科学部分),中国青年出版社,第377页。

② 同上,第376页。

③④ 同上,第376页。

⑤ 同上,第374页。

⑥ 同上,第375页。

⑦ 同上,第375页。

斯宾塞认为一切宗教都有三个特点:(1)一切宗教形式不论如何退化,总有一个基本的真理;(2)信条中包含着这种真理的具体成分是比较好的成分;(3)各种宗教信仰是已经成为事实秩序中不可缺少的部分,分别适应于当时的社会情况。因此,宗教和科学一样,是社会所不可缺少的东西,是同样有助于人类认识的提高和社会秩序的巩固的东西。

斯宾塞的上述观点,是哲学上的一种倒退。他抛弃了十八世纪的唯物主义,抛弃了启蒙思想家对宗教的批判,重新用不可知论来调和科学与宗教,实际上是要和孔德一样,把哲学变为宗教,把实证主义变为一种神秘的信仰。

2. 社会如一个生物有机体,是按生物进化规律向前发展的

斯宾塞从不可知论出发,认为社会学和政治学也只能研究社会现象,不应探索本质原因。他所看到的现象是社会有如一个生物有机体,是按照生物进化的规律向前发展的,于是他使用生物学来解释社会学,用生物进化规律来取代人类社会的发展规律,创立了所谓的生物社会学。

生物社会学包括两个部分,即社会有机体论和社会进化论。

社会有机体论这种理论在很古老的时候,便已出现,亚里士多德在《政治学》一书中就曾经把上层阶级的人口比作“灵魂”,把下层阶级的群众比作“肉体”,认为下层阶级的群众受上层阶级的驱使就如肉体受灵魂的驱使一样。以后有一些思想家,不断用生物机体来比拟社会,但是许多比拟都是偶然使用的,是不系统的。19世纪,随着生物学的发展,斯宾塞等人才把这一比拟系统化,形成了一种完整的理论体系。

斯宾塞认为,社会有五个方面与生物有机体是一致的:(1)社会里的个人和有机体的细胞一样,两者的发展都使整个机体增大;(2)两者的成长都使机体增加复杂性;(3)社会的各组成部分和生物有机体的各部分一样,都是相互依赖的;(4)个别不能离开整体。在机体中,细胞与整体不能分离,在社会中,每个成员都是整体的一个部分,个人的存在价值以社会整体的存在价值为转移;(5)社会的生命与有机体的生命一样,都要比它们内部任何个别部分的生命长得多。

斯宾塞提出,生物有机体在其发展过程中形成了三大功能系统,相应地人类社会也在其发展过程中形成了不同的阶级和不同的职能部门。两者相似的有:(1)保持系统。在生物有机体中为营养系统,在社会中为产业组织,它生产各种产品来供应社会需要,承担这一职能的是劳动者阶级;(2)分配系统。在生物有机体中相当于循环体系,在社会中为商业,运输组织,它们负责分配社会产品,担负这项职能的是商人阶级;(3)调节系统,又称管理系统。在生物有机体中相当于神经系统,在社会中为国家和政府,负责指挥整个机体的活动,承担这一职能的是工业资本家阶级。这三种系统和三个阶级各司其职,互相配合,维持着社会的存在和发展。斯宾塞甚至荒谬地把英国国王的御前会议比作生物体的脑髓,

上议院比作小脑,下议院比作大脑等等。

斯宾塞也承认社会与有机体存在着差异,他认为这种差异表现在四个方面:(1)社会没有形体,不像人那样有完整的四肢和面孔;(2)组成有机体的细胞是密集的,不自由的,组成社会的个人是自由的,而且多少有些分散的;(3)组成有机体的各部分其形态和位置是固定不变的,组成社会的个人,其地位和位置是可以改变的;(4)在生物有机体中,意识的作用集中于整体的一小部分,在社会中,意识的作用分散于全体个人。但斯宾塞又认为,上述差异是“表面的”,不是实质性的,社会与生物有机体在实质上是一致的。

斯宾塞提出,生物有机体的存在,有赖于各种功能器官的配合,社会的存在发展则有赖于各阶级的协作。他说,从社会发展的历史看,各种协作经历了两个阶段:第一阶段是军事形态社会的协作。所谓军事形态社会即指依靠军队和暴力维持统治的君主专制社会,在这种社会里,协作是依靠强力维持的;第二阶段是产业社会形态的协作。产业社会即资本主义社会,在这种社会里,协作是自愿的、非强制性的合作。斯宾塞提出,要发展产业社会的协作,政府应当采取自由主义、放任主义的政策,让每一个人自由发展,独立自救,不受国家干涉,这样人们便能通过自我适应和自愿合作得到陶冶而乐于集体生活,社会亦便能走向幸福。

斯宾塞说,社会的政府及其军事组织,也像生物的神经系统一样,是由于应付周围环境的需要而产生发展起来的。例如,动物的神经系统是由于要去捕获其他动物和防备其他动物的捕获而产生发展的,同样,社会的政府和军事机构也是由于要对付社会或防御其他社会的征服而产生并发展起来的。

对于这种把社会比拟为生物有机体的理论,列宁曾经进行过尖锐的批判,指出把生物学的概念搬用于社会科学的领域,这些概念就变成了空洞的词句,“事实上,依靠这些概念是不能对社会现象作任何研究、不能对社会科学的方法作任何说明的。再没有什么事情比在危机、革命、阶级斗争等等现象上贴上‘唯能论的’或‘生物社会学的’标签更容易的了,然而,也再没有什么事情比这种勾当更无益、更烦琐和更呆板了”。^①

社会进化论又称社会达尔文主义,这是应用达尔文的生物进化规律来解释社会发展规律的一种理论。

达尔文认为,生物进化的规律是生存竞争,优胜劣败,自然淘汰,适者生存。斯宾塞企图应用达尔文的这一规律来说明社会历史的发展,用它来解释人与人之间、民族与民族之间、国家与国家之间的关系,认为社会亦如生物界一样,是一个生存竞争的世界,而人类社会的发展史就是一部优胜劣败,自然淘汰,适者生存的历史。

斯宾塞提出,在人类社会的生存竞争中,无能者贫困,无谋者吃苦,懒惰者挨

^① 列宁:《唯物主义和经验批判主义》单行本,第329页。

饿,强凌弱,众暴寡,都是社会进化过程中的正常现象。他甚至认为,在民族的“生存竞争”中,“优秀”民族必然战胜“劣等”民族。因为“优秀”民族是最能适应进化规律的民族,是最符合“适者生存”原则的民族。

斯宾塞认为,社会阶级和国家的产生也如生物体中各种职能的分化一样,是社会进化的产物。他还说,社会的发展,也如生物有机体的进化一样,是一个由单一(纯一)到多种(歧异),由简单到复杂,由低级到高级的过程。他说:“由纯一进化到歧异这一过程在人类当中表现得最为明显。以个体来看人类是愈变愈歧异。从生物种类来看,因为人种的增多和分化而变得更加歧异了。谈到人类在社会上的具体表现,这种一般规律的例证很多。文学、建筑、戏剧、服饰等等的发展,都表明远古以来进化的一个主要特征就是以纯一走向歧异”。^①他说社会曾经经历了家庭制度、政治制度、宗教制度和产业制度等发展阶段,如果说家庭制度是“纯一”、低级、简单的社会,那么产业制度便是“歧异”、高级、复杂的社会。

斯宾塞还提出说,社会苦难是社会进化过程中的必然现象,他说:“为了适应社会状态,人们不仅必须消除野性,而且必须获得文明生活所需要的能力……素质与环境不相适应,不可避免地产生了苦难。”^②他认为劳动者的贫困固然是悲惨的,但从整个人类的利益来看,则是“最高的仁慈”,这如同患遗传病者的子女的天折意味着仁慈一样。如果社会怜惜贫病者,国家对他们进行救济,就会使生存竞争中的弱者保存下来,这与物竞天择、自然淘汰的规律是背离的,对社会的发展是没有好处的。

3. 社会均衡可以导致社会和谐

斯宾塞认为,平衡是宇宙运动的基本规律,也是支配生物有机体发展的根本原则。他说,每一生物体都表现出四种形式的平衡,即自身功能的平衡,自身与环境的平衡,自身机械力的平衡,自身与天敌的平衡。例如有的生物“在某一个时期由于食物丰富,敌人不存在,便上升到平均数目以上。这个时期接着食物减少,敌人增多,便又被压抑到平均水平以下去了。在这种上下摇摆中存在着一种物种平均数,膨大的倾向和受周围抑制的倾向,便在这个平均数上保持平衡”。^③

斯宾塞认为,平衡原则同样也支配着人类社会的发展。社会进化的规律便是在生存竞争中由分散到凝结,由凝结转向平衡的。平衡既是社会繁荣富强的要求,也是个人幸福发展的前提。低级社会是不平衡的,只有高级社会才能实现真正的平衡。

为了实现和巩固平衡,斯宾塞提出,社会应当给予每一成员以同等的自由权

① 引自汉默顿编:《西方名著提要》(社会科学部分),中国青年出版社,第379页。

② 引自斯帕尔主编:《近代政治哲学资料汇编》,第257页。

③ 引自汉默顿编:《西方名著提要》(社会科学部分),中国青年出版社,第381页。

利,国家不应干涉个人的这种自由,只需保护个人的这种自由,让每一个人在自由的生存竞争中去寻求自己的幸福和利益。他说:“社会上也进行着这种平衡过程。当每个人在他的应有活动范围内所能满足的欲望以外没有其他欲望,而且除开个人自愿遵守的限制以外社会又不加上任何限制的时候,便能达到这种平衡。”^① 社会不予限制的个人同等自由权便是实现社会均衡的前提条件。

斯宾塞说,个人同等自由权也是社会“正义”的中心内容,是国家活动的至高原则。他说:“正义要求每一个成熟的人自由地做他所愿意做的事,如果他不侵犯别人同等的自由。真正的所谓权力,是由平等的自由规律而来的必然结果:每一个人都得到一定限度的权利,不能超过这个限度。”^② 斯宾塞还提出,同等自由权利既要求人们对自己的行为加以约束,禁止侵犯他人,又要求人们为推进社会福利而努力。因此作为个人,既应有“利己主义”,也应有“利他主义”,他说利己主义必然先于利他主义,但利他主义的行为可以使社会正义得到伸张,使利己主义得到满足,单纯的利己主义或利他主义都是不合理的,两者的结合,便能达到平衡,使社会和个人都能得到幸福。

斯宾塞用平衡论来反对一切政治斗争,他主张政府必须在各派政治力量之间,在进步势力与保守势力,以及社会各阶级之间寻找妥协的途径,建立各种力量的平衡与和谐。他特别反对革命,认为革命的罪过就在于破坏平衡与和谐。他认为如果社会非进行革命不可,那么也只应像 1688 年的“光荣革命”那样,有节奏地、缓和地实现各阶级的妥协与平衡,以保持社会的和谐与稳定。

^① 引自汉默顿编:《西方名著提要》(社会科学部分),中国青年出版社,第 382 页。

^② 转引自梯利著:《西方哲学史》下卷,商务印书馆 1979 年版,第 318 页。

第二十一章

唯意志论的人生观和权力观

唯意志论是把人的主观意志和情感无限夸大为万物之源的一种唯心主义的哲学主张。一些哲学家和政治思想家用这种观点来解释人生,说明社会历史和政治权力,于是形成了不同的唯意志论流派,其中影响较大的有叔本华的生命意志论和尼采的权力意志论。

唯意志论的思想,在欧洲哲学史上早已存在,在德国古典哲学家中,康德、费希特都曾提出过某些类似的主张,但还没有形成典型的唯意志论的哲学派别。

资产阶级的统治自十九世纪初期在欧洲一些主要的国家建立后,就一直经历着忐忑不安、忧心忡忡的坎坷历程。随着工业革命的逐渐完成,作为生产社会化和生产资料私人占有制的矛盾的表现形式的经济危机,便开始不断地冲击着资本主义制度,19世纪30年代,工人阶级作为一支独立的政治力量开始登上了欧洲的历史舞台,40年代马克思主义的诞生直接使共产主义成为威胁资本主义生存的可怕“幽灵”,在1848年席卷整个欧洲大陆的革命时期,无产阶级开始显示出自己巨大的力量,60年到70年代,第一国际的建立和巴黎公社革命的爆发震撼了整个资本主义世界。这个时期,有的思想家寻求功利主义来安抚劳动阶级,有的寻求实证主义来诱惑劳动阶级,有的则宣扬悲观厌世的思想,要人们逃避现实,不问政治,脱离社会斗争,在自我折磨中了结生命,有的则公开鼓吹暴力统治、发动侵略战争。叔本华和尼采便是后面两种主张的思想代表。

唯意志论和实证主义在维护资产阶级制度这一基本点虽然一致,但其理论形式是有差别的。例如在哲学思想方面,实证主义认为世界的本质是不可知的,唯意志论则认为是可知论的,这个本质就是意志;实证主义强调客观经验,唯意志论强调主观本能;实证主义否认质变,唯意志论则只承认质变而否认量变等等。在政治思想方面,实证主义主张政治妥协和阶级调和,他们提出了自由、秩序、进步等口号,唯意志论者则由宣扬悲观厌世甚至走向公开敌视劳动群众和一切进步势力。

唯意志论的主要代表叔本华和尼采的著作,起初并未引起人们的重视,后来随着自由资本主义时代向帝国主义时代的过渡,他们的理论才为西方的一些学者重新估价。19世纪末到20世纪初期,他们的思想在法国风靡一时,他们的著作被重新出版,叔本华和尼采亦被德国学术界奉为“文化哲人”、“第一流的思想家”、“当代伟大的哲学家”。

第一节 叔本华的生命意志论和悲观主义人生观

阿图尔·叔本华(Athur Schopenhauer,1788—1860)是德国反理性主义的生命意志论的倡导者,以悲观主义著称的思想家。

叔本华出生于但泽一个银行家的家庭,由于家庭富有,童年和青年时代的大部分时间都在国外的旅游生活中度过。1809年,叔本华入德国哥廷根大学学习医学和哲学,在哲学教师舒尔策的指导下,研究柏拉图和康德的哲学。1811年,叔本华转入柏林大学继续攻读哲学,当时费希特讲授的哲学课程使他深受影响,1813年向耶拿大学提出哲学论文《充足理由律的四重根》,获博士学位。后来留居魏玛和德累斯顿研究印度哲学和佛学。1818年出版了他的主要著作《作为意志和表象的世界》,但是这本书在一年半的时间里只卖了一百余本,这使叔本华十分伤心,转而恼恨当时斐声学术界的黑格尔、费希特和谢林,攻击他们是“三个著名的诡辩家”。1920年,叔本华获柏林大学讲师资格,他选择了和黑格尔讲课的同一时间开设《整个哲学就是关于世界的本质和人的精神的学说》讲座,但听讲者寥寥无几,每次从未超过三人,他在柏林大学24学期的开课时间加在一起还不满一学期的课时。

1831年,柏林发生霍乱,叔本华因避免传染而脱离柏林大学,后来便一直住在法兰克福,1836年发表了《自然界中的意志》,1841年发表了《伦理学的两个基本问题》,1851年发表了《附录与补充》,这最后一部著作开始引起了一些人的注意,认为叔本华说出了他们的心声,于是重温叔本华30年前的著作,发现许多观点他早已在《作为意志和表象的世界》一书中进行过详细阐述,叔本华这时才受到了人们的尊重和称赞,被推崇备至,称他为“当代伟大的哲学家”。

德国著名的马克思主义者梅林在评论资产阶级对待叔本华哲学的态度的这一转变时说:“叔本华的悲观主义论据如此可怜,资产阶级尚有一丝勇气的时候,从来就是坚决拒绝的。但当资产阶级在50年代中受到官僚封建反革命势力苛待的时候,这种悲观主义就熔进了它的懊恼情绪。因为这时资产阶级已经没有一点政治意志,它宁愿任凭意志的本质破灭之后必然出现的变态和‘精神宁静’这类诱人的景象来欺骗自己。”^①

^① 弗朗茨·梅林:《论尼采》,《弗朗茨·梅林哲学论文集》,柏林迪茨出版社1961年版,第173页。

1. 生命的意志是世界的本质

叔本华从主观唯心主义出发,认为世界只是作为人所感知和认识的表面现象而存在着,因此他提出了这样一个命题,即“世界是我的表象”,并且说:“这是一个真理,是对于任何一个生活着和认识着的生物都有效的真理。”^①叔本华在提出这一命题的时候一再指出,这一命题只是讲了世界的一面,即现象的一面,而构成世界的还有另一面,即内在的本质的一面,这就是“意志”,因此他提出了第二个命题:“世界是我的意志。”

叔本华认为,意志作为世界的本质是无处不在、无时不在的,人有意志,动物也有意志,有机物有意志,无机物也有意志,意志存在于世界上的一切事物之中,“世界上形形色色的事物,都是这个意志的表现,客观化,世界只是这个意志的一面镜子”。^②作为主体的意志决定着物质世界的一切运动;例如,人的意志的任何一个活动都将立即体现为他的身体的活动,身体的活动是客体化(或称客观化)了的意志,不仅如此,甚至人的肉体也都是意志的产物,由于有吃喝的意志才产生了消化器官,有生殖的意志才产生了生殖器官,拿东西的意志产生了手,走路的意志产生了脚,各种器官都不过是意志的客体化,是一种看得见的“表象的意志”。

叔本华说,意志的一个基本特点就是求生,即维持自己的生存,繁衍自己的后代,延续自己的生命,因此意志又可以称之为“生存意志”、“生活意志”或“生命意志”。一切物质最珍视的就是它的生命和存在,树木需要阳光,所以努力向上生长,它需要水分营养,所以向土里扎根。在有机界中,一粒种子长久不发芽仍能保持其生命力,在无机界中,化学元素非在一定条件下不能分解或化合,即非在一定条件下不能转化为其他物质,这正是化学元素“求生意志”的表现,因为转化为其他物质,就意味着自身的死亡。

叔本华还吸收了柏拉图的“理念论”,认为意志客体化的程度有高低大小之分,有无穷的级别,理念就是意志客体化的级别。他说:“‘意志客体化’的这些级别不是别的,正就是柏拉图的那些理念。”^③意志是“自在之物”,它必须首先直接客体化为理念,然后再间接客体化为具体的各种事物。叔本华认为,愈处于较高阶段的理念,就愈能清晰而完整地表现意志。而在宇宙之中,处于最高等级的理念是人的理念,但人与人则不同,有“天才”和“群氓”之分,天才在其直观的认识中,可以超脱一切时间、空间、因果关系而发现意志的世界,懂得自己既是意志又是表象,懂得自己和世界是同一的。

① 叔本华:《作为意志和表象的世界》,商务印书馆 1982 年版,第 26 页。

② 引自:《叔本华选集》,1928 年英文版,第 244 页。

③ 叔本华:《作为意志和表象的世界》,商务印书馆 1982 年版,第 190 页。

叔本华的唯一意志论,既是一种天才论,也是一种唯我主义。他认为客体依赖于主体,世界依赖于意志,而这意志归根结底就是“我”的意志,没有我的意志,就无所谓世界的表象,也无所谓世界的存在。

2. 痛苦是人生的唯一历程

叔本华认为,生命的意志就是“欲求”,是一种不可遏止的盲目冲动。他说:“意志自身在本质上是没有任何目的、一切止境的,它是一个无尽追求。”^①而欲求就是需要,需要就意味着缺乏,缺乏就标志着不满足,不满足就产生痛苦。他说:“一切欲求皆出于需要,所以也就是出于缺乏,所以也就是出于痛苦。这一欲求一经满足也就完了;可是一面有一个愿望得到满足,另一面至少就有十个不得满足”。^②人们一天不满足就痛苦一天,而又没有一次满足是持久的,每一次满足都只是新的欲求的起点。欲望经久不息,需求无穷无尽,痛苦也便无边无际。每一次的“满足”就如丢给乞丐的施舍一样,今天维持了他的生命,以便在明天继续延长他的痛苦。

由于欲壑难填,盲目追求,于是人与人之间便产生了种种矛盾,人们冲突、掠夺、屠杀、欺诈,这就更增加了人生的痛苦。人的一生就这样始终摆脱不了痛苦的折磨,“消除痛苦的不断努力除了改变痛苦的形态外,再也作不出什么。痛苦的形态原来是缺陷,困乏,保存生命的操心虑危。如果消除这一形态中的痛苦成功了——这已极不容易——立刻就有千百种其他形态的痛苦接踵而来”。^③如嫉妒、情敌、仇恨、恐惧、好名、爱财、疾病等等,最后假如一切形态的痛苦都被解脱之后,接踵而来的便是无名的烦恼和无聊的空虚。叔本华还说:“贫困的环境和穷乏产生痛苦;而一个人过分富有,就会感到无聊。因此,下层阶级的人是不断地和贫苦挣扎着,而上层阶级的人则经常和无聊进行着你死我活的斗争。”^④总之,叔本华的结论是:“我们自己先验地深信人生在整个根性上便已不可能有真正的幸福,人生在本质上就是一个形态繁多的痛苦,是一个一贯不幸的状况。”^⑤

叔本华认为,在痛苦的人生中有三种“极端”:第一种是强有力的意欲,是那些巨大的激情,这种激情出现在伟大的历史人物身上;第二种是理念的体会,纯粹的认识,即天才的认识,他们的认识是以摆脱为意志服务做前提的;第三种是认识的麻木,即空洞的冥想,使生命化为空虚无聊。他说一般个人的生活并不经

① 叔本华:《作为意志和表象的世界》,商务印书馆1982年版,第235页。

② 同上,第273页。

③ 同上,第431页。

④ 引自:《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》,商务印书馆,第849页。

⑤ 叔本华:《作为意志和表象的世界》,商务印书馆1982年版,第443页。

常在这三个极端之一中逗留,只是很少地接触到这些极端,“大半却只是软弱无力摇摆不定地时而接近这一极端,时而接近那一极端;是对于一些琐事迫不及待的欲求永远重复不已,也就是这样逃避着空虚无聊”。^①

叔本华认为,人生的一切幸福在本质上只是消极性质的,不是积极性质的。所谓消极性质,是指一切幸福都不是“持久的满足和福泽”,而仅仅只是暂时从痛苦或缺陷中得到解放,解放后随之而来的又是新的痛苦,或是沉闷,或是空洞的想望和无聊等等,“原来的缺陷、困乏、痛苦,那才是积极的东西,是自己投到我们这里来的东西”。^②幸福不是直接投到我们这里来的,它永远只不过是一种愿望的满足。叔本华甚至援引但丁《神曲》中的“炼狱”说,但丁何以能把地狱写得如此生动形象,乃是因为他直接取材于现实生活,而当一写到天堂时,则干瘪抽象,乃是因为地面上并无任何极乐可以借鉴命笔的缘故。

叔本华不仅积极宣扬悲观主义,而且猛烈攻击乐观主义,他说乐观主义是一种“没有思想的谈论”,并说乐观主义“不只是作为荒唐的想法,而且还作为一种真正丧德的想法而出现的,是作为对人类无名痛苦的恶毒讽刺出现的”。^③他说人们切莫以为基督教又有利于乐观主义,其实,在《圣经》中,“世界”和“灾难”几乎是当作同义词使用的。

3. 拯救人生的道路

叔本华提出,摆脱痛苦,拯救人生的道路就在于由抑制生命意志走向否定生命意志。

他说:生命的意志既然是欲求,因此“意志的肯定就是不为任何认识所干扰的、常住的欲求本身”。^④这正是人生痛苦的根源,而摆脱痛苦的出路,就在于从肯定生命意志走向否定生命意志,具体办法是:

(1) 实行禁欲主义

叔本华说:“意志愈是激烈,则意志自相矛盾的现象愈是明显触目,而痛苦也愈大。”^⑤因此拯救人生免于痛苦的道路首先就是禁欲。

他认为国家的立法和社会的道德都是外在的东西,是一种威吓性质的东西,而且着眼于将来,目的在于防范,因此不能克制作为现实的生命本质的意志。克制生命意志的首要办法只能是自觉地禁绝欲念。禁欲是生命意志的自我抑制,是建立在对生命、世界和意志本质的完全认识的基础之上的,这是一切智者的自觉行为。“一切圣者和禁欲主义者都是直接认识到这一点的,并且是通过行动来

① 叔本华:《作为意志和表象的世界》,商务印书馆1982年版,第441页。

② 同上,第438页。

③ 同上,第447页。

④ 同上,第448页。

⑤ 同上,第542页。

表现出这一点的。”^①叔本华引述了许多印度“圣者”的禁欲范例,要人们仿效学习。他要求人们要像婆罗门教徒那样,抛弃金钱、家庭和一切欢乐,去过隐居生活。他认为有巨大才智的人都是落落寡合、孤居独处的,他们追求恬静与闲暇,安适与朴素,只有智力等级“低下”的人,才爱好交往,并用交往来解脱无聊和空虚。

(2) 以痛苦折磨自己

叔本华说:“痛苦,事实上正是静化过程,只有通过它,在多数情形下,人才臻于神圣,就是说,从生存意志的迷途上知返。”^②他说大多数人都必须先由本人的最大痛苦把意志压服之后,才能出现生命意志的自我否定。人们常常要在激烈的痛苦挣扎中,要在陷于绝望的边缘之后,才会突然转向自己的内心,开始认识自己和认识世界,这时他豁然醒悟,整个人都变了样,他已超乎自己 and 一切痛苦之上,并且仿佛正是由于这些痛苦而使他纯洁化了、神圣化了,这时“他在不可剥夺的宁静,极乐和超然物外[的心境]中甘愿抛弃他前此激烈地追求过的一切而欣然接受死亡。这是在痛苦起着纯化作用的炉火中突然出现了否定生命意志的纹银,亦即出现了解脱。”^③

(3) 寂灭,即佛家的涅槃

叔本华说,我们每天的生活都在告诉我们,一切欢娱快乐其本身都是虚幻的,因此,生存的目的并不在于幸福,反之,“死亡当然应看作生命的真正目标:在死的时刻,一切都决定了,为了这个目的,整个生命的途程只不过是准备和引子。死是生的结果,生的总结,或累加的总和”。^④“死陡然地摧毁一切,摧毁一切人所愿意过的,这样就完成了生所给他的教训。”^⑤

叔本华认为,死虽然是生的目的,但人们不能自杀,自杀只能消灭自己的形体,即否定了生命意志的“客体化”,否定了生命的“表象”,却并没有否定生命自身。他说:“自杀,亦即一个个别现象的自甘毁灭,也就是一个完全徒劳的、愚蠢的行为;[因为现象毁灭时],自在之物却依然无恙,犹如不管彩虹所依存的雨点是如何迅速地替换更易,彩虹自身仍坚持不收一样。”^⑥

叔本华虽然提出要人们实行禁欲主义,并以自我磨折的办法来结束生命,但他自己却并没有身体力行,他一生都过着极其优裕的舒适生活,到处旅游观光。他和许多女人谈过恋爱,但又不想结婚,怕婚姻和家庭拖累他。他自己的理论,

① 叔本华:《作为意志和表象的世界》,商务印书馆1982年版,第525页。

② 引自:《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》,商务印书馆,第858页。

③ 叔本华:《作为意志和表象的世界》,商务印书馆1982年版,第538页。

④⑤ 引自:《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》,商务印书馆1966年版,第858页。

⑥ 叔本华:《作为意志和表象的世界》,商务印书馆1982年版,第547页。

也有不少自相矛盾之处,在《作为意志和表象的世界》一书中,他要人们以死为生活的目的,大谈所谓的涅槃,但在《智慧的箴言》一书中,又大谈身体健康的重要,他说,健康是人生幸福的源泉,“为了任何其他幸福而牺牲健康就是最大的愚蠢,不管这其他的幸福是什么,是得利、是升迁、是学问或者名誉,更不要说转瞬即逝的肉欲之乐了。应当把任何其他事情都放在比健康次要的地位”。^①

恩格斯曾经说过,叔本华的哲学不过是“适合庸人的浅薄思想”,“是由已经过时的哲学的残渣杂凑而成的”。^②叔本华的生命意志论,颠倒了主观与客观、物质和意识的关系,宣扬人生如梦幻、生活即痛苦,把广大人民群众在剥削制度下所遭受的一切苦难归咎于生命的欲求,把解脱苦难的道路归之于禁欲和自我折磨,要人们不去注意外在世界,而只注意内心意志,最后竟由唯心主义走向虚无主义,由禁欲主义走向寂灭涅槃,在实际上引诱人们逃避现实生活。叔本华甚至把人类比成严冬时节的一群刺猬,相互隔得远了会感到寒冷,但是互相挨近了,又会彼此刺伤,最好的办法是维持一定的距离,即便是同情,也只能站在远远的地方给人以同情。后来,叔本华的理论为尼采所接受和改造,形成了权力意志论。

第二节 尼采的权力意志论和超人思想

弗里德里希·威廉·尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844—1900)是德国从自由资本主义向垄断资本主义过渡时期的政治思想家,法西斯主义的思想先驱。

尼采出生于普鲁士萨克森省一个乡村牧师的家庭,他的远祖曾经是波兰贵族,他的父亲社会地位虽然不高,但却受到了普鲁士国王的特殊恩宠,所以父亲总是严格地教育自己的子女必须忠于上帝、忠于国王,并且向他们灌输贵族阶级的尊严感和优越感,不允许他们和普通人家的子女来往。

尼采青年时代在贵族子弟的寄宿学校念书,在学校的贵族气氛中形成了自己的世界观。据说他在学校时聪明颖悟,勤读不辍,课余不暇,常手不释卷。

后来他又到波恩大学和莱比锡大学念书,这个时期,他读到了叔本华的书,深受叔本华的思想影响,他把叔本华称做自己的导师,自己精神上的父亲。叔本华否定人生价值,认为生活即痛苦,除主张禁欲、自我磨折之外,并主张陶醉于艺术,认为艺术,尤其是音乐,亦能解救痛苦的心灵。尼采接受了叔本华的主张,曾一度与音乐家瓦格纳交好,希望用瓦格纳“忘我的古典歌剧”,使自己陷入忘我的

① 《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》,商务印书馆1966年版,第847—848页。

② 恩格斯:《自然辩证法》,《马克思恩格斯选集》第3卷,第467页。

状态,蹉跎岁月。

1868年,尼采被巴塞尔大学聘为古典语言文学教授,从此便开始了他的学术活动,起初他从事古典语言文学的研究,后来便转向哲学研究。

1870年普法战争爆发,战争结束,普鲁士取得了完全胜利,德国实现了统一。1871年普鲁士国王威廉一世到巴黎附近的凡尔赛宫正式加冕为德意志帝国皇帝,德国辉煌的胜利、显赫的战功、隆重的仪式、人民的欢呼,使尼采的思想由消极悲观、否定人生进而转变为肯定人生,主张积极壮烈,并逐渐形成了他的超人思想和权力意志论。尼采继承了叔本华的唯意志论,但他从叔本华所主张的一个极端走向了另一个极端,叔本华宣扬悲观厌世,尼采则由悲观厌世走向超越人类,叔本华崇拜天才,尼采则由崇拜天才走向崇拜超人,叔本华把世界看作生存意志的表现,尼采则把世界看作权力意志的表现。

1879年,尼采因病离开了巴塞尔大学,专门从事写作。他闭门谢客,深居简出,写了大量著作,但是他的书却找不到读者,他的思想最初不为人们所接受。同时他的健康状况越来越恶化,1889年1月精神完全失常,后来便一直没有恢复,直至逝世。

尼采一生著述甚多,在哲学和政治思想方面比较重要的有:《扎拉图斯特拉如是说》、《悲剧的诞生》、《道德体系论》、《反基督教》、《权力意志论》、《人性,太人性的》、《瞧!这个人》、《快乐的科学》等。

尼采的政治思想的主要点有以下几个方面:

1. 历史——永远还原,回到奴隶制去

尼采提出,社会是不会向前进步的,因为社会是由人组成的,而“人种”的水平是无法提高的。他说,整个动植物界都不是由低级向高级发展,而是同时发展,互相倾轧,彼此对抗,而且最完美最复杂的类型易于死亡,低等类型的动植物反而具有比较稳定的性质,所以社会进步是一种虚妄的思想,社会理想是无聊的思想家们的头脑里杜撰出来的,社会的美好完善是永远达不到的,只要看一看历史上从来没有过合乎理想的人类这一点便明白了。尼采甚至说:“理想的每一胜利从来就是向后倒退”。^①

对于历史的发展,尼采还提出了一个“永远还原”的观点,他在《扎拉图斯特拉如是说》一书中这样写道:“看啊,我们知道你所教示的:一切事物永远重还,我们也在其内,而且我们永始便已存在,并一切事物。”^②他说,人类已经完全被封闭在“时间的车轮”之中,历史不会向前运动,只是一再重复已经走过的阶段,人

^① 转引自:《尼采学说的反动本质》,上海人民出版社1961年版,第90页。

^② 引自:《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》,商务印书馆1966年版,第871页。

类社会的发展再也不能超越资本主义而向前迈进,只能重新还原到中世纪的黑暗状态和奴隶制的野蛮状态中去。

尼采认为,世界文化的最高峰是苏格拉底以前的奴隶制时代,他由此得出结论,说为了使艺术的发展有广阔、深厚、肥沃的土壤,就必须让多数人服务于少数人,这多数人在满足本身的最低需要之外,必须奴隶般地听命于“生命的需要”。他说:“因此,我们必须硬起心肠,提出这个听来残忍的真理:奴隶制是文化的实质。……本来就足够苦的人们的苦难还必须加重,以便使少数威风凛凛的人能创造出艺术的世界”。^① 他提出,人类没有文化艺术是不可想像的,文化艺术没有奴隶制是无法创造发展的,因此为了繁荣文化艺术,为了挽救人类,就非恢复奴隶制不可。

在历史观方面,尼采最后竟和叔本华一样,走入了佛教的领域,他提出了佛学“永远轮回”的观点说:“现在我死去而且消灭,立刻我便化为无物。灵魂也和肉体一样容易死灭的。但我将纠缠在内的因缘之结,又将转回——这将再创造我:我自己属于永远轮回之因素。……我永远回到这相同底自我底生命,在最大者上也在最小者上,以至于重说‘一切事物永远回还’之教”。^② 总之,历史“永远还原”,个人“永远轮回”,这便是尼采关于历史发展的结论。

2. 超人——创造历史的英雄、人类的先知、上帝的儿子、专横独裁的统治者

“超人”说是尼采全部政治思想的核心,尼采为超人说披上了一件神秘主义的外衣,说得十分玄妙,令人较难把握。

尼采提出,生物有三种类型:动物、一般人、超人。动物是低级的,一般人是中间的,超人则是人这一种族的延续,是人这一种族的顶点,他是凌驾于一般人之上的高级生物。

尼采说:“人类是一种应该超过的东西。”^③ 一般人都是应当被超越的事物。猿猴是被人超越的东西,它对于人来说,是一个可笑的对象,一个羞耻之物,“人,比之于超人,亦复如此;也是一个可笑的对象或痛苦的羞辱”。^④ 他说,一般人是一个过渡性的东西,他们都有两个前途,要么超越自己上升为超人,要么退化为禽兽,“人便是一根索子,联系于禽兽与超人之间——驾空于深渊之上。一种危险底过渡,危险底征途,危险地回顾,危险的战慄与停住”。^⑤ 他认为人要

① 引自:《尼采全集》,俄文版,第170页。

② 引自:《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》,商务印书馆1966年版,第871—872页。

③ 同上,第864页。

④ 同上,第865页。

⑤ 引自:《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》,商务印书馆,1966年版,第865页。

向前变为超人或向后蜕化为禽兽都非常艰难、非常危险,停滞不前是危险的,回顾是危险的,踌躇也是危险的,尽管如此,仍然有一部分人要上升为超人,而大多数人将沦为禽兽。他说:“人之伟大,在于他是桥梁,而不是目的;人之可爱,在于他上升又下落”。^①

尼采说,现代的人种已经越来越蜕化,现代人由于无休止的疲劳,已经不能动弹,除了静止和安定之外,已经一无所求,如果没有一种新的创造力,没有一种强大的意志力,人类就要灭亡了。而超人就是这种新的创造力和强大的意志力,所以只有超人才能挽救人类免于蜕化。他强调说,超人是人类应当追求的目标,他是人类所创造的最高价值,一般人应当为超人而牺牲自己,应当甘愿为超人做土壤、做肥料,把全部的粘力,整个生命,奉献于产生超人这一伟大目标,他说:“人类生存之目的在于产生伟大人物。”“无天才即无历史。”^②又说:“我要你们有生存的意义,这就是超人,作为阴沉黑暗中的闪电的人。”^③

什么是超人?按照尼采的说法,就是能凭个人意志创造历史的英雄,他是人类的“先知”,是上帝真正的儿子,是任所欲为的专横的统治者,他超越了现今人类的一般发展水平和认识能力,他是人类中的最强者,如古罗马的凯撒、法国的拿破仑。

尼采说,超人的产生具有特殊的条件,超人本身也具有许多“优良的”品质:

首先,超人要由优良的世家和优生的配育来产生,超人要受特殊的教育,要受种种恶劣环境的磨炼和考验。他说:“仔细审查一下最优秀、最有成效之士的生平,然后反躬自问:‘一棵巨树如果昂首于天宇,能否无恶劣气候和暴风雨之助呢?是否外部的不善和对抗,是否某种仇恨和嫉妒、顽梗疑惑、严酷贪婪和暴戾,不算是顺利环境的因素呢?’没有这种顺利环境,甚至连德性上的巨大长进,也是不可能的。”^④

其次,超人应当有威力、有统治意志,应当是一个发号施令者。尼采说,超人具有的不受限制的专制意志,“对一切愚民犹如狂风暴雨”。^⑤

再次,超人应当是立法者。超人的立法不受客观规律的限制,也不受道德原则的约束,他按照个人的意志创造自己的真理、自己的善。他的一切作为决不是为了什么人,为了什么事或为着什么缘故。他为实现自己的意志而创造,直到“我要它这样”,“我一定要他这样”完全实现为止。

此外,超人是无畏的试验者,他孜孜不倦于发现“新的生命形式”,他不顾

① 引自:《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》,商务印书馆,1966年版,第865页。

② 转引自:《现代西方著名哲学家评述》,三联书店,第11页。

③ 转引自:《尼采学说的反动本质》,上海人民出版社1961年版,第99页。

④ 转引自R.J.赫林德尔著:《尼采》,英文版,第103页。

⑤ 引自:《尼采文集》,俄文版,第249页。

自己的生命和幸福,也不顾被他统治着的一般人的生命和幸福做着种种危险的试验。尼采提出,对超人来说,人并不是亲爱的对象,不是怜悯的对象,人不过是一些原料和材料,是一些由超人来任意雕琢的石头,历史只不过是超人可以任意搓捏的泥巴。他说:“哲学家们并不是生下来相爱的。雄鹰决不结队飞翔,这种事应当让燕雀去干。……高飞远翥,张牙舞爪,才是伟大天才的本分。”^①

尼采说的超人就是能超越弱者,充分展现自己的才能,能主宰平庸之辈的人物。他认为,超人就是真理和道德的准绳,他是自由的、自私的、自足的。他敢于面对人类的最大的痛苦和最大的希望,他是充实、丰富、伟大而完全的人。尼采提出,超人要“坚强起来”!决不要对受奴役的人民发生一丝一毫的怜悯,决不要因为看到人民在你的统治下所遭受的灾难而颤抖,不必顾忌良心的责备,不必为自己的残忍而惭愧,这样才能表现出超人应有的伟大气魄。

尼采对人民群众无比蔑视,他把劳动人民称为“贱氓”、“末日时代的人”、“小人物”等等,他说这些小人物要求世界上不再有贫富不分,要求人人平等,个个一律,这是全人类未来的“最大危险”。他说:“人亦不贫不富了,二者皆太繁重。谁还愿意治人?谁还愿意治于人?二者皆嫌烦劳。”^②他认为社会上不是牧者便是羊群,不是命令者,便是一般人,取消贫富之分和统治者与被统治者之分是背离人的本性。他说:“但凡我发现生物之处,便听到服从之语言。一切生物便是一服从者。还有第二点:凡不能服从自己者,便受命令。这便是生物之真性。”^③

尼采无比憎恨民主政治,憎恨社会主义思潮。他咒骂说,现在是“小人物”统治的时代,小人物宣扬恭敬、谦卑、聪明、勤劳、慎重,这些都是“小道德”,为超人所不齿。他叫喊说:“为我超过这般现代之主人吧!我的兄弟们,——超过这般小人:这皆是超人的最大危险”!^④“‘人是恶的’——一般大智者这么安慰我说。……‘人应该更好而且更恶’——我如此说教。至恶是需要的,以臻于超人之至善。”^⑤

3. 权力意志——生命的真正意志

如果说,“超人”说是尼采政治思想的核心,那么权力意志论便是超人说的理论基础。

尼采和叔本华一样,认为意志是世界的本质。但叔本华认为,作为世界本质的意志是生存的意志,求生的意志,即欲求,尼采却比较叔本华前进了一步,他提出作为世界本质的意志,不是一般的生存意志,而是权力意志,即夺取权力、掌握

① 引自:《西方政治思想史原著选编》下卷,北京大学出版社,第281页。

② 引自:《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》,商务印书馆,第865页。

③ 同上,第866页。

④⑤ 同上,第873页。

权力、追求奴役和统治的意志,这才是生命的真正意志。他说:“生物所追求的首先是释放自己的力量——生命本身就是权力意志。”^①又说:“以‘生存之意志’这话射向真理者,当然不能命中;这种意志——是没有的!……只是,凡有生命,便也有意志;但不是向生命之意志,却是——我这么教你——向权力之意志”。^②

尼采提出,社会历史和世界上的一切伟大事物都是由掌握权力的人凭借个人的意志创造的。一旦没有权力意志,便不能创造,无所作为,便没有欢乐,没有价值。他说:“在意识中,除了我的意志之创造和超越之欢乐,我感觉空虚。假如我的知识中有着良知,那是因为其中有着创造意志的缘故。”^③他认为,权力意志是产生所有动力的最原始的推动力,世界上一切事物均为权力意志所支配,所决定,他说:“生命仅仅是某些东西的工具,那就是权力增长的表现形式。”^④他甚至荒谬地认为,人的一切其他意志以及身体的一切功能,都是由权力意志分化出来的。他说:“权力的意志分化为追求食物的意志,追求财产的意志,追求工具的意志,追求奴仆(听命者)和主子的意志。”^⑤

尼采说:“凡我发现生物之处,便找到了向权力之意志;便是在为奴役者之意志中,也寻到了那意志,要自为之主。”^⑥他认为权力意志和权力欲是人的本性,是人人都具有的,只是有些人多些,有的人少些。权力意志越多的人,他的生命价值便越高,他们都是有所发明创造,大刀阔斧、高瞻远瞩的人。反之,权力意志微弱的人只能是“碎片”,是“浆糊”,是“泥土”。权力意志多的人,创造着精神文化财富,权力意志少的人,只能提供物质的需要;权力意志多的人是世界的强者,权力意志少的人,是世界的弱者。因此尼采认为,权力意志的强弱,就是判断是非善恶的标准。他说:“何者为善?一切那些能增强人的权力感、权力意志、权力本身的东西。何者为恶?一切那些由软弱而生的东西。何者为幸福?权力在增长着的感觉,抵抗压迫时的那种感觉”。^⑦并说:“真理的标准就在于提高权力感。”^⑧他提出,所有出自权力的东西都是善的,所有出自懦弱的东西都是恶的。

尼采明确宣称,权力意志是一种极端的个人主义和利己主义,他说:“个人主义是一种羞答答的,还不自觉的‘权力意志’”。^⑨只有当个人主义达到更高的阶

① 尼采:《善恶之彼岸》,英文本,第14页。

② 引自:《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》,商务印书馆,第867页。

③ 尼采:《扎拉图斯特拉如是说》,英文本,第139页。

④ 同上,第175页。

⑤ 引自:《西方政治思想史原著选编》下卷,北京大学出版社,第274页。

⑥ 引自:《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》,商务印书馆,第866页。

⑦ 引自 R.J. 赫林德尔著:《尼采》,英文版,第125页。

⑧ 引自:《西方政治思想史原著选编》下卷,北京大学出版社,第272页。

⑨ 同上,第277页。

段,一个人不再把自己与同类平等看待,他开始去支配同类,追逐同类时,个人主义才达到了权力意志的阶段。他提出,生命以及权力本身,本质上就是强者对弱者和陌生者的占有、损害和征服,就是对异己的镇压、兼并、强制。用温和的措辞说,就是“剥削”。他说:“‘损人利己’并不属于一种败坏了的,或不善的原始社会:它是作为一种首要的有机机能隶属于有生命的生物之本性的;它是内在的权力意志的产物,这权力意志正就是生活意志。”^①

尼采认为世界就是强者和弱者较量权力的斗争。强者永远靠牺牲、镇压、兼并弱者而生存,强者征服弱者,压迫统治弱者,弱者则忌妒强者,憎恨强者,在斗争中,弱者总是努力联合,形成集体,而强者总是逃避参加集体,宁愿过孤独的生活。弱者与强者的权力斗争构成了人类历史的全部内容。他说:“你们要知道世界是什么吗?世界就是一种无所不在的力量,或者各种力量浪潮的会演,亦多亦一,此起彼伏,一个奔腾泛滥的力量海洋……这个世界就是权力意志——岂有他哉!”^②

尼采提出,基督教的特点是“弃强就弱”,权力意志就是“弃弱就强”。他说,刚强才是人类的盾牌,既可以用来战斗,又可以用来掩护,他借扎拉图斯特拉的口说:“恶,是人最善的力。……极恶对超人的至善是重要的。”他认为基督教提倡情爱是一种怯懦的表现,说基督教提倡崇拜上帝是“违反生命的罪行”,同时他把基督教和社会主义混为一谈,诬蔑社会主义是穿着新装的“基督教福音”,“基督教不过是社会主义的典型说教”。^③他明确地宣称:“我反对社会主义,因为它天真地梦想着真、善、美和平等的权利,我反对议会制政府和新闻界的权力,因为它们是卑贱者赖以变为主人的工具”。^④

尼采和叔本华一样,认为世界上没有什么相对固定的善和恶,对狮子和雄鹰来说是善的,对绵羊与鸟雀来说便是恶。他认为人的认识是服从于权力意志,并被权力意志作为工具来使用的。他说:“认识的意志达到什么程度,取决于一类生物的权力意志增长到什么程度:这类生物狠狠抓住实在,为的是宰割实在,役使实在。”^⑤他由此作出结论,认为人们为了攫取权力,可以只问目的,不择手段,可以出尔反尔,不讲信义。他说:“真理本身是一种幻觉的结果!”^⑥“一切都是假的,什么都可以做!”^⑦

4. 等级制度——至高无上的社会规律

① 引自:《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》,商务印书馆,第875页。

② 引自:《西方政治思想史原著选编》下卷,北京大学出版社,第282页。

③ 尼采:《扎拉图斯特拉如是说》,英文版,第28—29页。

④ 尼采:《权力意志论》,英文版,第206页。

⑤ 引自:《西方政治思想史原著选编》下卷,北京大学出版社,第274页。

⑥⑦ 同上,第276页。

尼采提出,人是生而不平等的,不平等是大自然的裁判,是至高无上的社会规律。等级制度是自然的法则。

尼采说,任何一个“健全的”社会都必须划分为三个生理上各不相同的、地位上严格区分的等级:第一等级是出类拔萃的少数,这些少数就是“超人”,他们的使命是发号施令,他们是统治者。第二等级是法律的捍卫者,他们是战士,是社会秩序的监护人,是第一等级的侍从和右手。第三等级是一般劳动人民,先天就已经决定他们必须服从别人,他们是社会金字塔的底层。他说:“等级制度只是生命本身的最高规律;所以需要分出三种类型,是为了维持社会的存在,以便高等的以及最高等的类型可以产生,法权的不平等仅仅是法权能够存在的条件。”^①

尼采把人划分为三个等级是从柏拉图的《理想国》中抄来的。柏拉图认为,人生来按其本性和性质便分为三种,第一种是金质的人,他们是哲学家,是统治者;第二种是银质的人,他们是战士,是社会的保卫者;第三种是铜铁质的人,他们是奴隶和劳动者,他们只能从事生产劳动,供养社会。

尼采强调说,人类要提高、要发展就需要有等级的阶梯,需要有奴役和服从,只有等级的阶梯和距离,才能在人们的灵魂深处引起“感奋”,产生“渴望”,人们才能自我克制,生命才能得到提高,反之,一切主张取消等级阶梯、实现人类平等的理论,都是妨碍人类进步和提高的东西。他说:“我的学说是,有上等人,也有下等人,一个个人是可以使千万年的历史生色的——也就是说,一个充实的、雄厚的、伟大的、完全的人,要胜过无数残缺不全,鸡毛蒜皮的人。”^②

尼采提出,在社会中由于人与人之间的天赋的权力意志有多有少,而人人都想唯我独尊,都想出人头地,要求平等只能是痴人说梦。他从这点出发,不仅疯狂地攻击社会主义学说,而且攻击资产阶级民主制,特别是攻击普选制,他说:“上等人有必要向群众开战!到处都是庸碌之辈成群结队图谋当主人!一切使人弱不禁风的东西,抬高‘民众’,或者抬高‘女性’的东西,全都在为‘普选’效劳,也就是为下等人的统治效劳。我们要求采取报复手段,把这套勾当……拉到光天化日之下,拉到法庭上去。”^③他并且宣称:“我殷切盼望的,是在这个‘普选’的时代,即人人可以评判每一个人、每一件事的时代,重新恢复等级制度。”^④

5. 战争——生命上升和自我肯定的首要条件

尼采提出,战争是人类在一切发展阶段上不可避免和不可缺少的伴侣,他用

① 尼采:《反基督教徒》,俄文版,第139—140页。

② 引自:《西方政治思想史原著选编》下卷,北京大学出版社,第280页。

③ 引自:《西方政治思想史原著选编》下卷,北京大学出版社,第281页。

④ 同上,第280页。

霍布士的观点说,一切人反对一切人的战争乃是人类的一种自然状态。

尼采认为,第一,从道德的观点看,战争乃是人民生活和国家生活中的“最高的”道德原则,和平只能导向停滞不前和道德退化。

第二,从生物发展的观点看,战争是人类生存竞争的表现形式,人类要前进要发展,就需要有战争。

第三,从地理条件看,某些地区人多地少,为争生存必然要发动侵略战争。

第四,为了要建立一个由“超人”领导的世界政府,战争不可避免。

尼采从人性论的观点出发,进一步论证了战争的所谓“合理性”。

首先,他提出战争是利己主义的表现,而利己主义则是人的“生物本性”。他说生命跟利他主义是格格不入的,侵略和防御是生命生存的基础。不论是生物界和人类社会都是这样,如果要求互不侵犯,和平相处,就等于否定生命。

尼采甚至提出,人是“一堆纠缠在一起的恶蛇,很少能相安无事”。^①人永远和到处都处于无法和解的状态中,处处是争权夺利的战争,生命就是这样,因此人们必须防止情感上的软弱,必须按照生命的本来面目来理解生命,即应当把生命理解为征服、并吞、践踏弱者。他说:“大恶亦属于大善。”^②因为一切生物都体现了争夺权力、侵略四邻、高踞人上的意图,这里根本说不上道德与不道德,掠夺压迫是生物的本性,渴望权力就是渴望生命,所以战争是合理的。

其次,战争之所以合理,是因为战争是生命自我上升和自我肯定的首要条件。尼采提出,凡优秀人物的出现,高级种族的形成,坚强统治的建立,都要依靠战争。他认为只有战争才能提炼民族的纯洁和创造伟大的民族。他说:“我们至今不知道另外还有什么方法能像一切伟大的战争那样有力地可靠地给正在衰弱下去的民族灌输那么粗犷的攻城掠地的精力,那么深沉的无情无义的憎恨,那种杀人不眨眼的冷静,那种周密组织大举消灭敌人的狂热,那种对待巨大损失,对待自己的生死、亲人的死亡毫不动心的骄傲气概……。”^③

此外,尼采吸收了马尔萨斯的人口论说,现代人类繁殖太迅速,欧洲已被多余的人充塞拥挤,气都透不过来了,因此需要靠战争把多余的人口消灭清除,这样才能提高整个社会机体的生命力。尼采对战争是这样的称颂,他说:“只有充满敌意的地方,才能结出累累的果实;人之所以能保持青春,只是多亏他的灵魂不沉溺于安静,拒绝接受和平。我从来没有像基督那样要求过‘灵魂的安静’;我丝毫不羡慕母牛的道德和良心平静的清福。拒绝战争,也就是拒绝壮阔伟大的生命。”^④

① 尼采:《权力意志论》,德文版,第7页。

② 引自:《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》,商务印书馆,第868页。

③ 引自:《尼采文集》,俄文版,第277页。

④ 尼采:《偶像的黎明》,德文版,第262—263页。

在西方思想史上,尼采是一个复杂的同时也是有较大争议的人物,有的人讴歌他、崇拜他,为他的思想和文字所倾倒,但更多的人批评他,唾弃他,对他的主张进行驳斥。尼采的思想,在他生前和死后相当一段时期,并未为西方社会所普遍接受,一战后开始流行,在德国法西斯统治时期,一度为希特勒所推崇。

尼采写作过大量著作,许多著作写作的方式是隐喻式的,似乎是互不联系的激情和感想的抒发,但其主要的思想观点,仍能明晰可辨。

有人把尼采与马基雅维里并提,认为他们都是权力论者,他们都主张追求权力,反对伦理,蔑视宗教。其实尼采与马基雅维里是有较大区别的,马基雅维里既是政治思想家,也曾是政治活动家,他的思想是基于对当时意大利现实需要的考虑,他是一个务实的人,他虽然主张政治与道德分离,甚至尖锐批评教会,攻击教皇,但他并不完全否定道德的基本价值,也并不认为政治可以完全脱离宗教,因此,他的许多思想和主张均能为当时和后来的人们所肯定和接受。尼采是一个书斋式的人物,他的思想虽然也是当时社会政治经济危机、特别是精神危机的产物,但他要“重新估定一切价值”,怀疑、贬斥并试图推倒一切传统的、现时社会流行的价值观念和伦理观念,倡导以一种极端利己主义的极端个人主义观念,来取代当时已在兴起的新自由主义和新个人主义观念,(即主张人们在追求个人利益的同时,也应当考虑他人考虑社会)。尼采的著作,虽然激情洋溢,充满优美的艺术色彩,且不乏对时弊的一针见血的犀利的笑骂,但仍不能为当时和后来的人们所充分肯定和接受。

由于尼采的思想在德国法西斯专政时期得到推崇,因此人们认为尼采是法西斯主义的思想先驱。但也应当看到,虽然尼采的许多主张为法西斯主义所接受,可是尼采并不是一个国家主义者,他也不是一个民族主义者,他是一个极端个人主义者,他并未对德国国家表现出过分的赞赏,他也不曾过分推崇日尔曼民族,他信仰超人,崇敬英雄,他甚至认为一个民族的灾难还不如一个伟大人物的苦难重要,他说:“所有这些小民的灾难,除了在强有力者的感情中外,并不在一起构成一个总和。”^①

尼采蔑视道德,蔑视理性,否定宗教,他反复提出:“上帝死了”,启示人们主宰自我,升华自我,超越自我;他力图唤醒人们生命意志和自由意识,摒弃软弱,嘲骂怯懦;呼唤人们要坚强起来,正视痛苦,直面严酷,因此,他的思想亦曾启导并激动过许多的人,甚至鲁迅先生也曾喜爱过他那批判性的思想闪光。但如果从政治思想史的角度看,那么,应当说,尼采的思想是错误多于正确,倒退多于进步,或者甚至可以说,基本上是错误的、倒退的。他贬抑群众,蔑视女性,攻击民主,反对平等,倡导暴力,鼓吹权力意志,主张超人统治,他的思想和主张,与历史的进步是背道而驰的,是不可取的。

^① 转引自罗素:《西方哲学史》下卷,商务印书馆1988年版,第315页。

英国著名的思想家罗素认为,尼采的思想应当被看作是“一种疾病的症候”,他的许多观点是“自大狂”的表现,他说斯宾诺莎是“一个多病隐者的这种伪装暴露出多少个人怯懦和脆弱”!这话完全适用于尼采自己。他反对同情、反对博爱,提倡无情和仇恨,这正是出于怯懦、恐惧,而并非出于勇敢。“一个人真诚地抱着普遍的爱,这在尼采看来是不可能的,显然是因为他自己怀有几乎普遍的憎恨和恐惧,他喜欢把这种憎恨和恐惧装扮成老爷式的冷淡态度。他的‘高贵’人——即白日梦里的他自己——是一个完全缺乏同情心的人,无情、狡猾、残忍、只关自己的权力。李尔王在临发疯的时候说:‘我一定要做那种事——是什么我还不知道——但是它将成为全世界的恐怖。’这是尼采哲学的缩影。尼采从来没有想到,他赋予他的超人的那种权力欲本身就是恐惧的结果。不怕他人的人不认为有压制他人的必要。”^① 罗素的上述评价,是十分中肯的。

^① 转引自罗素:《西方哲学史》下卷,商务印书馆1988年版,第320页。

第二十二章

法西斯主义的国家至上 和民族至上论

法西斯(Fascist)一词源于意大利文 Fascio,意大利文又源于拉丁文 Fasces。Fasces 是古罗马时代的“棍斧”,即一束棍棒中间夹着一柄斧头,罗马执政官的侍卫执着它,象征权力与统一,威严和惩罚。

法西斯主义又名国家社会主义,出现于 19 世纪末,最初宣传它的是法国人乔治士·沙雷尔(Georges Serel)和查理士·毛雷斯(Charles Mourras)以及意大利人维尔福雷多·帕雷托(Vilfredo Peredo)。他们打着社会主义的旗号,高喊要反对富豪政治,宣扬国家至上,狂热鼓吹依靠个别铁腕人物对内实行铁腕统治,对外进行侵略战争。他们提倡暴力与强权,反对一切调和妥协。

法西斯主义接受了尼采的权力意志论和超人说,法西斯主义的代表人物都承认自己是尼采思想的继承者。由希特勒的亲信罗森堡主编的《国家社会主义月报》的创刊号上就曾写道:“国家社会主义的政治运动和尼采哲学的共同点在于二者的世界观基础相同。尼采在自由主义时代所提倡的确定不移的英雄新道德,正是我们的东西。”^① 墨索里尼在一封信中也承认自己继承了尼采的思想,他说:“在你给我的信上,你说我的演说及笔调有着尼采的口味,你说我研究过尼采。的确如此。十五年前……我偶然得到他的著作,那是我从头到尾读破了的東西,我从那里受到很大感染,他的著作医治了我的社会主义。”^② 除尼采哲学以外,法西斯主义接受了西方政治思想中一切宣扬暴力和强权的成分,如马基雅维里主义,霍布士的性恶论,黑格尔的国家观及 19 世纪末和 20 世纪初期在德国流行的伯格森等人的生命哲学等。

^① 引自勃伦蒂涅尔:《尼采哲学与法西斯主义之批判》,上海潮锋出版社 1938 年版,第 10 页。

^② 同上,第 19 页。

法西斯主义者鼓吹意志高于实际,行动高于理论,不承认真理有客观的正确标准,不承认行动要受理论的指导,所以法西斯主义并没有比较统一的完整的比较固定的理论体系,他们只问目的,不问原则,因此在法西斯主义国家中,意大利的法西斯主义不同于德国的法西斯主义,德国的法西斯主义不同于日本的法西斯主义。墨索里尼在拿法西斯主义和共产主义作比较时曾说:“法西斯主义根据于事实,共产主义根据于理论。”^①这固然是对共产主义的一种歪曲,但却反映出法西斯主义是无所谓理论的。他还说过:“法西斯主义不受预先在写字台上制定出来的学说的支配,它产生于行动的需要,而且本身就是一种行动。”^②

法西斯主义是资本主义进入帝国主义时代之后,垄断资产阶级的一种极端反动的政治主张,法西斯主义并不是个别狂人思想混乱的结果,而是资本主义内部矛盾激化的产物。法西斯主义的传播,曾给世界人民带来了巨大的灾难,为广大人民所深恶痛绝,但西方国家中至今也仍有少数人继续宣扬法西斯主义,而且在一部分幼稚狂热的青年中仍有影响,这是不能不令人警惕的。

第一节 墨索里尼的《法西斯主义的政治和社会学说》

墨索里尼在1914年第一次世界大战前是意大利社会民主党的领导人之一,曾任米兰社会民主党机关报《前进报》的主编。大战爆发后,由于他坚持沙文主义路线,狂热支持帝国主义战争,被社会民主党开除,于是转而投身法西斯主义运动,在帝国主义分子创办的《意大利民众报》担任主编,开始大力鼓吹法西斯主义。他并建立了一个法西斯主义团体,称做“战士与生产者组织”,在此基础上,1919年3月建立了意大利“法西斯战斗党”(Fasci di Combattimento)。建党初期,墨索里尼为了欺骗群众,收揽人心,曾经提出过要没收地主资本家的土地、矿山、交通等归国家所有的口号,但到1921年,墨索里尼便放弃了这一口号,与大地主大资产阶级结成公开的联盟。意大利历史学家巴奥洛·阿拉托里指出:“法西斯主义在其产生和存在的初期,是一个成分复杂的、包括了各种各样失去了其阶级地位的、对社会不满的和被战争破坏了他们生存的物质和心理基础的退伍军人的运动。”^③法西斯战斗党从建党开始实际上便是一个极端狂热的民族沙文主义和民族利己主义的组织。

法西斯主义首先在意大利得到传播,是因为意大利存在着法西斯主义滋生的土壤。意大利历来被人们称为“穷人的帝国主义”,经济发展比较落后,人民生活困苦,每年都有大量的人流亡国外去充当欧洲发达国家的廉价劳动力。一次

① 引自:《西洋政治思想史》,正中书店1941年版,第263页。

② 引自:《法西斯主义的政治和社会学说》(下),《世界历史研究动态》,1980年10期。

③ 巴奥洛·阿拉托里:《意大利共产党的生活与斗争三十年》,莫斯科版,第125页。

大战后,意大利更加经济残破,市场萧条,民生凋蔽。在十月革命的影响和推动下,工人运动蓬勃发展起来。意大利的议会制度,一向极不稳定,议会中没有一个超过半数或接近半数的大党,资产阶级和小资产阶级的政党联甲倒乙,互相倾轧,勾心斗角,内阁更迭频繁。战后三年,内阁变换达六次之多,地主资产阶级以及小资产阶级在政治危机和经济危机的猛烈冲击下,在无产阶级革命运动的威胁下,都企图求助于法西斯主义。正如意大利共产党的创始人葛兰西指出的:“小资产阶级陷于绝望、暴怒和野兽似的疯狂,他们一般都渴望复仇,但是他们在现在这种情况下,不能正确了解笼罩全民族不景气的主要原因。”^① 他们把全民族不景气的主要原因归咎于共产党和工人运动的蓬勃发展,归咎于英法和苏联等国,他们渴望从法西斯主义中找寻摆脱危机的出路,他们把法西斯主义者当作了民族的救星,于是墨索里尼便利用这一形势,于1922年发动武装政变,进军罗马,在意大利建立了法西斯专政。

1932年,墨索里尼为《意大利百科全书》第十四卷写了《法西斯主义的政治和社会学说》一文,对法西斯主义的主张作了比较全面的论述,他提出:

1. 法西斯主义是一种国家至上主义,一种极权主义

墨索里尼说,法西斯主义既是一种行动,但也是一种思想,也可以说它是一种“内含学说的行动”。^② 它产生于一定的“历史力量的体系”,它是——至少潜在地是——一种“严正的世界观”。

法西斯主义这种世界观,首先是一种“道德观”。墨索里尼说,法西斯主义“涉及到整个现实,也涉及到主宰这个现实的人类活动,任何行动都不能摆脱这个道德观”。^③ 它是法西斯主义者的道德标准,它要求法西斯主义者要过“严肃的、刻苦的、遵循宗教教导的生活”。

墨索里尼说,法西斯主义这种世界观也是一种“宗教观”。法西斯主义是一种“最高教义”,是一种“客观意志”,它要求每个法西斯主义者都应成为法西斯主义“宗教社会”自觉的一员。

法西斯主义也是一种历史观,它认为人在历史以外是毫无意义的,它要求人们在历史以内发挥作用,解决历史提出的,而且自己已经找到或提出有效的解决办法的那些问题。

墨索里尼说,法西斯主义认为世界不是以个人或人民为基础,而是以国家为基础,国家高于个人和人民,国家的自由高于个人或人民的自由。“法西斯主义的世界不是在表面上显示出来的这个物质世界,在这个物质世界里,具体的人是与其它所有的人分离的……法西斯主义的人是民族和国家的个体,也是道德规

① 葛兰西:《新制度报》,《葛兰西选集》第1卷,第435页。

② 引自:《法西斯主义的政治和社会学说》(上),《世界历史研究动态》,1980年第9期。

③ 同上,第9期。

则的个体。”^① 他说法西斯主义要建立一种不受时间和空间限制的最高尚的生活义务,要求每个人为法西斯国家牺牲自己的特殊利益,甚至为它献出生命。

马克思主义认为,国家不是从来就有的,也不是永世长存的,国家是阶级矛盾不可调和的产物,是阶级统治的工具,在阶级社会里,国家具有鲜明的阶级特性。但法西斯主义者却抹杀了国家的历史性和阶级性,把国家说成是一种超历史超阶级的神秘莫测的“客观意志”和“精神力量”,要一切个人盲目地为它贡献一切,贡献生命。墨索里尼并宣称:“法西斯主义重新肯定国家是个人真正的具体存在……因为在法西斯主义者看来,一切都是存在于国家之中,在国家之外不存在任何人性或精神的东西,更没有什么意义可言。从这个意义上说,法西斯主义是极权主义的。”^② 这就明白地表示,法西斯主义是一种独裁统治,在这种统治之下,一切个人必须绝对服从,没有任何个人意志或民主之可言。

2. 法西斯主义及其国家是一种“力量”,一种更高级更强大的“个体形式”,它的职能是对外扩张

墨索里尼提出,历史上“永垂不朽”的一代人,是被生存意志、权力意志及“自我意识”和个性联合起来的人,这些人就是法西斯主义者。

墨索里尼说,法西斯主义者是国家的代表,也是民族的代表。民族是最强的“个性”,但民族不是国家的基础,“恰恰相反,民族是由国家缔造的,国家赋予觉悟到自己精神统一的人民一种意志,因而也就使它有效地生存下去”。^③ “这样,国家才创造了民族,因此民族必须从属国家。国家的职能不仅仅是制定法律,进行管理,而主要是对外扩张,国家是对外保卫自己意志的一种力量,迫使别人承认和尊重这种意志,也就是说,用事实来证明这种意志在其实现过程中所需要的全部决心,因此,国家是一种组织和扩张。这样,国家就能适应人类意志的本性。”^④

墨索里尼宣称,意大利要像古罗马那样建立帝国,意大利必须实行帝国主义政策,必须对外侵略扩张,他说:“法西斯国家是一种权势和绝对权力的意志,在这里古罗马的传统是一种力量的概念。在法西斯主义的学说中,帝国不但是领土的或军事的或贸易的表现,而且是精神的或道德的表现。”“对法西斯主义来说,帝国的倾向,即各民族扩张的倾向,是一种生命力的表现;而其反面,或守在家里,则是一种没落的标志。新兴的或复兴的是帝国主义者,正在死亡的民族是放弃自己利益的民族。”^⑤

① 引自:《法西斯主义的政治和社会学说》(上),《世界历史研究动态》,1980年第9期。

② 同上,第9期。

③ 引自:《法西斯主义的政治和社会学说》(上),《世界历史研究动态》,1980年第9期。

④ 同上,第9期。

⑤ 同上,(下)第10期。

3. 法西斯主义者歌颂战争,反对和平

墨索里尼提出,法西斯主义者在关于人类前途发展的估计上,不相信有持久和平的可能性和有益性,它反对一切放弃战争的“怯懦心理”与和平主张,它宣扬战争、歌颂战争。法西斯主义认为:“只有这场战争最大限度地动员了人类的全部能量,使勇于进行这场战争的各国人民表现出高尚的品质,所有其他的考验都是次要的,永远不会使人面临生与死的抉择。”^①他宣称,一切和平主张与法西斯主义都是格格不入的,一切国家性和社会性的和平团体法西斯主义都是反对的,写在伤口绷带上的只能是黑衫队的口号:“我满不在乎!”在意大利必须进行战争教育,这是一种“新的意大利的生活方式”。

4. 法西斯主义反对社会主义、民主主义和自由主义

墨索里尼宣称,法西斯主义反对社会主义学说,因为社会主义学说坚持阶级斗争观点,“不愿使各阶级在同一经济和道德现实中调和起来的国家统一”。^②他还歪曲马克思主义对历史的发展的观点是“只承认生产工具的变化而排斥其他一切历史因素”。他宣称法西斯主义始终相信“英雄主义”,即认为英雄、天才、意志这些“非经济”的原因是历史发展的动力,还说法西斯主义拒绝马克思主义“经济幸福”的观念,不承认建立在公有制上的社会有实现幸福的可能。

墨索里尼宣称,法西斯主义也反对民主主义,因为民主主义主张平等,并主张通过普选来实现平等,法西斯主义认为人与人之间是无法平等的。“它肯定不平等是不可避免的,有益于发展的,起良好作用的。”^③他还攻击民主制度“是一种不是国王,但有许许多多国王的制度,这许许多多的国王比起哪怕是一个暴君的国王来,有时更不容异见,更暴虐和更有害”。^④

至于自由主义,墨索里尼则攻击它是“无政府状态的必经之路”,他说历史的重大问题都不能靠自由主义来解决,德国的民族统一就不是通过自由主义,而是通过反自由主义实现的。但是墨索里尼又宣称,法西斯主义从自由主义、民主主义和社会主义的“废墟”中吸收了许多有价值的成分,法西斯主义就是一种所谓“有组织的、集中的、有权威的民主制”。他说这是一种独一无二的别出心裁的“创作”,“它限制了人们无益的或有害的自由,保留了那些极重要的自由”。^⑤

以上是墨索里尼对法西斯主义所作的最基本的解释。正如列宁指出的:“在政治方面,国家主义者总是力图施用暴力和实行反动的。”^⑥法西斯主义毫不掩

① 引自:《法西斯主义的政治和社会学说》(下),《世界历史研究动态》,1980年第10期。

② 同上,(上)第9期。

③④ 同上,(下)第10期。

⑤ 引自:《法西斯主义的政治和社会学说》(下),《世界历史研究动态》,1980年第10期。

⑥ 列宁:《帝国主义是资本主义的最高阶段》,《列宁选集》第2卷,第810页。

饰地公开宣称,它是一种专制独裁政权,一种反民主、反自由、反社会主义的政权。法西斯主义崇拜暴力、崇拜战争、主张侵略扩张,建立世界帝国,它强制所有的国民都要为法西斯国家的侵略政策作出牺牲,并认为这是实现个人价值的生命意志活动。

第二节 希特勒的法西斯主义主张

当墨索里尼在意大利建立了法西斯政权的时候,希特勒在德国建立了“德意志国家社会主义工人党”,这个党简称“纳粹”党,(纳粹是Nazi的译音,Nazi是德文国家社会主义National Zosialistiach的缩写)在德国开始宣传法西斯主义。起初,希特勒为纳粹党提出了法西斯主义的25点政纲,1924年又写了《我的奋斗》一书,把法西斯主义发展成为一套完整的思想体系。在1929年世界经济危机爆发后,在资产阶级和小资产阶级绝望、狂躁、报复的情绪日益滋长的形势下,法西斯主义便被当作救星像瘟疫似的在德国蔓延起来。1933年,希特勒终于夺取政权,在德国建立了法西斯专政。

德国法西斯主义的体系,内容芜杂,思想荒谬,其主要内容有下列几个方面:

1. 鼓吹高级人种说,宣扬反动血统论

希特勒首先对历史进行了捏造,说人是一种战斗的动物,国家是战斗者的集体,是战斗单位。而一个民族战斗力的强弱,则取决于该民族血统的纯洁性。日尔曼人是血统纯洁的高级人种,因此它是最富有战斗力的民族,它高于一切民族,应当成为地球的主人。

希特勒说,古代富有高贵血统的亚利安人^①是一切科学艺术文化的创造者,北欧的日尔曼人则是血统纯洁的雅利安人种的后裔。希特勒提出,假如我们把人类分为文化的创造者、保持者和破坏者三类,“那么,唯有雅利安人种方有资格做第一种代表”。^②雅利安人极富有战斗力,他们以极少数人征服异族,并靠“多数低劣民族”的帮助,利用那新获得的领土和环境,去发展他们潜在的智力和组织的本能,经过数百年,他们便创造了自己独有的特别文化,这种文化起初只有他们本身的特性,后来才依照他们征服地区的土地和人民的特性得到了发展。“我们看看那过去和现在的人类文化的传播者,大都是雅利安人,那就可以

① 雅利安人(Aryan),古代居住在伊朗和印度北部的一个民族,其语言为印欧语。19世纪由于戈比诺伯爵和H.S.张伯伦的鼓吹,出现过“雅利安人种”的说法,即凡说印欧语的民族,凡对人类进步贡献最大的民族,凡在人种上高于闪米特人、黄种人、黑种人的民族,都是雅利安人种。北欧的日尔曼人则是纯粹的雅利安人种。这种说法被希特勒所利用,但已被人类学家所否定。

② 希特勒:《我的奋斗》,西藏自治区文艺出版社1994年版,第118页。

证明了。”^①

希特勒说,我们在世界上所赞美的一切——科学、艺术、工艺和发明,都是少数个别民族的创造品,人类的全部文化,都靠这少数个别民族而存在。他说:“凡是有创造力的民族,他们是始终在创造之中的,不过粗看起来不觉察而已。”^②因为世人常只能看见天才的外表,如发明、发现、建筑、绘画等等,而不认识天才的本质。优秀的雅利安人正像一个天才,他本身具有潜在的创造力,在特殊的鼓励和刺激下,这种创造力便表现为各种发明,发现和科学艺术。

希特勒说,一部分雅利安人在成为征服者之后,他们便违背保持血统纯洁的原则,与被征服的民族通婚,这样,他们那高贵的特殊民族性,便随之丧失,这是“天演”的公理。“雅利安人既放弃了他们纯粹的血统,那么所有养尊处优的权利也就跟着消失了。”^③他认为血统的混杂必然导致种族的堕落,并成为旧文明湮没的原因。因为人类的覆亡,并非是为了战争的失败;实在是为了丧失纯粹血统所具有的抵抗力的缘故。

希特勒说,凡血统单纯的民族,他们的“合群性”极强,能够在民族濒于危难的时候,一致起来,御侮救难。但是德国从“三十年战争”^④以来,血统的纯洁性受到损害,“不但是摧毁了我们的血统,而且还摧毁了我们的灵魂。”^⑤所以后来德国境内,群雄四起,四分五裂,各自为政,“纯粹的血统的丧失,已经使种族的幸福永远受到了破坏;现在完全是愈趋愈下,这影响便永远没有离开身心的一天了。”^⑥因此他号召,全民必须行动起来保持种族的纯洁,维护日尔曼人的血统,实现日尔曼人高于一切人的理想。他提出,一个有生命力的国家,应当以实现较高的理想为目标,去代替那毫无生气的只为本身图谋生存的组织。因此,德意志民族国家的紧急任务就在于立即改进婚姻制度,使它免于在种族上永久留着污点,“婚姻必须看作是神圣的制度,用以来创造像神的人类。而不是创造半人半兽怪物的。”^⑦

希特勒虽然自称是国家社会主义者,但他提出:“国家是手段而不是目的。”^⑧国家虽然是形成人类高等文化的基础,但国家并非是创造文化的原动力。“国家的本身并不能产生一定的文化标准;国家仅能把决定这标准的种族集纳于一处,所以产生高等人类文化的必要条件,不是国家,而是优秀的种族。”^⑨

① 希特勒:《我的奋斗》,西藏自治区文艺出版社1994年版,第119页。

② 同上,第119页。

③ 同上,第120页。

④ 三十年战争,指1618—1648年欧洲重新分割领土的战争。

⑤ 同上,第151页。

⑥ 同上,第127页。

⑦ 希特勒:《我的奋斗》,西藏自治区文艺出版社1994年版,第153页。

⑧ 同上,第149页。

⑨ 同上,第150页。

他认为,现在世界上虽然有许多“模范国家”,但有能力创造文化的仍旧是赋有天才能力的日尔曼民族,如果日尔曼民族一朝衰败了,那么现在高级民族的文化,也将不复存在。

马克思主义认为,一个民族的强盛或衰落,是由于这一民族的经济条件和政治制度决定的,旧文化的衰亡是旧制度衰亡的结果,用血统论来解释社会历史的变迁和民族文化的盛衰是对历史发展的荒谬歪曲,但这种谬论竟能在二战前的德国流传、除了法西斯主义者的大肆宣扬,与德国特殊的政治文化背景有密切联系。

德国是一个资本主义未能获得较早充分发展的国家,是一个小资产阶级人数众多的国家,德国又富有封建主义的传统,德国的小资产阶级具有一种封建的、狭隘的民族优越感,认为德国是“模范的国家”,德意志民族是“模范的民族”,马克思恩格斯曾在《共产党宣言》及其他文献中对德国小资产阶级的这种民族优越感进行过嘲讽和批评。第一次世界大战的战败和凡尔赛和约的掠夺极大地伤害了德国人的这种感情,在德国产生了一股巨大的复仇主义的暗流,希特勒便利用德国人的这种民族优越心理和一战后的复仇情绪来宣扬高级人种说和反动血统论,使这种荒唐的谬论得以在德国流传,并把德国引上了侵略战争的道路。

2. 鼓吹民族奴役,宣扬反犹太主义

希特勒从血统论出发,认为,凡不属于优良种族的人都是“糟粕”或“低劣民族”,对于他们只有两种处置方法,一种是用屠杀的办法消灭之,另一种是进行奴役。他说,为了发展高等的文化,那些较为低等的民族,亦有存在的必要,因为只有这些低等的民族,才可以充当“技术工具的代替物”,没有这些技术工具的代替物,高超的文化便不能获得发展。

希特勒说,奴役是一种永恒的现象,是人类一开始便存在的现象,人类的一切文化艺术正是在奴役的基础上产生的。日尔曼人必须对低等民族无情地奴役,把他们当作牛马来使用。他提出,人类早期创造的文化,主要是建立在对低级人类的利用上,而不是建筑在驯服和役使动物上。“在人类发展的初期,有赖于驯良的兽类的地方少,而有赖于低劣的民族的劳力的地方多。”^①直到被征服的低等民族成为奴隶后,兽类才开始遭受同样的命运。例如耕种,最初拉犁的是奴隶,以后才由马来代替。他说,一般人每以为兽类先于人类受到奴役,这是十分“错误”的。但历史科学告诉人们,在漫长的原始社会时期是没有奴役的,驯服并开始利用牲畜是在古老的民族社会就已经开始的事情,对人的奴役是阶级社会特有的现象,随着人类历史的发展和进步,奴役人的现象必将被彻底消灭。

希特勒从上述观点出发,进一步提出,在一切较低等的民族中,犹太人则是最低劣的民族,是连奴役都不够格而只能以屠杀办法加以消灭的民族。

^① 希特勒:《我的奋斗》,西藏自治区文艺出版社1994年版,第119页。

希特勒说,犹太人本身绝无文化之可言,“所以他们精神活动的基础,常常是受他族所供给的”。^①但他又说,犹太人发展已有两千年,他们的自卫能力极强,而且智力也极发展,并以“狡黠”著称,但是他们的智力不是自身发展的结果,而是外族人对他们教育的功效。“因此,犹太民族虽然有着显著的智力,然而没有真正的文化,其次没有他们所特有的文化。因为犹太人现在所有的文化,大都是他民族的东西,而在犹太人的手中败坏了。”^②他攻击马克思主义是犹太人的主义,是犹太人的“世界观”,说犹太人研究和宣传劳工的困苦和贫穷,引发劳工改善生活的愿望,赢得劳动者的信赖。那些聪明的最“狡黠”的犹太人,他们对被压迫者尽力加以援助,慢慢地便成为工会运动的领袖。但是“民众对犹太人的真正性质,并不知道,而我们的上流社会,他们又冥顽不灵,所以我们的民族很容易被欺于犹太人的谎言”。^③希特勒还说:“我们必须知道,人类生存的最高目的,并不在于维持一个国家或一个政府,而是在保持其民族的特性。……怯懦的民族,在这世界上是不配生存的。”^④

歧视和排斥犹太人并非希特勒的发明,它是欧洲统治者的一种传统主张,只是希特勒用血统论来解释这一思想,并把它推至极端,诬蔑犹太人是人类的“渣滓”,并坚持要把犹太人从地球上完全消灭。列宁曾经说过:“凡是只靠刺刀才能维持的政府,凡是不得不经常压制和遏止人民愤怒的政府,都早就懂得一个真理:人民的不满是无法消除的,必须设法把这种对政府的不满转移到别人身上去。例如对犹太人的仇恨,卑鄙的报复中伤犹太人。”^⑤因此,在欧洲,排犹历来是煽动民族敌视,转移阶级斗争视线的一种手段。希特勒鼓吹反犹太主义,其目的也是为了转移人民视线,推行法西斯主义和煽动侵略战争。

3. 鼓吹侵略扩张,宣扬背信弃义

希特勒说,社会是一座适者生存、强者统治的丛林;是一个弱肉强食、优胜劣败的世界。日尔曼人既然是世界上最优异的民族,因此,它应当向外扩张,用武力取得它“有权享有的”土地,消灭德国人口与土地之间的不平衡状态。德国首先必须挣脱“凡尔赛锁链”,恢复一次大战前的疆界,奥地利必须和德国合并,建立“大德意志”,然后向东方进军,沿着古代条顿武士的道路向前扩张,用德国的剑为德国的犁取得土地,为德国人取得每天的面包。

希特勒说,法西斯主义者必须考虑国家的前途,所谓国家的前途,就是日尔曼民族的继续生存问题。德国的人口,每年要增加近 90 万,养活这些人口的困

① 希特勒:《我的奋斗》,西藏自治区文艺出版社 1994 年版,第 121 页。

② 同上,第 122 页。

③ 同上,第 127 页。

④ 同上,第 44 页。

⑤ 列宁:《中国的战争》,《列宁全集》第 4 卷,第 337—338 页。

难,与日俱增,要替这些新增殖的人口寻找工作和面包,不外两条出路,就是开拓领土和采取殖民贸易政策,“这两条路比较起来,当然是第一条比较健全些,因为获得新的领土以及容纳过剩人口,这利益是未可限量的,尤其是在将来为更甚。”^① 现在领土扩张政策的唯一希望,只限于欧洲一地,不能扩张到喀麦隆等地方去,因为这些地方离本土太远,“假使殖民地不适宜于移植大批的欧洲人,那么殖民地对于我们也是毫无用处的”。^② 而且 19 世纪以后,想用和平的方法取得殖民地,已经全不可能。希特勒提出,目前去较远的地方夺取殖民地,实际上无法解决德国日尔曼人的生存问题,要解决这一问题,只能扩充在欧洲的领土,“这样,新移居的人,不但能够和原来的地方保持密切的联络,而且还可以保持新领土和祖国结合后在全国产生的一切利益”。^③

希特勒说,地球上,不论哪一个国家,都不是凭借上帝的恩赐而获得尺寸领土的,一个国家的疆界的划定和变更,完全是由人力造成的。一个国家,虽然有很多领土,但它对这些领土并无永久占领的权利,“因为领土的获得,不过是证明了征服者的强而有力及丧失领土者的怯懦无能。占有的权利,便寓于这种强力之中。”^④ 国家社会主义的任务,就是要保障日尔曼人在地球上应当得到的领土。他还说,德国现有的东欧几处领土,都是由奋斗得来的,所以人们对前人的这种为生存而奋斗的决心,应当感谢。“我们所以能够生存到现在的缘故,也是完全靠着这一决心而成功的。”^⑤ 希特勒强调,一定要把这种民族主义和侵略扩张的意识灌输到民众特别是军队中去,他说:“没有民族主义,那么,军队仅仅成为一种永久的维持治安的警察而已,不再是抵抗敌人的一种力量了。”^⑥

为了侵略扩张,希特勒鼓吹要人们抛弃任何信义、道德,并宣称要把人从所谓良心“这个屈辱的怪物”下解放出来。他声称要把青年培养成为全世界都望而生畏的青年。他说:“我需要的是具有强烈主动性的、主人气概的、残忍的青年,绝不允许他们软弱和温和。我要从他们的眼睛里看出骄傲的神色和猛兽般独立的光辉。”^⑦

在《我的奋斗》一书中,希特勒多处讲到宣传问题。他提出,宣传只能说自己好,决不能说自己不好,即使与事实不符也不应有模棱两可的措辞,只要保证宣传的持久性和一致性,人们便必将深信不疑。他举例说,假如有一张广告,要宣传一种新研制的肥皂,这广告却去盛赞别的肥皂的优点,人们对这一广告自然只

① 希特勒:《我的奋斗》,西藏自治区文艺出版社 1994 年版,第 57 页。

② 同上,第 58 页。

③ 同上,第 259 页。

④ 同上,第 259 页。

⑤ 同上,第 57 页。

⑥ 同上,第 94 页。

⑦ 引自巴特尔:《法西斯专政时期的德国》,柏林人民与知识出版社 1956 年版,第 25 页。

能摇头叹息。再如,在探讨第一次世界大战责任的时候,德国的报刊如承认德国自己对大战的爆发,也负有一定责任,这就非常错误。“而正常的办法,就是应该把大战的责任完全加到敌人的身上去;即使和事实不大符合,也要把它当作真实的情形来看待。”^①他说,宣传只要一贯一致,初看起来,好像是强辞夺理,谬妄无稽,结果却会令人深信不疑。

希特勒说,宣传是一种至上的武器,宣传的首要任务在于孜孜不倦地为法西斯主义招致信徒,而组织的任务是在这些信徒的优秀分子中培养党员。所以,“宣传的第一任务,就是在替未来的组织设法罗致人才;而组织的第一任务,那就是去任用罗致来的人才去促进宣传。宣传的第二任务,就是在用新主义去打破目前的现状;而组织的第二个任务,那就是争取权力,俾希望达到新主义的最后胜利。”^②

希特勒认为,对法西斯主义者来说,任何道德、信义都是不需要的,撒谎与欺骗,阴谋和诡计,背信和弃义,都是正当的。他说,人生下来就是坏的,可以用任何手段去对付他们,而法西斯主义的“优点”,正在于它不受任何理论上和道德上的清规戒律的约束。他说:“谎撒得大,就多少有一些东西会得到人们相信,因为广大人民受大谎的骗比受小谎的骗更容易……他们根本想象不到这样大的谎,他们不会相信世界上竟会有如此无耻透顶歪曲事实的大骗局,甚至在说破之后,他们还要怀疑犹豫,觉得至少总是无风不起浪吧。”^③因此,纳粹党从成立的第一天起就靠谎言来维持其生存,在裁减军备的呼吁中大肆扩军,在和平的宣传下积极进行着战争准备,在借口进行人道主义的安置下残暴杀害犹太人,在睦邻友好、互不侵犯的娓娓动听的言词下发动突然袭击。他们的信条是,谎言重复多次,就能成为真理。

4. 贬低文化教育,推行愚民政治

法西斯主义既主张可以靠谎言来达到自己的目的,所以他们必然害怕知识,害怕教育,害怕人们独立思考,他们需要把人民变为能够按照他们命令盲目行动的力量。希特勒说:“知识会败坏我们的青年。”^④他上台不久,便于1933年5月在德国各大城市和大学公开焚烧图书,马克思、恩格斯、列宁、卢森堡、李卜克内西、倍倍尔、梅林等人的著作全部被烧毁,海涅、高尔基以及爱因斯坦等人的文学和科学著作,亦被付之一炬。许多优秀的文艺作品被加上了所谓“堕落艺术”的罪名被查禁,成千上万的文学家、艺术家、科学家、学者均遭到种种的侮辱和迫

① 希特勒:《我的奋斗》,西藏自治区文艺出版社1994年版,第78页。

② 同上,第232页。

③ 引自维纳·洛赫:《德国史》,三联书店1959年版,第490页。

④ 同上,第490页。

害。希特勒说：“我把人类从知识分子的圈套中解放出来了，从卑污有毒的妄想——被称为良心和道德——中解放出来了，从对自由和个性的要求中解放出来了。”^①

希特勒提出，德国的国民教育是国家的事，国家拥有对教育的监管权，在国民教育中第一重要的是体育，第二是“美德”教育。他说：“民族国家的教育，应该把人格的修养与体格的训练并重。”^②他认为，每个青年都应在离开学校后成为军人，因此，体育主要是军事训练。他还说：“军队是最高和最后的国民教育，并不是单单学习开步走立正便算完了。……从军以后，青年就变成人了，不仅须养成服从的习惯，而且还当给予军官的训练，使他们将来有指挥的能力。”^③青年在军队服役后，才能领取两种证书，一种是公民证书，许可他在一切公共机关服务；一种是健康证明书，证明他体格健全，可以结婚。希特勒提出，国家只应允许健康的人生育子女，国家应禁止病人或残疾人生育子女。

国民教育的第二项任务是培育“美德”，希特勒说：“诚实、牺牲和缄默三件事，都是伟大民族所必需的美德。这三种美德的陶冶，实在比现在一切学校中的任何课程为重要。”^④他说，争讼多起于不能缄默，国民经济及国家机密的泄露，多起于议论，所以言语不慎，每多败事。青年人不仅应默受正当的责备，而且须忍受不平的待遇而毫无怨言，特别是不应随便议论，在战争的时候，国民随便谈论军事，常常足以使战争失败。“战事的结局不良，主要原因还是在于国民的多嘴。”^⑤

希特勒提出，现行德国学校中向学生灌输的知识，百分之九十五都是不需要的，是强迫灌输于青年头脑中的。他说：“硬来的学问，根本谈不到发明，只有富于天才的人才能谈到发明，可是现在的德国人，大家不来重视这一点，只知道重视分数的多少。”^⑥他提出要把智力教育放在次要地位，应突出体育和所谓“美德”的培养。

5. 反对民主政治，主张个人独裁

希特勒蔑视群众，反对民主，主张独裁，甚至连议会民主制也不能容忍，他认为民主政治是“低能者”的政治，是犹太人的政治，是马克思主义的政治。他说：“民主主义，实在是马克思主义的根源。”^⑦而民主主义的外形——议会制度

① 引自：《纽伦堡审讯》，英文版，第2卷，第41页。

② 希特勒：《我的奋斗》，西藏自治区文艺出版社1994年版，第159页。

③ 同上，第158页。

④ 同上，第159页。

⑤ 同上，第159页。

⑥ 同上，第165页。

⑦ 同上，第37页。

——它像是“一种秽土和火中的怪物”。^①

希特勒说,多数人绝不能代替“人”,多数人常常是愚蠢的政策和怯懦的政策辩护者,“合了一百个愚夫,不能成为一个聪明人。所以英武的决断,决不能从一百个懦夫中得到”。^②他认为,当今民主义会的目的,并非在于要组织一种“好会议会”,而是要“集合一群卑鄙无用的人;他们的智力有限,所以是易于驱使的,惟其是如此,才能运用今日不健全的政党政治”。^③“只有犹太人,才能重视这种制度,因为他们的龌龊和虚伪,实在和它是相仿的。”^④

希特勒说,国社党实行领袖独裁制,他本人对所有一切直接间接的行为,负完全的责任,“依照新运动的主张,不论事件大小,领袖是具有绝对的权威,并且还负有完全的责任。把这种原则去贯彻于全党,并且再推行于一国,那就是新运动主要任务的一种”。^⑤

希特勒认为,创造世界历史的是个人,而不是群众,群众是没有创造力的,所以群众应当接受有才智的领袖的领导。他说,人类所以与禽兽不同的缘故,首先就在于人有发明创造的能力,由于人能发明创造,所以当人和兽斗争的时候,人类就能用巧妙的方法,去制服和驾驭兽类。但并非所有的人均有此种发明创造力,只有少数人甚至个别的人才有此种发明创造力。他说:“群众并不能有所发明;大多数的人,也没有组织和思考的能力;所赖者,只是个人而已。”^⑥“世界历史的造成,完全是少数人,因为这少数人,他们实在具有最多的民族的意志和毅力的。”^⑦他认为,一个好的社会,应当设法安置有才智的人士于群众之上,使群众都听受他的指挥,社会组织不但不应该阻止这少数出类拔萃的英才高居于群众之上,而且应当努力支持他们去占据社会最高的位置。希特勒甚至提出,如果依靠群众,事业定会失败。他说:“我们所不应该忽视的,就是世间的一切丰功伟绩,必须靠自己个人的胜利,决不是靠群力的结合所能产生的。由群力的结合而得到的成功,决不能长久,因为在开始的时候,已经就含有异日分化的种子,甚至前功会尽弃的。”^⑧他强调,一定要依靠民族中少数出类拔萃的英才,并把他们在一个伟大的同一目标下团结起来,使他们成为群众的领袖,事业才能成功。

希特勒的上述法西斯主义主张,是一种集奴隶社会封建社会反动思想之大成的思想体系,他妄图用使社会倒退的办法去解决德意志民族面临的深刻的政治经济危机,不惜把人类推向黑暗的深渊。他的上述主张传播和推行的结果,不

① 希特勒:《我的奋斗》,西藏自治区文艺出版社1994年版,第37页。

② 同上,第39页。

③④ 同上,第41页。

⑤ 同上,第134页。

⑥ 同上,第172页。

⑦ 同上,第152页。

⑧ 同上,第205页。

仅给世界带来了一场浩劫,也给德国人民带来了巨大的灾难,同样也招致了法西斯主义的灭亡,这是历史对法西斯主义所作的无情判决。

后 记

一、《西方政治思想史纲》一书是我多年从事西方政治思想史教学和科研的一个成果,是我在阅读、思考、概括大量西方政治学译著和部分原著的基础上完成的。我编写本书时所遵循的原则是:西方政治思想是西方政治思想家的思想,不是我的思想。因此引述了大量的译文来印证我的概括和归纳。但是由于我个人知识和能力的局限,不当之处,实所难免,衷心希望读者和同行专家给以批评指正。

二、本书的出版得到了云南大学教学委员会、教务处、科研处和吴松副校长、毛禹功校长助理及施本植同志的大力支持,高等教育出版社政史室的王方宪主任和责任编辑马俊华、王晖同志为本书的编辑出版付出了大量劳动,在此一并致谢。

马 啸 原

1997年2月

封面
书名
版权
前言
目录

上 篇

古代希腊奴隶制时期至欧洲封建社会

解体时期的西方政治思想

第一章西方政治思想的起源

第一节西方由氏族社会向阶级社会的转变与政治观念的产生

第二节西方城邦国家的建立与国家观念、法制观念、民主观念的形

成

第二章古代希腊早期和繁荣时期的政治思想

第一节泰勒斯等早期思想家的政治观

第二节毕达哥拉斯论正义、和谐与秩序

第三节赫拉克里特的贤人治国论与法制主张

第四节德谟克里特的国家起源论和民主政治观

第五节智者——一批早期注意现实、关心政治的思想家

第三章城邦政治学说

第一节苏格拉底——城邦政治学说的先驱者

第二节柏拉图的《理想国》、《政治家》及《法律篇》——城邦政

治

学说的早期论著

第三节亚里士多德的《政治学》——城邦政治学说的主要论著

第四章罗马法学政治观

第一节罗马法学政治观产生的历史背景及其特点

第二节罗马法学政治观的思想先驱——伊壁鸠鲁和斯多葛派

第三节西塞罗——罗马法学政治思想的主要代表

第四节卢克莱修的契约论与罗马法学家的法制思想

第五章神权政治论

第一节基督教的产生及早期基督教的政治思想

第二节教父学派与神权政治论的形成

第三节托马斯·阿奎那——神权政治论的主要代表

第六章神学异端政治论

第一节早期的基督教异端

第二节12世纪至15世纪市民、平民、农民神学异端的政治思想

第三节但丁的异端政治论

第四节帕多亚的马西里乌斯和威廉·奥卡姆的异端政治论

第七章乌托邦主义政治观

第一节托马斯·莫尔及其《乌托邦》

第二节康帕内拉及其《太阳城》

第三节安德里亚和他的《基督城》

下 篇

从文艺复兴至20世纪初期的西方政治思想

第八章人道主义政治观

第一节文艺复兴时期的人道主义

第二节启蒙运动时期的人道主义政治观

第三节19世纪初期空想社会主义者的人道主义政治观

第九章新教政治观

第一节马丁·路德的新教政治观

第二节加尔文的新教政治观

第三节闵采尔的“千年天国”论

第十章君主专制论

第一节马基雅维里的非道德政治观和君主专制论

第二节博丹的君主主权论

第三节菲尔麦的君权神授论

第十一章自然法和社会契约论

第一节格劳秀士论自然法是理性的准则和国家产生于社会契约

第二节霍布士论可怕的自然状态及伟大的利维坦的产生

第三节斯宾诺莎论建立国家是理性的需要和指导人民过和平安定的生活

第四节洛克论自然状态的缺陷、政治国家的形式和人民的抗暴权利

第五节卢梭论自然状态是人类的“青春”和国家是公共的“大我”

第十二章天赋人权论

第一节格劳秀士、斯宾诺莎、洛克等人论天赋人权

第二节卢梭、狄德罗、杰斐逊、潘恩等人论天赋人权

第三节《独立宣言》和《人权宣言》——用法律形式肯定天赋人权的重要文献

第十三章政治自由论

第一节斯宾诺莎论个人应当是自己思想的主人

第二节霍布士论君主有自由和臣民无自由

- 第三节 洛克、卢梭等人论社会政治自由必须以守法为前提
- 第四节 黑格尔论实现社会政治自由的必要条件
- 第五节 约翰·密尔论社会自由是对政治暴虐的防御
- 第十四章 社会平等论
 - 第一节 卢梭论人类社会不平等的起源和基础
 - 第二节 伏尔泰论奴役和不平等是社会必然现象
 - 第三节 皮埃尔·勒鲁论社会平等的实现
- 第十五章 分权制衡论与君主立宪论
 - 第一节 洛克的分权学说与君主立宪主张
 - 第二节 孟德斯鸠的三权分立论和君主立宪思想
 - 第三节 汉密尔顿、麦迪逊论分权制衡及美国联邦政府的构建
 - 第四节 黑格尔的国家观及君主立宪论
- 第十六章 代议制理论
 - 第一节 哈灵顿的代议制理论及对理想的代议制共和国的构想
 - 第二节 潘恩论代议制共和政体是最合理的政治制度
 - 第三节 杰斐逊论建立代议共和政府的原则和措施
 - 第四节 约翰·密尔论代议制政府
- 第十七章 民主政治论
 - 第一节 斯宾诺莎论民主政体是最理想的政治制度
 - 第二节 卢梭的人民主权论
 - 第三节 托克维尔论美国的民主
- 第十八章 功利主义政治观
 - 第一节 爱尔维修论利益原则
 - 第二节 边沁的功利主义政治观
 - 第三节 约翰·密尔论功利与社会
- 第十九章 无政府主义政治论
 - 第一节 威廉·葛德文论政治正义
 - 第二节 蒲鲁东论所有权就是盗窃及其无政府主义主张
 - 第三节 巴枯宁论自由的至上性及国家的本质和弊病
 - 第四节 克鲁泡特金的互助论及其对无政府共产社会的构想
- 第二十章 实证主义的社会政治观
 - 第一节 孔德的实证主义社会政治观
 - 第二节 斯宾塞的生物社会学
- 第二十一章 唯意志论的人生观和权力观
 - 第一节 叔本华的生命意志论和悲观主义人生观
 - 第二节 尼采的权力意志论和超人思想

第二十二章法西斯主义的国家至上和民族至上论

第一节墨索里尼的《法西斯主义的政治和社会学说》

第二节希特勒的法西斯主义主张

后记