



Bertrand Russell

罗素文集

第 5 卷

权力论
权威与个人



商务印书馆
The Commercial Press

罗素文集

第 5 卷

权 力 论
新 社 会 分 析

吴友三 译

权 威 与 个 人

储智勇 译



商务印书馆
The Commercial Press

2012年·北京

图书在版编目(CIP)数据

罗素文集. 第5卷, 权力论 权威与个人/(英)罗素
(Russell, B.)著; 吴友三, 储智勇译. —北京: 商务印书馆,
2012

ISBN 978 - 7 - 100 - 09132 - 9

I. ①罗… II. ①罗… ②吴… ③储… III. ①权力—研
究 ②哲学理论—英国—现代 IV. ①B561.54 ②D033

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 090223 号

所有权利保留。

未经许可, 不得以任何方式使用。

罗素文集

第5卷

权 力 论

新社会分析

吴友三 译

权威与个人

储智勇 译

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商 务 印 书 馆 发 行

北京瑞古冠中印刷厂印刷

ISBN 978 - 7 - 100 - 09132 - 9

2012年9月第1版

开本 787×960 1/16

2012年9月北京第1次印刷

印张 23 1/4 插页 1

定价: 98.00 元

目 录

权 力 论

第一章	权力欲的冲动	3
第二章	领袖和追随者	10
第三章	权力的形态	28
第四章	教权	40
第五章	王权	61
第六章	暴力	69
第七章	革命的权力	88
第八章	经济权力	100
第九章	支配舆论的权力	112
第十章	作为权力来源的信条	119
第十一章	组织的生物学	129
第十二章	权力和政体	146
第十三章	组织和个人	166
第十四章	竞争	174
第十五章	权力和道德准则	186
第十六章	权力哲学	207
第十七章	关于权力的伦理学	215

第十八章 对权力的节制·····	224
------------------	-----

权威与个人

卷首语·····	253
导言·····	254
第一讲 社会凝聚力与人性·····	265
第二讲 社会凝聚力与政府·····	277
第三讲 个性的作用·····	290
第四讲 技术与人性的冲突·····	304
第五讲 控制与主动性:它们各自的领域 ·····	323
第六讲 个人伦理与社会伦理·····	338
《权力论》译名对照表·····	353
《权威与个人》罗素作品译名对照表·····	360
《权威与个人》译名对照表·····	362
《权威与个人》译后记·····	366

权 力 论

第一章 权力欲的冲动

人与其他动物之间有各种各样的区别,有智力方面的区别,有感情方面的区别。属于感情方面的主要区别之一,是人类的某些欲望跟动物的欲望不同,是根本无止境的,是不能得到完全满足的。蟒蛇吃了就睡,直到食欲再起。如果别的动物不是这样的话,那是因为它们的食料不够充足,或是因为它们惧怕仇敌。动物的各种活动,是由生存与生殖两个基本需要所引起的,而且也不出乎这两个需要所迫切要求的范围。这一点很少例外。

至于人,情形就不同了。固然,大部分人为了取得生活必需品而被迫辛勤工作,很少有余力追求其他目的;但生活有保证的人,却并不因此而停止活动。薛西斯^①远征希腊的时候,并非缺吃少穿没有妻妾。牛顿自从当上了三一学院的校务委员时起,物质享受就有了保证,然而正是在这个时候,他才撰写《自然哲学的数学原理》。圣芳济^②和罗耀拉^③也不是为了摆脱贫困才需要创建教派的。这些都是著名的人物,但同样的特性也以各种不同的程度出

① 薛西斯(公元前约 519—前 465),波斯皇帝,曾于公元前 480 年率大军远征希腊,失败而归。——译者

② 圣芳济(1182—1226),意大利教士,基督教圣芳济会创始人。——译者

③ 罗耀拉(1491—1556),西班牙教士,天主教耶稣会创始人。——译者

现在一切人的身上，只有少数异常懒散的人是例外。某甲的妻子深信丈夫在事业上会取得成功，不愁流落到贫民习艺所里去，可是她喜欢穿得比某乙的妻子漂亮，虽然用不着花那么多钱就能预防肺炎了。如果某甲能受封为爵士或当选为议员，她和丈夫就会格外高兴。想象中的胜利是无穷无尽的。假如这些胜利被认为可能实现的话，人们就会作出努力去实现它们。

想象是驱使人们在基本需要得到满足之后再继续奋斗的一种力量。我们大多数人很难有机会能这样说：

“要是我现在死去，那才是最幸福的：因为我怕我的灵魂已经尝到了无上的欢乐，此生此世，再也不会会有同样令人欣喜的事了。”^①

当我们处于难得的十足幸福的境界时，很自然地会像奥瑟罗^②一样，希望死去，因为我们知道这种满足是不能持久的。能使我们的幸福持久的东西，在人类是不可能有的；只有上帝才能有全福，因为“国度、权柄、荣耀”^③全是他的。世间的王国要受其他王国的限制；世间的权力要被死亡打断；世间的荣誉，纵使我们建筑了金字塔或“与不朽的诗歌匹配良缘”^④，也将随时代的变迁而衰失。在权力与荣誉都很微小的人看来，似乎只要再多一点权力和

① 《奥瑟罗》第2幕，第一场。——译者

② 奥瑟罗为莎士比亚四大悲剧之一《奥瑟罗》中的主人公，曾堕奸人之计，疑妻不贞，将她杀死，后发现妻子无辜，因亦自杀而死。——译者

③ 基督教圣经中的《新约·马太福音》第6章，第13节。——译者

④ 英国大诗人弥尔顿(1608—1674)所著《快乐的人》I. 127。——译者

荣誉就会使他们满足,但在这一点上他们是错了,因为这些欲望是无厌的、无限的,只有在上帝的无限之中,才能休止。

动物只要能够生存和生殖就感到满足,而人类还希望扩展。在这方面,人们的欲望仅限于想象力所认为可能实现的范围。假如可能的话,人人都想成为上帝;少数人还不容易承认这是不可能的事情。他们犹如弥尔顿作品中撒旦那种人物^①,兼有正邪双重性格。所谓“邪”,我的意思是指不依托于宗教信仰的性格,也就是拒不承认个人权力具有一定的限度。这种正与邪的伟大结合,在伟大征服者的身上最为明显,但其中有些因素也可以在一切人的身上发现。正是由于这种情形,社会合作不易实现,因为我们每个人都喜欢把社会合作看成是上帝和信徒之间的那样的合作,而以上帝自居。因此就产生了竞争,需要妥协与统治,产生了反抗的冲动以及随之而生的动荡不安和某一时期的暴力行为。因此就需要道德来对目无政府、坚持自己权利的人加以抑制。

在人的各种无限欲望中,主要的是权力欲与荣誉欲。两者虽有密切关系,但并不等同:英国首相的权力多于荣誉,而英王的荣誉则多于权力。但是,获得权力往往是获得荣誉的最便捷的途径。就公共事业的活动家而言,情形更是如此。大体说来,荣誉欲所导致的行动与权力欲所导致的相同,因此在最实际的意义上这两个动机可以看成是一个。

正统的经济学家认为经济上的利己在社会科学中可以视为基本的动机。马克思也同此见解。在这一点上他们是错了。当追求

^① 弥尔顿在其《失乐园》一诗中,叙述撒旦如何背叛上帝,以及如何诱惑夏娃取食上帝的禁果,致使亚当与夏娃被上帝逐出乐园。——译者

商品的欲望离开了权力与荣誉两种欲望的时候,这种欲望也就有限得很了,只需适当数量的财富就能完全使它满足。真正所费不费的欲望并非来自对物质享受的爱好。有这样一些商品,例如用贿赂收买来的立法机关,或陈列着专家精选的画坛大师作品的私人画廊——这类“商品”之所以为人所追求,是为了权力和荣誉,而不是为了里面有设置舒适供人憩息的场所。当适度的享受有了保证的时候,个人与社会所追求的是权力而不是财富:他们可以把追求财富作为追求权力的手段,他们也可以放弃财富的增加来确保权力的发展;但不论是前一种情形还是后一种情形,他们的基本动机都不是经济上的动机。

正统的经济学和马克思主义经济学所犯的这种错误,不仅是理论上的,而且有极大的实际意义,并且使近代的一些重大事件遭到误解。只有认识到爱好权力是社会事务中重要活动的起因,才能正确地解释历史——无论是古代的还是近代的历史。

在本书中,我打算证明:在社会科学上权力是基本的概念,犹如在物理学上能是基本概念一样。权力也和能一样,具有许多形态,例如财富、武装力量、民政当局以及影响舆论的势力。在这些形态当中,没有一种能被认为是从属于其他任何一种的,也没有一种形态是派生所有其他形态的根源。孤立地研究某一种形态的权力(例如财富),只能获得局部的成功,正如单研究一种形态的能,在某些方面是会有缺陷的,除非也兼顾到其他的形态。财富可以从军权中产生出来,也可以从影响舆论的势力中产生出来,正如这两者中的任何一个也可以从财富中产生出来一样。社会动力学的规律,是我们只能用权力而不能用这一种或那一种形态的权力来

说明的规律。从前,军事权力被看成是孤立的,因此战争的胜败好像只是决定于将领们的意想不到的本领。如今,经济权力通常被看成是派生其他一切权力的根源;这个错误,我认为与那些单纯的军事历史家所犯的错误同样巨大;单纯的军事历史家所犯的错误,已使他们似乎落在时代的后面了。还有一些人认为宣传是权力的根本形态。这个意见毫不新颖,例如在“真理伟大、必胜”^①以及“殉道者的血是教会的种子”^②等传统的名言中,就已体现了这种见解。这种见解和前面所说的纯军事观点或纯经济观点,具有等量的真理,也具有等量的谬误。假如宣传能形成一个近乎一致的意见,那么,宣传诚然可以产生一种不可抗拒的权力;但是握有军事或经济权力的人如果愿意的话,也可以把他们的权力使用在宣传方面。再用物理学来做一个比喻:权力和能一样,必须被看作是不断地从一个形态向另一个形态转变,而求出这种转变的规律,应该是社会科学的任务。想把任何一种形态的权力——如今特别是经济权力这一形态——孤立起来的企图,一向是而且仍然是许多具有重大实际意义的错误的根源。

就权力而言,不同的社会在许多方面是有区别的。首先,在个人或组织所享有的权力的程度上,各社会是不同的。例如由于组织的增强,今天国家的权力显然比以前要大。其次,就何种组织最占势力这一点来说,各社会也是不同的:军事专制国家、神权国家、

① 托马斯·布鲁克斯(1608—1680)语,见所著《基督教的冠冕与荣光》(1662)。——译者

② 德尔图良(约160—约225)语,见所著《护教篇》。余见本书第180页译者注②。——译者

财阀统治的国家都是很不相同的类型。第三,在获取权力所用的方法上,各社会也是不同的:世袭的王权产生一种显要的人物,高级教士所须具备的各种条件又产生另一种显要人物,民主政治产生第三种,战争又产生第四种。

假使有可能获得权力的人,在人数上不受社会制度(例如贵族制或世袭的君主制)的限制,那么,一般说来,凡是最希望获得权力的人,就最有可能获得权力。由此可以推论,在权力向大家开放的那种社会里,凡是能予人以权力的职位,照例是被爱好权力异乎常人的人所占有。对权力的爱好虽然是人类最强烈的动机之一,但表现在各人身上的程度却很不一致,而且也与其他动机所限制,例如爱安逸、爱享乐以及有时爱表扬等。在比较怯懦的人当中,对权力的爱好伪装为对领袖服从的动力,这就扩大了大胆之徒发展权力欲的余地。对权力的爱好不甚强烈的人,是不可能对世事的演进产生多大影响的;引起社会变革的,通常就是极希望引起社会变革的那些人。因此,爱好权力是在世事的造因方面起了重大作用的那些人的一种特性。当然,假如我们把爱好权力当作人类唯一的动机,那也是错误的,但这个错误还不致像我们在探求社会科学的因果律方面所容易造成的错误那样使我们完全迷失方向,因为爱好权力是产生社会科学所必须研究的那些社会变革的主要动机。

社会动力学的规律——我主张——只能用权力来加以说明。为了发现这些规律,首先要把各种形态的权力进行分类,然后回顾历史上个人和组织如何获取权力以支配人们生活的重要事例。

我将始终抱着这样的双重目的:一是对一般的社会变革提出

我认为比经济学家所讲授的更为恰当的分析意见；另一是使现在和可能的不久的将来更容易理解，使其可理解的程度高于想象力受十八、十九两世纪支配的人所能理解的程度。那两个世纪在许多方面有它们的独特之处，而我们现在似乎在好多地方正在恢复更早时期所流行的思想和生活方式。为了理解我们的时代和它的需要，就必须理解古代的和中世纪的历史，因为只有这样，我们才能获得一种并不过分受十九世纪原则支配的可能的进步。

第二章 领袖和追随者

权力欲的冲动有两种形态：在领袖的身上明显的；在追随领袖的人身上是隐含的。当人们心甘情愿地追随一个领袖时，他们这样做的目的是依仗这个领袖所控制的集团来获得权力；他们感到领袖的胜利也就是他们自身的胜利。大多数人觉得自身没有能力把他们的集团导向胜利，于是就想获得一个智勇兼备足以成就丰功伟业的首脑。即使在宗教方面，这种权力欲的冲动也是存在的。尼采谴责基督教宣扬奴性的道德，但目的总是获取最后的胜利。“温顺的人有福了，因为他们将承受世界。”^①有一首著名的赞美诗更加清楚地说明：

为了获取王冠，
基督出发征战。
他的鲜红的旗帜卷向远方。
谁追随在他的后面？
谁最能克服苦痛，
体验他的忧患，

^① 《新约·马太福音》第5章，第5节。——译者

谁耐心地背着他的十字架，
谁就追随在他的后面。^①

如果这是奴性的道德，那么，每一个在战争中饱受严酷锻炼的雇佣军人，或每一个在选举中竭力活动的一般政客，都可以算是奴隶了。但事实上，在每一种真正的合作事业中，追随者在心理上并不比领袖有更多的奴性。

正因如此，权力分配不均的现象才能为人们所忍受。这些现象之不可避免，是组织工作所造成的，而且，社会越是成为有组织的社会，这些现象就只会越来越多，不会减少。

权力分配不均的现象在人类社会一向是存在的，这可以追溯到我们了解所及的远古时代。这部分是由于客观的需要，部分是由于人类本性中的某些因素。大多数的集体事业，只有在某种管理机构的指导下才有实现的可能。要盖一所房屋，就要有人在设计方面作出决定；要在铁路上行驶火车，行车的时刻表就不能由司机去随意制订；要建筑一条新的公路，就要有人决定它的路线。即使是一个用民主方式选出的政府，也毕竟是一个政府，因此，根据与心理无关的理由，集体事业如果要取得成功，就必须有一些人发号施令，另一些人服从命令。可是，为什么这是可能的呢？特别是为什么实际的权力不均现象超过了根据法律而成立的原因所必然造成的不均现象呢？这些事实只能从个人的心理和生理方面求得解释。有些人的性格促使他们总是发号施令，而另一些人的性格则促使他们总

^① 英国主教、著名赞美诗作家雷金纳德·希伯(1783—1826)所著赞美诗。——译者

是服从。介乎这两个极端之间的，是广大的普通人，他们在某种情形下乐于发号施令，在另一种情形下又宁愿服从领袖。

阿德勒^①在《理解人性》一书中，分辨出温顺的人性和专横的人性两种类型。他说：“屈从的人按照别人所订的规则和法律生活，这种人几乎是不由自主地想要获得卑屈的地位。”他又说，与此相反，属于专横一类的人总是要问：“我怎样才能比其他任何人都优越？”每逢需要一个领导者的时候，这种人就出现了，而且在革命当中上升到很高的地位。阿德勒认为这两种类型至少在其极端情况下都是要不得的；他认为这两者都是教育的结果。他说：“命令式教育的最大弊端在于对儿童起了权力的示范作用，而且向他们显示了各种与享有权力有关的快乐。”我们可以补充一句：这种教育不但产生专横类型的人，而且产生奴隶类型的人，因为它使人感到，在实行合作的两个人之间，唯一可能的关系是一个人发号施令而另一个人服从命令的关系。

有限度地爱好权力，是几乎普遍存在的现象，只是表现形式有所不同，但绝对的爱好的却是罕见的。一个享有管理家务权力的主妇可能不愿接受一个首相所享有的那种政治权力；反之，亚伯拉罕·林肯虽然不惮处理美国的国家大事，却不能应付家庭中的争执。假如“贝勒罗芬”号军舰^②遇了险，拿破仑也许会乖乖地听从英国军官的命令，乘坐小艇逃生。人们只要自信能处理当前的事务，就会喜爱权力，但他们一旦知道自己无能为力，就宁愿服从领袖了。

① 阿尔弗雷德·阿德勒(1870—1937)——奥地利精神病学家。——译者

② “贝勒罗芬”号为英国皇家舰艇。拿破仑在滑铁卢战败后，登此舰投降。——译者

使人服从的动力与使人发号施令的动力同样真实而普遍存在，它根源于恐惧。在危急的关头，例如在失火的时候，最顽劣的儿童也会完全服从一个有能力的成年人的命令。大战^①爆发时，潘克赫斯特派^②和劳合·乔治^③达成了和解。在任何存有深刻危机的时候，大多数人的迫切愿望就是要找出一个权威人士而向他服从。在这样的时候，很少人会想到革命。当战争爆发的时候，人民对政府也怀有和这类似的感情。

有些组织是为了应付危险而设立的，有些组织则不然。有时候，像煤矿这样的经济组织包含着危险，但危险是偶然的，它们一旦消除，这些组织就能更加繁荣起来。大体说来，应付危险不是经济组织或处理内政的政府机构的主要任务的一部分。但是救生艇和消防队就同海陆军一样是专为应付危险而设立的。就某种比较间接的意义来说，宗教团体亦复如此；它们存在的目的，部分也是为了缓和存在于人性深处的微妙的恐惧心理。假如有人想要怀疑这一点，不妨让他想一想下面一节赞美诗：

为我而裂开的万世的磐石^④，
 让我就藏在你的身中吧；
 狂涛汹涌奔腾，
 暴风依然猛烈，

① 指第一次世界大战(1914—1918)，下同。——译者

② 潘克赫斯特是英国资产阶级妇女运动领袖。所用的方法是在议会中阻碍议事的进行和街头示威。1908年被捕，以绝食抗议。——译者

③ 戴维·劳合·乔治(1863—1945)于1916至1922年任英国首相。——译者

④ 指耶稣。——译者

耶稣——我灵魂的爱人，
让我投进你的怀抱。^①

在服从神意时，人们怀有一种最久远的安全感。这种感觉曾使许多不能为任何人所屈服的帝王屈服于宗教之下。一切服从的现象，根源都在于恐惧，不论我们所服从的领袖是人还是神。

有一种说法现在已是老生常谈了，即所谓侵略性也往往起源于畏惧的说法。我想这种论调未免言之过甚。固然，就某种侵略性而言，例如 D. H. 劳伦斯^②的侵略性，是可以这样讲的。但我非常怀疑是否海盗的头儿心中对父亲还怀有恐惧的回忆，或者是否拿破仑在奥斯特利茨^③的时候，真会觉得他是在遵行母亲的教诲。^④ 关于阿提拉^⑤或成吉思汗的母亲的生平，我虽一无所知，但却有点疑心她们宠坏了各自的爱儿，以致他们长大后觉得世界有时妨碍他们任性，因而对世界产生恼恨。^⑥ 我以为由胆怯而产生的

① 作者为奥古斯塔斯·蒙塔古·托普莱迪(1740—1778)。——译者

② D. H. 劳伦斯(1885—1900)——英国小说家。——译者

③ 当时奥地利(现在捷克斯洛伐克)境内地名。1805年拿破仑曾在此处大破奥俄联军。——译者

④ 拿破仑的母亲教子极严。拿破仑十六岁时尚被母亲责打。拿氏显贵后，其母对于拿氏的功业毫不震眩。(见韦尔斯：《世界史纲》中译本，下册，第810、821页。)——译者

⑤ 阿提拉为五世纪时东南欧匈奴各部族的领袖，屡次率军入侵罗马帝国。死于453年。——译者

⑥ 以上写完之后，阅读了拉尔夫·福克斯所著《成吉思汗传》一书，藉悉我对其母的揣测是完全错误的。成吉思汗的母亲是一位凶悍泼辣、令人生畏的妇女。她告诫成吉思汗他的首要责任是进行报复。他五十岁时，由于跟兄弟争吵，被他母亲毫不容情地大骂了一顿。他温顺地回答说：“妈妈，是我不好，我很惭愧。”

侵略性不足以鼓舞伟大的领袖；我要说伟大的领袖都有非凡的自信心，这种自信心不仅呈现在外表上，而且深入到潜在的意识中。

一个领袖所必须具备的自信心是可以通过各种途径产生的。在历史上，最普通的途径之一就是据有世袭的发号施令的地位。例如，读一下伊丽莎白女王在国家危急关头所发表的言论，你就可以看出君权盖过了女性，并使她相信她懂得必须做什么，同时也通过她使全体英国人民相信她知道必须做什么。这就不是单纯一个平民所能希望做到的了。就她的情况来说，国家和统治者的利益是协调一致的。这就是她所以能成为“好女王贝思”的原因。她甚至能颂扬她的父亲而不引起人们的愤怒。毫无疑问，发号施令的习惯使她勇于负担起责任并且能当机立断。一个氏族，如果有一个世袭的领袖，也许会比用抽签方法选择其领袖有更好的作为。另一方面，像中世纪教会那样的团体是以功绩显著、通常都担任过重要职务因此积累了丰富经验为理由而选择其领袖的，一般说来，这种团体的成绩要比同时期的世袭君主国好些。

历史上有些最能干的领袖，是在革命的形势下崛起的。我们不妨研究一下那些使克伦威尔、拿破仑和列宁获得成功的因素。这三个人都是在国家困难的时期统治着各自的国家，并获得能干的人的衷心支持，而这些能干的人并不是天生具有屈从别人的性格的。这三个人都有无穷尽的勇气和自信心，还有他们的同僚所认为的在困难时刻的健全判断力。然而在这三个人当中，克伦威尔和列宁属于同一类型，拿破仑则属于另一类型。克伦威尔和列宁都是具有深厚宗教信仰的人；他们自信是具有超人决心的被指定的执政者。因此在他们看来，他们的权力欲无疑地是合乎正义

的,并且他们很少计及权力的报酬(例如豪华和安逸),因为一计及报酬就和他们的以拯救世界为己任的抱负不相调和了。列宁的情形尤其是如此,因为克伦威尔在晚年的时候已经意识到自己是陷入罪恶之中了。不过就这两个人而言,使他们产生勇气并能吸引其追随者坚决信从其领导的,正是信仰和优异才干的结合。

与克伦威尔和列宁两人相反,拿破仑是军事冒险家的最高典范。法国革命适合他的胃口,因为法国革命替他创造了机会;但除此以外他就对革命漠不关心了。尽管拿破仑满足了法国人的爱国心,并且以这种爱国心为靠山,但是对他来说,法国也正如革命一样,仅是向他提供的一个机会而已;在年轻的时候,他甚至不很认真地考虑过要为科西嘉^①而对法国作战。他的成功与其说是由于任何性格上的特点,还不如说是由于军事上的专门技能:在别人本来要吃败仗的场合,他却取得了胜利。在胜败关头,例如在雾月十八日^②和在马伦哥^③战役,他是靠别人取得成功的;但是他的惊人的天才使他能把他的助手的功劳据为己有。法国的军队里有很多青年野心家,使拿破仑能在别人失败的场合获得成功的,是他的聪明,而不是他的心理状态。至于他迷信自己的运气(这一点终于引起他的失败),则是他的许多胜利的结果,而不是它们的原因。

说到我们这个时代,希特勒在心理上应纳入克伦威尔和列宁

① 科西嘉是地中海的一个岛,属法国,为拿破仑诞生之地。——译者

② 雾月是法国共和历(1793年11月26日开始采用,1805年12月21日以后停止使用的历法)的第二月。1799年雾月18—19日(即公历11月9—10日),拿破仑发动政变,推翻当时的督政府,建立了他的军事独裁。——译者

③ 意大利北部地名。1800年拿破仑在这里将奥地利军队击败。——译者

这一范畴，墨索里尼则应属于拿破仑这类的人物。

军事冒险家或海盗首领这种类型的人，在历史上的地位要比“科学的”历史学家们所认为的来得重要。有时候，他像拿破仑一样，在并非专为个人打算的人群之中，也能成为领袖。法国的革命军曾把自己看成是欧洲的解放者，并被意大利人和德意志西部许多人看成是解放者，但拿破仑只不过做了一些看来有助于自己前程的解放行动而已。这种人往往也不以大公无私的目的为借口。亚历山大也许曾着手对东方进行希腊化的工作，但他手下的马其顿人是否对他远征的这一方向颇感兴趣，却令人怀疑。在古罗马共和时代的最后百年中，罗马将军们主要是想得到金钱，同时也是靠分配土地和财物来取得士兵的效忠的。塞西尔·罗兹^①自称对不列颠帝国抱有不可思议的信念，可是这种信念却为他的公司产生了巨额股息；他雇来征服马塔贝莱兰^②的骑兵，也是赤裸裸地用金钱的诱惑招募来的。有组织的贪婪，很少伪装或没有伪装，在世界上的历次战争中都曾发生过很大的作用。

我们说，普通的温和的公民之所以服从领袖，大都是由于恐惧的心理。不过就一帮掠夺者来说，情形就不是这样，除非他们不再有机会从事和平的职业。领袖的权威一旦确立之后，他可以在反抗者当中引起恐惧，不过在他成为领袖并被大多数人公认为领袖之前，他是不可能引起恐惧的。为了取得领袖的地位，他必须能在

^① 塞西尔·罗兹(1853—1902)，英国政治家，历任好望角殖民地的议员、国务员和内阁总理等职。他所创办的英国南非公司侵占了现今赞比亚与津巴布韦地区，后以罗兹为名，将此二地区分别命名为北罗得西亚与南罗得西亚。——译者

^② 马塔贝莱兰，地名，在南罗得西亚。——译者

自信、果断以及决定正确方针的本领这些权威所由产生的特性方面超乎别人之上。领袖的地位是相对的。恺撒能使安东尼服从，但别人就做不到。大多数人总觉得政治是难搞的，自己最好是追随一个领袖——他们出于本能并不自觉地有这样的感觉，好像狗对主人一样。假如不是这样的情况，集体的政治行动简直是不可能的了。

因此，热爱权力，作为一种动机来说，是受怯懦性的限制的，而怯懦性也限制着一个人的自我指导的欲望。既然有权力的人所能实现的欲望多于没有权力的人，既然权力能获得别人的尊敬，那么，一个人除非受怯懦性的限制，自然希望有权力了。担负责任的习惯可以减少这种怯懦，因此各种责任感都有助于增强权力欲。残暴和敌意的经历可以产生两种作用：对于容易被吓倒的人，它会产生逃避世人注意的愿望；对于大胆之徒，它会刺激他们去追求能使他们对别人施加暴行而不受他人暴行之苦的地位。

在无政府状态之后，势所必然的第一步是专制主义，因为统治与服从这两种天生的机能很容易使它出现。这一点在家庭、国家以及商业方面，都有例可证。平等合作远比专制难以实行，远不及专制符合人的本能。当人们试图平等合作的时候，自然各人都要力争取得全面的优势，因为这时服从的动力是不发生作用的。有关各方几乎必须一致忠于他们本身以外的某一原则。在中国，儒家的忠于家族的思想，使家族企业常能取得成功；而不属于个人的合股公司就往往无法经营，因为没有一个人非对其他股东效忠不可。在通过协议来进行管理的情况下，为了取得成功，必须对法律、国家或各方面所共同遵守的某项原则有普遍的尊重。教友派的教徒在有疑难问题必须解决时，并不举行表决来取决于多

数,而是开展讨论,直到获得那种通常认为是圣灵所启发的“会议的精神”为止。就他们这种情况而论,我们碰到一个异常一致的团体,但没有一定程度的一致性,通过讨论进行管理是行不通的。

要做到通过讨论来进行管理,就需要足够的团结精神;而足够的团结精神在一个家族——例如富格尔家族^①或罗特希尔德家族^②——中,在一个小的宗教团体——例如贵格会^③——中,在一个野蛮的部落中,在一个发生战事或眼看要发生战事的国家中,都不是很难产生的。但外来的压力也几乎是不可缺少的:同一团体的成员因为害怕一个个被绞死而团结起来。共同的危险最易产生团结,但这还不足以解决整个世界的权力问题。我们希望防止种种危险(例如战争)而危险却是今天团结的原因,但我们又不希望破坏社会合作。这个问题不仅在政治上而且在心理上都难以解决。如果我们可用类推法来判断,那么,这个问题如由某一国家实行一种初步的专制制度是很可能得到解决的(如果真可以解决的话)。既然各国已经习惯于自由否决权,国际间的自由合作就像瓜分前的波兰贵族之间一样很难实现。前者同后者一样说明,人们很可能认为毁灭要比常识更为可取。人类是需要治理的,但在无政府状态存在的地方,人们开始只愿意服从专制主义。我们因此必须首先想法把政治弄稳当,哪怕是专制政治也好,只有在人们已经习惯于接受治理的时候,我们才能希望有效地使它成为民主政

① 十六世纪德意志巨商。西班牙国王查理一世(1516—1556年在位)利用此家族的资助贿选而为神圣罗马皇帝(查理五世 1519—1556年在位)。——译者

② 犹太人,为德国近代的金融巨头,也是世界上有名的财阀。——译者

③ 即教友派。——译者

治。“绝对的权力对于建立组织是有用的。社会的压力则要求把权力用来维护一切有关方面的利益,这种压力的发展尽管是比较缓慢的,但也是实在的。这种压力在宗教史和政治史上连续不断,如今在经济领域内也出现了。”^①

前面我已讲过发号施令的和服从的两种人,但还有第三种类型,那就是遁世派。有些人有拒不服从的勇气,但没有发号施令的迫切要求。这种人不容易适应社会结构;他们好歹设法寻求遁世的场所,以便享受或多或少的孤独的自由。有时候,具有这类气质的人在历史上占有重要的地位;早期基督徒和北美洲的拓荒者代表第三类型的两种人。遁世有时是精神上的,有时是物质上的;它有时需要像隐士居处那样完全与世隔绝,有时则需要像修道院那样集体过孤寂的生活。在精神上的遁世者当中,有人是其名不彰的教派的信徒,有人热衷于无害的癖好,也有人致力于研究深奥而无关重要的学问。在物质上的遁世者当中,有探寻文明世界边缘的人;也有像“亚马孙河的博物学家”贝茨^②那样的探险家,他完全生活在印第安人当中愉快地过了十五年。隐士气质中的某些部分也是多种美德的重要因素,因为它使人能抵抗时尚的诱惑,不顾世人的冷遇和仇视而坚持某种重要工作,并形成了许多与流行的谬见相反的见解。

^① 见伯利与米恩斯:《现代公司与私有财产》第353页。以上引文是作者在谈到实业公司时说的一段话。

^② 贝茨(1825—1892),英国自然科学家,曾长期在南美的亚马孙河流域探险,著述甚多。——译者

在遁世派当中,有些人并非真正不关心权力,而不过是不能用寻常的手段取得权力而已。这种人可以成为圣徒或异端的祖师,也可以成为新的教派或文艺流派的创始人。他们常常吸引许多喜欢服从而又有反抗精神的人做他们的信徒;反抗精神使他们不落前人的窠臼,而喜欢服从又易于引起他们不加批判地接受新的信条。托尔斯泰和他的追随者就是这一类人物的例子。真正的遁世就与此截然不同。忧郁的雅克^①就是这类人物的最好的例子。他和好公爵一同过着流放的生活,因为那是流放的生活。后来他又和坏公爵一道留在森林里而不回宫廷。许多北美的拓荒者忍受了长期的艰苦和贫困,但当文明达到他们的地区时,他们就立刻卖掉自己的田园,又往西迁移。对于这类气质的人,世界所能给予他们的机会是越来越少了。他们有些人走上犯罪的道路,有些人陷入一种乖僻的、反社会的哲学的泥坑里。和这班人接触太多,会使人产生厌世的心理。当孤独的生活不能获得的时候,厌世的心理就自然求助于暴力了。

在懦弱的人当中,组织性之所以能够增强,不仅由于对领袖有服从的心理,而且由于身处人人感受一致的人群之中,就会产生安然的感觉。在热烈的公共集会上,如果一个人赞同这个集会的宗旨,他就会产生与热情和安全感相结合的得意之感:这种大家所共有的感情越来越强烈,直至排斥其他一切感情,只剩下由自我的多倍增长而产生的扬扬得意的权力感为止。集体的兴奋是一种美妙的陶醉状态,身处其中,很容易忘却稳健、人情甚至自卫,而残暴的屠杀与英勇的殉道是同样可能发生的。这种陶醉和别种陶醉一

① 莎士比亚喜剧《皆大欢喜》里的人物。——译者

样,一旦感受其乐趣,就很难加以抗拒,但最后总会对它冷淡和厌倦,如要恢复先前的那种激情,就需要越来越强烈的刺激。

虽然领袖并不是产生这种激情的必要因素(因为这种激情也可以由音乐或群众目睹的一桩令人兴奋的事件引起),但一个演说家的辞令却是诱发这种激情的最便当和最普通的手段。所以集体兴奋的快乐乃是形成领袖权力的一个重要因素。领袖并不一定也要具有他所激起的那种感情;他可以像莎士比亚剧本中的安东尼那样暗自思量:

“现在让它闹起来吧;一场乱事已经发生,随它怎样发展下去吧!”^①

但是,领袖除非有能力控制其追随者,否则是难以成功的。因此他势必要择取易于使他成功的形势和群众。最好的形势是有相当严重危险的形势,这种危险足以使迎危向上者觉得自己勇敢,但又不十分可怕,不至于使恐惧占上风。例如,与一个被认为是强大而并非不可战胜的敌人发生战争时就是这样的形势。当熟练的演说家希望激起战斗情绪的时候,他要在听众中造成双重的信念:在表面的一层,他要夸大敌人的力量,使听众认为必须有很大的勇气才能与敌人战斗;在较深的一层,他要使听众有坚定的胜利信心。像“公理必定战胜强权”这样的口号就体现这双重的信念。

演说家所希望得到的群众应是这样的群众:他们易被感情所激动而不善于思考,他们起初充满着恐惧而随后又充满着仇恨,他

^① 莎士比亚:《裘力斯·恺撒》第3幕,第2场。——译者

们不耐烦使用缓慢和渐进的办法，他们既被激怒又满怀希望。假如演说家不是十足玩世不恭的人，他会养成一套信念来给自己的行为辩解。他将认为，感情是比理智更好的指导者；我们的见解应当用热血而不是用头脑来形成；人生最好的活动范围是集体的而不是个人的。假如由他来掌管教育，他的教育内容将是交替地实行严格的训练和集体陶醉，而知识和见解则让冷静地研究无情的科学的人去操心。

可是，热爱权力的人并不都是演说家这一类型的人物。有些人属于与此截然不同的类型。他们对权力的热爱是由于控制了机械而培养出来的。例如，布鲁诺·墨索里尼关于空袭阿比西尼亚的战绩有过这样的记述：

“我们必须放火焚烧树木葱茏的小山，田野和小村庄……。最有趣的是……。炸弹刚触及地面，就立刻腾起白烟和巨大的火焰，枯草开始燃烧了。我想到了那些动物：啊呀，它们那个跑啊……。炸弹架上的炸弹投完之后，我就开始用手投……。那是再有趣不过的了：一个周围有大树环绕着的村庄是不容易击中的。我不得不向草屋顶用心瞄准，到第三次投弹时才命中目标。屋子里的倒霉鬼看到屋顶着了火，都跳出来四散奔跑，就像疯子一样。

“被火圈包围的大约五千名阿比西尼亚人死于非命。那简直像是地狱。”

演说家需要懂得很多直觉心理学才能获得成功，而墨索里尼式的空军人员只消知道烧死是不愉快的这一点心理学就可以得到他的快乐。演说家是旧式的；以机械装置为权力基础的人是新式的。不过也并不完全如此。例如，你不妨读一读有关迦太基人在

第一次布匿战争末期用大象踏死叛变的雇佣兵的记述，这里，迦太基人的心理——虽然不是心理学——是和墨索里尼的心理相同的。^① 不过比较说来，机械力在我们这个时代比过去任何时代更能说明时代的特性。

现在，以机械力为靠山的寡头政治的执政者心理学还没有在任何地方得到充分的发展。不过这种发展是有极大的可能的，而且在量的方面（虽然不在质的方面）是前所未有的。一个曾受专门技术训练的寡头政治集团，由于控制了飞机、战舰、电站以及摩托运输工具等等，就有可能建立几乎无须笼络人民的独裁政权。飞岛帝国^②之所以能维持它的存在，就在于它具有使自身置于太阳和一个叛乱省份之间的能力。一群科学工艺家联合起来，能够做出差不多同样激烈的事情。他们能使叛区挨饿，并在鼓励这一地区依靠光、热和电力之后，使它失去这些舒适生活的来源；他们还能在这一地区散布毒气和细菌。要抵抗这一切是全无希望的。处于支配地位的人学到了运用机械的本领以后，就会像他们学会怎样看待自己的机器那样来看待人类，即把人看成是没有感情的东西，操纵者能够于己有利地运用法律来加以支配。这种政权之冷酷无情绝非以前任何暴政所能比拟。

本书的主题在于研究对人的权力而不是研究对事物的权力，但是在对事物的权力基础上建立一种对人的技术性的权力仍然是可能的。凡是惯常控制强大的机械并通过这种控制而取得支配人

① 狄奥多罗斯(西西里的)，第25卷(残篇)。参阅福楼拜：《萨朗宝》。

② 飞岛帝国是英国作家斯威夫特(1667—1745)所著《格利佛游记》中的一个假想国。——译者

的权力的人,多半会对他们的人民抱有一种富于想象力的看法。这种看法和那些靠说服(不管这种说服是多么虚伪)而取得权力的人对人民的看法是完全不同的。我们多半都这么淘气过:挑开一个蚁穴,相当感兴趣地观看由此而产生的群蚁奔走的纷乱状况。假如我们从摩天大楼的屋顶上俯视纽约街头的往来行人,那么,下面的人就似乎不再是人,而依稀带有一种荒谬可笑的性质了。假如一个人能像朱庇特^①那样用霹雳武装起来,他也许会出于我们扰乱蚁穴的同样动机,把霹雳投到人群当中去。这显然就是墨索里尼从飞机上俯视阿比西尼亚人的时候所具有的心情。不妨设想一下,有一个科学化的政府为了害怕暗杀,经常住在飞机上,只是偶然降落到高塔顶上或海上浮筏的降落场上。这样的政府难道有可能深切关怀人民的幸福吗?恰恰相反,可以肯定地说,在一切处于顺境的时候,这种政府要用它看待机器的那种无动于衷的态度来看待人民,但当某一事件偶然向它提醒人民毕竟不是机器的时候,它就要像那些由于其原则遭到下属怀疑的人们一样,感到无情的愤怒,并决心用任何最干脆的手段来消除抵抗,难道不是这样的吗?

读者可能认为这一切只是不必要的恐怖感而已。要是我也这样认为就好了。我确信,机械力有助于产生新的精神状态,这种新的精神状态使我们今天比以往任何时代更需要寻求一些控制政府的方法。由于技术的发展,民主政治可能更困难了,但它已更加重要。拥有庞大机械力的人如果不受任何控制,就可能自

① 朱庇特为罗马神话中的主神,雷神。——译者

命为神——不是基督教的爱的上帝，而是异教的索尔^①或武尔坎^②。

利奥帕第^③曾把维苏威火山爆发所造成的景象描写如下：

这些地方今天到处是
草木不生的火山岩烬，缀饰着
凝成石头的熔岩，
随着踽踽独行的人的脚步发出回响；
蛇懒洋洋地蜷伏在阳光底下，
归窟的兔子在石隙间奔忙——
这里曾经是快乐的农庄，
有耕地、有泛黄的庄稼，也有
哞哞地叫着的牛羊；
这里也有园林和华厦：
权贵们优游岁月的乐乡；
还有名城重镇，
随着那无情的火山口喷出的熔浆，
连同它们的居民一起摧毁。
如今一切都变成芥粉，
在一片荒墟下永久埋藏。^④

① 北欧神话中的雷神。——译者

② 罗马神话中的火与锻冶之神。——译者

③ 意大利诗人(1798—1837)。——译者

④ 这一节诗承吾友 R. C. 特里维廉先生译成英文谨此致谢。

现在,人也能造成这种结局——在格尔尼卡^①就出现过,说不定不久也会出现在迄今伦敦所在的地方。既然一个寡头政治集团势必要靠这种破坏爬上统治地位,还能指望它干出什么好事来呢?假如遭受这班新神的雷霆破坏的,不是伦敦和巴黎,而是柏林和罗马,那么,经过这一番破坏之后,在破坏者的身上还能留下多少人性呢?那些原来具有人类情感的人,难道不会被受抑制的同情心逼得发疯,从而比那些根本不需要抑制同情心的人还要来得坏吗?

从前,人们把自身卖给魔鬼以求得魔力。今天,他们从科学方面获得这些力量,并且觉得自己也不得不成为魔鬼了。除非能制服权力,使它不是为某一伙狂热的暴君服务,而是为全人类服务,不分白种人、黄种人和黑种人,也不分法西斯主义者、共产主义者和民主主义者,否则世界就没有希望;因为科学已经造成人类不是全体生存就是全体死亡这种不可避免的局面。

^① 格尔尼卡是西班牙的一个小镇,1937年为德国法西斯空军夷为平地。名画家毕加索为抗议这一暴行,为巴黎世界博览会画了以“格尔尼卡”为题的一幅壁画。——译者

第三章 权力的形态

我们可以把权力解释为若干预期结果的产生。因此，权力是一个量的概念。假设有两个具有类似的欲望的人，其中一人除实现了另一人所实现的全部欲望而外，还实现了其他一些欲望，那么，他就比另一人有更多的权力。但是，如果这两个人一个能实现这一种欲望，而另一个又能实现另一种欲望，那就没有精确的方法来比较他们的权力了。例如有两个画家都希望绘出好画和发财致富；结果，两人中有一个绘出了好画，而另一个发了财，在这种情况下就无法估计谁的权力较大了。不过，大致说来，假如甲所预期的结果实现得多而乙实现得少，那就很容易粗略地说甲的权力是大于乙的权力了。

关于权力的形态，有许多分类的方法，各有其功用。首先，权力可以区别为对人的权力和对无生物或非人类的生物的权力。我所论及的将以对人的权力为主，但也必须记住：近代世界之所以发生变化，主要是因为科学帮助我们加强了对物的权力。

对人的权力可以根据权力对个人发生影响的方式或根据与权力有关的组织的类型来分类。

权力对个人发生影响，可以通过下列各种方式：甲、对一个人的肉体直接行使有形的权力，例如监禁或处死；乙、以赏罚为诱导

手段,例如雇用或解雇;丙、对于一个人的意见施加影响,也就是进行最广义的宣传。在这最后一项里还应该包括利用时机,在别人身上形成你所希望的某种习性,例如利用军事训练。唯一的区别是,在这种情况下,行动的产生无须乎可以称为意见的那种精神的媒介。

在我们对待动物的时候,这些权力形态表现得最简单明了,因为人们认为在这种场合是无须伪装或借口的。当一头猪被绳子拦腰缚起,尖声叫着被吊上船去的时候,它就是受制于直接行使在它肉体之上的有形的权力。相反,谚语上所说的毛驴追求胡萝卜的故事,那就是我们要使它相信它的行为于自己有利,从而使它按照我们的意图来行动。介乎上面两种情况之间的,可以拿玩把戏的动物为例:赏与罚使它们养成了若干习性;还有一种不同的情况,即羊被诱上船的情况:先要用力把头羊拖过跳板,然后,其余的羊就服服帖帖地跟着上来了。

以上所有的权力形态在人类中间也有例可证。

那头猪的情形说明军警的权力。

驴子和胡萝卜的故事具有宣传的权力的特征。

玩把戏的动物表明“教育”的权力。

一群羊跟着它们的满心不情愿的首领走,是党派政治的例证。在党派政治下,一个被尊敬的领袖通常总是受派系或党魁的束缚的。

我们来把这些伊索寓言式的比喻应用于希特勒的崛起吧。胡萝卜就是纳粹党的纲领(其中包括如废除利息等);驴子是中产阶级的下层;羊和它们的首领是社会民主党人和兴登堡,猪(仅就其

不幸的遭遇而言)是集中营里的受难者,而玩把戏的动物就是几百万致纳粹党的敬礼的人。

我们可以把最重要的组织机构,按照它们所行使的不同权力,大体上加以区分。军队与警察执行人身强制的权力;经济组织一般用赏罚来作为鼓励或制止的手段;学校、教会和政党的目的在于影响人们的意见。不过这些区别也不是截然分开的,因为每一个组织除行使最能表现其特征的权力而外,还行使其他形态的权力。

法律的权力可以说明此种复杂性。法律的终极的权力是国家的强制权力。文明社会的特征就在于:直接的人身强制(也受到某些限制)是国家的特权,而法律则是国家对公民行使这项特权时所依据的一套规定。但法律使用惩罚,不仅是为了使不希望发生的行动实际上不可能发生,而且是作为一种诱导的手段。以罚金为例,它并不能使某一行动不可能发生,而只能使它失去诱力。而且(这也是更重要得多的一点),当法律不得人心的时候,法律也就几乎没有力量了;例如在美国禁酒期间,或如十九世纪八十年代爱尔兰的多数人民对夜间破坏土地法的人深表同情的时候,就可以看出这种情况。因此,作为一种有效的力量,法律依赖社会舆论和人心的程度,甚至超过它依赖警察权力的程度。法律在多大程度上受人拥护,是一个社会的最重要的特征之一。

这就使我们很有必要来区别一下传统的权力和新树立的权力。传统的权力有习惯势力在它的一边;它无须时时刻刻为自身辩护,也无须不断证明任何反对势力都没有力量把它推翻。而且,它几乎总是和宗教的或准宗教的信念联系起来,目的在于表明抗拒是不道德的。因此,传统的权力远比革命的或僭窃的权力更能

获得舆论的支持。这就可以产生两种多少有些对立的后果；一方面，传统的权力既然觉得自身安全，就不会去提防叛徒，因而可能避免很多无可置疑的暴政；另一方面，在古老的制度继续存在的地方，掌权者总是容易做出的不义行径，便有古老的习惯作为护符，因而就比在任何希望博得群众支持的新政体之下更为彰明较著。法国大革命期间的恐怖时代表明革命的暴政，而法国的封建徭役则表明传统的暴政。

我把不以传统或同意为基础的权力称为“暴力”。它的特性跟传统的权力大不相同。在传统的权力继续存在的地方，政权的性质几乎无止境地取决于它的安全感或不安全感。

暴力通常是军事的，它所采取的形式或为对内的暴政，或为对外的征服。它的重要性，特别是对外征服的重要性，确是很大的，我想要比许多近代“科学的”历史家所愿意承认的来得大。亚历山大大帝和尤利乌斯·恺撒以他们的战役改变了历史的全部过程。如果没有亚历山大，也就不会出现用希腊文写的《福音书》，而基督教也就不可能传遍罗马帝国。如果没有恺撒，法国人就不可能讲由拉丁语派生的语言，而罗马天主教就简直不可能存在。白种人对美洲印第安人的军事优越性，是军事权力的更加无可否认的明证。武力征服有利于文明传播，非其他任何一种力量所能及。不过在大多数情况下，军事权力也要以某种其他权力形态（如财富、技术知识或狂热）为基础。我并不是说在一切情况下都是如此。以西班牙王位继承战为例，马尔巴勒的天才乃是战争结局的主要成因。不过这只能视为例外而已。

当一种传统的权力形态结束之后，继之而起的可能不是暴力，

而是为人民中的多数或较大的少数所愿意拥护的革命权威。例如在独立战争时期的美国,情况就是如此。华盛顿的权威,丝毫没有暴力的特征。与此类似,在宗教改革运动中,建立了一些新教教会来代替天主教教会,它们之所以能够成功,主要是由于得到人民的拥护而不是由于采用了武力。假如一个革命的权威不想多用暴力而使自身确立起来,它就好比传统权威需要远为有力和积极的群众支持。1911年中华民国宣布成立的时候,受过外国教育的人士颁布了一部议会制的宪法,但公众对它是冷淡的,因此这个政权很快就变成连年交战的督军们的暴力政权了。后来中国国民党所达成的统一,倚靠的是民族主义而不是议会主义。与此类似的事情在拉丁美洲也时有发生。在所有这些情况下,议会的权威所得到的群众拥护,如果足以使它成功,那就是革命的;但在实际上获得胜利的纯军事权力却是暴力。

传统的、革命的 and 强暴的权力之间的区别是心理上的区别。我并不是仅仅因为权力具有古老的形态才称之为传统的权力;它还必须取得群众的尊敬,而这种尊敬部分是由习惯产生的。当尊敬衰落下去的时候,传统的权力就逐渐向暴力过渡了。这个过程在俄国表现为革命运动的不断高涨,直到1917年革命胜利为止。

凡是依靠人数众多的一群人(团结在一种新教义、新政纲或新思想感情如基督教新教、共产主义或民族独立愿望之下的一群人)支持的权力,我称之为革命的权力。凡是仅仅产生于个人或团体热爱权力的冲动、从国民那里赢得的只是出于畏惧的服从而不是积极合作的权力,我称之为暴力。由此可以看出,权力的强暴性是一个程度上的问题。在民主国家里,政府的权力对各个反对党来

说,不是强暴的,但对笃信无政府主义的人来说,就是强暴的了。同样,在有宗教迫害的地方,对正统教派的宗教上有罪的人来说,教会的权力不是强暴的,但对异教徒来说,就是强暴的了。

另外,权力还可以分为组织的权力和个人的权力。一个组织怎样取得权力是一回事,而个人又怎样在组织里面取得权力完全是另一回事。当然,两者是互有关系的:假如你希望当首相,你就必须在你所属的政党中取得权力,而你的政党又必须在全国范围内取得权力。但是假如你生在世袭原则尚未衰落的时代,那么,要在政治上控制一个国家,你就必须做国王的继承人。然而这并没有使你也能征服别的国家,因为在这方面你还要具备王子们往往缺乏的另一些条件。现今在经济领域里还有类似的情形,因为财阀大都是世袭的。试看法国社会党人所激烈反对的二百个财阀家族,就不难了解了。但财阀的世袭统治已不能使神权的原则获得广泛的承认,因此不能像从前的王朝那样持久。现今一个财富与势力蒸蒸日上的金融巨头,纵使把父亲的另一个儿子搞穷了,也无人认为这是邪恶的行为,只要是按照惯例来搞,没有采用颠覆性的新办法就行。

各种组织使各种人物上升到很高的地位;各种社会状态也是如此。通过著名人物的作用,一个历史时代出现了,它的明显特征来源于这些人物的特征。正如取得显著地位所须具备的条件变化无常一样,著名人物也变化不定。我们可以想象,十二世纪有像列宁那样的人物,今天也有像“狮心王”理查那样的人物,但历史并不知道有关他们的情况。现在让我们研究一下不同类型的权力所产生的不同类型的人物。

世袭的权力使我们产生“上流人士”这一概念。这是历史悠久而多少有点变了质的概念；它的历史，从古代酋长的魔性起，经过国王的神性，一直到骑士的侠义精神和贵族名门的气派。在权力是世袭的地方，人们所钦佩的品质是当时优游的生活和视为当然的优越地位所产生的品质。在权力属于贵族而非属于君主的情况下，最有礼貌的举止不但包括对地位低的人温和地坚持己见，而且包括对地位相等的人彬彬有礼。但不管流行的对礼貌的看法是什么，只有在权力是(或不久以前是)世袭的地方，才以礼貌为评价他人的标准。如果资产阶级绅士闯进男女成员除考究社交细节外无所事事的社会，那他就只会受人嘲笑罢了。残存的对“上流人士”的钦佩心理是靠继承的财产来维持的，一旦经济的和政治的权力不再父子相传的时候，这种残余的钦佩心理一定很快就会消灭。

如果权力是靠学问或智慧(不管是真的还是被信以为真的学问或智慧)得来的，那就有另一种大不相同的人物居于显著的地位。这种形态的权力有两个最突出的例子，即传统的中国和天主教会。在现代世界，这种权力形态已不像过去大部分时代那样多；在英国，除教会而外简直没有了。说来奇怪，在最野蛮的社会里，靠所谓学问来取得的权力反而最大，并且随着文明的发展而不断减小。我所指的“学问”，当然包括号称为学问的东西在内，诸如术士和巫医的学问。需要用二十年的学习工夫才能取得除达赖喇嘛以外一切高级僧官必须取得的拉萨大学的博士学位。欧洲在公元1000年的时候，情况也是如此。那时教皇西尔威斯特二世被认为是一个术士，因为他读了书，因此能使人产生玄奥的恐怖，从而增强教会的权力。

就我们所知，知识分子是僧侣在精神上的继承者；但由于教育的传播，他们的权力被夺去了。知识分子的权力是靠迷信（对传统的咒语或圣书的崇敬）维持的。在讲英语的国家中，这种迷信仍有一些残迹遗存，例如从英国人对加冕典礼的态度以及美国人对宪法的尊敬，就可以看出；因此，英国的坎特伯雷大主教和美国最高法院的法官至今仍享有属于学者的某些传统的权力。但这同埃及僧侣和中国士大夫的权力比起来，仅是一点暗淡的影子而已。

上流人士的典型长处是节操，靠学问获得权力的人的典型长处是智慧。为了获得智慧的声名，一个人必须看来好像具备丰富的深奥知识、克制情欲的能力和做人的长期经验。据认为，只有年龄才能使人多少具备这些品质，因此，“长老”、“先生”、“长者”和“前辈”都是尊称。中国的乞丐称过往的行人为“大老爷”。在知识人士的权力被组织起来的地方，就有僧侣或文人的团体，而一切智慧就被认为集中在他们当中了。哲人是与武人大不相同的人物，由于哲人的治理而产生的社会也和武人统治下所产生的社会截然不同。中国和日本就是这种对比的实例。

我们已经注意到这样的奇事，即在今天虽然知识对文明所起的作用大于过去任何一个时代，但掌握新知识的人所拥有的权力却未有相应的增长。尽管电气技师和话务员做了许多使我们感到舒适（或烦恼）的奇事，我们并不把他们看作巫医术士，也不会设想，如果我们触犯了他们，他们能够召来雷霆暴雨。其原因就在于：科学知识尽管是艰难的，却不是神秘的，凡是愿意作出必要的努力的人都可以掌握科学。因此，近代的知识分子并不引起人们的畏惧，而始终不过是雇员而已。除了少数例外（例如坎特伯雷大

主教),知识分子未能继承当初使其祖先获得权力的那种魔力。

其实,从前人们对有学问的人表示尊敬,绝不是由于后者具有真才实学,而是由于人们认为他们具有魔力。科学使人对自然界的进程能有一些真正的了解,因而打破了人们对巫术的信仰,也就打破了他们对有学问的人的尊敬。这就产生了这样一种情况,即尽管科学家是区别今昔时代的当今时代特征的根本成因,并通过他们的发现和发明,对世事的进程产生不可估量的影响,然而作为个人来说,他们在智慧方面所能享受的荣誉,不像印度的裸体托钵僧或美拉尼西亚^①的巫医所享受的那么大。现代的知识分子觉得他们活动的结果反而使自己的声望减低,因此对现在的世界不满。不满情绪最少的人就倾向于共产主义,而不满情绪较为浓厚的人就躲在象牙之塔里了。

大型经济组织的发展产生了一种新型的有权力的人物,这就是在美国称为“总经理”的那种人。典型的总经理在别人的印象中是明快果断、洞悉人情、具有坚强意志的人物。他的下巴颏必然坚定有力,嘴唇紧闭,讲起话来简洁了当。他必须能够引起同辈的尊敬和绝非无足轻重的下属的信赖。他必须兼有大将军和大外交家的长处:在战斗中残酷无情,而在协商交涉时又能巧妙地实行让步。由于这些长处,人们才能获得重要经济组织的控制权。

在民主国家里,政治权力往往属于与上述三者大不相同的人物。一个政客如要成功的话,必须能取得他本党核心集团的信任,然后还要能激起多数选民的某种程度的热情。这两个通向权力的

① 澳大利亚东北的群岛。——译者

步骤所要求的条件是不同的；很多人所具备的条件只能完成这一步骤而不能完成那一步骤。美国的总统候选人往往不善于激起一般群众的想象，尽管他们有本领博取政党首领的宠信。这种人照例要失败，不过政党首领是预见不到他们要失败的。有时候一个人虽然没有“吸引人的力量”，他那政党的核心集团却能保证他获得胜利。在这种情况下，此人在当选后就要受政党核心集团的支配而绝不能获得真正的权力。反之，有时候一个人也能创立自己的政党核心集团，拿破仑三世、墨索里尼和希特勒就是这种人的例子。比较通常的情形是：一个真正成功的政客纵然利用了现成的政党核心集团，最后仍能加以支配，使它服从自己的意志。

在民主国家里，一个成功的政客所须具备的条件，是随着时代的特征而改变的。这些条件在太平年代和在战争或革命时期是不同的。在太平年代，一个人只要在别人的印象中是一个坚强的、有正确判断力的人，就可能取得成功。但在动荡的时期，就需要有更多的条件了。在动荡时期，他必须是一位动人的演说家。并不一定是指通常所说的雄辩的演说家，因为罗伯斯比尔和列宁并不长于雄辩，而是坚决、热情和大胆。这种热情可以是抑制而不外露的，但它必须存在，而且为人所感知。在动荡时期，政客不需要有推理的能力，无须了解与个人无关的事件，也不需要有一丝的智慧。他所必须具备的是说服群众的能力，使群众相信他们所渴望的事情是可以实现的，而且相信依靠他那坚忍的决心，他就是实现这种事情的人物。

最成功的民主政治的政客，就是成功地废除民主，并成为独裁者的那号人物。当然，这只是在一定的情况下才有可能；在十九世

纪的英国就没有人能做到这一点。但在有可能的时候，做到的人所须具备的条件同一般民主政治的政客所须具备的条件一样，只不过程度较高而已，至少在动荡的时期是如此。列宁、墨索里尼和希特勒的崛起，实有赖于民主政治。

独立政治一经建立，已经去世的独裁者的继承人所须要具备的条件，是和独裁政治创立人的条件完全不同的。在世袭制被废除之后，幕后操纵、阴谋诡计和哗众取宠就成为最重要的手段了。因此，独裁政治在其创立人逝世以后，必然要大大变质。既然一个独裁政权的继承人的条件一般不如创立人的条件那样普遍给人以深刻的印象，因此就有可能引起政局不稳、宫廷政变，乃至最后转变为某种不同的制度。有人希望近代的各种宣传方法能有效地抵制这种倾向，因为这些宣传方法能为国家的首脑制造民望，而他本人却不须要表现出任何符合民望的条件。不过这些宣传方法究竟有多大的成效，现在还不能断言。

在个人的权力方面，还有一种形态我们尚未论及，那就是幕后的权力——谄媚者、阴谋家、间谍、幕后操纵者的权力。在每一个大组织里，固然秉政的人有相当大的权力，但也有一些次要的人物（男子或女人）通过私人来对领袖发生影响。幕后操纵者和政党的首领属于同一类型，尽管他们采用的手段有所不同。他们不声不响地把自己的朋友安置在重要的职位上，因而迟早可以操纵这个组织。在非世袭的独裁政体下，当独裁者去世时，这种人也许希望继承他的事业，但一般说来，他们是不愿走上前台的。他们爱权力甚于荣誉；他们在社交上往往是胆怯的。有时候，像东方君主国的宦官或别处的王妃一样，他们为了某种理由被禁止充当有头衔的

领导者。在名义上的权力是世袭的地方，他们的势力最大；在名义上的权力是作为对个人才能的奖赏的场合，他们的势力最小。然而，即便是在最现代化的政体下，他们在一般人认为高深莫测的部门里，也必然拥有相当大的权力。在我们这个时代，此类部门以金融和外交部门最为重要。在德皇威廉二世时代，霍尔斯特因男爵——德国外交部的永久性首脑——就有极大的权力，虽然他并不出头露面。现今英国外交部永久性官员的权力究竟有多大，我们还不能知道；我们的后代将来也许会知道这方面的必要文件。幕后操权者所必须具备的条件，和其他一切掌权者的条件迥然不同，而且这些条件通常是（虽然不尽是）要不得的条件。因此，如果一种制度有利于谄佞之徒或幕后操纵者获取大权，那么，一般说来，这种制度就不可能促进公众的幸福。

第四章 教权

在本章和下一章,我打算讨论一下从前最重要的两种传统权力,即教权和王权。这两种权力现在多少有点黯然失色;要说它们将来都不能恢复过去的重要地位,那固然失之轻率,但它们的衰落,不论是永久的还是暂时的,却使我们有可能全面地探讨这两种权力体系;如果我们研究的是正在得势的权力,就不可能如此全面地加以探讨。

僧侣和君主在人类学家所知道的最原始的社会里就已存在了,当然当时他们仅处于原始的状态。有时候,两者的职能集中在一个人的身上。这种情形不仅野蛮人当中有,而且高度文明的国家里也有。奥古斯都在罗马就兼任祭司长,在各行省就是一个神。哈里发既是国家的元首,也是伊斯兰教的领袖。现今,日本天皇在日本的神道教中也有类似的地位。由于国王是不可侵犯的,因此他们有丧失世俗的职能而发展成为僧侣的有力趋势。不过在大多数时代和地方,僧侣和国王的区别还是明显而确定的。

僧侣的最为原始的形态是巫医。人类学家把巫医的权力分为宗教的和巫术的两种。宗教的权力依赖神灵的帮助,而巫术的权力则被假定为天赋的。不过就我们的研究目的而言,这种区别无关重要。重要的是:巫医不管是依靠宗教还是巫术,总被认为既能

造福于人,又能为害于人,而且他的才能并不是每一个人都能具有的。俗人虽然也被认为可以施展若干巫术,但巫医的巫术究竟要强一些。一个人生病或遭遇不测,通常被认为是受了敌人的巫术暗算,而巫医就知道破解敌人的恶咒的方法。在约克公爵岛上,巫医先用占卜来查明病人的病源,然后拿着一包石灰,念着下面这套咒语:

“驱邪的石灰!我驱逐章鱼;我驱逐‘特奥’蛇;我驱逐‘印吉爱特’(一种秘密的社团)的幽灵;我驱逐螃蟹;我驱逐水蛇;我驱逐‘巴列沃’蛇;我驱逐蟒蛇;我驱逐‘凯亚’狗。驱邪的石灰!我驱逐浓液;我驱逐‘吉特’匍匐植物;我驱逐‘土辟拉纳’;我驱逐‘土乌乌塔乌尔’;我驱逐‘腾巴尔’。^①有人已经把它们深沉到海底。让烟雾升起来把它们囚在远方;让云彩升起来把它们囚在远方;让黑暗罩起来把它们囚在远方;它们定然要沉沦海底。”^②

不要认为这套咒语通常总是不灵的。野蛮人远比文明人容易接受术士的暗示,所以他们的疾病既可由巫术引起,也可由巫术治愈。

据里弗斯说,在美拉尼西亚大部分地区,医病的人是巫师或僧侣。在这些地区,巫医同别人显然没有很明显的区别,有些比较简单的治病方法任何人也都能使用,但是:

“把医务同巫术仪式或宗教仪式结合起来的人,通常是用专门

① 本段“特奥”、“印吉爱特”、“巴列沃”、“凯亚”、“吉特”、“土辟拉纳”、“土乌乌塔乌尔”及“腾巴尔”,原书分别为“teo”、“Ingiet”、“balivo”、“kaia”、“kete”、“To Pilana”、“To Wuwu-Tawur”及“Tumbal”。——译者

② 里弗斯:《医学、巫术与宗教》,第16页。

的方法(不是通过秘传就是通过公开的传授)来学得本领的,而在美拉尼西亚,这种知识总是要花钱买的。任何一门带有巫术或宗教性质的医术,即使传授得最全面,对弟子也无用处,除非金钱已从弟子的身上转到师父的手里。”^①

从这样的起源来看,就不难想象,独占两种更为重要的权力,即巫术与宗教的权力并因此而享有控制社会的巨大权威的一个明确的僧侣等级是怎样发展起来的。在古代埃及和巴比伦,当僧侣同国王发生冲突的时候,结果总是僧侣的权力大于国王的权力。埃及的僧侣曾挫败“无神论者”法老伊赫纳顿^②。巴比伦的僧侣似乎暗中帮助过居鲁士^③征服巴比伦,因为他们本国的国王表现了反教权的倾向。

希腊和罗马在古代是特殊的,因为它们几乎完全摆脱了教权的束缚。古希腊的宗教权力,主要集中在神谕宣示所,尤其集中在德尔法^④。这里祀奉阿波罗^⑤的女巫应在精神恍惚之时,传授阿波罗所启示的对问题的答复。不过神谕可以行贿得来这一点,人们在希罗多德^⑥时代就已知道得很清楚了。希罗多德和亚里士多德都曾提到阿尔克迈翁家族——被派西斯特拉图(卒于公元前527年)^⑦逐出国外的雅典显贵家族——曾用贿赂获得德尔法的支持,来反对配西斯特拉图的儿子。希罗多德所讲的真是一件奇闻:他

① 里弗斯:《医学、巫术与宗教》,第44页。

② 亦称阿赫纳顿,即埃及法老阿孟霍特普四世(约公元前1375—前1358)。曾进行宗教改革,打击僧侣的势力。——译者

③ 波斯国王,公元前550—前529年在位。——译者

④ 古希腊城市,因有阿波罗神殿而出名。——译者

⑤ 希腊神名,掌管音乐、诗歌和预言。——译者

⑥ 希腊历史学家(约公元前484—约前425)。——译者

⑦ 雅典的僭主(约公元前600—前527)。——译者

告诉我们：“假如我们可以相信雅典人的话，那么，阿尔克迈翁家族曾经贿赂祀奉阿波罗的女巫，每逢斯巴达人不管是为私事或国事来求神谕的时候，都叮嘱他们要把雅典从派西斯特拉图家族的暴政下解放出来。既然每次都得到这样的神谕，斯巴达人虽与派西斯特拉图家族彼此友好因而密切相关，但最后还是派出了以安奇莫利厄斯——著名的公民阿斯特的儿子——为首的一支军队向雅典进攻，要把派西斯特拉图家族逐出雅典。这是因为斯巴达人把神的事情看得比人的事情更重要。”^①

虽然安奇莫利厄斯远征雅典失败了，但随后一次规模更大的远征却取得了胜利，于是阿尔克迈翁家族和其他流亡者重掌政权，雅典也恢复了所谓的“自由”。

这段叙述有几点是值得注意的。希罗多德虔诚敬神，毫无愤世嫉俗之见，并因斯巴达人信奉神谕而认为他们很好。但是他爱雅典甚于斯巴达，而且在雅典的政事方面，他也是反对派西斯特拉图家族的。然而希罗多德引证为行贿当局的正是雅典人，并且胜利者或女巫也未因亵渎神灵而受到处罚。^② 在希罗多德时代，阿尔克迈翁家族依然是显赫的；事实上这一家族最著名的人物就是与希罗多德同时代的伯里克利。

亚里士多德在他的《论雅典宪法》一书里，把这件事描绘得更不光彩。德尔法神殿于公元前 548 年失火焚毁，于是阿尔克迈翁家族就在希腊全境募集基金来重修神殿。据亚里士多德说，阿尔

① 第 5 卷，第 63 章。罗林森译本。

② 希罗多德还提到女巫堕落的另一件事，见上引书第 6 卷，第 66 章。

克迈翁家族花了一部分基金收买祀奉阿波罗的女巫，要她指明动用其余的基金时必须以推翻希皮阿斯——派西斯特拉图的儿子——为条件，他们就用这样的办法把阿波罗争取了过来。

虽有这些丑闻，对德尔法神谕的操纵仍然具有重大的政治意义，以致引起一场激烈的战争。这场战争因与宗教有关，所以称为“神圣”战争。不过人们公然认出神谕易为政治操纵，这种认识势必推动自由思想的传播，而自由思想的传播到最后就使罗马人能夺去希腊神殿大部分财物和全部权势而不致受到破坏神物的谴责。大多数宗教机构的命运是，它们迟早要被大胆之徒用来实现世俗的目的，从而失去它们的权力所依赖的群众的敬仰。在古代希腊和罗马的世界里，这种事情的发生比较平顺，所引起的骚乱要比其他任何地方要少，因为在古代希腊和罗马，宗教从来不曾有过像在亚洲、非洲以及中世纪欧洲那样的实力。在这方面唯一和古希腊罗马类似的国家就是中国。

到此为止，我们谈到的仅是从太古传留下来的、没有任何已知历史根源的宗教。不过这些宗教现在差不多在每一个地方都已被教主所创的宗教代替了；只有神道教和婆罗门教是重要的例外。比较古老的宗教，像人类学家所发现的现今野蛮人的宗教，它们的起源是完全不清楚的。就我们所知，在最原始的野蛮人中间，没有一个显然区别开来的僧侣等级；僧侣的职能似乎最初是比较年老的男子的特权，可以假定是特别属于人们印象中的有智慧或长于巫术的那些人的特权。^① 随着文明的发展，大多数国家的僧侣日益从群众中分化出来，日益强大。但是作为古老传统的捍卫者，他

① 里弗斯：《社会组织》第 167 页。

他们是保守的；作为财富和权力的享有者，他们对于个人的宗教信仰倾向于敌视或漠不关心。他们的一整套体系迟早要被一个革命先知的信徒们推翻。佛陀、基督和穆罕默德是历史上最重要的例子。他们的信徒所具有的权力起初是革命的，后来才逐渐变成传统的。在转变的过程中，他们通常吸取许多在名义上早被他们推翻的旧传统。

宗教的和世俗的改革家——至少是那些功业最持久的改革家——都尽其所能向传统求助，并就其权力所及作出一切措施，把他们制度中的新奇成分减到最小程度。通常的做法是杜撰一段有几分虚假的历史，并假装要恢复它的各种制度。《列王记下》第二十二章告诉我们祭司怎样“得了”律法书以及国王怎样“成就了”律法书上所写的话。《新约》是以《旧约》中的先知们为依据的；再洗礼派是以《新约》为依据的；英国清教徒在处理世俗事务方面是以诺曼人征服英国前的那些被信以为真的英国制度为依据的。公元645年，日本人“恢复”了天皇的权力，1868年他们又“恢复”了公元645年的制度。在整个中世纪时期，一直到雾月十八日，全部一系列叛变“恢复”了罗马的共和制度。拿破仑“恢复”了查理曼帝国，不过被认为有点太戏剧化了，所以连在当时那样崇尚华丽浮夸的时代也未能留下什么印记。这些仅是随便挑选出来的几个例子，说明即使是最伟大的改革家也尊重传统的势力。

在历史上已知的一切僧侣组织当中，最有权力、最为重要的是罗马天主教会。我在本章所论及的教权，仅就其为传统的权力而加以研究；所以，我现在不考虑早期的教会，因为那时教会的权力还是革命的。在罗马帝国覆亡以后，教会得到了代表两个传统的

好机会；除了代表基督教传统而外，它还体现罗马的传统。蛮族只有刀剑的力量，教会则有较高水平的文明和教育，有非个人的坚定宗旨，有利用宗教上的希望和利用来自迷信的畏惧的各种手段，最重要的是有扩展到整个西欧的一统的组织。必须同君士坦丁堡和莫斯科这两个比较稳定的帝国打交道的希腊正教教会，已经完全屈服在国家权力之下了，而在西方，政教之争一直延续到宗教改革时期，双方互有胜负。直到今天，在德意志、墨西哥和西班牙，这种斗争尚未结束。

在蛮族入侵后的头六百年间，罗马天主教会还不能站在平等的地位来和统治英、法、意大利北部以及基督教西班牙的横暴的日耳曼国王和诸侯进行斗争。关于这一点有几个原因。查士丁尼对意大利的征服，曾使教廷一度成为拜占廷帝国属下的机构，因而大大削弱了教廷在西方的影响。高级教士除了很少例外都来自封建贵族，所以他们觉得自己和封建贵族的关系比和教皇那远方外国人的关系还要密切；对于教皇的干涉，他们是怨恨的。低级教士没有文化，大都结过婚，因此他们想把俸禄圣职传给儿子的心情比为教会打仗的心情更加迫切。当时的交通困难，也使罗马教皇的号令不能在遥远的国家里施行。因此，有效地统治辽阔地区的第一个政府，不是教皇的政府，而是查理曼的政府。在查理曼同时代的人看来，查理曼当然胜过了教皇。

公元1000年后，人们发觉到预期的世界末日并未到来，而文化却有了迅速的发展。与西班牙和西西里岛的摩尔人^①发生接

① 信奉伊斯兰教的阿拉伯人。——译者

触,促进了经院哲学^①的兴起。诺曼底人经过几百年只是海盗般地给人带来灾害之后,在法国和西西里岛学到了当时世界上所必须学习的一切,成为秩序与宗教的稳定力量,而不再是一个扰乱的力量了。此外,他们也发觉教皇的权威有助于他们征服的合法化。把英格兰从宗教上说第一次完全置于罗马统辖之下的就是诺曼人。与此同时,神圣罗马皇帝和法国国王也都很难控制他们的诸侯。正是在这种情况下,格雷哥里七世^②的政治才能和勇猛的精神,使教会的权力从此开始增长并在以后的二百年中不断加大。这一段期间在教会权力的发展方面提供了极其重要的例证,因此要详细叙述一下。

教廷昌盛的时期,是从格雷哥里七世即位时(1073)起,延续到克雷芒五世在阿维尼翁建立教廷时(1306)止。教廷在这期间所得到的各次胜利,是依靠所谓“精神的”武器得来的,也就是说,是依靠迷信而不是依靠军力得来的。在这整个时期里,教皇在外表上是受罗马城横暴贵族所领导的民众摆布的——因为,不管基督教世界其余的部分对教廷有怎样的想法,罗马对教皇却是从来不尊敬的。伟大的希尔德布兰德本人死于流亡途中,但他获得了并给后人留下了连最强大的帝王也为之屈服的权力。卡诺沙^③成为以后若干时代的象征,尽管它的直接政治影响便利了皇帝亨利四世。

① 亦称烦琐哲学,为中世纪中期西欧哲学流派之一。这一派哲学在吸取了阿拉伯人所介绍的希腊古典哲学的基础上,用逻辑的形式阐明宗教上的信条,以使理性与宗教统一。——译者

② 原名希尔德布兰德。——译者

③ 教皇格雷哥里七世驻节的地方。——译者

俾斯麦在“文化斗争”期间^①曾说：“我们决不到卡诺沙去”，但他未免夸口太早了。被逐出教会的亨利四世须要获得赦免以便进一步实现他的计划，而格雷哥里虽不能对忏悔者拒绝赦免，但却能对他施加凌辱，作为与教会和解的代价。从政者对教皇也许要进行嘲骂，但只有异端才会怀疑教皇的权力。甚至在皇帝弗雷德里克二世与教廷斗争最激烈的时候，他也不曾对异端表示嘉许。

格雷哥里七世担任教皇的时期，正是教会改革的一个重大时代的顶点。在他那时期以前，神圣罗马皇帝确实是处于教皇之上的。在教皇的选举当中，皇帝往往声称他的意见乃是决定性的意见。亨利四世的父亲亨利三世就曾因教皇格雷哥里六世出卖圣职而将他废黜，并把一个德意志人立为教皇——克雷芒二世。不过亨利三世跟教会并无冲突，相反地，他是一个像圣贤一样的人，他和当时一切最热诚的教士联合在一起。他所支持的并由格雷哥里七世所达成的改革运动，主要是反对教会受封建主义感染的趋势。国王和贵族任命大主教和主教；被任命的人照例都是封建贵族；都用非常世俗的眼光来看自己的职位。在帝国以内，皇帝下面最大的人物原先是因官职而拥有土地的官吏，但到十一世纪末期，这种人已成为世袭的贵族，他们所占有的土地也变成世代相传的财产了。在教会里，特别是在低级的世俗教士当中，也有发生类似情况的危险。教会中的改革派攻击买卖圣职和“私媾妇女”（他们是这样称教士的婚姻的）两种本质相同的罪恶。他们在改革运动中表

^① 在1872—1887年间，德国政府企图夺取教皇在教育上和宗教上的任命权，结果失败。——译者

现出热情、勇于牺牲的精神以及很多世俗的才智。他们虔诚圣洁，所以得到世俗人的拥护，他们能言善辩，所以获得原先反对他们的那些团体的支持。例如在 1058 年，圣彼得·达密安在米兰号召全体教士服从罗马的改革敕令。起初他触犯众怒，竟使自己的生命也受到威胁，但他终于胜利了；于是在米兰查出从大主教以下每一个教士都犯了买卖圣职的罪行。结果全体教士作了忏悔并保证以后遵守敕令。在这个条件下，才没有把他们逐出教会，但给他们说清楚：如果将来再犯，就严惩不贷。

教士过独身生活是希尔德布兰德的一贯主张之一。在贯彻这一主张的过程中，他得到世俗人的协助，后者时常用暴虐的手段来对待教士夫妻。诚然，这一斗争没有完全获得成功（在西班牙至今也未成功），但主要目的中有一点却通过敕令实现了，那就是不许任命教士的儿子担任圣职。这就防止了地方教士的职位变成世袭的职位。

改革运动所取得的最大胜利之一，就是选举教皇的方法经 1059 年的敕令确定了下来。在这个敕令颁布之前，神圣罗马皇帝和罗马公众所享有的某些权利由于界限不清时常引起宗派间的对立和选举中的争吵。新敕令在把选举权限为枢机主教所有这一点上是成功了，尽管不是一下子就成功而且也不是没有经过斗争的。

十一世纪后半期持续不断的改革运动在两方面获得很大成功：一方面是使修道院院长、主教和大主教跟封建贵族分离；另一方面是让教皇在上述圣职的任命中享有发言权，因为教皇如无发言权，通常就会出现买卖圣职的罪恶。改革运动给世俗人以深刻的印象，大大增强了他们对教会的尊敬。在厉行独身生活取得成

功的时候,教士和世俗人的分离就更加明显了;无疑地,这像禁欲主义在大多数情况下那样刺激了教士权力欲的冲动。改革运动也鼓舞了居于领导地位的教士,使他们对于人(除了从传统的腐败行为中获利的人以外)都信奉的事业怀有道义上的热忱;作为促进这种事业的主要手段,改革运动大大提高了教皇的权力。

依靠宣传取得权力,在开始的时候通常需要(例如在上述情形下)非凡的勇气和自我牺牲;但当人们通过这些品德而得到尊敬以后,就能放弃这些品德而利用尊敬在尘世谋求发展。然后总有一天这种尊敬要衰落下去;由于受人尊敬而得到的好处也要丧失。这一过程有时只需要几年,有时需要几千年,但实质是一样的。

格雷哥里七世不是和平主义者。他所喜爱的一句经文是:“避免流血而把刀缩回的人是应该诅咒的”。不过他把这句经文解释为不许阻止对世俗人传教,这就表明他对宣传权力的看法是有正当理由的。

尼古拉斯·布雷克斯皮尔——唯一登上教皇宝座(1154—1159)的英国人——在另一个稍微不同的情况中显示教皇的宗教权力。布雷西亚的阿诺德——阿贝拉的门徒——曾宣传这样的教义,即:“凡有地产的教士、有采邑的主教以及有财产的修道士,皆不能得救”。这种教义当然不是正统的。圣伯纳德说他“是一个不食不欲的人,像魔鬼一样,只有灵魂才是他渴望的饮食”。但圣伯纳德仍然承认他十分虔诚,堪为表率。阿诺德的虔诚使自己在罗马人反抗教皇与枢机主教的斗争中成为罗马人的得力盟友。他和罗马人在1143年赶走了教皇和枢机主教。他拥护复兴起来的罗马共和国;共和国则从他的教义中谋求道义上的认可。可是艾德

里安四世——布雷克斯皮尔——却利用一个枢机主教被刺的事件,停止了罗马城在复活节前一周的宗教活动。当耶稣受难日到来的时候,宗教恐怖笼罩着元老院。元老院卑鄙地屈服了。在皇帝弗雷特里克·巴巴罗萨的协助下,阿诺德被逮捕了,他受了绞刑,尸体被焚毁,骨灰被抛在台伯河中。这就证实了教士享有致富的权利。教皇为了酬谢皇帝,就在圣彼得大教堂为他加冕。皇帝的军队是有用的,但用处还没有天主教信仰那么大,因为教会的权力和财富,依靠天主教信仰的程度要比依靠世俗的支持大得多。

布雷西亚的阿诺德的教义就这样地促使教皇和皇帝达成和解,因为教皇和皇帝都承认双方对于既定的秩序都是不可缺少的。但在阿诺德处死后不久,不可避免的争吵又重新爆发起来,在接着发生的长期战争中,教皇得到一个新的同盟者,那就是伦巴第联盟。伦巴第诸城市,特别是米兰,商业发达,都很富庶;当时它们处于经济发展的前列,英国人有条街名叫“伦巴第人街”^①,就是这一史实留下的纪念。神圣罗马皇帝支持封建主义,而中产阶级资本主义已经仇视封建主义。尽管教会禁止高利盘剥,但教皇却是借债者,并且感到意大利北部银行家的资本如此有用,以致不得不把神学的严厉性缓和下来。巴巴罗萨与教廷的斗争延续了将近二十年,结果不分胜负。皇帝之所以不能取胜,主要是因为伦巴第诸城市支持教廷。

在教皇与皇帝弗雷德里克二世的长期斗争中,教皇最后胜利了,主要是由于两个原因:一,北意大利(不仅伦巴第,还有托斯卡

^① 伦敦的伦巴第人街相当于纽约的华尔街。

纳)诸商业城市反对封建制度;二,圣芳济教派唤起了虔信上帝的热情。圣芳济宣传的是使徒时代的贫苦生活和博爱精神,但他死后几年中,他的信徒在保卫教会财产的残酷斗争中,却行动得像招募新兵的军士。皇帝之所以失败,主要是因为它没有能给他的意图披上一件崇敬上帝的或道德的外衣。

与此同时,教皇在这次斗争中所采用的战略,使许多人从道义上对教廷感到不满。关于英诺森四世——弗雷德里克临死时与之斗争的教皇——《剑桥中世纪史》有下面一段评述(见该书第六卷第一七六页):

“他对教廷的看法比他以前任何一个教皇都更世俗化。他认为自己的弱点是在政治方面,因此,他的补救办法也在政治方面。他不断利用自己的宗教权力来聚敛钱财,收买党羽,打击仇敌;他肆无忌惮,到处引起了人们对教廷轻蔑的敌意。他的特许与豁免成为丑闻。他不顾自己宗教义务和地方上的权利,把别人对于教会的捐献当做教皇的收入和政治报酬的工具:每一个有俸圣职,通常都有教廷提名的四个人依次候补。这种制度自然会产生用人不当的后果。再者,为了战争和外交而选出的使节,都非常可能具有十足世俗的性格。英诺森并不觉察他所造成的威信和宗教影响的丧失。他有良好的意愿,但无正当的原则。他生来勇敢,刚毅不屈,而且精明机智,无论境遇顺逆,他能冷静沉着,难得动摇。他因执意追求自己的目的而使用的诡谲狡诈、不顾信义的手段降低了教会的标准。他对事态的影响是巨大的。他毁坏了神圣罗马帝国;他使教廷开始衰落;他决定了意大利的命运。”

英诺森四世的逝世并未使教廷的政策发生任何变化。他的继

承者乌尔班四世继续跟弗雷德里克的儿子曼弗雷德斗争并获得全胜。当时仍处于上升阶段的意大利资本主义对于拥护皇帝还是拥护教皇,有时摇摆不定。遇到这种情况,乌尔班四世就巧妙地利用他在道德事务上的权威把它争取过来。这就为宣传权力转化为经济权力提供了一个典型的范例。当时大多数银行家,由于代教廷收税这笔大买卖已经站在教皇这一边了,但在某些城市,例如在锡耶纳,人们对吉伯林党^①的思想感情仍很深厚,因此这里的一些银行家起初是拥护曼弗雷德的。在有这种情况的地方,教皇就通知银行的债务人说,作为基督教徒,他们有义务不向银行偿还债务。这自然是债务人乐于当作命令来接受的一项通知。结果,锡耶纳丧失了对英国的贸易。在意大利全境,凡是幸免破产的银行家都迫于教皇这一花招而变成了圭尔夫党人。^②

不过,依靠这种手段虽然争得了银行家在政治上的支持,但很难提高他们对于教皇宗教权威的敬重。

从西罗马帝国覆亡直到十六世纪末叶这一整个期间,可以看成两大传统——帝国时代的罗马传统和条顿贵族的传统——的竞争时期;前者体现在教会里,后者体现在国家里。神圣罗马帝国的皇帝们企图兼有帝国时代罗马的传统但结果失败了。除了弗雷德里克二世以外,皇帝本人都太无学识,不能理解罗马的传统,他们所熟悉的封建政治制度则是日耳曼人的东西。受过教育的人(包括在皇帝面前供职的人)所用的语言是学究式的、从古代传留下来

① 吉伯林党与下文圭尔夫党为中世纪意大利两个敌对党派,前者拥护神圣罗马皇帝,后者拥护教皇。——译者

② 参阅《剑桥中世纪史》第7卷,第182页。

的；法律是罗马的，哲学是希腊的，起源于条顿人的风俗习惯则不是文雅的言辞所能表达的。这里的困难就像今天的古典学者用拉丁文来叙述近代工业的工艺流程必然要感到的困难一样。直到宗教改革和近代语言代替了拉丁文的时候，西欧文明中的条顿因素才在文学上和知识上充分表现出来。

霍亨斯陶芬王朝覆亡后，教会似乎重新建起了意大利对西方世界的统治达数十年之久。如以金钱作衡量的标准，这次统治至少和罗马安东尼皇朝时代一样坚强。从英格兰和德意志流进罗马的教会税收远远超过了当年罗马军团在这些地方所能搜刮到的。不过这些税收是凭人们对教廷的尊敬而勒索来的，并不是依靠武力。

但是教皇一迁到阿维尼翁，就开始丧失在以前三百年中所赢得的尊崇。这不仅由于他们完全屈服于法国国王之下，而且也由于他们参与许多残暴行为，例如对圣殿骑士团的镇压。法王菲利浦四世由于财政困难，急欲没收圣殿骑士团团员的土地，于是毫无根据地控诉该团犯了异端之罪。国王依靠教皇的帮助，把该团在法国的成员逮捕起来，严刑拷打，一直到他们承认敬奉魔鬼和污辱十字架等罪行为止，然后再把他们大批地烧死。他们的财产归国王处理，教皇也少不了从中得到一部分赃物。这种行为标志着教廷道德堕落的开端。

教会大分裂这件事，使人更难尊敬教皇了，因为两个教皇彼此咒逐，没有人知道究竟哪一方是合法的教皇。在整个大分裂期间，敌对双方为权力而争夺，都显示出很不光彩的顽固态度，甚至发展到抵赖最庄严的誓言的程度。在许多国家里，国家和当地的教会

采取一致行动,对两个教皇都不服从。最后,终于弄清楚只有召开一次公会议^①才能结束这场纠纷。但比萨公会议却搞错了,因为尽管它宣布了双方都是异端而废黜了他们,可是它并未真能驱除他们,而只是制造了第三个教皇。直到康斯坦茨公会议,才把三个教皇都废了,从而恢复了教廷的统一。可是这场争斗已经破坏了人们对于教廷的传统尊敬。在这一混乱时期快要结束的时候,威克利夫已有可能这样地批评教廷说:

“驱除这样一个魔鬼,不但对教会无害,反而对它有益。教会为毁灭它而尽力,正是为上帝的事业效忠。”

十五世纪的教廷,虽然适合当时意大利的情况,但它太世俗化了,而且道德的败坏也太公开了,因而不能满足北方诸国虔敬上帝的要求。条顿族诸国在道德上的背叛,终于强烈到容许经济动机自由活动的程度。拒绝向罗马进贡成为普遍的行动,而且君主和贵族还夺取教会的土地。这些事情,如果没有基督教新教在教义上的革命,是不可能发生的,而新教的教义革命,如果没有教会的大分裂和文艺复兴时代教廷的丑事,也绝不会出现。假使教会的道义上的力量没有从内部削弱的话,攻击教会的一方就不能取得道义上的力量,而会像弗雷德里克二世那样遭到失败。

关于这一点,看一下马基雅维里在《君主论》第十一章论及教会君主国的一段话,是饶有趣味的:

“现在要说的只剩教会的君主国了。关于这些国家,它们的全部困难都发生在取得这种国家之先,因为取得这种国家或是凭能

① 基督教世界性主教会议。——译者

力或是凭幸运,而保有这种国家,则既不凭能力也不凭幸运。它们是靠古老的宗教敕令来维持的。这些敕令有如此无限的权力,并有如此的性质,以致不管君主的行为和生活怎样,这种国家总能保存得住。惟独这些国家的君主,有国家而不加以保卫,有臣民而不加以治理;可是他们的国家尽管没有保卫,却从未被人夺去;他们的臣民尽管没有受到治理,却从不在意,而且既无叛离的意愿,也无叛离的能力。惟有这样的国家才是安全和幸福的。它们为人类智力所不能达到的力量所支持,所以我对它们不再多论,因为它们上帝所建立并维护的,议论它们便是狂妄之徒的轻举妄动了。”

马基雅维里写上面这段话的时候,正是教皇利奥十世在位的时候;其时宗教改革正在开始。虔诚的德意志人对于亚历山大六世的任人唯亲或利奥十世的贪财图利能够得到“上帝的嘉许和保佑”这种说法,逐渐觉得不能置信了。路德——“一个狂妄的人”——十分愿意投入教皇权力问题的讨论,马基雅维里则畏缩不谈。一旦对于教会的反对得到道义上和神学上的支持,各种自私的动机就使这种反对迅速传播开来。既然教会的权力以教皇的权力为根据,那么,反对教会,自然就要同一个新的免罪学联系在一起。路德的神学,使世俗君主可以掠夺教会而不怕堕入地狱,并且不会招致自己的臣民在道义上的谴责。

尽管经济上的各种动机对宗教改革的传布大有贡献,但它们显然还算不上宗教改革的原因,因为它们的活动已经有了几个世纪了。许多神圣罗马皇帝都曾企图反抗教皇,其他地方君主也曾如此,例如英格兰的亨利二世和约翰王。但他们的尝试都被认为是邪恶的,因而归于失败。只有在教廷长期滥用其传统权力以致

引起了道义上的背叛之后,对教廷的反抗才有成功的可能。

对于每一个想了解怎样靠宣传获取权力的人来说,教廷权力的兴衰是值得研究的。如果说人们都是迷信的,都相信教皇的权力,那是不够的。在整个中世纪时期,有各种异端教派,如果教皇在大体上不值得尊敬,这些异端教派就会像新教一样传播开来了。世俗的统治者力图不借重于异端而使教会屈服于国家之下。这一点在东方虽获成功了,但在西方却遭到失败。这有多方面的原因。

首先,教皇的职位不是世袭的,因此不像世俗王国那样会有君主长期处于未成年状态所引起的困难。一个人除非笃信上帝、具有学识或政治才能,在教会中是不容易上升到显要地位的,因此大多数教皇,总是在某一方面或某些方面显然出众的人。世俗的君主也可能碰巧是有才能的人,但往往是适得其反的;而且,在控制自己的七情六欲方面,世俗的君主也缺乏教士所经受的那种锻炼。国王们想要离婚而三番五次地碰到困难;批准离婚是教会的职权,因此国王还要受教皇的支配。有时国王们试图采用亨利八世的办法来应付这种困难^①,但他们的臣民会因此而感到震惊,属下的诸侯也会借此摆脱效忠誓言的约束,国王最后还是不得不屈服或归于失败。

教廷的另一种强大力量是它具有不受个人影响的连续性。在弗雷德里克二世的斗争中,教皇的逝世所引起的变化小得惊人。教廷有其教义体系和治国有方的传统,在国王所能反对的事物中,

^① 英王亨利八世(1509—1547年在位)向教皇要求和王后凯瑟琳离婚,教皇拒绝了他的要求。后来亨利八世利用特殊的国会证书的方式,和凯瑟琳离了婚(1533年)。——译者

没有一个能像它们这样结实。只有随着民族主义的兴起，世俗政府才有了一点可与比拟的连续性和坚韧的志愿。

在十一、十二和十三世纪，国王照例没有文化，大多数教皇则既有学问又博于见闻。再者，国王是和封建制度联系在一起的；而封建制度是繁重讨厌的，不断地有发生无政府状态的危险，是敌视新兴经济势力的。大体说来，在那三个世纪中，教会所代表的文明高于国家所代表的文明。

但是教会的最大力量是它所启发的人们对它在道义上的景仰。教会继承了古代基督教徒遭受迫害而殉教的荣誉，这成了它道义上的资本。我们已经看到，教会所获得的许多胜利是和厉行独身生活有关的，而照中世纪人们的想法，独身生活是令人很受感动的。许多教士，包括不少教皇在内，宁可忍受很大的痛苦，而不肯在原则上让步。一般人都很清楚：在一个无节制地贪婪、淫佚和自私自利的世界里、教会中卓越的显贵人士往往是为了大公无私的目的而活着的。他们情愿把个人的幸运从属于这些目的。在以后的几个世纪中虔诚圣洁令人难忘的人物——如希尔德布兰德、圣伯纳德、圣芳济等人——都使舆论惊眩，并使教会的道德信誉未因别人的恶行而丧失。

但是，对一个有崇高目的、从而有借口能为其热爱权力辩解的组织来说，享有道德高尚的声誉是危险的，这种声誉最后必然使此组织仅仅在残忍无情、肆无忌惮这方面显得出色。教会布道，教人蔑视世俗事物，这样做就使它获得了控制国君的权力。托钵僧誓守贫困，使世俗人大受感动，从而使已经庞大的教会财产更加庞大。圣芳济宣传兄弟般的友情，却鼓起了为胜利进行一场长期残

酷战争所必需的热情。最后，文艺复兴时代的教会丧失了它的全部道德目的，而它原是全靠这种道德目的才获得其财富和权力的。为了得到新生，宗教改革的冲击就是必不可少的了。

在任何时候，如果一个组织把高尚的美德用为博取残暴权力的工具，那么，上述一切就是不可避免的。

传统权力的瓦解，除了由于外国的征服以外，总是由于人们的滥用。这种人和马基雅维里一样认为：传统权力对人们的思想控制得太牢固了，纵有滔天罪行，也是动摇不了的。

现今在美国，人们把希腊人对神谕和中世纪对教皇的崇敬，献给了最高法院。凡是研究过美国宪法作用的人，都知道美国的最高法院是维护富豪统治的那些力量中的一部分。但在懂得这层道理的人当中，有些人是赞成富豪统治的，因此他们不会有什么行动来削弱人们对最高法院的传统崇敬，而另有一些人，由于被说成是颠覆者或布尔什维克，又不为寻常安分的公民所信任。在有一个像路德那样的人能对宪法官方解释人的权威进行有效攻击之前，须要进一步多作一些明显的党派工作。

战争的失败，对宗教权力的影响，远不如对世俗权力那么大。的确，在第一次世界大战以后，俄国和土耳其不仅发生了政治革命，而且发生了宗教革命；但在俄国和土耳其，传统的宗教本和国家有非常密切的关系。五世纪时教会对蛮族的胜利，是说明战争虽然失败而宗教仍能保存的一个最重要的例子。圣奥古斯丁在其《七帝城》（因罗马城遭蛮族洗劫有感而作的一书）中解释说：世俗的权力不是上帝答应给真正的信徒的东西，所以不能期望它成为正统派宗教的产物。罗马帝国内残余的异教徒则坚信罗马之被征

服，乃是废弃多神崇祀所得的处罚；这种争论尽管像煞有理，但未得到普遍的支持。被征服者的较高文明，在入侵者当中盛行着，而且胜利者还接受了基督教。这样，通过教会媒介，罗马的影响就在野蛮人当中保存下来；在希特勒以前，他们还不曾有人能成功地摆脱古代文化的传统。

第五章 王权

国王的起源和僧侣的起源一样，是有史以前的事情。国王统治的演变过程的早期情形只能从今天最落后的野蛮人所保存的制度中加以推测。当这种制度充分发展而尚未开始衰落的时候，国王是领导他的部落或民族进行战争的人，是决定何时宣战与媾和的人，并且往往也是（尽管不一定总是）制定法律和掌管司法的人。他即位称王的权力，通常在或多或少的程度上是世袭的。此外，他也是一个神圣的人物：纵使他本身不是神，至少也是神权国王。

不过产生这种国王统治，先要经过统治方式上的长期演变，还要有一个在组织结构上比野蛮人社会要高级得多的社会。即使是现在多数欧洲人所想象的野蛮人的酋长，在真正的原始社会里也还是找不到的。我们所认为酋长的人也许只能行使宗教上和礼仪上的职能。有时候也许像英国大城市的市长一样，只能指望他主持宴会。有时候他宣战，但不参加战斗，因为他太神圣了。有时候他的神圣威力达到臣民不得看他一眼的程度，这实际上就使他不能多参加公共事务。他不能制定法律，因为法律是习惯决定的；执行法律也不需要他，因为在小型社会里，处罚能由邻居们自动执行。某些野蛮人的社会有两个酋长，一是世俗的，一是宗教的，好像古时日本的幕府将军和天皇；但不像欧洲中世纪的皇帝和教皇，

因为宗教的首长照例只有掌管礼仪的权力。在原始的野蛮人当中，一切事情通常由习惯决定的多，由正式管理机构决定的少，所以欧洲人称为酋长的那种显要人物，不过体现了王权的模糊不清的开端而已。^①

迁徙和外族入侵是破坏风俗习惯的强大力量，所以也是使统治成为必要的强大力量。在统治者够得上称为国王的那种最低级的文明社会里，王室有时出于外国血统。他们最初是靠某种明确的优越性而获得尊崇的。但这种情况在君主制的发展过程中，是一个寻常的还是异乎寻常的阶段，还是人类学者所争论的问题。

很清楚，战争对于王权的加强一定起过很大的作用，因为战争显然需要统一的指挥。使王位成为世袭是避免争夺继承的最简便的办法；即使国王有权指定其继承人，他也一定会从他的家族中挑选。不过王朝不能永久持续。每一新王室的开创者不是一个篡位的人，就是一个外族的征服者。一般情况是由宗教用某种传统的仪式使新王室合法化。教权既然成为新王朝权势的重要支柱，它就趁这种机会从中取得好处。查理一世曾说：“无主教即无国王。”在有国王的一切时代里，和这句名言相类似的话，一直是不错的。有野心的人觉得王位非常值得想望，只有强有力的宗教制裁才会使他们放弃自身取得王位的愿望。

不管原始酋长发展成为历史上的国王所经过的各个阶段是怎样的，埃及和巴比伦的这一过程在有史的最早时期就已经完成了。人们认为大金字塔在公元前三千年以前即已建成。它只有在君主

^① 关于这一问题，参阅里弗斯：《社会组织》。

掌握了统治臣民的巨大权力以后才有可能建成。在这一时期，巴比伦有过若干国王，他们占有的领土没有一个比得上埃及国王；但他们在各自的疆域内却都是十足的统治者。在公元前三十世纪至二十一世纪这段历史结束以前，出现了伟大的国王汉谟拉比（公元前 2123—前 2081）。他做了一个国王所应做的一切事情。他特别以其法典著称于世。这部法典是太阳神赐给他的。法典表明，汉谟拉比做了后来中世纪君主始终没有做到的事，那就是使宗教法庭从属于民事法庭。他也是一个出众的军人和工程师。爱国的诗人歌颂他的征讨业绩：

伟大的战士——国王汉谟拉比
在战争风暴中打击仇敌，
任何时刻都显出强大的威力。
扫荡敌人的土地，使战争止息，
叛乱压平，邪恶清除，
敌人像土偶一样地崩溃。
昔日高山险峻难飞越，
而今畅通无阻。

他亲自记述他兴办灌溉事业说：“既然安努和恩利尔^①将苏美尔和阿卡德的土地交给我治理并将该地的王权托付给我，我开凿了‘汉谟拉比富民运河’，把水供给苏美尔和阿卡德的土地。我将

① 安努，男神名；恩利尔，女神名。

流散于四方的苏美尔人和阿卡德人聚集起来，供给他们牧场和水利；我牧养众人，使之丰衣足食，在平安的住所里定居下来。”

作为一种制度来说，国王统治在埃及大金字塔时代和巴比伦汉谟拉比时代已经发展到顶点。后来的国王拥有更广阔的领土，但谁也没有更加全面地统治其王国。在埃及和巴比伦，国王的权力不是由于内部叛变、而是由于外族征服才告终的。国王确实无力跟僧侣斗争，因为臣民对国王的服从取决于君主制在宗教上的重要性；不过除了不能跟僧侣斗争以外，国王的权威仍然是无限的。

希腊人在有史时期开始或有史以前，在大多数城邦里，已经把作为政治统治者的国王废掉了。罗马的国王是史前的；在全部罗马史上，罗马人对国王这一名称，始终怀有不可克服的厌恶心理。在西欧，罗马皇帝从来就不是符合这一称谓全部含义的君主。他的起源是超出法律范围的，并且他总是依靠军队的。他对老百姓可以自称为神；但对兵士来说，他只是一个颁发或不颁发适当奖品的将领而已。除了偶尔的、短暂的时期以外，罗马皇帝不是世袭的。真正的权力总是在军队的手里，皇帝不过是军队暂时推戴的一个人而已。

蛮族入侵又把君主制带来了，但也有所不同。新的国王是日耳曼部落的首长。他们的权力不是绝对的，而是取决于元老会议或亲属团体的合作。当一个日耳曼部落征服一个罗马行省的时候，它的首长就成为国王，但他的最重要的伙伴成为具有一定程度的独立性的贵族。这就引起了封建制度，使西欧所有的君主受制于跋扈的贵族。

在压倒教会和封建贵族势力之前，君主国一直是软弱无力的。教会衰落的原因，我们已经说过了。在英、法两国，封建贵族在和国王的斗争中遭到挫败，因为他们是政治清明的障碍。在德意志，贵族的头头们发展成为小国王，结果使德意志受法国的摆布。在波兰，贵族政治的无政府状态一直持续到瓜分时为止。在百年战争和蔷薇战争之后，英、法两国的一般公民已不得不相信一个强有力的国王了。爱德华四世依靠伦敦市的帮助获得胜利，他甚至从该市市民中选出他的王后。路易十一是封建贵族政治的敌人，是上层中产阶级的朋友。这一阶层帮他反对贵族，他则帮他们反对工匠。“他统治得像一个大资本家。”——这是《不列颠百科全书》为他写下的一个公认的评语。

文艺复兴时代的君主，在同教会斗争方面，和早期国王比起来，有一个很大的有利条件，即教育已不再为教会所垄断了。为建立新型的君主国，世俗法律家的帮助是极可宝贵的。

在英、法、西班牙三国，新型君主国是处于教会和贵族之上的。它们的权力依靠民族主义和商业这两种增长中力量的支持。只要新型君主国被认为对这两者有用，君主国就强盛；一旦被认为无用，君主国就发生革命。英国都铎王朝未做不利于民族主义和商业的事，但斯图亚特王朝却把许多专卖权赐予廷臣，从而妨碍了贸易。斯图亚特王朝还让英国先后被拖在西班牙和法国的战车上。法兰西君主国奖励商业并加强了民族力量，一直到科尔贝任职终了为止。以后，南特敕令的撤销、一系列损失越来越大的战争、压榨人的赋税、教士与贵族纳税义务的豁免——这一切使商业与民族主义转而反对国王，终于引起了革命。对于新世界的征服使西

班牙走上了岔路,但后来西属新世界发生了叛变主要是为了能与英国和美国进行贸易。

商业虽曾支持国王反对封建无政府状态,但它只要觉得自身足够强大,就总是拥护共和政体。在古代、在中世纪北意大利和汉萨同盟诸城市、在荷兰的隆盛时代都是这样。所以国王与商业的联盟是一件不自然的事情。国王们求助于“神权说”,尽力使自己的权力成为传统的、准宗教的。在这方面,他们获得局部的成功:处死查理一世这件事,被认为是不信神的邪恶行为,并非一般的犯罪而已。在法国,人们把圣路易推崇为圣徒传中的人物;他的某些虔敬上帝的行为流传下来,掩护了历代君主甚至路易十五——他仍是一位“最信基督教的国王”。法国国王建立起新的宫廷贵族统治以后,他们比较喜欢的往往是宫廷贵族而不是中产阶级。在英国,上层贵族和中产阶级是联合在一起的,他们所安置的国王只有议会制定的一个尊称,一点也没有国王陛下的古老魔性。例如,乔治一世已不能医治瘰疬^①,而女王安妮还能。在法国,国王把贵族争取过来,可是后来国王和贵族的头颅一起掉在断头台下了。

商业与民族主义联盟,始于弗雷德里克·巴巴罗萨时代的伦巴第联盟,后来逐渐传遍欧洲,并在俄国二月革命中取得了最后与最短暂的胜利。商业与民族主义的联盟,在其得势的地方,总是反对以土地为基础的世袭权力的,先和君主政体联盟一起反对,然后

^① 照当时迷信的说法,患瘰疬的人请国王摸一摸,念念咒语,瘰疬就会痊愈。——译者

又反对君主政体。最后,无论在什么地方,国王或者消灭了,或者降为有名无实的领袖。如今,民族主义与商业已经散伙了;在意大利、德国和俄国,获得胜利的是民族主义。始于十二世纪米兰的自由主义运动已走完了它的路程。^①

传统的权力,未从外部加以破坏时,几乎总是要经历一定的发展过程的。由于得到人们的尊敬,它就胆大起来,自以为公众不会不赞成它,因而也就不把公众放在眼里。由于它怠惰、愚蠢或横暴,它就渐渐使人不得不对它自称为神权的资格发生怀疑。这种资格的来源不过是习惯而已,因此一旦对它提出批评,就很容易加以否定。一种对反抗者有用的新教义就取代了旧教义;有时候继之而来的只是一场混乱,海地从法国人手里获得自由之后就是这样。通常的情况是,必须先有一段长期的极为昭著的恶政,然后精神上的反抗才广泛传布;而且,反抗者往往把旧权威的一部或全部移转给自己。奥古斯都把罗马元老院的传统威严吸收到自己身上;新教徒拒不信奉天主教,但对圣经则仍然尊崇;英国议会逐渐取得了国王的权力,但未破坏对君主政体的尊敬。

然而,这一切都是有限的革命;较彻底的革命就比较困难了。如果共和政体突然代替世袭的君主政体,通常是要引起各种动乱的,因为一个新的政体对人们的思想习惯没有支配力,而且一般说来,新政体只有在符合个人私利的范围内才能得到人们的尊重。所以野心家竭力企图成为独裁者,只有经过相当长期的失败才肯

^① 这里,我说的是欧洲的自由主义,不是美国的自由主义。欧洲自由主义与自由放任主义是密切相关的。自由主义,按它在今日美国的意义来说,并没有走完它的路程。

罢休。如果没有这样的失败期，共和制度将不能支配人们的思想，而支配人们的思想乃是稳定所不可缺少的。一个新共和国从一开始就稳定，美国几乎是唯一的例子。

我们时代的主要革命运动，是社会主义和共产主义对私人经济权的攻击。我们可望在这里找到这些运动的共同性，犹如在基督教、新教和民主政治三者的兴起中找到其共同性一样。关于这一问题，留待以后再谈。

第六章 暴力

当维持传统权力的信仰和习惯趋于失势的时候，不是渐渐地为基于某种新信仰的权力所取代，就是为暴力所取代。暴力就是不得权力行使对象的默认的那种权力。屠夫支配羊的权力，入侵军队支配战败国的权力，警察支配被破获的谋反者的权力，都是这一类的权力。天主教会对于天主教徒的权力是传统的，但对于被迫害的持异端邪说者的权力，就是暴力了。国家治理忠实公民的权力是传统的，但管治叛徒的权力就是暴力了。凡在权力方面经过长期发展的组织，通常都经过三个阶段：第一个阶段是狂热的（不是传统的）信仰导致胜利；第二个阶段是新权力取得公众的默认，很快变成传统的权力；最后一个阶段是权力用来镇压抗拒传统的人，因而成了暴力。一个组织经历过这三个阶段的时候，它的性质也随之而发生重大的变化。

由于军事征服而产生的权力，经过一个或长或短的时期以后，往往就不再是单纯的军事权力了。罗马人所征服的一切行省（犹太除外），不久就变成帝国的忠顺行省，不再怀有独立的愿望。被伊斯兰教徒征服的亚、非基督教国家，也没有怎么抵抗就服从了他们的新统治者。威尔斯逐渐服从英国的统治，虽然爱尔兰并未如此。在阿尔比派异端基督教徒被武力征服之后，他们的后代，不仅

在表面上而且在思想上都服从了教会的权威。诺曼人的征服，在英国产生了一个王族，过了一个时期以后，这个王族就被认为有继承英国王位的神授权利了。军事征服只有在随后产生心理征服的条件下，才能获得巩固，而心理征服的例子是很多的。

如果一个社会不是新近被外国征服的，那么，在它的内政方面，暴力是在两类不同的情况下产生的：第一，两种或多种狂热的信条为了争夺控制权而斗争；第二，一切传统的信条都已衰落，但尚无新的信条继之而起，因此个人的野心不受任何限制。在第一种情形下，暴力不是对所有人施加的，因为信从占统治地位的信条的那些人，是不受暴力支配的。这一问题，我将在下面“革命的权力”一章中加以论述，这里只讨论第二种情形。

暴力的定义是心理方面的；一个政府，可能对某些国民是强暴的，而对另一些国民不是强暴的。除外族征服而外我所知道的最完善的例子是后期希腊的僭主政治和文艺复兴时期意大利某些城邦的暴君专政。

希腊历史，像实验室一样，供给我们大量的，对研究政治权力的人来说是非常有趣的小型试验。荷马时代的世袭王权在有历史记载以前就结束了，继之而起的是世袭的贵族政治。在希腊城邦开始有信史的时候，贵族政治与僭主政治曾有斗争。除斯巴达以外，有一个时期僭主政治到处获得胜利；不过，在僭主政治之后，继之而来的不是民主政治，就是恢复贵族政治，有时还出现过富豪统治。这第一个僭主政治时代经历了公元前七世纪与六世纪的大部分。这一时代与我将特别论到的希腊后期不同，不是暴力时代，但它却为后期的无法无天和暴行虐政开辟了道路。

“僭主”一词，起初并无统治者有任何恶劣品质的意思，它仅仅意味着缺乏合法的或传统的称号而已。许多早期的僭主统治得很明智，得到大多数民众的拥护；通常只有贵族才是他们的死敌。早期的僭主大都是富翁。他们使用金钱，打通了走向权力的渠道；他们维持自身的地位，也是依靠经济手段多，依靠军事手段少。把他们比为梅迪奇^①家族要比把他们比成现代独裁者更为确当。

在第一个僭主政治时代，铸币开始使用了。这在增强富人权力方面所起的作用，跟近代信用与纸币一样。据说^②（真确到何种程度我还不能断定），货币的使用是与僭主政治的兴起有关的；无疑地，银矿的占有对于任何志在成为僭主的人都很有帮助。货币的使用，在其开始的时候，深深地扰乱了古老的风俗习惯，这在不久前才由欧洲人控制的一些非洲地区可以看到。在公元前七世纪与六世纪时，使用货币的结果是增强商业的权力并削弱地方贵族的权力。直到波斯人侵占小亚细亚时为止，在希腊世界里，战争很少，也不甚重要；同时奴隶也不负担很多的生产工作。这一切都是发展经济权力的理想条件；当时的经济权力在削弱传统势力方面很像十九世纪的工业主义。

只要每个人都有可能致富，传统势力的削弱总是利多弊少的。在希腊人中间，传统势力的削弱引起了人类文化史上最为迅速的发展——只有最近三个世纪可能是例外。希腊人在艺术、科学、哲学等方面的自由，是一个不受迷信束缚的繁荣时代的自由。但是

① 梅迪奇家族是十五世纪意大利的也是全欧洲的最大财阀。它控制佛罗伦萨的政权，成为该城事实上的独裁者。——译者

② 参阅 P. N. 尤尔：《僭主政治的起源》。

当时的社会结构并不具有抵抗灾难的坚韧性，而个人在美德不再能使自己成功的时候，也没有必要的善恶标准以避免作恶犯罪及其不幸后果。一系列的战争，使自由民减少了，奴隶增加了。希腊本土终于落入了马其顿的统治之下；可是希腊化的西西里岛，虽然也有日益激烈的革命、内战和僭主政治，却能继续对迦太基和后来的罗马进行斗争。叙拉古的僭主政治是值得我们注意的，一则因为它给我们以最完整的暴力实例，二则因为它对柏拉图发生了影响；柏拉图曾和老狄奥尼修斯^①发生争吵并企图把小狄奥尼修斯收为自己的门徒。哲学家们在叙拉古恶政中和老狄奥尼修斯及其继承人的不幸接触，大大地影响了以后希腊人以及一切后代人对希腊僭主政治的看法。

格罗特说：“用来欺骗人民、使人民暂时服从的欺诈手段，作为违反人民意愿，使暂时服从变成永久服从的武力手段的前奏，乃是希腊篡位者们惯用的手段。”早期僭主政治在多大程度上不顾人民意愿而使服从永久化是可以怀疑的；至于后期僭主政治，因为是军事性质的而不是经济性质的，则确实是不顾人民意愿而使服从永久化的。我们可拿格罗特根据希腊历史学家狄奥多罗斯的著作所描述的老狄奥尼修斯在夺取权力的关键时刻为例。叙拉古军队在多少具有民主性质的政权下，打了败仗、丢了脸；打胜仗的战士所拥戴的领袖狄奥尼修斯则要求惩罚失败的将领。

“当沉默和不安笼罩着叙拉古公民大会的时候，狄奥尼修斯第一个起立发言。他抓住一个既适合听众心情又符合他自己想法的

① 狄奥尼修斯(约公元前 430? —前 367)是叙拉古的僭主。——译者

论题，作了一番渲染。他猛烈谴责那些将领，说他们把叙拉古的安全出卖给迦太基人，说由于他们的罪过，阿格里琴滕才陷落，会场周围每一个人才灾祸临头。他列举他们的罪行，其中有确实的也有尚未证实的。他不仅讲得全面、尖刻，而且恶意中伤，超出合法辩论的一切限度，目的在于对这些将领加以非法的杀害，就像新近死在阿格里琴滕的将领们一样。‘他们还坐在那儿，卖国贼！不要等合法的审判或判决，马上抓住他们，当场裁判！’这种粗暴的鼓动是违法的，也是违反议事程序的。主持会议的执政官斥责狄奥尼修斯扰乱秩序，并根据法律所赋予他们的权力，给他以罚金的处分。可是狄奥尼修斯的党羽极力拥护他。菲立斯图不但当场代他交纳了罚金，而且公开宣称他将整天继续代缴所有与此类似的罚金；他煽动狄奥尼修斯坚持下去——自己认为该怎么说就怎么说。开头只不过是违法，这时竟变本加厉而是对法律公开挑战了。在当时叙拉古的实际形势下，执政官的权威大为削弱，反对他们的叫嚣则异常猛烈，所以执政官对于这位发言人，既不能惩办又不能镇压。狄奥尼修斯继续发言，激昂慷慨，更带煽动性，不但控告将领们腐败堕落，出卖了阿格里琴滕，而且普遍谴责著名的富豪，说他们是握有残暴势力的寡头统治者——瞧不起大多数人，而自己却从国难中攫取私利。叙拉古（他坚决认为）绝不能获救，除非把权力交给跟他们的品格完全两样的人。这种人不是从有钱或有地位的人当中产生的；他们出身寒微，在地位上属于人民，而且举止和善，因为他们知道自己的弱点。”^①

① 格罗特：《希腊史》第81章。

于是他就成为僭主了；可是他以后对贫贱的人究竟作了哪些好事，历史并无记载。诚然，他曾没收富人的土地，但这些土地是用来分给他的卫士的。他在群众中的威望不久就衰落了，但他的权力却没有减少。格罗特在书中（几页之后）说道：

“狄奥尼修斯比以前更加感到他的统治为叙拉古人所憎恶，而且完全依靠暴力维持的，于是他想尽保卫自己的办法，策划之周密几乎为其他任何希腊专制君主所不及。”

希腊史的一个特殊方面是，除斯巴达以外，传统势力特别微弱；再则，希腊也几乎没有政治上的是非善恶。希罗多德曾说，没有一个斯巴达人能够拒绝贿赂。在希腊全境，如果以接受波斯国王的贿赂为理由来反对一个政客，那是毫无用处的，因为他的政敌也会如此受贿，如果他们也有很大的权势够得上被收买的话。结果，通过贿赂、街头斗殴以及暗杀，争先恐后地抢夺个人权力的现象到处都有。苏格拉底和柏拉图两人的朋友干起这种事来也是最无忌惮的。最后的结果，正如预料的那样，是为强大的外国所征服。

人们一向为希腊丧失独立而感到痛惜，而且往往把一切希腊人都看成像梭伦和苏格拉底那样的人。从希腊的西西里岛的历史可以看出为罗马人的胜利而悲叹是没什么道理的。据我所知，说明暴力的最好例证莫过于亚伽多克利斯的事迹了。亚伽多克利斯生于公元前 361 年，死于公元前 289 年，为亚历山大大帝同时代的人。在其生命的最后二十八年中，他是叙拉古的僭主。

叙拉古是希腊城邦中最大的一个，也可能是地中海沿岸城邦中最大的一个。它的唯一劲敌是迦太基。双方经常发生战争，只

有在某一方遭到严重失败后,才会出现短暂的休战。西西里岛上的其他希腊城邦,随着它们内部党派政治的变动,有时站在叙拉古一边,有时站在迦太基一边。在每个城邦里,富人赞成寡头政治,穷人则赞成民主政治。民主党派的人获胜的时候,他们的领袖往往成功地自立为僭主。许多失败的党人流亡异乡,并在他们的党执政的城邦里从军入伍。不过这些军队的主体是由雇佣兵组成的;他们多半不是希腊人。

亚伽多克利斯^①出身微贱——是陶匠的儿子。因为仪表俊美,他得到一个叫狄玛斯的叙拉古富翁的宠爱。他继承了狄玛斯的全部财产,娶了他的遗孀。亚伽多克利斯战功卓著,因此被认为是渴望当僭主的人。于是政府将他放逐,并下令将他在途中刺死。可是他已预料到这一招,他跟一个穷人交换了衣服,后者就被雇来的刺客误杀了。以后,他在西西里岛内地组成了一支军队。这使叙拉古人吓得只好和他谈判,双方约定:允许他回国,但他必须要在西里兹^②神殿里宣誓绝不做任何危害民主政治的事情。

当时叙拉古的政治似乎是民主政治与寡头政治的混合物。有一个六百人会议,由最富有的人组成。亚伽多克利斯支持穷人反对这些寡头。正当四十名寡头举行会议的时候,他煽动兵士把这四十个人全部杀死,说他们密谋害他。接着他就带兵进城,下令兵士到那六百人家中抢劫。兵士照做了,还屠杀了许多从家里跑出

^① 以下所述是根据(西西里的)狄奥多罗斯的著作。有些近代权威人士说狄奥多罗斯抱有偏见,并说亚伽多克利斯是一个令人钦佩的统治者。但就主要事实而论,如说狄奥多罗斯叙事不正确,那是难以置信的。

^② 即希腊神话中之德米特,谷物女神。——译者

来看外面发生了什么事情的老百姓。最后因劫掠财物而屠杀了大批的人。狄奥多罗斯这么说：“不仅如此，就是逃到神殿里去靠神庇护的人，也没得到安全；对神的虔诚已被残酷的人性所粉碎、所压倒了。这些事情是希腊人在自己的国家内反对希腊人，亲属在和平时代反对亲属，是完全不顾天理、盟约或对神的崇敬、厚颜无耻地犯下的罪行。说到这种情况，不但朋友，甚至连仇敌以及每个头脑清醒的人也不得不怜悯这些不幸的人的悲惨境遇。”

亚伽多克利斯的党徒白天杀人，一到黄昏，就把注意力转到女人身上了。

两天屠杀之后，亚伽多克利斯把囚禁的人提出来，除他的朋友狄诺克拉底以外，其余的人全被杀死。然后他召集会议，对寡头们提出控诉，并说他要支持君主政治的人从城邦里全部清洗出去，他自己则过隐居生活。于是他脱掉制服，穿上平民的服装。但是在他领导下抢劫掠夺的人要求他掌权，于是他被推举为唯一的统帅。“许多比较穷的和负债的人对这次革命很高兴”，因为亚伽多克利斯答应免除债务并把土地分给穷人。那时候，他一度是宽和的。

亚伽多克利斯打起仗来机智勇敢，但卤莽轻率。有一次，迦太基人似乎肯定要大获全胜了，他们围攻叙拉古城，海军又占领了海港，但亚伽多克利斯带了一支大军开到非洲，在那里他焚毁了自己的船舰，以防落入迦太基人手里。他怕在他出征期间国内发生叛变，因此就把叙拉古的儿童带去作人质。过了一个时期，他的兄弟（代表他在叙拉古进行统治）又放逐了八千个政敌。这八千人后来都得到了迦太基人的友好对待。一开始他在非洲的胜利是惊人

的；他攻占了突尼斯，围攻迦太基城，使迦太基政府大为震动，并立即向莫洛克神^①祈求赎罪。人们发现，应该把自己的孩子充当祭品的贵族惯于用买来的穷人孩子作替身；这种做法现在坚决制止，因为大家知道，用贵族孩子作祭品，会使莫洛克神更加喜悦。这次改革以后，迦太基人的命运开始好转了。

亚伽多克利斯觉得需要增援，于是派遣使者前往昔兰尼。当时昔兰尼隶属托勒密王族，由亚历山大的一个将领奥菲拉斯统治。亚伽多克利斯吩咐使者说：如果能得到奥菲拉斯的帮助就可以灭掉迦太基；他只希望在西西里岛获得安全，对非洲并无野心；在非洲联合作战所占领的土地都将归奥菲拉斯所有。奥菲拉斯受了他的诱惑，带兵跨过沙漠，经过极大的困难与亚伽多克利斯会师。可是亚伽多克利斯却杀害了奥菲拉斯，并向他的军队指出：只有在杀死他们旧统帅的那个人的下面服役，才有希望得到安全。

以后他围攻尤提卡，因为他到得出人意料，在田野里捉到了三百个俘虏。他把这三百人绑在攻城器械的前面，如果尤提卡人要自卫，首先就得杀死自己的人。这一着虽然成功了，但他的处境是困难的；当他有理由疑惧他的儿子亚卡伽突斯在煽动兵变的时候，就更加困难了。于是他偷偷逃回西西里。统帅私逃使他的军队在狂怒中杀死了亚卡伽突斯和他的另一个儿子。这事大大地激怒了他，他就把叙拉古境内与叛军的任何一个兵士有关系的人，不分男女和儿童一概杀死。

^① 古代腓尼基人的火神，以儿童为祭品（迦太基为腓尼基人在非洲北岸的殖民地）。——译者

他在西西里的权力历尽了上述兴衰变化之后，还延续了一些时候。他占领爱吉斯他，把城中较穷的男人全部杀死，并拷打富人，直到他们招出隐藏财富的处所。他又把城中的青年妇女和儿童作为奴隶卖给大陆上的布卢蒂人。

我引以为憾的是他的家庭生活不是完全愉快的。他的妻子跟他的儿子私通。他的两个孙子中一个谋杀了另一个，后来又买通老僭主的仆人在祖父的牙签上涂上了毒药。当亚伽多克利斯知道自己一定要死的时候，他最后干的一件事是召集元老开会，要对他的孙子复仇。但他的牙龈中了毒，疼得不能讲话了。这时叙拉古的公民站起来了。他们没有等他死，就急忙把他送上火葬柴堆。他的财产也没收了。据说，这时恢复了民主政治。

文艺复兴时期的意大利颇与古希腊相似，但混乱情况有过之无不及。那里有寡头统治的商业共和国，有模仿希腊的暴君专政，有起源于封建制的公侯国家，此外还有教会的国家。除了在意大利，教皇原是受到尊敬的，但他的儿子们却没人尊敬了，于是切萨雷·博尔贾就不得不依靠暴力。

切萨雷·博尔贾和他的父亲亚历山大六世都是重要人物，不仅因为他们本人重要，而且因为他们曾使马基雅维里受到启发。在他们的事业中，有一件克赖顿评论过的事可拿来说明他们的时代。科隆纳和奥尔西尼两大家族几百年来一直是教皇的祸患。这时科隆纳家族已经衰亡，而奥尔西尼家族还继续存在。当亚历山大六世听到切萨雷用诡计捉到两名奥尔西尼要人的时候，他就和奥尔西尼家族办交涉，邀请他们的领袖奥尔西尼枢机主教到梵蒂冈来。奥尔西尼枢机主教和教皇一见面，立即被逮捕了。枢机主

教的母亲为了取得给儿子送食物的特许，送给教皇两千个“杜卡”^①。枢机主教的夫人把教皇垂涎已久的一颗很贵重的珍珠也送给了教皇。可是奥尔西尼枢机主教到底还是死在狱中了，据说是亚历山大六世下令用药酒毒死的。从克赖顿对这一事变的评论^②，可以看出暴力统治所具有的特性：

“令人惊异的是，这种背信弃义的行动竟没有引起抗议，反而获得完全成功。不过在意大利尔虞我诈的政治中，每件事都要看当事人的本领而定。雇佣兵队长只能顾他们自己，一旦他们被人用不管怎样奸诈的手段撤职之后，便什么都没有了。奥尔西尼和维泰洛佐的覆亡没有引起任何一个政党和行业的义愤。雇佣兵队长的军队在追随其将领的时候是坚强的，一旦将领罢职，兵士就纷纷四散，另行受雇。……大多数人钦佩切萨雷在处理此事时的无比冷静。……没有败坏当时的道德。……大多数意大利人认为切萨雷对马基雅维里说的话有充分的道理。切萨雷说：‘对付那些表现为奸诈能手的人，诱骗是很好的办法。’切萨雷的行为，为它的成功所肯定了。”

文艺复兴时期的意大利，正如古希腊一样，兼有高度的文明和卑劣的道德。这两个时期都展示了极高的天才和极低的道德堕落，而恶棍和天才彼此并不仇视。利奥那多曾为切萨雷·博尔贾建筑防御工事；苏格拉底的几个门徒在三十个僭主中最坏的僭主之列；柏拉图的弟子参与了叙拉古的一些可耻事件；亚里士多德娶

① 金币名(ducaf)。——译者

② 克赖顿：《教廷史》第5卷，第42页。

了僭主的侄女为妻。在古希腊和意大利文艺复兴这两个时期，文艺与谋杀并行发展了大约一百五十年，其后，这一切都被来自西方和北方的文化较低但更为团结的民族所破坏了。在这两个时期政治独立的丧失不仅引起文化的衰落，而且引起商业优势的丧失和悲惨的贫困。

暴力时期通常是短暂的，一般是通过下列三种途径之一而告结束的。第一种途径是外族的征服，例如我们已讨论过的希腊和意大利的情形。第二种是树起了稳定的独裁政权，它不久就变成传统的权力；这方面最显著的例子，是从马里厄斯起到安东尼失败止这一内战时期之后的奥古斯都帝国。第三种是新宗教（就宗教一词的最广意义而言）的兴起。这方面的明显例子是穆罕默德统一了先前不断交战的阿拉伯诸部落。大战后，假如俄国有剩余粮食可以出口，国际关系上的暴力也许会由全欧洲实行共产主义而告终。

在权力成为暴力的地方（不仅在国际方面而且在内政方面），取得权力的手段远比在其他地方残暴。关于这一点，马基雅维里有过直截了当的论述。例如，关于切萨雷·博尔贾为防亚历山大六世万一去世而预先采取的自卫措施，他就作过以下颂扬性的记述：

“他决定采取四种办法。第一，消灭已被他废黜了的那些统治者的家族，以去除教皇的口实。第二，争取罗马全体士绅的支持，以便靠他们的帮助来抑制教皇。第三，使枢机主教团更倒向自己。第四，在教皇逝世之前攫取足够的权力，以便能用自己的力量抵抗最初的冲击。当亚历山大去世时，这四件他已经做好了三件。被

废黜的统治者，他能杀多少就已杀了多少，几乎没有逃脱的……”。

这些办法中的第二、三、四种，在任何时候都可以采用，而第一种如果用在有秩序的统治时期就不免使舆论震动。英国首相不能指望用暗杀反对党领袖的办法来巩固自己的地位。但在施行暴力的地方，这种道德限制却是不起作用的。

假如一种权力完全因为它是权力而受人尊重，并无其他任何原因，这种权力就是暴力。因此，一旦传统不再为人所承认的时候，原先的传统权力就变成暴力。由此可见，自由思想与强烈批评的时期容易发展成为暴力时期。在古希腊是如此，在文艺复兴时期的意大利也是如此。柏拉图在他的《理想国》一书的第一卷，曾通过色拉西马克斯之口提出了适合于暴力的理论。当苏格拉底很厚道地企图为正义找一个伦理学上的定义时，色拉西马克斯感到恼火了，他说：“我的学说是：正义不过是较强者的利益。”他接着说：

“每一个政府都制定适合于自己利益的法律；民主政府制定民主法律；专制政府制定专制法律，等等。通过这种立法手续，这些政府宣称：为政府本身的利益正是为它们的人民的利益；任何人偏离了这一点，就要按违法和不讲道义治罪。所以，我的好先生，我的意思是：在一切城邦中，只有既定政府的利益才是正义的。而且我认为占优势的力量必然是在政府这方面。所以通过正确推理所得出的结论是：只有强者的利益不论在什么地方都是正义的。”

在任何时候，如果这种见解得到普遍承认，统治者就不再受道德上的约束，因为他们为了保持权力所做的一切，不会使人（直接受害人除外）感到震惊。同样，造反的人只因害怕失败才有所收

敛；如果他们用残暴手段能获得成功，他们就无须担心自己会因残暴而不得人心。

色拉西马克斯的学说，在普遍承认它的地方，必然使一个有秩序的社会完全靠政府所掌握的直接物质力量来维持其生存。这就不可避免地要产生军人暴政。别的政体只有建立在某种信念广泛流传，激励人们尊重权力分配现状的地方才能是稳定的政体。凡在这方面卓有成效地发挥作用的信念，通常都是经不起理智批判的。在各个不同的时代里，人们曾普遍地承认权力专属于王室、贵族、富人、与妇女对立的男子以及与有色人种对立的白种人。但知识在国民中间的普及，使他们起来不再接受这种权力的限制，于是当权者为形势所迫，不是屈服就是依靠暴力。有秩序的统治如要获得群众的拥护，就必须找出某种方法以说服大多数人，使他们赞同色拉西马克斯学说之外的其他某种学说。

除利用迷信而外，其他的博得群众对政体拥护的方法我将留待以后的一章加以讨论，这里可以先说几句。第一，用别的方法来博得群众对政体的拥护这一问题不是根本不能解决的，因为在美国它已经解决了（很难说在英国已获解决，因为对君权的尊敬一向是英国政治稳定的重要因素）。第二，必须把有秩序的统治所具有的优点全面实现出来，这通常包括使精力充沛的人有机会用合乎宪法的手段变成有钱或有权的人。如果某一等级的人，其中不乏精力充沛而有能力的人，但却受到限制，不能投身于他们所想望的事业，那就必然产生不稳定的因素，很可能迟早会引起叛乱。第三，需要审慎采用某种社会公约，它有利于维持秩序，不可露骨地不公正到引起普遍反对的地步。这种公约如果成功，经过一段时

间,就会很快变成传统,并具有传统权力的一切力量。

在近代读者看来,卢梭的《社会契约论》并不是很革命的,很难看出何以这本书使一些政府大为震惊。照我想,其主要原因在于它企图把政府权力建立在基于理性的公约之上,而不是建立在对于君主的迷信尊崇之上。卢梭学说在世界上的作用表明,要使人们一致同意把政府权力建立在非迷信的基础之上,乃是困难的事情。如果迷信扫除得非常突然,这也许是做不到的事情,因为在这之先,人们必须有所训练,有所准备,即必须有一些自愿合作的实际经验。重大的困难在于:要维持社会秩序就必须尊重法律,但在失去人民拥护的传统政权之下,尊重法律是办不到的,而且在革命当中,又必须置法律于不顾。不过这个问题尽管困难,还是必须解决,假如社会秩序应该和才智的自由运用并行不悖的话。

这个问题的性质有时被领会错了。单单想出一种在理论家看来不致引起充分的造反动机的政体是不够的;必须找出真能付诸实践的、一旦建立起来就能得到足够的忠忱拥护以压制或预防革命的政体。这是一个实际的治国才能问题,包括必须考虑全体人民大众的一切信仰和成见。有这样一些人,他们以为任何一群人,只要掌握国家机器,就能靠宣传获得普遍的顺从。这种想法显然有其局限性。在近代,国家的宣传如果违背了民族感情,事实证明,是不会发生力量的,如在印度和1921年以前的爱尔兰就是这样。宣传也很难战胜强烈的宗教感情。对于大多数人的自私自利之心,宣传究竟能克服到何种程度,能持续多久,也还是个疑问。但必须承认,国家宣传已经稳步地越来越奏效了,因此取得普遍的顺从这一点,对政府来说也越来越容易做到了。上面提出的一些

问题要在以后章节里详细讨论,现在只需记在心上就是了。

以上我谈的只是政治权力,但在经济领域内,暴力至少也是同样重要的。马克思认为,除非在将来的社会主义社会里,否则一切经济关系都是完全受暴力支配的。与此相反,已故的边沁主义史学家埃利·哈勒维却曾主张,一般地说,一个人所得的工作报酬,正是他本人所认为应值的报酬。我确信,就作家来说并非如此。照我自己的情形看,我总是觉得我写的书价值越高,人家给我的报酬越少。如果成功的事业家真正相信他们的工作值得他们所收到的那么多,他们就一定比现在这样子还要愚蠢。不过话又说回来了,哈勒维的学说也含有真理的成分。在一个安定的社会里,怀有强烈不平之感的人,为数一定不多;因此可以假定,只要经济上没有重大不满,大多数人就不会感到自己的工资显然太低。在不发达的社会里,一个人的生计决定于他的社会地位,而不决定于契约,因此一个人通常认为凡是习惯的东西都是合理的东西。不过,即使在这种情况下,哈勒维的公式也是因果倒置了。习惯是一个人对事务感到合理的原因而不是它的结果。在这种情况下,经济权力是传统的;只有当旧习惯被推翻或因某种原因而成为批判的对象时,它才变成暴力。

在工业主义的幼年时期,没有规定工资的各种惯例,雇工也没有组织起来。因此,雇主与雇工间的关系是在国家所许可的限度之内的一种暴力关系;起初,限度是很宽的。正统派经济学家指导说,不熟练工人的工资总是趋于下降到仅够维持生活的最低水平,但他们没有认识到,这要看工资劳动者是否排除于政治权力和组织利益之外而定。马克思认为这是一个权力问题;但是我想,和经

济权力比起来,他把政治权力低估了。工会能大大加强工资劳动者讨价还价的力量,但如工资劳动者没有政治权力,工会就有可能受到镇压。在英国,要不是城市工人从1868年起有了选举权,工会早就被一系列合法的决议弄得瘫痪了。有了工会组织,工资就不再决定于暴力,而是同商品买卖一样,决定于讨价还价了。

暴力在经济上所起的作用,比在马克思学说发生影响以前人们所认为的大得多了。在某些情况下,暴力作用是很明显的。拦路强盗从被劫者身上抢来的赃物,或征服者从被征服国家掠夺的战利品,显然都是暴力的结果。当奴隶还未由于长期习惯而屈服的时候,奴隶制也是这样的。支付一笔款项,在付款人虽然愤恨但仍不得不付时,这笔款项就是用暴力勒索的。这种愤恨发生于两种情况:一种是这笔支付不符合习惯;另一种是虽符合习惯,但因看法变了而被认为是不公平的。从前丈夫对妻子的财产有十足的支配权,但妇女运动引起了对于这种习惯的反抗,从而引起了法律的变革。从前雇主对于雇工的工伤事故是没有责任的;但人们在这方面的思想感情变了,也引起了法律的改革。诸如此类的例子多不胜数。

假如一个工资劳动者是社会主义者,他也许觉得他的收入比雇主少是不公平的;在这种情形下,迫使他勉强同意的就是暴力了。经济不平等的老制度是传统的制度,除了反对这种传统的人以外,本来是不会引起愤恨的。因此,社会主义舆论的每一次加强,都使资本家的权力更加成为暴力。这情形类似异端舆论与天主教权力之间的情形。我们已经看到,暴力有其固有的弊害,不同于得到人们默认的权力。因此,社会主义舆论每一次增强都有助

于使资本家权力愈益残酷，除非资本家在行使权力时因怀畏惧心理而减少一些残酷程度。假设有一个社会完全符合马克思主义者所说的模式，其中工资劳动者全是坚定的社会主义者，其他人则全是资本主义制度坚定的拥护者，那么，不管哪一方获胜，都不免对对方使用暴力。马克思所预示的这种形势是很严重的。他的信徒们的宣传，就其成功的一面而言，正在促进这种形势的实现。

人类历史上令人深为憎恶的事情——不仅与战争有关的事情，还有其他虽不那么引人注目，但同样可怕的事情——大多和暴力有关。奴隶制度和奴隶买卖、对刚果的剥削、早期工业主义的恐怖、对儿童的残暴、司法上的酷刑、刑法、监狱、贫民习艺所、宗教迫害、对犹太人的虐待、暴君的各种残忍的无聊举动以及今天德国和俄国对政敌的难以置信的不公平待遇——这都是用暴力来反对无防御的牺牲者的实例。

许多在传统上根深蒂固的不公正的权力，一定在某一时期曾经是暴力。基督教徒的妻子服从她们的丈夫有千百年之久，因为圣保罗说她们应该如此。但是伊阿宋和美狄亚的故事^①说明，在圣保罗学说被妇女普遍接受之前，男子一定有过许多难处。

权力是非有不可的，不是政府的权力，就是无政府冒险家的权力。在有反抗政府的人或有即使是普通罪犯的时候，甚至暴力也

^① 希腊神话故事：忒萨利亚王子伊阿宋到科尔基斯国王伊厄提斯那里去寻求金羊毛。伊厄提斯的女儿美狄亚以巫术著称，帮助伊阿宋克服父亲所设置的种种困难，终于取得金羊毛。美狄亚热爱伊阿宋，随他回到忒萨利亚。以后伊阿宋另外爱上科林斯公主克留沙，遗弃美狄亚。美狄亚盛怒之下，送给克留沙一件有毒的外衣，外衣化为烈火，烧死克留沙。然后美狄亚杀死自己亲生的孩子，驾起蛇车逃去。——译者

非有不可。不过就广大群众来说,如果人生应该比阴郁悲惨、时时有剧烈恐怖的一生好一些的话,暴力就应当尽量减少。权力的行使,如果要比乱施刑罚好的话,就必须受法律和习惯的制约,必须经过慎重的考虑,而且必须付托给那些为了人民利益而受到严密监督的人。

我并不妄想这是容易做到的事。它关系到消灭战争的问题,因为一切战争都是暴力的行使。它关系到消灭世界上引起叛乱的难于忍受的压迫的问题。它关系到提高全世界,特别是印度、中国和日本的生活水平,使之至少达到不景气年代之前的美国生活水平的问题。它关系到不是为了全体人民,而是为了诸如少数民族和罪犯等易于遭受压迫的每个阶层而设置类似罗马保民官的机构的问题。它尤其关系到警觉戒备、有机会弄清事实的舆论的问题。

信赖某个人或某些人的美德是无济于事的。由哲学家当国王的说法早被认为是痴心妄想而不予考虑了;但哲学家政党的说法,虽属同样荒谬,却被誉为伟大的发现。权力问题,在少数人当政的不负责任的政府里没有真正的解决方案也没有其他任何捷径可循。这个问题,留待以后的一章再加以讨论。

第七章 革命的权力

我们看到传统的制度可以在两种不同的情况下瓦解。第一种情况是旧制度所倚为基石的信条和思想习惯已受到人们的全面怀疑；这时，社会内部的团结，就只能靠行使暴力来维持。另一种情况是一种新的信条（必然带来新的思想习惯）越来越深入人心，终于强大得足以使一个符合新信念的政府去取代被认为过了时的政府。在这种情况下，新的革命权力所具有的特性，既不同于传统权力，也不同于暴力。诚然，如果革命成功，它所建立的制度不久就成为传统的制度；还有，如果革命斗争是残酷而持久的，它也常常会堕落为争夺暴力的斗争。尽管如此，新信条的信仰者在心理上跟野心冒险家还是大不相同的，前者的影响也往往更重要、更持久。

下面我用四种例证来说明革命的权力：(1)早期基督教；(2)宗教改革；(3)法国革命和民族主义；(4)社会主义和俄国革命。

(1)早期基督教 这里，我只讲基督教对权力和社会组织的影响这方面，除偶尔提到以外，不讲基督教作为个人信仰的那一方面。

基督教最初是完全没有政治色彩的。在我们今天最能代表基督教原始传统的是基督弟兄会的信徒；他们相信世界末日近在眼前，拒绝参与或承担任何世俗的事物。不过持这种态度只有在小

教派里才是可能的。当基督教徒人数增多而教会势力增强的时候,企图对国家发生影响的愿望就不可避免地要滋长起来。戴克里先对基督教徒的迫害一定大大强化了这种愿望。君士坦丁改信基督教的动机至今虽不十分清楚,但显然是政治性的动机,这就意味着教会在政治上已经是有所势力的了。教会的教义与罗马国家的传统教条两者差别之大使我们必须把君士坦丁时代所发生的革命看成是有史以来最重大的革命。

就权力而论,基督教最重要的教义是:“我们应该服从上帝而不服从人。”这是一条箴言,除犹太人之外,以前还未有过类似的说法。诚然,人们有宗教义务,但除犹太人和基督教徒以外,人们的宗教义务和对国家应尽的义务并不矛盾。异教徒即使认为皇帝以神明自居是毫无哲理根据的,也愿意崇拜皇帝。反之,在基督教徒看来,无形的真理是至关重要的:他们相信,假如他们除唯一真正的上帝以外,再礼拜别的东西,就有堕入地狱的危险,这还不如殉教,因为殉教是两害中之轻者。

对于应该服从上帝而不服从人这一原则,基督教徒有两种不同的解释。上帝的旨意可以直接传达到个人的良知,也可以通过教会而间接传达到个人的良知。除亨利八世和黑格尔以外,直到今天还没有人主张上帝的旨意可以通过国家来传达。因此,基督教的这条教义含有削弱国家而赞成个人判断善恶,或加强教会地位的意思。前者在理论上包含无政府主义;后者涉及两个权威,即教会和国家,而教会范围和国家范围如何分界是没有明确原则的。什么是恺撒的?什么是上帝的?一个基督教徒肯定会很自然地说,一切都是上帝的。所以,教会对于权利的要求很可能

是国家难以容忍的要求。教会和国家之间的冲突从未得到理论上的解决；在教育这类事情上，两者间的冲突还一直延续到今天。

也许有过这样的看法，即君士坦丁改信基督教之后教会与国家就会协调一致。可是事实并非如此。最早信基督教的皇帝是阿里乌斯教徒，而且由于阿里乌斯教派的哥特人和汪达尔人侵入罗马帝国，正统教派的皇帝在西欧的统治时期是很短的。后来，当东方的皇帝信奉天主教已不成问题时，埃及信奉一性论派，西亚许多地方则信奉景教。这些国家中信奉异端的人，欢迎穆罕默德的信徒，因为后者对异教徒的迫害比拜占廷政府对异端的迫害为轻。在同基督教国家的多次较量中，到处都是教会获胜；只有新兴的伊斯兰教让国家权力控制了教会。

四世纪末教会与阿里乌斯派帝国之间冲突的性质，可以拿公元385年女皇查士丁娜与米兰大主教圣安布罗斯的斗争来说明。女皇的儿子瓦伦蒂尼安尚未成年，由女皇摄政，两人都是阿里乌斯教徒。复活节前一周女皇在米兰的时候，“听信了别人的话，认为一个罗马皇帝有权在自己的领土上公开举行他所信仰的宗教的礼拜；于是她要求大主教在米兰城内或近郊让出一座教堂，作为一种适当而且合乎道理的让与。可是安布罗斯的行动是由大不相同的原则指导的。尘世的宫殿固然可以属于皇帝，但教堂是上帝的房屋；而且在他的辖区之内，作为使徒的合法继承人，他本身就是上帝的唯一代理人。基督教的特权，无论是精神方面的还是世俗方面的，都只有真正信仰基督教的人才能享受。安布罗斯是心安理得的，因为他自己在神学上的见解就是真理和正统教义的

标准。主教拒绝跟魔鬼所利用的人举行会商或谈判，并以适当的坚决态度宣称他宁肯殉教也不向邪恶的亵渎圣物的罪行屈服。”^①

但不久人们就看出他不必担心殉教了。当他被召出席公会议的时候，他后面跟着一大群拥护他的愤怒的民众。他们恫吓要侵入皇宫，也许要杀死女皇母子。哥特人雇佣兵尽管是阿里乌斯教徒，也不敢决然作出不利于这样一位圣者的事情。为了避免发生革命，女皇被迫作了让步。瓦伦蒂尼安的母亲永远不能宽恕安布罗斯的胜利；少年皇帝也激动地感叹，说他自己的臣仆准备把他出卖给一个骄横的教士。^②

次年(386年)女皇再次试图战胜这位圣者。她颁发一道放逐他的敕令。可是他在大教堂里避难；忠实的教徒和教会慈善事业受益人不分昼夜地保护他。为了使保护他的人不打瞌睡，他“让米兰教堂采用一种高声而和谐地唱赞美诗的规定”。他的信徒们的热情受到一些奇迹的鼓舞，便更加激发起来，到了最后，“意大利的软弱君主也觉得自己不能和这天之宠儿竞相争夺了”。

像这样的较量是很多的，它们确立了教会的独立权力。教会获胜，部分由于施舍，部分由于组织，但主要是由于没有强劲有力的信条或情感和它对抗。当罗马对外征服的时候，一个罗马人能够强烈地感到国家的荣誉，因为征服满足了他的帝国自豪感。但到了四世纪，这种情感早已消失了。对于国家的热情，作为能与宗

① 吉本，第27章。

② 同上。

教相比的力量来说,只有随着近代民族主义的兴起,才复活起来。

每次成功的革命都使权威受到动摇,并使社会内部的团结更加困难。使教会获得权力的那种革命也是如此。它不但一般地削弱国家的力量,还为以后的革命树立了榜样。再者,曾为早期基督教义中重要成分的个人主义仍然是宗教叛乱和世俗叛乱的危险根源。当个人的良知不能接受教会裁决的时候,它就能在《福音书》中找到拒绝服从的根据。异端可能使教会烦恼,但它并不违背原始基督教的精神。

这是每一种导源于革命的权威所固有的困难。它必须坚持说原来的革命是正当的,但又不能合乎逻辑地说以后的革命一定都是邪恶的。^① 基督教中的无政府主义之火尽管被深深地埋藏起来,但在整个中世纪时期依然保持其活力,到宗教改革时就突然迸发为熊熊烈火了。

(2)宗教改革 从权力观点看,宗教改革在两方面和我们有关:一方面,它的神学上的无政府主义削弱了教会的力量;另一方面,由于削弱教会,它就加强了国家的实力。宗教改革之所以重要,主要是由于它是一个伟大世界性组织垮台的部分原因,而这一

^① 如果企图这样做,有时会得到奇怪的结果。如今在俄国,人们小心翼翼,不让青年人接触歌颂沙皇时代革命运动的记述。《一个老布尔什维克的一封信》叙述了学生谋杀斯大林这一假定的阴谋之后,接着指出:“从被告学生身上得到一些与政治学和党史教授有关的线索。在任何一部俄国革命运动史讲义里,都很容易找到大有助于养成今天学生对政府持批评态度的记述,而性急的青年人总是喜欢把他们在学校里学到的史实当作官方审定的材料而加以引用,借以支持他们对于现实所下的结论。阿格拉诺夫要做的只是把他认为是同谋犯的那些教授抓起来就行。‘十六人审判案’中第一批被告人就是这样搜集起来的。”

组织，久经证明，比任何世俗政府都要强大。路德为了反对教会和过激派并取得成功，不得不借重世俗君主的支持^①；所以，在希特勒时代以前，路德派教会对于非天主教的政府从未表示过任何不忠。农民革命是使路德宣传服从君主的另一原因。在信奉路德教派的国家中，教会实际上已不再是一个独立权力，而是教人服从世俗政府的宣传机器的一部分了。

在英国，亨利八世以他所特有的旺盛精力和残暴手段把宗教改革抓在自己手里。他宣布自己为英国教会的首领，从而着手使宗教世俗化和民族化。他无意使英国的宗教成为囊括世界的基督教的一部分；他希望英国的宗教为他的荣光服务而不为上帝的荣光服务。通过唯命是从的议会，他可以随意更改教义；他能对不满意这种更改的人毫不费事地处以死刑。修道院的解散给他带来了收入，使他能很容易地消灭天主教徒的叛乱。^② 火药阴谋^③和蓄

① 托尼在其《宗教与资本主义的兴起》一书中说：“农民战争动人地求靠《福音书》并造成可怕的灾难；这不仅把路德吓得爆发出这样的话：‘凡是能够（无论是秘密地还是公开地）打杀、扼杀和刺杀别人的人都……这令人惊奇的时代乃是君主用流血比别人用祈祷更能进入天国的时代’，而且也使路德派教义打上了几乎是奴仆似地倚赖世俗权威的烙印。”在数页之后，他又引述路德的两句话：“谁也不要以为不流血就能把世界治好。对内使用的刀剑，应该是而且必须是血迹斑斑的。”托尼作了如下的评论：“这样，砍头代替了火刑柱，从祭坛上逐出来的权威在御座上找到了新的、更稳妥的安身之处。维护基督教道德的职责，从丧失信誉的宗教当局转移到国家手里。马基雅维里和亨利八世的时代对于世上有无独角兽和火蛇等怪物持怀疑态度，但它崇拜敬神的君主这种稀有怪物，因而也有所轻信。多少是这样地轻信，乃是革命时期的特色。”

② 1536年英格兰约克郡上层天主教徒反对亨利八世的解散修道院等改革措施，聚众公然违抗政府。次年叛乱者被镇压。——译者

③ 1605年英国天主教耶稣会一部分会士策划于11月5日议会开幕之时，点燃上院地下室之火药，一举而杀国王詹姆斯一世及两院议员。后一同谋者向政府告密，事败。——译者

薇战争已经削弱了旧封建贵族的势力，他们的头颅，什么时候都可以随他的高兴而砍掉。依靠古老教会权力的伍尔西失败了。克伦威尔和克兰默是亨利的驯服工具。亨利是一个先驱者，他第一次向世界表明：在教会失势的当中，国家的权力能是什么。

要不是在伊丽莎白时代某种与新教相联合的民族主义既必要又有利的話，亨利的功绩也许不能持久。英国为了保存自己，须要挫败天主教的西班牙，于是采取了劫夺西班牙金银运输船这种愉快的自卫方式。此后，英国国教的唯一危险来自左派，而不是来自右派。但是来自左派的进攻也被打败，接着就出现了以下的局面。

贤明国王查理的黄金时代

只有忠忱，没有祸害。^①

《布雷的牧师》这首歌曲说明新教国家对教会的胜利。只要信教自由还被认为是不可能做到的事，唯一可以取代教皇和公会议的权威的就是埃拉斯都主义了。^②

但是埃拉斯都主义绝不能使怀有强烈个人宗教信仰的人感到满足。在有无涤罪所这类问题上，要求人们服从议会的决定，就未免有些荒诞。独立派认为国家和教会都不是神学上的权威，而主张个人有判断的权力，结果也就是主张信教自由。这种观点很容

① 英国十八世纪流行歌曲《布雷的牧师》中的两行歌词。——译者

② 十七世纪首先出现于英国的认为国家高于教会而有权干预宗教事务的学说。从瑞士神学家托马斯·埃拉斯都(1524—1583)得名。他认为绝罚的做法不见于《圣经》，判罪和处刑应属于国家政权，教会不应将信徒开除出教。后被引申而成此学说，并非由埃拉斯都提出。——译者

易和对世俗专制主义的反抗联系起来。假使每个人在宗教上都有自己作出判断的权利,难道他就没有其他的权利吗?政府对于平民的行为,难道就没有可以指定的范围使之合法吗?于是,由失败了克伦威尔的信徒们带过大西洋的人权学说,经杰斐逊纳入美国宪法,后来又被法国革命带回欧洲。

(3)法国革命和民族主义 从宗教改革直到1848年,西方世界一直处于可称为人权革命的动荡之中。1848年,人权革命运动在莱茵河东岸开始转化为民族主义运动。两者间的联系,在法国从1792年起就有了,在英国从一开始就有,在美国则开始于1776年。运动中的民族主义方面逐渐压倒了人权主义方面,但最初后者要比前者重要。

在我们的时代,人们惯常把《人权宣言》视为一纸肤浅的十八世纪辞藻而加以嘲讽。诚然,从哲学上来研究,这种学说是难以辩解的,但从历史以及实际效用看,它是有用的。我们所享受的许多自由,就是在这个学说的帮助下赢得的。一个功利主义者虽然很难接受‘权利’的抽象概念,但能用下面的说法陈述在实际目的上和《人权宣言》同样的学说:“如果每个人在某一确定的领域之内能随心所欲地自由行动而不受任何外在权威的干涉,那么,公众全体的幸福就增加了。”《人权宣言》的鼓吹者对司法也很感兴趣。他们主张非经过适当的法律程序不得剥夺任何人的生命或自由。这个意见,不论真假,在哲理上倒不是荒谬的。

《人权宣言》的学说从它的根源和思想感情来看显然是反政府的。一个专制政府下的臣民认为他应有随意选择信仰的自由,应有以一切合法方式经营业务而不受官僚政治干涉的自由,应有跟所爱的人结婚的自由,并应有反抗外国统治的自由。如果需要政

府作出决定,这些决定——《人权宣言》的鼓吹者坚持认为——应该是多数人或其代表作出的决定,而不应是专横霸道的或单纯传统的权威(例如国王和教士)作出的决定。这些见解逐渐盛行于文明世界并产生自由主义的特殊心理,它对政府的行动总是抱着一定的怀疑态度。

个人主义和新教在逻辑上和历史上都有明显的关系。新教虽然在得到权力的时候常常把它的教义放弃,但在神学领域内是维护它的教义的。通过新教,个人主义和早期基督教以及早期基督教对异教国家的敌视都有关系。由于基督教涉及个人灵魂,所以个人主义和基督教还有较深的关系。根据基督教的伦理,国家的任何需要都无从证明当局逼人为恶是有道理的。教会主张:如果婚姻的双方有一方是受强迫的,婚姻即属无效。甚至在宗教迫害这一问题上,它的理论也是个人主义的:迫害的目的在于引导信奉异端的个人放弃他以前的信仰而进行忏悔,并不在于为社会谋求利益。康德认为每个人的本身就是目的,这一学说就是从基督教教义引申出来的。在天主教会里,权力的长期发展已在一定程度上冲淡了早期基督教的个人主义;但新教教派特别是那些比较偏激的新教派别,又恢复了个人主义,并把它应用在政治学说上。

当革命的信条和传统的信条相互争雄的时候(如在法国革命中所发生的那样),征服者加于被征服者的权力是暴力。革命的拿破仑军队把新信条的宣传力量,以欧洲前所未见的规模和暴力结合起来,这对欧洲大陆人的想象力所产生的影响一直延续到现在。传统的权力到处受到雅各宾党人的挑战,然而能使这种挑战收到效果的是拿破仑的军队。拿破仑的敌人们为了保卫古老的弊政而进行战斗,在最后取得胜利的时候,建立了一个反动的体系。在这

些人的愚蠢镇压之下，拿破仑的凶残酷虐和横征暴敛反而被人淡忘了。“大和平”死气沉沉，使得战争似乎是辉煌壮丽的，刺刀似乎是自由的先驱。在神圣同盟年代里，对强暴的拜伦式崇拜盛行起来，逐渐形成人们的日常思想。这一切都可追溯到拿破仑的暴力以及它和法国革命时期求解放的战斗口号之间的关系。希特勒和墨索里尼的成功，和斯大林的成功一样，都应归功于罗伯斯比尔和拿破仑两人。

革命的权力，如拿破仑的情形所显示的，很容易堕落为暴力。诚然，敌对的狂热不论是在对外征服中相冲突或在宗教迫害中相冲突，或在阶级斗争中相冲突，都和暴力有所区别，因为这时追求权力的不是个人而是集体，并且追求权力也不是为了集体本身而是为了实现集体的信条。但是既然用权力做手段，而且在长期斗争中目的又容易被人遗忘，因此狂热就有逐渐变成单纯追求胜利的趋势，特别是斗争持久而又激烈时，就更是这样。所以革命权力和暴力两者间的区别往往不像乍看起来那么大。在拉丁美洲，反抗西班牙的斗争起初是由自由党人和民主主义者领导的，但结局却在大多数地方建成了一系列由兵变间隔开来的不稳定的军事独裁政权。只有在革命的信仰坚强而普遍、胜利的到来又不太迟缓的情况下，人们的合作习惯才能经得住革命的冲击而保持下来，并使新政府建树在人们的赞同之上而不在单纯的武力之上。一个没有心理威信政府必然是一个暴虐的政府。

(4)俄国革命 现在判断俄国革命在世界史上的重要性为时还过早，我们还只能讲讲它的某些方面。像早期基督教一样，它所宣传的主义是国际性的，甚至是反民族的。它基本上是政治的，在

这一点上它像伊斯兰教而不像基督教。可是它的信条中至今经证明唯一有效的部分是对自由主义的挑战。直到1917年11月为止,只有反动派才反对过自由主义;马克思主义者,和其他进步人士一样,也主张民主、言论自由、出版自由以及自由党所使用的别的政治工具。但当苏维埃政府夺到权力的时候,它却恢复了天主教会极盛时的教义,那就是:传播真理是当权者的职责,既用正面教育的方法也用镇压一切与之竞争的教义的方法。这当然就要建立一个不民主的独裁政权,靠红军维持其稳定。新的东西是政治权力和经济权力的合并,这就使政府的控制有可能大大增强。

共产主义学说中有关国际的部分,已经证明为无效,但对自由主义的否定,却获得异乎寻常的成功。从莱茵河一直到太平洋,自由主义的主要学说几乎到处遭到唾弃。首先是意大利,然后是德国,都采用了布尔什维克的政治权术;甚至在仍然保持民主政体的国家中,自由主义信仰也丧失了它的热力。例如,当一所公共建筑被人放火烧掉以后,自由主义者主张应由警察和法庭努力找出真正的罪犯,可是思想现代化的人就和尼禄^①一样主张用捏造的证据把罪名加在他个人所不喜欢的任何一批人的头上。关于言论自由这类的东西,这种人也和圣安布罗斯一样,主张只应归自己的一帮所有,而不应归于其他任何帮派。

这种学说的效果是把整个权力先变成革命的权力,然后经历

^① 尼禄是罗马帝国的一个皇帝(54—68年在位)。68年罗马城大火,延烧一礼拜之久。尼禄借题剪除他所不喜欢的人,诬指这些人是纵火者,于是以捏造的证据不断地逮捕囚杀。后世认为这些人都是基督教徒,所以这次是尼禄对于基督教徒蓄意进行的迫害。——译者

必然的若干阶段再变成暴力。这种危险近在眼前,但如何加以避免,留待以后讨论。

自由主义的衰落有许多原因,有技术方面的,也有心理方面的。在战争技术中,在生产技术中,在强化了了的宣传设备中,以及在本身就是自由主义学说产物的民族主义中,都可以找到这些原因。这一切原因,特别是在政府既有政治权力又有经济权力的情况下大大加强了政府的权力。我们这个时代的关于个人与国家关系的问题是新的问题,洛克和孟德斯鸠不能帮我们解决。现代社会,像十八世纪的社会一样,如果要有幸福和繁荣,就必须让个人的创造力有一个活动范围,但这个范围必须重新规定而且必须用新方法加以保障。

第八章 经济权力

经济权力和军事权力不同，它不是原始的而是派生的。在国内，经济权力依靠法律；在国际上只有发生小问题时它才依靠法律；在发生重大争端时，它就依靠战争或战争威胁。人们惯常不加分析地承认经济权力，以致现代人在说明历史进展的原因时，并不强调战争和宣传，而过分地强调了经济。

除劳动者的经济权力而外，其他一切经济权力，归根结底都是能够决定（如果必要的话用武力决定）谁可以在某块土地上立足并有所投进和有所汲取的权力。有时候这是很明显的。波斯南部石油之所以属于英波石油公司，是由于英国政府明令禁止其他任何人侵犯它，而英国政府又一直强大，能够贯彻它的禁令；但如英国在一场重要战争中打败了，这里的石油所有权就很可能发生变化。罗得西亚采金区之所以属于一些富翁，是因为英国民主政府认为和洛本久勒作战来使这些人发财是值得的。美国石油之所以属于某些公司，是因为它们对于油田享有合法的土地所有权，而美国武装力量又准备随时执行纪律；至于油田的原主印第安人之所以不再有合法权利，是因为他们在战争中打败了。洛林铁矿属于法国公民还是德国公民，要看两国在最近的战争中谁是胜者；如此，等等。

但这一分析也适用于不那么明显的情况。为什么佃农必须为他租佃的土地交纳地租？为什么他能出卖他的农作物？他必须交纳地租，因为土地‘属于’地主；而地主能享有土地，因为他通过购买或续承而取得这块土地。如果我们把他的权利的历史更向上追溯，我们最后就一定会追出用强制力取得这块土地的某个人。这种强制力不是一个国王为施恩于某一朝臣而行使的专断权力，就是像撒克逊人和诺曼人那样的大规模征服。在介于这两种暴力行为的间隔期间国家权力用来保证所有权的合法转移。土地所有权就是决定允许谁在这块土地上立足的权力。为了取得这种许可，佃农必须交纳地租；交纳了地租，他就能出卖他的作物。

工业家的权力也属于这种性质。他的权力，归根结底在于闭厂，就是说，在于厂主能够要求政府出力来禁止未经许可的人进入他的工厂。在某种舆论之下，政府可能不情愿执行厂主在这方面的吩咐；结果，留厂罢工就成为可能。一旦罢工得到政府的宽容，所有权就不完全属于雇主，而由雇主在某种程度上和雇工分享了。

信贷比别种经济权力更加抽象，但无本质上的区别。信贷依靠合法权利把剩余的消费商品从生产者转移给从事非直接生产性工作的人。私人或公司借了钱，债务的履行可由法律强制，但如借方是政府，最后的制裁力就是别国政府的军事力量了。这种制裁可能失败，如在革命后的俄国那样；制裁失败时，借方就干脆取得贷方的财产；例如，在俄国有权决定谁能进入勒拿采金区的，不是战前的那些股东，而是苏维埃政府。

这样，私人的经济权力就依靠本国政府（按照谁应获准在某块土地上立足的一套规定）在必要时作出行使武力的决定。至于政

府的经济权力,则部分依靠自身的武力,部分依靠别国政府对条约和国际法的尊重。

经济权力和政府之间的关系,在某种程度上,是交互作用的关系;这就是说,一群人可以联合起来取得军事权力,而取得军事权力之后,又可以占有经济权力。事实上,最后取得经济权力,可能就是他们联合的原始动机,例如,你不妨看一看 1849 年在加利福尼亚以及稍后几年在维多利亚的淘金热所形成的半无政府状态。那时,一个人虽已占有从他自己的租借地上合法得到的黄金,但在他把黄金存入银行之前,还谈不上有了经济权力,因为他有被人抢劫和被人暗杀的危险。在十足的无政府状态下所有的人互相斗争,除了神枪手能够开枪自己防御每一个来犯者外,黄金对谁也没有用;即使对神枪手来说,黄金也只能是赏心悦目的东西,因为他能以谋杀的威胁满足自己的需要,不必支付任何代价。这种情况(在人口非常稀疏以采集食物为生的地区也许是例外),必然是动荡不安的。没有防止侵占土地和盗窃作物的办法,就不可能有农业。显然,由多少有几分教化的人(如涌向新金矿的人)所构成的无政府社会很快就会形成像治安维持会那样的政府。精力旺盛的人将联合起来,防御别人对他们进行掠夺。假如没有外力干涉,他们也许会掠夺别人,不过他们会有所节制,以免杀死生金蛋的鹅。例如他们可以保护别人,从被保护人的进项里收取一部分报酬。这就叫做所得税。一旦有了章程,规定给予保护,军事力量的统治就打扮成法律的统治,无政府状态也就不复存在了。不过法律和经济关系的最终基础依然是治安维持会的军事权力。

历史的发展当然和以上所说的不同,因为历史的发展是渐进

的,而且赖以发展的人,通常不是曾在比当时更为文明的制度下生活惯了的人。虽然如此,在有外族征服的时候,特别是征服者是一个小的少数民族的时候,仍然有和上面所说十分类似的情形发生;土地所有权的起源也通常能够回溯到某次这类的征服。在国际经济关系上,我们尚未达到以治安维持会初次形成为标志的那个阶段:每一较强的国家仍然各自以死亡的威胁来向较弱的国家榨取金钱。英国最近在石油问题上同墨西哥的交涉就是例证;更确切地说,如果没有门罗主义,就会成为例证。凡尔赛和约有关赔偿的条款是更有力的例子。不过文明国家内部经济制度的法律根据是复杂的。教会的财富以传统为依据;工资劳动者在某种程度上从工会主义和政治行动中得到益处;妇女和儿童的权利则以社会上的道德观点为依据。但是不管国家制定什么经济规章,幕后的军事权力在执行规章时总是不可缺少的。

国家制定的关于私人的规章,构成法律的重要组成部分。这一部分法律,和其他部分一样,只有得到舆论支持才能生效。遵照摩西第八诫,舆论谴责盗窃,并解释“盗窃”的意思是用法律认为有罪的方法来取得财物。因此,私人经济权力的根本依据是舆论,也就是公众对盗窃的道义谴责和让法律给盗窃下定义的思想感情。在这种思想感情薄弱或不存在的地方,财产就遭到危险;例如,斯大林在创业之际就是作为一名义盗为共产主义的利益而进行盗窃的。我们已看到教皇权力如何解除了人们第八诫的道德责任,从而使他能够控制十三世纪的意大利银行家。

国家内部的经济权力虽然起源于法律和舆论,但也容易获得一定程度的独立性。它能够通过贿赂来影响法律,也能通过宣传来

影响舆论。它能使政客承担一些妨害他们的自由的义务。它能以引起财政危机来进行威胁。不过它能作到的也有很明确的界限。恺撒靠债主的帮助取得权力，他们知道，除非帮他获得成功，否则债务没有偿还的希望；但到恺撒成功的时候，他却有足够的权力来使他们的希望落空。查理五世向富格尔家族借到了购买皇位所必需的款项，但他做了皇帝之后，就拒不认账，富格尔家族也就丧失了他们所借出的金钱^①。在我们今天，伦敦商业金融界为帮助德国复兴有了类似的经验；提森为帮助希特勒取得权力也是这样。

我们来研究一下民主国家中财阀的权力。除在早期招进，人数很少以外，财阀没能把亚洲工人招进加利福尼亚和澳洲。他们没能摧毁工会主义。他们，特别是英国财阀，没能避开国家向富人征收的重税。他们也没能阻止社会主义的宣传。但与此相反，财阀却能阻止社会主义者组成的政府实行社会主义；假如政府一意孤行，财阀便能制造危机，进行宣传，搞垮政府。如果这些手段不能见效，财阀还可以煽起内战来阻止社会主义的建立。这就是说，在争端简单、舆论明确的情况下，财阀是没有权力的；但在舆论不明确或为争端的复杂性所困惑的时候，财阀就能得到所期望的政

① 富格尔家族从未拒绝哈布斯堡王室的借款人。他们不但借款给查理五世，在他以前，还借款给皇帝马克西米利安，在他之后，又借款给他任西班牙的后代。《富格尔业务通讯》的序言说“西班牙国王们向富格尔家族至少借了四百万‘杜卡’，从未归还。富格尔家族在和哈布斯堡王室的东、西方商业交易上所受的损失，即使估计为八百万‘弗洛林’^②，也不为夸大。……如果没有他们（富格尔家族），德国的宗教改革很可能遇不到抵抗就已胜利了。富格尔家族中最有能力的人奋斗了一百年，但留给他们无数后代的，除了乱糟糟代价高昂的一大堆羊皮纸文件和重金抵押了的地产而外，什么也没有。”

② 金币名（florin）。——译者

治效果了。

工会权力与富人权力相反。工会能排斥有色人种的工人，能防止自身的消灭，能保住沉重的遗产税和所得税，并能保持自己的宣传自由。但工会至今还不能实现社会主义，也不能使他们所喜欢而为全国多数人所不信任的政府保住政权。

因此，在民主政治中，影响政治决策的经济组织的权力是受舆论的限制的，在许多重大问题上，甚至很强烈的宣传也不能动摇舆论。在有民主政治的地方，民主政治的现实性比许多反对资本主义的人所愿意承认的要大。

尽管法律所规定的经济权力最后依靠的是土地所有权，但在现代社会里，享有最大部分经济权力的人，并非名义上的土地所有者。在封建时代，享有土地所有权的人就有权力。他们能用劳工法之类的手段来处理工资问题，能用有组织的扼杀手段来对付初期的信贷力量。但在工业主义已经发达的地方，信贷比名义上的土地所有权更有势力。地主借钱了（借得也许精明也许愚蠢），这样他们就依赖银行了。这是寻常的事，一般认为完全是生产技术发生变革的结果。不过事实上，印度也有这类事情发生，而印度并无现代农业技术，因此可以看出，这完全是国家执行法律的权力和决心的结果。在法律不是全能的地方，放债的人往往被债户谋杀，谋杀的同时还烧毁作为负债证据的一切文契。自从有了乐于放债的人，凡与土地有联系的人，上自王公下至农民，都沉溺于借债之中了。不过只有在法律得到尊重和贯彻执行的地方，债务人才不得不连续支付利息，直到他败落为止。在他败落之后，由地产而来的经济权力就从借债人转移到放债人的手里。在现代社会里，放

债的人通常是银行。

就现代大公司而言,所有权和权力也绝不是一定联系在一起的。关于这一问题,有一部很重要的著作就其对于美国的影响作过权威性的研究;这就是伯利和米恩斯合著的《现代公司与私有财产》(1932)。作者主张,虽然所有权是离心的,但经济权力是向心的。他们经过仔细彻底的调查,得出结论说,两千个私人控制了美国工业的一半(该书第 33 页)。他们认为现代的总经理跟从前的国王和教皇相类似。照他们的意见,在了解总经理的动机问题上,把总经理当作亚历山大大帝这类人物来研究,要比把他作为亚当·斯密书中小商人的后代来研究会了解得更多些。他们说,权力集中于这些庞大的经济组织,是同集中于中世纪教会或近代民族国家相类似的;权力如此集中就使公司能和国家分庭抗礼了。

怎样会产生这种权力集中是很容易了解的。例如,铁路公司的普通股东在铁路的管理方面没有发言权;在理论上他在铁路管理方面的发言权可能同选举国会时普通选民在管理国家方面所享有的发言权一样大,但实际上,他的权力还没有这么大。铁路的经济权力掌握在很少几个人手里,在美国,它一向掌握在一个人手里。在每个经济发达的国家里,握有大部分权力的都是一小群人。有时候这伙人是私人资本家,如在美国、法国和英国;有时候是政客,像在德国、意大利;后一种情况发生在政治权力与经济权力合一的地方。经济权力集中于少数人之手的趋势,已是平常的趋势;但它不仅表现在经济权力方面,就是一般的权力亦复如此。经济权力与政治权力合一的制度比起两者分立的制度,处于更为发达的阶段,正如钢铁托拉斯比起互相竞争的若干小钢铁公司属于更

发达阶段一样。不过，我现在还不打算论述极权国家。

握有经济权力可能因此就有军事权力或宣传权力，但与此相反的过程也同样容易发生。最初，就国家关系而论，军事权力通常是其他权力的来源。亚历山大不如波斯人富有，罗马人也不如迦太基人富有，但因作战获胜，征服者就使自己比敌人富有了。穆斯林在开始东征西讨时比拜占廷人穷得多；条顿族征服者也比那西方帝国穷。在所有这类情况下，军事权力是经济权力的来源。至于在阿拉伯民族内部，穆罕默德及其家族的军事与经济权力则源于宣传；西方教会的权力和财富也来自宣传。

有些国家因其经济实力而获得军事权力。在古代，希腊滨海城邦以及迦太基是最显著的例子；中世纪有意大利城市共和国；在近代则先有荷兰后有英国。在所有这些例子中，经济权力都是以商业为基础，而不以拥有原料为基础，只有英国在工业革命以后稍有不同。有些城邦和国家，兼有技术与地理优势，得以垄断一部分商业（仅有地理优势还不够，这可从十七世纪西班牙的衰落看出来）。从商业获得的财富，一部分用来招募雇佣兵，这部分财富就成为获得军事权力的手段。不过这种方法有它的缺点，即有不断发生兵变或大规模叛乱的危险。为了这一理由，马基雅维里不赞成雇佣军制度，主张军队应由公民组成。这个主张对以商业致富的大国来说是正确的，但对希腊城邦或意大利的小共和国来说就不适用了。以商业为基础的经济权力，只有在它属于一个大共同体或比邻近地区要文明得多的共同体时，才能是稳固的。

但是现在商业已经失去了它的重要意义。由于交通工具的改进，地理位置已经不如过去那样重要；由于帝国主义的形

重要的国家也不如过去那样需要对外贸易。经济权力在国际关系上的重要形态现今是占有原料与粮食；而最重要的原料是战争所需要的原料。这样，军事权力和经济权力就难以区别了。以石油为例，一个国家没有油田就不能打仗；但不能打仗就不能占有油田。波斯的油田对波斯人是无用处的，因为他们没有足够的军队；德国的武装力量对于德国人也将无用，除非他们能获得油田——以上任何一种情形都可招致失败。在粮食问题上有类似的情况；一部强大的战争机器需要国内巨大的人力物力脱离粮食生产，所以要依赖军事力量来控制广大的肥沃地区。

在过去，经济权力与军事权力从没有像今天这样地密切相连。没有发达的工业和取得粮食和原料的办法，国家就不可能强大。反之，国家必须依靠军事力量才能取得本国所缺乏的原料和粮食。在大战期间，德国依靠军事征服取得了罗马尼亚的石油和乌克兰的粮食；从热带殖民地取得原料的国家，也是靠自己的或盟国的军事力量保持它们的殖民地。

宣传在国家权力方面所起的作用，随着教育的传播而加强了。在现代战争中，一个国家除非它的大多数人民甘愿忍受困苦并有许多人民甘愿赴死，否则是不能获胜的。为了使人民如此心甘情愿，统治者就必须使人民相信，战争是为了什么重要的事情——确实重要得值得为之牺牲的事情。宣传是使协约国在大战中获胜的重要原因。它也几乎是苏维埃在1918年至1920年间获胜的唯一原因。显然，引起军事权力与经济权力合二而一的因素，同样也能促使两者和宣传权力趋于统一。事实上，一切权力都有结合在某个单一组织里的趋势，这个单一组织必然就是国家。除非反作用

的力量发生作用,各种权力间的区别,很快就会成为仅有历史意义的事物了。

说到这里,我们必须研究一下马克思主义已经使人熟悉的一个见解,即资本主义的发展趋势是造成阶级战争,最后阶级战争将支配其他一切形态的冲突。要解释马克思的见解绝非易事,但他似乎是认为:在和平时期,一切经济权力都属于地主和资本家,他们最大限度地剥削受其支配的人,因此激起无产阶级的反抗。无产阶级是广大的多数,一旦联合起来,将在战争中获胜,并制订一套制度,把导源于土地和资本的权力转归全体社会所有。不管这样的说法是否原本原样的马克思学说,它大体上是今天共产党人的学说,所以值得研究。

一切经济权力都属于地主与资本家,这意见虽然大体上正确,并且直到现在我也这样假定,但它有很大的局限性。地主和资本家没有工人就没有办法,因此,足够坚决和广泛的罢工能使工人获得一部分经济权力。罢工的可能性已是人人熟悉的论题,我就不多说了。

发生的第二个问题是:事实上资本家会对他们所支配的人剥削到极点吗?资本家如果精明审慎,就不会这样做,因为他们正是害怕马克思所预料的那种结局。如果让工人也分享一点幸福,他们就能防止工人成为革命工人。这方面最好的例子是美国,美国的熟练工人大体上都是保守的。

无产阶级是多数这一假定也颇成问题。在自耕农占优势的农业国家里,这肯定是不正确的。在有大量固定财产的国家里,许多人从经济观点看是无产者,但在政治上却站在富人这一边,因为他

们的就业取决于奢侈品的需求。所以假使发生阶级战争，无产阶级也绝非必胜无疑。

最后一点：在紧急关头，大多数人觉得他们忠于他们的国家胜过忠于他们的阶级。情形虽不见得总是如此，但自1914年以来，还没有改变的迹象；在1914年，几乎一切名义上的国际主义者都变得爱国而好战。所以阶级战争，虽然仍是遥远的将来可能发生的事，但在民族主义战争的危险还像现在这样大的时候，是难望其发生的。

也许可以说，现今西班牙内战及其在别国所引起的反响，证明阶级战争如今压倒了民族主义的考虑。但我认为事态的发展不能证实这个看法。德国和意大利支持佛朗哥，有他们民族主义的理由；英国和法国反对佛朗哥，也有他们民族主义的理由。诚然，决定英国政府的行动的不仅仅是民族利益，因此，英国反对佛朗哥至今比单纯由民族利益决定政府行动要缓和得多，因为保守党自然是同情佛朗哥的。不过，一旦摩洛哥的矿产或地中海上控制权这类事情成为问题，英国的民族利益还是要凌驾政府同情之上的。尽管俄国发生了革命，世界列强的组合如今又和1914年以前一样了。自由党人不喜欢沙皇，保守党人不喜欢斯大林；但无论爱德华·格雷爵士还是艾登先生^①都不能允许这类爱好问题来妨碍对英国民族利益的追求。

总结本章所论，一个军事单位（可能由几个独立国家组成）的

^① 爱德华·格雷爵士，英国自由党人，1905年至1916年任外交大臣。艾登，英国保守党人，1935年年底出任外交大臣。——译者

经济权力,依赖于:(1)它保卫自己领土的能力;(2)它威胁别国领土的能力;(3)它占有原料、粮食以及工业技术的情况;(4)它对其他军事单位所需的物资和服务的供应能力。在这一切当中,军事因素和经济因素是纠结在一起的。例如日本单靠军事手段在中国获得原料;这些原料又是巨大军事力量所必需的。英国和法国以同样的方式获得了近东的石油。不过假如这些国家原先没有相当发达的工业,这都是不可能的。随着战争越来越机械化、科学化,经济因素在战争中的重要性不断增加。但是,要说经济资源占优势的一方定操胜算,那还是靠不住的。在激发民族感情上,宣传的重要性已经增加得和经济因素一样了。

在一国内部的经济关系上,法律对于可能发生的榨取别人财富的行为订有限制。一个人或一个团体必然全部或局部地垄断别人所希求的某种东西。垄断权能由法律创设;例如专利权、版权以及土地所有权。垄断权也能由联合组织,例如托拉斯和工会之类的组织创设。除了私人或私人团体能通过讲价还价从事榨取以外,国家有权用强制手段来取得它所认为必需的任何东西。有势力的私人团体能诱使国家把这种权力以及作战的权力,照有利于它自身而不一定有利于整个国家的方式加以运用。它们也能使法律成为仅于它们自己是有利的,例如只承认雇主的组合而不承认工资劳动者的组合。这样,个人或团体享有的经济权力实际究有多少,决定于军事力量与宣传影响的程度,和决定于经济学通常所考虑的那些因素的程度一样大。经济学作为一门独立科学,是不现实的,用它指导实际行动,是要把人们引入歧途的。经济学是一门更广阔的学问,即权力科学的一个成分,不过确实是一个很重要的成分。

第九章 支配舆论的权力

舆论是万能的，其他一切权力形态皆导源于舆论——这个见解容易说明。军队一无用处，除非兵士相信他们为之战斗的事业，如系雇佣兵，除非他们确信指挥官有能力领导他们取得胜利。法律不能实行，除非得到普遍的尊重。经济制度要靠大家尊重法律。假使一般公民不反对伪造，试问银行业会出现什么情况？事实证明宗教方面的意见往往比国家更有力量。在任何一个国家里，如果大多数人赞成社会主义，资本主义就行不通了。根据这些理由，可以说在一切社会事务中舆论是最终的权力。

不过这仅仅是一半真理，因为它忽略了形成舆论的力量。舆论固然是军事力量的主要因素，但军事力量也可以制造舆论。如今几乎每一个欧洲国家都还信奉十六世纪晚期它们的政府所信奉的宗教；这里的主要原因一定在于这些国家使用武装力量控制了宗教上的迫害与宣传。照传统的看法，舆论是心理原因形成的；但此看法只有心理原因作为直接原因才是正确的；通常都有武力在幕后为某种信条服务。

但是信条从来没有在一开始就有武力受其支配；要产生广泛传播的舆论，第一步必须单靠说服的办法。

这样，我们就有一个交互的过程：一起始，单纯的说服引起少

数人改变他们的想法；然后，用武力确保社会中其余的人都能接触到正确的宣传；最后绝大多数人有了真诚的信仰，因而又无必要行使武力。有些舆论从未超出第一阶段；有些达到第二阶段，而以后就失败了；另外一些在这三个阶段都取得了成功。教友派从未跨出说服的阶段。其他非国教徒在克伦威尔时代曾获得国家武力的支持，但夺取权力以后，却在宣传方面失败了。天主教会，经过三百年的说服劝导，在君士坦丁时代俘获了国家，然后用武力建成一个宣传体系，使几乎所有的异教徒都改信基督教，并使基督教能在蛮族入侵之后还继续存在。马克思主义者的信条，在俄国即使还没达到第三阶段也已到了第二阶段，在其他各处则仍处于第一阶段。

可是，还有在任何阶段都不借助武力而能影响舆论的重要实例。在这些例子中，最值得注意的是科学的兴起。今天在文明国家里，科学是受到国家鼓励的，但在它的早期并非如此。伽利略被迫取消了自己的见解；牛顿被任命为造币厂长，从而被制止翻供；拉瓦锡被送上了断头台，理由是：“共和国并不需要学者”。然而这些人以及像他们那样的少数几个人，却是近代世界的缔造者。他们对社会生活所产生的影响之大超过其他任何名垂青史的人，连耶稣和亚里士多德都不例外。另外只有一个人其影响之大可与这几个人相比，那就是毕达哥拉斯，但究竟有无毕达哥拉斯其人，尚成问题。

现今人们惯于贬低理性作为人类事务中的一种力量，但科学的兴起是一个不可辩驳的反面论证。科学人士向理解力强的外行人证明了某种理智的见解有助于军事威势和财富的增长。军事威

势和财富是人们渴望达到的目的,以致新的理智见解战胜了中世纪的见解,尽管有传统力量、有教会财力,还有与天主教神学联系在一起的思想感情。世人不再相信约书亚曾使太阳停止不动^①,因为哥白尼的天文学对航海业有用;世人摒弃了亚里士多德的物理学,因为伽利略的落体理论使炮弹的弹道可以计算;世人也否认了洪水的传说,因为地质学对于矿业有用;如此等等。现在公认科学对于战时与和平时期的工业都是不可缺少的;没有科学,国家就既不能富也不能强。

上述科学对舆论所发生的影响纯粹是依靠事实的:科学的一般理论可能有问题,但科学技术的成果则是有目共睹的。科学赋予白种人支配世界的权力,只是在日本人有了技术以后,这种权力才开始丧失。

从以上事例,我们对于一般的理性力量可以有所理解了。就科学说,理性克服了偏见,因为理性为实现当前的目的提供了手段,而且因为理性提供手段的证据是不容置疑的。认为理性在人类事务中没有力量的人是忽视了这两种情况。假如你以理性的名义,号召一个人改变他的基本目的(例如要求他不追求个人的权力而追求公共的福利),那么,你就会失败而且应该失败,因为理性不能单独决定人生的目的。假如你抨击根深蒂固的偏见,而你的论证却还颇有怀疑的余地,或者你的论证太难理解,只有科学人士才能懂得,那么,你也同样会遭到失败。但是假如你能运用每个头脑清楚并不辞检验证据的人所能信服的证据,来证明你有办法促成

^① 见基督教《圣经》中的《旧约·约书亚记》第10章,第12—14节。——译者

当前愿望的满足,那么,你就有一定的信心,可以希望人们最后会相信你所说的。当然,这有一个条件,即怀有你所能满足的当前愿望的都是有权或有能力实现这些愿望的人。

关于人类事务中的理性力量就说到这里。现在来谈谈另一种不借助于武力的说服,即宗教创始人的说服。这里的过程简化成朴质的公式就成为:如果某个命题是真的,我就能实现我的愿望;所以我希望这个命题是真的;所以,除非我有异常的理智自制力,我就相信这个命题是真的。人们告诉我信仰正教、品行端正能使我死后升入天堂。相信这一点使人愉快,所以,如果把这一点令人信服地向我提出,我就很可能相信它。这里,信仰的起因与信仰科学的起因不同,不是事实的证据,而是从信仰中产生出来的愉快感以及客观环境中足以使信仰似乎可信的强有力的主张。

广告的力量也属于这一类型。相信某某人制造的丸药有效,这也是愉快的,因为它给你增进健康的希望。如果你发觉这种丸药的优点常常被人提到而且言之确凿,你就有可能对它产生信心。无理性的宣传也和理性宣传一样,必须投合人们当前的愿望,不过它依靠反复的陈说而不求助于事实的帮助。

理性的感染力与无理性的感染力两者间的对立,实际上并不如上面所分析的那么明确。理性的证据通常总是有一点的,尽管它还有争论的余地;如果夸大其重要性,那就是无理性的了。信仰如果不是单纯传统的信仰,就是愿望、证据和反复陈说这些因素的产物。当愿望和证据两者缺一的时候,就没有信仰。没有外在的坚决主张,信仰就只能产生在特殊人物的身上,例如宗教创始人、科学发明家和疯人。要产生一种具有社会重要意义的群众信仰,

所有这三个因素必须在某种程度上都存在；但如其中一个因素增加而另一个因素减少，那么，所引起的信仰总量可以不发生变化。如果两种信仰同等地满足愿望，而一种信仰证据弱，另一种信仰证据强，那么，要使人接受前者就比后者需要更多的宣传；如此等等。

掌权的人通过反复陈说而取得影响信仰的能力。官方的宣传有新式的也有老式的。教会有一套在许多方面令人钦佩的办法，但它是在印刷术兴起之前发展起来的，所以如今已不及过去那样有效了。千百年来，国家也使用过一些方法：硬币铸上国王的头像；举行加冕礼和各种庆典；展示陆海军壮丽军容等。但这一切跟使用教育、报刊、电影、无线电等较为晚近的方法比起来，效用就小得多了。极权国家把这些方法利用到最大限度，不过现在要判断它们是否成功还为时过早。

我曾说过，宣传必须投合人们的愿望；这一点可由国家宣传在违背民族感情时所遭受的失败来证明，像大战前奥匈帝国的大部分地区，到1922年为止的爱尔兰以及直到现在的印度就都是这种情形。宣传只有在符合宣传对方的某些向往时，例如向往灵魂永生、要求身体健康、但愿祖国强大等，才能获得成功。如果没有这种使人顺从的基本理由，人们对于权威者的言论与主张就用讥笑的怀疑眼光看待了。从政府的角度看，民主政治的优点之一是它使普通的公民比较易于受骗，因为普通公民把政府看成是他的政府。一次不能迅速取胜的战争，在民主国家里不会像在其他政体下那样易于遭人反对。在民主国家里，大多数人如果反对政府，首先就得承认他们当初认为所选的领袖很好是错误的，但做到这一点是困难的、也是不愉快的。

在民主国家中，有系统的大规模宣传如今是由教会、商业广告客户、政党、财阀和国家分别担任的。这一切力量，除反对党以外，大体上都站在一边，即使是反对党，如有当政的希望，也不大可能反对国家宣传的基本原则。在极权国家里，国家实质上是唯一的宣传者。不过纵有这一切现代宣传力量，我认为，在打了败仗的时候官方见解不会广泛地为人民所接受。这种形势会使政府突然变得就像一个为民族感情所反对的外族统治者组成的政府那样虚弱无能。越是用胜利的期望来鼓舞战争热情，在看出胜利不可能获得的时候，反作用就越大。因此可以预料下次大战，像上次大战一样，将以一批革命的爆发而结束。那时，革命将比 1917 年与 1918 年的革命更为残酷，因为下次大战的毁灭性一定比上次更大。我们期望统治者能认识到他们所冒的被暴民处死的危险至少和士兵所冒的死于敌人之手的危险是一样大的。

官方的宣传力量，特别是在没有竞争的时候，容易被人估计得过高。就它尽力使人相信那些终究要被时间证明为错误的荒谬主张而论，它的态度就和亚里士多德学派的人在反对伽利略时的态度同样的恶劣。两个敌对的国家集团，双方都对人灌输自己作战必胜的思想，其中必有一方（假如不是双方）的官方报道要经受戏剧性的驳斥。在一切对立的宣传都被禁止以后，统治者很可能会认为他们能使任何宣传取得人们的信任，于是就变得自负而轻率。甚至连谎言也需要竞争，如果谎言要保持其活力。

支配舆论的权力，与其他一切权力形态一样，倾向于联合与集中，并合乎逻辑地导致国家的垄断。即使丢开战争不谈，如果说国家垄断宣传就一定使政府抵得住攻击，这种假设不免轻率。掌权

者对普通人的利益,最后很可能公然冷淡得就像路德时代的教皇一样。于是迟早总有位新路德来向国家权威挑战,而且和路德一样,成功极为迅速,竟无法对他进行镇压。这种事情之所以发生,正因为统治者认为它不可能发生。不过这种变化是否有益是不能预料的。

组织和统一所起的作用,在宣传方面和在其他方面一样,在于推迟革命;不过,一旦革命爆发,却也使革命更加猛烈。当官方只认可一种主义的时候,人们就没有思考和衡量其他主义的实践。只有强烈反抗的巨浪才能把正统推下宝座。为了使反抗热烈和凶猛得足以取得胜利,甚至连政府教条中的某些正确部分似乎也必须否认。不可否认的只有一点,那就是立即树立某种正统的重要性,因为这是胜利所不可缺少的。因此,从理性主义者的立场来看,极权国家发生革命的可能性,不一定就是高兴的根据。更需要的是安全感的逐渐增长,从而引起狂热的减弱,并为懒惰打开门户。除了他们本身不复存在以外,懒惰是极权国家统治者一切美德中的最大美德。

第十章 作为权力来源的信条

社会的权力，不仅决定于它的人口、经济资源以及技术能力，而且也决定于它的信仰。社会全体成员所信奉的一个狂热的信条往往大大加强社会的权力；不过，有时候却也削弱社会的权力。狂热的信条在今天比在十九世纪更为流行，所以它们对于权力的影响问题就成为大有现实意义的问题。现今反对民主政治的观点之一是：团结一致的狂热者的国家，在战争中获胜的机会多于头脑清醒者占多数的国家。让我们用历史眼光来考查一下这个论点。

一开始就应当注意，狂热导致成功的事例，比它导致失败的事例自然更为人们所熟悉，因为失败的事例总是比较不彰显的。所以过于匆促的考查容易引起错误；但如我们注意到这种可能的错错来源，那也就不难避免了。

通过狂热获得权力的典型例子是伊斯兰教的兴起。穆罕默德没有增加阿拉伯人的知识或物质资源，然而在他死后没有多少年阿拉伯人就打败最强的邻人而建成幅员辽阔的帝国。毫无疑问，先知^①所创立的宗教，是他的国家成功的一个重要因素。在他去

^① 指穆罕默德。——译者

世前不久，他向拜占廷帝国宣战。“伊斯兰教徒气馁了。他们说钱不够或者马匹少或者粮食匮乏：正当收割季节，而且炎暑酷热难当。但愤怒的先知说：‘地狱比这更热得多’。他不屑强迫他们服役；但回去之后，却用革出教门五十天的办法来惩戒最有罪的教徒。”^①在穆罕默德生前及其死后一些年内，狂热把阿拉伯国家统一起来，使阿拉伯人作战有信心，并有与异教徒作战牺牲就能升入天堂的希望，从而鼓舞了他们打仗的勇气。

狂热虽然激励了阿拉伯人作出最初的努力，但阿拉伯人的胜利事业之所以延续下来，还要归功于其他原因。拜占廷帝国和波斯帝国在互有胜负的长期战争中衰弱下去；罗马军队抵抗骑兵的力量一直是软弱的。阿拉伯骑兵机动灵活，快速惊人，他们还习惯于比较爱好奢华的邻国人所难以忍受的艰苦。这些条件对于穆斯林的初步成功都很重要。

很快地——比其他任何主要宗教开始时都快——狂热在政治上失势了。穆罕默德的女婿阿里保持一部分信徒原有的忠忱，但他在内战中打败，最后被人暗杀。他的哈里发地位为倭马亚家族所继承。倭马亚家族原是穆罕默德最厉害的对手，除了从政治上赞同他的宗教以外，从未向他屈服。“迫害穆罕默德的人篡夺了他的子孙的继承权；偶像崇拜的拥护者成了穆罕默德宗教和帝国的最高首领。阿布·苏富扬^②的反抗是猛烈而顽强的；他皈依伊斯兰教是迟缓而勉强的；他的新信仰是由需要与利害关系巩固起来

① 吉本，第 50 章。

② 新哈里发穆阿维叶的父亲。

的。他服过兵役,打过仗,或许有过信仰;愚昧时代的一切罪恶,都被倭马亚家族新近的功绩赎清了。”^①从那时起,有一个较长的时期,哈里发以自由思想的宗教宽容主义著称,而当时基督教徒依然是狂热的教徒。从一开始,伊斯兰教徒对于被征服的基督教徒就表示宽容。这和天主教会的迫害狂形成强烈的对照。穆斯林征服之所以容易成功以及帝国之所以获得稳固,主要应归功于这种宽容。

狂热取得显著成功的另一事例是克伦威尔领导下的独立派的胜利。不过狂热与克伦威尔的成就有多大的关系还是可以争论的。议会与国王较量并取得胜利,主要是由于议会控制了伦敦和东部各郡;议会所控制的人力和经济资源都远远超过国王。长老派逐渐被排斥了(革命时期温和派必然的遭遇),因为他们并不全心全意要求胜利。克伦威尔本人,在获得权力以后,成了注重实际的政治家,急于使困难的形势好转;但他不能忽视他的追随者的狂热,而这种狂热已如此不得人心,最后竟导致他的党派完全瓦解。所以就结局看,不能说狂热在促使英国独立派的成功方面所起的作用,大于它对独立派的前辈——蒙斯特的再浸礼派所起的作用。

法国大革命的历史类似英国共和政体的历史(只是前者规模更大):狂热、胜利、专制、失败与反动。即使在两个最有利于狂热的例子中,狂热者的成功也是短暂的。

狂热带来不幸的例子,比它带来(即使是短暂的)成功的例子要多得多。在泰图时代,狂热毁灭了耶路撒冷;在1453年,狂热毁

^① 吉本,第50章。

灭了君士坦丁堡,其时由于东西方教会在教义上的细小分歧,西方支援的表示遭到严峻的拒绝。狂热引起西班牙的衰落,先是由于驱逐了犹太人和摩尔人,后来又由于引起了尼德兰的叛乱以及宗教战争的长期消耗。与此相反,在整个近代时期,最有成就的国家乃是最不爱好迫害持异端者的国家。

但是现今有一种广泛流传的想法,认为主义的统一对于国家的实力是不可缺少的。这一见解在德、俄两国坚持与贯彻得最为严格;在意、日两国严格程度稍次。在法、英两国,许多反法西斯主义的人也倾向于承认思想自由是军事软弱的根源。因此让我们用一种比较抽象和分析的方法对这个问题再作一次考查。

我现在提出的不是应否鼓动或至少应否容忍思想自由这样一个广泛的问题。我要提出的是一个比较狭隘的问题,即一种统一的信条,不论是自发的还是权威强加的,在多大程度上是权力的根源?在另一方面,思想自由又在多大程度上是权力的根源?

1905年英国远征军侵入西藏的时候,一开始西藏人勇往直前,因为喇嘛给了他们抵御枪弹的符咒。可是他们有了伤亡;这时,喇嘛注意到弹头是镍制的,就解释说,他们的符咒只能抵御铅制的东西。在这以后,藏军就表现得不那么勇猛了。贝拉·库恩和库尔特·艾斯纳在发动共产主义革命时,相信辩证唯物论支持着他们进行战斗。我忘记了共产国际里的喇嘛对他们的失败是怎样解释的。在这两个事例里,信条的统一并未导致胜利。

为求出这个问题中的真理,必须在两个相反的自明之理中间找出折中之点。第一个自明之理是,信念相同的人比信念不同的人更能全心全意地合作。第二个是,凡信念与事实符合的人,比信

念错误的人更有可能成功。现在让我们逐一研究这两个自明之理。

信念一致则有助于合作,这是显而易见的。在西班牙内战中,无政府主义者、共产党人以及巴斯克民族主义者都同样希望打倒佛朗哥,但他们很难合作。另一方面,西班牙王室正统派成员和现代式法西斯主义者也是难以合作,不过程度稍差而已。要合作就要对当前的目的有一致的看法,同时还需要在一定程度上意气相投。只要这两个因素存在,重大的意见分歧也可能不致为害。研究半岛战争^①的历史学家威廉·内皮尔爵士钦佩拿破仑而不喜欢威灵顿;他的著作说明,他认为拿破仑的失败是令人惋惜的。不过他的社会等级感情和他的军事责任感克服了这种纯粹理智的信念;他对法国人作战时像一位高级托利党党员似的胜任。同样,必要的时候,英国今天的保守党党员会像他们并不赞赏希特勒似的对他勇猛作战。

一个国家,一种宗教或一个党派为获得权力而必需有的统一是见诸实践的统一,它依赖于思想感情和生活习惯。在有这种统一的地方,理智的信念可以置之不顾。今天英国有这种统一,是在1745年以后才有的。1792年的法国没有这种统一;在大战时以及随后的内战期间,俄国也没有;目前,西班牙也没有。当政府能依靠人民的行动上的忠诚时,就不难容许思想自由,如果不能,事情就困难了。在内战期间,宣传自由显然是不可能的;内战危机迫近

^① 指1808至1814年间伊比利亚半岛上的战争;西班牙人起义反抗拿破仑统治以及英法战争。——译者

时,限制宣传自由的主张差不多也是不可抗拒的。所以,形势危急时就有充分的理由实行强制的统一。

现在研究我们第二个自明之理,即信念与事实相符是有利的。就直接的好处而言,这个真理只是对于有限的若干信念是正确的:第一是关于技术问题的,如烈性炸药和毒气的性质;第二是关于敌对势力的力量对此问题的。即使在这些问题上,仍然可以说,只有决定政策和军事行动的人才需要有正确的见解:一般群众只要对胜利抱有信心并且低估空袭的危险就行了。只有政府、军事领袖和他们的技术参谋部才需要知道事实;其他一切人,如有盲目的信心并且盲目地服从,那就再好不过了。

假如人事像棋局那样可以计算,而政客和将军们也像下棋的高手那样聪明,那么,上述的看法可能含有一些真理。胜利战争的好处值得怀疑,而失败战争的坏处却是无疑的。因此,假如在各种事业中带头的那些超人能预见到谁将获致胜利,那就不会发生战争了。但事实上战争是有的,而且在每次战争中,必然有一方(假如不是双方)的政府把自己获胜的机会估计错误。关于这一点,有许多原因:骄傲和虚荣心、无知以及感染性的激动都是。如果使人民群众保持盲目自信,他们的信心和好战情绪很容易感染他们的统治者,而统治者对自己虽已知道但尚加以隐瞒的不愉快的事情,不可能像对报纸都已披露并且到处有人谈论的愉快的事情那样重视。歇斯底里和夸大狂有传染性,而政府却没有免疫能力。

战争来临的时候,采取隐瞒政策结果可能会适得其反。一向隐瞒了的不愉快的事情,至少有一些很可能变成众所周知的事。

人们越是被置于愚人乐园中生活，将来对现实越会感到可怕和沮丧。在这种情况下，比在通过自由讨论使群众对痛苦事件已有思想准备时，更容易发生革命或突然崩溃。

如果下级被迫服从，这种服从态度是有害于聪明才智的。生活在必须接受（至少表面上接受）某种显然荒谬的主义的社会里，即使是最优秀的人也必然变得不是愚蠢无知便是大为不满。结果，智力水平下降，不需要很久就必然妨碍技术的发展。在官方信条简直没有什么才智之士真心接受的时候，这一点格外确实。纳粹党把大多数最有才能的德国人驱逐出国，这对于德国的军事技术，迟早必然产生灾难性的后果。没有科学，就不可能有技术上的长期发展；而没有思想自由，也不可能有科学的昌旺。因此，在科学时代，即使在和战争无甚关系的问题上，坚持一个主义最后也要给军事实力造成致命的后果。

现在我们可以得出上述两个自明之理在实际上的综合，社会内部的团结需要一种信条，或一种行为准则，或一种占优势的思想感情，或最好是三者的某种结合；没有这类东西，社会将四分五裂，遭受暴君或外国征服者的统治。但是这种团结之道要有实效，就必须深入人心。它可以强加在少数人身上，只要他们不是因为非凡的才智或品德而占特别重要的地位。至于大多数人的团结之道，就必须是真诚而自发的。对领袖的忠诚、民族自豪感以及宗教热情——这一切在历史上都已证实为最好的团结之道。不过对领袖的忠诚，由于世袭统治权的衰落，效力已不像过去那样持久，而宗教热忱也受到自由思想传播的威胁。这样，剩下的就只有民族自豪感，而且比从前更重要了。有一点是很有趣的，即现今民族自

豪感在苏俄已经复活,尽管苏俄的官方信条本来是不利于民族自豪感的,——虽然并不比基督教更为不利。

为了维持民族自豪感,究竟要干涉自由到何种程度呢?实际已经发生的干涉行动,主要都是为了维持民族自豪感的。在俄国,人们认为不同意官方正统言论的人很可能有不爱国的行为。在德国和意大利,政府的力量依靠民族主义的支持,对政府的任何反对,都被看作是为莫斯科效劳。在法国,假使自由丧失了,那就很可能是为了防止亲德的阴谋。在这些国家里,困难在于阶级冲突与民族冲突交叉存在,以致民主国家的资本家和法西斯国家的社会主义者与共产主义者,除受民族利益的支配外,还要在一定程度上受其他一些考虑的支配。假如能防止人们的民族主义意向转向别的方面,国家的力量就有可能增强,但如为了达到这个目的而必须降低整个知识水平,那么国家的力量就不一定会增强。对于政府来说,这是一个困难问题,因为民族主义是一种愚昧的理想;有见识的人看出来它正使欧洲趋于毁灭。最好的解决办法是给民族主义披上诸如民主主义、共产主义或集体安全等某种国际口号的外衣。在做不到这一点的地方,如在意大利和德意志,表面的一致需要暴政,同时不易产生真正的内心情感。

总起来说:一种信条或思想感情对于社会内部的团结是必要的,但要使它成为力量的泉源,就必须有大多数人对它有真诚的、深刻的感受,而这大多数人要包括技术效能赖以发挥的那些人的一个相当大的比数。如果缺乏这些条件,政府就可以用审查和迫害的手段来创造这些条件;但是审查和迫害如果严厉的话,就会使人接触不到现实,对应该知道的情况竟无所知或容易忘却。既然

掌权的人由于权力欲的冲动而有偏向，因此，最有助于国家权力的对自由所加的干涉，总是不如政府易于想象的那么多，所以广为传播的反干涉的思想感情，只要不过激得引起无政府状态，是可能增强国家力量的。但是，除非涉及特殊的情况，超出这些一般性的范围是不可能的。

在上面的全部讨论中，我们只研究了狂热信条所产生的比较直接的效果。至于长期的效果，则完全与此不同。用来作为权力来源的一个信条，一度激励人们作出巨大的努力，但这种努力，特别在不甚成功的时候，会产生厌倦心理，而厌倦心理又会产生怀疑——一开始并非明确地不信任（这是一种强烈的心情），而仅仅是缺乏强烈的信任。^① 越是用宣传的方法来振奋人心，反作用越大，直到最后平静的生活倒似乎是唯一可贵的了。人民经过一段平静时期以后能够再次兴奋起来，这时需要新的刺激，因为一切旧刺激都已令人厌烦。因此，用得过度的信条，其效果只能维持一时。在十三世纪，人们的想象力受三位大人物——教皇、皇帝和苏

^① 关于这个问题，参阅尤金·莱昂斯所著《乌托邦任务》一书中非常有趣的一章《笼罩俄国的怀疑主义之雾》。作者叙述了庆祝五年计划开始时的热情以及指望的生活舒适未能实现而逐渐产生的幻灭之后说：“我看到怀疑主义像一团浓雾笼罩着俄国，浸透众人的身心。它使领袖们和群众一样寒心。在公开场合用全部时间鼓吹乐观主义的人，私下也尖刻地谈论五年计划的缺乏计划性，物力与人力的惊人浪费以及有些部门臃肿、其他部门萎缩的混乱的国民经济。对干劲功效的怀疑表现为两个极端，一是日益强调现金报酬，另一是日益强调严酷处罚。……差不多每周都创制严酷法令来惩戒和镇压普通的工人。有一个法令规定·旷一天工要受到开除、没收面包证和住所的处罚——这等于判处慢性死刑。”在另一章里，他写道：“有人说得好，独裁统治下的人民是被判定要终生鼓起干劲的。这是一种疲劳刑。人们若能探究他们苦难的实质并私下舐一舐自己的创伤是会乐意这么做的。但是他们不敢，因为愤怒几乎等于叛逆。他们像士兵一样，在长途行军之后疲倦得要死，还要英武地排起队来，接受检阅。”

丹——的支配。皇帝和苏丹已不复存在，而教皇的权力已是有名无实的了。在十六世纪和十七世纪早期，欧洲到处都有天主教徒和新教徒之间的战争，一切大规模的宣传，不是赞成天主教教义，就是赞成新教教义。但最后的胜利，并未归于任何一方，而是归于认为他们的争论无足轻重的人。斯威夫特用大头派和小头派^①之间的战争来讽刺这种冲突。伏尔泰作品里的休伦人^②，在发现自己和一个詹森派教徒一同被囚禁时，就想到政府要他改变信仰和他拒绝改变是同样愚蠢的。在不久的将来，假如世界为共产主义者和法西斯主义者分为两半，最后的胜利不会属于他们任何一方，而将属于像老实人^③那样说话的人，他们耸耸肩膀说：“话虽讲得很妙，可是种我们的园地要紧。”给信条权力以最后极限的是厌烦、疲倦和对安逸的爱好。

① 斯威夫特所写《格利佛游记》中小人国里两个互相倾轧乃至厮杀的党派。两派的差别是大头派在吃鸡蛋时先敲碎大头，而小头派先敲碎小头。——译者

② 伏尔泰的《天真汉》中的主人公。——译者

③ 老实人是伏尔泰所著《老实人》中的主人公。——译者

第十一章 组织的生物学

前面我们已经讨论了作为权力最重要的心理根据的各种思想感情：如传统，特别是以崇拜僧侣和国王这种形式出现的传统；再如作为暴力来源的恐怖和个人野心；还有革命权力的根源——代替旧信条的新信条；以及各种信条的相互作用乃至其他的权力根源。现在我们进一步研究我们的问题的一个新部分：即研究行使权力所通过的组织，首先把这些组织作为有自己的生命的有机体来研究，然后再研究它们的管理形式，最后研究它们对其成员的个人生活所发生的影响。在我们论题的这一部分里，对于有机体的研究尽可能不管它们的目的。研究的方式就是按解剖学和生物化学来研究人的方式。

本章研究的题目——组织的生物学，是以这样一个事实为根据的，即一个组织也是一个有机体，有自己的生命，也有成长和衰亡的趋势。各个组织间的竞争也类似各个动物间和各个植物间的竞争，并可用多少有点像达尔文的方法来加以考察。不过这种比拟也跟其他的比拟一样，不应过分；它只能用作启示而不能用作论据，例如关于社会组织，我们就不可以假定衰亡不可避免。

权力基本上（不是完全地）依靠组织，但不尽然。纯粹的精神权力，如柏拉图和伽利略的权力，不需要任何相应的社会机构也可

以存在。不过按照通常的情况,即使是这种权力,如果不由一个教会、一个政党或某种类似的社会组织来进行宣传,也不会成为重要的权力。目前,我不研讨与组织无关的权力。

一个组织,就是为共同的目的而结合起来的一群人。它可以是纯粹自愿的,例如俱乐部;也可以是天然的、生物学上的团体,例如家庭或氏族;也可以是强制的,例如国家;还可以是复杂的混合体,例如铁路公司。组织的目的,可以是讲明了的或没讲明的,自觉的或不自觉的;可以是军事的或政治的,经济的或宗教的,教育的或体育的等。每一个组织,不论它的目的或性质如何,都涉及权力的某种再分配。每一个组织必定有一个管理机构,它以整体的名义作出各种决定,并在关系到组织目的时,总比单个成员有更多的权力。随着人类文明的发展和技术复杂性的提高,结合的好处也就越来越明显。不过结合总要使人放弃一部分独立性:我们可以得到更多的支配别人的权力,而别人也得到了支配我们的权力。各种重要的决定越来越成为人的团体的决定,而不是单个人的决定。除非团体的成员很少,人的团体的决定必须通过管理机构来执行。这样,现代文明社会生活中政府的作用就必然大于工业社会之前的社会生活中政府的作用。

即使是一个十足民主的政府(假如可能有这样的政府),其中也含有权力的再分配。假设每个人在共同的决议中有同等的发言权,并假设有一百万名成员,那么,每个人就享有百万分之一的支配全体百万人的权力,而不同于假如他是一个孤独的野兽时那样,享有全权支配自己,此外毫无支配权力。这种情况所产生的心理,和无政府主义乌合之众的情况所产生的很不相同,至于在政府并

非十足民主(在某种程度上总有这种情况)的地方,心理影响就增强了。政府的成员即使是民主选举的,权力也比别人多些;民主选出的政府所任命的官员也是如此。组织越大,它的行政部门的权力也越大。这样,组织规模的每一次扩大,都在减削一般成员独立性的同时,扩展管理机构的创制权,从而增大权力的不平等。一般人之所以服从,是因为合作能比单干的成就大;格外爱好权力的人也感到高兴,因为他借此有了获得权力的机会——除非政府是世袭的,或者爱好权力的人属于不许获得重要地位的某种集团(例如某些国家中的犹太人)。

夺取权力的竞争有两种:组织与组织之间的竞争以及组织内部人与人之间争夺领导地位的竞争。组织之间的竞争,只有当它们的目的多少相似而互不相容的时候才能发生;竞争也许是经济的,也许是军事的;可能用宣传手段竞争,也可能经济、军事、宣传这三种手段用其中两种或三种全用。当拿破仑三世忙于准备称帝的时候,他不得不创立一个为他服务的组织,然后再使它获得优越地位。为达到这一目的,他给一些人赠送雪茄烟——这是经济的;他对另外一些人指出他是他叔父的侄儿——这是宣传的;最后他枪毙了若干反对者——这是军事的。^① 当时反对他的人只知推崇共和政体,忽略了他的雪茄烟和枪弹。取得统治民主国家的独裁权力所用的手段,自希腊时代以来,已是人人知道的了,其中总包括贿赂、宣传及暴力三者的结合。不过这不是我们现在的论题;我们现在的论题是组织的生物学。

^① 参阅辛普森《路易拿破仑的兴起》。

各种组织可在两个重要方面有所不同：一是它们的规模，另一是可以称为权力的密度，我的意思是指组织对其成员的控制程度。取得管理职位的人喜爱权力，这是意料中的事情，所以每一个组织，在没有遇到抵制力量的情况下，将在规模大小和权力密度两方面都有增长的倾向。两种增长中的任何一种，都有可能为内在的原因所限制。例如一个国际象棋俱乐部可以把一切堪称优秀的棋手都收罗在内，但除了和象棋有关的活动以外，它不大可能企图支配成员的任何活动。这个俱乐部，如由一名精力充沛的干事管理，可能设法使更多的人精通象棋，但如这个干事可成为一个优秀的棋手，那就不大可能了，否则，这个俱乐部也许会因最优秀棋手的离去而陷于瓦解。不过这类情形是例外的；在组织的目的（例如财富或政治优势）吸引着一般人的时候，组织规模的发展只会因别的组织施加压力或本身已成为世界性的组织而停止。至于权力密度的发展，只有在喜爱个人独立的心情具有压倒力量的时候，才会停止。

国家是这方面最明显的例子。每个足够强大的国家都企图进行对外征服。只有在下列两种情况下它才无此企图：一是这个国家有过经验，从而知道自己并不如外表那么强大；另一是它还没有经验，因而还不知道自己实际比表面要强大。一般的规律是：一个国家总要征服它所能征服的地区，只有在它到达那个地区的边界，而另一个或几个国家在那里施加同样强大的压力的时候，才会停止。英国之所以没有得到阿富汗，是因为俄国人在那里的势力与英国人的同样强大；拿破仑之所以把路易斯安那卖给美国，是因为他不能保卫这一地区；如此等等。就内在的势力而言，每个国家都

倾向于成为囊括世界的国家。但每一国家的权力，多少都与地理有关：通常从一个中心向四周辐射，距离中心越远，权力也越弱。结果，在离开中心一定距离的地方，一个国家的权力就和其他国家的权力达成平衡，若没有传统力量的干扰，这里就成为它们的疆界。

以上所论未免太抽象，若不加修正，就不符合实际了。小国之所以能够存在，不是靠自己的权力，而是由于大国间的猜忌；例如比利时之所以能够存在，是因为对于英、法两国都很便利。葡萄牙之所以能拥有广大殖民地，是因为列强对于如何瓜分这些殖民地不能取得一致的意见。战争是须要认真对待的事情，所以一个国家在相当长的时期内可以保有如果强国决心夺取就会丧失的土地。不过这样一些问题并不破坏我们的一般原则；它们仅仅产生一些摩擦力而推迟暴力的行使而已。

一个国家总要征服它所能征服的地区，对于这一原则，可能会有人说美国是例外。就美国来说，假如它愿意干的话，征服墨西哥，其实征服整个拉丁美洲，显然都不是什么了不起的难事。不过政治征服的一般动机，现在在美国已经为各种对抗的力量所遏制。在内战之前，南部各州曾有帝国主义的倾向。这个倾向在墨西哥战争中得到了出路，兼并了大片土地。在内战之后，西部的殖民及其经济发展，就是对精力最充沛的民族来说，也是足以吸引其全部精力的任务。这方面的事业刚一接近结束，1898年的美西战争又为帝国主义新冲动提供了发泄的机会。不过在美国宪法的规定下，兼并土地是有困难的，因为它牵涉到接纳新选民的问题，而新选民可能被认为是讨厌的。尤其重要的是兼并土地要扩大国内自由贸易区域，一些重要的经济势力就要受到损害。门罗主义实质

上意味着对拉丁美洲施行保护制度,所以它比土地兼并更使权威势力满意。假如政治征服在经济上有好处,毫无疑问很快地也会进行政治征服。

政治领域内的权力集中,经常为统治者所追求,而被统治者也并不总是反对。名义上,古代大帝国的权力集中甚至比近代最独裁的政权更为全面;但实际上,古代大帝国的权力集中受着技术上的限制。古代君主最迫切的问题是机动性的问题。在埃及和巴比伦,巨大的河流提高了机动性;波斯的统治则依靠陆上的大道。希罗多德描写了从萨尔迪斯到苏萨的波斯皇家大道,说它全长一千五百英里,往来于大道上的人平时有国王的使者,战时有国王的军队。他说:“这条路的真实情况如下:沿着整条大道设有皇家驿站和极好的商队旅店。大道也经过荒无人烟的地方,但并无危险……。离开弗里治亚时,要渡过哈列斯河;这里,渡河之前,必须通过许多关卡。有一支强大的警卫部队驻防在这里……。亚里西亚和亚美尼亚之间的分界线是幼发拉底河,渡过这条河必须乘船。在亚美尼亚境内的一段路上有十五个歇宿处所,路长五十六又二分之一帕拉桑^①(约合一百八十英里)。有一处驻有警卫部队,那是四大河流交汇之处。渡过这四条大河,都须乘船。……。驿站的总数多至一百十一处,萨尔迪斯与苏萨之间的歇宿处实际上是很多的。”他接着又说:“以每天一百五十浪^②的速度(大约是行军的速度),一个人须经过整整九十天才能完成全程的旅行。”^③

① 帕拉桑(parasang),古波斯长度单位。——译者

② 浪(furlong),英国长度单位。——译者

③ 第5卷,第52、53章,罗林森译本。

这样一条大道,虽然使幅员辽阔的帝国有存在的可能但未能使国王严密地控制边远行省的总督。骑马的使者虽能在一个月内在把消息从萨尔迪斯传到苏萨,但军队从苏萨开到萨尔迪斯却要三个月的时间。所以爱奥尼亚人起兵反抗波斯的时候,在他们和临时开进小亚细亚的军队交战之前,竟有好几个月从容准备的时间。一切古代帝国都有遭受叛变的苦恼,而叛变常常是省长领导的。即使没有发生公开的叛变,地方自主性(除非是刚被征服的地方)也几乎是不可避免的;经过一段时间,这种自主性很容易发展为独立。古代没有一个大国能够从中心向外统治到今天习以为常的疆界;其主要原因就在于没有高度的机动性。

罗马帝国从马其顿人那里学会了波斯人靠道路来巩固中央政府的办法。皇家的使者能以平均每小时十英里的速度,不分昼夜地来往于西欧、南欧、北非和西亚。但各省的皇家驻地是军事长官指挥的,所以军事长官能调动他的军队,而行军路线以外的人谁也不会知道。军团行军之神速和消息传递之缓慢,常常有利于叛乱者反抗罗马皇帝。吉本在叙述君士坦丁从高卢的北方进军侵犯意大利时,曾把他行军的轻易和汉尼拔行军的困难作了如下的对比:

“当汉尼拔从高卢向意大利进军时,他不得不首先寻找,然后开辟一条穿越群山并经过从不容许正规军队通过的野蛮民族的道路。阿尔卑斯山现今是以技术设防的,而在那时是靠大自然守卫的。但在这两个时期的中间年代,想要通过这条道路的将军都很少碰到困难或抵抗。在君士坦丁时代,阿尔卑斯山区的农民已经是开化的顺民,农村中储藏的粮食很丰富,而且罗马人所建筑的越过阿尔卑斯山的一些了不起的公路在高卢与意大利之间开辟了好

几条通道。君士坦丁选择了通过考兴阿尔卑斯山，就是今天的塞尼山的一条道路，并且率领他的军队轻装疾进，以致罗马城中马克孙喜厄斯朝廷尚未获得有关他离开莱茵河畔的任何确息之时，他已降落到皮埃蒙特平原之上了。”

结果，马克孙喜厄斯被击败，基督教变成了罗马的国教。假如罗马人有较坏的道路或有较快的传递信息的方法，世界的历史也许是另外一个样子。

轮船、铁路、最后飞机已使政府能在遥远的地方迅速行使它们的权力。现今在撒哈拉或美索不达米亚发生的叛变，几个小时之内就能镇压下去，而在一百年前，派遣一支军队到这些地方去就需要几个月的时间，而且预防军队渴死也是很大的困难，当年亚历山大的兵士在俾路支就有渴死了的。

迅速传递消息和人员与物资的调动是同样重要的。在1812年的战争中，新奥尔良战役是在缔结和约之后发生的，不过交战双方都不知道已经缔结和约。在七年战争的末期，英军占领了古巴和菲律宾，但欧洲人在和约签字之后才知道这件事。直到发明电报的时候为止，和平时期的大使们和战时的将军们，都必然有很大的便宜行事的权力，因为上级给他们的指示不可能考虑到最新发生的情况。远处政府的代表需要根据自己的判断行事是很平常的事情，这样，他们就不单纯是中央直接指挥的政策传达人了。

不仅迅速地传递消息是很重要的事情，而且消息比人走得快这一点也很重要，甚至更为重要。直到一百多年之前，消息和其他任何东西，都赶不上马快。拦路抢劫的强盗可以逃向邻近的市镇，而且比他犯罪的消息到达得要早些。如今因为消息先到，所以逃

匿就更困难了。战争时期，政府控制一切快速的交通工具，这就大大增强了它的权力。

近代技术，不仅通过消息的迅速传递，而且还通过铁路、电报、汽车运输以及政府宣传，使一些大帝国比它们过去更能稳固。古代波斯和罗马的各省总督都有足够的独立性，使他们易于叛变。亚历山大一死，他的帝国就瓦解了。阿提拉和成吉思汗的帝国都是短暂的；欧洲国家丧失了它们在新大陆的大部分领土。但是有了近代技术，大多数帝国，除了反抗外来的攻击而外，都相当稳定；只有在对外战争失败以后，才可望爆发革命。

但必须注意，技术上的各种原因并非全部都使一个国家在远方更容易行使它的权力；在某些方面，它们有过恰恰相反的结果。汉尼拔的军队虽不能保持他们的交通线畅通无阻，但却继续存在了好多年，而在那样的情况下，一支现代大军不能维持到两三天以上。海军靠风帆航行的时候，它们的活动范围遍及世界各地，而现在必须时时补充燃料，反而不能在与基地相隔一段距离的地区长久活动了。在纳尔逊时代，英国人如能获得一个地区的制海权，就能获得世界各地的制海权；但现在他们虽可管理自己的领海，在远东却软弱无力，并且不能进入波罗的海。

然而，大略地说：从一个中心把权力行使到相隔一段距离的地方，现在比过去容易，结果是加剧了国家间的竞争，并使胜利更加绝对化，因为它所引起的疆土扩张不一定减低效率。今天，成立世界国在技术上是可能的。也许某次真正重大的世界大战中的胜利者能建成世界国家，或者最强的中立国更有可能建成这样的国家。

至于权力的密度或者（也可以称为）组织的强度所涉及的问题

题,是复杂而非常重要的。现今就每一个文明国家而言,国家比以前任何时期都活跃得多。在俄国、德国和意大利,国家几乎干涉到人的一切事务。既然人们喜爱权力,而获得权力的人通常又比大多数人更喜爱权力,因此可以设想,在正常的情况下支配国家的人一定希望增加国家对内的活动就像希望扩大国家的疆土一样。既然国家扩大其职能有种种充分的理由,所以普通公民对于国家在这方面的愿望,会有一种顺从的倾向。不过,公民还是有一定程度的独立自主的愿望的,它在某一时刻至少暂时足以阻止组织强度进一步发展。因此,当组织达到一定强度的时候,公民对独立自主的喜爱和官吏对权力的喜爱将达成至少是暂时的平衡。结果是,如果组织再加强,公民对于独立自主的喜爱就会成为较强的势力;反之,如果组织的强度减弱,则官吏对权力的喜爱就会成为较强的势力。

在大多数情况下,公民对独立自主的喜爱不是抽象地不喜欢外来的干涉,而是嫌恶政府认为可取的某种形式的管制,如禁酒、征兵以及信奉国教等。有时候,这种情感可以为宣传和教育所逐渐克服,因为宣传和教肓都能无限制地削弱个人独立自主的愿望。有许多力量,如学校、报纸、电影、广播、训练等通力合作,共同促进现代社会中的一致性。人口密度也有同样的影响。所以在现代条件下,独立自主情感与权力喜爱两者间的暂时平衡,有一步一步向权力方面转移的趋势,这就便于极权国家的创立和成功。教育可以使喜爱独立自主的情感削弱到什么境界为止现在无人知道。国家对内的权力可以逐渐扩展到何种程度而不致引起反抗这也是无法说的;但似乎没有理由怀疑:如果假以时日,即使是最专制

的国家,也还能把它的权力再加扩展,使它远远超出现已达到的程度。

国家以外的组织,大体上也受上述那些规律的支配,只有一点不同,即它们不能行使武力。有些组织(如俱乐部)简直不能给权力欲的冲动提供出口,这类组织我略而不论。就我们的研究目的来说,最重要的是政党、教会和企业团体。大多数教会都想成为世界性的,不管它们实现目的的希望如何渺茫。大多数教会也努力去管理成员的一些最切身的事情,如婚姻和儿童教育。当这一切已证实为可能的时候,教会就篡夺了国家的职能,如在西藏、在圣彼得教堂的世袭财产上以及宗教改革前整个西欧在某种程度上都是如此。教会的权力欲冲动,除某些例外,只因缺乏机会和害怕异端或宗派分立而受到限制;但在许多国家里,民族主义已经大大缩小了教会的权力,并把许多以前在宗教方面找到出路的感情转移到国家方面。^① 宗教力量的缩小,部分是民族主义和民族国家力量增强的原因,部分也是它们的结果。

直到最近,政党还是很松散的组织,对于成员的活动,只作一些很轻微的约束。在整个十九世纪,英国议员常常投票反对他们的政党领袖,表决能得到什么结果远比现在难测。沃波尔、诺思以及小皮特曾用贿赂的手段,在一定程度上控制了他们的支持者;但在贿赂减少之后而政治依然是贵族政治的时候,政府和政党领袖就无法施加有效的压力。现在,特别在工党内部,人们都誓奉正

^① 有助于约瑟夫·张伯伦转向关税改革的已故的休因斯对我说过,他的祖先是执忱的罗马天主教徒,可是正如他的祖先把感情寄托给教会一样,他把感情寄托给不列颠帝国。这是一种典型的发展。

统；如果不能这样，通常就招致政治上的失败和财务上的损失。政党要求两种忠诚：第一，发表政见要忠于党的纲领；第二，日常行动要忠于党的领袖。纲领在名义上是以民主方式决定的，但少数幕后人物却有很大的支配力。领袖们是否要在议会或政府的活动活动中试图实现党的纲领，那是听凭领袖们自己决定的。假使他们决定不去试图实现党的纲领，那么，只要他们在演说中不承认这一点，他们的党徒就仍有义务投票拥护他们的背信行为。就是这种制度使领袖们有力量控制他们下面的普通支持者，并能提倡改革而无须制定改革条例。

一切政党的组织密度虽已大为增强，但民主政党的组织密度和共产党、法西斯党以及纳粹党这三个政党的组织密度相比较，仍然差得无法计量。这三个政党，从历史和心理两方面来说，都不是政党的新发展，而是秘密团体的新发展。在专制统治之下，有志于任何彻底变革的人被迫走上秘密的道路，当他们联合在一起的时候，由于担心背叛变节，就制定出非常严格的纪律。为防御暗探，自然就要求一定的生活方式。危险、秘密、眼前的艰苦和将来胜利的希望，产生出一种准宗教的向上气质，吸引着易受这种心理感染的人。因此，在一个秘密的革命团体内部，即使它的目的在于实现无政府主义，也很可能有非常严格的专制制度，对于成员的监督，也远远超过通常认为政治活动的范围。在拿破仑失败后，意大利有许许多多秘密团体。有些人是被它们的革命理论吸引去的，有些人是被它们的犯罪行为吸引去的。在俄国，随着恐怖主义的产生，也出现同样的情形。俄国的共产党和意大利的法西斯党，都浸透着秘密团体的精神，而纳粹党则把它们奉为模范。当它们的几

名领袖取得政权以后，他们就用以前统治他们的党的那种精神来统治国家，并且要求他们全世界的信徒要有与之相关联的服从精神。

经济组织规模的扩大启发了马克思关于权力动力学的见解。他在这一课题上的论述虽有很多已证明为正确，但这些论述不仅适用于具有经济职能的组织，而且也适用于一切能为权力欲的冲动提供出口的组织。生产的趋势是形成与某个大国及其卫星国共同扩张的托拉斯，但在军事工业以外却难得产生世界规模的托拉斯。关税和殖民地使大企业和国家紧密联系在一起。托拉斯在经济领域内对外进行征服必须依靠国家的军事力量；除在有限的程度上，经济领域内的对外征服已不再用纯粹企业竞争的老办法了。在意大利和德国，大企业和国家的关系比在民主国家更为密切而明显；但如认为在法西斯主义之下，大企业控制国家的程度超过在英国、法国和美国，那就错了。恰恰相反，在意大利和德国，国家利用人们畏惧共产主义的心理，使自己高居大企业之上，像它高居其他一切事物之上一样。例如在意大利，国家正开始施行一种很重的资本税，而在英国，一种性质类似但要轻得多的租税刚由工党提议征收，就引起资本家强烈反对，而且反对得大为成功。

当目的不同但不矛盾的两个组织合并在一起的时候，这个新组织的权力就比先前这两个组织中任何一个的权力更强些，甚至比先前这两个组织加在一起的权力还强。在大战之前，大北铁路从伦敦通到约克，东北铁路从约克通到纽卡斯尔，北不列颠铁路从纽卡斯尔通到爱丁堡；现在伦敦东北铁路贯通全程，显然比先前三个公司合在一起还要强些。同样，假如整个钢铁工业从采矿到造

船都由一个公司经营,那也是有利的。因此,就有趋于联合的自然倾向,而且不仅在经济领域内如此。这一过程的逻辑结果是:最有势力的组织(通常是国家)能够并吞其他一切组织。假定各个国家的目的不相矛盾,趋于联合的自然倾向迟早会导致独一的世界国的创建。假定国家的目的在于增进公民的财富、健康、才智或幸福,那就不会有矛盾;但由于这一切,不论是单独一项还是合在一起,都被认为不如民族权力重要,所以不同国家的目的就互不相容,不能通过合并而得到改善。结果,世界国只可期待(假如可以期待的话)某一民族国家征服世界来实现,或者通过全世界采用某种超越民族主义的主义来实现,例如先是社会主义,然后是共产主义,在它们的早期似乎都是超越民族主义的主义。

民族主义对于国家发展的限制是同样见于政党、政治和宗教的这种限制中的最重要的例子。我在本章力图把组织看成是有生命的有机体,其生命不以组织的目的为转移。我以为重要的是,要指出这在一定程度之内是可能的;当然这只是在一定程度之内可能,超过这一限度,那就必须看组织所依靠的热情是怎样的了。

个人的愿望可以归纳成若干类,每一类都成为一些心理学家所称的‘情感’。有政治上重要的情感:爱家庭、爱亲属、爱国家、爱权力、爱享乐,等等。另外,也有种种反感,例如怕痛苦、懒惰、不喜欢外国人以及憎恶外来的主义等。在任何特定时刻的人的情感都是他的本性、他的过去历史以及当时处境的复杂产物。每一种情感,就它是众人合作比单干更能得到满足的情感而言,当有机会的时候,就会产生一个或一个以上的组织,使它得到满足。以家族的情感为例,这种情感引起,或有助于引起,有关居住、教育和人身保

险的组织出现；在这些问题上，不同家族的利益是一致的。但家族的情感也曾引起（在过去比现在多）代表某一家族的利益而以其他家族利益为牺牲的一些组织的建立，例如蒙太古和凯普莱特^①两家族的侍从的组织。王朝国家也是这一类的组织。贵族是某些家族靠牺牲社会上别人的利益而取得特权的组织。这些组织在或多或少的程度上，总会引起人们的反感，如恐惧、憎恨、蔑视等。这些情感很强烈的时候，就成为组织发展的障碍。

神学提供了这种限制的例证。除公元开始后头几个世纪以外，犹太人并不想使非犹太人改变宗教信仰；犹太人满足于作为上帝的选民而产生的优越感。日本神道教教导日本人说，日本是在世界其他各地之前创造出来的，它无意于也不大可能投合非日本人的心意。大家都知道老李希特上天堂的故事。在天堂里不曾让他们发现还有别人在那里，以免妨碍他们享受天堂的幸福。与此同类的情感还可以表现为一种更邪恶的形式：宗教迫害对于迫害者来说可能是一件非常愉快的事情，使他觉得没有异端的世界是枯燥无味因而难以忍受的世界。同样，既然希特勒和墨索里尼宣扬战争是人类最高尚的活动，那么，假使他们征服了世界而再也没有敌人和他们打仗，他们就不可能快乐了。同样，一个政党一旦取得了不成问题的优势地位，政党政治也就没有趣味了。

因此，假如一个组织对于个人的吸引力是从诸如骄傲、忌妒、憎恨、轻视以及爱好竞争那样的动机来的，^②那么，如果它是世界

① 莎士比亚戏剧《罗密欧与朱丽叶》中两个互相敌视的大家族。——译者

② 我这里说的不包括纯粹的体育竞赛，这类竞赛可以在单独一个管理机构权限范围内组织起来。

性的组织，它就不能实现它的目的。在这类情感强烈的世界里，一个变成世界规模的组织必然要解体，因为它会丧失它的原动力。

在刚才的论述中，我们所探讨的乃是组织的一般成员的情感而不是组织的管理机构中成员的情感。不管组织的目的是什么，它的管理机构总是从权力得到满足，结果，它的利害与成员的利害就不一致。因此，管理机构比成员很可能有更强的征服一切的欲望。

但是，有些组织所含有的情感要通过合作来实现，也有些组织的目的根本就含有矛盾，这两种组织的动力是有重要差别的。这是一个大题目，目前我仅指出组织研究的局限，而不论组织的目的。

我已经谈过了一个组织的成长以及它和对手的竞争。为了完成达尔文式的类推，还应说一些关于组织衰老的情况。人是会死的这一事实本身不能作为论据来预料组织也有死亡；然而大多数组织是会死的。它们有时由于外部原因而横死，不过这不是我现在要讨论的。我要讨论的是在古老组织中常见的那种跟老年人的情形相似的行动的衰弱和迟缓。1911年革命以前的中华帝国是这方面最好的例子。它当然是世界上最古老的政府。在罗马兴起时和在哈利发政权的兴旺年代里，中华帝国显示过它的军事威力。它有高度文明的绵延不断的传统，并有通过竞争性考试选拔并任用贤能执政的悠久习惯。传统的力量，千百年习惯的专制政治，是中华帝国崩溃的原因。中国士大夫不可能懂得应付西方国家还需要儒家经典以外的知识；他们也不可能懂得把以前足以对付边疆半野蛮种族的那些准则拿来对付欧洲人是无济于事的。使组织衰

老的是以过去的成功为基础的习惯。出现新情况时,习惯势力太强,不能摆脱。在革命时期,习惯于发号施令的人们,从来不能及早明白他们再也不能指望还有和他们的指挥习惯相关联的服从习惯了。再者,居高位的人强使别人对他们尊敬,起初是为了巩固他们的权威,久而久之,就变成僵硬的礼仪,拘束他们的行动,阻碍他们获得成功所必需的知识。国王不再能领导战争,因为他们太神圣了。别人不能对他们讲逆耳的真话,因为他们会把讲话的人处死。久而久之,他们变成纯粹的偶像。总有一天人民觉醒起来,识破他们并不象征任何有价值的东西。

然而,还没有理由说明为什么一切组织都不免死亡。举例说,美国宪法没有把那种会使别人变成无知和无能的尊崇威望给予任何个人或团体,它也不轻易容许在自己面前(除在某种程度上容许最高法院而外)积存足以阻碍适应新环境的习惯和准则。为什么这样一种组织不能无限期继续存在下去是没有明显理由的。所以我以为,尽管大多数组织或因本身僵化或有外来原因而迟早归于毁灭,但并无固有的原因使毁灭不可避免。在这一点上,如果强调生物学的比拟,就会引起误解。

第十二章 权力和政体

一个组织所具有的最重要的特征,除了它的目的而外,还有:(1)规模的大小;(2)支配成员的权力;(3)支配非成员的权力;(4)统治管理形式。除规模大小问题留待下章讨论外,其他都是本章所要研究的论题。

除国家以外,法律容许的组织对其成员的支配权力都是受法律严格限制的。如果你是出席高级法庭的律师、出席初级法庭的律师、医生,或供竞赛用的马的所有者,你就有可能被取消律师身份、被从律师名册上除名、被取消医生资格,或收到不许进入赛马场的预告。这一切处分都带有耻辱,而且前三种还可能造成极大的经济困苦。但是不管你在本行业务上怎样不受欢迎,你的同事依法也只能制止你执行业务,而不能越出这个范围。假使你是一个政治家,并希望得到政党机器的帮助,你就必须被你的政党认为是正统派的,但是你的政党不能禁止你参加另一个党派或者禁止你过一种远离议会争吵的安静生活。因此,除国家以外,一切组织支配成员的权力都是依靠开除权的,而支配成员的权力严峻到什么程度,则决定于开除所带来的耻辱和经济困苦的大小。

反之,国家加于公民的权力,除了可以在宪法条款上规定禁止任意逮捕或剥夺以外,是有限制的。在美国,除依照法定的正当

程序外，不得剥夺任何人的生命、自由或财产，也就是说在剥夺之前须向司法当局证明其人犯了某种早经公布应受如此处分的罪行。在英国，尽管行政机关的权力也受到类似的限制，但议会是全能的：它能够通过法案使约翰·斯密先生遭受极刑，或剥夺他的财产，而无须证实他已经犯罪。在“褫夺公权法”形式下，这种权力是议会控制政府的手段之一。在印度以及在一些极权国家中，这种权力属于行政机关，而且是任意行使的。这是合乎传统的；如果国家丧失了这种全能，那就是人权学说所产生的后果。

组织加于非成员的权力比较不易解释。国家加于外国人的权力是以战争和战争威胁为依据的；这一点甚至适用于关税和移民法这样的事情。在中国，关税和移民法都是军事失败后订立了条约规定下来的。只有军事力量不足才能限制一个国家对另一个国家施加权力。假定一个国家有足够的优势兵力，它甚至可以下令把另一国家的全部人口杀绝或迁移别处，过去这是常常发生的。想一想诸如《约书亚书》、犹太人之被囚于巴比伦^①以及北美印第安人在未灭种时被拘禁在拘留地等例证就知道了。

私人组织的对外权力易于遭受国家嫉视，所以大都是未经法律规定的权力。它们主要是依靠经济抵制或其他更激烈的威胁手段。这种恐怖的势力，通常是发生革命或无政府状态的前兆。在爱尔兰，暗杀行为先是引起地主没落，继则造成英国在爱尔兰的统治垮台。在沙皇统治下的俄国，革命者大都依靠恐怖手段。德国

^① 公元前 597 年巴比伦王尼布甲尼撒(公元前 605—前 562 年在位) 攻占并焚毁耶路撒冷，把犹太俘虏带回巴比伦囚禁。波斯王居鲁士征服巴比伦后，囚禁的犹太人获释并于公元前 538 年回到耶路撒冷。——译者

的纳粹党靠非法的暴力行为取得了成功。现今在捷克斯洛伐克，凡不愿参加亨来因党的德国人都收到“你是嫌疑分子”或“就要轮到你了”这样的警告；鉴于德国人占领奥地利时反对者的遭遇，这类恐吓手段是非常有效的。一个不能对付这种不法行为的国家，通常很快就会遭难。假如干这种不法行为的是一个具有明确政纲的组织，结果就发生革命；如果是盗匪或叛兵的帮伙，那就可能陷入无政府或混乱状态。

在民主国家中，最重要的私人组织是经济组织。它们跟秘密团体不同，能实行它们的恐怖主义而不违法，因为它们用来威胁敌人的手段不是死亡而是饥饿。它们依靠这种（不需要明说的）威胁甚至常常挫败政府，最近法国的情形就是一个例子。只要私人组织能决定组织之外的人应不应该吃得饱，国家的权力就显然受到很严重的限制。至于在德国和意大利，国家在这一方面的权力则高过私人资本，俄国也一样。

我现在来谈政体问题，这自然要从君主专制政体谈起，因为它是我们所知道的历史上最古老、最简单、最普遍的一种政体。现在我不来区别国王和暴君；我只研究一人统治，不管是世袭国王的还是篡位者的统治。这种政体曾盛行于亚洲各时代；从巴比伦有记载开始，中间经过波斯帝国、马其顿和罗马的统治、哈里发的统治，一直到印度莫卧儿帝国。的确，在中国，皇帝并不独裁，只有焚书的秦始皇统治的时代（公元前三世纪）例外，在其他时期，儒士通常是能够挫败皇帝的。但是中国总是一切规律的例外。现今尽管在想象上君主专制政体是在衰落之中，但有一种和它很相像的政体却盛行于德国、意大利、俄国、土耳其和日本。显而易见，人们觉得

这种政体是很自然的。

从心理方面看,君主专制政体的优点是明显的。一般说,统治者领导一个部落或一个宗派进行征服,跟从他的人觉得自己分享了他的光荣。居鲁士领导了波斯人反抗米底人;亚历山大使他的马其顿人获得了权力和财富;拿破仑给革命军带来了胜利。列宁和希特勒跟他们的政党之间的关系也属于这一类。以征服者为首领的部落或宗派甘愿跟随其首领,并因他的成功而自高自大。至于被他征服的那些人则兼有畏惧和钦佩的心理。不需要任何政治训练和互让和解的习惯;唯一需要的是一小群核心随从者的本能的社会内部团结;因为一切都靠首领的英雄成就,所以这种团结是容易形成的。首领死了之后,他的事业可能瓦解,如像亚历山大的事业那样;但也可能侥幸由一个能干的继承者维持下去,直到新的权力变成传统权力。

在人与人之间,除命令与服从的关系而外,很难有另外的关系能把他们联合在一个社会之内。这种困难,可以用国家与国家之间的关系来做例证。小国依靠征服而变成大帝国的例子是不可胜数的,但小国自愿联合起来成为大帝国的例子就简直没有了。在菲利普时代的希腊和文艺复兴时代的意大利,各个主权国家之间某种程度的合作是有关它们生死存亡的问题,但是未能实现。今天欧洲的情况也是这样。劝使那些指挥惯了的或甚至只是独立惯了的人自愿服从一个外在的权威是不容易做到的。如果竟然出现了这种事,那通常也只能像一群海盗当中所发生的情形:一小群人希图以公众为牺牲而夺取大量财富,对领袖极端信任,情愿让他掌握行动的指挥权。只有在这种形势之下,我们才能说政府是产生

于《社会契约》的，而且这时的契约是霍布斯所说的契约，而不是卢梭所说的契约，也就是说，这是公民（或强盗）彼此间的契约，而不是公民与他们的领袖之间的契约。在心理上是很重要的一点是，人们只在有很大的可能进行劫掠或征服的时候，才情愿赞同这样的契约。正是这种心理上的作用机理（虽然通常没有明显的形式），使原来并不专制的国王也因战争的胜利而更接近于专制。

就这些研究所得出的结论是：君主周围的一伙人对于君主的专制权力必须类似自愿地同意，他的大多数臣民则首先是由于畏惧而服从，后来又因习惯和传统而服从。《社会契约》是征服者之间的契约，只有在这个意义上，它才不是纯粹的神话；假如征服者被剥夺了征服所得的利益，契约就失去了存在的理由。就大多数臣民而言，他们之所以服从把权力伸张到外族去的国王，其最初的原因不是同意，而是畏惧。

核心集团忠诚的动机和一般人畏惧的动机非常简单容易，所以主权国家开疆拓土，差不多都是通过征服，而不是通过自愿联合；也就是因为这个理由，君主政体在历史上产生了这么大的作用。

但是君主政体也有很大的缺点。假如王位是世袭的，不见得相继的统治者都有才能；如果继承法有任何含糊之处，那就会发生争夺王位的内战。在东方，一个新的统治者通常是以杀死其弟兄而开始其统治的；假如弟兄中有一个逃脱了，逃脱者就一定要起来争夺王位，因为这是免被处死的唯一办法。试读一下迈努奇所著《莫卧儿故事集》，此书叙述了莫卧儿帝王的事情，明显地指出王位继承的战争在削弱他们的帝国方面比其他任何原因都更有作用。

在英国，蔷薇战争也指出同样的教训。

反之，假如王位不是世袭的，那么，发生内战的可能性甚至更大。从科摩德斯逝世到君士坦丁即位这一段时期的罗马帝国就说明了这种危险。关于这个问题，过去只想出过一个真正成功的解决办法，那就是选举教皇的办法。但是这个办法是以民主主义为起点的终极发展；而且即使在这种情况下，从“东西教会大分裂”看来，这个办法也不是绝对可靠。

君主政体有一个更严重的缺点，那就是通常不关心臣民的利益，除非和国王的利益一致。在某种限度内两者的利益是可能一致的。国王对镇压国内变乱有利害关系，并且无论什么时候，只要混乱的危险严重，他就会得到守法的那部分臣民的支持。国王对臣民的财富也有利害关系，因为财富使税收增多。在对外战争中，只要国王是胜利的，他和臣民的利益，就被认为是完全一致的。只要他继续扩张领土，他的核心集团（国王与其说是这个小集团的主人，不如说是它的领袖）就会感觉国王为他们做了有益的贡献。不过国王们也常常由于两个原因走上错路：一是骄傲，另一是信赖已经丧失支配能力的核心集团。就骄傲这一点来说，虽然埃及人忍受了金字塔，但法国人最后却因凡尔赛宫和卢佛尔宫发牢骚；而且道家们总是痛骂宫廷的奢侈的。“外典”^①告诉我们说：“酒是邪恶的，女人是邪恶的，国王也是邪恶的。”

另一个促使君主政体衰落的原因是更重要的原因。国王养成

^① 亦作“旁经”或“圣经外传”。基督教对公元前二世纪至公元二、三世纪间各种以《圣经》形式写成但未得正式承认为《圣经》正典之著作之总称。——译者

了倚赖某一部分人的习惯：贵族、教会、上层资产阶级或如哥萨克人的地域性集团。国王所宠信的团体，由于经济上或文化上的变革，权力逐渐减削，国王也和他们一同丧失人望。国王甚至可能像尼古拉二世那样愚蠢，弄得连最该和他完全站在一边的团体也不拥护他了；不过这是例外。查理一世和路易十六先是得到贵族支持的，但因贵族遭受中产阶级的反对，所以还是失败了。

国王或专制君主如在内政上机敏，对外又获得成功，他就能保持他的权力。假如他是类似神的国王，他的王朝就可以无限地延续下去。但是文明的发达使人不再相信他的神性；战争的失败不是总能避免的；政治上的机敏性也不是君主们一定有的特性。所以如果没有外来的征服，迟早要发生革命，君主政体不是废除，就是失去权力。

君主专制政体的天然后继者是寡头政体。不过寡头政体也是多种多样的。它可以是世袭贵族统治、富人统治或教会或政党的统治。不同的统治产生很不相同的结果。世袭地主贵族的统治易于流为保守、骄横、愚蠢，而且相当残暴。由于这些以及其他原因，它和上层资产阶级斗争时，总是失败的。富人政府在中世纪时曾风行于一切自由城市，在威尼斯则一直存在到拿破仑把它灭掉。就其整体看，这种政府比历史上任何其他政府都要开明而灵活。特别是威尼斯，它冲破数百年层层复杂的阴谋，小心谨慎地前进，它的外交也远比其他任何国家更有成效。商业上赚的钱，是靠聪明赚来的，既聪明又不专横，以这一特征成功的商人所组成的政府都有表现。至于现代工业巨头则全然属于另一类型，部分因为他们主要处理的是物资的市场操纵，部分因为他们所要对付的人主

要是一支劳动大军,而不是只能说服不能强制的与他们地位相等的人。

教会或政党的统治——也可称为神权政体——是近年来重新获得重要地位的一种寡头政体。它有过比较古老的形式,如今圣彼得教堂的世袭财产制和巴拉圭耶稣会政权就是这种形式的残余。至于它的现代形式则开始于卡尔文在日内瓦的统治(还有蒙斯特再浸礼派的短暂统治)。更晚近的形式就是“圣人统治”。这种统治在英国是在王朝复辟时结束的,而在新英格兰则继续存在了一个相当长的时期。在十八、十九世纪时,人们可能认为这种政体永远消灭了,但列宁却把它恢复起来,意大利和德国从而仿效,中国也在认真地尝试。

像在俄国或中国这样的国家中,由于广大群众是文盲而且没有政治经验,所以一个革命的政党在胜利以后就会感到自己处境甚难。采用西方的民主政体是不可能成功的;中国曾经试行,但一开始就失败了。在另一方面,俄国的一些革命政党对于土地贵族和中产阶级的富人只有蔑视;他们所抱的宗旨,没有一个能由这些阶级所产生的寡头政府来实现。于是他们说:“我们是使革命成功的党,我们要保留政治权力直到国家实行民主政治的时机成熟为止;同时,我们要用我们的各项原则教育全国人民。”

但是结果并不尽如老布尔什维克所希望的那样。在内战、饥饿和农民不满的压力之下,独裁逐渐变得更加厉害,列宁逝世以后共产党内部的斗争把一党专政变成个人统治。这一切都不难事前预见。我在1920年写过:“按照布尔什维克的理论,每一个国家迟早都要走俄国现在所走的道路。在这种情况下的每个国家里,我

们可以预料，它们的政府都要落入一些残酷的人手里。这些人生来绝不喜爱自由，看不出促使独裁转向自由有什么重要意义。……地位和俄国布尔什维克相同的人……几乎必然都很不愿意放弃自己对权力的垄断并寻找保持权力垄断的各种理由直到发生新的革命来把他们打倒，难道不是这样的吗？”从这些理由看来，很难认为神权政体是通向民主政治的一个步骤，尽管在其他方面它也许有一些优点。

神权政体代表着某一新信条的时候，有时有很大的优点，有时又几乎没有优点。首先，信徒们在革命以后形成社会团结的核心，并因在基本问题上观点一致，所以易于合作；于是，他们就可能建成一个意志坚定、生气勃勃的政府。其次，正如已经说过了的，政党或教会是不以出身或财产为凭借的少数人，在民主政治不管由于什么原因必然要失败的地方，把政治权力委托给他们是可能的。第三，信徒们的精力和政治意识差不多确实超过平常人，在许多情况下，他们在智力方面也比正常人高。不过某些信条，包括已经成为有势力的信条在内，除了激励冒险家使他们追求地位而外，也只能吸引愚民。所以智力也仅仅是一小部分神权政体的特征。

当权力只限于成员中一个派别的人所有时，就不可避免地要实行严格的思想审查。忠实的信徒将积极传播正规的信仰；其他人将满足于外表上的一致。前者的态度压制智慧的自由运用，后者的态度则助长伪善。教育和文学一定会僵化，只图教人轻信，而不想使人创造和批评。假如领袖们对于他们自己的神学有所偏私，那就会出现异端，而正统教义将被解释得愈来愈僵硬。受信条强烈影响的人们，对于一些相当抽象和离开日常生活稍远的事物，

在感受能力上,和一般人是不同的。假如这种人掌握着一个不得人心的政府,结果是使本来就琐碎无聊、没有头脑的大部分人民大众更加浅薄轻浮,更无思考能力:这一结果,还由于一切思想都可能成为异端,因而都是危险的这种认识而更加严重。在神权政体下,统治者很可能成为狂热者;既为狂热者,就会严厉起来;严厉了,就要遭到反对;遭到反对,就会更加严厉。甚至对他们自己,他们的权力欲的冲动也要披上宗教热情的外衣,所以没有任何节制。因此就有拷问台与火刑柱、德国的盖世太保和俄国的肃反委员会。

我们已经看到,君主政体和寡头政体都有优点,也都有缺点。两种政体的主要缺点在于政府迟早会漠视普通人民的愿望以致引起革命。民主政体,如果建立得很巩固,是防止这种不稳定的保障。内战是非常严重的祸害,所以凡是能使内战不大可能发生的政体,都应加以赞许。今天,如果内战(假如发生的话)会使以前的掌权者获得胜利,内战就大概不会发生。假设其他情形不变,如果权力掌握在多数人手里,政府在内战中就比代表少数人时更有可能获胜。这一直是赞成民主政体的一个理由;但从最近的许多事例看来,这一点也是受到许多限制的。

假如有百分比相当大的一部分人口分享政治权力,通常就称这个政府是“民主的”政府。最极端的希腊民主政治是把妇女和奴隶除外的,而在妇女享有选举权之前,美国也自认为民主国家。显而易见,寡头统治的国家随着享有政治权的人口比率的增加,渐次近似于民主国家。只有在这种比率较小的时候,寡头政体才显出它的特征。

一切组织(特别是国家)的统治问题是双重的。从统治机关的

观点来看,问题在于如何取得被统治者的默认;从被统治者的观点来看,问题则在于如何使统治机关不但关心它自己的利益而且也关心在其权力支配下的人们的利益。假如这两个问题中有一个完全解决了,其余的一个也就不会发生;假如两个问题都不得解决,那就要发生革命。不过通常总是达成一种折中的解决。有利于统治机关的主要因素,除了暴力而外,还有传统、宗教、对外敌的恐惧心理以及大多数人都有跟随一个领导人的天然愿望。为保护被统治者,迄今只发现一个有点成效的方法,那就是采用民主政体。

民主政治,作为一种统治方法,受到一些根本的限制,还受到一些在原则上可以避免的限制。根本限制主要有两个来源,即某些决定必须做得迅速;另一些决定需要专门知识。1931年不列颠王国放弃金本位的时候,这两点都牵涉到了:一方面迅速行动是绝对必要的,另一方面这件事所涉及的各种问题又是大多数人所不能了解的。所以在民主政治之下,人们仅能在事后发表意见。战争虽不如货币问题那样专门化,迫切性则过之;有可能跟议会或国会商量(尽管这通常有点像闹剧,因为在跟议会或国会商量之前,问题即或不在形式上也至少在事实上已经决定了),但不可能跟选民商量。

由于这些根本限制,选民必须把许多最重要的事情付托给政府。只要政府不得不尊重舆论,民主政体就是成功的。英国的长期议会曾经宣布:未经它自身同意,它不得被解散。是什么阻碍了后来的议会这样做呢?这个问题的答案既不简单也不能令人确信。首先,在没有革命形势的时候,任期上将满的议会的成员,即使属于失败的一党,也是保证有愉快生活的。他们当中的大多数

人会再度当选；即使他们失去了当政的乐趣，他们也能公开批评政敌的错误，从而得到和当政几乎同等的满足。并且到时候他们会回到当权的地位上去。从另一方面看，假如他们使选民不能用符合宪法上的办法摆脱他们，他们就会造成革命形势。他们的财产，也许还连生命，都要遭受危险。斯特拉福德和查理一世的命运就是鲁莽灭裂的前车之鉴。

假如革命形势已经存在，那就一切都和上面所说的不同了。假设有一届保守党议会会有理由担心下届的选举要使共产党人在议会中占多数并且会没收私有财产。在这种情况下，当权的一党就可能仿效长期议会而宣布自身永久存在。尊重民主原则很难限制住一个政党采取这样的做法；如果能限制的话，唯一的限制就是在取得武装力量的支持上还没有把握。

我们得到的教训是，既然民主国家必须以权力委托给当选的代表，那么，革命发生的时候，就不能保证他们继续代表它的愿望。议会的愿望，在不难设想的情况下，可以跟人民中多数人的愿望相反。在这种情况下，假如议会能靠得住武力上的优势，它就可以挫折多数而不受惩罚。

这并不是说还有比民主政体更好的政体，而仅仅是说在人们有不惜为之战斗的争端并起而行动的时候，任何政体都不能阻止内战的爆发。政府的最重要的任务之一应该是防止争端发展到足以引起内战的尖锐程度；就这一观点来看，民主政体在用惯了的地方很可能是比已知的其他任何政体都更为可取。

作为一种政体来说，民主的困难在于它要求大家有互让和解的精神。被击败的党不可把一个原则看得过于重要，以致认为放

弃它就是卑怯的屈服；另一方面，多数党也不应强调它的优胜达到招人反抗的地步。这须要锻炼，须要尊重法律，并且须要惯于相信别人的意见不一定是恶意的。更为必要的是不可出现人心惶惶的局面，因为有了这种局面，人们就寻求一个领袖，并在找到之后对他服从，结果，这个领袖很可能成为独裁者。合乎上述条件，民主政体就能是迄今所制定的各种政体中最稳定的一种。在美国、英国、英国各自治领、斯堪的纳维亚半岛各国以及瑞士，民主政体除了外来的危险以外几乎都不曾遭遇危险。在法国，它正在愈来愈坚定地树立起来。除稳定性之外，它还有使政府关心人民幸福的优点。这种关心或许还没有所希望的那样大，但比之于君主专制政体、寡头政治或独裁政体却大得多了。

现代大国的民主政体有一些弱点；它们不是同一区域采用民主政体与采用其他政体相比之下显示出来的民主政体弱点，而是由于有关地区的人口众多而不可避免的弱点。古代人不知道代议制；公民在市场上集会，对每一个问题各人亲自表决。只要国界不超出一个城市，特别是因为公民凭经验能够了解大多数问题，这种办法就能使每一个公民产生真实的权力感和责任感。但是由于没有一个选举出来的立法机关，民主政治在更大的地区就不能施行。当罗马的公民权给予意大利其他部分的居民时，新公民实际上没有分享任何政治权力，因为政治权力只有实际住在罗马的人才能行使。近代选举代表的办法把地理上的困难克服了。直到很晚近的时候，代表们一旦选举出来，就有相当大的独立权力，因为住得离首都远的人，不能足够迅速地或者足够详细地知道发生的是什么事情，因而不能发表有效的意见。现在，由于广播、迅速的交通、

报纸等,大国已经越来越像古代的城邦;中央人物和远地选民之间有了更多的亲身接触(可以算是亲身接触);追随者对于领袖所能施加的压力以及领袖反过来对于追随者所能产生的影响,达到了十八世纪与十九世纪所不可能达到的程度。结果是缩小了代表的重要性,而增大了领袖的重要性。议会已不复为选民与政府之间的有力媒介。以前只能在选举时期使用的一切未必有效的宣传手段,现在可以连续不断地使用。希腊城邦,连同它的政治煽动家、僭主、卫队以及亡命者都已复活,因为它的宣传方法又合用了。

在一个大的民主国家里,选民除非对领袖热情拥护,是没有什么权力感的,因此常常觉得不值得去投票选举。假如他不是某一重要政党的热心宣传者,那么,在决定由谁执政的许许多多的力量中,他的一份力量就显得微不足道。事实上,他所能做的一切,照例只是在两个人当中选举一个。他对这两个人的政纲也许毫无兴趣,两个政纲也许没有什么差别;并且他还知道,候选人一旦当选,就可以抛弃他们的政纲而不受惩罚。另一方面,假如有一个领袖是他热心仰慕的人,那么,这里所包含的心理,就是我们论及君主政体时谈到的心理,即把国王和他的部落或积极拥护他的那一群人联系起来的那种心理。每一个老练的政治鼓动家或组织者都致力于鼓励人们信仰某一个人。假如此人是一个伟大的领袖,结果就出现个人统治;假如他不是一个伟大的领袖,帮他获得当选的决策委员会就成为真正的掌权者。

这不是真正的民主政治。在统治区域很大的时候,如何保持民主政治是很难解决的问题,在以后的一章里还要回到这个问题

上来。

到此为止，我们所讨论的是政治上的统治形式。但是经济组织的管理形式也很重要并有其特殊性，因而对它们须要另作研究。

首先，一个工业企业有一种类似古时公民与奴隶之间的差别。公民就是这个企业的投资者，奴隶就是雇工。我不愿意强调这种比拟。雇工与奴隶不同之处在于他有自由改做别的工作，如果他能够的话；他还有权随意支配他的业余时间。我提出的比拟是有关管理方面的。僭主政治、寡头政治以及民主政治和自由人的关系各不相同，但和奴隶的关系则彼此一样。与此相似，在一个资本主义工业企业里，投资人之间的权力分配可以用君主政治的方式、可以用寡头政治的方式、也可以用民主政治的方式；但雇工，除非他也是投资者，则任何权力也分不到；被认为雇工应得的权利像古代奴隶应得的权利一般少。

企业团体表现出各色各样的寡头组织形式。现在我考虑的不是雇工被排斥于管理之外这一事实；我想到的只是股票持有人。就我所知，关于这个问题提供了最精彩论述的是我已经提到过的伯利与米恩斯合著的一本书《现代公司与私有财产》。在以“管理的演进”为题的一章里，作者指出那些在公司所有权中通常仅占很小一部分的寡头们如何取得对于全部巨额资本的支配权。通过与代理委员会有关的一些手段，董事会“实际上能支配他们自己的继任人。在所有权分得很细微的情况下，董事会能使自身永远存在下去，即使他们所有权份额是微不足道的。本书作者在别处所能发现的与此最为近似的情形是控制天主教会的那种组织制度。

教皇选任枢机主教,枢机主教团反过来又选举继任的教皇。”^①如今有一些最大的公司就采用这种管理形式,例如美国电话电报公司和美国钢铁公司。这两个公司,(1930年1月)分别拥有四十亿与二十亿美元的资产。美国钢铁公司全体董事所持股份仅为全部股份的百分之一点四,但经济权力完全为他们所有。

企业公司组织上的复杂情形往往大于任何一个政治机构。董事、股东、公司债券持有人、经理部以及普通的雇工,各有各的职能。管理通常是寡头形式,管理中的单位是股份而不是股东,董事是选出来的股份代表。实际上,董事们(相对于股东们而言)股东的权力通常要比寡头政府(相对于各个寡头执政者而言)的权力大得多。但在另一方面,在工会组织得好的地方,雇工对于雇用条件却有相当大的发言权。资本主义企业的目的有一种特殊的双重性:一方面它是为了向大众提供货物或服务而存在的,另一方面,它又以向股东提供利润为目的。至于政治组织,政治家们被认为是以谋求公共福利为目的,不单以尽量增加自己的薪给为目的;即使在专制政治之下,这种虚伪的门面也是保持着的。这就是政治上的虚伪性之所以多于商业上的虚伪性的原因。但在受到民主政治和社会主义批判这两方面的影响之下,许多重要的工业巨头也学会了政治骗术,学会了怎样去骗人说谋求公共福利是他们发财的动机。这是近代政治与经济趋向于结合的另一实例。

这里必须谈一下,一定的机构的管理形式是通过什么途径改变的。关于这一问题,历史还没给我们确切的指示。我们知道,在

^① 第87—88页。

埃及与巴比伦,君主专制政体在有史以前就是充分发展了的。就人类学上的证据来看,可以假定君主专制政体是从最初受长老会议的节制的酋长权力中发展起来的。在整个亚洲(中国除外),君主专制政体,除受欧洲影响的以外,从未显示过让位于其他任何政体的迹象。反之,有史以来,君主专制政体在欧洲则从未长期稳定过。在中世纪,国王的权力受封建贵族的限制,还受比较重要的商业城市的地方自治的限制。文艺复兴以后,国王的权力在欧洲普遍增强了;但这种增强随着中产阶级的兴起而告终,这首先是在英国,继则在法国,最后是在西欧其余部分。一直到1918年年初布尔什维克党人解散立宪会议时为止,人们也许还认为议会民主政治肯定是要遍及整个文明世界的。

然而,脱离民主政治的运动也不是什么新鲜事。在许多希腊城邦里,在罗马成立帝国的时候,以及在中世纪意大利的商业共和国里,这种运动都发生过。有没有可能找出决定事态发展是归向民主政治还是脱离民主政治的一些通则来呢?

在过去,金钱和战争是和民主政治对立的两大势力。我们可以拿梅迪奇和拿破仑来说明这两种势力。经商致富的人,通常总不像权力来自土地所有权的人那么苛刻和难于和解;因此,他们比单凭世袭或传统取得地位的人更善于用金钱收买通向权力的门路,以后当政的时候,也更善于统治,以免引起激烈的民愤。例如威尼斯或汉萨同盟诸城市的商业上的收益是以外国人为牺牲而得来的,因此在内部就不像靠雇工的血汗致富的制造业者那样不得人心。所以,对以商业为主的社会来说,有资产的市民所组成的寡头政体是最自然而又最稳定的政体。假如一个家族比其他任何家

族都富有得多，这种政体就容易发展为君主政体。

战争通过另一种更强烈的心理发挥作用。恐惧使人希望有一个领袖；而一个成功的将军激发和恐惧相反的热烈钦佩。既然胜利在当时是唯一真正重要的事情，这个成功的将军就很容易使国人信任他而把最高的权力付托给他。只要危机继续存在，他就被认为是不可缺少的人物；危机过去以后，他却可能是很难免职的人物了。

现代的反民主运动虽与战争心理有关，但和拿破仑的情况不很类似。大体说来，德国和意大利民主政治的失败，不是因为大多数人厌倦民主政治，而是因为军队的优势不是向着用数字表出的多数人这一方面。文官政府比军队的总司令更有权力，这也许看来奇怪，但在民主政治已深深扎根于全国人民习惯之中的地方，情况确实如此。林肯在任命一个总司令时写道：“他们告诉我，你有志于独裁。达到独裁目的的途径是打胜仗。我指望你打胜仗，甘冒出现独裁的危险。”林肯这样做错不了，因为美国的军队不会追随一个将军去攻打文官政府。在十七世纪，克伦威尔的士兵很愿意遵守他的命令去解散长期议会，但在十九世纪，假如威灵顿公爵也计划这么做，那么，谁也不会听从他的吩咐。

新建立起来的民主政治，是由于人们怨恨前任掌权者而产生出来的。只要民主政治是新事物，它就不会稳定把自己表现为旧日君主或寡头之敌的人，可能成功地恢复君主的或寡头的制度。波旁王朝与霍亨索伦王朝不能博得群众的支持，而拿破仑与希特勒都能博得。民主政治只有在长期延续、足以成为传统之后才能巩固。克伦威尔、拿破仑和希特勒，都是在他们本国民主政治的早

期中如现的。从前两个人的情形看，希特勒完全不足为奇。同时，也没有理由可以假定他会比他的前辈长久。

但是，有一些重大的理由使我们怀疑民主政治能不能在最近的将来恢复它在十九世纪后半期所曾有过的那种威望。我们说过：民主政治如要稳定就一定要成为传统。它有什么机会能在东欧和亚洲完全树立起来从而开始向传统转变的过程呢？

在任何时候，政治都受军事技术很大的影响。当罗马倾向于民主的时候，罗马的军队是由罗马公民组成的；正是军队的职业化带来了罗马帝国。封建贵族的实力依赖城堡的坚固，这情形随着大炮的采用而告终。法国大革命时，人数多而几乎未经训练的革命军队打败了反抗他们的人数少的职业军队，这表明为了事业献身的群众的热情的的重要性，同时也显示民主政治的军事优越性。如今有了飞机，我们似乎又回到需要由人数较少而受过高度训练的人组成武装力量的时代了。因此可以预料，受到严重战争威胁的各个国家的政体，将是空军人员所喜欢的那种政体，那就不见得是民主政体。

但是也有一些须要考虑的与上述相反的理由。可以假定，在下次大战中，美国（不论是不是参战国）将是唯一的胜利者，并且不大可能不再是民主国家。法西斯主义的力量在很大程度上是从它有利于战争这一假定来的。如果这种有利之处证明并不存在，民主政治就可以重向东方传播。最后，没有任何事物能像教育之普及与爱国精神之广泛传播那样给国家以作战的实力。爱国精神虽然可用法西斯主义复兴运动者的手段暂时激发起来，但正如宗教界长期经验所证明的那样，终究免不了引起厌倦和倒退。因此，

整个说来,从军事观点看,在仍然保存民主政治的地方它可以继续存在下去,在民主政治暂时失去光彩的国家里它也可以得到恢复。但是必须承认,相反的情况绝不是不可能的。

第十三章 组织和个人

人觉得在社会里生活有好处，可是人的欲望与蜂巢中蜜蜂的欲望不同，仍然主要是个人的欲望；因此，就有了社会生活的困难和统治的必要。一方面，统治是必要的，否则，文明国家就只有很小一部分人能希望活下去，而且还要处于可怜的贫困状态。但在另一方面，有了统治，必然就有权力不平等的现象；权力最大的人就要不顾普通公民的欲望，而利用手中的权力来发展他们自身的欲望。因此，无政府状态和专制是同样招致灾祸的；假如人们要求得到幸福，那就必须在两者之间求得折衷的办法。

在本章，我想研究与一定的个人有关的组织，而不研究与一定的组织有关的个人。这个问题在民主国家里和在极权国家里当然是很不相同的，因为在极权国家中，一切有关的组织都是政府的组成部门，很少例外。不过本章只作初步的研究，我将尽可能不顾这种区别。

一切公私组织对个人的影响是从两方面发生的。有些组织旨在有利于个人实现他自己的愿望或实现被认为是他的利益；有些组织则旨在防止个人侵害别人的合法利益，两者间并无截然的区分：设置警察既为了防止盗窃，又为了增进良民的利益，只是警察对盗窃行为的打击远比为守法者的服务显著而已。关于这个区

别,不久我将重新讨论;现在我们先来研究在文明社会里组织对个人一生所起的某种决定性作用的最重要之点。

首先从人的诞生说起。关于这件事,现在认为医生和(或)助产士的服务是不可缺少的。从前认为毫无训练的甘普奶奶^①就足以胜任,现在则要求接生员必须具有公共主管机关所确定的一定技术水平。在整个幼儿期和儿童期,一个人的健康在一定范围内得到国家的关注。不同的国家关心儿童健康的程度相当准确地反映在儿童和少年的死亡率上。如果父母骇人听闻地不尽父母的责任,当局可以把小孩从他们那里带走交给养父母或某个机关抚养。在五六岁时,小孩受到教育机关的照管,有好几年必须学习政府认为每个公民都应该知道的东西。大多数的情形是,在这一过程終了时,一个人的见解和思想习惯就都终身确定了。

在这中间,民主国家中的儿童还受到非国家所加的其他影响。如果父母是笃信宗教的或从事政治的,他们就会把宗教的教义或政党的主张教给儿童。在孩子长大些的时候,他就会对一些有组织的娱乐越来越有兴趣,比如电影和足球赛。如果孩子有几分聪明但也不是很聪明的话,他也许受报刊的影响。假如他进的不是国立学校,他会养成在某些方面显得奇怪的看法(在英国,通常是认为自己在社会上高人一等的看法)。同时,他接受适合于他自己年龄、阶级和民族的道德准则。道德准则是重要的,但不容易解释明白,因为它包含三类没有明确区别的教训。第一类是必须真正

^① 英国小说家狄更斯(1812—1870)所著《马丁·丘兹尔威特》一书中有一产婆兼保姆名萨拉·甘普;作者用此名指旧时助产婆。——译者

遵守,违者要受众人唾骂的;第二类是不可公开反对的;第三类是要求做到十全十美,只有圣者才需要遵守的。适合于全体人民的道德准则主要是(虽然不尽是)宗教传统的结果,是通过宗教组织的活动起作用的,但在宗教组织衰落后还能继续存在一个或长或短的时期。此外,还有职业上的道德准则:规定军官、医生或律师等所不应做的事情。在现代,这类准则通常是各种职业团体订定的。它们是很有强制力的。例如教会和军队对决斗的意见相抵触时,军官要奉行军队的意见;有关医疗和忏悔方面的保密甚至与法律相抵触。

青年男女一开始挣钱,各种组织就开始影响他或她的行动。雇主通常是一个组织;另外,很可能还有雇主们的联合会。工会和国家都控制着工作的一些重要方面。除了像保险以及工厂法这类事情而外,国家还能用关税和政府法令来影响一个人所选定的行业的盛衰。一种工业的繁荣可以受到各种情况的影响,例如通货、国际形势或日本的野心。

结婚以及对儿女的责任又使一个人和法律发生关系,并和主要来自教会的道德准则发生关系。假如他寿命很长而又很穷,最后他可以享受一笔养老金;他的死亡还要经过司法部门和医疗部门的细心检查,以确定不是自杀或他杀。

有些事情有待于个人主动加以决定。假使女人愿意,一个男人可以和她结婚,求得幸福;在年轻的时候,他对于自己一生的谋生之计,很可能有一定的选择自由;在他财力所及的范围内,他可随意消遣他的空闲时间;假如他对宗教或政治有兴趣,他可加入任何一个对他最有吸引力的教派或政党。除了婚姻这件事,一个人

即使在他有选择自由的时候，也仍然要依靠各种组织。除非他是一个非常特殊的人，否则，他不能创设一种宗教，建立一个政党，组织一个足球俱乐部或自己酿酒喝。他所能做到的是在可供选择的许多现成事物中进行选择；但是竞争要在经济条件所许可的范围内把所有这些可供选择的事物尽可能弄得对人有吸引力。

到目前为止，作为文明社会特征的各种组织的功效，同（比方说）较为不发达社会里的农民比起来，在于增加了个人的自由。你不妨把中国农民的一生对照西方工资劳动者的一生而加以研究。中国农村的孩子，固然无须乎上学，但从年岁很小的时候起，就不得不工作了。生活艰苦，缺少医药，他非常可能在幼年夭折。即使他活下去，他也不能选择其谋生之道，除非他准备当兵，做土匪或冒险迁移到大城市里去。风俗习惯剥夺了他的一切，只剩下关于结婚的一点极小的自由。他实际上一点空间时间也没有，即使有，也没有赏心乐事来消遣。他经常生活在死亡边缘上，一遇饥荒，他一家很可能大部分人饥饿而死。男人的生活已经很苦，妻子和女儿的生活还要苦得多。在英国，即使是最下层的失业工人，他的一生和一般中国农民的一生比起来，几乎也是在天堂里了。

现在再谈另一类组织，即旨在防止一个人侵害别人利益的组织；其中最重要的是警察和刑法。就此类组织干涉的是诸如谋杀、抢劫和殴打之类的强暴罪行而论，它们增进（除了一小撮暴徒）一切人的自由和幸福。在警察管不到的地方，盗匪很快就造成恐怖的统治，匪帮以外的一切人不可能享受文明生活的大部分乐趣。当然也存在这种危险，即警察本身可能变成匪徒或者竟施行起某种形式的暴政。这种危险绝不是虚构的，只不过对付这种危险的

方法已为世人所熟知。另外还有一种危险,即警察可能为当权者所利用,来防止或阻挠对可取的改革予以支持的运动。在某种程度上出现这种情况几乎是不可避免的。这多少说明这样一个根本困难,即为了防止发生无政府状态而必须采取的措施使现状在应该改革时更难得到改革。尽管有这种困难,文明社会里没有什么人认为有可能完全废除警察。

以上所述没有考虑到战争和革命以及人们对它们的恐惧。战争与革命涉及国家自卫的本能,并引起对个人生活最严厉的控制。在欧洲大陆,几乎一切国家都普遍实行义务兵役。一旦战争爆发,各地方的各个适龄男子都可能被召去打仗,每个成年人都可能受命去做政府认为最有助于战胜的工作。凡认为其行动有助于敌人的人,都可能被处死刑。在和平时期,一切政府都采取步骤——有些更为激烈,有的不那么激烈——来确保公民在战争发生的时候都乐意参加战斗,并在任何时候都忠于国家。政府在革命问题上所采取的行动,随着革命爆发可能性的大小,而有所不同。假定其他一切条件都相同,那么,在政府简直不关心公民幸福的地方,革命的危险性就大些。但是,像在极权国家里那样,政府不但独占人身强制权而且独占道德上和经济上的说服力,那么,这种政府在漠视公民方面能比权力不如它那么集中的政府走得更远,因为革命情感在这里不那么容易传播、革命也不那么容易发动。就国家不同于公民团体而言,可以预料:国家的权力越增加,它对公民的幸福就越不关心。

根据上面的简短评述,似乎可以得出这样一个结论:组织的效能(除去由于政府自卫而产生的效能以外),基本上都是增进个人

的幸福和安宁。教育、卫生、劳动生产率、积谷防荒等，原则上都应该是无可争议的事，这一切都依靠很高程度的组织工作。但是当我们谈到预防革命或预防战争失败的措施时，问题就不同了。无论人们认为这些措施怎样必不可少，它们都是使人不愉快的；要为这些措施辩解，只能根据一个理由，即革命或失败会使人更不愉快。这大约只是程度上的区别。可以说种痘、教育和筑路也都使人不愉快，但总不如天花、文盲和不可通行的沼泽地那么使人不愉快。不过，这种程度上的差别很大，差不多等于性质上的差别。况且，有关和平发展的各种措施，即使它们令人不愉快，为时也不一定很久。天花是能够消灭的，消灭以后，就无须种痘了。教育和筑路都可以用开明的办法使它们成为可以令人乐于接受的事。但是技术上的每一次进步都使战争更令人痛苦，更有破坏性，并使以极权主义方法防止革命的措施更伤害人道和理智。

个人和各种组织之间的关系另有一个分类法：个人可以是组织的顾客，可以是组织的自愿成员，可以是组织的非自愿成员，也可以是组织的敌人。

如果一个人是某些组织的顾客，他必然认为这些组织对他的生活舒适有帮助，但它们不能使他增添很多权力感。当然，他对这类组织的服务所抱的好感也可能是错的；他买的丸药可能不灵；啤酒可能是坏的；赛马会可能使他把钱输给以赛马赌博为业的人。但即使是在这种情况下，他仍然从他所光顾的组织那里得到一点东西——希望、娱乐和个人进取感。一个人有希望买一辆新车，这一希望使他有事可想，有话可谈。总地说来，自由选择如何花钱是快乐的一种来源——例如，喜爱自己的家具就是一种很强烈、很普遍的感情，如果国家供给我们大家备有家具的房间，这种感情就不

存在了。

由各人自愿组成的组织包括政党、教会、俱乐部、联谊会、自愿投资者组成的企业等，其中有许多是和同种的其他一些组织处于敌对地位的，例如对立的政党、不同派别的教会以及竞争的商业企业等。因敌对而产生的争夺使对争夺感兴趣的人有了一种戏剧感，并使他们权力欲的冲动找到了出口。除非国家的力量薄弱，这种争夺是限制在法定范围之内的。法律对于暴行或严重的欺诈行为是要处罚的，除非执法者是秘密同谋者。对立组织之间的斗争，为当局所迫而采取不流血的形式时，总的看来，是为好争斗和爱权力之类的感情提供了有用的出口。否则，这些感情很可能要寻求更为凶险的方式以求满足。假使政府办事松懈或者不公平，政治上的争夺就有堕落为暴动、暗杀和内战的危险。但如这种危险已经避开，政治争夺就是个人生活与社会生活中的有益因素了。

由各人非自愿组成的最重要的组织是国家。不过，自盛行国籍主义以来，国家成员的资格，虽非出于公民的志愿，但通常却符合他的志愿。

他本来也许可以成为俄国人，
法国人，土耳其人，普鲁士人，
或者也许意大利人，
但不管这一切诱惑
诱使他归属别的国家，
他依然还是英国人。

大多数人即或有改换国籍的机会也不会这样做，除非他们的

国家做了外国人的代理人。在加强国家的力量上,没有什么别的东西比国籍主义的胜利更有作用。在爱国主义精神和公民资格结合在一起的地方,一个人对于国家的忠诚往往超过他对于自愿参加的组织(例如教会和政党)的忠诚。

对国家的忠诚既有积极的动机也有消极的动机。忠于国家是和热爱家庭和家族有联系的。但如没有增添喜爱权力和害怕外国侵略这一对孪生动机,热爱家庭和家族就不会和忠于国家相结合。国家间的争夺不同于政党间的争夺,前者是全民的。林白^①的一个孩子被绑遇害震动了整个文明世界,但是这样的杀人行动,将以更大的规模在下一次战争中成为常事,而这所谓下一次战争正是我们大家都在准备着的,以英国说,它每年耗费我们收入的四分之一以上。没有别的组织能鼓起什么东西赶得上民族国家所激发起来的对国家的忠诚:国家的主要活动是为大规模杀人作准备。正是对于这个制造死亡的组织所抱的忠心才能使人们忍受极权政府的统治,并宁愿冒着毁掉家庭、儿女以及我们全部文明的危险,而不肯屈服于外国的统治。个人心理和统治组织已经形成悲剧性的结合;假如我们仍然没有力量寻找一条不经历灾难的出路,我们和我们的子孙就一定要为这个结合而受苦了。

^① 林白是美国飞行员、航空史上第一个单独完成(1927年5月)由纽约至巴黎不着陆飞行的人。他的儿子于1932年3月被绑匪绑架遇害。孩子的父亲既是有名人物,母亲又是财阀的女儿,此案于是乎轰动一时,并引起国会修改了惩治绑匪的法律,修改后的法律还得了个林白法案的别称。——译者

第十四章 竞争

对于专断权力的危险非常敏感的十九世纪,有一个避免这种危险的得意方法,那就是竞争。垄断权力的弊害人们记忆犹新。斯图亚特王室,甚至伊丽莎白曾把一些可以赚钱的独占权赐给朝臣,结果引起反对,成为后来内战原因之一。在封建时代,庄园领主们通常都坚持必须把谷物在他们的磨坊里磨粉。在1848年以前,欧洲大陆上的君主国家对于竞争的自由是订有很多半封建的限制的。其所以订出这些限制,不是为了生产者或消费者的利益,而是为了君主和地主的利益。反之,十八世纪的英国,保留着许多既不利于地主也不利于资本家的限制,例如关于最低工资的立法以及禁止圈占公地的规定。因此,在英国直到谷物法问题发生时为止,地主与资本家是一致拥护自由放任主义的。

欧洲最活跃的各方面,也赞成自由竞争的看法。从1815到1848年,全欧大陆上教会和国家联合起来一致反对法国革命的思想。在整个德意志和奥地利,审查制度既严厉又荒唐可笑。海涅对它加以嘲笑,他的作品有一章由下列字眼组成:

“德意志审查员.....
.....
.....白痴.....”

在法国和意大利,关于拿破仑的传说以及对于法国革命的称颂,都是政府所严禁的。在西班牙和信仰天主教的国家,一切自由思想,哪怕是最温和的,也遭到禁止。教廷依然公开相信巫术。意大利、德意志和奥匈帝国不许人们鼓吹国籍主义。而且,哪里有反动,哪里就反对商业利益,就维护封建权益以对付农民,就支持愚蠢的国王和懒散的贵族,在这种情形下,自由放任主义就成为束缚在合法行动内的人的精力自然表现了。

自由主义者所要求的自由,在美国是在获得独立的当时就实现了;在英国是在 1824—1846 年期间实现的;在法国是在 1871 年实现的;在德国是在 1848—1918 年期间逐步实现的;在意大利是在复兴运动时期实现的;即使在俄国,二月革命时也一度实现。但结果并不完全是自由主义者所期望的那样;在工业上,结果更像马克思含有敌意的预言所描述的样子。美国有最长久的自由主义传统,但它最先进入托拉斯阶段,即垄断阶段;不过这种垄断不像旧时代的垄断是由国家授予的,而是从竞争的自然运转中产生出来的。美国的自由主义被玷污了,但它无力抗拒,而其他国家的工业发展也逐渐跟着洛克菲勒走。人们发现,除非加以人为的维护,竞争会使竞争者中某个人获得完全胜利,从而造成它自身的消灭。

然而并非一切形式的竞争都是如此。大体说来,组织规模的扩大确实意味着效率的提高。因此就有两个问题:第一,在什么情况下,竞争就技术上说是浪费的?第二,在什么情况下,根据非技术性的理由,竞争是可取的?

一般地说,技术上的原因已使一些组织的最适合于处理其特

定任务的规模扩大了。在十七世纪,道路是由教区负责管理的;如今在英国则划归郡议会管理,由国家提供大量资金并加以监督;其他国家的道路管理也有与此相对应的改变。电气事业如由辖区较大的地方当局管理,就能得到充分的利用,在有重要动力来源的地方(例如尼亚加拉瀑布)更是如此。灌溉事业可能需要像阿斯旺水坝那样的工程,但除非辖区很大,工程的费用是难以筹措的。大规模生产是否经济,取决于是否控制足以吸收大量产品的市场,如此等等。

范围大的优点,在其他某些方面尚未得到充分利用。初等教育如果采用政府教育影片和英国广播公司的广播讲课,就可能得到生气与改进。如果教育影片和广播课程能由国际性的权力机构主持,可能更好。不过目前这还是乌托邦似的梦想。民用航空事业之所以不能发展,就在于它不是国际性的。显然,就大多数效果来看,大国都优于小国,并且没有一个国家能够充分实现其照顾公民生活的基本目的,除非它是囊括世界的国家。

但是范围小也有它的一些优点。在小范围里,官僚习气较轻,决断较快,适应地方需要和习俗的可能性较大。显而易见的办法是设置地方政府,它不是主权政府,但享有明文规定的权力,在重大问题上受中央当局的控制,有充足理由时中央应给以财政支援。不过这个问题会把我们引到许多枝节问题上去,我不想加以讨论。

竞争问题是更困难的。在经济领域里,关于竞争已经有很多争论,但在军事和宣传两方面竞争至少也有同样大的重要性。自由主义者认为在商业上和宣传上都应该有自由竞争,而在军事上则不可有竞争;但意大利法西斯党和德国纳粹党则持恰好相反的

主张,他们认为竞争除非采取民族战争的形式,否则就总是坏事;民族战争是人类最崇高的活动。马克思主义者只肯定两个对抗阶级争夺权力的竞争,此外一切竞争他们都大声反对。据我记忆所及,柏拉图也只赞成一种竞争,即战友间争取荣誉的竞赛,据他说那是同性恋所促成的。

在生产领域内,作为初期工业主义特征的许多小厂商之间的竞争,在最主要的生产部门中,已让位于托拉斯之间的竞争,每个托拉斯的范围至少和一个国家一样大。我们已经看到,只有一种重要的国际托拉斯,即军火工业,是很特别的;因为对一家军火商的订货要引起别人向另一家军火商订货;如果一个国家加强军备,别的国家会照样作,所以引起竞争的通常动机在这里是不存在的。除这种特殊情况外,商业上的竞争依然存在,不过现今它已经与国家间的竞争融合在一起,而国家竞争的胜负最后决定于战争。因此,现代商业竞争的利弊和国家竞争的利弊是一致的。

不过还有一种和以前一样残酷的经济竞争,那就是职业竞争。这种竞争,从在学校里的奖学金考试开始,一直贯穿在大多数人全部的工作岁月中。这种竞争能够缓和,但不能完全消灭。即使全体演员的薪给都是一样的,一个人仍然会愿意扮演哈姆莱特而不愿扮演水手甲。^① 这里要注意两个情况:第一,没成功的人不应有不必要的苦恼;第二,成功应该尽可能是真实功绩的报酬,而不是谄媚和狡诈的报酬。对于第二点,社会主义者不曾予以应有的注

^① 哈姆莱特是莎士比亚四大悲剧之一《哈姆莱特》中的主人公。水手甲在全剧中仅登场一次,只有一句道白“上帝祝福您,先生!”——译者

意。不过我不继续研究这一点，因为离我们的主题太远了。

今天，最重要的一种竞争是国与国的竞争，特别是所谓强国之间的竞争。这种竞争已经发展为全面的竞争：争权力，争财富，争控制人们的信仰，尤其是争生命的本身，因为置人于死地是取胜的主要手段。显而易见，结束这种竞争的唯一办法是废除国家的主权和国家的武装力量，而代之以独占武装力量的单一国际政府。除此之外的唯一选择是，文明国家中很大一部分人死亡，剩下的人陷于贫困和半野蛮的境地。现在大多数人都宁愿采取这第二种办法。

自由主义者在理论上认为应该放任的宣传方面的竞争已经和拥有武装的国家之间的竞争联系在一起了。如果你宣传法西斯主义，你所起到的最重要的作用是强化意大利和德国。如果你宣传共产主义，你大概不会实现它，但却可能帮助俄国在下一次战争中取得胜利。如果你强调民主主义的重要性，你将发现你是在拥护与法国缔结军事同盟来保卫捷克斯洛伐克的政策。俄、意、德三国相继放弃宣传自由原则是不奇怪的，因为这些国家先前采用这一原则使它们的现政府推翻了它们的前任，如果继续采用这一原则，就会使它们完全不可能实现自己的政策。今天的世界跟十八、十九两世纪的世界相差之大，使自由主义者主张宣传自由竞争的论点（就它们仍然正确而论）必须以现代说法来仔细地重作解释。我相信它们有很大程度的正确性，但也要受到一些限制；认识到这些限制是很重要的。

自由主义者的学说，例如约翰·斯图亚特·密尔在其《论自由》一书中的学说，远不如通常所想的那样趋于极端。人在他的行

动不妨害别人的限度内是自由的；但当他的行动牵涉别人的时候，政府就可以（假如适当的话）采取行动加以约束。比方说，一个人可能真心实意地相信女王维多利亚应该被刺死，但密尔不会容许他有宣传这种意见的自由。这当然是一个极端的比方，不过事实上，几乎任何一个意见，不论是值得赞成的还是值得反对的，都一定会有人受到它不利的影响。如果不允许发表会对某人或某阶级产生不愉快后果的言论，那么，言论自由的权利也就没有价值了。因此，假如要给宣传自由规定范围，那就需要比穆勒原理更有力的原理来为这种范围进行辩护。

这个问题，我们可以从政府的观点来看，可以从普通公民的观点来看，可以从热心改革家的观点来看，还可以从哲学家的观点来看。现在我们先从政府的观点看。

前已说过，政府受两种危险的威胁，即革命与战争的失败（在实行议会制的国家里，合法的反对党算为政府的一个部分）。这两种危险激发着自卫的本能，政府当然要尽其所能加以避免。从这个观点看，就发生这样的问题：为了应付国内外的危险，究竟需要多大的宣传自由才能产生最大限度的安全呢？当然，回答这个问题要看政府的性质和当时的情况。假如政府本身是新建的、革命的，而人民又有充分的理由对它不满，在这种情况下，自由就差不多一定要引起进一步的革命。法国在 1793 年、俄国在 1918 年以及德国在 1933 年都有这种情况，因此在这三个国家里，宣传自由都受到政府的摧残。但如政府是传统的，人民的经济情况又不是十分困难的，那么，自由就像保险阀似的发挥作用，往往减少人民的不满。虽然英国政府尽了很大的力量来阻止共产主义的宣传，

但这不是共产党在英国失败的原因。即使从政府的观点来看，明智的办法反而是让他们有绝对的宣传自由。

我认为政府不应容许，比如说，怂恿杀害某某人这种宣传。因为在这种情况下，即使为宣传所蛊惑的人极少，宣传所主张的行动也还是可能发生的。保护人民的生命是国家的责任，除非他们依法应该处死；如果有人鼓动，赞成谋杀某人，那就很难保护这个人的生命了。威玛共和国^①在这一点上，是不严肃的。但我认为一个稳定的政府不应禁止某一类人依法应处死刑这种鼓动，因为这对法律的遵守并无威胁。

凡对国家生存并无威胁的意见，即使站在政府方面说，也没有加以干涉的充分理由。比如一个人主张地球是平的，或主张在星期六守安息日，他应该有自由尽其所能使别人相信他的主张。国家不应把自己看成是科学真理、形而上学或伦理学的卫道者。在过去大多数时代里，国家就是这么看的；如今德国、意大利和俄国仍然这么看。这是自认虚弱的表现，稳固的国家不应该这样。

现在来看普通的公民。我们觉得普通公民对于宣传自由很少感兴趣，除非在它对政府似乎成为最大危险（即它威胁政府的生存）的情况之下。政府可能在宗教上或民族上和它的人民不一样；政府可能代表国王而不代表贵族，可能代表贵族而不代表中产阶级，可能代表中产阶级而不代表穷人；它也可能像查理二世和战后德国政府那样，似乎缺乏爱国主义。在这一类的情形下，普通公民

^① 威玛是德国中部的一个城。1918年德皇退位后，德国国民议会于1919年在这里制定宪法成立共和国。这个共和国一直存在到1933年。——译者

对于反对政府的宣传鼓动也许会感兴趣；当他们的战士被监禁的时候，他们会要求言论自由。不过这是革命来临前的形势，在这种形势下，说政府应该容忍反政府的宣传，实际就是说政府应该让位。即使从政府的观点看，这也常常是确实的，因为让位只是丧失了权力，而坚持下去最后很可能寿终正寝。但很少的政府有看到这一点的聪明，何况强国压迫弱国的时候，情形也并不总是这样。

它是最不幸的国家
为从来所未见，
因为男男女女在那里被绞死，
因为佩戴着绿色的徽章。^①

英国对爱尔兰能够坚持这一政策达八个世纪之久，最后仅仅丧失了一些金钱和相当的威望。在这八百年中，英国的政策成功了，因为地主富有而农民挨饿。

宣传的自由，在它使普通公民发生兴趣的情况下，不是关系着激烈的革命，就是关系着承认更进一步的自由，即选择政府的自由。它和民主政治有密切关系，也和不满现状的团体要求自治的权利有密切关系；总而言之，它和以和平手段达到革命目的的权利有密切关系。这种权利是很重要的；承认这种权利，对于世界和平来说，是非常必要的；不过它远远超出宣传自由的权利了。

还要谈一谈热心改革家的立场。我们可以拿君士坦丁以前的基督徒、路德时代的新教徒和今天的共产党人作为典型。这些人

① 引自著名爱尔兰民谣《因为佩戴着绿色的徽章》。——译者

很少是言论自由的拥护者。他们自身愿意殉道，但同样愿意使别人殉道。历史表明，在过去，坚毅的人能够不顾政府的反对，直率地发表他的言论。可是现代政府能力大了；它多半能够使根本性的改革不可能发生。另一方面，战争可能引起革命甚至无政府状态，从而可能造成一个崭新的开端。根据这个理由，有些共产党人满怀希望地期待着下一次战争。

热心的改革家照例是“千年王国说”^①的信徒。他认为当一切都笃信他的信条时，“千年王国”就来临了。这种人现在虽是革命的，将来却是保守的：他认为一个十全十美的王国就要出现，一旦出现了，就只须保持它不变。既然抱着这种见解，那么，无论为追求十全十美的王国或为防止它的颠覆，他自然都不会在任何强暴面前表示畏缩。他若在野，就是恐怖主义者，他若掌权，就是迫害别人的人。他相信暴力，自然会引来他的敌人也相信暴力：在敌人当权时，会对他进行迫害，敌人在野时，会对他策划暗杀。所以，他的“千年王国说”并不使人人都完全感到愉快；那里有特务，有用行政命令进行的逮捕，还有集中营。但是像德尔图良^②一样，他看不出那有什么害处。

的确，还有一种比较温和的“千年王国说”的信徒。有些人认为一个人的最优良的品质一定是从内部产生的，不是任何外在的权威所能强加在他的身上的。为这种见解示范的是教友派。也有

① “千年王国说”基督教神学学说之一，认为耶稣将再来人世为王一千年，见《新约·启示录》第20章。作者在此处用“千年王国”来指未来的“太平盛世”。——译者

② 德尔图良为古罗马基督教神学家，生于迦太基城。约195年入基督教，次年任神父，约207年转入孟他努派。传布世界末日和千年王国即将来临，主要著作有《护教篇》、《论基督的肉体》等。——译者

人认为如果外在的力量所采用的形式是仁爱或贤明的说服,那么,外在力量也可以是重要而有益的;但如采用监禁或处死的形式,那就不是这样了。这种人虽然是热心的改革家,但可能拥护宣传的自由。

另外有一种只是在进化论盛行以后才有的改革家,这可拿索雷尔(当他是工团主义者时)作代表。这派人主张人生应该是不断的进步,但进步不是朝向一个确定的目标,目标在取得进步之前是完全无法明确规定的;而是每走完一步,就理解为已经得到一次进步。有见解比没有见解好,有言论比没有言论好,如此等等;但当一切动物都还是蒙昧不明的时候,不可能主张把取得见解作为改革的下一个步骤。然而它确实是下一步骤,这一事实反过来证明静止的保守主义是错误的。所以,这派人主张,一切改革都必须鼓励,因为其中必有一个(纵然我们不知道是哪一个)将证实是体现进化精神的。

这种见解无疑有一点真实性,不过很容易流为肤浅的关于进步的神秘主义,而且由于含糊不清,也不能当作实际政治的基础。历史上重要的改革家相信用猛攻夺取天国;他们常常建立了王国,但此王国已证明不是天国。

现在我再谈哲学家对于宣传自由的看法。吉本在叙述古代宽容精神时说:“在罗马世界流行的各种崇拜形式,在人民看来都同样是真的;在哲学家看来,都同样是假的;在地方长官看来,都同样是有用的。”我心目中的哲学家不至于说一切流行的信仰都同样是假的;但也不会承认无论哪一种信仰都无虚假,或者说,不会承认某一信仰偶尔免于虚假这一幸事能为人的智力所发现。至于非哲

学家的宣传家,则认为有他自己的宣传,那是真理的宣传,还有反面的宣传,那是虚妄的宣传。如果他以为应容许两者并存,那也是由于怕他自己的宣传遭到禁止。对有哲学思想的观察家来说,事情就不是这么简单了。

在哲学家看来,宣传的用处是什么呢?哲学家不能像宣传家那样说:“别针工厂是为制造别针而存在的;舆论工厂是为制造舆论而存在的。假如制造出来的舆论像两根别针彼此一样,而且又都是好的,那又怎么样呢?而且如果由垄断而成的大规模生产比竞争的小规模生产经济,那么,宣传和生产就有同样的实行垄断的理由了。不仅如此,一个竞争的舆论工厂,像一个竞争的别针工厂一样,通常并不制造与我厂出品同等优良的舆论,而制造旨在损害我厂出品的舆论,这就大大增加了不断给人民供应我厂产品所必需的工作量。所以,彼此竞争的舆论工厂必须加以禁绝。”我认为哲学家不能采取这种观点。哲学家必须主张:宣传的任何有益的目的不可以是使人武断地相信几乎肯定是错误的舆论,恰好相反,它必须是启发人们的判断、合理的怀疑以及对于相反意见的估计能力;这个目的只在宣传有竞争的情况下才能达到。哲学家要把人民大众比成一个听取两造辩护律师意见的法官,并且认为宣传上的垄断有如法官在审判刑事案件时只许原告或只许被告说话同样荒谬。哲学家绝不想要宣传的统一,而是主张对每一个问题人人都应尽可能地听到各方面的意见。他主张由一种报纸表达一切政党的意见,而不是不同的报纸各自为一个政党的利益服务并助长读者的武断。

争辩的自由有助于发展智力是明显的,但不一定要有竞争的

组织。英国广播公司容许争论。在皇家学会里,对立的科学理论都能发表。一般说来,学术团体不纵容有组织的宣传,而是分别给成员以各自宣扬自己学说的机会。这种组织内部的讨论要大家先取得一个基本的一致:例如研究埃及的学者,谁也不想请求军方来压服与他意见不合的另一个研究埃及的学者。一个社会在其管理形式问题上意见基本一致时,自由讨论就是可能的;没有这种一致,人们就感到宣传是动用武力的前奏,拥有武力的人自然企图垄断宣传。在意见分歧但不影响大家在一个政府下和平合作的时候,宣传的自由是可能的。十六世纪时,新教徒和天主教徒在政治上不能合作,但十八和十九世纪,他们却能合作,因而,在这个期间宗教宽容就成为可能的。稳定的政府结构对于理智的自由是不可缺少的;但不幸的是,它也可能是暴政的主要机器。这个困难问题的解决方法在很大程度上要由政体来决定。

第十五章 权力和道德准则

不管怎样，自希伯来先知时代以来，道德就有了两个不同的方面：一方面它是和法律相似的一种社会规定；另一方面，它又是关于个人良心的事情。就第一个方面说，它是权力工具的一部分，就第二个方面说，它又常常有革命的性质。类乎法律的道德，称为“积极的”道德；另一种则可称为“个人的”道德。我在本章想研究这两种道德相互间的关系以及它们和权力之间的关系。

积极的道德比个人的道德出现得早，或许比法律和政府也早。它最初是部落的习俗，法律就是从这些习俗中逐步发展起来的。试想一下如今在极原始的野蛮人中还可看见的关于谁能与谁结婚的特别详细的规则。在我们看来，这只是一些规则而已，但对于承认它们的人总该具有道德上的强制力，这同我们的禁止乱伦结合的规则使我们感到的道德上的强制力一样。这些规则的起源是不清楚的，但无疑有一点宗教意义。这部分的积极的道德似乎和社会不平等没有关系；它既不给人以例外的权力，也不设想有这种权力。在文明人中仍然有这类的道德规则。希腊教会不许同一个孩子的教父教母结婚。这一禁例没有社会目的（不管是好的还是坏的目的），而单纯是从神学来的。今天我们根据理性所承认的许多禁例似乎很可能起初都是迷信的。谋杀之所以要反对是因为这是

鬼魂的敌对行为，鬼魂不只是仇恨谋杀者本人，而且仇恨谋杀者所处的社会。因此社会对这种事就有利害关系，对付的办法不是惩罚就是举行洁净仪式。洁净仪式渐渐取得了精神上的意义，并和忏悔或赦罪等同起来，但它原来的仪式性质，从“用羔羊的血洗罪”这类话中仍然可以看得出来。

积极道德的这一方面虽然是重要的，但不是我所要研究的。我要研究的是公认的伦理准则之有助于权力的那些方面。传统道德的（通常大都是不自觉的）目的之一是使现有社会制度顺利运转。它成功地实现这个目的时，比警察的力量更省钱而更有效力。不过它容易遭到因要求重新分配权力而激励起来的革命道德的对抗。在本章中，我将首先研究权力对于道德准则的影响，然后再研究能不能为道德找到其他的根据。

教人服从是权力道德的最显著的例子。儿童有服从父母的义务，妻子有服从丈夫的义务，仆人有服从主人的义务，臣民有服从君主的义务，在宗教事务上俗人有服从教士的义务（以上更确切地说是过去存在的义务）在军队和宗教团体里，还有更专门的服从义务。这些服从义务的每一种都有与有关制度并行发展的长期历史。

我们先讲孝道。今天还有一些野蛮人把老得不能工作的父母卖给人家吃掉。在文明发展的某一阶段，一定有具有特殊远见的人想到，趁他的孩子还小的时候，能在他们身上培养一种心情，使他们在年老时养活他（可以想象，这是一个已经把自己的父母卖掉了的人）。当他联结一帮人，使他们支持他这种破坏性的意见时，我看他多半不会单是劝导别人要谨慎小心，我猜想他还会讲到

人权,讲到食果实为主的好处并讲到为儿女劳累一生以致筋疲力尽的老人在道德上是无可责难的。当时很可能有一个体力衰弱但异常聪明的老人,他的劝告使人觉得比他的肉更有价值。不管怎样,人们终于觉得父母应该尊敬而不应该吃掉了。在我们看起来,古代文明社会对于父亲的尊敬似乎是过分了一些,但应该知道要结束吃父亲赚钱习惯,是需要非常强大的阻止力量的。所以我们看到“十诫”说不孝顺父母的人要夭亡,罗马人认为杀害父母是最凶暴的罪行,孔子认为孝是道德之本。这一切都是手段(尽管是本能的、不自觉的),目的在于把父母的权力延续到孩子们需人照料的幼年时代以后。父母的权力,由于他们掌握财产当然也有所加强,但如果没有孝道,青年人也不会容许他们的父亲在已经衰老的时候还掌管着牛羊牲畜。

关于妇女对男人的服从,也发生过上述同样的情形。大多数的情况是,雄兽的较强体力并不是雌兽经久屈服的原因,因为雄兽对待异性不是经久忠实的。就人而论,达到一定的文明水平时,妇女对男人的服从比在野蛮人时期周备得多。而且这种服从经常为道德所激励,圣保罗说:男人“是上帝的形象和荣耀,但女人是男人的荣耀。起初,男人不是由女人而出;女人乃是由男人而出。并且男人不是为女人造的;女人乃是为男人造的。”(《哥林多前书》第11章,第7—9节)可见,妻子应该服从丈夫,而妻子的不贞比丈夫的不忠实是更重的犯罪。诚然,基督教在理论上认为通奸在两性是同等犯罪的,因为这是违背上帝的罪恶,但这种意见实际上并未生效,而且在基督教以前的时代,就是在理论上也没有这种意见。与有夫之妇通奸是不道德的,因为触犯了她的丈夫;但女奴隶和女

俘虏却是她们的主人的合法财产，跟她们发生性关系是不受谴责的。甚至在十九世纪的美洲，虔诚的基督徒奴隶主还抱有这种看法（虽然奴隶主的妻子不这样认为）。

男女道德之所以产生差异，其根源显然在于男人握有较大的力量。这样较大的力量，起初只是体力方面的，在这个基础上，后来逐渐扩展到经济、政治和宗教方面去。道德力量大大胜过警察力量，在这里表现得非常清楚；因为一直到最近，妇女对于体现男性支配地位的那些道德箴言都还真诚地信守，这就比不这样做省去许多必要的强制。

汉谟拉比法典是一个有趣的例子，可以说明在立法者心目中女人是如何的低贱。如果一个人打了一个上等人的怀孕的女儿并使她因伤致死，法典规定判处凶手的女儿死刑。从这个上等人 and 这个凶手之间的关系来说，这个规定是公平的；但用来抵命的女儿只是凶手的所有物，无权为自己要求活命。凶手打杀上等人的女儿，不是对那女儿犯了罪，而是对那上等人犯了罪。两个女儿都没有权利，因为她们都没有权力。

过去的国王们，直到乔治一世都是宗教崇拜的对象。

“一个君王是有神灵呵护的，叛逆只能在一边蓄意窥伺，作不出什么事情来。”^①

即使在共和国里，“叛逆”一词依然含有对神不敬的意味。在英国，政府从王权传统中得到了很多便利。维多利亚时代的政治家们，甚至包括格拉德斯通在内，都认为他们对于女王的义务是务必使她永远不会没有首相对她效忠。现在仍然有很多人认为服从

① 《哈姆莱特》第4幕，第5场。——译者

权威的义务就是对于君主的义务。这是一种正在衰退的情感，但正因其衰退，政府就不如从前稳固，右派或左派的独裁制就比以前更可能了。

巴佐特的《英国宪法》一书（至今仍然值得阅读），在开始讨论君主政体时这样说：

“女王九五之尊所起的作用是不可估量的。英国如果没有女王，今天的英国政府就会失败并且消灭。大多数人在报纸上读到女王在温莎斜坡上散步以及威尔斯亲王莅临赛马会这些事情时，认为对于小事注意得过多，重视得过分了。但他们是错误的；一个退隐的孀妇和一个空闲的青年，其行动何以如此重要，探索一下原因是有好处的。

“君主政体之所以是有力量的政体，最充分的理由是：它是易于理解的政体。人民群众理解它；他们很难理解世界上任何其他地方的其他任何政体。人们常说，人是受自己的想象力支配的，但更确切的说法是，人是受自己的想象力的贫乏支配的。”

以上巴佐特说得既正确又重要。君主政体使社会易于团结，一则对一个人效忠不像对一个抽象概念效忠那样难于摸索，二则王权在其悠久的历史进程中已积有人们对它的尊敬情感，而这不是任何新制度所能激起的。在君主世袭制已被废除的地方，经过一个或长或短的时期，通常会接着出现某种其他形式的个人统治：如希腊的僭主政治，罗马的帝国，英国的克伦威尔，法国的拿破仑，以及我们时代的斯大林和希特勒。这些人承受了一部分以前的忠君感情。俄国审理案件时，被告人在供词里对于服从统治者这项道德所表示的承认，就是用在最古老的传统专制君主国里也是适

当的；我们注意到这一点，觉得很好笑。但是新式的独裁者，除非是非常了不起的人物，却很难得到完全像过去世袭君主所享有的那种宗教性的崇敬。

就国王统治来说，我们已经知道宗教因素常被强调得妨碍国王的权力。不过，即使如此，它对于以国王为象征的社会制度仍然起了稳定作用。这种情况曾在许多半文明国家、在日本、还在英国出现过。在英国，国王不会错的说法，曾被用为剥夺国王权力的一种武器，但它却使大臣们比在没有国王的情况下享有更多的权力。凡有传统的君主政体的地方，反抗政府就得罪国王，依照正统的看法，就是罪恶和对神的不敬。所以大体说来，国王统治有维护现状的作用，不管是什么样的现状。它在历史上最有益的功能是创造一种有利于社会团结的广泛散播的情感。人生来不是很合群的，无政府状态的出现是一个恒久的危险，国王统治则在防止无政府方面起过很大作用。但在优点的反面，也必然有它的缺点，即它使古老的弊病经久保存，并加强了反对可取的变革的势力。在近代，这一缺点使它从地球上大部分地区消失不见。

僧侣权力，比其他任何形式的权力显然更与道德有关。在基督教国家中，德行存在于服从上帝的旨意，而懂得上帝旨意的是教士。前面说过，我们应该服从上帝而不应该服从人这一条箴言能够成为革命的箴言；在以下两种情况下就是这样：一是国家处于和教会对立的地位，另一是人们认为上帝直接向每个人的良心说话。前一种情况存在于君士坦丁以前，后一种情况则存在于再浸礼派和独立派当中。但在非革命时期，如有既定的和传统的教会，积极道德就承认教会是上帝与个人良心间的媒介。只要这种承认继续

存在，它的力量就是很大的；对教会的反抗被认为比其他任何反抗都更为邪恶。不过教会仍然有它的困难；因为假如教会过于明目张胆地利用自己的权力，人们就开始怀疑教会对上帝意旨的解释是否正确。这种怀疑普遍存在的时候，整个教会组织就要崩溃，宗教改革时期条顿族国家里的教会就是这样的。

就教会来说，权力与道德的关系，在某种程度上，正和我们前面所论的情况相反。积极道德教人服从父母、丈夫和国王，因为他们是有权力的；而教会之所以有权力却是因为它有道德权威。不过这一点只有在某种限度内是真实的。在教会稳定的地方，一种服从教会的道德就成长起来，正和先前服从父母、丈夫和国王的那种道德已成长一样。但在同一情形下，针对这种服从道德，革命的抵制也会成长起来。异端和宗派分立是教会所特别不能容忍的，所以它们就成为革命纲领中的主要内容。不过反对教权的结果是比较复杂的。教会是道德准则官方的保卫者，因此教会的反对者们很可能不仅在教义和教会统治方面反抗它，而且在道德方面也反抗它。他们的反抗可能比较严谨，像英国清教徒那样；也可能比较松弛，像法国大革命的革命党人那样。不过无论是严谨还是松弛，都将使道德成为个人私事，而不再像从前那样是由公众团体来正式作决定的问题了。

个人的道德，即使在它不如官方僧侣道德严厉的时候，也不可认为一般地比官方僧侣道德坏。相反，还有较好的证据。公元前六世纪时希腊人反对用人做祭神的牺牲品，而德尔法的神谕宣示所却力图保持严格的旧习，阻止这个合乎人道的改革。我们今天也有同样的情形；政府和公共舆论都认为跟亡妻的姊妹结婚是可

以允许的，而教会在它有权的限度内却仍然坚持旧的禁例。

在教会丧失了权力的地方，除少数特殊的人而外，道德并未真正成为个人的事情。就大多数人来说，道德是由舆论代表的，有一般邻里的舆论，也有有势力的团体（例如雇主团体）的舆论。从一个有罪的人的观点来看，这种变革可能是很微末的，也许是更糟的。个人有所得，那不是在他作为有罪的人的时候，而是在他作为法官的时候：他成了一个非正式的民主法庭的组成部分，而在教会势力强大的地方，他却必须接受教会当局的判决。道德感强烈的新教徒篡夺了教士的道德职能，并且用类似执政者的态度来对待别人的美德和恶行，特别是对后者：

你没有什么事情可做，除掉留心并揭发
你邻人的过失和愚行。

这不是无政府；这是民主。

我们所理解的道德准则是权力的表现这一论断并不完全正确。从野蛮人异族通婚的规定起，在文明的各个阶段里，都有些与权力无明显关系的伦理原则，在我们当中，谴责同性恋就可用来作为一个例证。马克思主义者认为道德准则是经济权力的表现，这比说它是一般权力的表现还要不确当。不过在许多情况下，马克思主义者的说法倒是正确的。例如在中世纪，最有权力的世俗人是地主，主教管区和修道院也从土地取得收入，仅有的投放资金的人是犹太人，于是教会对于“高利贷”，即收取利息的一切形式的贷

款就毫不犹豫地一概加以谴责。这是债务人的道德。随着富商阶级的兴起,旧的禁例不能再保持了。首先放松这一禁例的是卡尔文,他的追随者大都是富裕市民;继则是其他新教教派的信徒;最后是天主教会。^① 债权人的道德成为时兴的道德;欠债不还一变而为大罪。在实际上,纵然不是在理论上,教友派是不许破产者参加的,直到晚近才取消这个限制。

至于对待敌人的道德准则,在不同的时代有很大的差别。这主要是由于权力的获利用法有了差别。关于这一问题,我们先听听《旧约》是怎么说的:

“耶和华你神领你进入要得为业之地,从你面前赶出许多国民,就是赫人、革迦撒人、亚玛力人、迦南人、比利洗人、希未人、耶布斯人,共七国的民,都比你强大。

“耶和华你神将他们交给你击杀,那时你要把他们灭绝净尽,不可与他们立约,也不可怜恤他们。

“不可与他们结亲,不可将你的女儿嫁他们的儿子,也不可叫你的儿子娶他们的女儿。

“因为他们必使你儿子转离不跟从主,去侍奉别神,以致耶和华的怒气向你们发作,就速速的将你们灭绝。”^②

假使这些他们都照办了,那就“你们的男女没有不能生养的,牲畜也没有不能生育的。”^③

关于这七个国,在稍后的一章中说得更明白:

① 关于这个问题,参阅托尼·《宗教和资本主义的兴起》。

② 《旧约·申命记》第7章,第1—4节。——译者

③ 同上,第14节。——译者

“凡有气息的，一个不可存留……免得他们教导你们学习一切可憎恶的事。”(第 20 章，第 16 及 18 节)。

但是对于“离你甚远的各城、不是这些国民的城”，慈悲一些是可以允许的：

“你就要用刀杀尽这城的男丁；惟有妇女、孩子、牲畜和城内一切的财物，你可以取为自己的掠物。”(同上，第 13—15 节)。

应该记得，当扫罗杀死亚玛力人的时候，他因为做得不够彻底而发生了麻烦：

“他生擒了亚玛力王亚甲，用刀杀尽亚玛力的众民。

“扫罗和百姓却怜惜亚甲，也爱惜上好的牛、羊、牛犊、羊羔并一切美物，不肯灭绝；凡下贱瘦弱的，尽都杀了。

“耶和華的话临到撒母耳说，

“我立扫罗为王，我后悔了，因为他转去不跟从我，不遵守我的命令。”^①

从这几段话中，显然看出当犹太人的利益和异邦人的利益矛盾时，犹太人的利益应当压倒异邦人的利益。但在内部，宗教的利益，即僧侣的利益应压倒俗人的经济利益。上帝的话传给了撒母耳，但告诉给扫罗的却是撒母耳的话，话是这样说的：“我耳中听见有羊叫、牛鸣，是从哪里来的呢？”^②为了答复这一句话，扫罗只有招认自己的罪过。

犹太人极端厌恶偶像崇拜(连牛羊群里都显然潜伏着偶像崇

① 《撒母耳记上》第 15 章，第 8—11 节。

② 同上，第 14 节。——译者

拜的细菌),所以他们对于被征服者是毁灭得特别彻底的。不过在怎样处置被征服人民的问题上,古代没有哪一个国家承认有任何法律上或道德上的限制。惯例是杀死一部分而将其余一部分卖为奴隶。有些希腊人,例如欧里庇得斯在他的剧本《特洛伊妇女》里,企图创造一种情感来反对这种惯例,但未获成功。被征服者既然无权力,就无权要求仁慈待遇。这一见解,即使在理论上直到基督教出现时为止,也从未有人反对过。

对仇敌的义务是一个难说的概念。古代公认宽厚是一种美德,但也只有在它产生良好效果,即在它化敌为友的时候才是美德;否则就被谴责为软弱的表现。在已经引起危惧的时候,没有一个人盼望宽宏:罗马人对于汉尼拔和斯巴达克^①的部下一点也没表示过宽宏。在骑士制度时代,一个骑士可能礼遇一个被俘的骑士。但骑士与骑士之间的冲突本来不是很严重的;至于他们对待阿尔比派,就丝毫不仁慈了。在我们的时代,芬兰、匈牙利、德意志、西班牙等国的白色恐怖对待受难者几乎是同等残酷的,然而除政治上的反对党以外,几乎没引起过其他任何人的反对。同样,对于俄国所发生的恐怖,大多数的左派是宽恕的。现今也如《旧约》的时代一样,当敌人强得足以引起危惧的时候,事实上是不承认对敌人负有义务的。积极的道德实际上仍然只能在一个有关社会团体的内部起作用,所以实际上它仍然是政治的一部分。在没有世界政府的情况下,什么东西也不能使好斗成性的人承认道德上的

^① 斯巴达克是古罗马角斗奴隶,古代社会最大的一次奴隶起义的领袖。公元前71年起义军失败,斯巴达克牺牲。——译者

义务不是限于人类的某一部分承担的，除非把它们作为一种不能实现的理想。

在本章里，我已讨论了积极道德，但所论显然是不够的。概括说来，它是袒护现存权力的，它不给革命留余地，它一点也不为缓和斗争的残酷性出力，它也不给新道德见解的提倡者留地步。这里牵连某些理论上的难题，但在考虑这些难题之前，让我们来回想一下某些只有反对积极道德才能作到的事情。

世人是受到《福音书》的益处的，纵然没有达到如果《福音书》的感化力能更大时的那么多。从谴责奴隶制度和谴责压迫妇女的人那里，世人得到了一些益处。我们可以希望将来有一天世人还会从谴责战争和经济不公平的人那里受到益处。在十八和十九两世纪时，世人从宣传宽容的人那里，得到很多益处，也许将来在比我们今天更快乐的时代里，世人仍将受到他们很多益处。革命——反抗中世纪教会的革命、反抗文艺复兴时代君主国家的革命以及反抗现今财阀势力的革命——为了避免停滞不前，都是必要的。我们必须承认人类需要革命和个人道德，问题在于为它们作出安排，不使世界陷入无政府状态。

有两个问题应该加以考虑：第一，积极的道德，从它本身的立场出发，用什么样的态度对待个人的道德才是最明智的？第二，个人道德之受尊重，在什么程度上，有赖于积极道德？在讨论这两个问题的任何一个之前，必须谈一谈个人道德的含义是什么。

个人的道德可视为一种历史现象，或者可视为从哲学家的观点产生出来的。让我们先谈前者。

从历史可以知道，几乎每一个在世界上生活过的人，都曾极其

厌恶过某些行为。而这些行为，通常不仅是个人所厌恶的，并且也是全部落、民族、一派人或一个阶级所深恶痛绝的。厌恶的起源有时是不知道的，有时可以追溯到历史上某个道德改革家。我们知道穆斯林之所以不作动物或人的肖像是因为穆罕默德禁止这样做。我们也知道信奉正教的犹太人之所以不吃兔肉是因为摩西戒律断言兔肉不洁净。这些禁例，一经普遍遵守，就归属积极道德；但在起源的时候（无论如何就已知起源而论）它们却是属于个人道德的。

不过在我们看来，道德的含义终归比仪式的戒律广泛，不论是积极还是消极的。就我们所熟知的道德形态看，道德不是人所固有的，而似乎有很多独立的渊源——中国的圣贤，印度的佛教徒，希伯来的先知以及希腊的哲学家。这些人在历史上的重要性是难以估价过高的，他们在世的时候虽有先后，但总共不出几个世纪，都具有使自己异乎前人的特征。老子和庄子照自己的知识创立道家学说，而不是靠传统或别人的智慧。道家学说里没有特殊的道德程式，所包含的乃是一种生活方式、一种思维和感觉的方式，根据这些，用不着任何规则，遇事应该作什么会是很明白的。早期的佛教徒可以说也是这样认为的。希伯来的先知们，在他们的全盛时代，势力超过法律。他们提倡一种新的而且更加内向的美德。这种美德不是根据传统提出的，而是根据“上帝这样说”提出的。苏格拉底遵照他的守护神的命令行动，不是按照法定当局的要求行动；他准备随时殉道，而不肯不忠实于内心的召唤。这些人在他们的时代里都是叛逆者，而结果都得到人们的崇敬。他们身上的某些新东西终于被认为是当然的事情了，不过这些东西是什么，并

不完全容易说出来。

任何肯思考的人,如果他笃信一种具有历史渊源的宗教,或是他认为某种这样的宗教是先前宗教的改善,那么,他最低限度一定承认:凡在某种意义上优于从前的生活方式,乃是某个人或某一群人在反对他们当时的政府和教会的教导时首创的。由此得出:一个人提出自己的道德问题上的主张,即使违背自古以来全体人类所有的判断,他也不能总是错误的。在科学方面,现今每个人都承认对应原理,不过科学上检验新学说的方法已经是人所周知的,因此,一个新学说,不是很快地得到公认,就是根据传统之外的其他理由而遭到否定。在伦理学上,没有这种鲜明的检验新学说的方法。一个先知可以在他宣教的开头先说一句“上帝这样说,”对他来说,这就够了;但别人怎会知道他确实是得到神的启示呢?说也奇怪,《申命记》也主张通常在科学上认为无可争论的检验法,即凭预言的实现与否而断定它的真伪。“你心里若说,耶和华所未曾吩咐的话我们怎能知道呢。先知托耶和华的名说话,所说的若不成就,也无效验,这就是耶和华所未曾吩咐的,是那先知擅自说的。”^①不过现代人简直不能接受这种方法来检验伦理上的原则。

我们必须解答一个问题:伦理原则意味着什么以及能用什么方法(如果有的话)来检验它?

在历史上,伦理是和宗教联系在一起的。对大多数人来说,有权威就足够了:凡圣经或教会认为对的或错的,就是对_于的或错的。但有些人时常受到神的感召;他们知道什么是对的或错的,因为这

① 《申命记》第18章,第21—22节。

是上帝直接对他们讲的。依照正统的见解,这些人都是很久以前的人了;如果一个现代人自己宣称是他们之中的一个,那么,除非教会批准他的宣告,最好是把他关进疯人院去。不过这仅是叛逆者向独裁者转化的通常情况,无助于我们判断什么是叛逆者的正当作用。

我们能不能用非神学的词语来解释伦理呢?维多利亚时代的自由思想家毫不怀疑这是做得到的。例如功利主义者是有高尚道德的人,他们深信自己的道德有理性的基础。不过这个问题比他们所感到的实在要困难一些。

说到功利主义者,我们先来考虑一个问题。即行为的规则在任何时候都会是伦理学上自存的命题呢?还是总是要由这行为后果的好坏推论出来?照传统的看法,有些行为是罪恶的,有些行为是道德的,都不以其后果为转移。另外有些行为在伦理上是中性的,它们的善恶要看后果而定。无痛苦致死术或与亡妻的姊妹结婚应否得到法律认可,是伦理上的问题,而金本位制就不是伦理问题。伦理的问题,有两种界说,其中任何一种都将包括这一形容词所应用的一切场合。一个问题如果是(1)古代希伯来人感兴趣的,或是(2)只有坎特伯雷大主教才是正式的专家的,那么,这个问题就是伦理问题。这是伦理的一词的普通用法。显然,这是完全经不住驳斥的。

然而就我个人而言,有些行为是我所厌恶的,在我看来这种厌恶是道德的,但并不显然以对后果的评价为依据。许多人对我说,要保持民主政治(我认为这是重要的),只有向大量的儿童施放毒气,并作许多别的可怕的事情才行。在这个问题上,我觉得我不能

勉强同意使用这样的手段。我深信使用这些手段不能达到目的，即使达到，伴随而来的坏处也要超过民主政治所有的好处。我不很肯定他们的论点诚实到何等程度：即使我被说服相信使用这些手段可以达到目的，而且别无其他办法；我想我也会拒绝这样的手段的。在另一方面，心理上的想象使我确信凡是我认为好的事情没有一件是能用这样的手段取得的。从整体来看，我认为，从哲学上说，一切行为都应该用它们的后果来评定；但这样做是困难的，难确定的，而且是费时间的，所以在实际上可取的是不等调查后果，某些行为就应受谴责，另一些行为就应受称赞。所以我要和功利主义者一起说，在任何情况下，照事实材料看，正确的行为是一切可能行为中很可能产生最大善恶顺差（所产生的善大于恶的顺差）的行为；这种行为可以受到现有的道德准则的鼓励而完成。

承认了上面的见解，伦理就归结为对于“善”和“恶”加以界定，不是作为手段，而是它们本身就是目的。功利主义者说的善就是快乐，恶就是痛苦。如有人不同意他们这种说法，那么，他能提出什么论证呢？

你不妨考虑一下各种有关人生目的的见解。甲说：“善就是快乐”；乙说：“善对于雅利安人是快乐，而对于犹太人是痛苦”；丙又说：“善就是赞美上帝，并永远把荣耀归于他。”这三种人主张的是什么呢？他们有什么方法能彼此说服呢？他们不能像科学工作者那样诉诸事实：没有事实和这类争执有关系。他们的分歧处于愿望领域之内，而不在事实之陈述的领域之内。我并未断言，当我说“这是善”的时候，我的意思是“我向往它”；只是一种特殊的愿望才能使我称某一事物为善。这种愿望在某种程度上一定不是个人

的；它一定和使我感到满意的事事有关系，而不仅和我个人的情况有关系。一个国王也许说：“君主制度是善的，我很高兴我是君主。”这句话的前一部分，无疑是伦理的，但他身为君主所感到的快乐，却只有在他总览全局，确信没有别人能像他那样当好君主的时候，才是伦理的。

我在先前写的《宗教与科学》里曾提出不要把对于事物真实价值的判断解释为一种主张，而应解释为关于人类愿望的一种愿望表现，当我说“憎恨是恶”的时候，我实在是说“但愿没有一个人心怀憎恨”。我不是在提主张，而仅是表示某种愿望。听者能领会到我有这个愿望，但这是他所能领会到的唯一的事实，而且是心理上的事实。至于伦理上的事实，是没有的。

过去伟大的伦理改革家们不是比别人知道得更多，而是比别人愿望得较多，说得更确切些，他们的愿望比寻常人的愿望更不是个人的，并且范围更广阔。大多数人只愿望自己幸福；相当多的人愿望儿女幸福；不少的人愿望国家幸福；也有一些人真诚并且强烈地愿望全人类幸福。这些人看到许多人没有与他相同的愿望，也看出这是普遍幸福的一重障碍，于是他们就希望别人也像他们那样感觉到相同的愿望；他们这种希望就体现在“快乐是善”的说法里。

一切伟大的道德家，从释迦牟尼、斯多噶派哲学家以迄近代，都把善看成是（假如可能的话）人人都能平等享受的东西。他们不以为自己是王子，是犹太人，或是希腊人；他们仅把自己看成是普通人。他们的道德都有双重渊源：一方面他们尊重自己生命中的某些因素；另一方面，同情心使他们为别人希望他们自己所希望的东西。同情心是普及道德的一种力量；我所说的同情心，是一种感

情,而不是一种理论原则。同情心在某种程度上是本能的:一个小孩子哭会带动另一个小孩子不乐。不过同情心也有天性的限制。猫对老鼠没有同情心;罗马人,除象以外,对其他任何动物没有同情心;纳粹党对犹太人一点也没有同情心;斯大林对富农也一点也没有同情心。在同情心受到限制的情况下,善的概念相应的受到限制。善就仅仅成为大人物、超人、雅利安人、无产阶级或基督弟兄会所独享的。这一切都是猫捉老鼠的道德。

反驳(如果能够的话)这种猫捉老鼠的道德,不是理论问题,而是实际问题。设有两个精通这种道德的内行,像好拌嘴的小孩一样,两人一开始都说:“我们玩吧!你扮老鼠我扮猫。”“不行,不行。你不能扮猫,由我扮。”这样你争我吵,他们往往就变成一对斗得只剩下尾巴的猫儿了。但如他们之中有一人获得完全的胜利,他就可以创立他的一套道德;这样,我们就有了吉卜林那样的作家和“白种人的责任”,或者“北欧人种”或者类似的鼓吹不平等的信条。这些信条必然只投合猫的心意,而不投合老鼠的心意,它们是用暴力强加在老鼠身上的。

伦理上的争议,通常只是关于手段的,而不涉及目的。我们可以用不经济为理由来攻击奴隶制度;我们可以认为自由妇女的谈话更有趣味,借以批评对妇女的压迫;我们还可以说宗教迫害所逼出来的信仰不会是真诚的,以此为理由(顺便说一句,这完全是虚妄的理由)而认为宗教迫害是可悲的。不过在這些理由的背后,通常都有目的上的分歧。有时候,如在尼采对基督教的批判里,这种目的上的分歧赤裸裸地表现了出来。按照基督教的伦理来说,一切人的价值都是一样的;在尼采看来,多数人只是英雄的工具。处

理目的方面的争议,不像处理科学上的争议那样能诉诸事实,而是必须设法改变人们的感情的。基督教可以致力于激发人们的同情心;尼采哲学可以激发人们的自豪感。经济和军事力量可以加强宣传。一句话,这些争论乃是通常的权力之争。任何一个信条,哪怕是宣扬普遍平等的信条,都可以成为某一派人得势的手段;例如,在法国革命用武装力量传播民主主义的时候,就出现过这种情形。

在伦理斗争里,和在政治斗争里一样,权力是手段。就过去发生过最大影响的那些伦理体系来说,权力不是目的。尽管人们彼此憎恨,彼此剥削,彼此残害,但直到晚近,他们对于提倡不同的生活方式的人,还是尊敬的。以世界大同为宗旨的主要宗教,代替了人类早期的部落的和民族的信仰,它们看人就是人,而不是犹太人或异邦人、奴隶或自由人。这些宗教的创始人对世人有普遍的同情心,因此人们认为他们的智慧超过一时的暴躁的专制君主。但结果不全是这些创始人所能想望的。在宗教裁判所宣判死刑的时候,不得不由治安人员禁止暴民攻打被判刑的人,如果他们所希望看见的那个应该活活被烧死的人,由于最后放弃了异端见解而得到先绞后烧的特别待遇,那么,他们就会狂怒起来。虽是这样,普遍同情心原则却先征服了一个大教区,接着又征服了另一个大教区。感情领域中的普遍同情心,类似知识领域中的普遍好奇心,两者对于思想的成长,同是重要的因素。我不信能长期回复部落的或贵族的伦理;自释迦牟尼时代以来,人类的整个历史是指向相反的方向的。人们不管怎样热切想望权力,在反躬自省时,还是认为好的东西却不是权力。这可以拿人类认为最近乎神圣的那些人的

高尚品质来证实。

我们在本章开端时所研究的传统的道德规则，如孝顺父母、服从丈夫以及忠于君主等，现今已全部或局部衰亡了。在这些规则衰亡之后，或则不再有道德节制，如在文艺复兴时代那样，或则继之以在许多方面比废弃的道德准则更为严格的新准则，如在宗教改革时期那样。在我们今天，对国家忠诚这一条道德，在积极道德中所占的地位比以前大得多；这是国家权力增加的自然结果。至于与其他团体（例如家庭和教会）有关的道德，却已没有从前那么大的控制力量了；不过我还没看到有什么证据能说明道德原则和道德情感对人们行动的影响，就其总结果看，今天少于十八世纪或中世纪时期。

让我们作一总结性的分析以结束本章。原始社会的道德准则，在那时的社会里，一般都相信有其超自然的起源；这样相信，我们多少是认为没有道理的，但在一定程度上，它表现有关社会里的权力均势：神认为服从有权力的人是义务，但有权力的人却不可暴虐到引起反抗的地步。然而在先知和圣贤的影响下，产生了新的道德，有时与旧道德并存，有时则取旧道德而代之。先知和圣贤（很少有例外）看重权力以外的东西，例如智慧、正义、博爱等，并且使很大一部分人相信这些东西比自身的成就更值得追求。因先知或圣贤想要改革的社会制度的某方面而受苦的人们，之所以拥护先知或圣贤的意见，是有他们自身的理由的；他们的利己主义和先知或圣贤的无私道德相结合，就使由此而产生的革命运动成为不可抗拒的了。

现在我们可给叛逆在社会生活中的地位做一个结论。叛逆有

两种：一种是纯从个人出发的，另一种是由建立新社会的愿望引起的，这个新社会与叛逆者所处的社会是不同的。在后一情况下，别人可能也有同样的愿望；从许多例子看来，除现行制度下的少数利益既得者以外，这种愿望且为大家所共有。这种叛逆者是建设性的，不是无政府的；即使他所参加的运动造成暂时的无政府状态，最终的目的也还是建立一个稳定的社会。他和无政府主义叛逆者的不同之处，在于他的目的具有非个人的性质。就一般群众来说，只有事实才能判定一次叛逆事变应否认为正当；当叛逆事变已经被认为正当的时候，原来的当权者，就他自己的观点看，明智的办法是不要进行无望的抗拒。个人也许能看得出哪一种生活方式或哪一种社会组织制度比现行制度能使人类的愿望得到更多的满足。假如他看得对，而且能说服别人信从他的改革方案，那么，他就是正当的。没有叛逆，人类就会停滞不前，不公正的现象也将得不到纠正。所以不服从当局的人，在一定的情况下，是有正当作用的，只要他不服从的动机是为了社会而不是为了个人。不过关于这一问题，由于它本身性质的原故，是不可能定出规章条例来的。

第十六章 权力哲学

在这一章里，我的目的是考查一下某些主要是对权力的爱好所激起的哲学。这里我不是说权力是这些哲学的题材，而是说权力在这般哲学家的行而上学和伦理判断中是他们的自觉的或不自觉的动机。

我们的各种信念是愿望与观察在不同程度上相结合而形成的。有些信念的愿望成分很小；另一些信念的观察成分很小。严格根据经验中的事实所能确认的事物是很少的，而当我们的信念越出了这一范围时，愿望对于信念的产生就起了作用。但在另一方面，有些信念虽然能在其为正确或错误没有事实证明的情况下存在许多年代，但在已有明确的结论性证据证明其为虚妄时，就几乎不能长期存在下去了。

哲学比生活更统一。在生活中，我们有许多愿望，但哲学通常只有使全部哲学首尾一贯的一个主导愿望。

世界和生活是十分零碎的片断。

我将求助于德国教授，

他知道怎样综合人生，

并从中得出可以理解的体系。

各种各样的愿望支配过哲学家的工作。有求知的愿望,也有完全是另一回事的证明世界为可知的愿望。有追求幸福的愿望、有追求美德的愿望,也有两者综合起来的救世愿望。有追求与上帝或他人合一的愿望。还有追求美的愿望、追求享受的愿望,最后是追求权力的愿望。

主要的宗教旨在追求美德,但通常也还追求另一些东西。基督教与佛教企图救世,但它们比较神秘的宗派也祈求与上帝或宇宙合一。经验主义哲学追求真实,而唯心主义哲学,从笛卡儿以至康德,则追求确实;实际上,一切伟大哲学家,直到包括康德为止,他们所关注的主要是属于人性之认识部分的愿望。边沁和曼彻斯特学派以快乐为目的而财富为主要手段。近代的一些权力哲学,主要是作为曼彻斯特派学说的反应而兴起的,它们反对以一系列的快乐为人生目的的看法,责备这样的目的既支离零碎又不够积极有力。

人生既然是人的意志力与不可控制的客观事实两者间不断的相互作用,所以在自己权力欲指导下的哲学家对于不由自己意志支配的事实所产生的作用,就估计得最低或加以诋毁。我现在想的不仅是那些颂扬暴力的人,如马基雅维里和《理想国》里的色拉西马克斯,并且也想到那些发明理论、用形而上学或伦理学的外衣掩盖自己热爱权力的人。近代这种哲学家中最早而又最彻底的一个就是费希特。

费希特的哲学是从自我出发的,以自我为世界上唯一的实在。自我之所以存在是因为它设定了它本身。虽然没有其他事物存在,但自我总有一天要听到轻轻的叩门声,于是自我就设定非我。

然后,费希特的哲学又进而论及流出说^①。费希特的流出说跟诺斯替派的神学的流出说不是不相像的,只是诺斯替派认为流出是上帝所赐,并把自己看得很渺小,而费希特则认为不必划分神与自我的区别。当自我跨出了形而上学领域以后,它进而断定德国人是好的,法国人是坏的,因而攻打拿破仑是德国人的责任。当然,德国人和法国人都只是费希特的流出物,不过德国人是较高级的流出物,也就是说,他们更接近于最后的实在,也就是费希特的自我。亚历山大和奥古斯都曾自命为神,并强迫别人表示赞同;费希特不居于统治地位,既然不能很好地宣告自己的神性,于是在无神论的罪名下失掉了职业。

显而易见,像费希特的这种形而上学是不承认有社会义务的,因为外在世界不过是自我梦想的产物而已。唯一可以想象得出的适合于这种哲学的伦理,就是自我发展的伦理。然而不合逻辑的是,一个人可以把自己的家庭和国家看作比别人更为亲密的自我的一部分,因而更为宝贵。因此,种族信念和民族主义信念在心理上都是唯我论哲学的自然结果,而对权力的爱好显然激励着哲学理论的思想,权力又只有依靠别人的帮助才能获得的时候,尤其如此。

这一切就是通常所称的“唯心论”,据认为它在道德上比承认客观世界实在性的哲学要高尚些。

就哲学来说,独立于自己意志之外的实在是包含在“真实”这一概念中的。照常识的看法我的信念的真实性,在大多数情况下,并不决定于我所能做到的事情。诚然,假如我相信明天我将吃早饭,这个信念如果是真实的,那一部分是由于我有这样作的将来的

^① 流出说认为万物都是从神的本质中流出的。——译者

意志；但假如我相信恺撒是在三月十五日被刺死的，那么，能使这个信念成为真实的就完全处于我的意志力之外了。对权力的爱好所激起的哲学，觉得这种情形是不愉快的，因此就以各种方法破坏关于事实的常识概念，不认为事实是信念真伪的根本。黑格尔派主张真实不在于和事实一致，而在于我们信念的整个体系的一贯性。假如你的各种信念能像一部好小说上的情节那样配合得当，你的各种信念就是真实的。其实，小说家的真实和历史家的真实，其间是没有差别的。这种说法使创造性的想象力得到了自由；它把这种想象力从假想的“真实”世界的束缚中解放出来。

实用主义，就其某些形态说，是一种权力哲学。在实用主义看来，如果一个信念所产生的各种结果是愉快的，这个信念就是“真实”的。现今人们能使一个信念的各种结果成为愉快的或是成为不愉快的。假如你生在一个独裁者的统治之下，你相信他的功绩比别人的好就比不相信有更愉快的结果。在认真施行迫害的地方，照实用主义者看，官方的信条都是“真实的”。所以实用主义哲学赋予当权者以形而上学的万能，这是比较平常的哲学所不肯承认的。我不是说大部分的实用主义者都承认他们的哲学有这些后果；我只是说这确是一些后果，并且实用主义者之攻击对于真实的通常看法是他们爱好权力的结果，尽管爱好对待自然界的权力也许多于爱好对待他人的权力。

柏格森的创造性进化论也是一种权力哲学。这种哲学异想天开地展现在萧伯纳所写的《重获长生》的最后一幕里。柏格森主张，智力应被斥为过分被动的、纯粹冥想的；我们只有在激烈的行动（例如骑士的进攻）中，才能看得真实。柏格森相信动物之所以

获得眼睛,是因为它们觉得能看是一种愉快;它们的智力是蒙昧不明的,所以不可能想到看,可是直觉却能演出奇迹。在柏格森看来,一切进化都是由愿望产生的,而且如果愿望很强的话,所能成就的事情是没有止境的。生物化学家为了理解生命的机制所作的许多探索都失败了,因为生命本来不是机械的,而且生命的演进始终是智力本来就不能预先想象的;只有在行动中生命才是能够理解的。由此推论,人应当是感情用事的、没有理性的,柏格森是很幸运的,人们通常正是如此。

有些哲学家不让他们的权力欲的冲动支配他们的形而上学,可是在伦理学里却任其放纵。尼采就是这类哲学家中最重要的一个。他把基督教道德看成奴隶的道德而加以排斥,并以一种适合于英雄统治人物的道德来代替它。当然,这种理论本质上不是什么新鲜的东西,其中有几分可在赫拉克利图的哲学里找到,有几分可在柏拉图的哲学里找到,还有很多可在文艺复兴时代找到。不过在尼采的身上,这种理论得到了完成,并且是有意识地用来反对《新约》的教义的。照尼采的看法,人民群众本身没有价值,他们仅仅是使英雄伟大的工具。英雄有权伤害人民群众,假如这样做能促进英雄的自我发展。事实上,贵族政治的统治方式只有这样的伦理学才能证明其为正当;但是基督教的学说则认为在上帝的眼睛里一切人都是平等的。民主政治能从基督教教义找到支持,而最能支持贵族政治的伦理学则是尼采的伦理学。尼采的查拉图斯特拉这样说:“如果世上有神的话,我怎能忍受我不当神呢?所以神是没有的。”上帝必须退位以便让出地方给世俗的暴君。

喜爱权力虽然是正常人性的一部分,但就某种严格意义来说,

权力哲学却是荒谬的。客观世界(无论指物质还是指其他的人),其存在乃是议论的事实根据,这尽可以使某种自尊心蒙羞受辱,但只有疯人才能加以否定。容许爱好权力的心理歪曲自己的世界观的人,在每一所疯人院里都可以找到:甲自以为是英格兰银行的总裁;乙自以为是英国国王;而丙则自以为是上帝。一些极相类似的妄想,如由受过教育的人用晦涩难解的语言表达出来,就会通往哲学教授的职位,如果由易动感情的人用雄辩的语言表达出来,就会通往独裁者的职位。经过医生证明的疯人,在担心他闹事的时候,就把他禁闭起来,因为他容易作出凶暴的事情。可是未经医生证明的各色疯人却被授予指挥强大军队的职责,能把死亡和灾难加在他能所及的一切精神正常的人们的头上。疯狂之在文学、哲学以及政治上得势,是我们的时代的特征之一,而疯狂的成功形式几乎完全是从权力欲的冲动产生出来的。

要理解这种局势,我们必须研究权力哲学和社会生活的关系,这比人们可以料想到的更为复杂。

让我们首先从唯我论谈起。当费希特主张一切都从自我出发的时候,读者并没有说:“一切事物都从费希特起始!多么荒谬!一直到几天前我才听人谈到他。他出世以前的一切时代又是怎样的呢?难道他真以为他发明了它们吗?多么可笑的狂想!”我要重说一遍,读者并未讲这种话;他已经以自己代替了费希特,觉得这种论点不是不可信的。他这样想:“要不是我有了一些经验,愿意用我的经验解释我出世以前的一个时期,关于过去的时代,我知道些什么呢?要不是我在地图上见过我从来没有到过的地方,在书本上读过它们,或听过别人谈过它们,关于这些地方,我又知道些什

么呢？我所知道的仅仅是我自己的经验；此外都是值得怀疑的推断。假若我愿意把我自己放在上帝的位置上，并说世界是我创造的，这时没有什么东西能证明我是错误的。”费希特主张世上只有费希特，一个研读这种论点的叫约翰·斯密的人下一个结论说世上只有约翰·斯密，而他从不会注意到这并不是费希特所说的。

这样，唯我主义就有可能变成某种社会生活的基础。各个自以为是上帝的一群疯人可以学会彼此以礼貌相待。但礼貌只有在每个上帝觉得他的万能权力没有受到其他任何神道侵犯的时候才能维持。假如某甲自以为是上帝，他可以容忍别人也自称为神，只要别人的行为有助于完成他的目的。但如某乙敢于阻挠他，并提出证据来证明他不是万能的，某甲的怒火就要燃烧起来，看出某乙是撒旦或撒旦的一个仆人。某乙对于某甲当然也要有同样的看法。各人将形成党派，并将发生战争——痛苦、残酷、疯狂的神学上的战争。把某甲读为希特勒，把某乙读为斯大林，这样，你就可以得到一幅现代世界的图画。希特勒说：“我是才智之士”，斯大林说：“我是辩证唯物主义！”既然各方的主张都得到军队、飞机、毒气和天真热情者的广泛支持，双方的疯狂性就仍然没有受到注意。

其次，再谈一下尼采的英雄崇拜。尼采认为“粗笨的群众”应该为英雄而牺牲。当然，钦佩尼采的读者相信自己就是英雄，而把某某坏蛋（靠可耻的阴谋而赶在他前面的人）看成是“粗笨的群众”之一。可见，尼采的哲学是极好的。但如某某坏蛋也读了尼采的哲学，也赞美它，那么，应该怎样判断谁是英雄呢？显然就只有诉诸战争了。两人中有一个取得胜利之后，胜利者势必力求保住他的权力，以继续证明他有资格称为英雄。为了能作到这一点，他必

须创立强有力的秘密警察制度。他将生活在遭受暗杀的忧虑之中,除他以外的每一个人则将感到有被人检举的威胁。这样,英雄主义的崇拜,结果是使全国人都成了战战兢兢的胆小鬼。

实用主义认为一个信念如果有愉快的结果就是真实的信念,这理论也发生同样的麻烦。究竟使谁觉得愉快呢?相信斯大林,这使斯大林觉得愉快,但托洛茨基就觉得不愉快了。相信希特勒,这使纳粹党员觉得愉快,但被纳粹党员关在集中营里的人就觉得不愉快了。证明信念之真实的愉快结果,应该由谁享受呢?只有暴力才能决定这个问题。

权力哲学,就其对社会所产生的后果而言,是自己否定自己的。我自以为是上帝的信念,如果别人没有,就会弄得我遭受禁闭;如果别人也有,那就要引起战争,而在战争中,我很可能死去。崇拜英雄使全国的人成为懦夫。相信实用主义,假如普及的话,就会引起暴力的统治,而这是不愉快的;所以,根据它自己的评判标准,相信实用主义是错误的。假如社会生活是要使社会的愿望得到满足,它就必须以某种不以权力爱好的哲学为其基础。

第十七章 关于权力的伦理学

前面已经讲了很多和权力有关的各种弊害,似乎可以很自然地得出一个禁欲主义的结论,并且似乎可以很自然地主张,作为个人最好的生活方式,应该完全放弃想影响别人的一切企图,不管目的是好是坏。自老子以来,有过很多聪明善辩的人赞成这种主张。坚持这种主张的,有许多神秘主义者,有清静主义者,也有许多洁身自好的人,并且把这种主张看为一种心理状态而不是一种行为。我不能赞同这些人的意见,尽管我承认他们中间有些人是非常仁慈的。但他们之所以是仁慈的,是因为虽然他们自以为否定了权力,而事实上他们所否定的只是某种形式的权力;假如他把权力全盘否定了,他们就不会发表他们的学说,就说不上仁慈了。他们所否定的是强制的权力而不是建立在说服之上的权力。

爱好权力,就其最广泛的意义说,是一种愿望,愿望能对外在的世界(无论是人类的还是非人类的)产生预期的效果。这种愿望是人性中的一个主要部分,就奋发有为的人说,还是很大而且很重要的部分。每一种愿望,如果不能立时得到满足,就会使人希求得到满足它的能力,从而引起对权力的某种形式的爱好。不管是最好的愿望还是最坏的愿望,这一点都是真实的。假如你爱你的邻人,你就会希望得到权力来使他快乐。因此,如果对权力的爱好一

概加以谴责,那就是谴责对邻人的友爱。

不过,作为一种手段而企求权力与作为一种目的而企求权力,两者间是大有区别的。把权力作为手段而求之的人,必然已经先有一种别的愿望,然后又产生一种希望,希望能够实现他已有的愿望。至于把权力本身当为目的而求之的人,他将根据实现目标的可能性而择定他的目标。例如在政治上,一个人希望看到某些措施得到实现,这就使他参加公共事务;而另一个人只希望他个人得到成功,他就采取看来最能获致所希望的结果的任何方案。

基督在旷野里所受的第三次诱惑就表明这个区别。他被允许得到世上的一切王国,只要他肯跪下来向撒旦礼拜;就是说,他被允许得到实现某种目的权力,不过这些目的不是他心目中的目的。这个诱惑,几乎是每一个现代人都要受到的,不过在形式上有时是明显的,有时是非常微妙的。一个人纵即使是社会主义者,也可能接受保守党报纸的一个职位;这种形式是比较明显的。他也可能对于用和平手段达成社会主义这一点感到失望,并且成为共产主义者。其原因,不是他认为他所希求的东西这样一来就可以实现,而是他认为这样一来总可以实现一些什么。在他看来,鼓吹他所希求的东西而不能成功,比成功地提倡他所不希求的东西更加无益。但如他的欲望(个人的成功除外)是强烈的,而且是明确的,那么,除非满足了他的那些欲望,他的权力欲将不会得到满足,并且如果为了求取成功而改变他的目标,在他看来,那就是可以视为崇拜撒旦的叛教行为。

对权力的爱好,假如要它结出善果来,就必须与权力以外的某种目的有密切关系。我并不是说一定不要为权力而爱好权力,因

为为权力而爱权力的动机在生气勃勃的事业里是一定要发生的。我的意思是说,追求其他某种目的的愿望必须强烈得使权力必须有助于实现这一目的,否则权力就不能令人满意。

光有权力以外的其他目的还不够;还要求这个目的必须在实现后能有助于满足别人的愿望。假如你的目的在于有新发现,在于艺术创造,在于发明一种节省劳力的机器,或在于调解两个迄今相互敌视的团体,那么,如果你成功了,你的成功除你自己之外也很可能是别人满意的原因。假如对权力的爱好能成其好事,它必须履行的第二个条件是,它必须与某种目的联系起来,这个目的和别人的愿望是(概括地说)协调一致的,如果实现了,别人也将受其影响。

还有第三个条件:不过有点更难说得简洁明了。实现你的目的所用的手段,不可使附带的流弊超过目的实现后所可得到的良果。各人的性格和愿望是在不断变化的,这是他的行为和遭际所产生的结果。暴力繁育暴力,不义繁育不义,不但繁育在施加者的身上,也繁育在被施加者的身上。失败,如果是不彻底的,会产生愤怒与仇恨;如果是彻底的,失败者会成为槁木死灰、懒散无为。不管战争的原始动机怎么高尚,用武力得来的胜利总是要产生残忍和对失败者的鄙视。所有这些道理,纵然并不证明从来没有任何善良的目的能靠武力实现,却也的确表明武力是很危险的,并且表明在武力猖獗的时候,任何本来善良的目的,在斗争结束之前,都可遭到忽视。

然而文明社会的生存,不可能没有某种武力因素,因为社会上还有犯罪者和违反社会利益的野心家,如不加以制服,就会很快地使社会倒退到无政府的和野蛮的状态。在武力不可避免的地方,

它应该由合法的当局依照刑法所体现的社会意志来行使。不过关于这一点有两项困难。第一,武力的最重要的用途在于国与国之间,而国与国之间没有公共的政府,也没有有效地为世人所公认的法律或司法权威。第二,武力集中在政府之手,会使政府在某种程度上对社会中的其他人施行暴政。这两个难题都在下一章研究。在本章中,我联系个人道德来研究权力,而不论权力和政府的联系。

爱好权力,犹如好色,是一种强烈的动机,对于大多数人的行为所发生的影响往往超过他们自己的想象。因此可以这样说:产生最好效果的伦理是一种对爱好权力的反对按理说不过去的伦理:既然人们在追求权力中,很容易违反他们自己的道德准则,因此可以说,如果他们的道德准则订得过分的严格,他们的行为就可以接近于正确。不过提出伦理学说的人几乎不能容许自己受这些考虑的影响,如果能够,他就不得不为道德而有意说谎。只想教导别人而不想说实话,这是毁坏传教士和教育家的祸害;不管在理论上怎样为它辩护,它在事实上仍是十足有害的。我们必须承认人们由于爱好权力而做了坏事并将继续做坏事,但我们不应该因为这一点,就把我们所认为的处于某些形式和条件下有益或至少无害的权力爱好也说成是要不得的。

一个人爱好权力所采用的形式,决定于他的性情、他的机遇、他的才能;而他的性情又大都是由他的环境造成的。因此,要把一个人对权力的爱好纳入特定的轨道,就成为使他得到适当的环境、适当的机遇和适当的才能的问题。这里没算上天赋气质的问题,因为天性在其可能改正的范围内,是优生学上的问题,但是大约也

只有一小部分人不能用上述方法导之择取有益的行动方式。

先从对性情有影响的环境谈起：残暴的冲动性，通常不是发端于一个人的不幸的儿童时代，就是发端于他的某种经历，例如内战之类，在内战里，灾难与死亡是司空见惯的；青少年时代精力没有正当出路，也可能产生同样的后果。如果人们早年有良好的教育，又不曾生活在强暴的环境里，而在寻求职业的时候也不曾有过分的困难，我想很少有人会是残暴的。如果具备了这些条件，大多数人对权力的爱好，假如可能的话，就宁愿寻找一条善良的或至少无害的出路了。

机会问题有积极与消极两方面：重要的是，不应有机会让人去干海盗、土匪或独裁者的事业；同等重要的是，应该有机会让人从事不如海盗、土匪或独裁者生涯那样有害处的职业。必须有强有力的政府以防止犯罪；必须有明智的经济制度以防止合法打劫的可能性，并对尽可能多的青年提供有吸引力的发迹机会。这在日渐其富的社会中，比在日渐其穷的社会中容易得多。没有什么像财富的增加那样能提高社会的道德水平，也没有什么像财富的减少那样能降低社会的道德水平。现今从莱茵河以迄太平洋这一地区上的一般景况之所以如此苛酷，很主要的原因是太多的人比他们的上一辈穷了。

在决定权力的爱好形式上，技能的重要性是很大的。大体说来，除某些现代形式的战争外，破坏并不需要什么技能，而建设则总是需要一些技能，最高形式的建设，还需要很多的技能。已经学会难学的技能的人，大都以施展他们的技能为乐事，并且情愿干这种较难的活动而不愿干比较容易的；这是因为假定其他一切条件

相等,困难的技能更能满足对于权力的爱好。一个学会从飞机上投掷炸弹的人宁愿干这种职业,而不愿干在和平时期可能给他干的那些单调无聊的职业;但是一个学会了(比如说)抗治黄热病的人又情愿干这种工作而不愿干战时的军医工作。现代战争要求很多种技能,这就有助于使现代战争对于各色各样的专家都有吸引力。许多科学技能在平时或战时是同样需要的;一个爱好和平的科学家无法保证他的发现或发明不会被用来扩大下次战争的破坏性。不过,大体上说,主要用于和平事业上的技能跟主要用于战争上的技能还是有区别的。既然存有这种区别,那么,一个人的技能如果是属于前一种的,他对权力的爱好就会使他倾向和平,但如果是属于后一种的,他对权力的爱好就会使他倾向战争。这样,专门技术训练在决定权力爱好要采取何种形式上,就能起很大的作用。

说服是一回事,武力又是一回事,这种说法并不完全正确。有多种(其中有许多甚至是人人赞许的)形式的说服实在就是武力。试看我们是怎样对待儿童的。我们不对他们说:“有人说地球是圆的,也有人说是平的。将来你们长大了的时候,如果有兴趣的话,可以把他们的论据检查一番而作出你们自己的结论。”我们不说这些而只说:“地球是圆的。”到了儿童成长到能够检查论据的时候,我们的宣传业已堵塞了他们的思想,因此,“地平学会”即使是最有说服力的论证,在他们心里也不能产生印象了。同样的道理也适用于我们认为真正重要的道德箴言上,例如“不要挖鼻孔”或“不要用刀吃豆子”。用刀吃豆子可能还有值得赞许的理由(不过我不知道),但在早年受了说服的催眠式的影响,我已经完全不能鉴赏这

些理由了。

权力的伦理,不在于区别何种权力是正当的以及何种不是正当的。正如刚才我们所看到的,在某些情况下,我们所赞成的那种形式的说服,实质上却是行使武力。差不多每个人都会赞成在一些不难想象的情况下对人身行使暴力甚至于杀害。假定你突然看到盖伊·福克斯^①正给导火线点火,假定你只有开枪打死他才能阻止这场灾祸,那么,即使是和平主义者,也必然有多数人承认你开枪射击是对的。企图用抽象的一般原则来处理问题,颂扬某种行为,又谴责某种行为,是无益的;我们必须以行使权力的结果来判断权力的行使是否正当,因此我们首先就必须弄明确我们所要求的结果是什么。

照我的看法,我认为无论什么样的善或恶都体现在个人身上,而主要不在社会。可以用来支持总体国家^②的一些哲学,特别是黑格尔的哲学,把道德品质归因于社会,因此,尽管大多数人民处于悲惨境地,而国家却是值得称颂的。我认为这种哲学是为当权者的特权辩护的一种欺骗,不管我们的政治是怎样的,不民主的伦理总是不可能有站得住的论点的。所谓不民主的伦理,我的意思是指这样的伦理:挑选出一部分人来,并且说:“这些人应该享受好东西,其余的人只应为他们服役。”在任何情况下,我都要反对这种伦理;不过这种伦理,正如上一章所说的,有一个自我否定的不利

① 盖伊·福克斯(1570—1606),英国天主教徒,1605年“火药阴谋”案策划者之一,原定由福克斯点燃议会大厦地下室炸药导火线。事泄,福克斯被捕,受绞刑。参见本书第81页译注②。——译者

② 指法西斯统治时期的意大利。——译者

处境,因为超人事实上没有多大可能像贵族政治理论家为他们所设想的那样生活。

人们所期望的事物,有些在逻辑上是能为大家所享有的,但也有些受它们本身性质的决定,只能为社会上一部分人所享有。大家——有一点合理的协作——都可以生活得相当宽裕,但不可能大家都享受比邻人更富有的乐趣。大家都能享受某种程度的自我支配权,但不可能都成为支配别人的独裁者。也许将来会出现一个人人都相当聪明的民族,但也不可能人人都得到为奖励特殊才智而设置的奖赏,如此等等。

对于能够普及一般人的好事(例如适当的物质福利、健康、才智以及并非由于比别人占优势而可能有的各种形式的幸福)实行社会协作是可能的。但在竞争中获得胜利所形成的幸福是不能普及的。前一种形式的幸福是友好的感情促成的,而后一种幸福(连同其连带的的不幸福)是不友好的感情促成的。不友好的感情完全能制止对于幸福快乐的合于理性的追求;现今在国与国之间的经济关系上就是如此。假如一个地方的居民中间友好的感情占优势,那么,不同的人的利益或不同的团体的利益,就不会发生冲突;现今所存在的各种冲突,都是从不友好的感情中产生出来的,而这些冲突反过来又加深不友好的程度。英格兰与苏格兰打了几百年的仗;最后在王位继承上出现了一个偶然事件,使两国有了一个共同的国王,于是战争就停止了。结果,每个人都比以前幸福了,甚至约翰逊博士也不例外,因为他说的笑话无疑比打胜仗给他以更多的乐趣。

关于权力的伦理学这一个题目,现在我们可以得出一些结论了。

有权力的人(我们大家都有一些)的最终目的应该在于增进社会协作,不是彼此对抗的团体之一的内部协作,而是全人类的协作。现在,实现这一目的的主要障碍是存在着不友好的感情和超越别人的愿望。这种情感能直接通过宗教与道德来减少,或者间接通过改变政治经济环境来减少,即把现今刺激这种情感的政治经济环境除掉,特别是国家间的权力竞争以及与此有关的国家大工业间的财富竞争。这两种方法都是需要的,它们并不互相抵触,而是互相补充。

大战以及作为它的余害的独裁政体使很多人只重视军事的和政府的力量,而低估其他一切形式的力量。这是一种短视,而且不符合历史的看法。假如要我选出四个比其他任何人都有更大的力量的人来,我就提出释迦牟尼、耶稣、毕达哥拉斯和伽利略。这四个人在宣传上未获巨大成功以前,没有一个人得到过国家的支持。四人中没有一个人生前得到过很大的成功。这四个人如果以追求权力为他们的主要目的,他们就不会有一个人能对人生产生如此重大的影响。他们不曾有一个人追求过奴役别人的权力,而只追求旨在解放别人的权力——前二人指出如何克制那些引起冲突(从而引起失败与奴役以及被统治)的欲念;后二人则指出通向控制自然力的途径。治理人民终究不是依靠暴力的,而是依靠投合人类共同愿望的那些人的智慧,这些共同的意愿是希望幸福、希望国内外和平以及希望理解那个不由我们决定,但必须生活于其中的世界。

第十八章 对权力的节制

“孔子从泰山脚下经过，看见一个妇人在坟旁哭得很悲伤。孔子赶紧把车子驱向她那里，并且派子路去问她哭的情由。子路问道：‘你哭得这样悲伤，难道有重大的伤心事情吗？’那妇人回答说：‘是这样的。先前，我公公在这里被虎咬死。我的丈夫也被虎咬死，而现在我的儿子又被虎咬死了。’孔子说：‘为什么你不离开这里呢？’妇人说：‘这里没有暴虐的政治呀！’孔子听了这话之后说道：‘弟子们！你们记住：暴虐的政治比虎还凶呢！’”

本章的主题是，怎样才能保证政治不如老虎凶猛。

从上面援引的一段话看来，节制权力这一问题是很早就存在的了。道家认为这个问题是无法解决的，因而主张无为；儒家则相信通过某种伦理的和政治的训练，可以使掌权者成为温和仁爱的贤人。在这同一时期，民主政治、寡头政治以及僭主政治正在希腊互争雄长；人们曾想用民主政治阻止权力的滥用，但民主政治不断地成为政治煽动家博取一时人望的牺牲品，因而不断地招致失败。柏拉图也像孔子一样，企图以哲人政治来解决这个问题。后来韦伯夫妇重申此说，他们称颂一种寡头政体，主张在其中掌权的以有“领导才能”的人为限。从柏拉图到韦伯这段时期中，世界上曾试行过军事独裁政治、神权政治、世袭君主政治、寡头政治、民主政治

以及圣人政治。圣人政治,在克伦威尔试行失败后,今天又被列宁和希特勒恢复起来。这一切都说明我们的问题还没解决。

对于每个研究历史或人性的人来说,有一点一定是明白的,那就是民主政体纵然不是圆满的解决办法,但总是解决办法中的主要部分。如果我们把自己局限在政治条件方面,就找不到圆满解决的办法。我们还必须考虑到经济条件、宣传条件以及受环境和教育影响的心理条件。因此,我们这里的主题就分为四部分:(1)政治条件,(2)经济条件,(3)宣传条件和(4)心理和教育条件。现在依次一一叙述。

I

民主政体的优点是消极的:它只能防止某些弊害的发生,而不能保证良好政治的实现。直到妇女参政时为止,出嫁的妇女对于自己的财产,甚至对自己赚得的钱,都是无权支配的。一个打杂女工的酒鬼丈夫如果不许她用她自己的工资维持孩子们的生活,她就一点办法也没有。十八世纪和十九世纪早期的寡头政治的议会,利用它的立法权力把城乡劳动者的待遇都压低下来,借以增加富人的财产。只有民主政治阻止了取缔工会主义的法律。如果没有民主政治,美国西部、澳大利亚以及新西兰就会是处于半奴隶状态的黄种人居住而由少数白种贵族加以统治的地方。奴隶制和农奴制的弊害是众所周知的。在少数人牢固地把持政权的地方,多数人或迟或早地会沉沦为奴隶或农奴。全部历史表明,也可想象得到,不能信赖少数人来照应多数人的利益。

现今有一种倾向(其强烈不亚于在以前任何时期),认为由“好”人组成的寡头政府是值得赞许的。直到君士坦丁以前的罗马帝国的政府是“坏”的,从君士坦丁开始,它就变“好”了。圣经的《列王纪》里的国王,在上帝看来有些是行为正当的,也有些是作恶的。在讲给儿童听的英国历史中,有“好”的国王,也有“坏”的国王。犹太人的寡头政治是“坏”的,而纳粹党的寡头政治就是“好”的。沙皇时代贵族的寡头政治是“坏”的,而共产党的寡头政治就是“好”的。

成年人采取这样的态度是不足取的。一个小孩听话的时候,他就是“好”的,他不听话的时候,就说他“淘气”。小孩长大成人并且成为一个政治领袖之后,他保持着育儿室的观念,把服从他的命令的人算是“好”的,把不服他的命令的人算是“坏”的。结果,我们自己的政党是“好”人组成的,反对党是“坏”人组成的。“好”政府是我们一群人组成的政府,“坏”政府是那另一群人组成的政府。蒙太古家族是“好”的,凯普莱特家族是“坏”的;或者相反。

这种观点如果是认真的,就使社会生活无法忍受。只有靠武力才能决定哪一个集团是“好”,哪一个集团是“坏”,而且决定作出之后,任何时候又都可能被起义者推翻。这两个集团中的任一个当权之后,不会关心另一集团的利益,除非怕引起反抗。社会生活如要比暴政还好一点的话,就必须有一定程度的公平。既然在许多事情上集体行动是必不可缺的,那么,在这类事情上,体现公平的唯一可行的形式就是多数人的统治。

民主政体虽然是必要的,不过绝不是节制权力所必须的唯一政治条件。在民主政体之下,多数人对少数人实施野蛮的而且完

全不必要的暴政也是可能的。从 1885 年到 1922 年,联合王国的政府是民主的(除妇女无参政权这一点而外),但它并未阻止对爱尔兰人的压迫。不但是少数民族,就是宗教或政治关系上的少数人,也可能遭受迫害。在不想推翻守法的政府的限度内,如何保护少数是节制权力的一个主要方面。

这就需要考虑,对哪些事情社会必须一致行动,对哪些事情不必要一致行动。不可不由集体作决定的问题,最明显的是主要和地理有关的问题。公路、铁道、下水道、煤气输送管等必须采取一定的方向。疾病预防,如预防瘟疫和狂犬病等,也是与地理有关的:不能容许信基督教的科学家们不采取预防措施,因为他们也可能传染别人。战争也是一种地理现象,除非是内战;而即使是内战,不久也会出现这一地区由这一方控制、另一地区由另一方控制的现象。

凡在地理上集中居住少数民族的地方,例如 1922 年以前的爱尔兰人,用移转人口的办法可能解决许多问题。但如少数民族分散居住在有关区域之内,这个办法大体上就行不通了。基督教徒和穆斯林相邻居住时,他们固然有不同的婚姻法,但除与宗教有关时,他们都必须服从同一个政府。人们逐渐觉得宗教上的统一对于国家并不是必要的,新教徒与旧教徒可以和平共处在同一个政府之下。但这却不是宗教改革以后头一百三十年里的情形。

社会秩序容许多大程度的自由,这是一个不能拿抽象理论来解决的问题。在抽象的理论上只能说:当自由要受到干涉的时候,若没有维护集体决定的专门理由,就必须有维护公共秩序的某种坚强理由。在伊丽莎白统治时代,当罗马天主教徒想废黜她的时

候，政府对他们加以歧视是不足为怪的。尼德兰的情况与此类似；尼德兰的新教徒反抗西班牙，可想而知，西班牙人也会迫害他们。现今神学上的问题已经失去这样大的政治重要性。就是政治上的分歧，只要没发展到太深刻的程度，也不能成为迫害的理由。保守党人、自由党人以及工党人大家都可以和平相处，因为他们都不想用武力来改变宪法；但法西斯党人和共产党人是比较难以和解的。在实行民主政治的地方，如果少数人企图用武力攫取权力并煽动这种企图，那是可以合乎情理地加以禁止的，理由是守法的多数人有权利享受宁静的生活，假如他们能够获得这种生活的话。一切并非煽动破坏法律的宣传都应该容许，而且法律要宽大，其宽大程度应该适应于技术的功效和秩序的维持。我们以后研究心理条件时还要回到这个题目上来。

从节制权力的观点看，关于管辖单位的最合宜的大小是有很困难的问题的。在幅员广大的现代国家中，即使实行民主政治，普通公民的政治权力感仍然是很微弱的；他对于选举期中各党政策的争端并不加以判断，因为这些争端所涉及的问题，很可能都远离他的日常生活，又几乎完全超出他的经验之外，他的一票对整体作用之小，使他自己觉得是无足轻重的。这些毛病在古代城邦里要少得多；在今天的地方政治上也是如此。也许有人会想公众对地方问题要比对国家问题兴趣大些，但情况并不如此；相反地，地区越广，不怕麻烦而参加投票的选民所占的百分比却越大。这部分是由于在重要选举上所花的宣传费较多；另一方面也由于选举争论的本身更有刺激性。最引人激动的是有关战争的争论以及如何对待可能的敌人的争论。我记得 1910 年 1 月，有一个乡下人告诉

我，他要投保守党的票（这是违反他的经济利益的），因为他相信了如果自由党获胜德国人在一个星期之内就要占领英国的说法。不能想象这个人在教区议会选举里投过票，尽管他在教区议会选举里可能对一些争论问题有了一点认识；但因为那些问题不是激起群众歇斯底里或制造滋养歇斯底里的无稽之谈的问题，所以没能打动他。

这样，就左右为难了：如果团体是小的，民主政治就使人觉得他享有一分有效的政治权力，但团体大的时候就不是这样；另一方面，如果团体是大的，争论的问题就很可能使他觉得是重要问题，但如团体是小的就不是这样了。

当选举区以职业划分而不以地域划分的时候，这一困难在某种程度上可以避免。例如在工会里，真正有效的民主是可能的，每一个分会都能开会讨论一个长期争论的政策问题。会员的利益和经验都是相似的，因此讨论就可能得到成果。所以总会所作的最后决定，会员中的大多数人可能都会感觉有他们自己的一份。

不过这个办法是有明显限制的。许多问题根本上是地域性的，所以地域选举制是免不掉的。公共团体对于我们的生活发生影响的方面是太多了，事务繁忙的人如果不是政治家，对于和他有关系的大多数地方性或全国性的问题是不可能都采取行动的。把工会选举负责人员的办法加以推广，可能是一个最好的解决办法。工会负责人员是作为一定利益的代表人而被选举出来的。现今有许多行业还没有这样的代表人。如果不仅在于政治上，而且在心理上都有民主，那就需要有代表各种不同行业的组织，这种组织在政治事务上应该由什么样的人作代表，这由组织的构成单位的数

目和心向来决定。我并不是说这些代表应当代替议会,而是说它们应该成为议会了解各种公民团体的愿望的媒介。

现在来看联邦制度。当联邦中各组成单位的地方利益和情感比联邦本身的利益和情感更强烈的时候,联邦制就是值得企求的。假如有过一个国际政府的话,那它一定是一个各国政府所组成的、权力受有严格限定的联邦政府。为了某些目的,例如邮递,现在已经有了些国际性的权力机构,不过这些目的不像本国政府自己的目的那样引起公众的兴趣。如果不是这样,联邦政府就往往侵犯成员国政府的权力。在美国,自从第一次制定宪法以来,联邦政府以州为牺牲而加强了自己。同一趋势也曾存在于 1871—1918 年间的德意志。即使是一个世界性的联邦政府,如果它为了成员脱离联邦的问题而卷入内战(这是很可能发生的),那么,战争如果获胜,它比各成员国政府一定会无限地强大起来。因此,作为一种方法,联邦制的功效是有很明确的限度的;不过在限度之内,它还是值得企求的,也是重要的。

在现代世界上,辽阔的管辖区域,似乎是完全不可避免的了;的确,为了某些最重要的目的,尤其是和平与战争,只有全世界才是一个够大的区域。对于大区域的一些精神上的缺点(特别是普通选民的无能为力意识以及对于大多数争论问题的无知),必须加以承认并尽量减少。减少的办法,部分就像上面所提出的,设置代表各种利益的组织,部分是采用联邦或地方分权的办法。个人必须有所服从是社会组织不断增强的必然结果。但是假如战争的危险消除了,地方性的问题就将重新居于首要地位,并且人们的政治兴趣将比现在大大地集中到他们既熟悉又能说出有分量的话来

的那些问题上去。正是由于害怕战争(这一点甚于其他一切原因),人们才不得不注意一些远方的国家和本国政府的对外活动。

在施行民主政治的地方,设法保护个人和少数党派、少数民族等,使之不受暴虐仍然是必要的。这既因暴虐本身是要不得的,也因暴虐很可能引起秩序的破坏。孟德斯鸠的立法、行政、司法三权分立的主张,英国人对于制衡原则的传统信任,边沁的政治学说以及十九世纪自由主义的全套理论,其目的都在于防止专横地行使权力。但是这些方法终于被认为是与效率相矛盾的了。从前,立法和行政不能取得一致的时候,结果就出现非常麻烦的僵局;如今在英国,这两种权力无论从哪一点来看,都在内阁里联合起来了,这就使效率得到了保证。十八、十九世纪防止专横使用权力的那些方法,已不复适合我们的情况,而现在所有的一些新方法又还不曾有很大的效果。为了保障各种形式的自由以及为了能及时批评越权的官员、警察、地方首长和法官,就必须有各种社团的存在。此外,在每一个重要的公共事务部门中,也需要有一定的政治均势。例如,警察和空军人员的见解往往比一般普通百姓反动得多,这一事实就是对民主政治的一种威胁。

在每一个民主国家中,如果只想给予个人或团体以某种明确规定的职能,而不加抑制,那么,个人或团体就很可能取得非常不良的独立权力。这在警察部门尤其确实。欧内斯特·杰罗姆·霍普金斯在其《我们的不法警察》一书中,叙述了在美国由于对警察监督不严而引起的各种弊害。问题的中心是:警察凭他所作的有助于给犯人定罪的行动而得到提升;法院凭口供定罪;因此个别警官为了自己的利益就对被捕者实行刑讯,一直到他们招供为止。

这种弊病在各国都有，只是程度不同而已，在印度极为严重。在中世纪天主教的宗教裁判所里，刑讯也是为了逼取口供。在旧中国^①，对嫌疑犯施行拷问是常事，因为仁慈的皇帝下过诏书，除根据口供外，不得给任何人定罪。为了抑制警察权力，一个重要办法是在任何情况下一概不许以口供作为犯罪的证据。

这样的改革，虽然是必要的，但还不够。一切国家的警察制度都建立在这样一个假定上：对于嫌疑犯，搜集于他不利的证据是公益的事情，而搜集于他有利的证据是他自己的事情。人们常说，开释无辜比处分罪犯更为重要，但不论在什么地方，警察的责任总是搜求犯罪的证据，而不是搜求无辜的证据。假设你被诬告犯了杀人罪，并且真正是表面上证据确凿的案件。国家就要发动各方面的力量来寻找能够充当于你不利的证人，并用最有能力的律师来使陪审团的心里产生对你不利的成见。同时你必须自己花钱搜集证据来证明你的无辜，没有公共组织会给你帮助。如果你申报贫穷，会分派给你一个辩护人，但他很可能不像检察官那样有能力。如果你获得开释，你就只能依靠电影和星期报刊才能免于破产。但不幸的是你多半是要被冤枉判罪的。

如要保护守法的公民免遭警察不公正的迫害，就必须有两套警察和两个警察厅。一套警察像现在一样职在证明犯罪，另一套警察则职在证明无辜；除检察官之外，还必须有一种公设辩护人，在法律地位上和检察官同等重要。这种办法一经施行，开释无辜显然就不次于处分罪犯之为有关公益的事了。对于特定的犯罪，

^① 指辛亥革命前的中国。——译者

就是以检举为职责的警察在行使“职权”上的犯罪，以辩护为职责的警察还应负起检举责任。只有这种办法，而没有其他办法（就我所见）能减轻现时警察的压迫势力。

II

现在我来研究为专横的权力缩减至最低限度所需要的经济条件。这个问题很重要，一则它本身具有重要性，再则在这个问题上存在着很多的混乱思想。

政治上的民主主义，虽然解决了我们问题的一部分，但没有全部解决。马克思指出，经济权保持为君主的或寡头的权力，仅凭政治是不可能实现真正的权力平等的。由此得出：经济权必须由国家掌握，而这个国家又必须是民主的。现今自命为马克思信徒的人，只遵守了他的学说的一半，而把国家应该民主的要求抛弃了。这样，他们就把经济权力和政治权力都集中在寡头政治集团之手，结果，这样的寡头政治集团比从前任何一种寡头政治集团更有权力、更能施行暴政。

旧式的民主主义和新式的马克思主义都旨在节制权力。前者之所以失败，是因为它仅仅是政治的，后者之所以失败，则因为它仅仅是经济的。不把二者结合起来，问题是不可能得到解决的。

赞成土地和大型经济组织归国家所有的论点，部分是技术上的，部分是政治上的。特别强调技术论点的人除了费边社以外，并不很多；在美国当联系到田纳西流域管理局这类事情时，在一定程度上，也是强调过的。然而这类论点很有力量（特别是涉及电力或

水力问题的时候)竟使保守党政府都采取一些从技术观点看是社会主义的措施。我们已经知道,作为近代技术的结果,各种组织是怎样成长、合并以及扩大它们的范围的;不可避免的结果是:国家要么必须承担越来越多的经济职责,要么必须让出一部分权力给那些强大得足以抗拒或操纵国家的私人大企业。国家对这样的企业如未取得支配权,就成为这些企业的傀儡,而这些企业就成了真正的国家。在具备现代技术的任何地方,经济权与政治权好歹要设法统一起来。这种倾向于统一的运动具有不可抵抗的不以个人意志为转移的性质,马克思把这一性质归属于他所预言的那种发展。但是它和阶级斗争或无产阶级所受的损害并没有关系。

社会主义,作为一种政治运动,目的在于增进工业工资劳动者的利益;它在技术上的优点是相对不甚显著的。社会主义认为私人资本家的经济权力使他能够压迫工资劳动者,而工资劳动者既然不像从前手工业者那样各自享有生产手段的所有权,那么解放他们的唯一途径就是实行全体工人的集体所有制。它认为如果没收私人资本,就可由全体工人组成国家;结果,经济权力的问题就能通过国有土地和国有资本的办法获得完全解决,并且认为没有其他办法。这是节制经济权力的一个建议,因此属于我们现在讨论的范围。

在考查这种论点之前,我想明确地说,如果这种主张能有充分的防治毛病的办法并把内容再加以充实,那么,它是不能反对的。相反地,如果不能这样,我就认为它是很危险的,很可能把那些想在经济压迫下求得解放的人引上一条完全错误的道路,使他们于无意之中造成一个既是经济上的又是政治上的新暴政,比以前任

何时代的暴政都更猛烈、更可怕。

首先，“所有权”，和“管理权”并不是一回事。比方说，假如一条铁路是国有的，而国家又被认为是公民的全体；这一情况并不保证每个普通公民都有管理铁路的权力。让我们回忆一下伯利与米恩斯关于美国大公司的所有权和管理权所作的论述。他们指出：在大多数的这类美国公司里，全体董事的股份合起来通常也不过占全部股份的百分之一或百分之二，但事实上他们掌握全部管理权：

“在选举董事会的过程中，股东通常只有在下列三种办法中择一而行。他可以放弃投票权；他也可以出席年会并按照他的股权亲自投票；他还可以签署一张委托书将他的投票权委托给公司董事会所选派的某些人即代理委员会行使。一个股东除非保有大量股票，否则他亲自参加投票在大会上只起极小的作用或者根本不起作用；事实既是这样，他就只剩两个办法可供选择，一是根本不投票，另一是把他的投票权让给他无权加以管理也未曾参与其选派的人。无论选择上面所说的哪种办法，他都不能行使任何程度的管理权。说得更恰当些，管理权往往操之于选派代理委员会的那般人手里……既然代理委员会是本届董事会任命的，因此董事会实际上能支配他们自己的继任人。”^①

应该注意上面所描写的这种自己无可奈何的人，不是无产阶级而是资本家。他们对于公司享有合法的权利。假如运气好的话，这种权利可以使他们得到一定的进款。就这个意义来说，他们

① 前引书，第 86—87 页。

是公司的部分所有人。但由于他们没有管理权，他们的进款往往是靠不住的。1896年我第一次访问美国的时候，美国有很多铁路公司破产，我大为惊讶；经过了解，我发现并非由于董事无能，而是由于他们耍一种手腕：这些董事用各种方法把普通股东的投资转移到对他们有巨大利益的其他公司里去了。这是一个很露骨的办法。现在事情虽然做得比较端正些，但原则还是一样的。在任何一个大公司里，管理权必然不像所有权那样分散，这样做所带来的好处，开头虽是行政策略性的，但能成为无限财富的源泉。低声下气的股东们是能够有礼貌地并且合法地加以掠夺的；唯一的限度是，股东们不可以有那种使他们把将来的储蓄保存在长袜里的惨痛经验。

当国家取公司的地位而代之的时候，情形也没有什么根本不同之处。既然一般股东之无可奈何是由于公司组织庞大的缘故，那么，一般公民对于国家就更为无可奈何了。一艘军舰诚然是公共的财富，但如果你根据这个理由就想行使所有主的权利，那就立即有人来使你不致越轨。当然，你也有报复的办法，那就是在下届大选中，你可以投主张缩减海军预算的候选人的票（如果你能找到这样一个候选人的话）；或者你还可以在报刊上写文章正告水兵们应该对观光的人更有礼貌些。但超过这些，你就什么也不能做了。

但是有人说，这条军舰是属于资本主义国家的，如果属于工人的国家，那就一切都会不同了。在我看来，这一见解表明此人没有理解现今的经济权力是管理权力的问题，而不是所有权的问题。比如说，美国钢铁公司被美国政府接收，它仍然要有人管理；这些管理人员可能就是现在管理它的原班人马，也可能改为具备类似

能力与类似见地的另外一些人。现在他们用来对待股东的态度，到那时就会拿来对待公民了。诚然，他们会服从政府，但是除非政府是民主的并且是对舆论反应迅速的，否则，政府的观点和管理人员的观点也不会有什么不同之处。

由于马克思与恩格斯的权威的作用，马克思主义者保存着许多属于上一世纪四十年代的思想方法，依然把企业看成是属于个人资本家的东西，而没有从所有权与管理权的分立中吸取教训。重要的人是掌握经济管理权的人，而不是享有一点儿所有权名义的人。英国首相并不享有唐宁街十号官邸的所有权，英国的主教们也不享有他们官邸的所有权；但如根据这一点就认为他们在居住方面不比一般工资劳动者好，那就未免荒谬了。在任何形式的社会主义之下，如果它是不民主的，掌握经济管理权的人尽管没有任何所有权，却能居住壮丽的官邸，乘坐最漂亮的汽车，享有王侯般的娱乐津贴，用公费于官员假日游乐地度假，等等，等等。为什么这般人一定会比现在当权的人更关心寻常的工人呢？除非寻常的工人能剥夺这般人的地位，此外是没有关心的理由的。再者，小投资人在现时大公司里的从属地位也说明管理人员压制民主是如何容易，即使“民主”是资本家们组成的。

因此，如果要使国家对于经济企业的所有权和管理权在某种程度上有益于一般公民，那民主就不仅是必需的，而且还需是有实效的。获得有实效的民主，在以后将比现在更加困难，这一方面是由于官吏阶级，如果不加严密的监督，将把现今政府的以及工业和金融管理人的各种权力集于一身，另一方面是由于现在鼓动反抗政府的一切手段都将由政府亲自办理，它将成为大会堂、报纸以及

宣传的其他一切必要设备的唯一所有人。

因此,把一切大型工业和金融业的所有权与管理权归于公众所有,虽然是节制权力的一种必要的条件,但远不是充分的条件。它需要有比过去有过的任何纯粹政治民主更彻底、更能周密防止官吏专横、并为宣传自由更有审慎规定的民主以为补充。

脱离民主的国家社会主义,其危险性是很大的,这已由苏联国内的事态发展所证实了。有些人以信仰宗教的态度来信仰俄国;在他们看来,哪怕是审查一下证明在俄国一切都不令人满意的证据都是不虔敬的。但是狂热者中的过来人所提供的证据,对于在这个问题上抱有理智的人却越来越有说服力。我们在以前各章所提过的来自历史和心理方面的一些论证已经表明了期望不负责任的权力变成善良该是如何地轻率。关于权力,实际发生的情况,已经由尤金·莱昂斯归纳在下面的一段话里:

“达于极端的专制主义意味着在一个垄断一切生活手段与意见表达手段、工作与娱乐、报酬与处罚的国家里,有几十万甚至几百万的大小独裁者。集权的专制统治,必须通过一个被授权的‘人的机器’以发生作用。这个‘人的机器’就是一个等级官僚制度的金字塔。每一级的人对上级卑躬屈节,对下一级则傲慢专横。除非有控制每一个人(哪怕这个人上帝选定的神圣的国王)的真正民主管理这种制动器和严格守法这种矫正仪,权力机器总是要变成压迫机器的。在只有一个雇主(国家)的地方,一个人如果要在经济上获得生存,首先应该服从一条法则,那就是温顺。如果同一官僚集团掌握着秘密逮捕与秘密惩罚、褫夺公权、雇用与解雇以及

派定配给供应物的项目与居住面积等一系列吓人的权力,那么,只有低能儿或对殉难有反常爱好的人,才不对他们叩头。”^①

在权力集中于一个组织——国家的情况下,如要避免产生极端专制的流弊,就必须把那个组织里面的权力广泛地分散开,并使下级组织享有大量的自治权。如果没有民主、没有地方分权、不取消法外处罚,那么,经济权与政治权的统一只会是一个新的、骇人听闻的暴政工具。在俄国,集体农庄的农民如果拿了他亲自生产的粮食的一部分,就要受死刑的处分。制定这条法律的时候,正是成百万的农民由于饥荒而死于饥饿和随之而来的疾病的时候;对于当时的饥荒,政府却有考虑地没使它有所减轻。^②

III

现在我再讲节制权力的宣传条件。显然,公开的诉苦必须是许可的;宣传鼓动只要不唆使人们违犯法律,必须是自由的;对于越权或滥用权力的官吏,必须有弹劾的方法。今天的政府不能靠威吓、选民登记的舞弊以及任何类似的方法,来保持自己永久的地位。对于显要人物的任何有根据的批评,都不应加以处罚,无论处罚是官方的或非官方的。这一切,在现今民主国家中,很多已通过政党政治而实现了,政党政治使当政的政治家们变成几乎全国半数人口敌对批评的对象了。这就使他们不可能犯在其他情况下容

① 《乌托邦任务》,第 195 页。

② 《乌托邦任务》第 492 页。

易犯的许多罪行。

上述的一切，当经济权垄断在国家手里而不归资本家掌握的时候，更加重要，因为国家手里的权力总是要大大扩张的。以公用事业中的女雇员这一具体事件为例。她们目前有不满意情绪，因为她们的工资率比男子低。她们有很多合法的方法可以用来发表她们不满的意见。如果为了使用这些方法而竟对她们施加处罚，那是不妥当的。实行社会主义就必然会消灭现有的不平等现象，作这样的假定是没有任何理由的，但现在用以反对不平等现象的各种鼓动手段，除非明文规定，否则都是要消灭的。报纸和印刷厂都要属于政府，只会刊印政府规定的东西。我们能设想政府会刊印攻击它自己的政策的東西吗？如果不能这样设想，印刷品就不会是政治鼓动手段了。公开集会同样是困难的，因为会场也是政府所有的。因此，除非在保障政治自由这方面有详尽的规定，不满的情绪是没有方法发表的，而且政府一旦选出之后，就会像希特勒那样全能，在任期末尾还能很容易为自己的连续当选作好安排。民主政治将名存实亡，其真实性一点也不会多于罗马帝国时代苟延残喘的共和制度。

如果认为不负责任的权力只是因为被称为社会主义或共产主义就能奇迹似地免除过去一切专制权力的不良性质，这不过是幼稚的小儿心理：坏君主被好君主赶跑了，什么都好了。如果一个君主是值得信任的，那不是因为他“好”，而是因为“坏”是违背他的利益的。保证有这样的情况就可以使权力成为无害的；但是如果让我们认为的“好”人变成不负责任的专制君主，那就不能使权力成为无害的了。

英国广播公司是国立的机构，它表明宣传自由和政府垄断结合在一起时什么是可能做到的。必须承认，在发生总罢工之类的事时，它不再是不偏不倚的；但在平时，它还是尽可能地比例于人数而表达各种不同的观点的。在社会主义国家里，关于租借开会会场以及印行争辩性文章，也应有类似的安排，以求公平无私。这样做也许是可取的：没有代表不同观点的不同报纸，而只有一种报纸，以不同的版面分配给不同的政党。这样做的好处是使读者看到一切不同的意见，使他们易于减少思想上的片面性，不至于像现在从报纸上永远看不到自己所不同意的东西的人。

在某些领域中，例如艺术、科学以及（公共秩序所许可的）政党政治，一致性是不必要的，甚至是不可取的。这些是竞争的合法范围，群众的感情在这些问题上应该容忍各种分歧的见解，不要暴躁，这一点是很重要的。民主政治如果要成功与持久，就需要容忍的精神，而不需要太多的憎恨和对暴力太多的爱好。说到这一问题，我们就应研究一下节制权力所要求的心理条件。

IV

节制权力所需要的心理条件，在某些方面是最困难的。就权力的心理学来说，我们知道恐惧、愤怒以及各种猛烈的集体激动情绪往往使人们盲从一个领袖，而这个领袖在大多数情况下就利用人们对他的信任使自己成为暴君。因此，假如要维护民主政治，那就要消除造成群情激动的情况，同时也要进行教育，使全体居民不容易产生这种情绪，这都是重要的。在凶恶的教条主义得势的地

方,任何为人们所不同意的意见,都易于引起和平的破坏。学童们往往苛待一个意见有些特别的儿童,而许多成年人并未超过学童的心理年龄。大家都有恢弘大度的情感,再带有些微怀疑主义的色彩,这就可使社会合作减少许多困难,并且相应地使自由更可能实现。

复兴运动者的狂热(例如纳粹党人的狂热)通过它所激发起来的干劲和明显的自行克己的精神,引起很多人的赞扬。集体的激动情绪引致不顾痛苦甚至不顾死亡,这在历史上并非罕见。在它存在的地方,是不可能自由的。对于狂热的人,只能制之以强力;狂热的人不受限制,他们就会用强力来反对别人。我想起1920年在北京所遇到的一个布尔什维克。他在房间里走来走去,嘴里说得完全有道理:“如果我们不杀他们,他们就要杀我们。”一方有这样的心情,当然就会引起另一方也有这样的心情,结果就要斗争到底,而在斗争过程中,一切都要服从于争取胜利。在斗争期中,政府为了军事上的原因,取得专制权力;在斗争结束以后,如果政府是胜利的一方,它将利用它的权力,首先肃清敌人的残余势力,然后继续保持它的独裁权力,对它自己的拥护者施行独裁。其结果与狂热者原有的奋斗目标完全是两回事。狂热倒能取得某些成就,可是几乎从未实现它所企求的东西。赞美集体狂热是轻率和不负责任的表现,因为它的结果是残暴、战争、死亡和奴役。

战争是专制政治的主要助长者,并且也是一个极大的障碍,阻止人们建立一种制度以尽量避免掌权而不负责任。因此,防止战争是我们问题的一个主要部分——我应该说是最主要的部分。我相信,如果世界一旦从战争的恐怖中解放出来,那么,不管在什

么政体或经济制度之下，总有一天会找出办法来制止统治者的暴虐。另一方面，一切战争，特别是现代战争，全都助长独裁的势力，因为战争迫使懦夫追求一个领袖，并使社会上的胆大之徒结成一伙。

战争的危險引起某种群众心理，在有这种心理的地方，它又反过来增加战争的危險，像增加专制政治的可能性一样。因此，我们必须考虑要什么样的教育，以使社会最不容易发生集体的歇斯底里并且最能有效地实行民主制度。

民主政治，如要获得成功，就需要广大人民普遍具有乍看起来似乎是背道而驰的两种品质。一方面，人们必须有某种程度的自信心和诚意以坚持他们自己的见解；必须有许多人参加的见解相反的政治宣传。但在另一方面，人们也必须愿意服从那些反对他们的多数人的决定。这两方面的任何一方面都可能做不到：也许人民服从过甚，以致跟着一个精力旺盛的领袖走上独裁的道路；也许各政党过于固执己见，以致使全国陷入无政府状态。

在这个问题上教育应起的作用，可以从两方面来研究：第一，关于性格和情绪方面；第二，关于教学方面。现在先从第一个谈起。

如果要使民主有实行的可能全体居民必须尽可能消除憎恨心和破坏性，并且还要消除恐惧与奴性。这些情感可能由政治或经济环境造成，但我所要研究的乃是教育在这个问题上所起的那一部分作用。

有些家长和学校一开始就企图教儿童绝对服从，这把孩子们不是造就成奴才，就是造就成叛逆，几乎是必然的；而这两者都是

民主国家所不需要的。关于严格的纪律教育的影响问题，我所抱的见解正是欧洲一切独裁者的见解。在大战后，几乎欧洲一切国家都出现了许多实行自由制度的学校，其中既无太多的纪律，也无太多的尊师礼节。但是军事独裁国家，包括苏维埃共和国在内，一个接一个地禁止了学校中的一切自由，恢复了老一套训导办法，并把教师看成为元首或领袖的缩影。我们可以推断，一切独裁者都认为学校中某种程度的自由是实行民主的专门训练，而学校中的独裁则为国家实行独裁的天然前奏。

民主国家中的每个男人和女人，既不应是奴才，也不应是叛逆，而只应是公民，即只应是不但自己有而且也容许别人有适量但并不过多的统治心理的人，在没有民主的地方，统治心理就是主人对待靠他供养的人的那种心理；而在有民主的地方，这种心理就是平等合作的心理。在平等合作中，一个人可以坚持自己的主张，但不得超过某种限度。

这就使我们接触到许多民主主义者的烦恼的根源，那就是称为“主义”的那种东西。对于大多数有关主义、自我牺牲以及英勇献身事业等言论，我们都应该多少以怀疑的态度来仔细想想。只要稍有一点心理分析，常常可以看出这些美妙词语所包含的实在是完全是不同的事情，例如自鸣得意、仇恨或要求复仇，这些都被当作高尚的理想主义形式而理想化、集体化和人格化了。一个好战的爱国者愿意或甚至于迫切希望为他的国家而战，但我们仍有理由怀疑他有一定程度的嗜杀性。仁慈的人民，即在儿童时代受过仁慈待遇、养成愉快心情，在青年时代又觉得世界是一个亲善场所的人民，是不会发展那种意味着联合起来大量屠杀人民的特殊

种类的理想主义叫做爱国主义或者阶级斗争等等的。我认为儿童时代的不幸会加强一个人对残暴形式的理想主义的倾向；如果早年教育在感情上是正确的话，这种倾向是可以减弱的。狂热是部分属于感情、部分属于理智的一个缺点；必须用养成人们仁慈心情的那种幸福和养成人们科学思想习惯的那种理智来和这一缺点作斗争。

保证民主政治成功所需要的实际生活中的气质，正是理智生活中的科学气质。它是怀疑主义和教条主义之间的中途客舍。它认为真理不是完全可以获得的，也不是完全不可获得的；真理在一定程度上是可以获得的，而这必须经过一番困难。

现代式的独裁政治总是与某种信条联系在一起：或是希特勒的信条，或是墨索里尼的信条，或是斯大林的信条。在任何实行独裁政治的地方，总要趁年轻人能独立思考之前，把一套信念灌输到他们的脑子里去。这些信念的贯注是经常而持久的，为的是希望年轻人以后永远不能摆脱早年所受的教育催眠影响。灌输这些信念，并不靠提出任何理由来假定它们是真实的，而是依靠鹦鹉学舌式的重复述说以及群众的歇斯底里和煽动。当有两个对立的信条都必须用这种方式来灌输的时候，结果不是产生两个能进行讨论的政党，而是产生两支敌对的军队。每个着了迷的机械式的人，都认为凡是最神圣的东西都和它这一方的胜利联系在一起，而凡是表现在对方身上的东西都是最可恶的东西。这些自我盲信的派系不可能坐在国会里商讨说：“让我们来看看究竟哪一方得到多数的赞成。”他们认为这样做太平凡了，因为他们的每一方都认为自己是在为一种神圣事业而挺身奋斗。如果要防止独裁发生，那

就必须避免这种教条主义，避免的方法，应当列为教育内容的一个主要部分。

如果我有权执掌教育，我一定要让学生听到各党派关于每个时事问题的热烈而雄辩的演说，这些人应该通过英国广播公司向学校讲话。教师随后应请学生总结各篇演说的论点，并且要婉转地向学生暗示：雄辩和坚实的论据是成反比例的。不为雄辩所迷，对一个民主国家的公民来说，是极其重要的。

广告家借其制造不合理的信念的手法给别人带了路，现代宣传家又从广告家那里学到了这一套本领。教育应该规划成能够抵消未受教育的人生来就有的轻信和怀疑：前者是信任没有理由的强调言论，后者是对于不曾被强调的言论，即使有十足的理由也不相信。我要从幼儿园开始这种教育——拿两种糖果让孩子们选择：一种很好吃，但用冷静而正确的话介绍它的成分；另一种很难吃，但用第一流宣传家的全部本领来作介绍。稍后不久，我要再让他们在两个地方中选择一个来过乡村假日：其中美丽的地方用普通地图作介绍，而不好的地方用华丽的广告画作介绍。

讲授历史也应以类似的精神为指导。过去有许多著名的演说家和作家以极有学识的姿态辩护某些见解：巫术是真的，奴隶制是仁慈的，等等，现在没有一个人再作这样的主张了。我要让年轻人知道这些能言善辩的人，并让他们同时意识到这些人的辩才和谬见。然后我将逐渐转移到时事问题上去。作为他们历史课上的最后一口美味，我要给他们先读一段关于西班牙问题（或随便哪一个当时最有争论的问题）的《每日邮报》的评述，然后再读一段《工人日报》的评述；最后再要求他们推断事情的真相。毫无疑问，对于

民主国家的公民来说,几乎没有什么比从读报中找出事实真相的本领更为有用的了。为了这个目的,把大战紧急时期报纸上的报道和以后的官方记载加以比较是可以受到教益的。并且当你的学生震惊于战争歇斯底里的狂热(为战时的报纸所披露的)而认为不可置信的时候,你就应当警告他们全体人。除非他们很注意培养自己不偏不倚和审慎将事的判断力,否则他们一接触到政府煽动恐怖和刺激战争,一夜之间就会陷入类似的狂热中。

不过,我并不愿意提倡纯粹消极的感情状态;我并不主张把一切强烈的感情都解释为破坏性的。我主张消极态度,仅仅是针对作为集体歇斯底里的基础的那些感情而言的,因为助长战争和独裁的,正是集体的歇斯底里。但智慧并不仅仅是理智的:理智可以领导和指挥但不产生引起行动的力量。力量必须从感情产生。能产生可取的社会效果的感情,并不像仇恨、愤怒、恐惧这类感情那么容易发生。培养这些感情,要多多地靠早期的儿童时代;也要多多地靠经济环境。不过在寻常的教育进程中,我们仍然可以做出一些事情来提供较好的感情赖以成长的养料,并促使人类生活借以具有价值的事物实现出来。

在过去,这一点曾经是宗教的目的之一。不过基督教会还有过其他目的,它们的教义基础还引起一些争论。对某些人,传统的宗教已经不起作用;但为这般人,还有另外的办法。有些人在音乐方面,有些人在诗歌方面,找到他们所需要的东西。对于另外一些人,天文学也有同样的作用。当我们细想星际宇宙之浩大和悠久的时候,在地球这一微不足道的行星上所发生的争论就失去了几

分重要意义,我们在争辩中所用的尖刻语言,就似乎有点可笑。当我们被这种消极的情绪所解放的时候,通过音乐或诗歌,通过历史或科学,通过美感或通过痛苦,我们就更能充分地领会人类生活里真正有价值的东西是个人,而不是发生在战场上或政治斗争中的东西,也不是发生在群众向一个由外力强行规定的目标有组织地进军中的东西。社会的有组织的生活是需要的,不过是把它作为一种结构,而不是它本身是什么值得宝贵的东西。人类生活中最有价值的东西和一切伟大宗教家所曾说过的东西是更相近似的。信奉总体国家说的人主张我们最高尚的活动都是集体活动,而我却主张我们大家通过不同的道路到达我们最佳的境地,而且我主张群众的情绪一致性只能出现在一个较低的水平上。

这就是自由主义的观点与极权国家的观点之间的主要差别。前者认为国家的福利最后寄托在个人福利上,而后者则认为国家是目的,个人仅是组成国家的不可缺少的成分,其福利应该服从一个神秘的整体,这个整体其实是统治者利益的一件外衣。古代罗马有一点国家崇拜主义,可是基督教跟皇帝斗争,并且最后获得胜利。自由主义,在评价个人方面,继承基督教的传统;而自由主义的反对者,则在恢复基督教以前的某些主义。崇拜国家的人自始就认为教育是取得成功的关键。例如费希特的《对德国国民的演说》就表现了这一点。演说谈到了教育。费希特的愿望表达在下面的一段话里:

“假如一个人竟然这样说:‘教育把正当的东西指给学生,并竭力对学生推荐。不管谁,怎么还能向教育提出比这更多的要求呢?学生接受不接受推荐,那是他自己的事情。如果他不接受,那是他

自己的错误。学生有自由意志，是教育所不能剥夺的。’为了把我所想象的教育的特点说得更鲜明，我应该回答，以前教育所犯的第一个错误以及所以明确地承认它之无能和空洞，正是由于承认了和依赖了学生的自由意志。教育既然承认在它起了最大的作用之后意志仍然是自由的，也就是仍然动摇在善恶两者之间，那么，它就是承认它不能，也不想塑造意志，或者说，由于意志是人的要紧的根本，从而也不改造人；它认为这是完全不可能的。与此相反，新教育则必须在自己的领域里彻底消灭意志自由。”

费希特希望创造“好”人的理由，并不是因为“好”人本身比“坏”人好；他的理由是：“德意志民族只有依靠这样的人（好人）才能存在下去；如果依靠坏人，它必定要与外国合并。”

这一切可以说跟自由主义教育家所希望达到的结果正好相反。自由主义教育家绝不“消灭意志自由”，而要加强个人的判断力；他将尽其所能地把追求知识的科学态度灌输给学生；他将尽力使信念成为试验性质的，对证据反应迅速的；他在学生面前将不装成无所不知的样子，也不借口追求什么绝对的善来向爱好权力的心理表示投降与让步。爱好权力，对教育家来说，和对政治家一样，是主要的危险；凡是可委以教育职责的人，必须从学生本身的利益出发来关心学生，而不是把他们看作仅仅是某种主义的宣传大军潜在的士兵。费希特及继承他的理想的那些有势力的人看到孩子的时候，就想：“这些都是我所能使用的原料，我能教导他们像机器那样地动作以促进我的目的的实现；他们的生活中的乐趣，自发性、好玩的冲动以及为了发自内心而不是由外力所加的目的而生活的愿望等等，目前一时不免阻碍我的意图的实现，但过了我

要规定的在学年限以后,这一切都将归于熄灭;幻想、想象、艺术、思维能力,都将为服从精神所毁灭;乐趣的熄灭将引起对于狂热的感受性;最后,我将看到我的这些人类原料将如采石场上的石头或煤矿中的煤炭那样易于摆布。在我要领导他们参加的战争中,有些人会死亡,也有些人将继续生存;死的要耀武扬威地死,像英雄一样,活的要带着我的学校已经使他们习惯了的奴隶心理状态,依靠作我的奴隶而活下去。”在任何一个对青年有天然感情的人看来,这一切是可怕的;正如我们教导儿童要尽可能地避免为汽车所伤害一样,也应该教导他们避免为残酷的狂热所摧残。为要达到这一目的,我们应当尽力培养独立思考。这种思考要带一点怀疑态度并且要完全是科学的,此外还要尽可能地保持健康的儿童对于生活生来就有的那种本能的乐趣。自由人应受的教育的任务是:使人对于统治权以外的其他事物的价值所有理解;帮助人创造自由社会中的聪明博学的批评;并且通过公民权和个人创造自由两者的结合,使人能让人类生活发出光彩,而这种光彩已有少数人表明是能够发出来的。

权威与个人

卷 首 语

在准备这些演讲的过程中,不仅在细节方面,而且在总体的观念以及把它们应用于当前的境况方面,我一直得到我的妻子帕特里夏·罗素的至关重要的帮助。

导 言

在将近 50 年的岁月里，^①里斯讲座在现代英国文化生活中一直享有独特的地位。讲座按照惯例在深秋和初冬时节举办，它们是向英国广播公司的创始负责人约翰·里斯^②表示敬意。里斯傲慢、专横、具有报复心，是一个专制的管理者和让人畏惧的人物，他既极大地挫伤过下属以及主管们的情感，又非常成功地创立了英国最令人赞赏和最持久的机构之一。里斯坚持认为，英国广播公司应让它的听众享受到最杰出的演讲者对最广泛的主题所做的论述。里斯讲座忠实地贯彻执行了上述主张，其挑选演讲者的标准始终是，他们兴趣广泛，精通自己讲述的论题，以及能够不费力气地使困难的论题对广大听众变得易于理解。因此，从 1948 年起，英国公众得以受到人类学家和动物学家、天文学家和外交家、艺术史家和经济学家、神学家和企业巨头们的启迪。

里斯讲座要成为一项非常持久的事业，这无疑是讲座的创办者英国广播公司董事会的雄心所在——即便老实说，这并不是它

① 这个导言写于 1995 年，距里斯讲座开办已近 50 年。——译注

② 约翰·里斯(1889—1971)，1922 年任英国广播公司经理，1927—1938 年任董事长。——译注

的期望。对董事会来说,在战后调整时期艰难的早期岁月里,创办这一讲座并不仅仅是为了向里斯致敬,更重要的,是为了促进对一个迥然不同的世界的理解,这是一个由工党政府和原子能、欧洲复兴和超级大国竞赛、帝国主义挑战和经济衰退构成的世界。他们雄心勃勃,确实想创办一个一年举办一次的广播版的吉福德讲座^①——一个由英国最富原创性的思想家和最有创造力的研究者主持的、面向广大听众的、通俗易懂的讲座。为了进行首场该系列讲座,并由此不但定下讲座的调子,而且确立讲座的信誉,董事会邀请了英国最著名的公共知识分子——伯特兰·罗素。

20世纪英国文化和思想精英所宠爱的这样一种地位,既令罗素感到愉快,同时也使他感到新奇。在罗素特别漫长的一生中,其学术、政治和个人声誉一直都(并且将继续)剧烈起伏,而紧随二战结束之后的那个10年,是他具有公共威望的少有的时期。1872年,罗素生于一个非常显赫而且稳定的英国辉格党贵族世家,在大战爆发前的20年里,他就已经获得了思想上的声望。在剑桥专门为他设立的逻辑学和数学哲学讲席上,他有着20年不间断的思想成就。其间罗素的著作包括《论几何学基础》(1897)、《对莱布尼兹哲学的批评性解释》(1900)、《数学的原理》(1903)、《哲学问题》(1912)、《数学原理》(3卷本,1910—1913),以及超过30篇在英国、法国、意大利和美国刊物上发表的重要论文,他的名气已经很大了,不仅是一位拥有罕见的复杂技术以及甚至更罕见的文体鉴赏力的令人肃然起敬的逻辑学家,而且是一项新的并且强有力的

① 吉福德讲座是世界上最著名的自然神学讲座。——译注

思想推理技术——分析哲学——的主要倡导者。一战前夕，罗素确实已经无可争议地成为了英语世界上最著名也最有影响的哲学家。

然而，大战的爆发改变了罗素的生活；如果说他的哲学著作给他带来了名望的话，大战则使他声名狼藉。尽管罗素从来不是一个典型的远离尘世的剑桥教书匠——他在1903年的关税改革运动以及始于1907年的妇女选举权运动中都很活跃，并且在1910年发起了一场不成功的议会竞选运动——但罗素依然不是一个公共人物。然而随着1914年夏英国不屈不挠地迈向战争，罗素首先投身于中立运动，随后则致力于反战运动——演讲、写作、组织协调和出谋划策。罗素并不是和平主义者，但他坚信，这场战争——而不是所有的战争——是一个错误；确实，这场战争冒犯了他所有的政治直觉和道德原则。随着战争深入，英国的参与扩展了，罗素的反对也加深了，他反对粗鲁地对待有良知的反战者，反对压制公民的自由权，也反对英国指挥官的铺张浪费。这一反对是尖锐的、不屈不挠的，也是非常不受欢迎的，这是罗素生命中独特的经历；不但各方面都情绪激愤，罗素因此而疏远了朋友，惹恼了同盟者，也激怒了当局，而且他意识到，战争确实受到了他的绝大多数同胞的支持，这使他震惊并感到迷惑。解释战争何以被接受——说明英国公众的好战和仇外，并探究他们为什么容易受到新闻巨头夸大宣传的影响以及他们对于政府集权趋势的漠不关心——在1918年以后的岁月里成了罗素核心的思想和政治工作。

两次大战间的年月由此目睹了一个非常不同的罗素，他投身于一种非常不同的工作当中。由于自觉地决心成为20世纪的伏

尔泰,罗素立刻——并且常常以一种很公开的方式——投身到范围极其广泛的各种论题的讨论当中,努力重建社会和使个人重获新生,以避免再一次的军事灾难。演讲、写作、教书、旅行,罗素所派出来参战的并不是单个的探子,而是言语的大军——涉及政治理论[《自由之路》(1918)和《权力论》(1938)^①],涉及经济变迁[《工业文明的前景》(1923)],涉及历史[《自由与组织 1814—1914》(1934)],涉及亚洲的未来[《中国问题》(1922)],涉及俄国[《布尔什维主义的实践和理论》(1920)],涉及教育[《论教育》(1926)以及《教育和社会秩序》(1932)],涉及婚姻和性[《婚姻与道德》(1929)],涉及数学[《数学哲学导论》(1919)],涉及法西斯主义[《用什么方法去争取和平?》(1936)],涉及科学[《原子初步》(1923),《伊卡罗斯》(1924)^②以及《科学世界观》(1931)],涉及大众哲学[《心的分析》(1921)和《哲学概要》(1927)],以及涉及宗教[《我相信什么?》(1925)]。尽管其中的很多著作和大多数作为补充的文章生命力并不长久,这些作品依然影响了广泛的读者,并且进一步加剧了罗素的恶名;确实,尽管他关于宗教、伦理和性的开明观点吸引着年轻、独立自主和自由思考的人,它们却同时冒犯了闲适、因循和墨守成规的人。

二战爆发之际,罗素正在美国教书。他渴望回到英国,并参与到对他广受欢迎的作品的辩论之中,而当时的英国政府却一直禁

① 全名为《权力·一个新的社会分析》(*Power, a New Social Analysis*)。——译注

② 全名为《伊卡罗斯或科学的未来》(*Icarus or the Future of Science*)。——译注

止他回国，政府实在太乐于记着他早期的反战观点和行为了，却不相信他当前的——也是相当诚恳的——关于支持对纳粹德国和法西斯意大利斗争的声明。他由此在美国一直待到1944年夏天——写作，演讲，教书，并且为《西方哲学史》(1945)——这将成为他最广为阅读的作品——准备大量的手稿。

罗素后来不仅回到了英国，而且回到了剑桥，不仅回到了剑桥，而且回到了三一学院——19世纪90年代他曾是这里的一名大学生，20世纪头10年则是一名教师，1916年也正是在这里，他被不能容忍他的反战观点的大学董事会所驱逐。受他原来的大学朋友而现在是三一学院院长G. M. 特里维廉的邀请，罗素认可并且愉快地接受了提供给他的研究员职位，因为这是对先前那些不公正的一个纠正，也是对他持续作为20世纪一位杰出哲学家的一个证明。在盟军入侵法国的直接余波和打败德国的最后阶段回到英国，回到三一学院，回到牛顿所拥有的房间^①，对于罗素意味颇多，他在20世纪30年代后期苦恼而悲观地离开了英国——对英国外交和防御政策的那些借口满怀愤怒，对国民政府在缓解弥漫性的社会和经济苦难方面的无能和不应充满沮丧，并且对是否将他的孩子作为英国国民来抚养也犹豫不决。但是1944年，那一低迷、不真诚的时代已经过去了，而紧接着的盟军的凯旋、工党的胜利以及《西方哲学史》在出版上的成功都一道振奋了罗素的精

^① 牛顿(1643—1727)1667年被选为剑桥三一学院的研究员。罗素回到三一学院后，一直住在牛顿住过的房子里(参见[英]伯特兰·罗素《罗素自传(第三卷)》，徐奕春译，商务印书馆2004年版，第43-44页)。——译注

神,并且使他天生的适应力和乐观主义迅速成长起来。

在三一学院,罗素受到了老朋友们和那些少数未服兵役的学生们的热烈欢迎。随着战争的结束,以及紧接着的工党的胜利和《西方哲学史》的成功,罗素发现自己已经被人们当成是名人。学院当局并不指望他去教书或者作演讲,而罗素却以一个72岁老人令人惊讶的活力和热情投身到这两项工作当中。让他高兴的是,他赢得了那些机敏而有悟性的听众。伦理学、认识论和哲学基础等方面的导论性讲座课程,使剑桥最大的报告厅爆满。这些讲座的要点出自他的《西方哲学史》(这本书本身很大程度上就是在美国的讲座的汇编)。罗素的讲座是令人难忘的表演——深入浅出,机智诙谐,挖苦嘲讽,主题广泛,插科打诨,充满了活力,试图立刻迷住听众,也试图体现出哲学研究的道德严肃性和思想的高贵性。对他在剑桥的听众以及遍布英语世界的读者来说,罗素——约翰·罗素勋爵的孙子,以及约翰·斯图亚特·密尔的教子——看来不仅很快和英国政治与文化的伟大传统建立了活生生的联系,而且也成为了战胜法西斯恶魔并粉碎了纳粹恐怖的西方文化的充分体现。罗素由此不被人们看作——他也不把自己看作——是一只牛虻或者一个叛逆,反而被人们看作是为欢欣鼓舞的英国——她现在决心要在过去那些牢固而持久的基础上建立一个全新的社会——增光添彩的人。

对罗素的独特名望和他新的稳健风格的欣赏,很快就超越了剑桥,这很大程度上是由《西方哲学史》不俗的销售业绩造成的——在经济短缺的英国,它的销量只是由于纸张的匮乏才受到了限制。罗素因此很快就发现自己成了英国议会以及外交部所钟

爱的一名演讲者(这对任何一个生活在 1916 年的人来说都是不可想象的);接下来几年,在它们的要求下,罗素游历了瑞士、挪威、德国和法国,以便就“文化与国家”以及“伦理和权力”这样一些主题发表演讲。

正是在恢复了名望的背景下,英国广播公司发现了罗素。在 20 世纪 20 年代和 30 年代,社会绝对无法接受罗素,里斯和他的继任者也一直把罗素看作是一个充满极端观点的危险激进分子而加以回避。现在,罗素显然更温和也更值得信赖,于是 1944 年末,他受邀出现在大众智囊节目^①中。他的出场是如此成功,以至于他几乎立刻被邀请就“文明的未来”这一论题发表广播演讲,并在随后和 J. B. S. 霍尔丹、弗里德里克·科普斯顿等一些知名人士展开辩论。让英国广播公司的策划和导演高兴的是,罗素被证明是一个近乎模范的广播员——精确守时、见多识广、生动活泼、富煽动性却并不过激。到 1946 年底,英国广播公司看来想要占有他,1947 年 1 月,罗素已抱怨操劳过度,“因为英国广播公司极为喜欢我”。^②正是出于他的声望——既包括演播室里的声望,也包括演播室外的声望——他被邀请作为里斯讲座的开幕演讲者。

从 1948 年节礼日^③开始的连续几个星期天的晚上,讲座举行了 6 次,每次半个小时的时间。这些演讲完全是事先写好的,并以

① 英国广播公司 20 世纪 40 年代播出的、邀请专家组成座谈小组讨论时事问题的一个节目。——译注

② 引自罗纳德·W 克拉克·《罗素传》(伦敦,1975 年版),第 496 页。——原注

③ 圣诞节的次日,这一天应送礼物给雇员。——译注

罗素有些尖利却极为清晰的嗓音发表出来,这些演讲都致力于同一个主题,即“把进步所必需的那种程度的个人主动性和生存所必需的那种程度的社会凝聚力结合起来”是否可能,关于这个主题,罗素和其他自由主义思想家已经苦苦思考了很长时间。也就是说,罗素的演讲,既不是从一个正在进行的研究计划里所摘取的进度报告(就像 J. Z. 扬在 1950 年以及彼德·梅达瓦尔在 1959 年的演讲那样),也不是毕生学术或专业工作的最终陈述(就像伯纳德·洛福尔在 1958 年以及阿拉斯代尔·巴肯在 1973 年的演讲那样)。它们不如说是对个人与国家关系以及权力和权威在 20 世纪所采取的演化形式整整 40 年反思的产物。也就是说,罗素的讲座既没有对当前的研究进行总结,也没有提供新的结论或者展示新的研究思路。相反,这些讲座只是把他早期的思想精练了,把他在两次大战间的年月里探讨过的那些主题集中在了一起,反思了极权主义国家(既包括被打败的,也包括还存在的)的遗产,并解释了自由社会在 20 世纪剩下的年代里所面临的挑战。

就像罗素一开始在他的演讲里承认的那样,至少从 17 世纪起,国家权力(“权威”)和人类自由(“个人”)之间的适当平衡问题就一直处于自由主义政治理论的核心。但是罗素 1948 年非常直截了当地讨论了这些问题——这在很大程度上帮助了广大公众对这些问题的了解和认识。在英国本土,正如罗素的听众充分意识到的那样,1945 年艾德礼政府的上台,已经使英国开始了一个全新的进程——一个由国有化工业和教育改革、社会保险和国民医疗服务体系组成的进程,这个进程逐渐导致了政府当局对英国社会几乎每个方面的全面扩张。这种扩张——对于社会凝聚力、个

体积极性以及个人责任——的含义恰恰处于激烈的，并且常常痛苦的全国性争论的中心，这一争论不仅涉及很多特殊立法项目的细节，而且涉及每个英国国民的价值观、行为以及期望。在英国之外，20世纪40年代后期，苏联体制在东欧的建立，同样激起了关于极权主义国家本质以及增长中的国家控制的危险的激烈讨论，其中阿瑟·科斯特勒、卡尔·波普和乔治·奥威尔对这一讨论做出了令人难忘的贡献。因此，在讨论“权威与个人”这一主题时，罗素不仅提供了他自己长期积累的思考成果，而且也加入了一场热情洋溢并且引人注目的、具有最广泛可能结果的讨论之中。

阅读《权威与个人》，可以发现罗素充分展示了自己的特点，具有很强的说服力，他条理清晰、富于才智、严谨而不阴沉，考虑的不是为世界政府、地方政府的改革或者为关于自由的各种宪章提供详尽的方案，而是要消除困惑以及清楚地阐明许多基本原理。我们可以发现，作为一个精确的逻辑学家和有造诣的教师，罗素向我们说明了在得以明智地形成这样一些方案之前所必须追问的那些问题的性质。罗素由此带领他的读者穿越了诸如社会的形成和目的，正义的本质和功能，教育的范围和道德准则的演进，社会、经济 and 思想进步的机制等这样一些永恒并且也许带有根本性的论题。而且，他是着眼于当时的现实来这样做的：着眼于技术进步——这些技术进步既提高了国家监管和强制的能力，又缩减了个人抵御权力的能力，着眼于战争形式的变化——这些变化预示着错误的侵略会带来核末日，以及着眼于广告、宣传、媒体技术的创新——这些创新有可能削弱我们为自己着想的能力和愿望。在他第六讲的结尾，罗素由此为我们深刻地分析了当代西方社会所面临的思

想、政治和道德挑战，严正地警告我们以其所有伪装而出现的权威所具有的无孔不入的力量，并再次令人鼓舞地重申，人类自由不仅本身就是目的，而且也是人类进一步发展的手段。

无论以什么标准来看，第一次里斯讲座都是一次巨大的成功。当然，约翰·里斯从来不是一个容易讨好的人，他抱怨罗素讲得“太快了”，而且“噪音也不好”。^① 然而批评者和听众却给予了较多的赞扬。老朋友、原来的对手以及很多不知名的仰慕者给罗素写了大量信件，他们几乎所有人都同意 T. S. 艾略特的判断，即罗素是“能写英文散文的不多的在世作家之一”，并赞成《泰晤士报》的评价，即这一演讲标志着“广播史上的另一个里程碑”。^② 1949年暮春，当这些演讲稍作修改后的版本以《权威与个人》一书的形式出版时，它既赢得了批评性的赞许，也赢得了很大的销量，在一直持续到夏天的时间里，这本书每周的销量达到了 500 本。

正如这种有人发表批评意见但讲座受到广泛欢迎的令人满意的局面所清楚表明的，《权威与个人》这本小册子对于它的时代是及时而有力的，既证明了英国广播公司选择的正确性，也证实了罗素被重新发现的威望。此外，当我们这个动荡不安的世纪就要结束的时候，它对于权威的要求和自由的需要之间不可避免的紧张

① 查尔斯·斯图亚特等《里斯日记》(伦敦, 1975年版), 第464页。——原注

② 艾略特1949年6月10日致罗素的信, 载《罗素自传, 1944—1967》(伦敦, 1969年版), 第52页(中译参见[英]伯特兰·罗素:《罗素自传(第三卷)》, 徐奕春译, 商务印书馆2004年版, 第63页), 《泰晤士报》的引语引自卡罗琳·摩尔海德·《伯特兰·罗素》(伦敦, 1992年版), 第460页。——原注

关系所作的有力而详尽的阐述,反而增加了其打动人心的力量。就它的雄心而言,就它的分析所具有的智慧而言,以及就它的结论的启发性而言,《权威与个人》对我们仍然是雄辩而有说服力的。

柯克·威利斯

佐治亚大学

第一讲 社会凝聚力与人性

在这些演讲里，我打算考虑这样一个根本问题：我们怎样才能把进步所必需的那种程度的个人首创性和生存所必需的那种程度的社会凝聚力结合起来？我将从人性中的各种冲动入手，正是这些冲动使社会合作成为了可能。我首先考察这些冲动在非常原始的社会里所采取的各种形式，然后考察不断进步的文明中逐渐变化的社会组织所带来的各种适应性。接下来，我将讨论在不同的时代和地区里社会凝聚力的范围和强度，它们导致了今天的社会以及这些社会在不久的将来进一步发展的各种可能性。在探讨了使社会结合在一起的各种力量之后，我将着手讨论人类社会生活中的另一个方面，即个人首创性，说明它在人类进化的不同阶段曾经发挥过的作用，它在今天发挥的作用，以及未来在个人或者群体中首创性过多或者过少的各种可能性。随后，我还将探讨我们时代的一个基本问题，即由现代技术所引发的在组织和人性之间的冲突，或者换一种说法，经济动机和创造以及占有冲动的分离。在论述了这一问题以后，我将考察为了解决这一问题，我们能做些什么，最后，我将把个人的思想、努力以及想象力同社会权威之间的总体关系作为一个伦理问题来思考。

在包括人类在内的所有社会性动物中，合作与结群具有某种

本能的基础。这在蚂蚁和蜜蜂身上最充分，它们显然从来没有想过要做反社会的行为，也从来不会背离对蚁巢或者蜂群的忠诚。在某种程度上，我们可以赞赏这种对公共责任的不渝的忠诚，但是它也有其缺陷；蚂蚁和蜜蜂不能制作伟大的艺术品，也不能做出科学发现，或者创立宣扬所有蚂蚁都是姐妹(all ants are sisters)的宗教。它们的群居生活实际上是机械、呆板和静态的。我们宁愿人类生活具有一种动荡的因素，如果我们由此能够避免这种进化上的停滞的话。

早期人类是一个脆弱并且稀少的物种，他的生存最初是不稳定的。在某个时期，他的祖先从树上下来，失去了适于攀缘的脚趾的优势，却获得了胳膊和手的便利。由于这些变化，他们获得了一种好处，不必继续生活在森林里，但是另一方面，他们所分布的广阔空间所提供的食物却没有他们在非洲热带丛林里所享有的那么充足。亚瑟·基思爵士^①推测，每个原始人需要 2 平方英里的土地来为自己提供食物，其他一些权威人士提出的所需土地面积甚至还要大。根据类人猿以及幸存至今的大多数原始共同体来判断，早期人类一定曾经生活于比家庭大不了多少的小群体中——这些群体的人数，根据推测，我们可以说大约在 50 到 100 人之间。在每个群体内部，似乎都有相当多的合作，但是对同类的其他所有群体，一发生接触，就总是存有敌意。只要人类仍然稀少，和其他

^① 亚瑟·基思(1866—1955)，英国解剖学家和体质人类学家，对人类化石有专门研究，从事人类早期形体的修复工作，1921 年受封为爵士。——译注

群体的接触就总是偶然性的,而且大多数时候,也并不是很重要。每个群体都有它自己的领地,冲突只是在边界上发生。在那些早期时代,婚姻看来一直都限于群体内部,这样一来,必定会有大量的近亲繁殖,而各种变异,无论是怎样产生的,都会永久化。如果一个群体在数量上达到这样的程度,以至于它现有的领地已经不够用了,它可能会和某个相邻的群体发生冲突,可以想见,在这样的冲突里,一个近亲繁殖的群体已经获得的超出其他群体的生物学上的优势,会使它获胜,并因此使它那有利的变异永久保持下去。亚瑟·基思爵士已经非常令人信服地说明了这一切。显然,我们早期的、初有人性的祖先,不可能依据一种深思熟虑的策略来做事,而必定一直是被一种本能的机制所驱使,这是一种由部落里的友谊和对所有其他人的敌意组成的二元机制。由于原始部落非常小,每个人都相互熟知,这样一来,友好情感的范围就与相互熟知的范围是相同的。

各种社会群体中最牢固而且最受本能驱使的,过去是,并且现在仍然是家庭。由于有很长的婴幼儿期,并且由于幼婴的母亲在食品采集工作中受到了很大妨碍这一事实,家庭在人类当中是必不可少的。人类的这种状况,和大多数鸟类的状况一样,使父亲成为家庭群体中的一个非常重要的成员。这必定曾经导致了一种劳动分工,在这种分工里,男人狩猎而女人待在家里。从家庭到小部落的转变在生物学上大概和这一事实相关,即部落如果合作的话,狩猎将会更有效率,并且从很早的时候起,部落的凝聚力就必定已经由于同其他部落的冲突而得到增强和发展。

已经发现的早期人类和半开化人类的众多遗存,目前足以提

供一幅从最先进的类人猿到最原始的人类各个进化阶段的相当清楚的图画。迄今为止发现的、最早并且确信无疑的人类遗存估计属于大约 100 万年前的时期,但是这个时期之前的数百万年里,看来就已经有了生活在陆地上而不是生活在树林里的类人猿。可以确定这些早期始祖进化状况的最突出的特征是脑的大小,它增长得非常快,直至达到它今天的容量,但是现在则近乎停滞了几十万年。在这几十万年里,人类在知识方面、在习得的技能方面以及在社会组织方面都有了进步,但是就可以判断的范围而言,先天的智能却没有提高。那种纯粹生物学上的进步,就它可以从骨骼方面推测的而言,在很久以前就完成了。由此可以想象,我们先天的智力才能,相对于我们的所学,和新石器时代的人并没有很大差别。我们似乎仍然具有那些本能,它们使人类在他们的行为变得深思熟虑以前,带着一种对内友好和对外敌视的明显对立,生活在小的部落当中。从那些早期时代就已出现的各种变化,不得不部分程度上依赖这种原始的本能基础,以及部分程度上依赖有时几乎从未意识到的集体自利感作为它们的驱动力。造成人类社会生活中的压力和紧张的事情之一,是人们在一定程度上有可能意识到,某种并非由自然本能驱使的行为可能具有理性基础。但是当这样的行为过于严重地扭曲了自然本能时,自然就以生出倦怠或者产生破坏来进行她的报复,而这两者中的任一种都可能使受理性激发的那一体系崩溃。

社会凝聚力,始于对群体的忠诚(这种忠诚由于对敌人的恐惧而得到加强),并通过部分出于本性、部分深思熟虑的进程而发展,直到它形成我们今天所知的像国家这样巨大的聚集体。对于这些

进程而言,很多力量都起了作用。在很早的阶段,对群体的忠诚一定是通过对领袖的忠诚来强化的。在一个大的部落里,即使平民个体常常互为陌路,酋长或者王却可能为每个人所熟知。这样一来,和对部落的忠诚相对的对个人的忠诚,就使群体的规模在不损害本能的情况下获得增长成为可能。

在某个特定阶段,进一步的发展出现了。战争,最初是灭绝性的战争,逐渐变成了——至少部分程度上变成了——征服性的战争;被征服的人不再被处死,而是被当作奴隶,并被迫为他们的征服者做苦工。当这种情况发生时,一个社会里就开始有了两种人,一种是部落的原始成员,只有他们是自由的,并且熟谙部落精神;另一种是臣服者,他们的服从是出于恐惧,而不是出于本能的忠诚。尼尼微和巴比伦统治着辽阔的领土,并不是因为其臣民对实行统治的城市有什么本能的社会凝聚意识,而只是由于其在战争中表现出的勇猛所引起的恐惧造成的。从那些早期时代直到今天,战争一直是扩大社会规模的主要手段,而恐惧也日益取代部落的休戚与共感成为社会凝聚力的源泉。这一变化并不限于那些大的共同体;它也发生在,比如说斯巴达,在斯巴达,自由民只是一个少数群体,而希洛人则被残酷压迫。在整个古代,斯巴达都因它令人羡慕的社会凝聚力而被人们赞颂,但是除了恐惧所造成的表面忠诚以外,这种凝聚力从来没有试图包括全体人民。

在后来的文明发展阶段中,一种新的忠诚开始逐渐形成;这种忠诚不是基于领土的相近或者种族的相似,而是基于信仰的一致。就西方来说,这似乎是从已经承认奴隶处于平等地位的

奥菲斯教^①团体开始的。除了它们以外,古代的宗教和统治联系得非常紧密,以至于有着共同信仰的教友群体和在旧有生物学基础上发展起来的群体在很多方面完全相同。但是信仰的一致已经逐渐成了一种越来越强的力量。它在军事上的力量首先由伊斯兰教在7世纪和8世纪的征服中显示出来。它也为十字军东征和宗教战争提供了动力。在16世纪,各种神学上的忠诚往往超越对民族的忠诚:英国的天主教徒常常和西班牙站在一边,法国的胡格诺教徒^②则和英国站在一起。在我们自己的时代,两种广为流传的信仰囊括了绝大多数人的忠诚。其中之一是共产主义信仰,它具有强烈的狂热优势,并体现于一本圣书(a Sacred Book)之中。另一种信仰,虽然没有那么明确,但仍然是强有力的——我们也许可以称之为“美国生活方式”。美国是由来自很多不同国家的移民组成的,它不存在生物学上的统一性,但是它却有着和欧洲国家完全一样强大的团结。就像亚伯拉罕·林肯说的那样,它“奉行一切人生来平等的原则”。来到美国的移民常常饱受对欧洲的思乡之苦,但是他们的孩子却多半认为美国的生活方式比旧世界的生活方式更好,并且坚信,这种生活方式如果普及开来,将会有助于人类的福祉。在美国和俄国,信仰的一致和民族的团结是结合在一起的,并由此获得了一种新的力量,但这两种相互竞争的信仰都有一种超越其国家边界的吸引力。

在我们的时代,对大群体的忠诚是强有力的,在主观上也令人

① 古希腊神秘宗教,相传是奥菲斯所创立。——译注

② 胡格诺教派是16—17世纪法国的新教派别。——译注

满意,就此而言,它仍然利用了在小部落时代进化出的那种古老的心理机制。自从人类最初开始具备我们通常所具有的脑容量的时代以来,和那些由学校、宗教、宣传和经济组织所造就的事物相比,先天的人类本性并没有多大变化。我们本能地把人类区分成朋友和敌人——对于朋友,我们有合作的道义;对于敌人,我们则有抗争的道义。但是这种划分也在不断变化;有时候,一个人会仇恨他生意上的对手,而在另一个时候,当他们都受到社会主义或者一个外部敌人威胁时,他会马上开始把对方看作是兄弟。一旦超出家庭的界限,始终是由外部的敌人为我们提供凝聚起来的力量。在安全的时候,我们可能会仇恨我们的邻人,但是在危险的时候,我们却肯定会爱他。大多数时候,人们并不喜欢那些在公共汽车里、坐在他们身边的人,但是在遭到大规模的空袭时他们却会。

正是这种情况,给设计世界范围的联合手段带来了难题。一个世界国家,如果是稳固地建立起来的,将不会有任何要害怕的敌人,并由此会因为缺乏凝聚力而处于崩溃的危险当中。两种伟大的宗教——佛教和基督教——一直都在寻求把对部落同伴自发的合作情感扩展到全人类。它们一直在宣扬人类的兄弟情感,而“兄弟情感”一词的使用表明它们正试图超越其源于生物学意义上的情感态度的自然边界。如果我们所有人都是上帝的子孙,那么我们就全都是一家人。但是实际上,在理论上采纳了这种信仰的人总是会觉得,那些没有采纳这一信仰的人并不是上帝的子孙,而是魔鬼撒旦的后代,于是仇恨部落之外的人的古老机制又回来了,并在一种和它最初目的相反的方向上,赋予这种信仰以额外的活力。宗教、道德、经济上的自利以及纯粹生物学意义上的生存追求,都

为我们的智力提供了无可辩驳的、支持世界范围合作的理由，但是我们部落祖先遗传给我们的古老本能却会愤然而起，感到如果没有人可以仇恨的话，生活将会失去其滋味，而任何会喜欢像某某人这样一个无赖的人将是一个可鄙的小人，斗争才是生活的法则，在一个所有人都彼此相爱的世界上，将不会有任何让人期待的事情。因此，如果要实现人类的这种联合，就必须找到防止我们在很大程度上是无意识的原始残忍性的各种办法，这部分程度上要通过建立法律的统治，部分则要通过为我们的竞争本能找到各种无害的出口来实现。

这并不是一个容易解决的问题，也不是一个仅仅通过道德就能解决的问题。精神分析尽管无疑有它夸张甚至荒唐的地方，但是却教给了我们很多正确而有价值的东西。即使你用干草耙驱赶本性，它也还是要回来，这是一句老话，而精神分析则为这句话提供了注解。我们现在知道，过于违反本性冲动的生活是这样一种生活，它可能含有各种紧张的结果，这些结果完全可能像陷于被禁止的冲动中一样有害。过着违反本性生活的人，超过一定的程度，很可能会充满妒忌、怨恨以及所有的冷酷无情。他们可能会形成残忍的性情，或者另一方面，他们可能会完全丧失生活中的所有乐趣，以至于不再有能力做出任何努力。在那些突然和现代文明发生联系的原始人当中，已经观察到了后面这种结果。人类学家曾经描述过，以割取敌人的头颅作为战利品的巴布亚新几内亚土著，在被白人当局剥夺了他们通常的消遣之后，如何失去了所有的热情，并且不再对任何事情感兴趣。我并不想下结论说，他们应该被准许继续以割取敌人的头颅作为战利品，但是我确实想说，如果心

理学家不辞辛苦,已经找到了某种无害的替代活动,那将是有价值的。各地的文明人,在某种程度上和巴布亚新几内亚土著一样,处于德行的牺牲品的境地当中。^① 我们有各种侵略的冲动,也有各种创造的冲动,社会却禁止我们放纵它们,而它以足球赛和令人筋疲力尽的角力形式所提供的替代品是远远不够的。任何希望最终可能消除战争的人都应该认真思考这一问题,即如何无害地满足我们从一代代久远的原始祖先那里所承袭的各种本能。就我而言,我在侦探小说里发现了一个充分的排遣办法,我要么把自己当作杀手,要么当作追捕的侦探,但是我知道,对有些人来说,这种角色扮演的排遣过于温和了,对他们,应该提供一些更强烈的排遣。

我认为,如果没有竞争,普通人是不会幸福的,因为自从人类起源以来,竞争就一直是大多数重大行为的动力。因而我们不应试图消除竞争,而只是要注意让它采取并不极端有害的形式。原始的竞争是一种将会杀死另一个人及其妻儿的冲突;以战争形式出现的现代竞争仍然采用了这一形式。但是在运动、文学以及艺术竞争中,以及在立宪政治中,它采取的形式就几乎无害,并且仍然为我们那些好斗的本能提供了相当充分的宣泄出口。就此而言,问题并不在于这些竞争形式是不好的,而在于它们在普通男男女女的生活中扮演了过于无足轻重的角色。

除了战争以外,现代文明日益趋于安全,但是说消除了所有的危险就会迈向幸福,对此我完全没有把握。在这一点上,我想引用亚瑟·基思爵士的《人类进化新论》(*New Theory of Human*

^① 在这里,罗素的意思是指德行会扭曲人的本性。——译注

Evolution)中的一段话:

那些曾探访过生活于“野蛮正义”统治之下的民族的人,带回了关于生活在这种状况之下的土著的幸福生活的描述。例如,弗雷亚·斯塔克这样报道南部阿拉伯半岛:“当我在那个国家里安全已不复存在的地方砾历之时,我发现一个民族尽管对他们充满无尽敲诈和掠夺的生活满怀悲痛,但仍然像这世上每个地方的人一样兴高采烈,并充满了日常的生活乐趣。”H. K. 福莱博士在澳大利亚原住民中也有类似经历。“一个处于未开化状态的土人”,他报道说,“生活于不断的危险当中,周围总是环绕着各种敌对情绪,而他仍然无忧无虑、兴高采烈……慈爱地对待他的孩子,体贴地对待年迈的父母。”我的第三个例子来自于美国的克劳印第安人,多年来,R. 劳里博士一直在观察他们的生活。他们目前在一块保留地里安稳地生活。“如果问一个克劳人”,劳里博士报告说,“他是愿意要现在这样的平稳生活呢,还是愿意要以前那样的危险,他的回答是——‘以前那样的危险……因为那里面有光荣。’”我设想,我一直在描述的这些野蛮生活状况是人类在其整个最初进化时期的状况。正是在这样的状况里,人类的本性和特征得以形成,而这些状况中的一种就是血仇报复的习惯。

人类心理的这些结果说明了一些事情,至少对我来说,当我1914年第一次开始意识到它们的时候,这些事情是令人惊讶的。很多人在战争中比他们在和平时代要高兴,只要战争所带来的直接苦难并没有过于沉重地打击到他们个人。一种平静的生活很可能是一种沉闷的生活。一个循规蹈矩的公民忙于谦卑地谋得一种

平庸的生活，他这种缺乏冒险的生存方式完全没能满足他本性中所有这样的部分——如果他生活在40万年以前，这部分本性本来会在寻找食物、砍掉敌人脑袋以及逃离虎口的过程中找到充分的发挥机会。当战争来临，银行职员可能会离开岗位，成为一名突击队员，他最终会感到，他正按照本性想要他那样的方式在生活。然而不幸的是，科学已经把如此强有力的、满足我们破坏本能的手段置于我们的掌握之中，以至于听任它们自由发挥作用，已不会再像人们被划分为很多小部落时所做的那样，服务于任何进化的目的。对于缓和我们无政府主义冲动的问题，一直以来都很少有人研究，但是随着科学技术的进步，这个问题变得越来越迫切。从纯生物学的观点来看，不幸的是，技术破坏性一面的发展远远要比创造性一面的发展更加迅猛。一个人片刻之间就可以杀死50万人，但是他却不可能比我们原始祖先的时代更快地生育儿女。如果一个人可以像他使用原子弹毁灭50万个敌人那样迅速地生育50万个子女的话，即使付出巨大的苦难代价，我们也可以把生物学上的问题留给为了生存的斗争和适者生存的原则来处理。但是在现代世界里，我们已经无法再依赖这一古老的进化机制了。

由此，社会改革者的问题就不仅仅是寻找安全的手段，因为如果人们发现这些手段并不能提供强烈的满足时，安全将会由于冒险所能带来的光荣而被抛弃。确切地说，问题是要把对人类所不可缺少的那种程度的安全和那些与文明生活方式相容的冒险、危险和竞赛的形式结合起来。在尝试解决这一问题的过程中，我们必须始终牢记，尽管我们的生活方式和我们的制度以及我们的知识已经经历了很多深刻的变化，我们的善与恶两方面的本能，很大

程度上仍然保持着我们祖先的大脑最初发展成它们现在大小时的那个样子。我并不认为各种原始冲动和文明的生活方式是不可调和的,人类学家的研究已经表明,人类的本性对各种不同的文化模式都具有非常广泛的适应性。但我并不认为,这种适应性能够通过完全排除一切基本的冲动来实现。一种缺乏冒险的生活可能并不让人满意,但是一种允许采取任何冒险形式的生活却注定是短命的。

我认为,这一问题的本质大概已经由那个印第安人^①(我不久前引用过他的话)指出了,他惋惜过去的生活,因为“那里面有光荣”。每一个有活力的人都向往某种能算作“光荣”的事物。有些人得到了它——电影明星、著名运动员、军事指挥官乃至少数政治家,但是他们只是很少的一部分人,而其他的人则只不过是在做白日梦——电影的白日梦、狂野西部冒险故事的白日梦、纯粹个人对假想权力的白日梦。我并不是认为白日梦完全有害的那种人;白日梦是充满想象的生活不可缺少的一部分。但是如果在漫长的一生中,根本不存在把它们与现实联系起来的手段的话,它们将肯定会变得有害,并且甚至危及心智的健全。即使在我们这个机械呆板的世界里,要为今天被限制在幻想领域里的各种冲动找到某种现实的出路,也许仍然是可能的。出于稳定的考虑,我衷心希望这是可能的,因为否则的话,破坏哲学将会不时扫荡各种最优秀的人类成就。要想避免这种状况,我们每个人身上的野性就必须找到某种同文明生活以及其他同样野蛮的邻人的幸福不相冲突的发泄出口。

① 原文为 the Red Indian,即指印第安人,带有贬义。——译注

第二讲 社会凝聚力与政府

最初的社会凝聚机制，就像今天仍然可以在最原始的种族中发现的那样，是通过个人心理来起作用的，而不需要什么被称作政府的东西。那时无疑存在着所有人都必须遵守的部落习俗，但是我们一定可以想象，那时并没有任何违反这些习俗的冲动，也不需要治安官或者警察来强制实施它们。在旧石器时代，如果说到权威的话，部落似乎生活在一种我们现在将会描述为无政府的状态当中。但是它和现代社会中的无政府状态是不同的，这是由于这样一个事实，即当时社会性的冲动足以控制个人的行为。新石器时代的人们已经完全不同了；他们有了政府，有了能强制人们服从的权威，也有了大规模的强迫性合作。这可以从他们的工程建设中得到证明；原始形态的小部落凝聚力不可能建成巨石阵^①，更不用说金字塔了。社会单位的扩大想必主要是战争的结果。如果两个部落间发生了灭绝性的战争，获得了新领土的得胜部落便能增加它的人数。两个或者更多部落的联盟在战争中同样具有明显优势。如果使联盟产生的危险持续存在，联盟最终将会合并。当一

^① 巨石阵是英国南部索尔兹伯里附近的一组史前石群，其修建原因至今仍是一个谜。——译注

个社会单位的规模过大,以至于它所有的成员无法互相了解时,就开始需要某种作出集体决策的机制了,并且这一机制将不可避免地逐步发展成现代人认为是政府的某种东西。一旦有了政府,一些人就比其他人有了更大的权力,而他们所拥有的权力,一般说来,取决于他们统治的社会单位的规模。权力欲由此将会使统治者渴望征服。当被征服者不是被杀死而是被当作奴隶时,这一动机就会大大强化。由此,在很早的时候,社会就产生了,尽管在这些社会里,社会合作的原始冲动仍然存在,但是它们却由于政府惩罚那些不服从者的力量而大大加强了。在最早的完全有史可查的社会里,比如古埃及,我们发现,除了来自祭司集团的某些限制以外,国王在其辽阔领土上的权力是绝对的,我们也可以发现数量庞大的奴隶,国王可以为了像金字塔这样的国家事业而随意役使他们。在这样的社会里,只有社会等级顶端的少数人——国王、贵族和祭司——需要社会凝聚的心理机制;所有其他人不过是服从罢了。大部分人无疑是不幸的;我们可以从《出埃及记》前几章里获得对他们境况的描述。但是通常说来,只要没有外敌为患,这种普遍的苦难状况并不会妨碍国家繁荣,并且也不会损害掌权者的生活享受。在我们现在称作中东的整个地区,这种状况一定存在了很长时间。其稳定取决于宗教和君主的神性。不服从是不虔诚的,造反则可能招致神的怒火。只要社会上层真诚地相信这一点,其他人将只能像我们今天调教家畜那样被调教。

令人感到难以理解的是,军事征服常常会在被征服者中产生出一种对征服者的真诚效忠。这种情况在罗马大部分的征服中最终都发生了。5世纪,当罗马已经无法继续强迫人们服从的时候,

高卢人对帝国仍然保持着完全的效忠。所有古代国家都把它们的存在归功于军事力量,但是如果它们的存续足够长久的话,它们中的大多数将会产生出一种整体的凝聚意识,尽管在它们合并之际,很多地方仍然会发生暴力反抗。随着现代国家在中世纪的发展,同样的情况再次出现了。英国、法国和西班牙都是作为统治者军事胜利的结果而获得统一的,而这个统治者起初所统治的,只是这些单一国家的一部分。

古代所有大国,除了埃及以外,很大程度上都是由于技术方面的原因而遭受不稳定之苦。当没有什么比马儿跑得更快的时候,中央政府很难有力地控制边远地区的属官或者地方总督,这些属官和地方总督往往容易反叛,有时能成功地征服整个帝国,有时则作为帝国的一部分自立为王。亚历山大、阿提拉^①和成吉思汗都曾拥有庞大的帝国,但是当他们去世的时候,帝国也就分崩离析了,在这些帝国里,统一完全取决于一位伟大征服者的威望。这些形形色色的帝国不存在心理上的统一,而只是武力的统一。罗马就好得多,因为希腊罗马文化是有教养的个人所珍视的,它和帝国边界外那些部落的野蛮主义形成了鲜明对比。在现代技术发明以前,要把一个大帝国团结在一起几乎是不可能的,除非帝国全境的社会上层都有了他们由以团结在一起的共同情感。产生出这种共同情感的方式在那时很少像它们今天这样为人所了解。因此,社会凝聚的心理基础仍然是重要的,尽管只是在统治的少数人当中才需要它。在古代社会里,规模大的主要好处是可以拥有庞大的

^① 阿提拉(406—453),匈奴人之王。——译注

军队,但是这种好处却被它不利的一面抵消了,因为把军队从帝国一处调往另一处需要花很长时间,而文职政府也没能找到各种防止军事叛乱的办法。在某种程度上,此种状况一直持续到近代。英国、西班牙和葡萄牙主要就是因为缺乏机动性而失去了西半球的领地。但是自从出现了轮船和电报,控制一大片领地就变得比原来要容易得多,自从普及性的教育出现以后,在大量的人口中灌输一种多少有些人为的忠诚也变得更容易了。

现代技术不仅促进了大的群体中的凝聚心理,它也从经济和军事方面使大的群体变得势在必行。大规模生产的种种好处已经是老生常谈,对此我不打算展开来说。众所周知,人们曾极力主张把它们作为西欧国家加强进一步联合的理由。尼罗河从很早的时候起就促进了整个埃及的凝聚,因为政府只要控制尼罗河上游,就可以破坏下埃及的土壤肥力。这里不牵扯任何先进的技术,但是田纳西河流域管理局和已被提议的圣劳伦斯河通航水路则是相同的河流凝聚效果在科学方面的延伸。向广大地区输送电力的中心电站已经变得越来越重要,并且地域大的时候要比地域小的时候更加有利可图。如果大规模使用原子能变得可行的话(这并不是不可能的),将极大增加输送能量可获利的区域范围。所有这些现代进步都增加了大型组织的统治者对个人生活的控制,与此同时,也使一些大型组织比很多小的组织更有生产力。如果不是整个地球的空间限制,在经济组织和政治组织里,规模所带来的种种好处是没有明显极限的。

我现在从另一个角度,对上述的政府发展做一个粗略考察。在历史上,政府对社会成员生活的控制是不同的,这不仅体现在政

府管辖的范围方面,也体现在它对个人生活干预的强度方面。所谓的文明开始于那些典型的帝国,这些帝国中又以埃及、巴比伦和尼尼微最有名;阿兹特克和印加帝国基本上也属于同一类型。在这些帝国里,上层等级首先有了相当程度的个人主动性,而在对外征服过程中所获得的大量奴隶人口却完全没有。祭司阶层可以在很大程度上干预日常生活。在那些与宗教无关的地方,国王具有绝对的权力,并且能强迫他的臣民为他而战。国王的神性以及他对祭司阶层的崇敬导致了一个稳定的社会——就埃及的情况来说,它是我们所知道的最稳定的社会。这种稳定是以僵化为代价的。这些古老的帝国开始变得刻板,以至于它们不再能够抵抗外来的侵略;它们被波斯吞并,而波斯最终也被希腊人打败。

希腊人完善了腓尼基人开创的一种新型文明,即以贸易和海上力量为基础的城邦文明。就公民被允许的个人自由度而言,希腊各城邦是非常不同的;在大多数城邦里,公民都有广泛的自由,但在斯巴达,自由则是绝对地少之又少。然而,大多数城邦往往都落入僭主的支配,并且在相当长的时期里,都存在着一个要由革命加以调节的专制政体。在城邦里,革命是不费力气的。反叛者只要跋涉数英里,就可以逃出他们想反叛的政府管辖的区域,而且总是会有一些敌对的城邦乐于帮助他们。在伟大的希腊时代,始终存在着一定程度的无政府状态,就现代观念来说,这种状态似乎是不可容忍的。但是希腊城邦的公民们,即使是那些反叛现行政府的人,都保持着一种原始的忠诚心理;他们由衷地热爱自己的城邦,尽管往往缺乏审慎,却几乎总是充满热情。我认为,希腊人在个人成就上的伟大是和他们在政治上的无能(political

incompetence)紧密相连的,因为个人激情的力量既是个人成就的根源,也是希腊无法保证团结的根源。希腊因此先是陷于马其顿,然后又陷于罗马的统治之下。

罗马帝国在它的扩张过程中,在各行省留下了很大程度的个人和地方自治,但是在奥古斯都执政后,政府实行了越来越强的控制,并最终,主要是由于严苛的税收,导致了整个体制在罗马帝国大部分地区的崩溃。然而,在残留下来的那些地方,控制并没有放松。正是由于对严密控制的反对,而不是其他原因,使得查士丁尼对意大利和非洲的再次征服都非常短暂。因为那些开始把他的军团当作使他们摆脱哥特人和汪达尔人^①的救星来欢迎的人们,在看到这些军团后面还跟着一支征税大军时,便改变了他们的主意。

罗马统一文明世界的企图遭到失败,很大程度上也许是因为罗马和文明世界的联系既疏远(remote)而又格格不入(alien),它甚至没有给那些富足的公民带来任何满足其天性的幸福。在它最后的几百年里,悲观主义盛行,活力匮乏。人们感到,现世的生活几乎提供不了什么,这种情绪促使基督教将人们的关切集中于来世。

随着罗马的衰落,西方经历了一次非常全面的变革。贸易几乎停顿,著名的罗马道路年久失修,小国君主们彼此间战火不断,他们竭尽全力管理着狭小的领地,并且不得不同时间面对着动荡的日耳曼贵族统治带来的政治混乱以及古老的罗马化了的居民愠怒

^① 哥特人和汪达尔人是在公元初几个世纪里侵犯罗马帝国的日耳曼部落。——译注

的反感。大规模的奴隶制在整个西方基督教世界几乎消失了，取而代之的是农奴制。人们不再用庞大的船队把粮食从非洲运到罗马，和外界几乎没有联系的小的共同体努力依靠它们土地的出产维持生计。生活艰难而又困苦，但是却不再有罗马社会末期那种令人感到厌倦和无望的品性。在整个黑暗时代和中世纪，目无法纪的状况盛行，结果所有有思想的人都崇尚法律。渐渐地，目无法纪的状况所带来的活力恢复成一定的秩序，并使一批伟人能够创立一种新的文明。

从 15 世纪至今，国家针对个人的权力一直在持续增长，这首先主要是火药发明的结果。就像在早期无政府状态的日子里，大多数有思想的人崇尚法律那样，在国家权力日益增长的时期，存在着不断增长的崇尚自由的趋势。18 世纪和 19 世纪，强化对维持秩序所必不可少的国家权力方面取得了显著成效，尽管如此，也仍然给那些并不属于社会最底层的公民留下了很大程度的自由。然而，争取自由的冲动今天在改革者当中似乎已大大减弱；它已经被对平等的热爱所取代，这主要是由没有任何传统优势的新工业资本家的财富和权力的增长所激发的。而随时可能爆发全面战争的状态则已经使几乎每个人都相信，一种比曾经使我们的父辈心满意足的那种制度更牢固得多的社会制度是必不可少的。

在世界上大部分地区，似乎都存在着向古埃及神圣王权体制（它受一个新祭司阶层的控制）的复归。尽管这种趋势在西方不像在东方那么极端，然而若是 18 世纪和 19 世纪的英国和美国人看到了，也会大惊失色。个人主动性被国家或者强大公司限制了，因此就有了一种巨大的危险，即这种状况会像在古罗马一样，产生出

一种倦怠感和宿命论，而这对充满活力生活是灾难性的。我不断收到一些来信，信里说：“我认为世界正处于一种糟糕的状态当中，但是一个卑微的个人又能做些什么呢？生命和财产都在少数人的控制之下，他们才能决定是战还是和。所有大规模的经济活动也都被那些控制着国家或者大公司的人所左右。即使在名义上享有民主的地方，一个公民在左右政策方面所能发挥的作用也通常是微乎其微的。在这种状况下，忘掉公共事务，并尽可能通过时代所允许的方式来行乐，难道不是更好吗？”我觉得这些信很难回，并且我确信，使人们写这些信的那种思想状况对健康的社会生活是非常有害的。作为纯粹规模方面的一个结果，政府变得越来越远离被统治者，并且倾向于——甚至在一个民主国家中——拥有它自己的独立生命。我并不自称知道如何彻底消除这一弊端，但是我认为，认识到它的存在、并找到各种减轻其危害程度的办法，是重要的。

社会凝聚的本能机制，即对一个其成员都彼此熟知的小部落的忠诚，和对一个巨大国家的忠诚确实相去甚远，在现代世界里，后者已经取代前者，而且即使是那些残存的较原始的忠诚，也可能会在一个应当前危险所需而建立的新的世界组织中消失。一个英格兰人或者一个苏格兰人能感受到对英国的本能忠诚：他可能知道莎士比亚对之说过什么；他知道这是一个具有完全天然边界的岛屿；他了解英国历史，不管怎样知道它是光荣的，并且他知道欧洲大陆上的人说着不同的语言。但是如果想要用对西方联盟的忠诚来取代对英国的忠诚的话，那么就需要某种超越国家边界的统一的西方文化意识；因为除此以外，只有一种心理动机适于这一目

的,即对外敌的恐惧。但恐惧是一种消极动机,胜利的时候就不再起作用。如果把它和希腊人对本邦的爱相比,显而易见的是,当不存在直接而紧迫的危险时,那种仅仅以恐惧为基础的忠诚对普通男女的本能和激情的影响是多么微乎其微。

政府,从它存在的最早时代起就一直有两种职能,一种是消极的,另一种是积极的。政府的消极职能在于防止私人暴力,保护生命财产,制定刑法并保障其实施。但是除此以外,它还一直具有一种积极目的,即促使对大多数公民而言的共同愿望的实现。在大多数时候,政府的积极职能主要限于进行战争:如果能征服敌人并获得其领土,战胜国的每个人都会多多少少获利。但是今天政府的积极职能已经大大扩展了。首先是教育,不仅包括取得学术成就,也包括灌输特定的忠诚和信仰。这些是国家认为值得做的事情,或者退一步说,在有些情形下是被某个宗教团体所要求做的事情。其次是对大型工业企业的控制。即使在试图最大程度限制国家经济活动的美国,政府对这些企业的控制也在迅速增长。至于工业企业,从心理学的观点来看,在国家管理的企业和大型私营公司管理的企业之间并没有什么不同。在任何一种情况下,都有一个管理机构,这一机构实际上,如果不是有意的话,都远离它所控制的那些人。只有管理机构(无论是国家管理机构还是大型企业的管理机构)的成员才能保持个人的积极主动权,而且对管理机构来说,都不可避免地存在一种趋势,即或多或少都会像看待它们的机器那样来看待为他们工作的人,也就是说,仅仅看成一种必要的手段。顺利合作的愿望不断倾向于扩大单位的规模,并由此使那些仍然具有主动性的人数减少。从我们现在的观点来看,最糟的

莫过于一种已经广泛存在于英国各领域的体制,在这种体制下,那些具有名义上的积极性的人永远被文官体制(这种体制有的只是否决之权而非开创之责,并由此养成了一种永远倾向于去禁止的消极心理)控制了。在这样一种体制下,有能力的人变得绝望,在一个更有希望的环境中本该充满活力的人变得倦怠和轻浮,由此国家的积极职能也就不可能活跃而高效地实现。实用昆虫学也许会带来比现在更大的利润,但这需要给大量昆虫学家配发薪水,而目前的政府却认为,像雇用昆虫学家这样有胆识的政策只能小心地使用。不用说,这是那些人的观点,他们养成了一种我们在不明智的父母身上可以看到的习惯——这些父母总是说“不要那么做”,却不会停下来考虑一下“那么做”是否会有什么伤害。在存在着间接控制的地方,这样的不幸是很难避免的,而在所有大型组织中,则很可能有大量的间接控制。

在稍后一讲里,我将考虑,要缓解这些不幸而又不丧失大规模组织不容置疑的优势,我们能做些什么。确实,目前权力集中的趋势太强了,以至于除非它造成灾难,才会遭到抵抗,而且就像5世纪所发生的那样,在人类能够重获一定程度的个人自由(没有这种程度的自由,生活将失去滋味)以前,整个体制必定会崩溃,并将伴随着无政府状态和贫困等所有不可避免的后果。我希望这不会变成现实,但是如果人们没有意识到这种危险,并且不采取有力措施与之抗衡的话,这无疑会变成现实。

上面简单描述了社会凝聚力在各个历史时代所发生的变化,从中我们可以观察到一种双重运动。

一方面,存在着一种周期性的发展,即从松散而原始的组织类

型到逐渐更有序的政府(它拥有更广阔的领土,并且对个人生活的更多方面加以规制)的发展。在这一发展过程的特定时刻,当财富和安全近来有了巨大增长而较原始时代的活力和进取心又没有衰退之时,便往往在推进文明发展方面取得巨大成就。但是当新的文明已经定型,当政府已经有机会巩固自己的权力,当习俗、传统和法律已经建立起细致得足以窒息进取心的规则之时,社会就进入了一个停滞阶段。人们赞美前辈的功绩,却再也比不上他们;艺术变得因袭,科学也因为对权威的尊崇而被断送。

与僵化相伴随的这种发展类型,在中国和印度,在美索不达米亚和埃及,以及在希腊罗马世界里都可以看到。它们通常都是以外来征服作为结局:对于和原有敌人的战斗,人们有老练的准则,可是当新的敌人产生时,老迈的社会已经不能相应地采用新的、唯此才能带来安全的准则了。就像常常发生的那样,如果征服者还没有被征服者文明的话,他们很可能不具备管理一个庞大帝国或者在辽阔的领域里维持贸易的才能。结果,人口减少了,政府部门的规模缩减了,政府控制的强度也降低了。慢慢地,在一个新的、或多或少无政府的状态中,活力重新出现,一个新的循环开始了。

但是除了这种周期性运动之外,还有另一种运动。在每一次循环的顶峰,一个国家统治的区域比以往任何时候都要大,当局对个人实施控制的程度也高于先前任何一个最高点。罗马帝国比巴比伦和埃及帝国大,今天的各个帝国比罗马帝国更大。在过去的历史上,从来没有一个大国能像苏联、或者甚至像西欧各国那样,完全控制它的公民。

既然地球的大小是有限的,如果不加制约的话,这种趋势最终

必定会产生出一个单一世界国家。但是由于那时不会有对外敌的恐惧来增进凝聚力,这种古老的心理机制将不再适用。在世界政府的各种事务里,将不再有爱国主义的空间;没有憎恨和恐惧这些强大的动机,人们不得不在自利和善行中寻找动力。这样的一个社会能持续下去吗?如果能持续下去的话,它能发展吗?这些都是很难回答的问题。要回答它们,就必须记住一些要考虑的因素,我将在接下来的几讲里指出这些因素。

我已经谈到了过去历史上的双重运动,但是我并不认为,我们所能发现的这些历史发展规律是确定的或者必然的。新知识可能会使事物的发展进程完全不同于它本来的样子,这就像,比方说,发现美洲所带来的结果那样。新制度也可能产生各种无法预见的结果:我认为,尤利乌斯·恺撒时代的罗马人根本不可能预见到天主教会这样的事情。19世纪,也没有谁,甚至包括马克思,预见到了苏联的出现。基于这些理由,所有关于人类未来的预言都只能被看作是值得考虑的假说。

我认为,虽然所有确定的预言都是轻率的,但记住还存在某些未必受欢迎的可能性则是明智的。一方面,长期的破坏性战争可能导致所有文明国家的产业崩溃,并造成一种小范围的无政府状态,就像罗马陷落后西欧流行的那种状况。这也将伴随着人口的急剧缩减,以及至少在一段时间里,我们认为代表了文明生活方式的许多活动的中止。但似乎有理由期待,就像中世纪所发生的那样,最起码的社会凝聚力终将恢复,失去的基础也将会慢慢重新获得。

但是,还有另一种危险,这种危险更可能出现。现代技术已经

使增强政府控制的强度成为可能,在极权主义国家里,这种可能已经被非常充分地利用了。在战争的压力下,或者在战争的恐惧下,或者作为极权主义征服的结果,世界上某种程度的个人自由能幸存下来的地方可能会越来越少,而且即使在那些地方,自由也会越来越多地受到限制。没有多少理由认为由此产生的体制会不稳定,但它几乎肯定是呆滞和失去进步动力的。并且,它将会使古代的种种恶行复发:奴隶制、偏执、不宽容以及大多数人可怜的悲惨境遇。在我看来,这是一种不幸,提防这种不幸对我们具有极端的重要性。由于这一原因,眼下强调个人价值甚至比过去任何时候都更加必要。

防止另一种谬误也很重要。我认为,正如我一直在论证的,固然千百年来,人性中与生俱来的那些东西也许并没有什么改变,但是与生俱来的东西只是现代人精神结构的一小部分。我不希望什么人从我说的话里得出这样的推论:在一个没有战争的世界里将不可避免地会有本能的挫折感。瑞典从 1814 年起,也就是说,在大约 4 代人的时光,就一直没有战争,但是我想,没有谁可以断言说,没有了战争,瑞典人在他们本能的生活中就遭受了痛苦。即使人类成功地消除了战争,为满足冒险的爱好而寻找到其他发泄出口也并不困难。一度服务于生物学目的的一些原有的出口不再起作用了,由此新的出口也就必不可少。但是人性中并没有什么东西迫使我们服从持续的暴行。我们各种较为无序的冲动只有在被拒绝或者在被误解的时候,才是危险的。如果我们能够避免这种错误,使它们适应一个良好社会体制的问题就可以借助于才智和善意来解决。

第三讲 个性的作用

在这一讲里,我打算考虑社会中某些成员而非全体成员所具有的冲动以及欲望的重要性,既包括好的一面也包括坏的一面。在一个非常原始的社会里,这些冲动和欲望很少发挥作用。在狩猎和战争这些活动中,一个人可能比另一个人更成功,但是在这些活动中,所有人都有一个共同目的。只要一个人的自发行为是整个部落赞同并且共有的,其主动性就很少会受到部落里其他人的限制,甚至他最自发的行为也和公认的行为模式相符合。但是随着人类变得更文明,一个人的行为和另一个人的行为开始有了越来越多的差异,一个社会如果要繁荣的话,它就需要一定数量的、并不完全和一般类型相符合的个人。实际上,所有的进步,艺术上的、道德上的和思想上的,都取决于这些个体,他们一直是人类从野蛮状态向文明状态转变的一个决定因素。社会要进步,就需要一些不同寻常的个人,他们的行为虽然有益,却并不是应当普遍化的那种。在高度组织化的社会里,对这些个体的行为,始终有一种过度限制的趋势,但是另一方面,如果社会完全不加控制的话,产生出一个有价值的创新者的同一种个人主动性,却也可能产生出一个罪犯。这一问题,像我们关心的所有问题一样,是个平衡问题;自由过少带来停滞,过多则导致混乱。

一个个体可以有很多方面不同于他所在群体的其他大多数成员。他可能特别目无法纪或者犯有罪行,他可能具有罕见的艺术天赋,他可能具有终将会被确认为是宗教和道德方面新智慧的某种东西,他也可能具有非凡的智力。在人类历史上,从很早的时候起,看来就必定存在某种职能划分了。比利牛斯山洞穴里由旧石器时代人所创作的岩画已经具有非常高的艺术价值,我们几乎无法想象,那个时代的所有人都能胜任这项令人赞赏的工作。似乎更可能的是,当部落其他成员外出狩猎时,那些被发现具有艺术天赋的人有时则被允许留在家里作画。从很早的时候起,一定就已经开始根据真实的或者想象的特殊才能来挑选酋长和祭司了:巫医会作法,部落精神在某种程度上则体现于酋长身上。但是从最早的时候起就有一种趋势,即每一种这样的行为都会变得制度化。酋长变得世袭,巫医成了一个独立等级,而大家公认的诗人则成了我们的桂冠诗人^①的原型。要认可我所提到的那些将做出非凡贡献的个人所必须具备的东西——也就是说,那些野性的因素,独立于群体的因素,由罕见的冲动所支配的因素(这些因素所具有的功用对每个人来说,并不总是显而易见的)——始终是困难的。

在这一讲里,我想从历史和现实两个方面来考察这种特殊的人与社会的关系,以及使他们这些难得的优点更易于产生社会效益的条件。我将首先在艺术领域,然后在宗教和道德领域,以及最

^① 桂冠诗人是由英国国王或女王授予的优秀诗人称号,获得该称号的诗人成为拿薪俸的英国王室成员。桂冠诗人这一称号源自古希腊罗马时代用月桂枝叶编成冠冕授予竞赛优胜者的传统。——译注

后在科学领域来考察这一问题。

我们今天的艺术家在公共生活中并不像他们在很多年前那样扮演着非常重要的角色。在我们的时代，人们往往鄙视宫廷诗人，认为诗人就应当是孤独的人，说的是市侩庸人们不想听的一些东西。历史上，情况则大不相同；荷马、维吉尔和莎士比亚都是宫廷诗人，他们吟诵着自己部族及其高贵传统的辉煌。（至于莎士比亚，我必须承认，这只在部分程度上是正确的，但是这对他的历史剧无疑是适用的。）威尔士的吟游诗人使亚瑟王的光荣流传下来，这些光荣继而又为英国和法国的作家所称颂；亨利二世国王则出于帝制的考虑鼓励他们。帕特农神庙与中世纪大教堂的辉煌和公共目的紧密相关。音乐尽管常常在宫廷生活中发挥作用，它的存在却主要是为了激发战争中的勇气——在柏拉图看来，这一目的应当由法律加以规定。但是除了苏格兰高地军团的风笛手之外，艺术家的这些古老的辉煌很少留存至今。我们仍然尊重艺术家，但是我们却把他们隔离开来；我们认为艺术是某种独立的事情，而不是社会生活不可分割的一部分。只有建筑师，因为他的技艺服务于功利目的，因而还保留着几分古代艺术家的那种地位。

艺术在我们时代的衰落，并不仅仅是由于艺术家的社会功能已经不像从前那样重要，而且也同样由于自发的喜悦已不再被认为是某种应该能让人享受的东西。在比较淳朴的人们当中，民间舞蹈和大众音乐仍然流行，很多人身上也多少有一些诗人气质。但是随着人们变得越来越工业化和组织化，孩子当中普遍存在的那种喜悦对成年人来说变得不可能了，因为他们总是想着下一件事情而无法让自己沉浸于此刻。对任何一种审美价值来说，这种

想着“下一件事情”的习惯比任何其他能想到的思考习惯都更要命,在所有重要的意义上,如果艺术要生存下去,它就不能通过建立各种庄严的学院,而是要通过重新获得那种已经差不多被谨小慎微和深谋远虑毁掉的全身心的悲喜能力来实现。

传统上被认为是人类中最伟大的人,往往都是宗教和道德的革新者。尽管后世向他们致以敬意,但是在有生之年,他们大多数人或多或少都和自己的社会处于冲突之中。道德的进步,主要是由对各种残酷习俗的抗议以及扩展人类同情心范围的努力构成的。在整个历史时代早期,人祭风俗在希腊人当中就已经消失了。斯多葛派^①教导说,不仅对自由的希腊人,而且对野蛮人和奴隶,以及实际上对所有人类都应该有同情心。佛教和基督教则把一种相近的学说广为传播。宗教(最初是部落凝聚机制的组成部分,它像促进内部合作那样促进了外部冲突)呈现出一种更普遍的特性,并力图超越原始道德已经设定的那些狭隘界限。宗教革新者在他们自己的时代如果遭人咒骂,这是毫不奇怪的,因为他们试图剥夺人们的战争快乐以及残忍的复仇嗜好。原始的残忍性曾经似乎是一种美德,现在则被说成是一种恶,并由此在道德和冲动的生活之间——或者不如说,在那些具有强烈人道冲动的人所教导的道德和那些对他们群体之外的人没有丝毫怜悯的人所偏好的传统道德之间——引入了一种深刻的两重性。

宗教和道德的革新者对人类生活有着巨大影响,不过必须承

^① 古希腊罗马时期哲学派别,因讲学场所在“斯多亚”(stoa,意为“柱廊”)而得名,主张按照自然本性生活。——译注

认,这并不总是他们想要的结果,但是无论如何,总的说来,他们产生的是非常有益的影响。的确,在本世纪,我们已经看到,在世界一些重要地方,我们曾认为相当稳固的一些道德价值已经丧失了,但我们可以预期这种倒退不会持续下去。我们把逐渐出现的对奴隶制的厌恶、对战俘的责任感、对父权和夫权的限制以及认识到(无论这种认识多么不完善)臣服的种族不应仅仅为了其征服者的利益而被剥削,都归功于道德的革新者,是他们首先尝试将道德变成一种普遍的,而不仅仅是部落层面的事情。必须承认,由于原始残忍性的复发,所有的这些道德成果一直处于危险之中,但是我并不认为,它们所代表的道德进步最终会被人类丧失掉。

开创这种道德进步的先知和圣贤,在他们所处的时代多半不会受到尊敬,但是尽管如此,他们的工作却也不会被禁止。在现代极权主义国家里,情况却要比苏格拉底时代或者福音书时代糟得多。在一个现代极权主义国家里,一个其观点不为政府喜欢的革新者,不单单会被处死(对此,一个勇敢的人可能会置之度外),而且他的学说也会完全被禁止为人所知。在这样的社会里,革新只能来自于政府,而今天的政府和过去的政府一样,不可能赞同任何有悖于其自身直接利益的事情。在极权主义国家里,像佛教或基督教兴起这样的事情几乎是不可能的,而且即便以最伟大的英雄气概,一个道德改革者也不会产生任何影响。这是人类历史上一个新的事实,这一事实是由对个人极度增长的控制造成的,现代管理技术已经使这种控制成为了可能。这是一个非常严峻的事实,它表明极权主义体制对每一种道德进步都必然有多么致命。

在我们的时代,一个拥有非凡能力的个人如果献身于艺术或

者献身于宗教与道德改革,几乎不可能指望拥有像以前那样伟大的职业,或者获得像以前那样巨大的社会影响。但是仍然有4种职业对他是开放的;他可以成为一个伟大的政治领袖,就像列宁;他可以获得巨大的工业权力,像洛克菲勒^①;他可以通过科学发现来改变世界,就像原子物理学家们所做的那样;或者,最后,如果他这些职业所要求的必备能力,或者如果缺乏机遇,他的能量会因为其他出路而驱使他走上犯罪生涯。在法律的意义,罪犯对历史进程几乎没有什么影响,因此一个拥有勃勃野心的人将会选择其他职业,如果这种职业对他开放的话。

科学人士在国家中的地位逐渐上升,变得卓越而显赫,是一种现代现象。过去,像其他革新者一样,科学家也不得不为得到认可而斗争:一些人被流放;一些人被烧死;一些人被打入地牢;还有一些人则只是被烧掉了著作。但是慢慢地,人们认识到,他们能给国家带来力量。法国的革命者在错误地将拉瓦锡^②送上断头台之后,又雇佣了他那些幸存的同事来制造炸药。在现代战争中,所有文明政府都承认科学家是最有用的公民,如果他们能被驯服和劝诱,从而听任个别政府而不是整个人类支配的话。

从好坏两个方面来看,使我们的时代区别于以前时代的几乎一切事情都应归于科学。在日常生活中,我们有了电灯、广播和电影。在工业上,我们采用了应归于科学的机械和动力。由于劳动

① 洛克菲勒(1839—1937),美国石油大王。——译注

② 拉瓦锡(1743—1794),法国化学家,被认为是现代化学的奠基人。——译注

生产力的增长,我们已经能把比以前多得多的能量用于战争或者战备,并且我们也能使年轻人比我们以前在学校里待上更长的时间。由于科学,我们能够通过报纸和广播把信息或者讹误传递给几乎每个人。由于科学,我们能够让政府不喜欢的人要想逃走比以前难上加难。我们全部的日常生活和我们的社会组织变成现在这个样子都是由于科学。今天,这种巨大的发展完全由国家来支撑,但是最初它却是在对国家的反抗中发展起来的,在国家已经回复到一种较早模式的地方,比方说在俄国,如果国家不能够无所不能到一种以前的暴君做梦也想不到的程度的话,这种古老的反抗就会重新出现。

过去人们反对科学一点也不让人奇怪。科学人士所坚称的事情和每个人所相信的事情恰恰相反;他们颠覆了各种成见,并被人们认为是大不敬的。阿那克萨哥拉^①教导说,太阳是一块炽热的石头,而月亮是由土构成的。由于这种不虔敬,他被赶出了雅典,因为太阳是一位男神而月亮是一位女神,这难道不是众所周知的事情吗?只是由于科学能够对各种自然力施加支配力量,才一点一点导致了对科学家的宽容,但即便这,也是一个非常缓慢的过程,因为他们的支配力量最初被归于巫术。

今天,原子弹以及细菌生物战正在给人类生活带来种种危险,如果因此而兴起一场强大的反科学运动,这并不令人惊奇。但是无论人们对这些恐怖的事情会有怎样的感受,只要战争完全是可能的,他们就不敢转而与科学人士作对,因为如果一方被科学家武

^① 阿那克萨哥拉(约前 500—约前 428),古希腊自然哲学家。——译注

装起来而另一方却没有的话,科学一方几乎肯定会获胜。

科学,就它由知识组成这一点来说,必然会被认为包含了价值,而就它由技术组成这一点来说,它应该被赞颂还是应该被谴责的问题则取决于技术的运用了。它本身是中立的,既不好也不坏,至于是什么赋予了它这样或那样的价值,我们就此所具有的任何终极观念都必然来自于某种其他的根源,而不是来自于科学。

尽管科学人士对现代生活有着深远的影响,但是在某些方面他们却不如政治家强大。我们今天的政治家,比他们在人类历史上任何先前时代都有着更大的影响。他们与科学人士的关系,就像《天方夜谭》里的魔法师和服从魔法师命令的神灵。神灵能做各种让人惊骇的事情,没有他的帮助,魔法师是做不了这些事情的,但是神灵做这些事情仅仅是因为他被命令这样做,而不是由于他自身的任何冲动。我们今天的原子科学家也是如此;某个政府在他们家里或者在公海上俘虏了他们,他们就根据被俘时的运气开始工作,为一方或者另一方卖命。政治家在他成功的时候则不必受这种压制。我们时代最令人吃惊的是列宁的生涯。在他的兄弟被沙皇政府处死后,他经历了数年的贫困和流放,随后在几个月里起义,并掌控了世界上最伟大的国家之一。这种掌控不像薛西斯或者恺撒那样,仅仅是享受奢华和谄媚的权力(没有他,其他人是会这样享受的)。这是一种根据他自己脑海里构想的模式来缔造一个辽阔国家的权力,一种改变每个工人、农民和中产者生活的权力,一种引进一个全新组织,成为世界上一种新的秩序象征的权力,一些人钦佩这种权力,很多人则咒骂这种权力,却没有谁可以无视它的存在。没有什么比这种妄自尊大的梦想更加令人感到恐

怖的了。拿破仑曾宣称,你只要不是坐在刺刀上,就可以用刺刀来做任何事情(you can do everything with bayonets except sit upon them);列宁则证明了这一例外是错误的。

历史上那些杰出的伟大人物,一部分是人类的施惠者,一部分则恰恰相反。一些人,比如那些伟大的宗教和道德革新者,竭尽全力使人们不再那么残忍地彼此对待,也更加不吝惜自己的同情心;一些人,比如科学人士,则为我们提供了关于自然进程的知识 and 理解,无论它怎样可能被滥用,其本身都必须被看成一件了不起的事情。一些人,比如那些伟大的诗人、作曲家和画家,把美丽和光彩带给了世界,在令人气馁的时刻,这些美丽和光彩使人类命运的景象变得能够忍受。但是其他人,在他们的活动范围内同样有能力也同样有效率,却做了完全相反的事情。我想不出由于成吉思汗的存在人类得到了什么。我不知道有什么好事情是罗伯斯庇尔带来的,对我而言,我也看不出有任何理由要感谢列宁。但是所有这些人,善的以及恶的,都有一种我不希望看到从这个世界上消失的品质——一种充满活力和个人主动性,具有独立头脑并且富于想象力的品质。拥有这些品质的人能做很多好事情,也能造成巨大伤害,但是人类要想不陷入呆滞的境地,这些非凡的人就必须找到发挥能力的机会,尽管我们可能会希望,他们找到的机会对人类是有利的。一个大罪犯和一个大政治家在性情上的差别,有时并不如想象的那么大。如果魔法师在威廉·基德船长^①和亚历山大大

^① 威廉·基德(1645? —1701),英国商船船长,被雇用保护英国在印度洋的船只,后成为海盗。他的故事具有传奇色彩。——译注

帝出生时将他们调换的话，他们也许仍然会完成实际上已经由另一个人完成的事业。同样的说法也适用于某些艺术家；贝温努托·切利尼^①的回忆录并没有描绘出一个对法律怀有敬意的人，而每一个有正义感的公民都应该怀有这种对法律的敬意。在现代世界里，以及更进一步，在所能预测的不远的未来世界里，对个人来说，如果不能控制某个大型组织而想取得重要成就是并且将几乎是不可能的。如果他能使自己成为像列宁那样的国家领袖，或者像洛克菲勒那样的大工业垄断者，或者像老摩根（皮尔蓬特·摩根）^②那样的信贷控制者，他就能在世界上产生巨大影响。作为科学人士，如果他能使某个政府相信他的工作在战争中是有用的，那么他也能产生巨大影响。但是如果一个人的工作没有组织的帮助，就像一位希伯来先知、一名诗人或者一个孤独的哲学家（比方说斯宾诺莎^③）那样，那么他就不能指望获得这些人先前具有的那种重要性。这一变化既适用于这些人，也适用于科学家。过去的科学家在很大程度上是以个人身份开展工作的，但是我们今天的科学家却需要极其昂贵的设备和一个配有许多助手的实验室。所有这些都通过政府的恩惠，或者，在美国，通过某个富翁的帮助来获得。他由此不再是独立的工作者，而在本质上成了某个大组织的重要组成部分。这种变化是非常不幸的^④，因为一个伟人

① 贝温努托·切利尼(1500—1571)，意大利作家、雕塑家。——译注

② 皮尔蓬特·摩根(1837—1913)，美国金融家和工业组织家。——译注

③ 斯宾诺莎(1632—1677)，荷兰哲学家、神学家。——译注

④ 原文为：this change is very fortunate，为...unfortunate 之误，此处根据乔治·亚伦和安文出版有限公司 1949 年版更正。——译注

在孤独状态下所能做的事情，往往要比他只能在权力的帮助下才能做的事情更有益处。一个希望影响人类事务的人会发现，成功是困难的，除非成为一个奴隶或者一个暴君；作为一名政治家，他可以使自己成为国家领袖，或者作为一名科学家，他可以向政府出卖他的劳动，但是在这种情况下，他必须服务于政府的目的，而不是他自己的目的。

这不仅适用于杰出和非凡的伟大人物，而且也适用于范围广泛的天分高的人。在有伟大诗人的时代里，同样有许多小诗人，而有伟大画家的时代，也同样有许多小画家。许多伟大的德国作曲家出现在这样的背景下，在那里，人们珍视音乐，很多较逊色的人也能找到机会。在那些岁月里，诗歌、绘画和音乐是常人每天生活不可缺少的组成部分，就像今天只有在体育运动里才有的那种情况。伟大的先知是从一大批二流预言家中脱颖而出的人。我们时代在这些方面的不足是这一事实的必然结果，即社会已经被集中化和组织化到了这样一种程度，以至于个人主动性已被缩减到了最小值。从前，在那些艺术流行的地方，艺术通常是在小团体里流行，这些小社会在它们的四邻之间往往有很多竞争者，就好比希腊城邦、意大利文艺复兴时期的小公国、德国18世纪统治者的小宫廷的情形。这些小社会的统治者每个都必须有自己的乐师，偶尔，这个乐师会是约翰·塞巴斯蒂安·巴赫^①，但即使不是巴赫，这个乐师也仍然能自由地尽情发挥。在这些事情上，根本原因在于存在着地方性竞争。这甚至在教堂的修建上也发挥了作用，因为每个

① 巴赫(1685--1750)，德国作曲家。——译注

主教都希望比相邻地区的主教有一个更好的教堂。如果各个城市的艺术能相互竞争,每个城市都为自己的艺术感到自豪,如果每个城市都有自己的音乐或者绘画流派而且不会强烈蔑视相邻城市的流派的话,这将是一件好事情。但是在一个由许多帝国构成、并且能自由迁徙的世界里,这种地方性的爱国主义并不容易流行。一个曼彻斯特人并不容易像雅典人感受科林斯人、或者像佛罗伦萨人感受威尼斯人那样去感受一个设菲尔德人。^①但是,尽管有各种困难,我认为,如果人类生活要想不变得越来越单调和乏味的话,赋予地方以重要性这个问题就必须加以解决。

原始人,尽管只是一个小共同体的成员,却过着这样一种生活,在这种生活里,他的主动性不会受到共同体过多的妨碍。他想做的事情(通常是狩猎和战争)同样是他的邻人想要做的,如果他想成为一名巫医,他只要去巴结某个已经在这个行当里出了名的人,并由此在适当的时候继承他的魔力就可以了。如果他是一个有着非凡天分的人,他可能会对武器做出改进,或者发明新的狩猎技巧。这些并不会使他成为社会的对立面,相反,却会使他受到欢迎。现代人过着一种完全不同的生活。如果他在街上唱歌,人们会以为他喝醉了,如果他在街上跳舞,警察会因为妨碍交通而找他的麻烦。除非他特别幸运,否则他在工作日里会以一种完全单调的方式生产一些东西,这些东西并不是像阿基里斯^②的盾牌那样

① 曼彻斯特和设菲尔德是英国城市,佛罗伦萨和威尼斯是意大利城市,雅典和科林斯是古希腊城市。——译注

② 阿基里斯是荷马史诗《伊利亚特》中的英雄,也译为阿喀琉斯。——译注

的美妙的艺术品，而主要是因为它有用才有价值。当他的工作结束时，他不能像弥尔顿^①的牧羊人一样，“在溪谷的山楂树下讲述他的故事”^②，因为在他的住处附近往往并没有溪谷，或者即使有的话，也堆满了垃圾。在我们高度规则化的生活方式中，他总是为次日的种种考虑所困扰。在《福音书》所有的训导里，基督徒最忽视的就是不要为明天忧虑这一戒条。^③ 如果他是精明的，为明天忧虑将使他积攒钱财；如果他并不精明，为明天忧虑将使他担心不能偿还他的债务。在随便哪种情况下，此刻都将失去它的滋味。每一件事情都组织化了，没有什么是自发的。纳粹组织起了“快乐的力量”(Strength Through Joy)，但是由政府指定的快乐大概并不多么令人高兴。在那些在其他方面具有可敬抱负的人中间，权力集中的结果是使他们卷入到与如此多对手的竞争当中，并屈从于某种过于整齐划一的判断标准。如果你想成为画家，你将不会满足于同那些在你的城镇里、和你具有相同愿望的人竞争；你会去大城市的某个画派，在那里你可能会得出结论，即你是平庸的，在得出这一结论后，你可能会如此沮丧，以至于很想扔掉你的画笔去挣钱或者去买醉，因为一定程度的自信对于成功是不可或缺的。在文艺复兴时期的意大利，你也许想成为希耶纳城^④里最出色的

① 弥尔顿(1608—1674)，英国诗人、学者。——译注

② 出自约翰·弥尔顿的《快乐颂》(L'Allegro)。——译注

③ 参见《圣经·马太福音》，第6章第34节。原文是：所以不要为明天忧虑。因为明天自有明天的忧虑。一天的难处一天当就够了。——译注

④ 希耶纳，意大利中西部城市，位于佛罗伦萨南部，13—14世纪以其在希耶纳派艺术中的领导地位而闻名。——译注

画家,这一地位曾经是非常光荣的。但是今天你却不会满足于在一座小城市里接受自己所有的训练并和邻人竞争。我们知道得太多,却体验得太少。至少我们对一种美好生活所由以产生的那些创造性冲动体验得太少。重要的原因在于我们是被动的;即使我们是主动的,我们也只是在琐碎的事情上主动。要想把生活从只能由灾难来缓解的无聊状态中解救出来,就必须找到恢复个人主动性的手段,不仅在琐碎的事情上,而且也在真正重要的事情上。我并不是说,我们应该毁灭现代组织中大多数人所赖以生存的那些部分,但是我确实想说,组织一直是通过它令人难以忍受的迅速增长和权力集中而发展起来的,我们的思想情感方式已经无法与之齐头并进,因此组织应该具有更大的灵活性,更多地通过地方自治来加以调剂,而且更少地通过它那非人的巨大规模来压抑人的精神。

第四讲 技术与人性的冲突

人类在很多方面和其他动物不同。其中之一是，他乐于从事那些本身未必令人愉快的事情，因为这些事情是实现他想要达到的目的的手段。从生物学的观点来看，动物做各种事情（鸟儿筑巢，河狸筑坝）似乎都是为了达到某个目的所作的努力。然而它们做这些事情却是出自本能，因为它们具有做这些事情的冲动，而不是因为它们认识到这些事情是有用的。它们并不会通过意志来实现自我控制、来谨慎从事、来深谋远虑或者抑制各种冲动。人类却能做所有这些事情。当他们所做的事情超出了人性能够容忍的范围时，他们会受到心理上的惩罚。在文明的生活方式中，这种惩罚的一部分是不可避免的，但是大部分却没有必要，并且可以通过一种不同的社会组织形式来加以消除。

早期人类很少会有这种手段与冲动之间的冲突。狩猎、格斗还有繁衍对生存和进化发展都是必需的，但这并不是早期人类从事这些活动的理由：他从事这些活动，是因为它们给他带来了快乐。最终，狩猎变成了闲适富人们的一种消遣，它已经失去了生物学意义上的作用，但仍然是令人愉快的。直接由冲动激发的那种原始格斗，现在在中小学的男孩子中才允许，但格斗的精神却保留下来，并且如果不给它一个更好的出口的话，它将会在战争中找到

它最重要的表现形式。

但是早期人类也不是完全没有那些他们感到有用、而非由本能所激发的行为。在人类进化的很早阶段，石器制造就开始了，并由此开启了通往我们现有的精细经济体制的漫长发展过程。但是在早期石器时代，艺术创造的快乐和盼望能力增长的快乐本身很可能被扩散到劳动的各个艰苦阶段。当从手段到目的的旅途并不过于漫长，而且如果人们热切地盼望着这一目的时，手段本身就是令人愉快的。为了下滑瞬间的无上快乐，一个男孩子会带着平底雪橇吃力地爬上小山；没有人强迫他这么辛苦，尽管他气喘吁吁，他仍然很高兴。不过如果你以答应 70 岁给他一笔养老金来取代这种能马上兑现的酬劳，他的精神头儿就会立刻消失得无影无踪。

创造性的冲动可以激发出比那个带着平底雪橇的男孩子更加长久的努力，并且仍然能够保持自发性。一个人如果热切地盼望实现一个目的，并且勇于克服困难的话，他就可能历经数年的艰难、险阻和贫困，试图登上珠穆朗玛峰或者抵达南极极点，又或者做出一项科学发现，而且始终像那个带着雪橇的男孩子一样，和他自己的各种冲动协调一致。就像那个印第安人所说，“那里面有光荣”。

奴隶制的采用开始把工作的目的和劳动者的目的分离开来。金字塔是为了法老的荣耀而修建的，从事修建工作的奴隶却并不分享这一荣耀，他们只是出于对监工皮鞭的恐惧才去工作。当农业生产由奴隶或农奴进行之时，同样没有给从事这项工作的人带来直接的满足；他们的满足只是活着以及（如果幸运的话）免受皮

肉之苦。

在工业革命之前的近代时期,农奴数量的减少以及手工业的发展增加了那些身为自己主宰的工人的数量,这些工人由此能够在他们生产的产品中享有某种自豪感。正是这种情势导致了由杰斐逊和法国大革命所鼓吹的民主,这种民主认为存在着大量或多或少独立的生产者,而他们和现代技术所创造的大型经济组织是相对立的。

设想一个大工厂,比如说一个汽车制造厂。这个组织的目的是制造汽车,但是工人的目的却是挣取工资。从主观方面来说,并没有什么共同的目的。一致的目的只是在工厂主和管理人员那里才有,而大多数干活儿的工人那里却完全没有。一些人或许会因所生产汽车的优良品质而骄傲,但是大多数人,通过他们的工会,则主要关注工资和工时问题。

在相当程度上,这种弊端是和机械化密不可分的,而机械化又和庞大的规模结合在一起。由于前者^①,没有人能够制造一辆汽车的大部分,而只是分担某一部件生产的一小部分;大量的工作不需要什么技能,而完全是单调重复的。由于后者(组织的庞大规模),共同生产汽车的群体不像在管理者和雇主之间那样,存在着团结和休戚一致感。在工薪族当中存在团结一致,在管理者当中也可能存在团结一致。但是工薪族的团结一致和产品无关;它只和工资的增长以及工时的减少有关。管理者也许会因为产品而自豪,但是当一种产业完全商业化的时候,就会有一种只考虑利润的

① 指机械化。——译注

倾向,而利润往往更容易通过广告而不是通过改进工艺来获得。

两样东西导致了工艺上自豪感的衰落。较早一些的是货币的发明;而后则是大规模生产的出现。货币导致了以价格来评价一件物品^①,但价格并不是物品所固有的东西,而是和其他商品所共有的一种抽象物。物品如果并不是为了交换而生产,就可以根据它们是什么,而不是根据它们能换取什么来评价。乡村的村舍花园往往秀美怡人,而且可能花费了大量劳动,但是却并不打算带来任何金钱回报。除了取悦游客,乡村装束现在已经很难看到了,它们由穿用者的家庭制作,并且没有定价。古希腊卫城神庙和中世纪大教堂并不是出于钱财的目的而修建的,也不能用于交换。慢慢地,货币经济取代了物品只是为了制作者的使用而生产的经济,这种变化使人们从有用、而不是使人愉悦的角度来看待商品。

大规模生产又把这一进程推进到了一个新阶段。设想你是一个纽扣制造商:不管你的纽扣多么精良,除了你自己使用的几个之外,你并不需要更多。其余的你都希望用来交换食品和住所、汽车和你孩子的教育等等。除了货币价值,这些东西和纽扣毫无共同之处。而且对你来说,重要的甚至不是纽扣的货币价值;重要的是利润,也就是说出售价值高于生产成本的盈余部分,而这却可以通过降低纽扣的内在品质来增加。确实,当大规模生产取代了较原始的生产方式时,常常会造成内在品质的下降。

^① 原文为:currency led to the valuation of an article by its pride,为...by its price之误,此处根据乔治·亚伦和安文出版有限公司1949年版更正。——译注

除了上面已经提到的之外，现代组织还有两种结果往往会降低生产者对产品的兴趣。一种是从工作中所期待获利的间接性（remoteness）；另一种则是管理者和劳动者的分离。

就获利的间接性来说，假设你现在从事某种出口商品辅助部分的生产工作——让我们再以汽车为例。人们特别强调地告诉你，驱动装置的出口是必需的，这样我们就能购买食物了。作为你的劳动结果而购买的多余食物并不分给你个人，而是在大约 4000 万英国居民中分配。如果你一天不工作，国民经济并不会会有明显的损失。只是由于理智的作用，你才使自己意识到你不工作所带来的危害，也只是由于道德的作用，你才使自己去做比保住你的职位所需更多的工作。当需要变得明显而紧迫之时——比如在海难中，整个事情就会变得完全不同。在海难中，船员服从命令而不需要给自己找任何理由，因为他们都具有一个直接的共同目标，而实现这一目标的手段也不难理解。但是船长如果被迫像政府那样来解释现行的各种原则以证实他的领导是英明的，那么在他的讲话还没结束以前，这艘船恐怕早就沉了。

管理者和劳动者之间的分离包括两个方面：一个方面是劳资之间常见的冲突，另一个方面则是困扰所有大型组织的更普遍的麻烦。关于劳资之间的冲突，我不打算说什么，但是管理的间接性——无论是在政治组织还是经济组织里，也无论是在资本主义还是社会主义体制下——却不是是一个很陈旧的话题，值得加以考虑。

无论社会是怎样组织的，在普遍利益和这个或那个局部利益之间不可避免地会存在大范围的冲突。煤炭价格上涨对煤炭工业是有利的，并且会促进矿工工资的增加，但是对所有其他人来说则

是不利的。如果价格和工资由政府来确定的话，那么每一个决定都必然会使一些人失望。应当由政府来权衡的各种考虑是如此普遍，并且显然远离工人的日常生活，以至于很难使它们显得令人信服。集中的好处总是比分散的坏处更容易被人觉察到。正是由于这种原因，政府发现，要想抵制膨胀是困难的，而当它们这样做的时候，它们又很容易变得不受欢迎。一个真正按照普遍公众的利益来做事的政府会冒一种风险，即每个局部都会认为政府不正当地忽视了自己的利益。这是一个难题，在民主政治中，政府控制程度的每次增加都往往会使问题更为严重。

此外，期待政府，即使是民主政府，总是会做最符合公共利益的事情，这未免过于乐观。我以前曾提到过官僚制的一些弊端；我现在想考察一下包含在官员和公众关系中的那些弊端。在一个高度组织化的社会里，那些行使政府职能的人，从部长下至地方机构中最低级的雇员，都有他们自己的私人利益，这些利益和社会利益是绝不可能一致的。对这些人来说，热衷权力而厌恶工作是主要的。对一个方案说“不”的公务员既能满足他行使权力的喜好，又能满足他对工作的厌恶。他由此也逐渐成为，以及在某种程度上就是，本来期望他去为之服务的那些人的敌人。

让我们以在处理食物短缺问题时所必需的措施为例。如果你有一份配额，并且如果允许你用你的产品来补充你的配给的话，获得食物的困难将会促使你努力工作。但是大多数人必须购买他们所有的食物，除非他们从事农业。在自由放任的状况下，价格将会飞涨，而除了富人之外，所有人都将严重地吃不饱肚子。然而，尽管这是事实，我们中却很少有人真心感激粮食管理局的女士们提

供的服务，她们中也很少有人因为劳累和操心还能对公众保持一种完全和蔼可亲的态度。对公众而言，这些女士——无论多么不公正——似乎是无知而霸道的；对这些女士而言，公众则似乎是令人讨厌、挑剔而又愚蠢的，总是在不停地浪费东西或者变换他们的住址。由于这种情形，难以想象，政府和被统治者之间怎样才能产生一种真正的和谐。

迄今为止已发现的、能够在私人情感和公共利益之间产生局部一致的一些方法，很容易遭到各种不同的反对。

最容易、也最明显的协调者是战争。在一场艰苦的战争中，当民族存亡处于危急中时，很容易促使每个人都努力工作，而如果人们认为政府称职胜任的话，就乐于服从它的命令。这就像海难中的情形。但是没有人会提倡把海难作为加强海军纪律的手段，我们也不能因为战争带来民族团结就鼓吹战争。毫无疑问，对战争的恐惧也能产生多多少少同样的结果，但是如果对战争的恐惧在很长一段时期里都很强烈的话，则可以相当肯定地说，这会导致真正的战争，对战争的恐惧在增进民族团结之时，同样也会导致厌倦和歇斯底里。

竞争，在它存在的地方，是一个极其强大的动机。社会主义者一直都普遍地把它贬低成资本主义社会的弊端之一，但是苏联政府在工业组织中已经把它恢复到了一个非常重要的地位。斯达汉诺夫方法^①（在这种方法中，某些工人因非凡的工作表现受到奖

^① 斯达汉诺夫(1906—1977)是苏联劳模矿工，由于在增产运动中表现出众而受到表彰。——译注

赏,其他人则因为工作中的缺点而受到惩罚)是计件工作制的复兴,而这是工会一直强烈并曾成功地反对过的。我毫不怀疑这些方法在俄国具有资本家从前所声称的那些好处,也具有工会所强调的那些缺点。作为对心理问题的一种解决办法,它们无疑是不适当的。

然而,尽管人们强烈地反对很多形式的竞争,我认为竞争对促进必要的努力却具有实质性的作用,在一些领域,它还为否则将可能引起战争的那些冲动提供了一个相对无害的发泄出口。没有人会赞成取消比赛中的竞争。如果一直对抗的两支球队,在手足之情的感化下,决定在比赛中合作,先是这边进一个球,然后另一边进一个球,那么没有谁的快乐会得到增加。没有任何理由能够说明源自竞争的热情为什么应该被限于体育运动当中。球队之间、地方之间或者组织之间的竞争,都可以成为一种有效的刺激。但是要想竞争不变得残酷而有害的话,对失败的惩罚就不能是灾难性的——就像在战争、饥荒和不受控制的经济竞争中那样,而仅仅是丧失荣誉而已。如果输了比赛的球队会被处死或者挨饿的话,那么足球就不会是一项讨人喜欢的运动了。

在英国,近年来,人们一直大声疾呼要有责任感。目前的严峻形势无法回避,增加生产才是唯一的出路。不可否认,在危急时期,这样一种呼吁无疑是必要的。但是尽管责任感有时候是宝贵的,并且也不可缺少,但它并不是永久性的解决办法,而且也不可能长时期里获得成功。它包含着一种紧张感,以及一种对于自然冲动的持久的抗拒,如果这种情况持续下去,必然会使人筋疲力

尽,并使人降低自然的活力。如果人们不是以像《十诫》^①这样简单的传统道德为基础,而是受种种复杂的政治、经济因素驱使而具有责任感的话,倦怠感将会使人对有关的论点产生怀疑,而很多人将会变得完全漠不关心,或者接受某种可能并不正确的理论,认为有通往繁荣的捷径。人类能够被希望所激励或者被恐惧所驱使,但是如果希望和恐惧要想发挥作用而不产生倦怠感的话,它们就必须是鲜活和直接的。

部分程度上正是由于这一原因,歇斯底里的宣传,或者至少希望引发歇斯底里的宣传,对现代世界才有这样广泛的影响。人们一般都能意识到,他们的日常生活受远方世界各地所发生事情的影响,但是除了少数专家之外,他们并不理解这是怎样发生的。大米为什么没了?香蕉为什么这么稀罕?公牛为什么明显不长尾巴了?^②如果你怪罪印度,或者官僚作风,或者资本主义制度,又或者社会主义国家,你就是在人们的头脑里召唤一个人们容易去仇恨的、虚构的人格化恶魔。在每一次不幸当中,寻找一个可以怪罪的敌人是一种自然冲动;原始人就把所有病痛都归结为敌人的魔法。每当我们各种问题的起因太难理解时,我们往往会求助这种古老的解释。一份报纸如果为我们提供了一个可憎的敌人,它就比一份探讨美元短缺所有复杂细节的报纸更吸引人。一战后,当德国人

① 上帝在西奈山上给摩西的十条戒律,是摩西律法的基础。参见《圣经·出埃及记》,第20章。——译注

② 原文是 why have oxen apparently ceased to have tails? 当是罗素的戏谑之语。牛尾汤(ox tail soup)是英国常见菜品,罗素这里的意思是由于物资短缺,人们连牛尾汤也喝不到了。——译注

遭受痛苦的时候，他们很多人就容易相信要责怪的是犹太人。

诉诸对假想敌的仇恨来解释我们生活中所有痛苦的事情往往是破坏性和灾难性的；它会激发原始的本能力量，所用的却是那些具有灾难性后果的办法。有各种办法能减少诉诸仇恨所具有的效力。最好的办法显然是——在可能的情况下——消除那些促使我们寻仇的各种弊端。如果做不到这一点，普及一下对造成我们不幸的原因的正确理解有时则是可能的。但是，只要在政治和新闻报道方面存在着由于歇斯底里的鼓动而活跃着的强大力量的话，这就仍然是困难的。

我认为，不幸本身并不会产生，比方说，造成纳粹出现的那种歇斯底里的仇恨。除了不幸，必然还有一种挫折感。瑞士的鲁宾逊一家^①，在他们的岛上，发现有很多事要做，他们不会在仇恨上浪费时间。但是在一种更复杂的情况里，事实上必需从事的那些活动可能远远不能直接吸引个人。在目前英国国民经济的困境里，我们大家都知道需要做什么：增加生产，降低消费，刺激出口。但这是些重大而带有普遍性的事情，和特定男男女女的福利并没有很明显的联系。如果要想人们兴高采烈并充满活力地从事这些基于明显间接的理由而被人们需要的活动的话，就必须想出一些办法，以便为从事国民经济所需的这些事情找到更直接的理由。

^① 原文是 a Swiss family Robinson。Swiss Family Robinson 是瑞士作家约翰·大卫·韦斯(Johann David Wyss, 1743—1848)1812 年根据英国小说家丹尼尔·笛福(Daniel Defoe)《鲁宾逊漂流记》一书改编的作品，叙述了一个姓鲁宾逊的瑞士五口之家在移民新几内亚途中因船难而漂流到一个荒岛上所遭遇的奇特经历。——译注

我想,这要求有控制的权力下放,并且要为个人或者并不是很大的团体开展合乎需要的、并且多少是独立的活动创造机会。

民主,正像它在现代各大国家里存在着的那样,并没有给政治上的主动性提供充分的空间——除了极少数人以外。我们习惯于指出,由于将妇女和奴隶排除在外,希腊人所谓的“民主”是不充分的,但我们并不总是能意识到,在一些重要的方面,它比政府范围扩大要更加民主。在希腊民主制下所有公民能对所有问题进行表决;他不必把自己的权力委托给某个代表。他可以选举包括将军在内的行政官员^①,而且还可以声讨这些官员,如果他们使大多数人不高兴的话。公民的人数不多,这足以使每个人都感到他是有价值的,而通过和他熟悉的人辩论,他也能产生重要的影响。我并不是说,希腊的民主制全部都是好的;实际上,它也有很严重的缺陷。但是在考虑个体的主动性方面,它却远远胜于现代社会的任何制度。

为了便于说明,让我们考虑一个普通纳税人和一位海军上将的关系。纳税人全体是上将的雇主。他们在国会里的代理人就上将的薪金进行表决,并选择一个政府——政府会批准委派给海军上将的职权。但是如果纳税者个人试图对海军上将采取雇主对雇员常有的那种权威态度的话,他很快就会受到压制。上将是一位要人,惯于行使权威;普通纳税人则不是。在较小的程度上,同样

^① 将军是雅典城邦的军事人员,一般为10位,任期1年,但可连选连任;战争时期,战功卓越的将军往往成为最有权势的人物,甚至可能排挤执政官,成为事实上的政府首脑。——译注

的事情也存在于整个公共服务系统中。即使你只是想寄一封挂号信，邮局职员也能行使短暂的权力；他至少可以决定什么时候去留意你的需求。如果你想做更麻烦的事情，而他又碰巧心情不好，他会使你感到很不愉快；他会把你支给另一个人，而这个人又会把你支回来，尽管他俩都被认为是公“仆”。普通选民，非但没有感到自己是陆军、海军、警察和文职机构等所有权力的源泉，反而觉得自己是他们谦卑的臣民，其职责就像中国人过去常说的，只是“发抖和服从”(tremble and obey)。只要民主的控制是间接而稀罕的，而公共管理部门是集权的，并且权威是从中央委派到地方的，个体在权力面前的无助感就很难避免。民主如果要在情感上、而不仅仅是在政治工具的意义成为一种现实，就必须避免上述情况。

我们在这一讲里所关注的种种弊端大都不是什么新东西。自从文明出现以来，文明社会里的大多数人一直过着充满悲苦的生活；荣耀、冒险和主动性只是少数人的特权，对多数人来说，生活则非常辛苦，并时不时会受到残酷虐待。但是，首先是西方各国，后来逐渐全世界，都被一种新的理想唤醒了。我们不再满足于少数人享有一切好事情，而多数人则悲苦不堪。早期工业主义的弊端带来了一阵恐怖的战栗，它们在罗马时代也不曾出现过。奴隶制被废除了，因为人们感到，没有谁应该被仅仅当作另一个人享福的工具。至少在理论上，我们不再试图为白人征服者对有色人种的剥削辩护。社会主义正是由消除贫富差距的愿望所激发的。到处都有针对不公正和不平等的反抗，人们不愿把辉煌的上层建筑构筑于苦难和堕落的基础之上。

这种新的信念现在如此普遍地被人们认为理所当然，以至于

人们没有充分意识到,在人类漫长的历史上,这多么具有革命性。就此而言,过去的160年似乎是被这一理想所激发的一场持续的革命。就像所有有影响力的新信念一样,它令人不安,并需要人们做出艰难的适应。像所有其他信仰一样,这种信仰也存在一种危险——即把手段误认为是目的,结果反而把目的忽略了。在追求平等的过程中也存在一种风险,即难于公平分配的好东西可能会被人们认为是不好的。过去那些不公正的社会给了少数人机会,如果我们不注意的话,我们试图建立的新社会可能会不给任何人以这些机会。在我谈到今天的不幸时,我这么做,并没有暗示它们比以前的弊端更严重,我只是确信,应当把过去那些美好的东西留给未来,并尽可能不要因为这种转变而使它受到损害。但是如果要想实现这一目标的话,就必须记住一些在各种乌托邦蓝图中往往会被人忘记的事情。

在那些为了民主的平等而被不必要牺牲掉的东西里,最重要的也许是自尊。我所指的自尊是自尊中好的那一半——即所谓“自尊心”(proper pride)。坏的那一半则是一种优越感。自尊将使一个处于敌人控制之下的人不至于奴颜婢膝,并使他在世人都反对他时仍然能够感到自己也许是正确的。一个人如果没有这种品质,他将会觉得大多数人的意见,或者政府的意见绝无错误,而这种情感方式如果普及开来的话,无论道德还是思想上的进步都不再可能。

自尊到今天为止一直都不可避免地是少数人的美德。无论什么地方,只要存在权力的不平等,在屈从于他人统治的那些人当中,都不可能找到它。暴政最令人反感的特征之一是,它们竟然能够使不公正的受害者去谄媚那些虐待他们的人。罗马角斗士向皇

帝们致敬，而皇帝却打算屠杀他们中的一部分来取乐。陀思妥耶夫斯基^①和巴枯宁^②在狱中时，曾假装对尼古拉沙皇有好感。被苏联政府清洗的那些人常常要凄惨地承认自己的罪行，而逃脱了清洗的人则沉溺于令人作呕的阿谀奉承之中，并常常要设法去控告同僚。民主体制也许能避免这些下流的自我贬损方式，并且能够为保存自尊提供充分的机会。但是，它也可能恰恰相反。

既然自尊过去一直主要限于有特权的少数人，它就可能容易被那些反对原有寡头政治的人所轻视。相信民众的声音就是上帝的声音的人可能会推断说，任何与众不同的意见或者特殊的喜好都几乎是一种不敬，并且会被看成是一种对民众合法权威的应受谴责的反叛。只有人们像珍视民主一样珍视自由，并且认识到，一个人人都是所有人的奴隶的社会，只是略好于那种人人都是某个暴君的奴隶的社会时，这种情况才能避免。在所有人都是奴隶以及所有人都自由的地方，都有平等存在。这表明，平等本身并不足以构建一个好社会。

在工业社会里，最重要的问题，而且肯定也是最困难的问题之一，也许是使工作变得有趣——在工作不再仅仅是挣工资的手段的意义。这一问题的产生尤其和无需技能的工作联系在一起。困难的工作对那些胜任它的人可能是有吸引力的。填字游戏和国际象棋跟一些需要技能的工作非常相近，但很多人仅仅为了取乐仍然在上面花费很大力气。随着机械的增加，那些工作非常单调

① 陀思妥耶夫斯基(1821—1881)，俄罗斯作家。——译注

② 巴枯宁(1814—1876)，俄国无政府主义者和政治理论家。——译注

并且非常简单的工薪族所占的比例也在不断增长。阿伯克龙比教授在其《大伦敦规划,1944》(*Greater London Plan, 1944*)^①一书中曾未加强调地附带指出,大多数现代工业并不需要各种专门技能,因此不必把厂址设在各种传统技能存在的地方。他写道,“现代工作的性质进一步强调了不依赖于任何一种劳动储备库,它们要求较少的技能,却要求高度的稳定性和可靠性;在今天的工人阶级群体中,这是一些几乎在任何地方都能找到的品质。”

“稳定性和可靠性”当然是非常有用的品质,但它们如果是一个人的工作对他所要求的全部的话,他不可能感到他的工作是有趣的,而且相当肯定的是,他的生活可以提供给他的满足感将不得不到工作时间以外的地方去寻找。我并不认为这完全不可避免,即使是在工作本身就很单调乏味的情况下。

首先需要的,是使工人恢复过去和主人翁地位(ownership)相联系的一些情感。当机器介入的时候,一个工人个体实际上的主人翁地位已经不可能了,但仍然有很多办法来保证和那种情感——即这是“我的”劳动成果,或者无论如何也是“我们的”劳动成果(“我们”指的是一个小到足以彼此相知、并且有一种休戚与共的主动意识的群体)——相联系的自豪感。这不能由国有化来保证,国有化使管理者和官员们同工人的关系几乎像在资本主义体制下一样疏远。所需要的是在所有内部事务上的局部的、小范围的民主;工头和经理们应该由那些将被他们管理的人来选举。

^① 大伦敦是以伦敦市为中心的集合城市,由12个内伦敦自治市和20个外伦敦自治市组成。——译注

统管工业企业的那些人缺乏人情味并且疏远冷漠,这种特性对普通雇员的任何所有权利益都是致命的。伯纳姆先生的《管理革命》(Managerial Revolution)一文提供了一幅在不久的将来可能会出现、远不令人兴奋的景象。如果我们想要避免他所预言的那种单调的世界的话,头等重要的事情就是管理的民主化。这个主题在詹姆斯·吉尔斯比先生的《工业中的自由表达》(*Free Expression in Industry*)一书中得到了很好论述,我最好还是引用他的原话。他说:

当一个个体或者群体存在严重问题,而又不能带着问题去找高层管理者时,就会有一种挫败感。就像在国家官僚体制里那样,在工业官僚体制中也是如此——存在着同样的拖拉,把责任推给甲或者乙,强调惯例,由此产生同样的无助感和挫折感。“如果我找到头儿,他就会知道,他就会明白……。”这种找领导的愿望非常现实,也非常重要。雇员群体每月的代表例会并非毫无意义,但它不能成为雇主和雇员之间面对面关系的有效代替。它对这样的状况是没有帮助的:当一个工人代表,或者一个工人带着问题去找工头,而工头由于控制权的上交被剥夺了权威,因此只能把问题交给主管。而主管又依次把问题交给部门经理,经理则把它列入下次会议的议程。或者这个问题也许会提交给福利部门,大公司里的一个大部门,则福利或者人事经理的代理(经理本人也不过是总经理或者老板的某一职责的代理)可能会处理或者递交这件事情。

在大公司里,有一种比挫折感更甚的东西;对公司的运作,基层成员有一种特殊的无意义感。他不知道他的工作对公司总体有什

么意义。他不知道谁是真正的老板；而且往往不知道谁是总经理，很多时候，部门经理也从来没有和他打过招呼。销售经理、成本经理、计划经理、福利总经理以及其他许多人，不过是些得了美差而又不用工作很长时间的人。他和他们没什么牵连，他们也不属于他的群体。

无论在政治上还是工业里，只要政府或管理部门被认为是“他们”，是一个遥远的群体，这个群体趾高气扬，傲慢无礼，并且自然地被人们怀着敌意（这种敌意是无力的，除非它采取反叛的形式）来看待，民主就不会是一种心理上的事实。正如吉尔斯比先生指出的那样，在工业里，我们在这个方面做得很少，而管理部门，几乎没有例外，都显然是君主制或者寡头制的。这是一种弊端，如果不加控制的话，它将会随着组织规模的每次扩大而增长。

自有史以来，大多数人就一直生活在贫穷、困苦和残酷的重压之下，在敌意或者冷酷的非人权力的控制下，他们感到自己是软弱无力的。这些不幸对于文明的存在不再是必然的了；如果我们以一种人道的精神、怀着对生活与幸福根源的理解来利用现代科学技术的话，我们就可以借助于现代科学技术来消除它们。没有这样一种理解，我们就可能在不经意间建立起一座新的牢狱，也许公平——因为没有谁将置身其外，但却沉闷、无趣以及精神麻木。怎样避免这样一种灾难，我将在最后两讲里进行考察。

附论：

苏格兰花呢工业提供了由于现代机械方法造成品质下降的一

个引人注目而惨痛的例子。手织花呢被公认具有最上乘的品质，长期以来一直在苏格兰高地、赫布里底群岛、奥克尼群岛和设得兰群岛^①生产，但是机织花呢的竞争沉重打击了手织工人，而购置税，根据议会两院的辩论结果，更是给了他们致命一击。结果，那些不再能依靠自己手艺谋生的人被迫离开了这些岛屿和高地，到城市生活，甚至移居国外。

购置税每年能带来 100 到 150 万英镑的收入，但是相对于这一短期经济收益而言，必须考虑到那些几乎无法估量的长期损失。

首先，除了那些我们在工业革命盲目和贪婪的全盛期已遭受到的损失之外，我们还失去了一种具地方和传统特色的技艺，这种技艺曾给运用它的人带来了手艺人的快乐，并给他们带来了一种生活方式，尽管艰辛，却赋予他们以骄傲和自尊，以及在充满困难和风险的情况下通过聪明才智和努力取得成功的快乐。

其次，产品在审美和效用两个方面的内在品质也有所下降。

第三，这种对地方产业的扼杀，加剧了城市无法控制的发展趋势，而这正是我们在国家城镇规划中试图要避免的。在有损健康的巨大而可怕的人口密集区里，独立的纺织工人成为了零部件（units）。他们的经济保障不再取决于自己的技能和自然的力量。这种保障在一些大型组织中是不复存在的，因为一个组织破产，个个破产，而破产的原因却无法理解。

在现代，两个因素使这一进程——工业革命的一个缩影——变

^① 赫布里底群岛位于英国苏格兰本土以西，奥克尼群岛、设得兰群岛位于英国本土以北。——译注

得不可饶恕。一方面,并不像不能预见自己行为结果的早期工业主义者那样,我们非常清楚由此造成的种种不幸。另一方面,这些不幸对增加生产、或者对提高工人的物质生活水平不再是必需的了。电力和汽车运输已经使小的产业单位不仅在经济上是可行的,而且甚至是理想的(desirable),因为它们避免了运输和组织方面的巨大花费。在乡村产业仍然繁荣的地方,乡村产业慢慢也会机械化,但是它会就地以小单位的形式保留下来。

在世界上工业主义还处于初期阶段的地方,还是有可能避免我们经历过的那些可怕事情的。例如,印度传统上是一个村社国家。这种传统生活方式有它自身的弊端,但是如果它被突然而剧烈地转变成城市工业主义那些更大的弊端的话,这将是一场悲剧,因为那些更大的弊端将会被施加在一些生活水平已经低得可怜的人身上。由于认识到这些危险,甘地曾试图通过在整个大陆恢复手摇纺织来使时光倒流。他在部分程度上是对的,但是拒绝科学带给我们的种种好处却是荒唐的;相反,我们应该热切地掌握这些好处,并把它们运用于物质财富的增长,以及与此同时,运用于保护像纯净的空气、在小共同体中的地位、以责任和出色工作为荣等一些朴素的特权——对大型工业城镇中的工人来说,这些特权几乎是不可能有的。应该让喜马拉雅山的河流提供印度乡村工业逐步机械化以及物质福利无法估量的进步所必需的全部水能电力,否则的话,当古老的传统被过于粗暴地打断之时,不是造成工业萧条的明显灾难,就是造成更加难以捉摸的损失和衰退。

第五讲 控制与主动性： 它们各自的领域

一个健全而进步的社会既需要集中控制，也需要个人和群体的积极性：没有控制，会出现无政府状态；没有积极性，则会出现停滞。在这一讲里，我将对哪些事情应该控制、哪些事情应该留给个人或者准个人去发挥主动性得出一些带有普遍性的原则。我们希望在社会里找到的那些特性，有一些实质上是静态的，而另一些就它们真正的本性来说则是动态的。概略地说来，我们可以认为，这些静态的特性适于政府控制，而动态的特性则应该由个人或者群体的积极性来推进。但是这种积极性要想成为可能，并且要想它富于成效而不产生破坏的话，就需要由适当的制度来促进它，而维护这些制度就不得不成为政府的职能之一。显而易见，在无政府状态下，不可能有大学、科学研究或者图书出版，甚至像海滨度假这样自然的事情。在我们错综复杂的世界里，没有政府，不可能有富于成效的主动性，然而不幸的是，没有主动性，政府却仍然能够存在。

政府的主要目的，我认为应该有三个：安全、公正和保护。这些都是对人类幸福至关重要的事情，也是只有政府才能做到的事

情。与此同时，它们中的任何一个都不是绝对的；在某些情况下，为了更大程度的其他的善，每一个都不得不做出一定的牺牲。我将依次论述它们。

安全，在保护生命和财产的意义，始终被认为是国家的主要目的之一。然而，尽管很多国家保护守法的公民不受其他公民侵害，却并不认为使他们免受国家的侵害也是必要的。^① 在那些存在依行政命令进行逮捕，以及不经过正当法律程序而进行惩罚的地方，无论国家建立得多么稳固，个体民众也没有安全可言。而且甚至坚持正当的法律程序也是不够的，除非法官独立于行政部门。17、18 世纪，在“臣民自由”和“人权”的口号下，这种思想体系具有显赫地位。但是人们所寻求的“自由”和“权利”只能由国家来保障，而且当时只有在国家是那种能够被人们称为“自由的”^② 国家时才可能。只有在西方，这种自由和这些权利才得到了保障。

今天，对西方国家的居民来说，一种更引人注目的安全是防止敌对国家的攻击。这之所以更引人注目，是因为它一直没有得到保障，并且也因为战争手段的发展而年复一年地变得更重要。只有存在一个垄断了所有主要战争武器的单一世界政府，这种安全才会变得可能。我不想展开这一论题，因为它有点偏离我的题目。我只想特别强调地指出，除非人类已经实现了一个单一世界政府之下的安全，否则任何其他有价值的东西，无论它是哪一种，都是

① 此处原文为 it necessary to protect them against the Sea, 为 against the State 之误, 此处根据乔治·亚伦和安文出版有限公司 1949 年版更正。——译注

② 原文是 liberal, 也有“开明的”这一内涵。——译注

不安全的，并且随时可能被战争所毁灭。

经济安全一直是现代英国立法工作最重要的目标之一。失业、疾病和养老保险，已经消除了工薪族生活中很多对未来的令人痛苦的不确定性。医疗方面的安全也由于那些大大延长了平均寿命并且减少了疾病数量的措施而得以增进。总之，除了战争期间之外，西方国家的生活比起它在 18 世纪来危险要小很多，而这种变化主要应归于政府多方面的控制。

安全，尽管无疑是好事情，却也可能会因为追求过度而成为一种迷信。安全的生活未必是幸福的生活；它可能会因为无趣和单调而令人感到沉闷。很多人，特别是当他们年轻的时候，喜欢冒险的刺激，并且甚至可能会在战争中找到对沉闷的安全的解脱。安全本身是由恐惧所激发的一种消极目的；令人满意的生活却必须有一个由希望所激发的积极目的。这种冒险的希望包含了风险以及由此而来的恐惧。但是经过审慎选择的恐惧并不像由外部环境所强加给一个人的恐惧那样是件坏事情。因此我们不能仅仅满足于安全，或者想象它能带来太平盛世（the millennium）。

现在谈谈公正问题：

公正，特别是经济上的公正，最近已成为政府的一个目标。公正已经开始被解释为平等，除了非凡的功绩被认为应该得到特别的、但仍属适度的奖赏。政治上的公正，也就是民主，自从美国和法国革命以来，一直被人们所追求，但是经济上的公正却是一个新目标，而且需要更大程度的政府控制。在我看来，社会主义者的主张是正确的，即应该由国家拥有主要工业，并在很大程度上控制对外贸易。社会主义的反对者也许会认为，经济上的公正代价过于

高昂,但是却没有谁能否认,要实现它的话,国家对工业和金融进行很大程度的控制就是必不可少的。

然而,经济上的公正也有种种局限,即使它最热烈的西方拥护者,至少也会默认这一点。例如,具有头等重要性的,是通过改善世界上较为不幸的地区的处境来寻找通往经济公正之路,这不仅是因为有太多的不幸需要缓解,也是因为如果明显的不平等持续下去的话,世界将不可能安稳或者免于大的战争。但是致力于在西方国家和东南亚之间建立经济平等的努力,如果不通过渐进方法的话,将会把较繁荣的国家拖向较不发达国家的境地,却并不会给后者带来什么明显的好处。

公正,和安全一样,但却是在一种更大的程度上,是一个受到各种限制的原则。在人人同样贫困以及人人同样富有的地方,公正是存在的,但使富裕的人变得更贫困,似乎并没有什么意义——如果这并不会使贫困者富有起来的话。在追求公正的过程中,如果它使贫困者比以前更贫穷,反对公正的理由就会更强烈。如果还伴随着教育的普遍削弱以及有成效的研究减少的话,这种情况就很可能使贫困者更贫穷。在埃及和巴比伦,如果从来没有过经济上的不公正的话,人们不可能发明书写艺术。然而,以现代的生产方式,为了促进各种文明技艺的进步,在工业发达国家中永远保持经济上的不公正却没有必要。需要记在心上的只有一种危险,即就像过去一样,没有什么事情在技术上是是不可能的。

现在我来谈谈第三个问题,保护。

保护,就像安全和公正一样,需要国家的作为。我所说的“保护”并不仅仅指保护古迹和风景区,以及维护道路和公共设施等

等。目前，除了战争期间，这些事情都已经在做了。我主要考虑的是保护世界上的各种自然资源。这是一个具有广泛意义、却又很少被人关注的问题。在过去的 150 年间，人类已经耗尽了各种工业原料以及农业赖以生存的土地，而对自然资本的这种耗费正以日益增长的速度进行着。就工业而言，最突出的例子是石油。世界上可开采的石油数量是未知的，但肯定不是无限的；对石油的需求已经到了这样的程度，以至于存在着因为它而导致第三次世界大战的危险。当石油不再能大量地为我们所用之时，我们的生活方式将会发生很大变化。如果我们试图代之以原子能，由此又将会导致可开采的铀和钍资源的枯竭。既然当前工业的存在主要取决于自然资本的消耗，那么它就不可能以它目前这种挥霍无度的方式持续下去。

在一些权威人士看来，甚至更严重的是农业的状况，就像沃格特先生在《生存之路》(*Road to Survival*)中明确指出的那样。除了少数得天独厚的地区(西欧是其中之一)之外，流行的耕作方法将会很快耗尽土壤的肥力。美国干旱尘暴区的扩大是破坏性进程最有名的例子，这一进程在世界大多数地区还在继续。与此同时，随着人口的增长，除非采取强有力的措施，一场灾难性的食品短缺在近 50 年里将不可避免。农业研究者都清楚这些必要的措施，但是只有政府才能实施它们，并且只有在它们乐于面对并且能够面对不受欢迎的局面时才有可能。这个问题远远没有得到人们的关注。任何一个希望没有血腥战争(这些战争一定会比我们经历过的那些战争更具破坏性，因为在两次世界大战中，世界人口增长了)的稳定世界的人都必须面对这一问题——如果他们要想减轻

食品短缺的话。除了防止战争之外,农业改革问题也许是各国政府在不久的将来所不得不面对的最重要的问题。

我已经谈到,安全、公正和保护是政府最重要的职能,因为它们只有政府才能实现的。我并不是说政府就不该有其他职能了。但是大体来说,政府在其他领域的职能应当是鼓励非政府性质的主动性(non-governmental initiative),并且以宽容的态度为它的存在创造机会。存在着无政府和犯罪形式的主动性,这是文明社会所不容的。还存在着其他形式的主动性,比如公认的发明家的主动性,每个人都认为它们是有利的。但是还有大量中间层次的革新者,人们并不能预先知道他们行为的效果是好还是坏。和这个不确定的层次特别相关的是,必须鼓励自由试验的愿望,因为这一层次包含了人类成就史上所有最美好的事物。

整齐划一,是国家控制的自然结果,它在一些事情上是可取的,在另一些事情上却并不可取。在墨索里尼之前的佛罗伦萨,城镇道路有一种规则,而周围的乡村道路却有一种相反的规则。这种多样性是不方便的,但是在很多事情上,法西斯主义却压制了一种可取的多样性。在观点问题上,在不同的思想流派之间存在着富于活力的探讨是件好事情。在思想领域,有一切理由赞成生存斗争,在这种斗争中适者将幸运地生存下来。但是要有思想上的竞争的话,就必须有一些方法对所采用的手段加以限制。裁决不应该以战争、暗杀、监禁持特定见解的人或者使持不受欢迎见解的人无法生存下去的方式来做出。在私营企业盛行或者存在很多小邦国的地方,就像在文艺复兴时期的意大利和18世纪的德国那样,这些条件在某种程度上都可以通过不同庇护人之间

的竞争来加以满足。但是，当国家像整个欧洲曾经趋向于发生的那样变得巨大而私人财富变小之时，保护思想多样性的传统方法就失效了。仍然可行的唯一方法是由国家来控制局势，并建立起某种昆斯伯里规则^①，用它们来指导竞争。

如今，艺术家和作家几乎是唯一可以在不涉及某个集团的情况下，幸运地行使作为个人强有力而且也很重要的人的主动性的人。当我住在加利福尼亚时，有两个人致力于向世人报道这个州的移民劳工状况。一个是小说家，在小说里涉及了这一主题；另一个是一所州立大学的教师，在项小心翼翼的学术研究里涉及了这一问题。小说家发了财；教师却被开除了，面临着穷困潦倒的境地。

但是，尽管作家的主动性保存了下来，却也在很多方面都受到了威胁。如果图书出版控制在国家手里，就像俄国那样，那么国家就能决定出版什么，而且除非它把自己的权力托付给某个完全超越党派的权力机构，否则就可能什么书也不能出版——政治领袖所中意的书除外。当然，这同样适用于报纸。在这个领域里，整齐划一将是一场灾难，而这却是不受限制的国家社会主义^②的一种非常可能的结果。

就像我在第三讲里已经指出的，科学人士以前是可以独立工

① 昆斯伯里规则 (Queensbury rules)，又叫昆斯伯里侯爵规则 (Marquess of Queensbury rules)，是对现代拳击有最直接影响的一套规则，1867年在昆斯伯里侯爵主持下首次发表。罗素在此泛指带有普遍性的公平竞争规则。——译注

② 国家社会主义，即纳粹主义 (Nazism)，是希特勒作为纳粹党首在德国推行的极权主义运动。——译注

作的,就像作家现在仍然可以的那样;卡文迪许^①、法拉第^②以及孟德尔^③几乎完全不依赖于公共机构,达尔文也只是在政府允许他搭乘“毕格尔”号航行这一点上依赖于公共机构。但是这种独立性是以前的事情。大多数研究需要昂贵的设备;某些研究需要为去往困难地区的考察筹措资金。没有政府或者大学提供的各种便利,几乎没有人能够在现代科学中取得成就。因此,决定谁会获得这些便利的前提条件就非常重要。如果只有那些在当前的争论中被看作是正统的人才符合条件的话,科学进步将很快会终止,并且将让路给政府当局的学术统治,就像在整个中世纪被扼杀了的科学那样。

在政治上,个人主动性和群体之间的联系是显而易见并且不可或缺的。这通常会涉及两个群体:政党和选民。如果你想推行某项改革,你必须首先说服你的政党接受它,然后再说服选民接受你的政党。当然,你也可以直接对政府施加影响,但是在一个公众都很关心的问题上,这几乎是不可能的。既然这不可能,而所需的主动性又涉及如此多的时间和精力,并且很可能仍然以失败告终,因此大多数人宁愿默认现状,直到在5年一次的选举中选出某个承诺改革的候选人。

在一个高度组织化的世界里,与群体相联系的个人主动性必定只限于少数人,除非这个群体规模不大。如果你是一个小委员

① 卡文迪许(1731—1810),英国化学家和物理学家。——译注

② 法拉第(1791—1867),英国物理学、化学家。——译注

③ 孟德尔(1822—1884),奥地利植物学家,遗传学创始人。——译注

会的成员，你希望去影响它的决定就是合理的。在国家政治中，你只是 2000 万选民中的一员，你的影响微乎其微，除非你不同凡响或者处于特殊职位。固然，你在其他人的政府里拥有 2000 万分之一的份额，但是你在自己的政府里也只不过拥有 2000 万分之一的份额。因此，你更多感受到的，不是统治，而是被统治。在你心里，政府成了一个遥不可及却又非常恶毒的“他们”，而不是你以及和你意见相同的人所共同选举出来、以实现你们愿望的一批人。在这种情况下，你关于政治的个人感受，并不是民主带来的样子，而更近乎于专制体制下的那个样子。

权力只有被委托给一些小团体（在这些小团体里，个人不会被纯粹的巨大数目所吞没），勇于冒险的意识，以及有能力实现人们觉得重要的结果的意识才可能恢复。即便只是由于我们在这一讲开头考察过的那些原因，相当程度的集中控制也是必不可少的。但一方面要尽可能与这种需要相容不悖，同时国家的各种权力也应该根据它们的职能委派给各种不同的机构——地理的、工业的、文化的。这些机构的权力应足以使它们引人注目，并使得有能力的人在影响这些机构的时候找到满足感。如果它们要实现自身目的的话，这些机构还需要相当程度的财政自主权。对主动性来说，没有什么比一份思考周详的方案，被一个对它几乎一无所知、对它的目的也毫不同情的中央权威所否决更让人沮丧和窒息的了。但是在英国，在我们集中控制的体制之下，这却是常有的事情。要想最优秀的头脑不失去作用，就需要某种更加灵活而不那么刻板的东西。所有健全体制的一个本质特征是，权力尽可能多地掌握在对所要做的工作感兴趣的人的手里。

为不同机构划定权力界限的问题,无疑困难很多。一般性的原则应该是把不妨碍大机构实现其目的的所有职能都留给小机构。如果我们把讨论暂时限于地理性机构的话,就应该存在一个从世界政府到堂区^①议会的层级体系。世界政府的职能是防止战争,它只应具有实现这一目的所必需的一些权力。这包括对武装力量的垄断,批准和修订条约的权力,以及对国际争端进行裁决的权利。^②但是世界政府不应干涉成员国的内部事务,除非这是保证遵守条约所不可或缺的。同样地,国民政府也应该尽可能多地让权给郡议会,郡议会再让权给自治城镇和堂区议会。可以预料,在某些方面可能会有短期的效率损失,但是如果下属机构的职能足够重要,以至于大量有才干的人在成为这些机构的一员时能够得到满足的话,暂时的效率损失很快就会得到更多的补偿。

目前,人们非常普遍地将地方政府看作是富人和退休人员乐意待的地方,因为一般说来,只有他们才有闲暇为之出力。由于不能参与其中,年轻有为的男女很少有谁会对地方团体的事务感兴趣。要想改善这种状况,地方政府的工作就必须支付薪水,因为同样的理由已经使我们为议会议员们支付薪水。

无论一个组织是地理的、文化的还是意识形态上的,它总是有两种关系,和它自己成员的关系以及和外部世界的关系。一般说来,一个机构和它自己成员间的关系,只要不违反法律,都应该留

^① 堂区或行政堂区(parish),是英国乡村的基层行政单位,因为一般都有自己的教堂而得名。——译注

^② 原文如此,想必在罗素看来,世界政府对国际间的争端进行裁决属于一种权利(right),而不是一种具有强制力的权力(power)。——译注

给成员们自由决定。尽管一个机构和它成员间的关系应该由成员们来决定,但也仍然存在着一些原则,如果民主要名副其实,我们希望机构的成员记住这些原则。以大企业为例。社会主义者对资本主义的攻击或许过于专注于收入问题而不是权力问题了。当工业以国有化的形式转归国家所有时,可能仍然存在着像私人资本主义时代那样多的不平等,唯一的变化是,权力持有者现在是官员,而不是业主。在任何大型组织中都会存在比普通成员拥有更多权力的行政官员,这无疑不可避免,但是人们非常希望的是,权力的这种不平等不应大于它所绝对必要的程度,而尽可能多的主动性也应该分配给所有组织成员。在这方面,一本非常引人注目的书是约翰·斯佩丹·刘易斯先生的《所有人的合伙关系——过去34年的工业民主制实验》(*Partnership For All—A 34-year Old Experiment in Industrial Democracy*)。使这本书引人关注的,是它以一个人长期而广泛的实践经验为基础,而这个人把公共精神和大胆实验结合了起来。就经济方面而言,他使自己企业里所有工人都成为分享利润的合伙人,但是除了经济方面的这种创新之外,他还煞费苦心使每个雇员都有一种自己能主动参与到整个企业管理中去的感觉,尽管我怀疑,以他的方法能否使我们走向我们应当趋向的工业民主。他还想出一种办法,使那些最有能力完成相关工作的人获得重要职位。有趣的是,可以看到他反对报酬均等的一些论据,不仅以从事困难工作的人应该得到较好收入为基础,而且——反过来——还以较高收入是更出色工作的动机为基础。他说,“如果以为能力以及运用能力的意志这二者都是数学家称作‘常数’的东西,而发生变化的只是工人作为回报而碰巧获

得的收入,我想,这是大错而特错。不仅你竭尽全力的意志,而且你的实际能力,在很大程度上都取决于你所得的报酬。人们不仅因为有能力而获得高收入;他们有能力也同样是因为他们获得了高收入。”

这一原则比刘易斯赋予它的有着更广泛的适用性,它不仅适用于收入,也适用于荣誉和地位。我认为,实际上,增加薪水的主要意义在于提高地位。一个科学工作者,如果人们普遍认为他的工作是重要的,他将会从这种认可中得到激励,正像其他领域里的人会从加薪中得到激励一样。重要的事情实际上是满怀希望(hopefulness)以及一种乐观情绪(buoyancy),作为两次世界大战的结果,这种东西在欧洲已经变得非常匮乏。在传统自由放任的意义上,人们已经不再提倡企业自由,但是至关重要,仍然应该有发挥主动性的自由,而且有能力的人应该为他们的能力找到发挥的机会。

然而,这只是大型组织中讨人喜欢的事物的一个方面。另一个重要的方面在于,那些掌权者不应拥有对他人的、过于绝对的权力。几个世纪以来,改革者们反抗君主的权力,此后又着手反抗资本家的权力。但是在第二次抗争中,如果结果只是以官员权力取代资本家权力的话,那么他们的胜利将是徒劳的。当然也有一些实际的困难,因为官员们常常等不及民主过程那缓慢的结果就必须做出决策,但是一方面以民主的方式来决定总的政策路线,另一方面批评官员的行为却不必担心因此受罚却总是可能的。既然有能力的人天生喜欢权力,可以设想,在大多数情况下,官员们都希望拥有比他们本该拥有的更多的权力。因此,在每个大型组织里,

就像在政治领域中一样，都需要民主监督。

组织与外部世界的关系是一个不同的问题。每当这些关系不能以友好协商的方式获得解决时，它们不应仅仅凭借权力——也就是说，凭借相关组织讨价还价的实力——来决定，而应该求助于一个中立的权威。这一原则不应该有例外，除非我们实现了一个一体化的世界，这个世界从此不再有对外的政治关系了。如果一场韦尔斯^①式的世界大战是可能的，我们就需要一个星际权威。

国家间的差异，只要不造成敌对，我们决不应为此而感到痛惜。在外国待上一段时间，我们就会意识到我们自己国家所缺乏的那些长处，无论我们自己的国家是哪个国家，这都是真切的。这对一个国家中不同地区的差异，以及不同职业所造就的不同类型的人都同样适用。性格的整齐划一和文化的整齐划一是令人遗憾的。生物的进化取决于个体或者部落间先天的差异，文化的进化则取决于后天获得的差异。如果这些差异消失了，就不再会有任何可供选择的事物了。在现代世界里，确实有一种现实的危险，即一个地区和另一个地区在文化方面过于相近了。将这一不幸减到最小的最好办法之一，就是增加不同群体的自主性。

如果我是对的，那么应该用来掌控权威和主动性各自范围的一般性原则，也许可以根据构成人性的不同冲动来加以宽泛说明。一方面，我们有掌控自己拥有之物，并且（常常）想获得他人所有之

^① 韦尔斯(1866—1946)，英国科幻小说作家，作品有《时间机器》、《星际战争》等。——译注

物的冲动。另一方面,我们有创造的冲动,为世界奉献一些并不会损他人的事物的冲动。这些冲动可能会采取像乡村花园这样低级的形式,或者也可能表现为像莎士比亚和牛顿那样的人类巅峰成就。宽泛说来,调整占有性冲动并依法控制它们属于政府的基本职能,而创造性冲动,尽管政府可以鼓励它们,却应该从个体或者群体的自主性中获得它们主要的影响。

和精神利益相比,物质利益更大程度上是一个占有问题。一个人吃了一份食物,其他人就无法吃到它,但一个人写作或者欣赏一首诗歌,却不会阻止另一个人写作或者欣赏同样优美或者更优美的一首诗歌。这就是为什么,在涉及物质利益的时候,公正是重要的,而对精神利益来说,所需要的则是机会以及使成功的希望看起来合理的环境。激励有能力从事创造性工作的人的,并不是巨大的物质回报;几乎没有诗人或者科学人士发过财或者想要发财。苏格拉底是被当权者处死的,但是在最后一刻他仍然保持着完全的平静,因为他已经完成了他的使命。如果他有各种名声,却被妨碍去做自己的工作,他将会觉得自己受到了非常严厉的惩罚。在一个当权者控制了所有宣传手段的铁板一块的国家里,一个具有突出原创力的人可能会遇到一种更糟糕的命运:无论他是否屈从于法律的惩罚,他都不可能使他的观念为人所知。如果在一个社会里发生这种事情,这个社会就不再能够为人类共同生活贡献任何有价值的东西了。

对贪婪或者掠夺性冲动的控制是绝对必要的,由此,国家,甚至是世界国家,就是生存所必需的。但是我们不能仅仅满足于活着而没有死去;我们希望幸福快乐、充满精力并富于创造力地活

着。就此而言，国家能够提供一部分必要的条件，但是在追求安全的过程中，只有当它并未扼杀那些赋予生活以滋味和意义、并且在很大程度上没有被控制的冲动时，这才有可能。个人生活仍然有它适当的位置，也不必过于完全屈从于大型组织的控制。在一个现代技术所创造的世界里，防范这种危险是极为必要的。

第六讲 个人伦理与社会伦理

在这最后一讲里,我想做两件事。首先,简要地重述前面几讲得出的结论;其次,把社会政治学说和一个人用以指导他私人生活的个人伦理联系起来,以及在经历了我们已经认识到的那些不幸和我们承认的那些危险之后,对人类并不太遥远的未来,仍然抱以——就像从我们的研究里得出的那样——某些高尚的希望,对我来说,我相信基于对各种可能性的清醒估计,这些期望是可以被证明为正确的。

先来简要重述。概而言之,我们已经区分了社会活动的两个主要目的:一方面,安全和公正需要集中的政府控制,这种控制要想有效的话,就必须扩展至建立起一个世界政府。进步,则相反,需要为与社会秩序相容的个人主动性提供最大的空间。

尽可能保证实现这两个目的的方法是**权力下放**。在与防止战争无关的一切事情上,世界政府必须给国家政府留以自由;国家政府则必须给地方权力机构留下尽可能多的空间。在工业方面,我们一定不要以为,有了国有化,所有问题就都解决了。一个大的工业——比如铁路——应该有很大程度的自治(self-government);在国有化工业里,雇员和国家的关系不应该是他们以前和私人雇主关系的纯粹复制。和舆论有关的每件事情,比如报纸、书籍和政

治宣传,都必须允许真正的竞争,并且要小心防范政府的控制,以及任何其它的垄断形式。但是这种竞争必须是文化和思想上的,而不是经济上的,更不能是军事上的或者借助于刑法的。

在文化问题上,多样性是进步的一个条件。对国家有着特殊独立性的团体,比如大学和学术社团,在这方面拥有巨大价值。然而不幸的是,人们看到,就像在今天的俄国,在那些对科学一无所知、却能够并且乐于使用经济和治安力量来推行他们种种荒唐决定的政客的命令下,科学人士被迫发表蒙昧主义的胡言。这种可悲的景象只能通过把政客们的活动限制在人们认为他们可以胜任的范围之内来防止。他们不应擅自决定什么是好的音乐、好的生物学或者好的哲学。无论过去、现在还是将来,我都不希望,在这个国家里,这些问题要由哪个首相的个人喜好来决定,即使碰巧他的喜好确实是完美无缺的。

我现在来谈谈和社会政治制度问题相对的个人伦理问题。没有人是完全自由的,也没有人完全是奴隶。一个人要想有自由,他就需要个人道德来指导他的行为。有些人会说,一个人只需要遵守他所在社会公认的道德规范。但是我认为,任何人类学的研究者都不会满足于这样的答案。像吃人肉、用人献祭和猎取头颅等习惯,作为道德上反对传统道德看法的结果,已经消亡了。一个人如果真的想过他可能过上的最好生活,他就必须学会批判在他的邻人中被普遍接受的那些部落习俗和部落信念。

但是在谈到一个人因为良心的原因而背离他所属的社会认为是正确的事情时,我们必须在习惯的权威和法律的权威之间做出区分。为一个非法行为辩护,比为一个只是触犯传统道德的行为

辩护,需要更强有力的根据。原因在于,尊重法律,是任何还算过得去的社会秩序的存在所必不可少的一个条件。当一个人认为某项法律是不好的时候,他有权利,并且也许有责任去努力改变它,但只是在很少的情况下,他破坏法律才是正当的。我并不否认,在某些情形下,破坏法律也是一种责任:当一个人深信遵从是一种罪恶的时候,破坏法律就成了一种责任。这包括出于良心而拒绝服役者的情形。即使你非常确信他是错误的,你并不能说他不应该按照他的良心指示来行事。如果立法者是明智的,他们在制定法律时,会尽可能避免迫使有良心的人在罪恶(sin)和法定之罪(what is legally a crime)之间做出抉择。

我认为,同样必须承认的是,在某些情形下,革命也可以被证明是正当的。存在着这样一些情形,即法定政府是如此恶劣,以至于尽管有陷入无政府状态的风险,也值得以武力来推翻它。这种风险是非常现实的。值得注意的是,最成功的一些革命——1688年英国的以及1776年美国的革命——是由对法律深怀敬意的人完成的。如果没有这种敬意,革命就容易导致无政府状态或者专制。因而遵从法律,尽管不是一项绝对的原则,也是一项必须被高度重视的原则,只有在很少的情况下,在深思熟虑之后,才允许存在例外。

这些问题把我们引向了伦理学中的一种深刻的两重性,不管多么复杂,都要求我们去认识它。

在整个有文字记载的历史上,伦理信念一直有两个非常不同的来源,一个是政治的,另一个则涉及个人的宗教和道德信念。在《旧约》里,这两者似乎是完全分离的,一个是律法,另一个则是先知预言。中世纪里,在由统治集团反复灌输的官方道德和伟大的

神秘主义者教导并践行的个人神圣性之间存在着同样的区分。个人和公民道德的两重性仍然存在着,这是任何完善的道德理论都必须考虑的问题。没有公民道德,社会将灭亡;没有个人道德,他们的存在将毫无价值。因此对一个美好的世界来说,公民和个人道德都同样是必不可少的。

伦理学并不仅仅和我对邻人的责任相关,无论这种责任是多么正当地被构想出来的。公共责任的承担并不构成美好生活的全部内容;还存在着对个人价值(excellence)的追求。尽管人类部分是社会性的,但是却并不是完全如此。人类有各种思想、情感和冲动,这些思想、情感和冲动可能明智也可能愚蠢,可能高尚也可能卑鄙,可能充满爱意也可能受仇恨激发。如果他的生活要想变得还可以忍受的话,这些思想、情感和冲动中较好的一面就必须有发挥的空间。因为尽管在孤独中很少会有人幸福,但是在一个不容许任何个人行动自由的社会里,更没有人会幸福。

个人价值,尽管很大部分存在于对他人的正当行为当中,但也仍然有其他方面。如果你因为琐碎的消遣而忽略了你的职责,你会感到良心上的谴责;但是如果你一时为美妙的音乐或者美好的落日吸引,你回来时并不会有羞愧感,也不会觉得虚度了光阴。危险的,倒是听任政治和社会责任过于彻底地支配了我们关于个人价值的观念。我正力图表达的,尽管并不依赖于任何神学信仰,但是和基督教信仰却是非常协调一致的。苏格拉底和使徒们^①告诉

^① 原文为 the Apostles,首字母大写的 the Apostles 一般指耶稣的十二门徒。——译注

我们应该服从神而不是服从人,《福音书》对于爱上帝和爱邻舍则是一样地强调。^① 所有伟大的宗教领袖,以及所有伟大的艺术家和富于才智的发明家,都显示出一种要实现他们创造性冲动的道德强迫感(a sense of moral compulsion),以及当他们已经实现这些冲动时的道德提升感(a sense of moral exaltation)。这种情感是《福音书》所宣称的对上帝的职分(duty to God)的基础,并且是(我再说一遍)可以和神学信仰分离的。我对邻舍的职分,无论我的邻舍怎样设想它,并不是我的职分的全部。如果我有一种出于良心的深刻信念,认为我应该不顾政府当局的谴责做自己认为正确的事,我就应该遵从我的信念。反过来,社会则应当给我自由让我遵从自己的信念,除非有许多非常有力的理由来剥夺我的自由。

然而,并不是只有为责任感所激发的行为才应该免于过度的社会压力。艺术家或者科学发明家也会做最有社会效益的事情,但是仅仅出于责任感,他不可能做好自己的本职工作。他必须有一种作画或者发明的自发冲动,否则,他的画将毫无价值,他的发明也将无足轻重。

我认为,个人行为领域在道德上并不低于社会责任领域。相反,一些最好的人类活动,至少在感觉上是私人的,而非社会的。就像我在第三讲里所说的那样,先知、神秘主义者、诗人、科学发明家都是一些以洞察力来支配自己生活的人;他们在本质上都是孤

^① 参见《圣经·马太福音》,第22章第37—40节;《圣经·马可福音》,第12章第29—31节;《圣经·路加福音》,第10章第27节。这里的邻舍不可狭义地理解为“邻居”,而应宽泛地理解为“世人”。——译注

独的人。当他们主导性的冲动很强烈的时候,如果权威和他们深信为正确的事情背道而驰,他们会觉得自己不能服从权威。尽管由于这个缘故,他们在自己的时代常常遭到迫害,但是在所有人当中,他们却可能成为后世致以最崇高敬意的人。正是这些人将我们最珍视的东西带到世上,不仅在宗教、艺术和科学方面,而且在我们对待邻人的情感方式方面,因为社会责任感的进步,正像其他所有事情一样,在很大程度上应归于这些思想和情感并不屈从于群体支配的孤独者们。

人类生活要想不变得乏味和无趣,就应认识到有些事物所具有的价值完全不取决于其有用性。一个事物有用,是因为它是其他事物的手段,但是其他事物,如果反过来并不仅仅是手段的话,就必须因为它自身的缘故而被珍视,因为否则的话,有用性就是虚假的了。

在手段和目的之间达到适当平衡,既是困难的,也是重要的。如果你关注于强调手段,你可能会指出,文明人和原始人、成年人和孩子、人与兽之间的差别,很大程度上在于对行为中目的和手段的重视不同。文明人会为自己的生命保险,原始人则不会;成年人刷牙是为了防止蛀牙,孩子则不然——除非受到强迫;人类在地里劳作,以便为冬天准备食物,动物则不会。深谋远虑——包括为了未来的快乐而在眼下做各种令人不快的事情——是精神进步最本质的标志之一。因为深谋远虑并不容易,并且需要控制冲动,道德家们才强调它的必要性,并且强调眼下牺牲的美德甚于强调事后报偿的快乐。你必须正确行事,因为那是正确的,而不是因为它是通往天堂之路。你必须节俭,因为所有明智的人都这样做,而不是

因为你可能最终获得一笔使你能够享受生活的收入。诸如此类。

但是强调目的甚于手段的人可能会提出相反的、但同样正确的论点。一个上了年纪的富商由于年轻时操劳过度而消化不良，以至于他那些无忧无虑的客人大吃宴席的时候，他吃的却只是干面包，喝的只是白水，看到这样的情形是令人同情的；他在整个漫长的操劳岁月里一直期待着财富能带来快乐，但他却不知道快乐在哪里，他唯一的快乐就是用财产权来迫使他的儿子也屈从于一种类似的徒劳无益的苦差事。守财奴，对手段的专注是病态的，人们普遍认为他们是不明智的，但是较轻的相同病态表现却往往会受到不恰当的赞誉。如果没有意识到目的的存在，生活会变得沉闷无趣和黯淡无光；最终，对刺激的需要会过于频繁地在战争、残忍、阴谋或者其他一些破坏性的活动中，比它在相反情况下本该的那样，找到更糟糕的发泄出口。

有些人自称是“讲求实际的”人，他们多半只专注于手段。但是他们的聪明只有一半。如果我们考虑和目的相关的另一半时，经济过程和整个人类生活就会呈现出全新的面貌。我们不再询问：生产者生产了什么，消费使消费者去生产什么？相反，我们会追问：在消费者和生产者的生活中，是什么使他们快乐地生活呢？他们的所感所知或者所作所为能够证明他们的创造是正当的吗？他们是否体验到了新知识的光荣？他们懂得友谊和爱情吗？他们是否能融入阳光、春意和花香里？他们是否感受到了淳朴的社会在歌舞之中所表达出来的生活的喜悦呢？有一次，在洛杉矶，有人带我去看一些墨西哥侨民，人们告诉我，他们是闲散的游民，但是在在我看来，他们似乎更多地享受着生活，把生活看作是一种恩赐，

而那些带我游览的人却辛苦工作,着急操心,似乎生活是命中注定应该受到诅咒的。然而,当我试图解释这种感受的时候,脑子却一片空白,完全丧失了理解力。

人们并不总是记得,政治、经济和社会组织一般说来应归入手段的范围,而不是目的的范围。我们的政治和社会思想很容易陷入所谓的“管理者谬误”,我用这个词来指一种把社会看成是一个有系统的整体的习惯,如果这个社会能够令人愉快地被规划成一种有秩序的模式,一个各部分都能很好相互契合的、安排得当的有机体,那么人们就认为这个社会是好的。但是一个社会的存在不是为了满足,或者至少不应该为了满足一种外在的观感,而是要把一种优良的生活带给组成它的那些个体。正是在个体身上,而不是在整体里,我们才能找到终极的价值。好的社会是给社会成员带来好生活的手段,而不是由于自身的缘故而具有某种独立价值的东西。

当我们说国家是一个有机体时,所用的是一种比拟,但如果不能认识到比拟的局限性的话,那么它可能就是危险的。在严格意义上,人类和高等动物都是有机体:凡是发生在一个人身上的善或者恶,都是发生在作为个体的他身上的,而不是发生在他这个或那个部位上。如果我牙痛,或者脚趾痛,感到痛的是我,如果没有神经连着我大脑的相关部位的话,这种疼痛就不会存在。但是当—一个赫里福郡^①的农夫遭遇到暴风雪的时候,感到寒冷的并不是伦

① 赫里福郡是威尔士边境上的一个英格兰旧郡,以产梨和苹果著称。——译注

敦政府。这就是为什么只有个体的人才是善恶的承受者，而一个人身上的任何独立部位或者任何人的集合都不是善恶的承受者的原因。若认为在不同个体的善恶之外，人类集体也有善恶，那就错了；而且，这是一个直接导致极权主义的错误，从而是危险的。

在哲学家和政治家中，有些人认为，国家具有自身的价值，而不仅仅是实现公民福祉的手段。我找不出任何理由赞同这一观点。“国家”是一种抽象物；它并不会感受到痛苦或者快乐，它没有任何希望或者恐惧，我们认为是国家目的的那些东西，实际上是掌控国家的那些个人的目的。当我们具体地而不是抽象地思考的话，我们就会发现，特定的某些人取代了“国家”，他们拥有的权力比大多数人所享有的要多得多。由此，对“国家”的赞颂实际上变成了对少数统治者的赞颂。没有哪个民主派能容忍这样一种从根本上来说不公正的学说。

还有另外一种伦理学说，在我看来，也同样是不适当的；这是可以称之为“生物学的”理论，尽管我并不是要表明它是生物学家持有的理论。这种观点源于对进化的思考。该理论认为，生存斗争已经慢慢导致了越来越复杂的有机体，而（迄今为止）人类则达到了一个顶峰。根据这种看法，生存，或者更准确地说，自己所属物种的生存是最高目的。如果该理论是正确的，那么凡是能够使地球上人口增长的东西，就应被看作是“善的”，而凡是使人口减少的东西则应被看作是“恶的”。

我找不到任何理由来证明这样一种机械的、并且带有算数性质的观点。要找到一亩地，这亩地里的蚂蚁超过整个世界的人口，这并不难，但我们并不能因此承认蚂蚁具有更高的价值。难道

有人宁愿生活在肮脏和贫困的众多人口当中,而不愿过一种人口较少而充满舒适的幸福生活吗?

固然,生存是其他一切事情的必要条件,但生存只是那些有价值的事物中的一个条件,并且可能并不会因为自身的缘故而具有价值。在现代科技创造的世界里,大量的管理是生存所需要的。但是赋予生存以价值的,必定主要来自于政府之外的那些源泉。协调好这两种对立的要素一直是我们在探讨的问题。

现在来总结一下我们讨论过的各种线索,并且回忆一下我们时代的所有危险,我想重申某些结论,并且着重阐释我认为我们有合理的根据去怀有的那些希望。

从古希腊时代开始,在那些极其关注社会凝聚力的人和那些侧重于个人主动性的人之间,就一直有一种长期的较量。在每一种这样长期的争论中,双方肯定都有正确的地方;很可能并没有一种明确的解决办法,充其量也只是一种包含了各种调整和妥协的办法。

就像我在第二讲里指出的,在整个人类历史上,极度的无政府状态时期和过于严厉政府控制时期一直存在着交替起伏。在我们的时代,(到目前为止)除了在世界政府的问题上,总是有过多的对权威的癖好,而对保护主动性则总是关注得太少。掌控大型组织的人的看法往往过于抽象,往往会忘记现实中的人喜欢的是什么,并往往试图让人去适应制度而不是让制度来适应人。

我们高度组织化的社会往往缺乏自发性,这和冷漠的政府当局对广大地区的过度控制是分不开的。

分权所带来的一个好处是,它为希望以及具体表达希望的个

人活动提供了新的机遇。如果我们的政治思想全都关注于世界性灾难所产生的各种大问题和巨大威胁的话，我们就很容易变得绝望。对战争的担心，对革命的担心，对倒退的担心，都可能随你的性情和党派偏见而困扰你。除非你是极少数强有力的个体之一，否则你很可能感到自己对这些巨大的问题无能为力。但是在一些较小的问题上，比如和你的城镇、你的工会或者你的政党的地方支部相关的问题，你却能指望施加有效的影响。这将产生出一种乐观精神，要想找到一种成功处理那些更大问题的办法，就非常需要这种乐观精神。战争、短缺以及银根紧缩已经导致了几乎带有普遍性的疲劳症，并且使希望变得黯淡和渺茫。成功，即使最初只是在小范围里，对这种悲观厌倦情绪也是最好的补救。而成功，对大多数人来说，意味着解决我们的问题，以及能够从容地关注那些大得让人绝望的问题。

这个世界已经成为教条主义政治信念的牺牲品，在我们的时代，这些信念中最强大的是资本主义和共产主义。我认为，以教条的和绝对的形式，它们中的任何一个都不能为那些可预防的不幸提供一种补救。资本主义把发挥主动性的机会给了少数人；共产主义则（尽管它实际上并没有）为所有人提供了一种奴性的安全。但是如果人们能够摆脱过于简单的理论的影响以及它们引发的斗争的话，那么就有可能通过明智地使用科学技术，为所有人提供机会和安全。不幸的是，我们的政治理论比我们的科学更缺乏才智，我们还没有学会怎样利用我们的知识和技能来最大限度地使我们的生活幸福，甚至光辉灿烂。压抑人类的并不只有战争的经历和恐惧，尽管这也许是我们时代所有不幸中最大的不幸。我们同样

也被一种巨大的非人力量压抑着,这种力量控制着我们的日常生活,使我们尽管在法律上不再是奴隶,却仍然是环境的奴隶。情况并不非得如此。这种情况产生于对虚假神明的崇拜。精力旺盛的人崇拜权力而不是质朴的幸福和友情;精力不那么旺盛的人则默认现状,或者被对痛苦来源的错误判断所蒙蔽。

自从人类发明了奴隶制,有权势的人就以为,他们的幸福可以通过给他人造成痛苦来获得。慢慢地,随着民主的发展,以及随着基督教伦理在近现代应用于政治和经济,一种比奴隶主的理想更好的理想已经开始流行,对公正的主张今天也得到了以前从未有过的承认。但是在通过精心构建的制度来追求公正的过程中,我们一直面临着一种危险,即忘记只有公正是不够的。日常的快乐、无忧无虑的时光、冒险以及从事创造性活动的机会,至少在带来一种人们感到值得过的生活方面,和公正是同样重要的。和悲喜交替相比,千篇一律可能更令人死气沉沉。那些设计行政改革和社会改进方案的人,大都是不再年轻的一本正经的人。他们常常忘记,对大多数人来说,自发性和某种个人的自豪感都是幸福所不可缺少的。伟大征服者的那种自豪,不是一个管理良好的世界所能容许的,但是艺术家、发明家、一个把荒野变为花园或者给某个地方带来幸福的人(如果不是他,这里仍然处于痛苦之中)也会感到自豪,这种自豪则是好的,我们的社会体制应该使之不仅对少数人,而且对于大多数人来说都是可能的。

很久以前推动我们原始祖先的狩猎和战斗活动的本能需要一个发泄出口;如果这些本能找不到其他发泄出口的话,它们会变成仇恨和由于事事受阻而心生的怨恨。然而,对这些本能来说,有许

多无害的发泄出口。对于战斗,可以用竞争和剧烈的运动来取代它;对于狩猎,则可以用冒险和发明创造的乐趣来取代它。我们一定不要忽视这些本能,但我们也没有必要为它们遗憾;它们不仅是坏事的源泉,而且也是人类最伟大成就的源泉。当安全已经实现的时候,对寻求人类福祉的人来说,最重要的任务,既不是为这些古老而强大的本能仅仅找到抑制的方法,也不是找到会造成破坏的发泄出口,而是尽可能多地找到能给人类生活带来欢乐、自豪和荣耀的发泄出口。

在人类发展的整个时期,人类时常遭受两种苦难:由外部自然界施加的苦难,以及人类错误地彼此施加的苦难。起初,那些最糟糕的不幸都可以归因于环境。人类曾是稀有物种,其生存并不安全。若没有猴子的机敏,没有毛发覆盖,人类很难逃脱野兽的侵袭,在世界上大多数地区也无法忍受冬天的严寒。他只有两种生物学上的优势:直立的身体姿势解放了他的双手,智力则使他能传授经验。慢慢地,这两种优势赋予了他至上的地位。人类数量的增长超过了其他任何大型哺乳动物。但是大自然仍然能通过洪水、饥荒和瘟疫,并通过迫使大多数人不得不为了获取每天的食物而不停辛苦劳作来展示她的力量。

在我们自己的时代,作为科学才智发展的结果,外部自然界对我们的束缚正迅速减少。饥荒和瘟疫仍然会发生,但我们一年比一年更加清楚地知道应该做什么来预防它们。辛苦的劳作仍然是必需的,但这只是因为我们不够明智:如果有和平与合作,我们依靠非常适度的劳作就足以生存。依靠现有的技术,只要我们愿意运用聪明才智,我们就能免受外部自然界很多古老的束缚。

但是人类彼此施加的不幸却并没有在同等程度上减少。仍然有战争、压迫以及骇人听闻的残忍行径,贪婪的人也仍然从不如他们那么有技能或者不像他们那么残忍的人那里攫取财富。权力欲仍然造成了大量暴政,或者当它无法采取更公然的形式时,则仅仅造成妨害。恐惧——内心深处的、几乎没有意识到的恐惧——在很多人的生活里仍然是主要的动机。

所有这一切都不是必然的;人性中没有什么东西使这些不幸不可避免。我想尽可能地强调重申,我完全不赞成一些人的意见,这些人从我们好斗的冲动推断出,人性需要战争以及其他破坏性的冲突形式。我坚信的恰恰是与之相反。我认为,好斗的冲动有其重要的作用可以发挥,而我们也能大大减少它们的各种有害形式。

只要不畏惧贫困,占有的贪欲就会减少。权力欲能够以很多对他人无害的方式来加以满足;通过由发明和发现所带来的对自然的影响力,通过创作各种令人钦佩的书籍或者艺术品,或者通过成功的说服。精力以及想要有所作为的愿望如果能够找到正确的发泄出口,获得就是有益的,否则的话,就是有害的——就像蒸汽,既能驱动火车,也能炸裂锅炉。

我们从外部自然束缚下精力以及想要有所作为的愿望的解放,已经使一种比迄今为止存在过的、更大程度的人类福祉变得可能。但是要实现这种可能性,就必须让人们在所有肯定无害的方面自由发挥主动性,并且要鼓励会使人类生活变得丰富多彩的各种形式的主动性。通过使人驯服和胆怯,我们不可能建立一个美好的世界,而是要通过鼓励他们勇敢大胆、敢于冒险和无所畏惧来

创立一个美好世界——对他们的同胞加以伤害的情形除外。在我们存在的世界上,善的可能性几乎是无限的,而恶的可能性也恰是如此。造成我们目前困境的不是别的,更多的是这样一个事实,即我们学习理解和控制外在于我们的自然力量已经到了可怕的程度,但是却没有学会理解和控制那些体现在我们自己身上的东西。自我控制始终是道德家的一句口号,但是在过去,它一直是一种没有被理解的控制。在这些演讲里,我一直寻求对人类的需要做出一种理解——这种理解比大多数政治家和经济学家所认为的要更宽泛,因为只有通过这样一种理解,我们才能找到实现希望的道路,尽管我们的愚蠢行为很大程度上挫伤了这些希望,我们的技能却已经使我们能够实现它们。

《权力论》译名对照表

(按中文译名的汉语拼音次序排列)

A

阿贝拉 Abélar
阿比西尼亚 Abyssinia
阿波罗 Apollo
阿布·苏富扬 Abu Sophian
阿德勒,阿尔弗雷德 Adler, Alfred
阿尔卑斯山 Alps
阿尔比派 Albigenses
阿格拉诺夫 Agranov
阿格里琴滕 Agrigentum
阿赫纳顿 Akhnaton
阿卡德 Akkard
阿尔克迈翁家族 Alcmaeonidae
阿里 Ali
阿里乌斯 Arius
阿孟霍特普四世 Amenhotep IV
阿诺德(布雷西亚的阿诺德)
Arnold (Arnold of Brescia)
阿斯特 Aster
阿斯旺 Aswan
阿提拉 Attila

阿维尼翁 Avignon
埃拉斯都,托马斯 Erastus, Thomas
爱奥尼亚人 Ionians
爱德华四世 Edward IV
爱丁堡 Edinburgh
爱吉斯他 Aegesta
艾德里安四世 Adrian IV
艾登 Eden
艾斯纳,库尔特 Eisner, Kurt
安东尼 Antony
安东尼王朝 Antonines
安妮女王 Anne, Queen
安努 Anu
安奇莫利厄斯 Anchimolius
奥尔西尼 Orsini
奥菲拉斯 Ophelas
奥古斯都 Augustus
奥赛罗 Othello
奥斯特利兹 Austerlitz

B

巴巴罗萨,弗雷德里克(即弗雷德里克一世) Barbarossa, Frederick

巴斯克 Basque
 巴佐特 Bagehot
 拜伦 Byron
 拜占廷 Byzantine
 贝茨 Bates
 贝勒罗芬 Bellerophon
 比利洗人 Perizzites
 比萨 Pisa
 俾路支 Baluchistan
 俾斯麦 Bismark
 毕达哥拉斯 Pythagoras
 边沁 Bentham
 波旁王朝 Bourbons
 博尔贾,切萨雷 Borgia,Cesare
 柏格森 Bergson
 柏拉图 Plato
 伯里克利 Pericles
 伯利 Berle
 布雷克斯皮尔,尼古拉斯
 Breakspeare,Nicholas
 布雷西亚 Brescia
 布卢蒂人 Brutii
 布鲁克斯,托马斯 Brooks,Thomas
 布匿战争 Punic Wars

 C
 查拉图斯特拉 Zarathustra
 查理一世 Charles I
 查理曼 Charlemagne
 查士丁娜 Justina
 查士丁尼 Justinian

 D
 达密安,圣彼得 Damian,St. Peter

戴克里先 Diocletian
 德尔法 Delphi
 德尔图良 Tertullian
 德米特 Demeter
 狄奥多罗斯(西西里的) Diodorus
 Siculus
 狄奥尼修斯 Dionysius
 狄更斯 Dickens
 狄玛斯 Demas
 狄诺克拉底 Dinocrates
 笛卡儿 Descartes
 都铎王朝 Tudors

 E
 恩利尔 Enlil

 F
 梵蒂冈 Vatican
 菲利普 Philip
 菲立斯图 Philistus
 费希特 Fichte
 弗朗哥 Franco
 伏尔泰 Voltaire
 福克斯,盖伊 Fawkes,Guy
 福克斯,拉尔夫 Fox,Ralph
 福楼拜 Flaubert
 弗雷德里克二世 Frederick II
 弗里治亚 Phrygia
 富格尔 Fugger

 G
 伽利略 Galileo
 盖世太保 Gestapo

甘普,萨拉 Gamp, Sarah
 高卢 Gaul
 哥白尼 Copernicus
 哥萨克人 Cossacks
 哥特人 Goths
 格尔尼卡 Guernica
 格拉德斯通 Gladstone
 格雷,爱德华,爵士 Grey, Sir Edward
 格雷哥里七世 Gregory VII
 格利佛 Gulliver
 格罗特 Grote
 革迦撒人 Gargashtes
 圭尔夫 Guelph

H

哈布斯堡王朝 Habsburgs
 哈勒维,埃利 Halévy, Elie
 哈列斯河 Halys
 哈姆莱特 Hamlet
 海地 Haiti
 海涅 Heine
 汉谟拉比 Hammurabi
 汉尼拔 Hannibal
 汉萨同盟 Hanseatic League
 荷马 Homer
 赫拉克利图 Heraclitus
 赫梯人 Hittites
 黑格尔 Hegel
 亨来因 Henlein
 亨利 Henry
 华盛顿 Washington
 霍布斯 Hobbes
 霍尔斯特因 Holstein

霍亨斯陶茨王朝 Hohenstaufens
 霍亨索伦王朝 Hohenzollerns
 霍普金斯,欧内斯特·杰罗姆
 Hopkins, Ernest Jerome

J

吉本 Gibbon
 吉伯林 Ghibelline
 吉卜林 Kipling
 加利福尼亚 California
 迦南人 Canaanites
 迦太基 Carthage
 剑桥 Cambridge
 杰斐逊 Jefferson
 居鲁士 Cyrus
 君士坦丁 Constantine
 君士坦丁堡 Constantinople

K

卡尔文 Calvin
 卡诺沙 Canossa
 凯普莱特 Capulet
 恺撒,尤利乌斯 Caesar, Julius
 凯瑟琳 Catherine
 坎特伯雷大主教 Canterbury,
 Archbishop of
 康德 Kant
 康斯坦茨 Constance
 考兴 Cottian
 科尔贝 Colbert
 科尔基斯 Colchis
 科林斯 Corinth
 科隆纳 Colonna

科摩德斯 Commodus
 科西嘉 Corsica
 克赖顿, M. Creighton, M.
 克兰默 Cranmer
 克雷芒五世 Clement V
 克留沙 Creusa
 克伦威尔 Cromwell
 库恩, 贝拉 Kun, Béla

L

拉瓦锡 Lavoisier
 莱昂斯, 尤金 Lyons, Eugene
 莱茵河 Rhine
 劳合·乔治, 戴维 Lloyd George,
 David
 劳伦斯, D. H. Lawrence, D. H.
 勒拿 Lena
 “狮心王”理查(即理查一世)
 Richard Cœur de Lion
 里弗斯, W. H. R. Rivers, W.
 H. R.
 利奥十世 Leo X
 利奥那多 Leonardo
 利奥帕第 Leopardi
 列宁 Lenin
 林白 Lindbergh
 林肯, 亚伯拉罕 Lincoln, Abraham
 卢佛尔 Louvre
 卢梭 Rousseau
 路德 Luther
 路易 Louis
 路易斯安那 Louisiana
 伦巴第 Lombardy

罗伯斯比尔 Robespierre
 罗得西亚 Rhodesia
 罗林森 Rawlinson
 罗特席尔德 Rothschild
 罗耀拉, 依格内修斯 Loyola, Ignatius
 罗兹, 塞西尔 Rhodes, Cecil
 洛本久勒 Lobengula
 洛克 Locke
 洛克菲勒 Rockefeller
 洛林 Lorraine

M

马尔巴勒 Marlborough
 马基雅维里 Machiavelli
 马克思 Marx
 马克孙喜厄斯 Maxentius
 马克西米利安 Maximilian
 马里厄斯 Marius
 马伦哥 Marengo
 马其顿人 Macedonians
 马塔贝来兰 Matabeleland
 迈努奇 Mainucci
 曼彻斯特 Manchester
 曼弗雷德 Manfred
 梅迪奇 Medici
 美狄亚 Medea
 美拉尼西亚 Melanesia
 美索不达米亚 Mesopotamia
 门罗 Monroe
 蒙斯特 Münster
 蒙太古 Montague
 孟德斯鸠 Montesquieu
 孟他努 Montanus

弥尔顿 Milton
 米底人 Medes
 米恩斯 Means
 米兰 Milan
 密尔, 约翰·斯图亚特 Mill,
 John Stuart
 摩尔人 Moors
 摩西 Moses
 莫洛克 Moloch
 莫卧儿 Mogul
 墨索里尼, 布鲁诺 Mussolini, Bruno
 穆阿维叶 Moawiyah
 穆罕默德 Mahomet (Mohammed)

N

拿破仑 Napoléon
 纳尔逊 Nelson
 南特 Nantes
 内皮尔, 威廉, 爵士 Napier, Sir
 William
 尼布甲尼撒 Nebuchadnezzar
 尼采 Nietzsche
 尼古拉二世 Nicholas II
 尼禄 Nero
 尼亚加拉 Niagara
 牛顿 Newton
 纽卡斯尔 Newcastle
 诺曼人 Normans
 诺思 North
 诺斯替派 Gnostics

O

欧里庇得斯 Euripides

P

派西斯特拉图 Peisistratus
 潘克赫斯特 Pankhurst
 皮埃蒙特 Piedmont
 皮特 Pitt

Q

乔治 George

R

日内瓦 Geneva

S

撒哈拉 Sahara
 撒克逊 Saxon
 撒母耳 Samuel
 萨尔迪斯 Sardis
 赛利尼 Syrene
 扫罗 Saul
 色拉西马克斯 Thrasymachus
 塞尼山 Cems, Mount
 莎士比亚 Shakespeare
 圣安布罗斯 St. Ambrose
 圣奥古斯丁 St. Augustine
 圣保罗 St. Paul
 圣彼得 St. Peter
 圣伯纳德 St. Bernard
 圣芳济 St. Francis
 圣路易 St. Louis
 斯巴达 Sparta
 斯巴达克 Spartacus
 斯大林 Stalin
 斯多噶学派 Stoic

斯密, 亚当 Smith, Adam
 斯特拉福德 Strafford
 斯圈亚特王朝 Stuarts
 斯威夫特 Swift
 苏格拉底 Socrates
 苏美尔 Sumer
 苏萨 Susa
 梭伦 Solon
 索尔 Thor
 索雷尔 Sorel

T

台伯河 Tiber
 泰图 Titus
 特里维廉 Trevelyan
 特洛亚 Troy
 忒萨利亚 Thessaly (Thessalia)
 提森 Thyssen
 田纳西 Tennessee
 条顿人 Teutons
 突尼斯 Tunis
 托尔斯泰 Tolstoy
 托勒密 Ptolemy
 托洛茨基 Trotsky
 托尼, H. R. Tawney, H. R.
 托普莱迪, 奥古斯塔斯·蒙塔吉
 Toplady, Augustus Montague
 托斯卡纳 Tuscany

W

瓦伦蒂尼安 Valentinian
 汪达尔人 Vandals
 威克利夫 Wyclif

威廉二世 William II
 威灵顿 Wellington
 威尼斯 Venice
 韦尔斯 Wells
 韦伯 Webb
 维多利亚 Victoria
 维苏威 Vesuvius
 威泰洛佐 Vitellozzo
 魏玛 Weimar
 温莎 Windsor
 倭马亚 Ommiyah
 沃波尔 Walpole
 乌尔班四世 Urban IV
 乌克兰 Ukraine
 武尔坎 Vulcan
 伍尔西 Wolsey

X

希伯, 雷金纳德 Heber, Reginald
 希伯来 Hebrew
 希尔德布兰德 Hildebrand
 希罗多德 Herodotus
 希皮阿斯 Hippias
 希特勒 Hitler
 希未人 Hivites
 西尔威斯特二世 Sylvester II
 西里西亚 Cilicia
 西里兹 Ceres
 西西里 Sicily
 昔兰尼 Cyrene
 锡耶纳 Siena
 萧伯纳 Shaw, George Bernard
 新奥尔良 New Orleans

辛普森, F. A. Simpson, F. A.
 兴登堡 Hindenburg
 休伦 Huron
 休因斯, W. A. S. Hewins, W. A. S
 叙拉古 Syracuse
 薛西斯 Xerxes

Y

雅各宾党人 Jacobins
 雅克 Jacques
 雅利安人 Aryans
 亚伽多克利斯 Agathocles
 亚甲 Agag
 亚卡伽突斯 Archagathus
 亚里士多德 Aristotle
 亚历山大六世 Alexander VI
 亚历山大大帝 Alexander the Great
 亚玛力人 Amalekites
 亚马孙河 Amazon
 亚美尼亚 Armenia
 亚摩利人 Amorites
 耶伯斯人 Jebusites

耶路撒冷 Jerusalem
 伊阿宋 Jason
 伊厄提斯 Aeetes
 伊赫纳顿(亦称阿赫那顿) Ikhnaton
 伊丽莎白女王 Elizabeth, Queen
 英诺森四世 Innocent IV
 尤尔, D. N. Ure, D. N.
 尤提卡 Utica
 犹太 Judea
 幼发拉底河 Euphrates
 约翰 John
 约翰逊 Johnson
 约克 York
 约克公爵岛 Duke of York Island
 约书亚 Joshua

Z

詹姆斯一世 James I
 詹森派 Jansenists
 张伯伦, 约瑟夫 Chamberlain, Joseph
 朱庇特 Jupiter

《权威与个人》罗素作品译名对照表

(仅限于本书中出现的作品，
按中文译名的汉语拼音次序排列)

- 《布尔什维主义的实践和理论》(*The Practice and Theory of Bolshevism*, 1920)
- 《对莱布尼兹哲学的批评性解释》(*A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 1900)
- 《工业文明的前景》(*The Prospects of Industrial Civilization*, 1923)
- 《婚姻与道德》(*Marriage and Morals*, 1929)
- 《教育和社会秩序》(*Education and the Social Order*, 1932)
- 《科学世界观》(*The Scientific Outlook*, 1931)
- 《论几何学基础》(*An Essay on the Foundations of Geometry*, 1897)
- 《论教育》(*On Education*, 1926)
- 《罗素自传, 1944—1967》(*The Autobiography of Bertrand Russell 1944—1967*, London, 1969)
- 《权力论》(*Power*, 1938)
- 《数学原理》(*The Principles of Mathematics*, 1903)
- 《数学原理》(*Principia Mathematica*, 1910—1913)
- 《数学哲学导论》(*An Introduction to Mathematical Philosophy*, 1919)
- 《我相信什么?》(*What I Believe?*, 1925)
- 《西方哲学史》(*History of Western Philosophy*, 1945)
- 《心的分析》(*The Analysis of Mind*, 1921)
- 《伊卡罗斯》(*Icarus*, 1924)
- 《用什么方法去争取和平?》(*Which Way to Peace?*, 1936)
- 《原子初步》(*The ABC of Atoms*, 1923)
- 《哲学概要》(*Outline of Philosophy*, 1927)

《哲学问题》(*The Problems of Philosophy*, 1912)

《中国问题》(*The Problem of China*, 1922)

《自由与组织 1814—1914》(*Freedom and Organization 1814—1914*, 1934)

《自由之路》(*Roads to Freedom*, 1918)

《权威与个人》译名对照表

(按中文译名的汉语拼音次序排列)

A	柏拉图 Plato
阿伯克龙比 Abercrombie	保护 conservation
阿基里斯 Achilles	贝温努托·切利尼 Benvenuto Cellini
阿拉斯代尔·巴肯 Alastair Buchan	“毕格尔”号 Beagle(可意译为“小猎犬号”)
阿那克萨哥拉 Anaxagoras	比利牛斯山 the Pyrenees
阿瑟·科斯特勒 Arthur Koestler	波斯 Persia
阿提拉 Atilla	伯纳德·洛福尔 Bernard Lovell
阿兹特克 the Aztec	伯纳姆 Burnham
艾德礼 Attlee	伯特兰·罗素 Bertrand Russell
艾略特 T. S. Eliot	C
安全 security	查士丁尼 Justinian
奥菲斯教团体 the Orphic communities	成吉思汗 Jenghiz Khan
奥古斯都 Augustus	《出埃及记》Exodus
奥克尼群岛 the Orkney	出于良心而拒绝服兵役者 the conscientious objector
B	D
巴比伦 Babylon	达尔文 Darwin
巴布亚新几内亚的猎头土著 Papuan head hunters	大众智囊节目 the popular Brains Trust programme
巴枯宁 Bakunin	

F

法拉第 Faraday
 法西斯主义 fascism
 腓尼基人 the Phoenician
 佛罗伦萨 Florence
 佛罗伦萨人 Florentine
 伏尔泰 Voltaire
 弗里德里克·科普斯顿 Frederick
 Copleston
 福莱 H. K. Fry
 弗雷亚·斯塔克 Freya Stark
 福音书 the Gospels

G

甘地 Gandhi
 干旱尘暴区 the Dust Bowl
 高卢人 Gaul
 哥特人 Goths
 个人主动性 individual initiative
 宫廷诗人 a Court poet
 功用,效用 utility
 公正,正义 justice
 寡头政治 oligarchy
 “管理革命” Managerial Revolution
 “管理者的谬误” administrator's
 fallacy
 官僚作风 red tape
 桂冠诗人 Poets Laureate
 国家社会主义 State Socialism
 国有化 nationalisation

H

荷马 Homer

赫布里底群岛 Hebrides
 赫里福郡 Herefordshire
 黑暗时代 the Dark Ages
 亨利二世 Henry II
 胡格诺教徒 Huguenot
 霍尔丹 J. B. S. Haldane

J

基德船长 Captain Kidd
 吉福德讲座 Gifford Lectures
 集体自利感 sense of collective self-
 interest
 间接控制 remote control
 杰斐逊 Jefferson
 节礼日 Boxing Day
 《旧约》the Old Testament
 巨石阵 Stonehenge
 君主制 monarchy
 郡县议会 County Councils

K

卡尔·波普 Karl Popper
 卡文迪许 Cavendish
 柯克·威利斯 Kirk Willis
 科林斯人 Corinthian
 克劳印第安人 the Crow Indians
 昆斯伯里(侯爵)规则 (Marquess of)
 Queensbury rules

L

拉瓦锡 Lavoisier
 劳动联营 labour pool
 劳里 R. Lowrie

里斯讲座 the Reith Lectures

列宁 Lenin

鲁宾逊 Robinson

罗马军团 the legions

罗纳德·W. 克拉克 Ronald W. Clark

洛克菲勒 Rockefeller

M

马克思 Marx

马其顿 Macedonian

曼彻斯特 Manchester

“美国生活方式” “The American
Way of Life”

美索不达米亚 Mesopotamia

孟德尔 Mendel

弥尔顿 Milton

摩根 Pierpont Morgan

墨索里尼 Mussolini

N

拿破仑 Napoleon

尼罗河 the Nile

尼尼微 Nineveh

牛顿 Newton

P

帕特丽夏·罗素 Patricia Russell

帕特农神庙 Parthenon

Q

乔治·奥威尔 George Orwell

权力集中 centralisation

权力下放 devolution

R

“人权” rights of man

S

三一学院 Trinity College

沙皇尼古拉 the Czar Nicholas

莎士比亚 Shakespeare

设得兰群岛 the Shetland Islands

设菲尔德 Sheffield

社会凝聚力 social cohesion

圣劳伦斯河通航水路 St Lawrence
Water Way

十诫 the Ten Commandments

实用昆虫学 economic entomology

斯巴达 Sparta

斯宾诺莎 Spinoza

斯达汉诺夫方法 Stakhanovite
methods

斯多葛派 the Stoics

苏格拉底 Socrates

T

《泰晤士报》The Times

特里维廉 G. M. Trevelyan

《天方夜谭》the Arabian Nights

田纳西河流域管理局 Tennessee
Valley Authority

陀思妥耶夫斯基 Dostoevski

W

汪达尔人 Vandals

威尔士 Wales

威尼斯人 Venetian
 韦尔斯式的 Wellsian(H. G. Wells)
 维吉尔 Virgil
 文官体制 a Civil Service
 沃格特 Vogt
 巫医 medicine man

X

希洛人 Helots
 希耶纳城 Siena
 乡村议会 parish councils
 小宫廷(德国) the petty Courts
 of German
 薛西斯 Xerxes

Y

亚伯拉罕·林肯 Abraham Lincoln
 亚历山大 Alexander(亚历山大大帝
 Alexander the Great)
 亚瑟·基思爵士 Arthur Keith
 亚瑟王 King Arthur
 扬 J. Z. Yong
 “野蛮正义” wild justice
 意大利文艺复兴 the Italian
 Renaissance
 吟游诗人 bard

印加帝国 the Inca
 英国广播公司 BBC(英国广播公司董
 事会 the Board of Governor of the
 BBC)
 英国外交部 the Foreign Office
 英国议会 the British Council
 尤利乌斯·恺撒 Julius Caesar
 约翰·里斯 John Reith
 约翰·罗素 John Russell
 约翰·塞巴斯蒂安·巴赫 Johann
 Sebastian Bach
 约翰·斯佩丹·刘易斯 John Spedan
 Lewis
 约翰·斯图亚特·密尔 John Stuart
 Mill

Z

詹姆斯·吉尔斯比 James Gillespie
 中立运动 the neutrality campaign
 “主体自由” liberty of the subject
 自发性 spontaneity
 自由放任 *laissez-faire*
 自治城镇 Borough
 自主权,自主性 autonomy
 佐治亚大学 University of Georgia

《权威与个人》译后记

个人主动性是社会进步与发展所必需的，社会凝聚力则是人类生存和稳定所必需的，然而二者始终存在着巨大的紧张，并突出地表现为权威与个人的冲突，如何处理好二者的关系也就成了现代社会政治理论的重要论题。罗素的这本小书是他在英国广播公司六次演讲的结集，尽管这些演讲发表于 20 世纪 40 年代，但是由于它们所处理的主题本身具有永恒的性质，因此对今天仍然有重要参考价值。

本书的翻译自始至终得到了商务印书馆徐奕春老师的指导和帮助，他对翻译和编辑工作的严格认真让人敬佩乃至敬畏，他对后学的盛情高谊更让人感动。正是听取了他的建议，大家见到的这个译本才少了许多刻意的矫饰，而有了更多的直白。

妻子黄晓慧通读了译稿，并在遣词造句方面提供了许多帮助；导师张桂林女士一直关注本书的进展；挚友香港浸会大学的韩思艺、浙江财经大学的陈林林、远在加拿大求学的薛松曾就文中的一些疑难问题给予了有益的帮助；师弟周建明通读了全书译稿。

本书在翻译过程中参考了肖巍先生的译本（但本书中由柯克·威利斯撰写的《导言》是该译本没有的），罗素著作的译名则参考了商务印书馆出版的《罗素自传》，在此谨表谢忱。

这样一本小书,却先后经过了五次“冷处理”和“热加工”,译者唯愿能忠实表达原意,但即便如此,译文中不妥之处定然难以避免,不当之处,还望方家指正。(译者电子邮件:chuzhiyong@126.com)。

2006年9月初 译毕
2007年12月底 五校毕
京郊·昌平·军都山下

Bertrand Russell

POWER

A New Social Analysis

This translation is published by arrangement with Routledge Limited.

本书中文简体字版由英国卢德里奇出版社授权出版。

Bertrand Russell

AUTHORITY AND THE INDIVIDUAL

Routledge, 1996

本书根据英国卢德里奇出版社 1996 年版译出

<http://www.cp.com.cn>

ISBN 978-7-100-09132-9



9 787100 091329 >

定价：98.00 元