



大学精神档案

[近代卷·下]

DAXUE
JINGSHEN
DANGAN

主 编

何光沪 任不寐 秦 晖 袁伟时



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

广西师范大学出版社

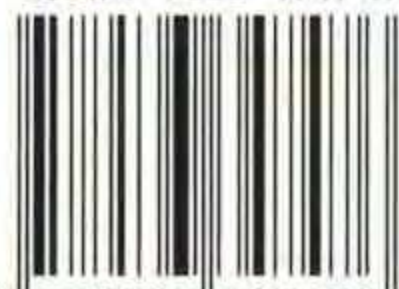


大学精神档案

当下，中国的大学日益壮大。然而，我们的大学生乃至我们的知识阶层在一些大是大非的重大事件面前并没有保持应有的清醒与个人的尊严。这种精神状况恐怕是基于对人类文明的知识匮乏或者误解……

有鉴于此，这套书对人类有史以来的经典的思想文献进行了选择性的汇集，以期为中国社会生活尤其是大学教育提供一些基本的精神，为中国知识界尤其是大学生提供一些基本的观念和知识，以达致中国公民精神境域的提升。

ISBN 7-5633-4747-X



9 787563 347476 >

ISBN 7-5633-4747-X/Z · 050

定价：25.00元

C539
H172

DAXUE
JINGSHEN
DANGAN

大学精神档案

主 编

何光沪 任不寐 秦 晖 袁伟时

[近代卷·下]



S3 50/R

GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社

· 桂林 ·



20027050

图书在版编目 (CIP) 数据

大学精神档案. 近代卷. 下 / 秦晖等主编. —桂林: 广西师范大学出版社, 2004. 7

ISBN 7-5633-4747-X

I. 大… II. 秦… III. 著作—简介—世界—近代—青年读物 IV. Z835-49

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2004) 第 034745 号

广西师范大学出版社出版发行

(广西桂林市育才路 15 号 邮政编码: 541004)
(网址: <http://www.bbtpress.cn>)

出版人: 肖启明

桂林漓江印刷厂印刷

(广西桂林市西清路 9 号 邮政编码: 541001)

开本: 787 mm × 1 092 mm 1/16

印张: 19.25 字数: 381 千字

2004 年 7 月第 1 版 2004 年 7 月第 1 次印刷

印数: 00 001 ~ 10 000 册 定价: 25.00 元

如发现印装质量问题, 影响阅读, 请与印刷厂联系调换。

大学精神档案编委会

(按姓氏笔画排列)

常务编委

任不寐 何光沪 秦 晖 袁伟时

编委

尹振球 任不寐 汪丁丁 何光沪 余世存 何怀宏 杨小凯 张 宾
金生铉 贺卫方 秦 晖 徐友渔 袁伟时 谢 泳 雷 颐 蓝英年

总策划

任不寐

项目合作

北京新语文文化传播有限公司



卷首献辞

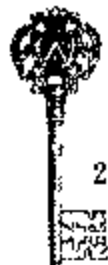
这套书首先献给中国的在校大学生。当然,大学毕业生和渴望接受高等教育的中国公民也是我们的读者。大学教育应该提供哪些基本的精神,中国大学应该给学生补充哪些观念和知识,这是本套书的两个出发点。

在一定意义上,这套书是“当下意识”的产物。20世纪80年代以来,中国的大学在几十年的挫折中逐渐复兴并迅速壮大,有越来越多的中国人走进大学校园。在欣喜之余,我们对我国大学精神的阙如深感忧虑。

教育的根本任务是永恒地传承和更新人类文化,而大学处于这一使命的核心地位。为了履行这个神圣使命,需要相应的制度、物质、精神传统等多种条件的配合和保证,更需要大学精神的自我重建。审视一下包括我们自己在内的中国知识阶层,在“大跃进”、“文化大革命”等大灾大难面前,在一些大是大非的重大事件面前,实在没有多少人保持了清醒的头脑和个人的尊严。精神上的大失败不仅表现为学术思想方面的理性缺陷,也表现为常识的不足。这种精神状况的根源归根到底是愚昧,是对人类文明的误解和无知。

仅仅做批评家是不够的。针对中国大学教育和知识阶层的精神阙如,我们从浩瀚的思想文献中选编了这四卷《大学精神档案》。

我们强调选文的经典性,我们也相信经典的精神内容的普世性。大致说来,本书选文的对象主要是思想史上的经典文献(关于什么是经典仅是根据我们自己的认识)和介绍有关知识的文章。但这并不意味着我们要编辑一套思想史读本。本书选文主要考虑两个因素:第一,各历史时期的经典文献,它反映了该时期或作者



的基本精神状况；第二，该时期的选文在不同程度上切合本书编委会的基本编辑理念。第二点对编辑工作具有更重要的指导意义，它决定了我们的选文工作，也决定了我们的篇章编排和单元设计工作。至于什么是编委会的基本理念，我们更希望让选文自己说话，因此我们一方面尽可能减少“阅读建议”，另一方面也希望这样来表示对作者和读者的双重尊重。不言而喻的是，这不等于我们都同意选文的观点。

此外，也由于篇幅不可能无限膨胀，凡是当前课程中有的文章我们都避而不选。同时，为了避免不必要的争议和力求文献的稳定性，原则上我们没有选编在世的中国人的作品。我们知道，在一定意义上，这种编选方针不能说完全没有局限。

本书是编委会分工合作的成果。在近两年的时间里，在编委推荐的大批文献和集体反复研究并汲取各方意见的基础上，各卷主编最后裁定各卷的选目。四卷的主编依次是：何光沪（古代卷）、任不寐（近代卷·上）、秦晖（近代卷·下）、袁伟时（当代卷）。出版前在征求各卷主编的意见之后，任不寐做了统稿工作（包括全书的注释）。这四卷主要是按年代（以作者生卒年代为准）划分的。古代卷，收录的是大约15~16世纪以前的文献；近代卷（上），收录的是16~18世纪的文献；近代卷（下），收录的是19世纪的文献；当代卷，收录的是20世纪的文献。考虑各卷单元主题的要求，为了更集中地表达一种思想或主题，个别文章打破了严格的年代界限，归入了同类主题单元之中。

这套书是任不寐先生及北京新语文文化传播公司在2001年夏天发起和策划的。除了新语文文化传播公司以外，还有很多朋友为这套书的编辑和出版提供了各种帮助。在表示诚挚的感谢的同时，请允许我们说一声：这套书是我们共同的事业。

由于我们的水平和客观条件的限制，选目容有不当之处，企盼读者和方家批评指正，以便再版时改正。

本书编委会

2003年4月5日



序 言

世界历史上的 19 世纪是个风云激荡的时代。

上个世纪启蒙运动在精神领域的突进经过世纪之交的法国大革命在本世纪引起了全球性的社会变革。经历多次革命、内战与 80 多年的政治动荡后，法国终于解决了宪政与民主、自由与平等的协调问题，建立起稳定的民主共和国。英国经过多次宪政改革，完善了政党政治，实现了普选权，完成了代议制下由精英民主向大众民主的过渡。德国经过 1848 年革命与俾斯麦时代的渐进改良，也在本世纪内废除“反社会党人法”而实现了议会民主。这样，英国起源的近代自由宪政与美国起源的近代民主共和终于融会成为世界潮流，并通过俄国、土耳其的改革乃至日本明治维新、中国戊戌变法而影响到东方。同时，英国禁止奴隶贸易、美国废除黑奴制、俄国的农奴解放与日本的“四民平等”则结束了传统的身份制而建立了人权与契约自由的社会规则。上个世纪起源于英国的产业革命此时也借电力与通讯等惊世成就而登上一个新台阶，它一方面与近代科学互相推进，把人类对理性的自信进一步强化，同时导致“理性的异化”这种“现代病”，并引起浪漫主义等反理性思潮的反弹，另一方面它也以强大的力量推动市场经济及其相关的制度与价值体系向世界各地延伸，今天称之为“全球化”的这一过程实际上在那时已经开始。而 19 世纪 40 年代的两件事——英国军舰轰开虎门，古老的中国在被动状态下走向开放；马克思发出“全世界无产者联合起来”的呼声，社会主义成为国际运动——则成为这一过程的两大标志。

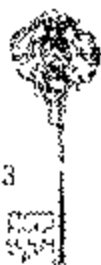
正如这两大标志所象征的，现代文明的这一全球性挺进具有多元的性质，在 19 世纪它主要地表现为自由主义与社会主义两大世界性思潮的兴起。它们上承上个世纪启蒙运动中伏尔泰“理性法庭”与卢梭“情感法庭”的二元紧张，以及更早时代天主教文艺复兴中世俗化理性化潮流与新教改革中救赎伦理因信称义的二元悖反。它们体现了现代化进程对传统世界进行改造的巨大成功，以及这一现代化内部发展起来的深刻矛盾：科学主义与人文主义的矛盾，价值理性与工具理性的矛盾，人的发展在个性化与社会化两个层面上的矛盾，等等。这些矛盾的深刻性乃至终极性至今影响着当代世界，即使在其中一方严重受挫乃至引起“历史终结”之说的情况下仍然如此。



然而,这些矛盾的存在并不能遮蔽它们作为现代文明思潮所共同具有的一些基本价值。尤其在19世纪这个世界史上最终走出中世纪桎梏奠定现代化格局的关键时期,一方面自由主义与社会主义都发展到了十分典型或曰(在今人看来)十分“古典”的形态,其双方对立的程度是后来盛行“趋同论”、“修正主义”与“中间道路”的时代不可比拟的,但另一方面,这一时期它们作为“现代性”的两翼面对专制、奴役的传统世界,在争取自由、民主与基本人权的进程中有着近似的立场,即后来罗尔斯所说的“第一正义原则”。现代西方的民主制度,是古典自由主义者与古典社会主义—社会民主主义者共同推动的结果。19世纪英国社会主义者争取普选权的“宪章运动”六项主张,其中五项成了后来宪政改革的成果。19世纪俄国社会民主党人响亮地宣称“自由主义者忙于争取的‘抽象权利’”是人民解放所不可或缺的条件,并痛斥了那种所谓“公道的沙皇”优于西方“虚伪的富人民主”的警察民粹主义理论。同样是19世纪的美国南北战争中,“社会主义将军”魏德迈在马克思的赞许下为北方而战,为自由主义的胜利建立了功勋。

即使在社会主义与自由主义对立最为明显的经济问题上,终生批判“商品经济”的马克思当然不是后来那种“市场社会主义”者,但更不是“国家社会主义”者。如果把自由放任和福利国家当作两个传统来看待的话,人们不难发现,“左派”赞成国家干预,是20世纪西方民主国家已经完善之后的事。而早年的国家干预和自由放任这两种经济思想传统分别可以上溯于早先的重商主义和重农主义,后来则是分别体现于德国历史学派和亚当·斯密学派。而众所周知,马克思对“自由放任”的重农主义和亚当·斯密学派的评价要远远高于主张国家干预的重商主义和德国历史学派。相对而言他更认同魁奈和亚当·斯密,而决不认同柯尔贝与李斯特;他宁可自认为是上述“自由放任”经济学的“批判性继承”人,也不会承认是上述“国家干预”经济学的继承人。面对“警察国家”,左派历来会比右派更主张“自由放任”。反过来说,到了后来公正的民主国家里,自由主义者罗斯福却成了国家福利与社会保障的提倡者。

其实,当年中国的有识之士已经清楚地把握了自由主义与社会主义的这种关系。严复以“群己权界论”为书名来翻译密尔的《论自由》就是明显的例子。公共领域即“群”域与私人领域即“己”域要分开;并且己域要自由、群域要民主;而主要的人类生活领域之群己权界亦有公论:如立法与国家权力是公共领域,应当民主,而人的思想与言论是个人领域,应当自由——古典自由主义者与古典社会主义—社会民主主义者都承认并且争取实现这些原则,他们都不能容忍群己不分,不能容忍群域无民主、己域无自由,不能容忍公共权力任意侵入个人领域,也不能容忍个人或小组把持、垄断公共生活。他们的区别在于对群己之间的某些模糊领域之权界各有歧见:例如保护弱者,左派认为属于群域,应以民主福利国家为之,而右派则认为属于己域,应归诸民间志愿慈善而国家不宜强为。但即使左派,他们支持的也只能是民主福利国家而不会支持俾斯麦式的“专制福利国家”。又如伦理问题,左派认为属于己域,因此呼唤堕胎自由、同性



恋权利；而右派认为事涉群域，主张社会应当干预此类“风化”问题。但即使右派，他们反对的也只是同性恋权利而不会反对异性恋权利。

应当说，这些模糊领域中的许多的确是至今难有定论的，但对于那些 19 世纪自由主义者与社会主义者公认的那些已有定论的群己权界问题，亦即现代文明人类应当维护的基本底线，难道人们不应当首先加以落实吗？

读者可能提出的问题是：19 世纪的主流思想是什么？事实上这是一个思想多元化的世纪。不过在各种思想中还是存在共同的底线：对捍卫人的尊严的高度热情。在这方面，19 世纪的各种思潮与其 20 世纪的继承者之间存在不同程度的差异。关于这两个世纪精神文化的传承关系，读者是可以自己思考的。

另外，19 世纪也是教育思想进一步深化的世纪。通过教育实现人类的自我发展成为越来越多的人的共同理想。但教育是为了个人的自由发展还是服务于国家民族利益，教育是为了追求真理还是为了服务社会，诸如此类的观念冲突已经出现了。特别是在中欧（如德国）乃至东方世界，教育成为振兴民族主义的副产品。如何理解和反思这一 19 世纪的教育思想的演变，也是本卷打算和读者一起思考的问题之一。

秦晖

2002 年 11 月 15 日



目 录

一、教育：人类的自卫

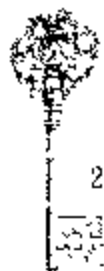
儿童是上帝的产业[捷克] 夸美纽斯	3
回到自然[法] 卢梭	10
教育书简[瑞士] 裴斯泰洛齐	18
附录：自由和顺从[瑞士] 裴斯泰洛齐	23
我的教育信条[美] 杜威	26
儿童在重建世界中的作用[意] 蒙台梭利	34

二、法学：人类的自治

所有权不受侵犯	39
功利原理[英] 边沁	43
为权利而斗争[德] 鲁道夫·冯·耶林	47
从身份到契约[英] 梅因	56
立法者的罪[英] 斯宾塞	58
法律的道路[美] 霍姆斯	70

三、理性的裂变

哲学和哲学史的起始(节录)[德] 黑格尔	87
人类的由来[英] 达尔文	92



论人与动物[法] 霍尔巴赫	96
伦理和科学[法] 彭加勒	101
理性的颠覆	
生存空虚论[德] 叔本华	110
为什么我是命运[德] 尼采	114
“那个个人”[丹] 齐克果	121

四、革命幻象及其反省

我控诉[法] 左拉	129
论“爱祖国”[德] 海涅	131
秩序党的疯狂[法] 普·利沙加勒	137
《黑格尔法哲学批判》导言(节录)[德] 马克思	143
论“抽象权利”之必需[俄] 普列汉诺夫	150
社会民主党人要求的是什么?[俄] 列宁	154
论法国大革命(节录)[法] 托克维尔	158

五、自由主义思想的发展

论多数的暴政[法] 托克维尔	165
论群己权界[英] 约翰·密尔	168
论代议制政府[英] 约翰·密尔	175
自由的历史[英] 阿克顿	182
论乌合之众[法] 古斯塔夫·勒庞	186
自由主义诸要素[英] 霍布豪斯	191

六、美国革命和美国精神(二)

论公民的不服从[美] 梭罗	199
呼吁书[美] 戴维·沃尔克	205
葛底斯堡演说(1863年)[美] 林肯	208
解放宣言[美] 林肯	209



自由与平等的权利[美] 卡尔·舒尔茨	211
论财富[美] 安德鲁·卡耐基	216

七、另外一个中国

停滞不前的专制国家[德] 黑格尔	223
缺乏同情的中国人[美] 亚瑟·亨·史密斯	229
学校与教师[英] 麦高温	234
中国妇女的解放[美] E. A. 罗斯	239
为生存而斗争的中国人[美] E. A. 罗斯	244
蜀碧(节录) 彭遵泗	247

八、数千年未有之变局

乙丙之际箸议(节录) 龚自珍	253
林则徐致英国女王书 林则徐	255
英国外务大臣巴麦尊子爵致中国皇帝钦命宰相书[英] 巴麦尊	257
筹海篇(节录) 魏源	262
局外旁观论(1864年)[英] 赫德	266
新议论略[英] 威妥玛	272
变法 王韬	277
西学 郑观应	282
变则通通则久论 康有为	285
论事变之亟 严复	287
变法通议(节录) 梁启超	290



一、 教育：人类的自卫



[捷克]夸美纽斯

儿童是上帝的产业

大卫说：“儿女是耶和华所赐的产业，所怀的胎，是他所给的赏赐，年轻时所生的儿女，好像勇士手中的箭，箭袋充满的人，便为有福。”他的话证明儿童是无价之宝——上帝的灵魂。大卫宣称上帝授予那些人以子女的是幸福的。

由此看来，同样也是非常清楚的，即上帝旨在证明他对我们的爱，称我们是他的儿女，除此以外，好像再没有其他更好的名称来称赞我们。

复次，上帝常为那些将其儿女献祭给莫洛克神^①的人们所激怒。就那些崇拜偶像的父母之子女而言，值得我们严肃注意的，是上帝仍以他们为子女；这样就表明生育子女并非为我们自己而是为上帝并且表明作为上帝的子女，要求我们尊敬他们。

所以在玛拉基书中说，儿女被称为上帝的种子，并由此而出现上帝的后代。

职此之故，基督教称基督为永生之子。上帝的永生之子，当其道成肉身时，不仅希望他自己作为塑造儿童天性的参加者，而且还把儿童当作一种乐趣和爱好。基督用双手抱着孩子，就像抱他的小弟小妹一样，他随身携带他们，吻他们并向他们祝福。

不仅如此，上帝还严厉警告那些要欺侮儿童的人，哪怕是最小限度，命令这种人要尊敬他们像尊敬他（基督）一样，并且用严厉的惩罚谴责任何人对儿童中最小的一个的冒犯。

如果有人要问，基督为什么这样喜欢幼童并这样严格地要求我们关心儿童，许多理由是可以确定的。第一，如果现在这些幼童好像对你们无关重要，不按他们现

• 夸美纽斯(1592~1670)，捷克教育理论家。选自任钟印选编：《夸美纽斯教育论著选》，任宝祥等译，北京，人民教育出版社，1990。题目为本书编者加。

① Molch，古腓尼基人之火神，以儿童作为祭品。喻“需要牺牲人命的恐怖事物”。



在的样子(情况)对待他们,而是按上帝的意图来对待他们的话,那么,他们就可以而且应当成为上帝所希望的那样的人。你要把他们仅仅看作是世界的未来的居民、土地的所有者和上帝在其所造之生物中的牧师(当我们去世时),而且也看作是和我们共同承受基督教遗产的同等参与者,一个高贵的(王室的)僧侣,一个选民,天使们的同事,魔鬼的审判官,天国的向往者,地狱的破坏者——是永生上帝的最优越、居高位者的承继人。

梅兰希顿^①,一位虔敬的人,有一次到过一所普通小学,注视在那里聚集的学生们之后,就用下面的话开始对他们演讲:“欢呼致敬:尊敬的牧师们、博士们、准传教士们^②、监督们! 欢呼致敬:最高贵的、最聪慧的、最有学识的贵族们、市长们、审判官们、地方行政长官们、宰相们、秘书们、县长们、教授们,等等。”当听众中间有些人对他的话报以微笑之后,他回答说:“我的话并非戏言,我的演讲是严肃的;因为我并不以这些幼小男童的现在的样子来看待他们,而是因为把他们交托给我们教诲的缘故,是用另一种观点,即按照上帝心目中的意图来看待他们。确切地说,在他们中的大多数,将会出现上述的一些人物,虽然他们良莠不齐,好像在麦子中掺杂着一种糠秕的混合物一样。”这就是这位聪慧的人所作的生动演讲。但是,我们为什么不以同样的信心,对于基督徒父母们的子女的事,来宣布上面所谈到的光荣的事情呢? 因为基督、上帝永生奥秘的宣传者曾经宣称“像这样的事就是上帝的国降临”。

但是,如果我们要考虑他们现在的情况,那就会立刻明白,何以儿童在上帝的眼中具有不能估计的价值,而且对于他们的父母也应当如此。第一,他们之所以对上帝是有价值的,正是因为他们清白无辜的,除了原罪是唯一的例外,他们并没有以实际的罪行玷污其自身,从而并未涂抹了上帝的形象。复次,他们还“不能分辨善与恶,右手与左手”。有关这方面的事,从上面充分阐明的话中,和从其他神圣的经典中,上帝已经对约翰讲明了。

第二,他们是纯洁的而且是基督付出代价换来的财产;因为基督本来是寻找迷路的人,所以被称为一切人的救主,除了那些因怀疑和冥顽而把自己关闭在基督功业的参与者之外的人。这些功业是从众人之中赎买来的。如此,他们就可成为献给上帝和羔羊^③的初结的果子,未曾因为罪的缘故而玷污他们自己,但是他们跟随

^① 梅兰希顿(Philip Melancton, 1497~1560),宗教改革时期,在教育计划方面是路德最亲密的合作者,德国最著名的人文主义者之一,精通希腊文的专家,一个学问渊博的人,做过威丁堡大学的讲师和教授。

^② 长老会特指已被许可说教而未就任的人。

^③ 羔羊系指基督耶稣而言,在新约全书各卷中屡见不鲜,如《约福音》第7章第36节所述:“他(约翰)见耶稣行走,就说,这是上帝的羔羊。”



羔羊到他所到之处。虽然他们可以继续跟随他，但他们应当像所希望的那样，接受人的一种虔敬的教育。

最后，上帝这样热情洋溢地拥抱儿童，为要使他们成为显示上帝光荣的一种奇妙的工具，正如《圣经》所证明的，“从婴儿的吃奶的口中，建立了能力，使仇敌和报仇的，闭口无言”。如何使上帝的光荣从儿童那里不断增加成为事实，对于我们的理解力来说，自然不是立刻就能明白的。但是精通万事万物的上帝却知道，理解而且宣称这事就应该如此。

对于父母，儿童应当比金、银、珍珠和宝石还珍贵，这事若与来自上帝的一切恩物加以比较的话，就可以发现其中的道理。第一，金银和其他同类的东西都是无生命的，只不过是比我们脚下所践踏的泥土要硬一点和纯洁一些，然而儿童们却是上帝的生气勃勃的形象。

第二，金银是受上帝之命所产生出来的未成形的物体，但是儿童们却是由至圣的三位一体举行特别会商产生出来的并且按它自己的形象来塑成的。

第三，金银是流行的和暂时的东西，儿童们却是一种永远不灭的遗产。虽然他们必有死，但他们既不归于乌有，也不会灭绝；他们只不过从一个有死亡的居所转到一个永远长存的境地。所以当上帝把属于约伯^①的一切财富和所有物交还给他，而所交还的几为他以前所夺去的两倍时，他（上帝）给约伯的儿女并不多于他以前所生育的，即是七男和三女。但事实上明显的仍是两倍，这是因为他以前的七男三女并未死，只不过到上帝那里去了。

第四，金银是由地而产生，儿童们则出自我们的本体。由于是我们自己的一部分，所以，他们应受我们的爱护，自然不应少于爱我们自己；上帝在一切生物的本性中种下了对于幼儿的如此强烈的爱，以致他们有时宁愿保全其后代而不顾自己的安全。如果任何人把这样的爱转移到爱惜金银，那么按照上帝的审判，他就像犯了崇拜偶像之罪一样。

第五，金银从一个人转到另一个人，好像不属于哪一个人的财产似的，而是公共的；然而儿童们却是一种独特的财产，是上帝指定了给父母的。如此，世界上没有哪个人可以剥夺他们的这项权利或者强占这份财产，因为它是来自于天而非一种可以转移的财产。

^① 约伯是旧约全书中《约伯记》一卷中的主人公。《约伯记》称乌有斯地的约伯乌斯游牧民族的族长是一个“完全正直，敬畏上帝，远离恶事”的人。上帝为了考验约伯对它的信仰是否虔敬，使他在遭受各种灾难中丧失一切财产（7 000 只羊，3 000 只骆驼，500 对牛，500 匹驴和许多奴隶）乃至七男三女。但约伯并未动摇敬畏上帝的信心，终于得到他的信任，使约伯从苦境转回，并且“赐给他的比从前所有的加倍”。“这样，耶和華后来赐福给约伯的比先前更多。他有 14 000 只羊，6 000 只骆驼，1 000 对牛，1 000 头母驴。他也有七个儿子，三个女儿。”（见《约伯记》第 1 章第 1 节；第 42 章，第 10 节又第 12~13 节。）



第六,虽然金银都是上帝的恩物,但这样的恩物,上帝却不允许派遣天使对它们加以监护;不,撒旦常把它自己混杂在金银之中,为要利用它们作为网罗和陷阱来迷惑那些粗心大意的人,好像用皮带拉它们走向贪婪、傲慢和放荡一样;但是对于小孩子们的照顾却永在天使的保护之下,这正如耶稣自己所证实的。所以,凡是家庭有孩子的人们,那就可以肯定在他们家里会出现天使的显现;凡是用双手抱持小孩的人,可以确信他也在抱持天使;无论何人在为深夜黑暗所笼罩的情况下睡在一个婴儿的身旁,他会感到一种慰藉,借此可以得到保护,使黑暗鬼怪无所施其伎俩。这些事情的重要性是何等的伟大啊!

第七,金银和其他外在事物并不会让我们得到上帝之爱,也不会像儿童们那样保障我们免去上帝的愤怒;因为上帝这样爱孩子,以致为了他们的缘故,他是时常宽恕父母的。尼尼微城^①的事提供了一个例证,正因为那里儿童众多,上帝才使做父母的免除了他宣判尼尼微城必遭倾覆^②的灾难。

第八,人类的生命并不存在于充足的财富之中,正如基督所说:因为如果没有上帝的恩赐,就没有食物滋养,也没有药物治疗,没有衣服御寒;但是上帝的恩赐为了儿童们的缘故,是永远和我们同在的,如此他们才得以存活。如果上帝大度地赐予那些经常访问他的渡乌(一种大乌鸦)以食物的话,难道他不应该给予儿童(上帝自己的形象)以更多的照顾么?所以,路德曾经这样明智地说:“我们并未扶养我们的儿女,而是他们扶养我们;正因为这些纯洁无罪的孩子,上帝才供给我们必需品,而我们这些老年的罪人却和他们共享了。”

最后,银子、金子和宝石,在智慧、力量和上帝的恩惠方面,给予我们的教育,并不比其他受造之物所给予的更深远,然而,儿童们给予我们的正像一面镜子,在它里面我们就可以注视谦虚、有礼、亲切、和谐以及其他基督徒的品德,基督自己宣称:“你们若不回转,变成小孩子的样式,断不能进天国。”因为按照上帝的意志是应把儿童交给我们以代替其他教师,我们认为我们是负有给予最勤勉的照顾之义务的。

二

如果有人要提出这样的问题:何以上帝不喜欢把那天上的宝石按照他为永生

^① 尼尼微(Nineveh),古亚述王国的首都,位于底格里斯(Tigris)河谷,距巴格达(Bagdad)北部230英里。

^② 关于尼尼微城要遭倾覆的原因和因儿童得免于难的故事,在旧约全书《约拿书》第1~4章记载极详。第4章第11节说:“何况这尼尼微大城,其中不能分辨左手右手的有12万多人,并有许多牲畜,我岂不爱惜呢?”



的目的，一次创造出足够的数量来，像它创造天使那样？探究这个问题的人就会发现他这样做，除了把人类当作他繁殖后代的助手借以表示他对人类的尊敬而外，其他理由是没有的。人们不单从生育子女中得到快乐，而且为永生的缘故，还要通过教育和训练儿女来锻炼他们的热情。

人可使牛耕田，猎犬打猎，马供人骑和拉车，这些动物之所以被创造，就是为这些用途，因而，它们也不能用作其他的目的；然而，人，由于比其他动物高贵，为了崇高的目的，就应当受到教育。如此，具有上帝形象的人，才可尽其可能和上帝的优越性相符合。毫无疑问，由于人的身体来自于土，所以它是属于土的，和土同归于一，并且必须变为土；然而，人的灵魂，由于受了上帝的灵感，它是来自上帝，应与上帝同在并要上升到上帝那里去。

所以，如果做父母的只教导儿女吃、喝、走路、说话并为他们装饰衣服的话，那他们就不算完全尽了他们的义务；因为这些事是纯粹帮助身体的。而人的身体并不是他自己的，而只是灵魂的居所；客人（理智的灵魂）居住其中，有权要求比外部的房舍更多的维护。普鲁塔克曾公正地斥责过那只知为其儿女要求荣华富贵并竭力促使他们也在这些方面黽勉以求但很少注意用虔敬和德性装饰其儿女灵魂的那些父母们，他说：“那些人反而把鞋子的价值看得比脚更贵重得多。”底比斯人、异教徒的哲学家克拉特斯^①对子像这样的父母们的疯狂性猛烈地予以控诉，如诗人用下面的话所宣告的：

果真容我到处大声叫喊，
我要公然揭露那些神志混乱的人们的邪恶卑贱，
他们过度兴奋地迷恋那毁灭人的金钱。
你们宁肯为儿女积攒财产，而不愿滋补他们以教言，
他们心智又怎能受到你们的抚爱照管。

首先应该注意的，应是属于灵魂方面的。由于这是人的主要的部分，所以我们应尽其一切可能华美地把它装饰起来。其次是注意身体，使其成为一个适合于并且值得做那永远不灭的灵魂的居所。关于心智方面，只有当对由上帝智慧的光辉所照耀的心智给以正确的训练时，人才可在观照自身之中所出现的上帝形象的时候，对这种优越性加以勤勉的照顾和保卫。

真实的面且是属于天上的智慧有两个组成部分，是人应当在追求智慧中接受

^① 克拉特斯(Crates)是公元前4世纪时底比斯的哲学家。嘲笑着他所承继的一大笔财产之后，他移居雅典并在这里做了第欧根尼(Diogenes, 希腊哲学家, 公元前412~前322年)的学生。他的父亲为银行家，因为造铜币而被控告，他因此受连累，被迫离开家乡逃至雅典，之后成为犬儒学派著名哲学家并成为犬儒学派名人之一。克拉特斯是斯多葛学派(禁欲主义)的创始人。他的诗(断片)已由柏克(Bergk)编成诗集即“Poetae Lyrici Graeci”，于1882年在莱比锡出版。



教诲的。其一，是属于上帝及其所做的一切奇迹的知识；其二，是智慧——即有关耐心细致地约束自己和一切属于现在和未来生活的内在和外在的各种行动。

更重要的是关于未来的生活，更恰当地说，只有这种生活才是生活，从那里把死亡和死亡率都放逐出去，因为现在并不像走向未来生活那样丰富多彩；所以，在现实生活有所成就以致能以信仰和虔敬为他自己走向未来生活作好准备的人，就必须承认他是已经圆满地完成了他应尽的义务。

虽然如此，由于已将寿命赋予众生的上帝指定他们某些义务，所以他还在他们的生活过程中安排各种不同的事件并为他们智慧的行动提供各种场合或机会。做父母的无论如何要在信仰和虔敬方面的义务之中施以必需的训练，此外还应提供一些有关道德、科学、文学艺术和其他必需的优雅的文化知识。最后，当其长大成人，他们就可成为忠实的人，能够智慧地管理自己的各种事务，并可得到允许以执行有关生活的各项职务，而这些职责无论是属于神学的或是政治的，公民的或是社会的，上帝都希望他们能够完成。这样，他们可以正直地、勤勉地经由现实生活的道路，进而以更大的快乐升入天堂。

简言之，幼年儿童必须受教育，其目的有三：

- (1) 信仰与虔敬；
- (2) 德行的端正；
- (3) 语言和艺术的知识。

在这里就按其简明的次序而不是相反地把它们提出来。首先，幼年儿童必须首先在虔敬方面受到锻炼；其次，在德行方面；最后在较进步的文学之中受到教育。而在后者，幼年儿童表现的熟练性愈大愈好。

不论谁要使儿童在他的家里受到这三方面教育，就须占有一个园地，在这里，天上的幼苗被播种、浇灌、开花、繁荣滋长；此外，还应有一个圣灵的雕刻室（或工场），在这里可以精心做成并磨光那些仁慈的器皿，那些荣耀的上帝的工具。如此，在这些作为上帝生动的形象的器皿和工具之中，他那永恒和无限的德性，智慧和博爱的光芒，闪烁出更多的光辉。父母们在这样的乐园里的快乐是多么不可形容啊！

三

不付出勤勉的劳动而能把儿童教养成人，那是不可想像的。因为如果要使一个嫩芽变成一棵树就需要培植，浇水，篱围保护并且以支柱把它撑起；如果要使一块木头变成预计的一种特殊形状，就须用斧头把它劈开，分成木板，加以设计、雕刻、刨平、磨光并涂上不同的颜色；如果要使一匹马、一头牛、一匹驴或一头骡子，能够多为人服役，更须加以训练；还有，如果人需要有关身体动作的指导，就须每天在吃、喝、走路、讲话、攫取和劳动等方面受到经常的训练；像那些较深刻而又较难理



解的义务——德性、智慧和知识，怎能会自发地为任何人所承受呢？我可以说那是全然不可能的。

所以，上帝既已将这种责任交托给父母，他们就应明智地承担起来并应倍加勤勉地把一切属于知识和敬畏上帝的事灌输到儿童们柔弱的心灵之中；应当“殷勤教训你的儿女，无论你坐在家里，行在路上，躺下、起来”都要谈论。

所罗门在其若干著述中，对于这样的目的表示完全同意，并且主张幼年人在智慧方面都应受到训练，但不应当使他们轻易地离开鞭笞。大卫，虽然是一国的君王，因为看到了这种事情的必要性，所以并不以充任儿童的教师和指导人为耻，他说：“众弟子啊，你们当来听我的话，我要将敬畏耶和华的道，教训你们。”使徒保罗劝告父母说：“要在养育和上帝的训诫中，把你们的儿女教育成人。”

然而，做父母的对于教育子女时常感到力不胜任，或是由于家务的拖累而不能；此外，还有一些人以教诲儿女视为无足轻重；所以，从上古时代起，人就用深思熟虑和有效的计划建立了一种制度，就是说在一国之内，人们必须将其儿女交托给那些具有惩罚权力的并且是公正、聪慧和虔敬的人们。

这种人过去被称为儿童教育者（指导者而非驱逐者）、校长、教师和博士。而那些预定作为训练这些人的场所则称之为学院、体育学校和学校（优游之所或文学消遣之地）。其所以采用这种名称，就其本身和它的性质而言为要表明教与学的活动是令人高兴的和愉快的一种纯粹的消遣和心智的爱好。

但是这种快乐随时日的推移，全然消失了，以致学校就不像它以前所表明的那样是消遣和快乐的场所，而是折磨人的场所和拷问人的地方。这里的儿童为那些力不胜任和在虔敬上帝的智慧方面没有受过训练的人所教导；这种人，虽然称之为校长和教师，由于懒惰、卑鄙下流和恶劣的行为，已变成愚钝和低能者了。因为这些人并不以信仰、虔敬和优良的德行来感染青年而是以迷信、不虔敬和有害的行为来影响他们。由于这种人对于优良方法的无知并一心使用强制注人的方法，所以他们恶劣地拷打青年；这里我们为特定的，虽然是平凡的对话所提醒：“在他们（按：系指儿童）肩膀上现出了遭受毒打的伤痕”，“他们是经常不断挨打的”。这样的对话表明，除了用残酷的棍棒和恶毒的鞭笞，对其他教育方式在过去是一无所知的。

虽然伴随着宗教改革，我们的前辈已对这种情况有所改变，但是上帝却为我们这一代保留着良好的教育方法，以提供一种较易的、简要的和坚实的教诲来显示他自己的荣耀和对我们的安慰。

托庇上帝的祝福，现在我要进而阐述母育学校在头六年之内所需要的教育或理想。



[法]卢梭

回到自然*

出自造物主之手的東西，都是好的，而一到了人的手裡，就全變壞了。他要強使一種土地滋生另一種土地上的東西，強使一種樹木結出另一種樹木的果實；他將氣候、風雨、季節搞得混亂不清；他殘害他的狗、他的馬和他的奴僕；他擾亂一切，毀傷一切東西的本來面目；他喜愛醜陋和奇形怪狀的東西；他不願意事物天然的那個樣子，甚至對人也是如此，必須把人像練馬場的馬那樣加以訓練；必須把人像花園中的樹木那樣，照他喜愛的樣子弄得歪歪扭扭。

不這樣做，事情可能更糟糕一些；我們人類不願意受不完善的教養。在今後的情況下，一個生來就沒有別人教養的人，他也許簡直就不成樣子。偏見、權威、需要、先例以及壓在我們身上的一切社會制度都將扼殺他的天性，而不會給它添加什麼東西。他的天性將像一株偶然生長在大路上的樹苗，讓行人碰來撞去，東彎西扭，不久就弄死了。

我懇求你，慈愛而有先見之明的母親，^①因為你善於避開這條大路，而保護這株

* 選自盧梭《愛彌爾》，李平沅譯，北京，商務印書館，1983。

① 最初的教育是最為重要的，而這最初的教育無可爭辯地是屬於婦女的事情；如果造物主要把這件事交給男子，那他就會給男子以乳汁去哺育小孩。因此，在你的教育論文中多多向婦女們講一講，理由是，不僅她們比男子更注意這方面的問題，不僅她們在教育上能產生巨大的影響，而且教育的成功與她們的關係也最為密切，因為大多數的寡婦完全是受她們自己的孩子支配的，這些孩子將很清楚地使她們感覺到她們培養他們的方法其效果是好還是壞。法律所牽涉的問題，往往多半是財產，而很少涉及人，因為法律的目的是維持安寧，而不是培養道德，所以它不能給母親以足夠的權威。但是母親的地位比父親的地位更為穩固，她們的任務也更為艱巨；家庭之所以能安排得井井有條，也全靠她們的操持；一般說來，她們都是很疼愛孩子的。有時候，一個兒子不尊敬他的父親，多多少少是可以原諒的；但是，如果有時候，一個孩子的天性竟泯滅到不尊敬他的母親，不尊敬在懷中把他撫養起來的人，不尊敬用乳汁喂養他的人，不尊敬許多年來忘我地照管他的人，那麼，人們就應當趕快像扼死一個不配見天日的怪物那樣，扼死這個可惡的人。有人說，做母親的把她們的孩子嬌養壞了。在這一點上，她們當然是做得不對，但是，同你們使孩子陷於墮落相比較的話，她們的錯誤還是要小一些的。做母親的希望她的孩子得到幸福，希望他現



正在成长的幼苗，使它不受人类的各种舆论的冲击！你要培育这棵幼树，给它浇浇水，使它不至于死亡；它的果实将有一天会使你感到喜悦。趁早给你的孩子的灵魂周围筑起一道围墙，别人可以画出这道围墙的范围，但是你应该给它安上栅栏。

我们栽培草木，使它长成一定的样子，我们教育人，使他具有一定的才能。如果一个人生来就又高大又强壮，他的身材和气力，在他没有学会如何使用它们以前，对他是没有用处的；它们可能对他还有所不利，因为它们将使别人想不到要帮助这个人。他同别人在外表上是一样的，如果没有语言和用语言表达的思想，他便无法使人知道他在哪些地方需要别人帮助，因为在他的外表上别人是看不出他有这种需要的。于是，他孤孤单单的，还没有明白他需要些什么以前，就悲惨地死了。我们怜悯婴儿的处境，然而我们还不知道，如果人不是从做婴儿开始的话，人类也许是已经灭亡了。

我们生来是软弱的，所以我们需要力量；我们生来是一无所有的，所以需要帮助；我们生来是愚昧的，所以需要判断的能力。我们在出生的时候所没有的东西，我们在长大的时候所需要的东西，全都要由教育赐予我们。

这种教育，我们或是受之于自然，或是受之于人，或是受之于事物。我们的才能和器官的内在的发展，是自然的教育；别人教我们如何利用这种发展，是人的教育；我们对影响我们的事物获得良好的经验，是事物的教育。

所以，我们每一个人都是由三种教师培养起来的。一个学生，如果在他身上这三种教师的不同的教育互相冲突的话，他所受的教育就不好，而且将永远不合他本人的心意；一个学生，如果在他身上这三种不同的教育是一致的，都趋向同样的目的，他就会自己达到他的目标，而且生活得很有意义。这样的学生，才是受到了良好的教育的。

在这三种不同的教育中，自然的教育完全是不能由我们决定的，事物的教育只是在有些方面才能够由我们决定。只有人的教育才是我们能够真正地加以控制的；不过，我们的控制还只是假定的，因为，谁能够对一个孩子周围所有人的言语和行为通通都管得到呢？

一旦把教育看成是一种艺术，则它差不多就不能取得什么成就，因为，它要成功，就必须把三种教育配合一致，然而这一点是不由任何人决定的。我们殚精竭虑所能做到的，只是或多或少地接近目标罢了；不过，要达到这一点，还需要有一些运气咧。

在就能得到幸福。在这一点上，她是对的。如果她采用的方法错了的话，就应该给她们说明。父亲的奢望、恹吝、专制、错误的深谋远虑以及他们的疏忽大意和冷淡无情，对孩子们来说，比母亲的溺爱危害还大一百倍。此外我必须解释一下，我给“母亲”这个名词所下的定义是什么；这一点是在后面就要谈到的。



是什么目标呢？它不是别的，它就是自然的目标，这是刚才论证过的。既然三种教育必须圆满地配合，那么，我们就要使其他两种教育配合我们无法控制的那种教育。也许，自然这个词的意义是太含糊了，在这里，应当尽量把它明确起来。

有人说，自然不过就是习惯罢了。这是什么意思呢？不是有一些强制养成的习惯永远也不能消灭天性的吗？举例来说，有一些被我们阻碍着不让其垂直生长的植物，它们就具有这样的习性。自由生长的植物，虽然保持着人们强制它倾斜生长的方向，但是它们的液汁并不因此就改变原来的方向，而且，如果这种植物继续发育的话，它又会直立地生长的。人的习性也是如此。只要人还处在同样的境地，他就能保持由习惯产生的习性，虽然这些习性对我们来说是最不自然的；但是，只要情况一有改变，习惯就消失了，天性又回复过来。教育确实只不过是一种习惯而已。不是有一些人忘掉了他们所受的教育，另外一些人则保持了他们所受的教育吗？这种差别是从什么地方产生的呢？如果是必须把自然这个名词只限于用于适合天性的习惯，那么，我们就可以省得说这一番多余的话了。

我们生来是有感觉的，而且我们一出生就通过各种方式受到我们周围的事物的影响。可以说，当我们一意识到我们的感觉，我们便希望去追求或者逃避产生这些感觉的事物，我们首先要看这些事物使我们感到愉快还是不愉快，其次要看它们对我们是不是方便适宜，最后则看它们是不是符合理性赋予我们的幸福和美满的观念。随着我们的感觉愈来愈敏锐，眼界愈来愈开阔，这些倾向就愈来愈明显；但是，由于受到了我们的习惯的遏制，它们也就或多或少地因为我们的见解不同而有变化。在产生这种变化以前，它们就是我所说的我们内在的自然。

因此，必须把一切都归因于这些原始的倾向；如果我们所受的三种教育只不过是有所不同的话，这是可以的；但是，当三种教育彼此冲突的时候，当我们培养一个人，不是为他自己，而是为了别人的时候，又怎样办呢？这样，要配合一致，就不可能了。由于不得不同自然或社会制度进行斗争，我们必须在教育成一个人还是教育成一个公民之间加以选择，因为我们不能同时教育成这两种人。

凡是一个小小的社会，当它的范围很窄，而内部又很团结的时候，便同大的社会相疏远。凡是爱国者对外国人都是冷酷的；在他们心目中，外国人只不过是人，同他们是没有关系的。^①这种缺陷是不可避免的，然而是很微小的。重要的是，要对那些同他们一块儿生活的人都很好。在国外，斯巴达人是野心勃勃的，是很贪婪的，是不讲仁义的；然而在他们国内，却处处洋溢着公正无私、和睦无间的精神。不要相信那些世界主义者了，因为在他们的著作中，他们到遥远的地方去探求他们不屑在他们周围履行的义务。这样的哲学家之所以爱鞑靼人，为的是免得去

^① 同样，共和国之间的战争也是比君主国之间的战争更加残酷的。但是，尽管君王之间的战争比较缓和，然而可怕的却是他们的和平；与其做他们的臣民，倒不如做他们的敌人。



爱他们的邻居。

自然人完全是为他自己而生活的；他是数的单位，是绝对的统一体，只同他自己和他的同胞才有关系。公民只不过是一个分数的单位，是依赖于分母的，它的价值在于他同总体，即同社会的关系。好的社会制度是这样的制度：它知道如何才能够最好地使人改变他的天性，如何才能够剥夺他的绝对的存在，而给他以相对的存在，并且把“我”转移到共同体中去，以便使各个人不再把自己看作一个独立的人，而只看作共同体的一部分。罗马的一个公民，既不是凯尤斯，也不是鲁修斯，他就只是一个罗马人，他爱他那所独有的国家。由于变成了他的主人的财产，雷居鲁斯^①便自称为迦太基人。作为外国人，他拒绝接受罗马元老院的席位；这要一个迦太基人给他下命令，他才能接受。他对别人想挽救他的生命，感到愤慨。他胜利了，于是就昂然回去，受酷刑而死。这在我看来，对我们现在所了解的人来说，是没有什么重大的意义的。

斯巴达人佩达勒特，提出他自己要参加三百人会议，他遭到拒绝；然而，鉴于斯巴达有三百个胜过他的人，他也就高高兴兴地回去了。我认为，这种表现是真诚的，我们有理由相信它是真诚的。这样的人就是公民。

有一个斯巴达妇女的五个儿子都在军队里，她等待着战事的消息。一个奴隶来了，她战栗地问他，奴隶答道：“你的五个儿子都战死了。”“贱奴，谁问你这个？”“我们已经胜利了！”于是，这位母亲便跑到庙中感谢神灵。这样的人就是公民。

凡是想在社会秩序中把自然的感情保持在第一位的人，是不知道他有什么需要的。如果经常是处在自相矛盾的境地，经常在他的倾向和应尽的本分之间徘徊犹豫，则他既不能成为一个人，也不能成为一个公民，他对自己和别人都将一无好处。我们今天的人，今天的法国人、英国人和中产阶级的人，就是这样的人；他将成为一无可取的人。

要有所成就，要成为独立自恃、始终如一的人，就必须言行一致，就必须坚持他应该采取的主张，毅然决然地坚持这个主张，并且一贯地实行这个主张。我等待着人们给我展现这样的奇迹，以便知道他是一个人还是一个公民，或者，他要同时成为这两种人，又是怎样做的。

从这两个必然是互相对立的目的中，产生了两种矛盾的教育制度：一种是公众的和共同的，另一种是特殊的和家庭的。

如果你想知道公众的教育是怎么一回事，就请你读一下柏拉图的《理想国》，这

^① 雷居鲁斯(? ~公元前250)，古罗马将军，以守信著称。在第一次罗马和迦太基战争中，雷居鲁斯被迦太基人俘虏；后来，迦太基人派他回罗马去商议同罗马交换战俘，但雷居鲁斯回国后，极力说服元老院拒绝迦太基人的要求。事毕，元老院劝他留在罗马，但雷居鲁斯仍旧实践自己对迦太基人的诺言，回去被迦太基人处死。



本著作,并不像那些仅凭书名判断的人所想像的是一本讲政治的书籍;它是一篇最好的教育论文,像这样的教育论文,还从来没有人写过呢。

当人们谈到空想的国家的时候,他们就提出柏拉图的制度;然而,要是莱喀古士^①只把他那套制度写在纸上而不付诸实施的话,我可能还以为它更多的是空想。柏拉图只不过是要求人纯洁他的心灵,而莱喀古士却改变了人的天性。

公共的机关已不再存在了,而且也不可能存在下去,因为在没有国家的地方,是不会有公民的。“国家”和“公民”这两个词应该从现代的语言中取消。其理由我是很清楚的,但是我不愿意谈它,因为它同我阐述的问题没有什么关系。

那些可笑的机构,人们称之为学院,然而我是不把它们当成一种公共的教育制度来加以研究的。我也不把世人的教育看作这种制度,因为这种教育想追求两个相反的目的,结果却两个目的都达不到。它只能训练出一些阴险的人来,这些人成天装着事事为别人,却处处为的是他们自己。不过,这种表现既然是大家都有,所以也就骗不了任何人。这不过是枉费心机罢了。

我们本身不断感受到的矛盾,就是从这些矛盾中产生的。由于被自然和人引到了相反的道路,由于在这些不同的推动力之间不得不形成分歧,所以,我们就从中采取了一个混合的办法,然而这个办法使我们既不能达到这个目标,也不能达到那个目标。我们在整个的一生中就是这样地斗争和犹豫,以致还不能达到我们的意愿,还不能对我们和别人有所贡献,就结束了我们的生命。

现在要谈一谈家庭教育或自然的教育了。如果一个人独一无二地只是为了他自己而受教育,那么,他对别人有什么意义呢?如果一个人所抱的两重目的能够结合为一人单独的目的,那么,由于消除了人的矛盾,他就消除了他的幸福生活中的一大障碍。要判断这个人,就必须看他成人以后是怎样的,必须在了解了他的倾向、观察了他的发展、注意了他所走的道路之后,才能作出判断;一句话,必须了解自然的人。我相信,人们在看完这本书以后,在这个问题上就可能有几分收获。

要培养这样一个难得的人,我们必须要做些什么工作呢?要做的工作很多,这是毫无疑问的;万万不要无所事事,一事无成。当我们只遇到逆风行舟的时候,我们调整航向迂回行驶就可以了;但是,当海面上波涛汹涌,而我们又想停在原地的時候,那就要抛锚。当心啊,年轻的舵手,别让你的缆绳松了,别让你的船锚动摇,不要在你还没有发觉以前,船就漂走了。

在社会秩序中,所有的地位都是有标记的,每个人就应该为取得他的地位而受教育。如果一个人是按照他命定的地位而培养的,则对其他的地位就不再适宜了。只有在命运同父母的职业一致的时候,教育才是有用的,而在其他的情况下,未尝不是由于教育给了学生的偏见,反而对他有害处。在埃及,儿子是不能不依从他父

^① 莱喀古士,传说是公元前9世纪斯巴达的立法者。



亲的身份的，所以教育至少还有一个确实可以达到的目标；但是在我们这里，只有阶级始终是那个样子，而人则不断改变他的地位，谁也不知道，在培养他的儿子去取得他的地位的时候，他是不是在危害他哩。

在自然秩序中，所有的人都是平等的，他们共同的天职，是取得人品；不管是谁，只要在这方面受了很好的教育，就不至于欠缺同他相称的品格。别人要我的学生做军人，做教士，或者做律师，我没有什么意见。在从事他父母的职业以前，大自然就已经叫他认识人生了。生活，这就是我要教他的技能。^①从我的门下出去，我承认，他既不是文官，也不是武人，也不是僧侣；他首先是人；一个人应该怎样做人，他就知道怎样做人，他在紧急关头，而且不论对谁，都能尽到做人的本分；命运无法使他改变地位，他始终将处在他的地位上。“命运啊，我对你早有防备，我已经把你俘虏，并且把所有的一切你能够来到我身边的道路通通堵塞。”

我们要真正研究的是人的地位。在我们中间，谁最能容忍生活中的幸福和忧患，我认为就是受了最好教育的人。由此可以得出结论：真正的教育不在于口训而在于实行。我们一开始生活，我们就开始教育我们自己了；我们的教育是同我们的生命一起开始的，我们的第一个教师便是我们的保姆。“教育”这个词，古人用时还有另外一个意思，那就是“养育”，不过，这个意思现在我们已经不再用它了。瓦罗说：“助产妇接生，乳母哺育，塾师启蒙，教师教导。”因此，教育、教训和教导，是三样事情，它们的目的也像保姆、塾师和教师的一样，是各不相同的。然而，这些区别没有被人们弄清楚；为了要受到良好的教育，儿童是不应该只跟从一个向导的。

所以，我们必须一般地观察问题，必须把我们的学生看作抽象的人，看作无时不受人生的偶然事件影响的人。如果一个人生来就固定在一个地方的土地上，如果一年四季都没有什么变化，如果每一个人都听天由命，以致永远也不能有所改变，则现行的办法在某些方面还是很好的；一个儿童受了为取得其地位的教育，由于永远不能脱离这种地位，所以也就不致遇到他种地位的种种麻烦。但是，鉴于人生的变化无常，鉴于这个世纪使我们整个一代人为之茫然失措的动荡不安的精神，我们想一想，还有什么办法比把儿童当作永远不出房门、时时刻刻都有人左右侍候的人来培养更荒谬的呢？只要这个可怜的人在地上行动一步，只要他走一步下坡路，他就遭到毁灭了。这并不是说要教他去受这种痛苦，而是要使他知道这种痛苦。

人们只想到怎样保护他们的孩子，这是不够的。应该教他成人后怎样保护自己，教他经受得住命运的打击，教他不要把豪华和贫困看在眼里，教他在必要的时候，在冰岛的冰天雪地里或者马耳他岛的灼热的岩石上也能够生活。你劳心费力地想使他不致死去，那是枉然的，他终归是要死的。那时候，虽说他的死不是由

^① “一生讲求品德的人，不需要知道琐事；他诸事明达，他考虑的不是如何同自己的妻儿生活，而是如何有意义地生活。”（见塞涅卡《道德书简》94）



于你的操心照料而造成,但是你所费的这一番苦心是可能被误解的。所以,问题不在于防他死去,而在于教他如何生活。生活,并不就是呼吸,而是活动,那就是要使用我们的器官,使用我们的感觉、我们的才能,以及一切使我们感到我们的存在的本身的各部分。生活得最有意义的人,并不就是年岁活得最大的人,而是对生活最有感受的人。虽然年满百岁才寿终而死,也等于他一生下来就丧了命,如果他一直到临死的那一刻都过的是最没有意义的生活的话,他还不如在年轻的时候就走进坟墓好哩。^①

我们的种种智慧都是奴隶的偏见,我们的一切习惯都在奴役、折磨和遏制我们。文明人在奴隶状态中生,在奴隶状态中活,在奴隶状态中死:他一生下来就被人捆在襁褓里;他一死就被人钉在棺材里;只要他还保持着人的样子,他就要受到我们的制度的束缚。

听说,有些助产妇按摩新生婴儿的头,企图使他有一个更合适的脑袋样子,而人们也容许她们这样做!也许是造人的上帝把我们的头做得不好,所以,外貌要由助产妇来定它的样子,里面要由哲学家来定它的内容。加利比人倒比我们要幸运得多。

“儿童刚出娘胎,刚一享受活动和伸展肢体的自由时,人们又重新把他束缚起来。人们用襁褓把他包着,把他放在床上这样睡着:头固定在一定的位置,两腿伸直,两臂放在身子旁边;还用各式各样的衣服和带子把他捆扎起来,连位置也不能挪动。如果不把他捆得有碍呼吸,如果人们细心地让他侧躺着,让他应该吐掉的口涎能够吐出来,那他就算是幸运了!因为他不可能自由地侧过头来使口涎容易吐出来。”

新生的婴儿需要伸展和活动他的四肢,以便使它们不再感到麻木,因为它们蜷成一团,已经麻木很久了。不错,人们是让他的四肢伸展着的,但是人们却不让它们自由活动,甚至还用头巾把他的头包起来,似乎人们害怕他有活命的样子。

这样一来,促进身体内部发育的动力便在它要给孩子以运动时遇到了不可克服的障碍。孩子继续不断地枉自挣扎一阵,以致耗尽了他的体力,或者延迟了他的发育。他在衣胞里还没有他扎着尿布那样感到局促、痛苦和拘束。我看不出他生出来有什么好处。

人们把孩子的手足束缚起来,以致其不能活动,感到十分的拘束,这样只有阻碍血液和体液的流通,妨害孩子增强体力和成长,损伤他的体质。在不采用这些过分小心的办法的地方,人人都长得高大强壮,体型十分匀称。凡是用襁褓包裹孩子的地方,到处都可看到驼背的,瘸腿的,膝盖内弯的,患佝偻病的,患脊柱炎的,以及各种各样畸形的人。由于害怕自由活动会使身体成为畸形,结果却逼着它们长成

^① “生命如果是很充实的话,它是长久的。当精神把生命应有的美给予了它,使它本身具有能力,则生命就是很充实的了。死气沉沉地活八十年是为了什么呢?这不是在生活,而是苟延残喘……应当以事业而不应当以寿数来衡量人的一生。”(见塞涅卡《道德书简》93)



畸形。为了防止孩子们成为残废，人们就甘愿使他们的关节僵硬。

像这样残酷的束缚，难道不会影响孩子们的脾气和性格吗？他们的第一个感觉，就是一种痛苦的感觉，他们感到每一个必要的活动都受到阻碍，他们比戴着手铐脚镣的犯人还要难过，他们徒然挣扎，他们愤怒，他们号哭。你们说，他们第一次发出的声音是不是哭出来的呢？我认为确实是哭出来的，因为他们一生下来你们便妨碍他们的活动；他们从你们那里收到的第一件礼物是锁链，他们受到的第一种待遇是苦刑。除了声音以外，什么也不自由，他们怎能不用他们的声音来诉他们的苦呢？他们哭诉你们施加给他们的痛苦；要是你们也这样被捆着绑着的话，也许比他们哭得更厉害呢。

这种荒谬的习惯是从哪里来的呢？是来自一种不合自然的习惯。自从母亲们轻视她们的头等责任，不愿意哺育自己的婴儿以后，便只好把婴儿交给雇佣的保姆；这些保姆觉得自己在给别人的婴儿做母亲，对婴儿在天性上就不投合，所以就尽量想方设法减少麻烦。自由自在的婴儿是需要经常看守着的，但是，把他们好好地包起来以后，就可以随便放在一个角落里，任他们去啼哭了。只要保姆的漠不关心不露痕迹，只要那吃奶的孩子不摔断胳膊或大腿，那么，即使是死了，或者终身成为一个虚弱多病的人，又有什么关系呢？人们保全了孩子的手足，却损害了他们的身体；而且，不论出了什么事情，都不算保姆的罪过。

那些美貌的母亲摆脱了喂养婴儿的累赘，高高兴兴地在城里寻欢作乐，她们可曾知道在襁褓中的孩子在乡村里受到怎样的对待？当保姆稍为忙一点的时候，她们便把孩子当作一包破衣服似的搁在一边，不去管他；当她们不慌不忙地去做她们的事情时，那可怜的孩子便一直受着那样的折磨。我们发现，在这种情况下的孩子，其脸色都是青的；捆得紧紧的胸部，不让血液流通，于是血液便充斥头部；人们满以为这个受苦的孩子非常安静，其实是因为他没有哭泣的力量了。我不知道一个孩子在这种情况下能够活多少钟头而不至于丧失生命，不过，要这样维持很久我是怀疑的。这一点，我想，就是使用襁褓的最大的好处之一。

有人以为，如果让婴儿自由自在，他们便会采取一些不良的姿势，做一些可以妨害他们四肢美好形态的动作。这是从我们虚假的知识推想出来的空洞论点之一，这个论点从来没有得到任何经验的证实。在比我们通情达理的民族中，孩子们都是在四肢无拘无束的状态中抚养起来的，在他们当中就没有看见过一个受伤的，或者残废的，他们不会让他们的动作剧烈到发生危险的程度，当他们采取猛烈的姿势时，痛苦的感觉便马上会告诉他们改变这种姿势。

我们还没有想到过要把小狗或小猫包在襁褓里，然而，谁曾看见，由于没有这样的关心便使它们遇到任何困难呢？我同意一点，婴儿比较重些，然而相比之下他们也较软弱。他们刚刚能活动，怎么就能伤残自己的身体呢？如果你使他们躺着，他们可能会在这种状态中死去，像乌龟一样，永远也不能翻过身来。



[瑞士]裴斯泰洛齐

教育书简*

一 儿童有权发展他的一切才能

……我们必须牢记,教育的终极目标不是圆满地完成学业,而是适应生活;不是养成盲目服从和规定的勤奋习惯,而是培养自主的行为。我们必须牢记,一个学生不论他属于哪个社会阶级,不论他打算从事哪种职业,人类天性中具有某些才能,对所有的人来说都是一样的,这些才能构成了一个人基本能力的主干。我们没有权力限制任何人发展他的全部才能的机会。对他们中的某些人给予特别的关注,而放弃将另一部分人培养到高度完美程度,这样做或许是明智的。才华禀赋和爱好、理想和追求的千差万别充分证明因人而异是必要的。但是我要重申,我们没有权力阻止儿童发展那些我们目前或许还没有想到对他们未来的职业或生活地位将是至关重要的才能。

谁不了解人生沉浮?谁不了解以前不屑一顾的东西常常被赋予很大的价值,以前看不起因而没有做的事由于时过境迁而后悔不迭?谁不迟早经历人生的乐事,由于他的指点和帮助可以使其他人得到益处,而彼时彼地要不是他的干预,他们肯定得不到这种益处?谁不会至少在理论上承认——如果他在实践上一窍不通的话——人所能得到的最大满足是意识到才华卓越可以使自己有所作为?

然而,即使所有这些都是不值得注意的,即使根据片面的经验和一些众所周知的事实所得出的推论来证明,对绝大多数人来说,其泛泛之学已足敷其用了,但我仍然认为我们的教育制度在很大程度上一直在这种很不方便的境况下运转着,它们提出了各种不同的训练,但却没有赋予各种训练以应有的比例。

关于这一问题,唯一正确的见解应该来源于对人类天性及其一切才能的研究……

* 裴斯泰洛齐(1746~1827),瑞士教育家。选自《裴斯泰洛齐教育论著选》,夏之莲等译,北京,人民教育出版社,1992。题目为本书编者加。



因此，教育不是单纯考虑应该向儿童传授一些什么，而首先应该考虑可以说是他们已经具有的东西，这些东西即使不能看作是已发展了的才能，至少也应看作是一种可以发展的天赋才能。或者假如不用这些抽象的辞令，我们只要还记得是伟大的生命创造者使人拥有先天禀赋并负责使用这些先天禀赋，那么教育就不但应只确定何为儿童，而且应该探讨儿童适宜做什么？作为一个负有责任的生命他的命运如何？作为一个理性的、道德的人他有哪些才能？全能的上帝在其创世与启蒙之书中所提出的使儿童达到尽善尽美的方法以及所规定的儿童努力奋斗的最高目标又是什么呢？

这些问题的答案必须是简明而又全面的。它必须囊括整个人类；它必须适用于所有的人，而不分他们出生的地区或国家。首先，它必须在人这个词的全部意义上承认人的权利。它必须揭示这些权利远非局限于那些人们常常通过成功的斗争得到保证的身外之利，而是包含了一种更为高级的特权，这种特权的本质还没有普遍地为人们所了解并得到正确的评价。这些特权包括所有阶级对于全面地普及有用的知识，精心地发展才能，以及在身体、智力和道德方面人的全部才能受到明智的对待的正当要求。

如果人已丧失理智，或者他的头脑没有知识的贮存，或者他的判断力被忽视了，更重要的是如果他没有意识到他作为一个道德人所具有的权利和义务，这时要来谈论自由只能是白费力气。

二 “厌倦是教学的主要弊病”

必须指望儿童努力

当我力劝母亲要避免其教学使学生厌倦时，我并不是希望提倡这样的观点，即认为教学应该始终具有娱乐性，或者甚至具有游戏的性质。我承认，如果这样的观点被教师所接受并遵照执行的话，那将永远不能获得牢固的知识，而且，由于学生缺乏进行努力的欲望，势必会造成我想用我的不断调动思维力量的原则所力图避免的那种结果。

儿童必须在早期的生活中获得这样的教训，这种教训常常来得太晚，因而也是一种最痛苦的教训——要习得知识必须作出努力。但是，不应该教育儿童把努力看作是一种不可避免的灾难，不应该使恐惧成为激励努力的动力。这将会扼杀兴趣，并会迅速地引起厌学情绪。



兴趣应当推动努力,而不是惧怕

这种兴趣是学习中的头等大事,在我们面临的情况中,教师、母亲应该尽力去激发兴趣和保持兴趣。几乎没有任何一种情况可以表明儿童不够用功不是由于缺乏兴趣所致;或许也没有一种情况可以表明缺乏兴趣不是由于教师采用的教学方式造成的。我甚至要将它作为一个法则定下来,无论何时,只要儿童对学习漫不经心,并明显地表现出对课程缺乏兴趣,教师就应该始终首先在自己身上找原因。当儿童面对大量枯燥乏味的材料时,当儿童被迫安静地聆听冗长的讲解时,或者被迫去完成那些完全没有有什么可以使头脑得到调剂或对头脑有吸引力的练习时——这就是教师必须竭力去避免的强加给儿童的精神负担。同样,如果儿童由于推理能力还不成熟或者还不了解有关的事实因而还不能领悟或听懂有关某一课文的一系列观念,这时要强迫他去听或去复述那些对他来说仅仅是“没有意义的语音”,毋庸置疑这是荒谬的。而此时,这一切再加上对惩罚的惧怕——除了单调乏味之外,实际上单调乏味本身就够得上一种惩罚了——这是十分残忍的。

惩罚

众所周知,在所有的暴君中,位卑的暴君是最残忍的,而在所有位卑的暴君中最残酷的要数学校中的暴君。目前,在所有文明国家中,一切种类的残忍行为都是被禁止的,甚至对动物妄施不仁也要受到正当的惩罚,有些国家对此有法律规定,而在所有这些国家这种行为都要受到公众舆论的谴责。那么对于残酷地对待儿童人们为什么会如此普遍地不闻不问,或者更确切地说会被视为当然的事情呢?

诚然,有些人会告诉我们他们自己所用的方法是极为仁慈的——他们的惩罚是不严厉的——或者说他们已废除了体罚。但是,我所反对的恰恰不是他们的严厉——我也不会冒昧地绝对断言在教育的情况下都不允许有体罚。我要反对的是他们对惩罚的用法——我要反对的是这个原则,即当教师和学校制度该受责备的时候,儿童却受到惩罚。

只要这种情况还继续存在——只要教师不愿承担或无力胜任激发学生生龙活虎般的学习兴趣的重任——他们就不应该抱怨学生不用心听讲,甚至也不应该抱怨某些学生可能表现出来的厌学情绪。单调必然压抑青年人的心智。假如我们能目睹那难以言状的单调,难熬的时间一小时一小时地慢慢流逝,对课程他们既不喜欢也不理解其用途;假如我们还记得自己童年时所经历的同样遭遇,那么我们就不会再对学童的懈怠、对他们“勉勉强强地像蜗牛一样慢吞吞地去上学”感到诧异了。

这样说并不意味着我在提倡懒散,或者要提倡那些甚至在办学最为有方的学



校中也时常可以看到的不规范的行为。然而我想指出的是，为了防止上述种种情况成为普遍的现象，最好的途径是采用一种更有效的教学方式，用这种方式教学儿童更少放任自流，更少从事那些被动静听的令人讨厌的活动，更少因微不足道的、情有可原的失误受到严厉对待——而更多的是用问题来唤醒他们，用实例来激励他们，用慈爱使他们产生兴趣，并争取他们去学习。

教师和受教者之间的共鸣

教师的兴趣与他要向学生传授的东西之间存在着最为明显的交互作用。如果他不是用他的全部精力专心于所教科目，如果他不关心所教内容学生是否理解，他所用的方法学生是否喜欢，那么他必定要疏远学生对他的爱戴之情，使他们对他所说的东西漠然置之。然而，对教学工作的真正兴趣——亲切的语言和更亲切的情感，面部表情以及眼神——决不会不对学生发生影响。

三 教育的目的

教育和上帝

我有必要向你指出我为什么如此不厌其烦地阐述要及早地注意身体和智力训练吗？我有必要提醒你，我考虑这些科目，纯粹是为了通向一个更高级的目标——使人类有资格自由自在地而又充分地运用造物主所赋予的全部才能——并且使这些才能朝着完善人的一切的方向发展，这样就可以使他以自己特有的身份充当那赋予他生命的、英明的、全能的上帝的工具。这就是教育应该引导个人去接受的、关于他与造物主之间关系的观点——这个观点可以使他立即谦卑地认识到自己的种种尝试都是不完善的，他的力量是薄弱的，同时可以使他鼓起勇气，坚定地信仰全部美德和真理的源泉。

教育和社会效益

至于人和社会的关系，通过教育人可以有资格成为一个有用的社会成员。为了成为真正有用的人，人必须成为一个真正独立的人。不管这种独立地位是不是由他的境遇所赋予的，不管它是不是靠他体面地发挥了自己的才能而获得的，也不管它是不是归功于更为勤奋的努力和俭朴的习惯，显然，真正的独立地位必定随着他的道德尊严而沉浮，而不是随着富裕境遇、智力优势或不屈不挠的努力程度而沉



浮。一个受制于他人或自甘贫困的社会阶层并不比一个依赖俸禄、表现出理智上的无能或缺乏道德和高尚情操的社会阶层更为卑贱。一个其行为打上了理智独立性的烙印的人必然是一个有用的、受人尊敬的社会成员。他在社会中占有一定的地位,这个地位属于他自己而不是别人,因为他已靠成就获得了它,并且用人格捍卫了它。他的才华、他的时间、他的机遇或者他的影响全部献给了一定的目标。甚至在地位较为低下的社会阶层中,有些个人由于其行为举止所具有的明智、真诚和高尚的品质,由于他们种种努力表现出来的值得称赞的倾向,他们可以同那些带有贵族血统的人,以及那些在才华和功绩面前具有更显赫荣誉的人相提并论,这一点已为人们所认识。这样的情况仅仅是一些例外,而且这些例外也少得惊人,这要归咎于那种普遍盛行的、其旨意几乎不在推进独立人格发展的教育制度。

教育和幸福——幸福的条件

如果把人看作一个个体,那么教育应该为使人获得幸福而作出贡献。幸福感不是来自外部环境;它是一种心理状态,是一种内部和外部世界相和谐的意识;它把欲望限制在适当的范围内,它为人的才能确立了最高的目标。因为这样的人是幸福的,他能将自己的欲望限制在财力的范围之内,他能够放弃一切个人的和自私的欲望,而不至于失去他的愉快和平静——他的全部快乐情感不是取决于个人的满足。再有,这样的人也是幸福的,每当个人利益不可能实现时,每当他更加完善的天性或者他的民族的最高利益岌岌可危时——那么这样的人是幸福的,因为这会促使他知道努力是无止境的,促使他懂得使努力和最自信的希望相配合!幸福的范围是无限的,它正随着思想境界的开阔而扩展;它也随着内心情感的升华而升华,“随着它们的发展而发展,随着它们的增强而增强”。

为了使行为和个人生活具有上述品质,根植在天性中的全部才能都应该得到合适的发展,我认为这一点是必要的。这不是指应该习得任何方面的精湛技艺,或者热切渴望达到的完美程度,这些都是杰出天才的专利。但是,全部才能都要有一定程度的发展,这些才能远不是只精深某一种才能;这样的发展进程最大的益处在于训练头脑,使之适应更为专门的工作,即从事任何与它的倾向相宜的或与某些职业有关的学习。

每个人都拥有这样的要求,他将孩子托付给别人来教育,要求他使其孩子的才能得到审慎的发展——这个要求的普遍性看来还没有得到充分的认识——关于这个要求,请允许我利用我的一位朋友在一个偶然的场合提到的一个实例。每当我们发现一个人处于痛苦之中,濒于令人可怕的时刻,这个时刻意味着将永远结束他在这个世界上的痛苦和欢乐,我们总会感到自己为一种同情心所触动,它提醒我们不管他现在的地位如何卑贱,不管他生活在哪儿,他总是我们同类中的一员,同样



受喜怒哀乐感的支配——生来都有同样的才能，都有同样的目标，同样希望求得长生不老。如果我们受这种观念的支配，那么只要我们能够做到，我们就会非常乐意地去减轻他的痛苦，给他临终时刻的黑暗带来一线光明。这种感情会打动每个人的心，甚至可以打动不谙世故和不近人情的人，打动那些很少见到悲哀场景的人。那么，我们现在要问，为什么我们会漠然冷淡地对待那些步入人生的人呢？为什么我们对那些投身于形形色色生活舞台的人的感情和处境会如此没有兴趣呢？假如我们仅仅愿意静下来对此作一番反省的话，我们是可增进他们的快乐、减轻他们的全部痛苦、不满和不幸而作贡献的。

就这一点而言，教育可以做的事是相信所有那些有能力根据经验来讲话的人。教育应该尽力去做的是要说服所有那些对人类福利事业真正感兴趣的人，教育可以立即做到的是所有对人类福利事业真正感兴趣的人的不懈努力。

[瑞士]裴斯泰洛齐

附录：自由和顺从*

自由同人们在社会生活中必须尽早习惯的顺从之间的界线在哪里呢？我应该在哪里寻找它们的界线呢？

主张自由的理由：

对自由的阻碍使儿童心灵上对阻碍者产生反抗意识。

经验表明，受阻挠最多的儿童一旦有机会，他们会变得更加肆无忌惮。

阻碍儿童，而不激发任何激情，这是不可能的。

假如以智慧引导自由，自由便导致耳聪目明。

自由使安宁、平稳和快乐涌进儿童的心田。当然，这种完全意义上的自由是以一种引导为前提的，这种引导使儿童完全依从于事物的本性而从不受制于人们的专断。

主张顺从的理由：

没有顺从，便不可能有教育，因为即使在最有利的情况下，也总不能让孩子为所欲为。

有大量紧急的情况，在这些情况下，不加约束的自由对孩子来说就意味着死亡。

在社会生活中技能和适应是必不可少的，二者在不受约束的自由之中不可能

* 选自《裴斯泰洛齐选集》第一卷，郑华汉译，北京，教育科学出版社，1994。



形成。

激情决不会因约束而消失干净,只是它的表现有所克制。

即使卢梭完全否认对15岁以内的儿童实行顺从教育,但他也议论说,有些顽劣儿童,人们必须约束他们,以免他们在将来的岁月中遭受铁窗关押之苦。

卢梭的错误在哪儿呢?答案是:真理不是片面的。自由是财富,顺从也同样是财富。我们必须把卢梭所分割开的东西结合起来。他确信,由于不恰当的限制会产生悲惨不幸,于是认为自由没有界线。

让我们明智地把卢梭的教育原则理解为可行的吧。教师啊!你就确信自由的好处吧,但你千万不要因为你催化出不成熟的果实而沾沾自喜!你的孩子可能始终非常自由!因此,你要抓住一切机会,给予他自由、沉着和冷静!通过语言,孩子学不到那些你通过事物本质发展的后果才能使他学到的东西!让你的孩子看、听、发现、跌跤和迷路吧!在可能采用行动的地方,你不要采用语言!儿童可以自己做的,就应让他自己去做!你将会看到,自然比人教得更好。

但是,假若你认识到使儿童习惯于顺从的必要性,那你自己就要仔细地作好准备,在进行自由教育时要教育孩子去承担困难的责任!你要想到,任何限制都会产生不信任;如果在儿童的心灵中萌生出不信任的感情,那你的工作便失败了。你要使儿童倾心于你,并且要使自己成为孩子必不可少的人!对孩子来说,你应是最可亲可爱的伙伴,没有人能比你更诙谐,孩子应完全信任你。如果孩子要做什么你不能同意的事情,那你就给他指出那样做的后果,并让他自由抉择;但,你要让他感受到这个后果。假如你善于引导,使事物本质发展的后果同你的劝告和警告相一致,那么对他的自由进行必要的限制在他的心中就不会产生不信任。孩子应当服从聪明的向导、正确报警的父亲。但是,如果必要的话,这位向导应该只是发号施令;他的命令不应因为情绪、虚荣心或对不必要知识的嗜好而被篡改。如果你必须命令什么,如果可能的话,那你要等待时机,让事物的本质使孩子感受到自己的过错,并让孩子通过自己的过错能认识到命令的必要性。例如,假如我想禁止孩子触摸什么东西,就采用这种方法:我把这两个分别装有冷水和沸水的容器放在桌上,我在冷水中洗手并把装有沸水的容器放过去,让孩子也想洗手并把手烫伤。当我用油给他治烫伤时,就说一句话:“人们不应该触摸一切自己不了解的东西。”几天后,我把烫鸡蛋放过去,孩子又会立即把鸡蛋攥在手中,把手烫伤。然后,我便说:“我不喜欢你总把手烫伤。在你了解事物之前,切勿触摸它。假如桌上放着什么,你要问我,你可否触摸。”假如你让孩子做好了这样的准备,那便不存在失去他信任的危险。但是,我随后要坚持自己的禁令:不准瞎碰桌上放的东西。

虽然我感到:这项活动不管多么好,它并不是始终可行的。但是,假如教师在多数情况下这样谨慎行事,那么他在少数情况下不得已改换办事方法时也不会动摇孩子的信任。



在为社会生活所作的准备中，存在着这么多专断的、艰辛的，却又是绝对必要的事情，因此，假若我不是及早让孩子适应他至今尚不明白其意义的工作，我就不可能把孩子培养为社会有用的一员。同时，我也不可能贯彻这个原则，即只让他担负他感到需要担负的任务。那么，我们在这里能做些什么呢？

我假定，你用整个身心赢得了孩子的完全信任，你成了孩子整个愉快生活中必不可少的人，你没有任意发号施令的癖好。此时，你便谨慎、聪明地让孩子作好顺从社会的必要准备。你要努力使义务和顺从成为他的乐趣！你不要用我们世纪的繁琐知识来塞满他的头脑！如果孩子对自己的自由感到高兴，那你就着手一项可以激发孩子的兴趣并使他愉快的工作！你要仔细观察并不要过高要求他！孩子不应感到自己所做的事情是件苦事，而应感到愉快！你要像孩子关心你的工作那样非常关心孩子的愉快！你要关心，让孩子觉得顺从和工作是愉快的！你要以最轻松的方式，使孩子习惯于在一节课内静坐成为必然的活动！为此，你要利用孩子天真的模仿爱好！让你的孩子临摹房间里的炉子吧，即使孩子整年也没有画出一个正确的四边形，但这段时间里他习惯了静坐和工作。连数学中的圆形和大小的概念也能成为聪明地玩耍、学习的材料。就是照料自家的园子，收集和仔细整理甲虫或其他东西，也都是对社会生活的宝贵的准备，因为它们限制孩子的懒惰和粗野。所有这一切与不适合孩子的知识相左，因为这些知识几乎只有通过自然才能学习到。

你命令去做的困难工作愈少，你要让自己的命令变得愉快所花的精力越大，那成果也就越肯定；义务和顺从紧紧地约束着孩子，但是，却让孩子感到愉快。因此，孩子也学到了在有些情况下人们必须盲目顺从。

最后一项重要的意见是：我们不能认为，孩子自然会知道，什么有害或什么对我们来说重要。因此，孩子必须完全清楚地懂得所有的禁令，因为当孩子自认为不该遭受惩罚却遭到惩罚时，没有比这更使他的心灵痛苦的了。谁惩罚无辜者，谁就丧失了天良！



[美]杜威

我的教育信条*

第一条 什么是教育

我相信——

一切教育都是通过个人参与人类的社会意识而进行的。这个过程几乎是在出生时就在无意识中开始了。它不断地发展个人的能力,熏染他的意识,形成他的习惯,锻炼他的思想,并激发他的感情和情绪。由于这种不知不觉的教育,个人便渐渐分享人类曾经积累下来的智慧和道德的财富。他就成为一个固有文化资本的继承者。世界上最形式化的、最专门的教育确是不能离开这个普遍的过程。教育只能按照某种特定的方向,把这个过程组织起来或者区分出来。

唯一的真正的教育是通过对于儿童的能力的刺激而来的,这种刺激是儿童自己感觉到所在的社会情境的各种要求引起的,这些要求刺激他,使他以集体的一个成员去行动,使他从自己行动和感情的原有的狭隘范围里显现出来;而且使他从自己所属的集体利益来设想自己。通过别人对他自己的各种活动所作的反应,他便知道这些活动用社会语言来说是什么意义。这些活动所具有的价值又反映到社会语言中去。例如,儿童由于别人对他的呀呀的声音的反应,便渐渐明白那呀呀的声音是什么意思,这种呀呀的声音又逐渐变化为音节清晰的语言,于是儿童就被引导到现在用语言总结起来的统一的丰富的观念和情绪中去。

这个教育过程有两个方面:一个是心理学的,一个是社会学的。它们是平行并重的,哪一方面也不能偏废。否则,不良的后果将随之而来。这两者,心理学方面是基础的。儿童自己的本能和能力为一切教育提供了素材,并指出了起点。除了教育者的努力是同儿童不依赖教育者而自己主动进行的一些活动联系的以外,教育便变成外来的压力。这样的教育固然可能产生一些表面的效果,但实在不能称

* 杜威(1859~1952),美国哲学家、教育家。选自《杜威教育论著选》,赵祥麟译,华东师范大学教育系内部资料,1977年8月辑。



它为教育。因此，如果对于个人的心理结构和活动缺乏深入的观察，教育的过程将会变成偶然性的、独断的。如果它碰巧能与儿童的活动相一致，便可以起到作用；如果不是，那么它将会遇到阻力、不协调，或者束缚了儿童的天性。

为了正确地说明儿童的能力，我们必须具有关于社会状况和文明现状的知识。儿童具有自己的本能和倾向，在我们能够把这些本能和倾向转化为与他们的社会相当的事物之前，我们不知道它们所指的是什么。我们必须能够把它们带到过去的社会中去，并且把它们看作是前代人类活动的遗传。我们还必须能把它们投射到将来，以视他们的结果会是什么。在前一个例子中，正是这样能够在儿童的呀呀的声音里，看出他将来的社会交往和会话的希望和能力，使人们能够正确地对待这种本能。

心理的和社会的两个方面是有机地联系着的，而且不能把教育看作是二者之间的折中或其中之一凌驾于另一个之上而成的。有人说从心理学方面对教育所下的定义是空洞的、形式的——它只给我们以一个发展一切心能的概念，却没有给我们以怎样利用这些心能的概念。另一方面，又有人坚决认为，教育的社会方面的定义（即把教育理解为与文明相适应）会使得教育成为一个强迫的、外在的过程，结果把个人的自由隶属于一个预定的社会和政治状态之下。

假如把一个方面看作是与另一个方面孤立不相关面加以反对的话，那么这两种反对的论调都是对的。我们为了要知道能力究竟是什么，我们就必须知道它的目的、用途或功能是什么；而这些是无法知道的，除非我们认为个人是在社会关系中活动的。但在另一方面，在现在情况下，我们能给予儿童的唯一适应，便是由于使他们充分发挥其能力而得的适应。由于民主和现代工业的出现，我们不可能明确地预言20年后的文化是什么样子，因此也不能准备儿童去适合某种定型的情况。准备儿童使其适应未来生活，那意思便是要使他能管理自己；要训练他能充分和随时运用他的全部能量；他的眼、耳和手都成为随时听命令的工具，他的判断力能理解它必须在其中起作用的周围情况，他的动作能力被训练能达到经济和有效果地进行活动的程度。除非我们不断地注意到个人的能力、爱好和兴趣——也就是说，除非我们把教育不断地变成心理学的名词，这种适应是不可能达到的。

总之，我相信，受教育的个人是社会的个人，而社会便是许多个人的有机结合。如果从儿童身上舍去社会的因素，我们便只剩下一个抽象的东西；如要我们从社会方面舍去个人的因素，我们便只剩下一个死板的没有生命力的集体。因此，教育必须从心理学上探索儿童的能量、兴趣和习惯开始。它的每个方面，都必须参照这些考虑加以掌握。这些能力、兴趣和习惯必须不断地加以阐明——我们必须明白它们的意义是什么。必须用和它们相当的社会的事物的用语来加以解释——用它们在社会事务中能作些什么的用语来加以解释。



第二条 什么是学校

我相信——

学校主要是一种社会组织。教育既然是一种社会过程,学校便是社会生活的一种形式。在这种社会生活的形式里,凡能最有效地培养儿童分享人类所继承下来的财富以及为了社会的目的而运用自己的能力的一切手段,都被集中起来。

因此,教育是生活的过程,而不是将来生活的预备。

学校必须呈现现在的生活——即对于儿童说来是真实而生气勃勃的生活。像他们在家庭里、在邻里间、在运动场上所经历的生活那样。

不通过各种生活形式,或者不通过那些本身就值得生活的形式来实现的教育,对于真正的现实总是贫乏的代替物,结果形成呆板而死气沉沉的局面。

学校作为一种制度,应当把现实的社会生活简化起来,缩小到一种雏形的状态。现实生活是如此复杂,以致儿童不可能同它接触而不陷于迷乱;他不是被正在进行的那种活动的多样性所淹没,以致失去自己有条不紊的反应能力,便是被各种不同的活动所刺激,以致他的能力过早地被发动,致使他的教育不适当地偏于一而或者陷于解体。

既然学校生活是如此简化的社会生活,那么它应当从家庭生活里逐渐发展出来;它应当采取和继续儿童在家庭里已经熟悉的活动。

学校应当把这些活动呈现给儿童,并且以各种方式把它们再现出来,使儿童逐渐地了解它们的意义,并能在其中起着自己的作用。

这是一种心理学的需要,因为这是使儿童获得继续生长的唯一方法,也是对学校所授的新观念赋予旧经验的背景的唯一方法。

这也是一种社会的需要,因为家庭是社会生活的一种形式,儿童在其中获得教养和道德的训练。加深和扩展他的关于与家庭生活联系的价值观念,是学校的任务。

现在教育上许多方面的失败,是由于它忽视了把学校作为社会生活的一种形式这个基本原则。现代教育把学校当作一个传授某些知识,学习某些课业,或养成某些习惯的场所。这些东西的价值被认为多半要取决于遥远的将来;儿童所以必须做这些事情,是为了他将来要做某些别的事情;而这些事情只是预备而已。结果是,它们并不成为儿童的生活经验的一部分,因而并不真正具有教育作用。

道德教育集中在把学校作为一种社会生活的方式这个概念上,最好的和最深刻的道德训练,恰恰是人们在工作 and 思想的统一中跟别人发生适当的关系而得来的。现在的教育制度,就它对于这种统一的破坏或忽视而论,使得达到任何真正的、正常的道德训练变得困难或者不可能。



儿童应当通过集体生活来使他的活动受到刺激和控制。

在现在的情况下，由于忽视了把学校作为社会生活的一种方式这个概念，来自教师的刺激和控制是太多了。

教师在学校中的地位和工作必须按同样的基本观点来加以阐明。教师在学校中并不是要给儿童强加某种概念，或形成某种习惯，而是作为集体的一个成员来选择对于儿童起作用的影响，并帮助儿童对这些影响作出适当的反应。

学校中的训练应当把学校的生活作为一个整体来进行，而不是直接由教育来进行。

教师的职务仅仅是依据较多的经验和较成熟的学识来决定怎样使儿童得到生活的训练。

儿童的分班和升级等一切问题，都应当参照同样的标准来决定。考试不过是用来测验儿童对社会生活的适应能力，并表明他在哪种场合最能起作用 and 最能接受帮助。

第三条 教材

我相信——

儿童的社会生活是他的一切训练或生长的集中或相互联系的基础。社会生活给予他一切努力和一切成就的不自觉的统一性和背景。

学校课程的内容应当注意到从社会生活的最初不自觉的统一体中逐渐分化出来。

我们由于给儿童太突然地提供了许多与这种社会生活无关的专门科目，如读、写和地理等，而违反了儿童的天性，且使最好的伦理效果变得困难了。

因此，学校科目相互联系的真正中心，不是科学，不是文学，不是历史，不是地理，而是儿童本身的社会活动。

教育不能在科学的研究或所谓自然研究中予以统一，因为离开了人类的活动，自然本身并不是一个统一体；自然本身是时间和空间里许多形形色色的东西，要自然本身使它自己作为工作的中心，那便是提供一个分散的原理，而不是集中的原理。

文学是社会经验的反映和阐明；因此，它必须产生在经验之后，而不是在前。因此，它不能作为统一体的基础，虽然它可以成为统一体的总和。

再次，历史就它提供社会生活和生长的各个方面来说，是具有教育价值的。它必须参照社会生活而加以控制。假如只简单地作为历史来看，它便陷于遥远的过去而变成僵死的、毫无生气的东西。历史如被看作是人类的社会生活和进步的记录，那就成为有丰富意义的东西了。但是我认为，除非儿童也被直接引入社会生活



中去,否则对于历史是不可能这样看的。所以教育最根本的基础在于儿童活动的的能力,这种能力是沿着现代文明所由来的同一的总的建设路线而活动的。

使儿童认识到他的社会遗产的唯一方法是使他去实践那些使文明成其为文明的主要的典型的活动。

因此,所谓表现和建设的活动便是相互联系的中心。

这便给予学校中烹调、缝纫、手工等科目的地位以一个标准。

这些科目并不是附加在其他许多科目之外,作为一种娱乐、休息的手段,或者作为次要的技能的特殊科目而提出的。我更相信它们是代表社会活动的类型和基本形态的;而且,通过这些活动的媒介把儿童引入更正式的课程中,这是可能的,也是值得想望的。

科学研究就它显示了产生现代社会生活的各种资料和方法而言,是具有教育意义的。

目前科学教学的最大困难之一是,这种资料以纯客观的形式提供出来,或者作为儿童能加以他已有经验之上的一种新的特殊经验。其实,科学之所以有价值正因为它给我们一种能力去解释和控制已有的经验。我们不应当把它作为新的教材介绍给儿童,而应当作为用来显示已经包含在旧经验里的因素和作为提供更容易、更有效地调整经验的工具。

现在我们丧失了许多文学和语言科目的价值,这是因为我们抛弃了社会的因素。在教育著作里,差不多总是把语言只当作思想的表现。语言固然是一种逻辑的工具,但基本的、最重要的是一种社会的工具。语言是一种交往的手段,是一个人用以分享别人的思想和感情的工具。如果只是把它当作个人获得知识,或当作表达已经学到的知识的工具,那么就会失去它的社会的动机和目的。

因此,在理想的学校课程中,各门科目并不是先后连贯的。如果教育即是生活,那么一切生活一开始就具有科学的一面、艺术和文化的一面以及相互交往的一面。因此,一个年级的固定科目只是阅读和写字,而较高的年级里却开设阅读、文学或科学,这是不正确的。进度不是在于各门科目的连贯性,而是在于对经验的新态度和新兴趣的发展。

最后,教育应该被认为是经验的继续改造,教育的过程和目的是完全相同的东西。

如要在教育之外另立一个什么目的,例如给它一个目标和标准,便会剥夺教育过程中的许多意义,并导致我们在处理儿童问题时依赖虚构的和外在的刺激。



第四条 方法的性质

我相信——

方法的问题最后可以归结为儿童的能力和兴趣发展的顺序问题。提供教材和处理教材的法则就是包含在儿童自己本性之中的法则。由于情况正是这样，我认为下面的论述，对于决定教育所赖以进行的那种精神是极端重要的。

(1) 在儿童本性的发展上，自动的方面先于被动的方面，表达先于有意识的印象，肌肉的发育先于感官的发育，动作先于有意识的感觉。我相信意识在本质上是运动或冲动的，有意识的状态往往在行动中表现自己。

对于这个原理的忽视便是学校工作中大部分的时间和精力浪费的原因。儿童被置身于被动的、接受的或吸收的状态中，情况不允许儿童遵循自己本性的法则，结果造成阻力和浪费。

观念(理智的和理性的过程)也是由行动引起的，并且为了更好地控制行动。我们所谓理性，主要就是有序或有效的行动法则。要发展推理的能力、判断能力，而不参照行动方法的选择和安排，便是我们现在处理这个问题的方法中的一个重大错误。结果是我们把任意的符号提供给儿童。符号在心智发展中是必需的，不过它们的作用在于作为节省精力的工具；它们本身所表现出来的乃是从外部强加的太多毫无意义的和武断的观念。

(2) 表象是教学的重要工具。儿童从他所见的东西中所得到的不过是他依照这个东西在自己心中形成的表象而已。

假如将现在用以使儿童学习某些事物的十分之九的精力用来注意儿童是否在形成适当的表象，那么教学工作将会容易很多。

目前对于课业的准备和提出所费的许多时间和注意力，可以更明智地、更有益地用来训练儿童形成表象的能力，使儿童将经验中所接触的各种东西不断地形成明确、生动和生长中的表象。

(3) 兴趣是生长中的能力的信号和象征。我相信，兴趣显示着最初出现的能力，因此，经常而细心地观察儿童的兴趣，对于教育者是最重要的。

这些兴趣必须作为显示儿童已发展到什么状态的标志来加以观察。

它们预示着儿童将进入那个阶段。

成年人只有通过儿童的兴趣不断地予以同情的观察，才能够进入儿童的生活里面，才能知道他要做作什么，用什么教材才能使他的工作得最起劲，最有效果。

这些兴趣不应予以放任，也不应予以压抑。压抑兴趣等于以成年人代替儿童；这就减弱了心智的好奇性和机敏性，压抑了创造性，并使兴趣僵化。放任兴趣等于以暂时的东西代替永久的东西。兴趣总是一些隐藏着的能力的信号，重要的事情



是发现这种能力。放任兴趣就不能从表面深入下去。它的必然结果是以任性和好奇代替了真正的兴趣。

(4) 情绪是行动的反应。力图刺激或引起情绪而不顾与此情绪相应的活动,便等于导致一种不健全的和病态的心理状态。

只要我们能参照着真、善、美而获得行动和思想上的正确习惯,情绪大都是能够约束的。

除了死板和呆滞、形式主义和千篇一律之外,威胁我们教育的最有害的东西莫过于感情主义。

这种感情主义便是企图把感情和行动分离开来的必然结果。

第五条 学校与社会进步

我相信——

教育是社会进步及社会改革的基本方法。

改革仅仅依赖法规的制定,或是惩罚的威胁,或仅仅依赖改变机械的或外在的安排,都是暂时性的、无效的。

教育是达到分享社会意识的过程中的一种调节作用,而以这种社会意识为基础的个人活动的适应是社会改造的唯一可靠的方法。

这个概念对于个人主义和社会主义的理想都予以应有的重视。它恰恰是个人主义的,因为它承认某种品格的形成是合理生活的唯一真正基础。它是社会主义的,因为它承认这种好的品格不是由于单纯的个人的告诫、榜样或说服所形成的,而是出于某种形式组织的或社会的生活施加于个人的影响,社会机体以学校为它的器官,决定道德的效果。

在理想的学校里,我们得到了个人主义和集体组织的理想之间的调和。

因此,社会对于教育的责任便是它的至高无上的道德责任。通过法律和惩罚,通过社会的鼓动和讨论,社会就会以一种多少有些机遇性和偶然性的方式来调整和形成它自身。但是通过教育,社会却能够明确地表达它自己的目的,能够组织自己的方法和手段,因而能明确地和有效地朝着它所希望的前进目标塑造自身。

当社会一旦承认了朝着这种目标前进的可能性以及这些可能性所赋予的义务,人们便不可能去设想听任教育者随意地使用时间、注意力和金钱等资源。

为了提醒社会认识到学校奋斗的目标,并唤起社会认识到给予教育者充分设备来进行其事业的必要性,坚持学校是社会进步和改革的基本的和最有效的工具,是每个对教育事业感兴趣的人的任务。

作这样设想的教育是标志着人类经验中所能想像得到的科学和艺术最完善、最密切的结合。



这样形成人类的各种能力并使它们适应社会事业的艺术是最崇高的艺术；能够完成这种艺术的人，便是最好的艺术家；对于这种事业，不论具有任何识见、同情、机智和行政的能力，都不会是多余的。

心理学事业的发展增长了对于个人的心理结构和生长的法则的观察能力；社会科学的发展增长了我们关于正确组织个人的知识，一切科学的资源都可以为教育的目的而使用。

当科学和艺术这样携手以后，支配人类行动的最高动机已经达到了，人类行为的真正动力将被激发起来，人类本性中可能达到的最好的事业便有保障了。

最后，教师不是简单地从事于训练一个人，而是从事于适当的社会生活的形成。

每个教师应当认识到他的职业的尊严；他是社会的公仆，专门从事于维持正常的社会秩序并谋求正确的社会生长的事业。

这样，教师总是真正上帝的代言人，真正天国的引路人。



[意]蒙台梭利

儿童在重建世界中的作用*

本书作为挣脱我们思想禁锢的一个环节,旨在为获得我们活动的权利,保护儿童巨大的内在潜力而竭诚尽力。

当今世界处于矛盾冲突之中,许多计划方案只是为未来的重建作准备,教育已被广泛视为实现这一目标的最佳手段。因为人们都承认(从智力的角度而言)人类还远远没有达到文明所要求的水平。

人类需要实现自己的抱负,需要建设一个和睦融洽、友好和平的社会,消灭战争,我也相信人类要达到这一成熟期还相距甚远。人们还无法决定自己的命运,控制并引导世界所发生的事件,与此相反他们却变成了牺牲品。

尽管人们已承认教育是促进人类文明的途径之一,然而却仍然认为教育仅仅是一种“心智的教育”。由此人们仍然按照陈旧的方法去训练学生,而从不试图采取任何新的富有生命力的和建设性的措施。

我并不怀疑哲学和宗教能够为实现这一任务作出巨大贡献,但是在这个“极文明”的世界上能有多少哲学家呢?在过去没有多少,在将来又能增加多少呢?我们总有着很多崇高的思想和很高的标准,这些在我们的教学中占据了相当大的部分。然而战争与冲突却没有丝毫减少的迹象。如果我们总是按照单纯的传授知识的陈腐教育方式,就不会有丝毫的希望来改善人类的未来。

儿童发展的关键期

可以说每个儿童都有一位辛勤的教师,其教学技巧之高可以使世界各地的儿童都取得相同的成绩。人们说得最好的语言就是在没有人能教他们任何事情的婴儿期学习的语言,不仅如此,如果儿童以后学习另一种语言,即使没有人专门教他,

* 蒙台梭利(1870~1952),意大利幼儿教育思想家。选自《蒙台梭利幼儿教育科学方法》,任代文译校,北京,人民教育出版社,1993。



他也能讲得同第一种语言一样完美。

因此一定有一种特殊的能够帮助婴幼儿发展的心理力量在起作用。而且这不仅仅对于语言，因为两岁的儿童已经能够识别周围所有的人和物。如果我们确信这一点，那么对于儿童担负着内部形成(inner formation)的重要任务这一点就更加清楚了。我们自己都经历过幼儿期，经历过生命的头两年。儿童不仅要认识周围所看到的事物，要了解和适应我们的生活方式，而且在他们还无法受教育时就要建造起将来能变成我们智力的复杂结构，为了我们的宗教情感建造起我们特殊的民族与社会的情感基础。这仿佛是大自然为了保护儿童免受成人经验的影响而给予能促进儿童发展的内在教师(the inner teacher)以优先权。在成人的智力能够影响和改变儿童之前，儿童已有机会建筑起完整的心理结构。

3岁时儿童已经打下了作为一个人的人格基础，直到这时他才需要受特殊教育的影响。他取得了如此巨大的成就，因而人们很可能会说：3岁上学的儿童已经是一个小大人了。心理学家常常断言如果将我们成人的能力同儿童作一比较，我们将需要60年的努力才能赶上3岁的儿童。他们用这样一句话表达了这个意思：“3岁的儿童已长大成人。”然而儿童在其环境中形成的这种特殊的吸收能力还远远没有穷尽。

儿童过去通常是3岁进入我们最初的学校。因为他们还没有接受能力，所以没有人能教他们，然而他们却给了我们伟大的人类灵魂惊人的启示。我们的学校是为儿童准备的一所房子，而不是一所真正的学校。我们为儿童预备了一个场所，在这里儿童可以直接从环境中吸收弥漫文化(diffused culture)而无需任何直接教学。入学的儿童都来自社会最底层而且他们的父母都目不识丁，然而这些儿童在5岁前都学会了读、写，而且没有人教给他们任何知识。如果参观者问他们：“谁教你们写字？”他们常常惊讶地回答：“教我？没有人教我。”

4岁半的儿童竟能学会写字，而且竟然是在没有感觉到任何人教的情况下学会的，这在当时仿佛是奇迹一般。

新闻界开始谈论“自然地习得文化”问题。心理学家怀疑这些儿童与一般儿童有所不同。我们自己对此也好长时间迷惑不解，直到经过多次重复试验我们才得出确切结论：所有儿童天生具有一种“吸收”文化的能力。如果这是真的（我们那时仍在争论），如果文化可以轻而易举地获得，我们就给儿童提供一些其他的文化要素。我们发现他们的“吸收”能力远远超过读和写，他们还具有“吸收”植物学、动物学、数学和地理学的能力，而且同样地容易、自然、不知疲倦。

由此我们发现教育并非教师教的过程，而是人的本能发展的一种自然过程。不是通过听，而是依靠儿童作用于环境获得的经验。教师的任务不是讲解，而是在为儿童设置的特殊环境中预备和安排一系列有目的的文化活动主题。我们的试验是在许多不同的国家进行的，到现在已进行了40年，随着儿童的成长，父母们不断



要求我将我的方法扩展运用于年龄更大的儿童。后来我发现个体活动是刺激与促进发展的一个因素,而且不仅适用于学龄前幼儿,而且同样适用于学校低年级、中年级和高年级的儿童。

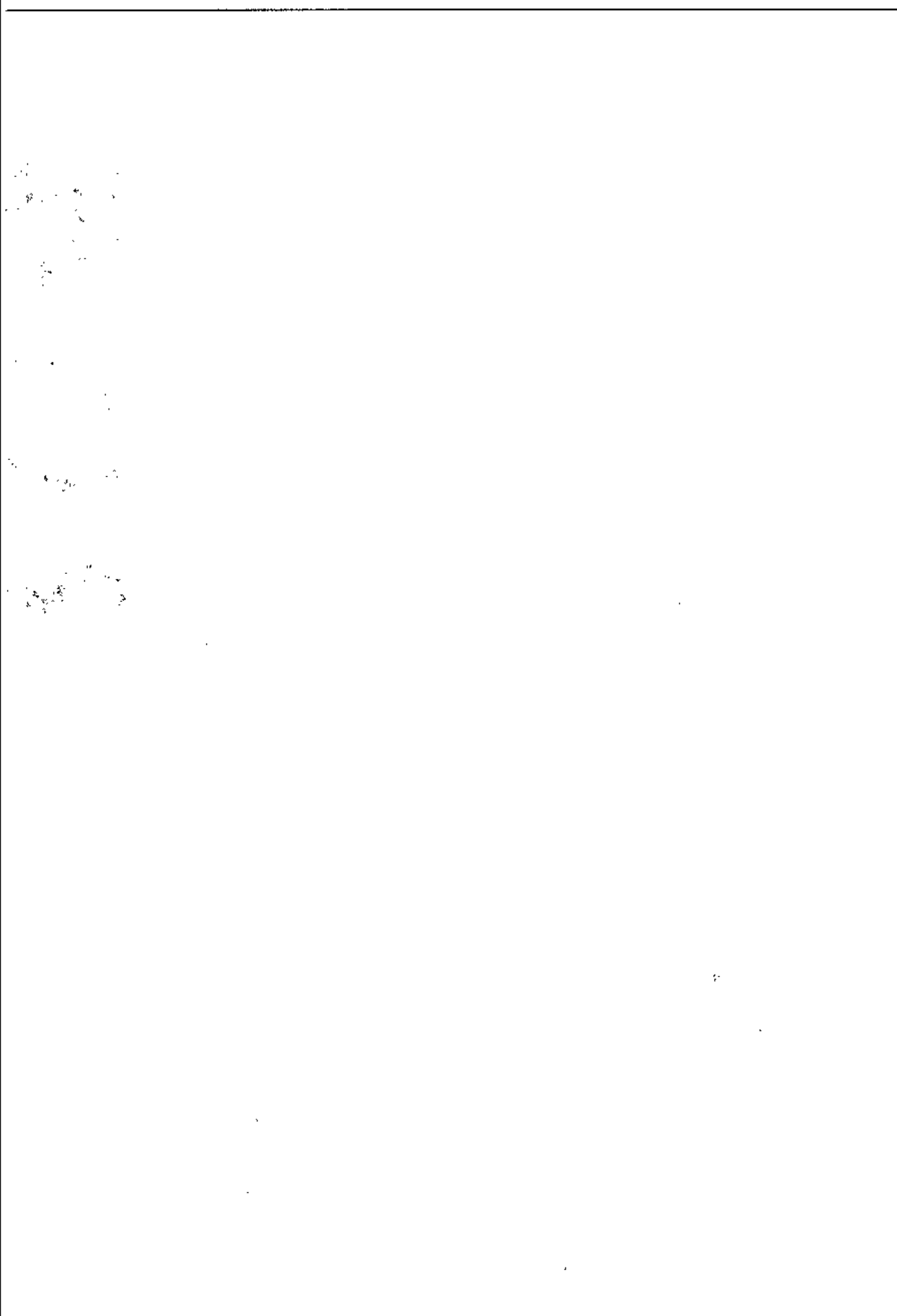
新人的诞生

一个新的形象已出现在我们眼前。它不只是一所学校或一种教育方法,而是人本身;是在自由发展的能力中呈现其天性的人,是成人的心理压迫不再对他产生影响、不再限制其内部功能和压抑其精神、其伟大之处可以显而易见的人。

因此我坚持任何教育改革必须依据人的天性。人本身必须成为教育的中心。我们应切记人不是在大学才得到发展,而是自出生起其心理发展即已开始,而且在生命的最初三年中其发展最为迅速。在这一时期积极地关心儿童的发展比任何其他时期更为必要。如果我们遵循这些原则,儿童不仅不会成为负担,而且会以自然奇迹中最伟大、最令人欣慰的形象出现在我们面前。我们会发现自己所面对的将不再是一个被看作幼弱无依的生命,像一个需要我们的智慧去填充的容器;而是一个具有崇高的尊严而被看作是我们自己的心灵塑造者的人,一个自我引导按照精确的时间表在愉快与欢乐中孜孜不倦地从事着创造宇宙中最伟大的奇迹——人——的工作的人。我们教师只能像仆人侍奉主人那样地帮助儿童进行工作。然后我们会变成人类灵魂发展的见证人。“新人”的出现将不再成为事件的牺牲品,而是由于其远见卓识将能够指导和塑造人类的未来。



二、 法学：人类的自治





所有权不受侵犯

第 544 条 所有权是对于物有绝对无限制地使用、收益及处分的权利，但法令所禁止的使用不在此限。

第 545 条 任何人不得被强制出让其所有权；但因公用，且受公正并事前的补偿时，不在此限。

第 546 条 物之所有权，不问其为动产或不动产，得扩张至该物由于天然或人工而产生或附加之物。

此种权利为添附权。

第一节 关于物所产生之物的添附权

第 547 条 以下权利依添附权归属于原物所有人：

土地产生的天然果实或人工果实；

法定果实；

家畜繁殖的小家畜。

第 548 条 物所生的果实归属于原物所有人，但所有人负责偿还第三人支出的耕作、劳动及种子的费用。

第 549 条 占有人仅于善意占有的情形，取得占有物的果实；在恶意占有的情形，占有人负责对请求返还的所有人返还占有物及其果实。

第 550 条 占有人不知所有权移转行为的瑕疵，而根据该所有权移转行为以所有人的资格占有时，为善意占有。

自占有人知悉瑕疵时起，其占有即中止为善意。

* 选自《法国民法典》(1804)，转选自《改变人类命运的八大宣言》，张宏良、金瑞德编，北京，中国社会科学出版社，1996。



第二节 关于物的附加及组合的添附权

一切附加及组合于原物之物,依以下规定的原则,归属于原物所有人。

第一目 关于不动产的添附权

第 552 条 土地所有权并包含该地上和地下的所有权。

所有人得在地上从事其认为适当的种植或建筑。但役权或地役权章规定的例外,不在此限。

所有人得在地下从事其认为适当的建筑或发掘,并采取掘获的产物,但矿山法规及警察法规所定的限制,不在此限。

第 553 条 地上或地下的一切建筑物、植物及工作物,在无相反证据前,推定土地所有人以自己费用所设置并归其所有;但第三人对于在他人建筑物的地下或任何其他部分因时效而已经或可能取得的所有权,不受影响。

第 554 条 土地所有人以不属于自己的材料从事建筑、种植及施設时,应支付其代价;如有必要,所有人并得被判令赔偿损害;但材料所有人无拆取之权。

第 555 条 如第三人以材料种植、建筑及施設时,土地所有人有权保存此等种植物、建筑物及施設物,或要求该第三人拆除之。

土地所有人要求拆除种植物及建筑物时,拆除的费用由该第三人负担之;如有必要,该第三人并得被判令赔偿土地所有人所受的损害。

土地所有人愿保存此等种植物及建筑物时,应返还材料的价值与人工的代价,不问土地增值额的大小。但如此项种植、建筑及施設系由不判令返还果实的善意占有土地的第三人所为时,在该第三人返还土地后,土地所有人不得要求拆除此等施設物、建筑物、种植物;但所有人有权就下列两种办法选择其一:或者返还材料的价值与人工的代价,或者返还相当于土地增值的价额。

第 556 条 河川的沿岸地渐次且自然产生的冲积主增积地称为涨滩。

涨滩,不问河川是否有航行的便利,归沿岸地所有人;如人航行得便利时,该所有人负依照规则供步行路或牵船路用的义务。

第 557 条 流水侵蚀河岸的一方,在对岸增积而成的滩地亦同:涨滩归沿岸地所有人所有,受侵蚀而丧失土地的所有人不得请求返还其土地。

沿海涨滩不发生上述的权利。

第 558 条 涨滩不发生于湖泊及池塘;湖泊及池塘的所有人,虽在水量减低时,仍保有满水时湖泊及池塘所占的土地。



另一面，池塘所有人，在异常增水的情形，对于塘水所淹没的沿岸地不能取得任何权利。

第 559 条 不问有航行的便利与否，河川因急激水力割除沿岸地重大的且显著的一部分而移于下流或对岸时，割除地所有人得主张其所有权；但此种请求之诉应于一年内提起之；经过此项期间，其请求即不予受理，但割除地所附着土地的所有人尚未占有割除地时，不在此限。

第 560 条 有航行便利的河床中所形成的岛或洲，归国家所有；但有依相反的权利根源或时效主张权利时，不在此限。

第 561 条 不便航行的河川中形成并不偏于两岸的任何一岸，以河中央画线为标准，分属于两岸沿地所有人。

第 562 条 河川发生新分流，割除沿岸地所有人的土地并围绕该土地而形成岛屿时，该沿岸地所有人保有该土地的所有权，即使岛屿形成于有航行便利的河川中亦同。

第 563 条 河川不问通航与否，如放弃旧河床，改取新水道时，被新水道割除土地的所有人，以补偿的名义，各按被割除土地的比率，取得旧河床的土地。

第 564 条 鸽、兔、鱼移居他人的鸽舍、兔园或池塘时，除以诡计诱致者外，归属于移人的鸽舍、兔园或池塘的所有人。

第二目 关于动产的添附权

第 565 条 关于分属于不同所有人的两个动产的添附权，应完全依照自然平衡原则处理之。

以下规定，供审判员作为在法律无规定时按照特殊情况作出判决的范例。

第 566 条 分属于不同所有人的两个物体附合而构成一个整体时，如该两个物体尚能分离，即其中任何一个物体脱离另一个物体尚能独立存在，则该整个合成物归属于构成其主要部分的物体的所有人，但该所有人应对他方负担偿还后者原有物体的价值。

第 567 条 乙物仅为甲物的使用、装饰或补成而附合于甲物时，甲物视为主要部分。

第 568 条 但如附合物的价值远高出主要物的价值，且该物被用作附合物时，附合物所有人并未知悉，该所有人得请求分离附合物，并予归还，即使主物可能因分离而受损害时亦同。

第 569 条 二物附合成为一体，不能区别其主从时，价值较大之物视为主物，如价值相等时，容量较大之物视为主物。

第 570 条 手工工人或其他人以不属于自己所有的材料制成新的物体时，不



问能否回复材料的原状,材料所有人偿还工作的代价,即有权请求取得制成的新物。

第 571 条 但如工作的重要性远超过使用材料的价值时,加工应视为主要部分,因此,加工人偿还材料的代价,即有权保有其加工物。

第 572 条 如某人使用属于自己所有一部分材料及属于他人所有一部分材料以制成新的物体,虽二部分材料均未完全丧失其原形,但非忍受损失不能分离时,加工物归两位所有人所共有,其应有部分:一方应为其所有材料的价值,他方应为其所有材料的价值及加工的代价。

第 573 条 属于不同所有人的几种材料混合而制成一新物体,其中各种材料均不能视为主要材料的情形,如各种材料可能分离时,不知自己材料与他人材料混合的所有人得请求分离。如各种材料不能无障碍地分离时,各所有人按各自所有材料的分量、性质及价值的比率共有该合成物。

第 574 条 属于所有人中一人的材料,如其分量及价值远超过其他所有人的材料时,材料价值高昂的所有人,得偿还其他所有人材料的价值,而取得该合成物。

第 575 条 如合成物属于构成该物的几种材料的所有人数人所共有时,该合成物应为共同利益拍卖之。

第 576 条 一个使用他人材料以制成新的物体,为材料所有人所不知,因此该材料所有人得主张该新物的所有权时,并有权选择要求返还与自己材料同种、同量、同重、同长及同质的材料或其价值。

第 577 条 任何人使用他人所有的材料而为他人所不知时,并得被判令赔偿损害;如有必要,亦不妨碍依非常程序进行刑事追诉。



[英]边沁

功利原理

自然把人类置于两位主公——快乐和痛苦——的主宰之下。只有它们才指示我们应当干什么，决定我们将要干什么。是非标准，因果联系，俱由其定夺。凡我们所行、所言、所思，无不由其支配；我们所能作的力图挣脱被支配地位的每项努力，都只会昭示和肯定这一点。一个人在口头上可以声称决不再受其主宰，但实际上他将照旧每时每刻对其俯首称臣。功利原理^①承认这一被支配地位，把它当作旨在依靠理性和法律之手建造福乐大厦的制度的基础。凡试图怀疑这个原理的制度，都是重虚轻实，任性昧理，从暗弃明。

但譬喻和雄辩之辞用得够多了；伦理科学并非靠此类手段可以改进。

2. 功利原理是本书的基石。因此在一开头清晰明确地讲述它意指什么，将是恰当的。功利原理^②是指这样的原理：它按照看来势必增大或减小利益有关者之幸

· 边沁(1748~1832)，英国思想家，功利主义哲学的创始人。选自边沁《道德与立法原理》，时殷弘译，北京，商务印书馆，2000。

① 作者1822年7月加注。

该名称后来已由“最大幸福或最大福乐原理”来补充或取代。这是为了简洁的缘故，而不详说该原理声明所有利益有关的人的最大幸福，是人类行动的正确适当的目的，而且是唯一正确适当并普遍期望的目的，是所有情况下人类行动，特别是行使政府权力的官员施政执法的唯一正确适当的目的。功利一词不像幸福和福乐那么清晰地表示快乐和痛苦概念，它也不引导我们考虑受影响的利益的数目；这一数目作为环境，对形成这里所谈论的标准起最大的作用；而此是非标准，则是每一种情况下人的行为是否合适可依此得到适当检验的唯一尺度。在幸福和快乐概念与功利概念之间，缺乏足够显著的联系；这一点我每每发觉如同障碍，非常严重地妨碍了这一在相反情况下会被接受的原理得到认可。

② (原理)原理一词来源于拉丁词 principium，它看来是由 primus 和 cipium 合成的。primus 意即首要，cipium 则是个似乎来源于 capio(取、拿之意)的词尾，例如在 mancipium 和 municipium 这两个词里，auceps 和 forceps 等等词汇与之相似。它是个意思非常含糊和宽泛的术语，用来指被设想作为任何运作系列之基础或开端而起作用的任何事物；这一运作在某些场合是物质的和有形的，在眼下则是精神的。

这里谈论的原理可以用来指一种心理行为，一种情感，即赞许的情感。当以此对待一项行动时，赞成其功利，把这功利当作该行动的这么一个性质：它应当被用来决定对该行动赞成或非难的程度。



福的倾向,亦即促进或妨碍此种幸福的倾向,来赞成或非难任何一项行动。我说的是无论什么行动,因而不仅是私人的每项行动,而且是政府的每项措施。

3. 功利是指任何客体的这么一种性质:由此,它倾向于给利益有关者带来实惠、好处、快乐、利益或幸福(所有这些在此含义相同),或者倾向于防止利益有关者遭受损害、痛苦、祸患或不幸(这些也含义相同);如果利益有关者是一般的共同体,那就是共同体的幸福,如果是一个具体的个人,那就是这个人的幸福。

4. 共同体的利益是道德术语中所能有的最笼统的用语之一,因而它往往失去意义。在它确有意义时,它有如下述:共同体是个虚构体,由那些被认为可以说构成其成员的个人组成。那么,共同体的利益是什么呢?是组成共同体的若干成员的利益总和。

5. 不理解什么是个人利益,谈论共同体的利益便毫无意义。^① 当一个事物倾向于增大一个人的快乐总和时,或同义地说倾向于减小其痛苦总和时,它就被说成促进了这个人的利益,或为了这个人的利益。

6. (就整个共同体而言)当一项行动增大共同体幸福的倾向大于它减小这一幸福的倾向时,它就可以说是符合功利原理,或简言之,符合功利。

7. 同样地,当一项政府措施(这只是一种特殊的行动,由特殊的人去做)之增大共同体幸福的倾向大于它减小这一幸福的倾向时,它就可以说是符合或服从功利原理。

8. 当一项行动,或特别是一项政府措施,被一个人设想为符合功利原理,那么为论述方便起见,可以想像有一类法规或命令,被称为功利的法规或命令,并且如此谈论有关行动,把它当作符合这样的法规或命令。

9. 如果一个人对任何行动或措施的赞许或非难,是由他认为它增大或减小共同体幸福的倾向来决定并与之相称的,或者换句话说,由它是否符合功利的法规或命令来决定并与之相称的,这个人就可以说是功利原理的信徒。

10. 一个人对于一项符合功利原理的行动,总是可以说它是应当做的,或者至少可以说它不是不应当做的。也可以说,去做是对的,或者至少可以说去做是不错的;它是一项正确的行动,或者至少不是一项错误的行动。应当、对和错以及其他同类用语作如此解释时,就是有意义的,否则没有意义。

11. 这个原理的正确性有没有遭到过正式的非议?应当认为它曾遭到那些不知自己所云为何的人非议。它是否能由任何直接的证据来证明?应当认为不能,因为被用来证明其他每个事物的,其本身无法被证明;证据之链必定有其始端。给予这样的证据既无可能亦无必要。

12. 活生生的人,不管多么愚蠢或堕落,并非或未曾在一生的许多,或许绝大多数

^① (利益)利益是不属于任何更广泛的逻辑种类的词汇之一,无法以通常的方式来定义。



数场合不遵从这个原理。人类身心的天然素质，决定人们在一生的绝大多数场合一般都信奉这个原理而无此意识。这即使不是为了规范他们自己的行动，也是为了评判他们自己的以及别人的行动。在此同时，倾向于全心全意地、无保留地信奉它的人却不多，或许甚至在最有智慧的人中间也不多。至于未曾在某个或那个场合与之争辩的人就更少了，原因在于他们并不总是懂得如何应用它，或在于他们怀有自己害怕加以检验的或不敢放弃的偏见。无论在原则上还是在实践中，无论思想行为方式是对是错，最罕见的人类品质是首尾一贯，始终如一。人的天性就是如此。

13. 当一个人试图反驳功利原理时，他所用的理由实际上是从这个原理本身抽引出来的，虽然他对此浑然无知。^①

他的论辩假如证明了什么的话，那就不是证明这个原理错，而是证明按照他所设想的应用，它被误用了。一个人有无可能移动地球？有的，但他首先必须找到另一个地球供他站立。

14. 要依靠论辩来否定这个原理正当适宜是不可能的；但由于已经讲过的原因，或者由于对它持有某种混乱或片面的看法，一个人可能恰巧倾向于不喜欢它。

① 我曾听人说：“功利原理是个危险的原理，在某些场合考虑它有危险。”这等于是说，考虑功利是不符合功利的；简言之，考虑它亦即不考虑。

作者1822年7月补注。

功利原理是在《政府片论》中，作为一项无所不包和至高无上的原理首次公之于世的，而该书于1776年出版后不久，亚历山大·韦德伯恩（时为检察总长或副检察长，后来任高等民事法庭首席法官，再后任英国大法官，先后享有拉夫巴勒勋爵和罗斯林伯爵爵号）就说了上面那样的话。它并非我亲耳所闻，而是别人所闻，差不多随即便转告我。这话远非自相矛盾，而是机智精明、千真万确的。这位卓越的官员完全全理解政府的状况，在下当时却不像设想的那样了解个中奥妙。鄙人的研究当时尚未以一种全面的观点方式，应用于考察宪法领域，因而也未应用于考察英国政府的这样一些特性：依据这些特性，某一统治者的最大幸福，连同或不连同极少数受宪者的最大幸福，现在如此明了地被认识到是它在任何时候追求的唯一目的。功利原理是个当时由我，亦已由别人所用的名称，用来表示如上所述可以更明确、更有教益地称为最大幸福原理的概念。韦德伯恩说：“这是个危险的原理。”他这么说，在某种程度上是千真万确的：一个将最大多数人的最大幸福规定为政府之唯一正确和正当目的的原理，怎么能被否认是个危险的原理？对于将某一人的最大幸福，加上或不加上数目相当小的其他人的最大幸福（这些人是否一个个被恩准作为形形色色的小伙伴分得一杯羹，取决于他的喜乐或笼络考虑），当作自己的实际目的或目标的政府，这个原理毫无疑问是危险的。对于包括他本人在内所有那些为了从开销中抽取利润而以司法等方面的程序方式最大程度地从事拖延、制造烦恼和增加开支的官员的利益——邪恶的利益——而言，它确实是危险的。在一个注重最大多数人的最大幸福、以此为本身目的政府中，亚历山大·韦德伯恩仍可能担任检察总长，然后任大法官，但他不会是年俸15 000英镑的检察总长，也不会是享有贵族爵位、手执所有司法否决权、领取25 000英镑年俸以及在教会圣职等名下，有500个领千薪的挂名闲职可供支配的大法官。



在此情况下,如果他认为值得费神去澄清在这样一个问题上的观点,那么他可以按照下面几个步骤去考虑,或许最终会变得接受这个原理。

(1) 让他自己搞清楚,他是否希望完全摒弃这个原理?倘若如此,就让他去考虑他自己的所有推理(尤其在政治问题上)能够是什么样子的?

(2) 假如他希望完全摒弃这个原理,那么让他自己确定,他是否将在没有任何原理指导的情况下去判断和行动。或者,是否有他将据以判断和行动的任何其他原理?

(3) 假如有,那就让他自己去彻底查清楚,他认为自己发现的原理是不是独立的、可理解的原理。或者,是不是并非一项纯粹文字游戏式的原理——一种空话,说到底恰恰只是道出了他自己那毫无根据的情绪,也就是那种倘若发生在别人身上他就可能会说成是任性的东西?

(4) 假如他倾向于认为,他关于一项行动的看法中所包含的、完全不理睬其后果的赞许或非难,足以构成他进行判断和采取行动的依据,那就让他扪心自问:是否他的情绪要成为评判其他每个人的是非标准?或者,是否每个人的情绪有同样的特权成为它自身的评判标准?

(5) 在前一情况下,让他扪心自问:他的原理是否专横独断,是否对所有其余人类有敌意?

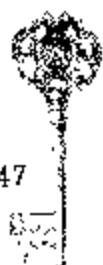
(6) 在后一情况下,是否并非无政府(anarchical)状态?是否各个不同的是非标准照此不会多得如同芸芸众生难以计数一般?是否甚至对同一个人来说,今天对的事情明天(性质丝毫未改)不会变成错的?而且,在每一情况下,是否整个论辩无休无止?是否当两人说“我喜欢这个”和“我不喜欢它”时,他们(按照这样一个原理)能有更多的话说?

(7) 假如他竟对自己说——否,因为他主张当作标准的那种情绪必定依据思考,那就让他说说这一思考取决于哪些特质。假如取决于那些同行动的功利有关的特质,那就让他说这是否并非抛弃他自己的原理,求助于他用此来与之对立的那个原理。或者,假如不是取决于这些特质,那么是取决于哪些别的特质?

(8) 假如他竟赞成调和,部分采用他自己的原理,同时部分采用功利原理,那就让他说说他将在多大程度上采用之。

(9) 一旦他自己确定了采用程度,就让他扪心自问,他如何向自己证明应当在此程度上采用?为什么他不在更大的程度上采用?

(10) 就算承认功利原理之外的任何其他原理正确无误,即一个人遵从这一原理正确无误;就算承认正确一词可以具有与功利无关的含义(事实并非如此),仍然要他说说是否有动机之类的事情(一个人可以怀抱这一动机而遵从其命令)。假如有,那就让他说明这一动机是什么,如何把它同那些贯彻功利命令的因素区别开来;假如没有,那就最后让他说说这别的原理能够有利于什么。



[德]鲁道夫·冯·耶林

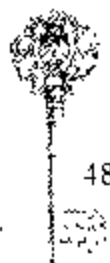
为权利而斗争*

为权利而斗争是权利人对自己的义务。

主张自己的生存是一切生物的最高法则。它在任何生物都以自我保护的本能形式表现出来。但对人类而言，人不但是肉体的生命，同时其精神的生存至关重要，人类精神的生存条件之一即主张权利。人在权利之中方具有精神的生存条件，并依靠权利保护精神的生存条件。若无权利，人将归于家畜，因此罗马人把奴隶同家畜一样对待，这从抽象法的观点来看完全首尾一致。因此，主张权利是精神上自我保护的义务，完全放弃权利（今日不可能，但曾经可能过）是精神上的自杀。另外，所谓法不过为各种制度的总和。其中的各个部分又各自包含着独自的肉体的或精神的生存条件。因此，在这一点上所有权与婚姻，契约与名誉同理。正如放弃其中的任何一个，不可能放弃全部法一样，在法律上是办不到的。当然毫无疑问，这其中条件之一被他人侵害，是可能的。因此，抵抗这一侵害便成为权利主体的义务。之所以如此，因为这些生存条件仅凭法的抽象的保证是不充分的，需要权利主体的具体主张。主张权利的契机既然是蓄意侵害生存条件的恣意行为，具体地主张权利更为必要。

但是，并不是所有的不法行为都是这种恣意行为，即对法理念的反抗。例如自认为自己是所有权人而占有我物的占有人，对我的人格非但不否认所有权理念，而且为自己而援用之。我们双方之间争执的焦点仅在于谁为所有权人。但是盗窃和强盗则毕竟属于所有权界限之外，他们通过否认我的所有权，同时否认所有权理念本身，进而否认我人格的根本生存条件。如果他们的行为受到普遍承认的话，则所有权无论在理念上还是在实际上都将被否认。因此他们的行为并不止于侵害我的物，也是对我人格的侵害。如果说主张我的人格是我的义务的话，其义务也延伸到对人格存在所不可或缺条件的主张——即被侵害人通过保护其所有权而保护自身

* 鲁道夫·冯·耶林(1818~1892)，德国法学家。选自耶林《为权利而斗争》，梁慧星主编，胡宝海译，北京，中国法制出版社，2000。本文有删节。



的人格。恰如强盗对被害人作出是选择生命还是金钱的威逼时,只有当主张所有权的义务与维持生命这一更高层次义务相冲突,才使放弃所有权成为合理的,但是除此情形以外,对以蔑视自己人格践踏权利的行为,用尽一切可能的手段加以回击是每个人对自己的义务。因而,对此姑息迁就就等于承认自己人生的一段时期是在无权利状态中度过的。对此不许任何人帮助。所有权人对己物的善意占有者的立场则与此截然不同。此时他该做些什么,不是他的法感情、他的节操、他的人格问题,而是纯粹的利益问题。在此对他而言没有超过己物价值的危险。因此,此时利益、保证和可能的结局相互比较衡量,最后决定是提起诉讼还是慎重地进行和解,这完全正当。和解是双方进行的此种几率计算的一致点。另外,在我于此假定的前提下,这不单是能够容许的纠纷解决方法,毋宁说是更正确解决的方法,即使如此和解常常是难以成立的,并且,双方当事人与律师在法庭的交谈中,从一开始就拒绝一切和解交涉的,并不少见。这不仅因为随着诉讼的进行,纠纷的双方当事人都确信自己的胜利,还由于确信对方有故意不法动机、恶意。因此即使问题在诉讼程序上采取客观的不法的形态进行(所有物返还请求权 *relvindicatio*),在心理上对当事人仍然与上述情形相同,即采取恶意的权利侵害的形态。不仅如此,从当事人的观点看,为排除对自己权利的侵害而表现的顽固程度与对待盗窃时持有完全相同的动机,在道德上也被认为是正当的。在此以诉讼费用及其他结果和诉讼发展之令人不安为由威胁当事人去停止诉讼,是心理上的错误。因为问题在于对当事人而言,并非利益问题,而是被伤害了法感情问题。能够左右当事人的唯一一点是对相对人的恶意推定。因此,如果这一推定被巧妙地击破,原来的抵抗心情也破碎了,使当事人从利益角度看事情,和解便易于成立。当事人的成见是如何顽固地抵抗这一切尝试,从事实务的法律工作者对此了如指掌。我相信,这种心理上的隔膜,这种猜疑心的执拗,并不是纯粹个人的东西——源于人格具有的偶然性格,毋宁说教养和职业的普遍对抗决定之,法律实务工作者对这一主张将是毫无异议的。猜疑心在农民最强烈,农民被认为猜疑心无比炽烈,即所谓的诉讼癖。在农民尤其强烈地表现为双重性格,即虽不至于贪心,不过为自身的所有欲和猜疑心的产物。没有人像农民那样透彻理解自己的权益,牢牢握紧自己的所有物不放了。然而,众所周知,没有人像农民那样倾其全部财产孤注一掷对簿公堂的。乍看像是矛盾的,事实上说明起来显而易见。因为他所有欲愈高度发展,他被侵害的苦痛就愈痛切,相应地其反作用愈大。农民的诉讼癖是由猜疑心引起的所有感倒错。与此相类似的现象便是恋爱中的忌妒,所谓忌妒为一种倒错,通过毁灭企图保护自己的东西,并最终把刀锋对准了自己。

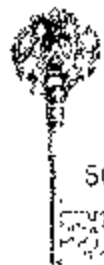
对我刚才的论述提供有趣佐证的是古罗马法。在古罗马法农民的猜疑心无论在任何权利斗争场合都要嗅出相对人之恶意的,它毫不掩饰地采取了法规的形式。不管任何场合,即使是也许当事人的任何一方均为善意的权利争斗,败诉人必须以



受处罚来补偿对相对人权利的抵抗。一旦被刺伤的法感情对权利的单纯补偿无法满足,与相对人是否有责任无关,对权利之争将要求特别的赔偿。如果我国现在农民必须制定法的话,其内容恐怕与古代罗马农民阶级的法律相同。但是在罗马这一采取法的形式猜疑心,随着文化发展,通过对两种不法即基于故意过失的不法和无过失的不法,或者主观的不法和客观的不法的严密区别从原理上加以克服(黑格尔式的语言即无私的不法)。

主观不法与客观不法这一区别无论从立法角度还是学问角度都极为重要。这一对立表明的是:法是从公平的角度分别来评价物的,并相应地根据对不法的区别导出不同的不法效果。但是权利主体作出的判断,即不按抽象的概念体系搏动的主体的法感情蒙受不法时,判断其受害程度如何就不能以这个区别为基准。由于案件不同也会发生这样的情况,即使在法规上被看成是单纯的客观的权利侵害的权利之争,权利人具有充分的理由推定对方怀有恶意,故意地实施不法行为。他将基于这一判断,决定对相对人的态度。无论是对开始不知债务之存在,经举证才准备还债的我的债务的继承人,还是对厚颜无耻否定价款之存在,无理拒绝还债的债务人,法律将无一例外地赋予我基于消费借贷的返还请求权。但这并不妨碍我把两者的态度从截然不同的角度来把握,进而决定我的态度。后一种债务人对我而言等同于盗窃,他要故意抢夺我的财物,在他存在着故意的不法。与此相对,而前一种场合下的债务人的继承人相当于我财物的善意占有人,他并不否认债务人必须还债这一原则,只是否定其身为债务人的我的主张。因此我关于善意占有人在上所阐述的一切对他均适用,对他,我也许采取和解,或考虑到诉讼的前景不乐观而延缓提起诉讼。但对待企图剥夺我的正当权利,希望我对诉讼恐惧、懈怠、漠不关心、软弱无力的债务人,无论耗尽多少费用,我都应该追回自己的权利,而且必须追回。我若不这样做,不单放弃了这个权利,而且是放弃了法本身。

对我至此展开的议论可预料到的反对论如下:民众对所有权、对人格的精神上的生存条件所知几何呢?这一问便是其一。倘要问知之几何,不得不回答知之甚少。至于民众是否如此感受那就是另外的问题。如果可能,我愿意证明民众是这样感受的。民众对作为其肉体上生存条件的肾脏、肺、肝脏知之几何呢?但又有谁感知不到肺的刺痛,感知不到肾、肝的痛楚,不晓得它们对自己的警告呢?肉体的疼痛是有机体遭遇故障的信号,是存在对有机体有损害影响的信号。这一信号使我们注意到威胁我们的危险,并通过在我们体内产生疼痛促使我们有所准备。完全一样的情形也适合于由故意不法行为和恣意所产生的精神上的痛苦。在后文中还要详加阐述。与肉体上的痛苦一样,这种精神痛苦根据主观的感受性、权利侵害的形式和对象不同,其程度各种各样。但只要是并非完全无感觉者均可感受到。换言之,只要是不习惯于事实上无权利状态的人,无论对谁都将以精神痛苦的形式表现出来,并给予与肉体上的痛苦同样的警告。在此我考虑的不是单单清除痛苦



的感觉,而是去维护这样放任自流下去将被损害的健康——它不但是对肉体上自我保护义务的警告,也是精神上自我保护义务的警告。毋庸置疑的是,例如对名誉侵害和名誉感极为敏锐的阶级——军人阶级,对名誉侵害无所介意的军人将无法以军人身份出没人前。因为主张名誉是每个人的义务,那么为什么唯独军人阶级更强烈地迫于履行这一义务呢?因为军人阶级具有这样的理所当然的情感。这一阶级勇敢地主张人格本是维护其地位的不可或缺的条件,并且应说是性格上具有人格勇气的表现。他不轻视自己,不容许其成员的胆怯。拿他们与农民比较一下吧,以近乎极端顽固性地保卫其所有权的同样一个人,一旦轮到自己的名誉遭侵害,却反而表现出冷漠。怎样来证明这一现象呢?这与军人的情形相同,是其生存条件的特殊性所具有的当然的感情流露。农民的职业要求他们的不是勇气而是劳动。而且其劳动是为守护其所有权,劳动和所有权的取得是农民的名誉。荒弃自己的农田或胡乱浪费财产的懒怠的农民,正如军人不重自己名誉被轻蔑一样,也将被人们轻视,正像军人不会因为自己不是好的农田管理人而被非难一样,农民不会因为即使被侮辱也不去作任何决斗,提起任何诉讼而遭人耻笑。对农民而言,他耕种土地和饲养的牲畜是其生存的基础。对擅自利用其数英尺土地的邻居和不支付其卖牛价钱的商人。农民将以其特有的充满敌意的诉讼形式开始为权利而斗争,正像军人对践踏其名誉的人将拔剑回击一样。不管农民还是军人,当此场合,全然不考虑后果去牺牲自己——对他们而言,其后果已无关紧要,他们必须做这样的事。他们为什么这样做?因为只有通过这一行为方可遵循了他们的精神上自我保护的独自法则。假设让他们坐在陪审员的席位上,开始军人审判财产罪,农民审判名誉毁损罪,之后再将他们各自所审罪名调换。两种情况下得出的判决将有天壤之别。毫无疑问,对待财产犯罪,没有比农民更严格的法官了。我自己虽无经历,可以想像农民在法官面前提起名誉损毁的诉讼,与同一农民提起所有权归属的诉讼相比,我敢担保法官会更轻而易举地以和解的提议来处理此案。古罗马农民被判打手掌时可以25阿斯的金钱代替,或者当被某人剜眼球时,允许他剜出对方的眼球作代偿,和解言欢。与此相反,把小偷作为现行犯捉到时,要求法律赋予其权限可以把小偷当作奴隶,若遇反抗则可斩首,而且法律承认了这一权限。前者只不过是单纯的他们的名誉和他们的身体的问题,而后者则涉及他们的财产和他们的所有权问题。

作为第三例我把商人也加入进来吧。对商人而言,与军人的名誉、农民的所有权相当的是信用,能否维持信用对商人是生死存亡的问题。与人格上受到侮辱、财产被盗相比,对商人而言,由于怠于履行义务而被追究责任,更事关重大。这一时期的法典对轻率的诈欺的破产行为的处罚逐渐发展到限于商人和准商人,之所以如此,是考虑到商人独特的地位。

我至此所阐述的内容,并不是为了承认这一不争的事实,即专以阶级利益为基



准测试在权利受侵害时法感情的感受程度，借以证明所谓法感情依阶级、职业的不同而表现出各种各样的反映。恰恰相反，我想利用这一事实来证明远比其重要的真理，即试图正确评价这一命题，一切权利人通过保护自己的权利而保护自己的精神的生存条件。因为上述三个阶级的例子中，在我们认为是各阶级的固有的生存条件的诸问题上，各阶级所显示出的高度反应。这一事实教导我们，法感情的反应与一般的感情不同并不取决于气质或性格这一个人的契机。它告诉我们与此同时存在社会的契机，即对该阶级的特别生存目的而言，该法律制度是不可缺的这一感情在起作用。据我看来，法感情对权利侵害反作用的能量是衡量感知法（即法和各种制度）对个人、阶级或国家自身和自己特定的生存目的所具有的重要性程度的比较确实的尺度。这对我而言，具有普遍的真理，对私法和公法都适合。各阶级对于构成其生存基础的一切制度表现的反映，同样在各国也分别作为对于被认为是特有生活原则具体化的诸制度的反应表现出来。其反应测量器以及测定国家对这些制度之重视程度的晴雨表，就是刑法。关于宽大和严苛，刑事立法所表现出的惊人的多样性，大部分可以从前已述及的生存条件这一观点找到根据。无论什么国家，一方面对威胁其固有生活原则的犯罪加以严厉处罚，同时对另外的犯罪，与前者形成鲜明对照，采取宽大的方式处理。神政国家对渎神和偶像崇拜打上了罪该万死的重罪的烙印，而对侵犯土地边界则视为简单的轻罪（摩西的法）。与此相反，农业国家则对后者科以毫不留情的刑罚，而对渎神罪则处以宽大的刑罚（古罗马法）。商业国家把伪造货币和其他伪造，军事国家把不服从、违反服役等，专制主义国家把大逆罪，共和国把君主复辟运动作为第一等之罪。而且不管哪类国家，对上述犯罪都利用与其他犯罪构成明显对照的严厉态度来处置。总之，国家和个人当感到固有的生存条件直接遭到威胁时，其法感情的反应也会更加强烈。

阶级和职业所固有的条件给特定的法制度赋予极为崇高的意义，它提高法感情对侵害固有条件的反应，有时，相反地也消弱二者。仆人阶级不能像其他社会阶层那样具有名誉感情，因为他们的地位本身具有卑微性，只要其阶级本身甘于屈从，即使个人对此起来反抗也是徒劳的。对身处如此地位且不失虎虎生气的名誉心的人留下的道路，或是把自己的要求降至于他的同辈，否则只能放弃仆人职业本身。只有当这种感情普遍传布开来，才渴望对个人而言，不是将自己的力量消耗于无益的斗争中，而是同心协力地把自己的力量有效地投入于提高阶级的名誉水准。我在此谈到的不只是对名誉的主观感情，而是由社会其他阶级和立法给予的客观承认。在这方面，仆人阶级的地位在近 50 年间有显著改善。

至此我对名誉的阐述也适用于所有权。对所有权的感应力，即正确的所有感——我在此所说的所有感，不是营利欲，即对财富的无厌追求，而是所有权的男子汉般堂堂正正的感觉。作为这一所有权人典范的代表者，我例举过农民。农民捍卫所有物并不因为它具有价值，而是因为它是属于自己的——这种感觉有时呈



不健全的状态或因一定事由而被削弱。常常有人这样说,即我的所有物与我的人格无任何关系。物对于我作为生计、营利、享乐的手段而发挥作用。但是,正如赚钱不是道德义务一样,为不足取之物而耗费金钱的时间,提起劳神费力的诉讼,同时也不能说是道德的义务。我在法律上主张财产的唯一动机,与财产的取得与使用之际规定我的一样,即我的自身利益——围绕所有权归属的诉讼是纯粹的利益问题。

依我看来,关于所有权的上述见解,只能认为是健全的所有感的堕落,而其原因只能认为在于对自然的所有关系的歪曲。这样说并不是说我认为富裕和奢侈是恶的——要让我说,任何一方都不能威胁国民的法感觉——毋宁说,所说恶的是指营利的不道德性。所有权的历史源头和道德正当性的根据是劳动。我所说的劳动并不是单指肉体的劳动也包括精神和技能的劳动。另外,我对劳动生产物不但承认其劳动者自身的权利,也要承认其继承人的权利。即我认为继承权是劳动原理的必然的归结。之所以如此,劳动者可随意放弃自己使用,无论在生前抑或死后,都不能禁止其让与他人,只要与劳动一刻不停地结合,所有权就不失其新鲜和健全。这一劳动的所有权一旦发现其得以不断产生、更新的源泉,所有权对人们意味着什么,就从根本上真相大白。但是,河流渐渐远离其源头,一旦到了不要任何气力、唾手可得的流域,水流便逐渐变浑浊,进而在投机和股票诈欺的泥沼中,其原有风貌消弭殆尽。在所有权道德理念踪影皆无的地方,捍卫所有权的道德义务的感情无人问津也是理所当然的。为得到每日的面包而奔波忙碌的人们,都具有的活生生的所有感,在此却完全不被理解。更坏的结果,遗憾的是,由此面产生的生活气氛和习惯逐渐传染到并非如此或几乎与此无缘的人们中。因投机而腰缠万贯的巨富的影响在穷人的小屋中也见得到。在另一种环境中,即使他具有与自身相符的经验,即认为收获源于劳动,在这种氛围所具有的颓废的力量役使下,只会感到劳动是上天的惩罚——共产主义只能在所有权理念被冲刷殆尽的泥地上繁殖,而在这理念的源头看不到它的存在。经验告诉我们,统治阶级对所有权的看法,并不限于该阶级,也将向社会的其他阶级传播,但在农村却采取了完全相反的方向。只要是在农村长期生活、与农民有些交往的人,纵使其环境和人际关系不助长之,他也会染上农民的所有感和节俭癖一类的东西。同样不分高下的人,在其他方面也处于完全相同的情形之下,若在农村则与农民一道成为节俭家,而在维也纳那样的大都会,则与百万富翁一道成为挥金如土者。

人们只要不为标的物的价值所刺激而反抗,宁愿图安逸,而回避为主张权利而斗争。这种不坚定思想的原因何在呢?对我们而言,问题仅是认识这一思想,揭示其本来面目。阐明这一不坚定思想的实际的处世哲学,只能是胆小怕事的策略。从战场上逃脱的胆小鬼可使自己的生命免于像别人那样的牺牲,但这个胆小鬼为保全生命而牺牲了荣誉。其他人坚守不退却的立场,这一事实表明他们要保护自己 and 集体以免遭通常由胆小鬼的行为导致的必然结果。假如大家均像胆小鬼那样



考虑的话，将会是全军覆没的。完全相同的道理对因胆小怕事而放弃权利也适合。即使作为单个人的行为是无害的，但如果把它上升到行为的一般的处世观，法本身将遭到破坏。尽管如此，上文中的怯懦行为，乍看无害，就是因为法对不法的斗争尚未由于卑怯的行为而受到更大的妨碍。为什么呢？因为这一斗争不但是由个人进行的，在发达国家，国家权力也大规模地参加这一斗争，积极追究处罚对个人权利、生命、人格和财产的所有重大侵害。警察和刑事审判官为权利主体承担了保护权利工作中的极其重要部分，而且对完全委诸个人追究的权利侵害，这一斗争从未中断过关注，因为并非所有人都承袭胆小怕事者的计谋，而且胆小怕事者一旦争执标的物的价值超过了自己宁愿息事宁人的程度，就会投身于斗争者的行列。否则，可以想像不需要在背后支持权利人的警察和刑事司法，也可以让我们置身于古代罗马那样把对盗窃和强盗的追究完全听任于被害人的时代——如果是这样的话，上述权利的放弃将带来怎样的后果将不言而喻。难道不只会是鼓励盗窃和强盗吗？同样的道理也适用于国家间关系，因为在这种场合下，任何国家都是完全自立的，在协助其权利伸张之上不复有更高的权力。由争执标的物的物质价值来决定是否抵抗不法的处世观，在处理国际关系上意味着什么呢？这一点只要读了我上文中的那个1平方英里土地的例子就会明白。

这种处世观无论我们在何处验明都无法得出权利的损坏和破灭以外的结果，假如在另外有利因素的促使下，例外地消除了不良结果，也不能认为它是正确的。在这种有利的状态下，这一处世观是如何地传播有害影响的，将留待后叙。

正因如此，我们排斥这一处世观，即懈怠的道德，它为具有健全的法感情的国民和个人所不屑一顾。它是病态的、麻木的法感情的表象和产物。在法领域的极端只能是露骨的唯物主义。唯物主义能够充分存在于这一领域，但其范围是有限的。在纯粹的客观不法场合，权利的取得、利用以及主张成为纯粹的利益问题——利益虽然是主观意义上的法的实际的核心，但是一旦产生违背法的恣意行为，将法的问题和利益问题混同的唯物主义的考察方法就失去其妥当性，因为赤裸裸的恣意行为对权利的打击，也同样地加害于人格。

何物为权利的标的，这个问题并非紧要。它可以偶然地进入我权利的圈内，也当然可以对我毫无损伤地再抽出我的权利圈内，但是，它与我结成密切关系并非偶然，而且是基于我的意思。而我的意思只有以自己或他人过去的劳动为代价，方与之发生关系——所以我在物上持有并主张的是自己或他的过去劳动的一部分。我通过使之为我物，而给它打上了人格的印迹。因此，有人侵害之就是侵害我的人格。谁若殴打之，就是殴打含于其中的我自身——所有权无非是扩展到物之上的我的人格的外缘而已。

权利和人格的这一结合，不问其种类，所有的权利都被赋予了超过其可比价值的价值，从利益的观点来看，相对于所有的权利都具有的纯粹的物质价值，我称之为



为理念价值。上面谈到的主张权利时的献身精神和能量,就源于此种价值。对权利的这种理念上的认识,并不是具有比较高的素质的人的特权,无论是毫无修养的人还是教养颇丰的人,无论是极其富有的人,还是极其贫穷的人,无论是野蛮的原始部落,还是文明的国民,都同等地享有。正是这一点愈来愈清楚地表明,这种理想主义是如何深深地植根于法的终极本质——这种理想主义显示出法感情的健康程度。法从外表观之,仿佛是指示人们走向自我和利己的低地,另一方面又再将人们引向理想的高地。并且,在这理想的高地上,人们将在低地上习得的小聪明、自私自利及用于衡量一切的功利的尺度忘却,完全纯粹地赞同理想。

那么,创造这一奇迹的是什么呢?它不是认识,也不是教养,而是苦痛这一单纯的感情。苦痛是求救的呼声,本能的告知即将来临的危害,它无论对肉体抑或精神的有机体都一样。如果说医生少不了人体的病理学的话,那么,法律工作者和法哲学家就少不了法感情的病理学。更正确地讲,主张少不了还不够,而是绝对不可少。只有法感情的病理学之中蕴藏着法的全部秘密。在人们因自己权利受侵害所感到的痛苦之中,蕴涵着权利对他而言究竟为何物(目前是对他个人、接着是对人类社会)的被动的本能的告白。与长久平稳地享受权利相比,权利的真义和真正的本质只有在采取充满激情的直接的感情形式的瞬间,才明明白白地呈现出来。未有亲身体验到这一痛苦或未通过他人经历这一痛苦的人,即使把法典背得滚瓜烂熟,也是不会晓得权利为何物的。不是智慧,只有感情能够回答这个问题。把所有的权利的心理源泉叫作法感情的称谓是正确无误的。所谓法意识、法的信仰是与民众毫不相干的学术的抽象物——法的力量完全与恋爱的力量一样,在于感情之中。智慧和见识不能成为有欠缺的感情的填补物。正如同恋爱,纵使平常全然不觉,一旦机缘降临,就会充分地感知得到。法感情也一样在未被伤害的状态下,是一般不会意识到其为何物或其中蕴藏何物。但权利侵害迫使法感情暴露,使真理昭然于青天白日之下,并被迫发挥力量。关于这真理之所在前面已经说明——权利是人格的精神上的生存条件。主张权利就是人格本身的精神上的自我保护。

法感情对所有受侵害的事实上的反应力是检测法感情健康程度的试金石。这一感情所感知的苦痛程度将告知我们被害财产具有怎样的价值。虽然感知苦痛,但无视苦痛所昭示的警告,不事自我保护而一味地忍受苦痛,就是否定法感情之存在,尽管个别案件因具体情况,这否定可能是被容许的,但在一较长的时期内对法感情本身将带来尤为有害的结果。法感情的本领是行为——无行为则这一感情将失去活力,逐渐迟钝,最终不会感知痛苦。感受性即感知权利侵害之痛苦的能力,实行力即击退进攻的勇气和决断,依我之见,它们是健康的法感情的两个标准。

在此不得不结束关于法感情的病理学所具有的意义深远、内容丰富主题的详论,但请允许作若干启示。

法感情的感受性并非所有人都是相同的,依该个人、阶级、国家把权利的意义



作为自身精神的生存条件，感知到如何地步，其强弱有别，这不但是对权利的一般意义而言，对各个特定的法制度也如此。前而以所有权和名誉为例说明了这一点，下面再举第三个例子婚姻——各种各样的人、国家、立法关于通奸所采取的态度不同，对此会产生怎样的反思呢？

法感情的第二个契机即实行力，完全是节操问题。个人或国民在面对权利侵害时所采取的态度，是显示其节操的确定无疑的试金石。如果把这节操解释为不依赖任何人进行自我主张的全人格，再也没有不比恣意行为侵害权利和人格时检测这一特性更好的机会了。法感情和人格感情对所受侵害的反应形式是勃然大怒后粗暴地反应为冲动的行动，或虽程度有别，但反应力持续的抵抗，这些都不能成为法感情力量强弱的标准。另外，一般倾向于采取前一种方式的粗暴的国民和无教养的人，与采取第二条路的有教养的人相比，认为具有更强烈的法感情，就更大错特错了。采取何种形式或多或少与人的教养和气质有关，粗野易冲动，热情也好，决心坚定、坚忍不拔、持久抵抗也好，都完全一样。如果不是这样，则有悖情理。因为，依错误的见解，个人或国民教养愈深，其法感情将愈丧失。但让我们看一下历史和市民生活，此见解之不当显而易见。同样，贫富差别也不能是法感情强弱的标准。尽管富人和穷人衡量事物时使用的尺度极端不同，但正如前述，其尺度在蔑视权利时毫无用途，因为此时问题不在于物的物质价值，而在于权利的理念价值及经常指向权利这一特别方向的法感情的能量，不是财产的性质，而是法感情的性质在此时起决定性作用。这方面最好的例子是英国国民，英国国民的富裕丝毫没有损害其法感情。关于英国人在纯粹的所有权问题上是如何拼命地保护自己，我们只要回忆一下到欧洲大陆旅游的英国游客所表现出的典型形象就不难理解了。英国游客当遇到旅馆主人和马车出租人蓄意骗他钱的时候，就像维护古英格兰法那样断然拒绝付款，必要时甚至于延迟出发，在那里滞留时日，不惜支出超过拒绝支付客户的几十倍的费用。人们嘲笑这种行为，不理解他们——若能理解就好了。因为正在此时，他们所坚持的几个古尔登金币之中蕴藏着古英格兰人的节操，因为在他的国家，所有的人都理解他，所以不会那么轻易地去骗他们，让我们把处于相同社会地位和财产状况的奥地利人置于同样的场景中，他会采取怎样的行动呢？对此如果可以相信我个人经验的话，模仿英国人的100人之中也没有10人，而其他人将回避不愉快的纷争、扰人的麻烦和自己也许被误解的可能性，对这一误解，英国人若在英国则果断得毫无忌憚，而在欧洲大陆则无奈忍受，总之，奥地利人终归要支付。然而英国人拒绝而奥地利人支付的这数个古尔登金币之中，隐藏了令人难以置信的事实。在此，英国人和奥地利人的某些事实，即各自国家的政治发展和社会生活的几个世纪的历史，便蕴藏其中了。



[英]梅因

从身份到契约*

.....

到现在为止,我们已经研究过属于本文范围之内有关古代“人法”的各个部分,而研究的结果,我相信,能使我们对于法律学初生时期所有的看法,有进一步的明确。各国的民法,在其最初出现时,是一个宗法主权的“地美士第”,我们现在并且可以看到这些“地美士第”也许只是更早期人类状态中每一个独立族长可能向他妻、子以及奴隶任意提出的不负责任的命令的一种发展形式。但是甚至在国家组织形成之后,法律的使用仍旧是极其有限的。这些法律不论是保持着像“地美士第”的这种原始形态,也不论是已经进步到“习惯或法典化条文”的状态,它的拘束力只及各“家族”而不是个人。用一个不完全贴切的对比,古代法律学可以比作“国际法”,目的只是在填补作为社会原子的各个大集团之间的罅隙而已。在处于这种情况下的一个共产体中,议会的立法和法院的审判只能到家族首长,至于家族中的每一个个人,其行为的准则是他的家庭的法律,以“家父”为立法者。但民法的范围在开始时虽然很小,不久即不断地逐渐扩大。改变法律的媒介即拟制、衡平和立法,依次在原始制度中发生作用,而在每一个发展过程中必有大量的个人权利和大量的财产从家庭审判庭中移转到公共法庭的管辖权之内。政府法规逐渐在私人事件中取得了同在国家事务中所有的同样的效力,已不再被每一个在家庭中奉为神圣的暴君的严命所废弃了。通过罗马法的纪年史,我们可以看到有关一个古代制度逐渐被摧毁以及把各种材料再度结合起来而形成各种新制度的几乎是全部的历史,这些新的制度,有的被保持原状一直传到了现代世界,也有的由于在黑暗时期和蛮族相接触而被消灭或腐蚀,最后才又为人类所恢复。当这个法律学在查斯丁尼安时代经过了最后一次改编后,除了为活着的“家父”仍旧保有广泛权力的唯一条款以外,其中已很难找到古代制度的迹象。到处都以便利的、匀称的或单纯的原

* 梅因(1822~1888),英国法学家。选自梅因《古代法》,沈景一译,北京,商务印书馆,1959。题目为本书编者加。



则——总之，是新的原则——来代替能满足古代良心的空洞考虑的权威。到处都以一种新的道德来代替同古代惯例相一致的行为准则和服从理由，因为在事实上，这些准则和理由都是从古代惯例中产生的。

所有进步社会的运动在有一点上是一致的。在运动发展的过程中，其特点是家族依附的逐步消灭以及代之而起的个人义务的增长。“个人”不断地代替了“家族”，成为民事法律所考虑的单位。前进是以不同的速度完成的，有些社会在表面上是停滞不前，但实际上并不是绝对停滞不前，只要经过缜密研究这些社会所提供的各种现象，就可以看到其中的古代组织是在崩溃。但是不论前进的速度如何，变化是绝少受到反击或倒退的，只有在吸收了完全从外国来的古代观念和习惯时，才偶尔发生显然停滞不前的现象。我们也不难看到：用以逐步代替源自“家族”各种权利义务上那种相互关系形式的，究竟是个人与个人之间的什么关系。用以代替的关系就是“契约”。在以前，“人”的一切关系都是被概括在“家族”关系中的，把这种社会状态作为历史上的一个起点，从这一个起点开始，我们似乎是在不断地向着一种新的社会秩序状态移动，在这种新的社会秩序中，所有这些关系都是因“个人”的自由合意而产生的。在西欧，向这种方向发展而获得的进步是显著的。奴隶的身份被消灭了——它已为主仆的契约关系所代替了。在“保佐下妇女”的身份，如果她的保佐人不是夫而是其他的人，也不再存在了；从她成年以至结婚，凡是她所能形成的一切关系都是契约关系。“父权下之子”的身份也是如此；在所有现代欧洲社会的法律中它已经没有真正的地位。如果有任何民事责任加于“家父”和成年之子，使他们共同受到它的约束，则这样的责任只可能通过契约而后才能具有法律效力。有一些显然的例外，而这种例外的性质足以证明这个规定。在解事年龄以前的子嗣，在监护下的孤儿，经宣告的疯癫病人，都在“人法”上规定了他们在某些方面是有能力的，在某些方面是无能力的。究竟为什么要有这些规定呢？在各种不同制度的传统用语中，所提出的理由虽然是各不相同的，但是在实际上，各种说法所具有的效果却是完全一致的。绝大部分法学家都一致承认这样一个原则，他们都认为上述各类人所以应受外来的支配，其唯一理由是在于他们本身不具有为其自己利益而作出决定的能力；换言之，他们缺乏用“契约”而达到定约的必要条件。

“身份”这个字可以有效地用来制造一个公式以表示进步的规律，不论其价值如何，但是据我看来，这个规律是足可以确定的。在“人法”中所提到的一切形式的“身份”都起源于古代属于“家族”所有的权力和特权，并且在某种程度上，到现在仍旧带有这种色彩。因此，如果我们依照最优秀著者的用法，把“身份”这个名词用来仅仅表示这一些人格状态，并避免把这个名词适用于作为合意的直接或间接结果的那种状态，则我们可以说，所有进步社会的运动，到此处为止，是一个“从身份到契约”的运动。



[英]斯宾塞

立法者的罪*

不论人是否在邪恶中被塑造,在罪恶中被孕育,可以确定的是:政府是侵略之父,又由侵略而产生。几个世纪以来,在拥有绝对和平的、未开化的小社会里,不存在我们所说的政府之类的东西:没有任何强制性机构;如果有任何领导的话,也只是名义上的领导。在这些特殊的社区里,没有侵略,并且由于一些特殊的原因,也没有遭受侵略的事,因此,几乎没有谁偏离真诚、诚实、公正和慷慨这些优秀品质,以致除了老人们偶尔非正式地聚在一起表达一下民意外,就不需要什么了。相反,我们有证据表明,在指挥战争中,最初只是得到暂时承认的首领的权威会因战争的持续而长期地确立起来;并因邻近部落臣服、侵略宣告成功而得到强化。如此继续下去,各民族的实例表明:随着首领发展为国王、王中王(古代东方常用的称号),随着征服成为习惯,随着被征服的国家联盟的扩大,他们的强制性权力成比例地增强。比较会进一步揭示出对我们有现实意义的事实——一个社会内统治权的侵略性会随着它对外面社会的侵略而增长。为了建立一个有效的军队,不同等级的士兵必须服从司令官;所以为了建立一个有战斗力的社会,百姓必须服从统治权。他们必须把新兵装备到需要的程度,并交纳战争所需的任何财物。

一个明显的言外之意是:最初与战争准则等同的政府准则要长期保持这一性质;并且只有类似战争的活动和战争准备减少时,其战争的性质才会减弱。当前的证据表明了这一点。目前在欧洲大陆上,平民只有在不服兵役时才是自由的;在其余时间,他主要被役于军事组织。即使是我们,一次重大的战争会通过必要的征召扼杀大部分人的自由,并侵害其他人的自由,因战争需要通过他们纳税来获取必需品——那就是说,强迫他们为政府多出劳力。这样,政府处理其与平民关系的行为准则必然要与政府相互之间的行为准则类似。

我不打算在本章探讨侵犯行为和对侵犯的复仇,不打算叙述什么构成了历史

* 斯宾塞(1820~1903),英国社会学家。选自斯宾塞《国家权利和个人自由》,谭小勤等译,北京,华夏出版社,2000。



的主体，也不打算追述伴随外部不平等而来的内部不平等。我不打算罗列不负责任的立法者的罪行：从胡夫国王(King Khufu)开始，他的巨大坟墓的巨石一块块都建立在长年在皮鞭下劳役的几万奴隶的血汗上；接下来是征服者们的罪行，埃及的，亚述的，波斯的，马其顿的，罗马和其他国家的；最后是拿破仑的罪行，他的野心是将文明世界踩在脚下，为此牺牲了不下两百万人的生命。我也不打算罗列负责的立法者的罪行，这在按统治阶级利益制定的长长的法律清单中可以看到。在我国这个清单包括长期坚持奴隶制和奴隶贸易的法律，它使每年近四万黑人奴隶在热带航运的密封舱中忍受折磨，大部分毙命。它以玉米法(corn-law)告终，厄斯金·梅爵士(Sir Erskine May)说：“为保证高税收，就要命令老百姓挨饿。”

确实，展示负责的和不负责任的立法者的昭彰罪行不是没有用的。用途有几个——其中之一与前面指出的真理有关。它将表明政府准则与军事准则的同一如何延续了这么长的时间，甚至现在还在很大程度上影响着我们的法律诉讼和日常生活。在原始社会，军队就是移动的社会，社会就是静止的军队，这种准则是必要的。如在许多黑人部落里，首领不具有司法的功能，或只是名义上具有。在欧洲文明的早期阶段，通常每个人都要自己保护自己并尽可能地纠正他自己所受的不公正对待——中世纪军界成员的私斗权被终止不是因为统治者认为仲裁是他的责任，而是因为私斗干扰了部队在国家战争中的效率——此后的司法机构表现了大量的原始性质；这体现在在作为仲裁者的国王或其代表面前所进行的决斗裁判；直到1819年，它在我们当中仍是一种裁判形式。然后需要指出的是，甚至现在还存在另一种形式的决斗裁判：律师成为斗士，钱袋成为武器。在民事案件中，统治机构与以前相比更少关心纠正受害者所遭受的不公正对待；实际上，它的代表除了强化这种斗争的规则外几乎没做其他什么事；结果不是公正的问题，而是金钱能力和辩论技术的问题。不但如此，统治机构所表现出来的对主持公正的关心如此之少以致当诉讼人在被提交到统治机构代表之前的法律冲突中被处以罚金以致倾家荡产后其中一人提出上诉时，判决往往是相反的，败诉一方要为该代表或其前任的错误付出代价；来寻求保护或赔偿的受伤害的人出了法庭之后一贫如洗的事并不少见。

说得够多了。这样一个关于政府错误行为或不正当行为的描述证明：产生于战争状态并与之相适应的准则现在仍部分地具有生命力，仍在损害着政府行为。这个描述可能会大大打击那些热衷于扩大政府的控制权力的人的希望，产生于长期交战状态的原始政府结构的特点仍很显著，原始法则的复苏也是如此。看到这一点后，改革家和慈善家对从遍布各处的机构中获益的期望不太乐观，而更倾向于信任那种非政府的机构。

略去本文题目所包含的大部分重大主题，我在这儿提议只处理余下的相对小的部分——那些立法者的罪不是出自个人野心或阶级利益；而是出自缺少道义上



应该具备的知识。

.....

对所有这些的回答无疑只能用“集体智慧”的指导才能解释——当选的人再选举少数人做他们的领导，这些人用他们的受当代所有知识启迪的最好的能力处理摆在他们面前的事务。“你还有更多要说的吗？”将是大多数人要问的问题。

我的回答是：那些立法者用以履行他们责任的当代最好知识大部分显然是无关的，他们应当为没有认识到哪些是相关知识而受到责备。使他们许多人出名的语言学知识至少不会帮助他们判断；他们也不会获得载有这种知识的小册子的明显帮助。来自古代小社会的政治经验和思考（通过那些认为战争是常规状态、奴隶制是必需和恰当的、妇女必须永远受监护的哲学家们）对判断国会法案如何在现代的大国家里运作有所帮助，但很少。他们也许深思所有伟人所做的事。根据卡莱尔（Carlylean）的理论，伟人们塑造了社会，他们可以花费几年的时间来解决填满历史书上的国际冲突、叛逆、阴谋和条约，而不会帮助人们更多地理解社会结构和社会活动是怎样的、为什么会如此，以及法律影响它们的方式。诸如在工厂、股票交易所、法庭中收集来的信息也不充分。

真正需要的是系统研究社会化的人类中展示出来的自然因果律。虽然我们明显地意识到因果律是知识进步带来的最后特征——虽然对于野蛮人，一个简单的力学原因都不会明白——虽然在希腊人当中矛枪的冲突被认为是上帝所指示的——虽然从他们的时代几乎一直延续到我们的时代，流行感冒习惯上被认为具有超自然的起源——作为最复杂的社会现象，因果关系未被认识的时间是最长的，然而在我们的时代里，我们很清楚地意识到存在这样的因果关系，并认为在干涉它们之前应该细心地研究它们。现在我们熟悉的仅有出生、死亡、结婚的数量与玉米的价格存在联系，还有同一时代、同一社会里，罪犯与人口的比率变化很少。从这些因果律中可以充分看到，在智力的指导下，人类欲望几乎是一样的。应该推断，在社会因果关系中，由法律引起、以常规运作的那些关系不但改变了人的行为，而且接下来改变了他们的本性——也许以无意的的方式。应该承认这样的事实，就是社会因果关系，而不是其他因果关系，而且是一个有用的因果关系；应该看到：间接的、远的影响和最近的影响一样不可避免。我不是说有人要否定这些言论和推论。但人们相信的程度不一——有的是名义上的，有的轻微地影响行为，有的在各种环境下势不可挡。令人不快的是尊重社会事实因果关系的立法者的信仰是浅薄的那种。让我们看看所有人默认但立法中却未特意考虑的一些真理。

有一个无可争议的事实是每个人在某种程度上都既是肉体的又是精神的。每种教育理论，从算术家的到职业拳击手的每种规律，每种对美德的奖赏或对罪恶的惩罚都暗含着体现在各种格言中的信念，即每一次体力和智力的使用和废止都伴



随着内部的相应变化——能力根据需要失或得。

被普遍认识的、更广泛意义上的事实是：以一种或其他方式产生的本性的变化是可遗传的。没有人否定通过积累微小的变化一代代地使自己的体质与环境相适应；所以对其他种族致命的气候对适应了了的物种是无害的。没有人否认起源相同，但分布到不同居住地、过着不同生活的人在时间的进程中会获得不同的能力和倾向。没有人否认新环境会塑造新的国民性，甚至现在都是如此，如美国人。如果没有人否认到处都在进行且一直都在进行的适应的进程，那么有一个显著含义就是适应性的改变必须由社会环境的每一变化来设定。

由此可以得出一个不可否认的推论：每一条有助于改变人的行为模式的法则——强制的，或抑制的，或帮助的，以新的方式——如此影响着人们以致随着时间的推移导致了人性的调整。除了直接的变化外，还有被大多数人完全忽略了的影响——平均性格的重塑：一种可能是人们希望的，也可能是不希望的重塑，但无论如何都应被认为是最重要的结果。

平民，或更应该是立法者应该深思的（直到融入到他们的知识结构中）其他普遍性的真理在我们问社会活动如何产生时被揭示出来；我们认识到这个明显的答案就是迫切地寻求满足并常常以用他们以前的习惯和思想判断是最容易的方式走受抵制最小的路线的个体的欲望的总和。政治经济真理。不需证明，社会结构和社会行为必然是在观念——祖先的或活着的人的——指引下人类情感以这种或那种方式活动的结果。对社会现象的最适合的解释在于：几个世代以来，这些因素合作着发挥作用，而且这种合作不可避免地继续着。

我们从这种解释得出的推论是：在人类寻求满足的欲望的总结果中，那些推动他们私人活动和他们自发合作的结果比起政府机构工作对社会发展的作用更大。以前只有野生草莓生长的地方现在有了充足的谷物，这归因于许多世纪以来人们对满足的追求。从帐篷到华屋的进步来自提高个人舒适的愿望；城市在类似的推动力下发展起来。从宗教节日聚集地交易开始，发展到现在如此广泛和复杂的贸易组织都是由于人们努力追求个人目的而产生的。而政府除了部分地履行他们的适当功能和维持社会秩序外，还在持续不断地妨碍和扰乱这种发展，绝未推动它。知识的进步和设备的改善也是如此。通过它们，社会结构的变化和活动的增加成为可能。我们不能把从铁锹到电话的众多有用的发明归功于国家；不是政府应用发达的天文学来使扩大航海成为可能；不是政府完成了用于现代工厂的物理、化学和其他领域的发现；不是政府设计了生产各种纤维，把人从一个地方送到另一个地方，及以千万种方式使人舒适的机器。商人能在办公室里做全球贸易，充斥街道的繁忙交通，使每样东西都能很容易送到并把日常生活必需品送到我们门口的零售分送系统都不来自政府。所有这些都是平民——独自的或集体的——的自发活动。不但如此，政府能够履行责任的每种手段都要归功于这些自发活动。去掉所



有那些科学和艺术产生的有帮助作用的政治机制——把它交给只由政府官员来发明的东西,那么它的功能就会停止。记录法律和每天表达其代理人命令的语言根本不是立法者的工具,而是人们在追求各自满足的交往中无意识地发展起来的工具。

那么上述真理将把我们引向下一个真理:这个自发形成的社会组织结合得如此紧密,以至你不能只对一部分发生作用而或多或少地牵涉其他部分。我们棉荒发生时能明显地看到这一点。棉荒先使某些工业区瘫痪,然后影响整个王国的批发和零售商的生意,还有需要货的人;它还继续影响着其他纤维——羊毛、亚麻布等——的织工、销售商及消费者。我们在煤炭价格上涨时也能看到这一点,它除了影响国内生活外,还妨碍我国的大部分工业,提高生产商品的价格,改变消费情况,使消费者习惯发生变化。我们在这些例子中所清楚看到的在其他事例中都会以显著或不显著的方式发生。很显然,国会法案也在其中,它除了产生直接影响外,还有许多无可计数的其他影响。我曾听一位著名教授(其研究提供了判断的充足手段)说,“一旦当你开始干涉自然秩序,你不会知道会产生什么最终结果”。如果这对于他所指的低于人类的自然秩序是正确的话,它对于由人类集体的社会安排中存在的自然秩序会更正确。

现在可以得出结论,立法者做他的事时应清楚地意识到各种关于他要处理的人类社会的广泛事实。让我更充分地探讨一下还未提到的一个事情。

生物中每种更高物种的延续依赖于两个截然相反的规律,或此或彼。它的成员的早期生活和成年生活必须以两种相反方式来进行。我们将在自然规律中思考它们。

最熟悉的事实之一是成熟相对慢的高等动物与低等动物相比,只有在他们成熟后才有能力给他们的后代更多的帮助。成年者在或多或少被延长的时期里养育他们年幼的孩子,而年幼的孩子是不能自立的;很明显物种只有靠适应这种缺点的双亲的养护才能延续下来。无需证明,未被养护的未开眼的林鸟或小狗如果要自己保暖和取食,即使在获得视力后也会立刻死去。与幼子对自身、对其他人的微小价值相适应,父母的义务帮助相当大;随着发育成长,其帮助随着幼子获取价值的速度在加速减少。幼子的价值最初体现在自我供养上,渐渐地发展为对其他人的供养。那就是说,在未成熟期,获取的利益必与获取的权力与能力相反。很显然,如果在生命的初始阶段利益与才能成正比,或报酬与能力成正比,过不了一个世代,物种就会消失。

让我们从家庭群体的体制转到由物种的成年者组成的更大群体的体制。当新个体可以完全运用自己的力量而不需父母帮助、自力更生时会发生什么呢?现在就进入一个与上而描述恰恰相反的法则。在其生命的剩余部分,每个成年者按才



能比例获得利益——报酬与能力成正比：每个事例中的能力和才能理解为满足所有生活需要的能力——获取食物，寻找遮身处，逃避敌人。使它们置身于内部成员的竞争和与其他物种的敌对中，就会根据天赋的好坏或兴旺、繁衍，或减少、绝种。显然，若不是这样，那么物种在生命的长河中就会有致命的危险。如果每个人所得到的利益与它的低劣性成正比——如果有这样的结果，即劣等生物的繁衍得到推广，优秀生物的繁衍受到抑制，那么就会导致退化；最终，退化的物种在敌对物种和竞争物种面前会失去地盘。

那么这里提到的一个显著事实是：在家庭群体内和家庭群体外运作的自然方式彼此完全相反；以一种方式干扰另一种方式将会给物种带来近期或远期的致命危险。

有人想：同样的规律不适于人吧？他不能否认在人类家庭内，就像在任何劣等生物种群内，按才能比例获取利益是致命的。他能断言，在家庭外，在成人中，没有与才能成比例的利益吗？如果能力差的和能力强的一样强盛和繁殖，甚至超过后者，他能说这不会导致灾难吗？一个与其他群落处于敌对或竞争关系的人类社会会被当作物种，或更确切些，是一种亚种。如果它使低劣者兴旺，使优秀者受挫，它肯定会跟其他物种或亚种一样不能在与其它群落的抗衡中立足。每个人都肯定会看到那种家庭生活所采用的法则如果在社会生活中执行并充分发挥作用，如果报酬与能力成很大的反比，那么该群落随后就有致命的结果；如果如此，那么家庭体制即使是部分地侵入国家体制都会慢慢地导致致命的结果。存在社团的社会如果干涉这两条法则就会有近期或远期的灾难，本来每个物种在这些法则下达到像它现在的生活方式这样的健康状态，并保持那种健康状态。

我胸有成竹地说——在有社团的社会，不会有意排除或排斥优秀者在他们个人能力范围内给弱者提供的帮助。虽然这种无歧视的帮助在使弱者繁衍时是有害的；然而缺少社会帮助时，比现在更普遍需要且与更大责任感相关联的个人的帮助，一般说来会有助于有价值的而不幸者而不是固有的不幸者，而且同情总会相伴着产生社会利益。但只有在坚持家庭准则和国家准则存在基本差别的前提下才可以承认以上这些道理；当仁慈成为做人的基本法则时，公正必须成为另一个基本原则——严格保持平民中的那种常规关系，即每人按劳取酬，无论是熟练的还是不熟练的，体力的还是智力的，只要它能证明对需求有价值就行；因此这样的回报将使它按照对己、对他人有价值的优秀程度按比例兴旺起来或繁殖后代。

然而，虽然这些明确无误的真理应使每个人丢开他的字典、地契与账簿，广泛审视我们所在的并必须与之相适应的事物的自然秩序，但人们仍继续鼓吹父亲似的政府。人们不认为家庭准则侵入国家准则会引起社会性危害，而是把它作为唯一有利于社会的方法，并越来越需要它。现在这个幻象已如此牢固以致它动摇了本来最不可能接受这一幻象的人的信念。在 1880 年获得科布登俱乐部 (Cobden



Club) 奖的那篇文章中,有这样的说法:“自然贸易的真理上空布满自由竞争的谬论的乌云”;“我们需要比现在更甚的父亲般的政府——老经济学家极端害怕的东西”。

既然上面所说的真理至关重要,对它的接受和拒绝影响着我的政治结论的完整结构,那么请谅解我通过引用我 1851 年出版的一本著作中的某些段落来强调它:

需进一步指出,那些过了壮年期的食草动物被其食肉的敌人消灭;不仅如此,后者还清除掉得病的、畸形的、最慢的和最弱的。通过这种净化过程的帮助和发情期普遍的争斗,种族变异中的低劣个体被排除;完全与周期环境相适应的体质得以保持,最有生命力的适当因素得以保全。

较高级生物的发展是一个朝向能具有不被这些缺陷所影响的幸福形式的进步。正是在人类种族内将实现完善。文明是它完成的最后阶段。理想的人是那种具备实现完善的所有条件的人。同时,存在的人性的良善和它显露的最终完美都由同样仁慈而严格的法则加以保证。大多数生气勃勃的物种都服从这一法则;这一法则在制造良种方面是无情的;一个避免部分和暂时伤害的追求幸福的法则。无能者穷困,轻率者受挫,懒惰的人挨饿,那些使那么多人陷入“苦海”的弱肉强食是高瞻远瞩的大仁慈。

为了适应社会状态,人类不但要丢掉他的野蛮,还要获得文明生活所必需的能力。必须发展应用能力;为胜任新工作必须作智力的调整;最重要的是为了将来的更大满足而牺牲眼前小满足的能力。当然,这种转换将是令人不快的。体质与环境的不和谐必然带来苦痛。人类被迫去面对其新处境的冷酷无情的需要,与之相协调,并不得不尽力忍受因此引起的不幸。人们必须经历这一过程,必须忍受这些痛苦。地球上没有哪个强权,哪个政府官员巧妙设计的法律,哪个仁慈者改变世界的构想,哪个共产主义的灵丹妙药,哪个人类曾经建议或曾经要建议的改革能使痛苦减少一丁点儿。它们可能,也的确正在被加强;在防止它们被加强方面,慈善者将会发现有足够的空间来努力。但变化注定带来常规数量的痛苦。不改变生活的法则,这些痛苦就不能被减轻。

当然,只要是人们彼此自发的同情减轻了这个过程严酷性,它的被减轻就是适当的;虽然当表达不计最终结果的同情心时,毫无疑问会有伤害。但由此引来的不利影响决不像如果不这样做所带来的利益那么大。只有当这种同情心打破平等时——只有它导致为平等自由法则所禁止的干涉时——只有这



样做时，它在生活的一些特殊地方使体质与环境间的关系暂时停止，它所做的才是纯粹的坏事，也就是说违背了初衷。它最终不是减少苦痛而是增加了痛苦。它助长了适于生存的那些最坏部分的繁衍，结果妨碍了那些适于生存的最好部分的繁衍——如实际所做的，为它们提供了更少的空间。它打算使世界充满那些从生活中获取最多痛苦的人，还打算把那些从生活中取得最多快乐的人排斥出去。它造成实际的痛苦，而阻碍实际的幸福。——《社会静力学》，第322~325页和第380~381页，1851年版。

这些段落出版三分之一世纪以来，并没有理由让我放弃这些论述。相反，出现了大量强化这一论断的证据。适者生存所导致的有利结果比上面所指出的更要大。达尔文所谈的“自然选择”的过程与变异和变异遗传的趋势（这是进化的主要原因，虽然我相信不是全部原因）一起，促使所有生物从最低级开始，随着进化而调整和再调整，到达现在的组织和对生活模式的适应。这一真理已为人如此熟悉；我们应该为命名不妥而表示歉意。然而，令人奇怪的是，既然真理被大多数有教养的人承认——既然让最适者生存这一善举给他们的印象远胜过过去的人，所以他们在采取行动以抵消适者生存的后果前要三思——他们却在尽可能地推动最不适者生存！这在世界历史上是前所未有的。

但人类是理性动物这一假定不断使人们得出极不合理的推论。

“是的，确实，你的法则源自残忍者的生活，是一个残忍的法则。你不会说服我，让我相信人类生活在动物的法则下。我对你的自然历史的主张不感兴趣。我的良心告诉我弱者和受害者必须得到帮助；如果自私的人不想去帮助他们，法律会迫使他们去帮助人。不要对我说人类善意的天性只是用来处理人际关系的；政府不是别的，只是维护公正的行政官。每个富有同情心的人必定觉得要制止饥饿、痛苦和穷苦；如果私人机构不够的话，那么必须建立公共机制。”

我想人们十之八九会作出这一反应。在这样的一些人中，这种回答无疑来自同情，这种同情如此强烈以至于深思人类苦难时不顾及长远的后果。至于其他人的敏感之心，我们可以有点怀疑。如果为维持我们设想的国家“利益”或“威望”，政权中的那些人没有迅速地让几千人被部分歼灭，同时消灭几千个其意图让我们怀疑、其制度让我们感到危险、其领土是我们的殖民者想要的人，那么在这种情境和那种情境的人 would 感到生气。这些人如此善良，以致一想到穷苦人的艰难就难以忍受。他们急于实行打断社会前进的政策，并以冷嘲热讽的冷漠看待事后遗留下来的混乱及一切痛苦和死亡。对他们装出来的同情我们不必表示敬意。当布尔人（Boers）断言他们的独立成功地抵制了我们时，那些因为不能够复仇、不能让我们的士兵和敌人付出死亡和苦痛代价而生气的人，不会有上面所提到的持反对意见的人的那么多的“人类激情”。确实，这种佯称的敏感使他们不忍看到在周围静静



地进行着的“生活中的战争”的苦痛，他们表现的容忍真正的战争所带来的痛苦，就像人们需求含有大屠杀场景插图的论文，贪婪地阅读记述详细的血腥战事那样。我们完全有理由怀疑那些情感脆弱到不能容忍游手好闲的人所受的困苦却需要“世界的十五次决定性战争”的三十一个版本以耽溺于其中的屠杀故事的人。不但如此，更引人注目的是那些佯称仁慈实则铁石心肠的人，他们宁可逆事态之正常发展以避免近期的苦难，即使给将来带来更大的苦难也在所不惜。因为在其他场合他们不顾流血和死亡，主张为了大多数人的利益，消灭低等种族，由优秀种族替代之。所以，不可思议的是，虽然生存竞争未在社会各成员间产生暴力，他们不能平静地考虑伴随生存竞争的罪恶，他们却在火与剑加在整个社会时以令人满意的沉着观摩大规模的滔天大罪。在我看来，无耻地牺牲国外的弱者而慷慨地照顾国内的弱者是不值得尊敬的。

极端关心自己种族而毫不关心其他种族，这种做法更不值得赞许。如果他们付出个人努力以减轻别人的苦痛，那完全能得到人们的认同。有少数人日复一日、年复一年地把自己的大部分时间用于帮助、鼓励那些由于命运不佳、能力不足或行为不当而遭受生活困苦的人，有时还给他们提供消遣；如果那些表达廉价同情的人能像那些少数善人一样，他们就值得得到无条件的尊敬。帮助穷人自立的男人、女人越多——直接展示同情心而不是通过代理人的越多，我们就越高兴。但大多数希望靠法律来减轻失败者、鲁莽者悲痛的人所提建议中，他们自己仅负担少量代价，而大部分代价由其他人来承受——不管他们同意与否。不仅如此；那些被迫为穷苦者做那么多事的人经常要求为他们自己做更多或同等的一些事。为照顾不应得到帮助的那些穷人，赤贫者却要承受负担。正如在旧的济贫法下，勤勉和节俭的劳动者要养活无用的人，直到这个额外的负担把他压垮，使他在济贫院中安身——就像目前。人们承认大城市中为公众目的而征集的赋税现在如此之高，以致“小店主和工匠遭受极大的困苦，他们发现自己很难避免赤贫的耻辱”；所以，在所有的事例中，政策加重了那些最值得同情的人的痛苦，减缓了那些最不值得同情的人的痛苦。简言之，那些如此富有同情心以致不能允许生存竞争使低劣之徒因无能和失误而遭受苦难的人，又是如此无情以致他们毫不犹豫地让优秀的人面临的生存竞争更加艰难；而且在他们和他们的孩子所必须忍受的天然罪恶外，还增加了人为罪恶！

这里我们又回到最初的话题——立法者的罪。在我们面前清楚地呈现着统治者越轨的最普遍形式——一种如此普遍、为习俗如此尊崇的形式，以致没有人认为它是一种越轨。正如开头所指出的，我们在这里看到的，发动侵略并因侵略而产生的政府继续通过它的侵略显示其原始本性；甚至在他较近的一面看起来仁慈的东西在他较远的一面也显示了不止一点的恶意——以残忍为代价的善意。难道不是



残忍到为了减少差者的苦难而增加好者的苦难？

的确，令人不可思议的是我们如此轻易地就为那些只提到事实的一面而不谈相反一面的词语和措施所欺骗。与这个问题很密切的较好的例子可以在自由贸易的反对者使用的“保护”和“保护主义”这两个词中看到，还可以在自由贸易者严肃地承认其适当中看到。为一方常常忽略而另一方也常不强调的是所谓的保护总是蕴含侵略；掠夺者这个名字应该代替保护主义者这个名字。因为没有什么比这更明确了：如果为维护 A 的利益 B 被迫去买 C 的东西，或被迫交出与买 C 的东西应交付的钱同等的罚金，那么，B 就被侵犯了，A 受到“保护”。既然一个生产者收获，十个消费者就要受欺诈，那么“掠夺者”是一个比“保护主义者”这个婉转的名称双倍适用于反自由贸易者的名称了。

现在，只注意问题的一面而导致的观念混乱可以在所有立法过程中被追踪到；这种立法是用强力拿走个人的财产，以便把利益白送给另一个人。讨论这类法案时，主导思想往往是保护令人怜悯的琼斯(Jones)免受一些灾难；而受到侵犯、努力工作、更需要同情的布朗(Brown)没有得到任何关怀。税收来自只有靠极端节省才能支付费用的受雇者(直接征收或通过提高租金)，来自一罢工就会失业的石匠，来自一次疾病就会耗尽存款的机械工，来自从早到晚洗洗缝缝赚钱养活没有父亲的幼子的寡妇。放荡的可以免于饥饿；未一贫如洗的邻居的孩子可以上廉价学校，各种大多生活较好的人可以读报纸、小说来消磨时间！从某一方面来说，命名错误比掠夺者被称作保护主义者更易产生误导；因为，正如所体现的那样，对品德坏的穷人的保护就是对品德好的穷人的侵犯。无疑，所榨取的金钱大部分来自那些相对富有的人。但这对交纳其余部分的穷人来说并不是个安慰。无论如何，如果对两个阶层人士所受的压力进行对比，就会明显看到事情比表面看上去更差；因为对于生活富裕的人来说，榨取意味着失去奢侈，而对于穷人则意味着失去生活必需品。

现在看看对这些立法者的长期犯罪的报应。他们和他们的阶层，与财产的所有者一样，面临着在扫荡性地运用国会的每一个充公法案所主张的那个总原则中遭受伤害的危险。提出这样的法案有什么秘而不宣的设想呢？这种设想就是说没有人能对他的财产拥有权力，甚至对他用血汗赚来的钱也是如此，除非为社会所允许；只要社会认为合适，它就可以取消所有权；没有什么可制止为了 B 的利益面侵吞 A 的财产，因为社会作为一个整体对每个成员的财产有绝对权力。现在这个默示的法则正被公开宣扬。乔治(George)先生和他的朋友海德曼(Hyndman)先生，还有他的支持者正把这一理论用于合乎逻辑的问题之中。每年都在增加的例子教导他们个人没有权力，但社区有绝对权；他们正在说——“可能很难，但我们会完善这个规则”，并全盘践踏了个人的权利。



我们已在很大程度上解释了上面提到的阶级立法的罪行。当我们远距离看待它时,对他们的指责就减轻了。他们错误的根源是认为社会是一个产品;实则社会是一个生长物。过去时代的文化和现在时代的文化都未给任何人一个科学的社会概念——社会是一个天然的结构。在这个结构中,它的所有机制、政府的、宗教的、工业的、商业的等都在其中,且彼此互相依靠地联系着——一个具有有机意味的结构。即使这样一个概念在表面上被接受,行为上的操作也不能接受。反之,人群就好像一个生面团,厨师可以随意把它做成馅饼,或松饼,或果馅饼。威权主义者会毫无疑问地向我们指出,他们认为国家可随意塑造成这样或那样;许多国会法案默认了被塞进这种或那种安排的人群将被有意保存。

的确,即使不考虑那种认为社会是可塑的团体而非一个有组织的实体的错误观念,诸项事实时时刻刻都让我们对这种改变人们行为方式的做法能否取得成功表示怀疑。与立法者和平民的经验一样,家庭经验也告诉我们人类行为是很难被设计的。男人放弃了管理他妻子的想法,而让她管理他。他试图责备、严罚、劝告、奖赏的孩子不能对任何一种方式作出令人满意的反应;抗议不能阻止孩子的母亲以他认为有害的方式对待他们。他对待仆人时也是如此,无论是说理还是责骂都很少有长久的成功:注意力差,或不准时,或不清洁,或不清醒,不一而足。然而,虽然他发现很难从细节上处理人性,但他有信心处理具体化的人性。在所有居民中,他知道的不到千分之一,看到的不到百分之一,这些人的大多数所属阶层的思维习惯和模式在他头脑里只有个模糊的认识。但他确信这些人将按照他预见的某些方式行动,并实现他所希望的结局。在前提和结论间难道没有令人费解的脱节吗?

人们曾认为:无论他们是否考虑了家政失败的含义,或无论他们是否思考了每一种报纸中广泛、多样、复杂的以致在头脑中被勾画得如此模糊的社会生活的含义,他们制定法律。然而他们在这方而表现得比其他任何方面都更胸有成竹。于是出现了任务的艰巨与从事者的毫无准备这样令人吃惊的对比。毫无疑问,在诸多怪异的信念中,有一个最怪异的信念是:简单的手艺,如制鞋,需要长长的学徒期,而不需要学徒期的唯一一件事就是制定国家法律。

总结讨论的结果,我们有理由说立法者有几个公开的秘密,这些秘密是如此公开以致它们对于用不是增加人们快乐就将增加人们苦难、加速人们死亡的手段来处理几百万又几百万的人类事务的庞大而可怕责任的人来说不应该是秘密了。

首先有一个无可否认的、明显的,然而完全被忽略的真理:除了源于个人生活现象,又在大多数人的生活中扎根的现象外没有其他社会现象。这还必然暗含着如下结论:除非这些身体和智力的主要现象在它们中的关系是混乱的,其结果不完全是混乱的;现象中必须存在某种秩序。当彼此联系的人们不得不合作时,这种秩序就产生了。实践证明,当一个没有研究社会秩序结果的人要管理社会时,他很可能做错事。



与前一个推理不同，第二个结论将通过对各个社会的比较使立法者接受。很显然，在干涉社会组织的细节前需要研究社会组织是否是一个自然的历史。要回答这个问题，比较好的方法是从最简单的社会开始，看社会组织符合哪些方面。这样一个小规模的社会学显示了社会组织起源的巨大一致性。首领的习惯性存在；战争中建立起的首领的权威；处处兴旺的医师和神甫；各个方面基本特征相同的崇拜物的存在；早期就存在、后来逐渐显著的劳动分工的轨迹；随着群体被战争组织起来和再组织起来而发生的各种政治的、基督教的、工业的复杂状态，很快向任何进行比较的人表明：除了他们所具有的特殊差别外，社会在其起源和发展模式上有普遍的相似性。它们的结构特点表明社会组织有不受个人愿望影响的法则；若忽略这些法则必然会犯错误。

那么第三点，需要特别注意的是在我们自己的国家和其他国家的立法记录中有大量指导性信息。世界上有许多做了各种努力的国王和政府官员没能做成想做的益事，而是做了未想到的恶事。一个世纪接着一个世纪，像旧措施一样的新措施及其他大体相似的措施又一次使希望破灭，又一次带来灾难。选民和被选者都没有想到要系统地研究立法，而立法在过去的岁月里试图使人们获得幸福却带给人们不幸。确实，没有过去留下的关于立法经验的广泛知识，就不能正常地发挥立法功能。

那么，回到开头所举的例子，我们必须说：立法者在道德上是否应受责备应根据他有没有熟悉这几个方面的事实来确定。一个经过多年研究，取得完全的心理学、病理学、治疗学知识的心理学家，如果有人在他的治疗下死去，不会被认为应负法律责任；因为他已尽可能地做好准备，并充分发挥自己的判断力了。同样，若立法者在做了大量有条理的调查后提出的法案带来苦难而不是好事，那么他所犯的也不过是推理错误而已。反之，立法者在对某一法案发表有价值的意见前，必须对大量的事实进行调查。如果他对此一无所知或所知不多，却帮助通过该法律，那么他和职业药剂师因胡乱开药而致死人命一样不能被豁免。



[美]霍姆斯

法律的道路*

我们研究法律,研究的不是什么秘密,而是一项众所周知的职业。我们研究的是,为了和法官打交道,或者,为了告诉人们怎样免于诉讼,我们要做哪些准备。为什么它是一项职业?为什么律师辩护和咨询要收取报酬?原因在于在我们这样的社会中,就特定案件而言,公共力量握于法官之手,在必要时还可以调动整个国家的力量来保证他们的判决和裁定得到执行。人们需要知道,在何种场合,在多大程度上,他们会与这种比他们自身强大得多的力量发生冲突。于是,辨别何时危险会真正降临就成为一种职业(business)。所以,我们研究的目的是为了预测,预测公共力量何时假手于法院。

我们研究的材料是我国和英国的大量的报告、专著和制定法,它们可以回溯到600年前,现在仍以每年数以百计的速度递增。过去案件中各种零乱的预言被收罗在这些文献里,而未来的判决将会依据它们作出。它们就是法律的宣示(the oracle of law),这一称谓是恰当的。至关重要是,法律思考新探索的全部意义基本就在于使这些预言更简洁明了,并把它们概括成一个自治的体系。以律师对某一案件的描述为例,其过程是这样的:删除他的委托人的案件中包含的戏剧性因素,仅保留那些对法理学理论的最后分析和抽象规律具有法律意义的事实。律师不提他的委托人在签订合同时头戴白帽,而快嘴小姐却可能啰里啰唆地谈她的镀金酒杯、海煤火和行李,其原因在于律师知道不管他的委托人头戴什么,公共力量的行使都是一样的。过去判例的教导被总结成一般命题并被收罗进教科书,法规的制定采取通常的形式,这些都使得预测更易于记忆和理解。法理学中充斥着的基本权利义务概念其实质仍是预测,而非别的。我会在后面的演讲中仔细论述法律概念和道德概念的混淆引起的种种恶果,在这我先指出一点,这种理论易于舍本逐

* 霍姆斯(Oliver Wendell Holmes, 1841~1935),美国法学家。本文是1897年1月8日,霍姆斯在纪念波士顿大学法学院新讲堂落成大会上的演讲。汪庆华等译,时霍姆斯是马萨诸塞州最高法院法官。



末，即认为权利和义务可以和违法的后果相分离并独立于后者，而特定的制裁则是后来增加的。但是，我将尽力证明，所谓法律义务无非是这样一种预测，如果有人做了或未做某事，他将因法院的判决而承当这种或那种不利后果——法律权利与此类似。

如果把我们的预测概括、简化成一个体系，它的数量还没有达到无法控制的地步。它们是作为人们能够在合理时间内掌握的一定量的原则出现的，被报告数量的不断增长所吓倒是极其错误的。在一代人的生活历程中，某一特定司法管辖领域里的司法报告几乎占据了法律主体的全部，它们还不断以现在的眼光对其加以重述。即使此前的资料全被焚毁，我们仍然能够根据这些报告重建法学大全（corpus）。这些早期报告的作用主要是历史方面的。在结束演讲前，我会提到它的作用。

我希望我能够为如何研究我们称为法律的这套教义和系统化的预测提出一些首要的原则，使得想以法律作为他们职业活动的工具的人们能够反过来利用它进行预测。至于法律研究问题，我想指出我们的法律直到现在仍未实现的理想。

对这个问题务实的（business-like）理解所要求的第一件事就是去了解它的界限。所以，我认为有必要先指出并解决道德和法律之间的混乱。它有时会上升到意识理论（conscious theory）这一高度，但更多的和确实经常发生的是它还没有触及意识的问题却已经在细节上引起了麻烦。显然，坏人和好人具有同样的理性，希望避免遭遇公共力量，因此区分法律和道德有着现实的重要性。一个毫不在意他的邻人信守和奉行的伦理准则的人却会非常关注法律，以免自己破财和遭受牢狱之灾。

我认为我的听众不会误解我的话，把它看成是犬儒主义者的论调。法律是我们道德生活的见证和外部沉淀物。法律的历史就是人类道德演进的历史。法律的实践倾向于造就良民和善人，尽管许多人对此不以为然。我强调法律和道德的差别只有一个目的，那就是为了研究和理解法律。为此，你们须掌握法律的具体特征，我要求你们暂时假设你们对其他的和更伟大的事情无动于衷之原因也在于此。

我并没有否认存在一个更广阔的视角，从它出发，法律和道德的区别是第二位的，乃至于是微不足道的，就像所有数学上的区别在无穷面前消失得无影无踪一样。但我要指出的是，就我们考虑的目标来说，区别是最重要的。我们的目的是对法律的恰当的研究和很好的掌握，这种法律是一项限度清晰明了的事务（business），是一套特定领域里的信条。我已经提出了这样做的实践上的理由。如果你想了解法律而不是其他什么东西，那么你就一定要从一个坏人的角度来看法律，而不能从一个好人的角度来看法律，因为坏人只关心法律知识能使他预见的实质性后果，而好人则总是在比较不明确的良心许可状态中去寻找他行为的理由——而不论这种理由是在法律之中还是在法律之外。如果你的推理是正确的，这种区分



的重要性将彰显无误。法律中充斥着道德方面的词藻,而语言连贯性的力量使我们意识不到谈论的问题已从一个领域转向另一个领域,除非我们的头脑中经常有各领域界限的意识。法律论及权利、义务、恶意、故意、过失,如此等等。在法律推理论证的过程中,人们易于或者说常常在道德意义上使用这些词,从而陷入错误。例如,当我们在道德意义上说某人的权利时,我们所标出的是由我们的良心和理念确定的对个人自由可予以干预的界限,而不论这一界限是如何判定的。但是,可以肯定地说,许多过去一直有效的法律,它们中的一些现在还有效,虽然它们受到了现在的最明智通达的人士的谴责,或者说无论怎样它们都逾越了大多数人的良心给出的限度。所以,显而易见,认为道德权利和宪法权利、法律权利相等同只会带来思想的混乱。毫无疑问,简单而极端的情形可能会超出法律的想像力之外,因为即使在没有成文宪法禁止的情况下,立法者也不敢去制定相关的法律,否则公众会揭竿而起。而这为这样的观点,法律即使不是道德的一部分,也要受道德的束缚的观点提供了可信度。但是对立法权力的这种限制并不是和道德体系相伴随的。法律的大部分落在了相应道德体系的界限之内,而在某些案件中会越出这些界限,因为特定时期特定人们的习惯会成为越界的原因。有次听到刚去世的阿加西(Agassiz)教授提起,如果每杯啤酒加价两分,德国人民就会起来造反。这种情况下的法律只是一纸空文,不是因为它是恶法,而是因为它无法实施。尽管我们对什么是恶法不能取得一致的意见,但没有人会否认恶法也能够实施而且实际上得到了施行。

我要解决的混乱困扰着诸多的法律概念。先考察一个基本的问题,什么是法律?你会发现许多文本的作者告诉你它是一些区别于马萨诸塞或英国法院判决的东西,它是理性的体系,它是伦理原则和公理的演绎,非此则不足以保证判决的一致性。如果我们采取我们的朋友(坏人)的观点,那么我们会发现,他对任何公理与演绎都毫不在乎,他的确想知道的只是马萨诸塞州或英国的法院实际上将做些什么。我很同意他的观点。我们的法律就是指法院事实上将做什么的预言,而决不是空话。

再考虑一个已被公众看成法律内涵最丰富的概念,也就是我前面提到过的法律责任的概念。我们可以用所有源于道德的内容来填充它,但是对坏人来说它意味着什么呢?首先和主要地,它是一种预测,即如果一个人做了法律禁止的事情,他就会处于进监狱或被强制付款的不利地位。而从他的角度看,他因做某事被罚款和因做这件事而被课税之间又有什么区别呢?坏人的观点是对法律原则的考验,这已经通过法庭上对法定责任是惩罚还是课税问题的大量争议表现出来。对这个问题的回答取决于行为合法与否以及行为人是被迫还是自愿。撇开刑法不论,依据工厂条例或法规授权取得一块有名的领地所引起的责任和我们所说的无法恢复原状的非法转让财产所引起的责任又有什么差别?在这两种情况中,取得



财产的一方都应付给另一方由陪审团估计的公平的而非比这更高的价格，在法律上将一个行为标示为正确，另一个行为标示为错误又有什么重要性？只要结果——被强制付款——既定，该行为所引用的条款是赞许还是反对，以及法律的目的是禁止还是鼓励这种行为都无关紧要。仍然从坏人的视角出发，如果说有什么值得一提的话，那就一定是在某种情形下而不是在其他情形下，某些不利因素，至少是不利的后果是和法律的规定相关联的。我能够想到的其他不利后果是两项多少不是那么重要的法律原则，这两项原则都可以废除而不致引起什么混乱。这两项原则是：违反法律强制性规定的契约无效；如果共同侵权人中的一个赔偿了所有的损失，他不能从其他侵权人那里得到补偿。这是我所能够想出的例子。如果我们用怀疑的酸剂来洗涤义务的概念并且去除其中和我们研究的目标——法律的运作——毫不相干的部分时，我们就能看到它的范围在不断缩小并且变得更加简洁清楚。

在契约法领域中，法律和道德观念的混乱是最明显的。这儿又出现了具有神秘色彩的、我们无法确认和解释的所谓基本权利义务的概念。普通法上的履约义务意味着一项预测，如果你违约，你就要赔偿损失——仅此而已。如果你侵权，你有义务给付一笔损害赔偿金。如果你订立了契约，除非允诺得以实现，否则你要付违约金。所有的差别在于允诺是否实现。那些认为应当尽可能多地在法律中加入伦理准则是大有裨益的人对这种看待问题的方式不屑一顾。科克勋爵在以下以及其他诸多的案件中的表现都很优秀，我十分乐意追随他的道路。在 *Bromage v. Genning* 一案中，原告试图在王座法院获得一项禁令，来反对在威尔士进行的一桩诉案，以达到使一项关于租赁的契约得到具体履行的目的。而科克认为如果授予禁令，那就违背了当事人的意思，因为当事人的本意是在出租和丧失赔偿金之间作出选择。支持原告的哈里斯警官 (Sergeant Harris) 承认他对这个问题的解决违背了自己的良心，但最终原告获得了禁令。这超出了我们目前讨论的范围，但它表明了我从一开始试图论说的都是普通法的观点，虽然卑下以为哈里曼 (Harriman) 先生在他关于契约的雄辩的小册子里误入歧途，以至得出了截然不同的结论。

我仅仅提及普通法，因为在一些案件中，逻辑论证能够作为民事责任是一种可理解的强加义务的论点之证据而出现。这些案件相对较少，即那些能够依据衡平法发布禁令，并且除非被告遵守法院的判决否则就会被投入监狱或者遭到惩罚的案件。但是，我并不认为从这些特例中形成一般原则是明智的。我认为，与其用那些不适宜的术语去描述通常是由法律施加的有关责任的预测，不如摆脱受基本权利和强制等概念的困扰。

我曾提及过恶意、故意和过失，把它们作为源于道德领域却被法律借用的例子。在违法行为民事法律责任的法律——也就是律师所说的侵权法中，恶意的用法就足以表明他在法律上的意义和在道德上的意义是不同的，它还表明了这种差



别由于赋予彼此很少或几乎没有任何联系的原则以相同的称谓而变得模糊了。三百年前,有一个牧师在传道中,本于福克斯的《殉道者书》讲了个故事,有个人曾是折磨圣人的帮凶,他在内心的不断折磨中死去。恰好福克斯先生的叙述是错误的,那个人还活着并碰巧听到了该布道,他因此起诉了这位牧师。大法官雷伊(Wray)指示陪审团,被告不应该负责任,因为他讲这个故事时毫无恶意。雷伊是在解释恶意的道德内涵,即表现出不良的动机,而今天不会有人怀疑,即使加害人没有不良的动机,如果其虚假陈述明显会带来现实的损害时,他也要负责任。即使为此案辩护,我们仍然认定被告的行为是恶意的,因为至少在我看来,恶意一词和动机毫无瓜葛,甚至与被告对未来的态度也没有关系,它只是指出了在已知情形下其行为明显会导致原告遭受现实损害。

契约法中,道德术语的运用导致了同样的混乱,就像我已经部分但仅仅是部分指出的那样。道德涉及个人心智确切的内在状态,即他所意欲的是什么。从罗马时代迄今为止,这种模式的处理影响了诸如契约法等法律的语言,这种语言的运用又影响着思想。我们说契约是双方的合意,因此推断出,在没有合意的情况下,就没有契约;这是因为他们意指不同的事情或者一方不知道另一方的同意。但是,双方意思表示不一致或一方不知另一方的同意,双方却要受到契约的约束,这种情况屡见不鲜。比如说,一份关于一次讲座的正式书面契约没有订立时间条款,一方认为该契约被解释为应在一周之内履行,另一方认为其应解释为在他准备完备时,而法院则认为它应被解释为在合理的时间内。双方当事人受法院对契约解释的约束,但双方的意思都与法院宣称他们已经表示过的意思无关。在我看来,没有人能够理解契约的真正理论,甚至也没有人能够明智地讨论一些基本性的问题,除非他能够理解所有的契约都是形式主义的,契约的订立并非依赖于双方意思的一致,而是对于两套外部符号的认同——不取决于双方意味着同样的事,而是取决于它们说过同样的事情。而且,这种符号会以不同的方式表现出来——视觉或听觉形象——什么时候契约成立取决于符号的性质,如果符号是实在的,比如说一封信,契约成立的时间就是承诺信件发出的时间。但如果合意是必须的,那么直到要约人阅读到承诺人的承诺时,才会有契约的成立——如果承诺信件被第三人从要约人手中抢走,契约就没有成立。

现在还不是建立一套细致的理论或者去回答这些通行观点所蕴涵的许多明显的疑惑和问题的時候。我认为没有一个是难以回答的,但我现在正在试图做的只是通过一系列的提示来照亮法律原则的狭窄的道路,以及在我看来是在道路附近的两个具有毁灭性的陷阱。关于第一个陷阱,我已经说得够多,我希望我的描述能够揭示出混淆法律和道德对于理论和实践都具有的危险,法律语言在法律的道路上就为我们布下了陷阱。就我自己而言,我常常觉得,假如我们把所有具有道德意味的词都从法律中删去,而采用那些能够表达未受其他领域污染的法律概念



的词，结果会比现在好些。我们会失去大量的历史记录，会失去因为与伦理的联系而获得的崇高性，但通过去除不必要的混乱，我们获得了思想上的巨大明晰性。

对法律边界的讨论至此为止。我要说的下一个问题是决定法律内容和法律成长的力量是什么。和霍布斯、边沁和奥斯丁一样，你可能会认为所有的法律出于主权者的命令，即使最先解释法律的人是法官；你也可能会认为法律是时代精神(zeitgeist)的体现，或者是你所认可的其他什么东西。即使这些论述各个不同，但就此刻我的目的而言，它们都是一样的。即使每个判决都需要专断无常的君主的同意，我们以预测的眼光去寻找他制定的规则里的某种秩序，某种理性的解释以及发展原理，对此我们怀着极大的兴趣。在每个制度中，这样的解释和原则都有待发现。与它们有关的是第二个陷阱的出现，指出它是重要的。

我们所说的第二个陷阱是这样一种观念，它认为法律发展的唯一有效动力是逻辑。在最宽泛的意义上，这种观念是正确的。我们对宇宙的假定是，在每一现象和它的起源及其未来之间都存在着确定的关系。若某种事物与其他事物不存在这种关系，我们便认为这是一个奇迹。它超越了因果律，并超出了我们的想像力。或者至少可以说我们无法对它进行推理或演绎。我们对宇宙认识的前提是它能够被理性地思考。换言之，宇宙的每一部分和我们熟悉的那些部分在同样的意义上都是因和果。所以在最广泛的意义上说，法律和万事万物一样是一个逻辑的发展过程，我所要指出的危险不在于承认统治其他现象界的原则同时统治了法律，而在于这样的观念，即认为一套特定的制度，譬如我们的法律制度，能够像数学依据一般公理的指导一样来设计。这种错误是学院派的天性，但不限于他们。我曾听一位著名的法官说，除非他能确定判决是正确的，否则他不会作出裁决。因此，法官中反对意见常受到谴责，好像这意味着一方或另一方没把数学题做对，假如他们更努力些，正确答案就会产生。

这种思维模式非常自然。律师所受的训练是逻辑方面的训练。分析、区别和演绎是他们的拿手好戏。司法判决的语言也大多是逻辑的语言。逻辑的方法和形式满足了植根于每个人心中对确定与和谐的追求。但是，确定性常常是一个幻想，而和谐也并非人类的命运，在逻辑形式的背后是对相互竞争的各种立法理由的相关价值和重要性的判断，它常常是含糊不清和无意识的判断，这千真万确。但它却是整个诉讼的基础。你可以赋予任何结论以逻辑形式。你总是能够在契约中暗示某一条件，为什么要暗示它呢？因为你有对某一共同体或阶级实践的信仰，或者因为你对政策所持的观点，简言之，是因为你对不能用数量确切衡量的，因而无法找到逻辑结论的事物所持的态度。这些事物实际上是一个战场；在这儿不存在一劳永逸地解决问题的定论，这里的决定只是表明特定机构在特定时间特定地点下的偏好。我们没有意识到法律的很大一部分都会由于公众思维习惯的细微变化而被重塑。没有任何具体的说法是不证自明的，无论我们怎样乐意接受它，即使赫伯



特·斯宾塞的观点——每个人都有权利做他想做的事情，只要他不侵犯别人的类似权利——也是这样。

为什么当一个人诚实地说出一位政府雇员的情况，即使他的论述是错误和不公的他也不承担诽谤罪？因为言论自由比一个人免于受到在其他情形下可能是可诉之违法行为的侵犯更为重要。为什么人们能够自由地开办企业，尽管他知道这会毁了别人的事业？因为据称自由竞争最有利于公众的利益。显然，这种对重要性的判断因时因地而异。为什么法官指示陪审团，雇主无须对雇员在其受雇期间所受伤害负责，除非雇主有过失，而当案件移送给陪审团时，他们通常总是作出有利于原告的裁定？因为我们法律的传统政策是将责任限定在一个谨慎的人本来能够预见伤害或者至少预见到这种危险的存在的范围内，并且大部分公众倾向于认为，某类人应当保证与他们打交道的另一些人的安全。写下这段话时，我已经看到了对这种保证的要求在一个著名的劳工组织的纲领中被提了出来，其中隐藏着一场半清不楚的关于立法政策问题的争论。如果有人认为他能够通过演绎推理的方法一劳永逸地解决这个问题。我肯定地说，他在理论上是错误的，而且他的理论在实践上也不会被接受，“从来不行，永远不行”（*semper unique et ab omnibus*）。

的确，我认为就是现在我们关于这个问题的理论仍有待反思，但如果有人真提议反思，我并不准备说我将如何决定。我们的侵权法来自古老的孤立而且未曾概念化的非道德、骚扰以及诽谤的观念，法院的判决是，哪儿遭受损害，哪儿得到补偿。而今天我们的法院忙于处理的侵权问题则主要是一些公用事业的事故。它们是铁路、工厂等对个人人身或财产造成的损害，它们所负的责任被估价，并且迟早会摊入成本由公众来负担，实际上是公众对此进行赔偿。再进一步，这个问题实际上就是公众在多大程度上保证那些他们享受其服务的人的安全是值得的。可以说，在这种案件中，陪审团支持被告的可能性微乎其微，偶尔它会十分武断地打断常规的补偿程序，特别是在原告非常有良心的案件中更是如此，结果是这样的案件就能够很好地被打发。另一方面，甚至一个生命对共同体的经济价值也是可以估测的，可以说，任何补偿都不应超过那个数量。可以想像，某一天在一些特定的案件中，我们会在很大程度上像我们在蛮族法典（*Leges Barbarorum*）中所见的那样对生命和肢体征税。

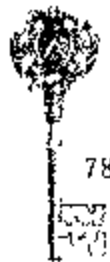
我认为法官自身没有充分认识到他们在权衡社会利益诸方面的责任，这个责任是无法逃避的。对这些因素的公然司法逃避的结果是，它常常使得判决的依据和理由含糊不清和无意识，这一点我前面已经提及。当社会主义第一次被提及时，社会中的有闲阶级非常害怕。我认为这种恐惧对英美的司法行为都产生了影响。但可以肯定的是，这种影响在我所提到的那些判决中仍是一种无意识的因素。我认为，类似的事情导致不再指望控制立法机关的人们期盼法院成为宪法的解释者，而某些法院则采取了宪法文本之外的一些新原则。它们可以被归纳成对五十年前



就已流行的经济原则的认可和对法庭上的律师认为不正确的事物的全面禁止。我不得不说如果律师的训练能导致他们习惯性地对社会利益(而他们制定的规则的正当性正是基于社会利益)加以更准确具体的考虑,他们就会对目前他们自信的事情感到怀疑,并且注意到他们确实是在那些有争议以及常常是引起激烈争辩的问题上固执己见。

关于逻辑形式缺陷的论述就此打住。现在让我们来思考作为一门课程来研究的法律以及它所追求的理想。我们离我所希望的观点仍然很遥远。无人已经企及也无人能够企及。我们刚开始哲学上的反动和对原则价值的反省,大部分的原则都被认为是理所当然的,并没有对它们的依据加以细致的、有意识的和系统的质疑。我们的法律已经延续了近千年,像一株植物的成长一样,每代人都要迈出他无法逃避的那一步。理智也和事物一样只须遵守自然成长的法则。它本应如此,这是极为自然和正确的,模仿是人类必需的本性,有如伟大的法国作家塔尔德先生(Tarde)在他的令人击节赞赏的《模仿的法则》中所描述的那样。我们做大多数事情时,我们的理由无非是我们的父辈和邻居就是这样做的。这一点也适用于更广泛的范围,其广泛的程度甚至超出了我们的想像。理由是充分的,因为我们短暂的生命使得我们没有时间去追求一个更好的结果,但这并不是最好的理由。我们不得不对二手传承的规则(这些规则是我们思考和行动的基础)心怀崇敬,但这并不意味着我们就不能在理性的秩序里建立自己的天地,也不意味着不能集中地将理性运用到它本来就能涉及的所有领域。至于法律,毫无疑问,进化论者对他的社会理念或者他认为应当在立法中体现出来的原则的普遍有效性表示怀疑是正确的。如果他能够证明他们在此时此刻是最好的,他就满意了。他会毫不犹豫地承认他不会认为宇宙中有绝对的善,并进而宣称他也不认为对人类来说有永恒的善。下面这种说法也是正确的,如果一个法律体系所包含的每一条款都清楚明确地表明它们所服务的目标,而且追求该目标的理由已经或正在由言词表示出来,那么该法律体系是比较理性和文明的。

现在,在许多案件中,如果我们想知道一个法律规则为什么采取了其独特的形式,或者我们对它的存在有所怀疑,我们就会转向传统。我们跟随它回到年鉴,或者走得更远些,回到古法兰克的习惯;我们会回到过去的某个地方,德国森林、诺曼国王的需要、某个统治阶级的观念、缺乏概括性观念的地方,这样我们就发现了我们现在以它被人们接受和人们对它已经习惯了这一事实加以正当化的规则的实践动力。理性地研究法律在很大程度上仍然是对历史的研究。历史必须成为法律研究的一部分,非此我们不能了解法律规则的精确范围。历史是理性研究的一部分,因为它是朝向启蒙了的怀疑主义的第一步,也就是说它似乎朝向审慎反思那些规则之价值的第一步。你把一条龙拖出山洞,把它放在光天化日之下,你才可能数清它的牙齿和爪子;才能发现它的力量所在。但是把它拖出山洞只是第一步,下一步



则是杀了它或者把它驯服,使它成为有用的动物。现在的人物是法条主义者(black-letter man),而将来有身份的人则是统计学家和经济学家。亨利五世时期,法治原则已经确立,现在没有比那时更多的理由坚持这一原则是令人反感的;假如确立这一原则的根据早已消失,这一原则仅仅是出于对过去盲目的模仿,那就更是让人反感的。我想到了一条关于初始非法侵扰(trespass ab initio)的技术性规则,我将在一个马萨诸塞州的案件中对它进行解释。

让我用几句话来描绘一幅图画,以表明由于下述的事实法治所追求的目的是如何模糊不清和被部分实现的,即规则形式的变迁是一个渐进的历史过程,而不是在有意识的明晰可见目的指引下的整体变化。我们认为有必要防止一个人非法占有另一个人的财产,因而我们将盗窃确认为犯罪。无论是所有者交给罪犯还是罪犯非法取走的,它们都是一样的,都是非法占有。但原初的法律的缺点在于它只是防止暴力的发生,从而自然地把违法行为(wrongful doing)和非法侵扰视作犯罪定义的一部分。在现代,法官们扩大了盗窃罪的内涵,他们认为如果违法者通过诡计或欺骗而取得财产的行为也构成盗窃罪。这就放弃了对非法侵扰的要求,而且他如果完全放弃这一要求,法律就会更有逻辑,而且对法律现在追求的目标而言更为真切。但是,这样做看来太胆大了,因而,这一难题留给了立法。已通过的法律规定挪用将会构成犯罪。但是,传统的力量使得人们直到今天仍然认为挪用罪和盗窃罪之间有很大的差别,这就使得在某些司法管辖中窃贼们有机可乘,当他们受控为盗窃时,他们会抗辩自己应受挪用罪的指控;当他们受控为挪用时,他们会抗辩自己应受盗窃罪的指控。他们以此为据得以逃脱法网。

有一些更为基本的问题需要我们作出更好的回答,而不仅仅是模仿我们父辈所做的。目前这种形式的刑法利大于弊的说法比瞎猜好不到哪去。我并不想说它带来的后果,剥夺罪犯的尊严并趋使他们在犯罪的道路上走得更远;也不想论及罚款和监禁对罪犯妻小的影响是否比他本人更大。我所想的是更为深远的问题。惩罚具有抑制作用吗?我们处理罪犯依据的原则是合适的吗?据说盖尔(Gall)最先提出了我们应当考察的是罪犯而不是罪行的原则;有个现代大陆犯罪学派把他们的理论建立在这种原则之上。它的用处有限,但是它所引起的探究有望第一次以科学为基础来回答我的问题,如果典型犯罪是一种退化,诈骗和谋杀是命定的,它是深藏的机体需求,这种需求和使得响尾蛇必定会咬人的需求是一样的,那么谈论传统的以监禁抑制犯罪人的说法就是胡说八道。他必须被干掉,因为机体的构造他无法改变,他也不会感到恐惧。相反地,如果犯罪和人的正常行为一样,主要是一个模仿的问题,惩罚就有希望使得犯罪不至于成为风靡之事。许多著名科学家已经进行的犯罪人研究支持前一假说。像大城市这种人口密集区,榜样的力量是最大的,犯罪指数上升相对较快;而在人口较少的地方,犯罪恶疾的传播速度较慢,这一统计学的结果已被用来作为支持后一观点的有力证据。但是不管怎样,下



面的确包含了很大的权威性,那就是“不是犯罪的性质,而是犯罪人的人身危险性形成了对犯罪不可避免的社会反应唯一合理的法律标准”。

我经由盗窃罪描绘出的理性概括的障碍在其他法律部门中和在刑法中一样有所表现。除了契约法以及和它相似的法律部门外,我们可以考察一下侵权和民事责任有关损害赔偿的规定。存在有关这类责任的一般理论吗?还是说存在理论在其中能够简单地根据具体的理由加以列举和解释的案件?人们会因为这类责任就像对非法侵人和诽谤的诉权有其特定的历史就相信存在理论和这类案件吗?我认为存在一种有待发现的一般理论,虽然它可能还未建立或被接受但存在这样的趋势。如果在当事人依据其一般或者独特的经验知道他行为危险性是很明显的时候,除非在那些基于特别的政策拒绝保护原告而授予被告特权的案件中,我认为法律认定有责任能力的行为人造成了实际损害是适当可行的。^①

我认为通常的恶意、故意和过失的概念仅仅意味着在行为人所知的情形下或多或少是明白无误的,虽然在一些免责案件中,恶意要求有实际的恶意动机,而这种动机的存在就会剥夺侵权行为人的以各种压倒性的公众利益为基础的豁免权。但是,我前天向一位杰出的英国法官提到我的观点时,他说:“你讨论的是,法律应当是什么?实际的法律是,你须表明你有权利。一个人无须为他的过失负责,除非他负有法律义务。”如果我们的分歧不只是言词不同,也不只是对规则及其例外的比例怎样的异议,那么,实质上,他认为行为的责任不能以某一行为明显的在一般情况下现实损害趋向作为充足的解释,而应当考察损害的特殊性质或者源于行为趋向之外的特定情况,他认为不存在对这种行为的概括性揭示。我认为这种观点是错误的,但是它很流行,我敢说它在英国有很大的市场。

无论在哪,原则的基础都是传统,就此而言,我们面临过分夸大历史实际作用的危险。前些日子,亚穆斯教授(Ames)写了篇有见地的文章,在文中他认为,普通法不认可以书面要式契约(specialties)为由对欺诈行为进行抗辩,而进行抗辩的个人品格的道德力量应归源于衡平法。但是,像我上面所说的那样,如果契约都是要式的,那么,契约形式的缺陷导致契约不成立和任何我们称作理性的法律制度都不会考虑的意思误解之间的不同就不只是历史意义上的,还是理论意义上的,在后一种情况下,只有利害关系人才会反对这种制度。但它并不限于要式契约,而是具有普通适用性。我还认为亚穆斯教授不会不同意我的意见。

但是,当我们考察契约法时,我们发现它充满了历史。债、契约、允诺的区别仅

^① 可以举个法律拒绝保护原告的例子。某时,他在其有价值的利用中,被一个陌生人所打断了。他的不利于对方当事人的穿行持续的时间只比法律规定的时效短一个星期。一周以后他就会获得权利,但是现在他只是一个非法侵入者。我已经给出了豁免权的例子。最后的例子是商业中的竞争。



仅只具有历史意义。由法律加诸准契约的这种和任何交易无关的付款义务的分类也只具有历史意义。约因原则更是如此。对印章效力的解释就是历史的。对价只是一种形式。它是一种有用的形式吗？如果是的，为什么不在所有的契约中都要求这一形式呢？印章也只是一种形式。它在古卷中逐渐消失，而在实践中只要存在对价，有无印章都没有关系。为什么要以只具有历史意义的区别来影响商人们的权利义务呢？

在写这篇演说词时，我遇到了一个很好的例子，它说明了传统不仅逾越了理性政策，而且是在它一旦被误解，被赋予一个新的和比它原有意义有更广泛的内涵时就逾越了。英国制定法规定，书面合同的实质性变更不得有利于主张变更的一方。这种原则与法律发展的一般趋势背道而驰。我们不会指示陪审团，如果某人曾在特定时候撒过谎，他就会在所有的事情上撒谎。即使一个人曾经试图欺诈，这也并不能妨碍他证明事实真相的权利。人性不会影响证据资格，它们只会影响证明能力。而且，这条规则和欺诈无关，也不限于证据方面。它意味着你不但不能利用该变更，而且该契约已经无效，这是什么意思？书面契约的成立依赖于要约人和承诺人以书而形式交换过他们的意思表示，而不是依赖于该意思表示的持续存在。但是，在债券的约据中，最初的概念是与此相异的。契约和羊皮纸是不能分离的，如果第三人撕掉羊皮纸，毁去印章，或者改变条款，债权人(*obligee*)即使没有过错，也没有恢复请求权，因为被告受拘于其已签章的契约无法再次以拘束他的原有形式再现。大约一百年前凯尼恩(Kenyon)勋爵开始以这种传统为依据在案件中加以运用。和他通常对法律的损害一样，他也误解了这一规则。他说既然对于约据是适用的规则，怎么就不能适用于其他契约呢？他的判决恰巧是正确的。因为该案所涉及的是一张票据。在普通法中，票据权利以文书所载为准，但他的推理是宽泛的，这个原则很快被扩展到其他书面契约中去，而且为说明这一被扩大解释的规则各种荒谬和虚假的使用理由被编造出来。

我相信没有人会因为我这样毫无顾忌地批评法律而认为我在亵渎它。实际上，我非常尊崇法律，尤其是我们的法律体系，它是人类思想的伟大创造，没有人比我更清楚，无数伟大的智者终其一生来完善和改进它，尽管和法律的巨大魅力相比，他们的工作不过是沧海一粟。尊重它有一个终极理由，这不是出于黑格尔式的梦想，而是因为法律是人类生活的一部分。但是一个人对于自己尊重的事物也可以批评。法律是我一生孜孜不倦所致力的事业。当我没有完成内心驱使我去完善它的使命，当我预见它的未来而我却犹疑着未能指出它或尽我的全力推进它时，我所具有的诚心也不会减损分毫。

目前，历史在法律研究中必然具有的重要性，我已经说得够多了。在我们的法学院以及剑桥大学的教学中，人们不会低估贵院比格洛(Bigelow)和剑桥的亚穆斯、撒耶尔(Thayer)的功劳。在英国，弗里德里克·波洛克爵士(Frederick Pol-



lock)和梅特兰(Maitland)所撰的早期英国法律的晚近历史使这一门学科显出迷人魅力。但我们要意识到复古主义布下的陷阱,并牢记我们对历史兴趣的目的在于凭借历史烛照现实。我盼望出现这样的时代,历史在对原则的解释问题上起很小的作用。我们应当花费大量精力探求我们渴望达到的目标以及追求这些目标的理由,而不是去从事那些华而不实的研究。作为达到这一理想的步骤,我认为每个律师都要懂经济学;我认为政治经济学和法学的分离是哲学研究的许多地方有待提升的明证。在目前的政治经济学里,我们又遇到了大量的历史,但在那里我们就必须考虑和估量立法目的,达致它的方法和成本;我们知道,得一样物必舍一样物,得一利必失一利;并且还知道我们在作出选择时我们正在做什么。

我想对另一项许多实践家常常不屑一顾的研究说几句好话。我想说的是法理学的研究,虽然不少垃圾被归在它的名下,我所指的法理学是法律中最具有概括性的那部分。虽然法理学的这一名称被用来指称最普通的规则和最基本的概念,但我认为个案得出规则的每一步努力都具有法理学的意义。伟大律师的一个标志就是他知道怎样运用那些最普遍的规则。有一个关于佛蒙特州治安法官的故事。这位治安法官受理了一个案子,其中一位农民状告另一位农民打破了他的搅乳桶。这位法官考虑之后在判决中说,他查遍了法律法规,都没有找到和搅乳桶有关的法条,所以他作出了有利于被告的判决。同样的思维方式在案件摘要和法律教科书中屡见不鲜。对契约或侵权的基本规则的运用被置于铁路、电报的台头下,或者被归于像商法这类对那些实践者有吸引力的名目下,或者进入了已经像运输法或者衡平法这类只有历史意义的分类中;进入法律领域的人只有对它们烂熟于胸才能挣到大钱,而要烂熟于胸就必须穿透那些具有戏剧性的事件;识别预测真正基础之所在。因此,对于你所说的法律、权利、义务、恶意、故意、过失、所有权以及占有等概念的确切含义你都要有相当的了解。在我的记忆中,我认为最高法院在几个案件中作出了错误的判决,因为他们对这些概念没有搞清,我已经说明这些概念的重要性。但是,如果还有问题有待明确,那么他可以阅读詹姆斯·斯蒂芬(James Stephen)《刑法》一书中有关占有的附注以及波洛克和赖特(Wright)的富有启发性的著述。詹姆斯·斯蒂芬分析法律理想的努力已经被寻求所有法律制度的本质(而不是去精确地剖析某个法律制度)这样的毫无意义的追求搅得乱七八糟,不只是他这样。而奥斯丁的麻烦则在于他所知的英国法不多。但是,理解奥斯丁及他的先辈霍布斯、边沁还有他的重要继承者霍兰(Holland)和波洛克在实践上仍然大有裨益。波洛克爵士的近著语言恰切、论述精到,十分具有代表性,而且它还没有受到会带来颠覆性后果的罗马模式的影响。

老人对年轻人的劝告易于像列出最好的一百本书之书单那样不可行。但至少我在年轻时,听到的确实就是这样的劝告。而且可能比那更不切合实际的是,我建议大家学习罗马法。我必须说明我的这一建议不是让大家去拾几句拉丁文来装点



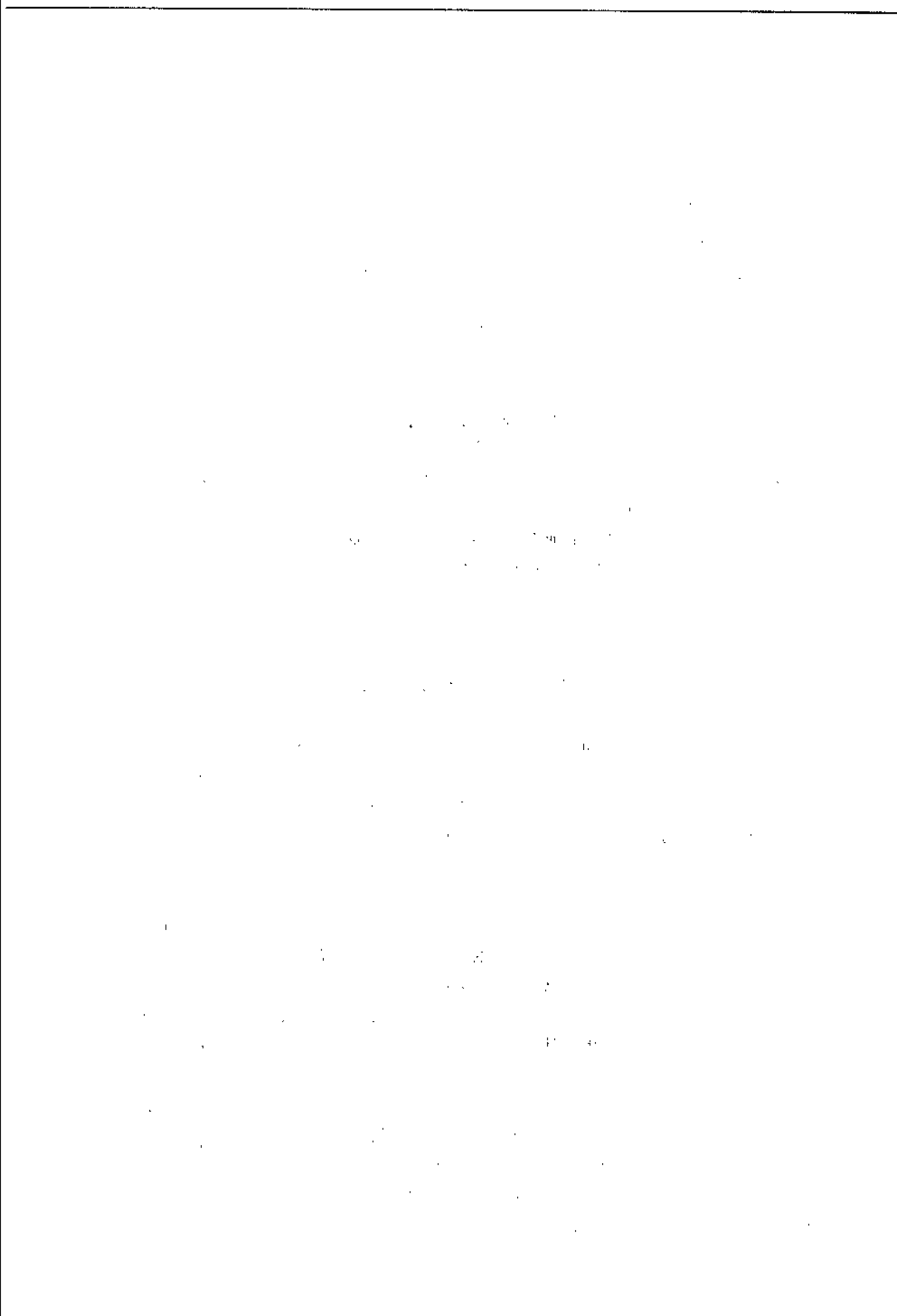
演讲的门面——那是科克爵士向布莱克顿爵士提出的同类建议所抱有的目的。假如那就是目的,《古代法律规则》(De Regulis Juris Antiqui)能在一个小时读完。我的意思是,要把罗马法学好就要把它当作一个体系来学,那意味着要去掌握一套更为复杂,更难理解的技术,去研究另一条用以解释罗马法而非英美法历史进程的路径。如果有人怀疑我,那么他可以读读凯勒(Keller)所写的《罗马民事诉讼法和诉讼》——一篇关于裁判官裁判的论文,以及缪尔黑德(Muirhead)的非常有趣的《罗马私法历史导论》。如果有可能,也不要让他失掉读索姆(Sohm)的令人叫绝的《法学阶梯》(Institutes)的机会。不。获得对你关注问题的广博认知不是去读其他无关的书,而是要抓住问题的根本。要做到这一点:首先要在法理学的引导下,依据现存的原则体系进行高度概括;其次,从历史中寻找它之所以成为现存状况的原因;最后,如果可能,探求这些规则试图实现的目的,为什么那样的目的值得追求,我们为得到它们又失去了什么,以及这一代价是否值得。

我们在法律研究方面理论太少,而非太多,特别是在法理学方面。当我说历史时,我以犯罪为例来说明。法律因为缺乏以清楚的形式来表述能够实现它的明确目的规则而遭难。在那个例子中,麻烦源于早期的那些形式得以存留到现在,当时它们的目的狭隘,但被人们接受了。现在我举例说明理解法律的理由对解决具体案件具有的实践意义。我所举的例子据我所知还没有人对它作出过充分的阐释和探讨,我所指的是指诉讼时效和取得时效。这种规则的目的是清楚明显的,但是剥夺个人权利的正当性在哪?随着时间的流逝,权利就成了罪恶吗?有时?证据的消失是条理由,但它是个次要问题。有时,维护秩序是个借口,但为什么二十年后秩序就比以前更值得捍卫了呢?在立法机关没有援之以手的时候,这些问题就出现了。有时,人们认为假如一个人在相当长的时间内怠于行使自己的权利。那么,法律就会萧规曹随,他没有什么可以抱怨的。现在假定这些就是时效规定的所有理由,你就会在我所举的下面这个例子中赞成作出有利于原告的判决;但是如果你采纳我将要提出的观点,你就会转向为被告辩护。某人被诉非法侵人他人土地,但他却说他的侵人是有合法权利保证的。他证明他公开地对抗性地通过这块土地已有二十年之久。但调查结果显示原告曾授权给第三人,他原以为第三人是被告的代理人,虽然第三人实际上并不是被告的代理人。因此原告以为被告的使用是经过许可的,所以被告不能获得任何权利。被告是否获得了一种权利呢?如果被告权利的获得是建立在一般意义上土地所有者的错误和疏忽的基础上的,那么在不存在疏忽的情况下,通行权就没有产生。但是,如果我是被告的律师,我就会说依时间流逝而产生的权利是站在权利获得者的角度而非权利丧失者的位置来看待的。亨利·梅因爵士使得把财产的古老观念和时效相联系变得很流行。但这种联系的渊源比任何有记载的历史都要久远。它植根于人类思想的本性之中。无论是财产还是观念,在很长一段时间里,你把他人的事物作为自己的所有物而对其心爱



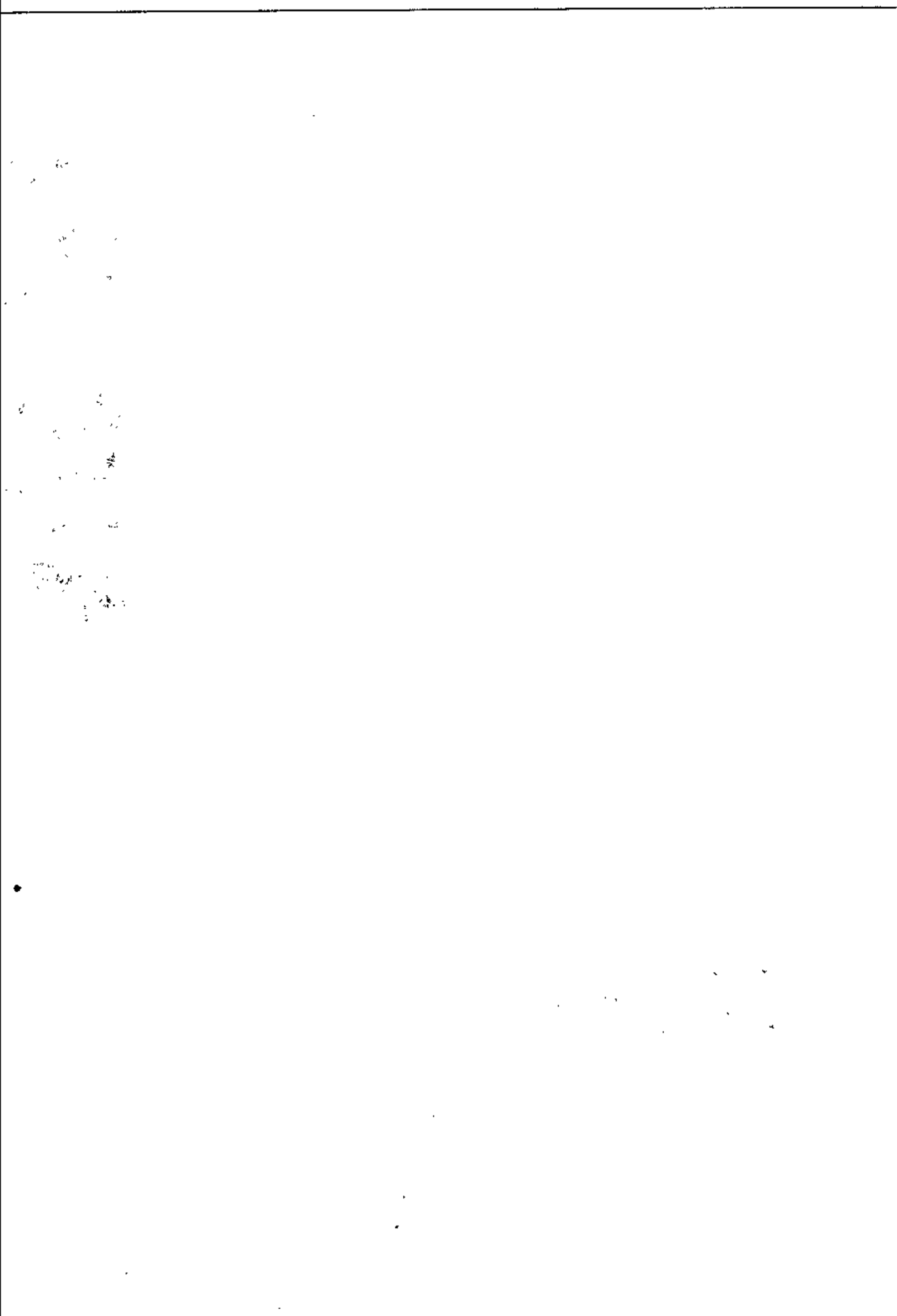
有加,并进行利用。这样的行为扎根于你自身,当外力试图将它连根拔起时,你必然会对这种行为加以反抗并为自己辩护,而不管你是怎样获得它的。法律的最大正当化在于他契合了人类最深刻的本能。通过对上述问题的回答,你一定使前业主非常失望,因为你的话意味着由于他的疏忽导致他自己和他主张的权利之间的联系在逐渐的淡化,而被告和原业主原有的权利之间的联系在逐渐加强。假如原业主知道他人公开的行为表明该人正在为加强这样的联系而努力时,我觉得有必要指出,为了对该人的公平,原业主有义务查明该人的行为是否获得了他的允许以便向其发出警告,以及在必要时加以阻止。

我谈到了法律研究,但我没有接着说明与之相联系的经常被谈到的教科书问题、案例体系以及学生几乎很快就会接触的所有的机制。我也不打算去谈论它们。理论而非实践中的细节是我演讲的主题。毫无疑问,从我做学生时起到现在,教学方式有了很大的改变。但在任何模式下,能力和勤奋都是掌握材料必不可少的要素,理论是法律原则中最重要的部分,就像建筑师是建房子的所有的人中最重要的一样。过去二十五年中,最大的进步是理论的进步。没有必要担心它是不切实际的,因为从好的方面讲,它抓住了问题的根本。而从不好的方面来说,就像有人已经指出的那样,对于一般概念的兴趣意味着具体知识的缺乏。我记得从军时读过一本书,其中有个年轻人,上司检查他为什么考了倒数第一,问了他一个有关中队训练的问题,他回答说从未考虑过少于一万人时如何训练的问题。谁爱当笨蛋就当去吧!危险在于能干而务实的人由于理论和他们的事业相距甚远而漠视和怀疑理论。前些天,我听说了一个小故事,有位富翁雇了一个仆人,他向他支付高工资,但要克扣掉因其过错导致的损失。其中的一条是“缺乏想像力,扣去五元”。不只是仆人缺乏想像力,雄心、权力等目标现在总是以金钱的形式表现出来。金钱是最直接的形式,而且它也是人们追求的目标。雷恰尔(Rachal)说过“财富是人的智力的标尺”,这句话有利于把人们从蠢人乐园中唤醒。但是,黑格尔说过“必须得到满足的,终于不再是需要而是意见了”。不论想像力的大小,最具影响力的不是金钱,而是对思想的掌握。如果你想要充分的例证,可以读读莱斯利·斯蒂芬(Leslie Stephen)的《十八世纪的英国思想》,就能够看到在笛卡儿死后一百年,他的抽象假说已经成了控制人们行为的实际力量。你还可以读读德国伟大法理学家的著述,就能知道我们今天的世界更多地受康德而不是拿破仑的影响,我们不可能都成为笛卡儿或康德,但我们都渴望幸福。我在对诸多成功之士的了解基础上确信这一点,即仅仅成为大公司的法律顾问并拥有5万美元的薪水,并不能获得幸福。伟大到足以赢得赞誉的有识之士,除了成功以外尚需别的食粮。法律的更遥远和更一般的方面,恰是人们应当普遍关注的。正是通过这些方面,你不仅成为自己行业的才俊,而且还把你的问题同大千世界联系起来,得到空间和时间上的共鸣,洞见它的深不可测的变化过程,领悟到普遍性的规律。





三、 理性的裂变





[德]黑格尔

哲学和哲学史的起始(节录)

哲学以思想、普遍者为内容,而内容就是整个的存在。这个普遍的内容我们必须予以规定。我们即将指出,对这内容种种不同的规定如何逐渐在哲学史里面出现。最初这些规定是直接的,进一步,这个普遍者就会被认作自己无限地规定着自己存在。我们既已这样说明了哲学的性质,就可以问哲学和哲学史是从哪里起始的了。

一 思想的自由是哲学和哲学史起始的条件

一般的答复即根据前面所说:什么地方普遍者被认作无所不包的存在,或什么地方存在者在普遍的方式下被把握或思想之思想出现时,则哲学便从那里开始。这事何时发生?这事何时起始?这就是历史所要解答的问题。思想必须独立,必须达到自由的存在,必须从自然事物里摆脱出来,并且必须从感性直观里超拔出来。思想既是自由的,则它必须深入自身,因而达到自由的意识。哲学真正的起始是从这里出发:即绝对已不复是表象,自由思想不仅把绝对作为思维对象,而且把握住绝对的理念了:这就是说,思想认识思想这样的存在是事物的本质,是绝对的全体,是一切事物的内在本质。这本质一方面好像是一外在的存在,但另一方面却被认作思想。因此那为犹太人所当作思维对象的上帝(因为一切宗教均包含思维)的单纯的超感官的本质不是哲学的对象。但反之,譬如这样的命题:事物的本质是水,或火,或思想,则是哲学的命题。

这种普遍的规定,那自己建立自己的思想,是抽象性的。它却是哲学的起始,这起始同时是历史性的,是一个民族的具体的思想形态,这个思想形态的原则构成我们所说的哲学的起始。一个有了这种自由意识的民族,就会以这种自由原则作

· 黑格尔(1770~1831),德国著名哲学家,他尤以强调“精神的辩证史”而著名。选自黑格尔《哲学史演讲录》(第一卷),贺麟等译,北京,商务印书馆,2000。



为它存在的根据。一个民族的法律的制定,和这民族的整个情况,只是以它的精神所制定的概念和所具有的范畴为根据。如果我们说,哲学的出现属于自由意识,则在哲学业已起始的民族里必以这自由原则作为它的根据。从实践方面看来,则现实的自由和政治的自由之发芽开花,必与自由意识相联系着。现实的政治的自由仅开始于当个人自知其作为一个独立的人,是一个有普遍性的有本质性的,也是有无限价值的时候,或者当主体达到了人格的意识,因而要求本身得到单纯的尊重的时候。这样,对于对象的自由思维就包含了对绝对的、普遍的、本质的对象的思维。所谓思维就是把一个对象提高到普遍性的形式。所谓自己思维或自由思维就是自己知道自己具有普遍性、自己给予自己以普遍的特性、自己与自己相关联。自由思维里即包含有实践的自由的成分。哲学的思想因此是两方面的结合:第一,就哲学思想之为思维能力言,它有一普遍的对象在它前面,它以那普遍者为它的对象,或者它把对象规定为一有普遍性的概念。在感觉意识内的个别的自然事物,它规定为一普遍者、为一思想、为一客观的思想——为一作为思想的客观东西。第二,在哲学思想里,我认识、规定、知道这个普遍者。只有当我保持或保存我自己的自为性或独立性时,我才会与普遍者有能知的认识的关系。一个对象尽管保持其为对象,并与我相反对,同时只要我在思维它,则它就成为我的了;虽说它是我的思维,但它对于我仍是一绝对的普遍者;我在它里面发现我自己,我保持我自身于这客观的无限的对象中,我对它有了意识,我仍然站在客观对象的立场。

这就是政治自由与思想自由出现的一般联系。所以在历史上哲学的发生,只有当自由的政治制度已经形成了的时候。精神必须与它的自然意欲,与它沉陷于外在材料的情况分离开。世界精神开始时所取的形式是在这种分离之先,是在精神与自然合一的阶段,这种合一是直接的,还不是真正的统一。这种直接合一的境界就是东方人一般的存在方式;故哲学实自希腊起始。

二 东方及东方的哲学之不属于哲学史

关于上面这种东方意识的形态尚须有一些解释。精神是有意识的、有意志的、有欲求的。如果自我意识停留在这第一阶段,则它的表象和意志的范围是有限的。由于在这里理智既是有限的,则那种精神与自然的合一也不是完美的境界。它的目的也还不是一个具有普遍性的东西。如果我志在求正义、求道德,则我的意志是以普遍性为对象,且必以普遍性为根据。如果一个民族有了一个合乎正义的法律,则它的对象便是有普遍性的;这又以精神的坚强为前提。当它以普遍性为意志的对象时,则它便开始有了自由。普遍的意志包含着思维(主体的思维)与思维(普遍性)的关系,这也就是思维在自身之中。民族的意志要求自由,它调整它的欲望,使遵从法律;在未遵从法律以前,它所欲求的对象只是一特殊的东西。意志的有限性



是东方人的性格,因为他们意志活动被认作是有限的,尚没有认识到意志的普遍性。在东方只有主人与奴隶的关系,这是专制的阶段。在这阶段里,恐惧一般地是主要的范畴。意志还没有从这种有限性里解放出来,因为思维本身也还不是自由的;因此意志可被认作是有限的,而有限的就可被假定为否定的。这种否定之感——感觉着某种东西不能长久支持下去——就是恐惧。反之自由却不是有限的,而是独立自在的,而独立自在的东西是不能被打倒的。人或是在恐惧中,或是用恐怖来统治人;二者是处在同一阶段。这差别只在于一方有了较坚强有力的意志,它能够走向前去奴役一切有限的意志使为一个特殊的目的而牺牲。

宗教也必然有同样的特性。宗教的主要环节是对于主的畏惧,更不能超出这点。“对主的畏惧是智慧的开始”,这话是正确的。所以人必须从畏惧起始——必须认识到有限目的具有否定的特性。但人必须扬弃有限目的以克服畏惧。只要宗教所给予我们的是满足,而这满足又是局限于有限事物里,则它所寻求的主要的与神和合的方式只是对于自然物象的人格化和敬畏。东方人的意识诚然超出自然的内容,提高它自身到一无限的对象。但它的主要的特性就是对于一个大力之畏惧,个人自知其在这大力而前只是一个偶然无力的东西。这种个人对于无限大力的依赖可采取两个不同的形式,而且必然从一个极端过渡到另一个极端。其一极端为:意识的有限对象只能采取有限者的形式(而与无限相隔绝);另一极端则为:意识的对象成为无限的,但这无限只是一个抽象的东西。由意志的极端被动——奴役,过渡到(在实际上)意志力的极端主动,但这只是武断任性,同样,在宗教里我们发现有人以沉陷在最深的感性本身里为敬仰上帝,也有人以逃避到最空虚的抽象里当作达到了无限。这就是出现在东方人,特别印度人里而的,摒绝一切的崇高境界;他们自己折磨自己,走进了最深的抽象。譬如有的印度人费十年的长时间专事直视着自己的鼻尖,须赖周围的人养活他,不做别的事,更无别的精神内容。他们就只知道这样的抽象,其内容当然完全是有限的东西。这并不是自由的基地,这样一来,专制霸王可以随意为之,为所欲为——即使他做一点好事,也不是从法律出发,而是依据他的武断任性。

在东方精神诚然是在上升,不过在这阶段里,主体还不是人格,而只是作为消极的毁灭的东西沉陷在客观的实体里,这实体一部分被表象为超感官的,一部分,甚至大部分,被表象为物质的。个人所能达到的最高境界——永恒的福祉,被表象沉浸在实体中,为意识之消逝,因此实体与个体间就漫无区别了。既然最高的境界是没有意识的,于是一个毫无精神意味的境界就出现了。于是作为个体存在的人就与这实体对立着:实体是普遍的,个人是个别的。因此只要人没有达到永恒福祉的境界,则他便是与实体分离的,他就在天人一体的境界之外,他就没有价值,他就只是一个偶然的、无权利的、有限的存在。他认为他是为自然所决定了的——譬如印度的等级制。他的意志并不是实体的意志,而只是任性任意,受制于外在的和内



在的偶然性——只有实体才是肯定的。

这种东方人的境界，诚然并不是没有品格的高尚、伟大、崇高，但仅表现为自然的特性或主观的任性——而没有伦理和法律的客观规定：为全体所尊重，通行有效于全体，并且为全体所承认。这样，由于没有确定不移的准则，东方的主体或个人似乎有了（完全）独立的优点。对于他们没有任何固定的东西。东方人的实体是那样的不确定，所以他们的性格也可以是那样不确定、自由、独立。我们所有的法律和伦理，在东方国家内也还是有的——不过是采取实体的、自然的、家长政治的形式，而不是建筑在主观的自由上。既没有良心，也没有内心道德，只是一种（僵化了的）自然秩序，最高尚的东西与最恶劣的东西并存着。

由此得到结论：我们在这里尚找不到哲学知识。属于哲学的应是关于实体、普遍的东西、客观的东西的知识——这种对象只要我思考它、发展它，它就保持其自身的客观性。所以，在实体中我同时仍保有我的特性，我仍肯定地保持着我自己。所以我对实体的知识不只是我主观的规定、思想或意见，而且即由于它是我的思想，它同样是关于客观对象的思想、实体的思想。

所以这种东方的思想必须排除在哲学史以外；但大体上我将对于东方哲学附带说几句，特别是关于印度和中国的哲学。在别处我曾经讨论过这点；因为新近有了一些材料，使得我们可以对这方面下判断。前些时我们对于印度的智慧曾大加惊叹赞美，其实并不知道它的底细。现在我们初步知道它了，才很自然地发现它并没有什么特异之处。

三 哲学在希腊的开始

真正的哲学是自西方开始。唯有在西方这种自我意识的自由才首先得到发展，因而自然的意识，以及潜在的精神就被贬斥于低级地位。在东方的黎明里，个体性消失了，光明在西方才首先达到灿烂的思想，思想在自身内发光，从思想出发开创它自己的世界。西方的福祉有了这样的特性：即主体（在对象中仍）维持其为主体，并坚持其自身于实体中。个体的精神认识到它自己的存在是有普遍性的，这种普遍性就是自己与自己相关联。自我的自在性、人格性和无限性构成精神的存在。精神的本质就是这样，它不能是别的样子。一个民族之所以存在即在于它自己知道自己是自由的，是有普遍性的；自由和普遍性就是一个民族整个伦理生活和其余生活的原则。这一点我们很容易用一个例子来表明：只有当个人的自由是我们的根本条件时，我们才知道我们本质的存在。这时如果有一个王侯想要把他的武断的意志作为法律，并且要施行奴隶制时，则我们便有了这样的意识，说这是不行的。每个人都知道他不能做奴隶。睡觉、生活、做官——都不是我们本质的存在，当然更不用说做奴隶了。只有自然存在才意味着那些东西。所以在西方我们



业已进到真正哲学的基地上了。

当我在欲求时，我是依赖于另一个人或物，我的存在是特殊性的，我就是我存在着这样，我与普遍性的我不一致。因为我就是我，完全是普遍性的，但为欲望所束缚。欲望是任性或形式的自由，以冲动为内容。而真实意志的目的乃是善、公正，在这里面，我是自由的、普遍的，而别的人也是自由的，别人与我同等，我也与普遍的我一致，这样就是自由人与自由人的关系，因而这建立了基本的法则，普遍意志的规定和合乎正义的政治制度——我们第一次在希腊人里面发现这种自由，所以哲学应自希腊开始。

在希腊我们看见了真正的自由在开花，但同时尚局限在一定的形式下，因为有了奴隶制，国家也受奴隶制的支配。自由在东方、希腊、日耳曼世界的不同，可用下面的抽象看法粗浅地予以表明：在东方只是一个人自由（专制君主），在希腊只有少数人自由，在日耳曼人的生活里，我们可以说，所有的人皆自由，这就是人作为人是自由的。但在东方那唯一专制的人也不能自由，因为自由包含别的人也是自由的。而在东方只看见私欲、任性、形式的自由、自我意识之抽象的相等，我就是我。在希腊，自由仅属于少数人，所以雅典人、斯巴达人是自由的，而麦森尼亚人和黑罗德人是没有自由的。于是就要去为这少数人的自由寻找根据。这里就包含着希腊人世界观的特殊形态，对于这一点我们要联系着哲学史予以考察。……



[英]达尔文

人类的由来*

本书所已达成的主要结论,也是许多有着足够的专长来作出健全判断的自然学者如今也都主张的结论,即人是从某一种在组织上不那么高度的形态传下来的。衬托着这个结论的一些基础是永远不会动摇的,因为人和低等的动物相比,既在胚胎的发育上有着密切的相似性,又在结构和素质上有着无数的相似之点,其中有高度重要的,也有微不足道的,例如人体上所保留的种种遗留而发育不全的器官,以及间或发生的一些变态的返祖遗传的现象——都是无可争辩的事实。这些事实是我们早就知道了的,但直到最近以前,它们对于人的起源,丝毫未能有所说明。现在,我们用了我们所已有的全部有机世界的知识所给我们的眼光,再来看看它们,它们的意义就十分明确了。如果我们把这一宗一宗的事实和其他一些事实,诸如同一种生物群中各个成员之间亲缘关系的远近、它们过去和现在在地理上的分布,以及它们在地质地层里出现的先后承接,结合起来而加以考虑,伟大的进化原则就一清二楚和坚定不移地屹立起来了。若说所有这一切事实说的都是假话,那是令人无法相信的。一个人只要不像野蛮人那样,不再满足于把自然界的种种现象看作各不相连,他也就不会再相信,人是造化中和其他创造不相联系的一度创举的产物。他也就不得不承认,随便举个例子吧,人的胚胎和狗的胚胎之间的密切相似这一事实,其中包括头颅、四肢的构造,以及整个的躯体骨架,不论用途如何,和其他哺乳动物都有着同样的格局,也包括各种不同的结构的间或重新出现,例如有若干块肌肉,对人来说,在正常情况下是没有的,而就四手类所有的物种来说,却是全都有,此外还有大量可供类比的事实——全都再清楚没有地指向这样一个结论,就是人和其他哺乳动物是同属于一个共同祖先的不同支派的后裔。

我们已经看到,人,在他的身体的一切部门上面,和在他的心理能力上面,都不

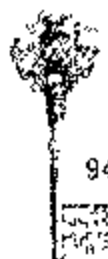
* 达尔文(1809~1882),英国生物学家,他在生物学上的著名创见(“进化论”)也使他的影响远远超越了生物学范围,但这些衍生的思想在多大程度上属于达尔文本人则是可疑的。选自达尔文《人类的由来》第21章“全书总结与结论”,潘光旦等译,北京,商务印书馆,1997。



断呈现出个人的差别。这些差别或变异,和比较低等的动物的变异,似乎都是由同样而普遍的一些原因所引起,而又遵循着同样的一些法则。人也罢,低于人的动物也罢,在它们中间通行着相类似的一些遗传法则。人在数量上的增长率倾向于比他的生活资料的增率为快,因此,他时常要受到一番严酷的生存竞争的折磨,而自然选择或自然淘汰就会在它威力所及的范围以内建成它所能达成的效果。自然选择进行工作,不一定要依靠世代相传的一些同性质的特别显著的变异,个体身上一些轻微而波动不定的差别已经是足够的了。我们也没有任何理由来设想,认为在同一个物种之中的一些个体,身体组织的一切部门都倾向于向着同样的程度发生变异。我们也许确实感觉到,身体上某些部门的长期使用或废置不用所产生的遗传影响,对自然选择的趋向会起不小的作用,用与废走向那里,选择也趋向那里。过去有过重要作用而后来说不上再有什么用处的某些身体上的变化是长期的世代传递而不消失的。如果身体的某一部分发生变化,一些其他的部分,通过相关的原理,也随之而发生变化,我们在相关的畸形方面就可以找到许多这一类奇特的例子。变化所以发生的缘由,有些也许可以归到生活环境中一些条件的直接而具体的作用,例如,食物的充足、气候的炎热或空气的湿润;而最后,不少特征,有的在生理上很不重要,有的却也很有些分量,是通过性选择才取得的。

无疑地,以我们有限的知识看来,人,和每一种其他的动物一样,具备着一些现在和早先似乎都是全无用处的结构,就一般生活情况来说没有用,就两性之间彼此的关系来说也没有用。这一类结构,解释起来,既不能说是由于任何形式的选择,也不能说是由于这些结构所在的身体部分的用进废退的遗传影响。不过,我们知道,有许多异乎寻常而又特别显著的结构上的奇形怪态不时在我们的家畜或人工培养的植物里出现,它们所发生的原因我们还不知道,只知道如果这些原因活动得更为一律的话,则这些特点便会成为一个物种中所有的个体所共有的东西。今后我们可以希望对这一类不时出现的变化所发生的原因有所了解,特别是通过对畸形的研究这一途径,因此,厚望是寄托在实验学家的辛勤劳动身上,达瑞斯特先生的工作便是一例。^① 现下我们只能一般地说,尽管新的和变动了的环境条件对多种多样的有机变化的激发,肯定起着一些重要的作用,每一个微小的变异和每一种畸形所以发生的原因,寄寓在有机体素质内部的,比起在周围条件的性质方面的来,却要多得多。

^① 19世纪70年代以前,西方对畸形对象的研究,只限于解剖学和胚胎学方面的一些现成资料的描绘和叙述。至达瑞斯特等才开始进行实验。达尔文十分清楚地看到了这方面的发展前途,所以特地把达瑞斯特的名字一度提出,作为例子。到1891年,达瑞斯特终于把他的实验成果写成专著问世,即《关于畸形现象的人工产生的研究,或畸形发生实验论》,从而实际上在生物科学里创立了一门新的学科,即实验胚胎学。然而达尔文已经来不及见了。



通过刚才所列举的手段,也许还要加上一些我们如今还没有发现的其他手段,人终于被提升到他目前的地位。但自从他达到成人的级位以来,他又分化成为若干界限分明的种族,或者叫得更恰当些,若干亚种。有些亚种,例如尼格罗种(黑人种)和欧罗巴种,是分得如此清楚,使得一个自然学者,如果面前仅仅看到这两种人的标本,而别无其他的参考资料的话,无疑会把他们看作分属于两个不同的良好而真正的种。尽管如此,所有的种族,在那么多的哪怕是无关紧要的结构的小节目之上,也在那么多的心理特征之上,都是不约而同,这种共同的程度,除了从一个共同的祖先遗传而来这一层而外,是再也无法解释的,而一个有这些身心特征的共同祖先,也许就配得上称为人,够得上人的级位。

我们决不能这样设想,人种的某一个亚种与其他亚种的派分而出,乃至所有的亚种从一个共同的祖系派分而出,可以追溯到任何单一的一对祖考和祖妣身上。事情恰恰与此相反,在变化过程的每一个阶段里,凡是对周围的生活条件适应得更好的个体,无论适应的方面与程度如何,比起适应得差些的个体来,总会有更大的数量生存下来。人们对动植物进行育种选种,如果所采取的方法不是有意识地专挑几个个体,而是把所有优胜的个体全都保留下来作为育种之用,而把低劣的搁下不问;上面刚说过的自然变化过程便和这样一个育种的过程很相像了。人就是这样慢慢地,但却也是扎实可靠地,使他自己的种系发生变化,而于不知不觉之间形成了一个新的血统。其他不通过选择而取得的变化,情况也是如此,这些变化的产生,有的是发乎有机体的本质的变异和环境条件的作用,有的是由于生活习惯的改变,而无论变化的由来如何,情况是,生活在同一地域以内的许多个体之中,没有任何一对相配的个体会比其他的各对变化多出许多,这是因为通过自由交配,所有的个体都在不断进行着混合的缘故。

通过对人的胚胎结构的一番考虑,包括他所表现的种种可以和低于他的动物相类比的所谓同源的器官或结构、他所保留的一些遗留而发育不全的器官或结构以及在他身上可能发生的一些返祖遗传的现象,我们加上一番想像,就有可能部分地追忆到我们早期的祖先们所原有的状态,和有可能把他们大致不差地安放在动物系列中应有的地位之上。这样我们也就认识到,人是从一只有毛、有尾巴的四足类或兽类动物传下来的,而在习性上可能是树居的,并且是旧大陆上的一个居住者。如果一个自然学者有可能检查到这只动物的全部结构而加以分类的话,它就会被毫不犹豫地纳入四手类或猿猴类之内,一如比它更为古老的一个祖先,即新旧大陆全部猴类的祖先被纳入那样。四手类和一切高等哺乳动物有可能是从一种古老的有袋类动物派生出来的,而此有袋动物则通过一长串的繁变不同的动物形态,可以追溯到某一种近似两栖类的动物,再由此向前追溯,便要追到一种类似鱼的动物了。回顾荒远难稽的太古,我们也可以看到,所有脊椎动物的共同祖先一定是个水居动物,有着鳃的装备,雌雄同体,而身体中最为主要的器官(诸如脑和心脏)发



展得还不完全,甚至根本没有发展。这种水居动物和现有的水居动物相比,似乎是与海鞘的幼虫有着比我们所知的任何其他动物形态和类型更多的相像之处。

本书所达到的主要结论,即人是从某种在组织上比较低级的形态传下来的,我抱憾地想到,对许多人来说,将是不合脾胃的。但我们是从半开化的朴野人传下来的,这应该是无可置疑的了。我将永远不会忘记,当我在一处荒凉而破碎的海岸上,第一次看到一队火地人(Fuegian)的时候所感觉到的一阵惊诧的心情,因为当时立刻涌上心头的想法是——原来这就是我们的祖先。这些人真是一丝不挂,全身涂上颜料,又长又乱的头发纠缠成许多结子,陌生人在他们中间所引起的激动使他们口流白沫,他们的神情是狂野、张皇而狐疑的。他们几乎没有什么手工艺,并且,像野兽一样,抓到什么就吃什么,他们没有政治组织,除了他们自己的小部落中的人以外,对谁都可以加以残杀。任何在自己的本土见到过一个野蛮人的人,如果被迫而不得不承认在他自己的血脉里也未尝不流动着一些比他自己更为卑微的人的血液,他不会感觉到太多的羞辱。但就我个人而言,如果要我在猿猴类祖先与野蛮人祖先之间作一抉择的话,我宁愿认猿猴,而不愿认野蛮人。有一些真实的故事说一只英勇的小猴子,为了救他的看守者,冒了自己的生命危险和他的可怕的敌人周旋。又说一只年老的狒狒从山上直冲而下,从一伙惊愕而措手不及的猎犬中间,胜利地把它年轻的同伴抢了回去。而野蛮人呢?他拿虐待敌人、看敌人的婉转哀号自己开心,他用生人作为祭品,他没有心肝地维持着溺婴的恶俗,他把众多的妻子作为奴隶看待,他不识廉耻为何物,他被一些最粗鄙不堪的迷信弄得失魂落魄。

人这样地兴起而攀登到生物阶梯的顶层,固然并不是由于他自己有意识的努力,但若他为此而感到几分自豪,也是可以理解而得到原谅的;这样地兴起,而不是一开始就现成地被安放在地面上这一事实会给他希望:他还可以提高,提向遥远未来中的一个更大的幸运。但我们在这里所关心的,不是希望与恐惧之类,而只是真理,我们的理性能容许我们发现多少,我们就关心多少,而我也尽力地加以证明了。不过我以为我们总得承认,人,尽管有他的一切华贵的品质,有他高度的同情心,能怜悯到最为下贱的人,有他的慈爱,惠泽所及,不仅是其他的人,而且是最卑微的有生之物,有他的上帝一般的智慧,能探索奥秘,而窥测到太阳系的运行和组织——有他这一切一切的崇高的本领,然而,在他的躯干上而仍然保留着他出身于寒微的永不磨灭的烙印。



[法]霍尔巴赫

论人与动物*

一 我们对所谓天意表示任何一点感激心情都是没有道理的

人们时刻反复对我们说,我们应当无限地感谢上帝,因为仿佛上帝给予我们数不清的恩惠。人们特别颂扬生命这份礼品。但是,唉!真正对自己的存在感到满意的凡人多不多呢?如果生活有时也使我们高兴,那么生活中又掺和着多少悲哀啊!难道片刻的剧痛不能彻底破坏最安详最幸福的生活么?总之,如果事情取决于人们的话,则他们中间是否有很多的人会同意在同一些条件下再度开始自己的生活道路呢(过去命运并不曾征求他们的同意就给他们准备好了这种生活道路)?

你们说,生命本身已经是伟大的恩赐。但是,难道这个生命不是时刻受到经常残酷的和不应得的痛苦、恐惧和疾病的毁伤么?况且,难道我们不会在任何时刻丧失掉处处都在危险的威胁下的这个生命么?世间是否有人一生中不会失去恩爱的伴侣、娇宠的小儿女或忠实的朋友呢?这些人的丧故是不能使他忘怀于心的。很少人没有体验过尘世生活的全部苦楚,多数人常常都有结束这条生命的想法。归根到底,生活或者不生活并不是由我们决定的。难道落网以后又被关进鸟笼的鸟雀对捕鸟的人会有任何感激心么?捕鸟者把捉来的鸟逗弄一番以后,就将它做成烤肉以供自己食用。

二 所谓人是上帝最疼爱的儿女,是神灵的特选者,是创造活动的唯一目的,是自然界的主宰,这种说法是荒谬的

* 霍尔巴赫(1723~1789),法国哲学家,他的思想在一定程度上代表了法国启蒙时代唯物论思想的某些特点。选自霍尔巴赫《健全的思想》,王荫庭译,北京,商务印书馆,1966。



尽管人在这个世界上不得不忍受疾病、不幸和穷困，同时，也尽管他在想像中认为另一世界有各式各样的危险，但他还是这样愚蠢，竟然相信，仿佛人就是上帝的特选者，是上帝全部关怀的对象，是上帝全部劳作的唯一目的。在人看来，整个世界是仅仅为他而创造的；他傲慢地自称为自然界的主宰，并把自己看得无比的高于一切动物。可怜的凡人啊！你们这种自高自大的奢望究竟有什么根据呢？你们说，你们天生具有灵魂、理性、高度的能力，从而使你们可以绝对统治你们周围的一切存在物。但是，唉，自然界软弱无能的统治者啊！你们在任何时刻是否能够确信自己的统治地位是巩固的呢？你们藐视的物质中的一些最小的原子不是足可以把你们从宝座上推下来和夺去你们的生命么？而且最后，自然界的任何主宰不是死后要变成蛆虫的食物么？

你对我说，人都有自己的灵魂。然则你是否知道你的灵魂是什么呢？难道你不明白，你的灵魂无非是你的全部身体器官（由于有这些器官你才活着）的活动的结果么？你是否能够否认其他的动物有灵魂呢？他们也像你一样生活、思想、推论、比较、寻求快乐、避免苦痛，他们的身体器官之为他们服务比你们的身体器官之为你们服务要好得多。你以自己的智力而自豪；但是难道这些你引为目空一切的能力可以使你变得比其他造物更加幸福么？你不是常常求助于你因之获得光荣而宗教则加以禁锢的理性么？你藐视动物，因为他们比你软弱或愚蠢，但是难道动物会受到像你那样的精神上的痛苦和折磨吗？这些动物是否有无数不可遏制的情欲和不断使你的心灵破裂的、虚构的需要么？它们会不会像你一样因回忆过去而痛苦和担心未来呢？动物只限于对现在的意识，它们拥有你称之为本能而我则叫作理性的那些东西，它们显然具有自我保存所必需的即保护其生命和满足其需要所必需的一切。难道你如此轻蔑地谈到的这种本能，不是常常比你的全部不平凡的能力更好得多地替它们服务么？难道动物的安详的无知不是胜过你的离奇的判断和徒然的沉思么？要知道这些判断和沉思会使你变成不幸的人，会驱使你疯狂地消灭你的如此高贵的同类。而且最后，动物是否也像许多人们一样具有这样的错误观念呢？在这种观念看来，不仅死亡迫使他们恐惧，而且永恒的苦难也会迫使他们恐惧，依据他们的信仰，人死后就有永恒的苦难等待他们。

当奥古斯都获悉犹太国王希律杀死了自己的儿子们的时候，他大声说道，做希律的猪崽比做他的儿子强！对于人也可以这样说，上帝的这个心爱的孩子会比所有其他生物遭到更多得无比的危险。难道除了地上全部痛苦之外，他无须再对来世的永恒苦难产生恐惧么？

三 人和动物的对比

人和被他称为畜生的动物之间的确切界限何在呢？人和动物之间的本质区别



在哪里呢？人们答复我们说，这个区别就在于人有理性、智力，这理性、智力使人高于一切动物，因为动物只有在绝无理性参加的生理刺激的影响下才进行活动。但是既然动物具有比人更有限的需要，则动物没有它们完全不需要的智力也会很好地对付过去。动物可以满足于本能，但是人的全部能力才刚刚足够使人的生活稍微过得去，也才刚刚足够满足在想像、偏见和脑力活动影响下经常增长的全部需要，而随着这些需要的增长，人的痛苦也加深了。

动物之为动物，和人的根本不同在于：动物既没有人那些需要，又没有人那些欲望，也没有人那些奇怪的想法；它们很快就达到成年时期，可是我们极少遇得到一个能够充分地 and 自由地利用其全部能力来取得幸福的人。

四 地球上没有一个坏蛋比暴君更加可恨

人们硬要我们相信，人的灵魂是最简单的实体，但是，如果真是这样，则全体人类的灵魂就应当是一模一样的，他们全都应当具有同样的智力。但是人们在智力上却是这样不同，真是各如其面。某些人之间的差别有时会比人和马或人和狗之间的差别更大。在某些人之间，我们找不出丝毫相似的地方，也找不出任何一个共同点。例如，洛克或牛顿的天才和普通农夫或果天托特人或拉普兰人的智力之间的差别，该有何等悬殊啊！

人之异于其他动物只在于他的身体组织，这种组织使他具有一种动物所没有的活动能力。人体器官的多样性可以充分地说明人和动物之间的区别，这种差别就在于我们所谓的智力。机体精细复杂的程度、血液温度的差别、新陈代谢的快慢，神经肌肉组织的或柔或刚，必然会产生千差万别的类型，这是我们在有理性的人中间可以观察到的。人的理性在发展着，并且由于经常运用智力，由于习惯和教育，才达到比他周围各种生物的智力更发达的程度；人没有文化和生活经验，就会像所有的动物那样愚蠢和呆笨。笨汉是这样一个人，他整个身体的活动都很吃力，他的大脑反应迟钝，他的血液好不容易才从他的血管中流过；聪明的人的身体组织细密柔韧，他的感官和大脑能迅速对各种印象作出反应；学者则是这样的人，他的全部能力和大脑长期用在他感兴趣的问题上。

难道既无生活经验又无理性的非文明人，不应当受到较最卑贱的昆虫或最凶残的野兽也许更大的藐视和痛恨么？茫茫天地间是否找得到一些存在物比提庇留、尼禄、卡利古拉更令人切齿痛恨的呢？难道这些号称伟大的征服者的危害人类的灵魂比熊、狮、豹的灵魂更值得尊敬么？世间能不能有一些存在物比暴君更可痛恨的呢？

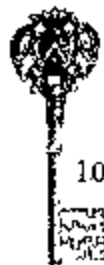
五 驳人类的优越性

人自以为比其他的动物优越,这种狂妄的自负是很不应该的,如果冷静地把人的全部狂妄想法研究清楚,这种优越感很快就会烟消云散。动物的行为多么经常地说明它们比自封为主要是理性动物的人类更加诚挚、审慎和明理得多!我们是否可以在这样经常地过着无权的奴隶生活的人们中间遇到像蚂蚁、蜜蜂或海狸那样组织得令人不胜惊羨的生物社会呢?我们是否曾经看见过同一种类的动物猝然相逢在某个辽阔的平原上会无缘无故地互相消灭和杀戮呢?谁见过它们中间进行过宗教战争呢?野兽之所以残酷地对待其他野兽是由于饥饿和求食的必要性;人之所以残酷地对待人,则仅仅是由于他的统治者的虚荣心和狂妄粗鲁的偏见。

居心叵测的思想家们以为,甚至想使我们相信,宇宙是为人创造的,一旦问他们,不断危害我们生存的无数凶险的动物,怎么能够促进人的幸福时,他们就感到极端的狼狈。虔信者是否可以根据某些合理的征候选择死亡的方式:死于蛇咬,死于蚊咬,死于某种致命的寄生虫,还是死于老虎,以及诸如此类呢?但是如果所有这些动物都能够像我们的神学家一样进行推理,它们一定会肯定说,人是为它们创造的!

六 东方的神话故事

离巴格达不远有一个幽静处所,这里安谧而且美满,曾经住着一个以圣洁著称的苦行僧。各地区的朝圣者都纷纷地带着礼物来到他这里,请求他祷告的时候记得他们。这位圣者不断地赞美上帝的全部恩赐,说上帝已经把这些恩赐全给他了。他说道:“真主!你对你仆人的关怀是非言语所能表达的!要对得起你赐给我的所有那些恩典,我曾经做过什么事呢?天神啊!宇宙的创造者啊!该用什么言词来赞扬你的眷顾和父亲般的关怀啊!真主啊!你给你子孙的恩典真是无穷无尽!”我们这位遁世的隐士满怀知恩之情,立誓要第七次上麦加去朝圣。这时,波斯人和土耳其人之间正有战事,但是战争并没有阻止这个虔诚的意图的实现。这位苦行僧全心全意地信仰上帝,他出发上道了。他的衣着在阿拉伯说明他也是一个神圣不可侵犯的人,因此,他可以畅行无阻地越过敌对双方的营垒;我们这位圣者不但没有受到任何压迫,敌对阵营双方的将士对他反而厚加礼遇。终于,他劳累得疲惫不堪了,就去寻找一个隐蔽的地方,以避灼人的阳光;他在几株棕榈的阴凉下找到了它,棕榈的根有清澈的小河灌溉。这时万籁俱寂,唯有淙淙的水声和嘤嘤的鸟语,这位通神的人不仅沉醉于迷人的宁静,而且享受了甘美的食物;只要一伸手,他就



可以摘到海枣或其他同样绝妙的果实。他可以从小河里取水解渴，鲜嫩的野草很快成了他柔软的床褥。醒来之后，他举行了庄严的礼拜，并且满心高兴地大声说道：“真主啊！你对人类子女真是功德无量！”这位兴高采烈的苦行僧歇息了片刻，神智清爽，于是继续作自己的旅行。他经过的地方有时风景如画，我们这位徒步旅行者观赏了群花争艳的山冈、碧草如茵的平原和果实累累的树木。他被这种景象所感动，不断地感谢和赞扬处处表现着关怀人生幸福的慷慨仁慈的神明。不久，他来到了难以攀登的群山。当他登上一个山峰时，他的眼前突然展示出一幅惊心动魄的图画：他的灵魂战栗了。他看见一片辽阔的平原完全被火和剑夷为废墟；他举目巡视，死尸约在十万以上，这是几天以前这一地带刚发生过血战的惨证。鹰、鸢、乌鸦和狼群畅行无阻地吞食遍野的死者。这种场面引起了我们这位朝圣者忧郁的沉思。必须说明，上帝曾经给予他一种奇异的禀赋——他通晓野兽的语言。正在这时，他听见狼在吞食人肉时怎样兴高采烈地号叫：“真主啊！你对所有狼的子女真是神恩浩荡！你以自己全知的睿智把疯狂降于可鄙的人群、我们狼类的仇敌。多亏为自己的造物操心的上帝，我们狼族的这些危害者才会互相屠杀，也才使我们得到了豪华的筵席。真主啊！你给狼族子女的好处真是不可胜数！”



[法]彭加勒

伦理和科学*

在 19 世纪后半期,人们常常梦想建立科学伦理学。我们不满足于歌颂科学的教育功效,也不满足于人类精神为其自身的改进从看来似乎是真理的东西中得到的好处。我们依靠科学使道德真理达到不容置辩的境地,就像科学对于数学定理和物理学家所陈述的定律所做的那样。

宗教能对信仰者有巨大的威力;但是并非所有的人都是它的信徒。信仰仅能够强加于少数人,而理性却会给一切人留下烙印。我们必须致力于理性,但我的意思并不是指形而上学家像肥皂泡一样美丽而短暂的构思,它们使我们欢娱一时,旋即就爆裂了。唯有科学牢固地建设着;它已构造了天文学和物理学,今天它正在构造生物学,明天它将以同样的方法建设伦理学。科学的法规将毫无争议地处于支配地位,没有人能够反对它们,我们将不想去反对道德准则,就像我们今天不想去反对三垂线定理和引力定律一样。

另一方面,有些人把一切可能的邪恶都与科学联系起来;他们把科学视为伤风败俗的学校。这不仅是因为科学过分地强调物质的重要性,而且也使我们丧失了尊敬意识,因为我们只是尊敬我们不敢去看的那一些东西。但是,科学的结论不会否定道德吗?正如一些著名的作家所说,科学将使天空的繁星黯然失色,或者至少使它们丧失它们的全部神秘,把它们归结为普通的气体喷发状态。科学将揭露出造物主的舞台效果,从而使造物主失去他的某些威严。让孩子们窥视舞台两侧不是什么好事;这会引起他们怀疑用来吓唬孩子的怪物的存在。如果我们允许科学家按照他们的意思去做,那么立即就会没有道德。

关于一部分人对科学充满希望而另一部分人对科学怀有畏惧,我们有什么看法呢?我毫不犹豫地回答:它们同样是没有根据的。不可能有科学的道德,也不可能有不道德的科学。其理由很简单,这纯粹从语法上就可以得到说明。

* 彭加勒(1854~1912),法国数学家。选自彭加勒《最后的沉思》,李醒民译,范岱年校,北京,华夏出版社,1995。



如果三段论中的两个前提都是陈述句,那么结论也将是陈述句。要使结论用祈使句表述,至少一个前提本身必须是祈使句。可是,科学原理和几何学公式都是陈述句,并且只能是陈述句。实验真理也是同样的语气,在科学的基础上,没有并且也不能有其他语气。既然这样,最狡猾的逻辑学家能够像他希望的那样歪曲这些原理,把它们结合起来,使它们相互堆叠。他能由此推的一切将是陈述语气。他永远也不会得到这样表述的命题:做这个或者不做那个;也就是说,他从未获得肯定道德或违背道德的命题。

这里就有道德家长期碰到的困难。他们力求证明道德准则,我们必须原谅他们,因为这是他们的职业。他们希望把伦理学放在某些东西的基础上,就好像它能够以除它之外的某种东西为基础一样。科学向我们表明,由于以这样的方式生活,人只能贬低他自己的价值。如果我不在乎贬低我自己,如果你认为退化的东西我却认为是进步的,情况会怎样呢?形而上学家迫使我们遵循人的一般准则,据说这个准则已经被发现了。对此可以作出回答:我宁可服从我自己的特殊准则。我不知道形而上学家将作何答复,但是我能够向你保证,他们将不会有最后的答案。

宗教的伦理学难道比科学或形而上学更幸运吗?人们之所以服从它,是因为上帝对它有支配权,是因为上帝是能够克服一切阻力的主宰者。这是一个证明吗?我们不能认为起来反对全知全能的上帝是好事吗?在朱庇特和普罗米修斯二者之间,真正的胜利者是遭受磨难的普罗米修斯吗?而且,屈从压力并不是顺从,使人心悦诚服不能靠命令。

我们也不能把伦理学建立在社会利益、祖国概念、利他主义的基础上,因为还需要证明,人们为什么必须献身于自己作为其中一员的城邦,或者为什么要为他人的幸福而献身。逻辑学也好,科学也好,都不能向我们提供这种证明。尤其值得注意的是,正是赤裸裸的自私自利道德、唯我主义道德,才是软弱无力的,因为我们毕竟不能保证唯我主义者是最好的,因为还存在着并非是唯我主义者的人。

因此,一切教条的伦理学,一切论证的伦理学,预先注定要遭受失败;这正像一个只有传动机件而没有发动机的机器一样。能够使所有连杆和齿轮机件运转的道德发动机只能是某种感受到的东西。人们无法证明,我们必须同情不幸的人;可是,让我们面对不该受的痛苦吧,哎呀,这是一种什么样的情景啊!实在太频繁了,我们将发现我们被反抗的情感所激愤;在我们身上将产生某种理智无法控制的力量,这种力量仿佛违反我们的意志,不可遏止地驱使着我们。

即使已经证实上帝是无所不能的,上帝能够压垮我们;即使能够证明上帝是乐于助人的,我们应该对上帝感恩戴德,也不能证明我们必须服从上帝。有些人把作为所有自由中最珍贵的权利视为令人生厌的东西。可是,如果我们热爱上帝,一切证明将变得毫无必要,顺从也许是完全自然的。这就是为什么宗教是强有力的,而形而上学体系却不是这样。



当我们要求用理性论据证明我们热爱我们祖国有正当的理由时，我们可能会不知所措。可是，让我们设想我们的军队是战败者，法国遭到大侵；我们怒火中烧，我们泪水盈眶，我们再也听不进任何东西了。倘若一些人今天如此强词夺理，那无疑是由于他们缺乏想像力。他们想像不到这一切灾难，如果不幸和上天的惩罚迫使他们亲眼看到这些，那么他们的心灵便会像我们的心灵一样地进行反抗。

因此，科学不能自行创造道德，也不能自行而直接地削弱或消灭传统道德。但是，它能不能施加间接的影响呢？我刚刚所说的已表明，它能够通过某些机制起作用。科学能够产生新的感情，这并不是说这种感情是可以证明的；但是，因为各种形式的人类活动都反作用于人自身，使他的灵魂获得更新。每一行都有职业性的心理。庄稼汉的感情不同于金融家的感情，因此，科学家也有他的特殊心理，我是指他的感情心理，这种感情心理中的某些东西会感动仅仅偶尔与科学接触的人。

另一方面，科学能够激发人身上天然存在的感情。继续谈前不久提到的比喻吧！我们能够用连杆和曲柄建造我们所要求的那么复杂的组合；如果锅炉里没有蒸汽，机器将不运转。然而即使有蒸汽，所做的功并非总是与之相等；这要取决于所应用的机械。按同样的方式，我们可以说，感情只是向我们提供了行动的一般动力。它将向我们提供三段论的大前提，在适当的场合下，这种大前提将是祈使语气的。科学就其作用而言，将向我们提供小前提，这种小前提是陈述语气的，而由它推出的结论则可能是祈使语气的。我们将依次考虑这两种观点。

首先，科学能够变成感情的创造者和激发者吗？科学不能做到的事，对科学的热爱能够做到吗？

科学使我们与比我们自己更伟大的某些事物保持恒定的联系；科学向我们展示出日新月异的和浩瀚深邃的景象。在科学向我们提供的伟大的视野背后；它引导我们猜测一些更伟大的东西；这种景象对我们来说是一种乐趣，正是在这种乐趣中，我们达到了忘我的境界，从而科学在道德上是高尚的。

尝到这种滋味的人，即便是远远地看到自然规律先定和谐的人，他会比其他人善于自处，不去理会他的渺小的、个人的利益。他将具有他认为比他自己更有价值的理想，这正是我们能够建立伦理学的唯一基础。为了这一理想，他将不遗余力地忘我工作，并不期望任何庸俗的报偿，而对某些人来说，报酬却是最重要的；当他养成了无私的习惯时，这种习惯将处处伴随着他；他的整个一生将始终散发出无私的芳香。

对这种人来说，鼓舞他的主要是对真理的热爱，其次才是激情。这样一种热爱不是地道的道德准则吗？因为欺骗在淳朴的人看来是卑鄙的罪恶和最严重的堕落，所以难道有比反对欺骗更重要的事情吗？好了！当我们养成了科学方法、它们的严格的精确性、对歪曲实验过程的所有企图极端厌恶的习惯时，当我们习惯于担心把稍微损害我们成果的非难——即使这样是无害的——视为最大的丑行时，当



这一切在我们身上已经变成永不磨灭的职业习惯和第二天性时，于是，在不再了解促使其他人进行欺骗的原因限度内，我们将不能在我们所有的行为中揭示出对绝对真诚的这种关心吗？而且，这不是获取最珍贵的、最难得的真诚——这种真诚在于不欺骗自己——的最好方法吗？

在我们的缺点中，我们理想的高尚支撑着我们。我们可能更喜欢另外的东西，但是科学家的上帝难道不是越远离我们就越伟大吗？的确，上帝是不可动摇的，许多灵魂愿为之忏悔；但是，科学家的上帝至少不具有我们的狭窄的心胸和卑鄙的私怨，而神学家的上帝却往往如此。我们必须服从一个比我们本身更强有力的准则，我们无论如何也必须习惯于这一准则，这种概念也可能具有有益的影响。我们最低限度能够赞成这个准则。对于我们的农民来说，如果他们总是乞灵于充分强有力的立法官的仲裁，那么相信该律法从未产生，而不相信政府将使法律变温和而受他们欢迎，这样岂不更好？

正如亚里士多德(Aristotle)所说，科学以普遍性作为目的。在特殊事实面前，它将要认识普遍的规律，它将追求愈来愈广泛的概括。乍看起来，这似乎只不过是一种智力习惯；但是，智力习惯也具有它们的道德影响。如果你变得习惯于不怎么去注意特殊的、偶然的東西，因为你对它不感兴趣，那么你将自然而然地认为它几乎没有什么意义，不把它看作是值得追求的目标，甚至不屑一顾。作为始终高瞻远瞩的结果，可以这么说，我们变得有远见了；我们不再盯着微不足道的琐事了，由于我们再也不理会它，我们不会陷入使它成为我们生活目标的危险之中。于是，我们将自然而然地发现我们自己倾向于使我们的特殊利益服从普遍利益，这确实是伦理学的一条准则。

其次，科学对我们还有另外的用处。科学是一项集体事业，而不可能是其他。正像一座不朽的丰碑，建立它需要数世纪，为此每个人必须携带一块石料，在某些情况下，这块石料需要耗费一个人的毕生精力。因此，这使我们感到，科学需要必要的合作，需要我们和我们同代人同心协力，甚至需要我们的祖先和我们的后继者共同奋斗。我们理解到，每一个人只不过是一个战士，仅仅是整体的一小部分。正是我们共同感到的这种纪律，造就了军人的精神，把农民的粗俗灵魂和冒险家的无耻灵魂改造得使它们能够具有各种各样的英雄主义行为和献身精神。在十分不同的条件下，科学能够以类似的方式导致慈善行为。我们感到，我们正在为人类的利益而工作，结果在我们看来，人性变得更可爱了。

这里有赞成者和反对者。对我们来说，如果科学似乎在人们的心灵内不再是软弱无力的，在道德问题上不再是无关紧要的，那么它能没有有益的影响以及有害的影响吗？首先，每一种感情都是排他的。它将不引起我们丧失对情感以外的一切的洞察吗？毫无疑问，热爱真理是一件伟大的事情；但是，为了追求真理，如果我们牺牲其他无限宝贵的东西，例如仁慈、虔诚、对邻人的爱，那将是什么样的事态



啊！在听到任何灾变，例如听到地震时，我们会忘记受难者的痛苦，而只想到震动的方向和振幅；如果地震揭露出地震学某些未知的规律，那么我们几乎会认为这是交了好运。

……

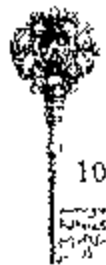
……有人说，科学使人变得心硬起来，它使我们热衷于物质的东西，它扼杀诗意，而诗是一切高尚情操的唯一源泉。科学接触的心灵枯萎起来，而且变得反抗一切高尚的冲动、一切激情、一切热情。我不相信这一切，前不久我陈述了相反的意见。可是，这是一种流传很广的见解，它必定有某种根据。事实证明，同一食物并不适合于每一个人的口味。

我们要指出什么呢？科学能够在道德教育中起十分有益的和十分重要的作用，这是众所周知的，也是了解和热爱科学的老师们谆谆教导的。但是，认为只有科学才有这种作用，那可就错了。科学能够唤起仁慈的情感，这种情感能够作为一种道德力量；但是其他学科同样也能如此。使我们自己得不到任何援助恐怕是愚蠢的，科学与其他学科的全部结合力量对我们来说不是太大了。有人并不理解科学。通常可以看到这样的事实：在所有班级的学生中，他们在文学方面是“良”，而在科学方面却不是“良”。即使科学没有触及他们的精神，也能够触及他们的心灵，相信这种说法是多么荒诞无稽啊！

我谈谈第二点。科学像所有各类活动一样，不仅能够唤起新的感情，而且能在旧有的、自发地从我们心中产生的感情上建造新的大厦。在三段论中，设想两个前提是陈述语气而结论却是祈使语气，这是不可能的。但是我们能够设想根据下述类型构成的一些东西；现在做这个；可是如果我们不做那个的话，我们也不能做这个；因此就做那个。这样一种推理并未超出科学的范围。

能够作为伦理学基础的感情具有截然不同的本性，它们在各个人身上的表现也千差万别。在一些人身上，某些感情占优势；而在另一些人身上，另外的情弦总是易于振动。有些人特别富于同情心，他们将为邻人的痛苦而伤心；另一些人使一切服从社会和谐、公众幸福，或者他们还希望他们的国家强大。另一些人也许还有一种美的理想，或者他们认为，我们的首要责任是使我们自己变得更完善，力求变得更强大，变得不为物质所诱惑，视财富如浮云，并且不降低我们自身的尊严。

所有这些倾向都是值得称赞的，但是它们是不同的。冲突也许可以由此产生。如果科学向我们证明这一冲突无须害怕，如果科学证明这些目标之一在不对准其他目标的情况下便不能达到（并且这是在科学的范围内），那么科学便完成了有益的工作，科学将给道德家以宝贵的帮助。在此之前，这些军队是在混战，每个士兵在混战中都朝着他自己的特定目标前进。现在，这些军队排成了整齐的队列，因为科学向他们表明，一个人的胜利就是每一个人的胜利。他们的努力将是协调一致的，乌合之众将变成一支纪律森严的军队。



这是科学前进的真实方向吗？抱这样的希望是可以容许的。科学越来越向我们表明宇宙不同部分的相依关系，向我们揭示出宇宙的和谐。这是因为这种和谐是真实的呢，还是因为它是我们精神的需要，因而是科学的公设呢？这是一个我不想试图去解决的问题。事实依然是，科学趋向于统一，并且把我们引向统一。正如科学使一些特殊规律协调起来，把它们联合成一个更普遍规律一样，科学难道不是也把我们心灵的表面上看来彼此如此背道而驰、如此反复无常、如此迥然不同的个人抱负归于统一吗？

但是，如果科学在这项任务中失败了，那将多么危险、多么令人失望啊！难道科学造成的危害不可能像它带来的好处那样多吗？这些钟爱、这些情感是如此脆弱、如此娇嫩，它们经得起分析吗？一点点光明不就会暴露出它们的空虚吗？我们将不无止境地、毫无裨益地继续下去吗？如果我们为别人做得越多，他们变得越贪得无厌，越得寸进尺，从而他们得到了他们命中应得的东西，那么怜悯又有有什么用呢？如果怜悯不仅能产生忘恩负义之人——这还不那么重要——而且只能产生苦难深重的灵魂，那么怜悯究竟有何用处呢？如果祖国的伟大往往只不过是明显的苦难，那么热爱祖国有什么用呢？如果我们仅仅活一天，那么力求变得更完美又有有什么用呢？当科学把它的威力用于这些诡辩时，这将是一场灾难！

此外，我们的灵魂是一个复杂的组织，在这个组织中，由我们的观念所形成的思路纵横交错、纠缠牵连。要截取这些思路之一，就要冒引起大量破裂的危险，没有一个人能够预见破裂的程度。我们不是造成这种组织的人，它是过去的遗产。由于我们还了解它，我们最高尚的抱负常常与最陈旧、最可笑的偏见联系在一起。科学将消除这些偏见，这是科学的天职，也是科学的义务。旧习惯把高尚的倾向与偏见联系起来，结果这种高尚倾向不也会受到损害吗？不，毋庸置疑，在坚强的灵魂中并非如此；但是，不仅有坚强的灵魂，不仅有眼光锐利的精神，也有经受不住磨炼风险的简单的灵魂。

因此有人认为，科学将是破坏性的。他们为科学将要引起的毁灭而惊恐不安，他们担心，科学所及之处，社会将不再能够幸存下去。在这些担心中，没有几分自相矛盾吗？如果从科学上证明，这样一种曾被认为是对人类社会的真正存在必不可少的习惯，实际上并不具有赋予它的重要意义，我们只是为它的悠久历史面蒙蔽。倘若这一点被证明，并且承认这种证明是可能的，那么人类的道德生活将会削弱吗？二者必居其一：或者这种习惯是有用的，那么真正的科学就不能证明它是无用的；或者它是无用的，因而无须为它悲叹。当我们把这些促成道德的高尚情操用作我们演绎推理的基础时，如果它是在与逻辑规则一致的情况下作出的，那么正是这种情操以及道德，我们将在我们推理的整个链条的终点遇到。遭到破灭危险的并不是本质的东西，而只是在我们的道德生活中的一种偶然的東西。本质的东西一定能在结论中找到，因为它已包含在前提中。



我们必须担心的仅仅是那种不完备的科学、错误的科学，这种科学以其空洞的外观诱惑我们，煽动我们破坏那些不应该破坏的东西，当我们懂得更多时，才知道这些被破坏的东西以后仍需重建，可是此时已为时过晚。有些人迷恋一种观念，并非因为这种观念是正确的，而是因为它是新的，因为它是时髦的。这些人是可怕的破坏者，但是他们不是……我正想说，他们不是科学家，可是我注意到，他们许多人对科学作出了巨大贡献，因此他们是科学家。他们之所以是科学家，并不是因为这一点，而是与此无关。

真正的科学担心草率地进行推广概括，担心草率地进行理论演绎。例如，道德学家和社会学家所发现的一些所谓理论，这样的理论就是把社会和机体草率地进行类比，这些理论再全面、再有条理，物理学家依然怀疑它们，道德学家和社会学家又有什么办法呢！相反地，科学无非是、并且不能不是实验的，社会学的实验就是以往的历史；无疑地，我们必须批判传统，但是我们一定不能完全抛弃传统。

道德并不害怕被真正的实验精神所推动的科学；这样的科学是尊重过去的，它与那种容易被新奇的东西蒙骗的科学上的势利行为针锋相对。它是一步一步地前进的，但总是在相同的方向上和正确的方向上。反对伪科学的最好办法是更加科学。

可以从另一方面来设想科学与道德的关系。没有什么现象不能成为科学的对象，因为任何现象都能被观察。和其他现象一样，道德现象也不例外。博物学家研究蚂蚁和蜜蜂的群体，安详地研究它们。同样，科学家也力求评价人，他们俨然超脱人群之外，他们设想遥远的天狼星居民的观点，在他们看来，我们的城市只不过是蚁冢而已。那是他们的权利，那是他作为一个科学家的本职工作。

伦理科学乍看起来将纯粹是描述性的。它将教导我们做人的道德，它将告诉我们道德是什么，而不说道德应当是什么。其次，它将是比较性的。它将携带我们跨越空间，去比较各种人的道德——野蛮人的道德和文明人的道德；它也将带领我们跨越时间，让我们把昨天的道德和今天的道德加以比较。它最终将力求变成解释性的。描述、比较、解释——这是每一门科学的自然进化过程。

达尔文主义者告诉我们，适者生存的原则在长时期内促使那些愚蠢得企图回避这一原则的人消亡了，他们以此力求解释所有已知的人为什么都服从一种道德准则。心理学家将解释，道德准则为什么未必总是与普遍的利益相一致。他们将告诉我们，卷入生活漩涡里的人没有时间考虑他的行为的所有后果；他只能服从一般的行为准则；这些准则越简单，越不会受到挑战；如果这些准则能起到有益的作用，从而如果选择能够创造它们，那么这些准则在大多数情况下就会与普遍利益相一致，这一点是充分的。历史学家想解释，在两种道德体系中——一种是使个人服从社会，一种是怜悯个人，主张以邻人的幸福为自己的行动目标——正是第二种体系，在社会变得更庞大、更复杂时，它总是持续地进步着，并且在说了做了之后，



较少遭到灾祸。

伦理科学不是道德体系,它将永远不是道德体系;它不能代替道德,正像论述消化生理学的专著不能代替美味佳肴一样。我迄今已经说的东西使我不必再多说了。

但是,这不是我所要涉及的东西。伦理科学不是道德体系,可是对道德而言,它会是是有用的吗?它会是危险的吗?一些人会说,解释总必须在某种程度上证明它是正确的;这可能易于得到支持。另一方面,另一些人会说,教导我们不同民族和地区的道德的多样性并非没有危险;这能够教导我们去探究,什么被盲目地接受了,并使我们习惯于注意偶然性,而在这里,只看到必然性也许更好一些。这两种说法恐怕并非都是错的。但是,坦率地讲,这不是在夸大那种十分肤浅的理论、那种人们总感到陌生的抽象对于人们的影响吗?当情感——有些是高尚的,有些是可鄙的——与我们具有的良知冲突时,在这种强有力的对立面前,偶然性和必然性之间的形而上学差别能起什么作用呢?

然而,我不能在一个重要的论点保持缄默,尽管我几乎没有时间来讨论它。科学是决定论的;它是先验的决定论的,它以决定论为公设,因为没有决定论,科学便不会存在。科学也是后验的决定论的。如果它从假设决定论开始,作为科学存在的必要条件,科学以后正是通过现存的事实证实决定论,科学的每一个成果都是决定论的胜利。也许调和是可能的。我们能否承认,这种向决定论的挺进将继续下去面不停止、不后退、不会遇到不可逾越的障碍呢?正如我们数学家所说的,我们无论如何无权通过这一极限去推导出绝对的决定论,因为到了该极限,决定论在同义反复或矛盾中消失了,我们能够承认这一点吗?这是一个研究了数世纪而没有希望解决的问题,在我能利用的余下的几分钟内,我甚至不能稍微触及它。

可是,我们面对着一个事实:不管是非曲直,科学是决定论的。科学无论渗透到哪里,它都要引入决定论。仅就物理学或者生物学而论,还没有什么关系,良心领域依然未受扰动。在轮到伦理变成科学的对象的那一天,将会发生些什么情况呢?伦理学将必然变得充满决定论,这无疑将是伦理的崩溃。

是不是一切都毫无希望了?或者假使某一天道德变得与决定论一致起来,结果道德能够适应决定论而不消灭吗?这样一个引人注目的形而上学革命,它对道德的影响无疑没有我们设想的那么严重。刑法镇压不包括在内,这是可以充分理解的。以前称为罪恶或惩罚的东西到那时可以叫作疾病或预防;可是社会依然会保持它的完整的权利,这不是惩罚的权利,而仅仅是维护自己的权利。更为严重的是,优点或缺点的观念会消失或者发生变化。但是,我们会继续喜欢好人,正像我们喜欢一切美的事物一样。我们也许不再有权利厌恶那些只会使我们充满厌恶的坏人。可是,憎恨坏人确实是必要的吗?我们继续厌恶坏事就够了。

除此以外,一切都会像在过去那样。天性比所有形而上学体系更强有力,即使



这一点被证明,即使它的力量的秘密为人所知,其结果它的力量也不会减弱。自牛顿以来,引力不是不可抗拒的吗?引导我们的道德力量将继续引导我们。

正如富耶(Fouillée)所说,如果自由的概念本身是一种力量,那么这种力量便难以减弱,即使科学家总是能够证明它只不过是幻想为基础。这一幻想太顽固了,它决不是几个论据所能驱散的。长期以来,最坚定的决定论者在日常谈话中还将说“我想要”,“我必须”,甚至用它的心灵的最强有力的部分思考它,心灵的这部分不是良心,它不进行推理。正如当我们行动时不像一个自由人那样行动是不可能的一样,当我们进行科学工作时我们不像决定论者那样推理也是不可能的。

因此,这个幽灵并不像人们所说的那样令人生畏,也许还存在着不害怕它的其他理由。我们能够希望,每一种事物都可能在绝对中和谐一致,对于无限的理智而言,两种态度——一种态度认为人要像他是自由的那样而行动,一种态度认为人要像自由在任何地方都不存在那样而思考——似乎同样是合理的。

我们已经依次设想了不同的观点,用这样的观点有可能考虑科学和伦理的关系。我们现在必须得出结论。在“伦理”一词的严格含义上,现在没有,将来永远也不会有科学的伦理;但是,科学能够以间接的方式帮助伦理。一般所理解的科学不能不帮助伦理,只有伪科学才是令人担心的。另一方面,单靠科学是不够的,因为它只能看到人的一部分,或者如果你宁可说,它虽可看到一切,但却是从同一角度看待这一切的。其次,因为必须认为人的心灵并非全是科学的。另外,对科学畏惧和希望过高,在我看来同样是不切实际的;伦理和科学只要它们二者在前进中,肯定将会相互适应。



理性的颠覆

[德]叔本华

生存空虚论*

生存之所以空虚,在以下几点中都能很明显地表现出来:第一,在生存的全形式中,“时”与“处”本身是无限的,而个人所拥有的极其有限;第二,现实唯一的生存方式,只是所谓“刹那的现在”的现象;第三,一切事物都是相关联、相依凭的,个体不能单独存在;第四,世上没有“常驻”的东西,一切都是不停地流转、变化;第五,人类的欲望是得陇望蜀,永远无法满足;第六,人类的努力经常遭遇障碍,人生为了克服它,必须与之战斗,予以剪除。

在“时”与“处”之中,或是由于“时”而发生的万物的转变,只不过是形式而已,在此形式之下,恒久不灭的“生存的意志”所表示的是,一切的努力都归于零。“时”以它的力量,使所有的东西在我们的手中化为乌有,万物为此而丧失了真价值。

曾经存在的东西,如今已经不复存在。现在不存在的,恰和曾经不存在的东西一样。然而现在所有的存在,在转瞬间,又成了“曾经”存在。所以,“现在”尽管是如何的稀松平常,也总优于过去的最高价值,因为前者是现实的,两者之间的关系,如同“有”之对于“无”。

在人类悠长的历史中,我们突如其来地生存在世上,又倏尔归于湮灭,恐怕连自己也感到惊奇不已。对于这种见解,感情将会反抗说:“这决不是正确的。”连最肤浅的悟性,观察这种事情时,也会预感“时”在其性质上不正是某种理想的东西吗?想想,“时”和“处”的理想性,实是开启一切真正形而上学秘库的钥匙。因为,有了这理想性,才可以制造和事物的自然秩序完全相异的秩序。康德之所以伟大,理由在此。

我们的一生中虽然做了许多事情,但所拥“有”的,只不过是一瞬间而已,过后,

* 叔本华(1788~1860),德国哲学家,他的思想因“悲观主义”而著名。选自《叔本华文集》,钟鸣等译,北京,中国言实出版社,1996。



就非以“曾经有过”这句话来表示不可了。午夜思维,我们难免感叹我们的生活一天比一天贫乏,因而心里隐藏一种意识:如果那取之不尽的源泉属于我们所有,我们不就可在其中得到新的生命之“时”?这是蕴藏在我们的本质最深处的意识,如果它不存在的话,我们眼看着我们短暂的生命时间,一刻刻地过去,恐怕会急得发疯吧!

以这观察为基础,的确可以建立如下的论说:只有“现在”才是真实的,其他的一切不过是思想的游戏,所以,人生的目的,人生的最大真理是及时行乐。但这种见解,也是最愚蠢的见解,因为在其次的瞬间就不复存在,如梦幻般完全消失,这样的收获,决不值得我们费偌大的苦心和劳力去争取。

我们的生存,除了“现在”渐渐消失外,再也没有可供立脚的任何基础。所以,生存的本质是以不断的运动作为其形式,我们经常追求的“安静”,根本是不可能的。所以,我们的生存,“像走下陡坡的人一样,一停止下来就非倒下不可,只有继续前进,以维持不坠。它又像放在指头上取得均衡的木棒一般,也如同运行不绝的游星。游星如停止运行,便立刻坠落在太空之中”。——所以生存的形式是“不安”。

这个世界,不可能有任何种类的安定,或任何的持续状态,一切都在不停地旋转和变化,持续地、急迫地飞舞着,我们就是在这世界的网上,不停地行走,不停地运动,借以支持。这样的世界,所谓“幸福”,连想像中也不可得。柏拉图曾说:“唯其不断的变化,决不可能常驻,就说明幸福不是得以驻留的。”首先,我们要有个观念,任谁也不幸福,人生只是追求通常想像上的幸福,而且,能达到目的的绝少,纵能达到,也将立刻感到“目的错误”的失望。所以,任何人到最后都是船破槓折地走进港湾中。这一段转变无常的生涯,到底是幸福或是不幸?这一类的问题似已毋庸讨论,既已泊进最后的港口,你我的结局完全相同。

尤其,更可惊异的是,不论人类世界或动物界,如此伟大又多彩多姿的不息的运动,竟只是由饥饿和性欲两种单纯的冲动所引起、所维持——应该还要加上“烦闷”的感觉——同时,这些东西竟能操纵器械极其复杂且变化多端的所谓人生,供给主要动力,不是也很不可思议吗?

我们如再详细观察生存现象,首先映人眼帘的是,无机物的存在因被不断的化学力量攻击,终于消灭;相反地,有机物由于物质的代谢作用,而继续生存,此代谢物又从外部源源不断地得到补充。因之,有机的生活本身已经和放在手中取得均衡的木棒相仿佛,在这位置的木棒,非经常摇动不可;故此,有机生活的特征是,不断的需要,经常的匮乏,和永无尽期的困穷。但是也由于有机生活的庇荫,才可能有“意识”——因而,有机生活也是有限的存在,我们可想像得到,与之相对照的还有无限的存在,那是不受外界的攻击,也不需外界的救助,自身恒久不变,永远是静



止的,因它不是本来发生的事情,所以不会消灭,也没有转变。在这里,没有“时间”观念,也不像尘世那样丰富多彩。对这方面的消极认识,产生了柏拉图哲学的根本基础。“生存意志”的否定就是向这状态开拓。'

我们的生活样式,就像一幅油画,从近看,看不出所以然来,要欣赏它的美,就非站远一点不可。所以,你所热望的某种东西交到手中时,倒反觉得不过如此而已,发现不出它的价值。而且,我们虽经常期待更好的生活,但一方面却屡屡对过去的事情怀着悔悟的眷恋。就因为我们对现在的事件只是一时性的理解,在那里思索达到目的途径,把这些片断连接起来,通常人们到了最后,回顾自己的一生,才发现他们的生涯,他们所期待的生活,竟是那样无味,那样无意义,当不无惊愕的感觉。所以,人的生活一方面是被“希望”所愚化,一方面跳进“死亡”的圈套。

个人的意志(欲望)又是永不知足的,满足一个愿望,接着又产生更新的愿望,如此衍生不息,永无尽期。这是意志本身以为它是世界的主宰者,万事万物都隶属它的管辖,所以,意志所感满足的,不是“部分”,它非要“全体”不可,而“全体”是无限的——在个个现象的表现中,这个世界的主宰者(指意志)又获得了几何?实在少得可怜,大概仅仅能维持个人的肉体存在而已,看到这儿,实不禁令人兴起同情之念。人类的可悲,即缘此而来。

人生首先以一个“工作”来表现,那是为保持自己生命的职业。但工作达成后,反面形成了一项重荷,所以接着又表现第二个工作。这就像猛兽一样,虽然已捕获甚丰,且无敌党与之争抢,但为了预防“无聊”的来袭,便立刻将所得的东西作适当的处理。所以,人类的第一种工作是取得某种物质,第二项工作则是忘却他的所得。不如此,人生将形成一个重荷。

人生是一种迷误。因为人是欲望的复合物,是很不容易满足的,即使得到满足,那也仅能给予没有痛苦的状态,但却带来更多的烦恼。这个烦恼的感觉是人生空虚的成因,也直接证明生存的无价值。如果我们的全存在是基于“生”的要求而来,而且它本身也具有积极、真实的价值,那就决不致会有烦恼的道理。相反地,生存本身已足以使我们充实和满足。话说回来,我们如不为获得某种东西而努力,或是不埋头于学术性的研究,是不能赖以维生的。前者,距目的虽有一段途程,或者中途存着障碍,但目的本身时刻在我们眼里展现面使我们满足。但此幻影在达到目的之后,立即消失。后者,好像在戏棚的观众一般,为了从外部来看人生这一出戏,而脱离人生的舞台,他的感觉的享乐是在于不断的渴望中,其目的达成后也立即消失。若不从事二者中的一项工作,我们将更可切实地感悟生存的无价值和空虚。这也就是烦恼——又者,向往豪华、好奇等,难以消灭的内在欲求,也是表示中断自然的顺序,最后仍是不免一场空幻——居则琼楼玉宇,宴则通宵达旦的达官巨贾的生活,毕竟也不能超脱生存本来的贫弱。冷然静思,珠玉、宝石、舞会、盛宴,又能带给我们什么?



所谓“人体”这个极巧妙错综的机关，最能完全显现“生存意志”的个体，最后也不得不归于一抔黄土，其全存在、全努力，很明显的；最后也委之于灭绝之手，这是永远真实、正直的“自然”，以坦白的方法向我们陈述意志的全努力毕竟也是空虚，它也并不果敢。如果在“生”的本身中有任何的价值，有绝对性的物质的话，当不会以“无”为目的。

“古塔的最高点，有勇者气魄之心。”歌德的这首优美诗句，就是由这感触而发。

“死的必然”只是人类的一种现象而已，物自体（种族、生命以及意志）仍然不受影响，因而那也不是真正存在的消灭，而是其中的一个“命题”。但唯有在这种现象之中，才得以表现生存的根底——物自体。它是物自体性质的结果。

我们生涯的起始和终结，有何种差异呢？前者是由热情、迷想和乐欲的欢喜而形成，后者的结局是一切器官的破坏和死尸的腐朽。从健康和生活的享乐两方面看，生命之始与终之间的道路，常呈下坡之势。欢乐的儿童期，多姿多彩的青年期，困难重重的壮年期，虚弱堪怜的老年期，最后一段是疾病的折磨和临终的苦闷，很明显的呈一条斜坡，每况愈下。这样看来，生存本身便已是一个大错；接着又一错再错。

了解人生的幻灭是最正确的。能做如是之想，则一切问题都迎刃而解。

如果我们不看粗枝大叶的世态，尤其不观察那些生死急速的连续或须臾假象的存在，而来眺望诸如喜剧所表现的人生细部，这时世界和人类的形态，仿佛是在显微镜下所照现的水滴中的一群滴虫类，或肉眼看不到的一群干酪蛆，当我们看到这些动物那样热心地活动或你争我夺的情形，往往会发笑。但，人生何尝不是如此？在这狭隘的场所，一些伟大、认真的活动，往往引起旁人的滑稽感，同理，在这短暂的人生中，那样热心地争逐名利，不也是很可笑吗？

人生的性质有如显微镜，是不可分割的一个点，由“时”和“处”两个强烈透光镜的引申，然后显著地扩大而映入我们的眼帘。

“时”是我们头脑中的一种装置，由于所谓“持续”的作用，在物体和我们全然空虚的存在中，赋予现实的外观。

过去，未能利用机会猎取某种幸福，或捕捉某种享乐，以后才来后悔，才来嘀咕，这是最傻不过的事——即使能利用所有的机会，如今你又能残留些什么？你我不都一样只剩下一具记忆枯燥的木乃伊？我们所能获得的东西，全都如斯。所以，“时”的形式，不论它的打算如何，实际上不外是教示我们“一切人间的享乐都是空虚”。

人类和动物的存在可共同确立之点，最少它不会在时间中静止，而是流转的存在，那是逐渐推移的，可比之于漩涡中的水，尤其肉体的形式，在短期间内发觉不出它的更易，这是由于物质的新陈代谢作用，不断扬弃旧的，输入新的东西，所以生存



的主要工作是不断地供应输入所需的适当物质。在这样的生存中,旋即觉悟到“某种事情”,因之,当他们临退去之际,企图把他们的生存让渡给取代他们的个体。这种企图,自意识中表现于性的冲动,他意识(客观的观点)中是表现在生殖器官的形状。这种本能像贯串珍珠的丝线一样,绵延相续的个体,恰如一个挨着一个的珍珠。如果人类这种“持续”的速度加快,并且也像珍珠一样经常保持同一的形状,当更可知道我们的生存只不过是“似是而非”的生存。唯一存在的是观念,其他的事事物物不过如影之随形。柏拉图的学说,就是以这种见解为基础。

人,经常需要养料,由物质不断地流入和流出来维持我们的生存,由这现象,更可确证:“人体对物自体只不过是现象。”人类可比之于炊烟、火焰或者瀑布,如果没有从他处而来的流入,立刻就衰竭、停止。

我们可以说“生存的意志”的最后终结是“虚无”,而表现在纯粹“现象”之中,同时,此虚无又是停止在“生存意志”的内部,而在“意志”之上放置其基础。但这里还有若干不明之点——

放眼世界,任何时刻,任何地点所目睹的景象,不外是人类面对一切威胁的危险和灾殃,为维护自己的生命和存在,鼓起肉体和精神的全部,而不断地战斗,猛烈地力争——蜗牛角中争何事?生命和存在到底有何价值?我们若能考虑这些,当可发现脱离痛苦生存的若干空隙。但,这空虚立刻又被无聊和烦恼所袭,为了新的欲求,很快地变得狭隘。

生物愈高等,意志现象愈完全,智力愈发达,烦恼痛苦也就愈显著。如此,欲望、烦恼循序接踵而来,人生没有任何真正价值,只是由“需求”和“迷幻”所支使活动。这种运动一旦停止,生存的绝对荒芜和空虚便表现出来。

任谁也不认为自己“现在”是非常的幸福,若作如是之想,那他是完全被它所醺醉了。

[德]尼采

为什么我是命运*

(一)

我知道我的命运。总有一天,我的名字要同那些对可怕事物的回忆联系在一

* 尼采(1844~1900),德国哲学家,也许他是19世纪最有争议的思想家之一,尽管他活着的时候的影响不如身后。选自尼采《权力意志——重估一切价值的尝试》,张念东、凌素心译,北京,商务印书馆,1991。



起——对那史无前例的危机的回忆，对那最深刻的良心冲突的回忆，对那挑起与迄今为止一切被信仰的、被要求的、披上神圣外衣的东西对抗的、决断的回忆。我不是人，我是炸药——尽管如此，我的骨子里却没有了一切教主的意味——宗教是庸众的事。同信教人接触以后，我必须洗手……我不要任何“信徒”。我想，我不至于阴险到信仰自己的程度，我从来不同庸众说话……我很害怕，有一天人们会尊我为圣人。你们一定会猜想到，我为什么先将此书出版，就是叫它防止糟践我的事发生……我不想当圣人，宁愿当傻瓜……也许我就是傻瓜……而尽管如此，或者，宁可尽管如此——因为以前，没有比圣哲更具欺骗性的了——我是真理的呼声。——但我的真理是可怕的，因为过去人们称谎言为真理。——重估一切价值：这就是我给人类最高自我觉悟活动的公式，这一活动在我身上已成为血肉和精神了。我的命运要我一定做一个规规矩矩的人，我应当知道，我是流行了千百年的虚伪的冤家对头。是我首先发现了真理，因为我认为谎言就是谎言——用鼻子闻出来的……我的天才在我的鼻端……我反对的东西，从来没人反对过，尽管如此，我却是否定精神的敌人。我是前无古人的快乐使者，我所认识的高尚使命迄今还没有个名目；从我开始又出现了希望。尽管如此，我不可避免要成为不祥之人。因为，假如真理同千百年来来的谎言相争，我们一定会感受到梦想不到的强烈震撼，地覆天翻。那时，政治这个概念，将在一场精神之战中烟消云散。一切旧社会的权力产物会被炸得粉碎——因为它们都是靠谎言起家的。一定会有战争，有一场地球上从未有过的大战。从我开始，世界将会有伟大的政治出现。

(二)

人们想要为造人的命运列一个公式吗？它就在我的《查拉图斯特拉如是说》中。

想在善和恶中做造物主的人，必须首先是个破坏者，并砸烂一切价值。
也就是说，最大的恶属于最高的善。不过，后者是创造性的善。

我是有史以来最可怕的人；这并不排除我也是个大慈大悲的人。我知道毁灭之乐，这种快乐的程度和我的毁灭力相当，——在上述两类情况下，我都服从我的狄俄倪索斯本性，它无法使无为与肯定隔离。我是第一位非道德论者，因此，我是地道的破坏者。



(三)

没有谁问过我,但人们本该问一问,在我口中,在第一位反道德论者口中,查拉图斯特拉这个名字到底是什么意思。因为,在历史上,这位独立超群的波斯人的表现正好与此相反。查拉图斯特拉在善恶之争中第一个表现了推动万物运动的真正车轮——他把道德转译为形而上学的东西,作为自在的力、原因、目的,这就是他的工作。不过,根本说来,这个问题的本身就已经是答案了。查拉图斯特拉创造了这个致命的错误:道德。因此,他也必定是认识这一错误的第一个人。这不仅是由于他由此获得了比一个普通思想家更久远、更多的经验——的确,整个历史都是对所谓“道德世界秩序”的经验的反驳。更重要的是,查拉图斯特拉比通常任何一个思想家都更加真实。他的学说,而且仅仅是学说,具有作为最高道德的真实——这就是说,它具有同逃避现实的“理想主义者”的怯懦相反的东西。查拉图斯特拉所具有的勇气,超过了一切思想家的总和。实话实说和有的放矢,此乃波斯人的美德。——你们知道吗?……道德自败于真实,道德家由于对立面的作用而自生自灭,这就是我对查拉图斯特拉大名的含义的论述。

(四)

从根本上说,我说的非道德论者这个词有两个否定。一方面,我否定以往称之为最高尚的人,即好人、善人、慈悲人;另一方面,我否定那种作为自在的、流行的、普遍认可的道德——颓废的道德,更确切地说,基督教道德。可以认为上述第二点更具有决定性的意义。因为一般说来,我认为高估善良和仁慈乃是颓废的结果,是虚弱的象征,是同奋发和肯定的生命背道而驰的。否定和毁灭乃是肯定的条件。——我首先谈一谈善良人的心理学。为了判断某类人的价值,应该同时把保存这类人的价格一并考虑在内——应该了解这类人的生存条件。善良人的生存条件就是谎言——换句话说,死不愿意看到现实的性质,即不是为了随时向善良本能挑战,更不是为了随时让盲目而温顺的手去干预。把艰苦看成障碍,认为应予消除,这种做法纯属胡来。总之,这是一种真正的不祥后果,一种愚蠢的命运——几乎愚蠢到了如此程度,以致就像出于对穷人的同情,而硬要老天爷风调雨顺一样……在伟大的总体经济学中,现实的可怕性(在冲动中,在渴望中,在权力意志中)远比微不足道的幸福这种形式(即所谓“善”)重要得多;为了替“善”谋得一席之地(因为它是欺骗本能所决定的),人们应当姑息迁就。利用适当机会,将会为历史证明这种乐观主义的、非同寻常的不祥后果——这个真正善良人的怪胎。查拉图斯特拉首先认识到,乐观主义者如同颓废者、悲观主义者一样,甚至可能更加有



害。他说，善良的人不说实话。善，教诲他们站在缥缈的彼岸和获得安全感；他们诞生在、躲藏在善良人的谎话之中。万事万物皆受善良人的欺骗和蒙蔽。幸而世界不是按照下述本能建造的：只有温顺的群畜动物才在其中自得其乐的本能；要求每个人都成为“善良的人”，群畜动物，蓝眼睛、心地善良的“美丽的灵魂”——或者，像赫伯特·斯宾塞希望的，成为利他主义的人，那就会使生命失去其伟大的性格，这就叫阉割人类，用那可怜的中国把戏来亵渎人类。——而这都是有人尝试过的！……这也叫道德……在这个意义上说，查拉图斯特拉有时称善良的人为“末人”，有时叫“完结之始”。他认为这是最有害的一种人，因为他们是以牺牲真理，也就是牺牲未来为代价而苟延于世的。

善良人——他们不能创造；他们永远是完结的开始——他们把重估一切价值的人钉上了十字架，他们牺牲了未来，他们把人的一切未来都钉上了十字架！

善良人——他们永远是完结的开始……

不论谤世者能干出什么坏事，善良人的危害都是最严重的。

(五)

因此，查拉图斯特拉，世上第一位善良人心理学家，成了恶人的朋友。假如有个颓废类型的人要爬上最高类的品级，那么这只有靠牺牲与他相反的类即强大的肯定生命的人才有可能。假如群畜动物放出最纯洁的道德异彩，那么出类拔萃的人就会被贬低为恶人。假如谎言为自己的未来着想，不惜工本地借用“真理”的名目，那么就只能在坏到无以复加的名字下去寻找真实的人了。查拉图斯特拉在这一点上不允许别人提出任何怀疑。他说，正是这善良人的认识，这“最好的人”的认识，使人产生了对人的极端憎恶。这种怨恨使他生出羽翼，“飞向遥远的未来”——他不隐讳，他这种人，即相对来说超人的类型，只有同善良人相比较而言才是超人的，而善良人和正义的人也许称超人为魔鬼……

你们最高等的人，我的目光落在你们身上，这意味着我对你们的怀疑和我私下的窃笑。我猜想，你们也许会称我的超人为魔鬼的！

你们的灵魂与伟人是如此的格格不入，以致超人的特异，在你们眼里也成了恐怖……

人们应当从这段话中和别的什么章节中，找到查拉图斯特拉的意向：他设想有那么一类人，按照现实的本来面目去构想现实。他强大到足以如此——他没有从



现实中异化出去,脱离出去,他就是理想本身,他本身就具备现实的一切恐怖和疑问。只有如此,人才能够伟大……

(六)

不过,我选取非道德论者这种称呼作为我的称谓和荣誉还有另一种考虑。我以拥有这超越全人类的称谓而自豪。至今无人知道,基督教道德是危及自身的。更不知道高瞻远瞩的、前所未有的心理学的深度和深邃性。过去,基督教道德是一切思想家的瑟西^①——她们为他们效劳。——在我之前,有谁进入过散发理想谤世毒气的洞穴吗?有人敢想一想这洞穴吗?在我之前,哲学家中间有过心理学家吗?不都是后者的对头即高等“骗子”、“理想主义者”吗?在我之前从来没有过什么心理学。——当这里的心理学家,这是灾祸,至少也是一种劫运。因为,凡是做开山祖师的人,都看不起人。对人的厌恶,这是我的危机所在……

(七)

你们明白我的意思了吗?——我有别于其他人,我超越了其他人类的东西,就在于我发现了基督教道德。因此,我需要有一个包含有向一切人挑战的字眼。以前,在这里没有睁着眼睛,我认为这是人类感到内疚的最大不洁,是本能化了的自我欺骗,是闭眼不看任何事件、任何原因、任何现实,不认为它们是原则的意志。这是心理学问题上的作伪,甚至是犯罪。盲目信奉基督教,此乃头号大恶——对生命的犯罪……除了历史上的五六次意外,——我是第七个意外——各时代、各民族、先驱者和后来人,哲学家和老妇们——在这个问题上都彼此无愧。基督徒过去一直是“道德的人”,是无与伦比的稀珍——作为“道德的人”,他让自己梦想的比世间最伟大的人类仇敌所梦想的还要荒唐、还要虚假、还要浮华、还要漫不经心、还要于己不利。基督教道德——欺骗意志的阴险形式,是人类本来的瑟西。因为它使人类堕落。错误之所以是错误,这并不是使我恼怒的原因,不是那个在取胜时泄露出天机的精神事物长期缺乏“善的意志”、“驯育、礼貌、勇敢”等品质。——而是缺乏自然,这是十分可怕的事情,即反自然,它作为道德而享有殊荣,并被奉为法则,当作绝对命令亘古悬在人类之上!……是用这样的尺度,即不是作为个人,不是作为国家,而是作为人类的迷误!……教唆人去蔑视生命这个首要的本能;为了损害肉体而捏造出“灵魂”、“精神”;教诲从生命的先决条件即性本能中发现不洁;在无比深刻

^① 瑟西,希腊神话中居住在埃西亚岛上的女巫师,一般用以比喻妖艳迷人的美女。——译者注



的繁衍必要性中，在严格的自私自利中（这个字眼就已经带有诽谤的意味了！）去寻求恶的原则；另一方面，却认为典型的堕落和矛盾的标志（即忘我）、失重、“非人格化”和“仁爱”（仁癖！）等是最高的价值。叫我怎么说呢！啊！是本来的价值！……这是怎么回事！人类本身果真陷入了颓废状态了吗？它过去一直是这样的吗？——有一件事是确定的，那就是人类受到的教诲，只认为颓废价值才是最高的价值。非我化的道德首先就是没落的道德，把“我走向毁灭”这一事实变成了命令：“你们都应毁灭”——并且不仅仅变成命令！……这种迄今为止一直在宣扬的道德，这非我化的道德流露出“要毁灭的意志”，它彻头彻尾否定了生命。——这里只剩下一种可能性有待商榷了，即不是人类处在蜕变过程中，而是教士这些寄生虫，他们打着道德的幌子装扮成价值决定者——他们认为，基督教道德乃是他们攫取权力的手段……其实，我认为：教师，人类的引导者——神学家也在其内——统统都是颓废派。因此，就把一切价值重估为对生命的敌视，因此，有了道德……道德的定义是：道德——颓废派的特质，其本意是报复生命——而且是卓有成效地报复。我看重这个定义。

(八)

你们明白我的意思了吗？——我所说的每一句话，查拉图斯特拉早在五年以前就已说过了。——撕下基督教道德的皮，这是破天荒的大事件，一场真正的灾难。在这一点上启了蒙的人，就是铁腕人物，就是天意——它把历史碎为两段。生于其前，生于其后……真理的闪电击中了过去的至尊。凡是悟出什么在那里遭到毁灭的人，也许会留神自己手里是不是还掌握什么东西。过去称之为“真理”的东西，如今成了最丢脸、最下流、最见不得人的谎言形式。“改良”人类这种神圣借口，乃是榨干生命的诡计、吸血的骗术。道德就是吸血鬼……揭示道德假面的人，同时也揭示了一切人们过去和现在信仰的价值的无价值。他们认为最尊贵的、以神明自诩的人一钱不值。他们认为这些人是灾难性的怪胎。说这类人是灾难性的，是因为他们蛊惑人心……发明“上帝”这个概念，是用来反对“生命”的概念——“上帝”的概念包含着一切有害的、有毒的、诽谤性的东西，它把生命的一切不共戴天的仇敌纳入了一个可怕的统一体！“彼岸”的概念，“真实世界”的概念，是发明来诋毁这唯一存在的世界的——难道不给我们尘世的现实留下目的、理想和使命了吗？“灵魂”、“精神”，最后还有“不死的灵魂”，这些都是发明来蔑视肉体的，使肉体患病——“成仙”。而对于生活中值得严肃认真对待的事物，如饮食、起居、精神食粮、疾病治疗、清洁卫生、天气等掉以轻心！不谈身体健康，只讲“灵魂健康”——我要说，这乃是介乎忏悔的痉挛和拯救的歇斯底里之间的循环形精神错乱症！“罪孽”的概念，包括相应的枷锁即“自由意志”的概念，是发明来扰乱本能、使对本能的怀



疑心变成第二天性的!“忘我者”、“否认自我者”的概念是颓废的特别标志,会诱发有害的事物,是对发现自身用途的无能,把自我毁灭变为价值的象征,变为“义务”,变为“神圣”,变成人中的“神性物”!最后——这是最可怕的事了——善良人这个概念被认为是一切懦夫、病夫、败类、自苦之人的集合体,即一切应当灭亡之人的集合体。淘汰法则被否定了,用矛盾建造了一种理想,以对抗豪迈的、卓越的、肯定的、对未来充满信心的、保证未来的人——现在则被称为恶人……而这一切竟被认为是道德!——消灭害人虫!①

(九)

——你们了解我了吗?——狄俄尼索斯是十字架上的耶稣的对头……

① 伏尔泰的一句名言。——译者注



[丹]齐克果

“那个个人”*

有一种看法,认为群众在何处,真理亦在何处,而真理自身需要有群众站在同一边。另有一种看法,认为群众所在之处,即是虚妄所在之处,因之(请以片刻考虑一下极端的例子),即使每一个人在私下里都具有真理,然而一旦他们聚集在一起,成了一个群众——一个具备应该属之于它的每种确断意义、会投票的、喧闹的、有声有响的群众——虚妄就立刻明显可见。

因为“群众”就是虚妄。以一种合于神意的意义,圣保罗的话具有基督教义的、永恒的真确性:“唯有一人能达到目标。”——这句话所意含的不是比较性的,因为比较是把他人计算在内。它意指每一个人都可以成为这一人,上帝在这之中协助他——然而唯有一人能达到目标。并且它又意含着一个人要俭省与“他人”的关系,基本上应当仅对上帝与自己说话——因为唯有一人能达到目标。并且它又意含着,一个人,或者做一个人,是与神相类的。——在世俗与俗世的意义上,一个喧闹、爱社交、讨人喜爱的人会这样说:“唯有一人能达到目标是何等没有道理啊!因为似乎由众多的人协作努力才能达到目标;当我们人数众多的时候成功是更为确定,而对每个人来说也更为容易。”确实,似乎是如此;并且就世间的与物质的事物而言也确乎如此。假如这种观点任意发展下去,它就变成了唯一正确的看法,因为它放弃了与上帝、与永恒以及人与神的亲属关系。它废除了这些,或者把这些东西转化为神话,并以现代的(或可说是古老异教的)意识来取代它,即是,作为一个人,乃是要去隶属于一个兼具理性的人类,以一个样品的身份属于它,因之人类或同类高于个体,而如此的意义乃是说不再有个体而只有样品。然而永恒笼罩并高临在俗世之上,宁谧如夜晚繁星布满的天空,而在天上居于这庄严宁谧的至福之中的上帝俯瞰——在如此之高处不觉一丝眩晕——这无以数计的人群,知道他们每一个

* 齐克果(Soren Kierkegaard, 1813~1855),丹麦宗教哲学家,他被一些人视为存在主义哲学家,他对当代神学思想也有着重要影响。选自《存在主义》,W.考夫曼编著,陈鼓应等译,北京,商务印书馆,1987。W.考夫曼(Stuart Kauffman),美国普林斯顿大学哲学教授。



人的名字——这一个上帝，是他，这伟大的考察者，他说，唯有一人能达到目标。这意思是说，每个人都能够，并且每个人都应当是这一个人——然而，唯有一人能达到目标。因此，凡是有群众之处，或者任何处所，它的决定性的意义是关涉于群众的，则此处必然没有一个人是为至高的目标在工作及生活，而仅是为或彼或此的俗世目标；因为为永恒决定性的目标而工作是仅有在一人时才可能，而为成为这个人人皆可做的人，乃是要任凭上帝作为协助者——“群众”是虚妄。

群众——并非此个或彼个群众，亦非现在存在或早已消逝的群众，亦非有卑微或高等之分、贫富之分等的群众——在它的基本概念之中就是虚妄，因为它使得个人成为完全不知悔改及不负责任的东西，或者至少由于把责任切成了碎片而大量削减了个人的责任感。试想没有一个士兵敢单独向该乌斯·马利乌斯(Caius Marius)下手，这就足可证明。然而你只要让三四个女人聚在一起，使她们有她们是“群众”的意识或印象，并且相信很可能没有人能确定说出是谁做的或谁开始的——那么她们就有勇气去做这件事。何等虚妄！这个虚妄主要在于群众所做的实际上即是群众之中的个人所做的，虽然是每一个个人。因为“群众”只是一个抽象物，它没有手；然而每一个个人都有两只手，因此当一个个人向该乌斯·马利乌斯下手之际，所下的手是每个个人自己的手，而不是他人的手，更不是那个没有手的群众之手。其次，这个虚妄在于群众有“勇气”去做，因为没有一个人通常是如群众一样懦弱的。因为每一个逃入群众之中求取庇护的人——因之逃入免于作为个人的懦弱之中(他没有勇气向该乌斯·马利乌斯下手，甚至没有勇气承认他没有勇气)——都贡献了一份懦弱给我们那称之为“群众”的懦弱。以一个最高的事件为例，想想基督，并想想人类，已经生过的以及还未生过的人。现在设想一个个人挑战的情况：要求他们每个人在一个孤独的地方面对基督，并且以一个个人身份步向他，唾口水在他脸上——具有勇气与狂傲的人尚未降生并且永不会降生。这是虚妄。

群众是虚妄。因之没有一个人比那些以领导群众为职业的人更轻视作为人的意义。当某一个人去接近一个这类的人——这个事太小了，不值得注意，他高傲地回绝他。至少必须几百人。假如有数千人呢？他就尊敬他们，向他们鞠躬，拍马屁。何等的虚妄！决不可如此。当问题在于单独的个人，这才是以对于人之意义的尊敬来表白真理的时候；而设若这是一个可怜虫(按一般残酷的讲法)，则你该做的事乃是把他请入你最好的屋子之中，而设若你有数种声音，你就该挑选最和善的一种对他。这是真理。相反地，假如在一个数千人的集会，而真理是用投票表决的，那时你就应当(除非你喜欢默念上帝的祷词：“脱离我等于凶恶。”)以虔敬的惧怕来将这件事情加以表白；群众，作为伦理与宗教事物的判断者，乃是虚妄，而每个人都可以成为那一人乃是永恒真确之事。这是真理。

群众乃是虚妄，因此基督被钉死在十字架上。因为，虽然他向所有的人演说，



他却不与群众发生关联,他不要群众以任何方式来支持他,他以此种方式绝对地回绝了人群,他不建立一个派系,不允许表决,而只做他所是的自己,即真理,而这真理乃是将它自身关联于人的。——因之每个人如果真正要服务于真理,就 *eo ipso* (因之)不论以何种方式,是一个殉道者。一个人,设若可能,在他母亲的子宫中就作了决定要为真理服务,则不论即将来到的殉道是以何种形式,他都 *eo ipso* 从在他母亲的子宫中开始就是一个殉道者。因为想赢取群众并不是什么大不了的事情,所需要的只不过是一点小天分,某种虚妄方案,以及对人之热情的浅显认识。然而没有一个真理的见证人(啊!这是每个人都该成为的,包括你和我),没有一个真理的见证人敢于与群众交涉。真理的见证人——这种人当然与政治无关,并首先必须注意自己不与政治相混——从事真理之见证这一项敬神的工作,乃是,如若可能,与一切人发生接触,然而对每一个都是个别的,在街道上,在巷子里同每一个人各自地谈话,以便分解群众,或者甚至也向群众说话,然而目的不在为教育群众,而在于希望其中能有一个或两个个人从群众中回了家;变成单独的个人。另一方面,当“群众”被视为权威,而它的判断被当作最后的判断,那么它就会被真理的见证人由心底厌恶,一如品性良好的少女之厌恶公众舞台;而任何一个人,如将群众当作无上权威看待,真理的见证人都会把他视为虚妄的工具。因为(如我已重叙的)在政治或其他场合,不论整体或部分,被视为正确的东西,若转渡到心智的、精神的以及宗教的场合,就变成了虚妄。还有一件事是我要说的——或许带有一点过分的小心——“真理”这个字,我通常是意指“永恒的真理”。然而政治等却与“永恒真理”无关。一个政策,如果以确切意义的“永恒真理”来严重地从事工作,意图将“永恒真理”导入真正生活,那么在同一秒钟它即以极深的程度显示它是可能想像的最“不政治”的东西。

群众是虚妄。想到今日的不幸,即使将它比之于自古以来最大的不幸,我仍会哭泣,或至少会学习到渴望永久之物。报纸以它的匿名再加以公众之助,使得境况更为疯狂。公众宣称他们是“真理”之事的判断者,而事实上为真理作判断的公众集会已不复存在。一个匿名作者由于报纸之助可以天天找到机会去说(甚至关于智性的、德性的以及宗教性的事物)他喜欢说的任何话,而这些或许是他作为一个人所远不敢说出的;每一次他张嘴(或者我们不可说是他地狱式的沟渠吗?)他即刻是向千千人演讲,他可以使得万万人在后面重复他的话——而这一切没有一个人负责,因此,它还不像古时候那拥有无上能力却仍相对地不知悔改的群众;不是,这是一个绝对不知悔改的东西,是一个“无人”,是一个匿名,它是演出者(actor),而另一个匿名者呢,是公众,有时甚至是匿名赞助者——而这一切,是无人,无人!哦,我的上帝。然而我们的国家却称自己为基督教国家!让没有一个人以为,有了这样的称呼“真理”就可以因报纸之助而战胜谎言与错误。啊!你们这些满口如是说的人,你们敢否断言人类(将它作为群众而论)之取用并非总是美味的真理是如

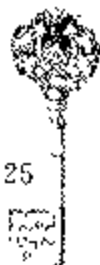


取用鲜美的虚妄一般急切？——更不用说，接受真理由于首先必须承认自己原先是被欺骗了而变得多么困难！或者你们敢于断言“真理”可如虚妄一般易于被了解，而为了了解后者却根本无需初步知识，不必上学，不必做学徒，不必下节制工夫，不必自我否弃，不必自我关怀，也不需耐心的劳苦工作？

非也，真理——它厌恶那一心想广泛传播的虚妄——的足尖是不轻盈的。首先它不会以虚妄的报纸为方式而工作，真理的沟通唯有单独的个人能承当。其次，真理的沟通也只能伸向个人，因为真理正是包含于仅被个人才能表现出来的生命概念之中。若没有上帝——其本身即是真理——的看护，没有他的帮助，没有他参加作为中介，则真理既不能被沟通亦不能被接受。因此它唯有能被“个人”所沟通与接受，而这一种个人，就事实而言，是每个人都能去成为的。将这样一个个人与众人加以区别的标记正是真理的标记——与抽象的，虚幻的，非人格的群众相对照，而这个群众排拒上帝作为中介（因为人格神的上帝不可能在非人格的关系中作为中介），并因之排拒了真理，因为上帝是时时为真理自身并为它的中介，并把此中介处理完善的。

去尊重每一个人——确实确实每一个人——是一项真理，而这乃是敬畏上帝并爱自己的“邻人”的含意。然而从伦理—宗教的观点，把“群众”视为最高法院，却是否定了上帝，并且也不能确切地说是爱了“邻人”。而“邻人”是人类平等的绝对真实的表白。如果每一个人事实上都爱他的邻人如爱他自己，则完全的人类平等已可达到。每一个真正爱邻人的人，都绝对地表现了人类平等。若每一个人，像我一般，承认自己的脆弱与不完美，然而又明晰个人的任务是去爱邻人，他即明晰人类平等是何等含义。然而我永未在《圣经》中找到过这一条戒律，即，你须爱群众——更不曾找到，你须在伦理—宗教的意义上认群众为“真理”之事物的最高权威。而真正的情况却是极其单纯的：爱你的邻人乃是一种自我否弃；对于群众的爱，或对它装作的爱，或把它视为真理之事物的权威，乃是一条指向物质力量、一切世俗及俗世利益的路径——而在同时它是虚妄，因为群众乃是虚妄。

然而那承认此一观点之真实性的人——这是极少见的，因为以为群众是虚妄的人是常见的，但如果群众 en masse（一同）接受了他的意见，则一切都雨过天晴——他必承认自己的脆弱及无能；因为一个个人如何能够反抗拥有力量的群众呢？而他又决不能因向群众确保，就伦理宗教的观点言，群众是一种虚妄，而把群众赢取到他这一边——如果他做此想即是愚弄自己。然而虽则自始这一观点就承认着脆弱与无能，似乎很不够美妙，因之可能极少有人提及，它却有一个优点，就是它一视同仁，它不触怒任何人，它不作令人厌恶的分别——即使世间最小的分别。事实上，群众是由个人组成的；因此去做每个人所当作的——一个个人——必然是在每个个人的能力之内的。没有一个人，决无任何人是被排拒于成为个人这一行



为之外的——除非他已变为群众而将自己排拒于其外。去成为一个群众，去把群众聚集于自己周围，乃是肯定人类生命的区别。即使最善意的人，如果他谈起这种区别也非常容易触怒他人。然而拥有力量、影响力、声誉以及人的统御力的并非群众，而是那对人类生命的可厌的区别——这种东西专横地罔顾单独的个人，并以俗世的以及世俗的利害关系罔视那永恒的真理——单独的个人。

“个人”，以宗教的观点而言，是这个时代、一切历史以及人类全体必须通过的范畴。而站在德谟庇勒[Thermo pylae，希腊隘道，从娄克里斯通到奥塔山及马利亚克海峡之间的泰萨利；因斯巴达王李奥尼达斯(Leonidas)之英雄事迹而出名，公元前480年，他率领三百战士抵挡波斯王进攻希腊之军队于此。——译者注]的那个人，并没有如我站在我的隘道——“个人”——上来得安全，我站于此处至少可有一件好处——使人注意到它。德谟庇勒的守护者是要阻止人群从那条隘道通过。但如他们强行通过，他就失守了。而我的任务至少不至于暴露于被践踏足下的危险，因为我的工作作为是一个卑微的仆人（然而，如我一再重复的，不具“权威”），假若可能，去激使、去邀请许多人来通过这一条“个人”的隘道，这一条隘道之通过是除了成为个人之外别无他法的，否则就绝对不可能。然则，如果我能要求在我的坟墓上有一个墓志铭，我唯一的希望乃是“那个个人”（“That Individual”）——如果这个字现在不被了解，将来总会。这个用了许多假名的人，当在此处他的久居地，一切人们都谈论，经常谈论系统之际，用“个人”的范畴对系统作当头棒喝。现在几乎再听不到人们提起系统了——至少不再把它当作时髦压轴话或时代之所需了。我以“个人”的范畴标明我的文学作品之始，而且，这一直是一个典型公式，表示着“个人”这件事并非我后来的发明，而是我最先存的思想。我一切可能具有的伦理重要性都已包藏于此一范畴。如果此一范畴是对的，如果此一范畴是适当的，如果我对此点看得正确，并且正确地认识了唤起人们对它的注意是我的任务（当然不是一项愉快的和令人舒服的任务），如果这是赋予我必须去做的责任，纵令我忍受着极少有人忍受过的经验，并忍受不是一个人每日都能够愿意忍受的种种牺牲——若是如此，则我屹然站立，我的作品亦将与我一同屹然站立。





四、 革命幻象及其反省

Handwritten notes and markings on the left side of the page, including illegible scribbles and faint lines.



[法]左拉

我控诉*

总统先生：

为报答你往日对我的恩惠，请允许我对你当之无愧的荣誉表示关注，并告诉你：你迄今为止一直洁白无瑕、一帆风顺的纪录，现在有沾染上最可耻而且永远洗刷不掉的污点的危险。

你安然无恙地逃脱过许多卑鄙无耻的诽谤；你赢得了全国人民的爱戴。你在每次洋溢着光荣气氛的爱国庆典中，无不显得容光焕发……如今正准备主持显示我们宏伟成就的万国博览会，它将成为我们这个以工作、真理和自由为标志的伟大世纪的顶峰。然而，通过这次可恨的德莱夫事件，人们对你的名字（我原想说你的统治）扔了一把多么齷齪的烂泥啊！就在最近，一个军事法庭奉上级之命，竟然敢把一个名叫埃斯特海西的人宣判无罪——这无疑是对一切真理和公义一记最响亮的耳光！事情居然就这样干了；法兰西脸上打了这个烙印；历史书上曾记载道，这样一桩社会罪行是在你执政期间发生的。

既然他们肆无忌惮，我也不妨放肆一点。我要揭露事实真相，因为我曾发誓要这样做，设若受命于民的法庭不能不折不扣、毫不含糊地做到这一点的话。仗义执言是我义不容辞的事；我并不想当同谋犯。如果我不伸张正义，那无辜的阴魂每天夜里都会来缠我，因为他在为一个莫须有的罪名受尽严刑拷打。

总统先生，我要向你倾吐事实真相，作为一个正直的人，我不得义愤填膺、怒发冲冠。所以向阁下揭露，因为我深信你对这一罪行一无所知。而且，你是全国最高行政长官，不向你说，那我向谁去告发这伙恶毒的真罪犯呢？……

我控告杜·帕蒂·德·克兰姆上校为这一冤案（姑且相信不是故意造成的吧）恶毒的主谋人，而且三年来一直用一些荒谬绝伦、令人发指的阴谋为其罪恶行径进行辩解。

* 左拉(1840~1902),法国作家。本文所涉及的“德雷福斯案件”往往被视为研究“知识分子”历史的一个象征性事件。选自《外国杂文大观》，黄继忠译，天津，百花文艺出版社，1994。



.....

最后,我控告第一个军事法庭侵犯人权,他们根据对犯人本身秘而不宣的证词给犯人定罪。我控告第二个军事法庭下令掩盖这一非法行为,本身又犯有明知其人有罪,却判其无罪的司法罪。

提出这些控告时,我明知自己可能受到 1881 年 7 月 29 日颁布的惩治破坏名誉行为的诽谤法第三十条和三十一条的处分。我自愿担此风险。

关于我控告的那些人,我与他们素昧平生,从无一面之缘;我对他们既无怨,又无仇。他们对我来说只不过是几个客观存在的人,社会上渎职行为的代表而已。我现在采取的行动只不过是个革命步骤而已,目的在于加速事实真相的揭露,并伸张正义。

为了受尽苦难、有权利享受幸福的人们,我只有一个强烈的欲望——追求光明。我的激烈抗议只不过是我的灵魂的呐喊罢了。好吧,他们有胆量就把我带到上级法院去,在光天化日之下开庭审判我吧。

谨拭目以待。

总统先生,请接受我最深切的敬意。

埃弥尔·左拉



[德]海涅

论“爱祖国”^{*}

“老兄！我奉劝您别叫我在您的商标上画个黄金的安琪儿，而让我画上一头火红的雄狮。我已经画惯了红狮。您会发现：即使我为您画的是黄金的安琪儿，可是看起来它还是像一头火红的雄狮。”

一位可敬的艺术同道所说的这番话应当加在本书的卷头，因为这些话非常坦白地把一切可能找到的责难预先堵住了。同时，我还要提起一件事，以便于把一切都讲清楚。本书中除了极小部分之外，都是在1831年夏秋两季写成的。写这本书的时候，我正忙于未来红狮的画稿。当时在我周围有各式各样的叫嚣和喧闹。

我今天难道不是很谦逊了吗？

你们可以相信：世人的谦逊总有他们善良的缘由的。亲爱的上帝常常使他的臣仆易于表现谦逊以及诸如此类的美德。例如宽恕自己的仇敌是容易的，假如一时没有什么妙计可以伤害他们的话。又如不引诱妇女是容易的，假如上帝赐给他的是一副过于丑陋的相貌。

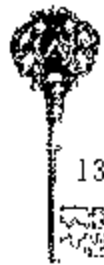
各式各样的伪善者将又会对本书里的一些诗篇发出深长的叹息——但是长叹是无济于事的。其次，“后人”已经体会到：我全部的言论、我全部的诗歌是从一种伟大壮丽、欢乐无比的新春思想中开放出来的。这种新春思想即使不比那忧郁腐朽的圣灰日^①思想高明，但至少和它同样地值得尊敬。圣灰日思想使得我们美丽的欧罗巴郁闷凋零，使得美丽的欧罗巴成为鬼怪和伪君子聚居之地。我曾一度用轻微的讥嘲反对过他，现在却成了一种公开的、正式的战斗——我甚至已经不在最前列了。

赞美上帝，七月革命^②解放了沉默已久的舌头。是啊，正因为那些突然醒悟过

* 海涅(1797~1856)，德国诗人。选自《外国散文篇选读》，周红兴主编，林尔康译，北京，作家出版社，1988。

① 圣灰日，天主教的节日，教徒在这一天斋戒忏悔。

② 七月革命，1830年7月27日至29日，法国工人、学生和市民进行了三天的巷战，推翻了查理十世的专制政权。



来的人想一口气把缄默至今的一切全说出来,所以形成了许多喧嚣。这些喧嚣有时非常不友好地震荡着我的耳膜。我曾好几次有意放弃这发言人的职使,但在实行时却比放弃一个国家枢密顾问的位置还要困难,尽管枢密顾问的进益比最好的、公开的保民官要好得多。一般人都认为我们的所行所为纯粹是一种选择,只是从新思想的仓库里挑选出一种新思想来为它说话、为它工作、为它战斗、为它受苦,就像普通的一个语文学者选择自己的宗师、终身为宗师做注解似的。不,不是我们掌握思想,而是思想掌握我们。是思想驱使我们、鞭策我们走上角斗的战场,使我们像受强制的角斗士来为它战斗。每一个真正的保民官或使徒都是这样的。

阿摩思^①曾经对阿马齐亚王说:“我并不是个预言家,也不是预言家的子孙,我只是个采集桑果的牧羊人。但是天父把我从羊群前面叫去,对我说道:走吧,去预言!”这些话是伤心的自白。有一位可怜的僧人^②,由于自己的主张而遭到控诉。他站在沃姆斯^③王国和皇上的面前,尽管满怀忠诚,但不是宣布不可能撤回自己的主张,而用下列的言词结束了自己的话:“我站在这里,我不能改变自己的主张,上帝帮助我。阿门!”这些话也是伤心的自白。

要是你们懂得这种神圣的强制,那么你们就不会再叱责我们,不会再羞辱我们,不会再诽谤我们了。——真的,我们不是主人,而是言论的奴仆。马克西密梁·罗伯斯庇尔^④曾经说过:“我是自由的奴隶。”这也是伤心的自白。

我现在也要作些自白。我离开了祖国为我繁荣、为我微笑的高贵的一切——那边还是有几个人爱我的,例如我的母亲——这并不纯是我本心的愿望。但是我走了,自己也不知道为了什么。我走,是因为我不得不走。后来我感到非常疲倦。七月之前,我一直从事预言的工作,内心的火焰几乎把我烧毁了,内心汹涌出来的强烈言词,把我的心折磨得非常虚弱,像是产妇的身体……

我想——即使人家不再需要我,我也该为自己活下去,写出我脑袋瓜里贮积的诗歌、喜剧、小说以及可爱的、滑稽的思想游戏。我又想悄悄地潜回诗境,潜回我童年曾幸福地在那里生活过的诗境。

可是,我找不到能够使我更好地实现这一愿望的地方。这里是紧靠海边的一所小别墅,坐落在诺曼底的阿费·德·格拉斯附近。远眺一望无际的北海,实在美不可言。风景变化不已,但又是非常平凡。今天是令人厌烦的风暴,明天又是讨人欢心的宁静。天际的白云,壮丽而惊险,好似那过去在这带海面上经营他们野蛮营生的诺曼人的鬼影。在我的窗下却开放着最可爱的花木:玫瑰花含情脉脉地向我

① 阿摩思,古希伯来的预言家。

② 可怜的僧人指马丁·路德。

③ 沃姆斯,莱茵河畔的地名。

④ 罗伯斯庇尔(1758~1794),法国大革命的领导人。



投送秋波；红丁香羞答答地放出乞求爱怜的芳香；月桂树^①越过矮墙，向我倚偎过来，几乎伸展到我的房里，像是追逐着我的荣誉。是啊，我曾一度带着相思的憔悴追在达芙奈^②身后，现在是达芙奈追在我身后，她就像个娼妇似的挤进我的卧房。我过去所追求的东西，现在却使我感到厌烦。我需要安静，我不希望有人讨论我，至少不希望在德国有人议论我。我要吟出宁静的诗篇，但只是为了我自己，至多不过为了诵读给某一只隐藏起来的夜莺听听。开始的时候还行，诗兴又包围了我的心灵，熟识的、高贵的形象，金色的图画重又浮现在我的脑中。我又变得像过去那样如梦如痴、沉醉人迷。我只需用一支安静的笔，把我感到的、想到的写下来就行了——我就这样开始了。

但是，人人都知道，在这样的心情下是不能一直安静地坐在房里的，有时还是会带着兴奋的心情、炽红的脸颊跑向野外，连路都不看一看。我也是这样，不知怎样一来，我突然站在阿弗的大道上。在我面前有许多高大的农车在缓缓地挪动。车上载满了各种穷得可怜的大小箱子，古老法兰克式的家具，还有妇女和小孩。男人都在一旁走。听到他们说话时，我不禁大吃一惊——他们说的是德语，是许瓦本的土话。我不用思索就知道这些是移居人。我走近去，仔细地看了看，就在这时候我感到一阵急剧的痉挛，这种感觉是我一生中从来不曾有过的。全身的血液突然升向心室，冲击着肋骨，像是血液要从胸膛里冲出来，像是血液不得不赶快冲出来。呼吸抑止在我的喉头。不错，我所遇到的就是祖国本身。在那些车上坐着的就是金发的德国人，那诚挚的蓝眼睛，那亲切而又顾虑多端的脸庞，嘴角边还带着愁人的浅薄。这种浅薄曾经使我感到无聊和气恼，现在却使我痛心地感动了。诚然我在年少气盛的时候，常常厌恶地评滴故里的混乱与鄙俗，诚然有时和幸福的、养尊处优而又迟钝得像蜗牛似的祖国，发生大家庭所常有的小争执，但现在，流落国外，尝尽艰苦，看到祖国处于困苦的境地，所有这一类的记忆全从我的心灵中消失了。连它的缺点都突然使我感到可敬可爱。我甚至对它那浅薄偏窄的政见表示和解。我跟它握手，跟每一个移居人握手，好像我是在和祖国本身握手，表示重新言归于好。我们说着德语。那些人在国外的大街上听到了这种声音，他们同样地非常高兴。忧虑的阴影从他们的脸上消失了，他们几乎在微笑。连那些妇女——其中有几个是非常美丽的——她们也从车上向我喊出她们好心的“上帝保佑你”！那些小孩红着脸、彬彬有礼地向我问好。一些最小的孩子，张着他们还没长牙齿的、可爱的小嘴向我欢呼。“你们为什么要离开德国呢？”我问那些可怜的人。“土地是好的，我们很想留在那里，”他们回答道，“但是我们呆不下去了。”

不，我不是个煽动家，不是要来鼓动大家的情绪。我不想重述我在阿弗大街

① 月桂，荣誉的象征。

② 达芙奈，希腊神话中的女神，为摆脱阿波罗的追求，变化为月桂。



上,在朗朗晴天之下所听到的一切,关于高贵的和最高贵的乡亲的故里所作的非法勾当——较大的苦痛不一定表现在词句本身,而表现在语气之中,用这种语气直截了当地把话说出来,或者不如说是发出悲叹。那些可怜的人也不是煽动家,他们诉说完苦处之后,常常用这样的结束语:“叫我们怎么办呢?叫我们来一次革命吗?”

我在天地间全部神灵面前赌咒说:这些人在德国所忍受的十分之一痛苦就足以在法国引起三十六次革命,使得三十六位国君失去王位和头颅^①。

“我们本来可以熬下去,不离开。”一位八十岁的,也就是见识倍于常人的许瓦本老人作了些说明,“但是我们这样做是为了孩子们。他们还不像我们这样健壮。还不能习惯于德国。可能他们会在国外得到幸福。当然,在阿非利加,他们也得忍受一些苦难。”

这些人是在到阿尔及利亚去的。有人答应给他们方便,给他们一块土地来殖民。“据说土地是不错的,”他们说道,“但是听说那边有许多非常危险的毒蛇,在那边还得忍受猴子的危害。那边的猴子会偷窃田里的果实,会把小孩拖进树林去。这真是可怕。但是家乡的官吏也是有毒的,假如你不把捐税付清的话。兽害、狩猎使我们的田地荒芜得更厉害,而孩子们又会被拉去当兵——叫我们怎么办呢?叫我们来一次革命吗?”

为了人类的荣誉,我必须在这里提到同情心。根据移民人的话来看,他们的受难是受到全法国的同情的。法国人民不只是富于思想,而且还最有怜悯心。连那些最穷苦的也想办法对这些不幸的外国人表示自己的怜爱,他们帮助移居人装卸,把自己的铜锅借给移居人煮饭,帮助移居人劈柴、打水、洗衣服。我亲眼看到一个法国的女丐把自己的面包掰下一块,给一个可怜的许瓦本小孩。连我都衷心地感激她。此外还应当说明,法国人只知道这些人物质上的苦痛。他们根本无法理解,为什么这些德国人要离开自己的祖国。因为统治者的压迫一旦使法国人感到不能忍受的时候,或者使他们感到过分不便的时候,他们决不会想到逃走,而会给他们的压迫者一张出境证书,把那些压迫者赶出境去,自己却快活地留在国内。总而言之,他们会来一场革命。

至于我自己呢?那次相遇一直使我的心里感到悲切的痛苦、伤心的忧虑和沉重的失望。这类心情不是笔墨所能形容的。我方才还像个胜利者,高傲地摇摇摆摆,现在却虚弱带病地像个丧魂落魄的人。说实在话,这并不是——一种突如其来的爱国主义所起的作用。我感到那是一种更高贵、更善良的东西。长久以来,凡是带有爱国主义字样的一切东西都使我感到厌恶。那些讨厌的蠢才,出于爱国主义而卖命地工作着。他们穿着合身的工装,当真地分成师傅、伙计和学徒的等级,行使着同业的礼节,并且就这样在国内进行“争斗”。是的,我看到这副化了装的嘴脸时,

^① 当时德国还是封建割据的局面,有36个国家。



的确有些气恼。我说“争斗”，是带有最龌龊的双关意义的。因为使用刀剑的“争斗”^①不是他们手工匠人的习俗。人人都知道杨伯伯^②，那客栈老板杨伯伯在战斗中也是怯弱而愚蠢的。许多伙计也像师傅一样是些下流东西，是一些卑鄙的伪君子，他们的粗野根本不是真的。他们知道得很清楚：德国的忠厚还一直把粗野看作勇敢和诚实的标志，虽然看一看我们的监狱就足以明了：世上还有粗野的无赖和粗野的懦夫。法国的勇敢是温文有礼的，诚实也是很有教养的。法国的爱国主义也在于热爱自己的家邦，而法国也同时是个文明之邦，是个人道的、进步之邦。上面提到的德国的爱国主义却相反地在于仇恨法国人，仇恨文明和自由。我不是个爱国者，因为我赞扬了法国，对吗？

爱国主义、热爱自己的祖国是理所当然的事。一个人可以爱他的祖国，可以爱到八十岁，但还一直不了解它，不过这个人大概是一直留在家乡的。春天的特色只有在冬天才能认清，在火炉背后才能吟出最好的五月诗篇。爱自由是一种监狱花，只有在监狱里才会感到自由的可贵。因此，只有到了德国边境，才会产生对德意志祖国的热爱，特别是在国外看到德国的不幸时才感到。手头的一本书里正好包含有一个亡友的一些信札，有一处是她在国外描述 1813 年战争中看到自己同胞时的感触的。昨天，这一处深深地感动了我。我想把这些可爱的话写在这里：

“我又感动又伤心地哭了一上午，痛苦的眼泪流个不停！哦，我从来不曾想到我竟是这样热爱我的祖国！好比一个学物理的可能不知道血液的重要性，要是旁人抽掉了他的血，他就会跌倒下来。”

就是这样。德国，这就是我们自己。那些移居人就是血液的洪流，从祖国的伤口滚滚地向外流，消失在阿非利加的沙漠上。因此我看到那些移居人时，突然就变得虚弱无力了。就是这样。这好像是肉体上的损失，但是我在心灵中却感到一种近乎肉体的痛苦。我徒然用聪明的理由来安慰自己：阿非利加也是个好地方，那边的蟒蛇不会吐射基督的爱，那边的猴子不像德国的猴子那样讨人厌——为了解闷，我哼着一支歌曲，恰好是修巴特^③的老歌：

……

越大地过海洋投奔他乡，

离祖国往非洲热带地方。

……

① 原文为 Fechten，有“击剑争斗”和“流浪求乞”两种意义。

② 杨伯伯即杨恩(1778~1852)，德国体育运动的创建人。他所提倡的是狭隘的爱国主义，曾参加反对拿破仑统治的战争。

③ 修巴特(1739~1791)，许瓦本狂飙运动抒情诗人。因反对专制而被拘禁十年。



停留在德意志国境线旁，
挖掘起故乡土捧握手上。
亲吻我故乡土感激家乡：
多谢你赐予我蔽身草房；
多谢你赐予我饮料食粮；
多谢你保护我让我成长。
多谢你，亲爱的祖国家乡！

童年时代听到的这首歌当中，只有这几句歌词还留在我的记忆之中。每逢我来到德国边境的时候，这几句歌词总又出现在我的脑海。关于歌词作者的情况我知道得很少，只知道他是个贫苦的德国诗人，他的大半生是在监狱里度过的；以及他是个爱好自由的人。他已经死了，而且他的尸骨早已化为灰土，但是他的歌还活着；因为他们不能把言论关进监狱，不能使言论化为灰土。

我向你保证：我不是个爱国者。假如我那天哭了的话，那只是为了那个小女孩。那时天色已近黄昏。一个德国的小女孩，就是先前我在德国移居人群中注意到的那个，她独自站在海滨，像是在沉思，并且眺望着浩瀚无垠的大海。这小女孩大概有八岁吧！拖着两条可爱的小辫子；系着一条许瓦本式的短裙，是法兰绒的料子，印有美丽的条纹；脸色苍白，而带病容；长着两只诚挚的大眼睛。她用委婉不安而又好奇的语调问我：这是不是大海洋？

直到深夜，我一直站在海边涕泣。我并不因为我流了眼泪而感到羞愧。连阿契勒斯^①都在海边哭过，哭得他的银足母亲^②不得不从波涛中出来安慰他。我也听到一种水里的声音，但不像是给我安慰，倒像是叫我觉醒、给我命令，并且说得深刻而透彻。因为大海知道一切：星星在夜晚把天上最隐秘的谜语托给它；海底有神奇的沉没的王国，以及大地上古老的、早已失传了的传说；在各个海岸上，波浪竖起成千只好奇的耳朵谛听着；流向大海的江河带给它各种信息：从偏僻的内陆打听来的消息，以及从小溪和山泉的闲谈中偷听到的消息。假如大海向一个人吐露自己的秘密，向他的心灵偷偷地说宇宙之谜底，那么，再见吧，安宁！再见吧，静静的梦境！再见吧，小说和喜剧，我已经那么美妙地开头的了，而现在又很难马上继续下去的小说和喜剧！

从那时起，画安琪儿用的黄金色在我的颜色板里几乎干涸了。润湿地留下的只剩那刺眼的红色，像血一样，只能用它画红狮。是的，我的下一部作品一定会是一头红狮，敬请敬爱的读者根据上述的自白赐予谅解。

① 阿契勒斯，荷马史诗所述特洛伊战争中的英雄。

② 银足母亲，阿契勒斯的母亲是一位女神，生有一双银足。



[法]普·利沙加勒

秩序党的疯狂*

我们是些正派人,刑罚要依照通常的法律处理。我们只是执行法律。

——梯也尔在 1871 年 5 月 22 日国民议会上的发言

秩序党控制着巴黎。到处都是瓦砾、死人和可怕的炮声。军官们在街道上耀武扬威,挑衅地故意把他们的佩刀弄得哗啦哗啦响。军士们也学他们的傲慢样子。士兵们在所有主要街道上露营,有的由于疲乏和杀人杀得麻木不仁而睡在人行道上,有的就在死尸旁边煮肉汤,并且还哼着他们家乡的小曲。

所有的窗口都挂着三色旗,以免住宅被搜查。枪、子弹袋和军服堆满了人烟稠密的市区的街头。在许多房屋大门下面,坐着一些女人,用两只手支着头,眼巴巴地望着前方,等待着永远不会回来的儿子或丈夫。

在富人居住的市区里,是一片欢腾景象。两次围城的逃兵,和平街上的游行示威者以及许多移居凡尔赛的人,重新回到了各林阴道。自从星期四以来,这些戴着手套,身穿绫罗的市民就跟在俘虏们后面,向指挥俘虏队的宪兵们欢呼,看到那血迹斑斑的家具搬运车也不禁要喝彩。还有一些游手好闲的人和军人们竞相放荡。一些未曾越过英雄咖啡馆一步的人,不是大谈占领沙托得奥广场,就是夸口说枪毙了十二个俘虏。一些放荡的、服饰华丽的“贵妇”赏玩死尸,居然用阳伞挑起英勇的死者身上最后的破衣衫布块来取乐。

麦克马洪在 28 日中午宣布说:“巴黎的居民们,巴黎解放了。战争已经在今日结束。秩序、工作和安宁将要恢复了。”

“解放了的巴黎”分为四个部分,分别受维努亚、拉德米罗、西赛和杜埃四位将军管辖,重新进入已被公社取消了的戒严状态。巴黎只还有一个政府,这就是屠杀巴黎的军队。上街的人被强拉去拆除街垒,只要稍有不愿意的表示就可能被拘捕,

* 普·利沙加勒(1839~1901),法国新闻工作者,巴黎公社参加者。选自普·利沙加勒《一八七一年公社史》,柯新译,北京,人民出版社,1962。



如果口出怨言就难免一死。而且出了布告：凡是有一件武器的人都必须立即向军事法庭报告，只要从民房中射出一粒子弹，就把那幢房子的全体居民就地正法。所有公共场所一律要在晚上11点钟关门。在11点钟以后，只有穿着制服的军官才可以自由行动，有骑马的巡逻兵经常在街道上巡逻。想要进城很不容易，想要出城简直是不可能。由于种菜的人不能自由出人，生活资料几乎断绝了。

“在战事结束以后”，军队变成了一个巨大的执行队。星期日，有五千多名在拉雪兹神父墓地被捕的公社战士，被送进了拉罗盖特监狱。有一个营长站在门口检查俘虏，他连一个人也不问，只是说“右边”或“左边”。走到左边的人是要立即枪毙的。他们掏空这些人的口袋，让他们靠在一道围墙边，然后开枪把他们打死。围墙对面有两三个面前捧着祈祷书的神父，为就死的人们祷告。

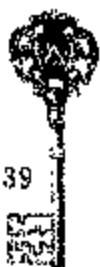
从星期日到星期一清晨，只在拉罗盖特监狱一处就照这样处决了一千九百多人。在监狱的下水道中血流成河，这种疯狂的盲目屠杀也发生在拉雪兹神父墓地，在军事学校里，在蒙索公园里，在卢森堡公园中。这些地方的兵士已经疲惫极了，为了勉强支持，不得不用他们的枪身紧挨着犯人开枪。牺牲者靠过的凉台围墙上粘满了脑浆；执行队兵士们在血泊中趟来趟去。

这是些公开的屠杀场。没被屠杀的俘虏也被他们送到军事法庭，自从星期日以来，巴黎到处都有这样的法庭。在这些军事法庭中，忠顺的国民自卫军军官担任主席或辅助军队的军官，他们个个把佩刀夹在两腿之间，嘴里叼着雪茄烟。审讯只用四分之一分钟。“你携带过武器吗？你在公社中服过役吗？把你的两只手给我们看看！”如果一个俘虏态度倔强有点像战士，或者脸上表现出不高兴的神气，他们就不问他的姓名或职业，也不考虑他的年龄，就宣告审讯完毕。“那么你呢？”他们向旁边的人发问，照这样一直进行到排尾，连妇孺和老人也不怜惜。如果由于一阵高兴，某一个俘虏被赦免了，他也会被认为是“普通犯”而留给凡尔赛审讯。没有任何人能够得到释放。

他们把“审讯完毕的人”立即交给刽子手，刽子手立即把这些俘虏带到花园或附近的院子中去。例如他们从沙托列押送一批到洛博兵营中去了。门刚刚关上，宪兵就立刻开枪，牺牲者连执行队的面都没有见着。有几个不幸者沿着围墙逃跑。宪兵就在后面追赶他们，好像打野兽似的向他们开枪，直到把他们全打死为止。中央委员会委员莫罗就是在一次这样的大屠杀中死去的。他在星期四晚间在瑞华利街被捕，被送进沙托列监狱，第二天就被枪杀了。

这种经过计划、讲究方法的屠杀，分别在军事学校，在杜普勒兵营，在波拿巴中学，在北车站和东车站，在植物园，在许多区政府和兵营，一个赛一个地进行着。具有格子门的大型搬运车把死尸运到一个广场或最近的荒地上倒出来。

牺牲者从容就义，并不说什么豪言壮语。很多人都在枪前交叉着手臂，命令开枪。女人和孩子跟着他们的丈夫和父亲，并且对士兵们叫喊：“也把我们枪毙吧！”



而那班人居然真把他们打死了。有人看到,有些从来没有参加过战斗的女人冲到街上,给那些军官几个耳光,然后自动地靠在墙边等死。

卡芬雅克曾经答应宽大处理,他却进行了谋杀。梯也尔曾经凭法律起誓,他却允许军队自由行动。那些从德国回来的军官可以随便在巴黎发泄他们的愤怒,因为巴黎不肯投降使他们感到受了侮辱。波拿巴分子可以对共和主义者发泄帝国时代的旧恨。有一位将军(很可能是西赛)下令枪毙赛尔努希,罪名是:他在反对1870年的全民投票的斗争中曾捐献过十万法郎。凡是稍有名望的人都不免一死。例如托尼·本瓦兰博士,他在公社时代并未起什么作用,只是在帝国时代曾卷入几桩政治事件之中,审讯他只用了几分钟就判处了死刑,正像审判官们所说:“并不是因为他有过什么该死的罪行,只因为他是社会党的一个领袖,这种人一旦获得合法的权柄,一定会组成一个贤明政府。”急进派对于公社的仇恨固然是完全公开的,可是他们不敢在巴黎露面,因为恐怕也被人杀死。

因为军队并没有人约束,也没有严格的命令,所以就盲目地杀人。随便一个行人假如偶尔用一个革命者的姓名招呼另外一个人,这个人就立刻会被一些贪图奖金的士兵所枪杀。他们就是这样误杀了一个叫作比约雷的人,尽管这个人极力抗议也没有用。《高卢人报》发表过关于一个外科军医的消息,据说这个人认识瓦莱斯,并且瓦莱斯被处死刑时他曾在场。目击的证人们都说,曾看到勒弗朗塞星期四在邦凯街被处死了。但是真正的比约雷是在八月才判决的,瓦莱斯和勒弗朗塞由于身在异邦而得救。常常有人被枪杀只是因为与公社某个委员或职员在面貌上多少有些相像,有时还把好几个人当作一个人枪杀。

遗憾的是瓦尔兰未能幸免。在星期日,即5月28日,他在拉斐德街被人认了出来,就被拖到——不是带到——正在蒙马特尔山麓负责指挥的将军那里去。这个凡尔赛分子下令将他枪毙在罗捷街上。他们带着瓦尔兰在蒙马特尔游街整整一小时之久,他双手绑在背后,备受虐待和辱骂。他那有着思想家的额头,从来不曾有过残酷思想的青年脑袋,现在却布满了佩刀砍的伤痕,转眼间只像是一个鲜血淋漓的肉球;眼珠也从眼窝里耷拉出来了。到达罗捷街时,他再也走不动了,他们只好架着他。他们为了枪毙他才把他放下。那些卑鄙无耻的人甚至在他死后还用枪托打几下尸体。

“烈士丘”中没有更为光荣的人。但愿他也将永远埋在工人阶级的伟大的心坎里。瓦尔兰的一生是个光辉的榜样:他用铁一般的意志来锻炼自己;他利用晚上很少的工余时间来进行学习;他学习并不是像别人那样想要挤进资产阶级的行列,而只是要教育人民和解放人民。他是帝国末期工人组织的中心人物。他孜孜不倦,谨慎谦恭;他沉默寡言,总是只在适当的时机才发言,可是仅用一两句话就可以说明极端复杂的问题。他始终保持着革命意识,而这种革命意识就是在优秀工人中也往往难以长久保持的。他是3月18日最早参加运动的一个人,在整个公社时期



始终坚持工作,而在街垒上也坚持到最后。这位烈士是完全属于工人阶级的。假如扉页上除写伟大的巴黎外还有篇幅可写别的什么的话,这部历史将是献给瓦尔兰和德勒克吕兹他们的。

凡尔赛的记者们往瓦尔兰的尸体上吐了几口唾沫,并且硬说,有人在他身边搜出了几百张一千法郎的钞票。军队的辎重车返回巴黎时,他们像猎犬似的跟在后面,一边叨唠着一边在尸体堆中翻来翻去。特别是妓女们,完全为歇斯底里的残暴心情所支配了。3月21日的同盟又缔结了。所有的人在怒吼声中一致反对被打败了的工人。他们不但没有阻止屠杀,反倒进行煽动:他们透露出被认为应该处死的人的姓名和藏身处,而且还不遗余力地捏造,为的是支持资产阶级的可怕的恐怖统治。在每次执行死刑之后,他们总希望更多地执行。

我随便引用一些,而且可以整页整页地引用:“必须通缉公社社员。”(《公共福利报》)“盘踞在巴黎两个月之久的任何一个罪犯都不能看作政治家;应当把他们作为强盗,作为人类历史上从古至今最可怕的怪物来对待。”更多的报纸谈道:“把他们破坏的断头台重新建造起来,不让他们有被枪杀的美名。”(《总汇通报》)“前进吧,高贵的人们,动起手来把这个民主的和国际的害虫扑灭吧。”(《费加罗报》)“捕获的只是一些由于嗜杀成性和在盗窃中杀人的人,还能对他们讲什么宽赦吗?这些可恶的女人,她们曾经用小刀刚将死的军官们的胸脯,如今被捕了,还能对她们讲宽赦吗?”(《祖国报》)

为了给刽子手们打气(如果有必要的话),报纸向他们扔花环。《费加罗报》说:“我们的军官和士兵们表现的是多么值得惊异的态度,只有法国的士兵才能这样迅速而完全地重新站立起来。”《论战报》大声疾呼地说:“多么大的荣誉!我们的军队对于它的崩溃是用一个非常可贵的胜利来报复的。”

军队为它的失败就是这样对巴黎进行报复的。巴黎是一个如同普鲁士一样的敌人,当军队必须重新恢复它的尊严时,更可以毫不顾惜。为了做得完全像那么一回事,在战争胜利以后,举行了一个凯旋游行。这是罗马人在内战后都不曾有过的情况。梯也尔真不知耻,在外国人的眼下,在硝烟未散的巴黎面前,举行了盛大的阅兵式。公社战士在抵抗凡尔赛军队的同时,也对普鲁士人进行了抗战,谁还敢谴责他们呢?

即使外国人曾经什么时候会这样疯狂过呢?似乎连死人都刺激了他们。星期日在第十一区区政府附近有五十个俘虏被枪杀。不是出于无意义的好奇,而是出于追求真理的严肃要求,我们冒着被人认出的危险,走到横陈在人行道上的尸体跟前。这里躺着一个女人,她的裙子被撩了起来。她的内脏从破膛的肚子里流在外面。一个水兵用刺刀尖把它挑起来取乐。在两步以外的军官却并不加以阻止。为了侮辱尸体,胜利者在那些尸体的胸前贴上一张纸条,上面写着“杀人犯、窃盗、醉鬼”等字样,他们还把瓶颈塞进一些尸体的嘴里。



怎样为这些野蛮行为辩护呢？根据官方的报告，凡尔赛分子被杀的为数很少，因而不能用报复来原谅凡尔赛分子的狂暴。少数绝望的人为了给几千的弟兄们复仇，从约三百名他们所控制的穷凶极恶的敌人当中枪杀了六十四名，这时伪善的反动派隐藏起自己的面目，假借正义的名义提出抗议。这些人不考虑战斗的结束，特别是战事结束以后有计划地枪杀了两万人（其中有四分之三是根本没有参加战斗的），如果人们对他们提出控诉，那么这种正义将要说什么呢？士兵们倒还到处流露出人的感情，可以看到有些士兵在执行完枪杀任务回来时垂头丧气，但是军官们却在任何时候都不停止他们的野蛮举动。甚至在星期日以后他们还虐杀俘虏，而且在执行枪杀时大声喝彩。牺牲者的壮烈丝毫都不能感动他们，他们的愤怒反倒因而达到不可抑制的程度，他们把这种壮烈牺牲叫作莽撞。他们要为这些可耻的行为对巴黎、对法国、对下一代负责。

虐杀的恶臭终于扼住了那些极端狂暴的人自己的咽喉。发生作用的是瘟疫而不是同情。无数的传播疫病的苍蝇从腐败的尸体上飞了起来。满街都是死鸟。《自由未来报》在赞扬麦克马洪的布告时借用了弗勒基埃对他说的话：“他隐藏起自己，但是他的声誉泄露了他。”

的确，甚至塞纳河也在泄露 1871 年的屠朗内的“声誉”。在个别街道上，尸体遮断了车道，睁眼瞪着来往行人。在圣安东郊区到处都是一堆堆的尸体，有一半被氯气熏成了白色。在综合技术学校附近，那些尸体遮满了一百米长的一片平地，堆起有三米高。帕西并不是主要的执行死刑的地方，可是在特罗卡德罗广场附近就有一千一百具尸体。甚至有的尸体上面盖的土太薄，还露出一些死人脸。雨水和炎热促进了尸体的腐烂，尸体涨大了，又都显露了出来。麦克马洪的“声誉”露得过于明显了。报纸因而为之震惊。有一家报纸说：“这些在生前曾经给我们带来许多损害的恶人，在他们死后不该还危害我们。”甚至在当时曾经煽动虐杀的人如今也说：“已经够了。”

6月2日的《巴黎报》宣称：“我们不要杀死更多的人了，即使是杀人犯、放火犯，我们也不要再多杀。这倒不是要求赦免他们，面是要求缓期执行。”

6月1日的《国民报》写道：“死刑的执行已经够了，流血已经够了，牺牲者也够了。”同一天的《民意报》写道：“人们要求对子被告进行一次认真的审查。人们愿意看见只有真正有罪的人受死。”

死刑的执行比较少了，开始清除积尸。各种车辆，包括带阶梯的马车和公共马车，都被用来搬运尸体。自从伦敦和马赛发生大瘟疫以来，人们还没有看见过这样搬运人的躯体。这一次翻掘表明，有一大群人是被活埋的。没有击毙就随着其他的人被扔进万人坑里了，他们曾在地下咬牙切齿，在这里当然出现一种可怕的、与死亡搏斗的奇形怪状。有些尸体是残破不全又被凑在一起的。担任搬运的人必须尽快地把这些尸体抛进密封的车厢中，并且飞快地运到芒帕尔纳公墓去，那里有好



多巨大的石灰坑可以容纳这些腐烂东西。

巴黎各公墓尽量收容。这些牺牲者除了身上的衣服外没有别的遮盖,一个挨着一个堆起来,填满了拉雪兹神父、蒙马特尔、芒帕尔纳等公墓的巨大坟穴,人民年年都怀着纪念的心情来凭吊他们。另外一批比这些人更为可怜的,被运送到市外去。在沙冯内、巴纽勒等处,人们利用了在大第一次围城期间挖的废堑壕。《自由报》写道:“在这里不必害怕从尸体散发出来的臭味,不洁的血液可以肥田。死去的军事代表午夜时分可以在这里检阅他的忠实部属了,口令应该是:‘放火和杀人。’”女人们在这悲惨的堑壕上方低下头来,打算辨认出这些残骸。警察们潜伏着窥伺她们泄露自己的秘密,以便拘捕这些“造反的女人”。

要埋葬这样多的尸体,即使动员一切力量也是办不到的,因此人们就把这些尸体送到要塞的掩蔽部去焚化。但由于没有足够的通风,烧不透,因而人肉就变成了粥状。在肖蒙高地上是在堆积如山的尸体上浇上煤油,在露天焚烧的。

大屠杀一直继续到6月初,就地处决则继续到这个月的中旬。而在布伦林苑里秘密勾当却还进行了好久好久。在血腥的一周中,牺牲者的确实数字无从得知。军法部长承认,被枪杀的大约有一万七千人。巴黎市议会支付了一万七千具尸体的埋葬费,但是还有很大的数目是在巴黎以外的地方埋葬或是被烧毁的。如果认为单是巴黎一处至少有二万具(凡尔赛方面的除外),决非夸大其词。

在许多战场上死的人还要多,可是他们至少是在战斗的狂暴中倒下去的。我们这个世纪还不曾有像这样的在战斗结束以后杀人的事,在我们的内战史上也找不出类似的情形。巴托罗缪之夜、1848年6月和12月2日的屠杀至多只相当于5月大屠杀中的一支插曲。甚至罗马的和现时的大刽子手们在马振塔公爵^①面前都显得逊色。只有亚洲的胜利者的大量坑杀以及达荷美的“祭典”才能和这个规模巨大的“无产者大屠杀”相比。

“通过法律,根据法律”来镇压就是这个样子。在这比保加利亚惨案还要悲惨千倍的事件中,资产阶级高高举起沾满血腥的拳头,煽动全世界来反对在执政两个月和数千同志被残杀以后才使六十四名囚犯流了血的这些人民。

一切社会力量以他们的喝彩来窒息牺牲者的残喘。为被杀害的人祝福的僧侣们在一次国民议会全体参加的庄严的礼拜仪式上庆祝了胜利。于是开始了耶稣会士的统治。

^① 即麦克马洪。——译者注



[德]马克思

《黑格尔法哲学批判》导言(节录)*

如果想从德国的现状本身出发,即使采取唯一适当的方式——否定的方式,结果依然要犯时代错误,甚至对于我国政治现状的否定,也都成了现代各国的历史储藏室中布满灰尘的史实。即使我否定了敷粉的发辫,我还是要同没有敷粉的发辫打交道。即使我否定了1843年的德国制度,但按法国的年代来说,我也不会是处在1789年,更不会是在现代的焦点了。

不错,德国历史上有过一个引以自豪的运动,这个运动世界上任何一个国家在历史上都没有进行过,而且将来也不会仿照进行。我们和现代各国一起经历了复辟,而没有和它们一起经历革命。我们经历了复辟,首先是因为其他国家勇敢地进行革命,其次是因为其他国家受到了反革命的危害;在第一种情形下,我们的统治者感到害怕,在第二种情形下,我们的统治者没有感到害怕。我们往往只有一度,在自由被埋葬的那一天,才在我们牧师的领导下,处于自由社会。

有个学派以昨天的卑鄙行为来为今天的卑鄙行为进行辩护,把农奴反抗鞭子——只要它是陈旧的、祖传的、历史性的鞭子——的每个呼声宣布为叛乱;历史对这一学派,正像以色列上帝对他的奴仆摩西一样,只是表明了自己的过去,因此,这个法的历史学派本身如果不是德国历史的产物,那它就是杜撰了德国的历史。这个夏洛克,奴仆式的夏洛克,发誓要凭他的期票、历史的期票、基督教德意志的期票来索取从人民心上剜下来的每一磅肉。

相反地,具有条顿血统并有自由思想的那些好心的热情者,却到我们史前的条顿原始森林去找我们自由的历史。但假如我们自由的历史只能到森林中去找,那么我们的自由历史和野猪的自由历史又有什么区别呢?况且谁都知道,在森林中叫唤什么,就有什么回声。还是不要触犯原始的条顿森林吧!

应该向德国制度开火!一定要开火!这种制度虽然低于历史水平,低于任何

* 马克思(1818~1883),德国思想家。选自《马克思恩格斯选集》第一卷,北京,人民出版社,1995。



批判,但依然是批判的对象,正像一个低于做人的水平的罪犯,依然是刽子手的对象一样。在同这种制度进行斗争当中,批判并不是理性的激情,而是激情的理性。它不是解剖刀,而是武器。它的对象就是它的敌人,它不是要驳倒这个敌人,而是要消灭这个敌人,因为这种制度的精神已经被驳倒。这种制度本身并不是值得重视的对象,它是一种按照应当受到蔑视的程度而受到蔑视的存在物。批判没有必要表明自己对这一对象的态度,因为它已经清算了这一对象。批判已经不再是目的本身,而只是一种手段。它的主要情感是愤怒,主要工作是揭露。

这里指的是描述各个社会领域间的相互倾轧,描述普遍的沉闷和不满以及既表现为自大又表现为自卑的偏颇,也就是描述专以维护一切卑鄙行为为生的,而且自己本身也无非是一种以政府的形式表现出来的卑鄙事物的那个政府机构内部的一切。

这是一幅什么景象啊!社会没有止境地分成形形色色的行帮,这些心胸狭窄、心地不良、庸俗粗暴的行帮处于互相对立的地位,它们这种暧昧的猜疑的关系能够使它们的统治者毫无例外地——虽然形式不同——把他们看成只是仰仗统治者的恩典才活着的東西。甚至他们还要承认自己被支配、被统治、被占有的事实,而且要把这说成是上天的恩典!而在另一方面,则是那些身价和人数成反比的统治者!

针对这个对象的批判是肉搏的批判;而在肉搏战中,敌人是否高尚,是否有趣,出身是否相称,这都无关重要,重要的是给敌人以打击。不能使德国人有一点自欺和屈服的机会。应当让受现实压迫的人意识到压迫,从而使现实的压迫更加沉重;应当宣扬耻辱,使耻辱更加耻辱。应当把德国社会的每个领域作为德国社会的污点加以描述,应当对这些僵化了的制度唱一唱它们自己的曲调,要它们跳起舞来!为了激起人民的勇气,必须使他们对自己大吃一惊。这样才能实现德国人民的不可抗拒的要求,而各国人民的要求的本身则是这些要求得以满足的决定性原因。

这种反对德国现状的狭隘内容的斗争,对现代各国来说,也不是没有意义的,因为德国的现状是旧制度的公开的完成,而旧制度是现代国家的隐蔽的缺陷。对德国政治现实的斗争就是对现代各国的过去的斗争,而过去的回音依然压抑着这些国家。这些国家如果看到,在它们那里经历过悲剧的旧制度,现在如何通过德国的幽灵在演它的喜剧,那是很有教益的。当旧制度还是有史以来就存在的世界权力,自由反而是个别人偶然产生的思想的时候,换句话说,当旧制度本身还相信而且也应当相信自己的合理性的时候,它的历史是悲剧性的。当旧制度作为现存的世界制度同新生的世界进行斗争的时候,旧制度犯的就不是个人的谬误,而是世界性的历史谬误。因而旧制度的灭亡也是悲剧性的。

相反地,现代德国制度是一个时代错误,它骇人听闻地违反了公理,它向全世界表明旧制度毫不中用;它只是想像自己具有自信,并且要求世界也这样想像。如果它真的相信自己的本质,难道它还会用另外一个本质的假象来把自己的本质掩



盖起来,并求助于伪善和诡辩吗?现代的旧制度不过是真正的主角已经死去的那种世界制度的丑角。历史不断前进,经过许多阶段才把陈旧的生活形式送进坟墓。世界历史形式的最后一个阶段就是喜剧。在埃斯库罗斯的《被锁链锁住的普罗米修斯》里已经悲剧式地受到一次致命伤的希腊之神,还要在琉善的《对话》中喜剧式地重死一次。历史为什么是这样的呢?这是为了人类能够愉快地和自己的过去诀别,我们现在为德国当局争取的也正是这样一个愉快的历史结局。

.....

试问:德国能不能实现一个原则高度的实践,即实现一个不但能把德国提高到现代各国的现有水平,而且提高到这些国家即将达到的人的高度的革命呢?

批判的武器当然不能代替武器的批判,物质力量只能用物质力量来摧毁;但是理论一经群众掌握,也会变成物质力量。理论只要说服人,就能掌握群众;而理论只要彻底,就能说服人。所谓彻底,就是抓住事物的根本。但人的根本就是人本身。德国理论的彻底性及其实践能力的明证就是:德国理论是从坚决彻底废除宗教出发的。对宗教的批判最后归结为人是人的最高本质这样一个学说,从而也归结为这样一条绝对命令:必须推翻那些使人成为受屈辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系,一个法国人对草拟中的养犬税发出的呼声,再恰当不过地刻画了这种关系,他说:“可怜的狗啊!人家要把你们当人看哪!”

即使从历史的观点来看,理论的解放对德国也有特别实际的意义。德国的革命的过去就是理论性的,这就是宗教改革。正像当时的革命是从僧侣的头脑开始一样,现在的革命则从哲学家的头脑开始。

的确,路德战胜了信仰的奴役制,只是因为他用信仰的奴役制代替了它。他破除了对权威的信仰,却恢复了信仰的权威。他把僧侣变成了俗人,但又把俗人变成了僧侣。他把人从外在宗教解放出来,但又把宗教变成了人的内在世界。他把肉体从锁链中解放出来,但又给人的心灵套上了锁链。

但是,即使新教没有正确解决问题,它毕竟正确地提出了问题。现在问题已经不是俗人同俗人以外的僧侣进行斗争,而是同自己内心的僧侣进行斗争,同自己的僧侣本性进行斗争。如果说新教把德国俗人变成僧侣,便解放了世俗教皇即王公及其整个集团即特权者和庸人,那么哲学把受僧侣精神影响极深的德国人变成人,这就是解放全体人民。但正像解放不应以王公的解放为限一样,财产的收归俗用也不以夺取寺院财产为限,而这种夺取是由伪善的普鲁士最先实行的。当时,农民战争这个德国历史上最彻底的事件,因碰到神学而垮台了。今天,神学本身已被粉碎,德国历史上不自由的最尖锐表现——我们的现状——碰到哲学也要垮台。宗教改革以前,官方德国是罗马最忠顺的奴隶。革命前,德国则是小于罗马的普鲁士和奥地利、保守的容克和庸人的忠顺奴隶。

可是,彻底的德国革命看来面临着一个重大的困难。



就是说,革命需要被动因素,需要物质基础。理论在一个国家实现的程度,决定于理论满足这个国家的需要的程度。但是德国思想界的要求和德国现实对这些要求的答案之间的惊人的分歧,是否会同市民社会和国家之间以及和市民社会本身之间的同样的分歧一致呢?理论要求是否能够直接成为实践要求呢?光是思想竭力体现为现实是不够的,现实本身应当力求趋向思想。

但是,德国并不是和现代各国在同一个时候登上政治解放的中间阶梯的。甚至它在理论上已经超越的阶梯,它在实践上还没有达到。它怎么能够一个筋斗就不仅越过自己本身的障碍,而且越过现代各国面临的障碍,即它实际上不仅应该看作摆脱自己实际障碍的一种解放,而且应该作为它的目的来争取的那些障碍呢?彻底的革命只能是彻底需要的革命,而这些彻底需要的产生,看来既没有任何前提,也没有必要的基础。

但是,既然说德国只是用抽象的思维活动伴随了现代各国的发展,而没有积极参加这种发展的实际斗争,那也就是说它只分担了这一发展的痛苦,而没有分享这一发展的欢乐和局部的满足。一方面的抽象痛苦同另一方面的抽象活动相适应。所以有朝一日,德国会在还没有处于欧洲解放的境地以前就处于欧洲瓦解的境地。德国可以比作染上基督教病而日渐憔悴的偶像崇拜者。

如果我们来看一下德国各邦政府,那么我们会看到,由于现代各种关系,由于德国的形势,由于德国教养的特点,最后由于自己本身的正确本能,这些政府不得不把现代国家世界——它的长处我们没有加以利用——的文明的缺陷和旧制度的野蛮缺陷——这些缺陷我们却大加欣赏——结合了起来。因此,德国还要越来越多地含有超出它的现状的那些国家制度的某些方面,即使不是合理的方面,至少也是不合理的方面。世界上有没有一个国家,也像所谓立宪德国这样,天真地分担了立宪国家制度的一切幻想,而未分享它的现实成就呢?除了德国政府以外,难道会有什么产生这样一种奇怪念头,想把出版检查制度的痛苦和以出版自由为前提的法国九月法令的痛苦结合在一起吗?正像在罗马的百神庙可以看到一切民族的神一样,在德意志民族的神圣罗马帝国可以看到一切国家形式的罪孽。这个空前未有的折中主义又特别得到了德国国王(弗里德里希·威廉四世。——编者注)的政治的、审美的饕餮的保证,这个国王想扮演国王的一切角色——封建的和官僚的,专制的和立宪的,独裁的和民主的;他这样做如果不是以人民的名义,便以他本身的名义,如果不是为了人民,便是为他自己。德国这个形成一种特殊世界的当代政治的缺陷,如果不摧毁当代政治的一般障碍,就不可能摧毁德国的特殊障碍。

对德国来说,彻底的革命、全人类的解放并不是乌托邦式的空想,只有部分的纯政治的革命,毫不触犯大厦支柱的革命,才是乌托邦式的梦想。部分的纯政治的革命的基础是什么呢?就是市民社会的一部分解放自己,取得普遍统治,就是一定的阶段从自己的特殊地位出发,从事整个社会的解放。只有在这样的情况下,即假



使整个社会都处于这个阶级的地位,也就是说,既有钱又有教育,或者可以随意取得它们,这个阶级才能解放整个社会。

在市民社会,任何一个阶级要想扮演这个角色,就必须在一瞬激起自己和群众的热情。在这瞬间,这个阶级和整个社会亲如手足,打成一片,不分彼此,它被看作和被认为是社会的普遍代表;在这瞬间,这个阶级本身的要求和权利真正成了社会本身的权利和要求,它真正是社会理性和社会的心脏。只有为了社会的普遍权利,个别阶级才能要求普遍统治。要取得这种解放者的地位,从而在政治上利用一切社会领域来为自己的领域服务,光凭革命精力和精神上的优越感是不够的。要使人民革命和市民社会个别阶级的解放相吻合,要使一个等级成为整个社会的等级;社会的一切缺点就必须集中于另一个阶级,一定的等级就必须成为一般障碍的化身,成为一切等级所共同的障碍的体现;一种特殊的社会领域就必须被看成整个社会公认的罪恶,因此,从这个领域解放出来就表现为普遍的自我解放。要使一个等级真正成为解放者等级,另一个等级相反地就应当成为明显的奴役者等级。法国贵族和法国僧侣的普遍消极意义决定了和他们最接近却又截然对立的阶级即资产阶级的普遍积极意义。

但是,德国的任何一个特殊阶级,不仅缺乏那些把自己标志为社会消极代表的彻底、尖锐、勇敢、无情,同样,任何一个等级也缺乏和人民心胸相同——即使是瞬间的相同——的开阔的胸怀,缺乏鼓舞物质力量实行政治暴力的感悟,缺乏革命的大无畏精神,敢于直言我算不了什么,但我必须主宰一切。德国道德和忠诚——不仅是别人的,而且是各个阶级的——的基础的,却反而是被压抑的利己主义;这种利己主义故步自封,而且希望别人也能故步自封。在此,德国社会各个领域之间的关系就不是戏剧式的,而是史诗式的。每个领域不是在受压迫的时候,而是当现代关系在没有得到这个领域的任何支持的情况下建立了低于它的而且它能加以压迫的社会领域的时候,才开始意识到自己,才连同自己的一切特殊要求与其他社会领域一起占据一定的地位。就连德国资产阶级精神上的优越感也只是以自己是其他一切阶级的卑鄙庸俗性的总代表这种意识为依据的。因此,不仅德国各邦的帝王登基不及时,而且市民社会每个领域也是未等庆祝胜利,就遭到了失败,未等克服面前的障碍,就设置了自己的障碍,未等表现自己的宽大本质,就表现了自己的狭隘本质,因此,就连扮演一个重要角色的可能性,也是不等这种可能性显现出来就成为过去,一个阶级刚刚开始同高于自己的阶级进行斗争,就卷入了同低于自己的阶级的斗争。所以当诸侯同帝王斗争,官僚同贵族斗争,资产者同所有这些人斗争的时候,无产者就开始了反对资产者的斗争。资产阶级还不敢按自己的观点来表述解放思想,而社会情况的发展以及政治理论的进步已经说明这种观点是陈旧的,或者至少是成问题的了。

在法国,只要有点什么,就能占有一切;在德国,只有一无所有,才不致失掉一



切。在法国,部分解放是普遍解放的基础;在德国,普遍解放是任何部分解放的必要条件。在法国,全部自由应该由逐步解放的现实过程产生;在德国,却应该由这种逐步过程的不可能性产生。在法国,人民中的每个阶级都是政治的理想主义者,它首先并不感到自己是个特殊阶级,而是整个社会需要的代表。因此,解放者的角色在充满戏剧性的运动中顺次由法国人民的各个阶级担任,直到最后由这样一个阶级担任,这个阶级将要实现社会自由,但它已不使这个自由受到人的外部的但仍然是由人类社会造成的一定条件的限制,而是从社会自由这一必要前提出发,创造人类存在的一切条件。德国则相反,在这里,实际生活缺乏精神内容,精神生活也同实践缺乏联系,市民社会任何一个阶级,如要不是它的直接地位、物质需要、自己的锁链强迫它,它一直也不会感到普遍解放的需要和自己实现普遍解放的能力。

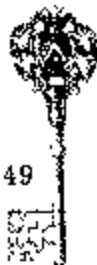
那么,德国解放的实际可能性到底在哪里呢?

答:就在于形成一个被彻底的锁链束缚着的阶级,即形成一个非市民社会阶级的市民社会阶级,一个表明一切等级解体的等级;一个由于自己受的普遍苦难而具有普遍性质的领域,这个领域并不要求享有任何一种特殊权利,因为它的痛苦不是特殊的无权,而是一般无权,它不能再求助于历史权利,而只能求助于人权,它不是同德国国家制度的后果发生片面矛盾,而是同它的前提发生全而矛盾,最后,它是一个若不从其他一切社会领域解放出来并同时解放其他一切社会领域,就不能解放自己的领域,总之是这样一个领域,它本身表现了人的完全丧失,并因而只有通过人的完全恢复才能恢复自己。这个社会解体的结果,作为一个特殊等级来说,就是无产阶级。

德国无产阶级是随着刚刚着手为自己开辟道路的工业的发展而形成起来的;因为组成无产阶级的不是自发产生的而是人工制造的贫民,不是在社会的重担下机械地压出来的而是由于社会的急剧解体过程,特别是由于中间等级的解体而产生的群众,不言而喻,自发产生的贫民和基督教德意志的农奴等级也在不断地——虽然是逐渐地——充实无产阶级的队伍。

无产阶级宣告现存世界制度的解体,只不过是揭示自己本身存在的秘密,因为它就是这个世界制度的实际解体。无产阶级要求否定私有财产,只不过是把社会已经提升为无产阶级的原则的东西,把未经无产阶级的协助、作为社会的否定结果而体现在它的身上,即无产阶级身上的东西提升为社会的原则。无产阶级对正在形成的世界所享有的权利和德国国王对已经形成的世界所享有的权利是一样的。德国国王把人民称为自己的人民,正像他把马叫作自己的马一样。国王宣布人民是他的私有财产,只不过表明私有财产的所有者就是国王这样一个事实。

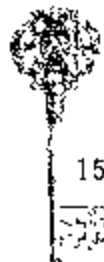
哲学把无产阶级当作自己的物质武器,同样地,无产阶级也把哲学当作自己的精神武器;思想的闪电一旦真正射入这块没有触动过的人民园地,德国人就会解放成为人。



根据上述一切,可以得出如下的结论:

德国唯一实际可能的解放是从宣布人本身是人的最高本质这个理论出发的解放。在德国,只有同时从对中世纪的部分胜利解放出来,才能从中世纪得到解放。在德国,不消灭一切奴役制,任何一种奴役制都不可能消灭。彻底的德国不从根本上开始进行革命,就不可能完成革命。德国人的解放就是人的解放。这个解放的头脑是哲学,它的心脏是无产阶级。哲学不消灭无产阶级,就不能成为现实;无产阶级不把哲学变成现实,就不可能消灭自己。

一切内在条件一旦成熟,德国的复活日就会由高卢雄鸡的高鸣来宣布。



[俄]普列汉诺夫

论“抽象权利”之必需*

.....

这里也一点没有说到俄国农民的社会习惯,而西欧产业工人的集体劳动的和各种各样的团体生活的习惯,无论怎样,也是可以比得上俄国农民的社会习惯的。不是的,这里所说的是“无产者方面的可怕的爆发事件”,而车尔尼雪夫斯基在这方面甚至认为公社土地所有制的原则是“造福于人的”,“保护我们免患无产阶级化这一可怕的溃疮”。这位俄国社会主义之父竟会同伯爵哈克斯特豪生一样惊惧地看待工人阶级的政治运动,是无法想像的。不能认为,无产阶级起义的事实本身竟会吓住了他。我们只好假定 1848 年工人阶级所遭受的失败会使他惶惑不安,他对这一阶级的政治运动的同情,已为那种认定政治革命没有结果、资本主义制度有害无益的思想所毒害。这样的解释虽不十分可靠,但至少是很可能的。如果读一读他在《路易十八和查理第十时代法国的党派斗争》一文的几页,即是讲民主主义者和自由主义者努力方向的分别那几页,即可明白。他说:“民主主义者和自由主义者的根本愿望以及根本动机,都是大不相同的。民主主义者所注意的,是尽可能推翻上层等级在国家机构中对下层等级的支配地位,一方面减少上层等级的实力和财富,另一方面给予下层等级以更大比重和物质福利。至于用什么方法来在这方面变更法律和维持新社会组织,在他们看来几乎横竖都是一样的。反之,自由主义者决不会同意把社会中的优劳让给下层等级,因为这些等级,由于自己没有受教育和物质上的贫穷,是漠不关心地对待自由主义党派所视为高于一切的利益,即言论自由和立宪制度的。民主主义者认为:平民过着好生活的我们的西伯利亚,比起大多数人民极感匮乏的英国来要高得多。民主主义者在所有政治制度中不可调和地仇视的只是一种政治制度——贵族政治;自由主义者几乎总是认为,只有在贵族政治发展到了某一阶段,社会才能达到自由主义制度。因此自由主义者对民主主义者

* 普列汉诺夫(1856~1918),俄国马克思主义政治思想家。选自《普列汉诺夫哲学著作选集》第一卷,上海,三联书店,1962。



恨得要死……自由主义把自由了解成极狭义的和纯粹形式的。他们把它看成抽象的权利，看成纸上的允许和法律上不加禁止。他们不愿了解，法律上的允许，只有当一个人有物质资料来享受的时候，这种允许才对他有价值。对于我或对于你——读者，并没有谁禁止使用金的食器来进午餐；可惜，不论你我都没有，而且也许永不会有钱来满足这一奢侈的想法，所以我坦白地说，我一点也不珍视自己可以有使用金的食器的权利，而愿以一个银卢布甚至更便宜些的代价把这一权利出让。自由主义者所忙于争取的所有那些权利，在人民看来，也就是这一类的权利。人民是无知识的，在几乎所有的国家他们的多数是不识字的；他们没有钱来受教育，也没有钱让自己的子女受教育，他们怎么珍视言论自由的权利呢？匮乏和无知剥夺了人民的任何了解国事和过问政治的可能，请问，他们会珍视，他们能运用在国会里进行辩论的权利吗？……没有任何一个欧洲国家的绝大多数人民不是对那些成为自由主义者的愿望和忙碌对象的权利漠不关心的。因此自由主义到处都注定了软弱无力的命运；不管怎样议论，只有那些为人民群众所拥护的意图才是有力的，只有那些为人民群众所拥护的制度才是巩固的。”

以上所引的车尔尼雪夫斯基论文刊出后不到十年，欧洲无产阶级便经由自己的先进代表们宣布了，它认为达到自己伟大经济目标的手段，就是自己的政治运动；“工人阶级的社会解放，没有它的政治解放是不可想像的。”工人阶级政治权利不断扩大的必要以及它必须最后取得政治的统治，都会为国际工人协会所承认。协会的第一个宣言说道：“工人阶级的首要义务在于为自己取得政治权利。”不消说，英国的劳动人民比西伯利亚的“平民”，距离政治权力要近一些和更长于运用它，单就这一点说，除蒲鲁东主义者以外，没有人会在六十年代说“西伯利亚高于英国”的。但是，就在车尔尼雪夫斯基写他的论文时的五十年代之末，也可以看出，那存在于“几乎所有”西欧国家的“无知识的和识字的人民”中间的一整个阶层（即仍然是同一的无产阶级）之所以不享有“言论自由的权利和在国会里进行辩论的权利”，完全不是对这些权利漠不关心，而仅仅是由于1848年以后，反动势力笼罩了全欧洲的缘故，这一反动势力首先关心的就是排斥人民，不使人民享有这些“抽象权利”。无产阶级有如在全线上被击溃，被反动势力打击得晕倒，对于自己的从资产阶级政党出身的急进派和“民主主义”的同盟者表示失望，因而真正陷于仿佛暂时的麻痹和对社会问题缺乏兴趣。但是当它对于这些问题感到有兴趣的时候，它就仍然把政治权利的取得及其合理的运用看成是自己解放的强有力的手段。甚至以前对政治完全漠不关心的那些社会主义宗派里，已经有许多宗派正是在五十年代之初开始对政治表现很大的兴趣的。例如，法国的傅立叶主义者就曾经和里定豪生一起，竭力宣传人民直接立法的原则。至于德国，那么，无论“民主主义者”约翰·雅可毕及其信徒，或马克思、恩格斯派的共产主义者都不会说：在他们看来，要减少上层等级的实力和财富和保证下层等级的幸福，无论“用怎样的手段来变更法



律几乎横竖都是一样的”。他们有完全确定的政治纲领,这一纲领不仅“单单对贵族政治”“不可调和地敌视”。

西欧的农民确实常常对于各种“抽象权利”漠不关心,有时大概宁愿选择西伯利亚的制度,而不选择英国的制度。但是,问题却在于真正的、非资产阶级的民主主义者(亦即民主社会主义者),并不是面向农民而是面向无产阶级的。他们把作为所有主的西欧农民,看成居民中的“中间阶层”,这些阶层之所以“是革命的,那就是因为他们行将落入无产阶级的队伍,是因为他们不是捍卫着他们现时的利益而是捍卫着他们将来的利益,是因为他们抛弃他们固有的观点而接受无产阶级的观点”。这一差别很重要。西欧的“民主主义者”只有在学会了分析“人民”这一概念,开始分开它的革命阶层与保护阶层的时候,才算脱离了政治上的形而上学的无结果的领域。

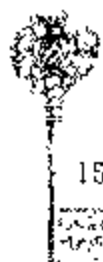
为了把公社土地所有制问题研究得很完全,车尔尼雪夫斯基正应当从这一最后的、社会与政治的观点来看问题。他应当表明,公社土地所有制不仅能预防我们患“无产阶级化的溃疮”,不仅提供许多有利的条件来发展农业技术(即以机械耕种大片土地),而且也能在俄国创造出如像西欧无产者同样活泼的、同样敏感的、有毅力的和革命的人民。但是,他把西欧“几乎所有国家”的“人民”都当作是无知的和在多数场合对“抽象的”政治权利漠不关心的、“目不识丁的”一群人的看法,妨碍了他这样做。在他的观念中不够突出的西欧无产阶级的政治作用,自然不能硬和俄国农民和公社社员的政治未来相比较。凡不期望西方工人阶级有很高政治独立性的人,对于俄国农民的消极与政治冷淡也将无动于衷。这就是车尔尼雪夫斯基在研究公社土地所有制时,只限于考察制度、产品分配及农艺方面,而不问公社对国家以及国家对公社的政治影响问题的原因之一。

这个问题一直就这样没有弄明白过。因而关于由公社土地所有制过渡到公社耕种制和主要地过渡到社会主义的最后胜利的各种方式问题,也没有被弄明白。现在的农村公社将怎样过渡到共产主义公社,或怎样融化在共产主义国家中呢?革命的知识分子怎样才能促进这一过程呢?这类知识分子“做什么”呢?拥护公社土地所有制和进行共产主义宣传,举办如薇拉·巴夫洛夫娜的手工缝纫作坊一类的生产团体,希望有一天这些作坊和农村公社都懂得社会主义制度的利益而努力促其实现吗?姑且假定如此;但是走这条道路所需要的时间很长,可以保证这条道路在其全程中都是笔直的和平坦的,在路上遇不着预料不到的障碍及意外的曲折吗?假如政府将对社会主义宣传进行迫害,禁止结社,将社团的成员交警察看管和充军,那又怎么办呢?和政府斗争,争取言论、集会、结社的自由吗?但是那时候,就应当承认西伯利亚不高于英国,而“自由主义者所忙于争取”的“抽象权利”正是人民发展所必需的条件,总之,就应当开始政治斗争。但可否指望这一斗争有利的结局,可否争得稍为巩固些的政治自由呢?要知道“不管怎样议论;只有那些为人



民群众所拥护的意图才是有力的，只有那些为人民群众所拥护的制度才是巩固的”，而这些群众，假使不是在别国，至少是在俄国，是一点也不重视“言论自由的权利”，而且关于“在国会里进行辩论的权利”问题，更是一点都不懂的。假使自由主义正是“因此注定了软弱无力的命运”，那么，社会主义者要为那些“成为自由主义的愿望与忙碌对象的权利”而斗争时，又从哪里去寻找力量呢？怎样摆脱这一困难呢？把经济改良的具体要求和政治自由的“抽象权利”一起载人自己的纲领中吗？但是这就需要人民认识这一纲领，换言之，又需要进行宣传，而进行宣传时，我们又将遇到政府的迫害，政府的迫害又推动我们走上政治斗争的道路，由于人民的漠不关心，这一政治斗争又是没有希望的，如此类推。

从另一方面说，很可能的，“乌拉尔人假使在现在自己的社会制度中活到采用很有力量的机器耕田的时候，他们将很快乐，因为他们保存了那种允许使用机器的制度，而这些机器是要求数以百俄亩计的广大面积的农场的”。同样可能的，那些“在现在自己的社会制度中活到采用机器耕种的”农民社团也“将很快乐”。不过，“在现在自己的社会制度中”活不到那时候的农民又有什么快乐呢？那些受雇于公社社员当长工的乡村无产者将有何快乐呢？这些社员会把劳动力剥削得和在私人经济中剥削的程度一样的强烈。俄国的“人民”这样就分成了两个阶级：剥削者的公社和被剥削者的个人。这一新的贱民阶级的前途怎样呢？如果说由于资本集中而队伍不断在增大的西欧无产者可以靠今天是奴隶，明天将成为独立而快乐的工人的希望来自慰，那么，因公社土地所有制的存在而人数增加得很慢的俄国无产者可否以这样的前途自慰呢？难道没有希望的奴隶状况没有胜利，没有调和的严酷斗争不是正在期待着他吗？我们的社会主义知识分子在这斗争中要参加哪一方面呢？假使他们拥护无产阶级，那么，他们难道不应当毁灭过去所崇拜的一切，难道不应当把公社当成小资产阶级的剥削支柱而将它踢开吗？



[俄]列宁

社会民主党人要求的是什么？

俄国社会民主党人首先是要争取政治自由。有了自由，他们才能把全俄工人广泛地公开地联合起来，去争取新的美好的社会主义的社会制度。

什么叫作政治自由呢？

要了解这一点，农民应该先把他的自由同农奴制度时比较一下。在农奴制度下，农民没有地主许可是不敢结婚的。现在，农民不用任何许可就可以自由结婚了。在农奴制度下，农民在总管指定的日子一定要替自己的老爷干活。现在农民替哪个东家干活，在什么日子干，要多少工钱，都可以随自己的便。在农奴制度下，农民没有得到老爷的许可就不敢离开村子到别的地方去。现在，如果村社允许他，如果他没有欠税，如果他能领到身份证，如果省长或县警察局长不禁止移居，那么农民是可以随便到哪里去的。这就是说，农民现在也还没有随便到哪里去的完全自由，还没有迁移的完全自由，农民还是半农奴。我们下面要详细地说明为什么俄国农民还是半农奴，他们怎样才能不当半农奴。

在农奴制度下，农民没有得到老爷许可就不敢置财产，不敢买土地。现在，农民可以随便购置任何财产了（但是农民直到现在也还没有退出村社的完全自由，没有随便处理自己土地的完全自由）。在农奴制度下，地主可以对农民实行体罚。直到现在还没有免除体罚，可是地主已经不能随便处罚自己的农民了。

这种自由就叫作公民自由，就是在家庭、私事和财产方面的自由。农民和工人可以自由（虽然并不是完全自由）安排自己的家庭生活和私事，支配自己的劳动力（即自由选择东家），支配自己的财产。

可是，无论俄国工人或者全体俄国人民，直到现在还没有处理自己全民事务的自由。就像过去农民是地主的奴隶一样，现在全国人民还完全是官吏的奴隶。俄国人民没有权利选举官吏，没有权利选举代表来制定全国的法律。俄国人民甚至没有权利集会讨论国家大事。正像从前老爷用不着农民答应就派总管一样，现在

• 列宁(1870~1924)，俄国人，苏维埃国家第一任首脑。选自《列宁全集》第四卷。



派官来管我们也不用我们答应,可是没有得到这些当官的答应,我们甚至不敢印报纸、印书,不敢在大家面前给大家讲讲国家大事!

正像农民过去是地主的奴隶一样,俄国人民直到现在还是当官的奴隶。正像农奴制度时候农民没有公民自由一样,俄国人民直到现在还没有政治自由。政治自由就是人民处理全民的、国家事务的自由。政治自由就是人民选举自己的议员(代表)到国家杜马(国会)中去的权利。只有人民自己选举的这个国家杜马(国会)才能讨论和颁布一切法律,才能规定一切捐税。政治自由就是人民有权给自己选举一切当官的,召集各种会议来讨论一切国家大事,不用谁答应就可以印任何书和报。

欧洲其他国家的人民早就争得了政治自由。只有在土耳其和俄国,人民还是苏丹政府和沙皇专制政府的政治奴隶。沙皇专制制度就是沙皇的权力要多大有多大。人民根本不能参加国家的机构和管理国家。沙皇一个人有独揽的无限专制的权力,什么法律都由他颁布,什么官都由他派。当然,沙皇甚至没有法子全知道俄国的一切法律和一切当官的,他连国内发生了什么事情也没有法子知道。沙皇只不过是批准几十个最大最显贵的官的意旨罢了。一个人,不管心里怎么想,都管理不了像俄国这样一个大国家。管理俄国的不是沙皇——所谓一人专制,只不过是说说罢了!——管理俄国的是一小撮最富最显贵的官吏,沙皇所知道的只是这一小撮人愿意告诉他的事情。沙皇根本不可能反对这一小撮高等贵族的意旨,因为沙皇自己也是地主和贵族,他从小就生活在这些显贵中间,培养他、教导他的也是这些人。关于全体俄国人民,这些显赫贵族、富裕地主和少数可以出入沙皇宫廷的最富的商人知道什么,沙皇才知道什么。

在每个乡公所里,你们都可以看到一幅图画,上面画着一个沙皇(现在沙皇的父亲——亚历山大第三)。这位沙皇正在向前来庆贺他加冕典礼的乡长们讲话。沙皇吩咐他们:“要听你们的贵族会长的话!”现在的沙皇尼古拉第二,也说过这样的话。你们看,沙皇自己也承认,只有依靠贵族和通过贵族,他们才能管理国家。我们要牢牢记住沙皇说的这句要农民服从贵族的话。我们要明白有些人极力把沙皇的统治说成是最好的统治,这是在撒谎。这些人说:在别的国家里,统治机关是选举的;选出来的都是富人,富人管事情很不公道,他们欺压穷人。俄国的统治机关不是选举的;一切都由专制沙皇来管;沙皇高于一切人,既高于穷人也高于富人。还说沙皇对一切人都是公道的,不论对穷人和富人都一样。

这种话完全是撒谎。哪一个俄国人都知道,我国统治的公道是怎么回事。谁都知道,像国家参议院,我们普通工人和雇农就进不去。可是,在欧洲其他一切国家里,工厂的工人和种田的雇农也都能参加国家杜马(国会);他们在全体人民面前自由地讲工人的贫苦生活,号召工人团结起来,争取过比较好的生活。谁也不敢禁止人民代表讲这种话,没有一个警察敢动他们一根毫毛。



俄国没有选举产生的统治机关，当权的不仅完全是富人和贵族，而且是他们中间最坏的人。当权的是沙皇朝廷中那些最会说坏话、最会坑害人的人，是常向沙皇说谎造谣、拍马讨好的人。他们是秘密进行统治的，人民不知道也不可能知道正在拟订些什么法律，正在准备进行些什么战争，正在准备增加些什么捐税，奖赏哪些官和为什么奖赏，调换哪些官，等等。没有一个国家有俄国这样多的官。骑在不敢说话的人民头上的官黑压压的好像一片森林；普通的做工的人永远穿不过这片森林，永远得不到公道。对当官的贪污、掠夺和残暴行为的任何控诉，都是石沉大海，官场舞弊使得一切状子都毫无下文。一个人的喊声永远传不到全民的耳朵，而只能消失在这片黑压压的丛林里，闷死在警察的拷问室里。不由人民选举因而不必对人民负责的大群当官的，结成了一张紧密的蜘蛛网，人们就像苍蝇那样在这个蜘蛛网里挣扎。

沙皇专制就是官吏专制。沙皇专制就是人民对官吏尤其是对警察的农奴式的依从。沙皇专制就是警察专制。

正因为这样，所以工人走上街头，在自己的旗帜上写着：“打倒专制制度！”“政治自由万岁！”正因为这样，所以千百万农村贫民应该支持和响应城市工人的这种战斗号召。农村工人和贫苦农民应该像他们一样不怕迫害，不怕敌人的任何威胁和暴力，不怕开始时的失败，起来为全俄人民的自由作坚决的斗争，并且首先要求召集人民代表大会。让人民自己在全俄各地选举自己的议员（代表）。让这些议员组成最高会议，去建立俄罗斯民选的统治机关，使人民不再像农奴那样由当官的和警察去摆布，保证人民享受自由开会、自由讲话和自由出版的权利！

这就是社会民主党人首先要求的东西。这就是他们的第一个要求——政治自由的要求。

我们知道，政治自由，选举国家杜马（国会）自由，开会自由，出版自由，还不能使劳动人民马上摆脱贫困和压迫。要使城市和农村贫民一下子就不替富人做工，这种方法在世界上是没有的。劳动人民除了靠自己，不能指望别人，依靠别人。做工的人如果不把自己从贫困中解放出来，谁也不会把他从贫困中解放出来。为了解放自己，工人就应当在全俄国组成一个联盟，组成一个政党。可是，如果专制的警察政府禁止一切集会，禁止出版一切工人报纸，禁止一切选举工人代表的活动，那么几百万工人就不能联合在一起。要联合起来，就要有建立各种联盟的权利，就要有结社自由，就要有政治自由。

政治自由不能立刻使劳动人民摆脱贫困，可是它能给工人一个同贫困作斗争的武器。要同贫困作斗争，除了工人自己联合起来之外，没有也不可能有的办法。没有政治自由，几百万人民就没有联合起来的可能。

在人民已经争到了政治自由的欧洲各国，工人早已开始联合起来。那些既没有土地又没有作坊、终生替别人做雇工的工人，在全欧洲都叫作无产者。五十多年



以前就有人号召工人联合起来。“全世界无产者，联合起来！”——这句话在最近五十年来已经传遍了全世界，这句话在成千上万次工人集会上重复着，这句话你们在社会民主党用各种文字出版的千百万种书报中都可以读到。

自然，把几百万工人组织成一个联盟，组织成为一个政党——这是一件非常非常不容易的事情，这需要时间、决心、毅力和勇气。工人受着贫困的折磨，祖祖辈辈替资本家和地主做苦工，人也变笨了，工人没有工夫去想，他们为什么祖祖辈辈都是穷人，怎么才能熬出头。官家用各种各样的方法使工人不能联合起来，或者干脆用野蛮的暴力手段（譬如在俄国这种没有政治自由的国家里）；或者不要宣传社会主义学说的工人做工；或者用欺骗和收买的办法。可是，暴力也好，迫害也好，都不能阻止工人无产者为全体劳动人民摆脱贫困和压迫的伟大事业而斗争。社会民主党工人的数目总是在增加。在我们的邻邦——德国，已经有民选的统治机关。从前德国也是无限专制的君主政体。可是德国人民在五十多年以前，早就打垮了专制政体，用武力取得了政治自由。德国不像俄国，那里的法律不是一小撮当官的颁布的，而是由人民代表大会、国会，或者是德国人所说的帝国议会颁布的。凡是成年的男人都有选举这个议会的议员的资格。因此可以算出投票赞成社会民主党人的有多少票。在1887年，有十分之一的票数是投给社会民主党人的。到1898年（德国帝国议会最近一次的选举），赞成社会民主党人的票数差不多翻了两番。全部选票中有四分之一以上投给社会民主党人了。有两百多万的成年男人选举社会民主党人当国会议员。过去在德国农村工人中间，社会主义的传布还不多，现在它传布得特别快。当雇农、短工和贫穷破产的农民大众跟自己的城市弟兄联合起来的时候，德国的工人就会胜利，就能建立起使劳动者不受贫困和压迫的制度。



[法]托克维尔

论法国大革命(节录)*

在结束本书时,我想将我分别描绘的若干特征加以归纳,再来看看大革命是如何从我刚为之画像的那个旧制度中仿佛自动产生的。

如果人们考虑到,正是在法国,封建制度虽然没有改去自身中那些会伤害或刺痛人的东西,却最完全地丢掉了能对封建制度起保护作用或为它服务的一切,人们就不会惊讶这场后来猛烈摧毁欧洲古老政体的革命是在法国而不在别国爆发的。

如果人们注意到,贵族在丧失其古老的政治权力后,已不再治理和领导居民——这种现象为任何欧洲封建国家所未见,然而他们却不仅保留而且还大大增加贵族成员个人所享有的金钱上的豁免权和利益;他们已经变成一个从属阶级,但同时仍旧是个享有特权的封闭阶级;正如我在别处说过的,他们越来越不像贵族,越来越像种姓;他们的特权显得如此不可理解,如此令法国人厌恶,无怪乎法国人一看见他们心中便燃起民主的愿望,并且至今不衰。

最后,如果人们想到,这个贵族阶级从内部排除中产阶级并与之分离,对人民漠不关心,因而脱离人民,在民族中完全陷于孤立,表面上是一军统帅,其实是光杆司令,人们就会明白,贵族存在千年之后,怎么会在一夜之间就被推翻。

我已阐明国王政府如何在废除各省的自由之后,在法国四分之三的地区取代了所有地方权利,从而将一切事务无论巨细,都系于一身;另一方面我已说明,由于必然结果,巴黎以前只不过是首都,这时已成为国家主宰,简直可以说就是整个国家。法国这两个特殊事实足以解释为什么一次骚乱就能彻底摧毁君主制,而君主制在几个世纪中曾经受过那样猛烈的冲击,在倾覆前夕,它在那些行将推翻它的人眼中似乎还是坚不可摧的呢。

法国是很久很久以来政治生活完全消失的欧洲国家之一,在法国,个人完全丧失了处理事务的能力、审时度势的习惯和人民运动的经验,而且几乎丧失了人民这

* 托克维尔(1805~1859),法国政治学家,有评论把他视为现代政治学,特别是现在自由主义政治学的创建者之一。选自托克维尔《旧制度与大革命》,冯棠等译,北京,商务印书馆,1992。



一概念,因此,很容易想像全体法国人怎么会一下子就落入一场他们根本看不见的可怕的革命,而那些受到革命最大威胁的人却走在最前列,开辟和扩展通向革命的道路。

由于不再存在自由制度,因而不再存在政治阶级,不再存在活跃的政治团体,不再存在有组织、有领导的政党,由于没有所有这些正规的力量,当公众舆论复活时,它的领导便单独落在哲学家手中,所以人们应当预见到大革命不是由某些具体事件引导,而是由抽象原则和非常普遍的理论引导的;人们能够预测,不是坏法律分别受到攻击,而是一切法律都受到攻击,作家设想的崭新政府体系将取代法国的古老政体。

教会自然与所有要废除的古老制度结为一体,毫无疑问,这场革命必当在推翻世俗政权的同时动摇宗教;从那时起,无法说出革新者一旦摆脱了宗教、习俗和法律对人们想像力所加的一切束缚,他们的精神会被哪些闻所未闻的鲁莽轻率所左右。

但是,认真研究过国家状况的人本不难预见到,在法国,没有哪种闻所未闻的鲁莽行为不会被尝试,没有哪种暴力不会被容忍。

“什么!”伯克在一本雄辩的小册子^①里叫道:“人们竟找不到一个人能替最小的区抗辩;而且,看不到一个人能替他人担保。每个人都在家里束手就擒,无论是由于倾向王权主义、温和主义,还是所有别的什么东西。”伯克不了解他为之惋惜的那个君主制,曾在哪些条件下把我们抛给我们的新主人。旧制度政府事先就剥夺了法国人互相援助的可能性和愿望。当大革命突然来临时,要想在法国最广大地区找到十个惯于以正规方式共同行动、进行自卫的人,都是徒然;中央政权独当此任,以至这个中央政权从国王政府之手落入不负责任但有主权的议会之手,从温厚而变为可怕,中央政府在它面前找不到什么东西可以片刻阻止或延缓它。曾使君主制如此轻易垮台的同一原因,使一切在君主制倾覆之后都变得可能。

宗教宽容,领导温和,人道甚至仁慈,从来没比18世纪更受到鼓吹,看来也更被人接受;作为暴力最后栖息之所的战争权,本身已被缩小,变得缓和。然而,从如此温和的风尚中,即将产生最不人道的革命!不过,风尚的日趋温和,并不都是假象;因为,自大革命的怒火减弱以来,人们看到,这同一种温和立即普及到所有法律,并渗透到所有政治习惯当中。

理论的和善与行为的强暴形成对比,这是法国革命最奇怪的特征之一,如果人们注意到这场革命是由民族中最有教养的阶级准备,由最没有教养、最粗野的阶级进行的,就不会为此感到惊奇。第一种阶级的人相互之间没有丝毫先存的联系,没有互相理解的习惯,从未控制人民,因此,当旧政权一旦被摧毁,人民几乎立即变成

^① 即《法国革命思考》(1790)。——中译者注

了领导权力。人民不能亲自统治的地方,至少把他们的精神赋予政府;另一方面,假如我们考虑到人民在旧制度下的生活方式,就不难想像人民即将成为什么样子。

处境的独特赋予人民许多罕见的品德。人民很早就获得自由,很久以来就拥有部分土地,彼此孤立而不依赖,因而他们显得有节制和自负;他们熟悉劳动,对种种生活享受漠然处之,忍受最大的痛苦,临危难而坚定;这个单纯刚毅的种族,即将构成强大的军队,威慑欧洲。但是同一原因也使人民变为危险的主人。由于几个世纪以来,人民几乎独自承受种种流弊的全部重负,过着隔离的生活,默默地沉溺于偏见、忌妒和仇恨中;因而他们被命运的严峻弄得冷酷无情,变得既能忍受一切,又能使一切人受苦。

正是在这种情况下,人民攫取了政府,试图自己来完成大革命的业绩。书籍已经提供了理论,人民负责实践,使作家们的思想适应于自己的狂暴行动。

那些仔细研究过18世纪法国的人,从书本中,已能看出人民内部产生和发展了两种主要的激情,它们不是同时代的产物,而且从未指向同一目标。

有一种激情渊源更远更深,这就是对不平等的猛烈而无法遏制的仇恨。这种仇恨的产生和滋长的原因是存在不平等,很久以来,它就以一种持续而无法抵御的力量促使法国人去彻底摧毁中世纪遗留的一切制度,扫清场地后,去建立一个人道所允许的人人彼此相像、地位平等的社会。

另一种激情出现较晚,根基较浅;它促使法国人不仅要生活平等,而且要自由。

临近旧制度末期,这两种激情都同样真诚强烈。大革命开始了,两种激情碰到一起;它们混合起来,暂时融为一体,在接触中互相砥砺,而且最终点燃了整个法兰西的心。这就是1789年,无疑它是个无经验的时代,但它却襟怀开阔,热情洋溢,充满雄劲和宏伟。一个永世难忘的时代,当目睹这个时代的那些人和我们自己消失以后,人类一定会长久地以赞美崇敬的目光仰望这个时代。那时,法国人对他们的事业和他们自身感到自豪,相信他们能在自由中平等地生活。在民主制度中,他们便处处设立了自由制度。他们不仅粉碎了将人们分割为种姓、行会、阶级,使他们的权利比他们的地位更加不平等的那种陈腐立法,而且一举打碎了那些由王权制定的其他较新的法律,因为它们剥夺了民族自身享受的自由,并在每个法国人身旁设立政府,充当他们的导师、监护人,必要时还充当压迫者。中央集权制和专制政府一起垮台了。

但是,当发动大革命的精力旺盛的一代人被摧毁或丧失锐气时——这种情况通常发生在进行类似事业的整代人身上,当对自由的热爱按照这类事件的自然规律,在无政府状态和人民专政中被挫伤而软弱无力时,当慌乱的民族摸索着寻找他的主人时,专制政府便有了重新建立的极好机会,而这些机会是那位天才^①轻而易举

① 指拿破仑。——中译者注



举地发现的，他后来既是大革命的继续者，又是大革命的摧毁者。

实际上，旧制度已拥有晚近时代的整套规章制度，它们丝毫不敌视平等，在新社会中很容易就能确立，然而却为专制制度提供特殊方便。人们在所有其他制度的废墟中寻找它们，并且找到了它们。这些制度以前曾造成那些使人们分化屈服的习惯、情欲和思想；人们将它们复苏，并求助于它们。人们在废墟中抓回中央集权制并将它恢复；在它重新建立的同时，过去限制它的一切障碍并未复苏，因此，从刚刚推翻王权的民族的腹部深处，突然产生出一个比我们列王所执掌的政权更庞大、更完备、更专制的政权。这番事业显得出奇的鲁莽，它的成功世所未闻，因为人们只想正在眼前的事物，而忘了曾经看到的事物。统治者垮台了，但是他的事业中最本质的东西仍然未倒；他的政府死亡了；他的行政机构却继续活着，从那以后人们多少次想打倒专制政府，但都仅仅限于将自由的头颅安放在一个受奴役的躯体上。

从大革命开始直至今日，人们多次看到对自由的酷爱时隐时现，再隐再现；这样它将反复多次，永远缺乏经验，处理不当，轻易便会沮丧，被吓倒，被打败，肤浅而易逝。在这同一时期中，对平等的酷爱始终占据着人们的内心深处，它是最先征服人心的；它与我们最珍贵的感情联在一起；前一种激情随着事件的变化，不断改变面貌，缩小、增大、加强、衰弱，而后一种激情却始终如一，永远以执著的、往往盲目的热忱专注于同一个目标，乐于为使它能得到满足的人牺牲一切，乐于为支持和讨好它的政府提供专制制度统治所需要的习惯、思想和法律。

法国革命对于那些只愿观察革命本身的人将是一片黑暗，只有在大革命以前的各个时代才能找到照亮大革命的灯火。对旧社会，对它的法律、它的弊病、它的偏见、它的苦难、它的伟大，若无清晰的透视，就绝对不能理解旧社会衰亡以来60年间法国人的所作所为；但是人们若不深入到我们民族的性格中去，这种透视还不足以解决问题。

当我考虑这个民族本身时，我发现这次革命比它历史上的任何事件更加惊人。它在行动中如此充满对立，如此爱走极端，不是由原则指导，而是任感情摆布；它总是比人们预料的更坏或更好，时而在人类的一般水准之下，时而又大大超过一般水准；这个民族的主要本性经久不变，以致在两三千年前人们为它勾画的肖像中，就可辨出它现在的模样；同时，它的日常思想和好恶又是那样多变，以致最后变成连自己也料想不到的样子，而且，对它刚做过的事情，它常常像陌生人一样吃惊；当人们放手任其独处时，它最喜欢深居简出，最爱因循守旧，一旦有人硬把它从家中和习惯中拉出来，它就准备走到海角天涯，无所畏惧；它的性情桀骜不驯，有时却适应君主的专横甚至强暴的统治权，而不适应主要公民的正规自由的政府；今天它坚决反对逆来顺受，明天它又俯首帖耳，使那些最长于受人奴役的民族都望尘莫及；只要无人反抗，一根纱线就能牵着它走，一旦什么地方出现反抗的榜样，它就再也无

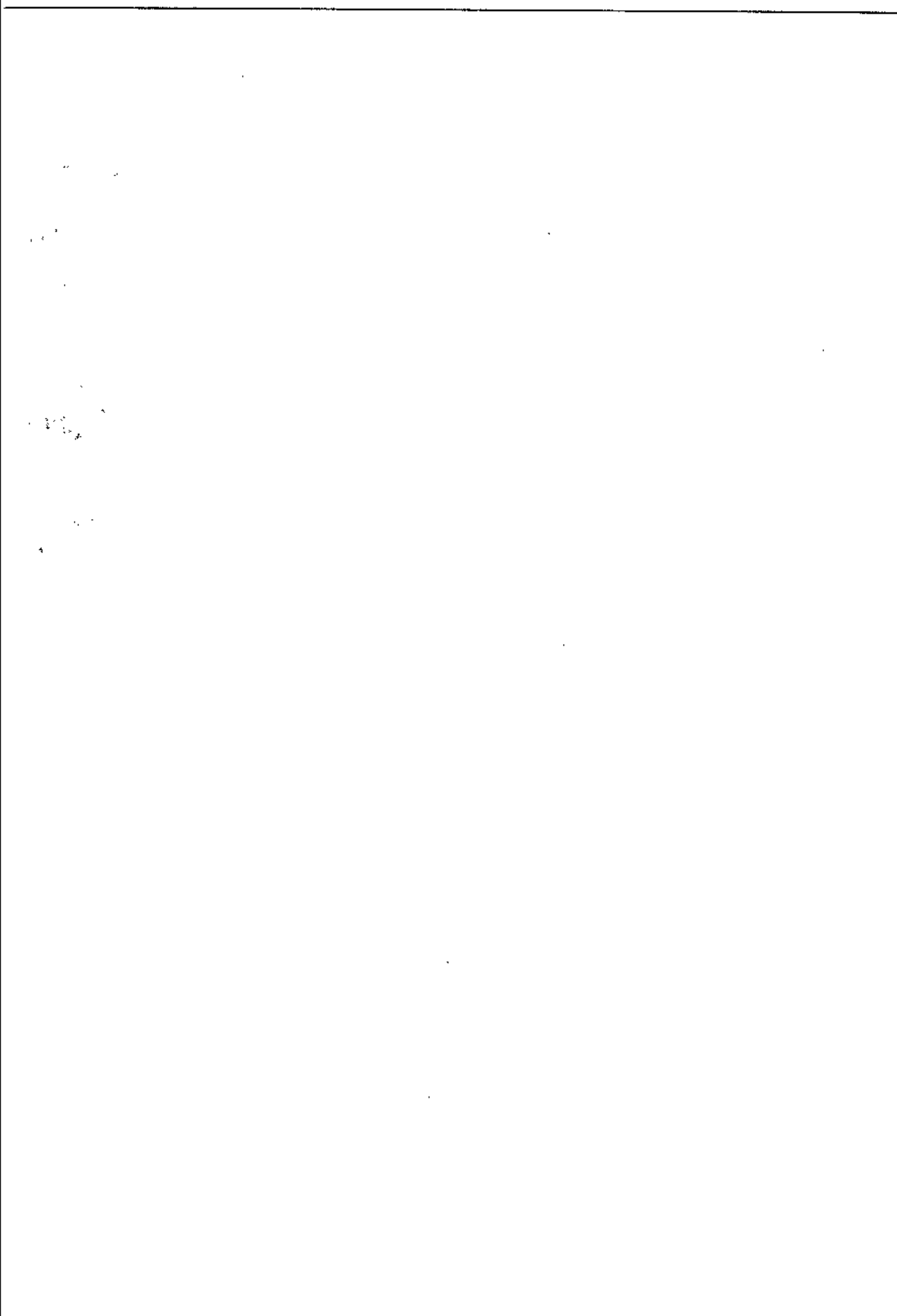
法控制；总是使它的主人上当，主人不是过于怕它，就是怕它不够；它从未自由到决不会被奴役，也从未奴化到再无力量砸碎桎梏；它适宜于做一切事物，但最出色的是战争；它崇尚机遇、力量、成功、光彩和喧闹，胜过真正的光荣；它长于英雄行为，而非德行，长于天才，而非常识，它适于设想庞大的规划，而不适于圆满完成伟大的事业；它是欧洲各民族中最光辉、最危险的民族，天生就最适于变化，时而令人赞美，时而令人仇恨，时而使人怜悯，时而令人恐怖，但决不会令人无动于衷，请问世界上有过这样一个民族吗？

只有它才能造就一场如此突然，如此彻底，如此迅猛，然而又如此充满反复、矛盾和对立的革命。没有我所陈述的那些原因，法国人决不会进行大革命；但是必须承认，所有这些原因加在一起，也不足以解释法国以外类似的革命。

至此，我已抵达这场值得纪念的革命的门槛；这次我并不想走进去；也许不久我能这样做。那时，我将不再研究这场革命的原因，我将考察革命本身，最后，我将大胆评判大革命所产生的社会。



五、 自由主义思想的发展





[法]托克维尔

论多数的暴政*

我认为“人民的多数在管理国家方面有权决定一切”这句格言，是渎神的和令人讨厌的；但我又相信，一切权力的根源却存在于多数的意志之中。我是不是自相矛盾呢？

一项通行的法律，在一个国家，要由人民的多数来制定和最后采纳；而在全世界，则要用全人类的多数来制定和最后采纳。这样的法律才是公道的法律。

因此，公道就为每个国家的权力划定了界限。

一个国家就像一个大陪审团，它受权代表整个社会和主持公道，而公道就是国家的法律。代表社会的这个大陪审团的权力，是不是应当大于它在其中实施法律的社会本身的权力呢？

当我拒绝服从一项不公道的法律时，我并不是否认多数的发号施令权，而仅仅是从依靠人民的主权转而依靠人类的主权。

有些人曾经大胆声称，人民在只与其本身有关的问题上绝对不该越过公道和理性的界限，而且也不必害怕授予代表他们的多数以全权。然而，这是奴隶的语言。

如果多数不团结得像一个人似的行动，以在观点上和往往在利益上反对另一个也像一个人似的行动的所谓少数，那又叫什么多数呢？但是，如果你承认一个拥有无限权威的人可以滥用他的权力去反对他的对手，那你有什么理由不承认多数也可以这样做呢？许多人团结在一起的时候，就改变了他们的性格吗？在面对艰难险阻的时候，他们的耐力能够因其力量强大而就强大吗？^①至于我，可不相信这一点。我反对我的任何一位同胞有权决定一切，我也决不授予某几个同胞以这种

* 选自托克维尔《论美国的民主》，董果良译，北京，商务印书馆，1988。

① 任何人都不会主张一个民族可以滥用它的武力去反对另一个民族。但是，一个大国中的政党，却可变成国中之小国。

如果承认一个国家可以对另一个国家实行暴政，那怎么能否认一个政党也可以这样对付另一个政党呢？



权力。

我并不认为,为了维护自由,就可以把几个不同的原则混合于同一政府之中,因为这样会使它们彼此直接对立。

我一直认为,建立所谓的混合政府,不过是异想天开。老实说,从来就没有存在过混合政府(从这个词的本意来理解的混合政府),因为在任何社会,最终只能保留一个支配其他一切行动原则的基本行动原则。

作为这种政府的例子而最常被人引证的18世纪的英国,尽管其中有若干重要的民主因素,但它实质上是一个贵族国家,因为它的法制和习惯向来是按照贵族的要求建立起来的,并随着时间的推移而逐渐占据了统治地位和按照自己的意志去指导公共事务。

这种引证之所以错误,是因为引证人在不断观察贵族利益与人民利益的相互斗争时,只看到了斗争本身,而没有注意这一斗争的结果,但斗争的结果才是问题的主要所在。如果一个社会真正建立一个混合政府,也就是说,它以平等的态度对待一些相互对立的原则时,它不是正在酝酿一场革命,就是行将瓦解。

因此,我认为必然有一个高于其他一切权力的社会权力;但我又相信,当这个权力的面前没有任何障碍可以阻止它前进和使它延迟前进时,自由就要遭到破坏。

我本人认为,无限权威是一个坏而危险的东西。在我看来,不管任何人,都无力行使无限权威。我只承认上帝可以拥有无限权威而不致造成危险,因为上帝的智慧和公正始终是与它的权力相等的。人世间没有一个权威因其本身值得尊重或因其拥有的权力不可侵犯,而使我愿意承认它可以任意行动而不受监督和随便发号施令而无人抵制。当我看到任何一个权威被授以决定一切的权力和能力时,不管人们把这个权威称作人民还是国王,或者称作民主政府还是贵族政府,或者这个权威是在君主国行使还是在共和国行使,我都要说:这是给暴政播下了种子,而且我将设法离开那里,到别的法制下生活。

我最挑剔于美国所建立的民主政府的,并不像大多数欧洲人所指责的那样在于它软弱无力,而是恰恰相反,在于它拥有不可抗拒的力量。我最担心于美国的,并不在于它推行极端的民主,而在于它反对暴政的措施太少。

当一个人或一个党在美国受到不公正的待遇时,你想他或它能向谁去诉苦呢?向舆论吗?但舆论是多数制造的。向立法机构吗?但立法机构代表多数,并盲目服从多数。向行政当局吗?但行政首长是由多数选任的,是多数的百依百顺的工具。向公安机关吗?但警察不外是多数掌握的军队。向陪审团吗?但陪审团就是拥有宣判权的多数,而且在某些州,连法官都是由多数选派的。因此,不管你所告



发生的事情如何不正义和荒唐,你还得照样服从。^①。

相反,假如把立法机构组织得既能代表多数又一定不受多数的激情所摆布,使行政权拥有自主其事的权力,让司法当局独立于立法权和行政权之外,那就可以建立起一个民主的政府,而又使暴政几乎无机会肆虐。

我并不是说,在今天的美国,人们经常使用暴政的手段;而是说,那里没有防范暴政的保证措施,而要揭示美国政府所以能够宽容待人的原因,与其到美国的法律中去寻找,莫如到它的地理位置和民情中去寻找。

① 在1812年战争时期,巴尔的摩发生一个多数专制所造成的暴力事件。在这个时期,巴尔的摩人非常支持这场战争。当地出版的一家报纸,对居民热烈支持战争的行为采取了截然相反的态度。人民自动集合起来,捣毁了报社,袭击报社人员的住宅。有人还想召集民兵,但民兵没有出动。最后,为了保护生命受到愤怒的公众威胁的那些无辜者,而把他们当作罪犯投入监狱。这项预防措施并未生效。人民在夜里又集合起来,当地的行政官员去召集民兵来驱散人群,但没有成功;监狱被砸开大门,一名记者就地被杀,还要处死报社的其他人员,但经陪审团审理后,宣判无罪。

有一天,我对宾夕法尼亚的一位居民说:“我请您告诉我,为什么在一个由教友会教徒建立的并因他们的宽宏大量而出名的州里,已经获得解放的黑人还不能享有公民权呢?他们照章纳税,让他们参加选举岂不是很公正的吗?”

他回答说:“请不要这样侮辱我们,你去看一看我们的立法者制定的法令有多么公道和宽宏大量。”

“这样说来,在你们这里,黑人是享有选举权的了?”

“当然。”

“那么,今天早晨我在选民的会议上为什么连一个黑人也没有见到呢?”

这位美国人说:“这不是法律的错误。黑人确实有权参加选举,但他们总是故意躲避不来出席。”

“他们也太谦虚了。”

“啊!不是他们拒绝出席,而是他们害怕到这里受虐待。在我们这里,有时法律因为得不到多数的支持而失效。要知道,多数对黑人最有偏见,各级行政官员也爱莫能助,无力保证黑人行使立法者赋予他们的权利。”

“怎么!享有立法特权的多数也想享有不遵守法律的特权?”



[英]约翰·密尔

论群己权界^{*}

这篇论文的主题不是所谓意志自由,不是这个与那被误称为哲学必然性的教义不幸相反的东西。这里所要讨论的乃是公民自由或称社会自由,也就是要探讨社会所能合法施用于个人的权力的性质和限度。……

自由与权威之间的斗争,远在我们所最早熟知的部分历史中,特别在希腊、罗马和英国的历史中,就是最为显著的特色。但是在旧日,这个斗争乃是臣民或者某些阶级的臣民与政府之间的斗争。那时所谓自由,是指对于政治统治者的暴虐的防御。在人们意想中(除开在希腊时代一些平民政府中而外),统治者必然处于与其所统治的人民相敌对的地位。所谓统治者,包括实行管治的“一夫”,或者实行管治的一族或一个世袭阶级,其权威系得自继承或征服;无论如何,他们之握持权威决不视被管制者高兴与否;人们对其至尊无上的地位从不敢有所争议,或许竟不想有所争议,不论会采取什么方略来预防其压迫性的运用。他们的权力被看作是必要的,但也是高度危险的;被看作是一种武器,统治者会试图用以对付其臣民,正不亚于用以对付外来的敌人。在一个群体当中,为着保障较弱成员免遭无数鸷鸟的戕害,就需要一个比余员都强的贼禽受任去压服它们。但这个鹰王之喜戕其群并不亚于那些较次的食物,于是这个群体又不免经常处于须要防御鹰王爪牙的状态。因此,爱国者的目标就在于,对于统治者所施用于群体的权力要划定一些他所应当受到的限制;而这个限制就是他们所谓自由。谋取这种限制之道有二。第一条途径是要取得对于某些特权即某些所谓政治自由或政治权利的承认,这些自由或权利,统治者方面若加侵犯,便算背弃义务,而当他果真有所侵犯时,那么个别的抗拒或者一般的造反就可以称为正当。第二条途径,一般说来系一个比较晚出的方略,是要在宪法上建立一些制约,借使管治权力方面某些比较重要的措施须以下列一点为必要条件:必须得到群体或某种团体的想来是代表其利益的同意。上述两种

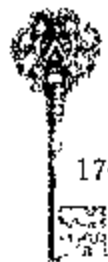
* 约翰·密尔(1806~1873),英国哲学家、政治思想家、经济学家和逻辑学家。选自约翰·密尔《论自由》,程崇华译,北京,商务印书馆,1959。



限制方式之中,第一种曾在多数欧洲国度里迫使统治权力或多或少有所屈服;第二种却未能这样,于是要求做到这种限制,或者在已经达到某种程度之后还要求更加完全,就到处都成为爱好自由的人们的主要目标。从历史上看,只要人类一天还满足于以另一个敌人去攻斗一个敌人,还满足于在多少有些有效保证足以对付主人的暴虐的条件之下便由一个主人来统治自己,他们就还没有使自己的渴望超越这点之外。

但是,在人类事务前进过程中来到了这样一个时代:人们对于管制者之成为一种独立的权力而在利害上与他们自己相反对,已不复认为是一种自然的必要。他们看到,国家的各种官府若成为他们的租户或代表,可以随他们的高兴来撤销,那就要好得多。他们看到,只有那样,他们才能享有完全的保证使政府权力永不致被妄用到对他们不利。这个想使统治者出于选举并且仅任短期的新要求,逐渐变成了平民政党——只要哪里有过这种政党——所致力的显明目标,在相当不小的程度上代替了以前仅要限制统治者的权力的努力。随着这种要使统治权力出自被统治者的定期选择的斗争的前进,有些人开始想到,从前对于限制权力本身这一点倒是看得过重了。那(看来可能)原是用以抵制在利害上惯于和人民反对的统治者的一种办法。而现在所要的则是,统治者应当与人民合一起来,统治者的利害和意志应当就是国族的利害和意志。国族无须对自己的意志有所防御。不必害怕它会肆虐于其自身。只要有效地做到使统治者对国族负责,可以及时地被国族撤换,那么国族就不怕把自己能够支配其用途的权力托给他们。统治者的权力实即国族自己的权力,不过是集中了,寓于一种便于运用的形式罢了。这种思想形态,或许毋宁说是感想形态,在前一代欧洲的自由主义当中曾很普遍,而在大陆的一支当中则至今还明显地占着优势。现时在欧洲大陆上,若还有人认为对政府所可做的事情可以有所限制——对于他们认为根本不应存在的那种政府是另一说——他就要算是政治思想家当中光辉的例外了。拿我们自己的国度来看,同样的情调也许到今天还会得势,假如那种在一个时期曾经鼓励这种情调的情势始终未变的话。

但是,在政治理论和哲学理论当中,正和在人当中一样,成功倒会把失败所会掩住的错误和弱点暴露出来。那个认为人民无须限制自己施用于自己的权力的观念,当平民政府还只是一个梦想的东西的时候,或者还只是一个见诸载籍存于远古的东西的时候,听来颇成一条自明的公理。一些暂时性的反常情况,就像法国革命那样,也并不必然会动摇那个观念,因为那种情况最坏也不过是篡窃者少数的运用,无论如何也不属于平民政治的恒常运用,而只算是反对君主专制和贵族专制的——一个突然的、骚动性的爆发。可是,时间过去,终于出现了一个民主共和国,占据着地球上很大的一块,表现为国族群体中最有力量的成员之一;既有这巨大的现存事实足供窥察,于是这种选举制和责任制政府就成为观察和批评的对象。这时人们就觉察出来,原来所谓“自治政府”和所谓“人民施用于自身的权力”等类词句。



并不表述事情的真实状况。运用权力的“人民”与权力所加的人民并不永是同一的；而所说的“自治政府”亦非每人管制自己的政府，而是每人都被所有其余的人管制的政府。至于所谓人民意志，实际上只是最多的或者最活跃的一部分人民的意志，亦即多数或者那些能使自己被承认为多数的人们的意志。于是结果是，人民会要压迫其自己数目中的一部分；而此种妄用权力之需加防止正不亚于任何他种。这样看来，要限制政府施用于个人的权力这一点，即在能使掌权者对于群体，也就是对于群体中最有力的党派正常负责的时候，也仍然丝毫不失其重要性。这个看法，因其既投合思想家们的考虑，又同样投合欧洲社会中那些在其真实的或假想的利害上与民主适相反对的重要阶级的意向，自然不难树立起来；在今天的政治思想中，一般已把“多数的暴虐”这一点列入社会所须警防的诸种灾祸之内了。

和他种暴虐一样，这个多数的暴虐之可怕，人们起初只看到，现在一般俗见仍认为，主要在于它会通过公共权威的措施而起作用。但是深思的人们则已看出，当社会本身是暴君时，就是说，当社会作为集体而凌驾于构成它的各别个人时，它的肆虐手段并不限于通过其政治机构而作出的措施。社会能够并且确在执行它自己的诏令。而假如它所颁的诏令是错的而不是对的，或者其内容是它所不应干预的事，那么它就是实行一种社会暴虐；而这种社会暴虐比许多种类的政治压迫还可怕，因为它虽不常以极端性的刑罚为后盾，却使人们有更少的逃避办法，这是由于它透入生活细节更深得多，由于它奴役到灵魂本身。因此，仅只防御官府的暴虐还不够；对于得势舆论和得势感想的暴虐，对于社会要借行政处罚以外的办法来把它自己的观念和行事当作行为准则来强加于所见不同的人，以束缚任何与它的方式不相协调的个性的发展，甚至，假如可能的话，阻止这种个性的形成，从而迫使一切人物都按照它自己的模型来剪裁他们自己的这种趋势——对于这些，也都需要加以防御。关于集体意见对个人独立的合法干涉，是有一个限度的；要找出这个限度并维持它不遭侵蚀，这对于获致人类事务的良好情况，正同防御政治专制一样，是必不可少的。

这个命题虽然在一般的说法下大概不会有何争论，但实践的问题在于究竟应该把这个限度划在哪里。也就是说，究竟应该怎样在个人独立与社会控制之间作出恰当的调整？这就是一个几乎一切工作尚待着手的题目了。凡一切足使存在对人有价值者，莫不赖对他人行动有所约束。因此，必须有某些行为准则，首先由法律来强加于某些事情，而对于许多不宜由法律来起作用的事情，还要由舆论来办。那些准则究竟应当是什么，乃是人类事务中的首要问题；假如把少数最明显的情事除外来说，这也是在解决方面前进得最少的问题之一。没有两个时代，也很少有两个国度，对这个问题的决定是一致的；一个时代或一个国度的决定在另一个时代或另一个国度看来就感到诧异。可是任何一个特定的时代或国度的人们对这问题却并不感到任何疑难，恰像对于一个全人类所见一直相同的题目一样。……



……

这样看来,在实际上决定那些在法律惩罚或舆论支持之下要大家注意遵守的行为准则的主要东西,乃是社会的好恶,或社会中一些有势力的部分的好恶。对于这个情形,一般说来,就是一些在思想和感想方面都走在社会前头的人们也从未从原则上加以攻击,尽管他们在其中某些细节上会和它发生冲突。他们宁从事于探讨何事为社会所当好所当恶,而不去究问社会的好恶对于个人是否应当成为法律。他们宁愿就着他们自己持有异说的某些特定之点努力去改变人类的感想,而不把保卫自由、保障一切异端作为一般性的主张。只在一宗情事上,也只是随处有个别的人采取了有原则的较高的立场,并且一贯地维持下去,那就是在宗教信仰方面。这事在许多方面都有启发指示的意义,而就所谓道德感觉之不能无误这一点说来,尤不失为一个最显明的例证;如神学家之相仇,就一个真诚的执迷者说来,确是道德情绪的最明白的事例之一。那首先冲破所谓一统教会的束缚的人们,一般说来,原也和那教会一样不愿允许宗教意见有所歧异。但是当冲突的热劲已过,各派都没有取得完全胜利,而每一教会或教派都降至仅希望保持其已得阵地的时候,这些少数派既见自己没有变成多数派的机会,乃不得不向他们所无法改变的人们吁请允许分歧。于是在这个战场上,也几乎仅仅在这个战场上,个人反对社会的权利才在有原则的广阔立场上为人们所主张,而社会想对倡异者施用权威的要求也才受到公开的争议。……

在英国,由于我们政治历史上的一些特殊情况,和欧洲多数其他国度相比起来,舆论的束缚虽然或许较重,法律的束缚则是较轻的;在这里,对于使用立法权力或行政权力来直接干涉私人行为这一点,有着相当不小的嫉恨;这种嫉恨与其说是出自对于个人独立有什么正确的看法,倒不如说更多地是由于人们还存有一种思想习惯,把政府看作代表着与公众相反的利益的结构。多数人还没有学会去体认政府的权力就是他们的权力,政府的意见就是他们的意见。一旦他们学到这样,个人自由或许会遭到来自政府方面的侵犯,一如它已经遭到来自舆论方面的侵犯。但是,就目前论,这里正有着一种相当分量的情绪,随时都会引起来,去反对任何想要使用法律在人们迄今未曾受惯法律控制的一些事情上面来对个人进行控制的企图;至于这个事情究竟是否应当在法律控制的合法范围之内,这种反对情绪则并未怎样加以审辨;因此这种情绪,整个说来固属高度健康,但在应用到特定的事例时,也或常常被误用,正如它也常常有很好的根据一样。事实上,我们并没有什么公认的原则,习惯地用来测定政府干涉之当与不当。人们对此的决定都是依据本人的择取。有些人看到有什么好事要做,或者有什么灾祸要救,就情愿唆使政府去担负这个任务;另一些人则宁愿忍受任何数量的社会灾祸,而不愿在人生利害各部类当中加添要听从政府控制这一项。在一切特定的事件上,人们把自己分别列入这一边或那一边。他们在决定时,是依据他们情操上的这种一般方向,或者依据他们对



于拟议中要由政府来做的这件特定事情所感到的利弊程度,又或者要看他们怎样相信政府会或是不会如他们所喜欢的样子去做;若说他们一贯抱有什么定见,认为什么事情宜由政府去做,那是非常少有的。在我看来,由于这样没有准则或原则,结果是,就现在说,这一边和那一边同样常常都错误;人们几乎相等地不是不适当地乞灵于政府的干涉就是不适当地加以谴责。

本文的目的是要力主一条极其简单的原则,使凡属社会以强制和控制方法对付个人之事,不论所用手段是法律惩罚方式下的物质力量或者是公众意见下的道德压力,都要绝对以它为准绳。这条原则就是:人类之所以有理有权可以个别地或者集体地对其中任何分子的行动自由进行干涉,唯一的目的只是自我防卫。这就是说,对于文明群体中的任一成员,所以能够施用一种权力以反其意志而不失为正当,唯一的目的只是要防止对他人的危害。若说为了那人自己的好处,不论是物质上的或者是精神上的好处,那不成为充足的理由。人们不能强迫一个人去做一件事或者不去做一件事,说因为这对他比较好,因为这会使他比较愉快,因为这在别人的意见认为是聪明的或者甚至是正当的;这样不能算是正当。所有这些理由,若是为了向他规劝,或是为了和他辩理,或是为了对他说服,以至是为了向他恳求,那都是好的;但只是不能借以对他实行强迫,或者说,如果他相反而行的话便要使他遭受什么灾祸。要使强迫成为正当,必须是所要对他加以吓阻的那宗行为将会对他人产生祸害。任何人的行为,只有涉及他人的那部分才须对社会负责。在仅只涉及本人的那部分,他的独立性在权利上则是绝对的。对于本人自己,对于他自己的身和心,个人乃是最高主权者。

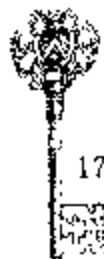
……应当说明,在这篇论文中,凡是可以从抽象权利的概念(作为脱离功利而独立的一个东西)引申出来而有利于我的论据的各点,我都一概弃置未用。的确,在一切道德问题上,我最后总是诉诸功利的;但是这里所谓功利必须是最广义的,必须是把人当作前进的存在而以其永久利益为根据的。我要力争说,这样一些利益是享有威权来令个人自动性屈从于外来控制的,当然只是在每人涉及他人利益的那部分行动上。假如有人作出了一个有害于他人的行动,这就是一桩一望而知要对他处罚的事件,可以用法律来办,或者当法律惩罚不能妥善适用时,也可以用普遍的谴责。还有许多积极性的对他人有益的行动,要强迫人们去做,也算是正当的:例如到一个法庭上去作证;又如在一场共同的自卫斗争当中,或者在为他所受其保护的整个社会利益所必需的任何联合工作当中,担负他的一份公平的任务;还有某些个别有益的行动,例如出力去拯救一个人的生命,挺身保护一个遭受虐待而无力自卫的人,等等。总之,凡显系一个人义务上当做的事而他不做时,就可要他对社会负责,这是正当的。须知一个人不仅会以其行动贻患于他人,也会因其不行动而产生同样的结果,在这两种情况下要他为此损害而对他人负责交代,都是正当的。当然,要在后一种情况下施行强制,比在前一种情况下需要更加慎重。一个人



做了祸害他人的事,要责成他为此负责,这是规则;至于他不去防止祸害,要责成他为此负责,那比较说来就是例外了。尽管是例外,在许多足够明显和足够重大的情事上却足以说明其为正当。一个人在有外涉关系的一切事情上,对于涉及其利害的那些人在法理上都是应当负责的,并且假如必需的话,对于作为他们的保护者的社会也是应当负责的。也常有些好的理由可以不对他课以责任;但那些理由必须是出自特殊的权宜之计;不外是因为情事本身就属于这样一类,若由社会依其权力中所有的什么法子来对他加以控制,反不如听他自己考虑裁处,整个看来似乎会办得更好;或者是因为若试图加以控制,将会产生其他祸害,比所要防止的祸害还大。应当指出,既有这样一些理由免除了事先的苛责,这时主事者本人就应使自己的良心站入空着的裁判席,去保护他人的那些没有外来保护的利益;要更加严格地裁判自己,正因为这情事不容他在同胞的裁判面前有所交代。

但是也有这样一类行动,对于社会说来,就其有别于个人之处来看,只有(假如还有的话)一种间接的利害。这类行动的范围包括一个人生活和行为中仅只影响到本人自己的全部,或者若说也影响到他人的话,那也是得有他们自由自愿的、非经蒙骗的同意和参加的。必须说明,我在这里说仅只影响到本人,意思是说这影响是直接的,是最初的,否则,既是凡属影响到本人的都会通过本人而影响到他人,也未可知。那么,凡可根据这个未可知之事而来的反对也必须予以考虑了。这样说来,这就是人类自由的适当领域。这个领域包括着:第一,意识的内向境地,要求着最广义的良心的自由;要求着思想和感想的自由;要求着在不论是实践的或思考的,是科学的、道德的或神学的等一切题目上的意见和情操的绝对自由。说到发表和刊发意见的自由,因为它属于个人涉及他人那部分行为,看来像是归在另一原则之下;但是由于它和思想自由本身几乎同样重要,所依据的理由又大部分相同,所以在实践上是和思想自由分不开的。第二,这个原则还要求趣味和志趣的自由;要求有自由订定自己的生活计划以顺应自己的性格;要求有自由照自己所喜欢的去做,当然也不规避会随之而来的后果。这种自由,只要我们所作所为并无害于我们的同胞,就不应遭到他们的妨碍,即使他们认为我们的行为是愚蠢、背谬或错误的。第三,随着各个人的这种自由而来的,在同样的限度之内,还有个人之间相互联合的自由;这就是说,人们有自由为着任何无害于他人的目的而彼此联合,只要参加联合的人们是成年,又不是出于被迫或受骗。

任何一个社会,若是上述这些自由整个说来在那里不受尊重,那就不算自由,不论其政府形式怎样;任何一个社会,若是上述这些自由在那里的存在不是绝对的和没有规限的,那就不算完全自由。唯一实称其名的自由,乃是按照我们自己的道路去追求我们自己的好处的自由,只要我们不试图剥夺他人的这种自由,不试图阻碍他们取得这种自由的努力。每个人是其自身健康的适当监护者,不论是身体的健康,或者是智力的健康,或者是精神的健康。人类若彼此容忍各照自己所认为好



的样子去生活,比强迫每人都照其余的人们所认为好的样子去生活,所获是要较多的。

.....

除开思想家们个人的特殊学说而外,世界上还广泛地有着一种日益增长的倾向,要把社会凌驾于个人的权力不适当地加以伸展,既用舆论力量,甚至也用立法力量。既然世界上发生着的一切变化是趋向于加强社会的权力而减弱个人的权力,可见这个侵蚀就不是那种趋于自动消失的灾祸,相反是会增长得愈来愈可怕的。无论作为统治者或者作为公民同胞,人类之倾向于把自己的意见和意向当作行为准则来强加于他人,是有着人类本性中难免带有的某些最好和某些最坏的情绪的如此有力的支持,以致从来几乎无法加以约束,除非缺乏权力;而权力却又不是在降减,而是在增长,除非能筑起一条道德信念的坚强堤坎以反对这种祸害。这样,在世界现势之下,我们就只能看到它在增长了。

.....



[英]约翰·密尔

论代议制政府*

长期以来(也许在英国人争取自由的整个期间)有句谚语说,假使能保证有一个好的专制君主,君主专制政体就会是最好的政府形式。我看这是关于什么是好政府的一种极端的也是最有害的误解。这种误解如不加以清除,就将严重地损害我们关于政府的一切推理。

……

好的专制政治意味着这样一个政府:在这个政府里,就依靠专制君主来说,不存在国家官吏的实际压迫,但人民的一切集体利益由政府代他们进行管理,有关集体利益的一切考虑由政府替他们去做,他们的思想形成于并同意于这种对他们自己的能力的放弃。一切事听任政府,就像听任上帝一样,意味着对一切事毫不关心,并把它们的结果,如不合自己的意思,当作上天的惩罚加以接受。所以,除对思维本身有智力上的兴趣的少数好学的人以外,整个人民的才智和感情让位给物质的利益,并且当有了物质利益时让位给私生活的娱乐和装饰。但这样说的意思是,如果全部历史的见证还有价值的话,民族衰落的时代已经到来,就是说,如果这个民族曾经达到某种文明的话。如果它未超出东方民族的状况,在那种情况下,它就继续停滞。但如果像希腊和罗马那样,由于活动力、爱国主义和心胸宽广——这些民族性格完全是自由的结果——它曾达到较高的文明,它就在几个世代内退到东方的状态。而那种状态并不意味着呆滞不动,保证不再变坏;它往往意味着遭到更强大的专制君主或是保持着粗野和自由活力的邻近野蛮民族的侵略、征服,并被降为国内的奴隶。

这不仅是专制政府的自然倾向,而且是它的内在的必然性。这是无法逃避的,除非专制政府同意不成其为专制政府,被设想为好的专制君主的人不行使他的权力,并且,尽管保留着该项权力,允许政府的一般事务进行得就像是人民真正自己管理自己那样。不管这种可能性怎样小,我们可以想像一个遵守着立宪政府的很

* 本文选自约翰·密尔《代议制政府》,汪瑄译,北京,商务印书馆,1982。



多规则和限制的专制君主。他可能允许使舆论得以形成并对国家事务表示意见的出版和言论自由。他可能容许地方的利益在不受政府干涉的情况下由人民自己管理。他甚至可能在自己周围设置一个或数个由全体或部分人民自由选出的政府委员会,而在自己手中保留着征税权和最高的立法以及行政权力。假使他这样做,并一直放弃作为专制君主的权力,他将除掉专制政府特有的一大部分害处。对公共事务的政治能动性和能力将不再受到阻碍地在人民内部发展起来,而一种不单纯是政府应声虫的舆论将形成起来。然而这样的改进将是新的困难的开始。这个不受君主支配的舆论必定是要不支持他的,要不就是反对他的;非此即彼。一切政府必定会使许多人不高兴,而这些人现在有了正规的机关,并能够表达他们的感情,因此反对政府措施的意见也会常常表达出来。当这些不利意见碰巧是多数意见时,君主该怎么办呢?他将改变他的方针吗?他将听从人民吗?如果是这样,他就不再是专制君主而是立宪君主了。后者作为人民的机关或第一公仆不同的只是不能罢免罢了。如果不是这样,他就必须或者用他的专制权力将反对意见压制下去,或者就将产生人民和独夫之间的持久的对抗,其结局只能有一个。即使是消极服从的宗教原则和“神权”也不会长期防止这种局面的自然后果。君主将不得不屈服并遵从立宪君主的条件,或者让位给愿意这样做的人。这样一来君主专制就主要是名义上的,它将不具有被认为属于绝对君主制的很多优点。另一方面,它将在极不完全的程度上实现一个自由政府的优点。因为不管公民实际享有的自由可能有多大,他们决不会忘记他们是勉强被容许保有这种自由的,并且是靠了一种在国家的现有政体下随时可能被收回的让步保有这种自由的。不能忘记他们在法律上是奴隶,尽管是一个明智的,或者是宽容的君主的奴隶。

.....

不难表明,理想上最好的政府形式就是主权或作为最后手段的最高支配权力属于社会整个集体的那种政府;每个公民不仅对该最终的主权的行使有发言权,而且,至少是有时,被要求实际上参加政府,亲自担任某种地方的或一般的公共职务。

为检验这个命题,就必须联系到上一章所指出的为便于对政府长处研究而划分出的两个部分加以考察,即:政府通过社会各种成员现有道德的、智力的和积极的能力促进社会事务的良好管理到何种程度,以及它在改善或败坏这些能力方面的效果如何。

不用说,理想上最好的政府形式,并不是指在一切文明状态都是实际可行的或适当的政府形式说的,而是指这样一种政府形式,在它是实际可行和适当的情况下,它伴随有最大数量的有益后果,直接的和将来的。完全的平民政府是能够主张具有这种性质的唯一政体。它在政体表现其优越性的两个部分都是卓越的。它比任何其他政体既更有利于提供良好的管理,又促进较好的和较高形式的民族性格的发展。



它有关当前福利的优越性建立在两个原则之上,这两个原则具有和关于人类事务所能规定的任何一般命题同样普遍的真理性和适用性。第一个原则是,每个人或任何一个人的权利和利益,只有当有关的人本人能够并习惯于捍卫它们时,才可免于被忽视。第二个原则是,从事于促进普遍繁荣的个人能力愈大,愈是富于多样性,普遍繁荣就愈达到高度,愈是广泛普及。

试将这两个命题具体化到当前场合。人们愈具有自保的力量并进行自保,他们就愈能免遭他人的祸害;只有他们愈是自助,依靠他们自己个别的或共同的行动而不仰赖他人,才愈能在同自然的斗争中取得高度的成功。

前一命题——每个人是他自己的权利和利益的唯一可靠保卫者——是深谋远虑的基本准则之一,每个能够处理自己事务的人在涉及他自己时总是暗含地按照它行动的。的确,许多人对它作为政治学说感到极大厌恶,并且爱把它公然诬蔑为普遍自私的学说。对此我们可以回答说,人通常总是爱自己胜于爱别人,爱和自己接近的人胜于爱较疏远的人,当这一点不复是真理的时候,从那时起,共产主义就一定不仅是实际可行的,而且是唯一可以辩护的社会形式了。而且,到那时候,共产主义将肯定会得到实行。就我自己来说,既不相信普遍的自私,我不难承认甚至现在共产主义在人类的精华中就会是可行的,在其他人中也可能变成可行的。但是由于这一意见就是不受那些不满于私利占有普遍优势的学说的现制度的维护者们欢迎,我倒以为他们实际上确是相信大多数人考虑自己先于别人的。然而,为了支持一切人参加行使主权的主张,甚至不必要作这种断言。我们不需要假设说,当权力存在于一个排他的阶级手中时,该阶级将明知和有意地为自己而牺牲其他阶级的利益。这样说就够了;在没有天然的保卫者的情况下,被排除的阶级的利益总是处在被忽视的危险中。而且,即使看到了,也是用和直接有关的人们不同的眼光去看的。举例来说,在我们国家,被叫作工人阶级的那个阶级可以认为就是被排除在对政府的一切直接参加之外的。我不以为参加政府的各阶级一般地有为自己而牺牲工人阶级的任何意图。他们曾经有过那种意图;看看那些长期以来用法律压低工资的坚持不懈的尝试吧。但是今天他们通常的意向恰恰相反,他们愿意为了工人阶级的利益作出相当大的牺牲,特别是金钱上的牺牲,而且可以说失之过分慷慨和不分青红皂白的慈善。我也不认为在历史上任何统治者曾有过如此真诚的对自己的贫苦同胞尽义务的愿望。然而议会,或者组成议会的几乎所有成员,曾有过一瞬间用工人的眼光去看问题吗?当涉及工人本身利益的问题发生时,不是仅仅从雇主的观点去加以考虑吗?我并不是说工人对这种问题的看法一般地比其他人的看法更接近真理;但它有时是完全同样接近真理的。无论如何应当恭敬地听取他们的意见,而不应当像现在这样不仅不予尊重而且加以忽视。比方说,在罢工问题上,我怀疑在上院或下院的主要成员中是否有哪怕是一个人不坚决相信事情的理由无条件地在雇主这边,而受雇人的意见简直是荒唐可笑的。研究过这个问题



的人都清楚地知道情形远远不是这样；如果举行罢工的阶级能够让议会听到自己的意见，问题将会以完全不同的、远远不是那么肤浅的方式进行讨论的。

和人类事态密切相连的一种情况是，任何保护他人利益的意图，不管多么真诚，都不能使束缚他们双手的事变得安全或有益。更加显然正确的是，只有靠他们自己的双手才能作出对他们的生活情况的任何积极的和持久的改善。通过这两个原则的连带影响，一切自由社会，比之任何其他社会，或者比自由社会在丧失自由以后，既更能免除社会的不公正和犯罪，又可达到更辉煌的繁荣。试将世界上的自由国家（在继续保持其自由的期间）和同时代的君主专制或寡头专制国家的人民作一对比：将古希腊城市同古波斯帝国的州对比，将意大利的共和国和佛兰德^①及德意志的自由城市同欧洲的封建君主国对比，将瑞士、荷兰和英国同奥地利或革命前的法国对比一下吧。自由国家的较高的繁荣明显得无法否认。这种繁荣证明它们在良好的政府和社会关系方面的优越性，此外在历史上的每一页中也是明显的。如果我们不是将一个时代同另一个时代作比较，而是将存在于同一时代的不同政府作比较，则任何夸大其词硬说存在于自由国家的开诚布公中的混乱也一刻不能同渗透在君主制国家整个生活中的对人民群众的轻蔑的践踏相比，不能同在他们称之为财政安排的掠夺制度下，以及在他们的可怕的法院秘密中，每日每时发生的令人憎恶的个人暴政相比。

必须承认，自由的好处，就它迄今被享有的情况而论，是通过将自由的特权扩及于社会仅仅一部分人而取得的；而将这种特权公平地扩及于全球人民的政府则仍然是有待实现的迫切要求。但是尽管向这一点接近每一步都具有独立的价值，并且在普遍进步的现有状态下比较接近更进一步的事情在许多场合也无法做到，然而全体人民共同享有自由的好处则是理想上完善的自由政府概念。不管是谁只要有人被排除在自由以外，被排除者的利益也就得不到其余的人所得到的保证，并且他们在为他们自己以及社会的福祉发挥能力方面所具有的活动余地和所得到的鼓励就比未排除在外要少了，而国家的普遍繁荣总是和这种能力的发挥情况相适应的。

有关当前福利即有关当代事务的良好管理的情形就是这样。如果我们现在转到政府形式对人的性格的影响问题，我们将看到平民政府之优越于其他政府形式，就更是确定无疑的了。

这个问题其实是以另一个更根本的问题为转移的，这个问题就是：为了人类的普遍利益，在两种普通的性格类型中以哪一种占优势为好——积极的性格类型还是消极的性格类型；是同邪恶作斗争的性格类型还是忍受邪恶的性格类型；是适应

^① 佛兰德(Flanders)是中世纪欧洲国家，包括现今比利时的东佛兰德省和西佛兰德省以及法国北部部分地区。——中译者注



环境的性格类型还是努力使环境适应自己的性格类型。

从道学家的观点和人类的一般好恶说来,是赞成消极的性格类型的。富有活力的性格也许值得赞美,但是默从的和恭顺的性格则是多数人个人所喜欢的。我们邻人的消极无为增加我们的安全感,有利于我们的任性的举动。消极性格的人,如果不是碰巧需要他们活动的话,似乎是我们自己道路上的较小障碍。一个满足的人不是一个危险的对手。但是可以肯定地说,人类事务的一切改进都是不满足的人努力的结果;况且,积极的人学会忍耐比消极的人变得充满活力要容易得多。

……

……不容怀疑的是,消极被动的性格类型是独夫的统治或少数几个人的统治所喜爱的,而积极自助的性格类型则是多数人的统治所喜爱的。不负责任的统治者所需要的是被统治者的默从而不是除了他们所能强迫去做的以外的任何活动。服从命令是一切政府对完全不参加政府的人们当作自然法则谆谆教诲的。上级的意志,以及作为上级意志的法律,是必须服从的。但在其余行动中具有意志或气魄或内心活动的动力的人们,决不是统治者手中的单纯工具或材料。在他们显示这些特质时,不是得到专制君主的鼓励,而是必须为之求得专制君主的宽恕。即使当不负责任的统治者尚未足够意识到来自臣民的精神活动的危险想要加以压制时,统治者的地位本身就是一种压制。人们的努力因它本身的显然软弱无力而受到限制比任何积极的阻碍对它的限制更大。在服从他人意志和自助及自治的美德之间,存在着自然的对立。对立的程度视束缚大小而定。统治者们控制其臣民的自由机构的程度,或代之以替臣民管理其事务的程度各有不同。但这种不同只是程度上的不同,不是原则上的不同;最好的专制君主往往趋于将其臣民的自由机构束缚起来的极端。坏的专制君主,当他的个人纵欲得到满足的时候,有时可能愿意让人民自行其是;不过好的专制君主坚持为臣民做好事,使臣民按照比他们自己所知道的更好的方式各尽其职。将法国制造业一切主要部门限制在固定工序的规则就是伟大的科贝尔^①作出的。

如果个人感到他自己除自然法则或他参与规定的社会授权外不受任何其他的外部限制,而且如果他认为这种授权是错误的,他可以公开表示异议,并积极努力谋取将它改变,在这种地方人的能力的状态是很不同的。当然,在一个多少是得人心的政府下,即使是不享有充分公民权的人也可行使这种自由。但是当任何一个人立足于平等的基础上,不须感到他的成功有赖于他在自己并非其中之一的一群人的感情和气质上所能造成的印象时,这对他的自助和自己依靠自己来说,就是一种巨大的格外鼓励。被排除在政体之外,不得不从门外向自己命运的主宰者恳求,而不是到里面去进行商谈,对个人来说是很令人沮丧的,对一个阶级来说是尤

^① 科贝尔(Jean Baptiste Colbert, 1619~1683),是法国政治家和财政家。——中译者注



其会感到沮丧的。自由对性格的最大鼓舞效果,只有当受到影响的人成为,或者指望着成为和别人一样享有充分权利的公民时才能得到。甚至比这个感情问题更为重要的是从有时要求公民在一段时间内轮流行使某种社会职务所能得到的性格上的实际锻炼。人们未充分考虑到,在多数人的日常生活中,无论是对他们的想法或是对他们的感情所给予的伟大感是多么少啊。他们做的是日常工作;他们的劳动不是出于热爱,而是出于最基本的个人利益即满足每天的需要;无论是所做的事,或是做这事的方法,都不会把他们的精神引导到超出个人以外的思想或感情;若是能得到有教益的书,也没有促使他去读的因素;并且在多数情形下个人接触不到在教养上超过自己的人。给他们一些有益公众的事情做,就多少可以弥补所有这些缺陷。如果情况允许分派给他相当多的公共义务,就会使他成为有教养的人。尽管古代的社会制度和道德观念存在着缺点,但是古雅典的陪审员和公民会议的实践将普通雅典公民的智力水平提高到远远超过古代或现代任何其他群众曾有过的事例。这一点的证据在我们伟大的希腊历史家的记载中是显而易见的;但我们只要看看他们的伟大演说家们认为最适于有效地影响他们的理解力和意志的那些杰出的演说就够了。中等阶级较低阶层的英国人,由于他们负有担任陪审员和教区职务的责任,于是产生了性质与此相同的好处,尽管在程度上远逊于古雅典人。这种好处虽然不能和每个雅典公民从雅典的民主制度得到的公共教育相比,享受这种好处的人不那么多,也不是那样连续不断,也不引导他们达到那么多多样性的高尚想法,但仍然使他们在思想的广度和能力的发展上变成同那些一生中只是拿笔杆子或站柜台售货的人们完全不同的人。更为有益的是普通公民参加公共职务(即使这种情况不多)所得到的道德方面的教育。当从事这种工作时,要求他衡量的不是他自己的利益;遇有相冲突的权利要求,应以和他个人偏爱不同的原则为指导;到处适用以共同福利为其存在理由的原则和准则;并且他常看到在同一工作中和他共事的人们比他更熟悉这些观念和实际运用,他们的研究将帮助他明白道理,并鼓舞他对普遍利益的感情。使他感到自己是公众的一分子,凡是为公众的利益的事情也是为了他的利益。没有这种培养公共精神的学校,几乎就不会感到,不处在显赫社会地位的普通人,除了遵守法律和服从政府以外,还对社会负有义务。不会有和公众同一化的无私的感情。每种思想或感情,无论是关于利益还是关于责任,都被吸收到个人和家庭之中。个人从不想到任何集体的利益,不想到和别人共同寻求的任何目的,而只是和别人竞争,并在某种程度上以邻为壑。邻人既不是同盟者或同事,因为他从来没有为共同利益从事任何共同事业,所以只是一个敌手。因此甚至私人道德也受损害,而公共道德实际上已不存在。假若这就是普遍和唯一可能的事态的话,立法者或道德家的最大愿望也就只能是使社会中大多数人成为一群无害地并排在一起啃着青草的羊罢了。

经过上述各种考虑,显然能够充分满足社会所有要求的唯一政府是全体人民



参加的政府；任何参加，即使是参加最小的公共职务也是有益的；这种参加的范围大小应到处和社会一般进步程度所允许的范围一样；只有容许所有的人在国家主权中都有一份才是终究可以想望的。但是既然在面积和人口超过一个小市镇的社会里除公共事务的某些极次要的部分外所有的人亲自参加公共事务是不可能的，从而就可得出结论说，一个完善政府的理想类型一定是代议制政府了。



[英]阿克顿

自由的历史*

自由的历史——自由，是贯穿于几千年来的人类历史中唯一的内在连续性和一致性的因素——一条历史哲学的原则。

使传统得以长久存在下去的事实和理由是不会赞成自由的。因为，如果传统的存续被认为是正确的，那么，自由就会被视为错误的。

自由是古代历史和现代历史的一个共同主题：无论是哪一个民族、哪一个时代、哪一个宗教、哪一种哲学、哪一种科学，都离不开这个主题。

自由的进程：追求自由和反对自由这两者之间的斗争，构成了一条贯穿人类社会古代历史和现代历史的主线。作为一个共同的主题，自由的进程贯穿于古雅典、古罗马以及美洲移民的政体形态之中；贯穿于哲学和教会的宗旨之中；贯穿于教会和国家的斗争以及教会与教会的斗争当中；贯穿于基督教的基本原则之中，包括从中演化出去的各种教派及其敌人的教义之中。

自由的历史确实不应该被视为一种世界的历史，而应该被看成是一种历史的哲学。

自由、正义与文明是人类历史上经常互相斗争以推动历史进步的三种力量。

自由不是天赋的而是后天习得的；它不是处于静止的僵化状态，而是处于不断努力和不断生长的状态；它不是一个起点而是一个运行过程的结果；如果是起点，那也仅仅只是个作为目标的起点——不是一个干枯的数字而是一个生动的目标。正如天体的有规则运动产生了运动的节奏感一样，自由也是在行动之中遵循各得其所的原则所产生的结果。

自由是一个发展的过程，而不是一个幸存的遗迹。自由是发达文明的一种产物，而不是自然状态的产物。自由是正当权利的思想在几千年的漫长时光里从未出现过，直到奴隶制度被认为是错误的时候也还未出现。这是因为几千年的人类

* 阿克顿(1834~1902)，英国剑桥大学历史系教授。选自阿克顿《自由与权力》，侯健等译，北京，商务印书馆，2001。



历史就是一部奴役与征服不断发展的历史，而不是自由发展的历史。

原始自由存在于国家观念明确地出现之前。然而，只要国家的观念还没有得到明确的界定，那些原始的自由就不是（今天我们所讲的）真正意义上的自由。

原始自由的理论建立在这样的理念之上，即在文明尚未产生的时代，人类享有自由，享有一种高贵的野蛮的自由。但我们关于自由的理论则认为，自由是文明出现以后缓慢发展起来的结果，是文明的最高成果。

只有当人们学会遵守和服从某些法则之后，自由才开始真正出现。在此之前，自由表现为无拘无束的放纵和无政府状态。所以，我们切不可把自由视为原始社会的表现形态。当然，原始社会也存在着某些自由的因素，例如他们不太看重权利，他们懂得某些少量的义务。

我们当今的各种自由部分地来源于革命的成果，也部分地来源于此前的革命成果。前者是指从1517年和1580年以来的革命，后者是指从1640年以来的革命，如1688年英国“光荣革命”、1776年美国革命、1789年法国革命、1830~1848年的欧洲革命风潮等。这些成果有城镇的各种自由和代议制、教会与国家的相互斗争、日耳曼的政体形态和基督教教义、古罗马政体形态和古希腊哲学的复兴、犹太文化的兴盛等。

自由就像生命和财产一样弥足珍贵，这种观念并不新鲜。在古代世界和传统社会里早就充满了这类论调。因此，我们并没有为时代开拓出更大的空间来。

自由不是原始的、必有的或遗传而来的，它是通过实践而获得的。这就是说，它不是一种抽象的权利，而是一种具体的特殊权利。这是中世纪的自由观。这种自由观认为只有当你能证明你的要求是自由的，你才是自由的。

自由是古老的——专制主义则是现代的。

自由被认为是与民选政府相关联的产物。然而，宗教自由却是君主政体而不是民选政府的成果。

在许多情形中君主政体被证明是有助于自由的一种制度。这种政体保护国家反对特权阶级对国家的侵害。

自由与民族性格品质的关系：众所周知，自由不是与天才、创造性思想、发明、逻辑性、勇气、道德文化以及节俭等品质相伴而生的东西。自由的家园存在于混合复杂的民族之中，这些民族懂得如何和为什么要服从、要有耐心、要顽强不屈，而不是把自己统一在一个信仰之中使自己的理解力迟钝；这些民族崇尚公平竞争而不是为理念而狂热。英国的自由在相当长的历史期间就是靠苏格兰和威尔士的投票活动来保障的。

16世纪的宗教改革运动打破了宗教僵化的连续性、传统和对过去及对死人智慧的崇拜。这场运动摧毁了保守主义的巨大根基并使得社会加速变化，独立思想开始出现。



托利党人潘恩,是英国国王詹姆斯二世的追随者,他建立了宾夕法尼亚州,这个州被伏尔泰誉为地球上最自由的社区。

教友派信徒:这是在新教原则的基础上发展起来的最后一个教派。这个教派在良心的基础上发展了人权的理念。

在教友派信徒那里,人权是基督教这种宗教所产生的成果,而这种成果又要归功于自然神论和怀疑论的推动——一种宗教时代的遗产和新教改革运动最新最成熟的果实。

国家与教会之间相互关系的理论与主张宽容的理论密切相关,而且在这个问题上18世纪所取得的进展还没有达到一种明确而科学的状态。宗教自由是由宗教和自由两者的共同性质所促成的。18世纪的理论家们宁可选择怀疑论的观点也不愿选择那种自认为绝对正确的观点,他们通过揭露魔鬼的罪恶来打倒巫术迷信的残酷迫害,从而击败了那种不宽容的理论。当然,在18世纪的理论家们的自由主义理念中也有一点缺陷,因为自由除了信念以外,它还包含着从这种信念中产生出来的其他极其丰富的各种内容,这正如法国著名思想家托克维尔曾经说过的颇具开创性的话:当一个民族还缺乏宗教所熏陶出来的自我驾驭能力的时候,这个民族就还没有为自由的到来作好充分准备。

英国的理念:每个人都拥有不可遭受邻人剥夺的权利——一个英国人享有免遭国家剥夺的权利。抽象的理念:每个人都像英国人一样拥有受到保障的权利,以抗衡国家和抗衡压服的力量。

除了依靠法律,自由的存在还依靠其他许多事物的支持——文明、道德、知识。这是一个国家永远要而面临和背负的一个问题。

自由属于那些充满生机活力的民族,而不是那些尚未成熟或正在走向衰败的民族。那么,在现实生活中,我们以什么标准来判定上述两种情形呢?以该民族在社会生活中所表现出来的道德品质的内容作为依据。如果一个民族不尊重在陪审团而前所发的誓言,不受教育的培养,对不诚实的行为也不加以谴责,难道这样的心态还能与良知沾上边吗?哪里有启蒙人民的良知,哪里就有自由,反之,自由则不复存在。仅仅有物质上的快乐享受而缺乏精神思想的活动,只会使这个民族堕入麻木不仁的状态。

自由是一个缓慢生长的过程;它依赖于众多事物的助益。那些对神或对人格神或对哪怕是恶魔一样的神缺乏信仰的民族,那些有着严格的等级制度特征,财产权观念不发达的民族,都是自由生长的障碍。因此,政治科学知识比其他任何科学知识的发展都要更加缓慢。从古希腊雅典的梭伦到近代的洛克——从雅典共和国的宪法到卡罗林纳的法律——有关自由的进步方面的知识比人类实践中其他领域的知识要少得多。

自由蕴含着许多表面上人们看不出来的内容——它们的存在依附于众多的条



件。当我们说自由是进步的目标以及本质时，我们的意思是指自由是众多事物相互作用的结果。自由无法同它得以产生和存在的事物割裂开来，否则，就会成为无源之水、无本之木。这些事物就是独立性、文化素养、繁荣、文学、宗教、健康的公共舆论——强有力的——高质量的道德水准、一种长期的历史过程的训练，等等。这也就是为什么说是上述这么多因素为自由作出了自己各自的贡献。

在某些特定的时期，自由可能并不产生进步。因为这时社会生活中占主导地位的因素是那些优先于自由并能使自由得以存在的事物在发挥作用。这些事物有宗教、社会生活的条件、征服活动等。

受过教育并非是能够获得自由的能力的标志之一。看看瑞士各州的情形就可验证这一点。那么，获得自由需要哪些道德因素呢？它需要能像法律一样发挥作用的公共舆论、对誓言之神圣不可侵犯性的敬畏以及对财产权的尊重。请注意，否认历史将使人们无法辨别出时代和客观条件之间的差异。

自由的一些标志：个性解放，破除因循守旧的陋习，自由贸易，新闻自由，有教养，有民族自豪感，制定抚恤贫困的法律，对独立性的自我驾驭。

自由贸易改善人民的生活条件并使人民适应自由的要求。

自由是在人类历史很晚的阶段才出现。它是在有关自由的理念而不是有关利益或传统的理念在社会生活中占优势的条件下才出现的。

阻碍自由的因素不仅有政治性和社会性的压迫，也有贫困和无知造成的障碍。

自由也蕴含着这样一种理念价值：使老人安享天年，救治有疾患的孩子，拯救战争中失败的幸存者——因伤残废和绝望的士兵；自由也蕴含着这样一些努力：尽最大的努力和花最大的代价去改造罪犯，而不是把罪犯送上绞刑架时去祈求刽子手廉价的可怜。

历史的进程常常也是自由遭受毁灭的进程：利益、贫困、激情、无知、懒惰等因素常在其中兴风作浪。只是由于一股精神的救赎力量的介入才拯救了我们。这股精神力量不得不经常与邪恶的统治、死亡和生存的压力作斗争。

有助于现代自由生成的理性能力的有限性，产生于宗教上对神明事业的最高精神想像，法国大革命结束了理性有限性的生命。原因倒不是由于人们不能忍受贫穷、痛苦和悲惨的煎熬，而是因为人们被教育成了宁可选择毁灭和死亡，也不要错误的人。

为什么自由会生生不息地一代一代延续下来呢？这确实是由于社会生活中一个现代的因素在起作用——这个因素存在于过去 200 年的时光里，并且由于最新的法律上的进步而使它得以改善。而且，如果不是这样的话，那么，历史就会丧失其发展进程的一致性。没有任何其他因素与这一因素的所有部分有关联。没有任何其他原则可作为一种历史哲学的基础或可以证明上帝给人类启示的道路或揭示出神明的设想。



[法]古斯塔夫·勒庞

论乌合之众

从平常的含义上说,“群体”一词是指聚集在一起的个人,无论他们属于什么民族、职业或性别,也不管是什么事情让他们走到了一起。但是从心理学的角度看,“群体”一词却有着完全不同的重要含义。在某些既定的条件下,并且只有在这些条件下,一群人会表现出一些新的特点,它非常不同于组成这一群体的个人所具有的特点。聚集成群的人,他们的感情和思想全都转到同一个方向,他们自觉的个性消失了,形成了一种集体心理。它无疑是暂时的,然而它确实表现出了一些非常明确的特点。这些聚集成群的人进入一种状态,因为没有更好的说法,我姑且把它称为一个组织化的群体,或换个也许更为可取的说法,一个心理群体。它形成了一种独特的存在,受群体精神统一律的支配。

不言自明,一些人偶然发现他们彼此站在一起,仅仅这个事实,并不能使他们获得一个组织化群体的特点。一千个偶然聚集在公共场所的人,没有任何明确的目标,从心理学意义上说,根本不能算是一个群体。要想具备群体的特征,得有某些前提条件起作用,我们必须对它们的性质加以确定。

自觉的个性的消失,以及感情和思想转向一个不同的方向,是就要变成组织化群体的人所表现出的首要特征,但这不一定总是需要一些个人同时出现在一个地点。有时,在某种狂暴的感情——譬如因为国家大事——的影响下,成千上万孤立的个人也会获得一个心理群体的特征。在这种情况下,一个偶然事件就足以使他们闻风而动聚集在一起,从而立刻获得群体行为特有的属性。有时,五六个人就能构成一个心理群体,而数千人偶然聚在一起却不会发生这种现象。另一方面,虽然不可能看到整个民族聚在一起,但在某些影响的作用下,它也会变成一个群体。

心理群体一旦形成,它就会获得一些暂时的然而又十分明确的普遍特征。除了这些普遍特征以外,它还会有另一些附带的特征,其具体表现因组成群体的人而

· 古斯塔夫·勒庞(1841~1931),法国社会心理学家。选自古斯塔夫·勒庞《乌合之众——大众心理研究》,冯克利译。北京,中央编译出版社,2000。



各有不同,并且它的精神结构也会发生改变。因此,对心理群体不难进行分类。当我们深入研究这个问题时就会看到,一个异质性群体(即由不同成分组成的群体)会表现出一些与同质性群体(即由大体相同的成分,如宗派、等级或阶层组成的群体)相同的特征,除了这些共同特征外,它们还具有一些自身的特点,从而使这两类群体有所区别。

不过在深入研究不同类型的群体之前,我们必须先考察一下它们的共同特点。我们将像自然科学家一样从事这项工作,他们总是先来描述一个族系全体成员的共同特点,然后再着手研究那些使该族系所包含的种类有所区别的具体特点。

对群体心理不易作出精确的描述,因为它的组织不仅有种族和构成方式上的不同,而且还因为支配群体的刺激因素的性质和强度而有所不同。不过,个体心理学的研究也会遇到同样的困难。一个人终其一生性格保持不变的事情,只有在小说里才能看到。只有环境的单一性,才能造成明显的性格单一性。我曾在其他著作中指出,一切精神结构都包含着各种性格的可能性,环境的突变就会使这种可能性表现出来。这解释了法国国民公会中最野蛮的成员为何原来都是些谦和的公民。在正常环境下,他们会是一些平和的公证人或善良的官员。风暴过后,他们又恢复了平常的性格,成为安静而守法的公民。拿破仑在他们中间为自己找到了最恭顺的臣民。

这里不可能对群体强弱不同的组织程度作全面的研究,因此我们只专注于那些已经达到完全组织化阶段的群体。这样我们就会看到群体可以变成什么样子,而不是它们一成不变的样子。只有在这个发达的组织化阶段,种族不变的主要特征才会被赋予某些新特点。这时,集体的全部感情和思想中所显示出来的变化,就会表现出一个明确的方向。只有在这种情况下,我前面所说的群体精神统一性的心理学规律才开始发生作用。

在群体的心理特征中,有一些可能与孤立的个人没有什么不同,而有一些则完全为群体所特有,因此只能在群体中看到。我们所研究的首先就是这些特征,以便揭示它们的重要性。

一个心理群体表现出来的最惊人的特点如下:构成这个群体的个人不管是谁,他们的生活方式、职业、性格或智力不管相同还是不同,他们变成了一个群体这个事实,便使他们获得了一种集体心理,这使他们的感情、思想和行为变得与他们单独一人时的感情、思想和行为颇为不同。若不是形成了一个群体,有些闪念或感情在个人身上根本就不会产生,或不可能变成行动。心理群体是一个由异质成分组成的暂时现象,当他们结合在一起时,就像因为结合成一种新的存在而构成一个生命体的细胞一样,会表现出一些特点,它们与单个细胞所具有的特点大不相同。

与人们在机智的哲学家赫伯特·斯宾塞笔下发现的观点相反,在形成一个群体的入群中,并不存在构成因素的总和或它们的平均值。实际表现出来的,是由于



出现了新特点而形成的一种组合,就像某些化学元素——如碱和酸——反应后形成一种新物质一样,它所具有的特性十分不同于使它得以形成的那些物质。

组成一个群体的个人不同于孤立的个人,要想证明这一点并不困难,然而找出这种不同的原因却不那么容易。

要想多少了解一些原因,首先必须记住现代心理学所确认的真理,即无意识现象不但在有机体的生活中,而且在智力活动中,都发挥着一种完全压倒性的作用。与精神生活中的无意识因素相比,有意识因素只起着很小的作用。最细心的分析家和最敏锐的观察家,充其量也只能找出一点支配他的行为的无意识动机。我们有意识的行为,是主要受遗传影响而造成的无意识的深层心理结构的产物。这个深层结构中包含着世代相传的无数共同特征,它们构成了一个种族先天的禀性。在我们的行为之可以说明的原因背后,毫无疑问隐藏着我们没有说明的原因,但是在这些原因背后,还有另外许多我们自己一无所知的神秘原因。我们的大多数日常行为,都是我们无法观察的一些隐蔽动机的结果。

无意识构成了种族的先天禀性,尤其在这个方面,属于该种族的个人之间是十分相似的,使他们彼此之间有所不同的,主要是他们性格中那些有意识的方面——教育的结果,但更多的是因为独特的遗传条件。人们在智力上差异最大,但他们却有着非常相似的本能和情感。在属于情感领域的每一种事情上——宗教、政治、道德、爱憎等,最杰出的人士很少能比凡夫俗子高明多少。从智力上说,一个伟大的数学家和他的鞋匠之间可能有天壤之别,但是从性格的角度看,他们可能差别甚微或根本没有差别。

这些普遍的性格特征,受着我们的无意识因素的支配,一个种族中的大多数普通人在同等程度上具备这些特征。我认为,正是这些特征,变成了群体中的共同属性。在集体心理中,个人的才智被削弱了,从而他们的个性也被削弱了。异质性被同质性所吞没,无意识的品质占了上风。

群体一般只有很普通的品质,这一事实解释了它为何不能完成需要很高智力的工作。涉及普遍利益的决定,是由杰出人士组成的议会作出的,但是各行各业的专家并不会比一群蠢人所采纳的决定更高明。实际上,他们通常只能用每个普通个人与生俱来的平庸才智,处理手头的工作。群体中累加在一起的只有愚蠢而不是天生的智慧。如果“整个世界”指的是群体,那就根本不像人们常说的那样,整个世界要比伏尔泰更聪明,倒不妨说伏尔泰比整个世界更聪明。

如果群体中的个人只是把他们共同分享的寻常品质集中在了一起,那么这只会带来明显的平庸,而不会如我们实际说过的那样,创造出一些新的特点。这些新特点是如何形成的呢?这就是我们现在要研究的问题。

有些不同的原因,对这些为群体所独有、孤立的个人并不具备的特点起着决定的作用。首先,即使仅从数量上考虑,形成群体的个人也会感觉到一种势不可挡的



力量,这使他敢于发泄出自本能的欲望,而在独自一人时,他是必须对这些欲望加以限制的。他很难约束自己不产生这样的念头:群体是个无名氏,因此也不必承担责任。这样一来,总是约束着个人的责任感便彻底消失了。

第二个原因是传染的现象,也对群体的特点起着决定的作用,同时还决定着它所接受的倾向。传染虽然是一种很容易确定其是否存在的现象,却不易解释清楚。必须把它看作一种催眠方法,下面我们就对此作一简单的研究。在群体中,每种感情和行动都有传染性,其程度足以使个人随时准备为集体利益牺牲他的个人利益。这是一种与他的天性极为对立的倾向,如果不是成为群体的一员,他很少具备这样的能力。

决定着群体特点的第三个原因,也是最重要的原因,同孤立的个人所表现出的特点截然相反。我这里指的是易于接受暗示的表现,它也正是上面所说的相互传染所造成的结果。

要想理解这种现象,就必须记住最近的一些心理学发现。今天我们已经知道,通过不同的过程,个人可以被带入一种完全失去人格意识的状态,他对使自己失去人格意识的暗示者唯命是从,会作出一些同他的性格和习惯极为矛盾的举动。最为细致的观察似乎已经证实,长时间融入群体行动的个人,不久就会发现——或是因为在群体发挥催眠影响的作用下,或是由于一些我们无从知道的原因——自己进入一种特殊状态,它类似于被催眠的人在催眠师的操纵下进入的迷幻状态:被催眠者的大脑活动被麻痹了,他变成了自己脊椎神经中受催眠师随意支配的一切无意识活动的奴隶。有意识的人格消失得无影无踪,意志和辨别力也不复存在。一切感情和思想都受着催眠师的左右。

大体上说,心理群体中的个人也处在这种状态之中。他不再能够意识到自己的行为。他就像受到催眠的人一样,一些能力遭到了破坏,同时另一些能力却有可能得到极大的强化。在某种暗示的影响下,他会因为难以抗拒的冲动而采取某种行动。群体中的这种冲动,比被催眠者的冲动更难以抗拒,这是因为暗示对群体中的所有个人有着同样的作用,相互影响使其力量大增。在群体中,具备强大的个性、足以抵制那种暗示的个人寥寥无几,因此根本无法逆流而动。他们充其量只能因不同的暗示面改弦易辙。例如,正因为如此,有时只消一句悦耳的言词或一个被及时唤醒的形象,便可以阻止群体最血腥的暴行。

现在我们知道了,有意识人格的消失,无意识人格的得势,思想和感情因暗示和相互传染作用而转向一个共同的方向,以及立刻把暗示的观念转化为行动的倾向,是组成群体的个人所表现出来的主要特点。不再是他自己,他变成了一个不再受自己意志支配的玩偶。

进一步说,单单是他变成一个有机群体的成员这个事实,就能使他在文明的阶梯上倒退好几步。孤立的他可能是个有教养的个人,但在群体中他却变成了野蛮



人——即一个行为受本能支配的动物。他表现得身不由己，残暴而狂热，也表现出原始人的热情和英雄主义，和原始人更为相似的是，他甘心让自己被各种言词和形象所打动，而组成群体的人在孤立存在时，这些言词和形象根本不会产生任何影响。他会情不自禁地作出同他最显而易见的利益和最熟悉的习惯截然相反的举动。一个群体中的个人，不过是众多沙粒中的一颗，可以被风吹到无论什么地方。

正是由于这些原因，人们看到陪审团作出了陪审员作为个人不会赞成的判决，议会实施着每个议员个人不可能同意的法律和措施。法国大革命时期，国民公会的委员们，如果分开来看，都是举止温和的开明公民。但是当他们结成一个群体时，却毫不犹豫地听命于最野蛮的提议，把完全清白无辜的人送上断头台，并且一反自己的利益，放弃他们不可侵犯的权利，在自己人中间也滥杀无辜。

群体中的个人不但在行动上和他本人有着本质的差别，甚至在完全失去独立性之前，他的思想和感情就已经发生了变化，这种变化是如此深刻，它可以让一个守财奴变得挥霍无度，把怀疑论者改造成信徒，把老实人变成罪犯，把懦夫变成豪杰。在1789年8月4日那个值得纪念的晚上，法国的贵族一时激情澎湃，毅然投票放弃了自己的特权，他们如果是单独考虑这件事，没有一个人会表示同意。

从以上讨论得出的结论是，群体在智力上总是低于孤立的个人，但是从感情及其激起的行动这个角度看，群体可以比个人表现得更好或更差，这全看环境如何。一切取决于群体所接受的暗示具有什么性质。这就是只从犯罪角度研究群体的作家完全没有理解的要点。群体固然经常是犯罪群体，然而它也常常是英雄主义的群体。正是群体，而不是孤立的个人，会不顾一切地慷慨赴难，为一种教义或观念的凯旋提供了保证；会怀着赢得荣誉的热情赴汤蹈火；会导致——就像十字军时代那样，在几乎全无粮草和装备的情况下——向异教徒讨还基督的墓地，或者像1793年那样捍卫自己的祖国。这种英雄主义毫无疑问有着无意识的成分，然而正是这种英雄主义创造了历史。如果人民只会以冷酷无情的方式干大事，世界史上便不会留下他们多少记录了。



[英]霍布豪斯

自由主义诸要素

这里我无法对自由主义运动的历史发展作一全面阐述,而只能扼要介绍它攻击旧秩序的几个要点以及指引自由主义运动前进的几种基本思想。

一 公民自由

从逻辑发展以及历史意义上讲,第一个攻击点是专制统治,第一项要争取的自由是按照法律对待的权利。一个人对另一个人没有合法权利,完全受另一人支配,被那人随意摆布,就是那人的奴隶。他是“无权”的,没有权利。如今,在某些野蛮的君主国里,在臣民与君主的关系中,往往实行这种无权制度。在这些国家里,人们虽然彼此间照惯例享有人身权利和财产权利,但是对于国王却根本没有权利,全凭国王个人的好恶来决定一切。欧洲君主或大庄园主从未公认地享有过这种权力,但是欧洲政府在各个时候和各个方面却行使过或要求过原则上专制程度不稍逊的权力。例如,正常的法院是以正常的审判形式对一个人犯下的特定的罪行施加特定的刑罚,专制政府却按照本身的意愿和好恶,采取逮捕、拘留和惩罚等法律以外的方式。今天的俄国以“行政”手段施加的惩罚就属于这种性质;旧制度下的法国以“密信”实行监禁也属于这种性质;叛乱时期以所谓军法名义实行的一切处决,以及爱尔兰中止执行各种即时和公正的审判,都属于这种性质。这种形式的专制政府是17世纪英国议会的第一批攻击目标之一,人民的这第一种自由得到了《权利请愿书》以及《人身保护法》的确认。值得注意的是,这自由的第一步实际上正是要求法治。“处于政府之下的人们的自由”,洛克在总结整整一章关于17世纪的争论时说:“是要有一个长期有效的规则作为生活的准绳,这种规则由社会所建立的立法机关制定,并为社会的一切成员共同遵守。”

• 霍布豪斯(1864~1929),英国哲学家。选自霍布豪斯《自由主义》,朱曾汶译,北京,商务印书馆,1996。



这就是说,普遍自由的第一个条件是一定程度的普遍限制。没有这种限制,有些人可能自由,另一些人却不自由。一个人也许能够照自己的意愿行事,而其余的人除了这个人认为可以容许的意愿以外,却无任何意愿可言。换言之,自由统治的首要条件是:不是由统治者独断独行,而是由明文规定的法律实行统治,统治者本人也必须遵守法律。我们可以从中得出一个重要结论,即自由和法律之间没有根本性的对立。相反,法律对于自由是必不可少的。当然,法律对个人施加限制,因此它在一个特定时候和一个特定方面与个人的自由是对立的。但是,法律同样也限制他人随心所欲地处置个人。法律使个人解除了对恣意侵犯或压迫的恐惧,而这确实是整个社会能够获得自由的唯一方法和唯一意义。

.....

二 人身自由

.....我们已经知道,法治是走向自由的第一步。一个人被他人控制是不自由的,只有当他被全社会必须服从的原则和规则所控制时才是自由的,因为社会是自由人的真正主人。但这仅仅是问题的开端。.....我们必须问:哪种类型的法律被认为是特别压制性的,在哪些方面必须不仅通过法律,而且还必须通过废除坏的法律和暴虐统治来争取自由。

.....所谓人身自由领域,这个领域很难说清楚,但它是人类最深沉的感觉和激情的最猛烈的斗争场所。其基础是思想自由——一个人自己头脑里形成的想法不受他人审讯——必须由人自己来统治的内在堡垒。但是,要是没有思想交流的自由,思想自由就没有什么用处,因为思想主要是一种社会性的产物;因此,思想自由必须附带有言论自由、著作自由、出版自由以及和平讨论自由。.....

三 社会自由

.....现在我们从生活的精神方面转向实际方面。在这个方面,我们可以观察到,第一,自由主义必须应付社会等级组织对个人实行的那些限制,这类限制把某些职位、某些职业、受教育的权利或至少是受教育的机会保留给某个阶层或阶级的人。就其极端形式来说,这是一个种姓制度,其限制既是社会的,又是宗教的或法律的。在欧洲,它具有不止一种形式。某些职业是由社团垄断的,这在18世纪法国改革家心目中很突出。某些公职和神职是保留给那些“生而有之”的人的。另外还有一种更为流行的阶级精神,对那些能够而且将会高升的人抱敌对态度。这种精神在不具有财产的智能超常的人难以受到教育这一事实里,找到了更实质性的同盟。



大家都知道的我就不说了,但是必须再指出两点。第一,争取自由的斗争依然也是争取平等的斗争。选择和从事职业的自由要充分行之有效的話,意味着从事此类职业的机会必须和他人均等。事实上,这是促使自由主义去支持一项全国性的公费教育制度,并沿着这个路线继续前进的许多种理由中的一种。第二,尽管我们可以坚持个人的各项权利,但是团体或准团体(如工会)的社会价值是不容忽视的。经验表明,工业问题上必须有某些集体管理的措施,而在使这些措施同个人自由协调的过程中,会发生严重的原则困难。这些将在下节谈。但是有一点不妨指出。自由主义一个明确的原则是:团体成员身份不应依靠任何继承资格,也不应为获得这种身份设置任何人为困难,“人为”一词指的是任何非该职业本身所固有的,而是为了独占而故意设置的困难。就反对所有此类限制方法而言,自由主义的立场是很明显的。

四 经济自由

在现代时期的早期,除垄断以外,工业是被各种形式的限制性立法、航行法和关税所束缚的。尤其是,关税不仅是自由企业的阻碍,而且还是造成各行业间不平等的缘由。关税的根本性作用是通过使某些工业对消费者不利,把资本和劳力从在某一地点能最有利地使用的对象转移到较少有利地使用的对象。在这一点上,自由主义运动既攻击阻碍,又攻击不平等。在大多数国家里,这种攻击已成功地摧毁了地方关税,建立了相当大的自由贸易单位。只有在英国,仅仅因为我们早期在制造业方面的优势,才完全成功地克服了保护主义原则,而甚至在英国,要不是因为我们依靠从外国进口食物和工业原料,反动的保护主义者肯定至少已获得了暂时的胜利。自由主义思想最伟大的胜利是最靠不住的胜利。在这同时,自由主义随时准备好重新进行斗争,它在自由主义队伍内部没有引起反击和反向运动。

对于业的安排有序的限制,情况就不同了。旧的规章制度已不适用于当时的条件,在18世纪要求停止实施,要么在工业革命初期被正式废除。在一个时期内,完全不受限制的工业企业仿佛将成为进步的口号,那时发出的回声至今尚不绝于耳。但是,旧的限制还没有正式撤销,新的管理过程又开始了。新工厂制度所产生的状况使公众大为震惊;早在1802年,就开始制订一系列法律,从这一系列法律中产生一部年复一年注视工人生活以及工人同雇主关系的工业法典,并订出更多细则。这个运动的初期阶段被许多自由主义者以怀疑和不信任的目光看待。目的当然是保护弱的一方,但是方法却是干涉契约自由。一个健全的成年人的自由——甚至像科布登这样坚强的个人主义者也承认儿童的情况除外——意味着他有权缔结最符合他本身利益的契约,并且有权利也有义务自己来决定自己的生活方式。

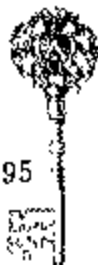


由于自由契约和个人责任接近整个自由主义运动的核心,才有那么多自由主义者对于用法律管理工业表示疑虑。尽管如此,随着时间的推移,最坚决的自由主义者也不仅终于接受,而且还积极促进扩大政府对工业领域的控制以及在教育方面,甚至抚养儿童方面、工人住宅方面、老残病弱照顾方面、提供正常就业手段等方面实行集体责任。在这些方面,自由主义似手在走回头路,我们必须深入探讨这种倒退究竟是原则改变问题,还是用途改变问题。

与契约自由紧密连在一起的是联合自由。如果人们基于共同利益缔结一项协议,只要不损害第三方,他们显然会同意永远以同样条件对任何一个具有共同利益的目的采取一致行动。也就是说,他们可以组织联合。但是,实际上,联合的力量是一样和各个组成该联合的人的力量大相径庭的东西;只有靠法律条文才能试图按照从个人间的关系中得出并适合这种关系的原则来控制一种联合的行为。一种联合可以强大到形成国内之国,并在决非不平等的条件下同政府抗争。某些革命团体,某些教会组织,甚至某些美国托拉斯,它们的历史可以援引来说明这种危险并非是凭空想像的。除此以外,一种联合可能压迫其他联合,甚至压迫自己的成员,自由主义的职责与其说是保护联合的权利,反对法律的限制,倒不如说是保护个人,抵制联合的力量。事实上,就这一点来说,自由的原则是两者兼顾,这双重应用见之于历史。然而,从1824年到1906年这个时期,工会的解放可能还不彻底,主要是一个解放运动,因为工人只有联合起来,才能和雇主处于接近平等的地位,也因为法律事实上是永远也阻止不了雇主暗中联合的。它同样也是一个通过平等争取自由的运动。另一方面,尽管资本的联合可能强大得多,理所当然地受到怀疑,工会的压制力也绝对不可忽视。这里并没有原则的矛盾,而是对真正的环境差异的公正评价。总之,可以这么说,自由主义的职责与其说是维护自由联合的权利,不如说是在各个情况下用这种方式确定权利,以有利于最大限度的真正自由和平等。

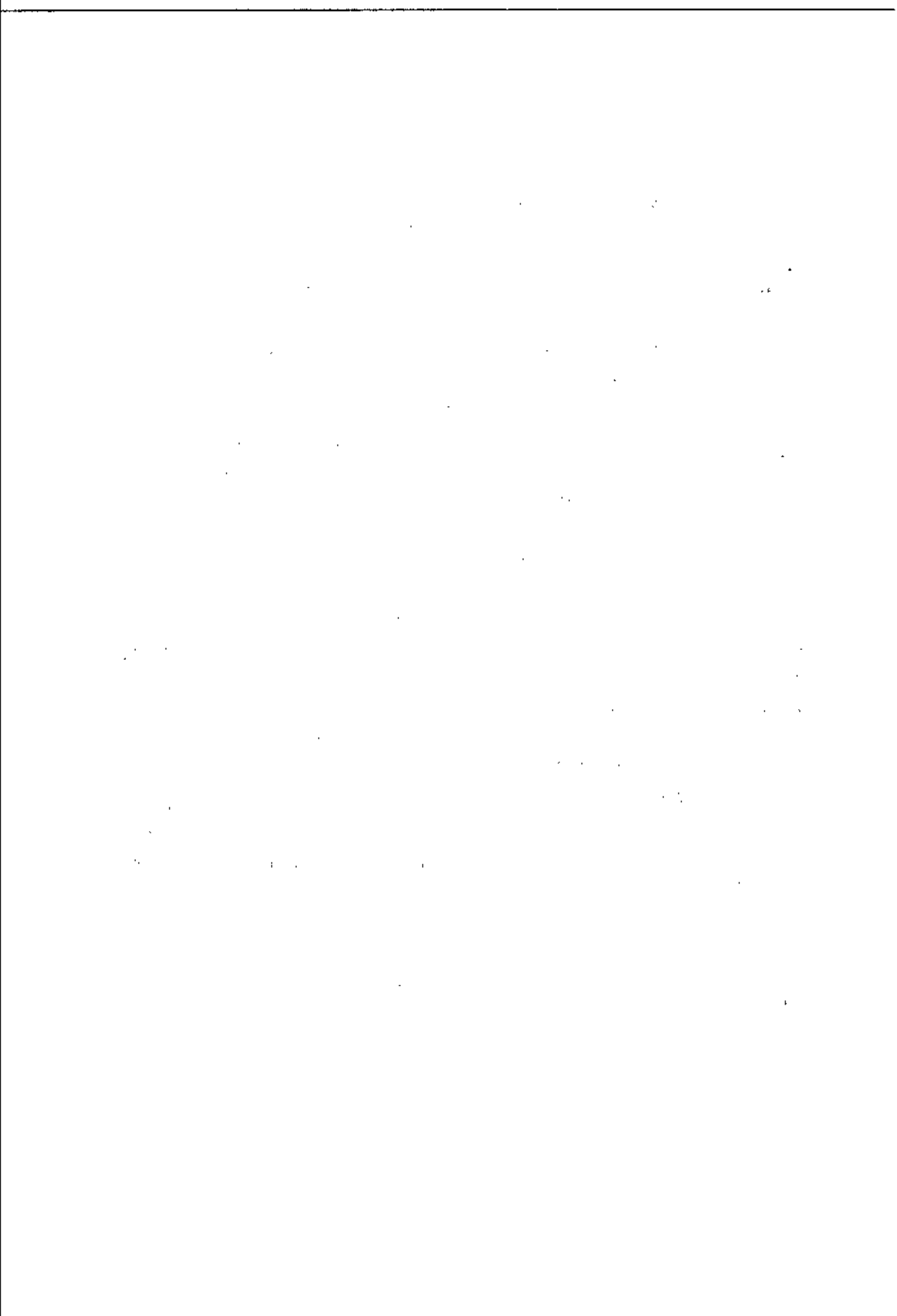
九 政治自由和人民主权

在所有这些权利问题后面,是如何争取和保持权利的问题。是靠行政机关和立法机关对全社会履行责任吗?这是一般人的回答,它表明自由的总理论与普选权及人民主权学说之间的联系之一。然而,这个回答并不符合问题的全部可能性。人民作为一个整体可能不重视他们的权利,没有能力行使权利。他们可能受嗾使去征服他人,剥夺富人,或干出任何一种集体暴行或愚行。从普遍自由和社会发展观点看,有限的选举权反倒可能比扩大了选举权效果更好。甚至在这个国家里,1884年选举权的扩大在几年内使得自由在各方而停止发展,这种说法是言之有理



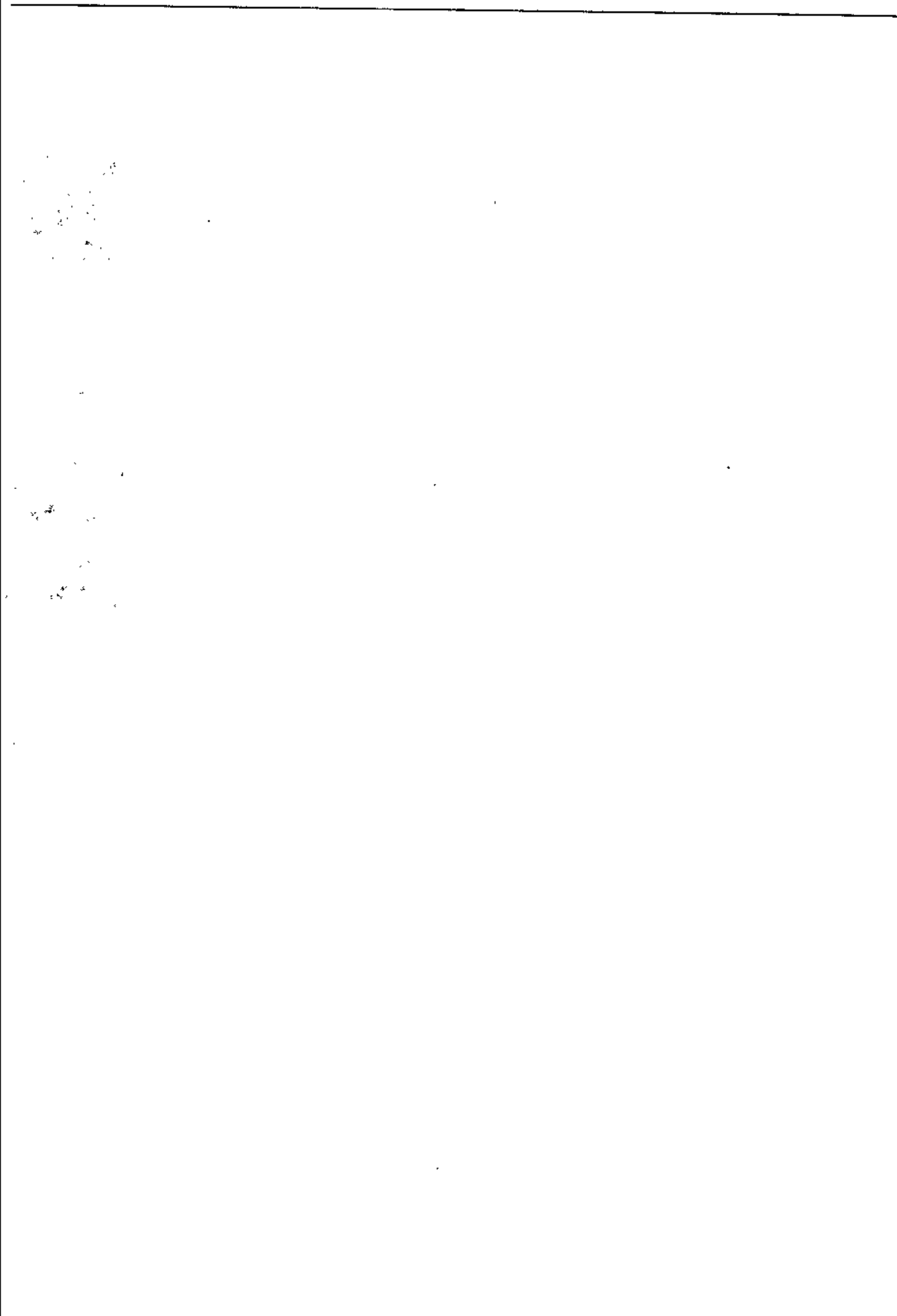
的。人民主权原则建立在什么理论上,在什么限度内有效?它是否是自由和平等总原则的一部分,抑或还包含着其他概念?这些就是我们所要探讨的问题。

我们已经非常简单扼要地回顾了自由主义运动的各个主要方面。我们已经指出,第一,自由主义运动是和生活共同发展起来的。它关心的是个人、家庭和国家。它涉及工业、法律、宗教和伦理道德。如篇幅允许的话,不难说明一下它对文学艺术的影响,它同习俗、虚假和保护人的斗争,以及它为自我表现、为真实、为艺术家的灵魂进行的斗争。自由主义是现代世界生活结构的一个贯穿一切的要素。第二,自由主义是一支有效的历史力量。它的任务在任何地方都未完成,但它几乎在每一个地方都获得进展。现代国家,如同我们在除俄国以外的欧洲,在英国殖民地,在北美和南美,以及我们开始在俄帝国以及广阔的亚洲大陆看到的,乃是吸收了自由主义原则而或多或少地改变了的旧的专制社会。第三,关于这些原则本身,我们认识到,自由主义在每一要点上都是一项被其名字充分表示的运动——一项解放人民、扫清障碍、为自发性活动开辟道路的运动。第四,我们看到,在许多情况下,从一个方面看是争取自由的运动,从另一个方面看却是争取平等的运动,两者习惯性结合已成定论。最后,我们看到在无数例子下,自由的精确定义和平等的精确意义依然是模糊不清的,我们的任务就在于对此加以探讨。再者,我们主要是从自由主义的早期和比较消极的方面来看待它的。我们把它看作一种在旧社会里活动的力量,通过松开旧社会的结构加诸人类活动的桎梏来改变旧社会。我们还要问,按照自由主义原则,能形成什么样建设性的社会组织;就是在这一点上,自由和平等原则具有更充分的意义,并想出办法来应用这些原则。人民主权问题也指出同样的需要。因此,我们余下的工作路线是明确地规定了的。我们必须了解自由主义的基本原理,研究在它们提供的基础上能建立起什么样的组织。要解决这个问题,必须回顾自由主义思想某些明确的历史阶段。我们将了解历代的思想家们如何钻研上面指出的各个问题,局部的解答如何引起更深入的探索。在各种思想的实际运用的指引下,我们将接触自由主义的核心,并将试图把自由主义学说诸要素作为一种建设性的社会理论形成一个概念。然后我们将把这个概念应用于当代更重大的政治问题 and 经济问题;这将使我们最终能够估计自由主义作为现代世界一支活的力量目前的地位以及自由主义的理想化为现实的前景。





六、 美国革命和美国精神(二)



[美]梭罗

论公民的不服从

我由衷地同意这个警句——“最好的政府是管得最少的政府”。我希望看到这个警句迅速而且系统地得到实施。我相信,实施后,其最终结果将是——“最好的政府是根本不进行治理的政府”。当人们做好准备之后,这样的政府就是他们愿意接受的政府,政府充其量不过是一种权宜之计,而大部分政府,有时所有的政府却都是不得计的。对设置常备军的反对意见很多、很强烈,而且理应占主导地位,它们最终可能转变成反对常设政府。常备军队不过是常设政府的一支胳膊。政府本身也只不过是人民选择来行使他们意志的形式,在人民还来不及通过它来运作之前,它同样也很容易被滥用或误用,看看当前的墨西哥战争,它是少数几个人将常设政府当作工具的结果,因为,从一开始,人民本来就不同意采取这种做法。

目前这个美国政府——它不过是一种传统,尽管其历史还不久,但却竭力使自己原封不动地届届相传,可是每届却都丧失掉一些自身的诚实和正直。它的活力和气力还顶不上一个活人,因为一个人就能随心所欲地摆布它。对于人民来说,政府是支木头枪。倘若人们真要使用它互相厮杀,它就注定要开裂。不过,尽管如此,它却仍然是必不可少的,因为人们需要某种复杂机器之类的玩意儿,需要听它发出的噪音,借此满足他们对于政府之理念的要求。于是,政府的存在表明了:为了人民的利益,可以如何成功地利用、欺骗人民,甚至可以使人民利用、欺骗自己。我们大家都必须承认,这真了不起。不过,这种政府从未主动地促进过任何事业,它只是欣然地超脱其外。它未捍卫国家的自由。它未解决西部问题。它未从事教育。迄今,所有的成就全都是由美国人民的传统性格完成的,而且,假如政府不曾从中作梗的话,本来还会取得更大的成就。因为政府是一种权宜之计,通过它人们可以欣然彼此不来往;而且,如上所述,最便利的政府也就是最不搭理被治理的人民的政府,商业贸易假如不是用印度橡胶制成的话,决无可能越过议员们没完没了

· 梭罗(1817~1862),美国作家。选自《美国读本——感动过一个国家的文字》,美国戴安娜·拉维奇编,林本椿等译,上海,三联书店,1995。



地设置下的路障；倘若完全以议员们行动的效果，而不是以他们行动的意图来评价的话，那么他们就理所当然地应当被视作如同在铁路上设路障捣蛋的人，并受到相应的惩罚。

但是，现实地以一个公民的身份来说，我不像那些自称是无政府主义的人，我要求的不是立即取消政府，而是立即要有个好一些政府。让每一个人都表明赢得他尊敬的是什么样的政府，这样，也就为赢得这种政府迈出了一步。

到头来，当权力掌握在人民手中的时候，多数派将有权统治，而且继续长期统治，其实际原因不是因为他们极可能是正义的，也不是因为这在少数派看来是最公正的，而是因为他们物质上是最强大的。但是，一个由多数派作出所有决定的政府，是不可能建立在正义之上的，即使在人们对其所了解的意义上都办不到。在一个政府中，如果对公正与谬误真正作出决定的不是多数派而是良知，如果多数派仅仅针对那些可以运用便利法则解决的问题作出决定，难道是不可能的吗？公民必须，哪怕是暂时地或最低限度地把自己的良知托付给议员吗？那么，为什么每个人还都有良知呢？我认为，我们首先必须做人，其后才是臣民。培养人们像尊重正义一样尊重法律是不可取的。我有权承担的唯一义务是不论何时都从事我认为正义的事。……

那么一个人应当怎样对待当今的美国政府呢？我的回答是，与其交往有辱人格。我绝对不能承认作为奴隶制政府的一个政治机构是我的政府。

人人都承认革命的权利，即当政府是暴政或政府过于无能令人无法忍受的时候，有权拒绝为其效忠，并抵制它的权利。但是，几乎所有人都说，现在的情况并非如此。他们认为，1775年的情况才是如此。如果有人对我说，这个政府很糟糕，它对运抵口岸的某些外国货课税。我极有可能会无动于衷，因为没有这些外国货，我照样能过日子。所有的机器都免不了产生摩擦，但是这也许却具有抵消弊端的好处。不管怎么说，为此兴师动众是大错特错的。可是，如果摩擦控制了整个机器，并进行有组织的欺压与掠夺，那么，就让我们扔掉这部机器吧。换句话说，如果在一个被认为是自由的庇护所的国家里，人口的六分之一是奴隶，如果整个国家任由一个外国军队蹂躏、征服，并被置于军管之下，那么，我认为，诚实的人都应立刻奋起反抗、革命。使这个责任变得更加迫切的是，这个被如此蹂躏的国家不是我国，恰恰相反，我们的军队却正是入侵的军队……

事实上，反对马萨诸塞州改革的人不是南方的万把政客，而是这儿的千千万万商人和农场主，他们更感兴趣的是他们的商业和农业，而不是他们属于人类这个事实。不论付出什么代价，他们都不打算公平对待奴隶和墨西哥。我要与之争论的敌人，不是远在天涯，而是那些就在我们周围的敌人。他们与远方的敌人合作，按照他们的旨意办事。要不是这些人的话，远方的敌人不会为害。我们习惯于说，群众还未作好准备。可是情况的改善是缓慢的，因为这些少数人实质上并不比多数



人高明多少或好多少。在某处树立某种绝对的善,比起让许多人都像你这么好更重要。因为绝对的善将像酵母一样影响整体。成千上万人具有反对奴隶制、反对战争的观点,但实际上却未做任何事情来结束奴隶制和战争。他们自以为是华盛顿和富兰克林的子孙,却是两手插在裤兜里,坐在那儿,借口不知道该做些什么而无所事事,他们甚至优先考虑自由贸易问题,而不是事关自由的问题。饭后,他们安然地同时阅读时价表和来自墨西哥的消息,也许,读着读着便睡着了……

美国人已经蜕变成奇怪的家伙——以爱交际的器官发达而著称,同时又显示出智力低下的沾沾自喜。在世界上,他最最关心的是确保救济院情况良好;他还未披上合法的外衣,便四下募捐以扶助孤寡,尽管这些孤寡眼下还不是孤寡。总之,他冒险光靠互助保险公司的资助过日子,而该公司已经答应为他体面地安葬……

不公正的法律仍然存在:我们必须心甘情愿地服从这些法律,还是努力去修正它们、服从它们直至我们取得成功,或是立刻粉碎它们呢?在当前这种政府统治下,人们普遍认为应等待,直到说服大多数人去改变它们。人们认为,如果他们抵制的话,这样修正的结果将比原来的谬误更糟。不过,如果修正的结果真比原来的谬误更糟的话;那是政府的过错,是政府使其变得更糟的。为什么政府不善于预见改革并为其提供机会呢?为什么政府不珍惜少数派的智慧呢?为什么政府不见棺材不落泪呢?为什么政府不鼓励老百姓提高警惕,为政府指出错误而避免犯错误呢?为什么政府总是把基督钉在十字架上,把哥白尼和路德逐出教会,并指责华盛顿和富兰克林是叛乱分子呢?……

如果不公正是政府机器必然产生的磨擦的一部分,那么就让它去吧,让它去吧;也许它会磨合好的。——不过,毫无疑义,机器是终将被彻底磨损掉的。如果不公正的那部分有其独自的弹簧滑轮、绳索,或者曲柄,那么你可能会考虑修正的结果会不会比原来的谬误更糟;但是,如果不公正的那部分的本质要求你以其人之道还治其人之身时,那我说就别管这法规了。以你的生命作为反磨擦的机制来制止这部机器吧。我不得不做的是,无论如何都要确保我不为我所唾弃的谬误效劳。

至于采纳州政府业已提出的修正谬误的方法,我听都没听过。那些方法太费时日,不等它们奏效,已经命赴黄泉了。我还有别的事要干。我到这世上来主要不是为了把这世界变成个过日子的的好地方,而是到这世上来过日子,不管它是好日子还是坏日子。一个人办不了每一件事,但是可以做一些事。正因为他不必要样样事情都要做,所以他也不一定非作出什么错事来。州长和议员们用不着向我请愿,我也犯不着向他们请愿。如果他们不听从我的请愿,那么我该怎么办呢?如果事到如此,州政府也就自绝其路了;其宪法本身也就是谬误的了。这似乎显得粗暴、顽固和毫无调和之意。但是,最温和、最体贴的做法,只适用于能够欣赏它,并能够配得上它的人;一切能使情况好转的变迁都是如此,正如震撼整个人体的生与死一样。

我义无反顾地认为,凡是自称废奴主义者的人都必须立刻撤回对马萨诸塞州



政府的人力和财力的支持,不必等到废奴主义者在政府中形成多数,不必等到他们让正义通过他们占了上风才动手。我认为,如果有上帝站在他们一边的话,就足够了,不必再等另一个了。况且,任何人只要比周围的人更正义一些,也就构成了一人的多数……

在一个监禁正义之士的政府统治之下,正义之士的真正栖身之地也就是监狱。当今马萨诸塞州为自由和奋发图强之士提供的唯一妥当的处所,是监狱。在狱中,他们为州政府的行径而烦恼,被禁锢在政治生活之外,因为他们的原则已经给他们带来麻烦了。逃亡的奴隶,被假释的墨西哥囚犯和申诉白人犯下的罪孽的印第安人可以在监狱里找到他们,在那个与世隔绝,但却更自由、更尊严的地方找到他们,那是州政府安置不顺其道的叛逆者的地方,是蓄奴制州里一个自由人唯一能够骄傲地居住的地方。如果有人以为他们的影响会消失在监狱里,他们的呼声不再能传到政府的耳朵里,他们无法在囹圄四壁之内与政府为敌,那么他们就弄错了。真理比谬误强大得多,一位对非正义有了一点亲身体验的人在与非正义斗争时会雄辩有力得多。投下你的一票,那不仅仅是一张纸条,而是你的全部影响。当少数与多数保持一致时,少数是无足轻重的,它甚至算不上是少数;但是当少数以自身的重量凝聚在一起时,便不可抗拒。要么把所有正直的人都投入监狱,要么放弃战争与奴隶制,如果要在二者之间作出选择的话,州政府会毫不犹豫地作出选择。如果今年有一千人不交税,那不是暴烈、血腥的举动,但是若交税则不然。那是使政府得以施展暴行,让无辜的人流血。事实上,这正是和平革命的定义,如果和平革命是可能的话。如果税务官或其他政府官员问我,正如有位官员问我的那样:“那么,我怎么办呢?”我的回答是:“如果你真希望做什么的话,那你就辞职。”如果臣民拒绝效忠,官员辞职,那么革命就成功了。即使假定这会导致流血的话,难道当良心受到伤害的时候就不流血吗?从良心的创伤里流出的是人的气概和永生,将使他永世沉沦于死亡之中。此时此刻,我就看到这种流血……

我已经六年未交投票税了。我还一度为此进过监狱,关了一夜。当我站在牢房里,打量着牢固的石壁,那石壁足有二三尺厚,铁木结构的门有一尺厚,还有那滤光的铁栅栏。我不由得对当局的愚昧颇有感触。他们对待我,就好像我不过是可以禁锢起来的血肉之躯。我想,当局最终应当得出这么个结论:监禁是它处置我的最好办法,而且我还从未想到我还能对它有什么用处。我知道,如果说我与乡亲之间挡着堵石墙的话,那么他们若想要获得我这种自由的话,他们还得爬过或打破一堵比这石墙更难对付的墙才行。我一刻也不觉得自己是被囚禁着。这墙看来是浪费了太多的石头和灰泥了。我觉得,似乎所有公民中,只有我付清了税款。他们显然不知道怎样对付我,他们的举止就像些没教养的人。他们的威胁恭维,样样都显得荒唐可笑。他们以为我惦记的是挪到这堵墙的另一边。我不禁觉得好笑,我在沉思时,他们却煞有介事地锁起牢门,全然不知我的思绪就跟在他们身后出了半



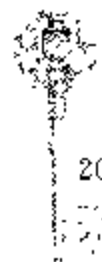
房,丝毫不受任何阻碍,而他们自己才真正是危险的。他们既然奈何不了我,便打定主意惩罚我的身躯,就像群顽童,无法惩罚他们憎恨的人,就冲他的狗撒野。我看,州政府是个傻子,如同一位揣着银匙的孤女,怯生生的,连自己的朋友和敌人都分不出来。我已经对它失去了所有的敬意,我可怜它。

州政府从未打算正视一个人的智慧或道德观念,而仅仅着眼于他的躯体和感官。它不是以优越的智慧或坦诚,而是以优越的体力来武装自己。我不是生来让人支使的。我要按照我自己的方式来生活。让我们来看看谁是最强者。什么力量能产生效果?他们只能强迫却无法使我顺从。因为我只听命于优越于我的法则。他们要迫使我成为像他们那样的人。我还不曾听说过,有人被众人逼迫着这样生活或那样生活。那会是什么样的生活呢?当我遇到的政府对我说:“把你的钱给我,不然就要你的命!”我为什么要忙着给它钱呢?那政府可能处境窘迫不堪,而且不知所措。我不能帮它的忙。它必须像我一样,自己想办法。不值得为这样的政府哭哭啼啼。我的职责不是让社会机器运转良好。我不是工程师的儿子。我认为,当橡果和栗子并排从树上掉下来时,它们不是毫无生气地彼此谦让,而是彼此遵循各自的法则,发芽、生长,尽可能长得茂盛。也许直到有一天,其中的一棵超过另一棵,并且毁了它。如果植物不能按自己的本性生长,那么它就将死亡,人也一样……

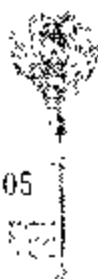
我不想同任何人或国家争吵。我不想钻牛角尖或自我标榜比旁人强。我倒倾向于认为,我寻求的是遵守我国的法则的理由。我是太容易遵守这些法则了。我完全有理由怀疑我有这毛病。每年,当税务官造访时,我总是忙着回顾国家与州政府的法令和主张,回顾人民的态度,以便找到个遵命的理由。我相信州政府很快就能免除我的这类操劳,那么我简直就同其他国民一样爱国了。从较低层次的角度看,宪法尽管有缺点,但还是非常好的。法律和法庭是非常令人尊敬的,甚至这个州政府和这个美国政府在许多方面也是非常令人敬佩、非常难能可贵、令人感激的,对此人们已经大加描述过了。但是,如果从稍高层次的角度看,它们就不过是我所描绘的那个样子。如果从更高或最高层次的角度看,那么有谁会说什么玩意儿,或者会认为它们还配让人瞧上一眼,或者值得让人考虑考虑呢?

不过,政府同我没多大关系,我尽可能不考虑它。我不常生活在政府之下,我甚至不常生活在这个世界上。如果一个人思想自由、幻想自由、想像自由,那么不自由的东西在他看来就决不会长期存在。愚蠢的统治或改良者们不可能彻底妨碍他……

政府的权威,即使是我愿意服从的权威——因为我乐于服从那些比我渊博、比我能干的人,并且在许多事情上,我甚至乐于服从那些不是那么渊博,也不是那么能干的人——这种权威也还是不纯正的权威:从严格、正义的意义上讲,权威必须获得被治理者的认可或赞成才行。除非我同意,否则它无权对我的身心和财产行



使权力。从极权君主制到限权君主制,从限权君主制到民主制的进步是朝着真正尊重个人的方向的进步。民主,如同我们所知道的民主,就是政府进步的尽头了吗?不可能进一步承认和组织人的权利了吗?除非国家承认个人是更高的、独立的权力,而且国家的权力和权威是来自于个人的权力,并且在对待个人方面采取相应的措施;否则就绝对不会有真正自由开明的国家。我乐于想像国家的最终形式,它将公正地对待所有的人,尊重个人就像尊重邻居一样。如果有人履行了邻居和同胞的职责,但却退避三舍,冷眼旁观,不为其所容纳的话,它就寝食不安。如果,一个国家能够结出这样的果实,并且听其尽快果熟蒂落的话,那么它就为建成更加完美、更加辉煌的国家铺平了道路。那是我想像到,却在任何地方都不曾看到的国家。



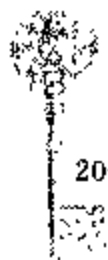
[美]戴维·沃尔克

呼吁书*

我在美国游历甚广,在此过程中对现状作了最为细致的观察。观察的结果使我确信无疑:我们(美国的有色种族)是有史以来生活在这个世上最卑微、最可怜、最凄惨的人们。我向上帝祈祷:让人们永远永远不要再这样生活下去了。人们告诉了我们关于古埃及的以色列人、古斯巴达的农奴和古罗马的奴隶的情况,后者包括了几乎天底下的各个民族。他们在那些远古和野蛮的国度里受到的磨难,与们在这开明的基督教国家所受到的相比,的确是微乎其微了——换句话说,那些远古的野蛮国家不过具有奴隶制的名称和形式而已;而虔信基督的美国人,却将不幸和无边的苦难加以浓缩而保存了下来,灌注到我们的先辈、我们自己和我们的后代身上去……

在对我的深临苦海的同胞们发出呼吁之际,我心中十分明白,我将受到那些此生最大的愿望就是使我们保持愚昧无知和凄凉悲惨的状况的人们的围攻,受到那些坚信上苍本来就是将我们和我们的子女造就成为他们和他们的子女当牛作马的人们的围攻。不仅如此,我要说,我不仅会被这样贪得无厌的家伙们举街示众,说我是一个无知、鲁莽和爱闹事的人,给大众的生活带来骚扰不安,也许还会被投入监狱或处以极刑,就因为我将我们的苦难和暴君们的罪行公之于众。也有人劝我说,我的许多同胞,特别是那些愚昧地与奴隶主和恶霸们同穿一条裤子的人,那些靠比他们更愚昧的同胞们的血汗辛劳而混口饭吃的人——其中确实有不少人愚昧得只顾眼前利益——他们会一哄而起诅咒我的。是的,我们中的谨小慎微者有可能会机关算尽地断言我的努力是徒劳的;他们会说我们的境况并不坏,没有必要加以改善,因为我们做不到。这里,我要问一个问题——我们的境况不是不能再糟糕了吗?——难道还会比这更糟更惨吗?如果我们的境况发生了变化,虽然开头有可能显得更糟,难道不会朝好的方向发展吗?这些变化会使我们更加沦落吗?它

* 选自《美国档案——影响一个国家的文字》,常冬为编,北京·中国城市出版社,1998。戴维·沃尔克(1785~1830),美国废奴主义者。



们会给我们带来什么？压迫者们不敢使我们境况更糟，因为他们非常清楚，要是他们这样做了，他们自己也就完了。然而，我要顶着所有可能加在我头上的罪名，为我撰写此文的动机向上天呼吁——上天知道我的目的是什么，这就是尽我所能，在我的备受苦难、低微卑贱和执迷不悟的同胞们的心中唤起一种精神，在这块自由共和国的土地上，对我们的苦难和不幸的原因，问个究竟！

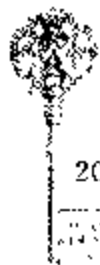
几年前，我从一份南卡罗莱纳州的报纸上读到一段文章，谈到土耳其人的野蛮。文章写道：“土耳其人是世界上最野蛮的民族——他们对待希腊人就像对待野兽一样而不是作为人来对待。”在同一张报纸上有一则广告：“八个体格健壮的弗吉尼亚和马里兰的黑人小伙子和四个黑人少女定为今日卖给出价最高者！”使我更加吃惊的是，我看到这张人道的报纸上登了三个男人的图片，在他们的背上烙有梅花印记，并附有一则通告，高价悬赏缉拿他们归案。我要说的是，听这个国家的南部和西部谈什么野蛮，的确很滑稽，的确很使人感到可笑……

有色种族也是有知觉的人，我的呼吁特别是对你们而发出的。我们较无知的同胞们不能理会它的价值。因此我号召你们将眼光投向你们同胞的不幸遭遇，尽你们之所能给他们以启迪——行动起来，启迪你们的同胞们！——让我们的主看看你们能做些什么把他们和你们自己从落魄中拯救出来。你们要做的事很多，尽管你们可能认为自己能做的是微不足道的。你们应该向美国人和整个世界证明：我们是人，不是野兽，而我们却一直被看作野兽，成百万上千万的我们也是被当作野兽对待的。记住，你们在同胞们，特别是在年轻人中所作的努力，要达到的是教育和宗教的广泛传播……

我在我的上帝面前声明，我无法确知美国的布道者们是怎么看我们的。他们有各种报纸和月刊源源不断地供他们享用，但在这些报纸杂志上你们很难发现有关奴隶制的段落，而奴隶制比起其他各种邪恶加在一起对这个国家的损伤也要大上千倍万倍。除非我们尽快采取措施，否则奴隶制最终将使这个国家的政府颠覆灭亡，因为他们的杯子已快到了满溢的边缘了。——也许他们会对此一笑了之，或漠然视之，但是我要告诉你们，美国人！除非你们改变你们的航向，否则你们和你们的国家就要完蛋了！！因为万能的上帝将把这个地球撕扯得面目全非!!! 难道那非凡的圣书所说的不会降临到美国基督教徒身上吗？听吧，看吧，美国人！！“他如果不是正义的，就让他不正义吧；他如果是龌龊的，就让他龌龊吧；他如果是正义的，就让他正义吧；他如果是神圣的，就让他神圣吧。”我希望美国人听到这些，但是恐怕他们由于已经如此严重地伤害了我们，由于他们如此相信我们的造物主把我们造出来是永远给他们作为遗产来继承的，因此他们已变得铁石心肠，这样，他们注定要面临毁灭了。我这样说也许是严厉得使美国人纤弱的耳朵不堪接受，然而，美国人啊，美国人!!! 我借上帝的名义告诫你们（不管你们是否能听到，是否能忍受），悔悟吧，改过吧，不然你们就完了!!! 难道你们认为你们可以向希腊人、爱尔



兰人等派遣传教士和乐施行善,由此而对世界上的其他人隐藏手上的血污,使我们的主看不到我们的流血吗?难道他不会在屋顶上将你们犯下的罪行昭之于众吗?甚至于就在波士顿,傲慢和偏见已达到了如此地步;就在为主而建造的教堂屋宇里,你们为有色人种指定了小小的容身之处;他们必须坐在那里,否则就被赶出上帝的屋宇。布道者们对此装聋作哑,更不用说为他们走进篱笆、走上大道寻找以色列之屋迷失的羔羊并把它们带回它们的主——耶稣身边了。在暴君和魔鬼的淫威下,这个国家南部和西部的黑人生活在无比的不幸、愚昧、凄惨和贫困之中。美国的布道者们看不见他们,但是都能够派遣传教士去皈依野蛮人。啊,美国人!美国人!!我向上帝呼吁,向人类呼吁,看哪,你们已经危在旦夕了;除非你们悔过自新,不然很快就要灭亡了。



[美]林肯

葛底斯堡演说^{*}

(1863年)

八十七年前,我们的先辈在这个大陆上缔结了一个新的国家,它孕育于自由之中,奉行人人平等之原则。

现在我们正从事于一场伟大的内战,以考验这个国家,或者任何一个孕育和奉行这一原则的国家,是否能够长久存在。我们来到这里,要将这个战场的一部分奉献给那些曾在这里为了国家的生存而捐躯的烈士们,作为他们最后的安息之所。我们这样做是完全应该而且非常恰当的。

但是,从更广泛的意义上说,我们并不能奉献这块土地,我们不能用它来献祭,我们无法使它神圣化。那些曾在这里战斗过的活着的和死去的勇士们已经奉献了它,这远非我们微薄的力量所能增减。全世界将很少注意到,也不会长久记住我们在这里所说的话,但却永远不会忘记他们在这里曾经做过的事。我们这些活着的人们倒是应该在这里,把自己奉献给曾在这里战斗过的人们一直致力推进的那一未竟的神圣事业。我们倒是应该在这里,把自己奉献给仍然摆在我们面前的伟大任务:我们应该从这些光荣的烈士们身上汲取更多的献身精神,来完成他们曾为之竭尽全部忠诚的事业。我们要在这里下定决心,使那些烈士们不会白白地牺牲;我们要使这个国家在上帝的福佑下,获得自由的新生;我们要使这个民有、民治、民享的政府永远不会从地球上消亡。

^{*} 林肯(1809~1865),美国第16任总统。选自《美国赖以立国的文体》,美国J.爱捷尔编,夏琼译,海口,海南出版社,2000。



[美]林肯

解放宣言*

有鉴于公元 1862 年 9 月 22 日,联邦总统已公布了一项宣言,包含如下内容,即:

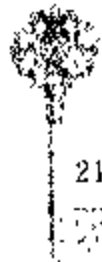
自公元 1863 年 1 月 1 日起,任何一州或州内指定地区要是仍蓄有奴隶,当地人民将被视为反叛合众国政府。一切被蓄为奴的人应获得自由,并永享自由。合众国政府,包括陆海军当局,承认并维护上述人员之自由。对于此种人或其中任何一人为争取实际自由而作的努力,不采取任何压制行动。

从上述的 1 月 1 日起,总统将认定并宣布那些为反叛合众国政府的州或州内地区。其他各州及当地人民如于该日确有由该州多数合格选民选出的代表真诚地参加合众国国会,倘无其他有力之反证,该州及其人民将被确认为不反叛合众国政府。因此,我,合众国总统阿伯拉罕·林肯,际此合众国政府及其权威受到武装叛乱反对时期,依据合众国陆海军总司令职权,为剿灭上述叛乱而采取适当与必须的军事手段,在此公元 1863 年 1 月 1 日,于上次为此目的而发表之宣言满一百日之际^①,正式宣布并认定下列各州、州内地区及其人民反叛合众国政府,即阿肯色州、得克萨斯州、路易斯安娜州(以下除外:圣伯纳、帕拉奎明斯、杰弗逊、圣查理士、圣詹姆士、阿克森、阿森姆逊、特里本、拉孚切、圣玛丽、圣马丁和奥尔良各教区、新奥尔良市)、密西西比州、亚拉巴马州、佛罗里达州、佐治亚州、南卡罗莱纳州、北卡罗莱纳州及弗吉尼亚州(除指定为西弗吉尼亚的四十八个县以及柏克莱、阿康玛克、诺斯汉姆顿、伊丽莎白市、约克、安公言与诺福克,包括诺福克市及朴茨茅斯市)。明确规定,对上述除外的各地区目前保持本宣言公布前之原状。

根据上述目的及我享有之权力,我正式命令并宣布,在上述指明的各州及州内

* 1861 年美国内战爆发后,林肯于 1862 年 9 月 22 日,在国会发表了“解放宣言”的第二稿。1863 年 1 月 1 日正式向全世界公布。本文是 1863 年 1 月 1 日的定稿。选自《改变人类命运的八大宣言》,张宏良、金瑞德编,北京,中国社会科学出版社,1996。解放宣言是 1863 年 1 月 1 日林肯总统发布的解放美国奴隶的法令。

① 从 1862 年 9 月 22 日到 1863 年 1 月 1 日是一百天。



地区,所有被蓄为奴隶的人,从现在起,获得自由,并永享自由。合众国政府,包括其陆海军当局,承认及维护上述人员之自由。

我在此责成上述宣告获得自由之人员,除必须之自卫,应避免使用任何暴力;同时劝告他们,只要可能,在任何情况下都应忠实工作,取得合理的薪金。

我还要宣布周知,上述人员如条件符合,可为合众国征集入伍以警卫堡垒要塞、据点兵站及其他地方;亦可在各种军舰上服务。

我真诚地认为,这是一个正义的行动,此行动由于军事之必需,为宪法所认可。我要求人类判断此行动时予以谅解,请求全能上帝慈悲赐福。



[美]卡尔·舒尔茨

自由与平等的权利*

几天前,我站在你们州议会大厦的顶楼小阁里,生平第一次俯瞰这座庄严的城市(波士顿)和周围的乡村。四周的街道和山山水水引起我对往事的回忆。这是一段全人类都感到亲切的历史,一种自豪感从我胸中油然而起,因此我对自己说,我也是个美国公民。那里是朋克山;那里不远处是查尔斯顿、莱克星顿和道切斯特高地;那儿是港口,是倾倒英国茶叶入海的地方;那里长着一棵古老的自由树;那里是约翰·汉考克的寓所;那里是富兰克林的诞生地……此时此刻,光辉的往事不断浮现在我的脑际,我也想谈谈我的往昔……

……我第一次听说美国还是在童年时代,在当时的想像中,那里的土地一部分被挺拔的树木覆盖,一部分是开满鲜花的原野,一望无际。源远流长的江河纵横交错,宽阔的湖泊星罗棋布。在那块土地上,人人可以按照自己最好的意愿去干,那里谁都不会贫困,因为人人都是自由的。

后来,我长大到能看书时,便得到介绍这个国家及其历史的书籍,而我那想像的图像也增添了现实的色彩,我便运用脑筋思考:人一旦享有充分的自由,会是怎么样或变成怎么样。若干年以后,我长大成人,我不再埋头阅读学校的课本,而开始观察这个动荡和喧嚣的世界。人类战斗的号声震荡了我的耳膜,激动了我的心胸。我看到我的祖国挣扎着企图砸碎身上的锁链,我听到争取自由的普遍呼声震耳欲聋,响彻云霄。经过一场英勇的搏斗,祖国的大地浸透了千万个志士的鲜血,我目睹我的国家最后又遭镇压,镇压它的不单是一支强大的军队,还有多少世纪以来凌驾我们头上的习俗、制度、观念和偏见的重负。一时的热情,无论多么崇高,都无法摧毁这一切。于是我盼望有一种年轻的人民,一种能为人的理想天性无限发展去开辟道路的新颖制度,以此来安抚那几乎消沉的心。我本能地把目光转向大

* 卡尔·舒尔茨,1848年从德国移民美国,支持废奴运动。本文是他1850年在马萨诸塞州竞选参议员时发表的演讲。选自《美国档案——影响一个国家的文字》,常冬为编,黄晴译,北京,中国城市出版社,1998。



西洋彼岸。在我的想像中,美国和美国方式似乎是所有真正维护人性的人最后希望之所在。

……我们人类有能力获得自由和管理自己,这难道是不切实际的幻想吗?我们奋斗不已,我们时刻准备牺牲,难道只是为一个幽灵,只是为了一种胡思乱想的产物吗?受压制的人类大声地向世界提出这个问题,并指望从这个国家得到答案。

我是作为它的鼓吹者在对你们讲话。我认为美国方式是改革时代的杰出代表,是人性尊严的伟大捍卫者,是受苦人类最后希望的主要寄托。我要讲讲这个国家和人民的理想使命……

先生们,“人人生而自由和平等,并被赋予若干不可剥夺的权利”,我希望《独立宣言》中的这句名言铭刻在共和国领土内每一根门柱上。革命元勋们从这个原则出发,提出争取独立的要求;他们遵循这个原则,建立了国家体制;而整个结构应该是这种思想的生动体现。这项原则包含了我们政治生存的纲领。这是最进步的同时也是最保守的原则。说它最进步,因为它把人类大家庭最卑贱的成员从恶化的处境中拯救出来,并以平等的人类尊严那种令人振奋的意识激励他们;说它最保守,则因为它把个人的权利当成共同的事业……一个人的权利受到侵犯必然引起所有其他人起而捍卫,他们在捍卫自己权利的同时也捍卫了他人的权利;这时,也只有这时,所有人的权利才不会被政府当局所剥夺。

要我指出偏离这一原则的后果吗?请看蓄奴的各州,那里有一个阶级的人被剥夺了天赋权利。但是在那个特殊的社会结构中,这还算不上唯一可悲的特征;同样可悲的是另一个阶级的人奴役着前者。有奴隶是糟糕的,但是几乎更糟糕的是那里还有奴隶主。奴隶主不是自由人吗?不是的,先生们!他们的新闻自由在哪里?他们的言论自由在哪里?他们当中有谁胆敢公开鼓吹一些与统治制度不严格一致的原则?他们侈谈共和制政府,他们阔论民主,但是奴隶制度和奴隶主统治的暴虐风气像毒汁般浸透了他们的整个政治生命。他们害怕自由,唯恐自由的精神感染他人,蓄奴制奴役了奴隶也奴役了奴隶主。这一切的根源是什么呢?原因在于你们不可能在否定社会上一个阶级享受充分天赋权利之时,又不致使自己的自由受到限制。如果你们想自由,道路只有一条:保证你们所有的邻居享有充分的同等自由。此外别无他法……

缺乏自己管理自己的经验的人不适宜实行自治,他们必须首先在上级机关的统治下接受教育,这都是世界上鼓吹专制主义者的惯常托词。与此同时,鼓吹专制主义者从未给予他们任何机会来获得自治的经验,唯恐他们突然具备行使自治的能力。针对这种狡诈的诡辩,合众国的元勋们提出了崇高的理论:自由是学习自由的最好学校;自治无从学习,仅靠实践。先生们,这是真正的美国思想,这是货真价实的美国方式,对此我衷心赞扬……

至于宗教狂热,压制使它兴旺,迫害使它扎根,排斥使它强盛,可是一遇真正民



主,它就不堪一击。它可能陶醉于短暂的颓废感情或奸诈的阴谋中;但它会自行灭亡,因为它的肺不适应呼吸自由的空气。正像海里的鲨鱼,把它拖上岸来,这个怪物可能会张牙舞爪,摇晃那有力的尾巴,露出可怕的尖齿,吓唬胆小的人;但是让它安安静静地死去,它就会死的。如果在那时跟它搏斗,它最后的挣扎也会给你那鲁莽的企图以致命痛击的。而对付狂热主义,真正的民主手中有着不可抗拒的武器,那就是容忍。容忍并不将狂热打翻在地,只是安静而温和地解除它的武装。若是以狂热的方式对付狂热,你就会使它故态复萌,依然如旧……

我已经提请各位注意蓄奴制的专制倾向。我无须再加详述,我不必描述南部奴隶制度是怎样影响甚至败坏各自由州的政治生活;不必描述他们是怎样利用那可恶的法令,企图迫使我们,包括你们和我本人,加入捕捉奴隶的行列,而那条法令与处理外侨和叛乱法相比,真是有过之而无不及,至今仍使我们的法令蒙受耻辱;也不必描述那个执政党如何为专制势力的利益费尽心机,对于践踏真诚信念,歪曲宪法条例,侵犯天赋权利,背弃基本原则,从来都不缩手。我毫不迟疑地预言,如果听任蓄奴制的理论任意传播,从而压倒与其势均力敌的真正民主的倾向,那么,过不了多久,维护统治利益的法律和措施就会把美国这个合众国压垮,美国这个名字将列入那份可悲地记载人类厄运残梦的编目册中。

但是祸害不仅来自那方面,还来自那些开始时不显眼但一经发展却十分可怕的事情。每当人们纠正短暂的弊病时,却会对基本原则熟视无睹,这种倾向就是其中之一。

那些经历了最严酷的斗争而赢得自由的国家,对于在一般自治实践中必然产生的小小麻烦和暂时的困难却如此动辄难忍,这不是很奇怪的吗?权力会被滥用,但仍然是不可剥夺的,对于这一点,它们又是多么轻易地被置诸脑后。欧洲曾多次尝试建立民主制度,有些起初已获成功,人们争得了自由,但是与自由相连的弊病和麻烦随之而来。那个社会的统治阶级为了消除弊病便限制自由,他们确实确实消除了弊病,但同时也取消了自由。你们听到那儿的自由政府侈谈保护和调节新闻自由;为了防止有人滥用新闻自由,他们采取了一些措施,起先显然没有害处,最终却变成严厉的新闻检查制度。假如我们承认人类行使自治的权利,同时又限制选举权,以保证票箱的纯洁,那样难道会更好吗?……

一些政党和知名人士普遍习惯于采用权宜之计,为了局部和暂时的成功而牺牲原则。这是对我们制度安全的另一威胁,可能也是最难抵御的威胁。先生们,我在这里发出严正的呼吁,以唤醒那些反对人类奴役的人士的良心;与他们并肩战斗,我是引以为荣的。

你们痛恨君主统治的权术。你们为了防止它在这块共和国的土地上滋生,会不惜舍弃财富和生命。但是我要告诉你们,为了权宜之计而抛弃原则的政党统治,其危险性、灾难性、侵略性和专制性与君主统治相比,是毫不逊色的;不要存有幻



想,以为只要是经选举产生的政府便是公正和自由的。一个执政党,无论它的纲领多么主张自由,一旦不是采用投票的方式而是运用打击的手段来压倒反对派,那么正义和平等权利就寿终正寝了……

大家还记得,堪萨斯边境的暴徒们把自由州的选民从投票站驱赶出来并且禁止他们参加选举,激起了北部各州的声讨。这种愤慨是正义的,这不仅因为这些遭胁迫的人是自由州的公民,是自由的朋友,也因为他们被剥夺了投票权利,更因为那地方的政府不是凭平等权利而是靠暴力建立起来的。先生们,任何时候自由的政党如果运用它们在地方上的优势采取压倒而不是说服的手段对付反对派,他们与堪萨斯的暴徒就是一丘之貉,虽然比起左轮手枪和猎刀,立法机构颁布法令可能是较为温和的武器。他们也许会取得地方上的某些小成就,或许会得到某些微薄的暂时利益,但是他们带入我们政治生活的一整套行动会逐渐破坏我们合众国这座大厦赖以建立的地基。

以那些困扰我们的各种危险和困难而论,最可怕的莫过于那个叫作“观点不同互相排斥”的丑恶的怪物。我是个废奴者,在马萨诸塞州和南卡罗莱纳州,都有权阐述我的观点。我的邻居赞成蓄奴,对此我表示遗憾,但是我郑重地承认,他在南卡罗莱纳州跟在马萨诸塞州一样,都有权表达他的看法。你说我在南卡罗莱纳州发表我的观点时会遭到围攻?先生们,这就是南卡罗莱纳州和马萨诸塞州的不同之处。这就是废奴者和蓄奴者的区别,因为前者是自由人,后者本身也是奴隶。

眼前的问题将会过去。奴隶制问题会获得解放,自由终究会取胜。其他问题上的分歧还会造成这个国家政党的分裂。在反对奴隶制的斗争中,如果我们抛弃了赖以和平解决新分歧的坚实基础——平等权利,那将会出现什么结果呢?……

你们一旦用暴力取代权利,特权取代平等,权术取代原则,并以此作为政策的主要动力,那么就没有力量制止这股潮流。新的弊病需要矫正,新的麻烦需要解决,新的可能出现的威胁需要铲除,新的同样艰巨的目标需要助其实现;你们侵犯了反对派的天赋之权,这将为今后政党相互倾轧树立求之不得的先例。执政党一旦明知故犯,漠视平等权利的原则,那么每当基本原则处于存亡关头时,他们就会习惯于只顾自己的利益。那些把我们引入这条路的人就像掌握变蟒法术的巫师。他变出一条大蟒后,却忘了再将它毁掉的咒语,结果大蟒紧紧缠住巫师,这个可怜的人竟被自己变出来的怪兽害死了。……

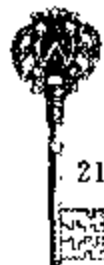
在这而(美国)国旗下,任何文明人类的语言都可以使用,各种信仰都受到保护,每一种权利都神圣不可侵犯。在这里,社会的每一个成员都昂首挺立;对伟大的事业充满热情,相互信任,自尊自重。从阿勒格尼山脉西麓延伸到落基山脉的光荣的谷地上,飘扬着这面旗帜……旗帜上写的并不是“反对民主党把一伙新的政客塞入政府”,因为投机家这样呐喊,并没有打动我们的心弦。旗帜上写的也决不是“限制奴隶制和限制选举权”,我恳求你们相信我的话,这样写就标志着失败,自作



自受、无法避免和丢脸的失败。旗帜上写着的是：“自由和平等权利，像空气一样为人类所共有——自由和平等权利，统一而不可分割！”

我们高举这面旗帜挺立在世界前列。旗帜上只写那些字，没有别的，这样我们就必然胜利。先生们，我们旨在实现美国赖以生存的伟大的世界主义理想；我们旨在履行真正美国方式这一伟大使命；我们旨在回答被蹂躏人类的迫切问题：“人类有能力获得自由并且自己管理自己吗？”答案是令人鼓舞的：“当然有！人就是享有自由和权利的人。”它震撼着旧世界专制君主们的耳膜；它向被压迫的人们宣告，他们是被狡诈的手段所统治的；它以抚慰和新的信念振奋着那些沮丧的朋友。

这是真正的美国方式，它伟大的心胸拥抱着全人类。我们在这面旗帜下前进，让全世界步我们的后尘吧。



[美]安德鲁·卡耐基

论财富*

我们时代的问题是恰当地管理财富,以使同胞手足之情能维系贫富之间的和谐关系。……

……

……我们的责任就是去做切实可行的事,走出我们这代人在这个时代可能走出的下一步。如果在现存条件下,我们切实可做的事是把普遍人性之树拗弯一点,使之有利于结出硕果,那么,不顾现实、拼命卖力去拔这棵树就是一种犯罪。我们也可以去要求去除那些不合我们理想的高级人物,砸烂个人主义、私有财产、财富积累法则和竞争法则。然而这一切正是人类经验的最高成果,是社会迄今生产出最美好果实的土壤。这些法则在发挥作用时,有时是不平等或不公正的。对于理想主义者来说,它们又似乎是不完美的。尽管如此,这些法则如同那些现存的高级人物一样,是迄今人类所能完成的最好,最有价值的事情。

我们刚才确定了一项前题条件。在此前提下,人类的最高利益得到促进,但也不可避免地导致财富集中于少数人之手。我们承认这些既存的条件,以此去观察形势,即可得出局面大好的结论。不过随后问题又会冒出来——假如上述一切都是正常的发展,那么我们必须对付的问题便只有一个:当文明的基础法则把财富置于少数人之手后,这些人应当如何合理地处置他们的财富呢?我以为,我正是对此问题提出了真正的解答。请注意,这里所谈的财富并非那种经多年努力攒下的积蓄,人们通常靠着它的利息维持舒适的生活,或作家庭教育费用。这点钱算不上财富,它只是小康生活的保障,每个人都应争取得到它。

我所说的是剩余财富,它有三种处置方式。它可以作为遗产由死者家属继承,可以捐赠给公共事业,也可以由活着的所有者进行管理。迄今为止,世界上集中于少数人之手的多数财富都是以第一和第二种方式使用掉了。让我们依次考查一下

* 安德鲁·卡耐基,美国工业家,慈善家。此文发表于1889年6月。选自《美国档案——影响一个国家的文字》,常冬为编,黄晴译,北京,中国城市出版社,1998。



每种方式。第一种方式是最不明智的。在君主国家,封地和大部分财产都传给长子,以便父母能把名号爵位完整无损地传给下一代,并从中获得一种虚荣心的满足。今日欧洲,这一阶级的状况已说明这种愿望或野心是何等无聊无益。贵族继承人由于自身的愚笨或由于土地价格下跌而变得生计窘迫,即使在英国,最严格的继承法也无法维持这个世袭阶级的地位,它的土地亦迅速流入外人之手。而在共和体制下,传给子女的财产分配方法要公平得多。但是,无论在哪个国家,有头脑的人都势必面对这样一个问题:人们为何要把大笔财富留给子孙呢?如果说这样做是出于人之常情,那么,这种常情是否是一种误其子弟的感情呢?一般说来,种种观察证实,这样做对子女并不利,只会令其不胜负担。对国家来说,这种做法也没好处。大笔的遗产赠款往往给接受人带来弊多利少的影响,这已成为不容置疑的定论。因此,人们在向妻女提供一定合理的生活之资,向儿子多少给点津贴之后,就不知该如何去做了。聪明人很快就能得出结论,从自己家庭成员和国家的最高利益着想,这种遗赠方式并非处置财产的好方法。

这并不是说,那些没能教育好子女,使之具有谋生手段的人就应该对子女撒手不管,任由他们沦落贫寒。如果有人认为把儿子供养起来,让他们无所事事地生活也挺好,或者采取另外值得称道的做法,培养子女的责任感,不是为钱而是为公众事业工作,那么,从父母角度说,向子女遗赠财产也是合情合理的。世上也有些百万富翁的儿子不为财富所累的例子,他们虽然有钱,却能为社会作出重大贡献。这类情况实在是不多见的,虽然弥足珍贵,不幸罕有其匹。而人们必须注意的是规律而不是特例。看一看向继承人遗赠大笔资产的通常结果吧。有识之士必定会说:“我给儿子留下万能的美分,无异于给他留下一个诅咒。”他还会意识到,不是为了子女的幸福而是出于家族的虚荣,人们才会遗赠大笔财产。

再看看第二种方式:死后将财富留作公共事业之用。如果说一个人乐子在自己死后才让自己的钱有益于世,那么,这只能说是一种财富的处置方式。了解一下这些捐赠遗产的效益,结果却不能告慰那些希望身后做些好事的好心人。遗嘱的真正目标往往不能达到,他们的真实意愿也未能履行。这类例子可不算少。在许多情况下,这笔遗产花得冤枉,最终变成了遗嘱人干蠢事的纪念碑。应该好好记住,赚钱需要多大本领,花钱也需要多大本领。唯有如此才能真正有益于社会。除此之外,如果说人做了自己不得不做的事本来不值得赞颂,那么一个人只是死后才把财富留给社会,社会也就无须感谢他,这是天经地义的。人们完全可以这样想,这些人既然用这种方式留下了财富,如果他能携财而去的话,他会一点财产也不留下来。这些人的赠礼缺少格调,人们不会心怀感激地想起他们。所以人们对这种遗赠普遍不持欢迎态度就不足为奇了。

对大笔遗产课以越来越多的遗产税的做法正在进行,这是一个值得欢呼的征兆,它表明社会舆论出现了越来越强的、值得大书特书的变化。宾夕法尼亚州目前



除了某些例外,普遍征收市民 1/10 的遗产税。前些时候,在英国国会上提出的预算也建议增加遗产税。最有意义的是,新的税收将采用累进制。在所有税收形式中,这种税制似乎是最明智的。有些人一生都在孜孜不倦地聚敛财富(这些财产若能妥善地用于公众事业,定会有益于社会)。有必要让这些人明白,以国家形式存在的社会是不能容忍它所应有的份额遭受如此剥夺的。国家通过征收遗产重税表明,它谴责自私的百万富翁们毫无价值的生活。

国家在这一方向上继续前进是值得欢迎的。诚然,确定富人死后通过国家机构回归大众的遗产限额是不容易的。这种税收一定要采取累进方式。从留给受赡养人的合理资财开始起征,留的钱财越多,税额就越是倍增。直到百万富翁为止,他们的积蓄将和夏洛克的家私一样,起码是——“另有一半充公上交国库”。

这一政策将有力地促使富人在生前参与财富管理,这就是社会须臾不可忘的目标,它迄今已为人民带来了最丰硕的收获。无须担心这一政策会毁损企业的根基,或降低人们积累财富的积极性。因为这个阶级的抱负就是留给后人巨大的财富,使自己死后为人称道。这一政策将会吸引他们更多的关注,而把自己的大笔家产交给国家确也算得上一种颇高尚的野心。

我们现在只剩下一一种处置巨额财富的方法了。然而在这种方法中,我们可以找到纠正当前财富分配不均的真正良药,求得穷人和富人的调和——一种和谐的秩序——这是和共产主义者的理想着实不同的另一种理想,它只寻求现存条件下的不断进化,而不是彻底推翻我们的文明。这一方式是以强烈的个人主义为基础的,人类可以按照自己的意愿去逐步实现它。在这一方式的支配下,我们将建立一个把少数人的剩余财富以最佳方式变为多数人财产的理想之国。这笔财富虽说是经少数人之手予以管理,其目的却是为了公众利益。它能成为改善人类生活的更有效的力量。这比把财富零零碎碎分给老百姓要好得多。即使最穷的人也会最终明白这一道理,并同意让自己的某些同胞集聚大笔资财,用于公众福利。这样做符合大众的根本利益,它比把资财逐年地分配下去要更有价值。

以库珀基金会为例,让我们看看它对纽约那些无计谋生的人广泛施惠的效果如何。库珀先生在生前曾以工资形式(这是所有分配方法中最高级的形式,它强调工作报酬,而非一意宣扬慈善)发放过大致相等的财富。如果我们对前后两种方式略作比较,便不难从中找到改善人们处境的可行办法,而这种办法正埋藏在现存的财富积累法则当中。库珀先生的财产,如若以少量份额平均分给民众,那么其中的大部分将会浪费在人们难填的欲望深壑里,有些难免成为纵欲的借口。即使是那笔使用最得当的款项(它直接用以改善穷人的居住条件)是否能对老百姓的整体产生良好效果,也大可值得怀疑。这种方法自然比不上库珀基金会代代相传、持续产生的效果了。对此,那些鼓吹暴力或激进变革的人应当仔细权衡。

另一个例子是蒂尔登向纽约市遗赠 500 万元,修建公共图书馆。谈及此事时,



人们总是不由自主地说,要是蒂尔登先生将自己的余生用来好好管理这一大笔钱该有多好。这样做,就不会有法律争议和其他因素阻碍实现他的目标了。姑且让我们假定,蒂尔登先生的百万家私最终得以为城市建起一座宏伟的图书馆,其中的书刊典籍将免费向所有人永远开放,那将是不可估价的壮举。若从曼哈顿岛一带的居民利益出发,把这百万资财零星地分掉就能更好地促进他们的长远利益吗?恐怕最狂热的共产主义鼓吹者会对此存在疑问。而多数有头脑的人却会认为这是毋庸置疑的。

人生中的机遇难得,人的眼界难以展宽,我们所完成的最佳业绩往往是最不完美的;但富人还是应当感谢上苍对他们的珍贵赐福。他们有幸能在生前为同胞大众的长远福利奔走操劳,出钱出力,使大家都能从中获得长久利益,同时也使自己变得高尚。生活的最高目的可能正是这样达到的。我们无须像托尔斯泰伯爵那样去仿效基督的生活,而应该认清时代的条件变化,根据现实要求,以相应的方式来振兴基督精神,坚持为同胞利益工作(这是基督生涯和教海的精髓),但要以另一种方式工作。

因此,富人的责任可归结如下:第一,他应成为生活简朴无华的典范,杜绝招摇与奢侈。他只对亲属提供保证其合理需求的适当费用,并将此外的多余收入视为由他管理的信托基金。他应当精心筹谋,使这些钱对社会产生最佳效果——这样,富人就只是他的穷兄弟的代理者和信托人,用他管理上的超人智慧、经验和能力来为他们服务。这样要比穷人自己去管理钱财好得多。

这里我们将而对某些难于确定的问题,如:留给家人多少钱财才算合理适度?生活简朴无华的界限是什么?奢侈的标准又是什么?在不同的条件下当有不同的标准,对此难做明确回答,恰如我们不可能精确指出良好风度和高雅举止是由哪些动作组成的。这一类美德虽然尽人皆知却难下定义,而一旦有人违反,公众就会迅速有所反应,在财产上亦是同理。鉴别男女服饰是否高雅的规律在这里也是适用的。过分突出显眼便不合常规。如果有哪个家庭以好炫耀著称,住宅家什豪华,挥金如土,铺张成性,我们就不难判断出这个家庭的性质或文化素养。同样,无论富人们管理财富还是捐赠财富,我们都可以判断出这究竟是使用剩余财富还是滥用剩余财富,究竟是慷慨地帮助大众还是一味囤蓄家财、至死方休。这一判决由最明达的公众情绪作出。社会肯定会作出自己的判断,而且这种判断很少失误。

我们已经指明运用剩余财富的最佳途径。要想精明理财,人们必须认识到人类进步的一个严重障碍就是不分对象地大发善心。与其把富人的百万家私拿去鼓励懒惰、酗酒和下流行为,不如把这笔钱扔到海里,这于人类倒更有利。在今天所谓的慈善事业中所花费的每1 000美元,恐怕有950美元花得不值得。这种花钱方式其实是在生产它所试图医治弥补的社会弊端。有个著述颇多的著名哲学家回顾道,某天他去朋友家做客,曾经路遇一个乞丐,并给了那人25美分。他对那个乞



丐一无所知,也不知道乞丐会如何花掉这几文钱,不过他完全有理由怀疑这几文钱是否会用于正途。此人自称是赫伯特·斯宾塞的信徒,这位没头脑的慈善家以后不管捐多少钱恐怕也抵消不了他付出的 25 美分的负效果。他只是在寻求情感上的自我满足,使自己摆脱烦恼——尽管他在各方面都算是品行高洁,但这件事却可能是他一生中最自私最恶劣的行径。

济世救人之举主要应考虑如何帮助那些能自助者,向那些希望改善的人提供一定资助,使之得以如愿,或给那些有抱负的人以资助使之能成功。要去帮助,而不要或尽量少去包办一切。施舍从来不能改善个人或民族的处境。除了少数例外,那些值得帮助的人往往不主动求助于人。真正有价值的人除了在偶发事故的情况下根本无需人帮助。当然,每个人都知道自己在一定情况下需要真正的帮助,这一点谁也不会忽视。但由于彼此缺乏对别人情况的了解,这种个人对个人作出的有效帮助势必是有限的。在细心而热诚地去帮助那些值得帮助的人的同时,必须同样注意不去帮助那些不值得帮助的人。这样做的人才是真的改革者。甚至可以进一步说,施舍行为如不是扬善而是奖恶的话,那就更糟糕了。

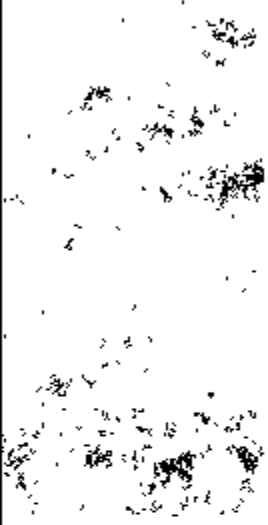
因此,富人们肯定应向彼得·库珀,巴尔的摩的伊诺克·普拉特,布鲁克林的普拉特、参议员斯坦福和其他人学习。这些人知道造福社会的最佳方式就是向社会提供一个促进人们上进的切实阶梯——建造公园和娱乐设施,以有利于民众的身心健康;安排艺术活动,让人们赏心悦目并提高审美能力;发展各式各样的公共设施,以改善人们的普遍环境——用这种最合算的方式将剩余财富返还给大众,给他们带来长期的利益。

贫富问题就将这样得以解决。积累法则依然如故,分配法则亦不受局限。个人主义继续存在,但百万富翁将只是穷人的信托人,暂时保管一大部分日益增加的社会财富。但他们要为社会管好用好这笔财富,使之发挥比公众管理更大的效益。人类的发展将这样进入一种新的精神境界,人们将清楚认识到,只有让那些有思想而且认真的人掌握财富,并为大众利益逐年运用财富,才称得上一种得当的处理剩余财富的方式。这一前景已为期不远了。但暂时还会有些骤然死去的大企业股东,由于来不及抽出他们生前的股份,只好被判作公共福利之用。然而他的同胞对这样的死者不存哀思。这种人生前理财营业,死后抛下百万家私,辞世之际却“无人哀泣,无人嘉奖,无人颂扬”。无论他把带不走的财富用于何处也于事无补,公众对这种人会作出如下判决:“死时越有钱,死得越丢脸。”

以我的观点,这种公众舆论本身就是财富的福音。如果我们遵循它,我们肯定能在某一天解决贫富对立问题,并给世界带来“太平盛世,人性归真”。



七、 另外一个中国



2



[德]黑格尔

停滞不前的专制国家^{*}

历史必须从中国谈起。因为根据史书的记载,它是最古老的国家,而它的原则又具有那样一种实体性,成为这个国家最古老同时又是最新的原则。很早我们就已经看到中国发展到了今天的状态。因为缺少客观存在与主观运动的对立,所以排除了每一种变化的可能性。那种不断重复出现的、滞留的东西取代了我们称之为历史的东西。当各种因素互相结合的前提终于变成了活生生的进展的时候,中国和印度都还处在世界历史以外。实体性的统一与主体自由双方毫无区别和对峙,使得实体不能实现自身反省和取得主体性。于是那种以伦理出现的实体性东西不是作为主体的思想占据统治地位,而是成了元首的暴政。

……

现在我们从中国历史上这些为数不多的日期转向研究那一成不变的宪法的精神。它产生于那项普遍的原则,即,实体精神和个体的直接统一。不过这是遍及这个人口最多的国家的家庭精神。这里还不存在主观性的因素,即要求发表意见,并把个人意志的自身反省与实体的对抗作为消灭个人意志的权力,或者把这种权力的法律存在作为它本身认为自由的存在。普遍的意志直接通过个人意志来行动。它对于自身与实体的对峙毫无所知。它还没有把这个实体当作反对自己的权力。例如犹太教里,人人皆知要把热心的上帝作为对个人的否定。在中国,普遍意志直接命令个人意志做什么,个人意志则照办,同样毫无反应、毫无自主地服从。假如它不服从,那么它就脱离了实体。因为这种脱离不是内心的思考促成的,所以它也就不会卷入对内在的惩罚,而只会卷入对外在生存的惩罚。这个国家总体之所以同样非常缺少主观性因素,是因为从另一方面看,这种因素根本没有建立在思想的

* 选自《德国思想家论中国》,德国夏瑞春编,许雅萍译,南京,江苏人民出版社,1995。题目为本书编者加。黑格尔关于中国的讨论是和他的历史哲学理论相关联的。本单元的设立目的主要不在于激发关于哲学真理的争论,而是通过“外国人的眼睛”获得“民主自觉”。一般说来,“民主自觉”是一个社会进入“理性社会”所必需的文化素质,也是中国社会进入“改制”时代的内在动力。



基础上。因为实体就是主体,是皇帝,他的法律构成思想。尽管如此,思想的贫乏不等于随意。随意本身具有丰富的思想,就是说是主观的和灵活的。而这里是普遍的东西才有效,实体还没有软化,还是自己的老样子。

对于这种关系作了进一步表述,使之更加符合观念的是家庭。中国政府就完全建立在这种伦理关系上。客观的家庭孝敬是国家的标志。中国人认为自己既属于他们的家庭,同时又是国家的儿子。在家庭内部,他们不具特性,因为他们所在的实体单位是血缘和自然的单位。在国家内部,他们同样缺乏特性,因为国家内部占据统治地位的是家长制。政府的任务仅仅是落实皇帝预先制定的措施。皇帝像父亲一样,掌管一切。……

……

如果想论述宪法,那么这种家庭的基础就是宪法的基础。因为虽然皇帝占有政府的法律,高居于国家总体的顶峰,可是他以父亲对待孩子的方式行使权力。他是家长,集全国的敬畏于一身。因为皇帝同样是宗教和科学的领袖,这一点以后还会详细谈到。皇帝这种父亲般的关怀和他的臣民们的精神——他们像无法跳出伦理上的家庭圈子、无法为自己获得独立的公民自由的一群孩子——把这个整体变成了国家,变成了政府和这样的一种行为举止:它既是道德的,又是绝对客观的,就是说,是明智的,然而没有自由的理智和想像力。

皇帝必须享有最高的敬畏。他所处的地位,需要他亲自治理国家。他必须亲自了解和指导国家的法律和事务,虽然法庭帮助减轻了这些事务的压力。尽管如此,他那赤裸裸的专横没有多大的活动范围,因为一切按照古代的国家准则进行。他连续不断地、约束性地巡视同样是必要的。所以,皇太子得到了最严格的训导。他们锻炼身体,从小学习各种科学知识。他们的教育是在皇帝的监督下进行的,很早就被告知:皇帝是一国之主,务必在各方面树立第一流的、无与伦比的形象。皇太子每年接受一次考试。事后向对此至为关心的全国人民公布一份详细的报告。因此中国能够得到最伟大、最优秀的君主。可以用下面的话来形容他们:所罗门的智慧。特别是现在的清朝以其精神和身体灵活而著称于世。……人们告诉我们:皇帝的行为举止是最简单、最自然、最高贵和最明智的。他生活在已经意识到的尊严之中,履行着年轻时就被敦促执行的义务,没有沉默的骄傲,没有令人生厌的表现和狂妄的举动。除了皇帝,中国实际上没有优等阶层和贵族。只有皇室的太子和大臣的公子才有一定的优先权。这不是由于他们的出身,而是由于他们的地位。除此之外,人人平等。只有那些机敏的人才能参政。要职全都由最具有科学文化知识的人担任。因此中国常常被称为理想的国家,甚至于被当作我们应当效法的样板。

下面要谈的是国家管理。这里谈不上宪法。因为应当这样理解宪法:个人和社团具有独立的权力,部分与他们的特殊利益有关,部分与整个国家有关。这里想必没有这种因素,因此只能谈论国家管理。中国是绝对平等的国家。现存的一切



差别只有借助于国家管理才有可能实现,并且通过每个人赋予自己的尊严在管理中达到很高的程度。因为统治中国的是平等,而不是自由,所以专制是必然出现的政府形式。我们这里的人民只有在法律面前和牵涉到他们私有财产时才是平等的。那么如果对我们声称自由已经存在了的话,除此以外,他们还有许多利益和特殊要求必须得到保障。可是在中国,这些特殊利益没有取得自身的权利。政府一切从皇帝出发。皇帝则把政府作为官吏或大臣的等级集团来管理。这些人有两种类型:文官和武官。后一类即我们的军官。文官的品级高于武官,因为中国的文明程度高于军事水平。……这些官吏分为八个品级。一品是皇帝身边的大臣,二品是各省的总督,依次类推。皇帝是通过由大臣组成的行政机关来施政的。内阁是最高机关,是由最有学识和才智的人组成的。其他各部的部长均从内阁挑选,政府事务极为公开。官吏禀告内阁,内阁把事情呈报给皇帝,然后在宫廷报纸上公布皇帝的决定。皇帝也常常因为自己犯的错误而自责。如果他的太子考试成绩不好,他就大声训斥他们。政府各部以及全国各地都有一名监察官:科道。(清朝时称监察御史为科道。——译者注)这位监察官必须向皇帝报告一切。这些监察官不会被撤职,十分可怕。他们严格地监察涉及政府的一切事情和大臣的公私行为,并且把报告直接呈送皇帝。他们也有权利向皇帝提出劝诫或者批评。中国历史上出现过不少榜样,都是些有思想、有勇气的优秀科道。有一位监察官向一位暴君进谏,却被严词驳回。可是他没有动摇,而是再一次去向皇帝进谏。他预料到了死亡,就叫人同时抬着棺材一起前往,以便死后装入此棺。据说其他的监察官曾被刽子手的帮凶打得皮开肉绽,连一个字都说不出来,却还用血在沙子上书写他们的谏词。这些监察官本身形成了一个法庭,监察着整个国家。大臣也要对他们万一疏忽了的所有事情负责。假如发生了饥荒、疾病、谋反、教乱,他们必须上报。但是不能坐等政府的一系列命令,而是要立即采取行动干预。整个行政机构就是一张张开的官吏网。聘用了官吏去监察公路、河流和海岸。一切都安排得极其周密。尤其对河流十分谨慎。《书经》里面记载着不少皇帝关于这方面的命令,目的在于保证国家免遭洪水之害。每座城市的城门都有哨兵驻守。道路通夜被封锁。官吏们在任何时候都有责任向上级机关汇报工作。每一位大臣总归有义务每五年报告一次他所犯的错误。报告的真实性则由监察官的检查部来保证。如果犯有大罪而没有招认,大臣及其全家要受到最严厉的处罚。

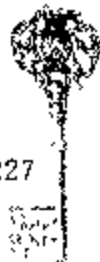
这一切表明皇帝是中心,一切都围绕着他转动,一切都回归于他,所以国家和民族的福利取决于皇帝。行政机构的所有等级多少是按照一个成规来工作的。这个成规在升平时期变成了一种安逸的习惯。形式单一,四平八稳,就像大自然的进程一样,一如既往地走着自己的道路。只有皇帝是生气勃勃、永远清醒和主动行动的灵魂。假如皇帝的个性不具备上述特点,即完美的德行、十分的勤奋,既不失掉威严,又干劲十足,那么一切都要退步。政府会自上而下地出现瘫痪状态,成为疲



查和专横的牺牲品。因为除了皇帝从上面行使的监督权力以外,不存在其他合法权力或规章制度。督促官吏们汇报自己履行职责情况的不是自己的良心,不是自己的荣誉感,而是外在的规定和严格维护这种规定。……

基于家长制政府的原则,臣民被当作未成年的孩子。没有印度那样的独立阶级或阶层必须保护的切身利益。因为一切要由上至下来领导和监督。所有的关系都通过法律条例被牢牢地固定着。自由的情感,特别是道德的立足点被牢牢地固定着。自由的情感,特别是道德的立足点被彻底抹杀了。家庭成员之间必须怎样表达情感,已由法律形式作了规定。违者会招致严厉的惩罚。在这里需考虑的第二个因素是几乎是奴隶制的家庭关系的外在性。每个人都可以出卖自己和他的孩子。每个中国男子都可以购买他的妻子。只有第一个妻子是自由的人,诸妾都是女奴,可以在抄家时像孩子和任何一件别的东西一样被没收。

第三个因素是:惩罚往往是体罚。这种做法在我们这里是有损名誉的。可是在还没有名誉感的中国不是这样。一顿痛打最容易被忘记,然而对一个有名誉的人来说,这是最严厉不过的。他不愿意被看成一个感官可以被触摸的人,他具有更加细微的敏感性的其他方面。但是中国人没有认识到名誉的主观性。他们受的管教多于惩罚,就像我们这里的孩子一样。因为管教通向自新,惩罚包含着真正的对自己的行为不能负责。体罚的动机只是对于惩罚的恐惧,而不是不公正行为的内在性,因为这里还不能把对行为本身性质的反思作为前提。在中国人那里,一切违法行为,不论是在家庭内部,还是在国家内部,都对身体外部进行处罚。……在中国,每个大臣都可以用竹板打人。连最上层的人、最高贵的人,部长、总署,甚至皇帝的宠儿都受到用竹板殴打的体罚。事后皇帝仍旧像从前一样是他们的朋友,他们自己看起来好像完全没有经历过这件事一样。以前,当最后一个英国派往中国的使节在许多王公和他们的随从人员的带领下离开皇宫回家去的时候,典礼官为了清道,竟举起皮鞭不由分说地猛揍所有的王公和贵人。——谈到无根据的指控,则不加区分是蓄意的行为还是无意的或意外的事件。因为意外事件和蓄意行为同样可以归罪。如果误杀了人,即判处死刑。这种对意外事件和蓄意行为不加分别的做法引起了英国人和中国人之间的纠纷。因为如果英国人受到了中国人的攻击,要是一艘战舰认为受到了攻击而进行自卫,结果把一个中国人打死了,那么中国人通常要求处死开枪的英国人。凡是和罪犯有任何方式联系的人,尤其是反对皇帝的罪行,都要一起被杀害。所有的近亲也被拷打致死。印刷下流文章的人和他们的阅读的作品都要以同样的方式受到法律的制裁。在这种情况下,私人复仇欲望发生的变化是特殊的。关于中国人可以说,他们对于侮辱极其敏感,极富报复心。为了复仇,受侮辱的人不能谋杀他的仇人,因为杀人犯的全家都要被处死。于是他就自己伤害自己,以此把对方置于死地。人们不得不把许多城市里的井口缩小,防止人们再投井自尽。因为如果有人自杀了,法律规定要对此进行最严格的调



查,查明死因是什么。自杀者的所有仇人都被捕受刑。最后查出侮辱者,他和他的全家便被处死。在这种情况下,中国人宁可自杀而不杀害他的仇人,因为他反正得死。但是在第一种情况下还可以依礼而葬,还可以抱有他家得到仇人家产的希望。这就是遇到无根据指控或有根据指控时的可怕情形:行动时否定了一切主观自由和道德存在。摩西法律中也还没有详细地区分恶意、过失和作为宣战借口的事件,不过为误杀他人者设立了他可以前往的避难所。在这方面,中国对上层阶级或下层阶级一视同仁。有人曾在皇帝面前诽谤了一位屡建奇功、赫赫有名的国家元帅,他因为别人指控的违法行为而受到了惩罚:任务是查看谁不清扫街巷里的积雪。在法律关系上还应当提到产权上的变化和推行与此相连的奴隶制。组成中国人主要财产的土地直到后期才被看作是国家财产。从这个时期起规定庄园收入的九分之一上缴皇帝。后来也产生了农奴制,人们把它的实行归之于秦始皇。秦始皇在公元前 213 年修筑了长城。他让人焚烧了所有记载着中国古代人民权利的书籍。他把中国许许多多独立的邦国置于他的统治之下。正是他的战争使得被占领的国家变成了私有财产,其居民成了农奴。在中国,奴隶和自由民之间的必要差别并不大,因为在皇帝面前人人平等,就是说,大家一样卑微。由于不存在名誉,在别人面前谁都没有一种特殊的权力,所以自卑意识占统治地位。这种意识本身容易转化为堕落。中国人的道德败坏与这种堕落有关。他们以只要有一点儿可能就进行欺骗而闻名。朋友欺骗朋友,如果欺骗没有成功,或者被对方识破了的话,谁也不因此生对方的气。此外他们还采取一种狡猾和奸诈的方式,使得欧洲人和他们交往时不得不加倍小心提防。道德堕落的意思也表现在佛教如此广泛流行。这种宗教把虚无看成是至高无上的和绝对的,看成是上帝,并且把鄙弃个性当作尽善尽美来提倡。

我们现在来研究中国宗教这一个方面。在家长制的情况下,人本身的宗教修养是简单的道德观念和品行端正。绝对的东西本身一部分是品行端正的抽象而简单的准则和永久的公正,一部分是它们的权力。除了这些简单的规定以外,自然界和人类的一切其他关系以及主观情感的所有要求全部被舍弃了。中国人在他们的家长制专制政体下不需要和最高级活动有这样的中介。因为教育、道德法则和礼节以及皇帝的命令和统治都包含了这种中介。就像是国家元首一样,皇帝也是宗教领袖。因此,宗教在这里显而易见是国教。喇嘛教没有发展成国教,而是包含了宗教,把它当作自由的、思想上的、漠然的意思。所以中国的那种宗教不可能是我们所讲的宗教。因为对我们而言,宗教是精神的内在性本身,因为精神本身想像着它最内在本质的东西。所以在这些范围以内,人类也摆脱了国家关系,能够在逃进内在性的同时挣脱世俗统治的控制。但是中国的宗教不是处在这个发展阶段。因为真正的信仰只有在个体本身完全不依赖外在动力的地方才有存在的可能。在中国,个体没有这种独立性特征。所以它在宗教上也是不自主的,即依赖于自然界的客体,其中最崇高的是上天。收成、季节、丰产、歉收都取决于这些自然界的客体。皇帝作为首脑,作为权力,单独接近上天,而个体就不是这样的人。……按照我们上帝的意愿或许可以赋予这个上天自然界主宰的含义。(例如我们说:上天保佑我



们)不过中国的情形还不是这样。因为这里单独的自我意识是作为实体东西存在的,是皇帝本身,是权力,所以上天仅仅具有自然的含义。……与天的关系也是这样想像的:个人和皇帝的善良行为带来恩惠;违法行为则招致灾难和一切不幸。所以中国宗教还含有巫术的因素,就是认为人的行为是纯粹的决定因素。假如皇帝行为正派,那么情况只会朝好的方向发展,上天是一定会降福的。这种宗教的第二个方面是,正像人与天的关系的一般方面体现在皇帝身上一样,皇帝也把这种特殊关系完全掌握在他手中。这就是个人和省份的部分福利。这些省份都听命于皇帝的天灵(“神”)。皇帝只崇拜上天的普遍权力,而自然王国的诸神却遵守他的法律。因此他也同时成了上天的真正的立法者。人们为那些以各自方式受到尊崇的天灵建造了塑像。这都是些丑陋的偶像。它们还不是艺术品。因为其中没有表现出任何有才智的东西,所以它们只是令人惊骇的,可怕的,消极的。……

如果我们谈到中国的科学,那么我们迎面碰到的便是关于它教育先进、历史悠久的显赫名声。假如我们深入一步,那么我们看到的是:科学极受尊重,确切地说,公开受到了政府发起的高度评价和促进。皇帝本人站在文学的顶峰。一个私有的咨询委员会编审皇帝的法令,目的是使它们的写作风格优美。于是这个工作成了一项重要的国家事务。大臣在发布法令时必须注意文字风格完美,因为形式应当和优秀的内容相符。国家最高机关中的一个便是科学院,其成员由皇帝亲自考核。他们居住在宫殿里,部分是秘书,部分是国史编纂人员、物理学家、地理学家。只要一有制定新法律的提议,科学院就必须提交报告。它必须为古老设施的历史撰写序言,或者如果事情牵涉到外国,那么它被要求叙述这些国家的情况。皇帝亲自为这里撰著的作品作序。在近代皇帝当中,乾隆以其科学知识尤为著名。他本人的著作很多,更主要的是由于他出版了中国典籍就显得更加突出。领导校正印刷错误委员会的是一位皇太子。作品经过所有人的手以后,再回到皇帝手中。凡是犯有错误的人,会受到严厉处罚。

如果一方面科学似乎受到了最高尊重和爱护,那么另一方面它们恰恰缺少内在的自由土壤和促使他们从事理论研究的、真正的科学兴趣。一个自由的、理想的精神王国在这里无立足之地。这里可以称之为科学的东西,具有经验的性质,主要服务于国家利益和国家以及个人的需要。……

……

这就是中国民族各方面的性格。它的特征是:凡是属于精神的东西,自由的伦理、道德、情感、内在的宗教、科学和真正的艺术,都离它很远。皇帝对人民讲话,始终带着威严和父亲般的仁慈以及温柔,而人民本身却只有微不足道的自尊心,认为生下来就是为了给皇帝的政权拉车的。沉重的担子在他看来是必然的命运。卖身为奴,吞咽奴隶的酸馒头,他也不觉得可怕。自杀当作复仇的工具。遗弃婴儿,则是普通而常见的事。这一切都表现了对己、对人极其缺乏尊重。如果不存在出生的差别,每个人都能得到最高荣耀,那么这种平等就不是内在的个人通过斗争而获得的含义,而是低级的,还没有形成差别的自尊心。



[美]亚瑟·亨·史密斯

缺乏同情的中国人

.....

我们要时刻牢记,中国人口众多,各地会定期发大水或闹饥荒。很多国家的事实都表明,社会条件是控制人口增长的重要因素,但在中国,似乎不怎么灵验。传宗接代是中国人的首要愿望。最穷的人家也要在儿子很小时就给他们娶媳妇,随后这些孩子又生出一大堆孩子,就好像他们生活有保障一样。还由于一些其他原因,中国人的生活简直就是干活、吃饭,吃饭、干活,几乎就像一个短工,这已经难以避免。如果一个外国人不能马上意识到,几乎所有的中国人都缺钱,他就不可能长期与中国人相处。事情一开始做,他们就要钱,因为他们一无所有,给了钱,做事的人才会有饭吃。即使是小康人家,急需用钱的时候,也很难筹集到起码的数目。中国有个意味深长的说法,用以形容办丧事、打官司时被迫借钱的窘状:“过贱年”,就是说好像一个饥饿的人,不顾一切地寻求帮助。除了境况较好的人家外,谁都不可以指望能在孤立无援的情况下,独立操办这类事情。令人绝望的贫穷是帝国最突出的现实,它使得人与人之间明显变得冷漠。在物质困乏的压力下,人们已形成一些固定的习惯,即使是直接的生活需求不再紧迫时,他们仍保持艰苦的生活水平。中国的生活就像一个椭圆,钱和粮是它的两个圆心,一切社会生活都围绕着它们旋转。

帝国民众的极度贫困、他们为生活所需而进行的长期艰苦的抗争,以及在各种难以想像的条件下所遭受的令人同情的苦难,都是世人皆知的。中国人的慈善行为无论是出于何种动机,也都只不过是想要从令人绝望的痛苦中解脱出来,哪怕是千分之一那么一点点。这些苦难一直沉重地压迫着他们,要是遇到灾荒年头,还不知要糟多少倍呢!中国的有识之士应该意识到他们那些缓和痛苦的办法是彻底行不

* 亚瑟·亨·史密斯(Arthur H. Smith, 1866~1943),美国传教士,他在中国生活了22年,《中国人的性格》一书的内容于1890年在上海的英文报纸《华北每日新闻》上发表,在纽约结集出版。选自亚瑟·亨·史密斯《中国人的性格》,乐爱国、张华玉译,北京,学苑出版社,1998。



通的。无论是靠个人的慈悲,还是靠政府的干预,即使做得再好,也只能改善表面的症状,对于根除疾病完全无效。就像发冰块给伤寒病人一样——每个人就这么多,没有医院,没有饮食,没有药物,没有护理。因此,一点也不奇怪,中国人没有变得更慈善,而是在全然缺乏制度、预见和管理的情况下,一直保持行善的习惯。我们都清楚,即使一个有教养的人,长期面对既无法阻止又无力帮助解决的灾难,会产生什么样的结果。现代战争就是一个明证。第一次看见血,会精神紧张,产生难以消除的印象,但它很快就消失了,人也变得麻木了。对有经验的人来说,对血的恐惧一生只有一次。中国经常发生战争,人们对战争的结果也早已习以为常。

对残疾人的态度也能说明中国人缺乏同情。中国人一般认为,呆子、瞎子,尤其是独眼龙、聋子、秃子、斗鸡眼都应该避而远之。似乎生理上有缺陷,道德上也一定有缺陷。据我们观察,人们不会对这些人冷酷无情,但总是缺少同情。就像古犹太人认为的,这些人肯定暗中犯了罪,因此才遭到这样的惩罚。相反,西方人会对这种人产生发自内心的同情。

一个不幸患有残疾的人,无论是先天的还是后天的,不能忍耐嘲讽就不能活下去。对他最温和的方式是描述他的缺陷,以引起众人的注意,药铺的伙计会对一个病人说:“麻子老兄,你是哪村的?”一个斜眼人听到“眼斜心歪”也不足为奇,假如是个秃子,就会听到:“十个秃子有九个是骗子,最后一个如不哑巴,也一样。”这些不幸的人终生都必须逆来顺受,只有当他听到长年不断的嘲弄而不再愠怒时,才能够安于生活。

对精神有问题的人,中国人同样坦率得过分。旁观者会说:“这孩子是个笨蛋!”可实际上,他也许并不笨。不断地重复说他不长脑子,很容易摧残他未发育完全的智力。以这种方式对待精神病患者或者其他病人,也十分普遍。也许恰恰就是这种方式导致了疾病的产生,并使之更为严重。他们所有的毛病、生活的细节成了公众的谈资,而他们自己所能做的只是完全习惯于被称为“疯子”、“二百五”、“蠢货”等。

在一个重视生男孩的民族中,因没有孩子而遭到谴责与嘲骂,一点儿也不奇怪。就像传说中先知撒母耳^①的母亲,“为了激怒她,仇敌触动了她的痛处”。不管有意无意,一个母亲悄悄地闷死了她的一个孩子,人们对此并不大惊小怪,那一定是个女孩。

婚礼中新娘的遭遇也是中国人缺乏同情的典型例证。新娘一般都很年幼,也很害羞胆怯,突然置身于那么多陌生人当中,难免感到恐惧。尽管各地风俗差别很大,但都任凭众人盯着这些可怜的孩子,完全漠视她们此刻的心情。有的地方,人们可以随意拉开轿帘,盯着新娘看;还有的地方,新娘会成为尚未出嫁的姑娘们取

^① 撒母耳,《圣经》中希伯莱的士师与先知。



乐的对象。她们站在新娘经过的道旁,大把大把地向她头上撒草籽或谷糠,新娘的头发是费了好长时间,仔细油过的,那些东西会牢牢地粘在上面。在公婆门前,新娘一下轿子,就立刻成了人们品评的对象,仿佛一匹刚买来的马,此时此刻,新娘的心情当然是不难想像的。

……

中国人缺乏同情还表现在他们的大家庭生活方面。尽管各家情况不同,我们仍然可以轻而易举地发现,他们的家庭生活并不幸福。他们也不可能幸福,因为缺少感情上的结合,而这一点在我们的现实生活中恰恰是至关重要的。中国人的家庭只是个人组成的团体而已,他们持久稳定地结合在一起,有共同的利益,也有不同的利益。这种家庭在我们看来根本不是家庭,因为家庭成员之间没有同情心。

……

中国媳妇的苦难简直罄竹难书。中国妇女一般结婚很早,她们一生中相当一部分时间是受婆婆的绝对控制,由此,人们大概可以想像出媳妇在备受虐待的家庭中,遭受了多么令人难以忍受的痛苦。做父母的,在女儿遭受虐行时,只能对她的婆家表示抗议,或在女儿受虐自杀后,索取高昂的送葬费,除此之外,他们完全保护不了自己的女儿。如果丈夫严重伤害,甚至杀死了妻子,只要说她对公婆“不孝”,就可以逍遥法外了。我们有必要重复一遍,年纪轻轻的媳妇自杀,在中国司空见惯,有些地方,各村都会接二连三发生这类事。一位母亲曾责备已出嫁的女儿自杀未遂:“你有机会,怎么会死不成?”痛哉斯言!

……

在中国这样的国家,穷人可不能生病。女人、孩子病了,男人根本不把它当作一回事,任其发展,到最后常常都是病人膏肓,因为男人没时间照料他们,有时是因为“付不起医药费”。

……

仅仅通过灾荒年头的现象评价一个民族,显然有欠公允,然而,重要的是,特殊的岁月常常是检验社会基本原则的试金石,和平时相比,可能会更准确,更确实。在中国,卖妻卖儿,并不只发生在灾荒年头。只不过,这时人似乎忘记是在从事人口交易。了解真情的人都知道,早几年,很多灾区,买卖妇女儿童就像买卖牲口一样公开,唯一的区别就是前者不用赶到集市上去。1878年,大灾荒几乎席卷了整个东三省,并向南蔓延,买卖妇女随处可见,十分普遍。大量的妇女被运往内地。有的地方,运输都出现了困难,甚至连一辆马车都雇不到。人贩子千方百计转运刚买到的妇女,把年轻的妇女从灾区或人口过剩的地方运往因造反而人口减少或多年娶妻困难的地区。令人感到悲哀的是,这一奇怪的交易对买卖双方可能都是最好的出路。尽管卖方妻离子散,天各一方,但买者与卖者毕竟都能活下去。

……



中国人性情温和,在这样一个民族,每个家庭中肯定存在友爱行为,只不过我们没有发现而已。疾病与灾难尤其容易唤起人类天性中最美好的一面。在一家为中国人开的西方医院里,我们耳闻目睹了很多实例,不仅父母与子女,丈夫与妻子真诚相爱,就连陌生人之间也彼此爱护。一位中国母亲见到失去母亲的婴儿,很愿意用自己的乳汁喂养他,因为不忍心看着他饿死。

除非有特殊的原因,没人愿意帮助别人,这是中国多重社会关系表现出来的一个特点。比如,一个聪慧的男孩,经过考虑,想去读书,即使他没机会入学堂,这也非常合乎情理。可他周围的很多读书人,宁愿闲着无事,也不愿教他识字。他一流露出读书的愿望,就会招来无穷的嘲讽,这些人曾经年累月待在学堂里,他们似乎认为:“这家伙凭什么走捷径,我们费了好多年时间辛辛苦苦学来的东西,怎么能教他,让他很快学会呢?还是让他和我们一样请老师吧。”尽管个别人可以自学,但是很少有人能真正学到知识,哪怕是最基本的识字也不可能。

见人落水,竟袖手旁观,所有在中国的西方人都对此大为震惊。几年前,一艘外国汽轮在扬子江上着火,岸上挤满了观望的中国人,但没人营救落水的乘客与船员。最后,那些拼命游到岸边的人,很多都被抢劫一空,甚至身上的衣服也被剥去了,还有一些人被当场杀死。不久前,英国也曾发生沉船事件,但没有出现不营救的现象,我们应该将这些事比较来看。1892年秋天,英国一艘庞大的汽船在中国海岸搁浅,当地渔民和政府官员都尽全力救助幸存者。不过,中国人对灾难麻木不仁,这是个普遍的事实,尤其离家在外,俗话说:在家千日好,出门一时难。

.....

中国人认为人是神圣的,但生活中很少重视人的价值、人的尊严。在中国,偷盗是最易惹人愤怒的罪恶之一。因为人口众多,而且经常濒临无法生存的境地,偷盗就被视为对社会的严重威胁,其危害仅次于谋杀。在一次救灾中,一位分发救济品的人,发现一位妇女像疯狗一样被锁在石磨上,她是个盗窃狂,早已精神错乱。如果一个人被发现是小偷,或因某种原因而被公众唾弃,他就可能在简单讯问后被公众处死,这和弗吉尼亚早些年治安维持会的做法没什么两样。有时用刀子刺死,更多是活埋。有人形象地称之为“吞金”,其实,这非常残酷。笔者认识四个人,曾差点被这样处死。有两例是已被捆上,有一例是坑已挖好,后来由于族人中一些长者的干预,才没有被活埋。另有一例,发生在笔者很熟悉的一个小村子里,一个年轻人偷东西,已经不可救药,人们也知道他精神不正常。他本家的一些人和他母亲“商量(!)”了一下,就在村口的小河上砸了个冰窟窿,把他捆紧,塞了进去。

.....

中国人缺乏同情,最突出的表现是残酷。他们一般认为中国的穆斯林比他们自己更残酷。尽管可能真的如此,但了解中国人的人,肯定都认为,对别人的痛苦漠然置之,世界上几乎没有任何文明国家能与中国相比。就拿孩子来说,在家里,



他们几乎无拘无束，一旦开始上学，这个充满温情的天国就消失了。《三字经》是帝国最常用的启蒙教材，这本书中有句话，叫作：“教不严，师之惰。”老师的性情与学生的天资都会影响老师对学生的态度。不过一般来说，这种教育都非常严厉。我们曾见过一个刚被老师惩罚过的学生，那情形就像在街头打了一架，头破血流。老师让他掌握写应试文章的秘诀，他没做到。老师发火，学生挨骂，更是常事。另外，不幸受罚的孩子还会遭母亲的毒打，一位平时拿孩子出气的母亲，遭到特别刺激时，更会残酷地对待自己的孩子。

中国人缺乏同情还表现在他们的刑法制度中。根据帝国的法典，很难判断哪些刑罚合法，哪些刑罚不合法，因为有一些不合法令条文的做法会得到社会习俗的认可与支持。最能说明这一点的是打板子的数目，它们常常高出法律规定数目十倍，有的多达百倍。这里，我们没机会公正地评价中国对囚犯惨无人道的严刑拷打。在像《中央王国》或者《胡克游记》这类有关中国的优秀著作中，这样的事例不胜枚举。《胡克游记》的作者提到，他曾亲眼看见一批囚犯手被钉在囚车上，押往衙门，因为解差忘了带脚镣。囚犯没有钱来打通关节，平时就会受到蓄意的残酷折磨。中国人虽有“心肠”，却肯定没有“慈悲”，还有比这更有力的证据吗？几年前，上海的报纸报道了一个案子。两个老囚犯向一个新囚犯索取“孝敬费”，结果地方官员判他们重打两三千大板，又用铁锤敲碎他们的脚踝骨。中国有谚语云：死不进地狱，活不进衙门。我们大概不会对此感到奇怪吧？^①

……

中国需要的东西很多；政治家认为需要海军、陆军和兵工厂，友邦人士认为显然需要货币、铁路和科学指导，但若进一步分析帝国的境况，难道她最深切的需要不是多一些人类的同情心吗？她需要对孩子同情，尽管人类从前没发现它，可18世纪以来，它已成为人类最宝贵的财富。她需要对妻子和母亲同情，这种同情18世纪以来已经获得长足发展，并深入人心。她需要把人当作人来同情，懂得仁慈之情有如天国的甘霖，既降临于祝福者，也降临于被祝福者——只有它才使人类最接近于上帝，塞内加称这种神圣的情感为“智力的缺陷”，但基督教培育的仁慈之花，要一直等到开满全世界才会停止。

^① 韩因章(Han yin zhang)先生，一位在美国学习法律的中国留学生，他曾在一家重要的宗教杂志上发表过一篇论文，论述中国法治。前面在讨论中国人“不紧不慢”时已经引用过这篇文章。该文认为中国人并不把自己的刑罚当成残酷的。可我们对此不敢苟同，不能忘了，他们是中国人，他们的法律、习俗也是中国人的。他们在个人权利方面不进行彻底改革，他们的刑罚也许永不会有任何实质性的改善。在道德力量有条件充分发挥作用之前，一定不能放弃物质力量。



[英]麦高温

学校与教师*

中国人笃信教育。不论是高官或是平民,是富人或是穷人,他们对教育的看法都是绝对一致的。而且,如果不是因为家里太穷或是因为父母没有足够的威慑力迫使孩子去学习的话,孩子们是必须要去上学的。人们不必对这种观念的一致性感到奇怪,因为受教育是通向由政府给予荣誉与金钱的正统之路,而且它也是使得驰骋于年轻人头脑中的狂热野心得以最后实现的一种方式。在西方,一个人可以通过多种途径成为杰出的一员或获得显赫的社会地位,如国会议员,或者在某个政府部门中担任主管,而这些职位都能使他在公众面前得以抛头露面。但在中国,这些途径狭窄得只剩下一条,即从学校教室里走出来的一条路。

.....

.....长期以来,人们习惯于自己制定教育计划,他们并不考虑这种计划是不是会有失败的危险,也不关心计划是否会被执行。由于没有一个政府机构来负责为乡村的孩子们提供教育,乡村或城市郊区的长者或负责人要在年末聚到一起,商讨下一年有关学校的事务。他们要对父母们进行调查,了解有多少孩子打算上学,在这一年中他们能支付多少学费,以确保有足够的经费招聘有能力的老师到学校执教。这些情况明确以后,下一步就是寻访校长了。这是整个过程中最困难的一个环节,由谁来出任校长,对教师和村里人是至关重要的。有时,本村或当地就有可能提供合适的校长人选,只要他的人品、能力被充分证实能胜任这一职务,在这一年内他就能顺利地办理每一件事。如果本地没有这样的人选,就要到老师们得知有这一人选的别的地方去寻访。经过没完没了的面谈、推荐及暗中对他的品行学识的调查,他才能获得这个职位。此事一旦决定,他就得干上一年,除了他本人,其他任何人都没有权利中止他的任期。.....

.....中国人对校舍的要求是不拘一格的,只要它不违背传统观念,就允许存在下去。这所学校只有一间孤零零的、毫不起眼的房子,没有丝毫美感可言。屋内的

* 选自麦高温《中国人生活的明与暗》,朱涛、倪静译,北京,时事出版社,1998。



地面脏乱难看,而且凹凸不平,这都是去年在这里学习的孩子们的“杰作”。墙上没有地图、字画。四处污渍斑斑,唯一可以看出的“图画”是巨大的墨汁印迹,这是被未来的画家以初级“涂鸦”式的手法泼上去的。没有人来消除这些长年累积起来的厚厚的脏东西,也没有人去打扰在角落里自得其乐地结网的蜘蛛,它们自信任何时候都不会受到干扰。

把墙刷白一些会使人感到舒适些,在令人精神振奋的屋子里,孩子们也会更有信心地开始他们的学习。但是从来就没有人这么想过。即便是有,中国的国民们也从来没有使这种想法介入到孩子们的学校生活中。孩子们将在这间屋子里度过他们的童年。在这种艰苦的条件得以改善之前,学生的母亲们却以本民族特有的柔情关心着他们的下一代,期待着孩子们的身心能够在这里得到升华。

这座房屋只有两扇看上去普通而又粗糙的窗户。它们高二点五英尺,宽二英尺。窗户上钉了许多笔直的细木条,既可防贼,又能透光。透过窗户,你能感受到夏日里习习的微风,冬日里呼啸的北风,那沉闷的风声仿佛在诉说心灵被撕裂的痛苦。这确实是一个条件很差、看上去令人失望的校舍。……

随着开学时间的来临,学生们陆陆续续集中到一起。从七八岁到十七八岁,各种年龄的孩子都有。……

……每个孩子都自备了一张长方小桌和一把高木凳,小桌中有两个抽屉,可以用来放置书本。孩子们冲进空荡荡的屋子,各自挑选了一个自己喜欢的地方,顷刻间,屋里便水泄不通了。二十个孩子坐在自己座位上,他们将要在未来的一年里占据这块地盘。对我们来说,这实在是太挤了。按照西方的卫生观念,如果考虑到健康因素,这间屋子装十个人都不行。不过,孩子们对此倒并不在乎。中国人似乎已经习惯了不安逸的生活了。那混浊的空气、污秽的环境、可怕的气味,加上硬木凳椅,构成了这个广大国土上的人们日常生活的一部分。因此,孩子们在这样的屋子里学习没有什么不协调之处。当然,若对英国孩子来说,在这种环境下读书不论是谁也会生病求医的。

……

老师在桌边的椅子上落了座,这是村里的长者们为他准备的。桌子上摆有一个大砚台,一个装研墨用水的小陶瓷瓶,一把棕色的小茶壶,配以两三个“小人国式”的小茶杯。桌上的显眼处,摆着一根用粗硬的竹块做成的戒尺。老师们认为这是属于自己的特有的东西,只要一上课就拿在手里。

这位被孩子们紧张、焦急的双眼凝视着的人,不说一句话,那张令人捉摸不透的脸上也不露出丝毫笑容。他对孩子们没有什么热烈兴奋的言词,也没什么迹象表明他的心被眼前这么多年轻幼稚的面孔所打动。因为倘若对他们显示出任何兴趣,或让他们看出他心里有一点点对他们的同情,这些都是对过去传统的公然违抗,是懦弱的表示,而且还会危及在今后的一年里对学生行使权力。



教师的首要任务是把学生分类,看看他们都读了些什么书,然后再因材施教。功课布置下去后,学生们都回到各自的座位上开始念书。教师在这件事情上做得很严肃,以此来震慑住那些胆大妄为的学生。现在,让我们暂时越过孩子们的肩膀,看一下那些奇怪的、样子古老的识字书,看看它们都有些什么内容吧。中国的课本,也许是学生手中最枯燥、最陈腐、最古怪的东西了。书的作者恐怕从来就没有考虑过学生们的兴趣爱好。书的内容因单调而显得死气沉沉,既缺幽默又少机智,它们最大的“功劳”似乎就在于从来不会在孩子们那活泼爱笑的脸上增加一点儿轻松。西方人一般是从“猫”、“狗”之类的词开始他们的学习的,这种方法,在这个国土上的学者和圣人们看来,确实是太幼稚了,因而是不可取的。中国人采取的教学方法是让八九岁的孩子去读一本写有深奥伦理观点的书,由此开始他们的学习生涯。这本书名叫《三字经》,因为它是由一系列的句子组成,而每一句又仅有三字,故取此名。第一句是极富教条性的话,即“人之初,性本善”。这一观点引起过两个学派学者们的争论,一派持赞同意见,另一派持否定态度。想想一个十岁的英国孩子吧:在轻松的小故事和展现在面前的美丽图画中度过学校里的一天。而这里的孩子却不得不讨论一些类似上面提到的深奥而抽象的问题。可想而知,中国孩子的早期学校生活是多么的乏味单调。

紧接着,中国古代的名著又被放到了学生手中。这些书讨论的是如何治理国家的问题,书中满是抽象细致的论述、深奥的伦理辩论和其他一些更适于成年人而不是孩子去思考的东西。事实上,这些书正是中国那些年事已高的学者们花费毕生精力专门研究的内容。所以说,中国的小学生真是太可怜了。从书中他得不到快乐,只有无休止的灌输,努力想把那些印刷得糟糕透顶的文字留在记忆里。而这些东西未必与日常生活有多大关系。孩子们那一张张古板没有神采的小脸总是显得严肃而镇定,仿佛笑声、嬉戏与微笑对他们而言是一种犯罪,是他们不应该有的。孩子们的眼睛都紧盯着课本,他们不能发出任何快乐的声音,像《少年和姑娘》、《杰克和豆茎》、《杰克盖的小屋》这样的故事都不能使这些爱笑的、富于滑稽意识的孩子们的眼里流露出兴奋之色。事实上,中国人总是为成年人着想,两千年来没有哪位作家为孩子们写过什么,没有任何一个时期的艺术家为了带给孩子们欢乐而拿起画笔,去描绘孩子们的生活,也没有一位学者提议编写一套易学、有趣的教科书。这些因素所导致的后果就是:全国所有学校用的都是同样的书,既没有画片,也没有图解。这些课本都印在那种又薄又脆的纸上,文字拥挤不堪,字迹模糊不清,纸质封面也容易折角,看上去极不雅观。

让我们再回过头来看看已经在桌旁坐好的孩子们吧。功课布置下来后,每个孩子都进入了角色,而老师则摆出一副冷面孔,皱着眉头为孩子们准备日后用的字帖。我们当然希望屋内能保持寂静,但很快我们就改变了这种想法。使我们惊奇的是,立刻就有一个细细的颤抖的声音从屋子的一角传出,几乎是同时,从对面的



方向又发出另一个低沉的信号。一个接一个,其他声音也陆陆续续地加入进来。每个人都以他所能发出的最高音调,叫喊式地念着他的课文。在我们看来,这种混杂的声音,各自含着某些需要记住的内容。另一方面,中国人把孩子们的这种口头训练看作是学校教育体系中最有益的事情之一。大人们站在屋外,兴高采烈地听着从孩子们嘴里发出的既不和谐也无节奏的合声。他们努力使这种起源于二千多年前中国历史开端时的教学法延续下去。

……

现在,老师还不想告诉孩子们这些小方块字的意思,只是教他们每个字的读音。好像只有发明它们的伟大学者和圣人才能给予最精确的解释。当然,这种想法绝对是怪诞的,因为,字的原始发音随着时代的变迁已经发生了变化,今天中国的各个地方,对每个字的念法都不尽相同。由此看来,字的读音完全是任意的,它对字的意思并不能给出任何说明。这种学习生字发音的过程要花掉四五年时间,直到学校里教的所有课本都读完为止。几年中只学习发音,没有一点儿新鲜思想灌输给学生,使他们的智慧得以增长。很容易想像这是多么无聊与沉闷啊!在学生结束了单调的识字过程后,老师开始讲解他们学过的所有课文的意思,这时整个书本充满了活力,而不再是些稀奇古怪、对头脑毫无启发的符号了。孩子们的读书声也变得庄重了,而文字到这时也真正成为可以听到的、具有吸引力的人类的声音。这声音是生活在几千年前的人所发出的,孩子们试图抓住这些声音,好像有一些无形的绳索把他们和过去连在一起,以至在将来,他们的理想永远也无法摆脱同那些古人的密切关系,因为在他们还是学生时,那些人的思想就主宰了他们。

……

……在学校的大部分时间里,老师对学生严加看管,执行严厉、刻板的纪律。在学校里,惩罚主要是针对懒惰、不学习的人,对别的不遵守组织纪律的行为则很少加以管制。惩戒中最常用的工具是戒尺,它放在老师桌上最显眼的地方。如果哪个孩子学习不好,就会被强迫伸出手,挨几下打,通常都是疼得直叫。另一种惩罚方式是跪地,直到学生掌握了所学功课才能起来。再有就是站砖,两只脚站在约一平方英尺的砖上,一点儿都不许动。直到他能在老师跟前准确无误地背出他的功课为止。

正如我们所想像的那样,老师们都有许多不同的性格特点。他们构成了这个国家的绅士阶层,并信守自己所拥有的权力。他们自大、傲慢,极其保守,把任何外国的东西都视为宿敌。以一个英国人的观点来看,他们犯有明显的错误,且无知到了不可救药的地步。在他们的教学里从不包括任何文科科目,甚至连算术、地理或历史这样的基础学科也没有。唯一令他们不厌其烦地教授的学科就是由生活在二十多个世纪以前的圣人们编写的标准的古典书籍。他们用心地一个字一个字地重复着,同时对它们的意思辅以公认的评注。



这些古籍在某些方面启迪了人们的思想,使他们能迅速地提高学术水平,但他们的知识面实在是太狭窄了。那些对英国学生来说再熟悉不过的知识,在他们却一无所知。每个老师在自己的学校里就是皇帝,他不能容忍任何人干涉、指责他的所作所为。如果有谁胆敢对老师的行为表示不满,老师就会上官府去告上一状。于是官府便出面向那些胆大妄为的抱怨者施以无情的压力,使他们“高高兴兴”地向老师们屈服,再赔上一大笔钱以抚慰老师那受到伤害的心灵。这种现象在教师的职业中是很普遍的,即便是那些对自己本身的行为不慎重、对学生不负责任的老师也会发生类似的情况。例如,有位老师教了几天书后就出去行乐去了。他完全不把学校工作放在眼里,时常几天甚至几星期不露一面。当然,大部分学生对此感到非常高兴,但是家长们则愤怒不已,不过他们也只是在背地里小心翼翼地议论,不敢让老师知道。这位老师也许整年都继续他的这种行为,到最后可能也就只上了几个星期的课,但是工钱却一分也不能少,学年结束时,长者们不得不与他解约,可表面上还得对他大加称颂一番,就好像他是一位忠于职守的模范教师一样。他给人们留下的只是作为一个无赖的坏名声,人们以后再也不敢雇佣他这种人了。

中国农村存在着一个特殊的学者阶层,属于这个阶层的人被冠以“游方学者”的名号。他们聪明能干,但道德品质却极差。这种人是社会上漂浮不定的流浪儿,是学术界的耻辱。他们大多有吸食鸦片的嗜好,这一恶习剥夺了他们从事固定工作的资格,因为这样的工作已无法使他们得到足够的金钱以解除烟瘾发作时的痛苦和折磨。由于没有固定收入,也没有任何积蓄,所以他们就四处闲逛,拜访途经的每一所学校。有这样一个不成文的规定:当地的教师必须邀请这些过路拜访的学者共进一餐;若是天色已晚,还要为他们提供住宿;当他们离开时还要为他们提供路费。多数教师一想到这些都感到害怕,因为那些人既不讲理又无良心,不知什么时候就会耍出花招或是想出毒计来榨干自己的钱财。如若这个教师是一个知识渊博、身体强壮的好老师,他也许不必害怕,但若他只是一个平平庸庸的人,就肯定会被敲榨一番。比如,一个游方学者在上课时间走进教室,他瞥了老师一眼,见到的是一副穷酸样、比自己强不了多少的人,于是他立刻摆出一副严厉而不满的架式,说道:“你没有权利做这些孩子的老师,因为你学识平平,没资格教他们,我想考考你,看你是否称职。如果不,那你最好马上离开,让我来接替你的位置,水平高的应该留在这里。让我们现在就来决定这个人是你还是我。”可以肯定地说,除了中国,如此随便的行为是不会发生在其他国家的。上面这一番话在那位可怜的老师身上产生了明显的效果。他知道自己根本无法和这个聪明的无赖较量,只好匆忙地和他协商,拿出许多钱来摆脱他的纠缠。……

我在上面所描述的这种学校至今在广大的农村地区还大量存在着。政府兴办的学校,到目前为止,也只是在大城市和重要的城镇里才有。……



[美]E. A. 罗斯

中国妇女的解放*

几年前,位于中国西北部的甘肃省爆发了一场大规模的起义。起义者包围了省会兰州,逢人便杀。恐惧的农民逃进城墙里,而妇女却因为可怜的小脚而跑不动。等她们达到城门时,大门早已关闭,因进不了城被杀害于大门外。跑进城墙里的丈夫、父亲们看到他们的妻子女儿被疯狂的杀人者追踪而至,绝望地敲打着铁门,发出痛苦的呼叫声时,极为悲痛地跪在英国传教士面前,祈求他要求总督打开大门,让她们进城。传教士解释说,如果打开了铁门,杀人者也会冲进来。他还说:“你们宁愿你们的妻子裹脚,是不是?看到了吧,这就是对你们的惩罚。”

……

中国妇女告诉我们,她们那细小畸形的脚在男人们看起来富有美感。我对此很怀疑。比方说,在陕西西部贫穷的山里人难道有此美感吗?让我们看一看这些生活在黄土高原窑洞里的人们的生活环境,地板肮脏,墙被烟熏黑且布满蜘蛛网,烂窗子用纸糊着,土炕上的革垫生满了跳蚤、虱子,室外猪狗、鸡鸭争夺着从主人肮脏饭桌上掉下来的饭粒——我们想一想,这种未受教育的农民会对小脚有美的嗜好吗?难道这种癖好就能使丈夫带着一个摇摇欲倒的妻子为生存而斗争吗?难道丈夫坚持要一个小脚妻子,穿着如同印第安妇女那样的粗布衣服去表现她三寸金莲的“天仙美貌”吗?

……

中国有句谚语:“束脚一双,流泪一桶。”这是很可能的。女孩子经过五岁至七岁开始束脚的三年残酷岁月后,脚的前部和足跟紧紧地挤压在一起,能使一美元的硬币插入裂缝中。十五年前成立天足会的立德夫人说:“在这束脚的三年里,中国女孩的童年是最悲惨的。她们没有欢笑,失去了像英国小女孩一样的玫瑰色脸颊。”

* E. A. 罗斯,生卒年不详,美国威斯康辛大学教授,社会学家。20世纪初曾留居中国。《变化中的中国人》初版于1911年。选自E. A. 罗斯《变化中的中国人》,公茂虹、张皓译,北京,时事出版社,1998。



可怜啊！这些小女孩重重地靠在一根比她们自己还高的拐棍上，或是趴在大人的背上，或者坐着，悲伤地哭泣。她们的眼睛下面有几道深深的黑线，脸庞上有一种特别奇怪的只有与束脚联系起来才能看到的惨白。她们的母亲通常在床边放着一根长竹竿，用这竹竿帮助站立起来，并用来抽打日夜哭叫使家人烦恼的女儿；但是把女儿放在外屋睡觉是少见的。女儿得到的唯一解脱要么吸食鸦片，要么把双脚吊在小木床边上以停止血液循环。”

.....

由于外来影响，一些有见地的男子开始向世俗挑战。几年前，慈禧太后颁布一项法令，要求人们放弃旧习。曾经对旧俗持随和态度的传教士，也对旧俗强硬起来。他们在传教中反对，在唱诗班中指责。一些传教士还反对束脚的女教徒出现在圣坛。这几天，那些倾向基督教的思想独立的妇女，决心向束脚挑战。大多数教会学校拒收束脚女孩，另一些学校虽然准许入学，却在学生中广泛传播妇女解放的思想。.....

.....然而事实在于，占绝大多数的束脚牺牲者的解放并未来到。《伦敦时报》派往中国的采访员和公认的权威人士莫里林博士，在华中旅行后以深思熟虑的口气写道，清帝国八岁以上的女孩95%仍在受害。虽然我认为他的估计过高，但也相信有四分之三的女孩仍在束脚。可以说，现在中国有7000万双变形的、疼痛的、难看的小脚，这些都是堕落的男人审美观的牺牲品。有人估计，大约要一个多世纪，束脚旧习才会消失。在启蒙三十年后的日本，仍然会遇见许多已婚妇女还在将她们的牙染黑，表明她们仍未放弃以往吸引男性的企图和旧习。

裹脚只是中国妇女受约束的一个方面。

七月一个闷热的早上，我在路过一对坐着轿子的官员夫妇时，遇见一个苦力。他用竹担挑着两个用布遮盖起来的小箱子。每个小箱子里面有一个五六岁的小孩。其中一个小箱子有一扇小小的、打开着的窗子，里面坐着一个男孩，自由地呼吸新鲜空气，看看来往行人。另一个箱子的窗子却是蒙住的，里面是小女孩的妹妹，她不得不忍受闷热和黑暗，只因为她是女性。习惯就是这样的，没有阳光，没有知识——这就是中国女性的悲哀象征！

.....

上面那种限制可以看成是对中国女性的保护，她们和世界任何地方的妇女相比，更为端庄、贞洁。但是对比一下男人女人各自的职责，就会很清楚地看出左右妇女生活的法律并不是为社会或民族着想，而是为了男人的利益。中国文化的每一点都表现出是男人创造的，表明男人们的观点。就是表意文字也强烈反映了男人对女人的蔑视。因此，如果赞美女性，就会卷入争论之中。三个女人在一起就意味着“奸谋”，“屋檐”下的“女人”意味着“安静”，但不是女人的安静，而是你，一个男人的安静。中国人认为世界分成善良和魔鬼，阳和阴。黑暗是“阴”，寒冷是“阴”，



幽灵是“阴”，女人也是“阴”。虽然女人是社会不可缺少的，但是她们的地位低下，被社会牢牢地控制。儒家信徒强调，妇女受教育是危险的。她们一旦受了教育，地位就会提高，社会就会大乱。

中国最美丽、最富有特性的流传千百年的艺术品就是路旁的牌楼，或者是装饰用的石门。它们总是表明了与社会地位相当的行动和生活。比如，一个已订婚的女孩在出嫁前，其未婚夫就死了，她一生不能改嫁，人们也会给她立贞节牌坊。然而如果一个男青年在其未婚妻死后仍然独身的话，则没有这样的纪念。可是这样的忠贞应被视为是软弱、荒谬，而不是高尚。男人认为女人就应该为他们献身，而男人为女人献身则是不必要的。这就是几个世纪以前中国人认为寡妇就应该在其丈夫的葬礼上殉节的原因，也是中国人从不认为鳏夫应该同样做的原因。

……

有一个班的中国学生从他们老师那里获知，在美国，一个年轻人向女孩求婚会遭到拒绝。他们对此感到惊恐，认为男人被女人拒绝，意味着“丢脸”。这太可怕了，必须认真考虑。

……

在西方，男性的自杀率高出女性三四倍，其差别的部分原因毫无疑问在于两性之间的心理差别。在中国，女性的自杀率高出于男性五至十倍。这对观察男人世界中的女人幸福问题带来了突破口。中国人中自杀的大多数是少妇和年纪轻轻的寡妇。少妇自杀，是因为她们不幸福；年轻的寡妇自杀，则通常是无路可走，认为自杀是最好的解脱。（注意，自从官方宣布不再授予那些在丈夫葬礼上殉节的寡妇以荣誉以来，还不到两个世纪。）压榨新娘于绝望境地的枷锁和迫使寡妇自杀的三从四德，是男人们创造出来的。如此之多的女性自杀，令人可怕地证明了女性的幸福存在于她们的异性保护者之中的理论。

没有什么再能比中国的女人世界不是按照她们自己的想像创造出来的情形更为明了。男人们是以自己的口味和偏见为转移的，丝毫不想想女人们想些什么。他们按照自己的观念来左右女人的生活。古代的圣贤——都是男性——提出了女人应该遵守的伦理道德。当然这是男人们的看法，而不是真正的公共信念。然而正是这种看法使得压榨女性的习俗更为牢固。虽然有许多事例表明有一些女人通过自己的聪明才智摆脱了男人们的控制，但是整个妇女阶层并未得到解放。男人们拥有所有的大炮——长时期来被奉为神圣的伦理道德制度，和所有的小型武器——流行的看法和舆论。被关闭限制起来的女人们，得不到教育，不能出外旅行，不能交朋友，不能与他人谈话，没有生活的动力，不能搞不正当的恋爱，没有主见，或者没有阐述自己主张的机会。

并不是单个的男人自私地统治了他的女人，甚至不是故意地使她处于从属地位。而是男性，认为他们是人类中的“阳”，完全相信他们在聪明才智和道德方面是



优于女性的，因而规定他们认为适合的准则。这不只是为了他们自己，也是为了女人。

.....

对女人们有机会自立时会做些什么的描述是令人震惊的。无论如何，妇女的解放总体上依靠于外国的影响而非个人的机会。在外来影响中，基督教起了很大作用。新约全书读物以基督教自己的眼光和他人的眼光歌颂妇女。我们从中国的基督教信徒的脸上看到了祥和的目光和升华的心灵，这反映出中国人内心里蕴藏着封闭了许多个世纪的道德财富。毫不奇怪，乡村人认为某个圣洁的女传教士是“上帝的亲属”。这个女传教士的家不但是传授知识的地方，还是安静和睦的港湾。在女传教士对她的一组女教徒谈到了天堂后，其中一个说道：“如果我的丈夫陪伴着我在大街上行走，像你的丈夫陪伴你在大街上行走一样，我是多么的高兴！”传教士改变了中国人的观念，教会他们如何去珍爱自己的女儿，使她们受教育，禁止他们包办女儿的婚姻，要求他们询问向女儿求婚者的意见，看看求婚者是否能使女儿幸福。女儿应有权见求婚者，或者最低程度要能了解到他的一切情况，并且在不受受到伤害、责备的前提下拒绝男方的求婚。

传教士不但是解除妇女束脚的开拓者，而且是使妇女解放思想的先锋。他们所开办学堂的早期学生已经当了祖母，非传教士性质的第一班女学生三年前也已毕业。这第一班学生获得了顺势疗法护理知识。在一所学校创办后的早期岁月里，女学生得到的教育是阅读而非写作，其中一个原因在于防止她们给男孩子写字条。在这所学校里，教师只教学生读《圣经》，女学生们记住了许多。她们能重述《创世记》，从第九章跳到第十七章，并能以完美的腔调重新朗读。二十年前，设置的课程主要是自然科学、宗教历史、算术、地理和音乐。五年前加上了英语和历史。在一个英国人创办的学校里，我发现一个女孩非常熟悉下列课程：在上午，读新约全书，解释课文；下午，学习旧约全书历史。

传教士们非常熟悉中国国内“妇女解放”的巨大浪潮，他们继续传播西方的观念思想。即使他们教会了女孩子要服从他人，而当女孩的父母们说他们的孩子从教会学校毕业后忠于职责从而肯定教会学校的工作时，传教士们也为此感到骄傲，但是每所教会学校毕业的女学生都是中国女性统治者的天敌。这当然不是女学生的过错，虽然她会开始与你对立，但是在你值得信赖时，她最终会承认错误的。女学生也会怂恿妇女获得这个或那个权利，但是她努力地要她们养成一种不承认旧地位的性格。一个负责女子卫生学校的女医生就鼓励其学生逃避目前的婚姻安排。一所教会学校的女生拒绝遵从童婚协议时，她父母非常吃惊。她的老师虽然未直接参与，却给予她精神上的支持。

.....

旧习惯在逐步消失，童养媳和童婚不断地被抛弃。虽然还未发展到公开求爱



的程度,但是准许男女双方在父母眼前交谈,自由来往、互相看望并交换相片。在任何情况下,年轻人都有权了解提议作为他们的配偶那一方的情况。父母包办婚姻和童婚已经完全从进步知识阶层中消失。也有一种情况,即由于互相不认识,师范学校的女学生并不强烈反对包办婚姻。她们极端渴望的是自由而非罗曼蒂克,即父母、丈夫、婆婆给予她们的自由和摆脱习俗的自由。她们了解到西方人的生活对女性是开放的,她们强烈地拍打着温柔的翅膀反抗封锁她们的鸟笼。

……

思想家们大多认为,只要每一代人的母亲仍然无知、不为人所关心,那么中国永远不会强大。中国人终于认识到了母亲在塑造儿子时的地位。除此之外,中国需要高度坚定的正直男人,如果男子在童年时代被一个未受过教育、思想狭窄、受人歧视并被人遗忘的母亲所教育且受其影响深刻时,是不会形成这种性格的。某些传教士起初忽视了母亲的战略地位,不久惊奇地发现基督教徒中的那些孩子,由于其母亲未受过教育而恢复到异教思想的影响之下。

我们知道受过孔子和孟子影响的母亲在培养她们成功的儿子的性格方面扮演了很重要的角色。具有讽刺意义的是,自从中国人开始束脚并束缚他们女儿的思想以来,中国培养了许多伟大的人物。所有同黄种人妇女一起工作的传教士对她们的潜在能力充满了激情,这是不言自明的。她们的脸上充满了各种表情,和世界上任何地方的女人的脸色一样妩媚。将来所修建的铁路、所开采的矿业和所兴起的贸易,均不能与中国女性这一“未开发的资源”给人们所带来的幸福相比。所有这些甚至不及因中国女性潜能的发挥给中国人所带来的幸福的一半。



[美]E. A. 罗斯

为生存而斗争的中国人^{*}

在今天的中国,人们会发现一种中世纪以来西方从未有过的、今后世界上也不会再出现的社会状况。许多世纪以来,中国人不愿意远离遍布祖宗坟墓的土地——这使得外国人认为中国人对耕种漠不关心,也不愿强迫自己从闪光的文明之圈走出来,进入野蛮主义黎明时代。他们一直停留在原地繁殖,直到再生和毁灭达到平衡,社会进入停滞时期。而美国人却拥有良好的时机,在令人喜悦的无边无际的自由土地上开创生活,发展社会。因此美国人认为,那种长期强迫生存环境提供粮食的民族,其生活和社会状况不能不显得奇怪反常。

中国人生活的最显著特点,在于毁灭性地强迫自然资源维持他们较低水平的需要。……

……

为了得到新耕地,中国人竭尽全力把山坡开辟成层层梯田。在一座山的一面斜坡上,就发现有 47 块梯田,其形状就像大人国的台阶一样。……在那种因覆盖石头的棕色土壤太薄而不能开辟成层层梯田的大山上,人们就根据自然地势种上了麦子、玉米。耕种时如果不能使用牛耕,就以锄头代替。这种耕地的标准角度至少有 45 度,如从水平线来看,每块土地至少以 40 度倾斜。农民从人们视线半英里上的、靠近长满树木的山顶的木房里爬下陡坡,将镶嵌在黑色裸露岩石之间的土壤开辟成小人国似的耕地。毫无疑问,由于没有森林覆盖的保护,被洪水冲刷下来的泥土填满了山谷,十分可怕。……

没有自然资源因为太微不足道而不被贪婪的人类利用。人们在大海里找来找去,就是想找到可吃的东西。海藻在食物类中占有一席之地;不过手指大的贝类也被大量开发出来,运到内陆之地。雨后在草地上大量生长的真菌也是可吃之物。穷人餐桌上的主要粮食是红薯。人们掏干路边的水沟,是为了找到不过手指大的小鱼。山谷里生长的草莓,还只有半熟时,就被人们大篮大篮地采集出来运到市场

* 选自 E. A. 罗斯《变化中的中国人》,公茂虹、张皓译,北京,时事出版社,1998。



上去。草和树枝是逃不过拄着竹竿收拾柴禾作燃料、上了年龄的那种人的眼睛的。人们收割庄稼时，镰刀紧贴着地面，因为必须用稻草、麦草之类来煮饭。小孩子细心收拾起落叶。腐烂的树干和圆木是看不到的。人们将大捆大捆的草从几英里外的地方背回家中，用来烧砖瓦和陶器。在最后一棵树被砍伐后，人们就会用斧头或鹤嘴锄从遥远而又难以跋涉的山冈上将树根挖出来，将山冈再次剥了一层皮。如果这些树根不被挖出来，是可以使毁灭性的山脊重新披上盛装的。……

中国的烹饪技术虽然是世界上的奇迹之一，然而对于平民百姓来说，是肚子而不是口味决定他们吃些什么。蚕在吐完蚕丝后它们的蛹就被作为食物；马、骡、驴、骆驼一旦不干活了，就成为屠夫的刀下之鬼；自然死亡的牛、猪是不会被扔掉的。……在广东，老鼠和猫都在市场上出售；船夫将外国人的厨师抛弃的家禽的头、爪和内脏收拾干净后吃掉。香港总督为了研究一家制革厂设立的可能性时，曾经调查了在香港这块殖民地上的猪，在被屠宰后猪皮是如何处理的。他才得知猪皮被制成“船上食品”后在中国人中出售。他还曾经下令灭绝传染九龙地区农村人患上疥癣的狗，因为这些狗影响到警察执行职责。但他却发现其命令“干涉了居民口中的食物”，而这种事决不是一个英国殖民地总督应该做的。

……

由于担心饥饿威胁，人们为了一点工资而不顾一切耗尽生命。的确中国现在仍然处于手工业水平阶段，人们沿着街道就会看到工匠们在小作坊里忙于各自的手工业品。那些铁匠、铜匠、银匠及象牙、琥珀、乌龟壳、玛瑙、玉等的雕刻匠，木材、藤杖、漆、石蜡、羽毛等工匠，以及亚麻、棉花、丝等的编织匠，虽然长时期地劳动着，但是比起美国机器工业中受到计件工资、合作劳动和速度等鼓舞的美国工人来说，在用于生命动力花销方面显得紧张、有压力、节俭。还有，某些特定行业的人很明显地在逐渐丧失生命。在西江水上推动轮船后轮的踏车匠承认自己缩短了寿命。中国几乎所有的家具都是手工制造的，锯木匠的生命过早就被耗尽了。锯木匠、大理石匠、纽扣匠以及弹棉匠、碾米匠，都在自掘坟墓。医生们认为搬运苦力很少能活到45岁或50岁。轿夫只能干8年，黄包车夫只能干4年，因为他们其他时间都在生病。例如，轿夫和搬运工因为肌肉血液不断回流而经常导致肌肉绷紧，都患上了静脉扩张和动脉瘤病。一位在福建的女医生，在检查了几十名搬运工病人后对人说，她只发现有两名没有患上因沉重负担而引起的心脏病。

在广州这座没有汽车或役畜的百万人口城市里，即使是最为粗心的人也会在街头发现搬运工人那过于紧张的明显迹象：脸色苍白，憔悴，表明精力完全被消耗掉了；眼睛痛苦地陷了下去，看不出一点有蓬勃向上的活力；下颚陷进去了，嘴大大地张着，证明太过于疲劳了。那些每天必须搬100到200英担的工人，像小狗一样奔跑，吹着口哨，咬紧牙关，失去光彩。这一切强烈表明生命同喷射出的动脉一样在退化。在其他时间里，搬运工经常像死尸一样靠着或者下垂着头，表明完全失去



了生命力。几年后,他们满脸皱纹,犹如戴上一副僵硬的面具一样;他们的小腿的静脉像大绳子一样突出,静脉扩张使小腿变成了血红色,令人害怕;他们的脖子后面或骨架下面出现了硬块,这种苍白色的厚厚硬块布满了双肩。10至12岁的儿童也不可避免地被迫成为这种搬运工。8岁的小孩如果读不了书,就只能干活。

各种事实都说明大众是如何地生活在贫困的边缘。……细心的观察家发现,在中国,五分之四的平民谈论的话题都是有关食物的。

……

大多数中国人对生活的看法都是物质主义的。他们经常将陌生人与其收入、生活方式、财产花销等方面结合起来评判。他们精明地在死人坟墓上以纸钱代替真钱来燃烧,并设计出一些他们认为有价值的、用纸张制成的、在葬礼上燃烧的祭祀东西。他们渴望得到的是物质利益而非精神祝福。他们精明地以是否带来好运为标准对比各种祭祀和祭坛。一些又破又烂、落后的小神龛因给了祈祷者好运而备受赞誉;祈祷者立刻会将表示感谢的东西堆在它们周围。这证明了对小神龛的许诺实现了。如果炽热的祈雨者向神像祈祷后,干旱仍在继续,他们就会捣毁神像。可是同中国人密切联系的外国人没有一位指出,这种民族的特点就是功利主义的。中国人富于远大幻想。在那些相信佛教或耶稣思想的少数中国人中,能够看出他们的脸色像圣徒一样闪烁着献身的精神。物质主义是险恶的经济环境强加的,是长期以来担心明天生存问题的产物。它并不能被那部分为数很少,并不一样地担心此种严峻的吃饭问题的人的影响所抵消。

同某些社会学家的理论相反,这种对生活的强烈斗争并未给经济繁荣或社会发展带来明显的作用。它是一种静态的而非动态的影响,它所产生的的是压力而非进步,因为进步的主要方式在于发明、创造。正是这些受到贫困捆绑的奴隶处子为维持生存而斗争的压力之下,并不能给社会带来什么变化。

……



彭遵泗

蜀 碧(节录)*

乙酉顺治二年,时献贼据全蜀。

……

贼大杀伪从官。初,孙可望自汉中还。时伪官连名状迓之于郊。可望不敢隐,陈之献。怒其沿故朝陋习,按名棒杀二百人。忽一日杀从官三百,或言其太甚。献曰:“文官怕没人做耶!”因朝会拜伏,呼斃数十下殿。斃嗅者,引出斩之,名曰“天杀”。又创为“生剥人法”,若皮未去而先绝者,刑者抵死。伪兵书龚完敬,以道不治,用前法刳剔,实以囊,衣冠以徇于市。一祭酒某以生辰受诸生礼,仅值十钱;其诛法一如完敬,召诸生集而观之。伪礼书江鼎镇以郊天祝版不敬,杖之百,阁门自经死。右相严锡命家在绵州。献过其地,见宅第壮丽,即命斩之。

贼大杀绅士。贼各州邑安置伪官,查检乡绅学校,诡云“选举”。用军令严催上道,不至者孥戮;并坐比邻。既集,令之由东门入,西门出,尽斩之。

贼集诸生,出新制黄旗,纵横各一丈。令书满幅大“帅”字,画欲如斗,又一笔挥成。能者免死。夹江生员王志道缚草为笔,以大缸贮墨沛,濡三日,提出直书,不爽毫发。献熟视曰:“尔有才如此,他日图我者必尔也!”立用祭旗。志道一字念泰,夹江学生,工书,死时年二十七。余外曾祖也。

贼诡称试士,于贡院前左右设长绳离地四尺,按名序立。凡身过绳者,悉驱至西门外青羊宫杀之。前后近万人,笔砚委积如山。唯二士年幼,不及绳,留作书记。一忘其名,一嘉定欧阳直也。后贼奔川北,挟之以行。凤凰山之败,脱身归。流寓丹棱,与余叔祖连姻。所作《纪乱》一书载献事颇详,今无存矣。又诡试武生。时禁民间畜马。武生之至者,命集教场。出厩马最犷劣者千余,驱之使骑。甫乘,合营大噪,发巨炮,振金鼓,马奔人堕,践踏成泥。贼抚掌大笑。一云贼称帝成都,以出兵数败,攘袂瞑目,思咀嚼蜀人。会朝天关获诸生颜天汉等通书,自成大怒,因杀士于青羊宫。或云献儿时,随父贩枣至内江,以驴系绅坊,其溺污石柱。绅仆骂之,鞭

* 选自《张献忠剿四川实录》,何锐等校点,成都,巴蜀书社,2002。



献父，喝令以手掬付他所。时献在旁，怒目不敢争。临去誓云：“我复来时，必尽杀尔等，方泄我恨！”或云献忠败于郟阳，窜于深山饥窘。闻某寺僧饶钱谷，劫之。时有诸生数十在寺肄业，皆避去。而寺僧擅拳勇者百余人，相与谋曰：“我等出敌，彼败，终不忘情。不如嫁祸他人也。”遂着诸生巾御贼。贼大败，死者大众。以是积怨士子，逸戮于蜀。

.....

秋七月，贼屠成龙二属州邑。初，贼自为《圣谕》六言云：“天以万物与人，人无一物与天。鬼神明明，自思自量。”命右相严锡命作注解发明之，刻诸石。至是与伪相汪兆麒谋遣马元利、张能奇等，分剥成龙所属州邑，并长吏诛之。兵到处有烟火者，将吏必斩。其偏裨不忍行刑，多自经于道路。有一县人先期闻之，向酒家索醉听死。酒家一日累千金。初，大喜，继又大恸，皆叉手委股，以就割剥。无一人得或免者。

伪抚南刘文秀屠邛州。文秀复至邛，取遗民万余家悉屠之，又杀僧道千人。于是行尽剿法，立搜山、望烟等头目。踪迹高山大谷，有匿崖洞者，举火熏之。邛蒲二百里荡为血肉之场矣。

刘文秀人丹棱，屠之。贼陷丹棱，踞者署。驱城中民于西门外济桥杀之，尸与桥平，水为之遏。又遣兵搜乡，以长绳联络男妇，每数十为一群。贼前后各一人，跨刀执杖，拥至江陵庙歼焉。遂铲北门山为教场，操兵三月而去。

.....

贼除成都居民。初，贼陷成都，大杀三日。以孙可望谏，少止。因列兵为甬道，简阅其民。壮男少妇选人营中。民间父子夫妇皆失散，无复聚者。已而遣兵四出，胁令归诚。所在郡邑，建官分理；征输苛暴，残杀日滋。民心愤畏，合谋拒贼；逐杀伪官。献遂诈言于众曰：“有天书夜坠庭中，命我剿绝蜀人。违者罪不赦。”因联百姓十人为一缚，驱至中园尽杀之。中园，先主昔日练兵处也。

冬十有二月，贼杀医僧匠役。太医院有旧制铜人。贼以褚幕其关窍，召诸医至，考验针砭。内有一穴差者立死。一时业医者皆尽。大慈寺僧近千人，初因藏一宗室，阖寺俱斩。至是并拘会城内外寺院僧道戮之。初，蜀织工甲天下，特设织锦坊，供御用。而蜀始封献王好学，招致天下名刻书佣集成都，故蜀多巧匠。至此尽于贼手，无一存者。或曰，孙可望独留锦工十三家，后随奔云南。今通海缎，其遗制也。

丙戌，顺治三年。是岁十有二月，献忠伏诛。

春正月初五日，贼将狄三品等屠眉州。先是乙酉十月，贼遣伪帅狄三品等驻眉。是年正月初五日，忽下令，驱城中人集道姑巷原田坝上，至则以兵围之数重，凡五千余人。悉杀之。

时贼入川南，先朝传令云：除城尽剿。民不悟，以为人城可免也，扶老携幼，求



避城中。敌贼至，得聚而杀之。而城中居人或知其故，预有免脱者。

……

贼杀所获妇女小儿。贼以妇女累人心，悉令杀之。有孕者，剖腹以验男女。又取小儿，每数百为一群，围以大城，贯以矛戟，视其奔走呼号以为乐。

贼分道搜杀四路遗民。贼以遗民逐杀伪官，而四方兵渐益日迫，愤然曰：“川人尚未尽耶！自我得之，自我灭之，不留毫末贻他人也！”于是令伪帅孙可望等四将军分道出屠，穷乡僻壤、深崖峻谷，无不搜及。得男手足二百双者，授把总；女倍之。官以次进阶。可望等或日杀四五县不等，童稚手足不计，止计壮男女手足。寅出酉还，比赏格有逾十倍者，奖以为能。有一卒，日杀数百人，立擢至都督。嗣后贼营公侯伯甚多，皆屠川民积功所致也。正月出，五月回，上功疏。可望一路杀男女若干（干？）万，文秀一路杀男女若千万，定国一路杀男女若千万，能奇一路杀男女若千万。献忠自领者名为御营老府，其数自计之，人不得而知也。又有振武、南厂、七星、治平、虎贲、虎威、中厂、八卦、三奇、隆兴、釜戈、天讨、神策、三才、太平、志正、龙韬、虎略、决胜、宣威、果勇等营，分屠川南、川北；而王尚礼在成都，复收近城未尽之民，填之江中。蜀民于此真无孑遗矣！贼检杀卫军及各营新兵。献贼复检各卫军及各营新兵，年十五岁以上者杀之。各路会计所杀卫军七十五万有奇，兵二十二万六千有奇，家口三十有三万。成都北威凤山起，至南门桐子园，绵亘七十里余，尸积若乔岳然。

……

贼嗜杀出天性，偶夜静无事，忽云此时无可杀者。遂令杀其妻及爱妾数十人，唯一子，亦杀之。令素严，无敢争者。晨兴，召诸妻妾，左右以告，则又怒其不言，举左右奴隶数百人悉杀之。尝怒目视一童子辟易，病二日，死。其残虐如此。又禁不得私藏金银。有至一两者，家坐诛；十两者，生剥其皮。人或沉井中，或窖幽室，被获亦按连坐法。告捕者，即以其家妻妾马匹给之。于是豪奴悍婢，争讼其主焉。

贼天性特与人诛：恒醉柔而醒暴，一日不流血满前，其心不乐。尝厌苦朝会，鄙所御冠，举足蹈其中，索侍者帽着之，乃快。

杀人之令有以语犯死者；有以事犯死者；有令健卒罗织而按户以死者；有言事小儿夜行街巷，听人阴谈，白歪识其门而收之以死者。一小儿闻人俚语曰：“张家长，李家短……”具陈之献。献笑曰：“此我家胜自成之兆。”遽命释焉。

杀人之名：割手足谓之匏奴；分夹脊谓之边地；枪其背于空中，谓之雪鳅；以火城围炙小儿，谓之贯戏。抽善走之筋，断妇人之足，碎人肝以饲马，张人皮以悬市。

又剥皮者，从头至尻一缕裂之，张于前如鸟展翅，率逾日始绝。有即毙者，行刑之人坐死。

贼尽堕州邑城。遣伪将分堕之。

按磔牛犬。时令取犬牛尽磔之，毋为后人遗种。



.....

贼每屠一方，备记所杀人数，贮竹园中。人头几大堆，人手掌几大堆，人耳鼻几大堆，所过处皆有记。

贼遇病弱者，多割鼻斫手。斫手之令：男左女右。若误伸者，两手俱斫。至小儿幼女，弃道旁，衬马蹄；或掷之空中，以刃迎之。

贼酷好朋友。遇相知，彻夜欢饮不懈；及去，厚赠之。而预遣人伏中途，斩其首归纳棧中，载之以随。军中独饮不乐，令人启棧曰：“请好友来。”取头遍列席间，持盞酌劝，款洽若对生人者。名为“聚首欢宴”。

贼斫妇女小足，叠累成峰。与爱妾酣饮其下，忽仰视云：“更得一足合尖方好。”妾举足戏曰：“此何如？”献云使得，立命斩之。一云，贼偶沾虐疾，对天曰：“疾愈，当贡朝天蜡烛二盘。”众不解也。比疾起，令斫妇女小足，堆积两峰；将焚之，必欲以最窄者置于上，遍斩无当意者。忽见己之妾足最窄，遂斫之，灌以油燃之。其臭达天，献以为乐。贼杀人时，有峨眉张姓者，为贼杀于南关外，颈裂而喉未殊，伏积尸中，夜定后，见有呵道来者，威仪赫奕，俨如王公。既至，令吏持册按名点尸，每一呼，死者提头起立，点毕去。张讶其无名，起询从者。云“府都城隍”也。张随苏，沿堰渠伏行数十里。天明逸去。至康熙六十年尚存，颈上刀痕宛然。人呼为“张斫颈”，子孙甚众。亦有登庠者，每向人言献忠时事。

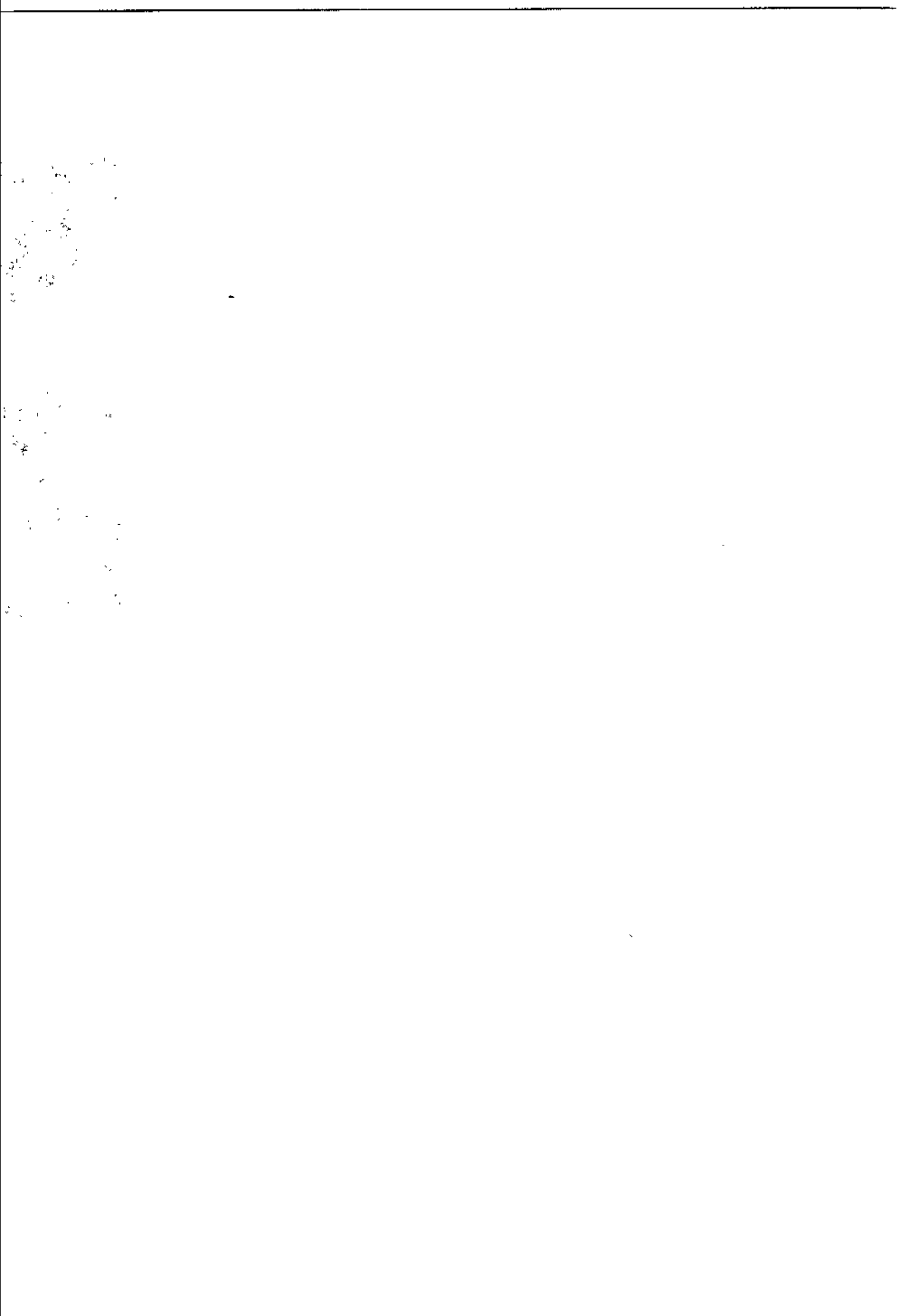
或云，贼欲屠保宁府属，禅僧破山为民请命。贼令持犬豕肉以进曰：“和尚啖此者，从汝。”破山曰：“老僧为百万生灵，忍惜如来一戒乎！”遂尝数膋。贼因免之。

贼所过处，公廨民居，园林亭馆，寺观楼阁，悉为瓦砾。所存者唯文昌、关帝二祠。盖关帝秦人所尊，而文昌则彼推尊为太祖高皇帝者也。故重修七曲山大庙，又建关帝祠于东。皆极钜丽。

.....



八、 数千年未有之变局





龚自珍

乙丙之际箸议(节录)*

一

夏之既夷,豫假夫商所以兴,夏不假六百年矣乎?商之既夷,豫假夫周所以兴,商不假八百年矣乎?无八百年不夷之天下,天下有万亿年不夷之道。然而十年而夷,五十年而夷,则以一祖之法,惮千夫之议,听其自侈,以俟踵兴者之改图尔。

一祖之法无不敝,千夫之议无不靡。与其赠来者以劲改革,孰若自改革?抑思我祖所以兴,岂非革前代之败耶?前代所以兴,又非革前代之败耶?何莽然其不一姓也?天何必不乐一姓耶?鬼何必不享一姓耶?奋之,奋之!将败则豫师来姓,又将败则豫师来姓。《易》曰:“穷则变,变则通,通则久。”非为黄帝以来六七姓括言之也,为一姓劝豫也。

二

吾闻深于《春秋》者,其论史也,曰:书契以降,世有三等;三等之世,皆观其才。才之差,治世为一等,乱世为一等,衰世别为一等。

衰世者,文类治世,名类治世,声音笑貌类治世。黑白杂而五色可废也,似治世之太素;宫羽淆而五声可铄也,似治世之希声;道路荒而畔岸隳也,似治世之荡荡便便;人心混混而无口过也,似治世之不议。左无才相,右无才史,闾无才将,庠序无才上,陇无才民,廛无才工,衢无才商;抑巷无才偷,市无才狙,藪泽无才盗;则非但鲜君子也,抑小人甚鲜。当彼其世也,而才士与才民出,则百不才督之,缚之,以至于戮之。戮之非刀,非锯,非水火,文亦戮之,名亦戮之,声音笑貌亦戮之。戮之权不告于君,不告于大夫,不宜于司市,君大夫亦不任受,其法亦不及要领,徒戮其心。

* 龚自珍(1792~1841),诗人,学者。选自朱维铮、龙应台编《维新旧梦录》,上海,三联书店,2000。



戮其能忧心,能愤心,能思虑心,能作为心,能有廉耻心,能无渣滓心。又非一日而戮之,乃以渐,或三岁而戮之,十年而戮之,百年而戮之。才者自度将见戮,则蚤夜号以求治;求治而不得,悖悍者则蚤夜号以求乱。夫悖且悍,且眈然眈然以思世之一便己,才不可问矣,羸之伦慙有辞矣。然而起视其世,乱亦竟不远矣。

是故智者受三千年史氏之书,则能以良史之忧忧天下:忧不才而庸,如其忧才而悖;忧不才而众怜,如其忧才而众畏。履霜之屣,寒于坚冰;未雨之鸟,戚于飘摇;瘳癘之疾,殆于痈疽;将萎之华,惨于槁木。三代神圣,不忍薄譎士勇夫,而厚蒙弩羸,探世变也,圣之至也。



林则徐

林则徐致英国女王书^{*}

(道光十九年六月二十四日)

为照会事：

洪唯我大皇帝抚绥中外，一视同仁，利则与天下公之，害则为天下去之，盖以天地之心为心也。贵国王累世相传，皆称恭顺，观历次进贡表文云：“凡本国人到中国贸易，均蒙大皇帝一体公平恩待”等语。窃喜贵国王深明大义，感激天恩，是以天朝柔远绥怀，倍加优礼，贸易之利垂二百年，该国所由以富庶称者，赖有此也。唯是通商已久，众夷良莠不齐，遂有夹带鸦片、诱惑华民，以致毒流各省者。似此但知利己，不顾害人，乃天理所不容，人情所共愤。大皇帝闻而震怒，特遣本大臣来至广东，与本总督部堂、本巡抚部院会同查办。凡内地民人贩鸦片、食鸦片者，皆应处死。若追究夷人历年贩卖之罪，则其贻害深而获利重，本为法所当诛。唯念众夷尚知悔罪乞诚，将趸船鸦片二万二百八十三箱，由领事官义律禀请缴收，全行毁灭。叠经本大臣等据实具奏，幸蒙大皇帝格外施恩，以自首者情尚可原，姑宽免罪，再犯者法难屡贷，立定新章。谅贵国王向化倾心，定能谕令众夷兢兢奉法，但必晓以利害，乃知天朝法度断不可以不凛遵也。

查该国距内地六七万里，而夷船争来贸易者，为获利之厚故耳。以中国之利利外夷，是夷人所获之厚利，皆从华民分去，岂有反以毒物害华民之理。即夷人未必有心为害，而贪利之极，不顾害人，试问天良安在？闻该国禁食鸦片甚严，是固明知鸦片之为害也。既不使为害于该国，则他国尚不可移害，况中国乎！中国所行于外国者，无一非利人之物：利于食，利于用，并利于转卖，皆利也。中国曾有一物为害外国否？况如茶叶大黄，外国所不可一日无也。中国若靳其利而不恤其害，则夷人何以为生？又外国之呢羽哗叽，非得中国丝斤不能成织，若中国亦靳其利，夷人何利何图？其余食物，自糖料姜桂而外，用物自绸缎瓷器而外，外国所必需者，曷可胜

* 林则徐(1785~1850),1838年任湖广总督,力主查禁鸦片。选自《林则徐集》,北京,中华书局,1963。此文当作于1839年8月2日。



数。而外来之物，皆不过以供玩好，可有可无，既非中国要需，何难闭关绝市！乃天朝于茶丝诸货，悉任其贩运流通，决不靳惜，无他，利与天下公之也。该国带去内地货物，不特自资食用，且得以分售各国，获利三倍，即不卖鸦片，而其三倍之利自在，何忍更以害人之物，恣无厌之求乎！设使别国有人贩鸦片至英国诱人买食，当亦贵国王所深恶而痛绝之也。

向闻贵国王存心仁厚，自不肯以己所不欲者施之于人，并闻来粤之船，皆经颁给条约，有不许携带禁物之语，是贵国王之政令本属严明，只因商船众多，前此或未加察。今行文照会，明知天朝禁令之严，定必使之不敢再犯。且闻贵国王所都之喇吨及嘶噶喇、暖伦等处，本皆不产鸦片，唯所辖印度地方，如孟啊啦、曼达啦萨、孟卖、叭哒哩、默哩嘛尔哇等处，连山栽种，开池制造，累月经年，以厚其毒，臭秽上达，天怒神恫。贵国王诚能于此等处，拔尽根株，尽锄其地，改种五谷，有敢再图种造鸦片者，重治其罪，此真与利除害之大仁政，天所佑而神所福，延年寿，长子孙，必在此举矣。

至夷商来至内地，饮食居处无非天朝之恩膏，积聚丰盈无非天朝之乐利，其在该国之日犹少，而在粤东之日转多，弼教明刑，古今通义，譬如别国人到英国贸易，尚须遵英国法度，况天朝乎！今定华民之例，卖鸦片者死，食者亦死。试思夷人若无鸦片带来，则华民何由转卖？何由吸食？是奸夷实陷华民于死，岂能独予以生？彼害人一命者尚须以命抵之，况鸦片之害人岂止一命已乎？故新例于带鸦片来内地之夷人，定以斩绞之罪，所谓为天下去害者此也。复查本年二月间，据该国领事义律以鸦片禁令森严，稟求宽限，凡印度港脚属地请限五月，英国本地请限十月，然后即以新例遵行等语。今本大臣等奏蒙大皇帝格外天恩，倍加体恤，凡在一年六个月之内，误带鸦片但能自首全缴者，免其治罪。若过此限期，仍有带来，则是明知故犯，即行正法，断不宽宥，可谓仁之至、义之尽矣。

我天朝君临万国，仅有不测神威，然不忍不教而诛，故特明宣定例。该国夷商欲图长久贸易，必当懍遵宪典，将鸦片永断来源，切勿以身试法。王其诘奸除慝，以保又尔有邦，益昭恭顺之忧，共享太平之忧。幸甚，幸甚！

接到此文之后，即将杜绝鸦片缘由速行移覆，切勿诿延。须至照会者。



[英]巴麦尊

英国外务大臣巴麦尊子爵 致中国皇帝钦命宰相书*

大英女王陛下钦命外务大臣巴麦尊敬此照会中国皇帝钦命宰相：

现因对于中国官宪所施于英国旅居中国臣民的损害和所加于英国国主的亵渎，要向皇帝要求赔补和昭雪；英国女王陛下业已调派海陆军队前往中国海岸。

中国和英国之间的商业往来，已经存在了一百多年；在这一段长久的贸易交往中，英国臣民曾蒙中国政府允准旅居中国领域内，以便在那里进行贸易。因而就曾经有英国臣民，信赖中国政府的信义，在广州以商人身份定居下来，并且时时把大量资财携带到该城；同时另外有一些英国臣民，他们也希望同中国贸易，但是由于种种原因，不能亲自前来，遂将货物运到广州，托给一些旅居中国的本国人代为照管，并请那些人按照他们的吩咐把货物在中国销售，然后将所得的价款送交居住英国领域内的原货主。

所以在中国皇帝的领土内常有相当数目的英国臣民和很大数量的英国资财；虽然在英国国主与中国皇帝之间并没有缔结过条约，然而英国臣民对于皇帝的公正和信义具有充分的信任，仍然相继前往中国经商。

而且近年来，大英国主曾派有钦命官员一人，驻扎广州，该员同贸易本身无关，并且特别被禁经商，但是他奉命与广东地方官宪直接往来，以便保护英国臣民，并作为英中两国政府沟通意见的机关。

据悉去年有某某奉中国皇帝授权行事的官员，对于素常信赖中国政府信义而安分守己的广州英侨，横施强暴；那些官员更忘却对赋有英王代表身份的英国监督的应有礼遇，竟也对于该监督横施强暴和凌辱，英国政府对于上述事项，深为遗憾，并且极其诧异。

发生这些行动的原因，似乎是由于某些英国臣民进行违禁的鸦片贸易。

* 此文发表于1840年2月20日。巴麦尊是当时英国政府外交大臣。选自马士《中华帝国对外关系史》第一卷，上海，上海书店出版社，2000。



据闻中华帝国的法律,禁止鸦片输入中国,并且规定,凡是带入内地的鸦片,都应当没收。

英国女王很希望她的前往外国的臣民,一体服从各该外国法律;如果他们在外国地方犯法,女王陛下对他们应得的后果,也不愿袒护包庇。但是,在另一方面,女王陛下却也不能容许她的旅居外国的臣民遭受强暴,以及遭受侮辱和冤害;当他们受到冤屈的时候,女王陛下就要为他们取得补偿。

如果一个政府制定一项法律,它同时适用于本国臣民和外国侨民,那么该政府就应该不分畛域地执行法律,否则就完全不要去执行。如果它以该项法律施行于外国人,它也就必须施行于它的本国臣民;它并没有权力容许它的本国臣民犯法而免于处分,却对于外国人所做的完全同样的事情加以惩罚。

假定有这样一项法律,久已听其废弛,形同具文,并且本地人和外国人都习惯于把它视为无效,可是忽然之间,不作充分的警告,竟要把它雷厉风行,这也是不合情理的。

现在,虽然中国法律曾经规定要禁止鸦片进口,可是,众所周知,过去许多年以来,鸦片的进口一向为广州官宪所包庇和纵容;而且事情还不止此,那些官宪,自总督以下,为买放输入的鸦片,都接受了外国人的钱,每年都获得一笔很大的利益;并且近来,中国官宪早已公然把这项法律丢在脑后,官船曾被用来将停泊伶仃的外国船上的鸦片带进广州。

北京帝国政府可知道这些事情?

如果它知道这些事情,而听任它的本国官吏胡作非为,就像没有这项法律存在一样,那它在实际上就等于是已废弃了它自己的法律。如果中国政府说它并不知道这些事情,如果它说它确实知道外国人违法携带鸦片进口,但是不知道它的本国官员违法帮助进口,并且收受定额银钱买放,那么外国政府也可以请问一声,像中国这样一个长于警惕性的政府,怎么会专睁着一只眼睛看外国人的犯罪,而闭着另一只眼睛,看不见它的本国官员的犯罪?

即使中国政府突然下定决心,要执行禁止鸦片输入的法律,而不愿意像过去一样,长此把它视同具文,那么该政府也应该先惩罚这件事情中身为罪魁祸首的中国官员们的罪,因为执行他们本国君主的法律原是他的专责。但中国政府所奉行的方针恰恰相反;对于他们自己那些罪孽深重的本国官员,一向宽免不予惩罚,但对于因广州总督及其属下官员的鼓励包庇而被诱犯罪的外国人,却横施强暴。

再者,如果中国政府在它改变宗旨之前,就作过适当的通告,然后再进而执行帝国的法律,将中国境内查得的一切违法运入内地的鸦片,都拿获没收,英国政府也就不会有所抱怨。中国政府是有权凭由它的本国官员在它的本国境内这样做的。

但不知道是为了哪一些只有中国政府才明白的道理,该政府不认为这样做是



合理的。它不查拿违禁的鸦片，反而决定缉拿安分的英国商民；不罚有罪，而惩无辜，把前者应受的苦痛，强施在后者身上；并且还立意要强使身为英国钦命官员的英国监督成为中国官宪手中的工具，借以实施原与英国监督毫不相干的中国法律。

针对这些举动，英国政府提出抗议，并且对于这些举动，英国政府要求补偿。

中国官宪忽然把许多安分守己住在广州的英国商民，拘禁在他们的房舍里，撤除他们中国仆人的帮助，断绝一切食物的供应，并且以饿死他们相威胁，除非这些被囚禁的商人所不能支配和控驭的另一些居住在别处的人们，把中国政府自己所不能查拿和一部分当时不在中国领域和辖区内的若干鸦片，呈缴给中国政府。女王陛下钦命监督得知这些英国商民所身受的强暴，他们生命所面临的危难，于是不顾危险困难，前往广州，以便询明原委，劝请中国官宪停止这些横暴的举动。但钦差大臣对女王陛下的钦命官员全不理睬；而且违背国际公法，毫不顾及对英王钦命官员应有的尊重，竟将该监督与商民一并拘禁；并且继续断绝他们一切生活资料，除非监督将他原无权颁布的命令颁布给不在广州的其他人等，责令他们把一定数量的鸦片呈缴中国官宪，该钦差大臣就威胁着要将监督人等一起饿死。

监督为了拯救他的被拘禁的本国人的性命，最后还是颁布了中国官宪要求他颁布的命令；同时接到命令的各当事人，虽然并没有服从命令的义务，虽然所催缴的资财大部分不属于他们本人，而只是代别人保管的，可是却都遵令照办，无疑他们都希望着能拯救在广州的英商，使他们免于死亡，并且相信着大英女王将来必能使他们的损失获得补偿。

女王陛下钦命监督一职，原是为保护女王陛下的臣民而设置的，该监督在高压和不可抗的威力下，采取种种办法以拯救女王陛下的许多臣民免于濒临的残酷命运，英国政府对于他所采取的步骤，自不能求全责备；至于那些奉命呈缴中国所勒讨的资货的人们，一奉命令，马上就情愿听凭将他们的货物销毁，以求他们许多同国人的生命得免于丧亡，英国政府对于这种精神，深为嘉许。但英国政府要求中国政府对于这些事情作充分的赔偿。

第一，它要求将作为监督和被拘英商人等生命代价而勒索的赎身费，退还给原呈缴人，如果照英国政府所知，前缴中国官宪的原货，业经处分，不能照呈缴时的原样归还货主，那么英国政府就要求中国政府将该货货价给还英国政府，以便转交应行收款的人们。

第二，英国政府对于因凌辱女王陛下钦命监督面构成对大英国主的亵渎，要求中国政府赔偿；同时英国政府要求将来女王陛下派驻中国管理她的臣民商业利益并充作两国政府间沟通意见机关的官员，应该由该国政府及其官员按照文明国家的惯例，并按照对英国国主应有的尊重，加以招待，相与往来。

第三，英国政府要求未来的保证，凡前往中国经商的英国臣民，按照两国政府间久已存在的谅解，在从事于合法的商业经营时，不能听其遭受强暴和侵害。为了



这个目的,并且为了使同中国通商的英国商民不致听凭北京或帝国各口岸地方官为所欲为,反复无常,英国政府要求中国将英国全权公使所指定的面积敷用、位置适宜的沿海岛屿一处或数处,永久割让予英国政府,作为英国臣民居住贸易的地方;以便使他们的身体可以免于干扰,他们的资财可以获有保障。

此外,据悉中国政府向来强制旅居广州的英商将他们的货物卖给某些行商,而不得卖与其他人等,中国政府既这样限制英国商人的经营,那么对于它所限定的承办行商,自当负责。但是近年来,行商当中已有几家倒歇,英商因此在银钱上遭到很大的损失,而这种损失,在听由他们随便择人贸易的情况下,原是可以避免的。所以英国政府要求中国政府将各该倒歇行商的欠银,赔还英国债主。

英国政府近来还曾听说,中国官宪对英国臣民又有进一步横施强暴的行为;因此在本照会递到中国宰相之前,可能在中国又已发生其他事故,这就使英国政府又有必要提出新的要求;如事情果真是这样,英国全权公使已奉命提出这类新要求;本大臣当请中国宰相将该公使奉英国所授之全权增列的各款,与本照会中开具的各款视同一律。

现在因中国与英国相距遥远,而所关系的问题却又性质紧要;所以英国政府不能静候中国政府对这些要求所作答复的讯息,如果静候复文递到英国,而该项复文又竟不能令人满意,那么为维护英国国主的尊荣与威严所必须采取的步骤,就要有所延误。

英国政府因此决定,立即调派海陆军队前往中国沿海,作为这些要求的后盾,以便使帝国政府认清英国政府对于这个事件极其重视,以及这件事情的刻不容缓。

而且为了使北京政府更深刻地领悟英国政府对这个事件的重视,及其有立刻予以满意解决的迫切需要,远征军司令已经奉命,一经驶到中国海岸,立即封锁中国的主要海口,并将凡所遇到的中国船只一体截留扣押,且将攻占中国领土的某处方便地方,由英军掌管占领,直到各事商定,并经办竣,使英国政府满意为止。

由于中国官宪对英国官员和臣民横施强暴,所以英国对中国的敌对行动,不但是正当的,甚至于是绝对必要的,而且在中国政府没有作妥令人满意的安排之前,这些敌对行动将不会停止。

英国政府为节省时间,并为给予中国政府以及早达成协议的各种便利,业经颁给海军司令和监督以全权证书和训令,饬与帝国政府讨论这些问题,并命令该海军司令和监督前往北直隶湾内的白河口,以便他们得靠近帝国内阁。但因上年间女王陛下的钦命监督在广州横遭凌辱,所以女王陛下政府在某项正式条约依式签字,使英国臣民在中国的安全与尊重获有保障之前,不能允许任何官员置身于中国官宪的控制之下;为此,本大臣务请中国政府惠派钦命大臣前往海军司令船上,与英国女王钦命全权公使讨论这些问题,中国钦命大臣等当在海军司令船上受到钦命专使一切应有的礼遇,并以一切可能的仪节与尊敬相款待。



本大臣必须进一步声明，由于中国官宪强暴无理的行为，致不得不有派遣远征军前往中国海岸的措施，英国政府希望并要求凡因此而产生的一切费用，应由中国政府归还英国。

本大臣已将英国方面指控的缘由，英国所要求的赔偿，以及英国统率远征军官员奉命最先采取的措施的性质，毫无保留地一一奉告，并加以阐明。英国政府深望蜚声于世界各地的皇帝的睿智和公正精神，能使中国政府监察上开各项要求的公平合理；女王陛下政府的真诚愿望是这些要求能立即获得全部应允，俾使英中两国间长期存在的友好关系，迅速重新建立，并使两国均能获得裨益。

本大臣敬此奉告中国皇帝钦命宰相，本人现已训令女王陛下钦命全权公使将本照会奉致贵宰相阁下，并抄寄该全权公使副本一件，令译成中文，并将译文连同原照会一并寄请鉴督。

本大臣借此照会之便，敬致仰慕之忱。

叩

巴麦尊

一八四〇年二月二十日于伦敦外交部



魏 源

筹海篇(节录)

.....

今日之事,苟有议征用西洋兵船者,则必曰借助外夷恐示弱,及一旦示弱数倍于此,则甘心而不辞;使有议置造船械师夷长技者,则曰靡费,及一旦靡费十倍于此,则又谓权宜救急而不足惜;苟有议翻夷书、刺夷事者,则必曰多事。嘉庆间,广东有将汉字夷字对音刊成一书者,甚便于华人之译字,而粤使禁之。则一旦有事,则或询英夷国都与俄罗斯国都相去远近,或询英夷何路可通回部,甚至廓夷效顺,请攻印度而拒之,佛兰西、弥利坚愿助战舰,愿代请款而疑之。以通市二百年之国,竟莫知其方向,莫悉其离合,尚可谓留心边事者乎?汉用西域攻匈奴,唐用吐番攻印度,用回纥攻吐番;圣祖用荷兰夹板船攻台湾,又联络俄罗斯以逼准噶尔。古之驭外夷者,唯防其协寇以谋我,不防其协我而攻寇也;止防中华情事之泄于外,不闻禁外国情形之泄于华也。然则欲制外夷者,必先悉夷情始;欲悉夷情者,必先立译馆翻夷书始;欲造就边才者,必先用留心边事之督抚始。

问曰:既款之后,如之何?曰:武备之当振,不系乎夷之款与不款。既款以后,夷瞰我虚实,藐我废弛,其所以严武备、绝狡启者,尤当倍急于未款之时;所以惩具文、饰善后者,尤当倍甚于承平之日。未款之前,则宜以夷攻夷;既款之后,则宜师夷长技以制夷。夷之长技三:一战舰,二火器,三养兵、练兵之法。请陈国朝前事:康熙初,曾调荷兰夹板船以剿台湾矣,曾命西洋南怀仁制火炮以剿三藩矣,曾行取西洋人人钦天监以司历官矣。今夷人既以据香港、拥厚资骄色于诸夷,又以开各埠、裁各费,德色于诸夷。与其使英夷德之以广其党羽,曷若自我德之以收其指臂?考东、中二印度据于英夷,其南印度则大西洋各国市埠环之,有荷兰埠,有吕宋埠,有葡萄亚埠,有佛兰西埠,有弥利坚埠,有英吉利埠。每一埠地各广数百里,此疆彼界,各不相谋。各埠中皆有造船之厂,有造火器之局,并鬻船鬻炮于他国,亦时以兵船货船出租于他国。其船厂材料山积,工匠云绕,二三旬可成一大战舰,张帆起舵,

* 魏源(1794~1857),晚清学者。选自魏源编撰的《海国图志》。



嗟咄立办。其工匠各以材艺相竞，造则争速，驶又争速，终年营造，光烛天，声殷地。是英夷船炮在中国视为绝技，在西洋各国视为寻常。广东互市二百年，始则奇技淫巧受之；继则邪教毒烟受之；独于行军利器则不一师其长技，是但肯受害不肯受益也。请于广东虎门外之沙角，大角二处置造船厂一，火器局一，行取佛兰西、弥利坚二国各来夷目一二人，分携西洋工匠至粤，司造船械，并延西洋舵师司教行船演炮之法，如钦天监夷官之例，而选闽、粤巧匠精兵以习之。工匠习其铸造，精兵习其驾驶、攻击。计每艘中号者，不过二万金以内，英夷有军器之趸船，每艘值银二万余员。大兵船三桅者，每艘值银四万员。见澳门新闻纸。凡侈言每艘需十万金者，皆妄也。现在广东义士请弥利坚人造二桅兵船，果仅费银万九千两。计百艘不过二百万金，再以十万金造火轮船十艘，以四十万金造配炮械，所费不过二百五十万，而尽得西洋之长技为中国之长技。每艘配兵三百人，计百艘可配三万人，靖逆将军奕山奏：夷三桅大兵船三百人，二桅中号兵船二百余人，火轮船八九十人，杉板船大者六七十人，小者二三十人。广东一万，福建一万，浙江六千，江苏四千。其所配之兵必凭选练，取诸沿海渔户杂徒者十之八，取诸水师旧营者十之二。尽裁并水师之虚粮、冗粮，以为募养精兵之费。必使中国水师可以驶楼船于海外，可以战洋夷于海中。不增一饷一兵，而但裁并冗滥之兵饷。

此其章程可推广者尚有六焉：我有铸造之局，则人习其技巧，一二载后，不必仰赖于外夷，如内地钟表亦可以定时刻，逮二十五年大修之期，即可自行改造，一也。夷艘例二十五年一修。有铸造之局，则知工料之值、工食之值，每艘每炮有定价，然后可以购买。凡外夷有愿以船炮售官抵税者听；闽商粤出贩南洋，有购船炮归，缴官受值者听。不致以昂价贖物受欺，二也。沙角、大角既有船厂、火器局，许其建洋楼、置炮台，如澳门之例。英夷不得以香港骄他夷，生觖望；而我得收虎门之外障，与澳门鼎峙，英夷不敢倔强，广东从此高枕。嘉庆中，澳夷曾备兵船二，英夷备兵船四，愿助剿海盗，今更得佛、弥二夷效顺，彼贪市舶之利，我收爪牙之助，守在四夷，折冲万里，三也。鸦片趸船敢于蔓延者，欺我水师之不敢攻剿。今水师整饬，鸦片自不敢来，纹银自不透漏，以用财为节财，四也。官设水师米艇，每艘官价四千，已仅洋艘五分之一；层层扣蚀，到工又不及一半。靖逆将军奕山奏言：水师例修之船，新造二只，覆以藤棉，加以牛皮，外施鱼网七层，演试千斤之炮，打穿两面，不能适用。今制海舰，不拘例价。若不善立章程，则将来修造之期，必然有名无实。考洋艘所以坚固，皆由驶犯风涛，游行万里。（令）〔今〕官艘终岁停泊，会哨徒有具文。自后即无事之期，而战艘必岁护海运之米；验收天津。闽、广则护运暹米、吕宋米、台湾米；江、浙则各护苏、松、杭、嘉、湖之米。凡承造之人，即皆驾驶之人；凡内地出洋之商，愿禀请各艘护货者听。凡水师提镇大员入京陛见，必乘海艘，不许由驿陆进；其副将参游以下人京引见，或附海运之舟北上，总禁由陆。其文吏愿乘海艘入京者听，唯不许承办船工，五也。国家试取武生、武举人、武进士，专以弓马技勇，是



陆营有科而水师无科。西洋则专以造船、驾船，造火器、奇器取士抡官。上之所好，下必其焉；上之所轻，下莫问焉。今宜于闽、粤二省武试，增水师一科。有能造西洋战舰、火轮舟，造飞炮，火箭、水雷、奇器者，为科甲出身；能驾驶颶涛，能熟风云沙线，能枪炮有准的者，为行伍出身。皆由水师提督考取，会同总督拔取送京验试，分发沿海水师教习技艺。凡水师将官必由船厂、火器局出身，否则由舵工、水手、炮手出身，使天下知朝廷所注意在是，不以工匠、舵师视在骑射之下，则争奋于功名，必有奇材绝技出其中。昔李长庚剿海贼，皆身自持舵，虽老于操舟者不及，故知水师不能舍船械而空谈韬略，武备不能舍船炮而专重弓马，六也。

.....

或曰：五十艘之船械，且造且购，一年而可集；百艘之船械，且造且购，二年而毕集。即其制造施用之法，以我兵匠学之，亦一年而可习，二年而可精。是一二年后，已无铸造之事，尚远重修之期，更何局厂之设乎？曰：是何言也！夫西洋唯英吉利国兵船五百余艘，佛兰西国兵船三百余艘，盖为分守各国埠头而设。其余各国战舰，亦各不过数十艘，而皆有船厂、火器局，终年不息者，何哉？盖船厂非徒造战舰也。战舰已就，则闽、广商艘之泛南洋者，必争先效尤；宁波、上海之贩辽东、贩粤洋者，亦必群就购造，而内地商舟皆可不畏颶风之险矣。西洋火轮舟之受数千石者，止为远越重洋，其在本国内河、内港之火轮舟，皆不过受五百石至九百石而止。以通文报，则长江、大河，昼夜千里，可省邮递之烦；以驱王事，则北观南旋，往还旬日，可免跋涉之苦；以助战舰，则能牵浅滞损坏之舟，能速火攻出奇之效，能探沙礁夷险之形。诚能大小增修，詎非军国交便？战舰有尽，而出鬻之船无尽，此船厂之可推广者一。火器亦不徒配战舰也。战舰用攻炮，城垒用守炮，况各省绿营之鸟銃、火箭、火药，皆可于此造之。此外量天尺、千里镜、龙尾车、风锯、水锯、火轮机、火轮舟、自来火、自转碓、千斤秤之属，凡有益民用者，皆可于此造之。是造炮有数，而出鬻器械无数，此火器局之可推广者二。

古之圣人，剡舟剡楫，以济不通，弦弧剡矢以威天下，亦岂非形器之末？而《睽》、《涣》取诸《易》、《象》，射御登诸六艺，岂火轮、火器不等于射御乎？指南制自周公，挈壶创自《周礼》，有用之物，即奇技而非淫巧。今西洋器械，借风力、水力、火力，夺造化，通神明，无非竭耳目心思之力，以前民用。因其所长而用之，即因其所长而制之。风气日开，智慧日出，方见东海之民，犹西海之民，云集而鬻赴，又何暂用旋辘之有？昔汉武欲伐南越，爰习楼船水战于昆明湖。乾隆中以金川恃险，爰命金川俘卒建碯于香山，又命西洋人南怀仁制西洋水法于养心殿。而西史言俄罗斯之比达王聪明奇杰，因国中技艺不如西洋，微行游于他国船厂、火器局学习工艺，反国传授，所造器械，反甲西洋，由是其兴勃然，遂为欧罗巴洲最雄大国。故知国以人兴，功无幸成，唯厉精淬志者，能足国而足兵。

人但知船炮为西夷之长技，而不知西夷之所长不徒船炮也。每出兵以银二十



员安家，上卒月饷银十员，下卒月饷银六员，贍之厚故选之精，练之勤故御之整。即如澳门夷兵仅二百余，而刀械则昼夜不离，训练则风雨无阻。英夷攻海口之兵，以小舟渡至平地，辄去其舟，以绝反顾，登岸后则鱼贯肩随，行列严整，岂专恃船坚炮利哉？无其节制，即仅有其船械，犹无有也；无其养贍，而欲效其选练，亦不能也。故欲选兵练兵，先筹养兵，兵饷无可议加，唯有裁并之而已。粤省水师将及四万，去虚伍计之，不及三万。汰其冗滥，补其精锐，以万五千人为率。即以三万有余之粮，养万五千之卒，则粮不加而足。以五千卒分防各口炮台，与陆营相参；以万人分配战舰，可得三十余艘。无事日，令出哨外洋，捕海盗，缉烟贩；有事寇在邻省，则连踪赴援，寇在本省，则分艘犄角，可以方行南海矣。或曰：粤洋绵长三千余里，水师数万，尚虞不周，今裁汰大半，不弥形单寡乎？曰：水师多而不敷，以无战舰也，无战舰出洋，则口岸处处出防，以水师当陆师之用，故兵以分而见寡。今以精兵驾坚舰，昼夜千里，朝发夕至，东西巡哨，何患不周？是兵以聚而见多。英夷各处市埠，自大西洋至中国，首尾数万里，何以水师不过九万即能分守各国？又何以入寇之兵不过五十艘，而沿海被其骚动？况水师外，尚有本省绿营数万，何患其无兵分守？前年杨参赞有请水师改为陆兵之奏，吾谓不如并岸上之水师为船上之水师，用力少而收效广。

……

问曰：船厂、火器局设于粤东矣，其福建、上海、宁波、天津，亦将仿设乎？不仿设乎？战舰百艘，果足敷沿海七省之用乎？曰：沿海商民有自愿仿设厂局以造船械，或自用、或出售者听之。若官修战舰、火器局则止需立于粤东，造成之后，驶往各岸，无事纷设。盖专设一处则技易精，纷设则不能尽精；专设则责成一手，纷设则不必皆得人。战舰既成以后，内地商艘仿造日广，则战舰不必增造。何者？西洋货船与兵船坚固同、大小同，但以军器之有无为区别。货船亦有炮眼，去其铁板，即可安炮。内地平时剿贼，尚（敕）[动]雇闽、广商艘，况日后商艘尽同洋船，有事立雇，何难佐战舰之用？……

……



[英]赫德

局外旁观论*

(1864年)

矮人之于长人肩所见,必远于长人。庐山真面目,唯在山水外者得见,其全旁观敢抒所见亦然,或效一得之愚。

论事必察真实,始能扼要以虚为实,所论浮夸以实为虚,所见无确。况事情之与日变通,劝行之道贵因乎时,唯望当局者采听焉。

立论贵乎实。所论中华自有记载以来历数千年,莫古于中国,而自四海各国观之,莫弱于中国,事之真也。自古不通于外国,近数十年各国渐渐与中国往来,若欲闭关拒绝,原所不易,情之变也。不此之计,而所谓立言施行者,果何所主哉?

论中华情事者,一曰内情,一曰外情也。今日之外情系由前日之内情所致,而日后内情亦必由外情所变。

内情,局外难言,旁听者只可转传。如律例本极允当,而用法多属因循。制度本极精详,而日久尽为虚器,外省臣工不能久于其任,以致尽职者少,营私者多。寄耳目于非人,而举动未当,供贪婪于戚友,而民怨,弗闻在京大小臣工,名望公正者苦于管辖甚多,分内职分反无讲求之暇。部员任胥吏操权,以费之有无定准驳,使外官清廉者必被驳饬。如是而欲民生安业,岂可得耶?各省筹逾款项,动逾万万,而兵丁欠饷竟致累月经年。兵勇之数,称千百万,按名排点,实属老弱愚蠢充数而已。平日挑抬营生,未经训练,一旦令其战阵,实驱市人而使国,以刀矛为耒耜。驻防人等,平时拉弓举石,只讲架式,股肱怠惰,只得养鸟消遣,贼至未决一死战而全家自尽请恤矣。对敌之时,贼退始皆前进,贼如不退,兵必先退,带兵官且以胜仗具报矣。乃杀一二平民,或由贼去而遇未剃发之村农,且以斩首发逆无算,人告邀功矣。通经原为致用,而今之士人,书籍非不熟读,诗文非不清通,使之出仕,而于人所应晓之事问之辄不能答。一旦身居民上,安能剔弊厘奸,定制为上下所遵守。如

* 赫德(1835~1911),英国人。时任清朝海关总税务司。此文成于1864年。选自《筹办夷务始末》(同治朝)卷四十。



“居官者回避本省”一条，系为防弊而设。然人品岂无正直，原籍情形既熟，言语皆通，名望所孚，乃格于成例而使官别省，俸满即行升调，于地方公事未及深究，胥吏反得久踞衙署，以售其奸，年满更换之说尽属虚语。此例所欲禁，弊即由此例而生。禁止邪教，原为崇正。乃各省以神灵显佑奏请匾额者屡屡，各省拨款迭催而民言剥皮。乃至大小所需，飭令捐备，例不准销，是令舞弊也。法本善而反恶，种种非是，以致万国之内最驯顺之百姓，竟致处处不服变乱，吁，事不以实而徒饰虚文可乎？

旁观者论内情，文武各事之行，尽属子虚。执法者唯利是视，理财者自便身家，在上者即有所见亦如不见。远情不能上达，上令不能远行。以上各情，局外常论中国以此懦弱，若不振，有窥伺之意。即内与外往来者，连闻其说，难保无藐上不服作乱之害。所言今日之外情，由昔日之内情所致。何也？中华土产本为外国所缺，外国各货，内地可销。由此有通商之举，其势日密。居官者初视洋人以夷，待之如狗。人来日多，身物无可倚恃，必须定章方有可凭，是以道光年间，始动干戈，嗣有条约，均以日后必要为善。唯条约所允，地方常有违背。今洋人疑怀，上司不知所致，而上宪不悟，无奈复动干戈，得有“随时赴京”明文方息。迨后，因可赴京，以为更妥。乃大臣初次北上，仍以夷相待，违约阻止，复致兴兵。在京换约，派常驻之大臣，致有庚申年之事。似此文事皆由智浅而欲轻人，力弱而欲服人。现在某事当行，某事不当行，已有条约可凭。一经背约，即有问故之患。所言外患由内召，此也。兹仍贸然而行，必启外多进一步之寡。

外情系内情所致，而外情何也？前数十年，中国与外国并无往来，亦无所谓章程，且中国或不知外洋有如许国。现在议定条约有十国之多，驻京有外国所派大臣，新设有衙门，专办各国事务。且数年前几次有事，可见外国所请以力，可得通商条约，非中国本意，系由外国而定。外国定约系因保全来往之故，各国来往之故不同。为通商有三大国，而定约之要，又有三：曰边界，曰传教，曰贸易，而其国为俄法英也。至边界一节，俄国与中国有万里之相连，划界办交涉，事件非有定章不可。是以俄国往来，较列国为早。现在定约边界，已与昔年不同。至传教一节，奉天主教及耶稣教者以此为正，以别教为邪。传教者皆谓尽此之本分，而使益于彼。传耶稣教者非止一国之人，且小有不同，皆系民间捐资，令往各处传教以为善举，与国家无涉。传天主教者不同，各国之人皆有，然教内有教皇统辖，各处传教之人与各国君为平等，而各国以天主为教之国，皆当为之护法，奉此为国教，而法国为首。通商各条约内皆有准传教，并保护奉教章程。奉教者交接周密，无处不听传教之言，传教者无不奉教皇之命。传教内有故，奉教各国必来调理。即如法国因广西有害死传教之事，致派兵直抵京门。至贸易一件，各国虽有分，而英国为首。论贸易之事，不过以货纳何税，何处作口岸，何处准居住等语为要。有章程可凭，各国皆有着落，若一违章，均与各国有关，不得轻视。以上三节，既定有条约，必应于边界循照旧章，必应准传教而保护奉教，必应于贸易遵守各章。此数言系保外情。



外情如此，照办与否，于内情有何关系？

民间立有合同，即国中立有条约。民间如违背合同，可以告官准理；国中背条约，在万国公法准至用兵，败者必认旧约赔补兵费均外，加保方止。中国初次与外国定约，并未以条约为重，不过聊作退敌之策，至今万众之内或有一二人知有条约，然未识条约之重，未知违约之害。

照约办理内情如何，曰民化。而国与外国所有之方便，民均可学而得。中国原有之好处可留，而遵外国之方便者不一而足，如水陆舟车、工巧器具、寄信电机、银钱式样、军火兵法等均极精妙，国民与沾其益，愿学者皆能学，故曰民化。中外来往日多而敦好，外无多事之扰，内有学得之益，故曰国兴。

不照办如何？照办则年比年相识，日比日相亲；民化而国兴。若违章大不同，乃有动兵之举、国乱之灾。旁观皆言违约者，或因不肯照约，或因不能照约。若因不肯，必至有出而勉强者；若因不能，必至有起而代行者。□次动兵，可见泰西最小之国，尚有必得之力，或者边界有事，俄国何难占地。若教内有故致由外进兵，未教者何虽相助。若贸易有阻止而英国进兵，各国必从，一经动兵，外国有得无失，是以当留心而免之。常闻外论中国官民可以利动，势处极弱而不守信，若再有动兵之事，成败得失，不待智者而决，是以□有应办或有请办不如早办，不致日后为人所勉强也。

内情坏至此，外国逾至此，内事旁观者，自不敢多劝己；有章程旁观者，只可指出内外必欲办之事。

内所应行，其难办首在无财，然无财非因民间真无财，亦非因理财所得之少，唯官之下取于民者多，而上输于国者少，民力亦肯多输，难在无财，是以各项钱粮均应整顿，即如监课地丁税饷之项，各项应派明干人员将各处情形细查，从新定日后之办法。其地丁一项本系甚轻，无人耕地，自无地粮；既耕，地粮本轻，或可照土产贵贱分别征多征少，浮耗当去，而正供自增。其监课一项，无私监之处甚少，而办监之员未尝无财。其税饷一层，沿海各口，内地各关，均有饱私囊而漏公项之弊。以上三项若认真整顿，日后所得之银，可敷国家之用。钱粮之外，应派大员查察，如旧例之应变，通删改者，不致于日后应办之事有窒疑，财既得而例无疑，文武各事不难更正。文之要唯各官俸禄，各等官员应予以足敷用度定数，不致再外设法得钱。升官加俸。查明署内应用人若干，并开销经费，官署各人虽数不少，向系均得度日之银，左右之民均言被勒，其民不服并非因被勒之多，因无定时、无定数而系私取，若因国家用度，新定民间应纳各项银两，必无不服。所交之银，并无格外为难，反或较少，仍是各官重禄、各署定费。若此意向外任询问如何。均不愿，必答不行，兹法实益国政，岂有外不遵内，而必以内听外之理。武之要在兵精不在兵多，兵法、兵数、兵饷均有应改，各省若有兵五千人常留营操练，不准出外谋生，十八省不过九万之多，此时百万不得力而省。京都只养一万之数，此费可于洋税扣满四成之数支销。再



文武应准本省居官，为官系明理之人，在本省熟悉风俗语言，署内有舞弊，较外省来人更易查出，其余一切事宜，日后设法随时整顿，必致国安民富。

凡有外国可教之善法，应学应办。即如铸银铸钱，以便民用；做轮车以利行人；造轮船以便涉险；置电气以通信。外国之好法不止四条，然旁观劝行之意不在此，系在外国日后必请之事。

大皇帝召见各国驻京大臣，若不允见，虽不便遽至失好，恐必借他端而生事，不如先告以可见。

命大臣驻扎外国，于中国有大益处。在京所驻之大臣，若请办有理之事，中国自应照办，若请办无理之事，中国若无大臣驻其本国，难以不照办。

准洋商合华商会，制轮车电机等事。

以上所劝行，系将旧例地丁、监课，税饷、官俸、兵制整顿外，系召见、命使、会制，召见无损，命使自护，会制民富。

内外所劝行者，若云非一日能好，然愈早则愈好。唯应另有数事，立应料理，若不将此数事办完，想办余事恐晚，船将沉，白日不及修矣。

潮州进城之事，经五年之久，文书往来，至今领事未曾进城，而事愈久愈难。多年不照条约办理，均言或以未肯，或以未能之故，兹再不办，必致生事。

系田提督未拿上次所录上论，与先数日给驻京大臣阅看之稿有不同之处，以致几生衅端。虽奉有论旨，若知其人仍安居无事，后办此案不足行事，至其未完各事不如早了。

未了各事劝早料理者，非他，倘不早了，必致兴动干戈，无不知中外交兵，外有必胜之势。若败而始了各事，外必不能以此而罢兵也。外所欲得之事，现已深知。若再战胜，其事更不可问矣。

旁观所论，并非恐吓之轻语，而外日后必引各事，并非欲害中国。各国所欲并无他意，唯愿中国能守和睦，如上年照约退兵，各处会同剿贼，可见实心相待之意。中外通商，若以后不再动兵，外亦甚悦。即如求益免损，各顾体面，各国往来，常有因此等事而用兵也。若潮州并田提督二事，实有此情，若仍因循不办，必致生事生事，则不了矣。

潮州进城一节，事关大局，宜派大员往办。或请旨命广督前往，或命李官保前去。至田提督一节，不如由京派大员跟兵役数名，内江轮船直赴川查提到案，二事尤宜速办，数日后新到所书：“均。”欲立国为君。即如云南滋乱之极甚，至有无官员皆不可知。新疆回民到处变乱。庚至奉天原系国初根本，其虑民人命产竟难相保。

如此大患，推问何由？曾读上论折奏，其故有二。一则水旱之灾，民受穷困。强壮者抢掠为生，软弱者无力抗拒。因亦从其为贼，皆系天意，人难预防。一则各省官吏或有失义，或系无才。事先不能防备，事后不能办治。此系人事，据见《邸报》，尚属人多天少。



至于军务、捕务，更阅邸报可知。军务缺兵，捕务乏役，俱由原额钱粮甚少，日所支者尚不足原额之数。至于钱粮一节，则地丁、粮米、监税脱欠甚多。总之，所有入国大宗，无非缺欠。外省因缺银粮，只得设法拟计，亦不过暂顾目前。即如内地运货厘金收税，内外商局均受其捐。尤因随时随事开局征税，不能不设官，该员俸禄，有名无实。何能保所征皆归官库。就是所征皆归官库，则时事未平易得藉故，支用果有不归，花费即属虚糜。

天下岂无能治之人。人可谓不乏，贼已渐平，唯海边内地尚有数处。或云：总有通商各口，幸有外国保守，因此而得外国人日阅《京报》，确知中国大臣实有认真出力者，有为中国忘身者，其得立功效甚足嘉尚。然而中国欲凭一处偶见之功，即将天下大局挽回，决乎不能。何则？此等良臣不能处处皆是，而且不能久任地方。常往别处调用而有人补其缺，未必尽一样出力认真。天下大患甚重，决不能恃一二处良臣尽力，遂遍除全患。果能天下太平，总不能按成例旧法得益。要在早为图之，吏治官役，不分文武，皆求其实务。使粮饷充足，而中国可足饷之要有二焉：一则自取本国之材，务期济困，一则速与各国笃结友谊。

似此新法办理，古来从无此道。是以中华各官，不甚乐为外国未明其理。盖查华儒最重之书内载：“穷则变，变则通，通则久。”窃思果能按此而行，不数年生民即可苏困。无如官吏绅士，论及“变通”二字只以变回旧法，方保国政必能久通，亦非无故。因见世间历代兴衰，多有变乱。多年难于治平乱极，甚有无主之时，各有彼此攻打，百姓皆疲。终有英雄出世，有力平乱。黎民以为奉天，甘心相服。伊既开国为治，悉遵往古之法。初时敷妥，渐次滋生事变，依旧不治。是兴时与古相同，衰时亦与古一样。此中华史鉴，累朝世世有之。士人见此与废视为转轮之常。自问其后，必仿古而知。唯目今欲思良法，只鉴古而行，若然则为误会之至。盖内政、外交两节，今已互结不能分论，此与古不同之要处也。

天下各国，分论东西。东国之间，中国尊荣。自古以来，四而邻邦无非向化。间或不畏兵威，亦无不共服其教。三千余年皆是如此。其间东西诸国，有并未未来华，有偶然一来。如今泰西诸国或与官悉往来，或与百姓通商。其国若论智略不亚中华，若论兵力似觉稍胜。各国在华各有要务，不能弃置。系中国立约许为相保。如果肯保，深悉力有可及，所谓中外互结一也。历代史鉴实无比照之处，则天下大乱终或不能平治。欲问后来结局，自难酌古准今。仍照前言往古与衰常理，盖中华果至终衰之时。诸国各有要务，见必受险，难免干预保全。一国干预，诸国从之。试问将来中华天下仍一统自主，抑或不免各属诸邦？此不待言而可知。

兹论终衰之势。或问何用此言？此史鉴所载历代治乱。曾问士人皆以国朝远胜前代。自壬子年[壬子年，咸丰二年(1852)，拜上帝会起事在庚戌年(1850)。厦门、上海小刀会起事在癸丑年(1853)。此言“壬子年”南省会匪事，不知何指。——中译者注]南省会匪滋起，动称义兵，欲将江山恢复汉人，而十二载以来除甘为贼



匪，以及愚贱英国大臣，若知有五年未办之事，虽以再待将就。法国因贵州事未完，必不甘服。一处有事，各处必群起相向，中国有失而无得。

所说日后内情必由外情而变，此意可明，奉劝各事若不试办，毋庸提及。泰西各国，左近日本、暹罗各小国，若要作乱无可抵挡。若照行，泰西各国必致欣悦，无事不助，无时不合。盖万国来往，向来各国让各国之事，中国若不让，各国必不服。若让，而中国作万国之友，其地广大，其民众多，文义均通，安分务工，止有国政转移，无难为万国之首。若不转移，数年之内必为万国之役，日后之内情均由此，日之外情而生，此日之外情在王爷大人之手，诸臣之决断，万民之造化也。



[英]威妥玛

新议论略*

(1865年)

今日奉阿大臣派,弟前来亲将《论略》一件呈览。弟有两节奉恳诸位大臣原谅。一在文理内有转折,自与贵国不同。此次所具此篇过长,其次序本末难免有欠圆到之处。且因外国理论与贵国亦殊过异,不免中有欠顺之词。一则事体盖思凡人处事稍欠妥协,虽有本人好意相劝,中心未免不惬。唯是旁观有危,必须切直而陈,方尽友谊之分。遵备《论略》所议各节,数年共事以来,大半无非溃告。今奉阿大臣询及贵国目今大势,以及将来如何,不能不为切直言之。其所以更应直言者,实因目前势尤危,非谓毫无起色,但较前稍为进步。而据弟所闻,各国每有缓不济急之言,此言日见其多,而体谅之心似觉减少。我阿大臣深以本国相待贵国无非敦笃友谊之义,唯思本国商民在华日久,或难保护。抑或偶因别故势迫,自行设法完局。诸国亦必相从他国先至于此,本国亦难独违。我阿大臣洞悉其理,指明中华免危之计唯在借法自强,故令弟备此以闻。尤因中外诸务较之从前颇为胶膝之至,内或受危,外亦不免其害。然则此次所陈,虽由中华现时不佳而起,而中华所有诸病亦为我国嗣后受害之渐,为此不能不为直陈,敢祈原谅。

大英国钦差阿询及中华目今大势,欲知嗣后和好保其长久。威参赞总以凭中国能否内愿改政,外笃友谊遵行,特陈大略:

窃以现在所有承办中外各国事务,不分华外各大臣,欲知将来有无常能尽谊,只得设为问答,方见其实。试问中华日后能否保其自主?此言无所不包,甚愿中国永能防侵害,现其时势,免代虑之深。

中华内患甚深,外交或未至失和。大概亦皆冷淡,而立约各大邦来华,各有难弃之要务。天下之乱,屡年不止。各国想敦谊不愿干预,而大乱未已。早晚诚恐,易致搀越。况因交结邻邦,多有坚执。闭绝有渎各国体制,何能遂其睦好之心。且

* 威妥玛(1818~1895),时任署理英国驻华公使。此文成于1865年。选自《筹办夷务始末》(同治朝)卷四十。



内地治理尚执定见，不肯借取新法。平治内乱，保其外局。现不受损，日后更增所有应得之利，实致中国原有不愿干预之心，因此见减少。

所云内患甚深，历年有之，不必远观。自道光二十五年以来，邸执所传上谕、折奏等件，览毕可知。目今直省之中若云全省无贼，实不易言。盖贼皆会匪，人会实意不过抢掠。旗号从附其外体面富庶间警有乎？即有亦甚少也。观此天下贤智百姓，至今未有异心。若谓终衰可计，今非其时。贼匪断难遽能成事，而内地日久未平，百官仍执己见不肯外借新法，则贼患难平至于终衰。而中国尚因别故，亦难防其移权之厄。此别故者，各国大局系中国一日不能保全，各国一日难免代其承保。而使外国代承其实，实免外国代为作主。此中国失权危险之处。曾已提及，不能不为再论。

若中国好古恶新者，内有每称各国新为设法代谋，其名虽似相助，其实无非私利，意欲后可占地自立，而细看此数年来各国相处情形，可以信其必无是理。溯道光己亥年，英国失和，三年未绝，方能罢兵定约。时除香港一处，本系民稀地荒小岛，此外有闻英国索要何地？又至庚申，英、法两国带兵北来，兵势正盛，何难是其欲奋之心？乃北上未定大局而止。英法之兵，尚代击退金陵之贼。后增条约一得在京画押，两国全军立即往南退去。旋据条约所载，抵项未完尚须留兵防守数处，而未结未收，各国先行调回。又以换约以来，五年之间，条约以内屡有未尽之处。各国虽屡经分辩，而通商各口一带皆为合军协同剿办。有人谓助剿亦为我国商民之利益乎？此语非虚，亦可见并无占地之心。如有其心，尚肯助官击贼乎？

英、法两国如此协同，总非有心侵占，不会可知。而好古恶新者甚疑新法包藏恶意。试问催中国另取新法，催之更甚者系何国大臣？多英、法两国大臣也。盖其设疑者，实不知各国代谋诸事不唯于中国无损，反于中国有益。虽谓于中国有益，实于中国更有大益。何则中国果能听议各国民人进华，固能取益而中国一取其策，定保其富平。富平一保，自主之权亦能永保。不移更有所议者，决无外国之利容为续议。

中华全益者，即如命大臣驻各国京都一节。英国渎告非止一次。或问外国有何裨益？实无其益。若问中国有何益处？益实多焉。盖各国原命大臣进华驻京，其意云何？无论英国他国，实虑在外，每每办论无法可以了结，诚恐易生兵衅。五年以来，屡有各国虽陈不合之件，若如从前无代国大臣驻京，易致生事，幸因有此得免。此于友谊大局，彼此均为有益。唯遇设有何国大臣所定，中国之意不同。中国既无大臣驻伊国，只由伊大臣自向本国辩驳，何人在彼能代设辩。然则中国肯命大臣驻外国，此外国驻华大臣更为有益。此中国全益与外国无益，系外国大臣代议特设能驳本员之良法，尚有人疑外国代谋必藏恶意。观此可知其言之误矣。

此议既为中华之益，而中国不肯行外国。论及非以各国大臣驻京不便，暂时通融办理。慢图退去，则无以知其不为之心，此节姑不论。而命员在外国又有益处。



中国尚未见,及固无足怪,但不如听劝而行。况际天下大乱之时,须行更甚。盖泰西各国素以相命大臣为尽往来之理,以同礼者联为局中,不同礼者视为局外。中原果愿一礼互命,其益有二。如今中国独立,不与邻邦相交,各国未免心寒。能与相通,度可易虚为熟,各国有关切之心,斯其无故之渐较易防堵。抑或适与何国因事较论,中华果为有理,其余各国必同用力相助,用言解劝。

此乃外设代国大臣之议,可见系中国全益,其余新法各事,外国虽受其益,中华受益尤多。如各省开设铁道、飞线及开采五金、煤矿,操练水陆各军,国用不足,约请借贷,医学各项,设馆教习以上各新法。中华如定意试行,各国闻之无不欣悦,益固多焉。一则中华试办其初,须约外国相帮,迨熟习方能辞去。即如海关、税务司,自设以来,内外既免生事,税银亦见其增。此系管理通商,各官无不知,而税务司数员虽皆请外国人,在请办各员管理税务其权,是否皆在中国,外国无一肯驳。更俟将来中华能悉外国语言规矩,至辞去外国各员,自理税务。中华具此才能,外国无不欣美之极。而设税务司一举,原系外国代议,中华成例向有此条。此则外国代谋变通之法,未必于中国有损,转为有益,至各国又有欣悦之故。一则前项新法,商局大受其益,二则内地从此容易治平。外国人来往通商,易得保全,各国亦可无虑。其欣悦者此也。唯思新法,中华取用外国得利而内地之乱可望太平,国帑之虚可以充实,此均中华倍得利。更有得利者,在保全自主之权。盖各省既平,洋商可保无危。用项既足,兵力可以自强。由此庶几可防外国干预,代为致力之损。此免移权之计。其最要者,此其一也。

论中国自主之要。一则借法兴利除弊,以期内地复平。若论其二,立宜设法,更求外国和睦。如果不能立命代国大臣往来驻扎,亦宜设法使其免疑见轻。前所言外交冷淡,此乃实言。总理各国事务衙门一处,恭亲王暨列位大臣,与代国各大臣往来,皆系以礼相待,并无丝毫不用。此属至善。而内外相交,余礼不分,京外尚觉美不如斯。即如泰西各国京都代国大臣前来驻京,每得人朝秉政,各官无不相接。来中华京师大不相同,实缘中国向来之礼,从不愿与外国交易,闭门不纳,外省尤甚。各处官不士不明发其意,皆暗存是心,外国官民无不留意于中。念中外各国三十年来数次失和,细查其故,总因中华有来无往。盖士人素言各国技艺才能虽有所长,总不如中华礼义学问之盛。又言中华天子尊崇最上,诸国之君果欲相交,尚以不能平行。欲问衅起之原,实由此也。而外国理论官士,时露不佳之心实由此。故而致何以免抱怨之渐,惜中华官士论及外国事务,大略分为二端:一则有如前言“变通”二字,只以变回旧法。因查史鉴所载,周王修内攘外,但复此策即可太平。天下一平,嗣将远人一齐逐出。一则或云:变通亦不可少,必先变通而后能安定。俟安定后再将远人驱去。如此前后两论,一问何以不用新法,因是新法而已。一问何以不留远人,因是远人而已。其论或欲专主旧法,或欲稍取新议,于大局毫无利益,而见言色及于中国有损。盖天下大乱日久,起色甚少。各国因其属民有所思



虑，明知中华不求新法大乱难平，而中华总不自取，亦不肯听人代谋。为此更有所虑，况见各处官士皆有外视之心，尤增易致气恼之情。

总之，近闻各国官民，分论中华目今及后之事，条约所载优待之处。凡我官民未能无得失，无论于我国体、商局两端，中华皆有未尽。或问通商各节何以不能尽守条约？每答以内外未平，官民未足惜力，真有未足。通商各口近见防贼，非畏外国之民，即用外国兵力打退。甚至每有贼来之处，但有外国人居住，本地官民即可无虑。然虽如此，而百官仍以各国不能平行。众士原有做官之基，亦皆共熟此理。外国代筹预防虽是而卒不肯从。屡见外国无非相助之意，中国犹疑为敌之心。虽自无力，尚轻视外国。外国以信代谋，如何定乱总不肯听。力虽疲极，尚望天下自行挽回，反将外夷逐出。何况匪类原系华民，实因吏治不佳生变。试问助官原期保民，官既待民未周，助之何为？故此，我各国无用待其自蔽。果其不能速于自蔽，则代其立意，设法反欲将我驱出，究属何意？迨至此等时势，我国尚须自来保护。如何即刻先防其失，将内地治理广取财利，不但我民取利有裨，即华民亦受平乱之益。若论华民改为外民，何谓取益？实因既受苦累之极，或问外国如此措置必致损财，实因不难补偿。此等外论初亦有之，近来稍见其多矣。

外国如此议论，非不知历代隆风，盖知中华早以圣教文化，迥出东方诸国之上。是以东西各国无不欣慕尊崇。唯念时世之艰，世世有之，而史鉴所载中国最为尊重之规。乱机将至，未见能预防。变乱屡次相生，亦未见能睹前失，以图后来防备中华之思。如一年之中，四季循环。考其兴衰始终，皆成一律。直至前明，均不能谓后代比前代显有隆污。又有人云：尧舜之时为最。外国人考内外不同之事，唯以此件为独奇。盖查进华之约，英、法、俄、美各国以其五百年与千年以前相比，五百年景况较前为强。以目今与五百年相比，则目前较五百年前愈强。又念自古以来，四海之内无论何国，如不欲治比其邻，尽心勇进齐临，未闻不为邻邦所并。试问中华当今邻国仍是匈奴、西番乎？英国早得缅甸一分，法国亦得安南，俄国分在西路朝鲜之外，或闻三国皆有必占内地之心乎？此姑无深论，要在英国已有缅甸，离云南不远。法国已有安南，离广西不远。俄国不必再论。前项二处，与中华连界一万余里。可虑者不在外国有无侵占之心，而在各处有易侵占之势。设若中国复开续增条约立定五年以来，三国所办事件中，岂能尽情尽理乎？而三国之待中国唯恐或不周，中国之待三国亦有不同之处。若论如此，内外即应互相体谅，而内外之力均平。此言可用，惜力不平，则此理恐难常保，强国不即力求伸屈，彼即自为体谅，至今并无求伸之举，固因友谊，皆知中国现在大乱，尚以诸国，何以一国不肯轻动，则各国均不轻动。唯思各国既已负屈，各国又有难弃之事，尤以果有举动则诸国莫不取益。念此更思各国正强，倘遇一时或有不洽之处，无论关乎体制，抑他故，忽见某国，若非构兵，亦必用言挟制。所有前问新议，中华向不自取。某国勉强代为，岂非得于中国体制，设或代为之时。外国之人，用中国之财，将中国置之不问。犹得谓



之自主乎？即谓暂存之像，亦恐难保其常。盖因一起代为之端，何有限制。此实目前之危，若间易危为安，只有一言：中国果有立意速借新法之实形，则各国一闻，必皆尽力相扶。倘疑中华如此，嗣后有谋国察机，伪图其利，则有碍于中国。不必疑也。各国皆有应图之利，必不令一国专取可知。此中转有保中国得以自主于其中。

总之，此次所陈，重在不思变通，仍复旧法。而执此成见，非谓总理各国事务衙门中所陈者，实因其余百官不知外国事务系属何事；更不知与外国相交，较诸事尤为扼要，因此凡有外国新议皆以为不然。窃思目前景况，内地随处日有新机。无论百官愿否更改，而为事甚迫。似难不欲前进，亦确不禁必进之势也。要在勇往方免牵制。直言之，嗣后，中国不久必须择定两节之一。自招外国人协同去弊兴利，可以永保自主之权。或以仍旧怀疑杜绝外国，则外国亦以疑心相待。中华言动或有细故，以致准情相复，必于全体无失之道，关系匪浅。简言其理，从则可以兴而复强，否则必致衰而不振。



王 韬

变 法^{*}

上

泰西之士尝阅中国史籍，以为五千年未之或变也。夫中国亦何尝不变哉！巢、燧、羲、轩，开辟草昧，则为创制之天下；唐、虞继统，号曰中天，则为文明之天下；三代以来，至秦而一变；汉、唐以来，至今日而又一变。西人动讥儒者墨守孔子之道而不变，不知孔子而处乎今日，亦不得不一变。盖孔子固圣之时者也，观其答颜子之问为邦曰：行夏之时，乘殷之辂，服周之冕。于三代之典章制度，斟酌得中，唯求不悖于古以宜乎今而已。子答子夏之问则曰：殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世可知也。此孔子盖言其常也，而非言其变也。言其常，则一王继治，有革有需，势不能尽废前代之制而不用；言其变，则未及数百年而祖龙崛起，封建废而为郡县，焚诗书，坑儒士，乐坏礼崩，法律荡然，亦孔子之所未及料者也。汉承秦弊，不能尽改，自是以后，去三代渐远，三代之法不能行于今日。如其泥古以为治，此孔子所谓生今之世而复古之道者也。由此观之，中国何尝不变哉！即欧洲诸国之为治，亦由渐而变，初何尝一蹴而几，自矜速化欤？

铜龙沙漏，璇玑玉衡，中国已有之；唐、虞之世；钟表之法，亦由中国往；算法借根方得自印度；火器之制，宋时已有，如金人之守汴，元人之攻襄阳，何尝不恃炮火，其由中国传人可知也。其他如火轮船车，其兴不过数十年间而已，而即欲因是笑我中国之不能善变，毋乃未尝自行揆度也欤！吾知中国不及百年，必且尽用泰西之法而驾乎其上。盖同一舟也，帆船与轮船迟速异焉矣；同一车也，驾马与鼓轮远近殊焉矣；同一军械也，弓矢刀矛之与火器胜败分焉矣；同一火器也，旧法与新制收效各别焉矣；同一工作也，人工与机器难易各判焉矣。无其法，则不思变通；有其器，则必能仿效。西人即不从而指导之，华人亦自必竭其心思材力以专注乎此。

* 王韬(1828~1897)，戊戌维新思想的先驱者。选自《菰园文集外编》卷一，北京，中华书局，1959。



虽然,此皆器也,而非道也,不得谓治国平天下之本也。夫孔之道,人道也;人类不尽,其道不变。三纲五伦,生人之初已具,能尽乎人之分所当为,乃可无憾。圣贤之学,需自此基。舍是而言死后,谁得而知之?亦谁得而见之?况西国所谓死后获福者,其修亦必裕于生前。然则仍是儒者作善降祥,作不善降殃之说耳。故吾向者曾谓:数百年之后,道必大同。盖天既合地球之南朔东西而归于一,亦必化天下诸教之异同而归于一源。我中国既尽用泰西之所长,以至取士授官,亦必不泥成法,盖至此时不得不变古以通今者,势也;而今则犹未也。今如有人必欲尽废古来之制作以遂其一时之纷更,言之于大庭广众之中,必以其人非丧心病狂,决不至是。

呜呼!世人皆明于既往而昧于将来,唯深思远虑之士,乃能默揣而得之。天心变于上,则人事变于下。天开泰西诸国之心,而畀之以聪明智慧,器艺技巧,百出不穷。航海东来,聚之于中国之中,此固古今之创事,天地之变局。诸国既恃其长,自远而至,挟其所有傲我之所无,日从而张其炫耀,肆其欺凌,相轧以相倾,则我又乌能不思变计哉!是则导我以不容不变者,天心也;迫我以不得不不变者,人事也。如石之转环于崇冈,未及坠地,犹谓其难,而不知其一落千仞也。况今者我国已自设局厂,制造枪炮,建置舟舶,一切悉以西法从事。招商局既建,轮船遍及各处,而洋务人员辄加优擢,台湾、福州已小试电气通标之法,北方拟开煤铁诸矿。所未行者,轮车铁路耳,则或尚有所待也。此皆一变之机也。

唯所惜者,仅袭皮毛,而即器然自以为足,又且因循苟且,粉饰雍容,终不能一旦骤臻于自强。不知天时有寒暑而不能骤更,火炭有冷暖而不能立异;则变亦非一时之所能也。要之,在人而已矣。尽人事以休天心,则请决之以百年。

中

《易》曰:“穷则变,变则通。”知天下事未有久而不变者也。上古之天下一变而为中古,中古之天下一变而为三代。自祖龙崛起,兼并宇内,废封建而为郡县,焚书坑儒,三代之礼乐典章制度,荡焉泯焉,无一存焉,三代之天下至此而又一变。自汉以来,各代递嬗,征诛禅让,各有其局,虽疆域渐广,而登王会列屏藩者,不过东南洋诸岛国而已,此外无闻焉;自明季利玛窦入中国,始知有东西两半球,而海外诸国有若棋布星罗;至今日,而泰西大小各国无不通和立约,叩关而求互市,举海外数十国悉聚于一中国之中,见所未见,闻所未闻,几于六合为一国,四海为一家;秦、汉以来之天下,至此而又一变。

呜呼!至今日而欲办天下事,必自欧洲始。以欧洲诸大国为富强之纲领、制作之枢纽。舍此,无以师其长而成一变之道。中西同有舟,而彼则以轮船;中西同有车,而彼则以火车;中西同有驿递,而彼则以电音;中西同有火器,而彼之枪炮独精;中西同有备御,而彼之炮台水雷独擅其胜;中西同有陆兵水师,而彼之兵法独长。



其他则彼之所考察，为我之所未知；彼之所讲求，为我之所不及。如是者，直不可以倭指数。设我中国至此时而不一变，安能埒于欧洲诸大国，而与之比权量力也哉！

然而，一变之道难矣！以今日西国之所有，彼悍然不顾者，皆视以为不屑者也。其言曰：我用我法以治天下，自有圣人之道在。不知道贵乎因时制宜而已，即使孔子而生乎今日，其断不拘泥古昔而不为变通，有可知也。今观中国之所长者无他，曰因循也，苟且也，蒙蔽也，粉饰也，贪罔也，虚骄也；喜贡谀而恶直言，好货财而彼此交征利。其有深思远虑矫然出众者，则必揜不见用。苟以一变之说进，其不哗然逐之者几希！盖进言者必美其词曰：中国人才之众也，土地之广也，甲兵之强也，财力之富也，法度之美也，非西国之所能望其项背也。呜呼！是皆然矣。特彼知人才之众，而不知所以养其人才以为我用；知土地之广，而不知所以治其土地以为我益；知甲兵之强，而不知练其甲兵以为我威；知财力之富，而不知所以裕其财力，开源节流，以出诸无穷而用之不匱；知法度之美，而不知奉公守法，行之维力，不至视作具文。凡此皆其蔽也，故至今日而言治，非一变不为功。

变之之道奈何？其一曰取士之法宜变也。帖括一道，至今日而所趋益下，庸腐恶劣不可向途，乃犹以之取士，曰制科，岁取数千百贸然无知之人，而号之曰士，将来委之以治民，民其治乎？故我曰：取士之法不变，则人才终不出。

其一曰练兵之法宜变也。今之陆营水师，其著于籍者，有名而无实。当事者以兵不足恃，又从而募勇，能聚而不能散。今天津驻防之兵至十万，虽足以拱卫神京，翼保畿辅，以壮声威而遏覬觎；而他处海防均须整顿。绿旗满营，水师战舰，皆当易器械，更船舶，使之壁垒一新，而不得仍以戈矛弓矢从事。苟仍其旧而不早为之计，是谓以不教民战，无殊驱之就死地也。故我曰：兵法不变，则兵不能强。

其一曰学校之虚文宜变也。今所设教谕训导，小邑一人，大邑两人，虚糜稟粟，并无所事。且其人，类皆闾冗无能，龙钟寡耻，不足为士之表率。书院山长神祇取声誉，以所荐之荣辱为去留，而每月所课，不过奉行故事而已。是朝廷有养士之名，而无养士之实也。是反不若汉时所立国子监，天下士子犹得读书于其中也。

其一曰律例之繁文宜变也。昔高祖入关，其与民约，不过曰法三章耳。近世之吏，上下其手，律例愈密愈紊，不过供其舞文弄法已耳。拘牵文义，厥弊日滋，动曰成例难违，旧法当守，而一切之事都为其所束缚驰骤矣。是朝廷有行法之名，而无奉法之实也。是不如减条教，省号令，开诚布公，而与民相见以天也。

凡是四者，皆宜亟变者也。四者既变，然后以西法参用乎其间。而其最要者，移风易俗之权操之自上，而与民渐渍于无形，转移于不觉。盖其变也，由本以及末，由内以及外，由大以及小，而非徒恃乎西法也。



下

治天下者，当立其本而不徒整顿乎末，当根乎内而不徒恢张于外，当规于大而不徒驰骛乎小。盖天下气运之开，以时而变，而天下情事之繁，亦以时而异。

试以西法一端言之，今与昔异，而中外之情，亦已阅时而不同。昔者唯在崇尚西法，立富强之本，以为收效即在目前；即泰西人士，亦并以为西学振兴正在今日。以中国之夫而师西国之长，集思广益，其后当未可限量；泰西各国，固谁得而颀颀之！今沿海各直省皆设有专局，制枪炮，造舟舰，遴选幼童出洋肄业，自其外观之，非不庞洪彪炳，然惜其尚袭皮毛，有其名而鲜其实也。福州前时所制轮船，悉西国古法耳，不值识者之一矚。他处所造机杼，转动之妙，不能不赖乎西人之指授。而窥其意，则已鬻然自足，辄以为心思智慧足与西人匹，或且过这而有余矣。夫枪炮则在施放之巧，舟舰则在驾驶之能，行阵之器固不可不利，而所以用利器者则在人也。今公使简矣，领事设矣，皇华之选，络绎之道。或恐有仪、秦其人，逞游说以恣簧鼓，而徒以口舌得官者；更恐有夤缘攀附，奔竞钻营，而得附于其间者。所谓才其未必才，所谓能者未必能，徒碌碌因人成事而已。故今日我国之急务，其先在治民，其次在治兵；而总其纲领，则在储材。诚以有形之仿效，固不如无形之鼓舞也；局厂之炉锤，固不如人心之机器也。

朝廷设官西土，要宜郑重其始，一切当以正途人员；苟流品太杂，恐丧国体。其有掣肘之处，则先以西人副之，为之披榛辟莽。至若通商口岸所有中外交涉案牍，往来文移，宜汇辑成书，颁示遐迩，其后更译以西文，一旦有事，当局者可援别案以为折辩之地，而此中亦有所主持，此亦讲求洋务之一道也。总之，凡事必当实事求是，开诚布公，可者立行，不可行者始终毅然不摇。夫天下事，从未有尚虚文而收实效者。幡然一变，宜在今日。

若夫治民，必由牧令始；治兵，必由团练始。牧令之贤否，则先在慎简督抚，甄别才能，考察勤惰。才者不次迁擢，不才者立予罢黜，此固督抚之事也。至于治兵，则难言之矣。宜先改营规，易军制，汰兵额，异器械，必如李光弼之临阵，壁垒一新而后可。然论者必议其更张，蒙则谓今日练兵若不以西法从事，则火舰火器亦徒虚设耳。不独水师当变，即陆军亦当变也；不独绿营当变，即旗丁满兵亦当变也。且也，长江水师与海洋水师不同，我国须于长江水师之外，专设海军，然后内可以防奸，外可以御侮。

储材之道，宜于制科之外，别设专科，以通达政体者为先，晓畅机务者为次。即以制科言之，二场之经题宜以实学，二场之策题宜以时务，与首场并重，庶几明体达用，本末兼赅，此寓变通于转移之中，实以渐挽其风气而裁成鼓励之。四五科之后，乃并时文而废之，则论者不议其骤革矣。肄习水师武备，国家宜另设学校，教之以



司炮驾舟，布阵制器，俾其各有专长，习之于平日，用之于临时。其遣发至泰西者，尤不可专在一国，以示兼收而并效。

以上宜力求整顿，勿作具文。民心既固，兵力既强，而后所有西法，乃可次第举行。今日简公使，设领事，岁靡朝廷数十万金，议者或论其太骤，或惜其徒费，不知中外隔阂，非此不能消息相通，未始无裨于大局。特不在其事，而在其人也，此则由乎上善为之用耳。焜耀敦槃，折冲樽俎，必有郭隗、毛遂其人者出焉；衔命中朝，宣威异域，必有班定远、博介子其人者出焉。

或者以为西法不足恃，何以西人用之足以雄长欧洲、争衡天下呢？不知泰西诸邦国小而民聚，其民心齐而志固，同仇敌忾，素蓄于中。在其国内，各事其事，各业其业，雍雍然其气静谧而专一，故国易以治。夫岂徒恃乎器艺技巧、繁术小慧，遂足以收效也哉！

郑观应

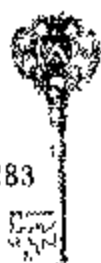
西 学*

今之自命正人者，动以不谈洋务为高，见有讲求西学者，则斥之曰名教罪人，士林败类。噫！今日之缅甸、越南，其高人亦岂少哉！其贤者蹈海而沉湘，不贤者颞颜而苟活耳。沟读之谅，于天时人事何裨乎？且今日之洋务（犹时务也，欲救时弊，自当对症以发药），如君父之有危疾也，为忠臣孝子者，将百计求医而学医乎？抑痛诋医之不可恃，不求不学，誓以身殉，而坐视其死亡乎？然则西学之当讲不当讲，亦可不烦言而解矣。

古曰：“通天地人之谓儒。”又曰：“一物不知，儒者所耻。”今彼之所谓天学者，以天文为纲，而一切算法、历法、电学、光学诸艺，皆由天学以推至其极者也。所谓地学者，以地舆为纲，而一切测量、经纬、种植、车舟、兵阵诸艺。皆由地学以推至其极者也。

（中国独京师有天文台，讲求者甚少。查西国无县不有天文台、地理会，讲求者甚多。日本亦有天文台二十处，地理会设已多年。法国之地理会岁铸金牌数枚，以赠各国测地之士。英京伦敦旧有地理会，纵论古今沿革，探讨舆地源流，人是会者，尤多学问渊博之士。近复辟会聚议，遣人分往各部，探地者刻已陆续回英。其赴亚非利加者共有一百五十人，以栗味斯敦为首，自西历一千八百七十八年十二月十四日由伦敦起程，南往亚非利加。其领初袖者道卒，有一弱冠少年起而代领，相率前进，至罢倍凹地方访寻金、银各矿，知前人传述不尽可信，而所过之处亦有前人所未至者，均笔之于书。泰西考核地理，不惮纆幽凿险，以资印证，宜其精辟罕俦也。亚墨利加洲之中境，近闻新立一格致会，其领袖者名夏而纳，素精舆地之学，足迹所涉，遍跨数洲。其经费半由该处某富商捐助，半由法国公家核给。乃选人四出探察物产，详别道里，如其物能自取携者，则挈以归，否则，画图贴说，储诸夹袋，亦足以资考订，而勒之成书。章程极为尽善。我国亦当仿而行之，以资多识。）所谓人学

* 郑观应(1842~1922)，洋务派思想家。选自《郑观应集》(上)，上海，上海人民出版社，1982。



者，以方言文字为纲，而一切政教、刑法、食货、制造、商贾、工技诸艺，皆由人学以推至其极者也。皆有益于国计民生，非奇技淫巧之谓也。此外，有剽窃皮毛、好名嗜利者，则震惊他人之强盛，而推崇过当，但供谈剧，亦实不能知其强盛之所以然，此则无本之学，不足登大雅之林也。

夫所贵乎通儒者，博古通今，审时度势。不薄待他人，亦不至震惊他人；不务匿己长，亦不敢回护己短，而后能建非常之业，为非常之人。中外通商已数十载，事机迭出，肆应乏才，不于今日急求忠智之士，使之练达西国制造、文字、朝章、政令、风化，将何以维大局制强邻乎？且天下之事业、文章、学问、术艺，未有不积小以成高大，由浅近而臻深远者，所谓合抱之木生于毫末，九层之台起于垒土，千里之行始于足下是也。（西人谓华人所学西法，皆浅尝辄止，有名无实。盖总其事者，不精其学，未识师授优劣，课艺高下，往往为人蒙昧，所以学生所习每况愈下，不如人。西报云：日本幼孩已得教训，与泰西不甚相悬。其教习之法，仿照英国北省章程；男女皆分塾督教，穷究诸学，博考各国疆域甚详。其房屋亦高大爽垲，并令学徒通晓保养身体脏腑方法。虽英之伦敦，法之巴黎斯学校，亦无以复加云。）

论泰西之学，派别条分，商政、兵法、造船、制器，以及农、渔、牧、矿诸务，实无一不精，而皆导其源于汽学、光学、化学、电学。以操御水、御火、御风、御电之权衡，故能凿混沌之窍，而夺造化之功。方其授学伊始，易知易能，不以粗浅为羞，反以躐等为戒。迨年日长，学日深，层累而上，渐沉浸于史记、算法、格致、化学诸家，此力学者之所以多，而成名者亦弥众也。今人自居学者，而目不睹诸子之书，耳不闻列朝之史，以为西法创自西人，或诧为巧不可阶，或斥为卑无足道。噫！异矣！

昔大挠定甲子，神农造耒耜，史皇创文字，轩辕制衣冠，蚩尤作五兵，汤作飞车，挥作弓，夷牟作矢，当其创造之始，亦何尝不惊人耳目，各树神奇？况夫星气之占始于臾区，勾股之学始于隶首，地图之学始于髀盖，九章之术始于周礼。地圆之说创自管子。不仅此也，浑天之制昉于玑衡，则测量有自来矣。公输子削木人为御，墨翟刻木鸢而飞，武侯作木牛流马，则机器有自来矣。（祖冲之之千里船，不因风水施机自运，杨么之楼船，双轮激水，行驰如飞，则轮船有自来矣。）秋官象胥，郑注译官，则翻译有自来矣。阳燧取明火于日，方诸取明水于月，则格物有自来矣。一则化学，古所载炼金腐水，离木同重，体合类异，二体不合不类。此化学之出于我也。一则重学，古所谓均发，均悬轻重而发绝，其不均也均，其绝也莫绝。此重学之出于我也。一则光学，古云“临鉴立影”；二光夹一光，足被下光，故成影于上，首被上光，故成影于下，近中所鉴大影亦大，远中所鉴小影亦小。此光学之出于我也。一则气学，亢仓子：蛻地之谓水，蛻水之谓气。此气学之出于我也。一则电学，关尹子：石击石生光，雷电缘气以生，亦可为之；淮南子：阴阳相薄为雷，激扬为电。磁石引针，琥珀拾芥。此电学之出于我也。

古神圣兴物以备民用：曰形、曰象、曰数、曰器、曰物，皆实征诸事，非虚测其理



也。童子就学,教学书数,穷理精艺,实基于此。(余见同乡幼童读书数年,非但不知地理、算学、应对礼节,欲其作一文写一信亦不能。竟有读书十余年或数十年并不识权衡斗量数目,唯专攻八股而已。且见读书久者,其背如驼,盖缘终日伏案读书写字,未教以舒筋活络养生之法,亦无礼、乐、射、御、书、算六艺之学故也)自学者骛虚而避实,遂以浮华无实之八股,与小楷试帖之专工,汨没性灵,虚费时日,率天下而入于无用之地,而中学日见其荒,西学遂莫窥其蕴矣。不知我所固有者,西人特踵而行之,运以精心,持以定力,造诣精深,渊乎莫测。所谓礼失而求诸野者,此其时也。近人江慎修融贯中西测算,兼能制造奇器,尝制木牛以耕,造木驴代步,应声筒之制亦先生创之。谁谓中人巧思独逊西人哉?以中国本有之学还之于中国,是犹取之外厩,纳之内厩,尚鳃鳃焉谓西人之学中国所未有,乃必归美于西人。西人能读中国书者不将揶揄之乎?

尤有进焉者:国于天地,必有与立,究其盛衰兴废,固各有所以致此之由。学校者人才所由出,人才者国势所由强,故泰西之强强于学,非强于人也。然则欲与之争强,非徒在枪炮战舰也,强在学中国之学,而又学其所学也。今之学其学者,不过粗通文字语言,为一己谋衣食,彼自有其精微广大之处,何尝稍涉藩篱?故善学者必先明本末,更明所谓大本末而后可。以西学言之:如格致制造等学其本也,(各国最重格致之学,英国格致会颇多,获益甚大,讲求格致新法者约十万人。)语言文字其末也。合而言之,则中学其本也,西学其末也。主以中学,辅以西学。知其缓急,审其变通,操纵刚柔,洞达政体。教学之效,其在兹乎。



康有为

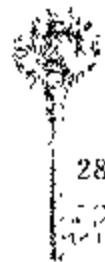
变则通通则久论*

天不能有阳而无阴,地不能有刚而无柔,人不能有常而无变。昔孔子之作六经,终以《易》、《春秋》,《春秋》发明改制,《易》取其变易,天人之道备矣。若知守常而不知变,是天有阳而可无阴,地有刚而可无柔也。孔子改制,损益三代之法,立三正之义,明三统之道以待后王,犹虑三不足以穷万变,恐后王之泥之也。乃作《易》而专明变易之义,故参伍错综,进退消息,观其会通,以行其典礼。圣人盖深观天道以著为人事,垂法后王,思患而豫防之,孔子之道至此而极矣。

夫天不变者也,然朝夕之晷,无刻不变矣,况昼夜之显有明晦,冬夏之显有寒暑乎?如使天有昼而无夜,有夏而无冬,万物何从而生?故天唯能变通而后万物成焉。且如极星,所谓不动者也,然唐、虞时在二十四度,今则二十三度二十九分耳,日至所谓定时也,然高冲卑冲,终无实测焉。若夫风云虹蜺珥朏蚀流,日月星辰无刻不变,故至变者莫如天。

夫天久而不弊者,为能变也。地不变者也,然沧海可以成田,平陆可以为湖,火山忽流,川水忽涸,故至变者莫如地。夫地久而不弊者,为能变也。夫以天地不变且不能久,而况于人乎?且人欲不变,安可得哉!自少至老,颜貌万变,自不学而学,心智万变,积微成智,闷若无端,而流变之微,无须臾之停也。伊尹曰:用其新去其陈,病乃不存,此道家养生之术,治身如此,治国何独不然。故千年一大变,百年一中变,十年一小变,三代之文明不得不变太古,秦汉之郡县不得不变三代,此千年之大变者也。盖春秋之世,陆浑莱戎潞狄,尚杂沓中夏,不数百年而至汉武,则已开通西域矣。唐时羁縻州仅北漠,元世则西平印度,破波斯,直至钦察,俱兰马八之境,当今之意大利亚矣。其地变则其治亦变矣。魏文口分世业,府兵之制,至唐之中叶,不能不变为两税弓骑,两税之后不能不变为一条鞭,弓骑之后不能不变为禁军。汉试士诸生,家法文吏笺奏,隋唐不能不变为诗赋,宋不能不变为经义。肉刑

* 康有为(1858~1927),清末维新派思想家,戊戌维新运动的主要发动者。选自《康有为政论集》(上),北京,中华书局,1981。



之制，汉文不能不变为杖笞，隋文不能不变为徒流，此百年之变也。若夫时有不宜，地有不合，则累朝律例典礼，未有数十年不修改者，此十年之变也。若泥守不变，非独久而生弊，亦且滞而难行。董仲舒曰：为政不能善治更张，乃可为理，譬病症既变而仍用旧方，陆行既尽而不舍车徒，盛暑而仍用重裘，祁寒而仍用絺绌，非唯不适，必为大害。故能变则秦用商鞅而亦强，不能变则建文用方孝孺而亦败，当变不变，鲜不为害。法《易》之变通，观《春秋》之改制，百王之变法，日日为新，治道其在是矣。



严 复

论事变之亟

呜呼！观今日之世变，盖自秦以来未有若斯之亟也。夫世之变也，莫知其所由然，强而名之曰运会。运会既成，虽圣人无所为力，盖圣人亦运会中之一物。既为其中之一物，谓能取运会而转移之，无是理也。彼圣人者，特知运会之所由趋，而逆睹其流极。唯知其所由趋，故后天而奉天时；唯逆睹其流极，故先天而天不违。于是裁成辅相，而置天下于至安。后之人从而观其成功，遂若圣人真能转移运会也者，而不知圣人之初无有事也。即如今日中倭之构难，究所由来，未岂一朝一夕之故也哉！

尝谓中西事理，其最不同而断乎不可合者，莫大于中之人好古而忽今，西之人力今以胜古；中之人以一治一乱、一盛一衰为天行人事之自然，西之人以日进无疆，既盛不可复衰，既治不可复乱，为学术政化之极则。盖我中国圣人之意，以为吾非不知宇宙之为无尽藏，而人心之灵，苟日开沦焉，其机巧智能，可以驯致于不测也。而吾独置之而不以为务者，盖生民之道，期于相安相养而已。夫天地之物产有限，而生民之嗜欲无穷，孳乳寝多，镌铍日广，此终不足之势也。物不足则必争，而争者人道之大患也。故宁以止足为教，使各安于朴鄙颡蒙，耕凿焉以事其长上，是故春秋大一统。一统者，平争之大局也。秦之销兵焚书，其作用盖亦犹是。降而至于宋以来之制科，其防争尤为深且远。取人人尊信之书，使其反复沈潜，而其道常在若远若近、有用无用之际。悬格为招矣，而上智有不必得之忧，下愚有或可得之庆，于是举天下之圣智豪杰，至凡有思虑之伦，吾顿八紘之网以收之，即或漏吞舟之鱼，而已暴鳃断鳍，颓然老矣，尚何能为推波助澜之事也哉！嗟乎！此真圣人牢笼天下，平争泯乱之至术，而民智因之以日麻，民力因之以日衰。其究也，至不能与外国争一旦之命，则圣人计虑之所不及者也。虽然，使至于今，吾为吾治，而跨海之汽舟不来，缩地之飞车不至，则神州之众，老死不与异族相往来。富者常享其富，贫者常安其贫。明天泽之义，则冠履之分严；崇柔让之教，则嚣凌之氛泯。偏灾虽繁，有补直

* 严复(1854~1921),翻译家。原载1895年2月4~5日天津《议报》。



之术；萑苻虽伙，有剿绝之方。此纵难言郅治乎，亦用相安而已。而孰意患常出于所虑之外，乃有何物泰西其人者，盖自高颡深目之伦，杂处此结衽编发之中，则我四千年文物声明，已涣然有不终日之虑。逮今日而始知其危，何异齐桓公以见痛之日，为受病之始也哉！

夫与华人言西治，常苦于难言其真。存彼我之见者，弗察事实，辄言中国为礼义之区，而东西朔南，凡吾王灵所费届者，举为犬羊夷狄，此一蔽也。明识之士，欲一国晓然于彼此之情实，其议论自不得不存是非善否之公。而浅人怙私，常署其誉仇而背本，此又一蔽也。而不知徒塞一己之聪明以自欺，而常受他族之侵侮，而莫与谁何。忠爱之道，固如是乎？周孔之教，又如是乎？公等念之，今之夷狄，非犹古之夷狄也。今之称西人者，曰彼善会计而已，又曰彼擅机巧而已。不知吾今兹之所见所闻，如汽机兵械之伦，皆其形下之粗迹，即所谓天算格致之最精，亦其能事之见端，而非命脉之所在。其命脉云何？苟扼要而谈，不外于学术则黜伪而崇真，于刑政则屈私以为公而已。斯二者，与中国理道初无异也。顾彼行之而常通，吾行之而常病者，则自由不自由异耳。

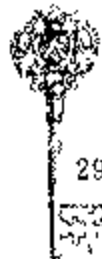
夫自由一言，真中国历古圣贤之所深畏，而从未尝立以为教者也。彼西人之言曰：唯天生民，各具赋畀，得自由者乃为全受。故人人各得自由，国国各得自由，第务令毋相侵损而已。侵人自由者，斯为逆天理、贼人道。其杀人伤人及盗蚀人财物，皆侵人自由之极致也。故侵人自由，虽国君不能，而其刑禁章条，要皆为此设耳。中国理道与西法自由最相似者，曰恕，曰絜矩。然谓之相似则可，谓之真同则大不可也。何则？中国恕与絜矩，专以待人及物而言。而西人自由，则于及物之中，而实寓所以存我者也。自由既异，于是群异丛然以生。粗举一二言之：则如中国最重三纲，而西人首明平等；中国亲亲，而西人尚贤；中国以孝治天下，而西人以公治天下；中国尊主，而西人隆民；中国贵一道而同风，而西人喜党居而州处；中国多忌讳，而西人众讥评。其于财用也，中国重节流，而西人重开源；中国追淳朴，而西人求欢虞。其接物也，中国美谦屈，而西人务发舒；中国尚节文，而西人乐简易。其于为学也，中国夸多识，而西人尊新知。其于祸灾也，中国委天数，而西人恃人力。若斯之伦，举有与中国之理相抗，以并存于两间，而吾实未敢遽分其优绌也。

自胜代末造，西旅已通。迨及国朝，梯航日广。马嘉尼之请不行，东印度之师继至。道咸以降，持驱夷之论者，亦自知其必不可行，群喙稍息，于是不得已而连有廿三口之开。此郭侍郎《罪言》所谓：“天地气机，一发不可复遇。士大夫自怙其私，求抑遏天地已发之机，未有能胜者也。”自蒙观之，夫岂独不能胜之而已，盖未有不反其祸者也，唯其遏之愈深，故其祸之发也愈烈。不见夫激水乎？其抑之不下，则其激也不高。不见夫火药乎？其塞之也不严，则其震也不迅。三十年来，祸患频仍，何莫非此欲遏其机者阶之厉乎？且其祸不止此。究吾党之所为，盖不至于灭四千年之文物，而驯致于瓦解土崩，一涣而不可复收不止也。此真泯泯者智虑所万不



及知，而闻斯之言，未有不指为奸人之言，助夷狄恫喝而扇其焰者也。

夫为中国之人民，谓其有自灭同种之为，所论毋乃太过？虽然，待鄙言之。方西人之初来也，持不义害人之物，而与我构难，此不独有识所同疾，即彼都人士，亦至今引为大诟者也。且中国蒙累朝列圣之麻，幅员之广远，文治之休明，度越前古。游其宇者，自以谓横目冒彰之伦，莫我贵也。乃一旦有数万里外之荒服岛夷，鸟言夔面，飘然戾止，叩关求通，所请不得，遂而突我海疆，虜我官宰，甚而至焚毁官阙，震惊乘輿。当是之明，所不食其肉而寝其皮者，力不足耳。谓有人焉，佻佻倪倪，低首下心，讲其事而咨其术，此非病狂无耻之民，不为是也。是故道咸之间，斥洋务之汙，求驱夷之策者，智虽囿于不知，术或操其已促；然其人谓非忠孝节义者徒，殆不可也。然至于今之时，则大异矣。何以言之？盖谋国之方，莫善于转祸而为福，而人臣之罪，莫大于苟利而自私。夫士生今日，不睹西洋富强之效者，无目者也。谓不讲富强，而中国自可以安；谓不用西洋之术，而富强自可致；谓用西洋之术，无俟于通达时务之真人才，皆非狂易失心之人不为此。然则印累绶若之徒，其必矫尾厉角，而与天地之机为难者，其用心盖可见矣。善夫！姚郎中之言曰：“世固有宁视其国之危亡，不以易其一身一瞬之富贵。”故推鄙夫之心，固若曰：危亡危亡，尚不可知；即或危亡，天下不共之。吾奈何令若辈志得，而且退处无权势之地乎？孔子曰：“苟患失之，无所不至。”故其端起于大夫士之怙私，而其祸可至于亡国灭种，四分五裂，而不可收拾。由是观之，仆之前言，过乎否耶？噫！今日倭祸特肇端耳。俄法英德，旁午调集，此何为者？此其事尚待深言也哉？尚忍深言也哉！《诗》曰：“其何能淑，载胥及溺。”又曰：“瞻乌靡止。”心摇意郁，聊复云云，知我罪我，听之阅报诸公。



梁启超

变法通议(节录)*

今有巨厦,更历千岁,瓦墁毁坏,榱栋崩折,非不朽然大也。风雨猝集,则倾圮必矣。而室中之人,犹然酣嬉鼾卧,漠然无所闻见;或则睹其危险,唯知痛哭,束手待毙,不思拯救;又其上者,衽苴罅漏,弥缝蚁穴,苟安时日,以凯有功。此三人者,用心不同,漂摇一至,同归死亡。善居室者,去其废坏,廓清而更张之,鸠工庀材,以新厥构。图始虽艰,及其成也,轮焉奂焉,高枕无忧也。唯国亦然:由前之说罔不亡,由后之说罔不强。

印度,大地最古之国也,守旧不变,夷为英藩矣。突厥地跨三洲,立国历千年,而守旧不变,为六大国执其权,分其地矣。非洲广袤,三倍欧土,内地除沙漠一带外,皆植物饶衍,畜牧繁盛,土人不能开化,拱手以让强敌矣。波兰为欧西名国,政事不修,内讧日起,俄、普、奥相约,择其肉而食矣。中亚洲回部,素号骁悍,善战斗,而守旧不变,俄人鲸吞蚕食,殆将尽之矣。越南、缅甸、高丽,服属中土,渐染习气,因仍弊政,尔靡不变,汉官威仪,今无存矣。今夫俄宅苦寒之地,受蒙古钤辖,前皇残暴,民气凋丧,岌岌不可终日,自大彼得游历诸国,学习工艺,归而变政,后王受其方略,国势日盛,辟地数万里也。今夫德,列国分治,无所统纪,为法所役,有若奴隶,普人发愤,兴学练兵,遂蹶强法,霸中原也。今夫日本,幕府专政,诸藩力征,受俄、德、美大创,国几不国,自明治维新,改弦更张,不三十年,而夺我琉球,割我台湾也。又如西班牙、荷兰,三百年前,属地遍天下,而内治稍弛,遂即陵弱,国度夷为四等。暹罗处緬、越之间,同一绵薄,而稍自振厉,则岿然尚存。《记》曰:“不知来,视诸往。”又曰:“前车覆,后车戒。”大地万国,上下百年间,强盛弱亡之故,不爽累黍。盖其几之可畏如此也!

中国立国之古等印度,土地之沃迈突厥,而因沿积敝不能振变,亦伯仲于二国

* 梁启超(1872~1929),中国近代思想家,戊戌维新运动的主要发动者。原载《时务报》第1册,1896年8月9日出版;第2册,1896年8月19日出版;第3册和第39册,1896年8月29日和1897年9月17日出版;第10册,1896年11月5日出版。



之间，以故地利不辟，人满为患。河北诸省，岁虽中收，犹道殍相望。京师一冬，死者千计。一有水旱，道路不通，运赈无术，任其填委，十室九空。滨海小民，无所得食，逃至南洋、美洲诸地，鬻身为奴，犹被驱迫，丧斧以归。驯者转于沟壑，黠者流为盗贼。教匪会匪，蔓延九州，伺隙而动。工艺不兴，商务不讲，土货日见减色；而他人投我所好，制造百物，畅销内地，漏卮日甚，脂膏将枯。学校不立，学子子帖括外，一物不知，其上者考据词章，破碎相尚，语以瀛海，瞠目不信。又得官甚难，治生无术，习于无耻，瞽不知怪。兵学不讲，绿营防勇，老弱瘠烟，凶悍骚扰，无所可用。一旦军兴，临事募集，半属流丐。器械窳苦，餉糈微薄。偏裨以上，流品猥杂，一字不识，无论读图，营例不谙，无论兵法。以此与他人学问之将、纪律之师相遇，百战百败，无待交绥。官制不善，习非所用，用非所习，委权胥吏，百弊猬起。一官数人，一人数官，牵制推诿，一事不举。保奖蒙混，鬻爵充塞，朝为市儈，夕登显秩。宦途壅滞，侯补窘悴，非钻营奔竞，不能疗饥。俸廉微薄，供亿繁浩，非贪污恶鄙，无以自给。限年绳格，虽有奇才，不能特达，必俟其筋力既衰，暮气将深，始任以事。故肉食盈廷，而乏才为患。法敝如此，虽敌国外患，晏然无闻，君子犹或忧之，况于以一羊处群虎之间，抱火厝之积薪之下而寝其上者乎？

孟子曰：“国必自伐，然后人伐之。”又曰：“未闻以千里畏人者也。”又曰：“能治其国家，谁敢侮之！”中国户口之众，冠于大地；幅员式廓，亦俄、英之亚也；矿产充溢，积数千年，未经开采；土地沃衍，百植并宜；国处温带，其民材智；君权统一，欲有兴作，不患阻挠。此皆欧洲各国之所无也。夫以旧法之不可恃也如彼，新政之易为功也又如此，何舍何从，不待智者可以决矣。

难者曰：今日之法，匪今伊昔，五帝三王之所递嬗，三祖八宗之所诒谋，累代率由，历有年所，必谓易道乃可为治，非所敢闻。释之曰：不能创法，非圣人也；不能随时，非圣人也。上观百世，下观百世，经世大法，唯本朝为善变。人关之初，即下剃发之令，顶戴翎枝，端罩马褂，古无有也，则变服色矣。用达海创国书，借蒙古字以附满洲音，则变文字矣。用汤若望、罗雅谷作宪书，参用欧罗巴法，以改大统历，则变历法矣。圣祖皇帝，永免滋生人口之赋，并人地赋，自商鞅以来，计人之法，汉武以来，课丁之法，无有也，则变赋法矣。举一切城工河防，以及内廷营造，行在治辟，皆雇民给直，三王于农隙使民，用民三日，且无有也，则变役法矣。平民死刑，别为二等，曰情实，曰缓决，犹有情实而不予句者，仕者罪虽至死，而子孙考试人仕如故，如前代所沿，夷三族之刑，发乐藉之刑，言官受廷杖，下镇抚司狱之刑，更无有也，则变刑法矣。至于国本之说，历代所重，自理密史亲王之废，世宗创为密緘之法，高宗至于九降纶音，编为《储贰金鉴》，为世法戒，而瞽儒始知大计矣。巡幸之典，谏臣所争，而圣祖、高宗，皆数幸江南。木兰秋猕，岁岁举行，昧者或疑之，至仁宗贬谪松筠，宣示讲武习劳之意，而庸臣始识苦心矣。汉、魏、宋、明，由旁支人继大统者，辄议大礼，断断争讼；高宗援据《礼经》，定本生父母之称，取葬以士、祭以大夫之义。



圣人制礼，万世不易，观于醇贤亲王之礼，而天下翕然称颂矣。凡此皆本朝变前代之法，善之又善者也。至于二百余年，重熙累洽，因时变制。未易缕数。数其萃萃大者：崇德以前，以八贝勒分治所部，太宗与诸兄弟，朝会则共坐，餉用则均出，俘虏则均分；世祖入关，始严天泽之分，裁抑诸王骄蹇之习，遂壹寰宇，诒谋至今矣。累朝用兵，拓地数万里，膺、闕外之寄，多用满、蒙；逮文宗而兼用汉人，辅臣文庆，力赞成之，而曾、左诸公，遂称名将矣。八旗劲旅，天下无敌，既削平前三藩、后三藩，乾隆中屡次西征，犹复简调前往，朝驰羽檄，夕报捷书；逮宣宗时，而知索伦兵不可用，三十年来，歼荡流寇，半赖召募之勇以成功，而同治遂号中兴矣。内而治寇，始用坚壁清野之法，一变而为长江水师，再变而为防河圈禁矣；外而交邻，始用闭关绝市之法，一变而通商者十数国，再变而命使者十数国矣。经又本朝变本朝之法者也。吾闻圣者虑时而动。使圣祖、世完生于今日，吾知其变法之锐，必不在太彼得（俄皇名）、威廉第一（德皇名）、睦仁（日皇名）之下也。《记》曰：“法先王者法其意。”今泥祖宗之法，而戾祖宗之意，是乌得为善法祖矣乎？

中国自古一统，环列皆小蛮夷，但虞内忧，不患外侮，故防弊之意多，而兴利之意少，怀安之念重，而虑危之念轻。秦后至今，垂二千年，时局匪有大殊，故治法亦可不改。国初因沿明制，稍加损益，税敛极薄，征役几绝。取士以科举，虽不讲经世，而足以飏太平。选将由行伍，虽未尝学问，然足以威萑苻。任官论资格，虽不得异材，而足以止奔竞。天潢外戚，不与政事，故无权奸僭恣之虞。督抚监司，互相牵制，故无藩镇跋扈之患。使能闭关划界，永绝外敌，终古为独立之国，则墨守斯法，世世仍之，稍加整顿，未尝不足以治天下。而无如其忽与泰西诸国相遇也。泰西诸国并立，大小以数十计，狡焉思启，互相猜忌，稍不自振，则灭亡随之矣。故广设学校，奖励学会，惧人才不足，而国无与立也。振兴工艺，保护商业，惧利源为人所夺，而国以穷蹙也。将必知学，兵必识字，日夜训练，如临大敌，船械新制，争相驾尚，惧兵力稍弱，一败而不可振也。自余庶政，罔不如是。日相比较，日相磨厉，故其人之才智，常乐于相师，而其国之盛强，常足以相敌。盖舍是不能图存也。而所谓独立之国者，目未见大敌，侈然自尊，谓莫已若。又欺其民之驯弱而凌虐之，虑其民之才智而束缚之。积弱陵夷，日甚一日，以此遇彼，犹以敝痈当千钧之弩。故印度、突厥（突厥居欧东，五十年前未与英、法诸国交涉，故亦为独立之国）之覆辙，不绝于天壤也。

难者曰：法固因时而易，亦因地而行。今子所谓新法者，西人习而安之，故能有功，苟迁其地，则弗良矣。释之曰：泰西治国之道，富强之原，非振古如兹也，盖自百年以来焉耳。举官新制，起于嘉庆十七年（先是欧洲举议院及地方官，唯拥厚资者能有此权。是年，拿破仑变西班牙之政，始令人人可以举官）；民兵之制，起于嘉庆十七年；工艺会所，起于道光四年；农学会，起于道光二十八年；国家拨款以兴学校，起于道光十三年，报纸免税之议，起于道光十六年；邮政售票，起于道光十七年；轻

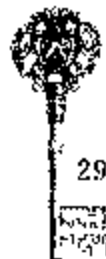


减刑律，起于嘉庆二十五年；汽机之制，起于乾隆三十四年；行海轮船，起于嘉庆十二年；铁路起于道光十年；电线起于道光十七年；自余一切保国之经，利民之策，相因而至，大率皆在中朝嘉、道之间。盖自法皇拿破仑倡祸以后，欧洲忽生动力，因以更新。至其前此之旧俗，则视今日之中国无以远过（英人李提摩太近译《泰西新史揽要》，言之最详），唯其幡然而变，不百年间，乃淳然而兴矣。然则吾所谓新法者，皆非西人所故有，而实为西人所改造。改而施之西方，与改而施之东方，其情形不殊，盖无疑矣。况蒸蒸然起于东土者，尚明有因变致强之日本乎？

难者曰：子言辩矣。然伊川被发，君子所叹，用彝变夏，究何取焉？释之曰：孔子曰：“天子失官，学在四彝。”《春秋》之例，彝狄进至中国，则中国之。古之圣人，未尝以学于人为惭德也。然此不足以服吾子。请言中国：有土地焉，测之绘之，化之分之，审其土宜，教民树艺，神农、后稷，非西人也。度地居民，岁杪制用，夫家众寡，六畜牛羊，纤悉书之，《周礼·王制》，非西书也。八岁入小学，十五就大学，升造爵官，皆俟学成，痒序学校，非西名也。谋及卿士，谋及庶人，国疑则询，国迁则询，议郎博士，非西官也。（汉制，博士与议郎、议大夫，同主论议，国有大事则承问，即今西人议院之意。）流宥五刑，疑狱众共，轻刑之法，陪审之员，非西律也。三老嗇夫，由民自推，辟署功曹，不用他郡，乡亭之官，非西秩也。尔无我叛，我无强贾，商约之文，非西史也。交邻有道，不辱君命，绝域之使，非西政也。邦有六职，工与居一，国有九经，工在所劝，保护工艺，非西例也。当宁而立，当扆而立，礼无不答，旅揖士人，《礼经》所陈，非西制也。天子巡守，以观民风，皇王大典，非西仪也。地有四游，地动不止，日之所生为星，毳纬雅言，非西文也。腐水离木，均发均县，临鉴立景，蜕水谓气，电缘气生，墨翟、亢仓、关尹之徒，非西儒也。故夫法者，天下之公器也。征之域外则如彼，考之前古则如此，而议者犹曰彝也彝也而弃之。必举吾国所固有之物，不自有之，而甘心以让诸人，又何取耶？

难者曰：子论诚当。然中国当败衄之后，穷蹙之日，虑无余力克任此举。强敌交逼，眈眈思启，亦未必能吾待也。释之曰：日本败于三国，受迫通商，反以成维新之功。法败于普，为城下之盟，偿五千兆福兰格，割奥斯、鹿林两省，此其痛创，过于中国今日也。然不及十年，法之盛强，转逾畴昔。然则败衄非国之大患，患不能自强耳。孟子曰：“国家闲暇，及是时般乐怠敖，是自求祸也。”泰西各国，磨牙吮血，伺子吾旁者，固属有人，其顾惜商务，不欲民难者，亦未始无之。徒以我晦盲太甚，厉阶孔繁，用启戎心，亟思染指。及今早图，示万国以更新之端，作十年保太平之约，亡羊补牢，未为迟也。

天下之为说者，动曰一劳永逸，此误人家国之言也。今夫人一日三食，苟有持说者曰：一食永饱，虽愚者犹知其不能也。以饱之后历数时而必饥，饥而必更求食也。今夫立法以治天下，则亦若是矣。法行十年或数十年、或百年而必敝，敝而必更求变，天之道也。故一食而求永饱者必死，一劳而求永逸者必亡。今之为不变之



说者，实则非真有见于新法之为民害也，夸毗成风，惮于兴作，但求免过，不求有功。又经世之学，素所未讲，内无宗主，相从吠声，听其言论，则日日痛哭，读其词章，则字字孤愤，叩其所以图存之道，则眙然无所为，对曰：天心而已，国运而已，无可为而已。委心袖手，以待覆亡。噫，吾不解其用心何在也！

要而论之，法者，天下之公器也；变者，天下之公理也。大地既通，万国蒸蒸，日趋于上。大势相迫，非可阙制。变亦变，不变亦变。变而变者，变之权操诸己，可以保国，可以保种，可以保教。不变而变者，变之权让诸人，束缚之，驰骤之，呜呼，则非吾之所敢言矣！是故变之途有四：其一，如日本，自变者也；其二，如突厥，他人执其权而代变者也（埃及、高丽等国皆是）；其三，如印度，见并于一国而代变者也（越南、缅甸等国皆是）；其四，如波兰，见分于诸国而代变者也。吉凶之故，去就之间，其何择焉？《诗》曰：“嫠妇不恤其纬，而忧宗周之隳，为将及焉。”此固四万万人之所同也。彼犹太之种，迫逐于欧东；非洲之奴，充斥于大地。呜呼，夫非犹是人类也欤！

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 大学精神档案 近代卷 下册

作者 =

页数 = 3 1 8

SS号 = 1 1 4 2 5 9 8 7

出版日期 =

封面
书名
版权
前言
目录
正文