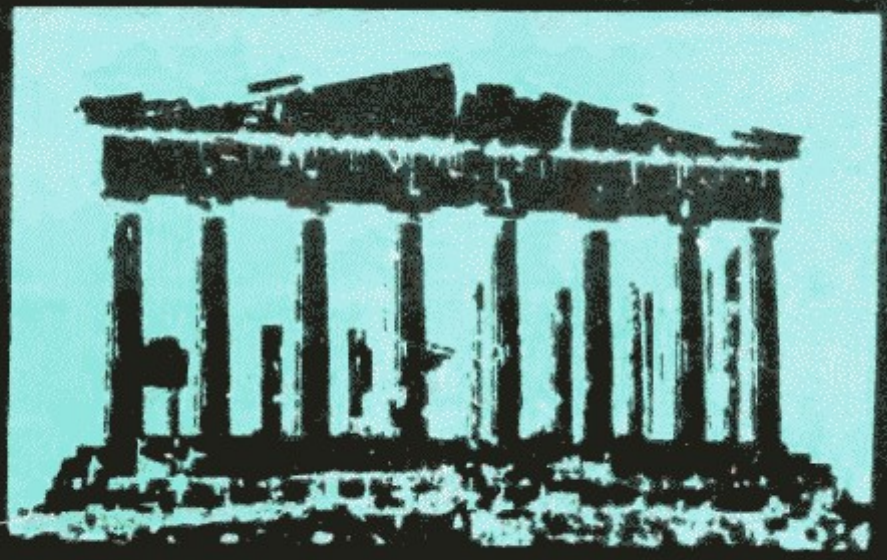
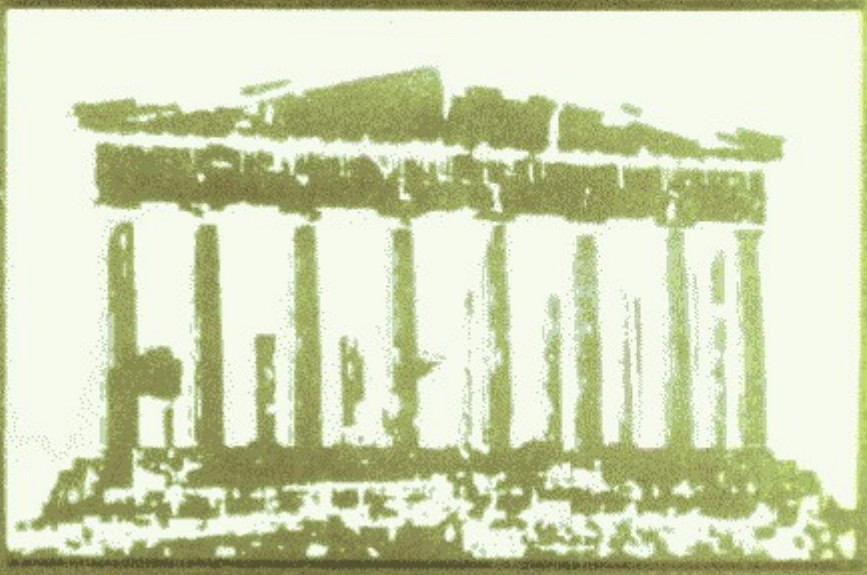


政治学说史

A HISTORY OF POLITICAL THEORY FOURTH EDITION



政治学说史

(美) 乔治·霍兰·萨拜因 著
托马斯·兰森·索尔森 修订

商务印书馆

A HISTORY OF POLITICAL THEORY FOURTH EDITION

2 023 0033 0

政治学说史

上　册

〔美〕乔治·霍兰·萨拜因 著
〔美〕托马斯·兰敦·索尔森 修订
盛葵阳　崔妙因 译
南　木 校



商　务　印　书　馆
1990年·北京

2 023 0028 7

政治学说史

下　册

〔美〕乔治·霍兰·萨拜因 著
〔美〕托马斯·兰敦·索尔森 修订
刘　山 等译
南　木 校



商　务　印　书　馆
1990年·北京

George H. Sabine

A HISTORY OF POLITICAL THEORY

fourth edition

Revised by Thomas Landon Thorson

Hinsdale Illinois, Dryden Press, 1973.

根据伊利诺斯州兴斯达尔城德拉登出版社 1973 年版译出

ZHÈNGZHÌ XUÉSHUŌ SHǏ

政治学说史

上 册

[美] 乔治·霍兰·萨拜因 著

[美] 托马斯·兰敦·索尔森 修订

盛葵阳 崔妙因 译

南 木 校

商务印书馆出版

（北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710）

新华书店总店北京发行所发行

河北香河第二印刷厂印刷

ISBN 7-100-01018-7/D·75

1986 年 4 月第 1 版 开本 850×1168 1/32

1990 年 4 月北京第 2 次印刷 字数 298 千

印数 2,000 册 印张 12 5/8

定价：4.85 元

George H. Sabine

A HISTORY OF POLITICAL THEORY

fourth edition

Revised by Thomas Landon Thorson

Hinsdale, Illinois, Dryden Press, 1973.

根据伊利诺斯州兴斯达尔城德拉登出版社 1973 年版译出

ZHÈNGZHÌ XUÉSHUŌ SHǏ

政治学说史

下　册

〔美〕乔治·霍兰·萨拜因 著

〔美〕托马斯·兰敦·索尔森 修订

刘　山等译

南　木校

商务印书馆出版
（北京王府井大街 36 号　邮政编码 100710）
新华书店总店北京发行所发行
河北香河第二印刷厂印刷
ISBN 7-100-01019-5/D·76

1986 年 6 月第 1 版　　开本 850×1168 1/32
1990 年 4 月北京第 2 次印刷　　字数 483 千
印数 2,000 册　　印张 20 1/4

定价：7.40 元

GD7 Q43/16

出 版 说 明

本书系美国乔治·霍兰·萨拜因教授 (Prof. George Holland Sabine) 的名著，初版 1937 年问世，后经两次重版，内容无多改动。这部译本是据托马斯·兰敦·索尔森 (Thomas Landon Thorson) 1973 年修订本即本书的第四版译出的。索氏在第四版《前言》中声称，原作自问世后三十多年来，在它所涉及的领域内，不仅是一本标准教科书，而且是得到广泛承认的精心之作，至于他本人的修订工作则不过是“对萨拜因教授巨著的增补、继续和发挥”，而“不是对其原旨和内容作实质性的改动”。

萨拜因 1880 年生于美国俄亥俄州迭顿城，1903 年入科内尔大学，1906 年获博士学位。在斯坦福、科内尔以及其他一些美国大学历任哲学副教授、教授，并为美国哲学协会、政治学协会的会员。本书原著就是他在科内尔大学任教期间撰写的。萨拜因除著述本书外，还编辑和翻译过几部有关政治理论的文集与专著，在美国学术界享有盛誉。1948 年退休后仍保留教授的荣誉称号，并于完成本书第三版的修订工作之后不久去世。他的后继者索尔森 1934 年生于美国印第安纳州的拉博特，1956 年入印第安纳大学，1960 年获普林斯顿大学的博士学位，后在加拿大多伦多大学政治经济系任教，为西方政治哲学界的后起之秀。据西方当代政治理论界一些学派的评价，萨拜因是“历史主义学派”的主要倡导人之一，尽管他比这个学派的其他倡导人“距离纯粹历史主义者的观点更远些”①。索尔森继承萨拜因工作，固然是由于原著初版问世后三十多年西方学术界的巨大变迁，特别是二次大战后形形色色的政

① 参见爱·麦·伯恩斯《当代世界政治理论》的《结论部分》，商务印书馆，1983年版。

治理论层出不穷，有必要吸收这方面新的研究成果对原著加以补充修订，但更重要因素是他们两人“学术观点的一致”。

作者从传统的资产阶级立场出发，根据他多年来从事政治学教学和科研所积累的资料，不仅对政治学说从理论上作了探讨，而且从史的方面对古希腊以来二千多年的政治学说的形成、演变和发展作了系统的阐述。作者认为，从公元前五世纪政治学说形成以来，各个不同时代的政治思想家的思想，不管是拥护当时的政治制度还是相反，都有其思想渊源，并且是和当时的社会政治背景分不开的，由此也就可以看出每个政治思想家在政治学说史上的作用和地位。本书内容广泛，史料丰富，是其他同类著作难以比拟的。所以该书自 1937 年问世后，就被西方许多国家列为政治学教科书或必读参考书。

当然，由于作者的阶级立场所限，他对马克思、恩格斯、列宁和毛泽东以及他们的革命学说的阐述，是带有阶级偏见的，他也不可能正确理解马克思主义的辩证唯物主义、历史唯物主义和无产阶级的革命学说；而对苏联共产党、苏联政府和斯大林的评述，则明显地带有攻击的性质。对所有这些及其他类似之处，希望读者阅读时认真加以鉴别。

本书分三大编，共三十六章。第一至第八章盛葵阳同志译；第九至第十七章崔妙因同志译；第十八章叶周同志译；第十九、二十三章周敏仪同志译；第二十、二十一章李潞同志译；第二十二、二十四至二十六章南木同志译；第二十七至三十一章刘山同志译；第三十二、三十三章张文涟同志译；第三十四章贺加同志译；第三十五、三十六章杜若洲同志译。全书由南木同志统校。鉴于本书的篇幅较大，分上下两册出版，上册包括第一、二编，即古代和中世纪部分，下册为第三编，即近现代部分。

1985 年 2 月

第四版前言

三十多年以来，这部书在它所涉及的领域内，不仅是本标准教科书，而且是得到广泛承认的经典之作。无庸赘言，对这样一部书提出修订本是不免有点临事而惧的。不过，我认为，我的任务是对萨拜因教授的巨著加以增补、继续和发挥，而不是对其原旨和内容作实质性的改动。

重新修订另一作者的著作带来可能的困难之处，其最大原由也许是涉及学术观点一致性的问题。萨拜因教授在他 1937 年所写的前言中曾经指出，他本人的观点同大卫·休谟的观点实质上是相似的，特别是在休谟对自然法基础的逻辑批判方面。我本人撰写的《民主政治之逻辑》*(The Logic of Democracy)*（纽约：霍尔特、莱因哈特和温斯顿公司，1962 年版）一书就政治哲学提出了极其合乎休谟传统的看法。因此，我想这样说是正当的，即我对休谟的论证力、怀疑论和经验主义是理解的也是赞赏的。

然而，象休谟一样，自然也象萨拜因一样，我深信文化传统和思想史对政治学和政治判断力的根本重要性。我的《生物政治学》*(Biopolitics)* 一书（纽约：霍尔特、莱因哈特和温斯顿公司，1970 年版）为文化进步是生物进化的延伸这一理论提供了例证。这一理论尽管非常符合适才提到的历史观点的精神，但我想它是会使休谟和萨拜因感到有点不快的。诚然，这里不是展开对这种问题讨论的地方，但我只想提出以下看法，即过去几十年在多种学科中进行的大量研究工作使得人们可能对人类和自然界有所认识，而这是休谟的逻辑批判远远不能一笔勾销的。

目　录

第一编　关于城邦的学说

第一章　政治学说的原委 ……2

政治学说和人类的进化——政治学说和政治制度——政治学说是西方文化传统的象征——希腊人以前的文明的发展——政治哲学的创立

第二章　城邦……22

社会阶级——政治制度——政治理想

第三章　柏拉图以前的政治思想……43

群众性的政治辩论——自然界和社会的秩序——自然与常规——苏格拉底

第四章　柏拉图：《理想国》……60

需要政治学——美德即知识——意见的无能——作为典型的国家——相互需要和劳动分工——等级和心灵——公道——财产和家庭——教育——略去法律

第五章　柏拉图：《政治家》和《法律篇》……95

重新承认法律——金质的法律纽带——混合式国家——社会制度和政治制度——教育制度和宗教制度——《理想国》和《法律篇》

第六章　亚里士多德：政治理想……119

新政治学——各种统治——法律的统治——理想和现实的冲突——彼此冲突的权力要求

第七章　亚里士多德：政治现实……139
政治体制和道德体制——民主制及寡头制的种种原则——切实可行的最好国家——政治家的新艺术——本质的发展
第八章　城邦的没落……159
城邦的失败——撤退或是抗议——伊壁鸠鲁学派——犬儒学派

第二编　关于世界社会学说

第九章　自然法……178
个人和人类——和谐与君主政体——世界城——对斯多噶主义的修正——西皮奥集团
第十章　西塞罗和罗马法学家……199
西塞罗——罗马法学家
第十一章　塞涅卡和教父……216
塞涅卡——基督教的服从——一仆二主——安布罗斯、奥古斯丁和格雷戈里——两把剑
第十二章　民众及其法律……242
无所不在的法律——找到和宣布法律——法律下的国王——选择国王——领主与封臣——封建法庭——封建制度与共和国
第十三章　有关授权的争论……270
中世纪教会国家——教会的独立——格雷戈里七世和天主教徒——亨利四世和保皇派
第十四章　人的普遍性……292
索尔兹伯里的约翰——圣托马斯：自然和社会——法律的性质——但丁：理想化了的帝国
第十五章　美男子菲利普和博尼费斯八世……314
政论家——双方的相对立场——教皇的要求——埃吉狄厄斯·科朗纳——罗马法和王权——巴黎的约翰

第十六章　帕都亚的马尔西利奥和奥肯的威廉 ……339
马尔西利奥：阿夫罗伊兹主义的亚里士多德主义——国家——法律和立法者——教会和神职人员——宗教大会——威廉：教会的自由——宗教大会理论
第十七章　教会政府的宗教大会理论 ……367
教会的改革——自给自足的社会——和谐与同意——宗教大会的权力——宗教大会理论的重要性

第　三　编

关于民族国家的理论

第十八章　马基雅维利

地方自治势力企图把中世纪立宪主义的原则和实践带进教会的努力失败了。这种情况只在一、两代人的时间内起到防止代议制机构在国家政治生活中普遍衰退的作用。十五世纪中叶，教皇专制势力得到恢复。鉴于教廷在过去一个多世纪中所受到的打击，它的势力的复活速度之快是令人惊讶的。与此同时，西欧各地的王权也取得了巨大的进展。在所有的王国中，王室的权力不断膨胀，而与之抗争的集团，诸如贵族、议会、自由城市或僧侣阶层的权力则相应被削弱。中世纪的代议制已无可挽回地几乎到处都在走下坡路了。只有在英国，实行专制统治的时间相对较短的都铎王朝允许议会制的历史保持下去。政府以及关于政府的概念都发生了巨大的变化。一直分散掌握在封建领主和社团手中的政治权力很快集中到国王的手中。国王在当时成为日益增长的民族统一的主要受益者。过去，只有受到罗马帝国法律影响的少数法学家和教皇制度的极端拥护者——他们把同样的概念应用到教皇拥有无上神圣权利的理论上——才认为君主是一切政治权力产生的源泉。这概念在十六世纪已成为众所周知的政治概念了。

这种政治思想和实践的变化反映了欧洲社会整个结构的改变。尽管各地有不同的地方色彩，但这种变化却到处是一样的。到十五世纪末，多年来不断发展着的经济变革积累在一起便产生了对中世纪结构发生革命性改组的效果。这种结构的存在尽管有教会一体化和帝国一体化理论的支持，却有赖于这一事实，即中世纪社会的经济和政治组织的有效性几乎完全局限于本乡本土。这

是交通工具不发达必然带来的后果。幅员辽阔的政治领土是无法管理的，除非采取联邦制，允许各地方实体享有广泛的独立性。贸易也主要是地方性的，甚至在有些地方贸易只限于某些特定的商品，经过固定的路线运到被垄断的港口和市场。这样的贸易极易为生产者行会所控制，而这种行会都是城市机构，中世纪的贸易组织单位是城市。在十四世纪，自由运销货物并不普遍，货币的使用也不普遍。

交通运输相当规模的改善同这种由地方继续垄断和控制的贸易是格格不入的。固定的商业路线和垄断的市场转向自由贸易方面。大笔利润落入了“商人冒险家”的口袋。只要有利可图，他们愿同任何贸易市场作交易，他们有资金扩大自己的事业，愿意经营任何可获厚利的商品。这样的商人一旦控制了市场也会逐渐控制生产，而且行会和城市对他都无可奈何。至于要使贸易受到控制，货物的质量标准化，货价和雇佣条件得到调节，那就须由比中世纪城市更大规模的政权来实现了。所有欧洲的王国政府都起着这一类调节作用。而且，这种扩大了的贸易需要得到保护和鼓励，但这却远远超过了地方政府的权力。到十六世纪，所有王国政府都有意识的执行一项开发国家资源、鼓励国内外贸易和增强国力的政策。

这些经济上的变化引起了深远的社会和政治后果。从罗马帝国以来的欧洲社会成员中第一次出现了人数可观的一个阶级，他们有权又掌握企业；由于显而易见的理由，这个阶级是贵族的天敌，也是贵族所制造的分裂和混乱的敌人。他们的利益在于站在国内的和国外的“强有力”的政府一边。因此，国王便是他们的天然政治盟友，目前他们乐于看到国王的权力打破包围中世纪君主的种种限制而得到加强。他们还不能奢望从贵族手中夺取对议会的控制，因而他们乐于使代议制置于君主的支配之下。他们也乐于

看到贵族再也不能豢养一批又一批乌七八糟的“食客”了。“食客”往往威胁着法庭和执法官的安全，并且可充实强盗的队伍。从各方面来看，资产阶级懂得，军权和司法权越集中在国王手中就越对自己有利。总之，办事有方和有效率的政府能带来不少好处。国王的权力肯定会变得专横而令人难以忍受，但王国政府比封建贵族的统治还是要好得多。

近代专制主义

因此，到十六世纪初，君主专制政体便已成为或将很快成为西欧普遍的政体了。中世纪的机构体制到处正在土崩瓦解。君主专制制度基本上是靠铁和血建立起来的，因为它大部分是非常公开地建立在武力之上的。它的巨大的破坏力往往被掩盖起来，这是由于在事变之后人们总是倾向于赞美其帮助建立起来的民族君主国而不倾向于为被摧毁的中世纪政治体制唱挽歌。君主专制政体推翻了中世纪文明赖以生存的封建立宪政体和自由城市制，正如往后民族主义推翻了君主专制政体赖以兴起的王朝正统主义一样。教会本身是所有中世纪体制中最具有代表性的，它在这场变革中成为牺牲品。教会所依赖的社会力量也来作践它。软弱而富有这二者在铁和血的时代是致命的结合体的寺院，遭到信奉天主教或新教的君王同样的剥夺，从而为新的资产阶级提供财富，因为这个阶级是君主制的主要支持者。各地教会的主持都日益听命于王权。最后，教会的合法权力便消失殆尽。教皇统治权已不复存在，教会成为自愿组成的联合团体或成为民族国家政府的伙伴。教会变成这个样子，这是基督教思想前所未有的。

君主专制的势力在西欧各地都在增长，正如过去的封建君主立宪制那样。在西班牙，斐迪南和伊萨贝拉的联姻使阿拉冈和卡斯提合并，开始建立起君主专制政体，使西班牙在十六世纪的大部

分时间里成为欧洲最强大的国家。在英国，玫瑰战争的结束和亨利七世(1485—1509)的统治揭开了都铎王朝的专制时期，它包括亨利八世的整个统治时期和伊丽莎白的大部分统治时期。尽管亨利七世对王位毫无继承权可言，他的上台全靠同贵族的联合，然而他推行的政策同这个时期的时尚是合拍的，他获得了资产阶级的支持，否则是不能成功的；他也不得不全力镇压追随贵族的无法无天之徒，这些人既威胁他的王位也威胁资产阶级。他建立了秩序，从而促进了贸易；他鼓励航海冒险；他的王权大大削弱了下议院，因为在下议院贵族对选举的影响仍然太大。德国的确是不符合当时潮流的一个例外。由于帝国的软弱，它既听任无政府主义泛滥，又不去鼓励民族主义情绪的增长。而在巴伐利亚人刘易斯与教皇的抗争中，民族主义乃是主要的支柱。然而即使在德国，当时流行的倾向也并未受到制止，不过是被推迟而已。普鲁士和奥地利作为主权国的兴起同早些时候在西班牙、英国和法国出现的变化并没有什么差别。

然而法国才是国家权力高度集中于君王的最典型的例子①，在美男子菲利普影响下开始产生的法国民族统一的趋势在百年战争中已大部分付之东流。尽管这一时期爆发的国内外战争有损于王权，但战争对所有其他中世纪体制——地方的、封建的、代议的——的打击是致命的。这些势力曾经危及王权。十五世纪末叶，法国的王权得到迅速巩固，使法国成为欧洲最团结一致和内部和谐的国家。1439 年法令的颁布使全国的军权集中于国王手中，还让国王征收一项全国性税收来供养军队，这就使国王的权威发挥作用。这项措施产生了惊人的成效。从而说明新兴的民族为什么都愿意支持君主专制制度。不到几年，一支训练有素，装备精良的国民军队建立起来了。并把英国人赶出了国境。十五世纪结束之

① 见斯坦莱·李斯："法国"，《剑桥现代史》，第 1 卷（1903 年版）。

前，势力强大的封建领主——勃艮第、布利塔尼和昂儒——相继臣服。同时各地领主已不再控制税收，因而也就不再能左右国王。国王还制服了法国教会。从十六世纪初期直至大革命时代，国王几乎成了法国唯一发号施令的人。

席卷全欧洲的如此激烈的变化必然也在政治理论方面引起同样激烈的变化。在十六世纪初，这种变化体现在一位令人难以捉摸、甚至可以说是充满矛盾的人物——马基雅维利——身上。在他的时代，没有第二个人象他那样清楚地看出欧洲政治演变的方向。他比谁都更懂得那些正在被淘汰的组织机构及其体制的过时性质，比谁都更积极地赞许新兴力量在这一过程中所起的作用。在那个年代里，他比谁都更赞赏处于萌芽状态的民族统一的意识，而这股新兴的力量正是隐隐约约地建立在这种意识之上的。他比谁都更能看清随着长期习以为常的忠诚和虔诚的削弱而产生道德上和政治上的腐败。然而，也许没有谁怀古心情比他更为强烈，他盼望看到象古罗马在他心中奉为典型的那样一种更健康的社会生活。当然，也没有人能象马基雅利那样了解意大利。尽管如此，在新教徒发起的宗教改革运动的前夕，他却丝毫没有觉察到在下两个世纪里宗教在政治生活中将要起到的作用。当时不信教的思想在意大利正在重新抬头，他也受到了影响。从他所受到的训练和他的气质来看，他是无法理解欧洲政治从中世纪继承下来的体制上和道德上的理想。马基雅维利具有清晰的和广阔的政治远见，但从某种意义上说，他仍然是属于十六世纪头二十五年的意大利人。要是他在另一时期和另一地点进行写作，他的政治观念一定会迥然不同。

意大利和教皇

在意大利，新型的工商业体制的势力对旧的结构组织的破坏

特别大，但由于政治形势内在的原因，建设性势力特别受到抑制，发展缓慢。意大利北部的自由城市曾经使霍亨斯陶芬的帝国计划遭到挫折。这些城市当时在政治上和经济上已不合时代要求了。当时的形势需要权力集中、公民组成的军队以及强有力的外交政策，这些都是他们办不到的。当马基雅维利著书立说之际，意大利分成五个较大的国家：南部的那不勒斯王国，西北部的米兰公国，东北部由贵族统治的威尼斯共和国，以及中部的佛罗伦萨共和国和位于中心的教皇辖地。1512 年佛罗伦萨共和国的倾覆说明了那种无力对付当时出现的政治势力的政府必然会遭到的命运。也就在这个时候，马基雅维利被迫赋闲，闭门著书。权力集中的趋势也反映在罗马教廷政权的恢复，教廷国在大分裂时期原已濒临衰亡。马基雅维利时期的教皇尽管大都是恶棍和荒淫无耻之徒，但他们却成功地使他们的辖地成为意大利境内最巩固和最持久的政权。教皇成为意大利的许多统治者之一。这是欧洲政治变革产生的最引人注目的后果之一。教皇原来抱有成为基督教会一切争端的仲裁者的奢望已变得比较现实、比较世俗化了，以保有对意大利中部的统治权。

尽管政权的合并已经开始，但无法完成。这在马基雅维利看来，意大利的政局已处于停顿状态。意大利没有一种力量强大到足以统一整个半岛。意大利人忍受了暴政的所有屈辱和压迫，而没有从中得到丝毫的补偿。暴君之间四分五裂，又使这块土地成为法国人、西班牙人和日耳曼人的牺牲品。马基雅维利和他同时代的大多数意大利人一样，认为意大利的这种情况应特别归咎于教会。教皇本身没有力量统一意大利[illegible]足够的力量阻止其他的统治者来这样做。同时他在国际[illegible]的联系又使得他成为[illegible]行一项招引外国干涉的邪恶政策的首要人物。这就是为什么马基雅维利不时以尖刻的讽刺攻击教会的缘故。

我们意大利人之所以变得如此不信宗教和堕落，应归功于罗马教会及其神职人员。不过我们还欠它另外一笔更大的债，一笔行将造成我们灭亡的债，那就是教会一向坚持并仍在继续坚持我们国家的分裂。否则任何一个国家也永远不能得到统一和幸福这是确定无疑的。而除非全国服从一个政府，一个共和国是如此，一个王国也是如此，法国和西班牙就是这种情况。意大利之所以不能做到这一点，之所以不能成为一个统一的共和国或只受一个君主的统治，教会是唯一的原因……教会没有足够的力量统治全意大利，也不让其他的势力这样做。意大利从未能统一于一个首脑，一直处于众多的王公贵族分治之下，内讧频仍，国运衰微，不堪强邻蛮夷的凌辱。教会一直是造成这种局面的原因①。

意大利的社会和政局特别反映了体制的组织结构上腐朽没落的状况。马基雅维利是这样认为的，历史学家大多也同意这种观点。意大利社会具有灿烂的文化，创造性的艺术，比欧洲任何其他地方都显得解放，不受世俗传统的束缚，它以冷静的理智并从经验出发对待世界，然而它却成为极端的政治腐朽和道德败坏的牺牲品。旧的城市制度业已消亡，在但丁时代曾一度唤醒过崇高热情的一些中世纪概念，如教会和帝国，甚至已为人们淡忘。残忍的手段和谋杀行为已成为政府采取的正常措施；忠诚和诚实已成为幼稚的词语，有识之士是不屑提及的。武力和奸诈是成功的诀窍。挥霍浪费和骄奢淫逸已是司空见惯，不足为奇。赤裸裸地图谋私利，不需要掩盖和伪装，只要成功，一切就都有理了。人们称这个时期为"坏蛋和冒险家"的时代，这一点也不夸张。这样的社会好象专门用来证明亚里士多德所说的："人如果离开了法律和正义就成为最卑劣的野兽。"从某种意义上来说，马基雅维利提出的是"人各为己"的政治理论，在他所处的社会中，个人高于一切，除了他的

①《论泰特斯·利维斯的头十卷书 I，12》(*Discourses on the First Ten Books of Titus Livius I. 12*)，C.E. 德特莫尔德译：《尼科洛·马基雅维利的历史、政治和外交著作》(*The Historical, Political, and Diplomatic Writings of Niccolò Machiavelli*)，四卷本，波士顿和纽约，1891 版。

极端个人主义的目的和利益之外，其他一切对他都毫无意义。他的表述倒是反映了近代社会的某一侧面，不过他是用夸张的手法来表述的，这对十六世纪的意大利是贴切的。

马基雅维利关心的问题

他的主要政治著作为《君主论》和《论泰特斯·利维斯的头十卷书》。两书开始写作于1513年，大体上于同年完成。两书论述政府时采取了迥然不同的态度。有些作家附和卢梭的意见，认为这两本书彼此矛盾。其实情况似乎并非如此，人们须从《君主论》写作时的环境来考虑。而人们往往是通过这部书了解马基雅维利，这是不幸的。两书论述的是同一主题的不同方面。主题是：国家兴衰的原因和政治家维持统治的手段。《君主论》讨论的是君王或其他专制政府，而《论述》则主要评论罗马共和国的扩张。这符合马基雅维利在《君主论》中一开始就提出的对国家的两种分类法。《君主论》是一部作者为了特殊的目的而表达自己观点的文选，并的确一度想借以在梅迪奇家族① 下获得一官半职。但后来的事实证明并未说出书中已表达的意见。正如维拉里所说，任何人只要熟悉《论述》一书，并知道作者的特殊目的，就不难预见《君主论》中所有的论述了。这两本书都同样反映了为人所熟知的马基雅维利的特有观点，例如，他对于为了达到政治目的而采用不道德的手段持无动于衷的态度，认为政府主要就是靠实力和权术实行统治的。在《君主论》一书中所没有表达的乃是他真心诚意热望的那种以罗马共和国为典范的深得民心的政府。可是他认为，他在写书时希望这样的政府在意大利出现是不现实的。

马基雅维利的著作更多的应列入外交文献一类而非政治理论

① 梅迪奇家族(The Medici)系当时意大利文艺复兴的中心佛罗伦萨的望族，在一个多世纪内这个家族对奖掖文艺复兴运动作出了重要贡献。——译者

书籍。当时意大利的作者们已撰写了大量有关外交的著作。在马基雅维利时代意大利各邦之间的关系中外交角逐是空前激烈的。谈判的转折起伏对那些统治者——都是些冒险家——的关系非常重大，因为他们的成功既靠高明的赌博也靠非常的实力。研究外交的著述，马基雅维利的著作也包括在内，有明显的长处和短处。这类文章具有敏锐的洞察力，可以分析出政治形势中的有利和不利因素，对于对手的能量和性格作出最明确而冷静的判断，对于一项政策的极限作出最客观的估计，可以用最可靠的常识预测事变的发展逻辑和行动步骤的后果。正是马基雅维利文章中具有的这些极大的长处使他从当时直到如今成为外交家所推崇的作家。然而这类文章也特别容易夸大为玩弄权术而玩弄权术的重要性，从而使原拟玩弄这种权术所要实现的目的缩小到最低限度。这类文章自然是认为，玩弄政治权术成功的本身就是目的。

这就是马基雅维利最显著的特点。他写的几乎都是治国之道、兴邦之术、增强国势之策和导致国家衰亡之虞。政治手段和军事措施几乎是他关心的唯一课题，而且他把这种手段和措施同宗教，道德和社会考虑几乎完全分隔开来，除非他们直接影响到政治决策。政治活动的目的是为了保存和扩大政治权力本身，而他衡量政治的标准则是在这方面获得成功。一项政策是否过于残忍、失信或不合法，在多数情况下对他来说是无所谓的，尽管他也懂得这些事情对政治上的成功会有影响。他不时议论统治者为了达到目的巧妙地使用不道德手段的好处。而正是这一点败坏了他的名声。总起来说，与其说他是不道德还不如说他是不关心道德。他把政治从其他许多方面的考虑中孤立地抽出来，从而把政治写成它本身好象就是目的似的。

道德上的冷漠

最接近马基雅维利把政治决策同道德分离的观点也许可以在亚里士多德所著《政治学》一书的某些部分找到。亚里士多德在书中谈到如何使国家继续存在而不谈这些国家的好坏。然而，这丝毫也不能肯定，马基雅维利就是效法于这些章节的。可能他本人并不知道他是在效法某人，尽管他的世俗主义同具有自然主义色彩的亚里士多德主义可能有某种联系，而且两百年前，这种亚里士多德主义就出了《和平的保卫者》一书。马基雅维利与马尔西利奥除了都痛恨造成意大利不统一的教皇统治之外，他们关于宗教对世俗发生重大影响也应具有的政治效用的观点在实质上是相同的①。然而马基雅维利的世俗主义还远远超过了马尔西利奥，并且完全不受双重真理所提出的诡辩的影响。马尔西利奥在维护理性的自律时把基督教的道德说成是来世的道德，而马基雅维利则直接了当地指责基督教道德，因为它们是来世的。他认为，基督教提倡的美德使人的性格缺乏独立性，并认为从这方面来对比，基督教还不如古代的更有魄力的宗教。

> 我们的宗教认为最大的幸福在于谦逊、屈从以及对世俗事物的轻视，而其他宗教却相反，认为至善的东西在于灵魂的崇高、体魄的强健以及令人望而生畏的种种素质。……在我看来，这些原则使人变得软弱，使他们更易落入恶人之手。恶人知道人们为了要进入天堂，他们宁愿忍受伤害而不进行报复，于是恶人便可以更加牢牢地控制他们了②。

这段文字表明，马基雅维利对于人民大众的道德和宗教对社会和政治生活的影响并非漠不关心。他赞同统治者为了达到某种

---

① 波莱维丹-奥顿在他的笔记中注意到好几处相同之处。参见他译的《保卫者》(*Defensor*)，以及《君主论》第26章。

② 《论述》II，2。

目的采用不道德的手段，但他却从不怀疑一个民族的道德败坏会使仁政无从实施。他对古代罗马人以及和他同时代的瑞士人的公民道德五体投地，并认为这些道德出自家庭的纯洁、私人生活的独立和健全、生活方式的简朴以及忠于职守和办事认真。但这并不意味着统治者必须信奉臣民的宗教或按他们的道德标准行事。马基雅维利决不忽视政治中出现难以正确估量的势力，但对他来说，这种无法正确估量的因素仍然不过是一些势力而已。一支军队靠枪炮也靠士气作战。聪明的统治者懂得这二者都应具有最优的质量。马基雅维利提出一种关于双重道德标准的极端例子，一个是适用于对统治者的标准，另一个是适用于普通老百姓的标准。第一个标准是以能否保持不断扩大权力来衡量，第二个标准是以他的行为对社会集团所起的影响来衡量。既然统治者置身于社会集团之外，或至少与社会集团保持一种非常特殊的关系，他便凌驾于社会集团必须遵从的道德标准之上。

马基雅维利对道德的漠视有时被说成是一种持科学的不偏不倚态度的范例①。然而这种说法是牵强附会的。马基雅维利并非不偏不倚，他不过只对政治权力这单一的目标感兴趣，而对其他一切则漠然置之而已。何况，他对那些使国家日益衰弱的统治者一向进行无情地鞭挞，也不能说他是科学的，尽管他的判断是凭着经验、根据他本人对统治者进行的观察或对历史事例的研究得出的。他的经验主义靠的是常识或敏锐的实际洞察力，而不是为检验理论或一般原则的愿望所左右的演绎法。由于马基雅维利往往引用过去的例子，因而有人说他是用历史观点进行分析判断，这也同样是错误的。他用历史就如同用他本人的观察一样来解释或证明他的结论，而他所得出的结论却与历史丝毫无关。从某种意义上说，他是十分非历史观点的。他公开宣称，人类的本性不论何时何地

① 弗雷德里克·波洛克《政治科学史》(1911 年版)，第 43 页。

都是一样的，正因如此，只要在哪里碰到例子他就加以采集。如果说他有什么方法的话，他的方法就是靠敏锐和常识进行观察。珍妮特用过非常生动的语言来形容他的成就：他用普通人都懂得的话来解释政治。

马基雅维利的政治理论并未得到系统的发挥，而是表现为对某些特殊情况所作的评语。在这些评语或其所含的意义中，往往可以看到一种前后一致的观点，这种观点本来是可以发展成为一种政治理论的，而且事实上在他身后也的确发展成为一种理论。马基雅维利对哲学不大感兴趣，而且除了提出一些对政治家有用的警语之外，也不大想去概括出什么理论来。有时，他仅仅陈述一些原则，往往认为这些原则是不言而喻的。实际上他从未试图去验证这些原则。把他的分散的、概括性的意见集中起来进行研究是有益的，特别是鉴于后来的思想家们以他的一些意见的含义为基础创立了系统的理论。不过这样做也要冒一种风险，即会给人一种比他的著作所含思想要前后一致得多的印象。

普遍的利己主义

马基雅维利关于政治策略的一切议论几乎都根据这样一个前提，即认为人的本性本质上是自私的，因而政治家所必须依赖的有效动机是利己主义的，诸如群众想得到保障，统治者想获得权力。政府实际上是建立在单个人的软弱无能的基础之上的。除非借助于国家的权力，个人是无力保护自己免遭别人的侵犯的。加之，人类的本性是发展自己而又贪得无厌。人们所追求的就是要保住已有的并取得更多的东西。人对权力和财物的欲望是无止境的，而权力和财物事实上总要受到自然条件不足的限制。因此，人总是处于竞争和斗争之中。如果没有法律背后的力量加以约束，就会公然有导致无政府状态的危险，统治者的权力正是建立在担心无政府

主义临头和只有政府是强有力的，安定才可能得到保障这个事实的基础之上的，马基雅维利经常强调这种政治观点，认为这是不言而喻的，尽管他从未进一步加以发挥，使之成为一种从心理上来全面解释行为的理论，可是他却常常指出，一般说来人性本来是丑恶的，而明智的统治者正是以此作为他制定政策的出发点。他特别强调，治理有方的政府必须以保障财产和人身的安全作为最高目标，因为这是人性所具有的最普遍的愿望。据此他尖刻地挖苦说，人们可以泰然宽恕谋害他父亲的凶手，却不会饶恕剥夺他继承权的人。精明的统治者可以杀人但不会巧取豪夺。霍布斯用心理学系统地发展并论证了马基雅维利的这种观点，使之成为霍布斯的政治哲学。

然而，马基雅维利对于一般人性本恶或利己主义并不十分关心，他关心是这种人性在意大利的泛滥成为社会腐败的象征。在他看来，意大利是典型的腐朽社会，并不象君主制在法国和西班牙那样给国家带来某种减轻腐化的现象。

> 从当今我们看到那些十分腐朽的国家里，尤其是从意大利，要想找到一些长处，那是枉费心机。法国和西班牙有它们腐朽的一面，我们却看不到在这两个国家里象今天意大利那样厉害的秩序混乱和那么多的麻烦事情发生。这倒并不是由于人民的善良……而是由于他们有一个能使他们保持统一的国王……①

意大利的问题在于这个国家是建立在一个腐败不堪的社会基础之上。马基雅维利认识到，在这种情况下，除了实行君主专制制度外，别无他法可循。这就可以说明为什么他一会儿是古罗马共和国的热情崇拜者，一会儿又推崇起专制主义来了。马基雅维利所谓的腐败一般是指个人的品德败坏，公民缺乏诚实和献身精神，使政府不能依靠民众。在这个社会里，有许多无法无天的事情和暴

① 《论述》I，55。

力事件，财富和权力分配不均，和平与公正遭到破坏，秩序混乱、不团结、目无法纪、不诚实以及轻视宗教等现象层出不穷。他认为，共和政体在瑞士和日耳曼某些地区还是有可能行得通的，因为那些地方还保持着公民社会的生活，在意大利可不成。当必要的美德败坏了，就不可能再使之恢复，也不可能继续进行有秩序的统治，除非凭借专制暴君的权力。

不但是道德败坏，还有人的贪得无厌的本性，使竞争和斗争在每一个社会中都成为正常的现象。一方面，这说明了使每一个政府所采取的种种步骤都随时可能遭到挫折的缘由："由于人们不懂适可而止，就总是犯错误"。而另一方面也说明了一个健康的社会之所以具有稳定性在于敌对势力处于均衡状态。马基雅维利认为，罗马强盛的秘诀在于贵族和军民之间的抗衡。由此可见，这种抗争产生了支撑伟大罗马的独立而又坚强的性格。在享有合法的极大威望的明智统治者的指引下，造成社会动荡不安的那种跃跃欲试的势力可以成为说明罗马人之所以是个好战而进行征服的民族的主要原因。据此，马基雅维利再次陈述关于混合或平衡宪法的古代理论。他在《论述》的开头部分几乎还逐字逐句地重复了波利比厄斯在《历史》的第六册中叙述过的关于宪制周期的理论。应该承认，他这样做是不太适宜的。他想到的平衡并不是指政治均势，而是指社会或经济均势——受到强有力的君主所制约的各敌对利益集团之间的均势。就这方面而论，对马基雅维利哲学的系统理论还必须以博丹和霍布斯关于君权的思想观点来补充。

万能的立法者

马基雅维利不断论述的第二个普遍原则是关于法律制定者对社会的极端重要性。一个成功的国家必须由一个人单独建立，而他所制定的法律和创立的政府便决定了他的臣民的民族特性。社

会道德和公民美德概念产生于法律。社会一旦腐化，其本身是无法改造自己的，而必须由一名法律制定者来解决问题。他可以使社会恢复到它的创建人最初所确立的健全原则上来。

> 然而，作为一项普遍规则，我们必须假定，要很好地建立起一个共和国或君主国或对其旧制度进行全面的改造，这是不可能或很少有可能的，除非由一个人单独地来进行这种工作。在他有了这样一种体制的设想之后，应让他独自付诸实现，这甚至也是必要的①。

马基雅维利想到的不仅仅是甚至主要不是政治组织，而是一国之民的整个道德品质和社会结构。他认为这出自法律制定者的智慧和远见。对一个政治家来说，只要他懂得治国之道，他能做的事情实际上是无限的。他可以摧毁旧的国家并建立新的国家，改变政府的形式，迁移居民，并在他臣民的个性中建立起美德。马基雅维利说，如果一个统治者缺少士兵，他不必怪罪别人，而要责备自己，因为他本来早就应该采取措施以纠正人民的怯懦心理和娇气。法律制定者不仅是国家的而且是社会的建筑师，包括道德、宗教和经济体制。

产生关于统治者和国家的能力这种夸张的见解是有多种原由的。其一，马基雅维利不过是重复西基罗和波利比厄斯等作者关于法律制定者古老的神话而已。其次，这种见解反映了他对处于十六世纪意大利的腐败环境中统治者所面临的问题的看法。一个成功的统治者光凭政治天才就必须建立一支强大的军事力量以扭转小城市和属地的紊乱局面，并最终形成新的社会精神和庶民的忠诚。他的时代一切条件驱使他认识到一个专制的统治者乃是国家命运的主宰。不过，除了这些历史条件之外，他自己的政治哲学的逻辑也使他得出这种结论。因为，如果人的本性从根本上说是自私自利的，那么只有国家和法律背后的力量才能使社会保持一

① 《论述》，I,9.

体。道德义务最终必须由法律和国家来规定。马基雅维利提出的这种想法也是由霍布斯作出系统的论述。

从这一观点出发就比较容易理解用以衡量政治家和普通老百姓行为的双重标准乃是称之为"马基雅维利主义"的主要内容。统治者作为国家的缔造者不仅置身于法律之外，而且由于道德是法律制定的，他也就不受道德的约束。评判统治者的行为标准只有一个：他所从事的扩大和保持国力的政治手段是否成功。马基雅维利直率地接受这个结论，并将之纳入他给统治者的忠告之中，这就是使他的《君主论》声名狼藉的主要原因，尽管《论述》的名声的确也不好。他公开主张为达到目的可以使用残酷手段、背信弃义、谋杀以及其他一切手段，只要这种手段用得巧妙和隐蔽。

> 他的行为使他遭到谴责，但行为的结果会使他得到原谅，这就很好。结果是好的，如罗米拉斯①一案〔他杀了他的亲生兄弟〕就会使他免遭非难。因为受到谴责的将是为了破坏的目的而使用暴力的人，而不是为了造福于他人的目的而使用暴力的人②。
>
> 由于人们处世的方式同他应该采取的方式大相径庭，因此一个人没有采取他本来应该采取的普通方式，他会发现自己走上了毁灭的而不是安全的道路。……所以，一个君主想要维护自己的地位必须学会不使自己总是善良为怀，而是按必要性可能提出的要求有时善有时不善。……他也不必拘泥于他人对卑鄙手段的批评，不用卑鄙手段也许他就难以保存他的国家。因为从全面来衡量，有些事情看来是美德，一旦你遵循之，却会使你毁灭，而另一些事情显然是坏事，但效法之后却使你得到安全和幸福③。

马基雅维利心目中的君主是机智与自我节制的化身，他同样利用自己的美德和恶癖，这不过是对十六世纪意大利暴君的理想

① 罗米拉斯(Romulus)，古罗马的传奇人物，传说他是罗马城的创建人。——译者

② 《论述》，I，9。

③ 《君主论》，第 15 章。

化的写照而已。他是那种多少有意被夸大了的在暴君统治时代被抛到政治生活前沿的人的真实写照。尽管最突出的例子是在意大利，然而西班牙的斐迪南、法国的路易十一和英国的亨利八世也属于同一类型。毫无疑问，马基雅维利从个性上说，他推崇足智多谋而有点粗暴的统治者，并对政治上的不彻底措施抱极不信任的态度。他正确地认为产生这种措施往往不是由于谨慎而是由于懦弱。他对这一类型统治者的推崇有时诱使他作出极其肤浅的判断，例如，当他把令人生厌的塞扎尔·博基亚[①]抬高到明智君主典范的地位时，竟宣称他在政治上失败仅仅是由于不可避免的突发事件。

马基雅维利从未把他的关于万能的法律制定者的见解上升到政治专制主义的一般的理论高度，象往后的霍布斯做的那样。马基雅维利的判断受到了他对足智多谋的暴君和对实行自治的自由民两方面赞赏的影响，然而这二者之间存在着矛盾。他把二者随意地掐在一起，分别作为立国的理论和立国后的治国理论。用现代的语言可以这样说，他对革命有一套理论而对政府则另有一套理论。因此，他只是在两种特殊的情况下才主张采取专制政治，一是在立国之初，一是在改造腐败不堪的国家。国家一旦建成，必须让人民参政，君主在处理国家的日常事务时必须以法律为依据并适当尊重臣民的财产权和其他权利，只有这样，国家才能长治久安。专制制度的强制力量是一副强烈的政治药剂。对腐败的国家和所有国家遇到特殊紧急情况时，这副药是有用的，但毕竟是副毒药，用时必须十分小心谨慎。

---

① 博基亚(Cesare Borgia, 1476—1507)，意大利文艺复兴时期的显赫一时的人物，他以教廷使节起家，与法王路易十二结成联盟，在意大利建立自己的地盘，后失败。但长期以来被视为文艺复兴时期的模范君主，马基雅维利在《君主论》中把他奉为典型。——译者。

共和主义和民族主义

马基雅维利在论述君主专制时一点也没有流露出他对罗马共和国的自由和自治的明显热忱。维护国家的生存同立国是不同的课题。国家的生存取决于法律的完善，因为完善的法律是产生公民全部爱国美德的源泉。即使在一个王国，政府保持稳定的首要条件也在于法治。因此，马基雅维利坚持认为，为了防止非法暴力的发生，必须使用法律手段以制裁官员们滥用权力，并指出统治者目无法纪的行为和荒唐的扰民政策会引起政治危机。精明的统治者尤其不要占有臣民的财产和妇女，因为这类事情容易激起人们的反抗，他赞成施行仁政，节制使用严刑。他明确提出，参政者众多则政府更为稳定，并主张以选举而不以继承作为挑选统治者的方式。他主张让人们自由地提出为社会谋利的措施并主张自由辩论，以便在听取有争议的双方的意见之后再作出决定。他认为，人民必须是独立而又坚强的，因为如果不把反抗的手段交给他们，便无法使他们具有尚武精神。最后，与君主的美德和判断力相比，他对不曾受腐蚀的人民所具有的美德和判断力给予很高的评价。尽管他们不能对错综复杂的政策问题作出有远见的判断，但对于他们所了解的事物，例如估计地方官员的优劣，他们的判断较之君主远为精明而稳妥。尽管马基雅维利的政治论断含有玩世不恭的味道，然而他推崇开明的、遵守法律的政府，这一点是明确无误的。这就可以说明为什么象哈林顿那样的立宪主义者也赞赏马基雅维利。

他赞成，如有可能，就建立民众政府，如有必要，就实行君主专制。他的这种主张同他极端鄙视王公贵族密切相关。他比他的同时代的任何人都更加清楚地认识到贵族的利益是同君主和资产阶级的利益相矛盾的，政府要治理有方，就必须对贵族进行镇压

甚至加以消灭。这些“绅士们”靠他们财产的收益游手好闲地活着，对社会毫无贡献，他们是“所有文明政府的敌人”。

> 要建立任何一种秩序，唯一的方法是建立君主专制的政府。因为，在人们已彻底腐化堕落的地方，法律已不起制约的作用。这就必须建立某种最高的权力，凭借君主之手，依靠充分而绝对的权力，才能遏止权贵的极大野心和腐化堕落①。

只有一件事使马基雅维利对塞扎尔·博基亚的赞誉得到人们的赞同。那就是塞扎尔尽管犯下了许多罪行，却把一批巧取豪夺的伯爵赶下了台，在罗马尼阿② 建立了较好的政府。马基雅维利让他心目中的君主承担一项以毒攻毒的使命。君主和他的对手都同样干坏事，而君主却至少怀有远大的目标和宏大的政治构想。

马基雅维利厌恶贵族，也憎恨雇佣军人。之所以如此，是因为他看到那帮受雇佣的流氓是意大利最无法无天的亡命之徒。谁出的钱最多，他们就给谁卖命，他们对谁都不忠诚，有时对雇主比对他的敌人构成的威胁还要大。这些职业兵几乎完全代替了自由城市旧有的公民义务兵，他们在意大利制造恐怖，但远不是法国组织完备而忠诚的军队的对手。马基雅维利清楚地认识到法国从军队国家化中得到的好处，因而始终不懈地宣传国家最急需的是训练并装备一支公民军队。他从亲身观察中获知，如果统治者依赖雇佣军和外国援军，这两种军队对他会带来同样毁灭性的后果。他们会使他国库耗竭，在危急中又几乎肯定会使他遭到失败。因此军事艺术是一个统治者首先要关注的问题，战争胜败决定他全部事业的成败。他必须首先致力于建立一支由他自己的公民组成的强大军队，这支军队要装备精良，纪律严明，并通过忠于国家而忠

---

① 《论述》，I，55。

② 罗马尼阿(Romagna)，是意大利中部偏北、濒临亚得里亚海东部历史上的一个地区，博基亚曾试图使之成为他的统治中心而未果。——译者

于他本人。马基雅维利主张所有十七岁到四十岁身体健康的公民都受到军事训练。有了这样一支军队，统治者就可以保持自己的实力并开拓国家的疆界。没有这样军队，他就会成为内部争权夺利和邻国君主觊觎的牺牲品。

使马基雅维利相信公民兵役制和仇恨贵族的乃是一种思想感情，这种感情冲淡了他在政治见解上所持的玩世不恭态度。这就是他的爱国主义以及对意大利的统一并使之在内部纷争和外国入侵者面前保存下来的强烈愿望。他十分坦率的声称，一个人应把他对国家的义务置于所有其他义务和一切考虑之上。

> 国家的安危有赖于所下的决心，至于是否公正、人道或残忍、光荣或耻辱都可置之不顾。但是必须把一切其他考虑都放在一边，唯一要考虑的问题是：如何才能保全国家的生存和自由？①

他之所以把专制的和冷酷无情的权力理想化，就是受了这种思想感情的支配。在《君主论》最后一章的结论中他曾雄辩地表达了这种观点。马基雅维利希望在意大利的暴君中，也许从梅迪奇家族中可能出现一个君主，他有足够的胆识设法使意大利统一并有足够的勇气使之成为现实。

> 假如……有这种必要：为了显示摩西的美德，以色列人就应在埃及受奴役；为了表现居鲁士的伟大和胆略，波斯人就应受米提斯人的压迫；为了说明提修斯的英明，雅典人就应妻离子散；那么，也就有此必要：意大利应沦落到目前的处境，比犹太人受到更厉害的束缚，比波斯人受到更残酷的奴役，比雅典人更加流落四方，既没有首领，也没有秩序，为人征服，受人掠夺，听人宰割，以至满目疮痍，这一切都是为了显示一位意大利人物的美德②。

使意大利获得和平与统一固然是马基雅维利的真正思想动

① 《论述》，III，41。
② 《君主论》，第26章。

机，但对他说来，这是一种思想感情而不是一项明确计划。他看到了法国和西班牙获得国家统一，便认为意大利一定要由一位专制君王来统治，除此之外，没有什么东西可以称之为使意大利获得统一的方针政策。他把意大利的统一看成是遥远的希望，不统一，意大利就永远不可能兴旺发达和获得幸福。他从未真正设想过组成一个全国规模的政府。使他最热忱向往的是一种象罗马那样不断扩展的城邦政府，它必须执行有远见的政策，吸引并受到盟国的支持，可是马基雅维利的思想却从未上升到确立全国性的公民权利和职责的高度。因此《君主论》的末章尽管是出自肺腑之言，却是一次例外，不同于他通常向君主们提出的卑劣劝告。

明察秋毫与不足之处

马基雅维利这个人物和他的哲学的真实意义一直是近代史上的一个谜。他被视作是一个极其玩世不恭的人，一个满怀激情的爱国者，一个强烈的民族主义者，一个政治阴谋家，一个地道的民主主义者和一个吹捧暴君的无耻之徒。对他的这些评价尽管互相矛盾，却也许有一定的道理。然而，所有这些看法不论对他的为人还是他的思想都是极不全面的。他是一个真正的经验主义者，他的思想是从广泛的政治观察中和对政治史更加广泛的阅读中得来的。他试图把他所观察到的一切同他不成系统的思想联系起来。同样，他的性格一定也是很复杂的。诚然他的著作表明，他的注意力惊人地集中。除政治、治国之策和军事艺术外，他没有写过其他方面的书，也不关心其他方面的问题。至于更深一层的社会问题，如经济和宗教问题，除非涉及到政治，他是不关心的。也许是太重实际，因而他的哲学思想并不深刻，但就纯粹的政治学而论，他在同辈人当中视野是最宽阔的，对欧洲演变的总趋势看得也是最清楚的。

他生活在欧洲的旧秩序正在崩溃，国家和社会都面临不断迅速出现新问题的时代，试图解释各种事件的逻辑意义，预测那些不可避免要发生的问题，并设法找到在新产生的种种条件中正在形成的规律。这些规律是注定要在关系国家生存的今后的政治活动中起关键性作用的①。

马基雅维利对国家这个词的近代政治含义所作的贡献要超过任何别的政治思想家，甚至国家这个词本身，作为最高政治实体的名称似乎也主要是因他的著作而开始在近代语言中加以经常应用的。国家作为一种有组织的势力，在自己的领土内享有至高无上的权力，并在同别国的关系中推行一项有意识的扩张政策。国家不仅成为典型的近代政治组织，而且日益成为近代社会最强有力的组织。国家越来越多地承担起调节和控制其他社会组织的职能，并按照根据国家本身利益而公开制定的路线来指导这些组织。在近代政治中国家一直在起着这种作用，马基雅维利的预见表明他已洞察到政治演变的趋势。

然而，他用自己的聪明才智对专制君主和继起的民族国家的治国之道进行的研究，所揭示的真情是否同被掩盖的一样多，那就很难说了。认为政治上的成败主要取决于政治家的机智或愚钝，这样一种哲学未免太肤浅了。马基雅维利把社会上的道德、宗教和经济等因素看作是一个聪明的政治家可以用以为国谋利的力量，或者他甚至可以为了国家的利益而制造出这些因素，而这就不仅把各种价值的正常秩序而且也把因果关系的通常秩序给颠倒了。总之，可以肯定，除了少数几个幻想破灭的人之外，马基雅维利完全不能代表十六世纪初叶欧洲的思想状况。马基雅维利的两部著作是在马丁·路德 1517 年把他的论文钉在维登堡教堂大门上之前十年中写成的。在这个时期，新教徒的宗教改革运动使政治和政治思想同宗教和不同的宗教信仰产生了比中世纪任何时候更为密

① L.A. 伯德：《剑桥现代史》，第 1 卷（1903 年版），第 200 页。

切的关系。马基雅维利漠视宗教真谛的态度终于成为近代思想的一种共同特征，但同他写作后两世纪的思想是极不相同的。从这个意义上说，他的哲学所代表的思想既具狭隘的地方性，在时限上又是短促的，如果他是在意大利以外的任何国家，或在宗教改革运动开始后的意大利，甚至在罗马教会反宗教改革运动开始之后从事写作，那这就很难想象他会象以往那样对待宗教。

参 考 书 目

J.W. 艾伦：《十六世纪政治思想史》*(A History of Political Thought in the Sixteenth Century)* 伦敦，1951 年第三版，第 4 篇，第 2 章。

L.A. 伯德编：《君主》〔*(Il principe)*，伦敦，1891 年 1 版（附阿克顿勋爵的序言；《关于自由的历史及其他论文集》*(the History of Freedom and other Essays)*，伦敦，1907 年版）〕。

L.A 伯德：《佛罗伦萨(11)：马基雅维利》*(Florence(11): Machiavelli)*，载于《剑桥近代史》第 1 卷(1903年版)，第 6 章。

H. 巴特菲尔德：《马基雅维利的治国之术》*(The Slatecraft of Machiavelli)*，纽约，1956 年版。

欧内斯特·卡西里尔：《关于国家的神话》(The Myth of the State)，康州纽黑文市，1946 年版，第 10—11 章。

威廉·坎宁安：《经济变化》*(Economic Change)*，载于《剑桥近代史》第 1 卷(1903 年版)，第 15 章。

C.R. 费伊：《马基雅维利的政治哲学》，载于《青春与力量》*(Youth. and Poner)*，伦敦，1931 年版。

约翰·内维尔·菲吉斯：《从格尔森到格罗提厄斯的政治思想研究，1414—1625》*(Studies of Political from Gerson to Grotius, 1414—1625)*，剑桥 1923 年第二版，第 3 章。

艾伦·H· 吉尔伯特：《马基雅维利的君主论及其先驱者：〈君主论〉是一部论君主专制的典型著作》*(Machiavelli's prince and its Foreruners: the prince as a Typical book de regimine principum)*，北卡罗来纳州，达勒姆城，1938 年版。

F.J.C. 赫恩肖：《文艺复兴和宗教改革时期一些伟大思想家的社会和政治思想》*(The Social and Political ideas of Some Great Thinkers of The Renaissance and the Reformation)*，伦敦，1925 年版，第 4 章。

J. 雅内：《政治学史》*(Histoire de la science politique)*，两卷本，第四版，巴黎，1913 年版，第 1 卷，第 491—602 页。

H.L. 拉斯基：《马基雅维利与当代》，载于《服从的危险及其他文集》*(The Dangers of Obedience and other Essays)*，纽约，1930 年版。

约翰·莫尔莱：《马基雅维利》，伦敦，1897 年版。

D. 厄斯金·米尔：《马基雅维利和他的时代》*(Machiavelli and His Times)*，伦敦，1936 年版。

吉乌赛倍·普雷佐利里：《马基雅维利》，纽约，1967 年版。

杰福里·普尔弗：《马基雅维利：他的为人、著作和时代》*(Machiavelli: The Man, His Work, and His Times)*，伦敦，1939 年版。

罗伯托·里多菲：《尼科洛·马基雅维利的一生》*(The Life of Niccolò Machiavelli)*，芝加哥，1963 年版。

卢吉·鲁索：《马基雅维利》，1966 年版。

利奥·斯特劳斯：《论马基雅维利》*(Thoughts on Machiavelli)*，伊利诺州，格伦科城，1958 年版。

P. 维纳雷：《尼科洛·马基雅维利的生平和时代》，*(The Life and Times of Niccolo Machiavelli)*，英译者林达·维纳雷，二卷本，1892 年伦敦修订版。

J. H. 惠特菲尔德：《马基雅维利》，牛津 1947 年版。

尼尔·沃德：《对马基雅维利的美德观念的重新考虑》*(Machiavelli's Concept of Virtu Reconsidered)*，载于《政治研究》，1967 年 6 月号。

第十九章　早期的新教改革者

基督教的宗教改革运动把政治理论与宗教信仰的分歧和神学教条问题密切混为一体，这种情况甚至远远超过中世纪时期。然而，却没有什么简单的公式可以表明这种关系。人们到处引用神学论据为政治理论进行辩护，而政治联盟往往是以宗教真谛的名义建立起来的。新教也好，天主教也好，没有哪一个宗教团体，真正把它的政治信仰和它所宣称的神学联系起来。这道理是很明显的。无论天主教还是新教以及新教的各派，都因袭同一基督教传统和同一主体的欧洲政治经验。各个教派的学者都具有同样的思想体系，这种丰富多变的思想可以一直追溯到十一世纪，体现了远古的传统。这种政治传统的任何部分对于任何特殊神学体系逻辑上的依附是松散的，正如在中世纪时代总是如此的那样。新教徒可以根据他们的目的和环境进行选择，象天主教徒往常所做的那样。因此宗教改命运动并未产生什么新教的政治理论，象中世纪不曾产生过天主教政治理论的情况一样，甚至也没有产生英国圣公会的政治理论、长老会的理论或路德教派的理论，总之这些教派的理论并不曾紧紧依靠新教教会的神学。只要假以一定的时间并与政府保持稳定的关系，任何团体都可以选择多少前后一贯的政治主张，这种主张适合于它的处境并具有其成员信仰上的一些特点(尽管总有个别例外)。可是，政治信念的相似更多地有赖于形势而不是神学，政治上的分歧往往是由于各教会发现自己所处的环境起了变化，而不是由于神学上的分歧。因此，一个英国圣公会教徒，一个路德教徒和一个法国天主教教徒，对于国王的神圣权利

比对神学更能取得一致的意见，他们也会同意把加尔文派教徒和耶稣会教徒都视为公敌。政治理论的分类从来不同宗教派别的分类相一致，尽管宗教团体也确实成立过典型的政治理论机构。

仅仅同罗马教会断绝关系并不能把新教徒从固有的困难中解救出来，这些困难在中世纪神职人员干预政治和世俗人士干预宗教的事件中已经出现。关系破裂改变了困难的形式，同时也加剧了困难，因为当时宗教比以前任何时候都更多地依赖政治并卷入政治。此外，政教关系随着各国的政治和宗教形势的变化而变化。流行的教会和宗教观念的变化要比提供事实根据慢得多，而其成果从来未达到所期望达到的程度。因此教会的统一局面是永远地被打破了，独一无二的教会已由为数日益增多的教会所取代。但是，甚至开明的新教徒考虑承认这个事实也经历了一百年之久。教会是天启真理的唯一守护者的观念依然存在，而新教教会取代圣经赋予的一贯正确的僧侣集团的权威则使它也成为具有同样的权威。现在看来似乎是天真得难以置信，而在当时每个人却认为，只要对方能够去掉盲目性或去掉更为通常的邪恶，那么，对宗教的真谛达成一致意见是可能的，甚至是必然的。除了一小批作家以外，没有人认为宗教信仰自由是个问题。神职人员认为真正的教义应由公众的权威加以保持，而政治家们则认为宗教的统一是维持公共秩序不可缺少的条件。凡是罗马教会政府遭到破坏的地方，维持信仰便成为当地政府的责任，因为责无旁贷。事实上决定什么是真正教义的权力已大部分转移到世俗统治者的手中。政府如果真心诚意地这样做，它便担负起决定什么是宗教真谛的这个不可能完成的任务，而当这项任务没有被认真地去做时，政治家们就得到了无限的混水摸鱼的机会。

因此，总的说来，宗教改革运动以及随之而来的宗派争论加速了已有的趋势，即加强和巩固了王权。召开宗教大会改革教会本身的失败意味着，除非得到世俗统治者的支持，甚至是武力的支持，宗教改革是不可能取得成功的。马丁·路德早已发现，要在德国取得宗教改革的成功，有赖于得到王公们的帮助。在英国，宗教改革是在亨利八世已经掌握了绝对权力的情况下进行的，其直接后果是进一步加强了王权。一般说来，在欧洲，当争论传播开来时，国王成为全国统一的集结的中心。这在十六世纪后期的法国尤其如此。宗教团体在每个地方取得的成功都是由于它与强有力的内政结成了同盟，可以说这种说法并非言过其实。在英国和法国北部，新教会是拥护王公的。在法国和西班牙，新教教会与贵族或省市的特殊神宠论运动结成联盟，致使两国的国教仍然是天主教。这样，无论谁失败，国王们都可以获得胜利。宗教改革并非源于君主专制政体，君主专制政体也并不同某种宗教信仰形式比同另一种有更多的自然联系，然而君主专制政体却成为主要的政治上的受益者。

由于有更多的强有力的改革派团体感到它们必须在两条战线上作战，这种影响便有增无已。当然它们必须同教皇辩论。为此，他们便利用自奥肯的威廉以来两个世纪中已成为共有财富的诸原则和论据。但是新教改革派的领导甚至比天主教派更感到被迫要跟新教的"极端分子"组成的更隐蔽而又更激烈的宗教和社会改革运动严格划清界线。几世纪以来，这种运动毫无疑问已在暗中慢慢地酝酿着，当稳定的秩序动摇了，便立即爆发出来。十六世纪的新兴资产阶级害怕并憎恨再浸礼教和农民暴动比对日后类似的无产阶级骚乱更为猛烈为敏感，受到路德和加尔文祝福的浸礼教和

农民暴动遭到了残酷的镇压。王权受到日益壮大的资产阶级的支持并不是无缘无故的，宗教改革者投靠王公也是由于同样的道理，这样，宗教改革和已经存在的经济力量联合起来扶植王室政府，在国内授予它们绝对权力，在国外听其为所欲为，这便是欧洲国家的典型形式。

然而，新教同时还产生了另外一个结果，从长远观点来看，倾向于向相反的方向起作用，在北欧大部分地方，新教产生了相当强大的宗教少数派，其团体为数众多，要进行压制就不能不危及公共秩序而且为其信仰争取合法地的决心并不亚于当权的政党。有明显的理由可以说，每一个这样的团体都是引起骚乱的潜在原由，而每一个宗教上的分歧同时又是个政治问题。只有缓慢地、在没有其它解决办法的情况迫使下、宗教信仰自由的政策才会呈现，正如已经显示出来的，奉行不同宗教的人可能具有共同的政治忠诚。同时，宗教和政治合为一体业已大功告成。支持统治者成为宗教信仰的第一条，而保卫宗教信念则被认为是，在事实上也往往是对不同宗教信仰的统治者的抨击，宗教改革的目标，至少对持不同政见，主张政教分离的团体来说，不仅必须包括有权不同意大权在握的政府，而且也可能有权为异教徒真诚地信奉真正宗教的利益而进行反抗。在十四和十五世纪，宗教改革派要求有权反抗被认为是背离教义的教皇。在十六世纪、他们就不得不要求有权反抗异教的国王，因为现在是这些国王而不是教皇"破坏了宗教"。这个问题仍属宗教改革的范围，但又至少是象宗教问题同样严重的政治问题。

据此，在政治哲学上最为对立的观点是：臣民是否有权反抗他们的统治者——当然是认为有正当的理由，并通常与维护正统的基督教义有关——或者是否他们有责任消极服从因而反抗在任何情况下都是错误的。后一种观点成为现代化了的君权神授论，因为消极服从除君主制度之外的任何形式的政府乃是一个学术问

题。另一方面，为反抗的权利而辩护的最好假说是君权民授，从而人民有充分的理由提出质问。因此这两种类型的理论在十六世纪流行起来，它们被看作是互相对立的理论。而情况也确是这样，因为每一种理论都流传于后世。二者暂时都具有神学的色彩，尽管把民权论与神学区分开来可能比把神权与神学区分开来要容易得多。

显然，这两种理论本身并不新颖，尽管二者在运用时或多或少有点新的东西。相信公民的服从是上帝告诫基督徒必具的美德，这种信仰在圣保罗时代就已存在。任何基督徒都不怀疑在某种意义上来说权力来自上帝，这种观点本身还含有从某种意义来说权力也是来自人民的观点。偶然也会有一位中世纪的作家遵循格雷戈里大主教的传统，可以接近消极服从的教义，虽然这并不是一种共同的信仰，有如它在十六和十七世纪那样。在另一方面，政治权威来自人民的理论并不曾在任何特定的意义上为反抗的权力进行辩护。对这两种理论新的阐述以及建立起一种拥护君主的理论和另一种反对君主的理论，要到十六世纪才问世。

马丁·路德

最初的改革者路德和加尔文有一点值得注意，即他们二人关于基本的道德问题在实质上具有相同的立场。这就是说，他们二人都认为反抗统治者在任何情况下都是邪恶的。考虑到同路德教派和加尔文教派后来的历史作对比，这个事实是引人注目的。主要是由于加尔文主义者使政治反抗作为宗教改革的手段是正确的这种理论在苏格兰和法国发展起来并广为传播。在苏格兰，约翰·诺克斯领导一场宗教改革，这种改革必须由人民的力量反对固定不变的天主教徒组成的教廷。诺克斯首先要为背离加尔文本人的教导而负责，这一背离是意义重大的。在法国的加尔文主义

者也对同一目的作出了贡献。另一方面，在日耳曼北部倾向于使消极服从成为路德教派教义的永恒组成部分。

这种结果含有历史的讽刺因素。从性格上说，路德要比加尔文更适合于同情个人自由的事业。从倾向性来说，他不喜欢在信仰问题上进行强迫，事实上这是唯一同他的宗教经验思想相一致的观点。

> 异端邪说从来不能靠武力来清除。为此它需要另一种工具，就是除刀剑而外的争吵和冲突。这里必须用上帝的话来进行争论。如果这样做仍旧无效，那么，一时的权力是绝对解决不了什么问题的，尽管它会使血染世界①。

因为对路德来说宗教的实质在于内在的体验，基本上是神秘而不可言传的，而它的外在形式以及牧师行的宗教仪式不过只对达此目的起一种帮助或阻碍的作用。这就是他所说的教旨的正确性要由信仰以及"信仰基督的人的传教方式"来证实这句话的意义。显然，用武力来扶植宗教完全是不适宜的。

路德的宗教和国家思想的先驱者自十四世纪以来就一直流行。他对罗马教会的指责全都涉及到古老的宿怨，如指责罗马教廷奢侈邪恶的生活、把日尔曼教会的收入搜刮到罗马、把外国高级教士提升到日尔曼教会的显要职位、教廷司法制度的腐败以及出售免罪权等。他反对教皇和僧侣统治的理由恰恰是当时流行的为宗教会议所争论的原则，即教会是"世界上所有信仰基督的人的集会"。他对牧师的特权和豁免权的攻击是遵循旧有的反教皇的论点：等级差别不过是为了管理上的方便，各种等级的人，无论是普通的人还是牧师，都有有益于社会的神的感召。因此，说牧师不应象俗人一样对世俗的事情负责，这是毫无道理的。

---

① 《论世俗的权威》(*"On Secular Authority"*)，1523 年；《文集》(*Werke*)魏玛版，第 11 卷，第 268 页。

宗教的法律把牧师的自由、生命和财产估计的那么高，以至于世俗的基督徒的心灵似乎没有那么高尚，或者说他们不是教会中的平等成员①。

尽管路德容易激动地反对强迫信仰宗教，尽管他知道如何向信基督教的人布道以反对宗教法规和僧侣政治，但他不能想象宗教能够完全不要教规和权威。他勉强地但确切无疑地得出了这样的结论："异端邪说必须镇压，宣传异教必须禁止。无论他的意向如何，这个结论直接导致镇压。既然教会本身不能纠正缺点，建立净化的教会的希望就落在世俗统治者身上。

但这是最好的、也是唯一的补救办法，如果国王、王公、贵族、城市和社会本身开始开辟一条改革之路，这样，主教和牧师都害怕了，他们就有理由跟上来②。

的确，路德仍然坚持古老的托词，说这是应急的临时措施。他说，国王和王公是"必要时的主教"。但是，他同罗马决裂的实际结果是，世俗政府本身成为改革的代理人和判断改革方向的有效的仲裁者。诚然，没有比使政府作为异端的裁判更背离他的意愿了，但事实上行使权力的机构也是能够判定何谓异端的。因此，路德到头来帮助建立起一种国教，从某种意义上说他定会把它看作是个宗教怪物。

改革的成功有赖于王公，于是这便成了一种事先得出的结论，即他坚持认为平民对统治者负有消极服从的义务。尽管他自己有独立的判断力并真诚地热爱宗教自由，但他采取的这种观点几乎无损于他的政治信仰。事实上，他对政治几乎完全没有兴趣，除非是一些迫使他必须注意的事件。从性格上说，他对世俗的政权是很尊重的，他总是令人瞩目地反对骚乱和暴力引起的政治压力。

① 《致日尔曼的贵族》，1520年版（华斯和布海姆英译），第6卷，第410页。

② 《论优秀著作》(*On Good Works*)，1520年版，《文集》第6卷，第258页。

他对任何人都一视同仁,——他有一次曾说过,统治者"一般来说是世界上最大的笨蛋和最坏的恶棍"——但他对统治者的职务是很尊重的,而对人类的大多数是不信任的。

> 这个世界的王公是诸神,普通老百姓是撒旦,上帝有时通过百姓做些他在另一些时候直接通过撒旦做的事,也就是进行叛乱,作为对百姓犯罪的惩罚。
>
> 我宁愿容忍王公做错事,也不愿看到百姓做好事①。

不出人们所料,他的关于消极服从是天职的主张已经强烈到了无以复加的地步。

> 对于任何一个要成为基督徒的人来说,把自己置于反对政府的地位,不论这种行为是否正当,都是绝对不合适的②。
>
> 服从并侍奉所有作为我们上司的人,没有比这种更好的德行了。因为比起谋杀、不贞、偷窃、不诚实和所有这些可能包含的一切来,不服从是最大的罪恶③。

诚然,路德在这方面正如在其它方面一样,他并不是前后一贯的;他的政治见解过于受到环境的控制,消极服从的主张并不是毫无困难的。他投靠的王公至少在法律上是皇帝的臣民。在一次意外事件中,他只好承认,皇帝一旦滥用皇权,王公是可以反抗的。这显然与消极服从的普遍原则不一致。然而,皇帝对王公的实际权力完全是象征性的,因此,这种不一致并没有多少实际意义。路德利用他的影响全力支持这种理论,就是反抗世俗当局在任何情况下从道义上说都是错误的。

从整体上看,路德教的结局与路德本来的意图大相径庭。他至少在倾向性上比加尔文要自由一些。他创立了由政治力量支配的

① 引自史密斯藏书《宗教改革的时代》(*The Age of the Reformation*),1920年版,第594页以次。

② 同上。

③ 《论优秀的著作》,《文集》第6卷,第250页。

路德派国教，几乎可以说是国家的分支机构。世界性教会的瓦解、对修道院制度和宗教自治机关的镇压，以及宗教法规的废除，消除了中世纪时期对世俗政权的最强有力的限制。路德强调纯粹内在的宗教灵感，反复教导人们对世俗政权采取心平气和与默认的态度。宗教在灵性上或许有所获，而国家则必然掌握权力。路德教会柔顺谦恭，带有神秘主义的色彩，与加尔文派教会所创立的宗教类型形成鲜明的对比，后者把世俗的行动、甚至世俗的成功都当作是基督教徒的天职。

加尔文教和教会的权力

加尔文教在荷兰、苏格兰和美国是主要的媒介，通过它为反抗而辩护的活动遍及西欧。差异之处并不在于加尔文自己所抱的初衷。事实上，他和路德一样极其相信消极服从的天职，在性格上和这位德国改革者相比他是厉害得多的合法主义者和权力主义者。至于说到差异，则视加尔文在神学上的某些方面而定，这种关系是间接的，可以说在不同的环境下具有很不相同的历史。严峻的事实是，加尔文教派特别在法国和苏格兰是处于和政府对立的地位，实际上又不可能改变这些政府的信仰或使之成为加尔文派。主要是由于这个原因，使得加尔文的追随者可以偏离并用恰好取得相反效果的教义来代替加尔文关于反抗是邪恶的强烈声明——这在日内瓦是很自然的，或者在只要存在着改革成功的任何希望的法国也是如此。约翰诺克斯在这方面采取的最初步骤是利用加尔文教义的次要特点，但这些特点本身从来无须导致立场的转变。

加尔文教派就其最初的形式而言，不仅包括对反抗的谴责、而且全然缺乏自由主义、立宪主义或代议制的倾向。在可以自由活动的地方，它便发展成为别具一格的神权政治，一种由传教士和贵族结成联盟的寡头统治，群众是完全受排斥的。总之，这种统治是

粗暴的、难受的、反动的。加尔文自己在日内瓦的统治和在马萨诸塞州对清教徒的统治都具有这种性质。诚然，加尔文在原则上反对政教合一。他据此与苏黎世的茨温利[1]领导的宗教改革运动决裂；一般来说，加尔文教派继续反对这种承认以国王为国教首领的联盟，英国就是个例子。然而，这样做的理由并不是要求国家摆脱牧师的影响，而是恰恰相反。教会必须自由制定自己的教义和道德标准，并且必须取得世俗权力的充分支持，以便对不服从者执行教规。开除教籍便剥夺了市民担任公职的权利，而在马萨诸塞州，担任公职的权利只限于国教徒。在这方面，加尔文的教会理论比民族主义的天主教派更加具有中世纪极端教会主义的精神。国教教徒把加尔文教派和耶稣会看作是一件东西的两种叫法，原因即在于此。二者都主张在精神权威上取得首要地位和独立性，并主张利用世俗的权力对其正统做法和道德纪律的裁决施加影响。加尔文教派政府把基督教传统的两把剑放在教会里，把对世俗权威的指导权授予牧师，而不是交给世俗的统治者。其结果很可能对圣徒们造成无法忍受的控制：在普遍监视活动的基础上对纯属私人之事进行过细的控制，维持公共秩序、管理个人道德与保持教义的纯洁和做礼拜之间也只有模糊不清的区别。

这些实际的结果同加尔文教派的神学独具一格的教义——上帝选择和命运注定——不是没有联系的。相信人们得救不是由于他们本身的功劳而是由于上帝自动的恩赐，这种说法从表面判断似乎会使人们对所作努力失去信心，但事实上却适得其反。加尔文教派几乎不带一点神秘主义和清静无为的痕迹，而这也给路德关于宗教灵感的思想增添了色彩。加尔文教派的道德观主要是行动的道德观。为了采取严酷无情的行动——锻炼意志，如有

① 茨温利(Huldreick Zwingli，1484—1531)瑞士宗教改革运动的领袖。1518年起任苏黎世牧师，领导瑞士东北各州进行宗教改革。——译者

必要的话，变成铁石心肠——有什么比全心全意地深信人是上帝选用的工具更好的动机呢？加尔文教派关于宿命论的理论与现代的一般因果关系的概念毫无共同之处。更确切地说，这是相信宇宙范围内的准军事纪律。这样，加尔文用尽了罗马法律中的词汇来描述上帝对世界和人类的统治。他的道德教导人们不要对伙伴有太多的爱，要自我控制，要有纪律，要尊重在为生存而战斗的伙伴，这些都成为清教徒的至高无上的美德。正是这种伦理观使加尔文教派的教会成为清教徒中特别能战斗的部分。天选的教义适合于这个道德改革者的独断独行的脾气，他感到称心如意，他要和人类中灵魂不得再生的人展开斗争。

关于命运注定的教义是圣徒进行统治的委任状。加尔文由于缺乏路德那种神秘的宗教灵感的倾向，在某种意义上他提高了世俗机构的价值，这些机构对路德来说只不过具有世俗的重要性。但这并不意味着这些机构独立于教会，而是相反，它们成为“得救的外在手段”。因此，政府的首要职责乃是维持对上帝的纯洁崇拜，根除偶像崇拜、亵渎神明和异端邪说，加尔文强调列举了世俗权力存在的目的，这是颇为有启发性的。

> 只要我们生活在人们当中，世俗统治的目的便在于促进并支持对上帝的外在崇拜，捍卫纯洁的教义和教会的立场，使我们的生活适合于人类社会，使我们的行为对社会正义产生影响，使我们彼此之间和谐一致，从而保持共同的和平与宁静①。

诚然，加尔文反复陈述古代基督教的观点，即真正的信仰是不能强迫的，但实际上他对国家在强迫公开信奉国教的职责上却丝毫不加限制。

加尔文教派最初的目的在于在道德上进行监督和在教义上执行纪律，它授于牧师的权力是值得注意的。这个事实之所以更加引

① 《条例》(*Instiutes*)，IV，XX，2。

人注目，因为它比任何其它的新教教派更为反对宗教仪式，还因为加尔文教派的教会政府包括了由世俗长老组成的代表会议，后者是实行检查的有效工具。加尔文教派并不打算把民主引入教会或用以抑制牧师的势力，即使在它的早期也没有这样做。在理论上，教会的权力应该属于整个基督教会，而在日内瓦，这个权力是由名义上经市议会选定的牧师和十二名世俗长老组成的会议行使的。实际上牧师的权力几乎是无限的，而这个制度只是在认为这个会议可以行使属于整个教会的权力这种含糊不清意义上才具有代表性。长老们起初并不明确他们是这个组织的代表，象日后在长老会采取选举计划时成为代表那样。那时在教会会议中也不具有象日后在公理会中所出现的教会会议的自治。

然而，千真万确的是，加尔文教派在苏格兰体现了某种意义上政治重要性的代议制原则，苏格兰教会的最高管理机构，连同其长老会的教务评议会和总主教区的组织，一般来说，远比苏格兰议会更能代表国家，因为苏格兰议会的组成仍然是封建的。苏格兰的宗教改革运动实质上是反对天主教会的人民运动和民族运动，而贵族则紧紧地与法国结盟，但这并不是因为加尔文教派在最初就是主张人权或代议制的。它在政治上并没有这种一般的含义，在教会政治中世俗长老具有这种特性也只是由于环境所造成的。

至于加尔文教派有什么脱离王权的倾向，与其说是具有消极的还不如说是具有积极的性质。加尔文教并不是教会政府的一种形式，这恐怕是真实的，在十六世纪后期肯定是如此，教会政府是要给以国王为世俗领袖的国教以好的印象。其主要原因是根据已经指出的事实，即加尔文教派坚持希尔德布兰德的原则①；宗教权

① 希尔德布兰德原则(Hildebrandine Principle)，即教皇格雷戈里七世发布的教会原则，主要目的在于使教会摆脱世俗政权的控制。格雷戈里于 1763 年开始任教皇，他原名叫希尔德布兰德(Hildebrand)。——译者

力高于世俗权力，因而倾向于使神职人员不受国教的世俗领袖的控制。加尔文教派与天主教的差异在于前者要使教会普遍化，既包括牧师也包括俗人，以自治取代集中宗教权力于主教一身的做法。在国教中，由于罗马派来的主教成为在教会中指导王室政府的最合格的代理人，因此，主教派教会自然成为国教所采取的政府形式。“没有主教，就没有国王”，詹姆士王的这个意味深长的警句，其道理就在于此。这句警句是以加尔文教派长老会长期艰辛的经验为基础得出的。从这个意义上说，加尔文教派注定要成为支持反对派的教会政府形式。它从本质上来说不是群众性的，而且肯定没有反对王权的意图。但是当时的君主总是可以选择对他们更为有利的教会政府，从这个意义上来说加尔文教派又是非王权的。

加尔文与消极服从

在加尔文具体的政治观点中，最为重要的——至少是涉及到他自己时代和所在地点的部分——是他那强烈的并在整体上坚持主张消极服从的天职的观点。在这方面，他非常赞同路德。他说，既然世俗的权力是得救的外在手段，那么，地方行政长官的等级就是最令人尊敬的；他是上帝的代理人，反抗他就是反抗上帝。不具备管理天职的平民是无权过问什么是国家最好的状态。如果有些事情需要纠正，让他们向他的上级表示而不是自己动手干起来。没有上级的命令，就让他什么事也甭干。坏的统治者是上帝对人民所犯罪恶的惩罚，他应该象好的统治者一样得到臣民的无条件服从，因为服从不是对某人而是对某种职务，而这个职务是神圣不可侵犯的最高权力。诚然，加尔文在实践上有如十六世纪神圣王权的倡导者，他在统治者对其臣民的天职上提出了强烈的观点。上帝不可改变的法律对国王和臣民同样具有约束力，而邪恶的统治者则是犯了煽动反叛上帝之罪。象日后的洛克一样，他认为民法

仅仅确定了对固有错误的惩罚。但是对失职的地方行政官的处罚权却属于上帝而不是属于他的臣民。鉴于他本人在日内瓦拥有的权力，并由于加尔文教派抱有新教可能成为德国国王宗教的希望，这便成为加尔文必然要采取的立场。

加尔文的理论有其政治反抗的一面，这在他的著作中并不占有重要地位，后来为他的一些追随者所发挥。他指出，有些宪法中规定某些"低级地方行政长官"负有反抗国家元首推行暴政和保护人民反对他的职责①。他清楚地想到的是象古罗马护民官那样的官员。假如某一宪法的确包括这种低级官员，那么反抗的权利是上帝给予的，这决不是人民反抗的一般权利。最高权利是共同掌握的。其中一个分享者有责任阻止另一个人的侵犯。这种低级地方行政长官的理论在某些加尔文教派教徒中产生的重要性与加尔文给予它的地位是不相称的。一旦消极服从的教义废弃了，最初在苏格兰随后在法国，反抗的权利往往不是交给平民百姓，而是交给低级行政长官和民众的"天然领袖"。这种理论成为贵族的缓和剂，用以冲淡人民固有的一般天赋权利的理论。然而，在加尔文心目中却并无人民权利的理论。统治者进行合法统治的职责应归功于上帝而不是人民；他的权力受到上帝法律的限制而不受人民权利的限制，如果在某一特殊的宪法中有反抗主要地方行政长官的权利，这种权利是出自上帝而不是出自人民。

加尔文自己的政治信仰是属于贵族政治而不是属于君主政治，这一点并无关紧要。在他的体系中只有一个国王，那就是上帝自身。于是他这样描述，选择一个人或一个家族去掌握政权是亵渎神圣的王权。在人文主义确定的基础上，这种见解由于对古代贵族共和国的学术上的偏爱而加强了。这种偏爱在他的《法理概要》中可以清楚地看到。他重复了波利比厄斯关于混合政府的古

① 《条例》，VI，XX，31。

老论点。他对世袭君主制度的批评使人回忆起西塞罗，而他对民主制度责难之严厉则与柏拉图如出一辙。他把再浸礼派教徒描写成为"象老鼠在草堆里一样过着乱七八糟生活的人"，可见其轻蔑之意达到了无以复加的程度。加尔文本人的政治和社会观点上的偏见显然属于贵族政治，一般说来这也是加尔文教派的偏见，只是在某些左派中经过了改造的观点除外。

加尔文的政治理论在主要方面是有些不稳定的，这并不是因为它不合乎逻辑，而是因为它很容易成为环境的牺牲品。一方面，这种理论强调所有对合法当局的反抗行为都是邪恶的，而另一方面，其基本原则却是教会有权宣布纯粹的教义，并在世俗政权的支持下实行普遍的检查和监督。因此实际上这是一种不可避免的结局，即加尔文教派的教会如果是存在于统治者拒不承认其教义的真谛并拒绝执行其教规的国家之中，它必然会摈弃服从的职责而坚持反抗的权利。至少在没有机会使政府皈依而反抗却能提供有所得的良机的地方，这样的结局是可以预料的。这就是加尔文教派于十六世纪后期在苏格兰和法国所面临的形势。

约翰·诺克斯

立场的改变首先是约翰·诺克斯造成的，这倒不是因为他有特殊的创见，而是因为苏格兰新教教会所处的形势。诺克斯于1558年被流放，并被苏格兰天主教的统治集团判处死刑，但他仍然是强有力的新教领袖。由于与法国结盟，苏格兰国王是无法改变的天主教徒，因此诺克斯只能寄希望于反抗政策，而不是其它的政策。事实上，他们利用这种手段，仅仅在两年之后便在苏格兰完成了宗教改革。就是在这种形势下，他在给苏格兰的贵族、社会各阶层和平民百姓写了题为《称号》的信中宣称，每个人在自己的岗位上都有责任去监督宣讲真正的宗教，并对剥夺人民的"精神粮

食，我指的是上帝的生动活泼的言辞”的人处以极刑。

在本质上，诺克斯并没有离开加尔文的原则。他认为加尔文关于基督教义的说法，以及教会对不愿意接受教规的人执行制裁的职责是无可争辩的真理。每个基督教徒都有责任去发挥真理赋予教义和教规的力量。至此，诺克斯不过是重复了加尔文的观点。但是在苏格兰，天主教女王有一位天主教摄政王，这个女王不仅拒绝真正的信仰，而且积极鼓励盲目崇拜(这就是天主教的教义)。那么，一个真正的信徒应该做什么呢？诺克思大胆地主张，他们的天职乃是纠正和抑制国王违反上帝告诫、荣誉和光荣的一切行为。这样，他便摈弃了加尔文关于消极服从的教义。

> 现在所有的人都唱着一个共同的调子：我们必须服从我们的国王，不管他是好还是坏，因为上帝是这样命令的。但是，报复是可怕的，它将降临到亵渎上帝圣名和圣餐者的头上。说上帝指挥着人们必须服从不虔诚的国王，这无异是说上帝通过他的训诫成为一切罪恶的制造者和维护者一样，都是亵渎上帝的言词。
>
> 对于罪行的处罚，如对崇拜偶像、亵渎上帝和其它涉及上帝最高权威的罪行，不仅适合于国王和主要的统治者，而且也适合于全体人民和全体人民中的每一个人，按每个人的天命并按可能性和机遇，一旦在对上帝不敬这件事公开之后，上帝是要对损害他的光荣进行报复的①。

在诺克斯的一些声明背后，看来有这样一种设想，即国王的权利来自上帝的选择，因此在行使权力时要对人民负责，但是这个观点十分模糊而且也没有加以发挥。主要之点是：第一，他摈弃了加尔文关于反抗总是错误的信念；其次，他为反抗作为继续宗教改革的职责的一部分而辩护。他的立场是基于宗教职责而不是人民

---

① 《称号》(*Appellation*)；见《文集》(兰格编)第4卷，第496、501页。奇怪的是，这信是在日内瓦写的。与诺克斯相类似的观点于同年发表在克利斯托夫·克德曼的《必须服从至高无上的权力》(*How Superior Powers ought to be Obeyed*)一书中。他们二人显然进行了合作。参见J. W. 艾伦的《十六世纪的政治思想》(*Political Thought in the Sixteenth Century*)(1928年版)，第110页。

的权利，但是它把加尔文教会中强大的一翼置于反对王权的地位，并大胆地认为利用反抗的手段是正确的。下一步骤是在法国采取的，在那里爆发的宗教战争，再一次把加尔文教派置于反对天主教专制王权的地位。在法国王权来自人民和对人民负责的理论得到比诺克斯所赋于的意义还要充分得多的发挥，尽管仍然十分明确地涉及到宗教问题。在《为反对暴君的自由而辩护》一书中，可以找到对诺克斯的革命或反王权的加尔文主义所作的进一步充分的阐述。

参 考 书 目

T.W. 艾伦：《十六世纪的政治思想史》*(A History of Political Thought in the Sixteenth Century)*，第三版，伦敦，1951年版，第1篇。

M.E. 谢纳维尔：《卡尔文的政治思想》*(La pensée politique de Calvin)*，日内瓦，1937年版。

A.M. 费尔曼：《卡尔文与改革后的教会》*(Calvin and the Reformed Church)*，载《剑桥近代史》，第2卷(1903年版)，第11章。

V.H.H. 格林：《路德与宗教改革运动》*(Luther and the Reformation)*，纽约，1964年版。

F.J.C. 赫恩肖编：《文艺复兴和宗教改革时期一些伟大思想家的社会和政治思想》*(The Social and Political Ideas of Some Great thinkers of the Renaissance and the Reformation)*，伦敦，1925年版，第7、8章。

温思罗普·S. 赫德森：《约翰·波勒特 (1516?—1556)：有限君主制的倡导者》*(John Ponet (1516?—1556): Advocate of Limited Monarchy)* 芝加哥，1942年版。

乔治·L. 亨特编：《卡尔文派与政治秩序》*(Calvinism and the Political Order)* 费城，1965年版。

T.M. 林赛：《路德》，载《剑桥近代史》，第2卷(1903年)，第4章。

詹姆斯·麦金农：《卡尔文与宗教改革运动》*(Calvin and the Reformation)*，伦敦，1936年版。

F.W. 梅特兰：《英国圣公会的教区和苏格兰的宗教改革》，*(The Anglican Settement and the Scottish Reformation)*. 载于《剑桥近代史》，第2卷(1903年版)，第16章。

J.T. 麦克尼尔：《卡尔文教派的历史与特点》*(The History and Character of Calvinism)*，纽约，1954年版。

威廉·A·米勒：《路德和卡尔文心目中的教会与国家》*(Church and State in Luther and Calvin)*，田纳西州，纳施维尔城，1954年版。

罗伯特·H·默里：《宗教改革运动的政治后果：十六世纪政治思想研究》*(The Political Consequences of the Reformation: Studies in Sixteenth Century Political Thought)*，伦敦，1926年版。

查德威克·欧文：《宗教改革运动》*(The Reformation)*，巴尔的摩，1964年版。

格哈特·里特：《路德的一生和工作》*(Luther: His Life and Work)*，纽约，1963年版。

《马丁·路德的生平和著作》*(The Life and Letters of Martin Luther)*，据史密斯藏书，第二版，波士顿，1914年版。

《宗教改革的时代》*(The Age of the Reformation)*，据史密斯藏书，纽约，1920年版。

R.H. 托尼：《宗教与资本主义的兴起》*(Religion and the Rise of Capitalism)*，纽约，1926年版。

欧内斯特·特罗尔茨：《基督教会的社会教义》*(The Social Teaching of the Christian Churches)*，奥利弗·怀恩英译。二卷本，纽约，1949年版，第3章。

L.H. 韦林：《马丁·路德的政治理论》*(The Political Theories of Martin Luther)*，纽约，1910年版。

马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》*(The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism)*，T. 帕森斯英译，伦敦，1930年版。

谢尔登·S. 沃林：《政治和宗教：路德过于简单化的命题》，*(Politics and Religion: Lather's Simplistie Imperative)* 载《美国政治学评论》，第50卷(1956年版)，第24页。

第二十章　保王派和反保王派的理论

一五六四年卡尔文逝世时，宗教战争的战线已经拉开，正如路德所说，就要使"血染世界"。在德国，国土的划分造成了王公之间的斗争，于是宗教自由这一根本问题便无须加紧解决了。在荷兰，战争以反抗外国统治者的形式在进行。在英国和西班牙，十六世纪中叶，王室的至高无上的权力阻止了战争的爆发。然而，在法国和苏格兰，威胁着这两个国家稳定的派系斗争发生了。因此，在1562年至1598年的法国，至少发生过八次内战，如圣巴托罗缪大屠杀和双方滥用暗杀手段就是这些内战的显著标志。这不仅中断了井然有序的政府统治，而且文明本身也受到了危害。所以，在十六世纪，政治哲学最重要的篇章是在法国写成的。在这里出现了主要的对立思想，这些对立思想在下一世纪英国内战时期得到了详尽的发挥。作为替反抗的权利而辩护的人权理论和作为国家统一的屏障的君权神授理论，都作为法国近代政治理论开始揭开了它们的历史篇章。

法国的宗教战争

就最一般性的方面而言，法国和英国的政治发展是类似的，尽管存在着重要的差别。在这两个国家，首先形成国家统一和近代中央集权政府起源的机构的，是新兴的君主政体。在英国，君主政府的工作比较容易，因为英国省、市的独立传统，从整体上说要比法国小些。在法国，只是在经历过一个内战时期之后，王室的权力

才占统治地位。另一方面，法国并不存在象英国那种议会传统。尽管都铎王朝推行的专制主义暂时使议会的权力黯然失色，但是到头来这一权力占了上风，并作为全国性政府而确立了自身的地位。在法国，各省拥有不同的特权，这就不可能产生一项由议会制定的全国性宪法。这两个国家实现全国性统一的不同方法，使政治思想具有独特的区别。在英国，因为国王的权力在十六世纪没有受到严重的威胁，君主专制主义的理论或统治权完全授予国王的理论不曾得到发挥。而在法国，这一理论在十六世纪末便占了上风。当英国在十七世纪与王权对立的势力果然发展的时候，问题发生在国王和一个全国性的议会之间，这是在法国不可能采取的方式。另一方面，同王室专制主义的对立势力在法国失败了，主要是因为这种对立势力是同与中央集权的全国政府互不相容的省、市独立主义结成了同盟。

在法国，同在其他各地一样，宗教分歧是同政治、经济势力难分难解地交织在一起的。被马基雅维利赞赏为王室政府的最好形式的法国君主中央集权体制，到十六世纪中叶证明是往往滥用权力的，其程度严重到一时王室有丧失资产阶级上层的支持的危险，而这一支持却是王权的真正依托。横征暴敛，正义不张，王室官员的唯利是图可被称之为反动的东西而准许存在。各郡贵族的、不同程度的自治城市的特权以及广而言之中世纪制度的特权，所有这一切有削弱较为确定的、中央集权的王室政府的现代制度的危险。这些问题都不特别涉及基督新教或天主教。但是，为利益所驱使，这两个宗教组织都利用了这些问题。而法国的胡格诺派教徒的重大弱点是，一般他们都站在地方特权一边反对国王。下述事实表明了政治发展的永久趋势：尽管国王们有个人的弱点，内战的结果是，王权得到了加强而不是削弱了。王权终于挫败了反动势力和革命势力，到十六世纪末，在当时盛行的王室专制主权理论

的影响下，建立有效的中央集权成为可能的了。在宗教方面，这意味着所谓民族天主教打败了耶稣会保卫的、罗马教皇的教皇全权论者的主张以及加尔文派所代表的郡市独立主义的势力，取得了胜利。

所以，在内战爆发之后，分庭抗礼的法国政治文献便分成了两大类：一类文章为王室的神圣不可侵犯而辩护；到十六世纪末，这一趋势具体形成了君权神授理论，主张国王对王位拥有不能取消的权力，这一权力直接来自上帝通过合法继承而降临到他的身上。第一，这一理论的重要性主要在于它所产生的实际后果：不论理论上存在什么分歧，臣民都有俯首贴耳地服从君主的义务；其次，一国的国王不可能为象罗马教皇那样的外部权力所废除。另一方面，还有各式各样的、被称为"反对王室"的理论①。这些理论认为国王的权力在某种程度上是来自"人民"或社团，并且在某种情况下为反抗国王的权力而辩护。这些反对王室的理论首先是法国胡格诺派作家发展起来的。可是，事实上这些理论并不特别具有新教的色彩。重要的是，全部文献是相互矛盾的，各个团体的态度也前后不一致，随着客观情况的变化而变换它们的立场②。

既然君权神授论是在答复为反抗而辩解的论点时首先充分阐述的，便可先将反抗的论点加以说明。最有趣的作品是法国新教徒的那些作品。这些作品主要出现在1572年圣巴托罗缪大屠杀

---

① "monarchomach"这个名字显然是威廉·巴克利在他的《论王国和王权》(*De regno et regali potestate*)一书中（1660年版）杜撰的，以描写任何为反抗权力而辩护的作者，但它并不意味着反对君主制。

② 随着瓦卢瓦路线的失败，造成纳瓦尔的亨利明显地有可能登上王位时，一批天主教的反王派作家就采用了新教徒早先用过的论据。这方面的主要著作有布歇的《废黜亨利三世的正义性》(*De justa Henrici III abdicatione*)，1589年版；以及《基督教共和国对不信教和异教的权力主义者的统治的正当性》(*De justa reipublicae Christianae in reges impios et haereticos authoritate*)，1592年版，由一位用笔名罗萨厄斯的作者所写，此人可能是威廉·雷恩罗茨。

之后。而为了方便起见，在这里提一提少数法国国外新教徒作家所写具有同样重要意义的作品。耶稣会会士的作品大部分不是法国的作品，这些作品在不同程度上依据的是耶稣会为罗马教皇的间接权力辩护的论点。但可将它们归为一类。总之，君权神授论可以说是这种辩论的产物，至少法国的情况是这样。

新教徒对专制主义的抨击

法国胡格诺派教徒提出并发挥了两方面的主要论点。这些论点仍然是反对专制王权的典型论点，其后又在英国重新出现。首先，有一种说法是根据历史事实的宪制论点。这一论点可追溯到反对新近的王室专制主义趋势的中世纪做法。在某种程度上，它确实是在求助于事实。因为，可以毫不费事地表明，专制的君主制度是一种新生事物。然而不幸的是，中世纪的政府本来就不是立宪政府，在任何意义上都不适合十六世纪的需要。因此，历史的论证很可能是毫无意义，或是华而不实的，只能够将对手置于为篡权谋位辩解的不受欢迎的地位，而不能解决任何问题。其次，王权的反对者可能求助于政治权力的哲学基础，以求表明专制君主制度是与作为所有政府基础的权利的普遍规律大相径庭的。同时，以上两种论证的方法并不是毫无关联的，二者都来源于中世纪。自然法的信念是受到普遍承认的传统的一部分。这一传统通过一切政治思想的渠道传到了十六世纪，由于新的君主制度的不法行径，这一传统就变得更加重要了。历史上的争论默认，年长久远的习惯已为自然权力所认可。

宪制理论当然不为胡格诺教派所特有。法国国王的权力长久以来就是个争论的主题。而且，关于这些权力是受到自然法或习惯特权所限制的见解是经常有人阐述的。早在内战时期以前，类似近代的主权理论、授予国王制定法律的绝对权力的说法几乎是

不存在的。这一理论是因内战频仍而使有秩序的中央集权政府受到威胁的产物。特别是人们往往认为，国王的权力是受王国司法机关的限制的，即受所谓高等法院拒绝登记和贯彻敕令的权力的限制，或者是受代表王国全体、在立法和税收问题上备咨询的、不甚明确的国会的权力的限制。在这两种限制中，司法机关的限制实际上是对国王权力更为严重的牵制。自古以来的或地方上的特权对国王的限制一般也是得到承认的。

在宪制理论上最著名的胡格诺派作家是弗朗西斯·奥特芒。他的作品《弗朗哥-加利亚》(Franco Gallia) 发表于 1573 年，它是前一年发生的圣巴托罗缪大屠杀激发出来的许多论文集中的一本小册子。这本书意在写成一部法国宪政史，以表明这个王国从来都不是专制的君主制度。在奥特芒看来，甚至世袭继承也是一种具有相当新近来历的习惯，靠的只是人民的默许。更具体地说，他认为，国王是由选举产生的，他的权力受到代表全王国的国会所限制。他用一系列真实性大为可疑的先例来论证这篇论文。论点以中世纪的立宪主义为依据，认为政治制度的权利来自社区本身所固有的、自古以来的惯例。从这个意义上说，在这些惯例中表述的人民的同意是政治权力的合法基础，而国王本人的权威则来自作为该社区代表人物的法律地位。然而，奥特芒关于法国国王的权力已为国会所分享的正面论争在历史上是不真实的，在当时的情况下也毫无实际价值，因为法国国会发展成为国民议会的可能性当时还不存在。胡格诺派以及其他任何人对于把他们的命运同国会联结在一起都没有真正的兴趣。

从一般原则推论到限制国王权力的哲学形成的理论不但更有趣，而且更重要。在圣巴托罗缪大屠杀发生后的年代里，法国的新教徒们写了许多这种作品，他们都采取这样的态度：国王是人类社会设立的，是为那个社会服务的，因此他们的权力是有限的。对于

法国加尔文主义的这种影响的力量可以从以下事实看出：这些小册子中的一本，虽未署名，很可能是加尔文的朋友、传记家泰奥多尔·贝扎所写。贝扎当时是他的接班人，并且是日内瓦政府的首脑①。对当时情况的强调驱使贝扎，如同诺克斯一样，不但颠倒了加尔文的教导，而且颠倒了他自己赞成绝对服从的从前的信念。虽然有些勉强，但也十分清楚，他主张下级官吏——虽然不包括老百姓——有权反抗一个暴君，特别是在维护一种真正的宗教的时候有权反抗。但是，在所有这些种类繁多的著作中，以发表在1579年的《为反对暴君的自由而辩护》②最为著名。这本书把前些年内提出的论点系统化了。《辩护》成了革命文献的一个里程碑。当国王和人民之间的对抗达到危机程度时，这本书在英格兰和其他地方多次再版。因此，对这部书必须仔细加以探讨，看它在当时的法国代表着什么理论，同时注意它同日后的人权理论是多么地接近。

《为反对暴君的自由而辩护》

《辩护》一书共分四部分。每一部分意在回答当代政治的一个根本问题。第一，如若国王的敕令违反上帝的法律，臣民也必须服从吗？第二，反抗一个企图废除上帝法律的国王是合法的吗？或者反抗一个蹂躏教会的国王是合法的吗？如若发生这情况，向谁反抗？用什么办法反抗？反抗到什么程度？第三，一个国王压迫或摧毁国家，反抗到什么程度才算合法？向谁反抗？用什么办法

① 见《论行政长官对庶民的权利》（*De jure magistratuum in subditos*），还可参见法译本 Du droit des magistrats sur le sujet，约为1574年版。有关著作权问题，在A.艾肯所著《关于巴托罗缪之夜的政体》（*Die Publizistik der Batholomäusnaeht*）（1905年版）中的讨论，见第46页以次。

② 此书1581年出法文本，1648年出英译本，并且以后一再重版。1924年于伦敦重印，附有H.J.拉斯基的导言，书名为《为反对暴君的自由而辩护》（*A Defence of Liberty against Tyrants*）。

反抗？可用什么权利进行这种反抗？第四，邻邦国王能合法地援助另一国国王的臣民吗？当这些臣民为了拯救真正的宗教而身罹苦难，或受到公开暴政压迫的时候，邻国的国王有对他们伸出援助之手的义务吗？

只要列出这些问题就足以说明作者的主要兴趣所在。他不是为关心政府而关心政府，而是关心政府与宗教的关系。只是在第三部分，他才接触到一般的国家理论。即使在这一部分，也不能说政治占有显著地位。全书设想了一种情况，即国王属于一种宗教，而相当数量的臣民属于另一宗教。而且，作者甚至不曾想到当时似乎存在的明显解决办法——对待不同宗教信仰应该与政治义务毫无关系。他认为，统治者必须维护纯真的教义。同时，他的论点的实质并不依仗加尔文；法国的胡格诺派教徒还看不到日内瓦政府那样的神权政体，他们也不需要这种政体。《辩护》的政治哲学真正回到了反对罗马教皇的作家的理论上去了，象奥肯的威廉或宗教会议至上主义者反对异教徒罗马教皇那样。统治者是公众的仆人，而公众能够做他们的生活需要他们做的任何事情。

《辩护》的理论主要采用了两种公约或契约的形式。第一种契约中，上帝为一方，而国王和人民同属另一方。社会由于这一契约而成为一个教会，即上帝的选民，有义务献出真正的、可接受的祈祷。这种同上帝的公约的关系，与诺克斯阐述的加尔文主义的修正形式极其近似。第二种契约中，人民是一方，国王是另一方。这是具体的政治契约，据此，人民成了国家。国王受这一协议的约束以进行完善的和公正的统治，只要他这样做，人民就服从。之所以要有这种双重的契约，是因为作者总认为宗教义务乃是引起叛乱的最重要的理由。其主要目的在于证明，人民有权胁迫异教徒国王。单纯从政治观点来看——当然只是当宗教问题脱离政治时，才能从政治观点来看——同上帝缔结的公约是理论上的障碍。倘

若废除这一公约，那就只剩下国王同社会之间的契约了，从而提示了政府是为社会而存在的，因此政治义务乃是有限的和有条件的原则。将宗教与政治分离需要一定程度的政治理性主义，而这是《辩护》的作者所不具备的。

另一方面，《辩护》一书的契约论不同于后来的契约论。作者认为国王的权力来自上帝的理论同这一权力出于同人民缔结的契约的理论二者之间毫无差别。换言之，神权论还没有同消极服从的信念携起手来。所以，当一个作家强调国王对上帝负责时，他会被认为他的意思是国王并不对人民负责。因之，《辩护》的作者也毫不犹豫地说，国王的权力来自上帝。王朝的神权同一个具体的国王通过公约从人民得来的权利并肩而立。同样，服从国王的合法敕令的义务是一项宗教义务，也是一项由契约而产生的义务。据此，《辩护》决非试图把政府完全置于世俗原则基础之上，它如同神权理论一样彻头彻尾属于神学范围。

辩论的方法是守法主义和圣经权威的奇怪混合物。民法所认可的契约形式被当作好象它们是自然秩序的一部分，因此具有普遍有效性。为了按照它所喜欢的方式获得崇拜，上帝采用了放债人获得债务的办法。在第一种契约中，国王和人民共同受到约束，好象人民已经变成了国王的保证人了。因此，倘若国王不履行契约，人民要对崇拜的纯洁性负责。在圣经的权威方面，作者采用了类似公约的手法。因为这样一来，犹太人就被看成是上帝的选民。在耶稣纪元时期，所有信奉基督教的人取代了犹太人，因而是"选民"，这就是说，对正当的崇拜和纯正的教义负有义务。另一种一再使用的辩论形式是类似领主和家臣之间的封建关系。在这两种契约中，国王的权力在第一种契约中由上帝代表和授予，在第二种契约中由人民代表和授予。权力是为了达到某些目的而授予的，而拥有这一权力是以达到这些目的为条件的。因此，上帝和人民

是上司，而国王有义务为他们服务，而对国王所负的义务却是有限的和有条件的。

> 所以，所有的国王都是国王之王的家臣。用他们的王室权威的标志宝剑授予他们以官职，自始至终进行统治。他们用剑维护上帝的法律，卫善惩恶。甚至正如我们通常看到的那样，一国之君授予他的家臣们一把剑，据有采邑，给他们一个盾牌和一面旗帜。条件是，时机一到，便要他们用那些武器为他作战①。

象这样的段落多得不可胜数而又令人瞩目。这里，《辩护》便同奥特芒以及其他人的历史论点汇合了。它们表明，国王的有限主权论借助于中世纪盛行的思想模式，实质上是对旧有的政治概念的反动，也反对更典型的近代专制主义者的立场。

从《辩护》所遵循的立论要点的叙述中，可以很容易看出作者所持的立场是，对国王的权力可以合法地加以抵制。所有基督教必然同意，如果国王的命令违反了上帝的法律，他应服从上帝而不服从国王。而且，既然国王的权力产生于一项公约为的是支持真正的崇拜，如若他违反上帝的法律或蹂躏教会，对他进行反抗就显然是合法行为。诚然，这比合法行为更进一步，它是一种积极的义务。人民同国王一起对保持教义和崇拜的纯洁性负有责任。国王不履行契约，全部责任就落到了人民身上，如若人民不对他进行反抗，他们就要受到罪有应得的全部惩罚。

第二种契约是国王和人民缔结的。这种契约认为反抗世俗政府中的暴政是正当的。虽说国王是上帝立的，在这件事情上上帝是通过人民采取行动的。《辩护》在这里再次认为民法中契约的一切形式是理所当然的。人民提出条件，国王必须执行。所以，人民只是有条件地服从，即在接受公正而合法的政府的保护情况下才

① 拉斯基编，第70页以次。

有服从的义务。然而，国王必须无条件地履行其职务；如若他不这样做，契约便归于无效。因此，统治者的权力是人民委托的，只有得到人民的同意，才能继续拥有这一权力。所有的国王的确是由选举产生的，虽然世袭继承的习惯已经形成，这是因为国王的命令没有违反人民的权力。从上下文中单独抽出来，这一论点酷似后来出现的洛克的契约论和美国和法国革命中流行的理论。但就《辩护》通篇而论，宗教斗争占主导地位。

在契约形成的背后，《辩护》的作者象日后的契约论者一样，主要求助于功利主义的论点。他主张，国王的权力显然是人民认可的，因为人民认为国王的服务值得他们付出代价。因此必须假定，政府的存在是为了增进庶民的利益。因为，如若得不到政府对他们生命财产的保护的好处，那么，他们承担服从政府的重担就是发疯了。

> 首先，所有的人都同意，人的天性爱自由而恨奴役，生下来宁愿发号施令而不愿服从，不愿受他人统治，使自己服从他人之命令，从而放弃天赋特权，但是为了期望得到特殊的巨大的利益……我们很难想象，国王们是被挑选出来把他们的臣民用血汗换来的什物据为己用的。因为，每人都喜爱和珍惜他自己的东西①。

然而《辩护》的论点主要不是功利主义的。限制国王权力的主要理由是他对法律的服从，包括自然法和国法；他依赖法律，而不是法律依赖他。作者具有中世纪对法律尊重之心，他重弹了斯多葛派时代积累起来的一切对法律赞美之词的老调。

> 法律是理性和智慧本身，不受一切动乱的干扰，不为愤怒、野心、仇恨和偏爱所动情……为了达到我们的目的，法律是一颗谅解的心，或者是许多谅解的障碍，因为心既然是一切智能的保证（如果我可以这样称呼它的话），它便是神性的要素；只要他遵守法律，看来是会服从上帝的，

① 拉斯基编，第 139 页以次。

并在发生矛盾问题时请上帝作仲裁人①。

法律出自人民而非出自国王。所以，法律只有得到人民代表的同意才能加以更改。只有在法律许可的方式下，国王才能处置其臣民的生命和财产，他对他的一切行为都要依法有所交代。

契约论的实质是，人民可以要统治者报告他的统治的正义性和合法性。一个变成了暴君的国王便丧失了他拥有权力的资格。所以，有待表明的是由谁来行施这一权利。作者于是回到了古代对国王的区别上去，即一个篡权谋位的暴君无权当国王和一个变得暴虐的合法国王的区别。一个普通老百姓只能反抗和杀掉第一类国王。对于第二类国王，反抗的权力只能属于作为一个集体的人民，不能属于作为个别人的"老百姓"。就个别的人而论，《辩护》对绝对服从义务的强调同加尔文一样。如若全体人民集体进行反抗他们必须通过他们的自然领袖——在各自领地上的地方官、贵族、等级(贵族、教士和平民)或者地方上的和市的官吏。只有政府官吏或某人的地位使他成为这一社会的自然保护人时，才能反抗国王。

反抗权利的这种情势相当明确地说明了《辩护》的真正目的。它决不是主张每一个个人都生来就具有民众的权利。发表《辩护》的胡格诺派也不主张有民众的权利。它主张的倒是城镇、省和等级有权(或古代特权)反对国王削平它们的这些权利。《辩护》的精神不是民主而是贵族统治。它所说的权利是集体的权利而不是个人的权利，它的代议制理论设想的是团体的代议制，而不是众人的代议制。它没有十分明白地说明进行正当反抗的情势，也许不可能说明白。但是，这一理论含有这种观点：一个国家由相互制约的各部分或等级组成，并由相互间的协议而不是由一个政治上的国王来统治。《辩护》在这一点上很容易导致象联邦政府概念之类的东西。将国家描绘成小团体的联盟的这一理论，实际上是若干年

① 拉斯基编，第 145 页以次。

后荷兰的河尔蒂西斯所主张的理论。他所说的政府形式更合乎这一观点。

从整体上来，《辩护》的政治理论是一种奇特的混合物。很自然，由以后发展起来的契约论看来，这本书主要强调了契约这个因素，但缺乏历史的准确性。它重申了旧的概念：政治权力是为社会的良好道德而存在的，要很负责任地去运用它，而且要服从天赋的权利与正义。这些概念是现代欧洲从中世纪继承下来的共同遗产。它必然使契约论为反抗的权利服务。但是，整个说来，它比较少地触及到政府的近代趋势，而较多触及到它所反对的专制主义理论。《辩护》首先不是关于世俗政府的理论；它起源于宗教斗争，它是宗教少数派的宣言，这是最清楚不过的了。作者没有这样的国家概念：国家所以不对宗教的真谛和崇拜的纯洁性负责。特别是它对反抗权利的维护决不是在为人民政府和人权辩护。书中没有谈到各人的人权问题，而且贵族政治或者甚至带些封建主义都是它的实际偏见。所以，精神上它同自由和平等的理论完全是格格不入的，而自由和平等的理论后来成为契约论的内容。

其他新教徒对专制主义的抨击

或多或少受法国思想影响的新教徒作家的著作在法国以外的其他国家出现了。这些作品提出的理论与《辩护》的理论极其相似。在《辩护》出版的那一年，苏格兰的诗人和学者乔治·布坎南出版了他的《论苏格兰人的统治法律》*(De jure regni apud Scotos)*。这本书作为革命文件与这部法国著作同负盛名，但在文采上却超过了它。布坎南一生中大部分时间是在法国度过的。虽然他的社会联系并不特别局限于同胡格诺派交往，但把他划为法国的思想家是有道理的。他的个人兴趣使他成为人文主义者而不是教派主义者。也许因为这个原因，他的书不象《辩护》那样受神学动机的

支配。因此，他略去了特有的双重契约，因而使他的理论更能明确地适用于世俗政府。权力来自社会，所以必须依据社会制定的法律行使权力；义务根据国王履行其职责的情况有必要是有条件的。布坎南相当明确地陈述了古代斯多噶派的观点：政府起源于人的社会倾向，因而是自然的。在这方面，他也倾向于减少政治学对神学的依附。反抗的权利当然是他的主要强调之点；这里，他的论点很象《辩护》的论点，只不过他更加直言不讳地主张诛戮暴君，用人民通过大多数而行动这一个含糊的概念代替了人民依靠下级官吏的自然领导的观点。在这方面，他受到胡格诺派理论的封建成分的约束是较少的。想起来很奇怪，布坎南的书是为教育他的王室学生而写的。他的学生是未来的英王詹姆士一世。詹姆士全心全意地信奉英格兰教，这是由于他在幼年时期对长老派的理论和实践有明确的领悟。

在荷兰，同一形态的政治哲学也被用来说明反抗暴政是正当的。在这个国家里，这一政治哲学得到了最公开的和普遍的运用。之后由阿尔蒂西斯和格劳秀斯将它在学术上系统地加以发挥了。学术上的系统发挥使它摆脱了作为争论的对象。1581 年，法国国会在"出亡法"①中以下述声明摒弃了他们对菲利普二世的效忠：

> 全人类都知道，国王是由上帝任命来爱抚他的臣民的，甚至象牧人保护羊群一样。因此，当一个国王不履行他作为保护者的职责，当他压迫他的臣民，践踏他们自古代遗留下来的自由，并且把他们当作奴隶对待时，他就被认为不是国王而是一个暴君。因此，这个国土上的各个阶级可以合法地、合理地废黜他而另立一位国王。

这项法令决非一篇哲学论文，但分析表明，它抓住了在一切反对王室论据中的同样的两点，即自然法和保护由来已久的自由。

① 在莫特利的《荷兰共和国的兴起》（*Rise of the Dutch Republic*）一书中有分析，见该书第 6 篇，第 4 章。

这表明，下述观念在民心中是多么根深蒂固：政治权力应该依赖社会中固有的道德力量，并且应该用来为社会服务，如同几年以后(1620年)“五月花条约”所表明的，人们一想到文明社会就自然而然地想到共同同意或契约了。

耶稣会会士和罗马教皇的间接权力

当上述类型的反对国王的政治哲学——把国王的权力溯源于人民的同意，并维护反抗的权利——正在加尔文主义的新教徒中发展起来的时候，天主教作家，特别是耶稣会会士倡导了一种类似的理论。如同加尔文主义者们的动机一样，这种哲学的动机是多方面的。当然，天主教徒受到了同样的宪制传统的影响，这一影响使新教徒起而捍卫代议制政府以反对专制主义。在这一点上，宗教信仰的不同或者耶稣会教团的特殊目的是不重要的。另一方面，耶稣会会士有特殊的理由去支持上述那种反对国王的观点；象加尔文派一样，他们反对一个过于强有力的全国性君主制度。但与加尔文派不同之处是，他们在道德和宗教问题上利用他们的理论去支持经过修改的旧有的教皇至上理论的方式。这一目的是耶稣会所特有的，而对于民族的和王朝的利益更易于作出反应的天主教徒则是不抱这种目的的。

由于反对国王的理论是耶稣会所特有的，这的确是十六世纪宗教分歧的直接结果，正如加尔文主义的理论一样。它产生于在罗马教会中发生的、著名的反改革运动中所扮演的角色。这一角色在六十年内纠正了造成新教徒叛教的一些最糟糕的劣迹，给许多教义下了更加精确的定义，使罗马教廷具有一种新型的统治者，为改革后的天主教产生了更加严历的教规以约束下级神职人员。这次反改革运动取得了惊人的成功。它不但一劳永逸地制止了新教的扩张，而且引起了希望或恐惧，即天主教会也许能够恢复已失去的

地盘。在这一充满着战斗的复兴中，没有任何一支力量比合乎于理想的教会组织即耶稣会教团更为强大。耶稣会教团成立于1534年，受最严格的服从和自我牺牲的誓言的约束，在十六世纪不但吸收了热心人和有行政能力的人，而且吸收了罗马教会中一些最有头脑的人。耶稣教会的学校和学者在欧洲均属上乘。它的反对者怀着极大的恐惧心来看待它，这就证实它确有能力。尽管它的政治哲学显然受到宣传动机的影响，但耶稣会对反对国王理论的阐述，总的看来，也许比新教对同一立场的阐述具有较高的学术水平。

耶稣会会士的特殊目的是按照圣托马斯提出的方针和十六世纪盛行的政治情况，重新制定罗马教皇最高权威的温和理论。国王作为基督教世界的世俗首脑的观念在十四世纪几乎是不存在的。当时甚至已经不能引起人们的想象了。在感情上和事实上，欧洲已经变成一批民族国家，它们在世俗事务方面有效地进行自治，但在某种意义上仍然是信基督教的，尽管已不再对一个单一的教会效忠了。耶稣会会士梦想争取叛教者重新回来，通过承认世俗事务独立这个事实以保住教皇在信基督教国家的社会中的某种精神领导地位。事实证明后一种政策纯属幻想。这是民族主义的天主教徒憎恶耶稣会会士不亚于新教徒对他们的憎恶的主要理由。

罗伯特·贝拉迈恩赋予耶稣会关于罗马教皇理论以肯定的形式①，他在十六世纪所有天主教辩论者当中是最富有成果的辩论者。在承认教皇在世俗事务中不具权威地位的情况下，贝拉迈恩认为，教皇乃是教会的精神首脑，因而专门为了精神的目的，对世俗事务有间接的权力。世俗统治者的权力，并不象保皇派所说那样，是直接来自上帝；也不象极端保教皇派所认为的那样，是来自教皇。这种权力来自社会本身，为的是它自己的世俗目的。国王

① 见他的《谈话录：论大主教》(Disputationes: De summo pontifice)，第1卷(1581年版)；在《论大主教的权力》(De potestate summi pontificis)中作了详尽的阐述。

的权力在性质上和来源上都是世俗的;在人类的统治者当中,只有教皇的权力直接来自上帝。那么,世俗政府就不应当从它的臣民那里强求绝对服从,而精神权威也不应为了精神上的目的有权力去命令和监督世俗事务。于是,可能出现这样的情况,即教皇有正当理由去罢黜一个异教徒统治者并解除其居民对他的忠诚。除了更加强调国王权力的世俗根源之外,贝拉迈恩关于教会和国家的理论同圣托马斯的理论没有实质性区别。除了提到教皇外,他的理论同加尔文派的理论也无实质性区别。二者都主张教会在理论决断上的独立地位,都不承认国王在国教中的至高无上地位或异教徒国王的不能取消的神圣权利。这就说明了为什么王权论者的文献将耶稣会会士和加尔文派教徒相提并论。"耶稣会会士不过是清教徒保教皇派"这一詹姆士一世的名言是典型的,总的说来也是合乎实际情况的。耶稣会会士和加尔文派教徒对教会和国家的理论作出了贡献,这是对历史的讽刺,因为这一理论只要他们一想起就会憎恶的。在十六世纪,所有的辩论者都以一种令人惊讶的简单想法假定,他自己的神学理论对所有人都是明白无误而又完善无缺的。简直是无视这样的可能性,即没有任何一种宗教体系能够使人们普遍接受。当这种事实变得显而易见时,当没有任何一个重要的宗教集团可以被镇压下去而不冒最大的政治风险时,政府除了完全从神学争论中撤退,让每个教会向愿意听的人去传播自己的教义外,就什么也做不成了。基督教的全部传统是反对使一个政治官吏公开地成为宗教真理的仲裁者,即令这个国家的教会已经把全国人变成了教徒。所以,教会必须独立的要求是不可避免的,但是不得不以使教会和国家成为两种性质的社会为代价来换取独立。而这恰恰是耶稣会和加尔文派所没有想到的。耶稣会的理论尤其是这个可恨的结论的近似物。国家是全民族的社会,其根源和目的纯粹是世俗的,而教会则是全世界范围的,其根

源在于神这种理论的含义是，教会是一个社会团体，而国家则是另一个社会团体，一个社会团体的成员独立于另一个社会团体的成员。因此，其结果是与耶稣会和加尔文派所企望的复活了的中世纪主义大相径庭。

因此，尽管存在着神学上的区别，有一个充足的理由可以说明．为什么法国的或苏格兰的加尔文派的政治理论同耶稣会的政治理论应有某些相似之处。原因是二者都处在一种形势下，因而有必要主张政治义务不是绝对的，反叛异教徒统治者的权利也是存在的。二者都依赖中世纪思想的共同遗产，并争辩说，社会本身产生了它自己的官吏，并能为它自己的目的而管理他们。因此，二者都认为，政治权力为人民所固有，通过契约出自人民，如若国王变成暴君，就可以将之收回。耶稣会作家显然不是首创者，但一般说在阐述论点的原则方面比加尔文主义者要清楚些。

耶稣会会士和反抗的权利

早期的耶稣会作家主要是西班牙人，他们的理论受他们的国籍的影响比受刚才所说的耶稣会的具体目的的影响要大。胡安·德·马里亚纳[①]的情况尤其如此。他的理论主要为宪制方面的考虑所主宰。他象奥特芒一样，赞赏中世纪的制度，特别是以阿拉贡集团为代表的中世纪制度。他认为，该集团是这个国家的法律监护人，国王完全服从他们。国王的权力来自同人民订立的契约，这个集团的人就代表人民，他们保有更改法律的权力。因此，国王可以因违反根本法而被罢免。胡安·德·马里安纳将这一宪政理论建立在对政府存在之前文明社会起源于自然状态的论述上。在这一自然状态中，人们过着动物般的生活，不存在文明生活的道德和恶癖。象卢梭一样，他认为私有财产的起源是走向法律和政府的关

① 《论国王和王国的体制》（*De rege et regis institutione*），1599年版。

键性一步。马西亚纳理论的最重要的特点是，他把政府的起源和发展当作一种自然过程，因人的需要的驱使而产生，于是他把他的论点置于这一理由之上：一个社会必须经常能监督和罢黜因它的需要而建立的统治者。他比《为反对暴君而辩护》的作者更接近于公民社会及其职能的非神学性质的观点。

无论这本书的名声一直是好还是坏，原因都在于它率直地承认诛戮暴君是解救政治压迫的办法。实际上，他同他同时代的其他作家原则上并无很大区别。普通公民杀死一个篡权者的权利是为人们所广泛承认的，布坎南早就为杀死一个压迫者辩护，即令这个压迫者的称号是合法的。马里亚纳之所以负有更大的恶名，大概是因为他公开为暗杀法国的亨利第三辩护，以致他的书被巴黎议会烧掉。马里亚纳不大强调教皇的精神权力，在这一点上，他不是一个典型的耶稣会会士。

耶稣会政治理论的最主要的代表人物是西班牙具有学者风度的哲学家和法学家弗朗西斯科·苏亚雷斯①，虽然他的政治对于法理学的哲学体系来说并不占重要地位，而这一法理学的哲学体系又仅只是仿效圣·托马斯的整个哲学结构的一部分。如同贝拉迈恩一样，苏亚雷斯把教皇设想为基督教国家大家庭的精神领袖，因此是人类道德上一致的发言人。教会是一个普遍的神圣组织；国家是一国的特殊组织。他以此为理由为教皇为了精神的目的对世俗统治者有间接管理的权力而辩护。具体地说，国家是人的组织，依赖于人的需要，产生于家长们的自愿结合。每一家庭之长由于这种自愿行为，承担了为共利益，的需求要怎么做就怎么做的义务；而这样形成的社会，为了公共同利益，有一种自然的和必要的权力去管理它的成员和做任何它的生存和需要所必须做的事情。就这

① 参见《论法与作为立法者的神》（*Tractatus de legibusac des legislatore*），1612年版。

样，他建立了一项原则：社会对它自己和它的成员进行统治的权力是一个社会集团固有的特点。除了世界上的一切事物都依赖上帝的意志而外，社会并不依赖上帝的意志，而纯粹是一种自然现象，属于自然世界并关系着人的社会需要。除了教皇的间接权力外，苏亚雷斯的社会观决不是神学的。从政治权力是社会的固有特点这一观点出发，他得出了可以预期的结论：任何形式的政治义务都不是绝对的。政治安排是从某种意义上说是表面的：一个国家可以由一个国王统治，也可以有其他一些统治的方法；政府的权力可多可少。不管怎样，政治权力来自社会；它为社会的福利而存在；当它干得不好时，可以加以改变。毫无疑问，这一理论是意在使教皇的神权高踞于国王的仅只是世俗的、人的权力之上。但是，其后果确实把政治与神学更加彻底地分开了。

苏亚雷斯的政治理论在他的法理学中并不占重要地位。他的目的在于提供包括各个部分的、百科全书式的法律哲学，并且如同在他的著作中常见到的那样，他提出了中世纪各时期的法律哲学的大纲和分类。苏亚雷斯和有时称之为西班牙法理学学派的其他成员把中世纪的法律哲学加以消化并系统化了，并将它传给了十七世纪。特别是这些法学家对全部自然法的原理作了系统的阐述，从而为下述事实作出了不小的贡献：这在十七世纪是研究政治理论问题的唯一科学方法。在这个问题上，雨果·格劳秀斯的影响也许是决定性的，但是格劳秀斯的背后却是西班牙分类法理学。的确，苏亚雷斯的自然法含有格劳秀斯作出的许多结论。如若自然和人性中有某些素质不可避免地形成某些做出正当行为的途径和另一些则做出错误行为的途径，那么善恶的区别就不是出于上帝或人的武断意志，而是一种理性的区分。人的关系的性质和由人的行为自然产生的后果构成了一种试验，成文法的规定和实践是可以遵从的。人间的立法者没有谁能使错误变成正确正如格劳

秀斯后来所说，上帝本身甚至也不能；如同苏亚雷斯所主张的，甚至教皇也不能改变自然法。在法律的特别条款后面存在着有普遍效力的理性条款。因此，国家理应象个人一样是受自然法的制约的，这乃是一项意味着一国之内的法律统治和国与国之间的法律规则的原则。甚至从苏亚雷斯的著作中可以看到关于建立一个体系的想法，在这一体系中，自然法成为既是宪法又是国际法的基础。

国王的神圣权利

政治权力属于人民，人民有正当理由可以反抗统治者。这一有争议的理论蕴育着它自己的答案。这自然采取了修改长期存在的行政当局具有神圣性的信念的形式。在十六世纪，这种修正自然要涉及国王的神圣权利问题。这一理论如同反对者的理论一样，依赖于宗教派别之间为争夺权力而进行的斗争。正如为反抗权利的辩护自然来自认为政府是异教徒而加以反对的那一派一样，那么，为国王的权利不能取消而辩护的则是一些站在国家机构一边并反对具有威胁的反对派的人。起初，问题只涉及到次要的、专制主义反对立宪主义的斗争，而根本不是独裁政治反对民主制度的斗争。神圣权利是对秩序和政治稳定的维护，以反对一种广泛认为要增加宗教内战所暗含的危险的观点。主要的实际问题在于，统治者信奉异教是否成为公民反抗的正当理由。

国王的神圣权利论的现代形式是稍晚于有限王权论的一次发展，并且是对有限王权论的答复。它在内战的动乱中具体化了，并与法国国王权力的实际扩大确相适应。后者出现在该世纪末，比战争开始时强大。到该世纪末，中央集权的最后过程就要开始，以路易十四的专制君主制而告终。这是唯一与保持法国有效的全国政府相适应的解决办法。当战争继续进行下去的时候，情势变得

更加明确了，不论是新教或天主教都不能取得完全的胜利，虽然这一对抗能够很轻易地把法国政府和法国文明都摧毁掉。尽管他们依然是新教徒或天主教徒，但把国王建立为国家的首脑，即所有集团的人们的效忠目标，却是唯一可行的途径。这一运动所涉及的政治原则由让·博丹的君权理论在更高哲学水平上得以阐述。但是神圣权利的原理是一种对实质上相同的概念的通俗说法。它代表着对国内四分五裂和对外衰弱的全国性反应。在胡格诺派的地方主义观念和教皇全权论的罗马天主教教义中都含有这层意思。

神圣权利论象创立起来反对这一理论的人权论一样，是对一个非常古老而为大家普遍接受的观念的修改，即权威有其宗教根源和认可。自从圣·保罗撰写《罗马人书》第十三章起，没有任何一个基督教徒对此怀疑过。但是，既然从字义上讲一切权力来自上帝，那么，神圣权利这个词语对一个国王比对任何其他统治者使用得更多就毫无必要了。而且，虽说权力顾名思义是神圣的，在适当情况下，反抗非法运用权力的行为可能仍然是对的。基于这些理由，在十六世纪结束以前，在权力来自上帝和权力来自人民这两种理论之间并不感觉到有什么矛盾之处。使这两种观点发生矛盾的是：第一，人的权利发展成为具体意味着一种反抗的权利；第二，神圣权利向相反方面发展成为意味着臣民对统治者有消极服从的义务。诸如国王是上帝的代表这些本身几乎没有意义的古老词句因此有了新的意义：甚至为宗教原因而进行的反叛也是亵渎神明。由于授予国王一种特殊的神圣性，便更加强调路德和加尔文所宣扬的消极服从的义务了。

这一新的君权神授的形式主要是一种通俗的理论。它从未接受也的确不可能接受一种哲学公式。如若一个政治原理的重要部分靠信奉它的人数，这个理论比起任何存在过的政治概念便要占居上风，因为一切社会阶层和一切形式的宗教信仰者都带着宗教

的狂热去信仰它。常用的论据是圣经的熟悉篇章，如《罗马书》第十三章，自古以来作家们一直在引用它。使这些旧有的论点在十六世纪获得新的力量的是，宗派斗争所固有的分裂和不稳定的危险、从加尔文教派或耶稣会教派方面来的宗教对世俗政府控制的机会和新兴的国家独立和统一的意识。因此，总之，这一理论主要被用来作为爱国情绪的集中点，并使公民的义务在宗教上合理化。在学术建树上，它是极其单薄的。但是，它们一些有能力的倡议者对反对者关于政治权力在于人民的理论确也提出了积极的、有时是并非无效的批评①。

神圣权利论的逻辑上的困难不在于它是神学问题——它所反对的理论同样也是神学问题——而在于王权的特有合法性是不能分析或进行合理的辩护的。加在国王身上的神圣权威本质上是神奇的，必须靠通过信仰而不是理性来接受。正如詹姆士一世所说，王庭是个"神秘之所"，那里不是律师或哲学家所能深入探究的。所以，当引用圣经原文不再能成为获得好名声的政治辩论方法时，这一理论就难以存在下去了。在这一方面，它不同于政治契约论。尽管政治契约论在早期具有神学形式，但它可以以任何唯理论者所能接受的方法去阐明，从而能对政治义务的哲学分析提供机会。

由于王权的合法性是用自然过程的说法提出的，这就是说，国王的权力是世袭的。所持的理由大概是，上帝的选择表现在出身这一事实上。然而，从这一点开始以后的论据通常采取了阐述详尽而并不很令人信服的类比方法，把政治权力比作父亲的"自然"权威，或者把对国王的尊敬比作孩子们对他们父母的尊重。这种类比显然易于招致嘲笑，象约翰·洛克所做那样。尽管这种类比由

① 威廉·巴克利在他的《论王国与王权》(*De regno et regali potestate*)(1600年版)中对君权神授论作了最详尽的论述。

来已久，它大概从来不曾说服过任何人，这些人也不准备为别的理由所折服。除这种类比外，这一对王权合法性的论证简直把长子继承制的封建规则置于一般自然法之中了。但是这一论点是要遭到下述说法的反对的：不管出生和继承是多么自然的事，但国王和权力的继承却是一种因国而异的法律规则。法国的《萨利克法》① 不准妇女嗣位。而在英国妇女嗣位却是合法的。因此，这一论点的立场很奇特，它意指上帝按照每个国家的宪法惯例而改变赋予神圣权利统治的办法。

即使一个统治者是个异教徒，反叛也从来是不正当的，这一道德原则是现代化了的神圣权利论的正常组成部分。然而，这一原则对一贯被认为是相互独立的两个主题并未提供什么逻辑关系。消极服从能够并经常用功利主义的理由予以辩解，而功利主义的理由与神圣权利毫无关系。对骚乱危险的不寻常的强烈感可能是所必需的一切，以便使服从的义务看上去似乎是至高无上的。然而，象威廉·巴克利那样一些为君权神授而辩护的作家会承认，国王犯下的特别罪过，如阴谋推翻国家，可以作为推定让位来处理。但是，这只视为一种十分例外的可能性。总之，神圣权利的意义是，臣民的服从义务是绝对的，也许在某些完全异常的情况下除外。

消极服从的义务并不意味国王可以完全不负责任，想怎么干就怎么干。有人经常说，国王身居高位，比别人应负更高程度的责任。上帝的法律和自然法被认为——它们总是被认为——对他有约束力，他有尊重国家法律的一般义务也是大家所主张的。但这是一项对上帝承担的义务，因而，国王不能受人的审判，不管是在法律程序之内抑或法律程序之外。昏君将受到上帝的审判，但一

① 《萨利克法》(*Salic Law*)系当时欧洲王族与贵族集团制定的一项关于王位与封号继承的法规，规定妇女不得继承王位与封号，以法国执行得最为严格。——译者

定不能受他的臣民或任何人间的执法机构审判，如集团或法院等。法律归根结底寓于"国王的胸中"。在任何国王和代议制机构之间发生宪制斗争的阵线已经摆开的地方，这一问题便成为神圣权利论和人民或议会权利论之间的首要政治问题。

詹姆士一世

虽然君权神授的近代化说法源自法国，但大约在同时也出现在苏格兰。阐述这一说法的不是别人正是国王自己，他后来成为英国的詹姆士一世。他的《关于自由君主制的正确法律》于1598年问世①。这本书反映了詹姆士一世家族和他自己青年时代同苏格兰加尔文教派关系上的不愉快经历，也反映了他对法国宗教战争中所产生的有争论的著作的理解。他所说的"自由君主制"是独立的，不受外国君主和王国内的宗教派别和封建领主威胁的王国政府。斯图亚特皇族同强横的苏格兰贵族之间的长期斗争，以及詹姆士和他的母亲新近受长老会的羞辱，为他赋予他的观点的重要性提供了充分的注释。有一次他曾说，一个苏格兰长老会的教务评议会"还是同意君主制为好，象魔鬼同意上帝那样"。自由君主制的实质是，它应拥有至高无上的法律权力以统治其所有的臣民。

因此，詹姆士写道，国王"在地上显示出上帝的形象"。

> 君主制国家是人间的最高事物。因为国王不但是上帝在人间的代表，坐在上帝的王位上，甚至上帝本身也称他们为上帝②。

他象父亲之于儿女，或象头颅之于身躯。没有他就不可能有文明社会。因为人民仅只是"没有领袖的群众"，不能制定法律。法律

① 见《詹姆士一世的政治著作》(*The Political Works of James I*)，C.H.麦克尔温作序，马萨诸塞州，1918年版。

② 同上引书，第307页。

来自国王，他是神所设立的，他是他的人民的立法者。因此，唯一的选择是服从国王或是陷于完全无政府的状态。詹姆士在把他的理论应用于苏格兰时说，在等级和人的身分存在之前，在国会召开或法律制定之前，国王就存在了，甚至土地财产的存在也是由于国王的恩赐。

> 于是，不可避免的是，国王是法律的作者和制定者，而法律不是国王的设立者①。

这一说法为极其可疑的历史所支持。它的意思似乎是，当初国王的权力靠的是征服的权利。

国王的权利一旦建立起来便通过继承传授给他的后嗣。罢黜一个合法继承人总是非法的。既然詹姆士要求得到苏格兰王位以及后来要求得到英国王位是严格世袭的，他坚持这种原则就很自然了。这种原则不过是表明封建法中继承人的不可分割的和不能取消的权利而已。君主制的法律的根本性质因而在于合法性，表现在由先前的合法君主合法地传了下来。这就成为英国内战中斯图亚特家族的显著立场。任何功利的考虑都不能把有效的世袭的权利抛在一边；甚至一次成功的革命也不能使之归于无效；没有传统的法律可以反对合法继承人。简言之，国王的特性是个超自然的烙印，不容解释，也不容辩论。1616 年，詹姆士在星院② 指责他的法官们说：

> 对涉及国王权力的秘密提出疑问是不合法的；因为这是对君主弱点的猛烈攻击，并且夺去了属于那些坐在上帝宝座上的君主们的神秘崇敬③。

---

① 《詹姆士一世的政治著作》，第 62 页。

② “星院”（Star Chamber）原为英王枢密大臣的会议所，设于伦敦威斯敏斯特宫中，因天花板上绘有繁星，故名。——译者。

③ 同上引书，第 333 页。

詹姆士一向承认他负有最高度的责任，但只是对上帝而不是对他的臣民负责。在一切日常事务上，他承认一个国王应该同样尊重他要求他的臣民遵守的国法，但这是自愿的服从而不能强制。

神圣权利论在英国都铎王朝时期没有传播开来。这一事实也许最能说明作为维护国家安定以反对有分裂危险的这一理论的真实性质。尽管在加尔文教派和英国圣公会教派之间对于国家教会中王权至上的适当与否存在分歧，但在伊丽莎白去世之前，对王国的国内和平和秩序却不存任何严重威胁。在十六世纪，英国的加尔文派并未采用具有法国和苏格兰加尔文派特点的反国王的哲学。另一方面，英国圣公会尚无特别的动机以王权不可取消的理论来支持消极服从。法国内战中骇人听闻的事例以严肃的功利主义为根据，为维护消极服从提供了充分的理由。事实上的稳定和都铎国王的公认权力使王权神圣论变得不必要了。十七世纪内战爆发时，形势发生了变化。这时既需要以人民的权利为理由为反抗辩护，又需要对这一立场加以驳斥。君权神授论于是成为宗教界为斯图亚特王朝辩护的共同立场。然而，法国和英国的形势是截然不同的，因为英国的国民情绪至少被不成文法的法官或议会妥善地代表着，如同被国王妥善代表着一样。问题不在于国家的统一以反对分裂，而在于宪制的代表人物为了国家的统一应持的立场。没有理由为什么要使英国国王受特殊的神威的束缚，而且事实上君权神圣论在英国的政治理论中并无多大重要性。

参考书目

J.W. 艾伦：《十六世纪政治思想史》(*A History of Political Thought in the Sixteenth Century*)，第三版。伦敦，1951 年版第 3 篇。

E. 阿姆斯特朗：《法国宗教战争的政治面面观》(*The French Wars of Reli-*

gion: Their Political Aspects)，第二版。伦敦，1904 版。

S. 鲍德温：《上帝和世俗权力》*(God and Secular Power)*，载《纪念 C.H. 麦克尔温的历史和政治学说论文集》，剑桥、马萨诸塞州，1936 年版。

E. 巴克：《胡格诺派政治理论：为反对暴政辩护》*(A Huguenot Theory of Politics: The Vindiciae Contra Tyrannos)*，伦敦，1930 年版。

A.J. 卡莱尔：《中世纪和近代政治自由观念的历史》*(Political Liberty: A History of the Conception in the Middle Ages and Moden Times)*，牛津，1941 年版。

盖伊·霍华德·道奇：《分散的胡格诺教派的政治理论，特别关于皮埃尔·朱里厄的思想和影响》*(The Political Theory of the Huguenots of the Dispersion, With Special Reference to the Thought and Influence of Pierre Jurieu)*，纽约，1947 年版。

约翰·内维尔·菲吉斯：《从格尔森到格劳秀斯的政治思想研究，1414—1625》*(Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1414—1625)*，第二版，剑桥，1923 年版，第 5、6 章。

约翰·内维尔·菲吉斯：《十六世纪的政治思想》，剑桥，1904 年版。

约翰·内维尔·菲吉斯：《国王的神圣权利》*(The Divine Right of Kings)*，第二版，剑桥，1914 年版。

奥托·吉尔克：《自然法和社会学说，1500—1800 年》*(Natural Law and the Theory of Society, 1500—1800 年)*，英译者欧内斯特·巴克，二卷本，剑桥，1934 年版，第 1 章。

J.W. 高夫：《社会契约》*(The Social Contract)*，第二版，牛津，1957 年版，第 5—6 章。

F.J.C. 赫恩肖：《十六、十七世纪一些伟大思想家的社会与政治思想》*(The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries)*，伦敦，1926 年版，第 1、4、5 章。

奥斯卡·贾西和翰·D·刘易斯：《反对暴君：诛戮暴君的传统与理论》*(Against the Tyrant: The Traditon and Theory of Tyrannicide)*，格伦科城，伊利诺州，1957 年版，第 6 章。

C.H. 麦克尔温：《詹姆士一世的政治著作》*(The Political Works of James I)*，剑桥，马萨诸塞州，1918 年版，《导言》。

皮埃尔·梅纳德：《十六世纪政治哲学的飞速发展》*(L'essor de la Philoso-*

phie Politique au XVI^e Siecle), 巴黎, 1951 年版。

A.A. 蒂利: «法国文艺复兴研究» *(Studies in the French Renaissance)*, 剑桥, 1922 年版, 第 11 章。

乔治·韦尔: «宗教战争期间关于法国王权的理论» *(Les théories sur le pouvoir royal eu france pendant les guerres de religian)*, 巴黎, 1891 年版。

D. 哈里斯·威尔逊: «国王詹姆士六世和一世» *(King James VI and I)*, 伦敦, 1956 年版。

第二十一章　让·波丹

在十六世纪最后二十五年内，法国出版的大部分关于政治的书籍都是些辩论性的短文，没有独立性，也没有哲学上的创造性。然而，1576 年让·波丹出版的《国家论六卷》① 是一部寿命较长的书。这部书在内战中应运而生，公开承认其目的在于加强国王的地位。但波丹所得到的是宗教派别对他的异乎寻常的冷落。他为建立一个政治思想的哲学体系而奋斗。不管他的思想如何混乱，至少他使他的书不属于有争议的文献范围之内。在《国家论六卷》中，波丹为近代政治学给自己提出的任务，其雄心并不亚于亚里士多德的古代政治学。尽管不能对二者作认真的比较，这本书在当时却赢得了很高的声誉，所有的学者都在政治思想史中赋予它以重要的地位。它的重要性倒不在于他煞费苦心地恢复亚里士多德的体系，而在于他从神权论抛在神学废物堆中检来了最高权力这一思想。这样，这本书就对主权进行了分析，并把它纳入宪制论的范畴。

宗教信仰自由

《国家论六卷》一书可以说是维护政治而反对政党之作。它发表在圣巴托罗缪大屠杀仅仅四年之后，成为一批人数日益增多的温和思想家的主要学术成果，这批人以"政治家"著称，他们认为王权是和平与秩序的主要支柱，因而力求把国王抬高到所有宗教派

① 波丹于 1586 年出版了一部拉丁文增订本；1606 年有理查德·罗尔斯的英译本。

别和政党之上，成为全国团结的中心。他们在某种程度上代表着动乱时期注定要出现的强有力政府的力量，但他们在十六世纪的地位比这还更重要。他们是首先考虑到在一个国家中容许若干宗教并存的可能性的一些人。尽管他们大多数人是天主教徒，但他们首先是民族主义者。在他们的政治思想中，他们准备正视当时最严峻的政治现实，即基督教的分裂已无可挽回，任何一个教派都不能说服也不能强迫别的教派。据此，他们所主张的政策是从遇难船上救出还能救出的人和物；允许无可挽回的宗教分歧的存在，而把法国民族团结在一起，尽管丧失了宗教的统一。这是梅迪奇家族卡特琳的掌玺大臣奥皮塔尔在内战一开始就采取的政策，这也是亨利四世统治下所流行的一般解决问题的政策。这一政策虽属明智，但在十六世纪对大多数人来说，它似乎是违反宗教原则的。这些政治家被他们的一个敌人说成是：他们是那些宁愿王国平静或他们的家庭平安无事，而不愿他们的灵魂得救的人；“他们宁愿王国保持和平而不要上帝，而不愿在有上帝的情况下进行战争。”这种嘲讽倒是有点道理的。这些政治家确实把宗教自由奉为一项政策而不是道德原则。他们从不否认国家有迫害个别宗教或对它的特权提出异议的权利。但是，他们认为，事实上宗教迫害是灾难性的，他们按这一功利主义的理由谴责这种迫害。一般地讲，波丹与这个集团有联系，他想通过他的书来支持他们的信仰自由政策，并且也为在一个令人心烦意乱的时代里对发生的许多实际问题推行开明政策而提供合理的基础。但他决不是一个机会主义者。他的《国家论六卷》旨在为秩序统一提出理论原则，而这些原则是任何秩序井然的国家必须以其为依据的。

波丹的政治哲学是新旧政治哲学的奇异混合物，正象十六世纪所有的哲学思想一样。他已不属于中世纪，但也并未成为近代作家。他的职业是律师，由于主张对法律作历史的和比较的研究

以取代专门研究罗马法的条文，而为其他律师所敌视。他坚持说，法律和政治不仅必须从历史角度而且也必须从人们的自然环境、气候、地形和种族的角度来研究。而且，一种坚定的信念同这种听起来很有近代意味的见解混杂在一起。这一信念认为，环境包括星辰的影响，通过占星学的研究可以理解环境同国家历史的关系。波丹是宗教信仰自由和开明政府的直言不讳的倡导者，也是巫术手册的作者。这本手册旨在使地方官用以侦查和审判巫婆。在分析历史根源时，他往往持严格而不轻信的态度，但他却乐于相信一切关于把自己出卖给魔王的那些人的凶恶计划的民间故事。他是国家的物质和经济福利政策的倡导者和第一本一直被称为近代经济学书籍的作家，但他仍可让自然界住着精灵和鬼怪，人们的生活处处要靠这些精灵和鬼怪的行动。他是一切宗教派别的评论者，他的论断为此不偏不倚，以致没有人知道他究竟是新教徒还是天主教徒，于是有人怀疑他是个犹太人或者不信宗教的人，可是他不论在气质上或信仰上仍然是深信宗教的。他的思想是迷信、理性主义、神秘主义、功利主义和嗜古主义的大杂烩。

他的政治哲学存在着类似的混乱状态。这一点看来是很清楚的，即他自己相信他是在采取一种新的方法，这种新的方法的奥秘在于把哲学和历史结合起来。他说，“当哲学未被历史赋予它以生机时，它就在它的箴言当中因营养不良而死亡。”他批评马基雅维利忽略了哲学，并且把这一点归于他的作品的不道德倾向。另一方面，波丹不能容忍象他在托马斯·莫尔爵士和柏拉图的著作中发现的无政府主义政策。他的理想是一种在一般原则范围内的经验主义的主题；事实将赋予团结和理性以意义。这一政治哲学概念是他从亚里士多德那里得来的，但必须承认，他所设想的工作比他同时代的其他作家所设想的要宽广。但不幸的是，他的成就同他的设想是不相称的。他缺少一个构思清晰的体系以安排他的历

史材料。《国家论六卷》以及他所写的书的确都组织和安排得不好，重复而不联贯，尽管在某些部分他能够使他的作品明确清晰和有说服力。而且，他用历史事例、统计数字、引语和惊人的学识对法律和制度进行诠释，介绍给读者。但在他死后一个世纪里，他的著作被人忽略的主要原因是，它们令人难以容忍地缺乏章法和冗长乏味。他实际上毫无文字表达能力。他的分类能力为正式定义提供了方便，而不具备阐发哲学的真正能力。尽管他对历史和制度的作用具有真正的洞察力，但他是一个研究文物的历史学者，而不是一个哲学历史学家。

国家和家庭

《国家论六卷》的结构是从亚里士多德假借来的，尽管无穷无尽的枝枝节节的词句模糊了整个轮廓。

波丹首先考虑的是国家的目的，然后是家庭和婚姻，父亲同子女的关系，私有财产，奴隶制，他认为所有这一切乃是家庭的诸方面。但是，开篇部分便立即暴露出他不能组织系统的政治哲学的弱点。他对国家的目的没有明确的理论。他把国家的目的说成是，“拥有最高权力的由若干户人家及其共同财产组成的合法政府。”合法这个词据说是指正义，或指遵循自然法，或把国家同一帮强盗那样的非法组织区别开来。然而，关于最高权力为其国民所应谋求的目的，他是非常不明确的。他明知亚里士多德在这一方面不是一个可靠的引路人，城邦所谋求的目的在一个近代王国中是不可能实现的。所以他说，公民的幸福的良好行为不是切实可行的目的。然而，他不愿把国家限于仅仅追求诸如和平和财产安全等物质和功利的利益。国家有灵魂和躯体，灵魂是较高一级的，虽然躯体的需要是更加紧要的。事实上，波丹向来没有对这些国家的较高目的加以明确的叙述。结果是他的体系存在着严重

的缺陷，因为他从未对公民有服从主权者的义务的理由成功地予以确切阐明。

波丹的家庭理论是他的著作中具有特色的部分，但是这同样很难同主权论联系起来。他认为家庭——这包括父亲、母亲、子女和仆人以及共有的财产——是一个自然社会、其他一切社会都由此而产生。他遵循罗马法的概念，即国家的管辖权不得进入一户的门槛，于是严正主张恢复家长对其家属极其绝对的权力，完全控制他们的人身、财产，甚至他子女的生命。同时，他对此作了补充，即很好地驳斥了奴隶制权利和使用奴隶。家庭形成了一个自然单位，私有财产的权利与之俱生，而国家和所有其他社团都由此而得以形成。他给国家下的定义：国家是各家各户的政府；家长一走出家庭并同其他的家长一致行动便成为公民。许多家庭的联合组织（村庄、城市和各式各样的团体）为着共同防卫和追求相互的利益而产生了。当最高权威把这一切统一起来时，一个国家便形成了。波丹把这一最后联合的实际形成归于强力统治，尽管他肯定不是说，仅仅靠权力就能证明主权或合法统治是正当的。

在这种关于国家由来的说法中，波丹的动机比他的逻辑更加易于理解。他在行文时大部分是清教徒式的吹毛求疵，于是父亲的权力便意味着是一种纯化社会的方法。更重要的是，他想建立一个固若金汤的堡垒以保护私有财产。在柏拉图和莫尔的理论中和再浸礼派教徒的所谓实践中，共产主义是一再受到批判的对象，因而他把财产视为家庭的特征。家庭是私有的范围；国家是公有或共有的范围。所以，他的目的是把两者截然分开。他认为，主权在性质上与所有权是不同的；君主决不是公共财产的所有者，不能转让财产所有权。财产属于家庭，主权属于君主及其官吏。随着这一理论进一步发挥，家庭固有的财产权甚至对主权也作了一定的限制。不幸的是，为了廓清这一理论，都看不出家庭的这种不可

侵犯的权利有什么根据。波丹关于父权的论点主要是权力主义的，引用了圣经和罗马法上的话。其他部分他不过是抄袭亚里士多德的，主张男人是理性的化身，而妇女则是易动感情的，儿童则不成熟。当然他认为财产权植根于自然法。可以毫不夸张地说，波丹是把拥有财产完全视为自然的权利，有些象洛克的主张，除了他认为财产为家庭所固有而不属于个人这一点而外。但是，把家庭的不可转让的权利同国家的绝对权力联系在一起就造成了不可克服的逻辑上的困难。

如若波丹的目的在于清楚地区分君主的政治权力和家长的私人权利和权力，他就应当仔细研究从那些没有最高权力的自发家庭群体向拥有最高权力的国家过渡的情况。事实上，他并未提供关于这一过渡的明确理论，正如他并未提出国家应当达到的目的的明确理论一样。他把家庭和诸如村庄或城市的家庭群体归于出自自然的需要和人的欲望——性的冲动、养育后代、防卫和天生的群居性。他往往把国家的起源说成是由于征服。然而，他丝毫也不相信武力可以自我证明是正当的，或在国家建立之后形成国家的首要特点。优势兵力可以造就一伙强盗，但不能建成一个国家。在家庭和其他集团提供的自然需要之外，还有什么自然需要导致国家的产生，为什么国民应当服从他的主权者，或使一批家庭过渡到真正的国家的变化的确切性质是什么，对于这一切他都是含糊其词的。唯一非常明确的论点是：除非在最高权力得到承认及组成这一权力的单位是家庭时，一个有良好秩序的国家才能存在。这是理论结构方面的主要缺点，因为他的主权论不过是一种有时存在的某种事物的定义，但他对这一事物却并未加以阐明。他取消了上帝的委托，而这乃是君权神授论赋予国王以权威的基础，但他却未进行合情合理的解释以填补这个缺陷。

主　权

波丹关于主权原则的阐述一般被认为是他的政治哲学中的最重要部分。他认为最高权力的出现是把国家同包括家庭在内的其他一切群体区别开来的标志。于是，他开始把公民身分规定为对主权者的服从。明确规定国家的概念是主权者和臣民，这一观点在逻辑上把社会的、伦理的和宗教的关系置于政治理论范畴之外。正如波丹所说，除了对一个共同的主权者服从之外，公民之间还可能存在许多其他的关系，然而服从使他们成为公民。他们可以有也可以没有共同的语言和宗教。他们之中的各个集团可以有主权者赞许的特有法律和地方习俗。一个城市的自由民可以有公认的特权或豁免权。一个法人团体可以被允许为了某些目的而制定并实施它自己的规则。法律、语言、宗教和习俗相同的这种集体，波丹称之为"城市"。这个名词大体上相当于民族的概念，至少表明它具有社会联合而不是正式的政治上的结合之意。"城市"并不是国家。国家只是在公民服从一个共同主权者的统治的情况下才存在。这一概念同波丹时代的政治问题之间的关系是显而易见的。他以"政治家"的方式争论说，有政治的结合就足够了，即令这个政治社会被宗教的分歧和地方的、习惯上的和阶级豁免权的复活而弄得四分五裂。政治社会的重要因素是一个共同主权者的存在。

波丹的下一步骤是把主权的定义规定为"不受法律约束的、对公民和臣民进行统治的最高权力，"并分析了最高权力的概念。首先，它是永恒的，有别于在特定时间内所授予的任何有限的权力。它是非授予的权力，或者是无限制的或无条件的授权。它是不能转让的，也不受法令的限制。它不受法律的约束，因为主权者是法律的来源。主权者不能使他自己或他的后继者受约束，也不能在法律上对他的臣民负责，尽管波丹毫不怀疑主权者要

向上帝负责并受制于自然法则。国家的法律只能是主权者的命令，因此对命令、权力的任何限制必然超越法律。主权的主要特点是不经上级、同级或下级的同意，集体地或分别地有为公民制定法律的权力。其他的特点——如宣战媾和、委任官吏、行使法院终审职能、准许豁免、铸造钱币和征税等——都是由于主权者处于作为国家的法律上的元首地位。波丹小心翼翼地解释说，这也含有主权者控制习惯法之意。他允许习惯法存在就是批准了习惯法。波丹认为，制定法律能够改变习惯，而习惯却不能改变法律。

波丹极其明确地将一个统一的法律上的首脑作为真正国家的标志的原则应用于古代政府形式的理论。他的论点是，凡是未陷于无政府状态的政府，凡是"秩序良好的国家"，在其中的某处必然具有这种不可分割的权威根源。所以，不同的政府形式只是在这一权力寓于何处这一点上有所区别。尽管存在着种种政府的形式，但并不存在什么国家的形式。在君主制中主权属于国王，因此各个等级的职能只不过是顾问性质而已，波丹认为法国和英国的情况就是如此。君主为方便起见，会同他的顾问们商量问题，但这不是强制性的，君主在法律上不受所提意见的约束。如若一个国王为等级的行动所约束，那么，统治权便实际上属于议会，而政府则是贵族统治。据波丹说，这就是他那个时代的帝国的情况。又如，最后决定和复审的权力属于某种公众团体，那么，政府就是民主的。简言之，并不存在混合国家那样的东西。要么是不存在单一的最高权力，在这种情况下就不存在秩序井然的国家，要么这一权力属于某处，不论是属于国王、议会还是民众。波丹对于政府形式的区分含有把国家和政府截然分开的意思。国家包括对最高权力的掌握；政府包括一个机构，通过这一机构实施最高权力。一个君主可以广泛地授权，因而他的治理深孚众望；而一个民主政体也可以进行专横的统治。

波丹还把主权论应用于国家从属机构的讨论上。在一个君主制的国家里，议会的职能必须是顾问性质的。同样，由行政官吏行使的权力也是君主授予的。而且，所有国家内存在的社团如宗教团体、市政机构和商业公司之所以有权力和特权，也是出自君主的意志。波丹那个时代有为数众多的这样的团体，这是很自然的。这些团体还拥有相当大的自己管理自己的权力。他认为这些都是理所当然的。他甚至赞成实际上是分权的政策。他所极力主张的是，所有这些社团只是由于获得主权者的批准才得以存在，所有它们的权力都出自他的同意。例如不成文法，公司的权力被解释为来自国家，虽然它们可以以古老的惯例为依据，而不靠许可证或法令。《国家论六卷》的基本目的就是要把法国国王当成整个政治组织的首脑，尽管波丹并无意要彻底摧毁古老的社团，如同法国大革命时期实际发生过的那样。他的目的是为君主制的权利建立一个立足点，以反对封建时代的一切遗迹。意味深长的是，他把等级仅仅看成是同贸易公司和宗教团体一道由主权者批准的社团中之一而已。

对主权的限制

前面讲的波丹的最高权力论只涉及到他的论点的直截了当和没有困难的部分。但是，就整体而言，他的论点决不那么简单，而是包含着严重的混乱现象，必须予以说明，以便一睹其全貌。波丹所说的主权一般说来是永恒的，从人的角度讲是无限地和无条件地制定、解释和执行法律的权利。他认为，这一权利的存在对任何秩序良好的国家是必要的，成为一个发达的政治组织和比较原始的群体之间的独特区别。但是，他认为对具有正当理由的最高权力的运用决不象他的定义所表示的那样不受限制，于是便产生了一系列的限制。这些限制使这个已经制定的理论充满了混乱。

首先，波丹从不怀疑主权者是受上帝的法律和自然法约束的。虽然他给法律下的定义是：法律全然是主权者意志的行为，但他从不认为主权者单靠命令就可以造出权利。对于他和所有他的同时代的人来说，自然法是居于人类法之上的，并规定了某些不可变更的权利的标准；正是对这种法律的遵守使真正的国家区别于仅仅是有效的暴力。当然，没有什么可以使主权者对违反自然法的行为负法律上的责任的办法。但是，自然法确实使他丧失了一些法律上的资格。特别是自然法要求遵守协议和尊重私有财产。主权者的协议可能包括对他的臣民或其他主权者的政治义务。在这些情况下，波丹毫不怀疑，认为主权者是受到约束的。将主权者的义务完全局限于道德范围内并使他远远脱离法律上和政治上的义务，这对波丹来说是困难的，如果不是不可能的话。例如，如果主权者下一些命令与自然法相抵触，那么，一个官吏的职责是什么？波丹毫不怀疑，可能发生罪恶昭彰的情况，那就应当不服从主权者。他竭力使这些情况减少到最低限度，但混乱依然存在。法律既是主权者的意志又是永恒正义的表示；但二者可以是相互矛盾的。

波丹主权论的第二点混乱之处发生在他对法国宪法的矢忠。作为一位律师和一个道德家，他的一切自然倾向是立宪政府和尊重王国的古代惯例和实践。他抱有那个时代所盛行的法律观点。他认为，有些事情由法国国王去做是不合法的。特别是他不能更改王位的继承，他也不能出让领土的任何一部分；然而，他却深信法国国王是名副其实的主权者，事实上是一个主权者的范例。他承认存在着特殊类别的法律，这些法律同行使主权本身有必然的联系，甚至主权者也不能加以改变。他把这些法律叫做《帝国法》，这显然是意味着违反了它们，主权本身就会随之消失。在这里，混乱是显而易见的；主权者既是法律的根据，又是非

他制定而他又不能加以更改的某些宪法规定的法律的管辖对象。

事实上，波丹有两个为环境而不是为逻辑所联系在一起的目的。他谋求加强和巩固国王的权力，因为在当时的情况下这是必要的，但他也是一个竭力拯救王国古代制度并使之永久化的笃信立宪政体的人。不论在逻辑的或历史的原因上，王国都不能与国王等同起来。支持《帝国法》的思想是，国王除非是王国的一员，他就既不能存在也没有权力；支持主权定义的思想是，国王是王国的主要立法和行政机构。这两个主题并非互不相容，但当它们在主权的概念上松散地联系在一起时，便会产生无穷的混乱。为了构成有系统的理论，波丹本来应当下决心认定这二者之中那一个是根本的。因为如果主权的主要含义是君主的至高无上，那么政治社会就不复存在了，除非借助于君主同他的臣民之间的关系。而且也不可能有君主所不能更改的王国的法律。实质上，这一思想路线部分始于波丹，继而是由霍布斯加以发挥的。另一方面，如果国家是一个具有自己的法律和一部宪法的政治社会，那么把主权者和君主等同起来便是不可能的。

在这一点上，波丹的混乱无疑是因为他抱着眼前目的所造成的：他难以用反复灌输忠于一个法律的抽象概念的办法同革命作斗争。为了达到这一目的，一个看得见、摸得着的上帝在地上的代表即国王，是全然可以比较吸引人的概念，至少在民族情感上使国家本身已经稳固到无须国王之前是这样。另一方面，一个看得见的国王是不容易塞进法理学概念体系中去的。而这一混乱却深深地涉及到波丹力求遵循的政治哲学的方法。这种方法想把历史和哲学的实际上的进展和逻辑的分析结合起来。从历史的观点看，法国王国这个政治社会几乎有必要被看成是一个单一的社会实体，经过无限漫长的逐渐变迁而始终如一地延续下来。从分析的观点来看，几乎同样有必要从历史的长河中作一横剖面，去考虑法制各

部分间的正式关系。没有一种分析能适用于历史的所有阶段，因此历史会违反任何正式分析的准则。波丹所做的事其困难也许到了无以复加的程度。他在«帝国法»方面的混乱成为法理学方面分析和历史方法之间长期争论的起点。

在波丹的主权论中还存在着第三种混乱现象。这比上面讲的两种更加严重。这涉及到他关于私有财产不可侵犯的异常强烈的信念。这一权利受到自然法的保障，但对波丹来说，它远远超出了对主权者的正常限制。财产是如此神圣，以致不经占有者的同意主权者是不能触及的。因此，他主张征税应经等级的同意。但是，关于税收，没有任何东西能作为波丹使税收同其他立法区别开来的理由，他曾以最明确的方式不承认等级除了以顾问的身分之外有任何资格制定法律。诚然，等级的存在有赖于主权者将有限的权力委托给下属的社团。

在这种情况下，混乱等于彻头彻尾的矛盾。这发生于前面提到的他那有缺点的理论体系。他认为财产权是家庭不可取消的属性，而家庭又是国家赖以建成的独立存在单位。而一个有良好秩序的国家却需要一个有无限法律权力的主权者。因此，波丹的国家包含着两个绝对物：家庭的不可取消的权利和主权者的无限立法权力。就二者而言，在他的思想上财产权更为根本，至少在下述意义上是如此：财产权形成了他认为不容争辩的长期存在的信念。主权者的无限权力则起源于宗教战争所产生的危险这一偶然事件①。如果波丹曾认真地试图向他自己证明这两种立场的不一致是有道理的话，他也许是按照对待«帝国法»那样相同的思路。财产权对家庭是重要的，而家庭对国家是重要的；可是，征税的权力

① R.肖维雷在他所著«约·波丹»一书（第271页以次）认为，在1566年所写«方法»(Methodus)和1576年所写的«国家论六卷»之间具有重大差别的。前者着重论述对王权的限制，后者主要论述取消王权。作者把[illegible]归于在相距十年中所引起的环境变化。

是具有破坏性的权力；国家不能拥有破坏它自己成员的权力。无论如何，他十分明确地主张，税收需要同意，他并且十分明确地把这一点作为对主权的固有限制，如同《帝国法》所说的那样。从逻辑上说，他的思想在家庭的理论和国家的理论应该结合之处却分道扬镳了。

秩序良好的国家

《国家论六卷》的其余部分讨论了一大堆问题，但在理论的要点方面却并未增添什么东西。它详尽地探讨了革命的原因和防止办法，也是拾亚里士多德之牙慧。波丹按照他的一般理论，把革命说成是主权的更替。不论改变了多少法律，只要主权仍原封未动，就不能说发生了革命。他列举了许多革命的起因及其不同程度的重要性。一般说来，书的这一部分是缺乏条理的，虽然他的许多言论是有见地的。他关于革命预测的讨论是为此目的而进行一次运用星占学的奇特旅行，而他对防止革命的方法的分析则使他谈到了各个行政部门，并使他表现出真正丰富的政治敏感和智慧。概括地讲，该书的这一部分是"政治家"的政策阐述。他认为，国王不应同任何一派结成联盟，而应该采取和解政策，采用镇压手段要小心，只有在有成功的把握时才采取。这一论点的重要性在于他坚决维护宗教的信仰自由，他把这一点视为一种政策而不是一个原则。后来，他在非常离奇的叫做《七日谈》(Heptaplomeres) 的对话中对这个题目进行了更具哲学意味的讨论，由于明显的理由，这本著作在十六世纪是不可能出版的①。

对革命的探讨引出了自然环境对民族特性的关系这样一个更加一般的题目。对此，波丹也是从亚里士多德出发，但极详尽地阐

① 参见乔治·H·萨拜因著《迫害与自由》(*Persecution and Liberty*) 一书中"约·波丹的七日谈集"，纽约，1931 年版。

述了整个主题。他认为，北方民族体形高大，身强体壮，但行动和思想迟缓。南方民族体格瘦小，举止活泼，在锐敏和智慧上胜过一筹。为了达到政治目的，这两种素质混合起来的中部地区是比较优越的，伟大的国家以及政治科学都发源于这一地区的事实就是明证。波丹著作的这一部分是他的整个政治哲学的不可分割的组成部分，引起了孟德斯鸠后来对这一主题的思考，可是他不曾试图使这一主题同他的主权论发生逻辑关系。但这一主题在他的体系中的出现，标志着波丹和当时写了大量政治理论的神学争论者之间的巨大分歧。

波丹在讲了这些离题的话之后，便转入考虑主权者信守条约与结盟的义务问题。对于这个问题，他对君主不受对他不利的诺言之约束这一日益增长的信念表示悲叹。这些话是针对马基雅维利讲的。这表明，在国际交往中，有必要遏制专制君主的意识在发展。在大约五十年之后，这种必要终于使得格劳秀斯致力于制定一部国际法。最后，波丹详细探讨了国家的财政政策、税收来源以及各种可取的税收形式。他偶尔详尽地谈到恢复罗马的检查制度，以便部分地作为获得王国资源的确切情况的一种手段，但主要地是作为一种道德净化的手段。

《国家论六卷》以一章的篇幅结束全书。这一章在某种程度上可以看作是包含了全书的核心内容。波丹对三种国家的形式作了比较，以便显示君主制的优越性。在这里，他显然认为法国型的君主制或他认为的法国型的君主制是秩序良好国家的唯一形式，而且这一思想也确实贯穿于全书。他试图证明，继承权以及甚至是萨利克法不但创立于习惯而且创立于理性。尽管他以前承认主权也许属于贵族政治或人民，但他相信，这实际上会导致无政府状态并使统治者及其臣民同归于尽。唯一真正的"秩序良好的国家"是一个主权完整的国家，因为它集主权于一人之身。可能存在的国

家和秩序良好的国家二者之间的区别贯穿于波丹的著作，但这却成为含糊不清的根源，因为这一区别并没有始终如一地坚持下来。主权对国家来说是否是要具备的理想性质，而事实上的国家有时却缺乏这一性质，或这一性质是每个国家必须具备的，波丹对这一点从未说过十分肯定话。一般说来，他倾向于为这一理论辩护，好象它是一种普遍的逻辑上的必需，但是他确实认为，许多国家、也许是大多数国家，还没有上升到秩序良好的君主制国家的水平，而只有在一个秩序良好的君主制国度里完整的主权才可能存在。把"必须"和"理想"相混淆，这是一个错误，这是一个将哲学和历史结合起来的研究项目特别易于发生的错误。正象许多抱有类似目的的后来的哲学家们一样，波丹所陈述的实际上是一个在宣称永恒真理的掩饰下的改良方案。

尽管波丹的思想有许多混乱不清的地方，但他的政治哲学却是一部重要的作品。同十六世纪后半期的任何其他著作相比，波丹的著作内容广泛，他的论述给人留下深刻的印象。《国家论六卷》的疏漏之处多半是由于它所采取的方式方法，而不是它的实际内容。许多较不重要的书却比它流传得久。同时，从哲学结构上看，波丹的体系并不是第一流的。他的体系的两个方面——宪制主义和中央集权——并没有真正揉和到一起。这一结构到处以之作为依据的自然法被认为是一种传统，而并未加以分析或牢牢地以之作为基础。虽然波丹对主权论的论述是十六世纪出现的最明确的理论，但它飘浮在空中，只下了个定义，而未加阐明。秩序良好国家的目的、臣民服从义务的性质、国家和构成国家的家庭之间的关系，这些都需要作进一步的分析。从这种含糊不清之处发生了两个问题，占据了波丹之后一百年间的政治哲学界的大部分注意力。一个问题是用权力来表示的主权论——关于国家作为政治上的下级和上级之间关系的定义以及关于作为命令的法律的定义。霍布

斯系统地发挥了这个概念。另一问题是古代自然法理论的近代化和世俗化，为的是如果可能的话为政治权力找到伦理的而不只是权力主义的基础。这一修正工作主要是由格劳秀斯和洛克做的。这一工作做得非常成功，根据十七世纪和十八世纪的估计，自然法成为政治理论的有效科学形式。

参考书目

J.W. 艾伦：《十六世纪的政治思想》*(Political Thought in the Sixteenth Century)*，第三版，伦敦，1951年，第3篇，第8章。

罗杰·肖维雷：《让·波丹，〈国家论六卷〉的作者》*(Jean Bodin, auteur de la "Rēpublique")*，巴黎，1914年版。

威廉·F·丘奇：《十六世纪法国的宪制思想：对有关思想演变之研究》*(Constitutional Thought in Sixteenth Century France: A. Study in the Evolution of Ideas)*，剑桥，马萨诸塞州，1941年版。

朱利安·H·富兰克林：《让·波丹及十六世纪在法律和历史方法论方面的革命》*(Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the. Methodology of Law and History)*，纽约，1963年版。

M.P. 吉尔摩：《罗马法在政治思想方面的论证1200—1600》*(Argument from Roman Law in Political Thought* 1200—1600)，剑桥，马萨诸塞州，1941年版，第3章。

W.H. 格林里夫：《秩序·经验主义和政治：英国政治思想的两种传统，1500—1700》*(Order, Empiricism and Politics: Two Traditions of English Political Thought,* 1500—1700)，纽约，1964年版，第4章。

让·波丹：《理解历史的捷径》*(Method for the Easy Comprehension of History)*，比阿特丽特·雷诺兹英译。纽约，1945年版。

让·波丹：《国家论六卷》*(Six Books of the Commonwealth)*，M.J. 图列节译，纽约，1955年版，"导言"马克斯·A. 谢泼德：《在十字路口的主权：波丹研究》，*(Sovereignty at the Crossroads: A Study of Bodin)* 载《政治学季刊》*(Pol. Sci. Quar.)*，第45卷(1930年版)，第580页。

F.J.C. 赫恩肖：《十六和十七世纪某些伟大思想家的社会和政治思想》，伦敦，1926年版，第2章。

C.H. 麦克尔温 《从希腊到中世纪末西方政治思想的形成》，纽约，1932年版，第7章。

第二十二章　近代自然法理论

十七世纪头几十年开始了把政治哲学从与神学相结合的状态中逐渐解放出来的过程，这种状况曾经是整个纪元的早期历史所具有的特征。之所以在十七世纪可能发生这种变化，乃是由于宗教论战的逐渐隐退还由于政治理论所必须探讨的诸问题逐渐趋于世俗化，也是由于受到学术兴趣日益世俗化的进一步推动，后者指的是原有的学术复古倾向以及遍及整个北欧的对希腊、罗马的仰慕，这种情况在马基雅维利一代的意大利学者当中就已经十分引人注目了。斯葛多主义、柏拉图主义以及对亚里士多德的近代化理解产生了某种程度的自然主义和理性主义，这是十四世纪对亚里士多德的研究所不能产生的。最后，数学和物理学方面划时代的进步也朝着同一方向产生了间接的影响。人们开始把一般的社会现象，特别是政治上各方面的关系，看作是自然现象，可以通过观察尤其是通过逻辑分析和推理加以研究，在这种研究中天启或任何其他超自然因素就不占什么重要地位了。

这一将政治和社会理论从神学中解放出来的倾向，在后期耶稣会作者的著作中业已清晰可见，尽管其目的部分在于支持教廷凌驾于世俗政府之上的间接权力。他们的论著强调政府的世俗的和人的根源，以便在各类权力中赋予教皇的神圣权利以独特的地位。因此，苏亚雷斯的政治理论和法学——尽管部分是学术性的哲学——可以脱离神学而不受过多的删节之害。在十七世纪初叶的加尔文派作家中发生了同样有趣的世俗化，尽管加尔文主义也许与其说是促进了还不如说是妨碍了这一过程。就加尔文派的原意

而论，宿命论把所有的道德和社会问题都系之于上帝赐予的优厚恩典，而把每一个自然现象都看成是人间世涉及个人而自动组织的政府的一次偶发事件。不论加尔文派的神学与清教徒的资产阶级道德观可能有什么密切关系，它对道德现象却丝毫也未作过合乎理性的阐释，而是适得其反。另一方面，从新教体系中删去教会法规，便有必要与中世纪作比耶稣会会士所要求的更加彻底的决裂。苏亚雷斯可以对中世纪的法学提出某种近代的形式，但是加尔文主义的严厉约束一旦放松，加尔文派便可以很容易恢复纪元前的自然法概念。就政治理论而言，加尔文派神学史上的重大事件乃是由阿尔米里厄斯及荷兰的新教徒所挑起的论战，这就把雨果·格劳秀斯从严厉的加尔文主义中解放了出来，从而使他坚信伊拉斯谟① 的人文主义传统。

阿尔色修斯

然而，甚至在格劳秀斯以前，对某些与加尔文派有密切关系的作家来说，自然法对神学的关系业已开始日趋淡漠。这对耶哈勒·阿尔色修斯来说尤其如此，因为他继续发挥了法国加尔文派的反王权理论②。他所撰写的论政治一书完全不是什么论战性的文章，而是正如书名所示，是一篇系统论述包括国家在内一切形式的人类社团的论文。象格劳秀斯一样，阿尔色修斯反对博丹把法学和政治学混为一体的做法，因而主张把二者区分开来。可是，不幸的是，他的这种分而论之的做法使他的政治理论受到了某种影响。

① 见恩斯特·卡西勒尔著 《启蒙哲学》（*Die Philosophie der Aufklärung*），1932 年版，第 320 页。

伊拉斯谟（Desiderius Erasmus，约 1469—1536），文艺复兴时期荷兰人文主义者——译者

② 他的《政治方法论》（*Politica methodice digesta*）于 1603 年出版，并于 1610 年出增订本。最新版有某些删节，由 C.J. 弗里德里克编，剑桥，马萨诸塞州，1932 年版。

尽管他的立场取决于对自然法所持概念，可是他从未遵循这一点以彻底修正其原则。象其他的加尔文派作家一样，他把自然法等同于«十诫»的第二刻石，不过这样一来他对自己的思想就未免不大公平了，因为，就其主要方面而论，事实上他关于社会的理论并不取决于这一暗含的宗教权威。正如祁克① 所说，实际情况是，阿尔色修斯的思想清晰而不深刻，他致力于形式上的定义而不是对原则进行哲学分析②。

在受到这些局限的范围之内，他研究出一套既很有趣又很重要的政治理论，因为从逻辑上说这一理论只取决于契约这个单一的思想，从本质上说丝毫也未借助于宗教权威。因此，就契约可以称之为自然关系而言，它实际上是自然主义的理论。事实上，阿尔色修斯的契约观与斯葛多理论所描写的天生社会癖性非常相似，而这种思想观点在格劳秀斯的哲学中甚至发挥了更明显的作用。重要之点在于，阿尔色修斯把它提高到足以充分阐明人类社会集团的水平，因而不留下任何有待于乞求神学的批准来加以阐明的东西。结果便产生出一种比经院哲学家所明确宣称的亚里士多德学派理论还要接近亚里士多德的实际精神的理论。阿尔色修斯差不多是说：人们结成集团不过是很自然的事情，正如任何别的事物一样，是人性的内在组成部分，因而社会并不象霍布斯所说的那样，是"人为的集体"，要由外因加以说明。契约这个概念并不十分适于表述这一思想，但它却非常符合个人主义这个词标志着关于自然法的所有种种理论上的含义，特别是在霍布斯的著作问世之后。

阿尔色修斯的理论采取两种方式描述契约：契约在阐释统治者及其臣民的关系方面具有一种更加特殊的政治作用和在阐释任

① 祁克(Otto Friedrich von Gierke，1841—1921)，德国法学家，历史法学派的代表人物，著有«德意志团体法概论»等著作。——译者

② 见奥托·冯·祁克的«约翰·阿尔色修斯»(*Johannes Althusius*)，1913年版，第16页以次。

何集团存在方面的一般社会学作用。前者相当于一项政府契约，后者相当于一项广义的社会契约。在后一种用法中，默契成为组成任何社团的基础，社团这个词相当于亚里士多德对公社一词的用法。人们借助于这个默契成为"住在一起的居民"，并分享由该社团创造和认可的种种财物、服务和法律。因此，任何一个社团都备有双重"法律"，一方面规定存在于其成员之间的社会的性质，另一方面为管理公共事务而树立并限定某种权威。阿尔色修斯对各种社团提出了详尽的两分法，但简要说来，可以说他分出了主要的五类，每一类由于是比较简单的类别的结合而变得更加复杂，这五类是：家庭、自愿结合的团体、地方村镇、省市以及国家。在一些更高级的团体中，缔约各方是基层社团而不是个别的人，并且在每一具体情况下，新的团体只过问那些对实现其目的的行动，而将其余的一切让低一级的团体去管理。于是便产生了一系统的社会契约，通过这些契约的缔结，各式各样的社会团体——有些是政治性的，有些则不是——便诞生了。这就是阿尔色修斯关于国家理论的基础。

国家是这个系列中的一环。国家是通过各个省或地方村镇联合组成的，与其他团体相比较，其特殊性在于拥有最高权力。这里可以显然看到博丹对阿尔色修斯的影响，也可看到他旨在避免博丹理论中出现的某些混乱的意向。阿尔色修斯理论的最重要之点是，他使主权必须寓于作为法人团体的人民。人民不能离开主权，因为主权是那个特定社团的特征。结果是，主权是从来不能转让和交由一个统治阶级或家族拥有的。权力根据国家的法律授予一国的行政长官。这就形成阿尔色修斯两种契约中的第二种，即由法人团体授权予其行政长官以使该团体的宗旨得以实现。由此可见，如若掌权者由于任何理由失去了这种权力，那么，它就得归还给人民。这一理论是迄今为止出现的关于人民主权的最明确的阐

述。它避免了博丹理论上的困难，之所以造成困难是由于博丹混淆了主权和君主的界线，这就导致他把主权描述成是既不受限制的又不能更改历史上宪法的某些条款的东西。这一阐述既然没有把公众权力同土地所有权固有的世袭权力相混淆，它也就比后来由格劳秀斯对主权所作的论述要明确些。

阿尔色修斯为反抗暴政的权力而辩护是紧步早期加尔文派理论之后尘。这一权力不属于个人而必须通过一批专门的行政长官加以运用。这批行政长官号称为"埃发"①，他们是某个集团权力的指定监护人。这些埃发相当于加尔文的低级官吏和《为反抗暴君的自由而辩护》。不过，阿尔色修斯的理论的基础较好，因为他的国家的整个结构是联邦制。产生国家的缔约各方不是个人而是社团，这些社团尽管不是主权者，但具有一切法人团体所拥有实现其各自目标的固有权力。在前一章中业已指出，在《为反抗暴君的自由而辩护》一书已有接近于联邦主义的内容，在当时情况下盛行于法国，其内容除了恢复封建特权和豁免权之外不可能是什么别的东西。而荷兰的情况则迥然不同，那里的中央政府确实是建立在具有不同宗教、语言和民族情感的各州联盟基础之上的。阿尔色修斯描述的国家是一个社会，若干城市和州府通过一项共同的法律把自己在其中联合成为一体，这项法律为限制主要行政长官的权力提出了一个较好的原则而不是一套试图在最高统治者治下由个人结成联盟的理论。令人遗憾的是，这个原则在法国和英国几乎未能得以运用，那里主要盛行的是十六世纪和十七世纪的政治思想。这个事实也许是使阿尔色修斯的著作陷于默默无闻的原因之一。

阿尔色修斯的政治理论就其本身而言，是非常明确而严谨的。它把整个的政治和社会关系归结到一个原则——同意或缔约的原

① "埃发"("ephors")原指古斯巴达五长官团长官。——译者

则。不论是明说还是暗示，这个契约是用以说明社会本身的，或者倒不如说是用以说明一整串会社的，国家则是其中之一。它为任何一个集团所固有的权力因素提供了逻辑基础，就国家而论则体现为该集团本身的最高公共权力。它还为对行政长官实行合法的限制并为有权反抗行政权力的滥用提出了言之成理的理由。这一理论的巨大价值在于它的明确性。既然阿尔色修斯把各个社团都看成是自足的，他实质上已使自己将任何一种经宗教认可的权力置之度外，至少在每一类社团意欲达到的宗旨所限定的范围内是如此。对于同意本身这个原则——这是他使每一个社团赖以存在的契约上规定的义务——他丝毫也未提出什么哲学根据。毫无疑问，他是把契约的神圣性视为自然法原则，他也满足于将契约的有效性归之于自然法而不求助于"十诫"，诚然，他并未利用这一论证，没有它，他的理论也会同样是有力的。可是在关键之处，他的思想除了求助于圣经的权威却别无依据。这部分是由于在他的思想中含有浅薄的成分，但部分也许还由于他并未使自己摆脱加尔文主义所致。他的自然观基本上是倚恋于超自然的宿命论原则。将自然法从与宗教权威缠在一起的状态中完全解脱出来，这一最后步骤并不是由阿尔色修斯而是由更有哲学头脑的格劳秀斯① 完成的。

格劳秀斯：自然法

然而，必须承认，格劳秀斯在具体论述主权和国家方面不及阿尔色修斯明确。这个论题对格劳秀斯来说只具有附带的重要性，而其论国际关系的意义又使统治者的宪法权力比主权的理论原则显得更为重要。其结果是，格劳秀斯比起阿尔色修斯来，在思考哲学

① 《战争与和平法》(*De jure belliac pacis*)于 1625 年第一次印行。1646 年版已影印复制（华盛顿，1913 年版），并附有弗朗西斯·W. 凯尔西等人的英译本（牛津，1925 年版），作为第 3 号"国际法经典著作"。

上的原则时更多地受到他忠于成文法字面含义的牵制。在确定主权是一种不受另一主权的法律管辖的权力之后，他又区分出这一权力的普通的和特殊的拥有者或主体。主权的普通主体是国家本身，而特殊主体则根据每一国家的宪法乃是一个或一个以上的人。因此，主权拥有者不是政治实体本身(阿尔色修斯的表述)就是政府，这是一个不大明确的说法。他又回到罗马法学家的看法，而认为人民可以整个儿地转移其最高权力本身，并可使民众权力转变为土地继承权的封建同等物，这可以通过征服、转让或遗赠而获致。其结果是，主权作为国家本身的特殊属性便消失在大量的细节之中，这些细节与一般的理论无关，而只涉及到具体统治者的宪法上规定的权力。

格劳秀斯在法学史上的重要地位并非建立在国家论或任何他要论及的宪法问题上，而是建立在他对调整主权国家之间关系的观念上。这个问题在十七世纪，其实际紧迫性是无须强调的。当时到处是一片混乱，以往中世纪教会时或施加的一点点牵制力一旦中断之后，各个独立政权之间的关系便陷于前所未有的混乱状态。君主专制制度的兴起以及它们之间的关系或多或少地公然接受了马基雅维利的思想，使得武力在国与国的交往中成为仲裁者。此外，还必须补充一点，即继宗教改革运动之后宗教战争的影响，这给国际关系带来了根深蒂固的宗教仇恨，并给最露骨的扩展王朝势力的阴谋涂上了一层善意的色彩。在赤裸裸的政治野心背后还隐藏着经济的诱饵，这就诱使西欧各国沿着扩展、殖民、扩大商业以及开拓新发现领土的道路发展。格劳秀斯之所以认为对人类的战争需要制订一套指导国家间相互关系的全面系统处理规则是有充足的理由的。

由于在当今跟在以往的时代里一样，对这一门法律抱蔑视态度，就好象除徒具空名之外毫无实际意义可言，这样的人大有人在，进行这样

一项工作便尤其有必要①。

格劳秀斯对国际法这个专门学科所作的贡献超出了政治理论史的范围。就政治理论史的范围而论，他的重要性在于他谋求在其上建立他的专门学科的和他在他的巨著的《绪论》中所特别陈述的哲学原则。在十七世纪这已是定论，即认为他应求助于根本法即自然法，这个法则是各国民法的支柱，并且由于其固有的正当理由，对所有的民族、臣民和统治者都具有约束力。在人类政治思想的长期传统中无一作家否认或甚至怀疑这一法则的正确性。格劳秀斯无须论述正确性这个事实，但是，随着基督教统一的破裂和基督教威信的下降，这一正确性的依据却急待加以重新检验。无论是教会的权威，圣经的权威，事实上，还有宗教的任何启示形式，都不可能建立起一套法律基础，给新教和天主教各国人民以同样的约束并指导基督教与非基督教国家之间关系。在这种情况下，具有人文主义教养背景的格劳秀斯转向甚至更古老的前基督教传统，就是很自然的事了。这个传统是格劳秀斯从远古的古典作家作品中找到的。因此，正如在他之前的西塞罗做过的那样，他采取了同对斯葛多哲学持怀疑态度的评论家卡内德斯② 辩论的形式，来重新检验自然法的依据。

卡内德斯驳斥自然的公正之说在于持有这样一个论点，即认为人类的一切行为举止都是出于自私的心理，结果法律一般说来不过是有益的社会习俗而已，并不具有公正而只具有审慎之意。格劳秀斯的答复可简述如下：这种诉诸功利之说基本上缺乏明确性，因为人生来就是合群的，因此维持社会的存在就是第一流的功利主义，这是不能以归之于每个人的私有利益——满足他们的社交

① 《绪论》(*Prolegomena*)，第3节(凯尔西译)。

② 关于西塞罗《共和国》的辩论情况，大部分收入那克但提厄斯的《神学提要》(*Institutes*)一书第5、6卷中，格劳秀斯无疑是取自该书的。有关段落现在作为证词收入各种版本的《共和国》一书中。

要求除外——来衡量的。

> 可以肯定，人是一种动物，但他是高级动物，他远离所有别的动物，比许多不同种类动物之间彼此的距离要大得多……。但在人所独具的特性中有一种要求社交的强烈愿望，亦即要求过社会生活的愿望——这并不是指任何一种生活，而是指按照他的才智标准跟那些与他自己同一类的人过和平而有组织的生活；这种社会倾向，斯葛多称之为"爱社交性"①。

因此，保持和平的社会秩序本身就是内在的善，而实现这一目的所需要的条件也同那些服务于比较纯属私人目的的条件一样具有约束力。

> 这种对社会秩序的维持——这一点我们已略加描述，它并且是与人的才智相一致的——正是所以称之为法律的根源。属于这一法律范围的是：不占有另一人的东西，把任何属于另一人而可能为我们所占有的东西归还给他，连同我们可能已从中取得的利益；履行诺言的义务，补偿因我们的过错而造成的损失，并按人们罪过的大小而给以应得的惩罚②。

人的本性既然如此，那么，倘若要坚持一种秩序井然的社会，就得有必须加以实现的某些最低限度的条件或价值。具体说来，这些条件主要是：保障财产的安全、真诚无欺、公平待人以及在人的行为后果及其应得的赏罚之间取得普遍的协议。这些条件与其说是自愿选择的结果或习俗的产物，倒不如说是适得其反，因为选择与习俗是随情况的需要而定的。

> 即使我们并不缺乏可以把我们引入建立相互关系的社会的任何条件，人的这种本性仍是自然法之母③。

---

① 《绪论》，第 8 节。
② 《绪论》，第 16 节。
③ 同上。

然而，在一个更高的阶段上，自然法便产生出关于国家的成文法；成文法的正确性取决于一切社会义务的潜在根据，特别取决于信守各种协议。

> 对于那些自己已经参加某一集团或已经使自己依附于某一个人或一伙人的人们来说，他们不是已经同意了就是从交往的性质来看含有必须认为已经同意下述条件，即他们会遵照应已作出的决定事项行事，这些事项有的是由多数人决定的，有的则是由已授予了权力的那些人所决定的①。

格劳秀斯认为，在这种自然法的范畴之内可以有考虑功利主义的余地，这些考虑可以因不同的人而大异其趣，也可以照顾到一切国家在其国际交往中的利益而制定一些做法。可是，某些广泛的正当原则却是固有的，也就是说，这些原则具有普遍性而且是不可改变的。此外，各种不同的国内法体系都是建立在这些原则之上的，它们全靠种种协议的认可，而国际法则是靠统治者之间的协议加以认可的。

> 自然法是正确的思想所下的命令，它按其是否符合于理性，指出一种行为本身具有道德根据或道义上的必然性；因此，这样一种行为不是为自然的造物主即上帝所禁止，就是由他吩咐去做的②。

这个提及上帝命令的说法，其确切含义十分重要。正如格劳秀斯煞费苦心加以澄清的那样，实际上它并未对这一定义增添什么东西，而且决不含有需经宗教认可之意。因为，假定上帝纯属乌有，自然法也完全会作出同样的吩咐。此外，自然法是不能由上帝的旨意加以改变的。其理由在于，上帝的权力并不能使一个原来自我矛盾的命题变得正确，因为这样一种权力不会是力量而是软弱的体现。

---

① 《绪论》，第 15 节。

② 见上书，第 1 卷第 1 章，第 10 节 1。

正如甚至上帝也不能使二乘二不等于四一样，他也不能使本来是邪恶的东西变得不邪恶①。

由此可见，自然法比数学并无任何武断之处。正确思想的命令乃是任何人类本性和事物本质所含有的必然因素。意志可以作为一个因素渗入这种状态，但是上帝或人的独断专行却不能创造出自然法的强制性。在提到旧约的权威时，格劳秀斯小心翼翼地把上帝颁发给作为选民的犹太人因而只借助于神旨的命令与为合理的人类关系所提出的证据连同其他重要文献区分开来。这就再也没有什么比这可以更清楚地表明他所持独立于隐含在加尔文主义中主权神授这一体系的态度了。

道德原理与论证

这个关于自然法的理论，其无比重要性并不在于格劳秀斯所赋予的内容，因为在这方面他不过是步古代法学家古老的后尘。真诚、实质上的公正无私以及对协议的认可一直是一切时代赋予自然根源的准则。其重要性在于治学的方法。它提供了一种合理的方法，这在十七世纪可以说是科学的方法，以便得出一组成为政治安排和成文法条款的基础的命题。从根本上说，它同古代的自然法说法一样，是诉诸于理性的，但它赋予理性的含义之精确则是古代自然法学说所不能企及的。格劳秀斯经常提到数学，这是意味深长的。某些自然法中的命题，比如二乘二等于四这一命题，乃是自明之理。这一类命题为其本身的明确性、简单易懂和不证自明等特征所保证。这些命题一经准确理解并清楚表述，任何有理性的人都不能怀疑。它们成为合理洞察现实世界基本性质的要素。一

① 见上书第1卷第1章，第10节，5；引自《绪论》第11节。在格劳秀斯以前有些作者也发表了少数具有同样内容的见解；参见祁克的《阿尔色修斯传》（1913年版），第74页注45。

旦掌握了这些命题，便可形成若干原则；根据这些原则进行系统的推理，便能建立起一整套有关原理的合理体系。这种方法就是几何学的演证程序，这是显而易见的。

这正是格劳秀斯留下的好品质。他象数学家那样，特别声称他不打算考虑每一桩个别的事实。简言之，按他对问题的理解，他为法律要做的事就好比数学上正在顺利进行着的事或伽利略①为物理学在做的事。

> 我把验证涉及自然法的事物归结为某些基本概念作为我关注之事，这些概念是理所当然的，以致没有人能否认它们而免于违犯他自己。因为，只要你严格加以注意，那个法律的诸原则本身就是一清二楚的，几乎象我们通过外部感官察觉到的那些事物一样的明显②。

由于普遍流行这种好方法的思想，十七世纪便成为法学和政治学的"论证"体系的时代，目的在于使一切科学——自然科学和社会科学——尽可能地成为一种类似人们认为可以证明几何学的确实性的形态。在继格劳秀斯之后一代英国哲学家当中，托马斯·霍布斯是最坚定地遵循这种方法的。在荷兰，斯宾诺莎③以几何学的证实方法陈述伦理学，还附带提出了许多原理、定律、注释和推论。他的《政治论文》虽未采用这种方法，但在其论证的步骤上却是同样严格的。塞缪尔·普芬道夫在他论自然法与国际法④的极系统的论文中，开始对格劳秀斯的意见表示异议，认为道德和数学的确定性是不能划等号的。这种论证的范例也不限于法学

---

① 伽利略(Galileo，1564—1642)，意大利物理学家和天文学家。——译者

② 参见《绪论》，第39节。

③ 斯宾诺莎(Baruch Spinoza，1632—1677)，荷兰唯物主义哲学家，唯理论的认识论者主要代表之一，"坚持从世界本身说明世界"(恩格斯语)。——译者

④ 《自然法和国际法》(*De jure naturae et gentium*)，隆德，1672年版；巴兹尔·肯尼特英译，伦敦，1710年版。

塞缪尔·普芬道夫(Samuel Pufendorf，1632—1694)，德国法学家，以研究自然法与国际法著称。——译者。

和政治学。它延及社会研究的各个分支，产生出流行于整个十七世纪和十八世纪的自然宗教和理性伦理学的体系。最后，它产生出自然经济的体系，作为经济学继续传之于十九世纪。要过分夸大这些概念在社会研究的近代早期的发展中的重要性是不可能的。人们到处认为，自然法体系为探讨社会学科提供了可靠的科学方法并对社会实践提供了科学的指导方针。

这种方法之所以赢得威信，其原因主要在于：人们认为它与伽利略到牛顿① 这段时间在自然科学方面取得辉煌进步所运用的方法是平行的。人们从而认为这些方法是靠业已在几何学方面很好加以运用过的方法。继格劳秀斯写作之后不几年，笛卡儿② 在《方法论》一书中提出了关于方法的经典哲学论述：把每一问题分解为最简单的部分；只以最小的步伐前进，以便使每前进一步都是明显而无可非议的；对任何并不十分明确而又显著的事物都不要信以为真。显然，笛卡儿认为，自己不过是在推广他用以发现解析几何学的方法而已。而散见于关于新力学的对话中由象伽利略那样伟大实验科学家所作的方法论，实质上也往往具有同样影响。十七世纪并不象现在这样，在数学和进行实验与观察的物理学之间尚未划出一条精确的界线，这也许是因为力学所须实验数据并不很多，而数学方面的材料却是大量的。这种方法之所以普遍给学者们特别是对法学与政治学的研究工作者留下深刻印象，倒并不是由于他们象物理学家那样想应用数学于本学科，而是出于这样的考虑，即该方法的分析方法、简单易懂和不证自明等逻辑上的优点看来可以同样运用于所有的课题。此外，这些优点对权威来说是一副完美的溶解剂，同时又不过是通常的

① 牛顿(Isaac Newton,1642—1727)，英国物理学家，牛顿运动定律的创立者。——译者

② 笛卡儿(René Descartes，1596—1650)，法国哲学家、物理学家、数学家，解析几何创始人。——译者

信念。早期唯理论者诉诸于理性，其矛头是直指教条主义和盲目尾随传统观念的。

推理技巧本身的进一步发展逐渐暴露出自然法体系中固有的含糊不清的弱点，这是指对"真实"一词的双重用法：有时意指一个结论对其前提的依存关系，有时又意指所涉及的实际存在的事物或事件。这种拘泥于形式的推理方法到时便导致理性的真实和实际材料之间的对立，但在早期唯理论者当中，无论是在科学还是法学方面，诉诸理性并无意排除观察和搜集事实。他们认为，理性本身为自明的原则和必要的推理提供了不可动摇的结构，但在这一体系中理所当然地承认必须通过观察才能获得以经验为依据的大量事实。据此，格劳秀斯从不怀疑，法律大多是出自他称作的"自由意志"，即是由人制订的，从而完全可以加以更改而不违犯理性。然而，某些关系仍属"必要"，既不是意志也不是权威所能改变的。这些关系固然给修改成文法留有相当大的回旋余地，但它们肯定要排除某些方式的组合。就自然法和成文法而论，某些类似这样的看法是为当时所普遍接受的。看一看孟德斯鸠①在《论法的精神》一书的开场白就可以看出，一百多年以后这仍然是一种常见的观点。

> 从最广泛的意义来说，法是由事物的性质产生出来的必然关系②。

自然法理论的实际用途主要取决于如下事实，即它把一种规范性的要素引入了法学和政治学，也就是一大堆诸如公正、真诚和公平对待等超验的价值，通过这些价值标准才能判定成文法的执行是好还是坏。因此，这乃是往后把法律道德化所作一切努力的先

① 孟德斯鸠（Charles Louis de Secondat Montesquieu，1689—1755），法国启蒙思想家、法学家，提倡立法、行政、司法三权分立。所著《论法的精神》，旧译为《法意》。——译者

② 中译文引自孟德斯鸠《论法的精神》（上册），第1卷，第1章，第1页。张雁深译，1982年，商务版。——译者

例，诸如鲁道夫·施塔姆勒[1]关于"公正"的法律论，甚至是耶林[2]和边沁的有关功利主义的法学理论，这些理论尽管原则上摈弃了自然法，但仍然保留一些自然法的要素。从广义上说，象十七世纪大多数科学观点一样，这种法学的整个观点是柏拉图式的；格劳秀斯的《绪论》含有柏拉图主义是明白无误的。自然法是一种象完美的几何图形一般的样板或模式的"理念"，存在物与之近似，但其确实性却并不符合于事实。因此，按常规 *ius gentium* 可以重新定义为国际法，因为常规最多只是合理事物的象征，而且未必是非常好的象征[3]。据认为，合理的事物是确定了自己的价值标准的，统治者应使成文法与之相一致。这是一项标准的好做法，可用以反对习惯或传统做法的屡见不鲜的不合理性。

诉诸理性和自然法，除已提及的事实上真实和逻辑上含义之间的混淆之外，也必然包括另一可能含混不清之处。这就是逻辑的必然和道德的必然之间的混淆。自然法体系总是认为，其不证自明的命题至少在某些场合是具有规范性的，树立了不仅是什么而且应当是什么的理想标准。可是，几何学原理的必然性和法律应当公正的必然性是非常明显的两种不同的必然性，因为后者涉及到实现人类的目的和宗旨。正如格劳秀斯所说，即使下述情况是真实的，即公正在于自然法与作为人性基础的种种原则相一致，后者也是一大堆极其复杂而又变动不居的事实。这样，关于任何价值都系永久有效这个命题就仍旧远远不是不证自明的。自然法体系对价值在自然界中是否占有地位这个问题倾向于预先作出判

---

① 鲁道夫·施塔姆勒(Rudolf Stammler，1856—1938)，德国法学家，新康德法学派代表之一，断言不是经济决定法，而是相反。——译者

② 耶林(Rudolf von Jhering，1818—1892)，德国法学家，鼓吹"强权即公理"，其反动学说为纳粹德国所采用。——译者

③ 参见《格劳秀斯把法律分成自然法和意志法》(即成文法)，前引书第1册，第1章，第10—17节。

断。在十七世纪试图严肃对待这一问题的哲学家唯有斯宾诺莎。他的伦理学打算同样论及目的以及数学与物理学，但也不能说他在词语的使用上避免了双重意义。在政治理论方面，他试图始终把权利归于自然的力量，从而表明：从长远来看，强有力的政府必然是好的政府。在这里，他又一次难以完成他承担的全部工作。霍布斯也有一套超验的价值在其中不占居地位的形而上学体系，而他想把他的唯物主义同当时流行的自然法含义一致起来所作的努力，除了证明这种术语到了十七世纪中叶已经具有强制性而外，什么也证明不了。所有他的最重要的结论都为边沁主义者接了过去，这些人原则上是不承认自然法的。对自然法作出批判性分析并识别出其中所含的双重意义，这是大卫·休谟大约在十八世纪中叶所做的工作。

契约与个人同意

赋予政治学中自然法体系以一致性的并非其原则之不证自明，而是出于这种情况，即在对坚持什么是重要的问题上暂时取得普遍的协议。对几乎所有的思想家来说，看来不证自明的公理是，一项义务要真正具有约束力，就必须由参与各方自由地来承担。鉴于人类本性，这种经过明智考虑的选择可能是不可避免的，但冲动是内心上的，是从人自身的利害关系和动机涌出的。归根到底，义务不能用武力强加，而总是自愿承担的。正是这一信念使得一切义务都以诺言的名义出现；一个人对自己所作的诺言理应可以信守，因为是他本人以自己的行动提出该项义务的。至于谈到一个人对他生活于其中的社会所负义务这个较大的问题，除非归因于所作诺言，是没有什么合理的方式可以想象出义务来的。正如康德后来所说，这样一种契约是历史上的还是方法论上的虚构，这是无关紧要的；不论在哪一种情况下，一切具有约束力的义务必须认

为是自愿承担的。普芬道夫的一句话（同样的话可以在许多作家的作品中找到）可以说明这一点：

> 总之，要把一群人或许多人结成一人，使之可以采取大体上一致的行动并拥有某些权利，以别于个别的成员，而这样一些权利又不是个别成员可以在脱离其余的人的情况下分别获得的；要做到这一点，这批人就必须首先通过契约把他们的意志和权力统一起来；否则又怎么竟然能把许多生而平等的人联合在一起哩，这是不可理解的①。

因此，一项基于自然法的政治理论必然含有两种必要因素：社会或政府或二者由以产生的契约和存在于契约之外的自然状态。后者适用于两种重要情况：私人彼此之间的关系和主权国家之间的关系。这两种缔约各方达成的协议便分别产生出国内法和国际法。国内法与国际法都是由契约产生的；二者都具有约束力，因为它们都是自愿承担的。有关契约的形式和性质的理论可以多种多样，不一而足。统治全靠统治者和臣民之间的一纸契约，这是暗含于封建主对其属国的关系的观念，而这种观念比近代自然法理论要古老得多。这一较古老的观念把臣民或社会描写成法人团体。随着自然法理论的发展，人民有缔结契约的法定资格就必须得到阐释，这一点是显而易见的。最简单的阐释是认为有两种契约，一是通过缔结这一契约产生社会本身并对其成员相互间具有约束力，另一是如此形成的社会及其行施管理的官吏之间缔结的契约。通过这种方式，契约观念便成为涉及一切形式的义务和一切形式的社会团体的普遍有效理论。这就是阿尔色修斯创立并为普芬道夫所继承的理论形式②。英国作者迄未发展这一理论：霍布斯为了贯彻自己的意向不提政府缔约的问题，洛克虽然利用了两种形式的契约，但不屑把它们明确区别开来。这也许是因为自然法

① 《格劳秀斯把法律分成自然法和意志法》，第6册，第2章，第7节（肯尼特的英译本）

② 同上，第7册，第2章，第7—8节。

在英国的法学方面从未起到它在欧洲大陆所起的作用。

契约论一般无须用来作为限制政府权力或为反抗作辩护的手段，尽管它当然往往是这样加以使用的。霍布斯和斯宾诺莎曲解或歪曲了这一理论，以为它是为专制权作辩护的工具。阿尔色修斯和洛克则用以捍卫这一论点：政治权力必须受到限制。而洛克则用这一论点为成功的革命辩护。也许大多数作者同格劳秀斯和普芬道夫一样采取了一条中间路线，即强调在道义上对统治者的限制而不为反抗进行辩护。这一理论真正强调的是，法律和政府均属一般的道德范畴，它们不仅是力量的显示而且可以适当地受到伦理评判。总之，这一理论一般倾向于政治上的自由主义。

契约的义务是否真正具有最明显的道德真实性，这个问题在政治理论上早已无关紧要。必须予以阐明的是，在十七世纪为何有那么多的人——大都是一些最开明的人士——认为这一理论是不证自明的。也许这样的情况是本世纪前一百年或后一百年都未发生过的：如此自觉地与往事决裂，如此坚决地努力从过去的习惯和传统的影响下解放出来。十七世纪的思想家都意识到不受欢迎的习惯之怪诞不稽、单凭继承得来的地位之无意义以及缺乏才智的力量之粗野，而这种意识是自古代希腊哲学以来所未有的。共同的一致意见是，人类幸福的契机要凭开明的头脑去求得，而开明的大敌看来是盲目接受那种除仅因其存在而别无更好凭据的事物。在数学物理学方面无可非议地取得了使本世纪成为近代学术上最杰出时代的成就，对于抱有这一自信心理的人来说，似乎一切可以从最低点开始创建，只要以理性作为向导就行了。远在近代科学取得任何一项可观的成就之前，正如弗朗西斯·培根所说，一些比较开明的人士就已经意识到知识就是力量。此外，十七世纪哲学第一次成为中产阶级的哲学，而中产阶级在当时是赞成自由主义、世界主义、启蒙运动和个人主义的。

怀着这些先入之见来观察世界并深信一切必须从不证自明的事物开始，近代哲学便找不到比人的个性更扎实可靠的东西了。单个的人，他的兴趣、事业、追求幸福和迁升的愿望，尤其是他的理智，看来这些乃是他成功地运用自己所有其他技能的条件，而所有这一切则似乎是一个稳定的社会必须赖以建立的基础。传统的悬殊地位看来已经开始保不住了。人不是作为一个教士或士兵，一个行会或等级的成员，而是作为一个赤裸裸的人，一个"无主"的人，这看来倒是可靠的事实。业已有可能设想出一种心理学，它可以揭示隐藏在人心中的行为动机。他必然具有某种不变的特性，即具有这一类东西所特有的某种天赋力量；就构成物质世界的物体而论，当时已首先有可能对这种特性加以精确阐明了。如果这种说法可靠，那么，人的性格上那种局部的、暂时的和个别的怪癖便可以用这是从一种整个说来保持不变的准则派生出的偏向来说明了。如果人性具有这样一种不可改变的核心，那就可以肯定，必须具备某些最低限度的条件，以使人在社会团体中的稳固结合成为可能，从而也就必然产生某些关于好行为和好政府的基本法，凡违犯这些法律的统治者是不能不受惩罚的。至于自然法、自然宗教和自然经济的哲学，则都是根源于十七世纪这些学术的和社会的设想。

看来，有一种突出的事实需要特别加以说明。人作为单个的人也是公民或臣民。这一点自然法理论认为是可以从人的个性中推论出来的，它是确定无疑但并不是不证自明的。这种想象中的确定地位是意味深长的。在另一种情况下，人作为有组织的社会中一员可以扮演自明之理的角色，就象柏拉图和亚里士多德大体上所做的那样，从而人作为单个的人也是派生物。就自然法而论，尤其是在霍布斯之后，要阐明的是所处地位的问题。社会是为了人而组成的，而不是人为了社会。正如肯特所说，必须始终把人

当作目的而不是当作手段来对待。个人在逻辑上和道义上都居于优先地位。就十七世纪的哲学而论，关系总是显得不及实体那么充实；人是实体，而社会则是关系。正是这种假定个人居于优先地位的思想成了自然法理论的最显著而又最持久的性质，也是近代理论有别于中世纪理论最明显的差异所在。尤其是经过霍布斯和洛克的发挥，这种理论成为社会理论的普遍特征，一直延至法国革命并在其后历久不衰。它在大卫·休谟摧毁了关于自然权利的方法论之后还长期作为边沁学派的一种假定而继续存在下去。

参 考 书 目

詹姆斯·布赖斯：《自然法》*(The Law of Nature)*，载《历史和法学研究》，纽约，1901 年版。

弗雷德里克·S·萨尔尼译：《约翰尼斯·阿尔色修斯的政治学》*(Politics of Johannes Althusius)*，伦敦，1965 年版。

爱德华·S·科文："美国宪法的'高一级法律'背景"，*("The 'Higher Law' Background of American Constitutional Law")*，载《哈佛法学评论》，第 42 期(1928—1929)，第 149，365 页。

恩特雷弗的帕塞林：《自然法：法学导论》*(Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy)*。伦敦，1951 年版。

约翰·内维尔·菲吉斯：《从格尔森到格劳秀斯的政治思想研究，1414—1625》*(Studies of Political Thought from Gerson to Grotius 1414—1625)*。伦敦，1944 年版。

奥托·冯·祈克：《政治学说的演进》*(The Development of Political Theory)*。伯纳德·弗雷特莫译。纽约，1939 年版。

奥托·冯·祈克：《自然法与社会学，1500—1800》*(Natural Law and the Theory of Society)*。附厄恩斯特·特勒尔奇所作关于自然法思想和人类的演说。厄恩斯特·巴克英译。共 2 卷，1934 年版。

查理·格罗夫·海恩斯：《自然法观念的复活》*(The Revival of Natural Law Concepts)*。剑桥，马萨诸塞，1930 年版，第 1—3 章。

W.S.M. 奈特：《雨果·格劳秀斯的一生及著作》*(The Life and Works of*

Hugo Grotius)。伦敦，1925 年版。

弗雷德里克·波洛克爵士："自然法史" *(The History of the Law of Nature)*，载于《法学论集》。伦敦，1922 年版。

D.G. 里奇：《天赋权利》*(Natural Rights)*，第 3 版，伦敦，1916 年版，第 2 章。

劳伦斯·斯特普尔顿：《正义与世界社会》*(Justice and World Socity)*。北卡罗来纳州，礼拜山，1944 年版，第 2 章。

朱利叶斯·斯通：《法律的范围和作用》*(The Province and Function of Law)*。悉尼，1946 年版，第 8 章。

汉密尔顿·弗里兰：《雨果·格罗秀斯》*(Hugo Grotius)*。纽约，1917 年版。

第二十三章　英国：准备国内战争

英国在 1640 年国内战争爆发之前，敌对政治思想之间的界限并不象十六世纪末叶法国那样的分明。在法国，反抗的权利已与政治权力归于人民的古代思想明确地联系在一起，消极服从的天责已与国王神圣权利的理论明确地联系在一起，而波丹的《共和国》已相当接近在国王统治下统一于宪法的理论。在英国，这些思想还残留在这个具有中世纪传统的不发达国家之中，直至十七世纪最初的二十五年才发生内乱的严重威胁。都铎王朝实际上是专制的，但是他们的权力有赖于实力雄厚的中产阶级的默认，他们非常慎重而不敢疏远这个阶级。因此，没有一个派别肯认真以王权神授论来支持国王的专制，也没有任何派别为反抗的权利去寻求理论上的辩护。也没有任何派别被迫去思考由宪法规定的种种权力之间的分裂会产生的后果，例如国王和国会之间或国王和法庭之间的分裂。较为陈旧的看法，即在基本法范围内这些权力可以礼让与和谐的相处，这一点是仍然可以做到的，而不考虑其中任何一项权力是合法的至高无上的权力。笼统地但也足够精确地规定了宪法中各部分所处地位的传统权利和极限，尚未达破裂的程度。

莫尔的《乌托邦》

进入十六世纪以来，在英国和在欧洲任何其他地方一样，所有的考虑比由基督教的宗教改革运动所引起的政治问题都要相形见绌。各式各样的教会的政治野心掩盖了严重的经济混乱，后者导致了近代贸易的兴起和古老经济的破坏。较古老的思想界

可以见之于宗教改革前的著作，如托马斯·莫尔爵士的政治讽刺作品《乌托邦》① 虽然在外表上模仿柏拉图的《理想国》，《乌托邦》实际上表现了作者厌恶贪得无厌的社会，在这个社会中，"从国外以低价买进，然后以高价卖出"成为高尚的道德。这篇讽刺作品追求一种适用于任何时期经济失调的模式：作奸犯科盛行，达到了惊人的程度，于是处以相应严酷的刑法，但是严刑并不起作用，因为对大多数人来说，犯罪是谋生唯一手段。"你除了使他们变成了贼然后加以惩罚之外，还有什么别的办法呢？"由于战争停止了，训练成士兵的人都被扔进了社会，但不可能把他们都吸收到工业中去。工业，特别是农业，甚至不能养活已经从事这一行业中的人，既然最能赚钱的羊毛需要把耕地变为牧场，剥夺了土地占有者农民，绵羊"消耗、摧毁并吞没了全部土地、房屋和城市，"而当农民正在挨饿，或者靠抢劫为生时，富人都"奇装异服，狂饮闹宴，穷奢极欲，放荡不羁。"政府不去抨击这种社会弊端，反而在法律上玩弄卑鄙手段以从事横征暴敛并推行战争和征服的有害计划。但是，莫尔最尖锐的讽刺利箭却是专门针对国际间外交上背信弃义的行为的。

然而，这种对企业经济的抨击，其真正动机是怀念过去，回到理想的但难以实现的合作共和国，因为它正在为新的经济所取代。莫尔关于从社会的角度看什么才是公正的观念是来源于柏拉图把社会分析为阶级合作的制度，但这种观念多半来源于中世纪社会理论中所假定的合法性，这样说也许更确切些。根据这种观点，在圣托马斯之后的任何时代，其潮流是，在一个由不同阶级所组成的

---

① 1516年初版。一个不甚知名的关于合作共和国理想的例子是托马斯·斯塔尔凯的《英格兰》(England)，这是篇波尔红衣主教和托马斯·勒普塞特之间的对话，写于1536—1538年间，第一次由早期英国圣经协会于1871年出版。见J.W.阿兰的《十六世纪政治思想》(1928年版)一书中论"真正的共和国"一章，第134页。

社会里，各阶级都为公众利益而从事某种必要的工作，各自发挥适当的作用，取得应有的报酬而不侵犯他人的平等权利。在这样的设想中，个人企业实际上是没有地位的。也许一个英国的采邑可以形成一个经济单位，理想的道德单位，距离这一观念还不算太远。正如莫尔所理想的那样，社会的道德目标是要出好的公民，有才智的、在道德上能做到随心所欲而不逾距的人，要根除懒惰，供给所有的人以生活必需品而无须从事过多的劳动，要废止奢侈和浪费，缩小贫富差距，把贪得无厌和敲诈勒索行为减少到最低程度。总之要达到"思想自由，服饰相同"的完美境地。

如果一种有价值的道德观念能具有同情心的话，那么在宗教战争即将开始，近代贸易扩大时出现的莫尔的思想正是这样。莫尔的思想，正如他一生中所作所为，表达了人道主义的合理性和坦率精神，而这种无视残酷事实的道德抱负却是徒劳无益的。甚至为突出社会和经济问题及其对人类的后果所作的努力，也在日益高涨的神学派系斗争和这种斗争所涉及的政治组织问题面前宣告失败。因此，《乌托邦》在当时的政治哲学中是一支比较孤立的、不重要的插曲。它表达了过了时的理想的垂死呻吟，而不是行将诞生的新时代的真正声音。

胡克：英国的国教

莫尔和十六世纪所有英国作家提出的合作共和国的概念成为十七世纪中叶出现的尖锐问题的发源地。在十六世纪末，这种陈旧的观念显然已处于支离破碎的状态；各派都倾向于依仗不可靠的妥协，但当实际上水火不相容的种种要求强行提出时，就只好放弃妥协。主要有两方面的压力。首先是教会和世俗政府的老问题并未因脱离罗马而得到解决，但却转变为国内问题，涉及到英国教会和其他派别的关系，如持不同政见的新教、长老派、独立派以及其他

派别。在所有这些教会的和神学的不同立场中，不可避免地含有政治上的倾向，而且还会继续存在下去。因此，必须考虑到英国人分成许多宗教派别之间政治上的分歧。第二个问题是权力集中及其对政府各部分之间想象中的合作关系的影响。特别是关于国王和他对他的朝廷的控制，首先是对习惯法法庭的控制，更严重的是最终控制议会。本章首先将描述主要宗教团体的政治立场的特点，特别是这些立场在政教关系理论上的意义。其次，它将描述王权和宪法规定的其他因素之间日趋紧张的关系，这种关系逐渐打破了关于权力和谐的旧信念。

由于在这种情况下不可避免的种种原因，英国教会独立于罗马只能意味着国王成了教会的世俗首脑，但是教会的世俗首脑是一种新的、不可思议的观念。基督教会的政府有权决定它的成员信仰什么教义，但是没有一个基督徒认真考虑过英国国王能说出什么是真正的教义。几乎不懂神学也不关心神学的律师可能满足于这样的实际结论，即认为国王的法庭有权决定什么是异端邪说，有如决定其他违法事件一样。一个真心实意地相信教会的教义是永恒真理的人，看到这个真理由国王任命去管理教会的主教来掌管，总会感到有些忧虑。实际情况是，由俗人居首脑地位之所以表面上还讲得过去，正在于无须对之加以理解。实际上它指的并不是理论而是指切实可行的妥协，因为妥协是不可避免的，而且整个说来有助于维护公共秩序。法国的宗教战争提供了一项为审慎的英国人所愿意记取的选择。在这种情况下，一个重要的事实是：每个人仍然生活在据说是统一的基督教会的影响下，相信教会之间的分裂是暂时的，而且不久即将消失，恢复到共同信仰的正常状态。凡是接触到加尔文关于教会独立的强烈观点的人，谁也不会认为由俗人居首脑地位的情况会长期存在下去。

关于国王在教会的首脑地位的论战产生了一篇具有持久价值

的论文，就是理查德·胡克写的《教会政治的法律》①。这篇论文旨在引起争论，驳斥清教徒对已建立的教会的批评，但从学术特点和广度来看，它与寻常的论战文章迥然不同。这本书虽然表面上论述的是教会政府，但它实际上考察了一般的法律和政府的哲学，因为胡克认为教会政府仅仅是市民社会的一个方面。《教会政治》作为当时有代表性的思想是引人注目的，因为它可以被称为中世纪传统的最后的伟大声明，这个传统即将为国内战争的紧张形势所中断。令人惊讶的是，这本书认为各种问题都是可以调解的，而不象后来的三十年那样成为不可调和的冲突。然而，归根到底，这本书的重要意义在于它提供了一种方法，可以借此把这种中世纪的传统，经过必要的修改，纳入国内战争结束后那个时代的近代政治哲学中去。约翰·洛克欣然对“明智的胡克”表示感激，事实上他在总结英国革命的成果时带有保守的特点，这在很大程度上是跟他的思想同这位早期思想家的思想之间具有连续性分不开的。

胡克争辩的主要目的在于表明，清教徒拒绝服从业已确立的教会是以含蓄的方式否定一切政治义务的基础：英国人根据理性必须服从英国教会法，而清教徒则无论从理性上抑或宗教上都无须服从这个法律。为了对这一论点进行辩护，他第一次对所有法律从哲学上和政治义务的基础上进行考察，他这是追随托马斯的足迹。法律有各种各样的类型：永恒法或上帝意志法，自然法或上帝按照事物的不同类型而定下管理它们的法令，理性法即人作为理性动物特别必须遵守的法则。理性使人领悟善，他的意志引导他追随善。因此人们的生活守则乃是“理性根据他们要做的事情的善的方面所作出的判决”。这种理性守则可为人们所知的标志是人类的普遍赞同，“所有的人不论在什么时候都要学会自然本身必须教

① 第1—4集于1594年、第5集于1597年出版。第6—8集在胡克去世后经删节后陆续问世。

给的东西。”① 因此最基本的理性守则一经为人们所理解就被普遍接受，而比较不具普遍性的守则便可以推演出来。胡克几乎没有超越中世纪政治思想的陈词滥调，因为他的目的是要从普遍接受的原则进行辩论。他重新阐述了关于法律的理论，格劳秀斯大约在三十年之后就是以这一理论为起点的。除了给这个传统的理论增添了更为合理的论证形式之外，全部由格劳秀斯继承了下来。

很明显，理性的法则无条件地支配着所有的人，即使在社会和政府都不存在的情况下，也是如此。按照胡克的说法，人们势必要组成社会，因为他们生来就是合群的，孤独的生活不能满足他们的需求。没有政府，社会不可能存在；反之，没有人制定的法律或成文法，政府也不可能存在。人们在交往中必然会产生相互不满，要解决这个问题，唯一的办法是“在他们之间逐渐达成妥协和协议，任命某种形式的管理公众事务的政府，并让他们自己受它的支配”。胡克并未对契约这一概念加以发挥，虽然在话中已含有这一概念。人们决定在一起生活而制定的守则，不是经过明确表态就是经过默认得到了人们的同意的。这样建立起来的秩序便是共和国的法律，“是一个政治实体的灵魂，这个实体的各个组成部分由于有法律而显得生气勃勃，团结一致，为采取合乎共同利益的行动而埋头工作。”② 因此政治义务的根据就是人人同意接受某人的命令。胡克在回忆库沙的尼古拉时说，如果没有这种同意，一个人要成为别人的主人或评判者是没有理由的。然而他又明确指出，同意是可以通过代表作出的，共和国一旦成立，其法律将永远约束它的成员，因为“社团是永存的”。因此，尽管他说过这样的话，“法律不经公众批准而不成其为法，并认为不经公众同意的统治是暴政，但他仍然宣称无权进行叛乱。权威一旦建立起来，社会就无法

① 《教会政治的法律》，第1集，第8节。

② 同上书，第一集，第10节。

撤回它的同意。

关于这个制度值得注意的是它实际上与托马斯的意见一致之处：经过世代相传，人类社会的法律是从上帝的永恒法则中派生的，因此受到它原先的全部权威的支持。成文法对一般自然所需要的东西产生效力，而社会作为自然的一个单位，则具有在它本身固有的法则下团结其成员的内在能力。然而当胡克开始涉及到清教徒抨击英国国教时，他同托马斯的相似之处便消失了。总之，他争辩说，英国的教会法律正如英国的其他法律一样，并不违反理性或基督徒的忠诚，因此对所有的英国人都具有约束力。扶植宗教是每一个国家应负的首要责任，任何一个真正信奉宗教的社会既是一个社会又是一个国家。英国教会和英国在身分上恰恰是同一的，因为每一个英国人都是基督徒，而每一个英国基督徒都是英国人。因此，教会法律跟其他法律一样具有同样的权威，不服从它就会破坏整个社会秩序。对胡克来说，清教主义的罪过在于把社会和国家分为两个不同的社会，象罗马天主教所做的那样。实际上正如他非常清楚地暗示的那样，这是使教会凌驾于国家之上所采取的一种隐蔽手段。因此教皇制和长老制二者都是在国家中并最终在教会中引起混乱和骚动的原因。

这一论点的确把中世纪主义和国家主义异乎寻常地结合在一起了。它首先认为英国是一个国家或社会，一个自给自足的法人实体，其法律不仅在个人身分上，而且作为该社会的机构对其成员具有约束力。因此法律规定王公和高级教士可以做什么，并规定他们的权力不属于他们个人而属于他们的职务。从宪法方面来说，胡克的理论仍然是关于合作共和国的理论。至于对宗教的看法，这个理论则在很大程度上是中世纪型的，就是说，任何完善的社会必然既是教会又是国家，有一部教会的同时也是世俗的宪法。它理所当然地认为基督教是真实的——假定对英国人来说并不比

对别国人更真实的话——然而，它也构想出必然会使托马斯感到大吃一惊的东西，这就是普遍真理不需要有它自己的普遍制度，而可以由一个全国性的政府和一个全国性的教会来管辖。最后，从清教徒的规定来看，这一点也成了它的致命弱点，即认为不容置疑的基督教真谛使得教会的形式——在主教制主义与长老制主义之间作出抉择——成为人们在信仰上漠不关心的问题了。显然，加尔文主义者不会承认这一点，天主教徒同样也不会承认教皇的宗教权威跟信仰毫无关系。

如果认为胡克的理论代表了十六世纪末英国政治思想，那么，这个理论所省略的部分和它所包含的部分就同样的引人注目。他所同意的理论丝毫不是为反抗的权利作辩护，但他也没有提出消极服从的主张。认为反叛是错误的这种合乎道德的信念，在十六世纪其他英国作者中——清教徒的论述和别的作者一样多——都有十分详尽的论述，但是这种信念是以功利主义为依据的，并不含有王室专制主义的理论。① 特别要指出的是，胡克虽然作为英国国教的教徒从事写作，但他的理论与君权神授论却完全背道而驰，君权神授论在英国国教徒中流行，严格的说是国内战争时期和战后的现象。这是教士的理论，在大学最受欢迎②。在查理一世被处决后，它成了寄托对"王室烈士"的哀思的标志。它从未影响到宪制问题，或许甚至在保王派的实际思想中也不占重要地位。它在詹姆士一世和查理一世治下的议会中的确没有代言人。后来它受到人们口头上的尊重，但也许从未在英国的政治哲学中起过重要作用。

---

① 见J.W.阿兰上引的第2篇，第2章。

② 关于这个理论的最强烈的声明有：(1)教会的宪法和法规：《论王权》，1640年教会会议正式通过；《宗教会议》，E.卡德威尔编，第1卷，第389页；又载于D.威尔金斯的《协商》第4卷，第545页。(2)牛津大学的判决和教令，1683年通过，载《索默斯小册子》第8卷，第420页，威尔金斯上引书第610页。

天主教和长老会的反对

在另一方面，胡克为国王在国教中占首要地位所作的辩护，对两类英国人来说是不能容忍的，他们是长老会教徒和天主教教徒，二者都一致认为，国王凌驾于教会之上是对宗教独立的侵犯。在教会政府新出现的教义争论和分歧的背后，仍然存在着教士发号施令和信仰自由的老问题。英国国教徒坚决反对前者；长老派和天主教徒则把后者作为基督教义的基本信条。

天主教的基本立场可以用审判莫尔时托马斯·莫尔爵士和国王的法务官之间的一段对话来说明。这位法务官问莫尔，要是议会决定通过一项甚至选举一位教皇的提案，这一决议是否一定不为英国人所接受；企图以此诱使莫尔陷入否认议会决议具有约束力的圈套。莫尔回答说：

> 对于你的问题的第一部份，议会完全可以干预世俗王国的事务；但是为了回答你的问题的第二部份，我要向你提出这一问题：如果议会通过一项法律，说上帝不应当是上帝，那么，里奇先生，你会说上帝不是上帝吗？①

莫尔的思想是任何真诚的天主教徒必然会同意的。倘若由国王和议会统治宗教信仰，那就不会有世上全体基督教徒的统一组织。对一个天主教徒来说，承认教皇的权威对保持教会的统一和自由看来是很重要的。他无须跟耶稣会会士一样认为教皇甚至拥有废黜国王的间接权力，但他也决不认为在教会中皇权至上的观点跟任何思想是一致的，只是基督教统一这一神秘含义除外。

加尔文派极其痛恨教皇，这并未使他们乐于承认教会有个世俗首脑，因为他们赞成天主教徒的观点，认为这是侵犯教会的宗教独立。只要是在加尔文主义能放手干的地方，其倾向就不是对准

① 阿兰：《十六世纪政治思想》，第2篇，第2章。

教会的政治控制，而是对准神职人员控制政治的。全社会的道德上和教义上的教规是这个计划的主要部分，这需要教会得到政府的支持，但其含义至少是教会应当自由地决定建立健全的教义和神圣的生活。因此政教分离是加尔文主义的基本要素，但不是近代意义上的分离，即使国家完全成为世俗机构，加尔文主义所设想的分离是让教会自治，但也使它的决定具有强制性。因此长老派象国教派一样，支持中世纪基督教传统的实质性部分，但总是被迫在字面上和精神实质上违反这个传统。国教派从中世纪带来了关于教会国家的概念，其结果是，按国家的方针对宗教进行了惊人的改革。长老派带来了教会宗教独立的概念，其结果是对完全不是教会的国家进行了同样惊人的改革。在十六世纪，政教分离被当作是清教徒和耶稣会会士扶植的新奇事物。

然而，一个重要的方面是，英国的长老会教徒同法国和苏格兰的加尔文派教徒有着根本的区别：英国长老会教徒反对皇权凌驾于教会之上，但他们也从不认为反抗是正当的行为，在这方面他们更接近于加尔文，而不是诺克斯或比札，也不接近于《为反对暴君的自由辩护》的作者。这是因为在十六世纪的英国他们从来没有机会以反叛的方法赢得一个长老会式的教会政府，甚至在十七世纪总的说来他们仍然是半心半意的反叛者；因此具有讽刺意义的是：长老派引导查理走上断头台，而由独立派砍了他的头。作为一个集团，英国的长老派几乎没有明确的政治理论。他们的观点主要是主张贵族政治，因而是保守的，也肯定是保王派的，其目标不是对准政治改革，而是对准教会改革。在内战初期长老会派暂时占居优势，他们的作者为反抗而辩护，但以任何一个议员都会采用的理由为依据。他们主要希望在英国教会里推行长老会教义，一般来说，他们希望通过国王而不是反对国王来实现这一点。因此，直至1662年根据《信仰划一法》被取缔之前，他们仍然是英国教会的一

个派别，而不是一个抱有任何明确政治目的的党派。

独 立 派

在所有英国清教徒中，独立派或公理会教派在政治上占有最重要的地位。虽然他们在神学上属于加尔文主义，但他们在宗教政策上走出了一步，这就使他们成为与长老会派不同的类型。他们通过作出关于在教会进行改革是可能的决定，正如罗伯特·布朗所说："毫不迟疑"① 地解决了这个难题。他们相信一个基督教的团体可以形成一个宗教集会，这是个真正的教会，可以任命牧师，建立一种经过改革的礼拜方式、而无须地方行政长官或教士权力的认可，所以，在原则上这个教会成为志趣相投的信仰者自愿组成的协会，它放弃了国内当局的支持，不论是在改造它自己方面或是在对不同思想的人员采取措施方面。这个教会实质上与宗教集会相同，后者不过是一种松散的联合，目的在于进行切磋。这样，独立派就不会参加任何形式的全国性教会，并不得不为自己要求不同程度的宗教信仰自由和为别人的信仰自由进行辩护。教会和国家已非常确定地成了两个社会，不仅分离，而且原则上是独立的，高压统治的权力集中于国家，但限于在世俗政府管辖之内的种种目的。

> 强迫信教，以权力扶植教会，根据法律和处罚强迫服从教会政府，这些既不属于他们〔地方行政长官〕的权限……也不属于教会的权限。②

诚然，所谓的独立派只是在不同的程度上接受这一重大原则及其言外之意。首先，没有人要求也几乎没有人纵容真正分裂宗教的统一，象宗教改革的每一个计划一样，独立派是在这样的设想下创立起来的：真诚地探讨问题可以显示出一个可论证的团体的

① T.G. 格里平编：《论不要等待安尼的宗教改革》(*A Treatise of Reformation Without Tarying for Anie*)，1582 年版。

② 同上，T.G. 格里平编，第 27 页。

种种基督教徒的信仰和仪式，因而会导致一致。其次，少数独立派要求清除路德派组织对宗教集会的所有影响，虽然他们的主张比长老会体制所要进行的控制还要宽一些。在马萨诸塞的独立派强烈反对用"分离主义者"这个称号，宁愿采取任何措施来反对信仰自由。此外，在独立派的集会里，可以在不同程度上接受自愿加入的原则；在允许每个成员对解决无论是教义还是教规问题都能发表意见上，他们决不是始终如一地民主。另一方面，在宗教上自由同意的原则和对政府表示赞同之间有着普遍的联系，而公理会比长老会远为坚持这一立场，即为了保卫基本的自由权利，不仅支持反抗国王而且支持反抗议会本身。

最后，尽管独立派必须保证某种程度的宗教自由，可是这种程度是不好计算的，只是偶然有一些独立派的教徒走在前面，认为任何宗教信仰，只要不对社会秩序产生有害影响，都应允许其存在。象大多数宗教上的少数派一样，他们为自己要求信仰自由比维护别人的信仰自由要热心些。从表面上看这并不见得就那么伪善，因为对他们大多数人来说，信仰自由对宗教改革的基本目的并不重要。他们从不打算否认政府应该镇压"偶像崇拜"。最进步的立场是罗杰·威廉斯在罗德艾兰州所采取的，在那里，第一次根据信仰自由的一般原则建立了政府。1644年，他在他的《血腥的迫害方针》一书中为此原则而辩护。这在当时被认为是诽谤性文献中一本最为恶意中伤的书。同年，伦敦的一个商人威廉·瓦尔温，不承认自己是任何左派组织成员，出版了他写的《富有同情心的撒马利马人》一书，有效地为分离主义者和再洗礼派教徒辩护。威廉斯和瓦尔温两人甚至在独立派的作者中也是罕见的。①

---

① 威廉斯的文章由纳拉冈赛特俱乐部重印，第一套丛书，第3卷(1867年版)，并于1848年由汉塞尔德·诺利斯协会重印。瓦尔温的文章在《清教徒革命时期1638—1647年论自由文集》中重印(1934年版)，威廉·哈勒编，第3卷，第59页。

虽然独立派起始于十六世纪，但直至十七世纪四十年代他们在英国的人数并不很多。就依靠宗教进行反抗而言，他们成为当时反抗国王的骨干力量。在克伦威尔的"模范新军"中以及在第二次国内战争和处决国王之后进行的政治改革中，独立派运动发挥了最大的力量。然而，中产阶级中不大富裕的那部分人在战争中遭到了经济和政治的损失，以至在平等派中产生出一个名副其实的政党。毫无疑问，平等派主要由独立派教徒组成，但大多数独立派教徒并不是平等派。平等派的政治哲学在某种程度上是独立派左翼的政治哲学的继续，但对平等派应当而且必须加以分开对待。

分裂派和国家全能论者

再洗礼派和教友派更加倾向于基督教改革运动的左翼，它们迫使教会组织及其同世俗政权的关系实际上降到无足轻重的地位，因而有效地解决了教会政府的问题。既然对他们来说宗教的真髓在于精神上的内心启示，那么教会政府就不成为重要的问题了，他们甚至摈弃了建立一个全国性宗教机构的想法。在再洗礼派或教友派的不同团体之间并无须达成非常重要的一致意见，而大多数恶意中伤这些团体的作者也很少花功夫去探求它们信仰什么。总之，没有理由认为这些分裂的教派是有任何明确的政治见解或者怀疑它们的成员大多是单纯的守法老百姓。他们之所以为人们厌恶，部分要归因于象托马斯·爱德华兹那样的异端邪说搜寻者过分紧张的神经，但也由于这样一种事实，即人们把确实零零星星存在过的奇异想法一股脑儿归罪于任何一个被认为是狂热的教派。因此，有一些人，一般称为再洗礼派教徒，他们相信受到真正宗教启示的人们无须受法律的管辖，也不由地方行政长官勒令他们服从。这种信念往往与这种思想有关，即认为世界末日即将临近，诸圣徒将在新的天命中继承世界。这也许会导致政治上的

冷漠或虚无主义，后一种情况可能以抨击财产和法律而告终。至于在当时英国政治哲学中共产主义的作用，那是在所谓的掘地派中，掘地派的领袖是杰拉尔德·温斯坦莱，留待以后讨论。

在刚刚列举过的宗教派别中应当提到英国的一种见解，它是从与所有派别相对立的意见中孕育出来的，尤其是更加反对长老派的主张。这一见解通常(并不很正确)称之为国家全能论，可以约翰·塞尔顿为代表。塞尔顿在政治和宗教上的见解是从十七世纪不常见的某种现世主义中产生出来的，这种本领戳穿了政客和教士的虚伪性。他把宪法上的安排仅仅看作是为了保持秩序和安全而达成的协议。国王的权力恰恰是法律赋予他的，而法律生效是法庭加以实施的。教会的建立和教士的特权同样是世俗当权者所规定的。他把任何地方关于神圣权利的主张都看作是从世人中攫取金钱和权力的弱肉强食的诡计，这是他对所有的宗教派别的公正裁决，特别是对长老派的裁决。“长老是世界上所有教士中掌握最大权力的人，最会欺骗世人。”教士的职务纯粹是一种职业，就象当律师一样。塞尔顿的功利主义、现世主义和理性主义远远不是典型的，但在他的朋友托马斯·霍布士的著作中再次出现，而且在某种意义上说，它们在哈立法克斯的思想中对英国革命起决定性作用。

宪制理论：史密斯和培根

教会问题的紧迫性和国王作为教会世俗领袖的权力有助于宪法摆脱中世纪的平衡，但是另外种种与上层中产阶级日益增长的独立性相联系的原因，却往往造成国王和限制其权力的宫廷之间的紧张局面。当紧张局面达到破裂时，便爆发了国内战争。一般来说，其结果是不得不放弃各种权力和谐相处的较为陈旧的宪法观念，代之以一个主权者为代表的这个比较现代的观念。在国内

战争之前，并无明确的理论说明最高权力寓于宪法中的哪一部分。从远古以来的惯例来说，这些属于国王、议会和其他机构的权力被认为是它们所固有的。在其固有的自由权利范围之内，它们各自可以主动地采取行动。如果有什么最高权力在任何地方的话，那它就在它自己的领域内，而不是在它的任何机构之中。尽管都铎王朝的国王们享有很大的权力，但却没有出现甚至象法国的波丹那样明确阐明的王权至上理论，国内战争迫使保王派和议员们双方都为国王或议员要求拥有最高的权力，这远远超过了任何一方原来的意图。尽管双方根据英国的历史提出了要求，但双方——议员们也不亚于保王派——终于断然宣告与十六世纪的传统决裂。不同之处在于议会使其新颖的要求获得了成功，而国王则失败了。

十六世纪英国宪法理论的状况或许由托马斯·史密斯爵士在他的《盎格鲁共和国》① 一书最好地指明了。老资格的历史学家弗莱德里克·梅特兰和弗莱德里克·波洛克爵士把这本书当作是阐明议会权力至高无上的理论，但这几乎肯定是一种曲解。② 事实上史密斯立即断言国王是英国政府一切措举的"权威"，而议会则是"王国的最高最绝对的权力"。他明确指出某些事情不通过议会国王是可以做的，有些事情则必须在议会中做。这两种情况都取决于这个国家的惯例。史密斯书中最显著的特点是，它认为宪法主要涉及法庭，并把议会本身当作王国的最高法庭。从这个意义上说，他的关于议会绝对权力的声明或许应当这样来理解：任何一个法庭都不能推翻议会的决定。他充分认识到议会与其他法庭不同之处在于它并不经常审理私人之间的问题，但他仍然认为议会

① 1583 年出版，但于 1565 年初次脱稿，L·爱尔顿编，剑桥 1906 年版。

② 梅特兰《宪制史》(*Constitutional History*)，1911 年版，第 255、298 页；波洛克《政治科学》(*Science of Politics*)，1911 年版，第 55 页以次；又见 C.H. 麦克文《英国议会》(*High Court of Parliament*)，1910 年版，第 124 页以次。

主要是司法机构。总之，他并未肯定把它作为立法机构，因为他未划清制定法律和解释法律之间的界限，也从不考虑议会和国王之间可能发生的冲突。最高权力寓于王国及其法律之中，它赋予国王及其各种机构适当的权力，从而假定所有这些权力可以处处进行和谐的合作。对史密斯来说，国王是整个体制的"首脑"，而议会则是主要的法庭，这一观点是毫无自相矛盾之处的。

这种关于宪法和议会的观念在积极反对詹姆士一世主张某种类似绝对权力之后，持续了一个长的时期。詹姆士最初并不是同议会而是同法庭发生了争执，涉及的问题不是立法权而是君权。在这场争执中，主要角色除詹姆士外还有弗朗西斯·培根和爱德华·柯克爵士，问题不在于国王或任何其它政府机构的最高权力，而在于国王及其朝廷之间的适当平衡。环境使培根成为强大的君权的代言人，他真诚地相信君权，尽管他肯定从不相信国王专制主义；环境使柯克成为限制君权的主要代理人，虽然议会拥有最高权力的主张同样使他感到厌恶。这两人虽然针锋相对，但仍然赞成英国习惯所规定的和谐或平衡的观念，这种观念为国王和政府中每一其他机构都提供了一席之地，而不使任何一方拥有至高无上的权力。

培根对政策的整个观念倾向于强调国王的权力，但他经常根据都铎的君主制进行思考，认为国王是国家和议会可靠的领袖。及至詹姆士即位，培根力图毛遂自荐，他向新王提出一项采取强有力的领导的政策建议。与苏格兰联合，将爱尔兰殖民地化，对大陆采取侵略政策，这一切对他来说似乎是经过深思熟虑的，可使英国成为西北欧的统治力量和代表新教徒利益的领袖。他在整个一生中似乎相信，如果詹姆士听从他的劝告而采取这条路线，那么他同他的英国臣民之间的困难是会在爱国主义的浪潮中消失的。从他的《论丛》来看，培根的政治理想显然是：一个坚强好战的人民，没有

过重的税收负担，没有财富的大量集中，而有一个不太强有力的贵族阶层——都铎王朝的完美典型——并由一个国王领导，这个国王在国土之内拥有大量的资源、强大的君权并推行一项向外扩张的强有力的政策。在他看来，这并不含有专制主义的意思。詹姆士决心坚持他的君权，断然不理培根采取好政策的主张，他打算抛开议会进行统治的企图是与培根的劝告背道而驰的。从培根的观点来看，没有比强行从国王权利和议会权利之间进行选择更不明智的了。

在詹姆士和习惯法法庭法官之间的争执中，培根由于他所处的官方立场不得不采取偏袒态度，但他对强大君权的信念是真诚的。国王把自己看成是正义的泉源，而把法官看作是他的大臣，因此当触及到他的特权的案件时，他要求有权向他们发出指示，宣布决定无效，或者把案件从法庭撤出，转到特别委员会中去。培根在他的著名的论文《论司法制度》中，和詹姆士一样，强调法庭和君权问题上要持明确的态度，处理得体；法官应该是狮子，但他们是"国王宝座下的狮子"。这篇论文似乎转弯抹角地谈到柯克的问题，毫无疑问，培根认为柯克是属于坏法官的类型。

爱德华·柯克爵士

带头反对詹姆士力求扩大君权的人是大法官爱德华·柯克爵士。柯克的全部政治理想的基础在于他对习惯法的推崇。他认为习惯法同时既是王国的基本法又是理论的化身。不过他的理性是指由律师公会所掌握的理性。习惯法是一种"秘诀"，而柯克颇为得意地自称是它的主要设计师。他记下了同詹姆士的一次谈话如下：

> 国王接着说，他认为法律是基于理性的，他本人和其他人跟法官一样也都有理性。对此，我回答说，确实是这样，上帝恩赐陛下以丰富的知

识和非凡的天资，但陛下对英王国的法律却并不熟悉。对于涉及陛下臣民的生命、继承权、货物或其他财物的案件并不是按天赋的理性来决断的，而是按特定的推理和法律判决的。人们要懂得法律必须经过长时的学习并具有实践经验……对此，国王勃然大怒，并说，如此说来他必须受到法律的约束了。他说，这种说法构成了叛国罪。对此，我说，勃拉克顿说过："国王不应服从任何人，但应服从上帝和法律"。①

在柯克看来，正是习惯法授予国王以权力，授予王国所有的法庭以审理权，也的确授予每一个英国人以符合其身分的权利和特权。因此习惯法现在是包含了当作宪法的全部内容，它既规定了政府的基本结构，又规定了臣民的基本权利。他当然认为这些基本的东西实质上是不可更改的。

这种法律概念使柯克作出了他的最著名的限制王权的论断，"国王不能凭借禁令或命令宣布过去不构成违法的行为为违法。"②这也是习惯法法庭谋求限制其他法庭的禁令的依据，也是柯克坚决反对詹姆士企图从法庭撤出案件并由他自己或特别委员会作出决定的依据。最后，它使柯克有理由认为议会本身不能改变习惯法所体现的正义的基本原则。他对这些限制的性质并不很明确，但他却明确肯定了它们的存在。因此他就邦哈姆一案评论说：

> 在我们的书中出现过，在许多案件里，习惯法将控制议会颁布的法令，有时并可判决这些法令完全无效，因为一旦议会的法令违反习惯法和理性，或与之抵触，或不可能执行，习惯法就会控制它，并判决这一法令无效。③

这个观点虽然不免过于极端，但并非柯克所特有，这表明在十七世纪初叶持议会拥有主权的观点的人在英国律师中为数寥寥无几，同时也表明美国的复审计划是深深地植根于英国的法律传

① 《柯克的报告》，第 12 篇，65。
② 同上书，第 12 篇，75。
③ 同上书，第 8 篇，118。

统之中的。

柯克特别是一位习惯法的实践者，但撇开这一点不谈，他的基本信念非常类似托马斯·史密斯爵士和胡克的信念。象史密斯一样，他认为英国政府主要是由法庭所构成，其中以议会为主；无论对柯克还是对史密斯来说，议会主要不是立法机构，制定法律也不是政府存在的首要目的。他们三人都不认为有什么法律赖以制定的明白易懂的意义，虽然他们都会一致同意法律的特定条文会随着时间的推移而改变，对柯克来说，法律是在王国境内土生土长的，对象胡克那样的哲学家来说，法律是宇宙的天生部分，但在实践中差别并不很大。法律把权利和责任、自由和义务公开或私下分配给每一个人；它规定正义的标准，人们据此去行动或受到限制，不论国王或臣民都受到同样的约束，国王的权利和臣民的权利并不相同，但两者在法律的范围之内都享有各自的权利。因此，尽管法律赞成许多权力，但它并不承认有最高权力，因为国王、议会以及若干习惯法法庭按照法律规定各享有不能废除的权力。没有一种权力可以成为所有别的权力的代表。因此，柯克之所以违抗詹姆士是由于他是一个彻头彻尾的保守派，甚至是个反动派。如果环境使他成为议会中的反对派，那就可能以同样的坚决态度来扮演这个角色。因为他代表了一种法律观念以及对政府的法律关系的观念，这种观念要比国王专制主义哲学更为古老，或者比议员们所追求的专制主义哲学更为古老。

任何人摈弃人所熟知的和谐观念和采取至高无上的权力这个新的观点，这种情况只是在环境的压力下缓慢地发生的。早期反对查理一世建立个人政府的企图是从憎恶国王专制主义中逐渐发展起来的，专制主义表现为不经议会的批准而强迫征税，不经过法律程序而监禁臣民——但并不含有与议会主权理论相反的意思。甚至在1641年头几个月里，议会主要还是满足于限制运用特

权、废除特别法庭和保证它参预征税——总之，要剔除被认为是都铎王朝时代用以损坏古代完美性的累赘之物。作为实际措施，议会不得不要求未经它同意不得解散的权利。迄至1641年末，它被迫要求任命大臣和解除大臣职务以及要求控制王国内所有军事、民政和宗教事务的权力。这些要求都是革命的，因为这些要求与史密斯或柯克所了解的宪法习惯之间的差距要大于国王对自己的特权所作的广义解释。在英国和在法国一样，内战的压力产生了一个从理论上说是中央集权的政府，正如它曾意欲成立这样一个政府那样。不过，在英国，国家的合法领导权已转移到了代议制议会的手中。

参考书目

J. W. 艾伦：《十六世纪政治思想史》*(A History of Political Thought in the Sixteenth Century)*。伦敦，1951年第3版，第2篇。

J.W. 艾伦：《1603—1660年英国的政治思想》*(English Political Thought, 1603—1660)*，第1卷，1603—1644。伦敦，1938年版。

罗素·艾姆斯：《公民托马斯·莫尔及其乌托邦》*(Citizen Thomas More and His Utopia)*，普林斯顿，新泽西州，1949年版。

凯瑟琳·德林克·鲍恩：《狮子和宝座：爱德华·科克爵士的一生和时代(1552—1634)》*(The Lion and the Throne: The Life and Times of Sir Edward Coke [1552—1634])*，波士顿，1957年版。

R.W. 钱伯斯：《托马斯·莫尔》*(Thomas More)*。纽约，1935年。

亚历山大·帕塞林：《中世纪对政治思想的贡献：托马斯·阿奎那，帕多瓦的马尔西利奥，理查德·胡克》*(The Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker)*。牛津，1939年版，第5、6章。

J.W. 高夫：《英国宪制史上的根本法》*(Fundamental Law in English Constitutional History)*。牛津，1955年，第3章。

C.H. 麦基尔韦恩：《议会的最高法院及其无上权威》*(The High Court of Parliament and Its Supremacy)*。纽黑文，康州，1910年版。

C. H. 麦基尔韦恩：《詹姆斯一世的政治著作》*(The Political Works of James I)*。剑桥，马州，1918 年版，导言与附录。

克利斯托弗·莫里斯：《英国的政治思想：廷代尔到胡克》*(Political Thought in England: Tyndale to Hooker)*。伦敦，1953 年版。

彼得·芒兹：《胡克在思想史中的地位》*(The Place of Hooker in the History of Thought)*。伦敦，1952 年版。

H.R. 特雷弗-罗珀：《劳德大主教，1573—1645》*(Archbishop Lund, 1573—1645)*。伦敦，1940 年版。

第二十四章　托马斯·霍布斯

正是某些当地发生的事件促使议会的领导人要求行使既违反他们自己事先打定的主意也违反英国宪法传统的最高权力。在议会采取的措举上或在议员的思想上起重大作用的，并不是企求逻辑前后一致的愿望，也不是对欧洲政治学的演变具有哲学上的洞察力。可是，通常的力量——既有思想上的也有实际的力量——却在起作用，其影响所及远远超出了当时当地发生的事件。造成由唯一的最高权力去支配中央集权政府这种演变趋势的社会和经济原因并不限于英国一地，正如这种最高权力主要在于制定并推行法律以显示自身的存在亦复如此。托马斯·史密斯爵士、胡克和科克等人的政治观点正在日益变得不合时代的要求，即使它们已成定论。在英国和法国发生的内战迫使政治思想多少要跟着这些事实前进。

与此同时，欧洲在哲学和科学上的学术观点的巨大变化，也要求在政治理论方面作相应的剧烈变化。在英国内战爆发之前一百多年，马基雅维利就曾极其明确地指出这一事实：欧洲的政治不论就国家或个人而言，都主要是建立在武力和自私自利之上的，但他对这一事实却几乎没有加以阐明。在马基雅维利之后大约五十年，波丹在法国宗教战争进行当中从事写作，曾强调需要有一个最高权力来制定法律。这一主张应当看作是对国家作出的杰出贡献，但他并不曾使这个原则摆脱历史上宪制的古老偏见，也未能清楚地阐明其含义。在内战伊始之际，格劳秀斯通过把自然法的理论同由于对数学的日益尊崇而产生的科学概念联系起来，但格劳秀

斯是否正确领悟了新科学的意义仍然是个问题。所有这些欧洲思想的倾向都交相融会在托马斯·霍布斯的政治哲学中，在1640年至1651年写成的一系列著作中得到了发挥①。

霍布斯是因内战频频而从事政治著作写作的，旨在借以对国王一方施加影响。这些著作意在支持专制的政府，而按霍布斯的意图，这指的是专制君主制；他个人的一切利益使他依附于保王派，他还由衷地认为君主制是最稳定而有秩序的政府。不过，霍布斯的书在这方面可以施加的直接影响(它必然也是微乎其微的)是其所具长远价值的很小一部分。他主张的原则至少跟他要支持的斯图尔特王朝的意图和他要驳斥的革命派的意图同样是格格不入的，而与保王派和议会派对上述两派所持态度相比就更是大相径庭了。国王的亲信们也许深深感到霍布斯的好意跟克伦威尔的敌意一样的危险。克拉雷顿在驳斥《利维坦》时责备"他所主张的制度的邪恶原则"，这是同斯图尔特王朝深信合法性和当时流行的人民代表制理论相矛盾的。克拉雷顿认为这部著作是为了吹捧克伦威尔写的。这种说法并不符合实际情况，虽则霍布斯曾极力指出他的观点是跟任何一个事实上的政府不矛盾的。他的政治哲学涉及的范围太宽，以致不能收到很好的宣传效果，但其严密的逻辑却给全部后来的道德和政治思想史以影响。十九世纪以前，它的积极影响并未得到充分发挥，因为当时他的思想是跟功利主义者的哲学激进主义和约翰·奥斯汀的主权论混在一起的。霍布斯就是这样服务于资产阶级自由主义的目的，尽管这位哲学家对这一事业本来

---

① 也许未经霍布斯的同意，他在1640年写成的分别名为《人的本性》(*Human Nature*)和《论政治团体》(*De Corpore Politico*)的两篇论文于1650年出版了；全集由F.董尼斯以《自然法和国家法的要素》(*Elements of Law Natural and Politic*)为题，据霍布斯的手稿于1889年出版；1928年出第二版。《论市民》(*De cive*)用拉丁文于1642年出版；1647年出第二版；1651年出英文版。《利维坦》(*Leviathan*)，1651年出版。

就不抱多少同情心。

科学唯物主义

因此，为君主专制制度辩护就是他实际有价值的政治哲学的极肤浅部分，尽管频繁的内战促使他进行思考和写作，但它们只能在很小的程度上说明他发表过的言论之重要性。霍布斯实际上是第一个试图把政治理论同彻底的近代思想体系密切关联起来的近代伟大哲学家，他努力按照科学的原理使这一体系广袤到足以说明自然界的一切事物，包括个人和社会两方面的人类行为在内。这种想法显然使他的思想远远越出了非经常性或争论性的文献范围。也不可完全凭他的结论的正确性来评判霍布斯，因为构成他思想的正确科学方法的那些东西也还是他那个时代的思想，而且也早已过时了。但事实依然是，他有某种只能称之为政治科学的东西，而这乃是他对自然界的整体观念的主要部分，并以极大的明确性坚持到底。因此，他对那些试图驳斥他的思想家来说，也是受益不浅的。霍布斯的哲学可以诠释培根说过的一句话："真理从错误中比从混乱中更易于脱颖而出。"由于这种明确性，同样也由于文风的泼辣，霍布斯也许是各族英国人民抚育出的最伟大的政治哲学著作家。

政治理论不过是他打算根据科学原理构成的一套无所不包的哲学体系。这个体系可以称之为唯物主义。尽管他晚年才从事数学和物理学的研究，但他至少领悟到新的自然科学所要达到的目标。正如伽利略所说，这是"一个从老课题产生出来的新科学"，即指运动。它提出了具有革命性的思想：物质世界纯粹是机械的世界，其中发生的一切都可以通过物体彼此间相应的位移以几何学般的精确程度加以解释。科学在这个原理上取得的伟大胜利——牛顿的行星运动学说——还有待于将来，但霍布斯却掌握了这一

原理并使之成为他的体系的中心。他认为，归根到底，每一事物都是运动，而各种各样的自然过程必须通过分析复杂的现象深入到它们潜在的运动中去加以解释。或者，如霍布斯所倾向于认为的那样，它启始于物体的最简单的运动——仅仅是位置的变换——然后继续变为更复杂的运动，后者从表面上并看不出是运动，但都是可以从这种简单的开端逐步增强起来的。据此，他构思出由三部分组成的哲学体系：第一部分涉及物体，包括现在称为的几何学和力学或物理学；第二部分是生理学和各个人的心理学；第三部分包括所有最复杂的物体，即称为社会或国家的"人造"体。在这一大胆的设计中，理论上并没有超出最初发现的运动规律的任何新的力量或原理，而只有机械地造成的种种复杂运动。所有这一切都是从几何学和力学派生出来的。

因此，霍布斯的哲学是一种把心理学和政治学比作精密自然科学的计划。所有知识完全是同一类型的，而力学则提供了范例。注意到这一点很重要，即霍布斯认为这一体系是可以用该方法证明的，因为同一方法已用于该体系涉及心理学和政治学的部分。可是，有关证据却不是以经验为根据的，他也不认为他的结论是通前系统观察的结果。他无疑认为他的证据和结论是可靠的，因而往往引用事实加以说明，但这种引证不过是一些实例而不是归纳推理。十七世纪的所有学科都让几何学给迷住了，霍布斯的哲学也不例外。对霍布斯来说，好的方法意味着把看来在几何学方面取得的最高成就的思想方式搬到其他学科中来；在这一点上他跟格劳秀斯或笛卡尔几乎没有什么不同。几何学的奥秘在于，它首先取最简单的事物，而向比较复杂的问题推进时，则只运用其前此业已证明的东西。这样，它就建立在稳固的基础之上，因为它并不遇事信以为真，而是每走一步都为前一步骤所保证，一直可以追溯到该结构据以开始的自明之理。霍布斯就是这样构思他的体系

的。所以，它的结构是金字塔式的。运动是自然界中遍布一切的事实。人的行为，包括感官、感觉和思想，无不是一种运动方式。而社会行为——统治艺术建立于其上——则不过是人的行为一种特殊情况，即由人们涉及彼此之间的关系而采取行动时所引起的。因此，政治学这门科学是建立在心理学上的，而其方法则是演绎法。霍布斯打算表明的并不是实际政治而是必然可以论证的政治，以便成功地控制住人，因为人的动机乃是机器似的人的动机。

无庸赘言，霍布斯实际上并未能实现他体系的这一理想，因为这是办不到的。这理想所凭借的是，把逻辑或数学知识同以经验为依据的或实际的知识混同起来——这是莱布尼兹以前哲学上存在的普通现象——因而认识不到从几何学到物理学的直线推进是根本不可能的。是否能使心理学成为物理学又是另一个问题，但霍布斯在从运动的定律中实际上推演出感官、感情和人的行为等方面并未获得成功，这是确定无疑的。他的贡献在于，他在从事心理学研究时提出了一个新的起点。他实质上是给人的一般行为提出了一条原则或原理，并通过指明该原则在具体条件下所起作用而从中引出特殊的实例。他是运用这种方法从心理学推进到政治学的。一旦他开始运用心理学，他是忠于自己的计划的。他提出了人性是受一种简单的基本规律所支配的说法，并在他的政治学中提出了这一规律在各种社会集团的特殊情况中所起的作用。这种方法基本上是演绎法。

唯物主义和自然法

尽管这一传统方法跟格劳秀斯用以使法学近代化的方法相一致，霍布斯得出的结论却跟格劳秀斯的结论大不相同。格劳秀斯把自然法从与神学结成古老联盟的情况下解放出来，认为甚至可以假定不要上帝，但他却从未想到自然界机械化的问题。对格劳

秀斯以及整个十七世纪和十八世纪对自然法的运用来说，自然法依旧是一种具有目的性的而不是机械的原则。斯宾诺莎继霍布斯之后作了唯一带决定性的努力，使伦理学和宗教都同精确的自然科学一致起来，但远未取得完满的成功，而且无论怎么说，他的影响在十九世纪初叶以前是微不足道的。自然法始终具有双重含义。在物理学和天文学方面，它意为象牛顿的运动定律那样的力学原则，而在伦理学和法学方面它则意为一种直觉到的公正规则，即一种卓越的价值准则，通过这一价值准则可以判断成文法或实际的道德措举的价值。可是象霍布斯那样的哲学，却使得公正或公道在任何意义上都是绝对无法理解的。而自然界和人性对他来说，不过是一些原因和结果的系列而已。

在霍布斯的方法和自然法理论的方法之间表面上还多少有如下相似之处：二者都声称它们的基本原则均源出于人性并由此而推断出某些为法律和政府所必须遵循的规则。可是，二者依存于人性的含义却不大相同。就典型的自然法理论而言，这种依存关系从广义上说是亚里士多德派的，这就是说，自然法所陈述的是人道而文明的社会所具有的基本道德条件。因此，这些条件就是要接近的目标，它们对成文法和人的行为从伦理上施加一种调整性的控制。另一方面，对霍布斯来说，控制人的生活的并不是结果而是原因，即人这种动物的心理机能。由这样的一些动物生活在一起而产生的社会乃是他们彼此之间相互作用与反作用的结果。而在他们之间形成稳定联合的条件并不是公正和公平交易或什么道德规范，而不过是一些势必引起一种普遍进行协作的行为。从逻辑上说，这就是霍布斯赋予自然法的全部含义。但不能说他始终坚持这一观点。要做到这一点也许是人力所不能及的。但是，总而言之，他的体系却是第一次把政治哲学作为科学知识的机械实体一部分加以对待的真诚尝试。

毫无疑问，要是霍布斯象比他较为从经验出发的后继者休谟和边沁那样完全摒弃自然法，他的事情就会好办得多。他便可以从把人性径直作为事实这一点出发，对他可能已看到的合乎人性的任何品质或者甚至是理想的目标，要求通过观察来保证。但是，这条路线会与十七世纪认为的好的科学方法背道而驰。因为，一套演绎推理的体系必须具有种种假定，而任何一个假定除非是不证自明的，就毫无证据可言。结果，霍布斯不但保留了自然法，而且在他的政治理论中还赋予自然法以重要地位。他按照他自己的心理学诸原则倾全力以阐释这些法则，但必须承认，与此同时，他还保留着谈起来似乎他所说的自然法倒有点象是别人说过的意思这种偶而有利之处。其实，这两种说法是截然不同的。对霍布斯而言，自然法是真正意指一套规则，一个典型的有理性的人要是完全意识到他在其中行动的全部环境而不受一时冲动和偏见的影响，他是会按照这套规则去追求自己的利益的。既然他认为人们大体上的确是按此行事的，那么，自然法所阐明的便是一些假设的条件，而人由于他们的基本特性，也就容许在这些条件上建立起一个稳定的政府。自然法并不阐明价值，而是在因果关系上和合理性上决定可以在法律和道德的体系中给予价值以何种东西。

自我保护的本能

因之，霍布斯的首要问题乃是阐明人的行为的法则，并系统地陈述一个稳定社会可以在其上建立的种种条件。按照他的唯物主义的原则，实体总是存在于物体的运动之中，通过感觉器官传到中枢神经系统，在那里作为感觉"出现"。然而，他进一步认为，这种传递运动总是帮助或妨碍"充满活力的运动"，其器官他以为是心脏而不是头脑。随着这种充满活力运动的加剧或受抑，便出现两种基本类型的感觉：欲望和反感。第一种感觉是一种朝着有利于那

个生机勃勃的过程前进所作的“努力”，而第二种感觉则从具有相反的效果中引退。霍布斯从这些进或退的基本反应中继续不断地推演出种种更加复杂或大不相同的情感或动机。这些情感或动机取决于刺激物对其所产生的反应的关系。由于明显的原因，情感依其是欲望或反感的形式总是成双成对的。因之，具有吸引力的东西一般是受喜爱的，而引起反感的东西则遭到憎恨；取得其一可产生欢乐，而经受另一则引起忧伤；一则产生希望而另一则产生绝望的前景。其他相应的结合则生出恐惧或勇气、忿怒或善心等等。通过这种简单的心理设计，霍布斯认为他可以推演出人们所经历的全部情感。所有称之为“精神上”愉快和痛苦的东西是比较复杂的，但它们在原则上并无差异。人的意志并不要求给予特殊的对待，因为每一种情感都是对刺激物作出反应的一种形式或对外界客观事物作出的一种积极反响；意志不过是“最后的欲望”而已。霍布斯哲学的新要素不在于它所暗示的关于人的自私性的可笑假定，因为在这方面他同马基雅维利并无差别。其新颖之处倒在于他试图使利己主义成为说明行为的科学根据的心理学理论。

对这一动机论的细节虽然无须加以强调，但注意到其阐释原则却是很重要的。首先，推论的方式是演绎的而不是以经验为依据的。霍布斯并未把他通过观察人性所发现的感觉和动机依次编目，而是表明在各种复杂情况下可能作出的反应。这是根据这一假定进行的：所有的人类动机都是由据认为每一种刺激物所产生的基本引力或反引力所引起的。其次，他的理论在许多重要方面不同于后来由英国十八世纪心理学家们所阐发的苦乐动机论。诚然，所有源于欲望的情感一般都是令人愉快的，而出自憎恶的情感则是令人不快的。但快乐本身可求或痛苦可免之说却不是霍布斯的理论。其论据不是乐或苦而是刺激与反应。有机体总是以某种

形式作出反应，因此对积极的行为是无须特别说明的。第三，因此，霍布斯关于价值的理论跟后来的功利主义者的理论迥然不同，后者认为价值必须以单位快乐来衡量。而对霍布斯来说，价值的基本心理事实是，每一次刺激对生命产生有利或不利的影响。要是其效果是有利的，那么，有机体就会作出适当的反应，以继续获得有利的影响；要是效果不佳，有机体便退避三舍或采取其他适当的行动，以避免有害的影响。左右一切行为的规则是，生物总是本能地处于保持或增强其生命力的状态。一句话，支配一切行为的心理原则乃是自我保护，而自我保护就是个体的生物存在之延续。导致这一目标的就是善，而产生相反效果的便是恶。

自我保护并不象以往所想象的那样是简单一时的事情，这对霍布斯来说当然是显而易见的。生活没有留下喘息的余地或悠闲的时间可以用来一劳永逸地达到这个目的，而是一种无休止地追求继续生存下去的方法。何况，保障安全的方法又是不可靠的，因为任何有节制的要求都不能限制生存竞争。要求保障安全这个人性的真正基本需要，从一切实际的目的角度来说，是跟对权力的要求不可分的。要求掌权是获取未来的明显好处的现成手段，因为每一种程度的安全还要求获得进一步的保障。

> 我认为全人类具有一种普遍的倾向，即一种至死方休、永不停息地追求权力的欲望。而造成这种情况的原因并不总是因为人希望获得比他业已获得的还要多得多的欢乐，或者是因为他不满足于拥有比较适度的权力，而是因为他不能确保在不获取更多的权力情况下能很好地保住他目前已拥有的权力和手段。①

因此，显而易见，对安全的适当需求便等于是对各种权力的无止境的需求，即无论是对财富、地位、名望或荣誉的需求，所有这一切可以防御最终必然要降临到所有人头上的不可避免的灾难。这种手

① 《利维坦》，第 11 章。

段可以是有形的——霍布斯称之为“收益”——或者是无形的——霍布斯称之为“光荣”——但却具有同样的价值。

从这一人的动机说出发，霍布斯必然接着要对处于社会之外的人的状态加以描述。每一个人都仅为涉及其安全或权力的种种考虑所驱使，而另一些人则只有当这一点受到影响时对他才具有重要性。既然各个人在体力和智力上大致相等，那就没有人可以说是安全的，而只要没有政权来调节他们的行为，他们便处于“人人相互酣战”的状态。而这种状态是与任何一种类型的文明不相容的：因为没有工业、航运、耕耘土地、建筑、艺术和文学，人的生活便是“孤独、贫困、可憎、野蛮和暂短”的。同样，也无所谓正确与错误，正义与非正义，因为生活的准绳是“谁能猎取什么便只能占有什么；谁能保住它多久，便占有多久”。显然，霍布斯认为野蛮人的生活是真正接近于这种状态的。但是，这种描述的历史准确性对他并无关紧要，因为他的用意不在于历史而在于分析。

合理的自我保护

然而，到此为止，霍布斯只摆出了他的分析的一半。作为人的欲望源泉的对生命力的一时增强和从整体上延长生命完全是两码事。他声称，人性具有两项原则，即欲望和理性。第一项原则促使人们为自己赶紧去攫取别人所需要的东西，从而使他们彼此陷入混乱的境地，而理性则教他们“想出一种反自然的解决办法”。理性所增益的并不是新的动机，而是调节力或者叫做远见，据此，对安全的追求便成为更加有效的东西而仍可遵守自我保护这个普遍的规则。一是势必引起对抗的急于贪得无厌的心理，而另一则是把人带进社会的更加深谋远虑的自私自利之心。霍布斯的心理学对理性和本能之间的关系或者说前者对后者产生影响的方式阐述得并不很清楚。这可以从他对“自然的”一词习惯的双重用法上看出

来。有时"自然的"这个词意为一个人自发地去赢得安全的行为并意指赤裸裸的贪婪和侵略行径；有时则指完美的理性会启发他去做使自己获得周围环境所允许的安全。

正是由于这两种意义的差别如此之大，霍布斯才能按照自己的做法将社会形成之前和之后的情况加以对比。在社会建立之前，自然人被说成几乎是非理性的；而在建立并管理国家时，他便显示出异常的深思熟虑的能力。为了进行社交，他必须是个十足的利己主义者，而这样的利己主义者是罕见的。其结果便是自相矛盾。因为，要是人们象他们最初所说的那么野蛮而不合群，他们就永远也不可能建立起政府。要是他们有足够的理智建立政府，他们就决不会过去一向是没有政府的。之所以自相矛盾是由于这一事实，即作为社会起源而出现的那个东西乃是由分析心理学的两个部分组合而成的。根据心理学的惯常做法，霍布斯把动机视为好象是完全非理性的，而与此同时，他又要借助于理性的调节这唯一可能使社会形成的动机。这样的区分当然是虚构的。因为，人的本性既不那么理智也不那么不理智，象他所想象的那样。

一个社会由以建立的人性原材料包括两种对立的因素：引起一切冲动和情感的基本欲望和反感以及可以明智地引导行动达到自我保护这个目的的理性。从野蛮和孤独的状态过渡到文明而合群的状态靠的就是这种理性的调节力。这一过渡是由自然法造成的，即"社会或人类和平的条件"。这些法则指明，一个典型的有理智的人如果不带偏见地考虑到他同从各方面影响到他本人安全的其他人的关系，他会何去何从。

> 因此，自然法……是受正确的理性支配的，它关系到那些可做和不可做的事情，以便尽我们的全力去经常保护生命和各个部分。①

① 《论市民》(*De cive*)，第1章和第1章；《英文著作》(*English Works*)，莫尔斯沃思编，第2卷，第16页。

一则自然法就是一种戒律或普遍规则，为理性所发现。理性不许一个人去做有害于他的生命或剥夺保护其生命的手段的东西，也不许他忘记他认为可能最好加以保护的东西。①

因此，行动的动机仍然是自我保护，不过由于有先见之明而洞察到一切后果。而这一先见为人们团结合作提供了条件。这种自然法乃是产生霍布斯的社会合理结构的先决条件。它们既是十分审慎的又是社会道德的原则，因而使得从个别行动的心理动机迈向文明的法律和道德的戒律与价值这一步成为可能。

霍布斯把自然法分为三个表加以陈述，这表明他对把他的原则简化到他目的所需要的最低限度这一点上并未作过任何重大的努力。尽管他具有无可置疑的逻辑力量，但他从未掌握正确分析的细节。这三个表(在上述每一部著作中载有一个表)实质上是相同的，但在细节上却不相同，而且都不包括意义重大的规则，只可作为更带普遍性规则的特殊事例来看待。因此对之无须作详尽的检验或在细节上对不同的表进行比较。

就实质而论，所有的霍布斯法等于是说：和平与合作比暴力和普遍竞争对自我保护有较大的效用，而和平则要求相互信任。由于人的本性所特有的规律，他必须努力求得自己的安全。如果他必须在毫无支援的情况下作出这种努力，那就可以说他具有采取或实行任何他认为可以导致这一目的的步骤的"权利"。正如霍布斯所看到的，这完全是对权利一词的象征性用法，实际上意思是：在任何法律或道德的意义上，权利是完全不存在的。但是明智地考虑采用的手段与目的表明，"每个人都应当致力于和平，只要他希望获得和平的话"。这个"应当"意思不过是说，从长远的观点和所有的人的实践的角度来看，任何别的道路都是有害于所望获得的安全的。由此可见，"当其他的人也这样做的时候"，一个人"为了和

① 《利维坦》第 14 章。

平，并且为了保护自己也会想到这样做是必要的”，即应“愿意放弃这一权利，并满足于获得跟其他的人一样多的自由，正如他愿意让其他的人获得跟自己一样多的自由一样”。就实际的目的而论，这法律的全部份量在于这一分句：“当其他的人也这样做的时候”，因为，要是别人不愿给你以同等的自由，你却把自由给了别人，那就会受害无穷。因此，建立社会的首要条件乃是相互信任和守约，否则就不可能有行动的准则。不过这样做必须有个合理的假定，即假定别人也会同样地对待你。

然而，这一论点具有在心理学上业已注意到的弱点。霍布斯首先相当武断地把人性中与相互信任不相容的那些残酷无情的竞争性孤立出来。他然后又表明——这当然是显而易见的——按照这些条件社会的存在是不可能的。提出自然法是一种重建均势的方法。这两种因素相结合才可以产生一种能以组成社会的人性。不过，支撑这一心理结构的是一个对社会的性质具有极其重大意义的前提。既然人的一切行为都是为个人的自私自利之心所驱使，社会就必然被当作不过是达到这一目的手段。这样，霍布斯便既是一个彻头彻尾的功利主义者，又是一个彻头彻尾的个人主义者了。国家的权力和法律的权威只有在它们对单个的人的安全有所贡献时才是正确的，因而服从与尊重权威便缺少合理的基础，除非预料到这种服从与尊重会产生更大的个人利益而不是相反。社会福利本身完全消失了，取而代之的是一大堆分散的私利。社会不过是一种“人为”的实体，一个基于这一事实的集合名词：人们发现它有利于个人之间单独地进行交换商品与劳务。

正是这种直截了当的个人主义使得霍布斯的哲学成为那个时代最富于革命性的理论。此外，他为君主制所作的辩护不过是表面文章。克拉雷顿的愿望可能是好的，他认为霍布斯从未用这种论点为他的王室学生辩护过。因为，这对君权赖以确立的一切忠

诚、敬仰和情感来说，是一副地道的溶解剂。对霍布斯来说，传统的权力第一次让一种冷酷无情的理性主义打得粉碎了。国家是一个庞然大物，但没有一个人热爱它或要推翻它。可以把它归结为功利主义，它的所作所为是好的，但不过是私人安全的奴仆而已。在这一论证中，霍布斯对由于两个世纪以来因经济和社会制度方面的衰落所造成的对人性的看法作了总结。此外，他还抓住了那个激励社会思潮至少达二百多年之久的精神，这指的是自由放任的精神。

主权与虚构的法人

既然社会的存在取决于相互信任，那么，下一步显然要阐明的是，如何有可能合理地做到这一点。这就引出霍布斯的主权论。由于人们的不合群倾向，期待他们自发地尊重彼此的权利是毫无希望的，而除非所有的人都做到相互尊重，要任何一个人放弃自助就不合情理了。只有在存在一个会惩罚不履行契约的政府的情况下，才可以指望契约的履行。

> 不带剑的契约不过是一纸空文，它毫无力量去保障一个人的安全。①
>
> 在没有对某种强制的力量有所顾虑的情况下，一纸契约就太软弱无力了，不足以制约人们的野心、贪婪、忿怒和其他种种激情。②

保障安全要靠有这样的一个政府，它拥有维持和平与运用必要的惩罚手段以制止人的内在不合群倾向的权力。使人们社会化的有效动因是害怕惩罚，而法律的权威也只能延及其实施所能达到的地方。至于这一动因同履行契约的合理性的关系则语焉不详。显而易见，霍布斯是认为，理性为相互取得一致意见提供了足够的根

① 《利维坦》，第 17 章。
② 同上引书，第 14 章。

据，但力量太弱，不能消除大量的人们的贪婪之心。所以，他的理论实质上是把政府与暴力等同起来；不论是否加以运用，这种暴力至少必然总得在幕后呆着。

为了证明暴力是正当的，霍布斯保留了对契约的古老设想，尽管他小心翼翼地排除了制约统治者的契约这一含义。他把契约作为个人与个人之间的协议来描述，通过这种协议，所有的人都放弃自助而把自己隶属于一个主权者。他陈述如下：

> 我放弃支配自己的权利并授权给这个人或这个众人的集会，条件是：你也把你的权利交给他，并以同样方式授权他采取一切行动……。这是那个伟大的利维坦时代，或者说得虔敬些，毋宁是那个人间上帝的时代，在永生的上帝庇荫下，我们感激这个时代给予我们的和平和保护。①

既然放弃的只是使用自然力量的“权利”，而获得的只是“无须用剑而用言语进行协商”的权利，那么，不妨说这就是契约。也许这是一种消除他的心理学的反社会虚构的逻辑虚构。毫无疑问，这帮助他将道德义务的概念输入社会关系，而这就大大增强了他的论点的表面合理性。严格说来，他不过是说，为了进行合作，人们必须做他们不愿做的事，否则就得承受他们更加不愿承受的痛苦。从逻辑上说，在霍布斯的哲学体系中根本不存在任何别的意义上的义务。

关于这一点，霍布斯的思想也许通过用法人这个法律概念而不用契约这个概念加以阐述要确切些，正如他在《论市民》所做的那样。他争辩说，单是一群人是不能拥有权利也不能采取行动的，只有单个的人才能做到这一点，这是一个从认为任何集合体只不过是人为的这个前提所得出的结论。因此，说一群人集体行动实际上就是说某个人以整个集体的名义作为经它认可的代理人或代

① 《利维坦》，第 17 章。

表采取行动。除非有这样一个代理人，这个集体就不存在。所以，如果接受了他的前提，即认为形成法人的并不是同意而是“联合”，而联合又意味着把所有人的意志服从于一个人的意志，他的论证才是完全合乎逻辑的。一个法人丝毫也不真正是个集合体，而是一个人，即法人的首领或指挥者，他的意志是要当作其全体成员的意志加以对待的。由此类推，自然会得出社会不过是一种虚构的结论。实质上，这只能意味着主权者，因为，除非有个主权者，社会是不存在的。这一理论为霍布斯一贯运用于所有的法人。他认为，任何其他的理论会使这些法人成为“弱小的团体”，就“象一个人内脏里生了蛆”一样。国家之所以是独一无二的，就是因为它没有上级，而别的团体则要经它的许可才能存在。

从虚构的法人推出的结论

从这一观点可以得出某些霍布斯最具特色的结论。在社会和国家之间作出任何区分只能引起混乱；要区分国家及其政府，情况亦复如此。除非有一个有形的政府——即一些拥有贯彻其意志的权力的个人——否则就既没有国家也没有社会，而只有一群简直是“无头”的人。很少有别的著作家象霍布斯那样始终坚持这种看法。由此可见，在法律与道义之间作出任何区分也只能引起混乱。因为，社会只有一个可以用来说话的声音和一个可以用来推行的意志，那就是使之成为社会的主权者的声音和意志。霍布斯很可能称他的主权者为“人间”的上帝，并将剑和牧杖一并交给他掌管。

这个关于法人团体的理论还深深植根于霍布斯的专制主义之中。对他来说，除了在绝对权力和完全无政府状态之间、在至高无上的主权者和无社会之间加以选择之外，别无其他可供选择。因为，除非通过它的当局，社会实体就不存在；而它的成员除非通

过委派的代表，也毫无权利可言。一切社会的权力必须集中于主权者一身。法律与道德规范不过是他的意志，而他的权力是无限的或只受他所拥有的权力的限制，这只是因为除非经他许可别无其他权威可言。主权是不可分而又不可让渡的，这一点也显而易见，因为，不是他的权威得到承认才有国家的存在，就是不被承认而使无政府状态得以存在。政府的一切必要权力，诸如立法权、执法权、使用武力权以及组织地方行政管辖区的权力，一概委之于主权者。这样，霍布斯就把主权从博丹留下的那种前后矛盾的无能为力状态中完全释放了出来。不过，他的逻言推理与实际政治权力的细微差别之处毫无关系。他的理论乃是纯粹的逻辑分析。

他的主权论还有另外的一面，这是霍布斯不大强调但也并非对之熟视无睹的一面。为了展开争论起见，他强调这一事实：反抗权威从来是毫无道理的，因为正当的理由要得到权威本身的批准。可是，由此同样可以得出这样的结论：一旦政府失职，不能保障安全，反抗事实上是会发生的，因为保障安全是臣民归顺的唯一理由。为政府提出的唯一论据是它事实上在进行管理。因此，要是反抗成功了，主权者失去了他的权力，根据这一事实他便不再是主权者，他的臣民也不再是臣民了。这时，他们除了靠他们自己努力自我保护之外别无他法，从而可以有理由去归顺一个能保护他们的新的主权者了。在霍布斯的理论中，无任何可以无权而取得合法地位的余地。他的理论所引起的这一后果在《利维坦》一书中得到最明确的阐述，这只是他在处决查理之后写就的论政治的许多著作之一，正如克拉雷顿所说，这时霍布斯已有"归去来兮之意"。但这始终是对他所持原则作的一次极其明显的暗示，他早已在《论市民》一书中提到这一点。从功利主义的立场看问题，政府——哪怕是任何政府——也比无政府状态胜过一筹。他认为君主制政府看来要比任何其他一类政府有效力，但是他的理论对任何能以

维持和平与秩序的政府来说也同样适用。因此，后来的思想家把这一理论运用于共和或议会形式的政府也就易如反掌了。

既然政府的实质在于拥有最高权力，因此霍布斯跟博丹都认为，不同形式政府之间的差别全在于主权何属。世界上并无不当的政府形式。人民用诸如暴政或寡头政治之类的术语归咎于邪恶的政府，这只是因为他们不欢喜这种权力的运用，正如他们用象君主制和民主制等表示赞成的术语一样，只要他们喜欢的话。在每一个政府的某处总存在着最高权力，这是确定不够的，而问题仅仅在于由谁拥有这一权力。基于同样理由，并不存在什么混合式的政府，也不存在受限制的政府，因为最高权力是不可分割的。总得由某个人来作出最后决定，而谁作出并善于作出最后决定，谁就拥有最高权力。也许在政治文献中没有比霍布斯论述关于一切能维持秩序的政府最终都是半斤八两、不相上下的这样一些章节更足以说明一个天生的功利主义者之不能体会革命时代的精神了。要求更多的正义与权利，对他来说，似乎不过是一种思想上的混乱而已。憎恨暴政似乎不过是不欢喜对权力的一种特殊运用，而热爱自由则似乎不是感情用事便是十足的伪善。霍布斯在他的《巨兽》中把内战说成是一种凶恶和精神错乱的奇异混合物。他的政治思想体系的明确性跟政治学对人性的理解毫不相干。

从主权论到民法论不过是一步之差。从严格的意义上说，法律这个词意为“那个人发出的命令……在其令状中包括着服从的理由”，① 它“对每一个臣民来说，这些规定是由国家通过口头、文字或其他足以标明意志的方式下达给他的，以便用以分清正确与错误”② 他小心翼翼地指出，这个定义将民法与自然法严格区分开来，因为前者是通过实施批准了的命令，而后者则只受理性的支

① 《论市民》，第 14 章，第 1 节。

② 《利维坦》，第 26 章。

配。自然法只是在比喻的意义上的法律，因为民法的本质在于命令或强制方面。霍布斯解释说，这就是那些议院法规专家和象科克那样的不成文法学家立场上的混乱之处。前者认为赞成有代表性的实体有几分好处，而后者则认为习惯有几分正确。可是，事实上使命令具有约束力的乃是实施的权力，而谁拥有这一权力，法律便为谁所掌握。他可以允许习俗继续存在下去，但赋予法律以力量的却是他的默许。荒诞不稽的是，科克竟然认为不成文法有自己的道理。同样地，主权者可以征求议院的意见或允许它拟定成文法，但只有通过实施才能使之成为法律。霍布斯认为，要以国王的名义付诸实施，但在他的理论中并无反对议会主权之处，只要那个实体既能制定法律又能加以掌管与实施就行。霍布斯错误地认为他可以加强专制君主制，但他相信某种形式的中央集权将是近代国家的重要标志，在这一点上他是不错的。

既然自然法无非是阐明国家据以建立的合理原则，那么，这些原则就不是用以限制主权者的权力的。霍布斯的论点听起来象是支吾其词，但还是有道理的。他声称，任何民法都从不违犯自然法；所有权可能是一种自然权利，但民法给所有权下了明确的定义，而一旦某一具体权利消失了，它就不再成其为所有权，因而也就不再归属于自然法的名下。给主权者以限制的不是自然法而是他的臣民的力量。霍布斯的主权者面对的是条件而不是理论，但在民法本身的范围之内并无限制可言。博丹关于限制主权者的宪法观念已经消失得无影无踪了。

国家和教会

霍布斯的主权论结束了使教会从属于政权的过程，这一过程是从帕都亚的马尔西利奥将宗教与世俗权力分离这个合乎逻辑的结论坚持到底时开始的。对象霍布斯那样的唯物主义者来说，宗

教信仰不啻是幽灵，一种想象中的虚构事物。他并不否认有诸如天启或心灵的真实之类的东西，但他清楚地知道，对这些东西是说不出什么道理来的。

> 因为，对于我们宗教的圣餐礼来说，也跟对病人有益的药丸一样，整个儿的吞下去会有助于治病，而嚼碎了，则大体又归于无效。①

他把深信非物质的事物看作是由亚里士多德的学说推演出来的基本错误，并且是由神职人员为了他们自己的利益而加以传播的。另一个基本错误的形而上学方面是，相信教会是上帝的王国，从而拥有一种不同于国家权力的权力。霍布斯仍然假装着认为信仰是不能强加的，但发誓信教却是一种公开的行为，因而落入法律的管辖范围。就客观的后果而言，信仰自由是根本行不通的。所有的宗教仪式和宣言，宗教书本上规定的教规、教义以及对教会的管理，如果这一切具有任何权威的话，都是由主权者授予的。既然并不存在什么客观的宗教真谛标准，那么，建立任何信仰或礼拜的形式必然是出自最高意志所采取的行动。

因此，对霍布斯来说，教会不过是一个法人团体。象任何别的团体一样，它必须有一个领袖，这个领袖便是主权者。这是以一个主权者为代表而结为一体的一群人，因此很难从国家本身区别开来。世俗政府和宗教政府是等同的。象马尔西利奥一样，霍布斯依旧认为，布道是教会的天职，但他进一步指出，除非经主权者授权，任何布道都是非法的。开除出教和其他教会处分是由主权者授权施加的。那么，很明显，正如霍布斯所作的结论，在神与人的法律之间不可能存在什么冲突。因为，在事关宗教的任何一点上都完全受到法律和政府的支配。人们可以容易猜想到，宗教在霍布斯的经历中并非事关紧要。他赋予宗教的道义份量比马基雅维利要

① 《利维坦》，第32章。

少。要求信仰自由，就跟要求政治自由一样，在他的心目中似乎只能证明思想的混乱，至于对真正宗教信仰的力量他是一无所知的。但与此同时，宗教问题在他的政治见解中却占了很大的地位。《利维坦》一书将近一半的篇幅是专门谈论宗教问题的。在这方面，在1650年到该世纪末这段时间里英国人的脑筋一定是动得很快的。洛克在四十年之后从事写作时，他可以假定的政治和宗教问题的实际分离，已远非霍布斯想象之所能及了。

霍布斯论个人主义

霍布斯的政治哲学是英国内战时期无与论比的最宏伟的产物。它主要是以其论证的逻辑清晰性和把由此出发的种种设想坚持到底的一贯性而著称。它决不是实际政治观察的产物。霍布斯对支配人们社会生活的实际动机基本上不甚了悟，他对他同时代人的性格所作的解释也往往是可笑的。他并不认为他的心理学是经验的产物。与其说它是对人们本来面目的如实描写，倒不如说它是按照一般的原则论证他们应当是什么样子。这就是霍布斯对科学的理解——一个用最简单的原理建成的复杂的纯理论结构，正如几何学所示范的那样。对政府的最终估计完全是世俗的，并且是功利主义的，非常冷酷无情。政府的价值全在于它的所作所为，但既然只有无政府状态可供选择，那么，一个功利主义者将何去何从，这是毫无疑问的。作出这一选择几乎不用动感情。政府的好处是看得见摸得着的，这些好处也必然以和平、舒适和人身与财产安全的形式让各个人实实在在地得到。这就是证明政府合法或甚至是政府赖以生存的唯一根据。象公共的意志那样带普遍性的或公共的善乃是想象中的虚构，有的只是渴望生活并获得对生活手段的保障的单个的人。

这种个人主义是霍布斯学说中彻头彻尾的近代因素以及他最

明确地抓住了正在到来时代的特色的方面。在他身后的两个世纪，在多数思想家看来，自私自利比公正无私是更为明显的动力，而开明的自私比任何形式的集体行动对社会弊端来说是个比较可行的补救办法。主权者的绝对权力——这是一种通常更多地联想到霍布斯这个名字的理论——对他所倡导的个人主义是真正的必要补充。除了有一个人们对之服从和在必要时能强迫人们服从的、看得见的上级之外，只有个人的存在，而每个人又都为私利所驱使。人类有如一堆散沙般的各自独立的有机体，而国家则是通过批准把这些有机体不可靠地捏到一起的外部力量，这种力量可用以补充个人动机之不足；在人类与国家之间是无中间立场存在之余地的。各种丰富多采的社团全都消失了，或者可疑地而又勉强地作为一种对国家的权力带来威胁的组织而容许其存在下去。这是一个有无数的经济和宗教的传统社团和机构遭到毁灭的时代，尤其是一个涌现出一些强有力的国家的时代，在这些国家里制定法律成为典型的活动。对这样一个时代来说，产生这一理论是很自然的。这些倾向——立法权的有增无已和承认自私自利是生活的主要动机——一向是近现代种种倾向中最普遍的倾向。霍布斯把这些倾向作为他哲学体系的前提，并以无懈可击的逻辑推理将之贯彻始终，这乃是衡量他作为政治思想家具有哲学洞察力和伟大之处的可靠准绳。

参考书目

艾赛亚·柏林爵士："霍布斯、洛克和麦克弗森教授"（*"Hobbes, Locke, and Professor Macphevsan"*），载《政治季刊》10—12月号，1964年版。

约翰·鲍尔：《霍布斯及其评论者：对十七世纪宪制主义的研究》（*Hobbes and His Critics: A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*）。纽约，1952年版。

弗里西奥夫·勃朗特：《托马斯·霍布斯的机械的自然观》（*Thomas Hobbes,*

Mechanical Conception of Nature)。伦敦，1928 年版。

凯西·C. 布朗编：《霍布斯研究》*(Hobbes Studies)*。牛津，1965 年版。

乔治·E.G. 卡特林：《哲学家、政治家和文学家托马斯·霍布斯》*(Thomas Hobbes as Philosopher, Publicist, and Man of Letters)*。牛津，1922 年版。

M.M. 戈德史密斯：《霍布斯的政治科学》*(Hobbes's Science of Polities)*。纽约，1966 年版。

F.J.C. 赫恩肖编：《十六世纪和十七世纪若干伟大思想家的社会和政治思想》*(The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries)*。伦敦，1927 年版，第 7 章。

约翰·莱尔德：《霍布斯》*(Hobbes)*。伦敦，1934 年版。

斯特林·兰普雷克特："霍布斯和霍布斯主义" *(Hobbes and Hobbism)*，载《美国政治科学评论》，(Am. Pol. Sci. Rev.)，第 34 卷(1940 年版)，第 31 页。

萨缪尔·I. 明茨：《利维坦探究》*(The Hunting of Leviathan)*。剑桥，1962 年版。

C.B. 麦克弗森：《持个人主义见解的政治理论：霍布斯到洛克 *(The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke)*。牛津，1962 年版。

米歇尔·奥克肖特：《霍布斯的利维坦"绪言"》*("Introduction" to Hobbes' Leviathan)*。牛津，1946 年版。

理查德·彼得斯：《霍布斯》*(Hobbes)*。巴尔的摩，1956 年版。

菲斯利·斯蒂芬爵士：《霍布斯》*(Hobbes)*，1904 年版。

利奥·斯特劳斯：《霍布斯政治哲学的基础和起源》*(The Political Philosophy of Hobbes, Its Basis and Its Genesis)*，埃尔沙·M.辛克莱据德文稿译成英文。牛津，1936 年版。

费迪南德·特尼厄斯：《哲学家托马斯·霍布斯其人》，*(Thomes Hobbes, der Mann und der Denker)*，第二版，斯图加特，1922 年版。

霍华德·沃伦德：《霍布斯的政治哲学；他的契约论》*(The Political Philosophy of Hobbes; His Theory of Obligation)*。牛津，1957 年版。

J.W.N. 沃特金斯：《霍布斯的思想体系》*(Hobbes's System of Ideas)*。伦敦，1965 年版。

第二十五章　激进主义者和共产主义者

霍布斯的政治思想基本上属于学术或科学的范围。尽管意在影响事件的进程向着有利于保皇派的方向发展，但它几乎未收到这样的效果。然而，从长远的角度看问题，作为对传统的效忠观念的溶解剂和对开明的利己主义的表述，它对激进的自由主义比对十七世纪实际政治领域内发生的任何事件所作贡献都要大。与此同时，霍布斯用作哲学原理的激进个人主义之类的主张，在内战过程中出现的左翼人民民主政治中也可以看到。当然，这并不是说那些激进主义者是从霍布斯那里学来的，而是因为他们都关心超党派的和眼前利益的社会和思想变革。传统制度的解体及其所造成的经济压力是事实而不是理论。霍布斯的逻辑把利己主义转化为社会哲学原理，但使个人主义成为不可逃避的观点的种种条件却自有其存在的权利。一些社会和政治制度之所以是合法的，只是因为它们保护了个人的利益和权利，这种信念在环境的压力下脱颖而出，在十七世纪中叶的英国首先发生效力，但在下两个世纪中却坚持了下去并发挥了更大的效力。

公众的议论在英国内战中所起的作用，对内战并不是一个无足轻重的方面。它们标志着公共舆论作为一个重要因素在政治生活中出现。发表的不定期的争辩性著作数量是巨大的，远远超过了有关法国宗教战争的著作，尽管后者的数量也不小①。从广义上说，

① 由书商乔治·托马逊在 1640 年长期议会开幕至 1661 年查理二世加冕期间搜集的文集（现藏大英博物馆）虽然不全，但也有两万多篇。参见威廉·哈勒在《清教

这种讨论大多是哲学方面的，至少涉及到一些普遍的概念——神学的、宗教的和伦理的——及其对政府的运用。它揭示弊端，讨论宪法，表示赞成和反对信仰自由，抨击或维护教会政府并考查其与世俗当局的关系，要求或拒绝各种形式的公民自由，以及不时提出许多为民主的政府一向试图推行的政治方案。这种小册子辩论是利用作为政府机构的印制厂，通过讨论进行普及政治教育的首次伟大试验。不论这些小册子的思想观点多么含糊不清或缺乏有条不紊的一贯性，它们至少是作为一种思想上起指导作用的尺度，大量被用来带进人们的政治生活。在相当多的英国人当中传播的种种思想和愿望，并不因它们不能立刻得到实现而变得无足轻重。

在这些大众政治思想运动当中，没有哪一种运动比由号称为平均派这个团体提出的民主激进主义更有趣而又重要的了。在宗教方面，他们属独立派，并且一般也象这一派一样，赞成宗教信仰自由而反对成立圣公会或长老会式的教会政府。尽管这个团体在其组成的人员方面并不很固定，但它在 1647 年至 1650 年间这个短时期内却形成了多少象个真正政党的组织，它依靠一个具有共同政治信仰的固定实体，抱有英国革命政治目标的明确思想和根据自由主义路线以重新制定宪法的计划。它在各方面都失败了，但它以惊人的独特之处代表了行将在十八世纪和十九世纪初叶突出表现为革命自由主义的思想与论证模式。它非常明确地在较少享有特权的经济阶级的自由主义与富有者的较保守的自由主义或辉格党纲领之间划分了界线。

与此同时，在革命者当中涌现出另一团体，即掘地派，他们有时称自己是真正平均派，而且他们在当时还没有跟那个较大的团体非常明确地区分开来。在人数上他们是微不足道的，他们所有

徒 1638—1647 年革命中发表的论自由文集»第 1 卷中对这种小册子文献所作评论；全书共 3 卷，纽约，1934 年版。

的或几乎所有的书面声明都出自杰勒德·温斯坦莱一人之手。然而，就其宗旨和见解而言，他们似乎一向跟那个较大团体大不相同。因为，平均派是带有政治目的的中产阶级激进民主主义的早期实例，而掘地派则更容易被纳入空想共产主义的萌芽思想之列，因为他们认为，除非能革除经济体制上的不平等，政治改革就是表面文章。平均派的成员看来主要是出身于中产阶级不大兴旺的部分，而掘地派也许就是让经济压力推进了无产者行列的成员。反正温斯坦莱说过这样的话：他在做生意时让"骗人的买卖术"给毁了。所以，掘地派可以算作是历史上第一次出现的无产阶级的社会哲学。本章的宗旨在于考查这两种类型的早期激进主义。

平 均 派

平均派运动在一段有限的时间内取得了进展，并且与内战的一个特殊阶段有关，因为内战帮助了它确定其作为一个政党的宗旨。到1646年末，克伦威尔反对查理的运动获得成功便创立起一个政治三角，英国革命的结局就是由此逐渐演成的。国王处于战败了但并未被消灭的境况，要是他能使他的敌人中许多派别彼此陷入混乱，事情还是大有希望的。议会因其获得的成绩而带着几分惊愕的神情，并对如何运用其新近获得的主权而不知所措，正处于一个对建立长期专制比对实现任何具体的政治改革方案更有兴趣的领导之下。最后，也是最重要的，业已赢得胜利的克伦威尔军不容许国王或长老派摘取胜利的果实。接着，在玩弄多变的外交花招中，克伦威尔声言要打一场新的内战，而议会则声言要赶走军队，好让自己放手干。单独掌握着实权的军队，本来可以象它三年之后干的那样，随时结束这种混乱的局面。但是它的领导人克伦威尔及其女婿艾尔顿对实行军事独裁抱有由衷的厌恶，并对如何赋予英国革命以最完善的宪制形式深表怀疑。他们如此犹豫不决，

以致1647年面临一次受兵变威胁的危险。因为，军中的普遍士兵深知国王和议会都不可靠，害怕克伦威尔也会出卖他们从革命中希望获得的改革。平均派就是在这种情况下出现的，首先在普遍士兵当中作为激进党出现，不满意于他们军官所宣布的小心而保守的改革计划，并提出他们自己关于通过这场革命要取得的结果的激进方案。

团一级的委员会非常迅速地自发组成了，很象1917年俄国军队中出现的苏维埃。这些委员会要求参与制订将要推行的政策。所幸的是，还保存着一分对军事委员会的讨论所作的几乎逐字记录报告，这次讨论是在克伦威尔和艾尔顿领导的军官代表和显然只得到极少数高级军官同情和支持的团代表之间进行的。① 在军中发生此事之前及以后都出现了许多小册子，主要是由平均党的领导约翰·利尔本和理查德·奥弗顿写的，提出了他们的实际目标和他们据以行动的政治哲学。②

在军事委员会上进行的辩论特别生动有趣，因为这些辩论重新恢复了已沉寂近三个世纪之久的实际对话。它们使人们可能看到一群社会地位低微的——小商人、工匠和农民，他们是克伦威尔军中的普通士兵——英国人的声心。辩论表明，这些人认为他们是在为他们的和那些由其军官所代表的富有阶级的思想之间不可避免的冲突而战。发生严重兵变的危险确实存在。1647年11月，

① 参见《克拉克文件》(*The Clarke Papers*)，C.E. 弗思编，共4卷。1891—1901年康登社出版。由A.S.P. 伍德豪斯在《清教徒主义和自由》(*Puritanism and Liberty*)中重编，伦敦，1938年版。

② 《1638—1647年清教徒革命期间论自由文集》(*Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638—1647*)，威廉·哈勒编，3卷集，纽约，1934年版；《平均主义者文集》(*The Leveller Tracts, 1647—1653*)，威廉·哈勒和戈弗雷·戴维斯合编，纽约，1944年版；《平均派在清教徒革命中的宣言》(*Leveller Manifestoes in the Puritan Revolution*)，唐·M. 沃尔夫编，纽约，1944年版。从当时小册子中作的许多摘要，见前引伍德豪斯书，第3篇。平均派作为一个政党的政纲题叫"人民的协定"，有四种不同时间的四个版本收在沃尔夫上引书中。

克伦威尔迅速采取行动并严厉地重整军纪，此后不久他自行决定不再与查理进行谈判。这一决定大有助于恢复军队中大部分人的信心。1648年后半年平均派作为一个民间政党而重新露头，但当军官们于1694年前半年确定采取高压政策时，平均派的重要性便宣告完结。

平均派的主要领导人约翰·利尔本是个十分典型的激进鼓动家。由于无休止地吵嚷着维护他的"权利"和抨击弊端，他在他一生中的这一阶段或那一阶段同政府各部门发生了冲突，包括上院、下院、政务会议以及军队中的军官。他诚实无畏，不过也好争吵而又多疑。他一生中有两次，即在1649年和1653年，在轰动一时的政治审判中通过诉诸公众情绪压倒首席法官赢得了宣判无罪而成为英雄。利尔本的力量主要在于他具有把自己扮演成人民自由的象征的能力："当别的人争论有关国王和议会的权利时，他总是谈人民的权利。"作为一个政党，平均派必然是由来自各贫苦阶层中有政治头脑的人组成的一个相对小的团体。他们的规划既不会对乡绅也不会对伦敦的富有公民具有吸引力。诚然，他们在各方面都失败了。首先是在对军官的信任得到恢复后掌握军队中的大多数方面；其次是在使军官赞同他们的激进改革方案方面；第三是在赢得足够的势力以达到影响议会的方面。平均派之所以引人注目，并不是因为他们能做些什么，而是因为他们的思想在许多方面对后来的民主激进主义意识形态和纲领起了先导作用。

英国人的天赋权利

平均主义者这个名称显然是个绰号，它意在暗示这个党谋求铲平社会地位、政治身分以至财产差别，把所有的人都拉到同一水平。平均派的一个敌人将他们的论点诠释如下：

> 鉴于所有的人天生都是亚当的儿子，因而从他的身上必然生出一种

天赋的特征、权利和自由，因此，英国和所有其他国家，特别是每一个国家中的每一个人，不论法律和政府、身分和地位有何不同，都应当是同样自由的，从而拥有天赋的自由，并应享有正当的权利和人类的天赋特权。对此，他们乃是法定的继承人。因此，普通人根据正当的权利，同贵族是平等的。因为，所有的人生来就是平等的，并生而具有同样的特征、自由和特许权；既然我们是通过自然之手由上帝遣送到这个世界上来的，那么，每一个人都具有天生的固有特许权和特征，我们甚至也是这样生活的，即每个人都是平等的并同样享有他的天赋权利和特权。①

上文的作者显然抱有偏见。在平均派的宣言中并没有任何证据证明他们所指望的"同样的特征"包括财产的平均化或拉平社会差别。他们反对的是贵族的政治特权和通过贸易垄断的经济利益或律师享有的职业垄断。这种反对似乎全然是针对受法律支持的特权而不是针对社会上或经济上的不平等状况。载于《克拉克文件》中的讨论充满了抗议的声音，但无意于攻击财产，这显然是由衷之言。所追求的平等是在法律面前的平等和政治权利的平等，特别是对小资产所有者阶级而言。平均派看来确实以令人注目的明确性抓住了激进民主自由主义这一观点，其哲学是个人主义的而不是社会主义的，其目的是政治的而不是经济的。

这种个人主义的基础似乎是一种理性主义者的信念，即认为人的基本权利是不证自明的。鉴于平均派所处的时代以及他们同独立派运动之间的明显联系，《克拉克文件》和小册子的立论很少取决于宗教上的考虑或诉诸圣经的权威，这是令人惊讶的。事实上，他们的对手有时也反驳说，他们太不尊重宗教的启示或法律与政府的惯例而希望用自然的和理性的东西衡量二者。

正如他们在宗教和良心问题上一样，他们避开了圣经及其所揭示的

① 托马斯·爱德华《冈革朗纳》(*Gaugraena*)第3篇，第17页。爱德华引证了理查德·奥弗顿的《抗议书》(*Remonstrance*)(1646年版)；参见上引哈勒编的书第3卷，第351页。

超自然真谛，因而认为一个人反对这些东西时可以不予过问，而只有在反对自然的权威和正确的理性而犯错误的情况下才受到置问；在国民政府和现实生活中亦复如此，他们脱离王国的法律与宪法，而愿受自然规则和正确理性规则的支配。①

这些言论可能受到出自利尔本小册子中的许多语句、特别是后期的小册子的支持。早在1646年他就认为，人们仅仅由于他们是亚当的儿子，"天生就是人人平等并拥有同样的权力、体面、权威和尊严"，因此，一切公民权力"只能通过惯例或授予，即通过相互协商和同意"来行使，"只要……彼此得到好处和感到愉快。"简言之，政府是经过被统治者的同意而取得其正当权力的，这指的是要经过每一个公民的个别同意。对这一原则最形象的言论是军队中团代表之一在同军官们举行的会议上发表的：

我确实认为，在英国，最穷苦的人可以作为最伟大的人度过一生；因此，阁下，我认为在政府管辖下生活的每一个人，应当首先经他本人同意将自己置于该政府的管辖之下，同时我还认为，从严格的意义上来说，英国最穷苦的人丝毫也不受制于未经他同意将自己置于其下的政府。②

应当承认，平均派的论点在他们主张的"天赋权利"方面似乎有点混淆不清。它可能是指保存在习惯法或大宪章中人们认为不朽的英国人的传统自由，也可能是指普遍的人权。利尔本象任何老练的鼓动家一样，随时诉诸可以向之陈述最有力的理由的对象——诉诸下院以反对上院，诉诸大宪章以反对习惯法，诉诸理性以反对上述一切。只要有先例或传统权利可循，就无须求助于抽象的概念。但是，从整体上看，对一个从事重大改革的政党来说，拘泥于习俗是件极不可能办到的事。威廉·沃尔温于1645年评论说：

① 《冈革朗纳》，第3卷，第20页。

② 《克拉克文件》(*Clarke Papers*)，第1卷，第301页。

> 必须认识到，大宪章是经过许多奋力搏斗，由我们祖先流血牺牲，从国王们的魔爪中拼命夺来的一部分人民的权利和自由；那些国王用武力征服了这个国家，更改了法律并通过强制的手段奴役人民。①

1646年理查德·奥弗顿称大宪章为"卑劣的东西"，并提出了远远超出习俗范围之外的论点：

> 你们(议会)是挑选出来为解救我们而工作的，并使我们拥有符合于理性与通常公平的天赋而正当的自由，而不论我们的祖先是什么样子，也不论他们做过什么或受过什么苦难，或被迫放弃过什么，因为我们是当今时代的人，应当完全免于受各种混乱、折磨或专横势力之害。②

由习俗形成的权利和天赋的权力之分是艾尔顿和团代表之间争执的原因。艾尔顿的合法头脑为这种含糊的要求所激怒：

> 如果你只愿诉诸自然法，那么，根据自然法，你对这块土地和任何其他东西都不比我拥有更多的权利。③

使一项权利归我所有的，"从实际情况和法律根据来看，是法律。"平均派则反驳说，不公正的法律根本就不是法律。

平均派哲学引人注目的显著特征在于它赋予古老的自然权利和同意以新的形式。他们把自然法看作是人类各个人固有的不可剥夺的权利，法律和政治体制的存在只是为了保障这种权利；他们把同意视为个人的行为，每个人都有资格为自己去采取这种行动。尽管不及霍布斯说得那么系统明确，但他们几乎跟霍布斯一样地争辩说，社会存在唯一的正当理由乃是造福于个人。要是他们进一步发挥了契约这个概念(在同意这一观念中含有契约的意思)，

---

① 《英格兰悲惨的奴隶制，1638—1647年清教徒革命时期论自由文集》(*Englands Lamentable Slaverie, Tracts on Liberty in The Puritan Revolution, 1638—1647*)，第3卷，第313页。

② 《抗议书》，同上，第354页。

③ 《克拉克文件》，第1卷，第263页。

它会跟霍布斯的契约概念一样，无疑是一种社会契约；这种契约是从各别的人为了互利而结成的社会集团所产生的，并非国王和社会之间那种古老的契约形式。个人及其权利形成整个社会结构的基础。至于就激进自由主义的社会哲学特性而言，进行克制的唯一正当理由在于：克制本身可以增进个人自由。

温和的和激进的改革

平均派倡导的政治改革方案是同他们的政治哲学原理显然相一致的。他们是克伦威尔军队中的左翼革命者，其立场由于不同于由军官们提出的比较保守的方案而划分得很明确。1647年革命已成为既成事实，因而有必要取得某种法制上的解决，这是显而易见的。在许多要点上温和派和激进派本质上是一致的，或者可以说，分歧是细节上的而不是原则上的问题。双方当然都期望革除造成国王与议会之间不和所造成的种种极坏的弊端。基本分歧在于，军官们作为一个集团，出身于拥有土地的绅士家庭，因而希望获得一项把政权主要交给那个阶级的解决办法，尽管可以很公正地说，他们的方案含有直至十九世纪尚未实现的许多民主改革。而另一方面，平均派和团里的士兵是一些小资产者，即属于很可能要因战争而破产的那个阶级，因此希望获得一项把政治权利和财产权利尽可能完全区分开来的解决办法。结果，以克伦威尔和艾尔顿为首的军官们赞成一项尽可能少地改动已有宪法的解决办法，这跟他们所理解的保有战争胜利果实的想法是一致的。平均派则希望抓住机会进行彻底的改革，目标在于实现他们所认为的一项公正而合理的安排，而不大顾及到传统。

> 大家知道，这个国家的法律是跟一个自由民族的地位不相称的，因而应当从头到尾加以考虑，进行严肃的辩论，并达成一项公平合理的协

议，这应成为每个政府的形式和生命。①

在军官和团代表之间召开的会上，克伦威尔显然对会上提出的改革之巨大和新奇而大吃一惊。象许多成功的革命家一样，他在内心深处是个保守派。此外，在当时的情况下，试图实施一系列的抽象原理是多么不实际；这一点他比平均派心中要有数得多。

在士兵开始发生骚动之前，军官委员会业已拟就一项叫做"几点建议"的文件，② 这是一项行动纲领，它据以建议议会应将由革命造成的法制上种种变革付诸实施。由士兵提出并由团代表递交军事会议上的人民协议书，是一项勾画出平均派所希望的政府形式的反建议。两个集团一致同意，必须保障议会的自由，必须确实保证经常开会，必须重新分配议席，以便使议会拥有更平等的代表。此外，双方一致同意，议会必须控制行政官员，包括陆海军将领，虽然军官们只同意把这一点作十年的短期安排，而平均派则将这一点作为他们章程的永久性组成部分。双方一致同意推行宗教信仰自由的政策，罗马天主教除外，并表示希望消除执法中存在的种种明显弊端。接受了这些变革之后，军官们愿意恢复国王的个人权利与自由，尽管这一点对他们来说并非主要之点，而且稍后也放弃了这一点。某些平均派至少肯定是共和派，认为君主制是"一切压迫的根源"，③ 但废除君主制看来并不是该党纲领中的主要之点。共和主义在他们的政府计划中是手段而不是目的。

然而，在手段方面取得这种相当大范围一致的背后，隐藏着政治哲学上的重大分歧。平均派之所以希望有一个独立的议会并非因为它具有传统的自由，而因为它是人民的代表。在他们的心目中，无疑认为主权者是人民而不是议会，议会则只有代表权。和他

① 理查德·奥弗顿的《抗议书》，同上，第365页。

② 同上伍德豪斯书，第422页。

③ 见奥维顿的《抗议书》，同上，第356页。

们主张的天赋权利论的明显的个人主义相一致，他们还认为议会代表的是组成这个国家的现有的人，而并不代表公司、既得利益以及财产权或身分。他们政治哲学的这两个特点——议会的代表权和每个人通过他的代表对法律表示同意的权利——乃是他们在激进方案中所极力主张的主要依据。

因此，虽然平均派和军官们都希望议会中代表的平等，但他们对平等的含义却抱有根本不同的概念。军官们主张根据各选区的纳税比例重新分配议席，而平均派则希望按人口平均分配。更加保守的观点——这种观点肯定更接近历史上的议会概念——将该机构看作是代表所有权的，即代表土地所有权或获准进行贸易的公司股份权。艾尔顿以极其明确的语言阐明了这一观点。他说，任何一个人都不拥有选举权，除非他"在这个王国拥有一份永久性的固定财产"，这份财产自然是不能移动的并成为经济和政治结构的永恒部分。① 代表的平等意味着即使拥有最少量的这种财产也在挑选代表的问题上拥有发言权，但并不意味着每一个人都必然有发言权。对此，平均主义者回答说，受法律支配的是人而不是财产，因此，要代表的是人而不是财产。他真心诚意地否认有任何要干扰财产所有权之意，因为他把财产所有权也视为属于人的天赋权利的范围之内，但他在财产和拥有政治权利之间划了一条明确的界线。政治权力并不是财产，即使穷人也拥有他的"天赋权利"，国家对于这种权利必须加以保护，并不亚于对富人财产的保护。

总之，平均主义者在理论上赞成实行普选制，可能贫民除外，或者。作为一种可行的权宜之计，赞成实行能做到的最低财产限制，而艾尔顿的理论则意味着实际上把选举权限于给予土地所有者。军官们无疑认为，实行普选制必然会危及财产，最终必然陷入一片混乱。正如艾克顿所说，要是一个人仅仅因为他活着便有选

① 《克拉克文件》，第1卷，第302页以次。

举的权利的话，那么，他也可以拥有甚至反对财产合法权的天赋权利。天赋权利根本不是什么权利，因为政治权利和财产权都源出于法律。对此，平均主义者回答说：但是，法律的苛刻要求，正是必须加以阐释并证明其是有根据的。除非法律是经人民同意制定的，除非在制定法律的机构中有自己的代表，又怎么能有充分的根据要他不得不去服从它呢？除非一个人在挑选代表时有发言权，又怎么能让别人代表他呢？这两种观点形成了极其鲜明的对比：一方面是这种理论，即认为社会是一种拥有永久性财产的组织，特别是土地所有权，它是按习俗形成的特权和要求结合而成的；另一方面是关于国家的新观念，即国家是由一大群自由人所组成，这些人从自私的动机出发进行合作，并且为了个人的自由制定出国家的法律。

对立法机关的限制

平均主义者认为，议会应拥有的最高权力并不比国王的权力要大。同国王一样，议会也不过是具有代表性的权力，而保障个人权力对立法机关跟对执行机关一样地重要。当时长期议会中长老会领导人所作的记录是打算用来说服一批独立派的：制约一个拥有最高权力的立法机构并不是个学术问题。因此，平均派希望有一种宪制措施可以保障个人的基本权利，哪怕是用以反对自己的代表。拟出的实质上是一项附有基本权利议案的书面宪法计划。在确认议会拥有管辖政府其他机构的最高权力的同时，“人民协议书”明确规定有某些公民权利就连议会也是不应触动的，并试图列举其中的数种。如规定议会不应拒付公债，不应对法律的实施任意表示反对或取消财产权和人身自由权，尤其不应取消或修改在文件中规定的任何权利。简言之，“协议书”等于是不可更改的宪法，是一种为1653年建立摄政时政府文件所实际采用的

手段。1648年，平均派试图召开在美国可能叫做制宪会议的大会，即建立一个“不行施任何立法权而只为组织公正的政府起草基础文件的”代表机构。这样达成的“协议书”就是一种社会契约，它高于法律，限定了议会立法权力的范围；它要经选举人和候选人在每次选举中签署并同意。象许多后来制订的宪法打算保障不可取消的人权一样，“人民协议书”把反抗合法化了，要是议会竟然越出由“协议书”本身所限定的范围的话。

平均派比英国革命时期的其他任何集团更接近于后来成为典型激进民主主义的政治哲学。在这一派人的思想上，古老的自然法学说以新的形式出现：每个人对最低限度的政治特权具有天赋的权利，关于通过参加挑选代表以示同意的学说，法律和政府存在的正当理由是保障个人的权利，以及以人民的最高权力的名义对政府的各部门加以限制的权力，这权力是人民根据一份列出种种不可剥夺的权利的书面清单获得的。在十七世纪英国有这样一些思想呈现是令人感兴趣的，因为同美国相比，当时在那个国家还完全没有自己的制宪方案，而在美国则已坚持推行宪制。1653年的“政府文件”是通过一项成文宪法以限制议会立法权所作的第一次也是最后一次尝试，而英国革命的出路是要解决议会的法定最高权力地位问题。在美国，成文宪法载明对立法机构的种种限制是通常的做法。其不同之处是不难阐明的。1660年英王复辟之后，英美之间的政治思想交流比从前受到了很大的限制。因此，关于议会主权这一较新的思想在美国的英国人当中不曾得以传播，而相信根本法的旧信念反而坚持下来并在有利的条件下按类似于平均派所提出的那些思想路线得到了进一步的发挥。这并不是说完全模仿平均派的方案。制宪思想在英国和美国有共同的根源，而美国的时局却容许人们及时作出比较彻底的努力以使这些思想产生效果。

掘 地 派

平均派的小册子对内战带给英国中产阶级不大富裕的阶层——小农、商贩和工匠——的经济灾难描写得淋漓尽致。这些人当中大部分不是接受较富裕的乡绅的领导，就是寄希望于获得较大的政治平等和取消垄断这样的法律歧视。然而，有极少数人认为，政治革命是实现经济平等和减轻群众贫穷负担的机会。① "真正的平均派"是这些共产主义者有时用以称呼自己的名字，它既表明他们源出于这个激进党的左翼，又表明他们至少模模糊糊地感到与激进党有所不同。另一方面，利尔本断然否认他和共产主义者有任何联系。撇开当代引起的种种概念上的混乱不谈，共产主义者的社会哲学跟平均主义者的哲学有原则上的不同。后者是主要带有政治目的的激进民主主义者，而共产主义者则是主要带有经济目的的空想社会主义者。

这些共产主义者于1649年成为著名人物，当时他们当中有一小批人试图占据并开垦未经圈定的公有土地，旨在把产品分配给穷人。这就使他们获得了掘地派的称号，他们在十七世纪就是以此而著名的。这一行动在有关地主中间引起一场混乱，但并未取得持久的影响。为数也许不过数十人的掘地派进行他们的试验为时不过一年，但终于为法律上的干扰和群众暴力所驱散。唯一的收获是由杰勒德·温斯坦莱写下的几本小册子，特别是关于在英国建立共产主义政府的计划，这项计划是在耕耘公有土地的尝试宣告失败后出版的。温斯坦莱的共产主义显然来源于宗教神秘主义。他的宗教信仰实质上类似几年后教友派的信仰，而跟大多数

① 这一点首先由爱德华·伯恩斯坦在他的《英国大革命中的社会主义和民主主义》(*Sozialismus und Demokratie in der grossen Englischen Revolution*)(1895年第一版)中唤起历史学家的注意，H.J.斯坦宁英译为《克伦威尔与共产主义》(*Cromwell and Communism*)(1930年版)。

信仰加尔文主义的激进团体迥然不同。

平均主义者和共产主义者之间的共同立场，在于双方都声称自然法是他们的正当依据，正如十七世纪任何一个激进分子必然要做的那样。平均主义者把自然法解释成为个人权利的学说，其中财产权必然是最重要的人权之一。掘地派把自然法解释成为对生活手段的公共权利，其中以土地最为重要，并只赋予个人以分享公共土地和公共劳动所得产品的权利。土地是“上帝”或自然赐予的，它是所有的人都有资格从其中取得生活资料的“公共宝库”。

> 任何人都不应成为骑在别人头上的老爷或地主，而大地是听任人类的儿女自由生活于其上的。①

因此，共同所有乃是人类的“自然”状态，而共产主义者正是把英国革命描绘成返回这种田园诗一般的境地的大好时机。

对这种思想的根源，人们只能作一些猜测。作这样的猜想是很自然的，即认为存在着与一些不甚明确的无产阶级起义思想有连续性的东西，它们是英国和大陆上不时发生的经济困难的产物，尤其是德国农民起义和再浸教运动的产物。无论怎么说，共产主义者是以下述基督教信仰的原则为出发点的：共同占有比私人占有是较完美的生活方式。这个原则在整个中世纪时代广为流传，因为人们公认，私人占有是不“自然”的现象而是人类劣根性的产物。掘地派哲学具有重要意义的部分在于他们从这一信念中得出相反结论所遵循的方法。按照通常的推论方法，一向认为私有财产尽管不及公共所有制完美，但对堕落的人性而言还不失为最切实可行的让步。掘地派则断定私有财产本身是邪恶和一切形式的社会弊端和腐败的主要原因。一切罪恶的根源在于贪得无厌，它首先产生出私有财产，而私有财产则造成一人凌驾于另一人

① 《杰勒德·温斯坦莱文集》(*The Works of Gerrad Winstanley*)，乔治·H.萨拜因编，纽约，1941 年版，第 289 页。

的支配一切的权力、种种流血事件以及对广大民众的奴役，大批的人通过工资制而陷于贫困不堪的境地，并被迫用他们的劳动来维持那个奴役他们的唯一权力。因此，大多数的社会弊病和多数的人类罪恶是可以通过摧毁私有财产加以消除的，尤其是通过废除土地私有制。掘地派的论点与卢梭《论人类不平等的起源》一书相类似之处是很明显的。

掘地派的小册子充满了对地主的仇恨，这是理所当然的。

> 啊！你们这些人间的亚当！你们身着华丽的服装，吃得肥头胖脑……。但是，要知道……最后审判的日子就会到来……。被你们压迫的穷苦人将是这个国家的拯救者……。要是你们还愿意寻求宽恕……，那就得宣布断绝同买卖土地这种残暴的盗窃行为、地主的占有以及缴纳地租的关系，并根据你们的自愿，同意使大地成为共同的宝库。①

对律师和神职人员的指责也是同样的尖锐，这到不完全是因为前者败坏了法律或后者传布低劣的神学，而是因为二者都是私有财产的主要支持者。自1066年威廉征服英国以来的全部英国史都是这样写的：征服者没收了人民的土地并将它赐给他的“侍从”，由他们传给了当今的地主。英国是座监牢；狡诘的法律是重重牢栓，而律师就是监牢的看守。所有的陈旧法书都应付之一炬。与此同时，征服者威廉还雇用了神职人员，用十分之一的教区税以“鼓励他布道”并“堵住人民的嘴”，教他们当顺民。进一步的推论是显而易见的：现在通过革命既然已把王权废弃了，整个土地私有的制度也必须随之废除，因为除非人民收回土地，他们就被剥夺了胜利的果实。

尽管所有这一切言论听起来很激烈，掘地派并不想煽动暴力或用武力剥夺地主。要是他们人数较多，他们会干出什么事来，那

---

① 《真正平均主义者提出的标准》（*The True Leveller's Standard Advanced*）（1649年版），见《文集》（*Works*），萨拜因编，第264页以次。

就难说了。因为他们几乎是一小撮，宣扬暴力便无异是自杀。他们明确提出的要求是耕种公有的土地，而把圈地留给它的主人。没有理由怀疑他们的诚意。象大多数的空想主义者一样，他们自称是和平主义者，并且可能认为这种新生活方式的优越性甚至会给地主们留下好印象。也许他们还寄希望于某种不可思议的使人心地软化之术，因为，尽管他们强烈地反对教士，但他们也是笃信宗教的。他们宣称，“耶稣基督就是首席平均主义者”。显然，他们是心地单纯的人，认为宣扬手足之情的基督教义可以按其字面含义加以接受。

温斯坦莱的《自由法》

杰勒德·温斯坦莱是掘地派当中唯一的重要作家，他写了一本书，名叫《自由法》，于1652年问世，是献给克伦威尔的。它不仅是一本小册子，而是以某种程度的精确性勾画出乌托邦社会的轮廓。它是按公正的规则制订的一项“共和国政府的政策纲领”。温斯坦莱的共和国的基本思想是，穷困是一切受奴役的根源：“一个人没有吃的还不如不要活着。”真正的自由意味着所有的人都有同等的机会去利用大地及其果实。人性中有两种对立的倾向，即要求共同保护的倾向，这是家庭和一切和平与公正的根源；以及要求自我保护的倾向，这是贪婪和暴虐的根源。与第一种倾向相适应的是共和国，在其中弱者和强者都受到同等的保护。与第二种倾向相适应的是王国政府和征服者的法律。基本差别在于，王国政府是受“买卖的骗术”的控制的，它是那个从他的小兄弟那里窃取了土地的强盗的政府。因此，改革的关键在于废除买卖，尤其是土地买卖。货物与货物之间不可能有什么平等，因为财富导致权力，而权力则意味着压迫。何况，财富是不能凭诚实挣得的。也没有人能单凭自己一个人的努力获得财富，而只有通过克扣他助手

生产的一分产品来达到目的。

因此，真正的自由要求土地为公共所有。土地的产物应放进公共仓库，所有的人可按自己的需要从中领取。所有身强体壮的人都必须参加生产劳动，至少直到四十岁。至于家庭、私人财物和私有房屋，温斯坦莱并不想去触动。为了使共和国长治久安，他提出一项详尽的管理方案和一套严厉的法规，它们简而易行，无须加以解释。至于政治手段，他主要借助于普选制和将任期限为一年。这个计划令人感兴趣的部分还有，他把全国的教会降为公共教育机构。神职人员在当时"进行布道，以讨好神志不清的愚民，借以在着了迷的、被欺骗的和丧魂失魄的民众当中保住他们自己的财产和声誉"，这些人将变成教师，在每周的第七天讲授公共事务、历史以及艺术和科学。"懂得自然的奥秘便是懂得上帝的功德"；通常称之为神学的乃是"体弱多病之人的学说"，"这种神奇的宗教教义是欺人之谈。"同样重要的部分是，教育是在训练有用的手艺和技能。

> 当人们昂首凝视上帝，企求幸福，或害怕死后陷身地狱时，他们的双目失明了，看不到什么是他们的天赋权利。①

温斯坦莱的共产主义学说在十七世纪政治哲学中占有其自身的独特地位。它以可信的语气谈到无产阶级空想主义，表达了无言的广大群众心中第一次激起的政治灵感，并主张以普通人的福利作为公平社会的目标。尽管就其效用而言是不切实际的，但它却建立在政治自由和平等必然要靠对经济因素的控制这一清晰的见地之上。只有在哈林顿的著作中，才能找到在十七世纪更明确地谈到政治依靠财富分配的思想。哪里也找不到比这更明确的观点，即认为经济剥削与民主理想是势不两立的。温斯坦莱的共产主义学说直接出自他的宗教经历，但是他的宗教观根本不受教

① 《真正平均主义者提出的标准》，第569页。

条主义和教权主义的束缚，所以他的政治和社会思想往往是非常世俗的。他的伦理学也不象带有加尔文主义气味的伦理学，它是把手足之情而不是把个人自足奉为民主政治的首要原则。

参 考 书 目

莫里斯·P. 阿什利：《制图员和邮政局长约翰·怀尔德曼：对十七世纪英国共和运动的研究》*(John Wildman, Plotter and Postmastev: A Study of the English Republican Movement in the Seventeenth Century)*。纽黑文，康州，1947年版。

爱德华·伯恩斯坦著，H.J. 斯坦宁英译：《克伦威尔和共产主义：英国大革命时期的社会主义和民主主义》*(Cromwell and Communism: Socialism and Democracy in the Great English Revolution)*。伦敦，1930年版。

约瑟夫·福兰克：《平均派：三位十七世纪社会民主主义者约翰·利尔本、理查德·奥弗顿和威廉·沃尔温的著作史》*(The Levellers: A History of the Writings of Three Seventeenth Century Social Democrats: John Lilburne, Richard Overton, William Walwyn)*。剑桥，马萨诸塞州，1955年版。

M. A. 吉布：《平均主义者约翰·利尔本：一位基督教民主主义者》*(John Lilburne, the Leveller: A Christian Democrat)*。伦敦，1947年版。

G.P. 古奇：《英国的政治思想：从培根到哈利法克斯》*(Political Thought in England: From Bacon to Halifax)*。伦敦，1946年版。

J.W. 高夫：《英国宪制史中的基本法》*(Fundamental Law in English Constitutional History)*。伦敦，1955年版，第7章。

威廉·海勒编注：《1638—1647年间清教徒革命中论自由文集》*(Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638—1647)*。共3卷，纽约，1934年版。

威廉·海勒等编：《1647—1653年平均主义者文集》*(The Leveller Tracts)*。纽约，1944年版。

鲁弗斯·M·琼斯：《英联邦的神话与民主》*(Mysticism and Democracy in the English Commonwealth)*。剑桥，马萨诸塞州，1932年版。

W.K. 乔丹：《英国宗教信仰自由的发展》*(The Development of Religions*

Toleratian in England)，共4卷。剑桥，马萨诸塞州，1932—1940年版。

大卫·W. 彼得高尔斯基：《英国内战期间左翼民主学说：杰勒德·温斯坦莱社会哲学研究》*(Left-wing Democracy in the English Civil War: A Study of the Social Philosophy of Gerrard Winstanley)*。伦敦，1940年版。

乔治·H. 萨拜因编：《杰勒德·温斯坦莱文集》*(The Works of Gerrard Winstanley)*。依萨卡，纽约州，1941年版，导言。

唐·M. 沃尔夫编：《清教徒革命时期的平均派宣言》*(Leveller Manifestos of the Puritan Revolution)*。纽约，1944年版，导言。

《清教和自由，军中的辩论(1647—9)》*(Puritanism and Liberty, being the Army Debates [1647—9])*，选自《克拉克文件》，A.S.P. 沃德豪斯补充编选并加前言，1951年芝加哥第2版。

第二十六章　共和派：哈林顿、密尔顿和西德尼

以共和政体取代君主政体的问题在清教徒革命的任何阶段看来都未占有重要地位。克伦威尔军中的军官们本来打算在英国革命的果实可以得到保障之后一段时间里采取适当的安全措施，于1648年释出国王并恢复他的权力。可是，几个月后，不得不处决查理的还是这些军官。他们之所以这样做，并非出于共和原则的考虑，而是基于这一信念，即认为跟查理达成的任何解决办法都是不能持久的。平均派中尽管有某些人是坚信共和主义的分子，看来他们也不曾把废除君主制作为主要目的。因此，反君主制原则并不具有多大的实际重要意义。然而，当时的确有少量明确主张共和的理论，尽管其成分多少有些复杂。这也许是由于这种理论从未使本身条理化，以期产生一些效果的缘故。约翰·密尔顿和阿尔杰农·西德尼根据抽象的理由为共和主义辩护，即认为自然法和人民的最高权力等概念中就含有共和的意思。詹姆斯·哈林顿虽然是理想国土的首倡者，却比任何其他作家还要彻底地把世所周知的法学家的立论撇在一边，而把共和政体当作社会和经济进步的结果加以辩护。哈林顿认为在当时推行君主制已不可能，他的这一看法是错误的；但他关于经济实力的转移是任何英国政府都必须加以考虑的论断，则是正确的。

哈林顿是一位具有非凡精力和独立思考能力的政治思想家，也是唯一能从哲学的角度对清教徒革命背后的社会原因有所领悟的评论家。尽管哈林顿笃信共和，是个直言不讳的共和主义者，他

却生为贵族并与一位贵族关系密切，是那位甚至愿陪同国王查理一道上断头台的贵族的亲密朋友。他敬佩霍布斯，称霍布斯为"当今世界最优秀的作家"，但他的政治思想在方法上恰好与霍布斯的形成尖锐的对立。他赞赏霍布斯，在于后者信奉普遍因果律及其试图对人类行为的动机作科学的理解。但是，他必然也感到，霍布斯并未把自己的想法坚持到底。因为霍布斯的社会契约论放弃了因果论而代以法律上的类比，他的主权论对唯一能赋予任何政府以实权的社会原因也没有进行分析。哈林顿要提供的正是这一分析，并在这样做的过程中证明自己是一位具有头等创造性的政治哲学家；尽管在理论涉及的范围上他远不及霍布斯，但在对政治现实的理解上却大大超过了他。

哈林顿的《大洋国》于1656年问世，就形式而论，这本书属于政治上的空想主义；它描述了一个虚构的大洋共和国新政府的形成，以大量的虚构细节描写了这个政府，可是在哈林顿的思想里真正属于空想的成分却比较少。大洋国显然就是英格兰，而且对于他所涉及的真实的人物和历史事件也从未为人们怀疑过。这本书是献给奥利弗·克伦威尔的，并且想用来作为献给那个时代的一篇政论，详尽而不厌其烦的虚构情节也许是逃避检查的手段。至于哈林顿阐述政治理论的方法，则不带丝毫幻想的成分。他是马基雅维利的热诚的赞美者，认为后者是唯一接近于古代治国之术的近代政治著作家。象马基雅维利和博丹一样，他运用的也主要是历史比较法。大洋共和国这个虚构的政府在每一点上都摹拟古代或现存政府，尤其是摹拟犹大、罗马、斯巴达和威尼斯的，并通过提及这些政府来为虚构的政府进行辩护。研究历史并观察比较现存的政府，据认为是一个人能学到政治家手腕的唯一途径。

在同时代的政论作家当中，哈林顿是唯一察觉到政府无论在其组织结构上还是在其工作上都取决于社会和经济的力量。处于党派斗争激烈而，每一个政党又把国内秩序混乱归罪于其对手的愚蠢而又邪恶的时代，哈林顿几乎达到了科学上不偏不倚的高度，尽管他把他想象中的政府当作一项政治建设计划提出来，态度是很认真的。哈林顿学说的基本思想在于认为，一个国家的政府形式有可能长期存在下去，这取决于财产的分配，尤其是地产的分配。不论哪个阶级要是占有超过“半数”的土地，比如说占有全国土地的四分之三，那么，单凭经济上的需要，也必然要掌握控制政府的权力。

因此，为了免于详细数说保王派和议会派的罪行，哈林顿提出了关于内战的经济-历史理论，这一理论是完全正确的。他认为，这必须追溯到都铎王朝治下的英国社会史。要求建立受民众欢迎的政府，起因于蔷薇战争中英国贵族阶层的灭亡，以及亨利七世所推行的把大庄园分给相对小的土地所有者的一贯政策，从而以牺牲贵族阶层为代价不断增强了自耕农的势力。朝同一方向采取的第二大步骤是亨利七世解散寺院的政策，这一政策剥夺了英国最大的地主集团即教会，并以一大批小土地所有者取而代之。这两件事件导致把财富分配到一大批土地所有者之手，这些土地所有者早晚必然会提出民众权利的要求。哈林顿以极妙的讽刺笔触，把伊丽莎白的政治伎俩描绘为“通过把她和她的人民之间的关系变成一种谈情说爱的永恒爱情骗术来变换她的统治术”。不过，政治把戏只能推迟人民所有权的现实会必然得到承认那一天的到来。

一旦君王在争辩中象君主制的神经那样日益变得松弛僵化，他又

受到神职人员的不幸怂恿——这将导致他彻底毁灭——并相信他们的逻辑甚于相信议会提出的严厉哲理，那就会导致无可挽回的决裂。①

哈林顿的理论部分源出于亚里士多德关于革命主要是因财产的不平等而造成的观点，部分源出于马基雅维利关于强大的贵族阶层的存在是与受民众欢迎的政府不相调协的。他认为后者的论断失之于不注意经济原因，而一旦用亚里士多德去补充马基维雅利，就可以找到通往正确理论的途径。土地所有者的人数至关重要，若是土地多半为贵族所有，普通人就必然在经济上依附他们，因而在政治上也不得不依附他们。倘若土地转移到众多的普通人之手，贵族的权力也必然相应地受到削弱。根据这一理论，哈林顿也意在修正补充霍布斯的学说。他直截了当地指出，后者关于政府不过是建立在协议上的权力的说法是肤浅的。

他（指霍布斯）谈到法律时指出，要是没有这把剑，它就不过是一纸空文；那么，他可能会想到，这把剑要是没有柄，它也只能是块冰冷的铁器。抓住这把剑的柄就是一个国家的民兵……而一支军队则是一头大肚皮野兽，必须把它喂饱；因此，这就要涉及到你拥有什么牧场，而你拥有的牧场又涉及到私人产业的收支平衡问题，没有这一切，这把公共的剑不过是徒有其名或只是腰带上的挂剑环而已。②

就法定的意义而言，权力并非自明之词；它假定社会力量的存在，并进而假定对生活资料的控制。霍布斯和哈林顿之间的分歧乃是法学家和社会经济学家之间的分歧。

所以，对哈林顿来说，内战的结局如何，是可以事先得出结论的。它不是一个抽象的对与错的问题，而是社会问题。土地所有权业已转移到中产阶级之手，政治权力也必然随之转移。都铎王朝暂时可以行使巨大的权力，但是新的阶级一旦政治上自觉起来，

① 当代唯一的好版本是由S.B.利尔杰伦编辑的，1924年汉德堡版。哈林顿的《文集》由约翰·托兰编，1700年伦敦版，并经多次重版。

② 同上，第16页。

政治早晚总得适应财产的分配情况。哈林顿之所以是个共和派，其根据即在于此。他理论上并不反对君主制，尽管他相信共和国是优越的。

> 英国变成共和国的道路是确定不移而又很自然的。通往自然的道路要求和平，通往和平的道路要求服从法律，而在当今的英国，法律是不能由议会制订的。但英国的议会行将成为纯粹的公众集会，为公众的集会所制订的法律虽然在一段时间里可能令人生畏或令人失望，但终究必然是公众的法律；而公众法律的总和必然等于一个共和国。①

这段话是在王朝复位一年之内发表的，因而成为评论家嘲笑的话柄，但是十七世纪的文章几乎没有比这更深入地洞察到在英国业已发生了变化的基本事实。无论前途吉凶如何，拥有土地的人们已经控制了局势，任何持久的解决方案都不能不考虑到这个事实。

哈林顿认为，在政治解决中真正算得上财产的是土地。无庸赘言，他是过分夸大了土地所有权的政治分量，而相应地低估了制造业、贸易和金融的势力。他承认，在一个象佛罗伦萨那样由商人组成的非常小的国家里，金钱可能比土地重要，但他认为，在英国这样大的国家里，这种情况是不可能发生的。就他所处的时代而言，他在这一点上的看法是对的。但是，他心目中只有土地所有者阶级，因而看不到当时即使在英国贸易也日益具有重要性，这本来是他可以察觉到的。因此，他认为英国可以在商业上超过荷兰（这一看法符合实际情况），这个论断是根据他认为英国可以做到这一点是因为它有能力生产自己的原料这一信念作出的，但这毕竟是个错误的论断。

哈林顿根据他的土地所有平衡论，着手对政府的形式作出自己的分类。他利用了传统的三分法，即分成君主制、贵族制和民主制，以及由亚里士多德学说中推演出的三种相应的反常形式，但他

① 《制订法律的艺术》（*Art of Lawgiving*），见《文集》，1747年版，第432页。

的修正案具有很大的创造性，完全翻新了传统的方案。他的三分法包括君主专制政体、混合或封建君主制以及共和政体，每一种体制都取决于对土地占有的独特方式。倘若国王能把土地控制在自己的手中，出租给一大批被迫为国王服兵役的小佃农，结果便产生君主专制，这是一种军事型的政府，有暴君统治时期的罗马和土耳其帝国为例。一旦土地转入相对少数贵族之手，他们又能控制其大部分的家臣，结果便形成混合君主制。这必然是一种软弱无力的君主制，因为国王要依靠他强大的诸侯，而诸侯是要造反的，尽管他们之间相互抗争使他们不能立即摧毁王权。最后，倘若封建大庄园解体，贵族又无力维持一大帮家臣，建立共和国或为民众所欢迎的政府形式便有了基础。

借助于这一理论，哈林顿便能把关于民族"腐化"这个含糊的概念一扫而光。这一概念曾大量存在于马基雅维利的思想之中，而且也是古老的政体循环论所固有的。所谓腐化就是把共和政体变为君主政体，这不过是土地控制权的易手而已。"一个政府的腐化……乃是另一政府的降生。"要是同时发生了道德上的变化，那也是由于财产所有权的变更之故。哈林顿的分类法给可以称作"反常"形式的政府留有余地，但这不过是一些由于暂时的原因一个政府可以在财产不平均的情况下得以存在下去的例证。从这种意义上说，伊丽莎白王朝就是反常的现象。也还存在着权力不平衡的情况。倘若土地大致上是在贵族和平民之间平分的，那么，除非一个阶级"吃掉"另一阶级，是不可能有稳定的政府的。可见，这个方案提出了一项灵活而又比较现实的政体分类法。

法的绝对统治

然而，哈林顿并不是一个经济唯物主义者。财产本身是一种法定的制度，因而只能依法而存在。这倒不是要急剧改变财产的

分配情况，而是要使一种有利于可取的政府形式的分配永久化。他把政治归结为两项原理。其一是力量，这取决于财产的分配情况和对可能的稳定政府所作的限制，但仍留有选择之余地。第二原理是“权威”，如他所说，这要取决于健全的心智，如有智慧，有胆量，审慎将事等等。一个人有智慧或理性，可以照顾个人的利益；同样，一个共和国有智慧，就可以照顾整体的利益。要是哈林顿论述权威或审慎态度也象对待有关政府形式那样严格的话，他的论述也许就会前后一贯了，但他在这一点上受到了他热衷于共和主义的影响。从广义上说，他将力量与权威之间的区别与“古代的审慎”和“近代的审慎”之间的区别相对比，所谓“古代的审慎”是指为了共同的利益根据法律进行统治的艺术，所谓“近代的审慎”是指为了个人或阶级的利益以剥夺社会的伎俩。在近代著作家中，哈林顿认为，“古代的审慎”是以马基雅维利为代表，而“近代的审慎”则以霍布斯为代表。既然近代的审慎是起始于罗马共和国的衰亡，那么，这种对比也就同君主制——无论是君主专制或混合制——和共和国之间的对比本质上是一致的了。哈林顿热衷于文艺复兴时期的复古倾向。他有意使他的共和国尽可能地近似于象雅典、斯巴达、罗马以及犹太国那样一些古代的模式，认为这些模式是他所理解的受民众欢迎的政府。

共和国的显著标志是，它是“法律的统治而不是人的统治”。哈林顿说，霍布斯的过错在于他混淆了这一区别。因为霍布斯说过，既然一切形式的政府都要使人们受到某种控制，那么，在任何一种法律体系下生活的臣民都享有同等的自由权利。哈林顿所作的区分同亚里士多德所作的区分实际上是一回事，即暴政与宪政之分；前者是靠个人专断，后者是按法律行事，为了公众的利益，由国民参与并经其同意的一切形式的政府，包括共和国在内，都要求权力与权威的结合。无论有多大的聪明才智也不能使政府顺利地

继续运行下去，除非政治权和经济权结为一体，但政府也并非是从一种既定的经济安排中自发地产生出来的，这个看法也同样正确。象亚里士多德和马基雅维利一样，哈林顿也认为政治是一种艺术。组织得恰当的共和国比起君主制来确实是一个好得多的法治政府，而且也稳定得多。因为，君主专制政府基本上是人治的政府，而封建君主制则是国王与贵族相抗衡的场所。只有共和国容许在法律的管辖下享有自由，并给政治家的才能和民众的精神留有充分的用武之地。哈林顿认为，人本质上是合群的而不是自私的，但他对不自私这一点却愿意尽可能少强调。真正的治国之道目的在于使个人利益和公共利益相一致，而受民众欢迎的政府最乐于做到这一点。哈林顿把这样的国家称之为"平等的共和国"。在这种形式的政府中，那些爱好进行煽动的人是没有权力的，而有权力的人则没有这种爱好。就导致国家衰败的内在原因而言，这样的政府应当长期存在下去。

哈林顿政治哲学的其余部分专门分析达到上述目的的手段。从合乎逻辑的角度来说，这个制度的基石必然是防止土地的分配情况发生严重的变动，或者在共和国中防止土地集中于少数人之手。因此，哈林顿非常重视"土地法"，这个法律规定把大地产在几个继承人当中分成几分，每一分不得超过年收入二千英镑。规定地产由长子继承的法律对他来说，看来是既危害政治平等也违反每一条公正原则的。

> 我感到非常奇怪的是，怎么会发生这样的事：我们竟然象对待小动物一样对待自己的孩子们；拿一个来放在膝上，喂以精饲料，而把五个淹死掉！①

然而，哈林顿针对的并不是抽象的不公平而是社会危机。根据他所拟订的土地法，如果只有一个继承人，他就可以得到全部地产而

① 《大洋国》，第94页。

不论其面积大小。如果该地产是在最大限度以下，也可以遗赠给唯一的继承人。只是对有几个男性继承人的大地产才必须加以分割。哈林顿并不关心扩大民众对英国土地的所有权，而是要维持现状。

> 我们现在要为之而争辩的并不是我们将会取得的东西，而是我们业已占有的东西。①

他估计五千个土地所有者可以确保英国成为共和国。

至于哈林顿想要把他的受民众欢迎的政府建立在多大的基础上，这就很难说了。他把公民资格限制在给予诸如"靠他们自己生活"这一类的人，这就把仆人和雇工排除在外，可是他在他的政府大纲中所引用的数字则显然达到大约近五十万年龄在三十岁以上的公民。所以，如果他对当时的英国人口有个精确的概念的话，那么，被排除在外的阶级为数可能是很小的。总之，他所提方案对土地所有者的政治权利并不加任何限制。他对进入上议院所作的财产限制是很低的，他还为议员的薪金辩护，以便上议院可以接纳穷人。另一方面，他认为共和国由贵族来领导是理所当然的。

> 倘若有什么人建立了一个共和国，这个人得首先是个绅士。②

只要绅士为数不致多到足以形成一个贵族阶层，他们对共和国就不能构成威胁而正是它的生命线。通过选举挑选行政官吏这一做法正中哈林顿之意，因为他认为这就可以选拔出一批有能力的"天生贵族"来，这些人主要是属于绅士之列。他反对这种思想，即认为受民众欢迎的政府可以用来作为拉平经济差别的手段。

---

① 《大洋国》，第93页。
② 同上，第35页。

共和国的结构

一旦共和国的基础为土地法所奠定，就有三种治国之术可以保持政府对民众的意志不断作出反应。第一是轮流执政，哈林顿把这比作血液循环。应当选出短期任职的官吏，任期通常为一年，并应经过随时举行重选以撤销其职务。第二，为了使选举人有选择的自由，选举应通过无记名投票进行。哈林顿按他所说的他在威尼斯看到的办法，用了很大篇幅详细阐述了秘密投票的方案。第三，在建立自由政府的问题上，他认为必须实行权力分立。然而，哈林顿对政治权力的划分是跟后来世所熟知的孟德斯鸠划分法不尽相同，而是根据他研究城邦所提出的路线行事的。他认为审议或制定政策的职能必须由贵族来履行，就是说必须由少数几个有经验和专门知识的人提出。他认为接受不接受一项政策提案乃是民众的事，应由为此目的而选出一大批人来履行，而无权加以审议鉴于内战爆发前不久的英国经验，他对司法独立竟然不置一词，这是颇为令人惊异的。

一项土地法、轮流执政、秘密投票和权力分立，这就是哈林顿称之为一个"平等的共和国"的结构原则，在这个国家里他认为所有权和煽动暴乱的权力是永远不可能合为一体的。他作出定义如下：

> 一个平等的共和国……是一个建立在土地平等基础上的政府，它产生于上层结构或三道程序：立法机构进行辩论并提出方案、人民作出决定和经任期相等、轮流执政的行政官加以执行，这些行政官是由人民通过秘密投票选举出来的。①

可是，哈林顿并不满足于提出原则，他进一步制定出一部大不列颠的宪法，将他的原则逐条加以应用。他作为一个理想家而闻名于

① 《大洋国》，第33页。

世，主要就是由于他做了这一细致的工作。他带着孩子般的喜悦心情描绘这张图画的细节，细到甚至标出了集会应召开的日期和画出了官吏们应穿着的服装。事实上这些奇异的细节跟他的哲学原理毫不相干。他的学说有一部分陷入空谈，原因在于他相信政治机构的效力，在这方面他跟他的同时代人并无多大差别。一个象他那样能够深入了解政治权力的经济原因的人竟然仍旧如此信赖政治机构，这是令人惊异的。

哈林顿的结构先是把全体人民分为作为自由人的公民和奴仆。公民又以年龄为基准划分为现役军人集团和年长者，前者在三十岁以下，后者则是后备军并且是共和国的"眼珠"。这些人又按财富划分为骑兵和步兵，大致与绅士和普通人相当。关于政府的计划是一项详细描述间接代表制的方案。最小的地方单位是教区，每个教区中所有的长者从他们中间选出五分之一的人为代表前往下一个较大的地方单位，这个单位是由共达约一百名代表的一批教区组成的。两千名代表合成一个选区。由各教区代表、百人代表和各选区代表全体选出他们的地方行政官，每一选区每年还要选出两名区选议员前往立法机构和七名代表（三名区选议员和四名一般代表）前往"享有特权的区"，起人民立法的作用。代表的任期为三年，并且既然有五十个区，立法机构便有三百名成员，每年有一百人退职，而一千零五十人当中每年就有三百五十人退职。立法机构选出主要的行政官，还有四个委员会，即国务、军事、宗教和贸易委员会，有关事务都是在这里开始创办的。按照权力分立，立法机构的职能是进行辩论。在它拟出法律或政策之后，即将提案付印并分发给人民或享有特权的区，后者通过颁布或驳回或退交委员会进一步审议等方式作出决定，但它本身不能进行辩论或修改。

隐含在哈林顿关于政府的方案之中但未明确加以阐明的是一

些宪制思想，即一份关于政府、特设的制宪立法机构以及分清法令和宪法之间区别的书面文件。此件写于1656年，他必须把他的计划献给克伦威尔，因为他把这个人穿上了神奇的立法者的魔衣。他希望克伦威尔成立一个由政治家和学者组成的委员会以组织一个新的政府，每一个人都可以自由地向这个委员会提出建议。委员会一旦组成，即可公布由若干条款形成的宪法，每一条都涉及到政府结构的某一重要成分。哈林顿不曾谈到对这个宪法的修订问题，但他想把宪法条文和立法机关颁布的一般法令区分开来这一点看来是明确的。

在涉及宗教自由的这个棘手的问题上，哈林顿试图在公理会和国教之间取得妥协。他认为某种形式的全国性的宗教组织还是有必要的，以便向神职人员提供适当的薪俸并保持种种符合民意的礼拜形式。可是，他反对采取任何强制的方式，他认为这乃是造成“举世前所未有的为宗教而战并否认行政官对之有任何管辖权的恶习”的原因。[①] 因此，他认为，除犹太教和天主教外，每一次宗教集会可以自由选择自己的牧师，并可允许人们采取经法律规定之外的种种礼拜形式。他也希望建立起全国规模的学校体制，由公费开支并免费招收贫困学生，强迫九至十五岁的儿童入学。

不论哈林顿的共和国具有多么奇异的形式，他把为数惊人的设想都纳入其中了，而这些就成为后来被认为是开明政府的象征。制定成文宪法，选举产生行政官员，采用无记名投票，短期和轮流执政，权力分立，保障宗教信仰自由，以及实行公费普及教育等等，所有这一切都说明了这一点。但是，哈林顿无论就宗旨或理论而论，都显然不是个民主主义者。他认为共和国的领导权可以确保无虞地掌握在拥有土地的绅士们手中，这个阶级在力量和才干上都具有优越性，他把这当作自明之理。他的经济因果论排除了象

① 《大洋国》，第38页。

平均主义者那样的民主理想，即假定政治权利是跟财产权分开来的。哈林顿的政治理想是一种在贵族卵翼下的古代理想国，在这方面他同当时所有的共和主义者是一致的。可是，他独自一人强调政治的形式取决于财富的分配，而他对内战根源的阐述也许是当时讨论社会问题的最富有现实意义的作品。哈林顿认为拥有土地的绅士阶级掌权是那个时代的基本社会事实，这一看法是正确的；但是，进一步了解英国的贸易情况也许可以使他懂得平均土地并不是使他们长期保有权力的恰当方法。贸易的扩大是同任何象经济平等的东西极不相容的。要是他看到了这一点，他会必然不得不寻找对财富进行更加严厉的政治控制的方法或改变他对受民众欢迎的政府的整个设想。

约翰·密尔顿

约翰·密尔顿和阿尔杰农·西德尼的共和主义不及哈林顿的那样具有独创性和重要性。把这三个人连结在一起的环节是，他们都向往古代并将贵族统治的共和国理想化了。密尔顿和西德尼对政治史和比较制度的知识都不及哈林顿，对政治变迁的社会原因的理解亦复如此。对他们两人来说，共和主义是一种建立在抽象的天赋权利和正义基础之上的道德理想。两人对十七世纪人们普遍熟知的政治思想未作什么重要的增益。密尔顿的文章主要以其华丽的文学形式和雄辩的笔触著称于世，他用华丽的语言表达人所共知的思想，以雄辩的笔触体现崇高的政治理想。西德尼漫无边际和结构松散的书，要不是写于英国政治思想特别贫乏的时期并成为导致最著名的杰弗里的……司法暴行[1]之一的诱因，也许不会受到人们的注意。

---

① 见《1638—1647年清教徒革命时期的论自由文集》，威廉·海勒编，第1卷，附录B。

在密尔顿所有的论文中最著名的是《论出版自由》(1644年版),即他为出版自由所作的辩护。这篇文章在写成时尽管显然不大受到人们的注意,但它同约翰·斯图尔特·密尔的《论自由》一文一并成为英语著作中维护言论自由的名著。密尔顿断然阐明了关于思想自由的信念,认为一旦真理和谬误都可以不受约束地通过调查研究和讨论加以检验,真理就必将战胜谬误:

> 尽管已让各种学说之风吹遍了大地,也让真理参加竞赛,可是我们却通过发许可证和禁令等有害的措施,怀疑真理的力量。让真理和谬误去搏斗罢;谁要是掌握了真理,就可以在自由而公开的较量中打败对手……。难道谁不知道真理的力量仅次于全能的上帝;她无须借助于政策,无须借助于谋略,也无须借助于特许来取得胜利。那些东西乃是谬误用以抗拒真理之威力的遁词和辩护手段。①

因此,密尔顿可以采取他同时代的人几乎无人可能采取的态度:他可以把党派的增多看作是为追求新的真理和新的自由所作的试验而泰然处之。他为宗教信仰自由所作的辩护也受到他所处时代和他所属党派的限制。他的文章不涉及到罗马天主教徒,这部分是因为他认为这些人是盲目崇拜者,部分是因为他认为这些人除了忠于教皇不能忠于任何统治者。但是,即使受到这种限制,《论出版自由》仍是一部反对检查制度之愚蠢和无用的、前所未有的最佳论著。

密尔顿以政论家而蜚声于世是在他1649年任共和国国务会议秘书一职之后,他在《国王和官吏的任期》中已经为处决查理进行辩护,特别是反对长老派,后者对革命经历的时间之长感到后悔。此后,接着于1649年发表《偶像的破坏者》,1651年又发表《为英国人民声辩》,这是为了回答莱顿的撒尔美夏斯而作,此人曾受保王派之雇,写文章为国王辩护。这些著作根据自然法、《圣经》

① 《文集》,F.A.帕特森编,第4卷,第347页以次。

和英国的法律，对处死暴君直言不讳地进行辩护。他陈述自己的立场强而有力，致使人们将《声辩》一书比拟克伦威尔的军队，成为捍卫共和国的堡垒。不曾有任何别的著作家更善于表达出英国革命那种热情扬抑的理想主义了：

> 说到这里，我不禁要为自己有我们的祖先而感到庆幸。他们以最优秀的古罗马、希腊人那样的审慎精神创建了这个国家，并树立了同样充分的自由，他们要是看到了今天的情况，也不能不为他们的后裔而庆幸。我们一度几乎沦为奴隶，但还是以极大的智慧和勇气，从国王的凶残的暴政统治下收复了那个如此明智地建立在多么自由的基础之上的国家。①

密尔顿的论述实质上等于是肯定反抗暴君是天赋权利这一古老的原则。他在《任期》中争辩说，人们生而自由，建立政府是为了保卫共同的安全。公众的权力取代了每一个人保护自己的权利，而法律的制定则是用以限制和监督公众权力的。官吏的权力来自人民，是为大众谋福利的，因此，保卫共同的利益以反对暴君的权利必须始终寓于人民。

> 国王和官吏的权力不过是派生的东西，是出于人民的信赖、为了全体人民的共同利益而授予并委托给他们的。从根本上说，这个权力仍然为全体人民所有，不能从他们那里拿走，否则就是侵犯他们的天赋权利。②

国王并不拥有不可取消的权利，而是只要人民认为适合就可以加以废黜。处死暴君完全是合法的，不论他是篡位者还是合法的统治者。这一论点受到通常对新教改革者特别是诺克斯和布坎南的引证的支持。

---

① 《首次声辩》(*Defensio Prima*)，第8章，沃尔夫英译；《文集》，第7卷，第451页。

② 《文集》，第5卷，第10页。

至于对宗教问题的看法，密尔顿同最先进的独立派持同样的观点。他认为造成宗教腐败的主要原因在于信仰受到约制和由国库资助神职人员。他不仅接受了新教的原则，认为圣经是信仰的准绳，而且对这一原则作了最广泛的解释：每一个人都必须由他本人来解释圣经。谁也不能说自己完全正确，因此无论是官吏还是教会都不应用一种特定的解释强迫人们信奉。个人的良心就是终审法庭，任何一个真诚的信徒都决不是异教徒。教会只关心人的心灵，心灵是不能用武力加以开导的；而国家则只关心外在的行为举止。这两种机构在性质和宗旨上迥然不同，因而应当分立。如果神职人员依赖政府的资助而不是靠那些因他们布道而受益的人的自愿捐助，那就必然要导致腐化。因此，教会和国家无论就组织机构、成员身分和宗旨而言，都是两个迥然不同的社会。这样的一种分立向着两个方向均等地运行着，与胡克以往批评长老派和天主教派无论在理论上和实践上都大异其趣。密尔顿的结论跟罗杰·威廉大约在二十年前同马萨诸塞州僧侣政治发生争执时独立派运动使他得出的结论实际上是相同的。在英国革命前夕，这一论断在英国是远远不能实现的。

密尔顿的共和主义理论是以含糊其词的柏拉图哲学原则为其背景的，即认为真正合理的权威是道义上和思想上的优越。“造物主规定智者应当统治愚者”。因此，世袭的权力是不应有的。他在1660年英王行将复辟前不久发表的最后一本政治小册子中，甚至对耶稣是否曾给“王位打上异教的印记“表示怀疑；这本小册子题为《通往建立自由的共和国的捷径》。这是反对君主制的最后绝望呼声，想必是密尔顿知道复辟势不可免后写成的。在这篇文章里，他不得不承认一切崇高愿望的破灭，而这些愿望他曾经认为是英国革命所坚持的。

一个国家的人民竟然在战场上如此英勇无畏地赢得了他们的自由，

而一旦赢得了自由之后，他们又竟然在谋划中如此无所用心而又缺乏明智，以至于不知道怎样利用它，珍惜它，怎样对待它，或怎样对待他们自己；而是在同暴政经过十到十二年的激烈战争和论战之后，卑下地、糊里糊涂地把自己重新置于他们打破了的枷锁之下……如果这种厄运降临到我们的头上，这将是奇耻大辱，而这种厄运是迄今从未降临到任何一个已获得了自由的国家的人民头上的。①

可是，没有比这本小册子——这是密尔顿在建设性的政治学方面的主要力作——更足以说明他的理想和现实脱节的了。他的所谓"捷径"实际上是一种不可能实现的幻想。他的全部主张不过是说，人民应当把偏见和私利撇在一边，把这个国家的"优秀人物"选进一个永久性的委员会中去，这个委员会的成员将终身执政。这本小册子是一种奇特的混合物，它空谈理论，相信"优秀人物"而不信任必须选出委员会的选民，不论委员会是永久性的还是定期更换的。密尔顿不过是认为，凡符合他的愿望的选举就会工作得很好，而所有不符合他愿望的选举都会工作得很坏。他抱着争取个人自由的真正热忱，把人们对聪明才智和善良意愿的轻视都归结到人民大众的身上。一种生来爱挑剔的心理使他本能地具有贵族气派，他鄙视议会并不亚于鄙视国王。他完全不懂得，要是人们都不配委以在政府中担任代言人，那么，个人的自由是无法兑现的。正如所有那些把革命的早期阶段理想化为文明世界新生的人一样，他也未做好充分准备去面对革命最后阶段的现实。

菲尔默和西德尼

阿尔杰农·西德尼的共和主义在一切重要的方面同密尔顿的理论毫无二致。继二十多年前两大经典著作——霍布斯的《利维坦》和哈林顿的《大洋国》——问世之后（此外还有一大堆涉及每一

① 《文集》，米特弗编，第5卷，第431页。

阶段的政治哲学和宪制理论的有争议的文章），随着1660年英王复辟，积极开展政治问题的讨论之风便消逝了。查理二世临终前使得一位天主教徒继位成为迫在眉睫的问题，直到那时世袭权利与议会权利对立这个老问题才重新呈现出来。詹姆斯要求继位是合理的，并且非常符合王室的原则，但他在对新教不作出适当保证的情况下继位，就使得大多数的英国人惴惴不安。当问题开始明朗化时，保皇派就把罗伯特·菲尔默这个老怪物亮了出来，此人在写了许多当时几乎不为人所知的保王小册子之后于1653年去世。1679年又把这些小册子集成一卷加以重印，次年第一次印行他的最著名之作《论国王的天赋权力》。这部著作享有身后之誉，是因为它遭到了西德尼和洛克详尽的批驳。西德尼《论政府》一书写于1680—1683年之间，但到1698年才出版。这就象议会于1689年撤销对他所作褫夺公权的判决一样，是一种对死者表示虔敬之心的过晚措举。西德尼因与黑麦馆阴谋案[①]有牵连于1683年被处决，他的论文包括《论政府》曾被用来反对他。起诉书引用了其中的一些话，说国王要服从法律，对人民负责，并可根据其犯有"不诚实、煽动叛乱和叛国罪"而予以废黜。

可以肯定，就菲尔默的《论国王的天赋权力》一书而言，没有比它于1680年第一次出版这件事更引人注目的了。不可废除的世袭权利问题竟然要由原稿弃置了近三十年之久的一本书提出来，而这本书又这样容易让人看上去荒唐可笑，这就表明这个问题多么缺乏生命力。说实在的，菲尔默的书即使在成书之日也已是过时之物了。它是一本攻击王权的两个敌人——耶稣派和加尔文派——的书，由于这两个敌人的缘故，"君主制已由两个小偷——教皇和人民——私下钉上了十字架"，因此它企图重申神圣权利和

① 指1683年6月辉格党的激进派谋划处死查理二世及以后成为詹姆斯二世未成的所在地。——译者

消极服从的职责这两项保皇原则。但是，菲尔默采取了在辩论中进一步反攻的危险策略。他不是借助于《圣经》的权威，而是试图证明国王的权力是"天赋的"，并为此目的从父母的天赋权威中推断出这一点。简言之，亚当乃是第一个国王，而"当今的国王则是或据说是继亚当之后的继承人"。这一不高明的说法"据说"让所有批评菲尔默的人抓住了。因为，根据长子继承法，既然只能有一个当今的人去继承亚当而又没有人知道这个人是谁，那么，结论就应当是每一个国王的权力都是非法的。西德尼和洛克令人生厌地坚持遵循这一明显论点只能表明，一个荒唐的结论乃是天赐之物，没有一个争论者愿意放过它的。

然而，菲尔默要不是旧事重提，批评他的人也不会占压倒一切的优势，这样说对菲尔默是完全公平的。批评菲尔默的人都偏袒这样的理论，即认为政治权力寓于"人民"，而各种政体的产生只能经由人民的同意。菲尔默很容易指明，这些言论如果认为按其字面含义来说是真实的话，那就跟任何说过的话一样的荒诞无稽。因为，人们要问，谁是人民？如果指的是全部人口，那么，他们在何时缔结了一项契约，又是怎样对一件事情表示同意的？如果对同意一词可以按字面的意思去理解，那么，派系纠纷又怎能有止境呢？十分奇怪的是，在这些争论中菲尔默大量引述了霍布斯的话，因为他对霍布斯的评价很高。他坚持认为，人民是"一大群没有头脑的人"，是分成许多单位的居民，而除非是在一个合法的社会里，象代表权、选举权和多数裁定原则等概念就都毫无意义可言。而要形成一个社会，就必须有个主权者。倘若菲尔默不曾因其提出关于亚当的皇权这一荒谬的论点而使自己的名声扫地，他也许已成为相当难对付的评论家了。他同西德尼和洛克一样，对英国宪政史很有研究；并且象大多数因评论家的评语而知名的人士一样，他也并不象人家所说的那么愚蠢。

显然，西德尼并不想发表他的《论政府》，而且它实际上并不是一部有影响的书，尽管后来受到例如托马斯·杰斐逊的赞许。此外，菲尔默在一篇短论中塞进了各种反对的理由，以致完全失去了针对性。要是这本书的篇幅缩减为原书的十分之一，它可能会成为一本有影响的小册子。这本书也没有独创的见解。其反驳菲尔默的论点也不过是重复众所周知的主张：一切国家的人民都拥有管理他们自己的天赋权利；他们可以按他们的意愿选择自己的统治者；政府的权力来自人民；它的存在是为了人民的安全和幸福并对这些目的负有责任。西德尼认为，在英国，“议会和人民拥有推举国王的权力”，但他也认为议会的权力是受人民委托的，因而可以通过某种事先未经规定的方式收回。

按照伯内特主教的说法，西德尼是“顽固地坚守所有共和主义的原则的”，在共和国时期他也有可能是这样，但在《论政府》一书中却并无与立宪君主制真正相悖之处。可以肯定，他认为选出的代表比起君主的宠臣来不大容易腐化。西德尼为人很象密尔顿，他赞赏由贵族掌权的共和国，并认为选举是选出“优秀人物”以治理国家的一种方法。他也象密尔顿那样，把当时的共和国理想化了，并且把它作为一个获得崇高成就的时代来回忆。在那个时代里，英国人获得的自由曾一度达到了希腊、罗马伟大日子里所达到的同样高度。也许是在斯图尔特王朝复辟后的二十年，即 1680 年，西德尼由于看清了由一层薄薄的玫瑰色迷雾所掩盖的克伦威尔独裁政治，便找到了借口，而这是密尔顿于 1660 年所看不到的。当西德尼针对有组织的行贿行为和名声狼藉的阴谋诡计倾泄他的义愤时，他是很有战斗力的。他作为一个共和主义者，认为这些劣迹是“自英王有幸复辟以来”从法国带来的。他说，人们不妨考查一下，

> 看看那些老鸨、娼妓、小偷、小丑、寄生虫以及各色生就是见利忘义

的卑鄙小人在白厅、凡尔赛、梵蒂冈和埃斯科里尔①是否比在威尼斯、阿姆斯特丹和瑞士拥有更多的权力；看看倘若让议会和民众参政，那么，不论是海德、阿林顿和丹比，还是克利夫兰和朴资茅斯的大人先生们，或是森德兰、詹金斯与契芬奇，是否还可能拥有他们迄今在我们这里拥有的权力。②

关于十七世纪英联邦主义的重要性是不容易加以概括的。一方面它纯属空谈，因为废除君主制从未成为一个实际问题，只是暂时为环境所迫，并且由于它和克伦威尔的独裁政治联成一气，不久就名声扫地了。在密尔顿和西德尼的著作中，共和主义主要是反映了一种热情的理想主义情绪，而并无平均派那样抽象的哲学所具备的粗犷力量。十七世纪的共和主义基本上是贵族的学说，丝毫也不象平均派所提出的政治纲领那样是一般的人权宣言。对密尔顿和西德尼来说，"人民"仍旧是由天生的杰出人物所领导的社会，完全不是什么一群拥有天赋权利的平等的个人。实际情况是，把这个国家的绅士们置于掌权的地位这样一种英国革命的实际解决办法，与其说是民主的倒远不如说它是贵族的，但是这种解决办法与共和主义毫不相干。这些绅士在君主投靠了议会之后很容易跟君主制妥协。由于这个缘故，这样的共和主义从来不成其为真正的问题。哈林顿的经济分析虽非空论，但它同共和主义并无逻辑上的密切关系。倘若他不是在共和国时期从事写作，他是很可能使他的分析适应于立宪君主制的。

参考书目

阿瑟·巴尔克：《密尔顿和清教徒的困难处境，1641—1660》(*Milton and the Puritan Dilemma*, 1641—1660)。多伦多，1942年版。

① 埃斯科里尔(the Escurial)是西班牙国王菲力普二世于16世纪在马德里附近建造的宏伟宫殿和寺院。——译者

② 《谈话录》(*Discourses*)，J.托兰编，1763年版，第205页。

A.C. 埃瓦尔德：《阿尔杰农·西德尼阁下的一生及其所处的时代，1622—1683》*(The Life and Times of the Hon. Algernon Sydney, 1622—1683)* 共2卷。伦敦，1873年版。

泽拉·S·芬克：《权威的共和主义者：论恢复十七世纪英国的思想模式》*(The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England)* 西北大学人文科学研究所。埃文斯顿，伊利诺州，1945年版。

C. P. 古奇：《英国的政治思想：从培根到哈里法克斯》*(Political Thought in England: From Bacon to Halifax)*。伦敦，1946年版，第5章。

G. P. 古奇：《十七世纪英国的民主思想史》*(The History of English Democratic Ideas in the Seventeenth Century)*。第二版。剑桥，1927年版。

赫伯特·J. C. 格里尔森：《密尔顿和华滋华斯，诗人和预言家：关于他们对政治事件的反应之研究》*(Milton and Wordsworth, Poets and Prophets: A Study of Their Reaction to Political Events)*。剑桥，1937年版。

威廉·海勒：《清教徒革命中的自由和改革》*(Liberty and Reformation in the Puritan Revolution)*。纽约，1955年版。

威廉·海勒：《清教主义的兴起：从托马斯·卡特赖特到约翰·李尔本和约翰·密尔顿于1570—1643年在讲道坛和报刊上陈述的通往新耶路撒冷之路》*(The Rise of Puritanism: or, The Way to the New Jerusalem as Set Forth in Pulpit and Press from Thomas Cartwright to John Hiburne and John Milton, 1570—1643)*。纽约，1938年版。

F.J.C. 赫恩肖编：《十六世纪和十七世纪一些英国伟大思想家的社会和政治思想》*(The Social and Political Ideas of some English Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries)*，伦敦，1926年版，第8章。

F.J.C. 赫恩肖编：《公元1650—1750年奥古斯都时代一些英国思想家的社会和政治思想》*(The Social and Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustan Age, A.D. 1650—1750)*。伦敦，1928年版，第2章。

F.W. 梅特兰："从霍布斯时期到科尔里奇时期作为英国政治哲学理想的自由和平等之历史概述"。见《文件集》*(Collected Papers)*。共3卷。剑桥，1911年版，第1卷，第1页。

威廉·R. 帕克：《密尔顿的当代声誉》*(Milton's Contemporary Repulation)*。哥伦布，俄亥俄州，1940年版。

H.F. 罗素-史密斯：《哈林顿及其〈大洋国〉：对十七世纪乌托邦思想及其在美国的影响的研究》*(Harrington and His Oceana: A Study of the Seventeenth Century Utopia and its Influence in America)*。剑桥，1914年版。

迈克尔·沃尔泽：《圣徒们的革命》*(The Revorution of the Saints)*。剑桥，马萨诸塞州，1963年版。

唐·M. 沃尔夫：《在清教革命中的密尔顿》*(Milton in the Puritan Revolution)*。纽约，1941年版。

第二十七章　哈利法克斯和洛克

十七世纪英国政治舞台上的最后一幕以不流血的1688年革命为高潮而突然出现。詹姆士二世扶植天主教的昏聩做法触怒了英国的新教徒，要不是这个问题得到解决，英国新教徒会把它看成是王政复辟的愚蠢而卑劣的行径。英国人大都是不可改变的新教徒，经过同詹姆士二世短时间打交道，他们很快便下定决心，认为维护新教的至高无上地位是十分必要的。"光荣革命"之所以那样轻易迅速地得以实现，固然得助于詹姆士的无比昏庸，但也表明解决的问题超出了只是确立新教地位的范畴。的确，"光荣革命"驱散了共和主义的鬼魂，假如说这个鬼魂当时还能游荡一时的话。因为那时已没有任何值得一提的人物再想尝试恢复"共和国"的可悲经历了。英国要成为君主制国家，但这是一种在国会控制之下根据内战成果所确定的路线行事的君主制。当解决了威廉和玛丽继承王位问题之后，① 假如王权还想发挥作用的话，就必须处于国会监护之下，这一点是再也没有什么疑问的了。英国政府按这一形式保持了百年之久，并且在代表权问题上并未进行1650年时似曾认为不可避免的那些改革。它确是彻头彻尾的阶级政府，并且在十八世纪发展了阶级政府所具有的某些最恶劣的弊端。然而它毕竟遵循自己的代议制形式，同当时欧洲其他任何政府相比，可以称得上是开明政府。英国这种解决办法所树立的原则，由那一时代两个最富于启蒙精神的英国人加以总结，一个是第一代哈利法克斯

① 1688年"光荣革命"把詹姆士二世的女婿、信奉新教的威廉，从荷兰迎回英国立为国王，结束了斯图亚特王朝的专制统治，确立了君主立宪制。——译者

侯爵，政治家乔治·萨维尔，①另一个是哲学家约翰·洛克。②

虽然天主教王朝的威胁也许是引起革命的原因，但问题的解决却结束了宗教与政治历史关系的篇章。从新教改革以来，宗教与政治再也不能象过去那样结合在一起了。宽容令(Toleration Act)成为各教派之间实现持久和平的唯一可行的基础。尽管铨叙令(Test Act)③被作为英国立法的古董而被保存下来，但对天主教徒和不信奉国教者的不公正待遇已大大不同于以往的迫害。在哈利法克斯和洛克的政治思想中，教义和教会问题已不再同以前那样占有支配地位，这是再清楚不过的了。洛克在青年时期曾期望教会本身奉行"兼容并包"的政策，在希望破灭之后，他转而倡导普遍宽容和政教实际分离的学说。英国的光荣革命实现了与他的主张相去不远的局面，这一主张便越来越成为各国对这一古老问题可接受的解决办法。洛克和哈利法克斯两人整个智力特征的非宗教倾向在五十年前是不可能的，连他们同霍布斯的差别也非常彰明较著。霍布斯几乎比任何人都不受宗教的羁绊，但他却在《利维坦》*(Leviathan)*一书中以一半的篇幅论述"君权"*(imperium)*和"圣权"*(sacerdotium)*问题。洛克本人具有清教徒升华出来的最纯真品格，却能除了涉及论证宽容之外，撇开"君权"、"圣权"整个问题于不顾。在这方面哈利法克斯和洛克都属于十八世纪而不是十七世纪。他们对付神学争端有一个厉害的武器，就是漠然置之。

① 乔治·萨维尔(George Savile，1633—1695)，英国人，曾任贸易专员，枢密院顾问官，当时枢密院为英最高行政机关。1682年被封为第一代哈利法克斯侯爵。詹姆士二世继位后，他曾任枢密院长，后被解职。他对迎回威廉为英王曾有贡献。——译者

② 约翰·洛克(John Locke，1632—1704)，英国哲学家，曾参加辉格党政治活动，"光荣革命"后任贸易和殖民事务大臣。在哲学上，他拥护唯物主义经验主义，认为知识起源于感觉。在政治上，反对"君权神授"，标榜个人财产和自由权，主张"宽容"。——译者

③ 铨叙令(Test Act)，英国王政复辟时期于1673年颁布、其后又不断修改补充有关担任公职资格的法令。规定须在英国国教领圣礼的人才能任公职。——译者

洛克个人虽然信教，按基督徒的伦理行事，却深深地笃信理性，反对教条。

所以在哈利法克斯和洛克两人的政治学说中可以看到同样的思想品格。两人都认为常识比逻辑重要。两人都非常谨慎，只要情况许可，甘愿持保守观点。两人都表现出明显的实用和妥协态度。他们不想就他们认为已成为既定事实的问题多加争辩，而倾向于接受它并加以充分利用。哈利法克斯恐怕比十七世纪任何人都更接近于把这一思想变为足以成事的政治前提。他比谁都更怀疑那些大道理，或者说他在戳穿夸夸其谈方面比谁都更为机敏。哈利法克斯的特点是以反诘嘲讽，也许还带上一丝矜持的冷漠来对待周密的思考，以避开构想出一套明确理论的艰巨任务。他思想开明，思路透辟犀利，但基本上是个经验主义者和怀疑论者。然而对于洛克这样的哲学家来说，用这种轻松自在的怀疑态度来对待原则问题却是办不到的。虽然他也是个经验主义者，却在思想上大量保留了哲学理性主义的色彩，因而对不言自明的是非原则抱有坚定的信念。不幸的是，对于归纳确实相互对立的哲学立场，常识只是个不高明的手段。结果，在洛克的学说中表现出一系列的调和折中，总是使首要原则变得含糊不清。诚然，洛克的调和折中在长达半个多世纪的时间里几乎使人人得到满足，而他运用常识却紧紧掌握了英国解决问题的根本伦理理想，即个人权利。然而他的调和折中发展到既掩盖了这一理想本身的不足，又掩盖了十八世纪英国实现这一理想的缺陷。结果，后来由洛克引出的政治思想变得非常复杂。

哈利法克斯

促使哈利法克斯[1]采取探问和怀疑态度的主要原因是，在政

① 哈利法克斯(Halifax)的著作曾由沃尔特·雷利（Walter Raleigh）加以编

府问题上，要说有什么普遍原则可言的话，那也是少而又少的。用他的话来说，这些原则不过是些"粗线条"，大都由权宜之计和折中办法构成，几乎没有一条主张是不带"欺骗性"的。高唱原则通常不过是为了掩饰对私利或党派利益的追求。他说，人们所谓的"根本原则"不过是

> 一个钉子，谁都用它来固定对他有利的事；因为人人都想使当时能为我所用的原则永世不移。①
>
> 根本一词之于凡人，有如神圣一词之于教士，乃系人们用以确定其心目中希图保持之物，使任何他人不得触动。②

人所创建的每一机构都将变化，所谓政府的根本原则也是如此。没有什么比这一点更为确定不移的了。国王的神授权利也好，财产或人身权利的不可取消也好，法律的不可撤销或修改也好，凡此种种无非是试图约束未来。它们既不可能也不应奏效。哈利法克斯说，法律和政治体制不是一次完成而是成百次地创造。它们本身的作为有限，归根结底是由解释和执行的人赋予他们所打算给予的涵义。他还说——明确针对科克而发——习惯法"翱翔于云天之中"，除非由法庭或行政长官将之付诸实施。那时，其涵义则由法庭的判决所决定。法律和政府最终取决于指导它们的人所具有的智慧和善意。抽象原则固然重要，但具体利益和力量却起着举足轻重的作用。哈利法克斯设想中的政府主要是由统治

纂，牛津，1912 年版。该著作也曾收入福克斯克罗夫特（H. C. Foxcroft）所著《乔治·萨维尔爵士，哈利法克斯第一侯爵的生平和信札》（*Life and letters of Sir George Savile, Bart., First Marquis of Halifax*），两卷，伦敦，1898 年。哈利法克斯最重要的论述有：《骑墙派的特征》（*The Character of a Trimmer*），撰于 1684 年，1688 年第一次出版；《海上新模式的草图》（*A Rough Draught of a New Model at Sea*），1694 年出版，摘自早年写作的论文，以及《等值的剖析》（*The Anatomy of an Equivalent*），1688 年出版。这些文章均系应时之作。

① 福克斯克罗夫特，第 2 卷，第 492 页。

② 福克斯克罗夫特，第 2 卷，第 497 页。

阶级掌握，但要由明智而一心为公的阶级掌握。它的主要优点在于，能在权力与自由之间谋求切实可行的妥协，能扩充力量以应付紧急事变，能适应情势的变化，有足够强大的力量足以维持和平，又能保持必要的开明以避免采用镇压措施。

尽管哈里法克斯看重治理政府的人员，但他的阅历很深，觉得政府还是可以为所欲为的。政府的背后是国家，正是国家创造政府而不是政府创造国家。一国人民失去国王依然能够存在，而国王失去人民则不再成其为国君。每个国家都存在某种最高权力，可根据为人民造福的需要频繁更换政府。关于国家生命和自保的原则——对此，哈利法克斯坦率承认他无法给予明确界说或预言——就是政治学所包含的最接近于根本原则的东西。

> 国家的存在有某种必然的理由，虽无法确切加以表述，却是基于人类公共利益的，是永存不朽的。在一切变革和革命当中，当法律的表面文字也许要把国家摧毁时，人类公共利益则仍坚持维护其挽救国家的原有权利。①

一个国家自我发展的这种内在力量不会被压倒，也不应当被压制。政府的真正力量取决于它顺应这一内在动力的程度。没有这一条，无论是宪法还是暴力都不可能长期奏效。就这个非常普遍的意义而言，所有政府都有赖于取得同意。代议机关是反映国家意愿最好的切实可行手段，但哈利法克斯显然只把它看成是一种手段。为要切实可行，还必须给领导人留有某种难于限定的权力的余地，某种在重大时刻具有无上权威的权力，运用这种权力，“一个国家在生死存亡的关头庶几可以免于毁灭”。

哈利法克斯正是本着这种权宜思想和本国历史，作出了他对英国危机的估量。他在《海上新模式》一文中，以抽象方式论述了三种政体的可能性。第一种是实行君主专制——他心目中想到的

① 《骑墙派》(*Trimmer*)(雷利编)，第60页。

是法国。他承认，这种政体在实现统一和行政效率上具有某种优点。但是人们本应生活在自由之中，君主专制却破坏"自由的充分发挥"；而且无论如何君主专制在英国是无法行得通的，这既是民族传统的缘故，又因为英国要想成为伟大的国家就必须立足于贸易，而贸易则是"自由所创造"。第二种可能性是共和政体。从理论上讲，它也许优于君主政体，但是存在某种不可战胜的抗拒力量，那就是英国人不喜欢它。君主制也许是种"华丽的摆饰"，但事实终究是，英国对共和政体的一次实验乃是以军事独裁而告终的。因此，剩下的也是唯一实际可能推行的政体乃是"混合君主制"，成立一个由国王与国会分权的立宪政府。哈利法克斯非常满意于这种选择。他认为这样的政府最能实现权力与自由之间的调协。它是君主专制与共和政体的中庸之道。他说：

> 我们从一种政体手里取走足以造成损害的过分权力，却留有充分权力能够治理和保护我们；我们消除另一种政体的混乱、对峙、敌意和放纵，然而却适当保留也许与人们效忠于其信仰相一致的自由。①

国会也许会添麻烦，但它却能给明智的政府以巨大力量。

然而哈利法克斯却在两个方面不了解新的政府机器。他没有看到，内阁大臣必须变得从属于国会并向国会负责，而不是由君主个人选用。在国会发展史的进程尚未把这一点充分展示出来之前，也许谁也没有看出这一点来。然而哈利法克斯在这一事实没有完全明确表现出来之前就已故去，因此，他也未能察觉政党是议会政治固有的组成部分，这是很自然的。他对政党的评价持有明显的敌视态度。之所以持这种态度，部分原因是因为他在复辟时期同那些声名狼藉的阴谋小集团以及在革命时期同那些不妥协的派别打过交道；但也由于他的性格过分挑剔，当他控制不住的时候就难于与人合作。在他看来，一个政党至多不过是同本国其余的人相

① 《骑墙派》，第54页。

对立的阴谋集团；他还认为，党派的纪律同个人发表意见的自由互不相容。这种贬低政党的观点在1770年柏克① 的《当前的不满》一书出版之前是很普遍的。

哈利法克斯的政治智慧超过了他同时代的任何其他英国政治家。恐怕多数历史学家都会同意麦考莱② 对他的评价："那个时代的公众感情经历了频繁而剧烈的革命，他对解决那个时代重大问题所持的观点差不多一向是历史最终选择的道路。"诚然，他几乎并未创立什么政治理论；也几乎认为不可能有什么政治理论。在十七世纪喜欢搞黑白分明、以讲绝对权利与义务为特点的那个时代背景之下，要创立政治理论和主张搞一套政治理论，对他来说是办不到的。然而他那有节制的性格，愿意妥协的态度，随时审时度势地判断是非，则为十八世纪定下了调子。他对"根本原则"的猛烈攻击，同洛克对天赋观念的抨击一道，成为休谟自然权利学说中的经验批判主义的前提。哈利法克斯强调指出，权宜行事是政治调整中常存的因素。他的这一思想是伦理与政治的功利主义的先导，成为贯穿十八世纪大部分时间的英国唯一有活力的社会哲学。其影响所及，后来是在边沁③和密尔父子④的哲学激进主义中才得到成熟的体现。因此，哈利法克斯虽然一向未为人誉

① 柏克(Edmund Burke,1729—1797)，英国资产阶级政论家，1766年任英国会议员。他反对法国革命，所著《法国革命感想录》代表了当时欧洲的复辟主义思潮。——译者

② 麦考莱(Thomas Babington Macaulay，1800—1859)，英国历史学家，自由党人。曾任下院议员，陆军大臣。他的史学著作反映辉格党的观点。——译者

③ 边沁(Jeremy Bentham 1748—1832)，英国伦理学家、法学家，功利主义的主要代表。他宣扬功利是道德的标准，"个人利益是唯一现实的利益"，认为立法者的职责是在公共利益与私人利益之间造成调和。——译者

④ 密尔父子，指詹姆士·密尔(James Mill，1773—1836) 和约翰·斯图尔特·密尔(John Stuart Mill,1806—1873)，均系英国经济学家、哲学家。他们在伦理和政治观点上属于功利主义者，对西方政治经济学有重大影响。又Mill旧译"穆勒"。——译者

为哲学家，却表现了学者的气质，成为哲学的一个组成部分。

洛克：个人与社会

约翰·洛克的政治哲学是以随笔的形式发表的。他的政治哲学包含在1690年发表的两篇论著中，声称其宗旨在于捍卫革命。[①] 两篇论文中的第一篇批驳菲尔默[②]的观点，并无永久性的价值。而第二篇却远非针砭时弊的即兴之作。这篇论文回溯过去，涉及内战整个历史时期，与胡克(Hooker)所著《基督教政治形态》一脉相承。胡克的著作总结了宗教改革末期与国王同国会分裂之前这段时间的政治思想。洛克经过胡克，同中世纪政治思想的长期传统连接起来，一直可追溯到圣托马斯。在这种传统的思想中，道德对权力的制约、统治者对所统治的社会的责任以及政府要服从法律等原则都是公理。这并不是说洛克是古代格言的集大成者。他的天才的主要标志既不是学识渊博，也不是逻辑缜密，而是集中了无与伦比的常识，他借助于这些常识把过去经验产生的关于哲学、政治、伦理和教育的主要认识集中起来，纳入他这一代更为开明的思想之中。他把这些道理用简明、朴实而有说服力的语言传给十八世纪，成为英国和大陆往后政治哲学赖以发展的渊源。洛克通过胡克发掘出来的中世纪传统，是1688年革命立宪理想的不可分割部分。内战的岁月改变了这些传统，但并未消灭它。因此，洛克面临的问题并不在于把胡克的思想加以历史的再现，而是把他思想中具有持久性的因素汇集起来，推陈出新，并以介于十七、十八世纪之间发生的事变为背景重新加以陈述。

---

① 《两篇政府论》(*Two Treaties of Government*)，可能撰于1681年。参见拉斯莱特(P. Laslett)"英国革命和洛克的'两篇政府论'"，载《剑桥历史杂志》XII (1956)，第40页以次。洛克于1689、1690和1692年发表了《论宽容》的三封信。

② 菲尔默(Sir Robert Filmer，1589—1653)，英国政治思想家，王权神授说的主要代表。见本书第26章有关论述。——译者

在这一居间世纪的所有人物之中，确立了首尾一贯的政治理论而无人望其项背的，首推托马斯·霍布斯。霍布斯以明确的论据证明，坚持个人主义原则可能导致政治上的专制主义。洛克站在霍布斯的对立面。要是他以同样尖锐的立场来捍卫立宪政府，他本应承担起反驳霍布斯学说的任务的。可惜他在第二篇关于政府的论文中没有担起这一责任，而是继续反驳菲尔默。从洛克的论战目的来看，他这样做是可以理解的。因为他的保皇派对手们并未自称站在霍布斯一边，霍布斯对于双方来说都是不得人心的。此外，反对派还复活了菲尔默的思想，使他成为显著的目标。从论战的角度考虑，菲尔默还有一种价值，就是某些方面论点荒谬，而且表面比实际更为荒谬。洛克未能将菲尔默的荒谬论点与有根据的论点加以区别，而后者大都渊源于霍布斯。洛克的论文既然着眼于大众，他便选择了显而易见的问题，但却严重减损了文章在哲学上的透辟程度。文章没有解决最困难的问题。这的确也是他的哲学著作的一般特点。他同那些大量依重常识的多数哲学家一样，往往缺乏分析的透彻性，因而不能归结到首要的原则上来。

至于他的政治哲学，其要旨可陈述如下：经过胡克传到洛克的中世纪传统以及遵循 1688 年解决办法奠定的宪制理想认为，政府——具体指国王，但也同样包括国会和每个政府机构——向它所管辖的人民或社会负责；它的权力既为道德法则所限制，又受本国历史固有的政治传统和习俗所制约。政府是必不可少的，因此在某种意义上说，它的权利是不可取消的。但这种权利存在的基础在于为了国家的幸福，从这个意义上讲，它又是派生的。这种论点显然是以社会的团体现实或社会现实为依据，当人们处在社会为习惯所调节支配的时代。这种假定是不难成立的。而且，这无论如何是中世纪亚里士多德主义的既定原则并贯注于胡克的学说之中。然而，对霍布斯的分析得出的主要结论表明，那样的社会纯属于虚

构，除非取得社会成员之间的合作，是根本不存在的；而社会成员之间的合作总是由于其成员个人能享有种种利益，之所以能成其为社会，则只是因为某些个人能行使主权权力。根据这一分析，霍布斯得出结论认为，不论政府采取何种形式，服从是不可避免的。所谓契约、代议和责任等观念，除非以主权权力为后盾，否则便毫无意义可言。因此，上述观念只有在政权内部，而不是为了政权的存在，才是有效的。

这两种观点在逻辑上是极端对立的。第一种观点是从职能的角度来阐述的。它设想个人和各种机构都是从事社会有益的工作，由政府根据整体利益并在法律范围内进行调节，因为法律可使集体成为一个社会。第二种观点是从个人自我满足的角度来阐述的。它认为社会是由以自私动机为出发点的个人所组成，这些人指望得到法律和政府的保障以反对与他们同样自私的人，以期在始终保持和平的条件下追求私人最大限度的利益。假如洛克是采纳其中一种观点而反驳另一种观点，那么，他的观点就会比他原有的更为前后一贯。但他写作的环境要求他兼容并包。这势必要对各项原则进行研究并具有最高级的综合能力。实际上，这个任务为洛克之力所不及。他为光荣革命所作的辩护基本上是按照胡克表述的思想，并在实质上已为哈利法克斯所奉行。他的主张是，设想英国人民已形成一个社会集团，坚持不懈地按政治演变的要求推动政府改革，并确立起统治者必须尊重的道德标准。另一方面，洛克把霍布斯论点的大部分纳入自己的社会学说有其不得不如此的原因。不论他是否具有霍布斯那种系统的自我主义心理，在洛克的时代，以个人利益来解释的社会学说已属早已确定的结论。自然法理论的整个趋势是朝这一方向发展的，洛克在推动这一发展上作出了不小的贡献。他把自然法解释为每个人生来就有权对天赋的、不可取消的权利提出要求。在此类权利之中，私人财产权是有

典型意义的。结果，他的学说，按其内在涵义来说，与霍布斯的利己主义学说并无二致。政府和社会的存在都是为了维护个人的权利，而个人权利的不可取消性则构成政府与社会权威的限度。于是，在洛克的一部分学说中，个人及其权利以终极原则的地位出现；在另一部分学说里，社会才起终极作用。他的著作没有一处地方可以充分说明，这两者如何都能成为绝对的原则。

对财产的天赋权利

虽然洛克不曾直接批评霍布斯，但却抨击过某些更能代表霍布斯而不是费尔默的思想，主要是批评了自然状态是一切人对一切人的战争的学说。洛克主张，自然状态是一种"和平、亲善、互助和不受危害的状态"。这种状态之得到维护是基于自然法规定了一整套人的权利与义务。自然状态的缺陷仅仅在于它缺少执法官、成文法和固定的惩罚办法一类组织手段来使权利规范生效。一切是与非都是永恒的；成文法对不同种类行为的伦理标准并没有增添什么新东西，只不过提供了有效实施的手段。在自然状态下，每个人必须尽最大努力保护自己的利益，但他对自己利益享有的权利并同时尊重他人利益的义务，只有当这些权利与义务处于政府之下才能完全实现。这里要说明的是，这正是先于洛克几世纪之前的圣托马斯的主张。洛克仅仅是重复胡克的思想，并且是通过胡克重复中世纪法律与道德关系的传统思想。如果把对自然状态的虚构撇开不谈，这种学说就只能意味着一种看法，即认为道德规范的适用范围比成文法要广，而且不论政府是否遵守也始终有效。至于究竟是什么东西赋予道德以力量，则仍是一个问题。也许是有赖于神的意志，或属于理性上的自明，或者也许是基于社会比政府更深地扎根于人的本性，因而订立了政府不得藐视的准则。总之，洛克强调主张，道德上的权利和义务是内在本质并

优先于法律；政府有责任根据自然与道德的是非标准通过法律实施之。

显然，洛克的整个学说有赖于完全按自然法的含义来进行解释，他所指的前政治时代的互助状态正是以自然法为基础，政治社会也是依据自然法而产生的。至少，他认为有义不容辞的责任指明，即使不存在管理或执行机构，这种法则也是具有约束力的。实际上，他根本未对自然法进行过任何认真的分析，他对法的明确论述仅限于追随亚里士多德的观点，反对菲尔默，附带地对家长权力同政治权力加以区分。由于传统观念是将对财产的探讨与家庭联系起来，这就使得他把自然法的论述同私有财产起源的学说联系在一起。因此，在研究洛克关于自然法的论述是否正确这个一般命题之前，最好先介绍一下他论述关于私有财产权利的学说，因为他经常主张，一切权利都是与财产权类似的。

洛克认为，在自然状态下，就每人有权从大自然提供的条件中取得生计这一点而言，财产是共有的。他在这里又一次把遥远的历史观念接了过来。在中世纪，认为公有制比私有制完美，因此也比私有制处于更加处于"自然"状态的观点，并不少见。该观点认为，私有制归因于在人堕落之后给人的天性蒙上了罪的结果。在罗马法中，还有过另外一种不同的学说，认为私有财产起源于把公共使用——虽然并非公共所有——的东西分派给个人。洛克从这两种学说出发，宣称人对于以自己身体的劳动"搀入"的物体具有自然的权利，例如圈出土地进行耕作即属此类情况。他在这里显然是以殖民者在诸如美洲的土地上进行垦殖为例加以概括得出的，但也可能因为他强烈地感觉私人农业经济比更为原始的公共耕作制具有更高的劳动生产率。洛克认为，随着生产的提高，将会提高整个社会的生活水平。十八世纪的圈地的确提高了产量，但是资本主义化的地主利用他们的战略地位克扣了由此而产生的好

处。不论洛克的学说渊源如何，他的论点是，私有财产权利的产生在于人通过劳动，把所谓的个人人格延伸到他所生产的对象上。通过把自己的内在能量耗费在这些对象上，便把它们变成他自身的一部分。一般地说，这些对象的效用大小取决于耗费在它们上面的劳动。因此，洛克的学说导致后来的古典经济学和社会主义经济学的劳动价值论。

根据洛克关于私有财产起源的学说，便可以说，财产权甚至在原始社会以前——他把那时描绘为自然状态——就已存在。用他的话来说，财产是“所有共有者未经任何明示的契约”。[①] 那是每一个人以其自身提供给社会的权利，正如他提供自身的体力一样。因此，社会并未创造财产权，而且除了在一定限度内，否则也不能认为调整财产是正当的。因为社会和政府的存在——至少是存在的部分原因——是为了保护前已存在的对财产的私有权利。洛克对财产的这一表述，虽然几乎是以随笔的形式写出，却对他的整个社会哲学具有深远的影响。他从未说过，而且也差不多可以肯定他从不认为，除了财产之外就没有别的什么天赋权利了。他最经常列举的天赋权利是“生命、自由和财产”。然而，在他泛指任何权利的时候，往往使用“财产”一词；既然财产是他进行过详细探讨的唯一天赋权利，由此必然可以认为，他是把财产当作典型的和重要的权利。总之，他对所有天赋权利的看法都同对财产的看法一脉相承，也就是说，看作是个人生而有之的属性，因而也就成为对社会和政府而言是不可取消的权利要求。对这种要求置之不顾决不能认为是正当的，因为社会的存在就是为了保护这些权利。对这些权利可加调节，但限于为实施有效保护所必需的范围。换言之，一个人的“生命、自由和财产权”只能在保护另一人同样权利的同

① 《政府论》(*Of Civil Government*)(第二篇)，第25节。

等有效要求的范围内加以限制。

哲学上的意义不明确

洛克的学说，就其社会和政治含义而言，同霍布斯的学说同样都是利己主义的。不错，他对自然状态作了不同的描述。就常识而言，一切人对一切人的战争的说法未免是过甚其词，但他跟霍布斯一样，实质上主张社会的存在是为了保护财产和其它私人权利，这些权利并非社会所创造。结果，由洛克的精神学说生长出来的十八世纪心理学在解释人的行为时基本上是以利己为出发点的。它以人的快乐与痛苦出发进行解释，而不是按霍布斯主张的自我保存来解释，这种说法是否称得上是进步实属可疑。但是对快乐的盘算却同保全的盘算同样都是以自我为中心的。洛克固然更富于人情味，霍布斯在逻辑上则略胜一筹。他们两人通过某种奇特的不谋而合，将下述论断加诸社会学说，即认为个人的自我利益是明确而紧迫的，而公共利益或社会利益则是微薄和非本质的。也许，正因为洛克的学说不大意识到它所包含的原则，其影响更为险恶。他让古老的自然法学说保留其全部富于人情的内涵，而且几乎保留下那种宗教的感染力，但是他在不知不觉之中已完全改变了胡克等人著作中所有词语的含义。洛克并没有搞一套为社会公益责成遵守的法，而是确立了一套天赋而不可取消的个人权利，用以限制社会的职权，并把这些权利树为防止对私人自由和财产进行干预的屏障。他和后世的自由派一样，宣称维护公益和保障私人权利最终是一致的。在政治和工业的现状下，这种说法也许在一定程度上是对的，但在逻辑上则缺乏根据，除非根据某种含混的说法，即在自然的和谐中，“恶以某种方式最终成为善”。这种凭感情的对自然的信任，拿现代科学和现代哲学的眼光来看是相当无根据的，但却贯穿于十八世纪政治和经济学说

史中。

要想确切掌握什么是洛克关于自然权利学说的哲学根据，或者换句话说，要想弄清他怎样把他的政治学说同他的哲学立场统一起来，是极其困难的。撇开人们之间的所有社会和政治联系之外来谈论一切个人是由造物主赋予生命、自由和财产的权利，这肯定不是任何经验所能证明的命题。看来没有任何办法能够对此提供证明。正如托马斯·杰斐逊[①]所说的那样，这种权利必然存在，这简直是不言自明的。它是各种社会和道德学说可据以演绎出来的公理，自身比任何其它伦理原则更为彰明较著。也许洛克正是这样认识的。把道德与法律科学中的自然法同几何学中的公理看作类似的东西，这种倾向在格劳秀斯以后的十七世纪是人们普遍接受的。即使承认某些道德准则是不证自明的，但它们必须采取天赋个人权利的形式这一点则很不明显。也许洛克根本没有正视这一问题，他似乎从未意识到自己关于自然权利的学说同以前此类学说的说法竟有多么大的不同。

即使把后一个问题撇在一边，也很难理解洛克的哲学立场怎么会使他认为，一项显然属于不证自明的定理，无论是属于伦理方面还是其它领域，能够以这种理由证明它是真理。他的第一本著作《人类理智论》*(An Essay Concerning Human Understanding)*致力于阐明，没有任何观念是天赋的，就是说，没有天赋观念的人的思想中带根本性的一部分能不要任何证据就可以成立。实际上，这等于说不证自明的东西是靠不住的，因为甚至某一错误的命题也会因为习惯或因袭而显得一清二楚。毫无疑问，洛克指望他对天赋观念的抨击能解决一切偏见——既可解决道德与宗教方

① 托马斯·杰斐逊(Thomas Jefferson,1743—1826)，美国独立战争时期民主派主要代表人物之一，拥护天赋人权说，宣传殖民地独立思想，是《独立宣言》的主要起草人，美国总统(1801—1809)。——译者

面的偏见，也可解决科学方面的偏见。洛克自己认为观念来源于感觉，他把这一认识看作是提供不同于虚幻的内省知识的基础。

为了同他主张观念起源于经验的学说相一致，洛克放弃了认为任何经验科学——即依赖于感官对物质存在的反映的科学——都可以证实的看法。然而，他又保留了当时流行的信念，认为任何充分可靠的科学都必须是可论证的。他假定理智能够在某些观念中觉察出必要的"是与非"，足以支撑少数几种可论证的科学，如数学。他认为伦理学也属于这少数几种科学之一。因此，他认为他的政治学说是以可论证的伦理学科学的自明真理为支柱的。这样，他的哲学作为整体便呈现出精神学说与科学学说的一种反常结合：一方面，他的精神学说总的说来属于经验主义；另一方面，在科学理论和政治科学的程序上属于理性主义。他的社会哲学的奇特结果是，这一学说突出强调宽容，对捍卫宗教自由持批判态度，而在维护财产权利方面却能变得极其武断。

洛克在哲学方面的影响是在经验主义一方，即在心理学方面主张人的知识和行为要根据感觉来解释，主张行为准则的正确性要根据经验的总结。但是，自然权利——即人类生而有之、不可取消的行动自由的权利主张，而不论他们之间有何种社会关系或并无社会关系——是不能以这种方式证实的，而且经他反驳天赋观念之后，自然权利的说法也不可能以无争议的公理而得到公认。于是，他学说的英国后继者在十八世纪前半叶（遵循他在《理智论》中的意见）便迅速发展为以快乐和痛苦来解释的行为学说。把快乐作为起吸引作用的力量，痛苦则是排斥的力量。并且搞出一套价值准则的学说，以快乐为正数，痛苦为负数，把快乐减去痛苦以后得到最大程度的净快乐总和作为具有社会价值的行为目的。这一学说起初主要是一种同神学伦理学结成同盟的心理学学术思想，它

通过法国的媒介传到边沁和哲学激进派的手中。其逻辑必然结果，正如休谟指明的那样，就是全部取消了洛克的自然权利和他关于自然状态和契约的假设。然而，这种学说仍以自我为中心，无论是对行为的心理解释还是对其价值学说——伦理的、政治的和经济的价值准则——方面都是如此，只不过假定个人自由同最大的公共利益是一致的。从洛克到约翰·斯图尔特·密尔之间所有学说主张的个人主义更多地依靠于符合主要产生这一思想的阶级的利益，胜过依靠逻辑。

契　约

洛克既然把自然状态描绘为和平与互助的状态，并以财产类推，把天赋权利说成甚至在社会之前就已存在，下一步就演绎得出政治社会是经由社会成员的同意而产生的。他的这一部分学说不可避免地要遇到矛盾，即他从胡克接受的观点与他同意霍布斯的观点之间原有的矛盾。他把政权界说为“制定法律的权利并具有惩罚手段……以管理和保护财产，以及运用社会力量以执行该项法律的权利……而这一切无非是为了公益。”① 此种权力只能产生于同意，虽然同意也许是以默许的方式表示的，但必定是每个成员个人代表自己表示的同意。因为政权除了从每个人保护自身及其财产的权利中引出此种权利而外别无他途。政府为保护财产行使的立法和行政权不过是每个人把他的天赋权力“让渡给社会的手中”，或“让渡给公共机关”，而这种办法之所以视为正当，仅仅在于它在保障天赋人权方面比每个人天赋享有的自助办法要好一些。这就是人们据以“结成单一社会”的“原始契约”。这是一种朴素的协议，以便“联合组成单一的政治社会，它就是由参加或组成

① 《政府论》（第二篇），第3节。

某一共和政治的个人之间产生的或需要产生的那个契约”。①

这一学说的问题在于，洛克没有一处明确阐明“原始契约”究竟引起了什么后果，是产生了社会本身还是产生了政府？后来他在第二篇《政府论》中曾着重提出，两者是有区别的。他的论点是，解散一个政府的政治革命一般并不能解散该政府所治理的社会。再者，个人将他的天赋权利让渡给社会或公共机关时，倘若后者能接受权利的让渡，那它想必一定是某种实体。另一方面，按照洛克的学说，必然出现的情况是，权利在个人把它让渡之前，只能留在个人的手中。然而，他又认为向社会和政府两者交出个人的权利是有条件的，因为个人权利的让渡“只是在每个人意识到能更好地保护自己的自由和财产，”而社会本身也“承担了保护每个人的财产的义务”② 时才能实现。为了澄清这一问题，诸如阿尔色修斯和普芬道夫等大陆学者对契约论的阐述都很审慎。他们主张有两种契约，一种是个人之间的契约，导致社会的产生；另一种则是社会同政府间的契约。洛克在某些方面默认了他们的立场，虽然他没有对此作过陈述。当然，双重契约说不能说明任何问题，因为运用同一概念来解释两种情况是否妥当的确是个可疑之点，但这种说法的确对契约论正式作出了澄清。洛克并不十分看重这种正式澄清的性质，而是满足于把两种不同观点融为一体。他从胡克那里接过来较早期的学说，该学说主张一种能使其行政长官在道义上对之负责的社会；他主要遵循这一学说来为光荣革命辩护，认为它是促使英国政府为英国社会的需要服务的正当行为。还有一种较新的学说，霍布斯对之作出了最明确的陈述。这一学说只承认个人和私人利益。洛克在一定程度上也遵循这一学说，主张社会和政府都是保护生命、自由和财产的机关。

---

① 《政府论》(第二篇)，第 99 节。

② 《政府论》(第二篇)，第 131 节。

洛克学说的这两个方面之得到统一——应当承认，这种统一的根据是不充分的——乃是以社会的一项行为由其成员的过半数同意而构成的假设为依据的。每个人赞同与其他人组织某个政治团体，这种同意便使他有义务服从多数人的意愿。正如普芬道夫所论证，关于社会契约的构想必须以一致同意的进一步构想来加以支持。过半数人的同意等于整个社会采取的行动。

> 谈到任何社会的行动——只不过是社会成员个人同意的，而且是有必要作为一个整体朝一个方向采取的行动——则该整体应按具有更大力量的方向行事，亦即过半数人的同意。①

然而这种解决困难的办法容易遭到双方的反对。如果个人的权利确属不可取消，对他来说，这种权利被多数人所剥夺并不比被独一的暴君剥夺更好；显然，洛克不曾想到，多数人也可能专横肆虐。而且，也没有任何站得住脚的理由能说，为什么一个个人主义者只是因为为数众多的人不同意就应放弃私人的见解。另一方面，倘若"公共机关"或"社会"具有自成一体的品格，那就没有理由推断说，为什么它的决定必须总是由过半数的多数人做出。早先关于人民主权的学说，一般认为，例如马尔西利奥的学说就主张，一个社会的"主要一方"既可以数量来衡量，也可以质量来衡量。一般说来，多数支配的原则在这些学说中不如洛克那样鲜明地作为有效的根据。

社会和政府

总的说来，洛克认为，政府的建立远不如构成政治社会的原始契约重要。一旦过半数人同意组成一个政府，"社会的整个权力自然就在他们手中"。政府采取何种形式取决于多数人（或者社会）如何处置他们的权力。他们可以保留权力，也可以把权委托给各

① 《政府论》（第二篇），第96节。

种各样的立法机构。根据英国的经验，洛克认定立法权是政府的最高权力，虽然他也承认行政机关有分享制定法令的可能性。但这两种权都受到限制。立法权不得专断，因为即使设立该机构的人也没有这样的专断权力；立法权也不得以权宜性政令进行治理，因为人们是在已知的法律和法官的条件下联合的；立法权不得在未经同意的情况下强取财产，洛克在这里指的是未经多数人表决同意而强取；立法机构还不得将立法权委付他人，因为这种权力是由社会以不可更改的方式置于其手中的。总起来说，立法机构的权力属于受托性质，假使它的行为有负于对它的信任，人民便拥有最高权力加以更换。行政机关一般既因从属立法机构而受到更多的限制，其特权还要受法律的约束。为了保障自由，立法和行政权不能置于同一机构手中是十分重要的。洛克对立法机构和行政机关之间关系的论述的每项细节，都反映了国王与国会之间纠纷的某个方面。

然而在洛克的著作中，人民对政府拥有的权力不象后来更为民主的学说阐述得那样完整。虽然他把立法机构的权力称为受托性质，是由过半数人代表社会授权的。但他仍持有旧的观点，认为只要政府忠于它的职责，社会的授权就使人民丧失了权力。后来卢骚曾经指出，在这个问题上，洛克的学说在逻辑上未免有些武断。因为假使政府只不过是人民的托管人，那么为什么委托人本人反而因行使委托而应束缚住自己的手脚，这是难以理解的。那等于说人民的立法权力实际上只限于一次行动（虽然洛克承认实行民主是可能的），即限于建立最高立法机关。即使社会有充分理由要恢复行使自己的权力，那也只能等到"政府被解散"之后。作为一个民主主义者，卢骚自然认为这是对人民可按自己认为适当的办法进行治理的永久权力的擅加限制。也许有几点原因合在一起使洛克形成这种意见。他是一个审慎而冷静的人，即便他不得

不为革命辩护，但决不认为鼓励放纵是明智的。此外，他认为民主政府，至少在英国，是一个学术问题，这种看法是正确的。也许更为重要的原因是，他的思想中一直保留着从胡克那里相承下来、曾经支配科克和托马斯·史密斯爵士的传统思想。这种传统认为，社会有权管理自己这一思想与国王及其它管理机构拥有某种权利的不可取消性，两者并无矛盾；后者毕竟已经拥有自己的地位或既得利益。洛克学说的这一方面一直为十八世纪辉格党奉行的自由主义所坚持。他们认为，政府在对公益负责的同时，还是王国各大利益集团——诸如王室、贵族、教会和平民——之间进行平衡的工具。到了埃德蒙·柏克那时，这一思想成为现代保守主义学说的出发点。英国革命没有猛烈打碎英国政府的传统。同样，洛克及其代表的哲学观点乃是革命者当中最保守的观点。至于洛克的思想对十八世纪法国的影响，情况则大为不同。

不论他的论文写成于何时，洛克的宗旨是捍卫革命的道义权利；于是他在第二篇论政府的论文中，论述了抵抗暴政的权利。他的最有力的论据依靠从胡克那里接受过来的原则。这些原则的实质是：英国社会和英国政府是两个不同的东西。政府为社会的幸福而存在，对严重损害社会利益的政府加以变革是正当的。洛克还以对征服可能得到的权利进行冗长的探讨来加强这一论点。他在这里将正义战争和非正义战争区分开来。一个纯属侵略者根本不能得到权利，即使是正义战争的征服者，也决不能确立否定被征服者获得自由与财产权的权利。这一论点是针对那种认为政府仅仅因为征服或运用暴力获得成功就能由此引出正当权力的学说而发的。洛克论证的这一原则同后来卢骚发挥的原则基本相同，即认为道义的效力同暴力是两件完全不同的东西，暴力不可能产生道义的效力。所以，一个以暴力肇始的政府要证明自己正当合法，有如一切政府要证明自己正当合法一样，只能以承认并支持个人

和社会固有的道义权利为基础。换言之，道德秩序是永久的，是自身永恒存在的，政府则不过是道德秩序的要素。在这一点上，洛克心目中自然法的含义基本上同西塞罗和塞涅卡以及整个中世纪传统的理解并无二致。

政府有别于社会，既可因立法权的易手而解体，也可因背离人民寄予的信任而被撤销。洛克以英国前五十年的经历为依据考察了这两种情况。他希望证明，由于国王试图扩展特权并企图撇开国会进行统治，他才是革命的真正肇始者；因为国王的做法打乱了人民授予其代表的最高立法权。但洛克对长期国会的举止失当也记忆犹新，因而无意听任立法机构不受约束。对臣民的生命、自由和财产的任何侵犯事实上均属无效，立法机构如试图做出此种侵权行为便丧失其自身的权力。在此种情况下，权力重新回归人民，人民必须通过新的立宪行为来建立新的立法机构。洛克在所有上述论辩中使用“合法”一词造成相当多的、也许是不必要的混乱。他不断提及行政或立法机关的非法行为，而在说的时候明知并不存在法律上的补救手段；他还不断提及对暴政的合法抵抗，指的是诉诸法律以外但在道义上可为之辩护的补救办法。广而言之，洛克运用合法一词时，把它看作是公正或正当的同义词，而对什么是道义上的公正同什么是依照法律可采取的行动则未加区别。这种做法出自一种传统的并被奉为永远不变的信念，即认为法——无论是自然法、成文法还是道德法——都是浑然一体的。因此，存在着甚至并非由最高立法机关制定的“根本”法。然而，现实情况是，英国法律中的那些规范随着洛克所捍卫的光荣革命的到来而烟消云散，而对国会施加道义限制的信念却依然存在。也许美国把根本法与成文法、普通立法与公民投票表决的特别立法加以区分的做法，更接近于洛克的思想。

洛克理论的复杂性

洛克的政治哲学很难简单而直截了当地加以陈述，因为只要对其学说加以分析就会发现其逻辑上的矛盾。尽管表面上他的学说具有简单明了的性质，使它成为最孚众望的政治哲学，实际上确实涉及逻辑上的困难。这是因为洛克极透彻了解十七世纪政治牵涉的许多问题，试图本着谨慎态度使之兼容并包。但是他的学说缺少精心建立的逻辑结构，足以容纳如此复杂的问题。虽然时势使他成为革命的卫道者，但他决非激进派，而且在学术气质上他是哲学家当中最不尚空谈的人。他成熟的时候正值内战的成果已经实现但尚未得到认可的时代，这一事实也许能说明一些问题。他阐述的原则主要是继承别人的成果，而并未非常彻底地加以检验。他对现实问题极为敏锐，而且试图以绝对坦诚的态度对待之。十七世纪中期既大大变革了英国的政治，也大大改变了英国的思想，然而却与内战以前的时代保持着不间断的连续性。洛克的政治哲学反映出把过去与现在结合起来的尝试，并试图为一切派别中的有识之士找到取得一致意见的核心，但他未能将他归到一起的学说综合起来。既然他是把过去的不同成分归并起来，因此，一个世纪以后从他的政治哲学出发又涌现出种种不同的学说。

洛克的政治学说在逻辑结构上的缺陷产生于他对什么是根本、什么是派生的问题一直摇摆不定。事实上，他在论述公民社会时曾举出不下四个层次，后三个层次是依次由第一层次派生的。然而洛克只要认为方便就毫不迟疑地把四个层次的任何一层说成是绝对的。他的学说体系的基础表现为个人及其权利，尤其是财产权。整个说来，这应视为他的政治学说中最重要的方面，他的学说主要是维护个人自由，反对政治压迫。其次，人还是某一社会的成员，虽然洛克把社会说成依赖于默许的同意，并把社会实际上看

作处于多数的人，但他一向把社会作为一个确定的单位和个人权利的托管者。第三层是，在社会以外还存在政府，它是社会的托管者，有些类似社会之于个人。最后，在政府内部，立法机关比行政机关重要，更有权威。然而洛克的的确确并未把国王及其大臣仅仅看作是国会属下的某个委员会。为了保卫自由和财产，立法机关支配行政机关，社会支配政府。只有在极罕见的情况下，社会本身才会解体，这种偶然情况洛克从未认真予以考虑，即捍卫自由的任务回到由个人实行自助。对于社会、立法机关甚至国王，洛克都认为拥有某种既得权利或永久权力，只能因故予以剥夺，虽然个人的财产与自由他宣称是不可取消的权利。洛克的学说没有试图盘根究底地弄清各种机构的实际权力是怎样从各个人彼此平等而又不可剥夺的权利衍生而来，这就使他的学说显得似乎颇为动听了。

洛克政治思想实际存在的复杂性为他那简明质朴的陈述所掩盖，使人们很难估量他同后世政治学说的关系。人们立即领会的是他的学说中最显而易见的部分，然而同时又是其学说中最不重要的结论。十八世纪早期，他的学说风靡一时，恐怕正是由于他的思想貌似单纯，往往使人把他的哲学当作常识加以推崇。由于光荣革命的成功而保存下来的自由思想，在宗教宽容方面最忠实地贯彻了洛克哲学的精神，在十八世纪的英国获得了真正的生命力，尽管由于继续执行审查条例而对天主教徒和不信奉国教者在政治上取消他们担任公职的资格。国会的至高无上地位已不再成为有争议的问题，而对王室权力的党派分歧也已无重大意义。十八世纪辉格党的主张口头上标榜洛克的学说，实际上只反映了他的《论文》的次要观点：政府的权力一旦确定，就不可取消地保留在该机构手中，除非一方试图侵犯他方的职权；政府归根到底是王国既得利益势力——王室、土地贵族和公司——的均衡。①在这一主张中，洛

① 参见柏克著《新辉格党人向老辉格党人的呼吁》（*Appeal from the New to*

克关于个人权利的学说几乎荡然无存，只不过留下艾尔顿(Ireton)与平等派辩论时提到的所谓王国"永久的既定利益"。这种状况使权力分离的神话得以持续到十八世纪末。正如布莱克斯通所说：

> 我们国家行政法所属每一部分既支持其他部门也得到其他部门支持，既节制其他部门也受其他部门节制：因为两院自然受相反的利益拉向两个方向，而另一部门具有的特权又与两院不同。他们彼此相互制约，使另一方不得超越适当权限；同时使整体免于分崩离析，并由王权的混合性质将其人为地联系起来，国王既是立法权的一部分，也是唯一的行政长官。①

由土地所有者阶级垄断权力，不仅违背洛克关于个人权利的学说，也违反他关于财产要义的一般学说。

因此，洛克哲学的最大要旨超越了英国同时代的政治解决办法，在美洲和法国奠定了政治思想的基础，于十八世纪末叶的两次大革命② 中达到了顶点。洛克学说中为捍卫个人自由、个人同意以及自由获得并享有财产的不可剥夺的权利而进行抗争的思想在这两次革命中收到了充分的效益。由于所有这些概念的萌芽大大早于洛克，并自十六世纪起成为欧洲各国人民生来就有的权利，因此，不能把这些思想在美洲和法国的存在单单归功于洛克一人。但是，对于稍微注意政治哲学的人来说，洛克是人所共知的。他的诚挚态度，他虔诚的道德观念，他对自由、人权以及人的天性的尊严所抱的真正信念，同他的温和而又通情达理的态度结合在一起，使他成为资产阶级革命的理想代言人。在宣传开明的理想而不号召暴力改革的力量当中，洛克恐怕可居于任何作家的前列。甚至连他的一些含糊不清的思想，诸如权力的分立和多数人的决定必然

---

the Old Whigs)一书中关于辉格主张的阐述。

① 《评论集》第1册，第2章，第2节。

② 按指美国独立战争和法国大革命。——译者

是明智的思想，至今仍成为民主信条的一部分。

在十八世纪的进程中，构成洛克的政治哲学逻辑基础的自然法体系，逐渐从它在十七世纪科学思想中占有的支配地位退出。部分原因是，在自然科学和社会研究中，经验主义方法取得了普遍的进展；但洛克哲学中关于强调人类理智发展的自然史部分所起的重要作用并不亚于前者。他的哲学的这一部分正是按照洛克本人提出的思想发展的。它大大扩展了对行为的心理解释，认为人的行为以追求快乐、避开痛苦为唯一动机。它以功利主义的有关道德、政治和经济的价值学说取代了自然法学说关于追求固有的善的理性标准。大约在十七世纪中叶，休谟曾指出，这种学说要是在逻辑上贯彻始终，那就有可能把自然法学说整个儿摒弃掉。洛克政治哲学的内在结构将因之全部摧毁。然而他的学说中的多数务实的宗旨和内向精神的大部却传给了功利主义。这些部分虽然不那么公开明显地为革命辩护，但却坚持了洛克的审慎而激进的改革精神。它的纲领继续坚持个人权利理想化的同一思想，坚持自由主义是除治政治弊病的同一信念，坚持对财产权利的同样关怀，并且坚持公共利益必须从私人幸福的角度加以考虑的同一认识。

参 考 书 目

理查德·考克斯：《洛克论战争与和平》*(Locke on Peace and War)*，纽约，1960年版。

M.W. 克兰斯顿：《约翰·洛克传》*(John Locke)*，伦敦，1957年版。

H.C. 福克斯克罗夫特：《第一代哈利法克斯侯爵、乔治·萨维尔爵士的生平和书札》*(Life and Letters of Sis George Savile, Bart., First Marquis of Halifax)*，两卷，伦敦，1898年版。

H. C. 福克斯克罗夫特：《骑墙派的一个角色：第一代哈利法克斯侯爵小传》*(A Charater of the Trimmer: Being a Short Life of the First Mar-*

quis of Halifax)，两卷，剑桥，1946年版。

J.W. 高夫：《约翰·洛克的政治哲学》*(John Locke's Political Philosophy)*，牛津，1950年版。

J.W. 高夫：《社会契约论》*(The Social Contract)*，第二版，牛津，1957年版，第9章。

H.M. 格沃特金：《英国的宗教宽容》，载于《剑桥现代历史》，第5卷（1908年版），第11章。

约翰·哈里逊和彼得·拉斯列：《洛克丛书》*(The Library of John Locke)*，牛津，1956年版。

F.J.C. 赫恩肖编：《古典时代几位英国思想家的社会与政治观念，公元1650—1750年》*(The Social and Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustan Age, A.D. 1650—1750)*，伦敦，1928年版。第3、4章。

威尔穆尔·肯德尔：《约翰·洛克和过半数人裁定的学说》*(John Locke and the Doctrine of Majority-rule)*，伊利诺斯，1941年版。

斯特林·P. 兰普雷克特：《约翰·洛克的道德哲学与政治哲学》*(The Moral and Political Philosophy of John Locke)*，纽约，1918年版。

帕斯卡尔·拉金：《十八世纪的财产问题，特别关于英国和洛克》*(Property in the Eighteenth Century, with Special Reference to England and Locke)*，伦敦，1930年版。

哈罗德·J. 拉斯基：《从洛克至边沁时代的英国政治思想》*(Politial Thought in England from Locke to Bentham)*，伦敦，1920年版。

彼得·拉斯列："英国革命和洛克的《关于政府的两篇论文》"，载于《剑桥历史杂志》，第12卷(1956)，第40—55页。

W. 冯·莱登编：《约翰·洛克：论自然法》*(John Locke: Essays on the Law of Nature)*，牛津，1954年版。

约翰·D. 奥康纳：《约翰·洛克评介》*(John Locke, A Critical Introduction)*，巴尔的摩，1952年版。

弗雷德里克·波洛克爵士：《洛克关于国家的学说》，载于《法律论丛》，伦敦，1922年版。第3章。

阿瑟·莱昂内尔·史密斯：《十七、十八世纪的英国政治哲学》，载于《剑桥现代史》，第6卷(1909年版)，第23章。

C.E.沃恩：《卢骚前后的政治哲学史研究》*(Studies in the History of*

Political Philosophy before and after Rousseau)，两卷本，曼彻斯特，1925年版。第1卷，第4章。

约翰·W．约顿：《洛克论自然法》，载于《哲学评论》，第57卷(1959)，第477—498页。

第二十八章　法国：自然法的衰落

1688年革命和洛克论著的出版，使伴随英国内战产生的富有创见的政治哲学走向终结。在那以前是惊天动地的半个世纪。继之而来的——历史往往如此——是一个沉寂甚至停滞的时期。这一时期之所以必要，是因为新政府需要巩固其成果。直到十八世纪中叶之前，斯图亚特王朝复辟——在法国的影响下恢复罗马天主教世系——的威胁看来确实存在。英国思想的气质变得保守起来，甚至有些自满自足。这也不是毫无道理的，因为英国政府尽管腐败和由少数人专断，但同欧洲其它国家的情况相比却是开明的。至少，它给予一切人以法律上相当程度的自由，并且给那些有政治自觉的阶级以政治自由。发展政党制和内阁责任制是个进行试验和调整而不是自觉地建立理论的问题。直到十八世纪中叶的大卫·休谟[①]和十八世纪末的埃德蒙·柏克出现以前，英国的思想家对社会哲学并没有增添什么实质性的贡献，而柏克晚期的思想则受到法国政治事件的支配。

法国政治哲学的复兴

于是，十八世纪政治学说的中心便转移到了法国。这一事实本身就是一场革命。法国哲学虽然在笛卡尔时代曾领导过欧洲的科学解放，犹如法国文学过去曾在欧洲艺术中居领导地位一样，但是法国哲学在政治或社会问题上却没有什么建树。它的地盘过去

① 休谟(David Hume,1711—1776)，英国哲学家，不可知论者。——译者

一向在数学、形而上学和神学领域。从亨利四世治下开始，社会哲学在一个由个人或官僚实行独裁的时代没有多少说话的余地。到了黎塞留① 和马扎兰② 执政时，情况继续发展，于路易十四王朝达到了顶点。在法国投石党运动③时期④，也的确对英国内战不是没有注意，但重视的结果却只能说明，政治思想除非适应政治形势的需要，否则是没有力量的。那时唯一符合路易十四专制需要的是波舒哀⑤说过的一句话："王位并非人主之位，而系上帝本人之位。"⑥在形式上，这属于君权神授的古老学说；在实质上，要是说到这种学说的哲学本质，那是依据霍布斯的论点，即在君主专制与无政府状态之间不可能有第三种立场。然而，路易十四长期统治的最后三十年，即大约从 1685 年到 1715 年他去世时为止，却处于不断衰落之中。路易经过一段赫赫武功使法国沉醉欲眠之后，却犯下了军事失败的大罪。他的勃勃野心驱使整个欧洲同他对立；他那夺下海口的征服计划却以羞辱而告终；他多次发动战争使法国濒于破产的边缘；而苛求无厌、极不平等的赋税使贫困到处散播。他对教会象对政府一样要严加插手，由于推行耶稣会至高无上的政策，他失去了法国国教派的同情。他对新教徒的迫害以废除南特敕令而达到登峰造极的地步，这种迫害不仅使一切心地善良的人大为

① 黎塞留(Armand Jean du Plesis Richelieu，1585—1642)，法王路易十三的宰相，枢机主教。执政时，对内惩治叛乱贵族，奖励工商；对外鼓励航海和殖民掠夺。——译者

② 马扎兰(Jules Mazarin，1602—1661)，继黎塞留任法宰相。他继续执行黎塞留的政策，曾镇压投石党运动，对外进行扩张。——译者

③ 投石党运动(Fronde)，亦音译为福隆德。指 1648—1653 年法国反专制制度的两次运动。法政府以镇压和分化相结合的手段使运动归于失败。——译者

④ 当时唯一有重大影响的作者是克劳德·约里；参阅 J. B. 布里索著《十七世纪的自由主义者克劳德·约里 (1607—1700)》[*Un libéral au xvll siècle: Claude Joly(1607—1700)*]，巴黎，1898 年版。

⑤ 波舒哀(Jacquet Bénigne Bousset，1627—1704)，法国神学家，演说家。——译者

⑥ 《出自圣经本义的政治》(作于大约 1670 年；1709 年第一次出版) III，ii，1。

反感，也使法国的虚弱程度大大加剧了。

独裁政府的衰落，使法国哲学再一次转向政治和社会学说。对政治产生的兴趣从十七世纪末就犹豫不定地开始了，尔后便持续上升。十八世纪前半叶，涉及政治和社会课题各个方面的书籍出版之多达到了令人惊讶的地步——有论述法国古代体制的历史著作，有介绍欧洲政府制度、特别是英国政体的著作，有描述美洲或亚洲各国社会伦理和体制的旅行见闻，其中还往往转弯抹角地提到法国，有改革税制、促进农商的计划，还有论述政府的目标和法理的哲学著作，等等。从1750年到法国革命爆发前的这段时间里，对社会和政治问题的讨论简直象着了迷。文学的每一分支——诗、戏剧和小说——都成了议论社会问题的工具。整个哲学界，简直可以说整个学术界，都致力于这方面，连论述科学的著作也可能涉及社会哲学的基本原理。象伏尔泰那样的诗人，卢梭式的小说家，狄德罗或达兰伯那样的科学家，杜尔哥① 一类的官吏，霍尔巴赫那样的形而上学者，他们写起政治学说来就象社会学家孟德斯鸠写讽刺小品一样地流畅自然。

在这样思想起伏的海洋中，各种思想在运用时不断交叉重复，要想理出头绪，又不把各种哲学变为模糊其涵义的公式，是很难办到的；而要把装入老公式中的新涵义作出评断更是倍加困难。如果单单从抽象理论的角度考虑，法国哲学并未包含多少新东西。就其大部分而言，与其说是创新，毋宁说是普及。就始创性而言，十八世纪的哲学大大逊色于十七世纪。然而新背景下的旧观念已同原来的观念不尽相同。在十八世纪的发展过程中，原先论点相当鲜明的学说变得含糊起来，并且具有流行思想特有的那种折衷性质。说天赋人权是不证自明的断言被反复重申，然而自我证明原则体

① 杜尔哥（Anne Robert Jacques Turgot，1727—1781），法国经济学家和政治活动家，重农学派代表人物之一。——译者

系所赖以存在的理性主义，却因社会研究日益采用经验主义而日益为人们所疏远。伦理和政治上的功利主义，按其内涵基本属于经验主义，却与天赋人权的学说反复交织，虽然在逻辑上两者是不可调和的。更为严重的矛盾在于哲学浪漫主义的发展，它既反对经验主义，也反对理性主义，尽管它仍然沿用旧有的术语来表达。这种新趋向是十八世纪哲学出现的最带创始性的要素，但它的破坏力量直到法国革命以后才充分显示出来。

要想把这样复杂的材料做出真正令人满意的安排也许不可能办到，但是总的说来，有一点似乎是清楚的，即法国在十八世纪具有一位与众不同的人物，那就是让·雅克·卢梭。他自己觉察到这一点并为此感到痛苦；与他交往的人也觉察到这一点并因此对他憎恶；一切想要辨明是非的评论家都力求考虑到这一点。利顿·斯特雷奇① 说过："他有一种品格，使他与同时代的人关系隔绝，使他同他们之间产生了难以逾越的鸿沟：那就是他很摩登。""摩登"这个词说明不了问题，但却说明一个重要事实。不管卢梭可能用了多少当时的时髦词儿，他的政治哲学无论就其品格还是就其影响来说，都有别于十八世纪写出的任何作品。他的哲学同法国革命的关系以及继革命之后那段时期的关系也不同于其它的著作。因此，最好的办法似乎是给卢梭保留单独的一章，以便更充分地阐述他那含糊不清而又具有重要影响的政治哲学。本章将概要叙述法国革命前、十八世纪法国更具典型的思想。扼要地说，这一哲学是从洛克的思想发展起来的，但又有若干重要差别，需要专门加以说明。

---

① 利顿·斯特雷奇(Lytton Strachy，1880—1932)，英国著名传记作家和评论家，著有《维多利亚女王》(*Queen Victoria*)等名作。——译者

洛克受到欢迎

从十七世纪末叶开始，对路易十四政府的批评起初并非是什么政治哲学作品，不过是正直之士对政府劣绩的恶劣影响作出的反应。有象沃邦之类的工程师对不公平的赋税给农业所带来的后果发表的评论，也有地方官布瓦居列贝尔对贸易因受苛刻限制造成的浪费提出的意见，① 这些意见不过是要求实行较为开明的君主独裁制。对独裁制本身的批评，最初是以恢复被王室摧毁的法国古代政体的名义提出的。这一构想由费内隆在传奇小说《泰莱马克》*(Télémaque)* 中加以发挥，后来又在他的随笔中进一步得到肯定。② 他的作品把建立独立的地方政府和省议会，恢复国家议会，重振贵族的权力和影响，保持法院的独立等作为克服专制主义、复归古代政治体制的治世之道。③ 这种梦想过去一直持续存在，在贵族中尤为盛行，直到法国革命之时。它的痕迹在《论法的精神》④ 一书中可以找到。但它毕竟只是一种梦想。巴黎的法院不时也可能拒绝对某一敕令予以注册，并以此赢得民心，这种阻力有些类似英国的科克同詹姆士一世的纠纷。然而科克同詹姆士一世的争端只不过是作为查理一世同国会斗争的前奏而起作用，在法国却没有国会可以处理这一争端。实际上法国的法院代表不了任何人，1770 年对它的特权实施限制，实质上是一种改革。君主

---

① 沃邦(Vauban)，《第十个王室的计划》(*Projet d'une dixme rogale*)，1707 年版；布瓦居列贝尔 (Boisguillebert)，《法国详情》(*Le détail de la France*)，1695 年版。

② 参见他给路易十四的信(1694)，《文集》(*Oeuvres*)(巴黎，1870年版)，第 3 卷，第425 页。

③ 布莱恩维利叶 (Boulainvilliers)，《法国古代政体史》(*Histoire de l'ancien gouvernement de la France*)，1727 年版。——译者

④ 《论法的精神》(*Spirit of the Laws*)，严复译介该书时，取名《法意》，是孟德斯鸠的主要著作。——译者

专制在法国没有留下恢复传统政体的余地，主张改革的政党无法假借它的名义予以恢复。

对君主专制的批判迫切需要一套哲学理论——立宪传统的基础既然已被彻底铲除，便倍加需要这一理论——而英国革命的哲学又垂手可得。十七世纪的法国哲学和科学相对地自成体系。到了十八世纪，随着笛卡儿学说变成某种经院哲学，遂为洛克的哲学和牛顿的科学所取代。在路易十四废除南特敕令之后，任何主张改革的哲学都不能不把宗教宽容作为其重要组成部分。因此，在政治思想上接受洛克的哲学乃是必然的结局。随着伏尔泰于1726—1729年在英国居住，孟德斯鸠十年之后也来到英国，于是洛克的哲学便成了法国启蒙思想的基础；对英国政治制度的赞赏也就成了法国自由主义的基调。自此以后，“新的思想方法”成为哲学和心理学思考问题的通则，洛克的《两篇政府论》（当然还辅之以英国其它著作）阐述的原则也就成了政治和社会批判的原则。这些原则简单明了，非常概括。自然法或理性法则被认为提供了充分的生活准则，无须乎再补充任何天启真理或超自然的真理；这些法则还被认为以基本相同的形式铭刻在一切人的思想上。按照霍布斯和洛克的哲学思想，自然法的内容本质上就是开明的自利，但由于自然界存在固有的和谐，真正开明的自利被认为是对一切人有利的。根据这些普遍的伦理原则，政府的存在被认为仅仅是为了增进自由、人身安全和对财产的享有以及个人的其它利益。据此，政治改革必须以保证成立责任政府为宗旨，政府必须是代议制，以便约束权力的滥用和暴政的推行，取消垄断和特权——简言之，就是要创建一种社会，使个人的能量和能力成为获得权力和财富的关键。就这些一般原则的道理而言，法国的不同作家之间以及他们与洛克之间并无实质区别，但法国的不同环境却使这些学说的抽象概念同英国的学说具有十分不同的色彩。

改变了的环境

前已述及，法国的君主独裁干得非常彻底，任何进行有效改革的尝试都不可能与恢复传统的政治制度相联系。十六世纪法国和整个欧洲曾共同奉为圭臬的根本法的古老理想——这一理想在博丹的哲学中仍具有强大活力，足以与主权思想几乎具有同等重要地位——到了路易十四已失去一切实际意义。在英国，如果平均派讲"天赋权利"是指一个人的权利或指一个英国人的权利，那么无论指前者或后者，都是指的根据不成文法传统所享有的某种具体权利。可是说到法国人的权利，除非指的是贵族的特权，则成了实际上毫无意义的空话。结果，人的权利——法国自由派所能要求的仅限于此——必然就变得更加抽象，与习俗惯例更无关连，更少实际运用的可能，而更加听任各种人作出各种解释。法国人把洛克的思想引进法国时，不得不略去洛克的政治理性论最具特色的品格——即那些最具英国特点的品质。他们无法引进理查德·胡克的思想，或者说无法引进观念和机构体制逐步过渡的思想，正是这种逐步过渡思想使洛克能把他的哲学同圣托马斯和中世纪的传统保持连续性。他们也无法把新的哲学同十六世纪的任何法国思想家联系起来。英国革命的历史特色以及它所具有的相对保守性质——无论在事实上还是思想上——都注定要失掉。这对法国政治哲学的影响极其深远。理性处于同习俗和事实全然对立的地位，这在洛克的学说中可从未出现过。恐怕从没有一个英国政治家会说出某人曾在法国国民议会所曾说出的下面的话：

> 在考虑如此重大的问题时，我向事物之自然秩序而决不向其它方面探求真理。我的愿望也可以说是要保持自己思想的贞洁。①

同英国的政治思想模式相对比，法国政治思想的先验性、武断

① 《世界箴言报》，1793年5月15日。

性以及因此具有的激进性，还因其所由以产生的环境而进一步加剧。法国政治思想虽然也是论述自由的学说，但它是在专制暴政的条件下，主要由并无从政经历也不可能有从政经历的人写作出来的。在法国，除非委身于官吏的行列，谁也无从获得从政的经验，而官僚中（杜尔哥例外）则很少有人写出政治哲学的。独裁政体使政府工作神秘莫测，一切都在秘密地进行，从不公布财政或其它方面的情报，即使政府掌握资料，也不公布。然而，正是基于对这些情况的掌握，才能作出明智的政策判断。在公众集会或报刊上进行批评或讨论更是办不到的。地方政府——一向是英国政治的训练场所——完全处于中央政府控制之下，经常办事拖拉，摩擦不休，文牍盛行。法国也没有英国的不成文法那种经过不断的实践考验形成的一套共同准则。在拿破仑法典诞生之前，法国大约有三百六十种地方私法系统，余下的才是王国行政管理系统的统一。因此，十八世纪的法国政治哲学，比起英国政治哲学来，是一种咬文嚼字的哲学，它带有很大学究气而又并非讲求学术的哲学。法国的政治哲学著作是为上流社会的沙龙和受过教育的资产阶级撰写的。这些人是作家能够对之大发宏论的唯一对象。法国的政治哲学著作中充满各种公式和无所不包的大道理；它追求辉煌的效果；行文主要运用一套词意含糊却又为人们所熟悉的概念。它往往是有力的宣传，但其消极作用甚于积极作用，相对说来不那么负责任。只不过还要补充一句话才算公平，即时至今日，人们也同十八世纪一样，不知道提出什么样的批评才对当时的法国政府有真正的建设意义。

法国的政治哲学有一种在洛克政治哲学中无法找到对应的悲愤论调，这有其社会原因和政治原因。法国社会存在千丝万缕织成的特权，使人们更清楚地意识到阶级裂痕的存在，同英国的阶级裂痕相比，即使不说使人更切实地感觉到，也可说是更加使人愤

慨。教士当时仍据有大约五分之一的法国土地，享有巨额收入、大量的豁免和特权，但在道德和智慧方面并没有任何卓越之处，足以与其地位相称。同样，贵族拥有特权但并没有政治权力或领导权。法国的农业没有给贵族提供英国地主享有的那种发展资本主义的机会，法国政治也没有向他们提供发挥领导作用的机会。贵族榨取的封建地租在经济上已消耗殆尽，无论在经济还是政治上都不曾带来收益。在资产阶级看来，教士和贵族都是寄生虫，却拥有社会特权，并且在税赋负担上得到大量的豁免。此外，法国资产阶级也与英国的有所不同。在法国，不存在相当于英国的自耕农，甚至在法国革命之前，其农业就以存在大量的农民小业主为突出特点。法国的典型资产阶级是城市资产阶级，他们差不多拥有所有的资本，并且是无力偿债的法国政府的主要债权人。法国的政治著作表现了阶级意识和对剥削的认识，而这些在英国的政治著作中只是偶尔出现。实际上，法国革命是一场社会革命，英国革命则不是。法国革命在短短的三、四年内完成了没收教会土地、王室土地、外流贵族土地的事业，相当于英国从亨利七世到亨利八世整个统治时期所完成的工作。① 如果说洛克的哲学在革命前的法国是对既得利益集团的进攻，而在英国宗教改革之后则是对既得利益集团的维护，这种说法并非言过其实。

上面说的差异涉及空间范畴，但时间范畴的差别也同样重要。洛克在英国属于十七世纪，而洛克在法国则属于十八世纪，这一事实本身就是重要的区别。在格劳秀斯和笛卡儿的时代，诉诸理性在学术上冒有极大风险，是开拓哲学和科学的新边疆，也是从权威束缚下的解放。然而到了十八世纪，诉诸理性则有变得陈腐不堪

① 亨利七世在位时间为 1485—1509 年；亨利八世在位时间为1509—1547 年。两者加在一起共五十多年。亨利八世与罗马教皇关系破裂，建立了英国国教。——译者

之虞。离开理性的本源走得越远，就越保险；越遵循教条，也就越平庸。尽管人们对理性的启蒙怀有崇敬的心理，但对于被看作理性伦理或理性政治的很大一部分内容显然认为是某种谨慎稳妥的说教，在学术上并不发人深思，在道德上当时也似乎不能打动人心。霍尔巴赫的唯物主义证明，一个无神论者写出有启迪精神的文字可能会与教士一样写得平淡无奇，然而成千上万的法国人，还有成千上万的英国人和德国人，却热情洋溢地阅读这类著作。这些著作向新的和范围更为广大的读者展示了从笛卡尔和伽里略到洛克和牛顿这一系列伟大的哲学家和科学家的创造。比较之下，现在来看十八世纪，它不可避免要受到很大损失。任何时代的天才著作总是值得一读的，而一旦通俗哲学既已不再流行，那就没有什么比这更死气沉沉的了。

然而，事情还有另外一面，而且是更重要的一面。十八世纪的自信以及对理性的信念不单是出自人们对理性熟悉的结果，而且部分是由于受到科学取得的实实在在成就的影响。在牛顿的《原理》*(Principia)* 于 1687 年出版之前，科学还处于受考验的阶段；有少数哲学家满腔热情地相信它，但没有人认识到它可以起作用。在牛顿之后，每一个人，即使是对这一新手段只有极模糊的概念的人，业已知道了科学将起的作用。新科学的观念对人们想象力的影响远远超过对当时技术实际的影响。因为牛顿的理性似乎已深入自然的核心，已揭示出"我们所掌握的智慧同样展现在理性的精巧结构之中，而且只不过是它的最伟大、最微妙部分的运动。"① 万物无不受理性的力量支配；培根关于知识就是力量的格言已成为现实。人类在历史上第一次能够同仁爱之心携手合作，连无神论者霍尔巴赫都把仁爱之心归因于自然的和谐。十八世纪的社会思

① 根据麦克劳林(Maclaurin)对牛顿思想的通俗解说。引自卡尔·贝克尔(Carl L. Becker)著《十八世纪哲学家的乐土》(*The Heavenly City of Eighteenth-Century Philosophers*)(1932 年版)，第 62 页。

潮相信在理性的指导下能够实现幸福和进步，没有别的什么概念比这更能完全体现当时社会思想的特点。这种思想——例如，相信自然和谐——纯属观念上的混乱，以新科学的眼光来看是毫无根据的。但是从总体上看，相信人的命运掌握在自己智慧的手中，这乃是崇高的信念，比起在此以前崇拜权威和在此以后崇拜善感性都更近乎人情。一般说来，这种思想并未过高估计科学推理对自然的控制能力，至于这种能力能否扩展到人与人之间的关系，如今任何人也并不比那时的哲学家知道得更多。当时思想的浅薄在于把问题简单化到了极度夸张的地步。

孟德斯鸠：社会学和自由

在十八世纪法国所有的政治哲学家当中，除卢梭外，首要人物当推孟德斯鸠。对于社会哲学的复杂性，他恐怕是所有哲学家之中认识最清楚的人。即便这样，他也犯有过分简单化的毛病。他是唯一以经验为基础对社会和政治制度进行大规模研究的人。可是他归纳出来的假说却完全受预先的设想所支配，而对那些先入之见，他既没有、也不寻求经验的证明。他试图搞出一套据他宣称能最广泛地适用于各种情况的政治哲学，然而他的著作几乎都是着眼于法国的情况。结果，孟德斯鸠的著作同时表现出两重性，既表现了他那时代最良好的科学的愿望，又不可避免地表现出这一学说的混乱。他的学说并没有把理性的手段——诸如永远不变的正义的自然法、契约说等——撇开不谈，但实际上却忽视了契约说，而提出了社会学的相对主义，这种学说同不证自明的道德法颇不相容。他提出了一项联系自然与社会环境对政治制度进行研究的计划，要求对政治体制进行广泛的比较。但是他既缺乏知识的准确性，又缺乏足以使他的研究计划切合实际的必要的超脱态度。他对政治自由的热爱——这是他气质中唯一热情的方面，此

外则为人冷漠——是十八世纪最优良的传统，但他的学说对自由的基本原则的分析却是草草拼凑和肤浅的。

孟德斯鸠所著《论法的精神》不能说经过了什么精心的安排。这本著作之所以能够免遭博丁所著《共和国》一书遇到的厄运，全仗其高超的文体。他的主要论点有二，两个论点也并无内在联系。首先，他提出一套社会学说，认为政体和法律的结构及其功能的发挥取决于一国人民生活的环境。这里所说的环境包括自然条件，如气候和土壤，这些他认为对国民精神状态具有直接的影响；还包括技艺与贸易的状况及产品的生产方式，智力与道德的气质和倾向，政治结构的形式，以及民族性格中根深蒂固的习俗。简言之，政体形式就其最广泛的意义而言，是一个要求一国的所有机构进行相互调整与适应的总体，如果该政体要保持稳定和秩序的话。其次，孟德斯鸠时刻怀有一种忧虑，觉得君主专制政体极大地破坏了法国的传统结构，使自由永远无法实现。他对专制独裁的憎恶，即使在他对俄国和土耳其的政府作旨在客观的陈述中，也可令人明显感到。他的实际目标——也是他的著作中最有影响的部分——是要分析自由赖以存在的体制条件，并借此找到恢复法国人在古代所享有的各种自由的手段。在后一个问题上，他似乎并未得出肯定的结论。他的著作既给了反动分子——他们寄希望于恢复法院，恢复其土地财产，恢复省议会——也给了自由派分子——他们期望效法英国政体——以帮助和安慰。

孟德斯鸠思想的这两个方面在他的著作中并未因时间和地点的差别而有明显的区分。《波斯人信札》(1721)基本上是对法国状况的社会讽刺。作者在书中向教会、向路易十四致敬，向法院和贵族的没落致敬。① 在批评的背后所包含的思想也就是《论法的精

① 参见《信札》第24、37、92、98篇(拉布莱编)。此处的"致敬"是讽刺性的反意。——译者

神»发挥的关于专制政体的概念——在这种政体下，一切介于国王与人民之间的中间权力都被摧毁，法也就成了君主的意志。正是基于对专制政体的这种解释，才使权力的分立变得重要。孟德斯鸠认为他从英国的政治结构中找到了权力分立的办法。然而就在«波斯人信札»中，他已经认为，最好的政体是能够"以最适宜人们性情的方式进行领导"的体制，他那关于人口减少原因的探讨，表现了思考社会问题的敏锐洞察力。①

«论法的精神» (1748)一书的写作前后至少达十七年之久，人人都可看出它的各部分互不连贯。他在第一至第十卷中关于英国的随笔同第十一卷对英国政治结构的叙述毫无共同之处，② 他在第十一卷末对罗马政治结构的论述——那是在他发现权力分立之后——与他早先关于古罗马共和政府的说法也不一样。③ 看来，孟德斯鸠于 1728—1731 年间周游欧洲，尤其是在英国的居住，对于他学术思想的发展过程，无疑起了关键作用。他早期对自由的热爱主要是伦理性质的，是受经典著作熏陶的结果，反映了他对古代共和国的景仰，与马基雅维利、密尔顿、哈林顿的情况相类似。这一阶段的思想在«论法的精神»中表现为以下学说，即认为道德或为公精神是共和政体的先决条件。但是孟德斯鸠对当时存在于荷兰和意大利的共和政体的实地观察结果，却丝毫没有证实他原先的设想，他在英国的居留启发他产生了新的观念——自由也许不是产生于高尚的市民道德，而是政权的正确组织的结果。他那声名远扬的第十一卷提出了根据权力分立原则构筑政治结构的主张，乃是他的新发现的如实记载。

① «信札»第 80 篇；112—122。

② 请参照第 2 卷，第 4 章。

③ 关于各卷写作的时间，参见 J. 德迪厄«孟德斯鸠»(1913 年版)，第 82 页。

法 与 环 境

孟德斯鸠的社会哲学的总原则以自然法为其公开出发点。他在《论法的精神》一书中第一句话就开宗明义地宣称，法是“由事物的本质产生的必然关系”。这一笼统的公式概括了他一直未能澄清的含糊不清之点。在物理学中，“必然关系”不过是物体行为的均一性。在社会中，法是人的行为准则或规范，它理应得到遵守，却常常被人违犯。对此，孟德斯鸠有两点解释，但没有一点能说明问题。他认为这是由于人的意志自由和智慧缺陷妨碍人们去实现自然界的其余部分所展现的完美。但是他强调——这一点与霍布斯相反——在成文法出现之前，自然界确已规定了绝对公正的标准；否认这种准则的存在是荒唐的，就好比说，“在对圆的描述产生以前，一切半径并不相等”。显然他从未对自然法进行过认真的考虑，他列举的事物互不相关，就好象对上帝的认识、身体的欲求与社会的基本状况互不相关一样。但他在书中的这种开场白只不过是因袭常规而已。真正使他感兴趣的是这样一种思想，即他以通常推理方法得出的社会根本自然法必须在不同的环境下发挥作用，因而必然在不同的地方产生不同的体制。气候、土壤、职业、政体形式、商业、宗教、习俗等等，对于理性（或法）在各种具体情况下将建立什么样的体制都是有关的条件。这种对具体情况的适应，或与自然条件、精神条件和组织制度诸条件的关系，便构成了“法的精神”。显然，孟德斯鸠提出的是一种社会学研究方法，是以比较方法对体制以及对体制有影响作用的其它制度性条件和非制度性的自然条件进行社会学方面的研究。他把所有这些因素假设为“自然”单独所具有的各种不同因素，这不过是一种虚构而已。

要确切估计孟德斯鸠这一套构想的独创性或重要性并非易事。最可以确定无疑的是他所计划进行研究的庞大规模。他的想

法本身可能最初源于亚里士多德，尤其是源于《政治学》① 一书各卷，其中分析了城邦的民主政治与寡头政治的无数细微差别。关于法律必须适应各种不同情况，包括自然条件和体制条件，关于好的政体必须在这一相对意义上表现优越，凡此种种亚里士多德均已充分论述，他还就民族性同气候的关系作出推论。在近代作家中，博丁也提出了同样的观点。但是无论亚里士多德还是博丁，都未曾计划进行可称之为广及寰宇的调查研究。孟德斯鸠被十七世纪大量出现的游记所吸引，那些游记记叙了南北美洲和非洲土著人的生活和亚洲异国情调的文化。查丁所著《新闻录》(1711)曾强调气候的影响，孟德斯鸠的《波斯人的信札》大部分取材于此。他的意图是想以多种多样的环境来说明各主要政体差异的由来，说明不同类型的政体是被强制适应这些不同环境的。

孟德斯鸠对政体的类型或种类的看法同亚里士多德一样，认为是固定不变的；只是在环境的影响之下有所修改。由于亚里士多德是仅仅指希腊城邦而言，他的断言基本上是正确的；而按孟德斯鸠计划调查的规模作出这样的断言则是危险的。鉴于他的计划涉及的主题极其重要，他对足以用来对政体形式进行广泛比较所做的工作却少得可怜。他对此解释既不是因为部分采用了传统的三分法，也不是脱离该分类法。他只是宣称，政体分为三类：共和制(民主制与贵族制的合成)、君主制和君主独裁制。君主独裁制同君主政体的区别在于，君主独裁制独断专行而反复无常，君主制则是根据不同法律形式组成的立宪政体，并且要求在君主和人民之间持续保持诸如贵族或地方自治体一类的"中间权力"。他给每一种政体形式加上一条"原则"，或者说从其臣民性格中找出一种动机力量，作为政权产生的由来以及政权赖以持续存在和执行职能的必要条件。因此，民众的政府有赖于人民的市民道德或为公

① 按传统编排的第4—6卷。

精神，君主制依靠军人阶级的荣誉感，君主独裁制靠的则是臣民的畏惧或者卑躬屈膝。

人们简直无法弄清孟德斯鸠的分类法遵循的是什么原则。就统治者的人数而言，君主制和君主独裁制属于一类。要是说到宪法依据，那么，共和制也可能同君主独裁一样无法可依。再者，认为君主独裁就没有法律，那只是虚构，犹如孟德斯鸠认为三类政体分别适合于小、中、大国只是假设一样。人们无法设想，他对政体的这种分类有哪一点是根据观察或比较得出的。作为对政治现实的探索，这种分类还比不上哈林顿的学说，哈林顿认为可以根据土地所有权的某种形式对政体进行分类。孟德斯鸠似乎仅仅根据自己的主观好恶，以他对法国政治问题在伦理上引起的反应为动力。他笔下的共和政体为其公民的坚定的市民道德所推动，其实指的是罗马共和国(或者说是他对罗马共和国的理想化)同近代的共和国毫无相干。他所说的君主独裁制是他担心法国在黎塞留和路易十四执行的政策下所出现的局面，那时地方政府、法院和贵族都被剥夺了特权。他笔下的君主制则是他期望法国应当保持的政体，或者说是他后来认为英国存在的政体。因此，孟德斯鸠学说的纲要并不是由经验的考虑所决定，只不过是他对法国以何种政体为可取所作的预先设想而已。

要是说《论法的精神》有什么布局的话，那就是它根据每一种政体形式相应找出它在法律和机构体制上的变化，又根据环境——自然环境和制度条件——的要求找出政体的差异。但是，实际上他论述的主题并没有多少内在联系，互不相干的事不胜枚举。第四卷至第十卷论述教育制度、刑法、禁止奢侈法和妇女的地位、各种政体形式腐化的特征以及与各种政体相应的军事组织形式。第十一卷和十二卷载有关于政治自由和法律自由的著名论述。第十三卷论述赋税政策。第十四卷至十七卷探讨气候对政体和工业

的影响以及气候同奴隶制和政治自由的关系。第十个卷简略概述了土壤的影响。第十九卷缺乏条理，又转回到论述习俗对政体的影响上来，就连这些琐碎的概述也是支离破碎的。第二十卷至二十二卷基本上是对商业和货币的一般考察。第二十三卷讲人口。第二十四卷和二十五卷论宗教。第二十六卷至三十一卷又偏离主题，转向对罗马史和封建法的论述。

要想把孟德斯鸠的论述概括起来得出结论，那几乎是不可能的。他的论述基本上是插曲式的，一般又很少凭借他所说的证据。至于他论述的主旨，可以说是摇摆于两种倾向之间，这是他据以作为出发点的含混原则所固有的。一方面，他倾向于主张人类的法合乎理性，因此任何广泛流行而且持久确立的惯例都有其在一定环境下产生的充分理由。这种态度同他总的保守倾向一致，也同他主张自然原因——如气候——对人的精神和道德能力发生直接作用的学说相一致。然而要是按照它的逻辑得出结论，那就会归结为彻底的道德相对主义，而孟德斯鸠肯定从不采取这种立场。另一方面，他通常可能把气候和某些制度（如奴隶制和一夫多妻制）视为不利条件，须由立法加以补救，以便产生好的道德效果。对于政治进化的这种解释，意味着至少立法者的伦理观念是独立于社会因果关系之外的，而气候之类的因果影响，只是当它们进入立法者的考虑之中才能发生作用。这种观点从根本上削弱了政治的社会学理论，重复了马基雅维利曾使之风行一时的那种夸大统治者影响的观念。然而，实际上孟德斯鸠在这方面的过错要比他的同时代人为少。

因此，对于孟德斯鸠提出的法律必须适应一国的生存环境这一著名论断，不可能对其确切涵义作出解释。毫无疑问，这一观点对于什么是政治公正的纯抽象解释或先验的解释提出了纠正。同样毫无疑问的是，这种观点主张对法进行广泛的比较研究，但对如

何进行比较研究却只留下了非常含糊的设计。孟德斯鸠的最有积极意义的意见——认为气候一类的自然力量对人的肉体同样也对精神产生直接作用——也同生物学中的同样假说遭到相同的命运，而对生物学中的这一假说，拉马克① 认为是很有前途的。那种认为孟德斯鸠确曾设想和运用归纳法和比较法于社会制度的说法值得斟酌。恐怕很少有哪个重要的政治理论家比他更醉心于仓促作出结论，或更少考虑准确推理与先入之见的冲动之间的区别。他确曾博览群书，但学识不够精确，只是根据手头能得到的资料，而并非根据后来的学术成果为标准，来对问题作出评断。他的博学多闻主要是用于阐明他的信念，即使他对波斯毫无所知，那些信念也不会有什么不同。就连在他眼皮底下的欧洲政治，他的观察也不如马基雅维利、博丁或甚至哈林顿看得深刻，后面几人却并未自诩无所不知。孟德斯鸠之所以未曾被人指责为貌似满腹经纶实则才疏学浅，并不是因为他取得的科学成就，而是因为他怀有争取自由的满腔热忱。他是个道德主义者，对于他来说，永恒不变的道理已经开始变得淡漠，但是他又缺乏创建新学说的力量，因此还不能离开那些道理而生存。

权力分立

孟德斯鸠在他所处时代起的重要作用在于，传播和加强了以英国的制度作为实现政治自由手段的信念。总的说来，对他作这样的评价并无不当。他在英国居留的经历使他摆脱了那种认为政治自由取决于只有古罗马人才具备的美德而且只有在城邦才能实现的成见。这段经历从根本上加强了他对君主独裁根深蒂固的厌

① 拉马克(Jean Baptiste Lamarck, 1744—1829)，法国博物学家，最早提出生物进化学说，用环境的影响解释生物的进化，但又认为动物的意志和欲望在进化中有重大作用。——译者

恶，并提供了对法国君主专制主义的弊端或许可以予以补救的途径。要说孟德斯鸠本人认为法国可以效法英国的政体，这种说法恐怕未必正确，但《论法的精神》这一名著第十一卷确曾把英国的自由归结为立法、行政和司法三权分立，以及三权的彼此约制与均衡，并把这一学说作为自由立宪的信条。孟德斯鸠在这一方面的影响之深是不容置疑的，并且可以从美国的权利法案和法国宪法中得到普遍反映。①

权力分立的思想在政治学说中是最古老的观念之一。混合政体的思想早已见诸柏拉图的《法律篇》，并为波利比厄斯② 用以解释罗马政体的所谓稳定。在整个中世纪，有节制的君主制或混合君主制是人所熟知的概念。中世纪的立宪主义实际上就是仰仗权力的划分，以区别于新的君主制所主张的主权、权力。在英国，国王与执行不成文法的法院之间，以及国王与议会之间的争端，使权力分立问题有了实实在在的重要性。哈林顿认为权力分立乃是自由政体必不可少的条件，洛克在他把议会权力置于优先地位的学说中则将分权制置于次要地位。但实际上混合政体的概念从来并无明确的含义。它部分地指不同的社会、经济势力和阶级参与政治并保持平衡，部分地指社区或城市一类自治团体分享权力，只是在很小的程度上指法定权力的体制组织形式。也许它的最大用处在于针对权力极端集中而施加某种制约力量，在于提醒任何一个政治机构如果不以礼让和公平态度同它的各个组成部分打交道，就不能把事情办好。

---

① 例如，弗吉尼亚权利宣言(1776)，第 5 节；1780 年马萨诸塞宪法，序言，第 30 节；法国人权和公民权利宣言(1791)，第 16 节。当然，美国的三权分立并非单单根据孟德斯鸠的学说。

② 波利比厄斯(Polybius，约前 201—约前 120)，古希腊历史学家，著有《通史》共 40 卷，主要探究罗马兴起的原因，并记述了公元前 220—公元前 146 年间地中海各国的情况；现仅存 1—5 卷及其他若干残篇。——译者

孟德斯鸠对这一古老学说的修改是，把权力分立的思想变为政治结构各组成部分在法律上相互制约与平衡的体制。他的论述实际上并不很精确。《论法的精神》第十一卷的很大部分包含对诸如关于代议制的一般优点或陪审制的具体优点或世袭贵族制的具体优点等等，同权力分立并无关系。他的学说具体表现在，他主张一切政治职能必然可分为立法、行政和司法三类，然而在这一关键问题上却未作任何探讨。对于一个政治现实主义者而言，要在立法和司法之间，或在制订政策与掌握其执行之间作截然划分，在任何时代都很难说是行得通的。孟德斯鸠跟一切运用他的学说的人一样，并不真正期待实现三权的绝对分立：立法机关应根据行政机关的要求召开会议；行政首脑保留对立法的否决权；立法机关应能行使特别审判权。按照孟德斯鸠的说法，实际情况也一向如此，三权分立原则是同与之矛盾的另一原则，即立法机关拥有更大权力的原则，交叉存在。实际上，后一原则使三权分立成为一种信条，却要由规定例外的未加限定的特权加以补充。

孟德斯鸠宣称，他的权力分立学说是研究了英国政治结构之后发现的，这一点值得注意。实际上，当时把英国称为混合政体的国家是恰当的，因为英国内战已经消灭了中世纪制度的残余；1688年的光荣革命又确立了议会的最高权力地位。当然，孟德斯鸠访问英国时内阁各部的地位尚未明确规定，在任何独立的观察者当中，还没有人把权力分立作为英国政治结构区别于他国的特征，但孟德斯鸠靠的并不是观察。洛克和哈林顿使他得到启发，使他知道应当寄希望于什么，至于其余的思想，他得自英国当时流行的神话。因此，他也许从他的朋友博林布鲁克[1]的下述言论中受到教益：

---

① 博林布鲁克（Henry St. John Bolingbroke，1678—1751），英国自然神论者。——译者

正是由于把君主权力、贵族权力和民主权力三者加以混合，组成一个系统，并且使这三大等级相互平衡，才使我们的自由宪制政体得以长期保持神圣不受侵犯。①

部分因为受到孟德斯鸠的影响，关于政治结构的上述学说也为布莱克斯通② 所支持。就连主张严格实行法定权力分立的最后一人——柏克，也认为光荣革命导致利益与秩序的平衡。只是到了边沁，他在所著《政治散论》(1776) 中对布莱克斯通的学说提出了批评，权力分立学说才受到真正的抨击。

伏尔泰和他的法律自由

《论法的精神》除了对英国政治结构的分析之外，其内容不足以代表十八世纪政治思想的特征。至少，该书提出了政治制度受自然和社会原因的作用，从而导致政治准则的相对主义，这是同当时流行的观点相背离的。一般地说，十八世纪的法国作家同十七世纪法国作家一样坚定地认为，理性提供了对人的行为和社会制度进行评价的绝对标准。人的行为和社会制度根据理性标准可以一劳永逸地判定它的是或非。这种主张对于批判腐败或暴虐的政府，其战术价值是显而易见的。近世思想取得的两大胜利——牛顿的物理学和洛克的心理学——暂时也显得有利于作出上述解释。牛顿关于自然的机械定律不受时间和空间的限制，使那种认为政治和经济事件也可以用同样高度概括的方式来处理的观点显得头头是道；洛克提出关于精神的普遍自然历史观基本上同牛顿在物理学方面的思想路线相似，它包含对社会进程的心理学解释，而不提受历史或制度演进的限制。牛顿和洛克是整个十八世纪具有最高权威的两位大家。宣传牛顿的物理学和洛克的哲学，是伏尔泰

① 《论政党》。第 13 封信；引自《工匠》，作于 1733—34 年。

② 布莱克斯通(Sir William Blackstone，1723—80)，英国法学家。——译者

1729 年由英国返回法国时抱有的两大计划。①

伏尔泰对英国的仰慕，偏重于英国允许言论和出版的自由，甚于它的代议制政体。因此，洛克哲学对法国的最初影响只是间接在政治上起作用。《论宽容书简》所起的影响并不亚于《论政府》。洛克的哲学思想同法国立宪主义的传统相吻合，路易十四却通过废除南特敕令破坏了这一传统；洛克的哲学思想还同皮埃尔·贝勒的温和怀疑主义相吻合，贝勒甚至在洛克尚未发表类似论点之前就提出，没有一种宗教学说对于道德而言是无可置疑或不可缺少的。法国压制不同宗教思想和政治见解的审查制度，使出版自由在法国成为一项重大问题，当时没有哪一个政论家比得上伏尔泰那样不屈不挠地对此进行斗争。他对迫害基督教行为的猛烈抨击恐怕是对维护言论自由的最伟大的贡献。但是他的这一斗争大都与争取建立符合民众愿望的政府这一事业相脱离，这是不大具有远见的政策，因为除非在争取法律自由的同时实现政治自由，法律自由是不可能得到的。他对政治本身兴趣不大，而对广大群众则根本不感兴趣。他认为大众残酷而愚蠢，但他对学者的自由却深为关注。他心地仁慈，对法国刑法的昏聩和残酷深恶痛绝。他的最大长处是顽强斗争而又机敏过人，总是能使他的论敌陷于窘境。既然政治制度没有头脑，无法与之展开论辩，讽刺就成为他最有效的武器。因为当时实行审查制度，此类对教会和对政府的抨击不得不主要以暗示和间接的方式表达。狄德罗② 在他主编的《百科全书》中，叙述了他编辑这部自由主义伟大喉舌的设计思想：

> 每当一种民族偏见以值得人们尊崇的面目出现，就有文章要对之毕恭毕敬地加以陈述，附以种种溢美之词及貌似有理的宏论。但这种泥塑

① 伏尔泰所著《关于英国人的通信》于 1733 年以英文出版，1734 年以法文出版。

② 狄德罗(Denis Diderot，1713—1784)，法国启蒙思想家，唯物主义哲学家。曾因抨击法国建封专制和神学而下狱。出狱后，以二十多年致力于组织和编辑《百科全书》。——译者

楼阁应予摧毁，无益之粪土应予扬弃，代以与之相反、以坚实的原则为基础的真理的论说。此类破除迷信的办法，对具有正确思想的人能及时发挥作用，而对各种人的思想也必能潜移默化，不致招引纷扰。①

伏尔泰关于宗教和宽容的观点，其新颖之处并不在于思想内涵之质。这些观点与洛克的观点仅有不大的差别，差别仅在于更加彻底地否认神的启示，而同许多英国人的思想简直没有多少差异。然而这些观点在法国却以激进的论调出现，这是英国完全没有的。洛克的政治哲学在法国的表现亦复如此。出现这种情况，原因倒不在于思想本身，更多的成分在于思想表现所处的环境。法国政府和法国教会一向把哪怕是具有温和的自由色彩的思想都看成是大逆不道。同一种哲学，抽象地来看在英国是具有保守情调的，在法国却表现为激进。正如约翰·莫利② 指出的那样，所有为十八世纪英国思想确定潮流的英国人都是倒向保持现状的，而属于同类思想的法国作家许多却成了受到实际迫害的对象。

爱尔维修：法国的功利主义

洛克的社会哲学在法国和英国均以类似的路线在理论上得到扩展。《两篇政府论》基本上以不证自明的个人权利为理论基础，还有《人类理智论》第四卷关于认识的学说，这两部分同他在《理智论》第二卷阐述关于人类理智的自然历史的观点——他在这里试图证明观念的终极来源是感觉，这是他的著作中立即被公认为最有启发性的部分——毫无关联。因此，洛克哲学的纯理论方面的发展是要扩大他所称之为"新的思想方法"，消除他在自然科学认识论中仍作为主要依据的笛卡儿主义。也许起了决定

① 写在"百科全书"一词之下；约翰·莫利的译本。

② 约翰·莫利(John Morley，1838—1923)，英国政治家、文学家，当时最优秀的传记作家之一，著有伏尔泰、卢梭等人传记。——译者

作用的著作是贝克莱① 取得辉煌成功的小著《视觉新论》，该书出版于1709年，部分是根据马勒布朗士的观点写成。这本书表明，在分析和解释精神作用（视觉的深入感知）方面，联想的心理规律可以多么有效地发挥作用，而精神作用则似乎是一元的、内在的。再者，这样来发展洛克的思想似乎同洛克所表示对牛顿的物理学的敬佩是一致的。休谟在他的论著(1739)中，拿观念的联想作为解释心理学的原则，以之与物质世界的万有引力相比拟。因此，对精神过程的解释被还原为感觉的诸要素，并通过联想原理来说明精神过程的演变。到了十八世纪中叶，孔迪亚克② 使这种心理学学说为法国人广为知晓。

如今，洛克的伦理观念和政治观念需要加以修正，因为他的这些观念要依赖理性的本能力量来掌握明示的真理。他也许会否定天赋观念的存在，但他主张个人的自明权利实际上与天赋观念并无二致。然而，要构筑一种也是根据观念的联想来解释人的行为的学说，并无多大困难。最简单的假说就是认为有构成动机的两种自然力量，即追求快乐和厌恶痛苦，而把一切更为复杂的动机解释为同快乐和痛苦相联系加上同快乐与痛苦关系更近或更远的因素派生而产生；基本上属于条件反射。人类行为的目的不过是尽可能多享受快乐而避开痛苦。这样一种学说英国在十八世纪三十年代和四十年代就已出现，③ 由爱尔维修在法国于1758年《论精神》

---

① 贝克莱(George Berkely, 1684—1753)，英国唯心主义哲学家，曾提出"存在即被感知"的主观唯心主义学说。——译者

② 孔迪亚克(Etienne Bonnot de Condillac, 1715—1780)，法国哲学家，感觉论者。——译者

③ 这种学说的最早明确概要陈述载于约翰·盖伊(John Gay)所著《论善或德的基本原则》(*Concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality*)，1731年版；塞尔比-比格(L.A.Selby-Bigge)所著《英国的伦理学家》(*British Moralists*)，第2卷，第267页。参见阿尔比(E.Albee)《英国的功利主义》(*English Utilitarianism*)(1902年版)，第1至9章。

一书予以阐述。这里再度表现了英国的功利主义伦理学同法国后来学到的功利主义伦理学其论调有多么惊人的不同。英国的功利主义伦理学渊源于神学，甚至出于英国正统教会偏爱的国教学说，因为他们重视未来生活的快乐与痛苦。在法国，爱尔维修则把这种学说变为立法者立意改革的纲领，他们可以运用人类动机的原理使私人的幸福与公益达到完全一致。简言之，他把最大幸福的原则变为改革的工具，并把这一原则传给两位追随者，即贝卡利亚[①]和边沁。边沁正是在法国进行了学习，而且首先是向爱尔维修学习，才给英国带回了英国的哲学，并用它为英国的激进改革服务，尽管其哲学原则曾经在长达半个世纪的期间是英国正统教会的思想堡垒。

爱尔维修在《论精神》一书前言中说，他试图把伦理学同任何其它科学同样看待，并象物理学那样把伦理学建立在经验基础之上。过去的伦理学家总是向人提出劝告或进行指责，这两种办法同样是徒劳的，因为道德品行必须以理解促成人类行为原因的力量作为出发点。行为的首要原则产生于人必然追求自身利益这一事实。利己在伦理科学中具有运动在物理学中所具有的同样地位。任何人判断为善的东西就是他认为有利于自己的东西。同样，任何由人构成的集团或任何国家树为品德的东西也正是他们认为有利于普遍利益的东西。

> 伦理学家不断埋怨人心日下，但这恰恰表明他们多么不了解问题之所在。人并非性恶；他们只是受自己利益的支配。伦理学家的悲叹肯定不会改变决定人类本性的这一动机力量。应当抱怨的并非人心之不善，而是立法者之无知，他们经常把个人利益置于同普遍利益相对立的地位。[②]

---

① 贝卡利亚(Cesare Bonesana Beccaria,1738—1894)，意大利经济学家、法学家。——译者

② 《论精神》(*De l'espirit*) II, 5；《论文集》(巴黎，1795年版)，第1卷，第208页注。

因此，总的说来，唯一合理的行为准则应当是最大多数人的最大利益；与之对立的则是某一特定阶级或集团的特定利益。某个集团也许会对其幸福的原因抱有错误见解，从而树立某种不当的标准，或者某一小的社会集团为了自身利益会剥削大些的社会集团。在上述任何一种情况下，解决的办法或者是使人们对于什么是真正的利益有所领悟，或者是对更多的人进行启蒙教育。于是，伦理道德便成为“立法者”所要解决的问题，他们必须使特定的利益同普遍的利益相一致，并且首要的是必须传播知识，使人们能认识到公共幸福也包括他们自己的利益。由于道德教育一向主要是由宗教狂热分子担当，由于专横的统治者并不真正愿意维护公益，还由于人们懒惰迷信，愚昧无知，伦理学同其它科学相比，一向处于落后的状态。当人们处于从恶能得到好处的制度之下，要劝人从善是徒劳的。对于人类动机如果有了真正的理解，就会把无限的权力置于睿智的统治者的手中，从而为人类的幸福取得进展开辟无限的可能性。于是，按这一设想建立伦理道德就成为公共政策的关键。

> 良法是使人们从善的唯一手段。立法的全部艺术在于，根据人的爱己之心促使他们经常对人公正。为制订此类法律必须了解人心，首先必须知道，人虽关心自己而忽视他人，并非生而性善或性恶，乃视共同利益如何而定，共同利益促其联合则性善，促其分裂则性恶。每人为其自身所产生的情感——此乃种族延续赖以存在的感情——是自然赋予而无法消除的。肉体的感觉使我们心中产生对快乐的爱好与对痛苦的厌恶；快乐和痛苦在每人心中植入爱己的萌芽；它进而变为感情，我们一切善行或恶行均由此而生。①

爱尔维修把本引文阐述的心理学论点加以发展，来支持他的结论。唯有希望快乐和回避痛苦才是人天生具有的冲动力。他以此作为自然赋予人的两大“保障”——边沁后来也借用这种提法；

① 《论精神》，II，24；第1卷，第394页以次。

其它动机他认为都是“人为的”，并且是在成为快乐和痛苦的近因或远因的各种行为之下，以同快乐和痛苦的联想而产生的。他在这个基础上建立了一套可以称之为关于文化的心理学说，与孟德斯鸠主张文化直接受气候一类因素影响的学说相对立，并且否定种族对文化有影响。他的结论是，既然人的一切精神活动都可归结到联想，人的智力功能就并无先天的差别。联想的形成有赖于专注，专注则依赖于快乐或痛苦提供的动机力量。具体地说，不存在先天的道德功能。人们形成的善恶观点完全取决于环境，或者说取决于广义的教育，使人们觉得什么是令人快乐的或产生相反的感觉。一个国家道德的优劣主要由立法所决定。独裁专制使人残忍；而好的法律则使个人利益与公众利益达到自然的和谐。总的说来，凡是立法者的艺术能使人才和善行得到好报的地方，就出现伟大和善良的人。实现这个任务虽然困难，但并非办不到。任何国家的道德要发展到一定高度，至少从原则上讲是简单明了的：这包括在关系重大的问题上提供更多的快乐或痛苦，为期望实现的善行创造必要的刺激。

心理学的联想学说和功利主义伦理学表面上似乎是对洛克学说的极大简化。它以单一的价值准则，即最大多数人的最大幸福，来取代若干项未加明确规定的不证自明的权利。实际上，它已远远超出简化的范围。因为如果把上述准则贯彻到底，就要摧毁天赋权利说和政府契约说，还将摧毁据称能保证个人利益在社会内部和谐的整个自然法体系。十八世纪的作家，除休谟外，没有人完全清楚这一点；连追随休谟以功利主义学说反对天赋权利说的边沁，也远远没有看清这样做所产生的全部影响。因为如果道德和社会制度仅仅根据功利来衡量它是否能成立，那么权利也必须根据这一标准来衡量；结果，任何关于天赋权利的主张要么成为无稽之谈，要么就不过是以一种含糊的方式表示该权利确实有利于最

大幸福。爱尔维修似乎并未充分意识到这一矛盾。

至于功利主义伦理学的实际运用，它所包含的并非由功利原则证明的假设，而是实际上不证自明的被人接受的假设。因此，认为每个人的幸福可以在同一时间最大限度地予以实现的论断，无非是相信自然和谐的旧信念。这种信念被认为足以证明一切个人权利的实现将产生最为和谐的社会。其次，认为一个人的幸福应被视为同另一人的幸福具有同等价值的论断，也与相信天赋平等的信念一样。但很有可能，功利原则和自然法原则会引出相反的实际结论来，在某种程度上情况也确实如此。爱尔维修由功利原则引出的结论是，一个英明的立法者会运用痛苦和惩罚使人们的利益彼此和谐，而无须乎有多大的自由。自然法与之相反，它认为如果让人们自由，人的利益自然是处于和谐状态的，这种观点为经济学家用以论证立法者应当不要插手贸易。把这两种论点统一起来的不是逻辑，而是这一事实，即运用不同观点的人在他们所要达到的结论方面很大程度上是一致的。无论是以功利的名义还是以自然法的名义，他们同样为之辩护的是同一的政治改革。

重农主义者

由爱尔维修发挥成为伦理和立法学说的功利主义，同时也扩大到经济学方面。魁奈① 的《经济表》同《论精神》一书于同年出版。重农学派和爱尔维修一样，把快乐与痛苦视为人类行为的两大源泉，并以开明的利己思想作为良好调节的社会的法则。但是他们不赞成把调节的任务交给立法者。立法者的任务很简单，即避免干预经济规律的自然作用。既然每个人是他自身利益的最好

① 魁奈(Francois Quesnay，1694—1774)，法国经济学家，重农学派的创始人，认为只有农业才创造"纯产品"。他所著《经济表》试图分析社会总资本的再生产和流通。——译者

裁判，要使人们幸福最可靠的办法就是减少对个人努力和首创精神的限制。因此，政府应该减少立法，减到为防止侵犯个人自由而不可缺少的最低限度。这种论点认为，存在自然的经济规律——亦即亚当·斯密后来称之为"简单明了的天赋自由体系"——只要这些规律不受干预，便可产生最大的繁荣与和谐。该论点是自然法两种不同涵义的奇妙混合。一种是老的观点，把自然法理解为树立公正与正确推理的标准，新的观点则把自然法理解为仅仅是经验的概括。单从功利的角度来看，没有理由断定，政府对企业实行放手不管的政策必然会导致最大多数人的最大幸福。经济上的自由并不被认为意味政治权利。如果君主专制奉行开明的经济政策，重农主义者也就满意了。一般说来，法国哲学家，除卢梭以外，更为关心的是法律上的自由，诸如法律面前的平等和起诉的自由，这要比他们对建立得人心政府更为关心。

霍尔巴赫①

对天赋权利的功利主义解释，直到十八世纪七十年代，当时霍尔巴赫出版了《无神论者的圣经》，即蜚声文坛的《自然的体系》以及论述政治的其它著作② 之后，其论战的力量才充分显示出来。霍尔巴赫以彻底的无神论或唯物主义来取代伏尔泰的含糊暧昧的自然神论，他的唯物主义据称是依靠物理学，并成为激烈抨击宗教的基础。《自然的体系》是他一系列著作的第一部，这些著作在长达三十年间不时给哲学以强大影响，在那些相信宗教是"人民的鸦片"的人当中具有很高声望。霍尔巴赫的这一著作本身带有某种泛神论色彩，在逻辑上并不依靠科学。他在该书结尾高呼自然的著名

① 霍尔巴赫(Paul Heinrich Dietrich d'Holbach, 1723—1789)，法国启蒙思想家，唯物主义者。——译者

② 《社会体系》，1773 年版；《自然政治》，1773 年版。

结束语肯定不是从思考机械系统的学术活动中得出的。

霍尔巴赫超过伏尔泰的还有另一方面：他在攻击宗教的同时，以同样直言不讳的方式攻击政府。他提出，一般来说，各国政府——尤其是法国政府——一向无知无能，既不公正，又贪得无厌，一味压榨百姓而不为他们的幸福操心；他们对贸易和农业漠不关心，对教育和艺术也不感兴趣，关心的就是战争和征服。与其说他们是普遍利益的代理人，不如说他们是饥馑与灭绝人口的肇始者。这一指控流露出受排斥的资产阶级的强烈的阶级自觉，这个阶级尖锐地意识到本阶级的优越性，强烈敌视代表社会寄生虫阶级的利益对他们进行剥削的政府，并泰然自若地自信他们的利益是与普遍利益相一致的。对于霍尔巴赫和英国功利主义者而言，他们的信念认为，资产阶级在特定的意义下是社会幸福的代表，这种信念使他们觉得阶级冲突是可以用赋予政治权利的办法加以消除的坏事。对阶级冲突的意识以及政府是剥削的工具的认识，随着功利主义被带到英国，在那里为卡尔·马克思掌握这一思想准备了条件。

就一般原则而论，霍尔巴赫与爱尔维修的政治哲学没有多少差别，但霍尔巴赫对心理学没有很大兴趣，更关心的是政府。人并非生来就坏，而是由坏的政府造成的；一个坏的政府其本质就是不把普遍幸福作为其施政的主要目标；产生坏政府的原因在于，政府掌握在暴君和教士手中，这些人关心的不是治国而是剥削。解决的办法是让"总意志"① 得到自由发挥，这意味着自利与天然正义的和谐。主权者不过是社会权威的代理人，他行使该权威以压制有害行为。但社会只有给人们以寻求自身幸福的自由才能成为好社

① "总意志"(*volonté générale*)一词，狄德罗在他论自然法的文章中曾加运用；卢梭为《百科全书》写的政治经济学文章中也曾用过。至于是由谁创始尚难确定，但卢梭赋予该词自己的特定含义；参见下一章。

会，自由则是“不可剥夺的权利”，因为没有自由就不可能有繁荣。所有国家汇聚在一起构成国际社会，战争乃是国际社会中与一国国内屠杀和掠夺相对应的东西。专制独裁是对主权的滥用，统治阶级以自己的利益夺取了本属普遍利益应占有的位置；各阶级之间利益的分裂是造成一国衰弱的主要根源。纠正的办法，一言以蔽之，就是教育。霍尔巴赫期望能通过教育做出改革的“奇迹”，因为人是有理性的，只需要使他们认识真正的利益所在以便遵循就行。要对人进行启蒙，消除迷信和暴政设置的障碍，让他们自由，以便追随理性之光，要劝说统治者使他们相信自己的利益实际上同臣民百姓的利益是相同的。这样，社会幸福的状态几乎可以自动随之而来。倘若人们认识了自己的真正利益，他们就会追随这些利益；假若他们按自己的真正自利行事，所有人的幸福就会随之而来。霍尔巴赫在强烈指责过去历史的一切愚昧的同时，想仅仅以这些愚昧不会带来好处而建议加以改革，这种做法实在令人吃惊。

与霍尔巴赫猛烈抨击政府的言论造成鲜明对照的是，他所提出的开明纠正办法却极为温和。他决不是一个主张革命的人，至少他没有要革命的意图。他曾再三表示理性是不流血的，开明人士主张和平，智慧收效虽慢却很可靠。他更不是个主张民主的人。他认为，代表人民的人必须是有产者，他们“因财产而与国家息息相关，为保障其财产因而也同样关心维持自由。”

> 我所用的人民一词，并非指的愚昧百姓。他们被剥夺了教化与良知，随时可能成为那些图谋扰乱社会的激烈煽惑者的工具与帮凶。每个能从其本身财产的收入维持体面生活的人，以及拥有土地的每一家庭的户主，应被视为公民。工匠、商人及以工资为生者，均按其各自方式为国家作出有益服务，从而应受国家的保护，但在他们以自身的劳动和从事的行业获得土地之前，并非国家的真正成员。①

① 《社会体系》(*Système Social*)(1773 年版)，第 2 卷，第 52 页。

因此，在霍尔巴赫看来，真正的改革者是君主；需要做到的不过是使他相信“拥有恣意妄为的荒谬权利”是不好的政策。这种相信教化万能的信念不是民主的学说，因为当时普及教育看来是办不到的。十八世纪的伟大民主主义者是卢梭，他对教育的观点是把智慧的启蒙只放在无足轻重的位置上。

杜尔哥和孔多塞的进步观念

在爱尔维修到霍尔巴赫的论述中，贯穿了人类进步的观念。这一思想隐含于固有社会秩序的观念之中，隐含于他们预言将有研究人类本性的一般科学之中，体现在认为社会幸福是知识的产物的信念之中，并着重体现于洛克提出的知识来自经验的积累这一概念之中。进步的观念从来没有同哲学上的经验主义完全分家。早自培根时代，他就把古代的学问同近代的学问相比较，提出近世乃“人世间一个更为先进的时代，由无数的观察和实验加以充实”；或者按照帕斯卡① 的说法，种族的历史有如个人的历史一样，可以说是持续学习的过程。伏尔泰在他的历史观中也持有同样的观点，他强调艺术与科学的进化是社会发展的关键。杜尔哥和孔多塞② 把进步的概念变为一种历史哲学，列举了社会发展经历的不同阶段。③ 两人当中，杜尔哥的短文在哲学上却具有更重要的意义，虽然孔多塞更明确地表达了激起人们相信进步的渴求与希望。杜尔哥以其深刻的洞察力说明了物理学与历史学两类科学的基本区别，前者是探索反复出现的现象的规律，后者则探求构成文明的

① 帕斯卡(Blaise Pascal, 1623—1662)，法国数学家、物理学家、哲学家。——译者

② 孔多塞(Jean Antoine Condorcet, 1743—1794)，法国社会哲学家，认为改善人类理性可促使社会进步。主要著作有《人类理性进步的历史概观》。——译者

③ 杜尔哥《论人类理性的持续进步》，1750 年版；孔多塞《人类理性进步的历史概观》，1794 年版。在英国，葛德文所著《政治正义》(1793 年版) 所提出的哲学思想同孔多塞的思想相类似。

经验的不断积累。他在针对后者千变万化的情况探索其模式时，提出了与孔德[1]的社会发展三阶段规律相去不远的划分法。孔德把社会发展分为：精灵崇拜阶段、思辨阶段和科学的阶段。孔多塞在提到史前时期三个假设的阶段之后，满足于把欧洲历史分为六个阶段，古代、中世纪和近代各分为两个阶段。他认为，法国革命标志着一个新的更光辉时代的开始。法国革命使他陷入不幸，并在他的书最后修订之前使他遭到摧残，但却没有毁掉他对人类命运的信心。

孔多塞对即将来临时代的表述，比起他对历史时期的划分，更能表达他对进步的概念所赋予的涵义。他的乌托邦产生于知识的传播，产生于知识给予人们克服通往幸福道路上的障碍——不论是物质的还是精神的——的力量。这一学说的基础是遵循爱尔维修对洛克的经验论所作的解释。孔多塞认为，进步可能将循三个方面发展，即国家之间的日益平等、阶级差别的消灭以及由前两者导致智力与道德的普遍提高。所有国家、所有种族都能变得文明进步，就象革命已在美国并将在法国证明的那样。民主将消除对落后种族的剥削，并使欧洲人成为黑人的兄长而不是他们的主人。在一国之内，也有可能消除社会阶级的不平等所强加给那些不幸运者在教育、机会和财富方面的不利地位。实行贸易自由，对病、老人实行保险，废除战争，消灭贫困和奢侈，实行妇女权利平等，还有普及教育这一首要条件，凡此种种，能够为一切人创造实际上平等的机会。最后，孔多塞预期进步将是渐进累积的，因为社会安排的完善将会提高种族本身的智力、体力和道德力量。

> 阳光将只照耀自由人世界的时刻必将来临，人们除理性之外不承认任何主宰，那时，暴君与奴隶，教士与其愚昧或伪善之工具均将不复存

① 孔德（Auguste Comte，1798—1857），法国实证主义哲学家。1839年提出社会学的名称，在实证的基础上作出了社会学系统化的尝试。——译者

在，除非是在历史的过去或舞台之上。①

活到破晓之日无比幸福，

常葆青春才是极乐世界！

当我们回顾本章予以简要介绍的哲学思想时，不能不得出这样的结论，即与其说在创新或深度方面取得成就，不如说这些思想在影响公众范围之广方面发生了重大作用。它之长处在于普及而不在于发现。十八世纪被称为百科全书的时代是很恰当的，欧洲在这一世纪巩固了上个世纪更有创见的天才所创造的成果。这种说法甚至对于孟德斯鸠这样显赫的人物也是适用的。本世纪的政治学说基本上仍然是天赋权利的学说，它确立了个人的人格，树立了什么是法律和政府有权去做的标准及其无权逾越的界限。就此类权利的性质而言，它们应作为自明之理而成立，是理性本能的产物，无法加以证明，更谈不上从经验的总结角度为之辩护。往最坏处说，这是比崇尚权威略胜一筹的教条，它使人们从十七世纪的权威教条下解放出来，但诉诸自明之理终归仍然是教条。无论在科学方面还是社会研究方面，自明之理都经不起经验方法的广泛而一贯地运用。

然而贯穿整个十八世纪，却出现了持续的、虽则不完全为人们意识到的变化：经验主义在社会哲学中达到了无论霍布斯还是洛克时代都未曾有过的程度。以经验方法从事社会历史的研究，这是十七世纪不曾做过的；对野蛮人的习俗进行探索，这是理性主义者决不会认为值得去做的；对制造业和机械工艺、对贸易、金融和税务进行了考察，其方式足以使博学的空谈家为之震惊。然而这种经验论却具有可称之为唯理论的所有偏向，包含自命无所不知和渴望把事物简单化。经验论诉诸事实，但却坚持事实应道出预先规定了的语言。就连功利主义的新伦理学和新经济学——这些是

① 《人类理性进步的历史概观》(*Esquisse*)(O.H. 普赖尔编)，第210页。

对社会学说新增加的主要贡献——也因此在逻辑上不能前后一贯。他们宣称把人类动机置于经验学说的基础之上，但他们却假定存在自然的和谐，而这种自然的和谐却是从来无法加以证明的。因此，十八世纪流行的思想是重述它实际上只相信一半的哲理，宣扬它只实行了一半的方法。可是，这一普及哲学却产生了极其重大的实际影响。它向整个欧洲传播了对科学的信念，它培育了知识有可能使人在极大程度上成为自己社会与政治命运的主人的希望，它热情地捍卫了自由、光明前途与高尚生活的理想，虽然这样做的目的主要是为了某一个社会阶级的利益。这种哲学并未过分把自己的偏见加以颂扬。但是它在学术上是肤浅的，并且部分由于这一原因，它成了由卢梭肇始的诉诸情感的牺牲品，后者总的说来是缺乏前者的坚实价值的。

参 考 书 目

卡尔·L. 贝克尔：《十八世纪哲学家的乐土》*(The Heavenly City of the Eighteenth-century Philosophers)*，约黑文，康涅狄各州，1932年版。

J. B. 伯里：《进步的观念：对其渊源及成长的探究》*(The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth)*，查尔斯·比尔德作导言。纽约，1932年版。

恩斯特·卡西埃尔：《启蒙时代哲学》*(The Philosophy of the Enlightenment)*，英译者弗里茨·C·A·凯尔恩和詹姆斯·P. 佩蒂格罗夫，普林斯顿，新泽西州，1951年版。

C.P. 考特尼：《孟德斯鸠和柏克》*(Montesquieu and Burke)*，牛津，1963年版。

F.T.H. 弗莱彻：《孟德斯鸠和英国政治(1750—1800)》*(Montesquieu and English Politics)*，伦敦，1939年版。

查尔斯·弗兰克尔：《对理性的信念：法国启蒙时期关于进步的观念》*(The Faith of Reason: The Idea of Progress in the French Enlightenment)* 纽约，1948年版。

詹姆斯·乔治·弗雷泽：《孔多塞论人类思想的进步》*(Condorcet on th Progress of the Human Mind)*，牛津，1933年版。

彼得·盖伊：《伏尔泰的政治：作为现实主义者的诗人》*(Voltaire's Politics: The Poet as Realist)* 普林斯顿，新泽西州，1959年版。

C.J. 吉纽：《杜尔哥》*(Turgot)*，巴黎，1945年版。

F.J.C. 赫恩肖编：《理性时代几位法国伟大思想家的社会和政治观念》*(The Social and Political Ideas of Some Great French Thinkers of the Age of Reason)*，伦敦，1930年版第5、6、8章。

哈罗德. J. 拉斯基：《理性的时代》，《狄德罗》，载于《法律和政治研究》，伦敦，1932年版。

哈罗德·J.拉斯基：《欧洲自由主义的兴起：解说性论述》*(The Rise of European Liberalism: An Essay in Interpretation)*，伦敦，1936年版，第3章。

劳伦斯·M·列文：《孟德斯鸠〈论法的精神〉的政治原理》*(The Political Doctrine of Montesquiens Esprit deslois)*，纽约，1936年版。

金斯利·马丁：《十八世纪法国的开明思想：从贝勒到孔多塞的政治思想研究》*(French Liberal Thought in the Eighteenth Century: A Study of Political Ideas from Bayle to Candorcet)*，第二版修订本，伦敦，1954年版。

阿道夫·迈耶：《伏尔泰：正义的人》*(Voltaire: Man of Justice)*，伦敦，1952年版。

戴维·G·里奇：《天赋权利：对若干政治和伦理概念的批判》*(Natural Rights: A Criticism of Some Political and Ethical Conceptions)*，伦敦，1895年版。

马里于斯·鲁斯唐：《法国革命的先驱》*(The Pioneers of the French Revolution)*，英译者弗雷德里克·怀特，波士顿，1926年版。

康斯坦斯·罗：《伏尔泰与国家》*(Voltaire and the State)*，纽约，1955年版。

R.V. 桑普林：《理性时代的进步》*(Progress in the Age of Reason)*，剑桥，马萨诸塞州，1956年版。

萨尔温·夏皮罗：《孔多塞与自由主义的兴起》*(Condorcet and the Rise of Liberalism)*，纽约，1934年版。

罗伯特·沙克尔顿:《孟德斯鸠评传》 *(Montesquieu: A Critical Biography)*,纽约,1961 年版。

保罗·M. 斯珀林:《孟德斯鸠在美洲,1760—1801》*(Montesquieu in America, 1760—1801)*,路易斯支那大学,1940 年版。

W.H. 威克沃:《霍尔巴赫男爵:法国革命的前奏》 *(Baron d'Holbach: A Prelude to the French Revolution)*,伦敦,1935 年版。

第二十九章　卢梭对社会的再发现

法国启蒙时代最具代表性的作家同让·雅克·卢梭[①]之间有一道不可逾越的巨大鸿沟。鸿沟的存在对一切当事人来说，心里都很清楚，但隔阂的确切性质却一向莫衷一是。狄德罗把这一隔阂说成是"天堂与地狱的巨大分裂"，并且说，只要想到卢梭，"就象有个该死的家伙纠缠在我的身边"，工作都要受到干扰。卢梭也不相让，他说谁要是竟敢怀疑他的诚实品质，"就该送上绞架"。争吵在整个欧洲发出回响，双方的积怨简直令人难以置信。连起码的个人诚实也成了有争议的问题；尽管现在很少有人相信狄德罗不是个正直的人，或相信卢梭是个伪君子。托马斯·卡莱尔[②]曾经说，他同斯特灵的分歧仅仅在于"意见"的不同。卢梭则除了意见之外几乎在所有方面都与他同时代的人不同；连有时他运用同样的词都包含不同的涵义。他的性格，他的人生观，他衡量价值的尺度，他的本能反应等等，都同启蒙时代加以赞许的东西大相径庭。从1744年到1756年，他在巴黎度过了十二年时光，这使他同撰写《百科全书》的人士发生了密切交往，但这一经历只不过使双方都产生了一种明确想法，即卢梭不属于那个圈子里的人。

这种对立状态，说来实际上包括卢梭在政治和哲学方面写的全部著作，在某种程度上都间接产生于他那复杂而不幸的个性。

① 让·雅克·卢梭(Jean Jacques Rousseau，1712—1778)，法国启蒙思想家，教育学家，文学家。主要著作有《社会契约论》、《忏悔录》、《爱弥儿》等。——译者

② 托马斯·卡莱尔(Thomas Carlyle，1795—1881)，英国历史学家、哲学家。早期著作批评资本主义制度的贫富不均，晚年拥护德国军国主义。——译者

他的《忏悔录》清楚地呈现出他个性中那深深对立的方面，其中性变态和宗教变态心理起着重大的作用。卢梭说，“我的爱好和我的思想似乎一向波动于高尚和卑鄙之间”。他同女人的关系，包括真实的和假想的，都表现了强烈的色欲，既没有动物的那种满足，也缺乏情欲的升华，但却以奔放的幻想和内省的挚诚而发泄出来。对于他来说，加尔文教派积极奉行的那种道德戒律或理性规矩一向都不存在。但他却老是受到清教徒良心的折磨，怀有道德上的罪过之感，怀有被罚入地狱的恐惧。这种情绪对于他的所作所为也许作用甚微，但作为补偿，却在善良情感方面收获甚大。“我很容易忘却自己的不幸，但不能忘怀我的过错，更忘却不了自己的善良情感。”卢梭热忱相信人的天性是善良的，对此他曾说过这是他的伦理著作的基本原则。但这种信念与其说是出自理智的认识，还不如说更多地出自于扭转他担心自己性恶的内在心理。他把过错归罪于社会，这样既可满足他对恶进行澄责的需要，又可把自己掩藏在神话的安慰之中。

卢梭个性中的这种高尚与卑鄙的冲突，理想与现实的冲突，使他失去了对自己工作的一切自我满足，或失去了对自己作品价值的信心。新观念的启端就象来自天国的一线光明，解决了“我们社会制度的一切矛盾”。这种论点表达的不是某种含糊的局部认识，而是闪耀着光芒的洞察力。卢梭在社会交往中，备感生活拮据、极其无聊和自我猜疑的痛苦。他除了同女人交往以及进行一些全无学术内容的社交活动外，似乎从未感到舒畅过。他癖好寄生，有相当长的时期，他过着半寄人篱下的生活，但他从不愿以体面的方式接受别人赡养。相反，他给自己制造了一番假禁欲主义的神话和并不存在的自给自足。这种情况最明白不过地表现在他对那些向他伸出友谊之手的人心存疑忌，表现在他宣称发现要毁灭他、出卖他的精心策划的阴谋，而这些所谓阴谋大概只是一种想象。在他生

命结束之前，他的这些怀疑竟然说得头头是道，成了迫害妄想狂。尽管他过了多年与他性格并无不吻合的浪荡汉生活，他在爱好与道德伦理上代表了中间阶级下层的情绪。他基本上喜欢朴实无华的事物，对科学和艺术感到恐惧，不相信彬彬礼貌，感情上崇拜普通人的善良道德，并把感觉置于理智之上。

对理性的反抗

卢梭比多数人更倾向于把自己性格中的矛盾和失调归咎于社会，并为自己的痛苦感受寻求解痛剂。为此，他采取了诉诸理性常用的一切办法，即人们熟悉的以自然状态与现实状态加以对比的办法。但是他并不诉诸理性。相反，他把这种对比变为对理性的攻击。针对理智、知识的增长和科学的进步——这些本是启蒙运动引为文明的唯一希望——他崇尚友好和仁爱的情感，崇尚善意和虔诚。卢梭认为，生活之所以有价值在于有共通的感情，也许可以称之为本能，在这方面人与人简直没有多少区别；在他想象之中，这种感情在质朴而未受教育的人身上要比那些受过教养而老于世故的人更为纯真而更少受到亵渎。用他的话来说，“一个有思想的人是个堕落了的动物”。他的一切道德观念侧重于普通人感情的价值：家庭生活的温情，母性的欢乐和美，从农耕一类平凡技艺中得到的满足，普遍存在的宗教虔诚之情等等，首要的是共同命运之感和过普通人的生活——亦即后来人们跟着他称之为日常生活的“现实”。对比之下，科学是闲来无事好奇心的结果；哲学不过是耍聪明的无聊玩意儿；有教养生活的乐趣则是华而不实的装点门面。

卢梭尚古主义的主人公并不是高尚的野蛮人，而是愤懑而又茫然不知所措的资产阶级，社会对他轻视而又冷漠，他便同社会格格不入。他觉得自己心灵纯洁，功绩巨大；对那些哲人的邪恶感到

愤慨，他们眼里竟然没有什么东西是神圣的。因此，他出自一种奇怪动机形成的逻辑，既谴责压制他的社会秩序，又谴责攻击该社会基础的哲学思想。为反对这两个方面，他树立起朴素心灵所尊崇的信仰和德行。实际情况是，卢梭第一个道出一种新觉醒的恐惧，担心理性的批判在摧毁教会的信条和戒律之类令人困扰的虔诚之后，不会停止不前，不去摧毁眼下看来似乎还值得保留的那些被尊崇的东西。

> 这些虚荣而无益的空谈家〔哲人们〕在各方面大发议论，他们以致命的似是而非的谬论暗中破坏我们信仰的基础，使美德化为泡影。他们对爱国主义、宗教一类的旧名称报以轻蔑的一笑，并把他们的才华和哲理奉献给中伤和毁灭人们奉为神圣的一切事物。①

总之，理智是危险的，因为它毁掉虔诚；科学是破坏性的，因为它夺走信仰；理性是坏事，因为它标榜小心谨慎以反对道德的直觉。然而，要是没有虔诚，没有信仰，没有道德的直觉，也就既不会有人格，也不会有社会。这一论调是启蒙运动难于理解的——除非它是为重新进行估价或是为教会暗中进行辩护，但实际上却又不是——因为启蒙运动已经习惯于把信仰和希望寄托在理性和科学的身上。卢梭的巨大作用在于，就广义而言，他把哲学带到与其传统相反的道路上去。康德② 承认，是卢梭首先向他揭示出，善良意志与科学探索相比具有更优越的价值；而康德的哲学如果不说是信仰的新时代的开端，至少是开始在以科学为一方同以宗教与道德为另一方之间作出新的划分。在这一新的组合方面，哲学与其说成为科学的盟友，倒不如说更多地是宗教的保护人。科学的范围必须审慎地限于现象世界；在这一限度内，科学不致对心灵的真

① 《艺术与科学》(*The Arts and Sciences*)，英译者 G.D.H. 科尔，《社会契约论》(人人丛书)，第 142 页。

② 康德(Immanuel Kant 1724—1804)，德国古典唯心主义哲学创始人，企图调和唯物主义与唯心主义，主张人类知识是有限度的，意志高于理性。——译者

理、对宗教和对道德法则造成损害。说科学仅仅认识现象，这至少表示还有其它的途径来认识实在。哲学一旦从科学的框框下解放出来，并不一定总是循规蹈矩地跟着道德法则走。有的时候它以非理性方法或违背理性的方法，或以信仰，或借助天才，或凭借超自然的直觉，或出自意志力量，来寻求更高的真理。对知识的不信任在十九世纪的哲学中得以大书特书。

象卢梭这样的政治哲学，它以针对理性推崇善良情感入手，可以走向不同的方向，但必然同传统的自由主义——不论是天赋权利说还是功利主义——背道而驰。卢梭和康德都否认合理的自利属于高尚的道德动机，都把小心谨慎排除于美德的名称之外。结局可能是一种更为激进的平等学说，该学说可以拿理性和个人权利为由而加以辩护，因为卢梭设想善良道德在普通人民中最为纯真。他在《爱弥儿》一书中说：

> 正是普通人方才构成人类；凡不属于人民的差不多都不值得考虑。各阶层的人都是相同的；既然如此，人数最多的阶层才最值得尊敬。①

然而这种民主必然意味着没有多少个人自由，因为它对个人出类拔萃的才能只赋予微小的作用。那种认为道德同合乎理性的自利是一致的伦理思想至少还主张个人判断的自由，但是推崇感情的伦理思想，尤其是强调一切人的感情都同样是天生本性的伦理思想，却未必如此。归根结底，这种伦理思想最明确的教诲是尊崇传统和习俗的权威。普通人的道德观不论它可能包含多少善良愿望，都不免是他所处时间与地点的产物。它是集体的道德标准而不是个人的标准，这种道德观总是教导人们服从集体，遵守习俗的义务。既然如此，要把这些道德标准最终变为具有民主的性质就毫无保证可言了。卢梭对于没有显著等级差别的质朴社会给予高

① 引自莫利著《卢梭》(*Rousseau*)，第2卷，第226页以次。

度评价，这多少带有偶然性。他倍加赞誉的道德品质——忠诚和爱国主义——以及通过为集体造福而得到幸福的光荣感，这些都无须同民主有什么特别联系。要问卢梭的真正倾向更多属于雅各宾派的共和主义，还是倾向保守反动，是很难说的。

作为公民的人

为了方便起见，可以把卢梭的政治著作分为两个时期，一是形成时期，时间大约是1754—55年，他在这个时期形成了同狄德罗相反的思想，① 第二时期是1762年，亦即《社会契约论》最后文本定稿准备出版的时候。许多评论家觉得这两个时期的作品彼此存在根本性质的逻辑矛盾，按照沃恩的说法是："《论不平等》② 表现了毫无顾忌的个人主义，《社会契约论》则表现了同样毫无顾忌的集体主义"。但可以肯定的是，卢梭本人并不认为存在这样的对立。他在《忏悔录》书中说，"《社会契约论》里表达的每一个有份量的观念在《论不平等》一书中都已发表过"。一般地说，卢梭的说法是对的，虽然相互矛盾的概念在他的著作中大量存在也是事实。《社会契约论》也有不少同"毫无顾忌的个人主义"相类似的地方，而且他的著作没有一本可以说是存在前后一贯的体系。他的早期著作同《社会契约论》的区别仅仅在于，他在早期著作中摆脱了那些不合自己口味的社会哲学的约束，重点是写他自己；而在《社会契约论》中，他要尽自己力之所及，明确表达他自己与之对应的社会哲学。

---

① 主要著作有《论不平等》(1754年版)，为《百科全书》写的论述"政治经济学"的文章，《社会契约论》初稿中删去的一章"论普遍的人类社会"(I,ii)，以及其它几篇未出版的文稿。最佳版本为沃恩《让·雅克·卢梭的政治著作》，共2卷，剑桥，1915年版。已出版作品由G.D.H. 科尔翻译，《社会契约论》(人人丛书)。

② 该书全称为《论人类不平等的起源与基础》，本书中均简称为《论不平等》。——译者

卢梭要使自己摆脱的社会哲学是系统化的个人主义，在他从事写作的时候，这一思想体系是由洛克创造的。这种思想认为，任何社会集团的价值在于对其成员造成幸福或自我满足，而尤其在于保护其成员享有和行使其固有的财产权利。人类是由开明的自利思想和对个人利益的精明计算而被引向合作的。社会本质上是功利的产物；它本身并不具有价值，虽则它是保护价值准则的。社会赖以维系的动机是普遍的自私；它的作用主要在于能为其成员的安乐和保障服务。卢梭把上述哲学观点的来源既归因于洛克，也同样归因于霍布斯，这是完全正确的。他针对霍布斯把战争状态归咎于自然状态下的个人提出了中肯的反对意见，认为实际上应该归咎于“公共的人”或那些“称为主权者的道德人格”。① 人们并不是作为互不相关的个人去战斗，而是以公民或臣民的身份去战斗的。

把卢梭从个人主义哲学思想解放出来起作用最大的作家要数柏拉图。从卢梭起，实际上开始进入一个古代经典著作对政治哲学发挥影响的新时代，延及整个黑格尔主义，比十八世纪的伪古典主义更具真正的希腊色彩。卢梭从柏拉图那里接受过来的是一种总的见解。其内容是，第一，政治隶属基本上属于伦理性质，法律和权力只是第二位的。第二，也是更重要的一点，他从柏拉图那里接过下述论断，也是一切城邦内在的原则，即认为社会本身是主要的道德感化机构，因而代表最高道德准则。站在卢梭对立面的哲学是以完全成熟的个人为出发点，赋予他们一整套利益和筹划盘算的能力——追求快乐的欲望，所有权的观念，同别人交往、讨价还价、订立协议的能力以及最后创制政府使协议得以实施的能力。柏拉图的哲学促使卢梭提出如下问题：个人如若不是从社会还能从哪里获得上述能力？在一个社会的内部，也许谈得上个性、自

① 《论战争状态》(*L'état de guerre*)残稿，沃恩著，第1卷，第293页。

由、自利、对规约的尊重，等等；而在社会之外，则不存在什么道德不道德。个人乃是从社会得到精神和道德的能力的；正是由于社会，他们才成其为人；基本的伦理范畴是公民而不是人。

卢梭得出这样的结论，还因为他有日内瓦城市国家的公民资格。在他早年作为那里的老百姓时，还看不出这种身分对他有什么明显的影响，但后来他把这一身份从理论上加以解释，并使之理想化。这一点可以从他在《论不平等》一书之前所写献词中看出，该书是他打算以日内瓦为家时写成的。对城邦的理想化，是他的政治哲学为什么从未紧密联系同时代的政治加以论述的一个原因。他在撰述自己的学说时，从未设想建立民族范围的国家，而在论述具体问题时，他的观点又同自己的学说很少联系。卢梭本人决不是一个民族主义者，虽然他的学说有助于民族主义。他以唤醒对感情的亲近和对城邦公民资格的尊崇，向人们提出了民族国家的公民身份问题，至少给它以感情上渲染。他把自然法所含的世界主义观念特意说成是规避公民义务的某种托词。

在卢梭的政治观念形成的两年期间，他关心的主要是诸如"自然状态"、"自然人"等习惯用语的含义，这些用语的含义同他认为人在社会之外没有任何道德品格的观念显然是不相容的。在这个问题上，他同狄德罗的意见分歧成了他们两人之间发生终生争吵的启端。1755年出版的《百科全书》中，有狄德罗写的论自然法的文章，也有卢梭写的论政治经济学的文章，卢梭大约在同时写了一篇批评狄德罗文章的稿子，原拟收在《社会契约论》里，后来又从最后定稿中抽了出来。

狄德罗的文章是一篇以习俗观念写成的华章，其内容是：人是有理性的；人的理性使他服从自然衡平法；考验道德和政府的标准是人类的总意志，它体现于文明民族的法律和惯例。这篇文章的因循习俗成了卢梭抨击的适宜目标；他对每一条既定信条都提出了

异议。首先，所谓全体人类的社会是一种“货真价实的怪物”；人种并不是社会，因为单有同类的相似并不产生真正的结合，而社会则是“道德的人”，它产生于把其成员结合在一起的真正联系*(liaison)*。一个社会必须有其共同拥有物，例如共同语言、共同利益和共同幸福，这些东西并不是私人利益的总和，而是其源泉。人类作为整体并不具备此类共同点。其次，如果事情如同传统学说假定的那样，即人只关心个人的幸福，那么，认为理性自然就能把人联合到一起的想法就是绝对错误的。整个论点其实不过是虚构，因为我们的一切观念，甚至自利观念都是来源于我们生活于其中的社会。自利并不比把人们结集在同一地区的社会里需要更具有天生的或固有的性质。最后，如果说存在什么总的人类家庭的观念，那是出于人本能生活于其中的小的社会；而国际社会乃是这种社会发展的结局而不是它的开端。

> 我们是根据具体的社会来设想普遍社会的；小国的创建使我们想到大的国家；我们只是在成为公民之后才真正开始成其为人。这表明，我们对那些冒充是世界主义者的人——他们以热爱人类作为热爱自己国家的理由——应当怎样看待，他们夸口热爱全世界只不过为了享有谁也不爱的特权。①

自然与淳朴生活

大约在同一时间出版的《论不平等》一书包含的论点，因对私有财产的攻击而被蒙上一层迷雾，该书正是以对私有财产的抨击而知名于世的。显然，假如不存在人的各种权利，财产权也就算不上一种权利了；卢梭甚至在他《科西嘉制宪拟议》中主张国家应当是财产的唯一所有主。但他当然不是共产主义者。他在论述政治经济学的文章中把财产权说成是“公民所有权利中最神圣的权

① 沃恩，第1卷，第453页。

利”，就连《论不平等》也把它当作不可缺少的社会权利。诚然，法国在革命爆发前的半个世纪里产生过种种乌托邦共产主义的方案，这些方案同资产阶级激进主义的关系，大体上有如温斯坦莱的共产主义与英国平等派政治学说的关系。在卢梭之前的梅叶[①]和在他之后的马布里[②]和摩莱里[③]都勾画了社会的“自然”方案，在那样的社会里，财富尤其是土地将属公有，产品实行共享。到了革命年代，马雷夏尔的《平等者宣言》和巴贝夫[④]于1796年组织的共产主义起义都继续坚持以下主张，即没有经济平等的政治自由只不过是表面的补救办法。卢梭在《论不平等》中对私有财产的抨击，可以含糊地说是属于上述共产主义思想范畴。但是他并没有认真考虑废除财产权，对于财产权在社会中的地位并无十分确定的想法。卢梭对社会主义——不论是空想社会主义还是其它什么社会主义——的贡献是非常笼统的观念，认为一切权利，包括财产权在内，都是在社会内部而不是针对社会的。

整个说来，《论不平等》探讨的主题与批评狄德罗论自然法一文的主题相同。卢梭把这一问题放在该书前言中提了出来：人的本性之中，究竟什么是真正天赋的，什么又是人为的？笼统而言，他的回答是，超越于自利思想之上，人们有一种固有的感情，即厌恶别人受苦。社会交往的共同基础不是理性而是感情；除了反常的人以外，无论什么地方有苦难，总是直接令人感到痛苦的。就这一点而言，人是“天生”性善的。各种学说中所说的精于盘算的利

① 梅叶(Jean Meslier，1664—1729)，法国唯物主义者，空想共产主义者，曾设计由“公社”组成的理想社会。——译注

② 马布利(Gabriel Bonnot de Mably，1709—1785)，法国空想共产主义者，主张采取平均主义和禁欲主义的立法来防止私有制的发展。——译者

③ 摩莱里(Morelly)，法国十八世纪空想共产主义者，认为建立平均主义的共产主义是符合“人性”和“自然法”的。——译者

④ 巴贝夫(Gracchus Babeuf，1760—1797)，法国革命家，空想共产主义者。热月政变后，他组织了“平等派”，密谋起义，失败后被杀害。——译者

己主义者并不存在于自然界，而只不过存在于是非颠倒的社会。哲人们"非常了解伦敦或巴黎的公民是什么样的，但是并不了解人是什么样的。"① 那么，真正的自然人又是什么样的呢？答案不能从历史引出，因为假若自然人曾经存在，那么现在他们肯定已不存在。如果试图对此提出假说，答复非常肯定：自然人是一种动物，他的行为纯粹是出于本能的。而无论是什么样的思想，那都是人"堕落了的"结果。自然人完全没有语言，除非是以本能形式出现的呼唤；而没有语言，任何一般概念也就无从产生。结果是，自然人既谈不上善也谈不上恶。他既非不幸福，也谈不上幸福。显然他没有财产权，因为财产权是由思想、预见到的欲望、知识、行业等所造成，它在本质上并非自然的，而是具有语言、思想和社会的含义。人的自私心理、趣味爱好、关心他人的意见，还有艺术、战争、奴隶制、恶习、夫妇与父子之爱等等，所有这一切只是在人成为相互交往的实体并以或大或小的集团生活在一起时才存在于人们身上。

这是一个笼统的论点，它只不过证明天生的利己主义者是虚构的，证明某种社会结合是不可避免的，没有一个社会是纯粹本能的。然而，卢梭把这一论点同另外一个逻辑上互不相关的论点搅到了一起。他的早期著作比《社会契约论》带有浓厚得多的悲观主义情绪。这也许是因为他在巴黎居住时的经历使他愤世嫉俗，那段经历使他认为，法国当时的社会与剥削工具并无二致。一个阶级辗转于贫困的折磨之下，只是为了能使另一个阶级寄生而骄奢淫逸；艺术把"花环挂在人们的锁镣之上"，因为群众对它可望而不可即，然而艺术却靠群众的劳动供养；经济剥削是由政治专制自然而然地造成的。针对这一是非颠倒的社会，卢梭特意树立一种

① 《战争状态》，沃恩著，第1卷，第307页。

理想化的淳朴社会，它正好介于原始人的怠惰和文明人的利己之间。显然，他所得出的认为现存社会是非颠倒而应使之淳朴化的结论，同他以前认为某种社会是人类生活的唯一感化力量这一结论是不相称的。如果社会真如他说的那样是非颠倒，结论就应该是予以废除。曾经有人指责卢梭，说他吞吞吐吐没有引出这一结论。实际上，卢梭并未做出这样的结论。他刻意景仰的淳朴社会，正如他极力要表明的那样，与天赋本能是相去甚远的。因此，他对自然状态的批判，如果说会产生什么后果的话，其实际后果是颇难逆料的。那要全看个人将被置于什么样性质的社会之中。民族国家也好，富于战斗精神的工人阶级也好，还有拥护教皇绝对权力的罗马天主教也好，他们全都可以轻易宣称，就象轻易打动卢梭心灵的城邦可以宣称那样，说他们才代表人们应当效忠的终极价值。其影响所及，既很可能是保守的，也很容易是激进的。

卢梭早期著作之中最能说明他的政治学说的论述的，当推载于《百科全书》第五卷中论政治经济学的文章。从某种意义上说，该文显然是狄德罗在同一卷中论自然法的姊妹篇。最能代表卢梭政治思想的用语——"总意志"——在两人文章中都曾出现，到底是狄德罗还是卢梭首创该词已无法肯定。卢梭当然说那是他的发明。这篇文章扼要地触及到他后来在《社会契约论》中加以发挥的大多数观点。其中包含关于社会具有团体人格或称 *moi commun*（共同的我）的学说，这是拿社会集体同有机体加以类比，这一学说认为团体的我的总意志确立了对其成员具有效力的道德标准，并把政府归结为仅仅是总意志的代理人。这个论点背后体现的一般原则前已述及，即单是种属的相同并不使人们构成社会，唯有心理的或精神的纽带——"各组成部分的相互感情沟通与内部交流"——才能起此作用，如同活的有机体的生存原则一样。

因此，政治体也是具有意志的道德实体；这一总意志一向有助于维

护整体及其每一局部的生存和幸福，并且是诸法律的源泉，它对国家的全体成员而言，在其相互关系及其同国家的关系方面，规定了什么是公正、什么是不公正的准则。①

社会的组成可说是普遍性的倾向；只要个人之间有共同利益，他们就组成社会——永久性的或暂时性的——每个社会都具有总意志来调节其成员的行为。大的社会不是由个人直接组成，而是由较小的社会构成；每个包括范围更大的社会规定其组成的较小社会的义务。这样，卢梭仍然把人类这个"大社会"保持不变，自然法即是其总意志，不过是把人类作为社会而不是作为种属来看待。然而这个社会的连系纽带是脆弱的。实际上，卢梭把爱国主义定为最高道德，并把它作为其它一切道德的源泉。

可以肯定，道德的最伟大奇迹一向是由爱国主义造成的：这一美好而强烈的感情赋予自爱的力量以一切德行的美，赋予它以活力而不损害其形象，使它在所有的热情之中最富于英雄气概。②

人类在他们成为人之前必须成为公民，但为了使人们成为公民，政府必须给人以法律上的自由，必须提供物质福利，消除财富分配上的重大不平等，还必须创建公共教育体系，儿童得以因此"习惯于仅仅联系同国家整体的关系来考虑自己的个性"。卢梭几乎以一种自相矛盾的形式把政治哲学的普遍问题提了出来，以之作为《社会契约论》的卷首语：

究竟是用什么不可思议的艺术找到了一种办法强使人们服从，从而使他们获得自由？③

---

① 伏恩著作，第1卷，第241页以次。英译者G.D.H.科尔，第253页。

② 同上英译本，第263页。

③ 同上英译本，第256页。

公　意

《社会契约论》出版于1762年。按卢梭的考虑，它是一部规模宏大著作的一部分，他设想进行这一工作而实际未能完成。这部著作的原计划已不得而知，但根据《社会契约论》题材的安排来看，他可能从抽象阐述总意志开始，继而对历史和政治作广泛的论述。本书出版后的版本后一部分留下了孟德斯鸠著作的痕迹，在卢梭出版的为科西嘉制宪的拟议和《波兰政府论》中也有类似的情况。《社会契约论》的理论部分过于抽象；当卢梭的笔锋触及现实问题时，一般很难说他的理论同他提出的方案有什么关系，或者说他的方案同自己的理论有什么关系。因此，可以有把握地说，他放弃作长篇论述的打算并没有丢掉什么。公意和对天赋权利的批判概括了他想说的一切重要内容。这一学说可作多种多样的实际运用，但卢梭既不具备必要的学识，也缺乏应有的耐心去加以探讨。他相信城市国家一类小型社会是公意的最好典范，这就使他在探讨那个时代的政治时不能抓住要领。

卢梭在《社会契约论》中对公意学说的发挥陷入了似乎自相矛盾的地步。这部分原因是因为他的观念朦胧，但似乎部分还因为他具有雄辩家那种对似乎荒谬但又可能道出真理的反论抱有爱好。乍然看去，鉴于他对自然人的批评，他本应对契约这个概念完全避开不用，把它看作既无意义又会使人误解。但他却保留了这个词语，看来似乎因为他喜欢它能投合时尚；为了不使这种不一致过于显眼，他删去了过去针对狄德罗所写的关于批判自然状态的话。卢梭并不满足于这种混杂状况，他在引用契约的说法之后，又把契约原有的确定涵义弄得面目全非。首先，他所说的契约同政府的权利与职权毫不相干，既然政府不过是人民的代理人因而没有独立的权力，它便不能成为契约的主体。其次，造成社会得以产

生的想象行为决不象是契约，因为个人的权利和自由根本不存在，除非他已经是团体的成员。卢梭的整个论点以下述事实为根据，即公民社会对其成员来说是唯一的和同时存在的；既不是公民造就了社会，也不存在公民针对社会的权利。公民社会是"联合体"而不是"聚集体"，它是个道德人格和集体人格。契约一词是个可能引起误解的词，差不多就象卢梭可能选择的任何其它的词会引起误解一样。

> 社会秩序乃是为其它一切权利提供基础的神圣权利。①
>
> 问题在于找到一种结合的形式，使它能以整体的共同力量来防御和保护每个参加者的人身和财富，而每个参加者在与所有人联合的同时仍可只服从于他自己，并如以往一样地自由。
>
> 我们每人都以自身及自己的全部力量共同置于总意志的最高指导之下，我们并以共同体的资格接受每个成员作为整体不可分割的一部分。②

另一个矛盾在于，卢梭无法不作出努力，试图证明人们在成为社会的成员之后，他们个人要比处于孤立状态之下获益更多。这一点在《社会契约论》开篇的那个名句里就含有这层意思，在他提出来解释怎样才能使社会的约束成为"正当"的论点中也有这层意思。用这种方式提出问题意味着卢梭打算象霍尔巴赫和爱尔维修可能做的那样，要证明作为社会成员总的说来是个做得过的交易。当然，如果自然状态只是一种幻想，而据以评断交易是否值得的一切价值准则除了在社会之内并不存在的话，卢梭也就不会去做这种事了。同样，说人"无往不在枷锁之中"，实际上意味着社会是个负担，个人必须为此得到补偿，但卢梭又争辩说，个人除了成为某一社会的成员就根本不成其为人。坏的社会有可能把枷锁强加

① 《社会契约论》，I，i。
② 同上书，I，vi。

在其成员身上，但是卢梭在逻辑上势必宣称，其所以如此是因为社会太坏，而不是因为它是社会。究竟什么能证明社会的存在是合理的问题，对于卢梭来说应被看作是荒谬无稽的。至于究竟什么使一个社会优于另一社会，这样的问题当然是正当的。这涉及不同的社会之间按每个社会对社会利益和个人利益所能维护的程度进行比较，但不是拿一个社会同不存在的社会进行比较。同样，一个人也许在某个社会要比在另一社会境况好过一些，但是在没有社会的条件下他的日子是更好还是更差的问题应视为毫无意义而不加讨论。卢梭说，正是因为有了社会，才使"公正代替了本能，并赋予人们的行为以以往所没有的道德。""社会使他不再是愚昧而没有想象力的动物，而是成为一个有智慧的生物，成为一个人"。离开了社会，就不会有用以评断幸福的价值尺度。

因此，公意代表社会所独有的实际，即它具有某种集体利益，同它的成员的私人利益并不是一回事。在某种意义上它有自己的生命史，履行自己的使命，也承受自己的命运。卢梭在论政治经济学的文章中，曾经用了相当的篇幅拿社会来同有机体加以类比，也可以说，社会有它自己的意志，即"公意" *(volonté générale)*：

> 如果国家是一个道德人格，其生命在于它的成员的联合，并且如果它最关心的是自身的保存，那么，它便必须有一种普遍而强制的力量，以便按照最有利于整体的方式来推动和安排各个组成部分。①

自然法所归结为人类的个人权利，诸如自由、平等和财产权，其实都是公民的权利。人类之所以平等，照卢梭的说法，那是通过"约定和法律权利"所取得，而不是象霍布斯说的那样，是因为他们的体力大体上是一样的。

> 每个人对其财产拥有的权利，永远从属于社会对所有人具有的权

① 《社会契约论》，II，iv。

利。①

人类在社会中首先得到的是法律规定的个人自由，这种自由是一种道义权利，而不仅仅是"天赋自由"；所谓"天赋自由"，用形象的话来说，也许可以说是属于孤单的动物的。

自由的矛盾

至此，卢梭所说的完全正确，他对当时关于自然状态问题上的夸大其词作出了恰当的回答。然而，他的观点到底意味着人在社会中有些什么权利，却很不明确。而卢梭关于这个问题的陈述，有时在一页之内就自相矛盾。例如：

> 社会公约赋予政治体对其所有成员拥有绝对的支配权力。
>
> 我承认，每个人由于社会公约让渡出来交由社会掌握的那部分权力、财富和自由，仅仅是对于集体具有重要关系的那一部分；但也必须承认，唯有主权者才是裁定什么是重要事项的唯一裁判。
>
> 可是主权者一方，也不得对其臣民施加无益于集体的任何约束。
>
> 由此我们可以看出，主权权力虽然是绝对的、神圣的和不可侵犯的，却不会也不可能超出总约定的界限之外，人人可依照自己的意志处置约定留给他的财富和自由。②

实际上，卢梭是在他的总意志学说和他表面上放弃的个人不可废弃的权利学说之间，任意来回摆动。就其学说本身而言，单单主张任何类型的权利都必须得到社会承认并只能根据公共利益的原则予以维护，这并没有说明一个井井有条的社会到底会给它的成员哪些个人权利。鉴于卢梭认为社会幸福本身支配着个人从事选择和行动的某些自由，并把这一点视为天经地义，只要他遇到这类情况，就以此定为约束总意志的界限。从逻辑上讲，如果自由本

① 《社会契约论》，I，ix

② 同上，II，iv。

身是总体利益所需要的事项之一，那就根本不发生社会幸福支配个人自由的问题。另一方面，卢梭又很可能会争辩说，因为不存在蔑视总体利益的不可废除的权利，那也就根本不存在个什么人权利。这又是一个逻辑上的混乱，除非说——卢梭肯定不打算这样做——一切自由都是同社会公益相违背的。实际情况是，公意过于抽象——只不过宣称权利都是社会性质的——根本无法据以推论出在社会内部把留给个人自行掌握的范围划为多大才是明智的。与此同时，针对把社会幸福完全置之不顾的天赋权利学说，其一般立场当然还是正确的。

卢梭论点的这种混乱状况引起了另一个尤为重要、而且尤为使人苦恼的矛盾，即关于自由的矛盾。他从一开始就硬是向自我中心学说要求提出证据——而不要求自己提出证据，条件是他确确实实否定自我中心说——即要求证明人在社会之内"仍然可以仅仅服从自己"。结果，他这样做无异是保证能证明，社会决不会有强制；那些被认为是强制的现象不过是看来如此而已。这是最糟糕的矛盾。就连罪犯也期望自己受到惩罚！

> 为了使社会契约不致成为一纸空文，它不言而喻地包含这样一种规定，……即任何拒不服从公意的人，整体将强迫他服从。这无异于说，将强行使他自由。……唯有这种办法才能使有关个人权利的法律规定成为合法；如若没有这样的条件，那些规定便会是荒谬的、暴虐的，而且势将遭到最恶劣的滥用。①

换言之，胁迫其实并非胁迫，因为当某人个人所要求的东西不同于社会秩序给他的东西的时候，那只不过是他自己反复无常，并不正确了解他本人的利益或愿望之所在。

卢梭的这类论点——在他之后黑格尔也是这样——是以含混

① 《社会契约论》，I，vii。

的概念来作危险的尝试。自由成了维布伦① 所说的一种“尊称”，成了一种感情的名称，就连对自由的攻击也希望以它的名义来命名。要是说某几种自由不好，在一个方面讲自由可能造成另外的方面失去自由，那是完全正当的；或者说某些别的政治准则在一定情况下要比自由更值得尊崇，也是完全正当的。然而用牵强附会的语言来说什么限制自由，实际上是增强自由，说什么胁迫，其实不是胁迫，这只不过是使含混的政治语言更加含混而已。但这还不是最大的问题。他的学说几乎不可避免地包含这样一层意思，即当一个人的道德观念同社会共同具有的观念相反时，那只不过是他反复无常而应受到压制。这也许不是由总意志的抽象理论理应得出的推论，因为宗教信仰的自由不仅于个人有益，也是社会的福祉。但是，在各种具体情况下，公意将不得不体现为某类具体实在的意见，而道德直觉论通常意味着把道德与人们普遍接受的准则等同起来。强行使人自由只是使人盲目服从群众或盲目服从最强有力的势力的一种委婉说法。罗伯斯庇尔② 说起雅各宾派的态度时就顺理成章地应用了这种提法，他说，“我们的意志就是总意志”。

> 他们说，恐怖主义是专制政府依仗的靠山。那么，是不是我们的政府跟专制主义没有两样呢？说得对！正象自由的英雄手中挥舞的刀剑与暴政的帮凶所武装起来的刀剑毫无二致一样……革命政府是自由反对暴政的专制主义。③

卢梭反复声称，公意永远是正确的，这不过是不言自明之

① 维布伦(Thorstein Veblen，1857—1929)，美国政治经济学者，体制经济学派的奠基人。——译者

② 罗伯斯庇尔(Maximilien de Robespierre，1758—1794)，十八世纪法国资产阶级革命时期雅各宾派的领袖，卢梭的信徒。1793年曾领导雅各宾派政府的公安委员会。1794年热月政变后被捕，并被害。——译者

③ 1794年2月5日致国民议会；《世界箴言报》(*Moniteur universal*)，共和国二年雨月19日，第562页。

理，因为公意代表社会幸福，它本身就是公理的标准。凡不正确的就说不上是公意。但是这一绝对正确的东西同许许多多而又可能相互冲突的对它的判断，其关系又是怎样的呢？又是谁具有权力来决定孰是孰非呢？卢梭对这些问题试图作出的回答产生了各种各样的矛盾和遁词。有时，他说公意只针对一般问题，不针对具体的人和事，这就留下了私人作出判断的余地，但这又同他关于公意决定私人判断范围的主张相矛盾。有时，他又试图把公意与多数人的决定划等号，这就意味着多数人永远是正确的，但可以肯定他并不这样认为。有时，按照他的说法似乎公意通过使意见分歧相互勾销的办法而自动表现出来。对此，既无法加以反驳，但也无法证明其正确。这就等于说，社会——政权或国家——具有识别其幸福和正当命运的不可思议的功能。卢梭的思想渊源于对集体抱有浪漫色彩的崇拜，这就是他的社会哲学同他所背弃的个人主义哲学思想的基本分歧所在。理性论者把其价值准则的体系集中寄托于个人的文化，集中寄托于知识的启蒙和独立判断与进取之上。卢梭的哲学则强调集体作用的极大增强，强调参与集体所获得的满足，强调对非理性的崇拜。

卢梭的本意原认为，公意的学说将大大降低政府的重要性。主权只属于结合为团体的人民，而政府仅仅是代理人，拥有受到委托的权力，而这些权力可以根据人民的意志予以撤销或更改。政府不具有任何如洛克的契约说所留给它的那种既得权利，其地位只不过是个委员会。卢梭的构想是要排除任何形式的代议制政府，因为人民的主权是不能由别人来代表的。因此，唯一的自由政府是实行直接民主，公民可以亲自出席城镇会议。至于公意为什么一定限于这种表现形式，除了因为卢梭对城邦的景仰之外，还不很清楚。可以肯定的是，他认为人民主权的学说大大缩小了行政部门的权力，但这仅仅是一种错觉。因为虽然"人民"拥有一切

权力，拥有一切道义上的正义与智慧，作为一个集体却既不可能表达自己的意志，也无法将其付诸执行。社会的权力提得越高，其代言人拥有的权力也就越大，无论他们是否称为代表，情况都是如此。就连政党和派别——卢梭对之极为憎恶——恐怕也将为集体主权的思想所加强而不是削弱。一个组织严密的少数人集团，其领袖人物对自己的灵感深信不疑，其成员则"用他们的鲜血来思想"，这样的组织已被事实证明差不多就是公意的完善机体。

卢梭和民族主义

卢梭的政治哲学十分含糊，很难搞清它指向哪一个具体方向。在法国革命时代，也许罗伯斯庇尔和雅各宾派受他的影响最大。他的人民主权学说和否定政府有任何既得权利的思想，就象祁克所说的那样，是一种"永远革命"的思想，非常适合某个激进民主政党的宗旨。再者，公意的概念并不实际上要求它为全体人民自觉接受，或者只表现于人民大会之中。卢梭对民主的城市国家表现出的极大热情乃是一个时代的错误。以农村经济为主体的小社会同与之类似的社会结成松散的联邦，这种方案实际上大概最能代表他的理想，但这种小型社会在欧洲已无足轻重，在美洲其重要性也不过转瞬即逝。虽然卢梭认为，在任何大一点的国家里自由公民资格是无法实现的，但在当时的历史条件下，卢梭所激起的感情其结果主要是导致民族爱国主义的理想化，这是无法避免的。他就波兰问题写的文章其用意也许原是建议实行权力分散，但其唯一的影响势必是唤起波兰人的民族主义。另一方面，他一直攻击启蒙时代的博爱主义和世界主义的理想，贬之为缺乏伦理原则。

> 如今，再也不分什么法国人、德国人、西班牙人、甚至英国人了；有的只是欧洲人。……哪里有金钱可以窃取，哪里有女人可供勾引，哪里就

是他们的本国。①

实际结果是，他把以往作为城邦市民身分的理想不加分析批判地套在近代民族国家的头上，其实民族国家已差不多完全是不同于城邦的另一种社会和政治单元了。于是，国家被理想化，成为包括民族文明全部价值准则的化身，大体相当于希腊城邦几乎延续于希腊人生活的各个阶段一样，尽管近代国家事实上并非如此。卢梭本人虽然不是民族主义者，却由此把古代市民身份的理想加以改造，使之具有可为民族感情所用的形式。

然而，民族主义既不是单纯指向一个方向，也不是只具有单一动机的力量。它可以意味着民主和人权，在法国革命时期，一般地说，它曾起过这种作用；但是，它也可以意味着拥有土地的贵族同拥有财富的资产阶级新贵结成联盟。民族主义有可能扫除封建制度的残余，然而取而代之的新制度对于传统的忠诚观念和阶级从属关系的依靠程度并不亚于旧制度。法国和英国——那里毫无疑问已经实现政治的统一——的民族主义与德国的民族主义将会大不相同；在德国，与统一德国文化相适应的要求成立全民族政府的愿望，很快要超出其它一切问题之上。卢梭把平民百姓的伦理感情加以理想化的思想很快在康德的伦理学中产生直接的反响。卢梭思想在德国哲学中的影响，尤其是他对集体意志和参与公共生活的思想，在黑格尔的唯心主义哲学中得到了充分的体现。然而，卢梭的集体主义要求对习俗、传统以及民族文化历史遗产的积累作出大刀阔斧的再评价，没有这一条件公意只不过是一句空话。这又等于对哲学价值准则进行一场彻底的革命。自从笛卡尔时代以来，一般都认为习俗同理性是适成对比的。理性的本来作用一向是把人从权威和传统的束缚下解放出来，使他们能在自然之光

① 《关于波兰政府的若干论述》(*Considérations sur le gouverment de Pologne*)，第3章；沃恩著，第2卷，第432页。

的照耀下前进。这就是自然法的整个堂皇体系的涵义。卢梭的感情主义却把这一套暗中撇在一边。黑格尔的唯心主义试图把理性和传统织成一体——由民族精神或民族意识不断发展起来的文化。实际上，理性是要用来为习俗、传统和权威服务，与此相应地强调稳定、民族统一和发展的连续性等价值准则。

黑格尔的哲学把公意理解为民族精神，它不断发展并体现于民族文化之中，并根据其自身的历史体制创建其组织机构。卢梭除了在表述公意上前后不一致外，留下的明显缺陷就是概念极其抽象。公意仅仅是关于社会的观念或形式，就象康德哲学中的绝对命令无非是善良意志的形式一样。① 除开也可称之为历史的偶然性之外，没有什么东西能把公意同作为某个国家的成员的感受以及国家公民身分的理想联系在一起。卢梭在法国国家生活中的客居地位，他无法投身于任何社会事业这种在道义上缺乏能力的处境，以及他著书立说时法国的政治情形，所有这些因素加在一起使他无法赋予公意以任何具体的体现形式。然而，这一欠缺却很快为埃德蒙·柏克所解决。对于柏克来说，体制上的规约，英国人的传统权利与义务，代代发展的丰富文化的活生生的表现，这些不是什么抽象的东西而是现实存在。它们充满炽热的爱国主义热情和善良感情的光辉。柏克生命的晚年，法国革命的冲击与恐怖迫使他打破了毕生形成的习惯，不得不以笼统的词句来陈述他一向遵行的哲理。其结果是同卢梭立即形成对比和补充。在柏克的著作中，英国的集体生命成了可感觉到的现实。公意从雅各宾主义的一时束缚下解放了出来，成为保守的民族主义的一个要素。

---

① 康德的伦理学基本概念是"善良意志"。在康德看来，"善良意志"的"善良"是无条件的；他把无条件的行为原则叫做"绝对命令"，而把有条件的行为原则称为"假定命令"。——译者

哲学理性主义传统和自然法体系本是十八世纪最具代表性的创造，然而在整个十八世纪却又处于逐步衰落的过程之中。卢梭对它的否定主要是个感情问题；他树立起感情的自主地位以取代自然法体系，但在批判该体系时却又缺乏学术上的透辟性和在学术上坚持到底的精神。其实对自然法体系的批判早已存在，那就是大卫·休谟的著作。从洛克时起，哲学经验论的成长和在社会研究中经验方法的日益广泛地付诸实践，已经造成了不调和的观念对自然法体系的不断渗入。更确切的说法也许是，自然法体系从一开始就在理性的名义下纳入了各种不同的因素；为了明确起见，这些因素有必要加以区分。随着社会研究的发展，这些因素变得越来越相互不可调和。旧的自然法体系的分裂，主要是由于休谟的分析天才。他从反面阐述理性的局限性，的确成为卢梭和柏克提出的价值准则的逻辑先决条件：卢梭把价值准则归之于善良情感，柏克则把它归之于不断成长的民族传统。

参考书目

欧文·巴比特：《卢梭与浪漫主义》*(Rousseau and Romanticism)*，波士顿，1919年版。

J.H. 布鲁姆：《卢梭思想研究》*(Rousseau: A Study of His Thought)*，伦敦，1963年版。

恩斯特·卡西埃尔：《让·雅克·卢梭问题》*(The Question of Jean-Jacques Rousseau)*，英译者及编者彼得·盖伊，纽约，1954年版。

约翰·W·查普曼：《卢梭——极权派还是自由派？》*(Rousseau—Totalitarian or Liberal?)*，纽约，1956年版。

艾尔弗雷德·科班：《卢梭与近代国家》*(Rousseau and the Modern State)*，伦敦，1934年版。

马里奥·埃那乌迪：《早期的卢梭》*(The Early Rousseau)*，美国伊萨卡，1967年版。

弗雷德里克·C·格林：《卢梭与进步观念》*(Rousseau and the Idea of*

Progress)，牛津，1950年版。

F. C. 格林：《让·雅克·卢梭生平及其著作的批判研究》*(Jean-Jacques Rousseau: A Critical Study of His Life and Writings)*，剑桥，1955年版，第7章。

乔治·R·黑文斯编：《让·雅克·卢梭：论科学与艺术》*(Jean Jacques Rousseau: Discours Sur les Sciences et les arts)*，纽约，1946年版，导论。

F·J·C·赫恩肖编《理性时代几位法国伟大思想家的社会和政治观念》*(The Social and Political Ideas of Some Great French Thinkers of the Age of Reason)*，伦敦，1930年版，第7章。

查尔斯·W·亨德尔：《让·雅克·卢梭——道德主义者》*(Jean-Jacques-Rousseau, Moralist)*，两卷本，伦敦，1934年版。

汉斯·科恩：《民族主义观念——渊源与背景研究》*(The Idea of Nationalism: A Study in its Origins a Background)*，纽约，1944年版，第5章。

罗杰·D·马斯特斯：《卢梭的政治哲学》*(The Political Philosophy of Rousseau)*，普林斯顿，1968年版。

琼·麦克唐纳：《卢梭与法国革命》*(Rousseau and the French Revolution)*，伦敦，1965年版。

安妮·M·奥斯本：《卢梭与柏克：对十八世纪政治思想中自由观念的研究》*(Rousseau and Burke: A Study of the Idea of Liberty in Eighteenth Century Political Thought)*，纽约，1940年版。

阿尔贝·欣兹：《论让·雅克·卢梭的思想——新的评著》*(La pensée de Jean-Jacques Rousseau: essai d'interprétation nouvelle)*，巴黎，1929年版。

J.L. 塔尔蒙：《极权主义民主的兴起》*(The Rise of Totalitarian Democracy)*，波士顿，1952年版。

C.E. 沃恩编：《让·雅克·卢梭的政治著作》*(The Political Writings of Jean Jacques Rousseau)*，两卷，剑桥，1915年版导论。

弗雷德里克·M·沃特金斯：《西方政治传统：近代自由主义发展之研究》*(The Political Tradition of the West: A Study in the Development of Modern Liberalism)*，马萨诸塞州，剑桥，1948年版。第4章。弗雷德·H·威尔霍蒂：《卢梭的政治信仰》，载于《政治评论》(1965年10月)。

欧内斯特·H·赖特：《卢梭的意义》*(The Meaning of Rousseau)*，伦敦，1929年版，第3章。

第三十章　习俗与传统：休谟和柏克

卢梭的哲学思想只是抨击了自然法体系一个有限的局部，即抨击人为地把社会仅仅视为保障个人财富的工具和把人性仅仅视为盘算利益能力的观点。针对这种观点，他提出了唯一的反命题，即认为健全人格的核心包含若干伟大的感情，这些感情与人的理智能力没有多大关系，而是某种能把人结合成为社会的力量，使社会幸福成为最重要的部分，高于私人的利益。对于这一命题，很难说他进行了什么辩护，而是作为道德的直觉加以宣布，是作为对未曾堕落的人性的直接领会，并且把他在欧洲社会见到的自私和缺乏为公精神的现象归罪于哲人们的过错，归罪于他们不加审度地运用学术批判的结果。假如卢梭在当时处于孤立地位，那么，经过一个半世纪的哲学发展所缔造起来的自然法的宏大体系，就不大可能在这样一种指导无方的批评和象公意这样的学说——这一学说的应用结果，其方向极为捉摸不定——的进攻下陷于崩溃。但卢梭并非孤家寡人，他提出了为数不多也未经很好消化的一堆观念，并在加以陈述时往往流露出一种华而不实却能打动人心的伤感情调，以此赢得了赞誉。这表明，接受他的思想的公众已经形成，至少在感情上愿意响应一种新的道德的召唤。在学术方面，自然法体系也已不适宜，它已不能为打算进行的社会研究提供充分的合理工具，它那教条式地求助于不证自明的主张比空口自夸好不了多少。这个体系之所以仍能在法国生存，主要在于它发挥了把古代的政治与社会制度化为革命溶剂的功用。

然而在英国，这种功用已不复存在。捍卫革命的任务随着洛

克而终结，只是到了法国革命，才产生了天赋权利的反射作用。整个十八世纪英国作家表现的气质，无论在政治方面还是宗教方面，都反映出明显的保守倾向。在一个其教会和政府都能为政治上有发言权的阶级的利益很好服务的国家，尽管可以承认存在权力的严重滥用，自然法却已丧失直接运用于实践的功用。此外，在洛克的《人类理智论》出版后的半个世纪里，英国哲学几乎完全沿着经验主义的路线发展，按照洛克所提出的意见，强调观念的自然历史发展以及观念由感觉派生。英国的伦理著作也是按同一路线发展的。洛克保留下来的以自我证明的道德法为出发点演绎出来的伦理观念很快就过时了。在边沁以前，英国的功利主义学说缺乏爱尔维修赋予法国功利主义学说那种激进和改革的宗旨，但在学说体系上却更加明确，因为它有意识地试图排除诸如自然公正、天赋权利之类的不协调观念。就连在经济学领域内——直至十九世纪该领域仍是自然法的坚固堡垒——亚当·斯密总的说来也比在他之后的古典经济学家更少热中于演绎法的运用，也许这是因为亚当·斯密较少受到法国重农学派的影响。倘若斯密曾更密切地注视他的朋友休谟的经济论述的话，他的经济学很可能还会更加有系统地以经验为依据的。

休谟：理性、事实和价值

对自然法体系的批判和逐步清除，在休谟的《人性论》中达到了顶点。该书于 1739—40 年问世，在近代哲学史中占有十分重要的地位，其重要性甚至主要并非在政治哲学方面。同时，休谟总的哲学立场对于社会学说的一切分支都产生了深远的影响。休谟提供的是非常透辟的逻辑分析，只要接受这一分析，就足以摧毁一切自称自然法具有科学性的主张。此外，他把这一批判成果扩展到自然法在宗教、伦理、政治诸领域的具体应用。我们至少应把休谟

进行分析的主要原则加以陈述，因为这些原则影响到社会理论的整个未来进程。至于组成他的论点而现已过时的技术细节则可从略。

休谟对理性一词按其在自然法体系中的惯用含义进行了分析，指出在这个词的名下把三种含义不同的要素或过程结合并混淆了起来。混淆的结果是把不能作出绝对肯定断言的命题当成了必然真理，或说成是自然和道德伦理的不变规律。首先，他谈到在这一必然的含义上可以正确地称之为理性的东西。他承认，有某些“观念的比较关系”可以得出此类必然真理。他认为，这类真理只能在数学的有限局部中找到，而且有其具体特点。它们也就是现在所说的形式蕴涵，它们表达的是，如果某项前提能够成立，其结论也就随之成立。因为它的全部推论意味着，假设某项命题是真的，另一命题也必须是真的。按照休谟不很精确的说法，这只是观念之间的关系；实际事实如何则无关紧要。由于休谟兴趣所向的缘故，他对这种数学真理或形式真理的重要性没有给予应有的重视。他主要关心的是，把它同混在一起的其它逻辑运用区别开来，并且说明这才是理性真理或必然真理的确切含义或恰当含义。

根据以上所述，显然可以得出这一结论，即“观念的比较关系”并不能证明事实问题，事实之间的关系从来并非必然符合上述逻辑或理性意义上的关系。这就是休谟对因果关系的著名分析的要点。要假定同任何事实相反总是可能做到的，当两个事实或事件被认为具有因与果的联系时，人们对这些事实或事件能够真正认识的一切只是它们确实以带有某种程度的规律性一起发生。除了实际发现它们一起发生的经验之外，不可能由某一事实推论出另一事实。因此，所谓因与果之间的必然联系是虚构的观念，不过这里所说的必然一词是指数学中具有的本来逻辑意义。在因与果之

间只存在一种经验的相互关联。从这一对因果关系与事实的分析可以得出，经验科学——它研究实际发生的事件和事件之间实际发生的相互关联——同数学或演绎推理有根本的区别，后者仅仅表明某一命题是从另一命题得出的。

第三点，理性或合理一词乃是应用于人类行为的。特别是自然法一向宣称，存在权利、公正或自由的理性原则，能够证明这些原则是必然的和无法规避的。对此，休谟认为这又是观念的混淆。因为在这些场合，说某一行为方式是正当的或是好的，所指并非理性，而不过是人类的某种意向或愿望，或者说是"癖好"。理性本身并不指挥行为方式。理性可能以运用因与果的知识指出，按某种方式行事其结果将会如何如何；但问题依然存在，那就是当推理完结之后，其结果到底能否为人的意向所接受。理性只是在下述意义上才是行为的指南，即它指明用何种手段将能达到合意的目的，或如何做才能避免不合意的结果。至于结果令人满意的本身既无所谓合理，也无所谓不合理。用休谟的话来说，"理性乃是而且应当只是情感的奴隶，除了为情感服务并服从情感之外，决不能冒称任何其它的功能。"根据这一分析，可以得出结论，无论是伦理学、政治学，或者别的什么社会学科，凡涉及到价值判断的学问，既有别于演绎科学，也有别于纯粹因果科学或事实科学。

因此，在理性的名义下有三种根本不同的作用全都混淆在一起了，休谟则提出将它们加以区分：第一，严格意义的演绎或推理；第二，经验关系或因果关系的发现；第三，当人们说到权利、公正或功利时，可把它归之于价值。如果把这三种作用仔细加以区分，那么，整个所谓自然法的合理性也就会土崩瓦解。由于后两类作用并不属于严格意义上的理性，它们都包含无法加以证明的因素。休谟把这些因素称为"习俗"，他的哲学的一个很大部分就是致力于说明在经验科学和社会科学中是存在此类因素的。从经验的推

论和实践的常识的需要这一角度而言，这些习俗是无法回避的。它们之所以显得有根有据是因为人们惯于对之加以应用，它们之所以有用在于通过这些习俗可以形成多少带有稳定性的行为规则。但是无法证明这些习俗具有必然性；总是可以作出相反的结论。与其说它们产生于理性，不如说更多地出自想象，或者说出自"杜撰的癖好"，就是说，假定自然和社会的规律性比确实能肯定的东西要多。经验科学中的因果规律就是一例。所有号称为因果规律的一般证明都是循环的，它的具体应用至多只能导致或多或少带有或然性的结论。休谟认为，从心理学的观点看，这只不过是一种习惯，他看不出有什么理由认为自然一定得服从人类的习惯，然而要是没有因果规律，就不存在把事实联系在一起的原则。同样，休谟还要证明，公正、自由一类社会价值观念也涉及到习俗问题，归结起来要看它们在功利方面所起的作用，或最终归结到它们同人类动机和爱好的关系。

自然法的毁灭

休谟从他总的哲学立场出发，运用其批判武器来摧毁自然法体系的若干分支。他并没有涉足自然法体系的全部领域，而且他的论点的全部影响只是在很久以后才为人们所认识，但他至少对自然法体系的三大分支——即自然宗教或称理性宗教、理性伦理以及政治理论中的契约说和同意说——进行了抨击。他说，理性宗教的想法本身必定是虚构，因为既然对任何事实的演绎证明无法成立，那么上帝的存在也势必是无法证明的。确实，由此得出了更带普遍性的结论：即旨在表明任何事物必然存在的理性形而上学是不能成立的。然而，所谓宗教的真理，甚至缺少科学的概括所具有的那种实际可靠性，都是纯属感情的领域。因此，尽管宗教可能有它的"自然史"，就是说，存在着有关宗教信仰和实践的心理学

解释或人类学解释，但其真实性则是不可能的。同样，在道德和政治方面，既然价值准则取决于人类行为的癖好，那么认为理性自身能创造任何义务就不能成立。结果，德行只不过是得到普遍赞同的品格或心灵的行为。同宗教一样，它可能有其自然史，但道德义务的力量有赖于癖好、欲望和引起行为的动机被人们接受的程度。除此之外不可能有其它有效性。

然而休谟的伦理批判大都是针对当时的功利主义流行程式，该程式试图把一切动机归因于追求快乐和避开痛苦。休谟的反对意见则以经验为依据；他认为这是把动机过于简单化，接近于曲解的程度，这种看法当然是正确的。人性并非简单到只有一种癖好，有许多显然属于原始的冲动，他认为与快乐并无明显的关系。某些感情冲动也许主要是出于慈爱之心，例如在一定限度内的父母之爱就是如此，或者某些感情冲动从表面上看既非自私性质也非慈爱性质。对人性必须按其本来面目加以认识，流行的偏见认为自私的动机无论如何是合理的，这种偏见犹如理性论者认为公正是合乎理性的一样同属于谬误。对于人性问题，休谟的观点摈弃了同时代所有伦理学派的习惯看法，后者把过多的盘算和深谋远虑归之于人性。他认为，人类并不斤斤计较于追求自利或别的什么东西，只有当他们的感情和冲动不能直接触及的情况下才预作考虑，但感情的冲动经常干扰自利，并不亚于对慈爱的干扰。休谟式的功利主义并不特别看重自我中心，也不过分夸大人类理智的作用。在这一方面，他的功利主义与约翰·斯图尔特·米尔的共同点要多于同边沁的共同点，边沁较倾向于法国功利主义者主张的较为简单但较难言之成理的人性观点。

休谟对同意说——即认为政治义务之所以有约束力只是因为是自愿接受的——的批判，由于他不是基于历史来提出反对意见，搞得有些复杂化。他是通过把这一学说说成只不过是假说的历史

来从反面加以削弱。他同后来的柏克一样愿意承认，也许在遥远的过去，最初的原始社会有可能是在同意的基础上形成的。但即便这一点属实，也与当前的社会无关。因为倘若公民服从的义务是出自遵守协议的义务，那仍然可以提出为什么遵守协议的义务具有约束力的问题。根据经验，公民服从的义务同遵守协议的义务是不同的两回事：没有哪一个政府会实际上去征得其臣民的同意；也没有哪一个政府会对政治服从与契约义务不加区分。在人类的各种动机中，忠诚感或对政府的效忠与协议必须信守的感情都是常有的。环顾整个政治世界，对虚构的同意说连表面文章也不做的专制政府要比自由政府更为常见，而它的臣民对专制政府的权利却很少提出疑问，除非暴政过于苛刻。最后，二者的目的似各不相同：政治效忠是要维护秩序、保障和平与安全，而契约的必须遵守则主要是在私人之间建立信任。休谟于是争辩说，由此可见，公民政治服从的义务同信守协议的义务并不是一码事；一种义务不可能出自另一种义务；即使可能出自另一种义务，也没有哪一种义务显然要比另一种义务具有更大的约束力。那么，为什么两者都有约束力呢？因为在一个稳定的社会中，要维护秩序，保护财产，交换货物，没有这些义务的约束是不行的。两种义务都产生于这唯一的根源。如果要进一步问，为什么人们觉得必须要维护秩序，保护财产，答案是，其部分原因在于它们能满足可以看得见摸得着的自利动机，但还有部分原因在于教育造成了效忠的习惯，结果就象任何其它动机一样成为人性的一部分。一个社会的成员确实有某种共同利益感，他们接受施加于他们的可理解的义务。

至于这一共同利益的性质，休谟认为它更类似语言，甚于类似契约或理性真理。它是一整套习俗的或笼统的总规则，由经验表明能普遍服务于人类的需要，虽然在具体场合运用起来往往要遇

到困难。为了能保持稳定，人们需要知道他们能有什么作为依靠，于是就有必要树立某种规则。如果这些规则造成过多的不便，人们就会加以改变，甚至在别无他途的情况下会使用暴力。但是总起来说，有规则总比没有为好，而且对之能寄予的最大期望是，这些规则能起合理的良好作用。显然，这些规则并不是扎根于自然的永恒真理，只不过是由经验根据其结果判定属于正当的行为标准，并为习惯所固定。大体上，这些规则以与人的癖好和利益相一致的方式维护稳定的社会生活。休谟把此类习俗主要分成两大类：一类是调节财产权的，他称之为主持公道的规则；另一类则与政治权力是否正当合法有关。所谓公道，总的说来意味着财产的持有应当稳定，可以通过彼此同意进行转让，这方面的协议应有约束力。这类规则之被视为正当，仅仅是因为它们能使财产权变为稳定的制度，并能满足创造财产权益的需要。至于一个区别于篡夺政权的合法的政府，它依靠的是类似的一套习惯法规，用以区别是合法的权力还是仅仅依仗强力。约定俗成和正式制订法规是习惯法的最重要的规则。休谟在阐述这类规则的非理性性质时指出，这些规则的效力往往具有时间上的回溯作用。1688年威廉的即位，[①] 以当时适用的准则来看，其合法性是有疑问的，但是以现时的判断来看却是正当合法的，这只不过因为他的后继人一直这样接受了下来罢了。

感情的逻辑

假如休谟论点的前提得以成立，那就很难否认他彻底扫除了天赋权利或自明真理以及永恒不变的道德法等一整套理性哲学，

① 此处指1688年英国国会推翻封建复辟的斯图尔特王朝的政变。国会迎英王詹姆士之婿荷兰执政威廉出兵讨伐英王，詹姆士逃往法国。威廉即位，当时是以不合宪法的方式上台的。——译者

这套哲学曾被认为是自然和谐和人类社会秩序的保障。取代不可撤销的权利或自然公正和自由的，仅仅剩下了功利。而功利则是以自利或以社会稳定来衡量，表现为一定的习俗性的行为标准，这些标准总的说来是为人的目的服务的。这些习俗自然可在人们当中广泛流传并相对保持持久，因为人的动机相当一致，这些动机的改变一般很慢，但除此之外则说不上具有普遍的意义。人的动机总是因实际情况而异，依据事实对人类意向的因果关系而变化，并且依据行得通的规则的形成而定，这些规则使人类意向可以有活动余地。社会的习俗可用历史或人类学或心理学来解释，但是它们除了一般具有方便人们并且符合人们对功利的评价这一相对意义之外，说不上有什么效力。一切想从社会习俗找到永恒的适用价值或找到永恒公正的企图不过是关于这些规则是有益的一些含混说法；要是功利的原则能够成立，整个天赋权利的体系便可抛在一边。

这一强有力的摧毁性的分析，其直接结果恐是休谟所始未料及的。如果他的批判站得住脚，唯一可能由之演绎出来的是某种形式的经验实证论，排除形而上学，排除宗教，也排除那种自认为可以超越社会条件和满足人类需要的伦理学的正确性。但是实际情况却证明，形而上学、宗教以及一定程度上遵循传统的伦理学要比休谟的批判更加强大。的确没有哪一个有学问的哲学家——假如承认休谟的前提能成立——否认他的结论是不可避免的，也没有人要特地努力去恢复自然法体系及其自明的理性真理。相反，经过法国革命与反对革命的保守反动时期之后，哲学家们更多地认为，个人权利学说由于其学术上的不当和危险的社会影响，遭到了它理应得到的下场。但是他们也决无停留在休谟的理论成果的愿望，当时的时尚是给它打上“仅仅是消极的”印记。结果，除了追随休谟的主要前提之外，别无选择，但又否定休谟对理性、事实和价值

作出严格划分的正确性。如果能把理性、事实和价值三者融为一体，或者说倘能把理性解释为同时包含三者，那么，一种新的逻辑、新的形而上学以及对绝对价值的新辩护也许可能产生。这就是哲学在康德的指引下并最完整地体现于黑格尔的唯心主义所选择的道路。这样做究竟是实现了融合还是仅仅造成了新的混乱，仍是一个有待辩论的问题。不管怎样，休谟的实证主义产生了自相矛盾的后果，即产生了精心制作的形而上学，造成了宗教的复兴以及对绝对伦理价值观的更坚定信念。

虽然黑格尔对这种新哲学作出了最系统的陈述，但他是把十八世纪末在各国流行的观念综合到一起，形成了对"感情"的新的学术评价，形成浪漫主义的拟中古精神，引起民间诗歌的复兴和对民族文化历史根源的新的兴趣，并且造成一种观念，认为法律和体制表现了内在的"民族精神"。就社会哲学而言，可以说这一思想希望把三种要素融合于新的综合之中。第一，有一种贬低逻辑（或抽象理性）、抬高感情的倾向，或者希望把二者结合为更高深的逻辑。卡莱尔讥讽休谟的哲学，说它"是个单调而连续的逻辑打谷场，一切问题，从地租学说到宗教的自然史，都以同样机械式的公正态度在那里经过拍打和筛选，"这种说法是具有代表性的。具体地说，新的社会哲学认为道德感情和宗教虔诚的伟大情感，还有卢梭推崇的对集体的忠诚，要比单纯的逻辑明澈性包含更深邃的智慧。第二，这种对感情和集体的尊崇本身对习惯和传统的价值具有新的评价。新哲学不是把习惯与传统视为理性的对立面，而宁可看作是隐含在种族或民族意识之中的理性得到逐步伸张。因此，习惯与传统决不是有教养的个人所应摆脱的负担，而是应予捍卫的宝贵遗产，个人被诱导加入这种习惯与传统是莫大的荣幸。对于传统民族文化的这一新评价表达得最明确的莫过于柏克。最后，这种思想变化本身意味着对历史所具含义的新认识。新哲学惯于把

文明史看作是神的精神和神的宗旨的逐步展现。于是，社会生活的价值准则——它的道德观、它的艺术和宗教以及它的文化成就——同时既是绝对的也是相对的；绝对，是就其终极意义而言，虽则在具体历史条件下的体现是相对的。人的理性是潜在的宇宙精神的表现，这个宇宙精神是在各民族的历史中逐步得到实现的。

柏克：约定俗成的政体

这一宏伟但具有浪漫主义色彩的新哲学大厦，乃是由黑格尔的唯心主义完成的，这一新哲学在十九世纪被用以取代自然法的体系。柏克在这个方面作出了重要的贡献。他比十八世纪任何一个思想家都抱着更大的宗教式的虔诚感来对待政治传统。他从政治传统中看到政治家必须向之求教的启示，看到人类成就不断增长的宝库，对待这些成就只能在对其内在含义给予应有尊崇的条件下才可加以更改。把休谟和柏克放在一章里确实有些不够协调。苏格兰哲学家休谟的冷静而颇带讥讽的明彻性格同爱尔兰政治家柏克那种热情奔放的想象力以及固有的虔诚适成对比。然而，在某种意义上，柏克却接受了休谟对理性和自然法的否定。他承认社会是人为的而不是天然的，承认社会并非仅仅是理性的产物，承认社会的准则是习俗，承认社会依赖于含糊的本能和癖好——甚至依赖偏见，他在承认这些所作出的让步中几乎含有一种藐视一切的味道。但是“人工之创造乃是人的本性。”人的这些癖好以及由此而产生的社会乃是人类本性；如果没有这些，没有由此而引出的道德准则和制度，那就如亚里士多德说的那样，人这一生物也许只是畜牲或是神灵，而不是人了。所以民族生活传统具有的效用不单单以它是否方便私人和是否有个人权利来衡量。它们是一切文明的宝库，是宗教和道德的源泉，甚至是理性自身的主宰。因此，柏克正好展示了继休谟摧毁理性和自然法的永恒真理

之后而来的反作用。在搬掉了自明权利之后，感情、传统以及理念化了的历史接着前来填补了空白，对社会的崇拜取代了对个人的崇拜。

对于柏克政治哲学的一贯性一向有很多议论，特别对他一方面坚持辉格党原则，[1] 另一方面又激烈反对法国革命的立场是否一致问题有很多议论。他反对法国革命的态度毁坏了他毕生建立起来的政治联系和友谊，在他同时代的人看来，那是同他早年捍卫美国的自由，抨击国王控制国会以及力主肃清东印度公司的既得权利的立场是不可调和的。实际上这是个错觉。柏克政治观点的一贯性并不在于这些观点构成了逻辑严谨的体系，而是前后如一的保守方针。这一保守态度驱使他攻击法国革命，也贯穿于他在革命前的一切著述之中。的确，法国的事变使他惊恐万状，打乱了他判断力的平衡，暴露出他在此以前体面地加以掩饰的仇恨，滔滔不绝地倾泻出不负责任的言论。在这些言论中，他的公允姿态、他对历史的评价以及他惯于驾驭事实的本领大都丧失殆尽。但是法国革命并未使他产生新的观念，甚至原有的观念也并无很大变化。只不过迫使他把那些观念同具体情况分离开来，作为一般命题提出。他的主要政治信念是始终如一的，即认为政治制度形成了一套庞大而复杂的约定俗成权利体系和习惯遵守的惯例，这些惯例产生于过去，在不打破连续性的条件下使自己适应于现在，还认为政体以及社会一般的传统应成为类似宗教信仰那种被尊奉的对象，因为这些传统构成集体智慧与文明的宝库。法国革命使他更加激烈地摈弃天赋权利，但并不比以前更为完全彻底。为了叙述的便利，可以把柏克专门针对英国的若干问题的意见——关于政体的性质、议会代议制和政党的价值等——同他学

① 辉格党(Whig)，原指苏格兰强盗，后来成为托利党对反对党的贬称。辉格党代表英国工商业资产阶级利益，十九世纪成为自由党。——译者

说中的概括性论述加以区分，后者主要是由法国革命引出的。

柏克既然忠于辉格党的原则，也就接受了洛克传下来的学说，认为政体是国王、贵族与平民间的某种平衡。为了工于词令，他不惜借重孟德斯鸠的权威，但实际上他的政体平衡观念同权力分立的思想没有多大关系，而权力分立则被自由派看作是个人自由的柱石。对于柏克来说，平衡是指国家的几大既得利益势力之间的平衡，其基础不过就是约定俗成，根本谈不上个人权利的不可侵犯。他基本上同意休谟的观点，认为政治社会乃是由习俗所安排，习俗则是由通常习惯奉若神明的。

> 我国的政体是约定俗成的体制；这种政体的唯一权威性在于它的存在源远流长。……你们的国王，你们的贵族，你们的法官，你们的陪审团，不论是大陪审团还是小陪审团，这一切都是约定俗成的。……约定俗成是一切权柄中最坚实的，不仅对财产是如此，而且对保障该财产的权利，对政府，也是如此。……它是支持任何既定方案以反对未经考验的计划的根据，一个国家正是以此为根据而长期存在并得到繁荣。它甚至是一个国家作出抉择的更好根据，远比通过现实的选举作出突然和暂时的任何抉择为好。因为国家并不仅仅局限于地方范围的观念，也不是个别的暂时的聚合体；它是一个连续性的观念，既在时间方面持续，也在人数和空间方面延伸。这种抉择不以一时或一部分人为转移，也不是乌合之众的轻浮选择；它是经过若干世纪和若干代人的审慎选举。这是一种比选择要优越万倍的政体，它是由特定的环境、条件、性格、气质以及人民的道德、民俗和社会习惯所决定，所有这些只是经过长时间才显示出来。……个人是愚蠢的，群众当未经审慎考虑而行事，一时也是愚蠢的；但人类是聪明的，而且，倘能给他们以时日，人类作为一个物种一向是正确行事的。①

要说关于政体的这种观点是出自洛克，自然是不错的，但并不

① 《下议院代表制的改革》（*Reform of Representation in the House of Commons*）（1782 年版），著作集，第 6 卷，第 146 页以次。所引著作系博恩所编版本，伦敦，1861 年版。

是洛克宣讲个人权利不可取消的那一部分观点，正是后一部分观点使他给人以革命者的印象。前一部分观点勿宁说是同洛克从胡克那里接受过来的传统相吻合，该传统可回溯到革命前的政体观念，认为政体是权力机构的相互礼让；所有这些权力各有其本来权威，因为它们都是王国的机构，但又没有哪一个是法律上的主权者。然而，更确切地说，柏克的政体学说和他的议会制政府的概念是基于1688年的解决办法①（洛克将此解决办法提高为哲学的理论，这是同柏克的区别），根据该解决办法，政治的实际控制权转移到辉格党贵族之手。柏克试图重振辉格党权威的努力在1770年已经属于一种反动，因为辉格党的大世族已不再象光荣革命之后享有的无可争议的地位了。正是由于柏克忠于英国政体的这一概念，促使他既反对议会的改革，也反对乔治三世在议会中影响的增长。因为他担心，而且直言不讳地说他担心，国王所处庇护人的地位与东印度财主的金钱相结合，其影响将胜过辉格党所能罗致的力量。柏克的议会制政府的概念相应地包含内阁独立于法院和内阁在议会中具有领导地位的思想，但不包含任何宣扬众议院作用的想法。

议会代表制与政党

根据上述理论，柏克的代议制学说也是向后看，回到十七世纪。他不赞成把选区看成是人口数量单位或地域单位的观念，也不赞成把代议制意味着拥有所代表人口的一个相当数量的选票的概念。他否定代议制代表的是各个公民，也不承认数量上的多数对于形成一个国家的成熟意见方面有什么实际重要意义。他认为，实质代议制，就是“其中含有反映利益的共同性和对感情和愿

① 指1688年英国国会推翻斯图亚特王朝的政变。英史称之为“光荣革命”。——译者

望的共鸣的代议制”，它具有通过实际选举产生的代议制的大部分优点，又摆脱了它的许多缺点。简言之，柏克心目中的议会制政府是在一个结构严密、具有为公精神的少数人集团领导之下进行工作的机构，这个国家对它的领导一般是乐于遵从的。议会则是由政党可向该少数人的领导人提出批评和质询的场所，不过这种批评和质询都应为了整个国家的利益。与此同时，对领导人的观点也允许当时存在的代议制政府提出某种健康的批评。柏克切合实际地指出了在议会试图事无巨细地进行立法的实际困难。他在致布里斯托尔选民书中为议员的独立判断和独立行动撰写了出色的辩辞。他宣称，如果他当选，他将对国家和整个帝国的利益负责，他对选民负有义务，将按自己的最佳见解自由行事，而不论这些见解是否与选民的见解一致。用柏克的话来说，一个议员并不是以选民为师去向他们学习法律和政治的。

柏克力图重新振兴辉格党的打算，使他比英国任何其他政治家都更早看出政党在议会制政府中所具有的必不可少的地位。① 这体现在辉格党关于内阁充当下院领袖的设想之中。柏克的论点是针对那种认为一国之内的政治宗旨的组合是以宗派为成分、只以追求非爱国主义的党派利益的偏见而发，尤其是针对有利于乔治三世打扮成“爱国国王”之类的偏见而发。他提出了政党的经典性定义：

> 政党是人们联合的团体，根据他们一致同意的某些特定原则，以其共同的努力增进国家的利益。

柏克以无可辩驳的方式宣称，任何严肃的政治家，必定具有他认为什么才是正确的公共政策的想法，如果他是负责任的，他必然公开宣布其要把他的政策付诸实施的意图，并寻求实施其政策的

---

① 《对当前不满原因的若干想法》(*Thoughts on the Cause of the Present Discontents*)(1770)，著作集，第1卷，特别是第372页以次。

手段。他必然要同与他持相同观点的人一道行事，并且不让私人的考虑破坏他对共同观点的忠诚。这些人必然要联合成为一体，并且拒绝与同他们的政党赖以组成的原则不相容的团体结成同盟或接受其领导。毫无疑问，这种思想对于理解宪制政府及其实践具有重大意义。

抽象的权利与政治人格

虽然柏克关于英国政体的上述观点是重要的，但还不足以使他在政治学家中占有很高的地位。正是法国革命才迫使他——多半违反他的本意——以概括的语言来陈述他过去惯于奉行的原则。他的早期著作几乎都有意避免搞一套政治哲学。在他发挥了显著作用的两次使他扬名的场合——关于美洲的争论和对东印度公司特权的抨击——他既拒绝讨论议会的抽象的法律上的权力，也拒绝讨论殖民地或东印度公司的抽象权利。关于美洲的争论，他曾建议征求宪制方面的"天才"的意见，但不认为其文字还值得加以辩论。柏克更习惯于以轻蔑的态度来谈论有关公民权利的抽象学说，他把倚靠抽象学说的现象称之为"管理不善国家的一个可靠征兆"。他曾拿抽象科学的判断同政治判断相对比，前者以一次只考虑某个方面而见长，而后者却需要考虑最大多数可能出现的情况。他不承认道德问题是什么抽象问题，主张"就道德而言，事情的是与非只能根据其与其它事物的关系和联系而定。"他把政治家的智慧说成是：审慎、机断、了解人性、倾听意见。简言之，他把政治看作是一种艺术和具有洞察力的秉赋，是同"显然各式各样和不断变更的"主题打交道的事业，认为人的权利是"处于某种中间状态，无法给予明确定义，却又并非不可辨别的东西"。正是革命哲学的战斗精神迫使柏克不去阐述关于权利的学说，而是把他的想法用概括的语言形式纳入权利所据以产生的社会结构之中。

的确，柏克从未否认天赋权利的现实。他同休谟一样，承认社会契约可能是存在的，不过是带有一点假说般的历史的味道，但他比休谟更加深信社会的某些习俗是不可违背的。至于这些不可移易的原则是什么，他从未打算说明——也许其中包括财产权、宗教以及政治体制的纲要——但他确实相信它们是实际存在的。在这一点上，他又同休谟一样，认为这些原则是习俗造成的。就是说，它们不是来源于任何属于自然或属于一般作为物种的人类，而是完全出于习惯的和约定俗成的安排，这些安排把某一集团的人组成市民社会。柏克将作为种族的人类同社会所作的对比，恰恰同卢梭批评狄德罗时所作的对比一样。

> 在未开化的自然状态下，不存在一国人民一类的东西。若干人本身并不具有集体的资格。一国人民的观念是法人的概念。它完全是人为的；而且正如所有其它法律构想一样，是由共同协议所造成的。至于该协议的具体性质，则是由该特定社会据以构筑的形式中引出的。①

这就是平等的革命理想为什么不能实现而且具有破坏性后果的原因。多数人决定的规则本身只不过是一种社会习俗，是由大家同意所确定下来的实践手段，并由习惯使之加强。它与“自然”毫不相干。再者，天赋的平等是一种社会虚构。把人结合为政治体需要有等级的差别，这是“习惯的社会纪律。智者、行家和富者据以进行指导，并通过指导以教化和保护弱者、后知者和贫者。”一句话，一国人民是个有组织的集体，有它的历史，体制，习惯行为方式，惯有的崇尚、忠诚与权威。它是“实实在在的政治人格”。

这样的社团结构只是在很小程度上依赖于盘算或自利，甚至很少依赖于自觉的意志。柏克以嘲讽的态度攻击革命分子对理性的神化，他甚至宁可说社会依赖于“偏见”，就是说，依赖于根深蒂

---

① 《新辉格党人向老辉格党人的呼吁》（*Appeal from the New to the Old Whigs*）（1791 年版），著作集，第 3 卷，第 82 页。

固的爱与忠诚的感情，这种感情起始于家庭和邻里，扩展到国家和民族。从根本上说这些感情是本能的。它们构成人格的巨大下层基础，理性和自利与之相比不过是表面的东西。构成社会与道德的基础是，人人觉得需要成为比自己的短暂生存更广大、更持久的事物的组成部分。社会不是由精明盘算的自利而是由成员感和责任感结合在一起，是由一个人觉得自己在社会上有一席之地，哪怕只是个低下的位置，以及觉得自己在道义上负有履行传统赋予他的地位所应担负的责任感。没有这种成员感和责任感，人的稳定联合就不可能实现，因为个人智慧如果得不到习俗制度和他们自己的责任感的支持，那只是脆弱的工具。

> 我们担心把人们置于自己理性的私人审度下生活和交往；因为我们猜想每个人的这种审度能力恐怕很小，并且认为个人要是将自己投身于国家和世代的总资本库中，就会发挥更大的作用。①

正是出于对公共生活怀有宏伟之感以及对个人的理性和意志感到相对的软弱无力，才使柏克成为政治学中抽象观念的敌人。那种抽象的观念总是过于简单而不符合现实。抽象观念带有几分生造，就连最具智慧的政治家也不掌握，还带有某种程度的制度所没有的圆通性。制度不是发明或制造出来的；它们是活生生的并且是不断发展的。因此必须以尊崇的态度对待它们，以审慎的态度提到它们。对于进行计划和设计的政治家来说，想以冒险而空想的计划搞什么新制度，可能会轻易毁掉他一时心血来潮想要再建的东西。老制度之所以能顺利运转，是因为已世代为人们所习惯、所熟悉，并为人们所尊崇。没有哪个新创造的制度能够通行，无论它多么合乎逻辑，除非它累积了类似程度的习惯和感情。所以，那些革命分子自命能创造新政体和新政府，在柏克看来

① 《法国革命感想录》（*Reflections on the Revolution in France*）（1790年版），著作集，第2卷，第359页。

是既糊涂又可悲。一国政府可以改变和改进，但一次只能是小小的，而且总得遵照该国人民的习惯，符合本国历史的精神。这就是他所说的征求宪制天才意见的含义。他对一国人民所包含的智慧几乎抱有一种神秘的崇敬心理。他认为，伟大的政治传统一向含有其自身发展的提示，这并不是说要屈从先例，而是使习惯做法适应新的形势。在他看来，这就是政治家的艺术——以变革来维护传统。这不但是按他挑战性的定义所说的理性的才能，而且是个有无洞察力的问题。

历史的神圣旨意

因此，柏克不仅象休谟那样扫除了认为社会制度依靠理性或自然的矫揉造作之词，而且推翻了由自然法体系包含的价值准则的纲领，在这方面他远远超过了休谟。是习俗、传统和社会成员的身份，远比理性更多地赋予人性以道德品格。正如卢梭所说，一个人成为公民才成其为人；因为正是这种"人为"的实体才提供了可以从道德上给予评价的一切东西，或甚至提供了人生真正合乎理性的东西；"人工之创造乃是人的本性"。要进行的对比，不是愚蠢而实行压制的当局与自由而有理性的个人之间的对比，而是"这一美好的组织秩序，这一系列的真理与自然，还有这一系列习惯与偏见"与"一帮杂乱无章的逃兵和无赖"之间的对比。文明不是个人的财富而是社会的财富；一个人的所有精神财富都来自有组织的社会成员的身份。因为社会和社会传统是这批人的一切创造——它的道德理想、艺术、科学和学问——的护卫者。社会成员的身份意味着获得了通往文化的所有宝库的资格，通往造成文明以别于野蛮的境地。它不是一种负担而是一扇通往人类自由的敞开的大门。

社会确是一种契约。把契约从属于仅仅一时利益的目标有可能使

契约随意解除——但不应把国家只当作是胡椒和咖啡、白布或烟草贸易的或者是其它什么次要问题的合伙协议，可以出于暂时的小利而缔结，又可因当事人的见异思迁而解除。要以不同于以上的尊敬态度来对待国家；因为它不是某种仅仅屈从于暂时而脆弱的属于粗野动物生存性质的合伙关系。它是在一切科学领域的合伙；在一切艺术领域的合伙；在一切美德方面的合伙；也是一切完美事物的合伙。由于这种合伙关系的目标不经过许多代就不能达到，这就不仅是活着的人之间的合伙，而是生者、死者和将出生者之间的合伙关系。每一特定国家的每项契约不过是永恒社会的伟大原始契约的一个条款，依照由神圣誓言批准的固定盟约把低级的自然状态同高级的自然状态联结起来，把有形世界同无形世界联结起来，这一神圣誓言支撑着一切肉体的和道义的本性，使它们各就其本位。①

以上洋洋洒洒的一段话中——也许这是柏克著作中最有名的段落——值得注意的是对国家一词的特殊用法，简直类似黑格尔的说法。文中对一般社会和国家没有作出明显的区分。对国家则赋予文明的一切更高级利益的保护人这一特定含义。然而也不排除国家的较低级职能之一还有政府对“胡椒和咖啡贸易”的扶植。这至少是用词的严重混乱，因为社会、国家和政府的确有不同的含义。此外，柏克运用词的互换是为了阐明其论点所采取的修辞手法。他用这种方式暗指法国的革命政府以其推翻君主制的行为已变成法国社会的敌人，并且正在毁灭法国的文明。毫无疑问，柏克认为他的见解是正确的，但是他无权以未经证实的假定来论证其论点。推翻一个政府和毁灭一个社会是两码事，文明的许多方面对国家依赖甚微。把国家理想化作一切具有文明最高价值的化身的倾向是黑格尔和英国唯心主义者的特征。

柏克对国家的崇拜态度使他同休谟以及功利主义者绝然不同。他嘴上经常挂着权宜行事，但几乎同功利的含义不沾边。他实

① 《法国革命感想录》(1790年版)，著作集，第2卷，第368页。

际上把政治与宗教联系到一起。这不仅是就他笃信宗教这一习惯含义而言，而且在于他认为，要成为一个好的公民是同宗教的信奉不可分的，在于他捍卫把英国教会尊为国家的神圣事业。毋宁说，他是以一种近乎宗教崇拜的敬畏心情来看待社会结构，看待其历史和制度，看待社会的多方面职责和忠诚。他不仅对英国怀有这种感情，而且对任何一个具有深厚基础的古代文明亦复如此。他对东印度公司抨击之猛烈以及他对沃伦·黑斯廷斯的弹劾，部分原因是因为他对印度古代文明怀有的那种感情，因而认为印度人应当按"他们自己的原则而不是我们的原则"进行治理，同时认为东印度公司只不过在那里进行开发利用和毁灭。他对法国文化也同样怀有尊敬之情，尽管法国是修道院体制，而他作为一个新教徒严格说来对之并无宗教上的好感。柏克从不会认为任何政府或任何社会单是与世俗有关；它还是人力所不及的道德秩序的一部分，那里是上帝支配的世界。他也从不会认为任何国家只是按自己的法律行事。因为正如每个人应当在其国家的稳定而有连续性的秩序中据有其适当位置一样，每个国家在世界范围的文明中也有它自己的位置，这种世界文明是按照"神圣的旨意"展开的。在一段话中，柏克在尽情发泄了他对法国革命的激烈攻击之后，他认为历史是神的安排的意识甚至超过了他对革命的无比仇恨。他以无可奈何的神情表示，如果一场大变革即将到来，"那么，那些坚持反对这一人间强大潮流的人，将显得与其说是单单反对人的意图，不如说是反对天命本身"。这种相信在社会秩序及其历史发展中内在含有神的旨意的感情，柏克与黑格尔极其相似。

> 我是正在消逝世纪的见证者，我是即将来临世代的见证者。我们在其间作为永恒秩序的伟大链条之一环而存在。①

① 沃伦·黑斯廷斯，著作集，第8卷，第439页。

柏克、卢梭和黑格尔

柏克被人们正确地看作是自觉的政治保守主义的创始人。几乎政治保守主义的一切原则都可从他的言论和时事论著中找到。他赏识社会体系的复杂性及其习俗的宏伟力量，尊崇既定制度的智慧，尤其是尊崇宗教和财产，对制度的历史变革具有强烈的连续感，并且相信个人的意志和理性要使制度脱离其轨道是相对无能为力的。他对使社会成员安于其不同等级的地位的忠诚之心在道德上深为满足。主要问题当然不在于说柏克之前不存在保守主义思想，而是说在他之前不存在保守主义哲学，这恐怕是正确的。他确实意在维护一个已经对英国政府失去控制权的政党的特权，但是他的思想的应用却要比捍卫辉格党寡头政治广泛得多。由他带头反对法国革命的反动正是一种转变的开始，把那时流行的社会哲学从进攻转向防御，并由此而转向新的着重点，即强调稳定的价值，强调稳定所赖以维系的习惯的威力。要说新保守主义主张维持现状不动，这种说法并不正确。黑格尔的哲学系统地含有柏克零星发表的所有原则，前者是鼓吹在德国建立新的政治秩序的典型。但是，这一哲学思想所处重要地位的上升，标志着变革势力愿同稳定势力携手合作的时代。在这种现象的背后其实存在着一种暂时处于相对稳定的社会阶级结构；在这种情况下，就连自由派也希望通过演进而不是革命来达到自己的目标。

欧洲政治观念气候发生这一变化的普遍性，从柏克与卢梭基本思想的惊人相似之处表现出来。表面上看，两人并无共同之处，柏克还在同卢梭有段浅交之后不放过机会以轻蔑的笔调记下了他对卢梭性格的印象。然而，卢梭对城邦的怀恋同柏克对民族传统的崇敬却是一致的。两者都是以对社会的新崇拜取代对个人的旧崇拜的阶段。虽然柏克与休谟在保守的性格上基本相同，而且两人

都认为自然法体系不能成立，但他们之间的差别却依然彰明较著。休谟保持了对实际动机和目的的偏好，一向以功利主义的气质为特征。如果说有什么能在他平静的心中直接激起不信任和厌恶，那就是"热情"。在摧毁了对自然法的崇奉之后，他认为无必要树立新的崇拜对象以取而代之，在他看来，对社会的崇拜也并不比其它崇拜更好一些。对柏克来说，如同对康德一样，自然法伪科学的灭亡正是可以建立"理性的信仰"的机会，而诚挚信仰的热情则为保障真理而克尽其责。

要说柏克有套政治哲学也许有些过甚其词。他的思想散见于历次言论和论文之中，这些都是由当时的事件所引起的，尽管其思想表现了前后一贯性，而那是有力的智慧和坚定的道德信念的印记。确实，他除了对当时参与的事件作出反应之外，没有什么哲理可言，对哲学史也知之甚少。因此，他并不认识自己的思想以及自己反对的自然法体系同整个近代欧洲学术史之间的关系。他甚至不可能就他对政治伦理和社会伦理问题发表的意见作出系统形式的表达，更不可能把他在这些问题上的立场归结到宗教和科学的更广泛的问题上去。然而在柏克这一代之后，黑格尔试图说明的正是这种更广泛的关系。柏克对黑格尔说不上有什么直接的影影；黑格尔似乎从未提到过柏克；然而卢梭对黑格尔的影响却很大。但是柏克认为当然的事正是黑格尔所打算证明的，即证明那些表现为支离破碎的社会传统可以把它们置于社会进化的总系统之中。黑格尔还加上了柏克所未想到的东西：这种演进的理性形式可以使之成为普遍适用于哲学和社会研究的方法。

参考书目

欧内斯特·巴克：《柏克及其布里斯托尔选区》(*Burke and His Bristol Constituency*)《柏克与法国革命》，载于《论政府论文集》，第二版，牛津，1951年版。

詹姆斯·T·博尔顿:《威尔克斯和柏克时代的政治语言》*(The Language of Politics in the Age of Wilkes and Burke)*,伦敦—多伦多,1963年版。

弗朗西斯·P·卡纳万:《埃德蒙·柏克的政治理性》*(The Political Reason of Edmund Burke)*,达勒姆,北卡罗来纳州,1960年版。

埃德加·F·卡里特:《关于道德与政治关系的学说:从霍布斯和斯宾诺莎直到马克思和埃德蒙·柏克》*(Morals and Politics: Theories of Their Relation from Hobbes and Spinoza to Marx and Edmund Burke)*,牛津,1935年版。

杰拉尔德·W·查普曼:《埃德蒙·柏克:现实的想象》*(Edmund Burke: The Practical Imagination)*,剑桥,马萨诸塞州,1967年版。

艾尔弗雷德·科班:《埃德蒙·柏克和对十八世纪的反叛》*(Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century)*,纽约,1929年版。

卡尔·B·科恩:《柏克和政治的性质:美国革命的时代》*(Burke and the Nature of Politics: The Age of the American Revolution)*,列克星顿,肯塔基州,1957年版。

G.P. 古奇:"欧洲和法国革命"*(Europe and the French Revolution)*,载于《剑桥近代历史》,第8卷(1908年版),第25章。

J.Y.T. 格里格:《大卫·休谟》*(David Hume)*,伦敦,1931年版。

B.M. 莱恩:《大卫·休谟》,伦敦,1932年版。

约翰·莱尔德:《休谟关于人性的哲学》*(Hume's Philosophy of Human Nature)*,纽约,1931年版。

哈罗德·J·拉斯基:《从洛克到边沁时代的英国政治思想》*(Political Thought in England from Locke to Bentham)*,伦敦,1920年版。

约翰·麦康:《柏克的政治哲学》*(The Political Philosophy of Burke)*,伦敦,1913年版。

D.G.C. 麦克纳布:《大卫·休谟:他的关于知识和伦理的学说》(David Hume: His Theory of Knowledge and Morality),伦敦,1951年版。

欧内斯特·C·莫斯纳:《大卫·休谟生平》*(The Life of David Hume)*,奥斯汀,得克萨斯州,1954年版。

罗伯特·H·默里:《默德蒙·柏克传》*(Edmund Burke, a Biography)*,伦敦,1931年版。

R.R. 帕默:《民主革命的时代,第1卷,挑战》*(The Age of the Democratic*

Revolution Vol, I, The Challenge)，普林斯顿，新泽西州，1959 年版。

查尔斯·帕金：《柏克政治思想的道德基础》*(The Moral Basis of Burke's Political Thought)*，剑桥，1956 年版。

J.A. 帕斯莫尔：《休谟的意旨》*(Hume's Intentions)*，剑桥，1952 年版。

诺尔曼·肯普·史密斯：《大卫·休谟的哲学思想：对其渊源与中心学说的批判研究》*(The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines)*，伦敦，1941 年版。

彼得·J·斯坦利斯：《埃德蒙·柏克和自然法》*(Edmund Burke and The Natural Law)*，安阿伯，密执安州，1965 年版。

莱斯里·斯蒂芬：《十八世纪英国思想史》*(History of Political Thought in the Eighteenth Century)*，两卷，第二版，伦敦，1881 年版，第 6、10、11 章。

C.E. 沃恩：《政治哲学史研究》*(Studies in the History of Political Philosophy)*，两卷，曼彻斯特，1925 年版。第 1 卷，第 6 章；第 2 卷，第 1 章。

B.T. 威尔金斯：《柏克政治哲学的问题》*(The Problem of Burke's Political Philosophy)*，牛津，1967 年版。

第三十一章　黑格尔：辩证法和民族主义

黑格尔的哲学志向宏大，以彻底改造近代思想为其宗旨。政治问题和政治思想是他的哲学重要的组成部分，但同宗教和形而上学相比，却只居第二位。广而言之，黑格尔的问题自近代思想发端之始就长期存在，而且随着近代科学的进步而日益尖锐，那就是，按照科学的目的以认识自然秩序，同按照伦理学和基督教宗教传统所含的自然秩序概念之间的对立。在黑格尔从事哲学教育工作半个世纪之前，有三位重要的思想家使这种对立尖锐起来。休谟指出了"理性"一词隐藏的含混之处，从而使自然法体系的原理本身成为疑问。卢梭把心灵的理性同头脑的理性对立起来，实际上把道德和宗教看成是感情问题。康德则通过划分科学和道德的各自领域，并将理论理性同实践理性作最尖锐的对比，试图以此保持科学和道德各自的自主范围。以上三种哲学乃是启蒙时代的代表性结论，它们建立在分析原则的基础之上，即分而克之。针对这些学说，黑格尔提出了更加大胆进取的综合思辨原则。他认为，可以赋予道德和宗教以逻辑的理据，但只有在凌驾于科学所使用的分析逻辑之上，找到一种更新、更强有力的综合逻辑时才能做到这一点。因此，黑格尔的哲学宣称，它所提出的是一种扩大了的理性概念，这一概念应当把休谟和康德的分析所分割开来的概念加以复合并包括在内，这个哲学体系的中心乃是建立一套新的逻辑，旨在使新的认识方法系统化。他把这种逻辑称为辩证法。他认为，辩证法的优越性在于具有能够阐明事实范畴与价值范畴之间的必

然逻辑关系的能力。因此，辩证法提供了理解社会问题、道德问题与宗教问题的一种新的、不可缺少的手段。它提供了关于价值的严格理性标准以代替自然法——虽然这里所说的理性是按照新的定义来解释的——因为自然法在哲学上的弱点已由休谟加以论证，它在实践中的弱点更明显地为法国革命所证实。

历史的方法

然而，就事实而言，黑格尔的哲学并非全然由形式的考虑或由上述那样高度的抽象所决定。法国革命在欧洲政治史和学术史上都划了一道大的分界线。革命的暴力和恐怖主义，以及它以对小国的帝国主义进攻而告终，所有这些引起了对革命的反动，甚至在那些起初曾以满腔热忱信仰人权的人的心目中也引起了对它的反感。在反对革命的人当中，例如柏克，得出了一种看法，认为革命的过火行为乃是它的革命哲学的应有结果。于是，有人对民族传统和习俗尊崇的事物赋予新的价值，那些东西本是革命分子所嘲弄的对象。此外，拿破仑战争已将欧洲大陆所有国家的政治体系摧毁。政体的重建成为一大问题，这一问题的解决已由事态的发展所证明，不能再求助于诸如人权的抽象概念，因为人权的抽象概念业已证明具有极大的破坏性。法国革命越来越被认为是破坏性的和虚无主义的，它所依据的哲学被描绘成按照任性的空想作出改造社会和人性的教条式努力。这基本上也就是黑格尔对法国革命以及作为其政治哲学的个人主义的评价。呈现在他和其他许多人面前的国家重建问题，表现为重新确立民族体制的连续性，从过去的民族团结中发掘源头并确认个人对民族文化遗产的依赖。就黑格尔的情况而言，这种推动并不纯粹是一种反动，虽然继法国革命之后出现的浪漫派中世纪主义往往带有反动的色彩。从宗旨上看，这种推动是建设性的，但它极为保守，如果有谁愿意，也可称之为

反对革命的。黑格尔的辩证法实际上是某种革命与恢复的象征。它认可有生气的社会力量摧毁陈腐过时的制度，但它赞美民族的创造力以重新建立稳定。无论是摧毁还是建设，黑格尔都不认为个别人的意志能起多么重大的作用，而是社会内在的非个人力量自身在起作用，确定自己的命运。

黑格尔的历史方法的概念，在他的心目之中意味着一场彻底的学术革命，他的哲学就是这场学术革命的代表。他在说明这一哲学时往往流露出权威口吻，这并不全是出自学术上的骄傲自负。毋宁说，这反映了他认为自己的思想运用了一种门外汉所无法掌握的方法，而且也无法按照逻辑学家感到满意的方式加以表述，只要那些逻辑学家还没有学会逾越逻辑分析的局限。

> 以罗列属性等等办法，是无法在评价国家的性质问题上取得进展的；必须将国家作为有机体来理解。正如人们想以列举上帝的属性来领会其性质时也会遇到同样的情况。①

当然，问题在于这种方法是否的确意味着不诉诸神秘主义或诉诸权威，虽然黑格尔本人并不认为是这样的。他设想通过理性能在事实背后察觉出宇宙的力量，而且他认为这是比具体的事实或事变更为真实的力量——诸如国家的力量——是否实际上只不过是抽象的过程呢？辩证法作为进行社会研究时领会有机的整体所运用的逻辑工具而言，是否真正能作出确切的方法论的表述，以便能对它宣称的论点进行批判的检验呢？最后，如果上述问题都能得到令人满意的答复，那么，对于历史过程的综合理解是否能明确地解决因果关系解释与道义评判的结合呢？而在休谟与康德看来，因果解释与道义评判是根本上不同性质的。对黑格尔的哲学体系如何评价，取决于上述问题的答案。对于辩证法——无论是黑格尔

① 《法哲学》(*Philosophy of Right*)，第269节，增补。以下引文均出自T.M.诺克斯的译本。

的还是马克思的辩证法——宣称它是理解社会现象及创建正确的历史科学所不可缺少的新的逻辑工具，究竟如何评价，也取决于对这些问题的回答。

民族精神

不论黑格尔的结论正确与否，他的思想渊源与他最后塑造的哲学所展示的逻辑严密性和令人望而生畏的术语之间并无多少关系。他的主要思想出自年轻时代研究欧洲文化、特别是基督教历史得到的启示，只是到后来才归结为他出版著作时所惯用的一套词句。① 黑格尔年青时代的主要兴趣是宗教甚于政治。他的思想发端于赫德尔② 和莱辛，③ 得自他们的如下观念，即认为世界宗教的延续过程乃是宗教真理的不断揭示过程和对人类进行某种神学教育的过程。后来，黑格尔在他的历史哲学中把这一观念加以发挥，提出过程乃是由"潜在可能性力求实现其自身开始"，"实际扩展到它潜在可能一向能达到的程度为止"。这实际上含有亚里士多德学说的成分，这一点也是自莱布尼茨④ 之后德国思想界所固有的认识。黑格尔还从赫德尔和莱辛那里得到这一思想，即认为宗教信条和仪式既非全属真理，也非纯系迷信，而是象征精神真理所借以表现的一种外在形式。它们既是当时的时代所需，同时又只具有转瞬即逝的价值。从这种批评和评价的方式不难看出辩证法的

---

① 这一点首先是由威廉·迪泰在《黑格尔青年史》(*Jugendgeschichte Hegels*)(1905年版)一书中提出，以后由T.L. 哈尔林在《黑格尔，他的宏愿和他的著作》两卷集(1929和1938)中加以详细发挥。

② 赫尔德(Johann Gottfried von Herder, 1774—1803)德国文学评论家、历史学家，也是路德派神学家，在德国文艺复兴中起过重要作用。——译者

③ 莱辛(Gotthold Ephraim Lessing, 1729—1781)，德国戏剧家，文艺理论家，对德国文学发展影响很大。——译者

④ 莱布尼茨(Gottfried Wilhelm von Leibniz, 1646—1716)，德国数学家，哲学家，同牛顿并称为微积分的创始人，数理逻辑的先驱。——译者

萌芽。黑格尔和他同时代最杰出的德国人一样，也被影响深远的希腊学说的复兴所深深打动。他很早就形成一种看法，认为西方文明是两大力量的产物，其一是希腊自由思想的智慧，其二是更为深刻的道德与宗教的悟性，后者他认为是来自基督教。从学术上看，如果以基督教神学同柏拉图和亚里士多德的哲学相比，他不得不得出基督教正处于衰落过程的评价，然而他又坚信基督教给西方文化在精神世界带来的深度体验却是希腊哲学所缺少的。当黑格尔萦思这一问题时，也许部分是在孟德斯鸠对自然法的解释的指引之下，他逐渐认识到雅典的哲学和宗教乃是城邦整个生活方式不可分割的组成部分，而神秘主义、厌世主义以及基督教对世俗世界的厌倦则是同失去市民自由以及同一种新观念的诞生所出现的阵痛相互关联的。这种新观念就是世界范围的人本观念。

就这样，黑格尔早期的宗教思维把他心中的各种观念集中到启蒙时代思想，尤其是德国启蒙时代思想蕴涵的观点：即认为所有的文化要素构成一个整体的单元，在这个单元中宗教、艺术和道德相互影响；认为构成文化的各分支全都体现创造它们的民族的“精神”，即该民族内在的智慧禀赋；一个民族的历史乃是该民族实现并展示它对整个人类文明所作出的贡献的过程。随着黑格尔进一步思考这些观念，他得出这样的认识，即他体察出这一过程乃是三段式的过程：第一个时期乃是“天赋的”、快乐而年青的阶段，但基本上又属于不自觉的、自发的阶段；第二时期是痛苦的受挫阶段，在这个时期精神“转为内省”，失去了自发的创造性；第三时期乃是在更高阶段上“回到自身”的时期，它包含通过挫折在新的时代获得的悟性，这种悟性把自由同权威与自制统一起来。整个全过程就是他称为的“思维”。他的历史哲学就是大规模地运用西方文明的历史来证明上述观点。处于创造时期的希腊城市代表第一个时期；苏格拉底和基督教代表第二时期；以宗教改革开始出现

的新教和德意志民族则代表第三时期。民族的精神乃是世界精神在其历史发展某一特定阶段的体现。

每个特定的民族精英只应看作是世界历史进程中的一个个体。①

这一个体的价值要按其对人类进步的贡献加以评定；并不是所有的民族都能在世界历史的国民精神中具有地位。一般地说，这种观点已经是人们熟悉的德国思想论调。早在黑格尔之前多年，赫尔德就曾经说过，日耳曼一向具有而且将永远具有"确定的民族精神"，黑格尔的同代人施莱尔马赫也曾说，"上帝给地球上的每个民族分派了确定的任务"。这种信念绝不是说去相信历史博古学家的启示力量，对黑格尔来说尤为如此，毋宁说这是在煞费苦心地探索民族的神授使命。在普及宗教方面，黑格尔寻求的是比启蒙时代的理性宗教更少空论，也比教会正统不那么愚顽的东西。在社会研究的各学科方面，他的思想以下述认识为指导，即各种思想和制度必须看作是整个文化的组成部分，掌握它们的历史乃是理解它们在世界文化发展中的现有价值和未来作用的线索。用席勒的一句名言来说，世界历史乃是世界的法官。

黑格尔的早期政治论述，更具体些说，对德国政治的论述，也表现出类似的宗旨与构想。在他看来，精神受到挫折——他认为这是基督教兴起的关键——这种状况在细节上作必要修正后，也正是他自己所处时代的标志，也是他所企求或者说他所预见德国即将发生伟大的社会与精神变革的关键。在德意志的精神同德国政治的实际状况之间，他发现存在一种完全脱节的现象。在他看来，这既是悲观主义和无能为力的根据，也是新的希望和开展活动的基础。1798年，当时他无疑仍处于法国革命所点燃的青春热忱

① 参见黑格尔在《历史哲学》(*Philosophy of History*)一书中对哲学史的陈述。载于该书绪论，第3节。英译者J.西布利，博恩书屋，第55页。

的激情之下，他写道：

> 默认事物的现状、绝望心理以及耐心忍受庞然大物压倒一切的命运这种状况，已经转为希望，转为怀抱期望去争取不同命运的意志。憧憬更加美好、更为公正时代的想法已在人们灵魂中活跃起来，渴求更为纯洁、更为自由状态的欲望激励着每一个心灵，并使之从现存事态中脱离出来。……如果高兴，你也可称之为狂热发作，但是这种发作将以或者死亡、或者消除这种病症的起因而告终。①

毫无疑问，黑格尔从来不是一个革命者——他过分热中于相信体现民族生命的各种制度的根本正当性质——然而他的政治著作既是预言，同时又是呼吁。但这一呼吁与其说是呼吁民族的各个成员起来实行自助，勿宁说是向民族的集体意志提出呼吁。

> 有些人竟然以为，体制、宪政和法律可以在它们已不再同人类的道德、需要和宗旨相一致的条件下继续存在，以为它们在失去其意义之后还能继续存在，以为当谅解和感情所赖以维系的形式已不再具备原有含义的情况下还能保有约束民族的力量，这些人是多么愚昧无知呀！

这类体制必须变革，或者让位于体现民族愿望的新形式。问题在于必须采取何种新的体现形式。

这一思想在黑格尔于1802年写的《德意志宪法》一文中得到阐发和具体化，还特别联系到德意志当时的现状。② 这篇文章以"德意志已不再是一个国家"这个引人注目的提法开篇。黑格尔在这篇文章里对帝国在威斯特伐利亚和约之后的没落作了极为出色的分析。他论证说，德意志实际上已变成只不过是由相互独立的各邦形成无政府状态的集合体而已。德意志这一名称其内涵只意味过

---

① 《论符腾堡内在的新事态》(*Uber die neuesten innern Verhältnisse Württemberg*)(1798年版)，著作集(拉森编)，第7卷，第150页以次。下面的引文载于第151页。

② 《德意志宪法》(*Die Verfassung Deutschlands*)(1802年版)，著作集(拉森编)，第7卷，第1页以次。

去的伟大，但作为一个组织机构，它已同欧洲政治的现实全然不相符。具体地讲，必须拿它同近代君主国在法国、英国和西班牙创建的统一的民族政府相对比，这种统一的民族政府在意大利和德国却未能发展起来。不过，历史的分析显然只是手段而不是目的。黑格尔的目的是要提出问题，德意志怎样才能成为真正的国家？

德意志国家

黑格尔十分恰当地找出帝国软弱的原因在于各个局部独立行事和地方主义，把这些看成是德意志民族性的缺陷。就文化而言，德意志是一个民族，但他们从不懂得局部服从整体的道理，而这是建立民族政府必不可少的条件。帝国除了各个局部授予它的权力之外并无权可言；现存政体除了使国家陷于软弱地位之外，事实上别无目标。各个自由城市、各个独立的王侯、各个等级、行会以及宗教派别都各行其是，吸去了国家的权力并使其行动陷于瘫痪——所有这一切，在治理帝国的过时封建法律中都可以找到充分的法律上规定的权力。黑格尔辛辣地讽刺说，德意志的座右铭是：即使德国灭亡，也要执行正义。这是因为完全把私法和根本法搅成一团。立法、司法、教会和军事特权就象私有财产那样进行买卖。从黑格尔对十九世纪初德国状况的分析中可以看出他往后的政治学说具有两大特征。第一，他把德国各个局部独立行事视为以无政府主义的爱好来对待“自由”，误以为自由就是没有纪律和权威。他把这种“自由”同“真正的自由”加以对比，后者只能在民族国家的范围内建立。因此，一个民族的获得自由，在于摆脱封建的无政府状态和创建全民族的政府。黑格尔所理解的自由同英国和法国政治思想中的个人主义毫不相干，不如说他把自由理解为民族自决权力的品格在个人身上的反映。第二，黑格尔采取了以私法同公法或根本法加以对比的态度，这一点是同英国的政治思想大相

径庭的。这相当于他后来拿国家与市民社会的对比，后一对比成为他完成了的政治学说的典型特性。

按照对德国弱点的诊断，黑格尔给国家确定的定义是，集体保护其财产的团体；它唯一的根本权力是建立足以达到此目的的民政和军事机构。[①] 换言之，国家乃是事实上的强权，它诚然是民族统一和自我管理的民族愿望的表现，但从根本上说它是民族意志在国内和国外得以有效实施的权力。一个国家的存在，同任何不妨碍建立统一政府的缺乏划一性并无矛盾。至于政府的确切形式，黑格尔认为除了君主制是必不可少的之外，其他都无关紧要。他认为国家的存在并不意味着在整个国家治理的范围内强求民事权利的平等和法律上的划一。可以存在特权阶级，也可以存在习惯、文化、语言、宗教的广泛差别。实际上，他把共和制法国实行的中央集体政府打上了"迂腐"的印记，说它企图包办一切，并把本国人民降到只不过共同具有公民身份的水平。黑格尔同琼·博丁一样，认为民族立宪君主政体乃是一个国家存在的唯一必然形式。他认为，法国、西班牙和英国的经验证明，封建制度的消灭和民族国家的兴起，只能通过君主政体才能实现，而这一过程本身便构成了"自由"。

> 从这些地理上的国家成长为政治上的国家那个时候起，才开始了这些国家拥有权力、财富和该国公民根据法律享有自由条件的时期。[②]

黑格尔这一判断的历史准确性是无须争辩的。同时，他显然提出了拯救德意志的方略，这种方略在英国人或法国人看来，会认为是政治上的倒退。同样明显的是，黑格尔所说的"公民的自由条件"之类的话决无法国所说"人和公民权利"的含义。

---

① 《德意志宪法》(1802年版)，著作集(拉森编)，第7卷，第17页。

② 同上著作集(拉森编)，第7卷，第109页。参看《历史哲学》第4部分、第2节、第3章有关君主制起源的论述。

1802年，黑格尔在提出君主制的历史任务的同时，还把德国的统一和现代化的希望寄托于伟大军事领袖的出现，虽然他认为这样的领袖必须自愿接受宪法的限制，并且必须拥护德国的统一，把它视为自己的道义事业。他着重指出，他认为德国的统一决不可能通过大家的同意或以和平散布民族感情的方式加以实现。他尖刻地指出，烂疮是不能用薰衣草香水来治好的。国家是在战争而不是在和平之中才表现出它的奋发精神并上升到它的潜力所能达到的高度。在黑格尔的心目中，近代政治中有两个英雄人物，这就是意大利的马基雅维利和法国的黎塞留。他称《君主论》为"真正的政治天才之作，具有伟大而纯正的构想，最崇高、最宏大的宗旨。"① 因为私人的道德规范并不能限制国家的行动；一个国家没有什么要比维护和加强自己更高的职责。黎塞留的敌人——法国的贵族和胡格诺派教徒——的被打倒，并不是败倒在黎塞留个人的手下，而是倒在他所代表的法国民族统一的原则之下。黑格尔还加上非常足以代表他的历史哲学特点的一个警句："政治上的天才在于能把自己同某一原则联系在一起。"② 早在1802年，黑格尔已经坚定地相信德国的近代化要求有一个铁血时代，但那时他的希望集中于奥地利而不是普鲁士。后来他的效忠方向转移了，那是南德意志人在拿破仑战争后的常见现象。

用较长篇幅叙述《德意志宪法》这一早期文章，看来是值得的。这有两条理由。首先，黑格尔在1802年是作为政论家发表见解的，没有那一套令人迷愕的辩证法的抽象加以装点，那套辩证法的抽象使他后来发表的政治哲学变得异常艰深。然而即使没有那套逻辑工具，他的主要思想已经摆出来了。一向有人颇似有理地提出，黑格尔在1802年的雄心不下于要成为德意志的马基雅维利。他的

① 《德意志宪法》(1802年版)，著作集(拉森编)，第7卷，第113页。

② 同上著作集(拉森编)，第7卷，第108页。

思想的最显著的品格在于，他已经牢牢地领会了历史的实际和某种冷酷的政治现实，这使他坦率地把国家同强权视为一体，并以国家在国内外推行民族扩张的能力来估量它的成就。他在那时已经把国家看作是民族意志和命运的精神体现，看作是"自由的真正王国，理性的观念正是在这个王国之内实现其本身的"。国家正是以这种地位高于并区别于市民社会的经济安排，也以此区别于支配其公民行为的私人道德规范。民族精神潜力的实现，对于推进文明事业是具有终极价值的贡献，是世界精神不断得到实现的时刻，也是对其公民的私人事业赋予尊严和价值的源泉。他那时已把个人的"自由"看作是自愿致力于民族自我实现的事业，这种献身同时也是个人的自我实现。民族君主制的国家那时已经被描绘为立宪政体的最高形式，被说成是近代政治的独特成就，在这种政体下，理想地存在着自由与权威的完美结合。黑格尔认为这种政体能使陈腐过时的封建主义自行其是的制度升华为执行民族生活的职能。他赞同并接受法国革命的后果，但他对革命学说的个人主义思想持绝对不同的政见。他同许多他身后的德国人一样，把个人主义解释为对利己主义进行似是而非的美化，解释为个人的任性和豪门对社会的统治。他提出历史乃是道德与政治的启蒙源泉的观点，这已不单纯是诉诸经验的问题，而是出自一种信念，认为观念与制度的演进反映了必然性，这种必然性既是因果的必然，又是伦理的必然。

其次，《德意志宪法》一文显然表明，黑格尔的辩证法概念与其说是为科学目的不如说是为道义目的所支配。他在该文开头部分解释文章的目的是要促进人们按事物的本来面目去理解它们，是要展示政治历史不是按武断而是按必然的方式发展的。人的不幸产生于客观存在如何同他的主观愿望认为应当如何之间出现的不一致而招致的挫折。这种情况之所以发生，是因为人把事物想象

为只是互不相关的细节而不是“由精神支配的系统”。解决的办法就是使之协调，认识什么是必然并自觉意识到必然的东西也就是应当成为的东西。这是黑格尔后来用一句名言加以概括来明确表示的原则：“凡是现实的都是合理的。”然而，任何一个细心的读者无论在读他的早期文章还是读他后来的《法的哲学》时，都不会据此体会黑格尔的意思是宣扬政治上的无为主义或者单纯主张政治上的反动。所谓“必然”并非现状，不过是德意志的近代化和民族化。“必然”是一种道义上的必需，而不是自然地不可避免，或仅仅是可取的，而是一种道义上的事业，能够获得人们的效忠和献身，使他们把自己同文明的命运联系在一起，从而使个人的微小目标变得崇高。这种把道义、自然与逻辑的必然性结合在一起，正是辩证法的本质。

辩证法和历史的必然

《法哲学》① 是一本无法作出有益概括的书。这种说法之所以不错，部分原因在于该书运用的逻辑手段在学术上结构精巧，而更主要的是，从经验的观点来看，这本书从根本上安排不当。这并不是因为黑格尔思想紊乱或漫不经心，问题恰恰在于逻辑手段本身。书中的题材不是按照任何一类经验的规律来安排，而是按照它的“观念”来安排的，黑格尔所说的“观念”乃是按它在辩证法中的重要性来阐述其含义。该书的结构直接从悟性与理性的对比展开。头两部分论述抽象的法和主观的道德，把法的学说作为由悟性的观点出发不可避免地要走向其反面加以论述。具体地说，第一部分主要是讲财产权利、做人权利和契约权利，就象自然法学说中对这些问题的论述办法一样。但既然悟性要自取失败，书中的这一

① 《法哲学原理》(*Grundinien der Philosophie des Rechts*)，1821 年版；英译者T.M.诺克斯(牛津，1942 年版)。

部分必然走向悟性所不能解决的矛盾，因此必然辩证地发展到第三部分，即论自由或客观意志，在这一部分中，由理性出来解决矛盾。正是这第三部分，特别是其中论述市民社会和国家的最后两节，包含了黑格尔的重要结论。但是本书的这一布局无可挽回地打乱了题材的安排。有时，同一类的主题却被拆散，如把财产与契约同经济秩序、婚姻与家庭以及犯罪与执法拆开来探讨。有时，把互不相关的主题不适当地放在一起，如离婚与继承。这种为了逻辑安排的考虑将主题生拉硬扯，是出自持辩证发展的见解所决定，这种做法却使黑格尔哲学中最富有成果的思想之一——即社会的经济、政治、法律和道德制度实际上是相互依存的——有被弄得含糊不清之虞。另一方面，也必须承认，《法哲学》一书的编排确也正确地反映了黑格尔的一个最重要的政治结论，即国家在道义上高于市民社会。

既然对黑格尔政治哲学的论述无论遵循他的思想在《法哲学》一书中所安排的秩序或方式加以解说，那么最好还是把它们完全自由分解，以尽可能最简明的方式陈述其论点和结论。对他的哲学的评判性理解和估价取决于两点。首先，要求对他声称辩证法是揭示社会和历史内在的相互依存与关系的新方法，舍此别无其它正确认识方法的主张作出决断。这一决断之所以重要，是因为卡尔·马克思采纳了辩证法，当然马克思对黑格尔的辩证法所宣称的形而上学的含义作了相当大的改变，但是对它作为一种逻辑方法的概念却没有作多大的改变。因此，辩证法就成为马克思主义的社会主义与共产主义的固有组成部分，也成了马克思主义一向宣称具有科学优越性的基础。其次，黑格尔的政治哲学是民族主义的经典表述，其表述形式抛弃了个人主义和在人的权利名义下所包含的世界主义。它赋予国家以特定含义的概念，成为整个十九世纪德国政治学说的特征。

由于辩证法的目的是提供能够揭示历史"必然"的逻辑工具，因此，辩证法的意义便取决于黑格尔对历史必然所赋予的复杂含义。他在这个问题上的思想，启始于他早期生活获得的信念，认为一个民族的历史记录了该民族独特的民族精神状态的成长过程，该民族精神状态表现于其文化发展的所有阶段。同这种历史观相对比，黑格尔举出了启蒙时代常见的另一观点，即认为哲学、宗教和各种制度是为了某些实际目的有意识地搞出的"发明"。他认为，这种错觉之所以产生，是因为历史一向被认为不过是政治家的艺术的附属品，而把筹划社会生活和社会成长过多地归之于政治家和立法者的力量，比他们实际能起的作用大得多。这种观点是以下述教条为基础，即认为无论何时何地，人的本性总是一样的；认为以休谟称之为"癖好"的相对简单的几条东西就能解释人的一切行为。这种观点相应地还认为，通过巧妙地操纵人的动机就能引导行为向所期望的方向行事。实际上，这些就是爱尔维修以及后来边沁一类功利主义者所公然主张的原则。黑格尔认为，从历史的观点看，他们的学说只触及表面，因为他们忽视各种制度的相互依存，以及社会及其制度在遵循其本身固有趋势发展时所具有的惯性。个人及其有意识的目标在社会发展的总结局中确实作用甚微。个人在造就他自身的文化中所起的作用大抵只是带偶然性的变数，而且就他与别人不同这一点而言，与其说他的个性有重要意义，倒不如说更多地带有任意性。此外，对个人作用不应过高估计，还因为一般地说，"个人属于手段的范畴。"他们的愿望及其满足，理所当然地要为实现民族的更高目标而作出牺牲。因此，黑格尔关于历史必然的认识，是把两项重要因素在他的哲学中统一起来。首先，他是个逻辑现实主义者，认为决定实际的现实和历史因果中的原因是非人格的总的力量，而不是单个的人或事。单个的人或事至多只起局部的作用而且是社会力量不完备的有形体

现。其次，他的伦理观主张人的价值取决于他在社会舞台上的作为和扮演什么角色。

黑格尔声称，文明史乃是世界精神在时间推移中不断展开或不断实现和具体化，以此来表达他的上述主张。他的哲学部分出自笃信献身于高于个人自身的事业的道德价值那样一种宗教感情，还部分地出自对人类愿望的虚荣怀着一种嘲讽的幽默感，这使他对理性主义者被世界精神的机智所作弄而感到高兴。从人类演员的观点看，历史是讽刺与悲剧的组合；而从整体的观点来看，它则是循环式或螺旋式的前进。

> 这也可称之为理性的诡诈——它激起人的热情为它奋斗，与此同时却又使这种冲动付出报应、遭受损失来发展理性自己的存在。……个别与一般相比多半只有非常微不足道的价值：个人于是作为牺牲品而被抛弃。①

历史对它的问题有自己的解决办法，即使是最聪明的人也只在很小的程度上了解它。伟人既不能创造历史，也不能指导历史，他们至多是稍许有所了解，并且同比他们自己的意志和悟性强大百倍的力量进行合作。上引黑格尔对黎塞留的评语是具有典型意义的：政治的天才与其说归之于个人的能力，不如说更多地是因为他把自己同某一"原则"联系在一起，就是说同当时奔腾的潮流或力量站在一起。伟人乃是作用于历史表层下的非人格的社会力量之工具；他们拜倒于事变的固有逻辑的面前。因此，科学和哲学在历史发展中只起有限的作用。黑格尔认为，对任何社会制度的清楚了解，只是在该社会制度走向灭亡之时才会到来。柏拉图和亚里士多德在四世纪创建了城邦哲学，当时伯里克利的自发创造性时代已经成为过去。"米涅瓦② 之鹰只是在黄昏时分才开始翱翔。"

---

① 《历史哲学》，导论，博恩书屋，第34页。

② 米涅瓦(Minerva)，罗马神话中掌智慧、学问与战争的女神。——译者

历史有如斯多噶派的上帝，他引导智者先行，而把愚者丢在后。

然而黑格尔并不认为历史在本质上是不可知或非理性的。历史并不是由非理性而是由超越于分析悟性的更高理性居于其中。“凡是现实的都是合理的，凡是合理的都是现实的。”然而，要透过这种说法所造成的明显混乱，把过程不是理解为互不相关的局部所组成，而是看作有机的成长过程，这就必须有一种不同的逻辑工具，辩证法就是为此目的而提出的。抽象地看，它对于打开如此复杂的迷津是一种过于简单的手段。实际上，黑格尔采纳了希腊人最初对自然的认识所使用过的古老而含糊的观念，即历史过程乃是通过对立的斗争而向前推进的。每一趋向发展到顶点便培育出相反的趋向，导致它的灭亡。这种观点曾用于为混合政体辩护：无约束的民主走向放纵；不受限制的君主制蜕化为专制。黑格尔把这种论点加以总结。对立和矛盾是自然的普遍特性；这既是宇宙的规律，也是思维的规律。在一切场合下，力量的生长都走向它的反面。但是，混合政体的学说主张对立面的均衡可以成为保持稳定和持久的关键；黑格尔则把世界看成是永无止境的运动中的平衡。对立的力量提供了历史的动力，但均衡绝不可能是永久的；均衡只不过提供了连续性和变化的方向。于是，在他看来，对立决不是绝对的。在论战局面中一方立场的破灭决不是彻底失败。双方都是局部正确，局部错误。当正确与错误得到适当的权衡，就出现第三种立场，把前两种立场包含的真理结合在一起。黑格尔认为，这就是柏拉图在他的对话中包含的根本性质的高见，于是，他采纳了柏拉图使用的辩证法一词，作为这种过程的名称。

在黑格尔看来，这种力量对立以循序平衡方式前进并以递次进步的逻辑发展而出现的原则，足以普遍对自然和历史的一切领域提供某种公式。他应用这一原则似乎最能言之成理的也许是在哲学史方面。照他的说法，这足以说明所有哲学体系的显然不足之

处，同时又对整体提供了更多的含义和日益增长的真理。每一种哲学都掌握部分真理，但没有哪一种哲学掌握全部真理。每一哲学体系补充了另一体系，而永恒存在的问题则是：以何种方式把对立的哲学体系之间显然存在的矛盾考虑在内，以重新阐述种种问题。从绝对的意义上讲，问题一直得不到解决；而从相对的意义上讲，问题一直正在得到解决。哲学的探讨不断围绕某一新问题开始，同时又考虑到以前曾探讨过的一切。结果，黑格尔说，哲学史实际上就是哲学；它是绝对真理在时间推移中的所谓投影，并不断向至高无上的完美前进，然而这种完美的境地又永远不能达到。它象螺旋一样在盘旋中上升。他把推动的力量称之为矛盾，从而给予古代的一个逻辑术语以形式逻辑从所未有过的含义。在黑格尔的逻辑中，矛盾意味着不同体系间的有益对立，它构成对每一方的客观批判，并不断导致更能兼容并包和更为前后一贯的哲学体系的产生。但是，黑格尔认为，辩证法不仅适用于哲学。一切主题，凡其中包含适合不断变化和发展概念的，辩证法都可适用；而且是对这类主题不可缺少的方法，因为分析的悟性只是以机械的并列对分立的局部发生作用而不能掌握过程内在的必然性。因此，辩证法乃是适用于社会研究的最卓越方法。社会自身及其结构的一切主要组成部分——法律、宗教、道德以及体现它们的制度——都是在其内部各种力量的不断紧张对立的状态下以及由思维进行无穷无尽的调整的状态下前进的。这就是为什么要有真正的历史方法的理由。掌握了事物自身的发展过程——即事物内在的“行进”规律——人们就可以悟出逻辑上的下一步，或宣告事态的固有命运。

当辩证法被认为是关于社会变化学说的钥匙的时候，它提供两种解释，而两者很容易彼此处于对立。从辩证法的观点看，每种“思维”行为包含两方面的运动，一方面，它具有否定性质，每个肯定或命题都内在包含着矛盾，这种矛盾必然走向公开化，结果必然

导致原有肯定的毁灭。另一方面，它又是具有肯定性的或建设性的；它是在更高水平上的再表述，矛盾在该水平上得到升华并纳入新的合成之中。由于黑格尔把一切社会的进化都看成是"思维"的发展，辩证法的两重性质同时也是社会体制不断发生变革的特征。每项变革既是有连续性的，同时又是不连续的，它既把过去向前推移，又同过去分道扬镳，以便创造某种新事物。辩证法对社会历史的实际运用，对于对立结构双方中的任何一方是都可以同样合乎逻辑的。着重点可以放在连续性或"渐进性"上——强调不可能同长期建立起来的规范和惯例作急剧而自愿的决裂。着重点也可放在不连续性或否定上——即变革必然对既定的规范和惯例是颠复性或毁灭性的。对于各特定的思想家来说，重点放在哪方面，是根据逻辑，同样也取决于他的思想的总倾向，也许更取决于他的性格。总的说来，黑格尔也包括保守的黑格尔学派，倾向于强调连续性。他倾向于把革命看成过去发生的事。卡尔·马克思则倾向于把革命看成未来的事。但就是马克思主义，其社会主义学说也不断摆动于革命论和修正主义之间，反映了辩证法的两面性质。一般说来，辩证法认为，社会历史作为一个整体应被解释为各个发展时期的连续，其间被革命的时期所打断。任何既定的局势，其固有的紧张关系积累到一定程度便到达爆发点，那时整个制度就要经历一场剧烈变革的阶段。

对辩证法的批评

在对黑格尔的辩证法作出评判性的判断时，有必要记住，辩证法不是仅仅作为对社会历史中实际上已得到调整和妥协的各矛盾倾向的描述，而是作为逻辑规律提出的。黑格尔的意图是要对逻辑这个主题进行彻底的修改，或者按他自己的表述是要创造理性的逻辑，来补充和替代悟性的逻辑。辩证法旨在修正"思维的规

律”，尤其是修正继亚里士多德之后人们在逻辑学中所理解的逻辑矛盾律。抽象地说，这将意味着建立在下述原则基础之上的逻辑，即同一命题可以既是真的同时又是伪的。在黑格尔之后，可以说没有哪一个逻辑学家十分认真对待过这种意见。① 但是这种辩证法逻辑的效用——假定这种逻辑能够成立——必须取决于要有一套应用它的方法论。否则，无论是接受它还是摒弃它都是主观的。历史学家和其他社会科学家一般都不愿正视在他们的学科中有必要采用一种与其它科学大不相同的逻辑的主张，他们的这种态度是有道理的。在哲学方面，当这种主张有时被接受的场合下，通常则以公开的非理性论的形式出现，认为需要有某种理性以外的机能（例如，柏格森② 的“直觉”）来把握有机体的性质和有机体持续成长的性质。但是这种观点实际上是接受了主观主义，它曾被德国国家社会主义所利用，并且在实际上意味着理性的标准或科学的标准不适用于社会问题。黑格尔哲学的特色，同时也是经马克思主义改造后这一哲学的特色，在于宣称他们的哲学才是真正合乎理性的，而与此同时，他们的学说宣称要取代逻辑命题的理论，而迄今一直是根据这种理论逻辑才能给予命题以确切的含义的。作为最后一着，辩证法自称是科学的，这取决于它的可行性，但这又是非常没有把握的。

当人们考察黑格尔对辩证法的实际运用时，发现其最明显的特点是用词极其含糊，更不要说模棱两可了，还在于他赋予词义的高度笼统性质，使人极难加以界说，这是众所周知的。举他哲学中

---

① 站在黑格尔的一般立场上以英文认真写出的逻辑著作当推伯纳德·博赞克特（Bernard Bosanquet）所著《思维逻辑或思维形态学》（1888年版；1911年第二版）。由怀特黑德（Whitehead）和罗素的著作中发展起来的“现代”逻辑可以肯定是黑格尔称之为悟性的逻辑。其历史来源是莱布尼兹和休谟，而不是黑格尔。

② 柏格森（Henri Bergson，1859—1941），法国唯心主义哲学家，生命哲学和现代非理性主义的主要代表人物。——译者

两个具有关键作用的例子，——他对“思维”和“矛盾”两个字眼的运用——就足以说明这一倾向。根据黑格尔的观点，任何不断前进的社会变革——无论是在宗教、哲学、经济、法律方面还是在政治方面——都是在“思维”的前进中发生的。这种说法不是偶然的，那既是由他的形而上学，也是由辩证法所要求的。他的唯心主义依赖于精神的过程与自然界的过程的同一，辩证法则依赖于是否能把他所认为的思维规律应用于一切具有发展过程特点的主题。一切变化是在思维要消除其内在“矛盾”的推动下，并且为了达到更高一级的统一或逻辑一贯性的条件下发生的。但是如果赋予“思维”、“矛盾”这一类词儿以确切的含义，这个学说就根本是不正确的。即使是在科学和哲学方面，更不用说那些耗费智力较少的社会产品方面，新的发现和新观点的出现都不能言之成理地解释为总是由于早先的观念体系出现自我矛盾的结果。在社会演进的所有部门，其中包括哲学，正如霍姆斯法官对法律所下的断语那样，经验所起的作用大于逻辑。黑格尔决意把思维作为普及一切的东西，对于黑格尔学派的历史著作具有两种作用：要么把难于驾驭的事实勉强纳入先行确定合乎逻辑的模子里去，要么对一致性、连贯性一类的词赋予含糊的意思，使之不再有什么用处。同样，黑格尔所用的“矛盾”一词，除了指的是对立或相反的一种含糊表现形式外，没有任何确切的含义。有时，这个词只意味向不同方向运动的不同物质力量，或者指会造成相反结果的不同原因，如生或死。有时，对立指的是道德上的奖罚，例如他曾提到惩处“否定了”犯罪行为，恶行是自我矛盾的。辩证法的实际运用基本上是利用术语的模棱两可，而不是任何严格意义上的方法。在黑格尔手中，辩证法作出的结论正是他在不用辩证法时业已得出的结论，辩证法在证明结论方面没有增加什么东西。

辩证法的特殊长处据说是能揭示和澄清黑格尔所说的历史发

展的"必然性"。然而这里的必然性一词的含义仍然如休谟曾证明的那样含糊不清。当然，必然性可以单单指历史的因果关系，就这个意义而言，一切事件都可以认为是必然的。但是，当黑格尔说"凡是现实的都是合理的"时候，绝对不是指的这个意思。因为他总是把现实的东西同仅仅是存在的东西加以区别。[1] 现实是历史的目的具有的永久性内核，相形之下，具体事件则是带偶然性的、暂时的或表面的。于是，辩证法基本上是一个选择的过程。它是区分什么是相对偶然和不重要的因素，什么是从长远看重要的和起有效作用的因素的一种方法。存在的东西总是暂时的，而且在很大程度上是带偶然性的，只不过是隐藏深处的力量的外在表现，而只有那隐藏深处的力量才是现实的。但是区别什么是重要因素，什么是偶然因素的基础又是模棱两可的。可以指某些事件对于导致一项历史结果比其它事件起更大作用这类明显易见的事实。或者也可以说成是某项结果之出现是因为它重要，它的价值本身成为起作用的原因。黑格尔把正义和强权视为一体，从而有意识地把两种含义融合在一起。这一点可以从形而上学的观点加以论证，因为他把自然说成是必然赋予正义以最大威力的理想构造，但实际上这意味着他以强权作为公理的标准。于是，他所理解的历史必然既是自然力量的强制，也是道义力量的强制。当他说德意志必须成为一个国家时，他的意思是说理应如此，是说文明的最高利益和德意志民族生命的最高利益都要求有这样的结果。此外还有其它的偶然性力量促使它向这一方向前进。因此，辩证法同时把道义的判断和历史发展的因果规律结合在一起。说德意志必须成为一个国家并不是因为德国人希望如此，也不是因为无论他们希望什么结果都将如此。必须既表达意志，也表达事实——说它表达意志，它比心血来潮的想法更为肯定，因为德意志成长为

① 黑格尔以 Wirklichkeit 一词表示现实，以 Dasein 一词表示存在。

一个国家符合政治发展总的方面;说它是事实,它超出了偶然事件的性质,因为它总结了政治发展上具有客观价值的东西。辩证法区别于其它逻辑方法之处在于它主张把理智与意志结合起来。正如乔赛亚·罗伊斯说的那样,它旨在成为"感情的逻辑",成为科学与诗歌的综合。

其实,把辩证法作为伦理学比作为逻辑学容易理解得多。它以微妙而有效的形式提出道德的呼吁,而不作公开的忠告。黑格尔把道德上的"顺从"感看成人类一切有效果行动的基础;这种道德"顺从"既是被动的又是主动的。它既听从安排,又进行合作。它能医治那种难以容忍的徒劳无功和无能为力感——孤立的自我意识则被这种感觉所折磨——这恰恰是因为道德"顺从"不仅仅是个感情问题,而且是真正同更高的权威联系在一起。黑格尔谴责多愁善感和单纯善良感情比什么都厉害,他辛辣地把这种感情讥之为"善良愿望的伪善",认为这种感情不是软弱无力就是盲目狂热,而无论属于哪一种情况都是徒劳无功的。他根本不相信无组织的善良愿望能在一个实力就是公理最后标准的世界上干成任何事情。不是感情造就民族,而是争取政权的民族意志转化为制度和民族文化。个人只有接受民族使命作为自己的道义事业,接受民族使命赋予自己岗位的责任,才能使自己的创造性努力得到解放,并把自己上升为自由行动的有道德的人的水平。对于黑格尔来说,个人的责任感——路德和康德设想这种责任感产生于个人同上帝的关系——具体体现于他作为民族成员的天职,而民族自身则获得作为神的本质体现的神圣灵光。然而,无论黑格尔的这种说法作为道德呼吁是多么有效,却无法勾消康德的基本论点,即道德义务同因果在逻辑上是有别的。

然而,辩证法的形式却把自己的特性赋予它对义务的解释。由正和反所代表的不同利益和价值准则被认为处于彼此完全矛盾

的关系，亦即斗争和对立的关系。每一方在矛盾上升到合题之前必然向它的最后结局发展。随着观念的演变，调和与折中确实会发生。但是作为自觉的预见和参与其中的人类所作的努力，这些调和与折中一向被描绘成感情软弱和缺乏主见的标志，看作是对绝对的神圣尊严犯下的不忠。其结果乃是把社会描述成对立力量的星座，而不是人的关系会得到调和与和谐的集合体，这些对立力量的作用将得出不可避免的结局。根据辩证法的假定，思想之间的沟通本身也变得出奇地困难，因为没有哪个命题全是正确或全是错误。它的含义总是多少同它似乎包含的意思一样。因为辩证法专门主张把相对论同绝对论联系在一起。每一阶段在短暂的时间内都含有绝对的全部分量和效力，尽管最终是过渡性的。当它存在的期间，可以说是绝对的，而它的责任乃是实现完全彻底的自我表现，虽然它的最终失败在世界精神进一步发展中是确定无疑的。因此，辩证法意味着一种道德观，既非常刻板，又非常灵活，但并不以这两者之一而是以是否取得成功作为正确与否的标准。正因如此，批评黑格尔的人，例如尼采，把辩证法看作不过是机会主义，实际上是拜倒在"整个系列的成功"之下。

黑格尔的辩证法实质上是历史透视同现实主义的奇特混合，是道义号召、浪漫理想与宗教神秘主义的奇特混合。就其意向而言，它是理性主义的，并且是逻辑方法的延伸，但是这种意向却公然藐视准确的表述。在实践上，它利用了通俗话语所用的含混对比手法，如实在与表象，根本与偶然，永久与暂时，辩证法对这些词既无法赋予确切的含义，也未提出明确的标准。黑格尔对历史的评断和道德评价，照说按辩证法能持客观态度，其实他所受时间、地点和个性的制约并不亚于没有采用这种复杂工具的其他哲学家。要想把目标千差万别、又无法给予定义或无法由经验进行检验的各种要素结合在一起，形成一种方法，并使之具有科学上的准

确性，实际上是不可能的。辩证法所完成的，是赋予历史评断和道德评价以显得有理的逻辑确实性。要是说历史评断正确，那只能基于经验的证实；要是说道德评价是正当的，那要取决于每个人的伦理看法。由于辩证法试图把二者结合在一起，结果与其说使二者的意义明确起来，不如说变得更加含糊。

个人主义和关于国家的理论

《法哲学》一书其重要意义不在于它的论点表现的形式结构，而在于它联系到政治现实，如果从形式主义的观点看，这种做法几乎可被认为是一种偷换手法。这本书论述两个具有根本重要性的主题，一是个人与他生活的社会制度、经济制度之间的关系；另一是这些制度同国家的关系。关于国家，黑格尔认为是各项制度之中独具特点的东西。本章的下余部分将探讨他论述这两种关系的理论。但是，在谈到他的学说之前，应当明确指出，黑格尔的观点是同法国和英国的政治思想观点相对立的，尽管如此，黑格尔的观点自有其道理，这种观点注入政治学说之中乃是及时而重要的。实际上，《法哲学》渗透着黑格尔早期政治著作所代表的同样思想品格，表现了他牢牢掌握了政治哲学和对政治历史的现实理解。的确，从有限的意义上说，他的目的也可以说是以政体的历史来验证政治学说。涉及的哲学问题自然是关于不可剥夺的个人权利和这种学说由法国革命所揭示的意义。黑格尔对法国革命作出评价时，他所提出的观点是典型德国式的并反映了德国的政治经验。天赋人权的哲学可以说是为了适应法国和英国的政治经验剪裁出来的。黑格尔摒弃了天赋人权学说，并提出自己的国家学说以适应德国的政治经验。然而，从更广泛的意义上说，黑格尔对天赋人权的批判，乃是对个人主义及其作为一种社会学说的正确性进行彻底的哲学分析。于是这种批判成为对社会哲学涉及的一系列心

理学和伦理学问题进行再考察的起点。在这一方面，黑格尔的哲学恐怕在德国境外要比在德国国内起的作用要大，这恰恰是因为它把个人主义所忽视的问题揭示了出来。

在德国的政治生活中，个人权利的概念在以往和当时对德国人的政治觉醒所起作用都很微小，远远比不上它对法国人和英国人的思想所起的作用。天赋人权的理论作为一种学说当然为德国人所了解，但在某种意义上只局限于小圈子内而且只是个学术问题，1848年德国的自由主义运动证明了这一点。天赋人权学说在法国和英国成为少数针对多数要求维护宗教宽容的武器，当时多数人可以向少数人运用政府的权力，而这个政府业已较好地实现了中央集权，并基本上实现了民族化。然而在德国则不同，这个国家内部的宗教差别同政治疆域的划分却大体能保持一致。在法国和英国，天赋人权曾为捍卫反对君主制的民族革命服务，可是在德国却不曾发生革命。德国人从未认为，维护私人针对国家发表自己见解和私人行动自由的权利，是民族至关重要的利益。最后，英国在放任主义的政策下，个人权利的学说成为支持工商业扩张的哲学支柱。而德国在黑格尔时代及其以后，却并未实现英、法早已存在的那种民族感情的统一局面。它的精神状态充满了地方主义，充满了对还没有完全同化的少数的对立情绪。德国的经济同英、法的民族经济相比处于落后状态，而它的政府面对拿破仑的猛烈进攻，恰恰暴露了其政治上和军事上的无能。黑格尔去世的时候，离德国实现与其文化民族主义相一致的政治统一，还相隔整整一代人的时间；黑格尔预言德国的政治统一将不会沿着英、法的自由主义路线得到实现，这一预言是十分正确的。德国政府将在各地方单元之上强加一个强大的国家，从而创建联邦制；它的内阁将向君主而不是向民族议会负责；而它的经济近代化和经济扩张将不靠放任政策，而是在强有力的政治指导下进行。黑格尔的哲学

给“国家”这个词加上神圣的灵光，这在一个英国人看来也许纯属多情善感，对德国人来说却表达了他们的真实而迫切的政治愿望。

以黑格尔的国家学说为一方，以英、法个人主义思想为另一方，其观点的差别可以理解为对法国革命的政治成就有两种不同的评价方法，黑格尔正是这样来解释的。但是对法国革命解释的差别却是基于对宪制政府整个演进过程中什么是具有持久的重要因素评价有所不同。从自由派的观点看，法国革命是人的权利对法国君主制那种不负责任或独裁强权的胜利。它的永垂不朽的成就就是个人自由，是在被治理者同意条件下成立政府，是保障国民法律上自由的宪法约制，以及官员对全国选民的责任制。然而从黑格尔的观点来看，在上述那些所谓的成就当中，有些是枝节性的，有些则是有害的幻想。他认为，革命的建设性成果恐怕是民族国家的完善化，这是君主制建立起对贵族、城市、各个等级以及中世纪各种封建制的统治之后这一过程的直接继续。革命只不过是扫除了封建主义的残余，这些封建残余早已过时，但随着君主制的兴起实际上并未被摧毁，而雅各宾的急进民主主义则脱离了革命的正轨。黑格尔在《德意志宪法》一文中，继续以公法和私法的差别来解释封建国家与近代国家的差别。他认为封建主义是一种把公共职务当成私人差事的典型制度，公共职务就象私有财产一样可以买卖。与此相反，国家的产生则是在出现真正的公共当局，这个当局被公认为在性质上高于市民社会的机构，它既包含了私人的利益，还有能力指导本民族去完成其历史使命。这一过程基本上就是使君主制民族化的过程。因此，政治演进的最高峰乃是国家的出现及其公民接受国家作为比市民社会更高一级的演进。在伦理学方面，黑格尔还把国家解释为造成个人更高一级的自我实现，同时也是社会的一种形式，近代人在这种社会中上升到自由的新高度，实现人与公民的利益的结合。民族国家作为世界精神新的涌

现确是天意。当历史学家兰克说出以下一段话时，他的确恰当地表达了黑格尔的思想。兰克说，国家是"有个性的独立存在，它们彼此类似，但本质上相互独立……它们是精神的实体，是人的精神的创举——也可以说，是上帝的主意。"

另一方面，黑格尔又谴责法国革命，因为就革命追求的自由与平等的理想而言，他认为那实际是以新形式使封建主义的旧谬误永远继续下去。革命把人们因社会身份的不同而产生的功能差别降低到一般和抽象的政治平等，使人们对国家的关系仅仅成为私人之间的利害关系。它把社会和国家的制度降低到为满足私人需要和迎合个人癖好的功利主义手段，这些私人需要和个人癖好作为个人的感情欲望来看不过是变幻无常的。为了获得真正的尊严，这些个人的动机必须加以消化吸收，第一步转化为市民社会的制度，然后再提到更高的层次，即转化为国家的制度。因此，法国革命的哲学原理有两方面的基本错误。第一，它没有认清公民的个人人格是一种社会存在，它的道义上的意义要以它在市民社会生活中发挥的作用为条件。第二，它没有认识到，市民社会的各项制度乃是民族的机构，必须体现于与民族的道义作用所具有的尊严相一致的公共当局。无论是社会还是国家都不能说成仅仅是倚靠个人的同意；它们深深扎根于构成个人自我实现的需要与满足的整个结构之中。一切人类的最高需要是参与的需要，即要求成为比私人欲望和满足更高的事业和宗旨的组成部分。在黑格尔看来，革命哲学的基本错误是抽象地讲个人主义；它的政策的基本错误则是在个人主义假设的基础之上树立起纸面上的宪法和政治程序。

黑格尔对个人主义和法国革命的抨击，其重要意义在于，它不仅反映了德国的政治经验，还反映了整个欧洲公众舆论的政治与学术气候发生的深刻变化。正是这种变化才在十九世纪上半叶给

了德国哲学以它前所未有的领导地位。法国革命不仅结束了一个政治时代，也结束了一个学术时代。自然法学说曾经支配了在此以前整个时期的近代政治思潮，竟然在异常短的时间内就变得过时了。它作为一种学术建树之所以能表现得顺理成章，那是倚仗从十七世纪继承下来的哲学理性论的伟大体系。然而理性论却在十九世纪丧失了它的权威。在法国，卢梭的激进思想把公民身份理想化；在英国，柏克的保守思想则把传统理想化。他们已经提出了黑格尔的哲学后来加以系统化的思想线索。所谓彻底理性化的个人——完全以自己的个性所天然生成的癖好来确定追求的目标——是一个经不起历史学和心理学认真探究的概念。关于个人政治权利与法律权利不可消灭和不可更易的信条则同民族主义格格不入，民族主义不断赋予它本身的集体宗旨以更高的价值。这种信条还同越来越意识到个人的价值准则同社会价值准则存在冲突的伦理学发生扞格。于是，个人的本性以及他同社会的关系——即个人需求同社会宗旨在心理与伦理上的交织——以前似乎已由少数不言自明的普遍原理解决，现在则成了问题，而且确实成了社会科学和社会伦理学的中心问题。黑格尔的政治学说的重要意义主要在于提出了这一问题。他这样做，既把正处于发展过程中的民族主义所具有的反自由主义的倾向具体化，又迫使当时的政治自由主义对个人主义思想进行彻底的再考察。我们上面说过，黑格尔的政治哲学主要论述两个主题。第一是他评述自由以及自由同权威的关系的伦理学说，这一部分大体上同他对个人主义的批判一致。第二是他的国家学说，论述国家的组织结构以及它同市民社会各种制度的关系。

自由与权威

黑格尔对个人主义的批判是针对两个不同的概念。首先，他

把个人主义同妨碍德意志实现近代民族国家地位的地方主义和各自为政的现象联系在一起。他认为德国的这种民族性主要应归之于路德的影响，路德提出的基督教自由是摆脱一切世俗条件约束的神秘的灵魂独立。其次，黑格尔把个人主义同雅各宾主义等同起来，后者代表的是法国革命的暴力、狂热、恐怖主义和无神论。他把这种类型的个人主义归罪于哲学上的理性论。他发现这两种谬误在于把人同他在有组织社会中的地位分裂出来，把人依赖于社会的关系割裂开来，而人本来在社会中是有他应起的作用、应履行的职责和从属于他的地位的身分的。个人如果只考虑自己，就不过是变幻无常、由残暴的本能所支配的动物，就象卢梭曾经说过的那样，没有比自己的一时冲动、嗜好和欲望更高的行为准则，也没有比自己的主观幻想更高的思维准则。要对人有正确的理解就必须把个人看作是社会的成员。但是在近代的世界上，还必须把他看作是国家的成员。因为民族国家，连同基督教新教，乃是近代文明独创的成就，这一成就学会把最高权威同公民最大限度和最高形式的自由结合在一起。

> 近代国家的实质乃是把普遍同它的成员的完全自由及私人幸福连结在一起。①

黑格尔把这种最高形式的国家不仅确定为信奉新教的国家，而且是“日耳曼”国家。

无论是以神秘的形式还是以理性的形式出现的个人主义，都把个人当作灵魂或理性的实在而不顾及产生他的历史条件或社会与经济条件，而如果没有这些条件，个人的宗教、道德以及理性的本质就不可能维持。个人主义既伪造了个人的本质，也伪造了社会的本质。说它伪造了个人的本质是因为个人的性灵和理性乃是社

① 《法哲学》，第260节，增补。

会生活所创造。黑格尔接受把性灵和理性作为超自然的存在，但不是按照神学或理性主义的方式来想象，而是把它们看作是世界精神的各个契机或阶段，是世界精神在其内在发展过程中创造出来的。个人主义还伪造了社会各种制度的本质，因为它只把社会制度看作是非本质的东西，同人格的道德与精神发展无关，把社会制度只看成是功利的辅助，是被凭空造出来以满足人们不合理的愿望的。从历史观点看这是错误的，因为语言、政府、法律和宗教不是被人发明而是"生长"起来的。从伦理的观点看也是错误的，因为这种思想把自由同制约人的倾向的习惯、法律和政府分割开来。这些制约被视为负担，主张为了自由的原故必须把这些制约减到最低限度，最理想的也许是减少到古代神话中的黄金时代或"自然状态"那种根本没有限制的地步，容许每个人为所欲为。但是历史地看，所谓黄金时代乃是一种虚构，而从道德和政治上看则简直是无政府状态，不是什么自由，而是暴政。

这种对天赋人权和对个人主义性质的自由主义所作的批判，当然是按辩证法进行的。黑格尔和别人一样清楚，无论是洛克还是个人主义学说的其他代表人物都并不认为，不论某一社会可能采取什么高压手段，如此文明世界竟会完全不讲或全然压制个人自由。黑格尔的批评是针对他认为洛克哲学中存在的内在"矛盾"而发的。实际上，如果把这种批评理解为提请人们注意被忽略了的社会心理学和社会伦理学方面，那就会有效得多。那就等于指出这样一个重要事实：即个人人格的心理结构是同个人生活所处在的社会结构以及他在该社会中的地位密切相关的。一个民族的法律、习惯、制度及道德评价准则，反映了它的精神禀赋，但也塑造了该民族的精神禀赋，并在发展过程中不断进行再塑造。个人的道德观，甚至他的知识见地都同他成为它的一分子的社会不可分离，也同他通过公民身分、社会阶级或宗教联系而在该社会内部参与

的各种关系不可分离。因此，黑格尔例如在说明市民社会的时候，他反对把经济欲望同生物需要混为一谈。欲望确实是种精神状态，因此要从社会角度来解释，要看经济制度，看一个阶级的既定生活方式和道德评价准则。他说，贫民主义的本质在于社会的排斥和自尊心的丧失；贫困"并不自行造就贫民"。那要取决于对穷人持何种看法，以及穷人如何看待自己。

> 在英国，即使是最贫穷的人也认为自己拥有权利；这一点与其它国家能满足穷人愿望的情况大不相同。……社会一旦建立，贫困立即以一个阶级对另一个阶级犯下不公正行为的形式出现。①

象上面一类的话，显然包含了马克思关于社会地位决定意识形态这一学说的萌芽。黑格尔的论点提出了按经济状况来解释社会地位，虽然并不意味只按经济来解释社会地位。但是，黑格尔的论点的确意味着，社会或者说文化也许更为恰当，乃是解释人类行为不可缺少的范畴。② 把这一观念发展到极点的，不仅有马克思，还有所有当今的社会心理学和文化人类学。

但是，黑格尔更多关心的不是心理学和社会学，而是关于个人自由的伦理与政治理论。他认为，自由必须理解为社会现象，理解为社会制度的一种特性，通过社会集体道德的发展而产生。与其说它是个人的天赋，倒不如说更多地是通过社会所支持的法律制度和伦理制度所给予人的一种地位。因此，不能把自由同自我意志或按私人的意愿行事等同起来。相反，自由在于调整个人意愿和私人身分使之适应于履行对社会具有重要意义的职责；或者用F·H·布雷德利的话来说，在于找到"我的岗位和责任"。正是岗位和责任赋予个人意愿以道义的价值。因为自由和幸福的主张除

① 《法哲学》，第244节，增补。

② 关于黑格尔这方面思想的历史，赫伯特·马库塞在他所著《理性与革命：黑格尔和社会学说的兴起》(*Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*)(1941年版；1954年第二版)中有长篇论述。

非同普遍幸福的某个方面相一致，并得到总意志的支持，否则就不能从道义上加以维护。个人的权利和自由是与他在社会上的岗位所加于他的责任相称。就连私人的幸福也要求有与他的社会地位伴随的尊严和意识到自己乃是从事于社会有益的一份工作。黑格尔一向认为，自我意识本身是痛苦的，是失败和徒劳无功的标志。他这种对幸福的概念以及为得到幸福所必不可少的权利与责任的概念，就象卢梭一样，显然部分依靠于希腊古典思想的复兴。黑格尔关于自由公民身分的学说，与柏拉图和亚里士多德的学说一样，是按其社会职能而不是私人权利来论述的。但是，照黑格尔的想象，基督教道德的发展与近代国家的公民身分的发展，使个人权利与公共义务有可能实现更圆满的结合，超过以奴隶制为基础的社会所能做到的程度。在近代国家之中，所有的人都是自由的，在人们为国家服务的过程中，他们能够找到自我实现的理想的最高形式。在国家中，消极的自我意志的自由为公民身分的"真正自由"所取代。

黑格尔从自由和真正自由进行对比所引出的矛盾后果，主要是由于他的论点采取的辩证法形式。他的学说成了只不过是逻辑抽象的游戏。黑格尔的特点在于把个人的选择同变幻无常、感情用事或盲目狂热等同起来，从而模糊了一项对心理学和伦理学具有根本重要性的事实，即任何一个实际存在的人都不会把他的各种愿望——无论那些愿望是转瞬即逝，还是多么深远奥妙——放在同等重要程度上加以考虑，也不会让那些愿望以同等的分量影响自己的行为。与这种对个人动机不加区分的估量相适应，黑格尔把市民社会描绘成由机械的必然性所支配的王国，其结局乃是由个人愿望的非理性力量造成的。这个王国，特别是它的经济方面，是由他喜欢比之为行星运动的规律所支配的。因此，撇开国家来看社会，社会就被说成是由非道德的因果规律所支配，于是社会

在伦理上是一种无政府状态。结果，这种对于个人主义的批判也可说是漫画式的：个人被刻画成由利己动机所支配，他根本不考虑社会性动机；而没有国家的社会则被描绘成由非道德动力形成的机械平衡。由此，自然很容易得出结论，国家在"征服"市民社会的无政府状态方面，被誉为整个社会过程中唯一真正的道义因素。国家单凭定义就垄断了一切道义的宗旨，因为根据分析，这些道义宗旨已全然被排除于个人人格和社会的考虑之外。于是，国家显然应当是绝对的，因为它体现，而且只有它才体现，伦理的价值准则。同样明显的是，个人只有在致力于为国家服务的情况下，才能获得道德的尊严与自由。

要是黑格尔把这种逻辑上的显示本领运用于解释实际的民法上的权利与自由，他的意思是什么，即使不是根本不可能也是很难说清的。他对具体政治权利的言论含糊到了极点，而且往往彼此直接矛盾。从他假定个人的选择是变幻无常的想法出发，他很容易引出这样的含义，即认为私人的判断，甚至是良心，都不过是"徒有其表"。从诸如此类的话可以推论出，他把责任仅仅看作是服从，或者说，好的公民仅仅在于顺应事态的现状和遵从政府定下的规章。在《法哲学》一书的前言中，他公然否认政治哲学有批评国家的权利。再者，从他认为个人利益决定于他在社会上找到有意义的岗位这个一般命题出发，照他的说法，似乎在个人与他所属的社会之间根本不会产生真正的利害冲突。然而从另一观点来看，黑格尔的整个社会哲学又是基于个人愿望受挫的基础之上，他认为当社会不能给它的成员以有意义的事去干时，就必然会导致这种结果。尽管黑格尔有把普鲁士君主制理想化的倾向，实际上，他却是德国政治实际状况的尖锐以至刻薄的批评者。作为一个历史学家，他钦佩成功地破除旧俗的人而不是顺从的人。可以肯定，黑格尔认为，近代立宪政体以某种方式——至于什么方式，他从未明确

阐明——创造了高于以往时代任何形式的政府所能创造的个人自由，也比以往任何形式的政府更加尊重个人的独立与自决权。还可以肯定，他认为，这意味着尊重人的权利，而不是仅仅维护社会的一个机能单位。

> 人被看作是人，只是凭着他具有人的资格，而不是因为他是犹太人，或是天主教徒、新教徒、德国人、意大利人，等等。①

但是人作为人是具有价值的这一信念，同认为人的道德判断变幻无常的看法以及认为人的价值来源于他在社会上据有的岗位，他的道德目标是由民族国家确定的看法倒确实是不可调和的。

这种不肯定和混乱状态同样存在于黑格尔关于国家体现最高价值准则的认识。即使基于形而上学的观点——他有意以此为基础来提出问题——也不清楚有哪一个国家能够包括艺术与宗教的一切价值准则，因为国家毕竟只是世界精神的一种表现，或者能够说明这些价值准则从一种民族文化向另一种民族文化的转移。实际上，黑格尔关于艺术与宗教的论述突出地显得前后矛盾。有时，他把艺术与宗教看成是民族精神的创造，然而他肯定并不认为基督教是哪一个民族独有的特性，他也并不认为艺术与文学总是只属于某个民族的。另一方面，根据他的观点，也不存在艺术与宗教可以从属的一般欧洲社会或人类社会，因为没有国家的近代文明在措词上是矛盾的。这种混乱也许是由于在某个具体的政治层次上，黑格尔没有明确说明教会与国家的关系，也没有说清信仰的自由，虽然他肯定不赞成宗教的胁迫。他对罗马天主教和德国虔信派的敌意评价和他对路德派新教的仰慕同样都抱不偏不倚的态度。他赋予国家超自然的最高地位，这又同某个实际存在的政府的实

① 《法哲学》，第 209 节注。

际职能之间没有任何明确的思想联系。结果，黑格尔关于自由的学说没有提出公民在法律或政治上享有何种自由的明确主张。然而，对国家加以理想化，以及对市民社会给予道德上的低评价，这两者结合在一起却不可避免地要导致政治上的独裁主义。

国家和市民社会

如上所述，黑格尔的国家学说建立在他所假设的国家与市民社会之间存在的特殊关系之上。这种关系既是相互区别又是相互依存的。按照黑格尔的理解，国家绝不是一个为功利的机构，从事于提供公共服务、执行法律、履行警察职责以及调整工商利益等日常事务。所有这些职能是属于市民社会的。国家也许的确会根据需要来指挥和调节这些事务，但国家本身并不履行这些职能。市民社会依靠从国家得到睿智的领导和道德的旨意。社会如果按其自身的考虑行事，就将受许多个人的贪得无厌、以我为中心的动机的相互作用而造成的机械规律所支配。然而，国家也仰仗从市民社会得到实现它所体现的道德宗旨所需的手段。两者虽然相互依存，但各处于辩证法的不同层次。国家不是手段而是目的。它代表不断发展的理性的理想和文明的真正精神要素，并以这种地位来运用(或者从形而上学的意义上来说也许是创造)市民社会，以实现自己的目的。

> 从国家是精神在地球上的表现这个意义上说，它是神的意志，展现为世界的实际形体与组织。①

市民社会是盲目意向与因果必然的王国，而国家"则依照自觉的目标、已知的原则和规律行事，这些东西不仅仅是暗示的，而且也明示于国家的意识之前。"诸如此类的引文不胜列举。总之，国

① 《法哲学》，第270节注。

家是绝对合乎理性的，是天命，它自身具有通晓事物和行使意志的力量，是永恒的和必然的精神实在，是上帝在世界上行进。

然而，赋予国家道义上的优越地位却毫无轻视市民社会及其制度之意，在某种意义上说，情况恰恰相反。指出这一点是重要的。黑格尔就其个人性格和政治思想而言，首先是个循规蹈矩的资产者，比一般的资产者更加尊重稳定与安全。国家与市民社会的关系，照他的理解，是相依为命的，尽管这种关系也是上下之间的关系，尽管国家的权威是绝对的。社会的经济生活由于国家及其文化使命依赖于它而得到道义上的旨趣——在某种意义说是由此而增光。但是，国家的调节权虽是绝对的，却并不扩展到取消执行经济职能所依赖的制度或权利。按照黑格尔的学说，财产并不是由国家创造的，甚至也不是市民社会所创造，而是人的人格不可缺少的条件，大体上有如洛克的主张。黑格尔对市民社会的论述，实际上是对构成德国社会的各种行会和公司、各等级和阶级、各联合会和地方团体进行认真仔细、甚至是详尽的分析，上述种种是他所熟悉的。他认为这些或与之相当的组织是人类不可缺少的。如果没有它们，人民只不过是无定形的群体，个人将只不过是某种形式的人的原子，正是在经济和体制联系这一背景下，才赋予人格以实质。因此，根据黑格尔的观点，国家主要不是由个别的公民组成。个人必须经过一系列公司和团体的"中介"，才能达到国家的公民身分这一最后的崇高地位。雅各宾主义要求政府依靠人民经过投票所表现的意志，这在实际上意味着由乌合之众治理。"人民"仅仅意味公民的一个局部，他们不过是"不知道自己希望的是什么的一群。"①

应当指出，对市民社会的这种观点具有几点不同意义。一方面，这种观点可以认为是反动的。毫无疑问，它反映了社会仍处于

① 《法哲学》，第 301 节注。

牢固的等级化状态下的观点，这种社会仍然保留着对等级和地位不容置疑的尊崇，而从未感到工业化踏平一切等级的影响。它对平等的公民身分极少或根本不予重视，而根据法国和英国政治的经验，平等的公民身分却显得是自由政府的一个条件。但是黑格尔对市民社会的观点并非只有反动的一面。它没有受功利主义经济学家那种幻想的影响，以为放任主义是不可更改的自然秩序，而是同马克思一样，把放任主义看作是社会发展的一个特定阶段。此外，黑格尔的观点还充分适应某种形式的民族主义需要，国家被认为负有扶植工商业的职责，作为扩展民族实力总任务的一部分。还必须承认，黑格尔对法国雅各宾主义的许多批评都为人们所接受。雅各宾主义以自由的名义往往十分无情地摧毁了能起有益作用的社会组织，后来又不得不为了自由主义自身的利益而以这种或那种形式重新加以恢复。[①] 总的说来，黑格尔关于市民社会的见解包含一项正确的原则，即当个人仅仅被看作是一个公民的情况下，国家趋向于吞没一切形式的人的联系。实际上，这不是自由而是专制，一切形式的极权主义都证明了这一点。十九世纪末期，政治多元论者提出的论点恐怕大都基于黑格尔关于市民社会的学说。马克思关于经济力量对于政治具有重要作用的观点，可以相当肯定地说也是源出于此，尽管正是马克思断定黑格尔的国家要走向灭亡。

黑格尔关于市民社会及其同国家关系的学说，基本上决定了他对立宪政体赋予的意义。照他看来，国家的权力是绝对的，但并不是专横的。它的绝对地位反映了国家高于一切的道义地位以及黑格尔让国家垄断社会的一切伦理方面。然而，国家必须永远在法律的形式下行使其管理权力。国家是理性的体现，法律则是

① 参见 R.R.帕尔默著："人和公民：个人主义在法国革命中的应用"，载于《政治学说论文集》，密尔顿·R·康维茨和阿瑟·E·墨菲合编(1948)，第 130 页以次。

"合乎理性的"。对黑格尔来说，这意味着公共当局的行为应当是可预知的，因为这些行为是以已知的规章为出发点，这些规章限制了官员任意行事的权力；官方的行为表达了该官方机构的权能，而不是该机构执掌人的私人意志或判断。法律对它所运用的一切人应当平等对待，因为它是具有普遍性的，不能考虑个别人的特殊情况。专制主义的本质在于无法可依，而一个自由的立宪政府，其本质就在于排除无法状态和提供保障。

> 专制主义意味着任何一种法律已经消失的状态，在那种场合下，特定的意志，无论属于一个君主还是一伙暴民的意志，被当成了法律或者毋宁说取代了法律。
>
> 情况恰恰是，在国家之内一切事物都是确定了的和有保障的，国家是反对变幻无常和独断主张的干城。①

因此，黑格尔的国家乃是后来德国的法理学称之为法治国家。它要实现国内行政的高效率，特别是它的司法系统要能对财产和个人权利实施保障，这些权利黑格尔认为乃是市民社会执行其经济职能必不可少的。因此，黑格尔的立宪政体的学说在区分合法当局与个人权力的问题上同自由主义的学说是一致的，但是它没有确认根据法律进行治理同民主的政治程序之间的关系。

黑格尔的宪政论在这方面的关键是，他高度强调一个官吏统治阶级的重要作用，他把这个阶级称之为"普济的阶级"，他们根据出身并经过培训适合于进行统治，具有等级森严的权威与有组织程序的长期传统。他认为这样的阶级超脱于他们管理的私人与社会利益之外并能秉公处置问题。因此，在特定的意义下，他们代表总意志和社会的"理性"，与贪得无厌的自利或特殊及局部的利益集团适成对照，并且是整个公共利益的保护人。市民社会的官僚机构为其顶端，是同更高的国家制度的所谓接触点。整个体系的本

① 《法哲学》，第278节注；第270节增补。

质在于它扎根于远古的习俗之中，扎根于长期既定的地位与权威的等级之中，然而这些等级却是整个民族生活运转的机能。黑格尔在自己的心目中把这种立宪政体的概念同法国制定纸上宪制的实验以及英国的议会制政体作了对比。他对法国的宪制抱着历史学家根深蒂固的蔑视态度。他说，要问是谁造就了宪制，那简直是荒唐。因为宪制不是制造出来的。“宪制不是什么能简单制造的东西；它是几个世纪成就的事业。”应当把宪制看成是“仅仅依靠其自身而存在，并存在于其自身；应把它视为神圣的因而也是永恒的”。① 因此，权利法案、权力分立、相互制约与平衡等等都不过是手段。立宪政体依赖于自治的传统，在黑格尔看来，这种自治传统是同社会地位的差异、统治阶级与社会地位较低的等级之间可以接受的平衡以及忠于王室的贵族是不可分离的。君主制的主要作用就是保持这种平衡。但是这种平衡并非依靠权力分立，而是依靠划分各种职能，划分的目的不是为了削弱而是加强国家的作用。英国的议会制在黑格尔看来似乎是没落封建主义的残余。这种制度下的政治权力依然为贵族寡头所据有，而这个贵族寡头并没有尽到全民族的职责。因此，英国从未实现国家的尊严。也许在黑格尔去世的那年，对英国政府的这种评价并非不符合实际，只是有些目光短浅。黑格尔早期的政见，对贵族既得利益集团治理下的政府怀有彻头彻尾的厌恶感，这是他根据在伯尔尼市表现的情况这样认识的。他的最成熟的见解差不多是在他去世的时候才形成，那时他认为英国政府即属于贵族既得利益集团治理的类型。他说，这种政府缺乏君主的睿智。他预言英国的改革法案只不过是在封建主义的谬误之外再加上雅各宾主义的谬误。② 按照黑格尔

① 《法哲学》，第 274 节增补；第 273 节注。

② 关于黑格尔在伯尔尼市居住时（1793—1796）对贵族形成的看法，参见 H·法尔肯海姆著“黑格尔的一篇不为人知的政治著作”载于《普鲁士年鉴》，第 138 卷（1909

对政体史的解释，历史前进的重要一步乃是在君主制之下民族权力机关的兴起，而不是由立法机关控制行政机关。

尽管黑格尔对君主制怀有神秘的崇敬感，当他拿代议制和君主制同整个官吏所发挥的作用相比时，无论是代议制还是君主制在他的宪政学说中只起次要的作用。根据前已说明的理由，黑格尔认为，单是基于地区和人口产生的代表毫无意义，因为个人在同国家的关系上是作为市民社会所支持的许多团体中的一个或几个团体的成员而起作用的。立法机关是这些团体同国家的会合点。作为市民社会一方，需要代表的是各个重要领域，或各利益集团，或是各职能单位。这种职能代表制的主张在黑格尔最后二十五年所遇到的困难说明，为什么黑格尔始终未能按照该原则提出一个切实可行的代议制政府的方案。另一方面，黑格尔认为，必须管理市民社会的官吏阶级应当在立法机关中由部长们代表。但是部长们在任何意义上都不向立法机关负责。相反，按照黑格尔的设想，立法机关实质上对内阁是顾问或咨询关系，内阁则向君主负责。然而，照黑格尔的想法，在一个管理完善的君主制下，君主并无多大的权力，而他拥有的权力也应源出于他作为国家元首的法律地位。

> 在一个组织完善的君主制情况下，客观一方只能属于法律；君主一方的作用只不过是给法律加上主观的"我决心要"。①

君主实际上乃是民族精神、民族法律和民族国家这一类抽象概念的有形象征，后者才是黑格尔认为在政治和历史背后起作用的真正力量。

年版），第 193 页以后。关于对英国政府的评论，参见黑格尔的文章"论英国改革法案"（1831 年版），著作集（拉森编），第 7 卷，第 291 页以次。

① 《法哲学》，第 280 节增补。

虽然黑格尔以各种术语掩盖了他的思想，而且他的结论表现出明显的抽象性，但很少有哪一家的政治学说比他的理论同政治现实有更密切的关联。他的学说非常真实地反映了拿破仑战争结束时德国的实际状况，反映了德国在法国掌握下辛酸的民族耻辱以及争取政治联合、创建一个与德国的统一和伟大日耳曼文化相称的民族国家的愿望。这一学说还出色地抓住了德国发展的主要方向，在黑格尔去世后的三十年，德国正是沿着这一方向实现其民族愿望的。他的学说给予国家这个概念以特殊的含义，并使该概念具有英国和法国政治思想中所找不到的意义，但这一内涵却成为整个十九世纪德国政治哲学和法学原理的中心原则。自十九世纪中叶以后，国家的概念从黑格尔用辩证法哲学术语的掩蔽之下摆脱出来，但却保存了原有的基本特征而扬弃了术语的形式。在本质上，国家的概念乃是强权的理想化，它把以下两种观点奇特地结合在一起：一种是对离开武力谈理想抱着几乎是实利主义的蔑视，一种是对武力抱有几乎可自行证明为正当的道德崇拜。它把民族国家置于超自然的顶峰，不受国际法的支配，甚至不受道义批评的支配。就他的国家学说的政治含义而言，是反对开明的——它把君主独裁高度神圣化，而在这种形式之下，以民族主义取代王朝的合法正统——但这种学说并不反对立宪。然而，他所设想的立宪政府却与其他国家可能出现的立宪政体大不相同，在那些国家里自由主义和立宪政治是同一政治运动发展的不同阶段。这一学说的整个意思差不多可以用一句话加以概括："政府实行法治而非人治"。因此，这意味着不重民主程序，而更重有秩序的官府的管理。这一学说主张保障个人和财产，主张政府关心公共福利，但不是依靠对民众舆论的政治责任来实施保障，而是依靠官吏阶级的

为公精神，这个阶级高踞于经济与社会势力集团的冲突之上。在实践上，该学说要甘冒风险把政治委付给按其出身和职业生来适于进行统治的人。但是这种冒险在一个为创建政治统一、追求民族实力扩张的愿望压倒对政治自由关切的社会里，倒是可以理解的。在所有这些方面，黑格尔的政治哲学以令人惊异的准确性反映了德意志第二帝国的现实。

然而，黑格尔政治思想的重要意义如果以它同德国的关系来衡量，那还是很不充分的。他的思想异常广阔，他所设想的哲学不仅是随着所有近代思想的潮流前进，而是意在成为近代思想的总结和完善之作。从这一角度看，他的哲学的中心思想乃是普及一切的历史的概念，他旨在把这一概念作为一种新的统一原则，以取代十七、十八世纪的自然法体系。黑格尔在这一概念中，把卢梭提出然而缺乏连贯性的总意志这个概念——这既是民族内在的不可缺少的原则，又是构成客观实在自身的核心的更大精神力量的表现——同柏克把历史看作是"神的旨意"的宗教观结合在一起。黑格尔希望给这些含糊的想法加上逻辑的肯定性和准确性，而且创造了辩证法作为科学调查的工具，使之能实际展示"上帝在世界上的行进"。他以绝对精神在历史中合乎理性的展现来取代万古不变的自然法永恒体系。

要把这一宏大思想结构草草斥之为浪漫主义想象的狂妄行为，那是再容易不过的了。然而，它是一种新观点的萌芽，这个新观点逐渐对十九世纪社会哲学的各个方面都产生了影响，既有好的也有坏的影响。重要的变化在于，黑格尔所说的宇宙力量的展现——虽然他也象启蒙时代的哲学家一样把它称之为理性——表现在社会集团、民族、民族文化和体制方面，而不是表现在个人身上。如果以生产力代替世界精神，那么，从原则上讲结果是相似的。无论是用生产力还是用世界精神来解释，社会都是力量的体系而不

是个人的组合，社会的历史乃是制度的发展史，这些制度是作为集体的实体从属于社会的。上述力量和制度，如同它们所从属的社会一样，被认为遵循其内在本性的趋势向前发展。各种制度的历史——法律、政体、道德、哲学和宗教的制度史——成为研究社会的经常性的而且确实是占支配地位的学术手段。对于这些社会力量的行动及其发展，个人的道德判断和个人的利益几乎起不了什么作用，社会的真正动因乃是自我证明有理的力量，因为它们的方向是不可抗拒的。诸如此类的观念既包含不少真理，同时又包含许多夸张。它们成为十九世纪社会哲学的一般见解的趋势。对于政治学的研究而言，既充实了它的研究，又使它贫乏。说政治学得到充实并且变得大为现实，是因为墨守条文和个人主义的思想通过对各种制度的历史研究和对政府以及对人类心理学的社会与经济要素作更具体的了解而得到补充。然而从另一种意义上讲，政治学作为一门独立的学科，其存在却受到了威胁。因为有一种观点仅仅把它看成是社会力量的"反映"，是各民族的抗衡和各经济阶级的对抗。这种观点趋向于缩小人类关系中谈判的领域，并且模糊了下述事实，即政治机构与其说是施加强权的机构，不如说往往可用来进行谈判的机构更为真实。它还掩盖了另一事实，即严酷的实力盘算完全不能把谈判的艺术以及由此需要的政治智慧总括进去。显然，正是政治开明的概念随着这种观点的转变很可能被人们忽略。所有这些倾向在黑格尔的哲学萌芽中均已存在，虽然这些倾向并不是单单从他的哲学中直接生长的。但是他的哲学是社会观和学术观发生变化的强有力宣告，而上述倾向正是在这种变化的基础上发生的。

至于直接受到黑格尔哲学的影响而产生的政治学说的发展，有三点特别值得一提。首先，直接一脉相承的发展无疑是从黑格尔到马克思，然后发展到后来共产主义学说的历史。辩证法成了

这一发展的联结点，马克思把它接受过来当作黑格尔哲学的划时代的发现。马克思对黑格尔的民族主义及其对国家的理想化看成是辩证法由于受形而上学唯心主义的感染而产生的"神秘化"，辩证法的体系因此而受到损害。马克思把这一学说改造为辩证唯物主义，并把辩证法解释为用经济来解释历史，他认为这样就可以使辩证法成为解释社会演进的真正科学手段。关于市民社会（除国家以外）主要是经济结构，这是马克思可以现成地从黑格尔那里接受过来的结论。其次，黑格尔哲学是牛津唯心主义学派修正英国自由主义的重要因素。然而，辩证法在这一方面所起的作用却微不足道。黑格尔所起的重要影响在于他进行的探索以及他对个人主义的批判，这种批判总的说来是正确的。产业制度的进步使得对个人主义的批判增加了紧迫性，而那却是黑格尔没有感受到的。至于黑格尔政治学说的反开明偏向，因为同英国政治的现实相去甚远，几乎没有受到什么注意。最后，黑格尔的哲学在意大利的法西斯主义早期阶段被采纳作为一种高度实用主义运动的哲学理论。但是，法西斯的黑格尔哲学实际上差不多也可被承认为特别的理性化。

参考书目

莱因霍尔德·阿里斯：《1789年至1815年的德国政治思想史》*(History of Political Thought in Germany from 1789 to 1815)*，伦敦，1936年版。

伯纳德·博赞克特：《国家的哲学理论》*(The Philosophical Theory of the State)*，伦敦，1899。第9、10章。

J.N. 芬德利：《对黑格尔的再考察》*(Hegel: A Reexamination)*，伦敦和纽约，1958年版。

M.B. 福斯特：《柏拉图和黑格尔的政治哲学》*(The Political Philosophies of Plato and Hegel)*，牛津，1935年版。

卡尔·J·弗雷德里克编：《黑格尔的哲学》*(The Philosophy of Hegel)*，纽

约，1954年版，绪论。

G.P. 古奇：《历史科学的成长》*(The Growth of Historical Science)*，载于《剑桥近代历史》，第12卷(1910年版)，第26章。

约翰·H·哈洛韦尔：《论自由主义意识形态的衰落，兼论德国的政治—法律思想》*(The Decline of Liberalism as an Ideology, with Particular Reference to German Politico-legal Thought)*，加利福尼亚大学政治科学出版社，伯克利和洛杉矶，加利福尼亚，1943年版。

F.J.C. 赫恩肖编：《反动时代和重建时代几位有代表性思想家的社会与政治观念》*(The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Age of Reaction and Reconstruction)*，伦敦，1932年版。第3章。

L.T. 霍布豪斯：《国家的形而上学理论》*(The Metaphysical Theory of the State)*，伦敦，1918年版。

沃尔特·考夫曼：《黑格尔：再解释，正文和评论》*(Hegel: Reinterpretation, Texts, and Commentary)*，花园城，1965年版。

卡尔·洛维斯：《从黑格尔到尼采：十九世纪思想界的革命》*(From Hegel to Nietzche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought)*，纽约，1964。

赫伯特·马库塞：《理性和革命：黑格尔及社会学说的兴起》*(Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory)*，第二版，纽约，1954年版。

弗雷德里克·迈内克：《马基雅维利主义：存在理由学说及其在近代史中的地位》*(Machiavelism: The Doctrine of Raison d'état and its Place in Modern History)*，英译者道格拉斯·斯科特，伦敦，1957年版。

C.R.G. 穆尔：《黑格尔介绍》*(An Introduction to Hegel)*，牛津，1940年版。

Z.A. 佩尔津斯基：《黑格尔的政治著作》*(Hegel's Political Writings)*，牛津，1964年版。

休·A·雷伯恩：《黑格尔的伦理学说：对法哲学研究》*(The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right)*，牛津，1921年版。

弗兰茨·罗森茨魏希：《黑格尔和国家》*(Hegel und der Staat)*，慕尼黑，

1920年版。

W.T. 斯特斯:《黑格尔的哲学》*(The Philosophy of Hegel)*, 伦敦, 1924年版,第4部分,第2篇。

C.E. 沃恩:《政治哲学史研究》*(Studies in the History of Political Philosophy)*, 两卷集,曼彻斯特, 1925年版,第2卷,第2—4章。

埃里克·韦伊:《黑格尔和国家》*(Hegel et l'état)*, 巴黎, 1950年版。

第三十二章　自由主义：哲学上的激进主义

由卢梭和柏克开始的对天赋权利哲学的反对，到了黑格尔第一次得到系统的阐述，但并未取代形成整个十七世纪和十八世纪政治思想主流的个人主义传统。相反，这种天赋权利哲学在十九世纪产生了主要的实际后果。它的历史是黑格尔喜欢的那种自相矛盾的例子，即一种哲学只有当它的主要原则被视为当然时，才得到充分全面地发展和应用，但达到那样的程度，又变成它的理论发展的障碍。由洛克首先阐明并且在美国独立宣言以及法国和美国的人权法案一类伟大政治宣言里所体现的革命时代的原则，归纳了一套政治理想，这些理想在十九世纪流行西欧文化的一切国家的政治中似乎肯定要逐渐实现；而且也许可能将要在全世界得到实现。这些理想包括公民的自由权利——思想自由、言论自由和集会结社自由——财产的保障和由明达的舆论控制政治机构。在各个国家，看来这些目的实际上都是通过采取立宪政治的形式来实现的，即承认政府必须在法律规定范围内工作的原则、政治权力的核心归于代议制立法机构、政府一切部门必须对选举它的一般包括整个成年的人口负责。这些理想，连同实现它们的政治机构，过去一向都以天赋权利的名义加以捍卫；它们继续成为对十九世纪自由主义宗旨的概括，广而言之，也是对十九世纪自由主义成就的概括。这种政治思想形态的核心是关于价值性质的基本主张，即一切价值的终极含义是满足和实现人的个性。康德说过一句名言：道德在于不是把人当作手段，而是当作目的，就是反映了这个主

张；杰斐逊说，政府的存在是为了保护和实现人的不可剥夺的权利，也是对这一主张的肯定。

可是，革命时代的天赋权利哲学同十九世纪自由主义之间在气质和精神上有着深刻的差别。天赋权利哲学实质上是一种革命信条；在基本权利受到侵犯的场合它不容许折衷。但是法国革命在许多方面培植了对革命的反动。拿破仑的帝国野心使得欧洲大陆每个西方国家的宪制传统受到破坏。即使在英国，情况虽有所不同，议会政治改革的进程也受到反动的阻挠，只是在1815年以后才困难地重新发展起来。法国革命在各国都造成了对其过火行为的反感，所有的革命也历来如此；把这些过分行为归诸于哲学和人权已成为当时的时尚。夏多勃里昂① 说，“我们必须保存作为革命果实的政治创造……但是我们必须从这项创造中抹去革命。”他的这番话表达了自由主义的普遍倾向。以后，又把演进当作革命的对立面加以理想化，这也是同一思想的反映。

自由主义态度之趋于温和，部份是由于哲学的原因。天赋权利哲学所依据的伦理理论，必然是直观性的。除了象洛克和杰斐逊那样，肯定个人权利是不言自明之理以外，没有别的办法能为不可侵犯个人权利的理论进行辩护。但是科学总的发展趋势，特别是研究社会的思想发展的趋势，一直相当稳定地向经验论发展，因而日益脱离那种认为只要某一命题是显而易见的，就可以视为公理的信念。简言之，理性主义的权威一直在下降，而天赋权利的理论却一向是哲学理性主义的要素。可是，较之理论因素影响更大的无疑是，随着商业和工业资产阶级的地位和影响变得更加巩固，他们的观点也自然而然地发生了变化。在十九世纪，这个阶级到处

① 夏多勃里昂(Chateaubriand, François-René de, 1768—1848) 法国作家，早年抱怀疑主义思想，宣扬个人自由。法国革命后转而以基督教宣道者自居。他是法国优秀散文家之一。——译者

都形成开明政治改革的先锋，而工业和商业发展的趋势，也使得这个阶级政治权力的扩大成为必然的结局。与此相应，拥有土地的士绅的影响却相对下降，而雇佣劳动者至少在本世纪上半叶或三分之二的时期内尚未取得政治上的自觉，也没有能起作用的组织。要说立宪政治和个人自由的理想代表的只不过是资产阶级的利益，这完全是夸大；马克思主义者对自由主义的批评经常就是这样说的。可是要是说在开始时期，这个阶级是这些理想的主要发言人，倒也是事实。事实还在于，这个阶级的社会地位使得它在世界观和方法论上逐渐失去它的革命性。当弗朗西斯·普莱斯① 以威胁向英格兰银行挤兑黄金来保证通过 1832 年改革法案时，他显然不是讲给运用其影响对改革设置障碍的阶级听的。② 这也是事实，即随着时间的推移，开明政治改革愈来愈超出意识形态的领域，过渡到体制重建的领域。行政的现代化、法律程序的改进、法院的改组、卫生法规和工厂检查制度的创建，所有这些具有开明特征的改革，都不是以革命热情而是靠艰苦的、从实际出发的研究，并且仔细地起草立法来实现的。自由主义的理想是革命时代的后果，但是它的成就却大部分是高水平的务实的才智应用于具体问题的产物。它的理论仍然是理性主义的，但这一理性主义却受到理想必须对大量具体事件起作用这种认识的限制。非常自然，它的哲学逐渐变为功利主义的，而不再是革命的了。

总的说来，政治上的自由主义是个大规模的运动，影响到西欧所有国家和美洲，但最典型的发展却发生在英国。在德国，自由主义哲学绝大部分仍然停留在学术研究上，并未深入扎根到人民大

① 弗朗西斯·普莱斯(Francis Place, 1771—1854)，英国改革者。他的活动反映了十九世纪早期激进派的活动。1832 年英国议会讨论改革法案时，他提出"To stop the Duke, go for gold" 的口号，阻止了威灵顿公爵上台。1838 年曾起草人民宪章。——译者

② 格雷厄姆·沃拉斯著《弗朗西斯·普莱斯的生平》(1898年版)第 309 页以次。

众的思想中去，到1848年，议会制政府和内阁责任制事业的失败成为定局。自由宪政在德国人的思想中被民族统一问题所掩盖，后者在俾斯麦和霍亨索伦家族等① 非开明分子的主持之下完成。自由主义的价值准则只是在德国司法制度中得到实现，如保障财产和一定程度的公民自由，因而德国的自由主义理论是司法性的而不是政治性的。在法国，革命最重要的社会后果或许是造成了五、六百万农民业主；他们除了有力量起阻碍作用外，政治上并不活跃；他们感到自己的利益同资产阶级的利益是一致的。与此二者对立，第一次在欧洲成长起来无产者工人阶级运动，它的政治观点是社会主义和激进主义的，而不是自由主义，这是一种具有重要意义的社会发展，立即同马克思的阶级斗争理论融合起来。因此，法国的自由主义同英国的相比，更加倾向于是一个阶级的社会哲学，对"群众"的态度是相当贵族式的，而且主要起的是批判职能，因为它很难希望贯彻一项国家政策。② 只有在英国，它在整个十九世纪都是世界上最高度工业化的国家，自由主义才确实同时取得民族哲学和国家政策的地位。这儿，同马克思主义的预期相反，自由主义提供了有秩序而和平转变的原则，先是提供了产业完全自由和给予资产阶级政治权利，最后给予工人阶级政治权利并保障他们不受工业最严重的危害。之所以形成这样局面，是因为英国各社会经济阶级之间的分裂，从不同政党之间的路线完全合拍。即使在它的早期，那时它的经济理论特别明显地代表工业家的利益，至少是从意向上看，英国的自由主义一贯是代表整个民族大家庭普遍利益的理论。在随后的阶段，这种意向更加自觉和明确，其他的

① 俾斯麦(Bismark，1815—98)保皇派军国主义者，曾任普鲁士王国首相，通过王朝战争统一了德国，任德意志帝国宰相；霍亨索伦家族(Hohenzollerns)，从十八世纪起统治普鲁士，1871年后成为德国的皇室。——译者

② 《论大陆自由主义》，见吉多·德鲁吉尔罗著《欧洲自由主义史》(*The History of European Liberalism*)英译者R.G.科林伍德，1927年版。

利益特别是劳工和农业的利益必须同工商业一道加以考虑，这一点在当时已是显而易见的了。

英国的自由主义作为起作用的政治运动，包含学会为了具体目的进行合作的许多成分，而不坚持意识形态的一致。最突出的也许要算福音派教会和杰里米·边沁的非宗教激进主义以及哲学激进派之间被格雷厄姆·沃拉斯称之为"工作同盟的传统"。他们的道德目标和社会目标的一致压倒了他们哲学上信仰的悬殊。有如格莱斯顿[1]所说，政治自由主义的支柱是不信奉英国国教的宗教派别。[2]起初他们的全部动机在于捍卫并扩大他们的宗教自由和参与政治的权利。虽然有时在知识启蒙方面有所欠缺，但是他们提供了基督徒的慈善和人道主义的成分，这是功利主义伦理学冷酷的利己主义和古典经济学所缺少的。而且，非国教派作为一个整体，他们的政治见解完全没有革命色彩，甚至谈不上激进。政治上的自由主义因把具有不同意识形态的这样那样集团拢在一起而各自保留己见，它从一开始就不象它的理论那样拘泥，随着时间的推移，各种利益集团的和解，就公开成为其哲学的一部分。尽管如此，为早期自由主义提供学术结构和纲领的却是哲学激进派。他们自始至终是一群学者而不是一个政党，但他们的影响却从不以其人数的多寡来计量。政治上出现的情况往往是，学者提供见解，从政者根据情况的需要利用其片言只语，有时则完全不用。

为了着重说明英国自由主义哲学这种调和而又综合的一面，最好将它分为两个时期，但是应当清楚地考虑到两个时期的历史连续性。因为它的显著历史特征是一开始就不能不恰当地称之为

---

① 格莱斯顿(William Ewart Gladstone，1809—1898) 十九世纪英国自由党领袖。曾多次任首相，对内实行不彻底的改革，对外推行殖民扩张政策。——译者

② 十九世纪初英国政治生活中非国教派的重要性，见伊利·哈列维著《1815年英国人民史》(*A History of the English People in 1815*)，特别是第1卷第3册，英译者 E.I.沃特金，1924年版。

资产阶级利益的意识形态(它的批评者就是这样说它的)，进而发展成为这个国家全社会的哲学;这种哲学的理想是,保护和保障所有阶级的利益。这种进展之所以可能，是因为上述批评尽管并非不公平，但却从来不是完全正确的。早期的自由主义者虽然往往土里土气、空谈理论,但他们却是一些深沉恳切、热心公益的人,他们将有缺陷的哲学变为在很大程度上对社会有利的主张，它的意图也从不只是为了剥削。正是基于这一原因,自由主义才可能转变成沟通以下两种思想的全部学术桥梁，一是继承革命时代哲学的早期个人主义,另一是对社会和公共利益的现实和价值的承认;后者一般倾向于以反自由主义的形式出现。于是后期自由主义的主张可以同时既维护个人主义所包含的政治自由和公民自由权，又能使之适应工业制度和民族主义的逐渐变化，这种变化培育着新的哲学,威胁着政治自由和公民自由,使之不起作用。自由主义在承认政治自由给近代文化增添了一项永久价值的同时，还能接受使政治自由为更多的人所获得这样的使命,从而真正裨益于社会。因此,将自由主义分为两个时期不仅在于阐述的方便,而且在于说明具有重要意义的变化,同时也说明其连续性,这同样也是很重要的。也许最好以约翰·斯图尔特·米尔为分界线，因为他的哲学奇特地跨越于线的两边。因此,本章将讨论古典自由主义思想即哲学激进派的思想,下一章将讨论经过修订的现代化了的自由主义。

最大幸福原则

哲学激进派的社会哲学实质上是法律、经济和政治改革相互关联的方案，它们被看成是从最大多数人最大幸福的原则派生出来的。他们认为，这个原则是私人道德和公共政策的唯一合理的指导原则，他们哲学的理论部份旨在使这一原则可以更准确地应用于实际问题。实际上,这一激进派的成员,包括边沁本人在内,

没有谁在哲学始创性上有任何卓越的贡献，甚至谈不上非常牢固地把握了哲学原则。在他们影响下的形式化和演绎的阐述方式，使他们的思想看起来是以错误的分析为依据的体系。该体系的几个部份的次序以它们之间的关系表现为注重实际而不是逻辑的关系而显示其重要性。边沁本来而且实际上直到将近60岁时完全热中于法律改革，他希望通过开明的专制主义能比通过政治自由主义更快地达到目的。因此，在1789年出版《道德与立法原理》之后，他宁愿向欧洲大陆公众发表自己的言论，乃以法文出版他后来关于法理学的著作。直到十九世纪二十年代，他的思想才通过翻译他的法文著作回到了英国，还出版了像《司法证据的原理》等新作品，这本书是约翰·斯图尔特·密尔编辑的他的手稿，于1827年出版。同时，大约在1808年，詹姆斯·密尔使边沁确信，英国的法律改革取决于放宽议会代表制；只是到了这时，他才放弃对他培育过的托利党政治。这种变化并不是由于自由主义逻辑上依托于最大幸福原则，只是寄希望于法律改革可能证明是比贵族制度或开明的专制制度更加可行的代替办法。

哲学激进派的经济学说也是以类似方式发展起来的，代表这一学说的主要是李嘉图的著作。它的发展与边沁感兴趣的法律改革没有任何密切关系，从一开始就以贸易自由化为实际目的，使之不受食品保护关税和航海法的限制。这些改革也象法律改革一样，只能通过摧毁英国地主阶级所享有的政治垄断才能达到。直到象这样的实际目的得以实现，詹姆斯·密尔才对该哲学派别一贯宣称要依赖的心理学和哲学的原则进行理论上的检验。1829年出版了他的《人类思想现象的分析》；那时他已经是56岁。这本书本来从逻辑上说应该是该体系的基石，但实际上只不过是以演绎和高度教条的方式，将大卫·哈特莱，[①] 英国十八世纪伦理学者

① 大卫·哈特莱(David Hartley,1705—1757)，英国唯物主义哲学家，心理联

以及孔迪亚克和爱尔维修等法国思想家八十年前发展的联想心理学系统化。对于这种心理学，密尔所作的创始贡献是不多的，更谈不上以观察为基础对人类行为的现实进行研究。所谓功利主义者的经验论实际上充满了未经检验过的假说。伦理学的最大幸福原则本无须心理学的快乐说的支持，就象往常那样可以接受；而以最大幸福的名义所主张的改革，则只是在该原则与该体系无关的许多前提的补充之下才具有那种含义。

除经济学外，功利主义思想的全面纲要在1776年出版的边沁最早作品《政府散论》一书中得到发表。这本书是对布莱克斯通①《评论》的批判，而且是通过对他的批判抨击整个法律界和自由党的前身辉格党对英国政府的思想。边沁由此道出了他的主要兴趣——法律改革的事业，并且提纲挈领地推出他后来在一系列关于法理学著作里所发挥的观点。他说，布莱克斯通对英国法律的叙述，至多不过是阐述——说明法律的当前面貌——或者说得坏一些，在阐述的伪装下替现状作辩解。法理学的真正职能是"审查性的"，对法律制度进行批评，目的在求得改进。为了进行那样的批评，需要有一个价值标准，而那个标准只能按功利原则提供。"正确和错误的尺度正是最大多数人的最大幸福。"这个认识，边沁把它归功于休谟；他说，当他最初读到休谟的伦理学著作时，他感到似乎擦亮了自己的眼睛。休谟的批判摧毁了关于政府权力的一整套所谓不可废除的权利学说和契约限制学说，指出这些学说要么是毫无意义，要么是对明确的功利原则提法混乱。政府的基础不是契约而是人类的需要，而满足人类的需要就是唯一正当的理由。最后，边沁依靠霍布斯的论据或许象依靠休谟一样，得出结

想说的创始人之一。——译者

① 布莱克斯通(Sir William Blackstone，1723—1780)，英国法律学家。——译者

论说，布莱克斯通美化英国宪法及其所谓权力划分，走进了荒诞的王国。法律权力就其性质来说，不能从法律上加以限制，而且在每个政治社会的某处，权威必须集中到某个人或某些人头上，这些人是其他人习惯于服从的。边沁认为，这种情况对自由政治以及专制政治都是适用的。两者就统治者行为的责任来说是不一样的，国民批评的自由权、为政治目的结社以及新闻出版的自由都是不一样的，但他们行使的权力却是一样的。《政府片论》一书由此奠定了激励哲学激进派的主要思想：最大幸福原则作为价值尺度，法律上的主权作为立法程序改革的必要假设，而法理学则根据法律对普遍幸福的贡献，对法律进行分析和"审查"。

《政府片论》主要是批判性的，但是边沁很快就转向建设。1780年私下印行、1789年出版的《道德与立法原理引论》一书按照爱尔维修提出过的路线将心理学、伦理学和法理学结合在一起。边沁认为，快乐和痛苦不只是提供了"审查性"法理学所需要的价值标准，而且也指出了人类行为的原因，巧妙的立法者可以借助于它控制和指导人类的行为。

> 自然界把人类放在痛苦和快乐两个至高无上的主宰的支配之下。仅仅只是因为有了它们，才指出我们应当做什么并决定我们将要做什么。同它们的宝座紧紧系在一起的，一方是是与非，而另一方则是因与果的链条。①

因此，边沁在他的理论里包括了对快乐和痛苦作为动机力量的长篇而又明细的叙述，目的在于说明怎样可以计算它们的数量和影响。象通常快乐说道德家所作的那样，他假定快乐和痛苦的计量都是可以通约的，即一定量的快乐可以抵销一定量的痛苦，而且它们也可以累计起来，以致若干快乐可以计算出来，表明某个人也可表明一群个人的最大幸福。在计算时，必须考虑快乐和痛苦的

① 该书第1章第1节。

四"维"或四个方面：它的密集程度、它的时间长短、继某一特定行动之后发生的必然性以及发生的时间距离。由于某一快乐或痛苦很可能导致另一快乐或痛苦，这种趋势也应加以考虑；而且在进行社会性计算时，影响到的人数必须考虑进去。虽然边沁有时承认快乐相加的概念，特别是不同的人的快乐相加是虚构的，但一般说来，边沁的言论表明似乎他真的相信人类确实依据精神力量的那种平行四边形行事。可以肯定的是，他把那样的假设认为是"一项先决条件，没有它的存在，一切政治推理都会陷于停顿。"他实际上没有心理观察的本事，对它本身也不感兴趣。但是他渴望成为"伦理科学的牛顿"，并认为他的心理学假设，一点也不比那些在机械科学上证明有用的某些假设更为激烈。

快乐和痛苦的理论以及与之相联系的感觉论心理学，对于边沁除了能使他能够计算立法效果之外还有另一种价值。他认为借助于这种心理学，能够跟踪追击他在社会研究和政治推理中随处可以见到的"虚构"，并使之失去作用。边沁关于知识的理论是刻板的唯名论者，这一品格与其说来原于休谟，不如说也许是更多地来源于霍布斯。既然一个名称是某种事物的名字，而某种事物终究必然是感官的某些具体感受，则一个名称的意义是被它所指的感受所决定的，即现今称之为它的"所指对象"。因而，既然各种名称都指的是各种实体，可以说它们就是"专有名词的集合"；作为一般的名词，如果忽视了事实，至少有可能成为虚构的危险。虚构的实体，为了"论说的方便"，的确是必要的（例如用"关系"代替"有关的物体"），但是为了明彻又要求将说到的事实让人精确地懂得。"把虚构的名称当成真实实体的名称所造成的混乱和蒙昧是可悲的。"① 一个人要明白说出所指的可触知感受总是可能的。正如多

① 见C.K.奥格登1932年编《边沁的虚构说》(*Bentham's Theory of Fictions*)，奥格登作序。

年之后威廉·詹姆斯① 指出的那样，对于一个经验论者来说，每个差异必然造成一种区别。对边沁来说，虚构说的效用主要在于政治和立法领域。两者都充满了虚构，而且他深信，法律上的虚构"除了为某些舍此不能成立的事物辩护之外，任何别的目的都用不上。"象权利、财产、君权、普遍福利之类的名词都可以作虚构的用途，通常用以保卫既得利益。从边沁的观点来看，任何联合的团体，如社会和国家，显然都是虚构的。以它的名义干的事，是由某人干的；正如边沁所说，它的利益是"组成它的若干成员的利益的总和。"因而，最大幸福原则的效用包括这一事实，即它体现虚构的巨大应付能力；因为它意味着，法律或一项制度的真正意义，必须按它的作为来判断，而且尽可能按它对具体的各个人做了什么来判断。边沁了解，在一切情况下弄清效果何在自然是不可能的；但是达不到这个要求的任何东西只不过是代用的权宜之计而已。既然价值同快乐是同一来源，而快乐只是在人类某些个人的感受中才能出现，法律和政府的价值必须在于它们对实在的男男女女的生活和命运所起的影响。在某种程度上接受这一原则是任何自由主义哲学的必要条件，但它自然并不意味着要接受边沁心理学的不成熟成分。

边沁的法律理论

边沁相信，最大幸福原则放到巧妙的立法者手中，简直是万能的工具，可以通过它"用理性和法律的手段培育幸福的结构。"因为它从价值和动机两方面提出了人类基本天性的理论；这是边沁认为无论何时何地都适用的。立法者只须知道产生具体习惯和习俗的特定时间和地点环境，就能通过施加痛苦和惩罚来控制行为，以

① 威廉·詹姆斯(William James,1842—1910)，美国哲学家、心理学家，机能心理学的创始人。——译者

取得最满意的效果。对边沁认可的方法的唯一限制是心理和伦理的，一方面限定法律可能办到的事，另一方面又规定它能够明智地试图办到的事，从问题的性质来看，他认为，对这种方法不可能有法律限制。甚至长期形成的习俗或人们长期公认的体制所造成的限制，边沁都认为是心理上的，因为他认为习俗和体制只不过是习惯而已。象所有的习惯一样，对于为达到目的而聪明地采取调整手段而言，它们包含着许多威胁。它们是各种技术性问题和虚构的源泉，这是最大幸福原则立意要排除的。对习俗的不信任，并将之完全从属于立法，是边沁的法理学主要特征之一。随之而来的是，在社会研究中漠视、甚至是蔑视历史因素。按照边沁的观点，历史大多是人类罪行和蠢事的概要叙述。这种思想情绪，也许就是他的社会哲学在十九世纪后半期显得过时的主要原因。甚至他自己的门徒约翰·斯图尔特·密尔也认为这是个弱点，而且这确实是经常造成其对不同文化传统培育出的人们之间存在的深刻差别只有肤浅了解的原因。

边沁的法理学，不只是他最伟大的著作，而且是十九世纪最卓越的学术成就；它包括将刚才概述过的观点系统地应用于法律的所有分支，包括民法和刑法，并且应用于程序法和司法系统的组织。① 在上述所有方面，他一开始就声称是针对布莱克斯通的。其目的是批判性的而不是叙述性的；"审查性的"而不是解释性的。因此，在法理学的一切分支，他以自然方法而不是技术方法独树一帜。后者包括接受为法律所承认的按表面价值的分类和技术程序，并且体现为它的习惯术语、它的传票和诉讼程序。那种法理学的结果最多是把法律概念变成某种正式秩序。而自然方法却相反，把一切法律禁令和为了使这些禁令付诸实施的所有程序按其

① 参见伊利·阿列维著《哲学激进主义的成长》(*The Growth of Philosophic Radicalism*)英译者玛丽·莫里斯(1928年版)，特别是第1部分第2章和第3部分。

功利来思考，作为达到最大多数人最大幸福的手段。司法问题实质上是恰当地施加惩罚，以求产生可取的结果。

在民法领域里，这种方法要求对法律权利和义务按其执行结果是有助于还是妨碍功利赖以实现的商品或劳务的交换进行分析。就事件的性质而言，每一项法律义务必然对那样的交换自由施加限制。一个人的权利指的是，他的行动自由是以某项惩罚防止另一个人的侵犯而得到保障的；要证明这种惩罚正当与否，只有通过比较，让两人的行动都听其自愿选择，根据可能出现的情况比较那种限制的相对效用。在一切情况下，立法的效用将按它的作用和实施的代价来衡量，一般视其后果是否产生对社会大多数人整个说来都有益的交换制度来衡量。要使行为成为应尽的义务，功利是唯一合理的理由。财产权利是正当的，一般说来是由于安全的需要，是为了使行为的结果可加以计算，为了避免伴随捉摸不定和失望而来的挫折的需要，这里所说的安全当然是有限的社会安全的概念。据边沁的判断，财产的安全是获得最大幸福的重要条件，但他觉察到，这是一项至为保守的原则。它意味着法律对财产分配的保障在任何特定时间都存在。他深信，作为政策问题，法律应当以相对平等地分配财产为目的，或者至少不是旨在创造武断的不平等。实际上，必须在安全和平等之间建立某种可以实现的平衡。同样，契约的真正尊严只是在于它对维持商业交易行为的可靠性有贡献才成为法律依据。边沁认为，法理学过去一向把契约当成符咒，就象神学上把圣餐作为血肉的化身那样。

在刑法领域，边沁认为，功利原则为达到合理的惩罚理论提供了一项自然的方法。技术方法的出发点是假定犯罪"应受"处分，但是功过的观念，除了按现有的实际做法和思想来解释外，实质上是不可能下定义的。自然的方法却相反，它以处分总是坏事这一原则为出发点，这是由于处分带来痛苦；只是由于它要么可以防止

将来发生更大的罪恶，要么能够弥补已经发生的罪恶，才认为有必要。刑事法理学必须提供犯罪的现实的分类，不是按照法律的习惯分类，而是按照某种行为方式所造成的伤害或对特定个人、阶级以及公众发生的伤害来分类；边沁正确地认为，按照习惯法分类是矛盾的，无法理解的。刑事法理学还必须提供处分的模拟分类，以便按罪量刑，尽可能有效地防止或补偿伤害。一般的法则是，一项处分所带来的痛苦必须超过犯罪所得到的利益，但应尽可能少超过犯罪所造成的恶果。边沁著作的这一部份，非常象爱尔维修的另一个追随者贝卡里亚已经得出的结论；当然，它更加系统而又相当巧妙，并没有重复贝卡里亚的正确结论，即惩罚的必然性所起的作用是威慑重于严酷。虽然如此，边沁实际上赞成象塞缪尔·罗米利爵士① 那样的建议，主张取消十九世纪初损害英国刑法形象的野蛮做法和很不起作用的惩罚。罗米利的刑事法理学同边沁的大多数改革方案一样，似乎更多出于热爱秩序和效率，而不是出于人道主义的动机，虽然还是可以公平地说，他付出了大量的时间和私人财产去实现监狱的改善。他的个性的推动力具有启蒙作用，同关心不幸的人的利益和少年犯罪的改造相比较，他更为关心普遍公众的利益。

也许正是在法律程序和司法组织理论方面，边沁发挥了他最具特色的思想，也正是从这儿起，他最远地脱离了在他之前自由主义的传统。他怀着简化程序和改进法庭效率的愿望，提议几乎完全放弃过去一向被认为必须用以保障国民权利所必要的制约和保障。在这里，边沁将他已经在《政府片论》一书中提出的关于宪法所采用的原则扩展到程序法。他正确地指出，法律的形式主义和关于证据的可接受性的人为规章，大抵是基于一种信念，即实体

① 塞缪尔·罗米利爵士（Sir Samuel Romilly，1757—1818），英国法律改革者，曾致力于改革当时英国刑法的暴虐。——译者

法是不好的，而政府则是危险的；他反驳说，假如这种信念确是对的，合理的补救办法是改善法律，而不是削弱法庭。他说，法律里的程序繁杂、含糊不清和技术细节，对当事人带来了最大限度的费用、拖延和烦恼，使许多人得不到公正的对待，并且使得法律程序的结果变幻莫测和不稳定。象边沁所谓的这种技术体系，他认为简直可以说是法律行业对公众的阴谋诈骗。即便在《政府片论》一书中，他曾经向律师们致敬，但他是带着改革者的深刻怨恨一生长时期地盯着他们的。

> 被动而懦弱的一伙，随时准备吞下任何苦果，顺从任何事态；其智能不足以分辨正确和错误，其感情对是非漠不关心；感觉迟钝、短视而固执；了无生气，却易在虚妄的恐怖下陷入惊厥；对理智和公众利益之声充耳不闻；只是对于利害有关的耳语和权势的召唤，竭尽谄媚之能事。①

边沁的理想是"每个人就是他自己的律师。"为此，他主张用非正式程序提交仲裁人调解以代替正式诉讼，对任何种类有关的证据普遍认可，不用刻板的规章，而用大量的司法裁定，以排除枝节问题。关于法庭的组织，边沁特别攻击对法官和其他法庭官员不实行薪资制而用付费的做法；攻击英国法庭在管辖权上彼此分割、相互重叠和矛盾，并攻击陪审制度；他认为英国法庭组织享有非常不应当享有的声望。

边沁的法律理论建立了分析法理学的观点；这是该主题在整个十九世纪英、美律师中普遍知晓的几乎唯一的体系。这个学派通常都同约翰·奥斯丁的名字联系起来，但事实上奥斯丁只不过是把边沁多卷的而并不总是非常容易读懂的作品中散见的系统思想归纳起来。② 在政治理论方面，奥斯丁著作的主要影响是对主权

---

① 《序言》，F.C. 蒙特古编，1891 年版，第 104 页。

② 他关于法理学的讲学，1828 至 1832 年在边沁主办下新成立的伦敦大学学院发表。这些学术报告 1832 年在《法理学的范围》(*Province of Jurisprudence determined*) 一书中出版，随后在 1861—63 年收入内容更充实的《法理学报告》(*Lectures on*

理论的重要性过份夸大，它实际上同边沁想用议会控制法庭改革的计划不谋而合。组织的明确确实意味着责任应该落实到某一方；但是，边沁关于政府不过是某些特定的人们专门实行统治而国民对他们只是惯于服从的见解，完全不足以解释组织体制在政治中所起的作用。较之主权理论具有更大历史意义的是，边沁关于法理学的著作提供了改革计划，英国的司法行政依据它在十九世纪期间内得到了完全的修订和现代化。的确，边沁的见解从未被系统的采用并付诸实施过一次，而且他的某些见解，主要是将英国法律编成法典的意见，也一直未被采纳。但是在长期一系列事件中实现了法律和法庭的彻底改革，而且有多得令人吃惊的事例说明改革是按照边沁批评和表明的方向进行的。[①] 弗雷德里克·波洛克爵士[②] 说得对，十九世纪英国法律的每一项重要改革都可以找到边沁见解的影响。

虽然如此，边沁的法理学并不象他认为的那样，完全由功利原则所决定，这的确是事实。实际上，功利一词，在人们具体说明对什么事和对谁之前，完全是泛指的。边沁哲学里的自由主义要素大部份存在于不言而喻的前提之中。当他说"一个人的价值正好同另一人一样，"或者在计算最大幸福时，每个人"只算一个，谁也不比一个人更多一些，"他显然是在借用自然法的平等原则。他实际上不是仅仅依靠无法检验的假设，即一个人的快乐正象另一个

Jurisprudence）里。W.杰思罗·布朗编成选集并加注释，题为《奥斯丁的法律理论》（*The Austinian Theory of Law*），伦敦，1906年版。

① 参见T.H.沃德编《维多利亚女王的统治》（*The Reign of Queen Victoria*）（1887年版），第1卷，第281页，查尔斯·辛格·克里斯托弗·鲍文爵士论文"1837—1887年的法律行政"，美国法学院协会委员会编《英、美法律论文选》（*Select Essays in Anglo-American Legal History*），第1卷（1907年版），第516页转载。同一时代对边沁作为法律改革者的评价，见布鲁厄姆勋爵1828年2月7日的"关于法律现状的演说和演说集（1838年版）"，第II卷，第287页，序言。

② 弗雷德里克·波洛克爵士（Sir Frederick Pollock，1845—1937），英国法学家，曾在牛津大学等校任法理学教授。——译者

人的快乐一样。在他热爱秩序和效率的后面，还有真正自由的先决条件，特别是所有人都能过象人的生活这一价值准则，那是效率或最大幸福原则所没有包括的。他的法理学从个人主义出发，具有不自觉的偏见，这也是事实。关于法律必须按它对人类的影响，而且尽可能按对特定的个人的影响来判断，这一法则显然是一条开明原则，但是应用于某些类型的法律却比应用于其他的法律容易得多。对财产权利的限制其影响是很明显的，但是维护公共卫生的法律的具体后果却不容易从某一任何个人的健康得到改善上看出来。在私人关系方面尽可能扩大契约自由，其结果可以使人感到虚有其表的自由，这也是显然的。边沁法理学的内涵无疑使得社会立法更加困难。他的思想受到特定考虑的影响，特别是受到在他的那个时代法律改革大抵是去除陈旧的惯例这一事实的影响，其程度远远超出他的认识。然而，尽管他的思想显然有许多不足之处，在社会哲学史上还没有哪个思想家象边沁那样影响那么大，起了那么有益的作用。

早期自由主义的经济理论

自由主义的法律哲学几乎完全受到边沁的启发。它的经济理论——所谓古典经济学或放任主义理论——是构成自由主义思想的另一个组成部份，却没有什么可归功于边沁的；但在目的和观点上却很相似。自由主义的经济理论，象边沁自己关于经济问题的见解一样，都是来自亚当·斯密的《国富论》。还要加上一代英国作家的作品，以及法国魁奈和重农主义者的继承人的作品。古典经济学最重要的论著是大卫·李嘉图[①]的《政治经济学原理》

① 大卫·李嘉图(David Ricardo，1772—1823)，英国经济学家，资产阶级古典政治经济学的完成者。他提出了劳动价值论，鼓吹自由贸易。主要著作有《政治经济学和赋税原理》。——译者

(1817)；该书吸收了与马尔萨斯① 名字相联系的人口理论，也包括了马尔萨斯曾予陈述、李嘉图在自己名下也曾论述的经济学地租理论。于是，经济学就成为边沁的法理学和政治学研究之外的一项独立的社会学科。自由主义经济学同上述法理学和政治学一样，依赖边沁使用过的联想心理学和快乐说心理学所阐明的人性的一般法则来构想。因此，它意在说明任何经济社会的法则，而不论时间和地点，也不涉及法律和政府建立的规章命令。因此，从它的学术气质和观点来看，古典经济学与边沁的哲学十分契合。它是一种社会牛顿学说论，认为体制和它们的历史在科学上是无关的，因为它们可以归结为思想和行为的习惯，可以用相当简单的个人行为法则加以充分解释。认为经济与政治是相互独立或者只是通过个人心理间接相关的说法，是早期自由主义观点最明显的要素之一。也是由于这个特点，现在使得古典经济学显得异常陈旧。这不只是由于联想心理学本身根本站不住脚，也不只是因为自由主义经济学者所信奉的放任主义在十九世纪后期逐渐行不通了；虽然这两种说法都有道理。社会心理学和人类学逐渐把基本的事实弄得更加明白，即政治制度和经济体制总是一种文化的有关因素，而一种文化的体制从诞生起就由组成它的个人的固有特点所形成。无论人类行为的法则如何，这些法则必然过于一般化，不能适应特定时间或地点的实际。

虽然古典经济学力求成为一门科学，从而独立于产生它的特定社会和政治环境，它却象边沁的法理学一样，标志着创建者务实的改革目的。1815 年的和平给英国工业品在国内和国外市场上带来严重的不景气，从而使英国地主和英国制造厂商之间利益的根本不一致表面化，而这种利益的不一致以往却一向为拿破仑战

① 马尔萨斯(Thomas Robert Malthus，1766—1834)，英国经济学家，牧师。因发表<人口论>(1798 年版)而著名。——译者

争的危机所掩盖。英国农业长期以来享有谷物关税保护下的市场，而英国商人和制造商却全都主张廉价粮食。技术优于任何其他国家的英国制造厂商，本身暂时不需要政府的支持。在那种情况下，自由贸易政策显然符合他们的利益，战争结束后的市场紧缩触发了一场争论，引起1832年的议会改革，并于1846年废除谷物法而达到顶点。结果便使英国成为近代第一个工业国家，它致力于推行不限制贸易的典型自由主义政策，国内扩大代议制政府，并委身于下述理想，即推动一切奉行开明政治并在国际分工中遵循民族自利的各国实行国际协调一致。李嘉图的经济学标志着那些争论年代的特点，他的学说就是在那些年里形成的。

虽然古典经济学意在形成严格的逻辑体系，它事实上包含两种不同的观点，并表现在对经济社会非常不同的见解上。① 这种对自然反映的两种不同概念，从一开始就包含在近代哲学之中。一方面是一种信念，认为自然秩序的固有性质是单纯的、和谐的和善良的；另一方面是另一种信念，认为自然秩序缺乏道德的属性，它的法则与公正、理性或人类福利无关。我们已经说过，甚至边沁的法理学也含有天赋权利的思想萌芽，与纯粹的自然主义或功利主义恰成对比；那是他从休谟的理论引伸出来并表示要遵循的。就李嘉图的经济学而论，存在他所谓的静态理论和动态理论之间的差别。从社会静态的观点看，经济学是在自由竞争的市场上商品交换的理论，价格由市场自己的条件来确定，除由有关的个人作出选择外，不受任何其它力量的阻碍。一个经济社会被想像为由个别的生产者组成，各人把他的产品同其他生产者交换，每人以尽可能便宜的价格买进，以尽可能最好的价格卖出。可是从社会动态的观点来看，经济学是在生产者之间分配总产品的理

① 这种不一致在阿列维著《哲学激进主义的成长》(*The Growth of Philosophic Radicalism*)一书里曾加以发挥；特别是第三部分第1章。

论——有如李嘉图所说:“探讨在共同形成工业产品的各阶级之间确定分配该产品的法则。”这部分经济学的主要组成部分是关于地租、利润和工资的理论;这些就是工业品必然被分成的主要收入种类。从这种观点看,经济社会不是由各个人而是由各阶级组成的。

这两种观点之间的差别事实上是非常大的。一个不受一切垄断因素限制的自由市场,至少从长期看,被认为能一样地为所有人服务,因而能实现最大多数人的最大利益。按亚当·斯密所说的“天赋自由的简单原则”,市场的作用不断趋于产生低廉而又足以维持业务还可以获得对付出的努力给予适当报酬的价格。简言之,完全的交换自由自动地产生利益的自然协调,只需要听其自然发展,以便对每个人产生环境所允许的那么多的经济利益。可是,当人们考虑分配的法则时,情景却大不一样。这些法则不仅按经济阶级的体系起作用,任何个人在这一体系中的命运大抵是由经济力量分配给他的阶级的财富比例所决定,而且象李嘉图认为的那样,这些法则使得下述事实在逻辑上不可避免:即每个阶级的利益一般说必定总是同其他阶级的利益相冲突。从这个观点出发,经济社会的典型状况必然是阶级冲突的社会。而且,李嘉图期待动态法则将发展中的经济引往的方向,并不是走向自然的利益协调。

以上两种观点的第一种,是以劳动价值论为依据;即假定在自由市场上,商品的价值由生产它的必要劳动量所决定。按照李嘉图的看法,这个理论或许可能在实际市场上发生的眼花缭乱的各种价格后面提供一项绝对的经济标准。按照他的设想,一般地说,价格将随短期的供需条件围绕着价值波动。正如李嘉图遗憾地承认那样,这项目的并没有达到,因为这种说法实际上是循环的:价格本身是确切衡量商品劳动量的唯一尺度。但是这类严格的自然

主义含义，与通常赋予劳动价值论的含义却大不相同。洛克从伦理的意义上应用它，使得财产权成为正当合法；当一个人将劳动"掺入"到他生产的商品里，这人就获得了财产权。而亚当·斯密却应用这个理论发挥"自然"价格的概念，这在他看来一般是公平的价格。因为假如按照生产商品的劳动量进行交换，一般似乎可以认为买方和卖方必然投入和拿到等量的价值(暂时性的脱离常轨可以略而不计)。整个说来，每一个人得到等于他支出的劳动量的价值，结果他便会保有他所生产的全部价值。因此，完善的自由交换就会产生一种"自然"公平的制度。毫无疑问，劳动价值论之所以为李嘉图的门徒如 J. R. 麦克库洛赫[①] 所接受，不是因为它可以用于经济学，而是因为它为自由贸易提供了伦理上的依据，并为反对以立法造成的"人为"障碍提供了论据。人的动机的自由发挥全部从利己出发，是对社会带来最大的利益和对所有成员都公平的实际可行的办法。象李嘉图自己解释亚当·斯密的名言"看不见的手"时所说的那样："追求个人利益极妙地同整体的普遍利益联系在一起了。"

可是，这种说法并不是功利主义的，它与边沁在法理学里运用的快乐和痛苦的说法大相径庭。按照边沁的看法，功利确实要求所有人的利益和最大幸福协调，但那样一种状况并不是自然而然形成的。它只能通过立法产生，对于法理学家具有重要意义的是，快乐除了提供价值标准外，还可用于控制人的行为。而且，边沁一贯拒绝把自由权作为法律的客体，因为法律的存在专门是为了强迫人们去做自己不自愿做的事情。从边沁的观点看，社会的协调只能借立法的强制产生，而经济学者的观点则认为，经济利益的协调产生于缺乏立法。对功利主义者来说，毫无疑问，边沁的态度更

① 麦克库洛赫(J. R. MacCulloch，1789—1864)，苏格兰经济学家、统计学家，主张自由贸易，但主要贡献在统计学和经济史方面。——译者

加一贯；虽然也许是为了力求废除关税，经济学家的说法则更具有说服力。因为正如边沁所认为的，虽然强制总是坏事，但它是必不可少的坏事，它的运用极限是由它防止更大的坏事的力量所确定的。以功利主义的理由去反驳对贸易的特定限制，这自然是可以的，但是用某种立法来管理它，这是不可避免的，而功利的原则，假定它利多害少，可以作为对贸易进行任何数量的“干涉”辩护。可是放任主义经常辩解说，任何法律控制的内在本质会使交换的不平等层出不穷，这种说法显然假定在没有规章时经常出现的是自然的自由和自然的平等状况。

支配社会产品分配的动态法则所提供的情况却与天赋自由体系所含有的协调和公平迥然不同。分配是在社会各阶级之间进行，而各阶级的利益总的说来又是相互冲突的。而且，动态法则是社会演进的法则，象李嘉图所描述的那样，这些法则为不断扩展的经济所认定的正常预期前景丝毫也不容乐观。处于运动中的各种力量的关键是马尔萨斯在他 1798 年第一次出版的论文里所说的人口因素。① 马尔萨斯的观点是，人类旺盛的生殖力如果不加控制，就会象孔多塞和英国威廉·葛德文② 所预料的那样，不可避免地造成对社会进步可能性的限制。生活水准的任何提高会造成人口的增长，抵销生活的提高，而且由于人口增加一般比粮食生产的增加更快，人口总是对生活资料造成很大的压力。因此除暂时的波动外，人类大部份的生活水准将保持在大约仅能糊口的水平。自然不可能长久地降到这个最低水平之下，但是也不可能长久地上升超过这一水平，因为人口的进一步增加总是会超过粮食供应

① 事实上早已有许多作家曾经得出近似马尔萨斯的结论，以至他的首创主要在于对该原则作出数学比拟的叙述。见阿列维前引书第 225 页以下。

② 威廉·葛德文(William Godwin,1756—1836)，英国社会思想家，认为人的善恶是社会环境造成的，但人均有理性，教育是使人从善和获得自由的手段。——译者

的增加。这个社会学法则的经济后果在第二个动态法则即地租法则里曾予以阐述，马尔萨斯陈述过，李嘉图又系统加以发挥。粮食是土地的产品，而土地的特点是数量上有限、生产能力相差悬殊。很明显，一个耕者对肥沃的土地比不肥沃土地可以付较高的地租，因为以同样的费用可以生产较多的作物。假如土地的生产仅仅足以支持生产费用，土地就得不到地租；对较肥沃的土地，由于生产能力上升，土地所有者就可以索取较多的地租。因此，地租是任何特定土地的生产能力同按当时粮食价格计算该土地生产能力恰恰不足以偿付利用它的费用之间的差额。

李嘉图从人口和地租这两条法则得出了重要的推论。首先是得出：地主是土地的垄断者，或者说实在是一种经济上的寄生者，他们可以从所有其他经济阶级收集贡品，而地租对生产却毫无贡献。正如李嘉图所说："地主的利益总是同社会里每个其它阶级的利益对立的。"而且，粮食价格的任何增加，由于它使得较不肥沃的土地得以耕种，将使得地租增加，而人口的增加又将使价格增加。其次，地租和人口的法则引出一条工资的法则，即除了暂时情况之外，工资不可能高于或低于足以维持生存的水平。象李嘉图所说："劳动的自然价格就是足以使劳动者彼此可以生存并传宗接代的价格，既不增加也不减少。"最后，既然工业产品总量一般分配为地租、工资或利润，结果便是：前两者若有增加，就必然扣除资本家拿到的那一部分。因而，一个生产上升从而取得进展的经济，它的正常趋势将是：地主获得更多的份额（虽然他们对进展毫无贡献），资本家获得较少的份额，而劳动得到的总是仅仅足以替换劳动力的那个份额。即使是最坚定的乐观主义者也很难说这是一个自然公平的制度，按照李嘉图的动态法则，自然界显现的只是没有理性的生殖本能，而不顾及其后果。

把自然和谐的经济社会观念和自然处于冲突的阶级的观念结

合在一起的不是逻辑推理，而是两者都因自由贸易政策，特别是在废除谷物关税的政策上有共同的利益而结合在一起。得出这一结论显然是来自这一理论，即经济社会自然地通过竞争进行自我调节。另一方面，如果地租对经济是一种非生产性的消耗，结论将是不应以立法来增加地租，那将人为地提高粮食的价格。把注意力集中在废除单项赋税的眼前实际目的，造成古典经济学的兴趣局限于狭窄的范围，使之很少依靠其学术体系的逻辑。任何赋税必然以某种形式影响经济，从纯粹功利主义者的观点来看，立法者没有理由为何不掌握赋税以增加普遍福利，只要他的措施能起作用就行。例如，詹姆斯·密尔承认可能用赋税来增加资本，虽然他认为这个目的不一定能达到。而且，除了地租之外，还有各种形式的经济租金，即使国家将它们全部充公，根据该项理论，立法也不致损害生产。亨利·乔治① 的《进步与贫困》(1879)曾强烈影响了准备成立费边社的年轻英国人，该书反映了注意力的变化多于理论的变化，即希望在现有的经济理论之内探索为了普遍利益运用立法调节经济的可能性。许多古典经济学者也许除了公开支持教育之外，反对所有形式的社会立法，这反映他们对英国经济中一个单独问题的关注和为了袒护所代表的阶级的不自觉的偏见。所谓不可能借立法改善工资收入者的命运，依据的是马尔萨斯的社会学人口法则，它证明是该体系最靠不住的部分。讲博爱的自由主义者从不参加反对社会立法。十九世纪二十年代英国的立法开始取消对贸易的限制，但也包括开始制订工厂法以及取消对工人组织起来的限制。可是，在十九世纪中叶以前，开明立法的重点还是放在放任主义上，这也是事实。

自由主义经济学被实用考虑而不是被逻辑考虑支配的程度，

① 亨利·乔治(Henry George，1339—1897)，美国记者、经济学者，认为财富增长与贫困增长之间的联系是由于存在地租，解决办法是对地租征税。——译者

竟然由卡尔·马克思轻而易举地把该学说的论点转而用于大不相同的目的而得以阐明。李嘉图曾经强调地主利益同劳动和资本利益的矛盾，但是要论证资本家的利益同样与劳动的利益有矛盾也不难，因为产品划归利润的份额是从工资里拿走的。而且假如因为地主垄断了土地就可以索取地租，那么同样也可以认为资本家在工业化经济里垄断了生产资料，他的利润就是一种剩余价值，或者实质上象费边派认为的那样是一种经济租金。而且也不能说李嘉图关于发展中经济的法则是唯一的法则或正确的法则。李嘉图可能悲观地感到，为了地主的利益，资本家会变穷；但一个乐观主义者同样可以希望，为了工资生活者的利益，对资本家可以进行剥夺。事实上，古典经济学为马克思提供了一幅剥削劳动的现成图画。可以肯定，经济学者想像他是在描绘扎根于事物本质的制度。但是，掌握了黑格尔辩证法的马克思，可以方便地认为它是扎根于历史，并且把剥削归诸资本主义制度。

早期自由主义的政治理论

边沁的激进主义政治理论的意义较诸边沁的法理学或古典经济学并不那么重要。部分是因为自我调节的经济信条使得政府所起的作用其重要性异常有限。部分是因为英国必须实行开明政治改革这个方向早就很明显，而且那样的改革早就应该进行。非常清楚，假如有可能进行立法或经济改革，就必须打破地主派势力在议会里的政治垄断。詹姆斯·密尔给当时刚创办的激进派机关报《威斯敏斯特评论》[①] 撰写的文章中估计，下议院实际上是被两百个左右家族选出来的，英国国教牧师和法律界实际上是它的助手。他说，在现有的两个政党之间，除了一个处于反对党地位决心取得当权党所享有的保护人地位之外，实际上并没有什么区别，无需改

① 见《爱丁堡评论》(*Edinburgh Review*)第一卷(1824年版)，第206页。

变对两党都有利的垄断状况。他指责英国政府纯粹是阶级利益的机关。两党代表的是一个人数很少的统治阶级，主要是土地所有者，还有小部分主要通过贿赂渗透进去的金钱势力集团。补救的办法，正如他天真地以为，在于简单地扩大代表性，使之代表整个社会，特别是工业资产阶级。“在现代的伟大发现——代议制——中，解决一切困难(包括想像的和实际的)的办法也许将会找到。”①

早期功利主义理论的创始部分全都是边沁的法理学所提出的，而且在《政府片论》一书中就已提纲挈领地论述过。这些原理包括把他在改组司法制度计划中使用过的同样思想扩大到宪法中去。② 根本的原则是开明政府不能同软弱的政府划等号。法律上采取对统治权限制的手段，如权利法案、权力分立以及制约和平衡等，边沁都认为在理论上是混乱的，做起来是自取失败的，就象在法律方面搞形式主义和烦琐细节一样。因而他接受议会拥有完全的法律主权，并须依靠开明的舆论来保证其负责任的态度。他认为，最终的政治主权应当属于人民，因为只有这样才能使得政府的利益符合普遍的利益。为了使人民的利益实际起作用，他相信普选制，只是附带暂时的资格条件，直到经过教育可以产生出有知识的选民为止。并且为了使议会反映选民的意见，他本想把它的法律寿命减为一年。这些政治见解的重要意义并不在于它们比边沁生活的时代实际可行的改革计划更加激进，而在于可以说，他超越了把宪法限制视为对自由的主要保障的自由主义思想阶段。他把本来应用于开明专制所制定的政治概念直接用于自由主义。他对启蒙的信念是那样深，以致不担心对大多数人实行暴政的可能性。有如约翰·斯图尔特·密尔后来所说的，早期的功利主义者是

① 见《大英百科全书》补编论政府的文章，1820年版；转载于《关于政府的论文集》，1825年版。

② 主要的著作是《立宪法典》(*Constitutional Code*)(1830年版)，由包林编辑的著作集，第9卷。

自由派，与其说是因为他们相信自由，不如说是由于他们相信好人政府。无疑，边沁倾向于低估体制对保障政治自由和公民法律自由的重要性，这是他对体制的现实在文明中所起的作用认识不足。同时，他主张以下原则，即认为开明的政府无须因承认其不称职而为它辩护，就这一点而言，他的态度是正确的。

詹姆斯·密尔关于政府和改革的见解同边沁的见解并无多大区别，但是他的《论政府》更加明确地揭示出那些见解的哲学基础。特别是它表明边沁派的自由主义的政治思想信赖霍布斯甚于信赖休谟。密尔象霍布斯一样相信，所有的人都被无休止地追求权力的欲望所驱使，这是体制上的限制无法遏止的。他象边沁一样，对于开明政府也好，专制政府也好，都不接受任何权力划分和权力均衡的观念，虽然他一般地肯定政治的唯一困难必然是限制统治者应有的权力问题。他认定，问题只能通过树立某种立法机构，其利益同国家的利益一致，以便它的成员不抱有将他们的权力用于普遍利益之外的动机，并让该立法机构控制行政机构。如前所述，他相当空想地想象，通过普遍选举和任期短的代议制度将自动地实现以上成果。尽管密尔倾向于把每个论点都说得似乎体现了普遍的和永恒的原则，他的政治思想实际上是以他认为重要的眼前目的为主导，即给工业资产阶级以参政权。他异常坦率地把这个阶级说成是"社会最精明的部分"，而且认定"较低的阶级"总是受它指导。他从未设想过这种可能性，即资产阶级可能利用政治权力去谋取自身的利益。

同古典经济学一样，密尔的政治思想将出自个人动机的利己理论同相信人类利益自然协调的信念统一在非常不自然的结合之中。他主张的普遍选举制的论点以这样的看法为前提：即一切人类，至少是受过相当程度教育的人，能够引导到清楚地认识到自己的利益；他们既然认识到自己的利益，就能万无一失地按照它们行

事。该论点还依靠下述不言而喻的假设，即假如所有的人都合理地追求他们个人的利益，就会带来最大多数人的最大利益。一句话，他遵循一个空想家才能理解的某些方式，把对人类天性颇为悲观的估计同对理性的崇高信念的某些残余结合起来。那些崇高的信念，使得孔多塞和葛德文一类的革命激进分子追求人类的无限进步。约翰·斯图尔特·密尔十分准确地叙述了他父亲的观点如下：

> 我的父亲是那样完全信赖于理性对人类思想的影响，认为只要让理性到达人类的心灵就行。他感到，如果整个人口都受到教育，可以读书识字，如果让各种意见都可用语言和文字介绍给他们，而且如果通过普选制使他们能够任命一个立法机构执行他们采纳的意见，似乎就会得到一切。他认为，一旦立法机关不再代表一个阶级的利益，它就会忠实地并且运用全部的智慧，以普遍利益为目的。①

很明显，象这样的信念要想从逻辑上获得支持，只能依靠合理的行为自然地带来社会协调作为假定前提，决不可能以经验主义和功利主义为依据而达到目的。

哲学激进派崇高的自由主义是对十九世纪政治具有巨大实际重要作用的学术力量。他们自身没有达到与政党相称的地位，但他们传播思想，以此扫除了大量的过时的政治破烂，使立法、行政和司法程序都改造得更加有效和更加民主。议会的改革，对贸易和工业若干陈旧限制的废除以及司法制度的改组，是这一改革过程最明显的事例，但还不只这些。1832 年的议会改革有力地证明边沁的信念，即开明的改革不会限制政府的权力，而是使它的行动更加具有活力。议会的改革在几年之内带动了一系列行政的改革，其中以受边沁思想薰陶的人起了重要的作用，虽然这一点并非一向引人注目。由中央集中管理推行《贫困法》的工作几乎立即开始，

① 《自传》(*Autobiography*)(1873 年版)，第 106 页。

主要的推动人物是埃德温·查德威克和乔治·格罗特。[①] 不久就组织了保护公共卫生的机构和中央集中管理的郡警察，以及对工厂的视察制度，这方面又是查德威克起了主要作用。1840年，J. A. 罗巴克和其他边沁派人物争取通过了一项虽有不足但却仍有实际意义的法案，即争取实现普及初等教育的制度。1839年，德拉姆勋爵[②] 的报告部分是由查尔斯·布勒和爱德华·吉本·韦克菲尔德起草的，该报告开始修订殖民政策，给加拿大提出一项开明的宪法，这是授予殖民地的第一部宪法。连同韦克菲尔德提出的澳大利亚殖民化的计划，实际上这就是英联邦国家的发端。[③] 在功利主义者耐心而单调乏味的工作中，他们把从启蒙运动继承过来的理性信念同他们从边沁学到的专业智能的理想结合起来，二者一起在改革中发挥作用，使政府更加趋于开明而且更有效率。

对哲学激进主义通常提出的批评，甚至象约翰·斯图尔特·密尔那样的自由主义继承人也附和的批评是，说它忽略了制度及其历史成长过程，说它是按对人的天性和动机的虚妄而公式化的概念行事。这两点批评都是正确的。可是，这些批评往往被人理解为，哲学激进主义是明确的，逻辑严密，自成系统，而仅以十分狭隘有限的前提为基础。这是不正确的。它的根本弱点不如说，作为哲学，它一向不明确，它的假定和推论也从来不是井井有条的。在某些方面，它象十七世纪的唯理论哲学一样，是一种"自然"系统，

① 埃德温·查德威克(Edwin Chadwick，1800—1890)，英国社会改革者，曾调查工厂状况和童工状况，推动议会通过十小时工作法；乔治·格罗特(George Grote，1794—1871)，英国历史学家、议员，主张选举改革。——译者

② 德拉姆勋爵(Lord Durham，1790—1840)，英国辉格党、自由党显赫人物。1838年出任加拿大总督时不满殖民地状况，同年辞职，于次年提出报告，主张加拿大自治。——译者

③ 见B.W.理查逊著《各国的健康关系，对埃德温·查德威克著作的评论》(*The Health of Nations, a Review of the Works of Edwin Chadwick*)(1887年版)，特别是传记论述和第II卷第I、II部分；J.A.威廉森著《英国扩张简史》(*Short History of British Expansion*)(1930年第2版)，第V部分第3、4两章。

但它没有一套使人自然明白易懂的知识理论，它自称是以经验为根据的，但并没有努力通过观察去验证其前提，实际上它的经验论停止在两代以前从洛克派生出来的感觉论的粗糙形式。因此，一旦它面对不象密尔那样受它特有的教义所感动的思想家，它就很易于成为批判的对象。哲学的激进主义实际上主要是一种特定的哲学，大抵上还是它所代表的某一单独社会利益的代言人，虽然不是虚伪地但却是草率地说成是整个社会的福利。觉察到这一事实，加上认识到它的社会政策难以忍受的后果，甚至在它所主张的法律改革完成之前，它就趋于失去作为社会哲学的资格。作为社会哲学，它的弱点可以概括地说，它缺少为社会利益的积极观念，而当社会整体福利正在成为人们主要关注对象的时候，它的利己的个人主义使得它以怀疑的眼光看待此等社会利益观念是否适当。作为政治哲学，它的弱点是，当政府不可避免地应当为普遍福利承担更大责任的时候，它有关政府的理论几乎完全是消极的。从长期的政治演进来看，哲学的激进主义倾向于以惯性为转移，而不是投身于日益成长的发展路线。它作为政治上即将过时的力量，其重要作用是不可估量的，但是由于把自己限于那样的职能，它只不过是一个时期的喉舌。

参考书目

大卫·鲍姆加特：《边沁和当今的伦理学》*(Bentham and the Ethics of Today)*。普林斯顿，新泽西州，1952年版。

W.J. 布朗：《奥斯丁的法律理论》*(The Austinian Theory of Law)*。伦敦，1906年版。

R.G. 考赫特：《英国不信国教的政治：1815—1848年自由主义和人文主义改革运动的宗教诸方面》*(The Politics of English Dissent: The Religions Aspects of Liberal and Humanitarian Reform Movements from 1815 to 1848)*。纽约，1956年版。

威廉·戴维逊：《英国的政治思想：从边沁到约·斯·密尔的功利主义者》*(Political Thought in England: The Utilitarians from Bentham to J. S. Mill)*。纽约，1916年版。

查理·W·埃弗雷特：《杰里米·边沁》*(Jeremy Bentham)*。伦敦，1966年版。

伊利·哈勒维：《哲学激进主义的成长》*(The Growth of Philosophic Radicalism)*。玛丽·莫里斯英译。新版。纽约，1949年版。

F.J.C. 赫尔肖：《革命时代一些具有代表性思想家的社会和政治思想》*(The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Revolutionary Era)*。伦敦，1931年版，第7章。

玛丽·P·马克：《杰里米·边沁：思想的漫长旅程，1748—92》*(Jeremy Bentham: An Odgssey of ideas, 1748—92)*。纽约，1963年版。

埃尔顿·梅奥：《工业文明的社会问题》*(The Social Problems of an industrial Civilization)*。波士顿，1945年版，第2章。

C.K. 奥格登：《边沁关于小说的理论》*(Bentham's Theory of Fictions)*，伦敦，1932年版，导言。

P.A. 帕尔默："边沁主义在英国和美国"。载于《美国政治科学评论》*(Am. Pol. Sci. Rev.)*，第35卷(1941年版)，第855页。

科尔曼·菲利普森：《三位刑法改革者：贝卡里亚，边沁，罗米利》*(Three Criminal Law Reformers: Beccaria, Bentham, Romilly)*。伦敦，1923年版，第2篇。

约翰·P·普拉蒙莱茨：《英国的功利主义者》*(The English Utilitarians)*。第2版，修订版。牛津，1958年版，第4—7章。

吉多·德·卢吉罗：《欧洲自由主义史》*(A History of European Liberalism)*。R.G. 科林沃德英译。牛津，1927年版。

罗杰·索尔多：《十九世纪的法国政治思想》*(French Political Thought in the Nineteenth Century)*。纽约，1959年版。

莱斯利·斯蒂芬：《英国功利主义者》*(The English Utilitarians)*。三卷集。伦敦，1900年版。

格雷厄姆·华拉斯：《弗朗西斯·普莱斯的一生1771—1854》*(The Life of Francis Place, 1771—1854)*。第4版。伦敦，1925年版。

《英美法律史论文选》*(Select Essays in Anglo-American Legal History)*。美国法律学校协会委员会选编。三卷集。波士顿，1907—1909年版，第1卷，第4篇。

第三十三章　近代的自由主义

哲学激进主义取得最大立法成就之时，也正是它的衰落之始。1846年它的影响达到了最高峰，那时废除了谷物法并以自由贸易作为英国的国策。但是，甚至在此之前，不受约束的产业制度，其社会影响甚至在自由主义者的思想中也产生了疑虑，并且在既得利益阶级或传统生活方式受到威胁的阶级中激起了反响。1841年受命调查煤矿工业的皇家委员会提出的报告，使得整个英国感到震惊。报告揭露出煤矿里种种野蛮景象：雇佣妇女和儿童，工时之长达到残酷的程度，没有安全设施，卫生条件和道德状况普遍很差，令人恶心。关于这个报告的讨论以及其他工业揭露出来的类似情况，几乎立即在英国文学里反映出来，如十九世纪四十年代出版的盖斯凯尔夫人[①]写的《玛丽·巴顿》、迪斯累里的《西比尔》[②]和金斯莱的《阿尔顿·洛克》[③]等描写产业制度的小说。直到十九世纪末，卡莱尔、罗斯金[④]和威廉·莫里斯[⑤]，分别从道德和美学的观点出发，继续不断地掀起批评工业主义的浪潮。甚至早在十九世纪三

① 盖斯凯尔夫人(Mrs.E.C.Gaskell, 1810—1865)，英国女作家。《玛丽·巴顿》(«Mary Barton»)是一部反映曼彻斯特工人悲惨生活的长篇小说。——译者

② 迪斯累里(Benjamin Disraeli,1804—1811)，英国政治家，小说家。曾任英国青年保守党领袖，英国首相，提出并执行改革法案。《西比尔》(*Sybil*)又名《两个国家》(*The Two Nations*)主要写地主贵族理想，亦即保守党的衰落。——译者

③ 金斯莱(Charles Kingsley,1819—1875)英国作家。长篇小说《阿尔顿·洛克》(*Alton Locke*)描写雇农和手工业者的困苦，宣扬基督教社会主义思想。——译者

④ 罗斯金(John Ruskin,1819—1910)，英国政论家、艺术批评家。从唯心主义审美观点批判资产阶级社会。——译者

⑤ 威廉·莫里斯(William Morris, 1834—1896)英国作家、工艺美术家和空想社会主义者。——译者

十年代，议会就在摇摆不定中开始通过工厂法，规定劳动的时间和条件，虽然那样的立法限制了契约自由，因此不仅同早期自由主义立法的趋势相悖逆，而且也违背了通常自由主义政策的理论规范。随着十九世纪的前进，社会立法不断增加 据有资格的观察家的看法，到了1875年前后，议会实际上抛弃了个人主义作为它的指导原则，转而接受了“集体主义”①。人们已往所理解的那种自由主义处于守势，立法机构破天荒地通过了合乎社会福利也就是合乎最大幸福的立法，这是同老式的自由主义思想背道而驰的。

这种对经济自由主义的反抗，并不是以任何对立的社会哲学为出发点，也不意味受到它影响的人们在哲学上有一致的观点。迪赛所说的“集体主义”肯定不是一种哲学思想。这样说可能更为确切：这是对产业革命的破坏性和对无情地推进工业化政策所带来的破坏作用而无保障措施的一种自发防卫。主要的动机是一种受威胁感，虽未明确加以阐明，即认为没有节制的工业化和商业化对社会的安全和稳定带来威胁。尽管经济学家力图证明工业化和商业化整个看来增加了繁荣和提高了实际工资，即便这是事实，也不能使威胁减轻多少。事实上，在所有国家以及奉行大不相同社会哲学的各政党，都对放任主义实行了种种限制。② 这种反抗部分是由于产业工人遭受非人待遇所激发的人道主义引起的。自由主义作为政治运动不容许脱离人道主义，因为人道主义一向是自由主义者的强大动力，虽然它很少得到哲学激进主义者的公开承认。可是，除了这种一般的反抗之外，自由主义者为工业家的事业奋

---

① 参见戴赛著《十九世纪英国的法律和舆论》(1905年版)，第七讲。赫伯特·斯宾塞对自由党通过的立法表现了他所认为的反开明趋势感到担心，因而在《人和国家的对立》(1884年版)一书中列举了干涉自由市场活动的一长串立法清单。它们不只包括劳工法，而且还有卫生规章和政府对教育的支持。

② 卡尔·玻拉尼(Karl Polanyi)著《伟大的转变》(*The Great Transformation*)(1944年版)，第145页以次。

斗所取得的成就，却激发起其他两大经济势力的政治自觉；它们的地位受到了自由主义的威胁。首先，采取自由贸易的作法，改变了对英国农业的长期关税保护政策，因而明明是等于牺牲农场主的利益去扩大商业和工业。农业界一贯主要是倾向于保守，而就保守主义的政治哲学而言却来自柏克。它的信念在于强调社会稳定的价值准则和社会的历史连续性，而这一点正好使得它成为工业主义的天然批评者和反对者。工业主义的结果是反常的，至少从詹姆斯·密尔那样的自由主义者的观点来看是反常的，他认为工人们总是会接受"社会最聪明的那一部分人"即工业资产阶级的领导。然而一个工人如果他的行业受到新技术的威胁，也许会感到他的利益同地主控制的党派站在一起比站在他雇主的代言人所属政党一边更加安全。迪斯累里的"保守党民主"已经成为真正的政治力量，那怕只是暂时的。其次，工业雇主的政治自觉不可避免地培育起劳工的同样觉悟。1867年，保守党政府给予相当一部分英国工人以选举权，这标志着具有长远意义的政治变化的开端。它意味着一群投票人的出现，他们更关心保障工资、劳动时间和雇佣条件，而不那么关心扩大企业，而且他们充分认识到，他们的力量不在于契约的自由，而在于集体谈判。二者必居其一：要么自由主义满足这些要求，要么工人阶级不当自由主义者。

如前一章所述，英国自由主义的显著特征是：没有停留在它刚开始时作为资产阶级产业利益的发言人，而发展成为全国性的政治运动。英国当时是世界上最高度工业化的国家，它的工业家获得的政治权力的程度是别的地方任何同样的阶级所不曾享有的。但他们也是社会的一部分，深信民族团结和民族大家庭利益的重要。这部分人从代议政治的长期经验中懂得有如哈利法克斯在革命时期所说的话："国家有一种自然的理由，当法律的文字或许要毁坏一个国家时，……它……仍然保持其拯救国家的本来权

利”。因而自由主义如果要不失去公众，就必须修订法律的文字，事实上它就是这样做的。作为一个政党，它不得不修订它的政策，但是为了作为社会思想的一个因素保持它的地位，它还不得不修订它的理论。这两条，前者较为容易，可以按照政治上如何方便行事。只需要抛弃认为社会的进步一向是“从现状到契约”那个教条就行了，其实这种教条除了相信它的人以外，从来并未使人信服，而从政治上抛弃这一教条，正如戴塞所说，已于1870年完成。但是，支撑这个教条的不只是有巨大的感情力量，而且还有影响深刻的边沁法理学的体系和古典经济学者自称其政策建立在确认的人类行为法则的基础之上。因此，彻底修正自由主义理论要求重新研究国家的性质和职能、研究自由的性质、自由和法律强制之间的关系。那样的重新研究又揭开了个人人性及其社会环境之间的关系这个老问题。讨论这最后一个问题时，以往的现成解释，诸如以自利、快乐和功利进行解释的说法，证明愈来愈没有说服力。从伦理和社会科学两方面看，潮流是在脱离个人主义，趋于探求某种集体主义的观念。简言之，自由主义理论的近代化有赖于打破哲学激进主义知识上的局限性，这是造成它的教条主义的主要原因；还必须使它同其他社会阶级的世界观接触，同欧洲大陆各思想流派接触，并且同新的科学调查研究领域接触。只有这样，自由主义的主张才能成为一种社会哲学，而不只是特殊利益集团的意识形态。

可以这样说，修正以两次浪潮的形式出现。第一次浪潮主要是约翰·斯图尔特、密尔和赫伯特、斯宾塞① 的哲学，二者互有关联而又形成对照；第二次浪潮是牛津唯心主义学派的哲学特别是托马斯·希尔·格林② 的哲学。前面两人的著作反映了自由主义

① 斯宾塞(Herbert Spencer 1820—1903)，英国社会学家，不可知论者，唯心主义哲学家。——译者

② 格林(Thomas Hill Green 1836—1882)，英国唯心主义哲学家，反对经验论。——译者

迫切需要修正的最显明的例子，姑且不说它的不可避免性。二人都是在本国哲学传统中成长的，在一些重要方面，各自以自己的方式忠于这一哲学传统。而两人最明显的特点是力求探索超越本国哲学传统所缺乏的知识范围。以斯宾塞的情形而论，他努力将他的社会哲学同有机体的进化和整个自然科学联系起来。以密尔的情形而论，他致力于既修正功利主义和个人自由的概念，还要把孔德的社会哲学加以吸收。可是，最后以批评打破了英美哲学思想的经验论传统支配地位的还是牛津唯心主义，后者公然声称自己是以康德后的德国哲学为基础。但在政治哲学方面，牛津唯心主义还同自由主义保持连续性。格林激烈批评作为老式自由主义基础的感觉论和享乐主义，但他在政治理论上的开明思想较之约翰·斯图尔特·密尔更加明确，更加连贯。虽然牛津唯心主义称自己为新黑格尔派，但除格林外，黑格尔学派在德国所主张的极权主义在他们学说中的影响只是略有痕迹罢了。

约翰·斯图尔特·密尔：论自由

对于约翰·斯图尔特·密尔的社会哲学总观点，特别是他的伦理学观点起决定作用的，不仅是他所受到的学术薰陶，恐怕他的个人经历也起同样重要的作用。他一出生，他父亲便决定要他继承哲学激进派的学术进军，可是老密尔却决没有想到学术进军的目标竟会发生变化。小密尔早年受到最刻板的教条灌输和极端严格的教育"栽培"，后来他却能在学术上独树一帜。直到1836年他父亲死后，密尔才对伦理学问题提出了他自己的新见解，当时他才三十岁，但早已是个编辑，并且以自由主义见解撰稿人的面目出现。同时，这样强迫的早熟，在一段时期内造成他精神枯竭，但终于得到解脱；如他的《自传》所述，他以沉醉于读华兹华斯的诗篇而解脱，这是他父亲的教育哲学所不曾想到的方法。因此密尔的学

术生涯是矛盾的。一方面，他以强烈效忠于个人的感情，对从父亲和边沁那儿学到的哲学，保持着言过其实的忠诚；这使他预先注定要成为这一哲学的代表人物。同时，他又对德国唯心主义产生的对立面哲学具有相当程度的同情和赞赏，他把这一哲学同华兹华斯联系起来，但并没有批判地去理解这种哲学。在十九世纪头三十多年内，这种哲学在英国主要是以相当不拘形式的形而上学思辨和柯勒律治的个人影响为代表。密尔的思想突出地具有高度朴实的品质和学术上诚实的特点，这就使得他几乎是神经质地急于以公正的态度对待同他自己哲学对立的哲学。于是，他倾向于作出比他了解的更多的让步；这些让步往往更多表现为宽容而不是批判。1838年和1840年在《伦敦和威斯敏斯特评论》发表的评边沁和柯勒律治论文的姐妹篇，是他脱离他父亲影响的一种独立宣言，对柯勒律治公正一些而对边沁却苛刻一些。密尔以罕有的理智洞察力感觉到柯勒律治的哲学对社会制度性质的关心，对社会制度历史演变的关心；他感到这是英国经验论的传统所缺少的。随后，他又被法国孔德哲学的类似品格所吸引。因此，从广义上说，密尔的哲学在于借鉴康德哲学和康德后德国哲学的各种不同的观点以努力修正培育他的经验论。

不幸的是，密尔虽抱有坦诚态度和不抱成见，却未能同时具有实现将如此异常不同的哲学真正有条理地综合起来所必须的把握或创见；这项任务实际上占据了英美哲学家十九世纪后半期全部注意力。密尔的思想具有过渡时期的一切标志；在这个时期，产生的问题超越了解决它们的手段。可以毫不夸张地说，他写的书都遵循一个公式。几乎关于每一主题，他大约都以一项总的原则叙述作为开场白，从字面到内容看起来都好象是他父亲写的那样刻板、那样抽象。密尔以此表示他忠于先人的教条之后，却作了让步和影响深邃的重新阐述，以致有鉴别力的读者不会不产生怀疑，原

有的说法是不是已经被搪塞掉了。例如，他的《逻辑》讲的是经验论，可是它以惊人的篇幅承认演绎法的科学重要性，而试图把归纳过程说成类似三段论法的法则。但是密尔的认识论无法解释形式推理的逻辑强制性，除非如A. D. 林赛所说："不变的联想"成为哲学上什么活都干的女仆，可以用来解释实际事实同按肤浅的经验论假设应是事实之间的差异。密尔对培育他的哲学一直未能达到持批判的超脱态度。从表面上看，他的心理学仍然是感觉论，观念联想成为精神结构的唯一法则。他的伦理学的动机理论和价值理论公开讲的还是享乐主义盘算，而他的功利主义仍然是遵循边沁个人利己主义的严格逻辑。可是这些说法并不合乎密尔哲学的真实含义。他提出的具体界说而不是理论才真正体现其哲学的含义。因此，要对他的理论作系统评判可说是轻而易举，却毫无实际价值。密尔的哲学重要性在于它脱离了自称仍然要支持的体系，因此其重要性在于它对功利主义传统的修正。

密尔在他的《功利主义》一书中阐述的伦理学说，表明他的哲学的这种缺陷，可是这本著作也是它修正自由主义的基点。开始他显然全盘接受象边沁所阐述的最大幸福原则。某人追求自己的最大快乐是个人的唯一动机，而所有人的最大幸福也就成为社会利益的标准和一切道德行为的目的。密尔借助于显然荒谬的论辩将这些命题统一起来，使这部书成为逻辑教科书的标准例证。接着他又对他的享乐主义加以界说，认为快乐可以按道德品质分为高级的和低级的。这就使他的逻辑立场站不住脚，要求为衡量某一标准而制订一项标准；这在条件上就是矛盾的，也使他的功利主义完全陷入捉摸不定。因为判定快乐品质的标准从未加以说明，而且假定说明了，它本身便不可能成为快乐。整个这种混乱的根子在于密尔不愿接受把边沁的最大幸福原则实际上当作判断立法效用的粗略而现成的标准，而应用该原则来判断立法的效用乃是

边沁感兴趣的唯一目的。最大幸福原则逻辑上与边沁的心理学动机理论无关，可以同样应用于立法，而不论个人可能遵循什么样的个人道德标准。另一方面，密尔的功利主义的明显特征是他竭力表达与他自己的本人唯心主义相一致的道德品性观念。从这个观点出发，边沁的名言，如果能给人们同样的快乐，"图画钉也同诗词起一样的作用"，这简直是粗鄙的胡说八道；而密尔自己的话则是"宁愿做失意的苏格拉底也不愿当如意的傻瓜"，这表现了一种正常的道德反应，但决不是享乐主义。密尔的伦理学对自由主义是重要的，因为它实际上放弃了利己主义，主张社会福利是与一切善良的人都有关系的事，并且把自由、正直、自尊和个人特性看成与他们对幸福的贡献之外的固有属性。这种道德信念成为密尔开明社会整个观念的支柱。

因此，很自然，他的政治思想的最大特色和他最持久的贡献应该是包含在1859年《论自由》的论文里。这篇论文给功利主义文献定下一个崭新的调子。象密尔自己在另一处所说，他父亲一代的功利主义者不是为了追求自由而是向往开明政治，这是因为他们以为它会是具有效率的政治；当边沁从信仰仁爱的专制主义转到自由主义时，除了细节之外，他的确什么也没有改变。而对密尔来说，思想和调查研究的自由、讨论的自由以及自我掌握的道德判断和行为自由，本身就是有价值的。它们激起他内心一股热流和激情，这是他的其他著作里没有见过的。这使《论自由》一文与密尔顿的《雅典最高法院法官》比翼成为以英文写作的捍卫自由的经典著作。密尔相信，学术和政治的自由一般说来理所当然地既对容许它们存在的社会有利，也对享有这种自由的个人有利，但是他的论点有力的部分并不是功利主义的。当他说到整个人类都无权不让一位持不同政见者讲话时，他实际上是在肯定，判断的自由（说服而不是被压服的权利）乃是道德上成熟的人格所固有的品质，并

且是在主张开明社会乃是既要承认那项权利又要形成一种体制以实现那种权利的社会。把个性和私人判断看作好象是姑且可容忍它们存在的坏事是远远不够的；开明社会认为它们具有积极的价值，是幸福必不可少的，而且是高度文明的标志。对自由人格的这种评价深刻地影响密尔对开明政治的评价。他并不是因为民选政府有效率而为之辩护。他对民选政府是否总是有效率深表怀疑，他丧失了他父亲具有的信心，即认为开明政治的措施例如普选制总是能被合理地用于有益的目的。他认为，政治自由的真正论据是它能造就高尚类型道德品格并给它以活动余地。能够让公共问题得到自由地讨论、有权参与政治决定、具有道德信念并承担使之发挥作用的责任，这是产生有理性的人类的若干途径。建设这种品格的理由，并不是因为它能达到无法道出的目的，而是因为它具有内在的人道性质，体现人类文明的特征。

> 假如人们认识到，个性的自由发展是幸福的首要的必不可少的因素；认识到它不只是与文明、教导、教育、文化那些名词所指内容进行协调的因素，而它本身就是这些事物的必要组成部分和存在条件，那就不会有低估自由的危险。①

密尔主张自由的论点，其显著特征是：纯政治性的问题不再占突出地位，甚至他的《关于代议制政治》的论文也是如此。他的论点是对社会而不是对国家而言。《论自由》不是呼吁减少政治压迫，或者要求改变政治组织，而是主张真正宽容大度的公众舆论，它重视观点的不同，把要求一致意见的数量加以限制，而且欢迎提出新观念作为新发现的源泉。至于对自由的威胁，密尔主要担心的并不是政府，而是社会上多数人不能容忍非传统见解。他们对持不同意见的少数人投以怀疑的目光，并且准备以人数的力量去压制和整肃他们。对这种可能性，老一辈的自由主义者并不曾感到不

① 《论自由》，第3章。

安，说实在的，他们不曾想到过，他们的问题只不过是从地位牢固的少数人手中夺取统治权。老密尔曾经认定，改革代议制，扩大普选权，给予适度的公众教育，就会解决政治自由的一切严重问题。到1859年，很明显，即使在实行实质性改革之后，想象中的黄金时代并未随之而来，获得自由的问题在存在政治组织的机制下更加成为一个问题。早期自由主义从未意识到、而为密尔所认识到的是，开明政治必须有开明社会的支持。

认识到政治体制乃是更大的社会范围的一部分，而决定政治制度发挥作用的方式主要是社会，这件事本身就是一项重要发现，它给政治概念增添了重要的内容。在个人同政府之间的关系上，在确保自由的问题上，社会成为第三个因素，而且是影响力更大的因素。密尔对暴虐而气量狭窄的舆论的担心，部分是由于认识到早期自由主义基于个人主义的理论是不当的。同时，要说明密尔这时期的明确思想含义，还是困难的。但有一点是明确的，即同他父辈的远大希望相比，他的思想带有从幻想中觉醒的特征，也许还部分地反映了一个敏感清高而才智过人的个性同实际政治所含的平庸接触之后表现的退缩情绪，也许它还表明只说了一半的担心，即社会的民主化同个人的个性可能证明是不相容的。这种担心在十九世纪中期是很普遍的。但是，可以十分肯定，密尔并未对自由主义改革的传统路线丧失信心，而是相反，他对某些改革例如给予妇女参政权的评价，超过了其应有的重要性。在他的《关于代议制政治》一文里，他把脱离现实的自由主义虚幻希望——比如代议制——欢呼为伟大的发现。因而密尔关于自由的理论给人的总印象有点捉摸不定，或者甚至可能是消极的。虽然他肯定了自由的伦理价值，这是早先自由主义著作中十分缺乏的，他却没有把自由同解决政治问题的新路线联系起来。特别是他从未真正正视作为工业社会特征的个人自由问题，或正视在那种社会里沉重地压在

雇佣劳动者身上的自由问题。

当密尔从他对自由的道德价值的一般估计进而论述决定社会或国家可以对它施加什么合理限制的实际法则时，他的文章最为单薄无力。他提出的是，有可能区分出只与自己有关的一类行为，此类行为除影响行为者自己的利益之外，“不影响到旁人利益”，对此类行为社会和国家都不应加以干涉。从字面上看，这样会把自由归之为无足轻重的琐事，因为只影响一个人而不涉及他人的行为，也许对他自身影响并不大。密尔的说法没有给人以琐事的印象，因它是绕着弯子说的，而边沁则无疑是明说的。因为如果某一行为只“关系到”一个人，那就实际意味着这一行为只应由他承担责任，因此应当听任他自己去决定。但是，恰恰是这个私人抉择的领域，密尔提出要明确加以划定。只有在存在大量的属于个人的天赋权利并不得予以剥夺时，他的说法才具有说服力；但对一个功利主义者来说，这种推理路线显然不通。另一方面，同样很清楚，鉴于密尔赋予自由以内在价值，他不可能退到边沁的推理，认为权利是法律的产物，而个人享有的只是国家给予他们的那些自由。密尔论点的根本困难在于，它从未真正分析过自由同责任之间的关系。他有时持有来自边沁的传统观点，即认为任何强制或哪怕是任何社会影响都是对自由的剥夺。可是他从不认为没有法律竟会有任何重要的自由，而且当他将自由同文明联系起来时，他也不曾想象，没有社会竟会有文明。密尔关于自由的理论所需要的是，通盘考虑个人自由对社会和法律的权利与义务的依存关系。托·希·格林竭力要给自由主义增添的正是这方面的内容。

当密尔结合实际情况进行探讨时，他对立法确定恰当界限的标准显然很不清楚。他的结论完全不符合任何规则，而是依靠相当主观的习惯判断。于是，他认为禁止出售含酒精饮料是侵犯自由，而强迫教育却不是——这一结论肯定不能以一个人的教育对旁人

的影响比对他自己的影响更大而得以成立——而且为了维护公共卫生和福利，他打算接受一项庞大而不明确的商业和工业的规章。尽管对原则阐述不清，出现的重要结果是密尔放弃了经济放任主义。甚至连边沁认为立法本质上就是不好的因而必须使它保持在最低限度的格言也已经失去边沁所指的那种含义。密尔为了实际的目的，干脆把早期自由主义认为最大的自由是与没有立法相一致的教条抛到一边，并承认除法律行使的强制以外还有许多其他形式的强制这一明显的事实。但是，两种后果之一必然随之而来：要么立法完全不能以缩小强制这种自由主义的宗旨来判断，要么自由主义理论必须进一步考虑法律强制同非法律但属有效的强制之间的关系，而后一种强制即使在国家不采取行动时也是存在的。这是格林后来试图用"积极的自由"的学说来应付的问题。就密尔而论，他只接受社会立法的需要，或许是基于人道主义的理由，但在理论上并未说明社会立法的合理限度。

密尔的经济理论表现出逻辑上同样不清楚的缺陷，因而也易受到类似的批评。他实际上是以李嘉图的经济学和古典经济学理论为出发点，在原则上他从未明确放弃这种立场。可是，他后来认为，古典经济学家把某些带普遍性的避免不了的生产条件同工业产品的分配条件混淆起来；那些分配条件是随着经济和社会体制的历史发展产生的。所以，他认为后者属于公共政策的事项，因而属于立法掌握的领域。诚然，在他的晚年，他愿意考虑某种程度和类型的、他称之为社会主义的控制。这种对古典经济学的批判揭示出古典经济学总的缺陷的一个方面，密尔把它归因于早期自由主义者的社会哲学，也就是说，它忽略了社会的体制性质和体制的历史成长。他对古典经济学的批判仅仅就以下一点而言是恰当的，即指出古典经济学不顾历史条件，将一切经济概念看成是绝对普遍的，因而是从人的普遍属性和人类生活不可改变的自然条件

派生出来的一种倾向。可是，密尔对历史上的制度和人类行为的一般心理法则之间的区分，或者说体制同不变的自然条件之间的区分，同生产和分配之间的经济区分并不相一致，因而并不能真正对解决资本主义的生产制度同社会主义的分配制度结合起来的经济困难发挥作用。密尔的经济学具有重要意义的是，他实际上放弃了自然经济法的概念，从而也就放弃了自我调节的竞争性经济制度的教条。于是，他提出了立法同经济关系的整个问题，甚至立法同保持自由市场的关系问题。可是，这种变化涉及的实际含义还很不清楚。密尔同一般自由主义者一样，对政府及其一切做法有着很大怀疑。他怀疑它所做的事也许干不好。因而，他喜欢个人的主动性并顾虑家长式统治，虽然他反对后者是从伦理角度而不是从经济角度出发。密尔的经济思想，总的说来象他的社会哲学一样，实际出于反对资本主义社会的不公平而产生的满腔道德义愤，他说，资本主义分配劳动产品"给予劳动的比例几乎是颠倒的。"

很难对密尔的自由主义作出公正而又持同情态度的评价。由于已经陈述过的理由，把它说成是白费力气地往旧瓶里装新酒的典型例子是再容易不过的了。他表面上阐述的理论——关于人性、道德、社会以及关于政府在开明社会中的作用——都不足以承受他赋予它们的内容。然而，这种抽象的分析和批评，既不是一种同情态度，从历史的角度看也是不妥当的。他写作的明彻（虽然经常是表面的明彻）、他表现出的宽厚和坦诚（这经常使得他的缺陷更加突出）以及他几乎是第一代自由主义者世袭继承人的地位，这一切都对他的意见产生影响，同他能够提供支持自己哲学论点的意见相比大得不成比例。将以下判断应用于不断关心以证据作为理论根据的一位思想家，似乎是荒谬的，即密尔最重要的见地是凭直觉的，显示出对社会义务的高尚道德感和对社会义务的深刻觉

悟。如果不提密尔哲学体系缺乏连贯性的弱点，他对自由主义哲学的贡献或许可以概括为四点：第一，他对功利主义的说法拯救了功利主义伦理学，使它不再是干巴巴的教条，人们长期以来指责它的道德价值论只是以计较快乐和痛苦来解释。密尔伦理学的中心道德观念同康德的一样，是真正尊重人，是对待人必须充分顾及与其道义责任相称的尊严，没有这种尊严就谈不上道德责任。说密尔的伦理学是功利主义的，主要在于他认为人格的价值不是形而上学的教条，而是在自由社会的实际条件下所要实现的东西。第二，密尔的自由主义承认政治自由和社会自由本身是件好事，并不是因为它能有助于实现某种隐私的目的，而是因为自由是造就有责任感的人的真正条件。人们按自己的方式生活，发展自己天生的特性和能力，这并不是寻求快乐的手段；确切地说，它是幸福的实质部分。因此，好的社会必然既容许自由，又能为人们过自由而令人满意的生活方式提供机会。第三，自由不仅对个人有好处，而且对社会也有好处。用强迫的办法不让一种意见发表，既是对持那种意见的人使用了暴力，又剥夺了社会从自由进行调查研究和提出批评意见中所能获得的好处。事实上，个人权利和公众利益这两条要求是密切关联的。对社会来说，通过自由讨论的过程决定各种意见的成立或不能成立，这不仅是一个进步的社会，而且事实上是唯一可以产生适宜于享受自由讨论权利的人们的社会。第四，在一个自由社会里，开明国家的职能并不是消极的而是积极的。它不能只靠不立法使得它的公民自由，或者仅仅由于消除了法律的无能为力就认为存在着自由状况。立法可以成为创造、增加机会和使机会均等的手段，而自由主义无须对它的应用施加武断的限制。它的局限由它的能力所决定，它以所能支配的手段来维护并向更多的人提供使生活更近人情和较少强制的条件。

社会研究的诸原则

密尔的自由主义政治和伦理理论，主要是在他的《功利主义》、《论自由》和《代议政治》等著作中加以发挥的，大部分保持在英国传统的主题和观念范围之内。他所作的非常重要的改变，被他错误地认为只是修订和增补。但是，密尔也逐渐认为，功利主义社会哲学存在总体性的缺陷，他便以开朗的胸怀竭力去理解并利用其他的观点。他认为这些缺陷主要可以概括为两点。第一，边沁时代的政治学和经济学从人类天性（据认为在一切时间和地点普遍都是一样的）的少数普遍法则出发，直接应用于人们在特定社会、特定时间和立法体系的特定结构之内的政治和经济行为上。因而，老的功利主义者并没有充分认识到体制的重要性，或者可以这么说，事实上体制是介于个人心理和某时某地具体实践之间的第三现实。第二，由于没有认识到体制是重要的现实，因此，未对历史成长或发展的因素给以应有的重视。密尔对社会哲学的这两点新增思想同外国的影响联系起来：既含糊地同德国唯心主义和“柯勒律治派”联系起来，又明确地同奥古斯特·孔德联系起来。密尔认为孔德提供了当时需要的关于社会的一般科学（用它来支持诸如政治学和经济学等范围更为有限的科学）和对社会成长的普遍法则的阐述。简言之，这就是社会学和“三阶段”法则。

密尔上述两点想法是十九世纪中期最具代表性的社会思想，它们终究要导致重要的后果，但是在短期内只标志观点上的改变而不是取得了任何具体成就。从某种意义上说，孔德的哲学是卢梭肇始的对社会进行思考所达到的高峰。卢梭开始提出的神秘的总意志观念，把社会这一概念作为集体实体，具有自己的特性和价值准则，并超越于其成员的目的和意志之上。对法国革命的反抗使这种观念在十九世纪初社会哲学中占据中心地位。孔德主要是

从罗马天主教的守旧派如博纳德和德·梅特尔那里接触到这一思想。黑格尔的社会哲学实际上是这一总趋势激发出来的另一不同形式，而马克思主义则是这一思想的更进一步发挥。孔德的贡献与其说是什么新发现，倒不如说造成了一种希望，使空想可以为科学所取代，对社会这个概念可以加以分析，它的法则可以用与实践经验检验的准则相符合的方法去发现，而社会体制同人性之间的关系则可详加探求。因此，从另一个意义上说，孔德的哲学并不是顶峰，而是开端，是可以将社会研究的全部巨大努力置于现代科学的范围之下定出的年代的中间出发点。从这个角度考虑，它只不过提出了任务，这项任务的复杂性才只是模糊地被认识到，还没有取得惊人的成就。从孔德的时代到现在的历史乃是新问题、新方法、新的研究领域，甚至乃是产生文化人类学或社会心理学那样全新科学的历史。孔德哲学的这一根本目的出于明显的原因，引起了密尔的强烈共鸣。它是自由主义学说核心信念的扩大，相信人的关系能够服从于理智的了解和控制。

孔德建立关于社会的科学的总计划，一时看来同他的第二个想法密切联系在一起，这第二个想法是值得怀疑的见解，即认为该科学的主要成果将是发现支配社会的成长和发展的“法则”。认为那样一个法则可以勾画出社会的正常或标准演进的路线，一切社会一般说来都可以期望按此发展，但根据环境可以容许某种程度的变化。这项迷人的想法，利昂·布伦锡维称之为十九世纪社会思想的“可爱的恶习”，从几种不同的、可以说逻辑上各异的来源获得支持。它已经得到当时正在发展中的从杜尔戈和孔多塞那些革命前的思想家那儿继承下来的信条所接受，还以不同的形式包含在黑格尔的历史哲学中和黑格尔派引入社会研究的历史方法中。而且正如赫伯特·斯宾塞想要证明的，它至少似乎要同生物进化论携起手来，在达尔文之后生物进化论成了十九世纪科学关注的中心。

在这几种思想的指引下，当时看起来已汇合成为一个观点，“比较方法”几乎在所有研究社会的学科中成为普遍接受的程序。总的说来其结果虽然大大扩大了各种不同社会和政治组织的信息的范围，但就主要目的而言，成果在整体上是令人失望的。现在也许很少有哪个人类学者接受这样的假设，即认为各国的文明实际上是按照什么通常的成长路线发展的，或认为根据人们已知的社会变化原因，有任何理由希望人类文明会按照那样的路线发展。①

虽然如此，当密尔接触到孔德的哲学时，上述这种想法已经相当肯定地成为当时公众意见的一种趋势。他立意要把沿袭下来而他认为具有局限和偏狭之见的社会哲学充实起来。于是，他既接受了创建总的社会科学的概念又接受了把它变为历史哲学的希望，虽则在某些方面有所保留。当然，要使它们同他思想中固有的旧想法交织起来，对他来说是太晚了。在他的《自传》里，他列举孔德和柯勒律治导致他得出的最重要的结论。

> 人的思想发展可能有某种秩序，某些事物必然位于另一些事物之前，政府和公众指导人可以对这种秩序起某些影响，但不是没有限度的；政治体制的一切问题是相对的，不是绝对的，而且人类进步的不同阶段不仅会有而且应当有不同的体制；政府总是要么在社会权力最强者的手中，要么将移到他们手中；这个权力是什么状况并不取决于体制，而是体制取决于权力；任何一般理论或政治哲学是人类进步的理论前提，而且历史哲学的作用也是如此。②

要给这个句子作一个完整的解说，就必须对十九世纪后半叶的进化伦理学和进化社会学的实体部分加以评论，它们大部分是

---

① 关于历史法则概念在方法论上的困难，参见卡尔·波珀（Karl Popper）著“历史循环论的贫乏”，载《经济学》（*Economica*）新集第 11 卷（1944 年版），第 86 页、第 119 页；第 12 卷（1945 年版），第 69 页。还参见托马斯·兰登·索尔森著《生物政治学》（*Biopolitics*）（1970 年版）。

② 《自传》（*Autobiography*）（1873 年版），第 162 页。

从密尔和格林的自由主义的社会哲学观点中引伸出的①。从这个意义上说，密尔的思想是带纲领性的。自由主义总是说，它是以经验论为基础，但是人们所理解的经验论意指一种个人心理，是从洛克认为在他的《人类理智论》里最初提出的"观念的新方式"发展起来的。如今看来，个人心理是不够了，必须以对社会体制特别对其成长的研究来补充。方法仍然是经验论的，但那是在更广泛的基础之上的经验论。因此纲领涉及广阔的范围，而密尔肯定对涉及到的所有领域知之不多。假如思想"可能的发展有某种秩序"，那么，以历史归纳法来说明那是什么样的秩序必然是可能的。如果存在"人类进步的不同阶段"，那么，说明道德观念的演变以及各种道德观念存在的社会体制的成长必然也是可能的。最后，用广泛的比较方法来表明精神的养成与文明进步的相互有关也必然是可能的。如果以上要求全部达到了，那就的确可以证明自由主义是以"人类进步的理论"为依据，它是政治发展的顶点和总和。在十九世纪的欧洲，期望各国的政治体制经过逐渐的演变过程变得开明起来，这在当时是可能的，也许甚至是言之有理的。人类学的调查研究还不曾揭示出潜藏在比较法中的困难，更不用说其谬误之处了。

可是密尔1873年写上述一段话时，也许还没有预见到这项雄伟的构想，他把握住的是既稳妥而重要的两个观点。第一点是政治体制依赖于社会体制，第二点是社会具有心理的性质。第一点同他对早期自由主义者总的批评是一致的，即他们不了解个人的心理可以适应各种广泛的体制和历史环境。因此，在法理学上，他们对主权的解释对于特定的人们而言只不过是一种"服从的习惯"。

① 自由主义和进化论有机结合的最好例证，连同以彻底的历史归纳法来认真检验其判断的企图，见L.霍布豪斯的社会学，特别是《演进中的思想》(*Mind in Evolution*)(1901年版)和《演进中的道德》(*Morals in Evolution*)，两卷，(1906年版)。两种书都有新版。

在经济学方面，密尔认为，他们错误地将资本主义社会实践归之于不可改变的心理需要。密尔在他的《论自由》一文中提出自由主义政治有赖于对个性在社会和道德方面的尊重，从而含蓄地作了同样的批评。意识到社会的存在并意识到个人行为总是在一定意义上具有社会性，这事实上是密尔思想的重要特征，即使他并不一贯清楚地看到那包含着多少内容。第二个主要的见解，即心理学而不是生物学是社会行为的基础科学，这也是密尔同孔德不同的一个方面。在这方面，他坚持英国搞社会研究一向流行的立场。他的结论可能部分为以下事实所决定，即他的思想的形成是在生物进化因素被考虑进去之前；但是，无论如何，他的结论是正确的。正如斯宾塞的进化哲学所表现的，试图把社会和道德发展直接同有机体的进化联系起来是个把二者都弄糊涂了的错误。另一方面，人们无法理解密尔怎么可能以他一贯宣扬的联想心理学来解释他所说的精神“可能的发展有某种秩序”。因为观念的联系实质上意味着解释精神发展所要求的唯一过程就是习惯的形成，而与习惯相联系的观念并不决定于精神，而是决定于环境。在这一点上，密尔思想要想取得任何实际发展便涉及到其思想的彻底的重建。

密尔在他的《逻辑学》里加进专门一节，即第六卷，讨论社会研究的科学方法。在一部主要研究自然科学归纳方法论的逻辑著作中，仅就加进这个主题而言就具有重要意义。它表明密尔感到有必要扩大社会研究的范围，使得社会研究的方法更加严密，特别是在自然科学之外确立社会研究的位置。一般说来，他采取的立场是，社会科学的方法是双重的，涉及到既使用归纳法，也使用演绎法，这无疑是对的，但并未把社会研究同其他学科区分开来。这个结论既是对哲学激进派的演绎程序的批评作出的让步，同时也是重新肯定演绎程序的必要性和合理性。麦考莱 1829 年在《爱丁堡评论》上发表一篇相当轻视詹姆斯·密尔《政治论文集》的文章，攻

击该书高度理性主义的方法，他采取的立场显然是认为政治科学应当纯粹是经验论的。密尔在《逻辑学》中否定了两种单一方法论的见解，而赞成既用演绎法又用归纳法的意见。他主张政治要遵循心理的行为法则，这只能以归纳法为基础，但是对政治事件的阐述必然大抵是演绎的，因为对它们的解说意味着归结到它们同心理学的联系。密尔遵循着相同的论证路线，竭力使他自己的方法同孔德的取得一致。他接受使用归纳法去建立某些历史发展法则的可能性，虽然对这种方法的运用范围和可能性还有若干怀疑论的痕迹，但他仍然认为那样的法则只能从心理学的角度对他们进行演绎才能解释得了。因此密尔的一般结论是，处理社会研究有两种方法，二者应互为补充。其一，他称之为直接演绎法，这是他自己的；另一个是间接演绎法；他归功于孔德。

赫伯特·斯宾塞

为了衡量十九世纪五十年代到七十年代间自由主义理论的状况，将密尔的哲学和赫伯特·斯宾塞的哲学加以对比是饶有兴味而又颇有教益的。他们二人一般被公认是政治自由主义哲学和英国自身哲学传统的最重要的代表人物。他们两人的学术渊源都发端于哲学激进主义。就斯宾塞而论，这一点并不象密尔那么明显，因为他把有机体进化的新观念作为他的哲学核心。可是斯宾塞的所有重要的伦理和政治见解都来自功利主义，同生物学或进化论并无密切的逻辑从属关系。《社会静力学》是在达尔文的《物种起源》问世九年前出版的，而斯宾塞后来的进化伦理学在相当程度上在于把快乐说同生物生存说建立起思辨的心理联系。密尔和斯宾塞都可以溯源到哲学激进主义而彼此又有很大的不同，这个事实加强了在前一章里得出的结论，即在哲学激进主义中两股思想松散地联接在一起。密尔是边沁的学术主要继承人，是一位对立法

的社会职能很少施加先验限制的经验论者。斯宾塞将古典经济学者的理性主义传统带进了十九世纪的后半期，并用进化论来重建自然社会的体系，在经济学和政治学之间划出自然的界限。斯宾塞和密尔两人对社会哲学所做的大量工作都是探求新的知识联系，从而打破了旧的自由主义的狭隘性。就斯宾塞而言，这包括使社会哲学同生物学和社会学联系起来，并且同生物和社会的进化联系起来。

斯宾塞的综合哲学是十九世纪理性主义的浩瀚体系（包括从物理学到伦理学的整个一系列知识），经过三十五年完成，共十卷，从内容提纲到末卷一气呵成，没有重大的计划上的改变。除了十七世纪兴盛的伟大自然法体系之外，还不易找到可以与之相比拟的著作，而且实际上自然体系同斯宾塞的哲学具有密切的学术亲缘关系。按斯宾塞看法，对"自然界"的现代解释就是进化论。他从冯·贝尔的胚胎学得出分化与结合的法则，"从无限的不一致的同质到有限的一致的异质"，并且把它树为一项无所不包的原则在成千的主题事项表里表现出来，同时保持模式的同一性。斯宾塞假设"同种的不稳定性"，从事以能量守恒"演绎"出有机体进化论的惊人使命。从这里开始，该体系进而演绎出生物学、心理学、社会学以及伦理学的各种原则。除了可能出现暂时的"瓦解"的回旋起伏，自然界是在从能量到生命、从生命到精神、从精神到社会、从社会到文明并达到高度分化与合成的文明的直线上前进。

不消说，这类逻辑的绝技并不是以它的科学严密性或以其演绎法的说服力而著称。在很大程度上是由于它在当时普及知识方面取得了惊人成就，随后又遭到普及变为陈旧的命运。在一定意义上说，它代表了那个时期，即使很少思想家试图作那么广泛的哲学综合。斯宾塞的进化论是上述历史哲学的又一种学说。它再次表明人们的一种希望，即希望社会的成长能提供发展的低级阶段和

高级阶段的明显标准，用它来区别过时的和适时的、恰当的和不恰当的、从而区别好的和不好的社会。在斯宾塞的学说中，这种希望表现为以有机体进化这一公认事实为依据，因为道德的提高似乎只不过是生物学适应概念的延长，而社会幸福似乎等于适者生存。除了涉及到许多逻辑上的含糊不清之外，各种观念的合并就成为科学上严重混乱的根源。斯宾塞可以从生物学的适应通向道德上的进步的唯一途径，就是假定对社会有价值的行为一旦被道德准则认可视为习惯，就可以转化为通过遗传传递的组织构造的变化。斯宾塞一生致力于这样阐述的信念，不只是在生物学上没有根据，而且是造成对文化和社会变化性质无穷混乱的根源。当我们说到斯宾塞的哲学这些缺陷的时候，还必须公平地指出它对社会研究的重大变化作出了贡献，当然不是指某个具体结论的有效性。它将心理学同生物学联系在一起，这是走向摧毁旧的联想心理学教条主义的第一步。它还把政治学和伦理学带进社会学和人类学调查的范围之内，从而纳入文化历史的范围。综合哲学的时代也是E.B.泰勒和L.H.摩尔根① 在科学上作出更有创建性的重要工作的时代。② 斯宾塞象密尔一样，以不同的方式打破了旧的功利主义哲学以及总的社会研究在知识上的局限性，使他们成为近代科学广阔视野的一部分。在这方面，他的哲学象孔德的一样，在它的时代具有深远的学术意义。

另一方面，斯宾塞的政治哲学却全然是反动的。在哲学激进主义已经过时了几十年之后，他还是一个哲学激进主义者。进化的理论给他提供了"自然"社会的概念，而这证明不过是天赋自由

① 泰勒(E.B.Tylor，1832—1917)，英国进化论人类学家，十九世纪文化进化主义者。摩尔根(L.H.Morgan，1818—1881)，美国氏族学家和原始社会历史学家。马克思和恩格斯对他评价很高。——译者

② 泰勒的《原始文化》(*Primitive Culture*)于1871年出版；摩尔根的《古代社会》(*Ancient Society*)于1877年出版。

旧体系的新说法。演绎法带来了一些困难，因为进化似乎使国家象社会一样变得更加复杂而且更具有高度的综合性质，而斯宾塞却不得不证明日益复杂的社会将成为支撑简单化到使自己不能存在的国家的依托。他以假定政府所行使的大部分职能都起源于军事社会，而战争在工业化社会里将变得过时的说法来解决这种自相矛盾的说法。因此他推论，随着工业化程度的进展，愈来愈多的事将会留给私人企业去做。的确，斯宾塞的国家理论主要是开列出国家应当立即放弃其职能的清单，因为这些职能首先是被数不清的"立法者的罪孽"造成的，或是随着进化的进展使这些职能变得没有必要。大多数立法都是不好的，因为它糟踏了自然界以适者生存的法则所趋于达到的完善境地，而且当进化达到个人对社会完全适应的境地时，一切立法简直都将会成为过时的东西。因此，斯宾塞一贯反对工业的一切规章，包括卫生规章或完全装置的要求、一切形式的公共慈善事业以及公众对教育的支持。的确，他在《社会静力学》一书里提议，国家应当把铸币和邮政都交给私人企业。

密尔和斯宾塞的哲学合在一起，使得自由主义的理论处于莫明其妙的混乱状态。密尔重新阐释自由主义的哲学，一面说他在重要问题上没有脱离他父亲和边沁的原则，但他的结论却有各种保留，以致这些结论对被认为是自由主义政策特征的路线却很少或不加支持；这些政策是：限制政府控制的范围、鼓励私人企业以及尽可能扩大契约自由。相反，斯宾塞赋予自由主义一项新的哲学，这一哲学旨在以他之前的任何一代所不知道的科学发现为基础，但是这项新哲学却比以往更为僵硬地传授过去的政策，对于这套政策，那些并不过分关心其逻辑连贯性的务实的自由主义者已经发现有必要作实质性的变动。对上述两种情况，法国谚语——万变不离其宗(*Plus ça change, plus c'est la même chose*)似乎都适用。

自由主义似乎成为一套公式，它们不再具有过去一直被认为具有的意义；又似乎成为与任何公式都不符合的一套政策。可是，对任何头脑清楚的自由主义同情者来说，有两件事实是显而易见的。一是劳工获得选举权和组织起来的事实正在给予一个阶级以政治力量，这个阶级无意不经过斗争就接受任何人的指示，把他们的生活水准永远固定在维持生存和再生产水平上，而被排斥在产业制度造就的越来越多的舒适生活条件之外。二是不论出于伦理或宗教或人道主义的原因，公众舆论准备赞助或支持以上要求。面对不受约束的产业制度所产生的后果，新的一代自由主义者不愿默认这种信念，即政府仅仅起使人们获得自由的消极作用。正是这种精神状态使得约翰·斯图尔特·密尔成为十九世纪中叶最令人心悦诚服的自由主义者，虽然他那拘泥形式的哲学是不充分的。显然，现在需要的是对支持开明社会的理想和开明政府在这一社会中的职能的哲学支柱重新加以研究。

对自由主义的唯心主义修正

对自由主义学说的修正是1880年以后二十年内由牛津唯心主义学派完成的，其中最重要的代表人物是托马斯·希尔·格林，至少在政治哲学上是如此。美国在哲学方面也有类似的有关运动，其中罗伊斯[①]是人们最熟知的代表；约翰·杜威[②]的实用主义就是后来从唯心主义发展起来的，继承了它的自由主义，扬弃了它的形而上学。除杜威外，人们一般认为这一组并无多少联系的思想家是新黑格尔派，虽然对这种说法并未给予确切的含义。的确，他们谁也不曾象黑格尔和在他之后的马克思那样，认为辩证法是

① 罗伊斯(Josiah Royce，1855—1916)美国唯心主义哲学家，教育家，新黑格尔主义者。——译者

② 杜威(John Dewey，1859—1952)美国唯心主义哲学家，社会学家，实用主义者。——译者

逻辑分析的精确工具，而且他们谁也不曾接受黑格尔政治理论的独裁主义思想。如果某些人倾向于保守主义而不是自由主义，那还是对代议政治组织并无疑虑的保守主义，而他们当中最激进的人物也完全没有马克思那样的阶级对立理论的任何倾向。使他们的社会哲学与黑格尔哲学联系起来的，主要是认为人性从根本上说是社会性这个一般的概念。牛津唯心主义是来自英国经验论传统以外的各种学术影响的笼统集合体的顶点，它主要来自康德以后的德国哲学，一向与柯勒律治和卡莱尔的名字联系在一起。但是有一个重要的区别。这种早期的唯心主义，由于它主要是对产业制度及其社会影响提出批评，它的政治观点全然不是自由主义的。格林所完成的可以说是带双重性的相反的局面。一方面，他在十九世纪末至二十世纪初为自由主义赢得统治整个一代英、美哲学的思想运动，另一方面，他修正了自由主义，以应付正确的反对意见，这种意见认为自由主义作为偏向一个阶级利益的表达，它所代表的自由观念，如果不是存心，事实上也等于是毫不顾及社会的稳定和安全。这项修正在相当程度上只不过使得密尔所作的界说表里一致和明确无误；密尔的界说实际上是把边沁式的自由主义的个人主义和利己主义含糊其辞地搪塞过去。

唯心主义的主要目的在于重建哲学系统，而指导政治运动的目的则是附带的。在事态之后加以观察，很容易看出，它在哲学上的主要成就是关键性的①。它一举彻底将英国的思想从负担沉重

① 牛津唯心主义者写的这方面具有关键性的重要历史著作要算格林为编辑休谟的《人性论》所撰写的冗长的引言(1874年版)，他的《伦理学绪论》(*Prolegomena to Ethics*)(1883年版)，还有F.H.布拉德莱写的《伦理学研究》(*Ethical Studies*)(1876年版)，以及他的《逻辑原理》(*Principles of Logic*)(1883年版)一书里的评论章节。象布拉德莱的《现象与实在》(*Appearance and Reality*)(1893年版)和伯纳德·博赞克特的《个性与价值原理》(*Principle of Individuality and Value*)(1912年版)等更是为人熟知的、而且整个说来更具有代表性的著作就是以这些批判为基础的形而上学建筑。

的传统——联想心理学及其对逻辑的影响，伦理学上的快乐和痛苦的动机与价值的理论，以及个人主义对社会哲学的影响——中解放出来。关于后者，唯心主义者发展了卢梭的总意志理论所开始的对个人主义的批判并使之条理化，而且他们在黑格尔关于自由的理论里找到了进一步的详细阐述。因此，唯心主义的根本哲学问题是人格的性质、社会团体的性质以及二者之间的关系。它的目的是要证明，人格是通过在社会生活中找到其本分从而发挥其有意义的作用才得以"实现"。它论述的问题是以逻辑分析和形而上学的结构来陈述的，这既是唯心主义具有某种力量的原因也是它的许多弱点之所在。一方面，它是对某种形式的机械论教条主义(五十年前在科学上比现在更为普遍)相当有效的批评；另一方面，唯心主义的论点走向高度抽象化，往往使得它既不能对科学家也不能对主要从事政治的人们施加应有的影响。唯心主义一向是一种学院式的哲学，叙述累赘，使用德国化的术语，只为少数人所理解。虽然如此，它的中心问题——人格的结构同它的社会环境的文化结构之间的相互依赖关系——却是社会研究整个领域内其重要性不断增长的问题。唯心主义是个媒介，由于它的作用，这个问题在社会心理学里出现，并触及到对开明社会提出更加具体的观念。

有若干特殊情况，使得对T.H.格林哲学的研究遇到困难。他年岁不大时就已去世，他完成并出版了的仅有的著作几乎没有提到任何政治或具体社会问题。他的《政治义务原理讲演集》是在他死后将他的笔记和他学生的笔记编纂而成的。而且，格林自己的经历主要是从事学术研究，虽然他毕生关心的是改进中等教育。尽管他能够观察到工业化对农业劳工的某些间接影响，但他几乎不曾亲自去熟悉工业化所造成的社会问题，因而对它们的论述总是有点隔靴搔痒。因此，格林的直接影响几乎完全是以他对学生教学的影响来衡量，虽然这方面的影响很大，但很难由此推及他出版

的著作。其影响的根源在于对社会存在道义上的不公平的强烈感，这种不公平使大部分成员都享受不到该社会的文化创造的好处，部分是指物质上的，但主要是精神上的好处。格林曾经说过，“伦敦院子里吃不饱的居民”享受到的英国文明不比雅典的奴隶所享有的多。在某种程度上，这种感情很象那种使得密尔反对竞争经济的感情，但还不是一回事。格林的伦理学里含有宗教的成份，唯心主义一般都有这种情况，这是功利主义所没有的，而且格林认为这种剥夺主要还不是经济上的。他感到赤贫很可能带来某种程度的道德败坏。道德上充分参与社会生活，对格林来说是自我发展的最高形式，而创造那种参与的可能性则是自由主义社会的目的。格林这种信念的来源不是黑格尔。一方面这反映他对基督教兄弟情谊的领会，另一方面是希腊公民权放宽的观念，不同于亚里士多德主张为少数特权人物所享有，而是让所有的人都享受到。因此，对格林来说，政治本质上是创建使道德得以发展的社会条件的媒介。

> 只要做到谁也不得在违反他的意志条件下被旁人当作工具，我们自己就会感到满足，但他是否具备条件履行任何社会职能，为共同的利益作出任何贡献，而且可以自由地这样做，我们姑且将它看作大抵是个机遇问题。①

格林关于他的自由主义思想所作的最具体的叙述，是1880年发表的题为“开明立法与契约自由”的讲演。② 当时正值格莱斯顿提出管理爱尔兰佃户和地主之间订立合同提案。正如格林所说，这项计划提出了一个问题，即开明立法反复出现的问题：它自称是自由主义的，但缩小了契约权利。早期的自由主义政策，为了缩小法律限制的目的，一般说来遵循契约自由应当尽可能扩大的规则，只要合乎公共秩序和安全。按不同的情况推行相反的政策，自由

① 《政治义务》(*Political Obligation*)第155节。

② 《著作集》(*Works*)，第3卷，第365页。

主义不就前后矛盾了吗？假如边沁采取的立场是对的，即一切立法在本质上对自由都是一种限制，凡是不由法律规范调节而由当事人自愿协议的关系，自由总是要大一些；那么对上述问题的答案必然是肯定的。但是，象格林所说，边沁的立场默认法律是对自由的唯一限制；然而，除非把自由武断地说成不要法律限制，这种说法也并不正确。与这种格林称之为"消极自由"的概念相反，他提出一个"积极的"定义：自由是"从事值得去做或享受值得享受的事物的一种积极的力量或能力。"自由必须不只是意味法律上的自由，而是按照现有条件发展人的能力的实际可能性，是个人真正增加分享社会有价值事物的权力，并且是为了共同利益扩大作出贡献的能力。契约自由可能是达到这个目的的手段，果然如此，那就是好事，但是它本身并不是目的。例如，在许多情况下，雇主和雇员的讨价还价权力极不平等，它只不过是使得一个行业中的通常作法有利于最不老实的雇主。在收回土地就意味着挨饿的情况下，爱尔兰佃户同土地所有者之间的契约自由只不过是一种形式。格林认为，在那样情况下，一个雇主或地主在合同的法律形式下对实际自由可以施加的实在压力，比国家缩小契约权利以保护较弱的一方所施加的法律压力要大得多，其破坏性也更大。格林认为选择后一条道路并不是推翻自由主义政策。因为法律一直承认，某些契约破坏公共利益，因此应当把它们视为违反公共政策而加以防止，如果把其他危害公共利益的、诸如危害公共卫生或危害应当尊重的公众教育标准的契约也纳入这一类，这并不是反自由主义的。

格林在这个讲演里的论点，对自由主义的立法宗旨作出了有力的分析，只不过范围有限。它揭示出，事实上以往自由主义理论主要是为了特定的目的，为废除陈旧立法这个目的所支配；它有力地说明，自由主义不能永远置于如此狭隘的基础之上。自由主义政策必须具有适应情况变化的灵活性，而且假如它们真的是开明的，

那就总得遵从道德目的的指导。它们实质上是为更多的人打开近人情的生活方式所作的努力。因此，他推论，自由主义哲学的核心是总利益或人类共同福利的观念，所有的人都能分享这些利益，并且为立法提供准绳。这个准绳不仅是个人的自由或是法律对自由选择尽可能不加限制，因为自由选择总是在一定情况之下进行的，而某些情景却使选择成为笑柄。选择意味着机会而机会意味着不论是社会的法律和政治结构还是它的经济和社会结构中都不存在超过必要的强制。自由实际上是社会概念，正象它是个人概念一样；它直接涉及到社会的品质以及组成社会的人们的品质。因而，不能把一个仅仅站在旁边、立法上无所作为的政府说成是个开明政府，也不能说，仅仅由于政治上的漫不经心就会产生开明社会。开明政府的职能是支持开明社会的存在；政府虽然不能通过法律使人民讲道德，但是可以扫除可能阻碍人民道德发展的许多障碍。格林的伦理学和政治哲学就是对这些见解的详细阐述和强调，他关于自由主义立法的讲演把这些思想应用于当时的具体情况。

格林的伦理学的中心原则就是个人及其所在社会之间的相互依存关系。用他的话说，“自我乃是社会的自我”。他这话同亚里士多德的意思差不多，意味着社会的最高形式是平等的人彼此联系起来，其中把社会联结起来的纽带是各成员对群体及其宗旨的忠诚。同时，作为该群体的成员，分担它的工作并在其中发挥有意义的作用，既是获得完善人格又是作为人能够获得最高满足的条件。格林相信，在一定程度内，任何社会群体都属于这类性质。即使是最强大的和最专制的政府也不能单纯凭借武力把一个社会强拉在一起。从这个意义上说，旧的信念认为政府是由同意而产生，部分是说对了。格林说，政府依赖于意志而不是武力，因为把人系于社会的纽带是受人类自己天性的驱使，而不是法律的惩罚，或者出于算计私利的考虑。争取建立一个开明社会的无可辩驳的论点

是，它认识到人类天性这一根本的社会冲动，这同时也是一种道德上的冲动，并竭力让它以一种在道德上充分具有理想意义的形式下实现。这个理想要求社会的成员在道德上平等相待，互相尊重，一切人都自行自由地思想和行动，而他们的思想和行动又受到充分道德责任的指导和制约。为此，强制应当降低到最小限度；再没有任何形式的强制比国家施加的强制更使人们成为发挥自由道德的人了。对格林如同对康德一样，人的大家庭是“目的的王国”，在那里所有的人都被看成是目的而不是当作手段。因为这是社会和个人固有的理想天性，应当给予所有人这种机会，在充分发挥他的能力的极限内，去实现那样的生活。因而，一个真正开明的社会，它的目的不能低于给予一切的人道德自决和道德尊严的权利，它们既是人格的条件也是人格的当然权利。

格林主要是在分析权利时发挥了这个概念的。他说，权利一向有两个要素。首先是对行动自由的权利主张，它在实质上是要求个人能实现他自己内在能力和才能的愿望。他认为，享乐主义心理学根本上是不合乎实际的，因为人的天性是各种愿望和行为趋向的总体，一般说来不是以追求快乐为目的，而是寻求具体的满足。可是这种权利主张决不能单凭愿望就认为在道德上是正当的，而只能是根据合乎理性的愿望，即考虑到他人要求的愿望。它之所以能被认为正当是因为公共的利益本身容许那样的行动自由。这是一种既参与又作贡献的要求。于是，权利的第二要素是社会普遍承认，个人的自由的确对总的利益有贡献的主张是有道理的。因而，格林的观点是，在一个有道德的社会里，个人对自由的要求要根据总的社会利益，要负责地进行自我限制；而社会本身也支持他的要求，因为只有通过他的主动性和自由，总的幸福才能实现象。卢梭所说，理想的道德社会是“这样一种联合形式，它将以全部共同力量保卫和保护每个参加者及其利益，而每个人在其中一

方面将他自己同整体统一起来，又仍然可以只服从他自己。”因此，存在着作为个人权利或义务的准绳的公共社会利益或幸福——柏拉图称之为社会的“健康”——但是它同个人幸福既不是分离的也不是对立的，因为它是个人可以在其中分享的幸福，而且参与本身就是个人幸福具有意义的一部分。格林伦理学的自由主义思想的根本要素是他拒绝设想那样的社会幸福，即只要求分享并支持它的人们作自我牺牲和自我克制。社会的义务和权利等于其所有成员的权利和义务。伦纳德·霍布豪斯① 在一部书里对格林的意思阐述得很好；那本书是霍布豪斯特意驳斥他视为非自由主义或黑格尔派将社会或国家置于它的成员利益之上的趋势，他说这是格林最优秀的学生伯纳德·博赞克特② 的见解。

> 社会的幸福和痛苦是在共同享有意义上提高或加深了的人类幸福和痛苦。社会的意志就是人们的意志共同联合的结果。社会的良知就是人们内心的高尚或不高尚相抵消的表现。假如我们按每个人对社会的贡献来判断这个人，我们同样可以问问社会为这个人做了些什么。除非存在一切人能够分享的形式，除非这种分享确实对每个人都是必不可少的成分，最大多数人或任何大量的人将不可能实现最大幸福。但是除了为每个男女所感受到的以外，完全不存在其它的幸福，而且不存在淹没人们精神的共同自我。这样的社会是存在的：在这种社会里人们独特的和不同的个性可以协调地发展，并对集体的成就作出贡献。③

个人要求和社会承认的这种相互依存关系，对格林来说是伦理上的而不是法律上的观念。他明确反对边沁认为权利是“法律的产物”的定义。格林持这种见解的理由在于他相信，除非一个社

---

① 霍布豪斯(L.T. Hobhouse，1864—1929)，英国社会学家和哲学家，致力于分析个人自由和责任与国家控制的关系。——译者

② 博赞克特(B.Bosanquet，1848—1923)，英国哲学家，以重新解释黑格尔著名。——译者

③ 见《形而上学的国家理论》(*The Metaphysical Theory of State*)（1918年版），第133页。

会的立法和公共政策能够不断地对开明而道德上敏感的公众舆论作出响应，否则是不能产生开明政府的。他认为这是包括在自然法理论中的真理；它赋予法律以公正、公平和博爱的理想；这是法律应该努力去接近的境地。他并不因此认为，法律能够使人们具有道德感，因为道德主要是品格问题，不能借法律强制产生。法律必然处理的是行为的外表，而不是行为后面的精神和意图。格林认为，可是为了使政府真正是开明的，就必须建立法律和道德之间的不断互济关系。这种相互关系是双重的。一方面实际上由法律强制执行的权利和义务从来达不到可能具有的水平。社会的道德评判是使政府达到它尽可能达到最佳境界的必不可少的手段。另一方面，国家虽然不能使人们具有道德，但它能做许多事去创造社会条件，人们据此可以为自己造就有责任心的道德品质。至少它可以除掉对道德发展的许多障碍，例如象它一直在做的，承认儿童有受教育的权利。格林说，许多自认为是开明的政府，离它们在这方面应当承担的还很远。国家在创造机会上所负的道德义务并不因为不能强迫人们很好地去利用机会而减少，而要人们达到他们没有机会达到的道德标准，这既是白费气力又是残忍的。格林的自由主义最具特点的要素在于他对社会良知的现实存在抱有信念，而良知既制约法律又受到法律的支持。这是他对卢梭的总意志的含义所作的解释。但是他说，卢梭试图找出总意志存在于社会的什么地方，那只不过是把自己弄糊涂了。道德上的判断，从事情的性质看，在任何地方也找不到，因为任何人和任何社会体制都不可能是十全十美的。每个人都必须按他的智慧和他的良知行事，而一个开明的社会却既尊重他的判断权利，也增强他的判断将为社会所信赖的可能性。

格林所想象的来自自我或个性的形而上学性质的道德自由，是他政治上自由主义的基础。他说，笼统地问一个人为什么要服

从于社会体制所建立的规则，或者作为社会的一员为什么拥有权利，这是没有意义的。他的自由和义务是同一社会关系的两个方面，这种关系既给予合乎他在社会结构中所处地位的义务，同时又提供他以同权利结合在一起的人格。因此人类社会是各种制度的集合体，人类在里面生活，他们的个性大体上包含在那种成员资格所默示的分享和参与之中。政府在这一社会集合体中所起的作用是根据自由参与的理想去制约和控制。开明政府以最大限度减少强制为目的，但是强制的种类很多，为多种情况所决定。一般说来，如果挫伤自发的自我表达的天生能力并以强制代替道德的自我控制，这样的情态就是强迫性的。法律强制存在的理由只不过在于它可以抵消或使得其他形式更加难以容忍的强制不起作用。格林赋予一切人们自由判断和行动的权利而不区分其等级或财富，只要他们自觉接受社会责任；而且他相信，只要给予人们机会分享文明所提供的道德文化，一切人都或多或少会达到这个水平。因而，他认为教育是最重要的社会职能；而且他认为，古代和现代文明之间的主要区别，在于现代国家为一切人开放那种在古代只属贵族享有的利益。格林认为，就现时而言，民族恐怕是能使共同利益观念发挥有效作用的具有社会聚结力的最大单位；但是他深信所有国家都应指导其政策恰当地重视人的总福利。他说，如果不是什么地方出现道德上的过失，战争就决不会发生；尽管有时战争也许是不可避免的，但它总是道德上失误的表现。

自由主义、保守主义、社会主义

格林对自由主义的重新解释消除了经济学和政治学之间的严格界线，而老的自由主义者则据此不让国家干涉自由市场的活动。按照格林的观点，甚至连自由市场也是一种社会体制，而不是自然条件，而且很可能需要立法去保持它的自由。政治和经济不是全

然分开的领域，而是相互交错的体制，肯定彼此不能独立，而二者理应对开明社会的伦理目的作出贡献。在政治理论上，这种变化意味着对国家和立法态度的根本转变，而它曾经是自由主义所具有的特征。自由主义总是以怀疑的眼光看待国家，并且将它的活动限制在狭窄的范围之内，无论是通过一长串宪法保证或认为立法大抵是不受欢迎的"干涉"自由来加以限制。格林的自由主义却相反，坦率承认国家在立法证明对"积极的自由"有所贡献的任何场合下都可以用作发挥积极作用的机构，一句话，就是为了增添普遍幸福的任何目的而不使新产生的弊端多于它所消除的弊端。格林本人，实际上包括他在内的整个自由主义一代，并未按照他们理论上的变化而突然转变态度。他们仍然惶惶不安地担心"家长式统治"，害怕社会立法破坏个人责任。但是从格林的观点看，这个问题不再是个原则的差别，而只不过是事实、是立法可能产生的后果问题。他提出修正的主要目的在于迫使国家接受它过去以声言忠于自由主义原则而放弃的立法路线。格林本人深信，国家必须比以往更进一步对公众教育提供财务支持，使得它成为义务教育；可是在这个领域，除斯宾塞以外，几乎没有哪个自由主义者支持过放任的政策。他还深信有必要扩大卫生规章以维护公共卫生，扩大住房标准以保障合适的生活条件，以及控制劳工合同。既然他总的认为一切私人财产权利只是在它们对共同利益有所贡献的情况下才应加以维护，他的理论便从立法上打开了进行调节的非常广泛的可能性。当然可以肯定，他相信财产权利无须有大的变动，因为他说（相当含糊地），大规模资本主义的成长并不干涉小规模的资本主义的相应成长。但是，这也是个事实问题；而且假如他相信自己是错了，他本来可以非常合乎逻辑地改变他的信念的。

格林的自由主义的性质势必把不同政治理论之间的明显界限

弄模糊，只要它们与他的自由主义的社会伦理观念不发生矛盾。也许可以换一个稍微不同的说法，格林的自由主义就不再意指政治上和立法政策上实行单一不变的路线，而是意味着不同政策路线的组合，以保障一切被承认对普遍幸福有贡献的各种社会势力。于是，自由主义同保守主义之间的差异，或者甚至自由主义同开明形式的社会主义之间的差异都不再是个原则问题。格林的社会哲学象密尔的一样，可能被看成是功利主义的扩大和理想化的形式。在某种意义上，这个变化并不同自由主义总的气质和倾向背道而驰，而只是最大幸福原则概念的扩大。虽然如此，实际上格林确实把英国政治传统上属于保守主义特征的一批社会价值准则和社会政策放到自由主义名下。正是这一点使得他同时代的人例如马克·帕蒂森① 把他的政治哲学看成只是混乱的政治哲学。迪斯累里的保守主义实质上是从柏克派生出来的，他以宣称自己是稳定和安全的保护者而著称，反对过分快的和过分剧烈的变革；而变革的主要原因是贸易和工业的扩大，这种扩张恰恰是自由主义的典型政策。格林对自由主义所作的修正，无异部分坚持稳定和安全本身就是普遍幸福的重要组成部分，也是自由的必要条件。格林的哲学试图宣告如此广泛的道德纲领，使得对社会抱有善意的一切人都可以支持它；在一定程度上，他获得了成功。它的目的是改革自由主义，使之从一个特定的阶级观点出发以维护单独一套利益的社会哲学，变为可以声称是从民族社会普遍利益观点出发考虑一切重要利益的社会哲学。

然而，这个目的显然不可能全部达到。格林伦理学用词之笼统，更不用说含糊不清，甚至无法消除那些认为自己实质上赞同他的青年人之间的意见分歧。唯心主义政治理论可以有两种结构，一种是更加非民主的，可能是更为保守的；另一种属于更加开明

① 帕蒂森(Mark Pattison,1813—1884)，英国宗教教育家。——译者

的。在一定程度上，这种分歧是由于格林的哲学被认为是追随黑格尔因而与之有密切关系所决定的。格林哲学中的黑格尔成分是由他的最优秀的学生伯纳德·博赞克特在《国家的哲学理论》(1899)一书中专门挑出并着重叙述的，部分目的为的是纠正格林的思想。在第一次世界大战的紧张状态下，这本书受到伦纳德·霍布豪斯所著《形而上学的国家理论》(1918)一书的激烈批评；霍布豪斯本人也受到格林的强烈影响。实质上霍布豪斯所做的是在战争的促使下，把黑格尔哲学的某些反开明的思想突出出来，英美的黑格尔学派认为那些思想的重要性不过转瞬即逝。博赞克特同霍布豪斯之间的争论主要有两点，都是格林理论的模糊之处：即个人和社会之间的伦理关系以及社会同国家之间的关系。

格林说，自我是社会的自我；当任何人倾向于忽略这句话时，这确是一项重要的声明；但是，一旦承认了它，问题仍然存在：它确切的意思是什么，特别是当一个人同公认信念或实践发生冲突时，它又意味着什么。博赞克特同黑格尔一样，不同于格林，他对道德上持不同意见者提出的社会批评评价很低，而认为体制的变革是通过“社会成长固有的逻辑”产生的。因此，黑格尔把个人的倾向看成是“随心所欲”，博赞克特则倾向于认为他们是“日常琐事的喜怒无常”和“狭隘的、武断的、自相矛盾的意志。”卢梭曾经说过，公意是“赋予人们行动以他们以前缺乏的美德”，博赞克特也说社会具有“真正的意志”，个人意志如果具有充分的道德和充分的智慧，就会同它保持一致。从字义上看，这就等于实际上假定社会总是正确的，而个人总是错误的，或者是实际上得出结论说，私人的良知应当只同权威契合或屈从于权威。当布拉德莱在他的《我的岗位和责任》一章写下如下的话时，如果不是肯定主张实际上也是包含某种类似的意见：

> 我们应当考虑一下，那些自信个人有自己独到见解的人就他在道德

主题上与世界持不同见解而言，除了上天降生的先知而外，是否有任何人不是十足的自高自大。①

这类结论大抵同黑格尔的意见一致，但肯定同格林的不同，格林一贯认为私人判断同社会制度之间的交换意见是相互的。象博赞克特所主张的，社会压力不断提高个人行为的准则，比听其自流要好；但是，个人的理想一直在提高法律和政府的水平，同样也是事实，如果没有个人的批评这也是达不到的。否认后一种见解的政治哲学必然是有缺陷的自由主义思想，因为没有它，自由思想和自由言论大半会失去它们的政治意义。

在英文的惯用法中，按照黑格尔所指的含义公然引进"国家"(state)一词当作专门名词，始终是不幸的。在唯心主义者之前，英国的政治思想家都不曾按任何特定的意义使用过这一词语，或者说，的确根本没有普遍使用过它。唯心主义者也不曾因此赋予它任何确切的含义；对格林而且更多的是对博赞克特，它不只在术语上而且是在思想上成为经常混乱的来源，有时它指政府有时它意味着民族，有时又指社会——都是含混的语词，但是肯定不能互换——而且有时意味着理想的实体，它象卢梭的总意志一样"总是正确的"，但是又是世界上找不到的东西。特别是最后一个含义，当它同其他含义结合在一起时，实际等于授予某个组织以道德尊严和权威而对它却无须提出要求，正是这一点，霍布豪斯攻击是"形而上学地"使用或误用了这个词。他指出，这个词可以被用以或者为强化政治上的组织化，或者为长期既成事实的社会划分等级作辩护；两种情况都是违反自由主义精神的。霍布豪斯在另一本著作里认为，开明社会的一个标志是一切人在社会里取得在道德上有意义地位的要求，应当认为是以公正为基础而不是从施舍

① 《伦理研究》(*Ethical Studies*)，(1876年版)，第2版，第200页。

出发，因此，自由主义同博爱主义之间在道德上是大有区别的。①

虽然格林的自由主义可能因而趋向于保守主义，但它也符合开明形式的社会主义，假如后者不依靠阶级对抗理论的话。格林的自由主义同1884年一群青年人组织的费边社会主义之间没有尖锐的原则分歧。这并不象是由于格林教学对费边派的直接影响或受任何种类抽象哲学理论的影响。格林和费边派也许分别反映英国政治意见气候的重要变化，即对私人企业所谓的社会效率失去了信心，而更愿利用国家的立法和行政权力去纠正其弊端并使之变得仁慈博爱。费边派和格林一样，把它们的纲领当作是自由主义的延伸而加以辩护。悉尼·韦伯② 在《费边论文集》(1889)里断言，"民主理想的经济方面实际上就是社会主义本身"，而悉尼·奥利维尔则说，"社会主义只不过是理性化的个人主义"；它的道德"只是生命永恒热忱的表现，通过每一个人最自由和最充分的活动，努力寻求人生的满足。"社会主义并不压制而是使人格和个性得到实现。老实说，把费边社会主义说成是在比格林所拥有的更广泛的经济学知识和工业与政治管理知识基础上致力于贯彻格林的"积极自由"，这并非难事。虽然费边社在提倡基础工业国有化和控制生产与分配方面比格林走得更远，但他们还是象格林那样，以观察到的放任经济的恶果作为他们计划的基础，而不象马克思那样以经济发展的辩证法和阶级斗争不可避免为基础。费边经济学大部分不是马克思主义的，而是将经济租金理论在亨利·乔治已经建议过的路线的基础上伸延到资本积累。费边政策的基础是公正和希望将不劳而获的收入夺回来用于社会目的。这些目的由这种信念(实质上与格林的相同)所决定，即没有合理程度的保障，

---

① 《自由主义》(*Liberalism*)，1911 年版，第 8 章。

② 韦伯(Sidney Webb，1859—1947) 英国社会活动家和政治家，费边社会主义倡始人之一。——译者

自由是不能实现的，因此社会保障和稳定象自由一样也是政治政策的目的。与此相适应经过改组的英国工党的社会主义原则，有如悉尼·韦伯在《劳工和社会新秩序》(1918)一书中所说，采用的是国民最低生活标准的形式——包括闲暇时间、健康、教育和生活资料——任何大部分居民的生活要是低于这个水平，就是违背公共政策。这个目的被当作自由的延伸加以维护。1942年，工党执行局重申，它相信有计划的社会比竞争的社会是"更加自由的社会"，因为它可以"一方面使在该社会里工作的人们感到有发挥能力的连续机会，另一方面感到充分享有制订他们要遵守的规则的权力。"

自由主义的当今意义

评价自由主义的意义及其在政治理论上的现有地位，必须考虑到这个词语的两种意义(当然是有关连的)，一种是比较有限制的，另一种比较广泛的。虽然如此，这种说法并不是武断的，因为二者都有可靠的历史根源。狭义地说，"自由主义"是用来表示在保守主义和社会主义之间的中间政治立场，一种赞成改革但是反对激进主义的立场。在这个意义上，被认为是同资产阶级的观点而不是同保持现有既得利益的贵族观点趣味相投，也不同主张限制或者甚至取代工商企业的工人阶级观点一致。这种有限"自由主义"的含义，也许在欧洲大陆比在英美更具有代表性。马克思主义者经常把自由主义说成是资本主义政治理论，以放任主义的经济或者至少在实际上最近似放任主义的经济为目标。"自由主义"更广泛的意义被用来几乎等于是通俗称之为"民主政治"的含义，同共产主义或法西斯主义适成对照。在政治上，这种意义的"自由主义"意味着保持民选的政治体制，诸如普选、代议制议会、对选民负责的行政机构，但是它意味着更具普遍意义的政治体制，以承认社会哲学或政治道德的某些广泛原则而不论它们通过什么方

法实现。至于扩大意义上的自由主义，自然不能同任何社会阶级的意识形态或者同任何有限范围的政治改革方案划等号；它可以说是整个“西方政治传统”或“西方文明的世俗形式”的发展顶点①。这两种“自由主义”的含义相去甚远，可是二者自然都与近代政治的自由主义历史有关。

在英国自由主义的早期历史上，可以毫不夸张说，是资产阶级的政治运动反映了新兴的工业阶级随着经济的迅速工业化和它在经济中的重要性日益增加的同时，争取政治地位的努力。它的政策主要在于废除对工业和贸易的过时限制，而它的对手则是在保留这些限制中拥有既得利益的土地所有者阶级。放任主义对自由主义纲领不是个不应有的口号。要说早期自由主义理论上脱离实际，政策上有时轻率，并不是不公平的。特别是由于它在理论上持一种主要是在竞争市场上按规则行事的心理，但却认为是普遍人性的科学论述，因而是脱离实际的。它是轻率的，特别是它忽视不受限制的资本主义具有社会破坏性，而且仅仅是想当然地假定会有现成的安全和稳定(没有它们，自由主义的政治和经济自由纲领就不可能实现)。由于夸大法律总是限制自由这个事实，就轻视没有法律就没有自由这个更为重要的事实；这一点它也是默认的。虽然如此，就算这些批评具有充分的价值，把即使是早期的自由主义说成是单纯从一个社会阶级利益的动机出发，那也纯属夸大，比方说，边沁的法律改革的长远利益只是为英国资产阶级所获得的说法就是夸大。而且，当放任主义是自由主义哲学的教义时，也并不是说它包括了全部自由主义立法纲领。英国的劳工立法大致是从1802足年开始，虽然它比应有的进度要慢一些，到了十九世纪末，更

① 这些措词是弗德里克·M.沃特金斯(Friderick M. Watkins)在《西方政治传统：对现代自由主义发展的研究》(*The Political Tradition of the West: A Study in the Development of Modern Liberalism*)(1948年版)一书中使用的。

以代表自由主义的立法是社会立法而不是加强经济竞争的立法。自约翰·斯图尔特·密尔以来，除赫伯特·斯宾塞之外，没有别的哪个重要的自由主义思想家维护那怕是近似放任主义的理论。把自由主义说成是关于政府和经济之间关系的完全消极的理论，这是具有倾向性的夸张，不值得讨论。要对这种关系进行理智的讨论，可以提出这样的问题：对工商企业的调节达到什么程度就成为对政治自由主义的危害？对于一位自由主义者而言，可以有理由怀疑，全面的计划经济是否能够同政治上的自由相适应。

大约在1850年到1914年间这个时期，较之以前或以后的时期，是异常稳定的时期。当时党派之间似乎存在的很大分歧，实际上为相当程度的一致所掩盖。把自由主义称之为工业资产阶级的哲学并不比把保守主义称之为地主士绅阶级的哲学更为恰当；可是二者都不是根据马克思主义的阶级斗争学说来考虑它们的分歧的。英国保守党人反对自由主义改革，可是他们很少有人希望或认真想扭转改革；而且1867年给予英国工人阶级选举权的事实上正是保守党政府。在政治序列的另一端，《共产党宣言》确是革命工人阶级运动的纲领，可是马克思主义对英国工联主义的理论和实践所产生的影响一直不大。在德国，那里的社会主义在理论上既是马克思主义的又是革命的，而且社会主义政党赢得了相当多的选票，它获得的成就主要是通过立法；到十九世纪末，革命不再是社会主义政党的重要组成部分。这个时代人们可以自夸是一个进化代替革命的时代，并且可以表现出理智地相信某种代议制度，至少是某种民选的政府将会逐渐继承政治世界。一切党派在从事实际政治的范围之内，暂时都满足于保持它们的目标在用这些办法可以达到的限度之内，反过来说，超越这些限度的运动在实际目的上仍旧是很有限的。象尼采那样的哲学家，谴责这整个时期是自鸣得意的愚蠢的胜利，可以斥之为古怪的书呆子。越过这个令人好感

的时代，1914—1918年战争的后果带来了共产主义和法西斯主义，象法国革命在十八世纪那样，这场战争划出了一条明显的界线。

共产主义和法西斯主义都自认、甚至公然宣称是自由主义的敌人，它们鄙弃自由主义政治的实践，并且声称拥有新的哲学原则。二者都说自己是"真正"民主的代表者，并把自由主义斥之为假民主，可是二者都践踏了民主制度旨在保护的公民法律上的权利，并且摧毁了作为民主政治支柱的政治自由。二者都否认对权利和自由的保护是政府的主要目的，也都否认个人既是他的最终利益的合格裁判人，又是政府为保护普遍或社会利益应当遵循的政策和措施的合格裁判人。二者都提出，集体的实体——法西斯主义是以种族，共产主义是以社会或大家庭——拥有比个人更高的价值，并且将人看成是集体的手段或工具。因而，二者都认为政治是一般人高不可攀的神秘事物，把它想象成是天赋具有特殊能力或特长的杰出人物的职能。法西斯主义解释这种能力是通常智能所达不到的本能或直觉或天才。而共产主义解释它是更高类型的科学，因此是经过训练、认识历史发展必然进程的专门家的特权。

这些说法显然不仅同开明政治的政策和纲领而且也同作为自由主义基础的哲学不相容。认为政治是天才和超人的特权，这种说法违背自由主义的主张，即人们之间在政治和社会关系上发生的问题必须凭借智慧和善意来解决，这无非是因为人类没有比这更高的才能来解决任何问题。法西斯领导人自称具有较高的权力，对自由主义者来说，只不过是江湖医生的骗术，而事实证明他们正是那样。共产党人说具有较高形式的科学知识，在形式上是合理的见解，但是它违反了自由主义的另一项根本原则。由于自由主义者总是把人与人之间的社会关系看作是道德关系，因而最终总是以道德判断作为解决手段；从道德判断的性质上看，不可能仅仅是科学知识的问题。按照自由主义者的观点，道德专家的概念，正

如康德所说，是个矛盾的说法。认为政治上必须有专家的地位，不仅是自由主义的一条原则，而且基于充分的历史理由，甚至可以说是自由主义的一项发现。但是自由主义政治一直认为，政治专家是从属于政策制订者的；他们的最后决策不单纯是对原因的估计或对机会的算计，而是对公平或公正或长远利益或总的幸福的判断——因而最后是作为对应当发生什么的伦理判断，而不是对将会发生什么的事实判断。因此对于自由主义者来说，共产党人的见解认为道德的判断可以使之适应历史进程，认为进步的概念可以使之为正确的概念服务，似乎等于转弯抹角地说，只要获得成功，任何事情都是正确的。由于政治决策最终是道德决策，对自由主义者说，它们应当通过自由交换意见和公开发表不同意见来达到；霍姆斯大法官① 称之为思想的自由市场，因为人类的经验还没有揭示出达到合理的共同意见的更好办法。

分析这些说法，似乎表明自由主义哲学依赖于两个先决条件，假设或公理——不论用什么适当的词语来表达。其一可以称之为"个人主义"，与任何形式的集体主义形成对比；虽然这个词是不言自明的，但在运用中却有多种意思。另一个（没有现成的名称）就是个人在社会中相互的关系归根结底是道德关系。在此二者之外，也许还可以加上第三个先决条件，即前二者不是相互冲突的，或如格林所说，人类个人的本性在于他本质上是社会存在。虽然这些先决条件事实上都是近代伦理哲学普遍承认的，而且它们事实上代表着"西方政治传统"，可是还没有而且也从来没有一个如何陈述它们的标准或普遍被接受的方式。

这种或那种形式的个人主义通常被自由主义者认为是任何价值准则理论的公理。对信奉基督教传统的自由主义者来说，似乎

① 霍姆斯（Dliver Wendell Holmes，1841—1935），历史学家、法学家，曾在美国最高法院任职三十年。——译者

耶稣说的象任何哲学系统说的那样正确，他说，“安息日是为人安排的，而不是人为安息日安排的。”在近代伦理哲学里，对个人主义有两种不同的陈述方式，要看其学说是倾向于权利的伦理学还是倾向于义务或责任的伦理学。第一种可以以边沁的说法为代表，即“个人利益是唯一真实的利益”，第二种是康德的原则，即尊重个人，把他们当成目的而不是手段对待乃是道德的实质。这两种说法不能互换，但是他们有一个共同的核心，二者都是个人主义性质的。边沁说法背后的思想是：如果任何东西在任何方面有价值，该价值必然以人的实际经验的形式归于某人、某处。他的“最大幸福原则”只不过是该公理的必然结果。而他的快乐与痛苦心理学却以冒充行为科学的理论竭力去支持它，可是毫不相干。康德的伦理学与功利主义的伦理学有所不同。从这儿讨论的问题的角度看，仍然同功利主义者是一致的，即都是个人主义的。由于康德的原则意味着人的个性是唯一有价值的；假如社会实践、制度或政府的价值成了问题，它对人民的个人影响就必须作为衡量的标准。唯心主义伦理学自我实现的原则要说是属于黑格尔派至少同样是属于康德派的；除了边沁的快乐与痛苦的算计，没有理由为什么不可以说格林的政治哲学接受了“最大幸福原则”作为公共幸福的标准。象边沁的法理学一样，英国唯心主义对任何政治问题的分析都是以支持个人自由的前提为基础，或者将证明的责任放到限制和强制一边，主张强制必须在考虑到每个人的利益之后，在自由这一点上得多于失才能成立。实质上，个人主义的政治价值理论在于把任何要求都当作手段，而把对人类个人的影响作为目的。

此种主张有一部分深深嵌入到现代政治理论的传统中，并以各式各样的哲学习惯用语加以表述。最直截了当的表述就是天赋权利的理论，即肯定人是生来平等的，而政府的正当权力出自它管

辖下的人们的同意。当这种神话或寓言式的词语违犯了边沁的常识时，他就代之以功利标准，却并未真正澄清自由主义的理论。因为功利是个相对的标准，它指的是支出最少的精力取得最大的效果；密尔说早期自由主义者对效率比对自由更感兴趣，他这样说也许是对的。边沁法理学的地道自由主义性质是基于天赋权利传统的活力，这是在天赋权利已经成为不时兴的政治名词之后很长时间了。密尔对快乐和痛苦所作的质的区别的介绍，是企图纠正功利的相对性，为了保持边沁的理论毫不含糊地属于自由主义，这样做在逻辑上是需要的。尽管密尔在这一点上的推理从来不是很清楚。牛津唯心主义学派企图以黑格尔的哲学来支持自由主义，实质上更成问题，因为黑格尔的社会哲学在各个重要方面并不是自由主义的。黑格尔直言不讳地说，人可以为他们民族的利益作出牺牲，事实上这更合乎马克思同样直率的说法，即人是经济范畴的人格化。由于英国政治的性质，唯心主义者可以闭着眼睛不去看德国黑格尔主义的极权主义方面；但是，即使如此，格林的学生中发展起来的分歧证明，同黑格尔的联盟并不是一帆风顺的。同时，黑格尔的哲学是对社会的非常强有力而又重要的分析，强调它的体制性质，而英国哲学对此从来不够重视。它起的是暂时的纠正作用，唯心主义可以利用它而获益；即使它不是自由主义政治哲学的终点。显然，那样一种哲学必须假定个人是价值的唯一来源，不管把它叫做什么名称，这个假说同天赋权利起的是同样作用。大约这就是自由主义哲学一次又一次地回复到某种类型天赋权利理论的原因，纵然叙述的最佳方式从来是不一致的。

上述第二个先决条件——个人在社会中的相互关系归根结底是道德关系——意味着一个社会的存在是因为其中的人民确是或多或少相互承认彼此是目的或价值的来源，因此拥有权利，以及由相互权利所施加的对义务的道德要求。用康德的话说，社会是“目

的的王国”。因此，政治问题作为最后手段，应当由相互承认权利和义务来解决人与人的关系问题，双方都要自我克制，但是双方同时又有坚持自己权利的决心。在这样的关系中，争端和不协调显然是经常不断的，是由寻求可以共同生活的基础据以指导构成人类社会的无数事务这个问题所决定的。自由主义的假设是，可以通过讨论、通过交换要求和建议、通过谈判，调整和妥协，找到解决问题的办法；而且总是假定双方诚恳地承认相互的权利并且抱有诚意履行义务。这样一个社会的体制，据认为主要是提供一种手段，通过它可以进行思想见面的探讨，从而把真正的强制减少到无法再少的最小限度。这种体制也行使权威，但仍然是一种松散不严的权威，很少使人感到负担，而且整个说来大抵是有关的人们自觉遵守的。对于一个具有稳定实践的社会来说，这种权威同生活在该社会的人们私自的想法一样地“自然”。他们生于这种社会，适应该社会，更倾向于感到自在，而不致觉得它是压制性的。当然，在某些场合总是有压制的，但这属于需要重新调整的个别问题，而不是推倒这一社会结构按新的方案重新加以建设。它的历史是无休止的修补，但是该社会的连续性却决不会被破坏或消失，与其说社会仅仅是达到外部目的的手段，还不如说在该社会中人的实际命运一直是首要的考虑才更为正确。可以认为，当格林说他的哲学是重新阐述天赋权利但也要重申人类天性的社会性时，以上所说的就是他的哲学的简要表述。

格林的自由主义确是继承了黑格尔的某些东西，但同黑格尔仍有深刻的差异。使得黑格尔的社会哲学成为十九世纪重要哲学的是它把社会说成是体制的群体。从体制的历史和体制的角度来探讨经济学和政治学，相对说来是新发现，而黑格尔的哲学体现了这种发现。这可以说是早期自由主义所缺乏的见解，它简直以为社会完全没有结构或历史。因此早期自由主义可以想象，在放任

主义经济里，没有限制的自利，只要它是明智的，就可以自动地为公共利益作某种贡献。在一定意义上说，体制与个人无关：议会可以继续若干世纪，使它的成员服从它自己的既定工作方式，虽然这些工作方式只存在于成员们自己的行动上。可是黑格尔关于社会的概念认为，社会只是各种力量的体系，通过它们自己内部的力量作用产生变化，这种观点象放任主义概念认为市场是没有体制结构一样地偏颇；其优点在于强调了相反的一面。同样，马克思说得很对：工业社会的特殊条件产生了雇佣劳动者，从而又产生了工会这种新组织，但这并不意味着，它们因此象经济范畴人格化那样行事。当发生问题时工会可以象人一样采取行动，提出解决该问题的建议，而且它们可以形成一种体制，因为工会可以将它们的行为在一个组织里实行专业分工，分派给它们的成员，这正是人类行为的特点。正是这种把社会看作是人格化抽象观念的组合这种趋势，使得黑格尔和马克思的理论都是反自由主义的。这表现在它们认为一切相反的事物都是“矛盾”——“是”和“非”的对立。按照黑格尔的见解，解决的办法是通过国家之间的斗争；按照马克思的见解则是通过社会阶级之间的斗争。黑格尔认为，市民社会乃是没有才智或自我指导能力的由机械规律支配的体系，正如资本主义按照马克思的看法是“生产的无政府状态”一样。黑格尔的市民社会，除非把国家强加在它之上，不可能成为人道的社会；正象资本主义对马克思而言，除了摧毁它并且以不同类型的社会和不同类型的人取而代之以外，是绝对不能容忍的。而格林坚持人类天生具有社会性，其意义却截然不同。这就是说，社会的组织对人们来说并不比他们自己性格的组成更具有外在的性质；社会的存在完全在于这样的事实，即一般说来，人们履行他们的义务，起到他们的社会制度所要求起的作用，而且他们能够这样做，纯粹因为他们是人，并且具有人格。

格林分析的弱点在于他过分抽象和笼统，似乎人的社会性是人类行为的罕有特点而不是日常经验，有待于对它增加关于人类自立生存的论点。习惯上他使用"社会性"一词时用单数，有时第一个字母还是大写。自然，"社会"事实上是一种抽象，是对错综复杂的人类群体和社团交织起来的复合体的总称，人类归属于这些群体和社团，有的是暂时性的和不重要的，有的例如家庭，则比任何政治组织存在的时间长远得多、对于人更为重要。社会的组合比个人有机体的生物结构没有什么不一样或奥秘之处(虽然两者都是神秘的)。因为一切正常的人都是无数这种群体的一个成员，或者同其他人处于各种关系之中，同他们或多或少有一致之处，或者有共同的利益。他从那样一套关系转到另一套关系之中不致于出现不协调，而且通常不需要仔细或自觉的准备。哪里也不会全部消化他，而他无疑保持着许多其他关系成员的本能，实际上他却从不是他们的一员。他对某个群体的忠诚，自然可能同他对另一个群体的忠诚相冲突，但这不是一般规律，而是例外；因为通常两个群体会很顺利地相处，不会有摩擦，也无须作异乎寻常的努力。当然，一个家庭可能同它的邻居成为世仇，但这不能说具有代表性。处在这种世仇之家的个人可能由于试图从属于二者而形成人格分裂，但也未必如此。一个人的个人利益或私人利益可能而且往往同他作为群体的一员的义务和利益相冲突，但是，它们并非在本质上就是冲突的；从属于一个家庭也许是个困难的或令人不快的事情，但人类的绝大多数对此并不感到有什么无可挽回的损失。总之，利己主义和利他主义之间的关系、私人利益和公共利益之间的关系，是个逻辑问题，因为这些都是抽象的概念。一个人而且就是同一个人如何拥有两种利益是另一回事，因为他事实上总是拥有两种利益。关于人是如何具有社会性的这种笼统问题是人为的和不必要的；只是由于他们是人，所以是社会性的。

对政治上的自由主义进行这样的分析，其含义是：社会或团体是一回事，而国家却完全是另一回事。社会是包罗一切的，但也是多元的，无须有个单独的站在一切之上的总组织或权威把它捏在一起，而国家却是一个组织，因而也不是包罗一切的。相反，它是人们所从属的无数联合形式的一种，其职能是有限的，因而权力也是有限的。“社会职能”是毫无意义的词语组合，正如“人的职能”从任何整体意义上看是没有意义的一样，除非赋予这些词语以某种神学的含义。国家的职能却是一个完全恰当的表述。即使将国家定义为拥有对法律权力的垄断，要说它的权力是遵照法律程序、在宪法保障限度之内行使的也并不矛盾。在一个社会内部，国家所支持的法律权利和义务的结构，仍然只是个框框，而不是一套紧身衣；个人在里面可以按自己的爱好行事而自行负责，有私人自由的余地；还可给老百姓的其他组织留下某些职能和权利，即使国家对它们行使某些特定的管理权力。开明政府的关键特征，也许也是最重要的特征，在于它对极权主义的否定性质。历史上，自由主义在文化上具有相对高度统一的欧洲社会中发展，但也具有相对独立的权力中心。它不只是包括各个国家，而且包括教会或许多教派；它总是包括大量的而且类型在日益增加的社团和自愿的联合体，它们拥有相当范围的行动自由，同时对它们的成员实际上又能行使非常有效的纪律权力。自愿结社的权利是个人自由极为重要的方面。把开明的政治社会描绘成是互不相干的个人的群体、只是由某一国家的共同公民身分结合起来的景象，这完全不合乎事实，而只是少数哲学家在法国革命刺激下的虚构。显然，除了国家以外，社团可以象国家一样具有强迫性和反自由主义的性质，但不能认为，假如人们没有组织，他们就会是自由的这种见解是正确的。人类社会，甚至是非常原始的社会，是否可能简单到只有一个组织，这也是个问题。现代社会肯定不可能哪怕是近似这种状况，

法西斯主义和国家社会主义表明，朝着这方面的实验既是幻想也是灾难。

如果说社会必然要包括大量的联合体(它们至少都是潜在的权力中心)，那么通过什么条件才能管理它呢？可以假定，黑格尔曾或多或少这样假定而列宁肯定曾如此假定，即指导权不得不集中到一个地方(国家或政党)，那种管理和指导实际上是命令的同义语。相反，自由主义的假定是：可以更合理地使政府成为不断磋商、讨论和协商的东西；并坦率地接受这样一个事实，即国家只能满足于有限的目的和使用有限的手段。它基于以下的假定：虽然人类社会依靠意见一致，而一种有益的一致形式正是一致同意可以持不同意见。它还基于另一假定，即在具备智慧和善意的条件下，可以达成足以提供充分一致来支持集体行动的共同意见，后者可以合理地发挥作用，而无须施加压力。它提出一般说来属于经验论的主张，认为公开讨论毕竟是检验一种见解的最好办法，因而不得不坦率接受这样的结论，即政治的固有特性就是争论，而它的行为是具党派性的。即使在最协调的社会里，由于完全合法的利益实际上经常冲突，而且经验论又倾向于习惯法的立场，即让每方陈述自己的情况(那怕有些偏见或一定程度的虚假)，毕竟是寻求真理或达成公平决定的最好办法。从这个自由主义的观点出发，政府首先是，而且最突出的是一套体制，旨在调节公众反映和讨论，权衡相反的要求，以达到逐渐形成切实可行的政策的目的。政府无疑是一个权力组织；边沁说得很对，他说，法律的存在为的是要人们去做如果没有法律他们不愿做的事。但是，对种种要求经过理性的权衡之后施加压力同赤裸裸的暴力在道德意义上有所不同，而且很可能更明智些。因为人类的智慧更多的表现为内在可以改正的能力，而较少地表现为十分有把握。

显然，可以假定开明政府的这些先决条件在特定情况下可能

不正确。它们要求有一定的条件，特别是道德条件，而那些条件常常并不具备。这些条件假定政府能充分认识到，它按照共同意见行事几乎不可能代表全部，它在按照大多数人的意志行事时，同时仍然要适当照顾到它并不代表的少数人。还假定政府将给少数人以组织和宣传的权利，而少数人将遵守反对和颠覆之间的界线，而且双方在涉及毒化公众新闻来源的问题上要遵守自我克制的原则。这种制度要求具有诚意接受这一事实，即没有哪个政党当权的任期应当是永久的，有组织的反对派是开明政府不可缺少的部分，并且只能使用合法的方法使它不能掌权。它要求一套立宪体制来支持并可能加强这类政治道德。除此之外，还要求社会本身有强烈团结感并关心公众利益，居民普遍受过教育，也许还要求掌握这一体制运转要有一定程度的工作经验。

参 考 书 目

爱德华·亚历山大：《马修斯·阿诺德和约翰·斯图尔特·密尔》*(Matthew Arnold and John Stuart Mill)*，纽约，1965年版。

R.P. 安舒茨：《J.S. 密尔的哲学》*(The Philosophy of J.S. Mill)*，牛津，1953年版。

欧内斯特·巴克：《1848—1914年的英国政治思想》*(Political Thought in England, 1848—1914)*，第二版，伦敦，1950年版。

欧内斯特·巴克：《对政府的看法》*(Reflections on Government)*，伦敦，1942年版。

艾赛亚·柏林：《自由的两种概念》*(Two Concepts of Liberty)*，牛津，1958年版。

克兰·布林顿：《英国浪漫主义作家的政治见解》*(The Political Ideas of English Romanticists)*，牛津，1926年版。

克兰·布林顿：《十九世纪英国政治思想》*(English Political Thought in the Nineteenth Century)*，牛津，1933年版。

卡尔·布里顿：《约翰·斯图尔特·密尔》*(John Stuart Mill)*，巴尔的摩，

1953 年版。

詹姆斯·布赖斯：《托马斯·希尔·格林，1836—1882 年》*(Thomas Hill Green, 1836—1882)*，载于《当代人物志研究》*(Studies in Contemporary Biography)*，纽约，1903 年版。

E.F. 卡里特：《道德和政治：从霍布斯和斯宾诺莎到马克思和博赞克特，他们之间关系的论说》*(Theories of Their Relation from Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet)*，牛津，1953 年版。

G.D.H. 科尔：《费边社会主义》*(Fabian Socialism)*，伦敦，1943年版。

玛格丽特·科尔：《费边社会主义轶事》*(The Story of Fabiam Socialism)*，史丹佛，1961 年版。

莫里斯·考林：《密尔和自由主义》*(Mill and Liberalism)*，剑桥，1963 年版。

多罗西·福斯迪克：《什么是自由？政治理论研究》*(What is Liberty? A Study in Political Theory)*，纽约，1939 年版。

约瑟夫·汉伯格：《政界的知识分子：纽翰·斯图亚特·密尔和富于哲理的激进派》*(Intellectuals in Politics: John Stuart Mill and the Philosophic Radicals)*，纽黑文，1965 年版。

弗雷德里克·P. 哈里斯：《新唯心主义政治理论：它与英国传统的连续性》*(The Neo-Idealist Political Theory: Its Continuity with the British Tradition)*，纽约，1944 年版。

F.J.C. 赫恩肖编：《反动与重建时期某些具有代表性思想家的社会政治思想》*(The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Age of Reaction and Reconstruction)*，伦敦，1933 年版，第 7 章。

伦纳德·T. 赫布豪斯：《关于国家的形而上学理论》*(The Metaphysical Theory of the State)*，伦敦，1918 年版。

伦纳德·T. 霍布豪斯《社会进步与政治理论》*(Social Evolution and Political Theory)*，纽约，1911 年版。

本杰明·E. 利平科特：《民主政治的维多利亚评论家》*(The Victorian Critics of Democracy)*，明尼阿波利斯，1938 年版。

海伦·M. 林德：《1880 年的英国：为自由争取社会基础》*(England in Eighteen eighties: Toward a Social Basis for Freedom)*，纽约，1945

年版。

麦克尔维:《政治网》*(The Web of Government)*,纽约,1947 年版。

艾里斯·W·密尔:《约翰·斯图尔特·密尔和法国思想》*(John Stuart Mill and French Thought)*,厄巴纳,伊州,1956 年版。

J.H. 米尔黑德:《国家的行政部门:关于 T.H. 格林的政治学说四讲》*(The Service of the State: Four Lectures on the Political Teaching of T. H. Green)*,伦敦,1908 年版。

埃默里·内夫:《卡莱尔和米尔:维多利亚时期思想导论》*(Carlyle and Mill: An Introduction to Victorian Thought)*,第二版,修订版。纽约,1926 年版。

迈克尔·S. 帕克:《约翰·斯图尔特·米尔的一生》*(The Life of John Stuart Mill)*,伦敦,1954 年版。

爱德华·R. 皮斯:《费边社史》*(History of Fabian Society)*,第二版。伦敦,1925 年版。

约翰·P. 普拉蒙纳茨:《英国的功利主义者》*(The English Utilitarians)*,第二版,修订版。牛津,1958 年版。

托马斯·兰登·索尔森:《民主政治的逻辑》*(The Logic of Democracy)*,纽约,1962 年版。

弗雷德里奇·M. 沃特金斯:《西方的政治传统:对现代自由主义发展的研究》*(The Political Tradition of the West: A Study in the Development of Modern Liberalism)*,剑桥,马州,1948 年版。

T.D. 韦尔登:《国家与道德:政治冲突之研究》*(States and Morals: A Study in Political Conflicts)*,伦敦,1946 年版。

第三十四章　马克思和辩证唯物主义

开明的政治思想主要是对两种基本的社会或道德观念加以阐发而发展起来的，即认为政治就其特征而言，是一种在对抗性的势力之间求得非强制性调整的重要艺术，而民主程序则是进行这种调整的唯一有效方法。因此，尽管在其稍后的历史中，它注意到黑格尔对个人主义的有力批判，却从未接受过黑格尔社会哲学的两个基本设想：一，假定社会是种种对立的力量不断改变平衡状态的实体，因为这些对立的力量之间的紧张关系和斗争乃是促进社会变革的动力；二，假定社会历史是这些力量本身固有的或类似逻辑演变的过程。黑格尔思想的这些要素对十九世纪及以后的政治理论起了很大作用。这主要应归因于卡尔·马克思对黑格尔哲学的改造。马克思摒弃了黑格尔学说中关于民族文化是社会历史的有效成分的设想。这个设想与黑格尔体系没有任何严密的逻辑联系，并以社会阶级斗争取代了民族斗争。这样，他就把黑格尔主义政治理论的显著特点——民族主义、保守主义和反对革命的性质抽掉了，而把它变为一种新的、非常强有力的革命激进主义。马克思主义是十九世纪种种更加重要的党派社会主义的先驱，并且经过某些非常重要的修改之后，终于成为当代共产主义的先驱。

然而，在某些重要方面，马克思哲学乃是黑格尔哲学的继续。首先，马克思仍然认为辩证法是唯一能论证社会发展法则的强有力的逻辑方法。因此，他的哲学和黑格尔的哲学一样，也是历史的哲学。对他们二人来说，任何社会变革都是以其必然性或“不可避

免性”为依据。马克思的著作同黑格尔的著作一样，对“不可避免性”这个词讲得很含混，它的确兼有随便作出的解释和道义上无懈可击这两种概念。虽然马克思把自己的哲学视为某种形式的唯物主义，他还是运用了辩证法来支持一种社会进步的理论，其中必须体现较高的道德准则。其次，马克思和黑格尔都认为，斗争是推动社会变革的力量，而决定的因素最终则是权力。斗争指的是阶级斗争而不是民族斗争，权力指的是经济权力而不是政治权力，因为按照马克思的理论，政治权力是以经济地位为前提的。但是在马克思和黑格尔看来，他们都不认为权力斗争应当考虑到斗争双方的利益而采用和平调整的方法。马克思跟黑格尔一样，对人的预见能力或人们对改变社会力量的作用怀有善意抱极其怀疑的态度，而且由于马克思的气质和社会哲学观点，他几乎一点也不相信法制能够纠正种种社会弊病。诚然，马克思希望并预期他所推崇的革命激进主义能产生某种形式的社会主义、社会平等和真正的自由，从而使民主政治的平等和自由趋于完善。但是实际上他并没有提出什么有说服力的理由，足以使人相信激进主义的强权政治在实践中不会稍逊于保守的民族主义强权政治所推行的独裁。因此，他的社会哲学理论在民主的愿望和思想体系的内在逻辑之间是有矛盾的。在马克思生前，由于他所设想的社会革命从未成为现实的政治问题，因此这种矛盾始终没有显现出来。待到革命的马克思主义成为共产主义时，这种矛盾便暴露无遗了。

无产阶级革命

十九世纪发生了一起确实是头等重要的社会变化，它使马克思的社会哲学有所依据并第一次让人们明确注意到这一变化：产业工人政治上的掘起和最终夺取政权。正如上一章所述，这一变化改变了开明思想的方向。与其它开明人士相比，马克思早就认识

到了它的重要性。马克思在作为他的哲学组成部分的历史研究中，第一次从可以说是人的角度提出，资本主义作为一种制度它早已产生并在继续扩大一批必须完全靠工资生活的人，这批人因而只跟雇主有现金交易的关系。这些人的劳动力是一种商品，是他们拥有的唯一具有经济价值的商品。他们必须在竞争市场上出卖这种商品，而买方则只须按市价付酬。因此工业部门的雇主和雇工关系就完全剥夺了人的价值和道德义务，剩下的只是赤裸裸的权力。在这种情况下，马克思正确地看到了当代历史中潜在的最革命的事实——一方是为生产资料所有权确定了的阶级，它的主要动机是出于创造利润的需要，另一方是工业无产阶级，它们除了通过很好组织群众以施加压力，并不得不以争取维持和提高自己的生活水平(而不是争取政治自由)为目的外，别无其它权力。根据这一历史现实，马克思认识到资本主义作为一种制度并不是永恒的经济法则的产物，而是当代社会演进的一个阶段。因此，马克思从阶级利益各不相同这一点业已为古典经济学家们所充分阐明这一事实出发，决心一方面把政治自由主义看作是资产阶级的思想特点，另一方面又为新兴的无产阶级创立了一门适于用以进行权力斗争的社会哲学。

跟黑格尔的国家学说一样，这个理论取决于对法国革命历史意义的评价。跟黑格尔一样，马克思认为法国革命标志着封建社会的解体，但黑格尔认为这场革命产生了国家之后便大功告成，而马克思却认为这场革命只是更激烈和更彻底的革命的序幕。他认为，法国革命既具有根本的重要性，但在某种意义上又是肤浅的。说它意义重大是因为它完成了文明发展史上的一个必要的阶段，说它肤浅是因为它只不过为更高的阶段开辟了道路。对马克思来说，废除封建主义就是资产阶级取得政权和创立实行有效统治的一种政治制度。这种制度发展到最完善的形式（迄今尚未达到）

充其量也不过是建立起民主的共和国。这样，法国革命基本上是一场政治革命，它将贵族和僧侣手中的社会统治权力转移到工商业资产阶级的手中；它把国家变为资产阶级进行压迫和剥削的典型机构；它的哲学——政治和经济方面的天赋人权制度——为资产阶级剥削工人是天经地义的论调提供了理想的理论根据。政治革命的下一步显然是更深刻的社会革命。这将是新兴无产阶级的任务，象资产阶级取代了旧的封建阶级一样，无产阶级必然要取代资产阶级。新兴的无产阶级也必须有自己的哲学。既然资产阶级的哲学实质上是主张财产方面的天赋人权，无产阶级的哲学也必然是对无产者人权的社会主义主张。可是，无产阶级处于社会结构的最底层，因此，它下面就再也没有什么可以被剥削的阶级了，所以无产阶级的目的不仅是移交剥削权，而且是要废除剥削。这是走向无阶级差别社会的第一步，也是人类充分发挥自己才能的历史的真正开端。这是马克思哲学给自己提出的伟大任务。

因此，就其意向而论，马克思的哲学是非常实际的，很象黑格尔的哲学。他们两人都认为，有效的政治行动取决于对历史总的发展方向的认识——马克思称之为"自然的演进阶段"——以及接受人在历史中的地位所赋于的任务。黑格尔认为，包括德国人、瑞典人、挪威人、丹麦人、荷兰人和英国人在内的日耳曼族的兴起，是欧洲历史的顶峰；马克思则认为无产阶级的兴起是社会历史的顶峰，因而他盼望这个阶级在当代社会中上升到统治地位。按照黑格尔的历史哲学，动力乃是不断体现在历史上各种文化中的自我发展的精神原则，而马克思的观点则是，动力是生产力自身发展的体系，它体现在经济分配的基本模式和由此而产生的社会阶级之中。对黑格尔来说，进步的过程是各种文化之间的交战；而对马克思来说则是社会各阶级之间的对抗。两者都把历史的进程视为合乎理性的和必然的，各个阶段的形态都是按逻辑计划发展并朝

着既定的目标前进的。人类文明以庄严的步伐向前迈进，它要求人们互助合作。两种哲学都是激励人们行动的有力武器，都是从精神上鼓励人们的有效形式。黑格尔要求发扬民族爱国主义，马克思则要求工人对自己的工人兄弟抱有忠诚不渝的感情。这两种主张所提要求与自由主义政治哲学所倡导的个人主义截然不同。它提倡忠诚而不是自身利益，提倡履行责任而不是享有权利，而且这种要求除了使人抱着只有通过服务于比自己更伟大的事业，个人的私生活才会有意义这种希望之外，并不提供任何报偿。马克思认为他的哲学为工人摆脱贫困和剥削而进行的社会革命提供了方案和宗旨。

除非人们懂得辩证法赋予"必然性"和"不可避免性"之类词语的特殊含义，否则就不能理解马克思将革命的行动纲领与社会发展的"必然"进程的哲学理论联结在一起的思想。如果它们仅仅指的是因果关系，那么，人类与历史进程合作便毫无意义可言，这意味着政治上的冷淡主义①。但是，无论是马克思派的共产主义者还是黑格尔派的民族主义者显然都不是冷淡主义者；相反，他们都是一些往往不惜牺牲个人利益，坚决的甚至是无情的积极行动者。评论家把作为社会哲学的马克思和作为党派社会主义组织者的马克思加以区分，这是任何一个马克思主义者甚至任何一个黑格尔学派的人都不会这样做的。这两个人所说的历史"必然性"都要求人们参与并积极合作，它激励人们行动和献身。与其说它与科学的因果关系有关，倒不如说它与加尔文派关于命运是上帝意志安排的说法近似。同加尔文教派一样，历史赋予了马克思主义革命者以使命以及对取得最后胜利的信念，也许还赦免他们以历史的名义犯下的罪行。因此，历史的必然性不仅是指因果关系、可取性或道

① 参阅马克思：《政治冷淡主义》，《马克思恩格斯选集》，第2卷，第555页。——译者

义上的责任，而是指三者一体——一种引起和影响人类利益和人类的考虑并使人类屈从于自己的包罗万象的必然规律。对此，加尔文教派称之为神学，黑格尔学派和马克思主义者则称之为科学。

马克思的社会哲学大约可以1850年或以后几年为界分为两个时期。前一时期是他思想体系的酝酿阶段，是马克思在柏林大学研究黑格尔理论的成果。这时(黑格尔去世后五年左右)黑格尔学派分成两翼：为宗教辩护的唯心主义者和以路德维希·费尔巴哈[①]为首的唯物主义者。后来马克思说，与黑格尔相比，费尔巴哈是小人物，但却是继黑格尔之后的划时代人物，因为他把黑格尔学派和黑格尔主义从唯心主义的"神秘化"中拯救了出来，从而使之摆脱保守的影响并合乎科学。在马克思离开德国前往巴黎时，他已深深地介入了法国的社会主义，法国社会主义乃是1848年达到高潮的整个革命骚动的一部分。这使马克思深信社会主义理论还很浅薄，因为它对社会发展的动力还缺乏认识；他认为黑格尔的辩证法提供了这方面的线索。这一思想路线的产物便是辩证唯物主义或经济唯物主义——即社会发展取决于经济生产力发展的理论。马克思在许多著作中都概述了这一理论，不过大多是偶然提到并引起争议的。这些著作中最著名的是《共产党宣言》，但是不论在当时还是以后他都不曾系统地或明确地阐述过这一理论。

1848年以后，革命动乱停止了，马克思也结束了作为一个从事积极活动的革命家生涯，以流亡者的身分在英国度过他的余生。在那里，他专心致志于撰写他的伟大著作《资本论》。1867年，他发表了《资本论》第一卷。第二和第三卷是他1883年去世后由他的朋友弗里德里希·恩格斯将他的遗稿编成的。《资本论》视经济

---

① 费尔巴哈(1804—1872年)，马克思以前德国最杰出的唯物主义哲学家，德国古典哲学的代表人物之一。——译者

唯物主义为当然，但是这一理论同样未能得到详细的阐述。这时，马克思想通过彻底批判古典经济学以巩固自己的哲学，因为他认为那是资本主义经济学中具有说服力的理论。针对这一理论，马克思确立了"剩余价值"学说，旨在辩证地说明资本主义制度内在的自身矛盾。因此，在十九世纪后半叶，对马克思主义的讨论几乎完全转向他的经济学，而忽略他早期的革命小册子。直至马克思去世之后才开始对经济唯物论进行较多的讨论。因此，实际上马克思从未系统阐述过他的社会哲学理论，只是在少数作品中偶然非常简要地谈到一些看法。今天看来，《资本论》中的系统论述（不是指有关历史章节）至多也只能称作是经济学方面的烦琐哲学。然而，不能否认列宁说法的正确性，他说经济唯物论是"核心，所有已发表和讨论的观念都以它为转移。"因此，可以将剩余价值论归入陈旧的经济理论之列。鉴于马克思主义是一门社会哲学，因此它取决于马克思下述主要论点含义的正确性：社会经济生产的发展决定着该社会的制度和意识形态等上层建筑。

研究经济唯物论的资料有两类：第一类是马克思 1852 年以前的某些著作，即他系统阐述社会革命理论时的一些论战性著述以及有时为分析法国革命运动失败原因而发表的小册子。第二类是恩格斯的某些著作，包括他在马克思去世后写的一些阐述这个理论的以及接近十九世纪末叶时批判他认为歪曲了这个理论的某些年轻德国社会主义者的重要信件。由于这两类著作相隔二十五年多，最好是将这两类资料分别进行研究。恩格斯肯定不会有意背离马克思的旨意，但是他的解释有时却很不相同。

辩证唯物主义

当马克思还以一个革命的社会主义者身分进行活动时，就在费尔巴哈用唯物主义观点解释黑格尔思想的激励下，于 1844 年至

1848 年期间写了一些论述辩证唯物主义的著作。① 我们必须注意马克思用“唯物主义”一词的特殊含义。这个词在过去，甚至在马克思沿用以后，一直有与马克思的本意迥然不同的含义，因而容易引起误解。法国革命前的著作，象霍尔巴赫的《自然体系》等著作，“唯物主义”一词是用以指依赖物理和化学的哲学。这种哲学认为，这两门科学所采用的机械解释可适用于包括生命、精神和社会在内的一切事物。马克思根本不同意这一结论；他在《神圣家族》中指出，他的唯物主义和十八世纪的法国唯物主义迥然不同。马克思认为，“辩证”这个限制词是问题的实质。同黑格尔一样，他认为机械解释只适用于物理和化学，因为这类科学并不研究与历史发展有关的问题；马克思从不相信研究社会问题也能采用这种方法。他认为辩证法是研究不断发展的事物和揭示其发展“必然性”的唯一合乎逻辑的方法。马克思同黑格尔一样，也认为机械解释是逻辑的较低级形式，因为它用于处理低级阶段的现实。后来，当然是在达尔文发表了《物种起源》一书之后，马克思有时声称他的社会发展论与生物进化论有些近似。诚然，从表面上看，阶级斗争和自然选择是类似的。马克思第一次阅读达尔文的著作所得的印象是“论发展的不成熟的英国方法”。对于一个黑格尔派的人来说，这种反应是典型的。达尔文的进化论完全是根据经验作出的一般概括——一种表示变化原因而并无进步含义的学说，而马克思以至黑格尔却认为辩证法乃是逻辑法则。它提供了关于进步的先验论，既是一种说明的原则又是一种评价。马克思的唯物主义不能取代黑格尔派提出的关于存在着一种潜在力量的假设，它是隐藏在大量短暂表现和现象背后的现实。适合于它的抽象模式的不是机

① 《德法年鉴》1844 年版；《神圣家族》1845 年版；《德意志意识形态》1846 年版；《哲学的贫困》1847 年版；《共产党宣言》1848 年版等。

械主义，而是一种自然主义的生机论。①

与此相反，马克思认为"唯物主义"还有几种重要的含义。首先，他常常把这个词与"科学"等同起来。虽然他并不认为社会学的研究可以仿效物理学，但是他确实认为研究社会学可以做到同样的准确可靠。因此，他完全同意费尔巴哈的说法，即黑格尔的诸如"绝对精神"或"时代精神"之类的概念是想象出来的，而社会历史的真正动力乃是它的物质条件。马克思不象黑格尔有时表现的那样，他对科学没有流露出丝毫轻蔑的傲慢态度。的确，人们的印象是，马克思脑子里考虑的是基本的事实和经验。很少有政治家象马克思那样用大量的历史和经济学术论著来论证自己的主张。也许正是这一思想特点使马克思无所不包地概括一切的哲学带有某种模糊不清之处。象"以铁的必然性发生作用并且正在实现的趋势"(见《资本论》序言)这种提法有时被当作教条；有时又似乎可以作为具有启发性的工作前提加以运用。有时他谈到辩证唯物主义时好象它是可以机械地适用于任何历史时期的一种公式，有时又强烈地反对这样地加以运用。他非常随意地作出预言，也同样随意将某些情况划为例外。因此，他可以说革命是不可避免的，又可以说在英国和美国可能不会发生革命；他可以声称资本主义是社会发展的必然阶段，也可以认为俄国也许可以从村社直接长入社会主义。总之，辩证法使马克思的逻辑缺乏严密性，以致他不能分清可能性与严格的含义，也认识不到必要的陈述必然是有条件的。

其次，马克思认为唯物主义具有强烈的反宗教性质，甚至就是战斗的无神论。毫无疑问，宗教是社会上最保守的势力之一，而对马克思以及其它许多人来说，唯物主义则具有激进主义的含义。马克思与之结成联盟的持异议的黑格尔主义早在1835年就出了

① 生机论，又名活力论，有关生命现象的一种唯物主义学说，认为有生命物体的一切活动是由其内部所具有的非物质因素即"活力"或"生命力"所支配。——译者

大卫·弗里德里希·施特劳斯[1]的《耶稣传》。这本书说圣经故事不过是虚构的神话，在当时被视为恶毒的异端邪说。尽管黑格尔哲学总的说来是保守的，但马克思深信它的正确含义是革命的。辩证法可以当作一种溶剂，它可以溶解人们所认为的一切绝对真理和超然价值，因为它可以证明它们都是相对的，都是人世间和历史进程中人类生活的社会产物。马克思断言，所有这类真理都是杜撰的，以便支持某个阶级控制社会并剥削被统治阶级。宗教用想象的"幻想"来满足人的愿望，以致把人们寻求真正满足而作的任何合理的努力引入歧途。基督教将灵魂和身躯分开，说人有双重生命，它用臆想的天堂欢乐来慰藉现实的痛苦生活。它是"人民的鸦片"，是阻止被压迫者起来反抗剥削者以改善自己命运的麻醉剂。对马克思以及以后的马克思主义者来说，唯物主义是反宗教的现世主义，而这是进行任何彻底社会改革的先决条件。

对马克思来说，唯物主义和辩证法的第三个意义是一场新的、意义更加深远的革命。正如黑格尔所说，法国革命的确埋葬了封建主义，但是革命者要求的天赋人权的目标并不比宗教教义更加完美。黑格尔想象的国家也并不能象辩证法要求的那样成为最完美的集合体。超过自由的民主共和国——它的确是资产阶级社会的最高形式——也远远超过迄今为止所形成的国家，是一种更高级形式的社会，将取代现有的国家。但要达到这一更高阶段就必须进行一场新的革命，它与已经发生过的那种政治革命截然不同，是一场社会革命。过去，革命将政权从一个阶级转移到另一个阶级的手中，但却留下了最根本的弊端，即统治与剥削的权力。象基督教一样，政治革命也给人们留下了双重生命：想象中的自由和现实

---

① 施特劳斯(David Friedrich Strauss)(1808—1874年)，德国唯心主义哲学家，政论家，著名的青年黑格尔分子之一，《耶稣传》的作者，1866年后成为民族自由党人。——译者

中的奴役。奴役的根源并非是政治上的，而在于生产制度允许一个阶级垄断生产资料和私有制所必须的劳动分工。因此，除了政治革命还有社会革命，它将通过生产社会化把人与公民融为一体，并一劳永逸地消除剥削和社会不平等的根源。正如资产阶级是产生政治革命的积极力量一样，作为资产阶级统治的产物和在其下不再有被剥削阶级的这个最后阶级乃是这样一种力量，它通过解放自己以解放整个社会，并通过消灭社会上的不平等创立无阶级社会。

> 随着分工的发展也产生了个人利益或单个家庭的利益与所有互相交往的人们的共同利益之间的矛盾……当分工一出现之后，每个人就有了自己一定的特殊的活动范围，这个范围是强加于他的，他不能超出这个范围……而在共产主义社会里，任何人都没有特定的活动范围，每个人都可以在任何部门内发展，社会调节着整个生产，因而使我有可能随我自己的心愿今天干这事，明天干那事。①

因此，对马克思来说，唯物主义最终具有伦理上的含义：社会不平等的根源在于经济上的不平等；相形之下政治改革是肤浅的，因为它并不触及不平等的根源；只有废除私有制才能实现巨大的变革；这种变革将立即引起不平等社会结构的彻底改变。无阶级社会既是社会发展的最终目标，也是继资产阶级革命业已赢得的自由之后所采取的合乎逻辑的下一个步骤。跟黑格尔一样，马克思认为，辩证法加于历史的无限相对论最终必然会达到他的哲学所指明的道路的最后目的。

经济决定论

费尔巴哈声称，推动社会历史前进的力量是物质的。这一说

---

① 马克思：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯选集》，第1卷，第37页。——译者

法，对马克思来说，意味着这些力量是经济的。此外，马克思还认为经济指的是经济生产的方式，因为他深信任何生产制度都有与之相应的对社会产品的分配方式，亦即使这一制度延续下去的唯一方式，而这种分配方式又产生出社会的阶级结构，其中各阶级均为它在该制度中所处的地位所决定。因此，马克思认为，社会利用自然资源以生产它赖以生存的产品的方法乃是社会存在的主要动力。任何时期的生产方式都可以说明当时的政治状况以至整个文化状况，而生产制度的变化则可以说明其政治和文化领域中发生的相应变化。这就是马克思经济决定论概要。经济决定论是他赋于辩证唯物主义的具体的社会和政治含义。

从未来的角度看，这一理论给马克思为一次崭新的工人阶级革命提供了方案，即废除社会不平等并最终建立一个无阶级的社会主义社会。从过去的角度看，这一理论给他解释法国革命提供了依据。法国革命是一场资产阶级革命，一个工业社会的新兴资产阶级通过这场革命摧毁了贵族和僧侣的政治特权，并荡涤了阻碍新生资产阶级生产制度发展的封建法律和政治残余。它以人权的名义使革命的目的合理化、神圣化，把人权描绘为永恒的、不言而喻的天赋真理。然而，在工人阶级看来，民主政治的公民自由和政治自由并不是什么人权，而是资产阶级的权利。但这也不是说他们毫无价值，因为较之所取代的封建社会，民主共和国乃是社会发展的更高阶段。尽管它离可能实现的最高阶段相去甚远，但它确实是资产阶级社会的典型阶段，也是它所能达到的最高阶段。马克思对政治自由和公民自由的态度总是这样自相矛盾的。与他赋予社会主义社会的不明确的自由权利相比较，他把象公民投票那样的权利以及象代表制的政治做法，说成不过是形式上的权利，或仅仅是为了掩盖隐蔽的阶级专政而已。然而，总的说来，他认为社会主义会继续扩大政治自由。但这不需要对社会主义进行分析，

而只要预先确信在一个发展中的社会里是不会丢掉任何有价值的东西的，就可以得出这个结论。

据此，马克思便制定了一种社会发展的理论，正如任何一个特定发展阶段的意识形态适合于这种理论一样，整个自然法则体系也适合于这种理论。社会发展的正常规律是封建主义、资本主义、社会主义，每一个阶段都有与之相适应的政治组织形式。此外，他的革命理论明确指出了政治变革所以发生的途径：社会各阶级不可调和的利益以及各阶级之间按自身利益为争夺社会的统治权而进行的斗争。法国革命将资产阶级从旧的阶级剥削下解放出来，但又使自己成了剥削阶级。靠工资生活的无产阶级是资本主义的必然产物，它与资产阶级并生。资产阶级革命的成功为更彻底的无产阶级革命开辟了道路，而无产阶级革命最终将消灭这个新的剥削阶级。可是，这最后的一步将通过把阶级和剥削统统消灭掉而完成其全过程。

马克思曾明确表示，他并不认为自己是阶级对抗理论的创始人。他是接受并发展了法国历史学家所创立的用以阐明法国革命的理论。他在给恩格斯的一封信中提到奥古斯丹·梯叶里[①]“是法国历史著作中的阶级斗争之父”[②]。马克思反对资产阶级历史学家关于资产阶级夺取政权后阶级斗争即告结束的设想，正如他对经济学家认为资本主义经济法则是永恒不变的设想持反对态度一样。马克思认为，他从他所处的时代爆发的革命中看到了一种新型的革命暴动，它针对的不是资产阶级意欲取得的政治权利，而是工人阶级自觉到自己的卑贱地位，在思想模糊的情况下，决定

① 梯叶里(Augustin Thierry)，(1795—1856)——复辟时期法国自由资产阶级历史学家，他在自己的著作中接近于了解物质因素和阶级斗争在封建社会的发展和资本主义社会的建立的历史中的作用。——译者

② 《马克思致恩格斯的信》1854年7月27日，《马克思恩格斯全集》，第28卷第379—384页。——译者

要去改变的并不是政治上层建筑而是社会不平等的经济因素。

> 我的新贡献就是证明了下列几点：(1) 阶级的存在仅仅同生产发展的一定历史阶段相联系；(2) 阶级斗争必然导致无产阶级专政；(3) 这个专政不过是达到消灭一切阶级和进入无阶级社会的过渡。①

因此，马克思最后论述的一点是，一个社会在任何一个特定时期存在的阶级结构都是历史的产物，它随着该社会能加以利用的经济生产力的变化而变化。他认为，这就是产生社会的整个社会、法律和政治体制的最根本原因，而这种体制的改变必然与经济生产方式的改变相关联。1859 年，马克思在他著作中有限的几个自传性的段落中解释说，他对短期担任经济问题的编辑工作不能应付自如，因而使他不得不重新考虑他对黑格尔哲学和法学的研究。

> 我的研究得出这样一个结果：法的关系正象国家的形式一样，既不能从它们本身来理解，也不能从所谓人类精神的一般发展来理解，相反，它们根源于物质的生活关系，这种物质的生活关系的总和，黑格尔……称之为“市民社会”，而对市民社会的解剖应该到政治经济学中去寻求。②

这就是马克思赋予唯物主义的决定性重要意义，它与黑格尔唯心主义截然相反。黑格尔说市民社会而不是国家，才是社会发展的主要因素。国家的法律关系和制度关系以及随之而产生的所有道德和宗教观念都只不过是市民社会经济基础的上层建筑。

> 甚至人们头脑中模糊的东西也是他们的可以通过经验来确定的、与物质前提相联系的物质生活过程的必然升华物。因此，道德、宗教、形而上学和其它意识形态，以及与它们相适应的意识形式便失去独立性的外观。它们没有历史，没有发展；那些发展着自己的物质生产和物质交往

---

① 1852 年 3 月 5 日《马克思致约·魏德迈的信》，《马克思恩格斯选集》，第 4 卷，第 332 页。——译者

② 马克思：《〈政治经济学批判〉序言》，《马克思恩格斯选集》，第 4 卷，第 82 页。——译者

的人们，在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物。不是意识决定生活，而是生活决定意识。①

在这里，重要性和产生功效的顺序是颠倒的：经济规则是“产生”事物的，而思想则只是“反射”。正如马克思后来说的那样，在黑格尔那里“辩证法是倒立着的”，辩证唯物主义消除了唯心主义的“神秘”色彩，并以工业体制的有形的物质现实取代之，从而“把它重新倒过来”。这样，辩证法便不再是在抽象逻辑的范围内而是在实际力量的范围内起作用了。

然而，重要的是，应当注意到马克思改变的并不是辩证法，而是对辩证法所作的形而上学解释。辩证法是一种方法，很清楚，他是要保留黑格尔方法论的主要之点的。对黑格尔来说，这种方法的目的主要是按形而上学的方法确定一种先后秩序或“现实的程度”，思想可以据以从表象发展成为绝对观念。马克思要“倒过来”的乃是先后秩序，而他的生产力论实质上依然与黑格尔的绝对精神相似。因此，他仍然认为，社会、法律和政治历史的客观事实和事件乃是“表面形式”，是这一根本现实的表象或表现，即一种转瞬即逝而又大多是偶然发生的表面玩艺儿，因为它是从产生它的那个隐藏着的力量获得其必然性的。纯粹从经验主义的角度来看，绝对不能从政治制度和道德观念是经济条件的“产物”这一事实得出结论，认为它们不可能反过来影响这些条件。简言之，按照辩证唯物主义的观点，经济因素不仅仅是产生实际结果的科学原因，它更多地象半人格化的动因那样近乎是创造力。应当说，在分析实际历史问题时，马克思几乎总是比他的方法要好一些。但是，辩证法究竟是不是一种伪善的方法，这个十分重要的问题还是没有得到解决。实际上，马克思的辩证唯物主义在社会学方面的意义，从任何肯定的含义上讲都不再是辩证的，而变得单纯是经验主义

① 《德意志意识形态》，《马克思恩格斯选集》，第1卷，第30—31页。——译者

的和表明因果关系的。

马克思在《哲学的贫困》一书中运用了新的观点去批判经济学，既批判古典经济学也批判当代社会主义经济学。他高度赞赏前者，认为它作为对资本主义的论述基本上是正确的。他的批判主要是针对那些经济学家对所研究问题的历史方面过于幼稚的认识。正如恩格斯后来所说，他们提出的论点等于是说，如果"狮心王"理查[①]有一点经济学知识的话，他也会推行贸易自由，而不是把时间浪费在十字军东征上，那就可以免于贻误了整整六百年。正如神学家们把自己的和别人的宗教分成真假两类一样，经济学家们在把资本主义的关系和范畴视为天生而永恒的同时，也把所有经济制度都当作资本主义错误的近似物加以对待。针对这种看法，马克思提出了如下论点：经济学是一种历史科学。它的法则只适用于它所属的经济生产阶段；它的范畴，如利润、工资和地租，乃是"生产方面社会关系的理论表现，即其抽象"。

> 这些观念、范畴也同它们所表现的关系一样，不是永恒的。它们是历史的暂时的产物。[②]

这样，马克思的经济学就成了历史和分析的混合体：分析任何一种生产制度的主要关系，并辅之以这个制度产生和发展的历史。

马克思不大能容忍以人道主义、空想主义和改良主义的观点来批判古典经济学。他认为这样一些批判既不涉及历史又缺乏分析，只是提出辩解、表示伤感和做唯心主义的幻梦。这实质上是要使这些批判全都成为某种可将资本主义的优点与其弊病分离开来的方案，因此通常提出了一些把资本主义生产和社会主义分配相结合的不可能实现的办法。他认为，空想社会主义拒不承认这

① "狮心王"理查（Richard the Lion Hearted）（1157—1199年），即英国国王理查一世，绰号"狮心王"。——译者

② 《哲学的贫困》，《马克思恩格斯全集》，第4卷，第144页。——译者

一严峻事实，即社会产品的分配方式是继某种既定的生产制度之后而产生的，整个阶级结构和政治制度亦复如此。他这样对待空想社会主义者实际上是很不公平的，因为他自己提出的关于无阶级社会的理论，其空想的程度并不亚于蒲鲁东，①所不同的只是他把空想推延到无限未来。马克思和黑格尔一样蔑视任何个人理想或愿望，他认为这不过是一种怪诞不经的想法。理想应当以制度本身内部的动力为基础，这种理想之所以有意义只因为它是"注定要发生的"，即它乃是社会发展的最终目标。这种先人为主的信念，其实际效果是使马克思怀疑一切改良办法。马克思认为，立法不可能使工业制度发生任何重大的改变，因而他只把社会主义立法当作迈向革命的一个步骤。资本主义制度最终必须被"粉碎"。马克思从未放弃这本质上是乌托邦的思想，即粉碎一个制度乃是创立一个美好制度的必由之路。

意识形态与阶级斗争

马克思的兴趣并不在于把辩证唯物主义作为历史哲学而使之臻于完善，而在于把它运用于实际情况。特别是为自觉的革命无产阶级制定一项行动纲领。因此，1848 年他和恩格斯在《共产党宣言》中以阶级斗争作为"到目前为止的一切社会"的关键，这个宣言成为迄今为止伟大的革命小册子之一。不久以后，他又写了两本小册子解释刚刚在法国发生过的革命斗争的失败原因。这两本书运用经济观点对当代历史问题作了解释。② 这两本小册子是马克思所特有的锐利的观察、善于使用具体材料与教条主义相结合的典型作品，它们精僻地分析了参加法国革命的一些党派的

① 蒲鲁东（Pierre Joseph Proudhon，1809—1865 年），法国政论家、庸俗经济学家和社会学家，无政府主义的创始人之一，1848 年曾任制宪议会议员。——译者

② 指《1848 年至 1850 年的法兰西阶级斗争》和《路易·波拿巴的雾月十八日》

经济关系，并对无产阶级政党处于尚不成熟的状态作了透彻的研究。这的确是当今任何一个第一流的记者对某种革命形势试图作出的那么一种分析。这也就清楚地表明，马克思的解释为什么能为人们所普遍接受。与此同时，马克思又以先验的社会阶级理论来描述法国革命。马克思主义者往往把辩证法说成是一种预测手段，这两本小册子当然并不能证明这种言过其实的论断是有道理的。马克思说再次出现象1847年那样的商业萧条会引起新的革命，这个预言是错误的。正如恩格斯后来坦率承认的，马克思完全没有认识到资本主义制度所含有的发展可能性。

这两本小册子还澄清了马克思关于社会各阶级对历史进程和对各阶级本身思想意识的关系的观点。正如民族对于黑格尔来说是一个集体单位，阶级对马克思来说也是一个集体单位。在历史中，它作为一个单位采取行动，并作为一个单位产生自己特有的思想和信念，按它在经济和社会制度中所处的地位行事。个人的行动主要取决于他所属的阶级，因为他的思想——他的道德观念、他的审美观，甚至那种在他看来是可信的推理——都主要是由这个阶级所产生的思想的反映。

> 在不同的所有制形式上，在生存的社会条件上，耸立着由各种不同情感、幻想、思想方式和世界观构成的整个上层建筑。整个阶级在它的物质条件和相应的社会关系的基础上创造和构成这一切。通过传统和教育承受了这些情感和观点的个人，会以为这些情感和观点就是他的行为的真实动机和出发点。①

这一段话表明了马克思运用“意识形态”这个词所含的特殊意义。各种思想观念反映着并或多或少地歪曲了作为基础的经济实际情况；但它们却是对经济实情的“神秘化”，至少在未揭示出

① 《路易·波拿巴的雾月十八日》，《马克思恩格斯选集》，第1卷，第629页。——译者

其根源的情况下是如此。这些思想观念，作为采取行动的理想动机或原由，只不过是与其真正特性截然不同的某一事物的种种表面现象而已。尽管对于不谙世事的持有这些思想观念的人来说，这些思想观念似乎是正确而又引人入胜的，但这种强制力丝毫也不是真正出自于他内心的某种东西，而是暗藏在他所属阶级所处的社会地位及其对经济生产的关系之中的。这个理论显然是以黑格尔关于现象与实在殊异的论断为依据的。象黑格尔的“世界精神”一样，马克思的生产力极其狡猾地制造出各式各样的假象与玄想，以实现其固有的目的；而马克思的各阶级则产生出相应的意识形态，正如黑格尔所想象的民族精神产生出民族文化一样。可是，象“思想方式和世界观”之类的字眼是很少能引起误解的。因为这类字眼涉及到从迷信到科学等一系列的信念与实践问题，而一种信念究竟是来源于社会阶级抑或就是阶级的特征，这实际上并不意味着该信念是否正确。马克思跟所有别的人一样，认为所有的信念都同样是真理，而所有的实践都同样是道德的。意识形态这个概念既是马克思最富于想象力的观点之一，也是最含糊、最容易被滥用的观点之一。人由于其所处社会地位而抱有偏见，这是显然易见的；偏见有时可以使人们看到为别人所忽视的东西，这甚至可能是实情。但是，如果认为偏见加偏见就等于事实，这种看法则是骗人的鬼话。马克思所用的意识形态一词是一种强有力的论战武器，但也是一个可以为所有的争论者以同等的力量加以运用的武器，直至包括马克思主义在内的一切理论都作为一种特殊的申辩方式而加以“揭露无遗”为止。于是，所有这种论战的“仲裁者”就只能是权力。

论述法国革命的两本小册子还概述了马克思关于现代工业社会阶级结构的理论。很明显，这种理论是他观察法国社会和体验法国的社会主义所得到的启示，尽管马克思关于工业资本主义和

工业无产阶级的观念主要是以英国的工业史为依据的。他没有提出非常有说服力的理由，便假定将这两个国家的情况结合起来基本上可为所有的工业社会提供一个普遍近似的模式。这个理论设想出一个资产阶级和一个工业无产阶级。前者主要关心城市和商业，并在政治上崇尚法国革命的公民自由和政治自由；后者也在城市里，但更加关心获得经济上的保障而不是政治自由。马克思把这两个阶级视为现代社会的积极政治势力，即阶级斗争主要是在二者之间进行的力量。因此，从根本上说，这是一个由这两个阶级中的哪一个阶级来进行统治的问题。关于这个理论所承认的其他阶级——农民阶级和小资产阶级——他认为政治上是迟钝的，尽管它们在适当的情况下对两个积极的阶级所采取的举措能产生影响。马克思还认为，农民阶级和农场主的思想意识性质上是属于小资产阶级的范畴。

这个理论显然是为了符合辩证法的尺度而制定的，因为辩证法使马克思不得不提出两个通过其相互紧张关系而引起变革的主要对手。因此，这个理论主要还是先验的理论，即使其中含有马克思对工业革命的革命性后果的深刻洞察力。由于辩证法的运用必须按照两个典型事物之间的逻辑对立的观点才能进行，于是种种具体细节便只不过是某个主题的变异而已，至于次要的差别则不在话下。因之，这个理论只留下对整个社会的观察记录，而对任何个别的社会则不作详细的观察。从两个主要阶级剔除下来的不过是硬凑在一起的东西，其结果，马克思称之为小资产阶级的就是一种由各种不同成分拼成的大杂烩，这些成分除了不能列入资本家和工人一类而外，是很少有什么共同之点的。这样，这个理论便把农场主和农民同个体手工业者和小商贩归为一类，却只字不提专业人员和人数日益增多的白领工人，而这些人的工作乃是由工业所造成的。尽管马克思主义者始终认为阶级斗争是制定政治策略

的唯一可靠指针，但马克思关于社会阶级的模糊概念实应负他作出某些极大错误的预测之咎。在整个十九世纪期间，农场主是使马克思主义的理论家和组织者感到绝望的一批人，而农民则只是在迫不得已的情况下才变成工业劳动者的。任何以经验为根据的社会学都不会认为个体手工业者和职员具有同一类型的工作经验，而指望所有挣薪金的雇员都可纳入工资劳动者的行列也是无稽之谈。马克思对资本主义某些趋势所作的具有远见卓识的预测，与其说是归因于辩证法，倒不如说是置辩证法于不顾，这是可以确信无疑的。

马克思的总结

马克思制订辩证唯物主义理论采取的是片面的方法。这一点可从下述以较长篇幅对他这个理论所作的唯一带总结性引文中得到证实。不过，这段论述是在他的理论形成了几年之后才写就的：

> 人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适应的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形式与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。社会的物质生产力发展到一定阶段，便同它们一直在其中活动的现存生产关系或财产关系（这只是生产关系的法律用语）发生矛盾。于是这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就到来了。随着经济基础的变更，全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革。在考察这些变革时，必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革；一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的，简言之，意识形态的形式。……无论哪一个社会形态，在它们所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是

> 决不会灭亡的；而新的更高的生产关系，在它存在的物质条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是决不会出现的。所以人类始终只提出自己能够解决的任务，因为只要仔细考察就可以发现，任务本身，只有在解决它的物质条件已经存在或者至少是在形成过程中的时候，才会产生。①

正如这一段话所表述的马克思关于文化发展的理论包括四个主要论断。第一，社会发展有一系列阶段，每一个阶段都有一个占支配自己地位的商品生产和交换的典型制度。这种生产力制度产生具有特色的相应意识形态，它们包括法律、政治以及思想或所谓的文化精神产物，如道德、宗教、艺术和哲学。作为一种理想的模式，每一个阶段都是完整而系统的，即所有的思想因素组成为一个与作为基础的生产力相适应并彼此相互适应的协调一致的整体。在实际运用中，例如在《资本论》的描述性和历史性的章节中，马克思理论的逻辑并不那么死板。在任何一个特定时期，不同国家和某一个国家不同工业部门的生产力发展状况是不平衡的，既有旧经济的残迹也有新经济的萌芽。因此，不同阶层的人具有各自不同的思想意识。第二，整个过程都是"辩证发展"；推动力来自新生的生产制度和适应旧制度的固执思想之间的内在紧张状态。当新的生产方式发现自己处于一种敌对的思想环境中，它必然要消除这种环境，否则自己便不能发展，而适应旧制度的思想意识却越来越对新制度加以限制，于是，内在的紧张关系便日益增长，直至破裂。新的社会阶级具有与之在新的生产制度中所处社会地位相适应的思想意识，它跟陈旧的制度所培育出来的各阶级产生了更加尖锐的矛盾。因此，发展的一般模式是周期性的，是新制度逐渐形成、新思想逐渐产生、相互交替演进的阶段，是各种力量整个儿一起崩溃并采取另一种模式重新结合的革命阶段。第三，生产力即生产商

---

① 《〈政治经济学批判〉序言》，《马克思恩格斯选集》，第2卷，第82页。——译者

品和分配工业产品的方式，跟处于次要地位的意识形态产物相比，总是处于首要的地位。物质力量或经济力量乃是“真实的”或具有实质性的东西，而意识形态关系只不过是表面现象。第四，辩证发展是揭示现实并使之具有生气的内在过程。任何一个社会固有的生产力在各种力量发生辩证的转化和重新结合之前就已得到了充分的发展。由于属于意识形态范畴的上层建筑不过是精致的实体内部的成长情况，因此，在进一步揭示和逐步认识其基础之后，意识形态上出现的问题总是可以解决的。

在马克思这个既对人有启发又令人费解的纯属想象的理论结构中，反映出马克思最重要的特征和对这个理论的实际运用最带关键性的是第三条，即“生产力”居首要的地位。马克思根据这个理论，以自己对“唯物主义”这个词所赋予的含义来标明这个制度，并宣称这个理论为解决社会问题提供了特别“科学的”办法。如果真要用这个理论解释任何历史事件，就显然有必要将“生产力”同“生产关系”、基础同上层建筑明确区分开来。但马克思从未明确加以区别，而且原则上似乎也不可能区别得很清楚。因对任何一个社会来说，其生产力至少必须包括可以得到的原料和贸易途径，但也不能排除技术，因为技术对是否能真正“弄到”这个原料具有决定意义。只有铁或煤而没有冶炼技术是不能创造出文化的。而技术起码部分取决于技能和知识即科学，而科学则应属于意识形态或上层建筑。也可以从另一个角度来谈这个困难问题：显然，上层建筑包括支配生产工具所有权或资本积累方面的法律制度，而这些制度又决定着如何加以使用或是否加以使用的问题。因此，当马克思本人用这个理论解释英国资本主义的兴起时，他把没收寺院列为一种资本来源，并把解放农奴作为形成自由劳动者阶级的一个因素。但所有这些显然乃是政治上和法律上的变革。就寺院而言，这种变革有赖于宗教信仰的改变。对待错综复杂的社会体制问题

坚持认为某种个别变革始终是所有其它变革的"原因"，这是毫无道理的。实际情况是，马克思区分上层建筑和基础并不是以经验为依据，而是以黑格尔关于现象与实在之间先验的区分法为模式的。从马克思作出所有社会问题都是可以解决的这个绝无仅有的结论中，人们完全可以看出这一点。含糊不清的马克思理论经他的合作者弗里德里希·恩格斯加以阐发才变得清楚多了。

恩格斯论辩证法

马克思在1850年前后完成了他的辩证唯物主义理论。自此以后，人们认为在他撰写的所有著作，甚至在《资本论》中再也没有提到这个理论。《资本论》对社会主义的讨论实质上转向了诸如剩余价值之类的次要经济理论问题。只是到了十九世纪后期，从经济角度解释历史才引起应有的重视，其影响也才超出了职业马克思主义者的范围。与此同时，由于生物进化论的广为传播，人们开始对辩证唯物论发生兴趣，尽管两者之间很少有什么逻辑关系。人类学家路易斯·摩尔根等①显然并非借助于马克思的理论便早已强调原始文化中的技术重要性。特别是在德国，社会主义者取得的具有历史性意义的学术成就使以经济解释历史的观点得以应用并受到重新检验。当时，马克思的健康情况已每况愈下（他于1883年逝世），进一步说明他的理论的任务便落到了他的朋友弗里德里希·恩格斯的肩上。②恩格斯尽管见多识广，光明磊落，遗憾的是，他在哲学上却不甚敏锐也并无创见。他对马克思支离破

① 摩尔根，路易斯·亨利（Lewis Henry Morgan，1818—1881年），美国民族学家，考古学家和原始社会历史学家。长期身居印第安人易洛魁族中，研究其社会制度及生活习俗。他的代表作是《古代社会》。——译者

② 《反杜林论》1878年；《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》1884年；1890年8月5日和10月27日，1891年7月1日和11月4日致康拉德·施末特的信；1890年9月21日致约瑟夫·布洛赫的信；1893年7月14日致弗兰茨·梅林的信等。

碎的文章加以详细阐发，但对其中含糊之处却毫无补益。

显而易见，马克思和恩格斯在理解辩证法的一般性质及其所揭示的历史必然性方面都是以黑格尔的理论为依据的。他们反对黑格尔对辩证法的具体运用，恩格斯往往称之为武断的，因此他们自然摒弃那种把辩证法当作思想本身发展的唯心主义解释。反之，他们认为辩证法乃是自然界本身的发展在思想上的反映。但这样说并不意味着对黑格尔的理论作出了重大的改变，因为黑格尔也认为辩证法揭示了现实中固有的发展过程。因此，黑格尔的形而上学的逻辑在马克思的全部论证中是一个假定了的主要前提，其差异仅在于马克思和恩格斯用唯物主义的形而上学替代了唯心主义的形而上学。恩格斯跟黑格尔一样，也认为辩证法的价值在于它使人们发现了历史的必然发展进程：

> 从这个观点看来〔指黑格尔的哲学〕，人类的历史已经不再是乱七八糟的一堆统统应当被这时已经成熟了的哲学理性的法庭所唾弃……的毫无意义的暴力行为，而是人类本身的发展过程。①

恩格斯在《费尔巴哈》一文中跟黑格尔一样，认为自然界也是合乎理性的。现实或合理不等同于存在，因为许多存在着的事物都是不合理的，因而也是不现实的。例如，1789 年法国的君主政体尽管存在，但并不现实。换句话说，对恩格斯和黑格尔来说，"现实"是不存在的，但十分重要而又可贵。历史过程本来就是有选择的自我实现，而并无什么因果关系。实际上，凡被视为重要的事物只是由于它是重要的才使自身存在，就象亚里士多德哲学的园极一样。从根本上说，整个概念就象黑格尔的哲学一样，是生机论或目的论。尽管马克思和恩格斯称之为唯物主义，对他们来说也跟黑格尔一样，历史的必然性实际上是一种精神上的必然境界，即恩格斯所说的由于内部力量的扩展而引起文化的"逐步发展"。所谓必然

① 《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》，第 3 卷，第 63 页。——译者

性不过是反映了他们对无产阶级革命必然取得胜利所抱的信念，而对黑格尔来说则是反映了他对德意志使命所抱的信念。

按照恩格斯在《费尔巴哈》一文中关于辩证法的论述，马克思和黑格尔之间的区别在于，马克思对辩证法采取了唯物主义的说法，认为思想并不象黑格尔所说的那样是力量，而是"现实事物的映象"，"是现实世界辩证发展的自觉反映"。由于列宁在《唯物主义和经验批判主义》一文中重新提出了这个观点，因此恩格斯把思想视为"映象"的论述就具有身后的重要意义了。然而，用"映象"作为集合名词来包括从科学理论到幻象的所有概念，这纯属无稽之谈。它显然带有两层涵义：其一，它暗示，思想意识与经济力量比较，相对来说是非实质性的，而任何形式的哲学唯心主义则都是"故弄玄虚"，其真正目的在于支持反动派。其二，它暗示，所有的思想在这个世界上都有其真正的对应物；从这个意义上说，这是否定主观主义的一种文饰。由于主观主义一向缺乏严肃的哲学立场，因此，恩格斯便轻易地据以看待康德和休谟。因此，他对近代哲学采取了极其简单化的对待办法。他贸然假定，凡哲学不是唯心主义便是唯物主义的，二者必居其一。他就这样只用了两句话把从休谟到康德的整个反形而上学的传统一笔勾销了。恩格斯显然真以为只要指出一种由经验确认的活动就足以把他们的论点驳倒；而实际情况是，对辩证法的评论问题丝毫也不属于形而上学的范畴，问题在于休谟和康德在因果关系的论述与评价之间所作的方法上的区分是否正确。

恩格斯在《费尔巴哈》一文中明确指出，马克思和他之所以赞赏辩证法，主要是因为它具有克服教条主义的力量。他说，就是因为这一点才使黑格尔主义成为革命的哲学。

> 哲学所应当认识的真理，在黑格尔看来，不再是一堆现成的、一经发现就只要熟读死记的教条了；现在，真理是包含在认识过程本身中，包含

在科学的长期的历史发展中，而科学从认识的较低阶段上升到较高阶段，愈升愈高，但是永远不能通过所谓绝对真理的发现而达到这样一点，在这一点上它再也不能前进一步，除了袖手一旁惊愕地望着这个已经获得的绝对真理出神，就再也无事可做了。①

在科学方面并不存在不证自明的真理；在社会上也不存在什么天赋和不可剥夺的权利；什么都不是绝对的、最终的或神圣的。充其量只能说一种科学理论或社会实践"适合于"其当时的时间和条件；或者说所有在当时流行的理论和实践之所以是合适的，就是因为它们的确很流行。随着时间的推移和条件的改变，它们肯定会过时并为"更高级的"东西所替代。他不加评论地贸然假定，文化作为一个整体总是要前进的，或者说的具体一些，社会主义对资本主义来说就是一种进步。

马克思和恩格斯偶尔也提出这样的观点，即认为辩证法只不过是一种并不含有任何实质性结论的工作前提。这也许是为了对康德表示尊敬，在十九世纪五十年代以后二十五年中的德国，这种情况是难以避免的。这也是马克思主义的修正者经常表现出的一种"倾向"。当 1909 年俄国的马克思主义者出现这种倾向时，列宁感到必须予以驳斥，因为如果同意辩证法是一种工作前提，那它就会完全丧失它道义上的吸引力。因此，恩格斯在《反杜林论》中说辩证法只是为研究新领域提供一种方法，它摒弃了形而上学或历史哲学。马克思说的更明确。他在 1877 年给一位俄国记者写的一封信中说，《资本论》中关于原始积累的描述只不过勾画了资本主义从西欧封建经济中形成所走过的道路。他反对一个评论家把这种描述应用到俄国时把历史的素描歪曲成"关于为命运所强加给每个人身上的一般历史——哲学理论。"

① 《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》，第 4 卷，第 212 页。——译者

通过分别对每一种这些发展形式进行研究，然后将它们加以比较，人们可以容易找到（从显然相同的条件下产生不同的历史结局）这种现象的线索，但决不会借助于一般的历史——哲学理论的普遍保证而达到这一点，因为这种理论的最高效用在于它是超历史的。①

如果从字面上理解这番话，那么，辩证法就跟十九世纪后二十五年在人类学中非常流行的"比较法"差不多。恩格斯在他的信中以同样的口吻批评了德国青年社会主义，说他们利用历史唯物主义作为不研究历史的借口。然而，马克思确实并没有把资本主义的历史仅仅看作是经验史，否则他就不会在《资本论》的序言中说"以铁的必然性发生作用并且正在实现的趋势"或"自然的发展阶段"；或者说一个工业较发达的国家向工业不发达的国家"所显示的只是后者未来的景象。"辩证法要么是一种能预见历史的方法，要么马克思派的历史学家所用的方法与其它历史学家的方法完全是一模一样的。如果辩证法只是一个工作前提，那就可以肯定它并没有理由断言无产阶级革命是"不可避免的。"

恩格斯论经济决定论

除了辩证法所包含的哲学原则外，恩格斯主要是从对历史作经济解释的角度阐发辩证唯物主义的。在上述 1890 年至 1894 年间写的信件中他探讨了作这种解释可能达到或有益的程度，其主要目的在于纠正他认为党内年轻党员所作的过分夸大的说法。他意识到他和马克思在提出一种新思想时，过分强调了在政治和法律制度中可能找到的经济原因的程度。他说，对全部历史都要去找出经济原因，就未免书呆子气了，并以高地德意志的音变为例，说明也许找不出什么经济根源。这个例子举得有些奇怪，人们不知道他是否认识到他这样做就是把语言史连同所有由于民族文化

① 《马克思-恩格斯 1846—1895 年通讯集》，第 354 页。

的差异而含有的一切事物都排除在经济解释的范围之外。他认为，就宗教和神话而言，经济力量可能起消极作用而不是起积极作用。他承认，在总的经济因素的范畴内，政治、甚至王朝之间的关系也可以产生巨大的历史影响，例如普鲁士的兴起出自勃兰登堡而不是某些其它德意志小邦就是如此。他认识到法律尽管改变不了经济发展的主要方向，但它"能够关闭某些经济发展的渠道而打开其它的渠道。"他说，马克思从来不认为经济因素是引起历史变革的唯一因素，但他们却是"最终的"或"根本的"因素。经济因素是"最强大的，最基本的和最具有决定性"的因素。最后，恩格斯说，辩证法的特殊优点在于它考虑到在具体历史条件下同时存在的所有不同因素之间的相互作用。

> 根据唯物史观，历史过程中的决定性因素归根到底是现实生活的生产和再生产。无论马克思或我都从来没有肯定过比这更多的东西。如果有人在这里加以歪曲，说经济因素是唯一决定性的因素，那末他就是把这个命题变成毫无内容的、抽象的、荒诞无稽的空话。经济状况是基础，但是对历史斗争的进程发生影响并且在许多情况下主要是决定着这一斗争的形式的，还有上层建筑的各种因素：阶级斗争的各种政治形式和这个斗争的成果，……宪法等等，各种法权形式以及所有这些实际斗争在参加者头脑中的反映，政治的、法律的和哲学的理论，宗教的观点。①……所有这些都对历史上斗争的发展施加影响并在许多情况下决定了斗争的形式。②

既然作了这些让步，人们就看不出多数资产阶级历史学家还有什么必要去否定对历史作经济的解释或求助于辩证法去加以解释。实际上，恩格斯讲的与马克思所强调的并没有多大不同，即在社会研究中有一个因素一向受到人们的忽视或低估，任何一个社

---

① 《恩格斯致约·布洛赫的信》1890年9月21日—22日。《马克思恩格斯选集》，第4卷，第477页。——译者

② 中译本无注①后的这句话。——译者

会的主要生产方式和商品交换方式都与该社会的经济、政治和道德风尚以及习俗密切相关。现在的历史学家恐怕很少有人会对这一点提出质疑或否认其重要性，也不会拒不承认马克思的创见。马克思一向被称作真正的“经济学史之父”①，这种说法未免有些夸张，但肯定是有一定道理的。

与此同时，恩格斯显然想要给予马克思及其经济决定论以更高的评价。他坚持经济因素是“最基本的”观点，尽管他同时承认法律有时能对之加以控制；他还坚持基础与上层建筑之间的区别的观点，尽管他声称上层建筑有时可以影响基础。而马克思的哲学则基于下述设想，即认为两者总是可以加以明确区分的，并认为基础是产生上层建筑的而不是相反。要是去掉这些设想，那末，把马克思的哲学叫做唯物主义，或者断言只有通过革命才能改变资本主义，就毫无意义可言了。按照恩格斯的阐述，没有任何理由不应把一种道德观念——例如良心上反对女工和童工每天劳动十五小时——落实到法律上限制劳动时间或使这类法律生效。据此，恩格斯实际上已经阉割了马克思所赋予历史“必然性”的意义。

恩格斯的信件还发挥了马克思关于意识形态及其对经济制度的依赖性的简短论述。他比马克思更加明确地以完全不同于对待法律、道德、哲学、宗教和艺术的方式对待科学，尽管从逻辑上看他们都属于上层建筑。实际上，这两个人都把科学单纯看作是实在的东西，正因为它是实在的，才能为技术提供坚实的基础。恩格斯认为，只是在下述意义上科学才受到经济的影响：一、科学家研究的课题可能是工业提出来的，二、科学发现可能具有社会意义，因为它对技术有影响。显然，马克思和恩格斯都不曾象坚定的马克思派相对主义者那样，用对待道德、艺术和宗教的同样方式去对待科学，试图为科学真实本身这个概念寻找经济原因。要是这样做，那

① 艾赛亚·柏林：《卡尔·马克思》，1948年英文版，第144页。

么，为社会所承认的真理标准就应当取决于该社会的阶级结构，而无产阶级的科学就应当与资产阶级的科学不同了。有些马克思主义者为了论战，曾经偶尔得出这样的结论，但也不过是为了竭力遵循基础和上层建筑有别这个不切实际的理论而已。然而，认为在某些情况下意识形态可以影响作为一个社会的象征的真理标准，这个见解导致了当今称之为知识社会学①的庞大理论体系的问世。

恩格斯对待其它意识形态方面的上层建筑则迥然不同。人们视为正当的法律、道德、政治、艺术、宗教和哲学，他却认为是"虚假的意识"或者是生产制度中各阶级的利益的虚假反映。在这里，作此设想的人并不明确地意识到驱使他作这样设想的动机何在，而只是想象他的看法本身就是正确的。恩格斯特别把一些抽象的概念，例如公正、自由和所谓审美的、道德的和宗教的真实性纳入这一类，因为当时还没有把这些概念划入某种特定的社会范畴。近来已把这些概念称作"合理化"，这是一种想当然的似是而非的论点，或是暗中对阶级利益加以理想化。与此同时，恩格斯当然并不认为所有思想意识都是同样虚假的。说无产阶级的思想意识优于资产阶级的思想意识，可能是出于两点理由。首先，马克思的哲学明确地告诉无产者，无产者的道德、艺术和哲学的观点是由其所属阶级及其在阶级斗争中所处地位决定的。因此，他可以根据革命事业的需要来调整自己的道德观念。其次，无产者是"上升"的阶级，当代历史正在把这个阶级推到统治地位，因此其思想意识代表着"未来的浪潮"。在上述两种情况下，恩格斯的论点的力量在于

① 参阅卡尔·曼海姆著的《意识形态和乌托邦：知识社会学简介》(*Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*)，英译本由路易·沃思和爱德华·希尔斯合译，1936年版。W·斯达克著《知识社会学：一篇帮助更深刻地了解思想史的论文》(*The Sociology of Knowledge: An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*)。

他坚信人类的进步，并确信关于进步的方向当前是朝着无产阶级革命和建立新的无产阶级社会前进这个预言之正确。

辩证唯物主义和政治

马克思的社会哲学全部理论包括意识形态、经济决定论和阶级斗争等部分。它们都是为了鼓励工人阶级革命并指导革命政党制定策略的。正如马克思所说，哲学的目的不是解释世界而是改造世界。这些理论给人们的印象是它们有高度的创见和洞察力，但又令人不快地含糊其词。之所以含糊其词往往是由于马克思体系本身的含糊不清，即根本不可能分清经济基础与上层建筑之间的区别，这是上面业已提及的。由于理论上的不明确，要说马克思的社会主义在某种特定意义上是"科学的"以及他的理论具有独特的预见性等等，就未免言过其实了。他对资本主义的前途作了一些富于远见的预测，但也往往说错了。这是任何一个学识渊博、明察秋毫的人在所难免的。这并不等于就是科学。因此，有必要在这一点上对上述有关观点的巨大重要性作出评论。

在马克思所有的庞大的语汇中，"意识形态"是唯一得到普遍运用的一个词。尽管这个词并不是马克思新造的，但是他多少赋予了它以现今普遍惯用的含义。可是这个词早已不再具有马克思主义的含义了，因为很难对这个词下一个确切的定义，虽然它指的是为当今所公认的一个事实。这就是，作为一个单位一起行动的任何社会集团，必然有能"反映"对其本身、对周围环境以及对同它有交往的社会集团有所了解的一系列共同的信仰、标准和信念。诚然，这些信念是社会集团作为一个群体而生存的条件。这些信念包括从知识一直到神话，其间并无非常明显的分界线，因为在提出疑问之前，对那些怀有这些信念的人来说，它们只不过是人们"正常"的想法或看法。每一个社会都具有而且必须具有这样一系

列的共同思想，这是现今文化人类学的常识。“意识形态”这个词马克思的用法以及在某种程度上一般的用法都隐隐约约地，有时是明显地带有一种屈尊的味道；这个词含有这样一层意思，即与盲目接受这个词的人相比，运用它的人们要高明而有学问得多。有时这个词含有象“合理化”、“一厢情愿”或“偏见”之类的意思。马克思理论的特点在于认为思想信念是各社会阶级具有的特征，并反映一个阶级在社会阶级结构中所处的地位，后者不可为经济生产制度所解释。这种说法的局限性肯定是太大了，因为任何一个集团都有其具有代表性的信念和态度。如果这一词具有合理化这个通常的含义，那么弗洛伊德① 心理学便能比经济学举出更多的例证。马克思特别用这个词来描述自由政治理论或古典经济学中的自然法则论，他认为这是资产阶级具有代表性的理论。

对“意识形态”这个词在政治领域中的用法几乎总是有争论的。“揭露”对手是马克思的一般做法，它意在证明对手的论点表面上看来是有道理的，但实际上却是以隐晦的方式为其阶级特权进行辩护，只是由于阶级偏见才似乎是正确的。为了进行论战，“揭露”往往非常奏效，但这种手法是消极的，而且也可以造成自我拆台的结局。由于每个人都多少有些思想，尽管可以用“揭露”的手段去对付别人，别人也同样可以使用这一手段。而一旦所有的一切包括马克思主义本身都被“揭露”无遗，那也还是要免不了作出正面的结论并加以维护的。可见，对政治问题或其它问题进行严肃认真的论证必须以能分清是非曲直为前提。这种能力并不是哪一个社会阶级所特有的。

然而，马克思的经济决定论也是一个伟大的创举，它具有很大的启发性，但也往往把事情夸大到荒谬的程度，这有时甚至败坏了

① 弗洛伊德(1856—1939年)，奥地利心理学家，精神病医师。精神分析派的创始人。——译者

这个理论的声誉，就连恩格斯本人也觉得有必要加以否定。G·D·H·柯尔[1]是一位并非不同情马克思主义的批评家，可是他说过这样的话："有的马克思主义者看到一个抹口红的少女也会情不自禁地按生产过程和阶级斗争来解释她的品行"。对这个创见的重要性人们往往难以察觉，主要是马克思本人造成的，因为他坚持认为经济解释优先于任何其它解释，并把经济因素描述为具有实质性，因而它更科学或较其它因素更便于观察问题。这实际是马克思的形而上学观点的一部分，也是他对唯物主义的偏爱。可是，社会科学家谈论人的行为、而人在经济关系中所作所为也是行为时，是不可能在心与物之间划一条界线的，况且这样做也徒劳无益。马克思想把经济决定论变成一种历史哲学，这也是妨碍人们接受这个理论的一个障碍。十九世纪常常出现一种想法，认为存在着每个社会都将经历的相继发生的一些标准阶段，这是毫无根据的，而且往往是对有机进化论的一种曲解。尽管对政治和社会历史作经济解释有这么多的反对意见，但这种解释还是很有用的。历史学家都不会忽视它。就历史及政治而言，技术、运输、贸易路线、可利用的原料和社会财富的分配一向是并且迄今仍是重要的因素。它们与一个社会的政治制度、法律、社会各阶级及其道德和艺术息息相关。所有这一切构成一个错综复杂的相互关联的集合体。任何一个单独因素都不能加以一一"解释"，可是哪一个因素也不能置经济于不顾。功利主义者将政治与经济截然分开，有的还几乎持纯法学态度对待这个问题，相比之下，经济决定论还是可能使政治研究变得更加现实的一个因素，固然它不是唯一的因素。这就使这个理论与社会史、文化史或人类学及社会心理学发生关系向前迈进了一步，这是后来出现的一种趋势。在马

① 柯尔(G.D.H.Cole 1889—1959年)，英国劳工运动史学家、经济学家和社会学家。他提倡"工业民主"和"劳资调和"。——译者

克思逝世之后，一些社会主义者滥用经济解释历史的现象，正如恩格斯所说，是由那些以此为借口而不去研究历史的人所造成的。

意识形态观和经济决定论加强了阶级斗争的理论，因此马克思认为这三者一并是无产阶级完成社会革命的指南。实际上，马克思关于社会阶级的理论主要是为了适应其社会革命理论而先验地制订出来的。他当然从未对任何社会的阶级结构亲自做过调查研究。诚然，他的理论倒是以他作为一个法国革命者的经验为主并以他对工业革命的社会重要性所持的正确观念为辅勉强拼凑而成的，而工业革命在马克思从事写作的当时，主要乃是英国社会的现象。据此，他设想出一个占据支配地位的资产阶级，这个阶级从本质上说，主要是与封建贵族残余和广大农民截然不同的城市富豪。然而，这种看法根本不适用于英国，因为，当时的英国资本主义农业早已取代了自耕农。何况，英国的富有的资产阶级还跟贵族广为联姻。因此，马克思的理论在许多方面对制定政治策略丝毫也不能起良好的指导作用。它并未给英国工人阶级留下任何深刻的印象，尽管按照马克思的理论，他们应当是最乐于接受这种理论的。马克思的党派社会主义在德国比在法国收到了远为良好的成效，但马克思总认为，无论跟法国还是跟英国相比，德国是个落后的国家。

马克思叙述各社会阶级的行为时，带有某些理论上的特点。在他看来，阶级是一个集合体，正如黑格尔看待国家一样。在《资本论》的序言中，他说各阶级的成员可以视为“经济范畴的人格化，一定的阶级关系和阶级利益的承担者。”因此，每个阶级通常都本着自身的利益采取行动并与其他阶级相竞争，与古典经济学中描述的经济人极其相似。但是按照辩证法的要求，同一个阶级的思想意识在某一点上也应是自我对立的，它的行为也必然自取灭亡。尽管可以假定个人的信念和行为主要是他所处的阶级地位决

定的，但是那个阶级也必然不时出现一些不寻常的人，他们挣脱本阶级的束缚并为兴新的阶级取代旧的统治阶级提供新的思想。正如马克思在《共产党宣言》中所说的，存在着“已经提高到从理论上认识整个历史运动这一水平的一部分资产阶级思想家。”马克思写这一段话时尚未将共产主义者视为一个政党，而是把他们看作是一批知识分子革命家，能从外部激发和引导不满情绪。这段话后来便为列宁给马克思主义的知识分子规定任务，因而也间接为列宁关于共产党是无产阶级先锋队的理论提供了根据。马克思预料在社会主义的最后阶段阶级终将消灭，这似乎是马克思从未摆脱过浪漫的个人主义所留下的一种合乎逻辑的断痕残迹。这跟他的社会哲学偏向集体主义和他通常抱有现实主义的思想作风很不一致。他和恩格斯都把阶级的产生归因于社会劳动分工，而一个不断高度工业化的社会如何将其分工简单化则是无法解释的。

社会各阶级之间权力斗争是政治的推动力，因为按马克思对政治组织的理解，在任何一个特定时期，必然有一个阶级占据统治地位。它会利用它的最高权力去剥削权力少的阶级，而国家则不过是它用以进行剥削的工具，即统治阶级“管理共同事务的委员会”。法律是维护剥削阶级“权利”的一套规则。成功的政治领导的关键是，必须懂得政治仅仅是一种按惯例进行的战争，在这场战争中，政党乃是计划和指导它所代表的阶级的战略总参谋部。这种政治观点显然是视现存政治制度为极不公正而只能予以“粉碎”的革命者的观点，它也代表着某种完全没有权力的人的观点，这种人甚至在想象中也未考虑过承担管理责任究竟是怎么一回事。在“粉碎”了旧制度以后，赢得胜利的革命者必然只有用法律和政治来建立新制度。他甚至在自己的脑海中也决不会把新制度描绘成为不过是剥削工具。象斯大林那样，他会把俄国农民和产业工人之间的关系说成是“友好的”，这同把任何社会中各阶级之间的关系

说成是“友好的”一样虚伪或真实。因为，如果阶级取决于劳动分工，那就既可以按马克思的说法把它们之间的关系说成是敌对的，也可以按柏拉图的说法把它们之间的关系说成是合作的，而实际情况是，它们在某些方面是敌对的，而在另一些方面又是合作的。在革命以前，一个认为社会各阶级经常处于不断斗争状态的政党会把它的注意力放在筹划革命上，至于革命后要做哪些建设性的工作却很少想到。总的说来，马克思就是这样行事的。

作为一种制度的资本主义

马克思的早期著作的思想受到早先所受的黑格尔学派训练的严重影响。他所赖以建立其体系的推理方法主要是演绎法，但他和黑格尔一样，倾向于用他研究历史中积累的大量资料嵌进他的体系，其目的在于建立历史哲学。因此，马克思按照黑格尔的模式，认为所有的重要资料实际上都可以嵌入一个范围十分广泛的体系之中。正如黑格尔所说，“所有存在的东西都是合理的”，马克思也以为辩证唯物主义可以结出关于文化进步的万能理论之果。他从未放弃这个观点。不过在 1850 年以后，他专心从事学术研究，便更多地致力于运用自己的观点对西欧当时的社会作历史的解释，而不大沉溺于这一类的空想了。这时，他发展了黑格尔主义哲学上的一个最富有成效的因素——通过社会制度来观察历史的观点。马克思试图从事的实质上是要把资本主义当作一种社会制度。当然，而他并不想放弃他原有的促进社会革命或为之提供理论根据的实际目的。因此，他同时能从事不断制定组织社会主义政党的计划而毫不感到分散自己的精力。他的双重计划涉及对当时社会各阶级的经济来源作深入的研究和对这些阶级之间的对抗性质进行透彻的经济分析。这两方面的调查研究构成了《资本论》的主题。第一个问题使他广泛地研究了资本主义工业组织的起源，

资产阶级的兴起及其对立面——靠工资生活的工人阶级——的形成，马克思正确地认为这是现代欧洲社会的最重要的发展。第二个问题是按照古典经济学家早已确定的路线，对资本主义作精确的经济分析以说明历史，以示资本主义产生的两个主要阶级的过程以及它们不可避免地要日益对抗的原因。马克思著作的这一部分就是剩余价值论。不幸的是，早期有关马克思社会主义的讨论几乎完全为这个理论所垄断。

《资本论》的历史章节，尤其是涉及十八世纪以前资本主义工业组织的历史以及形成单纯靠工资为生的阶级的章节，是马克思最杰出的作品，尽管后来的著作家由于在很大程度上受到马克思的启发而注重经济史，但迄今尚无人能取而代之。特别是在研究新的工业制度对社会历史的影响问题上，他开辟了对资本主义历史进行研究的主要途径：通过使农民与土地使用权分离而形成了无产阶级，通过资本主义的发展不断使家庭手工业遭到破坏.资本主义组织的规模和权力不断增长以及由于征用教会财产和对美洲与印度群岛的殖民剥削而加速了这些进程。马克思论点的特点在于，他强调工商业的变化导致了人的关系和社会关系的变化，特别是强调劳动分工的不断进展使工人的生活受到束缚甚至变得极不正常。马克思总的论点是，工人阶级受到工业组织的严格管制，并不象资产阶级民主哲学所宣扬的那样享有自由和平等。

> 在工场手工业中，总体工人从而资本在社会生产力上富有，是以工人在个人生产力上贫乏为条件的。①

马克思错误地认为，资本主义是靠不断降低工人的生活水准而存在的。在马克思写《资本论》时，他看到的矿山和工厂的工作条件确实非常恶劣，当时不仅是男人甚至连妇女和儿童的劳动时间都非常之长，使用机器所受的挫折和危险是较原始的生产制度

① 《资本论》，第1卷，第400页。——译者

中所未有的。《资本论》中描述当时情况的章节对资本主义工业提出的一系列批判至今甚至还可适用。在这些章节中，他还引用了各种公开报告中列举的统计材料和其它事实以证实他的批评。他的著作的这一部分也许得到过恩格斯的帮助，因为恩格斯于1844年发表了《英国工人阶级状况》一书。对于诸如周期性危机、即使在繁荣时期经常性的失业、新机器对手工业的破坏、熟练工人取代非熟练工人、非工业化行业的艰苦处境、失业的贫困、无产阶级队伍的日益扩大等问题，马克思的论述是现实主义的。至于历史章节，马克思论述的新的显著特征在于：他强调了工业化对社会的影响、它的趋势是削弱象家庭这样的基本社会单位以及因此给人类所造成的种种问题。资本主义的矛盾性质，对马克思来说，正如对黑格尔一样，似乎是有组织状态和无政府状态二者的荒谬结合：生产上所作的技术性组织安排与交换上的无政府状态相结合，各生产单位进行复杂的社会协作与几乎完全不考虑使工业手段适应人类目的的状况相结合。马克思经常考虑到资本主义和有计划的社会化经济之间的悬殊差别，后者是根据当时当地的合理需要而计划进行产品的生产和分配的，尽管他只偶尔提到这一看法。

马克思的这部书，其真正力量并不在于它所阐明的理论观点，而在于它以彻底的现实主义态度描绘了实际劳动条件，从而生动地说明了无节制的资本主义是吞噬人类社会财富的寄生虫。《资本论》也许是对利欲熏心的极端丑恶的社会从道义上进行最强烈抨击的第一部著作，这个社会对其工业劳动力是全然不加以适当保护的。然而，具有特殊意味的是，马克思没有从明显的道义论断上抨击资本主义，也没有说资本剥削劳动便意味着工人在早先的生产制度下处境要好一些。对他来说，辩证法是护身符，因之他常说资本主义比以前的封建主义进步。资本主义残酷也并不意味着资本家本人就是残酷无情的，资本家和工人都要受这个制度的支配，

他们一般都得按制度的要求行事。从马克思的观点来看问题，资本主义制度本身存在着固有的自我矛盾，因而最终必然导致自身的毁灭，而导致它自身毁灭的东西乃是它本身孕育着一个在挣扎中就要诞生的更高级更美好的制度的胚胎。因此，马克思的批判总是着眼于未来而不是过去，着眼于他相信在合理计划和社会化经济制度下工人们将会达到的状况。他坚信，在消除了资本主义矛盾之后的经济必然会产生这样的结果。他并未试图描绘这种未来的经济，也未以之作为必须为之奋斗的目标。他同黑格尔一样，认为历史的发展是不可避免而又合理的：人类必然会进行斗争，但最终是为了他们必须获得和必须创造的东西。因此，从表面上枯燥无味的经济因果关系的分析中，马克思在半宗教式的信念的支持下，实际上提出了一种异常强烈的道德上的召唤，呼吁人们参加向文化和权利进军。正是这种呼吁把工人大军集合在马克思的社会主义旗帜之下。

资本主义的崩溃

《资本论》的主要目的在于说明资本主义在摧毁自身的同时必然让位于自己的对立面——社会主义。马克思的论证旨在接受李嘉图① 的古典经济学所提出的主要原则劳动价值论，因为他认为这是关于资本主义的真正科学理论；然后他又从辩证法的角度证明它逻辑上缺乏条理。马克思分析的基本概念是"剩余价值"。为资本主义辩护的正统观点是，认为从长远看，在自由交换的制度中，每个人将会收回与他向市场提供的相等的价值，从而可以获得一份相等的社会产品。针对这一论点，马克思力图证明，在资本家占有生产资料的工业制度下，劳动者总是被迫生产出多于其所得

① 李嘉图(David Richardo,1772—1823年)，英国经济学家，资产阶级古典政治经济学的著名代表人物。——译者

和多于维系这个制度所需数量的产品。平均工资接近于仅是餬口的最低水平，这种情况并非如马尔萨斯① 所说是由于人口压力的原故，而是由私有制造成的。资本家在这个制度中所处的垄断地位使他能以利润和租金的形式榨取剩余价值。这个论据及其所派生的大量论点和专门用语，尽管在当时引起了一场长时间的著名论战，但是在论战宣告结束之前就已经过时了。这是因为，还在论战过程中，非马克思主义的经济学家就认为作为上述论据出发点的李嘉图价值论业已废弃不用了。因此，马克思的一般经济学，特别是剩余价值论，应当列入经济理论史。诚然，当今的马克思主义者依然把它奉若神明，但象列宁那样热忱的马克思主义者却很少提到剩余价值论。可是，对马克思来说，剩余价值是他的论著的精髓，因为它为马克思关于资本主义制度最终必然自我毁灭的结论提供了依据。从这个理论又引出两个为后世马克思主义者依旧奉为信条的命题：第一，资本主义必然崩溃；第二，资本主义的崩溃必然导致社会主义。

马克思通过经济分析对资本主义以自己的方式走向最后失败的历程作了一系列预言。由于资本家彼此之间的竞争，工业将集中于越来越大的生产单位。这些生产单位将成为垄断组织，而财富则将集中于越来越少的几个大财阀手中。争相攫取高额利润必然导致更严酷的剥削，而工人阶级则将日益陷于贫困。由于工人往往无力消费其所生产的全部产品，资本主义经济必然会受制于周期性的生产过剩、经济萧条和失业。小商贩、农民和个体手工业者——他们是手工业经济的小资产阶级残余——将逐渐沦为挣工资的无产阶级，而资本主义社会则将趋于两极分化，一方是资本家及其附属的诸阶级，另一方是无产阶级大众。最后，马

① 马尔萨斯(Thomas R. Malthus，1766—1834年)，英国教士，经济学家，1798年发表《人口原理》。——译者

克思认为，这种情况必将造成革命形势，剥夺者将被剥夺，生产资料将社会化。

所有这些预言是争论不休的问题。自从马克思写完他的著作之后，从发生的事态来看，这些预言具有截然不同的价值，这就表明它们不是从正确的理论推断出来的，而预言正确的那部分也只是对资本主义工业运行的方式作出的一些敏锐猜测。工商业机构合并和规模扩大的趋势以及反复发生的周期性繁荣和萧条等都得到了证实，尽管各法人组织往往倾向于分散他们的财产而放弃马克思暗示的要对财产加以控制的想法。至于说工人阶级会不断贫困化则是无的放矢，因为工业社会无疑已提高了他们的生活水平。关于中间阶层会沦为挣工资的无产阶级的错误说法，也得到了证实，因为工业化大大增加了所谓白领阶层，按马克思的划分法，他们应被称为小资产阶级。正如马克思所预料的那样，尽管资本主义已具有国际规模，但工业化程度较高国家的工人阶级并不象列宁在 1914 年满怀信心地估计的那样，有联合起来进行国际阶级斗争的趋势。资本主义工业也没有使阶级对抗尖锐化的迹象。如果要做这样概括性的比较，看来较为接近于实情的说法可以说是，工业社会不及手工业社会划分的阶层多，其阶级界线比较容易跨越，各和阶层也非常稳定。社会革命在俄国和中国发生了，却没有在英国德国发生。马克思确信自己的方法正确，便急于作出关于革命和资本主义的解体迫在眉捷的预言。但这些预言往往是谬误的，因为革命要么不是没有发生，要么就是在不该发生的地方发生了。

马克思所作的另一半预言是，资本主义的崩溃将随之出现社会化的经济或集体经济。这纯粹是根据辩证法作出的推测。可以肯定，这反映了他对早期资本主义的野蛮行经所抱的完全合情合理的憎恶情绪。但是辩证法使他不可能想到批评而只能作出预言，并认为预言的事是必然要发生的。既然事物的发展必然走向它开

始时的反面，那么资本主义的反面便是共产主义。可见，马克思并无任何可靠的根据便认为资本主义的所有弊端都集中于生产资料私有制，因此认为消灭私有制便能根除所有的弊端。私人占有的“无政府状态”和生产竞争将为协调一致的计划经济所取代，即为“许多自由的个人所取代”，“这些人用共有的生产资料从事劳动并作为一种联合起来的社会劳动力以有意识地使用其各自的劳动力。”实现这一目标的第一步是把生产置于社会有意识和预先安排好的控制之下”，简言之，即实行公有制。这一变革将破坏并最终摧毁建立在私有工业基础上的整个阶级结构，从而必将导致一个无须使用强迫手段的无产阶级社会出现。用恩格斯名言来说，国家将会“消亡”，因为国家是一个以剥削为基础的社会进行压迫的工具，还通过某种令人费解的办法使专业化和劳动分工都没有必要。恩格斯还借用圣西门的一句名言，“对人的政治统治应当变成对物的管理和对生产过程的领导。”①

这就是对马克思肆意嘲弄空想社会主义者所得到的报复，或者这也许是使任何一种社会革命理论具有说服力所必须描绘的一幅启示性的幻想图：在整个历史过程中，过去一向为实力和剥削所支配的人世关系在某一时刻将为完全理想化了的相互协作关系所代替。无产阶级社会是未来的神话，它可用以补偿眼前幻想的破灭并慰藉革命遭到挫折所产生的沮丧情绪。然而，这种未来的神话连同关于历史有其必达的目的这一思想，就可以形成一种非常危险的道德哲学。因为，这个未来是永久也不会到来的，而如果现实完全由力量来支配，那么，只要力量能引向历史预定的目的，即只要力量能以取胜，它从道义上说就始终是合情合理的了。跟黑格尔一样，马克思实际上有一种非常类似轻视道德禁忌、信念和理想的东西。马克思出于他本人气质和信仰方面的原因，总认为改良是

① 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》，第3卷，第299页。——译者

不可能的。必须"砸烂"现存的社会才能有一个新的起点，尽管革命必须事先有所计划，但革命后怎么办则可留待新秩序去安排。在这幅幻想图里，社会道德就是狂热，至于现实中是否存在爆发革命的可能性，马克思因受自己的经历所限，是从来不曾考虑过的。这样，一个实现了的理想境界，其社会道德就很容易成为无稽之谈。

社会革命的策略

马克思一向把他的哲学看作是引导无产阶级革命取得胜利的指南，而把他的事业分为学术研究和领导社会主义的工作两个部分。在马克思身后，要列举西欧任何一种形式的激进主义不以某种方式受其影响，这也许是办不到的。可是有两个大的政治运动都声称自己是真正的马克思主义运动。二者极其相似而又令人费解地各异其趣。因此，了解这两个运动跟马克思的关系便成为了解马克思哲学的一个重要因素。这两个运动是：一、第一次世界大战前西欧大陆出现的党派社会主义；二、自 1917 年俄国革命以来出现的共产主义。后者直接产生于前者，因为列宁是俄国马克思主义政党的领袖，也是第二国际或各马克思主义社会党组织的破坏者。共产主义者和社会主义者之间的敌对情绪甚至比共产主义者和资产阶级政党之间的敌对情绪还要厉害。共产党的策略同社会党的策略截然不同。1914 年以前，社会党曾在西欧大陆几个国家尤其是在德国获得相当大的政治权利地位。而且在工人阶级有了选举权之后，这些政党通过在自由选举中赢得选票，普遍加大了自己的权力。与此相反，列宁的政党从一开始就不是，也不希望成为一个受到广大群众支持的群众性政党。然而，党派社会主义和共产主义都是从马克思那里引伸出各自不同的策略观点的。对于这种看来似乎是矛盾的现象，必须在下一章论述列宁的马克思主义时给予较详尽的说明。在这里只须指出，马克

思本人就提出了两种不同的策略路线，可以认为它们都是符合他的哲学的含义的。

首先，大约在1850年前后，马克思似乎确实改变了他的革命策略思想，尽管他并没有明说。在《共产党宣言》(1848年)中，他断然否认共产主义者组成了一个政党；他们是"工人阶级中最先进和最坚决的部分"。很明显，列宁把他的党说成是无产阶级的"先锋队"就是以此为依据的。当时，马克思肯定认为德国的资产阶级革命已经迫在眉睫，还认为法国的社会主义革命可能会引起德国革命的爆发。因此，他可能认为革命者当中一批具有明确计划以及对社会革命的历史必然性有清楚认识的杰出人物，可能起到所有激进的无产阶级运动（例如左翼工联等）的总参谋部的作用。可是，不久他便认识到，这些小资产阶级激进组织的力量太强大了，不可能通过这种方式加以控制。因此，在1848年革命的尝试遭到失败之后，他得出结论说，尽管工业化使工人产生了深刻的革命阶级觉悟，但仍需进行长期的准备工作。他仍然认为社会革命是不可避免的，但是按照他的社会发展理论，他也认为在资产阶级社会充分发挥了资本主义制度的潜力之前是不可能"制造"一场革命的。据此，他的策略思想含有两层意思：社会主义政党必须切实迫使资产阶级作出加强工人阶级力量的改革，但它主要关心的是必须保持本身思想的纯洁和行动自由。它决不通过跟资产阶级合作使自己陷入与之分担政治责任的境地。拒绝在与非社会主义政党组成的联合政府中担任内阁职务，这已成为马克思主义社会党惯用的标准策略。

很明显，如果这种策略获得成功，那就可能使原定的革命宗旨归于失败。这一策略旨在采取实质上并非社会主义性质的改革来吸引选票以建立自己的权力。甚至《共产党宣言》也提出过征收累进所得税的要求。但是，一个政党通过选举取得的改革越是成功，

继续保持革命的理由就越少。这的确是成功的马克思主义社会党认为将发生的情况。1895年甚至恩格斯也夸奖德国社会民主党采取合法方法比采取非法方法取得的成就要大。社会主义知识分子在哲学上都是马克思主义者，他们在理论上依然是革命者，只有少数"修正主义者"，如爱德华·伯恩斯坦成了坚定的进化论者。但直至十九世纪末，甚至象德国社会民主党这样的政党都不大象要发动一场革命。实际上，马克思想象的共产主义社会业已成为需要在无限长的过程中通过推行开明的政治方法去争取实现的理想了。据估计，如果真正发生了革命，它会保留当时已经获得的一切民主政治权利。在1914年以前，这种想法已成为西欧社会党的马克思主义者根深蒂固的信念。

其次，马克思试图把一个适合工业经济已经"成熟"的国家的社会主义政党的策略和一个适合经济相对落后的国家的社会主义政党的策略区别开来。只有前一类国家的社会主义政党才可以领导革命取得成功，因为革命终究是由经济发展所引起的。至于介于发达与不发达之间的国家的社会主义政党应遵循何种策略仍然是个问题。马克思倾向于把法国视为革命的天然领袖，并认为德国是相对落后的。这在他的早年，情况确实是如此，但1914年的情况却不同了。由于显而易见的原因，马克思关于落后国家的论述对俄国马克思主义者具有特别重要的意义。因此，发生了这样的情况：有两份马克思本人从未发表而由恩格斯在马克思去世后才付印的文件① 受到托洛斯基和列宁的重视，而德国的社会民主党人却对此未作反应。

1850年，马克思认为德国将爆发资产阶级革命并将取得胜利，因此他为中央委员会写了一份告共产主义者同盟书(《共产党

① 马克思：《中央委员会告共产主义者同盟书》，1850年3月，恩格斯于1885年发表。《对德国工人党的几点意见》(《哥达纲领批判》)，恩格斯于1891年发表。

宣言»也是为这个同盟写的)，就有关这场革命的策略向社会主义者少数派提出忠告。他说，社会主义政党必须同资产阶级革命者合作直至革命胜利，然后转而反对它的同盟者；它自己必须有一个完善的权力中心，即使社会主义革命没有获得成功的希望，也必须使用一切颠覆和阻拦的手段使企业或政府不能稳定下来。必须发动贫苦农民反对富裕农民；必须使土地国有化；还必须尽一切可能迫使革命政府向私有财产发动进攻。总之，无产阶级的战斗口号应当是"不断革命"。这样，马克思于1850年提出了不断革命的观念，为托洛斯基于1906年采用并加以发挥，并为列宁1917年对俄国资产阶级革命所采取的政策奠定了坚固的基础。

重要得多的是马克思对哥达代表大会发表的纲领所作的评论。这个纲领于1875年使德国各激进组织实现了合并而开始形成一个有战斗力的社会主义政党。马克思的评语既支离破碎又尖锐刻薄，当时为了保持和谐的气氛才有所克制。评论是针对德国情况提出的，较之马克思所写的任何其它评论对四十年后的俄国情况更为直接相关。马克思直截了当地说，"德国的'劳动人民'是农民而不是无产者。"农民所抱的"要求"跟他们应当提出的要求亦即他们"真正"(或辩证地看)的要求迥然不同。在一个工业化程度日益提高的社会里，农民在政治上是软弱的，他们没有能力实现自己想到达到的任何积极目的。只是由于他们人数众多，于是成为十分重要的因素。尽管他们没有领导能力，但可以接受忠告和指导，可以把他们的不满情绪引向支持人数少的无产阶级。只有无产阶级才能领导真正的社会主义革命。马克思批判哥达纲领所制定的目标完全不是社会主义的，而不过是任何资产阶级革命所共有的目标：选举权和人民的其它的一般政治权利。这些权利对社会主义以前的社会有其一定的价值，但对社会主义来说，就只不过是"漂亮的小装饰品"而已。十分清楚，马克思关于无产者"先锋队"

控制农民占多数的社会的观点给了列宁于1905年制定“无产者和农民的民主革命专政”计划以启示。马克思在哥达纲领的旁注里还提到资本主义向社会主义社会的过渡问题，尽管只是一带而过而并未加以描述。过渡将分两个阶段进行。生产资料公有制本身将废除对剩余价值的占有，并将实现资产阶级诡称要将工人生产的全部价值给予工人的诺言。然而，这毕竟还不是真正的共产主义，因为共产主义必须消灭劳动分工并增加社会产品，以便实现共产主义的理想：“各尽所能，各取所需”。在从资本主义到共产主义的过渡期间，“国家只能是无产阶级的革命专政。”很明显，马克思对哥达纲领的批判以及他在别处所讲的话，含有很多为列宁于1917年收入他所撰写的小册子《国家与革命》的想法中了。

因此，马克思的社会哲学实际上支持两种相互矛盾的政治策略观念。由马克思主义社会党所制定的一条路线指望工业主义的演进产生出具有阶级觉悟的无产阶级，它的力量会日益增强，直至可以接管一个在政治上已实现民主的社会。直到1914年，这似乎是马克思派的策略的主要方针。它通过政治上将工人阶级组织到象德国社会民主党那样伟大的人民政党之中而取得了不小的成就。政治自由主义是推行这一策略的必要前提，而革命则是政治和经济长期发展以及长期实施普及教育的结果。另一条路线是1914年以后出现的列宁主义策略，它可以追溯到马克思思想的早期阶段。它把共产主义看作是在一个以农民占多数而又缺乏自由政治权利的社会里有识之士或占人口少数的无产者的理想。按照这条路线，革命是当前面临的现实，也是政治和经济变革的前提。它在很大程度上依据马克思附带提到的落后国家共产党应采取的策略。就其主观意向而言，俄国的马克思主义者从未想到要放弃或改变马克思的社会哲学的中心原则，即经济决定论。但对西方马克思主义者来说，不可避免地认为他们似乎已放弃了

这个原则。

参 考 书 目

施罗莫·阿维勒理:《卡尔·马克思的社会和政治思想》*(The Social and Political Thought of Karl Marx)*, 剑桥, 1968 年版。

艾赛亚·伯林:《卡尔·马克思:他的生平及所处环境》*(Karl Marx: His Life and Environment)*, 第三版,纽约, 1963 年版。

曼德尔·M. 鲍伯:《卡尔·马克思对历史的阐释》*(Karl Marx's Interpretation of History)*, 第二版修订版,剑桥,马州, 1948 年版。

R.N. 卡鲁·亨特:《过去和当今的马克思主义》*(Marxism, Past and Present)*,伦敦, 1954 年版。

R.N. 卡鲁·亨特:《共产主义的理论与实践》*(The Theory and Practice of Communism)*, 伦敦,第二版, 1957 年版。

G.D.H. 柯尔:《马克思主义的意义》*(The Meaning of Marxism)*, 伦敦, 1948 年版。

路易·杜普雷:《马克思主义的哲学基础》*(The Philosophical Foundations of Marxism)*, 纽约, 1966 年版。

卡尔·费德恩:《唯物主义的历史观:批判性分析》*(The Materialist Conception of History: A Critical Analysis)*, 伦敦, 1939 年版。

埃里奇·弗罗姆:《马克思对人的观念》*(Marx's Concept of Man)*, 纽约, 1961 年版。

悉德尼·胡克:《对卡尔·马克思的探索:革命性的阐释》*(Towards the Understanding of Karl Marx: A Revolutionary Interpretation)*, 纽约, 1933 年版。

悉德尼·胡克:《从黑格尔到马克思:对卡尔·马克思学术思想发展方面的研究》*(From Hegel to Marx: Studies in the intellectual Development of Karl Marx)*, 纽约, 1936 年版。

悉德尼·胡克:《理性、社会神话和民主政治》*(Reason, Social Myths, and Democracy)*, 纽约, 1940 年版,第 9—12 章。

约翰·H. 杰克逊:《马克思、蒲鲁东和欧洲社会主义》*(Marx, Proudhon, and European Socialism)*, 伦敦, 1957 年版。

尤金·卡门卡:《马克思主义的伦理基础》*(The Ethical Foundations of Marxism)*, 纽约, 1962 年版。

哈罗德·J. 拉斯基:《论卡尔·马克思》*(Karl Marx: An Essay)*, 伦敦, 1922 年版。

A.D. 林赛:《关于卡尔·马克思〈资本论〉的导论》*(Karl Marx's Capital: An Introductory Essay)*, 伦敦, 1925 年版。

H.B. 梅奥:《民主主义和马克思主义》*(Democracy and Marxism)*, 纽约, 1955 年版。

弗朗兹·梅林:《卡尔·马克思生平》*(Karl Marx: The Story of His Life)*, 英译者爱德华·菲茨杰拉德, 纽约, 1935 年版。

艾尔弗雷德·G·迈耶:《马克思主义:理论和实践的统一》*(Marxism: The Unity of Theory and Practice)*, 剑桥,马州, 1954 年版。

伯特尔·奥尔曼:《异化:马克思对资本主义社会中人的观念》*(Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society)*, 剑桥, 1971 年版。

约翰·普拉蒙莱茨:《德国的马克思主义和俄国的共产主义》*(German Marxism and Russian Communism)*, 伦敦, 1954 年版。第一部分。

K.P. 波珀:《开放社会及其敌人》*(The Open Society and Its Enemies)*, 修订版, 普林斯顿,新泽西州, 1950 年版,第 13—21 章。

盖卓·佩特罗维奇:《二十世纪中叶的马克思》*(Marx in the Mid-Twentieth Century)*, 加登城, 1962 年版。

琼·罗宾逊:《论马克思的经济学》*(An Essay on Marxian Economics)*,伦敦, 1942 年版。

阿瑟·罗森堡:《民主主义和社会主义:过去一百五十年对政治历史的贡献》*(Democracy and Socialism: A Contribution to the Political History of the Past 150 years)*, 英译者乔治·罗森。纽约, 1939 年版。

奥托·鲁尔:《卡尔·马克思的生平和工作》*(Karl Marx, His Life and Work)*, 英译者 E. 和 C. 保尔。纽约, 1949 年版。

罗伯特·C. 塔克:《卡尔·马克思的哲学和神话》*(Philosophy and Myth in Karl Marx)*, 剑桥, 1961 年版。

弗农·维纳布尔:《人性:马克思主义观》*(Human Nature: The Marxian View)*,纽约, 1945 年版。

欧文·M. 蔡特林:《对马克思主义的再考查》(*Marxism: A Re-examination*),普林斯顿,1967年版。

第三十五章　共产主义

共产主义哲学是马克思主义的修订版，这主要出自列宁之手，因此，通常称之为“马克思主义—列宁主义”。实际上托洛茨基在其中起了相当大的作用，但由于他后来被开除出党，所以共产党作家或者全盘否定他的作用，或者含糊其词。斯大林在他的《列宁主义基础》(1924)一书中对列宁与马克思的关系下了正式定义：“列宁主义是帝国主义和无产阶级革命时代的马克思主义。”这就把重点放到列宁在第一次世界大战期间以及俄国1917年共产主义革命以后的著作和讲演上。因此，斯大林的这个定义含有这样一层意思，即列宁对马克思主义的订正是由于《资本论》(1867年)发表以后欧洲资本主义的演变，特别是殖民主义的扩张，以及据称由此而引发的1914年的世界大战。斯大林在同一篇文章中还提到另一种观点，即把列宁的哲学解释为适应俄国情况的马克思主义。这一观点受到斯大林理所当然的驳斥，因为它把列宁主义降低为仅仅是马克思的意识形态的地方化。然而，非共产党作家却始终坚持后一种解释，理由是在1914年以前的十多年中，列宁一直是俄国马克思主义一个派别的领袖；直到那时为止，他的大部分著作写的实际上都是关于俄国党的问题。

关于列宁的这两种解释各有其正确之处，但均未能充分表明列宁式的马克思主义的重大意义。另外，这两种解释尽管看起来相互独立甚至对立，其实，令人吃惊的是，两者的联系是颇为密切的。1914年以前和以后，列宁一直不断在专心研究俄国革命党的各种问题。这一点至为明显，毋需强调。世界大战使他把注意力

转向帝国主义的说法也是对的。但是，列宁在这个问题上的著述并不十分具有独创性。因为，他大量借助于早期的马克思主义和非马克思主义的作家，这些作家对资本主义成长所作的科学分析较之列宁的分析更加透辟。列宁依旧几乎只对帝国主义问题的策略方面感兴趣——即帝国主义给革命领袖造成种种机会——而世界大战则使他看到了由于殖民地人民的不满和民族愿望所提供的各种可能性。这一点与列宁作为一个俄国革命的社会主义领袖的经历直接有关。列宁在俄国的成就正是使马克思主义在一个工业相对落后、农业经济和农民占主导地位而为西欧马克思主义经常忽略的国家里取得成功。列宁在俄国所面对的局面在全世界落后的殖民地国家具有很大的普遍性；于是他把马克思主义应用于俄国便成了把马克思主义应用于帝国主义时代。这倒不是因为他把马克思主义应用于帝国主义国家本身，而是由于他的方法在帝国主义国家的殖民地附属国里行之有效。当然，这原非斯大林的本意，但却使他的阐释具有一定的真实性。作为一个阶级，不发达国家中有一些欧化了的少数人，他们人数不多却很有力量，他们有能力控制政治，管理经济；他们有着强烈的民族愿望，痛感经济上的匮乏以至工业化几乎成为迫不及待的要求；在强烈冲动的驱使下，他们要采取俄国的方式以求急功近利，而又没有可以作为一种制动闸的政治传统和组织来阻止他们使用要付出极大人类生命代价的方法。列宁在俄国的成功对这类国家具有极大的吸引力。因此，把列宁主义解释为马克思主义应用于非工业化经济和农民人口占绝大多数的社会最为适宜。列宁主义的世界意义就在于这种类型的社会遍布全球。

马克思主义对于列宁来说起过两种作用，对共产主义来说也是如此。第一种作用：马克思主义是一种信条或者说宗教象征，是坚信不疑的信仰对象，因而也就是一种教条。马克思主义的这一

作用给予共产主义一种信念或者共同理想的粘合力。因此，列宁经常为支持一项政策而从马克思的著作中引经据典作为口号而使这项政策具有经典的依据。反过来说，列宁不时谴责他的论敌的政策是如何违背了马克思著作中的某些东西，很象原教旨主义者之引用圣经。列宁加给其他马克思主义者最经常和最尖刻的罪名——他的一生充满了这种争论——莫过于说对方"篡改"了马克思的原意，只要对照原文作字面上的正确解释，这种篡改即暴露无遗。列宁对马克思哲学中的某些一般原则确实深信不疑，例如，社会革命的绝对必要性，或者说社会革命将创造一个没有资本主义弊端的共产主义社会的必然性。诸如此类的信念，对于列宁来说，简直就是信仰问题。由于这种准宗教式的作用，马克思主义便成为列宁为之献身的对象，而革命也就成为他道德上的必需。对列宁来说，马克思主义同时还起着另外一种不同的作用。就象马克思本人一样，列宁总是讲哲学应当成为行动的指南。这第二种作用：马克思主义不是静止的条规，而是具有启发性的思想总汇。这些思想可以用来分析形势，估计各种可能性，从而找出最为有效的行动途径。毫无疑问，列宁的确是这样运用马克思主义的，他一生中不仅精读了马克思和恩格斯的所有著作，而且认真地阅读了马克思主义者用德文和俄文撰写的各种文献。在实际运用方面，列宁的马克思主义具有高度的灵活性。在一些比较正统的马克思主义者的眼里，列宁的实践完全是背离了正统。他们也用"篡改"马克思来加倍地回敬列宁。在列宁一生的事业中，几乎没有一项重大的政治决策不被斥之为拙劣的马克思主义，这些责难往往来自列宁自己党的党员。列宁就是这样把对教义的极端正统性与实践中的巨大灵活性结合了起来。实际上，他的实践往往先于他的理论，但是他的正统观念却使他不能坦率地承认他对马克思主义原意所作的种种更改。他的典型做法是以一种诠释把两者结合起

来，旨在表明列宁就眼下场合认为应该是马克思的意思，“确实”一向是马克思的本意。对于那些非常教条而又相当讲求实际并善于化踌躇为决断的人，这种做法并不是罕见的。

从西欧马克思主义政党的理论和实践过渡到最终出现的苏维埃式的马克思主义的理论和实践决非一蹴即就。这种过渡是在解决俄国特有的各种日益紧迫的问题的情况下完成的。俄国的领袖们起初设想，应以伟大的德国社会民主党为典范而加以仿效，但是经常行不通。作为俄国革命党人，列宁和托洛茨基由于对西欧马克思主义传统的忠诚而常感制肘，即使当他们自己已经确信必须与这种传统拉开距离时，最艰巨的任务也是如何经常转变他们自己的追随者的思想。列宁主义是逐步形成的：要在问题发生时找到切实可行的政策，然后想办法使之尽可能天衣无缝地嵌入马克思主义的框框。为了理解现已形成的结构，有必要记住：一方面俄国马克思主义政党所处的形势，另一方面由于对马克思主义的主要设想、信念和教条的忠诚而给俄国领袖们造成的压力。这一过程的最终结果，便产生了一个从整体看是任何人也没有事先计划过的两种因素的组合物。他们的理论阐述经常是临时拼凑的，因为应付俄国各式各样的问题乃是他们生存的条件；但他们总是在一个基础上拼凑，这个基础就是他们的马克思主义哲学。本章大体上按照年代顺序叙述苏维埃马克思主义形成的几个主要阶段。

俄国的马克思主义

十九世纪八十年代初期，一个马克思主义的社会主义政党首次在俄国建立，该党遵循的是一种土生土长的社会主义，以土地改革和人道主义为其哲学。这种哲学的主要原则是从俄国乡村的原始公社直接进入社会主义社会，从而超越工业化发展阶段。如前一章所述，马克思本人并非不愿把这种超越视为一种可能性。这

种哲学在策略方面的含义是，社会主义宣传主要应该面向农民。可是，一旦把这种观点付诸实践，却一败涂地。因此，俄国的马克思主义者从一开始就认定马克思主义的社会发展规律——从封建主义到资本主义再到社会主义，是社会进化的绝对规律。于是他们得出结论说，社会主义的宣传，无论是在俄国还是在任何其它地方，都必须面向城市，面向产业工人阶级。诚然，没有任何一个马克思主义者忽视俄国工业落后以及产业工人阶级在农业与农民占压倒多数的人口中间只是极少数人这样一个事实。但是他们理论上的这一偏向，预先就使得俄国的马克思主义者低估了农民的重要性。列宁作为一个革命领袖，其主要力量源泉在于他下述的坚定信念：任何革命在没有得到农民阶级至少是默许的情况下是不能够取得成功的。他完全赞同马克思主义关于社会主义革命必须是无产阶级运动的理论，但他从来也没有忘记他必须不惜任何代价去赢得农民至少是暂时的支持这一事实。1917年他就是靠推迟他自己的其实也是任何以社会主义方式解决农业生产问题的人们的主张获得了农民的默许。简言之，他有意识地利用农民对土地的渴望，使他们暂时处于被动状态，从而赢得时间使社会化工业生产逐步得到恢复。

社会进化的严峻"法则"还迫使俄国的马克思主义政党必须处于而且长期处于欧洲社会主义运动的边缘。假使不能超越进化的自然阶段的话，那么在俄国就只有资产阶级的革命才可能发生，而这个革命还必须在一场成功的社会主义革命的时机成熟之前完成。因此，一个俄国马克思主义政党所处的地位与一个西欧马克思主义政党的地位迥然不同。马克思的理论和他作为革命家的实践使他认为，法国大革命使资产阶级的资本主义一劳永逸地占据统治地位，成为现代欧洲社会的典型。然而任何类似的情况没有在俄国发生。1905年的俄国革命对俄国马克思主义者来说是划

时代的事件。它表明资产阶级革命在俄国也能够发生，因而也就产生了一个具有头等重要性的战略难题：在一个落后的社会里，在一个资产阶级政党站在进步势力一边而社会主义政党却没有任何机会实现自己目标的社会里，社会主义革命政党对待革命的资产阶级政党应该采取什么样的政策？对于这个问题，马克思没有提供任何明确的答案，仅仅提出几点模糊的建议，主要还是针对德国而言的，当时马克思认为德国是一个落后的国家。在1905年和1917年，列宁与托洛茨基都曾为解决这一难题而奋斗过。直到1917年以后的很长一段时间里，没有任何一个俄国的马克思主义者相信俄国的革命能够持久，除非得到"更加成熟的"西欧工业化国家革命的支持。

俄国马克思主义政党面对的另一个重大的战略问题是，什么样的党的组织才能最有希望取得成功？更具体地说，就是在合法与非法斗争中党的力量应该如何配置？无论是马克思还是德国社会主义政党的经验都没有提供很直接的指导。1850年以后，马克思和恩格斯俩人都切断了和地下组织的联系；在沙皇俄国，没有任何一个拥有自己一班人马的社会主义领袖会仿效这种做法。德国社会民主党在一个工人阶级已经获得选举权的国家是依靠争取选票来发展党的。在俄国，直到1906年以前并不存在任何形式的选举。即使在1906年以后的杜马时期，就象沙皇俄国的所有改革一样，也是一部改革步子太小、为时已晚的悲剧史。西方社会主义政党的人士相信实现开明政治改革与民主权利，诸如言论与结社自由等，是他们获得成功的前奏。因此，他们认为社会主义政党理所当然地应象其它政党一样是群众性的政党，在其组织内部实行民主。在俄国，也许能够宣称类似的原则为理想，但任何社会主义政党都不可能遵行。是否有任何一种革命能够按照这些方式取得成功，这是值得怀疑的。正如为日后的事

态所证实，在确定共产主义的政治性质时，党的组织形式起着关键的作用。

俄国的马克思主义者从二十世纪初期起，就因党的组织问题导致分裂，而且一分再分。列宁作为马克思主义理论家是以倡导建立一种类型的党的组织而初次亮相；终其一生，他一直是马克思主义社会民主工党布尔什维克派的领袖。[①] 他既是一个理论家又是一个组织者，而且首先是组织者。他的理论文章总是偏重于策略问题。实际上他写的所有著作，除了他在西伯利亚流放期间写的《俄国资本主义的发展》一书之外，不是涉及某一特定形势就是由某一特殊事件所引起的。在革命以前的许多年里，他总是不断地进行党内争论，并以在这类争论中的尖酸刻薄而恶名昭著。列宁的布尔什维克一派与孟什维克反对派利用辩证法的微妙之处进行论战，长期以来这一直是俄国马克思主义的特征。不过，在这种鸡蛋里挑骨头的争论背后，确实存在着一种真正的、完全实际的分歧。这种分歧不是关于马克思主义的原则，在这个问题上两派意见一致，而是关于什么样的组织形式与策略适合于一个革命的社会主义政党的问题。大体上说来，布尔什维克认为运动的中心在于搞阴谋性的地下组织与这种地下组织的非法活动。按照这个逻辑，党的核心就应是由职业革命家组成的内部小集团；这些人绝对地、狂热地献身革命，有严格的纪律与严密的组织。为了保密起

① 布尔什维克与孟什维克的意思是多数派与少数派。这两个词最早被用来命名两个派别是在 1903 年党的一次全国代表大会上，当时由于力量对比不同，列宁一直把自己一派称作"多数派"，因为这个称呼具有威望的价值，尽管这一派常常不占多数，有时几乎不成为党。1903 年开始的裂痕，直至 1912 年才变成彻底与永久的分裂。在这期间，两派不断改变各自立场，出现了一系列令人迷惑不解的"联合"与再分裂。即使是一个笼统的声明，其实也带有种种倾向性。奇怪的是，两派最终决裂后，似乎才在教旨上互相探讨。由此得出的结论是："归根到底，党内的真正分歧在气质与策略方面的要多于教旨的方面"。伦纳德·沙皮罗，《苏联共产党》(*The Communist Party of the Soviet Union*)，纽约，1960 年版第 132 页。关于该党迄至革命前的历史详细情况，可参看这本书的第一部分。

见，机构不宜太大。他们还要作为工会和工人中间所有可能成为尽管当时尚不是革命分子的“先锋队”。孟什维克并不否认进行非法活动的必要性，但他们倾向于认为革命运动的目的在于组织工人阶级开展合法的政治斗争。因此，在他们看来，党是一个群众组织，对于工会以及其它形式的工人组织，要尽可能加以接纳。因此，党的组织形式必须是非集权化的，或者是联合会式的，至少要具有潜在的“民主”。这两种观点，大体上符合两派的意识形态。这反映了一方面是革命的阴谋家与非法秘密组织的关系，另一方面是工人与工会的关系。① 这两种态度意味着，并且以后将表明，在一旦革命获得初次成功以后将要循什么道路前进的问题上存在着明显的意见分歧。显然，列宁一派的观点与长期代表俄国革命的、甚至是搞恐怖活动的组织的观点有着明显的近似之处，而不论这些组织是否是马克思主义的。反对派的观点则是力图模仿西欧马克思主义政党的设计途径。在这个方面，列宁的马克思主义具有俄国特性，它更接近马克思在 1850 年写的那些革命小册子中的观点，而不是后来西方马克思主义的传统路线。

列宁关于党的理论

党的组织问题是列宁第一部重要理论著作的主题。1902 年，列宁把这本题名为《怎么办？》的小册子发表在主要是由他自己创办的报纸《火星报》上。这本小册子猛烈抨击了只求改善福利的工联主义，对其它各种形式的马克思主义的修正主义也进行了同样猛烈的攻击；但特别突出的则是对于十九世纪七十年代的革命分子甚至恐怖分子的崇拜。小册子中的主要论点，后来成为列宁的党的组织原则，简明扼要地阐述在下面的一段摘录中。

由最可靠、最有经验、经过最多锻炼的工人组成的一种人数不多的

① 伯特伦·D·沃尔夫，《三人搞了一场革命》，纽约，1948 年版，第 367 页。

> 紧密的团结核心，它在各主要区域都有自己的代表，并且按照严格的秘密工作的种种规则同革命家组织发生联系，——这样的核心在群众最广泛的支持下，不必有任何确定的形式，也能充分执行工会组织所应当执行的一切职能，并且执行得正象社会民主党所希望的那样。①

但是，仅仅根据政治上的权宜之计来倡导一种党的组织形式却不是列宁的作风。列宁相当清楚，他的对手也清楚，上面引语中所描述的党并不是按照德国社会民主党的方式设计的。他也意识到这种党与公认的马克思主义原则背道而驰。马克思最经常被引用的话莫过于这一名句："工人阶级的解放只能是工人阶级自己的事情。"这句话概括了经济唯物主义的切实含义，即生产关系产生代表无产阶级的革命的意识形态，这种意识形态是引起一场有效的社会革命的主要源泉。马克思主义者正是按照这一原则常常将他们自己的"科学"社会主义与空想主义区别开来，将他们的"必然的"革命与理想主义者和冒险家的"人为的"革命区别开来。无产阶级思想是在工业发展的基础上产生的，社会革命根本不可能依靠强迫或劝说在工业发展之前发动。列宁深知，他关于党的组织的概念在逻辑上是站不住脚的。因此，他对公认的马克思主义作了惊人的更改，招来一片责难。尽管如此，他仍然以他独特的方式援引《共产党宣言》来论证他的改动。② 他断言，以往马克思主义的论点混淆了工联主义和社会主义的思想或意识形态。工人不能自发地成为社会主义者，只能自发地成为工联主义者；社会主义只有依靠资产阶级知识分子从外部向他们灌输。

① 《文集》第4卷，第2册，第194页；《选集》第2卷，第133页。英文版列宁《文集》译自莫斯科列宁学院发行的俄文版文集，不全。《文集》第12卷也在列宁学院发行选集之后出版。两种文本都是由纽约"国际出版社"出版的。中译文转引自人民出版社1972年版《列宁选集》四卷本第1卷，第329—330页。

② 列宁的论据取自《共产党宣言》1888年英文版序言转引"国际工人协会章程"中的话。中译文引自1972年人民出版社《马克思恩格斯选集》四卷本，第2卷第237页。

我们已经说过，工人本来也不可能有社会民主主义的意识。这种意识只能从外面灌输进去。各国的历史都证明：工人阶级单靠自己本身的力量，只能形成工联主义的意识，即必须结成工会、必须同厂主斗争、必须向政府争取颁布工人所必要的某些法律等等的信念。①

列宁争辩说，从历史上看，马克思和恩格斯的社会主义哲学是由资产阶级知识阶层中的一些代表人物创立的，并由类似的另外一些人引进俄国。工联运动本身无法产生革命的意识形态。因此革命党面临着两种选择：或者让工会沦为资产阶级意识形态的俘虏，或者向工农灌输社会主义知识分子的意识形态。

这一思想的形成过程是列宁全部思维方式的典型，值得加以评论。首先，列宁在这里陈述的观点对一个俄国革命的知识分子来说是很自然的，他习惯于认为必须"从外部"向群众灌输革命，他乐于相信除非在知识分子的领导之下，否则人民大众就是浑浑噩噩、麻木不仁、毫无头脑的群氓。其次，列宁的观点在西欧马克思主义的心目中显然是不正常的。因为列宁实际上是说，工人阶级群众并不天生就是多么倾向于革命，他们虽然亲身参加资本主义的工业生产，但却不能从中学到什么东西，他们基本上不具有认识自己在社会上所处的地位以及改善他们处境的办法的能力。所有这些与马克思主义的信念，即正是参与工业活动的经验造就了无产阶级并使其天生就具有革命性的观点水火不相容。最后，列宁的思想确切无疑地具有反民主色彩，似乎他并不真正相信无产阶级，尽管他表面上为创立一个无产阶级的政府而筹建了一个无产阶级的党。因为列宁所说的无产阶级显然需要由一些领导人来管理和调动，这些领导人虽然不属于无产阶级却知道无产阶级应当需要什么，尽管事实上无产阶级很少真正有此需要。奇怪的是，列宁关

① 《文集》第4卷，第二册，第144页以次；《文集》第2卷，第53页。斜体字引自列宁原著。中译文引自人民出版社1972年版《列宁选集》第1卷，第247页。

于工联主义的论述竟与马克思关于小资产阶级的论述近似，他们在政治上软弱无能，只能或者跟着无产阶级或者跟着资产阶级走。特别荒谬的是，列宁竟然把这一理论用在无产阶级身上，他认为创建无产阶级意识形态的不是一个社会阶级而是一小批资产阶级知识分子。他对意识形态的观念是极端唯理智论的，因为只有马克思主义的专家才确有能力讨论无产阶级的战略问题，而无产阶级则处在需要听从专家意见的奇特地位，连他们自身就是无产阶级也需要由专家来指点。多年以后，当列宁真正建立了一个政府时，他称之为"由无产阶级先进分子(即党)而不是由劳动群众组成的、为劳动人民利益服务的政府"。起初，解释这种状况的借口是俄国工人阶级的落后，但它逐渐成为所有共产党的共同特征。

这种对待无产阶级及其意识形态的态度反映了列宁思想的一个方面，这种态度在许多文章中反复出现，不应视为列宁个人哲学的特征。他习惯把"自觉性"与"自发性"加以对比，对前者他信心十足，而对后者的不信任则是根深蒂固。自觉性是泛指智力、理解与预见的能力、进行组织、制订计划、分析时机的能力，充分利用各种机会的敏感性，先发制敌的本领。自觉性的最终产物就是马克思的历史发展规律，按照这一规律，一个党甚至可以跑到历史发展的前头，根据社会变革的普遍趋向来制定其行动计划。对列宁来说，政治简直就是在整个宇宙范围内利用各种可能性的艺术；只有能洞察"下一步"的党才会获得胜利。列宁的党是自觉性的化身，具有精确的预见性，对无论什么意外事件都早有准备。与此相反，自发性的意思就是冲动、蛮干或随心所欲。就社会而言，乃是造成伟大的惊天动地的社会运动。实质上这是一股盲目的、不可理解的却又无法抗拒的力量，没有这股力量任何革命的社会变革都是不可能的。列宁对待自发性的态度是，于尊重之余带着强烈的怀疑甚至恐惧心理。他相信，没有这种自发性什么重要的事情也干不

成，但任何领袖或政党都无法制造出这种自发性。但他怀疑自发性，因为它具有固有的盲目性与原始性；他害怕自发性，因为它无从预测。然而，一个为自觉性所建立的全部艺术充分武装了的万分机敏的领导人，是能够引导、指挥、调动自发性，使之沿着进步方向前进，而不会任其在无意义的暴行中空耗自己的力量的。群众体现自发性，党体现自觉性。党是由少数聪明的、有教养的杰出人物所组成，它自身本无力量可言，但如果能够驾驭由于群众的不满和群众运动所造成的巨大的社会力量，它便具有无穷无尽的力量。作为一种个人哲学，人们不禁怀疑，这乃是一种知识分子自大狂与多疑或者甚至是怀疑论的奇特混合物。说到底，在叔本华与黑格尔之间，这种哲学更接近于前者。对于这位备受挫折的、卓尔不群的俄国知识分子，这也许是很自然的。他抱负远大，希望渺茫，又缺乏安全感。就宇宙范围而言，列宁的党是一项驯服人类命运的工程，但在实施中却变成在官僚主义指挥和控制下的一项规划。

列宁关于自发性和自觉性的对比，使他赋予民主的意义以新的色彩。列宁的党规定要由优秀份子组成，这是根据才智与道德而精心挑选的少数人，他们是工人阶级最先进的部分，因而是这个阶级的“先锋队”。但列宁并无意于制造一批贵族。按照列宁关于党的工作的想法，先锋队与群众是有区别的，却永远不应与它领导的人民分开或者脱离。有两种做法可能使党的领导者失去群众，按照共产党工作人员守则，这两种做法都是罪大恶极的。一种是“冒进”，即在尚未说服群众跟着干之前，就先干起来，并走得很远；或者是提倡某一种尽管本身是正确的，然而尚未通过宣传使公众有所准备的方针。另一种是“落后”，即跟不上可能已被煽动起来的群众的前进步伐。民主对于列宁来说，差不多就是在这两种错误之间经过精确计算找出的中间道路。这并不是说一个民主的领导者应该按照人民的意愿办事，因为这样做往往不是短视就是判

断错误。人民的需要只有在经过仔细分析出什么才能是引导他们去干的时候才是重要的。在决定什么是符合客观实际的好政策时，用马克思主义科学武装起来的党总是正确的，或者在人力所及的范围内总是最接近于正确的。因此，一个领导人并无须从他所领导的人民追求的目的中学习什么，他要大力学会的是如何在不过分使用强迫手段的情况下尽可能又快又远地推动人民前进，而强制则只有适度才能获得最佳效果。党的民主包括顺应不可避免的趋势，主要靠宣传与谋略以达到目的，在有限的范围内实行强制，以免过头而适得其反。列宁一直认为 1917 年他把土地交给农民的政策是民主的。

列宁关于党的理论和他关于意识形态的观念是相当一致的。列宁的党由于有三个主要特点而区别于其他的共产党。第一，认为党掌握了马克思主义，从而具有无与伦比的知识和洞察力，以及无与伦比的强有力的方法，即辩证法。认为辩证法是一门科学，但它的力量远远超过通常被当作科学的力量。因为它要预报社会的进步并成为导致进步的政策的指南。因此，它可以作出实质上是道德的以至是宗教式的决定。马克思主义于是变成了共产党的教旨，其纯洁性必须得到维护，必要时不惜采取强制措施。因此，党在某种程度上具有教士的身分，它要求其成员服从其判断，个人的需要必须完全服从组织的需要。第二，列宁的党在原则上是经过仔细挑选具有严格纪律的优秀份子的队伍，它从未计划要成为一个群众组织，靠说服与争取选票来扩大影响。它声称在才智与道德两方面占有优势。才智上具有优势是由于它有精通党的独特科学理论的行家；道德上具有优势是由于它的成员无私地献身于实现它所代表的那个阶级的命运，这也就是社会和民族的命运。它的理想是一种彻底的献身，首先献身于革命，然后献身于新社会的建立；革命打开了通往新社会之路。第三，列宁的党计划要建成一

个严密的中央集权组织，排除任何形式的联合制，地方自治或其他组成单位的自治。它应是准军事的组织，普通成员必须遵守严格的纪律与服从规则，各级领导人则自上而下拴在一系列等级结构之中。党的政策在未决定之前可以允许党员自由讨论，但一旦作出决定则必须无条件地接受和执行。列宁把这种组织形式称之为"民主集中制"。

列宁在从事其事业的整个过程中始终相信，他所发起的运动其成功来自两个因素：一是靠严密的组织和严格的纪律建立起来的物质上的统一；一是靠马克思主义作为一种信仰或信念建立起来的思想上的统一。列宁就是在这两块基石上创建其革命事业的，他从未怀疑过它们的功效。可以随便引用许多这类言论，但只引下面的一段就足以说明问题。

> 无产阶级在争取政权的斗争中，除了组织而外，没有别的武器。无产阶级既然被资产阶级世界中居于统治地位的无政府的竞争所分散，既然被那种为资本的强迫劳动所压抑，既然经常被抛到赤贫、粗野和退化的"底层"，无产阶级所以能够成为而且必然会成为不可战胜的力量，就是因为它根据马克思主义原则形成的思想统一是用组织的物质统一来巩固的，这个组织把千百万劳动者团结成工人阶级的大军。①

列宁关于党组织的计划受到激烈的批评，来自其他马克思主义者的责难也并不少，这是不难理解的。这个组织与西方任何一个成功的马克思主义的党都截然不同。它可以为自己辩护说，在沙皇俄国，任何非法的党只有这样才能应付紧急事变。但这不能使它免遭批评，甚至是来自列宁派以外的俄国其他马克思主义者的批评。因为这个计划中的非民主非自由的倾向是显而易见的。波兰马克思主义者罗莎·卢森堡说，列宁讲的"无产阶级纪律"其

① 《进一步，退两步》(1904年版)，《选集》第2卷，第466页。（中译文据《列宁选集》1972年人民出版社中文版，第1卷，第510页。——译者）

实是由中央委员会施行的纪律，而不是那种“社会民主主义的自愿的自我约束”。对列宁党的最严酷的批评是以预言的形式出自列宁后来的伙伴而后又成为死对头的列昂·托洛茨基。

> 党的组织取代了党本身；中央委员会取代了党的组织；而到头来独裁者取代了中央委员会。①

列宁起草的党组织的方案中所包括的组织原则一直延用至1917年该党夺取政权之时，直至今日共产党仍旧按照这些原则组成。但是，1917年的党并不完全是按照1902年关于党组织的理论建立的。列宁在世时的党也不同于斯大林时期的党。尽管一般原则已经确定，但几乎在每一条原则付诸实施时都引起意见分歧，有时还发生激烈的争论。民主集中制的结果如何以及如何转变为硬性的规定，将在后面的章节里加以论述。

列宁论辩证唯物主义

列宁关于党的著作以及他所写的一切，都清楚地表明他是一个实干家，一个精明而不过分拘泥细节的政治活动家，就象他为了自己的目的一贯操纵其同盟者那样，他也任意摆布马克思主义。列宁的性格中还有令人吃惊而又鲜为人知的另一面。辩证法的思想令他着迷。他不仅从马克思那里而且从黑格尔那里学习，辩证法的概念即来源于黑格尔的逻辑学。列宁的许多学习笔记中记满了他学习辩证法的心得。从某种意义上说，他为思想与实际或知

---

① 在一本小册子《我们的政治任务》(*Our Political Tasks*)（1904年版）中对列宁的恶毒攻击。这一攻击并非出于托洛茨基对民主的热忱，而是起因于对列宁在《火星报》评论版上的行为而引起的争吵。实际上，托洛茨基关于党的组织的主张与列宁的观点相差甚微。参见艾萨克·多伊舍尔著《武装的先知：托洛茨基，1879—1921》(*The Prophet Armed. Trotsky: 1879—1921*)（1957年版）第45页、第78页以次。

与行的哲学奥秘而着迷；他相信辩证法是打开这个奥秘的钥匙。这是他狂热地笃信马克思主义的根源，因为他从表面上理解马克思论费尔巴哈的论纲，即哲学家们只是解释世界，但重要的是改造世界。列宁在他的笔记本上写道：辩证法是"关于事物间普遍、全面、活生生的联系的思想，以及这种联系在人们头脑中的反映。"① 这里"事物"这个词正如列宁平常说到它时一样，他脑子里想的是社会进程中发生的事件，在这里每件事似乎都直接或间接与过去和将来有关，又与所有其它事件处于一种对立与联系两种力量的无限复杂的纠结之中。但是他相信总有一个主要的关系或者说主要症结，这个症结一经打开，整个纠结就会解开。思维以某种神秘的方法复制万物万事——"反映"是列宁惯用的比喻，先分析，找出症结，然后把各个部分按照新的方式重新组合。思维本身仅仅是一系列抽象、"映象"和"图象"，而在"现实生活"中种种抽象概念以某种奇怪的方式汇集起来，以便产生新的独特的事物。生活永远是新奇的，它充满了转变为各式各样情况的真正的可能性，它比人们可能预言的更为"新颖"或正如列宁喜欢的黑格尔的一句警语：任何国家都不能从历史上学到任何东西。但这是不能自圆其说的，因为除了向生活、经验或历史学习以外，并无任何别的途径可以学习。虽然从生活中间提炼出的所有规律总要完结——决不应机械地遵循规律，以为新规律不过是旧规律的重复——但是认识规律可以增强洞察力，使人们看到"下一步"。对列宁来说，辩证法意味着抽象与观察力的结合，或者是教条主义与随机应变的结合，这种结合经常在列宁的领导工作中体现出来。不妨说，辩证法立足于过去与现在之间，使人们认识以往，预见未来。它使列宁惊叹不已——象科学，但也许更象魔术。

---

① 阿尔弗雷德·G·迈耶的《列宁主义》(*Leninism*)(马萨诸塞州，剑桥，1975年版)，第10页。

列宁撰写过一本书想认真地阐述这类主题，书名是《唯物主义与经验批判主义》(1909)。表面上这本书是论述辩证法、辩证法与自然科学和社会科学的关系以及与诸如唯物主义、唯心主义、科学实证主义等哲学体系之间关系的。尽管从这本书中人们可以对列宁学术观点以及工作方法有所了解，但如果谁想从中找到为什么列宁对辩证法如此关心的原因，那就会感到失望。事实上，这本书的写作是多次党内争论中的一个意外产物，列宁一生不断地卷入这种争论之中。① 由于赞同布尔什维克的策略而加入列宁派的好几名成员长期被十九世纪末风行德国的哲学流派——新康德主义所吸引，这已不是什么秘密。列宁为了维持党内合作，一直容忍这种异端邪说。到 1909 年其中一名成员的影响已大到足以威胁列宁领导的程度，列宁决定不再继续容忍这种信奉异端的行为。他的书是一次党内进行清洗的一个步骤。如果列宁只想证明谁既要当马克思主义者又要当康德主义者谁就是一个糊涂虫，他是有事实根据的。在本书的前一章中，也曾间或提出一些引证，表明马克思和恩格斯曾把辩证唯物主义作为一种实用的假说，这无疑是对康德主义的一种让步。但是辩证唯物主义不可能既是实用的假说又是逻辑的法则；马克思通常将其形容为后者。除非从根本上重新建立体系，否则马克思是不可能从黑格尔派跳出康德主义的圈子的。至此，列宁都是相当正确的，但他的书决不是为了对两种不同的哲学流派进行逻辑分析，而是通过这本书把离经叛道者清除出党。他曾坦率地申言一旦反对派被清除出党，就可以置真理与公正于不顾而使对方名誉扫地。因此，在歪曲反对派意见时，列宁是相当不择手段的，他把那些意见统统看作是对正统马克思主义的背离，是在为资产阶级阶级敌人效劳。

在这个由一整块钢铁铸成的马克思主义哲学中，决不可去掉任何一

① 《文集》第 13 卷，第 281 页。《选集》第 11 卷，第 377 页。

个基本前提、任何一个重要部分，不然就会离开客观真理；就会落入资产阶级反动谬论的怀抱。①

特别受到列宁攻击的是物理学家恩斯特·马赫提出的科学实证主义。厄恩斯特·马赫力图提出一个没有任何形而上学观点的科学的哲学体系，这使他成为当时新康德主义的典范，而给那些列宁希望清除出党的布尔什维克以特别深刻的影响。列宁的论点几乎全部来自恩格斯的《反杜林论》和《费尔巴哈》②，但争论的方法却与恩格斯大相径庭。恩格斯批判论敌的理论，而列宁则攻击对手的品格。列宁认为，即使是渴望寻找新观点也"暴露出精神上的贫困"，这类哲学带着"内疚"的标记。"马赫这个科学家的哲学之于科学正如犹大之吻基督。"列宁援引恩格斯的教条说，只可能有两种哲学体系：唯物主义与唯心主义。按照列宁的阐释，唯物主义被降低为一种肤浅的论断，即客观现实（指物质）的存在不依赖于我们的意识。列宁以各式各样的方式表述这同一观点，对这些方式加以分析就可以发现它们的含义各不相同，但最后只不过重申我们确实能够认识。有时候他说事物引起感觉，有时候又说感觉是事物的正确映象，有时候他又说我们直接认识事物，似乎感觉就是一种直觉。他在使用观念"反映"事物，或者说观念是事物的"映象"或"图象"的比喻时，就好象这个比喻是不言自明的。列宁对从他的笔记本上述引用中的"反映"这个含糊而又有多种有趣含义的词并未加任何说明。他把唯心主义等同于主观主义，或否认有任何客观真理标准。象恩格斯一样，他认为科学能够证实经验之谈这一事实驳倒了唯心主义。唯心主义是虚假的，但不是胡说八道。因为尽管那些不受时空范围限制的存在是僧侣们捏造出来用以欺

---

① 《文集》第13卷，第281页；《选集》第11卷，第377页。（中译文据《列宁选集》人民出版社1972年中文版，第2卷，第332—333页。——译者）

② 原文如此。——译者

骗群众的神话——简言之，是“人民的鸦片”，但许多世代以来人民却一直相信这种神话。列宁经常把“唯心主义”与“僧侣主义”交替使用，认为唯心主义维护宗教，支持统治阶级并为其剥削辩护。既然在唯物主义与唯心主义之间不可能存在中间地带，象马赫那样的实证主义不是“卖弄学问”——“冒充博学以掩盖其超越唯心主义和唯物主义的企图”——便是一种虚伪的唯心主义，以科学之名掩饰的僧侣主义——“调和的骗子行为”，“一种资产阶级的、市侩的、怯懦的、对教条的容忍”。列宁对辩证法的论述同样不能使人相信它是列宁经常思考的主题，因为列宁仅仅是在重复恩格斯的老生常谈：真理是相对的又是绝对的，部分错误但“近似绝对的和客观的真理”。任何意识形态都有历史局限性，但每一种理论又都有其客观真理性。他说，这种不确定性足以防止使科学变为教条，但又是非常确定的，可以排除任何形式的宗教信仰或不可知论。

作为一种哲学立场的表述，这样做是完全徒劳无益的，但却能使人看清列宁的见解或思维方式。在列宁论证中始终贯穿着一种莫名其妙的对僧侣主义的同情和对科学实证主义道义上的憎恶。列宁讨厌僧侣主义——或如他所说的唯心主义，但他对之无所畏惧，因为他知道答案。很明显，这是一个光明磊落的敌手，他不掩藏其教条主义和权威主义的意图，列宁悄悄地把这种情况诿诸这个哲学本身。正如他在一本笔记本中所写的，僧侣主义确实是“一株不结果的花，但它生长在一棵多产、真实、有力、万能、客观和绝对的人类知识之树上。”另一方面，象马赫那样的科学家对形而上学争论的冷漠，以及他哲学中的经验主义和非权威主义的气质，在列宁心里引起了很深的道义上的反感。这种思想方法与列宁的方法是如此格格不入，以至于列宁不相信它是诚实的。

出于这种偏见，列宁在改变马克思关于辩证法与科学的关系的论述时便超出了他自己原来的打算，这就不为奇了。在论及辩证

法时，马克思师承黑格尔，把辩证法作为专门适用于历史与社会研究的一种方法，因为这些研究势必要涉及到生长与发展，而普通的逻辑学对此则是无能为力的。马克思认为辩证唯物主义并不取代象霍尔巴赫等人的唯物主义，这种唯物主义适用于物理学、化学等学科，而是可以作为一种补充用于所谓的"历史"研究。到 1909 年，物理学本身发生了变化。象马赫和法国的亨利·彭加勒等科学家所从事的部分研究就是由于现代物理学概念的应用所引起的——例如非欧几里德几何学，这在马克思一代人的牛顿物理学中是不存在的。从某种意义上来说，列宁在专心致志于政治上运筹帷幄，在党内施展阴谋诡计之余，尚能分心于科学的哲学，足以证明其智力之非凡和兴趣之广泛。平心而论，应该承认列宁怀疑他的追随者身旁的人们可能把这种"新"物理学当作某种浅显的神学推论的借口并没有错。按照古典力学，"物质"与"能"的物理学概念是严格区分的，后来发现两者有时却可以互换。这一发现使人们感到，如果把能想像为很象"精神"那样的东西，某些事情就会变得更加明确。列宁的真正困难在于，他以不同的方法干着他有充分理由反对的人也在干的同类事情。在列宁看来，辩证唯物主义是解决一切疑难的魔法钥匙或"开门咒"①。假如物理学家和数学家深知辩证法证明一切区别都是相对的，而不是绝对的，那么，当物质和能在某些情况下各以对方的形式出现时，也就不会感到困惑不解了。这仅仅证实了恩格斯的话，在自然界没有固定的分界线，按照马克思主义理论指引的方向前进就有可能愈来愈接近客观真理。实际上，这是把马克思主义，从一种阐释变为适用于所有学科的通用的方法，而且是通向知识的更高级形式的唯一可靠的向导，是对所有科学中一切争议不决的问题的仲裁者。这意味着科学的终极方法来自对权威的引证，否认权威就是异端邪说。的确，这就是列宁对马赫

① 源出阿拉伯神话《一千零一夜》中的故事。——译者

的最后批判：因为他怀疑三维空间说，他便抛弃了科学而改信有神论。这种论点不仅是对科学的歪曲，而且也是对马克思的曲解。虽然马克思经常也容不得不同学说，但他总是忧心忡忡，担心自己的一些原理是否符合人们的观察和历史的本来面目。马克思是个生性重证据的人；而列宁则是信仰至上的人——当事实不符合信仰时，就让事实见鬼去罢。

列宁思想的这个方面在他谈论社会研究时更加明显。这里，他直言不讳地宣称，科学上的不偏不倚不仅是不可能的，而且是根本不应该去追求的。思想就是武器，社会哲学只是这件武器装备中的一部分，党就是用它来进行阶级斗争的。他说，经济学教授只不过是资本家阶级的科学的推销员，哲学教授只不过是宣传神学的科学的推销员，而神学本身只不过是用于剥削的精制工具。至于有关社会的真正的科学理论最多只能发现经济与历史进化的大体轮廓和推动进化的逻辑；这一理论就是辩证唯物主义。要求在哲学、经济学和政治学上要求保持科学的超脱态度，这不过是为维护既得利益所作的一种掩饰。在辩证唯物主义的框框里，只能有两种社会科学体系：一种为资产阶级的利益服务，另一种为无产阶级的利益服务。无论是为资产阶级抑或是为无产阶级服务，每一个社会科学家都是一个特殊的辩护律师。假如他是诚实的，那他一开始就会坦率地承认他的信仰，他也不诡称他得出的结论与他的信仰无关。当然，列宁声称无产阶级的社会科学是优越的，这倒不是因为它在形式上更精确，甚至也不是因为它所根据的经验更为可靠。这种优越性在于它代表了未来的浪潮，代表了站在社会进步最前列的"日益崛起"的阶级的呼声。与此相反，资产阶级是在进行一场后卫战，这是一种企图阻挡或者拖延资本主义的崩溃和共产主义必然胜利的绝望挣扎。其科学最好也不过是僵化的，更确切地说是腐朽的、反动的。应该说，列宁的论点至少具有坦率的优

点，但它是恶性循环的论证。因为他用以论证无产阶级是一个“日益崛起”的阶级是以马克思关于历史发展规律是符合事实之说为依据的。由于列宁认为所有其他理论都具有党派性，因此除非列宁声明马克思主义哲学是个例外，否则他的论点就毫无逻辑性。实际上，列宁不过是把马克思主义作为一则信条，他的论点自然充斥着令人生厌的神学，并掺杂了搞阴谋诡计和背信弃义的污言秽语。在这一方面，他与恩格斯大不相同，尽管在其他方面列宁也是信奉恩格斯的。恩格斯说杜林的理论自相矛盾，但他从未暗示过杜林是不诚实的。

由于《唯物主义与经验批判主义》是针对一种科学理论的，所以它未涉及文学与艺术，但是没有任何理由怀疑列宁准备使文艺也服从于革命的利益。在1905年以及在同一问题的争论达到顶点的1909年，他说，文学① “必须成为巨大的社会民主机器的齿轮和螺丝钉。”同时，他对艺术的态度则是莫名奇妙的爱恨交织。他似乎很欣赏俄国文学；他对文学家们怀有真挚的敬意，尽管他对他们作为革命者的能力评价颇低。他为音乐所陶醉，其证据就是经常被人们引用的一则与高尔基有关的故事，② 列宁是个真正的知识分子，确实具有知识分子的各种兴趣，但他又是个狂热分子，就象所有冷酷无情的狂热分子一样，为了达到他狂妄的目的——即干革命——而不惜无情地牺牲人民、朋友、敌人、原则、法律、道德、真理。他是鲁莽的，就象所有无责任感的莽撞汉一样；但他从未渴望成为偶像，而命运却使他成为偶像。当他撰写《唯物主义与经验批判主义》的时候，他是一个流放犯，毫无疑问，他是准备死在流放地的。在1909年，几乎没有一个人看这本书，那些确实知道这本书

① 此处“文学”一词，按原义应译作“出版物”，参见《红旗》杂志1982年第22期有关文章。——译者

② 见他的《同列宁相处的日子》，1932年，第52页。

的人也知道它是什么货色——在瑞士的一伙默默无闻的俄国革命党人中间的一场晦涩难解的党内争论的产物。现在，在俄国，它成了所有攻读哲学的学生必修的或者至少是要表示信服的权威教科书，俄国所有的心理学家在写有关感觉的理论时，都必须注视列宁关于"反映"的著述。至于在科学方面，列宁是马克思的追随者，因此他也注定要有自己的追随者。1948年，他的追随者通过了一项列宁党的中央委员会法令，宣布孟德尔主义是一个奥地利牧师和一个充当美国资本主义"推销员"的遗传学家串通进行的"资产阶级的骗局"。然而，假定列宁所有的颇具争议的小册子都是绝对真理，有时也是很尴尬的，而他把辩证法变成一种普遍的科学方法恐怕就是这种情况。因为辩证法的唯一价值在于它的批判性：它不过表明一个论点含有一对矛盾的方式。掌了权的列宁主义是既不欢迎批评，又不鼓励在其自身结构中找出"矛盾"的，因为这可能是指必须进行一场新的革命，把社会主义变为共产主义。直到斯大林行将就木时他才发现，"只有一种形式逻辑是放之四海而皆准的"。但是，当一个政权必须改变逻辑以符合政策时，它能够保持心智上的诚实吗？

资产阶级革命和无产阶级革命

马克思主义的战略原则中只有一条规律解决得最好，即在时机"成熟"以前，也就是社会上各种"矛盾"导致革命形势之前，靠武力与阴谋都不可能进行一场革命。这条规律被认为是马克思的"科学"社会主义与空想主义或单纯的冒险主义的区别。恩格斯在《反杜林论》一书中用了不下三章的篇幅来强调和阐明这一原则。然而最具有权威性的则是《资本论》序言中的一段话，马克思说，尽管一个国家可以向另一个国家学习，但"它既不能跨越自然进化的阶段，也不能靠颁布法令把这些自然进化阶段从世界上抹掉"。他还

说过"工业发展较其它国家先进的国家，仅仅给其它国家展示它们自己的前景"。一个革命者所能做的全部事情就是"缩短和减轻临盆的阵痛"，或者是尽可能迅速地完成向社会主义的"必然的"过渡。这些话的字面含义似乎是说，按照自然法则，所有社会必须经历封建主义、资本主义和社会主义三个阶段，而每两个阶段间的过渡都是靠革命完成的。由于前面已经提及的原因，这个"规律"对俄国的马克思主义者具有特别重要的意义。但是，任何一个马克思主义的社会主义者，无不处于一种必须暂时容忍他在道义上立志要推翻的资产阶级政府的地位。在这种与资产阶级的关系中，社会主义者应采取的恰当态度一直是使人关注的问题。但是，在西欧直至上世纪末叶才找到一种通常的解决办法，即社会主义者应支持开明的政治改革，以加强工人阶级的力量，但不应参加与资产阶级政党组成的联合政府。

这个解决方法不适用于俄国的马克思主义者。在俄国，既没有议会制度，又没有内阁政府，甚至连一次资产阶级革命也没有发生过。根据这个理论，资本主义经济的发展首先引起资产阶级革命，摧毁沙皇政府的封建主义，建立起适合资产阶级社会的开明的政治制度。只有到那个时候，才可能有希望向社会主义前进。辩证唯物主义似乎证明，无产阶级革命精神和政治教育的逐步形成只能是工业化和政治自由化的结果，因此一个俄国的社会主义党必须改变自己的策略，使之适应在野的但被认为是革命的资产阶级党派的策略，并且必须支持资产阶级革命。不过，资产阶级终归是无产阶级的死敌，后者绝不应过多地卷入资产阶级革命以至对本阶级未来革命的成功造成不利的影响。1905 年的俄国革命使得这个问题尖锐化了。因为这次革命使人们产生希望，认为革命在俄国不仅是可能的，甚至是紧迫的；但是那次革命显然远不是一次完全的资产阶级革命。当时的西欧政治局势与俄国的局势毫无

相同之处，而在马克思的著作中也很少直接涉及这个问题。因为马克思哲学的大纲是建立在这样一种假设上面，即法国大革命已经在封建主义与资本主义之间划了一条明确的界线。在 1848 年及其后相当长的一段时间里，马克思一直认为只有在法国或许还有英国，社会主义革命才是迫在眉睫的。与俄国的情况最接近的德国，马克思认为是一个落后的国家，1848 年马克思估计德国将踏上法国走过的道路。但直到 1875 年，在《哥达纲领批判》一书中，他仍然说“德国‘劳苦大众’的大多数”是由农民而不是由无产阶级所组成，这恰恰是 1905 年俄国的状况。但是迄至上世纪末叶，德国的社会主义已经专心致力于一项逐步改良的计划(尽管德国党的理论仍旧是革命的)，而这也未能给活跃的俄国革命分子以指导。其结果是一些看起来似乎适合于非工业化国家，而与马克思的一些大原则不相干的随意评论，对于俄国的马克思主义者却变得十分重要了。

关于两种革命的问题，在 1905 年以后成了人们苦苦思索的题目，因为没有任何一个负责的马克思主义者会去考虑单靠夺取政权就能够“跨越”资产阶级革命这样一种可能性。当时存在着两种互不相容的理论，以及与这两种理论相呼应的适合俄国马克思主义党的策略的种种意见。一种是孟什维克的理论，它力求与全面模仿伟大的西方马克思主义政党的倾向相吻合。它遵循一条传统的路线：社会主义在俄国只有等到资本主义工业发展起来，无产阶级逐渐成为多数之后，才有可能成功。因此，在革命中，马克思主义者必须支持资产阶级，当革命使政治自由化之后，社会主义的党即可组成左翼反对派，以待社会主义革命的时机成熟。这个理论是以俄国的资产阶级实际上是革命的并将负起领导责任这一策略思想为依据的，这意味着社会主义政党应在资产阶级中较为开明的党派中寻找同盟者。这一理论并不具有特别的正统性，可是很难

想像有比这个纲领更令人沮丧的了，因为在一段无限期的时间里，马克思主义的党能够指望得到的只是一个辅助的地位而已。事实上，这一理论是非常不实际的，因为它没有提出一条建设性的如何对待农民的政策，而这一问题却是俄国所有策略问题中最严重的问题。无论是列宁还是托洛茨基都不可能对这种纲领感到满意，尽管后者曾与孟什维克结为同盟。

对关于两种革命的问题，最猛烈的抨击来自托洛茨基。的确，他的"不断革命论"是马克思主义分析的光辉范例。① 他无视孟什维克的理论，斥之为"原始的"马克思主义。

> 以为在无产阶级专政和一个国家的技术与生产资源之间有一种自动的依存关系，这是对经济决定论的一种非常原始的理解。这种概念与马克思主义毫无共同之处。

"马克思主义首先是一种分析法。"它必须考虑到俄国乃至国际资本主义的整个形势。托洛茨基论证说，首先，俄国的资产阶级是软弱无能、胆小怕事的，它不能与1789年的法国资产阶级相比。因为，俄国的工业总是依赖于国家或外国资本，而外国资本又指望

---

① 不断革命这个标题取自1850年马克思估计革命即将在德国爆发时向共产主义者同盟建议的口号。托洛茨基在他叙述彼得堡苏维埃一书的一章中，首先发表了这个口号。此书是他在彼得堡苏维埃失败后在监狱中写的。此书的某些章节曾以"劳工专政的前景"为题，英译文则在《我们的革命》(*Our revolution*)一书中(第63—144页)发表。上引文取自第85页。这一理论在《不断革命论》(*The Permanent Revolution*)(1930)一书中得到发挥。英文版，纽约，1931年版。在艾萨克·多伊舍尔的《武装的先知：托洛茨基：1879—1921》(*The Prophet Armed. Trotsky: 1879—1921*)(1954)第149—162页。这个理论有一段不寻常的历史。在1906年时，很少受人注意，部分是由于此书一出版即被没收。1924年，斯大林为贬低托洛茨基，谴责该书为糟糕的列宁主义。尽管在1917年时，同其他俄国马克思主义者一样，列宁相信俄国革命的持久性有赖于西欧的革命。斯大林争辩说，列宁直接从马克思得到了这一理论的所有重要论点，而托洛茨基的诠释则是"死气沉沉的、书呆子气的智慧"。参见《列宁主义的若干问题》(*Problems of Leninism*)(莫斯科，1940年版)第120—123页。因此，不断革命论变成了托洛茨基主义；算老帐时就变成了异端邪说。

国家保证其投资。其次，俄国的工业已造就了无产阶级，它采用现代技术，又有现成的大规模组织。其结果就是俄国的工业家们害怕自己劳工甚于害怕专制政体。1848 年德国的资产阶级甚至未能完成它的革命，但 1905 年俄国城市工人却领导了革命。据此，托洛茨基大胆得出结论说，“在一个经济上落后的国家，无产阶级可以先于资本主义发达国家的无产阶级夺取政权。”当然，就某种意义而言，它开始必须是一场资产阶级革命，因为它必须摧毁封建主义的残余，但它绝不可能停留在这一阶段。它必须续继向资本主义发起进攻，没收大地产，支持农民反对地主，这样便使两种革命结合起来。农民将暂时把工人视为解放者。“政治权力必然转入在斗争中起领导作用的阶级——工人阶级之手。”革命政府将是无产阶级的专政。托洛茨基把两种革命的结合称之为“联合发展的法则”。

工人可以取得政权，但他们能保持住政权吗？托洛茨基争论说，这不取决于俄国，而取决于西欧的势态。工农联盟将是暂时的，因为虽然在反对地主阶级时农民会跟工人站在一起，但农民是不会支持集体主义和国际主义的。工人的革命将遭到资本主义各国政府的干涉，工人也就不得不鼓动起西方无产阶级的叛乱。除非得到世界无产阶级的支持，单单依靠俄国无产阶级本身的力量是绝对不可能建立起社会主义经济的；俄国的工人阶级将不可避免地被反革命所粉碎。当托洛茨基写下这些话时，马克思主义者普遍认为在西欧发动革命的时机已经“成熟”；甚至当布尔什维克于 1917 年夺取了政权，俄国的马克思主义者仍然普遍认为，俄国革命如果得不到至少是德国革命的支持是注定要失败的。恰恰是这些观点使俄国革命能保持在资本主义发展的国际理论的范围之内，从而保持了马克思主义的正统性。因此，事实上，1917 年革命的构想与托洛茨基 1906 年阐述的不断革命论实质上是相似的。

从被他称之为原始马克思主义的观点出发，他认为在欧洲工业最不发达国家里进行革命无异是愚蠢的冒险行为。但这次革命的成功永远改变了传统的马克思主义概念。正如斯大林后来所说，锁链在"最薄弱的环节"被打破了。实际上，托洛茨基的分析表明马克思的"铁的历史规律"与经济方面的原因无关。

列宁关于两种革命问题的一些想法根本无法与托洛茨基那种具有严密逻辑的不断革命论相比。由于某种原因，列宁并不认为不断革命论特别重要。① 但他自己得出的结论与托洛茨基并没有多大差别。列宁以他独特的方式从策略方面考虑，他不愿预先判断几种力量在俄国革命中会如何配置。列宁象所有的人一样，他估计社会主义的革命可以指望得到西方的支持，他完全赞同托洛茨基不信任资产阶级的观点，其原因大概也与托洛茨基的差不多。因此，孟什维克与资产阶级的党联盟的政策，在他看来也是不现实的。列宁指责托洛茨基轻视农民阶级，但他们两人之间的区别顶多是侧重点不同，因为如果资产阶级不能依靠，剩下的唯一选择就是工业无产阶级与农民的暂时联盟，而这却是他们俩人都采取的重要策略思想。列宁认为革命的开端可以是农民暴动，然后发展为在工人阶级领导下的一次真正的资产阶级革命。1905 年，他把他的纲领称为"无产阶级和农民的革命民主专政"。第一步是支持农民剥夺大地主，但这样做要冒一定的风险，因为这种革命可能会转变为象在普鲁士发生的与容克贵族的妥协。因此，无产阶级的目标就是强迫这个革命不断向前发展，直至建立完全的民主共和国。就在 1905 年或稍后，列宁希望造就一个农民业主阶级，但当 1907 年以后斯托雷平企图这样做的时候，却成了列宁所唯一害怕的改革运

① 艾萨克·多伊舍尔认为列宁是间接知道托洛茨基的那本书，也许是由于那本书早期被没收的缘故。同前引书第 162 页。列宁也可能是对已经提到过的托洛茨基对他的政党理论的尖刻攻击一直耿耿于怀。

动。列宁的政策是实行土地国有化，使农民成为向国家租种土地的佃户，这是向资产阶级经济迈出的一步。这也是向集体化农业迈出的一步——农民在二十世纪三十年代将会发现，这曾经是多么大的一步——但在1905年，列宁考虑的仍旧是完成资产阶级革命。

列宁强调的中心思想是，农民阶级具有无产阶级的党可以利用的参加革命的可能性，但象托洛茨基一样，他认识到这种联盟只能是暂时的。因此他把他的理论称之为"临时革命政府"计划。在某些情况下，这种与农民阶级的联盟必须转变为与西欧无产阶级的联盟。这两种联盟之间的过渡要持续多长时间，他没敢说他知道。他甚至先于托洛茨基偶尔推测过这个间隙可能根本不存在，尽管他一再宣称两种革命毕竟是有区别的。

> 我们将立刻由民主革命开始向社会主义革命过渡，并且恰恰是按照我们的力量，按照有觉悟有组织的无产阶级的力量，开始向社会主义过渡。我们主张不断革命。我们决不半途而废①。

然而与此同时，他仍旧写出可能出自某个孟什维克之口的话：

> 当然，在具体的历史环境中，过去和将来的成分交织在一起，前后两条道路互相交错。……但是这丝毫不妨碍我们从逻辑上和历史上把发展过程的几个大阶段分开。我们大家都认为资产阶级革命和社会主义革命是截然不同的东西，我们大家都无条件地坚决主张把这两种革命极严格地区分开，但是，难道可以否认前后两种革命的个别枝节成分在历史上互相交错的事实吗？②

即使在十年之后，当第一次世界大战爆发，使革命再次成为俄国的现实问题时，列宁仍然坚持说，从与农民的联盟到与欧洲无产

① "社会民主党对农民运动的态度"（1905年9月）《选集》第3卷，第145页。中译文据《列宁选集》，人民出版社1972年中文版，第1卷第634页。

② "社会民主党在民主革命中的两个策略"（1905年6月—7月）《选集》第3卷，第99页—100页。（中译文据《列宁选集》，人民出版社1972年版，第1卷，第576页。——译者）

阶级的联盟的转变足以把两种革命区别开来。[1] 即使这一转变的间隙在某种情况下消失了，两种革命之间的区别依然存在。列宁拚命维护正统的马克思主义，看来一个重要的原因是，列宁不能放弃这一信仰，即划清两种革命的界限多少可以保证随之而来的社会主义革命具有民主性。在上引"两个策略"一书中，他说，任何一个马克思主义者都不能忘记，除非通过"资产阶级的自由和资产阶级的进步"和"完全的政治自由" 无产阶级不可能找到取得真正自由的道路。而这种资产阶级的政治自由已经包含在他的无产阶级和农民的革命的民主专政的公式中了。同时，从上述的引语中可以看出，即使在 1905 年，列宁的理论中已包含了实质上类似托洛茨基不断革命论的重要论点。但同样清楚的是，如果两种革命合并了，同西方社会党的长期发展以及它们同开明的责任政府打交道的经验就没有真正的相似之处了。列宁对"资产阶级自由"的顾虑重重，其实只是形式上的，并非出自他对政治民主的价值的信念，这恰如托洛茨基对列宁党的专政顾虑重重一样，也只是表面的，并非由于他对专政的坏处有真正的认识。在 1917 年时机到来了，两人的顾虑便都烟消云散了。

帝国主义的资本主义

1914 年第一次世界大战的爆发，特别是西欧社会主义党派对战争的支持，使列宁的思想又转到新的方向。直到 1914 年，虽然列宁一直熟读马克思主义的全部作品，但他的注意力却始终集中于在俄国建立一个社会主义党的问题上。战争将马克思主义置于国家的和国际的政治背景之中。一些马克思主义者背叛国际主义及其反对爱国的声明表明，这类事情应成为革命战略首先要关注

---

① "几个论题"(1915 年 10 月)，《文集》第 18 卷，第 357 页。

的问题。从1914年到俄国革命爆发，列宁一直在研究从资本主义到帝国主义的演变及其对社会主义革命的影响。

西方马克思主义者的背叛行为使列宁受到震惊。他一直相信象卡尔·考茨基那样的德国理论家所说的那些冠冕堂皇的革命言词，当最初听到德国党已投票赞成战争预算的消息时，他怎么也不肯相信。当怀疑再也不能成立的时候，考茨基在列宁的眼里一下子就变成了"叛徒"。列宁成为仅有的少数几个马克思主义者之一，其中包括德国的卡尔·李卜克内西和罗莎·卢森堡，他们准备欢迎他们自己的国家在战争中失败。列宁也非常乐意采取同一步骤。"从俄国各民族劳动阶级和广大劳苦大众的观点出发，两害取其轻，应当使沙皇政权及其军队失败"。他的口号是"变帝国主义战争为国内战争"，也就是变为无产阶级革命。但是，大批社会党的背叛迫使列宁不得不缓和与修正主义者的关系，这些修正主义者一直遭到他的鄙视和谩骂，尽管他从未认真地研究过修正主义的论点。马克思关于革命迫在眉睫、工人阶级的日益贫困化以及中等阶层将下降到无产阶级的地位等预言，显然均未成为现实。尽管列宁愿意相信是党的领导人出卖了无产阶级，他却不能无视这一事实，即西欧的无产阶级不仅允许他们自己被出卖，而且在某种意义上甚至欢迎被出卖。按照马克思主义理论，无产阶级生来是革命的，但事实却证明他们根本是不革命的；而这正是伯恩施坦论点的含义。列宁当时必须面对下列异常现象：为什么在资本主义最发达的国家里，资本主义工业化没有产生革命的无产阶级？由于他丝毫不打算放弃这一理论，所以他必须证明按照马克思主义无产阶级革命是不可避免的。他还必须证明，西欧的无产阶级遇到了世界资本主义发展过程中的一股逆流，到一定时候，发展进程将恢复正常。他在1915年和1916年的主要著述就是围绕这个目的写作的，这些论述成为后来被正式定义为"列宁主义是帝国主义时代

的马克思主义”[1]的依据。

事实上，列宁的论点很少是他自己独创的。帝国主义与国际资本主义，无论是对马克思主义者还是对非马克思主义者来说，都不是新课题；按照科学的标准来衡量，列宁的分析要比早期其他马克思主义学者逊色。[2] 在战略与经济理论之间他更强调前者，他的侧重点在于证明马克思关于无产阶级的革命性结论仍然正确。简而言之，他追随恩格斯早已确立的论点，即承认马克思低估了资本主义制度内部发展的可能性。对经济方面的分析可简述如下：随着工业企业规模的不断扩大，它们渐趋垄断化，到了一定时候，在不断发展的资本主义经济中，垄断将成为统治一切的特征。商业中组成了愈来愈多的托拉斯和卡特尔。在国内各企业间，私人企业家的相互竞争实际上停止了，对工业的控制从商品生产者之手转入金融家和银行家手中。商业资本与银行资本相融和，然后日益被金融寡头所控制。当一国经济这样被控制起来以后，马克思归因于资本主义竞争的“无政府状态”也将实质上大为削弱，从而使“各种矛盾”得到控制，但在国际范围内，其结果却大不相同。这种制度依靠的是从不发达国家的廉价劳动力和廉价原料所获得的更高利润，和在这些不发达国家投资所获得的更高收入，而扩大了的生产又在谋求更大的市场上造成了不断增长的压力。结果，虽然企业者之间的相互竞争减少了，但是国与国之间甚至资本主义国

① 参见《文集》第18卷和19卷；《选集》第5卷。尤其是《在偷来的旗帜下，社会主义与战争》，1915年版（与G. 季诺维也夫合著）；《帝国主义：资本主义的最高阶段》1916年版；以及布哈林的《帝国主义与世界经济》（纽约，1929年版）。这些著作发表于1917年的三月革命之后。

② 在马克思主义作家的著作中，最重要的著作为鲁道夫·希法亭的《金融资本：资本主义发展的最新阶段》（*Das Finanzkapital: Eine Studie über die jüngste Entwicklung des Kapitalismus*），维也纳，1910年版。列宁主要取材于这本著作。列宁也大量取材于J. A. 霍布森的《帝国主义》（*Imperialism*）（1902；1905年修正版）。有关帝国主义的文献E. M. 温斯洛曾加以评论，见“帝国主义的类型”（*The Pattern of Imperialism*），特别是该书第7章。

家集团之间的竞争却增加了；关税成为国家之间进行贸易战的武器；当国内政治向类似国家社会主义的方向发展时，国际政治则向帝国主义国家之间为争夺不发达的国家的领土和人口以进行剥削的方向发展。其结果便是为瓜分不发达国家和为扩张殖民帝国而进行的帝国主义战争。列宁得出的结论是，用通俗的话来说，1914年开始爆发的那场战争不过是德国资本家组成的辛迪加及其子公司与英法资本家组成的辛迪加及其子公司之间为控制非洲而进行的一场争斗。可以肯定，资本主义的发展是不平衡的。一些规模较小的资本家集团为了一些次要目标，在主要斗争的边缘进行小规模的战斗。俄国资本家们希望控制君士坦丁堡，日本资本家们则希望剥削中国。在更加落后的国家，象塞尔维亚或印度，仍然存在着真正的民族主义运动，就象在欧洲曾经出现过的那样。然而从根本上来讲，垄断与金融资本主义是自由竞争资本主义发展的必然结果；政治上的帝国主义是垄断资本主义发展的必然结果；而战争则是帝国主义发展的必然结果。因此，帝国主义是“资本主义发展的最高阶段”，是向更高的共产主义经济和社会的过渡阶段。

> 帝国主义是作为一般资本主义基本特性的发展和直接继续而发展起来的。但是，资本主义只有发展到一定的、很高的阶段，才变成了资本帝国主义，这时候，资本主义的某些基本特性开始变成自己的对立物，从资本主义到更高级的社会经济结构的那个过渡时期的特点，已经全面形成和暴露出来了。①

列宁认为这一理论不仅解释了战争，而且解释了为什么马克思对工业经济发达国家中无产阶级革命即将到来的预言没有实现。因为，资本家通过剥削落后国家的人民而获得的高额利润，使

① 《帝国主义：资本主义的最高阶段》，《文集》第19卷，第159页，《选集》第5卷，第80页。（中译文据《列宁选集》人民出版社1972年版，第2卷第807页。——译者）

他们能够向本国劳工阶级支付高薪。结果，欧洲工人，特别是熟练工人，实际上享有了不断提高的生活水平。可以断言，这种较高生活水平的获得是建立在对殖民地和不发达国家中非熟练工人更重的剥削的基础之上的。实质上，欧洲工人阶级变成了全世界剥削体系中的同伙，在一定程度上参与了分赃。因此，阶级斗争在某些地方暂时地缓和了，或者说资本主义找到了一条延缓其固有的各种矛盾的出路。结果，在欧洲历史上的一段时期，列宁划在1871年(巴黎公社无产阶级起义的日子)至1914年之间，在这段时间里欧洲的无产阶级受到小资产阶级意识形态的影响。他们成为修正主义者散布的幻想的牺牲品，即幻想工人与资本家的利益是可以一致的，而经济的发展是可以通过和平或改良主义的方式进行的。列宁说，1914年"无产阶级群众由于少数处境优越，技术熟练并参加了工会的工人转向自由的即资产阶级的政治而全部涣散了，失去斗志了。"列宁自然把这种情况视为堕落。欧洲工人阶级变得"体面了"，在某种意义上说具有寄生性了。资本主义也堕落了。它不再是1871年以前那样的一支建设性的社会力量了；资产阶级变成了腐朽而又反动的阶级，主要关心保护其既得利益，具有典型的食利思想。的确，看来列宁要证明的未免过了头——整个欧洲社会包括资产阶级和无产阶级都腐朽了——因为他希望得出在西方革命即将重新爆发的结论。他对政治民主的评价似乎也较1906年时为低，当时他争辩说，这是通向社会主义的唯一道路。他对民主的态度在任何时候都是暧昧的，就象马克思在《哥达纲领批判》中所说：民主只有作为迈向社会主义的一步时才有价值，但这是必要的一步。现在列宁倾向于将民主称之为纯粹的骗局和伪善。列宁举战时管制为例来证明国内的各种公民自由不过是扔给平民百姓的面包片，一旦威胁到在资产阶级社会里唯一掌握实权的金融界的统治时就会立即被夺去。往下就可以看到列宁对民主的估价愈

来愈低。

列宁对事态发展的最后结论还有待作出。他希望证明欧洲的无产阶级依然是革命的，正如他所说，“战争推进了社会主义革命”。他一生的信念妨碍了他看到他的论点提供了另一种可能性，即欧洲革命可能长期推迟，这就会使他关于变帝国主义战争为国内战争的政策站不住脚。他所做的仅仅是重申马克思主义的一般论点。帝国主义通过资本输出加速了不发达国家的工业化，从而也就扩大了资本主义。资本主义的本性是不会也不能改变的。资本主义固有的种种矛盾并未得以消除，不过是“转化”了而已，因此它们必然会以新的面目再现。帝国主义统治阶级和劳工阶级已划分为利益相互冲突的国家集团，这种划分与已经具有世界规模的生产体系是丝毫也不相适应的。民族团结的思想、排外的关税政策以及国家垄断政策，阻挡了适应这种经济体系扩大的道路，作为基础的生产力不可避免地要重新取得对人为的限制的控制权。具体地说，列宁显然相信这些矛盾将要采取两种形式。第一，资本主义永远也不能阻止或控制衰退与危机，他预计衰退与危机将会更经常更严重；它们是资本主义经济不可克服的弱点。第二，他更加肯定地认为帝国主义国家不能避免战争；1914 年爆发的战争仅仅是一系列持续不断的国家之间为帝国扩张而进行的战争中的第一次。因此，列宁提出一个并未加以发挥的论点，即不断爆发的战争和衰退必然逐步削弱资本主义的力量。这一点成为后来的共产主义者认定资本主义的崩溃是不可避免的标准证据。马克思的结论就这样实质上重新得到确认。由托洛茨基执笔并于 1919 年为共产国际通过的《第二个共产党宣言》声称，世界大战展现的人类苦难的情景解决了“社会主义运动中关于贫困化理论的学术上的争论”。列宁的年轻朋友尼古拉·布哈林在下述引语中概括了这一结论。

这次大战把工人主人受束缚，使他们奴颜卑膝地屈从于帝国主义国家的最后一根链条打断了。无产阶级哲学的最后一个局限性——拘泥于民族国家的狭隘性及其爱国主义——被克服了。与整个阶级持久的、总的利益比较起来，与国际无产阶级进行社会革命，以武力推翻金融资本专政，摧毁国家机器，建立反对资产阶级的新的权力的思想比较起来，眼前的利益，从帝国主义掠夺和同帝国主义保持联系中得到的暂时好处变成次要的了。①

不管列宁在作出这一结论时如何深信不疑，总的说来，他的论点赋予欧洲无产阶级以两种截然不同的角色。大约四十年间，欧洲无产阶级一直寂然无声，马克思关于革命的预言也就未能实现；到1915年，它又变得如此革命，革命大有一触即发之势。列宁象所有俄国的马克思主义者一样，长期相信考茨基鼓吹西欧革命的时机已经成熟这一理论；他还象托洛茨基那样确信，只有得到西方革命的支持，俄国革命才可能巩固。为了解释 1914 年社会主义者的叛变行为，他采用了这样一个理论，即西方的无产阶级与西方的资产阶级联合起来共同剥削殖民地人民。当时他估计战争将使西方的无产阶级转变态度，成为带领全世界无产阶级在反对资本主义和帝国主义压迫者的革命中的领袖。但是，看来并没有什么理由可以说明为什么西方的工业无产阶级与不发达国家中被剥削的大众会改变他们所处的相应地位。列宁究竟是按照马克思主义的哪条原则认定西欧的无产阶级一下子会变得革命起来，或确认在资本主义的发展不平衡而使非工业化国家仍被剥削的情况下西欧无产阶级不会继续保持沉寂。他对西欧革命即将到来深信不疑（尽管他的证据并不特别充分），这一点可以暂且不提。这里只说列宁的上述分析使他即将建立的共产主义政府面临一次抉择：它既可以寄希望于激起西方革命；或者按同样的逻辑，也可以寄希望于与西方资

① 《帝国主义与世界经济》英译本，（1929 年版），第 167 页。这本书是 1915 年时写的，列宁为其作序。直到 1917 年，这本书才发表。

本主义无限期地共处。1917年以后，列宁随时预言，共产主义与非共产主义国家间的战争是不可避免的。这样，不论某一理论家可能把世界政治的紧张关系看作是存在于资本主义与共产主义之间，还是资本主义国家内部，他都仍未超出正统的列宁主义的范围①。

对马克思主义的其它多处更改也差不多是同样清楚地在列宁关于帝国主义的理论中提出的，但它们往往没有得到充分和清晰的阐述。1917年以后"无产阶级"一词的含意与马克思所赋予它的专门意思逐渐有了相当大的差别。如通常把"世界无产阶级"这类的词语与"殖民地半殖民地国家的劳动人民"作为同义词使用，虽然后者显然大部分并不是由资本主义生产体系直接造就的无产者。

> 资本主义使人类的广大群众无产阶级化。帝国主义使这些群众无法立足而被卷入革命运动。"群众"这个词的概念本身近几年发生了变化。在过去议会主义与工联主义时代被视为群众的人已变成上流社会人物；千百万过去不参预政治生活的人今天正在转变为革命群众。②

列宁在马克思最著名的口号中加了"和被压迫民族"几个字，这条口号就变成"全世界无产阶级和被压迫民族联合起来"。列宁在做这一修改时自己也认识到，这是对马克思主义作了一次根本性的改动。他解释说：

> 当然，从《共产党宣言》的观点看，这是错误的。但是，《共产党宣言》是在完全不同的情况下写成的；从当前政治形势的观点看，这是正确的③。

---

① 见赫伯特·马尔斯《苏维埃马克思主义：一种批判分析》(*Soviet Marxism: A Critical Analysis*)(1958年版)。

② 引自托洛茨基1920年8月8日在共产国际第二次世界代表大会上的发言。《共产国际，1919—1943年》珍妮·德格拉斯选编的文献汇编，第1卷，(1956年版)，第177页。

③ 引自阿尔弗雷德·迈耶《列宁主义》(1957年版)，第270页。

这一更改的战略意图是很清楚的，其目的是要使反对帝国主义列强成为共产主义和殖民地人民的共同事业。但同样清楚的是，按照马克思的原意，殖民地人民一般说来并不是无产阶级，因为他们的经济大部分还处于前工业化和前资本主义阶段。对马克思主义的这一更改是按托洛茨基早在1906年就已提出的方向做的，那时他论证说，世界规模的资本主义使得在落后国家发动革命比在高度工业化社会要容易些，他并且把传统的理论打上"原始"的标记。列宁在1918年也说过差不多同样的话，尽管他经常重复往常的观点。但列宁的特点是，这个修正了的观点到了他的嘴里似乎又成了"正确"的阐释。① 因此，正如前段所述，如果西方资本家阶级与无产阶级(按照马克思的原意)的联盟在高度工业化的国家里稳定地保持相当长一段时间，这修正与列宁的帝国主义论倒是相一致的。在这种情况下，一个共产主义国家将不是同西方无产阶级而是同不发达国家长期结成联盟。

鉴于列宁对帝国主义支离破碎的论述而造成的含糊性，或许可以勾勒出一幅带有臆测性的新马克思主义社会进化论的草图，这完全不同于原来的马克思主义传统，而多少带有从中脱胎出来的痕迹。与其说它接近列宁曾经清楚地表述过的任何理论，还不如说它更接近于托洛茨基的不断革命论。从列宁去世后俄国马克思主义者所遵循的道路而论，这一说法无疑更显得言之成理。然而，应当搞清楚的是，确切地说这并不是历史事实，因为它与任何一个理论家的见解都不相吻合。它似乎不过是列宁提出的一套具有可能性建议，由列宁启其端，而列宁主义者们便可据以进行多番揣测。②

一种可能的新马克思主义进化论，并不象马克思那样，认为主

① 见上引迈耶书的引语，该书第253—254页。

② 参见梅耶的话"落后的辩证法"同前引书第12章。

要差别是社会各阶级之间的差别，社会变革是由阶级之间的紧张关系所造成的，而是把主要差别置于民族之间和社会之间——一方面是资本主义工业化的高度发达的社会，另一方面则是不发达的前工业化或仅仅部分工业化的社会。事实上，列宁经常使用诸如"资本主义国家"和"无产阶级国家"之类的词语。这两类国家可以在一定的时期里共同生存，共同发展，但是，资本主义国家的工业主和劳动大军在某种意义上将寄生于对不发达国家的剥削上。在这两类国家中，不发达国家所处的地位可能更为有利，因为它可以获得现成的技术，就象托洛茨基所说俄国能够获得现成的技术一样。工业化程度较高的资本主义国家的意识形态可能更趋僵硬和保守，更注意维护既得利益，正如列宁加给西欧的一个食利者意识那样。不发达国家必须进行调整，以便对付其资本主义对手。为了自卫，它必须发展相当于对手的经济力量和军事力量。如果它们在意识形态方面较为灵活，它们就可能在全面规划和政治指导下建立起工业化经济。它们无须重复资本主义的全部过程和错误。它们可能不必实行资本主义而实现工业化。由于发展的不平衡，就有在一个国家里实现社会主义的可能性。不发达国家是由先进与落后的多种因素所构成——就象在沙皇俄国一样，既有原始的农业，又有先进的工业技术。每一个不发达国家的各种因素都具有独特的组合方式，策略家必须按照各国本身的特点行事。马克思主义确如托落茨基所说，是一种"分析的方法"。考虑到新马克思主义的宣传对象，最能令人信服的应是：俄国要鲜明地站在进步的前列，在先进的东方反对垂死的西方的斗争中充当典范、示范工程和首领。

革命的途径

俄国三月革命时，列宁已准备采取行动。他可以顺理成章地

把这种行动称之为完成资产阶级革命；也可以叫作开始社会主义革命。在两种革命之间划一条鲜明的界限已不再重要了，因为无产阶级和农民阶级的革命民主专政使列宁逐渐得出托洛茨基一下子就得出过的结论，即把两种革命合并起来[①]。他在流放地瑞士注视着俄国的局势，很快就确定这种合并已经发生，革命的发展应该是“向社会主义过渡”。

> 假使我们削足适履地拿狭隘了解的理论来硬套复杂的、迫切的、迅速发展着的实际革命任务，而不把理论看作首先是、最主要是行动的指南，那就大错特错了。[②]

因此，他在到达彼得格勒的一周之内就使他的追随者大吃一惊。1905年他曾经说过，一个社会主义者永远也不应该忘记，民主共和国是通向社会主义的唯一可行的道路。现在他把这种思想称为“革命前布尔什维克档案中的古董”。生活比思想更具“独创性”，马克思主义要跟上事态的发展。

> 现在必须弄清一个不容置辩的真理，就是马克思主义者必须考虑生动的实际生活，必须考虑现实的确切事实，而不应当抱住昨天的理论不放，因为这种理论和任何理论一样，至多只能指出基本的和一般的东西，只能大体上概括实际生活中的复杂情况。
>
> ……
>
> 谁按旧方式提出资产阶级革命的“完成”问题，谁就使活的马克思主义变成为死教条的牺牲品。
>
> 按照旧方式，结论是：在资产阶级的统治以后，才可能是和应当是无产阶级和农民的统治，他们的专政。
>
> 但是生动的实际生活中已经产生了另外一种情况，产生了一种非常

---

① 他说：真正的无产阶级革命开始于1918年夏天。马居斯，同上引，第43页。

② 《远方来信》(1917年3月24日)。《文集》第21卷，第1册，第54页。(中译文引自人民出版社1958年版《列宁全集》第23卷，第338页。——译者)

奇特的、崭新的、从未有过的两种统治互相交错的情况①。

简言之，当辩证法使形势改变时，一个领袖，一个党就必须敢在天赐良机时进行赌博，在决定性的时刻，“你必须是胜利者”。1917 年 4 月，列宁相信这一时刻已经到来，他决心在有利的时机夺取政权。

他还要克服几个障碍。实现社会主义必须经过民主共和国阶段这一信念并非是马克思主义表面部分。从经济观点看，马克思主义一直认为没有高度发展的生产水平的经济是不可能建成社会主义的，而民主政府则是适应这种经济的政治上层建筑。基于这一理由，民主被描述为通向社会主义的“必然阶段”。但是，关于必然阶段的概念在体系上是含混不清的，特别是它具有不为马克思主义所认可的伦理色彩。② 它意味着民主自由具有内在的道德价值，正如自由派所宣称的一样，不过在一个经济上实行自由放任主义的社会中未能有效地实现而已。主张社会主义等于说这些价值在社会主义社会中能保留下来并更好地加以实现，而且由于生产手段的公有制还会带来其他的附加价值。民主的体制，诸如普选制、代议制以及自由政府的公民自由等等都将为社会主义政府所接受。对此，马克思似乎一直想加以尝试，尽管他在《哥达纲领批判》中曾大发雷霆，蔑称代议制政府为“古老民主的连祷文”。不管怎么说，

① 《论策略书》(1917 年 4 月)《文集》第 20 卷，第 1 册，第 121 页。《选集》第 6 卷，第 34 页以次。列宁从《两个策略》(1905)中搬来一些话，用以证明他并没有“真正”改变主意。中译文引自人民出版社 1972 年版《列宁选集》第 3 卷，第 26—27 页。

② 体系上的含糊不清是辩证法的固有特点。根据语义学，必然阶段的含义包括德文动词 aufheben 及其分词 Aufgehoben，这是黑格尔使用的准技术术语。这个词的字面意思是“提起”，它也有与英文“升华”差不多的意思；它还有“摧毁”的意思。在黑格尔的唯心主义形而上学中，这个词表达了一种精神上的假定：在历史的变革中，体制消失了，但价值保留着。它的基本价值被“转换”了，而在它的后继的体制中再现。简言之，就是假定历史的变革是进步的。黑格尔的唯物主义的继承者们——马克思就是其中之一——把辩证法解释为准因果关系但保留其精神内涵。不管怎么表达，把后一阶段形容为“更高阶段”是一种评价，而不仅仅是因果或逻辑关系的简单陈述。

通过立法实现了一些民主目标，这就使西欧马克思主义确立了民主的性格。对马克思主义利害攸关的是能否在共产主义与社会主义之间建立有效的关系。十月革命后，本人就是马克思主义理论家的卡尔·考茨基说，社会主义不仅包括社会的生产组织，而且包括社会的民主组织。列宁所作的抉择是建立在国际工人阶级运动永恒分裂的基础上的，英国的马克思主义者哈罗德·拉斯基认为这是列宁的成功所造成的最终灾难。

民主作为通向社会主义的"必然阶段"，可以也确曾为人所作了极为不同的解释。这个表述可以被一个并不认为民主具有固有的或道德的价值而把言论、集会自由等公民自由视为进行阶级斗争极好场所的人所利用。公民自由权还可以被用作煽动不满情绪最现成的手段，民主机构存在种种弱点，这些也可为图谋破坏民主的人所利用。简言之，所以仅赋予民主以工具价值，而列宁主要就是按这一观点看待民主的。在列宁的价值的天平上，只有一点是绝对的，那就是干革命。除此之外，按照他的道德标准，民主至多也只是可以被操纵的东西。当你了解到他对民主方法从未有过深厚的感情时会感到吃惊，的确，他本人对民主的方法根本没有什么切身体验。因此，他达到作为"必然阶段"的民主的方法就是诋毁所有在西方被重视的民主的机构与实践。在论述帝国主义的小册子中，他已经把这些形容为骗局和伪善了。尽管在他回到俄国以后至少是三个月的时间里他陆续不断地断言"最强大和先进的资产阶级国家形式是议会民主共和国"，但不久以后他就开始宣称任何资本主义政府都需要实行"最凶残最野蛮的镇压"，即使它对宪政自由作出了保证，那也是供富人享受的特权，而不是供工人阶级享受的权利。

> 在资本主义社会里，在它最顺利的发展条件下，比较完全的民主制度就是民主共和制。但是这种民主制度始终受到资本主义剥削制度狭

窄框子的限制，因此它实质上始终只是供少数人、供有产阶级、供富人享受的民主制度。资本主义社会的自由始终与古希腊共和国只供奴隶主享受的自由大致相同。由于资本主义剥削的条件，现代的雇佣奴隶被贫困压得"无暇过问民主"，"无暇过问政治"，大多数居民在通常的和平局面下被排斥在社会政治生活之外。①

与此相同的情况是，列宁回到俄国之后的最初几个月里，他不断否认他会象冒险家那样领导一个不负责的阴谋小集团夺权；"在绝大多数人的觉悟"尚未成熟以前，他是不会强行改变政府的。可是到了八月份，他便开始表示——这是无可争辩的事实——对于一种把政治降低到阶级斗争的哲学而言，多数统治的概念是没有意义的；就象他当时所说，那仅仅是一种"宪政的幻想"。② 任何重大政治事件总是由两个可能争夺统治权的阶级利益的冲突引起的，而党派则是阶级进行搏斗的组织机构。最后，势力较强的阶级获胜，如果问题关系到生死存亡，那么这场阶级斗争就会采取内战的形式。如果大多数人民对于斗争的结局感到高兴，那是由于人们对获胜的政党所给予群众的东西暂时感到满意。如果大多数人需要的是另外的东西，而统治阶级照旧按本阶级的意志行事，那么，大多数人民不是被镇压就是被欺骗。因此在资产阶级的政府中，宪政的自由便成为维护独享实权的资本家特权的盾牌，是强制和欺骗工人阶级的幌子。任何政府说到底都是一种专政，而实质问题是"谁控制谁？"列宁会很快就把他的结论交给他即将建立的政府来实施；不过他暂时还满足于证明多数人的统治与革命无关。他说，在历次革命中，无数事例表明"较有组织、较具阶级觉悟和较

① 《国家与革命》第5章，第2节。《文集》第21卷，第2册，第217页以次。《文集》第7卷，第79页。（中译文引自《列宁选集》第3卷，第245页，人民出版社，1972年版。——译者）

② 《论立宪派的幻想》（1917年8月）《文集》第21卷，第1册，第66页以次。《选集》第6卷，第180页以次。

好武装起来的少数人将他们的意志强加于多数人。”一个革命的党要先夺取政权，然后再争取多数。

这个结论与两个重要的策略问题直接相关。其一，一如既往，作为无产阶级先锋队的列宁的党与无疑居大多数的农民之间的关系。对这一问题的回答，已经包含在列宁的“无产阶级与农民阶级的革命民主专政”的口号之中，同样也包含在托洛茨基不断革命的理论之中。因为两人都暗示利用农民对土地的渴望，获得他们对以居少数的城市工人阶级为先锋的革命的暂时支持；两人还都暗示，一旦农民不再听话，就立即解除与农民的联盟。其二，是党与苏维埃的关系，而这是一个更棘手的问题。列宁于四月回国时所面临的局势就象他自己所描绘的那样，是“两个政权”：资产阶级的临时政府与苏维埃并存。在这种形势下，一个左翼政党所能提出的唯一口号是：“一切权力归苏维埃”，列宁采用并且一直坚持这个口号（七月，科尔尼洛夫威胁建立军事独裁那一小段时间除外）。但是，在苏维埃里面，无论哪种类型的马克思主义者都是少数，而布尔什维克又是马克思主义者中的少数。此外，苏维埃的革命自发性及其原始的民主性更接近于孟什维克关于社会主义政党组织的联合制思想，而不是列宁的建立严格的中央集权政党的理论。更有甚者，1905 年圣彼得堡苏维埃的英雄并曾把苏维埃形容为“革命政府的胚胎”的，是托洛茨基，而不是列宁。而当时列宁的党，对苏维埃和工会是侧目而视的。在列宁成为一次成功的革命中的英雄之后，经过粉饰宣传，便出现了这样的神话：从最初起，列宁就已觉察到苏维埃是独一无二地适于作为社会主义革命的机构。但 1905 年—1906年的历史记录并非如此。列宁确实认识到苏维埃作为直接领导群众斗争的机构的重要性，他还责备过那些忽视这种重要性的追随者。但他在1905年时对待苏维埃的态度是“小同情，大怀疑”。他强调苏维埃不能有效地“组织起义”，他甚至提出，如果革命

组织得更好些，苏维埃就可能成为“多余的”了。[①] 列宁认为“自发性应为自觉性”所控制，党是无产阶级觉悟的中心，再没有别的意见与列宁的这种信念始终一致的了。的确，这几乎就是1917年时的情形。到十月底，党已经控制了苏维埃。而苏维埃根本不是多余的，而是逐渐成为党建立政府的前线。至于托洛茨基，他直至五月中才抵达俄国，得知列宁已经接受了他的理论的核心部分即两种革命相合并的思想之后，他感到满足了，而把他对列宁党的抨击抛在脑后。这次革命的两位领袖终于握手言和，多数人的统治倒真的成了“幻想”。在1917年底举行的最后一次自由选举中，布尔什维克只得到了四分之一左右的选票。

革命的前景

列宁在按照他自己的途径使革命成功后，写了一本小册子，揭示他在采取最后一步时所作的种种期待。由于革命，《国家与革命》未能写完。[②] 单是这个题目就表明列宁的思考改变了方向，因为他过去一直不大注意政府的形式；现在他迫切地感到需要粗略地勾勒一下他认为正在到来的变化的轮廓。这本小册子在形式上是把马克思和恩格斯所有关于社会主义国家的论述按照时间顺序加以排列，但作者的意图是要辩证地说明，一个工人国家的形式确实已在十九世纪革命经验的基础上出现了。在《共产党宣言》中只提到一次，经过1850年的种种摸索，到1871年的巴黎公社时已经完全清楚了，马克思依靠他的天才发现了正在形成的国家的雏形。

---

① 《杜马的解体与无产阶级的任务》(1906年版)《选集》第3卷，第378页以次；见沃尔夫的《三人搞了一场革命》(1948年版)，第369页。沙皮罗的《苏联共产党》(1960年版)，第68页。

② 《文集》第21卷，第2册，第147页以次。《选集》第7卷，第33页以次。1917年8、9月间，他躲在赫尔辛基写这本小册子。按照计划，第二部分是回顾1905年和1917年的革命，但几乎一句话也没写。这本小册子于1918年发表。

毫无疑问，这尚未着笔的第二部分，本来要描述这个国家在1905年和1917年的俄国的最后形成。作为历史，它充满高度的想像；作为马克思主义，尽管就所摘录部分而言是准确的，却是断章取义的；可是对习惯于辩证法的听众来说，则具有高度的说服力：只须向前再跨一步，无产阶级的国家就告诞生。不幸的是，随之而来的很可能是幻想破灭。从列宁的种种期待中形成的纲领，在付诸实施后几乎断送了革命，反而造成了一个与苏维埃国家毫无相似之处的形象。

列宁首先努力从机会主义者手中挽救恩格斯在《反杜林论》中关于国家将“逐渐消亡”的著名论述。列宁驳斥道，这是对马克思主义的严重歪曲，它使得这句话的意思讹变为资产阶级国家可以和平演变为社会主义。马克思证明阶级斗争是在任何生产资料私有制的社会里所固有的。无产阶级革命首先必须把生产的控制权掌握到真正能够代表社会的唯一阶级手中。因此，随着敌对阶级的逐渐消失，国家的确将逐渐消亡；但声称资产阶级国家绝对不是被资产阶级利用来镇压和压迫工人的剥削工具，这是对马克思主义的严重歪曲。因此，资产阶级国家必须在暴力革命中结束，革命将剥夺资产者对生产资料的占有，将所有权转移到工人手中，进而建立起可以过渡到共产主义的中间阶段。这个阶段也是一个国家，不过，恩格斯的论点表明，“自由国家”这个词本身就是矛盾的。是国家，就不可能是自由的。中间阶段确实是民主的更高级形式，它超过了资产阶级国家的最高形式——民主共和国，但仍然是一个国家，因而也就是一种专政。它是“无产阶级的革命专政”。

列宁的论点因而就是对这一结论的认可，即无产阶级革命象其它革命一样，将把政权从一个社会阶级手中转移到另外一个社会阶级手中，它即将建立的国家正如被取代的国家一样，仍将是镇压的工具。它将是“组织为统治阶级的无产阶级”所创建的自己的

适当的暴力机器，以便将自己的目标强加于仍留在社会上的非无产阶级和半无产阶级分子。工人要取得革命的成功不可能单是将民主共和国的现存机构接收过来，他们必须摧毁这些机构而代之以自己的政府机构。这就要求进行长期的、坚持不懈的生死搏斗，这场搏斗能否能进行到底只能靠坚定不移的决心和无情地使用暴力。无产阶级专政必须努力实现两个目标：它必须“镇压剥削阶级”，以此防止对革命的反攻倒算，因为剥削阶级被推翻之后，其反抗将会增长十倍；第二，它必须组织新的经济和社会秩序。党的作用特别表现在第二点上，因为它是尚未充分觉悟的所有被剥削阶级的导师、向导和领袖。因此，在《国家与革命》中虽然没有明确表示，但已暗示无产阶级的专政实质上就是党的专政。不过，它确实清楚地表明了无产阶级政府的严厉和包揽一切的性质；将“由社会和国家对劳动量和消费量”实行“最严格的控制”。尽管新国家的民主是“一个阶级系统地使用暴力反对另一个阶级的组织”，它仍将是比“资产阶级社会的贪污和腐败的议会制度”更高级的民主形式。

因此，《国家与革命》的特殊用意就是要表明早期的无产阶级革命确已形成一种截然不同的非议会的民主形式，并表明马克思早已提出这一理论的要领。列宁主要是根据马克思在《法兰西内战》中有关巴黎公社的论述，以自己对苏维埃的阐释来加以发挥的。巴黎公社是“无产阶级革命打碎资产阶级国家机器的第一次尝试”，它揭示了“能够而且必须取代被打碎的国家机器……的政治形式。”马克思认识到这是更为充分的民主，它保留了不可或缺的代表制原则，但无议会的虚伪形式。它是由“人民武装”所引导的政府，而没有官僚、警察、常备军等寄生虫。马克思意识到，公社是工作集体，而不是清谈馆，它们的成员既制定法律又执行法律，所有官员都经选举产生，又随时可予罢免。最重要的是，它摈弃了官场

中由金钱带来的种种特权，把所有国家公仆的报酬降低到工人工资的水平。它的唯一失误就在于，作为少数，它没有能够彻底打垮资产阶级。列宁说，公社一旦扩及到全体人民，它就将为业已开始逐渐消亡的国家提供一项计划。这个国家将是中央集权的，但这种集权制是自愿的。多数人本身也可以发挥资产阶级国家只为少数特权官僚预备的各种职能。这个国家的原则可以概括为：人人要工作，人人有工作，人人获等酬。就某一点而言，这是一种"天真的、原始的民主"，因为资本主义已经将商业与公共服务业组织到这样一个程度，即"计算和控制"已经变为几种简单的操作如"登记、填表和开支票"等，任何能读能写的人都可以胜任。可以聘用专家和技师自愿为无产阶级工作，就象他们当时为资本家工作一样。对铁路、大工厂、大商业以及银行的经营管理象管理邮局一样简单。如果能够在二十四小时之内驱逐资本家的官僚，那么就可以接管控制权，而全体公民就会成为受雇于一个全国性辛迪加的雇员。

这一幅荒谬的工业经济及其从资本主义过渡到社会主义的漫画，无论从哪一点来看都是非常奇特的，因而有必要加以评论。首先，就马克思对巴黎公社的论述而言，它是件费力气的活儿。马克思实际上曾经预见到公社会失败，并且反对进行这种冒险；后来他为公社尽了最大的努力，但除了前面已经提到过的那些泛泛之谈而外，就无话可说了。其次，就列宁对无产阶级专政的描绘而言，它也是老调重弹而并无新意。它把无政府主义者和工联主义者关于由工人直接控制工业的种种想法拼凑在一起，尽管这类派别中的激进分子的某些观点也是来自马克思，但是西方党内的马克思主义者认为，一个稍知工业社会管理的社会主义者，或者一个对马克思有足够了解的人，对这些理论都是不屑一顾的。第三，这一类空想性的揣猜，似乎与列宁的性格相去甚远，通常他是相当注

重实际的，以至他的诚挚甚至也遭人怀疑。[①] 最简单和最可信的解释就是列宁想到革命的前景，在一段短时间里他相信共产主义很快就会轻而易举地到来。最后，显然列宁在九月份的预期(如果他确曾有过预期的话)与共产主义的长期发展毫无关系。的确，人们想知道共产主义的思想家们是否曾经希望可以把列宁的小册子遗忘掉。革命以后，让工人管理工厂的尝试几乎使经济崩溃。在一段时间里，党员们继续领取与工人一样的报酬，可是，一旦真正要提高生产时，与资本主义社会差不多的工资级差又作为一种刺激被采纳了。列宁似乎总把这些东西看作是对共产主义的背叛，但正如他在 1920 年时所说，社会正义必须服从生产的利益。

不过，《国家与革命》确实为共产主义思想增添了一项永恒的因素。这就是根据马克思在《哥达纲领批判》中提出的关于共产主义社会将分为两个发展阶段的理论。第一个阶段，为了与共产主义相区别，有时被称为社会主义，以别于共产主义。在这个阶段里，生产资料全民所有制将取消剥削。同时，一种平等思想将盛行一时，因为每个人都将按照自己劳动创造的价值领取报酬。但是，正如马克思所说，这仍然是一种"资产阶级的权利"，因为它是"根据劳动量"来提供消费的。它的原则是"各尽所能，按劳分配"。社会各阶级在这个阶段里将逐渐消失，对镇压的需要也将随之消失，所以国家将逐渐消亡。生产将伴随着资本主义的废除而获得巨大的发展，正如社会主义者经常所预计的那样，列宁认为这将引起人类本性的变化，"人不再象现在的普通人"，人将具有这样的特性，个别反社会的人毫无疑问将随时受到制约，就象文明人拉开打架的人一样。人类终将完全适应真正的共产主义。这是一个没有阶级、没有压迫、充分实现了公正和平等的社会，人们能够根据"各尽所

① A·G. 迈耶在《列宁主义》(*Leninism*)(1957 年版)中引用了多处解释，参见第195页以次。

能，按需分配”的原则生活的社会。

革命成功后的问题

1917 年 11 月 7 日，布尔什维克革命意外地轻易获得了成功，这使列宁和他的党面临一个全新的问题：一伙革命者，通常是非法和秘密进行活动的一伙人，现在要转变为一个政府。这伙人对于这一转变显然缺乏积极的或建设性的思想，因为过去他们的精力都用于革命而不是用于制定规划上。他们确实怀有一个目标，即建立集体主义的经济和社会主义的政府。但如何实现这个目标，却只有非常模糊的概念；对于在建设中的困难，他们的思想也大都是错误的。这个目标尽管很模糊，仍然是他们全部装备中最持久的部分。正是这个目标构成了他们与马克思主义之间最主要的联系，成为历次强制推行临时拼凑的计划的经常目的，并对他们不得不在其中进行试验的这个社会必须采取激烈的措施加以操纵。因为在象俄国这样农民和农业人口占百分之八十以上的国家里，要想采取尽可能减少抵抗的路线，任何政党肯定都不会把权力中心放在只有少数产业工人的城市中，把实现工业化作为主要政策。尽管党尚未察觉到无产阶级革命的下一步将与马克思主义发生矛盾：在革命之后应进行工业革命，马克思甚至曾认为工业革命先于党的存在。但实际上工业革命还非常遥远，就象“第三次革命”那样遥远。1928 年在开始实行第一个五年计划时，斯大林就宣布要“自上而下地”进行“第三次革命”。象往常一样，列宁又是第一个瞥见目标和道路的人。他很快从《国家与革命》的玫瑰色迷雾中醒悟过来：1919 年他承认无产阶级专政即党的专政；1922 年，他说，没有重工业的俄国，“作为文明国家是注定要完蛋的，更不用说建设社会主义国家了”；他还看到革命是靠牺牲农民的生活水平才得以维持的。

为了建立一个能领导实现其目标的政府，新政权只有口号而无纲领。它有列宁多年前曾经称之为无产阶级和农民阶级的民主革命专政的革命策略大纲，实质上就是利用农民对土地的渴望把他们动员起来，同时让占少数的工人阶级建立自己的政权。列宁通过鼓励农民剥夺地主确实成功地推行了这一策略，反正无论在什么情况下他也阻止不了农民这样做。但是这一计划还要求在将来不确定的某一时间，当可以转而与西方无产阶级结盟的时候，就废除与农民的联盟。从理论上推断，俄国革命的巩固有赖于西方无产阶级革命，但这一革命却始终不曾发生。因此，长期的后果是，驱逐地主势必形成一个更强有力的农民业主阶级，该阶级在未来的社会主义社会中可能成为一股难以同化的资产阶级成分。几年之后，不得不靠用暴力讨伐富农来消除这个威胁。新政权还有这样一个口号："一切权力归苏维埃"，但随着革命的成功，这个口号基本上就不再使用了。因为工团主义者对革命的早期所一度寄予的希望已经一去不复返了；在苏维埃原始民主的基础上根本不可能建立大规模的政府，更谈不上建立能以实现社会主义目标的政府了。因此，苏维埃产生的效果大部分是都否定的；在"更高级"民主的欺骗性招牌下排除了对西欧议会制度经验的任何运用，把民主的讨论降低为吹毛求疵的咬文嚼字。苏维埃的民主较之议会要"民主一千倍"，它侵犯了这个词所包含的每一条具体的权利。对这个模糊不清的纲领还必须补充这样一个事实，即多年来俄国的局势一直是新政权在为生存而挣扎，它的最高祈求就是无论如何不惜一切代价生存下去。从这个角度看问题，苏维埃政府所取得的成就乃是精力、临时应付和勇气所造成的奇迹。

关于列宁的政治哲学的关键性事实在于，他在1917年取得成功时手中掌握着一个也是唯一有形的、可利用的组织——党。1902年，正是党的概念使列宁的马克思主义脱颖而出；是党完成

了这次革命；现在又是党产生了政府。但宁列实际上的贡献是提出了革命突击队的概念，这个突击队献身于革命，实行严格的纪律和集中领导。1917 年以前和以后的许多年中，它一直不具有任何法律地位，它是靠列宁个人的感召力而不是依靠自身的组织系统来维系和领导的。它没有作出决定并将决定变为政策的固定程序。而且，列宁领导的突出特点在于随机应变；为了推进革命这个唯一的目标，使党灵活地适应任何形势；说服马克思主义者去从事他们并不认为是马克思主义的活动。1917 年以后，这种情况继续存在。因为全党只在一点上是一致的，即既然已经夺得政权就要保住政权。在为建立一个社会主义社会这个目标所规定的含糊限度之内，有采取各种不同的方法的很大的回旋余地。的确，每一项具体行动方针的选择都有千差万别的不同意见，对这些分歧的解决办法，只要列宁仍然活着，通常就靠他在一个长期实行党纪而具有强制力的小集团中所处的统治地位。当然，这些决定总是在党处于岌岌可危的紧急时刻才作出的。因此，党的理论与共产主义政府的理论必须与行政问题分开，后者包括创建军队、确保党对军队的控制以及为自身也为新政府建立一套官僚机构。从长远来看，有两个问题带有关键性：党如何确保对其它组织如工会组织以及政府本身权力的垄断？如何确保最高领导对党本身权力的垄断？因此，共产主义政府的理论实质上就是党的理论。从某种意义上说，对问题的解答也并不新鲜，而是对从一开始就存在于列宁主义词汇中的两句话的引申：党是无产阶级的先锋队，民主集中制是党的组织原则。从另一种意义上说，当这两句话成为实际行动的名称时，它们就具有原先所缺乏的精确含义了。以下两节将探讨这些问题。

无产阶级的先锋队

党可能曾经希望它在11月7日轻易获胜一事将会赢得大多数"群众"的支持，如果他们确曾这样想过，那么他们在选举立宪会议时所得到的为数甚微的选票就使他们的希望破灭了。根据这种情况，党全然不顾它曾经支持这次选举，而随即解散了立宪议会。托洛茨基很久以后说，这一行动"给形式上的民主以善意的打击，使其永无恢复的可能"。当时苏维埃的"真正"民主必须取代议会的"腐朽的资产阶级民主"。但是党仍然处于进退两难的境地：它或是允许其它党派包括社会主义的、甚至马克思主义的党派加入联合政府，但保持它的领导地位，这样做要冒有时不得不把权力拱手让给反对派的风险；或者作为少数派实行独家统治，但这要冒爆发内战的风险。连作出这个决定也引起了争论，可见当时对管理程序的概念是多么模糊。实际上这一抉择引起了激烈的争吵，在争吵中，托洛茨基和列宁毫不妥协，并将组成"清一色布尔什维克政府"的政策作为党的政策提出。资产阶级党派作为反革命被宣布为非法，过了不久，社会主义的党派，包括马克思主义的孟什维克派，先是被迫缄口，随后即被取缔。到1921年，所有反对派都被迫转入地下。暗示无产阶级先锋作用的说法便确定了下来，即党以无产阶级的名义实行统治，它是唯一可以代表无产阶级和半无产阶级的农民的发言人。它的确代表了"绝大多数人"，因为这个多数包括所有不准备当反革命的人。就政府而言，除了党之外根本不存在任何权力中心。党可以随心所欲地在任何时间、以任何方式征询臣民的要求，也可以根本不费这个事。

这次成功的革命使列宁在世界各地激进组织中的名望大增。受此鼓励，他于1919年开始着手把这些组织都吸引到第三国际或共产国际中来。一年以后，他于1920年夏天十分谨慎地给布尔什

维克词汇中的一些关键词语下了定义，并制定了各国党加入这个新组织的条件。国际内部的历史与俄国党的历史平行发展，后者一直领导着前者。在列宁生前，国际会议上还允许一些意见进行真正的交流；在斯大林统治下，国际已是名存实亡、形同虚设。然而，这个新组织的计划与将被取代的社会主义国际相去甚远。按照加入国际的条件，各成员党必须仿效俄国党的组织和策略，俄国党因而成为各地共产党的模式，它们还全部受到国际作出的所有决议的约束。季诺维也夫说，他的理想是在全世界范围内建立一个单一的、由各国支部组成、实行中央集权的共产党。国际于1920年7月通过的一个论纲对共产党下了定义。显然，这个定义是以列宁在1902年表述的思想为基础，但比列宁当时说的话要明确得多。

> 共产党是工人阶级最先进、最有阶级觉悟、因之也是最富有革命性的一个部分。经过自然淘汰的过程，共产党成了由最优秀、最有阶级觉悟、最忠诚和最有远见的工人组成的党。共产党除了整个工人阶级的利益之外，别无其他利益。共产党之所以不同于工人阶级整体，是因为：共产党看清了整个工人阶级所要走的整条历史道路，并在道路上的每一转折点，关心维护整个工人阶级的利益，而不是维护个别集团和行业的利益。共产党在组织上和政治上是工人阶级最先进的部分，是引导全体无产阶级和半无产阶级群众走向正确道路的工具。①

在共产国际召开会议的前夕，列宁发表了一本小册子，他就俄国党所赖以取得成功的方法以及与共产主义政府和工会等工人组织的关系，向俄国党可能的模仿者作了明确的指示。这确实是对实践中的“无产阶级先锋队”含义的阐发。总的说来，它给党的领

① 《共产国际，1919—1943》（*The Communist International. 1919—1943*），珍妮·德格拉斯选编的文件汇编（伦敦，1956年版）第1卷，第128页。《论共产党的作用》，第127—135页，“入盟条件”，第166—172页。（中译文转引自世界知识出版社《共产国际文件汇编》，1964年版，第162页。——译者）

导涂上了一层与《国家与革命》中提出的不尽相同的色彩。列宁说，它看上去"就象真正的寡头统治"，实际就是如此。

> 我们共和国的任何国家机关未经党中央指示，都不得解决任何重大政治问题或组织问题。
>
> 党直接依靠工会来进行自己的工作。……现在工会会员已经超过四百万。工会形式上是一种非党的组织，而实际上绝大多数工会的领导机构，首先当然是全俄总工会的中央机构或常务机构……，都由共产党组成，执行党的一切指示。总之，这是一个形式上非共产党的、灵活的、比较广泛的、极为强大的无产阶级机构，党就是通过这个机构同本阶级和群众取得密切联系的；阶级专政便是在党的领导下通过这个机构来实现的。如果没有同工会的极密切的联系，没有工会的热烈支持，没有工会在经济建设方面，以及在军事建设方面奋不顾身的工作，那末别说我们能管理国家和实行专政两年半，就是两个半月也不成。自然，要有这样极密切的联系，实际上就要进行很复杂的多样化的宣传鼓动工作，及时地和经常地召集工会领导者的会议，以及有威信的工会工作者的会议……①

当然，列宁还补充说，这必须"采取一切机智灵活的方式和不合法的方法，保持缄默，隐瞒真情打入工会"，在工会呆下去。无产阶级，当时指党，先用渗透、颠覆等方法在政府和群众组织中占据有影响的、处于统治的地位，直至可以直接使用暴力以代替上述办法为止。

列宁对采取何种方法的坦率声明在参加代表大会的代表中激起轩然大波，特别是英国代表，尽管他们来自把革命意图公之于众的组织。反对的意见大致是说，列宁实际上是以党代替工人阶级。他的答复是玩弄语义学游戏的典型。这确实是无可争辩的。所有的

① 《共产主义运动中的"左派"幼稚病》(1920年4月)《列宁选集》第10卷，第88页以次。"幼稚病"是指德国和其它地方一些新的共产主义组织不愿在议会和工会等"陈腐的"资产阶级机构中采取渗入和阻碍议案通过的策略。(中译文据《列宁选集》第4卷第203页以次，人民出版社，1972年版。——译者)

人都同意这个观点，即社会主义就是工人的统治；工人必须由一个政党来领导；政党肯定是由少数人所组成；这些人必须是工人阶级中最有组织的部分；而这就是共产党①。七年以后，斯大林通过幕后操纵和阴谋诡计等不可告人的手法确立他在党内无可争议的统治地位已近尾声的时候，他转弯抹角地提到这场辩论，并引用了《共产主义运动中的"左派"幼稚病》中的一段话，作了下述结论。

> 例如在我们苏联，在无产阶级专政的国家里，我们的苏维埃组织和其他群众组织，没有党的指示，就不会决定任何一个重要的政治问题或组织问题——这个事实应当认为是党的领导作用的最高表现。在这个意义上也可以说，无产阶级专政实质上是无产阶级的先锋队的"专政"，是它的党即无产阶级的主要领导力量的"专政"②。

当时，从无产阶级先锋队中产生的是一种简单而又明确无误的共产主义国家哲学。这是（自称）民享的政府，但绝对不是民治的政府，因为人民根本无权控制政府。这是由人民中（又是自称）最合格的少数人自我选定、自我确定终身制的少数权贵组成的政府。这是没有任何法律约束的统治，或者说，除了由于他们的胜利和他们自称善意而定下来的一些限制以外，他们可以采取任何方式方法。这少数权贵自称掌握着非常高超的治国科学，可以使他们"心明眼亮"，这一点被写在党的定义里，尔后又载入党的官方历史。

> 马克思列宁主义理论的力量，就在于它使党能判明局势，了解周围事变的内在联系，预察事变的进程，不仅洞察事变在目前怎样发展和向何处发展，而且洞察事变在将来怎样发展和向何处发展①。

---

① 这场辩论记录在"论共产党的作用"的讲演中（1920年7月），《选集》第10卷，第214页以次。

② 《列宁主义问题》中"论列宁主义的若干问题"（莫斯科，1940年版）第135页。中译文转引自人民出版社1971年版，第138页。

因此，毫不奇怪，这少数权贵不仅能够决定政策问题，而且能够确定意见的"正确性"以及艺术的美学价值如何。这种自命不凡是任何一个公开否认神灵启示的政府都不能与之匹敌的。

在共产国际第二次代表大会上对党的提法实质上被收入1934年和1939年国际章程修正案，在第一次确认党的合法地位的1936年宪法中也保留下来。根据1936年宪法，党是"劳动人民全部组织的领导核心"。这个宪法包含了与西欧开明宪法中保证公民自由权利相类似的内容，但完全是由于当时正在实行人民阵线的政策所致。在介绍宪法时，斯大林谨慎地说，党的地位在任何情况下不受宪法的影响。他还解释了在苏联实行一党政府的依据：在苏联，阶级斗争已不复存在。

> 我应当承认，新宪法草案确实保留了工人阶级专政制度的效力，同样也毫无变动地保留了苏联共产党现在的领导地位。……
>
> ……党是阶级的一部分，是阶级的先进部分。几个党，也就是政党自由，只有在有利益敌对而不可调和的对抗阶级的社会里才会存在。……在苏联只有两个阶级，即工人和农民，这两个阶级的利益不仅不彼此敌对，相反地，是互相友爱的。所以，在苏联也就没有几个政党存在的基础，也就是说没有这些政党自由的基础②。

就法律能做到的而言，列宁的党就这样确定了它最后的、永久性的定义。

民主集中制

列宁政治思想中始终如一的特色莫过于他对集权组织的偏

---

① 《联共(布)党史》(缩写本)(纽约，1939年版)第355页。(中译文引自《联共(布)党史简明教程》，人民出版社，1976年版，第390页。——译者)

② 《列宁主义问题》"关于苏联宪法草案"(莫斯科，1940年版)第561—590页。引语摘自第578页和579页。(中译文引自人民出版社1971年版，第616—617页。——译者)

爱，或者从反面讲，就是他对任何形式的联邦、联合的不信任；如果妨碍了他的行动自由，他对联盟也是怀疑的。这是他在1902年计划建立的党的突出特征，后来尽管形势有时迫使他更改这种做法，但他从未自愿背离这一原则。他把这个原则称之为"民主集中制"，加上"民主"这一形容词，可能主要是为了维护他那招致尖锐批判的政党理论。这个计划的民主部分包括党员讨论政策的权利，这种讨论是在宣布党的决议之前；决议一经宣布，任何异议都不许提出。集权制意味着党的每一个部门都严格受制于在权力阶梯上处于更高地位的人的决定。对于一个革命党，甚至对于任何只管执行命令的组织，这一原则是完全合情合理的，但它对为达到政策目的而产生的严重分歧没有提供任何处理的方法。大体上，在列宁生前，党内的自由讨论之风还很盛行，尽管在搞革命逐渐为更复杂的如何进行统治的问题取代的过程中，这种风气不断减弱。列宁赞成的政策通常就成为党的政策，虽然往往是在尖锐激烈的争吵之后。例如，直到革命成功后，夺取政权的决定才被持顽固反对态度的少数人所接受；一些持异议者甚至进行不可思议的叛变，把计划泄露给报界。列宁要求把这些人清除出党，但是他们没有被开除，其中两个人仍继续留在负责的岗位上，直到三十年代的大清洗中他们才被搞掉。前面一节中提到的建立"清一色的布尔什维克政府"的决定受到尖锐的批驳，布列斯特-立托夫斯克条约使党从上至下产生分裂，但自由讨论并未受到压制。然而，到1921年，这种程度的自由招来了麻烦，也许是由于受到《国家与革命》中工团主义思想的影响，许多基层党员激烈反对对工会的严格管辖。中央委员会的处罚权明显扩大了，最高领导核心对党的控制也因而大大增强。"宗派主义"或者在党内组织有自己的计划和"纲领"的小集团受到禁止，违者将被开除出党。这个步骤被认为过于严厉，因此，新的规定一直保密到1924年。

列宁的逝世加快了事件的进程，开始了旷日持久争夺接班权的斗争。斯大林的个性与列宁不同，后者主要依靠过人的才智和坚强的个性来控制党的决议；斯大林则是靠秘密行动，阴谋诡计，在竞争者中挑拨离间，煽动他们自相残杀。然而，从长远的观点来看，列宁如果仍然活着，结局是否就会大不相同，是很值得怀疑的。党在建立政府时所担负的任务较之干革命不知复杂多少倍。而且这些任务日趋复杂化，首先是内战爆发，然后是建设，最困难的是1928年开始搞强行制定的工业化的决定，以及工业化对农业重新组织的要求。在这种压力下，通过详尽讨论以制定党的决议的程序已烟消云散。党发展成具有固定的指挥系统的组织，这是一切官僚机构的典型特征，也是列宁的集权主义观念中所包含的"原则"。它演变成为一个等级森严的组织，独裁者或者核心集团控制中央委员会，中央委员会控制党，接下去是党作为"先锋队"控制政府和所有党外组织。简而言之，党变成列宁曾经所说的"传送带"，从最高层顺着这条线把命令传达到需要传达的最终目的地。

1920年共产国际组成，民主集中制的精确定义也因此确定，并要求所有申请加入这一国际组织的党接受。这个定义如下。

> 共产党必须建立在民主集中制的基础上，民主集中制的基本原则是，上级党组织要由下级党组织推选；上级党组织的一切指示对下级有绝对的和强制性的约束力；必须有一个坚强的党中央，在党代表大会闭会期间，党的一切领导同志必须完全而且毫不迟疑地承认党中央的权威①。

往后的几次申明多少有些变化，但意思并无重大的更改。例如，1956年党的规则使用了"少数服从多数"的词句②。但是这条规则

① 《共产国际，1919—1943》，珍妮·德格拉斯选编的文件汇编，第1卷，（1956年版）第134页。（中译文引自世界知识出版社1964年版，第169页。——译者）

② 1956年修改前的章程载于约翰·N·哈泽德著的《苏维埃政府体系》（1957年版）一书的附录中。

是玩弄字眼，在实际运用上就是在指挥系统中处于较高地位的人对比他地位低的所有人具有权威。“多数”与“少数”这样的词在共产主义者的实践中显然是毫无意义的，因为通常并不进行选举。选择党的领导一般是由上面指定。如果形式上搞了选举，那也是对已经内定的人选盖个橡皮图章。党的政策的确定应该经过讨论或者评议，但实际上讨论何时召开、何时结束完全由领导人决定。因为在政策执行当中，虽然也允许进行批评，但绝不允许直接针对政策本身。这样，讨论可能出奇地自由，也可能根本不存在；对官僚机构的下层人物可以议论，但绝不允许对准上层；所以讨论可以作为严格纪律的手段，用以加强领导人对自己组织的控制。严酷的事实表明民主集中制不具备下列条件：有秩序的讨论，使讨论在作出决定时成为发挥作用的一个因素，并允许了解形势的公众舆论可以影响政策的制定。议会制或代议制政府无论怎么不完善，总多少作到了这一点，而没有创造出一种可行的代替办法的政府根本就不配自称是民主政府。民主集中制紧紧抓住任何组织都执行某种政策这一明显特征；而只字不提在制定政策中如何把知识与判断集中起来的问题，或者说根本不提在制定一种政策时争取自愿合作的问题。当然，这些毕竟都是棘手的问题。

随着时间的流逝党发生了巨大变化。它建立了一个庞大的官僚机构，党的各级组织的主要书记在其中占据关键位置；斯大林和赫鲁晓夫就是顺着这条道路爬上了权力等级的顶端的。由于自然规律，加上斯大林搞的大清洗，党的成分几乎完全变了，老布尔什维克知识阶层已经灭绝，新知识分子阶层随着工业化的发展已成长起来，主要由官员、经理、技师和专业人员组成。过不久这些变化可能会在党的活动方式上反映出来，但不可能改变党的政策或党对苏维埃社会各部门的控制，赫鲁晓夫反对个人崇拜的著名闹剧并不改变两者中的任何一项。它根本不是为了“透露给报

界”，而肯定是为了甩掉由于斯大林晚年半偏执狂似的专横跋扈而加在最高层领导背上的包袱，消除由于他全面的恐怖政策在官僚机构本身，在作家、艺术家、科学家，实际是在全体人民中间由“纪律造成的冷漠情绪”。整个说来，赫鲁晓夫讲话是对党的黄金时代的颂扬，当时列宁允许经常展开讨论，只在“必要”时才偶尔使用恐怖手段，而且主要不是用以对付党员。更具体地说，讲话显然代表着一种使党的官僚机构更有生气以及重建党对官僚政府控制的政策。据报道，这个政策是成功的：“毫不夸张地讲，在五年里（从斯大林逝世到1957年底）他建立了俄国有史以来官僚主义政党统治最坚固的基础”①。尽管这篇讲话声称要在最高领导层中恢复集体领导，却没有提出任何宪法性的措施来确保这一领导方式的实行，也没有提出领导人接班的固定程序。

一国建成社会主义

党的概念加上帝国主义资本主义的概念使得共产主义理论在逻辑结构上完整了，但是它缺少作为一个政治体系应有的主要推动力。斯大林提出的在一国建成社会主义的思想便成了这个推动力，这是他在理论上的唯一建树。从某种意义上讲，这是列宁主义——至少是在本章里论述的列宁主义的概念——正常发展的顶点。正如本章所述，列宁的成就在于提出了一种经过修正的马克思主义，它适用于一种主张平均地权的农民经济的工业不发达社会。一国建成社会主义理论终于使列宁的马克思主义与西欧的马克思主义分道扬镳，后者是马克思以及马克思主义者提出的把高度工业化经济从资本主义社会转变为社会主义社会的理论。马克思主义的这一理论是为人们所普遍理解的，因此从这个理论的立

① 夏皮罗：《苏联共产党》（1960年版），第563页以次；见结尾一节，第547页—590页。

场上来看，斯大林提出在一国建成社会主义的观点在逻辑上缺乏说服力，也就不足为奇了；他几乎没有花气力去使他那看上去相互矛盾的观点自圆其说。这个观点的起因不过是在列宁死后争夺接班权斗争中的一个偶然事件，斯大林提出这一理论的目的是要消灭托洛茨基。对不断革命论和托洛茨基与列宁的关系，斯大林作了不公正的、甚至是虚假的评述，在此无须作进一步的揭露。不管怎样，一国建成社会主义理论已成为列宁主义中的行动要素。在这个口号的引导下，共产主义的俄国以工业和军事大国的面目崛起，因为 1928 年开始实行的第一个五年计划在俄国掀起了一场革命，其政治和社会影响远比列宁的 1917 年革命巨大而又深远。通过把共产主义套到具有极强大动力的俄国民族主义上，这个五年计划便成为实行全面计划经济的第一次伟大尝试。俄国共产主义的胜利使它成为世界上具有强烈民族愿望的农民社会学习的榜样。

1924 年，斯大林断然提出俄国“能够而且必须建立社会主义社会”的论点。而仅在几个月之前，他还在重复 1917 年前后流行的传统观点，即俄国革命的持久性有赖于西欧的社会主义革命。斯大林争辩道，在俄国建立社会主义社会的唯一障碍就是“资本主义包围”所造成的威胁——阴谋、“间谍网”、资本主义敌国的干涉。当然，就共产主义国家与资本主义国家不能长期共存的信念而言，这种说法并无新意；列宁也持同样的观点，但是从马克思主义的立场出发，这并不是在俄国建成社会主义的障碍。马克思主义者曾认为，社会主义必须有高生产水平的经济，因而是个工业社会，而俄国则显然不是。斯大林不理会这一观点，却提出社会主义可以在地域辽阔、自然资源丰富的国度里建立。实质上，他置马克思主义通常注重从经济方面的立论于不顾，转而从政治方面进行论证。斯大林认为，有了足够的资源和劳动力，再加上一个掌握无限权力的政府，就可以把建立社会主义经济当作一项政治方针来实行。

这当然是在一国建成社会主义。从理论上讲，这一观点与马克思主义的一贯原则——政治依赖于经济——大相径庭。另一方面，斯大林的设想则与列宁主义中的某些因素极易吻合。

当时一点也不明确斯大林提出了一项不同于党一贯遵循的政策，因为在1924年没有人否认应当尽快地向社会主义迈进。当列宁说服党放弃把共产主义推向西欧的计划并接受德国在布列斯特-立托夫斯克提出的条件时，这一点就是为了实际目的而确定下来的。正如当时所传，当列宁应德国人的要求割让大片领土时，他是以空间去换取时间。如果没有共产主义将在俄国获胜的设想，那么赢得时间就失去了任何意义。列宁说过，"从社会主义在一个国家里获胜的那一刻起"，唯一重要的问题就是"为发展和加强业已开始的革命争取最好的环境"。就策略而言，列宁寄希望于他在帝国主义论中提出的将有一段意义重大的共处时期的可能性上。在阐发资本主义发展不平衡的思想时，他曾说过，"社会主义可能首先在几个、甚至一个资本主义国家获胜"。他当时考虑的是已经实现工业化的国家，但独创性不及列宁的人可能认为能把这个观点运用于俄国就很不错了。最后，在他晚年的一些著作中，他似乎在说，通过自身文化和工业的发展，俄国也可以走上一条通向社会主义的漫长道路。当托洛茨基在共产国际上说"为苏维埃俄国进行的斗争已经与反对世界帝国主义的斗争溶为一体"时，就有点俄国民族主义的味道了①。事实上斯大林的理论之所以更突出，倒不是因为他在理论上对列宁主义有任何重大修改，而主要是由于其辩证法之拙劣。

---

① 列宁关于社会主义在一国实现的论述，写入《论欧洲联邦的口号》(1915年)，《选集》第5卷，第141页。他最后的著作包括"宁可少些，但要好些"和"论合作社"(1923年)，《选集》第9卷，分别见第400和409页。托洛茨基的讲话被收进1920年8月8日通过的一份"宣言"，《共产国际，1919—1943》，珍妮·德洛拉斯选编的文件汇编第1卷(1956年)第177页。

假如斯大林当时提出不改变政策，那他的理论除了社会主义能否在俄国"建成"的学术性问题以外，似乎就所余无几了。当然，还有其它一些重要问题，例如速度问题。但斯大林对此却不置一词。工业化发展是否应与农业改革同样迅速进行？抑或前者应慢慢进行？对1917年获准的农民农业也相应地容忍一个长时期？对于这些问题，1924年存在着尖锐的分歧；在一国建成社会主义的理论似乎更适合于渐进主义者而不适合他们的对手，因为这个理论似乎承认这个任务的重大。斯大林施展了一种狡猾的政治伎俩：他站在渐进主义者一边以消灭对立面，并在确立自己的统治权之后，在他的五年计划中，以从未有任何人认为是可能的高速度开始实现工业化。从他采取的政治手法来看，人们可以假定这整个过程，包括故意使理论含糊不清，都是一个蓄意行诈的实例，但要说出斯大林在开始时对结局的预见程度确实不太可能。从该理论不堪一驳的情况来看，很难认为党接受一国建成社会主义的理论是由于逻辑的缘故。事情真相似乎是，党在极不利的形势下统治了七年之后心力交瘁，不愿听到人们说它的掌权是建立在人们对愈来愈渺茫的西方革命的期待上。随着成功的到来，它对于自身能力的信心又增加了，不仅要坚持而且要前进，而它坚持的革命理论已经成为阻碍它发挥能量的令人沮丧的障碍。对一国建成社会主义理论的简单的、合乎情理的解释似乎是，斯大林说出了党想要听到的话，而一种较少辩法而较多说服力的政治论点①。

党很少意识到它正在把自己置于何地，但接受一国建成社会主义的理论意味着认可斯大林在1928年开始强行制定的工业化和第二年在农业中强迫实行的集体化。后者成为前者必不可少的条件，并不象斯大林说的那样为了提高农业生产，而是为了扩展工

① 关于社会主义在一国实现的论述见艾萨克·多伊舍尔的《斯大林的政治传略》(Stalin, A Political Biography)(1949年版)，第281—293页。

业，建立劳动力后备军和简化对农民囤积的粮食强行征收的管理。这项政策在实际执行中取得的成就是近代史上的奇迹之一，这一奇迹完全是在党的控制和指导下获得的。在十多年的时间里，党在俄国创立了一支军事力量，在得到西方支持的情况下，它经受住了第二次世界大战中德国的猛烈攻击。它创建了一个生产能力大大扩展了的工业体系，并且能以极快的速度无限期地使这种扩展年年增长。它创建了一个稳定的、始终控制着军事力量的政府，一个创立了并以某种方式管理着工业体系的很有办法的政府。与此同时，党一直保持着对政府的控制。它对俄国社会进行了必要的相应变革。它为把农民变为工业劳动力进行了扫盲，它训练了现代工业社会不可或缺的经理、技师、工程师和科学家。正如斯大林所说，这是"从上面"由彻头彻尾的极权主义专政强行开始的第三次革命。在十多年的时间里，它强加给俄国的困苦和野蛮就象马克思在叙述英国在两个多世纪的时间里进行资本的"原始积累"时的情景。关于这一点马克思曾说"资本一来到世上这浑身沾满污秽，它的每一个毛孔里都浸透着鲜血"。① 俄国的情况正是这样。

斯大林的革命历史属于通史范围。与此文有关的是它与俄国马克思主义政治历史的关联。其结果是使斯大林领导下名义上为社会主义的俄国跻身于欧洲最强大的民族之列。无论怎么虚构也不能把俄国政府说成是俄国经济的上层建筑，因为这个上层建筑显然在建造其经济基础。一国建成社会主义的理论切断了与传统的经济决定论的最后联系，这一理论早已被托洛茨基的不断革命论和列宁的帝国主义论弄得虚弱无力。斯大林的动机是借助于俄国人的爱国主义，因为在建设社会主义祖国和建设俄罗斯祖国之间只是词句上的不同而已。只是在生产资料归国家所有这个意义

① E.保罗和C.保罗合译的英文版《资本论》，人人丛书，1933年版，第843页。

上，这个政权才是社会主义的；它的现状是政治专制主义和强迫实行工业化。它确实声称已经消灭了剥削，但这个声明是根据语义学来论证的：工厂归工人"所有"，工人不能剥削他们自己。他还声称已经消除了阶级斗争，产业工人与农民的关系是"友好"的，但是资本主义的积累大部分是靠降低农民的生活水平强行节省换来的。党仍然自称是无产阶级的，但它愈来愈倾向于由工业化所要求的行政官员组成，1931 年斯大林给经理们确定职责时，他们与资本主义工业的经理们之间职责上的差异主要在于不负责广告业务①。社会主义"竞赛"引进了与资本主义工业中实行相差不多的按照劳动等级确定工资级差的制度。但为了保持社会主义的声誉，该政权提供了范围较广的小额优惠，诸如社会医疗、支付假日工资等。工业的扩张确实提供了广泛的机会，特别是对那些享受免费教育的、有才干而精力旺盛的青年更是如此。这无疑大大有利于政权的安定。它的粗暴严酷随着各种目标的实现也确实逐渐缓和下来。但是，即使考虑到第二次世界大战所造成的可怕困苦，这整个过程也是出奇地艰苦。在所有困苦中并非最轻的一种是长期的不安全感，其原因是斯大林惯于通过秘密警察对党和对普通人民使用恐怖手段和强制劳动。建立集体工业和集体农业的决心带有马克思主义的痕迹，这是斯大林采取的方法与某一位决心把俄国建设为强大民族国家的沙皇可能采取的方法的主要区别。

民族国家的概念也是社会主义的概念，按照马克思主义哲学的观点，这也是逻辑推理的怪物，因为马克思主义并没有确定的国家或民族的概念，而且一向认为社会主义无论与国家还是民族都水火不相容。民族主义是马克思和马克思主义者通常作为封建主义的残余提出来的，就象宗教一样，民族爱国主义作为一种退化了

① 见《列宁主义问题》（莫斯科，1940 年版）中他对工业经理们的讲话，题目是"经济建设中的新环境、新任务"，第 368 页以次。

的情感属于虚假的意识，他使工人阶级极易受到较明事理的资产阶级的剥削。《共产党宣言》确立了"工人无祖国"的原则，这一原则一直被认为是马克思主义的主要力量所在，它把工人从消磨斗志的幻想中解放出来。马克思主义总是把自己称作国际主义者，但它的国际主义具有否定的含义，它期望在工人阶级觉醒到足以追求真正的本阶级利益时，民族差异干脆趋于消失。由于缺乏任何确定的国家概念，或不承认民族主义可能代表真正的文化价值，因此马克思主义也就缺乏任何由各民族国家组成的国际组织的概念。它的国际主义是十九世纪早期个人主义的残余，这种个人主义竭力要废除被认为是过时的和压迫性的机构，并且进而认为集体主义的理想形式就是简单地铲除一切障碍和阻力。这种设想使本质上具有现实主义性格的马克思的思想带上空想主义的倾向。马克思对待国家的态度实质上也是如此。在马克思主义的神学中，借用恩格斯的一句名言，国家也将在一次成功的社会主义革命之后"逐渐消亡"。马克思主义按照其对自身的理解，始终是一场阶级运动，革命乃是无产阶级对资产阶级专政的反叛。阶级斗争的概念在《共产党宣言》中概括为"迄今为止一切社会的历史"，根本不给一般民族的或国家利益的概念留下一席之地，也不认为有此必要。从消极方面讲，无产阶级专政取代资产阶级专政负有镇压反革命的使命，从积极方面讲，则是创建共产主义。所有这一切的实际目的究竟何在几乎是不明确的。当社会主义在一国的胜利把斯大林的俄国转变为一个强大的民族国家时，这是一个近乎没有政治哲学的国家。更确切地说，它有一种阐述详尽的哲学，但对于正在进行的事业来说，它却是一种并未明确而积极加以运用的哲学。结果，俄国的各种政策及其宣传的种种理论之间几乎没有什么可以让人觉察到的联系，往往倒象是为了掩盖传统的民族主义和帝国主义行为而装点门面而已。

由列宁建立而由斯大林继承的政权，按其自己形成的概念，是城市工业无产阶级和农民的联盟。列宁和托洛茨基都预计这个联盟是暂时的，因为他们俩人都不认为农民会自愿跟着工人实行工人阶级政权的政策——集体主义和国际主义。他们也不期望只占人口少数的工人阶级能够或者会胁迫占人口绝大多数的农民。在这一点上他们错了，就象列宁错误地以为到了一定时候与农民的联盟将为与西方无产阶级的联盟所取代一样。农民的问题不是根据任何一种社会哲学可以解决的，无论是社会主义还是民族主义的哲学，而是靠在本世纪二十年代末用野蛮强迫的手段实行斯大林的集体化计划解决的，它使农民陷入沙皇俄国也比不上的悲惨境地。从使工业得以迅速发展的意义上说，这个政策确实是成功的，但它也带来了工农业长期比例失调的严重问题。到斯大林晚年，整个政权已陷于危险境地，斯大林的农业政策充分表现出一个不负责任的暴君轻举妄动，一意独行，而这一切却又以产业工人与农民间的关系是"友好的"这个幌子为掩饰。它并不代表任何合乎理性的民族利益的思想，而这正是该政权的哲学中所缺少的。同样，这个政权自认为是工人阶级政权的思想也妨碍了它的工业化政策。几乎可以说，这个哲学剩下的唯一积极的部分就是斯大林再三声称的任何反对他的极权主义和专制主义的人都是反革命；因此，他以阴谋叛国罪残杀了许多终身献身革命的革命家。这样，党和政府便都失去了任何代表工人阶级的正当依据，因为如果以有效地建立大规模工业体系为目的，它是无权代表工人阶级的。这个政权对待工人就象对待任何其它集团一样地实行强制，假如它真是社会所有阶级的代表，得宠的似乎就是它正在造就的由经理和技师们组成的新阶级，正如米诺万·德热拉斯那样失望了的马克思主义者所直言不讳地预言的那样。它的工业政策在生产资料的生产和生活资料的生产之间又造成了另一种比例失调，对此，

他的社会主义的各种表白都不成其为辩护的正当理由，但这种比例失调可能是代表一种用自吹其和平意图来骗人的军国主义。

一国建成社会主义的理论，对俄国跟那些不同于传统民族帝国主义的国家的交往方面没有提供任何线索。共产主义自身代表着一种意识形态上的联结，它使共产党的国家具有共同的利益，但人们感觉不到为什么会这样。生产资料归国家所有并没有使得俄国的工业体系通过控制西里西亚钢铁厂的产量而得到好处，也没有使他在对待波兰上变得更宽厚些。俄国对待周围东欧卫星国的政策，总的说来，一直是利用它们来提高俄国自己的经济和军事实力。在这些卫星国当中，在行动上唯一保持很大独立性的是南斯拉夫，它也是在战争结束时不属于俄国占领区的一块地方。共产党国家间对共同利益的态度的严峻考验无疑是俄中两国长期的相互关系，因为这两个国家都不能把对方作为卫星国。然而，一国建成社会主义的理论使得俄国的国际倾向发生了重要变化，这很可能是事实。接受斯大林的政策实质上意味着抛弃共产主义依赖西欧工人阶级支持的理论。事实上，有充足的理由说明为什么这种支持没有来自西欧，但共产主义是工人阶级的运动的概念防碍了对这些理由的承认。也许，除少数特殊情况外，没有任何理由说明在基本上是自由政治的制度下具有较高生活水平和自己独立工会的西欧工人会为共产主义所吸引。在西方，共产主义扮演的政治角色一直是进行颠覆，只有在人民怨声载道的地方共产主义才行之有效，因为在这些地方颠覆成为一种具有诱惑力的政治形式。当斯大林抛出他的理论时，那些社会与经济结构与俄国相似的国家，它们的情形是互不相同的。一个实行农业经济、拥有众多的农民人口、受到人口迅速增长的压力的国家，即使为了保持现有的低生活水平也几乎迫切需要实行工业化。在这种社会中实行工业化所碰到的难题实质上也就是俄国碰到的难题，即积累资本和缺乏以

优惠条件获得贷款的能力；因此，资本的积累只能依靠采取与俄国相类似的强制手段。而且这类国家通常也缺乏能够抵制独裁的政治结构。因此，斯大林迅速实现工业化的成就所造成的影响是很显然的，于是共产主义在一国获得成功的国际影响便使俄国转向东方。早在 1923 年当列宁说他的帝国主义理论包含着世界将分为"两大阵营"的时候，他就已预见到这种可能性。他把这种可能性归因于"帝国主义者"，并且认为这是个不利因素，因为他以为实力较强的一边将是高度工业化的欧洲集团。在第二次世界大战中暂时结盟之后，斯大林重提两个阵营的思想，可能他不再认为这是个不利因素了。总之，在一国实行共产主义所产生的国际影响就是形成两个实力集团，分别称作资本主义与共产主义，或者帝国主义的和热爱和平的，甚至干脆称为东方与西方。每一个阵营的前景如何显然取决于该阵营能否成功地把尚未表态的国家拉到自己的一边。自由政治制度的推广大概取决于能否提供一种方法取代强迫储蓄的粗暴手段。

一国建成社会主义的理论带给俄国的艰难困苦让这样一个前景减弱了，即据说马克思主义认为这些艰难困苦只是暂时的。首先把他们的宗旨描绘为建设社会主义。1936 年斯大林宣布这个目标已经实现；其次，向共产主义过渡，马克思和列宁都提到这个更高的阶段，斯大林说这个目标在一国也可以实现。那时不再需要镇压，国家可能"逐渐消亡"。这个前景在马克思主义的传统中根深蒂固，已成为一种该政权将来某个时候不得不兑现的期票，或者可能成为批评和不满的焦点。人们可能会问，既然不再有剥削阶级，国家为什么不开始消亡？1939 年，斯大林说，这个问题的确"有时被问到"，他的回答就是马克思主义理论家的预言落空时常用的回答。他说，提问题的人只"认真记住了"词句，但"没有理解其实质含义"。他们忽视了周围资本主义列强布下的"间谍网"。他的结

论是，“在共产主义阶段，国家将继续存在”，除非全世界都成为共产主义，资本主义的包围圈也同时消失①。在斯大林最后的著作中，有一本兜着圈子再次论述了这个问题。1950年，他写了好几篇文章论述马克思主义和语言问题，其目的是要表明逻辑与语言都不依赖于阶级斗争，因为语言是所有社会阶级里人与人之间进行交往的媒介。这个有些深奥的问题似乎不大可能是个有趣的主题，但是当他指责那些同志“他们迷恋……爆炸”作为任何一种重大社会变革的方式时，他的目的就昭然若揭了。在苏维埃社会，没有“敌对的阶级”——他举了带来集体化农业的“自上而下的革命”为例，因此没有进行“爆炸”的必要②。换言之，向共产主义的过渡将在党的指挥和控制下进行。赫鲁晓夫偶而也煞费苦心地剔除这个过渡的空想主义的内涵。在苏共第二十一次党代表大会上(1959年)，他把他的七年计划称之为“建设共产主义”，同时警告说，共产主义社会将不是“无形状的和无组织的”。但他还谈到一种可能会使斯大林毛骨悚然的可能性，即“公共组织”，或者自愿联合的发展可能取代“迄今为止由国家机构执行的许多职能”，当然是在党的领导之下。这似乎是一个合理的设想，至少就党的意愿而言，国家正在消亡，剩下的是一个通常与福利国家的概念相联系的具有各种服务机构的政权：生产能力达到在不使生产资料的生产降低到认为必要的标准以下的前提下，能够提高生活资料的生产，相应提高消费品生产，在减少工作的情况下，相应提高生活水平，并且放松行政管理或将权力下放。

---

① 他在党的第十八次代表大会上作的报告“几个理论问题”，《列宁主义问题》(莫斯科，1940年版)，第656—666页。

② 《马克思与语言学》(纽约，1951年版)，第27页。

共产主义在中国

在列宁的心目中，俄国 1917 年的布尔什维克革命在彻底推翻资本主义制度的世界革命中仅仅是第一阶段。1920 年，共产国际派了一名代表去中国，煽动和促进那里的共产主义活动。但是中国的共产主义运动除某些做法受到外来的影响外，它已经形成了自己的特点，集中体现在一个土生土长给人深刻印象的中国人身上，他就是现在中国共产党的主席、具有传奇色彩的毛泽东。

对毛泽东的重要性的评价，很少有象毛的老战友刘少奇 1946 年向安娜·路易斯·斯特朗所谈的那样，既有说服力又具权威性的了。

> 毛泽东的伟大成就在于他把马克思主义从欧洲型改为亚洲型。马克思与列宁都是欧洲人，他们用欧洲的文字写作，论述欧洲的历史和问题，很少论及亚洲和中国。毋庸置疑，马克思主义的基本原则适用于所有国家，但是把马列的普遍真理应用到中国革命的具体实践中去却并非易事。毛泽东是中国人，他分析中国问题，引导斗争的人民走向胜利。他用马列主义的原则解释中国的历史和中国的实际问题。他是成功地做到这一点的第一个人……他创造了中国式的或亚洲式的马克思主义。中国是一个半封建、半殖民地的国家，为数众多的人民耕种着小块土地，生活在饥饿的边缘。……在向较高的工业化经济转变的奋斗中，中国面临着来自工业化国家的压力，东南亚的其它国家也存在类似的情形。中国选择的道路将影响所有这些国家①。

毛泽东 1893 年生于湖南的一个农民家庭。他的父亲是一个拥有少量土地的小商人。毛的父亲显然是一位极为严厉和节俭的人，他企图管住自己的儿子，但没有成功。毛八岁时被送到一位乡

---

① 安娜·路易斯·斯特朗的“毛泽东思想”，引自《美亚杂志》第 II 卷，第 6 期（1947 年 6 月），第 161 页。斯图亚特·施兰姆著的《毛泽东的政治思想》（纽约：普瑞格尔出版社，1963 年版），第 56 页。

村教师那里读书写字，不过在学习期间他还得继续干农活。后来，他反抗过省立学堂里的清规戒律和所教课程，把大量时间花在公共图书馆里，贪婪地阅读卢梭、达尔文、亚当·斯密、约翰·斯图亚特·密尔等人的译著。他二十多岁时进入一所师范学校学习哲学。尽管毛为改革中国的强烈愿望所激励，但他当时还不是一个马克思主义者，用他自己的话来说，他当时的思想状态是"一种自由主义、民主改良主义和空想社会主义的奇特混合"①。他在上学期间几乎没有注意学习外语，这一事实预示着他后来的工作具有鲜明的中国特性。这意味着他所接触的西方文献，包括马克思主义文献，都是中译本。因此，他从来不象他的一些受过俄国人训练的同事那样紧跟苏联版的马克思教导。

1918年，毛前往北京，在北京大学图书馆当管理员，在那里他第一次读了《共产党宣言》。到1920年时毛自认为自己是个马克思主义者了，并于1921年参加了中国共产党第一次代表大会。到1935年毛已经控制了该党，后来虽然时运有好有坏，毛始终控制着党一直到今天。

毛作为有创造性的政治理论家的重要性是一个颇有争议的问题，但是，即使简单地把他看作对马克思和列宁思想的逻辑引申，对他的学说的重大政治历史意义却不可能有什么怀疑。列宁承认在工业不发达的社会里农民阶级的重要性，毛则把农民阶级置于革命战略的中心地位。毛似乎曾提出过用农民阶级取代无产阶级的革命"先锋队"地位，在一些马克思主义者的心目中，这简直是异端邪说。早在1927年3月，在一篇题为"湖南农民运动考察报告"的文章中，毛阐述的一些观点形成了一种新型的"共产主义"。下面摘录其中一个非常重要的段落。

这个贫农大群众，合共占乡村人口百分之七十，乃是农民协会的中

① 埃德加·斯诺：《西行漫记》（纽约：现代图书馆，1944年版），第147页。

> 坚，打倒封建势力的先锋，成就那多年未曾成就的革命大业的元勋。……贫农，因为最革命，所以他们取得了农会的领导权。……这个贫农领导，是非常之需要的。没有贫农，便没有革命。若否认他们，便是否认革命。若打击他们，便是打击革命①。

但是，毛继续保持一定的正统性，他一直要求在中国的阶级斗争中保持"无产阶级的领导"。中国共产党按照列宁的模式由职业革命家组成，该党用无产阶级的意识形态来领导，不过党员中实际上并没有多少是真正的工人②。

暂且不论毛强调农民阶级究竟是异端邪说还是对马列主义思想具有远见卓识的应用，其根源应从中国的环境中去找。毛的许多灵感是受中国历史的启发。"大规模的农民斗争——农民起义和农民战争，才是中国封建社会历史发展的真正动力"。③

中国历史充满了农民战争的事例。特别著名的有九世纪的黄巢起义和十七世纪的李自成起义④。这些起义都失败了，总的说来，原因在于农民起义军就象装备相对落后的游击队应该做到那样进攻和退却，但是他们没有一个可以休养生息的强大根据地。这个教训对毛产生了影响，他较早就宣布，恰当的战略是用建立巩固的革命根据地的农村把城市包围起来，这一决策使他那些持城市中心思想的共产主义同事大为吃惊。

毛认为，由于帝国主义和反动派的势力牢固地占据着城市，要把斗争开展下去就要在相当长的一段时期内避免与总的来说比较强大的敌人进行决战。当革命势力仍然弱小的时候，有必要"把落

① 《毛泽东选集》(伦敦：劳伦斯和威沙特，1954—1956)第1卷，第32页。(中译文据《毛泽东选集》(一卷本)，人民出版社，1967年横排袖珍本版，第21页。——译者)

② 参见《二十世纪中国的政治思想》(花园城：双日出版公司，1971年版)，第347页，作者切斯特·C·唐。同时参考斯图亚特·R·施兰姆的《毛泽东的政治思想》(纽约：普瑞格尔出版公司，1963年版)，第28—37页。

③ 《毛泽东选集》，第3卷，第76页。

④ 《中国的政治思想》，作者唐，第349页。

后的农村建设为先进的、巩固的根据地，成为军事、政治、经济、文化、革命的伟大堡垒，这样就可以与利用城市攻击农村地区的凶恶的敌人进行斗争”①。鉴于中国的领土广大，原始的农村和现代化的城市地区几乎完全隔绝，毛相信，形势终将有利于在农村根据地活动的革命势力夺取全面胜利。

很少有政治思想家，的确也很少有共产主义领袖，对战争和军事力量给予如此之高的评价。毛认为“只有枪杆子才能够改造世界”；“谁要想夺取并保持国家政权，谁就必须有强大的军队”；“枪杆子里面出政权”②。毛所讲的战争，主要不是指一般国际上所讲的战争，而是指有着鲜明政治目的的内战，即夺取统治国土的权力。

“敌进我退，敌驻我扰，敌疲我打，敌退我追”，是毛形容这场政治战争中最初游击战阶段的作战公式。因为毛的目的很明确，是要推翻一个稳固的、装备良好的、以城市为基地的政权，所以，其政治目的显然不是一系列相互孤立的胜利，而是靠一种蚕食过程使现政权不断削弱，使人民对政府保护他们的能力的幻想破灭。

继而是“运动战”，运用与游击战相似的战术，进击、退却、突袭，但要调动更多的部队。当然，这一阶段必须在敌人充分被削弱、革命力量充分强大之时才开始。只有在这一阶段之后，革命才可以进入开展传统的阵地战阶段，届时敌人将处于绝对劣势。因为夺取最后政治胜利是目的，所以耐心乃是革命的首要品德之一。这样一种将战争延长的战略，正如毛清楚地认识到的那样，可能需要相当长的一段时间。

毛也许是第一个对革命胜利后的政治发展作了大量著述的马克思主义理论家。恩格斯笼统地谈到“国家的逐渐消亡”，列宁在《国家与革命》中援引恩格斯的话论证他的在共产主义社会对人的

① 《毛泽东选集》，第3卷，第85页。引自唐的《中国的政治思想》，第349页。

② 唐：《中国的政治思想》350页。

统治将为对物的统治所取代的论点。作为所有马克思主义理论形成中主要分析工具的辩证推理倾向于认为，当所有矛盾都得到了解决、辩证的过程结束之时，冲突与争论也就完结。阶级冲突将历史推向一个以无阶级(因而也是无冲突的)社会而结束的无产阶级革命思想，在马克思主义看来就是这一"结束"过程的范例。

但是毛态度非常鲜明地认为辩证的过程是永无止境、万世不竭的。在论述智力发展的过程时，毛说：

> 客观过程的发展是充满着矛盾和斗争的发展，人的认识运动的发展也是充满着矛盾和斗争的发展。一切客观世界的辩证法的运动，都或先或后地能够反映到人的认识中来。社会实践中的发生、发展和消灭的过程是无穷的，人的认识的发生、发展和消灭的过程也是无穷的。根据于一定的思想、理论、计划、方案以从事于变革客观现实的实践，一次又一次地向前，人们对于客观现实的认识也就一次又一次地深化。客观现实世界的变化运动永远没有完结，人们在实践中对于真理的认识也就永远没有完结。马克思列宁主义并没有结束真理，而是在实践中不断地开辟认识真理的道路。我们的结论是主观和客观、理论和实践、知和行的具体的历史的统一，……从感性认识而能动地发展到理性认识，又从理性认识而能动地指导革命实践，改造主观世界和客观世界。实践、认识、再实践、再认识，这种形式，循环往复以至无穷，而实践和认识之每一循环的内容，都比较地进到了高一级的程度。这就是辩证唯物论的全部认识论，这就是辩证唯物论的知行统一观①。

毛明确倡导更开放、更灵活地理解辩证法与他想方设法使一种西方理论适用于中国形势特殊性的难题错综复杂地交织在一起。共产主义者总是谈论社会进程和形势中的"种种矛盾"，但是毛发现在"对抗性"和"非对抗性"矛盾之间非常慎重地划一条分界线很有益处。

对抗性矛盾存在于革命者(代表人民的)与人民的敌人之间，

---

① 毛泽东：《实践论》，引自施兰姆的《政治思想》第128页。(中译文据《毛泽东选集》(一卷本)，人民出版社，1967年横排袖珍本版，第272—273页。——译者)

而非对抗性矛盾则可能存在于人民内部。1930 年，斯大林说过与此十分相近的话，他把联盟内部即人民大众与无产阶级的矛盾和联盟以外即资本主义分子与无产阶级专政之间的矛盾加以区分①。

这种玩弄哲学概念的实际应用在毛称之为"新民主主义"和他那"社会主义改造"的特殊论点中可以见到。1940 年，毛提出了革命胜利后在一些重要方面不同于俄国模式的中国政治体制。一反正统教义所要求的无产阶级专政，也不同于斯大林的工农民主专政，毛把这种体制称之为"无产阶级领导的、反帝反封建的、人民民主专政的共和国"②。1949 年，当全面胜利即将到来之际，他呼吁把民族资产阶级也包括进去。

民族资产阶级(按照更正统的观点属于人民的敌人)开始被吸收进新民主主义——不过毛谨慎地指出他们绝不能占据统治地位。而且，在相当长的时间里，还允许他们继续经商，以此来逐渐改变社会主义改造的形式。毛认为，"民族资产阶级在现阶段具有极大的重要性。帝国主义，一个最凶恶的敌人，仍然站在我们的身旁。中国的现代工业在国民经济中只占很小的比例……为了抵御帝国主义的压力，把落后的经济提到一个较高的水平，中国必须利用对国民经济和人民生活有益无害的所有城市和农村的资本主义因素；在进行共同的斗争中我们必须与民族资产阶级联合起来。"③民族资产阶级与革命力量处于非对抗性矛盾这一事实，按照真正的马克思主义方式，在理论上是正确的，在实践中是有利的。

1966 年，毛发动的伟大的无产阶级文化大革命震撼了全中国，引起了全世界的关注。大批青年学生加入红卫兵组织，矛头直

① 见唐的《中国的政治思想》，第 359 页—364 页。

② 《毛泽东选集》，第 3 卷，第 118 页。

③ 《毛泽东选集》(北京外文出版社，1964 年版) 第 49 页 《论人民民主专政》。引自唐的《中国的政治思想》第 353 页—354 页。

指中国社会中非常稳固的部门，在一定程度上包括共产党本身。前面曾经引用过的对毛作过权威性的评价的刘少奇本人当时也被清洗。

毛显然对背离他的教导日益增长的影响感到不安，他因此认为有必要发动一场广泛的文化改革和政治清洗。文化革命的主要目标是"一小撮党内走资本主义道路的当权派"。毛主义者认为，这些走资派与工农兵群众、革命干部和革命知识分子的矛盾是主要的、对抗性的。红卫兵试图象以往一样坚持对抗性与非对抗性矛盾的区分，他们决心彻底推翻代表"资产阶级"思想的人的领导，使这些人名誉扫地，同时对一直受他们蒙蔽跟着他们指挥棒转的那一部分"人民"，他们才使用推理和辩论。这些理论上的细微差别在实践中失灵了，中国社会滑到了无政府的边缘，依靠军队才恢复了秩序。

撰写此书的时候，对于毛在理论和实践上的贡献尚无法作出最后评判。但是，在文化革命中，毛的所作所为也许为政治理论史提供了极为重要的试验。文化革命似乎是用来维护毛的中国式的马克思主义社会，防止它淹没在工业化和由此而产生的生活官僚主义化之中，现代西方社会就是这样的典型，苏联也朝着这个方向日益发展。恩瑞卡·科洛蒂·皮切尔在"文化大革命"宣布开始之前就尖锐地指出了毛的问题，她写道：

> 手无寸铁的武松为了不被老虎吃掉，用双手掐死了猛虎，成了中国革命无往不胜的象征。从这位农民武松到"东风压倒西风"，毛泽东详尽地阐述了一整套论题，这种借题发挥对中国大众的影响很难为欧洲人所理解。这种把丰富的想象力和通俗化结合起来的能力就成为争取唤起和指引中国革命的基本工具。但是，随着社会主义建设过程中技术和客观问题的重要性愈来愈超过武装的革命斗争，这种能力的重要性就日趋减少。在一个更为复杂的社会里，在一个单凭人为因素，尤其是单靠唯意志论者的行动和精神因素难以左右形势的社会里，毛泽东的"简单化"

失去了部分效力，而且很容易成为机械地和教条地照抄照搬的根源并回避现代世界提出的种种实际和具体问题①。

毛是否能够通过文化革命为他的学说注入新的生命，并因而使其具有更大的效用，或者这些学说在经过一段时间以后将仅仅被视为对工业化世界面临的问题所作的过时而具有中国特色的回答，现在来下这个结论还为时过早。

共产主义的特征

毛无疑在共产主义发展史上写下了新的一章，但列宁仍始终保持着他作为主要传人的地位。无论列宁的思想如何具有半学者的性质——他似乎不断运用抽象的辩证法以得出具体的答案，但它的实际特点并不是逻辑，而是列宁赋予共产主义的一种道德格调或偏爱。使列宁与马克思联系在一起的不是论点的说服力，而是把社会革命作为献身于人类进步的唯一和必然的道路，列宁是在马克思的革命小册子里而不是在《资本论》枯燥无味的辩证法中发现这一点的。列宁赋予共产主义的这种道德观比其学术内容要重要得多。这种道德观使共产主义成为一种信仰，一种神圣感，一种好战的党派偏见，一种对原则的献身，以及确实运用了大量的诡辩术为自己进行辩护的行径。显而易见，这与十七世纪的加尔文主义相似，人们业已对二者一再进行过比较，但这两种道德的内涵是不尽相同的。加尔文主义达到的最高点是追求个人的完善与自由；共产主义的最高点则始终是对某个党和某种事业的献身——《中午的黑暗》中的主人公阿瑟·柯斯特勒说"要作有用而不虚荣的人"。这两种道德有一个共同的弱点，因为为了求得正常的人生解脱而穷毕生之力以达到一个简单的目的，这是伪善。对共产主义的批判往往也就是针对加尔文主义的批判，"目的证明手段之合理"即是

① 引自施兰姆《政治思想》，第81页。

一例。不过，对二者来说，这一批判并未击中要害。因为对于认为自身掌握了永远不容置疑或重新考虑并含有人生全部意义的单一公式的伦理学来说，目的必须证明手段的合理性。在这种伦理学中，按照定义，什么能使人类实现那个最高目标什么就是道德，这只能意味着道德实质上是被利用和被操纵的。这始终是共产主义伦理学的显著特征。列宁一再强调，对一个无产者来说，道德必须以本阶级的利益及其夺取政权的斗争为基调。可以肯定，共产主义者指望这场斗争的结局将带来一个各尽所能、各取所需的社会。但这是一个任何善良的人都会赞同的含糊其辞的公式，除了革命胜利本身便无任何内容可言了。对于这种伦理学，加尔文主义可以顺理成章地证明其合理性，因为它自认为获得了神的启示和神的委托。列宁在"科学"的名义下，不加论证就赋予马克思主义以道德和宗教两种作用。他的党自相矛盾地把科学家的和牧师的特征结合到一起，成为一个负责人类进步全部计划的权贵集团，并掌握着不仅领导政府，而且指导经济、文学和艺术的大权。受此重托，这个党既象先知那样的无私和献身，又象狂人那样的偏狭和残暴。

评论家们常说，人的本性不可能长久保持这样高度的献身精神；一代革命党人的狂热不可能传给第二代或第三代；它注定要为时间、主要是为成就所腐蚀；这些说法很可能是有道理的。1917 年的预言家们已不在世，其中许多人被他们自己推行的革命毁掉了。即使这是真实情况，也不能就此证明这种精神业已消逝，无踪迹了。今天苏联的领导人虽是讲究实际的技术人员和管理人员，但他们仍然象列宁一样真诚地相信共产主义是未来的潮流，这可能仍是真实的。他们可能怀着这样的信念进行工作，即认为时间对他们有利，资本主义社会及其自由政治制度生来就是不稳固的，并孕育着导致自身灭亡的种子，就象所有人类生命都是转瞬即逝的

那样。按照他们自己的估计，他们可能真正相信他们反对的是本质上低劣、落后、原始因而是万恶的东西，何况这些东西还是他们不共戴天的死敌，就象好的东西与更好的东西永不相容一样。倘若他们确实有此信念，也并没有使他们在对待非共产主义的西方这个问题上制订出任何明确的政策路线，因为"共处"虽则必然是暂时的，但仍有可能无限期地延续下去；马克思预言的典型特征就是没有时间性。因为共产主义在适当的时候就要继承世界，他们可以理所当然地等待资本主义世界被自身周期性爆发的衰退和战争所摧毁。如果在共产主义对手的压力下，它们会联合起来结成不稳固的联盟，那么有远见的政策就应当是放松这种压力，让资本主义体系的内部矛盾去起作用。但是，对一个已经死亡而尚未被体面地埋葬的政权，如果只须给以轻轻的一击就能将其送入坟墓的话，显然没有任何可以想见的道德原因使人高抬贵手。所有这一切可能相当合乎情理地描绘了列宁的讲究实际的继承者们的态度和设想。显而易见，这种信念是无须任何证据的，对反面的证据他可以根本不加理睬。因为如果资本主义与共产主义是一对相互对立、囊括一切的体系的话，世界便不可能把两个制度都容纳下。

其他的共产主义评论家对辩证法也上了瘾，喜欢指出共产主义也要受矛盾的影响。通向乌托邦之路要经过工业化，而没有普遍受过教育的人民和受过高等教育的科学家和技术人员，工业文明是不可能的。苏联的教育虽然是靠不断灌输，而且几乎是从零开始，但在不到一代人的时间里实际上已经普遍扫除了文盲，科研能力也达到了很高的水平。对于苏联计划要支持的制度，扫盲与提高科研能力是否正在削弱这个制度的根基？据说广泛受教育的民众将不会始终顺从极权主义的统治和专制暴君的政府，受过教育的人民必然支持连专制政权也不敢轻视的公众舆论。这一论点，如前所述，可能有某种程度的正确性。斯大林逝世后，苏联政

府毫无疑问已经发生了巨大变化。它已经不再继续依靠惯常使用的恐怖主义和暴行;它已经控制了秘密警察的专横权力,接管了强制劳动和集中营。根据一项自我否定的法令,苏共党已把不影响政治目标的日常工作置于法律允许的范围之内。它对作家和艺术家的控制至少不再采取消灭的方式;它不再使科学服从于象斯大林不喜欢孟德尔主义那样的胡思乱想;在不触及党本身神话的前提下,它已经给历史(研究)以自由。在几乎不到六年的时间里,所有这些变化都发生了;但很可能由于斯大林政权的愚蠢和残暴,这一切在一种由纪律所造成的冷漠中宣告结束。然而,在两次世界大战以后,仍然认为受到教育的人民必然会支持自由政治制度,就未免太缺乏批判能力了。1914 年德国可能是世界上教育最普及、技术水平最高的国家,但这并没有使第二帝国实行政治自由,也没有使德国人民免受民族社会主义荒唐行为的支配和希特勒的野蛮统治。除了极少数受十八世纪残余影响的人才会支持下述的神话,即只有聪明的受过教育的人民才能创造政治民主的种种惯例。这些惯例并不是谁发明的,而是由基本的社会制度所决定的。至少在西欧,形成这些惯例的必要条件似乎一直是一个允许多种权力中心并存的社会,各个权力中心相互间的分歧依靠蹉商和协议加以调整。而这种情况恰恰是共产党最不能容忍的,因为这违反了它的理论和实践。在俄国,考虑提高生活水平、扩大教育和扩大文化自由要比对党的指示及其最高领导加以有效的法律限制容易些。苏联政府的一位高级法律官员在对一位美国法律教授评论最近几年的放松控制时说:"如果有必要,我们将恢复一套办法(即斯大林时期的办法)。但我认为没有这种必要"①。

现在的共产党的确是一个新党,它远远不同于那个只擅长于

① 哈罗德·J·伯曼的报告"苏联的法律改革——1957 年发自莫斯科",《耶鲁法律杂志》第 66 期(1957 年版),第 1215 页。

进行煽动和策划革命阴谋的一小撮激进分子，而列宁则是依靠这些方法在1917年取得政权的，党现时统治下的俄国也远远不同于列宁接管时那个饱受战争创伤、支离破碎的国家。党的规模已经扩大，但与其承担任务的重要性与复杂性相比却还不够大。造成这种状况的原因是党员仍要经过精心挑选，而这种选择是按照一大套严格的规定进行的。虽然党通过吸收一部分工人和农民来扩大其基础，但除了在名义上以外它早已不是一个无产阶级的政党了，因为它早就不再给工人阶级出身的申请者以优先考虑了。但对于许多可怜而有才干的青年人来说，这始终是一条投机之路。就平均受教育的程度而言，它已经远胜于列宁时期的党，不过，它的成员当中仍然有象赫鲁晓夫那样成年后才开始读书写字的人。党员成分非常偏重于技术人员、管理人员和行政人员，这些人设计、管理和领导着象世界上任何巨大工程一样的工程建设。党仍然是由少数人组成的小集团，但它的目标是吸收在工业、政治、智力等各界中占据重要位置的所有男人和女人。虽然党内和党的任务发生了这么多的变化，但要找出有别于列宁在1902年制定的建党规划中任何一条组织原则或职能却是枉然的。同年，列宁在论述党的时候，曾把党喻为一支管弦乐队，党的领袖好比是这支乐队的指挥。他了解和指挥每一种乐器；他知道哪个乐器定了调；他懂得哪一部分乐器必须变化以奏出美妙和谐的音乐。这个形象的比喻就如同它曾经准确地表述过列宁的建党思想那样，也准确地反映了今天党的状况。它在形容党的实际活动方面，比之列宁时期要接近得多。党对自身功德评价上所采取的狂妄自负态度迄今并无改变。1958年，赫鲁晓夫用了列宁也可能使用的语言对党说："同志们，自发性是所有敌人当中最凶恶的敌人。"

与此同时，党取得的与其抱负相称的成就超过了所有合理的期望。党曾经犯过很愚蠢的错误，有时还是极大的错误，但从来也

不是无法弥补的。在斯大林统治下，这个政权的建设性目标与党的发展中的缺乏人性和彻头彻尾的狠毒是无法比拟的，它可能使那些作过斯大林帮凶的老年领导人至今仍然受到良心的谴责。但是党造就了一个能胜任艰巨任务的、有能力的而又心狠手辣的领导层，它成功地埋葬了自己所犯的错误和罪行，尽管这些错误难以数计。通过这个领导层全党显示了在一开始即被公开预言是不可能的事情：计划经济不仅是可行的，而且能以如此高的速度发展，这就必将使它"赶上"它宣称要与之匹敌的工业体系，并可能最终超过这个体系。这样，它就形成了一个模式，这个模式可能被世界上那些与俄国面临的社会与经济难题基本相似的国家和人民所广为仿效。党没有显示显然也不能显示的成就是，它创造出的无可争议的价值中不包括在西方自由竞争的经济中已经显然实现了的政治自由的价值。由同一批人既全面控制经济又全面控制政府的体系，似乎不大可能与实行西方民主制度的国家沿着平行的路线发展。两种经济体制都显示出，当灾难性的人口增长受到控制之后，各自都能创造出超过需求的生活水平的能力。而且这两种经济体制都有着二十世纪国际政治中的主要荒唐之处：二者都把各自相当大的一部分资源用于建造谁也不敢使用的武器，而且由于疏忽大意或偶然失误也可能从根本上摧毁享受任何生活水平的需要。

参 考 书 目

雷蒙德·A·鲍尔、亚历克斯·英克莱斯和克莱德·克拉克·霍姆：《苏联的体制是怎样起作用的》*(How the Soviet System Works: Cultural, Psychological, and Social Themes)*，马萨诸塞州，坎布里齐市，1956年版。

哈罗德·J·伯曼：《苏联法律之阐释》*(Justice in Russia: An Interpretation of Soviet Law)*，马萨诸塞州，坎布里齐市，1950年版。

Z·布列金斯基：《不断清洗：苏联极权主义的政治》*(The Permanent Purge:*

Politics in Soviet Totalitarianism)，马萨诸塞州，坎布里齐市，1956 年版。

R·N·克鲁·亨特修改并补充：《共产主义的理论与实践》*(The Theory and Practice of Communism)*，伦敦，1957 年版，第 3 部分。

爱德华·H·卡尔：《苏联对西方世界的冲击》*(The Soviet Impact on the Western World)*，纽约，1947 年版。

G·D·H·科尔：《共产主义与社会民主，1914—1931》*(Communism and Social Democracy, 1914—1931)*，第 2 卷，伦敦，1958 年版。

爱德华·克兰克肖：《赫鲁晓夫的俄国》*(Khrushchev's Russia)*，巴尔的摩，1959 年版。

大卫·J·达林：《苏维埃俄国：正在变化的世界》*(The Changing World of Soviet Russia)*，康涅狄格州，纽海文市，1956 年版。

西奥多·丹诺：《共产主义的千年盛世：苏联的观点》*(The Communist Millenium: The Soviet View)*，海牙，1956。

艾萨克·多伊舍尔：《斯大林：政治传记》*(Stalin, A Political Biography)*，纽约，1949。

艾萨克·多伊舍尔：《武装的先知：托洛茨基，1879—1921》*(The Prophet Armed, Trotsky, 1879—1921)*，纽约，1954 年版。

艾萨克·多伊舍尔：《未武装的先知：托洛斯基，1921—1929》*(The Prophet Unarmed, Trotsky, 1921—1929)*，纽约，1959 年版。

默勒·费因索德：《俄国是怎样被统治》*(How Russia Is Ruled)*，马萨诸塞州，坎布里齐市，1953 年版。

约翰·N·哈泽德：《苏维埃政府体系》*(The Soviet System of Government)*，芝加哥，1957 年版。

内森·利茨：《布尔什维主义之研究》*(The Study of Bolshevism)*，格兰口三世出版社，1953 年版。

里查德·洛文索：《世界共产主义：一种非宗教信仰的崩溃》*(World Communism: The Disintegration of a Seculer Faith)*，纽约，1966 年版。

赫伯特·马居斯：《苏联的马克思主义：一个批判的分析》*(Soviet Marxism: A Critical Study)*，纽约，1958 年版。

阿尔弗雷德·G·迈耶：《列宁主义》*(Leninism)*，马萨诸塞州，坎布里齐市，1957 年版。

大卫·米川尼：《马克思反对农民》*(Marx against the Peasent)*，北卡罗

来纳州，教堂山，1951年版。

巴林顿·穆尔：《苏联政治—权力的窘境：苏联变革中各种思想的作用》*(Soviet Politics — The Dilemma of Power: The Role of Ideas in Soviet Change)*，马萨诸塞州，坎布里齐市，1950年版。

巴林顿·穆尔：《恐怖与进步的苏联：苏维埃专政中变革与稳定的几个来源》*(Terror and Progress U.S.S.R: Some Sources of Change and Stability in the Soviet Dictatorship)*，马萨诸塞州，坎布里齐市，1954年版。

约翰·普雷门纳兹：《德国的马克思主义与俄国的马克思主义》*(German Marxism and Russian Communism)*，伦敦，1954年版，第2部分。

小约翰·S·里施塔：《苏联共产党简史》*(A Concise History of the Communist Party of the Soviet Union)*，纽约，1960年版。

W·W·罗斯托：《苏联社会动态》*(The Dynamics of Soviet Society)*，纽约，1953年版。

伦纳德·沙皮罗：《苏联共产党》*(The Communist Party of the Soviet Union)*，纽约，1960年版。

H·施沃兹：《俄国的苏维埃经济》*(Russia's Soviet Economy)*，第2版。纽约，1954年版。

德里克·J·R·斯科特：《俄国的政治制度》*(Russian Political Institutions)*，伦敦，1958年版。

大卫·沙伯：《列宁传》*(Lenin, A Biography)*，纽约州，花园城，1948年版。

鲍里斯·苏沃莱因：《斯大林：对布尔什维主义批判性的评述》*(Stalin A Critical Survey of Bolshevism)*，英译者C·L·R·詹姆士。纽约，1939年版。

约翰·萨默维尔：《苏联哲学：理论与实践的研究》*(Soviet Philosophy: A Study of Theory and Practice)*，纽约，1946年版。

斯图亚特·R·施兰姆编辑并写导言：《毛泽东的政治思想》*(The Political Thought of Mao Tse-tung)*，纽约，1963年版。

切斯特·C·唐：《二十世纪中国的政治思想》*(Chinese Political Thought in the Twentieth Century)*，花园城，1971年版。

米利安·托斯特尔：《政治权力在苏联，1917—1947：苏联国内政府的理论和结构》*(Political Power in U.S.S.R., 1917—1947: The Theory and*

Government in the Soviet State)，纽约，1948年版。

亚当·B·尤兰姆：《布尔什维克：俄国共产主义巨大胜利的智力和政治史》*(The Bolsheviks: The International and Political History of the Triumph of Communism in Russia)*，纽约，1965年版。

格斯塔夫·A·威特尔：《辩证唯物主义》*(Dialectical Materialism)*，英译者彼得·希斯，伦敦，1959年版。

埃德·蒙·威尔逊：《去芬兰站：写作和表演史的研究》*(To the Finland Station: A Study in the Writing and Acting of History)*，纽约州，花园城，1940年版。

伯特伦·D·沃尔夫：《三人搞了一场革命：一篇传记史》*(Three Who Made a Revolution: A Biographical History)*，纽约，1948年版。

第三十六章　法西斯主义和民族社会主义

总的说来，共产主义的政治哲学代表了一贯精心发挥了的观点。即使有所变化，它也极其小心翼翼地保持同马克思主义的连续性。两代学者曾先后对马克思主义做过详尽的阐发。列宁和托洛茨基在第一次世界大战前就已对马克思主义坚信不疑，而且有长期领导党的经验。相形之下，意大利的法西斯主义和德国的民族社会主义恰如雨后春笋般地迅速成长。战争结束以前根本就不存在什么法西斯党和民族社会主义党；战后，它们才从悲观失望的战败气氛中脱颖而出。它们的领袖是一些在创建哲学方面既无兴趣又无才能的人。虽然构成其思想体系的信仰、观念和偏见久已存在，但它们从来就不是具有一贯性的思想体系的组成部分。当它们被拼凑成一种所谓的"哲学"时，其形成在很大程度上也是机会主义的。选择哪些信仰、观念和偏见，不是根据它们是否符合真理，是否相互一致，而是根据感情上的要求；而且这种选择还往往带有置学术上的诚实于不顾的不讲原则的态度。

在意大利和德国，机会主义贯穿于这两个党扩展其权力的过程中。它们不是依靠共同的目标或原则，而是求助于共同仇恨和恐惧心理。把观点不同、利益相悖的集团结合到一起。它们靠承诺以满足每一个人的每一项要求的政客手法，把农民和大地主、小业主和大实业家、有固定薪金的白领工人和工联主义者松散地统统凑到一起，因为任何一个明确而肯定的纲领都必然要把党希望吸收的一部分集团排斥在外。在这两个国家，领导人都有意识有

目的地运用这种谋略。墨索里尼在他早期的讲演中，以一个没有理论的实用主义者、经验主义者和直觉主义者的面貌出现，他的座右铭是"勿空谈，要行动"。"毋需教义，教规足矣"。1924年他在一篇文章中说：

> 我们法西斯党员有勇气摒弃一切传统的政治理论。我们是贵族和民主派，是革命派和反动派，是无产者和反无产者，是和平主义者和反和平主义者。只要持有一个单一的固定目标就够了，那就是民族。其余的一切都是显而易见的。①

与此相似，在德国，民族社会主义党1926年通过并宣布为该党不可更改的原则的二十五个条款，实际上与该党的政策毫不相干。②希特勒在1933年的竞选活动中，拒不宣布纲领。

> 所有纲领都是无用的，真正决定性的东西是人的意志，稳当的眼光，男子汉的勇气，笃守信仰，以及内在意志——这些才是决定性的东西。③

该党在德累斯顿的一个领导人于1930年写信给一位工业家时说得更坦率。

> 你不要总是被我们标语上的词句搞糊涂了……"打倒资本主义"等不过是些赶时髦的口号……然而却是必需的……我们必须使用愤懑不平的社会主义工人们的语言……作为外交手腕，我们没有公布一项直率的纲领。④

此外，墨索里尼于1929年决定法西斯主义必须"为自身提供一套教义"时，这套教义几乎是靠法令赶制出来的：此项工作必须在两个

---

① 引自弗朗兹·诺伊曼的《巨兽》，第二版，牛津大学出版社，1944年版，第462页以次。

② 《我的奋斗》(*Mein Kampf*)，英译本列举了这些政策，并加了评论。引自该书686页注释。在这个版本上，从头至尾都有参考材料。

③ 引自康纳德·海登《元首》(*Der Fuehrer*)，(1944年版)，第554页。

④ 引自爱德华·A·莫勒的《德国把时钟向后拨》(*Germany puts the Clock Back*)，(1933年版)，第149页。

月内完成，“从现在起，到召开全国代表大会时为止。”

许多人据此得出结论：法西斯主义与民族社会主义根本没有哲学。它们的方法看来就象是暴徒心理和恐怖主义的混合物，它们的领袖看来似乎除了夺取和保住权力之外就再没有任何其它目标了。当然，在一定程度上，这样说是正确的，但这并非全部实情。法西斯主义和民族社会主义是真正的民众运动，它诱发了千百万德国人和意大利人狂热的忠诚。即使是那些显然具有怀疑头脑的地位较高的领导人，也很难说他们究竟是自己协助创立的这种意识形态的主人还是奴隶①；以反犹太主义为例，尽管他们真心实意地信仰这一点，而我们可以不无理由地证明，这是他们的哲学中一个灾难性的障碍。但是，法西斯主义的“哲学”在许多方面是人工合成的和临时拼凑的，它是许多因素的凑合，这些因素长期盛行不衰，具有感情力量——不仅仅有亲密感，而且有强烈的偏见，有时还是强烈的愿望。的确，这种哲学不是达到某些有限的明确目标的合乎理性的计划，它当时也并没有自称有这种计划。它自称具有“创造性”，依靠“稳当的眼光”和“内在的意志”。但当它私下或公开地假定创造性与远见是智力和理智的对立物时，它不过是鹦鹉学舌，重复欧洲哲学中已经流行了一个世纪的观点。当它把创造性说成是“领袖”的具有魅力的美德和天赋特权时，它不过是在重复从托马斯·卡莱尔以来浪漫主义的英雄崇拜者的老生常谈。法西斯主义的英雄，特别是遭受失败时，是个俗不可耐的人物；而法西斯主义的哲学则毋庸置疑是一幅庸俗的漫画，但象所有的漫

① 参照H·R·特里沃·罗珀的《希特勒的最后几天》（*The Last Days of Hitler*）（麦克米兰公司，1947年版），特别是一至三章。戈培尔是纳粹领袖中唯一自称具有非凡才学的人，他本来无疑乐意把全部才干献给共产主义、君主制度、甚至民主，只要希特勒采纳了其中任何一项，但由于对希特勒的英雄崇拜和反犹太思想，他彻底受骗了。见路易斯·P·洛克纳英译本《戈培尔日记，1942年—1943年》（*The Goebbels Diaires*，1942—1943）（1948年版），第16、62、116、180、241、354、370、377页。

画一样，它总是与某些真实事物相似。无论好坏，它是欧洲政治思想和实践演变中的一部分，在这个意义上它也是一种哲学。

关于法西斯主义与民族社会主义仅仅是个人野心的产物，说它们是通过宣传和恐怖手段而强加于意大利和德国的，如果可以肯定这两种主义都随希特勒和墨索里尼的死亡而死亡，或者在其它国家里不会出现类似的主义的话，那么，上述说法便可以更加言之有理了。但不管人们可能多么希望这是事实，却很少有深思熟虑的人们会作出这样的断言。法西斯主义与民族社会主义是对一种实际事态的反动。不幸的是，它们在智力上的平庸和践踏文明世界道德信念的事实，并不能保证不再发生类似的事件。唯一的保证是在处理产生这种主义的社会所固有的问题时，采取更多理智的和较少野蛮的方法。法西斯主义和民族社会主义以民族意识或爱国主义为动力，在当今政治世界上，这是被公认为最有力量的一种情感，它同时包含某些真正的文化价值的因素。它们在欧洲社会——实际上是在世界社会中活动，在那里，绝对的民族自决权和主权显然是不可能的。它们的"新秩序"宣称要解决以国家为统治单位的世界同只有少数几个大国能够接近自给自足为目标的经济世界之间的不平衡。其解决办法要有一个前提，即任何国际秩序都必须是在一个占统治地位国家的武力控制之下的帝国秩序。只有在一个按照更为自由的原则建立起来的行之有效的国际秩序出现以后，才能彻底否定这个前提。法西斯主义与民族社会主义自称其国内政策是稳定经济，因为通货膨胀和萧条使资产者与劳动者都大大丧失了安全感。他们提出要以和平的、有秩序的和公正的方法来解决可能使生产和国家安全受到威胁的劳资间的紧张关系。它们允诺在一个除了准备进行战争而从未充分利用其生产能力的经济中，实现充分生产和充分就业。他们的"解决办法"实际上消灭了工人的公民自主权、私有财产权和企业管理的自由，其

代价确实是毁灭性的。不再继续付出代价的唯一保证就是采取更为明智的方法来全部兑现诺言。只要公众的任何重要部分被说服，相信政界缺乏才智，争吵不休，胆小怕事，无所作为，或者民主程序是脆弱的、腐朽的和被富豪操纵的，就永远不能排除法西斯主义再以某种形式重演的可能性。

民族社会主义

法西斯主义和民族社会主义的哲学的大部分是由种类繁多而又为人们长期熟悉的许多因素所合成。这一事实使人们要找出其历史渊源发生困难。但它的"渊源"确实已经既被其朋友也被其敌人所找到，那就是意大利历史上的但丁时期和德国历史上的马丁·路德时期。这种把历史发展过程中互不相干的思想断章取义地凑集起来用以解释历史的作法是不能说明问题的。从十六世纪起，在欧洲就不乏为政治专制主义辩护的文学。为解决缺乏安全感和混乱的威胁，专制主义确实是一种最简单的政治思想和最现成的办法。由于显而易见的原因，法西斯主义和民族社会主义都在历史上拚命搜索可以被它们利用的思想和英雄人物。这个过程本来可以使两种运动产生两种不相同的哲学，因为德国公众和意大利公众几乎不可能响应同一种感情的召唤。就纯逻辑而言，《我的奋斗》的哲学与墨索里尼在《意大利百科全书》上写的文章中的哲学容易进行对照。但对照的结果说明不了什么问题，无论语言多么不同，却从未有人怀疑过二者实质上是相同的。其差别即使存在逻辑上的矛盾，也不难说出原因。可以先从分析这两种哲学之间明显而不是太合理的共同之点着手。

意大利的法西斯主义和德国的民族社会主义都自称是为适应国家目标而建立的社会主义政权，或者如戈培尔在宣传中所标榜的"真正的社会主义"。在这两个国家里，他们都是靠一个自称是

社会主义的党和一个民族主义的党的联盟而最终夺得政权的。在意大利，这种情况发生在1920年初，墨索里尼置他长期激烈反对民族主义的历史于不顾，突然接受民族主义，① 民族主义党至少也象征性地接受了工团社会主义。在德国，相应的情况发生在希特勒依靠与兴登堡的民族主义者联合在国会中赢得多数席位，尽管他曾公开表示决心摒弃一切妥协的联盟。② 长期作为意大利民族主义者的领袖、在新的联合政府中出任司法部长的阿尔弗雷多·罗科在1925年代表院的一次发言中，对以社会主义的民族主义形式出现的法西斯主义的原则作了下述表白。

> 法西斯主义懂得，组织社会集团的问题——即工团主义问题，并不一定要与摧毁资本主义经济而代之以社会主义经济的运动相联系。资本主义经济建立在私人生产组织基础之上，而社会主义经济则建立在社会生产组织的基础之上。法西斯主义认识到，有必要把工团现象从社会主义中分离出来，使之与工团主义毫无关系。因为，社会主义政治教条中的反民族主义、国际主义、和平主义、人道主义、造反精神等思想把问题复杂化了。这样，法西斯主义就创立了一个完全由爱祖国的情感和民族团结激发起来的国家工团主义。③

这个思想非常简单而具有吸引力，几乎用不着寻找它的根源。在社会中，人们应该相互合作，而不应当因争斗而四分五裂；国家是每个人都隶属的社会；因此，每个阶级和每个利益集团都应当携起手来共同为国家利益效劳。这个思想还含有在如此空想的政纲基础上谋求夺取政权的党的主要战略方针。它必须至少在名义上是社会主义的，因为长期以来，在意大利和德国，普遍受到欢迎的政治主张，在某种意义上总是与社会主义相联系的。但是，它必

① 这段历史被详尽地记录在高登斯·梅加罗的《墨索里尼的成长》（*Mussolini in the making*）（1938年版），特别是第246页以次。

② 《我的奋斗》，第759页以次。

③ 引自赫伯特·马修斯的《法西斯的成果》（*The Fruits of Fascism*）（1943年版），第96页。

须起码要抵消和清除那些基本上属于社会主义的工会的影响，不管那些工会是马克思主义的还是非马克思主义的。经过精心盘算，民族社会主义主要面向小资产阶级——小店员和领取薪金的雇员，他们在通货膨胀和经济萧条中受害最深，并对下降到无产阶级队伍的前景感到胆战心惊，而马克思主义早就向他们指出了这一命运。在每一个国家，这个阶级都很不安稳地夹在有组织的工人和大企业之间，仅仅依靠自己的努力对二者都无招架之功。因此，对可能来自全国政府的帮助，他们是很欢迎的。大企业家和商人可以指望在新的联合中，民族主义将把社会主义的祸害剔除。他们至少可能不会再受到工会加于他们头上的强大压力，但在接受社会主义的同时，他们也放弃了不受政府法令约束的梦想，因为那毕竟要求过奢了。总的说来，较为实际的想法似乎是他们可能控制政府，然后由政府去控制工人。他们要在国外进行商业扩张无论如何也都需要得到政府的支持。这样，按照民族主义者对社会主义的阐释，它保证将给每个人带来幸福。如果对此前景进行认真分析的话，可能发现它是空想的。但在一个战争余悸未消的社会，在一个资产阶级被通货膨胀剥夺得一贫如洗的社会，在一个国家经济不能向大批青年提供适当就业机会的社会，这至少是受人欢迎的宽心丸。但是，这里提出的伙伴关系，至少对那些真正认为社会主义就是国民收入的重新分配和一般生活水平的很大改善的人来说，确实是很不平等的。它还是十分不稳定的。每一方都希望下一轮能得到好处，领导者也总是把好处一会儿抛向这一方，一会儿又抛向另一方。但是随着党的统治权的日益巩固，它就愈来愈独立于各方。

一个民族社会主义纲领也决定了它的政治理论的主要方针，因为理论必须支持纲领。实质上，这意味着由全国政府根据国家利益对国民经济实行全面的控制。因此，对倾向于限制政治对

经济的控制的任何形式的自由主义以及认为经济决定政治的马克思主义，它都一概加以反对。因此，法西斯主义的政治哲学必须以一种政治唯心主义的崇高形式出现。它必须同等地谴责马克思主义的唯物主义的残暴和自由主义的利己主义与富豪统治。为了反对自由、平等和幸福的权利，它必须建立起服务、献身和纪律的责任感。它既然本质上是民族主义的，所以它必须把国际主义与怯懦和缺乏光荣感等同起来，它必须把所有的自治社会视为进行阶级斗争的机构而由自己取而代之。它必须理所当然地给议会贴上"清谈馆"的标签，并把所有民主程序的形式统统说成无效、软弱和腐败。它必须建立起国家荣誉和国家权力作为一种精神目标，以囊括或践踏所有的个人财物；它必须扩大国家的意志，作为能够克服一切物质上和精神上障碍的力量。这些实际上就是墨索里尼写进1927年颁布的《意大利劳工宪章》中的原则。意大利国家的目标"高于分散的个人或由个人组成的集团的目标"。"以各种形式进行工作……都是一种社会责任。"生产只有一个基本目的，即个人的幸福和国力的发展"。

普鲁士社会主义

在德国，为了国家的目标，可以统筹使用所有经济和文化等方面的国家资源的思想，也是古老而又为人们所熟知的。历史上，德国实际上比意大利更接近于实现这个目标。这个思想主要为民族主义的利益服务，它有时被民族主义所利用，有时又被社会主义所利用。但不论其侧重点何在，这个思想本身并不新奇。这一原则基本上是哲学家费希特① 早在 1800 年《封闭的商业之国》(Der Geschlossene Handelsstaat) 一书中就已经阐发过。弗莱德里希·

① 费希特 (Johann Gottlieb Fichte, 1762—1814)，德国古典唯心主义哲学家。——译者

李斯特[①]在一个相当明确的国民经济发展计划中提出，为了国家扩张的利益，用政治调节资本和劳动，从而使他的经济哲学脱离了英国经济学非政治的传统。[②]虽然德国党的社会主义基本上一直是马克思主义的，但在进行社会主义探索的人物中，诸如洛贝尔图斯、[③]拉萨尔[④]和尤金·杜林[⑤]，他们的哲学都倾向于某种民族社会主义而不倾向于国际主义。阶级斗争可能被劳资之间某种形式的合作所代替的思想几乎历来是马克思主义的修正主义者典型的异端邪说。

因此，这样一个简单而又熟悉的思想在第一次世界大战后德国处于政治和经济消沉的时期竟能吸引德国人民，也就毫不奇怪了。有两位在哲学上并没有什么影响而在文学方面却颇具才华的作家为在德国知识分子中普及"普鲁士社会主义"的思想花了很大气力。他们是奥斯瓦尔德·施彭勒和阿图尔·默勒·冯·登·布鲁克[⑥]。按照施彭勒的哲学，历史是"文化区域"间斗争的记录。有

① 李斯特(Friedrich List，1789—1846)，德国经济学家，主要著有《政治经济学的国民体系》。——译者

② 《国家政治经济制度》(*Das natinale System der Politishen Ökonomie*)，纽约，1885年版，S. S. 劳埃德译。民族社会主义把李斯特视为"生存空间"(Lebensraum)的发现者而使他东山再起。

③ 洛贝尔图斯(Johann Katl Rodbertus，1805—1875)，德国经济学家，普鲁士"民族社会主义"的鼓吹者。——译者

④ 拉萨尔(Ferdinand Lassalle，1825—1864)，德国工人运动中机会主义派别的首脑，马克思和恩格斯在《哥达纲领批判》等著作中对他的机会主义观念进行过严厉的批判。——译者

⑤ 杜林(Karl Eugen Dühring，1883—1921)，德国唯心主义哲学家，经济学家，恩格斯在《反杜林论》中对其思想体系作了深刻的批判。——译者

⑥ 施彭勒的《普鲁士主义和社会主义》(*Preussentum und Sozialismus*)，1920年在慕尼黑出版。他的《西方的衰落》(*Decline of the West*)(英译者C·F·阿特金森，纽约，1926—1928年版)和《决定的时刻》(*Hour of Decision*)(英译者C·F·阿特金森，纽约，1934年版)尤为著名，但政治重要性较小。默勒·冯·登·布鲁克的《第三帝国》(*Das dritte Reich*)，1923年发表于汉堡。E. O. 洛里曼节译的一本题名为《德国第三帝国》(*Germany's Third Empire*)，1934年发表于伦敦。见哥哈德·克雷布斯的《默勒·冯·登·布鲁克："第三帝国"的发明家》，《美国政治科学评论》，第35卷(1941年版)，第1085页以次。

时一种文化区域被称为"欧洲",以便与"亚洲"对比;有时则是"白种种族",以便与"有色人种"对比。无论上述两种情况中的哪一种,结论都是历史赋予德国一个使命,即保卫欧洲文明的疆界,以反对亚洲和有色人种。政治民主是退化的表现,它部分起因于工业化,部分由于唯理智论所造成的权力意志的堕落。因此,必须以一个坚持独裁领导和为世界帝国而竞争的时代所取代。在这一过程中,民族国家将象许多部族和民族为罗马所征服和同化那样被吞并。民主与自由建立在人具有理性的幻想之上,而唯理智论则是"甬道上的杂草",这乃是城市无产阶级腐化的典型表现。健康的占有欲和权力欲仅仅幸存于农民和贵族之中,而它们始终是历史的推动力。人生来就是肉食的野兽;公正、幸福与和平统统是梦想,物质条件改善的理想是令人生厌的愚腐之见。依此类推,必须清除社会主义中国际主义和阶级斗争的马克思主义教条。在德国,这意味着社会主义必须与普鲁士强调纪律与权威的传统相结合。政党和议会机构必须让位于政治经济上的等级制度,特别是对产业工人阶级,必须强迫其顺从。正如施彭勒所见,根本问题在于究竟是由商业统治国家,还是由国家统治商业。英国奉行前者,德国则采取后者。施彭勒关于一个健全的社会的概念,在一些重要的方面与民族社会主义的主张一致:一个容克工业家的政治阶级,一个小农经济,一个能提供足够军费的工业,一个被纪律驯服了的和其具有政治影响的独立工会遭到取缔的工人阶级。施彭勒认为只要这些措施能够相互协调统一,德国就将作为欧洲大陆帝国的霸主与英国相抗衡或使之黯然失色。

默勒·冯·登·布鲁克的思想在本质上与此相似。反复出现的《第三帝国》的主题是"每个国家的人民都有自己的社会主义",但是理想的社会主义则是在"马克思的社会主义终结的地方才开始的。"作为犹太人,马克思缺乏对任何理想的价值特别是国家价

值的正确评价能力。真正的民族社会主义不是唯物主义的，而是唯心主义的。它不是无产阶级的，因为“无产阶级处于最底层。”它清除了自由主义和自由民主的每一个因素，前者是为财阀统治装点门面，后者则导致国家的灭亡。它在一位能够表达国家意志的伟大领袖的指引下，依靠“深知本国目标的国家的意志”。在这个国度里，阶级斗争已经被民族团结所取代，因为只有团结的国家，才是强大的国家，才能巍然屹立于动乱的欧洲。

> 唯一的问题在于德国工人阶级中的民族主义分子是否愿意并有力量把无产阶级的战线转向民族社会主义，或者更正确地说，使其向后转，把反对本民族的阶级战争中的各种力量转向反对国外敌人。①

“民族社会主义”一词在本节中并不是指希特勒的党，但这种用法指出了希特勒采用这个名称的原由。

希特勒是否受到“普鲁士社会主义”的影响，这很难说，也无关紧要。在戈培尔的赞同下，《第三帝国》于1931年再版发行；但是在社会主义成员被清除出党以后，布鲁克的价值也随之降低了，把他称谓纯粹的“文人”更为合适。不过，可以十分肯定的是，希特勒的建党计划，正如他在《我的奋斗》第一卷结尾部分所写的那样，是建立在民族主义者和社会主义者相结合之上的。② 他说，1918年时的德国是个“分裂成两部分”的民族。民族主义者部分“包括国家的知识阶层”，他们是软弱无能的，因为他们不敢正视战败的现实。另外一部分是广大的工人阶级群众，他们被组织在马克思主义政党内，“有意识地反对国家利益的任何增长。”但这一部分中，“首先包括这样一些人，缺少了他们，国家的复兴是不可想象的，也是不可能的。”新运动的最高目标是“实现大众民族化”和“民族自

① 《德意志第三帝国》英译本，第167页。

② 参见他于1939年4月1日在威廉施哈芬讲演中自传性的一段；《我的新秩序》(*My New Order*)(纽约，1941年版)，第619页以次。

保的本能的恢复。”还可以肯定的是，希特勒的宣传是机灵地针对受马克思主义意识形态影响很深的工人阶级发出的呼吁。民族同无产阶级社会一样，都是空想；阶级斗争应为各穷苦民族反犹太富豪统治的民主势力的斗争所取代。他关于改善经济的许诺是无限的，但又全是含糊其词的，其含糊的程度以不致引起反马克思主义者的反感为限。

因此，法西斯主义和民族社会主义都力图把全国人民吸引到一起，消除和压制各种集团和不同利益之间的对立，并把国家全部资源的使用都掌握在政府手中。他们在两重意义上是社会主义者：他们打动了部分民众，这些人往往欢迎社会主义性质的政治运动；他们还要求对工商业实行彻底的政治上的控制。但是他们并不真想按照工人阶级的利益重新分配国民收入，在这个意义上他们又不是社会主义者。他们是民族主义者，也有两重含义：除了民族主义，没有其它任何感情能够那样广泛和有力地把那些必须统一起来的各不相同的利益集团控制住；其次，民族主义是议会主义和国际主义的对头。他们决不是具有下述含义的民族主义者，即把民族主义作为一种文化价值或各族人民道德上的特性加以尊崇。因此，他们的成功只可能带来一种结果：唯一能压倒现代国家中相互分歧的社会和经济利益的条件就是为战争作准备。法西斯主义和民族社会主义因而实质上就是战时政府和战时经济；这种政府和经济的建立并不是为了应付国家的紧急情况，而是永久性的政治制度。在民族自决并非维护欧洲政治秩序的可行计划的形势下，这就意味着为向别国发动帝国主义的侵略而把国家资源严密地控制起来，为进行帝国主义扩张而把意大利人民和德国人民组织起来。他们设想的唯一可行的国际组织形式，正如施彭勒所说，就是“不靠妥协和让步，而靠胜利和歼灭”的国际主义。正如墨索里尼在阿比西尼亚战争前夕所说，他们是与个人自由和民主相

对立的一种类型的社会主义和民族主义者，他们“被赋有”“比以往任何时候更高程度的服从、牺牲和为祖国献身的美德”。他们表示，“国家整个的政治、经济和精神生活都应该集中到服从我们军事需要的事情上来”。

非理性主义：舆论的哲学趋势

如果一种哲学的直接政治含义就是靠战争进行民族扩张，那么，它必然是冒险家的哲学。对个人幸福或国家的实际利益不作任何理性的估计，而又要对其目的言之成理，它就必须为国家的伟大确定某种神秘的和不可估算的价值，为国家的“创造力”确定某种遥远而灿烂的目标。它能立即减少个人精神上的顾虑，促使其接受纪律和英雄主义，而无须确立任何理性的目的。简言之，它必须使意志和行动都能自圆其说。在十九世纪的思潮中并不会构成这种哲学的思想观点。法西斯主义和国家社会主义的敌人一般把这种运动形容为“对理性的反叛”，法西斯主义和国家社会主义的理论家不仅接受而且突出这种解释。他们的著作中充斥着如下的主张：“生活”支配理性，而不是相反；历史上丰功伟绩的建立不是靠聪明才智，而是靠英雄意志；各国人民之所以能延续下来不是靠思想，而是靠合群本能或血液中固有的种族直觉；当他们掌权的意志克服了物质和精神上的障碍之后，他们就可以成为伟人。同样，他们始终坚持认为追求幸福的愿望与义务、纪律、英雄主义和自我牺牲精神相比，其动机是卑鄙的。自由与平等的民主理想，立宪制与代议制政府的公民政治自由权——这些思想在法国大革命时发展到顶点——代表着哲学上的理性主义残余。“枯燥的唯理智论”是法西斯主义和民族社会主义对所有敌对的政治理论——不论是自由主义还是马克思主义——的标准贬义词。

哲学上的非理性[illegible]思潮思想界的组成部

分；就它只对文学艺术家而不是对科学家或学者有吸引力这一点而言，它的影响是很有限的；从它反映一种不满和格格不入的情绪而言，它又是具有批判性的。现代工业化社会对艺术家或神秘主义者来说并不是惬意的场所。非理性主义由一系列因素造成：生活太艰难、太复杂、太多变，难以归纳为一个公式；自然界为一种隐晦神秘的力量所驱使，科学也无法说清；因循守旧的社会刻板而又浅薄，令人无法忍受。因此，它一反理性，提出了另外一些认识与实践的原则。诸如天才的卓见，不可言传的灵性，或刚愎自用的意志与行为。无论怎样形容，这种力量与理性相比是创造性的，而不是批判性的；它是深刻的，而不是肤浅的；它是顺乎自然的，而不是墨守陈规的；它是鬼使神差、不可控制的，而不是有条不紊的。耐心地掂量论据和系统地搜集事实是资产阶级的美德，为天才和圣贤所不屑一顾。

虽然此类非理性主义几乎不曾有过任何积极的政治或社会含义，但它把逻辑上相背反而感情上却相互协调的两种倾向结合起来了。这两种倾向是：对老百姓、人民和国家的崇拜与对英雄、天才和伟人的崇拜。有时，它把整个老百姓视为文明的源泉和承担者；从它的精神中神秘地产生出文学与艺术、法律与政府、道德与宗教，所有这些无不带有国魂的精神特性。尤其是在德国，这种对“平民”的崇拜曾经是文学上的浪漫主义特征。早在法国大革命之前很久，赫德就把“真正的平民思想”同法国和英国启蒙运动时期的世界主义唯理论作了比较。这种对平民的崇拜表现在：与十八世纪的伪古典主义相反，它有意识地把中世纪的艺术加以理想化，再度兴起对民间诗歌和民间音乐以及对有关宪法和政治制度的历史理论方面的“德意志精神”的欣赏。作为文化创造者的民众，被认为是集体行动的，而不是出自个人的发[illegible]这一思想上的浪漫主义倾向也可能以极端[illegible]视为所有艺术上或政

治上真正伟大的成就，往往被想象为是英雄或旷世天才所创造的，这些人物不时从平民中产生出来。从卡莱尔和尼采到瓦格纳和斯蒂芬·乔治，英雄崇拜是浪漫主义思想的真正本质①。这种形式的个人主义往往把对平民集体的崇敬和对群众中的单个人的蔑视奇特地结合起来。英雄的个人主义是民主的平均主义的对立面。英雄藐视秩序井然的资产阶级生活中的功利主义和人道主义的美德；他悲观地蔑视舒适与幸福；他过着危险的生活，最后总不免要遭灾受难。他是天生的贵族，为自己灵魂中的魔力所驱使而创立功勋，然后在被凡夫俗子的惰性毁掉之后，人民便开始崇拜他。

在十九世纪的哲学中，这种非理性主义思想的开山鼻祖是叔本华和尼采。叔本华透过自然界与人类生活看到一种他称之为"意志"的盲目力量在挣扎，这是一场漫无目标而又毫无止境的斗争，一种毫无意义的努力，它什么都要做，对什么都不满足，它创造，它毁坏，但从无所获。在这种非理性力量的涡漩中，只是由于人类的智能才建立起表面上看来井然有序的小岛，由于人类对理智和目的所抱的幻想，才在这小岛上找到一块朝不保夕的立足之地。叔本华的悲观主义是基于下述道德上的直觉：在这样一个世界上，人的愿望是虚幻的，努力是微不足道的，生活是毫无希望可言的。具体说来，这种力量植根于对市侩的价值观和道德、对平庸粗俗之辈的自命不凡、自我满足和自鸣得意的蔑视。这些凡夫俗子以为靠传统和逻辑规则就可以把生活中不可理解的各种力量与现实结合起来。叔本华并非完全公正地认为，这种半盲目的精神上的妄自尊大集中于他的对手黑格尔身上。他一反历史的逻辑，提出天才圣人和艺术家的创造性，他们主宰意志并不是靠控制意志而是靠否认意志。人类的希望不在于进步而在于灭绝，在于认识到奋斗与

① 在埃里克·R·本特利的《一个世纪的英雄崇拜》（*A Century of Hero-worship*）（费城，1944年）中，有既同情又批判的论述。

成就都是幻觉。在他看来，要获得这种解脱，或者靠宗教的禁欲主义，或者靠只有意识而无欲望的对于美的遐想。叔本华关于日常生活的道德观出自于怜悯之心，即感到苦难在所难免，世人的不幸是基本相同的。

这种非理性论与博爱论、意志与冥想的奇特混合为尼采所打破。因为，如果认为生命与自然界真是非理性的，那么首先就应该从理智上和精神上对这种非理性加以肯定。如果人天生就是被迫奋斗，成功是毫无意义的，那么，人只能接受、如有可能还要愉快地接受奋斗而不是成就；奋斗的价值就在于斗争，甚至在于斗争本身的毫无希望。个性的内在力量在于对生活的肯定和权力意志，而非怜悯和克己。尼采同意叔本华说过的平庸、自大、虚伪之辈都是可鄙的，但他认为超越于此辈之上者并非圣者而是英雄。所有道德价值必须相应地"予以重新估价"：承认天生优越以取代平等；承认贵族统治的强大有力以取代民主；承认强硬和傲慢以代替基督教的谦卑和仁爱，以英雄的生活代替幸福；以创新代替腐朽。尼采坚持这种哲学的确不是为平民百姓服务的，它把群众置于符合他们身份的下等人的位置上，他们健全的本能就是紧跟领导。这种健全的本能一旦受到腐蚀，民众只能提出奴隶的道德——即虚构的仁爱、怜悯和自我克制。它部分反映了他们自身的劣势，但更是狡猾的奴隶发明的一剂巧妙的毒药，意在使创造者们变得软弱无能。因为没有任何东西比具有破坏力的独创精神更使普通人感到仇恨和惧怕的了。在尼采看来，民主与基督教是奴隶道德的两种重要体现，它们各以其特有的方式使平庸被神化并成为颓废的象征。尼采搜尽枯肠寻找暴力方面的合适词汇来形容他的英雄："高大，金发碧眼，粗野"的超人，他蹂躏对手，鄙视幸福，自定规章。但是，使他的哲学为形形色色的革命者特别是青年革命者欣然接受的却是他对现代资产阶级市侩习气和庸俗作风的控诉。

尽管尼采的思想与法西斯主义和民族社会主义的哲学明显相似，但它们之间的关系并非如人们想象的那么简单。批评家们常常倾向于认为这两个运动的观点主要来源于尼采。法西斯主义者和民族社会主义者自己也并非不愿意承认这种渊源，这部分是由于某些关系的确是真的，而更重要的也许是由于他们需要借助于大作家的声望，以补充他们自己实际上不太出色的作品。墨索里尼和希特勒都不反对被看作是超人，对受他们领导的民众从内心里就看不起，而且确实公开表现出这种轻蔑。他们用"价值转换"作为代替犬儒主义的较文雅的措辞。法西斯分子和民族社会主义分子一样，都颇为熟练地扮演了"新野人"的角色，文明和道德上的克己精神都没有感化他们，他们双方都大肆吹嘘自己是堕落文明的拯救者。在真心仇恨民主与基督教方面，他们和尼采的见解相同。不过在某些重要方面，他们不得不慎重地利用他，他的作品也须经过仔细挑选以后才编成文集，妥为印发。十九世纪时，只有几个作家如此蔑视民族主义，他却认为民族主义比庸俗的偏见强不了多少。尼采引以自豪的就是当一名"良善欧洲人"。没有哪一位德国作家对德意志第二帝国的德国人如此尖刻，他称他们为具有"奴隶灵魂的人"，需要与斯拉夫人混血才能获得拯救。对欧洲历史，尼采只赞赏意大利的文艺复兴时期和法国路易十四统治的时期。最后，尽管他对犹太人不时说一些尖刻的话，但并不全是反犹。他曾把犹太人描写为"当今欧洲最强、最硬、最纯的民族"。[①] 没有哪一个国家社会主义者引述过尼采的格言："要做一个良善的德国人，就意味着必须摆脱德国人的陋习"。

叔本华与尼采的非理性主义几乎完全是关于道德方面的。但在十九世纪的哲学中，也有同科学联系更为密切、在某种意义上也属非理性主义的其它多种倾向。它们常常被冠以实用主义和实证

① 《超越善与恶》(*Beyond Good and Evil*)，第251页。

主义等类意义含混的称号。一般说来它们有两个来源：一个是生物学上的发现，认为理智或智力与其他心理功能一样，可以视作具有自然根源的机体演化中的一个极为重要的过程；另一个是逻辑上的发现，认为科学程序，甚至精密科学，都包括一些假定和假设，而这些假定和假设，从任何理性主义的角度看都不是不证自明的，但可以把它们更轻易地描绘成一种习以为常或方便行事的东西。这两种倾向在十九世纪的大部分哲学中具有普遍性，但公认的代表人物当推法国的哲学家亨利·柏格森①。柏格森的非理性主义不象尼采的格言式的道德说教，而是系统地利用理智来摧毁理智，并且非常机智地批判了自命是真理源泉的科学知识。就其批判方面而言，柏格森的《创造性的进化》(*Creative Evolution*)一书的分析旨在表明，智力不过是生物适应变化的一个因素，在为生存而斗争和控制人类环境方面起着实用或工具的作用。科学的作用是功利而非获得真理。不过这一消极的批判，只是清扫了场地。柏格森的主要目的是要说明智力是"生命力"的奴隶，这是一种朦胧晦涩的无边无际的动力，与叔本华的意志或者哈特曼的"无意识"差不多。只有直觉才能直接认识世界究竟为何物——这是一种难以界说、无法预言、超越理性的创造力。柏格森认为人的脑子天生就有这种直觉，它与本能相似，深深扎根于生命而不是扎根于理智之中，但在人类发展过程中，由于人过分依赖智力，而使其发育不健全。在他的想象中，直觉的力量可以恢复并作为一种获取形而上学真理的方法论的工具，但他无法说出究竟是些什么方法。就事论事，他之诉之于直觉不过是求助于生物学、心理学和哲学上的某种生机论的神秘主义而已。

---

① 柏格森(Henri Bergson，1859—1941)，法国哲学家，生命哲学和现代非理性主义的代表。——译者

哲学是一种神话

直至十九世纪末，哲学上的非理性主义在政治上始终未得到实际的应用。总的说来，它一直是一种艺术家的哲学，学术界的哲学家对之侧目而视，政治理论家亦未予置理。在心理学和社会学中，确实存在一种日益增长的倾向，反对用唯理智论或理性主义的观点解释人类行为，同时强调"非逻辑"因素。这些因素或以本能的情感和冲动的形式出现，或以假逻辑的合理化的形式出现。在帕雷托① 的社会学中，这种逻辑与非逻辑的对比产生了一种社会变革的循环论，尽管论据不足，这个理论一直被认为曾影响墨索里尼。政治权力必然集中于统治阶级手里，这个阶级之所以掌权是因为有一种社会理想在该阶级中占据了统治地位，他们准备以武力实现之。执掌权力和必须巩固和永远保持权力，使统治阶级逐渐衰老。"狮子"便为"狐狸"所取代。老的统治阶级最终将被更年轻、更精壮、更无情的权力候选人所取代。不过，心理学和社会学的理论，在科学上并不是非理性主义的。帕雷托的社会学的出现是由于想赋予社会科学一种可与自然科学相比的精确性。

但是，把柏格森的社会哲学思想直接加以应用的是乔治·索雷尔② 在他的《暴力论》③ 一书中完成的。索雷尔长期以来对"进步的幻想"和民主持激烈的批判态度。只要他有任何表示说他的工团主义是马克思主义的，那就不难发现，一定是摘自马克思从黑

---

① 帕雷托(Vilfredo Pareto，1848—1923)，意大利经济学家，社会学家。——译者

② 索雷尔(Georges Sorel，1847—1922)，法国社会哲学家，鼓吹用"暴力"战胜资产阶级的经济势力。——译者

③ 《暴力论》(*Reflections on Violence*)由 T·E·赫尔姆译成英文，1914年在纽约出版。奇怪的是柏格森的早期著作中缺乏他的哲学在道德方面实际应用的例子。《道德和宗教的两种来源》(*Les deux Sources de la morale et de la religion*)直到1932年才出版。

格尔那里取来的某些神秘进化论的成分。索雷尔说，资本主义之于马克思正如"无意识"之于哈特曼。这一股盲目而狡猾的力量，它本身并未打算推动而实际上却推动着社会生活发展到更高级阶段。索雷尔正确地看出了柏格森的"生命力"属于同一种哲学传统，它在原则上与黑格尔关于历史的普遍逻辑的信念是对立的。于是，它可以用来抹掉马克思经济决定论的一切痕迹，抹掉由合理的原故引起社会变革的任何理论，而把阶级斗争变成仅仅是无产阶级为显示其创造性"暴力"的表现。柏格森的直觉，作为一种能直接透视创造性进化的洞察力，也可以为革命提供一种哲学。这种哲学可以证明直接行动与总罢工(与马克思主义的社会主义政党的政治行动相反)是正当的，它们历来是工团主义战略中的主要工具。因此，对索雷尔来说，社会哲学便成为一种"神话"，一种远见，或者是一种象征，用以团结并激发工人进行反对资本主义社会的斗争。他认为所有伟大的社会运动，例如基督教，均产生于对神话的追求。要分析或查考一个神话是否真实——即使仅仅是打听一下是否切实可行——也毫无意义可言。因为它实质上是一种能够激起感情波澜的意象，它提供内聚力和动力，使一个集体可以把自身的能量发挥出来。政治哲学不是理性行动的向导，而是对狂热的决心和盲目的献身的煽动。被索雷尔看成是无产阶级神话的总罢工，由于缺乏感情色彩而不能起多大作用，但他认为任何社会哲学都是某种形式的神话的观点，都是革命工团主义的组成部分。墨索里尼多年来一直是这个流派的鼓动家和编辑。1909年，他再次仔细阅读了索雷尔著作的意大利文译本。法西斯主义关于哲学的性质与目的的观念与索雷尔的神话观实质上是相同的。在索雷尔的神话观中，从叔本华传到柏格森的哲学传统中的非理性主义已经在社会与政治方面有所表现。但是索雷尔本人一直没有给神话作出最终的定义。他晚年差不多同时被法西斯主义、布尔什维克主义和反

革命的民族主义所吸引，但没有准确地表明他自己究竟与哪一派观点相一致。

作为一种神话的设想，哲学不过是生活的幻象，而不是计划，更不是建立在理智基础之上的理论。这是一种人民深藏的本能的释放，这种本能是“生命力”本身，是人民的“血液”、人民的“精神”所固有的。墨索里尼1922年在那不勒斯的一次演讲中所使用的词语，显然是在重复索雷尔的话。

> 我们创造了我们的神话。这个神话是一种信仰，是激情。它不一定非要变为现实不可。事实上，它是一根刺棒，一种希望，一种信仰，它是勇气，在这个意义上说它就是现实。我们的神话就是祖国。我们的神话就是祖国的伟大。①

这个法西斯主义的神话是阿尔弗雷多·罗科那样的民族主义者根据现代意大利是罗马帝国精神后裔的教义苦心孤诣创建起来的。罗科提出，不从头改写欧洲历史就不能表明民主是造成罗马帝国灭亡的颓废和无政府状态的顶峰。要求个人权利的自由主义思想不过是取消罗马帝国时期国家权利与权威思想的最后一步。在罗科看来，这是“日尔曼个人主义涌进所造成的后果”。即使在民族瓦解的黑暗时代，意大利也始终墨守罗马的遗风，自由主义对于“拉丁头脑”是格格不入的。法西斯主义的目标是“在政治教义的领域里，按照它自身的传统，也就是罗马传统，恢复意大利思想”，②罗科在阐释意大利著名作家托马斯·阿奎那和马志尼等人的作品时表现出来的惊人绝技几乎无懈可击，这些绝技属于“拉丁头脑”的直觉。毋庸赘言，他关于“日尔曼个人主义”的观点在德意志联盟建立后也就完蛋了。

① 引自赫尔曼·芬纳的《墨索里尼的意大利》(*Mussolini's Italy*) (1935年版)，第218页。

② 《法西斯主义的政治教义》(*Dottrina Politica del fascismo*) (1925年版)，英译者迪诺·比贡贾里，载于《国际调解》第223期。

当然，在希特勒和索雷尔之间并不存在象索雷尔和墨索里尼之间那样直接的联系，但这种联系并无必要。因为在墨索里尼和法西斯神话中希特勒业已找到了模式。在《我的奋斗》一书中，他加于几乎是无法翻译的人生观一词的含义实际上指的是一回事。"人生观"是永不妥协的；它要求完全和绝对的接受，而排斥任何其它观点；它象宗教一样容不得异端；它在攻击对方时不择手段；它不承认对立观点有任何正确性，它完全是教条主义的和狂热的。因此，人生观提供了一种"精神基础"，没有它，人类就不能象他们在生存斗争中那样凶残和肆无忌惮。从根本上说，政治就是"人生观"之间的殊死搏斗。

> 在两种人生观相互斗争中只有不停地和无情地使用暴力的武器，才能使结局有利于它所支持的一方①。

在民族社会主义中，这种"精神基础"是由"血和泥土"提供的；它在德国所起的作用，犹如罗马帝国的神话在意大利所起的作用。虽然它有堂而皇之的伪生物学和伪人类学支撑门面，但它对待科学的批判却无动于衷，与罗科修正欧洲历史后受到历史的批判时所持态度如出一辙。阿尔弗雷德·罗森堡在他题为《二十世纪的神话》一书中使用的"神话"一词，显然源出于索雷尔。

> 一个种族或人民的生命不是一种合乎逻辑发展的哲学，因而也不是一个循自然规律生长的过程。它是由一种神秘的综合或者灵魂的活动构成的，是无法用合理的推论来解释或靠因果关系来理解的……作为最后一着，所有不接受正常合理的批判的哲学，与其说是一种知识，不如说是一种确认——一种精神上和种族上的确认，一种对性格价值的确认②。

血统的纯正胜于理性或事实。另一位民族社会主义哲学家，海德

① 《我的奋斗》，第223页；参见第784页。

② 《二十世纪的神话》(*Der Mythus des* 20)(1930年版)，第114页以次。

堡的恩斯特·克里克作了如下对比。

> 出现了……血统与形式理智、种族与有目的性的理性、荣誉与利润、团结与个人主义的解体、尚武精神与资产阶级安全、平民与个人和群众之间的对立①。

法西斯主义和黑格尔主义

按以上所述，法西斯主义与民族社会主义在心智方面的密切关系是源于哲学上的非理性主义。这个结论使我们有必要考虑它们与黑格尔的民族主义与国家学说之间的关系。这种关系是相当复杂的。黑格尔的哲学在整个十九世纪一直被认为是叔本华的非理性主义在逻辑上的对立物。墨索里尼在确定法西斯主义需要一种哲学之后所采纳的法西斯哲学的版本，显然是从意大利学派的黑格尔主义那里假借来的。在抨击自由主义和议会主义时，他充分利用了这一派黑格尔主义对个人主义的批判，虽然这种批判尔后一直为英国的自由主义理论家们所重视。另一方面，德国民族社会主义的哲学家们却往往忽视、甚至象罗森堡那样公开否定黑格尔。德国民族社会主义的批评家们一向认为，黑格尔关于国家的学说的大部分同它在十九世纪德国政治中的具体表现大相径庭。② 这种明显的差异，部分出于墨索里尼哲学的机会主义性质；部分由于意、德两国内部的差别以及两种运动在各自国家所处地位不同。

至少就其意向而言，黑格尔体系与非理性主义是截然对立的。这一点显而易见，毋庸详述。该体系的核心是逻辑，它的几个组成部分都被认为是基于严格的理性的辩证法论点而相互联结起

① 引自弗朗兹·诺伊曼的《巨兽》(*Behemoth*)(1944年版)，第464页。

② 见赫伯特·马修斯的《理性与革命》(*Reason and Revolution*)(1941年版)，特别第402页以次。参照弗朗兹·诺伊曼的《巨兽》(1944年)，第77页以次和第462页。

来的。的确，黑格尔关于理性的概念是大大地"浪漫化"了；而且，他的辩证法缺乏他自诩的精确性，而精确性正是使辩证法成为一种科学调查的可靠方法所必需的。但是，这并不影响他的意向，也不影响他对社会变革的看法。在黑格尔看来，这是完全必要而又符合逻辑的。它对于英雄人物，或者如罗科所说"罕见的伟大人物的直觉"，没有提供多少用武之地。因为，众所周知，黑格尔对伟人在历史上的影响是持怀疑态度的。在这一方面，与黑格尔社会哲学最近似的当代哲学就是马克思主义。除形而上学外，辩证唯物主义无论在起源抑或观念上，实质上都是渊源于黑格尔主义的。因此，试图用黑格尔批驳马克思，就不仅仅是哲学上的无知了。但是，用经济解释历史，至少也象政治上的自由主义一样，是法西斯主义和民族社会主义必须加以批驳的论敌。第一次世界大战结束时，在意大利和德国，有必要论证，全靠确认或坚持国家的意志就能够克服物质资源的缺乏，从而用政治手段创造出发展经济的良机。政治优于经济力量是法西斯主义和国家社会主义的信条。两种运动无论在实际上还是在口头上都是革命的，或者更确切地说是反革命的。但是，长期以来，黑格尔主义的革命可能性一直被马克思主义者所利用；毫无疑问，希特勒钦佩并模仿马克思主义鼓动家煽动暴乱的策略，但他深知民族社会主义不能搬用马克思主义理论家的哲学。

黑格尔的政治哲学与法西斯主义和民族社会主义的政治哲学在民族主义和反自由主义方面是一致的。但这种一致所包含的哲学观点上的统一比人们通常想象的要少。黑格尔的民族主义在逻辑上一直是他的哲学体系中最薄弱部分。黑格尔从未提出过充足的理由来说明：在几十种可能的社会组织中，为什么应该赋予民族以他所指定的优越地位。而且，黑格尔的民族主义尽管包含了道义上对战争的美化，却并不是帝国主义的，因为帝国主义与把民族

性作为一种文化价值加以尊崇的行为是不相容的。另一方面，早在第一次世界大战以前很久，民族主义就不复以任何确定的方式依赖于黑格尔了。与法国大革命以后一段时期内的民族主义形成对照，各地的民族主义者趋向于反对自由主义和反对议会制度，认为代议制度和民选政府与执行强硬的国家政策水火不相容。他们在各地愈来愈军国主义化，愈来愈吹捧号称是尚武好战的精神价值。他们在各地利用黑格尔的论点来反对个人自由和平等的价值，但这正好表明他们并不懂黑格尔哲学。一个读过特赖奇克①《政治学》的德国人或者一个认识象莫拉斯或巴雷斯那样的君主主义者的法国人，从黑格尔的民族主义中就学不到什么东西了。黑格尔主义在其全盛时期，很可能扮演了把民族主义等思想扎根于欧洲政治传统中的角色。但即使事实如此，它的使命也早已完成。

当墨索里尼断定法西斯主义需要一种哲学时，他显然把这个重任寄托在乔万尼·秦梯利的身上；就象贝内德托·克罗齐②一样，乔万尼·秦梯利长期以来一直与黑格尔哲学中的一个意大利流派的观点一致。秦梯利可以使用现代的黑格尔的国家学说，但他没有多少时间来使用它。墨索里尼接受了秦梯利奉献的东西，从此意大利法西斯主义的理论便成为"国家"的理论，成为国家至上、国家神圣不可侵犯和包罗万象的理论。其警言是：

> 一切为了国家；国家不容反对；国家无所不包。

由于墨索里尼已经控制了政权，他便轻而易举地把国家权力跟他的政府权力等同起来。而且，由于国家是一种"伦理观念"的体现，法西斯主义就可以以一种崇高的政治理想主义面目出现，而与马

① 特赖奇克(Heinrich Von Treitchke,1834—1896)，德国历史学家，鼓吹亲普鲁士和反犹太主义。——译者

② 克罗齐(Benedetto Croce,1866—1952)，意大利哲学家、历史学家，新黑格尔主义者。他的哲学由他的学生秦梯利(Giovanni Gentile,1875—1944)发展成为意大利法西斯主义的一项理论来源。——译者

克思主义者自我标榜的唯物主义形成对照；它还可以以一种社会道德或者宗教观念的面目出现，而与阶级斗争和政治自由主义形成对照，后两者都被描述为纯粹的自私自利和反社会的个人主义。实际上，这就是墨索里尼登载在他《百科全书》的文章中所遵循的路线。①

> 法西斯主义，现在以至永远，信仰神圣，信仰英雄主义；也就是说，它在行动中不受任何直接的或间接的经济动机的影响。如果否定了经济历史观的理论——按照这一理论，人不过是受命运潮流摆布的傀儡，真正操纵潮流的力量根本不在人的掌握之中——也就否定了经济历史观的天然产物，不可改变与不会改变的阶级战争的存在。而且首要的是，法西斯主义否认阶级战争能够成为改革社会的具有压倒优势的力量……法西斯主义否认关于幸福的唯物主义概念，根本不理睬这一概念的发明者：十九世纪前期的经济学家们。这就是说，法西斯主义否认生活好即幸福这一公式的正确性，认为这是把人降低到动物的水平，只关心一件事——吃得好、长得胖，从而使人类沦为纯粹的肉体存在。

因此，法西斯主义真正是"一种宗教观念：人与一种更高的法则、一种客观意志之间有着内在的联系；这种法则和意志超乎个别人之上，并使人达到有觉悟的、能成为一种精神社会成员的资格。"而且，是国家而不是民族，创造并体现了这种精神社会。

> 不是民族产生国家，这是一种过时的自然主义的观念。……而是国家创造民族。国家把意志力因而也把真正的生命赋予意识到自己在道

① 《意大利·百科全书》（*Enciclopedia Italiana*）第14卷（1932年版）；1932年以《法西斯主义》（*La dottrina del fascismo*）为标题于米兰再版；1935年在罗马又出了英文版的《法西斯主义、教义与体系》（*Fascism, Doctrine and Institutions*）。这篇文章分为两部分，一部分是对一般原则的论述，也许出自金泰尔之手，另一部分是对政治和社会理论的论述，不象前一部分那么抽象。在《墨索里尼的意大利》（*Mussolini's Italy*）（伦敦，1935年版）中，第165页以次，赫尔曼·芬纳翻译第1部分时附有评论。简·索娅斯翻译了第二部分，刊于《政治季刊》第4卷（1933年版），第341页；再版于《国际调解》第306号。文中三段引语分别摘自《国际调解》（第306号第9页）第2部分，第1部分第5节，第1部分第10节。

德上具有统一性的人民。……的确，作为一种普遍的道德意志的体现者，恰恰是国家创造了民族独立的权利。

在这些段落里，无疑使用了许多黑格尔的语言，但不一定有多少真正的黑格尔主义。当然，培育了墨索里尼的工团主义的社会主义，不包含任何黑格尔主义，也没有多少马克思主义。在他1920年的社论中，仍然给国家打上人类"大祸根"的标记。到了1937年，由于与德国结成联盟的偶然事件，他采纳了种族主义理论。法西斯主义的"国家"学说到了秦梯利手里，有时就成了为恐怖主义辩护的东西。他把那些冲击反法西斯主义工会集会的法西斯暴徒称为"尚未诞生而正在孕育中的真正的国家力量"。此外，秦梯利认为强权即公理，自由即服从。

最大限度的自由常常与最大限度的国家力量并存。……每一种力量都是道德的力量，因为它常常是意志的表现；无论以什么方式进行辩论——说教或者挥舞大棒，其功效不过是它终于能受到人们发自内心的支持，并说服人去同意它。①

实际上，秦梯利的法西斯主义国家学说充其量不过是对黑格尔主义的漫画化。贝内德托·克罗齐是意大利黑格尔学派中的佼佼者，同时也是意大利哲学家中反法西斯的最重要人物。早在法西斯主义兴起之前很久，他就曾经指出，即使是秦梯利的形而上学也包含来自尼采的非理性主义的因素，然而还有黑格尔主义之嫌。

与秦梯利为意大利法西斯主义戴上黑格尔主义的面具相反，民族社会主义从未使自己以"国家"理论的面目出现。在《我的奋斗》中，希特勒在许多段落中断言，国家不是目的，而是手段，如果国家政策危及了民众的幸福，它就应该受到抵制。民族社会

① 《建造法西斯国》(*Che cosa è il fascismo*)(1925年版)，第50页。译文选自赫伯特·W.施奈德的《建造法西斯国》(*Making the Fascist State*)(1928年版)，附录第29号。这段话出现在1924年在帕尔梅罗的一次演讲中。当书付印时，把对法西斯暴徒的说法加了一个脚注。"大棒"是从警棍(manganello)译过来的。

主义哲学中最确定的莫过于这样一种主张，即这个种族的民众是文化的创造者和承担者，他们提供了道德的和政治的标准。换言之，希特勒的哲学是一种"过时的自然主义观念"的典范，墨索里尼则反对这种观念而支持国家的"伦理"观念。

> 正如国家本身不是目的一样，责任感、履行职责与顺从本身也不是目的。它们统统都是手段，运用这些手段，才能维护一个在智力和体力上都属同一水平的人的社会在这个世界上的生存①。

要想从法西斯主义使用的"国家"和民族社会主义的"民族"这样两个意思含混的词中得出确切的结论当然是徒劳的。然而，措辞的差别确实符合当时特定的历史现实。当希特勒写《我的奋斗》时，他正作为一伙名誉扫地的非法革命者的头头而身陷囹圄。没有比两代德国人都确信他们已经有了一个国家还强辩说德国需要一个"国家"这一点更不适宜的了。此外，1918 年德国革命的一个重要事实是，尽管这次革命把德皇拉下了台，但并没有大大削弱官方的统治阶级，或者说没有严重扰乱政府日常的官僚主义程序。正如前面论及黑格尔的一章中已经说过的，这些程序是黑格尔立宪政府理论中"国家"一词的具体体现。这个词并不包含政治自由主义的意思，但它意味着相当程度的公民自由和高度有条不紊的法律程序。在意大利，墨索里尼能够花言巧语地把法西斯主义说成是创造这类新的统治机器的尝试，因为在意大利的政治中，这样的统治机器从未存在过。随着全部组合国② 的国家机器的问世，其存在就有了理论根据。如果希特勒在德国也模仿这种策略，那是荒谬可笑的，因为他在德国面临的问题、其中一部分就是要摧毁官僚政治。在大多数德国人心目中，"国家"一词意味着第二帝国的官僚主义程序。种族理论才在更大的程度上与民族社会主义的

① 《我的奋斗》，第 780 页；参看第 122 页、195 页、579 页以及第 591 页以次。

② 三十年代意大利法西斯国家的一种组织形式。——译者

目标相一致，与民族社会主义的领导概念相一致，与纳粹建立的极权主义政权相一致。因此，民族社会主义的哲学特征就不是意大利运动中那种矫揉造作的黑格尔主义，而是用以支持德国运动的种族理论。这种理论实质上是由两部分组成，其一，关于血与土、种族与生存空间这些相互关联的理论观念；其二，极权政府对这些观念的实际应用。

民众、优秀人物和领袖

在民族社会主义的著作中，出现次数最多的莫过于有机体及其器官这个修辞了。这个修辞的意思在于说明作为国家一员的个人与国家之间的关系。墨索里尼把它写进了1927年的意大利劳工宪章，他说：

> 意大利民族是一个有机体，它有目标、生命力以及行动手段，比分散的个人或由个人组成的集团更为优越。

当然，这种类比由来已久，从卢梭起，它就被个人主义评论家们所沿用，而且经常被夸大到非常荒谬的程度。除了象人有权利也有义务这类浅显的道德说教之外，它往往并没有任何确切的内涵。但是"有机的"一词一直具有神秘论和生机论的含义，但在生物学上却很少甚至根本没有什么根据。民族社会主义的种族概念把这些模糊的想法发挥成为一种哲学，并且称这种哲学有着科学的——实则是伪科学的——证据。结果，就产生了神秘的平民这个概念以及发挥这个概念的血与土理论。就实际目的而言．领袖与民众的关系是全部复杂关系中最重要的因素。民族社会主义的政治理论是一种平民的和适宜于平民的国家的哲学。因此，希特勒在《我的奋斗》中，一再重申民族社会主义是"民众的"国家的理论。

> 民众国家的最高目标就是保持种族的基本要素。这些要素在提供

文化的同时，创造出一个更高级人类的美与尊严。作为雅利安人，我们能够把国家仅仅视为是一个活生生的民族有机体，民族不仅能使民族性得以延续，而且通过对精神与理想能力的进一步训练，能使国家达到自由的顶峰。①

在这一段中使用生造的"民众的"一词，表明译者承认英文中没有与德文平民相同含义的词及其派生词，特别是那些被民族社会主义理论所利用的词汇。这个理论的中心思想就是种族的人或"有机的人民"的观念。不能把民众说成种族，种族就是生物学上的种族，而民众指的却是文化，文化不能靠遗传而只能通过学习获得。它不等同于民族，因为按照民族社会主义的理论，民族属于生物学的范畴。它也不是人民，因为它是一个集体，是一个真正的然而又是非经验主义的实体。它的每一个具体的人都不过是匆匆而过的用以传宗接代的工具。斯蒂芬·乔治称它为"孕育生命的黑暗子宫"，总的说来，这种形象的表述，是对这个词的最佳诠释，因为这个词实际上是无法言传的。种族的人——具体的个人从这个生育的黑暗子宫中出现；他的存在以及他所做的一切全都来源于这个黑暗的地方；他的诞生使他在这个地方占有一席之地；他的重要性仅仅是由于他暂时体现了这个黑暗子宫的无限潜力。他与他的同胞由于血缘纽带"神秘的神圣性"而联结在一起。他受到的最高训练就是服从命令和完成任务，他的最高荣誉就是为种族的生存和成长而牺牲。他的种种价值——无论是伦理的、美的还是科学真理的，均来源于民众，除非能使民众得到维持和培育，否则这些价值就毫无意义。因此，各个人在尊严或价值方面是不平等的，因为他们处在不同的等级上，体现着平民的现实。换言之，他们建立了一个天生存在上等人和下等人的等级制度，民众的体制必须划分出不同的价值等级以确定势力和特权的级差。领袖人物位于这

① 《我的奋斗》，第595页。

个制度的中心，周围是紧跟他的人，大批受他领导的平凡的个人则处于边缘上。因此，民族社会主义关于社会和政治的理论包含着三个因素：群众、统治阶级或权贵以及领袖。

民族社会主义对芸芸众生所描绘的这幅图画，乍一看是出奇地自相矛盾。希特勒和墨索里尼从不掩饰他们对人民大众的轻蔑。希特勒说，任何民族的大部分人都不具有英雄主义和才智，不坏，但庸庸碌碌。在社会斗争中，他们无所作为，只能跟在胜利者的后面。他们本能的反应是对独创性的畏惧和对优越性的仇恨，但他们的最高愿望却是找到自己的领袖人物。他们根本不懂得学术或科学的思想，因而对此无动于衷。只有象仇恨、狂热和歇斯底里那样巨大激烈的感情波动才能触动他们。跟这些人打交道，只须反复讲一些最简单的道理，并以狂热的片面性和肆无忌惮地不顾真理、公允或公平的方式进行。

> 广大群众只是自然界的一部分……他们所要求的是强者的胜利和弱者的消灭或无条件投降。①

另一方面，希特勒和墨索里尼也从不怀疑他们的地位有赖于由他们鼓动起来的狂热献身和自我牺牲精神。他们激起了那股狂热是确切无疑的。只要有利用恐怖主义的余地，他们便持续而系统地利用之。民族社会主义和法西斯主义是真正的群众运动，它们能取得权力也归功于这一事实。恐怖主义仅仅是宣传的逻辑延伸，正如秦梯利无耻地宣称，民族社会主义的“论点”本身就是一种理智的铅头皮棍棒。民族社会主义的典型特征就是交替使用谩骂与阿谀——也许是在心理上诉诸某种原始的犯罪感和赎罪感，这种方法非常符合民族社会主义的理论。因为大部分人民并

① 《我的奋斗》，第496页；参见第1卷，第12章全部。在《戈培尔的日记》中，也有暴露这种思想的段落。第56页记载了他跟他母亲的一次谈话，“对我来说，她总是代表着人民的声音。”

没有智力，而只具有一种较为初级的本能和意志。在人性的深处存在着“植根于血缘关系和防止国家毁灭(特别是在危险时刻)的坚定的集群本能。”据说，墨索里尼曾用不同的语言表达同样的意思:“现代人的信仰是无限的。”当然，事实也表明信仰能够移山倒海。毋庸置疑，他们俩都真诚地相信:

> 所有伟大的运动都是民众的运动，都是人类感情与精神激动的火山爆发，它或者是由于残酷的苦难女神所引爆，或者是因为一句投进群众中的火炬般的话所点燃。①

民族社会主义的理论把群众和天生贵族、领导和统治阶级或权贵加以区分，前者只是追随和在激励下为运动提供份量和力量，后者则提供智力和指导。因为依靠群众，民族社会主义就自称是“真正民主的”，但它不认为群众具有判断力，因而他们的政治见解也没有什么价值。它也不认为任何教育的普及过程会改变这种状况。在这方面，民族社会主义的理论所遵循的路线已为二十世纪最革命的哲学流派所推行，如墨索里尼赖以成长的工团主义和列宁的党的组织学说。在墨索里尼还没有成为法西斯主义分子以前很久，他就把党形容为“小的、坚定的、大胆的核心”。② 民族社会主义把这一革命的战略思想仅仅理解为生物学上的普遍现象。挑选权贵的过程就象自然界一样，贯穿着永恒的权力斗争。民族社会主义的统治阶级作为种族上最适者出现，或许更确切地说，该阶级是作为天生的民众领导者从“生育的黑暗子宫”中降生的。

> 摒弃群众民主观点的人生观，力求把这个世界交给最优秀的人们……这就顺理成章地必须在这批人中遵循同样的贵族统治的原则，并保证把领导权和最大的影响力交给最优秀的人物。③

① 《我的奋斗》，第136页。前一段引语在第598页上。墨索里尼的话引自埃米尔·路德维希的《与墨索里尼的谈话》(1933年版)，第126页。

② 梅加罗，前引书，第187页；参看第112页以次。

③ 《我的奋斗》第661页和第603页。

因此权贵的选择是一种自然的过程，它与靠计算选票的机械方式大不相同。他们代表民众的方式就是靠更加明白无误地体现民众渴求权力的内在意愿。

> 世界历史是少数人创造的，只要这个在数量上占少数的人体现了多数人的意志和决心①。

民族社会主义权贵的头头就是领袖，一切行动都以他的名义进行，据说他对一切“负责”，但对他的行为却不能表示一点怀疑。领袖与民众的关系实质上是神秘的或悖于情理的。马克斯·韦伯称之为“领袖人物独特的魅力”，也可以用不这么文诌诌的语言来表达，可以说领袖是一位能够带来好运气的吉祥的人，是运动的“福星”。他是这个种族的后裔；依靠神秘的血缘关系把他和人民联结在一起；他从他生根的种族中取得权力；他凭着一种与野兽本能差不多的十拿九稳的直觉引导人民；他倚仗血缘的亲近感把人民吸引到他的周围，但这种亲近关系与理智的信念毫不相干。他是作为天才或英雄而被孕育出来的血统纯正的男子汉。用一种似乎适合表达领袖概念的华丽语言来说，他“象一株靠千千万万的根须供给养料的参天大树”，他是“为共同目标而奋斗的无数生灵的至尊者”。在《我的奋斗》中，希特勒用不那么富于诗意的语言表达了相同的意思。他从宣传的角度描绘了领袖的特征。领袖不是学者，也不是理论家，而是一个讲究实际的心理学家和组织者——当心理学家是为了掌握能够最大限度地争取到消极信徒的方法；当组织者是为了把追随者置于严密的组织之中，用以巩固已经取得的成果。书中唯一可以称得上有条理的部分，是论述宣传和作者逐步完善宣传艺术的步骤之处。没有忽略任何诡计的运用：如演说优于

① 即使象戈培尔那样思想“解放”的人也是如此看待希特勒，见《日记》第62页。即使打败仗，希特勒在他的党内也一直处于无可争议的支配地位，见特里沃·罗珀的《希特勒的最后几天》，第1章。

笔仗；灯光、气氛、标志和人群的效果；晚间开会的优点在于听众抗拒讲演者建议的力量较弱。发挥领导的作用要能够熟练地利用建议、集体催眠术以及激发每一种潜意识。成功的关键在于"巧妙的心理学"和"洞悉广大民众思想过程的能力"。① 领袖操纵人民就象艺术家捏胶泥。

种族的神话

这一民众与领袖的观念是以一般的种族理论以及种族与文化关系的理论——或者更具体地说是以关于雅利安或日尔曼种族的神话及其在西方文明史上的地位——为其理论支柱的。因此，种族主义理论和与此平行的辅助理论生存空间学说便成为构成民族社会主义思想体系的中心要素。种族问题被看成是根本的社会问题，也是历史研究的钥匙。在《我的奋斗》中，希特勒把德意志第二帝国的垮台归咎于它未能认识到种族的重要。当了民族社会主义官方哲学家的艾尔弗雷德·罗森堡，把种族间以及各具特色文化观念间的斗争说成是阐释欧洲文明进化的原则。作为政治或社会运动的民族社会主义的政策——据说是有生物学和人类学方面的科学根据——是以这一历史哲学为依据的。事实上，民族社会主义的种族理论很少依靠对遗传和作为生物学现象的种族的科学研究。它是彻头彻尾的伪科学。在很大程度上，它是一个生造出来用以支持政治沙文主义的神话，它的效力倚仗于种族偏见，尤其是反犹太主义。

同其思想体系中的其他部分一样，它的种族神话就是对长期流行的各种观点兼收并蓄。"种族"一词并没有任何确切的生物学方面的含意，但自称是雅利安优等种族的后裔却一直用以提高法

① 《我的奋斗》，第704页以次；参阅第2卷第2章全部。引语摘自《戈培尔日记》第192页。

国人、美国人还有德国人的民族自豪感。这个词很可能是法国人戈本诺大约在十九世纪中叶首次提出的，但他不是用这个词来论证民族主义的主张，而是用来支持贵族统治，反对民主。在上个世纪与本世纪之交，一位被德国同化了的英国人豪斯顿·斯图亚特·张伯伦和他的岳父里查德·瓦格纳使雅利安神话在德国家喻户晓。① 戈本诺与张伯伦之间的重要差别在于，后者把日耳曼精神变成民族优越论的主张。在第一次世界大战后的一段时期，它成为缓解国耻之痛的现成的止痛剂。尽管种族主义的文献广泛支持许多国家中不同的运动，但基本上是反自由主义的、帝国主义的和反犹太主义的。在德国，从马丁·路德时期起，反犹太主义一直喧嚣不止；民族社会主义对犹太人的标准指控是：资本主义与马克思主义都是犹太人的，犹太人制定了攫取世界权力的阴谋，这种观念已经流行了几十年。因此，民族社会主义关于种族的人的观念就为大量人所熟知的教条提供了资本，这种教条是以强烈的偏见和每个民族只相信本民族优越的倾向为支柱的。

在《我的奋斗》一书中，对种族理论基本原理的论述是清楚的，但不甚系统，可以将其简略地归纳为以下几点。第一，一切社会进步起因于生存竞争，适者生存，弱者灭绝。这种斗争发生在种族内部，从而使少数天生杰出的人物得以脱颖而出。这种斗争也发生在种族之间以及代表不同种族固有特性的各种文化之间。第二，杂交产生的两个种族的混合使优等种族退化。这类种族的混杂是造成文化、社会以及政治衰退的原因。不过，一个种族可以因混血

---

① 戈本诺的著作于 1853 年至 1855 年期间于伦敦出版；艾德里安·柯林斯翻译了该书的第 1 卷，标题为《人类种族间的不平等》(*The Inequality of Human Races*)，1915 年于伦敦出版。约翰·里斯翻译了 1899 年发表的张伯伦的著作，标题为《十九世纪的基础》(*The Foundations of the Nineteenth Century*)，1910 年于伦敦出版。至于其它探讨种族与文化关系的科学文献，参见 F. W. 科克尔《近代政治思想》(*Recent Political Thought*)(1934 年版)，第 315 页以次。

儿自趋灭绝而使本民族逐渐净化。第三，虽然文化和社会制度直接反映种族固有的创造性，但所有的高度文明或重要文化都是一个民族、至多不过是几个民族创造的结果。具体说来，种族主义可以分为三类：创造文化的种族或雅利安族；承续文化的种族，即只能模仿和调整但不能创造文化的种族；破坏文化的种族，即犹太族。创造文化的种族需要从属的劣等种族提供劳动和服务作为"辅助力"。第四，在创造文化的雅利安族自我保存的过程中，逐渐由自我中心变为关心社会。雅利安人卓越的道德品质表现为忠于职守与理想主义(荣誉感)，而非聪明才智。这几条不过是笼统地表述国家社会主义赋予民众、权贵和领袖的几个特征而已。

阿尔弗雷德·罗森堡在《二十世纪的神话》(1930年版)一书中把这个种族理论发展成为一种历史哲学，成为民族社会主义意识形态的重要表述。在罗森堡看来，必须按照种族间以及它们各具特色的理想之间的斗争的观点，更确切地讲，就是按照雅利安族或创造文化的种族与一切劣等种族之间斗争的观点，来重新改写和解释全部历史。罗森堡认为这个种族是从北方某地散开，迁移到埃及、印度、波斯、希腊和罗马，成为所有这些古老文明的创始者。所有这些古老文明逐渐衰落的原因在于雅利安族与劣等种族的混合。雅利安族的分支条顿族长期致力于反对"种族混杂"的斗争。在这场导致罗马帝国覆灭的斗争中，产生了现代欧洲社会中全部的精神和文化价值。所有科学、艺术、哲学以及一切宏大的政治体制，都是雅利安人创造的。与此相对照的是寄生的对立种族——犹太族，他们制造了现代的种族毒药：马克思主义与民主，资本主义与金融，无聊的唯理智论，对爱情与谦逊的娘儿们气的仰慕。基督教中所有值得保留之处均反映雅利安族的理想，耶稣本人就是雅利安人；但总的说来，基督教会已被"伊特拉斯坎——犹太——罗马体系"所腐蚀。罗森堡认为，他可以在中世纪日尔曼神秘教、特

别是埃克哈特的神秘教中找到没有教条或者巫术的真正的日尔曼宗教。二十世纪极需一次新的宗教改革，需要重新树立起视荣誉为个人、家庭、国家和民族最高美德的信仰。

这种武断地重写历史所依据的哲学，可以称之为一种种族的或生物学的实用主义。所有心智和道德方面的才能都"受种族的制约，""灵魂是种族的内在表现。"才能所依赖的洞察力或思维方式均是先天的，一个种族无论遇到什么难题，采取什么对策皆取决于该种族的思维方法。日尔曼人提出的问题对犹太人毫无意义。"一个种族所可能掌握的最全面的知识早已包含在该种族的第一个宗教神话中。"因此，既没有一般的道德标准和美学价值，也没有符合科学真理的普遍原则。认为不同种族的人可以理解和欣赏同一真理、同一善行、同一美的观点，恰恰是唯理智论堕落的表现。每一种族都绝对必要压制异族的一切，因为任何异族都将对本族的精神结构使用暴力。既然真理是"器官的"——一种认识，即先天的种族才能，那么，检验的标准就要看科学、艺术或宗教的力量能否改善种族的外形(Gestalt)，提高其内在价值，增强其生命力。任何有创建性的哲学都是一种确认或信念(Bekenntnis)，它同时反映出这个种族类型先天具有的直觉和该种族为获得统治权而采取行动的意志。国家社会主义教师同盟为支持希特勒而发表的各种声明中，有一篇即出自哲学家马丁·海德格尔①。这篇声明实质上对罗森堡的观点作了诠释。

> 真理在于揭示出使一个民族能在行动和认识方面肯定、明确和坚强。从真理中产生真正的求知欲，但这种求知欲是受到求知能力的制约的。由于这种局限性，就应为确定真正的问题和核实真正的调查划定范围。由此出发，我们得到科学，它与民众本身的存在有着必然的联系

① 海德格尔(Martin Heidegger，1889—1976)，德国存在主义哲学家。希特勒上台初期表示支持，后对纳粹的幻想破灭。主要著有《存在与时间》。——译者

[General Information]
书名=政治学说史　　（下册）
作者=（美）乔治·霍兰·萨拜因
页数=999
出版社=北京市：商务印书馆
出版日期=1986.04
SS号=80400781
DX号=000080400781
URL=http://book.szdnet.org.cn/bookDetail.jsp?dxNumber=000080400781&d=CDEAA3D089AF997D8CCBBFAFAE9D9DE3

封面
书名
版权
前言
目录
目录
第一编关于城邦的学说
第一章政治学说的原委
政治学说和人类的进化
政治学说和政治制度
政治学说是西方文化传统的象征
希腊人以前的文明的发展
政治哲学的创立
第二章城邦
社会阶级
政治制度
政治理想
第三章柏拉图以前的政治思想
群众性的政治辩论
自然界和社会的秩序
自然与常规
苏格拉底
第四章柏拉图：《理想国》
需要政治学
美德即知识
意见的无能
作为典型的国家
相互需要和劳动分工
等级和心灵
公道
财产和家庭
教育
略去法律
第五章柏拉图：《政治家》和《法律篇》
重新承认法律
金质的法律纽带
混合式国家
社会制度和政治制度
教育制度和宗教制度

第六章亚里士多德：政治理想
新政治学
各种统治
法律的统治
理想和现实的冲突
彼此冲突的权力要求
第七章亚里士多德：政治现实
政治体制和道德体制
民主制及寡头制的种种原则
切实可行的最好国家
政治家的新艺术
本质的发展
第八章城邦的没落
城邦的失败
撤退或是抗议
伊壁鸠鲁学派
犬儒学派
第二编关于世界社会学说
第九章自然法
个人和人类
和谐与君主政体
世界城
对斯多噶主义的修正
西皮奥集团
第十章西塞罗和罗马法学家
西塞罗
罗马法学家
第十一章塞涅卡和教父
塞涅卡
基督教的服从
一仆二主
安布罗斯、奥古斯丁和格雷戈里
两把剑
第十二章民众及其法律
无所不在的法律
找到和宣布法律
法律下的国王
选择国王
领主与封臣

封建法庭
封建制度与共和国
第十三章有关授权的争论
中世纪教会国家
教会的独立
格雷戈里七世和天主教徒
亨利四世和保皇派
第十四章人的普遍性
索尔兹伯里的约翰
圣托马斯：自然和社会
法律的性质
但丁：理想化了的帝国
第十五章美男子菲利普和博尼费斯八世
政论家
双方的相对立场
教皇的要求
埃吉狄厄斯·科朗纳
罗马法和王权
巴黎的约翰
第十六章帕都亚的马尔西利奥和奥肯的威廉
马尔西利奥：阿夫罗伊兹主义的亚里士多德主义
国家
法律和立法者
教会和神职人员
宗教大会
威廉：教会的自由
宗教大会理论
第十七章教会政府的宗教大会理论
教会的改革
自给自足的社会
和谐与同意
宗教大会的权力
宗教大会理论的重要性目录
第三编关于民族国家的理论
第十八章马基雅维利
近代专制主义
意大利和教皇
马基雅维利关心的问题
道德上的冷漠

普遍的利己主义
万能的立法者
共和主义和民族主义
明察秋毫与不足之处
第十九章早期的新教改革者
消极服从和抵抗的权利
马丁·路德
加尔文教和教会的权力
加尔文与消极服从
约翰·诺克斯
第二十章保王派和反保王派的理论
法国的宗教战争
新教徒对专制主义的抨击
《为反对暴君的自由而辩护》
其他新教徒对专制主义的抨击
耶稣会会士和罗马教皇的间接权力
耶稣会会士和反抗的权利
国王的神圣权利
詹姆士一世
第二十一章让·波丹
宗教信仰自由
国家和家庭
主权
对主权的限制
秩序良好的国家
第二十二章近代自然法理论
阿尔色修斯
格劳秀斯：自然法
道德原理与论证
契约与个人同意
第二十三章英国：准备国内战争
莫尔的《乌托邦》
胡克：英国的国教
天主教和长老会的反对
独立派
分裂派和国家全能论者
宪制理论：史密斯和培根
爱德华·柯克爵士
第二十四章托马斯·霍布斯

科学唯物主义
唯物主义和自然法
自我保护的本能
合理的自我保护
主权与虚构的法人
从虚构的法人推出的结论
国家和教会
霍布斯论个人主义
第二十五章激进主义者和共产主义者
平均派
英国人的天赋权利
温和的和激进的改革
对立法机关的限制
掘地派
温斯坦莱的《自由法》
第二十六章共和派：哈林顿、密尔顿和西德尼
共和政治的经济基础
法的绝对统治
共和国的结构
约翰·密尔顿
菲尔默和西德尼
第二十七章哈利法克斯和洛克
哈利法克斯
洛克：个人与社会
对财产的天赋权利
哲学上的意义不明确
契约
社会和政府
洛克理论的复杂性
第二十八章法国：自然法的衰落
法国政治哲学的复兴
洛克受到欢迎
改变了的环境
孟德斯鸠：社会学和自由
法与环境
权力分立
伏尔泰和他的法律自由
爱尔维修：法国的功利主义
重农主义者

霍尔巴赫
杜尔哥和孔多塞的进步观念
第二十九章卢梭对社会的再发现
对理性的反抗
作为公民的人
自然与淳朴生活
公意
自由的矛盾
卢梭和民族主义
第三十章习俗与传统：休谟和柏克
休谟：理性、事实和价值
自然法的毁灭
感情的逻辑
柏克：约定俗成的政体
议会代表制与政党
抽象的权利与政治人格
历史的神圣旨意
柏克、卢梭和黑格尔
第三十一章黑格尔：辩证法和民族主义
历史的方法
民族精神
辩证法和历史的必然
对辩证法的批评
个人主义和关于国家的理论
自由与权威
国家和市民社会
黑格尔哲学的后来影响
第三十二章自由主义：哲学上的激进主义
最大幸福原则
边沁的法律理论
早期自由主义的经济理论
早期自由主义的政治理论
第三十三章近代的自由主义
约翰·斯图尔特·密尔：论自由
社会研究的诸原则
赫伯特·斯宾塞
对自由主义的唯心主义修正
自由主义、保守主义、社会主义
自由主义的当今意义

第三十四章马克思和辩证唯物主义
无产阶级革命
辩证唯物主义
经济决定论
意识形态与阶级斗争
马克思的总结
恩格斯论辩证法
恩格斯论经济决定论
辩证唯物主义和政治
作为一种制度的资本主义
资本主义的崩溃
社会革命的策略
第三十五章共产主义
俄国的马克思主义
列宁关于党的理论
列宁论辩证唯物主义
资产阶级革命和无产阶级革命
帝国主义的资本主义
革命的途径
革命的前景
革命成功后的问题
无产阶级的先锋队
民主集中制
一国建成社会主义
共产主义在中国
共产主义的特征
第三十六章法西斯主义和民族社会主义