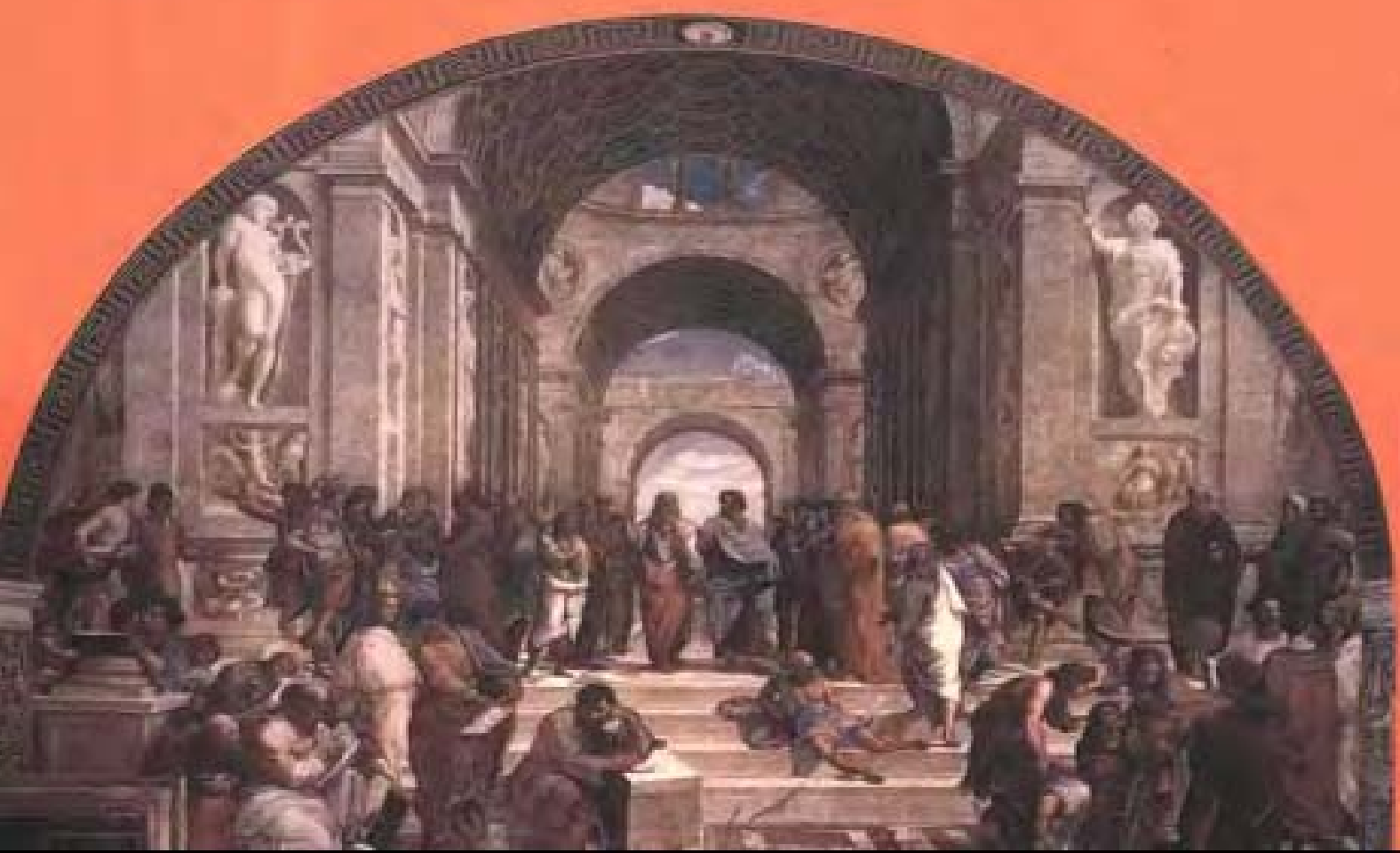




*A History of
Western Political Thought*
西方政治思想史

约翰·麦克里兰◇ J.S. McClelland ◇ 著 彭淮栋◇ 译

海南出版社◇ 出版



A History of Western Political Thought

研究政治思想，可以帮助我们澄清概念，深入了解政治现象，并培养客观容忍的态度。

——朱寰章

欲彻底了解和评估政治上的重要大事和现象，必须基于对政治思想史的正确认识。一本良好的西方政治思想史是国内读者迫切需要的。

——吕亚力

教学上，向来缺乏一部通贯古今之变，而且论证细密，见解精辟的西方政治思想史。这本译著适时出版，正弥补了这个缺憾。

——蔡英文



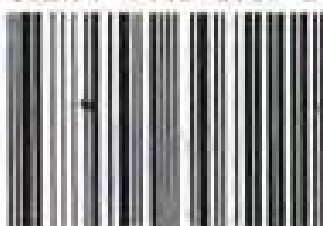
一部雅俗共赏的政治思想史，作者不仅需要具备敏锐的哲思、确凿的史识，还要让哲学家在历史中活起来，以及与一般读者对话的笔力。

——曾国祥

在麦克里兰笔下，历史是活生生的体验，观念是思想交锋的境地，哲学家是他和读者可倾谈对教的生动人物。全书行文充满理念讨论的愉悦、机趣和热情。

——汤姆·保林 (Tom Paulin)

ISBN 7-5443-0722-0



9 787544 307222 >

ISBN 7-5443-0722-0/K·00

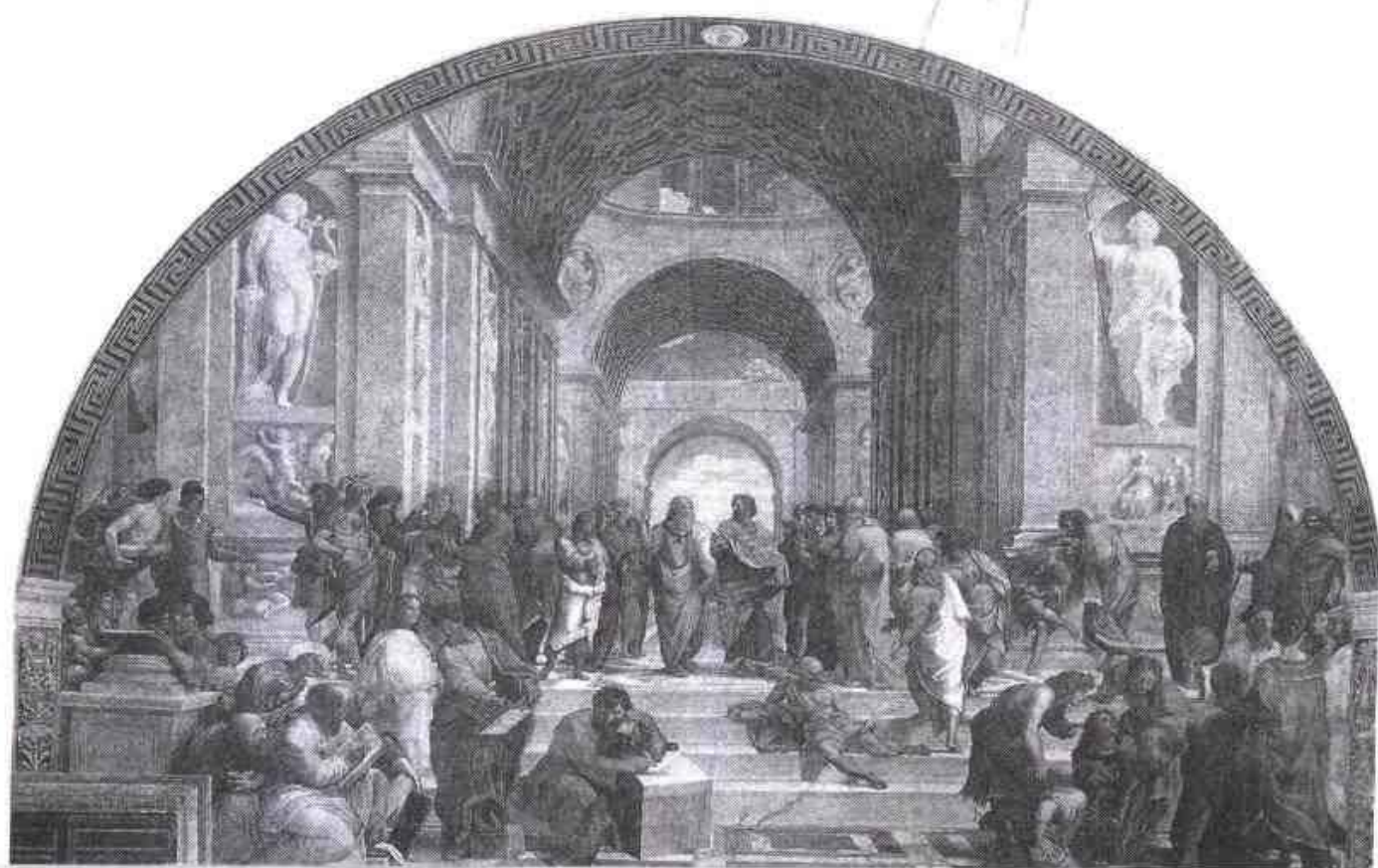
定价：68.00元

吉林出版集团有限责任公司 吉林出版

A History
of Western Political Thought

西方政治思想史

约翰·麦克里兰◇J.S. McClelland◇著 彭淮栋◇译
海南出版社◇出版



A History of Western Political Thought

by J.S.McClelland

Copyright ©1996 by J.S.McClelland

Chinese translation published by Hainan Publishing House

Authorised translation from English Language edition published by

Routledge, a member of the Taylor & Francis Group

All rights reserved

中文简体字版权 ©2002 海南出版社

版权所有 不得翻印

版权合同登记号: 图字: 30-2002-134号

图书在版编目(CIP)数据

西方政治思想史 / [美] 约翰·麦克里兰 (J.S.McClelland) 著;

彭淮栋 译; -海口: 海南出版社, 2003.4

书名原文: A History of Western Political Thought

ISBN 7-5443-0722-0

I. 西... II. ①约... ②彭... III. 政治思想史-西方国家

IV. DO91

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2003) 第 018854 号

西方政治思想史

作者: [美] 约翰·麦克里兰 (J.S.McClelland)

译者: 彭淮栋

责任编辑: 李秋云

装帧设计: 第三工作室

责任校对: 李 鹏

责任印制: 李 兵

印刷装订: 三河市印务有限公司

读者服务: 杨秀美

海南出版社 出版发行

地址: 海口市金盘开发区建设三横路2号

邮编: 570216

电话: 0898-66812776

E-mail: hnbook@263.net

经销: 全国新华书店经销

出版日期: 2003年6月第1版 2003年6月第1次印刷

开本: 880mm × 1230mm 1/16

印张: 54.75

字数: 780千字

印数: 1-5000册

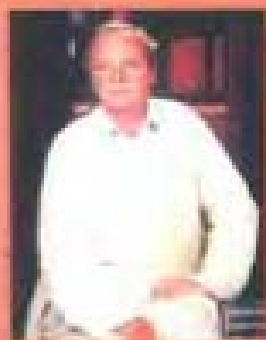
书号: ISBN 7-5443-0722-0/K · 66

定价: 68.00元

【版权所有, 请勿翻印、转载, 违者必究】

如有缺页、破损、倒装等印装质量问题, 请寄回本社更换

汇款地址: 海口市金盘开发区建设三横路2号, 杨秀美女士 收 / 邮编: 570216



作者简介

约翰·麦克里兰

J.S. McClelland

现任英国诺丁汉大学政治学高级讲师，曾在美国印第安纳大学与加州大学沙加福度分校担任客座教授。出版著作包括《法国大革命：从德方斯特到拿破仑》与《群众：从柏拉图到卡内基》。

内容简介

本书是以西方二千五百年来最重要的政治思想家和历史为主题，加以活泼流畅的阐释。它是一部见解和写法都与众不同的政治思想史，上起古希腊，中经近代国家的演变、美国的启蒙运动，到自由主义的兴起及自由主义激起的各种反动……一应俱全，蔚为大观。它激荡着思想的声音，闪烁着智慧的光芒，使读者在思考挑战的刺激中，洋溢着捧卷玩味的乐趣。

此书在国外出版后，得到学术界与文化界的共同推荐，广大读者如获至宝，交口赞誉，立即登上畅销书排行榜。

目 录

导 读	鉴古足以知今	江宜桦	1
前 言			7
编者的话			9
第一部 希腊人			
第 1 章	古希腊政治思想 背景/推荐读物		13
第 2 章	苏格拉底与柏拉图 理想国：为后来的情节搭场景		29
第 3 章	国家的卫士与正义 政治退化/推荐读物		45
第 4 章	亚里士多德与政治学 亚里士多德《政治学》的问题/《政治学》简介/第一章/第二章/ 第三章/第四、五、六章/第七、八章；亚里士多德论最好的国家/ 统治权出于自然/城邦之自然/推荐读物		67
第二部 罗马人与罗马天主教徒			
第 5 章	从城邦到国际都市 斯多葛主义的寂寞/推荐读物		89
第 6 章	基督教世界主义：圣奥古斯丁的《上帝之城》 其人、其心及其问题/天国之城/宗教强制的问题/推荐读物		113

- 第 7 章 基督教世界及其律法：圣托马斯 133
推荐读物

第三部 罗马人与人文主义者：主权再造

- 第 8 章 主权再造：帕多瓦的马西利乌斯 155
马西利乌斯的政治学/马西利乌斯论权力/马西利乌斯与主权在民/推荐读物

- 第 9 章 马基雅维里：《君主论》与美德共和国 177
《君主论》给君王的建言/推荐读物

第四部 社会契约理论

- 第 10 章 社会契约理论的兴起及其可观的持续力 201
推荐读物

- 第 11 章 社会契约（一）：霍布斯 221
主权不受契约限制/以建制创造主权，与以征服创造主权/主权者与战争/霍布斯论主权的属性/主权属性：对当代政治的一篇微辞/自然律：霍布斯理论的一些争议/霍布斯的社会契约或许根本不是契约/霍布斯与主权的限制：效率/霍布斯式个人主义的来源/霍布斯：独见之明/霍布斯的遗产/推荐读物

- 第 12 章 社会契约（二）：洛克 261
霍布斯、菲尔默与洛克/洛克版的自然状态/自然状态与政府/洛克版的社会契约/洛克论政府形态/人与国家：法律之下的自由问题/同意与统治权/洛克与自由主义之基础/霍布斯与洛克自然状态比较，兼评菲尔默/推荐读物

- 第 13 章 社会契约（三）：卢梭 283
卢梭问题/《论不平等的起源》（1755 年）/《社会契约论》/自由与普遍意志/卢梭论自由/自由问题再论/政治腐化/卢梭与民主/社会契约理论家卢梭：与霍布斯及洛克比较/推荐读物

第五部 启蒙运动与近代国家的演变

- 第 14 章 近代国家的近代性 315
推荐读物
- 第 15 章 启蒙运动的政治学 335
对启蒙运动的批评/推荐读物
- 第 16 章 启蒙运动与依法而治：孟德斯鸠 357
气候理论/政府的类型及其原则/权力分立：英国的独特案例/权力分立与混合政体对未来的意义/推荐读物
- 第 17 章 美国的启蒙运动：
杰斐逊、克雷夫科尔、汉密尔顿、杰伊、麦迪逊、潘恩 381
《常识》（1776）/杰斐逊：《独立宣言》（1776）/克雷夫科尔：
《一个北美农夫的信》与美国性格/《联邦党人文集》与宪法/永
恒智慧/特定时空智慧说/阴谋论/《联邦党人文集》：总论/潘
恩：《常识》（1791~1792）/推荐读物
- 第 18 章 启蒙运动的局限：柏克与休谟 441
休谟论理性与激情/柏克论启蒙运动与革命的关系/柏克为贵族
制度辩护/柏克的辉格立场/推荐读物

第六部 自由主义的兴起

- 第 19 章 自由主义的兴起 467
自由主义与启蒙运动/自由主义与三种经济/推荐读物
- 第 20 章 自由主义的成熟：边沁与穆勒 491
穆勒和 19 世纪政治思想的权威危机/个人主权/关于穆勒的一个
省思/推荐读物
- 第 21 章 自由主义的成熟与式微：斯宾塞、萨姆纳、格林 525
斯宾塞：理论中的维多利亚时代/自由主义与国家成为莫逆：格
林的唯心政治/格林的《政治义务原则讲演集》，与自由主义的

干预论/推荐读物

第七部 对自由主义的反动 (一): 格尔——国家与辩证法

第 22 章 黑格尔及马克思主义的黑格尔背景 565

黑格尔对人类意识的看法/黑格尔谈哲学的功能/哲学的历史与历史的哲学/历史与辩证法/自由: 向绝对自由发展/自由与理性国家/公民社会与国家之分立/国家与自由: 再论/国家与其建制有别/马克思主义的黑格尔背景/黑格尔与青年黑格尔学派/推荐读物

第八部 对自由主义的反动 (二): 社会主义

第 23 章 马克思主义及其他社会主义 591

1840年/1900年/1917年/1936年/1948年/1970年/马克思主义: 无产阶级革命的理论/历史: 黑格尔与马克思之论/黑格尔、费尔巴哈及马克思: 通向辩证唯物论之路/马克思主义: 对资本主义与政治经济学的批判/商品崇拜/马克思主义与国家/后革命及社会主义阶段: 朝向列宁主义/推荐读物

第 24 章 社会民主: 伯恩斯坦与克洛斯拉 619

恩格斯、伯恩斯坦及进步的共识/马克思主义与恩格斯问题/从恩格斯到伯恩斯坦: “科学主义”到修正主义/伯恩斯坦: 《进化的社会主义》/伯恩斯坦的重要性/附录: 克洛斯拉与《社会主义的未来》(1956)/推荐读物

第 25 章 雅各宾主义与马克思主义——布尔什维克的综合: 列宁、托洛茨基、斯大林 639

俄国马克思主义与俄国专制/俄国社会民主党: 1900~1907年/俄国社会民主党纲领: 1902年/不断革命论: 托洛茨基/帕尔乌斯对托洛茨基的影响/1905年俄国革命对托洛茨基的影响/不断革命论/列宁的帝国主义理论及《国家与革命》/托洛茨基与斯大林之争/布尔什维克自认在1917年做了什么/列宁去世及内战结束后, 布尔什维克自认所为何事? /托洛茨基与斯大林所争何事? /推荐读物

第九部 对自由主义的反动(三):非理性主义与反理性主义

- 第 26 章 民族主义的道德排他性: 赫尔德 673
民族主义与启蒙运动/赫尔德、费希特及民族理念/费希特及法国大革命/推荐读物
- 第 27 章 精英主义对民主的批判: 帕累托与米歇尔斯 699
精英理论/推荐读物
- 第 28 章 自由主义的特殊敌人: 群众与群众理论家 723
群众理论与未来/推荐读物
- 第 29 章 领袖及其群众:
弗洛伊德的《群体心理学与自我之分析》(1921) 747
催眠论的问题/原欲的群体理论/个体理论/弗洛伊德的集体心理人类学/普遍与特殊/推荐读物
- 第 30 章 法西斯主义: 非马克思主义式革命 775
自由主义与法西斯主义/纳粹与大战/纳粹与大众动员/纳粹的种族学说/法西斯主义与社团主义/法西斯主义与政治领导/推荐读物
- 第 31 章 保守主义: 莫拉斯与奥克肖特 805
莫拉斯: 文明的保守主义/莫拉斯论国家/莫拉斯与德雷福斯/莫拉斯论君主制度/奥克肖特的保守主义世界/哲学与经验世界/向政治过渡/拒斥意识形态/奥克肖特的保守主义/推荐读物
- 第 32 章 卷末论思想及论述之窟 853

导 读

鉴古足以知今

江宜桦

“西方政治思想史”通常被列为政治系学生的必修课程之一，大概因为政治学者认为规范性的知识有其不可取代的重要性。但是教授这门学问的人仍然经常面对质疑，不仅被要求清楚界定政治思想的意义，也要答复为什么我们研究政治思想，以及如何学习政治思想。现成而通俗的答案当然是有的，然而对好学深思的人来讲，既有的回答永远显得陈腔滥调，只会留下更多的疑惑与不满。这真是个“不幸中有大幸”的现象。“不幸”的是学习政治思想的人竟然连这门学科的定位、范围与实践性都众说纷纭，找不到起码的共识。“幸”的是规范性的知识果然没有普遍有效的标准答案，在现在与未来都还能继续挑战人们的好奇心、想像力，以及建构学说、相互辩驳的能力。

界定政治思想的现成答案之一，是已故芝加哥大学教授里奥·施特劳斯（Leo Strauss）所提出的著名定义。他在《何谓政治哲学？》一文中，告诉大家“政治哲学是一种想要真正了解政治事务的本质，以及正确的或良善的政治秩序之企图”。在施特劳斯的想法里，西方政治思想传统的特色就是苏格拉底（Socrates）、柏拉图（Plato）、亚里士多德（Aristotle）等希腊先哲所彰显的探索精神。他们不以世俗社会的种种意见为满足，一心想要探究政治事务的本质，以形成真正的政治知识，用来衡量、批判现存政治体制与理想政治秩序的差距。正因为施特劳斯（以及他的弟子们）视古典政治思想为政治哲学的典范，所以他们对近代以后的政治思想颇多微词，认为现代哲学家或者曲解了政治的本质，或者放弃了追求良善政治秩序的天职。即使自由民主体制算是近代政治

思想的一项成就，但自由社会隐含着价值虚无主义的危机，依然有待古典哲学的德性之教加以拯救。

然而以政治哲学为追求良善政治秩序之观点，却遭逢另一些政治哲学家的质疑与抗议。汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）也是 20 世纪最具创意的政治思想家之一，她虽然与施特劳斯一样深受德国哲学传统影响，仰慕古典哲学的深邃与精彩，并因纳粹之过而避居美国，但是她却不认为政治世界有一个柏拉图式的、理想政治秩序的观念。在《哲学与政治》一文中，她说：“人类的多元性成就了所有人间事务的宏伟与悲怆，政治哲学家应以此多元现象为其惊叹思索之课题。”阿伦特显然不认为“追求惟一的最佳秩序”是政治哲学家的天职，反而观察、反省人类历史层出不穷的新奇景象才是哲学活动历久不衰的动力。阿伦特相信人类生生不息，每一代人都有可能创造前人意料之外的历史局面。政治思想家的角色因此比较像是一个娓娓述说精彩故事的人（a story-telling person），而不是擘画蓝图、带领众人兴建大厦的工匠。政治哲学家固然免不了批判工作，但永远不能忘记人类秉性多元，其政治行动的可贵正在其能成就大善与大恶之创造性。

我们姑以施特劳斯与阿伦特的名言为例，便可窥知“政治思想”的定义言人人殊，难以单一答案。在此情况下，若进一步询问研究政治思想何益，则回复自是林林总总，各有其理据。譬如，有人以政治思想史为政治学之理论史，指出过去两千多年来西方人的政治思考结晶尽皆包容在此一课程，因此除非我们不想了解前人如何理解政治并规范公共生活，否则应当仔细研读西方政治思想史。而纯就其作为一种“历史”取向的学术领域言，政治思想史也像其他种种历史（如社会经济史、制度史、文学史、音乐史、美术史等等）一样，足以发挥“鉴古知今”之普遍作用。另外，也有人固然同意西方政治思想史为一“历史”取向的学问，却不苟同研读历史的目的在于“鉴古知今”。他们主张每一历史阶段都有永不重复的特色，因此研读思想史仅仅为了尽其所能重返过去，深入了解并欣赏每一思想人物或时代潮流的关切所在。探求知识的趣味因此构成学术工作的主要意义，寻找人类兴衰的教训反而成了浮夸不实的理由。

但是相对于此，也有人不太重视西方政治思想在“历史”意义上的

约束。他们研读政治哲学，纯然出于撷取灵感，建构规范理论之目的。思想史的背景脉络问题，时代连续性问题或历史有无重复现象问题，都不是他们阅读古人时必须再三参详的问题。他们为自己的现实挑战所困，虽知古人著作并非为今人问题而发，却汲汲以过往哲思为无穷宝藏，希冀从中挖掘吉光片羽，以指引人类继续往前行进的方向。此所以当前有人面对堕胎问题、环境污染问题、国族认同问题，或基因工程的伦理问题时，依然回头搜寻古人智慧，既不在意时代错置的讥评，也不担心古人对此问题可能无言以对。对于他们，政治思想史的学术旨趣仿佛在于找寻一个安身立命的终极规范，此规范未必普遍永恒，却有助于行动者自我清明。诚如韦伯（Max Weber）在《学术作为一种志业》演讲中所说的：“一旦你们认定了这个实践立场，你们就是取这个神来服侍，同时也得罪了其他的神。因为只要你们忠于自己，你们必然地要得出这样一个在主观上有意义的终极结论。……这也是作为专门学问的哲学、以及其他学科中在本质上涉及原则的哲学讨论，所试图达成的。”韦伯在此处所流露出来的决断论色彩，正是许多政治哲学研究者的自我写照。

如果“为何研究政治思想？”这个问题只能留待每个人自己去回答，那么对于“如何研究政治思想？”我们又有什么资格妄加议论、提供通则呢？事实上，西方政治思想学界在近二三十年来存在所谓“文本”（text）与“脉络”（context）之争。文本派认为政治思想之研究首重被研究者的著述典籍，如果我们花工夫读通个别思想家的主要作品，则作者的原旨、意图与限制自然历历在目。相反地，脉络派认为时代脉络才是理解一个思想人物及其关怀的主要依据，惟有透过当时存在的大量历史文书、私人通信、生活纪录等等，我们才能认知影响一个人物或思潮的真正因素，并由历史之中掌握其意义。此等争议之得失并非本文所能裁断，而阅读本书之读者大概也对此辩论无多大兴趣。大家所关切的，可能是如何着手了解西方政治思想，而不至于走太多冤枉路。

在西方国家，政治思想史的教学常以阅读原典为基本要求。原典（classics）是指历史上比较重要、比较精彩的思想家原著，如柏拉图的《理想国》（*The Republic*）、马基雅维里（Machiavelli）的《君主论》（*The Prince*）、卢梭（Rousseau）的《社会契约论》（*The Social Contract*），或黑

格尔 (Hegel) 的《法哲学原理》(*Philosophy of Right*) 等等。这些作品历经时间考验, 对后世影响深远, 故富有“自成一格”(a class by itself) 的重要性。阅读原典使一个人直接面对过去的大思想家, 分享其写作的焦虑与突破, 确实是培养见识、提升视野的不二法门。不过, 阅读原典需要时间与耐性, 碰到晦涩难解的段落甚至有待师友相互讨论启发, 才能获得真正的助益。因此除了亲炙原典之外, 还必须找寻其他探索政治思想的途径。

对于非西方的读者来讲, 阅读原典还有一些西方读者所没有的障碍。首先, 许多重要的原典并没有适当的中译本。读者若是直接阅读原文(或英文本), 常感语言隔阂生疏; 若是阅读坊间已有的中译本, 则常发觉译文水平不一, 其错误百出者使人如坠云里雾中, 而其文笔生涩者又令人觉得味同嚼蜡。其次, 阅读原典预设一个文化脉络, 西方学子自幼在此脉络中成长, 多少理解书中所涉及的人物、事件与行为规范(如基督教教义、美国独立战争的过程等)。非西方学子由于缺乏此一共通文化背景, 除非在阅读一部原典的同时也广泛而勤奋地吸收西方各处文化, 否则不容易掌握异文化的可贵资源。凡此种原因, 皆迫使我们除了直攻原典之外, 最好还要借助一些通论性、介绍性的书籍, 以减轻阅读原典的压力。

事实上, 即使在西方国家, 向来也有通论性政治思想教材的撰写。譬如塞宾 (George H. Sabine) 的《西方政治思想史》(*A History of Political Theory*), 自 1937 年出版以后, 就广为大专院校师生所采用, 其权威性甚至连政治系以外的人文社会学者也乐于引述。继塞宾之后, 施特劳斯及其芝大同仁克拉普西 (Joseph Cropsey) 也编辑了一本质量俱佳的《西方政治思想史》(*History of Political Philosophy*), 至今已修订发行过四版之多。塞宾的著作大体上出自一人之笔, 其优点是深入浅出、一气呵成, 缺点则是文献较为老旧。施特劳斯的编辑本收录三四十篇名家之作, 其优点是每位思想家都由专门研究者介绍, 内容广博精确; 但众专家对别人的研究对象往往意见有别, 故体系性与一贯性自然稍逊于独力撰述者。

相较于上述两种著名的通行本, 本书首要特色在于文字通俗流畅, 所有介绍几乎皆以交谈讨论方式进行, 因此口语化程度高, 极易拉近作

者与读者的距离。其次，作者比较着重近代及现代政治思想的发展，在 800 页左右的原稿中，15 世纪以后的部分占了 600 多页，约为全书五分之四强。由于篇幅充裕，因此作者可以从容描绘现代政治思想的流派，不仅包括了帕累托（Pareto）与弗洛伊德（Freud），甚至还涵盖到莫拉斯（Maurras）与奥克肖特（Oakeshott）。在 20 世纪行将完全走入历史之际，此书乃是惟一反映这种时代感的政治思想史通论。最后，本书比前两部著作幸运的是，它找到一位出色的翻译者。彭淮栋先生在翻译工作上素有盛名，对此书之翻译显然投入甚多，故译文典雅流畅，可读性强。不过原文比较口语化，译文比较文雅，少了临场对话的感觉，多了洗练的陈述味道。

本书在英美出版界畅销，想必是因为深入浅出，雅俗共赏，故为学术界与文化界共同推崇。台湾读者有幸，能在原书出版之后不久，即有此译本可读。如果本书能引起读者进一步索阅原典之兴趣，则其贡献之大，又岂是笔者简短导论所能形容。

（本文作者为台湾大学政治学系教授）

前 言

这是一本老式的政治思想史。书中为读者解述许多伟大的典籍。所以选择这些典籍，有的是因为它们本身有伟大之处，有的是因为它们对世界或其他典籍造成影响。我没有采取什么情节故事的主线。我试过，结果只做成一条断续浮现的主线。这部政治思想史可以说是从底下写起，注意统治者，也兼重被治者。我向来认为，历来论者对人民——有时称为暴民——所下的功夫一直不够。政治的素材是人，一位思想家对这素材的观点一定会影响他对政治可能及应有境界的想法。不过，我发现这样的写法很不容易维持，因为思想家关于政治共同体素材的看法往往深藏在他们的著作文字之中，这些文字篇章必须摆到刑架上拷问，才吐露实情。而人人都知道，拷问逼供得到的案情挺不可靠。

我讲授政治理论多年，这本书是个成果，但我仍有许多疑问。金恩（Richard King）、卡瓦纳（Dennis Kavanagh）、与里根（David Regan）读过这些文字，给了我很好的建议。马可斯（Robert Markus）慷慨的化身，摩里斯（Peter Morris）的机智与智慧则一直令我惊喜。艾普莉·吉本（April Gibbon）处理打字稿，表现她一贯的慧思与耐心。我还要向我先前的两个学生表示谢意。史代普托（Lee Stptoe）在一次研讨会上的一个概念，使我怀疑社会主义的目的能以地道的社会主义手段达成，伊丽莎白·华特斯（Elizabeth Walters）则让我明白，关于柏拉图《理想国》里的卫士阶级，我有一个复杂的论证（而且我颇以为自豪的论证）完全没有必要。

最后，我要谢谢保林（Tom Paulin）。这些年来，要是没有他鼓励，并且在星期一晚上为我打气，这本书永远写不出来。

.

编者的话

中国对西方政治思想的介绍和研究，已经有一个多世纪，并且经历过三次高潮，它们分别是在20世纪30年代、50~60年代以及改革开放以后，但前两次的高潮分别被抗战和文革所打断。因此，虽然中国学者在这方面也曾达到相当程度的研究水平，出现过像萧公和钱端升这样的著名学者，但从现在的情况来看，我们在很多方面仍然不得不从头开始。这是中国学术的悲剧。中国在对西方思想，特别是政治思想方面的了解还是非常不够的，与中国的发展和向世界的开放也是非常不相称的。对西方政治思想进行全面的、系统的、原原本本的介绍和研究，已经成为中国学术界一项刻不容缓的任务。本书围绕西方政治思想发展过程中的一些重大理论问题以及各种不同思潮之间的关系，对西方政治思想的历史进行了全面深入的介绍，并且就一些重要的理论家在不同的理论问题上的贡献及其思想中存在的缺陷进行了一分为二的分析，同时对于西方政治思想史这门学科的形成和演变，以及在这个领域中的主要研究成果也进行了简要的介绍。既体现了西方政治思想发展中的连续性，又兼顾了个人各个重大问题的相对完整性，对于政治思想史的教学与研究具有一定的参考价值。我希望中国读者在阅读该书过程中一定要注意采取批判态度。作者是一名西方资产阶级学者，立场是十分鲜明的。书中不乏较为露骨词句（为尊重作者著作权，本书未作删改），希望读者一定要加以鉴别和批判。我们鼓励不同观点之间的争论，但也要相信知识的真实性和世界的可知性。

第一部

希腊人





第 2 章

苏格拉底与柏拉图

柏拉图

柏拉图公元前 427 年出生于雅典。当时雅典已与斯巴达战争 3 年，史称伯罗奔尼撒战争（公元前 430 ~ 公元前 404）。前一年，雅典民主的伟大贵族领袖伯里克利去世。柏拉图成长的年代，因此是一段引人兴趣的时期。他成年之时，战争正在结束，雅典下场惨重，外则遭受斯巴达在雅典卫城驻军之辱，内则经历寡头统治与民主势力斗争之患。柏拉图家族与寡头及民主两方都有关系，又出身良好，考虑走上政途十分自然。一个处于战争中的城市的政治，无疑是他青年时代谈话的主题。由当代人的证言可以得知，战争期间，雅典民主的性质发生变化。伯里克利率领雅典及其盟友投入战争，因为他认为雅典别无选择，加上他控制议会，有办法将雅典的战略与花费限制在可以负担的范围内。

伯里克利去世后，雅典议会偏听不肖煽动家，这些煽动家也只拣议会爱听的话说。雅典对待盟友的政策渐失审慎，开始视盟友为雅典帝国的属地，战略上则更失斟酌，导致征塞拉库斯之战大败。富人自认在一场举措拙劣的民主战争中被剥削，民主派则怀疑寡头统治势力可能自甘走向失败主义，因为雅典如果战胜贵族主治的斯巴达，将是雅典民主及其领袖的胜利。

伯罗奔尼撒战争最后数年，雅典内部党派纷争愈演愈烈，寡头统治与民主相寻交替。只要雅典陆军主力是良家子弟组成的甲兵（hoplite），而同样重要的海军却倚重穷人担任桨手，这问题就无从解决。雅典战败，一个 30 人的寡头统治集团在斯巴达支撑下掌权。“三十僭主”对其民主派政敌甚多恶行，但掌权未久，复归民主。公元前 399 年，民主的雅典以不敬神与腐化青年的罪名，将柏拉图的恩师苏格拉底处死，无视德尔菲神谕宣布苏格拉底是希腊最有智慧的人。

青年时代与成年初期的雅典政治经验，似乎令柏拉图甚为不快。他在自传式的《第七书简》（可能有伪）中说：“事实上，我被逼得相信，社会或个人找到正义的惟一希望在真正的哲学，以及，除非真正的哲学家掌握政治权力，或政客拜奇迹之赐变成真正的哲学家，否则人类永无宁日。”苏格拉底死后，柏拉图游历各地，足迹远涉（谣传他在埃及试过橄榄油生意），曾想使一个塞拉库斯暴君变成哲王，未能成功，最后，公元前 396 年在雅典创设“学园”，在此任教以终，公元前 347 年辞世。

《理想国》之外，柏拉图另外写有两本政治著作，《政治家》（*The Statesman*）与《法律篇》（*The Laws*，后世认为《法律篇》谈的是柏拉图心目中次于《理想国》的最好国家，并且是混合制政府的首见诠释）。著名的《会饮篇》（*The Symposium*）称

美同性恋，过去曾惹议论。

柏拉图在《理想国》中说，他那时代里，还有人认为应该以取自荷马史诗的箴规懿训为所有生活层面的圭臬。由此话可知，柏拉图时代也有不作此想的人。荷马的世界观依旧有些人奉行，但其他人已经不相信了。人没有价值系统就无法生活，可见柏拉图时代有各种价值体系在争取思考者青睐。由于可选的价值体系纷繁多元，智者派因此自认言之成理，说这世界上真正算数的东西只有“力”，价值体系不过是些积久成是的陈俗旧论。一般人对这点当然可能难以全以为然，芸芸众生向来依照他们习之有素的价值过日子。只是他们也可能耳闻一些话头而有点局促，这些话头说，他们一直当成价值的那些观念在比较先进的圈子里已无甚轻重。

价值的多元现象，自始即令柏拉图棘手。为数甚多的价值体系在此，这些体系显然不可能个个当理，因此其中大多数必须用道德存疑的精神加以消解，看看何者去，何者存，然而怀疑精神要建构柏拉图心目中堪为道德与政治解毒剂的那种绝对价值体系。柏拉图的解决办法，是为苏格拉底发明双重面貌，一面是抱持怀疑精神的苏格拉底，一面是柏拉图主义的苏格拉底。历史上，苏格拉底无疑实有其人，但他并无任何著述，关于他的见解，我们所知来自二手资料，大致上是来自景仰他的朋友，其中以柏拉图最为主要。柏拉图为什么借苏格拉底之口，写出他的哲学？苏格拉底，“非常人也”，能引得朋友抵死效忠，也能惹敌人恨他人骨。据其朋友所述，苏格拉底其人智慧、富勇气、行克己、尚正义，是当代第一等人，也是当时不义逐渐得势的社会中最不可能无恙活命的人。智慧、勇气、节制、正义俱全，如此描写苏格拉底，或许有失造作，但也许他真的具备这些美质。无可争议的一点是，苏格拉底非常特别，几近舞台人物。他是你一见终身难忘的那种人。苏格拉底自为生计，教人而不收分文，但似乎令柏拉图与亚西比德（Alcibiades）等名门子弟如沐春风，仰之弥高。苏格拉底游于哲学，一洗前人，境界全新，遂令后世以“前苏格拉底”概称在他之前的哲学家。

“前苏格拉底”哲学家留下来的知识摊子，堪称“一团乱”。原本确定无疑的荷马世界的自然阶层，被从四面八方挖墙脚，由于这三个彼此

环环相扣的阶层不是全立，就是全倒，只要从一个方位楔而不舍而攻击得手，三个层系即无一能有得全之理。神、人、自然三个层系像纸牌搭成的城堡，空有美观，实如累卵；只要抽掉一张牌，三者全告土崩瓦解。动手抽掉第一张牌的，是在原子论方面做了精彩设想的德谟克里特（Democritus）。基本上，德谟克里特的原子说法十分简单，可是后果影响广远。德谟克里特说，自然整个可用一些非常细小的微粒的运行来解释，这些微粒的动态，原则上是可以预测的，只是人类事实上没有能力去预测。一切都是这东西构成的，所有事情都不过是这东西来来去去的结果。此说对荷马式自然观的冲击，一思即知。如果一切都是同样的东西做的，自然之中何来彼此严格有别的阶层？有些事情比别的事情大，海上暴风雨比茶杯风波大，但这是事物自然之理；依照一套规模由大而小，无限渐进的尺度来看事物，比将自然划分为上下截然有别的等级，合理多了。另外，一国之君，与他最卑微的臣子、他的奴隶，甚至他养的动物，都是同样材料做的，对国君也很难说是好消息。关乎国君与贵族的事件，如果在“质”上无异于关乎普通人的事件，那么，在这个世界上引进一个属于神的特殊等级，说这个等级非常重要，足以解释伟人的伟行，就没有必要了。一切之间只有规模之异，没有本质之别。

德谟克里特假定的世界是一个变动不居的世界，赫拉克利特（Heraclitus）为这么一个永远在变的世界加上他十分著名的形容，说世界即流变。德谟克里特与赫拉克利特构想的这么一个世界，除了说它就是如此，很难加上有什么积极价值。知识如果要真，就必须永远是真的，所以后来巴门尼德（Parmenides）说，在这世界上也许根本不值得费心去寻找知识，因为今天为真之理，明天就不真了。对相信巴门尼德说法的人，此说惟一诚实的结论是，寻找知识这件事差不多应该一开始就结束。这，就是苏格拉底生死其中的思想世界，也就是柏拉图所说，一切教条——道德、政治、宗教上的教条——都已说完它能说的话的世界。当然，还有相当多教条留下来，因为教条并不是已被证明是无根之言，当天就死亡（正如所有以牛顿物理学为基础建造的机器，并没有在爱因斯坦发现相对论原理那天就停止运转）。柏拉图目标明显，因为他相信仍然可能找到真知识。他首先面对的要务，是经过巴门尼德之后，仍有诸多无根之言以知识之名行世，他得为人类心智清除这些芜杂纠缠。依

柏拉图的记述，在揭示一般所谓的知识并不是那么回事方面，苏格拉底本事世无其匹。世传最讨喜的苏格拉底形象，是他在雅典广场上拦人，拦下来的可能是一个出名的辩士、政客，或出名的大言欺人之徒，他请教他们认为人生应该如何，连串问题令他们无法招架，他们被逼入死角，承认自己看法荒谬。令人羞怒交加，以及后来可能导致他被审判并处死的一点，是苏格拉底永远自称无知。我们只能猜想史实中的苏格拉底真的言必称“请有以教我”，不过，如果“牛虻”苏格拉底是柏拉图杜撰的形象，我们也很容易明白这杜撰何以必要。一切过时的学说教条必须清除，真正的哲学工作才能开始，苏格拉底代表了披荆斩棘清除这些教条学说的无上利器。

苏格拉底的生计是石匠。据传他说过，在雅典，惟一可以说知道什么的人是工匠。依苏格拉底的想法，知道什么与会一种技术，有其可以彼此类推之处，但两者之间永远不只是类同而已。工匠之知，与教条相反；一种匠艺并不是一套有待付诸运作的原则；工匠不是这样做事的，学习一门匠艺也不是先学一套原则，然后付诸操作。此外，一门工艺的原理能不能外推而及其他艺门，也难说得很。你看到工匠工作，问他在做什么，大多数工匠除了回答“笨蛋也看得见我在做木工”，可能说不出什么名堂来。从事一门技术的人，提一套学习这门技术的训练方案，比描述这场训练的终端成果，要在行得多。工艺与实做是分不开的，徒弟必须观看师傅做事，才谈得上开始学习，这场训练的整个目的则是产生一个师傅。这并不是说所有的训练都是在职训练。例如，一定分量的“理论”工作在数学上可能有用，锻炼身体可能也有助培养有益的身体属性，例如强健与灵敏，但这些也必须向老师学。师傅是精于此道的人，他所以精于此道，也有他自己边做边精的方式，盖为师为傅，非此道中人莫办。技术是会生锈的，无论做什么事，胜任意指持续胜任，熟未必生巧，但不熟每每导致退化。

苏格拉底可能认为善是一种技术，也就是善于行善。在古希腊，善每每带有主动性质。善不像天真那样是一种消极状态，也不只是用心良好而已。善表示行善；被以为善，表示行善而人见。见其行，知其人。问题是如何训练一个人去行善。如果善是一种技术，即善于行善，则道德训练不能只是开列一张某事可做，某事宜避，诸如说实话、帮助朋

友、伤害敌人、有债要还、节用祖产、避免放纵等等的明细清单而已。这些很可能是好人会做的事，而且这张单子可以无穷添加，但单子里没有一项能保证人“事实上”会为所当为，避所当避。对这些事知所趋避，需要练习，熟练到成为第二天性。拿着单子再辛勤苦读，也产生不了这样的人。况且，就如所有规则单子，永远会有例外，因为在某些情况里，单子所列规则会彼此冲突。柏拉图在《理想国》第一章就讨论了这种冲突的一个例子。苏格拉底拜访的老人家刻法洛斯（Cephalus）说，正义的两条规则是帮助朋友，与欠人必还。苏格拉底指出，你向朋友借一把刀，后来这朋友发疯了，这时你还他刀子，不可能称得上正义。这是欠人则还，却很难说是帮助朋友。刻法洛斯得此言，坦承被难倒了。他可以修饰说，正义是帮助朋友与欠人则还，但此处例外。柏拉图让他提早离开，没有让他作此修饰。理由很简单。例外的名单一定很长很长。这么一张单子，不但必须备载一个正义的人会实行的所有事情，还得将所有例外情况一一纳入。例外的单子几乎确定会长过规则的单子，因为例外必定随情况而定，而从原则上说，规则之间发生冲突的可能情况数目不会有限。即使规则与例外的单子能开个穷尽无遗，单子里也没有什么能担保某人会严格依照这张单子过日子。

职是之故，从另一方向来处理这个问题，要高明得多。何不设计一套训练方案来产生正义的人？要设计这么一套方案的话，正义是一种技术的想法大有用处。如果有一个人，他是正义的，那么，他就是传授正义的师傅，其余的人自然就是徒弟了。徒弟们经历与他一样的训练方案，并且留心学习他的身教，将会成为正义的人。这位师傅如果没有能力为这些生手描述这场训练的终端产品，只懂得说“你们有一天就会人像我的人，做我做的事”，没有关系。柏拉图心中的苏格拉底可能如此说话，而苏格拉底自称他什么知识都没有的时候，意思可能也是说他开不出一套正义规则来。他对自称知道正义是什么的人穷诘不放，用意则可能是要证明正义不可能是一套行为规则，你只要熟背这些规则，自然就成为正义的人。苏格拉底似乎具备使他行合正义的性情，柏拉图则认为最能使人成为正义人之道，是设计办法在其内心里培养苏格拉底式性情。这当然只是猜测，因为关于苏格拉底的青少年岁月，我们一无所知，关于苏格拉底如何成为正义的人，我们知道的当然也不够。

柏拉图知道还有一道障碍有待克服。没有哪张教人正义行为的规则单子能使人必然奉行那些规则（我何必照着做？），同理，我也没有非常强大的理由使我希望非变成与苏格拉底一样不可。我可以想要变成像苏格拉底，也可以不想要。柏拉图必须找到一个容易理解的，使人想成为像苏格拉底一样的动机。训练，意思是牺牲现下的意向去追求未来的好处，这牺牲有何值得的代价？柏拉图必须在当时的观念市场里与人竞争，而当时市场的领袖是智者派，智者派自称能使上门者得意于公共生活，以此吸收信徒。柏拉图从不否认智者派能兑现他们招生说明书上的承诺，而且，身为希腊人，他深知没有谁做事是不求回报的，于是他着手彰明正义的人永远比不正义的人幸福快乐。柏拉图说，腐败社会里大多数名成利就的人不可能都是幸福快乐的，此理不言可喻。在必须自己闯荡出头的人，此理尤其明显。这类人正是智者派吸收最力的对象。柏拉图开门见山，直揭他认为什么是正义的人的幸福：他说的幸福，就是你我人人所说的幸福。腐败社会里走运风发或名成业就的人可能要什么有什么，当代人可能羡慕他是最幸福的人，然而他并不幸福。同理，正义的人置身不正义的社会，乍看可能是最惨苦的人，处处行善，却时时遭谗受谤，或等而下之，但他其实是幸福的，即使他被迫害致死。幸福，是求正义的动机：这幸福是今生今世的幸福，而不是来生来世的某种福佑，也不是其他无中生有的某种快乐。

如此说法，稍嫌曲高和寡。柏拉图必须使人相信正义真的是他说的那样，然后他必须显示我们有很好的理由应该要正义。正义显然是一种异乎寻常的美德，虽然与智慧、勇气及自制同列美德之目，与这些美德却有种类之别。正义有别于其余美德之处在于，其余这些美德，即使别人不做，也是值得实践的。别人愚蠢而我明智，别人怯懦我勇敢（不是徒勇无谋），别人放荡我节制，都对我有利。最下而言，这些美德不会使我脆弱，还可能使我保护自己而免受他人之害，最上而言，依照育人国中，独眼称王的原理，这些美德甚至可能扶衬我位登显要。正义则没法给人这样的指望。恶人群中，好人本已难过，成为仅余的一个正义之人，其糟当然更无以复加。由此道理，或者可以推出一个结论：智慧、勇气及节制显然是带有政治性的美德，正义则非。这些美德与人际的权利关系带有直接、积极的关键，正义则很难拿来美言为人生应循的大道

或生活幸福的保证。然而在《理想国》里，柏拉图持论与此相反。依他的论点，正义是政治美德，其他美德不是。其余美德当然值得拥有，柏拉图接下去也说明正义的人其实将会兼具这些美德，但他要我们相信，正义是位居核心的美德，在政治上有其余美德所没有的用处。

正义必然是一种政治美德，因为正义必须广泛实践，正义的人方有存身之地。基于本身利害，正义的人必须广布正义，以他们自己的形象塑造别人。明智的人会希望别人也明智，但一个聪明却自私的人很可能希望聪明限于他自己与少数朋友，以独享其利。一个正义的人置身不义的社会，永远险象环生，除非他能说服别人与他同行正义，但是，问到是不是所有的人都有能力于正义，难题立刻出现。假如答案是一切人都有能力于正义，则接下来必须再回答这个问题：如此的话，正义的人事实上何以如此之少？如果正义人人皆能，正义何以如此罕见？明智、勇气及节制纵非举目即见，也堪称相当普遍，正义何以独独不然？（许多人“认为”自己知道什么是正义，也自称信奉正义，或者见人正义则作景仰之态，但这些都不算。）正义罕见，部分无疑是由于正义的立场通常不合时宜，但也可能是因为正义本身实践起来比其余任何美德都要困难（在柏拉图说正义兼含其余所有美德之后，要将正义身体力行，更难上加难）。正义是一切美德中最难的，因为正义必须由整个人来实践。依柏拉图之见，正义就是完整的人。

较下一乘之德，例如勇气，本身可佩，但不会牵动你整个人。柏拉图将人格三分为智、情、欲，三者各有与之对应的美德。勇气属情，对象是军事荣誉；属情之德，一般以与声名有关之事为目标。追求名誉是可佩的，因为你必须牺牲兴趣；心存荣誉的人作战不会临阵脱逃，并且为了保持军事生活所要求的强健体魄，情愿断绝嗜好放纵。这是为了更高等的善，而控制卑下的欲好。柏拉图认为勇气是一种境界有限的美德，因为追求荣誉者对他自身这项美德的了解是有限度的。勇气之人往往并不十分清楚自己为什么追名逐誉，证据是他与别人竞争荣誉，主要是由于在乎别人的意见而不敢逾分，这导致某种程度的道德空虚，这勇气之人离开同侪指点品论的目光时，尤其如此。他可能暗地里自我放纵一下，可能妒嫉别人的名气，只是将这妒嫉之情藏在心里。他可能爱慕一般人喜欢的东西，例如财富，但也掩饰这爱慕之心，因为军人节操按

理只爱荣誉。追求荣誉的人有这些心事隐衷，结果是他内在从来没有真正心安理得。他的人生永远有个令他不解的大惑，而他不希望太精细去检视这困惑。职是之故，追求荣誉的人看起来未免缺乏自省能力，他喜欢投身战场，原因也在这里；战场上，责任的呼唤很单纯：与敌人作战，他心安理得。

也有一种次要之德与欲相连。柏拉图所谓的欲，指对本身既非真理也不是善的事物的欲求。这定义是消极的，但作此定义并非为了省事。除了提示最明显的饮、食、性等项，柏拉图刻意不一一列举，因为他认为欲望会繁殖，繁殖愈多，就愈难满足，而且愈来愈恶劣。一好生二嗜，二嗜生三恶，受欲望支配的人有一天于是仿佛陷入围城，各种欲望从四面八方对他群器而攻，争着要他满足。他无法全部让它们满足，可能该先满足哪个也不晓得。（解困的惟一法子是变成暴君，国中资源为我所用，可以尽举以满足一己欲望。）一个人如果只能过着惟欲是从的日子，他最好的办法是委屈所有嗜欲，迁就单单一种嗜欲，例如爱钱。爱钱守财若是一德，则大概可以说是人的嗜欲所能产生的最好结果。守财奴为了能充分放纵他对金钱的爱，放弃一切其他放纵。他不在乎谁知道他死守钱财；更有甚者，他可能为了某些人晓得他是这种人而得意。他也不同于重荣誉的人，因为他不需要别人美言好感，而且很可能关起门来独自欣赏他囤积的金银，以此终老。他从来不会动念自问何以一心只想要更多钱；他就是要，奇怪别人怎么不同此心。

在柏拉图的意义里，理智与比较次要的勇气及自制等美德并无牵涉。这并不是说，不需要有某种知识，也能实践这些次要美德。有勇气的人必定善于当军人，要善于当军人，则需要技术上的训练，并有战争时遭遇危险方面的知识。同理，专于赚钱积财者必定相当知道一些事情，否则真正赚了钱的人，与有心赚钱而无力成功的人之间，就无从分辨了。依照柏拉图的看法，理性追求真理之知。理性一词，柏拉图有时意指我们所说的推理、判断力或沉思而言，但理性必须视为一元的，因为它追求单单一个目标。当然，我们所称的知识并非尽属柏拉图特有所指的真知，有真知者也不是无所不知。日常之知，是知之粗者，例如工匠之知，柏拉图并不像鄙薄营财牟利那般不屑日常所知，但这也不是理性寻求的真知。日常之知非可轻贱，但是很容易妨碍真知，甚至可能被

误以为真知。比较阴险的是智者派叫卖的以伪乱真货色。心智如果开始就淘掉这各色各样之知，寻求真知就容易得多。错误之知，有的错在不知正义为何物，如斯巴达以勇为至善，迦太基以财富为至善。真知则有一个层次，是认清其他正义看法的局限。这些看法说美德的实践带来幸福，然而勇气与自制带来的幸福往往是不安全的。勇敢的人不免于自疑，守财之徒惟知钱财多多益善。只有理性一面透过它与其余能力的关系，一面追求惟它可致的真知，而成全其他美德的幸福。理性为其他官能带来它们本身无法具备的一种自制。层次较低的官能所发挥的自制虽然有用，却只能告诉一个人如何自制，而无法告诉他为什么必须自制。只有理性能告诉我们，为什么对其他官能加以控制是好的。因此，理性的首务是自知之明，也就是使心灵获得确当秩序的安顿。

理性与其他官能一样，是主动的，它理出灵魂应有的秩序，并且保证这秩序得以维持。理性所具的知识，是它统治自我其余部分的资格所在，这知识，连同因这知识而有理的统治，构成王者之学。个体内在如此，人际之间的关系正复同然。自身如此确当自制克己的人，理当指挥不能像他这样的人。对与他一样的人，他的关系是友好而合作的，对不像他这样的人，他们对他们的关系将是统治与被统治的关系。据柏拉图之见，性格不稳与政治不稳有非常密切的关连。不稳的性格，其内在并非由天然应该主治的那个部分主持局面，不稳的国家，则是天生不能控制自己的人操持着公共事务。在个人与国家，这内在的不稳迟早都将导致不幸福。上策是一切自始就安排妥当。《理想国》的旨趣，大致上就是要彰明正义的人可以如何产生，以及一个城邦如果由他们统治，如何好处多多。

理想国：为后来的情节搭场景

《理想国》的体裁，是苏格拉底与其他一些人的长篇对话。一路行文，语气愈来愈不像对话，渐至终篇，甚至可视为苏格拉底独白。有评注家断定，我们今天所见的《理想国》必定是由两件作品合成，因为至少十章中的第一章与其余部分太不相像。不过，没有人否认全书有一条

连绵不绝的理路贯穿到底。《理想国》起头与其余部分的关系，最好的读法，也许是将第一与第二章看成柏拉图为后来的情节搭场景。搭场景，是直取搭台演戏的意思。《理想国》开首，苏格拉底在比流斯（Piraeus）参加一场宗教庆典完毕，走回雅典途中，被刻法洛斯之子波勒马克斯（Polemarchus）邀至其家，与一群朋友见面。刻法洛斯招呼苏格拉底。刻法洛斯自上次看过苏格拉底以来，似乎又添了好些年纪，两人寒暄，随即谈到老年是何滋味的问题。讨论之中，柏拉图让我们了解刻法洛斯许多事情，以及他对自己这一生的回顾。刻法洛斯以其良知笃行，好好过了一辈子。他真话实说，有债必还；他与他认识的其他老年人不同，并不以年华消逝、青春之乐不再为憾，对少年后生也没有心怀妒嫉。他是生意人（史实有个刻法洛斯，以制造盾牌为业），在祖产亏减之际继承祖业，反亏为盈，展望来日，传给子弟的家财虽然不如祖父传给父亲的规模，但将会多于他自己当初继承之数。他这辈子不必白手辛苦挣钱，内心从来不必经历要不要说谎欺骗或使诈作弊的挣扎，到头来也没有变得爱财过度。他听过作恶之人死后受罚的故事，但他回顾此生，自信并无思来生而心惊的理由。他面对死亡而心宁神静，苏格拉底感到可佩。

刻法洛斯之善，在于做人处事一以贯之。他奉行生意人的伦理，该给即给，应还即还。他善尽他对他人与子弟的责任。苏格拉底那天与他见面时，他正在向神供奉牺牲，因为他对神也不想有什么积欠。要说他有缺点，就是他对自己奉行的伦理并不是非常有反省能力，但苏格拉底对此并无非议。苏格拉底请教他何谓善，刻法洛斯答说，善是说真话，帮助朋友以及有欠必偿。苏格拉底婉言设想，指出可能有些情况，他这个定义会出问题，例如一个朋友借给你一把刀子，后来他发疯，遇此情况，归还刀子是不是正义呢？大概不是，因为那样很难说是帮助朋友，虽然的确是有欠就还。刻法洛斯陷此困局，转不出来，苏格拉底也没有逼他，反正刻法洛斯有更要紧的事，他拜神尚未结束。一望而知，这一席之谈必有后话。果然刻法洛斯交代在场的年轻人接话，即悄悄退下，从此未再露面。我们可以假定，一场得体的拜神仪式并非可以潦草而就之事，因此，台上继续演出戏文之际，至少有一部分时间，台下同时在拜着神（可能是瑟拉西马可斯发言那段时间，因为他在许多方面都与刻

法洛斯相反)。

场景如此铺排，堪称迷人，但也有引人困惑之处。刻法洛斯向苏格拉底提到，人到老年，至乐之一是智慧的交谈。然而柏拉图没有让刻法洛斯留下来多谈。柏拉图甚至一开始设计场面，就准备他提早离场，我们看见他在一张椅子上休息，脖子上围着拜神的花圈；不言可喻，刻法洛斯那件要紧的事情还没有忙完。刻法洛斯被提早打发，因为他不是值得效法的范例。《理想国》全书谈正义，柏拉图可以说：所谓正义，当如刻法洛斯，他一生可佩，大家应该见贤思齐。结果，刻法洛斯退场，一个毕生身体力行其信念者具备的道德权威随之离去；如此一来，正义必须另外觅求，不是向过去，而是求之于当下。打发刻法洛斯的另一用意，可能是告诉我们，人已不再能寄望众神来解答我们应该如何安排人生。宗教已不再是舞台主角，宗教已经失去它曾经拥有的道德权威。老年人与众神有何高见，仍然值得一听，但内容必须检视是否言之有物。凡事不能以表面定价值。

刻法洛斯既去，智者派瑟拉西马可斯(Thrasymachus)代之。瑟拉西马可斯登场，也经过细心布置。不取祖传智慧与众神智慧，用意是告诉我们，世界已经迷路。道德权威不再济事，一切都陷入疑问，而问题没有明显的解答。对这样一个世界很危险的，是对复杂问题叫卖简单答案的人，最危险的，则是自称以一个答案解决诸多困难问题的人。瑟拉西马可斯代表这两种危险。强者的利益就是正义，不正义稳赚不赔；牢记这一点，人生就挺单纯，你会畅行无阻，从来不必三思。瑟拉西马可斯被苏格拉底痛驳一顿。强者要你做一件事，而此事显然不合他们的利益，你怎么说？照他们的话做，对不对呢？瑟拉西马可斯巧辩说，统治者，作为统治者，是决不犯错的。数学家称呼的由来，不在于他们的失误，同理，统治者犯错的时候，就不叫统治者了。说到这里，苏格拉底迎头痛击。苏格拉底说明，一种技术，例如行医，是为了病人之益，不是为了图利行医的人而运用的。大夫与病人之间的关系是上对下的关系(大夫下命令)，但大夫心中所存，是病人而非他自己有何好处。由此可知，技术是为了裨益它的对象而运用；统治是一种技术，因此其目的是被治者的好处，不是统治者的好处。所以，弱者的利益叫正义，不是强者的利益。瑟拉西马可斯不肯轻言放弃，后来才承认失败。不过，与刻

法洛斯不一样，他没有被打发，他被驯服之后，留在现场，但噤声至终。留刻法洛斯而去瑟拉西马可斯，可能更有道理一点。瑟拉西马可斯不折不扣是柏拉图鄙视的那种伪哲学家。苏格拉底解决了他之后，他真的应该吹胡瞪眼佛然而去才对。刻法洛斯应该留下来，倒不是为了亦步亦趋应答苏格拉底接下来的所有论证，而是在苏格拉底为年轻一辈阐述真正的正义时，在一旁点头烘托，表示“然也，然也”。但实际的演出是刻法洛斯退场，瑟拉西马可斯留下。

何以如此？答案可能在年纪。归根结底，苏格拉底在《理想国》提出的正义理论是一种克己理论。刻法洛斯其人，七情六欲俱已销尽。刻法洛斯向苏格拉底提到，老年好处多多，其中一个是不再活在情欲的专制底下，自由了。刻法洛斯有此认识，就“老子不可教”了。他已经没有什么需要克制。瑟拉西马可斯仍然精力充沛。我们必须假定他内心仍然有个值得克制的东西，苏格拉底鞭策他，使他就范，意思是要告诉在场诸人，那东西是有办法置于控制之下的。瑟拉西马可斯在乎钱，不给他钱，他就拒绝告诉大家什么是正义。苏格拉底身无分文，在场诸人自愿合资代他出钱。这笔钱，瑟拉西马可斯也没有白拿。他的见解素有值得一听的名气，我们可以假定他在这样的讨论里向来颇能发挥所长。瑟拉西马可斯是世故之人。他自认特有知见，这知见看起来是根据政治世界的经验为基础，是持之有故的：你无论到什么地方，都会发现所有国家事实上都分成强者与弱者，不管这分别如何美言掩饰。瑟拉西马可斯之见，有点像政治学，亦即目光透过表面，看见真相。在这场对话里，瑟拉西马可斯的说法不曾被真正驳倒。苏格拉底对他的反驳纯粹是形式上的辩驳。柏拉图要我们认为瑟拉西马可斯的知识劣于真哲学家，但瑟拉西马可斯的知识声称在实质上完整无损。柏拉图可能有意让我们认为瑟拉西马可斯关于政治的说法，在实质上是正确的。其实，柏拉图自己在《理想国》第九章讨论不完美的统治形式时，就回到一种权力论上去。他对瑟拉西马可斯抱持异议，不单因为瑟拉西马可斯像所有辩士一样兜售虚妄的观念，是危险人物，更重要的是，在何谓正义这个问题上，瑟拉西马可斯声称看透政治表象，直揭真实。瑟拉西马可斯说，强者的利益就是正义，即使这利益被公开宣布是人人的利益。瑟拉西马可斯所称之知，是有关世态之知，却不是日常之知，亦即一般人的日常认

知还不到这一层。在《理想国》里，苏格拉底也声称有穿透表象之知，所以柏拉图必须拈出真真知，以有别于瑟拉西马可斯的假真知。争辩至此，有点复杂起来。我们不妨记清楚，在柏拉图，知识有三级，而非两级：一、过着普通生活的人所具的普通之知；二、瑟拉西马可斯之知，此知避开了普通人所受的误导欺骗；三、真知，超越瑟拉西马可斯所见。

无意之中，瑟拉西马可斯说中了自古以来总是在世上国家引起麻烦的一个问题。世上的事情，往往不是表面看起来的样子；强者往往不会明白宣布他们所说的正义其实是他们自己的利益。人总是有法子将信息弄得软一点。意识形态很容易粉饰权力的现实，权力又总是能找到代理人。这国家谁在统治，是个根本问题，想探达这问题的根本，有时十分困难。我们经常忘了，政府的压迫性并不是引起不满的惟一问题。不知道真正是谁在主事，每每也会造成疏离感。如果台面上统治的人其实只是别人的代理人，则不满加上挫折感，情况会更严重：我受到这种对待，结果我连谁这样待我都不知道。瑟拉西马可斯以来的政治学，尤其近代政治学，十分关心这个问题：真正在统治的是谁？柏拉图《理想国》刻画的理想国，设计宗旨就是要将权力的种种现实摊开明讲。理想国由卫士统治，人人也看得见他们在执行统治。财富与影响力这类“非正式寡头统治”在《理想国》里没有位置。统治国家的是卫士，一清二楚。柏拉图知道家族、世袭阶级以及财富形成的阶级每每是国家里权力悬殊不均的肇因，《理想国》的政治工程就是要化解这问题。统治者不得有财富，不能有家庭生活，因而能控制其他人的财富与家族对国家带来的不良作用。理想国里的军事阶级，则被规定严格服从。政治风波如果是指自然生出的冲突，或指冲突引起的风波，则柏拉图的理想国里没有这种政治。柏拉图并不是要终止家庭生活，也不是要防止人去爱名逐誉，而是要设计一些安排，依照这些安排，家庭生活与爱名逐誉变成国家统一之源，而非分崩离析之因。

瑟拉西马可斯遗而未解的最后一个难题，是国家分裂的问题。人间的国家都不是一国，而是两国。同理，所有城市都是分裂的。柏拉图有两个法子，一是构思一个国家，在这国家里，那些分裂的原因消除殆尽；二是构想分裂之因仍在，但不导致分裂之果。他选择第二途，做法

是如果不能避免分裂之因，则确保其分裂之果是造成被统治者分裂，而不是分裂统治阶级。他与亚里士多德同样紧紧把握一个原理：政治不安定的原因是统治集团不团结。但柏拉图添加一个转折：政治稳定的理想方子，是上位者团结而在下者分裂。社会上的物质财富既然全由被治阶级拥有，他们尽可以为财富去争去吵个不休不止，只要财富不是集中于太少人手中。荣誉亦然。荣誉之争如果局限于永远不能登上国家最高位置的军事阶级内部，他们就不可能与他们已超乎这类竞争的统治者相争，而且军事阶级除了战场，难言团结。剩下的问题，就是找到一个能保持统治集团自身团结的原则。柏拉图认为他找到了，它就是正义。



第 3 章

国家的卫士与正义

正义是柏拉图的理想国里统摄一切的原则。各阶级赖之以彼此相系，统治集团内部赖之以统一。在《理想国》中，苏格拉底由探讨单个人的正义要素，改为探讨整个共同体内如何达成正义。他提纲挈领勾出国家正义的大要之后，才回到《理想国》开头的个人正义问题。这样改变程序，苏格拉底的理由是，国家里的正义比较容易发现，因为在这个层次，正义关乎公众，是整体的一个特质，比较容易辨认，但两个层次的正义是一样的。由于这特质是属于整体的，正义不可能只存在于整体的一个部分，例如，不可能只存在于司法体系，由有智慧、有学问的法官来实施。正义必须触及每一个人。我们已经知道正义不是一套说这可以、那不行的东西，因此，我们可以想见，正义是人人有其适分位置的某种安排的一个特征。我们已知道柏拉图用心区分各种不同的知识，也知道他认为知识与一种技术的理念有密切关系，因此，听到苏格拉底说，组织得宜的国家，得宜之道是将人民各依其擅长的技术种类配置身份地位，就不足为异了。

其中一种技术，即管理他人的技术，将是统治集团统治名分的基础。我们可以预料，柏拉图所说的国家，其最重要的制度安排是训练培养统治集团，以便统治集团久在其位。在柏拉图国家，卫士的训练是常设性的，维持这种训练是国家首要急务。这种训练的目标，是要产生正义的人。所谓正义的人，按柏拉图的理解，有双重意思：一指这种人是正义的，二是这种人知道什么是正义。卫士的训练，如同一切训练，是一种选才过程。在柏拉图国家，是不是每个人都要经历此一训练过程，他没有明白告诉我们，不过，可以推知原则上没有人会被排除，女性当然也不在排除之列。训练卫士时，大致上必须假设人人都是可造之材，因为从开始到有结果是个非常漫长的过程。卫士过了五十岁，才自训练过程脱颖而出，修养完足而成统治阶级。能达此终点者，可知必属少数。这个精选过程也为国家提供结构，因为各人的才具将他带到该一才具所能带到的最高阶级后，他就留在这个阶级。将一个人升迁至超过他能力的阶级，对他、对整体俱无益处。

训练阶段自低而高。不难的科目如文学、数学、音乐及体育之后，

才是最难的辩证法训练，即哲学训练，柏拉图的《理想国》整个就是一场辩证法操练。有学者说，《理想国》是哲学家统治者养成训练的教本，其谋篇命意有两层：文中解说这养成训练应该如何为之，而解说中使用的辩证推理方法，其用意就是要彰显作者指定的那种训练是最好的统治训练。对支持这种训练的论证有能力了解，即是你是合适受训材料的证据。（或许，连瑟拉西马可斯终于也会开窍看见这些论点的真理，而改皈真正的哲学。）《理想国》是一场辩证法操演，也许可以解释柏拉图为什么以如此正式的结构安排这本对话。轻易的定义必须一一以完整的形式加以驳倒，以彰示哲学是一件严肃的事情。全书开章对刻法洛斯与瑟拉西马可斯的反驳，以及第二章形式井然，长篇重新陈述瑟拉西马可斯立场，用意为使这些年轻人准备就绪，迎接一场漫长的讨论，以至终于探得正义的真谛。只有循此进程坚持至终者，才能了解正义为何物，一如哲学家统治者的训练没有捷径。

辩证法透过陈述与矛盾运作。对话里，一个发言者陈述立场，某人提出修正或反对。这些修正或反对可有两种：一是指出方陈述的立场有欠清晰，也许因为里而含有自相矛盾之处，一是认为，原述立场并不充分，因为有所遗漏。原来的立场于是重新陈述，这次除去自相矛盾之处，纳入有所遗漏之处。此一过程在两个意义上逐渐增加一个命题的连贯性：一是这个命题拿掉了自相矛盾之处，而内在愈来愈连贯，二是纳入批评意见中有理可取之处。显而易见，理想来说，这就是通常的论辩应该采行的方式。这种方式虽然以辩证法形式进行，本质上却是相互合作的。各方提出立场以及对这些立场的反对意见，但众人共守这场辩证游戏的规则，彼此的竞争也有个共同目的，就是正反双方都有心追究到底，以便发现所争之事的真理。以《理想国》为例，辩至一个“正义”描述提出来，其中没有内在自我矛盾，也不能以不充分为理由提出反对，就到达正义的真理了。

必须进一步说明的一点是，辩证要能进行，各方必须先同意几件要项。真正的辩证法要能开始，各方必须先同意至少六个辩证式论证的层面。第一，辩证法是一种过程，因此必须有阶段；在辩证或论证的任何阶段，命题的立场被当作真理提出来，有反对意见出现时才被看出是局部真理；你必须看是否有反对意见出现。第二，在辩证法中，没有不被

考察的发言；终结之前，没有完全的真理，因此也没有什么是全伪的；一个正的立场需要与之矛盾互“反”的立场，才能进向一个更高的“合”的阶段。第三，在真正辩证式的论证里，没有一个论点是被完全摧毁的，而是观念被容纳，其独立的存在被搁置；当成真理提出来的立场，或者与这些立场对立的意见，被集入真理之中，这些真理由于含摄充分而更近真理。第四，终于出现的真理必定来自这个辩证过程本身，而不是突然从外而来解决问题的神，也不是乍然福至心灵的灵感；因此，凡是说它们出现之前所有一切皆伪的真理声称，我们都不能相信。第五，真理既然出自辩证过程本身，因此真理不是发明而是发现的，不是创造的，而是掌握到的。真理浮现，起初只被模糊察识，最后才大白而人人可见。最后，凡中辍而等不及过程终竟者，所得都是劣于真理之物，所有在结局到达之前即自谓眼力透达结局者，上焉是臆测，下焉是欺骗。基于上述道理，柏拉图在《理想国》中为探讨正义的对话费心安排场景，实无足为奇。《理想国》的场景安排，等于说各位都坐定了，舒适吗？好，我们可以开始了。这番周章，我们可能觉得挺烦的，但柏拉图确实要我们严肃看待这番安排。我们如果想了解什么是正义，并且掌握引导我们抵达此一了解的程序的必要性，就必须下决心投入一场非常绵长的讨论。

辩证式论证可能与别的论证形式混淆，柏拉图在《理想国》里的辩证法运用，也有与别的论证形式不一样的用意。苏格拉底与瑟拉西马可斯打的那种桌球，看起来像辩证法，实为希腊人说的辩论术，有时候有时间限制，而且赢得了满堂彩才算高明。苏格拉底赢了。问题是：接下去的对话的主旨是要显示辩证法优于辩论术，柏拉图为什么让苏格拉底用辩论术比赛？苏格拉底的辩论术强过瑟拉西马可斯，这难道没有危险，在场的年轻人不会以为苏格拉底是因为辩论术胜出一筹才成为比较高明的人吗？柏拉图冒此风险，必定有其理由，但苏格拉底花了很长的时间才告诉我们这理由是什么，而且是在听众吸收了相当分量的辩证之后，才透露玄机。辩论术是诡辩的武器之一，而诡辩术被视为要在民主城邦里成功则必须拥有的基本装备。这场对话的听众，正是一些可能得意于民主制度中的青年。柏拉图如同所有希腊人，知道城邦不容易治理，而所以难治的原因之一，是人可以选择的时候，往往倾向于选中错

误的一种政府。雅典民主有过出色的贵族领袖，确为卓异之士，但他们从来不曾教育人民，因此也从来没有人想办法预防一般人民选择一个受出身于他们自己阶级的人统治；伯里克利能领导城邦，克里昂（Cleon）亦若是。对卓越之人的尊重只是一种暗示；由贵族出任民主领袖，只是一个阶段，但民主之路是一条走向一种人民自择领袖的民主。

既然如此，辩证法意义到底何在？柏拉图的回答是，受过辩证训练的心智，会追求善的形式。有能力认知善的形式，是最高的一种哲学知识。此外，柏拉图力主真知始于善的形式。不过，善的形式是一切知识追求的目的，如何又是一切知识的起点？柏拉图认为善的形式照亮其他一切知识形式，犹如太阳照亮其他一切视觉对象，同时也赋予眼睛见物的力量：没有太阳，就没有视力，也没有东西可看。善的形式之外的其他所有形式都含有善的形式的一些成分，正如太阳使一切事物能被看见，我们看到的一切东西都有太阳的因素在其中。这个类比十分巧妙，但其实当然没有为我们说明什么是善的形式。柏拉图的意思是，善的形式见过一次，永远不忘，就如我们不可能忘记太阳；只要看过太阳，我们就不能误他物为太阳；太阳一出，一切看起来就不一样，因而我们可以说太阳使我们对一切有了不一样的看法。在善的形式之光照明之下看其他形式，是首次如实看见这些形式。一切具有这些形式（可以理解的本质）之物，都是真知的对象。形式在经验世界之中，借成群表象而外显，让这些表象附着，犹如灵魂借肉体存在于日常世界，必须忍受肉体的粗糙，那具将它摆进不完美的人类社会的肉体。正义有自己的形式，这形式如同别的所有形式，惟有在善的形式将其灿烂的光投在它上面时，才能被察觉。因此，哲学家统治者必须臻至这最高的知识形式，才谈得上知道他们所为何事，也就是为国家保全正义。你得先看清正义为何物，才能维护它。

柏拉图主张哲学家/统治者必须有能力看见善的形式，才能开始在一个经验丰富的卫士的明智监护之下学习实际的统治技术。这一主张，乍看似乎奇怪。为什么不能让卫士阶级直接学习统治术，例如由模仿实例来学习？为什么不能由一个素养充分的卫士来告诉他们：我怎么做，你们就怎么做？实际技术的训练就是这样师傅传授而学徒跟随的，因此这是个挺切题的疑问。哲学训练之后，还要再十五年，才算精通统治之

术。所以对这问题，一个很清楚的答案是：哲学训练是为了增益统治阶级本身而设计，造福被治者只是间接目的。柏拉图，如同所有希腊政治思想家，认为政治不稳定肇因于统治精英内部分裂，他相信统一的教育制度是预防这种分裂的方法之一。据柏拉图之见，所有卫士要上同一所学校，卫士终其一生都保存这种特殊学校的某些特征，例如共同进餐与军营生活。他们彼此认识，彼此相伴，共同生活，共同工作。如此接近，有其危险，尤其卫士经历的教育制度精选严汰，竞争性很高。卫士受完教育之后，如何预防他们继续彼此竞争？这不会危及理想国统治集团的团结吗？柏拉图相信他提出来的这种教育制度事实上能造成精英团结，但他也清楚精英内部竞争的危险，因而使用了一些篇幅解释他何以认为不会发生这种竞争。人在他们称善的事情上竞争较胜。因此，表面上看来，竞争是无休无止的，因为竞争没有停止的理由。

不过，柏拉图认为，你如果实际上看清楚人与人之间的竞争是怎么回事，就知道竞争还是有限制的。以乐师为例：乐师之间往往有竞争，而最明显是他们为乐器调音的时候。改变弦索的长短以便调音，是要诀窍的，非熟巧者莫办，所以，在那年头，正确调音是乐师修养的一项要素。一个耳朵无法辨认完美音高，灵巧又不足以为其七弦琴调音的乐师，真的很快技穷。他的耳朵无法告诉他调音的目标，他不胜其任的手指也无法帮他达成他认为他已对准的目标。带着这些缺憾，这位不胜其任的乐师只能想办法在调音这个层次上与别的乐师一较高下。他会弄得乱七八糟，但他惟一能做的事，就是想法子在调音上与别的乐师比高低。他缺乏技巧，又不辨完美音高，实际上除了与他自己这流乐师竞争，也与既知完美音高，又与具备技巧而能将琴弦调到完美音高的乐师竞争。但他不会知道他正在与高明的乐师竞争，因为他不知完美音高，所有乐师在他眼中看来都一样：都是竞争者。柏拉图接着说明好乐师的情况。好乐师知道完美音高，也有将其七弦琴调到完美音高的技术。他会在调音方面胜过不胜任的乐师，但只会与别的好乐师比好。好乐师不同于不胜任的乐师，他只与他自己这一流的乐师竞争。柏拉图认为正义的人就像好乐师，不会与别的正义的人竞争，只会与不正义的人竞争。所谓“竞争”，柏拉图的意思是克服、支配，也就是统治。正义的人不会在他们共认最重要的事情上彼此竞争，因此由正义的人构成的统治集

团将会是团结一心的。

柏拉图认为，判断人的尺度，应该是他们如何彼此对待。卫士对待其余卫士，应该有别于对待他们所统治的人。柏拉图的意思是，由此可以测出通过了卫士训练的那些人是不是真的堪任卫士。《理想国》第六章说明可能造成理想国败坏的过程，显示柏拉图认为，理想国败坏的最可能原因是统治者的训练过程出了差错。卫士与非卫士的区别，只在其知识。这知识是灵魂某种内在制约的产物，永远有作伪的可能。若拣择过程有疏，有个作伪者通过了，则查出这个作伪者的方式之一，是观察他如何与其他卫士相处。假卫士会有些急切，有那么点儿太努力的痕迹；他会总是比别人认为适当的程度多走一步半步。这种心态如何形之于外，不难见得。真正的哲学家担任统治者，是勉为其难的。他一心在善，但接受统治的担子，因为善只有在正义的人统治的城市里才能存留并发扬。卫士主治，旨在尽可能普及正义，目的则是幸福，因为正义的人比不正义的人幸福。统治在卫士并不完全是苦差事，但因为不是他的最爱，所以确实是责任义务。几乎算卫上，但并非真卫上的人，会由于太有心发号施令而露马脚；他会想要显露他对此事多么在行，不知不觉就与其他卫士较劲争胜。这位次佳卫上于是流露了荣誉政治的性格，他只适合留在军事即助手阶级里，结果躐等而升，才不称位。

真正的卫士，与假卫士及其他所有统治的集团或个人都不一样。真正卫士是禁不住说服才肯担任统治之责的。在别的所有政体，统治者显然从统治中获得一些东西：财富、名声、舒适等等。卫士执行其功能，则丝毫得不到一般所说的好处；甚至可以说，常人所说的好东西、好事情，都被从他们生活中排除掉。他们被禁止碰触金银；他们的性生活被严格控制，只能于特定的交配节口行之；他们共同用膳，食物俭约，纵有名声可言，名声也归于集团而不属个人。此外，统治在卫士亦非易事，因为他们没有一套定律可以依循，一切决定都必须从第一原则来透彻考虑而做成，不能参考规则与前例。既然如此，如何预防卫士将决策推给别的卫士去负责？每个卫士为什么不能说：“这件事，让别的有适当资格的人做好了。让我专心我的哲学吧。我知道决策必须由够资格的人来做，可是何必非我不可呢？只要是和我一样的人做的，一样会是好的决策。”理想国应该由哲王统治的论点无法令人信服，一个卫士为什

么应该投入统治工作的论点同样无法令人信服。各个卫士对统治的实务兴致缺乏，极可能在统治集团内部产生一种竞争，只是这种竞争与假卫士混进统治阶级而造成的那种竞争相反而已。假卫士是为了急于显示自己善于号令而无形中与别的卫士竞争起来——与真卫士比表现；真卫士则是为了不愿意无法专心于他最喜爱的哲学追求，无形中竞争起来——竞相把统治的担子推给别人。

这一点，对柏拉图是个不小的挑战。他竭思尽虑以保持统治集团团结一心为首务，结果卫士之间却可能出现这种他认为决不会有的竞争。也许柏拉图从未设想哲王会有一个以上。一个当然就够了，不会发生他推给别人去统治的问题，因为不会再有一个像他这样的人。但是，由理想国那般精心设计的教育安排看来，我们可以确定，那种设计是为了产生一群统治者而做的。否则，何必设计这么一套制度，如果它只可能产生单单一个王者人物？如果只产生单单一个，怎么不可能一个都没有？一个都没有，与一个同样可能。要说柏拉图设计一整个国家，而赌的是万一它碰巧偶尔会产生一个有统治修养的人，实在不大可能。因此，即使柏拉图不曾说明他的统治阶级可能有多少人，我们也大可设想那将是一个集团。这样的话，问题仍在：有什么动机能使一个卫士愿意挺身统治，而不将此事推给别的卫士？（柏拉图可能说，公平的办法是众卫士轮流统治，但他没有这么说。）答案也许在正义这个理念本身。正义是一个整体诸部分之间的适当关系，这适当关系意指一种工作关系。统治有必须生生不息的特质，必须无时无刻不在持续。统治不是征服。就一个人而论，理智克服比较次等的官能与欲望，并不是一劳永逸式的，而是在与次要官能建立适当关系之后，必须继续使这关系维持良好的运作。理智必须获得训练，才有能力形成这一关系，而且必须借维持此一关系来获得持续不断的训练，就如你想保持健美，就必须持续不断的健身。个人的理性如此，国家亦然。国家的理性部分，也就是卫士，并不只是必须成为卫士而已；他们还必须保持他们的适任状态，而惟一保持适任状态之道，就是持续做卫士的工作，亦即统治。单是时时将善存乎眼里心中，而不实做，是不够的，一如训练有素的运动员不能只是将强健之念时时存乎心中，以为这样就能保持他的强健。正义是由善的形式观照之下显现，但保持正义不坠，需要时习之，正义需要的时习是统

治。

正义必须持续锻炼，另一个原因是理想国没有法律体系。每一项决定，真的都必须由各个卫士自己思考而来。即使与柏拉图颇有共鸣的批评家，对《理想国》不提法律体系，也感到不安：没有法律，卫士的统治活动将会不受任何控制。就是没有人控制卫士，至少也应该有法律的约束才对。同情柏拉图的批评者转向他的《法律篇》，松了一口气，因为在那里，统治者受法律限制，统治者的首要责任则是维持法律于不变，并且服从法律。《理想国》中没有任何法律体系这一点所以招致批评，是因为柏拉图自己都担心卫士的内在自我控制系统可能失灵，而且至少在原则上，这失灵永远是可能的。不过，这项批评没有考虑到欠缺法律为卫士们带来的积极益处。一项统治决定是否得当，判准是其他任何一个卫士在相同情况下是不是会作成同样的决定。一个决非幻想的假设是：面临要作一件决定的时候，各个卫士都会想见他的思想过程就是其余任一卫士处于相同情况下会有的思想过程。作成各件决定的时候，是所有卫士都在的，这个“在”的意思，就像每个忏悔的人告解的时候虽然只对一位神父告解，实质上是面对全体神父。每个卫士都提防着其他每个卫士。将国家区分成不同的阶级，也含有这种作用。来自两个不同阶级的两个人之间，就有阶级关系，也就是说，任何一个来自某阶级的人，会像其阶级中任何成员那样对待一个来自另一阶级的人。因此，那样对待他对不对，不思可知的判定标准是：（我这阶级的）其他人会如何对待他？以这样的运作模式促进阶级团结，优点十分明显：这种模式既能促进团结，又是对阶级成员行为的一道制约。

缺乏法律制度的另外一大好处，是使人民更容易统治。我们已习惯一想到如何管制人的行为，就想到法律，因此很容易将没有法律与无政府状态联想在一起。柏拉图的《理想国》指向一个与此非常不同的结构。你知道你的行为应该如何吗？法律没有告诉你，不过，有个卫士阶级在，这项事实就告诉你有些事可以做，有些事则是禁止的。你有如置身一个你对其风俗道德都陌生的国家。你会处处谨慎，举手投足的仅有上法是学四周人的样，就像人到陌生的教会作礼拜，往往站在后排；初来乍到就站在前面，没法学样，必有越礼失态之虞。模仿，照着别人的样子做，认定他们那样才没有问题；以此形容人在一个有统治者而没有

法律的社会里的守法行为，足为传神写照。没有规则，被治者会自立规则。

柏拉图理想国的卫士统治如果受到挑战，这挑战比较可能的来源是助手阶级，而不是被治阶级。助手阶级的成员是被选充卫士但后来未能合格的人。柏拉图自己已预料这批优异而有点不得志的人可能成为乱阶。助手阶级有被治阶级缺乏的一种团结性。这个阶级是国家的军事与警察力量。柏拉图的理想国里会有多少助手，并不清楚，因为柏拉图在数字方面没有精确的提示，但我们可以确信助手数目将会比充分合格的卫士多，而比被治者的人数少。比较不明朗的是这些人要如何来满意于自己的命运处境。卫士不能享有的东西，他们一项也不能享有，但卫士获得的补偿，他们又一项也得不到。助手阶级与卫士同样过着高度纪律化的军营生活，既无家庭生活，也没有财富，但他们永远不大清楚他们为什么要过这种日子。他们没有善的慧见来帮助他们自处，只有团队精神。柏拉图将他们比拟为专司警卫的狗，对朋友和善，对敌人凶恶。但他们其实可能无所事事。柏拉图要他的理想国遗世独立。这理想国在经济上自给自足，因此与外面的世界将会鲜有接触；由于远离海洋，因而不会有贸易，尤其不能有观念思想的往来，因为这可能导致有人疑问这理想国的存在有何可取。柏拉图如此构思理想国，心中所念大概是斯巴达。要挑激斯巴达进入战争，困难人所共知，斯巴达倚重由良家子组成的陆军甲兵为磐石，也大异于雅典依赖由下层阶级司桨驾船的海军。雅典重商，实行帝国主义与民主，这些东西，柏拉图心目中的理想国一概不要。这么说来，助手阶级平日究竟何所事事？四处窥察，也许，以及训练作战，但战争将会十分罕见。这很难说是可以令人心满意足的一种生涯。依柏拉图之见，由行动获得的满足，是自我实现之钥。那么，助手阶级中喜欢活动的分子必定特别如此。再多的假想摹拟作战，也无法代替真正的战争。结果，助手不是士气低迷不振，就是压力累积逼向真正的战争，与此压力俱至的，将是军事政变的阴影。

卫士处此情况，能有什么办法，难说得很。他们人少，助手人多。卫士将必须依赖年轻战士对年纪较长与资格较深的军人的尊敬，来抑制助手的不满。卫士们自己也曾经是助手，或许柏拉图认为这种对年资的尊重会持续不断。这种想法可能行得通。军人涉入统治工作的程度如果

逾越常理，近代政府有时候指派非常资深的军官出任位高权重的文职。例如，殖民地起事而军方可能出手自行管事之时，政府可能借重一个老军人的铁腕来巩固政府对其部队的权威。柏拉图设计了一个国家宗教，助手也可能因此而安守其分。柏拉图的国家有一个高贵的神话支撑，说人都是同一位母亲的子女，这位母亲产生了金质、银质、铜质的人，与柏拉图为他的理想国划分的三个阶级各个对应。这些金属相混，就是渎神，又因为这个国家里的阶级划分是一种功能划分，你要是僭据你并不适合的功能，也是渎神。

国教的设计，招致一些批评柏拉图的人质疑，柏拉图声称《理想国》所说的理想国是建立在理性之上的，他要如何自圆。金属神话像极了政治宣传，柏拉图并且似乎自毁立场，说假使人人，包括卫士，信从这个神话，对国家将大有裨益。若是如此，则以那么漫长又严格的教育，要他们能认识善的形式，所为何来？灌输国教，效果不是一样？这么说好了，以卫士而论，相信金属神话决难代替对善的形式的知见，因为他们如果无此知见，就不能明白金属神话的宗旨是要人相信这件本身是善的事情。柏拉图说卫士也必须相信这神话，意思只是说他们必须知道将国家划分为三个阶级是好的，以及这国家里有相当数目的一群人，这群人只有透过这个神话才能识见此一真理。他如此说法，很难视为大错，除非我们认为凡相信宗教真理都要不得。与大多数希腊人一样，柏拉图认为一个人没有宗教，即落完整的人一乘，就如一个城市没有其公民公认的宗教，即称不上完整的城市。

问题：柏拉图要我们多么认真看待其理想国中的宗教？这个问题稍进一步，其实就是这个普遍问题：整体而言，古希腊人多么认真看待宗教？这是个困难重重的问题，因为你如何答法，可说又取决于你如何回答以下这个问题：无论是谁，他可以将哪一种宗教当真？无神论者会说，没有哪种宗教可以当真，基督教徒会说只有严肃的宗教可以当真。后者说的，自然是基督教。基督教可以当真的说法，根据在于它在神学上是连贯的，有证据基础，因而能为理性的人所认同。这三样，古代希腊宗教无一具备。古代希腊宗教是公共遵守之物，不是内在的皈依，而且没有一套理性的神学体系。不过，如此看待古希腊宗教，未能考虑到宗教在古希腊人是做什么“用”的。希腊人没有政教分离的观念。在他

们，宗教是引导与控制生活秩序的一个层面。由实际层次言之，意思就是一个办法行不通，换个办法就行了。以遵行宗教达到社会控制之效，就不必大笔花费来建立这种控制所需要的强制力量。按照近代标准，希腊城市的生活大多濒临需要救济的水平，禁得起将统治功能职业化的城市，为数甚少。希腊城市的统治阶级，在某一层次来说只是名义上形成阶级，加上大多数城市派系交争，政权治道势必不时引起不愉快的摩擦。在位的统治集团制定又兼执行规则，遇事并无一个不偏不倚的国家机制可供上诉以求调和转圜。在这种情况下，任何能援引某种超个人权威为根据的社会控制形式，统治集团必定乐于取用，作为药丸的糖衣。柏拉图的国教设计，也许这样观察最得其解。他的想法可能是，比起由一个统治阶级明明白白行使强权，一种上下共遵的宗教提供的社会控制较为温和，不容易招致不满。

柏拉图寄望他的理想国天长地久。在古代世界，要设想一个国家以同样的形式永远存在，有多么困难，实在不难了解。斯巴达这个奇迹暂置不论，在整个国家都能出现又消失的那个时代，城市建立又毁灭是常则，而非例外。柏拉图是首先看出内政与外交政策的关连的人之一。长期分裂的城市，在要和平还是要战争方面，往往也立场分裂，就像他们在其他所有事情上都立场分裂。主战的一方往往向也有主战派的其他城市拉帮寻盟，对跟他们一样拉帮寻盟的城市作战，如果得胜，就在盟友协助之下班师回城，与家里的敌人算账。寡头派与民主派都玩这种游戏，因此形成外交政策加剧阶级战争之势。希腊人大多看不出有什么办法能打破这种政权起落替换的恶性循环，难怪柏拉图在《理想国》里说，这个世界里各个城市如此模样，应该视为两个城市，而不是一个。在《理想国》第九章《不完美的社会》里，柏拉图认为这些政权变换的原因有其通则，而且有一明显模式可循。

政治退化

在《理想国》第九章，柏拉图讨论荣誉政治、寡头统治、民主及暴君统治，视之为他的理想国的退化形式。他假想理想国曾经存在，他自

己当代诸邦是其退化的翻版。他要我们将这个退化过程看成假使未来有朝一日要建设理想国，就必须防备的威胁。柏拉图认为统治的卫士阶级如果不巧被一个荣誉性格之辈混入，会造成怎么样的不安定，我们在前面已经谈过。在《理想国》的《不完美的社会》这部分，柏拉图用个人性格的不稳定，来说明舍他的理想国而外，一切国家都是不稳定的，他并且提出其不稳定的程度等级：不完美形态之中，荣誉政治最稳定，专制统治最不稳定；寡头与民主介乎这两极之间。

柏拉图由个人性格之不稳定着手，讨论政治不稳定的问题，我们很容易觉得他失之天真，因为我们习惯将政治价值与社会价值拿来与一套政治制度并置联想，说个人与政治上的安排是靠一套政治制度中介调和的。不时有人为柏拉图设辞开脱，说衡以后世标准，希腊城邦规模甚小，在这些城邦里，个人的性格举足轻重；比起规模较大的国家，个人的性格与一个城邦的性格比较“接近”。这些开脱之辞其实没有必要，因为城邦塑造着个人的性格。柏拉图对个人性格的兴趣源自一个十分直接的体会，就是人不容易治理。他同意，人依其以灵魂哪一方面为主——理性、精神、嗜欲——可以分为三个类型；但是，说这分类是将灵魂加以外科手术得到的结果，未免误导。这种分类，其实是与不同的城邦类型所塑造的三种政治类型互相对应的。指责柏拉图将人的性格视为单纯先天生成或后天养成的结果，也没有道理。柏拉图这种性格分类更不能视为一种预测，说哪些男人与女人的性格最后将会变成什么面貌。一种性格在某些环境及某些训练之下，才会往它的自然方向发展。以柏拉图的世界观而论，世上任何国家都极不可能是哲王那一型性格能自然发展出来的地方。谈起性格，柏拉图是悲观的：最好的性格一旦腐化，就是最坏的性格。他的性格观念，尤其他心目中最好的性格，与“能够抗拒诱惑”的意思大有距离。也正因为他对希腊人抗拒人生比较粗劣的诱惑的能力抱持悲观，他才如此重视性格的教养建设。

在建设其公民的性格方面，最有名的是古代的斯巴达。普卢塔克(Plutarch)为据传建立斯巴达宪法的利库尔戈斯(Lycurgus)所写的《利库尔戈斯传》(*Life of Lycurgus*)，长篇叙述斯巴达如何以战争训练年轻人，柏拉图自己有关名誉政治的说明又极力以斯巴达为法式，我们可以由其中推知，在柏拉图的看法里，就是利库尔戈斯那般精密建构的训练

体系，最后也是因为与理想尚有差距，不得不失败。荣誉政治的社会堕落为寡头统治，因为荣誉政治人物如果没有别人指点，就不知道希腊应该追求什么。军事素养是外在强加于他的纪律；克己，以及重荣誉而轻财富，他当然被灌输而谨记在心，但是，荣誉政治人物很容易被引导从事战争，这表示他也很容易会被引入其他方向。荣誉政治永远有个轻脆易碎之处，斯巴达的崩溃就是活例。斯巴达有了帝国，种种自肥的机会也连带送上门来之后，斯巴达式的自制在金银财宝面前宣告不支，军事名誉的竞争一夕之间变成全无尊严的临财苟得之争。

名誉政治尚未崩溃之时，财用生计从何而出，不难解释。只要避免奢侈，垄断权力的武装部队就能很容易向其统治的人民抽得生活所需。人民不必遭受大规模的经济剥削，也不会被当炮灰；农奴只要上缴贡物，加上不生非分不臣之念，至少可以图个安全度日。寡头统治，也就是荣誉政治的自然退化形态，则因为无法为被统治的阶级提供安稳，而自始就不稳定。寡头统治者可以看成厌弃战争的荣誉政治人物。他们爱钱惜费，不愿意付出以备战争，一旦战争降临，茫然不知所措。他们人数少，无力自行守城卫土，复因平日追逐财富，轻忽军事训练，仓皇之中不得不将下层阶级加以武装，而为这些贫穷却精瘦的人民所笑。最彻底的寡头统治阶级，由守财奴及其饱食终日的乳臭骄子构成。寡头统治者擅长蓄财谋利，蓄财谋利最容易的途径是放高利贷。没有哪个识得利害的寡头统治者会坐令自己成为高利贷的牺牲品，但每个寡头统治者都因其子弟而陷叵测之境。每个寡头统治者都梦想儿子有朝一日继承家业，而为了显示自己克绍箕裘，这儿子必须显示他与他老子一样，有能力将他所有嗜欲列为次要，独钟财富。这些儿子们知道，继承家业之日，他们就富有了。然而他们何必苦等？而且可能得等上一段非常漫长的岁月。守财奴长寿，古今皆然，因为他们牺牲一切放纵，一心追求财富。寡头统治者的年轻子弟很可能愁上心来，等他老子去世，他会年纪太大，无力受用大笔财富。这子弟如果听从父亲的话，谨走成为守财奴之路，心无旁骛，则这种愁绪将格外浓烈，因为他继承家业之时，会已经是个寡头统治者。

凡此种种，随时寻找机会放高利贷的其他寡头统治者不会不一一看在眼里。他们会助长这些子弟放荡，办法是贷款给他们，而那是“放了

毒的贷款”，亦即实质上以他们父亲之死为抵押。这，无论在借方或贷方，都不是家庭和乐的理想基础。现在，借方有理由巴望他父亲早日离开人间，贷方则时刻担心别人也样依样葫芦对他儿子做这种事。这些儿子的败坏，陷整个寡头统治体系于不测之祸。柏拉图认为，使一个政府类型持久的，是统治集团内部团结，但他在此显示一群寡头统治集团会落得多么彼此离心离德。儿子与父亲针锋相对，而儿子的败坏肇因是这些父亲。每个寡头统治者视其余寡头统治者的子弟为人人得而逐之的猎物，并想法保护自己的子弟，但同时也深知人同此心。到此地步，寡头统治变成一种充满戾气，惨不忍言的勾当。寡头统治者的不幸福，正是柏拉图所说不正义则无幸福的例子之一。正义者较不正义者幸福；寡头统治不幸福的程度，与寡头统治从理想国的正义堕落下来的程度成正比。

按柏拉图所持政治腐坏的尺度，寡头统治再下一阶段是民主制度。柏拉图依照幸福与不幸福来衡量正义与不正义的办法，在他讨论到民主制度时，出了问题。嗜财如命的父亲担心儿子浪掷家财，这种担心极易了解，甚至有点老生常谈。没有谁会认为这是人类幸福之道。但柏拉图笔下的民主制度又不一样。民主制度令柏拉图棘手之处在于，至少乍看之下，民主是一种吸引人的生活方式，既吸引民主制度的领袖，也吸引人民自己。关于这一点，柏拉图非常诚实。在民主之中，人人可以选择他想要的生活，而且在这方面天天可以改变心意。寡头统治为了积财守财，至少必须专心一志，并且避免自我放纵，民主人则“为当下之乐而活。今天醇酒、女人、高歌，明天面包与水；今天辛苦身体训练，明天怠惰安逸，或者接着一场哲学研思。不旋踵，他又沉迷政治，东奔西跑，说什么、做什么，全凭当下一念。有时候，他一心尽向军旅，有时候又全心汲汲于生意事业。他的人生没有条理秩序……”前文提过，柏拉图要我们相信正义的人比不正义的人幸福，而且他指的幸福，意思毫不高深，就是我们一般所说的快乐，因此，他主张民主比理想国、名誉统治或寡头统治都不正义的时候，他知道他必须三思而后言。比起在柏拉图所定退化图式中较民主还高明一点的那些严峻、纪律分明的城邦形态，民主制度让人自择人生目标，生活方式自由闲适，好像更能给人幸福的指望才对。所以，柏拉图为了主张民主不妙，必须要求我们非常认

真严肃承认一个可能性：民主难以久长。在他列举的所有统治形态里，民主是最欠稳定的一个。

民主制度虽然吸引人，代价是不稳定。柏拉图处理民主，与他处理其余统治形态不一样，因为他对民主的政治演变各阶段有十分明晰的掌握。寡头制度是由于不能应付战争而一夕消失，民主则经过一连串轮廓分明的阶段，才沉入煽动家暴政的泥沼之中。民主演变的最早阶段，当然是其建立：在战争之中，或者由柏拉图没有明确指陈的某种原因，人民恍悟他们是自己怯懦才招来寡头统治。他们杀掉或放逐这些寡头统治者，宣布从今以后所有官职开放，由抽签抽中者担任（选举在古希腊是寡头统治原则），而且人人从此爱过什么日子，各听其便。关系全城生活的所有重要事宜，一概由全体市民参加的人民大会决定。民主的第一批领袖，很显然会来自寡头统治底下的不满阶层。寡头统治者那些败坏放荡、债台高筑的儿子无疑也会参与这场对寡头统治的造反，他们就是民主制度的天然领袖。大多数人民没有多少时间打理政治，因为他们为生计奔忙，很情愿将公众事务交由这些败坏的寡头子弟主持，这些破落子弟肆行劫富勾当，所得之财大部自肥，其余分与穷人，将百姓打点得服服帖帖。煽动家领导者需要的，正是柏拉图认为智者派在雅典贩售的那种知识。辩士的训练是群众心理学训练。柏拉图有时将民主领袖视同智者派，是天生善于讨好群众之辈，是有能力于真正的哲学的优异人物，只是被群众败坏。不过，柏拉图比较常用的说法，是将智者派视为训练煽动家的人。群众心理学是可以传授的，这一点柏拉图并无怀疑。这不像治国之术或医学，并非真正的学问，而更像学习控制一只力大无穷的巨型动物；你可以靠观察与练习来自学，因为这东西并不难学，虽然可能花时间。不过，由智者派来传授其关于群众激情好恶的知识，要快速得多。

在民主的第一阶段，群众及其领袖是共犯。富有且优异的青年才俊具备的，正是使他们对群众充满吸引力的一些特质——才智、很好的记忆力、勇气、慷慨，也许加上英俊的相貌与高贵的出身。这样的人，我们不能指望他们抗拒得了群众的喝彩。在此情况之下，群众其实是辩士的巨型化身，将这些青年才俊变成他们心目中认为可以当他们领袖的那种人。具备这些特质，加上那种训练，自然而然成为群众领袖者没有理

由不油生领导希腊、进取世界之志，亚西比德即是一例。领袖的性格中缺乏节制，是民主败灭的开始。我们必须这样设想：由寡头统治过渡到民主以前，煽动家性格的败坏尚未彻底。后来成为民主领袖的人，原本成长于寡头统治者的庭训之中，他与父亲争吵（他父亲可能走错一步，花钱为他买了辩士教育），吃下放贷之徒下了毒的贷款，自以为不可一世，对自己受到的各种拘束十分懊恼。不过，拘束还是在的；柏拉图认为凡是教育，总会有些影响，寡头统治存续一天，其子弟的心灵在某种程度上就还是有纪律的。寡头统治者的俭吝，将会与吵着要求满足的各种欲望发生冲突。进入民主之后，父祖的箴规与范例对这位群众领袖的性格将不复发挥任何外在的节制作用。仅存的节制力量，视这位群众领袖将其寡头庭训的价值内化的程度而定，但是，寡头统治者特有的自我纪律原则即使已进入这位煽动家领袖内心，也将必须与他人格中本有的种种争相要求满足的欲望竞争。柏拉图交代煽动性格败坏过程中的内在冲突，堪称民主政治第一阶段的精彩写照。民主政客既以取悦群众为能事，必须在人民大会中听取群众的喧嚣竞嚷，以便投其所欲。处此情况，煽动家知道的仅有办法是听从群众里叫嚷最大声的那一批，或者投合全体群众叫得最大声的那件要求。此时此刻，群众本身的性格已是民主性格，一切全凭当下所欲，牺牲最不合此时此刻之宜的事。投合群众的领袖置身乌合喧嚣的群众面前之际，正是这些领袖的性格抛弃所有外在约束，其内心本有的各色欲望对他们逐渐增加需索之时。煽动家的政治生活，这时与其内在的变化彼此相映。他的目光无论投向外界或内在，都看见欲望向他需索，要求满足；他以己从欲，满足他自己，也满足别人，于是被往下拖到群众的水平。

群众发现领袖表现出没有高人一等的样子，起初颇感得意，不过，人民需要比受到奉承更多一点的东西，才能继续相信领袖关心他们的福祉。掠夺败落了寡头统治者，可以保持他们快乐片时；勾消欠债，以及重新分配耕地，也能持续他们快乐一段时日，只是这一点做起来比较不容易。同时，旧富阶级消失或转入地下，民主成为新发财阶级滋生的理想温床，煽动家于是开始对这些人干起劫富的勾当。最容易的办法是捏造寡头统治阴谋不轨，接着大量举发人民的敌人，然后是一连串审判叛国大逆。过程之中，民主领袖开始舐到肆行杀戮的腥甜。捏造阴谋，

很容易弄巧成拙。幸存的寡头与新富阶级开始真的图谋大事，有的自愿流亡，有的被迫流亡，反正都有所谋，煽动家因此陷入内外都有敌人的境地。煽动家转变成暴君途中，另一方便之计是战争。战争使人民更相信他们需要一个统治者；战争有利这位统治者，因为他现在可以向人民征捐课税以充战费，人民之中的游闲之徒则必须恢复工作，才纳得起税。在此之前，民间已怨声时闻，所以规律干活很有用，能预防不满之徒转而图谋不轨。不满之声所怨何在，不难见得。人民当初追随煽动家，原是贪图逍遥快活，指望坐吃民主胜利品，并不十分介意煽动家恣意中饱，因为群众得其余惠，已不愁温饱。再者，民主领袖并不以高其群众一等自居，所作所为，人民只要因缘际会，亦无两样。不过，事态到此，开始有变。好东西人人有份而集体自利的成分不知不觉减少，牺牲小我成全人民领袖的时候增多了。纳税与战争本非群众追随其领袖的理由，等到这两样都端上施政台盘，各种闲话自然开始不脛而走，说，到头来，这煽动家从民主捞到的好处比人民多太多了，又说，战争快来了，这回八成不会看到这位领袖身先士卒。

接下来是民主的第三阶段，民主领袖沦为暴君。那些叛国审判使他尝过血腥的甜头，而食髓知味。他开始举目所见，四面八方敌人环伺，有真实的，有潜在的。失势丧家的寡头统治者有的在國內阴谋不轨，有的在海外伺机举事，人民的热心则日益转变成敢怒不敢言的默认。到此地步，该是煽动家照顾自己安危的时候了，他们于是佩上暴君的正字标记，亦即招募外籍禁卫军。这些禁卫军拿他的钱，只忠于他一人。这些人与他可以算是同类，是其他城市心怀不满的富家子弟。他们将成为他荒唐悖妄之行的伙伴，他们的要务也就是要弄得他全由他们与他半斤八两的下流嗜欲摆布。他与他们的交谊是他花钱买来的，他们整日担心这暴君哪天改过向新，再获人民欢心，他们就多余无用了。这些卫队饱喂他的嗜欲，从而有如主人般主宰他。他们主宰他的最厉害策略，则是由他嗜血得到灵感。在这里，柏拉图提到一种可以视为一切欲望之主宰的激情。这是所有嗜欲之中最深、最隐秘的一个。这种激欲通常只在睡梦之中脱缰而出。这激欲了无忌惮——乱伦、战争、逼奸神祇，无所不敢，并且嗜杀。暴君的卫队千方百计，使他在清醒之时也实现人类灵魂中最黑暗、最应该抑制的一些愿望。这暴君一旦被这些愿望主宰，他就

是奴中之奴，而由于已无余路可走，他只有继续在血泊中前进。

柏拉图将人的性格与统治的形态作成精巧的搭配，整个论证在寡头性格经过民主到暴政的退化堕落中完成。哲学家统治者的性格单单以理性为主宰，理想国则单以善的理型慧见为主宰；暴政单单由主宰的激欲支配，暴君之国则由善的绝对反面支配。柏拉图力持一个城市的性格决定于其统治者的性格，他这主张从无须臾动摇。卫士是调适极佳的人，他们所受的训练使他们的内在达到一种秩序安排，只有这种安排能带来导致真实幸福的那种心灵力量与安定，他们并且将此力量、安定与幸福赋予国家。暴君的人格则是一种内在搅扰不安的人格，他的国家是虚弱且不快乐的，他豢养的武装卫队将人民变成替邪恶服务的奴隶。完全正义的人即使在最恶劣的社会里，遭受谤辱、酷刑及杀害，也永远是最幸福的人，暴君驱迫社会以逞其所欲，却是最狼狈的人，因为他是他那主宰激欲的奴隶。这也是柏拉图的理想国禁止诗人容身的一个好理由。诗人将暴君写成快乐，有如诸神，欧里庇得斯（Euripides）之类悲剧作家在民主与暴君统治下两皆得意，无足为怪。

柏拉图解述人的性格与国家沦堕于极惨绝境的过程，至民主沦于暴君而成其全貌。《理想国》开头，他应允要彰明一人统治与少数统治之邦比多数统治之邦幸福，也应允要彰明个人愈能控制成群难驯的欲望，就愈幸福。以柏拉图这个论点本身所设条件，我们可以接受哲学家统治者是最幸福的人，暴君最不快乐。然而，这两者很明显是极端的例子。名誉政治明显以斯巴达为范型，因此也是特例。希腊城市大多依违于寡头与民主这两极之间，柏拉图是否堪称政治变迁之本质及其与人类幸福之关系的分析家，全视他对这些城市的处理而定。前文提过，由于民主的生活方式魅力十足，他知道处理起来必须步步小心。那些富有而忙碌的寡头守财奴，有那些耽好逸乐而急欲挣脱父亲约束的儿子，看来并不是非常幸福快乐，与自谓多能而样样都试一点，也样样都不久待的民主人相形之下，确实不快乐。柏拉图有见乎此，才会将民主政治细分成几个阶段，以便说明民主在短程上尽管那么吸引人，其长程远景却是非常黯淡的。柏拉图从来不曾主张初期阶段的民主不如它前面的寡头统治快乐。据此而论，他反对民主，以及反对大体上赞成民主者的惟一立场，是说民主短视。

我们提出这一点，相当要紧，因为讨论柏拉图《理想国》的人有时候说，书中的政治堕落图式不宜当真，理由是因为理想国从未实际存在，所以柏拉图不可能要我们以辞害义，真的认为各种不完美的国家形式是从理想国退化而来。这派说法转而又为另一看法所用，说柏拉图的政治思想大体上与真实的政治世界是两不相属的。然而柏拉图论证政治退化，分明如此用心，加上那些真实或假想的细节，我们很难相信他的政治变迁说法不是根据他对古希腊政治经验的解读而来，即使是一种非常片面的解读。他对民主的处理，可为证明。柏拉图反对民主的主要立场，是说民主立场，生出暴君统治；他如果有心要我们接受这个论点，那么，他必定要我们至少认真将政治退化图式的这一部分视为史实。当然，柏拉图那样认真处理民主与暴君统治的发展关连，我们也有权利自问准备多么认真接受这关连，以及我们准备多么认真接受这套历史图式的其余部分。我们可以先提出一个非常明显的问题：如果偏爱寡头统治而不喜名誉是短视，因为寡头统治导致民主，而民主导致暴政，那么，何以宁取名誉政治而不要理想国不是短视？——名誉政治导致寡头统治，寡头统治导致民主，民主导致暴君统治。最后，建立理想国为什么不是短视？理想国的败坏开启了整个经过种种阶段而导致暴君统治的过程。从柏拉图就政治退化历程所作的说明中，完全看不出短视的指责何以只适用于相对快乐的民主初期。

为柏拉图设想的话，可以说一切全是时间问题。任何曾经持续一段时日的政府形式，都有机会延后最糟的一种政府——暴君统治——从民主之中浮现的那一天。斯巴达的名誉政治与底比斯的寡头统治就是非民主政权非常长命的例子。但是，如果柏拉图真的要我们接受他的政治退化图式是对希腊城邦政治行为的一种注解，则我们必须提出雅典民主的长寿，作为平衡。雅典曾有某种有效运作的民主，自“克利斯提尼宪法”（*Constitution of Cleisthenes*）时代开始，直到伯罗奔尼撒战争末期寡头政变为止，前后两百年，这民主后来断断续续重现并存活，直到338年马其顿的菲力普在喀罗尼亚（*Chaeronea*）之役摧灭希腊所有独立的政治生活。必须强调的是，雅典的民主体制与柏拉图图式中的民主初期对应；依柏拉图自己的说法，民主的初期是民主吸引力十足的阶段，而这一阶段，据柏拉图自己的说法，是不能持久的阶段，然而《理想国》何

曾片言只字提及克利斯提尼短视？

柏拉图并非故作模棱之词，他要一举数得。一方面，他昭显他平心论事，方法是显示他了解民主何以那么吸引人，至少，对不大前瞻未来的人充满吸引力；另一方面，他辩陈民主是所有政体中最不稳定的——一种，而且暴君统治的恐怖景象就在地头等着。为了完成这个论证，他谈民主必须使用历史式的，亦即发展、过程性的谈法。柏拉图必须如此谈法，因为他关于人的性格的说法需要他如此。如果民主性格是人的四型性格中最不稳的，则民主政体必须是四型政权中最不稳的。他假使承认民主政体可能稳定，就得修正他关于人的性格的说法，一如他假使修正他对人的性格的说法，就得修正他对四型政体的说法。由于柏拉图政治理论的骨干在于将政权类型等同于人的性格类型，他的历史式民主说法之盾，如果为他自己使用的那些历史性条件之矛所攻，则他整个政治理论都出现岌岌可危之虞。柏拉图的政治理论有如一座各部密相牵连的建筑：一发牵，则全局动。人类性格之说不支，或部分不支，则其余整个随之塌陷；政权类型之说不支，或部分不支，则其余整个随之塌陷。

我们开章谈希腊人的时候，曾指出旧有的荷马世界图式由于神、人及自然三套阶层系统彼此环接连带而失之脆弱。我们也指出，柏拉图自己的政治理论可以视为试图在主张理性的人愈来愈难根据祖传智慧安排政治关系秩序的世界里，以理性为基础再造人的阶层系统。柏拉图想以新说取代的那个世界观有点像纸牌搭建的城堡，结果他自己的政治理论亦复如是。

推荐阅读物

自古评述柏拉图之作，足以充栋。《理想国》（企鹅经典系列）只是他的政治著作之一，另二作是《法律篇》与《政治家》，都有多种版本。研究柏拉图的人，都应该享受阅读《会饮篇》之乐（企鹅经典系列）。在英语世界，现代评论始于敌视柏拉图的葛洛斯曼（R. H. S. Grossman）与卡尔·波普尔两家，前者有《今日柏拉图》（*Plato Today*，修订版，1959），后者有《开放社会及其敌人》（*The Open Society and its Enemies*，修订版，1962）卷一之〈柏拉图之咒〉；读此二作，必须步步谨慎。论点较

平衡的有巴克 (Ernest Barker) 的《希腊政治理论：柏拉图及其先行者》(Greek Political Theory: Plato and his Predecessors; 第五版, 1960), 与《柏拉图与亚里士多德的政治思想》(The Political Thought of Plato and Aristotle, 1959), 只是巴克倾向于将柏拉图视为雅各宾式人物, 而将亚里士多德看成一个稳健的维多利亚自由主义者。尼特希普 (R.L. Nettleship) 的《柏拉图理想国演讲集》(Lectures on the Republic of Plato, 1901, 1968 重印) 声名历久不衰。温斯皮尔 (A.D. Winspear) 的《柏拉图思想源流》(The Genesis of Plato's Thought, 1952 年二版), 与柯伊里 (Alexandre Koyre) 的《发现柏拉图》(Discovering Plato, 1960), 也值得一提。



第 4 章

亚里士多德与政治学

亚里士多德

亚里士多德公元前384年出生于色雷斯(Thrace)的斯塔伊拉(Stageira),属于马其顿国王的子民。他父亲是阿敏塔斯王(Amyntas)的御医。阿敏塔斯的宝座后来由菲力普(Philip)据有,菲力普即亚历山大大帝的父王。菲力普将位处边远的马其顿变成希腊最强的国家,亚历山大则征服世界。17岁那年,亚里士多德在雅典进入柏拉图的学园,在学园先学后教,前后将近40年。亚里士多德由于与马其顿宫廷有关系,在自觉被马其顿凌压的雅典人眼中,大概身份可疑。马其顿霸权日盛,先有囊括希腊,继有威加四海之志,当时雅典仍然自视为希腊世界的中心,感觉城邦自主遭到威胁,可以想见不免满怀惊疑。亚里士多德涉入马其顿政治的程度如何,可能永不可考。有人认为亚里士多德超脱为学,有人说他是马其顿帝国主义的文化纵队(甚至是马其顿间谍)。后一说法不过古代蜚语闲谈,虽然有人指他不惜篇幅讨论君主制度的《政治学》(*The Politics*)是为马其顿王权辩护之作。

马其顿关系的真相虽已难知,但亚里士多德至少两次由于雅典的反马其顿情绪高涨,不得不离开雅典;第一次离开可能与他争取继承柏拉图为学园园长未果连在一起。亚里士多德前往阿苏斯(Assos)依附阿塔纽斯(Atameus)统治者赫梅厄斯(Hermias),娶其女为妻。亚里士多德研究海洋生物学,即在此时。他也前往马其顿,担任少年亚历山大的家庭教师一或两年,公元前336年返回雅典。此时,菲力普已成希腊霸主。他公元前336年遇刺身亡,亚历山大继位,是为“大帝”。亚里士多德自设学园于雅典,园中学子散步游息于走廊(peripatos),十分出名,亚里士多德之徒“漫步学派”(Peripatetics)的称呼即由此来。园中课程包含生物学、神学、形而上学、天文学、数学、植物学、气象学、伦理学、修辞及诗学,因此亚里士多德较柏拉图更有资格称为世上第一所真正大学的创立者。

雅典分裂为亲马其顿与反马其顿两派,大致上也是寡头与民主之争。亚里士多德朋友不乏权贵(他自己衣着时髦,学贵族咬字不清说话)。公元前323年,亚历山大死于巴比伦城,消息传回雅典,反马其顿情绪再度爆发,亚里士多德识时务,避难于埃维亚岛(Euboea)的哈尔基斯(Chalcis),一年后客死于此,享年62。

亚里士多德《政治学》的问题

亚里士多德是柏拉图的学生,历来论者津津乐道。伟大如柏拉图,

必定是启他良多的老师，聪明如亚里士多德，则必定是模范学生，因此亚里士多德从柏拉图所得师承必多，受其影响也必定可观。柏拉图毕生苦思设计理想国度，因此亚里士多德政治学著作任何提到理想的国家之处，必定都反映着柏拉图的影响。但是，亚里士多德对政治理论的看法有许多在柏拉图的文字中并非那么明显，因此亚里士多德必曾决定与柏拉图分道扬镳，自开一路。由于柏拉图的影响必定巨大，亚里士多德选择与之断绝，必定甚为困难，甚至痛苦，有如马克思之于黑格尔，或穆勒之于边沁（穆勒与边沁了断，导致精神崩溃，已成史册常谈）。有人就说，由于此故，亚里士多德与柏拉图的断绝不可能是彻底的，而这倒过来又证明柏拉图对亚里士多德的影响何其伟大。历来论者并提出各项理由，说明柏拉图必然影响亚里士多德。有人说，单凭柏拉图伟大，即足以说明此事；任何人都会受他影响，亚里士多德可以说要摆脱柏拉图的一些影响，还算亚里士多德有福气。这是从柏拉图的高峰上，以施惠的目光下视亚里士多德。这类看法里最露骨的一个，说亚里士多德由于并非十分纯正的希腊人（他出生于色雷斯的斯塔伊拉，色雷斯为马其顿之地），在雅典也只有侨籍，对哲学大师兼雅典贵族柏拉图必定印象不甚深刻。柏拉图学园之创设，宗旨是造福养尊处优的雅典贵族子弟，大师为这些公子少爷授课之余，对他不吝点拨，年轻的亚里士多德如何能不五内铭感之至。

将亚里士多德视为外来者，对亚里士多德政治思想中某些根本要素有方便解释之利。他出身是一个国王的子民，侨寓雅典，没有政治权利，因而高估公民权观念的价值；他来自希腊世界的边缘，因而过度突显希腊人与蛮人的区别；最后，和一切渴望归属感的外来者一样，他高唱城邦的优点，美化城邦的缺陷。亚里士多德如此做法，甚至可能完全出于自利动机。由于马其顿在非力普与亚里山大领导之下带来自由且独立的城邦的末日，亚里士多德可能见疑为马其顿间谍，是半野蛮军事王权的哲学纵队，所以，为了去疑撇清，他言必称结构适当的城邦中的生活是希腊人最好的人生。亚里士多德的父亲可能当过非力普的御医，另外一说是亚里士多德当过少年亚历山大的家庭教师。这些说法，有一点太严丝合缝了一点。当代最伟大的统治者当然请到当代最伟大的哲学家为老师，当代最伟大的哲学家当然也教到当代最伟大的徒弟。历来最刺

目的亚里士多德形象，则大致如下：垂垂老矣的亚里士多德满心焦虑，在雅典苦等亚历山大东征的进展，担心希腊东方化，而东方化正是亚历山大东征无可避免的结果，因此他振笔疾书，焚膏继晷赶撰《政治学》，趁希腊城邦尚在，盛称其美，因为那些小小的希腊城邦即将消失于一个世界帝国之中，从此以后漫漫两千年，标准的政治单位将是帝国。在那些新兴帝国里，希腊人必须与他们所说的蛮族平起平坐。事不宜迟，快将城邦的精义书之于草纸，趁城邦还是活生生的记忆，趁还有时间，趁城邦还有意义。亚里士多德的侄儿卡利斯提尼斯（Callisthenes）随亚里士多德东去，表面上是撰写官方战史，另外在亚里士多德酒醉自以为是阿喀琉斯时为他吟诵荷马史诗；不过，有个说法，说卡利斯提尼斯实在是亚里士多德的间谍，亚里士多德派他贴近亚历山大，随时汇报亚历山大的意向，并且尽力阻止亚历山大由于私慕波斯国王塞鲁斯而自己变成一个东方专制君主；希腊当年最大的胜利，就是在马拉松、萨拉米斯及普雷塔卡诸役使东方专制不能越雷池一步的。卡利斯提尼斯后来因同谋杀害亚历山大而被处死，详情已不可考。有一种版本说，卡利斯提尼斯是为希腊主义牺牲的，因为他不肯依照东方礼节五体投地谒见亚历山大，卡利斯提尼斯既死，事情渐坏，因为无人劝阻之后，亚历山大走上神秘主义王权之路，他的战友则被他贬为臣属。

真正让所有思想正确的希腊人背脊发凉的，是公元前324年的俄庇斯城（Opis）大宴。当时亚历山大麾下大军已经是一支多国部队。希腊佣兵一直不够，亚历山大大量征募波斯兵。马其顿军士久怀不平，征抵俄庇斯，终于哗变。他们的不平似乎与种族问题有关：亚历山大让波斯人加入亚历山大的精锐部队，拔擢波斯人担任指挥，自己改穿波斯服，并且开始依照波斯吻礼接见波斯指挥官。亚历山大对前来表达不满的马其顿老兵疾言厉色，要发他们一笔钱回马其顿归田养老，将他们空下来的指挥职位改赏波斯人。马其顿人平静下来之后，亲吻亚历山大，君臣复和。亚历山大下令全军大宴，以为庆祝。他巧妙利用这场大宴造成波斯人与马其顿人大和解。史载大宴的宗教仪式由马其顿与波斯教士共同主祭。亚历山大并劝成一万名马其顿士兵娶亚洲妇女为妻，他亲自主婚，情文并茂呼吁种族“*omonoia*”，即协和与合作。从今以往，标准的政治单位是多种族帝国。理性在天生互难相容的希腊人与蛮人、自由人

与奴隶之间划出来的识别，由亚历山大一剑扫除。这是反亚里士多德的极至。当时，真正的希腊人对种族混合的问题沉默无言，一种不祥的矜默。

亚里士多德《政治学》所以是今天我们所见的模样，或许是亚历山大征蹄过速所致。历来学者一致共认此书章法芜乱，最与亚里士多德为善的看法，是说他成书匆忙。不过，没有证据可以证明他是仓促走笔，正如我们没有证据可以说是亚里士多德本人将此书写成这个样子。（有一个看法说，《政治学》是根据学生在政治学课堂上所作的亚里士多德讲课笔记编成。）亚里士多德是知识系统化的能手，古今有名，《政治学》看起来不成系统之至，因此最后如此模样的成品似乎不可能是出于亚里士多德本人之手。另一同样可能的原因是，《政治学》八章的顺序千百年来屡经跳乱，曾有多位学者毕生孜孜，寻求使之各归其位。最令人信服的归位方式是耶格尔（Werner Jaeger）的《亚里士多德：思想发展史要义》（*Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*）。耶格尔的归位方式，使用的基本前提是，亚里士多德主义自成一体，是亚里士多德与柏拉图主义痛苦决裂的结果。耶格尔认为《政治学》全书可分两大部，一是“原有政治学”从柏拉图主义汲取灵感，处理理想国或可能的最好的国家的建构，“亚里士多德政治学”则偏重以经验主义手法，处理现实政治世界的政治。

亚里士多德政治学的经验主义，意义与亚里士多德生物学的经验主义相似。据耶格尔所见，亚里士多德对政治学的主要贡献，在于将政治学这个题材划入他当时已经用来研究自然其他层面的方法范畴内。亚里士多德以生物学家的眼光探究政治生活的发展，大致就像探究其他自然现象的生命发展。将政治生活植根于自然，与柏拉图形成强烈对比；柏拉图倾向于将城市生活的实际情形贬成对政治真理知识的障碍，指其理论上无用，实践上危险。在亚里士多德，则人对实际政治经验的心得感想，是政治体验的一个要素。对亲身体验过政治的人，政治经验有其意义，是很自然的事，因此亚里士多德在这一点上又有柏拉图明显所无的一项特征，就是对常人或一般承认的政治见解加以同情的察纳。

亚里士多德探讨一项主题，往往先综览当前有关这个主题的各种见解。我们很容易可以说，亚里士多德这么做，纯是因为写文章总得有个

起头，或者，说他谦虚而力求公平，不以“流行”而废言。其实，亚里士多德这么做，颇有目的。他希望我们了解，人不是无所为而活的。人之异于禽兽者，在于他们有能力了解他们所过的生活，硬说在我之前的所有了解都根本了无所解，未免荒谬。亚里士多德其实也认为一般人（指一般希腊人）与其他哲学家曾经错看过事情，曾经混淆事体，或者对政治提出的了解有限，但是，说他们根本没有什么可以教给我们，亚里士多德认为无法想像。将既有见解去粗取精，并且解释错者错在何处，是有系统的政治思考的一件重要工作。往者的经验，即使是错误的，也启人良多。柏拉图其实也没有忽略既有的见解，例如《理想国》援引斯巴达的做法为例证。不过，柏拉图援引斯巴达，是因为他赞同斯巴达，而不是因为认为斯巴达是个可以给我们重要教训的政治经验。（亚里士多德甚至认为迦太基这个非希腊城市在政治学上也有一席之地，因为迦太基治理有方，素负盛名。）

亚里士多德以自然主义方式处理政治学，用意殊不单纯。亚里士多德并不认为世上碰巧发生的一切都“自然”。自然的过程有无穷无尽的变化。亚里士多德承袭柏拉图之说，认为世界有实然与应然之别。政治学应该是有用的，依亚里士多德之见，政治学的功能在于辨认政治生活中按照自然的本意运作的那些层面（“自然所作所为，无一没有目的”），以便除去或修正政治生活中那些挫阻自然目的的层面。这是个相当不小的企图。这种看法的意思是说，只要与政治有关，事无不问。此外，其中涉及如何判断什么在事实上是可能的。据亚里士多德之见，自然永远努力在一个敌意世界中实现它自己，与它一同努力者往往必须实现多少算多少。这个看法每每导致亚里士多德被误解成一个只求其次的政治理论家，或者说他主张平庸论。他们说，看看柏拉图，他直探理想，亚里士多德却迁就外在条件，将就其可能。不过，这么看亚里士多德，对政治学之用益旨趣，未免全失把握。最得自然之益的园丁，是善运其器、善植其种、善用其地的园丁。工具、种子及土壤都是可以改善的，但这一点无损于他的成就，他也可以苦思它们应该如何改善，最好改善到尽善尽美的境界，但这可能会，也可能不会使他的成效更上一层楼。亚里士多德的这个见地，与作《理想国》的柏拉图的观点：实践总是缺乏真知，其实相差不远。

《政治学》简介

《政治学》这本书，可能很难会有人按照耶格尔设想的章节撰写次序来读，因此最好的办法，或许是先提供些类似旅游指南之类的导览。这套导览可以路线分明，足供按图而索，如何将各部分的主题连成一气，则较费思量。

第一章

1. 为城邦辩护，反驳智者派所持城邦只因约定俗成而存在之说。亚里士多德认为，城邦之异于人类其他集合者，在其“目的”不同。自然中的一切都有其目的，因此城邦也有目的。一物之起因，不能与此物自然发展所求的目的混同。使一个城邦产生的原因可能是经济原因（例如，只有城邦能做到经济自足），但城邦争求的目的是道德性的（人只有在城邦才能过亚里士多德说的“良好的人生”）。

2. 奴隶制度是家务管理良好的一个条件，因此是自然的。

3. 讨论财富之获取与家计之管理（“经济学”一词的原义）之间的关系。财富的目的是提供家计，必须限制于此目的，因此“为钱而赚钱”是不自然的。此外，亚里士多德讨论到一家之内，因具备“理性”与否而自然发生的各种关系形态（理性指指导自己生活的能力，引申为也有指导他人生活的能力）；自由人因为自然受这指导能力主宰，所以统领他人，包括妻子（这能力虽然存在于女性之中，却是“无运作的”）；奴隶由于不具理性，要被当成工具或负重的牲畜来统治。

第二章

1. 讨论理想的共同体。

2. 讨论柏拉图《理想国》卫士阶级之中的妻子与儿童。

3. 讨论持有财产的最佳安排。亚里士多德希望两全其美，主张财产可以私有，但透过赠送与好客而达共用之效，并使国家“充满友谊”。

4. 讨论共产是否能减少贪赃作恶，结论是财产公有制不会减少犯罪，因为人在生活基本所需之外，仍有偷盗之心。

第三章

1. 解答“何谓城邦”。城邦必须界定为一种宪制（担任公职的安排、如何治理城邦），因为宪法是城邦长期身份标志。城邦不能以其公民为定义，因为人会死亡并被取代；城邦也不能以领土为定义，因为领土时张时缩。

2. 解答“如何是一个城邦的一分子”。国由民组成，而所谓公民，指分任公众事物者而言，亦即担任公职、参与司法执行，以及是一个统治会议的成员。“公民”的精确意义当然随各城邦而异，因为公民是类，不是种。以双手直接从事生计者不能拥有公民身份，因为他们没有余暇留给美德。

3. 宪法的各种类型，可能取法柏拉图的《政治家》。亚里士多德将宪法区分为两组，每组各三类。我们称这两组为“好”的与“腐败”的。“好”的一类是君主政治、贵族政治及“最好的国家”（亚里士多德的“*politeia*”），对应的腐败形态是暴君统治、寡头统治及民主政治（民主政治其实是暴民统治，即后来史家波利比奥斯〔Polybius〕所说的“*ochlocracy*”）。亚里士多德提醒我们，这是一种纲目很宽的分类，因为自然世界里，种要比类多得多，所以以少数/多数、民主/寡头这个连续体来为宪法分类，较为方便。亚里士多德如同柏拉图，认为基于不同的正义理念而有不同的政权类型。

4. 讨论五种不同的君主制度类型，继而讨论究竟应该是人至上还是法律至上的问题。亚里士多德以一个有点暧昧的方式解决问题：通例是法律最高，特例则人最高。他的结论是，王权并非不自然，如果国王是追求所有人的利益而行其统治，就是真正的王者。

第四、五、六章

根据耶格尔所见，这几章代表了政治学上的一个新突破。亚里士多德在这里讨论国家的形态学与病理学，是他最具生物学色彩的文字。先前他只讨论君主政体与贵族政治，在此则开始讨论“最好的国家”、暴君统治、寡头统治及民主，内容如下：

1. 讨论寡头统治，与民主相对，讨论“最好的国家”，与暴君统治相对。

2. 回答五大问题：

(a) 事实上存在多少种宪法？

(b) 何种宪法最适合一般的正常情况，如何才是理想的宪法？

(c) 比较劣等的几种宪法，各个适合什么样的人民？

(d) 各形态的宪法如何组构？（第四章与第五章各有讨论。）

(e) 宪法的成与毁。（第五章）

3. 第五章。政治病理学与预防医学。此书提到许多历史细节，而且包含许多证明百世不刊的政治智慧见解。（文中所论，是瑟拉西马可斯在柏拉图《理想国》开头声称十分了解的“现实政治世界”。）其中数点值得一提：

(a) 民主政治下，人应该同等富有，因为人人同等自由。

(b) 寡头统治之下，人在一切事情上都应该是不平等的，因为他们在财富上不平等。

(c) 人心不满的原因是欲求财富与名声，或者欲避贫辱而不能。

(d) 导致人变易政权的原因是：

——愤于财富与名位被他人垄断。

——个人粗鄙失礼、恐惧或突出逾度。

——某个阶级的人数过于增加。

——选举舞弊。

——失察而让心怀不忠之人担任官职。

——忽视乍看微不足道的变化。

(e) 使政权得保的是：

——服从法律的精神（亚里士多德一语见真心）。

——不自恃每一次都能骗过所有的人。

——贵族与寡头统治教化人民，于己有利。

——统治集团无论如何都不可容许集团内部发生分裂。

——统治者切勿太过明显露出在其位而得利的样子。

——最重要的是，教育制度必须充分配合政府形态。亚里士多德并增加一条原则说，应以民主方式教育寡头统治者，以寡头方式教育民主人，因为让民主人在完全自由中成长，以及让寡头统治者成长于奢侈与安逸之中，来日必成大患。

——暴君行事装出王者的外表，可能保其权位。

第七、八章：亚里士多德论最好的国家

依耶格尔之见，这是全书极富“柏拉图主义”的两章，因为两章对现实的政治世界着墨不多，主要关心的是哪一种国家会是最好的国家。最好的城邦，大致如下：

1. 人口的问题，主要非关人数，而是需要多少人来“做一个城邦的工作”。最起码的人数，标准是自足，自足意指足以自卫与经济自给而言。亚里士多德并不认为更多就是更好。城邦应该小到“一眼尽收”。理想的人数，或许可以成年男子在承平时期能听到一名传令官的叫声，战争时期听得到一名将军的声音为度。

2. 领土问题，解决之道与解决人口问题差不多。领土要大到其公民确保悠闲的生活，但不大到足供奢侈之用。亚里士多德属意滨海位置，因为海权在战时是重要因素，海上通商则易于提供本土不易得到的生活必需品。

3. 惟希腊人适于当公民。

4. 城邦显然需要工匠、劳工、农民、士兵、一个有闲阶级、教士及法官。这些角色有哪些能集于一人之身，是个重要问题，亚里士多德因此区分哪些角色适于自由人，哪些不宜。

5. 一个自由人的最理想人生，是青年做战士，中年为统治者，老年当教士。人生一世，青年应保城卫士，中年当为城邦事务而忙，暮年则用心谋求神佑。

6. 农业工人、技工及奴隶另成阶级（但不作炮灰），妇女亦然。

由以上可以清楚看出，依亚里士多德在第三章定义的“城邦”，以上人等只有战士、统治者及教士是真正的成员。《政治学》其余部分是一段有关教育的讨论。城邦为其公民的“良好生活”而存在，良好的生活取决于自然、习惯及“理性推出的人生进程”。教育以后两者为主题。归根究底，人的目的，亦即他的内在会使他成为什么，寓于他的理性。理性有两种，一是主司“心智生活”的思辨理性，二是使一个人能从事城邦事务——政治与战争——的实践理性。教育应该以养成承平时期的公民为优先指向，而且应该是道德教育，因为城邦存在的目的，是要使人有能力实践构成良好生活的那些美德。

统治权出于自然

亚里士多德的整个政治思想，有一个根本要素，是他认为某些安排人类生活秩序的方式是自然的，有些则否。基于他的目的论生物学，亚里士多德认为，只有某几种人类关系才是依照自然的意旨形成的关系，因而他处理统治权的问题时，关切的主要就是将自然的统治（被治形态）与不自然的形态区分开来。《政治学》中，亚里士多德在第一章处理奴隶问题的时候，建立自然与否的判定标准。亚里士多德提出有些关系是出于“自然成双”之理，也就是其中一半统治另一半。他认为统治关系存在于一切上下优劣之间的关系里。统治包括统御，包括指挥、引导及教育。亚里士多德认为主与奴、夫与妻、父亲与子女、统治者与被治者，都是自然成双之例，理由直截了当，就是缺其一半，就不成另一半。这不只是定义问题而已。当然，没有子女则父亲不成其为父亲，无父亲则子女不成其为子女，但亚里士多德还有个意思，也就是没有一半，另一半无法自足，也无法实现其功能。自然成双者，其中一半统治另一半，必定是两全其美的。人统治动物，就合乎自然。人本乎自然而

与野外之兽战争，一如他们与野人是自然处于战争状态的，因此动物被驯养，对动物极为有利。它们一饮一食皆有所出，而且受到主人保护，最重要的是，因此而不受其他人之害。家驯动物带有被拥有的印记，不是其主人者也没有理由害怕它们，因为它们是有家的，你可以假定它们是驯顺的。人也是这个道理。陌生人通常受到这个问题招呼：您哪儿来？因为根据他们的回答，我们心下知道可以预料他们些什么。有家的人都承认一套风俗与道德，他所来自的那套风俗道德，我们可能知道一点，因而觉得可以放心与他打交道。即使离家非常远的陌生人，也有最起码的家训程度。最令人不安的倒是荷马提到的那些“不知何处冒出来”的，“战争成狂，不认道德，又没有家”的人。安全起见，最好大概是把他们给杀了。

统治关系的行使，方式各有不同。亚里士多德举出两个明显的例子：心智统治肉体，以及才智统治欲望。心智对肉体的统治是绝对或专制的，如此对两者都有益处，才智统治欲望，则有如依照宪法行事，或者有如君臣之间。亚里士多德的意思是，心智并不跟身体谈判。我对我的双腿说“怎么怎么走”，而我的双腿开始争辩，日子就难过了；我告诉我的双腿“快跑，离开战场”，因为人人都在死命的逃，这时假使我的双腿还想打商量，则更有生命危险。基于此故，心智要求身体当下服从，没有二话。欲望的情况又不一样。欲望是自然生起的，其中有些，如饮、食及休息之欲，必须不时获得满足，否则身体会死，欲望也随之俱亡。不妨将欲望想成臣下，它们向一个国王祈请。他们请求满足，但国王决定是否要让它们满足，以及何时让它们满足。依亚里士多德的说法，君主立宪是透过法律而行使王权之谓，明智的君主将会将那些太过不驯的欲望打成非法，并且建立某种井然有序的办法来满足那些合理的欲望，例如一日三餐且各餐都不暴食，以及规律的睡眠。欲望们将会有所适从，就像臣下之于一个透过法律而统治的君主。亚里士多德和柏拉图一样不认为欲望在数目与强弱方面都固定不变。新欲望会出现，旧欲望会复苏加厉，明智的心灵会斟酌前者之良窳，并抑制后者的反叛。无尽的放纵会扼杀欲望、麻痹才智并危害身体。无论从哪方面设想，最好都由一个能发挥节制作用的王者智慧来收放。

所有统治形式都受其统治目的限制。统治不是为支配而支配；依亚

里士多德之意，滥用权力十分接近我们今天所说的“滥用药物”，亦即使用一件东西而没有目的，而且因为漫无目的而只可能导致祸害。丈夫必须记住性是为了繁衍后代，不是只供享乐（虽然享受鱼水之欢时可以微笑），父亲必须记住子女有一天会像他们自己，主人必须记住善用奴隶，不可肆意剥削。奴隶存在的目的，是为了使主人免于手工劳动，自由人需要余暇来成全其德性，所以没有时间自为生计。亚里士多德特别说明，奴隶是财富的一部分，而不是增加财富的手段。这话的意思是说，主人不应该以榨尽其奴隶的劳力为快。有学者认为，亚里士多德标举这项识别，其实已有点过时，因为他还在为传统的家用奴隶制辩护，但当时已经兴起一种新的蓄奴观念，视奴隶为投资，主人既然作此投资，就必须要求最大可能的回收。（亚里士多德的奴隶观，与美国内战前维护奴隶制者的立场可以并看。当时被认为最站得住脚的是贵族家中养奴——“奴隶实际上形同家中一员”，最受批评的是对田作奴隶的残酷剥削，如南方糖园的情况——“随意转卖”。）亚里士多德说，奴隶当如床，而非梭。原则上，梭的使用是没有限制的，日织夜纺，无时而休，床则是夜里安眠而非全天睡觉之用，而且床别无生产。奴隶亦同此理。他的存在不是为了增加主人的财富；奴当生奴，但不应有以奴生奴为牟利之道的东西。

各种人类关系的目的，形成一套目的阶层。自然的模式是由从属关系构成的模式，否则不会有一种统治形式会是自然的，人也不会本于自然而统治动物。这套阶层关系的意义，延及各种统治形式所以存在的目的。丈夫与妻子的关系使人类可能延续；一户之长统治妻子、子女及奴隶，目的在造成一个社会单位，这个单位与其余同样如此构成的单位构成经济自足的农村共同体，这些自足的共同体构成最高的共同体“城邦”，城邦的目的则不只是自足的生活，而是良好的人生。家庭与村子的目的就这样自然地导致最高目的，也就是一个体制得宜的城邦中的生活。

亚里士多德的目的理论，称为目的优先论。其说初看令人不解，一个过程的“目的”怎么可能优先于这过程本身。不过，亚里士多德此处所谓“先”，并非时间上的先，而是指理解上的先。一切自然过程，在完成之前都不可能充分理解。一个过程的目的赋予这个过程的整体以

意义。亚里士多德有时候好像说一个过程的目的将这过程拉向或推向完成，因此被指责有神秘主义之嫌。不过，有问题的只是亚里士多德说话的方式。使用比喻的话，是可以说橡树的理念对橡实或推或拉，使之成为一株橡树，正如我们可以直接依照字面意思说，目的决定着人形成城邦的过程。人有别于自然的其他部分，因为只有人能参与决定他们的生活过程应该如何，亚里士多德认为，人的生命过程应该如何，其中各个从属阶段又应该是何种关系，是难以设想的，除非我们清楚这过程要导向何处。我们必须先晓得一个结构适当的城邦是什么模样，对附属于城邦中的各个社群应该如何组织，才能有个概念。总之，亚里士多德的目的论并不是预测。自然的过程很容易发生意外，橡实经常被猪吃掉。碰到这种情况，亚里士多德只有耸耸肩。万物都有其自然的位置，但世界就是如此，很多东西摆错位置。

亚里士多德的自然位置论，自由主义者听来挺刺耳，因为此说被当成奴隶制的根据。有人说，凡是支持奴隶制的学说，都没有资格被当真。亚里士多德对自己的奴隶论是当真的，虽然说他特别为奴隶制感到“不安”未免言过其实。给奴隶制一个理性的说明是必要的，就像其他任何统治者与被治者的关系都需要一个理性的解释。亚里士多德关于奴隶制的不安，是担心权力可能被滥用的意思。因此，他对奴隶制本身并没有什么特别的不安，在技术上倒是有个特别的问题。自然将人与动物、男与女、孩子与成人区分得非常清楚，亚里士多德即是基于这些区分如此清楚，而主张自然的一切都是有“用意”的。自然所作所为，无一没有目的，因此这些区分一定也有目的。不过，说到有人自然适合当自由人，有人自然适合当奴隶，其中的区分是不是如此清楚，就成问题了。很明显的一个事实是，在希腊城市，有些看来优异之人，下场是变成奴隶，有些看来劣质的人却当上奴隶的主人，而黠奴智赚钝主，更是古代喜剧十分出名的剧情。这么看来，谁适合当主人，谁适合当奴隶？亚里士多德说，能指导自己的人适合指导没有能力自我指导的人。统治一个家，是谓有智，善于经营一个家，斯之谓善，因此主人统治奴隶的名分，半是管理上的，半是道德上的。以此理想而论，奴隶缺乏才智，遂以主人的才智取代，不过，奴隶，即使自然而为奴者，也并非个个愚钝。奴隶内里有个什么东西与主人的才智相对应，而且事实上，奴隶所

受待遇有别于工具或牲畜。主人对奴隶说话，给他们命令，而且奴隶经过训练，能做相当精细的工作。

所以，奴隶的才智与主人的才智的适当关系是什么？主人适合统治奴隶，因为他能自我指导。有此能力，即使他没有奴隶，他还是适合当主人。他有能力过理性的生活，他知道他人生应该如何，而且能坚定以赴。奴隶则不然。任他自行的话，他可能下沉到猪似的懒惰，他归一个主人指挥治理，才是上策。以上这些概括之论并不能真正帮我们判定谁该当奴隶，亚里士多德的办法是提出一套适合度自高而低的尺度，尺度的一极是出身高贵的希腊人，另一极是出身卑下的野蛮人，前者最不适合，后者最适合。出身卑下的希腊人与出身高贵的蛮人介乎两极之间，此外，奥林匹克运动会的胜利者可能也不应该被当奴隶。蛮人最适合当奴隶，因为他们不曾见识只有城邦才能提供的那种有理性节制的自由。这套分类的用意，是告诉做主人者，以不适合为奴之人为奴，不是好事，不如其人而以其人为奴，则贻笑大方。亚里士多德知道奴隶经常是因意外而成奴隶，他也听过智者派的立场，说一切权力关系都是多多少少武断的俗约传统造成。智者派立场令亚里士多德不安之处，是如果所有统治与被治关系都只是约定俗成，则谁都没有什么好埋怨的。也没有什么是不自然的。没有人自然适合当奴隶，就没有人自然适合当自由人，世界了无意义，只有用斯多葛式的淡漠来面对一途。

亚里士多德的奴隶论，有人指窘态十足，但其说何以左支右绌，论者多不甚了然。如果奴隶制只是一种统治形式，原则上即无理由不拿来与其他统治形式一起检视。奴隶制，尤其永久的奴隶，往往被可怕滥用，但亚里士多德似乎有个意思说，一个恶劣主人的存在无损于主奴之道，正犹恶劣父亲之存在无害于父道。主人酷待奴隶，未免非理性，但奴隶就是没有保障的。一个主人顾忌其他主人的观感，可能收敛一点。恶待奴隶，就像其他一切威福自予的欺凌作为，是可耻的。亚里士多德认为世间有奴隶，是人生事实，你得接受。亚里士多德说法的弱点，在于其论证的形式。亚里士多德深信良好人生的要件是必须有闲暇从事美德，因此奴隶是必要的。先立此理，“谁适合为奴”的问题就是附属的，技术层次的问题，亦即指认的问题。在自然里，指认有时并不容易，亚里士多德纯粹因为先确定奴隶自然存在，才能在自然中指认奴隶。他如

果从反方向出发，先问“事实上，自然是否清楚区分自由人与奴隶”，那么，鉴于自然其实并没有为两者作如此分明的区别，结论可能变成没有人自然就是奴隶。如果没有谁自然适合当奴隶，则奴隶制不可能是个必要，接下来，城邦本身也不可能是自然的，但这样的结论，亚里士多德不会要。

城邦之自然

在自然里，目的有高低层次之分。植物为动物存在，动物为人存在，奴隶为自由人存在。但在自由人这个层次，问题来了。如果城邦公民自由又平等，这城邦如何治理？公民之间不能说有什么自然秩序。那么，城邦如何可能是自然的？城邦难道不在自然秩序之外？或许智者派到底有理。自然之群是家庭，或者如伊壁鸠鲁（Epicurean）后来所说，朋友群。亚里士多德处理这问题，小心翼翼，因为他可以感觉到智者派与柏拉图的目光，一个谈强者的利益，一个主张正义，都在背后盯着他。亚里士多德无法相信政府的形式不过是品味问题或无关紧要，但也无法相信城邦只是为了方便非常少数的正义的人而存在。柏拉图所持，国家应由正义专家统治的设想，像阴影般笼罩亚里士多德，也几乎笼罩后世每一个政治思想家。柏拉图之说只要有一点点可能成立，就够大家伤脑筋。粗略陈述的话，柏拉图立场如下：遇到困难的时候，只有至愚才不会去找最好的办法。我病了，找一位大夫，要是紧急情况，则“任何”大夫都行。我看看自己，就知道我一直都在请教专家，事情愈严重，就愈小心要找对专家，紧急情况除外。最严重的事情，当数城邦的生命，因为事关大众生死。由此可证，政治事务应该最有必要寻求专家建议，由专家处理。专家并非个个同样精到，有些专家的知识技术是假的。所以，政治上最迫切之事，是要弄清楚什么是真正的政治知识技术，从而设计一套方案来训练王者之才。柏拉图之《理想国》，作意在此。

对柏拉图此说加以质疑的话，难以直撻其锋，因此亚里士多德改变战场。每问“最好由谁统治”，答案必曰“专家”，因为问题本身包含了

这个答案。亚里士多德提出一个非常不同的问法：能为自己营造良好生活的人，会是什么样的人？他们会需要怎么样的智慧？当然，不是人所能设想的最高形式的智慧（*sophia*），而是实践“智慧”（*phronesis*）。实用智慧不容易界定，大致上，这种智慧自知有局限，因为它并非建立于对事物本质之知上，故而永远晓得自己可能出错。智慧是在永远有些多变的世界里作决策的智慧，所处理的问题需要对事情有根本的掌握，也需要对当下情势的掌握。自由人选择在一个消息不完整，理性也不完美的世界里生活。他们非选择不可，而实用智慧就是积过去作过良好抉择的经验而来，并经反思而更周至。亚里士多德认为，明智之人对有管理良好之誉的城市会感兴趣，因为有此兴趣的话，将会增加经验范围，对决策者有集思广益之用。

关于我们应该如何过日子、度人生的抉择，是很怕人的抉择。这种抉择并不是天天都作，也不是为轻微与一时的理由而作。如此重大的决定，出以何种形式，亚里士多德特别感兴趣。这些决定如果以合宜的方式作成，他称之为法律。在没有腐化的城邦，法律主治。法律的目的，是谋被要求服从法律者之福，而非制定法律者之利。因此，王权是透过法律而谋全体之福的一人统治，贵族政治是透过法律而谋全体之福的精英统治（少数的精英），“最好的国家”是多数人以造福为目的之统治（这“多数”不能太多数）。腐败的形态，则是透过强制而谋统治者之利。就是睿智而知节制者，如果手握行政权，亚里士多德也不信任，他永远主张统治上的决定必须出以法律的形式。法律主治，是智慧主治，不主激情。所谓智慧，他指的是累积起来的智慧，即积过去的良好决定未来。要人人时时刻刻参与决策，是不可能的，纵使体制结构最好的城邦或“最好的国家”，也必须有某种安排。这些安排，亚里士多德有时称为法律，有时称为宪法；这些安排，载明什么时候由谁来作什么决定，前提则是没有一个公民可以被完全且永远排除，不许行使“实用智慧”。

亚里士多德以这套几乎平凡无味但通情达理的办法，解决城邦在自然秩序中的位置的神秘问题。自由且平等的公民之间，没有自然的高下阶级之分，因此表面上看来，自由且平等的公民是没有法子自我管理的。自然中的其他所有关系都自然成双，其中一半治理另一半，但公民

不是这样组织他们之间的关系。解决这个难题的方法，是出任公职的安排：既然自由平等公民构成的城邦中没有谁是自然就该统治谁的，则他们必须轮流来去，轮流统治，轮流被治。体制得宜的城邦中的生活一定是合乎自然的，因为在这样的城邦，自然在平等里找到结局。

亚里士多德认为，轮流统治如果透过法律来实行，对城邦整体将能发挥一种节制作用。城邦公民既是统治的产生者，也是其消费者；他们是作判断的人，也是其他公民的判断的良好判断者。评判，并且受评判，使城邦得以维系。没有人将永在其位，而且他知道他的作为必将受到同侪议论。他将避免倨傲，谨慎行事。在制定法律方面审慎，表示法律将倾向于消极性，可能只列举禁止那些危及良好生活的事情。消极性的法律，对窃盗与违约背信会有意见，并且会管制宗教生活。这样的法律将为生活提供架构，以及使人为人生作好准备，因此也将会关心教育。除此之外，这法律大概不会包揽太多事情。亚里士多德非常清楚，人对法律制度有两种根本不同的期望，亦即法律制度应该既固定，但同时能够改变。法律不变，我们才知道如何进退，而在亚里士多德的城邦，了解法律不是假的，因为所有公民都参与制定与执行法律。话又说回来，法律永不改变，会造成我们进退为难。亚里士多德解决这个困局的办法是，法律要变的话，只宜缓缓改变，亦即不可一夕全变，而且法律本身应该有足够弹性，以便因应无法预期的情况。

亚里士多德节制法律的角色，将许多事情留在公民手里。法律对人的行为管的不多，则服从法律将只是何谓好公民的一个层面而已。亚里士多德认为公民应有空暇从事美德，我们如果说他的意思是不必操劳自谋生计者只要服从法律就是好人，未免奇怪。法律的制定与执行，对促进美德的确有很重要的教育作用。“实用智慧”承认人可以有失误，有错误则必生歧异，而良好的生活涉及抉择，因此大家必须先有个一致的看法，也就是一致认为，追求良好的生活，最好的办法是合力找到众议咸同的要点。公民之间的关系，原则上是相待以礼，并不讲究时时寻求众人之异。亚里士多德笔下的公民，最不想要的就是绝顶聪明，每有一项方案提出来，就看出其中缺失与窒碍的人。自由人构成的团体，功能就是要行动或抉择，绝顶聪明的人会瘫痪这团体行动或抉择的意志。相待以礼并非辩证，不是等到一个论点陈述至尽才考虑自己应该作何想

法。自由人的做法，是先从众人已经共通之处着手。

精确的说，他们共通之处何在？这共通之处，随城邦之异而有不同，亚里士多德也没有拟具一纸方子，说照此方子制定的公共政策才是好的，但自由人如何集思广益来制定公共政策，他说之甚明。城邦由家庭与其他次属共同体构成，担任决策者的资格，是自由公民在这些次属共同体中已经作过成功的决策。城邦隐含于这些次属共同体之中，因为户长们已习惯作成使他们自身单元顺畅运作的决定。身为一户之长，这位公民已经知道如何行使他作为父亲、丈夫及奴隶主人的不同权威；身为一家之主，他已经知道管理全家共同之事以谋全家之福。他出席会议，看到的是与他同等的人，不受支配的人。亚里士多德主张的并非人皆平等，而是平等者之间的平等。他笔下的自由人并不指令他人，也不受他们指令；他们自然而然以礼相待。他们之间，永远可能有一人突出众表，有点像柏拉图说的，一个真正有王者气象的人。应该如何处理这么一个人？亚里士多德会说，放逐他，不然杀掉他，因为城邦里没有他的位置。要此人接受不如他者统治，无论这些不如他者多么好，对他都是侮辱，要好人接受他统治，无论他何其优异，对他们又是侮辱。城邦不能独为一人而存在，而且，使城邦为一人所治，其治将不会止于公共事务，因为城邦里没有现代意义的“私事”。一切皆为公共所关，因此这个人的统治将会一路透达城中所有层次。柏拉图说，卫士统治意指一切都要由他们统治，就把这一点说得很清楚。一人统治，其范围将伸达亚里士多德式城邦的所有村子与家户，造成根本没有自由公民可言。

在亚里士多德，这是一个很紧要的“理论”重点，因为在王者之人的问题上模棱其词，等于否认他自己的国家自然论。亚里士多德的论证，是从容易取得众议咸同之事着手，走向比较不易获得一致之见的事。没有谁会否认家庭是自然的共同体，一群家庭构成村子，所以大家不难同意自足的共同体是自然的。窒碍出在城邦这个层次。理性的人之间发生歧见，是关于城邦的“自然”这一点。智者派说，城邦之产生纯由偶然，这个论点必须有人答复。当此时也，希腊世界由马其顿摄政王安提帕特（Antipater）统理，政出安提帕特驻守的要塞阿克洛科林斯（Acrocorinth），同时，城邦人瞠目惊视亚历山大创造帝国，开始明白从此将支配他们生活的事件不是发生于欧洲，而是发生于亚洲。一个帝国

世界正在创生，这帝国对你别无所需，只要求你服从。亚里士多德说城邦是自然的，他将人人可以同意是“自然”的那些共同体整合于最高共同体之中；他说，家庭与村子这些次属共同体产生的户长，会自然而然依照轮流统治与被治的原则共同统治城邦。真正具备王者气象的那个人在城邦里徒滋困窘，因为他由于卓越而有权利控制城邦中的一切建制，若然，则亚里士多德所说由家庭层层以进而造城邦的自然性即遭破坏。请记住，这里所说的“进展”并非指时间上的进展而言。自由公民并不是先为一户之长，然后成为城邦的十足成员，而是同时成为两者。这两种角色相互依存，他自由平等的公民的角色受损，他作为一户之长的角色也受损。一个人在大庭广众被别人颐指气使，在家如何再发挥他自然的权威？他比较可能变成家中暴君，找家中成员出气，低首下心于公众之前，却向家中成员索回自尊。各种彼此有别但细密整合的统治形式将因此拆散，被拆散的正是亚里士多德认为管理得宜的家庭生活的要素。家庭中的权力滥用将会取代自然权威。即使由哲王统治，也会导致别人得以享有的剩余权力发生违反自然的运用。

推荐读物

亚里士多德的《政治学》，一切系于定义，一切必须向文中细处寻索，因此读原书最要紧。企鹅经典系列有个补上最新资料的优秀版本，是罗德（Carnes Lord）的新译本（1984）。亚里士多德著作包罗甚广，有心认真了解亚里士多德者，一定要读他的《伦理学》（*Ethics*）与《雅典宪法》（*Constitution of Athens*），收于摩尔（I. M. Moore）《亚里士多德与芝诺芬论民主与寡头统治》（*Aristotle and Xenophon on Democracy and Oligarchy*, 1975）。古为评注亚里士多德之作不可胜数，大多最好避之为妙，因为衡以现代标准，其中大多以极不可靠的版本为根据，其拉丁文不堪卒读。现代人讨论亚里士多德的《政治学》，始于耶格尔《亚里士多德》（1934；1962重印）。巴克与摩拉尔之作亦可参考（见本书第一及三章推荐读物）。罗斯（D. Ross）的《亚里士多德》（二版，1934）是旧有亚里士多德学传统的好例子。麦金太尔（Alasdair MacIntyre）的《美德之后》（*After Virtue*；1981），则是亚里士多德伦理学与政治学仍有发挥之处的精彩说明。



第二部

罗马人与 罗马天主教徒



第 5 章

从城邦到国际都市

斯多葛派思想家

古代世界甚多斯多葛贤哲。一般将斯多葛哲学区分成早、中、晚期。关于也许比较重要的早期斯多葛哲学家，我们所知的第一手资料较少，关于也许没有那么重要的晚期，我们所知的第一手资料相当不少。我以芝诺（Zeno）为前者的代表，以西塞罗（Cicero）与马可·奥勒留（Marcus Aurelius）为后者的代表，但这只是一种粗略方便的识别。西塞罗作为思想家，不能只视为斯多葛派，我选他是因为人人听过他的大名；选马可·奥勒留，则是因为他的《沉思录》（*Meditations*）很容易找到英译本。

芝 诺

芝诺出生于塞浦路斯城市基提翁（Citium），其地兼属希腊与腓尼基。他的出生年代，据考为公元前330年左右。他走上哲学必经的雅典之旅时，已24岁。史载其父以经商之便，常带希腊书籍回家，芝诺读之甚勤，从而心向哲学生活。在雅典，他似乎遍聆当时诸派哲学名师，曾为柏拉图主义者，涉足亚里士多德主义，其后“皈依”犬儒学派。他的哲学自成一家，在雅典授业，讲学之地为“尖顶柱廊”（*Stoa Poikile*），即斯多葛主义（Stoicism）一词所出。他所有著作都已散失，我们只知其中一些书题，或由后世哲学家的引述中得之。我们知道芝诺主张惟“善”是真善，智者之善不可夺，以及惟有善者永远快乐。

我们知道芝诺与马其顿有不错的关系 [他是透过粗豪的安提格诺斯·戈纳特斯（Antigonus Gonatus）而有那些关系：此君与许多一般认为粗鲁无文的马其顿国王一样，对哲学有兴趣]。我们也知道他虽是斯多葛哲学大师，对他视为不开窍的人却少假辞色。此外，他并非雅典公民，却备受雅典人仰慕，在他于公元前262年去世时通过褒扬他的决议。雅典人并且对他勒铭称颂，设于庠序，供青年学子拜读思齐。

西 塞 罗

西塞罗写信之时，就有传世之意，那些书信也如他所愿，存世甚伙，因此我们

对他所知几乎多于任何古代杰出人物。读其言语，或非尽可人意，基督教一两世纪兴起后人人需有的谦卑自抑，在西塞罗身上几无踪影。即以古代世界的宽大标准视之，西塞罗也不算谦虚。他每每自认在卡塔里尼（Cataline）事件中拯救了罗马共和，而且认为在庞培与凯撒之世，他也能再度建此奇功。

西塞罗出生于公元前106年，早年即熟习伊壁鸠鲁与柏拉图哲学。盲眼的斯多葛哲学家狄奥多托斯（Diodotus）公元前87年之后寄住其家，西塞罗因而也深受他影响。西塞罗曾有一段军旅生涯，遍识当世伟人，又因办过几件大案，成为出名的法学家兼政客，对付腐败的西西里总督德雷斯，尤其轰动。西塞罗后来出任高官（公元前63年担任护民官）。他深涉当时混乱凶险的政局之中，陷入与凯撒及克拉苏对立的窘境。

公元前57年，西塞罗想退出政治，专业法律，同时试图在政争中采取中间立场，然而当时其实并无中间立场可言，天下不归凯撒，即归庞培；凯撒公元前48年在法沙勒斯（Pharsalus）胜利后，他归顺凯撒。西塞罗也许曾经真的以为凯撒会依照共和国宪法为治，但他必定很快改变了想法，因为不久就传说他赞同谋杀凯撒。他由此为安东尼所恨，屋大维趁便在公元前43年将他牺牲。

西塞罗信奉过大部分古代世界的哲学。他自己的哲学演变，从心理上来说可能最适当。他晚节迫于政局时事，不得已之下，于等待死亡之际，由热心的柏拉图主义者变成以哲学自慰的斯多葛主义者。

马可·奥勒留

马可·奥勒留是理想的（也是被理想化的）哲学家皇帝，他宁愿与书为伍，不要统治世界。他从来不是很受欢迎的皇帝，但也不以讨好人心为事，罗马平民看格斗表演，疯狂喊杀之际，他躲在甘米斯（Games）批公文。马可好到什么程度？穆勒在《论自由》里极力为他迫害基督徒一事开脱。

马可出生于公元121年，甚得皇帝哈德良欢心，找最好的文法、修辞、哲学及法律老师教他。安东尼·庇护（Antonius Pius）收这位坦诚、宁静、敏感的年轻人为义子，他25岁以前在庇护朝中历任要职，他与庇护形同“共帝”，直到后者去世。

马可先天气质与后天教养都是禁欲一路，是天生的斯多葛哲学之才，他在161年登基为帝以前很久，就成为此中名家。马可起初与另一护民官韦鲁斯（Verus）共治，但韦鲁斯基非治国之具，尤非将才。日耳曼人大约在166年越过多瑙河，马可防堵有方，堪称将略非凡。他有志安定多瑙河北的日耳曼人之地，著名的《沉思录》有相当部分写作于他经略多瑙河之时。马可另外必须处理叙利亚与埃及的动

乱，因此这位有史以来最出名的哲学家皇帝，其皇帝生涯大多戎马倥偬。他在公元180年去世。

“城邦的黄昏”这类用语，对我们了解城邦在马其顿征服世界的时代里的处境，并不是很有帮助。将亚里士多德的《政治学》视为古典城邦的一种讣闻，不无动人之处，但我们必须记住，城邦经验并没有在亚历山大赢得亚细亚第一场战役那一刻陡然结束。马其顿帝国被认为标示了古典城邦的终局，是因为城邦在马其顿开始支配希腊世界的事务时丧失自主。这看法有个问题，就是只有一个非常理想化的城邦才会失去自主，因为大多数时候，大多数城邦并非完全自主。每个城邦可能都梦想在政治、经济及道德上都独立自主，但如此完全的自主，出了亚里士多德的《政治学》字里行间，委实不可求。只知大城邦如雅典、斯巴达及底比斯看来行动自由，可能忽略寒微的城邦实质上每多依存于大城邦。名气无闻的城邦依存于著名城邦，与所有城邦依存于一个外来帝国如马其顿，当然是有分别的，只是这分别在雅典感觉比较明显，在一个如今已不知名的城邦就没那么明显。

有一样东西是无可否认失去了，就是城邦生活提供的完整性的感觉。你应该如何生活的所有问题，在城邦里都有答案。在城邦里，你知道你是谁。在城邦内部，以及对其他城市的成员，你都有个身份。城邦决非一切幸福的保证，但你如果在其中落寞痛苦，表示你错失了城邦提供的某种重要东西。城邦形态与规模多样不一，在公民资格的授予上也不是个个那么吝啬严格。瑟拉西马可斯在《理想国》里所说，强者的利益就是正义，其意在此。你如果不喜欢你自已城里当道强者所作所为，则此处不留人，自有留人处，你永远可以另外找个可能授予外人公民资格的城市，试试那里的日子。转移效忠是增加人生机会的一个途径，城邦存在的最重要意义，就是提供这些机会。城邦既是给人扮演一个角色的舞台，也提供人在整个希腊世界扮演更大角色的机会。希腊人经由竞技、宗教、艺术竞赛及战争共聚为一体。（奥林匹克运动会的胜利者如果在战争中被俘，将他贬为奴隶，是为大为不当之事；逮捕或加害来自德尔菲的祭司，必有严重后果。此外，悲剧大家索福克勒斯是在马其顿度其余年的。）城邦为所有程度的人类幸福、为各种志望的实现提供机会，

只是并不提供担保而已。古希腊人也知道幸福可求于自我内在，但那是其余路子一概不通之后的事。

马其顿人的世界帝国提供新的一种机会。菲力普与亚历山大主宰希腊，后来几任马其顿君主亦然。他们在战略城市驻军，征募佣兵（伯罗奔尼撒人是佣兵主要来源），并且控制外交政策。实质上，谁可以向谁开战，以及何时可以开战，都由马其顿人决定。但是，城邦作为一种政治与社会单位，在马其顿帝国的松散架构之中很容易存活。所以能够存活，原因之一是城邦向来就不是彼此完全独立自主的。我们如果认为世界帝国时代的城邦是亚里士多德想像中那般真正完足发展的城邦的劣等版，才能说世界帝国时代的城邦是原有城邦的末流。大多数城邦的生活与过去并无根本的不同，城邦也惟其如此继续有欠完美，才能在一个多变的世界里存活那么久。

马其顿人有很好的理由善待希腊城市：亚历山大一路挥师而向尼泊尔之际，决不希望希腊造成后顾之忧。为保希腊无事，亚历山大及继起君主都认真好人做到底。城邦城市颇有几个在世界上素负盛名，马其顿人假使对它们赤裸行使强权，它们尊严所在，可能不堪其辱。让一些棘手的城市自行其是，是合乎马其顿利益的。以亚历山大本人的而论，他到处建立希腊城市，至于移居新城，有人愿意，有人勉强，但亚历山大只要可能，都派希腊人屯戍（他节用马其顿人，临阵对敌之际作为奇袭部队）。我们若非另有所知，看了这些城市的废墟，会以为是古典城邦要地的故址。亚历山大东征，携亚里士多德侄儿随行，在他酒醉自以为是阿喀琉斯之时为他吟诵荷马史诗（这件事，以亚历山大将东方希腊化的使命美谈形诸史册。）视马其顿人为敌的希腊人喜欢说他们是土匪下山，是半希腊、半蛮人，马其顿人自视则颇不如是。由晚近的考古发现，可见在菲力普时代，马其顿首都已有多么浓厚的希腊风味。

不过，马其顿人能造古典得无懈可击的柱子，同时依旧盛行血仇相报，武士风习野蛮如故，同时又崇习最新的亚里士多德学问，他们必定曾令保守而十分自觉的希腊人多么困惑，实不难想像。马其顿人不是真正的希腊人，因为他们缺乏希腊人那种理性与节制的意识。亚历山大性格中必定是由于有其蛮味的一面，才会迷上东方君主种种炫人眼目的虚饰。历史上，征服一个国家，反而为其文化所俘，亚历山大并非首例，

而这通常是入侵者文化不如被侵者的确证。没有一个道地的希腊人会像亚历山大这样。真正的希腊人会与亚细亚蛮人保持距离，待之“如植物与动物”。亚历山大养亚细亚姬妾（或妾童），无人在意，娶亚洲人为妻，却完全是另一回事。亚历山大采行东方习俗，尤其是波斯人见大王则五体投地之礼，古史颇多大作文章。此事似乎在亚历山大与亚里士多德侄子之间引起争执，卡利斯提尼斯据传因为拒绝奉行波斯习俗而触怒亚历山大，并且身殉希腊主义。故事的细节已隐晦难知，值得一提的是，亚历山大传播希腊语言，广布希腊习俗风化，古今罕俦，还是有人散布这类故事损其名节。

“希腊化”（Hellenistic）一词，通常用来指亚历山大所造的那个世界的文化。没有一个文化能脱弃其政治文化的成分而存在。希腊主义文明的政治文化是主权文化。亚历山大的部队以马其顿为核心，为安抚核心部队，他沿承既往，以马其顿人之王自称，为时甚长，但这不能掩饰他远远不只是马其顿人之王的事实。为了增加他对他征服之地的威仪，他还自封为神。亚历山大或许向来认为自己是神种所出。他与父王菲力普关系难称良好，菲力普与亚历山大的母亲也不算融洽。她可能曾助长亚历山大相信他父亲是神，而不是菲力普。在埃及，西瓦（Siwth）的神谕据说向他启示，指他源出诸神。亚历山大既是宙斯的种子，自有完成丰功伟业的使命。这道神谕更加确定了他早年就以阿喀琉斯化身自视的信念。有人说，西瓦神谕之后，亚历山大的性格一路走下坡，到323年32岁驾崩巴比伦之时，他已被视为一个警例：凡是走上自大狂之路而图专制世界之人，皆当引以为戒。历来流行的说法是，亚历山大概叹已无世界可征，悒郁而终。他必定死得挺不快乐，并且连带造成别人不快乐，尤其是希腊人，因为他们的世界从此永远不一样了。

关于亚历山大种种，何者是史实，何者是后来的恶意罗织，已不可确知。他有一件功劳，是使某些政治理念得以实现，在古典城邦道德范限之下，这些理念是没有丝毫机会的。其中最为突出的，当推多种族国家的观念。这理念并不是以某种自觉的“理论”形式传下来，而是出自亚历山大大军抵达底格里斯河时，发生于俄庇斯城（Opis）的一次哗变的故事。其事非常，值得再说一遍。为了如今已不可考的理由，早有不平的马其顿老兵终于生变，他们何事不平，则十分清楚：非马其顿人，

也就是波斯人，获得拔擢充任亚历山大的精锐侍从骑兵，被畀以指挥马其顿人之权，并且获准对亚历山大行波斯臣下见君的亲吻之礼。这批马其顿军官列队陈述不平，亚历山大赫然嘶怒，声言赏他们一笔钱回马其顿养老，空下的指挥职位由波斯人递补。双方平静之后，军士复归忠顺，亚历山大恩准马其顿人对他行亲吻之礼，并应允不记这次哗变。不只此也，亚历山大还下令大宴庆祝和解，由马其顿与波斯各出祭司共同主持告天大典。亚历山大躬亲祈祝诸族协和，并且劝动万名马其顿劲卒娶亚洲人为妇。故事到此结束。

诸族协和的号召，后世视为希腊政治思考方式的一个转折点，有人加以引申，认为也是西方政治思考的一个转折点。在理论上与实践上，希腊人接近现代所称的种族主义者。他们像亚里士多德那般，将世界划分为希腊人与其他人；在社会层面，他们也以种族为解释一切的根本范畴。种族决定一个人生活的文明程度。当然，只有在一个结构得体的城邦，才有文明的生活可言。国家，或者帝国这类发育不全、毫无意义的东西，只合蛮人居住。另外，希腊人似乎也有现代种族歧视者用刻板观念看人的习惯。这习惯，简单地说，就是以全概偏：蛮人是不文明的，因此这个蛮人是不文明的。种族问题无可避免与奴隶问题两相纠结，至于古希腊人是否如一些论者所说，对奴隶制度“良心不安”，也大可商榷。希腊人以城邦人为奴隶，倒有可能于心不安，亚里士多德等思想家费神考究什么人最适合当奴隶、什么人最不适合，原因大概在此。依诸家之见，出身低贱，又出身奴隶之家的蛮人，是上好的奴隶料子。这种事情，大多数希腊人一听而信，大概从来不曾细想。

马其顿人可能欠缺希腊人的精深，亚历山大却决非愚鲁。马其顿人内心对东方诸族无论作何想法，亚历山大如果傲然宣称马其顿族比他征服的那些种族优越一等，将不啻自找麻烦，而且不免引起后方希腊人两声嗤笑。一个东征西讨缔造多种族帝国的征服者，最高明正莫过于以四海皆兄弟之名自视视人。如此则帝国主义成为万族共聚相济，而不是一族将其意志强加于另一族。这个想法出于这位帝国建造者的真实愿望：在他内心，他希望人是因为敬爱他而服从他。亚历山大以此昭示他并非暴君。

希腊人对“暴君”是印象深刻的。“暴君”一词在古代本有多层意

思。最初似乎意指一个以不合宪法的手段获取最高权力的人，但在篡夺僭窃之外，不久就加上威福予夺及悖妄用事这层意思。亚里士多德想为此词附上一层技术上的专有意思，将暴政界定为一个人为其自身利益而运用至高权力，运用之道不是法律，而是武力。暴政是王权的一种堕落形式；王权，他界定为由最好的人统治，这统治透过法律谋求众人之利。这些定义，大有商量。在《政治学》中，亚里士多德花相当多工夫讨论各种王权形态，重视的程度，与王权在古典城邦中十分之低的出现率不成比例。亚里士多德谈王权，何以下笔不能自休，历来解释甚多。有人认为，亚里士多德说君论王，谈法就如撒母耳（Samuel），其意不在颂扬人君，而是意存鉴戒。要成为亚里士多德所说的那种真王，几乎是不可能的。这么一个人何处可得，何处又是那么个谦虚且理性到能接受如此超卓德治的城市？有人认为亚里士多德处理王权的方式，是对柏拉图《理想国》的直接批判。柏拉图主张哲王统治，历来对此主张的最浅显批评，是说柏拉图心目中那般高才卓绝的男人或女人即使可得，数目也非常之少。果然如此的话，城邦存在的目的难道只是为了接受如此少数天纵异禀的人统治？此外，较之于阿克顿爵士（Lord Acton）“绝对权力使人绝对腐化”的名言，亚里士多德所见也不遑多让。亚里士多德“为了他自身利益而统治”一语，即意指暴君将会尽举城中资源以遂其一己所欲。暴君预期自己是世上最幸福的人，因为他们能做别人只能梦想的事。（塞拉库斯那些暴君有时一连烂醉如泥数月。）

由上所论，可见亚里士多德的王权讨论不管视为对王权颇存防戒，或者视为对柏拉图《理想国》的抨击，只要有心，就能在其字里行阅读出反王权的意思。然而，清楚亚里士多德与马其顿朝廷有关系的当代人，对他的王权论可能有大异于此的看法。亚里士多德到底是希腊人，又深染柏拉图主义，因此他相信一个政治共同体是可能产生单单一个杰出之人的。“竞争”（agon）在希腊政治与文化生活中占有核心地位，足资证明古代人对赢家最感兴趣。古代奥林匹克运动会是不设第二、第三名的。此外，亚里士多德与大多数希腊人一样相信德行本身并非福报。有德而人不知，是对有德者自身的侮辱。在政治上，被不如己者统治，是辱格之事。真正杰出之人，有真正的资格要求见知于世，不道己长，也并非美事。亚里士多德并且与柏拉图一样认为，杰出之才变坏，在政

治上会造成威胁，因此最好让才能出色的人成为有用之才，亦即让他们统治国家，以免他们变坏。亚里士多德很有心，特别指出一切政府形态都有其危险。少数统治与多数统治，完全和一人统治一样可能出岔。亚里士多德的《政治学》因此很容易可以解读成为君主制度辩护，最起码，也可以说他支持以下这个观念：君主制度是一种可用的统治形态，它和寡头与民主一样，有坏的一面，有好的一面。

亚历山大成许有觉于此，或者卡利斯提尼斯告诉了他这一点。亚历山大号召诸族协和，意思可能是向世界显示他不是徒以军事武勇为能，马其顿帝国在暴力得天下之外，还能有其他贡献。马其顿帝国是有使命的，是有所为而生的。另一方面，马其顿人对其王权神秘其说，繁其礼饰，虽然不难解释，但实有深意。亚历山大不必因为自大狂日益严重，才染上东方君主那些观念与作风。例如治理波斯人。治波斯人最高明之道，莫如以波斯人古来习惯被治之道治之。（拿破仑尝言，他如果治理犹太人，将重建所罗门神殿。）马其顿王权的东方化，可能是精心计算的结果，但当时的希腊人认为并非如此。令某些希腊人特别不快的一点，是亚历山大及其继位诸君自称为神，大违希腊之道。希腊人如此看法，乍看可怪。希腊人与神素相亲近，自认与神共有世界，神随意化身为人或动物（甚至植物），人有神性之说亦非罕见。荷马的英雄与神相似，地位在神人之间，许多城市也盛称其开基者是半神。既然如此，马其顿诸王自封为神，希腊人何以小题大做？原来，希腊人认为，王权已经是过去的事。希腊所有思想家都主张，家天下的王权是人类的第一个统治形式，王权适于在向自由人与理性人发展的过程中仍然处于比较原始阶段的那些民族，用于蛮族，更是永远适当的。自由、平等的人则无法消受王权。不是有一个人比其他一切人都行，就是没有这么一个人。这两种情况无论何者，国王都是个威胁。如果他比谁都行，则自由公民必须自愿将他们自治的权利交给他，而这是公民集体自杀；如果这国王并不比一般人行，则他根本不应该当国王。不管怎么看，王制都是城邦的祸患。

神王的观念，与亚历山大用心塑造的个人崇拜相互助长。亚历山大有伟大德行，无论如何得让世界知道。连他的恶癖，也是柏拉图早已有所描述之癖：喜好劫掠（虽然他多所分赐）、酗酒贪杯，以及永无履足

的荣名之欲。能事毕于亚历山大，他人虽欲取效，谈何容易，马其顿继起诸王转而挟皇位礼仪与各种象征性的缘饰以自重，原因大概在此。与王权相连的那些仪式，用意在于使臣民认为，亚历山大由于天幸而有的权力，他的继承者只因是国王就应拥有。大凡仪式都将人与其职位分开，其中隐含的意思是，其所无之德能，寓于其职位，而冥冥中转附于其人。宫廷富丽堂皇，以及加冕与王室葬礼之类仪典，无一而非此意。其中有些可以解释为人性虚荣，但也有散发正当化讯息的用意。在不知遗传学为何物，但对马匹育种颇有所知的时代，王室血统使王位有正当性的作用也不容低估。一个出自王室血脉，经过教养而有人君模样的国王，向来容易被误以为真命天子。马其顿后起诸王树立世袭原则不遗余力。功成事遂的将军一旦登基大宝，放眼子孙帝王，即声称亚历山大之神力大能，我亦有焉。这神力大能由我为始，我传子，子传孙，世世不替。

古代思想家非常清楚国王会想建立世袭王朝。这是人性应在国王身上的表现，不必特别解释。但世袭王朝的缺陷也同样明显。在位国君无法次次都生出赢家，有一天一个绝对扶不起来的就会失去江山。此君是天生无用，还是被权力的腐化诱惑弄得没有用，理论上无大关系。王制本身就是难望久远的统治形式之一。希腊人作此想法，罗马人亦然。但是，马其顿人的世袭王国一直持续到罗马据有整个地中海沿岸，而且希腊文化在这些地方欣欣向荣。这是希腊人当初认为决不可能之事。按古代权威之见，惟有由自由平等的公民构成的政体才可能获致任何值得一提的成就。城市愈自由，其公民的成就愈可能伟大。斯巴达与底比斯徒留回忆，无甚可记，雅典留意缪斯，则受用无穷。希腊人永志不忘他们当年是以自由人对波斯王的臣民作战。然而各地的马其顿王国治下都是称臣的希腊城市，这些城市不都以他们的希腊宪法自豪，其公民不都以希腊人自视吗？而这些王国享国如此之久。城邦曾经说是能适应希腊人狂烈而富于创举的精神的惟一政府形式，怎么回事？

对此问题，一个明显，也正确的答案是：亚历山大给了希腊人机会，空前广大的机会。此事由亚历山大以阿喀琉斯自视，可见端倪；功名成于海外，立于特洛伊，而非希腊。在家里，英雄不比院子里趾高气扬的公鸡强多少。特洛伊战争之后，奥德修斯返回伊萨卡与妻子潘妮洛

普团聚，途中无数奇遇，我们读来应接不暇，谁曾稍想他归去何为。追求他妻子的那群好汉使他面临险恶，他也再显十分英雄的本事降伏他们，然而英雄之事既了，后话就是他傍着火炉，坐进他那把交椅，回忆他在遥远的异域殊方完成，使他在希腊家喻户晓的那些事迹，终其余生。城邦太小，殊非真正建功树名之地。人人彼此太过熟悉，惟有最伟大者能赢得众人不带做作的敬佩。有道是先知多在异地开其金口。城邦里的世界是令人油生幽闭恐怖症的世界，私人生活受到密切的审视。人人相互伺候。对人不对事的攻击在城邦政治里是第二天性，因为人人太清楚彼此底细。伟大的人与其余的人之间缺少距离。假使有个人真的伟大，则亚里士多德那句警句如影随形——亚里士多德说，能生活于城邦之外者，不是禽兽，就是神。（有个赞成将阿里斯提德斯〔Aristides〕施以贝壳放逐的雅典人说，他赞成是因为听够了阿里斯提德斯老是被人称为“公正的”。）亚历山大造成的世界不是城邦的结束，而是其实现。希腊人现在可以选择留在他们熟习的城中世界，也可以选择到外面去试试机会。其中差别，有如小城乡与好莱坞，小有成功与星途飞黄的差别。亚历山大与其后继者创造的那些多种族国家是希腊城邦的安全瓣，而失败的人永远还是可以回家，挫了一志，但长了一智。马其顿国王们做尽君主门面，但是，希腊虽然只有半自由，除了政治上与文化上最保守者之外，没有人觉得这一点有何特别令人不快之处。马其顿的非力普自称是独立希腊城邦所组联盟的天选领袖，这虽是虚构的外衣，却不无其用。亚历山大也没有理由尽抛缘饰，以赤裸的权力示人；他有时以向波斯复仇的希腊领袖自居，有时自称马其顿人之王，有时自称为一切之王，或者，说他的王位只是个职级，亦即，他是一切人的上司。

希腊人精明，知道必须承认马其顿强权是个事实。雅典人甚至懂得将马其顿国王奉若神明，妙用是有助希腊人保全些许自尊。人如果不得不接受一个压倒一切的强权，最好的办法莫过于说这强权是超人的。败于人手是难受的，为神所败，则无话说。在他们谥称救世神的背后，他们颇有一些不屑的讪笑，但是，话又说回来，希腊人对他们自己的神向来也不是一体那么认真平等看待。帝国本身对神也有影响。所有君主内心都是一神论者。整个宇宙如果是一个神统治，那么，他的荣光有一些会附传到普世皆臣的君主身上。非常伟大的君主需要非常伟大的神，非

常伟大的君主也无损于非常伟大的神。在一个已经以神人同形论构想众神的世界里，尤其如此。

希腊人从来不曾将众神想成住在城邦里。宙斯一向是奥林帕斯之王。他和所有君主一样，有时与他的臣下发生问题，这些众神有时候也施其狡狴，让他难遂心意。奥林帕斯的政治是宫廷政治。人间的君主引宙斯的好感为奥援，从来不会十分满意，因为众神为了应该特别照顾人间哪几个国王与英雄，经常各分阵营。特洛伊战争中，诸神对攻守双方即各有偏袒。双方所获于诸神的垂爱差不多平分秋色，双方也知道决定谁胜的将是那些真正重要的神。一个神的垂顾是一个国王成为国王的要件之一，但真实的王权需要的支持是天上惟一的大神，或者一个所有神鬼仙灵都向之弯腰的神。这样的一个神，是怎么样的神？高深莫测，也许，反正与希腊诸神的方位明确大异其趣，但同时又无所不在，犹如一个圣君大王的威福遍覆其王国全境。一个神要无处不在，最好的办法是存乎人心之中。哪个国君不希望为所有臣民所爱，无时无刻不在臣民心念之中？玄奥无所不在的神如果寓于人人心中，而他告诉人人要爱国王，要荣颂国王，则王权在意识形态上堪称安若磐石，国王则有十足意识形态动机要确保敬神决无怠忽。

善疑的希腊人碍难立即接受这类看法。就是他们鄙薄的东方人，虽然久已习惯将他们的国君视为半神半人，实际上也从来不曾将他们的国君当神崇拜。要希腊人将国王想成神大概比较容易，要他们将神想成其统治无所不到的精神原则，比较困难。柏拉图的哲王据说与神意相通，但那是个例外的看法，而且出于城邦末期的经验。马其顿国王们知道不能轻忽希腊人的怀疑精神，因此没有一个国王以他本身是神的名义号令希腊城市。使希腊城市服从马其顿霸主地位的，其实是权力的现实。马其顿国王们也识得轻重，不曾在马其顿本土以神自居，推行对他们的崇拜。武士选王的做法在亚历山大死后很久仍然有用，久而久之，“马其顿人”，一词演变成“军队”或“精锐部队”的代名词，无论他们出身哪个族群。

我们可以看见，城邦有如被去了势，但在希腊化的世界里仍然有意义。生活于希腊化世界的城邦之中，有一部希腊宪法——人民大会、委员会、法院等，一应俱全——是在那些幅员数百万平方英里的王国里保

有归属感的惟一途径。城邦有一种有机的统一，亚里士多德因而说城邦是自然的冠冕。亚历山大的帝国瓦解时分立出来的那些王国缺乏这种有机统一。粗略而言，国王统有土地，但这些城市是自治的。在这个巨大的世界里，要感觉到自己是一个整体的一部分，甚不可能。国家是“他们”，我们是我们。“希腊人”一词的意义改变了。亚历山大之后，无人再谈波斯人或其他外人与希腊人共同治理那些王国。希腊人成为一个多多少少封闭的统治阶级，要入此阶级，代价是希腊化——亦即完全认同征服者的目标与文化。这些马其顿王国的君主无论如何文饰亚历山大的事功，他们自己永远不曾或忘亚历山大当初是靠武士方阵打下其帝国的。托勒密王朝可以自称是埃及法老王的正当继承者，其余马其顿王国的统治者也可以杜撰谱系，表示他们是从诸神得到统有王国的权利。王冠、权杖及名字戒指可以眩惑一些人，繁缛的宫廷仪节也能唬住一些人。然而，根本上说，这些国王的统治权是出于征服。也就是说，维系国家的，纯是王权，在征服的土地上，由国王、国王的“朋友”、皇室官员及军队构成“国体”——全是外来者。希腊人逐渐认清了这一点。到了公元前第二世纪，希腊人不再以城邦的名字称呼自己，开始改称“希腊人”，别人也如此称呼他们。一个无处是家处处家的族类。

而国王都是世袭的。他们要他们的继承者永远统治。过去希腊人认为暴君统治只是城邦生命中的短暂一刻，这信念如今一去不返。暴君政治不再是你暂时忍受，好日子随后就到的东西。未来属于领土庞大，由国王坐镇京城统治的国家。城邦已去，国际都市代兴。从此以后，人不复能以一个城市的公民自视，必须开始思考作为一个世界公民的意义。

斯多葛主义的寂寞

一般的想法里，斯多葛主义是一种严冷的世界观，以严冷的目光，看到一个喜悦全无的世界。伟大的牧神（Pan）真的死了。斯多葛派用一个理性与自然之神取代万神殿，这个神的命令施及一切生物。其中只有人可能不服从，但斯多葛主义的神是有过必罚的神，因此邪恶之辈如果逃过人的惩罚，不必以为自己幸运。斯多葛主义和所有古代哲学一

样，声称指向幸福之路，不过，斯多葛主义者首先必须就个人与他们俯仰其中的世界的关系提出一个连贯的看法。人在一个逐渐变成由巨大帝国支配的世界里如何生活？对此问题，斯多葛主义只是几种可能的反应里的一种。帝国带来的问题之一，是希腊人过去所说的“政治”，如今的适当位置何在。过去，所谓政治（politics），意思是众人共理城邦（polis）之事。现在，没有谁能完全不察觉，马其顿兴起以来，强权处处战胜公理。希腊思想中的政治哲学，主题是探讨政治如何中立，但马其顿得天下，一个十分明显的含意就是希腊式的政治失败了。说理性与法律能牵制人类野心激情，也许自始就是妄想。强权向来就是公理。城市向来由最强大的党派统治，因此城市应该如何治理的问题，向来就是个无比空洞的学院派问题。帝国之理，来自征服，更比什么都更清楚说明了天下事的真正本质。

在帝国的事物图式里，理性好问的人位置何在？他不再能够假装他积极参与一个程序，与大家共同斟酌对他的生活将带来重大影响的决策。这些决策现在在首都做成，而首都他连到也不曾到过。亚历山大征服各地之后，人开始流行一个观念，他们是政府的消费者，而非生产者；在亚历山大时代，制定决策的地方根本遥远得大多数人听都没听过。从此以后，人必须从帝国政治讨生活，走政治之路者必须离开生于斯长于斯的城市，前往远在外地的首府。政治再也不是一个近在眼前的经验世界。犬儒主义与伊壁鸠鲁主义对这种变局的反应，有时被视为从政治撤退。这样的看法，误解了帝国世界的政治情况。与其说人离开了政治，毋宁是政治离开了人。城邦政治成为道地的地方政治，不大值得一个理性的人留心措意，当然，更不值得毕生以赴。

这个世界企图强行一套规则，犬儒派的反应是怒目以对，斥之为空无意义（犬儒一词源出古希腊文的“狗”字，狗也是第欧根尼〔Diogenes〕的外号）。世人悦慕的一切都是武断的，引而申之，一切法则，无论人的法律、道德律或神律，莫不皆然，再引而申之，世人称为“善”的一切，亦复如此。犬儒派认为，亚里士多德所举良好人生的所有要素——财富、智慧、美、真理及德行，在被帝国改变了的社会、道德及政治环境下，都已毫无价值。或许，城邦向来就无甚价值，其规则与价值观也向来虚假，不过，那是少数人的洞见，过去少数人的这个洞

见，如今只要是不自欺的人，都一眼可见。在一个所有规则都属武断的世界里，人怎么办？拿出智慧来，也就是无休无止地揭露这些苦口的真相，以及，在能够全身远害的前提下，过一种与这样一个世界抗颜独往的生活，从而见证这世界的谬妄。揭发这世界的伪善与谰言，并且像第欧根尼，等待有一刻告诉这整个世界的统治者，他能为你做的事情只是一件，就是闪一边去，别挡住光。

犬儒主义智者这样独立于世的志操，可能有值得佩服之处，不过，要终身致力不脱离现实，尽举世上所谓的美而非之，也难为多数人接受为幸福的指南。伊壁鸠鲁的信徒采取一个完全不同的方向。你说人间无善，那么，我认为只有本身可悦或能带来快感的事物为善，有何不可？亚里士多德本人就称赞好客，说好客使一个国家洋溢着友情。我们为什么不能以欢乐为避开世界的一个庇护所？欢乐是以人为方式重新创造城邦生活的所有精华，而去其责任与风险。欢乐避世并不是指贪饮暴食而言。小孩子或野蛮人才会偏爱自我放纵的生活，伊壁鸠鲁主义者的园地不是巧克力工厂或妓院的延伸。伊壁鸠鲁主义的宗旨，是在一个政治压力遥远但邪恶，社会压力切近而龌龊的世界里寻求一种放松。在某种程度上承认世界的现实，但厌恶这世界对私人存在的侵扰。这种立场在罗马有其重要的政治含意。在罗马，家庭生活向来被视为共和国生活的具体而微。家庭生活是公共领域的镜子，公共领域则应该是私人生活一切最佳部分的反映，而两者都是罗马美德的学校。罗马历史里一些最有敦品励学作用的范例，是当事人必须在家国之间作一抉择，而英雄们总是先国后家。你如果问罗马人，他们会说，这些是国家教民有方，也是当事人家教良好的结果。罗马人心目中，父亲的权威，严如官长。为人妻，为人母者，最怕莫过于有辱家门，她们孜孜女红，等着男人战胜归来。这与伊壁鸠鲁主义将家庭视为一座美学的堡垒，堪称对照鲜明。罗马法向来给予家庭相当程度的自主，因为它已确定家庭内部之事不得损及共和国。罗马法也随时改变，以便能够侵入那些可能产生美学颠覆作用的私人生活圈。集诗人、演员、音乐家于一身的尼禄（Nero）登基为帝之后，惟美主义更无容身之地。历史上，身为艺术家而摧毁为艺术而艺术者不多，而尼禄是其一。

在一个拥有世界权力的城市里，美学快感的生活是扞格不入的。罗

马的政策向来尚武，罗马史家也认为，罗马与邻邦战争不断，是罗马内部力量的一个来源。一个在海外经常胜利的民族，在家里不大容易甘心被统治者盛气相凌，因此罗马发展出一套共和政府制度，使罗马人民适度参与自己的政府。罗马共和国的宪法是个长命的奇迹，历来的标准解释将这长寿归因于罗马政府是君主政治、贵族政治与民主这三种基本政府形态的幸运结合。罗马的执政官是那些君主，元老院是其贵族，人民及其护民官则构成民主部分。古代世界有个标准学理，指出“纯一”的政府形式不可能长久。就是最好的君主政体，后来都不免腐坏，严于自我纪律的贵族逐渐退化成惟财富是逐的寡头集团，民主则每每终于暴民统治。罗马很幸运，因为在共和国的政府里，各阶层往往抵消彼此的恶质，只留下好的一面。人民抑制贵族天生的倨傲，元老院抑制人民天生的动乱倾向，最后，执政官任期一年，使执政官们时时记得他们是不能久居其位的君主。罗马共和国何以出现这么巧妙的混合政府，确实原因留待后世寻索，罗马人相信因为他们德行可嘉，所以众神赏给他们这么好的政府。

因此，罗马政治从来不像希腊人那么“理论性”。罗慕路斯（Romulus）与努马·庞皮利乌斯（Numa Pompilius）为罗马人立下法律初步，罗马性格完成其体系。罗马人在他们的政府被加以“理论化”以前很久，就知道良法生良民，良民制良法。使罗马内部安定的良法，与使罗马四邻畏服的精兵，构成了“罗马性格”。希腊人精于探讨好性格与好政府之间的关系，罗马人则不必在这件事上多费唇舌，因为他们就是这一关系的活证。

罗马变成帝国之后，诸事皆变，但有些没变。在罗马世界的政府很难说是罗马性格的延伸之后，罗马人对性格的关心并未立即消失。罗马人继续假装罗马帝国的政府是一个城市的政府，只是这城市愈来愈大而已。此外，他们持续一项古代常谈，说个人性格在城市的治理上仍然攸关重大。罗马法仍然被视为一个意大利城邦的法律，只是应用于整个世界而已。历来论者已不厌其烦指出，罗马是以一个城市共和国征服世界，而这是一个在政治建制与政治程序上都十分保守的城市共和国。相较于希腊人不时重新思考其政府，罗马人在种种文化压力之下，对策是不变应万变。罗马人不耽于思考，实践上遂有相当余裕在政府程序上作

些变革，并且在治理其所征服的民族的问题上因时制宜。不过，罗马人已不再是一个自由共和国的公民，而是皇帝的臣民了，只是其政治观念保持不变。

斯多葛主义的做法，则是将个人性格与“宇宙”连在一起。黑格尔称斯多葛主义为“不快乐的意识”，一种无法以这个世界为归宿的心情。在透过黑格尔的眼睛看斯多葛主义的人看来，斯多葛人基本上永远是以消极的态度面对世界的要求。时至今日，在平常的用法里，拿出“哲学修养”来应世处事，仍然指斯多葛式的功夫而言，也就是以并非全然开放的心胸，接受自我以外多变、有时很残酷的世界。根据这种看法，斯多葛主义有点像我们所说的“认命”，看透“世事就是此”。斯多葛主义者在这个世界上还能行动，纯是出于斯多葛式的责任感之故。因为斯多葛主义信奉一个神。说此神统治宇宙，也不尽然，他对世上的日常事务可能也不是太有兴趣，但他是在的，在那里召唤人善尽责任。学者历来都觉得斯多葛主义的神有一股浓厚的东方神秘主义气息。（有人说斯多葛主义的祖宗芝诺是腓尼基人。）“神秘主义”一词，在这里的意思指“出世”气息。斯多葛主义之神号召人善尽本来了无意义的责任。没有神，斯多葛主义的世界没有意义，但神并没有很明显的在这个世界里，与古代万神殿里那些神不一样，斯多葛的神并不拿人类的生命打趣逗乐，但也不是基督徒那位保佑一切，对一只麻雀落地也关心的神。

他也不是对每个人都说话，或者，他就是对每个人都说话，也不是人人都听得见他，因为这世界的声音将他淹没了。可以说，生活在世界上，愈来愈像捕捉这世界的各种波长，但空中的频道愈来愈拥挤。要压掉世界的杂音，惟有靠意志持续不懈的努力，对内在之耳——斯多葛主义者称之为灵魂——一种终身不辍的训练。切断其他一切声音，剩下的就是神的声音。世界的声音可能尖锐或粗浊（“人民的声音”），拒绝听取的话，往往招来惩罚。斯多葛主义者将自己从世界的杂声切断开来的一个办法，是对拒绝附从世界的要求而招致的惩罚养成一种静漠恬淡的态度。斯多葛主义者知道他活在一个棱尖角硬的世界里，皮开肉绽早在意中。这种静漠恬淡之气并不容易养成，而且并非得到就不会失去。斯多葛主义者如同所有古代道德家，十分重视道德训练。维持精神道德气象之道，是时时尽力在一个对你并非十分担待的世界里履行你的责任。

世上的名利，归于善饰言行之辈，而此辈永远可以视斯多葛主义者为假道学。做一个斯多葛主义者，极像柏拉图《理想国》刻画的，正义的人生活在不正义的社会里的情况。正义的人总是做好事，但辛苦的回总是社会的谴责。以自杀来退出世界，是斯多葛主义者永远可作的选择，然而自杀谈何容易。有时候，为国家尽责任是极不愉快的。斯多葛主义者深知有比死更糟的命运，成为罪恶手中的卒子是其中之一，但斯多葛主义的神经经常命令人在危险、可憎的情况之中坚守岗位。以自杀来弃离职守，可能有如作战时因为害怕流血场面而临阵脱逃。斯多葛主义者必须非常确定他自杀不是出于软弱，确定自己已经尽可能坚持，神告诉他可以自杀，他不是由于贪图一死自适，才以自杀来逃避人生的不适。

斯多葛主义者的最要务，是在一个看不出明显有其道德控制的世界里控制他自己的人生。这世界如果说受到什么制约，就是受权力控制。神之外，国家是惟一的既予人类存在。罗马由共和国变成帝国之后，你服从国家，国家提供什么来酬报你，愈来愈不清楚。共和国极盛时期，罗马人视共和国的胜利为他们的胜利，以其法律为他们的法律。当罗马人是有意义的。罗马的人民与元老院有同样的权利认为这个城市是他们的城市。扩张与帝国改变了一切。当罗马人不再有非常切身的意义。当罗马公民仍然有用，但其特权感已被稀释，因为有那么多人可以声称是公民。使徒保罗自称是罗马公民的时候，可能只是意指他有权利获得罗马法律下的公民待遇。他的意思，当然不会是说他的第一效忠对象是罗马这个国家。服从法律是一回事，但另外有别的服从比服从法律优先。

守法是德中最消极者，几乎称不上是亚里士多德定义之德。即使罗马法律，也觉得有必要为赤裸的国家权力披上一层普遍道德理论的外衣。以斯多葛主义者的神为一套普遍道德法则的作者，而视国家的法律为此法则在尘世的积极呈现，亦无不宜。斯多葛主义的神可视为自然的创造者，亦可视为其守护者；无论视为何者，神的用意都是说自然之中有某种普遍性存在。自然的法则一定是处处皆同的，对一切人同等适用。每个人都带有神火的火花，依据此说，人与人之间的差异不可能和人人皆同之处一样重要。人同此理，可以外推于自然律。无论在日常生活动，在哲学层次，莫不皆然。普世帝国必须容纳各地风俗与道德的差异。罗马法本身是不容挑战的，不过，比较有反思能力的罗马法学家很

快就注意到，何谓正义，何谓不义，似乎有个共识存在，即罗马世界最边僻之地，也不例外。“公平交易”的意思，在不列颠市场，在地中海一带的市场，大抵并无二致。舍语文、度量衡及市场习惯之差异，有一种普遍同义的公正贯穿各地。说神火自显于日常生活，只此即是。

自然法的义理，与斯多葛主义对人类世界的想法十分搭调。依斯多葛主义的看法，你不闻世界的声音时，神的声音最大。这大致相当于说，思考风俗与道德时，拿掉属于特定时代与地方条件的成分，你就听到神的声音。拿掉不列颠风俗与道德中的不列颠成分，拿掉地中海一带风俗与道德中的地中海成分，剩下来的就是两地的异外之同，此同即自然与神的法则。聆听神说话，有个基本要件是你何为而听。斯多葛主义者认为神的声音告诉我们的往往是同样的道理，世界则众口不一。善永远是同一回事；恶则是善不在，亦即非善，又由于恶是非理性的，因此恶披上的外貌无法预测。恶，有点像柏拉图说的“无状”。构思恶的“观念”，是赋予恶一个形式与一种连贯，但恶并无形式。

斯多葛哲学这就面临一个窒碍，对此窒碍，斯多葛哲学的对策是避开，而非解决。斯多葛主义贤哲，或者，想要尽其责任的普通人，如何区分恶与那些非善非恶，而是不好不坏的事物？斯多葛主义的神遥远莫测，不大可能在与人的内在说话的时候交代很多细节。因此，斯多葛主义者为了圆其说，持善而僵固，以便规避非善非恶之事，而凭的是万一这些事物其实是恶的。可以确定的是，惟有善能生善，说非善非恶之物或者本身是善，或者是致善的手段，是不可能的。这条义理何其负面，已屡屡有人指出。恶事与非善非恶之事总加起来，很可能构成人的生活的大部情境，甚至也许就是全部。斯多葛主义这种枯燥的、负面固执的善，似乎将所有向来被称为“好”而不含其为道德之善的事物排斥殆尽。古代人所说“人生的好东西”的善，斯多葛主义不与焉，古代人自认因其德能而有的正当报偿，斯多葛主义也不以其为善。身体的强壮与美（祖先妥善育种的结果）、财富及名声，说是属于不好不坏的范畴。然而我们十分清楚，罗马的富裕与贵族阶级之间，斯多葛主义很是流行，他们对世上的好东西其实并不淡漠以对。塞尼加（Seneca）放高利贷，喜建宫殿，马可是怪物康茂德（Commodus）之父，而加图（Cato）愈逃名，名愈盛，更是无人不知之事。由这类事实可证，若非斯多葛主

义的观念非常不容易身体力行，就是对发生在他身上的好事情，斯多葛主义者应该另眼视之。富有、身为贵族或成名的斯多葛主义者，未必就是伪君子，而且他们都同意蓄奴本身无碍有德的生活，但都极力避免这件事。斯多葛主义者对周遭好东西漠然无动的证据，也许还在他们面对死亡的那种镇定上。

有人喜欢说，斯多葛主义是一种世界宗教，而不是一派哲学，又说斯多葛主义如同所有宗教，是与时而变的。信念体系改变时，人如果改变，也不是人人同时改变的。所以，任何时候，都可以看到许多不同的信念与见解自称是斯多葛主义。作为一个主要的信念体系，斯多葛主义自亚里士多德时代盛行至圣奥古斯丁（St Augustine）时代而下，垂六七百年，而形态多样不一，因此，对斯多葛主义的任何大体概括，一定都真的非常概括，必须随特殊时地而作许多损益，而且有许多例外。更难的是斯多葛主义多位开山人物作品只有断简残编存世，不然即出于后世搜集，我们没有特别的理由可以信任（或不信任）其精确性。我们称斯多葛主义为宗教或哲学，无大紧要。基督教标榜自己与异教徒的学问大不相同。斯多葛主义是宗教或哲学，要与基督教这种标榜并看，才见意义。基督教之前，宗教与哲学的差别，在于凡庸而轻信的大多数人与有学而精辨的少数人对人生目的境界的想法有其差异。基督教有别于古代哲学之处，则在于凡庸而轻信的心智因为单纯，免于智识的骄傲，所以心灵容易开放接纳福音的单纯真理。古代哲学与宗教（包括基督教）都认为哲学与宗教的宗旨是幸福。古代的迷信以琐细的牺牲仪式为眼前积福，剖下山羊内脏以察未来，但迷信与哲学都认为幸福的追求有赖于某种特别的知识。斯多葛主义亦作如是观，但主张惟有善能导致幸福。美德不再是良好人生的一个要素，它就是良好人生的本身。美德仍然指美德之实践而言，而美德只能在这个属于他人的世界里实践。斯多葛主义者就是由于决志履行其责任，才自安于此生此世。

知道自己是奉神之囑行事，是斯多葛哲学的一个慰藉，斯多葛主义者另外一大慰藉，是知道除了神之外，他还有同道。早自芝诺以后，斯多葛主义者就认为他们属于一个无形的智者之城。这个秘密社会，范围广及天下。地方与人数都无关紧要。智者之城不必是一个面对面的社会，因为成员要件在精神而不在政治。重要的是思想，不在行为。斯多

葛主义者的无形教会不需要外在的记号，不用仪式，也没有规定的行为模式。智者之城包及整个世界内外。智者之城不像古代城邦，智者之城的成员也许散布天涯地角，但仍然是一个城。斯多葛主义的无形教会在帝国内部自成一城，不过，若说事涉颠覆，就大错特错了。智者之城与罗马帝国无论如何都构不成敌对。两者存在于不同的世界，如何敌对？斯多葛主义者未能完全实现，但几乎实现通常说马基雅维里做到的一件事——道德与政治分立。斯多葛主义者同时生活在两个世界里：一是自然与理性的真神主持之城，一是有许多神（其中一个可能是凯撒）的帝国。原则上，神与那些偶像没有理由不能各据领域，相安不犯。双城存在于两不相同的经验层次，因此没有理由可以认为他们会有彼此宣战之日。由于某种接触，管领大地的宙斯有时与海神波塞冬交战，雅典与斯巴达兵戎相见，罗马与四邻大兴干戈。这一切接触，在此都付阙如。双城惟一可能发生冲突之处，在斯多葛主义者方寸之间。斯多葛主义者由于一身而兼为双城成员，其内在生命遂有两个层次，一在上，一在下。神命令斯多葛主义者为帝国尽责，实际上就是要他的心灵下降一层，暂时当尘世城市的良民。

假使有一次他无法这样下降一格，怎么办？帝国有时候非常不讨人意，有时则像一座恐怖剧场。斯多葛主义者可能根本不肯来看戏，更别提在戏里饰演一角。他（我说“他”，但罗马其实有好几位著名的女性斯多葛主义者）遇此困局，解决之道是内在移民——自杀。自杀是斯多葛主义者到智者之城长居久住的方法。智者之城是不打仗的，因而永无刀兵，城中只有智者，所以永远不会分裂相争，因为只有智慧能创造平等，进而创造团结一心，而进入此城者都已拥有并且珍爱智慧。

称斯多葛主义为智者之城与“无形教会”，或许有些太过于透过基督教的眼睛看斯多葛主义。不过，基督教在古代世界末期出奇成功，使那么多罗马上层阶级皈依，必有原故，而原故也许就在这里。观念史上，说一个义理为另一个义理铺路，已是老生常谈，但是，由斯多葛的智者之城之说，到基督教的无形教会之说，可能就是如此。斯多葛主义所缺，只是有形教会的意识。斯多葛主义者由于一些基本认定，很难热心支持任何尘世建制。一个依法统治、由一位斯多葛主义皇帝主持的普世帝国，大概就是他所能希望的最好情况，而且他预料这帝国的政治生

活一定会出现种种堕落。圣奥古斯丁晚期一大成就即在于提出，基督教会虽然是在人堕落的条件中寻找安顿，但坚定走上神的道路。

奥古斯丁主义继踵增华，就斯多葛主义发扬创变，为斯多葛主义者所不及。奥古斯丁取无形与有形教会及国家，巧妙织成一个理论，三者在其中各得其理；三者构成一套价值秩序，尘世国家最下，但权威完好无损。奥古斯丁将罗马帝国（或任何尘世之城）的意义损之又损，对罗马帝国权力的正当性却涓滴不减。斯多葛主义者当然也接受帝国，但这接受总是心不甘情不愿的，此外，斯多葛主义者认为国家纯属一时之物，以如此暂时性的东西，却要如此影响日常生活，惟圣徒才有耐心相待。尘世国家既是如此之物，在神的计划中很不容易有个位置，斯多葛主义者因而自认出世有理，于是退入沉静的绝望之中，虽然这绝望是一种道德刚健的绝望。奥古斯丁目光如炬，指出所有异教义理都未能在世中之神与永恒的神之间建立令人信服的关系。斯多葛主义在与神断续说话之间，在内心找到这关系。这关系既然只在内心，就必须将相当多的人类经验排斥为没有意义。斯多葛主义的世界有太多神不在的漏洞，欲将这些漏洞加以理论，亦不可得。基督教在奥古斯丁构思之下，使神大而无外，细而无内，不复有任何空隙。奥古斯丁的神将殊相共相尽皆填满。他在时间之外，也在分分秒秒之中。斯多葛主义依存于罗马帝国的程度，由此可见。对斯多葛主义者，一个没有帝国的世界是完全茫不可解的。这样一个世界会有个什么样的结构？神要你尽责任，什么意思呢，如果这责任不是由于附着在帝国的责任架构上而可以辨认？斯多葛主义的确需要罗马帝国，才看得出世界有何意义。奥古斯丁的眼光则超越了帝国：没有皇帝，基督教仍然能为世界理出意义来。

推荐读物

亚历山大堪称照耀今古的明星，历史学家挡不住他的魅力，诗人、戏剧家、小说家同样喜欢以他为题材。其中大多数作品有如圣徒传（读来有趣之作也不少）。初入门者不妨读读亚里安（Arian）的《亚历山大大帝传》（*Life of Alexander the Great*），有德·塞蓝寇特（de Selincourt）的英译本。塔恩（W.W.Tarn）的《亚历山

大大帝》(*Alexander the Great*, 1948, 两册, 1979 重印), 随处成趣。福克斯 (R. Lane Fox) 的《亚历山大大帝》(*Alexander the Great*, 1979), 写得生动活泼, 学术性也够。巴克的《从亚历山大到君士坦丁》(*From Alexander to Constantine*, 1956) 收有一些有用的文献。

斯多葛主义是一个持续了 6 世纪的世界宗教, 我在这里谈得实在太过简短。隆格 (A. A. Long) 先有《斯多葛主义的问题》(*Problems in Stoicism*, 1971), 继作《希腊化时代的哲学》(*Hellenistic Philosophy*, 1974), 至今仍是这个主题的最佳入门。阿诺德 (E. V. Arnold) 的《罗马的斯多葛主义》(*Roman Stoicism*, 1958), 智珠闪烁。最近有人印行一本斯多葛主义著作, 是《西塞罗: 论义务》(*Cicero, On Duties*), 由格里芬 (M. T. Griffin) 与艾特金斯 (E. M. Atkins) 合编 (1991)。



第 6 章

基督教世界主义

圣奥古斯丁的《上帝之城》

圣奥古斯丁

奥古斯丁为其人生某些部分写过一本告罪的书，叫《忏悔录》（*Confessions*），古今传诵，只是文章有点大作了一点。奥古斯丁看起来不大像相处起来很愉快的人，除非你喜欢圣保罗或卢梭这类人。他们认为，坦承过云的罪孽是现在有德的证明。不过，以上种种，都无碍奥古斯丁影响力以及成为古今有数的思想家地位。如果说曾经有人建构了一个世界观，这世界观又塑造了一个世界，奥古斯丁便是。

他公元 354 年出生于北非（当时是罗马帝国的一个省），父亲是异教徒，母亲是基督教徒（她后来成为圣莫尼卡）。家中的能力，刚好够他在迦太基接受寒微子弟进入帝国做事所需的教育。奥古斯丁自言青春时代过的是充满罪孽的日子，其实也不如他说的那么罪孽，只是流连剧院，养了一个情妇，加上一点摩尼教异端。

奥古斯丁开始做事，是当修辞学教师（修辞是当时的“古典”教育），公元 384 年搬往米兰找前途。在米兰，他初次遇到新柏拉图主义，听著名的米兰主教安布罗斯（Ambrose）讲道，并开始读圣保罗。曰新柏拉图主义者，他知道以后要受过教育的人相信道成肉身之理将会多么困难；由安布罗斯，他得知《圣经》可以当成象征来读（有人会说，可以“扭曲”），而读出经文字面以外的意思；由圣保罗，他采取其关于性与罪的看法，这些看法从此困扰天主教世界无数人的生活。

奥古斯丁 387 年由安布罗斯施洗，到非洲隐居于塔加斯特（Thagaste）的修道院。据他自言，他禁不住地方的要求，勉强出任教士，然后成为希波（Hippo）主教，时为 395 年。他在任上维护教会，反驳异端，尤其多纳图斯派（Donatism），并于 410 年后撰写《上帝之城》（*The City of God*），同时忙于职责，不发教务。他在希波终老，430 年去世，正值汪达尔人围攻希波之时。

其人、其心及其问题

对奥古斯丁同情而共鸣者，称美他思想与精神上的诚实，敌意而批评者，只见其思想与道德上的无情。众见所同，则是他心智出众，而其所以出众，是因为它永无须臾停顿。奥古斯丁视人的一生为一场朝圣之行，机巧多、痛苦也多的心灵一场充满扭曲转折之旅。奥古斯丁并不谦虚，虽然他始终言必称他身为基督教徒的谦卑。奥古斯丁的《忏悔录》，

用意颇不只是记述一个人的精神之旅。奥古斯丁的灵魂自渎神走向神宠的历程，带有要人人引之为自身历程的意思。如同卢梭的《忏悔录》，一个人的生平故事代表了所有人类丧失方向感的故事。罪孽深重的主角面对一个没有意义且充满敌意的道德世界。理性的人日益茫然不知何处寄托信念。奥古斯丁时代的世界，是多种学说义理竞逐人心的世界。熟读异教作品，仍能提升心智，而且是走向高官厚禄之途，不过，兴起已四个世纪的基督教也提供了一个理性的人可能觉得吸引力不相上下的其他事物，例如斯多葛主义中明显缺乏的喜悦，或者，对你邻居的爱，以及复活。

异教与基督教这时已不再是从前那样互相尖锐不容的选项，君士坦丁（Constantine）以来，罗马帝国顶着十字架打过多胜仗。基督教初则为一个不时遭受迫害的宗教，继而为获得容忍的宗教，再则为获得官方鼓励的宗教，终而成为官定宗教。基督徒本来危险重重，如今人人竞附基督教。基督教有如人间事物的一个本质，罗马所在之处，即有基督教。基督教成为官方宗教，遭遇的难题远比当年大受迫害时要复杂得多。半秘密传播福音，以及自甘在大庭广众承受迫害者施加的酷虐，是英雄事业的年代，英雄事业既成，基督教开始有内哄的余裕。教会所为何事，以及应该以何为事的问题，如今不再像早年那般容易解答。此外，和其他机构一样，教会必须解决财产与地点的问题。谁应该当主教，成为一个重要问题，谁有资格当高级主教，更成为非常重要的问题。主教们见事并非处处一致，发生争执之时，对于要拿什么武器应战，也往往无所迟疑。管辖权的争执很容易扩及教会组织之争，以及谁是正统谁是异端的恶斗。我们以后见之即明，很容易看出有些事情属于纪律问题，有些争执属于教会学问题，有些是神学问题，不妨分别处理，然而当局者迷，往往看得不是这么分明。

4世纪末、5世纪初，基督教面临一个大问题。无数细节问题都是这个大问题的反映：教会与帝国应该是何种关系？奥古斯丁曾尖锐指责殉道是不健康的风气，其实早期基督教也不是那么以受迫害为乐的，不过，基督教愈受迫害，就愈强烈自觉是一个以出世为主要关切的群体。出世并不意指基督教必须过着受害者的日子，但是，遭受迫害，确实表示它与世界的关系的问题在教义上不可能上升到非常重要的位置。基督

教对遭受迫害应该采取何种态度的问题一旦解决，教会就可以采取以慈悲承受迫害的势态，并且尽力爱它的敌人。基督教帝国则引起了问题，无法置之不理的问题。

那些苦难年头里，并非所有基督徒都那么坚强不屈。许多人发誓弃绝信仰，危险过去，又溜回教会。有些背叛者甚至将经书交给帝国当局，这些人也匍匐而返，请求原谅。这些曾经退缩的人可以是教会的真正成员吗？重新容纳他们的教会还是不是真的教会？这问题在奥古斯丁自己的地方——北非——特别突出。此地教会学上有悠久的纯粹主义传统。非洲基督徒素来主张教会，至少教士，应该远离世界的腐败，构成迫害者担心的国中有国。在这里的纯粹主义者心目中，“Catholic”意指“完整”，完整意指“纯粹”。公教会（Catholic Church，译按：基督教分裂以前的称呼）的“完整”，依照《圣经》之意，是“使完整”，即逐出魔鬼及其他有害健康的不纯杂质。多纳图斯派痛恨不能共患难、只图共享福的基督徒，坚持迷途的羊获许重新回栏之前最起码必须重新受洗，得到的迎纳也应该是勉强的。

对于教会与其从前的迫害者关系的问题，多纳图斯派有其坚强的立场根据。多纳图斯派早先不是为其信仰受尽苦难，就是已立定为信仰受苦之愿。他们痛怒的，是教内有人那么轻易趋炎附势，攀附帝国，这种行径比假装从来没有迫害更为无耻。主教本应为人表率，有些却甘居下流，拥戴帝国为受神感召，执行基督教最后胜利之代理人。多纳图斯派认为，自君士坦丁以来，各有其事的帝国与教会几已难以区分。帝国之宣传家也因利趁便，极力抬举皇帝，使皇帝望之近于基督而远于凡人，他们并标举君士坦丁堡为特蒙圣母护佑之城，终至形同暗示基督与皇帝实为兄弟。多纳图斯派质问，是非本末可以一夕颠倒，这成了什么时代？

时间的问题，比一般所想复杂得多。基督徒的历史意识，与异教向来根本有别。耶稣钉十字架一事，在俗史了无大名，圣史则视为凌越一切之要事。即此一点，圣史与俗史已足够不同。最重要的还不在此，而在于圣史是身份特殊的男女的历史，他们有的曾与上帝两相照面，有的直接受过上帝命令，有的甚至目睹基督死去，而后来又与他说过话。新约福音启示旧约预言的真理，显示有一条连绵无间的神意因果链自基督

教会目前的生命一直往回延伸到“太初”。整个故事，为圣史浴血面对俗史的那些时代里的殉道者，留下一个特受上帝福佑的位置。让帝国僭称神命的做法，将使圣史与俗史从此无从区辨。非洲基督教秉持其教会与世界及其统治机构保持距离的传统，对此新秩序决难欣然接受，即使帝国的前途看来非常稳固远大。410年阿拉里克（Alaric）率哥特人洗劫罗马，各方震惊，教会与国家的关系的问题由此完全改观。基督徒早知这个世界的王国不像上帝之国，是会腐败且死亡的，但那是礼拜讲道之词，日常生活中的认定是罗马能长能久，或许甚至维持到基督再临。主张教会应该与帝国福祸相共者，其根本假定就是罗马必将寿命绵长，甚至伟大与日俱增。410年罗马之陷将他们惊醒。在此之前，罗马也曾遭受掳掠，甚至曾被其自身军队洗劫，但这次不同。敏感之士开始明白罗马有个“西方”问题，5世纪的政治事件也证实这一情势。该世纪四分之三才过，罗马帝国在西方已不复存在。吉本（Gibbon）笔下的“罗马帝国衰亡史”终于开始。

以吉本视之，罗马帝国自沦而亡，历经千年，如今史家已不再持此看法，但我们仍然可以同意吉本所见，即第5世纪的罗马帝国在西方已经是一项岌岌可危的投资。奥古斯丁的《上帝之城》说明基督教为这帝国作了多大的投资。基督的教会走向的王国，在很多方面可以视为罗马帝国的反面。基督教的天国是一个乌托邦，和所有乌托邦一样，这个乌托邦是其当代世界的反面、颠倒镜像。基督教，如同罗马帝国，是普世的，其天国提供罗马人认为靠留名与神化才能获致的不朽。上帝主持天国，其治道可以在一个理想君主的治道中一窥仿佛。异教素来认为理想君主的统治有如理性统治肉体、智慧统治欲望，两者的合作自然顺当，没有所谓不服从，也不用武力强迫服从。这与尘世帝国形成鲜明对比。尘世帝国有时候面对人欲之骚动，无力收拾，不然就是无力满足其暴君的滔天嗜欲。在天国，则人人胜利，人人成神，得救的灵魂个个是皇帝。在永生的福佑中，所有灵魂平等，尘世皇帝的幸福与此相较，堪称可悲。如果皇帝们的得意适志也不是通往幸福之路，凡常百姓的终身辛苦奔波又如何？他们绝大多数在世全无幸福之望，而在天国，即今生为奴隶者也比国君幸福。

在《上帝之城》里，奥古斯丁设想，一个没有罗马帝国主宰的世界

对基督徒的世界观会有什么不同。我提出此点，决不是说奥古斯丁认为罗马即将崩溃。罗马无疑将会复振，但信徒必须记住上帝是来夺人之国的，罗马一如《圣经》记载的那些帝国，亦将消逝。教会将继有帝国。与上帝之国相较，罗马被劫何关紧要？教会的历史已有担保，因为它是依照基督明白宣告的旨意建立的。罗马的根基，则是统治支配的感官世欲。奥古斯丁四两拨千斤，对于罗马被劫掠，问“罗马何以维持如此之久”，而不是问“罗马做了什么，招此命运”。保罗以来，基督徒就相信当道的权是上帝任命的，也没有谁能否认罗马已维持了一段非常长的时间。奥古斯丁的解释非常古典。他取帝国日前的状态与昔日罗马比较。西塞罗曾经界定，真正的共和是由爱好美德的人结合成的。罗马曾经是个真正的共和：当年那些共和国英雄的爱国情操就是证明。奥古斯丁恭维当年那些英雄，把他们几乎说成有点像基督教的殉道者。然而这个世界没有什么什么是长久的，古代的美德也腐败了，遂有凯撒们的罗马。

今天我们须费相当想像，才能了解罗马被劫对古代末期罗马人的含意，但我们一定要作此想像，才能稍稍明白奥古斯丁的思想胆识何其可观，敢于声言此一无比重要的事件无大紧要。罗马被劫，大事也，论此大事而欲小之，奥古斯丁必须眼光十分长远，而此眼光只能是“永恒”。罗马腐败，罗马信奉的神没有在她急难之时帮助她。异教徒四处声称罗马落难之因是人背弃原有之神而投靠基督教。这些人根本未能了解罗马本身的历史。追源溯始，是昔日罗马人的德能获得惟一真正的上帝的欢心，导致罗马繁荣发达。罗马人可能自以为在向众神祷告，其实他们祈求的善无非魔鬼，就是他们自己伪扮的神。无论何者，反正罗马人所谓的神对他们繁荣不能居功，在他们遭遇横逆时也无能为力。早期的罗马历史对基督徒是个教训。那些罗马爱国英雄的自我牺牲，可以作为基督徒的榜样。罗马都配得上那样的牺牲，上帝之城更是多么值得你们牺牲。罗马所以繁兴，部分无疑是由于其早年有可以作为后世后代法式的范例，罗马目前的狼狈，则无疑是上帝的一个可怕警告，让大家看看邪恶之人的下场。

罗马既是一个政治事实，也是一个文化事实。异教文化当时仍然活生生的。奥古斯丁自己的父亲就是从异教皈依基督教的。异教远远不只是一种宗教而已。（即使说它是“一”种宗教，也有误导之虞，因为异

教包含林林总总不同的信仰与崇拜。) 异教是整个文化, 攻击这文化, 等于试图重新塑造其人心智的结构, 在最广义上改变他们的心智。奥古斯丁的做法是由异教文化内部直攻其心。他受的是当时的标准文学教育, 本来可望在帝国谋个一官半职, 平步而上。他当教师, 讲授修辞学, 最古典的古典教育。当时, 乃至今天, 古典教育都失之狭隘, 然而虽狭隘, 却透彻。奥古斯丁熟读异教作品(尽管是以二手语文读希腊大家), 因此, 他执《圣经》真理质疑异教哲学的偏见与半真理的时候, 与其说他是由外部攻坚, 不如说他是《圣经》去填实异教的空心。如此换心是否可能, 是可以怀疑的, 因为单人只手无法改变一个理念世界, 虽然他可以登高一呼, 宣布一个理念世界已来日无多。

这样的宣布, 有如重重一击。奥古斯丁减轻其重击的一个方法, 是尽力保存那个正在消逝的世界。他断然坚持, 异教作为一种哲学信条, 明显未能兑现其为人指示幸福之路的承诺。甚至异教之最高明者——奥古斯丁指普洛泰纳斯(Plotinus) 阐述的柏拉图主义——既不能显示智者真的幸福, 也不能显示其所谓智者的幸福可长可久。柏拉图主义失败, 其余一切教人幸福的异教义理无一可能成功。然而奥古斯丁自己的道德与政治义理却濡满柏拉图主义, 而且没有柏拉图主义即无法想像。奥古斯丁本人或许不认为如此。研究奥古斯丁的学者将他分为早期与晚期两段, 早期的奥古斯丁认为基督教是一切异教精华的实现, 晚期的奥古斯丁认为基督教是对异教所代表的一切的否定。早期的奥古斯丁认为, 心智与柏拉图的善的理性接触, 在较高层次上反映了灵魂对上帝的渴望, 但虽然层次稍高, 还是位于中间阶段, 皈依基督教才是人类启蒙的最后阶段, 是人的灵魂在坟墓的这边最接近上帝的境界。作此想法的奥古斯丁看不出柏拉图主义与基督教之间有何矛盾, 甚至可以认为, 你如果走哲学之路而想看见光, 柏拉图主义是一个必要阶段。(我说以“哲学之路”走向基督教, 因为有些走向基督教之路与哲学毫无关系。) 在保罗书信的影响之下, 他后来认为异教充满一个拒斥了基督的世界的罪恶, 因此抛弃柏拉图主义与基督教灵魂拉得上关系的想法。不过, 奥古斯丁摆脱柏拉图主义有多成功, 另当别论。在《上帝之城》里, 他使用一种现成的哲学语言攻击那种语言最得意, 最用心阐扬的立场, 入室操戈, 驾轻就熟, 切中要害。即使在这些地方, 《上帝之城》中也多处闪现他

早期与柏拉图主义的关系，例如，他承认柏拉图主义对灵魂不朽的问题至少有其相当概念，无论他们解决这些问题的思考多么混乱。

此外，我们必须提出奥古斯丁一个正大磊落之处，就是他挑战异教，愿意在异教哲学最连贯的立场上与之问难。奥古斯丁对罗马宗教的抨击，多处不脱抹黑新闻的水平，而且多寻不大费力的辩论弱点取分。这方面，他的态度与古代贵族（及吉本）所持，只有至愚与无知的平民才会相信这类瞎说的见解无大分别。但是，在哲学上，奥古斯丁虽然相信过柏拉图主义，却从未流于柏拉图那种思想精英主义。奥古斯丁是对问题直揭根本的激进派，因为他从不怀疑有一种知识优于柏拉图的善的理性，这知识，被柏拉图主义排斥的至愚与平民靠了上帝的恩宠，都可以得到。这是动心骇听之论。最愚蠢的基督教，也比那些从来不知基督或拒绝认识基督的聪明人有智慧。透过基督，是走向上帝之路。基督教是天启的宗教，不是一个以有关这世界的命题建造起来的思想结构。易言之，奥古斯丁《上帝之城》表现的基督教，对象是无数心存宗教，但对他们所从的宗教不满意，又每每无法解释自己为什么不满意的人。奥古斯丁对其听众何在，感觉敏锐。许多人有感于世事如此，而被迫反省他们的宗教，奥古斯丁可谓先得其心。他们知道宗教是为什么而有的，但已开始觉得他们的宗教不足以实现宗教存在的目的。

奥古斯丁同时走好几条钢索。有鉴于非洲基督徒的问题，他对教会的任何看法都必须纯粹而能满足非洲基督徒，但不能纯粹至于遽尔拒斥那些曾经誓绝基督教但回头要求原谅的人。他对国家的看法必须认为罗马面对蛮族敌人时的脆弱无大紧要，但不能率然勾销国家，说国家在世界上毫不重要。奥古斯丁必须长远而观人类经验，减低这经验的重要性，但不能减到变成人间一切经验了无意义。奥古斯丁的基督教不是要放弃人生，而是要看人生的真相，看真相则须使用一切可能的角度。在永生观照下的基督徒人生，由于拥有一种非常特殊，但同时人人有希望获得的知识，而具有一种十分强烈的性质。

奥古斯丁的一大要务，是使人知道生活于一个社会之中的意义。基督徒的问题，不是你想属于哪个城市，也不是是否应该哪里都不属于。奥古斯丁有个很古典的想法，认为根本面言，人一切问题的核心在于你属于什么人群，就应该做什么。他与亚里士多德一样，认为一个人未能

尽责，其实就是未能充分了解其作为一个社会成员的意义。用现代的惯用说法，人的失败往往多多少少在于未能适当扮演一个角色。不过，亚里士多德式公民的时代，亦即父亲的角色（家庭的管理者）与公民的角色两相和谐的时代，已经结束了。罗马的普世帝国在何种意义上可以视为古代那种城邦，一向没有人说得清楚。用一个城市的名字来称呼一整个帝国，难掩罗马不可能是古代那种意义的社会的事实，因为除了服从罗马法律，成员别无彼此结合的凭借。城邦是自由人的结合，那些自由人对何谓美德以及应该如何实践美德，有其一致之见，而帝国并非这种结合。苏格拉底早已指出，单是服从法律，并不足以使一个人成为好公民，就如只知避免违犯军法不足以使一个士兵成为好军人。

古代晚期，人的效忠对象分裂不一，而且效忠家庭、城市、省份及帝国之间，往往难以安然相容。基督徒又加上对教会的效忠，而教会本身经常是分裂的。另外还有对永恒之城，即对基督教的罗马的效忠，这是所有基督徒都希望风光进入之地。奥古斯丁的政治理论试图厘清作为上述各种不同成员身份的意义。所有效忠对象重重相叠，这种厘清的工作并不容易。对奥古斯丁而言，世俗世界十分复杂，原因也就在人没有能力确实分辨种种效忠对象之间界限何在。基督徒也能相信上帝之城与罪恶之城要到最后审判之后才完全分辨，但这末世论的细节详情，人只获一知半解，可以确定的是，得救与受谴的灵魂共同生活在人类社会里，而在人类社会中，连善人也必须过着有点盲目的生活。《圣经》告诉我们很多事情，使我们确信天国之城是我们应该努力以赴之地，但谁能入城，由上帝挑选，而上帝如何挑选，神秘难知。

对有形的教会，这一点含意深远。有形教会也必须是善恶邪正同在的，因为根据某种终极标准来决定谁善谁恶，无异僭夺上帝的审判。教会如是，国家更是如此。国家不能完全视同魔鬼之城，亦犹教会不能完全视同天国之城。教会与帝国当然有别，但其分别颇不单纯。此中迫切需要的，是有人来阐明你的各种身份如何相互出人影响。教会与帝国、天国之城与魔鬼之城是人可能成为成员的四个社会，而每个人至少是其中两者的成员。基督徒是三者的成员：教会、帝国，及一个永远存在之城。任何事情与之相比，重要性都天差地别的问题是：一个基督徒要在何处度其永生。凡是基督徒，都只能说他要与上帝共度永生，不过，他

与世上教会和世俗权力应该是什么样的关系，仍未必因此而清楚。奥古斯丁《上帝之城》落笔之际，念念所存，就是这个问题。

天国之城

据奥古斯丁所见，我们所说的人类历史，置于神的事物图式之中，不过一瞬。上帝创造我们所谓的时间与空间，理由不是十分清楚。可以确定的是，时间从前曾经不存在，同样确定的是，未来也将有时间结束之时。和古代哲学家一样，奥古斯丁思考时间，就想到“变”字。上帝本身是永远不变的。因此，时间对上帝没有意义，但他的确创造了时间，而且必有目的。过去一定发生过什么事，造成创世之必要。问题可能始于堕落的天使反叛上帝。关于堕落的天使何以造上帝的反，奥古斯丁多所支吾，反正那就是善恶二分之始。关于上帝何以创世，奥古斯丁也没有很清楚的说法。企图知道上帝之心，都有不敬之嫌，因为想知道上帝的整个心意，就是企图成为像上帝，而这是渎神之举。不过，可能的情形是上帝造人，囑令他繁衍子孙，以便号召到足够多得救的灵魂来修补堕落的天使当初反叛对天国造成的损害。

人的灵魂的本来状态是纯洁。因此，依自然天性，灵魂是善的。奥古斯丁斩钉截铁认为善先于恶而出。恶没有独立的存在，恶纯粹是人坠离上帝而来。善，即依照上帝之意行事，永远是一样的，恶则是悖妄的人类机巧有多少花样，就有多少形态。灵魂渴望它自然之性所属的家，即天国之城，天国之城在最后审判之后，也就是最后一个获救的灵魂风光进城之时，将大功告成。正确的说，最后审判既了，就没有“之后”了，因为一切都不再改变。借从前异教的说法，天国之城是存有，而非流变。永生就是现在兼永久。提到这点，有个迫切的问题：我们如何分辨谁得救，谁下地狱？有人注定到天国之城，有人会要到永恒存在的罪恶尘世之城。《福音书》使奥古斯丁信奉一种僵硬的决定论。《福音书》强调基督降临是先知预言之实现：上帝与先知一直都知道基督有一天会化成肉身居住于人间。如果上帝对这一切都事先知道，那么，他当然知道谁是天国之城的居民，一个不漏。众所共见，上帝有此先知，为奥古

斯丁的意志自由论带来十分棘手的难题。如果上帝事先就知道谁会选择通向天国之城的荆棘之路，谁会偏爱平坦却通向永恒苦火的道路，则意志怎么可能是自由的？恶一定是人类意志的结果，否则奥古斯丁只能说上帝能创造恶，或者说恶与上帝是永恒同在的，而这是摩尼教异端之论。也许信仰要求我们既信上帝的先知，也信意志自由。这很困难，但奥古斯丁也从来不曾说生活在信仰里是容易的事。

上帝知道谁得救，谁下地狱，人不知道。善人与恶人一同混杂生活在世界上。观察这个世界，第一个观感就是人间充满罪恶。没有谁能逃过亚当堕落的后果。我们一来到世上，就坠入污秽可憎之地（*inter urinam et faeces nascemur*），而且是带着能作恶的意志来的。罪恶的人间投合一切品味。原罪，是放纵一种被禁止的欲望。奥古斯丁认为，性欲是一切肉体嗜欲的代表。（善于想像的学者向来喜欢说，在性的理论上，奥古斯丁十分“弗洛伊德”，却没有看清弗洛伊德自己都知道他在这方面多么“古代”。）完全只以满足嗜欲为目标的内心生活的那种无望与自毁，奥古斯丁与最高明的异教徒一样看得清清楚楚。此外，即使一个鲁钝的基督徒也看得出来，像尼禄那般迫害基督教的怪物皇帝不可能成为天国之城的居民（虽然保罗的例子显示，是否如此，也难说得很）。那么，上帝为什么让他决定那么多国族的命运？

奥古斯丁的回答很复杂，因为他对国家的整个看法倚决于这个回答。奥古斯丁要我们想像一下，没有行政长官的强制力量，生活是何景况。没有罗马法律，罗马帝国是何模样？无论我们目光投向何处，看街上，看《圣经》，答案都一样：没有国家，生活是不堪的。奥古斯丁的社会悲观主义十分彻底：一个连得救的灵魂也充满罪恶的世界，要如何是好？我们有时候忘了，《新约》强调原谅，而代价是重新强调罪恶，惟其罪恶处处，上帝才必须如此广布原谅之泽。假使连好人也不可信任，恶人呢？奥古斯丁如同古希腊人，对甚至一个或少数个人的骄傲与嗜欲可能带来的反社会影响，深有所觉。古代人所以深觉骄傲的破坏作用不容忽视，通常的看法认为是因为古代城市的社会生活里人际关系非常紧密。城市之中，人来人往，接触密切，一人或数人作恶，的确可能造成相当大的问题：因为没有足够的社会空间来吸收其震波。奥古斯丁将城邦这种人人紧邻的心理引申到整个世界。由罪恶普遍流行，就能了

解堕落的人类的社会状态。惟一不曾犯罪的人，是基督。罪孽最深重的人与圣徒之间的差异，相较于基督的完美与最好的人的善之间的差异，几近没有差异。

臣民如是，君主亦然。相较于上帝对天国之城的统治与最好的王侯对最好的尘世国家的统治之间的差异，尘世最好的统治者与最坏的统治者简直没有差别。最坏的王侯对最糟的尘世国家的统治，与魔鬼治下的地狱相较，又微不足道。寻找一个完美的君主来统治世上的完美城市，注定徒劳，但这并不表示基督教不能给人间王侯一点启示。基督教是激进的，其激进性有一部分寓于它主张皇帝所能指望于来世的报偿与其臣民相同，而且与其臣民受到相同的惩罚。奥古斯丁呼应柏拉图，拒绝相信诗人所说，王侯因为“要什么，有什么”，是世上最幸福的人。王侯无疑与其他的人不同，但不同的惟一原因是他们为善作恶的范围都大于常人。基督教以前的皇帝在位长久，打胜仗，克服敌手，版图不减而传于儿子，即称幸福，基督教的帝王幸福观却大异于是。真正的基督徒皇帝，幸福在于正义治国，不忘形于阿谀奉承，报仇惟恐不后而原谅惟恐不先，善于自制欲念，时时公开祷告祈求原谅。这样的帝王，在位心存慈悲而非骄傲，治国以入永生王国为念。奥古斯丁十分清楚，戴着王冠的头是睡不安寝的。惟有在真正永恒之国，基督徒皇帝才能放心不以敌手为忧。

纵使这样的一个帝王，由于不过是人，其统治也将是不完美的。奥古斯丁警告我们，即使对好的帝王，也不能期望太多。他对好的帝王作此看法，对恶形恶状的帝王如何，可知过半。好帝王有别于恶帝王，值得赞扬，但我们不可忘记，与上帝对天国之城的统治相较，这差别还是不值一提的。上帝让好帝王统治，也让坏帝王统治，似乎无可无不可。主要的是，好坏之别当然不是意指基督徒皇帝与非基督徒皇帝之别。基督教不是来为世上各种统治装门面的。好帝王与坏帝王的刽子手同样是刽子手。邪恶帝王的刽子手，对无辜的人与有罪的人一样下手，但奥古斯丁几近于说，人本来就是有罪的，因此无辜的人也不是那么无辜。坏帝王给人挂上罪名，这罪名可能没有法律根据，但是，凡是落人刽子手手中的人，也没有一个可能是完全无辜的。暴君喜欢为其恶行披上法律的外衣，奥古斯丁要我们以双重眼光来看法律程序：好过的时候，法律

是使生带原罪的社会秩序维持于不乱的手段，不好过的时候，法律是旧约所说上帝给你的惩罚。只有基督徒能够怀此必要的谦卑，承认上帝以一个邪恶帝王为其神圣意志的工具。一个非理性怪物的统治，基督徒借此看出道理。异教徒就没有办法。例如，他可以靠斯多葛主义来熬过痛苦的日子，因为普遍理性告诉他痛苦的日子不会是永久的，但是，这痛苦的日子是什么道理，斯多葛主义无法解释。

奥古斯丁如同圣保罗，由两方面要人服从当道。他不取古代诛一独夫可以立德之说，而是标准消极抵抗。服从国家，直到国家要求你做直接违反上帝法则之事。这时，只有这时，你才可以拒绝服从，但仍然有义务秉持基督徒谦卑的精神屈从审判与惩罚。你甚至不许祈祷对你施酷刑的人下地狱。这是个严厉的要求，其严厉在于究极而论，此说没有为服从的义务加上任何积极价值。这样的乖顺谦卑，上帝见了可能满意，然而国家是个在真正要紧的价值尺度上毫无价值的临时建制。国家不是希腊人所说的美德的学校，其法律也不是罗马人所说的普遍理性法则的积极例子。据奥古斯丁之见，国家本质上是第四等的建制。国家不如天国之城与教会，是可以确定的，大概也不如尘世可能有的最好的，由受《福音书》启发的君主统治的国家，而且差不多确定比一般所想的更接近下地狱者之城。而国家作为区区人类的建制，在伟大修道团体因上帝之爱而结合的观照下，又等而下之。

国家执行其功能，是金玉其外的，最上不过如一个腐败的警员追缉劫匪与杀人犯，缉人者与被捕者并无种类之异，是罪恶在打击社会混乱这个大一点的罪恶。国家所谓的正义其实只是盗亦有道，而正义已是我们对这世界所能有的最好的期望。不过，奥古斯丁的国家理论是错形的，因为他又说：国家愈是个低劣的建制，我们愈需要它。国家的起因与我们需要国家的原因相同。奥古斯丁知道，任何政治秩序的正当性都不可能禁得起对其起源的一分钟精细检视。罗马的起源是罗慕路斯杀害其双生兄弟雷穆斯而建城，可以视为一切早期尘世国家起源的代表。国家始于血泊之中，人生始于黏涎之中；两者彼此需要，也适得所需。国家的能事，是使盗贼因为知道装出诚实人的模样有好处，而举止俨如诚实人。国家肯定没有办法使盗贼变成诚实人，即使想试试看，也是可笑的。国家与内在生命拉不上关系，因为它对人的救赎无法赞一词，它即

使与人的行为拉得上关系，也只在于它能暂时压住原罪一些比较有破坏力的影响。所以，大体而言，国家对人的适当处理立场是一种原始意味的中立，对过失的原因了无关心，对行为则毫不容情。

奥古斯丁本此见地，成为一种大异寻常的社会学家。依他的看法，寻找社会疾弊的肇因，并不是为了诊断，从而对症下药。或许我们的习惯有问题；我们习惯认为找到社会病因就是发现社会救方的一半，因而不禁奇怪，奥古斯丁愈准确把握社会现实的邪恶，他就愈带我们远离为社会病痛找到救药的可能性。奥古斯丁不是这样看。人类社会的问题其实从来不曾改变：人如何才能获致幸福？所有的社会思考，或直接，或间接，都是在解答这个大问题。异教文化就是一套答案的理论与实践。如今基督教成为罗马帝国官方强制的宗教，基督徒不免容易掉入一个陷阱，以为这个基督教国家能提供比历来异教国家更多或更好的一种幸福。作此想法，就是未能了解异教所以必然失败的原因。异教失败，因为大多数异教思想家鼓励人相信真正的幸福在此生此世是可能的。奥古斯丁形容柏拉图主义者是异教最高明的人，因为只有他们看出肉体将灵魂绑在粗劣的感官世界上，从而妨碍了灵魂对上帝的渴望。根据柏拉图笔下所记，苏格拉底第一个看出人生与幸福根本是互相矛盾的东西。灵魂与周遭世界永远是疏离的。

古人害怕放逐，将放逐视为社会层次的死亡。一个没有家乡爵里的陌生人，谁也料不到他会做出什么事来，亚里士多德建议将这样一个人视同野外的兽类。被放逐离乡，情况与此相同（虽然有例外）。放逐是一种可怕的惩罚，古代法律有见于此，大都规定放逐时间以一年为限。基督徒将这种对放逐的感受强化于旧约的流浪故事中。以色列子民长年艰苦流离，才到达应许之地，而且德劭望重如摩西也只能远望而不获进入。犹太人回家的渴望，很容易可以诠释成比喻基督徒灵魂走过人生前往其耶路撒冷之旅。基督徒永远不能忘记人生艰难，是一段朝圣之行，此行要经过一块充满敌意的地方，死伤必多。异教中最高明的人也曾看清好人日子难过，并且对世上所能提供的最好的东西也充满怀疑。这个世界能提供的东西，最上是好人的高贵生活与行动在其他好人心目中博得的名声，但连这也是难满人意的：最坚硬的大理石上的勒铭题字也会终归湮漫难认。古人将幸福与不朽相连，倒是的，但从来没有能够说

明不朽如何可得。所有古代异教文化都在寻找那条路，而为人指路错得最严重的是柏拉图主义。柏拉图主义将不变形式的世界置于几乎一切人的能力之外（甚至苏格拉底也够不着），落得流变的世界与存有的世界之间的鸿沟根本不可能连接：道不能成肉身。

基督是到天国之路。他生活于世俗权势的世界之中，因此，基督徒对世俗权势应该采取何种态度，他的态度是权威参考。无论衡以犹太教或罗马帝国标准，基督一生都充分守法。顺从，几乎毫不抗议，就是效法基督。当然，这是极端的例子。如今罗马帝国已是基督教帝国，官长极不可能再用到迫害时期常用的髑髅地。不过，也难说。不信教的皇帝朱利安（Julian）企图逆潮而行，迎回旧神，在奥古斯丁走笔《上帝之城》时仍是活生生的记忆。奥古斯丁撰写此作，目的无疑是要将尘世国家与得救的关系置于极为负面之地，使国家主导的对任何宗教的攻击都显得十分愚蠢。最起码的社会安定是我们对尘世国家所能有的最大期望，灵魂走过这个世界，走向上帝，社会如有最起码的安定，则走来方便，但绝非根本要件。

宗教强制的问题

至此为止，奥古斯丁理路连贯。上帝建立国家，为了使本来罪孽深重的人生尚可忍受。国家是暂时的，就如时间本身，不会持续永久，其功能则永远不在于规定人生目的何在。福音说话之后，人间任何建制都不能决定人生目的何在，国家不能，教会也不能。教会能做的，是以权威的立场，就得救的途径发言。依基督之意，他的教会很明显不只是躲风避雨之地而已。人教不能保证得救，但教外决无得救可言。在此意义之下，教会是独一无二的现世建制，也是独一无二的永恒建制。教会，由主教、教士、会众构成，发布谕令，就礼拜仪式与教义发表权威声明的教会，只是真正的教会的苍白复本，这一点奥古斯丁没有疑问，就如他也不怀疑，在某种终极神秘的意义上，这教会与上帝之城是一而二，二而一的。可以确定的是，尘世国家，无论其统治者多么有德，终究不脱为上帝之国的俗劣变造。尘世国家无论何其努力，都带着肉欲的污

染。尘世国家再好，好不到抹去这污渍，教会则再坏，坏不了永生的应许。

在实践上，奥古斯丁这样的图式赋予教会与国家非常广大的权力。这一点必须提出来强调，否则不察之下，会以为奥古斯丁对尘世国家的看法里有一种伦理多元主义。可以说，国家的存在只是为了为一种社会秩序提供基础，但并不碰触人在此秩序中应该追求什么目的的问题。国家可以做的，最多是在彼此敌对的群体为了人生目的应该何在的问题争吵过剧而严重危及公共安定时，出面要他们相安无事。以现代用语来说，奥古斯丁似乎说国家应该关心的是行为，而非行动，是外在的一致，而非内在的信服。这是一个可以成立的观点，问题是有一个非常尴尬的事实：奥古斯丁赞成以政府力量实行宗教强制。

这样，事情就严重了。奥古斯丁没有将国家一笔勾销，但也没有分毫抬举。国家存在，是为了做一件不上台盘的工作，也就是使罪孽深重的人类的世界至少可能有个社会秩序。一切国家，包括罗马帝国，都只是带罪的警察，又资源不足，如何可望胜任。国家来来去去，包括罗马帝国。上帝时时会让一个国家存在，聊胜于无，但是，要是以为国家的短暂生命与真正要紧的大事拉得上任何关系，就大错特错了。上帝并不希望尘世生活彻底毫无秩序，因此国家所能提供的安定虽是临时性的，其中仍有神意在。政府的权威深植于肉欲之中，政治动机，甚至促使官长尽心负责的那些动机，都是可疑的。一个行政长官视察地方，看见地方安宁，管理良好，心中得意，就可能犯了骄傲之罪。而这是奥古斯丁期望能将走错路的多纳图斯派带回教内的国家。

请记住，奥古斯丁曾经相信罗马帝国负有神授使命，亦即作为神的代理人，负责带来真正的“基督教时代”。相信这一点，就可以连带相信帝国应该发挥其一切可用的力量来完成这件神命任务。国家如果承上帝之命，要将异教徒与异端带进教会，为了善尽其事，为什么不能使用国家常用的利器，即刑罚及人对刑罚的恐惧？宗教法与民法之间的差异，古人向无清楚的认识，他们当然也还不知道可用“良心的权利”，在法律要求公民奉行宗教之事的时候，作为摒挡。宗教强制被视为问题重重，是后来的事。所有古代国家都有为宗教理由而行强制的准备，而且特别是为了宗教理由。使一个人反抗众神的那种骄傲，往往是他也将

成为其他人类一大麻烦的征兆。奥古斯丁早期与他大多数教士同仁一致认为国家有义务强制人民奉行基督教，因此他们可以说是符合一个悠久的传统，惟一的差异是如今基督教与国家站在不同一边。奥古斯丁这个立场的障碍之处，是他否认提奥多西宗教当权派的神授使命正统，也就是他将帝国的功能降级，引申亦即把一切世俗权威的功能降级。国家与“太初”毫无关涉，也与基督徒应该期望的最后四件事毫无关涉。基督徒应该期望最后这四件事，其余一切无关紧要。除了基督徒个人应该关心这四件事，另外惟一有资格关心的是教会。奥古斯丁本来可以循此理路，一以贯之主张如果宗教争端没有危及公共安定，帝国官长即不应干预宗教事务。然而奥古斯丁选择不反对传统。奥古斯丁将天国之城与尘世之城分开，然后将两者连接于宗教强制之中。

奥古斯丁有自我矛盾之嫌，他自己比谁都清楚，与他敌对的多纳图斯派也立即逼问。属灵的基督教如何可以靠世俗权力助势？“强迫他们进来”教会，其实是正统自承失败。对这些十分明白的异议，奥古斯丁的回答很陈腐：我们强制他们，是为他们自己好。一旦接受了这一点，则先强制，后找理据，就再容易不过。父道意象简单好用：父亲纠正子女，是出于爱。上帝责罚以色列子民，“因为”他们是他的选民，故而他的责罚是他的爱的进一步证明。有什么事情比看紧一个民族不要偏离正道更富爱心吗？父亲——念成“主教与教士”——由政府权威协助，宗教强制就成为日常教牧职责的一部分。主教与教士，就像普天之下的好父亲，就像上帝自己，使用强制是最后不得已的手段：先说之以理，以身作则，最后才用强迫。对于滥用强制的问题，奥古斯丁仍然援引父道来应付。一开始就以强制代说理，无疑是误用强制，但这最多只构成单单一个滥用权威的例子。一个父亲虐待其子女，并不足据以尽废父道，犹如一个统治者苛虐其臣民，并不足据以主张尽废统治权。

传记资料有明显的证据，显示奥古斯丁走上强制，并非十分情愿。但是，令人不寒而栗的一点是，奥古斯丁是着眼于强制显然有效，而采取这种立场。根据奥古斯丁自己的意思，非洲到处是信教半不由衷的多纳图斯派及半真半假的基督徒，帝国的地方官长对他们加以威胁，才推动他们真心向教，他们是心存感激的。自由主义宗师穆勒也同意奥古斯丁之见：宗教迫害要成功，惟一要件是持之以恒。

我们必须指出，奥古斯丁的强制论是他那时代的共识。宗教强制令我们脊梁发凉，部分原因在于我们已习惯于某种程度的政教分离，或者，至少而论，教会与国家如今已经使用，而且应该使用不同的方法来确保其成员忠诚不渝及行为良好。这一点，我们都是马克斯·韦伯（Max Weber）的信徒，韦伯认为：国家为了自卫与维持法律，应该垄断暴力，其余社会建制，例如教会，必须在“法律内部”行事，也就是说，只可以透过说服来行事。我们有时忘了，我们必须同时采取自由主义将社会与国家分开的观点，才可能采取国家对暴力有垄断使用权的现代观点。政治理论大多不是自由主义，而且大多数政治理论否认自由主义在国家与社会之间所作区分可以成立。国家与社会之间的区分一旦被否认，除了国家可以之外，原则上其他社会机构就没有理由不能使用暴力来治管其成员。

此外，国家可以率土之滨，莫非王臣，教会为什么不能有样学样？人属于某个国家，其实很少是自己选择的。如果用一张单子，列举某些人为什么成为某些国家的成员的理由，这单子无论如何开法，有意的选择都会排在底下。国家的做法，是疆界之内，人皆为我所有，教会为什么不能照样？毕竟，奥古斯丁的宗教承诺一定给人复活的希望，比国家的能耐强多了。朝不保夕的尘世平安，比起永生的平安，何足道哉。

奥古斯丁是善于直指根本的激进派，在宗教强制这件事上，他的政治思考却未彻根本。他在上帝之城与魔鬼之城两者之间所作的识别，引导我们预期他在政教之间也将有类似的区别。为奥古斯丁辩护的人会说，指望奥古斯丁支持“政教分离”，是时代倒错。比较严肃的说法是，奥古斯丁不可能将政教二分，因为他对双城的基本思考不容他作此二分。奥古斯丁最根本的社会洞识，认为人构成的各种群体占有相同的社会空间，它们相互叠床架屋，重叠程度极高，永远不可能彼此清楚区分。我们真正能够知道的，只是我们各个归属于不同的管辖，所以，关于政治上的问题，惟一适当的提法是，你归于其中一方管辖，对你所受于另一方的管辖有何影响，至于问：“我是不是永恒之城即上帝之城的成员？”这问题在人间并无答案。据此说之意，人生在世，对此生最重要的一件事宜乎不知所以。谁被选进入上帝之城，保持神秘，而且必须保持神秘。如何能不如此？天机如果泄露，当然会造成社会生活的大灾

难。人人皆知谁获选谁未获选，获选者再过美德的生活即了无意义，反正已经得救，已知注定下地狱者如果能作理性思考，则将变本加厉，盖窃钩亦诛，窃国亦诛，何不窃国而诛。社会生活如欲可以忍受，有赖于对最后的结局无知，而上帝将结局保持神秘，也许正是上帝之善的一种表现。一切权威，父权、世俗与教会权威，目的都在于使人在假定如何如何便能得救的半知不知情况下，好好生活。

斯言颇失河汉。为什么要服从国家法律或社会规范？此说推不出非常令人信服的理由。一切有约束力的规范与价值都是依上帝之命来到世上的，人类社会建制命令人做的事，可能也是上帝命令人做的事，但人类建制并不因此而不再是临时之物。异教国家之类建制，从前自我膨胀而自称是良好生活所需价值观的来源，现在必须尽去威风，恢复其本来面目。奥古斯丁如此说明服从的理由，碰上许久之后霍布斯（Thomas Hobbes）也碰到但毫无规避的问题：“我”何必服从法律？我可以想出很好的理由说我的邻居为什么应该服从法律，但是，作为一个理性的人，我看得出来，如果我的所有邻居都服从法律而我自己并不服从，对我最为有利。奥古斯丁对尘世国家的看法，最后似乎就会导致这么一种立场。尘世国家使自私的人类彼此保持最起码但随时不保的相安无事。国家事实上告诉我，我和别人都是自私的，而国家告诉我这一点，只是在证实《圣经》已经说过的话。非基督徒无论有多少非法与反社会的行为，当然都为非作歹有理，下地狱或得救的人也反正怎么都没有什么不同。我们之中最好的人也带着原罪的污点，因此国家亦然。这就造成国家所下命令的道德权威至少都是可疑的。面对这个难题，奥古斯丁只引《圣经》保罗之言为解：凡当权的，都是上帝所命的。

以国家为美德的学校，并且以国家为演出这些美德的最佳舞台的古代观念，至奥古斯丁主义出而明确告终。他的见事角度有相当多曾经是斯多葛主义与伊壁鸠鲁主义的一部分，但后两者主要是逆境哲学，对于公职生活仍然可能是最好、最满足的生活这一点是存而不论的。奥古斯丁主义出，古代的政治理念进一步变成全无可能，因为旧有异教意义所说的“好时光”已不再可以设想。从此以后，将事情想通（并且充分祷告）的好人对国家尽量敬而远之，要是避无可避，则施其明智，方便行事，以主教职能调剂尘世统治。

推荐读物

圣奥古斯丁的《忏悔录》有多种英译本。读他的《上帝之城》，则一定要用希利（Healey）伟大的17世纪译本（二卷，Everyman's Library, 1945; 1962重印）。费吉斯（J.N.Figgis）的《圣奥古斯丁〈上帝之城〉的政治层面》（*The Political Aspects of St. Augustine's 'City of God'*, 1921）与狄恩（H.A.Deane）的《圣奥古斯丁的政治与社会理念》（*The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 1963）甚佳，但近年已有杰作取代，是布朗（Peter Brown）的《希波的奥古斯丁：传记》（*Augustine of Hippo: A Biography*, 1967），与马可斯（R.A.Markus）的《圣奥古斯丁神学中的历史与社会》（*Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 1988，修订版）。



第 7 章

基督教世界及其律法

圣托马斯

圣托马斯

对于托马斯来说，工作即人生，人生即工作。他 1274 年去世，半百之龄，成事堪称宏大。他 1224 年 (?) 出生于意大利南部阿奎诺 (Aquino) 的贵族之家，早岁即有宗教一生之志。有个故事说他青年时代曾被其兄弟绑架数年，而说法有二。一说他最后归于道明派，但家人原本希望他成为本笃派，所以绑架他，因为本笃派才是晋身教会要职之路。一说托马斯家人为了要他与富室联姻，想阻断他的宗教志业。

托马斯先念拿坡里大学，然后修会派他到巴黎受教于大亚伯 (Albert the Great)。1248 年，他陪同大亚伯前往科隆。1252 年，他获得教学执照。在亚伯推荐之下，他主持巴黎道明会学校，由于校内斗争激烈，他在皇家警卫保护之下发表就职演说。

在教廷一阵久待之后，他 1269 年返回巴黎，在亚里士多德主义者与奥古斯丁主义者争执不下之中，为基督教王国立心。托马斯对论战其实并无兴趣。他也许天生是综合之才，但决非以轻易折中为足之人。历来哲学家思维之严密，未有过于托马斯者，淹博则堪为其匹者亦不可谓多。不过，以为托马斯只是修道院隐遁之人，也是错误的。他与法兰西国王 (后来的圣路易) 的友谊，说者可能言过其实，他被当时头号恶棍安如的查理 (Charles of Anjou) 下令谋杀之说，则当然是捏造的。托马斯著作中有不少证据，显示他对世事种种颇有精明之见。

托马斯的眼界，尽括整个基督教世界与整个哲学。他的政治理论只是其宏博哲学事业的一角，其目标则是为实践上正当之事加上理论说明。

亚里士多德的《政治学》经过一段漫长迂回，才到西方。亚里士多德其余著作已深深嵌入西方学问之中，因此其《政治学》在 13 世纪终于出现时，也不可能受到忽视。亚里士多德的著作，包括《政治学》，在回教世界高等文化圈已经流布数百年之久，因此《政治学》到达西方基督教世界时，已经满覆一个非基督教、有时反基督教文明的研究注疏。此外，《政治学》终于进入基督教世界时，基督教世界已经过保罗与奥古斯丁政治思想濡染，一种与亚里士多德的国家论非常不同的政治思想。

奥古斯丁对国家甚少好话，正面评价更几乎没有。奥古斯丁透过柏

拉图与保罗而完成其对国家的观点，柏拉图对所有实际存在的国家的鄙视，感染了奥古斯丁对尘世国家的每一个论点。上帝要律法，即使是尘世国家所行的不义之法。保罗众人皆罪之说，为奥古斯丁说明尘世国家既然如此可怜，上帝何以来要它继续存在。一个肉欲世界必是邪恶的，上帝慈悲而使世上有国家，用以抑制人的原罪造成的一些社会后果。国家的法律可能只在某种纯属形式的层次上与上帝拉得上关系，因为万事万物莫不与上帝有关，然而在实践上，国家的法律及其执行容或尽其浚神之能事，仍然是法律。在某些意义上，法律之格如此卑下，用于尽皆有罪的人类却是合宜的。法律的目的永远是惩罚，上帝有时候也对整个民族降下卑鄙之至的立法者与执法者，作为惩罚。19世纪法国天主教反动大师德迈斯特（de Maistre）有言，刽子手将一个人车磔裂尸方毕，上帝就让他进入神殿，并且准他祷告。此语甚得奥古斯丁法律观神髓。

奥古斯丁将人钉在国家上。人的悲剧，在于国家本来可能是没有必要的。在亚当堕落以前的自然状态中，人的生活并没有奥古斯丁所说的政治秩序。亚当与夏娃就像要求立王以前的以色列人，在满被恩宠之中依照上帝之律生活。奥古斯丁揭示国家的不自然；只有一个畸形的人类建制能起码对付人性畸形带来的后果。对亚里士多德的《政治学》稍稍一瞥，就可以看出奥古斯丁的国家论不只是有别于亚里士多德而已，更是与之两极对立。亚里士多德极言城邦之自然，他政治思想的窒碍之处大多即出于这种坚持。亚里士多德笔下的神称许秩序井然的城邦，说人就应该住在这么一个城邦之中。亚里士多德的城邦决非暂时权宜之设，亦非二流之物。神——不动之动者——说参与政治的生活是人的真正目的。神要希腊人独享可能的最高等人生，蛮族则生活于漫无秩序的部落与帝国，如果能在管理良好的希腊人家里找到他们的自然位置，亦即当奴隶，将会心存感激。这些希腊人是自然之神的选民；他们可能犯错，但只有他们能做对事情。做对事情，要当着城邦大众做。古代希腊是今天人类学家所说的“耻感”文化。做对的事情、实践美德，都要对大众公开做。古代希腊人这种矜夸，我们现在觉得刺眼，但事有两面，古代城邦公民没有在私人生活目的与政治生活目的之间抉择为难的道德苦恼。

当然，前提是城邦体制结构良好，而实际上，城邦与个人雄心及效

忠家庭之间永远可能有冲突。亚西比德与安提格尼（Antigone）成其大名，实有其故。不过，希腊人认为国家是可以重起炉灶之物；某个市集广场总是会有一位贤哲在盘桓，在构思设计一个更好的城邦。《政治学》里，亚里士多德有些说法的意思是，他相信长期而论，城邦有个有机的趋势，亦即城邦将会发展完成其自然的，也就是完美的形式。他认为人增一事，长一智，而且能学益于别人的做法。例如，斯巴达的制度可能就是取克里特岛那些名誉政治城市之法，增益而成。既傲且鲁的斯巴达人，也未至于不知见善而学。

托马斯的难题，是如何调和亚里士多德的城邦与奥古斯丁的罪人之城。我们在此有必要再次指出，当时想将亚里士多德的《政治学》置之不理，并无可能。亚里士多德的大名，在托马斯时代的思想风景中极度可观，时人但言“诚如大哲所言”，甚至只提“诚如他所言”，人人皆知所指是亚里士多德，不必称名道姓。大哲的政治学观点，此时与奥古斯丁主义必须有所调和。这有一部分是语气腔调的问题。读过奥古斯丁，再读托马斯，颇有似曾相识之感。那是亚里士多德美好形式定义的世界，只是经过了细部修整。亚里士多德的国家类型分类与法律类型定义重新出现，其意义已被学者引用《圣经》与早期教父文字加以注解梳理。亚里士多德与托马斯的差异，是希腊与基督教世界两者观念的差异。亚里士多德认为政治思想只适用于一小部分人类，即住在希腊世界里的这些人，政治思想对蛮族世界了无意义，蛮族即希腊以外几乎每一个人，政治思想对于希腊人应该如何对待他们碰到的任何蛮人，也没有什么非常好听的建议。蛮族问题被亚里士多德降级为关于蓄奴的次要技术问题，综观他处理蛮族的文字，差不多等于给奴隶掠夺与贩卖者的实用建言：要确定你当奴隶用的人真的是当奴隶的好材料，否则问题奴隶可能让你不胜其烦。

托马斯认为基督教世界至少是稳定的。其纷争本质上是内争，属于家务事性质，争执各方心下明白家庭的存活高于一切，争执的方式与争执的程度因此都有个限度。维系基督教世界不使崩解的，是上帝之爱，以及众人有心秉承他的意志行事。托马斯的上帝是一个理性的上帝。就像亚里士多德的自然，上帝一切作为莫不有其目的。他创造了一个理性宇宙，也创造一个理性世界给人类居住。因此，上帝创世之际，必定有

意要物理与道德世界都服从他的律法。的确，物理与道德世界的区分，只是为哲学家方便而做的区分，一般人生活于单一不分，由律法约束的世界之中，因为造天的上帝也造了地，以及其所有居民。

律法出于上帝之心的一以贯之，这一贯又反映于普通的世界，反映于“这个”王国、“那个”公国、“这些”王庭的法律之中。人类法律反映了上帝心灵的井然有序，但人类法律距作为上帝律法的复本，还差得远。假使人类法律是上帝律法的复本，人类生活就要接近完美状态了，然而《圣经》与教父们告诉我们，完美不可能存在于这个世界上。人类的法律其实只可能就是我们看到的这个样子，是一套由各种不同但彼此重叠的法律系统凑成的，本身混乱而且令人混淆的大杂烩。人类的法律有其垂直层次，使问题更增复杂。法律体系彼此重叠，每每引起孰优孰先的争论。有时一个法律体系声称“高”于另一体系，有时则有人声称，有一个更高的法则存在，两个较低法律形式何者优先，可以据此更高的法则来决定。

时间对法律的合法性也有影响。人类法律有相当多是起于习惯，封建法律几乎尽皆如此。我们今天所说的“立法”，大多出于通权方便，将行之已久的习惯定为常法。古来不时有人出于我们不难猜测的动机，起意将法律铭刻于石碑之上。法律因此而固定、可知而且被知。历史上伟大的立法者，我们如果以为他们是法律的发明者，实是误称。他们是法律的宣布者。精确地说，什么叫法律？托马斯如同所有法律理论家，对作为习惯之法典化的法律，有相当的尊重。上帝既然关心一切，则他必定也拨出时间监看法律在各时代各社会是如何制定并执行的。阿奎那亦如亚里士多德，相信理性的手指在不同的社会里写下法律。亚里士多德的《伦理学》与《政治学》足以为托马斯证明这一点。托马斯的政治著作中毫无亚里士多德那般广博的经验知识，他只是认定亚里士多德时代的希腊国家如是，基督教的欧洲亦必同理：法律在某一层次上永远是理性的。

理由何在？亚里士多德自己的说法，部分为托马斯取用。人间的立法者出于各色各样的动机而制定并改变法律，这些动机有的好，有的好坏难分，有的根本邪恶，但亚里士多德似乎相信制定法律这件事本身就有理性的本质在。自然将某种目的——良好的生活——深植于人类之

中，并且给人类能力，使其多多少少有意识地察知何谓良好的生活。由此可以推得两点。第一点是，城邦之存在，目的是实现良好的生活，对何谓良好的生活有观念的人将会有足够识力判知他们城邦的法律是否有利于良好的生活。根本而言，理性的人就是由于有此识力，才会要制定他们的法律。理性的人知道自然首先是一套“目的”，其次才是这些目的的实现，而在自然的目的经常受挫的这个世界里，人如果明智，将会想要将许多事情固定于法律之中，愈多愈好。亚里士多德的法律理性说，其第二点认定来自一项无可怀疑的事实，即有些城邦，连带有些法律制度，比别的城邦与法律制度持续得久。据亚里士多德之见，一事物长寿，与它实现了它的目的是互相连带的。一个无法完成其目的过程，将会自我萎耗而退回自然之中。自然是无限耐心的，只要时间在，就一次又一次重新开始。一个连局部目的也未能实现的世界将是混乱的，即使最理性的人看在眼里，除了举目混沌，也摸不着头脑。（而且，没有“目的”观念，要谈混沌都很难。拿掉目的，连“混沌”这个观念也一片混沌。）政治上有一点稳定的话，必定是有些目的获得实现。人透过一套不断发展的法律体系，来保存并珍惜他们局部实现的良好生活。法律是一座仓库，里面积存着过去有关如何获致良好生活的明智决定。托马斯和亚里士多德一样，非常不愿相信人类的理智老是做岔事情，他并且认为人类的法律制度只是“似乎”在甚多偶然中发展，实则有其理性在，理性程度大小有别而已。否则，法律制度之持久，当如何解释？只能说它们必定至少完成了人类生活的某些目的。

古人相信人类所有活动都以某种形式的知识为先决条件，托马斯也从未离开这个信念。生命若非学习，就是将知识付诸实践，而实际上两者往往紧连不分。（只有柏拉图认为正义人的知识必须先臻至绝对完全，才能进入世界。）由此可见，无论自己明白与否，我们都一辈子在求知。理性之人若知有不足，则外求引导。世界如此，法律必定也是此理。法律指导人的行动，因此法律本身应该受到妥善的引导。托马斯由亚里士多德赞成法律的立场出发，并且如同亚里士多德，知道人类的法律在道德上是不能自立的。就像在其他事情，在法律也一样，最大的助力必须向上帝求取，上帝自己就是立法者，因此与人类立法者有其同情共鸣。

托马斯主义的上帝是理性的上帝。创世井然有序，上帝之心亦无二

致。在创世隐含的目的之外，上帝之心还藏有更多目的。创世不能说已经竭尽上帝的心智，如此说法，等于说上帝的心灵是有限的。换句话说，人作为上帝的次级造物，不能指望知道上帝知道的一切。知道上帝的心与当上帝是同一回事，因此，想知道比上帝要我们知道的多，即是读神。我们大致知道上帝要我们过守法的生活，因为神律甚至在时间开始前就主宰一切。我们居住的宇宙是有时间性的，是暂时的；上帝之心能创造时间，但不可能为时间所限。因此可知，神律有些部分除非上帝直接传达，否则人永远不可能得知，而且上帝传达之信将十分特殊，一般人甚难了解。人可以合理希望了解的，是他们自己有历史性的世界与上帝的关系。

托马斯与所有基督教思想家一样，相信上帝创造我们这个有时间性的世界是有目的的。我们怎么可能知道那目的是什么？如同古代人，尤其亚里士多德，托马斯十分坚持一个原则，即根本而言，思想问题只是关于程序的问题。寻找一事物之前，必须先解答如何找法的问题。上帝必定有意要我们发现什么，此事托马斯亦如亚里士多德，认为基本证据是上帝在其造物之中独独挑出人来，给予理性这个天赋。说上帝为了非理性目的而给人理性，是没有意义的。问题立刻来了：上帝要我们发现什么？更精确地说，上帝要我们发现的最重要事情是什么？上帝为我们定下的目的，当然是我们必须知道的事情里最重要的一项。所以，上帝给我们理性的天赋，必定是希望人类心灵至少参出一些永恒真理。《圣经》说上帝照他自己的形象造人，即是此意。人与上帝的关系是一种特殊的关系。关于人类的理性，托马斯与亚里士多德一样采取一种宽大的看法。理性包括哲学家的形式推理，但也远不只此。理性的职责是寻找有用的知识，生活在世界上是相当平常的过程，但大多数人就是在这些过程中找到有用的知识。这一点，托马斯所见又与亚里士多德相同。斯多葛主义者与奥古斯丁都深深怀疑这世界能教人什么，托马斯不然。他并不说“信任世界”，但也不认为这世界给我们的教训可能全是不公不义。

托马斯不肯将人类经验的世界一笔勾销，他甚至将国家描述为“完美的共同体”。看过奥古斯丁之后直接接触托马斯的读者，可能颇感困惑。实则托马斯使用“完美”一词，严守亚里士多德的用法，意指“最

完全”。国家是形式最完整的人类共同体。由此只能推出一点：国家的存在，是出于上帝意志。托马斯这个结论乍看毫不惊人。但是，请比较奥古斯丁的国家理论。我们在前面已经看过，奥古斯丁的政治理论每每造成贬低国家的效果。尽管奥古斯丁多所警告，但教会总是以天国之城自居，教会大员每与世俗统治者发生争执，都极尽所能将世俗统治打成魔鬼之国。教会时时不忘使世俗社群自觉是次等角色。我们也不妨记住，与非常古代及非常现代的国家相形之下，许多中世纪的王国与公国真是二流的。相较于古代与现代国家，封建社会由一套套彼此竞争的管辖权与管辖区构成，错综复杂，彼此交织，相互重叠，令人眼花缭乱，其中完全没有可与古代共和国或现代主权国家相提并论的东西。对于各种管辖权的声称，以及封建社会中运作的各种法律，封建法学家有时候可以理出一点头绪来，但这法律秩序大概只存于饱学多识而且头脑灵巧的法学家心中，而且对日常的治国程序大概也助益不大。后世思想家立场歧异如马基雅维里、博丹（Bodin）及霍布斯，仍渐渐发展出一种现代意义的主权国家理论，但这是未来许久的事情。最早要到17世纪中叶，各方才一致认清政治共同体必须有一个主权中心，透过这个主权中心制定的法律来统御整个社会。

近代国家兴起于早已充满法律的社会。主权制定的法律又推又挤，才得以进入已经充满法律体系的社会，寻找尚未被覆盖的法律空间，或者不同的法律制度相互冲突的法律空间，由国家法律介入其中，担任裁判。托马斯时代的世界缺少的是主权，而不是法律。如今回顾中世纪，我们可以看出，近代主权理念是从君主制度中发展而来的。政府在欧洲文艺复兴时代及那时代之后出现的故事，是以国家为中心的君主制度克服中世纪王国那些离心趋势的故事。教会向来是最重要的离心势力，因为教会受罗马节制，不归国家命令。13世纪思想家如托马斯，实在很难臆测未来的情势演变。

托马斯走笔的时代，惟一像国家的主权立法者是上帝。托马斯强调国家及其法律，给了国家相当需要的抬举。尘世之君愈以上帝对其造物的统治为模范，尘世的正义将愈接近天国的正义。尘世正义永远无法十分接近神的正义，没关系，因为尘世正义这就不再只是奥古斯丁说的，永远是对神的正义的鬼怪变造。此处必须指出，从奥古斯丁到托马斯，

只是重点转移而已。世界根本上是肉欲的，这一点托马斯从无怀疑。他与奥古斯丁一样，认为人的生活为一种神秘性质所充满，意思是说，人无从获致终极之知，而只有终极之知能使他们将他们的人生理出真正的意义来。不过，托马斯解读亚里士多德的结果，使他可以开始解开奥古斯丁那种政治悲观主义。如同亚里士多德，托马斯开始认为正义在某种层次而言是人之自然，这看法转而又使他对人之堕落这一根本事实有稍稍不同的观点。

托马斯主张亚当堕落之前必定已有政治生活。某种形式的统治必曾存在于伊甸园。托马斯接受亚里士多德男人自然优于女人的见解，因此他推论上帝必定是要夏娃接受亚当引导；惟有如此，伊甸园中的生活才会是完满的。认为人堕落之前即有政治生活，托马斯就不必在天国的完美生活，与本质上有缺陷的政治生活之间树起奥古斯丁式的障篱。奥古斯丁将园中生活与政治生活作成强硬对比，他关于政治的所有见解都是由此对比推出的。人堕落了，其生活就要艰难，要汗流满面才得糊口，人生的美好事物将会稀少难得，部分由于园外的自然充满敌意，部分由于人起意想知道上帝不要他们知道的事。这些欲望将随人类的繁衍而繁衍，所以，即使人尽其力量从自然中拿到再多东西，也将不够分享。人的嗜欲争执由此而生。即使在乐园里，上帝一转过身去，亚当与夏娃就不能信任；乐园已经如此，在这罪孽深重的世界上，官长们一转身，情况如何，更不待言。明智的统治者不会将目光从上帝子民身上移开一分半秒。国家必须对人民严加压制，原因在此。不过，托马斯之见可信的话，则尘世的统治可以得到一些美言。如果堕落之前就是亚当统治夏娃的情况，则上帝必定自始就计划要国家存在，托马斯因而可以与亚里士多德同声说，人之优者统治劣者毕竟是自然的。

依上帝意志，堕落以前即有统治这回事，因此统治是自然的。说明这一点之后，托马斯步履笃定了。现在，好的统治与坏的统治之间的差异开始真正关系重大。以奥古斯丁视之，惟一真正重要的差异是国家的正义与上帝的正义之间的差异。统治得最好的国家与最糟糕的统治之间的差别，与这项差别相较之下，完全微不足道。托马斯所见则不然。如果依上帝之意，统治如亚里士多德所说，是自然的，则政府的好坏，上帝必定十分在意。上帝就像亚里士多德说的自然一样，有意让人生活于

体制合宜的国家之中，也就是说，他希望人受良好的法律统治。托马斯对人因此比奥古斯丁宽大。上帝寄意于我们之事甚多，其中之一是希望我们有良好的国家可住。我们天性中不是只有原罪。黑暗中有光明。

托马斯拿亚里士多德主义抬举了国家，不过，在道德地位上，亚里士多德在《政治学》开章似乎认为国家优先于其他一切，托马斯的见解犹未至此。亚里士多德说，国家的目的高于一切，因为国家是至高的组合。这项陈述曾令历来学者十分不安，因为他们一心要在亚里士多德身上看出“自由主义”，来与柏拉图的威权统治（甚至极权主义）抗衡。亚里士多德之意，不只是说国家自有其独特目的，更说国家的目的高于而且先于家庭与村落的目的。凡是主张国家本身自有目的之论，自由主义者听在耳里都有“国家的理由”之嫌，甚至比这更糟的嫌疑，至少有马基雅维里的影子，或者，可能为卢梭被指有极权嫌疑的《社会契约论》（*The Social Contract*）张目，或者是《波兰宪法》。自由主义者其实不必为亚里士多德的国家目的论忧心，因为他大概是要我们了解，国家的目的出自其所辖属的社群的目的。国家的目的永远不容高于或对立於家庭与社会生活隐含的目的；城邦的目的——“良好的生活”——只能补全人类其他目的，故而断断不能否决这些目的。不过，亚里士多德的确意指，就目的论而言，国家是自律自主的；城邦没有它本身以外的目的。

亚里士多德的城邦道德自足论，为托马斯带来难题，其中有些容易解决，有些没有那么容易。托马斯将亚里士多德的自然目的说镶进上帝律法之中，并无困难。他只须说，依上帝意志，人应该有获致亚里士多德所说那些目的意志。如此，则上帝成为亚里士多德的自然，而不只是《圣经》与教父们说的上帝而已。据此，教父之说并非错误，而是不完全，其说必须让开一步，但不必改变太多。基督徒必须有先于国家目的的目的，但这一点造成的难题不如预期严重。托马斯只要在亚里士多德说的那些目的之上补以基督教的目的就成。亚里士多德目的论的提法，使这添加工作变得容易一点。亚里士多德说的那些目的是层层依序而进的，而由最终目的赋予所有附属次要目的以连贯性与意义。基督教的教养也是一种目的因（*final cause*）至上论：死后之事成全人生的意义，生命之始的意义到生命之终方得完全可解。

问题出于，教会在中世纪社会中的位置，在亚里士多德著作里找不到类比。身为基督徒，托马斯不能不认为，一个完全世俗的社会永远达不到充分意义的自律自主。教会是连接人与生命终极目的的根本环节；所谓终极目的，定义上就是“较高”的目的。人类的目的可以视为依上帝意志而生，或者，可以视为走向实现更高目的之路的一步，但有个不容逃避的事实是，基督徒必须相信某些目的，这些目的不可能在亚里士多德所说的可知宇宙之中。教皇格拉修斯（Gelasius）的一鞘两剑之说，托马斯也毫无质疑。教会与世俗权威占有同一社会空间，教会权威总是高出一等的，因为宗教生活的目的被视为高于世俗生活的目的。

因此，问题在于这“高于”在实际上是什么意思。托马斯不愿将这个重要的问题化约成教士与王侯、国君与主教、教皇与皇帝管辖权范围的争论。管辖权的争吵，过去已费去太多宝贵的笔墨，而且往后还会继续。托马斯而对的不是服从，而是不服从的问题。不是“我在什么情况之下必须服从这个或那个”，而是“我在什么情况下必须不服从世俗王侯”。这问题有个言外之意很容易挂漏。如同亚里士多德与奥古斯丁，托马斯每每作成偏向“服从”的推定。良好的政府是自成理据的，托马斯将亚里士多德笔下的目的移注于世俗的权威之中，更为此一理据助势。良好政府带来的成效，当然“上帝看着是好的”。托马斯认为几乎一切实证法（甚至统治基督教的回教王国实证法）中都含有相当实质的自然法内容。所以，服从实证法在相当程度上也是服从上帝律法。托马斯十分清楚，人服从法律，其实出于各色各样动机，有感于法律之善只是其中之一，这种自愿的服从是最好的服从，也是上帝真正希望的一种服从，出于畏惧惩罚而服从世俗法律，则与出于畏惧地狱之火而服从十戒，为上帝所不许。

最后，托马斯声称大多数世俗法律对基督教的良心有约束力，包括大多数乍看十分可疑的案例在内。不义之法——也就是直接违反《圣经》诫命的法律——是无效的法律，明显符合上帝命令的法律是好的法律，这一点，基督徒从无疑虑。但是，介乎其间，既不是非常好也不是非常坏的法律如何？托马斯解读亚里士多德，而支持良心上服从这种“中间”法律。服从实证法某一特定命令的问题，与实证法所以成立之目的的考虑是分不开的：实证法成立的目的之一，是确保世俗安定，人

类其他目的之实现所赖的安定。因此，一个理性的良心有义务非常仔细斟酌这个服从“中间”命令的问题。惟有符合两项标准，不服从才有道理。其一，该法必须本身是恶法，虽然不必非常邪恶，其二，不服从不能危及尘世安定到使尘世安定所追求的目的难以实现的程度。第二项标准显然较为困难。这项标准不是一竿子要求良心服从一切卑鄙的法律，但十分接近。此中意思是说，恶劣到足以满足这两项标准的法律不会频频出现，因为有人很容易可以辩说，以“这”件恶法的案例而言，不服从是无法成立的，不服从若非引起社会不安，也会间接鼓励其他各种不守法。

托马斯主张安定与秩序的考虑可以构成良心服从恶法的义务，这项主张能够成立的惟一理由，是安定与秩序对一些不只是暂时性的目的的实现是必要条件。托马斯秉承了亚里士多德主义，才没有直接接受保罗与奥古斯丁那种在一切情况下都必须服从法律的立场。现成就有两个情况，保罗/奥古斯丁那种不管愿不愿意，都要服从的立场无法直接适用。这两个情况是犹太人，以及回教治下的基督徒。犹太人有服从上帝律法的义务，这服从出于双方相约。犹太人与上帝立了约，必须遵守此约。这自由而且永远同意之约，是不能收回的成命，因为上帝立下无论什么约定，他都永远不可能违约。此理也适用于上帝的教会。依托托马斯之见，对信仰的拥抱必须出于自由意志，才是以正确精神拥抱信仰，而且这协议是永远的。异端可议，就因为它假定上帝以种种应许交换基督徒承诺守戒之后，将会违约背信。与上帝的协议，定义上就是永远有约束力的。人类有理由不履约的惟一情况，是立约的另一方未能履约。因此，人否认对上帝的约定，就是暗示上帝是骗子，而依照“上帝”的定义，上帝不可能是骗子。职是之故，异端即渎神。回教治下的基督徒（例如在西班牙）问题，对托马斯并不构成真正的问题。托马斯认为实证法与自然法有相当一致之处。自然法由一些规则组成，遵守这些规则若非导致人类目的之实现，就是提供安定的架构以利实现这些目的。因此，回教君主除非下令你弃绝信仰，否则你应该服从。

托马斯并不以猎杀异端为能事，但是，基于神律与自然法，他对异端是罪行这一点难有疑虑。近代维护自然法的人有时忘了，自然法将异端打成犯罪的立场，本身是无法成立的。道德若非就是自然法，也是自

然法的主源，而两者背后是上帝的律法。自然法是一般人与神保持接触的手段之一，但透过《圣经》基督徒有一条比较直接的路子上帝。经文证实自然法，因此，不服从《圣经》中的诫命，应该与不服从自然法一样视为犯罪。《圣经》诫命如同自然法，需要一个立法者将一般原则化成实证法。自奥古斯丁聆听于安布罗斯以来，基督徒即知道这一点。安布罗斯说，《圣经》含藏教训，每有深于书写文字之处。

《圣经》的指示是最充分意义的法律，因为它不只命令人要有正确的行动，也命令人要有正确的信念，虽然托马斯坚持正确的信念必须是出于自愿的。因此，教会作为《圣经》的立法者，与《圣经》的关系亦犹世俗统治者之于自然与实证法。世俗统治者坚持其臣民行动正确。他禁止偷窃，而禁窃理由有二。第一，他惩罚偷窃，因为偷窃是错的，第二，他惩罚窃贼，以儆效尤。教会如果明智，亦当学明智君主的样。教会坚持宗教的外在形式，就如世俗统治者使窃贼举止形同诚实之人。教会难以分辨真信徒与假信徒，就如世俗君主难以分辨诚实之人与由于畏惧刑罚而作诚实模样的人。但是，教会可能严厉惩治公开倡行异端的人，因为他们对其他人可能产生邪恶的影响。异端信徒与腐化他人的窃贼并无十分差别。有样学样而行窃，最严重的问题在于，偷窃不只是犯罪，更是罪孽。鼓励他人学坏的窃贼有如拿人的灵魂当骰子，世俗统治者如果未能镇压犯罪，也是如此。异端信徒更糟。他用灌了铅的骰子赌走人的灵魂。异端信徒永远认为别人应该信他们所信。异端靠传染而散播，教会未能抑制异端，即是失职，一如世俗王侯不能遏止犯罪就是失职。

托马斯的目标并非异端，而是异端信徒。他不以探索人的灵魂见长。异端信徒是坏的，因为异端是坏的，不过，统治者应该只管异端的影响，而将异端这项事实归于私人的良心生活，不加干涉。但是，对异端保持矜默，并非意指美德属于隐私范围。托马斯的统治观念仍然深染着古代作之君、作之师的传统。就像柏拉图与亚里士多德，托马斯认为，人民本来只会好到某种地步，统治者有责任使他们变得更好。古代的统治理论有一条共同的骨干，即认为统治者拥有特别的一种统治知识，政治思想家可能有办法传授的一种知识。师之治徒，如父亲之治妻、子及奴隶，是政治统治亘古以来的模型。根据基督教的观点，这个

肉欲世界再怎么教导都不嫌多，而所有的统治都可以视为教育。学习文法规则与学习人生规则有何不同？其间若有差别，差异也不在于所教的内容，而在于由谁来教。亚里士多德认为，教育工作分由不同单位来做，有其优点。政治思想家大多同意其说。以托马斯的世界而言，教会权威与世俗权威是两大教育单位，而两者显然都有其局限，因为两者都无法直通人的灵魂，也因此两者都无法确定人服从的真正动机。

教会权威与世俗权威是由于教育分工而相互和解的。亚里士多德自己说过，在一个秩序安排得当的城邦，教育工作由好几个单位分担。家庭、村子、学校、会议议事，以及战争，都有助开发那些有能力过好生活者的才能。促进社会化的那些单位，只有在人生目的的问题上发生歧见时，才会彼此竞争。亚里士多德认为，一个好的城邦，其公民对人生目的何在，当然会众见一致。对人生目的有一致之见，是公民资格的最重要条件。托马斯预期基督教社会对人生目的也会有一致之见。基督教社会容许可能对社会根本价值提出挑战的非基督教或反基督教团体与制度出现，未免不可思议。依古代世界的定义，所谓共同体，是人因所爱对象相同而结合的群体，托马斯秉承这个定义，这定义并且使他能将整个基督教世界视为一个单一社会，一种透过罗马帝国普世主义之眼观照，又由基督之爱维系于一的希腊城邦。

因此，基督教世界内部的争执就带有些许内战的性质。基督教世界里的国王是桀骜有名的，蛮族王国由罗马帝国笼罩结合为一的时代已一去不返。中世纪的教皇与神圣罗马帝国（后来实质上变成哈布斯堡王朝的采邑）争相自称是罗马帝国普世性的继承人，但双方至少还都认为普世性是一笔值得相争的遗产。那些王国就比较危险。13世纪不只是重新发现亚里士多德而已。罗马法专家到处向世俗王侯指出，他们如果师法罗马帝国那些伟大的立法皇帝，可能大有所得——可为模范的皇帝包括提奥多修斯（Theodosius），或者查士丁尼（Justinian）。这些王国最后可能自视为具体而微的帝国，每个国王都有称帝之权，这称帝之权，那些凯撒们曾经行使，目前在拜占庭还有样可看。托马斯身任神职，处理此事有如走钢索。他必须先将亚里士多德的《政治学》织进公认的基督教人类共同体义理之内，以免亚里士多德落入别有用心者之手。在阿拉伯世界，《政治学》就曾被同化于可兰经。有此先例，谁知道世俗基督

教王侯会用《政治学》做出什么事来：托马斯的真正难题在于，一边是奥古斯丁主义者在贬抑世俗秩序，另一边有人拿着亚里士多德，主张世俗秩序有超越其他所有秩序（包括教会秩序）的自然——亦即神赐——优先性，他必须与前者相抗，但也不能向后者让步。我们不妨将托马斯界定为有弹性的保守派，与哲学之时推移，给国家所应得，但不给国家自主性，因此距歌颂国家主权论还颇有距离。

只要上帝还被视为惟一真正的造法者，世俗秩序与教会秩序就必须寻求共存之道。“造法者”与“立法者”不只是字面之别而已。对于上帝律法以外的一切法律的地位，托马斯这样的思想家永远会保留些许疑虑。上帝命令不够详细之处，人应该立法共守，这一点托马斯从未怀疑。例如，十戒中的不可作伪证之戒，明白告诉我们伪证是错的，但此诫必须以自然正义的规则来加上血肉，才能成为法庭里一套理性法律程序的基础。

如同亚里士多德，托马斯告诉我们，世间处处可见自然法的徽记。自然法这个学说经常受到的批评是，自然法过于笼统概括，很难为它找个明确的内容。对托马斯，这类批评不会有多大意义，因为他和亚里士多德一样，在整个受造的自然中处处寻得自然法的内容。

以内容理由批评自然法者，可说未曾认真看待自然法之“自然”。亚里士多德与托马斯两人都是现代所谓的保守派，因为两人都相信过去的人在人应该如何度其一生这件事上不可能毫无发现。这一点必须强调，因为读了托马斯，很容易得到一个印象，以为既有的政治经验世界在他的政治理论中并无多大地位。他整个政治理论，其实是那个经验世界的一个反映。也就是说，自然法的内容已在其中。

此话无论我们对自然法采取极小化或极大化的观点，都能成立。最大最小之别非常简单。最小观主张只要实证法不直接抵触自然法即可。意思是说，自然法是政府的一套监控原则，这套原则有其用处，但基本上是消极性的。在实践上，这种自然法观点倾向于将政府的大部分例行公事与政策置于“可以接受就行”的范畴（或者，置于自然法认为无可无不可的中性范畴）。政府向来如何行事，就继续如何行事，除非有人寻是生非；显而易见，最可能有人不以为然的原因，是政府想做些它从前不曾做过的事。这也许不是产生非常好的政府的良方，而尤其不容易

产生非常勇于冒险的政府，但此法最能产生一个依照常理行事的政府，闾境秩序井然之中的政府。极大化的自然法观点则主张，只有从自然法直接推出的准则，才是可接受的政府行事准则。政府只可依照自然法明白要求的方式行事，也只能追求自然法明白要求的目的。对自然法与政府之间的关系，这是个严格得多的看法，不是造成非常保守的政府，就是造成非常激进的政府。一方面，我们可以想像一些政府举手投足都担心出错，因而永远不尝试新作为，另一方面，则有政府充满道德热情，从自然法中挖出闻所未闻的准则，急着奉上帝之命厉行改革。上述两种观点，与下面这个看法都完全一致：自然法至少有些成分，甚至相当多成分，已经隐含于人类的习俗、法律及惯有行为之中。

基督徒也幸运，寻找自然法的内容时，有《圣经》协助，有圣人、教皇及主教的权威言论引导。托马斯在权威名单上加入亚里士多德。所以，自然法的难题变成不在于批评者说的“缺乏内容”。正好相反。某件事物是不是自然法的一部分，判断标准必须严格，因为有太多声称出于自然的箴言准则要求承认。判断标准如何严格，值得明述：一条道德箴言或良好政府的箴规要成为自然法的一部分，必须合乎经文、教父的著述、教皇的宣谕、哲学家的见解，以及人类——基督徒与非基督徒——的行事通例。十分严格。合乎自然法的判断标准如此严格，惟一圆满的解释，是有非常多道德与政治箴规要以自然法的标准来判断，无论你采取的是极小化或极大化的自然法观点。

有人认为，自然法的整个观念所以崩溃，是因为太难找到几则明确的，普世同意的道德或政府箴规。这可能是实情：有个问题的确是自然法观念的致命弱点：如果自然法的内容可以改变，则自然法之为自然法的意义就不复清楚无疑。自然法如果说是道德宇宙的不变结构，那么，这道德结构如何能既改变而又仍然是不变的？对这困局，惟一出困之道似乎只有以下这个很熟悉的办法：将自然法的箴规弄得非常概括（“大体而言，我们不应该互相残杀”），只有疯子或怪物才会不同意。不过，姑且不论许许多多政府事实上将会达不到这项通则，有人还是可以辩说，自然法的真正箴规尚待充分揭示。这个看法的根源可以从托马斯上溯到亚里士多德。亚里士多德并没有说城邦一出生就是发育完足的。城邦是在其公民政治经验的累积之中逐步增益改善。这是自然的初衷，但

自然的旨意并不是都能充分实现。自然多艰，生存不易，因此能长能久的城邦是一项成就，只及中途而有模有样也值得庆贺。自然的耐心，加上希腊人孜孜不倦发挥才具，久之才会产生自然心目中的城邦。亚里士多德的城邦发展论，与托马斯的自然法发展论十分契合。说自然法应该整个立即显现，是没有理由的。论者倒有不一而足的理由可以认为自然法之揭露，需要累积与经验。

即使用意良好的人，也可能出错。一切形式的人类知识都只是一种近似。托马斯不是詹森主义者（Jansenist），他并不强调一切人类知识的临时性本质，但他还是有些疑虑。作为真知对象的神当然存在，道甚至曾以肉身存在，圣徒的遗骸则是珍贵的，因为上帝曾对他们加以临身之宠。有些形式的知识较别种形式接近于神，思考较精，并且更加意识到理性的人所能得到的多样知识来源，但托马斯构想的自然法，备于一般生活的层次，而且广备于教外与教内统治层次。托马斯的心智十分古典，认为冲突发生是因为某人在某件事上搞岔了。君主这一层次的冲突不只是人与人之间心怀恶意的问題。君主与其他人一样，应该是理性的。人之有别于动物，在于人先思后行。他们对自己想做什么有个观念。这观念可能只是一个知识系统的一小碎片，也可能是人所能获致的最佳知识系统一个非常非常不完整版本中的一小碎片，但是，只因有此观念，人的行动即有别于其他动物。身为君主，有为整个共同体作决定的严肃义务，而那些决定必须是理性的决定，尤不待言。理性的一项要义是不仓促下决定。明智之君不会碰到第一个机会就急着战争。他将会尽可能确定师出合乎正义（大概是指自卫而言），尽可能确定探索过战争以外所有维持自己立场的途径，以及确定自己要打的战争，其可能会有的良好后果将会远远盖过战争的恐怖。战争即使由一个知道节制的君主来从事，也是不胜恐怖的。

一个君主考虑对另一个基督教君主宣战的时候，将会感受到这些条件的沉重压力。双方都有义务尽可确定自己出师之名是正义的。交战的一方如果是错的，就不会有问题，然而战争的名义并不尽然如此单纯。后来马基雅维里说，君主从来不愁找不到好理由来为其邪恶的行动辩护。此事其实不待马基雅维里指点。我们无妨记住，中世纪的政治世界在管辖权上错综复杂，任何征服者只要有心，就能凑足道理来显示他是

依照公理与良心行事。最棘手的情况，就是交战双方都由衷自认凭良心行事。这如何可能？惟一可以想像的答案是，其中至少有一方由衷执持了错误的信念。据此而论，基督教世界内部很难有什么战争是合法的，除非是自卫而对抗那些好大喜功的怪物。马基雅维里后来的《君主论》，被指责以这类怪物为法式模范。

托马斯的战争观念，在一个以打仗为高尚职业的世界里，非常格格不入。那个世界，圣职之外被视为光明正大的天职非常少，打仗其一。一切出身清白的男人都被鼓励以骑士自视。武士制度提供骑士阶级一个惬意的假说，说骑士天职无他，只有维护女性之贞洁、贫民及教会之神圣。骑士多闲，闲则事生，比武的魅力逐渐消退，一时又无战争，则以局部小型冲突来自遣。这就为托马斯主义的政治思想造成一个无法解决的难题。基督教君主之间会发生战争，是完全可以预测的，但是，如果认为基督教的欧洲是一个共同服属基督教世界的法律的单一社会，则这些战争深为可忧。非要有战争不可的话，理想而言，基督教世界的所有甲兵应该都是站在同一边的。这样的战争，仅有的可能是十字架对抗新月的宗教战争。参加十字军的各方王侯打到东方而起争执，争的还是他们向来所争之事——土地与地位，没有关系，因为只要基督教军队还在圣地与阿拉伯人交战，基督教世界维持统一的观念就必定能继续保存。上帝的律法纵使不能确保信徒之间和平相处，至少偶尔能使他们为了以神之名行动而团结。

基督之名是和平，不是战争，没有任何事物能使人昧于这项事实。托马斯主义用种种附款与但书阻止战争，可能有助于减轻战争的恐怖，但托马斯主义从来不曾自我隐瞒基督教世界不应有战争这项事实。战争一直是政治秩序中最令人困惑的一个层面。强调人的罪孽本质，是个出惑之道，但失之轻易，托马斯不能容许自己走这条路。他也不能跟着亚里士多德说这件事毫不足怪，因为公民身份的一大要素正是有义务执干戈而战邻邦。在托马斯，战争既非如奥古斯丁所说是人性恶习变本加厉的机会，亦非如亚里士多德所言是公民显扬勇气之德的机会。托马斯主义之为十足“中世纪”，也就是由于它如此全无爱国主义情绪，尽管它对古代学问满怀敬意。任何战争的不同各方都有好人，这些好人清清楚楚自己在做什么。这一点，古人认为是当然的道理，无足为异。当一个

好斯巴达人，意思就是必须与雅典人作战，正如当一个好罗马人，意思就是执政官号召开战时奋起而前；不执戈而起是可耻的，等同临阵脱逃。马基雅维里后来也指出，战争是正常事情，是政治经验的寻常成分，有时候当然不愉快，对输的一方尤其不是乐事，但没有什么好困惑的。靠武器裁决是以力而非以理为评断；好人可能落在输的一方，恶人可能活着与赢家同庆胜利。霍布斯后来将战争比拟为坏天气，其喻甚当：雨落下来，落在义人身上，也落在不义之人身上。

托马斯的自然法理论出自他的神学，也出自他的亚里士多德主义，在自然世界中获得证实，但不必待自然世界证实而始有效。自然法本于上帝意志，人可以选择将上帝的意志视为自己的意志。人有时候选择神的意志而不自知，非基督徒过良好的生活，以及非基督教的君主以正义之道实行统治，都是例子。有时候，抱持善之意志者由于缺乏好榜样与好的指导而误入歧途，但他们永远可以迷途而知返。自然法的真理，即使没有谁听过，也没有谁奉行，照样是真理。托马斯主义的自然法宇宙不是 18 世纪启蒙运动所说自我调节的机器。托马斯并不认为，任其自行的话，人类反正也会找到自然的道德生活之路。托马斯主义的上帝不是 18 世纪自然神论那个逻辑上必要的第一因，造了机器，谕令它依照固定的力学定理运作，发动了它，然后任它自己运作的上帝。在托马斯，自然法是世界之中的一股力量，因为上帝的意志一直在起作用。对人借以得知上帝意志的工具，上帝也不是了不关心的。这些工具之中，有教士与统治者；托马斯从不怀疑教会是受神启示的人类导师，君主存在的目的则是以身作则，或使用刑罚，使人善尽义务。父亲是君主权力的原始意象，论者已多，托马斯使我们记省导师意象也何其有力。

托马斯如同古代人，以知识名分为统治名分的根据。有幸生而知之或有幸学而知之者，有使不如他们幸运者走上正道的权利与义务。芸芸众生能以他们自己的方式识知自然法。他们并非无知，但所知有限。

推荐读物

托马斯的政治理论含藏于他的神学之中，英语学术界评注不多。要认识托马斯

主义，吉尔森（E. Gilson）的《圣托马斯·阿奎那的基督教哲学》（*The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 1957）是不错的概论入门。对托马斯政治思想的解释方面，佳作有登特李维斯（A. P. D'Entreves）的《中世纪对政治思想的贡献》（*The Medieval Contribution of Political Thought*, 1939），与诺尔斯（D. Knowles）的《中世纪思想的演进》（*The Evolution of Medieval Thought*, 1962）。关于托马斯主义与更广泛的自然法传统的关系，可看登特李维斯的《自然法》（*Natural Law* 修订二版）。登特李维斯编的《托马斯·阿奎那》（*Thomas Aquinas*, 1965），对托马斯的政治思想也有充分着墨。



第三部

罗马人与人文主义者

主权再造



第 8 章

主权再造

帕多瓦的马西利乌斯

帕多瓦的马西利乌斯

马西利乌斯据考 1275 年出生于帕多瓦。他生平接近一些有趣的事件，但有关他在其中扮演的角色，我们几一无所知。不过，我们知道他在帕多瓦研读医学，1313 年出任巴黎大学校长，并且在这里结识亚里士多德专家冉丹的约翰（John of Jandun），成为合作搭档。《和平保卫者》（*Defensor Pacis*）完成于 1324 年。此书未获教皇批准，马西利乌斯与约翰两人 1327 年被斥为异端（此书 1378 年再度获谴）。

马西利乌斯获得巴伐利亚的路易庇护，路易就是后来的神圣罗马帝国皇帝路易四世。皇帝与教皇争论谁当为意大利与世界之主，了无休止，《和平保卫者》在哲学上是最新式的帝国宣传利器。马西利乌斯随路易前往意大利，亲见路易在米兰加冕，1328 年并随路易进入罗马。当时的教皇约翰廿二世拒绝承认路易为皇帝，路易废了他，改立反教皇的尼古拉五世为教皇。尼古拉立马西利乌斯为帝国的罗马代理人。路易得住罗马，全靠罗马贵族支持，但双方随即反目，路易返回德国，马西利乌斯随行。1348 年前不久，马西利乌斯在巴伐利亚过世。

马西利乌斯去世后，《和平保卫者》流通于地下。威克里夫（Wycliffe）与路德知道此作，此作也是在宗教改革期间首度刊行。此书在英格兰印行，克伦威尔（Thomas Cromwell）曾有推动之力的传闻对教会当然不是好兆头。

政治思想史上，理念在新脉络中重铸出新的例子，比比皆是。政治思想家研读其他政治思想家的著作，因此政治思想史乍看每每仿佛不假外求，是自我推动的。这当然是错觉。政治思想家必须将前辈的著作重新投注于不同的时代场景。马西利乌斯时代的欧洲，神圣罗马帝国与教皇仍有相当的普世霸权能力，他在这种背景之下以帕多瓦人的身份研读亚里士多德，着眼所在，是要借亚里士多德之说，为独立的或即将独立的意大利城邦张目。后来马基雅维里捧读古来史家，基本精神也是在新时代中为旧著作理出新意义。

今天重读神圣罗马帝国与教皇的浩繁相关争论文字，是繁冗无趣至极的思想工作。比起教皇与国王有关教皇至上问题的文字官司，这些争论实在难以引起人们的兴趣。不过，教皇与皇帝在基督教世界里争夺领导权的事，当时是人人都说关系重大的。关系的确重大。有人以为中世

纪思想家十分出世，对我们现代人的“权力现实”难有精确的掌握。大错特错。权力的现实，有一部分与权威及威望密切连带。城邦至多小康，我们不要忘了这种经济状况给古人的教训。他们大多不愿将难得的经济剩余花费在治理城邦之上，说良好的政府是不费的政府。世俗统治者把宗教撇弃，每每要付代价，因为撇弃之后，原来由宗教做的事，国家得自己来做。凡是明智的中世纪统治者，都不曾丝毫起意丢弃教会的统治功能，无论他多么痛恨教皇。教士这个职业的威望，是控制社会的宝器，何可轻弃。教皇与皇帝、教皇与国王之争，争的是威望：在那些时代，威望与金钱是两大最宝贵的统治资产。双方都想要改变游戏规则，但玩什么游戏，两下里都心知肚明。

将教皇与皇帝之争称为“教会与国家之争”所以是误导，道理在此。没有哪个国家曾经自认用不着教会，也从无一个教皇认为教会用不着国家（教皇自身就是个“现世”统治者）。人人同意，在某一层次上，教会与世俗王侯对人的身体与灵魂都有统治的权利，至于这层次何在，各家定义有别。不过，在这个脉络上，连“国家”一词也有误导之虞。我们常说封建“社会”，不说封建“国家”，因为“国家”这观念已经与主权观念密切相连，而中世纪统治者有无古代或现代意义的“主权”，并不清楚。管辖权之争，并非中世纪政治的“问题”，而是其“状态”。中世纪法学家画过一些非常复杂的权威与效忠“流程图”，最顶自国王与皇帝，最底至农奴，说明谁对谁有义务，不过，我们大可假定，实际情形混乱得多，在一个高位未必保证识字（领有圣职的教士除外）的时代，尤其如此。

经常有人说，在中古社会，教会的阶层结构使权力的行使变得更复杂。这是实情，但切莫忘记，世俗权威本身就已够杂乱了。国王至高，因为他们位在封建结构顶端，但他们通常受到封建法律与境内习俗重重围住，因此他们的自由非常有限。所有国王只要可能，都尽量将统治功能中央化，法国诸王长于此道，马基雅维里在其对天下王侯不轻恭维的《君主论》中特表赞扬。中央集权的一个要目，是“控制”境内的教会，控制教会通常意指控制主教与大主教的任命（至少行使非正式的否决权）。但是，这不宜误解为“政教分离”之意。所有世俗统治者，就像所有教会大员，都愿意接受其管辖权的竞争者来合伙统治，而且双方都

视自己的权威直接或间接来自上帝。

教皇与皇帝对基督教世界的领导权之争，有时可以视为两个教会或两个帝国之争。这早已是中世纪史家的通见。皇帝们与国王们引据《圣经》与神学理由，反对教皇干预。他们认为他们的论据前提与教皇并无两样，尽管有时是有两样。今天我们可以说，教皇与皇帝是同一个论述世界中的两个不同声音；教会与国家不愿意断然分道扬镳，就反映了双方都占着同一论场的事实。

不过，论场虽同，对教会却远较有利。这个对教会有利的辩势，起自奥古斯丁。奥古斯丁主义明示，依其所爱对象的等级，人类的团体有高低层次。最上是上帝之城，其次是宗教单位、教会，最下是尘世国家。上帝之城只爱上帝，世俗国家则由林林总总罪恶之爱构成，仅有的维系手段是刑台绞架这些颇欠完美的正义。一个十分容易从奥古斯丁主义推出的信息是，一个共同体愈像教会，就愈接近上帝。教皇是教会之首，透过圣彼得，很明显比皇帝或国王都更接近上帝，所以，自然而然可以推知，教皇国必定较世俗国家更优更上。由此再跨一小步，即成教皇才是上帝立给全基督教世界的统治者，世俗王侯是教皇的副手。对真正细读奥古斯丁《上帝之城》者，这话没有多少道理，但是，为教皇辩护的人只要有军火就行，并不理会军火取自何处及如何取得，因此《上帝之城》是怎么说的，不大要紧。有人甚至将教会等同于上帝之城，将世俗国家指派为撒旦之国，虽然奥古斯丁明确否认他持此立场。

也常有人借用据说出于教皇格拉修斯的一鞘双剑论，来形容教会与世俗权力的关系。一鞘即基督教下的人间共同体，双剑即教会与世俗权威。只要基督教世界追求的目的被视高于世俗，就很难看出世俗权威如何可能凌驾教会权威。如果如圣保罗所言，一切权力来自上帝，就很难主张神性稍逊的一种权力不应该从属于更有神性的一种权力。托马斯主义本身，即可以视为对双剑论的重新肯定。亚里士多德的“自然”，其意思可能与上帝相同，这样，对人更是双重鼓励，鼓励他们以实现人类最高目的为目标。不过，托马斯认为亚里士多德只是在肯定基督徒早已知道的一件事。在一个结构得宜的人类共同体中实践“世俗”美德，“上帝看着是好的”，而且上帝将会对主持这么个共同体的王侯心生好感，但这仍然次要于人生最要紧的一个问题，这问题就是，你会想要在

何处度你的永生。而这是教会的事，不是国家的事。国家可以帮忙，方法是创造使人比较容易实现美德生活的条件，但还是改不了只有经过教会，才是得救之途的事实。这里面就含有教会优于、高于人类其他共同体的意思，虽然这意思在实践上应该如何，托马斯语焉不详。

教会力争其统治无所不在，世俗统治者只是教皇的代理人。只要一切法律都被视为在某一层次上是上帝律法的反映，或者源出上帝律法，教会这个立场在思想上就会坚持下去。就像中世纪社会对主权问题一片混乱，中世纪思想界对法律是什么意思，也一片混乱。其中只有一点众见略同，就是上帝的律法高于万法众律：封建法与习惯法、国内法、帝国法、法院与王国制定之法，对上帝律法都不得只是礼貌点点头而已。法律必须照搬上帝律法，或者至少不违反上帝律法，才是“好”的，亦即才是“合法”之法。在此意义下，合法之法都“来自上帝”。由此似乎可以推出，一切合法的权威都来自上帝。权威是天降于地的。由此又可以推出，纯属人类的立法者，无论其为个人或团体，都不是真正的“造法”，因为人类拥有的一切造法权威，无一而非统治宇宙的至高权威所授。

要是从另一头想过来，说人类其实可以造法，则是一种带有非常激进含意的立场。法律不是自顶而下，就是自底而上。（到了自由主义，才有人再度清楚重申，世界上“自然的立法者在‘中间’”。）“自底而上”意思是出自“人民”，无论这人民一词如何定义。这观念带有一个相当惊人的含意，说一切高高在上的权威倚决于低低在下的权威，一切高层权威都是由作为主权主体的人民委授的。这不是中世纪的常识，中世纪社会的思考本能上就是阶层式的，也就是认为低层必然倚决于高层，在宗教、思想、社会及政治皆然。难怪有人率直提出上行式权威理论的时候，以猎杀异端为志之士嗅出味道不对。上行式权威理论的逻辑推到结论，就是最高权威，即上帝的权威，一定是源自人民的同意。不过，要很久以后，也许到启蒙运动时代，甚至更晚，才有人推到这个结论。目前这个阶段，激进派通常点到为足，将上帝的权威列为上行权威理论的例外，说他的权威根本自成一类，远在人间权威范围之外，或者说超出人间权威太远，不是上行图式所能含括。

和中世纪所有问题一样，这问题并不单纯。例如，国王往往精于投

资避险之道，兼取上行与下行权威理论的成分，以利其统治名分。国王脑子通达者，多自称是上帝与人民的共同选择，并且用心争取诸侯的同意与友谊。封建社会的统治结构，由一套套复杂的契约式服从与忠誓网络织成。依封建理念，在下者之事在上者，是经过在下者同意的，无论这同意是真的还是被迫的。只有这种多多少少出于自由意志的同意，才能赋统治者以统治权。武上阶级的某些成员在不同的时候为了不同的目的而效忠不同的上位者，十分可能，几乎寻常惯见，这又导出一种法律条文主义式的统治权观点。你的主子就是你的主子，没有二话；如果荣誉要求你随主而死，你就应该这么做，除非你想污名传世。这种关系不容功利考虑，事情合法与否，全看此理。

封建社会里，每个封建层次的统治名分都以此理为基础，只要服从的问题纯粹维持在这架构中讨论，中世纪为教皇张目者即立于不败。在伦理法律与君主法律间的差异不如两者合法原因相通这个事实重要的时代，人人都同意人的一切行动，无论何种行动，都应该要有某种法律来治管。上帝创造一切，因此所有法律在某一层次上都带有神性。关于法律的合法性如果发生争执，胜的往往是看起来比对手更对更有理的法律。正义是拯救法律的标准。

法律与秩序是一体之两面。强调法律的必要正确性，每每使人忽略一个严重的可能，即在某些情况之下，法律很可能成为秩序的相反。原则上，两方在法律上争相声称应该获得一个人或一个团体的服从时，中古法学家几乎总是能够找出谁当优先。法律的冲突在中古封建社会的政治生活中是一个常见状态。封建制度要运作得体，冲突两方之中必须有一方愿意让步，而管辖权发生争执，双方互不相让的例子当然不胜枚举。有些案子一争数十年，最后诉诸兵戎裁决，上帝会维护对的一方。不过，在因为继承业当原罪而总是会陷入多多少少失序的社会里，这还不构成根本难题。

真正会造成问题的，是两方相持不下而没有一方可以让步。在马西利乌斯（约1275至1350年）时代，两方意指神圣罗马帝国与教皇，后来则可以意指教皇，以及任何摸索着近代主权观念的国家。教会与国家之争如果达到彼此敌对的地步，在政治上会引起严重分裂，因为教皇与世俗统治者都握有强力武器。例如，效忠之誓由于是指着上帝之名宣誓

的，教会可以表示特别关切。教皇声称拥有“约束及放松”之权，亦即教皇可以宣布效忠之誓无效。原则上，国王的封建家臣如果对他不满，他可能一夕之间丧失他们一半的效忠。再者，教士的管辖权遍及施洗命名、婚、丧及继承等事，权力贯透社会阶层结构的最底层。（乔叟《坎特伯雷故事集》中的“巴斯的妇人”在教堂门口嫁五个男人，因为教皇在当时英格兰颁行的禁制令不许在教堂内重婚。这故事大家应该很熟悉。）反过来说，在其土地之上，世俗统治者总是可以令教会日子难过。皇帝与国王往往是教士的封建领主。相当多修道院与教会土地都是封建财产，国王如果拒绝指派继承人，会对教会造成重大麻烦。在纯属宗教职位的人事派任上，皇帝与国王也有咨商权。此外，世俗统治者随时可以对教会动武。教会若无世俗政府支持，技术上而言是毫无自卫能力的。发生谋杀案的话，例如贝克特主教横死坎特伯雷大教堂，当地的世俗权威机关可能不能置身事外，但是，在地方上的申诉需要很长一段时间才能达到罗马圣听的时代，世俗统治者有很多事情可以撇清脱身。和在法律上有备而来的国王打官司，除了增加这些国王混水得利的机会，总是旷日废时，经年无果。还有十字军出征的问题，没有世俗王侯主动热心支持，十字军是不可能的，世俗统治者凭这一点，就可以在其他许多事情上扳回不少劣势。“连锁政治”并不自 20 世纪始。

专论世俗与教会统治者正当权力范围问题的文献，堪称浩繁，马西利乌斯的《和平保卫者》只是其中最知名的著作。这本书特别之处，是对此事所涉问题有极准确的整体掌握，并以十分清晰的理路，论证其反教皇而亲世俗权威的立场。马西利乌斯从未须臾怀疑基督教的启示是真理，正如他从未怀疑亚里士多德的政治论证可以决定一切一样。马西利乌斯之主题，是世俗权威在教外事务上优于教会权威。他如此论证，可以说是要从托马斯主义者手中救出亚里士多德。我们不妨记住，亚里士多德的探讨方法，是先寻求众见之同，然后讨论众见未能一致的问题。托马斯研究亚里士多德，就是秉持亚里士多德自己这种在思想上先求同后存异的精神。托马斯所重视于亚里士多德的，是亚里士多德的目的论与《新约圣经》的信息相容的程度，或者，是否至少没有抵触这信息。结果他发现基督徒的上帝即是亚里士多德的“不动之动者”、第一因、自然。基督教义与亚里士多德学说之间任何差异与此根本一致之处相

较，都是次要的，两者在政治观上的任何歧异，都纯属枝节。

马西利乌斯以非常不同的精神运用亚里士多德。他从亚里士多德的政治学入手，因此基督教会与亚里士多德政治之间任何差异，他都优先关心。马西利乌斯发现两者差异甚多，并巧妙运用，绕过托马斯主义侧翼，直取要害。托马斯主义说，亚里士多德与基督的义理基本上是可以互相调和的。马西利乌斯说，所以，由此可知，亚里士多德的政治学说与基督之教如果出现歧异，一定是因为有人将基督的道理看岔了。“有人”除了一连串教皇，还会是谁？马西利乌斯援引亚里士多德伸张反教皇之论，加上托马斯主义隐含的一项但书，说一件事如果是亚里士多德有理，教会必定是错的。马西利乌斯并且善于除去后顾之忧，引用《圣经》文字，随手拈来，头头是道，有过于对手。《和平保卫者》凡是援引亚里士多德反对教皇之处，都根据《圣经》经文，作成无懈可击的基督教论证，作为后盾。如此辩法，教皇及其辩士如何深恶痛绝，不难想见，因为马西利乌斯分明指说，是教皇这边误解了《圣经》。

马西利乌斯的政治学

马西利乌斯最感兴趣的，是国家的身份地位。这话并不像听起来那么陈腐。前文提过，国家这个观念在古代世界结束后似乎失落不见，近代政治思想史可以写成一部国家观念再造史。真正现代的政治理论回顾古代世界，并前瞻未来，望向现代国家完全实现的一天。古代世界是异教的，近代世界则大多数属于基督教。你可以说近代国家的目标是走向世俗性，启蒙运动的自然神论者与怀疑论者是第一批典型的现代政治思想家，因为他们认为国家用它自己两只脚就能站立，不必教会这支拐杖。这当然是现代性的一个层面，但未得全貌。启蒙思想家大多在原则上是平等主义者，实际上却多为精英主义者。他们大多会与吉本一样，将世界分成两部，一是启蒙的少数人，一是粗俗轻信的大多数人。换成政治学措词，就是“少数”单单透过理性即能了解自己的责任义务，多数则只能通过迷信的基督教来了解他们服从法律的义务。人类中的“少数”已近于哲学，有能力普世为善，谋全人类之福，而在可预见的将

来，粗俗的“多数”将继续需要上帝命令，才会爱他们的邻居。真正的突破也许出自黑格尔。他是基督徒，而当代人类颇怪其论，因为他明白肯定说，在人间，上帝透过国家而行进。此说一出，国家首度在基督教社会中成为一个纯正的自主体。

马西利乌斯尚难至此。他的论点听来十分现代，因此我们不能不再提醒自己，这是一位中世纪思想家，在一个与我们极为不同的时代脉络中说话。他可以走到的最远地步（而且我们没有理由可以认为他有心逾此一步），是主张上帝透过自然而做工，透过政治而实现的人性是这自然的一部分。马西利乌斯与托马斯的差别在于，马西利乌斯随时寻找例子来证明，透过自然而做工的上帝，其所完成的目标，与教皇所说上帝想透过教会来达成的事情，似乎颇有抵触。有矛盾则不可能两者皆真，那么我们该信任哪个，是上帝摊在自然之中而人皆可见的证据，还是暂时坐在圣彼得宝座上那个人的证词？猜马西利乌斯选自然，没有奖品，这答案太容易了。

马西利乌斯《和平保卫者》使用的策略，以教皇派观点视之，极富挑衅意味。此书分成三部分。第一部分根据亚里士多德观点综论世俗权威与组织。马西利乌斯以此说明政治常态是或应该是何种状态，也就是一个体制得宜而且管理良好的共同体的日常行事之道。描述这常态的时候，马西利乌斯取用亚里士多德的手法，比较内部安定的原因与发生内争的原因。马西利乌斯在这里严守亚里士多德角度论事，借以表明政治学足以自立，不必以《圣经》为基础，也不必援引《圣经》来充实内容。《和平保卫者》第二部分处理“异常”案例，也就是教皇，以教皇制度为中世纪政治纷争的肇因。在这部分里，马西利乌斯每论一事，必引《圣经》为证，而用意在于彰明，上帝自己的话足以反驳教皇在基督教统治者头上建立霸权的名分。马西利乌斯立意谋篇甚费经营，以亚里士多德与人类理性为先，《圣经》其次。亚里士多德的论点在新约中获得证实，而非新约论点获得亚里士多德证实（《和平保卫者》第三部分总撮前两部分）。邦治与邦乱的总因，人类理性由亚里士多德的《政治学》引导，就能了解。马西利乌斯以病理学角度说明教皇干涉世俗权威正当行使权力，文中使用明确的亚里士多德措词，也使用明确的基督教措词，因为基督教的历史似乎可以相当解释教皇干预的问题当初是如何产

生的。

但马西利乌斯的世界到底还是中世纪世界，教士占有核心角色。马西利乌斯的因应方法，是从定义下手，将教士的角色界定为对人类有核心功能，但同时局限于医治灵魂。教会还是一个伟大的国际建制，基督徒仍然可以认为，在一般的价值尺度上，自己作为教徒的价值高于作为世俗共同体成员的价值。我强调这一点，因为有人可能只从现代世俗观点阅读《和平保卫者》而以为真正现代意义的主权国家在马西利乌斯时代已经存在。马西利乌斯将古代政治关键用语直接移置于中古世界，使人更可能以时代倒错的现代观点来读这部著作。马西利乌斯行文走笔仿佛他周遭尽是古代城邦那样的政治共同体，其实他生活在中古帝国与王国的世界之中。此外，马西利乌斯出身帕多瓦。当时意大利北部的城邦依偎于神圣罗马帝国与教皇之间，利用两者的冲突夹缝保有一点独立地位，帕多瓦就是这些城邦之一。马西利乌斯担任巴黎大学校长，巴黎乃卡贝王朝政府所在，而卡贝是法兰西实行中央集权成功的王朝之一。马西利乌斯逃避教皇迫害，在巴伐利亚的路易王朝中结束一生，路易又是最极力抵制教皇干预世俗政府者之一。因此可以说，马西利乌斯大半辈子是在当时几个最像国家的政治共同体中度过的。不过，还是必须强调，在14世纪，这个走向国家的发展只是个倾向，未成气候。

马西利乌斯的《和平保卫者》可能“遥启未来”，做法是将亚里士多德的字汇直接代入中古全盛期的政治理论之中，此外无他。

马西利乌斯如同亚里士多德，将国家视为一个自然有机体，其存在目的是使人能过充足的生活。国家亦如自然有机体，由多种不同部分构成，各部分对整体生活有其不同贡献。如同一切有机论的政治思想家，马西利乌斯特别担心一个病理可能性，亦即如果有些部分想做它们自然就不适合做的事情，可能给整体造成功能失调。（肺想思考，或人脑想呼吸，麻烦就来了。）马西利乌斯所谓“和平”，是国家所有部分对整体的功能作用提出合宜的贡献。真正的平衡可能被打乱的另一个可能，是部分之间、一个部分的内部，或所有部分的内部，发生冲突。防患未然，以免危及整个社会和平，是独属于国家统治者的功能。因此，对国家统治者平息纷争加以任何干预，都特别必须避免。这些干预，包括来自国家本身以外的干预。政府必须能发出单一、毫不暧昧的声音，因为

管辖权如果混淆不明，将成为失谐不和的祸因，而这是国家最宜避免之事。

国家的构成部分有哪些，马西利乌斯列举的项目没有令人意外之处。充足的国家生命需要农民、工匠、教士、士兵及商人，而由一个统治阶级监督整体并防止纷争。统治决策之采行如果是谋整个国家之益，政府可谓“调剂良好”，统治决策只图某一部分之利，政府就是“坏”，或者说，“病了”。马西利乌斯随亚里士多德，指出君主政体、贵族政治或“不太多数的多数统治”（亚里士多德用 *polity* 一字），依其统治决策作成之基础，而有好坏之分。国家由许多不同部分构成，但各部分的价值并不相等。国家的“庸俗”部分——工匠、农民及商人——价值不如“荣誉”部分——统治者、教士及士兵，在政治事务上也不应与后者享有同等分量。所以，“庸俗”统治相当于贬义的古代民主政治，而且将会是不合正义的政府。马西利乌斯继续紧贴亚里士多德说，好的统治是透过法律而治，不是靠武力与恐惧统治。法律是一般性的安排，使国家能有充足的生命，而由于法律是一般规定，很多特殊情况有待统治者决定。因此，官长应该明慎、公正、公平，没有这些特质，法律将成空文。

“充足”的生活是一切理性之人的自然欲望，所以理性也告诉我们充足的生活从何处来。从管理良好的国家来。我们可以说，马西利乌斯心目中，构成充足生活的要素大多是经济性的。他所说的充足生活，与亚里士多德的“良好生活”或托马斯的“有德生活”不尽相同。这充足的生活，基本上指良好与有德生活的“先决条件”而言。马西利乌斯身为基督徒与教士，知道人有比充足的生活更高的目标，但他似乎并不认为这些更高的目标是政治学关心的课题。在这一点上，马西利乌斯近于奥古斯丁，而远于托马斯。国家的要务，是提供某种基本架构，让人在其中追求“更高的”目的。关于这架构能够做得多安稳，马西利乌斯比奥古斯丁乐观得多，但是，关于我们能指望国家做到何种地步，以及这些指望的局限，他的体认与奥古斯丁同样清楚。

马西利乌斯与亚里士多德一样认为，政治生活，也就是社会生活的第一原则是，一般理性的人与动物世界其余成员都同样有满足我们今天所谓“基本需求”的欲望。国家依其提供条件来满足这些需求的程度，

可以评为好或坏。这里，据以评判国家好坏的标准甚至已不是亚里士多德式的“良好生活”，不是斯多葛主义的自然法，也不是托马斯的自然法与神律。马西利乌斯使用的标准其实是经济上的充足。政府存在的目的是提供和平与秩序，使人能善用上帝透过自然提供的好东西。说马西利乌斯此见带有相当的霍布斯色彩，颇非时代倒错之论。霍布斯后来说，国家的任务是使人脱离他说的“自然状态”，自然状态提供的是不安全的生命条件，没有未来，人连开垦土地也不值得，因为没有谁能保证能活着收成。

严格而论，马西利乌斯只是半个亚里士多德主义者，因为马西利乌斯式国家的目的其实不是亚里士多德追求的目的，而是手段，以此意义而言，马西利乌斯又只是半个托马斯主义者。在亚里士多德，城邦存在的目的是促进最高目的，在托马斯，基督教国家之德是灵魂与上帝终极复合过程的重要部分。马西利乌斯当然没有否认这些目标是好的，是神圣的，但他认为它们本质上不属于国家的目的。马西利乌斯有别于奥古斯丁之处是，他并不因为政治的目的远劣于人类真正救赎的目的，而贬抑政治。由政治目的本质上低劣这一点，马西利乌斯得到一个与奥古斯丁相反的结论：政治目的惟其低劣，才是国家能够达成的目的。以此意义而论，国家“有其本身的目的”。

马西利乌斯论权力

说国家“有其自身之目的”，是“政治权力是为某个目的而运用”的另一说法。马西利乌斯谈的王国，里面住的是崇尚克制，以美德之实践为人生要务的亚里士多德式的公民。这一点，他十分清楚。马西利乌斯如果可以视为奥古斯丁主义者，那就是他相信人类如同小孩子，你不能一刻放着他们不管。权力是对治原罪的尘世解药。所以，政府是全时专任之职，其效率十分有赖统治者精确知道自己想达成什么。统治者必须精确知道自己要使用的手段，以及自己想要达成的目标。马西利乌斯如同亚里士多德，认为好的政治是依法而治。依法而治，而非以力为治，特别有资格要求理性之人服从。因此，作为理性之人的一个要素，

是希望法律清晰、可知、为人所知。理性之人的另一要素是想知道法律在什么基础上成其为法律。法律上的上级，其命令并非尽属“合法”，而且谁是你法律上的上级，有时也不尽清楚。据称合法的两方同时要求我们做不同而且相反的事情时，尤其如此。诚如霍布斯后来所言，理性的人最希望知道的就是，他的主权者是谁。

马西利乌斯强调法律，就不能回避法律如何成其为法律的问题。这问题听来简单，可是我们必须再次记住中古社会法律运作的芜杂紊乱情况。对中古社会稍加认识，就会明白里面有多少套规则在运作，这无数规则都以法律自称。无数彼此重叠、相互竞争的团体在声称自己有制定或宣布法律的权利。也就是说，马西利乌斯无论如何定义法律，他无论指定谁是真正的立法者，都势必到处树敌。他甚至说明“立法者”一词的意义，都必须小心翼翼。我们以后还会有机会提示：西方人什么时候开始认为他们能真正新造法律，并不清楚。到18世纪末，“宣布法律者”（law-declarer）与“造法者”（law-maker）的识别还十分常用（今天在回教世界仍然是个根本识别）。中世纪的人习称惟一真正的立法者是上帝（他造一切），我们今天所说的立法者那时候认为自己只是在宣布上帝的意志。将尘世立法者称扬过甚，会招惹猎杀异端者怀疑有人僭称神明。

马西利乌斯步履谨慎，首先区分“法律”一词的两种不同意义。这区分大致与“自然”和“实证”法之间的区分相应。马西利乌斯首先刻意以非常概括的措词界定法律，说法律是为人类共同福祉而研究正义的“全面学问”。这定义平淡无奇，在中世纪只有疯子会反对。（我们可能会说，这定义太笼统，到了毫无意义的地步，但深入18世纪，仍然有人提出这类概括性的法律定义，例如孟德斯鸠的《法的精神》。）但是，马西利乌斯说，另外还有一种界定法律的方式，也就是透过惩罚来定义。法律，是不服从则导致惩罚的一种指令。这个法律观，本身也平淡无奇，然而蔓延含意重大（这些含意，马西利乌斯大概很多没有看出来）。自然法的法律观点强调罪，而不是强调罚。必须受罚的行为谓之罪，随处拈来都是一条法律告诉你，某一言行是罪，如果该法没有言明如何施罚，你发明一种罚法，也十分在理。马西利乌斯的第二种法律定义，将罪与罚的关系反过来看。罪，是法有明文如何惩罚的行为。可以

说，罚界定罪。

简单而言，自然法的法律观将正义置于其他一切考虑之前。自然法说某一行为是罪，它就是罪，即使尚无人立法者将之明列于法典之中。上帝，至高的立法者，已经将违反自然法的行为视为罪，上帝已有决定，只待人类立法者宣布为法律，法律能独立于人类立法者而存在，以现代措词来说，就是没有主权者，也能有法律。马西利乌斯当然无法否认人类的法律与神的正义有其关连，但他对这关系的看法已经非常像一个近代观念的基础：主权者的命令，谓之法律。上帝是宇宙的最高主权，所以尘世的立法者一定是他们国家的最高主权所在。法律所以成其为法律，寓于其令人服从，亦即法律的特征在于其制定并执行，无论是上帝之律，还是上帝在尘世王国的代理者的法律。霍布斯后来强调上帝自己曾以“神”称呼国君（《出埃及记》），实非无故。

马西利乌斯之说提出一个可能性：法律可以没有正义而存在。有效的尘世立法者具备十足职能，可以命令人做自然法意义上不合法的事情。或许人间的法律向来如此。这一点又有个欲盖弥彰的含义：法律不具正义，仍然能以真正的法律而存在。这个含义，马西利乌斯并不回避。统治者或立法者不再被视为够资格了解正义的本质，才成为立法者或统治者。现在，立法者（我们今天所说的“主权者”）的定义是“拥有制定法律的权威及使法律生效的权力的人”。

这样的定义正是教皇政治的死敌。教皇以普世霸权自视（国君是教皇的助手），根据是教皇特达天听，独知神律之秘。上帝最新的意思，教皇向来先天下而知，并独司将此意思周告信徒。上帝之言，就如《福音书》所传佳音，大多与政治有关，尘世统治者应在教皇监护之下，将上帝声音化为法律。现在，法律被界定为立法与执行，独得神意之秘就不再构成教皇干预世俗国家法律之制定与执行的有效根据。说得精确一点，这些根本不关教皇的事。和平——法律的目的——当然仍然是好而神圣的目的，但现在的看法变成，教皇对维持和平之机制的干预可能有害于这些目的。据马西利乌斯之见，产生和平的肇因是法律——取“立法者的命令”之意，而特别强调“命令”一词。命令要言信而果，必须毫无暧昧，是古今常谈：命令、夕令抵触朝令、天下大乱，是无比古老的军事常识。任何有妨命令清晰之事，都必须不计代价避免。最坏莫过

于两个发号施令者发出不同又相互矛盾的命令。任何部队陷此情况，顷刻沦于束手待屠。对教皇的霸权，马西利乌斯之见如此。教皇的声称如果成立，则每个国家都时时有两个人在发号施令，人民将拿不定应该服从哪个，结果极可能就是天下大乱，而这与国家提供尘世和平的职责适成相反。

马西利乌斯与主权在民

尘世主权如果不是上帝透过教皇授予的，这主权来自何处？马西利乌斯的回答将是，“来自人民”。马西利乌斯知道，摆脱教皇对国家内政的干预，事情只成一半。毕竟，在一个世俗国家，对安定的威胁并非只有教皇。马西利乌斯熟读亚里士多德，深知世俗的统治者对其公民同胞并不尽然心怀好意，马西利乌斯自己的法律观——法律是有效的强制——则可能被有心人解释成最恶劣政治体制的借口，亦即统治者披着法律形式的外衣肆行暴政统治。依亚里士多德之见，法律是节制的标志。依他之意，依法而治近似我们说的“政府须经人民同意”（虽然亚里士多德不曾听过与此相连的“自然权利”观念）。和许多后世政治理论家一样，亚里士多德相信，法律公正合理的话，特别能要求理性的人服从。法律要求人服从的资格来自它有理、合理，而有理、合理来自它能公开接受检视。透过法律而治理，既无讳秘，亦不可耻。亚里士多德认为，依法而治的反面是以力为治，以力为治既繁费，又粗劣。以力为治对理性的人也是侮辱，因为这将他们视同背后时时需要挨一鞭“给个教训”的禽兽。

马西利乌斯担心有人假法律之形，行力治之实。暴君很容易透过马西利乌斯定义的法律肆其统治，如此则“充足的生活”将遭威胁。马西利乌斯也熟谙奥古斯丁之作，知道原罪如果透过一个暴君的恣意妄行而影响到整个社会，将是何景象。但马西利乌斯也通晓亚里士多德，知道民主政府行事还是可能与暴君政府一样专暴。所以，对于应该由谁担任立法者这个难题，马西利乌斯的解决办法甚具古典亚里士多德味道：法律应该由多数人制定，但这多数不能太多数。马西利乌斯将制定法律的

权利交给公民中的“较具分量部分” (*valentior parts*)。人民，透过最好的公民，有权利制定法律。于是，在马西利乌斯手中，法律变成不只是单纯的强制。或者换个说法，强制不只是行而必果的权力，而且与谁有强制权的问题连在一起。

马西利乌斯这个有权利制定并执行法律的“较具分量部分”很有名，他提出此说，是试图为国家赋予某种程度的平衡。马西利乌斯与所有古人一样知道，将制定与执行法律的权力交给一部分人专掌是危险的，但他也知道这权力总得找个着落之处。他像亚里士多德，认为最安全的做法是执其中。整体人民的意志是谋求公益的仅有途径，但这意志必须经过“较具分量的部分”过滤。亚里士多德说的“群众的集体意志”，与一时兴起而行事，颇不相同（此语“群众”一词的英语“*multitude*”至今还带有民粹主义的联想，甚为可惜）。亚里士多德的“群众”其实意指“少数，加上一段长时间”。就如马西利乌斯明白罗马不是一天造成的，亚里士多德认为一个城邦的法律体系不可能出自一个上午的立法活动。一套良好的法律是许多不同时间多次立法行为的产物。法律是许多不同的“较具分量部分”经过许多时间创造出来的。简言之，马西利乌斯可以视为古代底比斯式的寡头主义者。

不过，其中也还有值得探究之处。借严格的亚里士多德措词来说，马西利乌斯显然主张少数统治，但这少数不能太少。马西利乌斯政治思想的难题，出在他从亚里士多德导出的定义与论点如何实际移用于他自己当时的政治。简单而言，中世纪社会“不太少的少数”何在？马西利乌斯所说一个国家“较具分量的部分”，指他当时社会哪群人而言？这个问题在城镇比在乡下容易解决。自治市，例如马西利乌斯出身的帕多瓦，由商人寡头统治，必要之时，这些寡头巨贾可以成为古代寡头统治集团的化身。（马基雅维里后来提出其古代共和国生活的再生版，即以帕多瓦这些城市为构想模范。）比较不能确定的，是马西利乌斯的政治思想与占有中古欧洲大部分的那些封建王国如何拉上关系。我们知道他的政治用意是不让教会干预世俗事务，但这个问题，在古人是设想不到的。也许，马西利乌斯只是从亚里士多德取得一系列可以用来支持世俗国家政治自主的论点，而这些论点与当时政治的实际状况并非处处密合。在亚里士多德著作中，教士只是国家的一部分，而不是国家的统治

者，人青年当为战士，壮年当为决策者，及至老去，过了能以这些方式为国尽力之年，才当教士。马西利乌斯借用这些论点，为其反教皇的立场张目，亦甚便利。

马西利乌斯政治思想与他当时政治的关系如何的问题，是一个更大问题的一部分。这更大的问题就是，我们今天要如何来读马西利乌斯。马西利乌斯讨论国家的文字，相当多听起来充满现代感，因此一直有人说他有先见之明，要将他视为主权民族国家这个观念的先驱。如此看待一位14世纪的教士，显然稍嫌太过。我们大概永远无法知道，马西利乌斯预期政治世界会有多少变化，我们也永远无法确定，按照他的预料，这些变化会朝什么方向走。我们只知道当时世俗统治者与教皇相争，马西利乌斯站在世俗统治者这边，以及大致而言，胜利属于世俗王侯。不过，赢家最后胜利时你站在赢家这边，与预知胜利是两回事。我们还必须记住，要再过两世纪，才有一个世俗王侯宣布自己是国内教会的首长。我们只能确定，在所有学问之士都向亚里士多德取经的那个时代，马西利乌斯的《和平保卫者》为反教皇势力提供了威力奇大的火力。

马西利乌斯运用亚里士多德的论点来反对教皇至上论。当是时也，无人不穷搜古代传统以寻求类似论点。希腊之侧，永远站着罗马。历代教皇向来自称是罗马皇帝普世霸权的嫡系传人。神圣罗马帝国皇帝与教皇两虎相斗，并不体面，争的是谁应该分得比较大块的罗马帝权（*imperium*）。教皇的宣传文字始终强调君士坦丁皇帝曾是教会的忠子，并根据查理曼皇帝公元800年圣诞节前往罗马加冕，声称授冕者大于受冕者。教皇手下还有一批人负责伪造文书，生产一连串皇帝向教皇有所捐赠的文件，用以证明皇帝们自己也承认教皇在某种程度上高于皇帝。马西利乌斯运用希腊论点之际，罗马法专家（12世纪以来出现罗马复兴潮）鼓励皇帝与国王们师法伟大的立法皇帝昔奥多德与查士丁尼。他们要世俗统治者走向帝权。帝权在这里指包括制定法律在内的最高权力。昔奥多德与君士坦丁是“东方”皇帝，这项事实本身也不乏说理力量。君士坦丁堡距教皇的罗马颇为遥远，相较于位处西欧的神圣罗马帝国皇帝必须忍受教皇盛气凌人，拜占庭皇帝从来不容地盘上的教会显贵嚣张。一直到1453年，君士坦丁堡王位上都坐着个拜占庭罗马帝国皇帝，

是中世纪风景里一个真正拥有主权的独立世俗统治者。

罗马法复兴，吸引有志中央集权的世俗君主。罗马法复兴，罗马法最根本的一句箴言随之复盛：“人民的福祉是最高法则”（*salus populi suprema lex*）。乍看之下，此语是功利主义常谈，其实不然。历史上的统治者（除了卡里古拉、尼禄及另外一两人）谁不口口声声说其统治是为了谋求人民的最佳利益？自古至今，我们尚未听过哪个统治者告诉人民，他统治的首要目标是要减少他们的幸福。“人民的福祉是最高法则”谈的其实不是这种意思的幸福。其中提示的，是一种“更高的”法则，据此法则，平常情况下不合法的行动，行之于紧急状况则为合法。与之最接近的现代概念当推“国家的理由”（*raison d'état*，德文为 *Staatsraison*），这概念说，国家为了活命，可以采取它认为必要的一切行动，即使这行动是邪恶的。这句罗马法箴言有别于“国家的理由”之处，在于它主张紧急情况下为了拯救人民而必须采取的行动，在某种层次上仍是合法的。依照基督教的诠释，“人民的福祉是最高法则”意指，为谋整个王国之福而必须决定一项平常视为罪恶之事，是一项可怕的责任，而国君责无旁贷。假使他做错了决定，或者轻率引用这条原则，他们在来生将为此轻浮付出可怕代价。上帝将会审判。为了防止国家分裂而将贝克特谋杀于其坎特伯雷大教堂之中，或者可为不算轻浮之一例。有鉴于国逢幼主，群臣争夺摄政大权以至内战有一触即发之虞，而在伦敦塔杀掉两个幼君，也是一例。教会为在暧昧情况下援引“人民的福祉”（*salus populi*）原则行事的国君设计忏悔告罪之礼，似乎也默认这项原则。亨利二世为贝克特被杀一事忏悔，此外在历史上并无恶君之名。

“人民的福祉”原则当然可能被妄行滥用，然而什么原则无此可能？我们不宜太夸大这么一条原则在中世纪被滥用的可能性。王侯一如每个人，被视为应该相信他们生命中最重要的是他们要在何处度其永生，而且他们可能的确也有此想。他们认真看待之事，我们可能难以认真看待，但如果这样，则我们有误解这些人的心思的危险。我们不难提出理由来解释他们何以有此想法，但我们可以忙着找理由，而忘了他们真的作此想法。此外，我们必须记住，“人民的福祉是最高法则”是罗马箴言，而不是野蛮王权的箴言。这箴言容许的一些无情与残酷，有通权达变之意。尼禄火烧罗马如果是为了不让罗马完好落入敌手，尚可原

谅，但当时尼禄所为，并非在紧急状况下实行焦土政策，他焚城纯是为了好玩。汉尼拔（Hannibal）残酷，但古代世界无人视之为虐待狂，因为那是必要政策的一环。亚历山大将波斯波利斯（Persepolis）宫殿付之一炬，以为聚饮狂醉的助兴烟火，则不能这么看。

谈到通权达变，我们已经走向马基雅维里，只是马基雅维里将此理运用于一个与此不同的脉络之中，在那里，基督教是私德，权宜则成为“常态”。在一个被视为根本上稳固的政治世界里，“人民的福祉”没有成为日常例行之计的危险。紧急状态如果太频繁，才会失去紧急之感。世俗统治者可以援引“人民的福祉”原则来反对教皇对世俗帝国与王国内政的干预，反对教皇干预则是世俗君主援用这项原则的惟一理由。这样使用“人民的福祉”原则，甚为安全。但是，在一个经常紧急的世界，“人民的福祉”就会有比较令人不安的意义，因为这种情况不但对教会政治，而且对世俗政治也会造成影响。

马西利乌斯政治思想的用意，是要强化世俗君主，而非削弱他们。这一点有必要强调，因为现代研究马西利乌斯者往往认为他的主权在民说有其“激进”涵意。要将“主权在民”说得激进，总是可以的，但此说真的是否激进，完全看情况而定。以马西利乌斯而论，他提出主权在民，只是为了加强世俗统治者的立场，抑制教会的世俗管辖权。就是这么陈述，也有点言过其实，因为，依照马西利乌斯之说，教会原则上没有理由不可以在世俗君主监督之下继续行使其管辖权。不要忘了，教皇与君主的争执，起源是教会要职的任命权，而于人间绝对需要政府，双方并无争议。当时支持马西利乌斯之类立场者，用意也是为了强化而非弱化政府。说人民——或人民之中“较具分量的部分”——是主权的终极来源，是一回事，说人民应该实际“行使”这主权，却完全是另一回事。在现代，提到“主权在民”（popular sovereignty），一般人心中就想到人民实际上亲自行使或透过民选代表行使主权，但是，将这种想法读进马西利乌斯著作，未免时代倒错。“主权在民”从中世纪到现代都是同样几个字，但背景不同，意思差异殊大。

那么，现代人为什么希望为“主权”这个古词另加意义？原因可能是，在“民主”感情盛行的时代，几乎人人都不能不有所表示，说一个理性的男人或女人所能同意的仅有政府形式是代议民主。在民主时代，

无论何种形态的政府，不沾上投票权之类远近风行的民主权利，人人在公开场合都会说不可思议。这是公开场面的说法，是人人觉得不能不有所表示的话，但未必是人人心中真正的想法。另一个原因也许是，在现代世界，“人民”（the people）已经变成“人人”（everybody）的意思。

我们经常忘了，“人民”被普遍认为指“人人”而言，是相当晚近的事。宗教改革以来的西方政治史，可用“人民”的观念逐渐扩张，卒至包含每个男女的过程为主轴来写。这段历史显出“人民”概念内涵的一个转移，不妨称为从“消极”观到“积极”观的转移。消极而言，“人民”指“不是国王”与“不是贵族”。这是“人民”一词的近代初期意思，其前提观念认为社会是有机社会，由国家三大阶级——国王、贵族与平民——构成。这个意思的“人民”，在法国大革命期间以“第三阶级”的称呼露脸，十分突出。国家由阶级构成的说法，认为各阶级是追求单一利益的单一体，因此第三阶级的代表是为所有不是贵族或不是国王的人代言。“人民”不是只有一种利益，而是有许多利益，而且这些利益有时互相冲突的观念，到18世纪末才脱颖而出，并且到现代世界才有人主张投票权应该普遍扩散，因为“人民”包含许多追求许多不同利益的群体。“人民”概念如此逐步演变，最后才出现“积极”的意涵，说各位个人是他自身利益的最佳判断者，因此个人应该各自都有投票权，以便参与决定谁最能代表他的利益。这个立场经过漫长岁月，直到深入20世纪，才获得普遍接受。

我们还可以从另一个角度来了解，马西利乌斯（及宗教改革初期政治思想家）的政治立场本质上是保守的。马西利乌斯丝毫不怀疑他生活在满身罪恶的人类需要相当治理的时代。托马斯主张，上帝恩宠人类并非否认人类的本性，而是要使这本性臻于至善。托马斯这个论点无法完全拿掉奥古斯丁“出生即堕污秽可憎之地”说的力量。马西利乌斯抨击教会的世俗管辖权之际，不可能不清楚自己正在破坏一个控制人类生活的重大建制。又过两百年，马丁·路德（Martin Luther）才明确提出教会交出管辖权对国家的意涵，但同样的念头不可能不曾在马西利乌斯心中浮现。将两个控制人类的建制拿掉一个，剩下的一个必须独力压制，责任更重。教会权责局限于愈治灵魂之后，世俗国王必须更加警戒，而不是减少警戒。人民想要福祉的话，可能必须更严格服从世俗法律，而在

教会的强制力量已被否认之后，世俗法律本身也必须加强伸张。

此处强调马西利乌斯的国家主权说，并非意指世俗统治者在某些情况下不会认为马西利乌斯的政治思想潜含颠覆性。宗教改革时期，亨利八世（Henry VIII）寻找可以广为宣传的论据来反对教皇在英格兰的管辖权，自然而然看中马西利乌斯的《和平保卫者》。此作要当宣传战的武器，必须先翻译成英文，但马西利乌斯谈主权在民的段落令亨利阵营临事三思。国会即将通过“至尊法案”确定英王为境内教会最高首长，从而遂行宗教改革，亨利圈子这时想到下院可能从马西利乌斯书中学到主权在民之类观念。主权在民与亨利八世不算谦抑的王权观念势难相安无事，所以，钦版马西利乌斯刊行时，书中讨论主权在民的文字已被删削殆尽。

推荐读物

在国书馆目录里，马西利乌斯有时在 Menandrinus, Marsilius 条下才查得到。衡诸马西利乌斯的重要性，有关英文著作颇欠充足。葛沃斯（A. Gewirth）的两卷版《和平保卫者》（1956）评注甚富。登特里维斯《中世纪对政治思想的贡献》（The Medieval Contribution to Political Thought, 1939）专章评介马西利乌斯，精湛可读。



第 9 章

马基雅维里

《君主论》与美德共和国

马基雅维里

历来学者无不细细耙梳这位佛罗伦萨人的一生，希望知其人而解其书，在他的性格里找到了解他著作意义的线索。有关马基雅维里一生的描述，许多是下笔的人为了某些宗教或政治目的而毁他名节。马基雅维里的人生堪称“有趣”，但他一生经历家乡帕多瓦“有趣”的时代，实堪不幸。

马基雅维里出身佛罗伦萨一个共和背景深厚的世家，他1496年出生时，家道已经中落，但他父亲仍供他接受古典教育，当时古典教育是一大时尚，是重要的人文主义训练，也是公职必备的素养。马基雅维里1498年开始在佛罗伦萨共和国政府供职，孜孜于共和国的军事与外交，直到1513年巨祸临头。出事之前那些年里，马基雅维里试图建立由共和国国民本身组成的军队，以绝尔赖佣兵之患，并且结识意大利政治的明日之星，那些教皇与君主，尤其那位大有青云直上之势的西泽尔·博尔吉亚（Cesare Borgia）。马基雅维里还出使法国国王路易十二、罗马帝国皇帝马克西米安的宫廷，这些经验可能培养他能以旁观者清的眼光，看出意大利政治之鄙琐、优柔及令人蔑视。马基雅维里在高层圈子活动，饱看雄心自负之辈，在他送回佛罗伦萨的外交报告里以精酷的笔墨拿捏他们的行动与性格。

1512年，麦第奇家族由教皇与西班牙人支持，重返佛罗伦萨掌权，马基雅维里这位共和国忠仆开始天地变色，他被革职，接着被指参与其他共和势力不利麦第奇统治的密谋，1513年遭受酷刑，继而下狱及罚金。马基雅维里有些重要的朋友，他本来以为他们有心有力为他向权要缓颊。他最有名的著作《君主论》（*Annus Horribilis*, 1513年底完稿），谋篇立意就是要向佛罗伦萨的新主人说明，不拔此书作者出人头地，任以一官半职，未免不智。结果他无人营救，佛罗伦萨的新主人也不为他的得意之作所动。大概1513年以后，马基雅维里才勉强承认自己不过一介文人，而非用世之材。

麦第奇所失，却是世人之得。《君主论》谤伤无数，学院之外，看到马基雅维里的名字，可能人人无法不将之与那本书的千古骂名连在一起。马基雅维里潦落之中，写出《论李维》（*Discourses on Livy*）、《战争术》（*Art of War*）、《佛罗伦萨史》（*Florentine History*）及精彩的喜剧《曼陀罗花》（*Mandragola*），部部杰作，实至名归。这些杰作可能无法从一般人心中刷掉“马基雅维里式”这个形容词。果然如此的话，堪称不幸，因为马基雅维里曾希望你我这些凡常人之中，至少有些有朝一日会在自己家园扮演一个真正的角色，分享到一份真正的光荣。

马基雅维里的政治思想何等棘手，可以一言蔽之：谁能不惮其烦耙梳谈论这位佛罗伦萨人的浩瀚文字，都不难找到 57 个马基雅维里。马基雅维里人见人异。16 世纪以后，讨论马基雅维里的观点包罗广泛而南辕北辙，恶之者怒指他存心引导人类下地狱，好之者称美他有心牵引人类得解救。

何以至此？马基雅维里写得一手文艺复兴人文主义者的漂亮意大利文。马基雅维里著作的版本也没有严重问题。传世的《君主论》（1513）、《论李维》（1513~1517）、《战争术》（1521）、《佛罗伦萨史》（1525）及其他政治著作，都是马基雅维里当初写成的样子了，还有他的诗，著名创作《曼陀罗花》（到今天还值得上演），乃至他的通信，尤其其他与历史学家圭恰尔迪尼（Guicciardini）的往返书信。马基雅维里的著述完完好好，不待费力整理。马基雅维里完全没有卢梭政治文字中深藏的那些矛盾，也没有黑格尔那样难解出名的政治文字以及德国人牺牲清晰迁就深奥的痼癖。然而世人至今为马基雅维里而争，有的不计代价，只为标榜自己反马基雅维里，有的一心一意，要彰显马基雅维里是他们的人。（20 世纪意大利共产党属于后一类。）

单看学者研究马基雅维里的盛况，即知他政治著述之重要且历久弥新。马基雅维里的政治文字总是有些地方，读者有的认为迷人，有的指为可憎，只是迷人何处或可憎何在，素难确指。广泛而言，对马基雅维里政治思想的兴趣何以历久常新，明显的可能原因约有五个。五只是强为之数而已。

第一个可能原因是，马基雅维里的政治观点十分惊世骇俗。这是伊丽莎白时代戏剧家笔下刻板的马基雅维里，“马基雅维里主义”的马基雅维里。据此看法，马基雅维里是《奥赛罗》中伊亚戈（Iago）或《李尔王》中艾德蒙（Edmund）的师从，鼓吹以绝对的无情与迂回的手段谋夺权力或打败敌人。这攘权害人的事甚至可以自成游戏，就是权力政治的游戏，以及像下棋一般的游戏，纯为尔虞我诈而乐在其中，只要局子能玩下去，别无目的。马基雅维里主义的马基雅维里确有其人。他的双手并不染血腥。《君主论》充满冷眼无情及机关算尽的心计，告诉一个新的君王在一个新服之国应该如何确立威信，其方法许多涉及暴力与欺诈。这些都不必替马基雅维里讳，但这些建议何以被视为如此惊世骇

俗，则有些费解。马基雅维里每言一事，必引古今先例为证，他出古入今非为寻找托词，而是要我们相信他的建议有用有效。他对新君王所献之计，是从已有成功经验的君王行事推来，所以他所提之计很难说是什动心骇听之闻。马基雅维里似乎只是建议君王“有样学样”，只不过必须谨慎选样，以便学样于当学之时，并且只学样于当学之样。君主可能不时必须不择手段以救国家，也是古来常谈。文艺复兴人文主义者颇为向往的古罗马人，屠杀整个民族不当回事，部队降敌而复归，则尽杀之以儆效尤，而处决一个军团，才上早餐，亦非未之尝闻。亚里士多德就说过，教暴君以存亡之道，是政治学之一部。亚里士多德自己的建议，也开门见山，明明就是马基雅维里式的：他告诉暴君“为君当若是”，也就是欺诈。

那么，到底是谁为《君主论》所骇？不会是那些君王，因为君王们，至少其中功成名立者，不待马基雅维里进言，已经在做着那些事情。马基雅维里进言的对象当然也有可能不是君主，而是被君主使用那些巧计的人民，但统治者会玩弄花样，本来应是人民预料中事，因此，说他们为这些花样所骇，也有问题。

马基雅维里的《君主论》惊世骇俗，原因可能不在其内容，而在其具呈这种方式。有人说，当时基督徒的心智仍然蒙在中古玄学的五里雾中，一旦而见马基雅维里这等现实主义，不惊怖而走者几稀。这位思想家并不反驳中古政治思想的基础观念，只是单纯将之视若无睹。所以，马基雅维里笔下看不到自然法，几乎不谈原罪，不提君主协助传播真教的义务，不援引经文（除了将摩西视为领导者而向往之），也完全不提奥古斯丁及早期教父。马基雅维里尽抛当代思想包袱，丢进历史的垃圾桶。此外，《君主论》带有一种讽刺意味。中世纪政治著作里，“君王宝鉴”是必有之物。国王的长子始知读书识字，宫中教士即授之以“君王宝鉴”，其中详列他有朝一日登基继位后应该身体力行的基督教美德。慈悲为怀与器量宏大往往是必定列入的要目。相形之下，马基雅维里开列君王之“德”，以刻薄与寡恩为首。如此刻意直犯成俗，只有造成基督徒更加震惊。此人非仅干犯基督教世界的思想基设，还耀武扬威。

如此观察马基雅维里，有些道理，但不是很中肯。在某一层次上，

马基雅维里的政治思想不属于基督教系统，在某些层次上甚至可能是反基督教的（虽然马基雅维里从未否认基督教的真理，而且似乎有一种合乎流俗的虔敬）。不过，“马基雅维里令基督徒震惊”，应该是就《君主论》与基督教政治和道德理论比较而言，而不是与基督教的政治实践相比而言。不要忘了，基督教是讲宽恕的宗教，因为人类的行事永远有那么多需要宽恕。中古政治思想家与基督教君主广则对一般人性未抱幻想，狭而对政治行为亦无幻想。托马斯呼吁对人性要采取温厚一点的看法，时人对此呼吁必定也是置若罔闻的。我们在谈马西利乌斯时也说过，种种罪恶可以假“人民的福祉是最高法则”之名而行。

认为马基雅维里“令基督徒惊骇”者，有一部分说马基雅维里太前瞻，令心智还留在中世纪的人读之而深为不安。有人说马基雅维里遥启现代性，他不直接挑战他那个时代思想的基本前提，而是干脆视之如无物，全不碰触。但是，马基雅维里的政治思想在什么意义上可以形容为有前瞻性，实在难说。马基雅维里的政治思想很法古。他毕竟是人文主义者，人文主义者相信，被重新发现的古典与过去，对他同时代的人能有重要启示。甚至可以说，马基雅维里对古典，尤其对西塞罗与李维的倚傍，相较于基督教政治思想家对《圣经》与早期教父的倚重，更近于奴性。马基雅维里似乎告诉君王们：要“模仿”古人，而不只是心向往之。据马基雅维里所见，古代历史教给人的不是笼统概括的教训，而是非常特定的教训，在特定处境之中面临特定问题的君主若知所援引，必有妙用。古人提供的是甚为明确的例子，而不是一些在特定情况里没有真正帮助的泛泛高论。由此看来，“马基雅维里对基督徒”论可以这样归结，双方本质上都以古为师，但取法的是不同之古。就是这样归结，也有问题，因为忽略了中世纪保存并吸收的大量古代学问。没有西塞罗，何来奥古斯丁，没有亚里士多德，何来托马斯或马西利乌斯？

此外，马基雅维里是文艺复兴人文主义的闪亮明星，而文艺复兴人文主义并无任何必然反基督教之处。近代历史学家久已不断在中古基督教欧洲的核心之中发现前文艺复兴的各种文艺复兴，乐此不疲。他们找到一个卡洛林文艺复兴，一个12世纪的文艺复兴，一个拜占庭文艺复兴（为什么称为复兴，语焉不详），他们还会找到其他复兴，殆无可疑。世俗主义、反基督教宇宙论，以及抬高人的尊严，都是人文主义很容易

走的方向，但它在基督教范围内，路子还多。宗教改革本身就可以部分解释为人文主义思想的结果，而无论你怎么看宗教改革，都不能说宗教改革没有将基督教当一回事。

关于马基雅维里的政治思想特别引起惊怪，还可以从另一个角度来观察。马基雅维里令人惊怪，不单在于他的著作，他的生平也颇受厚非。马基雅维里出身一个信奉共和传统的家庭，在佛罗伦萨出任高官，直到麦第奇家族重返并尽灭佛罗伦萨的共和制度。《论李维》称美共和政府，麦第奇回朝，怀疑马基雅维里涉入一件反政府阴谋，捕他严治，酷刑逼供。事后不久，他却写了《君主论》，观其写法，此书指点新君如何慑服他新近征服的一群人民。全书开首奴颜婢膝，向麦第奇献词表忠，实为一张欲盖弥彰，乞请佛罗伦萨新得势的反共和政府赏个饭碗的陈情表。有人说，历史上很难找到第二个如此明目张胆公然变节的例子。马基雅维里能如此恬然无耻背叛其毕生执持的道德与政治信念，必属邪恶非常之徒。论者另外援引马基雅维里生平其他事实，以成其马基雅维里奸恶之说。《曼陀罗花》淫褻，马基雅维里有些伤风败德的书信与诗作，他决非对妻子忠实无欺的模范，一言以蔽之，他是个道德自由论者，会在政治上有亏大节，在个人事情上不护细行的，不出所料，正是这种人。马基雅维里必定是个彻头彻尾的败类，哀哉师法《君主论》治国之君，愿老天保佑他的人民。

不消说，此一看法能成立的惟一前提，是我们只读《君主论》，或者坚持《君主论》与《论李维》及《佛罗伦萨史》截然矛盾。从来没有人读马基雅维里而只看《论李维》，但如果我们只读《论李维》，则毫无疑问，我们会断定马基雅维里是古今最伟大的共和主义者之一。所以，问题可以如此归结：《君主论》与《论李维》能调和吗？掷地有声的回答是：能。非特如此，《论李维》还提供了一套完整的政治理论，马基雅维里《君主论》的君王政府置于这套理论之中，十分合榫。《君主论》与《论李维》非但没有矛盾，《君主论》甚至可以说是《论李维》的一部分。《君主论》中的“君王”一词，可能使许多读者误以为此书专门、单单是为文艺复兴时代的君主及复辟的麦第奇家族君王而著。实情不是这样。马基雅维里的“君王政府”指任何一人政府而言。“一人统治”（one man rule）是丑恶之词，比起“君王”这个书名，却比较不易滋生

误解。马基雅维里确实建议新得位的君王要无情、用诡道，但这并不意味着一切统治都必须无情、用诡道。读《论李维》，最粗略的读法也能看出马基雅维里并不认为一人统治必须是典型的政府形式。在《论李维》里，马基雅维里说得清清楚楚，新君王的无情统治只是多种政府形式之一，而且未必非常持久。正确地看，从一种政府形式变成另一种政府形式，是一个国家必然经过的循环，马基雅维里《君主论》中的君王政府，只是这必然循环中的一段而已。

如果以上考量的所有观点都不足以解释此人的政治思想自16世纪以来造成的非常观感，那么，这观感要如何解释？马基雅维里所以给人这种观感，其实有一部分出于许多反马基雅维里者只读《君主论》，并将其中君王有时必须无情的说法当成马基雅维里这个政治思想家极端邪恶的证据，然而君王偶尔必须心狠手辣，是古代与文艺复兴时代的老生常谈。不过，这一点还是不能解释，为什么非常严肃且饱学之士也经常觉得马基雅维里的政治思想令他们不安。

论者向来觉得，在政治与道德之间的朦胧地带，马基雅维里的立场难以捉摸。造成这个地带朦胧的，可能就是马基雅维里自己，因为他质疑道德在政治生活里到底有何地位。有人甚至说，马基雅维里造成“政治与道德离婚”（此语不知何意）。打开整个马基雅维里谜团的钥匙，其实也许非常简单。马基雅维里的政治观，是要从一套对人性的认定中导出一套放之随处皆准的政治公理。有人说马基雅维里的“人性”观非常黯淡，但这种说法十分误导。马基雅维里知道人有时非常坏，有时非常好，有时在两者之间。马基雅维里也知道，对于在政治生活中寻找可以确定的事物的政治思想家，这样的人性描述实在没有帮助。说人性多变，然后在上面建构政治理论，有如在流沙上建堡垒。因此，马基雅维里不问“总的来说，人是什么样子”，他改个问法：“人性里有哪些绝对连贯的成分？”或者：“一个君王对人性能有哪些绝对安全而可靠的认定？”在政治上来说，就是有哪些认定是永远有利于统治的。

为了解答后面这类问题，马基雅维里对人性必须采取一种刻意截棱去角的观点。他其实并非对人性每件事都感兴趣，他想知道的是人性有什么是连贯的，或者，有什么是一个君王可以有把握说是连贯的。问题就出在这里。以爱统治者与怕统治者，或者，以对任何人的爱与怕为

例。马基雅维里知道，君主与一般人被人爱，都觉得受用。这是人生事实，无须进一步解释。由此可以推知，一个受人爱的君主，地位较一个受人恨的君主安稳，正如结婚的两个人相爱，婚姻比较稳固。君主受人民之爱，无疑会忍不住回爱他们。亚里士多德早已指出，就是邪恶的暴君，至少也有时候不由得不爱他们的人民。但君主以爱为统治的基础，非常不安全，因为人类经常出卖他们所爱。我们不必像王尔德（Oscar Wilde）那样极端（“人人都扼杀其所爱之物”），也能明白世界历史是爱不可靠的历史。（罗马就是伊尼亚斯背叛他对孀居女王黛朵的爱而创建。）诗人奥登有感于爱不可靠，写出“无政府的亚美萝黛蒂”之句。

用马基雅维里的话说，爱并不永远管用，因为处于爱的关系里的人，行事通常难以预测。恐惧则从不失灵。政治上有句名言，说君主被恨被怕，胜过只被爱。怪物皇帝卡利古拉（Caligula）也说：“他们尽管恨我，只要他们怕我”（*Oderint dum metuant*）。这决不是说人民的爱对君主没有用。当然有用，但基督教想像一个景象，说好君王沐浴于忠良百姓温暖的爱之中高枕无忧，一个君王要是将这景象当真，未免愚蠢。君王相信这种事，就会松懈提防。明慎之君稍一思索，就知道他其实不可能为人人所爱。（基督教也告诉我们，恶人一定恨好人。）某个地方永远会有一个心存不满之徒，这个世界不必霍布斯指点也晓得，无论是谁，都可能看情况杀人。恨的力量有时候大过怕，有些人——非常少见——对一个君主的恨压过对他的害怕，不惜行刺，反正最多不过问吊。

这情况不大发生，但永远可能出现，马基雅维里由此为明慎的君主推出另一则政治公理：视人人为潜在的刺客。君王必须依循一个不副实情的人性假设来做事，没有关系。马基雅维里十分清楚，甘冒极刑送命之险而谋刺君主的人非常罕见。不过，这则公理的要点是，一个君王，其惟一安全的假定，是假定他四面八方都是刺客。从这里又生出马基雅维里第三则公理：伪装和善。这世界本来就指望君主与臣民为善（在限度之内），而且君主在朝，必须与朋友、家人及顾问相处。君主必须自己戴面具而摘人面具，掩饰自己的恶意而看穿熟人亲信内心的恶意——身为君主者如想全身保位，必须永远假定这恶意就在那里。你也许会说，人主而如此，不是挺愉快的光景。没关系。马基雅维里说，诸事可舍，只愿清静一生的人，趁早别当什么君王。

关系十分重大的一件事，是君王必须如何思考，或者君王的顾问必须如何为君王思考。《君主论》如果说有一个总旨，这总旨就是明慎之君永远都将他周围的人往最坏处想。由此又知，思考政治与思考道德，涉及对世界深有差异的看法。思考道德的时候，我们必须将我们的人类同胞视为不是非常善良，也不是非常邪恶。人天生非常善良，则思考道德是多余的，因为你可以看准他们会好好做人。人天生非常坏，思考道德也是多余，因为你可以看准他们会做坏事。思考道德，是在非常好与非常坏之间思考，而且假设圣贤与恶魔都非常少。马基雅维里似乎说，政治的思考想要有用，必须假定人往往非常坏。君王如果认定人普遍邪恶，那就像掷铜板，说好人头是他赢，反面他不输。必须强调的是，这种特殊的思考方式只能应用于政治，人要是按照马基雅维里的政治公理来过一般家庭生活，或一般的人类生活，将会惨不忍睹。一般生活中的人可以看情况选择如何因应，有时把人看得很好，有时把人看得很坏，大多则介乎极好极坏之间。

君王的臣民在道德上有抉择的余地，这在君王却是享受不起的奢侈。成天时时刻刻对人对事都做最坏的打算，不是大多数人自然而然的行事之道，必须学习而能。假设一个君王不肯好好准习此道。假设他坚持根据基督教伦理做人做事，认为非常好与非常坏的人都非常少。假定他甚至对敌人也持此想法。马基雅维里没有说，君王如此行事在道德层面并不适当。他只说，这样是不安全的。马基雅维里好像说，你愿意的话，尽管爱你的敌人，相信他们会守信，他打了你左脸，你尽管右脸也转过去让他打，但哪天你江山不保，别来找我哭诉。此外，凡有理解力的人，只要把这种事稍稍想一想，自然而然就会想住在有一个内有君王严明治理，外为左右邻邦所畏的国家里。没有谁会想在一个虚弱而随时可能被军事接管的国家里生活。

马基雅维里令人伤脑筋的一点，是他不说传统的基督教道德根本不是道德。马基雅维里如果在字里行间用个心照不宣的笔法，暗示其实你知我知“山上宝训”宣布的基督教美德其实不是美德，或者暗示那些都是喂给一般人的假美德，能使平民百姓安于本分，但对有思考能力的人并无用处。他要是这么做，我们谈他就好谈多了。但马基雅维里不肯做吉本，也不肯做伏尔泰。他说基督教美德是美德，而且我们必须把他那

句著名的话当真，他说他算定自己会下地狱，也等着下地狱，在那里永远享受与古代圣哲谈话。马基雅维里谈道德看似那么勇决，背后却真信有地狱，内心也藏着一股真实的罪恶感。

将马基雅维里挪后一两世纪，将他与启蒙运动相提并论，是行不通的。马基雅维里除了在政治上不是基督徒，几乎在其他一切方面都是基督徒。历来讨论马基雅维里者，都没有好好强调他的政治思想多么“政治”。思考政治不同于思考其他任何事情。我们说马基雅维里将政治思考与道德思考分开来的时候，应该加一句说，政治思考除了与道德思考有别，也与思考其他种种事情不同。也许可以说有个马基雅维里“世界观”，因为说一位大思想家对一切都有其“观”，是很容易的事（仿佛大思想家必定有个世界观）。但我们不宜认为马基雅维里对任何事情的看法都是“马基雅维里式”的。马基雅维里思想范围之广，论者无不动容，他可能明显是个文艺复兴式的通人，但这并不表示他对一切事情的看法都是“马基雅维里式”，也不表示他对一切事情都有原创独造之见。我们甚至可以说，他除了在政治上翼翼独造，在其余所有事情上都是个与一般无异文艺复兴人文主义者。

《君主论》给君王的建言

《君主论》的最重要特征，在于它是一本我们今天所说的“政治心理学”著作。马基雅维里对人脑袋里的天地一直很有兴趣。他总是探讨政治演员在某些情况下可能有什么想法，然后追问他们在那种情况里作那些想法是否明智。对君王尤其要如此追问。君王一如常人，遇到事情时也有自然而然，非常不难理解的反应，但这些反应对君王不尽有利。身为君王，一大要务是学习遇事要有看来可能不自然的反应。马基雅维里从来不曾说成功君王的日子是好过的。

在快乐时刻，人特别自动会产生“自然”反应，马基雅维里对新的君王有些特别的建言，道理在此。所谓新的君王，就是征服新领土而面临下一步该怎么做的君王。一个新获胜利而满面红光的君王可能犯下人性之常的，非常可以理解的错误。胜利可能使他觉得满怀温馨而慷慨大

方，马基雅维里认为这可能使他粗心大意。最重要的是，新君王切勿只因赢得一仗，败军之君已经丧命或已经逃命，就以为问题尽了，因为他作为统治者的问题这才开始。马基雅维里精明估计新的臣民可能有些什么想法，对处于这些新状况的君王提出建言。

新征服之地的臣民可以明确分成三组。第一组主要是仍然心向旧君王家族者。他们也许梦想着一个流亡政府，期盼流亡政府有朝一日卷土重来。新君王的问题不是有这么一批人存在，因为这是完全可以预料之事，新君王的问题是旧君王家族成员，因为他们周围会聚合危险的反对势力。然而谁是不满分子，新君王甚至没有办法指认，不满分子不会打广告宣告敌意，他们好整以暇，徐图大举。不过，旧君王可能有哪些成员还在，新君王是找得出来的，他应该尽可能消灭旧王朝。斩草不除根，永远是危险的，所以新君王对征服的敌人千万不能心慈。他应该杀尽他们，以绝后患。

第二组有点像第五纵队，在旧君王在位之日即支持新君王。古罗马人非受邀请，不进新领土，马基雅维里十分称赏。接到邀请，表示罗马人要入侵之地已出现内部分裂，入侵者如果摆出不是以征服者身份前去，而是以客人身份应邀排难解纷的姿态，就有个正当性的门面。邀新君王前来的那些人，现在对他构成严重问题。他们可能以从龙之人自居，而他们从龙不是一无所求的。他们可能认为自己应该有赏，而且这奖赏应该与他们的贡献相当。对付这些人，新君王的上策是置之不理。这无疑会使他们心生不满，但没关系，因为他们虽然心有不满，却无处投诉。其他人民视他们为叛徒，被黜君王的家族也视他们为叛徒。他们的惟一希望在新君王。他们其实非常不智，因为他们已落在新君王手里，而非新君王任他们摆布。况且，他们期望那么高，新君王如何可能满足他们？他可以剥削他的新臣民来酬赏他们视为叛徒的人，他也可以拿他自己原有国家的资源来回报他们。前一种做法会使他在新国土树敌更多，后一办法会使他本国不得人心，因为他将必须增税来酬答外国人。或者，他可以一时感激之心大发，礼尚往来，自掏腰包报偿他们。但他自掏腰包，就是忘了当初征服新领土所为何来。盖君王不虚其行，动必有获，而征服生权利，君王征服一地，为什么要以委屈自己来换取他本来有权处理的一切？

第三组是默认新君王进城，敢怒不敢言的人。这些可能是少数寡头势力或绅贵，会由于新君王之来而有损失的人。他们心生惊惧，大有理由。他们不属于招引新君王入侵那群人，而且很清楚失败者的下场是什么，因为胜利者可以生杀予夺。他们甚至不确定自己是否性命可保，只知大祸旦夕将至。马基雅维里要新君王特别用心对待这批人。他不可忘了，他希望有朝一日他们觉得自己是“他”的臣民。马基雅维里说，新君王如果行事刚好与这些人的预期相反，他们将会幡然回心转意。善待一心以为大祸将至的人，其善倍增。人说真正的国王应该宽宏大量，新君王奖赏那些原来预料大祸临头的人，于己无损，又能表现王者之所当为。我们能给一个人的最大奖赏，就是他的生命，别人性命不保，而你让此人活命，这赏赐的价值人为增加。新君王必须杀人，因而造成人心惶惶。他不妨以某种明白方式，让大家知道杀人已在某个时刻停止。杀人这件事又愈快完成愈好，并且最好假手于一个代表，事后归咎此人“过度热心”或“逾越命令”。能杀掉这个杀手更好，要昭告周知行刑到此为止，最好的办法就是吊死刽子手。

并不是人人都会立即相信新君王的善意，这也不特别打紧，马基雅维里似乎认为人性易骗，而一群被征服的人民又最好骗。文艺复兴时代的君主许多是怪物，许多是新近得人之国者。文艺复兴时代的政治历史就是得国与丧邦相寻的历史，当众大屠杀的政治，暗中下毒之类行事更不用说。被征服的人民很有理由作最坏的打算。看着新君王一马当先率领胜利大军进城的人群，张张尽是焦虑无奈的神情，欢声雷动是不可能的。一双双焦虑的眼睛看着新君王，想发现新君王一丝一毫人性迹象，任何迹象，告诉他们情况不是那么完全毫无希望。人愿意相信新君王的善意，这意愿几乎是不由自己的，因为反面情况不堪设想。（遭受酷刑的人在对他们施行酷刑的狱吏身上寻找人性的蛛丝马迹，也是这样的心情；与其说，虽然对方是施刑者，但受刑者仍然希望看出他有一点仁心，毋宁说，正因为对方是施刑者，所以受刑者希望看出他有一点仁心。）被征服者由于心理易于操纵，他们于是成为熟巧君王手中的黏土。君王留下他们的性命，其效果与赦免一个已被判罪者相同。囚犯满怀感激，无暇想到赦免他的人本来就是使他性命朝不保夕的人。赦免来自即将处决他的人，反而使这个被判罪等死的人深信这赦免是由衷而发。

有术君王以与一般预料相反之道行事，相当有助于将心理脆弱的人变成潜在盟友。这么做，至少的效果是迷惑他们，他们因而比较不可能结合对付他。一个君王新得一地，是否应该居住新地，看起来是个次要小问题，马基雅维里则甚为重视，而且君王亲临可能生乱之地，有其强烈的实际必要。但里面也有个不容忽视的攻心效果。被征服者通常预料新君王骄恣倨傲。新君王亲临地面，能显得自己并非难以亲近，从而实现传统上对具备正当性的国王的一个期望，亦即垂听民怨俯察民瘼。向君主陈情是臣民权利中最古老的一项。

君王新得一国，不具正当法统，马基雅维里笔下的君王巧于利用一切所费不多的资源，来创造这正当性。他就是想避免慷慨大方，也不容易，因为人民期望国王不时大方行事，就如一个家庭期望父亲不时有大方之举。消极的酬赏，难以持久。留人性命，成效有时而尽。受恩的记忆会逐渐褪色，因为人的感激从不久长。君王赐人以积极的酬赏，有个要领：花钱务求其值。饶人性命是个开始，接下来有赏辄徐缓为之，一点之赏，必昭其故，一滴之赐，必计其功，使人人心怀获赏之望。因此，新君王的座右铭是：速杀而渐赏。被征之地的人民对新君王的统治，将会由原来敢怒不敢言的默认，变成比较正面的态度，因为他们因新君王这种做法，而望风希旨，觉得新君王仍有可期。明慎之君不会穷其所有来做到人人有赏，这一点，臣民久则自有领会。马基雅维里认为，君王掌握被征服人民的心理原则后，他新得的臣民最后将会理解他所作所为，而且他们在理解之前，另外已有对他心存感激的理由。久而久之，尚未获得他奖赏者将会明白，生活在一个有点吝啬的君王之下，好处不少，因为君王慎用财货，表示他不必在新征之地过度增赋加税。于是，未获奖赏的人也因此认为自己是这类消极奖赏的受益者。君王的新臣民既然性命得全，财产也多少完好，他们并非至愚，因此，他们开始认为新君王来了，并没有天地变色。

新君王如果增税不多，而且懂得尽量留用新得之地行之已久的法律，则即使初期心怀恐惧与不满的臣民，也会逐渐放心，有的还会成为新君王的支持者。被征服的人民一般都免不了自问，原来的政权何以败北。答案往往包括道德或政治腐败。或者原有的君主疏懒，未能好好治国理民，而失其名器，或者其统治制度古老，腐朽而自然死亡，或者两

者皆是。开始思问的人可能想到，被一个新君王统治，亦有足取之处，因为他虽然不是他们选择而来，却深明治世之道。于是，这位君王的新臣民，或者其中一些人，逐渐回头归心，或许一次只有少数，但只要多一人回心转意，新君王就少一个刺客。

新君王必须因应的第三个对象是一般人。这是新君王真正的长期课题。这些人起初没有领袖，只是乌合之众。他们失去了原来统治他们的家族，眼看着新君王对付贵族与重要公民，以各种措施预防这些人成为反抗运动的领袖。但是，如何处理一般人民？君王何以应该留意他们？马基雅维里说，明慎之君视其新得之民为长期投资，因为有朝一日他将赖他们为他作战。马基雅维里十分偏爱由人民组成的军队。罗马人平时务农，战时为兵，如果罗马能以此征服世界，一个现代国家何以不能？（有人认为罗马时代以来，战争之术改善甚大，公民、士兵的时代早已一去不返。这个看法，马基雅维里置之不理。）一个对古代世界有足够知识，并有足够先见实践古代智慧的君王，能在当今条件下再造罗马伟大之因。可能有碍君王看清古代智慧之真理的，是鲁莽轻躁。一个君王进入被他征服，因而对他怀着敌意的新领土，很可能认为处置新人民的上策是奴役他们。也许不是真将他们当奴隶，而是用恫吓与税赋十分有效率地将他们压制得永无造反之望。这当然是新君王可用的一个办法，但致命短视。

新君王千万别忘了，他靠战争而得一国，未来也将会要以战争再得领土，而且其他时伺机实现其征服事功的君王一定会将目光投向他的领土。对君王，战争不是选择，而是必要，因此明慎之君不会浪费时间穷问自己是否“应该”战争，他问的是“何时”开战及“如何”作战。后面两个问题，又以“如何”为最重要。马基雅维里处理这个问题，一贯明快。战争有三法：以本身人民组成的武力作战、结合盟国，以及使用佣兵。战争之中、战争之后，盟国与佣兵都构成问题。（也就是说，假设你战胜；你如果战败，问题也结束，因为那时你大概已经送命。）盟国永远只是多多少少可靠，因为他们由别人指挥，你永远无法完全拿准他们。不过，结合盟国打胜仗的真正问题出在战争之后，因为你透过他人武器赢得之物，也将透过他人武器持有。战利品的分配引起种种嫉妒，盟国甚至动念，他们从他人手中抢取之物，也很容易可以从你手中

抢走。战场胜败难料，胜败之间，王国失而得，得而失，这样的世界里，不必担心盟国掠夺，安全即已够少。这不是说盟国无用，而是说，一个盟国独大的结盟关系，对一个君王是危险的。

平时与战时，佣兵都构成威胁。马基雅维里对佣兵了无好感。佣兵之不可靠，他可能有所溢恶，以便加强他支持民兵的立场。佣兵拿钱才办事，而且自然怯于战斗，因为死亡对他们和对所有投身风险事业的人一样没有吸引力。每个佣兵队长都尽量延后战争，因为拿钱而不打仗是每个佣兵之梦。职业士兵喜欢摆出尚武模样，部分由于职业尊严，部分因为雇主不可能雇用看起来爱好和平的人，但他们和平民一样，战场能不上就不上。雇兵并不便宜，从他们雇主的观点，他们容易看起来只知吃饭关饷，拿钱多，做事少。他们怯于战斗，则可能使雇主怀疑他们在真刀真枪之际能有多么管用。佣兵世界又有一种敌友不分的心态。他们心知肚明，在任何使用佣兵的战争中，他们本来可能为另一边卖命，而他们今天的敌人极可能是他们几次战争的战友。大家都只是拿钱办事，很难真正发狠杀个你死我活，除非报酬的确非常高。因此，交战的佣兵部队之间可能达成种种非正式协议，怎么赎人，如何放人，双方可能煞有介事会战，伤亡轻微，并且可能有相当多双方遵守约定而不分胜负的情况。

这些只是预料。没有谁知道战争中实际将会发生什么事，而且战事激烈之时，会发生很多意外之事。但这是雇用佣兵者的合理预料，他要是完全虑不及此，非痴即愚。再说，假设佣兵完成了任务：他们击溃并屠戮敌人。这时，他们的雇主怎么办？胜利之际，他们掉转矛头对准他，难道不容易？天下的佣兵头子，个个梦想自拥小国，为有朝一日退隐以终其天年之所。就抢你的好了，有何不可？这种事可能不会发生，但永远会浮上脑际。佣兵的雇主可以确定的是，打赢战争，佣兵队长一定会抬高收费。君王因此陷入一种棘手的处境。拒绝为一个凯旋的佣兵队长加薪，看起来忘恩又吝啬，而且悠悠之口，人言可畏，为人君主者不能不顾。从另一方面说，战争花费浩繁，天下君主打仗，都图战利品，如今赢了战争，却要拿出战争所得讨取他的佣兵欢心，结果可能落个得不偿失。而且佣兵口耳相传，势必得知一个君王是否功赏大方，因此，雇主如为吝于施舍之辈，他们既然无法确定必获重赏，可能先下手

为强，取之于恣意劫掠。没有哪个君王会要拥有一个劫余之地，因为他将毫无所得。无论从哪方面看，佣兵永远棘手。

明智的君王考虑如何处理他新征服的人民时，会用心于这类问题。结盟危险，佣兵危险昂贵，所以，高瞻远瞩的君王应该看出，这群卑屈的人民，未来可以成为民兵。这样的眼光，将影响到君王在短期与中期以什么样的安排来安服他新得的领土。在新领土上四处屯兵驻卫，甚为容易，但他不取，因为此法必须动用职业军队，其薪饷势必仰给于他的新臣民，不但是继续压制新臣民，还授他们以嫌恨他的更大把柄。稳定新得之上策，是殖民：来自旧邦的自耕农，服兵役而在新邦获赐土地。他们忠忱可期，因为他们获赐土地，而且他们与他们的君王一样是来到一个外国的异乡之客，双方知道彼此依存，休戚相关。屯民分布不宜过密，不可过稀：屯民密集一地，则未获土地者易于结合反抗，屯民过于分散，则无法迅速集中从事有效防御。此事需要微妙的判断力，君主最好判断得当。最终的目标则是通婚。屯民负播种之责，繁殖未来民兵，不能成为无用而封闭，厌饫新土而心念故乡的移民团体。如果被征服人民的宗教、风俗、语言与君王本国相同，社会融合将会容易得多，否则一定要用心考虑新臣民的文化感受。（拿破仑深谙个中奥妙，他说，他如果治理犹太人，将重修所罗门神殿。）

马基雅维里要君王视其征服之民为潜在的未来资产。他要他们终于能视新君为“他们”的君王，再度将这个国家视为“他们”的国家。新君必须视这些本来心怀不满顽抗不服的臣民，未来将是心甘情愿殉君殉国的爱国臣民。此话未免高调。被征服的人民如何可能真的相信这征服者真是他们的国王？他们可能还记着他们那个真正的国王，而且大概会记得他们真正的国王正是命丧现在这个僭据宝座之人之手。贵族有这个承认新君王的难题，一般人民也有，而且新君王知道这是个问题。一个廷臣跪见新君王，新君王看见的服从举动无非装模作样。这廷臣必定在想，若非阴错阳差，他（廷臣）可能就是国王。得国失国如棋局，机运向为要角，人、时、地巧合，往往天下到手。王位上坐的本来可能是我，你只是碰巧得志。新君王不想明白亦不可得，跪在面前的廷臣，其眼中的这个新君王与他自己并无十分不同，只是碰巧走运。这与继有父位而承袭法统的世袭君主何其有别。新君王作尽“王者之风”，也难掩

他来路没有正当性。

新君王面临的因此是所有难题中最难的一个，亦即自造正当性是行不通的，但他就是必须自造正当性。正当性来自继位，并非你可以自创。马基雅维里解决这个问题，堪称妙绝。他将新君的运气变成创造正当性的媒介，久而久之，屈膝的廷臣——及一般人民——渐渐认为这位君主如此当运，可能真的与众不同，如天意注定的国王一样与常人有别。

这位取人之国的君王是“一直”走运的。马基雅维里取古罗马的幸运之神（Fortuna）为这新君王的引路神。古罗马的幸运之神是女神，因此她喜欢保佑年轻、英俊、有人主之相的人，其人并应兼具阿喀琉斯之武勇善战与奥德修斯之慧黠坚毅。幸运女神轻浮而寡情义，要人时刻讨好，有时则自己讨打，但只要教她称心，她没有不为你做的事。一言以蔽之，她需要的是养夫，因此与一个正在壮大、正在建国而时时必须使用粗莽手段的君王是天造地设之偶。幸运女神能将福运中的凑巧成分拿掉，至少暂时拿掉，也许像她厚爱古罗马英雄那样，长期拿掉。有些君主的好运一直不落，这好运久之看来不可思议，旁观之人开始认为此君历经高层政治之种种凶险，每每逢凶化吉，不似人之所能，至少并非常人所能。此君如果散布消息，说他得能如此，并非全赖人力之功，亦自无伤。渐渐，幸运女神开始显示她所钟爱者不是常人。他们开始看起来像命运随时受到众神关切的那些英雄。没错，他们所以成其为英雄，并且显得与常人有别，就在于受到众神这样的关切。除了英雄，谁敢与英雄赫克托耳交锋？没有神保护的话，只有至愚敢与阿喀琉斯敌对。成功的君王大致如此。与他们敌对，等于与不是常人者敌对，你动此念头之前，必须非常有把握自己本事非凡。

幸运女神为新君王所做之事，意义等于君主受膏于上帝而成为正统之君。传统上，由世袭而来的正当性，造成国君比起他们最有力的臣子，也判然有别。向法统之君屈膝的廷臣，维持自尊之道是自称决无可能成为国王。作为一个人，这廷臣可能强过他的国王，这廷臣很可能实际负责大政，治理国家，或为国君征服敌人，但他不能以与国王分庭抗礼者自居，因为无论如何，国王还是国王。从国王这边视之，正复同然。国王可能知道跪在面前的这个人比他强，但他没有理由妒嫉，因为

君就是君，臣就是臣。

传统王权以这股距离意识创造法统与正当性。马基雅维里透过幸运女神的概念，以非基督教方式重新创造这产生正当性的距离。新君王借此使其廷臣——广而言之，其广大臣民——认为这位君王特蒙神宠。没错，他一直走运，但他也并非全凭运气，他洪福齐天，甚至将会历尽谋刺而无恙。临此天威，侧近朝臣开始心生敬畏，由衷的敬畏。他们开始为自己找到新的自尊。现在，他们开始觉得，向新君王屈膝并无任何卑屈降格之处。他们本来可与君王平起平坐的心理开始消退，因为他们开始明白，只有至愚，才会企图与一个看来福运无穷的君主竞争，而且人通常得意自己并不愚蠢。

马基雅维里也是剧作家，上述种种分明即有演戏的成分在内。君王在台上，他如果演得够好，其他演员与观众会出现文学上说的“暂时搁置不信”的效果，不知不觉相信那个身穿戏袍的演员真是君主。舞台上的布景摆设也助长这幻觉。文艺复兴时期的戏剧经常以宫廷为背景，最抢眼的戏服、台上最好的位置及最精彩的台词，通常都归君王。宫廷剧其实是剧中之剧。在马基雅维里《君主论》这部戏里，君王的臣子代表观众，君王的侧近亲信代表演员。凡常百姓眼看君王的朋友们待他像真实的国王，不知不觉相信这君王是真王。

明慎之君不必旁人提醒，也知道不可能永远骗过所有的人。君王欺人，但决不能自欺。类似上面的做法需要时间，而且永无完事之时。君王永远没有那么一天可以说他已经完全成功。此外，对不信的搁置也会被搁置；任何剧院常客都能告诉你，无论哪个唱作绝伦的演员，一出戏连演很久不下档，都不时会有演得很糟的情况。

马基雅维里以他一贯的现实主义精神处理这个问题。新君王必须真的显显本事，也就是说，打胜仗。对国内政治与外交政策之间的关系，马基雅维里有其非常精明之见。战争是王侯的贸易。幸运女神对你轻启笑颜或皱眉不悦，就在这里。君王如果不能在战场露真章，最好趁早退隐修道院。战争之中，君王才真的需要好运道。在这里，君王的美德受到考验，每通过一次考验，都增加他的威望。他如果开窍，将会带着由他的公民组成的军队赴战，这样的话，他的臣民会感受到身属一支胜利队伍的那种光彩。他们开始觉得，在新君王领导之下，他们不可能失

败，而他们愈是想到从前被一个失败之君统治是何光景，他们对旧君王及其苗裔的剩余情感就会变得更淡薄。增加赢的心理，有很大的实用利益。马基雅维里鼓励君王，要像古罗马人那样永远采取攻势。攻击表示随时有备而战，以趁敌之不备。这么做，除了突袭之利，还有一个可观的好处，就是攻击者在别人的领土上作战，不是在自家领土上作战。这个好处，官兵们不会没有体会。烧掠的是别人的房子，掳奸的是别人的妻女，被夷为荒地的是别人的农田。君王大可纵兵一逞掳掠之快，纵兵大掠，则士兵之得是他之失，但他本来就不必给自己的公民薪饷，足以相抵。

在这节骨眼，马基雅维里刻意以“公民”一词代替“臣民”一词，因为明君之治，应该有此过渡。新君王使新领土上的臣民感觉到架在脖子上的轭愈来愈轻，终而觉得自己是一个国家的公民，这个国家真正是他们的。这对新君王当然极有好处。他免费得到一批觉得国家值得他们为之执戈而战的士兵。君王心想，幸好听信马基雅维里之言，没有将人民当奴隶。

一支由公民组成的军队，出战胜利而归之后，不会再忍受被颐指气使。器小量窄又贪得无厌的专制，用于治理这些已意识到自己力量，而且手中握着武器的人，最为不宜。一个君王信任其人民，至于武装他们，就表示他们已经成为伙伴，而合伙人必须在同意的基础上调理彼此的关系。马基雅维里熟读古人，知道“统治者的统治身份来自被治者的同意”，意思是依法为治而谋求全体的利益，不是以力为治而谋暴君一人之利。好的武器与好的法律互相连带，明智之君的人民开始认为法律是他们的法律时，他应该高兴。马基雅维里认为一个明慎君王新征一地，新地原有法律应该尽量少更动，道理在此。一个人民最厌恶的事，就是外国人将其法律强加在他们头上。君王只宜利用时机在原有法律上增加条文，但乐于默认行之已久而具备法律效力的地方习俗。

明君的政府是结合君王与人民的利益而成。马基雅维里遥启霍布斯，认为一个国君的光荣在于其人民之繁庶与满足。这样的臣民将会赴汤蹈火追随君王。简单的常识说，一无所有的人，才会不顾死生，高高兴兴上战场，反正再坏不过头点地。但马基雅维里说，常识多误，这是一例。你可以放心带上战场的，是要保其身家的人。一支由公民组成的

军队即使打了败仗，也还有许多值得继续奋斗保卫的东西。公民部队不会一败而冰消土崩。正好相反。他们重整旗鼓，新生果决之志以维护所有，如果他们的君王并非怯懦或无能之辈，这批公民部队八成将会以他为中心重整旗鼓。而且他们愈退近家园，愈是勇敢果决。

马基雅维里认为，原则上，一个精通治国之术而且福运在身的君王，没有理由不能统一意大利那些彼此争战不休的公国。法国人的国王有办法将那些法国省份统合成一个王国，意大利为什么做不到？一言以蔽之，答案当然是“教皇”。马基雅维里视此为真正的意大利问题。教皇体制威势之固，甚至博尔吉亚家族出身的教皇也毁不了这个体制。（不久之后发生的宗教改革，马基雅维里没有预见。）另一方面，教皇本身并无真正的武力。就是西泽尔·博尔吉亚，也没有能够用教皇国的农民组成一支民兵。教皇与世俗君主一样也有战争要打，于是打仗的惟一办法是邀请盟国入侵意大利，而教皇招邀的盟国，居心之险不下于世俗君主的盟国。法国人、西班牙人、瑞士人、日耳曼人降临意大利，所作所为正合马基雅维里给君王的建言：他们应邀而来，在别人的土地上打仗。套马基雅维里自己的说法，这些外国人要是不来，才愚不可及。意大利需要的，是有一个君王来给整个意大利当头棒喝，也许主持其事，组成一个强大足以尽驱这些蛮人的联盟。19世纪意大利统一运动奉马基雅维里为英雄，颇不足奇。撰写意大利终归统一的历史，可用马基雅维里这个主题为纲领：这真命君主何时到来，谁会是此人？加里波第？加富尔？还是自称使复兴运动（Risorgimento）功德圆满的墨索里尼？

推荐读物

时至今日，马基雅维里《君主论》的意义仍待索解，因此各位可以预料，“马基雅维里学”文献浩繁。研究马基雅维里，必自《君主论》与《前十书》（Discourses）入手，这两本著作都有许多英译本。传记方面，里德菲（R. Ridolfi）的《马基雅维里传》（*The Life of Niccolò Machiavelli*, 1963）仍是必读之作。史金纳（Q. Skinner）的《马基雅维里》（*Machiavelli*, 1981）是一本精湛的入门。安格洛（S. Anglo）的《马基雅维里：一种剖析》（*Machiavelli: A Dissection*, 1969），精彩而多奇见。巴特菲

德 (Herbert Butterfield) 《马基雅维里的治国术》 (*The Statecraft of Machiavelli*, 1955), 与拉伯 (Felix Raab) 的《马基雅维里的英国面貌》 (*The English Face of Machiavelli*, 1964), 读来仍有大益, 普拉米纳兹 (J. Plamenatz) 的《人与社会》 (*Man and Society*) 卷一 (1963) 对马基雅维里的细心解说, 也是开卷有益之作。最后, 凡是有心认真研究马基雅维里者, 一定要阅读吉尔伯特 (A. Gilbert) 编译的两卷《马基雅维里: 主要著者及其他》 (*Machiavelli-the Chief Works and Others*, 1965)。



第四部

社会契约理论





第 10 章

社会契约理论的兴起
及其可观的持续力

自激进宗教改革的时代，以至 18 世纪下半叶，社会契约的理念主导政治思想。这并不是说所有重要的政治理论都是社会契约理论，而是说，凡是政治理论，如果本身不是社会契约理论，则若非必须将社会契约说纳入考虑，就是必须对之加以抨击。经常有人认为社会契约已被休谟（David Hume）与边沁（Jeremy Bentham）嘲刺而死，这看法忽略社会契约健在于美国，内战之前即有人根据社会契约论主张南方有脱离联邦的权利，往下深入 20 世纪，则有人据之以伸张各州的权利。社会契约的另一版本出现于当代美国政治学家罗尔斯（John Rawls）的著作《正义论》（*A Theory of Justice*），这回是要引导人对政治政策有个合宜的了解。无数政治立场都曾引社会契约为论据。17 世纪英格兰共和政体的领袖据之以处决国王，洛克（John Locke）据之以主张有限政府，卢梭（Jean-Jacques Rousseau）用之于支持某种革命。美国南方诸州以之为打破合众国的理据，后来援之以伸张待黑人如禽兽之理，罗尔斯则以之主张视黑人为人。

社会契约可用以伸说任何主张，其根本上持之有故，论者以为是其历久弥新之一大原因。持此论者认为，何谓契约，人人皆知。社会契约理论的典型用法，是用以解释为什么人应该服从国家、法律或主权体。人因为承诺服从，所以有义务服从国家、法律或主权体。一般生活里，人人知道承诺生义务（为什么我应该那么做？因为我允诺那么做），那么，为什么不能说我们的政治义务也是这么来的？当然，说政治义务产生的道理与日常生活中义务产生的过程一样，并不就等于说政治义务没有什么问题。我确实同意了什么，以及服从的义务有哪些条件基础，都仍然有待辩明。宗教改革以前的欧洲，不难找到许多听起来像契约论的概念。据柏拉图所述，苏格拉底自己就说，雅典司法判了他死刑，他有机会逃走而不逃的理由是，他一直住在雅典，等于已在无形中同意遵守其法律。中世纪国王加冕仪式充满契约概念。国王接受教会祝福，承诺保护真正的宗教及作为其尘世之体现的基督教，接受贵族的效忠而承诺保障贵族特权，并接受人民拥戴而保障他们不受人祸天灾之害。一切效忠的誓言，在某一程度上也无不带有契约性质。由此角色视

之，封建制度为契约所贯串。不过，封建契约不能说是真正自由缔结的，因为儿子通常承袭他们的父亲，以同样的名分与封建领主缔结契约。（封建领主宁愿将采邑赐给神职人员，因为教士依制不能有子嗣，身歿则领主又能自由处理其地。）在宗教改革以前的政治思想中寻找契约概念，确实无穷无尽，但这不改一个事实：在那之前，未尝一见契约为政治社会的“基础”（犹太人是明显例外，容后再述）。

此外，我们可以说，宗教改革以前，没有人真正为“不服从”提出过论据。这并不是说，在那之前，人对要求他服从的政治权威都是满意的，而是说，社会契约兴起以前，一般的认定总是偏向“服从”。基督教世界的共通法律被视为对所有人，对统治者与被治者，都有约束力，而由于那是上帝的律法，被治者向来找不到不服从的立场。在实际政治这层次，事情比较复杂，虽然不是太复杂。假设要求我服从的那些法律并非上帝律法的完美表达。这对我服从的义务的影响如何？乍看之下，影响似乎很大。我可能会说，没有完全体现上帝律法的人类法律根本不是法律。这就等于说，除了上帝自己，我任何统治者都不服从，而我说这话，就会成为千禧年主义者，不服从人间任何人，直到基督及其圣徒重返统治一千年。我拒绝服从任何尘世法律，实质上变成无政府主义者。此外，我忘了，尘世法律“在定义上”就是上帝律法的不完美体现。尘世统治者无论如何用心良好，无论如何谨记教会之训，国王无论如何希贤近圣，衡以永恒的标准，尘世立法者制定或宣布的一切法律都是恶法。有些法律会比别的法律高明，不是上帝律法的法律能有多好，中古思想家其实见解各异，但法律无一可能完全是好的。在这些条件下，纯粹主义可以说，至多而论，他几乎但并非十分受法律约束，因此他几乎但并非十分必须服从。你若非服从，就是不服从（你几乎不能服从，但并非十分不能服从）。所以，情况有二：一是你必须服从——这样的话，则政治义务不是问题；二是你决不服从——如此则政治义务也不是问题。完全接受，完全拒斥，都不是真正处理政治义务之道：要么你凡法律即服从，要么凡法律都不服从，都不是办法。

因此，政治义务何时成为问题，亦即何时才成为值得认真思考的问题？下述这时候：人愿意服从法律，纵使是不完美的法律，但不服从“那个”法律，或者“那个人”制定的法律。有严肃立场作这种不服从

的时候，政治义务才成为问题。这时候，法律成为有待统治者与被治者互相谈判之事；简言之，成为协议与契约之事。这牵动法律思考上一个重要的重点转移。经此转移后，法律之“正当性”的问题与法律之“善”的问题同据理论核心，法律条文主义的，程序性的问题会增加很多。谁有权利制定法律、制定方式（及执行方式）是否恰当的问题，将会与法律之善的问题同样重要，到最后，法律的惟一要件是正当性，法律是好是坏，则全由程序上的考虑来判定。到此地步，近代国家，具备主权名分的现代国家，已将近成为既成事实。

但是，我们不可夸张这场转化的速度与程序。这一点很重要。宗教改革的旨趣是认真看待上帝，反宗教改革的旨趣则是非常认真看待教会。改革后的政治理论——实质上意指新教的政治理论——仍然认为法律之存在是为了促进善的、神的目的。社会安定永远是“上帝看着是好的”，而社会安定的惟一来源是服从体制合宜的权威。不过，上帝是不是要我们服从“那个”君主及“那些法律”，现在没那么清楚了。基督教世界既然分裂成天主教与新教这两个敌对阵营，如何还能说上帝对政治义务有清楚无疑的交代？思想之士会开始纳闷他们生活其下的法律是不是同一套普世律法的缩影，实在不足为奇。你如果是天主教徒而你的君主变成新教徒，或者你变成新教徒而你的君主还是天主教徒，问题就更大，疑虑也更尖锐。加冕仪式隐含一项契约，这契约明述君主同意维护真教，在一个人人有义务相信自己以外的宗教都是伪教的时代，你的君主所信之教不是你所信之教，其意甚明，就是当初那个维护真教的契约已经被破弃了。结果是，人可以另立新约，也许与一个新的君主立约，来维护真教。诺克斯（John Knox）及苏格兰圣约运动（Scottish Covenanter）罢黜苏格兰那位信仰天主教的玛丽皇后，迎立信仰新教的新君王，即是例子。

印刷术散布的结果，识字的人增加，人历来首次能以他们自己的语文阅读所信宗教的原典。《创世记》是关于一个民族的建立经过的第一笔记述，基督教徒有义务相信的惟一记述，而那个民族的建立是协议产生的。以色列子民与上帝协商，同意信奉上帝之律，交换上帝应许他们终将拥有土地。一个民族、一套律法、一块土地，正是完美的民族国家意象。履约并非易事，《创世记》所述，就是摩西（Moses）辛苦努力率

其人民守约的故事。一个君主努力使难驯的人民遵守信仰以换取未来福祉，摩西的领导正是完美的意象。摩西是人民的，也是上帝的代理人。《创世记》故事的含义，随诠释者选择而定，但其中一个含义十分清楚，有心人以之为意识形态武器，对抗君主一些比较极端的妄称：如果连上帝自己都与其选民讨价还价立约，则尘世君主拒绝与人民讨价还价立约，等于声称尘世权威之尊有过于全能的上帝。这当然只是摩西故事的可能解读之一，社会契约的一些正式阐述因而并未加以十分倚重。反驳者可以轻易辩说，犹太人是特例，他们所以成其为上帝的选民，纯是因为上帝选中与他们交易之故：其他所有民族奉命遵守律法就对了，没有商量的余地。此外，上帝是其所选之物的惟一且全能统治者这个事实，本身就是君主制（以及普世帝国）非常有力的论证利器，因此自由派的社会契约理论家敬摩西故事而远之，堪称明智。不过，在后宗教改革的欧洲政治思想里，与上帝另立新约的观念随处可见，牵涉教会时尤其明显。

上帝当初与人协议，有一件事不在协议之列，就是其律法的内容。《十诫》既定，永久不变，要说天主教未能好好使上帝之民遵奉《十诫》，再容易不过。说教会整个阶层，下自最低级的村落教士，上至罗马教皇，其生活日日违犯《十诫》，也同样容易。另立新约的宗旨，就是要重证对上帝律法的服从，希望获致上帝当初应许的，服从其律法就能获得的回报。教会阶层如今被视为上帝之民得救的阻碍，违逆他们真正的意志，将他们执陷于罪恶的巴比伦之中，无从得脱。只有新的约规能应许最后的解脱，只有真正宣扬太初之道的教士能为上帝之民指路。这样的教士在何处？自称教士者当然不是，那些死守原有腐败的当道教会的教士也不是。那么，谁来决定谁适合为上帝之民主持圣事？如果不是教会，那只能是会众。从今以后，教会要自治，也就是自行选择（及解雇）本堂教士。本堂教士有没有资格拥有其职位，今后取决于他们在上帝之道的阅读与诠释上胜任不胜任。

这些从根换新（其实非常古老）的教会行政方式，在人对管理国家的态度上带来非常根本的影响。在一个非常简单的层次上，有人可以主张，教会行政之理，依照“大的如此，何况小的”（*a fortiori*）的原则，直接应用于国家。对基督徒意义最重大的共同体如果应该依照其成员的

反思与选择来管理，比这共同体低一等的国家为什么不应该比照？体制得宜的教会有助灵魂得救，国家提供最起码的尘世和平，而灵魂得救分明明优先于这起码的尘世和平，因此教会如何让步，国家就应该如何让步，道理就像黑夜随白天而至一样清楚。

真的如此吗？教会权威松绑，也许反而意指国家权威应该绑得更紧。宗教改革运动抨击教会阶级，但同时心中十分清楚教会在控制人生活的建制里并不是微不足道的一个。宗教改革诸人对教会阶级的批评不在于教会控制人的生活，而在于教会本身已经世俗化。拿掉教会权威，可能在这世界上造成一个权力真空。宗教改革的意思，并不是说从今以后可以任由罪恶深重的人类随心所欲。连基督的教会都被无所不在的罪恶腐化了，如何还能让人类自己为所欲为？一个既要使这个罪恶深重的世界保持秩序，又不必劳神天主教会的方法，是由世俗权威负起压制的更大担子——路德属之，另一个办法是由改革教会负起这担子——加尔文（John Calvin）属之。（英国的办法是保留教会阶级而称之为“新教”，苏格兰那位正统派加尔文主义者詹姆斯六世 1603 年登基为英格兰王之时，就满意这么个解决法。）人还是与上帝订立新约，谁都不能保证上帝不会根本不容讨价还价。

上帝与犹太人之间的所有契约，并无片言只字提及律法内容可以变更；上帝的律法就是上帝的律法。人可以跟上帝协议的，只有不服从要受何种惩罚，以及遵守可获何种回报。永远不容争议的，是上帝是合法之权，因此他造的法是好法。这成为制定法律的理想范式。后来，社会契约理论坚持两项条件——合法的制法者与合法的法律——同等重要。这在统治者变换极为频繁的时代，原因不难明白。假定人们忽然开始认为他们的君主是邪恶之徒，因为他的宗教与他们不同，假定他们开始一个程序，想将这君主换成一个他们比较喜欢的。假定他们成功了。如何处理一个被黜君主及其父祖制定并实施的法律？这法律是不是突然要被视为恶法，因此也不复能得到理性之人效忠？当然不是，但如果要使这法律仍然能要求有思考能力的人服从，则必须在这法律本身及其制定者之间作个区别。至少在原则上，恶君也可能制定良法，至少在原则上，恶君虽去，良法可以不息。这些考虑，与制定程序使法律成其为法律的重点转移相伴而至。对程序的强调，则与社会契约理论中强烈的法律条

文主义潮流密切相配。法律如何制定，变成与这法律有多好的问题同样重要。法律如何始称合法的古代观念，如今与比较新颖的，谁才有资格制定法律的问题并存。旧有的自然法传统一向主张，国家的实证法必须符合作为上帝律法缩影的基督教世界法律；我们在前面也看过，服从法律的义务，向来是实证法内容好不好这个更广大问题的一部分。社会契约将重点转移到制法程序上，使关于政治义务的思考出现攸关重大的改变：如果法律并非由合宜的主权所有者以合宜的形式制定，人就不再觉得应该受其约束，无论这法律多好。事实上，社会契约比较关心的不是法律内容，而是正确辨明谁有资格立法，而且，谈到法律内容，社会契约思想家立场大多其实甚为保守。他们有时修改并延伸自然法观念，但他们继续认为实证法源出自然法，而自然法在道德上对所有基督徒（以及对一切不是基督徒但有理性的人）都有拘束力，也是不容否认的。现在的关键问题是：关于自然法要如何体现于国家的实证法之中，谁有资格来做权威决定，以及这些权威决定应该如何来做成。有些人，如霍布斯，主张不可分割的绝对主权论，亦即将这决定交给一个人或一群人来做；有些人，如洛克，则提出明显偏向议会制的主张；又有一些人，如卢梭，主张绝对的主权在民论，人民自己立法。无论何种主张，谁有资格立法的问题，重要性都盖过实际上可能制定什么法律的问题。后一问题仍然重要，但已退居第二。卢梭的《社会契约论》非常引人注目的一点，正是他坦白坚持主权在民，但人民如果事先知道应该制定什么法律，那他们就不会是绝对自由的，而且不算拥有绝对主权；只要有任何既存标准告诉他们能制定什么法律，这标准实质上将会使拥有主权的人民变成缚手绑脚。霍布斯说，人不能依照契约立法，只能共同协议选出一个立法者来。社会契约思想家并没有个个都像霍布斯这般挑明这一点，但在认清立法者的根本重要性方面，他足以代表几乎所有社会契约理论。

这个重点转移，由法律的内容转向强调立法者，影响到人对实证法内容的看法。重点转向谁才是确当的立法者之后，人对立法者制定什么法律可以比较不那么挑剔。法律好不好问题不知不觉化成法律有无正当性的问题，法律有无正当性的问题不知不觉化成法律应该以何种程序制定的问题。法律如果由正确的人以正确的方式制定，就是好的法律。

乍看之下，人自此可以放肆制定糟糕的法律，其实不然。人也不是从此任何法律都必须服从。法律的制定程序可以对实际上的立法决定产生巨大影响，虽然只是消极性的影响。在程序上对制定法律加以限制的一个方法，是将那些限制当作神圣般载人宪法，例如英国那部改变非常缓慢的宪法，另一途径是像美国宪法，由宪法本身对修宪设下非常严格的程序，因此，要改这部宪法非常困难。重点转向程序之后，人如果不服从法律，就有比较清楚的立场。指出一个法律不合宪，因为制定方式不对或制定的人不对，比较容易，指出一个法律在道德上根本错误，并且使足够多数举足轻重的人相信这一点，则困难得多。我们在前文说过，旧有自然法以法律好不好作为评量法律合法与否的判准，有个问题，就是一个法律必须根本恶劣——例如要求崇拜伪神，而大多数实证法也变成多多少少是好的、多多少少是不好的，到底应不应该服从，论者各陈所见，莫衷一是。现在有了宪法上的限制为依据，大家的意见就比较精确，哪些做法是否违宪，也能有个更为精确的判断。

如果宪法理论是有关如何对政府设限的理论，则社会契约理论并非尽属这样的宪法理论。社会契约理论中论证最精彩的一个，也就是霍布斯的《利维坦》(Leviathan)，其出发点就是要彰明，在形式上对主权者加以设限之说，逻辑上是不通的。霍布斯其实非常清楚，在内战当时的英格兰，国会自认为在维护一部古老的宪法，这部宪法坚持英国人纯粹出于碰巧而拥有的一些自由与权利，借此坚持来限制王权，无论谁当国王，无论在位国王自己对王权的看法如何。霍布斯认为人只能选择立法者，并且同意遵守他的法律。霍布斯向后来的所有契约论者提出一个难题：人民除了上面这个办法，如何可能制定法律。霍布斯的论点非常有力：人没有法律的时候，也就是生活于假想的自然状态中的时候，有一切好理由彼此不信任。他们不能相互立契订约，因为在一个无法世界里，人人担心对方不履约。自然状态与公民社会（以执行法律为常则的社会）有别者，在于公民社会中，任何契约，只要合法，都受法庭保护。当然，公民社会中的契约只有很少一部分会受到法庭注意，但法庭将会保护契约的这项事实，造成契约将会获得履行的信心。无此信心，凡是理性的人根本不会订约。有效的契约法律使人产生信心说契约将会被履行，而不是契约将会被履行的信心使法律契约有效，显而易见，自

然状态中，这种信心是不可能有的。并不是说生活于自然状态中的人不会想要相互立约，例如买卖的契约，而是说，在自然状态中，契约是不会有意义的。由契约在自然中不获履行这一点，霍布斯提出一个看起来难以回答的问题：自然状态中，人如果连订立普通、日常契约所需的互信程度都不够，他们如何能有足够的互信，坐下来以自愿的协议方式建构一整套法律系统？为公民社会及其法律的起源找个解释，颇非易事，霍布斯找到的解释很简单：众人同意选一个人（或一批人）为立法者，并且同意将他以主权者身份发出的命令当做法律来遵守，惟一条件是那些法律要有效执行。人以此方式自拔于自然状态。依此说法，主权——制定并执行法律的权利——当初必定是硬塞给某个人的，因为再怎么都强过无法的自然状态。

霍布斯这个绝妙的臆测，妙处在于他所说当初主权创生的程序：自然状态中，众人共指一人（或一批人），并且同意主权在此一人。职是之故，主权者不具缔约者身份。因此，这主权者的权力行使不受契约拘束；因此，在定义上，本来形式的主权必定是绝对且不可分割的（关于霍布斯论点的更详细介绍，请看下文第十一章）。在17世纪中叶为主权提出这种绝对、专制的主张，并无任何骇人之处。当时的国君们提出如此主张，至少已有一百年。霍布斯之说特出之处在于，社会契约论之问世，实际宗旨本来是为了抵斥绝对、专制的主权主张，霍布斯却以社会契约伸张这种主张。霍布斯以社会契约之名（自然状态而契约而公民社会）标举绝对专制论，自由意志版的社会契约落居下风，后来所有社会契约理论无不精思极虑，希望扳回一城。

后来的社会契约思想努力重新磨利自由意志论的锋刃，方法是强调社会契约中潜含的宪法主义，也就是将宪法视为统治者与被治者间的某种协议，或者视为全体人民关于自身应该如何治理的协议。在英格兰，威廉与玛丽1689年接受《权利法案》以换取皇冠，在美国，多数人民在1789年以前通过各州接受新宪法。宪法主义是解决霍布斯所设难题的理想办法，介乎实证法的细节问题与关于服从的高层次道德讨论之间。自从古代共和国消亡以来，一直没有人真的认为整个人民能解决立法细节之事，因此，反契约论点极言人民不可能靠彼此协议的方式制定法律，立场似乎十分坚强。立宪主义者绕开这个窠臼，力言人民可以通

过其代表，彼此协议制定一种总纲性的法律，以这些法律来规定法律应该如何制定。这也解决了法律内容好不好问题，因为原则上宪法没有理由不能一开始就载明某几种法律非法，在实际上更有很好的理由这么做。

在英格兰，1688年是自由意志派契约理论对霍布斯之战的真正转折点。信奉天主教的詹姆斯二世离开英格兰出奔法国之际，将英格兰国玺丢入泰晤士河。这是印证霍布斯理论的千载良机，因为，没有国玺，英格兰就没有合法的政府，詹姆斯之怒照说应该会将英格兰丢回自然状态，人人相互交战的状态。结果完全不是这么回事。英格兰人民通过他们的代表，与新的主权者威廉与玛丽谈判达成协议。1688年之事证明，一个政治共同体能够度过暂时没有主权者的状况。这是对霍布斯的真正答复。一个政治共同体如果没有主权者也能存在，它就没有理由不能在指定统治者之前与他们谈判，使他们同意他们的主权应受限制。洛克一辈社会契约思想家毫不怀疑，没有一个制定并执行法律的中央，正常、合乎人性的生活照样是可能的，虽然有点不方便。

一个认为主权者一时出缺，必定立即导致混乱的、原子式的无政府状态，一个认为社会秩序至少还能维持一段时间，由于两种观点如此根本不同，因此，自霍布斯的《利维坦》至洛克的《政府二论》（*Two Treatises of Civil Government*）不过30年，何以有此根本过渡，颇值一问。这不能单纯视为作者气质之事，霍布斯的政治著作染有一股幽黯之气，我们所知的霍布斯却是个和乐易处的人，洛克的《二论》不失乐观，他对人性却难说是信心十足的。上述的过渡从何而生，至为重要，因为后来以“自由主义”名称行世的那个学说是以将国家与社会的分开为基础，而这个过渡对此区分是根本要义。霍布斯之意似乎是说，没有国家（法律与秩序机制），社会（一般的社会生活）是不可能的。据他之见，社会生活是脆弱的，没有自己独立存在的力量；社会的生命寄生于国家。一切社会工程必须从政治工程着手，因此理性之人的首务是以合宜方式建立国家。洛克之说颇异于是：社会的生命力比历来所见强韧得多；在这层意义上，社会是自然的，是多多少少自动产生的，社会本身的自我调节机制不完全而生出种种不便，人创造一个法律与秩序机制来因应这些不便，但社会有其独立于这套机制的生命。洛克认为，至少原

则上，而且实际上大概亦然，社会在其法律与秩序的形式结构崩溃后仍能存在；这句话意思是，社会在此情况下，其自然意志将会仍然完好到足以选择自己未来要如何治理。霍布斯似乎认为社会本身没有意志，洛克似乎认为国家本身不必有意志。当然，两说都未必为真，但一件如此根本之事在如此短时间内何以生出如此惊人的见解差异，仍然有待解答，说霍布斯天性容易为法律与秩序操危虑患而洛克天性无此倾向，尤非的解。

人对社会生活的未来何以增加了信心？最简易的解释是说，这信心的增加，反映了社会生活品质的某种普遍改善。在德国，30年战争结束（1648），在法国，王制巩固，在英国，则内战期间天下并未沦于霍布斯笔下那种自然状态，凡此都促成一种感觉，认为人类生活已有其稳定的模式，这些稳定的模式将成为未来的常规范式。这些是社会因素，但当然同样也是政治因素，有人不难主张因为先有国家安定，社会生活才给人这些寄望。当代人如洛克并不作如是观。政治连番剧变而社会安然熬过来，可能令他深有所悟。甚至德国社会，经历30年战争惨祸之后，也有能力开始重建。当代人对社会独立于国家之外欣欣向荣的能力有了全新的知觉。最能解释这股新知觉何以产生的，也许是17世纪下半叶欧洲社会的一个新层面：资本主义。

社会契约理论与资本主义之间的关连，论者甚多，表面视之，其间关连也颇为清楚。一个愈来愈以自由买卖契约为基础而安排其经济事务的社会，愈来愈以自由契约的眼光来观察它与国家的关系，是再自然不过的事。揆诸现实世界里一般买卖契约的确有用，可见社会契约有相当道理。社会契约论受到的反对意见里，最标准的一个是说，可以由磋商而订立的原初社会契约，史无可稽。有人举出某项文件，美言其为君主与人民之间的原创契约（在英格兰，《大宪章》是最受偏爱的例子），但社会契约理论仍有弱点，至少在其反对者看来是有懈可击的，因为论者从来提不出原有契约中君主有义务遵守，违反则可以被罢黜的确切条件。对社会契约的这项异议，其实未能了解普通的契约法是如何发生作用的。绝大多数契约情况发生的时候，缔约各方压根儿没有想到要订立正正式式的契约。（买东西的时候，没有谁会走进店铺对店员说“我要订一份载明交易条件的买卖契约”。）法律由买卖两方的行为，推出双方

有一份买卖契约。在正常情况下，法律对我们所缔的这些契约是不赞一词的，我们大多时候也满意这些契约的履行情形，因为我们并没有经常为此诉诸法律，买方与卖方在这方面大多也是不假思索的。社会契约也可以作如是观。以买卖为日常活动的人，很容易就会以契约的眼光来看他们与国家的关系，而且在正常情况下认为国家履约的情况令人满意。他们只在有相当理由之下，才会对契约加以检讨，也就是说，事情开始不对劲的时候。统治者与被统治者彼此的互动，仿佛是经过双方协议的，一个有法律眼光的人由这类简单的道理，不难推论两方之间有契约存在。双方如果真的订有协议，则他们会如此相待，更不待言。

这样的安排，十分能够因应政治变局。社会契约论比较后起的敌人，例如功利主义派，似乎认为社会契约论坚持一纸契约既定，就必须永远有效。功利主义者以古法的改革者自居时，嘲笑社会契约，他们以激进派自视时，则否认过去的契约可以约束现在与未来世代。其实，我们没有理由可以认为契约一订，就不能随情况改变而重新谈判，也没有任何理由说订约的一方不能视时之宜而拒绝或重新谈判。普通的契约法律不容许永远的契约。我不能订立一份天长地久约束我子子孙孙的契约。功利主义者讥笑社会契约，其实只嘲及英格兰独有的辉格党版社会契约，因为辉格党主张1688年之约的拘束力永远存在。社会契约理论有一件事没有十分清楚说明：在哪些明确情况下，有必要或有理由重新谈判社会契约的条件。社会契约理论由于关心谁有资格制定法律，必须处理这个问题：谁有权利发动将旧约解除并谈判新约的过程？霍布斯的答案最清楚：人人直觉地感受到自己已沦回自然状态的时候，旧有契约就算解除了。他何时知道自己已再度陷入自然状态？法律的执行崩溃到他恐惧邻居甚于恐惧他的君主的时候。寻找新的主权者，并不是因为你有此权利，而是事实使然；你的本能反应会告诉你，现实情况如此，你必须再度寻求脱离自然状态之道了。契约在什么情况下必须重订的这个重要问题，其他契约思想家说得没有这么清楚。洛克之意似乎是说，将会有那么一个历史时刻，足够多数的人，或者够多举足轻重的人，明显看出政府已经背信，这政府必须卷铺盖。杰斐逊（Thomas Jefferson）诸人签署《独立宣言》时，似即持此立场。杰斐逊说，大体而言，人宁可忍受政府之缺失，不愿从头建构一个新政府，但确实有些时候，人被逼

而造反。此语甚当。美国革命不是密室谋反，签署独立宣言者不是心存不满之人，他们所为亦非问心有愧之事。当时之势，是政府显然背叛民众，民众必须收回对政府的信任。大约只有三分之一的人（依照传统的计算）认为与祖国绝断是紧急必要之事，这不大打紧，时间会证明谁对。

也许，殖民北美的整个经验对社会契约提供了助益。欧洲人开始与北美印地安人接触之时，最令他们感受深刻的不是欧洲文明明显优异，而是印地安人过着欧洲人自己曾经过来的那种生活。印地安人风俗道德之质朴，对欧洲人可能曾有重要启示，因为，如洛克所言，全世界曾经都是美洲。令欧洲人特别印象深刻的，是印地安部落中，在酋长权威之下，战士人人平等。这些勇武大致相等的勇士何以服从其酋长？他们的酋长并没有十分明显比他们任何人骁勇，而且当然打不过任何两人联手。解此困惑，并不困难：部落服从其酋长，因为他们同意服从。这答案看似简单，其实颇为惊人。北美印地安人从未听过上帝之事，因此他们不可能是奉上帝诫命而服从他们的统治者。一些勇于思考之士很早开始领悟，一切政府的原貌也许必须求之于印地安式契约的单纯之中，政府的其余根据，例如著名的“君权神授”，也许是后来的发明，是一个王朝出于自利动机而设计欺骗人民的東西。这不是非常精进的人类学（虽然持续甚久），但它有正反两面。没有谁真正认为模仿蛮昧的印地安人是好主意，新大陆的发现到底是人类历来最好或最糟的事，也一直热烈争辩到18世纪末。（有人称美印地安风习质朴高贵，有人极言野蛮人嗜血，无信无义——按照欧洲标准，以及他们好用酷刑，而且直到深入18世纪，“高贵的野蛮人”一说才真正进入政治理论。）但是，确实可见于美洲的，自然状态中的人大致享有的自然的平等，的确对人自然即有阶级的既有观念构成挑战。这当然不是说，经此以后，一切不平等都被视为不自然，因此站不住脚，而是说，从今以后，不平等必须有个解释，而且必须有理。社会契约理论家其实非常善于为不平等寻找理据。霍布斯将不平等归因于政体合宜，买卖契约才可能，洛克则主张人即使在自然状态中也会同意尊重金钱的价值，所以将会自然出现财富的不平等。但是，自然的平等就像一枚定时炸弹，后来在卢梭的著作中引爆。卢梭拒绝相信理性的人如果明知结合的条件可能导致财富与权力巨大不

平等，还会同意结合，他并且由此认为，世界的状态如此充满不平等，从自然状态到公民社会的过渡根本不可能借契约产生。真正的社会契约在未来，它到来的时候，其主要特征将是保证能带来这个世界明显欠缺的那种程度的自由与平等。

英国在北美殖民的过程，可能曾以另一方式促进社会契约理论广获接受。殖民者不但彼此同意前往美洲开始一段新的生活，他们往往还根据英王所颁股份公司的特许状来安排他们的各项事务。例如，马萨诸塞殖民地自始即以马萨诸塞湾公司的特许状为其宪法；美国独立之后，那张特许状继续成为“马萨诸塞共和”宪法的基础。合股公司是一个以自愿契约为基础而建立的共同体的理想意象。股份公司的入股者同意依照互有协议的规则持有财产。入股者寻求公司保护，只要卖掉股份，就能自由脱离公司。关于财产权的协议，正是合股企业的核心。基于此理，平等的问题没有文章可做。合股公司的持股人，所持股份通常不等，因此持有最大股份者在公司经营上享有最大分量，是自然之理。这无损于一种更根本的平等，亦即股东有平等的权利去持有不等的股份。在这些情况下，大股东当然往往成为公司里最有权力的人，但他们对他们财产关心将会补强整体的财产权，造成大大小小的股东一体受益。对一个领土与人口都可望有所扩张的政治共同体，股份公司这个意象特别适切。进入已经成立的那些州的移民，以及在尚未立州的新地上屯垦者，一旦开始垦地并且要求法律确定他们的地权，都可以视同自愿加入一个已在营业的公司。一个州加入合众国的时候，是依照合众国的条件加入的，它同意并共尊合众国宪法为此土地的根本大法。这个观点，在美国内战前引起很多麻烦。南方诸州言之成理，说合众国是拥有主权的各州根据某些条件自愿缔约而成立，这些条件现在已遭违背。北方诸州为势所逼，提出一个非常暧昧的命题，力言合众国是永远的结合——社会契约理论从未主张的一种说法。（南方的悲剧是，它在宪法上有理，但蓄奴有错。）

社会契约理论有待解释的另外一点，是它的个人主义层面。（我说“层面”，因为“个人主义”要到19世纪中叶才成为通用的新词。）自主而能与他人缔结自愿契约以维持众订且公认的法律的个人，并不是突然不知从何处冒出来的，历来有各种说法追溯其起源。社会契约曾被称为

“占有性个人主义的政治理论”，而社会契约理论被视为言之成理，自由买卖契约下的市场关系无疑贡献巨大。不过，市场而外，尚有别处可以追踪“自主的个人”的来源。有人指向文艺复兴人文主义中蕴含的自恃自足的新精神，有人索之于17世纪科学中对霍布斯影响巨大的原子论。但是，个人主义的起源，最好也许该向欧洲国家体系的本质里寻找。19与20世纪的民族主义史家主张，民族国家形成期虽然漫长，却是欧洲政治发展的必然结果。这种说法往往使人忘记早期欧洲诸国的疆界多么流动不定，以及那些国家多么容易瓦解而发生内战。论者喜欢举英国为早期民族国家建造成功的模范，实则英国迟至1745年都还可能成为詹姆斯二世之国，并使英国政府实行天主教式专制。当时的政治与道德风景中，绝难看到一个稳定的、长久树立的团体。哪个国家是第一个真正的近代国家，它是何时出现的，至今仍多争议，但看起来仿佛永恒的中世纪封建秩序在近代是没有对应物的。据后见之明而说封建秩序并非永恒，当然容易，但假使你生活其中，里面的一切都会令你相信，上帝即使不是亲自建立封建制度，他对封建制度也是含笑许可的。封建秩序下教内教外的臣民后来如何成为近代国家的公民，是一段既漫长又复杂的故事（在很多地方，这故事尚未结束），但欧洲几乎每个地方在某个时候都发生同样的结构变化这个事实，必定曾经助长人们认为，至少在某个程度上，人所生活的团体性质如果不是碰巧如此，也可以选择如此。

政治与社会秩序是神的图式的观念受到攻击，攻击这个观念，就是攻击罗马天主教，因为罗马天主教是其意识形态支柱。世俗阶级结构是教会阶级结构的镜像倒影，世俗社会总是被视为次等货色，教士则被视为一个特殊族类。世俗权威尽其能事，只能压制原罪满身的芸芸众生一些比较猥亵可鄙的表现，教士则透过告诫而帮助灵魂，是一种真正的帮助，圣母与圣徒更能为充满罪孽的人类向审判严明但慈悲宽恕的上帝说情。这等于说一个人的罪并不完全是他自己与上帝的事。新教抨击这个观念，主张一个人的罪纯粹是他个人的责任。一些新教说法中隐含的，凡信徒皆为教士的观念，使人挺起双膝，顶天立地面对上帝。能站直面对上帝的人，若无相当理由，不可能再轻易对世俗权威屈膝折腰。他们随后大胆提出一些非常尖锐的问题，问国家究是何物，国家究有何用。如果教会权威不是既予，则世俗权威亦非既予（虽然保罗声称凡掌权的

都是上帝所命)。明确而言，他们理有必至，终于要提出以下这个真正直指根本的问题：国家是做什么用的？旧有的存疑态度，也就是视国家为一个特属尘世而缺陷重重的建制，并未消失，但现在既以世俗措词讨论国家的功能，对国家的这种怀疑就转变成寻求依据，对国家的功能加以设限。国家之设立如果是为了做某件差事，那么，明确界定这件差事是什么，以及研判国家需要什么权力来完成这件差事，至少原则上应该不难。国家这就变成一套机制，一部机器，人发明这部机器，就像发明其他机器，有其非常明确的目的。走到这里，再一小步，就是建立一些标准，根据这些标准来判断国家是否失灵。国家就如其他一切机器，可能会失灵，可以随环境改变而加以改善，有时甚至可以整个拆掉，重新设计。

将国家视为机器的理论，特别值得注意的是其直截了当。专制君主或其理论家喜欢说政府是神秘的东西。国家充满神秘，上帝特别选择君主来处理这些神秘，其处理之道并非常人能解。治国理民，诸事繁剧，国君虽然可能不时察纳建言以为助力，但向谁广纳周咨，全由国君取舍（宫中幸近与妇人之言是专制君主的大患）。国君行使君权，是向上帝负责的，而且只对上帝负责，因此没有不问是谁，言无不采的义务。国君有时自愿召集臣民代表组成类似议会的机构，明为集思广益，实则通常是为了向他们要钱，然而议题无论为何，都由国君设定，而且这些集会即使能有所建言，国君当然并无随便采纳的义务。议会是国君的造物，自当随君所欲，召之即来，挥之即去。君权排场之繁文缛节，“将国君围而护之的神性”、受国王一触可愈的“国王病”（King's Evil），以及最嗜血的暴君也不容暗杀的事实，意在证明君权之不可思议。机械的国家理论，志在去除君权及其他所有政府形态的神秘。一位英国平等主义者（Leveller）说，共和国里，大家挑一个人出来当国王，就像一个管理良好的家族指定一个人专司买肉之事。此话一语道尽个中要义。统治的功能一旦经此狭化界定，下一步很明显就是寻找一个建制，以期事实上能对行政权力的行使加以限制。无论如何寻找，中选的都是代表制议会。代表制议会决非国君创造之物，而是自成一体，职司监督行政权。此事当然不是一夕而成，也不是处处皆见，但一直到 20 世纪都是政治改革家的目标。到 18 世纪末，英国与美国已更进一步，视立法部门为

全国最高主权所在。法律在正反立场各陈论点之后制定，公告周知，责成行政权“忠实执行”（这行政权在美国是总统，在英国为英王陛下的政府）。此制成为立宪政体的理想模式，虽然行政与立法的关系实践起来颇多变化。

有人说，以广泛民意代表为基础而建立的宪制、由法律维系的国体，是社会契约理念的必然结果。这有点遽下论断。17世纪中叶以来，英美先进政治思想家的确主张，代议、立宪政体是自主、理性而珍爱自由的人会自愿加入的仅有一种国家，但这论点在大西洋两岸都经过漫长岁月才广获接受。所谓个人的自主是什么意思，有待厘清。稍用常识，就知道人人并非同等自主。如果自主意指自由，则人皆自主的观念有其窒碍，因为一个很明显的社会事实是，有些人，例如没有土地的劳工，其生计全靠他人，称他们“自由”完全不通。自主意指能自立于世，而在世上留下你的印记的一个明显途径是拥有世界的一部分，这拥有可指实际上拥有土地，也可以指拥有能兑成土地的资本。不要忘了，社会契约的理念曾经在阶级严格的社会里辛苦挣扎前进。人类历史上绝大多数时候与绝大多数社会里，顺从雇主及尊重社会地位高于己者曾是重要规范，封建余绪绵延较久的社会犹然。社会契约理念与新兴资产阶级之间的关连，论者也向来乐道，盖资产阶级以买卖为业，便于接受社会契约理念，但我们不宜因此昧于一个同样明显的事实，新兴的资产阶级出人头地之后，同样希望享受先前贵族独享的尊重。资产阶级奔竞贵族与绅士头衔，可为明证。（据考，有人营求骑士爵号，詹姆斯一世说，他当然可以封他爵位，只是上帝也没法将他变成绅贵。）后来为民主与议会制共和国辩护者，主张人皆自主（后来并包括妇女自主），但这时经济自由主义已经产生，而经济自由主义是一种纯正的个人主义（尚未直呼个人主义而已）。

社会契约理论决非静止之物。当其初起，较为保守而敌视者视其为一种微含颠覆性的学说，及卢梭《社会契约论》问世，则形同社会政治革命的宪章。何以如此？前面说过，霍布斯与洛克契约论的对比，可能是洛克时代较为乐观，认为社会生活能够持久稳定。霍布斯似乎并不认为人性合群。人当然想要只有靠社会生活才能得到的那些东西，但人天生并非合群，只有一套严厉的社会契约能使他们过社会生活，得到人生

的其他好东西。洛克则似乎认为人天性合群，虽然人到底多么合群，他有点模棱其词。自霍布斯的《利维坦》（1651）至卢梭的《社会契约论》（1762），相隔逾一世纪。卢梭已视稳定的社会生活模式为理所当然，他的社会契约不是用来解释社会稳定之道，而是说明社会如何可臻正义。社会契约变成重塑一切社会与政治建制的媒介。在霍布斯，这是不可能的事，一切社会修补工作，他都引为大忌。与社会契约这种变化同时发生的，是经济自由主义，虽然自由主义的名称要深入19世纪才取定。

经济自由主义是一种主张人类天性合群的理论，但并不乞灵于人性利他、照顾别人的观点以成其说。历来讲人性不合群的理论都归结于人本质上是利己的，因而是自私的，因而潜在上对别人有侵略性，为了自利目的而支配并剥削别人。如果人人都如此做法，则人类很难有安稳的生活，除非有些强制性的机制来抑制这些反社会的本能，确保最起码的社会和平。语带恐吓，喋喋说教的教士，以及满手血腥的刽子手，是社会的根本要件，无此则“人对人皆豺狼”（*homo homini lupus*）。这种世界观非常古老，并且促成人非常难治的看法。人类就像小孩子，你不可以片刻放着他们不管。（有个老故事说此十分传神：孩子在另外一个房间里，妈妈看不到，但她朝孩子大喊：你在做什么，马上给我停下来！）根据常识，可知这些难治、幼稚的人，个人独行则为盗贼，相聚成群则成暴民。基于人根本难治，统治必须非常严格。经济自由主义直捣这种观点的要害。经济自由主义的可观说服力，来自它提出人性合群的理论，同时却不否认人基本上是自私自利的。社会生活的一大奥妙，是徇私可能有利公益（马基雅维里语）。人在最起码的法律架构之内追求一己的目的，自然而然会根据经济专门化的需要，创出各种相互依存的网络。亚当·斯密在《国富论》（*The Wealth of Nations*, 1776）里有一名言，面包铺与酿酒人做面包、酿酒，应非出于慈悲，而是基于自利，但我们从而得饮得食。让人自由买卖，立法确保他们不欺不偷，人人在法律界限内追求自我利益，则亚当·斯密所说那只“看不见的手”将会自动自发创造合作的社会奇迹。法律将处理出格之行，出格之行叫做犯罪，但犯罪将不会太频繁。人类社会因人性自私而自然产生。

自然的机制将会创造自然的和谐。故霍布斯之说未符实情。和谐的社会生活并不依赖于先有国家。国家之为物，甚至可以视为徒然妨碍自

然和谐之出现而已。那只看得见而沉重的手——国家——可能妨碍看不见的手的运作。一切自由主义对国家都有极明显的疑忌，原因在此。对社会生活能否持久，霍布斯是悲观的，经济自由主义是对治这种悲观的一大解药。用简单一点的话来说，社会被视为比历来论者以为的都更强韧得多。然而说来有趣，经济自由主义弄巧成拙，也正在此处。因为此说到18世纪中叶导致卢梭潜在革命性十足的那种社会契约理论。既然社会有自我建构之能，有人就开始思考从根本上进行政治与社会改革的大计，因为将政治与社会从根改造，社会也会保持合理的稳定，不会重返霍布斯笔下那般恐怖的、人人互掐脖子的自然状态。

“社会恒稳，所以革命无妨”这个式子，当然也不能整个当真。原则上，思想家没有理由不能认为自动产生的社会尽如他们之意，这一点后来其实也成为自由主义的骨下主题。卢梭以其特异的斯巴达方式梦想一个不仅稳定，而且正义的社会，但人人未必当如卢梭。不过，有个要点，卢梭比其他任何社会契约理论家都更清楚，那就是：如果社会契约是说明社会与国家的“起源”的理论，那么，社会生活自动产生的观念已使社会契约这一观念变成没有必要，因为如果社会是自然产生的，就根本不需要什么起源理论。卢梭本人相信公民社会的起源是诈与力，并认为人要到未来才会自愿协议形成一个正义的社会。

妙事来了。前面说过，社会契约整个理念立基于个人在相当程度上是自主的这个看法上，我们也提过，由于人类社会向来讲究尊重雇主及尊重身份地位高于己者，个人自主的观念即使在原则上也经历一段漫长岁月才广获接受。经济自由主义提供了社会契约思想自始缺乏的纯正个人主义理论，结果，有了自私的个人相互竞争则自然而然产生社会和谐的看法，以社会契约为一种起源理论却成为多余。人无论喜不喜欢，都会形成社会，这看法一旦成立，社会契约用以解释人何以能和平共同生活的传统功能就作废了。休谟与功利主义者对社会契约的抨击，其实也对准社会契约自以为能解释社会与国家的起源。社会契约有些弱点，或许咎由自取，因为它企图解释太多事情。不过，卢梭有一句话堪称中肯，他说，社会契约如果不能解释过去，还是能用以解释未来社会与政治的可能境界。

比较老的社会契约观念在美国维持最久。在这里，新的州加入联

邦，可以视为自愿缔约而遵守美国宪法，而且加入联邦的条件之一，是申请加入联邦的州，其州宪必须是州民自愿采行的。但这也已不尽是传统意义的那种社会契约，因为各州是依照联邦的条件加入联邦的。新州不能谈判宪法的条件，要么接受这部宪法，要么不接受。而他们每一州都接受了。就是脱离联邦另组邦联的南方诸州，也没有改变这种情况。南方诸州的代表以一个月在阿拉巴马州蒙哥马利草拟的宪法，实际上形同他们前不久才离弃的那部联邦宪法的副本。

社会契约理论形态不一，但理论本身从16世纪中叶持续到18世纪中叶，以一种政治论点来说，堪称非常不错的记录。除去它一些比较华而不实的称声，社会契约理论至今未亡。我们如果想将社会与国家重新来过，我们会怎么做？这个大哉问，代代不绝。

推荐读物

要了解社会契约理论，最好从宗教背景，以及韦伯与托尼（Tawney）所提资本主义兴起的脉络里求之。欲求便捷，则不二之作是马克弗森（C.B. Macpherson）的《占有性个人主义的政治理论：从霍布斯到洛克》（*The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke*, 1962）。



第 11 章

社会契约 (一)

霍布斯

霍布斯

霍布斯(Thomas Hobbes)出生于1588年。他是早产儿，据说他母亲听闻西班牙无敌舰队来犯，惊而早产(“霍布斯与恐惧是双胞胎”一语即出于此)。不过，霍布斯历经17世纪英国政治一切巨变起落，安然在1679年寿终正寝，年高91。霍布斯是牛津人，觉得当时的亚里士多德主义——经院哲学显学索然无味。他受荐担任卡文狄希(Cavendish)西席，卡文狄希即后来的德文郡公爵。霍布斯这辈子大多是贵族幕友。他1610年游历欧陆时发现“新学”，17世纪20年代初期成为培根(Francis Bacon)的朋友，并为培根掌理文书。霍布斯是立场坚定的保皇派。1641年，内战风雨欲来，在他去法国避难以前，已见过伽利略，并且遍识当代最著名的科学家与文人。

霍布斯在法国淹留一段岁月(1641~1651)，担任日后查理二世的数学教师。他并且在此时撰写《利维坦》，此书于他返回英国那年在伦敦出版。霍布斯何以在共和政体成立后回国，颇有些神秘说法，但大致可能是由两个原因促成：一是他思乡心切，二是他未必以彻底无神论名世，但在海外流亡圈子里，他大非正统的宗教立场日益出名，难以见容于法国。查理二世对霍布斯向有偏爱，复辟后招他入宫，每年给他一百镑养老金。

在政治思想史上，说来有点不巧，社会契约理论的第一部杰作，也就是霍布斯的《利维坦》，居然是那么非典型的社会契约论。社会契约论当初创发的目的，是为了支持对权威不服从的立场。在《利维坦》里，霍布斯的社会契约说为专制政府张目，而专制政府正是社会契约理论要挖墙脚的对象。霍布斯的政治论证的确是大师手笔，入室操戈，令论敌招架无力。他使用社会契约的语言，驰突于前此社会契约思想家得出的所有自由意志结论，一举冲决。霍布斯并且用心微妙。他走笔于内战之际(《利维坦》出版于1651年)，比较眼尖的读者立即看出其论点有左右逢源之妙，用以支持1642年以前查理一世(Charles I)专制之图，克伦威尔1651年之权力，以及1660年查理二世(Charles II)之复辟，无不相宜。霍布斯既不取悦保皇派，也不讨好议会派，克伦威尔将他置之不管，查理二世则接他入宫。目睹这只“熊”和他的廷臣斗智斗

力，争个平分秋色，霍布斯引为一乐。

霍布斯论点影响深远，但其基础不难简扼陈述。言社会契约者，几乎无不假想公民社会（也就是社会与国家）以前的情况。这类想当然的初民状态，霍布斯十分认真，抛开政府——指一套制定并执行法律的正规制度——来思考人类生活。没有政府的生活状态，霍布斯称为“自然状态”（the State of Nature），并刻画其苍凉景象，令人一读难忘。霍布斯认为，没有政府，以及政府促成的安定社会生活，人才能大致是自然平等。在此状态下，一个人无论比别人强壮多少，都可能被偷袭丧命。人类能力的这种自然平等，导致人彼此疑忌，并且由于无时无刻不相互提防而不顾冒险与别人打交道。人人彼此都是陌生人，人人不知道彼此会变出什么花样来。所以，上计是尽量少与人接触。可想而知，霍布斯笔下的自然状态，生活中多的是孤独省思的时间，而每个人心里在想些什么，也不难想见。生命安全将是每个人的首要考虑，而且每个人都会动念自问，在什么情况底下，他才不至于时时刻刻为自己的性命担心。不用多久，他就有了主意，想到惟一的安全之道，是支配其他所有人，并且使他们害怕他甚于彼此害怕。支配他人将是自然状态中所有人的意图，但当然也是自然状态下不可能实现的一个意图。人的自然能力既然大致平等，每个人也就有能力为自己构思一套支配他人的方案，但虽然人人如此梦想支配他人，却没有一人能达成此事，因为人人的体力与巧思都大致相等。在自然状态中，靠支配他人来求得一己人身安全的计划，其实又为大家增加一项彼此畏忌的理由，因为这么一来，人人互疑彼此居心叵测，要侵我谋我。这就导致一种人人互困的僵局，没有未来，因为未来只可能是过去的无奈重演。

人类这种互相侵谋之疑，还会进一步恶化，因为在自然状态中，没有人能预测自己应该怎么办，才能保全性命。保全性命，霍布斯称之为“自然权利”。一般社会中，人的行为有其合理的可预测性，但自然状态不同，没有谁能预测别人会有什么行为，因此，依照定义，“自然权利”一定是没有限制的。“自然权利”这个总称必须再细分成各项权利，一个人才可能预测如果要保护自己，应该怎么做。在公民社会，这自卫权有法律加以界定，在没有法律的自然状态中，则无从界定。人人自便，以求自保，但这漫无限制的“自然权利”当然并无真正的助益，因为人

人自便。所以，在自然状态里，人那种自然而然的彼此害怕又会更加严重，因为不但常识说别人可能侵我谋我，每个人并且知道，如果生命遭受威胁，他有权利对别人做一切行为。处此情况，惟一合理的生活之道是尽快远离别人，因为人与人的任何接触都会带来说不定的后果。理性的利己主义者将会多方押注以避险，虽然偶尔的冲突无可避免。霍布斯称自然状态为战争状态，因为依照战争的本质，战斗之间有暂歇之隙。霍布斯说（《利维坦》第一部分，十三章）：

战争不只由会战或战斗行动构成，还要计入一段时间，战争的意志在其中充分显示的时间；因此，考虑战争的本质时，必须纳入时间这个概念；就如考虑天气的本质一样。正如恶劣天气的本质不在于一阵两阵骤雨，而在于许多天集合而成的一种倾向，战争之构成不在于实际的战斗，而在于战争的意向，在此意向显示期间，没有人能确信不会有战争。

自然状态中的生活必定是何种景象，不难猜想，霍布斯在《利维坦》最著名的这段文字里告诉我们：

在此情况下，没有勤奋乐业可言，因为勤奋不一定能收成果实；因此也没有土地的垦殖，没有航海，没有对海路输入的商品的利用，没有宽广的建筑，没有运输的工具，也没有工具来搬动需要许多力气的物件；没有对大地表面的知识，没有时间的计算；没有工艺，没有语文，没有社会；最糟的是时时刻刻恐惧，以及随时横死的危险。人生活孤独、贫乏、卑鄙、兽残而短命。

接下来的问题就是，人如何自拔于这种自然状态的恐怖，进入具有法律与一个合理社会安定程度的公民社会。要了解这一点，我们必须回头看看，霍布斯笔下理性的利己主义者如何沉思自然状态的种种不堪，人人希望自己能支配别人，使他们畏惧而不敢犯他秋毫，但每个人也知道没有人能靠自己做到这一点。另外还需要一件东西，才能使人生活于

服从之中，这另外一件东西就是法律。如果有个办法能使人服从法律，使人畏于惩罚而不敢犯法而安于服从，就天下太平了。不过，一个理性的利己主义者事实上会如何思考法律及制定法律的过程呢？他无疑会认为，理想的情况是人人受法律约束，惟他例外，而且法律由他制定并执行。当然，一个理性的利己主义者也会知道，自然状态里，其他每个理性的利己主义者打的主意和他一模一样。自然状态是凄惨的，也是充满焦虑的，每个人都知道，假使他或其余任何一人获有制定并执行法律的权力，自然状态将会结束，社会安定之福也随之合理可期。的确，没有什么事情会糟过自然状态。

依霍布斯视之，人是古怪的东西，因为他们天性中的两面交战不已。他们相互竞争，却导致霍布斯所谓的“忧怯”，人害怕彼此用心叵测，害怕失利吃亏。一方面，人又希求霍布斯所说的“荣耀”，即只有有效的国家透过稳定的社会才能提供的财富、尊重及权力地位。因此，人的天性一半反社会；一半却必须透过社会生活才能满足。解决这自然状态的难题，其实非常简单。人需要法律及法律之执行，才能过他们想要的那种生活。在自然状态中，人天性的忧怯使他们不可能相聚以制定法律。即使他们万一同意制定法律，也有两个无法克服的困难。第一，谁第一个来服从法律？第一个将自己置于法律之下的人，相对于别人，立即处于不利地位，因为别人可能加害于他，而他等于拒绝以其人之道还治其人。第二，谁来执行法律？执法总不能人人都来，那么，谁来保护那第一个服从法律的人？那个人也可以自己实行法律，但这等于说，除了他以外，每个人都还在自然状态里。这很显然是再糟也没有的处境，谁都不会想要的处境：只有你一人服从法律，其他每一个都在违法，都视法律如无物，实在荒谬之至。出脱这个困局之道，不是聚集众意制定法律，而是大家同意挑选一个制定并执行法律的人。挑选一人（或一批人），赋予他或他们最高主权，授权他或他们行事。实质上，也就是人人，或多数人，放弃其保护自己的权利，将这权利交给别人。挑选一个立法者与执法者，就是立契订约。此即政治权力之创生；借霍布斯的话说，剑从此交到主权者手中。

到此为止，霍布斯的论点并无特别突出之处。他的说法与一般的社会契约论颇为相似，然而其中有个攸关重大的差别：霍布斯主张社会契

约不能对主权者加以任何限制。主权者完全不受拘制。实言之，主权者根本不是缔结社会契约的一方。主权者不是依照条件而产生的，它必须绝对，而且不容分割。主权者绝对不必向其臣民负责，他的法律就是他们应该服从的命令。一个社会契约思想家得此结论，堪称奇特。霍布斯之前，社会契约的整个论点是，统治者与被治者之间有某种协议，统治者有时候打破协议，其臣民也不再有服从的义务。霍布斯之见反是：人即使返回初始，重新创造国家，他们也会自愿扶立一个比当代任何君主都要更专制的主权者。《利维坦》论点有相当大部分着意说明何以必定如此。其论证十分专门，霍布斯是十分细谨的思想家。他的说理相当抽象，但理路出奇清晰。本章稍后，我们将从霍布斯的论点站开一步，将其论点放在其历史脉络里来观察。霍布斯当时的读者，几乎人人皆知此书表面底下藏着对英国政治史一个非常透辟的评析。我们先看看他支持无限主权的论点，然后尝试还其明确的历史面貌。

主权不受契约限制

霍布斯主权不受契约限制之论，根据是自然状态中，一个主权者不可能与他未来的臣民订立契约，在公民社会里，他也不可能与他们订立契约。霍布斯之见，可能的生命条件只有两种，一是自然状态——人与人战争的状态，一是公民社会——和平的状态。接下来的问题是：两者之中，何者提供一个主权者与其臣民订立契约的机会与可能性。先看自然状态。自然状态的主要特征是一种原子似的混乱。在这状态里，人是孤来独往的，可能的主权者与其未来臣民订立契约的惟一途径是东奔西跑，与每个人逐一立约。这件工作不仅不可能完成（他们凭什么信任他？），而且毫无意义，因为在自然状态中，契约反正不可能有约束力。自然状态中，无论谁与谁就什么事订下什么协议，都不会愚笨至于真的遵守，因为缺乏执法制度，人人都猜疑对方不会履约。自然状态中，一个限制主权的契约根本不会有效，于是剩下公民社会。只有在公民社会里，主权者才可能与其臣民订立限制他主权的契约。然而霍布斯认为，一个主权者如果订立这样的契约，一定是误解了他自己的本质，也误解

了主权的本质。

霍布斯认为，在公民社会里，主权者不会有与其臣民订立契约来限制其主权的动机。要了解他何以不会有订立这样一份契约的动机，我们必须回顾一下理性的利己主义者在自然状态中的思路立场。在自然状态里，理性的利己主义者将事情想透之后，会得到这么一个结论：对他最有利的情况，是人人有义务服从由他制定并执行的法律，他自己则没有服从的义务。我们在前面提过，自然状态里，人同此心，心同此理，故而事不可为。这又导出另一个结论：如果只有某人享此地位，则自然状态有结束之望。在霍布斯笔下，社会契约真的使一个人占有自然状态中人人垂涎的位置。众人挑选一人（或一批人）为主权者，使这个主权者成为契约的受益人，而不是立约的一方。每个人将“自然权利”让渡给一个主权者，这主权者不必有何正式同意的举动，遑论任何协定。任何理性的利己主义者出于其本质，都会接受这件差事。正式一点来说，霍布斯式契约是立约各方一致同意使一个人（或一批人）担任主权者；也就是说，在自然状态进入公民社会的过渡中，人人过渡，惟独主权者不然。主权者因此自己留在自然状态里，因为他并没有与任何人订立协议。由此可知，主权者既然独得人人所欲之位，除了他以外，人人都在公民社会，他必属至愚，才会与人订立将他的绝对权力分掉之约。他不会有此动机。他的本性会告诉他，不要让他的主权受到契约限制。霍布斯妙笔直断，说任何理性之人、任何一群人获选出任主权者，都是同样的心思。

不过，一个被挑选或机会凑巧而据有其位的主权者，忽然慈悲蒙心，起意与臣民订立一份规定他依照条件行使主权的契约，也不是不能想像的。他可能说：我会照做，我要是不照做，你们就开革我。霍布斯认为，一个主权者如此行事，就是未能了解主权的本质。假设一个主权者没想通，订下这么一纸协议。到时候，主权者背约，谁来评断？人人自行评断，也于事无补，因为谁会首先起事？主权者权大势重，足以送他性命。假设臣民集体，或者其中多数，有权利判定主权者违反了契约。这时候又如何？霍布斯巧思十足。臣民如何来表达异议，如何使人知道他们有此异议？霍布斯的回答是：集体异议的惟一表达之途，是选出另一个主权者；由于主权者处于自然状态之中，这两个主权者势须争

个谁留谁去，也就是说，发生内战。内战甚惨，只比自然状态稍胜。

试图评断主权者之行为，将会无可避免导致内战。霍布斯这个论点持之有故。这个论点何其有力，我们仍得回顾自然状态，才能领略。自然状态是原子似混乱，质言之，其中的人不可能有集体意志。自然状态里，一切抉择都是个人的抉择。（连社会契约亦然，每个人，或多数个人，同意将其自然权利交给主权者。）分散、孤独的个人能有某种集体意志的惟一途径，是选一个主权者来代表他们。依霍布斯之见，一件事物之统一，不在于这被代表之物，而是统一于其代表者。惟有如此透过主权者，每个人将权利让渡于主权者，由主权者代表每一个人，公民社会才能以统一身份行动，也只有如此，公民社会这个巨灵，这个“人造之人”与“凡间之神”，才能产生。因此，统一不是自动发生的，而是互不相属的个人意志刻意共同创造的。由于是人为之物，公民社会的统一永远有某种程度的危殆。请记住，霍布斯笔下的人并不是为了改变他们的本性而进入公民社会。相反，他们进入公民社会，是为了尽可能在法律范围内实现他们作为理性利己主义者的本性。所以，在公民社会里，本质上利己而相互竞争的人之间惟一能存在的统一，是由代表他们所有人的主权者来提供。公民社会中的人如果要判断他们的主权者是否违反了契约，他们必须另外找一个人或一个委员会来代表他们并作此判断。他们必须有不同于主权者意志的某种集体意志，但是，依霍布斯之见，公民社会中的人要行使一种不同于主权者意志的集体意志，惟一途径是另选一个主权者，因为按照定义，只有主权者能创造人为的统一；无此人为的统一，一切集体意志都不可能。实质上，这就出现一个公民社会有两个敌对主权者的情况。按照定义，这就是内战，离所有理性之人都避之惟恐不及的自然状态一步之隔而已。

要评断主权者，还有另外一个困难。霍布斯指出这个难处，真正的意思是说，评断主权者这种事，不做为妙。评断主权者只有两个可能，一是主权者自己评断自己，一是由另一个主权者评断他。人是理性的利己主义者，争议契约是否已被违反的双方又都是个人（或小群个人），各方只要有会，都会作成有利于己的评判。主权者永远会否认违约，与他对立的主权者永远会说他已违约，因为这个对立的主权者只有如此主张，才能建立他于己有利的声称。（请记住，霍布斯认为，任何人，

或任何一群人，只要能够，都想成为主权者。）各个主权者这就有如自己是诉讼当事人而自任法官。只有一个办法能判断这对立的主权者是否正确评断了原有的主权者，就是另外成立某种机制来评断其评断。此举至少在原则上可能，却未免愚蠢，因为这等于又创造一个主权者。这第三个评判者必定是一个人或一群人，他代表相当多的人，因为他实质上是第三个主权者。这时候，内战将会更糟，因为现在有三个主权者彼此对立。而且不会止于三个。这第三个主权者的做法将是利己主义的，与已有的那些主权者一模一样。他将永远作成不利另外两个主权者的判断，以成全他自己的主权名分。由于他也是自提诉讼而自任法官，这就有必要创造第四个主权者，以便确定第三个主权者的判断正确。这第四个主权者也是自己是诉讼当事人而自任法官，他必定做成于己有利的判决，这就有必要创造第五个主权者来审断他，以此类推，生活在公民社会里的人有多少，就会有多少个彼此对立的主权者。而人人自任审判者，正是自然状态的代称。霍布斯的结论很清楚：要么尊奉单一个主权者、始终不渝，不然掉进一个滑坡，滑回自然状态，那个凡是理性之人都不想要的状态。

以建制创造主权，与以征服创造主权

霍布斯就原初契约所作的解述，是社会契约的模范案例。假想之中，公民社会之始必定如此，而且霍布斯认为，一个公民社会如果不幸轮回自然状态的惨境，必定又会这样重新开始。研读霍布斯时，重要的一点是必须记住他在反对什么论点。霍布斯心中的论敌，是其他社会契约理论的自由意志与平等主义层面。其他社会契约思想家每每预设人原来是大致天生平等的，然后主张公民社会的安排应该要相当反映这自然的平等。如果人本来是自由且平等的，则他们自愿订立契约以进入公民社会时当然不会愿意尽弃其自由平等。霍布斯之论与此相反。按照原来的自然权利，一个人只要认为能保全自己的性命，无论什么都可以做。霍布斯说，这样的自然权利不是福，而是祸。每个人在追求其自保的自私目的时，如果都有这种平等且无限的自由去为所欲为，那么，再加上

没有法律，每个人对其他每个人都是威胁。自然权利的这种无限制自由行使，决不是人应该感激的天赐佳礼，反而是后患无穷的负担，他们如果明智，最好尽快完全放弃。当然，人事实上不可能将其自然权利完全无余交付给主权者。公民社会中，人将保有自卫权。一个人出远门，将会随带防身之具，人在夜里甚至会为了提防子女而将钱柜上锁。关于这些事情，国家的实证法可以不置一词。此外，没有人有义务在没有五花大绑之下步上绞架，因为一个人落入主权者手中，横死在即，希望他挺有风度地受死，未免不合理。这些例外，有的是日常性的，有的是最后不得已的例外，除了这些情况，任何理性之人只要能够，都会愿意摆脱他的自然权利。

霍布斯反其论敌之道而行。他说：想像一下自然状态中自然的自由达到最大程度的情况，然后，你们如果想通，结论就是要有一个绝对的主权者。就算一个现有的公民社会解散成一个个的个人，重来一遍，也是同样结果。既然如此，何必费事？忍受眼前的政府制度，无论它多么专制，比起重演返回自然状态的整个恐怖过程，然后落得又建立一个专制形态的政府，要高明多了。（一个公民社会假使重返自然状态，很可能必须扶起一个比原来的主权者还更专制的主权者。）

霍布斯当然知道，他自己当时世界的那些国家并非起源于契约，即使是如此起源，缔约经过的所有纪录也已轶失无考。自愿缔约之事可能从未发生，或者罕见之至。但这无改于一个事实：未来某个时候，人要自拔于自然状态，就必须这么做，亦即以建制的方式创造主权。霍布斯很明白国家并非孤立存在，以及大多数国家都是靠征服而取得。以征服来创造主权，是历史常例。霍布斯驾轻就熟，将建制式主权的教训应用于以征服创造主权。

这两种创造主权的方式，乍看天南地北。以建制创造主权是自愿的，另一种则是以征服取得。然而据霍布斯所见，两者只有表面上的差别。征服者取得一个新的主权国，是怎么个情况？霍布斯认为挺简单。两个主权者领军交战，一个主权者战败，逃离战场，或者战死。他那些落败的臣民此时处境如何？借霍布斯用语，他们没有了主权者，亦即退回自然状态之中。既然沦回自然状态，他们恐惧死于非命，但这次是恐惧横死于胜利那位主权者之手，他只要高兴，就能叫他们送命。不过，

胜利的主权者可能不杀他们，而是对他们说：你们如果不同意今后承认我为你们的合法主权者，我就杀掉你们。胜利的主权者只要饶他们不死，或者，至少放过其中一些人，此外并无必要对这个新得的主权国课以任何条件。他是理性的利己主义者，一心要扩张他已拥有的绝对主权。就像他原有的主权并非与原有臣民订立契约而生，他也没有与新臣民订约的动机。同样明显的是，落败而上气难振的新臣民不会有力量与胜利的主权者谈判条件。他们能保住一命，就感激不尽了。

霍布斯说，以征服取得主权，与以建制制造主权其实并无大异。有人说，落败者同意承认新主权者，是无效的，因为这同意是出于恐惧。霍布斯认为，这反对意见不能成立，因为一切契约都是出于恐惧而订立。以自然状态里的人为例。他们出于对彼此的恐惧，而自愿将他们的自然权利让渡给主权者。即使在一般公民社会，人缔约之时如果害怕对方不履约，也坚持明列契约条件以防万一。原初的建制或社会契约不因恐惧因素而无效，公民社会中的契约也不因恐惧因素而无效，那么，出于对胜利主权者的恐惧而立之约为什么就要视为无效。我们也可以说，战场所立契约是无效的，因为落败者除了同意承认新主权者，别无选择。霍布斯说，其实不然。人类的意志是无法强制的。正犹人当初可以选择留在自然状态里，人人凡事各凭机会，同理，落败者可以选择留在战场上。他们可以想法子逃走，可以想想任何其他方法保命，自然权利容许他们这么做。但霍布斯认为，拒绝承认新主权者，可能性命堪忧，这些落败而失去主权者的人如果这么做，未免愚蠢，但如何抉择，仍然全在他们。当初自然状态中的人如果留在那种状态里，未免愚蠢，但他们还是可以作此选择。况且，通常所谓对一个人的意志的强制，其实根本不能说是强制。举个例子：人在船上，船遇暴风雨，舱中摆着他的财物。他如果认为船会沉没，就会心甘情愿将他的财物抛掉，减轻船只负担，增加自己保命的机会。只要还有选择，恐惧产生的强制确实会使人心甘情愿作某些抉择。船上的人可以不顾生命危险，选择保全财物，但事实上他会非常愿意牺牲财物。（意志不受强制之说，其实至少可以上溯至亚里士多德的《政治学》，他在书中也举沉船之人为例。）

霍布斯认为主权者可以是一人、少数人或许多人。他熟读古代政治理论（他翻译修昔底德颇有名气），知道国家有君主政治、贵族政治及

民主政治之分。就牛津时，他对亚里士多德一脉传下的经院哲学深为鄙视，但他对政府形式的观点仍然甚近亚里士多德真髓。他认为只要是主权者，行使的主权都是同样的主权，无论这主权事实上从何体制而生。一个主权者行使的主权，例如古希腊雅典或共和制下的罗马，其主权并不因其民主而本质有变。了解确当的话，民主制度下的主权，其属性与绝对君主的主权相同。霍布斯此见，堪称高瞻远瞩。打从民主共和国的理论在17世纪中叶出现于西欧政治思想以来，关于民主的主权理论应该是何面貌，民主理论家就众说纷歧。有些思想家，特别是在美国，主张民主式主权（原称共和国式主权）不如君主行使的主权那般明显。时至今日，在美国宪法里寻找主权者，往往仍然难得要领，寻之于美国的政治体系，更难有获。民主政体中一直有个趋势——法国因为有卢梭传统，比较没有这个趋势——认为主权由于以民主方式行使，牙齿没有那么尖利。也因为有此想法，碰到民主国家行事邪恶一如他们声称取代（或者以普遍选举权修饰成立宪政体）的君主体制，自由派民主人士有时惊异莫名。其实他们不用惊怪，霍布斯说过：主权就是主权，无论行使方式为何。霍布斯虽然难知后世之事，但19世纪末到20世纪，政治学的核心论题正是这个问题，大多数结论也隐然深得霍布斯真传。主权如何“行使”，与主权如何“正当化”，成为两回事。民主制度之下，公民的手八竿子握不着权力的杠杆，他们在议会的代表也成天抱怨实际上很难控制立法与执法等最高权力的行使。民主变成一种使公民接受主权行使方式的手段。甚至可以说，大众民主使霍布斯式主权的行使更容易，而非更困难，因为，如果人人透过投票而参与制定法律的过程，而实际制定法律者资格没有问题，法律又出以适当形式，则谁都没有正当理由对制定出来的法律加以抱怨。美国独立革命时期曾经是激进派的山姆·亚当斯（Sam Adams），革命后却说，一个共和国里，凡与法律对立者都应该处死。霍布斯闻言，当抚掌称善。

主权者与战争

霍布斯认为，主权者留在自然状态之中，因为他们不可能与其臣民

订立契约。他这说法放在国际关系上颇有意思，用以观察战争，尤有深意。霍布斯与马基雅维里一样清楚，世上实际存在的主权国大多是透过征服取得。霍布斯式主权者由于还留在自然状态，他们觉得受到威胁的时候，有十足权利从事战争。这包括先发制人的权利，因为率先动手是一个主权者增加自身安全感的办法之一。乍看之下，这是制造国际无政府状态之道。主权者彼此都处于自然状态，不会相互争战，无时或已吗？答案大概是：不会。误解霍布斯描述的自然状态，才会以为主权者由于都处于自然状态，将会交征不休。不要忘了，自然状态中的人倾向于过着孤独的生活，因为人人天然大致平等，以勇力较胜，风险太大，不值得。明慎的主权者也都心同此理。按照以征服创造主权有正当性之说，一个主权者每次战争，都有主权为另一主权者所夺之虞，而我们切莫忘了，霍布斯认为人是理性的利己主义者，主权是一切人看得比什么都要紧的东西。因此，一个主权者率尔任其主权承受胜负的战争风险，未免愚蠢。在一个什么都说不定的世界里，明慎的主权者当然会备战，但真正开战是另一回事。幅员大而力量强的国家大概会吞噬弱小的邻邦，但有一天就会浮现一个由多多少少同等强大的国家构成的多多少少稳定的国际体系；这些国家或许未必同等强大，但也将强大到足以与他国结盟，使敌对国家三思而行，不敢贸然攻击他们。

不过，即使理性计算的主权者，有时也会失算而冒险，因此有时候有些主权易手，无足为奇。更可能的，是为了追求有限目的而行的有限战争，主权者想法子互斗而主权不遭遇风险。有限战争，继之以小型的领土调整，是不会危及主权的一种冲突。甚至重大战争也可能发生，例如整个18世纪的欧洲，因为按照后来的标准，18世纪所有战争都是有限战争。（霍布斯隐含的国际关系见地，甚至可能是一张制造帝国主义的配方。《利维坦》毕竟是个海权意象。）

也有人将霍布斯的《利维坦》看成普世君主制的蓝图。实情相反。国际联盟或联合国之类超国家组织矢言维护国际和平，却势必无法达成这个目的，甚至有心提供某种程度的国际合作，也心余力绌。其故何在，《利维坦》里有非常清楚的解释。霍布斯之见，无法律则无和平，而无主权者即无法律。霍布斯极言自然状态中的个人不可能彼此同意制定法律；他们只可能互订用以挑选一个主权者的契约。自然状态中的个

人如此，处于自然状态中的主权者亦然。惟一可能的国际和平担保，是世上所有主权者自愿放弃国家的自卫，让渡于某种超主权者，这超主权者的话就是世上所有国家的法律。尽人皆知，这是强世上诸国之所难。他们也协议制定国际法，但此举从来防止不了战争。霍布斯可以告诉他们原因何在：缔约而不以剑执行，徒成空文，没有任何力量约束任何人。没有权高一切的万能国际主权者，就没有国际和平。

霍布斯论主权的属性

霍布斯认为，主权不是全有，就是全无，你不是选择在一个主权者之下生活，就是不作此选择，对主权者的权力模棱其词，都是言不及义：不让他拥有全部权力，大家就霎时又退回自然状态。这里有必要再提示一下，霍布斯所说的主权者的所有属性，都从以建制创造主权的情况导出。霍布斯列举的十一项主权属性，是自然状态中理性之人自愿赋予主权者的权力，也是任何绝对的主权者只要有机会，就会加诸己身的权力。霍布斯描述建制式主权的属性，然后说明，由于主权的属性就是如此，以征服取得的主权自然也会有这些属性。霍布斯深知，他生活的时代那些国君声称拥有的诸般主权属性，引起他们比较热爱自由的臣民盛怒不满。他往这些人的伤口抹盐，说这些爱好自由的人要是把事情想清楚，就会出于自由意志而拥立一个主权者，而且不惜让这位主权者拥有比当时最专制的国君更专制得多的属性。用在一个瓦解而沦于天下大乱，正在寻求重建的公民社会上，霍布斯的主权属性论点一样贴切，甚至更好用。希望对主权的行使加上限制的自由爱好者极感不堪的，是霍布斯说，他们要是不改变心意，承认主权在本质上就是绝对的，就得承认自己脑袋不清。

1. 主权的第一项属性是，设立主权的契约排斥此前所有契约。人原初借以自拔于自然状态的那个契约必具此一排斥力。自然状态中曾经缔结的契约反正也会是无效的，因为造成自然状态那么恐怖的一大原因，就是由于其中没有执法机构，人本来就不可能互信到能订立契约的程度。公民社会崩溃而寻求重建，则稍有不同，因为这里的人可能认为

他们与上帝已先有协议，或者，他们可能以为，在主权已经再造之后，他们仍然能与上帝订立协议。这些协议可能给一个主权者造成很大麻烦，因为与上帝所立之约自然优先于人与人之间为了创造尘世主权而订的契约。霍布斯心中所想，显然是后宗教改革时代出现的那些盟约，当时各地有人与上帝重订圣约，允诺今后生活于善良而敬神之境。对这些或明或暗对主权者权力构成限制的上帝契约，霍布斯不假辞色。这些契约其实毫无用处，因为它们并无效力，除非它们被违反的时候，世上有个权力来评判。这评判者只可能是主权者，因为我们在前面已看过，在公民社会里，设置另外一个评判者来评判主权者的行事，等于另设主权者，而这等于走上内战之路，内战是条滑坡，滑回没有一个神志正常者希望的自然状态。再说，任何与上帝之约——假设有与上帝订约这回事——都将必须由主权者来订，而不是由他的臣民。人民透过其代表，才有意志，依照定义，这代表就是主权者。在社会契约中，缔约各方同意将他们徒增烦恼的自然权利让渡给主权者，主权者的权威于此产生。这等于说，主权者一切行事都获有缔约者授权，包括主权者与上帝缔结任何契约，主权者甚至没有义务将他与上帝之约的实际内容告知臣民。人与上帝无论如何打交道，因此都必须经由主权者行之，既然如此，爱好自由者急着对主权者的权力设限，有何意义？况且，还有个永远都在的可能性：那些声称与上帝缔了约的人可能根本就在说谎。我们全凭他们一面之词，说上帝同意履约。再说，我们如何知道有天听这回事？

2. 主权的第二属性是，主权者永远不可能丧失他对主权的权利。此一属性由社会契约本身的条件而来，因此定义上已自成立。人将他们的自然权利让渡于并非缔约一方的主权者，从而使这主权者成为他们在这世上的代理人。他们授权主权者做事。按照“代理”一词的定义，我的代理人怎么做，就是我怎么做。我的代理人无论做什么，都是以我的名义做的。由于他是由我授权行事，他的行动的责任不在他，而在我。主权者既非缔约人，他有违契约时，不仅不能说他已经因此而丧失其主权，他也不能被指为违反我的意志，因为他由我授权行事。“他的”意志“就是”我的意志。质疑他就是质疑我，这种自责，其效力等同我新年发愿而做不到，于是自责违背与自己的协议。评判自己给自己的命令，是了无意义的，至多只算个比喻。我得与自己达成协议，同意惩罚

我自己，才能惩罚自己。主权者的情况就是如此。由于主权者的意志即我的意志，我等于指控我自己，又因为我已将我的意志转给主权者，于是造成主权者必须指控他自己。他当然永远会将他自己从轻发落。主权者是理性的利己主义者，他自己是诉讼当事人而自任法官，永远会作成于己有利的裁决。当然，可以设立一个机制来审判主权者，但霍布斯已申明，裁判权如果发生争议，一切将“重返于惟剑是凭，人人恢复各以勇力自保的权利”。多设裁判者就是多设主权者，结果是内战，终至重返于自然状态。

3. 霍布斯认为，多数人同意将自然权利让渡给主权者，社会契约即充分有效。他的理由很简单（而且出人意表，甚近洛克）。依霍布斯之意，原初立约而以建制方式脱离自然状态时，可能有些人觉得契约条件过苛而持异议。霍布斯认为，这并不碍事，只要多数人同意。他主张，这些异议者集合考虑立约，已在无形中同意受多数人约束。假设他们拒绝承认这一点。这些异议者由于不是契约的参与人，因此是留在自然状态中。主权者亦非契约参与人，也留在自然状态中。他因此可以对异议者行使他的自然权利，我们已知道，自然权利是没有限制的。所以，主权者可以强迫异议者进入公民社会，亦即承认他为主权者并授权他一切行事，或者，如果他们使他感到不安全，他可以处死他们。这里要提示一下，自然状态的性质并非一成不变。在原来的自然状态，人只与一切条件大致与他们相等的其他人相争，但是，其他人选择进入有主权者的公民社会之后，留在自然状态中者的处境就变得比没有主权者的原来自然状态更加险恶。一个手中有剑的自然状态，比起你在原有自然状态中可能遭遇的，与你大致相等的人，是个危险得多的敌手。自然状态中的单一个人以力与一个主权者争，可以说毫无获胜机会。这个个人将必须善自藏身，过着偷偷摸摸、提心吊胆，甚至于非人所堪的日子，不如进入公民社会，较有意义。任何类此处境者，皆同此理。识时务者为俊杰，本来置身约外者当如参与契约者，以全有或全无的条件进入公民社会。

4. 霍布斯根据他对人性的了解，十分清楚，人对他们的主权者所提供的治道一定会不时感到不满意。霍布斯认为，人由于是理性的利己主义者，对政府影响到他们个人之处，将会特多嫌怨。人出于一定的自

尊，会倾向于相信自己受到主权者伤害。这些伤害可能实有其事，也可能出于想像，反正看起来必定像伤害。霍布斯主张，无论看起来如何，主权者是不能伤害任何人的。此话怎说？霍布斯在他所谓“不义”与“伤害”之间作了个重要的区分。不义是一般人类之恶，在公民社会与在自然状态都一样。霍布斯说，自然状态有自然律统治，自然律也就是上帝的命令。进入公民社会并不能废止上帝的命令，上帝的命令是永无改变的，因此，主权者由于与任何人一样也是人，当然能依照古老的“君主之怒就是死亡”原则（*ira principis mors*）邪恶对待至少其臣民中的某些人。（事实上，理性的君主对其邪恶的行事将会有严格的自我限制。）霍布斯力言，将主权者的邪恶行动称为“伤害”，是观念错误。伤害其实是指不合法的行动而言。此词的拉丁字根可以告诉我们这一点。因此，伤害是由一个公民社会的实证法界定的，并且透过公民社会特有的一般司法机制来惩罚。但谁能评判主权者？法律是他的命令，他如何能自我命令？当然，他有自然律为行动指南，一个明慎的主权者不听上帝之言，未免愚蠢，然而尘世的审判是另一回事。只有在主权者兼为立法者与执法者的公民社会，正义与不义的观念才有意义。说主权者能行不义，与评判主权者一样不宜，不宜的理由，前面已有讨论。此外，主权者无论做什么，都有社会契约授权，主权者的行动就是每个人的行动，因为主权者是每个人的代理人。由此可知，当主权者看起来对我造成伤害，这伤害其实是我对我自己，而如果是你伤害自己，别人谁都不能负责。主权者对我可能邪恶，但是，说他伤害了我，逻辑不通。

5. 由此可以推出，臣民处死主权者是不公不义的，因为这等于他们为了自己的行为而惩罚主权者；一个人为了自己的行为而惩罚别人，世间没有这样的司法原则。

6. 主权者决定一切措施，以谋内部安定。扰乱安定的重大因素中，有一项是意见分歧，尤其是政治与宗教意见。因此，主权者有权利检查这两方面的意见。用政治的说法，就是主权者有权利决定字义，尤其是可能滋生争议的“公道”与“不公道”两词。主权者不能决定“对”“错”的意思，因为这已由上帝决定，但正义由于是主权者自定法律的产物，何谓“正义”，显然应该由他决定。

7. 主权者的主要差事之一，是检查宗教意见与决定崇拜仪式。在

人非常重视要在何处度其永生，对什么才是上天堂的正路发生歧见时不惜互相残杀的时代，严格执行宗教决议显然是有必要的。霍布斯写《利维坦》时，宗教已使欧洲分裂逾一世纪。霍布斯大概知道外在力量改变不了人的内在信念，但主权者当然能决定公开的崇拜仪式应该如何。人内心深处作何想法，可能无大紧要。（霍布斯自己内心深处大概是无神论者。）

8. 国中普通法院之裁决，必须一皆出于主权者。所有法院都是他的法院，一如所有法律都是他的法律。不同的法院作成不同的裁判，将会导致混乱。对法律的实际作用不能确定，将会导致不安全感。当初人弃自然状态而取公民社会，为的就是求取安全保障。自然状态里没有安全保障，即因为自然状态中没有司法机制；让不确定与不安全溜进公民社会的司法机制之中，未免愚蠢。

9. 正义之剑也是战争之剑。参与缔结社会契约者将剑交给主权者，用意既是要主权者保护他们不受彼此之害，也是他要他保护他们不受外敌之害。主权国大多是透过征服而取得，而战争，无论其为自然状态中人人对人对人的战争，或者外来的侵略，都是龌龊的勾当。对战争与和平的问题莫衷一是，徒滋国家分裂不和，是浅显之理。一个国家在战争之时，最成其为国家。战争是使主权达于“极至的行动”（*ultima ratio regis*，国王的最终论据），因此，否认主权者决定战争或谋和的权利，无异拿掉其主权的灵魂。

10. 理国治民，主权者无法事必躬亲。一切治理工作都将以主权者之名行之，但实际上主权者势必透过代理人以成其治。主权者将自然而然察言纳谏。他可能请教议会，可能只向少数亲信问计，甚至只听一个宠臣，但建言无论出自何人，意义都止于建言，采取与否，全在主权者。没有人有向主权者进言的“权利”，主权者也没有不论谁人，有言即听的“义务”。因此，御前臣仆之选进，一由主权者独断，其用其退也全听主权者之便。

11. 主权者将视其宜而酬赏臣仆。因此，主权者有权利——他独有的权利——授封贵族。他甚至有削爵夺秩之权，而且这方面的权力行使也当然不对任何人负责。在贵族习惯以世袭自视的社会，贵族应该尽可能由主权者创造。

霍布斯论主权，力求其大。这里要再度提示，霍布斯说的这些主权属性，全从原初建制式创造主权的自愿契约推出，并由此申明以征服取得的主权亦得享有相同的权利。《利维坦》中这些论证都在相当抽象的层次上进行，乍看之下，此书似乎未必视为对晚近欧洲与英国历史的一种哲学评注，实则它正当作如是观。下文尝试将霍布斯置于历史脉络之中，说明他所举各项主权属性与当代政治纷争的关连。说这些属性是着眼于这纷争而提出，无足为异，因为霍布斯一心所寄，就是要为一个争议不生，因而安定稳固的国家奠定意识形态基础。

主权属性：对当代政治的一篇微辞

现代读者读霍布斯的《利维坦》，极易漏看书中对 17 世纪政治的处处影射。欲能抉微索隐，倒未必要具备对 17 世纪政治的详细知识，但必须晓得当时某些典型的政治主题，因为霍布斯的重要理论即由这些主题推出。霍布斯政治理论的一大主题，是人为自己生命与财产怀抱的恐惧。[有个绘影绘声的传说，说霍布斯的母亲听见 1588 年西班牙无敌舰队的炮声而生下未足月的霍布斯；她当时在马姆斯伯里（Malmesbury），她听得真远。] 霍布斯与恐惧是双生子，他将自然状态说得那么可怕，也就难怪，虽然事实上他本人挺和悦的。

确切来说，霍布斯害怕什么？简单的答案说，霍布斯认为内战期间的英国正在重返他害怕的自然状态。但英国内战结束以后，研究那场内战的史家一直指出当时的英国决非霍布斯描写的那种自然状态。大体上，英国社会的质地堪称坚强，实质上保持完好，因此霍布斯所持自然状态之论不可能中肯，可以说是夸大其辞。不过，单看这一点，就忽略了欧陆对霍布斯的影响（1641 年之后，他流亡巴黎 10 年）。研究霍布斯的学者率多指出欧陆科学与哲学对霍布斯的影响（霍布斯 17 世纪 30 年代旅游欧陆，结识笛卡儿与伽利略），但绝少提及欧陆政治，尤其德国 30 年战争（1618 ~ 1648 年）对《利维坦》的可能影响，未免有失。《利维坦》读起来，有时像极了一篇对格里美尔豪森（Grimmelshausen）小说《痴儿历险记》（*Simplicissimus*）的哲学评注。《痴》作记述德国天下大

乱，许多主权者争为主宰，与霍布斯说的自然状态甚为神似。霍布斯大概认为，英国爆发内战，国王与国会争为主权者，国家即将步上德国的可怕后尘。英国何以没有蹈此覆辙，霍布斯的解释将是，英国人在斯图亚特王朝主权者消失后，发挥见识，拥立了一个新主权者，即克伦威尔。

霍布斯认为，多数同意，社会契约即有效，而且主权者可以强迫其余人进入公民社会。此话意指，社会对政府即使没有完全的共识，主权的行使也有正当性。关于政府，人民的共识也许从来就是不完全的，但在位政府与表达共识的机构——在英国指国会——对立时，霍布斯此言特别有关系。社会契约的效力有赖于被治者同意，无论这同意是主动或被动，如果表达共识的机构有所异议，对政府并不是好消息。在信奉君权神授的詹姆斯一世（James I）与查理一世，这也许不大要紧，但如果愈来愈多臣民开始从社会契约的角度思考政治义务，这会出现大问题。这些臣民很容易就与其他不满的臣民同声相应，后面这些臣民认为，斯图亚特王朝的君主违反了一部对主权明确设限的古老英国宪法。到1642年，英格兰的国会已与主权者争吵不断，双方失和至少可以回溯到伊丽莎白时代，虽然这些争吵有多严重，史家至今见解不一。但这些争吵在斯图亚特诸王治下日益恶化，似是史家一致之见。情况后来变本加厉，演成查理一世独治10年，不用国会（“11年暴政”，1629—1640年）。时至今日，大概已没有多少人认为国会下院到1642年已“赢得主动”。过去，论者多认为，国会自詹姆斯一世践祚之始，即与其对立，后来自认足够强大且独立，遂与詹姆斯一世争夺主权。如今史家已甚少持此看法，但从保皇派如霍布斯的眼光视之，当时情势看来确是如此。主权发生争执，就是主权分裂，主权分裂即内战。

不久，国王与国会兵戎相见。主权分裂之祸，宁有逾此？霍布斯因而主张主权不可分割，而且主权是永远的。英格兰君主当初是靠征服取得主权（1066年及其后种种），依霍布斯之说，以征服创造的主权是有效的契约，因此，后来一些臣民——甚至多数臣民——误称国王必须听取国会才有统治之权，是无关宏旨之说。人民授权主权者一切行事，已放弃其自然权利，因此不得片面取回一些权利，亦即不得企图对主权设限。这将形同企图重新谈判原初之约，而依霍布斯之见，这将是徒劳

的。不仅公民社会至少要返回自然状态一段时间，而且他们如果好好想一想，还是会自愿扶立一个拥有绝对权力的新主权者。两度内战之后，克伦威尔父子成为护国公，即是如此。

查理一世被交付审判，1649年被处死。查理一世拒绝承认审判他的法庭，霍布斯显然认为查理一世此举甚当。霍布斯斩钉截铁坚持，国王能犯法之说，甚为荒唐。国王可能行事邪恶，但依照霍布斯使用的术语，国王不能伤害任何人，因为“伤害”一词专指违背法律的行为而言。法律是主权者的命令，他不能自己给自己命令。主权者处于自然状态之中，因此他能审判而不能被审判。他尤其不能被他自己的臣民或人民的议会审判，因为设置法庭来审判主权者，实质上等于另设一个主权者。此事一旦发生，国王与指控他的国会成为对立的主权者，双双返回自然状态。1649年，国王受制于国会，但他对国会打了两场内战，不能构成审判并处死他的理由，因为自然状态中的主权者有相互争战的自然权利。这里，霍布斯的论点稍显暧昧不清。自然状态中的主权者有相互争战之权，而战争中杀人不是犯罪。据此，国王有权利杀国王，但你没有权利审判他。这审判可能是一场闹剧，以司法处决国王也是闹剧。不过，国王知道反叛的臣民仅有的选择是不经司法程序而直接弑君，实在也不足为慰。

霍布斯主张主权者可以检查意见，尤其宗教意见，而且可以设定什么才是公开崇拜的合法规则。导致他作此主张的，是激进的宗教改革运动。从16世纪30年代的宗教改革运动以来，这在英格兰就一直是个争议纷纭的问题，一些新教运动在16世纪末叶至17世纪上半叶开始激进化，国家开始一改先前，留意这些发展。在新教英格兰，只有反天主教，已不能令人满意，各种小型而大胆的异议新教宗派相继出现，而且这些宗派仿效出席1604年汉普顿宫会议（Hampton Court Conference）的清教徒；出席那次会议的清教徒拒绝向国王詹姆斯脱帽致敬。他们不久就主张，国家之治理应该像他们的教会，以被治者之自愿为基础。在霍布斯看来，这也是企图限制并分割主权。主权者职司维持内部安定，这些异议宗派必须镇制。镇制之上策，大概就是管制公开的崇拜。英国国教的《共同祈祷者书》（*Book of Common Prayer*）在当时引起激烈争议，但那确实是“共同”祈祷书。自亨利八世（Henry VIII）以来，英国君主

一直就是教会最高首长，只有血腥玛丽（Bloody Mary）例外。全国如能做到人人公开的崇拜仪式上遵行国教定制，对社会安定将有实质助益。

霍布斯主张，主权者——透过其法官——有权利在法庭中主持一切判决。霍布斯这项主张，是针对英国习惯法历史的某一特定看法而来。英格兰向来有个重要的反皇论点，说习惯法是独立于国王特权而存在的。论者认为，习惯法远古以来就是臣民自由权利的体现，当然不是国王所造，遑论听任国王指使。习惯法法庭与国王的法庭争夺管辖权，向来不断。习惯法是法官所造之法，既不是“国王在国会”（King-in-parliament）制定的成文法，也不是国王透过诏书颁布的法律命令。在17世纪，习惯法，尤其习惯法的律师，愈来愈被视为英国人古老自由与权利的守护者。詹姆斯一世入主英格兰，白始不吉，因为他在由苏格兰南来途中处死一个窃贼。小偷问吊，无人在意，只是詹姆斯不知道，在英格兰，小偷必须经过法律程序，才能绞死。柯克（Sir Edward Coke）后来在御前直言英格兰的习惯法独立于国王而存在，其事十分有名，但柯克是跪着启奏的。主张国王的特权——国王只因是国王就拥有的权力——在某一层次上有限制，不等于反对君主制度原则本身。国王“就是”国王。他有某些特权，这些特权非常广；这些权力究竟多广，最好存而不问。詹姆斯一世之失，在于他是英格兰历来对政治理论有兴趣的惟一国王。这位基督教世界“最聪明的蠢人”总是执意要界定国王特权的范围多大。如此一来，习惯法律师，后来加上议会主义者，也开始探究习惯法法庭的权力应有多大，以及国会确切应该拥有什么权力。

詹姆斯未竟之业，查理一世继之。国王、习惯法与国会三方分权之争，直接构成英国内战的思想背景。1642年爆发战争的政治近因，不折不扣是这类问题。英格兰议会派中，有人一直担心皇军镇压爱尔兰之乱如果凯旋还朝，不知将会如何整治英国人的自由权利。1641年，苏格兰可能受到英格兰不满分子鼓励，发生叛乱。查理一世过去十年未曾召集国会课征新税，倒也不虞财用，这时为筹军资平乱，决定召集国会开辟财源。议员立即生疑。国会依宪法同意额外征税，但国王虽然有义务说明需钱理由，得钱如何花费，却全随其便，因为那年头并无下院“公共审计委员会”（Public Accounts Committee）之类机构。设使国王在救平苏

格兰人之外，也有意镇压包括不满的国会议员在内的其他人，怎么办？因此，国王打算征募的军队应该由谁指挥，成为攸关重大的问题。国王委员会（King's Commission）由军官掌理（至今犹然）。军事指挥之派任，自古就是国王特权，而症结也在这里。国王透过国会得款组织一支军队，由御前军官统领，而这些军官哪天国王一声令下，必定甘效驱驰而镇压难以驾驭的下院，议会中人，或其中相当多人，自然不愿如此。于是只有诉诸内战。对霍布斯这样的思想家，主权分裂之危险，这是最清楚的证明。如果主权分裂导致下一步就到自然状况的内战，则主张主权应该整个付诸一人，甚为中肯。让主权者制定并执行法律，让他自选臣仆，则国家远离内战之忧。（克伦威尔后来对国会做出议会派 1642 年担心之事，霍布斯不会讶异。）

国王臣仆的选任问题，则又较 1641 ~ 1642 年的危机深远。议会派自己明白，他们向国王建议军官人选，已侵犯国王特权。但一些议员回顾将近 40 年来宫中充斥无用与危险的臣仆与宠幸，不能已于言。几乎打从斯图亚特家族 1603 年登基，国会即屡屡试图以弹劾与废黜之类激烈而费周章的程序对付惹厌的国王臣仆。克兰菲德（Cranfield）、白金汉（Buckingham）及史特拉福（Strafford）都吃过苦头，史特拉福并且送命。从反对党的观点，心存专制的国王对政府政策（尤其外交或财政政策）固持己见时，使国王纳谏的惟一方法就是以仅有的宪法与法律手段清君侧。清君侧有损国王治国的效能。霍布斯认为国家应该有一个强人而有效的主权中心，他绝对坚持主权者有权任意选任及斥退自己的臣仆，遂无足为奇。

战争是国王之事，因此，霍布斯让主权者独掌战争权，亦非意外。主权者决定何时战争、对谁战争以及在何处战争。战争的问题，在英格兰自詹姆斯一世时期，就争议不断。一般时候，国王“自营其生”，也就是说，王室土地的租赋及一些传统的皇家税收（保护费、关税）被认为足够使国王保有他习惯的排场，及支付一般的政府用度（在那些视贪污为常事的时代，王室收入大概有一半间接来自廷臣给国王的“礼物”）。遇到紧急状况，国王向国会——实质上指下院而言——要求额外征税，是固有的宪法惯例，而战争是这些紧急状况之一。但詹姆斯召集国会之初，不满的下院议员开始提出一些非常尖锐的问题，追究国王要

求额外岁入的军事目的。国会与人民念念不忘英格兰在伊丽莎白时代无比繁荣的盛况，那时候英格兰的外交政策是与西班牙战争，与全世界维持和平。也就是说，战争于海上，而非战争于欧陆。17世纪，战争花费逐渐上升，而陆上战争是公认最昂贵的。詹姆斯一世是正统加尔文主义者，信奉新教的英格兰人素来引以为傲的，却是英格兰在伊丽莎白当国期间成为欧洲新教运动的领袖。詹姆斯一世之女伊丽莎白嫁给新教重镇巴拉丁（Palatine）的选侯斐特烈，斐特烈当上波西米亚国王而导致欧洲的30年战争。詹姆斯好事，1618年以后，国会反对派一直担心他会管中欧陆地战争的闲事。詹姆斯没有管此闲事，但这在他御宇期间始终是个可能。查理继位，听信其宠臣白金汉之言涉入外国战争，但毫无具体成果，而且花费浩繁。17世纪英国政治表面底下，始终沸腾着国王与下院的对外政策争论，这些争论并且是促成内战的原因之一。霍布斯主张将战争权完全置于主权者手中，以杜绝纷争与分裂，亦甚自然。

英格兰内战，阵营是如何划分的，史家仍有争议。马克思主义史学家称英国内战及其后的王位虚悬期为“资产阶级革命”，但此说有欠妥当，因为内战也使英格兰贵族分裂。什么因素造成英格兰贵族与国会联手对抗国王？霍布斯主权者有自选臣仆之特权的说法，也许可以给我们一个重要线索：詹姆斯一世与查理都卖官鬻爵，而且似乎悬有定价。正牌贵族最恼恨的，莫过于买官晋爵的新贵。名位的基础应该是列祖列宗为国尽力，而不是多财善贾。詹姆斯时代，官爵生意恶名昭彰，查理执政时一仍旧贯。贵族既引以为耻，王权亦有降格之讥。但此事还有更严重的一面。17世纪，国王并无定期召集国会之义务，就是国王有无召集国会的宪法义务，也仍有疑问。（1688年革命的结果，才有定期国会。）国王召集国会的动机，几乎总是为了开口要钱。欧洲物价普遍上涨，加强了国会的立场，因为国王为了他自己的花费与政府的经常开支，所需金额必定次次只增不减。加上国王的进账有相当大宗来自皇家土地的租赋，而物价上升之际，地租上涨速度有所不及，自古已然，因此国王需钱与日俱急。国王只要破产，必定召集国会。^①反过来说，国

^① 甚至在非常富有的社会，国家也往往陷入破产，是一个比较晚近的观念，大概在有可能计算全国财富之后才出现。

王只要真有办法“自营其生”，原则上却无必须召集国会的理由。然而国王有钱没钱，皆非国会所乐见。议员不厌声称詹姆斯在承平时期的花费与伊丽莎白在战争时期的花费一样浩繁，但国王在国会以外另辟财源，他们也心怀疑惧，因为国王可能因此而独立于国会之外，这就是真正的分权，一些议员并且可能末日临头。贵族之中，有些是议会派，而国王提拔的新贵鱼目混珠，原有世袭贵族无不鄙夷。一些贵族在内战中与国会联合，遂无足为奇，霍布斯主张国家统于一尊，认为贵族纵非国王所造，亦应尽可能惟主权者是听，也不足为异。^①

英格兰内战，肇因之争甚多，当代人认为其中一项争端是宗教。前文已提过，自16世纪30年代以来，英国人为宗教问题争吵不休，有时且不惜流血。要知道宗教问题多么重大，我们只要回想内战及随后的王位虚悬期（有时称为“清教徒革命”）即可见得。霍布斯论事隐含欧洲角度，走笔之际必定牢记30年战争——一场宗教战争——对德国造成的祸害。他会主张主权者应该有权安排宗教问题，包括有权裁定官定教义与仪式，毫不令人意外。

自然律：霍布斯理论的一些争议

霍布斯写得一手古典英国散文。但凡研究霍布斯者，无不承认其行文清晰与说理切至都逾乎寻常。既然如此，学者对霍布斯的《利维坦》何以生出这么多争议？明确地说，学术界对《利维坦》的核心主题何以如此争议不休？《利维坦》的核心主题，是一套从自然律与社会契约推出的政治义务理论。然而有些学者直指霍布斯根本没有一个真正的政治义务理论。

争议何来？说来非常简单：有人认为霍布斯未能为政治义务提供任何道德基础，他没有提供任何理由来说明人会在内心觉得有义务服从主权者。人会因为害怕在主权者手中死于非命而服从主权者，但他们决不

^① 霍布斯如听过中国皇帝的习惯做法，可能会喜欢。中国皇帝酬赏臣下，每每晋封这些臣下和他们的祖上，而不及其子孙。

会觉得“应该”服从他。固有的自然法向来坚认，在大多数情况下，人应该服从国家里的最高权威。在执法机关并不尽然那么有效率的国家，提出一个道德基础使人能善尽其政治义务，至为必要。应该服从法律的感觉内化之后，就成为警察问世之前的内在警察。霍布斯书中找不到一个论点可以使人认为主权者的臣民会觉得他们“应该”服从他。霍布斯似乎为了纯粹识时务为俊杰的目的而误用并贬抑了自然法的语言，传统的自然法意义从来就没有为这些目的服务的意思。

霍布斯此失有何紧要？其紧要有两个层次，一在哲学层次，一在实际层次，而这两层次明显相连。在哲学层次上，霍布斯对政治义务没有能够提出令人信服的说法，等于《利维坦》的写作旨趣落空。《利维坦》无论另外还有什么用意，其一大用意当然是要彰明人为什么应该服从主权者。从实际层次而论，书中如果没有一个能使理性的利己主义者相信他们应该善尽政治义务的道德论点，则这些理性的利己主义者只有真实为恐惧所逼，才会服从主权者。这对霍布斯构想的治国之道，影响非同小可。这恐惧必须是真实的，令人心惊胆战的恐惧才行。假装的恐惧不足以使人服从主权者，而在执法效率不足的社会，人即使心怀真实的恐惧，如果有办法与主权者保持距离，则这恐惧也会消退。以霍布斯的图式来说，人本乎识时务为俊杰的原则履行政治义务，这么一来，国家必须设置大批警察以及无数执法机关，因为人除非实际面对法律惩罚威胁的具体化身，否则永远不会服从。这样造成的花费十分惊人。这样的一个社会，将必须从国民生产总值中抽出大得过分比例，纯粹用于维持秩序。我们在前面提过，人民如果具备政治义务的自觉，秩序的维持比较低廉。我如果觉得我应该服从，国家就不必多耗得之不易的资源来确保我服从。如果理性的利己主义者真的只有面对权威或确定权威即将对他们用强时才服从，那我们很难看出霍布斯式国家如何可能真的有效率。要主权者透过其代理人来做到主权者无所不在，非但花费可能拖垮国家，而且大概行不通，因为根本不可能时刻分秒都控制着每一个人。《利维坦》的一大旨趣，是提出制造效率政府的法门，但其论点付诸实际，将会落空。

霍布斯关于自然律的说法，也乍看单纯。我们已经强调过，霍布斯的自然状态，法纪荡然之至，因为其中没有主权者，于是也没有实证

法。在没有立法与执法机关的情况下，自然状态中的人不会订立契约，因为没有执法机制，人人害怕对方不履约。霍布斯当然有见于此，但他也说自然状态中还是有法律，只不过是一种非常不同的法律，他称之为自然律。他为自然律所下定义，看来挺简单：

自然律（*Lex Naturalis*）是一则箴规，或理性发现的普遍规则，据此规则，人不得做摧毁其生命，或剥夺其保存生命之手段的事，也不得放弃他认为最能保全他生命的手段。

自然律命令一个人保全自己的生命，霍布斯随后说，如果一个人在自然状态中订立一份契约，并依约承诺付出某种东西，以便免除丧命的恐惧，这契约就有约束力，因为他既保全了生命，等于由此收受回报。一切自然律都是这种保全之律。在自然状态中，自然权利意指人人有权利无所不为，因为，我们在前面提过，自然权利一定是没有限制的，因为我们无从预测一个人认为他如果要保命，必须怎么个做法。自然权利是一种许可，而自然律是一种命令。两者相加，就形成自然状态的全无法纪。所以，最根本的自然律必须是“追寻和平并信守之”，也就是人人必须放弃其无所不为的权利，开始尊重他人的权利。而这等于福音书“你要人怎么待你，就得怎么待人”的诫命。这第二条自然律自然而然导致与人为善的诫命，用霍布斯自己的话说：

一个人愿意，就如别人一样愿意，为了和平，为了自卫，认为有必要放下他无所不为的权利，而且他希望人用多少自由对我，就用多少自由对人。

接下来的问题就是，在何种层次上，这些自然律可以视为法律，因为霍布斯通常坚持法律是一个合法主权者的命令，但他本来的说法是，自然律是理性发现的通则，而不是一个立法者的命令。霍布斯先列举所有提供和平的自然律，然后增加了一段显然经过三思的补充：

理性下达的这些指令，人通常称之为法律，但这名称并不

恰当，因为它们只是结论，或有关人之自卫的定理；而法律是有权命令他人者的命令。但是，如果我们将上述定理视为发自上帝之口而有权利命令一切事物，则将它们称为法律，自无不宜。

问题出在“如果我们”，因为这几个字似乎暗示我们并无义务坚持自然律是上帝律法，而且霍布斯真的说，即使智能最低之人，也至少能自行想出自然律的要旨。那么，这些自然律只是识时务的指令吗？或者霍布斯真的相信它们是上帝的律法？他说它们等于上帝的律法，但两者是有差别的。

这个问题，堪称兹事体大。假设自然律真是上帝的律法。霍布斯说，在自然状态中，自然律有内在约束力（*in foro interno*）而不是外在约束力（*in foro externo*）。他意思是说，在自然状态里，人从内心知道，我希望人如何待我，我就应该如何待人，但没有一个人会首先走上这条和平之路，因为别人可能还留在人人战与人人战争的状态里，首先走上此路者将会自陷于不利。我们知道霍布斯认为，脱离自然状态进入公民社会，亦即由战争状态进入和平状态之道，是订立他所描述的社会契约，亦即创造一个主权者。如果自然律真是上帝的命令，并且因而对所有基督徒（甚至对不是基督徒者）有约束力，则自然状态中可以说有个订立社会契约，然后服从主权者的先验道德义务，因为惟有如此，才能获致社会和平与稳定。据此说法，自然状态与公民社会中有真正的道德义务，人在公民社会中的政治义务也有了真正的道德基础。

但是，将霍布斯的自然律纯粹视为识时务的指令，结果非常不同。例如，假使诚实是上策，则至少在原则上可能有些时候诚实不会是上策，因为“上策”与否须视当时状况而定。这时你会说：诚实通常是上策，但我想观望一下，因时制宜。霍布斯的自然律如果不过是识时务的指令，实际运用起来，大致如此。这样的话，在公民社会中，最聪明的做法可能是说真话，信守与他人的约定，但在主权者或其代理人监视的时候才服从法律。主权者或其代理人监看不到之时，随意违法是十分说得过去的，只要事发的可能性很小。主权者的命令没有内在力量，因为人人都能想到一些不守法才是俊杰的情况。理性的利己主义者将会在眼

前实际为恐惧所逼时，才觉得有义务服从法律。前面已经说过这是个多么费钱、多么费事的境况。

这个困境有没有出路？有个办法是主张，霍布斯自然律看法，以及将自然法视为上帝律法的传统思路之间，其实并无矛盾之处。前文说过，传统的自然法观念认为上帝的律法可见于三事：圣经经文的启示、人的理性及一般的社会经验。上帝的手以这三种不同方式写下自然法：直接写在经文里、间接透过哲学，以及间接透过社会经验写在人心中（《罗马人书》二：14）。霍布斯的自然律说合乎后面两项间接的自然法标准，他自己出于谨慎，也说他的说法不过取福音书之义，加以扩充而已。这“谨慎”一词，大有关系。寻找宗教异说者素喜问津于霍布斯，猎捕异端者也如影随形，到他下世。数世纪以来，如何解读霍布斯心意，一直是根本问题。也许，他预期我们在《利维坦》字里行阅读出一个纯正的无神、唯物主义式道德与政治义务理论，而且我们必须指出，作此读法并不困难。（我自己的看法是，这么一个理论的所有要素尽备于《利维坦》，只待拣取，而且霍布斯正存此意。）

尽义务在霍布斯是道德，还是识时务？脱出这个谜团的另一方法是说，在《利维坦》里，霍布斯说明的是道德的实质内容如何出现，而不是道德本身如何起源。道德并不因为霍布斯对人如何为道德加上特别的内容有其看法，而减损“道德性”。为道德范畴填上一切道德内容，可以说是一件具有道德特色的事。况且霍布斯理论的目的是社会和平，甚至国际和平，谁能否认这是个神圣的目的？

争议自17世纪中叶以来，至今未息。脱出这场争议，有个途径是直取本源，也就是先问这争议当初怎么会发生。答案一索即得：霍布斯与马基雅维里一样，令读者掩卷之后，辗转难眠。莎士比亚有云“没有文明装饰的人只是个可怜、赤裸的两足动物”；将一个人从能够执法的社会拿出来，他会变成一副非常不讨人喜的德行。在《利维坦》里，霍布斯对人类的确不甚恭维。人在自然状态是个利己至上的兽类，顶好是由一个主权者来约束他。自霍布斯的17世纪敌人给他冠上无神论的污名以来，批评霍布斯者至今对《利维坦》指指点点，言必暗示书中论点一定有什么不对劲。《利维坦》的论点无疑出了岔，但出岔之处可能不如批评霍布斯的人向来所想，也就是说，不在自然法的义务内涵上。

霍布斯的社会契约或许根本不是契约

关于契约，正常的法律观念里往往有个法学界称为“酬资”（consideration）的东西，意指缔约的两方（或两方以上）为了有取，必须有所予。以销售契约为例，一方付钱给另一方，所有权即由卖方转移于买方。没有酬资，就没有契约，因而也不发生权利由此转彼之事。乍看之下，霍布斯的契约说法符合契约成立的形式/法律标准：人相互同意将其自然权利交付主权者，以换取社会和平，我们可以提出异议，说霍布斯的契约观念可能有问题，因为缔约者虽然换得一件东西，却不是直接从缔约中的一方获得此物，而是间接透过主权者获得。提供社会和平的是主权者（立法者兼执法者），而在霍布斯理论中，主权者并非缔约之人。这是在技术层面吹毛求疵。比较严肃得多的异议应该说，霍布斯这样的社会契约说法里，完全没有“酬资”这回事，而如果没有酬资，契约就是无效的。

在霍布斯，社会契约里的酬资是自然权利。关于自然权利之让渡，霍布斯说之甚明。人将自然权利转让给主权者，《利维坦》的论点也相当侧重于说明，在自然状态中，人有非常强烈的意愿动机交出他们的自然权利。自然权利对他们有如负债，交给主权者则成为资产，因为主权者能够运用这转让来的自然权利提供社会和平，众人也真的获得对别人的防卫，而在自然状态中，自然权利能提供的防人之道委实有限得很。但是，眼尖之人可以指出，自然权利的转让——契约缺此即不成其为契约——可能纯属多此一举，霍布斯虚晃一招自然权利的转移，玩了一套巧妙的戏法，《利维坦》精心巧构了一张障眼的布幔，不让观众识破手脚。

玄机如下：请问霍布斯，自然权利实际上是作何用处的？特别是，自然权利有什么自然律没有的用处？自然律的特征是，人“不得”（霍布斯自己的用语）做会使他们的生命陷入危险之事，不得忽略能使他们比较可能保全性命的预防措施。这就是一则自然法，无论自然法是上帝的命令或纯粹的识时务命令。人如果受有此一命令，则他们除了服从，

别无选择，既然如此，他们为什么还需要自然律来允许他们服从一个本来就是命令的指示？法律在霍布斯是主权者的命令，而人并不会问下命令的人“我可以遵照你的命令去做吗”。这样问是荒谬的。现实生活里比较可能发生的情况正好相反：请愿的人通常会找机会问，对上级给他们的命令，他们可不可以不服从，或者可不可以变更一点。那么，我们何以会需要什么来准许我们服从一个霍布斯自己也说是上帝律法的东西？为什么提出自然权利来？答案一思即得。霍布斯给人自然权利，一件不但没有用处，而且没有必要之物，好让人在订立社会契约之时有个东西可以放弃，作为酬资，使社会契约因此符合一般契约的形式/法律标准。如果此说成立，则霍布斯笔下之人行事就是服从命令，而非履行契约，因为既无酬资，他们怎么可能订立有效的契约？自然权利是障眼法。自然权利是没有必要的，霍布斯也知道，而他提出自然权利，只是要为社会契约撑起一个有效契约的门面。

霍布斯放出一层烟幕掩饰这段戏法。他深知当时与后世有意对他的社会契约说发难的《利维坦》读者大多一定会立刻抓紧其中的强迫成分作文章，尤其在以征服取得主权的部分。霍布斯运用一些不惜篇幅且不厌其详的论点，说明契约并不因为其中有恐惧与强迫的成分而不能成立。一切契约都因为有不履行的恐惧，才不遗余力坚持。在公民社会，惟一差别是实证法否认某几种特殊契约的效力。在公民社会，一个银行抢匪说他与银行经理订了一份完全公平的契约，因为他让经理选择“你要钱还是要命”，法官与陪审团不可能同情这种辩词。这么一份契约在自然状态里将会有效，但在公民社会不会成立，因为谨慎的主权者一定会裁定它违法。一切有效契约都具强迫本质之说，是《利维坦》用心最巧妙的论点之一，其巧妙可分两层来看：作为一项论证，它本身巧妙，更重要的是，霍布斯精运匠心，以此论点彰明社会契约不因透过恐惧与强迫缔结而无效，由于说之甚巧，他几乎诱得读者以为对他的社会契约论惟一可能的异议是恐惧/强迫。但我们已经见得，真正的问题可能出在霍布斯的社会契约由于缔约一方并未真正给予另一方任何酬资，因此不是有效的契约。霍布斯的契约论未能通过一般契约的形式条件，无法成立。

霍布斯与主权的限制：效率

人既然是利己主义者，主权者又是人人想当的最高利己主义者，公民社会如何防止主权者恣肆妄行？霍布斯可能自认为立一雕于群鹭之上，但他实际做出来的，可能是纵一猫于鸽群之中（我说“鸽”，因为鸽子其实是侵略性相当重的生物）。霍布斯谈主权者与国家，使用了他谈别的事情时从来不用的夸饰。上帝自己称国王为神（旧约），霍布斯称国家——人造之人——为利维坦，为“凡躯上帝”。霍布斯用此夸张之词，部分是掉弄机锋，揶揄那些相信主权者会被契约加上形式限制的论敌。许多读者读霍布斯的印象是主权者将会为所欲为。以此观之，《利维坦》是卡里古拉再世还魂的秘方，甚至有人说，现代世界对可能的政府形态的惟一贡献，是出现极权国家，而《利维坦》为这贡献提供了蓝图。

这件事的真相，可能没有这么极端。我们必须记住，在《利维坦》里，霍布斯时时抨击主权应受形式法律、契约式拘束的可能性，但我们很容易忘了，在现实的政治世界中，事实上一些非法律性的拘束，使主权者的权力受到限制。此中关键，在于权利（powers）与权力（power）的微妙区别（以后谈到18世纪政治思想，尤其在美国，这项区别将更见发挥）。主权者有权利做许多事情。王权时代，这权利称为君主的特权（right）。依霍布斯之见，主权者的权利其实不受限制，也不可能被限制。但是，事实上，有些事情主权者虽然有权利去做，但他如果真做了，就是不智、失策。霍布斯式主权者由于留在自然状态中，有权利对其臣民或为其臣民做他想做的任何事情，但这道理也特别适用在他身上。无限的权利并不意指无限的权力——如果权力意指以我之职能将我的意志强制于他人，或者更简单地说，为所欲为，以及强人完成我之所欲。

这么说来，权利无限但权力有限的霍布斯式主权者受到什么样的限制？答案大概是：他所受拘束是，他必须有效率地执法。我们必须问这个问题：有什么事情能使得主权者实际上会服从法律？可能有些臣民自

认为应该服从法律，这是给主权者的大好消息，因为这些人不用强制就会服从。其他臣民可能纯因恐惧重返自然状态才服从，这对主权者也是好消息，因为这些人也会自愿服从。

但是，还有一个大问题。霍布斯笔下的人不是为了改变他们的天性而进入公民社会，他们是“为了”他们的天性而进入公民社会。主权者的每个臣民可能仍然在梦想着对一个理性的利己主义者最有利的位罝，也就是梦想置身于一个“除他自己以外”人人有义务服从法律而且愿意服从法律的环境之中。因此，主权者可能不止一个晚上睡不安寝而已。戴着王冠的脑袋夜夜难以成眠，因为他知道率土之滨颇有王臣梦想为王。臣民或非人人皆做此梦，但也够多的。这些潜在的主权竞逐者，心思可能如下：我们当然不想重返自然状态，而这当然意指主权者必须受到服从，不过，要是除我以外人人服从主权者并遵守法律，对我还是挺好的。一个理性的利己主义者就会这样希望左邻右舍都守法，而自己怎么做都逍遥法外。

处此情况，霍布斯的主权者如何因应？他使这些垂涎主权宝座的理性利己主义者守法的惟一途径，将是利用他们对惩罚的恐惧。自然状态里，人恐惧在彼此手中死于非命，主权者必须使他们在公民社会中也保持这种恐惧。（霍布斯所谓死于非命，是真的死于暴力：残酷、非比寻常的惩罚。）质言之，在公民社会里，人必须恐惧主权者胜于其他一切。

公民社会有使臣民恐惧主权者甚于恐惧邻居的必要。对主权者的“效率拘束”，即出于此。无论如何，都必须使臣民觉得他们最害怕的是主权者，而不是自己留在法内，别人逸出法外占他们便宜。这只有一个意思，就是必须有效率地执行法律，而执法有效率意指司法之施行成为常规，而且公平。我必须觉得我的邻居知道犯法不值得，因为行迹败露的风险太大。

另一个看这问题的方式是问：在霍布斯眼中，“恐惧”的真实意义何在？我们不难看出人在自然状态里为什么相互恐惧，但这些满怀恐惧的人进入公民社会时，发生了怎么样的变化？答案也很明显：在自然状态，人恐惧横死于他人之手，这是一种非常普遍化的全面恐惧，到了公民社会，人放弃这种全面恐惧，换取一种非常特定化的恐惧，也就是害怕横死于主权者的司法之剑底下。这并不是说人不再恐惧邻居。人永远

会害怕邻居违法而占他便宜，但霍布斯说，在公民社会，这种对邻居的恐惧比起对主权者的恐惧，将会相形失色。一种针对一切人的恐惧，非常概括的恐惧，换成盖过一切的，对主权者的恐惧。社会生活所以可能，即拜此之赐。精神病医学可以提供一个很有用的类比。有些病人怀有一种全面性的恐惧症，害怕一切人、一切事物，这种恐惧导致意志全面瘫痪，病人什么事情都不敢做，连自己房间也不敢离开。在霍布斯笔下的自然状态里，人就是如此孤绝。精神病医师如果能引导病人明确说出他害怕什么，这病人将会治疗有望。例如，医师假使能诱导病人将他什么都害怕的这种全面恐惧转变成对大型红色公车的恐惧，这病人就有希望开始过一种“正常”的生活，方法是避免看见大型红色公车（例如换住一个使用蓝色公车的城镇）。恐惧有了明确的形状与方向，你就知所趋避，从而可以谋求规律的、社会化的生活。霍布斯笔下的公民社会中的人有如这么一个病人，他将他对一切事物的恐惧换成对大型蓝色公车的恐惧，从而可以开始追求比较正常的生活。

据此而论，霍布斯的立场似乎是说，只要臣民恐惧主权者甚于恐惧其他任何人，公民社会将能维持完好。意思也就是说，司法机器必须真的发挥作用，而且时时刻刻维持作用。主权者是个理性的利己主义者，希望常保他的主权，他要是不明白他只有使执法机器保持良好的运作，他才能长保主权，那他就是个非常愚蠢而且非理性的主权者。

在何种条件之下，对主权者的这种效率拘束可能失灵？显而易见，当你对你邻居的恐惧增加，而你对主权者的恐惧开始减少的时候。霍布斯没有像洛克那样声调铿锵宣告人有自然的反叛权利，因为按照霍布斯的意思，造反是自然的事实。下文我们会看到，你必须先就反叛的权利作一些十分精细的推理思考，才能决定，以你所处的当下环境，你是不是可以行使这项权利。依霍布斯之说，你不必如此：任何至愚只要神志尚在，都知道他最害怕的是什么。当一个人本能觉得他害怕邻居甚于害怕他的主权者，则叛变早已发生于内在，他已重返自然状态。这可能逐渐发生，可能突然发生，视情况而定（战争的情况又稍有不同：一个士兵如果开始害怕敌对的主权者及其军队甚于害怕他自己的主权者，则内在的反叛立时结束；这时，逃兵、变节投靠或投降才是理性的行为）。忠诚必须有意义，才能维持。在任何社会、政治或军事紧急状态，恐惧

都是一个人的最佳行动指南。一艘船即将沉没，开始准备救生艇的情况，可能最能曲尽霍布斯精神。例如，按照迹象看来，船再二十分钟就要沉没。众人井然有序排队等待登上救生艇，妇孺先行，高级船员奉船长命令，武装维持秩序，防止插队或惊慌生乱。在此情况之下，个别旅客觉得服从命令有意义，因为他假定自己将会在仅余的二十分钟内下船。突然，有个消息不胫而走，说船五分钟就会沉没。这消息无论真假，先就造成每个乘客心思全变。他的肾上腺素告诉他，他必须另想办法，不能只知排队干等轮到自己登上救生艇。他抬眼一瞄持枪的船员，开始意识到别人即将抢登救生艇。这是决定性的一刻。他领悟自己害怕邻人抢上救生艇，甚于害怕那位担任船长代理人的船员。此时此刻，人人变成他的敌人，他回到自然状态，不复知道有服从任何人的义务，他与其余每个人一样奋力往救生艇冲挤。最后，主权者——船长——大喊“人人各自逃生”：他自己也认清主权已经崩溃。^①

霍布斯式个人主义的来源

在社会契约兴起的导论部分，我们提过，社会契约理论的一个基本看法是，个体有某种相当重要意义的自主。我们也提到，个人自主性的观念从何而来，是个争论激烈的问题。霍布斯却无此困扰。屡屡有人指出，霍布斯颇受他当代英格兰与欧陆科学、哲学潮流影响。他当过培根的文书，也认识笛卡儿与伽利略。哈维发现血液循环，以及时兴的运动与引力观念，无不在霍布斯心上留下印记。霍布斯由他窗口外望，看到的世界与亚里士多德及经院哲学所见大不相同。亚里士多德与经院哲学眼中，万物自然静止，推触始动。霍布斯所见，万物是自然运动的，受制于相等的相反力量才静止。构成人之幸福的，是运动，内在与外在的

^① 主权崩溃，比较平凡的类似例子，在由红绿灯控制的十字街口无日不见。大家等绿灯，但通常会有人闯红灯。其他人立即跟进，因为谁都不喜欢别人偷跑抢在自己前面。主权的权威，在这里面由绿灯代表（害怕因为闯红灯而受罚），而人害怕邻居先到店，占自己便宜。主权的权威就此崩溃。红灯还在尽其主权者代理人的职责之际，绿灯那边的车辆尚未过完，这害怕被人抢先的心理却足以盖过真正造成车祸的担心，促使另一方向的人闯红灯。

运动。一切人之所欲，是不受限制的追求，理性发现道德规则与实证法（这些道德规则与实证法或许是奉上帝之命而生），使人在对他人伤害最小的条件下，拥有最大的自由来从事这种追求。霍布斯是极近物理学的思想家。就像血液流动迅速而顺畅，不受硬化的动脉限制，人在世上行事如果不过于剧烈碰撞他人，则相当程度的人类幸福是可能的。

很久以前，麦克佛森教授（《占有性个人主义的政治理论：从霍布斯到洛克》，1962）指点我们，霍布斯政治理论中的人，是侵略性、追求自利的市场人。霍布斯笔下的人是占有性的个人主义者，除非在某种程度上受法律节制，否则随时可能与其他占有性个人主义者发生尖锐、有潜在伤害性的接触。当时的社会正在迅速变成一个市场社会，一个以买卖，包括劳动的买卖，为典型经济活动的社会。在一个朝此方向改变的社会中，贪得往往在政治与社会秩序上造成怨隙分裂的问题。如何来节制这些永远在动的，追求自利的市场人？霍布斯有他的答案，这答案就是绝对的主权者。

自动、自利的市场人即新兴资产阶级的别名。据史家之见，资产阶级与成套政治建制两两不分，例如议会、受宪法限制的政府、代议政治，以及资产阶级思想与表达的自由。简言之，自由主义每每被视为必然与资产阶级在经济和社会上的支配地位联袂而至。霍布斯却不作如是观，他认为新兴资产阶级需要的是专制的国家机器。

过去，论者以为这是霍布斯《利维坦》论点的一大漏洞。霍布斯似乎告诉大家：在法律界限之内，你们尽可以求财致富，但永远不要指望分享主权的行使。霍布斯似乎否认财富与权力是相连不分的。两者的关系是自古早有的事实，近世也已成为理论常谈。过去一直有人质问，霍布斯著作中，阶级在哪里？霍布斯无疑知道财富将有重大差异，但一个社会，财富大量集中，政治权力却完全由一个主权者包揽，似乎是不通的。行资本主义，而资产阶级不沾国家权力，处处工厂，而没有议会，看来并不可能。前文已提过，对这问题，霍布斯的答复是：主权无论如何行使，都不改其主权的本质。此外，霍布斯时代以来，资产阶级自弃权力名位，以换取政治影响力而心甘情愿的例子，不胜枚举。军事独裁政权压制赤色分子，资产阶级一厢自顾专心赚钱，就说明了一切。（南美即是一例。）

霍布斯：独见之明

霍布斯永远讨不着任一党任一派欢心，因为他的论点横切他时代英格兰（及欧陆）所有政治显学。在英格兰，当时政治论点有三：君权神授说、一种社会契约理论，以及英格兰人古传宪法不容侵犯说。霍布斯《利维坦》的论点如果成立，以上三说无一站得住脚。

斯图亚特早期诸王（及欧陆君主，尤其法国王室）津津乐道的君权神授说，不堪《利维坦》一击。君权神授说主张，基于某种神秘的道理，上帝要一个前任国王的长子（若无长子，则次一顺位者）为君，无论目前实际何人在位。查理二世每每坚持他是1649年登基，即其父查理一世被处死之年。神授君权说的力量，来自臣民对一个王朝的效忠情感。在18世纪，“在水一方的王”成为詹姆斯党的敬酒真言。霍布斯论事，全无这种温情。你的主权者就是眼前实际在维持国家安定的那个人：1642年的查理一世，其后的克伦威尔，1660年复辟后的查理二世。保皇派指控霍布斯无神论，这指控其实是指控他叛国：你如果不信上帝，就不可能相信上帝要“那个”国君当国君。

查理·斯图亚特（Charles Stuart）1649年被起诉，罪名是他身为“被选出的国王”，却对他的人民发动战争，是对人民背信。这件案子含有一个新观念，说国王也可能犯叛国罪。对信奉君权神授者来说，这是矛盾的。霍布斯在《利维坦》里的立场则是，说一个主权者可以被付诸审判，逻辑不通。

古传宪法不容侵犯之说，在逻辑上大概也是不通的。霍布斯坚持真实的宪法就如真实的主权者，是眼前的宪法。此说是休谟的先声。休谟后来将之化成一句名言，“当代目前之定制”就是宪法。令某一派议会人不快，也令后世辉格派（Whig）某些人不快的，是霍布斯所持，征服可以取得正当主权的论点。古传宪法的支持者力倡“诺曼之轭”（Norman Yoke）说。“诺曼之轭”的故事，通行版本如下：从前从前，英格兰是一个自由人组成的盎格鲁撒克逊之国。那些漫长的岁月中，国王非止一人——曾经有七人，而且对国王的服从是战士对酋长那种半由自

愿、半由习俗养成的服从。威廉征服之后，这情况并没有真正改变。威廉可以说征服了英格兰，但不能说他征服了英格兰人，因为英格兰人内心深处保持着对古传自由宪法的爱，并且一有机会就为此宪法而战。那些伟大的时刻来得很慢，但确实降临：大宪章、西蒙·德·曼福特（Simon de Montfort）与国会、一些清教徒对伊丽莎白的反抗，最近则是国会对斯图亚特专制企图的对立。这个观点经过扩充，成为辉格派英国史观。此一观点需要有个建制，借以体现英格兰人摆脱沉重的国君特权之轭的心愿。这么一个建制，先是国会，后来逐渐转向下院。议会派以英格兰人古传基本权利与自由的卫士自视，专责反抗王权 1066 年以来对这些权利与自由的侵犯。

辉格式英国史观后来愈为发皇，活跃于革命时期的美国，并由 18 与 19 世纪辉格派史家继踵增华。（托利党的史观则主张，使英国历史持续不断的，是世代代少有间断的王政。）据霍布斯视之，这种政治观点不值一哂。一种政治秩序的正当性，来自在位主权者保护人不受他人之害。霍布斯征服可以创造主权之说为什么成为议会派的肉中刺，不难了解。霍布斯的整个主权论，尤其主权可用征服来创造之说，其实是欲盖弥彰认为，征服者威廉（William the Conqueror）是一个真正的主权者，因为落败的英格兰人在哈斯丁之役之中、之后，出于自由意志同意他为主权者。按照《利维坦》的论点，1066 年，英格兰人可以自由选择接受或拒绝威廉。结果，他们根据自由意志以威廉为王，而由于主权属性之一是使此前一切契约归于无效，盎格鲁撒克逊在被征服之前是不是拥有同意权的自由人等等，从此都无关宏旨。英格兰人接受征服者威廉，只根据他的条件，不是根据他们自提的条件接受，因此有义务效忠他以及他的继承者，只要他和他的继承者能维持安定。无论从哪方面说，威廉都是有效率的，不轻假借的主权者。依霍布斯之见，他维持效率而且铁腕治国，也做对了。

霍布斯的遗产

霍布斯或明或暗抨击当时英格兰流行的君权神授、自由主义版社会

契约及古传宪法论三大政治观点，并没有指望大受欢迎。他果然也没有大受欢迎。三大观点彼此相争，也对霍布斯大加忌防。他们提防霍布斯，自有道理，因为《利维坦》对三者皆无助益。这么说来，霍布斯是不是还有什么用场？心忧社会与政治安定的人，显然可以从《利维坦》获得不少指点，虽然这些指点也不是十分万全之计。公民社会是人工、人为的，而且可能注定难以久长，因此，上策是珍惜并支持你现有的政府，不要对它轻举妄动，因为你还没有换成政府，就得先经历恐怖的自然状态。《利维坦》传出的，是一种深邃、阴郁而可怕的保守主义。

其中又有一个信息不妨拈出一谈：任何没有主权者的人都是没有法律保护的，人人得而杀之。千万不要做没有国家的人，是亚里士多德（甚至荷马）以来的古训，霍布斯为之加上十分有力的补充。不过，一个人最糟的处境可能还不是这个。最糟的处境也许是两边互争主权，而你希望两边无涉。两边都可能提出你无法拒绝的条件，结果你落得想要一个主权者的保护，却不知道谁是你的主权者。这决不是凭空虚想的处境。在一个城市的三不管地带过日子，就是如此。生活于一个游击战中的社会，也是如此，而世上多的是这样的社会。游击队夜出，政府军昼行。住在村落里的人极可能陷入非常不舒服的处境，白天一个主权者，夜里又一个主权者，他两头孝敬，而两头都不高兴。

这些悲观主义的信息如果难以消受，则上计当推否认人是霍布斯所说的这个样子。作为政治思想家，霍布斯逻辑严密，甚至极近几何学（他曾偶然在一位绅贵人家的书房里发现欧几里德的著作，过目而终身不忘）。他的公理是，人是理性的利己主义者，由那些公理推得的定理则是自然律、社会契约，以及绝对主权。面对霍布斯这种人性观，我们如果率尔以要不要的态度视之，并不足以解决问题。比较妥善的做法，是看看霍布斯所持人可以随意出入自然状态的说法究竟有多可信。霍布斯似乎认为人没有安定的社会性格，因为如果有的话，自然状态不会那么吓人，那么戾气森然。我们可能愿意像洛克，对人类的社会性格采取一个比这乐观得多的看法，如此，我们就不必害怕我们社会的质地失之脆薄。这样的话，我们如果不支持当前主权者的专制企图，霍布斯式自然状态就未必就在转角。

推荐读物

奥布瑞 (Aubrey) 的《霍布斯简传》(*Brief Life*) 是必读之作。马克弗森编的企鹅版《利维坦》(1968) 不难取得。彼特斯 (R.S.Peters) 的《霍布斯》(*Hobbes*, 1956) 久经考验。胡德 (F.C.Hood) 立意独特的《霍布斯的神圣政治》(*The Divine Politics of Thomas Hobbes*, 1964), 也颇耐读。奥克肖特 (Oakeshott) 编的《利维坦》(1964), 导论是霍布斯学的一篇杰作, 后来重印于《霍布斯论公民社会》(*Hobbes on Civil Association*, 1975)。塔克 (R.Tuck) 的《霍布斯》(1986) 五脏俱全。反霍布斯主义之作, 可读者有明茨 (S.I.Mintz) 的《追猎利维坦》(*The Hunting of Leviathan*, 1962), 与鲍尔 (J.Bowle) 的《霍布斯及其批评者》(*Hobbes and His Critics*, 新版, 附订正, 1969)。霍布斯在《利维坦》之外, 著作甚多, 而常用拉丁文。霍布斯的英文著作方面, 摩斯沃思 (Molesworth) 编的版本至今仍是标准版。

洛 克

洛克(John Locke)出生于1632年,与17世纪科学革命一道成长。他出身桑莫塞特郡(Somersetshire)一个地位逐渐上升,后来进入绅贵阶级的家庭。洛克念书并不特别出色,但早岁即决定进入学术生涯。他当上牛津大学基督教会学院导师,由于见解被指有颠覆性,1684年被非法斥逐。(当时牛津大学是托利党当权,在那前一年曾焚烧禁书。)牛津岁月,洛克表面上看来对哲学与政治理论并未措意,他讲授法律,也涉猎大量医学。青年时代的洛克甚至似乎染有托利色彩,认为若要政治与社会安定,代价是不抵抗固有权威。

他结识第一代沙夫茨伯里伯爵(Earl of Shaftesbury),为沙夫茨伯里做一次神奇的肝脏手术,救了沙夫茨伯里性命。这场交情使洛克从带有温和颠覆观念的牛津人变成高层政坛的顾问,图谋推翻信奉君权神授的斯图亚特王朝的高层人物倚为腹心。沙夫茨伯里创立辉格党,在查理二世朝末年与政敌托利党日日政治交锋(詹姆斯二世尚是约克公爵之日,辉格党即以他是天主教徒,力谋排除他的王位继承权),所用论据无疑得自洛克。沙夫茨伯里在当时最重要的问题上请教洛克见解,即臣民有何正当根据抵抗政府的问题,似属必然,沙夫茨伯里即或不问,以洛克在沙夫茨伯里圈子之地位,大概也必定会思考此一大哉问,不待催促。在此情况之下,洛克写出他著名的《政府二论》(*Two Treatises of Government*)。(确实的写作年代已不可考,极可能是1679~1680年)。沙夫茨伯里岁月中,洛克也酝酿一些观念,后来成为《人类理解论》(*An Essay Concerning Human Understanding*)。他将心力转向经济学、教育及殖民地政府问题,大约也在此时。

洛克《二论》或非专为1688年光荣革命而写,出版后却成为其理论根据。洛克作为辉格党领袖人物索默斯(Lord Somers)的朋友兼顾问,与革命有涉。洛克自己对《二论》的态度纵非闪烁,亦甚奇特。他从未自称为其作者,但十分在意此作应以善本行世。此作多种版本错谬层出,洛克则担心过于激进的意见被归于他名下。不过,洛克性格中可能本来有其讳秘难测的一面,有此名作而公开否认作为者,真正原因惟他自知。

霍布斯、菲尔默与洛克

一个政治思想家影响另一个政治思想家,有多种不同方式。一个思

思想家可能影响另一思想家的实质政治结论，如柏拉图之于亚里士多德。一个思想家可能想透另一个思想家的思想并试图超越之，如马克思之于黑格尔。霍布斯与菲尔默（Filmer）对洛克的影响不属于这两种方式。霍布斯传给洛克一种特定的社会契约语言，及一种对社会行为结构的特定观点，菲尔默对洛克的影响则是纯属负面的影响：洛克抨击菲尔默，自己的政治理论变成处处与菲尔默南辕北辙。从前，我们以为洛克的政治思想与霍布斯非常不同，至少在结论上大不相类，但晚近的霍布斯与洛克研究成果，使我们重新思考两人究竟有何明确差异。没有人声称他们之间并无差异，但两人差异多深，至少已有一些不同看法。

将洛克的《政府二论》（1681~1683年）视为对霍布斯的直接抨击，并非难事，而且此作或许真的是对霍布斯的直接抨击，但洛克的《政府一论》是对菲尔默的直接攻击，的确不容怀疑。菲尔默的《族长，或国王的天赋权力》（*Patriarchia or the Natural Power of Kings*, 1680），大概是君权神授理论至今为止最有系统的英文阐述。海峡对岸，太阳王路易十四（Louis XIV）正将君主专制发扬光大到前所未有之境，而且他隐然招邀欧洲其他君主起而仿效。英格兰君主可能有志追摹，也许不是查理二世，但他的弟弟，即后来在1685年登基的詹姆斯二世，确实有心。洛克可能认为君主专制有遍地流行之势，君权神授则有成为政治义务的不二理论之兆。洛克在《一论》中解决菲尔默，势如破竹，但菲尔默背后有个霍布斯，而霍布斯的绝对主权论非常不好对付。

君权神授理论非常容易理解。我们也往往忘记这个理论是多么近代之物。中世纪王权如同一切王权，素喜神秘其说，其主权理论的根据也没有后来的君权神授说这么明晰。中世纪王权论兼综上帝任命、封建契约、民选及世袭等观念，基本上是一种拉杂笼统的主权理论，完全不是近代意义下的“主权”论。封建社会缺乏古代共和国与近代国家的主权中心。中世纪社会是林林总总相互重叠又彼此竞争的管辖权凑成的百衲布，完全没有类似现代主权的東西。国君们当然尽力掌权，权力多多益善，但他们也知道自己不过是无数立法者与执法者之一，而且还有教会为劲敌。国君除了诠释与宣布一种更古、更高的律法，是不是能制定新法，甚至也不清楚。君权神授说一出，一切改观，因为君权神授理论将主权说得非常清楚。国君受上帝指派统治基督教人民，因此他们为上帝

担任管理者，在这管理权的行使上只对上帝负责。君主之嗣子出自君主之身，天生有继位之权，君主没有嫡出，则由旁系亲属承受。世袭权利永世不替，所以，对这权利的任何挑战都是罪（有些为君权神授辩护者甚至主张，反抗天命君主的命令，是万罪之首）。国君当然是非常特殊的人，但他们到底是人，因为自己也不免于罪。这么说来，如果一个罪恶深重的国君命令他的臣民违反上帝律法，他们怎么办？既然世上掌权者都是上帝所命，臣民最多只能采取消极抵抗，默然拒绝服从，在其中表现真正基督徒的谦卑与坚毅，并且在殉道里达到这谦卑与坚毅的最高境界，甘之如饴。

君权神授理论不无一些微妙的道理。这理论在上帝统治宇宙与一个明君应该如何统治其人民之间，找到明显可以相拟之处。上帝如父，统治一个充满难驯子民的宇宙，国君如父，统治其难以驯理的人民。国君负有父亲的责任：养活其人民（在急难时期），保卫他们，教育他们（教之以信仰，明智君主将此事交付教会），以及主持正义，为他们排难解纷。当然，国君，就像父亲，并非个个善尽这些责任，但国君未能尽责，并不稍减其为国君，犹如父亲有亏父道，也不减其为父亲。坏国王还是国王。

上帝如果授权国君统治世界，他一定曾在某个地方提及此事。旧约记载世界创造之初之事，是可能找到神授君权起源的地方。上帝将世界给了亚当，以及亚当身体所出的子孙，必定是要他及他们永久统治。亚当是第一位人君，他受上帝选任而统治，故抗拒亚当后代，就是抗拒上帝。（《旧约》屡次详列系谱，论者引为有力佐证，主张亚当的继承者有与亚当相同的君主权利。）

洛克的《政府一论》拆散了根据《圣经》而来的君权神授说。洛克十分合理地指出，《创世记》其实没有说上帝将世界交给亚当统治，也未曾以国王称呼亚当。洛克接下来说：假设我们承认亚当真是由上帝指派为君（《圣经》中无此证据），那么，还是有个尴尬的事实：《创世记》不曾提到亚当的儿子有当君主的权利；全文并无片言只字说到世袭继承权。洛克接着说：假定我们承认亚当的君主名分以及亚当儿子的君主名分（《圣经》中也没有证据），这又有助国王们“现在”确定他们的神授君权吗？《圣经》虽然多处详列系谱，但亚当后裔的家系已紊乱不可复

识。当前有没有任何一个国王能真正声称是亚当的直系嫡裔？洛克与霍布斯一样，面对论敌，入室操戈，彰明菲尔默的君权神授论点对国君可成可毁。亚当以来的系谱既已错乱，当今所有国君，或者一个除外的所有国君，有十足可能都是篡位者。也许在某个地方，那个真正的亚当嫡裔活着，默默无闻，被当今世界那些僭称国君者冤走了称孤道寡的天生权利。打破了根据亚当及继起诸王的嫡系血缘而声称的统治权之后，洛克面对一个问题：如果上帝的赏赐不是政府正当性的基础，什么才是？洛克的答复与霍布斯一样：被治者出于自由意志的同意。这就是《二论》的立场。

洛克在《二论》中主张，人人——包括主权者在内——都进了公民社会，因此，所有人（包括主权者在内）都有义务服从法律。洛克申论此点时，必须记住霍布斯所说，主权者——法律的制定者兼执行者——不可能进入公民社会，因为他不可能参与制定社会契约。洛克有心限制政府。所有人都进入公民社会，只有一人留在自然状态，而且此人拥有但凭己意恐吓他人的权利，洛克认为以常识即知其荒谬。洛克的课题是另创一种打破霍布斯逻辑，使主权者也受限制的社会契约。

洛克版的自然状态

《二论》最著名的一个句子是，“这（自然状态）虽是一种自由的状态，却不是一种特权状态”。洛克与霍布斯相同，先假设有个自然状态，说明其性质，然后申说人如何脱出这种状态。洛克的自然状态与霍布斯大不相同，因为其中具备霍布斯认为不可能的社会生活，洛克由此而坚定声明自然状态是一种自由状态，不是特权状态。洛克此语意思是，自然状态中，人受自然法约束，大体上有能力认知并尊重他人的自然权利。洛克《二论》的整个论点倚决于这项首要基设，值得稍加细究。

洛克的自然权利，意指由自然法——上帝律法——而来的权利。上帝创造世界与人，并非没有用意。他当然希望人得到食物，也就是他希望他们活下去，只要他乐意，就随他们活着。在本来的自然状态，即伊甸园，亚当与夏娃不必受苦即有吃食。上帝要他们以吃地上的蔬菜为

足，但他们反叛上帝，吃了能知善恶的知识树果子，又知道男女之事，便被逐出伊甸园。这是一切问题之始。人欲坏事的结果是，人从此以后必须汗流满面才得糊口——他们必须犁田、播种、收成。上帝对人的堕落极为恼怒，但他是慈悲的上帝，因此仍然给人这么一个透过有用的劳动谋求糊口的机会（他给女人的机会是经过怀胎的苦楚而生产儿女）。由此可以推知，人有劳动的自然权利，对他们耕种的土地及其产物也有自然权利。

坚坚实实根据上帝自己的话——《圣经》——作成这套说服力十分诱人的起源论之后，洛克由此导出他非常精细的自然权利理论，尤其是对财产的自然权利。《十戒》所启示的上帝律法，或者人类理性发现的上帝律法，和一切法律一样，带有与之相应的一套权利。洛克认为，这些自然权利本质上有三种：生命权、自由权及财产权。上帝要我随他之意生活，而不是看别人的高兴而活命，因此没有人可以夺我性命（自卫除外，自卫包括战争）；上帝命我劳动以得食度日，因此我有权利去自由劳动；依上帝之意，我取自自然之物，必定为我所有，因此，由劳动的诫命之中生出对财产的自然权利：我耕种的土地及其成果是我的。人是上帝照着上帝自己的形象造成的，具有自然理性的天赋，很容易就能推出这个道理，而且有《圣经》可为佐助。

人的自然理性另外还告诉他们两件非常重要的事：第一，自然理性告诉每个人，其他所有人享有与他一样的权利。凡是权利，都附着义务（一项权利如果没有与之对应的义务，就是特权而非权利，例如挂名的闲职，有领薪水的权利，而无工作的义务）。理性的人有能力自行推知此理，而且他们很容易认知，自己要享受自然权利，就必须尊重他人对同样这些权利的行使。由于这种互惠，自然状态有其社会性质。如果人人自然承认这些自然权利尽人皆同，否则即非自然权利，那么，这分明意指人可以不因政府而共同生活。洛克所谓自然状态是自由而非特权状态，真义在此。

不过，自然状态中的人仍然是已经堕落的人。人带着原罪，有时就会侵犯他人的自然权利。因此，人有另一项自然权利，即审判（与惩罚）权，用于他们认为自己的自然权利遭到他人侵犯之时。这权利不是一种本质权，对一种事物的权利，而是一种使其他自然权利有生命的权

利。权利是无用的，除非权利被侵犯时你有审判之权。加入审判权，自然权利即告完整。

所以，据洛克之见，自然状态可以是社会状态，即使它并非完全和谐，因为自然权利偶尔会受侵害。最特别的是，洛克式自然状态中的人能互订契约，甚至能订立买卖契约。上帝立戒要人说实话、不作假见证，这表示人有权利预期他人守信，以及要求他人见证诺言。洛克在现实世界寻找证据，要证明人能彼此订定包含十分广泛的协议。他找上两件事：语言与黄金。语言是众议咸同之物，也就是某些声音意指某些事物，而且语言之发明先于国家（而且国亡而语言仍在）。同理，人与人共同赋予本身并无价值的黄金以价值，这价值在国家摇摇欲坠之际甚至不降反升。洛克以此两物为范例，证明在没有政府的情况下，人与人之间可能达成何种协议。人共同为黄金赋予价值，买卖于焉可能，甚至劳动的买卖，而这当然又造成自然状态中可能出现不平等。自然状态里人与人之间自然能力的些微不平等，霍布斯认为毫无价值，而洛克认为重要，原因就在这不平等将会导致财富不平等。人并非尽然同样尽力或勤奋，所以，竞争的成果归于赢家。

为黄金加上价值，改变了本来的自然状态，因为此举拿掉了财产累积所受的自然限制。本来的情况是，没有人有权利拥有多于他实际所能耕作的土地。对未耕之地提出声称，对他人，他们以自身劳力从自然中取得财产的权利，是一种侵犯。未耕之地，甚至半垦之地、偶尔耕垦之地，被拥有，是一种浪费，而在没有通货、没有市场之时，人也不能以能够获利的方式将剩余农产脱手，这剩余农产可能败坏。通货以黄金的形态出现，改变了这种情势。人现在可以尽情买、卖、谋利。黄金不会败坏，也不会浪置，其累积因而没有自然限制。因此，黄金实质上消弭了对财产累积的自然限制，自然状态中财产的不平等由此滋生。

所以，依洛克之见，自然状态是自然即有合群性的，因为自然状态包含着经济依存及社会贫富分层的萌兆。而且洛克认为，这一切都先于国家发生，并且即使一切法律的制定与执行都消失，这一切也会继续发生。重返自然状态随之也不再如霍布斯所想那般恐怖。

自然状态与政府

洛克呈现一幅具有社会性的自然状态图像，从五方面影响我们对政府的思考。这五方面彼此不同，但相互关连。

1. 洛克似乎告诉我们，人不必太感激有政府。重返自然状态，在制定法律与执行法律这件事上无疑会生出一些不便，因为人将必须自己重新做这件事，但这并非不可思议的巨变。任何国家都强过没有国家，当然是不通的话。霍布斯要我们忍受现有的任何政府，因为不这样，仅有的另一条路是重返恐怖的自然状态。洛克的意思，则是国家宁缺毋滥。

2. 与社会不同，国家不是给定之物。社会（经济与社会制度）自动而且自然发生，国家则非。与社会不同，国家不是上帝给的。所以，理性的人可以讨论他们愿意在什么样的国家里生活，以及按照什么条件在其中生活。国家有其用途，是人发明的机器，就像人发明的一切机器，可以改善甚至拆掉。人当然不会为“轻微且一时的理由”而拆这机器，但拆机器的可能性永远存在。

3. 国家作为一部机器，就像其他任何机器，有其目的，人在自然状态中的情况可以很容易告诉我们这目的是什么。自然状态中，人希望享受并行使其自然权利，他们进入公民社会，以便更有保障地行使这些权利。上帝造人的目的中，有一部分也是要让他们享受这些权利，因此这些自然权利每一项都不容永远让渡。政府存在是为了保护自然权利，而且应该自限于此一功能。所以，任何政府威胁生命、自由、财产三项自然权利，就是自弃统治资格。

4. 在自然权利中享受自然权利的人，显然将不得不同意成立政府，但由于自然权利是上帝所许，人可以同意之事一定有个自然的极限。正如生命权不容自杀与杀人，自由权意指人不能同意为奴隶。霍布斯说，人只要想通，就会造出一个绝对主权者来，洛克则明显认为，人即使有心如此，也无此权利。自然权利是不可让渡的，因此只能有条件“借”给政府。凡是理性之人，都不会放弃其生命、自由及财产权，交给政

府。一个理性的人必定会有的做法，将是按照他与政府双方都清楚地了解的一些条件，把他的审判权信托于政府。他这么做，必须出于他自己的自由意志。因此，人民对政府的同意，使政府具有统治资格，即我们今天所谓“正当性”。

5. 洛克明显认为社会出于自然，国家则属人为。人性由理性之人承认他人与自己同样拥有的自然权利构成，社会从而自动出现。由此推知，社会在逻辑与历史两方面都先于国家而生，故应该是由社会决定要什么样的国家，而非由国家来决定社会应该是何模样。社会分立于国家，以及社会优先于国家这两项坚持，后来成为自由主义的骨干。换个说法，洛克认为，要什么样的国家，是可供反省与选择之事，社会则是既予的，人对之无可选择。社会承上帝之意而成，是资本主义的、自然和谐的，只是在现实世界，社会的边缘往往有点粗糙不整。对自然法与实证法的触犯，谋杀、偷窃、欺诈及暴乱不时发生，人需要一个特别的代理者——国家——来因应之。

霍布斯说，人进入公民社会不是为了改变他们的天性，而是为了实现他们的天性。洛克等于重申此一主张，只是条件完全不同。洛克认为人的社会性先于政治性，因此人的社会性格里殊少拜国家存在所赐的成分。实践的道德独立于政府而存在，政府的正当性在于保障、维护这道德。

洛克版的社会契约

道德在自然状态中即存在，而且可由人的自愿行动来执行，尽管也许是不甚完美的执行。由此可见社会契约是这先行道德的延伸。洛克强调上帝允许人做什么，而不是上帝禁止什么：自然权利先于自然法。这识别仍是霍布斯式的，但现在自然权利界定为权利而非权力，变成资产而非负债，是人希望保有而非放弃的东西。自然权利如今变得容易管理得多，而既然可以纳入管理，就可以容留于公民社会的架构之中。

洛克式自然权利或许最好看成一种道德现金，也就是给上帝孩子们的道德零用钱，使他们在世界上好过一点。孩子们往往是挺聪明的消费

者，他们自然而然就希望以最少的道德现金买到最多的东西。在缔结社会（其实应该说“政治”）契约时，他们买到的是增加一个政府来保障生命、自由与财产的自然权利。为了安全地多多享用他们的道德现金，人在其自然权利遭受侵犯时，将他们的审判权利交给国家。当然，自然权利由于是上帝所赠，是人的定义的一部分，因此是不能完全让渡的。缔约那一刻，洛克笔下的人以最少的付出换取最大的获利：他们将他们的审判权利信托给国家，条件是，自然权利遭受侵犯时，国家使用这权利，以便使人更充分地享受另外几种自然权利，即生命、自由及财产权。

在洛克，社会契约其实是一个双重过程。人制定契约以形成政府之前，就有一个隐含的社会契约在运作。先于政府之前就存在的那个社会，以及政府崩溃之后将会继续存在的那个社会，在国家存在之前即有能力表达意志。因此，自然状态中的人是有能力与其统治者订立集体协议的，无论是当初那个自然状态，还是政府崩溃之后出现的某个未来自然状态。依照洛克所述，政府何时在事实上已经崩溃，以及何以可说已经崩溃，很容易就看得出来：政府违反自然权利的程度已经达到——或被视为已经达到——人民有足够理由反抗时，人民就反抗，方式是收回审判权，因为政府已背叛并滥用这审判权。因此，如果政府开始妨碍上帝创世的目的，人就有反叛之权，甚至有造反的道德义务。足够多人准备弃绝他们与统治者的契约并回到原初的社会契约时，就是反叛的一刻。洛克式主权者是参与订立契约的一方。国君能当国君，是有条件的。

由此可知，只有我自己的、清楚明言的同意能使我成为一个国家的一分子。只是洛克后来只创“无形中的同意”说，冲淡了这个道理。“无形中同意”意思是说，我走在公路上，就是无形中请求法律保护，因而就是无形中同意服从法律。那么，不参加契约的人呢？这一点，洛克服强硬无情如霍布斯。不人伙者，像后来所谓异议者，如果看起来对公民社会构成威胁，人伙者可以取他的生命。一个人侵犯他人的自然权利，就是否认上帝律法，就是与上帝及他人战争，而战争中杀人并不犯罪。杀头的惩罚是一种特殊的惩罚，需要一般的惩罚——罚款与监禁——所不需要的特殊理由。洛克是持此看法的政治思想先驱之一。杀害

别人，或威胁要杀害别人，是侵犯别人的自然权，一个这么做的人是非理性的，根本很难说是人，因为他的自然理性不能告诉他，他自己享受权利，这享受含有尊重他人同样权利的义务。这论点是一切惩罚权的基础，在自然状态与公民社会皆然。人在公民社会中违犯上帝律法，即形同野兽，可以杀掉。

在公民社会里，我如果收回我的同意呢？洛克认为这无改于我服从法律的义务，因为我这样就在我自己国家里成为陌生人或访客，而从来没有谁主张外国人到了一个国家不必服从那个国家的法律。陌生人既来到一个国家，已在无形中请求该国法律的保护，况且他们反正也在自然法的惩罚之下。（仅有的例外是一群人带着他们自己的法律进入一个国家，因此不算在无形中请求该国法律保护。这么一群人，叫做一支入侵的军队，或者我们今天的英国足球迷。）洛克也以到别人家做客来比方。主人家的习惯与风俗如果与客人的不同，客人有义务依照主人家的习惯与风俗行事。

洛克论政府形态

如果人无论置身哪个国家，都有服从法律的义务，那么，他同意成为一个国家的一分子，有何好处？如果法律不分本地人与外地人，那么，当一个政治共同体的成员，惟一好处是能行使政治权利，包括造反的权利。这国家是我的国家，其法律也是我的法律。洛克主张辉格式的立法部门至上论：对别人发出有正当性的命令者，其本身必定是至高无上的。我们今天所称的“行政”与“司法”权，他认为必须次于立法权，因为他们在执行立法机构的决定之前是不动的，因而必须次属于立法权。法律要成为我的法律，则制定法律的过程必须能以某种方式代表我。此议并无特别激进之处，当然也未必意指普遍选举权：我可能“形同”获得代表，代表我的是比我强而在立法中并无直接或间接角色的人。洛克此议，用意也不是反国王。洛克完全能接受英格兰的“国王在国会”为立法者，以及国王为行政权的最高首长（司法部门则另外有其问题）。由复数成员组成的立法机构比较安全，洛克并且认为，除了国

会豁免权等少数特权之外，这立法机构的成员没有理由不能像任何人一样受这机构自己制定的法律约束。在英格兰，称国王为至高无上合理的，因为他作为立法部门的一支，兼为行政部门之首，职司行使比任何人都多的权力，但这道理不必乞灵于君权神授之类浮夸理论，就能说得十分清楚。

洛克甚至认为，国家有些紧急时刻，国王为了保境安民，可以不依法行事，甚至违法行事。这是一切政府固有的一种权力，由行政部门最高首长行使最善，因为他是一个人，在洪水或外敌进犯的国家急难之时，最能作成必要的迅速决策。（行政部门的这项固有权力，林肯总统在美国内战时颇加援引，他说，为了挽救联邦，总统必须作成一些可能非法，而且几乎确定违宪的行政决定。）

行政权与立法权在理论上是明白区分的，但在英国，两者一望而知十分密切，因此，洛克著作中其实读不出分权、制衡之类主张。洛克的理论比较接近全国所有阶级都分享正当性的旧有混合政府观念。后世仍有人在洛克文字中读出分权说，但这另当别论。这儿倒是有个例外，即洛克坚持法官独立。当年，柯克曾向詹姆斯一世解释国王何以不能坐堂担任法官。那时以来，英格兰的法学家就一直担心君主兼掌司法权，而法官由国王指派并且可由国王开革，更令有心人背脊发冷。仰国王鼻息的法官是危险的，倚仗自认为君权神授的国王的法官更加吓人。洛克坚持法官独立，其来有自。

在洛克理论中，任何形式的政府只要保障自然权利，尤其财产权，就是有正当性的政府。但这又留下一个问题：何种形式的政府实际上最可能保障自然权利？后世有一天，美国人认为一个政治权利，包括投票权，获得广泛行使的民主共和国，是惟一可行的保障自然权利之道。但那还在长远的未来，而且大概晚于1789年批准的新版美国宪法。不过，洛克是如假包换的立宪主义者。他虽然未能清楚区分政府的行政与立法功能，但他对权力颇为警觉，而立意在宪法上对其行使加以明确的限制。视国家如机械的理论向来隐含这种对权力的防范。如果政治权力本来是为某一明定的目的而造，则权力本身必须以此目的为限。

有限政府的理论不可误为弱势政府理论。政府仍是政府，即使是受到限制的政府。这一点，洛克的《二论》依稀霍布斯的影子。我们已

习惯了政治权力可以量化的想法：我们常说，政治机构“多多少少”有权力。将国家权力集中于少数目的，诸如保障生命、自由与财产，是使政府更有权力，而非减少权力。如果权力是一种数量，甚至固定的数量，则以此数量去做较少的事，等于保证政府将会把这几件事做得更好、更彻底。洛克自己就用战争的生动例子说明有限政府与弱势政府的区别：将军可以命令士兵赴死，却不能碰士兵荷包里一文半分钱，因为掌握征税权者另有机构。这就是立宪政府，但对士兵决非弱势政府。

人与国家：法律之下的自由问题

洛克明显认为人天生精于讨价还价。他并且认为，人对外在世界的自动反应不是试图支配外在世界，而是保护自己不受其害。自然权利为拥有这些权利的个人创造某种道德空间，这道德空间不容入侵，除非获得明确同意。以此意义而言，自然权利在人与人之间创造了适度的道德距离，使个人拥有一定的道德自主。人的天赋自由是他们主要的道德资源，他们会想要明智地花用这资源。放弃一些天赋的自由，以便更有保障地享受其余，马上出现一个问题：万一付出太多而换得太少，怎么办？安全保障是有市场的，因此安全保障有价格，这价格取决于安全保障的数量，以及需求的大小。人可能认为，他们付出太多来换取法律之下的保障。这将永远成为潜在不满之源。这一点，洛克是许可的：对国家永远存疑，对自由有益。自然状态中的人订立契约来形成政治社会，因为虽有自然律在，他们还是害怕受他人权力侵袭。人创造了国家，借此免于他人权力之害，但是，这么做的时候，他们创造了政府的权力，这权力比自然状态中任何个人或任何一群个人的力量都大得多。因此，人会想要获得法律以防范国家，是再自然不过的事。所以，对生命、自由及财产权的肯定，无论有无国家都同样重要。公民社会里，人永远不满，怨说他们付出太多自由来换取安全保障，这是有益自由的。

不过，有些情况可能不是如此。任何事物，包括安全保障在内，其价格都取决于供需两面。在这个世界上，安全如果不多，其价格就可能高逾常理。以恐怖主义或暴力犯罪剧增的情况为例，这时候，愈来愈多

人开始觉得不安全，安全就成为需要额外付费的东西。惟一脱困之方，是给国家更大的权力来应付情况。这与行政部门必须迅速行动的国家紧急状况不同。恐怖主义与犯罪等比较长期的问题，可能需要立法部门有所作为。人落得付出愈来愈多自由，希望获得多一点保障，可以想像，终于有一天，保障因稀而贵，付出大量自由才换得到极少量保障，卒至于付出根本不值。由此可以得出一个道理：洛克式图式只能行之于已经相当安定且守法的社会。

同意与统治权

洛克主张，只有我的同意能使我成为国家的一分子。这道理似乎再清楚不过。即使洛克将积极的同意修正为无形中的同意——我走在公路上，就是同意了我无形中请求其保护的那些法律——这道理也仍然很清楚。同意产生资格。政府的正当性来自我的同意。我服从，因为我实际上或无形中承诺我会服从，如果某些条件获得满足的话。

但是，一个问题立即出现：承诺本身能不能创造真正的服从？答案很简单：不能。我承诺要做的事，在某个先验层次上必须是“对”的。（或者，至少不是错事，例如通奸被当场逮个正着，若告诉妻子，我是因为与对方约定做这件事，才犯通奸，我妻子听得此话，必难心平。）承诺可以用来解释我何以认为我有某种义务，但承诺本身并不足以告诉我我真的有义务。

接下来的问题是：我如果知道我有些事可做，有些事不可做，那么，无论有没有承诺，我不是都有义务做可做之事而避开不可做之事吗？无论怎么说，我不是有义务做“好”的事而不做“坏”的事吗？那么，有无承诺，有何不同？洛克的回答很质直：法律单是好，是不够的，还必须以得当的方式制定，出以得当的形式。依洛克之见，被治者的同意也针对有资格制定法律者的人而来。法律应该是好的法律，但这不够，还应该由对的人以对的形式制定，否则任何征服者或篡夺者只要不改动其所得国家的法律（马基雅维里极言此术可用），都是有正当性的统治者。

同意，使特定的人有资格依特定的条件实行统治。洛克精研法律，对进入政治结社有他非常在法言法的看法。像对一般法律一样，洛克比较关切的，不是某些人拥有制定法律的权利“好不好”，而是他们有没有资格。（法律不问我拥有我的房子好不好，只问我在法律上是不是真的拥有这房子。）我将我的审判权利交给国家，不可能是永久的，因为我不得永久让渡自然权利。洛克在法言法，视政府为一种信托：受托人受我托以审判权，在我的其他自然权利遭受侵犯时行此权利，如果受托人背叛这信托，我可以重新自己行使审判权，甚至自由从头以一份新契约来改革政治社会。这乍看激进，其实不然。事情糟到这种地步的惟一情况，是一个政府引起政治危机，也就是政府愚蠢，对财产所有人侵犯过甚，使理性的人思谋变通而生不如重返自然状态之心。17世纪80年代的英格兰，以及1770年代的北美可能就是如此，但事甚罕见。

同意也往往意指某种共识。洛克坚持社会优先于国家，此说对人应该如何看待政府及政府应该如何对待其公民，都带来深远影响。我们通常说的“意见”，或舆论，起于洛克所谓的社会之中，因此，是社会里的思考在决定国家应该有何形式，而非由国家来决定要怎么样的社会。国家是既有意见的总和，由此可知国家的职掌当然不在于改变人们的意见。洛克相信应该容忍异端意见（虽然也有限度），不要国家成为意见塑造者。洛克为政治思想家，向来有些英国气质，以及广义的英国作风。他自己就是为既有意见代言，而不是试图改变别人的思想。

洛克为再也受不了斯图亚特王朝的人代言。内战以前，君权神授理论在英国并未特别引人注意。帝王家惹厌之事所在多有，君权神授说是其一，但并非核心要角。两次内战而于1649年处决国王，以及克伦威尔实质篡位之后，情势丕变。以查理二世之弟詹姆斯是天主教徒为由而排除詹姆斯王位的运动轰轰烈烈兴起，另一场大规模内战又山雨欲来，更有蒙茅斯（Monmouth）起事之乱，持君权神授说者乘时高唱无论如何，英格兰永远有个合法、世袭主权者在。洛克登高一呼而斥之。他的保护人是主张排除詹姆斯派的领袖沙夫茨伯里伯爵（洛克熟谙医道，曾为沙夫茨伯里手术治愈结石）。据考洛克在17世纪80年代初期，即排除运动酝酿之际，开始撰写《二论》，此作可能完成于1683年。此作出版，成为1688年光荣革命的檄文。《二论》与光荣革命的名义十分合辙。英格

兰在其主权者——詹姆斯二世——去位之后重返自然状态，不是霍布斯式自然状态，而是洛克式自然状态。

洛克与自由主义之基础

自由主义者素来对洛克有些偏爱，原因不难明白。洛克的一些认定，他抱持的一些态度，以及他的一些论点，与19世纪初叶以“自由主义”之名见称的学说相当搭调。有些论者甚至说洛克单人只手创发自由主义。但此见过其其词。英国自由主义有很多成分出自与自然权利对反的功利主义学说，不能全归洛克。不过，仔细检视洛克，可以找到一个粗具雏形的东西，至少已看得出挺像自由主义。

洛克第一项看起来已经像自由主义的主张，是他坚持财产的自然，以及财产权除非经过自由、自愿同意，否则不容侵犯。实证法关切的，主要也就是谁有权拥有什么。一件东西是我的，理由一是我继承了这东西，二是（更好的理由）我为这东西工作过。以劳动与一件东西结合，是最稳固的所有权根据。洛克当然也不是敌视贵族，他并且称许自力起家的人。辉格党贵族与工业财富相结，素有传统，这传统在1859年以后形成英国自由党的基础。

洛克的名作《论宽容的书简》（*Letter Concerning Toleration*）颇具自由主义调子。洛克主张宽容，主要认为个人心中的思想是其私事。法律断不得为了一个人的思想而对他下手，只能针对他的实际行事或可能的行事。天主教徒与无神论者另当别论：天主教与国家为敌，天主教徒是听命于此敌的潜在第五纵队，无神论者无惧于地狱，法庭无法指望他们宣誓言无不实。因此，洛克的宽容论主要是为各种新教与异议宗派张目，衡以穆勒《论自由》（1859）这部谈宽容的自由主义经典，似嫌狭隘，但虽未中，已不远。国家断不可做之事，是在三木之下改变人的意见。人可强制，良心不可夺，良心本质是自由的。这与霍布斯意志无法强制之说又颇相似。

自由主义者以重视人的理性自豪，这也是洛克的态度。在《二论》中，洛克力斥菲尔默族长制本乎自然之说。洛克认为，父亲以受托人的

身份保有子女的自然权利，到子女达到有能力同意的年纪，子女服从父亲的义务到此年纪为止。子女一旦知道自己的行为，就与一切成人一样充分拥有自然权利。但洛克在这件事上非常通达。年纪甚小的儿童显然也有道德意识，但这道德意识并不足以使一个幼童充分拥有自然权利。理性仍然是关键要素。儿童必须能了解权利与义务相含相生，尤其是知道自己有义务承认他人同样的权利。（小孩子老是记得要零用钱，但家长必须不时提醒他们有劳才有获。）与别人共同生活，意指接受相互义务，不能认识这一点，就是理解力有问题，若非根本没有理解力，就是故意卖傻。洛克的惩罚理论有此基调。一个人否认他人的自然权利而当盗贼，就是行事不像理性的人，须受矫正（今天美国有些监狱还称为矫正所）。俱乐部可以作个比方。一个俱乐部会员如果说这俱乐部的规则对他不适用，他根本就没有明白当俱乐部的会员是什么意思。理性原则，也指实证法的公开合理而言：一切必须公开（洛克作此主张，比国会开始刊布辩论内容早了半世纪有余）。马克思主义者批评社会契约理论时，总是在自由主义的法律观念中嗅到资产阶级的气味；自由主义认为法律应该固定、可知、已知，因为这是商业判断的条件。法律如果模糊，或者能武断、迅速改变——例如征收关税的地点多变，税率不断改变——商业条件就要恶化。

洛克的社会模型是讲究竞争的、资本主义的模型。有人自由去多取多得，上帝也鼓励这么做。社会里将会有赢家与输家、富人与穷人。因此，洛克未提阶级，甚为奇怪。依照洛克自己的说法，自然状态里也是会有阶级的，因为其中有买卖。但凡个人主义的社会理论家，往往忘了，取得与维护已取得之物之间有个重要区别。人之取得，多以个人为主，或由运气、努力，或由继承，但维护取得之物时往往以群体行之，这群体无论加以什么名称，本质都是阶级。洛克的社会是阶级社会，他的国家是不是阶级国家？洛克在《二论》中没有说，但他别的作品里颇多暗示，尤其以手稿存世的《卡罗莱纳宪法》（*Constitution for the Carolinas*），里面说他属意的美洲团体是“上帝的有产者构成的民主”。当时的人有多少能力将民主视为普遍选举权，至今仍是学术争议，但洛克的情况似乎没有太多怀疑的余地。

视政府为一种信托，而且政府可能背叛这信托，比阿克顿名言“权

力腐化，绝对的权力绝对腐化”早一个半世纪充满对政治权力的自由主义式不信任。舍柏拉图而外，洛克之前的政治理论家十分吝于正视人为什么想要权力的问题，他们大多只与马基雅维里及霍布斯所见略同。马基雅维里说，扩权揽权是人性事实，霍布斯则说，如果有机会，任谁都会同意当主权者。洛克对热爱权力会使一个人变成什么面目，至少有些警觉，因而主张立宪，因而强调政府是一种信托。或许洛克希望我们认为，最好的统治者，就像最好的受托人，除了以做好治理工作为足，并不从这些治理中得到什么好处。人做政治之事，特点并不是意欲支配他人，而是为了保护自己不受人之害，这他人显然包括政府在内。最糟的统治者是贪权抢权的统治者，洛克与柏拉图俱持此见。

洛克显然也认为人类的社会生活有归于和谐的趋向。这和谐并不完美，否则政治社会就没有必要了。职是之故，国家是社会的调节机制，而非其主弹簧。自由活动应该是常规，强制是对付盗贼无赖才使用的例外。身为基督徒，洛克相信上帝创世造人，本意是与人为善的，他让人活在世上，不是为了要他们时时刻刻互掐脖子。政府在社会之“外”，犹如一部引擎的管理者不是这引擎的一部分，而是外在于这引擎。一部引擎的管理人，职司防止引擎过热，而且只在有过热之虞时才动手。政府职司调节，而非主动创制。

由洛克名著《人类理解论》，可见他在知识论上是审慎的，而且有些怀疑论的成分。洛克认为，我们能信任的仅有知识是透过感官获得的知识。此即否认形上真理（但洛克应不否认宗教真理，因为他相信“自然宗教”，亦即相信基督教的合理性是可得而证明的）。对形上真理的否认，化为洛克的政治理论，就是他除了认为国家存在的目的在于其公民的和平与安全，此外不愿赋予国家任何高远、超越的目的。洛克不是卢梭，更不是黑格尔。洛克的政治观有一种相当合宜的谦抑，我们不宜对它要求过多：以有限的政治手段追求有限的社会目的，带有一种非常古典的自由主义风味。洛克比较接近“国家的理由”说之处，出现在他讨论一切政府固有的“残余权力”之时，但处理方式也相当低调。人人可以同意政府时或必须在紧急状况下迅速行动，人人可以同意，只要政府不是太经常祭出“国家安全”，不是事无巨细动辄以此为口实。否则，人民会起疑。此外，好的政府事后往往愿意就其紧急行动提出理据。

与此带有怀疑论性质的知识论相连，而且部分可说由此导出的，是洛克政治理论有相当的合理性，其中没有急迫感，也没有丝毫粗嘎或尖锐刺耳之论。洛克没有要求我们相信一个合理的（新教英格兰）人可能尚未准备好抱持的任何观念。洛克代言的社会是一个正在迅速商业化，并且已经在美洲殖民的社会。就是洛克的法律条文主义也有其助益，因为在17世纪，所有权，尤其土地所有权，经常引起争讼。至于赚钱是商业社会里为事业而忙的人的第二天性，尤其不待洛克强调。

洛克真正过时之处，是他的社会契约说法。自由主义后来舍洛克之说，改说人自然有合群、社会性，以及因此而自然有建构政治共同体的倾向。在苏格兰启蒙运动思想家——尤其亚当·斯密——影响之下，自由主义者发现自己根本用不着起源理论。社会与政治安排的理据由自然权利转移为功利原则。洛克说，自由人应该时时审视政府，以便确定政府不越分逾度。这想法在功利主义观念中找到回响；功利主义说，政府正当性之大小，视其增加或减少最大多数人的最大幸福而定。检视此事应该是自由人差不多每日必做的工作，不过，除了关心权力应该用于对社会有用的目的之外，边沁之类功利主义者缺乏对权力本身的存疑。

洛克另一件过时的事是他有关不服从的观念，虽然这无碍他是自由主义的主要启发者之一。洛克认为，我们拒绝受国家法律约束，就能真正做到对国家不服从。在洛克的年代，不服从国家可能不会造成社会混乱。政府对人民的全部要求，是偶尔担任陪审团成员，应时缴税，以及充当民兵。相形之下，现代国家牵涉复杂之至，政府提供服务之多，殊非17世纪人所能想见。在现代国家，不服从之所以不可能，主要也许是技术上的原因。不服从法律，至少要对你所不服从的法律有些大略知识。现代国家由拥有法律专门知识的律师当令，从技术上来说，不服从法律是不可能的，因为我自以为没有服从法律，其实完全可能继续服从一些我想都想不到存在着的法律。洛克时代的国家并不管理经济（虽然重商主义是个尝试），甚至不知道公民的姓名，也许连公民的数目也不清楚。在这些条件下，不服从在社会层次上并无多大意义，当然更不会造成社会混乱。洛克说自然状态是自由的状态而非特权状态，有一部分就是这个意思。但反叛或革命就十分不同。以反叛来重塑社会，在王位虚悬时期已有征兆，但实际从事之日尚远。

这也不是说洛克的不服从论在现代国家尽失旨趣。为了促使政府觉醒而采取的不合作主义 (civil disobedience), 至少颇符洛克精神。不合作主义的道德力量来自它正好与重返自然状态之路相反, 是非常守法的人在“那个”场合不服从“那个”法律。洛克可能会喜欢。

霍布斯与洛克自然状态比较, 兼评菲尔默

霍布斯与洛克政治理论的意义, 都取决于他们对自然状态的刻画。两人呈现的自然状态景象颇有差异。关于自然状态, 可以说霍布斯告诉我们太少, 而洛克告诉我们太多。我的意思是, 关于自然状态, 霍布斯说得太少, 根据他所说, 我们无法设想人如何可能脱出那个状态, 而洛克说得太多, 我们不禁纳闷人当初怎么会想要脱离自然状态。

霍布斯说, 自然状态里的生活是半孤绝、半暴力的。既然如此, 人怎么会相聚协议立约以便将他们的自然权利让渡给主权者, 从而进入公民社会, 有待说明。这一点甚有关系, 因为这件事会发生, 只有两种原因, 一是自然状态中的人有某种集体意志, 使他们订得成社会契约——若是如此, 则自然状态不可能像霍布斯刻画的那样人人自危、人人孤立。二是当时必定发生了什么奇迹, 使人们相互达成协议, 但是, 依照霍布斯的论点, 奇迹与集体意志都甚不可能。接下来, 如果霍布斯设想的原初契约是不可能的, 则霍布斯由此原初契约推演出来的那些主权属性, 可能不是自然状态中的人会自愿赋予一个主权者的东西。再接下来, 霍布斯针对爱好自由者与主张分割主权者说, 人如果有机会从头建构国体, 照样会自愿扶立一个当代任何专制统治者的权力都相形失色的主权者。承上所述, 他这个论点也将失去力量。

洛克的自然状态, 问题不同。这里的自然状态, 其社会性自然天成, 没有国家只是“不方便”。洛克说, 人担心政府的力量比自然状态中任何个人或个人的集合都大, 并且因此而担心政府具备无可估计的威胁性, 那么, 我们不禁奇怪, 自然状态中理性的洛克人怎么还冒险设置国家。我们可以问, 比起国家可能对自然权利造成的侵害, 自然状态的不方便算什么不方便?

相当长久以来，一直流行纳闷神志清楚的人怎么会相信君权神授理论。大家忘了，洛克的自然权利说也同样是从神那儿得到灵感。菲尔默之前，君权神授说早已逐渐成形，菲尔默对此理论的主要贡献，是在一般援引《圣经》为证的做法之外，加上一个观念，说神授君权与自然的事物秩序是一致的。自然是依族长或父权原则形成秩序的（即使动物，也服从雄性权威），上帝是自然的作者，因此，与自然秩序相和之事必定来自神意。正如上帝要一个家庭的父亲当这家庭的统治者，上帝要国君当人民的父亲。神授君权是菲尔默认为可从自然模式推出的惟一自然权利，但他走出了从神学到自然的关键一步。洛克则由上帝创造的自然，主张一切人都天生有自然权利，而为政治理论的性质带来一个重大转移。菲尔默以后，政治理论从神学的一小支，变为自成一体的探讨主题。到了洛克式自然权利说后来受主张人类自由与进步者抨击，权利又被视为只是获致人类幸福的另一手段，本身没有独立的哲学或政治价值。此即功利主义立场。

当然也并非处处如此。在美国，自然权利的概念存续不坠，成为一种王牌，取代其他任何道德声称。在美国，说我对某件事物有权利，这声称自明地盖过其他任何一种道德声称。杰斐逊的《独立宣言》，就是人有许许多多独立于政府之外的权利的经典陈述。这些权利，有的明载于此《宣言》，有的载入宪法修正案，但只是其中“一些”。这里有个很清楚的含义，说另外还有林林总总的自然权利，美国人会不时要求政府承认并保证。美国公民于是有个矛盾，既期望政府增加自由，同时又期望政府抑制自由。边沁后来知道——洛克也会同意——政府与自由是两个善嫉的敌体。要求政府承认愈来愈多自然权利以便增加自由，又认为政府存在的目的是要阻止人有时候想做的某些事情，实在是两种相互抵触的要求。美国政府的整个历史可以用这个主题来写。

自然权利的理论实际上未曾超越洛克之说，亦即它们的起源是由上帝所赐。世人总是不得不问：自然权利来自何处？仅有的差堪满意的回答永远是：来自上帝。一个自然权利思想家对上帝的属性及上帝所为何事无论有多少怀疑，只要袖里乾坤藏个上帝，需要时亮出来，说人的自然权利是他给的，就永远智珠在握。

推荐读物

洛克著作的标准版是《洛克：政府二论》，拉斯雷特（P.Laslett）编（第二版，1967），标准传记则是克兰斯顿（Maurice Cranston）的《洛克传》（*John Locke: A Biography*, 1957; 1958 第二版）。晚近的洛克研究包括邓恩（J.Dunn）的《洛克的政治思想》（*The Political Thought of John Locke*, 1969），及帕里（Geraint Parry）的《洛克》（1978）。肯德尔（Willmore Kendall）的《洛克与多数统治学说》（*John Locke and the Doctrine of Majority Rule*, 1965）富于卓见，塞里格（M.Seliger）的《洛克的自由主义政治学》（*The Liberal Politics of John Locke*, 1968）没有获得应有的注意。约尔顿（J.W.Yolton）编的《洛克：新论文集》（*John Locke: A Collection of New Essays*, 1969）甚为有用。与霍布斯一样，洛克有很多其他方面的著作。《人类理解论》是英国经验哲学的经典，《论教育》（*On Education*）则是洛克在世之日读者最多的一本书。

卢梭

政治思想家写自传，卢梭首开先河。他的《忏悔录》（*Confessions*）与《卢梭评判卢梭》（*Rousseau Judge of Jean-Jacques*），为一段走岔的人生告罪。有些读者读《忏悔录》，惊其极度坦白，有人则认为，弗洛伊德未出之世，诚实的内省也甚有限度。卢梭似乎每每擅长挑起他人热情，尤其上流社会才女（对她们，他每多极欠风度的评语）。卢梭在他人心中激起的情感有时变成嫌恶，甚至仇恨。他时而一心信人，时而无人不疑：他的性格里有很大的狂热成分，也像无数偏执狂，时时将老友化为敌人。世人也为他化为敌友，在他生前如此，死后犹然。同一个人，今天可能爱他欲其生，明天可能恶他欲其死。有一点是确定的：与卢梭接触一久，没有人可能无伤而退。

卢梭出生于加尔文主义当令的日内瓦，本来要以工匠度此一生，但1728年，就是他16岁那年，他含辱离开瑞士，流浪到法国，在安尼塞（Annecy）获得华伦斯夫人收容，华伦斯夫人留他为情夫，要他免于世界腐化。其后，卢梭在法国辛苦攀爬。在法国，出身微末又兼为外国人者，仅有的出头希望是靠贵族恩庇。1743年，卢梭定居巴黎，与他的“自然的孩子”德蕾莎·拉瓦瑟（Thérèse Lavasseur）形成几乎维持终身的关系。这个写了《爱弥儿》（*Emile*）的人，与拉瓦瑟生下五个孩子，都丢给育婴堂。1751年，卢梭以一篇谈科学与艺术的论文打进哲学界，此后10年写出我们今天仍在捧读的《第二论》（*The Second Discourse*）、《新爱洛绮丝》（*Nouvelle Héloïse*）及《社会契约论》等作品。这10年里，他试图不再在社会里攀爬，并与名流朋友息交。这些朋友里，有些交绝而出恶声，使他恶名传全欧。

卢梭走访英国，1761年返回巴黎。他心神多困，最后10年颇不快乐。他想对世人辩白自己，但愈为自己开脱，愈难脱身。最后，他认为连上帝也抛弃了他。他1778年过世，他是发疯并自杀之说，身后久传不坠。

卢梭问题

评释卢梭政治思想之作，堪称浩瀚。这些评释往往大有歧异，而其中有一共见：卢梭与众不同。卢梭（马基雅维里部分例外）是首位被归咎一个重大政治事件的政治理论家。这事件即法国大革命。有些批评家

甚至明指卢梭几乎单人只手引起法国大革命。要认识卢梭丰富但难理解（或许矛盾重重）的政治思想，最佳路径可能必须经过他的一些批评者，因为只有如此，这个人引发多少麻烦，我们才会有个梗概。

将法国大革命归咎于卢梭，最早始自柏克（Burke）名作《对法国大革命的反思》（*Reflections on the Revolution in France*）。柏克作为知识分子，认为法国大革命由书引起，只能以书破解。批评柏克者，以及批评对法国大革命这种看法者，每每低估柏克论点或依循柏克理路而起的论点的价值。柏克直指卢梭为革命祸首，其实点出自1789年以来人人得见但当时尚未显露的一个道理：法国大革命是以一个意识形态之名发动的，因此，与之相制的反革命立场如果没有一个与革命意识形态同样完备的意识形态，就不周全。法国大革命的政治思想，其信条则是人与公民的权利。

柏克是极为敏锐的未来学家。他比谁都先明白，法国大革命由于以一种新世界观的名义进行，这革命就不会限囿于法国国界之内。这世界观因为是新的，将会吸引“新人”，这些新人正在寻找政治手册以补实际政治经验之不足，于他们在大革命中乘时而起为革命领袖时派上用场。据柏克之见，卢梭的著作是速成革命政客的理想读物。他们被排除于旧统治阶级之外，得不到留在统治阶级里所能提供的长期政治教育，必须尽快自学，这些新人于是开始像卢梭一样思考，亦即从先验层次出发，根据少数几条固定原则，他们所谓的“人性原则”，来看一切事物。速学速成的人没有时间作历史层次的思考，因为在政治上作有历史深度的思考，需要只有在一种政治学校里才能获得的精练政治教育，而惟一能给人这种教育的学校，是一个充满信心又富于政治技巧的统治阶级。卢梭的最大罪过，是使这些人自以为只要读了他的著作，就有能力重新建构一个政治共同体并统治之。找到人性普遍是何模样，马上就可以建构一套政治、社会、宗教制度来搭配这人性。

因此，柏克认为卢梭是极端理性的启蒙运动思想家中最典型的一个。他鼓励信徒根据政治上的公理从事演绎推理。其他批评卢梭的人，例如研究法国大革命的伟大史家泰纳（Hippolyte Taine），则不像柏克这般直断问题。他们指向卢梭性格矛盾之处，怀疑卢梭可能不是一个人，而是有两个卢梭：一个是极端的理性主义者卢梭，一个是邪门得多的卢

梭。泰纳的《当代法国的起源》(*Origins of Contemporary France*)首卷含有他对卢梭的批判,此卷1875年问世,已在普法战争与巴黎公社等数场国家巨变之后。军事光荣一时不复流行,论事观点随之不同。泰纳以前,赞美法国大革命者盛称那些革命的解放战争为英雄事业,但法国惨败于普鲁士及巴黎公社大难之后,论者转而注意大革命似乎没有那么美好的层面,诸如革命暴民滥用私刑、恐怖统治及九月屠杀等。面对现在被视为革命舞台主角的非理性暴民与制度化恐怖,泰纳着手寻找其根源,发现源头是卢梭。他并且发现卢梭的性格有两面,一面是疯子卢梭,疯狂而偏执,梦想着向他真实与想像的敌人报复,一面是极度理性主义的政治思想家,在《社会契约论》中用算术细心计算每个公民拥有的精确国家主权数量。

泰纳形容,启蒙运动整个政治思想感染容易为祸的“古典精神”。泰纳所指的“古典精神”,意思近似柏克所言。柏克说,启蒙运动的心智倾向于先验思考,即根据第一原则从事推理。18世纪政治理论总是要透过过去与当前社会的表相,看出表相背后的那个常数,即正确、颠扑不破的人性原则。卢梭思想即有此一面:寻找四海皆准的标准人,理性、纯真、善心的人。18世纪政治与社会思想不理睬人活在既有道德、政治及社会秩序中而带来的一切。无视这一切,剩下的就是自然人,据说这才是合乎人创生初衷的境界。所以,启蒙运动的政治思想缺乏真正社会科学的内涵。真正的社会科学搜求社会存在的事实,据此彰显不同民族在其生活演变中表现的差异。

启蒙政治思想家沉醉于“人学”(Science of Man),见不及此。泰纳认为启蒙运动误解科学的真义。质言之,启蒙运动误几何为科学,流于一种走偏了的牛顿主义,以为根据区区数条类似牛顿运动定律的固定原则,就能了解人类世界。他们的方法是由公理加以演绎,而不是从真实的社会经验事实来做归纳。真实的社会经验事实中的人并不是那么高贵,但他们怡然拨开这些事实,露出底下高贵的野蛮人。从这个稀薄的理论基础,启蒙思想家一跳,跳进另一理论,说进步是必然而无可避免的。这样的世界里,人类制度带着人类理性的印记,并且对理性的人类发挥作用。于是,人类有史以来,人与制度的关系首次倒反过来。过去是恶人恶制的故事,未来要变成理性的人与理性的制度的故事。恶制使

人更恶，理性的制度将使人更理性。

泰纳认为不妥的是，拿掉了据说邪恶的制度加给人的拘束，卢梭所称的人性与其在法国大革命里的表现并非十分一致，而且引申可知与在任何革命里的表现都不会一致。通常为革命暴力辩护，都说被践踏者向他们要推翻的那个社会与政治秩序学会暴力的妙用。这样的回护之词，泰纳自非不知，但他比较重视的还是人类的野蛮与动物性之说。泰纳虽非正统达尔文主义者，但他接受进化论的信息，亦即人有一个极为长远的过去，远非一世纪前的柏克等保守人士所能想像。对习惯自认文明的人，19世纪科学为他们上了羞辱的一课，说人有个人类学与生物学的过去，与此过去相较，文明生活短如一瞬。达尔文以前的时代，柏克回顾历史，汲取慰藉与信心，而同为保守派（虽然是自由派的保守），泰纳从人类的过去得不到这信心与慰藉。18世纪的保守人士观看过去，看到的是社会化建制演变发达的故事，引为宽慰。19世纪晚期的保守人士，如泰纳，看见的过去却非常不同。他看到人，或大多数人，没有希望克服的动物遗传。种种人类建制的宗旨，就在于抑制这野蛮的、动物性的遗传。卢梭式的自然人每逢革命就会出头，但他露出的是一张非常不高贵的脸。泰纳引导我们在卢梭人格的清醒层面中看见启蒙运动政治与社会思想里荒谬、过度乐观的理性主义。在卢梭人格比较没那么清醒的一面，泰纳引导我们看出那疯狂的倒退，退到一个齿爪血淋淋的自然状态（译按：自然“齿爪血淋”〔Nature red in tooth and claw〕，语出英国诗人丁尼生长诗 *In Memoriam A. H. H.* 第55节）。

泰纳对卢梭的批判有其暧昧。一方面，他要我们在卢梭身上看到最典型的古典精神，一方面他要我们在卢梭身上看出一个新而令人不安的东西。卢梭是所有启蒙运动思想家的传神写照，同时又是全新的一个现象。在1922年著名的《浪漫主义与革命》（*Romanticism and Revolution*）一文中，莫拉斯（Charles Maurras）说，泰纳研究法国大革命卓然有成，却未能看出卢梭之新，新在浪漫的利己主义。莫拉斯自己的保守主义，立足点是古典的秩序理想、社会秩序、古典建筑以及影响这类生活的所有古典理想，因此必须否认泰纳所持卢梭有古典精神之论。莫拉斯认为卢梭的是一种假古典，妄想斯巴达，以之为精神故乡。卢梭的心态决非古典，而是浪漫。莫拉斯认为，浪漫主义的要义是依照一己的价值观来

看世界，看出世界大有缺憾，而希求依照自己内心的自我形象来重造世界。卢梭的精神是骚动不安的精神，他的价值观极为个人，绝异于古典文明之宁静安详，以及古典文明在公共生活中塑造并抱持的价值观。古典哲学家乐道的灵魂和谐的理想、古典政治思想追求的社会和谐理想，都不见于卢梭。卢梭带着他漫无归宿的骚乱精神，从信仰新教的日内瓦进入罗马天主教主导的法国，犹如古代希伯莱先知带着他们骚动的精神从沙漠中来，宣斥城市比较高等的文明。卢梭将法国闹得天翻地覆，然而法国何需卢梭的假古典，因为法国透过天主教，本来已臻于真古典。天主教以其真道，在法国保全古典价值，打从罗马贵族教士伺机对那些继承罗马帝国的野蛮国王们施以文明教化以来，就是如此。

现代的卢梭研究，又另有重要脉络，以柯班（Alfred Cobban）1934年的《卢梭与近代国家》（*Rousseau and the Modern State*）为代表。在这里，卢梭被视为近代民族国家的始祖。近代民族国家的特征是文化与语言的同质性，领土相对完整，以及至少在原则上对所有公民一视同仁，亦即赋予他们同等的权利义务。近代民族国家有点像“一而不可分的共和国”，与卢梭在《社会契约论》中称为“新的道德人”，本身有其权利与义务的那种政治共同体，至为契合。近代国家十分善嫉，对人民的其他效忠对象并不容忍，那些效忠对象如果梗在个人与最高个体——国家——之间时犹然。对阶级、老板及教士的效忠，对超国家运动的效忠，特别是这些运动如果舍爱国主义而就和平主义，都要招致近代国家疑忌，秘密结社也是大忌。可以存在的仅有两个法人是公民个人与国家。质言之，对革命以前旧制下存在的那些合法成立的团体或阶级，国家将投以猜疑的目光，视其为在个人与国家之间中介多事之物。以严格的近代观点视之，合法结合的贵族与教士阶级及第三阶级构成国中有国，因为它们在法律上有其独立的存在。近代国家的权威立基于一种非常直接的爱国主义与一种甚为复杂的公民概念之上，这公民概念本身又形同古代城市共和国那种爱国主义的化身（近代共和主义在这方面总是忍不住要师法古风）。公民将有一份由国家为他们拟定的权利义务清单。公民要享受这些权利并履行这些义务，又必须有名有姓，及固定且公开的住址，而且国家必须知道这些姓名与住址。这就要造册编目，其内容又须有人随时更新，也就是要有官僚。官僚组织现在是带有贬义的用语，溯

其来源，却出自国家一个十分可取的用心，就是对人人一视同仁。近代国家的行事特征有点像强制兵役，人人都要入伍，人人愿意为他们得到这么多好处的民族国家牺牲生命，假使别人也愿意的话。“*Ubi patria, ibi bene*”（译按，“祖国所在，幸福是赖”，语出西塞罗名句“造福我者，是我祖国”〔*Ubi bene ibi patria*〕，这里反用之。）这有多少可以追溯到《社会契约论》以及科西嘉与波兰的宪法草案，尚待商榷，但近代民族国家的理念确实至少可以在卢梭笔下找到轮廓。

也有人将极权国家归源于卢梭，此派以塔尔门（J.L.Talman）的《极权民主的起源》（*The Orgins of Totalitarian Democracy*, 1953）为代表。塔尔门的论点基本上非常简单，只是带有非常复杂的延伸。塔尔门认为，极权国家所以可以要求人民毫无疑问的服从，并且任意干预任何事情（以至公共与私人的区分消失不见），是因为它以一种特殊的正当化意识形态之名做这些事。塔尔门认为，意识形态是始自18世纪末的一种典型现代信仰体系，以最少数答案解答最大数目的问题。因此，意识形态的特征不在其内容，而在其风格，以及其说服的对象。意识形态的思想以简单的意象思考，而且很容易进一步化约成口号标语（“人民的公敌”、“内部叛徒”）。意识形态还有个历史层次。其理论家的典型做法是发现世界没有吸引力，并且找到世界变成这么糟糕的原因，通常是一些十分简单化的原因，但他们通常也承诺要找到能使世界脱离这糟糕局面的途径。他们点出某几群人是世界败坏的祸因，并且点出一群人，说这群人将是世界重生的原动力。他们解释这些事情的时候，都使用最低的人类理解力也一听就懂的语言。最重要的是，意识形态爱用循环论证。它们包含几套理由，也是十分简单的理由，用以解释某几群人为什么好像无法了解这一意识形态的真理。这里面牵涉到由于身居社会支配地位而产生的“伪意识”。“他们”看不见真理，因为他们就是他们，亦即世界败坏的祸因，他们因为自己是祸因，所以没有能力看见自己所作为，当然也没有能力看出自己就是那道使人类看不见一个光明未来的障碍。卢梭极言一切现有社会的历史都是一部诈力史。他这句话就是个意识形态陈述。他的意思是说，探讨不同民族的历史并无多大意义，因为它们都说着同样的故事，也就是天赋自由惨死的故事。“人曾经生而自由，如今无往而不在枷锁之中”，他以此寥寥数字，道尽人类全史。祸

必有因，此因只可能是主宰人世的那些人。依空想家卢梭之见，惟有至愚，或统治阶级的一员，见不及此。现代意识形态空想家以为了解世界很容易，世界要完美，则实行一套意识形态即得。卢梭是这些“可怕的简化者”中的第一个，是他们的原型与先驱。

由上述四种卢梭批判，可见卢梭身上挂了多少罪状。人人嗅出卢梭有些独特之处，独特何在，则众说歧异甚大。问题可能出在卢梭名作《忏悔录》和他的社会与政治理论之间是怎么一种“理论”关系。卢梭为人民开讲。有史以来，社会与政治理论首次由下往上写，而非由上往下写。卢梭的《忏悔录》写出，在一个由旧制贵族支配的高度阶级化社会里，从底层挣扎出头是何种况味。在《忏悔录》中，卢梭生动描写暴富者遭遇的种种羞辱，虽然施辱者每多无心，但受辱者不能无意。卢梭作此自述，另一用意是要写出一个天真的人民之子如何失落质朴的美德，变得世故庸利。朴实、诚挚、好心，甚至直质的宗教信仰，证明使人吃亏。遵循社会上的“正式”基督教价值观生活的人，在现实世界里没有一个熬得过10分钟。《忏悔录》写卢梭领悟到，世上没有谁真的将自己自幼所受的价值观念教养当一回事。眼前的社会是伪善构成的，因为其实际运作的价值观与它名义上遵守的价值观完全是两码子事。卢梭根据自己的经验一概而论，作成对整个社会的理论。他认定每个活在历来所有社会的人，其人格都被迫分裂自我交战。社会经验就是你所知道的正确道理与自我利益之间一场片刻不息的战争，我的自我利益嘱咐我说谎、作伪、耍诈、卖傻，但我如果反躬自问我这颗质朴而有情的心，我的心却说我应该反此道而行。卢梭认为生活于社会中的人个个都受这种自我分裂之苦；原则催他们走一个方向，自利赶他们往相反方向走。基督教说，“爱你的邻居”，但社会生活马上告诉你，爱邻如爱己者无非愚蠢。即使在一个基督教社会里，谁要是愚蠢到将基督教当真而想过道地基督徒的生活，连怎么活命都成问题。

卢梭在《忏悔录》中所写，在不正义的社会中过正义生活的滋味，强烈令人想起柏拉图《理想国》提出的相同问题。柏拉图说，完全正义之人生活于完全不义的社会，不久就会命丧不义者之手。卢梭没有写出这一步，但分明朝此方向构想。社会变得如此腐烂的原因，是人的自尊腐化成自利。谈到自利，卢梭颇带《圣经》笔锋，亦即《旧约》笔法。

卢梭似乎认为，即使有足够的美好事物来满足人的每一个合理欲望，到后来还是会不够。《忏悔录》表面底下潜藏着《旧约》里人欲无尽之说。人类苦于匮乏，而人欲并非一成不变。人欲随社会之日益精进而繁增。卢梭这个观点是不在启蒙运动格局之内的。启蒙运动的核心主张之一，认为启蒙的社会无论如何治理，其分化程度皆非野蛮社会所及。这观念以很多不同的形式出现，但所有启蒙思想家都认为与日俱增的社会分工有利于人类的自由。在这层意义上，所有启蒙思想家可说都是自由主义者。用现代术语来说就是，一个自由而进步的社会，里面有许许多多社会角色可供其成员选择。卢梭反对这种启蒙乐观主义，说社会愈分化，就愈世故杂糅，其成员也愈可能盲目不见于那些使人生值得一过的仅有质朴价值。我们所谓进步，不过是一步步深陷于欲望不满足的泥淖之中。

卢梭在这里使用的，清清楚楚是现代性（modernity）的语言，述说着疏离、异化的生命：疏离、异化意指你即使尽得你的社会所能提供的一切，你还是意有未足，若有所失。卢梭政治思想的主旨，大体就是点出我们沦此惨境之因，以及出脱之道。

《论不平等的起源》（1755年）

在《论不平等的起源》（*Discourse on the Origins of Inequality*）里，卢梭解释世界何以陷人如此不堪的田地。他自有用心，并不直指社会契约为一切不堪之始。卢梭笔下的自然状态，大不同于霍布斯与洛克。国家与社会兴起之前的生活，依照卢梭的想像，并无多少可道之事。人与人不常接触，甚至不到使人发展语言的程度。自然状态里，体力或脑筋并不平等，但这不会导致一些人支配别人，因为没有支配的动机。人在自然状态中自然即不平等，但虽然不平等，却没有什麼值得争执之事。只有社会形成之后，不平等才造成问题。那么，社会是如何产生的？卢梭在《社会契约论》中坦承不甚清楚，但他在《论不平等》里作了猜测。第一个声称有一块土地是他的，并且发现别人愚蠢到相信这句话的那个人，是公民社会的真正创立者，因为，有了所谓财产，人突然有了值得

为之结合或相互竞争的东西。有了财产，一切改观，原因很简单：财产的不平等，带着自然的不平等所无的利害关系。富者无论如何是不笨的。他们看出别人的贪心对他们保有财产造成问题。起初人人自力维持自家所有，但富有者很快就发现这种做法所费不赀，其实另外有个比较不费的办法。于是财产是一诈，而一诈生二诈，就是法律。富者说国家与法律是有利人人的，而非只是图利少数人。于是，整个国家社会之力被用来保障事实上是少数人的不当利益。富人说得人人相信法律对一切人一视同仁，并且弄得人人尽献囊中涓滴以维持国家。国家与法律其实只关富者之利，却由别人付出。

卢梭这种社会起源论，特出之处在于，他虽是社会契约思想家，却不以社会契约观念解释人类社会起源。我们在前面谈社会契约的导论中提过，自霍布斯的《利维坦》到卢梭的《社会契约论》百年之间，有一个很要紧的重点转移。这期间，论者对人的自然的社会性格有了逐渐增加的信心，面对人类社会能否存续的问题时不再那么恐慌。霍布斯说政府无论多么失职，我们都应该忍受，因为不忍受就可能重新尝到自然状态的种种恐怖。这充满恐惧的信息逐渐被一种比较乐观的看法取代，说人类社会有可观的韧性。易言之，由于社会是自行起来的，因此没有必要像历来的社会契约理论家那样苦心经营一套说法来解释其起源。既然不必用来解释公民社会的起源，社会契约理论用场何在？卢梭自有分教。社会契约作为一种公民社会起源的理论，解释的其实是一个有正当性的社会的起源，因为人当初出于自由同意，相互协议建构了那个社会。揆诸任何实际社会，这都是个可笑的起源论，因为任何实际的人类社会，当初没有一个是多数成员同意其正当性的这种方式构成的。因此，将任何当代社会归源于社会契约，都是为它套上它并不具备的正当性。不过，卢梭当时的社会大多看起来相当稳固。由此可知，正当性并非公民社会存活的必要条件；换句话说，社会本身有其内在的存活能力，即使违反最基本的正义规则，也照样存活。

卢梭此见，对未来的政治理论产生莫大影响，可以说是其后两百年政治理论的核心见解，因为它实际上揭示革命理论之必要与可能。社会有其强韧的稳定性这一点，对任何革命理论都是根本要件。这话乍看吊诡，其实不然。历来所有反对革命者的核心论点，是霍布斯的论点（这

论点后来成为柏克反对法国大革命的主要论据，也是一奇)。依霍布斯之见，轻率修补政府，会导致混乱，是天下大乱，而不只是政治混乱。霍布斯要我们知道社会与政治秩序是脆弱且险象环生的，不可轻举妄动。相形之下，革命观点对社会质地颇有信心，认为否弃一个社会的现有治道，并不表示这社会将不成其为社会。对社会本质的这种新看法可以说始自洛克，至卢梭而光大。卢梭在《社会契约论》中率直自称不知道社会怎么变成今天这副模样。《论不平等》以有点虚应故事之笔勾画人类通史，终极宗旨在此。人狂热追索社会稳定之源，惟一理由若非出于好古博闻之心，就是由于担心社会无法存续。卢梭不然。他并不辞费，而是单纯要我们认定人类社会自古而今、自今而后都会存在人间。所以，政治理论要解答的问题不是“如何解释人类社会之存在”，而是“人类社会今后可以如何变得更好”。未来的人类社会甚至可能臻于完美，或者，达到它可能的最好境地。没有哪个社会是根据社会契约建立的，但社会契约可以留待未来：当人类建造了一个不只如霍布斯所说那般惟稳定是求，也不只如洛克所言具备正当性，而是正义沛然流行的社会的时候。

《社会契约论》

《忏悔录》与《论不平等》提出问题，《社会契约论》提出解答：如何脱出现有实际社会陷人的糟糕局面。解决整个问题之钥在于“自由”，不过，不是人在已经一去不返的自然状态中享受的那种自由。返回自然状态，必须忘却人已经学会的一切事情，包括语言，而这是不可能的。生活于社会束缚中的人仍然渴望那种纯真，那种尽释罪恶感的自在，那种遵循自然或就像自然的生活，但是，对已经体验过世上比较世故杂糅的社会生活的人，那种生活已一去不返。某个地方，某个高山深谷，可能还存在着一些自然生活的小小园地，但对我们大多数人，那种自然生活，或者任何接近那种境界的生活，都已经不可能了。因此，政治理论的最大课题是尝试设计一种共同体生活，使人重享他们必定曾在自然状态中乐享的那种完全的自在。卢梭在《社会契约论》开宗明义，指出最

大课题是如何来找到一种使其成员“像从前”那般自由的人类组合。卢梭并不认为我们能回到“从前”，回到自然状态，所以，他的意思是：有一种人类组合的形式，里面存在着媲美自然状态的自由。

这种自由如何可求？我们可以在我们自己的社会的罪恶现状中寻找线索，并且特别探究我们的社会变得如此不满人意，原因何在。在《忏悔录》中，我们已看到是什么造成自我分裂而不快乐。《社会契约论》首章也提出这个正义意识与自利意识相互桎梏的问题：

我有意探讨，在公民秩序中，是否能有任何稳确且具正当性的行政原理，探讨之时，我如实看人，于法律则论其可能。在此探讨之中，我特别致力兼融正义与利益，以求义利决不分裂。

卢梭似乎在说，我们已极为习惯认为我们自己社会中得意风发之人都是违反了基本正义轨范的人，因此正义与功利可以理所当然视为两不相属。“如实看人”一语，意思是我们无论多么有心要控制人类的自利，都必须承认自利是个事实。此外，卢梭要我们认定，追求自利而牺牲其正义意识的人是不快乐的。任何透过社会契约形成的新共同体，都必须找出办法来因应一个事实：在一般社会里，使人彼此离心离德的是人的自利，或者某些群体的自利心。所以，新社会的课题是找到一个途径，使人既追求自利，又不会造成自己与人类同胞分裂。这确实是个非常难办的命题。关于我们的本性，卢梭天窗亮话，诚实得无以复加：我们的任何利他行为都不得牺牲我们的自利。

自由与普遍意志

正义与自利分裂的问题，卢梭的解决办法是“普遍意志”。这观念是棘手有名的。卢梭认为，一般社会没有能力以单一意志行动：它们所以要被一个统治阶级以诈与力统治，原因在此。一般社会之不自由，还有一个同样重要的层次：在一般社会里，我们所作的决定从来就是不自

由的，因为我们总是在追求自我利益，无论身为个人或集团，都是如此。按照卢梭自由观的根本要义，一项能用我的自利来预测的抉择不可能是自由的抉择。（如果旁观者很容易就看出我会做什么，或者我已习惯跟着我自己的利益走，到了不假思索的地步，这抉择怎么可能是自由的抉择？）自我利益之追求，其实是不平等的别名。人人追求自利，结果必定是不平等，因为人人并非同样善于追求自利，也并非同样幸运能遂所欲。自然状态那么无伤的不平等，已经换成真正关系利害的不平等。所以，人如果想摆脱障碍，生活于具备卢梭所谓“政治正义”（这是《社会契约论》一书的副题）的社会，这种情况真的必须改变。

卢梭也很清楚，在一般的社会里，有些人一望即知比另外一些人不自由。我如果富有，比起我如果贫穷，能做的事硬是多一点。富有者比较不以他人转移，卢梭是挣扎出头的文人，他最恨的就是仰其贵族恩主的鼻息。卢梭认为，在一般社会，订立社会契约以脱出不合社会之道的状态（因为人人彼此竞争对立）之前，自由永远是“或多或少”的情况，没有人会完全自由（人人在某种程度上都倚决于他人），而且某些个人或某群个人享有的自由事实上将会有重大差异。这种情况，就是我们今天说的个人主义自由观念；在此观念中，人泰然承认如果要过社会生活，自由的某种缩减是必要的。个人主义政治理论家如霍布斯与洛克都坦白说，要过合乎社会之道的生活，必须放弃一些自然的自由，才能享受生命与财产的安全保障，两人见解有别之处，只是要放弃多少自由以及在什么条件下放弃。

卢梭另有见地。在依照他的社会契约而生的新境界中，自由不是“或多或少”，而是“非有即无”：人不是完全自由，就是完全不自由。要了解卢梭对政治共同体内的自由问题的解决办法，有一条线索，就是他认为自然状态中那种自然的自由已一去不返，我们现在生活于一个无法回头的社会状态之中，仅有的一条出路是往前走，因此必须停止一切对所谓“自然的”自由的渴望。卢梭保证，在他的新社会契约国家里，人将“和从前一样”自由。这话的可能意思只有一个，就是：社会契约国家里的新自由，将与已一去不再的自然状态中的自由一样完全，但将是一种不同的自由。在卢梭的新国家里，公民不会时时怀疑，为了求取公民社会带来的福益，他们是不是放弃了太多自然的自由。他们将是完

全自由的。他甚至将个人主义的自由观点颠倒过来。在一般社会，对自由的最自然看法是富人比穷人享有更多自由。这看法对道德主义者卢梭有如肉中之刺。如果现有社会都是诈力将自然状态腐化而来的，则从这些偏邪社会中得利最多的人难道不是最腐败的人？卢梭名句“人曾经生而自由，而今无往而不在枷锁之中”是个政治陈述，也是道德陈述，其道德旨趣在紧接而来的句子里流露无余：“一个人自以为是他人的主人，其实是比他们更不堪的奴隶。”卢梭要我们相信，在一个腐败世界中，那些发达得意者比卑处底层者更是那个世界的奴隶。在卢梭眼里，现有社会中的自由，可用我们偏离自然状态原有的纯真的距离来衡量。促成腐化最多者，从腐化中获得最多利益者，偏离本来的自然状态最远，因此最不自由。卢梭喜作吊诡之论，他谈现有公民社会中的自由问题是最佳例子。

他对自由问题的解决办法亦然。人如果不想再苦苦渴望早已失去的自然自由，如果不想再忍受现有社会提供的狭隘自由，则仅有的出困之路是往前走，而往前的惟一路子是完全服从一种自愿的，自己给自己规定的法律。卢梭表述这道课题，要言不繁：

课题是寻找一种组合形式，这组合将以整个共同力量维护并保障每个结合成员的人身与财物，而且每个人与全体结合，又只服从他自己，并且和从前一样自由。

欲臻此境，

我们每人将其人身与所有力量共同置于普遍意志的最高指导之下，并以共同体身份接纳各个成员为这整个不可分割的一部分。

这就是社会契约的契机。它创造一种新的道德实体，一种“公共人格”，被动时称为“国家”，主动时称为“主权者”，与其他类似的公共人格相较时是“权力”。卢梭的意思是，社会契约产生之际，也就是说，普遍意志首次产生之时，人处于一种假想的平等。人人将自己及其所有

权力（自利的权力）交给普遍意志，假使别人也都这么做的话。然后，普遍意志决定这新社会应该如何安排，包括财产的安排。卢梭说国家主动时称为“主权者”，其意在此：普遍意志是整个拥有主权的人民作决定的行动者，决定对全体重要之事。接着，卢梭加上一句十分有名的话说：主权者的行动，即普遍意志所作的决定，永远不可能是错的，即使普遍意志是以计算票数来决定，因而永远可能有少数人抱持异议。多数永远是对的。此话怎讲？

卢梭的回答：拥有主权的人民首次集会时，或此后集会时，人人平等，这表示事先不可能有办法决定普遍意志应该作成什么决定。卢梭要我们知道此言不假。而要了解何以必然如此，我们又必须回头看看他对现有社会的分析。一般社会中缺乏自由，问题出在我们的抉择——无论是个人或集团的抉择——都是为了追求自我利益，因而是可以预测的。现在有个人人平等的一刻，每个人考虑其自我利益时，考虑的将是与别人都完全一样的自我利益，因为他不复与别人不平等的自我利益告诉他怎么投票。普遍意志的决定因此是不可预测的，所以是自由的。当然，不会每个人的抉择都一样，因为事先没有什么告诉个人该作什么抉择。所有重要问题显然都会有少数人与多数人之分，但全体不一致也无足为异。自由的抉择本来就不容易，以一群过去习惯靠造成分裂的自我利益来作决定的人而言，开始时尤其困难。这么一群人甚至可能特别需要一个立法者来使众人的意志归依于理性，这立法者是完全的局外人，他可以说服拥有主权的人民他们真正要的是什么，因为他们从前有自利意志代劳，下决定很容易，如今没有那些意志代筹，作抉择十分困难。主权人民应该决定的事很多，其中之一是决定他们应该在一套什么样的公共价值之下生活，也就是决定一套公民道德。这并不奇怪。卢梭似乎认为所有政治共同体都提出一套公共价值体系，供所有成员遵行。世上现有的政治共同体，其公共价值体系若非偶然产生，就是有人以诈道使他们接受，或者两者兼具。卢梭说，现在，社会契约使人民破天荒头一遭有机会“选择”他们应该依循的价值体系（包括宗教）。需要立法者，道理在此，因为在一套社会价值之下生活已久的人民很不容易选择另一套价值。一旦要在平等之中选择生活价值体系，人们的立即反应很可能是困惑不解。

至于对少数人施以强制，又怎么说？卢梭并不说从众是少数如果要在新社会中生活就必须付出的代价。相反。他说，少数需要强迫才会跟从多数，但这强迫是强迫他们自由。这是卢梭最有名的诡论。他意思何在？表面看来，他可以简简单单指出少数派在政治共同体中向来就受强制，天下事本来就如此。他却说，少数派是真的想要被强制。看起来，少数派的尊严双重受损：一来他们被强制，二来他们受到强制，却被告以这强迫是为了使他们真正自由。所有国家都实行某种意义上的强制，也就是说，政治共同体都预期每个人对当今的公共价值体系不能只是有口无心。卢梭知道这一点，但他认为普遍意志下的强制极为不同，称之为强制，根本是错误的。卢梭说，至少有六个论点可以说明，对少数的强制不是传统所想的那种强制。

1. 普遍意志的决定是不可预测的，理由已如上述。你如果属于少数，那么，你可以确信这决定不是事先取定的。站在多数立场的人可能与落入少数的人一样“惊讶”，所以你不可能次次都落人少数。

2. 异议者可以被说服而从众。以力服人不是第一选择，而是最后不得已的手段。

3. 在普遍意志决定的特定事情上，如果说服无效，还有一种从大局着想的说服可用。你可以提醒少数派，他们当初离开旧社会进入新社会，为的是是什么。旧社会里，人我分裂交争，委实不舒服。加入新的社会契约国家的原因，是人首次有机会彼此合作，不再彼此作对。与多数人对立，无异重新陷入旧社会那种情况，而进入新社会者已表明，他们进入新社会，并不想重蹈旧社会的故辙。

4. 这个道理假使不管用，则告诉少数派，从众起初不自在，但一路下去将会愈来愈安心。等到你与别人同其所欲，像在旧社会里追求自利而不屑他人那样自动，好处自见。

5. 在社会契约国家里属于少数派，与被别人以力统治不同。多数统治，亦即你被别人的优势重量统治，一般都以剥削的形态出现。就像所有以力为基础的统治，多数统治通常被用来将多数与少数分开，并且使少数与多数产生差异。例如，少数人可能被优势的多数人强迫担任多数人不喜欢的体力工作。但普遍意志的决定绝对不会是选人去当清道夫的那种决定，因为多数人要求少数人做的并不是多数人自己也不想做的

事。多数派不是说“‘你’去做”，而是说“‘我们’愿意做，你也必须愿意”。

6. 以上诸说都不发生作用，接下来才是强制。卢梭会说，所有国家都偶尔要求其成员做他们明白表示不想做的事。社会契约国家不同之处在于，受强制者被视为理性、成年之人，有能力了解他们为什么应该做他们该做的事。被径直命令做一件事，与被告知你应该做这事的理由之间，天差地别。（打孩子通常使用的标准理由之一，就是说这样可以教他们一个他们除此没有办法学会的道理。）

卢梭论自由

强制可以有些很好甚至令人信服的理由，但卢梭并不到此而止，因为他要说明他的强制根本不算强制，而是自由。说这是自由，意何所指？这是一种既直接又古老的自由。卢梭本人来自实行加尔文主义式神权政治的自由市日内瓦。他可能认为任何自订法律的城市都是自由的，其中包括古代的斯巴达与近代的日内瓦。然而斯巴达与日内瓦其实都是统制严明的社会。希罗多德笔下阿提美西亚女王（Artemesia）对波斯王之言，一语道尽个中关捩。波斯王问女王，希腊人处于敌众我寡之势，有没有胆量与他相抗，她特别举出斯巴达人无论处何境地，都势必一往直前，因为他们的法律命令他们不胜即死，而希腊人畏惧其法律甚于东方臣民畏惧其专制君主。卢梭可能从来不曾想到一群自订法律的人民会是不自由的。卢梭熟读普卢塔克（Plutarch）的希腊罗马名人传记，罗马人排除他们的君主之后获得自由，那是什么样的自由，他必有解会。斯巴达、共和的罗马及加尔文主义下的日内瓦，都是自由市，然而其“自由”决非意指其人民自由自在无拘无束。18世纪思想家心目中的自由别有所指。新兴名人如卢梭与伏尔泰，特别痛恶贵族社会必有的那种人身依靠。卢梭的《忏悔录》通篇可见一个人在没有贵族施恩保护就不可能出人头地的社会里挣扎上进时遭受的种种羞辱。因此他们认为，人人同等依靠法律，比靠人施恩保护要可取得多，即使那些法律——例如在斯巴达——并没有容许多少我们今天所说的个人自由。休谟区分人治与

法治，以威尼斯为法治佳例，而威尼斯是控制严密的商人寡头统治之地。法律固定、可知、为人所知，在生活于专制君主制度中的人看来，这可能就是自由。专制君主制度，国王超乎法律，所以“国王所欲，即法律所欲”（*Si veut le Roi, si veut la Loi*）。

卢梭中意的自由，无疑是柏林（Isaiah Berlin）在其名著《两种自由观念》（*Two Concepts of Liberty*）中勾勒的古典“积极”自由。柏林将自由区分为“积极”与“消极”。消极自由就是我们平常所说的自由，也就是没有拘束：以我追求我自己选择的目的是没有外在阻碍而言，我是自由的。外在阻碍可能是物质或法律、道德或宗教上的阻碍。你根据没有物质、法律、道德或宗教上的障碍在妨碍你当下想做的事，而判断自己是自由的。这种自由观——我们已称之为“个人主义”自由观——坦然承认自由其实是有限制的：与他人共同生活在世界上，即保证了这一点。依照这个看法，法律——一个国家的实证法——其作用将是消极的。法律禁止某些行为（诸如欺骗、人身伤害、谋杀），凡是法律没有明文禁止之事，人都可以自认有自便的自由。（别种律法亦同此理，例如道德律：凡是道德律没有明确禁止的事，人都可以自认有充分权利去做。）“积极”自由则告诉你应该做什么。积极自由要你追求你自己选择的理性原则所规定的行为。这观念强调消极自由的武断与空洞：我如果不知道要用自由做些什么，自由何益？积极自由是一种自我强制，以自我之实现为自由之实现：我发愿要成为我知道自己有能力成为的那种人。自我强制，就像人在新年那天立下的决心，有时候也会做不到，因此我欢迎任何能约束我，使我一路好好实现这新年新愿的外在力量。

卢梭认为普遍意志的行动属于这种使我履行自己所下决心的外在约束。消极自由十分个人，别人只能威胁它，对它威胁最大的是国家。这是一种只有像千年防贼般时时警觉才能保全的自由。积极自由不然，积极自由在团体中比以个人身份更容易获致，因为别人能帮你好好走你选定的路子；如果多数派这样使人人走好各人选定的路子，那么，卢梭说的“自由的人民”是什么意思，就不难了解，自由的追求变成一项集体事业：是“我们”的事，而不是“我”的事。当然，心智坚强的个人也可能有办法自行积极自由，这类人严于自我纪律，决不毁弃自己定下的心志，但你我大多做不到这一点。（宗教信仰深厚的人说：“爱上帝，然

后从心所欲。”）我们有一个比较好的自我，与一个比较不好的自我，比较好的那个自我需要别人拉一把、推一下，以便走好不容旁骛的道路，通向理性的自由。说自由之路是不容旁骛的正路，并无矛盾，因为积极自由并非你当下起意想做什么就做什么，而是做你真正想做的事，或者，你如果真正好好想过就会要做的事。卢梭这种自由观不只是师法古代城邦，还极具前瞻。卢梭的《社会契约论》问世以来，消极自由变成只是许多对自由的可能看法之一。自由概念一旦确立为一个核心政治价值，政治辩论接下来就可以环绕自由的“单位”问题而展开。如果个人可言自由，则整个共同体、一个国家，甚至一个阶级，也都可论自由。一旦消极、个人自由与积极、集体自由被视为互为选项，甚至对立，事情就变得非常复杂。现代整个有关极权主义的辩论就是环绕这么一个中心：为了达成集体目标，必须放弃多少消极自由，或者，必须放弃多少拥有消极自由的机会？

强迫人自由之说，对坚持自由必须绝对消极的人将永远是肉中之刺。自由主义者对一切不主张消极自由的自由观向来多所疑忌，就是例子。自由主义者并不否认群体可以有其集体目标，但他们否认获致这些目标才叫自由。自由主义者大多会认为，即使为了便利集体获致生命与财产的安全保障这样起码的社会目标，也必须放弃自由。但自由主义者向来坚持一件东西是什么，就应该叫什么。自由是一回事，放弃自由以便享受别的事情——例如安全保障——是另一回事。将自由以外的东西称为自由，自由主义认为居心可疑，因为一旦有人开始将自由以外的东西称为自由，就会没完没了。自我的一半可以强制另一半之说，常识可解，但自由主义者也不会接受。卢梭把人区分为公民与臣民。我们主动时，即参与制定法律的过程时，是为公民，被动时，即服从我们以我们的集体职能制定的法律时，是为臣民。我们每个人里的公民为什么不可以强制臣民？有些学者甚至在这里面读到柏拉图灵魂统治身体的观念。作为普遍意志的主动一员，我比较好的自我为我比较不如的自我立法，那个往往自私的自我。

关于普遍意志，有待解答的一个问题是：普遍意志的内容从何而来？卢梭自己混淆了问题，因为他有时将普遍意志说成好像是后来功利派那种意思的普遍幸福。普遍幸福何以能由有限的人类来察知，也不难

明白。有时候，卢梭又把普遍意志说成好像是康德（Immanuel Kant）的“善的意志”——我们的意志不指向我们特殊、立即的利益，而是我们自问人人（包括我们自己）在此情况下应该怎么做，谓之善的意志。卢梭的普遍意志很显然不是指多数人当下起意想做的事而言，因为多数人当下起意想做的事很多，其中之一是永远令少数人屈从。普遍意志内容的问题，出在卢梭不让任何先在的道德法则为普遍意志提供依循。（他甚至压掉《社会契约论》初稿中谈自然法的一章，因为他认为如果先有个超越的道德法则，这法则在主权人民为自己制定法律时，会对他们的自由构成限制。）普遍意志内容的可能来源这就只剩一个，是我们今天所谓的民族文化。这里可以找到孟德斯鸠《法的精神》（*The Spirit of the Laws*）对卢梭的影响，尤其是对《科西嘉宪法》（*Project for a Constitution for Corsica*）与《波兰政府论》（*Consideration on the Government of Poland*）的影响。这些著作显出卢梭的民族主义面，扮演局外立法者，这立法者洞烛一个民族的精神，到能为他们立法的程度。或许他认为每个民族有其自身的特殊精神，这精神应该体现于其法律——亦即宪法——之中。由此又可推知，两个民族不应该会有同一套法律。卢梭压掉《社会契约论》原来谈自然法的一章，可以在此找到解释：一个自由的民族选择其法律时，不应该受到任何限制。

普遍意志的内容由各民族的特殊文化来提供的观念，可以说明立法者在《社会契约论》中何以有那么重要的角色。卢梭说，理想上，这立法者应该是个外国人，他没有个人、家庭或党派的利益考虑，最适于协助一个主权人民建构其宪法。卢梭也许认为，为一个民族制定法律的理想人选，是那个理想的局外观察者，他因为是局外人，看一个民族的文化比自己深染那个文化的人更清楚（就像谈某些国家的最佳著作往往出于外国人之手，因为外国人看一个民族文化，每每点出土生土长者不察的重要特征）。卢梭确实景仰利克格斯与梭伦之类有如神明的伟大立法者，而他仰慕加尔文，卢梭出生城市日内瓦的法律创建者，不只是为了加尔文在日内瓦的宗教事功，也是为了加尔文对日内瓦政府的建树。

在《社会契约论》中，卢梭甚言他所谓“立法”而少谈政府。这项区别颇为重要，必须了解。立法是主权人民集会时普遍意志所行之事。主权人民集会并非我们常言所说的立法，因为主权人民只能作成一种非

常概括的，对人人有同等影响的决定。主权人民的集会比较不像国会，而更近似宪法会议，其法律近于宪法原则，而远于我们现在所说的“立法细节”。我们通常说的“政府”，卢梭称为普遍意志授权行政执法的代表，他并且特别注意在普遍意志的行动与行政执法者的行动之间做个区分。行政执法者——即，政府——允宜出以何种形式，有待商榷。诸神的政府无疑会是民主的，人的政府另当别论。最好的政府形式也许是有德的贵族政治，如最佳时期的罗马共和国；由一个德高望重的家族来行政，或者亦极可取。无论何种形式的政府，卢梭都明白指出，其行动都不具备主权人民行动的道德地位，而且由于政府是由普遍意志授权而行政执法，主权人民自身集会视事时，政府即自动停止存在。因此，卢梭的主权人民最好是看成一种拥有永久集会权的宪法会议。在诸事井然的国家，这类集会不至于很频繁，但政府必有心理准备——照道理，这样会使政府行使其治理功能时力求适中合理。

自由问题再论

敌视卢梭者每每指其政治思想潜含专制甚至极权锋刃，然而卢梭又有浪漫主义的个人主义者之名，两者其相扞格。普遍意志说无疑有其集体主义层面，自《社会契约论》问世以来，秉意志自由论批评卢梭者已不断指出。卢梭政治思想中的这个问题，导致有些人在《社会契约论》里看到不是一个卢梭，而是两个卢梭，一个是浪漫耽溺的孤独者，一个则拥有加尔文主义式的良心，渴望古代斯巴达纪律。这路批评当然是卢梭的敌人用之已久的方法，他们先认定卢梭其人性格如何，据其人而读其书，然后据其书以证其人。或许卢梭这些敌人所见确当。或许其人与其政治理论之间的确有些冲突。《社会契约论》中确实有个人自由的脉络可循。《社会契约论》二章四节标题《主权利力的限制》，看起来是在维护个体权利，与集体抗衡：

但是，在这公共人格之外，我们也必须考虑作为其构成分子的私人，他们的生命与自由是自然独立于其外的。因此，在

公民与主权者的权利之间，在前者作为臣民而必须履行的义务，与他们作为人而应该享有的自然权利之间，我们势必要有个清楚的区分。

公民作为人而享有的这些自然权利，应该能保障他们不受国家干预，但卢梭又加上一条不祥的但书：

我承认，各人依照社会契约而让渡于全体的权利、财物及自由，只限于对全体重要的部分，但是，我们也必须承认，什么叫做重要，主权者是惟一的判断者。

这两段文字显示卢梭相当清楚有消极自由——免于国家干涉的自由——这回事，但他似乎一手给予，一手收回。同一章结尾，卢梭的政治理论又出现一个令他的敌人气坏的转折：他重新界定自由，这一回说自由的定义是“平等”：人人由普遍意志一视同仁给予平等的权利义务，称为平等。

卢梭认定，最后应该由国家决定其公民可以有什么权利。说这项认定并无任何不祥之处，当然亦无不可。人人都是主权者的平等一员，没有谁能指望占别人便宜。主权者平等对待所有人。然而这样的话，政府哪儿去了？政府行事本来对人就是分别不同以待的。各项行政都是某些人做这件事，另外一些人做那件事，有些人下令，有些人服从。如果每个人作为臣民时都要求与他身为公民时相同的权利——因为他们是主权者的平等成员——则政府本身其实变成不可能，因为政府具有正当性的仅有行动，将是具备普遍意志的行动那种普遍性的行动，从而变成与普遍意志的行动无所区分。卢梭认为我们不能有反对国家的权利。他这项认定的意思是，作为臣民，我们没有权利拒绝服从由普遍意志授权的行政官吏。我们能有的保障是，主权人民集会时，所有行政机构同时消解。依卢梭的意思，严格而论，反抗政府的权利是不可能的。这方面，他的论点极吊诡之能事：因为人是主权者的平等成员，所以他们不能有反对政府的权利。人是有权利，被视为主权者平等成员的权利。

政治腐化

卢梭观察世上实际存在的国家形式，目光甚远，而十分措意于雅典与斯巴达。卢梭可能认为斯巴达以来的整个政治史就是普遍意志败坏的历史，不是败坏成某种“全体意志”，就是败坏而分裂成特殊意志凌驾普遍意志的乱局。卢梭逆启蒙政治思想而行，否认英格兰是自由的，因为那里由民意代表主事，代表七年才选一次，人民的意志实质上无法伸张，因为他们在国会里的代表容易被行政部门腐化利用。法国更糟。君主专制以权力为基础，本质上没有法律可言。法国贵族与古代贵族不同，法国贵族不是集体享受特权，而是个别享受，每个贵族各享领主特权，别的个人意志由其特殊意志摆布。相形之下，古代贵族政治由少数精英治国，他们秉持责任感治国，报偿是由服务国家而来的美名。法国贵族是“封建”一词最恶劣意义的代表。贵族是一种享有特权的、法律承认的组合，无异国中有国。一个将人分成几个不同等级的社会，甚至称不上阶级社会，是比阶级社会还糟得多的东西。各个等级藏在自身法律身份后面，因此一个区分阶级的国家根本不可能是个有普遍意志的国家，其种种建制简直就是特别设计来防止任何普遍意志出现的。

当然，普遍意志永远与幅员问题分不开。卢梭对社会与道德的复杂化向存疑心，导致他偏爱比较质朴的、农业社会的生活，而不喜欢城市的复杂生活。他喜欢拿斯巴达与雅典对照，拿农村的质朴贬衬都市的杂糅。谈到这个主题，卢梭变得笔锋颇带抒情：

正直而质朴的人因为质朴单纯，很难欺骗；诱惑与充满心机的借口加不到他们身上，他们的聪明程度甚至不够资格当愚弄的对象。农夫，世上最幸福的人，成群在橡树底下调理国事，而且行事总是那么明智，目睹此情此景，我们能不鄙蔑其他那些用尽机巧，弄尽神秘，将自己变得那么出名又狼狈的国族吗？

《爱弥儿》里，卢梭也如此写道：

人天生不宜蚁聚……他们愈是密聚，愈是变坏。城市是人类罪恶的渊藪。

幅员较大的社会，其政治腐败的过程不难索解。人数增加，则主权减少，因为每个人分得的主权比例变小。这不只是天真的算术问题。卢梭指出一个明显的事实：主权愈稀释，对个人会变得愈无足轻重。公民人数增大之后，政治警觉随之减低，卒至政府有办法僭取人民的主权。主权自由之行使愈来愈不被看在眼里，因为大家转向别的事物寻求满足——诸如追求财富，艺术与科学的“进步”，以及种种私人存在的模式。启蒙运动盛称的“进步”，不过是逐步失落质朴美德的过程。镀了金的巴黎社会，哲贤（philosophes）在里面耀眼得意的社会，正是卢梭认为拒他于千里之外的那个社会，这个社会应该好好瞧瞧自己，并且觉悟自己在道德腐败的路上已经多么迷途忘返。

接下来的问题就是：什么样的人民有能力接受卢梭定义的法律。当然不是近代世界里这些大型的，蚁冢似的社会。也许只有科西嘉之类在启蒙运动标准下显得落后的社会，能在一个明智立法者引导下产生一点像普遍意志的东西；历尽政治苦难而仍能维持民族认同的波兰，或许也算一个。卢梭心意谁属，难以捉摸，但他似乎认为，有些民族在道德腐化之路上已经流荡到反而以他们眼前生活的社会为乐。适合当主权人民的人，真的是非常特别的一类。他们可能不自知，但他们的良心折磨着他们，因为他们生活在杂糅的社会中，自我分裂交战，他们的自利意识推着他们往一个方向跑，但他们的正义意识拉着他们往反方向走。这些人可能连他们应该依循的道德法则的内涵也不知道，但他们心中不安，显示他们尚未腐化到忘记是非的地步。任何在一个社会里得意的人，都不可能有此不安。卢梭的政治思想双重激进，几乎将富有与出身良好的人一笔勾销，也将那些使自己良心喋声的人打成毫无价值。去掉这两者，只剩真正感觉到生活在社会里的痛苦的人。

卢梭与民主

卢梭的政治思想里很明显有某种民主，虽然这是不是塔尔门说的极权式民主，可以另外讨论。卢梭《社会契约论》民主之处在于，必须有人民大量的同意，国家才具备正当性。由于社会契约是未来的事（虽然可能有些古代国家曾经以此方式获得正当性），可知所有现有国家都不具正当性。不过，一个政治秩序的正当性，与这政治秩序日常实际上如何发生功能，是两种非常不同的问题。近代民主国家的正当性部分来自定期选择（这是卢梭普遍意志的所有反映中最苍白的一种），部分来自履行其对公民的责任，向他们平等提供使公民身份值得珍惜的服务。卢梭真正的前瞻性在于，他认识到以民主方式获得正当性的国家是正当性最难否认的国家。政治思想史可以看成为国家寻找正当化论点的历史，而在所有论点里，民主的正当性论点可能是最有力的。谁有权利反对所有人都同意的事情？当然，这个论点只是就国家大体而论，与“政府”甚少关系，尤其丝毫不及于日常的治道行政。近代欧洲的早期民主理论，在民主正当性与民主政府之间几乎不做区分，尤其美国革命之后，几乎人人认为选举代表制就是连接民主正当性与民族政府的环扣。但是，卢梭明显视代表制为冒牌货。我的代表所代表的，不可能真的是“我”，至多只可能是他所认为的我，而且更可能是，他自己的利益将会介入他与他看起来代表的那些人之间。古代民主政治不曾有此问题，因为它们规模小，主权人民能代表自己。到了现代民主，政府的“形式”才成为问题。而什么样的政府才能作为普遍意志的代表，卢梭语焉不详，留下很危险的模糊。我们知道普遍意志没有必要频繁说话及决定事情，因为主权人民的集会比较类似宪法会议，而不像立法机构。我们也知道主权人民可以决定任何事情。至少原则上，主权在民，人民关心任何事情都是正当的。这些我们都知道，然而卢梭没有考虑到，普遍意志有可能被政府操纵。卢梭对政府倾向于以消极观点视之，他与古代人一样假定，一个一切倚决于其公民之普遍意志的政府，不会愚蠢到做出任何有违全体利益的事，因为全体人民一旦集会，政府——一种由全体意

志授予权力的代表——就停止存在，那些代表人民行使行政权者也恢复私人公民的身份。

但是，在规模较大的民主共和国，一个担任普遍意志之代表的政府，形势非常不同。既然宪法会议不可能经常集会，既然必须让这些代表自行集会，既然卢梭认为代表们将会图利自己，加上既然卢梭认为政府往往有办法以施恩示惠来腐化代表，那么，我们真是很难看出卢梭的整套体系对近代国家能有什么贡献，而很容易看出卢梭的政治理论有可能被一群无情的统治精英用来操纵“公众意见”，使之同意——或者，至少不反对——这批精英所要的任何事情。塔尔门视卢梭为极权民主派，道理在此：普遍意志一旦被操纵，无事不能假其名而行。我们只能说一次：普遍意志被如此操纵，悖离卢梭本来精神之远，真是无以复加。当然，出此问题，可能是卢梭自贻其咎，他极言社会契约国家属于未来，而作为政治思想家，他其实极端“回顾”。他一谈政治，古斯巴达如影随形。他为未来的欧洲国家立起希望，而即立即破。卢梭可能不是错误，而是危险。

社会契约理论家卢梭：与霍布斯及洛克比较

一望而知，卢梭是与霍布斯及洛克非常不同的一种社会契约理论家。卢梭对政府的形式虽多保留，但其政治思想有霍布斯所无、在洛克也只隐约可索的一些革命含义。这些革命性的含义是什么，往往难以确言，但所有研究卢梭的人，无论赞成他或反对他，似乎都同意卢梭有其危险之处。卢梭政治思想危险之处，或许不在于《论不平等的起源》与《社会契约论》中正式具呈的政治理论，而在于这些著作背后关于人与社会的那种认定。此中关键是，卢梭认为没有必要使用社会契约这个理论设计来解释人当初如何脱离自然状态而进入公民社会。我们在进入社会契约这个主题的章节里，起首即指出，霍布斯会有那样的政治理论，是因为他深信一般的社会生活是十分脆弱的。拿掉作为立法者兼执法者的主权者，结果将是重返丛林法则那种自然状态。洛克则没有那么断然。洛克有心限制政府的范围，因而认为自然状态里的人可能比霍布斯

主张的要合群一点，然而他也相信人总是会自愿设置政府（虽然是有条件的设置），这显示洛克还是有点不愿完全相信人是自然合群的。洛克的信息似乎就是英格兰 1688 年革命的信息：一个社会失去主权者，仍能存续，但最好不要太久才再找到一个主权者，因为没有主权者的生活是险象环生的。卢梭一出，有关人的自然合群性的谈法整个彻底改变。人类社会强韧之至，虽然像丛林，也不会崩解。

卢梭认为，社会其实已经自我分裂交战，却依然屹立。社会契约国家成为一个十分吸引人的命题，即拜他这个观念之赐。社会何以离析而仍然屹立，卢梭其实没有提出任何真正的解释。他只视之为一个既成事实。然而，导致革命可行者，就是这项既有事实。反对革命，尤其反对社会革命的标准论点，是说你一旦开始改变任何一件重要事物，一切随之改变，社会与政治秩序也退化成某种原始混沌状态。保守思想家通常强调社会极为复杂，大枝小节息息相关，因为他们要我们认为，由于一切彼此相关相连，你一旦剧烈改变一个社会的某个层面，等于开始拆解那个社会的整个质地。（柏克是这类保守派的出色例子。）持此想法者，对革命都避之惟恐不及，非到绝对必要，不会同意任何变革。但是，如果社会的质地比保守人士主张的要强韧得多，则革命未必是无政府乱局的序曲。基于对社会稳定本质的这种信念，革命变成可行之事，在革命派看来，甚至是必然的选择。与中世纪的千禧年说法对照，可以更清楚一点。中古千禧年论者说，有一天基督与圣徒将重返人间，在善恶大决战（Armageddon）之后打败渎神势力，一同作王一千年。这场大战后，剩下的活人不会很多，因为恶势力人数无算。此中隐含的意思是，获得罪谴的人占世上绝大多数。也就是说，只有付出世界大部毁灭的代价，人间才能改过换新。这不是近代意义的革命。也许除了最极端者，没有哪个革命者会想要为了重造世界而将世界毁灭殆尽。

社会本质上强韧的观念，为政治革命增添一个新层面。如果社会强韧如近代社会理论所说，那么，非用一个同等强硬的东西——近代国家，无法重塑这社会。前近代革命与近代革命的差别，可以美国独立革命与法国大革命的差别为代表。以美国独立革命而论，社会革命已经发生，政治革命只是加以认可而已。到 1776 年，此地已存在着一个社会上与政治上都相当先进的政治阶级，这个阶级眼看其地位与权利遭受乔

治三世的政府威胁，就发动革命。1776年，美国的革命者决然没有打算透过政府来重塑那个社会的意思。证据是，美国独立革命出现扩大社会革命的迹象之际，上述政治阶级及时运作，使一部新宪在1789年获得批准，该部新宪的设计宗旨，明确就是要维持现有的财产关系。相形之下，法国大革命进入激进的雅各宾阶段，运用国家权力重塑社会建制。要重塑一个根深蒂固的社会秩序，实非恐怖统治莫办。

讨论卢梭对法国大革命的影响时，为卢梭辩护者常说“卢梭看见雅各宾主义者假他之名而行的事，当然也会为之惊骇”。以此为辩，我未知其可。卢梭著书论事，或者希望被认真视为政治思想家，或者不希望被认真看待，两者只居其一。如果是前者，那么，他所提大计就是将政治与社会建制一举重塑之计，仰慕他的那些革命者确是将他作此读法，19与20世纪敌视法国大革命的批评者也的确将他作此读法。□□声声卢梭被误解，说他真正渴望的是一个想像中的斯巴达，或者说他的思想只能落实于非常小型的共同体，其实不关宏旨。甚至主张雅各宾分子只是将卢梭的政治思想字字照做，亦无必要，因为卢梭只是众多批评旧制者中最伟大的一个，卢梭之类观念可能有其他无数来源。不过，我们指出法国大革命所以成其为近代革命之首例，是因为它是以一个意识形态为名进行的。如果此见不谬，则柏克指出那个意识形态的主要灵感来自《论不平等的起源》与《社会契约论》，自是的论。

推荐读物

不少人认为卢梭的一生即一“文本”，研究卢梭，宜由《忏悔录》入手。其政治著作则首推《论不平等的起源》与《社会契约论》。以上三作都有好几种英译本——其中柯尔(G. D. H. Cole)的《社会契约论》出了个有名的误译，那句遐迩传诵的“人曾经生而自由，而今无往而不在枷锁之中”，应作 Man was born free and everywhere he is in chains，他误为 Man is born free，一字之差，谬以千里。研究卢梭者不计其数，有的人敌视他，有的是立场暧昧的朋友。麦克唐纳(J. McDonald)的《卢梭与法国大革命》(*Rousseau and the French Revolution*, 1965)是了解这些关系的不错入门。柯班(A. Cobban)的《卢梭与近代国家》持论至今有据。希克拉尔(J. N. Shklar)的《人与公民：卢梭社会理论研究》(*Men and Citizens: A Study of*

Rousseau's Social Theory, 1969) 是对卢梭的精彩重读。沃罕 (Vaughan) 主编的两卷版卢梭《政治著作》(*Political Writings*, 1962) 颇可一用。欲全面研究卢梭者, 必读法国 (Pleiade) 版《全集》(*Oeuvres completes*)。



第五部

启蒙运动与 近代国家的演变

近代国家自封建秩序中浮现而出。除了这句话；其他一切都无法确定。这件事如何发生或何时发生，众说不一，仅有的一致之见是此事在不同的时候发生于不同的地方。沙皇的国家是近代国家，还是披上普鲁士制服的半东方专制残余，严肃的思想家一直到深入 20 世纪还辩论不休。政治思想史幸好有一点不同，因为这里看事情比现实政治世界里清晰。某个地方的某种政治演变往往会吸引一个思想家的目光，他在其中看出未来的波浪。观念的变化确实兆示着政治实践的转变，但任何时候的政治现实都千变万化，一个思想家在当下察见未来的模样，是可遇不可求的。比较常见的情况是，这位思想家如果有历史观照，他会援古证今，以便他发言立论的对象不至于觉得他的主张惊世骇俗或难以了解。马基雅维里即是如此。他谈国家，穷搜往古，务求无一言无一事无来历，然后巧设脉络，衬出他非常新颖的见地。

从当代国家的角度视之，中世纪的统治形态基本上一团紊乱。国王、领主、主教、教士及城镇寡头集团竞争对下层阶级的管辖权，而老百姓也难怪不知道自己的统治者正身是谁。领主有权要求农奴劳动，并透过采邑法庭行使管辖权。教会决定他们嫁谁娶谁，以及他们可以将财产遗传给谁。教会有征税权，如果农奴以金钱折偿劳役，则领主也有征税权。他们犯了不同的罪，由不同的法庭审判。遇到外敌入侵之类国家紧急状况，国王可以号召人人效力。封建社会里，各类管辖权相争相忌。教会只要有办法，都不让世俗权威进入其地面；有特许状而自治的城镇抗拒国王，为难贵族则是国君一大要术。在这些情况之下，谈国家未免荒谬，中央集权国家更无论。这样的社会里，惟一仿佛古代或近代国家的是君主国，然而国君亦不过大领主中之较大者，只不过，这些大领主对他有效忠输诚、提供某些军事服务的义务，以及在他下问时提供建言。国君之于其佃户，亦犹领主之于其佃户。境内只在战争时期才成为一个单位。这时，每个臣民、每个武士都有保境卫土的明确义务。然而就是这项义务也有其一定天数，应召勤王的约定时间一过，军队必须获得代价，才不散去。

每个中世纪社会都是一块由各种统治形态缀成的百衲布。遇事否认

别人的管辖权，是常见的脱困之道。教士是个明显的例子：修会中的教士犯案，由其他教士审判，有心照不宣之利。国王也竞逐管辖权，而且只要能力所及，务必王位世袭。国家——王国——实为家务事，虽然境内其他阶级对此事也有正当的利害关系。国王对教会、领主、人民、上帝有其责任，对教会的责任是协助维持正神真教，对领土与人民的责任是维持他们的权利与特权，对上帝的责任是维持国境安稳并传之于子孙。在这些情况之下，统治——相当于“国家功能”——势必充满业余玩票意味，做不到专业化。各种层次的人参与其事，或统治，或被治。而统治既是特定家族的家务事，王国之福祸盛衰实为家族之福祸盛衰，统治就不可能是中立之事。一如每个国王务必力保王国以传之长子，整个阶级系统每一层的儿子也承袭父祖的权利与义务。

其结果，我们权且称之为“格利佛效应”。每个人都被无数绳捆绑着，其中任何一条绳子都不足以将他定住，但所有绳子合起来即足够将他定住。而且他无从分辨其中绳子的种类。教士叫他做的事，在他看起来，与他的封建上级要他做的事不可能有何不同，他的领主的经济功能，与他们作为他法律或军事上级的功能也不会十分不同。一个中世纪农奴的领土主持采邑法庭的时候，在战争时期提高他的佃租，或者与邻近领土发生争执的时候，他不会明显分辨他的领主行使着不同的功能。农民造反往往有一种玉石俱焚的性质，原因也在这里。造反的农民，行事每每有不分青红皂白的味道。他们焚烧采邑纪录（当时的政府档案），攻击教会，褻渎他们遇到的一切权威象征，攻击借钱放利的人，不一而足。在当代与后世史家笔下，农民叛乱似乎具备非理性爆发的所有特征，不过，以格利佛比喻中世纪的统治如果中肯，则造反的农民所作所为的确有其理路可寻。攻击格利佛身上的一条绳子有什么用，如果其余绳子还绑得好好的？他们的要求不可能按部就班；他们连分辨绑他们的绳子都有问题，他们的要求如何能就经济、政治或宗教来分别提出。牵一绳，即必须动全局；造反不是无所不反，就是不如不反。

此外，前近代的所有人民造反都势必失败，因为没有什么公共设施可以接管，无论是象征式接管或实际接管，没有巴士底狱，也没有冬宫。（中世纪国王并非愚夫，他们行宫处处，行踪不定。）在权威中心分散而且没有十分固定边界的社会，一场造反是不是成功了，也不容易判

定。中世纪欧陆国家，民变领袖经常自称真命皇帝或真命教皇，道理也在这里。在位者据有天下，造反者要取天下。太多种权威声称有管辖权，只有帝国或教皇的声称能凌驾它们。

中世纪社会面对人民造反，韧性十足，主要原因有二：教会以守贫为志，以及武士阶级垄断光明正大的兵戎。这表示人民不再能提出古代人民那种要求。古代共和国的阶级战争通常以相同的形式出现。人民赴战胜利，回国要求重新分配财物，通常是土地。他们以贫穷为名、以他们手中的武器之名，作此要求。他们救了共和国，就应该有所收获。武装而英勇的贫穷有其非常坚强的道德资格，自从柏拉图在《理想国》里说明寡头政治如何变成民主政治以来，这一直是保守思想家忧心之事。对土地法的需求，也是罗马共和国大规模内战为止那段历史的重要主题。（1918年与1945年战争胜利还乡的军队还可见其仿佛。）中古世纪，惟有武士能行光明正大的暴力，惟有僧侣能据贫穷作道德声称。如此，则一切人民暴力都只能界定为无礼蠢动的暴民暴行，以基督的教会已流于世利为口实，而对此教会发动任何攻击，最上可称为错觉，最下可斥为异端。真正的贫民于是沦于道德上无告，物质上赤贫，当时能有民变，已属奇事，而民变居然有那么多，更是奇中之奇。

近代国家从封建秩序中来。这当然说来话长，不过，由马基雅维里、波丹、霍布斯及亚当·斯密的著作，我们可以索得此事从大约1500年至1800年的进展之迹。

政治秩序是神定事物秩序之一部分的概念，在马基雅维里书中不见踪影。马基雅维里认为国家是一种完全新造的秩序，不是付托给国王主理之物。马基雅维里的君主是一个创造者、艺术家，他设计并建造他所要统治的国家，而这禀赋并非人人皆有。一个能力普通，遇事不太懒于处理，没有巨恶大罪，臣民又习惯被一个家族统治的国王，可能不难世袭享国。新王国的创造却是天赋异禀者的工作。马基雅维里的君主，其国家全无封建痕迹，君主与人民之间没有中介建制。封建式的竞争势力全部勾销，因为不容有任何特出人物来坐大反抗新的君主。君主手握所有权力线索，马基雅维里殚精竭虑，使君主没有权柄旁落之忧。马基雅维里图式中的权威以君主其人为中心，但也有一个空间上的中心，其政府代表城市对乡下的胜利。一个明慎的君主，首都宜以坚墙护绕，墙内

宜造坚堡以自居。不能有中世纪社会特有的那种地方各自为政，一切决定出于君主，而那些决定最好是确当的，否则他可能失去他的国家，因为天下事得者往往复失之。以现代用语来说，就是政策必须确当，包括外交政策。战争不能再是武士阶级之事，应是君主之事，而且应以自己所建的军队行之。佣兵仍然可备一格，但当行本色的君主将会师法古罗马人，以自有的民兵从事战争，惟有民兵才会觉得这君主是他们的君主，国家是他们的国家。中世纪的国王是众列之首（*Primus inter pares*），必须与他比较强大的臣下谈判，君主则不然。真正的君主高高在上下命令；一个成功的君主，必定做到他的臣属觉得君主的荣光就是我的荣光。

马基雅维里提出的君主术虽然十分严谨，但他的政治理论还是重视因事制宜。他的政治理论其实是一套紧急情况权宜术。马基雅维里的君主，其一生就是一连串紧急情况。君主绝对不可以梦想隐退到海边一个小小王国去安养天年。马基雅维里其实既景仰那些遇事通权达变的人，也心仪那些伟大的立法者，然而在他笔下，那些伟大的立法者好像是伟大的权宜行事之人，他们都在某种紧急情况下设计了可长可久的权宜之计。历史上很需要立法者的几个阶段，并不都是需要将计就计便宜变通的阶段。摩西与利克格斯是他们民族的开创者，那些民族作为政治单位存续数百年，但马基雅维里除了说摩西的例子可以看出上帝之手，其实提不出一套连贯的理由来解释为什么这类立法者非降临不可。人民应该有人主持局面治理他们，据马基雅维里之见，法律只是使人民有此知觉的方式之一。法律是最好的方式，但马基雅维里分明也只视法律为君主武器中的一项而已，而且如果是一个新得的国家，君主要使那批新人民感受到他的统治的力量，法律不可以是优先使用的手段。马基雅维里谈立法，意思其实不是我们今天所说这种意义的立法，亦即不是根据某种普遍承认的标准来制定普遍接受的法律，而是对一群无法的人民鞭之策之，使之就范，就如罗慕路斯与努马·庞比利乌斯（*Numa Pompilius*）之于罗马人民。

然而马基雅维里有其近代性，他的政治思想引起一个脱离中世纪的世界共鸣，就是他认识到，一个特定的民族，生活于一个特定时代，处于特定环境之中，需要特定的统治形式。（这个道理，古人当然十分清

楚。)马基雅维里的政治思想,概括人性特征为架构,但我们不必太多后见之明,也可以看出他认为文艺复兴时代的人特别难治,以他说的那种君主政府治之为宜。马基雅维里的君主必须面对的人是自尊、自利、机会主义的,但也有与这些相反的怯懦、易欺、怠惰等特质。他们也就是柏拉图《理想国》里那些民主角色,善变,同时又充满自信。这样的人对民主——即共和——可能有其天生的渴望;他们天生是公民而非臣民,但这样的人将政治弄得一团糟的时候,君主政府是惟一对治之道。马基雅维里崇仰古代的立法者,但他事实上认为法律与君主之力在当时的世界应该是一而二、二而一的。

政府形成必须与环境相当的想法,也是波丹《共和六书》(*Six Books on the Republic*, 1576)的大旨,虽然波丹所走的理论路子几乎掩掉他这项最重要的原则。波丹以亚里士多德的追随者自视,不过,他如果是亚里士多德的追随者,则他跟随的是走岔了的亚里士多德,那个以一系列形式定义作为世界图像的亚里士多德。波丹大概是第一位提供堪称近代主权理论的重要政治思想家。基本上,那理论非常简单:一个秩序井然的国家需要一个绝对而且具备正当性的主权中心。波丹持此说法的动机,比他的论证容易了解。我们看得出来,16世纪法国由于宗教见解的差异,连连发生内战。法国如果想以一个政治共同体继续存活,就需要强化君主制度。波丹援引亚里士多德之例,从君权神授的神学中取出主权理论,与一个政治共同体必须加强君主制度才有可为的看法结合。波丹看出国家往往毁于宗派。这是个极为古典的认知,宗派是宗教派系,也无损此说之理。(有人批评马基雅维里的政治思想,指他未能了解宗教在宗教改革时期政治中扮演的角色,这项批评未得要领,道理在此。宗派就是宗派,无论起因何在。)波丹维护主权,其实是针对宗派而发。基督教世界里那些王国分裂为新教与天主教,他承认其为既成事实。接下来的问题就是:一个王国分裂成彼此争执的宗教派系,这些派系只要有办法,都要强制对方,这么一个王国如何能和平度日,从而兴旺?

可惜,波丹没有从这个“近代”角度来处理问题。他本来可能这么做,却没有这么做。他将亚里士多德的观点作成一个他自认为正确的总括,据此处理政治。他手边的要务是为16世纪的法国寻求团结之道,

但他不以此自限，而是以《共和》讨论任何国家怎么样才能有个坚实的基础。我们今天所说的“政治稳定”，必须根据古代而且非常概括的范畴来探讨，波丹于是以亚里士多德为师，判定政治理论工作的两个核心范畴是家庭国家。据波丹之见，家庭是自然的共同体，而且他也像亚里士多德，将仆人（虽然他们在波丹的时代不是奴隶）与私有财产纳入这个范畴。波丹所想的家庭是罗马式而非希腊式的，因为他认为国家权威止于门槛。家庭是公共领域的缩影，但家庭与国家有些非常重要的差异。在古罗马，户长一脚踩出自家前门，就成为公民。他们成为公民的要素，是他们都承认同一个主权的权威，君主的权威。家族承继私产，而且私产不容侵犯，这一点对主权构成某种限制，是无可置疑的，然而逾此私有财产，主权者在公共领域是至高无上的，主权者的命令就是法律。

波丹心中所想，是亚里士多德将国家分类为合法与不合法。暴君以力为治，只图自己利益，国王以法为治，谋全体之福。但是，在暴君与王者这项形式区分背后，波丹对一个有待脱离中世纪与封建法律概念的王国情况有非常扎实的掌握。前文提过，中世纪社会是一块由各种彼此竞争的管辖权杂缀而成的百衲布。中世纪社会的立法者可能认为他们其实不是在立法，只能宣布上帝之法，但在一个以亚里士多德方式了解教会意义的人看来，其间不会有何差别。在林林总总不同法律系统相互竞争难以厘清的复杂情况中，除了一个主权者的最高法律，还有什么法律能产生意义？法律当然不是使人集合在一起的惟一纽带。波丹熟谙亚里士多德，知道常识、语言、文化、宗教及地方法律也能使人结合，而且他称这种自然产生的群体为“城市”（*cité*），有别于共和国之类我们所谓的国家。然而波丹虽然追随亚里士多德，却也晓得古代城邦不可能与16世纪的法国画上等号。此所以国家的法律必须至高无上，凌驾其他可能与之竞争的法律系统，无论其为风格、道德，以及使少数或地方拥有特权的法律。

经常有人批评波丹，说他自称奉行亚里士多德主义，却无法为一个臣民数百万的王国找到一个亚里士多德式“目的”，未免矛盾。其实，取古代范畴用于近代问题，颇难合榫，这只是又一个例子。我们应该说，波丹的亚里士多德主义尽管古怪，却点出一项现实的真理：欲求政

治稳定，必须有个至高共同体，其余自然产生的共同体都是此一共同体重要但从属的部分。波丹界定主权为“公民与臣民之上，不受法律限制的最高权力”，其“最高”非常近似近代的主权观念。主权是永久的；主权绝对，只能委任于执法行政的官员；不受法律拘限，因为主权本身就是最高法律的来源；主权者不能约束他自己或他的继承者；主权者有宣战媾和、授官任职、最后仲裁、赦免、铸币及征税的权力。主权绝对且不可分割。所有受法律约束的组合——宗教组织、自治市、商业公司与同业公会——都以主权者为其权利与特权之源，由此又可以推知，主权者没有接纳其建议的义务。

波丹认定主权至高无上，这项认定与他的立宪主义不大容易并立，因为立宪主义使他想保存国王不能改变的那种古代宪法。不过，历来论者强调这个矛盾，或许太过。立宪主义非常晚近才坚持，一部宪法如果能由主权者任意增删，就完全不能称为宪法。在波丹的时代，宪法的意思是，在此王国之中，我们有个特定的行事方式，凡是不直接与国君权力竞争的风俗及建制，应该获准按它们向来的方式发挥功能。惟有在这些建制与主权中心发生冲突时，才一定做成有利于此中心的裁决。说波丹的图式中有家庭与国王这两个主权者，并非笃论。两者何必互成敌体？一个有失明慎的国王可能干涉家庭生活，但这不过是肯定其武断征税的权利，而任何国王只要不是至愚，势必了解未获各阶级或国会同意即专断征税是一种后患重重，而且会造成政治不安的增加岁入之道。专制统治其实是奴隶制度的观念，行之甚久。美国“庸俗的辉格主义”常说，法国因为国王是专制的，所以没有谁的财产是安全的。这话当然有其直接明白的道理，国王的权力比任何人都大，谁要是特别成为他鄙恶的对象，一定会有麻烦。不过，凡是有个主权中心的国家，莫不如此。波丹也一针见血指出，最专制的君主制度如果明智授权，也能深获民心，而如古代世界所示，最获民心的民主制度也会专制行事。

称波丹的政治思想不充分或混乱不清，如今蔚为时髦，原因不难明白。他的亚里士多德主义导致他走上一切以定义为得计之路。主权，是一个无限主权权威之法律所行的绝对统治。这项定义之下的国家或者存在，或者不存在，但这就有伤他“历史”方法之明，因为他要以历史方法来显示，一个秩序并然的国家没有他构想的主权，何以无法继续存

在。人在种种司法系统之下生活，对这些体系之间的差异，波丹从无非常清楚的认识，往往将一切法律体系归源于自然法，对自然法实际是何物，却缺乏反思。也许他与许多政治思想家一样，认为自然法不思即知，国王会觉得应该受上帝律法约束，也是一想就知道的，就像人人都会觉得自己应该遵守上帝律法。波丹据自然法处理一切，以为万变不离其宗，然而作为一种思想体系，自然法已愈来愈拙于解释一个王国何以成为它现实上这个样子。总之，波丹反封建，是着眼于各种彼此竞争的管辖权妨碍主权的行使。波丹不认为国王只是一套阶级体系之首，其存在根据来自这套体系本身。他从上往下看，认为一切从属权威都导源于最高主权者。

在这层意义上，霍布斯的主权论可以视为波丹的继承者。波丹描述了近代国家的内涵，这不容置疑，但他有没有主权国家的理论，是另一回事。波丹的主权理论有待一个与之相称的人性看法和一套相称的社会学来填实。前面指出，波丹主权理论的动机很清楚，但他的论证全是形式上的论点。霍布斯将波丹的主权定义落实于对亚里士多德毫无倚傍，一切以一种缜密的人性与社会观为根据的论证之中。霍布斯的主权者与波丹的一样，其命令即法律，主权者透过这命令/法律，对臣民行使权威，但霍布斯的谈法，仿佛近代王国里真的只存在一种法律，主权者制定的法律。波丹曾希望主权者的法律能容纳其他类法律；在波丹，主权者制定的法律至高无上，但这至高无上并不消灭别种法律。霍布斯的《利维坦》针对一个特定的政治问题，即英格兰内战，然而其中没有丝毫临时权宜的成分。《利维坦》起头章节取名《论人》，饶富深意，其中有系统地详论特定几类人何以需要特定几类国家，才能共同生活，及实现他们的本性促使他们去追求的目的。每一政治理论都含有一种社会学，只是有时候有待挖掘。霍布斯的情况，则好处是不待深掘。他的社会模型很容易可以看出是一种原子、市场模型的人际关系，里面的人类满怀野心，但也满怀恐惧。人而如此，除非有一个全能的主权者来制定并执行法律，否则他们根本永远不会共同生活。

霍布斯的《利维坦》国家论特别之处在于，它主张政治秩序很难说是自然产生的，因为按霍布斯的说法，人不会愿意给别人权力来凌驾自己。国家是人造体，无法由人性导出，而是人性如此，才成为必要。政

治秩序是一种根本必要的人造秩序；霍布斯认为，即使我们从头再来，理性的人也会造出绝对的主权，因他们有自知之明，一定会这么做。霍布斯式国家的产生有似奇迹，但此“奇”不是超自然的意思。霍布斯的政治理论并无丝毫神秘成分。其中没有对王朝的温情效忠，也没有对神授掌权者的敬畏。主权者可能获得效忠，也可能因为是上帝所任命而获得服从，但效忠与敬服是他的命令的结果，而不是由于人效忠或敬服他，所以他可以对他们下命令。霍布斯有意周到，说理性之所命，即上帝之所令，但他的意思还是很清楚：理性独力就能想出建构绝对国家的原则，无论上帝有令与否。

有人说霍布斯的社会学与他的政治理论无法完好结合，因为竞争、奋进而一心增加其市场价值的人不可能忍受霍布斯为他们建造的绝对国家。霍布斯似乎鼓励人增加财富，但要他们不必指望分享政治权力。请记住，霍布斯自己也认为人天生十足侵略性，为这项批判增加了一点道理。自然状态里，也就是想像中没有政府的状态里，人想到他们获得安全的惟一希望在于支配所有其他人。当然，他们在自然状态中做不到这一点，因为人的天生能力大致平等。霍布斯认为，理性之人有觉于此，才将支配他人的权力转让给一个人，即主权者，这支配他人的权力，人人都想拥有，但人人也明白只有一人可以拥有。霍布斯式的人进入公民社会时并没有改变其天性，因此，说他们会妒嫉他们的主权者，是合理之论，此人得到他们只要能够，都想自己拥有的权力。（霍布斯只说，任何人被选为主权者，都会双手死握着那把剑。）论者认为，新兴资产阶级会起意分享主权，他们的财富会使他们自认有资格。不过，上述说法误解了霍布斯主权理论的力量。主权者非必一人而已。主权者可以是一个委员会、一批贵族，甚至是民主体制。霍布斯主权理论惊人之处，在于指出主权的性质不因行使方式而有变。一个国家可以是最纯粹的民主国家，但其主权仍将是绝对的主权。

霍布斯的论点有反封建的层次，这是确定无疑的。主权不可分割，因而不必让世袭阶级或国会分享。我们有时忘了，封建社会充满代表制的观念与实例，近代的代表制理念与实践有相当多导源于此。由霍布斯观点视之，政治代表制，作为一种权力分享的形式，有如妨碍纯粹主权的行使的某种封建残余。封建的代表制观念转化成近代民主代表制观念

后，产生一种政治正当性，这正当性又产生一种主权观念，这观念没有人可以挑战，因为人人分享到那主权的行使，无论是多么间接分享。霍布斯与卢梭在其他任何事情上可能天差地别，两人对主权的意义却所见略同。就近代国家之出现而论，两人之间的主权差别在于卢梭的国家是一项集体道德事业的工具。在霍布斯，则国家是公民而非社会组合的表达。他以司法方式构思人与人之间的关系，而且法律的约束是中性的。要人人如何待你，就如何对待人人，你就不会获罪于法律。服从主权者的目的是社会和平，有了社会和平，人才可能在法律架构之内追求他们自己选择的目的。人单是考虑主权者的命令存在的目的，是不会服从主权者的。理由很简单：人人都认为，别的每一个人都服从，只我一人不服从的话，对我自己最有利。人都要邻居守法，但这心理不会产生他自己也守法的动机。据霍布斯之见，人的服从动机来自对主权者的畏惧，这畏惧直接又使主权者能有效率地找出并惩罚不良分子。这效率不容任何事情妨碍，地方的豁免权或特权，乃至任何身份地位，都不可以。

如果除了惧之以刑罚，别无办法使霍布斯笔下的人服从法律，那么，不难看出这些人多么难以集合来追求任何共同的社会目的。社会和平无疑是“好”目的，但我们天性如此，因此只有主权者能保证带来社会和平，而且他必须有效率。社会和平是脆弱的，因为我们就是如此，居然有丝毫社会和平的话，真是人力奇迹。前面曾经指出，霍布斯之后，社会理论发生一场转变，因为理论家不再那么怯于承认人类的合群性，霍布斯对人可能迅速重返自然状态的担心开始过时。但是，霍布斯对人性在社会生活中的表现有个连贯的看法，并将他的国家理论植根于此看法之中，可说超越波丹，朝现代性迈出了可观的一步。所有近代政治思想家都必须面对一个难题，即只有一种特定的政治秩序形式能配合一种特定的社会秩序形式，而霍布斯对此问题有十分坚实的“理论”掌握。自由主义的根本，是将国家与社会区分开来，霍布斯在世人听到“自由主义”一词之前很久，就知此区分了。

本质上利己的人类也能合群的理论在卢梭时代已成常谈，在未来也成为政治思想家的一大主题，霍布斯无意中点出了其中牵涉的一些问题。霍布斯没有详述近代政府的各种机制应该长的什么样子，只强调主权者的命令在全国通行无阻。霍布斯似乎认为主权者通行无阻的命令与

效率充分的政府是同一回事。霍布斯自己的社会学是隐含于其著作中的(他甚至可能不知道他有个社会学),而且概括出之以一套“人性”理论。到18世纪末,比较自觉得多,以近代社会为主题的社会学理论已经出现,界定何种国家适合何种社会的何种发展阶段,变成明显得多的问题。到亚当·斯密《国富论》落笔时(首卷1776年问世),界定其国家观的,已是一套对“商业”与“富裕”社会——即资本主义社会——的明确经济与社会分析。

亚当·斯密认为,人类生活中出现的重要变化先发生于社会,然后才及于国家。此处的社会,意指经济与社会结构。社会优先于国家,在亚当·斯密是社会学上的事实,而非如洛克那般是一种伦理立场。商业社会的最重要层面,在于它是有效率的社会。社会分工意指工作日益专门化以及需要专门的知识技术,产业分工则使近代生产的效率出现奇迹似的进步。接下来的问题就是,在这样的社会里,国家应该是什么样的形式,尤其政府实际上应该如何运作。更明确地说,政府职能应该由哪一类的人来担任。对这问题,亚当·斯密的答案不出所料。一个由贵族充任公职的国家将会完全不适合这种社会。一个近代国家在讲求做事效率的社会里运作,就必须像这社会般讲求效率。人类史上于是首次出现能对社会生活提供真正了解的社会科学。治理我们的那些人虽然不大可能自己就是社会科学家,但统治者应该是务实讲效率的人,至少了解新社会。治理之事应该交付于准备以此为专业的人。亚当·斯密的国家观因此带有一种前所未见的工具意义。政府对社会的运作方式有真正的了解,对其自身的任务将会有愈来愈精确的了解,从而辨别哪些工作它过去曾经从事,但根本上没有能力胜任。商业社会的目标是创造财富,在财富的创造上也极为成功,因此国家最好从此不要再干预赚钱生财这种严肃正经的事。亚当·斯密首开拆解国家机制的先河。重商主义,或者其残迹,现在被视为对创造财富的拖累。最好让社会自己去发明创造财富的办法。国家与社会如此一分为二之后,“国家最擅长做什么,社会最擅长做什么”的问题有史以来首次可以严肃提出,亚当·斯密《国富论》第二卷的政治理论大致就是要解答这个问题。

初读《国富论》而以为书中主张对一切事情都采取放任态度的人,读到亚当·斯密其实将那么多事情留给国家负责,往往大为惊讶。亚当·

斯密到底在多大程度上是主张放任论的自由主义者，长久以来也争论不休。不过，国家所为何事，亚当·斯密的大体解说十分清楚。政府应该静观一个日益商业化而且富裕的社会有什么问题产生，然后自问政府是不是最能因应这些问题的机构。亚当·斯密甚至意识到日益精进的科技，尤其军事科技，对近代政府应有的影响。武器日益精进，表示往昔业余性质的民兵在近代战场不可能再有容身之地。职业军队（他取法的模范是斐特烈大帝的普鲁士）必须取代旧有凑合而成的武力。耐心读完《国富论》第二卷的自由主义者有时颇感讶异，亚当·斯密这么一个照理属于放任主义的思想家竟然独钟普鲁士，但这其实不足为异，因为在未来，效率与工具性将是政府的标志。说从亚当·斯密开始，而有史以来首次可能大略设定政府失灵的判断标准，并非牵强之论，但是要到18世纪末，政府有可能完全达不到其社会所需绩效的观念才逐渐流行。这时候，才能提出一套起码的标准，一套政府如果不能履行某些功能，即不配称“政府”的标准。

政府曾完全失灵的意识在美国首先全面体现。到1776年，大多美国人亲身体会到亚当·斯密在理论上提出的一个看法：政府可能全套失灵。在北美生活的英国人素来觉得他们有权利与国内的英国人一样，由立宪政府来治理。依当时的看法，英国式立宪政府是平衡政府；平衡意指政府决策应由国家各个不同机构分任，其中最重要者为国会下院与国王的各部大臣。行政部门的行事应受代议机构监督，代议机构特别应该职司抑制国王意志一些较具破坏性的表现。1776年，北美思想之士大惑不解，英国政府在北美那些比较无理悖妄的行事居然是透过国会法案而行。下院与国王之间的平衡一定出了什么差错。这平衡出岔的祸因不难见得：这祸因，美言之为“影响”或“势力”，质言之即“腐化”。君主技巧而制度性施恩行惠，在下院厚值支领行政部门津贴之人，以至于这立法重地，英国人向来视为防范行政部门逾度以保障其自由与权利的长城，却出现一个卖身奴事国王及其大臣的多数。北美人逐渐看出，英格兰的情况与北美可以并观。英王所派总督对待殖民地立法机构，与乔治三世政府对待下院如出一辙。北美人自认为势所逼，不得不造反：一个曾经十分能够促进他们利益的政府制度，如今不再有此作用。北美的立宪政府曾经失灵，但事情并未就此结束。美国独立革命始于一部新宪，

即《邦联条款》，以及将旧有的殖民地宪法转化为州宪。独立战争结束后。美国人又认为《邦联条款》下的政府甚有不足，遂于1787年再制新宪，1789年通过。

近代国家理论出现的历史，也是国家完成其“中立”地位的历史。国家要中立，必须与社会分开。中古的君主国家丝毫不可能中立，因为，以近代术语来说，国王与皇亲国戚无非利益团体。国王是最大的地主，当国王的臣民，远不如当他的佃户。中世纪各方争夺管辖权，国王不过是主角之中最重要的主角。现代意义的主权理论出现以前，国家声称中立，决不可信。主权出，任何国家都有一套对人人一视同仁的法律的观念才可能产生。有史以来，人际关系首次可以放在纯正的司法层次上思考。人对彼此关系的看法发生如此转变的年代当然极为难考，所有公民都享有形式平等的观念也仍有待一段非常漫长的岁月才会出现，不过，一些政治理论强调必须有一个身为主权者的立法者，其法律凌驾其他所有各种法律，这些理论中每每已经隐含一种司法平等。这并不是说阶级严格的社会里不可能存在某种初级的法治观念，不过，以霍布斯版法治为例，他创造了主权，但他所设其余条件实在不利落实法治。霍布斯的解决办法失之过猛。主权者以贵族名位酬赏臣民，而不容许他们分享政治权力，一如让人尽情发财致富而不容财富有引起主权者注意的资格。这样的主权有多可能，甚待商榷，因为我们已习见财富与政治影响力密切相连，有财富而无政治影响力，几乎难以想像。不过，霍布斯点出了近代国家的一个核心问题。在人与人、团体与团体之间极不平等的社会，国家如何可能中立？如何防止国家成为一个阶级或一个党的傀儡？

霍布斯与波丹除了主张主权应该达到主权的极至，对此问题并没有真正的解答。格克也不济事，因为他似乎认为时时警戒的财产拥有者，尤其比较大的财产拥有者，将会不忘将主权限囿于富人能接受的范围之内。这表示某个特定阶级会拥有过当的影响力。阶级政治论者甚至试图说明财富的重大不平等有益于国家的中立。论事往往独具慧眼的休谟，想出个办法，说巨富的自私与全体公民的利益可以兼得。巨富善于自我保护，其自我保护之道就是透过自古与财富俱来的政治影响力。这不过是表现在富人身上的人性事实。富人幸运而有多余财富，这多余的财富

可以拿出来泽及他人。要做到这一点，最容易的途径是透过法律，因此，在自由的国家，有些多余的财富每每被用来影响立法，通过有利于保障财产的法律。法律当然对人人一视同仁，不是独厚富人而已，所以，富人将他们一部分财富用于保障每个人的财产，其实人人受益。财富假使平均分配，可能很容易消耗无余，这样的话，富人本来可以用于保护每个人财产的多余财富就会消失，如此则没有谁的财产是安全的。

可能直到黑格尔，国家与社会分开来的意义才出现有系统的整理。这时，法国大革命已经发生，并且引进马克思主义者后来所说的资产阶级社会。资产阶级社会并非一夕形成，但法国大革命表示资产阶级将从此长存，而这又表示在可预见的将来，资产阶级社会将成为理论工作的核心。未来所以可得而预见，也正是由于资产阶级发生之速。真正的社会科学，以及贴近未来的社会科学，只在一个迅速变化的当下才有可能。社会科学的主题是社会变迁，如果社会变迁就在人人眼前演出，研究起来确实容易得多。（请想想看，在一个经过数百年才有变迁发生的社会，社会科学有多难为。）资产阶级社会的变化是完全独立于国家之外的。国家能做的，可以说只有站在那儿观察，如果有点见识，就配合多变的环境而变。以国家为工具的观点，也就是国家只宜协助解决社会产生的问题，于焉产生。

当然，一个社会的某种特定状态，那个社会的某个特定发展阶段，产生的问题可能极难措手，以至只有将那个社会根本重新设计，问题才会消失。以政治理论上有点专门的术语来说就是，公民组合可能已不足够，国家必须在社会组合的基础上重新安排。公民组合与社会组合的区别不大容易掌握。公民组合是以法治为基础的组合，法律只管制人与人之间的外在关系。各人是其自身事务的主权者，他对他人的惟一义务是法律上的义务，也就是与别人打交道时服从法律。个人主权表示人生的目的必须是自我选择的，人为了维护这些自选的目的，或者选择的权利，而与彼此或与国家谈判。这些谈判的结果就是宪法，其中最好包含一份权利清单，而且这宪法不会是静态的，因为，就像国与国之间，个人保留不时重新谈判至少其中某些部分的权利。违反国内一般法律（立基于宪法上的法律），在国际关系中相当于片面否认一项自由缔结的条约。个人各秉主权与他人谈判、与国家谈判的观念，不必太过实看，其

意思只是说各具主权的个人之间的关系，以及各具主权的个人与国家之间的关系，势必有些紧张，谈判说或可表示这种紧张。公民组合的理念看来像自由主义，实则未必，因为一个以公民组合为政治纽带将人结合为国家的社会，是什么样的社会，从公民组合的理念本身完全看不出来。公民组合与极不自由的社会是可以相容的。原则上，阶级严明的社会里，没有理由不能出现以公民方式组合的情形，只要个人之间的关系由人人一体适用的法律来管制。此外，如霍布斯的例子所示，公民组合甚至未必带有政治权利的观念。不过，公民组合与自由社会最为相适，因为如论者所言，自由社会中才存在充分发展的经济个人主义，与公民组合理论本身明显含有的个人主义成为必要的对应。

社会组合则是为了追求一种只能集体实现的共同目的而形成的组合，因此只能存在于全体能以单一意志来抉择其存在目的的社会。古希腊城邦有社会组合的意味，因为城邦之存在是为了追求某些自由选定的目的，而且古希腊人认为惟有在一个体制合宜的共同体里才可能实现良好的人生，虽然关于何谓合宜的共同体，他们的确并无一致之见。近代的社会组合理论，则最明显的例子当推卢梭的政治理论。卢梭理论中的普遍意志，其存在宗旨正是要选择人应该如何生活——整个共同体为它自身选择公共价值。但公民与社会组合被视为只能二择一的时候，就出现问题。公民组合产生的问题如果被视为属于一种无从解决的问题，国家即以公民社会已经途穷，说仅余一途是穷则变，变则通，于是以社会组合之名，将公民社会加以重铸，声称社会组合不会出现原有公民社会的问题。以社会组合治公民组合之穷，卢梭的《社会契约论》只是最著名的例子。社会组合之意是，我们人人有志一同，此志是促进人类幸福，其基本假设则说人类幸福除非平等分享，否则不值得拥有。其中又隐含一个看法，说有某种“自然”群体，例如一个国家或一个社会，真的能够完成这样一件共赴共享的事业。现代种种集体主义意识形态于焉产生，皆曰能济公民组合与自由社会之穷。

国家作为公民组合的担保者，其部分资格在中立。透过对人人平等适用的法律而行事，并且法律执行不偏不倚的国家，对个人与团体而言必定是中立的。以正义为盲目，就是这中立的象征。引进法国大革命的那些思想家认为，国家之中立，意指不偏不倚维护个人财产权，防拒那

些使贵族尸位即有财产权及坐享他人劳动的封建特权残余。这在法国当然是个重大改革，根深蒂固的贵族势必顽强维护其特权。然而国家应该是何种形态的国家，才能善尽这项工作？

开明专制总是被视为不失一种选择。专制仿佛已是十分过去之事，言近代国家而说专制，有点困难，有些启蒙思想家却认为并无窒碍。我们很容易忘了，贵族在政治上是国王的天敌，一如贵族与国王在社会层次上是天然盟友。国王是一套等级严明的贵族阶级系统之首，这一点很容易掩掉一个事实：在政治权力的行使上，国王与贵族是天然互敌的。在法国，国王到18世纪末叶已将贵族的政治权力相当中立化，方法是将贵族变成金碧其貌的国家装饰品，贵族徒为国家之缘饰，并无统治国家之实质。统治功能中央化，为开明专制提供了基础。有什么比主权中央化的国家更能摧毁封建残余势力以及与之相连难分的宗教蒙昧主义？在一个贵族因其既有集体特权而仍然享有社会权力的社会，权力集中于一个主权中心的这种发展，本质上就是反封建的。在一个主要社会问题是有个领主阶级坐拥特权而无义务的社会，有力的开明专制很容易被视作改革这个社会的利器。

启蒙思想家喜欢幻想他们做得到柏拉图也没办法的事，亦即将国王变成哲学家，然而他们成就有限。有些启蒙思想家眼光放远，自问如果开明专制也不济事，计将安出。启蒙思想家十分清楚，国家权力是有所为而存在的；国家权力单是存在，并不足够，还必须用来促进人类进步，无论这进步如何构思。时间观念是启蒙运动的本质。事情非变不可，而且快变，最好在一个世代之内就变成功。开明专制失败，有一部分是未能足够迅速地改革其社会。法国大革命的起因，有个看法就说是开明专制失灵所致。开明专制失败的时机甚不凑巧，因为当时思想之士已普遍认为政治权力存在的目的是要用来将社会引向或推向一个特定方向。那力量如果由封建制度或专制制度来行使都成事不足，则只有以人民之名来行使。就此层次而言，开明专制导致主权在民理论，实乃理有必然。

主权在民说当然不是新理论。它曾是柏拉图在《理想国》中力抨的观念，在罗马是老生常谈，马西利乌斯重振其理，马基雅维里为之张目。甚至霍布斯也说人民创造主权，洛克则主张造反有理，因为人民授

政府以主权，政府背叛其所受信托，人民可以收回主权。启蒙的主权在民观念不同往昔之处，在于循名责实。其他的主权在民理论都说，“终极而言”，人民是主权者，但又主张不应该任由他们的脏手接近政治权力。我们不妨记住，在古代世界，选举出任公职是一种寡头统治而非民主政治的理念，因为其选举隐含有些人比别的人适合服务大众；因此，自古以来，选举实为选择，而选择统治者就是从一个本来即被看好的群体择人。国王由人民欢呼推戴而治，也是一种选举，但以现代眼光看来，这些选举是非常奇怪的选举，因为总是只有一个候选人。神圣罗马帝国皇帝由选帝候选出，教皇由枢机主教选举，但这些选举，候选人与选举人都非常有限。启蒙运动导致一种非常不同于此的选举观念：选举对政治权力的实际行使应该有其影响。

有一点必须强调，就是这并非启蒙运动的必然结果。启蒙思想家主张的民主，大多殊非现代意义的民主。他们大多与古人一样看民主，视之为意指直接的暴民统治，是与理性正好相反的东西，不过，启蒙运动将贵族的统治资格摈斥殆尽，一旦开明专制再不济事，主权理论走投无路，只有步向主权真正由人民行使一途。这一走，走上民主共和国。

近代民主共和国理论与以前的民主共和国理论有一重要差别，不可不提。世上并无全新的政治理念，新的是对一套既存政治词汇的强调。近代民主共和国是一种具有双重民主意义的体制：一、人民的意志成为其正当性的基础；二、人民的意志对此共和国政府的实际运作将有影响。选举一方面是政府体制正当性的试金石，二是直接左右此一体制的实际功能。人民的愿望将有其政策效应。这相当接近现代政治学的理念。现代政治学探讨的，就是选民在多大程度上可得而控制或左右政府行事。民主政府尚待一段漫长岁月，自称“民主”时才不必脸红，因为视民主为无知多数统治的古老观念仍然力量强大。启蒙运动的折中之道是代表制。卢梭由人民集会以主权者身份自我立法的观念又不切实际，除非国家自行拆解成由诸小省份构成的联邦。启蒙运动之后，对进步抱持成人之美的政治思想，关心的课题是由谁来代表谁。代表制仍然不能遽尔视为全民选举，至少，财产仍然是选举权的要件。一人一票的代表制后来脱颖而出，但那是代表制的真谛再争论了两百年之后的事。

推荐读物

近代国家的“近代性”问题，争议甚多，你如果和我一样认为近代性的问题与自由主义的国家理念密切相连，更是如此。我的想法是，近代国家是自由主义式国家，或者，在近代世界，国家指自由主义式国家而言。我作此语，是为了不拟在这里涉入一个困难的问题：“极权”国家是自由主义式国家之外一个真正的选择，还是一种病理扭曲。关于这些论题，我的思想深受以下著作影响：布洛克（Marc Bloch）的《封建社会》（*Feudal Society*, 1961），此书教我判断哪种国家不是近代国家；韦伯谈官僚组织的多种著述；以及亚当·斯密《国富论》第二册《主权者的支出》。我有点儿将亚当·斯密看成韦伯与斯宾塞（Herbert Spencer）的混合，这是我一种小小的目的论，或许无伤。



第 15 章

启蒙运动的政治学

作为一个思想运动，启蒙运动后来涵盖了整个欧洲与北美，但它其实是在路易十四死后法国比较自由的政治气候里开始的。路易十四之后的法国君主仍然信奉君权神授，在理论上继续摆着绝对主权的架势，但国家对臣民欠债日多，而外交成功日少，君主继续托大，未免与政治现实日益脱节。这，加上一派彻底世俗而且唯物的哲学，开启了全欧洲所有权威——思想、宗教与世俗权威——遭受全面攻击的过程。这并不是说所有启蒙运动思想家都是政治激进派，但以“激进”(radical)一词指直究事物之根的原义而论，他们是激进派。当时的世界仍受制于王室与教会的检查，因此他们起初必须步履谨慎。启蒙运动从17世纪笛卡儿(Descartes)与牛顿(Newton)的科学取用了唯物哲学，加以发展，并巧妙掩饰这派哲学的政治与社会信息，但识者无不知其激进。18世纪唯物论认为运动是事物的本性，并由此理念建构了对政治社会世界的一种看法，一种实质上将上帝逐出这个世界的看法。自亚里士多德以后，世人就说物体本来是静止的，需要一个“第一因”推之使动，这是上帝存在的有力证据。但是，如果物体如17世纪物理学所言，本然就在运动之中，那么，不必援引一个神的奇迹干预，就能充分了解整个自然世界(包括生物与植物世界)。

要解释自然之光的冠冕——人，不必使用人是特殊创造物的理论。法国的先进思想圈子流行将人视同“机器”，说这部机器的动作原理与大自然其余一切成员的机械动作原理一样。人类行为的发条是激情，或者，套用功利主义另一用语，寻求快乐而逃避痛苦的欲望。激情是自然植在人性里的东西，是人类的生命运动之因。激情如何发生作用，可以物理学方式也就是生理学方式来解释。自然种植于人类心智之中的理性，功能是指示人类的激情去完成可欲的目的，虽然理性与激情的确实关系如何，启蒙运动诸家其实并无一致之见。卢梭即认为一切自然的欲望都自然是美德欲望，人只是因为生活于腐化的社会里，心上才被种下“不自然”的，也就是说，邪恶的欲望。休谟认为理智是激情的奴隶，意思是说，人类行为的目的是欲望提供的，理智的惟一能事是教欲望如何达到那些目的。启蒙运动的共识似乎是，理智在某一层次上能控制并

指示欲望走向道德上可欲的一些目的。激情在本质上是盲目的，是其他动物也有的东西。所以，人有理性，必定是为了能让人拿理性与激情相制，原因或者是激情如无引导，不晓得如何满足自己，或者是激情本身执著一些目的，而从理性观点看来，这些目的不可欲。

在道德哲学领域，启蒙运动的目标是创造一套理性的道德体系，小则用来修正，大则完全取代导源于宗教、风俗或巧合的所有现有体系。某些人类行事模式，某些人类行事的目的是，可用理性来证明比其他模式和目的可取。大自然将理性深植于人心之中，一定是为了点出这些差异。一定有个方式可以彰显，只有获致美德的目的，人类才有真正的幸福可得。理性如果能证实人类幸福的真质寓于眼见他人幸福之美而向往思齐，将是道德哲学的极至。不过，启蒙运动一直未能显示从理性可以导出一套吸引所有理性之人遵行的道德原则。说来有趣，显示启蒙运动的道德计划势必失败的，是处于启蒙运动核心的休谟。

启蒙运动追求的只是道德行为的理性“原则”，而承认实践上可以容许的道德行为纷繁多样。这种道德相对主义出于启蒙运动的唯物主义趋向，十分自然。宇宙中的物体的运动决定于其运动的环境，人类的行为也随其所处社会与政治世界的条件而各有不同。人类在不同环境之中有不同之行为，其不能令人性通则不成立，正犹如物质在不同环境之下有不同之作用，无损牛顿运动定律之真理。人类行为的理性原则可以作非常大而无外的概括，启蒙运动也不断寻找这些原则，从无休止。

对事物的这种看法，隐含着某种心胸宽大与宽容精神，这是启蒙运动最高境界的特征。物质在相同的环境里，行为永远相同：凡是石头，都会从高处落到地上。物质世界如此，人类世界亦然。所有人类置身于不是自己的环境，行为都会非常不一样。人有什么样的行为，并非偶然，但人在特定社会的特定发展时刻里出生于哪些社会，则是偶然，而这偶然就决定了他们后来会成为什么样的人。这个观点的言下之意很清楚：你如果在波斯出生，而不是在法国出生，你就会是回教徒，不是天主教徒；你如果出身贫穷，又与坏同伴一块长大，你大概会变成盗贼；你如果出身是欧洲北部的教徒，而不是欧洲南部的天主教徒，你将会有宽容精神又爱自由，南边的人则倾向于不宽容而且比较忍受专制政府。如果人成为什么样子，是他们出生环境的必然结果，那么，谁对别

人都不必太过苛责。容忍不同于自己的做事方式，批评社会与政治习惯、风俗及制度时有所节制，似乎是唯物人性观的必然结果。

启蒙运动有志将宽容与节制的原则扩充为个人生活及社会、政治生活的通则。说西方自由传统的精华尽出于启蒙运动，并非夸大。启蒙运动到了19世纪的欧洲，可以说已不再是一个运动，已成为文明。启蒙运动信奉制度化与民权；废除奴隶；渐进主义与节制；风俗、道德、政治上的效率；在适当尊重民族与地方传统之下追求社会与经济进步；正义与法治、意见自由与结社自由、制衡政府权力及政治权威分立，以防止个人、团体或多数的专制统治；社会平等但不危及自由；最后，启蒙运动崇奉开明法律制度下的自由，以期自由不至于扰乱有秩序的政府过程。以上是以撒·柏林开列的项口。他指出，到19世纪中叶，上述理想，至少在理论上，已为欧洲的文明政府与民族所公认。

以上价值当然不是个个获得所有启蒙运动思想家同样的强调，自弹一调的个别思想向来都有，卢梭就是最明显的一个，但启蒙价值的多元之中，的确隐含一个对节制的诉求。没有一个启蒙价值支配其余所有启蒙价值，即自由亦无此支配地位。也就是说，在具体社会与政治环境中，价值必须彼此权衡取舍，只有在理想世界里，才可能所有价值并行不悖。

康德在1784年有一篇著名的文章——《什么是启蒙》(*What is Enlightenment?*)。康德在文中为“启蒙”提出一项传颂至今的定义：启蒙就是“敢知”(dare to know)。康德来个一刀切，将整个18世纪思想当成一场对无知与迷信的反叛。知就是知道事物的基础，知道事物真正如何运作。康德这个启蒙运动定义很吸引人，也令人立即想起那个时代的几场重大思想战役。例如，《圣经》批评开始严肃疑问，关于过去，《旧约》与《新约》实际上提供的是怎么样的一种纪录(测量诺亚方舟，可知经文描述的方舟太小，装不下《创世记》提到的所有动物)。法国发生有关耶稣的迷信影响的论战，特别是教育上的影响。伏尔泰鼓吹散播牛顿物理学，认牛顿之说为宇宙真理，还称他的情妇为维纳斯·牛顿(Venus-Newton)。当时的人对有关非基督教文明的记述，诸如古埃及、波斯及中国，兴趣大起，认为这些文明或有可供基督教的西方学益之处。与这股对其他文明的兴趣俱来的，是尝试写“哲学性的”历史，这

种哲学性的历史，我们今天称为比较文化社会学。这是一项宏伟的思想事业，用意显示一切社会，如果任它们自己生活，都必然会经过成长、成熟而腐坏的同时过程。我在这里加上“任它们自己生活”一词，因为启蒙运动有个要目，是设计一些方法，将这种看起来无可如何的发展过程变成必然、无可避免的进步，而且不用上帝插嘴。

启蒙也意指探讨“知”本身的意义，亦即我们今天说的认识论。此中一大先驱是洛克及其《人类理解论》(1690)。这部著作说明，人如何而知其所知，并没有什么神秘玄虚之处。感官知觉是心智了解外在世界的原因，自足且充分的原因。感官真正了解外在世界，并将其所了解的外在世界传给心智。中世纪神秘其事，说世界是一个很复杂的象喻，表面底下深处才是真实。这些神秘主义，现在都不要了。对上帝之知，以及上帝创造世界的目的，都可以在这个世界内部找到。上帝依照他自己的形象造人，并且给他自然理性，原因在此。上帝是理性的神，他有意要人类至少了解他造人的一部分。洛克讲知识论，论自然宗教，但并没有就此大做文章，这方面真正的文章有待来者好好发挥，只是洛克指出的方向是够明显的。洛克的知识论真的实践“你要自知”这句千古箴言。知道自己，就是了解人类心智的内容实际上是怎么到了心智里的。理清这一点，心智才能说了解它生活其中的这个世界。认识论是通向政治学与社会学的大道。

康德当然不是说，启蒙运动时代是启蒙了的时代。启蒙运动的种种进步发现还有待通行世界。启蒙运动的光照亮了世界最后一个黑暗角落之日，才是“启蒙时代”来到之时。不过，康德那句“敢于知道”，含义极为清楚。启蒙运动目前为止的所有发现如果散布足够广远，将会创造出一个更好的世界。至少到1784年，启蒙运动已经成为一种改革方略。康德这篇文章似乎说，现在所有人对何谓启蒙已有一致之见，从今以后，当务之急将是宣传启蒙福音，以便增加获得启蒙者的数目。启蒙运动虽然语言以法文为主，本身当然却是没有疆界的。巴黎有 *lumières*，也就是哲人，德国有 *Aufklärer*，意大利有 *illuministi*，英国则有吉本所说那些受到启蒙 (*enlightened*) 或知道哲学何物的人，“启蒙”一词的各地用语容各有别，却清清楚楚都说着启蒙运动的语言。他们喜欢人家叫他们“人类党”，是信仰“文明”的欧洲团契，等着文明在实践中充分实

现。

然而康德这篇《什么是启蒙》，我们不能没有疑义。康德假定“何谓启蒙”这个问题值得一问，而且也许必须迫切一问。但康德自己提出的回答有落套之嫌，可以说答得不假思索，想当然尔。康德此文总摄他那个时代对他自己的想法，并且招邀欧洲已获启蒙的人一块揽镜自赏。文中倒也没有那种浅薄的自满，启蒙运动到底还有一段长路要走，才真正传遍它自己的世界，但全文语气自信，是对自己人说话的况味。“我们”知道“我们”在说些什么。有点像一家企业董事长报告公司进展，或俱乐部主席报告俱乐部现况。所以，这篇文章不大像是公开发表之作，要说它公开，也不过是董事长的报告印出来在公司分发的那种公开。单看这一点，我们就应该对这篇文章稍动戒心。此文有点太过自觉，太刻意，太概括。康德要我们接受启蒙运动时代的自我评价。实情是，看启蒙运动时代的自我评价，一定要步步提防。

也许康德所下的启蒙运动定义其实根本不是定义，而是一种翻译，或者一种代称。文中说启蒙运动时代的特征在于反抗“无知与迷信”，但这枝伞张开来很大，一遮无数人。毕竟，有人告诉你，你已经和无知与迷信划清界线，你听了挺舒服，再告诉你，你是在反无知反迷信，你更舒服。思想家，从爱丁堡与斯德哥尔摩到马德里与拿坡里，都勇于站在人类精神的最前锋。不过，康德这个一刀切的式子也可以视为全党团结的号召。换个比方就是，到1784年，“人类党”内部歧异已经变得非常重大，康德这张启蒙运动之网，撒开来必须非常广，才能涵盖那些歧异。如果启蒙思想家之间仅有的一致之见是他们反无知反迷信，那么，除了这个陈腔老调（谁曾自称站在无知与迷信这边？），他们众见所同之处不可能很多。另外，启蒙思想家之间意见纷歧的事，可能比他们有一致之见的事更有意思。

启蒙思想家意见纷歧的事情之一，是政治。康德此文的年代——1784年——可能就有深意。此文写于美国独立宣言后八年，法国大革命前五年，但全文表面上非常非关政治，文内即使触及政治，也极为保守。康德是普鲁士公民，当时统治普鲁士的是伏尔泰最心仪的开明专制君主斐特烈大帝。从开明专制，康德为思想自由提示一个非常奇怪的道理：一个开明专制的君主必须有一支效率可靠的军队，才会放胆容许其

臣民享有思想与讨论的自由，因为他手握武力，一日既了，能确信臣民还服从他。康德自己的政治立场也可以从其他方面推知。德国启蒙之士大多非关政治，即使触及政治也有气无力，传统的解释是，他们，以及他们出身的德国中产阶级，在政治上不是被德国王侯震慑，就是被其收买，或者说，他们没有政治雄心，甚至不抱政治希望。其中的假定是，因为康德来自那个阶级，所以他也是非政治的，和欧洲别地的启蒙人不一样。

这样的说法未免有些颇为离谱之处。其中关于德国中产阶级之处可能属实，关于康德的说法也可能有道理，但是，说相对于德国中产阶级之消极而有气无力，欧洲其他地方有一个非常热心政治，甚至革命性浓厚的中产阶级，却有问题。启蒙运动时代，最聒噪的是法国的哲士。法国的启蒙派要求变革，这一点没有人怀疑。他们要将法律体系理性化，废除合法的酷刑，结束野蛮的刑罚，他们要改造税制，尤其是废止包税制，他们要结束耶稣会士的影响力，废除过时的领主特权，等等。但是，康德在启蒙时代与已启蒙时代之间所作的区分，可能透露了一些有关法国哲士的消息，乍看不那么明显的消息。康德可能在暗示，法国的情况可能不像表面所见，虽然启蒙运动最出名的角色出在法国，启蒙运动的通行语言也是由法国提供。例如，法国有没有相当于开明的斐特烈大帝实行的那些改革？法国是落后一步的。没错，伏尔泰跟斐特烈通信畅谈，康德却住在斐特烈的王国里，享受着他的统治的好处。说德国中产阶级籍口寒噤，法国中产阶级则已启蒙而信心满满要改变世界，这对照从何而来？

康德此文也有一点过时的味道。他区分启蒙运动与已启蒙的时代，意思是要告诉我们，启蒙运动的时代已经完全，启蒙运动已经成年，已经发现必须发现的一切。当然，有些细节仍待填补，但启蒙运动的思想方略实质上已经周备。对“启蒙党”而言，在美国独立革命八年后、法国大革命前五年的1784年，其本身思想世界的可能性已经确定，从今以后，启蒙运动只待宣传，向这个多多少少有点冥顽的世界传播福音。法国大革命爆发，启蒙运动之士是有点震惊的，大革命变成全民之事时犹然。启蒙运动之士为此震惊，原因不难明白。启蒙运动以“理性时代”之名自豪（虽然“理性”何意，众说不一），但是，一个人可以在

根本上相信理性有力量改变人的生活，实质上却以群众无知且非理性而鄙薄之。你完全可以既相信人皆生而有理性天赋，又相信人间世界的环境妨碍理性妥善发挥作用。在一个完全自然的世界，自然理性可能自动发挥作用，但启蒙运动的一大要务正是指出人间绝大多数制度与习惯是多么不自然，非理性的制度和习惯败坏了自然理性，罪魁则是人敬畏贵族，以及信奉天主教这个迷信。所以，说大多数人必须有待指导以便重新使用其自然理性，并无矛盾，而由于世界实际状态如此这般，这方案仍须努力，直到未来很久。

世上制度的改善，与世上居民的改善，必须并驾而行。洛克说，人出生之时，心智是一张白板 (*tabula rasa*)，等着接受来自外在世界的印象。这是个非常两面的心理学说。一方面，这白板说能带给人相当的乐观。如果心智由一个仁善的世界打上印子，亦即它得到的印象是正确的印象，则心智将是仁善的。依照此说，心智上既没有与生俱来的观念，又没有原罪可供社会作为借口来实施压制性的制度。但另一方面，白板理论是一种十分消极的理论。心智完全只会被动接受外物，并且极为敏感，而按照启蒙运动的说法，这个世界正是最容易感染坏观念的地方。一切全看什么观念先进人心智，先人者为主，而由于启蒙运动还只是哲学与政治精英有能力之事，这个世界的非理性印象将会先哲学一步而填满大多数人的心智，几可无疑。因此，上策是信任一个睿智的立法者来再造国家与社会，国家与社会既变，将会改变人类——长年累月之后。

因此，启蒙运动的人性看法既乐观又悲观。实质上，这看法并没有十分不同于基督教所持，人生是在善恶两极之间度过的旧有看法，只是启蒙运动就善恶的来源提出非常不同的解释。当时的倾向是认为人好的一面来自他们自己，坏的一面是社会影响所致。这样的结论，似乎与洛克的前提不太合辙。休谟后来在《人性论》(1740)第二卷指出，原则上没有理由，但实际上有一切理由，相信我们心灵上的好印象与坏印象都是来自我们周围的社会。休谟这个论点很要命，因为这表示，我们有关于善的观念既然来自当代社会，我们就无法用这些观念来反同样这个社会。但休谟的论点是只此一家，当时通行的想法是，人可以运用正确的理性，来发现独立于特定时地、特定社会的特殊环境之外的正义。

当时的人认为，得其真相的人性观可以使我们真正知道，人类应该

有什么样的制度，人性才能在里面获得实现。所以，问题就是：我们如何来发现自然状态中的人性真正是什么样子？所有启蒙思想家都能同意，“人类都是一样的，不分时地，在这方面，历史不会教给我们任何新见”（休谟语），问题是人性在不同的人类风景与地理风景里写下了彼此非常不同的历史。这些历史之间的差异，是解开人性之谜的钥匙。启蒙者说，道理非常简单。尽量收集有关与欧洲社会不同的社会的记载，愈多愈好，尽量收集有关与当前社会不同的过去社会的记载，然后，加以比较，剔除似乎专属于特定社会的成分，剩下的就是普遍的人性。这是一项巨大的思想事业，启蒙思想家也郑重以赴。18世纪社会科学常有肤浅之讥，然其比较文化社会学及其比较历史并无任何肤浅之处。当然有人由于肤浅的好奇心，或者，出于幼稚的寻新欲望，而特嗜太平洋岛屿及北美的旅行故事、波斯后宫传闻或古埃及的丧葬习俗，但这些对异国风味的癖好的背后，是个十分严肃的追寻：追寻自然人（*natural man*）。这自然人大概只存在于那些思想家的假定之中，在大多数启蒙思想家居住的那些世故的欧洲社会里，更肯定无从寻找。

就是“自然人”什么意思，似乎也没有一致之见。“自然”有时候——只是有时候——意指“原始”。旅行者从殊方异域带回故事，说高贵的野人在那些地方过着质朴美德的生活，从未听过基督的名字，也完全不知道欧洲人称为“国家”的这个东西。欧洲人如果有心拆掉他们自己这些复杂的社会、政治和教会建制，或许可以回头追寻那种素朴之德。卢梭的思想非常接近于此，虽然他的看法不是多数看法。原始社会确实有可以启发先进社会之处。18世纪思想家尚未像后世这样，不假思索认定欧洲社会优于非欧洲社会。相反，他们认为，还在初期发展阶段的社会，可以给已经发展到后面阶段的社会一些重要的教训，使这些较为发展的社会明白他们在哪些地方走岔了，如今的生活才会这样比较不满人意。首先，从粗质到文明的进展，是由一些政治与社会机制造成的，思考“粗朴”社会与“精炼”社会之间的差异，能提供洞识，使人看清这些机制的本质。

“自然人”往往指人本来会成为的样子而言。在某层次来说，人本来会成为什么样子，是无从知道的，因为世界如此这般，人从来没有能够充分实现其潜力。不过，如果能够从他的本性在世界上显现出来的五

花八门里提炼出他的基本真质，那么，原则上应该可能从人性推出人类应该有怎么样的社会与政治制度。这一点向来是启蒙运动的社会科学授人把柄之处。批评者每每说，启蒙思想家从一开始就知道他们在找什么。启蒙运动对社会经验的特例麻木不仁，启蒙运动心目中只有一个单数大写的人（man），不知有复数多样的人（men）。启蒙运动之士学问渊博，其实对人类经验的事实并无兴趣（孟德斯鸠例外），认为多样不同的经验背后，人性惟一。精确描述人性之后，直接加以简单的演绎，就能建构政治体制。启蒙思想家最喜欢的就是掌握区区几条公理，据之以建构组织井然的政治与社会体系，这些体系形式俨然，雅致可喜，与现实世界却不大拉得上关系。

这些公理有各种各类，主要而言，其中多属我们今天说的心理学公理：一切人都有同样的感官装备来面对世界，一切人都拥有一种自然理性或常识，一切人都天生具备某些基本权利，一切人都寻求快乐而避免痛苦，或者，一切人对相同的物质与社会环境都会有相同的反应。无论人性的基本公理是什么，目的都一样，就是使人在思想上能为一些人类现象理出某种秩序来，这些现象，过去每每不是被归因于神志，就是被归于纯粹凑巧。我们不难看出，这项事业的灵感来自牛顿与笛卡儿，以及整个17世纪科学的理性主义。牛顿与笛卡儿殊途同归，将所有人类知识拿到数学的法庭里审断。就像从前的柏拉图，启蒙运动认为数学与事物的本质彼此对应。（启蒙运动时代，只有拿破里隐士维柯〔Vico〕认为数学出于人的发明，根本是另一回事，但当时几乎没有人读他的著作。）数学真理是理想的真理，任何其他知识门类如想声称具备科学的严谨，最好摹仿数学程序。数学论证是理想的论证，因为数学论证无论真伪都可以证明，数学论证有开始，也有结束：学问之中，只有数学可以说一项论证是真或伪，“著毋庸议”。

数学根据公理演绎的方法，对启蒙运动的社会科学产生了决定性的影响。牛顿物理学将宇宙里看起来一团混乱的物质行为化约为一条简单的原理，就是万有引力，以及少数几项以数学方法简明表述的运动定律。启蒙运动时代，人人都想成为社会科学的牛顿。找到人性的公理，依照公认的牛顿方法加以演绎，就可能实现完备的“人学”。

敌视启蒙运动者很清楚这样一种世界观对天启宗教将会造成什么样

的冲击。基督教神学里向来有个传统，强调上帝是理性的神，牛顿物理学现在指点理性的人，这上帝的理性其实是什么意思。上帝是一个超越的钟表匠，他造了一部宇宙机器。这个宇宙自动运行；物体是自然运动的，直到其运动受到其他物体运动节制。这句话的意思是，上帝其实没有动机来干预他自己创造的东西。上帝何必破坏他自己所定的法则？他为什么不能满意于他自己所造的东西？上帝之意，一定是希望理性的人来发现他如何赋予他的宇宙以秩序，而且他不可能想要欺骗他们。上帝破坏他自创宇宙的物理规则，基督徒称之为“奇迹”。相信奇迹的人说，奇迹不时发生，证明上帝至今不断点点滴滴向世界启示他自己，而奇迹的上帝行事神秘，因此奇迹必须由特具资格者来诠释。人无法直接知道神意，也永远无法完全了解神，因此必须由一个有此专长的特殊机构，即教会，为信徒解释上帝继续不断的启示。所以，世上只有教会具此职能，向世人指点上帝创世的真理。由此可知，凡是声称得知上帝创世之真理者，其说如与教会之说相左，若非错误，即属刻意诋骗，所以教会必须实行检查制度。牛顿物理学以及以牛顿物理学为模范而建构的社会科学，对自视有权控制世人生活的罗马天主教有如炸药，对教会向来支持的书籍检查制度尤其不利。如果上帝从来不曾破坏他自己的规则，或者，如果上帝如约翰逊博士（Samuel Johnson）所说，上帝“从前”曾显奇迹，那么，根本就不需要一个特别的代理人来诠释上帝创世的目的是。这当然不是说不能再有教会，只是说那些教会不能再声称拥有一般理性的人所没有的特殊知识。自然宗教是一种剥掉一切超自然缀饰的自然神论。有关上帝的一切，都能由检视他的造物来得知。自然神论的上帝其实不是很令人感兴趣的神，跟宇宙的第一原因差不多，一个纯属理性的原因，伏尔泰于是说，他不信上帝，但他跟上帝所见略同。

既然上帝树立了物质宇宙的法则，那么，说他为人的宇宙树立了与物质宇宙类似的法则，似乎是合理的推想。没有理由说道德原因的作用方式与牛顿的运动定律不尽相同。牛顿的运动定律，别名“宇宙宪法”，那么，道德宇宙当然存在着一套与之相应的宪法。洛克的自然权利说，用来解释道德宇宙的根本结构时，与牛顿模型严丝合缝，人人乐道。人的自然激情使他们主动寻求目的，就像牛顿说物体是自然运动不居的。这些物体的道德空间受其自然权利保护，这些自然权利促成人类密切共

同生活，但也没有过于密切。理性的人十分有能力了解，自己享受了自然权利，就有义务尊重他人对同样这些自然权利的行使，只要人人如此——而且，谁说不会永远如此？——则人间将一如天体那般和谐。当然，自然权利理论是个行动方案，而非既成事实。社会上有些信念和习俗妨碍人了解自然权利。人类的理性尚未完全，必须假以时日，多费工夫，人类中智能最不济者方能享受自然权利，但这不是非常打紧，因为启蒙运动的立场是改革而非革命。这事要花时间，但大可乐观。有关其他文化的知识的确有帮助，因为其中有些文化尚未被专制与迷信腐化，还尊重生命、自由及财产这些天赋权利。

有了自然权利说，政治理论就好办，只要追究什么样的政府形式最能保障自然权利。启蒙运动对这个问题其实并无单一答案。古老的宪法可能保障自然权利，亚里士多德所说文明的、透过法律而行使的君主制度，也有可能。当时热衷以宪法方式担保自然权利不受政府过度干预。孟德斯鸠对英国宪法的奇特见解，以及对人性运作方式的“科学的”看法，则产生对“制衡”式宪法工程的爱好，使行政权就像牛顿宇宙的情况，在其他权力机构的自然运作之下，受到牵制平衡，不逾越其本身领域。一个非常后来才有人热心提倡的办法，是政治权利获得广泛行使的共和政府（卢梭例外）；乍看之下，这似乎有点奇怪，因为那个时代，只要是希腊人与罗马人做过的事，人人着迷，甚至刊印古罗马烹饪书籍，实验古代食谱。

在抽象层次，古代共和国受到相当向往。当时大致有个众说咸同的看法，认为罗马共和国是理想的政府形式。罗马共和国执政官、元老院、人民三者之间的平衡，世所共称，这平衡造成的政治之美，人所共赏。卢梭对此激赏之余，兼爱于普卢塔克在《利克格斯传》中描述的斯巴达体制。但古代共和国置于现代，有个窒碍，即那些共和国是农业立国，兼又贫穷，近代欧洲则日益商业化而富裕，此外，相较于近代国家的人口（与人口增加），古代共和国堪称小国寡民。古代制度，尤其直接民主，根本不适于近代条件，除非你和卢梭一样，准备考虑拆废近代国家，或者同意他的见解，认近代国家几无例外，其实无法改善，所以古代的先例并无大助。晚近的共和国经验也不会有多大帮助。威尼斯、热那亚及联合省无人不知是腐败的商业寡头统治。如果对汉诺威王朝的

英国作如是观，也有些道理。

时人以当世政治经验为鉴，知道共和以外之路皆不可行之后，才再度措意于古代共和国，而在18世纪末走上革命。北美人绝望于英国的立宪政府，法国人绝望于法国的启蒙改革，形成舍共和国则别无他途之势，人民广泛享受政治权利的共和国看来最能担保自然权利受到政府尊重。启蒙运动的政治教训得来堪称不易。

启蒙运动对政治采取历史观点。启蒙的历史思考，旨在突显“进步”这个主题，为了做到这一点，它将这个主题植根于一种普遍史观，而其史观所以必须普遍，则是由于它所抨击的史观本身是普遍的。启蒙运动支持的历史理论出以两种形式：异教的与基督教的（基督教的其实指奥古斯丁的而言）。异教史观取自亚里士多德与波里毕乌斯，是马基雅维里十分熟悉的那种循环史观。波里毕乌斯吸引孟德斯鸠与休谟等启蒙思想家之处，是他的“哲学”特质。波里毕乌斯似乎是古代历史家中最有反思能力的，因为他对政府形式如何发生改变特别有兴趣。我们在谈马基雅维里时已经提过，波里毕乌斯步履亚里士多德，区分“纯粹的”与“腐败的”政府形式，但他不同于亚里士多德之处，在于他认为罗马的历史是一个国家经历纯粹到腐败的所有可能性的例子。以此意义而论，波里毕乌斯较亚里士多德更近历史，因为他单单取罗马为例，以单一历史叙事统贯所有可能的政府形式。波里毕乌斯不合启蒙气质的是他那个古代观念，认为可能的政府形式只有六种。这样，政治史变成一套封闭系统，政治变化只是几个主题了无穷尽的变奏而已。波里毕乌斯图式里也能有进步，例如从无政府进到君主政府，或者，从暴君统治进到贵族政治。但无论怎么进步，随后都逃不开倒退（虽然发生倒退的时间能够延后），君主政府退化成暴君统治，贵族政府败坏成寡头统治。启蒙运动对进步的信仰要能维持的话，必须有个东西使政治社会打破波里毕乌斯的循环。

启蒙运动探讨古代历史理论，不只是出于历史好奇心而已，但这理论对人的日常生活并无影响。奥古斯丁理论则不同，因为它至少还以经过稀释的形式，继续成为教会用历史评断人生的基础。我们不妨记住，奥古斯丁并不将人类历史当真，况且国家并不是那么重要。奥古斯丁认为，真正重要的，影响人的生命的事件，不是已发生于过去，就是未来

才会发生：发生在过去者为创世，人堕落，基督的一生，未来将发生者是基督重临审判万国。人类生命中的事件鄙琐细微，与拯救灵魂无关，比起这些大事件，能有何意义？奥古斯丁的历史理论是直线式，但他仍认为历史的进程是宿定的，因此在某一层次上而论，他的历史理论与波里毕乌斯的循环理论一样封闭。据奥古斯丁之见，在人类的时间尺度内，没有什么事会发生什么称得上重大的变化，历史纯是无谓之事接续来去。明君与昏君来来去去，政治统治本质上是肉欲作祟、腐败、有时而坏的，并无什么积极价值。托马斯曾力抵奥古斯丁主义的悲观，但亚当的原罪压在人类背上，想透过政治手段改良人的生命，成效非常有限。

启蒙运动着手拆毁这个人类史观，方法是设计一种观点，从上帝的手一开始就不再干预这个世界谈起。这决不是说宗教在人类历史里没有角色，而是说基督教的历史必须受到历史其他层面同样的处理，圣史没有特权地位，和俗史一样要受到带着存疑眼光的研究，其来源要受严谨检验，现有版本说法要受问难。视为通史的一部分以后，西方宗教组织的历史并不是那么动人。那些由教士支配一切的时代，是黑暗与迷信的时代。过去的文明在古希腊城邦以及尚未被其皇帝腐化的罗马达到高峰，随后，西罗马帝国沦亡，蛮族建立王国，这些王国后来信奉基督教。在拜占庭活下来的东罗马帝国，则先为狂热无度的僧侣所制，继为土耳其军队所毁。文艺复兴时代，重新发现古代世界的精华，重新赋之以生命，才往正确方向踱出一步，开始走上进步之路，这进步之路，后来由17世纪科学的伟大发现继踵增华。理性正在前进，现在则由启蒙运动担当重任，将科学的福音传遍人类所有探讨与活动领域。

因此，启蒙运动代表着人类文明一个至少与古代世界高峰阶段同样先进的状态。从古代世界到启蒙运动之间的一切，上焉者是斑驳不全，下焉者是灾难重重。这可能不是最精密的历史图式，却大概是当时为止最精密的历史图式。这个图式的一大作用是将人类的处境历史化。人类的历史并不是罪罪相续的过程。人类的生活有其真实的历史条件，这些历史条件之间的差异，关系重大。“异化”（alienation）一词尚未进入社会与政治理论的词汇，但启蒙运动已经认为，基督教意义下的异化不是一个能使人类生活永远畸形的固定条件。奥古斯丁认为人的堕落造成人

从上帝异化，这异化将会维持到时间结束。在奥古斯丁图式里，谈一个时代比另一个时代“多一点”或“少一点”异化，毫无意义。有些时代可能比其他时代邪恶，但是，比起每个时代根本共同的原罪，这邪恶的轻重差异不值一提。启蒙运动打破这种看法。历史无疑是一连串起起落落，但过去的就真正过去了。人不可能回到中世纪，正如古斯巴达不能再起。在书籍之战里，双方争论古人与今人优劣，至今未休，但是，除了卢梭，似乎无人怀疑启蒙运动时代不但将会超越前此所有文明，也超越同时代世界其他所有文明。

问题是：怎么超越法？明确地说，如何产生必需的条件，以利拆解一个压制性的社会与政治秩序？旧有的奥古斯丁观点是，人性由于带着原罪，根本上是反社会的，这观点在17世纪由霍布斯的政治理论获得相当助力。霍布斯理论是旧的奥古斯丁理论披上最新的17世纪理性主义观念而成。上帝在霍布斯的书里获得一提，是霍布斯补记上去的；霍布斯将奥古斯丁主义以清晰的理性语言，启蒙运动本身的语言，表达出来。18世纪启蒙思想家深深挖掘奥古斯丁与霍布斯的观点之后，才有办法答复他们人性反社会之论。这两人问，人类为什么有这样彼此侵夺的倾向，以至于需要社会与政治压制？他们在经济上找到答案。原罪说其实是匮乏经济的神学诠释。人堕落之后，上帝第一件事就宣布人在大自然里必须辛苦才得吃食。工作是上帝给人的诅咒。人必须汗流满面，才得糊口。世上的东西永远不太足够分配，人会觊觎邻居的妻子，及于其财物。因此，必须以压制性的社会秩序来使人劳动，并以压制性的国家秩序来敲平人性贪妒的影响。

对治之道直截了当。科技，即应用于自然的理性科学，可以彰显匮乏并非决难改变的事实，而是特定人类环境的产物。经济改变是政治政变的基础。稍稍一读狄德罗（Diderot）那套当代思想集成《百科全书》，就知道启蒙运动多么积极散布农业与工业上的最新技术成就。这件事有极深远的政治意涵。要大量增加财富，必须先有一些改进，没有这些改进，财富的大量创造十分困难，但国家控制工业与贸易，贵族的仆从控制农业，阻碍这些改进。英国不理睬本来用以管制经济生活的上层结构（法律），因而领先，但后来企图在北美殖民地严格实行那些上层结构，还是出了麻烦。先进思想家似乎有个逐渐一致的共识，认为财富之路离

于让贸易自由，以及使经济生活逐渐解脱国家的干扰，因此，亚当·斯密出版《国富论》首卷（1776）的时候，几乎是为整个启蒙运动发言。（卢梭再度独持异见，力陈增加财富，甚至财富广布，也不是人类幸福之路。）

他们探索的，是我们今天说的“经济成长”的原因。这项探索又是一个更广大的追寻的一部分，亦即什么原因促成所有人类社会从“粗糙”发展到“文明”。人类社会辛辛苦苦以各自不同的方式，从渔猎与采集阶段发展到农业阶段，然后进入较为开发的手工业阶段，以至于近代商业与富裕的阶段。在这过程中，社会发展出与各阶段相适的社会与政治制度。到18世纪上半叶，人类的进步虽然各地颇不平均，但进步已相当被视为理所当然，于是转向追问无法更进一步的原因何在。启蒙运动的极端批判气质，以及对既有制度投以疑心，皆出于此。

在政治上，人类进步的故事较多曲折。启蒙运动形容人间政府，标准用语是“自由”与“不自由”。但“自由”“不自由”，与“粗糙”“精炼”并不容易互搭。古希腊城邦精炼且自由，早期的罗马共和国粗糙而自由。罗马帝国精炼而不自由，继起的那些蛮族王国至少初期可视为粗糙而自由。以近代而言，文明的君主制，亦即依法统治的君主国，属于不自由但精炼，英国式君主立宪则公认兼融君主制度与共和制度之长。所以，人类发展中的某个阶段适合什么形式的政府，不是非常容易回答的问题。惟一解答之道，大概是将人从一个精炼社会移植到一块物质上与道德上的处女地，看看有什么事发生。当然，移植到北美的英国人和法国人是带着他们本土的制度前去的，不过，科学的好奇心主要在于那些制度远离本土之后，将会如何发展，以及移植的欧洲人会不会发展出一种与故土同胞不同的性格来。

美国独立革命或许证明，他们的确发生了一种气质变化。到18世纪80年代，有关“美国性格”的探讨已经相当深入。在《一个北美农夫的信》（*Letters from an American Farmer*, 1782）里，克雷夫科尔（Crèvecoeur）自认找到“美国人是怎么样的”这个问题的答案。克雷夫科尔指出的美国性格不是一种，而是好几种，其说类似孟德斯鸠，亦即其人格如何，视其人居住哪一地区而定。但是，美国人的性格容有变化，“自由”与“机会”这些主题是不变的，就像一条线一样贯串整

个美式生活（虽然有南方的奴隶制度这个污点）。来到北美的欧洲人似乎蜕除了旧世界那种卑躬屈膝的习惯，以及自己深有局限的意识。没有理由可以认为这个蜕化过程不会向未来延续。

美国性格是否真的存在，是一个深含政治意味的问题。孟德斯鸠说，“法律”（他的意思是宪法，或者我们说的政治制度），带有一种赋予这些法律以生命的“精神”，这精神非常接近后世所说的“民族性格”。无此“法律精神”，宪法充其量是空壳；没有一个独特的民族性格，一个国家根本不能说有自己的宪法。从启蒙的观点，一个民族不可能为自己制定法律，除非这民族具备自有的性格；这性格是法律之所从来，并且此后赋予这些法律以生命原则。1789年，美国人给了自己一部新宪法，共和式宪法。人性，至少部分被旧欧洲的风俗与道德腐化了的人性，开始在非常不同的北美环境中写出一篇新的故事。在政治上，这个新故事将是一个共和式故事。也许，人的天性是共和的。

对启蒙运动的批评

批评启蒙运动者，似乎一致认为启蒙运动极具颠覆性。18世纪90年代，柏克已作此语，到19世纪更成为常谈。启蒙运动变成浅薄、夸夸其谈的“过智主义”的代称，天真崇奉演绎与几何，谈人但知自然权利，不知其他。启蒙思想家由于如此肤浅，才会秉持自然权利论所含的个人主义而抨击，或至少嘲笑，一切形式的现有权威，而在破弃那些权威建制后，并没有提出任何明确的东西来取代其位。然而我们在前面已提过，启蒙运动的实质是改革主义，而非革命，就是在某个层次上可视为启蒙思想家中最激进的卢梭，谈到实际改革，也语多顾忌。革命令启蒙运动吃了一惊。革命口号的本源在启蒙运动，是不必怀疑的，但19世纪批评启蒙运动的人那么坚持革命是启蒙运动之过，今天看来仍然未免奇怪。

关于启蒙运动与革命的关系，说法不一而足。其中最缺说服力的，是说启蒙运动和革命有直接关连。美国独立革命极值得注意的一点，就是北美人原来根本不愿意发动革命。根据北美人自己的看法，他们向英

国政府提出要求，认为那些要求是可以在大英帝国现有宪政结构之内获得满足的，但英国顽固不仁，他们逼不得已，才宣布独立。法国大革命值得提出的一点，也是这场革命几乎没有人不惊讶。这两场革命不像后来 19 世纪与 20 世纪的革命，19、20 世纪许多革命都先经过长久的理论酝酿，由深怀革命意识的革命组织长久准备之后发动。卢梭可能也嚷嚷革命，但他的著述里找不到革命方案，遑论宣传革命的小册子。

既然如此，启蒙运动成为颠覆的源头，原因何在？原因部分在于启蒙运动之普遍，以及其所吸引的人众。启蒙运动并不是民粹主义（populist）的运动。启蒙运动的观众是读书识字的资产阶级与贵族，这两者都不能称为天然的革命阶级，但一个世纪的启蒙宣传对他们一定产生了一些影响。卢梭人性本善之说，自然权利理念，当权宗教无非迷信，以及权威完全不可信任之论，可能使启蒙大众至少成为颠覆的共犯。但启蒙的社会与政治思想，无一能使人预料法国大革命实际上会以哪种形式爆发。法国大革命无论性质为何，都很难说是一场洛克式自然理性的盛宴。启蒙运动的基本错误（休谟除外），是以为理性能控制激情，而且由此产生一套凡是理性的人都能效忠的理性道德体系。理性能控制激情的观念至少和柏拉图一样古老，但柏拉图说的是一群素养足够的精英，这些精英毕生接受严格培养，到相当年纪而激情大多消歇之后，才开始统治世界。启蒙运动对理性则是热情乐观。惟有愚人没有能力从事三段论推理，惟有至愚看不出一般常识的真理。启蒙运动努力打破那些不自然，靠建制力量强行设置，使自然理性无法发挥的障碍。这些障碍终于推倒之后，例如在法国大革命中撤掉之后，结果并不像启蒙思想家预期。农民起事、私刑以及恐怖统治，颇非启蒙运动当初保证人类获得解放之后一定会降临的理性美景。人类似乎露出了真面目，现出一个非常不高贵的野人来，反而是一直被讥笑的种种社会制度拘束了人类更卑劣的激情，使之不再更不可收拾。放掉拘束，人就会摧毁文明，在其废墟上欢欣雀跃。启蒙运动以后遭受抨击，相当大部分就是由于它对启蒙心理的理性主义假设。

批评启蒙运动者指其问题出在其人性信念，所见甚确。这条批评理路在 18 世纪中叶已相当盛行，而由 1789 年以后之事，尤其几场革命战争之后，最见力量。启蒙政治理论（维柯与孟德斯鸠除外）使用的范畴

很广，其中最广者又推“人性”。法国大革命如果是以人权之名发动，这革命就不可能被范限于国家边界之内。人的权利无处不存在，革命者有责任确定它们处处都受到尊重。这就出现了一种新的战争：解放战争（the war of liberation）。这种战争，目的不是要征服领土，而是输出自由。普遍的人性，透过法国大革命传播一个普世信息。一切人类，不分何处，都有权利生活于由理性构思的制度之下，这些制度只是碰巧首先诞生于法国。欧洲的其他国家与社会也必须重新范铸。这样的企图，使旧欧洲列强视拿破仑为到外国来放肆的雅各宾分子。启蒙运动的普遍性，连同那些革命战争，使整个一代的欧洲政治家——特色最足者是奥国首相梅特涅（Metternich）——领会到，从今以后，欧洲政府面临的危险是彼此相同的。法国大革命显示，未来的政治问题将是全欧洲都要面对的问题。1848年欧洲各地的革命，证明此语非假。

法国大革命是由一种新世界观引起，也以这种新世界观之名发动，柏克以来，敌视法国大革命者对这一点从无疑问，法国大革命是第一场近代革命，因为它是以一种意识形态的名义发动。那个意识形态的根在启蒙运动，也是不争之实。愈来愈明显的一点，是欧洲没有一套对等的意识形态，来以革命者之道还治其人。旧制从来其烦以太多理论缘饰自己，只说世界是按照上帝的意思这样组织起来的，然后援引《圣经》为证就行。启蒙运动不信神，这样的做法不再行得通，虽然大多数国家深入19世纪之后才认为无神论者潜含颠覆性。不承认神律权威的人，对人造的国家法律也不会多么尊重。（这是一个非常古老的观念：一个不敬神的人，在与人、与城邦的关系上也不可能可靠。）后革命的保守政治理论，其关心所在，是如何建构一个与激发革命的那个意识形态同样周全的反革命意识形态。

反革命思想家坚定认为启蒙运动是民主的，因为继启蒙运动面至的那些革命披着民主正当性的外衣。这是政治事件造成的结果，而不是政治理论带来的结果，这一点批评启蒙运动者不大理会，对于启蒙运动正朝何处走，他们也许比启蒙思想家自己还清楚。启蒙运动以人权观念中所含个人主义之名，对《圣经》、教会、社会、政治等一切权威所作的批判，在革命行动摧毁体制权威后，势必产生效应。这时，卢梭发生了作用。政治权威如果不能属于国王，也不能属于贵族，那就只有主权在

民，因为权威已别无所寄。在美国，民主受到复杂的宪政安排所节制，宪法设计以尽量不违背民主共和精神的方式，使人民的手远离权力把柄。美国的民主自始就讲求多元（pluralist），因为合众国制宪诸贤不喜乔治三世（George III）的暴政，但也担心“（贫穷）多数的暴政”。美国宪法的设计用意，是要产生一种政治制度，使许许多多“宗派”（今天称为“利益团体”〔interest group〕）彼此竞争，造成没有一个团体能永远支配这套政治制度。这样的设计，也是为了产生温和的政治决策，因为这样的制度所产生的决策将是不同利益团体之间讨价还价，以及不同政府机构之间彼此协商的结果。法国的革命民主则非常不同。法国大革命是为了反对带剑贵族、穿袍贵族及教会这些利益团体而发动的。卢梭式的法国共和主义对特殊利益团体深怀疑心，效忠这些团体的心理可能有碍“一而不可分割的共和国”的道德一尊时犹然。共和是人民意志的象征。和美国的情形不一样，这个共和国的制度目的不是为了磨钝或纯化人民意志，而是要使行动的自由成为一个真正属于人民的共和国的标志。

批评启蒙运动与法国大革命者最担心的，正是这种多数暴政。让人民进来，就是放暴民进来。在18世纪，暴民是英国政治里一个半正式的成分（作家亨利·菲尔丁〔Henry Fielding〕曾称其为“第四阶级”），孟德斯鸠甚至说民乱是有助英国自由得以保存的因素之一。北美发表独立宣言以前，北美也有暴民举事，尤其在波士顿与纽约。这些都是半被允许的暴民，由政治架构里的领导人物登高招集，以维护某种名义为目的：例如威尔克斯（Wilkes）与米德塞克斯郡的财产持有人，山姆·亚当斯与马州宪法。美国独立革命期间，暴民有自立领袖、自标行动方针的迹象。批评法国大革命者认为，法国1789年以后正是如此。半获容忍的暴民逐渐变成“革命群众”，宗奉卢梭。民乱流于不可收拾，会发生什么情况，法国大革命就是活证，所有19世纪保守主义者与自由主义者都引为借鉴。

启蒙运动的精神，与暴民精神——非理性、善变、残忍、破坏——之间的距离，不待强调。批评启蒙运动者力陈，在权威被思想界攻击到难有作为的任何国家，暴民精神都一定会使政治为其所感染，而且世界上最容易的事，就是将暴民政治与民主政治混为一谈。在19世纪，民

主就这样在民主政治即暴民政治的谤伤之中一步一步找路前进。

推荐读物

启蒙运动本身的著作已经很多，关于启蒙运动，评介也多，这正合启蒙运动自己宣布的宣传目标。启蒙运动明星的“选”集堪称不计其数，只读一本，很容易对启蒙运动获得一个扭曲的观念，因为这些选集往往偏重启蒙运动的政治与哲学，忽略启蒙运动关切的是人类整体生活的“进步”。因此，一个不错的做法是很快把《百科全书》翻一遍，看看启蒙运动的关切范围多么广远。好的入门包括柏林（Isaiah Berlin）的《启蒙运动时代》（*The Age of Enlightenment*, 1956），盖伊（Peter Gay）的《启蒙运动》（*The Enlightenment*, 1967 ~ 1970），汉普森（N. Hampson）的《启蒙运动》（*The Enlightenment*, 1976），及波特（Roy Porter）的《启蒙运动》（*The Enlightenment*, 1990）。



第 16 章

启蒙运动与依法而治

孟德斯鸠

孟德斯鸠

孟德斯鸠全名很长，叫 Charles Louis de Secondat, Baron de la Brede et de Montesquieu，但世人只叫他孟德斯鸠。凡是和他见过面的人，好像没有哪个不喜欢他。他 1689 年出生于法国波尔多附近拉布列德 (la Brede) 的古老法律贵族家庭。按照当时贵族习惯，由一乡间妇女哺育，因此他自幼一口明显的地方腔调，终身不改。他出生受洗时，一个乞丐正好上门，家中即以其为此子教父，以示人无论贫富皆为上帝子民之意。这并不是说，孟德斯鸠对他的贵族特权或他担任（并出售）的司法职位（波尔多高等法院院长）漠然无动，而是说他为人毫无傲慢，而且有地位高则责任重的“贵族义务” (*noblesse oblige*) 意识。为贵族辩护的人喜欢说贵族通有这股意识，其实不然。不过，孟德斯鸠去职以后很久，听人叫他一声“院长”，还是喜欢。

孟德斯鸠天生爱读书，他父亲希望他走上官长生涯，更鼓励他这个爱好。他一辈子真正高兴的事情就是读书，尤其好读经典。他在笔记本里写给自己一句话：多读少记（至今足供学者参考）。1714 年，孟德斯鸠进入重要的波尔多法院，两年后成为院长。孟德斯鸠还成为成立不久的波尔多学院的院士，有志将之变成一个真正的科学学会。

三十四五岁时，孟德斯鸠定居拉布列德，做了专业文人。1721 年出版的《波斯人信札》 (*Persian Letters*) 闹出不大不小的风波以来，他已经出了名，打开巴黎贵族沙龙之门。他不吝时间旅行，包括在英国两年（1731 年结束），形成他认为英国宪法何以未得要领的著名想法。他的《罗马兴衰原因的思考》 (*Considerations on the Causes of the Greatness of the Romans and Their Decline*) 问世于 1734 年，杰作《法的精神》 (*The Spirit of the Laws*) 出版于 1748 年。他是法兰西学院院士与英国皇家学会会员。

孟德斯鸠 1755 年去世，可能死于流行性感冒。传闻他临终“重返”天主教信仰，但此说争议甚多，有人说是耶稣会杜撰，有人说他是不是“离开”过天主教都有疑义，何来“重返”。

启蒙运动的国际主义在孟德斯鸠身上生动表现出来：他是波尔多学院、科尔托纳学院（在托斯卡纳 [Tuscany]）、柏林学院、法兰西学院及英国皇家学会的一员。孟德斯鸠兴趣之广泛，也是启蒙运动的最佳写

照。学问分门别类严守界线的时代还在遥远的未来，孟德斯鸠的好奇心遍及我们今天说的社会科学、生物学、植物学、古代历史与近代历史、道德哲学、心理学、比较宗教、人口学、气候学、法律、社会学及政治科学。他的博学是当代一奇。世上发生过的事，他没有哪样不知道一点。他似乎没有什么书不曾读过，不少书不只读过一遍，而且经常读的是原文本。《法的精神》（1748）里注上两千多个出处，也不足以说明他的学问；孟德斯鸠自己说过，思想工作的秘诀是多读、少记。

孟德斯鸠其人十分逗人喜欢。他出身吉耶纳（Guyenne）的地方法律贵族，出生受洗时由当地一个乞儿抱着，要他一辈子记得穷人也是一家人。他由拉布列德乡下人哺育，在农民家中生活三年，养成浓重的地方口音，后来出入巴黎贵族与文学沙龙，也从未改变。他开始法律生涯，是担任波尔多高等法院院长，这是孟德斯鸠家族的世袭职位，是可以出售的（他后来也真的卖掉），这是贵族的封建特权的典型例子，孟德斯鸠后来曾说，君主制度如果不想退化成暴君政治，贵族是必要的。孟德斯鸠并不是那么有心以法律了此一生，可能成年不久就打算放弃法律，过独立文人的日子。孟德斯鸠离开法院很久，还有见者直呼“院长”而不名。他游踪广远，包括前往直意大利，对罗马的空气品质发生很大兴趣，是他在《法的精神》里所提气候影响论的先兆。他也到英国，与反对华尔波（Walpole）辉格党寡头政治的力量过从，激发他对立宪政治以分权保障自由的兴趣。

孟德斯鸠喜欢说，《法的精神》是毕生辛勤之作。《法的精神》出版之前（为审慎起见，在海外付梓），孟德斯鸠的名气主要是写过一本掉弄机锋，语涉不庄而一纸风行的《波斯人信札》（1721），以及一本罗马史《罗马兴衰原因的思考》（1734），后面这本书虽然多处独创之见（吉本即知其可贵），依照当时最新的历史方法标准，却是掷地无声的。《法的精神》使孟德斯鸠的名声一夕全变。原先他只被视为一些稍带颠覆意味的思想与社交圈里一个学问非常的常客，如今成为当代第一智慧与饱学之士。《法的精神》引起的反应并非处处热烈，后来还因为书中的宗教言论而列入罗马天主教禁书目录。不过，此书还是被看成启蒙运动奠基之作，影响力与洛克的《人类理解论》及《政府二论》相提并论。

1748年至今的学者似乎一致认为此作没有明显结构，而且全书以法

律为主题，却令人难以掌握其对核心法律观念的定义，如此著作而有此影响力，如何解释。许多人认为，启蒙运动的欧洲一直等待的，就是这本书，而作此看法的理由也不一而足。有人说这本书是有关过去与当代其他社会的知识总萃，有人说《法的精神》是孟德斯鸠又一讽刺之作，书中暗抨共和制以外所有政府形式，虽然可能只除一个例外，孟德斯鸠显然并不认为共和在近代世界是个可能的政治选择。有人偏重孟德斯鸠对宗教的处理，认为《法的精神》欲盖弥彰，以唯物主义解释人类建制与行为，书中并不以此世界为上帝之创造，而是认为宗教起于心理需求，心理需求又来自生理原因。另外有人则认为此书证明，在受到合宜治理的人，自由与美德是自然的。只是持此见者没有明白这是接近自我矛盾之论。

以《法的精神》的篇幅及其所涉题材之多样，历来认为此书伟大的理由这么多而且分歧，或许无足为奇。读孟德斯鸠者真的可以各得所需（包括青年毛泽东），而且使他当代人印象深刻之处未必是如今打动我们之处。此外，这本书被用来支持的事情，未必尽是孟德斯鸠自己会同意之事。《法的精神》出名的主要是两个学说，即权力分立，及气候对风俗、道德与政府形式的影响，但全书决非只谈这两事而已。

最容易确定的一点，或许是《法的精神》何处打动当代人。启蒙运动有志了解世界，并且是以一个特定方式了解。知识必须是科学的，也就是取范围甚广的自然发生的现象，置于数则固定的科学定律之下而了解之，所取现象范围愈广，定律愈少，所得的了解就更好。当时所有能上台盘的科学解释，都以物理学为基础，不为笛卡儿式，即为牛顿物理学。物理学根据纯粹机械性的因果关系，提出物理世界的定律。一些启蒙运动思想家认为，科学所作的唯物解释可以引申以解释人类世界，将上帝完全排除。就像物理世界的行为受其原因决定，人类的行为也受其原因决定。所以自由意志是没有的东西，因为人无法选择行动，而人所以无法选择行动，是因为人的行动和物理世界的物体一样可以预测。没有自由意志，就不可能有基督教传统所说的道德和正义。依唯物世界观之见，说人会犯下罪恶，有待商榷。一项预先已被决定的行事，例如偷窃或谋杀，不能说是犯者的过失，一如海啸不因夺命伤财而可用罪恶形容。说上帝告诫人何事可做，何事不可做，并且给了人自由意志去从中

选择，与其说是谬论，不如说是没有必要。人类生活的一切，包括宗教，用道德（即非物理学）的因果关系就能解释，虽说道德因果十分复杂。

这是个极端立场，在启蒙运动后期又比早期明显。孟德斯鸠站在两极之间。在《法的精神》里，孟德斯鸠仍然想办法将上帝留在其架构中，他也坚认人类世界可用物理与道德因果关系解释。他这样做，其实并无矛盾。一个人可以完全理性地说，上帝既然创造了一个依照可用理性了解的定律运作的物理宇宙，他必定也创造了一个可用同样方式了解的人类宇宙。孟德斯鸠此论起初颇令当代读者困惑。《法的精神》开宗明义给法律一个总括定义，说法律是“导源于事物本质的必然关系”，相当有名，值得引述：

就此意义而言，一切莫不有法：神有其法，物质世界有其法，比人优上的智慧有其法，禽兽有其法，人有其法。

孟德斯鸠的定义普及一切，包括物理定律、动物世界的行为法则、界定正义与不义的法则，以及人类的成文法，令当代人大惑不解。这困惑其实并无必要。当然，我们不是说物理定律和道德法则是完全一样的“法”，而且人类的成文法与前两者都不一样，因为人类的成文法是会改变的。《法的精神》极重视人类法律的变迁。批评者可以同意法律是从事物的本质导出的必然关系，但人类事务之多变与人类经验之多样，强烈证明自然界之理不可能就是人类社会与政治经验之理。人类法律会变而且的确改变，证明人类事务不像自然界其他部分那样受制于同样几条不变的定律。孟德斯鸠应用一套现成的法律体系，批评他的人或许只注意到他的法律背景，忘记孟德斯鸠赋予立法者的分量。

立法者是人，是人就会犯错。决定一个社会是什么样子的最根本因素，至少在开始之时，是气候。孟德斯鸠后来添上土壤与风景，后来再加上精神肇因，如宗教、法律、政府、传统、风俗及道德。这些原因相互作用，并作用于人类行为，形成孟德斯鸠著名的“总精神”（*esprit général*）一词，就是一个社会的（道德、社会及政治）文化。孟德斯鸠大概希望我们用年代次序来看这些原因的作用。最初，一个社会的文化

大致决定于物质原因，但这个社会逐渐发展，精神原因对其总精神的影响愈来愈大。一个社会的总精神无论质朴或世故，都是立法者的素材。他的立法如果违反这总精神，将有危险，而且是危及那个社会的整体。法律违反总精神，最上是不能实行，最下是强制实行，而毁坏这些法律原本要保障的社会。一个社会的文化源出特定的自然物质原因，法律（孟德斯鸠这里说的法律，指宪法法律、支配道德风俗的法则，及一般所了解的法律体系）最好是在这个原有文化的范围之内制定。孟德斯鸠说法律是“导源于事物本质的必然关系”，意思在此。一个社会的人为法律与这个社会的自然本质之间，有一个合宜的关系在。

立法者如果是人，即不能无过，因此他的立法当然可能有违他社会的总精神，有时候甚至有此必要。孟德斯鸠认为气候偏热则人口多、人懒散，这又带来难以产生足够粮食养活这些人口的问题，印度与中国就有此问题。在这些国家，明智的立法者将会作些与气候和社会风俗相违的立法，虽然这是他永远不可能打赢的一场仗。古老文明如印度与中国，其总精神其实非常复杂多面，明智的立法者的立法只是不合其中两个层面，而非违反那个社会的生活的整个质地。一个立法者有时候忍不住违反他社会的整个质地，孟德斯鸠认为，遇此情况，时间将会说明一切。这种立法将会失败，产生这个立法的政府可能与之俱亡。说到这里，应该可以明见，就人类法律而论，孟德斯鸠决非宿命论。总精神很复杂，惟其复杂，明智的立法者在里面有相当大的转圜余地，也有相当多的改革机会。

孟德斯鸠谈一个明智的立法者如何行事时，其实处理到两个不同的问题。第一个问题是，立法者“应该”如何行事，第二个问题是自然对人的本意是什么。休谟的《人性论》问世以后，决定什么是人间“应该”之事，成为核心哲学课题。休谟主张，没有任何一套事实的本身能透过理性来产生道德命令。我看见一群挨饿的人，这项事实本身没有任何成分可以告诉我，说我“应该”给他们东西吃。我可能觉得我应该给他们东西吃，这感觉并非来自目睹人饥，而是来自我平时在一个特定社会中生活所受到的种种道德濡染，道德教育就是其中一种濡染。孟德斯鸠有关立法者的谈法，似乎与休谟抵触。立法者对他自身社会的看法里，有什么能告诉他他“应该”有何作为？一个立法者为什么不能看看

他的社会，看出其中有些问题，然后说他虽然观察到一套事实，却没有什么东西告诉他应该怎么做？孟德斯鸠认为有些政府就是如此，尤其在改变特别迟缓的东方。不过，在社会确实发生改变的地方——孟德斯鸠主要指西方社会，无论古代与近代——立法是必要的，才能因应问题，除非那些社会开始土崩瓦解。他力主明智的立法者对自身社会的总精神要有所知，以备善用，否则他的立法将流于瞎猜乱射，如果立法者坚持实行那些抵触社会总精神的法律，那么他上焉是以头撞墙，下焉是将其统治地位自投危境，无论上焉下焉，都只有至愚做得出来。

孟德斯鸠的自然观使他不会成为彻底的道德相对论者。《法的精神》不厌细陈不同社会之间风俗道德的差异，但孟德斯鸠仍然相信社会出现以前有自然法则存在。他令其同时代人困惑之处，是他的自然法则似乎从世界本身导出，而不是从理性上帝的诫命导来。孟德斯鸠从人类的实际生活导出他认为属于自然法的东西，其中包括：和平、求食、异性相吸、社会生活、年至则繁殖、年至则心理成熟、生而自由且独立、合理、平等、惧死、自保。仍然忠于旧有自然法概念的人担心，他这些自然法则不含任何指示，不含任何出自更高等道德生命的命令。他所列的这些法则，很多是人与动物共通的，但自然法学说向来有个要义，说自然法有一部分适用于动物，不能违反，另一部分属于有自由意志的人类，因此可破。孟德斯鸠似乎认为，建立一套自然法，只要检视人类生活中那些规律发生的模式即可，不必说其中有一个神在立法。更不必说这些是哪个人所立的法；相反，人间立法者如果违反这些自然法则，徒然害人害己。

孟德斯鸠始终认为，适当了解的话，是自然促使人走向美德：这里的美德，指善意与利他而言。孟德斯鸠认为，人类社会生活的经验可证此说。他似乎早自《波斯人信札》问世时，就已持此看法。《波斯人信札》里有个小巧的反霍布斯寓言，说阿拉伯某处有个名叫特罗格洛迪人（Troglodytes）的社会，有一天他们决定重返自然状态，于是赶走他们的国王。他们重返的自然状态是霍布斯式自然状态，人人各凭体力与脑力追求一己利益，谁问别人利益何在。重返霍布斯式自然状态不久，特罗格洛迪社会开始解体，强者自然欺凌弱者，劫其妻女，夺其土地。祸不单行，国中爆发两场瘟疫。第一场瘟疫，一位来自外地的大夫治好他

们，病愈之后，特罗格洛迪人依照理性的自利原则，想不出有什么理由要付这位大夫酬劳，瘟疫再发之后，再无外人愿伸援手，特罗格洛迪人几乎绝种，惟两家人幸存，这两家人决定今后不要自私，要有美德。他们省吃俭用，孝敬神明，视邻居的利益至少和自己的利益同样重要。特罗格洛迪社会成长，繁荣。美德懿范，远者怀之，好战的邻邦也不再进犯他们。特罗格洛迪社会日益增长，决定最好选出一位国王主持将美德的实践变成法律制度。他们选出的立法者是一个德劭有名的老者，他恭敬不如从命，但是，想到特罗格洛迪人的美德已不足以自行，需要以法律绳之，为之泪下。

这则寓言的反霍布斯意涵很明显。如果自然有意使人只变成纯由自私自利的动机发动的机器，人类不可能有社会生活。自然的用意很明显，就是人类应该共同生活，要共同生活，则人必须行事合乎美德，无论他们是本来就有美德，或者是法律使他们行合美德，都没关系。因此，美德的实践是自然的。这并不是说一个社会里的所有人事实上都同样有美德，也不是说所有社会都同样有走向美德的趋向，而是说，一个社会里必须有些美德，这个社会才能运作。孟德斯鸠的确切中霍布斯说法的一点弱点。如果依霍布斯所言，自然状态里的人根本是反社会的，那么，如何解释人类大多数时间其实都生活在社会之中？霍布斯解说原始的社会契约，逻辑无懈可击而造作，不足以解释那么自私多欲的人如何能与同类和平生活。当然，孟德斯鸠必须主张人天生即有足够美德来共同和平生活，因为人如果是天然反社会的，立法者就必须时时而不是偶尔作违反自然的立法。

气候理论

孟德斯鸠说，许多“帝国”影响着一个民族的总精神，其中第一个是气候。他说的气候很广义，指其他物质原因的物质原因，或者，一个与其他物质原因相互作用的物质原因。气候与风景相互作用——山提供避风之所，也与土壤的性质相互作用——有些良好的土壤水分充足，有的则否。另外，孟德斯鸠相信气候影响人的生育，虽然他没有精确说明

其间的关连。可以说，孟德斯鸠的气候理论是一种探讨自然如何影响人类生活的理论，基本观念则是气温如何影响人体及其激情。

在这方面，孟德斯鸠是彻底的唯物主义者。他认为所有自然生命可用液体透过各种管道而发生的作用来解释。植物与动物如此，人类亦然，人是一束束管子和筛子。身体的纤维对冷热非常敏感。寒冷使身体纤维收缩，因此在北方气候里，身体时时暴露于天然的寒气与人为的热气之前，导致身体纤维不断缩张，也由于如此不断运动，身体纤维变得较有弹性，这弹性又表示血液循环较为自由，强化心脏，并且强化整个身体。因是之故，北方人感觉到他们身体的力量，而使他们有勇气，有自信，风俗道德也就开放而坦直。相形之下，南方与东方气候偏热，造成身体纤维有点僵硬，因为不像北方人那样频频缩张。这两地的人血液流动没有那么轻畅，由于血液是血球与水混合而成，流汗就经常未免血液凝固的危险。这又导致南方人与东方人懒散，不愿辛苦工作。加上气候对土壤的影响，情况更严重。炎热而土壤良好之地，食物往往容易张罗，热带国家之人所以不至太过懒惰，完全因为炎热的气候推动人勤于生育。

神经系统的情况不同。神经丛丛束束接近皮肤，因此也受冷热影响。在寒带气候，皮肤收缩，因此神经在相当程度上受到保护，没有太受外在刺激。在热带，皮肤天然比较放松，神经较多受到外在刺激，因此南方和东方的人比较容易对外来刺激起反应，这给他们更多想像力、味觉、敏感及活力。寒冷气候的人寻求的乐趣比较偏向豪迈一路，诸如打猎与喝酒，炎热气候的人则乐事较为细腻而颓放。因此，北人天然少恶癖，南人天然少美德。在土耳其，人间至福是苏丹的后宫。寒冷国家的人不易感觉痛：剥掉一个俄国人的皮，他才会有感觉。炎热导致慵懒，并且使人偏爱怪异、恶趣。与此连带的，是知识生活上喜欢密奥的沉思，而不喜留意有用的技艺。孤寂的沉思在热带气候是自然的，比较不觉得行动的生活有很大吸引力。东方有反社会的修道苦行倾向，原因在此。

气候在寒热两极各有其不可欲的影响，立法必须与之相制。孟德斯鸠这里说的立法，取其最广义而言，包括统治者的成文立法，也包括宗教、风俗及道德法则。一个民族的总精神是物质与道德原因均衡而成，

道德原因在一定限度之内是可以由人操纵的，操纵的速度则随社会而异。东方人天然慵懒，其民族改变迟缓，甚至只要能从土壤获得活命所需，就不愿多事操劳。这些民族，集宗教、风俗、道德及立法之力，刚刚足够使他们保持目前的发展阶段。在中国，以及回教国家，人不大觉得道德、社会、宗教上的法则和政治上的法律有何不同；在中国，对尊长不敬是可以处死的。所有法都朝同一个方向走，改变任何事情都非常困难，以立法变之尤难。风俗与道德之变，惟一途径是上位者以身作则，而不是靠专制君主下诏移风变俗。专制君主能做的仅有一件事，其实只是强化现有的习俗与惯例。

气候在对外关系里也是关键因素。一个社会最糟的位置，是和邻居之间没有温带为缓冲。东方尤其如此，其南北气候差异突剧，以至文明民族与生活于炎热气候的懒散民族，在地理上紧邻活动力强的北方战士民族。外族多次侵略中国得手，原因在此。相形之下，欧洲从南到北气候级级而变，刚柔的民族并不紧邻而居，使欧洲比较不易征服：西罗马覆亡，是因为所有北方敌人同时进攻，加上当时罗马已因内部原因而积弱。对比之下，征服中国者对中国的影响并不如想像之大。中国社会极少流动，造成征服者反而逐渐为其风俗、道德及政治义理所同化。孟德斯鸠并不认为气候是一成不变的，尤其是城市的小气候。孟德斯鸠认为，他那个时代的罗马不同于极盛期的罗马，原因之一是罗马经过多少世纪的人类居住，空气必定已非昔日。他这看法可以说是污染政治学（politics of pollution）的早例。

气候当然也影响政府形式，特别是早期的政府形式。物质原因很早就发挥影响，社会日益先进之后，道德原因才产生作用，但也仍然与物质原因相互作用。在英格兰，气候仍然使人厌生（自杀是英国的国病），东风造成的坏脾气则使英国人动辄寻他们政府的不是。所以，英国人受法律而非受人统治，堪称幸运，否则一个不理法律限制的人主政，必定恣意伤生而致政府难以持久。就是像现在这样依法为治，英国仍然不是暴乱连连，就是连连有人煽动暴乱。

气候既然是影响人类生活的最明显“自然”原因，而且继续支配着动物的生活，那么，有没有任何法则能和自然作对？孟德斯鸠认为，到最后，决定一个社会和一个国体的性质的，是最广义的“意见”，若果

如此，物质原因的帝国是如何被压制的？这也许不是问题，因为在孟德斯鸠而言，一切原因在某一层次上都是物质原因。大致上，他接受洛克的认识论主张，个人的心智是得自外在世界的感觉构成的。这些感觉，即视、触、听、嗅及味觉是肉体（物质）感觉，这些感觉在人的大脑里产生生理或化学反应。孟德斯鸠又认为，教育有两种，个人教育与集体教育。个人教育形成我们说的个人性格——你就是你，我就是我。这是第一个教育，因为它先开始。但还有另一种教育，即集体教育，集体教育来自我们生活的社会。这第二种教育（我们今天称为“社会化”）随儿童对世界知道得愈来愈多而来，持续到这个个体成为社会里一个完全社会化的成员，这就是人跟人之间何以有其相似之处的原因。这个过程没有丝毫“不自然”，因为古往今来每个社会无不如此。每个社会都有其总精神，因此这一定是自然的一部分。

社会运作之良窳各有差别，社会也不是每个层面都同样可取，孟德斯鸠认为，世界上的问题大多是统治者对这些自然过程缺乏了解而发生。任何时候，一个社会的性质都决定于许多原因的互动，其中有些原因至少是可以由人加以改善的。不同的社会，其政府的目的各有不同——在英国是自由，在中国是安宁，能以最少的气力与花费达到其目的政府，是最好的政府。无视自身原则，并且因此而非仅不能舒难解困，反成人民不满的肇因的政府，是坏的政府。孟德斯鸠每每从被治者的观点来考察政府，这一点他是祖述古代先例的：人不但是政府的产生者，也是政府的消费者。何谓好政府，孟德斯鸠意思很多，但最后总是归结于好政府使人民感觉到生命财产的安全。一般而言，安宁无惧是人民最大的希望，虽然也有例外。有一件事，孟德斯鸠三致其意：人生应该有最起码的安全保障，无此起码保障，此生不值一过，而环顾世界，回顾过去，你会惊觉，能提供这起码条件的政府何其稀少。

政府的类型及其原则

政府的分类方面，孟德斯鸠也依古法，他对这些事情省思值得注意，原因不在这分类本身，而在他对那些政府的主要原则的看法。各个

政府形式——共和、君主、专制——都有其性质、原则与目标。孟德斯鸠所谓原则，意指政府的“精神”，也就是使它以那种方式行事的原因。“性质”指政府的宪法或形式结构，目标则是亚里士多德那种意义的政府目的。共和政体是主权在民，或部分人民，因此孟德斯鸠的定义包含古代的民主与贵族政府；君主体制是一个人依照法律（特别包括宪法法律）为治；专制则是一人在不受法律约束下统治，专制君主立法毁法，惟其所欲，因此专制政治是由奇想与怪念统治。孟德斯鸠着意之处不是权力的形式结构（英国例外），而是权力在不同政体里的行使方式。孟德斯鸠感兴趣的，其实就是我们今天说的政府“政策”，以及政策如何落实。罗马历史的独特重要性，在这里即可见得。孟德斯鸠如同马基雅维里，他们认为罗马历史是一个从头把路走到尽头的国家的历史。罗马经历了每一种政府，甚至出现过一种权力分立，因此罗马为政治学家提供了一个绝佳范例。罗马各种形式的政府的政策当然影响了罗马宪法，但并非次次都导致宪法形式改变。如马基雅维里一样，孟德斯鸠由此深切看出，当初创造一部宪法并赋之以生命力的那个精神离去之后，宪法的形式可能维持不变。

孟德斯鸠认为，各种国体形式各自有其生命原则：共和制是美德，君主制是荣誉，专制是恐惧。这样的分类，孟德斯鸠当代的人有些觉得困惑，因为他们以为孟德斯鸠的意思是共和制只靠美德，君主制只讲荣誉，专制政府只靠使人民恐惧，实则孟德斯鸠的定义是消极的：他意思是，没有美德，共和国不能生存，就如君主政体没有荣誉、专制政体不使人民恐惧，则无法生存。我们也不要忘记立法者。明智的立法者往往肩负使腐败的政府重返于第一原则的重责大任，一个政府体制能否存继，大致也有赖于立法者的这种能力。因此，《法的精神》劝告统治者要着眼长程政策目标。这个观念，孟德斯鸠可能取法于马基雅维里在其《论李维》中对罗马历史的看法，并加以引申，孟德斯鸠亦如马基雅维里，认为好运道结合好政策，使共和制度在罗马维持那么久。共和制期间，罗马有个能自我改正的宪法。孟德斯鸠自己的《罗马兴衰原因的思考》（1734），步趋马基雅维里，认为罗马共和长寿的秘诀在贵族与平民的长期阶级战争。平民的骚动抑制了贵族的倨傲，贵族的智慧节制了人民的轻躁。阶级之间彼此抵消缺点，罗马政治因而平衡有节制。

孟德斯鸠最不喜欢的政体是专制。专制政府其实是没有正当性的政府，因为它不按任何固定可循的法律原则运作，而且运作每每难谓顺利。专制的起源可能是王权败坏，凡是君主政体，如果不想沦为专制，都必须好好监守。专制政治里没有美德（指为国自我牺牲之爱），朝中也不会有一个崇尚荣誉，甘心为专制君主赴汤蹈火的贵族阶级。真正有荣誉的贵族必须相当独立于君主；国王可以授爵，但于理不能夺爵。在一个专制国家，人的雄心壮志的表现形态不是追求荣誉，而是目睹君主而曰“彼可取而代之”。这就造成专制政体不能安稳，因为臣民对专制君主无爱，畏之而已。专制君主能使人卑伏，无法引人忠服。专制政体特别容易亡于政变，这政变不出以宫廷阴谋，则起于外敌入侵。专制政治的典型特征，是官员贪黷、暴力、流血，以及一个以无知或迷信为基础的宗教。专制国家的目标，至多是维持国内无事，使君主能安享后宫之乐，而就是如此无甚可观的目标，它们追求起来也不是特别有效率。君上一怒，臣民惟恐朝不保夕，但此法行之既久，就有反效果，等到臣民引以为常而不畏死，即无法以死惧之，无论专制刑罚如何可怖。宗教重要，亦由此故：臣民对专制君主渐无畏惧之心，使之敬神畏神，可能使他们继续安守本分。

专制政体里，人人潜在都是死人。专制国家表面上的安静，与体制良好的共和国或君主国的各方协和差如天壤，是卑躬屈节的寒噤。专制可恨，但世上大多数国家若非曾被专制统治，就是眼前被专制统治，或者将有遭受专制统治之虞。何以如此？孟德斯鸠必须提出明确理由，否则波斯、土耳其、日本、俄国这几个例子可能证明专制是自然而然的。当然，就某一层次而论，专制是自然的，因为专制政治兴起的原因处处大同小异，然而专制政府不可能真是自然的，因为一来专制政府连最起码的安定都岌岌不保，二来自然理性告诉任何思考过这问题的人，不可将所有权力尽付托一人；这第二点已是柏拉图以来的老生常谈。其实，孟德斯鸠认为，舍自然原因不论，专制所以那么普遍，是因为它那么简单：惟命是从，一切就不是难事。孟德斯鸠的意思似乎是说，表面不论，专制君主的统治其实很难说是真正的统治。幅员广大的帝国，一人统治实际上不可能，而且孟德斯鸠十分清楚，专制君主的种种恶习即使没有使其不问国事，政治上的授权也是必须的，但代理权威之专暴，将

不下于中央权威。地方首长在自己地盘坐拥大权，自成小暴君，因此中央将永远疑忌边远之地。小专制君主的情况和真专制君主一样；他的统治不会是真正的统治，因为恐惧有其限度。专制政治的本因，即气候造成的迟缓改变，将会是真正的统治者。风俗习惯是东方的统治者，因为它们改变的步调不比地质慢多少。这也限制了一个慈悲专制者可能想做的任何改变。戴着专制王冠的头的确睡难安寝。

用孟德斯鸠的话来说，专制以外的所有政体都是“温和”的。孟德斯鸠的用语，在这里仍然十分接近亚里士多德。共和制是少数人或许多人依法而治，君主制是一人依法而治。孟德斯鸠与亚里士多德及马西利乌斯同样认为，依法而治——依照我们所说的宪法法律，及有秩序的一般法律程序而统治——是有正当性的，而且广大的公民会承认其有正当性。赋共和制以生命原则的是美德，孟德斯鸠说的美德，罗马共和的英雄也会知其为美德。美德，是对国家的爱，对共和国所代表的平等与勤俭具备自我牺牲的热情。古代的民主共和，如雅典与罗马，得以持久，原因在此。共和政府健全与否，一个很好的判断标准是私有财产与公共富裕：公库充实而私囊空空，能在投票时用来腐化公民的私有财富就付之阙如（孟德斯鸠没有提希腊人经手公款时性喜中饱）。美德可以引申到努力维护政治权利。和马基雅维里一样，孟德斯鸠知道，政治权利如果没有行使的意志，只是空壳，而且平民行使政治权利往往必然引起一定的动荡。共和政治在罗马是生猛喧闹的，孟德斯鸠和马基雅维里一样，认为罗马的阶级区分是其力量而非虚弱之源。任何一方行事过度，都会与另方的制度化权力发生冲撞，例如护民官对执政官和元老院。人民的骚动有如使元老院勤做政治柔软体操，使他们能胜任治国。阶级战争是罗马社会的一个条件，而不是其问题。罗马是透过其公民军队的军事美德而威临天下的，孟德斯鸠锐眼指出，在海外所战皆捷的人，你不可能指望他们在国内做驯顺默从的百姓。罗马是他们的，因为他们为它而战，贫穷在罗马虽然是美德，武装贫民的要求却是不容忽视的，由于罗马的平民时而需要管理，时而需要调和，罗马贵族别无他法，只有努力发展一些必要的技巧来应对这批永远不好治理的人民。

孟德斯鸠对罗马共和政治的处理，部分回答了世界上为什么那么多专制体制的问题，一如他对专制体制的处理有一部分答复了霍布斯对主

权的观点。一个自由的政治制度要想持久，需要好运气、好法律，以及一定水准的政治理解。专制体制单纯的“害怕我，服从我”在自由而且有美德的人之间没有容身之地。专制体制的运作根本不需要政治技巧。恐惧是最卑微的理解力也能理解的东西。一个人一定要非常鲁钝，在受威胁时才不知道自己受到威胁，因此专制与无知是两两相连的。孟德斯鸠对霍布斯的反驳是双重的。不但专制体制不容易运作得非常好，因为专制国家罕见长久安定，专制体制在懂得自我肯定的人民之间也不可能持久。霍布斯说，透过人民的恐惧而发挥作用的专制主权，是理性的人好好考虑的话一定会自愿扶立的一种政府，此说面对孟德斯鸠的专制论，有点站不住脚。霍布斯说，根本上只知肯定自身权利的人需要专制政府，此说面对孟德斯鸠的罗马自由论，也开始有点站不住脚。

我们不妨记住，罗马共和体制的真正“目的”并非自由，而是美德。（英国宪法才是以自由为目的。）美德导致政治上的节制，原因不在于有美德者其性格必然节制，而在于他们被一股同等的相反力量所迫使然，这相反的力量就是贵族。你可以反过来主张，如果平民没有偶尔过度坚持其要求，如果贵族没有偶尔倨傲，罗马的各个阶级就不可能彼此产生使对方节制的作用。温和有节制的政治箴规因而得以法典化，成为宪法法律与一般法律，而一旦确立了对法律的尊重，罗马的立法机构就不难体现罗马风俗与道德中的美德，以及派任特别的司法行政长官来监察我们今天说的公民的私人生活。那么，罗马何以覆亡？明确地说，是什么使罗马的体制从讲求美德的民主制度变成专制体制？孟德斯鸠举出许多原因，其中最重要的，是罗马成为无往不利的征服者。罗马变得太大，再也不能强称自己是一个大城市。大多数平民居住在距离罗马城太远之处，不复能视罗马为自己的城市，美德于是日益式微。美德日微，则私财渐富，公民之有野心者因此能收买党派支持，于是派系冲突在罗马尚小时是有益政治健康之事，至此却终于导致内战。内战既起，遂有皇帝，终而有暴君。孟德斯鸠在《罗马兴衰原因的思考》里说明罗马的衰败，做了一项虽非独创便甚为有名的识别，即历史“原因”（cause）与历史“场合”（occasion）的分别。原因是长期的，而且可能无法逆转，场合则成全原因的目的，是偶然的。会有另外一个凯撒、另外一个庞培来以其野心完成共和国的毁灭，但凯撒与庞培俱非以建立帝国为目

标。偶然而生的场合是人类意志、人类指使的产物，历史原因则是我们今天说的“系统”因素，建立于事物的本质之上。

在贵族共和国，由于制度上对权贵的横傲并无牵制，法律应以节制为目标，否则政府将沦为古人说的寡头政治，即少数富人自我图利，依照强势而非依照法律的统治。利库尔戈斯为斯巴达人制定的法律所以是智慧之作，原因在此。斯巴达的战士/公民可以得到的惟一酬赏，是靠战场勇武而得的荣誉。荣誉不如美德，因为荣誉基本上是军事荣誉，往往导致战争与对外征服。（孟德斯鸠方便论事，不提罗马在共和政府领导下征得帝国，以及要挑衅斯巴达人开战多么困难。）一个人会崇敬战功，就会欣赏其余战士美德如偷盗与狡诈，这些根本不是正常意义的美德。所以，偷窃在斯巴达是立法而行之事，国家刻意使青少年粮食不足而熟练偷盗食物，进而成为巧于偷袭、诡计多端的战士。不过，以荣誉为目标，强过以财富为目标千倍。孟德斯鸠在意大利与荷兰目睹有志之人以财富为目标的结果。威尼斯、热那亚、联合省都是腐败的商人寡头统治。

孟德斯鸠景慕鼎盛期古代共和国之情，溢于言表，但他也显然认为美德当令的共和国已经是过去的事。纯正的共和主义何以过去，孟德斯鸠的解释在某一层次上可能失之简单。或许，他根本认为古人强过今人，更高贵、更有爱国情操，对他们所居城市的公共价值观更为尊重。古代共和国里，人和国家的对立不多，私人目标与公共目标也尚未像后世这样分裂。在实践层次，孟德斯鸠似乎认为，除了某些例外（包括瑞士），近代国家的规模不利于共和制政府。古代共和国基本上是我们今天说的“面对面”的社会，公德十分强烈，邻居相互监督行为与道德。（我们不妨记住，在那些国家，几乎都是平民提控兴讼，美德的一个重要层面，是发挥公民的勇气，对比我有钱有势的作恶者采取法律行动。）一个国家沦于专制或君主制度的机会，与国家幅员的大小成正比。孟德斯鸠自己的时代，欧洲正在热烈讨论“欧洲之地，莫非王土”的君主制：波旁王朝，哈布斯堡王朝，或以力征，或借联姻，建立一个真正的全欧王朝。这事当然没有成真，但18世纪的欧洲战争后来被称为王位继承战争，颇非巧合。

君主制度是近代欧洲的典型政体，但这并不表示古代共和国毫无可

供近代人学益之处。古代共和国是节制、自由、平衡政体的范例，光耀今古。它们也是所谓“混合政体”的范例，因为斯巴达、雅典与罗马政府是君主政治、贵族政治与民主原则的混合，终极主权在人民。在罗马，一年一选的执政官相当于国王（他们是军队统帅），元老院代表贵族政治，透过护民官伸张立场的人民则代表民主原则。这种各个权力部门彼此平衡的理念，后来得到发扬，成为近代自由主义宪政理论的内涵。共和国以小取胜，但孟德斯鸠找到一个例外，这个例外对未来也有深远意义。这个例外是希腊联邦共和国，许多独立、拥有主权的共和国联合为一，保卫各城邦不受马其顿或罗马等外族侵略。联邦共和国的观念，近则可以回溯到全希腊联合抵抗波斯，远则可以索源于希腊人合组联军从特洛伊救回海伦。美国1787年制宪，开国诸贤有《联邦党人文集》（*Federalist Papers*）之作，向人民推销新宪，其中一个关键卖点就是一个由各具主权的地区共同组成的“联邦”共和国，这个合众国既能拥有广大的领土，还能享受共和体制的益处。孟德斯鸠的《法的精神》是一条管道，古代的联邦共和国理念循此管道，荟萃于古今最有名的这个联邦共和国。

君主制度的精神是荣誉。以法国而论，荣誉原则起源于中世纪的习惯法，中世纪的习惯法里，挑战与决斗占有重要地位，而挑战与决斗的规则的基本观念就是荣誉。武士法典里分别什么行为合乎荣誉，什么行为不合荣誉，不厌精细。在君主政体，国王是军功保国的荣誉之源，荣誉精神与勇气这项本质上属于军事美德的美德密切相连，因此君主国家热衷于战争与对外征伐，并非意外。职是之故，君主政体对适合它的美德都有加以矜夸的倾向，与共和国的美德相形之下，尤其明显。君主国家说人的行动是高贵，而不说善良，说伟大，而不说正义，说非常、绝伦，而不说合理。君主国家喜欢崇颂丰功伟绩，共和国对有功之人视为善尽职责，表扬方式清醒节制（罗马共和美德尚在时，凯旋式甚为罕见）。

孟德斯鸠相信君主制度将会长久存在，因此他详细讨论其政治运作细节。君主制度是良好的政体，因为它有节制。君主制永远有坠入专制的倾向。一个君主政体是否正在沦为专制，一个很好的检测标准是国君承不承认这个国家有不可更易的、我们今天说的宪法法律，或者，至少

有君主不得视若无睹的法律。在君主国家，这个法律的天然保护者是拔自贵族，行使地方管辖权并守护古老宪制的下级司法官，即“穿袍贵族”（*noblesse de la robe*）（孟德斯鸠本人即其成员。）在君主政体，这级司法贵族的功能是节制君主权中潜含的威权主义，节制的方法是确保君主权透过适当的管道流动。这种司法权力并非与君主权互为敌体，而是在国王的意志与人民之间担任中介。孟德斯鸠将君主制度里的权力中介观念扩大，及于所有本身可能无法自力自卫，但具备有用的中介功能的法律及法人特权：地方领主行使管辖及征税的特权（孟德斯鸠对他自己的封建权利有点坚持）、特许镇的法人特权，甚至教会的管辖特权，都可以言之成理，视为可以在人民与国王意志之间发挥缓冲作用的“中介权力”（*pouvoirs intermediaires*）。在君主政体，国王行使立法与行政权，因此司法权应该由他人行使，这一点极为要紧，否则三权集于一人，就是专制。此所以孟德斯鸠特别重视法国的“高等法院”（*parlements*，省区的法律会议，政治上听令于巴黎的高等法院），这些地方法院以威望崇隆的巴黎高等法院为首，职司监督法国往往各省有别的法律体系运作。国王的敕令先由这些法院对之行使一种司法检查，才真正成为法律。波尔多的吉耶纳地方法院院长对这项权利特别当真。可想而知，“高等法院”在路易十四朝颇受压制，但仍然是历史悠久而地位崇高的建制，在太阳王驾崩后迅速重新抬头。

开明思想家如孟德斯鸠热烈维护这些特权，乍看怪异。这些特权是封建特权，至少起源是封建的。但是，考虑孟德斯鸠根本上认为君主制度可能败坏，这一点即无足为异。只有一个要求国王信守其法规的宪法，只有一套独立于国王意志的法律制度，才能够节制专制意图，使生命与财产获得法律之内的安全感，这生命财产的安全，孟德斯鸠称为自由。任何中介机构，任何拥有合法特权的少数人的准独立管辖权要求，都是可以拿来平衡君权的有用砝码。孟德斯鸠熟读泰西塔斯，必定知道泰西塔斯不齿罗马元老院之未能监督皇帝，终使卡利古拉与尼禄之流怪物肆其祸害。罗马贵族没有做到的事，法国贵族做到了。当然，法国大革命期间，孟德斯鸠标举的这些中介权力遭受攻击，大革命以法律平等为名，攻击一切封建余迹。孟德斯鸠研究古代世界的政治，深知专制政府不必是一人统治的政府。任何政府，无论其形式宪制如何，如果实践

上没有一些机构来平衡而节制其力量，都能专制行事。雅各宾党的“一而不可分的共和国”，在孟德斯鸠眼里就会是这样一个集体专制，因为少数人假此共和国意志之名行事的时候，实质上没有任何独立的权力来平衡它。美国开国制宪诸贤用心解决代议士制造多数暴政的问题，借重方法就是孟德斯鸠最有名的学说：权力分立。

权力分立：英国的独特案例

孟德斯鸠 1729 ~ 1731 年旅居英国，当时英国由华尔波寡头当权，以《波斯人信札》驰名的孟德斯鸠似乎遍交英国人，包括在野势力的领导人物。我们知道，他一从英国返回法国，就写出他对英国宪政的著名观感（《法的精神》第十九章），我们也知道，与此同时，他已在准备写他的《罗马兴衰原因的思考》，两者并非全无关连。孟德斯鸠在英国，十分有感于辉格党与托利党之争的当事者每每以罗马共和制下相争的贵族与平民自视。鼎盛期的罗马曾是所有古代共和国中最自由的，孟德斯鸠不能不想到共和制下的罗马政府与汉诺威王朝的英国政府制度是不是可能有其相似之处。罗马的例子与英国十分搭调。在罗马，君主、贵族与民主原则表现于执政官、元老院与人民，在英国，国王、贵族与平民分享治国。当然，两者相似之处至此而止。因为英国商业盛行与富裕，古罗马共和国平等而俭约，决难并拟。

若然，则英国人自由的精神是如何维持下来的？英国是一个独特的例子，因为它不同于罗马，它的生命精神是自由，其政治也以自由为“目的”。自由的精神，部分是气候使然，气候使英国人有那种出名的坏脾气，特别不利于暴君统治，部分是由于英国人已经习惯于他们的自由制度。这些自由里，贸易自由是一要目。英国人本身缺乏古代人的美德，因此制度上的安排在保全英国人的自由方面扮演关键角色。孟德斯鸠的自由观大致认为，所有政府权力不集中于同一双手，自由就有保障。以君主制为例，司法不由行政权控制，自由可获保存。在英国，主权分立更进一步，非但司法独立，而且没有欧陆那种终身法官。司法权本身也由陪审团分割：一次甄选的陪审团只审一个案子（被告甚至有权

反对某些人担任陪审团员)。陪审团与法官分任审判之责，陪审团判决有罪或无辜，法官决定刑度。此外，孟德斯鸠认为最高法院是国会贵族院，而且独立于行政部门，是又一可取之处。法官是国王的法官，但在位是因“行为良好”尽职衡法，而非仰体君意。

孟德斯鸠注意到，主权也分立于国会（他特别指平民院而言）与国王。国会是全国最高立法机构，国王及其政府除非获得法律许可，或至少不违反现行法律，否则诸事不行。国会立法，行政部门的责任只是确保法律获得正确执行。事实上，在汉诺威王朝，英国的行政权与立法权当然并非完全分开，因为国王的大臣及许多官吏（约当我们今天说的公务员及陆军与海军军官）同时也是平民院或贵族院议员。18世纪的英国，政府在国会必须确保多数，否则内阁将告不支。在那个政党纪律松散或根本不存在的时代，多数并非一劳永逸，国王的政府必须想尽办法保持多数。为了润滑手脚，国王的人马广结善缘，让平民院议员享受政府职位，有些是厚俸闲差，换取他们支持。制度由这种恩惠，或这种腐化，而得以运行。孟德斯鸠经常被指天真，因为他看不出，或不想看出，英国制度正因并非权力完全分立，才得以运作。国王是立法机构的一部分：一是他有权否决国会法案，二是由内阁大臣以政府职位施惠议员，从而控制立法，首相华尔波及纽卡斯尔公爵（Duke of Newcastle）即为最精此道之代表。

目光锐利如孟德斯鸠，怎么会没有留意到英国政治的内在运作图式？孟德斯鸠可能根本就是知而不言。他特意选择与华尔波对立的势力，透过他们的眼睛来看英国政治。完全的权力分立理论自17世纪以来，就一直是激进派极力鼓吹之论。实际上，这表示要通过职权法案，禁止政府雇员进入国会。这类法案过去未能通过的例子很多，后来亦无成功者。反对内阁者向来主张真正的分权才是“真”的英国宪政，因为惟有立法部门独立于行政部门，才能保证自由得以保全。权力愈分割而自我对立，权力危害愈小。孟德斯鸠说英国的法律允许真正的权力分立，他的意思大概就是说，原则上没有什么可以阻止国会通过排除官吏的法案，虽然他必定知道，由于国王的大臣让议员兼领俸多事少的政府职位，借此羁縻议员，国会想通过这类法案极不容易。我们也不妨记住，孟德斯鸠事实上可能认为司法、行政、立法权的彻底分立是自由的最佳

担保，但他决不认为一套不以权力之完全分立为基础的政治制度就尽然或必然没有自由可言。以法国为例，在透过法律而行使的君主政体，自由可以存在，如果司法独立，而且有中介权力来缓和君主制度天然的恣肆潜能。孟德斯鸠就英国政治而发挥的分权看法，用意有二，一是强调权力在英国实际上高度分散于不同的政治部门，二是指出完全的分权在未来至少理论上可能。

在英国，自由如果不是靠纯粹的权力分立而得以保全，那么是靠什么？我们必须记住，孟德斯鸠认为，政治制度的根本必备层面之一是能够不时返本归源于其第一原则。孟德斯鸠深知政治制度是会坠落的，政治制度坠落的结果往往是自由受损。他濡慕罗马共和，部分原因是罗马共和国历经那么多可能变成专制或富人独裁的危险，却能那么长久保全其共和建制。孟德斯鸠对罗马所以能维持共和政治的解释，可能有助于我们了解他认为英国政治何以能够长保自由。孟德斯鸠规抚马基雅维里，认为罗马能够维持共和且自由的体制，基本原因之一是罗马平民的骚动精神。马基雅维里评论李维（Livy）的罗马史，不厌指出人民不时要求勾销负债及重新分配土地，这些骚动有如煞车装置般抑制着元老院的寡头统治企图。人民的喧嚣是一项随时都在的因素，使罗马贵族与人民之间恢复平衡。在马基雅维里心中，在孟德斯鸠心中，人民的骚动显然是我们今天说的“特准暴力”（permitted violence），不全合法，也不全非法。马基雅维里说罗马幸运，宪制出了问题，能靠其自身法律来改正，就是此意。（我们会说，改正而没有永远改变或伤害罗马的政治制度。）

孟德斯鸠在英国发现英国人喜欢取譬于罗马来说明英国政治，这种做法对他是有影响的。一般认为，英国像罗马一样，享受到通常所谓“混合政体”（mixed government）——即兼融君主、贵族与民主原则——之益。混合政体的观念本身十分古老。柏拉图《法律篇》、亚里士多德名著《雅典宪法》都论及此体。“混合政体”理论对阶级与主权之事都十分坦白。国家里的各个阶级透过各自机构——在罗马为执政官、元老院及人民，在英国为国王、贵族及平民——之间的相互平衡与合作，分享主权之行使。混合政府是一种说明政治决策之正当性，以及说明主权之有效行使的理论：决策，特别是如果以立法的形式出现，就是有正当性的，因为国内各阶级都参与其制定，这些决策也应视为好的而可以接

受的，因为它们会是“平衡的决策”，在其制定过程中，没有任何一方的利益主导一切。这样采定的决策可能是一种既不至于非常严重侮犯到国内任何阶级，也不至于非常明显图利任何阶级的决策。这些决策各方都接受，立法、落实两皆容易。

混合政体益处如上。实践上，混合政府的缺点是，贵族——通常指富人而言——的手往往比较靠近这套制度里的权力把柄。他们透过他们自己的机构（元老院、贵族院）或透过独占行政职位，而直接掌握权力杠杆，或透过往往紧随财富俱至的强势而间接左右权力。正式的政治体制外面必须不时有些事情发生，以免由于混合体制中的君主与贵族这两部分过度伸张，人民对政治的贡献沦于毫无意义。在罗马，体制外必须不时发生之事是人民的暴动，在18世纪的英国则是“暴民王”（King Mob）的暂时统治。自从写作《波斯人信札》以来，孟德斯鸠就对英国的自由在动乱之后都能再度活力充沛感兴趣。暴民是一种半受容忍的第四阶级，国会的反对党如果认为国王的势力太过为所欲为，永远可以号召这个阶级，作为一种对反对党的非正式补充。英国暴民之于英国政治，犹罗马暴民之于罗马共和政治。

谈到这里，我们已明白孟德斯鸠认为英国人的自由是如何获得保全的：暴民不时发生，抑制了混合政府向寡头式暴政或暴政本身坠落的倾向。孟德斯鸠可能认为，在英国，或任何地方，完全的权力分立将会比较能维护自由，然而他实际上的想法是，英国人的自由之所以保全，是因为暴民发挥改正作用，确保英国混合政府中的国王、贵族与人民三方公平分享政权。有时候，人民透过他们（以非常有限的选举权）选出的平民院代表，并不足以保障他们的自由不受行政部门扩张之害，这时候，第四阶级，即暴民王，就会获许直接插手英国政治。

权力分立与混合政体对未来的意义

孟德斯鸠很小心，不根据英国经验一概而论天下。英国政治与古罗马政治相似，只是相似而已。英国体制是独一无二的，甚至也有弱点。孟德斯鸠在《法的精神》中说，英国万一失去自由（他没有设想是如何

失去), 将会非常难以复得, 因为英国由于热心摆脱封建的过去, 已经摆脱了种种封建的中介权力, 而由法国的情形可知, 那些中介权力机构在拔除行政权的毒刺上颇为有用。英国宪制有其民主层面, 却不可能成为古代那种真正的共和国。一来它幅员太大, 二来英国是一个财富很不平等的阶级社会, 与古代那种平等、俭约而幅员小的共和国大有差异。

不过, 假如一批人民立志在一个领土大且人口多的近代国家重新创造一个真正的共和国, 例如北美人在 1776 年之后所为。又假如他们有心为他们的共和政体寻找先例, 而找到孟德斯鸠眼中所见的英国与罗马政治。又假如那个新政府的宗旨是要保全相当高度的自由。那么, 在并不利于重现理想古代共和国的条件之下, 孟德斯鸠认为自由因何得以保存, 就关系重大。美国制宪诸公对立宪政府的想法和孟德斯鸠一样, 然而他们并非直接受他影响。他们所见略同的是哪个孟德斯鸠? 是权力分立的孟德斯鸠, 还是混合政体的孟德斯鸠? 孟德斯鸠有双重面貌。分权说的孟德斯鸠使政府难为, 混合政体的孟德斯鸠使政府易为。据此观之, 美国开国诸贤制宪的时候自认是在创建哪一种政府, 就大可玩味。难为的政府很容易变成极小化的政府, 易为的政府进一步即成强势的政府。新宪制定之后等待各州批准的两年期间, 各方争论的就是这些问题。杰斐逊主义与汉密尔顿主义、极小的与强大的中央政府之间的辩证, 基本上是两个孟德斯鸠之辩。

这些问题只能留待下章谈美国启蒙运动时详细处理, 这里要强调, 对于关切的问题与孟德斯鸠一样的未来世代, 孟德斯鸠是一个至为丰富的思想家。这当然不是说, 孟德斯鸠一定会同意未来世代在一个幅员巨大的国家里处理自由的方式。在孟德斯鸠而言, 罗马已一去不返, 英国是特例, 两者都不能概推作为一个近代世界的自由体制模型。托克维尔 (Tocqueville) 认为天意特别关心合众国的命运, 此见一出, 美国人人乐道, 说美国是得天独厚的“例外”。有一点容易意会而不易言传, 就是北美将会不一样, 也就是说, 将有别于旧欧。美国的独立, 其意义一直不只是政治独立而已。来自旧欧君主国家的北美人找到——稍稍有点牵强地说——一块道德与物质上的处女地, 独立战争后又能自行制定孟德斯鸠意义的法律, 的确不是一个毫无意义的事实。孟德斯鸠说过气候是第一个帝国, 我们也提过, 他延伸气候概念, 及于几乎整个自然。北美

独立之后，观察家极感兴趣的一点是，在这里，人与自然的互动将会生出怎样的一种人来。这不纯是学术问题。如果人与自然的交互作用没有产生一种新的性格，即美国性格，那么美国产生一套纯正，濡染着一种新总精神的法律制度的机会就十分渺茫。如果人与自然在北美的相互作用产生了一种新的总精神，如果出现一种与世界其他地方的民族认同相当有别的“美国式精神”，则一套新的法律体制在北美不但可欲，更是必然，因为物质与道德的因果关系存在于一切地方，也存在于北美。

最令人寄望的是，来自旧欧的人在北美与新的自然景物互动，可能产生与当代欧洲一些比较不可取的层面相反的结果。孟德斯鸠说过，立法者有可能（虽然是有限的可能）作成与气候相抗的立法。也许，在北美，孟德斯鸠意义的气候会抵制法律，即抵制风俗道德。也许，在北美，新的环境特别可能净化人的灵魂，甚至使人的灵魂接近罗马共和国生命原则所在的农业美德。杰斐逊梦想一个自由、勤俭而美德流行的自耕农共和国，这个梦想有些前提分明汲源于罗马。如无孟德斯鸠，杰斐逊无从生此梦想。这里必须强调，孟德斯鸠并未预言杰斐逊主义，杰斐逊主义在孟德斯鸠死后 25 年才成为一股力量，但我们也可以强调，杰斐逊式梦想只可能在一个想法和孟德斯鸠同一理路的心智里产生。

推荐读物

孟德斯鸠的《波斯人信札》有多种英译本。他的《罗马兴衰原因的思考》已有洛温塔尔 (D.Lowenthal) 翻译并主编的版本 (1965)。《法的精神》有两个很好的英文版，是 Neuman 版 (1949)，及 Cohler、Miller、Stone 版 (1989)。沙克尔顿 (R.Shackleton) 的《孟德斯鸠传》 (*Montesquieu: A Critical Biography*, 1961) 甚佳。希克雷尔 (J.N.Shklar) 的《孟德斯鸠》 (1987) 收在牛津版的 Past Masters 系列里，是一本优秀的人门。



第 17 章

美国的启蒙运动

杰斐逊、克雷夫科尔、汉密尔顿、
杰伊、麦迪逊、潘恩

杰斐逊

托马斯·杰斐逊 1743 年出生于弗吉尼亚西部。他父亲是土地测量员，从事土地投机而发达成为弗吉尼亚这块殖民地的“贵族”，即法文说的新富、暴发户 (*nouveaux riches*)。杰斐逊 1762 年毕业于威廉与玛丽学院 (College of William and Mary)，雅好古典作品，对最近的科学发现富于好奇心，而且几乎无所不读。他很早就怀疑《圣经》有无宗教真理，其信仰偏向自然神论。他的本科是法律；弗吉尼亚的地主与奴隶主通常都是法律科班出身。

杰斐逊 1772 年娶一美貌寡妇为妻，住进蒙蒂塞洛 (Montcello)，其地现在有如美国的国家圣殿。他进入弗吉尼亚政治圈，成为该殖地下院议员。他口头上并不雄辩，而巨笔如椽，长于草拟文件报告。英国与北美殖民地争执日剧，他自始即强烈反英。独立战争前，英国与北美殖民地发生激烈宣传战，杰斐逊 1774 年的小册子《英属北美权利概要》(*A Summary View of the Rights of British America*) 是其中重要作品。他代表弗吉尼亚出席 1776 年的大陆会议，手撰《独立宣言》而永垂不朽。

弗吉尼亚为部政治由农场主形成的贵族把持，在新生的美利坚合众国里最为保守，杰斐逊率先致力使其州宪合乎共和原则。他成为弗吉尼亚州长，但没有全力投入独立战争，多年之后，其敌人仍然努力挖掘说他战争期间表现如懦夫的故事。战争结束后，杰斐逊可能一直有意归隐，但妻子过世大概是他 1782 年后重入政坛的原因。当时他已完成那本名作《弗吉尼亚札记》(*Notes on Virginia*)。他出任外交官，成为国会议员，1784 年至 1789 年为美国驻巴黎公使，爱上拉菲特 (Chateau Lafite)，并且对法国大革命的目标怀抱同情。

他返回美国 (他的奴隶显然十分乐见他归来) 出任华盛顿的国务卿。他与政府灵魂人物汉密尔顿 (Alexander Hamilton) 起初和睦，但他开始领悟新宪的“宽松”设计，联邦政府可能发生垄断集权之弊，从此与汉密尔顿渐多龃龉。杰斐逊与汉密尔顿气性甚有差异，思想也大不相合，形成美国政党制度之嚆矢 (共和党与联邦党)。杰斐逊 1800 年当选总统，连任一次至 1808 年，是第一位在新国都“华盛顿”就职的总统。他在任上表现一种威权主义 (1802 年购买路易斯安纳案即为一例)，这威权作风在他当弗吉尼亚州长时已有征兆。在杰斐逊，有限政府不代表软弱的政府。

在新古典风的弗吉尼亚大学的创建与设计上，杰斐逊都是要角。他除了是农场主人、律师、《独立宣言》起草人、弗吉尼亚州长、副总统、总统，也是美国地理学、古人类学、人种学、植物学、教育学、政治学及哲学先驱。他 1826 年去世时，

许多当代人认为他是启蒙运动里最完美启蒙的一人。

克雷夫科尔

克雷夫科尔 (Michel-Guillaume Jane de Crèvecoeur) 1735 年出生于诺曼底 (Normandy)，他继承了贵族姓氏，却似乎天生要流浪。他生平种种细节，因此不大容易确定。青年时期，他前往英格兰 (可能在那里受过一些教育)，移民加拿大，在欧洲人称为“七年战争”，但美国人称为“法国与印地安人战争”的那场战争后期，他在蒙特康姆 (Montcalm) 手下。这段时期，他可能遍游北美荒野。他 1759 年在纽约出现，广阅北美各殖民地，归化为美国公民，娶扬克斯 (Yonkers) 的梅希达波·提贝特小姐 (Mehitable Tippet) 为妻，安居落户，过了一段农夫生活。其中细节难以确知，但那些著名文集《一个北美农夫的信》、《18 世纪北美素描》 (*Sketches of Eighteenth Century America*)，可能在他结婚到 1780 年返回法国之间写成。克雷夫科尔是保皇派，也由于他的保皇派立场，他刻画北美生活颇有可以取信之实：他没有以浪漫化观点将北美描写成杰斐逊农业梦想中充满素朴乡下美德的天然共和国。

克雷夫科尔在独立战争后重返北美，遭逢梦魇：妻子已经遇害，农庄则被印第安人劫掠焚毁。他甚富韧性，以记者为生 [笔名艾格里可拉 (Agricola)]，同时担任法国驻纽约领事。以与华盛顿通信，结识富兰克林，杰斐逊则光临他女儿的婚礼。他 1790 年回到法国，1813 年去世。

汉密尔顿

汉密尔顿出身英属西印度群岛一个并非富裕的苏格兰家庭，是私生子，而跃升为美国独立革命与共和国初期的明星。他英才早发，幼怀大志，虽然少年欠学，还是在 1772 年进入国王学院 (今哥伦比亚大学)。他成为热烈的反英分子 (不断有谣言说他由早年的保皇立场作此转变，是权宜计算的结果)。在纽约爱国分子与托利党的宣传战里，他是一枝健笔。

或许由于身世欠佳，汉密尔顿一向寄望于军功，要由此讨个正途出身，而且的确在独立战争中表现出色。他真是天生军人坯子，尤长于组训军队，而受知于格林将军 (Nathaniel Greene)，由格林举荐于总司令华盛顿，华盛顿授之为中校副官。汉密尔顿亲与战事，有功于围攻约克镇 (Yorktown) 之役，同时显露其军事行政天赋。

汉密尔顿目睹邦联条款 (Articles of Confederation) 之下“大陆会议”政府的种种拖沓无能，日益坚信必须有一强大的中央政府，代议政府才能适当运作。

汉密尔顿结婚，其妻出身纽约商人寡头集团门第。他执律师业，在政治上继续与他那位老长官保持联络。他在纽约州议会以熟知共和国大小要事出名，自然而然出任纽约代表，出席 1787 年在费城制定美国新宪的“制宪会议”。这段期间，他与杰伊 (John Jay) 及麦迪逊 (James Madison) 合撰《联邦党人文集》。麦迪逊是新宪主脑，新宪日后如何实际运作，则构想主要出自汉密尔顿。

汉密尔顿出任美国历史上第一位财政部长，他迅速精通政府财政的原则与细节，终而主张赤字财政，以一个有效的全国政治为信用后盾，透过一个健全的中央银行来借支，作为财政基础。这种政策带有浓厚 18 世纪英国政府财政政策的气味，许多美国人不能忍受。汉密尔顿因此树敌甚多，包括杰斐逊，而且尽管革命战争功劳无可置疑，他终其一生皆为英国色彩所累。(他被指 1787 年在费城支持美国实行君主制，是为近例，记忆力更好的人则重提他 1776 年前是保皇派。)

汉密尔顿 1795 年由财政部长任上退休，返业律师，共和国新生之初，廉德为尚，联邦薪俸微薄。他不曾再度出任政府要职，虽然种种迹象可见他有心重返公职生涯。他因为是私生子，荣誉感终身尖锐，1804 年因故与布尔 (Aaron Burr) 决斗而丧命。

杰 伊

杰伊 1745 年出生富家，好读书，自小严肃而自矜，1764 年毕业于国王学院，主修法律。他在教养与气质上都不是民主人士，颇有古人所谓的“威重” (*gravitas*)，一种使人不自禁尊重其判断且服从其领导的特质。他也像理想的罗马爱国者，从未明显竞逐公职，却历任共和国许多高层要职。

杰伊代表纽约出席大陆会议。他起初担心暴民统治而反对独立，后来决定与合众国命运相共，曾任大陆会议议长，当外交官也善尽使命 (虽然未能说服西班牙与北美人联合对抗英国)。美国 1794 年与英国签订的和平条约，后世往往直称《杰伊条约》。

他有罗马古风，独立战争后有志归隐，但大陆会议说服他出掌外交。他的外交经验使他认为，在国际关系上，美国还没有一个真正的全国政府。《联邦党人文集》收他五篇文章，谈新宪法对外交政策的影响。(他原本可能贡献更多文章，因当时健康欠佳作罢。)

杰伊担任美国首任最高法院院长 (国务卿内定为驻巴黎公使杰斐逊)，他在法

律上的裁决大多重中央权利而抑州权。他并且两度为纽约州长，以刚直著称。他终身是信仰深厚的主教派信徒，他解放他自己的奴隶，并在纽约州长任上签署该州废除奴隶的法案。杰伊有革命功勋，致力肇建共和，深具行政长才，又富于政治美德。他或许并非平易近人，却的确是一个可佩的典型。

麦迪逊

麦迪逊 1751 年出生于弗吉尼亚，家境舒适但非富裕。美利坚共和国在 1787 年的新宪法之下二度肇建，“小詹姆斯·麦迪逊”堪称贡献最大。他青少年时代性情忧郁，近乎浪漫，但公认是当代天性最善良的人，妻子陶莉则公认是最和蔼可亲的女性。年轻的麦迪逊在普林斯顿（当时称为新泽西学院）成为忠实的辉格党员。英国与北美殖民地争执日剧，他应时而起，从此脱离早年那种深染宗教性的忧郁气质。1776 年入选弗吉尼亚议会（当时称为 Convention），历任多种州政府职位，1780 年被选派为代表，出席大陆会议，留至 1783 年。

返回弗吉尼亚后，他勤读法律，成为弗吉尼亚州议会要角，也成为坚定的联邦主义者，因为他很早就看出，一个真正统合的美国必须有一个坚强的中央政府，才能处理国内的州际贸易或美国与他国的商业关系。他因此自然而然成为出席 1787 年制宪会议的代表。《弗吉尼亚计划》（*Virginian Plan*）是联邦新宪原案，其中有些建议被写入新宪定稿。《弗吉尼亚计划》虽非麦迪逊手笔，却处处可见麦迪逊心思，说麦迪逊是新宪的指导精神，亦非过言。当代认识他，以及知道他在费城所做贡献的人，都作此想法，虽然麦迪逊在制宪诸人之中保存议程始末的纪录最为完整，也是原因之一。新宪有待各州批准，向各州推销新宪最力者，就是麦迪逊，他在《联邦党人文集》中的多篇作品，作意在此。

麦迪逊与杰斐逊交情终身。他当选新政府的国会众议员，开始改变他原本热心的联邦主义，转向当时因反对汉密尔顿的财政方针而逐渐形成的共和党。1800 年，他成为杰斐逊的国务卿，并继杰斐逊之后为总统，1808 年后连做两任。1812 年对英战争爆发，战争至著名的纽奥良之役，美国获胜，史称“麦迪逊先生的战争”。

结束总统任期后，他又活了 20 年，1836 年去世，得年 85。开国诸贤的英雄时代里，他在世甚晚。他始终关心美国政府的未来，许多政治人物向他请益。他访客不断，人人都想一睹这位扶助美利坚合众国成长的贤人风采。

潘 恩

潘恩 (Thomas Paine) 1737 年出生于英格兰的诺福克，父亲是教友派信徒，女用紧身褙制造商。他从事女性内业，当海员、教师、税务官、小店主（以及为人丈夫），都不成功，1774 年带着仅有的财产——一封富兰克林的介绍信——移民北美。两年后，即 1776 年，力促北美人立即宣布独立的小册子《常识》(Common Sense) 问世，他立刻成为美国革命的先锋。此书遐迩畅销，但他于钱财之事一向诚直，未以此书赚取分文。1791 年出版《人的权利》(The Rights of Man) 第一部分，作为对柏克《法国大革命的反思》的答复，此时他已是当代名气最大的革命人士。《人的权利》第二部分 1792 年问世，他在英国被控煽动叛乱，次年被剥夺公民权，当时他已逃往革命中的法国。在法国国民会议里，他代表加莱 (Calais)，偏向温和的吉伦特党 (Girondin)。

潘恩是早列宁一世纪的职业革命家，但他参加的革命待他不算厚意：在美国革命的保守阶段，后来在法国大革命的雅各宾阶段，他都不不得志。潘恩在美国的朋友包括华盛顿与杰斐逊，在美国独立战争中也亲历硝烟，但他立场激进，出身又低（他喝兰姆酒，不是白兰地），美国开国诸贤在独立战争后努力巩固革命成果，要建立一个拥有财产（尤其奴隶财产）的绅贵阶级能够信任的强大中央政府，主事之人气质率多保守，潘恩未免格格不入。另一方面，法国的雅各宾党逐渐认为潘恩该上断头台，因为他反对处死路易十六。潘恩被囚禁于卢森堡，幸得不死，而在罗伯斯比尔 (Robespierre) 垮台后获释。

1802 年，潘恩返回合众国 (United States 之名是他发明的)。这之前，他已经由于 1793~1794 年间世的《理性时代》(The Age of Reason) 被指为无神论（其实是自然神论）而受侧目。此时，美国政界已决定合众国信任的上帝是基督教（新教）的上帝，宗教上的保守主义与政治上的保守主义已经合流。美国已经开始敬革命而远之，潘恩必须安分，并且几近潦倒度日，1809 年在纽约去世。

启蒙政治思想每每不乏从头新创一套政府体制的兴趣，但实际上不曾指望有此机会。启蒙政治思想的精神大致上属于改革主义，因为欧洲的国家制度似乎相当安稳。所以，启蒙运动在现有国家寻找改革之道，并且看上开明专制，以其中央集权为改革现存制度的最近便手段。凡是提出政府起源问题，都只当成一个假设性的问题提出，以为当前改革的

指南。假想理性的人会在—块政治白板上写些什么，对政治在未来朝哪个方向走较为有利，可以提供洞识，但在美国革命之前，都不能说启蒙运动真的认为人类能重新开始一个政府。

革命时期的北美人处于必须将政府起源当真的地位。我们不妨记住，他们并不是自己抉择这种地位。北美人对他们在殖民时期生活下的政治制度显然是心满意足的，只是英国在法国与印第安战争 1763 年结束后改变行为，愈变愈烈，到 1776 年，相较之下，原有的殖民政府真是仁民爱物。这时，北美人方始自认形势所逼，不得不反，北美政府冥顽不灵，他们无路可走，才踏上革命之路。他们说，北美治道自来如此，应—仍旧贯，不劳多事更张，此乃合理之请，而英方悍然置若罔闻。在这方面，北美人颇得英格兰辉格党真传，以—部祖传宪法为据，指政府片面变更此—宪法。以传统为依据，在意识形态上有其安全之处。这种本质上属于辉格党式的保守主义，后来也—直遮掩北美—些创新政治实验的激进本质。柏克首先看出，北美人被英国政府逼到某种程度之后，可能在政府的起源与目的方面提出—些根本问题来。在北美的政治情况下，这些问题可能逼出—些全新的答案来：这里，通常的治理程序正在开始崩溃，人可以着手根据第—原则来重建—个政府。柏克所见甚当，这些第—原则只要提出，—切既有政治制度都有不保之虞。

《常识》（1776）

当是时也，移民需要的是根据 1776 年的北美情势，坚实掌握政府的第一原则，结合对现有政府制度的批判，提出—篇主张独立的声明。移民宣布独立之时，英国与殖民地爆发敌意已逾—年，英方已解散各殖民地的立法机构，中止正常的行政，并且开始试图以武力对殖民地施以强制。《独立宣言》发表前，大陆会议已召开两届，殖民地与英国的争执升高到武装冲突后，大陆会议逐渐成为原来分散的殖民地联合抵抗的焦点。英国的政策使大陆会议成为第—个涵盖全美的政治机构，然后又成为第—个合众国全国政府的原型。这时，美洲首次存在—个可供辩论并解决当前重大议题的真正属于全国性的论坛。（在殖民地时期，北美

政治的天然中心是伦敦，因为只有伦敦能作成对一处以上殖民地有约束力的决定。)潘恩的《常识》滔滔雄辩，将大陆会议变成类似制宪会议的建制，进而可为独立的合众国搭起一个政府架构。根据当代人的证言，1776年，英属美人中反叛最烈者对要不要踏出宣布独立的关键一步也多摇摆之际，潘恩这本小册子对他们产生相当影响。华盛顿本人据说读过潘恩之作，才终于断然决心追求独立。

潘恩的《常识》认为启蒙政治理论的一些根本要义都是真理。此作因此而堪称启蒙政治思考的完美范例。潘恩认为人显然有某些根本权利，这些权利先于政府而在，故政府不得违犯。英国与殖民地1775年开始发生战斗以来，北美人就在从事正当自卫的战争，对抗政府。英国以火与剑将这块土地变成荒原，就是对所有人类的自然权利宣战。一个政府对其人民宣战，完全违反有关政府存在之基本目的的常识，美洲人不得不三思政府之为物，目的何在。一般的政府程序被中止后，美洲社会并未崩解，令潘恩颇有所悟。法律死亡，并没有霍布斯式自然状态随之而至。潘恩因而深信社会是自然而政府是人造的。社会——潘恩意指一般的社会生活——“联合我们的情感”，而“积极”地为我们提供幸福，政府抑制我们的恶德，只是“消极”地提供幸福。潘恩名言“社会产生于我们的需求，政府产生于我们的恶行”，其意在此。潘恩认为政府标志着我们失去的纯真，是人类罪恶而加身的必要诅咒。社会是福，政府则源出人的罪恶，我们应该时时谨记它是福祸交杂的。即使最佳状态下的政府也只是必要之恶，因为它有强制性。最糟的政府是令人无法容忍的，由殖民地最近的一些事件，可以充分见得令人不可忍受的政府是何模样：人遭受政府之苦，苦况与没有政府之苦并无两样。政府是人造的，更使人苦上加苦，因为这是自作自受。人供养政府，因为他们知道只有政府能提供超乎各人自身能力之外的最起码安全。政府影响到每一个人，不只是限制不良分子与潜在的不良分子，因为政府的开支平等落在义人与不义者身上。义人知道，他们必须交出他们财产的一部分，亦即纳税，才能安全享有剩下的财产。所以，人要政府，是两害相权取其轻，而且其目的非常清楚。既然政府的真正目的是提供安全保障，则无论政府形式如何，最能提供安全保障的政府就是最好的政府。潘恩所谓“最好”，指最有效率、最低廉而言。

确定政府的目的之后，潘恩以典型的启蒙思想方式描述想当然的政府起源。潘恩悬想政府的历史，极言一切政府的起源必然单纯，因为他随后就要取此单纯的起源，对照现有实际政府不必要的复杂。找一处方便的树下集会，此树形同议堂，在此讨论共同生活之“管理事宜”（潘恩尚未称之为“法律”），就是走向政府的第一步。此一会议中，一人一席，其决定则只是有关尊重生命与财产的一些建议，而且这个还在幼稚阶段的共同体，其仅有的制裁方式是大众的鄙视。社会日益增大而且复杂之后，选举立法者比人人出席立法会议方便，加上启蒙运动认定他们必为理性之人，于是他们协议频频选举，以免立法与选民脱节。选民与被选者之间这种频繁互换，自然而然能建立整个共同体利害与共的意识，治者与被治者也自然而然会彼此支持；一个政府的力量，基础就在这种相互支持，而不在毫无意义的国王名义。自然与理性的心声告诉我们，政府是人为了追求一个明确的人类目的而造设之物，只是现有各国政府往往基于既得利益，隐瞒人类本来的政府是单纯、自由且民主的。

潘恩由其政府起源论得出“自然的必然原理”：“任何事物愈单纯，愈不容易失序”。他接下去即秉此用心，讨论英国政府体制。他承认英国宪制在当时是可佩的，在一个暴政横行人间的时代，任何宪制都强过没有宪制，但他也认为英国宪制的盛誉颇有溢美。潘恩因此着手彰显英国宪制有欠完美，时成乱阶，并无对它极口称赞者揄扬的奇效。

潘恩首先指出，英国宪制过于复杂。专制君主的政府虽是“人性之耻”，但至少较为单纯，也就是说，人民知道他们的压迫者是谁。英国则不然，其体制牵涉多方，欲治还乱，人民可能频年受苦，却无从判定祸出哪个政府部门。归根究底，可知英国制度是两种古老暴政的余绪与一些新的共和成分杂糅而成。君主制度令人想起昔日英格兰国王的暴政，上院使人想起贵族何其不驯，下院则代表英国人民自由希望所寄的美德。由政府的起源，可知政府是人民创造的，因此，严格而论，君主与贵族制度由于都以僭夺为基础，对宪制下的自由都没有任何贡献。只有下院，由于是英国政府中仅有真正的合宪部分，能对英国人的自由有所贡献。下院促进自由之道，是抑制被另外两个部分僭夺的权力。也就是说，下院具备攸关重大的宪法功能，即抑制国王及其政府的权力。这种对英国制度的标准看法，潘恩不以为然。无论形式上，或在可用的资

源上，君主都是英国最有权力的部门。国王在立法程序中有相当可观的否决权，身为行政部门之首，他手握各种大小职位，可以用来酬封腐化下院议员，更无论坐领将近一百万镑皇室费用，足资广结善缘于下院，在这号称保卫英国人自由与权利的殿堂促进其政治利益。由英国制度之腐化，可见其宪制无法发挥应有功能。英国宪制的实际表现非但没有抑制君主，反而为君主助势。在英国，国王意志即法律，一如在法国与西班牙，甚至有过于这两者，因为英国国王透过国会法案而遂其意志。英国国王的意志披上了人民意志的正当性伪饰。

潘恩如此反驳英国以“宪法的平衡”维护自由的传统论点。他的说法其实是沿承一条已有的宪法批评理路而来。这条理路可以上溯 17 世纪，包括孟德斯鸠提过的，对华尔波式寡头统治的批评。英国辉格党对乔治三世王权在下院与日俱增颇有不满。国王肆行收买议员而在下院取得惟惟诺诺的多数，等于随心所欲。美洲的辉格派为之大惑不解，他们向来以为无论在英国或美洲，立法都应该是自由的担保。潘恩指出英国宪法之下公共决策的复杂本质，确有见地。英国政府的北美政策一无是处，败事有余，而孰令致之，甚难确定。是国王、各部大臣，还是国会？辉格党教导英国人提防国王，然而英国在美洲的所有措施似乎都特别以触怒移民为目标，而这些措施都有国会背景，怎么回事？北美移民目睹此情此景，不难看出英国立法机构今日之下场，可能也会是殖民地立法机构明日之命运。伦敦立法机构沦于如此驯服，殖民地议会玩弄于殖民地总督股掌之上，只是迟早的问题。

潘恩直捣英国君主制度之根。他问：这需要抑制的君主权势，其来源何在？这王权不可能源自人民授予，因为没有哪个人民会为自己的背制造这么一根棍子，这王权也不可能来自上帝（由《旧约》可知上帝不赞同君主制度），因此，王权必属僭夺之物。就是由英国历史本身，亦可明见此理，英国君主制度是征服者威廉以武力开基的。强制不能创造权利，即或能够，王位世袭之权也有待证实。世袭之权的一般理据是说世袭能预防内乱，因为人人按理应该承认王位的第一顺位继承者就是合乎法统的真命国君。潘恩认为这是瞎说，稍稍一瞥征服者威廉人主英国以来的政治历史，即知何故：威廉以来，凡 32 位国王，8 次内战，19 次叛乱，一个王朝不止一乱。君主制度对内既非国泰民安之担保，对外

又倨傲自为。英国国王年入 80 万镑，用于战争及以公职收买议员，而抵消下议院制度的美意。职是之故，英国君主制度在起源上不合宪（只有人民能制定宪法），效应上则破坏这个国家惟一能维护宪法权利与自由的建制。

君主权力的有害本质，在英国的美洲政策上流露无余。君主制度在这里显示其看家本领，亦即暴力。英国宪政下的君主制度完全不受抑制，以至英国国王对其 300 万臣民发动战争而安然无事。1775 年 4 月雷辛屯之役以后，殖民地以暴反暴，一切自此改观。和平解决问题的可能性一去不返，一切只能取决于谈判算账，友善和解已不可求。仅余的选择是独立，潘恩称之为“大陆政府”。有人说，殖民地因为属于大英帝国，获得保护，才得以欣欣向荣。潘恩则认为殖民地受到的任何保障无非英国自我利益的一种表现。又有人说英美联手，足以面对全世界。潘恩则说，这话的意思是英王下次对外战争，北美也要连带树敌。北美的利益不在战争，而在贸易，“我们的大计在商业”，英国每次卷入欧洲战争，北美的贸易就受威胁。北美的真正利益在于作为天下的自由港，与整个欧洲贸易将能确保所有欧洲国家的友谊。英国不过欧洲蕞尔之地，专盟于英国，其实有害美国利益。北美已经超越英国关系。“是分手的时候了”。利益与自然（“死难者之血”）都敦促北美往这方向走。北美已经长大成人，况且，一个不惜对自己子民宣战的祖国，算什么祖国？1776 是千载难逢的一年。北美已有大陆会议这个全国政府的基础，而且统一于国家情操之中。独立只是短短一步而已。独立已是势所必至，而眼前是最佳时机，因为此际正有转圜余地，可以根据自然与理性原则来形成一个政府。独立之途只有三条：军事力量、暴民行动，及透过大陆议会的人民“合法心声”。第三条路是“形成地球上最高贵、最纯粹的宪制”的机会，诺亚以来得未曾有的机会。

这个机会，惟其独一无二，代表着整个人类的机会。大多数民族从来没有自创政府的机会，即使曾经有此机会，也未能把握；他们的政府都是征服者威廉之类“走运的恶棍”强加于他们的。

天日所照，不曾有比这更有价值的理想。这不是一城、一乡、一省或一国之事，而是一个大陆之事——至少占可居地表

八分之一之事。此事所关，不是一时、一年、一纪，而是为千秋子孙而争，后代多多少少都将受眼前此事影响，直到永远。

潘恩这番慷慨陈辞，传出启蒙运动的普世主义调子。他的政治思想特出之处不在其原创性，因为其中的原创性不多，而是使启蒙运动的真理从人类世界的边缘一跃而居世界的中心。潘恩当时的费城，在18世纪欧洲以富兰克林的故乡出名，富兰克林是当日最知名的北美人，然而费城坐落北美荒野边缘。（或许不算顶边缘，但由欧洲人视之，已够边缘。）潘恩的《常识》不只对北美人发言，更是对全世界而发。启蒙运动政治思想中一些隐含的立场，在北美发扬蹈厉，生出真正开拓新境的意义。英国人出身的潘恩因此成为美国政治思想家。美国有个典型的美式观念，认为美国之事未来将影响世界各地。首先普遍宣告这个观念的，就是潘恩。《常识》落笔16年，潘恩的《人的权利》才问世，但美国招呼启蒙的欧洲废除君主制度的号召已经呼之欲出。

杰斐逊：《独立宣言》（1776）

就如1787年的宪法是合众国的开国文献，杰斐逊的《独立宣言》是美利坚之道的创始文献。杰斐逊在《宣言》中的见解，看起来相当多可以出自潘恩的《常识》，但是，将两者关系拉得太近，颇有不宜。我们应该将《常识》与《宣言》视为最广义的启蒙政治理论产物。两派的意义都来自恰中时机。杰斐逊的《宣言》并不根据根本第一义立论辩理，而且比《常识》更直接接受启蒙政治思想的价值，尤其是自然权利及政府本质上是一种工具的观念。《宣言》之重要，则在于其撰作者与签署者是负责实务之人，即将形成一个政府并从事一场战争之人，而不是书房静思而来的权利宣言；《宣言》是战斗檄文，生动实践于人间的政治理论。

《宣言》由三部分构成：权利宣言，罗列失政，以及宣布独立。权利宣言掷地有声，实至名归，但有时也使人忽略《宣言》的整体结构。《宣言》使用请愿体裁，上书陈请匡正失政，差别在于文中也直指请字

已失其宜。《宣言》提出民怨之由，然后列举失政。这份表列并非仓促武断之词。大陆会议久经斟酌，才提出一份失政罪状，其中所举既精且博，精则足证英方种种违法，博而能使 13 个殖民地推派的代表深感休戚与共。所列失政约有两大类：一类是侵犯古老权利，一类是英国对殖民地的战争罪行。宣布独立以前，农民被逼而反的枪声已传遍世界一年；殖民地政府已实质被中止，英国在北美除了使用武力，已无法治理。潘恩提醒大家，英国人也曾被武力治理。诺曼人架在英国人脖子上的轭年深月久，而且沉重，然而面对国王的权力，英国人的宪法权利与自由仍获肯定并保存，这是英国政治发展的一大光荣。美国人为何不能享有英国人那些根本的权利与自由？他们自视为在北美居住的英国人，根据殖民政府的经验，他们已习惯透过下院分享政府。

大陆会议不是政治激进分子的集会。到费城出席大陆会议的代表，代表的是殖民地精英，被英国以武力排除于殖民地政府之外的势力。一个统治阶级即使被迫而失其位，也不可能成为激进派。他们的代表以诉诸古老的习俗与惯例来维持其地位，实属预料中事。大陆会议本质上是保守的，这一点，只看《宣言》使用上书请愿体例，即可了然。上书朝廷请愿鸣冤，是古已有之的宪法权利，上书英王陈请重申英国人民的权利，也是个悠久又休而的请愿传统，下院本身即时为之。大陆会议根据古老权利而陈情奏事，深合柏克之道。气性保守的人维护权利的时候，只有自认是在维护现状或先前本有的现状，才会觉得安全。

惟一不同之处，是政府，或政府的一部分，已对北美社会宣战。企图强制北美人民屈服的军队是国王的军队，是无法掩饰的事实。国王对殖民地立法机构的关系，就如他对英国国会；殖民地立法机构是殖民地人民的代表，因此，国王对这里的人民宣战，他形同重演英国本土 17 世纪那些导致国王与国会在内战中兵戎相见的愚行。北美情况不同之处，是 13 个殖民地起初没有一个相当于英国国会的机构。殖民地要抵抗国王，必须设置一个与英国国会相当的机构，而此机构无他，只有大陆会议。在英国的英国人久已习惯视国会，尤其下院，为维护权利与自由的根据地（虽然这事在乔治三世遭受到打击，乔治三世透过其权臣在下院纵横捭阖，操纵多数）。1776 年，北美人颇知以史为鉴，他们不需多费想像，也可以想见大陆会议在 1770 年代扮演的角色，就是英国国

会在1640年代英国内战事件中扮演的角色。当时国会为内战环境所迫，以政府自任。照北美情势的演变，大陆会议愈来愈可能被迫依样而行。《宣言》极言英国北美政策中的战争残暴层面，因为宣言中隐含一个论点，指英国对殖民地宣战，已将此地视同外国。这情况与学校里打架说“你们先动手，不是我们”颇有不同。北美已是一个战斗中的国家，“世界上的国家之一”，而国家之间是平等的，一个国家有权利以自认最妥善的方式对待与之平等的国家。依《宣言》之见，乔治三世的政府对合众国开战，是诱引合众国追求本身独立于英国之外的外交政策。此见与我们如今所知《宣言》撰写与签署之时的外在环境十分紧扣。一切证据都说明，大陆会议迁延甚久才宣布独立，原因是到了1776年7月，情势显示殖民地如果正式宣布为独立国家，确实将会获得法国攸关重大的协助，以资对抗英国。殖民地不独立，而法国助拳，就是协助一群反类，有干预英国内政之嫌，殖民地一旦独立，法国就是与一个国家结盟。

英国施行暴力，加上殖民地倚仗外援必至而宣布独立，一切先例一夕而尽失意义。上一世纪的英国内战是纯属英国之事，争执主题是无人怀疑其存在的国家主权，惟一问题是这主权应该以何种模式存在。《宣言》所涉，远不止此。这场战争绝非内战，更不是叛乱。独立战争变成两个不同国家之间的战争。在一个层次上，这代表与过去彻底断绝，以前从未发生过这种事，但在另一层次上，此事有其十分保守的一面。反叛者小心翼翼，绝不成为技术上的叛乱分子，也就是说，决不被视为法律上的叛乱。大陆会议到最后关头仍然维持一个门面，以一批忠诚公民的会议自居，说他们只是善尽本分，向他们的国王请愿，请求他救济他那些失职的大臣造成的冤情。1775年以后的事件，则将殖民地变成一个与另一个国家战争的国家。杰斐逊极微言之能事：北美人是乔治王的忠诚臣民，直到乔治王的政府将他们变成一个分离出去的国家——因此，他们其实根本没有时间当叛乱分子。他们上一刹那是英国人，下一刹那是美国人，凡此种种并非他们之愿，亦非他们之过。无论身为英国或美国人，他们的忠诚都不容置疑。既然如此，他们怎么可能是叛逆？

美国凭据什么权利宣布独立？此事向多争议。由《宣言》本文可以清楚看出，字里行间强调英国侵犯，这个重点的用意，在于以自卫权为

宣布独立之权的基础之一。这是一项明显可见存在于“自然”中的权利；动物有此权利，与兽类同属造物的人类至少应该享有同样这项权利，也是可得而推定的。不过，自卫权与自立政府的权利并不完全是一回事。宣告一个政治体制无效，另设一个新体制取代，是根据启蒙运动一个典型的主题而来。这主题就是：政府存在的目的何在？启蒙运动将政府去神秘化，“政府是不是做到了政府应该做到的事”有史以来第一次可以有负面以及直指根本的答案。《宣言》列举民怨，部分目的就是要彰示英国在北美连好政府的最起码标准也达不到。《宣言》肯定人有“追求幸福”的权利。启蒙运动的激进成分在这项肯定里发光。启蒙运动的最重要主题之一，就是以一般的人类幸福为政府当务之急。这意思当然不是说政府应该管理人们的生活，巨细靡遗，好让他们笑口常开，而是说政府有责任提供条件，使理性的人追求幸福，亦即促进他们自身的利益，同时不受政府或他人不必要的阻碍。此事望似激进，其实更激进，因为在18世纪政治思想里，政府促进人民幸福的职能，无论多么消极，与政府正当性的重大问题是两两相连的。自从《圣经》记载的大洪水以来，没有哪个政治理论，也没有哪个政府，声言其目标是要造成民不聊生的。一切政府多多少少都声称民之幸福常在我心，但大多数政府并不声称其统治权的直接基础在于它们有能力创造幸福。不直接以增加人民幸福的能力为统治权之根据，是因为如果这么做，等于招引人民评判他们的政府是否胜任。柏拉图以来的统治权理论，可以说大多特意将正当性的问题与幸福的问题一分为二。其实，政治理论大多有两面取巧之嫌。他们推荐的政府形态事实上增加了人类幸福，他们就说功成在我，情况开始不对劲，他们就说他们所指的正当性并不以能创造幸福为基础。将政府的正当性与幸福的追求直接并为一谈，最下能使政府谨记不能造成人民不幸，最上则相当能造成政府必须向被治者负责。据此看法，选举就是表达人民对政府满意与否的途径。

《宣言》提出生命、自由及幸福的追求三样权利，说政府存在的目的就是要保障这些权利。这些是什么样的权利，历来有些争议。有一个看法说，这些是英国人享有而殖民地人认为乔治三世的政府拒绝给他们的权利。北美人只是在一个新的基础上要求这些传统权利；他们以英国人的身份见拒的权利，他们以人的身份要回来。《宣言》并没有新意，

只是在此刻惟一能有的基础上重新确定一种非常古老的权利观念。而且上面说的新基础也不是那么新。辉格党有一脉传统可以上溯到17世纪的英格兰共和派，这个传统每每以非常概括的措辞陈述其政治理论。辉格传统其实关注的是特属于英格兰的政治问题，但其中素来有个处理普遍政治权利的倾向。辉格主义的最佳代表洛克自己的《政府二论》，谈的就是非常概括的，凡人皆有的权利。洛克的《二论》与《宣言》确实有个重要而论者多未见及的合辙之处，就是在《二论》与《宣言》产生之际，具辉格心态的英国人都认为他们被拒绝了他们认为他们在英格兰传统政府架构下享有的权利，他们应时而起，重新确定以非常概括的措辞提出的既有权利。凡人都有某些自然权利，英国人只是一个狭义的例子。

对《宣言》所提权利的另一看法，认为宣言肯定的不只是传统权利。据此读法，《宣言》的语言是直接，毫无暧昧的：人皆上帝所创，权利平等，而且这是不证自明的真理。这些权利是上帝要我们享有的权利。在《宣言》中，杰斐逊以简驭繁，并不费事提出一张全无挂漏的自然权利清单，只说众见所同，这些权利包括生命、自由及追求幸福的权利。《宣言》分明要我们认为人有一切各种自然权利，他只拈出生命、自由及追求幸福之权，或许因为这三者既是最明显影响政府，也是最明显受政府影响的权利。一个危及这些权利政府，分明就是坏的政府，保障这些权利的行使政府，分明就是好的政府。问题出在“不证自明”意何所指。“不证自明”不可能意指“人人同意”，因为不可能世界上每一个人都听说过自然权利，即令人人听过，也不可能人人同意自然权利说。说自然权利不证自明，可能意指，凡是对人类权利作过严肃思考的人，都会同意至少可能有个共识，说生命、自由及追求幸福的权利事实上存在。这可以变成一种非常排他的自然权利概念。在《宣言》里，杰斐逊可能有个意思，说，不同意这项自然权利的起码共识的人——例如继续忠于乔治王的美国托利派——没有必要留在美国，假装是美国人。当美国人，可能意指必须接受自然权利说（或许是意指承认赋予人类自然权利的造物者存在）。所谓不证自明之理，可能是指托利派现在应该离开美国了。后来，《宣言》也可以作如此方向的读法：你如果接受自然权利说，并且有心住在你可以安心享有这些权利的地方，则

美国正是去处。杰斐逊同意潘恩之见，君主制度本质上就有侵略性，他并且与潘恩一样认为，一个共和形式，以保护自然权利为职能的政府，自然而然会是个爱好和平的政府，以仁待民，与邻为善。

到此为止，我们不曾提过，由《宣言》声称的权利看来，杰斐逊的自然权利观念与洛克《二论》显示的自然权利观念可能有些差异。我们未提此点，却不表示我们认为杰斐逊的权利观念直接得自洛克著作，因为这等于认为洛克的政治著作 1770 年代在美国就取得它们大概晚一点才取得的正典地位。威尔斯 (Garry Wills) 指出 (《杰斐逊的独立宣言》)，杰斐逊自然权利不证自明说的直接来源，其实是苏格兰启蒙运动中的“常识”哲学学派。休谟是其最著名的一员。威尔斯之说颇足取信。依照《宣言》这种基本哲学的看法，不可让渡的权利的“常识”指一个共同体逐渐浮现的共识，这个共同体逐渐意识到人对人之间的义务，以及国家有义务尊重个人之间已经开始相互尊重的那些权利。这些权利的基础不在于洛克所说的理智。洛克似乎认为，我们如果思考上帝在有政府之前就为世界定下的目的，必会论定一个自然之理：上帝要我们享有平等的自然权利。由此思维出现的结论是，权利自然而政府人造。苏格兰学派则说，人生活于有政府的社会之中这项事实，并无什么“人造”之处。将一件人人一向都在做的事情称为“不自然”，未免牵强。公民社会是人心的“自然”状态。因此，那领悟人有权利的“道德意识”必定是由此共同生活的经验产生的。苏格兰哲学无疑亦属辉格主义，并且使用概括之论——说一切发展中的社会如果够坦白，都会看出人有不可让渡的权利，同时也相当知觉一项社会事实，即人有不可让渡之权利的理念只有在一个足够凝聚的社会里才可能发展出来。

启蒙运动假想一种自然状态，前社会的、自然的人俯仰其中，忙碌思索自己有自然权利，并且得到一个完全理性的结论，说他自己享有自然权利，连带就有义务尊重别人对同样这些自然权利的行使。苏格兰哲学不取这种观念。苏格兰启蒙运动为自然且不可让渡的权利理念加上某种程度的“历史”（我们今天会说“社会学”）现实主义。杰斐逊在《宣言》中没有明指财产权为人不可让渡的权利之一，令人好奇，这社会学现实主义可为一解。《宣言》未提财产权，一心想在《宣言》中读出洛克自然权利说的人素来感到尴尬。洛克提出生命、自由及财产，杰斐逊

在《宣言》中何以不提财产权？一个解释当然是，宣布美国独立战争为维护财产权之战，可能被居心不良者解释为这是一场维护财产不平等分配之战。因此，高明之道应该说这场战争的目的是要维护人人追求幸福的权利。当时宣布独立之士万不希望造成独立战争是为富人而战的印象。另外，我们也可以径直说，追求幸福的权利“包含”财产权，因为大多数人追求幸福是以追求财富的形态出现。

以上诸说，威尔斯都不支持。他要我们在洛克的财产观念与后来一种更真正自由主义的财产观念之间作一区分，虽然其间差别其实只是重点之异。洛克维护财产的方式是说“我有我持”，重点在保持权。洛克当然并非无视于我如何而“有”我想保持之物的问题，但洛克论点的主要着力点在于维护既有的财产关系，以免这些关系被国家威胁。洛克极力确定国家存在以前的财产关系，原因在此。威尔斯指出一种与此有别的财产观念，这观念强调财产所有者有权利让渡其财产。洛克的财产权观念是针对个人财产而发，但是，说他的观念同样适用于封建财产，原则上并无不宜。

洛克的财产论，与封建时代留下来的财产权观念，如长子继承（长子有继承全部家产的权利）及限制继承（拒绝分散财产），都毫无抵触。我们甚至可以说，国家对财产（尤其土地）的自由让渡加以愈多限制，洛克式财产关系愈能保持。更真正自由主义的财产关系理念，也就是说，自由资本主义的财产关系理念，重点正好相反，强调一切财产——动产与不动产——绝对可以让渡。杰斐逊在《宣言》中不提“财产权”，可能就是考虑财产权在当时已与土地不可让渡的观念太过密切相连。《宣言》未提财产权，与杰斐逊在新成立的弗吉尼亚州的行事甚相吻合。弗吉尼亚州在他推促之下废止长子继承与限制继承。与杰斐逊后来构思的美国立国大计也很吻合。他的构想是以一个非常自由的土地市场为农业民主的基础。北美生活当初给人的希望，就是欧洲的土地制度尚未完全脱离封建时代，穷人来到这里，将能取得他们在那边无望获得的不动产。

还是请记住，以上所述，只是重点之别。洛克的财产权论当然相当容许并鼓励依照自由契约而行的财产交换，杰斐逊的财产自由取得与交换论，也当然鼓励自由的公民面对国家的侵夺（透过对私有财产征税）

时采取力保财产的态度。美国的征税史自始就有个吊诡之处。我们本来可能以为其典型的征税形式是对不动产课税，结果，一部美国税史却是对财产的自由交换课税的历史，亦即以间接税形式出现的销售税。杰斐逊的财产观念在美国历史上假使有任何回响，我们还可能看到政府有点吝于征税，也就是说，不愿抑制财物与劳务的自由交换。不过，我们也不要忘了，杰斐逊的财产观念并非对美国人财产观念的惟一影响。我们要特别记住，杰斐逊梦想的美国是一个由有德且勤俭的自耕农组成的共和国，亦即穿上现代服装的罗马共和国。这些共和人如果从事近乎自足的农业，自由交换制度也不会是其典型的经济活动，而且这活动必须受到鼓励助长，才会有效率。19世纪美国经济史是压抑杰斐逊式农业勤俭之梦的历史，由比较近便易行的无限经济机会与成长的眼光取代。近代资本主义市场在美国的扩张，其速度以前此任何标准衡量，都不折不扣堪称奇迹。其自由交易量巨大，使政府课征的交易税可以降到出奇之低，既完全不危及交易制度，收入又足以支应政府的一般岁出。

有人说，关于独立的合众国应该采取何种政府形式，《宣言》并无一语及之，颇为可怪。有人因此认为，在1787年新宪之下出现的政府形式，形同背叛十年前《宣言》揭示的理想。这背叛有时被表述成《宣言》是维护自由，宪法是维护财产。合众国建国以来的政治史，有人就写成一部个人权利对财产权的辩证冲突故事，两权此起彼落，轮占上风。但这看法站得住吗？

认为站得住者，其说大致如下：《宣言》明定权利，与之连带的应是一种实际上最可能保障这些权利的政府形式。这些权利是人人享有的权利（奴隶除外），由此可以推知，人民对政府有最大可能参与量的政府形式，是最好的政府形式。人要保护自己的权利，上策是自己来保护。信任别人来保护我的权利，永远是有风险的；因此，最好的办法是，使希望权利受到保障的个人与职司保障这些权利的政府之间维持最可能密切的关系。据此观点，政府的行政与立法两个部门都必须受到密切监视，而所有的政治经验都告诉我们，必须加以最密切监视的是行政部门——在合众国，这指总统而言。由英国人的政治经验，可知必须有某种程度上的基础，例如下院，才最能保障权利，因此，在美国，国会自然就被视为人民权利的保卫者，而以最高法院作为权利被政府明目张

胆侵犯时的最后救济。由此又可以推知，总统与立法部门两者都应该受到选举的控制。最少最少，应该使立法部门频频感受到选举的压力，它才会认真担任人民权利保卫者的角色，以及其作为人民立法意志之表达的角色。

后来成形的美国宪法并不符合这些标准。其中不但没有人民直接参与政府的条文（衡以这个国家人口之众，此事或许不可能做到），而且其选举的设计安排，实质用意正是要拉开行政、立法及最高司法程序与人民意志之间的距离。未附修正案的宪法原貌，惟众议院有直接的人民代表；参议院与总统都由间接选举产生。参议员只有三分之一由各州议会两年一选，总统则由选举人团选出，选举人团人数是各州产生的众议员数目加二（两名参议员）。按照这套选举办法，除了众议院（全体两年一选），美国人民必须将保障他们权利之事信托于并非由人民选举之人，或者信托于根本不用选举，实质上是终身职的最高法院。

如此原貌的宪法，表示美国人尚未获得一部民主宪法。那部宪法丢给人民意志些许余惠，而大体属于寡头政治，亦即牺牲一般人民，偏重保障富人的财产权利。1787年，没有谁怀疑总统与参议院间接选举的用意是要产生在财产重分配与蓄奴之类议题上“没有问题”的总统与参议员。其时以来的美国史，可以视为努力将一部原本走寡头路线的宪法加以民主化的奋斗史。民主势力只有局部成功，原因在于这部宪法本来的目的是要产生寡头统治，除非来一场连根带枝的彻底改革，否则这部宪法极难民主化。太多权力团体基于既得利益，非维持现状不可。美国开国以来的政治在本质上是保守的，道理大致在此。

这部宪法背叛《宣言》之说有若干可信，但反对之说也极有力。首先，《宣言》在什么政府形式是可欲的问题上没有理由沉默。《宣言》谈的是英国政府在北美变得多么恶劣，使理性的人忍无可忍。宣言中细心列举殖民政府的罪行，旨在显示英国政府之恶举世无双。《宣言》说之甚明，人类通常大多情愿忍受权力的滥用，不愿造反。以自然权利的论点来说，意思就是大多时候大多政府，至少大多欧洲政府，在保障人的自然权利方面都没有这么糟。大多数政府，包括君主国家，大多时候以在法律范围内行事为足。《宣言》当然没有认为只有一种类型的政府能保障自然权利。杰斐逊着眼于法国，他决不能向世界宣告除了参与

式民主，其余所有种类的政府都没有正当性，因为它们未能充分保障自然权利。法国（与西班牙）是君主专制国家，向他们求援之际，说他们的政府对人类是个侮辱，未免奇怪。

不过，太强调法国关系，说《宣言》因为美国逢迎法国的君主专制政府而刻意避开政府形式的问题，却有不妥。启蒙政治思想其实从未否认自然权利在国王治下也能安全无虞。孟德斯鸠称赞的那种文明的君主国家，其所以文明，就是因为它保障自然权利的有秩序行使。启蒙政治思想家可能赞扬过古代的共和国，但他们大多承认，在现实的当代世界，君主制度是常规，而且可能继续是常规。视不文明的君主国家，也就是暴君统治或君主专制，为最不利于自然权利的行使，仍然是可以的，但君主专制在原则上没有理由不会透过哲学的直觉而成为开明专制。美国不同之处是它有机会将其制度重铸为共和国形式，但我们有时候忘了，革命时期的美国人虽然关切全国政府，也同样心系各州政府。许多有影响力的美国人非常早就开始视州政府与全国政府为互成敌体。独立战争期间，各州忙着按照共和路线改造其州政府，许多美国人认为权利要靠州政府保护。由此更进小小一步，就是认为美国如果出现一个强大的政府，无论这政府是何形态，未来都可能很容易对自然权利构成眼前乔治三世的政府这样的威胁。（有些州闻“全国政府”一词，掩耳而走，训令其出席大陆会议的代表不得讨论未来合众国政府形式的问题。）

1776年，美国人人知道，为了打独立战争，为了争取盟国，必须有某种全国政府（即使当时无此称呼）。不过，依《邦联条款》构成的第一个全国政府形式，在力量与机制上可以说都不足以有效保障个人权利。大家很容易忘了，有力的政府才能保障权利。强大的政府未必与自然权利对立；一个弱势而永远不足以威胁自然权利的政府，也永远不足以保护这些权利。以此意义而论，依前述宪法原貌成立的那个强大的全国政府，在其特定环境之下，可能是最能提供最起码的国家权力，又为权利带来最大保障的政府。

克雷夫科尔：《一个北美农夫的信》与美国性格

克雷夫科尔的《一个北美农夫的信》首开为美国性格下定义的先河。界定美国性格，此后成为一种民族性的执念。表面看来，克雷夫科尔的《信》决不“理论”。全书是作者写给一位英国友人的一系列通信，谈北美生活的情况与风俗道德。除掉南方的蓄奴制度，信中刻画的风物景象十分引人。读了克雷夫科尔记述的美国农业生活，真是没有谁不想到美国当农夫。但是，作为导言那封信（与题献）有些线索透露了克雷夫科尔处理美国生活的基本理论立场。此书献给拉纳尔修道院长（Abbé Raynal），拉纳尔是法国哲学家（他后来写了一本谈美国革命的名著），即此一点，可见克雷夫科尔将以哲学理路，也就是启蒙运动理路，思考事情，克雷夫科尔的心智是启蒙的心智，对启蒙的读众说话。在导言书简中，宾州农夫詹姆斯与当地牧师讨论他在写给英格兰绅士的信里该写些什么。与牧师一席话，詹姆斯相信自己颇有一些会使一个文明的英国人感兴趣的事情可写。牧师说，将赏心悦目的美国风物呈现出来，将会与历史学家谈古罗马一样令人兴味十足。美国生活的故事，谈起来将比谈死气沉沉的罗马废墟“更富哲学境界”：“沉思那些半成废墟的圆形剧场与坎帕尼亚（拿波里地区）霉腐的热病，徒然令人郁郁不欢。”

沉思古罗马何以令人郁郁不欢，沉思美国农业生活何以令人比较愉快？沉思罗马的衰败可能令人废然，但令人真正惘惘不悻的，是想到这世界其实不比罗马的断垣颓壁强多少。放眼世界，令人气郁不快。美国则不同；美国健康，而且不只是身体。美国以外，这世界被一个“走错方向的宗教”，被暴政，及不义的法律（克雷夫科尔意指腐败的政治制度）压得身心不振。克雷夫科尔寥寥数语，画出一幅旧大陆写照。旧大陆正在衰微，已经衰朽，是一个迷路失途的世界，如今非常老迈，筋疲力尽，奄奄一息。旧世界已无健康社会的痕迹可循，北美却能“静思人类社会的开始与轮廓”。美国是一个正在出生的社会的仅有标准范例。惟有北美人可以泰然自称不曾在腐败旧大陆那些庞杂的建制与惯例中迷失。因此，欧洲人大有可以向北美的耕垦者学益之处。这里的法则“简

单且正义”，这里的生活贴近自然。全书警策就在“自然”这个字眼。在启蒙运动中，自然是科学好奇心的对象。克雷夫科尔意思似乎是说，在美国，事物比较清楚，比较容易认知，包括社会生活的各种事实。言下之意，生活接近自然不是浪漫的口号，而是依照自然本身的意思而生活。此意反衬欧洲老朽而过于复杂，太多悖妄的附加事物已经掩盖自然的旨趣，可以指引理性生活的线索已不可得。

这当然未免夸夸其谈，而且美式生活的这种美言，代不绝书。宾州位处 18 世纪已知世界的边缘。巴黎是欧洲文化的中心，是一切的发轫。巴黎公认是照亮思想世界的灯塔，克雷夫科尔声称宾州乡野之地为大本。克雷夫科尔无疑有些矫饰，其说法明显有些源出卢梭，心仪乡间生活质朴，对巴黎沙龙之世故没有好感的卢梭。在卢梭心目中，乡下是不同于城市的社会，一如浪漫主义吸收了卢梭的反都市偏见，克雷夫科尔也因袭这些偏见而不自知。

克雷夫科尔显然认为对美国的兴趣将必须与世人对其他事物的兴趣竞争，尤其是对古罗马的兴趣。何以有此竞争？一个答案是，在 18 世纪，罗马几乎变成欧洲人的一个执念。卢梭夜夜睡前除了《圣经》，必读普卢塔克的希腊罗马名人《合传》（*Parallel Lives*）；史威夫特（Swift）将安妮王朝的党争比拟于罗马共和国平民与贵族的宗派斗争；波普（Pope）与其余诗人喜欢自认为生存于一个新“奥古斯都时代”；休谟走笔满纸罗马政治故实，还写过一篇谈罗马帝国人口的名文；伏尔泰以罗马爱神为其情妇之名；以诗名世者大多难禁技痒而试译维吉尔（Virgil）；孟德斯鸠著《罗马兴衰原因之思考》，当时有名，至今不乏读者；艾迪生（Addison）有一部以罗马爱国名人凯托（Cato）为主题的戏剧，为华盛顿所嗜读（独立战争结束后，美国陆军军官排演此剧，向他致敬）；华盛顿本人即有辛辛纳图斯（Cincinnatus）之称，辛辛纳图斯是第一次腓尼基战争自迦太基手中拯救罗马的罗马老英雄；纽约州有个城镇取名辛辛纳图斯，俄亥俄州与爱阿华州各有一个辛辛那提市（Cincinnati）；乔治亚、纽约、俄勒冈、宾州及田纳西州各有一个罗马；美国的公共建筑是罗马式——国会大厦的原迹在罗马；美国的国家座右铭是拉丁文的“合众为一”（*E Pluribus Unum*）；杰斐逊担任美国驻巴黎公使，写信叮咛女儿阅读李维以知罗马历史，杰斐逊得知李维的罗马史被译成

阿拉伯文，大为兴奋（后来才知是谣传）；独立宣言发表那年，吉本的《罗马帝国兴亡史》出版，一星期售罄；与英国苦战的美国军队以罗马共和国的民兵自视，力战乔治三世的佣兵；18世纪共和国主义的偶像是罗马——绘画与雕像表现的共和英雄都一身古罗马宽袍，法国大革命著名的自由小红帽，则全仿罗马时代获得解放之奴隶的弗里吉亚帽，例子不胜枚举。

这罗马风缘何而来？答案可长可短，短答是18世纪思想家对历史变化深感兴趣，可是法国大革命尚未发生。由大多数19世纪（及许多20世纪）政治理论家视之，法国大革命是巨大的转折点。法国大革命标示了两个世界的分野，其前为旧制世界，其后为现代性的世界。近代社会与政治理论绝多就是为了解释因应这场巨变。易言之，近代社会与政治理论根本上大多是历史哲学，无论其中有些理论如何否认这一点。近代社会与政治理论也由于法国大革命而比较容易建构，因为法国大革命标示着社会与政治正在进行着一场深远的变化。不消多久，思想界就形成一个老生常谈，说法国大革命之后十年的改变相当于旧制世界一个世纪的改变。法国大革命前的18世纪思想家对变化深有兴趣，只是来不及见到法国大革命的壮观。他们自然而然回顾过去，寻找深远社会与政治巨变的例子，其中最显著的巨变，当推西罗马帝国第五世纪倾覆，接着蛮族王国在欧洲基督教世界骎骎发展。罗马是一个文明走完整个孕育、成熟而衰亡的漫长过程的例子，而且在很长时间内是可得而知的仅有例子。罗马真是结束了，可能在罗马发生的一切，都已经发生；以此而言，罗马真的是一个文明的完整例子。作为一个完整的例子，18世纪理论家可以从罗马引出重要教训。18世纪社会科学相当重视比较文化的研究。罗马与当代文化十分不同，足以作为最重要的比较题材。

按照当时的看法，由不同文化之间的比较，能析取人性的真质。剔去出自特定文化的成分，即可提取人的本质。根据最新社会科学思考与方法产生人性观，可以建构全新的伦理与政治体制。

依照克雷夫科尔的观点，美国为这问题提供了一个新的视角。美国是人性被旧世界腐化，却得到第二次机会的例子。堕落的亚当，在美国这块处女地上也许可以有所作为，以救赎自己。此事非比等闲。哲学的世界观说，人性一致，适应环境，也随环境而变。克雷夫科尔说，乱结

可解，因为，美国将是腐化的人类去腐归新之地。再度开始，就是“走回”起点，重新由起点开始。对来此生活的人，美国将有双重作用：先将他们纯净化，然后将他们建造成自然本来要他们成为的那种人。这一点，克雷夫科尔步武孟德斯鸠，也超越孟德斯鸠。孟德斯鸠十分清楚气候与土壤对人与社会的性格有重要影响，在《信》里，克雷夫科尔采取看来是孟德斯鸠的理路，强调接近自然的农业如何形塑美国性格的主要轮廓。但其间有个重要差别。孟德斯鸠认为气候是“第一个”帝国，意思是说，只有在原始社会，气候才是社会性格的决定原因，在比较精进的社会，则非物质的影响居于主导，虽然物质原因永远不会失去影响力。而在美国，来自非常精进的欧洲社会的人耕作处女地，与自然的物质因素抗争。孟德斯鸠见之，将作何想！

孟德斯鸠如与克雷夫科尔易地而处，也会如克雷夫科尔所为。在《信》中，克雷夫科尔明白表示他认为自己正在观察一个民族性格从头形成。克雷夫科尔发现美国性格有好几种。这不打紧，重要的是他开始为美国性格加上了一些血肉。革命开始时，关于何谓美国性格，说者甚多，但大多是政治之谈。13个殖民地的移民有共同利益，是共同的政治利益（这些利益当时掩过它们之间的政治差异）。如果说美国是由独立宣言建立一个国家，则美国是由一项政治行动建立的。以此层次而论，与其他所有民族主义相形之下，美国是颠倒立国。欧洲所有民族主义都由语言、文化、宗教及地理层面从事民族身份认同，然后根据这自成一体的认同来声称自己是一个国家。美国不然。美国建立于一次以一种特别方式——人权政治——来为政的协议。不同意此事者大可不必留在美国。但是，单凭一项有关政治权威的道德基础的协议，并不足以造成一个国家。18世纪下半叶只要听说过孟德斯鸠的人，都知道一个共同体如果要自成一个国家而兴旺，一种民族性格是必要的。著名的“法的精神”是一套政治制度的支撑文化，在相当程度上也是那个政治制度的产物，因为一个国家的政治是影响其总体精神的因素之一。克雷夫科尔也暗示了这一点。他说，在美国，政府的影响很轻，人人都可以指望享受政治权利。

这只是个暗示。克雷夫科尔的《信》很特别，因为，至少表面视之，此书非常不讲政治。其中含义似乎是说，在美国，人不大受政府打

扰。也就是说，在北美，人为之物，诸如政治建制，对生活与性格的影响比旧大陆小得多。自然的分量要大一点。但是，从另一层次而言，克雷夫科尔如果太过强调北美的政府与政治，也会抵触他自己的基本启蒙思想前提。他可能认为，确定北美政府应该底定成什么模样，实在太早。美国毕竟是独一无二的，别无例子可以比较，即罗马也不能同日而语。仅有一点可以确定的是，美国的政治生活，就如美国的一般生活，将会非常不同。托克维尔依据美国政治体验而成其名论，说在美国，人塑造他们生活其中的政治建制，欧洲则是人被他们的建制塑造。克雷夫科尔没有托克维尔这样的体验。

独立战争有没有突显出一种真正的美国性格？有人主张有，有人则否。合众国自战争结束到 1787 年新宪制定这段期间的经验似乎显示，如果民族性格意指国家统一，则北美形成统一民族性格的过程殊未完成。美国性格存在之说，或许向来有几分不得不然的虚假。主导独立宣言的那些人（就像潘恩），的确夸大了殖民地人对当时重大问题同心一意的程度。讨论批准新宪期间，何谓美国性格的问题再度被提出来。各州会不会批准这部新的联邦宪法，实在不是完全保险。有人根据与克雷夫科尔相反的论点，主张创造好几个共和国，而不是一个。他们说，北、中、南部诸州大有不同，北、中、南部应该分别自成共和国。这其实就是将启蒙政治思考应用于北美。一个从孟德斯鸠获取心得的时代知道，一个政治制度没有必备的总精神来支撑并且赋予生命，将是个空壳子，世界史上例子比比皆是。不过，有一个美国性格之说愈获支持，应该成立单一联邦共和国的主张显然愈言之有理，后来的发展即是如此。

1787 年的宪法获得各州批准，并不证明美国性格实际存在，合众国随后的历史也不容遽尔作一定义性的答案。不过，数以百万计移民络绎前往美国之际，变得愈来愈要强调有他们可以习染的美国性格。否则，来自世界上各民族的人如何可以说能够变成美国人？而且，必须将这性格说成很容易上身，才能涵容移民们从不同国家带来的那些极为多样的民族性格。这种人人可得而习染的性格之说，较克雷夫科尔更进一步。依克雷夫科尔所述，塑造美国性格的影响因素，比那些塑造过分复杂而且腐化的旧欧洲的因素单纯得多。也许美国性格向来不得不单纯（外国人喜欢以“肤浅”形容美国人），否则变成美国人的过程将会太过复杂。

《联邦党人文集》与宪法

由一批活跃且成功的政坛人物执笔的《联邦党人文集》，其为政治思考之杰作，已可无疑。《文集》无处不见援引，虽然就像许多经典，摘引者多，实读者少。大致而言，对《文集》的看法似乎可分三种，其中至少两种彼此抵触。这三种看法不妨称为“永恒智慧”说、“特定时空智慧”说及“阴谋”论。

永恒智慧

永恒智慧说将制定合众国宪法的开国诸贤及《文集》作者说成拥有近乎超人的道德力量。他们制定并解释一部大致以其原貌发挥功用逾两百年的宪法，而且这部宪法在原本不在其设计之内之处也发挥作用。1787年的美国非常接近东海岸，但那时以来，这部宪法落实于加入联邦的37个州。这部宪法（及其修正条文）十分简短，使《文集》具备无比重大的理论地位。开国诸贤将智慧浓缩成政府的骨架，这些骨架必须由《文集》而有血有肉。论者认为这部宪法除非与《文集》的解释并看，否则无甚意义。特别是，这部宪法并没有告诉我们，合众国的立宪政府与政治将是什么一个模样。关于由这部新宪法的设计，可以造就什么样的政府与政治，开国诸贤，尤其汉密尔顿、杰伊与麦迪逊，有非常精当之见。1787年费城制宪会议的一些代表无疑曾经讨论到权力分立之类细节，但大多数代表同样深感兴趣的，是在宪法获得批准后发展出来的政治体制里，实际上将有什么样的权力关系。据此观点，开国先贤设计了一部宪法，也设计了一套政治制度，而且有人认为这套制度与宪法一样持久。并不是说这期间不曾有何变化，而是说这套政治制度有相当可观的持续性。由于当时以来极少根本上的改变，制宪世代如果得见现代美国政治，必定一见如故。美国的政治无疑较过去民主，当今美国人要是知道开国诸贤大体上根本不是很喜欢民主，可能大感震惊，但我们

看见州级与联邦级建制发挥着宪法分配给它们的功能，就像我们看见这些建制周围有各种利益团体在互相作用。

“永恒智慧”说所谈的，其实是未来美国政治的社会基础。其中表现最透彻者，当推麦迪逊著名的“第10篇论联邦主义的文章”。麦迪逊在文中讨论18世纪所说的“派系”(faction)，也就是我们今天说的“利益团体”或“特殊团体”。在麦迪逊的时代，“派系”一词带有贬义，意指一切与大众福祉或利益对立，或至少有差别的特殊利益。一个共和国里，人人理当视国家之爱先于自我之爱；自孟德斯鸠界定一个共和国的生命精神，此理已不待辞费。亚里士多德以来也不待说明，派别对一个共和国特别危险，也就是一些特殊团体，最典型的是彼此利益对立的贫与富、平民与贵族。这些团体个个力图夺取国家权力以遂其自身目的。所有古代、许多近代政治思想家指陈历历的阶级战争，莫不由此而来。麦迪逊知道，在一个理想的世界里，一个像合众国这样的共和国，其未来有赖人人对公众福利发挥无私之爱，但他也着眼现实，并不预期美利坚合众国能免于派别。见诸历史的所有其他共和国都曾宗派肆虐，合众国何能独免？

怎么办？派系起于不同的人群追求不同的利益。根绝派系之道只有一个，就是尽除派系产生的原因，也就是设法将人人变成一模一样，然而此事在自由社会分明没有可能。另一条路是容许派系原因继续存在，但消除派系的影响，亦即遏止利益相似的人结合促进其利益，但在一个自由国家，此法也明显行不通。麦迪逊所见，仅余一途是建立一个广远而多样的共和国，派别数目极尽其大，以至任一派别都没有可能主宰其余派系。

古代共和国的问题出在其中算数的宗派其实只有两个，即富人与贫民，各派都追求主宰国家。派系斗争所以惨烈，在于各方以为政治胜利的战利品将尽归我有。在美国，人与条件之纷繁多样，应能确保没有一派一宗可得而支配政府。麦迪逊的论点因此是主张一个庞大的联邦共和国，而且能涵容未来加入联邦的其他诸州。合众国内愈是多样化，就愈不可能有单一派系独占上风的情形。新宪法下的联邦体制也有助预防这种情况。联邦政府与州政府功能分开，派系有许多目的将会在州这个层次上追求。各州的政治将会是利益团体的政治，这些州级利益团体根

本不会有理由企图在全国层次上运作。因此，许多派系不会尝试成为全国性的派系。依此观点，麦迪逊的文章显然是多元主义、利益团体政治的蓝图，美国政治制度早已是利益团体政治实践与研究的典型范例，也不待强调。

对治派系政治的另一良方是代议原则。麦迪逊视代议制为一种过滤器，以之解除一点派系政治之害。合众国必须实行代议民主，因为古代那种直接民主即使在州级而论，也由于各州幅员太大而没有实践的可能，在全国层次实行直接民主，更为荒谬。在州这个层次，代表制将能减轻派系影响，理由有二：一、派系繁多，各个代表想当选进入州政府，必须用心依违于派系之间；二、许许多多派系都将有代表进入各州立立法机构，造成没有一派能主宰全局，各派各系将会知道必须与其他派系协商妥协。即使各州成为演出卑鄙派系政治之所，也没有理由认为将会扰及全国。这些卑鄙行径极可能局限于各州，况且宪法对州政府能发生什么事，也设有限制。宪法确定各州采取共和政府形式，万一共和政府的体统遭到违犯，州长随时可以请求联邦协助。在全国层次，麦迪逊力言距离的具体与心理效果：来自各州，进入全国性立法部门的代表，无论是在派性多么严重的选举中当选的，都不大可能是委任代表。大多数派系，由于是地方性的派系，未必着眼全国性的议题，何况将会出现什么全国性的议题，本来也未必能够预测。惟一可以想像会被派系盘踞的全国机构，是国会众议院，因为只有这里的议员出自直接民选，但宪法明智规定全体议员两年改选一次。也就是，纵使发生不可思议的情况，亦即众议院被一个多数派系支配，这情况也不会持久。此外，有个比较冷静的参议院，在众议院通过任何派性过于明显的措施时，加以反对。在这一切之外，还有总统的否决权。不过，最重要的一点，也许是全国性的代表将会在全国层次上学习到当行本色。他们会成为有别于州级及更下的镇、郡政客的一种政治动物。当合众国的参议员是一件很重要的事，代表制确保全国性的代表永远不至于与其选区完全脱节，但是，在某种意义上，全国性的关切将会有别于地方性的关切，全国性的政治人物将自觉有别于地方政客。

那部宪法及其政治制度何以持久，一般提出的解释大都归本于“平衡”的观念，尤其是一种自我调节的平衡。人间一切都难免于腐败并死

亡，一部宪法或一套政治制度如何得以长存，自有政治理论以来就不断有人思索。大体而论，有两种看法。其中一种以写《理想国》的柏拉图为著例，认为确保一套政治制度长存之道是开始即完美设计，然后以但书确定它永不改变。另一种以亚里士多德与马基雅维里为代表，设法使一套政治制度有自我调节的能力。柏拉图《法律篇》勾勒的政治制度、亚里士多德在著名的《雅典宪法》中描述的制度，以及斯巴达的制度，都是所谓“混合政府”的例子。混合政府由彼此不同并且相互矛盾的君主制度、贵族政治或寡头统治及民主政治原则构成，或者由其中任何两者构成——典型的两者是寡头与民主。古人深知人类之事多变，纯粹的君主制度、贵族政治或民主一定会退化：君主制度败坏成暴君统治，贵族政治退化为寡头统治（富人统治），民主则式微成暴民统治。混合政府的好处是彼此相反的原则抵消对方最坏的倾向。例如，马基雅维里这么分析罗马共和：贵族畏怯于人民之前，而收敛其倨傲，群众容易激动而短视，则有元老院阶级的警告加以缓和。国中各阶级对另一阶级的缺点都有自然而然的反应，因而造成一种平衡而能自我调节的体制。

这样的平衡，应该就是合众国宪法与由此而来的政治制度的特征所在。据此，美国政治是各种正式与非正式复杂因素之间相互平衡的政治。各种机构建制彼此相制平衡，立法对行政，司法对立法与行政；参议院对众议院，参议院与总统的选举制使政治影响力与人数互为平衡；州政府的管辖权对联邦政府的管辖权；在州的层次，各州首府与其余大城保持距离，象征着财富与美德的平衡与城乡平衡；每个利益团体都衍生其对立团体；资方对劳方；农民与工业家（小农对大农，中小企业对企业集团）；北对南、东对西；反污染者对污染者，以此类推，没有止境。甚至族群亦同此理。美国真的是不是民族的熔炉，不大重要，因为依麦迪逊之见，世界不同种族尽集美国，正是利益团体政治的又一例子，各族群都可以自由构成一个利益团体，而且实际上也这么做，而其他族群利益团体一同参与多元政治。

平衡政府的观念在 1787 年时显然并非新观念。最直接来说，开国诸贤大概是从晚近的英国宪政经验得此构想。18 世纪的英国政府被视为出色的混合政府。各方权威似乎一致认为，英国的政治由君主制度、贵族政治与民主构成一种独一无二的混合。这里有必要强调，平衡政府

的观念不是一个，而是两个观念。平衡政府既是宪政原则，也是立宪政府的一项功能检验标准。混合政府是平衡政府，意思是应该没有一个政府部门能主宰其余部门。实践上，这表示决策将是各部门共同做成的决策，因为以此方式做成而具正当性。决策因为以合宜的方式做成，所以有正当性。最明显的例子，虽然是惟一例子，是透过“国王在国会”方式完成的立法，其中的决策依循相当正式的严谨过程（而非虚有其表）做成。混合政府的理论毫不讳言阶级因素。所有种类、所有条件的人都有权利参与决策，或为直接参与，如国王与上院成员，或为间接参与，即透过在下院的代表而参与。大家在决策过程中都参加一份，因此可以说都必须受作成的决策约束。国家的立法如此，其余政府层次亦如是。只要没有哪个阶级企图垄断决策权力，则所有决策都可说具备正当性。

平衡政府也是检验立宪政府的一项标准。各部门都参与一份的共同决策，依理是良好且会有效率的决策。“有正当性”的决策与“有效率”的决策往往混同。具正当性的决策被视为可以接受的决策，不必使用威胁或强制就能付诸实行，这两样都会耗费难得的国家资源。容易获得接受的决策是有效率的决策，因此容易落实。受到公民抵抗的决策，至少表面看来，是不好的决策，人民会纳闷当初怎么会做成这些决策。混合制政府要解释一项不好的决策，十分方便，归咎于政府失去平衡就行，也就是政府的混合出了问题。按照混合政府的理论，决策各方对决策过程应该各各都有其有价值的贡献。以英国来说，有个标准公式，即国王提供决断，上院贡献智慧，下院贡献美德。我们不必太计较这些用语的意义，也知道一项错误的决策很容易可以归因于决策中有一方或数方贡献太多或太少。英国政府 1765 年以后采行并且导致北美殖民地离心离德的那些决策，就被殖民地人（及英格兰一些人）看成这类有缺陷的决策。刚愎的行政部门操控下院而强行通过不良的统治决策。英国政府变成失去平衡的政府；“宪法的平衡”遭到破坏，因为国王及其权臣太容易随心所欲。

新宪法下的美国政府决不能陷此地步。细心的宪法工程确保决策——国会的法案——是各部都参与一份的共同决定，无论这些部门在形式上如何权力分立。在华盛顿的联邦政府世界将是一个很小的世界，而且是相当孤立的一个世界。在这里，人人彼此相识，也知道彼此对公共

政策的想法。体制各部如众议院、参议院、总统及最高法院各个精明，知道对方能忍受什么决策。各部或者相互合作并妥协，或者这套体制根本不发挥法律，充其量是重演《邦联条款》之下大陆会议那样甚少作为的政府，不大像全国政府，而我们不要忘了，至少在开始之时，北美出现的政府大多是在州及以下的层次出现。这与混合政体的精神相当搭配。所有种类与条件的人都因此而直接、间接涉入联邦决策过程。粗略而言，各州内部的政府体制与全国政府体制相类，州政府（新宪法获得批准时，已有 13 州）就像全国政府，是混合体制。

美国的平衡政府是用我们在现实里看到的人类来落实的。在《联邦党人文集》里，汉密尔顿、杰伊与麦迪逊并不认为大多数人类有多么品格高尚。这并不是说他们认为人大多没有能力于无私的爱国精神，不能将国家摆在自我、阶级或党派前面。而是说，千万不能信赖人是一心只念国家福祉的无私爱国者。自利，尤其团体的自利，是可以预测其必有的，而且可以确定会长期运作，爱国精神则是自利产生给国家的红利。政治建制能发生功能，是因为追求团体利益的利益团体使之发生功能。美国所有层次的建制，都将是利益团体透过其代表而竞争冲突之所。这游戏必须值得玩才行。每个层次里的利益团体必须认为它们即使不能尽遂所欲，也能获得部分所欲。要能够如此，美国的政治必须是非常开放的政治，体制里的内群愿意容纳外群而容忍之，即使不是很欢迎外群加入游戏。（扑克是颇得美国神髓的牌戏，因为玩的人数不固定，而且打牌的人可以中途进出。）这种群体利益的感受在高层机构同样有其作用。国会众议员、参议员、总统及其亲信、最高法院法官，都应该会发展出一股团队精神，使他们尽力维护他们各自在宪法之下享有的权利与特权。宪法的内容大致也在列述他们各部享有的权利与特权。各部门将会相互合作，同时不能侵入彼此的领域。当然，这不应该导致各自为政，虽然有此可能。让各群体追求其利益，最重要的目的就是要造成政府能发挥功能，而不是使之陷入僵局。

制衡是时髦之谈，时髦于 18 世纪，时髦于今天有关美国政府的教科书之中，但这时髦的说法，在美国政府的设计初衷方面未免有些误导。反复强调三权分立/制衡，很容易给人一个错误印象，以为美国政府的设计用意是要使这政府形成某种静态平衡。孟德斯鸠在《法的精

神》里说，一个完美的权力分立制度将会导致“安静”的政府体制，也就是说近乎无作为。但《联邦党人文集》有一层不容置疑的用意，就是开国诸贤打算建构一套比《邦联条款》强力得多的政府架构。他们要美国政府在家在外都会咬人，而且我们在前面说过，强力的政府才能保障人民的基本权利。对 1787 年宪法下的新国会稍一思考，即知美国政府不可能是“安静”的。这国会必须立法规定美国政府的基本法律结构。（那部宪法全文 6000 字，只是一具骨架。）这体制如果是“安静”的，如何可能发生国会立法之事？局部分权其实不是分权，至少不是美国特有的这种分权。局部分权意指政府各部参与彼此的功能：行政部门有一些司法功能，立法部门有一些行政功能，等等。如此，则三权实际上可能不容易清楚区分。问题是，除掉假想中的超级效率专制，很难想像哪个政府体制不是局部分权/制衡的体制。麦迪逊在《联邦党人文集》数处暗示这个问题。例如他说，“制约”是事物本然，他并且说，原则上政府的三大功能容易区分，而实践上往往非常困难。局部分权之下，不容易区分谁在履行什么功能，局部分权就是混合政体的别名，诸权之间的界线必然模糊。

谈此问题者，对开国诸贤及《联邦党人文集》的先见之明都忍不住言过其实，由此也可见“永恒智慧”说的说服力真是可观。论者或许有点夸大“第 10 篇论联邦主义文章”的多元政治预感。麦迪逊可以说并未真的预测美国政治制度会走到今天这样的多元主义地步，他的预测其实比较温和，但有那么多人主张他预言到今天的情形，也证实了他的眼光的力量。美国政府将是平衡政府的观点，实质上也比制宪与《联邦党人文集》后出。在 20 世纪，对美国政治的美言，标准版是说美国政治有独一无二的多元与平衡。持此说者主张，美国有理由以其多元政治自豪，没有理由以其平衡政府为忧。无数论点已经显示美国政治根本不多元（此事容后详论），相当多论点已经显示美国政府不时变得非常失衡。这些论点无疑可能非常可信，但麦迪逊的论点在近代世界里提出，同样可信。麦迪逊深入美国政治心灵，1787 年以后美国人除了透过麦迪逊的论点，已不能了解他们自己的政治，例外甚少。说麦迪逊发明美国政治体制，并且发明后人据以了解那政治的观念世界，并无不可。若此说成立，甚至部分成立，麦迪逊堪称成就非凡，在政治理论家中独一无二。

永恒智慧说对《联邦党人文集》的解释也许过度热心，却是严肃的。《联邦党人文集》是对美国宪法与美国政治制度的首度也是定义性评注。《联邦党人文集》之后，对美国政治的评释只余细枝末节，任何严肃的评释都不能不站在汉密尔顿、杰伊及麦迪逊肩上为之。也许我们应该感激有此《文集》；作这些文章者在其位，谋其政而立其言；制定一部宪法，设计一套维持了两百年的政治制度的人直抒心曲，实在是我们千载一遇的美事。

特定时空智慧说

《联邦党人文集》使我们得窥汉密尔顿、杰伊及麦迪逊的心灵，连带至少得窥一些亲逢 1787 年费城制宪会议之盛者的心灵，是不容否认的。不过，这些是怎么样的一种心灵，可能颇有争议。我们所见到的心灵可能是启蒙运动末期特有的心灵，这心灵紧贴它自己那个时代，因此是无法对我们直接传声说话的。制定宪法并使之作用的那个世代生活的世界，很可能是一个已经一去不返的世界。果然如此的话，对《联邦党人文集》与宪法的诠释将造成严重影响。假设我们承认《联邦党人文集》是对宪法的达诂，又承认这《文集》由于本身无法对我们直接传声说话，而本身就需要评释。要是对宪法的这套达诂自己也需要评注，那么，这部宪法在美国政治生活里变成什么一种地位？照理美国政治是宪法政治。论者常说美国宪法活力十足，深入一般美国人的生活。讨论美国政治，无论在街头市井或在教堂课堂中的讨论，最后一定讨论到宪法这个或那个部分的意义。任何议题，只要大家同意宪法在这议题上的意思，就有定论。反对大家共认的宪法意思，形同亵渎神明。宪法的讨论是非常特别的一种讨论。其事介乎伦理的讨论与实证法的讨论之间。关于治国的决策，通常只能提出两项严肃的质疑：这些决策真的合法吗？它们伦理上正不正确？前面一个问题是法律事实的问题：这项决策是不是由法律上有资格作此决策的机构作成，它作此决策的方式在法律上正不正确？后面一个问题，则是评断政府这些决策是否符合基本伦理规范。第一个问题的窒碍，出在正确的决策形式也会做出可怕的决策来，

第二个问题的窒碍则是，任何社会，尤其美国，都可能有许多不同的伦理规范。合宪与否的问题，则恰在上述两者之间。合宪问题涉及决策的形式与内容。说一项政府决策“合宪”，不只意指这项决策由适格的机构以适体的形式作成，但又不是意指人人都可以说这决策在伦理上完全正确。宪法主义本身是一个价值来源，而且这些价值被认为能为一整个社会所共有。在美国，有关宪法的争论，以争论各方同意在宪法之内行事为前题，而且大家同意能依据宪法来解决有政治价值负荷的问题。

整个美国政治史可以写成一部宪法诠释的争论史。能如此写法，至少是人人可得而了解宪法。（你必须对美国宪法有些基本知识，才能成为美国公民，甚至入境观光也必须先表示你对美国宪法无害。）现在假设赋予这部宪法定义的《联邦党人文集》本身就需要解释，这将置此宪法于何地？至少，这只能意指这宪法并非一般美国人所能直接了解，甚至意指这部宪法并非任何美国人所能直接了解。宪法的了解变成一项非常专门的工作；也许只有少数学院人士及最高法院的大法官能了解。这些人士都不是民选，而民选的官员与政客可能在努力落实他们根本不了解的一部宪法。美国政治最神圣的场面，即美国总统在就职典礼上誓言保存、保障及维护美国宪法，变成空洞的闹剧，因为总统及看电视的千百万民众都压根儿不知道共和国最高首长在那里发誓保护的是什么。

或许有人会说，但这部宪法自 1787 年以来已经有所改变，当前对这部宪法的了解，以其现在的运作情况而论，已经足够。这样说是不行的，因为这说法忽略论者向来经常提出的一项主张，也就是说，虽然历经改变，但这部宪法仍然可以验明是当初的正身。这些改变大多是民主化的改变。总统与参议员如今都是民选，人人现在都有政治权利，但这些都是接枝，原有的本干继续决定政治的实际运作。的确，关于美国政治制度，当代的一个标准论点就是认为这套制度永远不可能出现真正的改革，因为它来自一部本身就极为难以改变的宪法。它目前难以改变，过去也必定一直难以改变；易言之，原来那部宪法实质上存续到现在。

那么，1780 年代，辉格主义当今的美国心灵，是怎么样的心灵？时人以哪些基本观念来了解世界与政治？这里有个绝妙巧合，就是当时根深蒂固的辉格式权力态度，与启蒙运动发扬光大的牛顿宇宙图像十分契合。辉格主义者一向认为，权力不受制约，就会无限增长。这观点在当

时最新的科学思考中找到印证。牛顿宇宙观认为所有天体都因天体之间的万有引力而保持其适当位置。宇宙中一切都因彼此的行动而安居其位。例如地球，要是没有其余天体对它的引力作用，大概会有些十分奇怪的情况发生。运动而有控制，是牛顿宇宙的标志。这套巨大、自我调节的合作系统可以作为社会、政治体制或宪法的完美模范。权力相制，则任何事物没有脱离其指定位置之虞。牛顿图式之美，在于这图式设计并发动后，即一劳永逸。牛顿式宇宙明显为一非常理性的上帝所造。上帝是一切立法者的原型，赋天体以运动定律，这也就是宇宙体制的根本大法。这看法与一种启蒙的新教或自然神论（后来称为“自然宗教”）十分契合。创世之后，上帝的工作就结束了。他造了人，以便他所造之物里有一个能了解他所造宇宙的内在理路。上帝是完美的立宪君主，因为他决计不会破坏他自己所造的法则。所以，这世界不需要他继续启示，当然也不需要奇迹。发生奇迹，就是宇宙的科学定律被打破，诸如死人复活，圣徒雕像流血，或者圣水一洒，瘸腿的人就能走路。上帝如果任由奇迹发生，他将形同武断而恣意违法的专制君主。罗马天主教强调奇迹与上帝创世后继续启示，启蒙思想家就指出，罗马教会（它本身即为专制君主）与不服从君主即属罪恶说之间的密切关系（君主无论多么恶劣，你都必须服从，使徒保罗说凡掌权者都是上帝任命的）。天主教与武断专制的君主制似乎鱼帮水，水帮鱼，因此天主教的君主如何能成为上帝那样的立宪君主，实在看不出来。

辉格主义与牛顿式的“自然宗教”的政治意义十分清楚。专断、不受控制的权力是不自然的。上帝自己要政府是立宪政府。此说与独立前北美各殖民地的政府的历史又十分相合。当时的北美政府一直是立宪政府。各殖民地的政府当然并非有意识地根据牛顿原理建立，但当事者的确想办法使他们的政府有意义，而牛顿物理学正是利器。规律地遵守法律形式，并使一切安于其位的政府，是好的政府。坏的政府，则是其中一个部分逾越本分，武断支配其余部分。1688年英国应该就是如此（北美有与1688年相似的情况），一个坏国王——詹姆斯二世——图利他的天主教朋友而擅僭中止法律的权利。权力脱离其他权力的控制——以詹姆斯二世为例，他脱离国会与法律——就会无限增加。北美的转捩点发生于1771年，殖民地人读过潘恩的《常识》，惊觉一个多多少少稳固掌

握国会多数的英国政府在形式上没有违反它自己的根本大法，也能妄行到何种地步。如果宪法的大用是要制约政府，则很难说英国有什么宪法。（时至今日，美国人仍为英国式宪法感到困惑，在英国，国会简单多数就可以变宪。）美国如果要有宪法，这宪法必须紧密约束政府所有部分，并且绝对陈明宪法法律是根本的、有约束力的法律，使任何一个权力中心都逃不出其余权力中心的控制。

制定这部宪法的世代，很明显使用导源于 17 世纪物理学与数学的方式思考事情。他们以此方式解释世界。这决不是说人人对一切都有一致之见，但他们在这方面确实所见略同。在政治上，这意指美国要的不管是何种政府，这政府都当然是立宪政府。美国宪法所以能写得这么简扼，道理在此。当时没有必要解释何谓立宪政府，因为人人自认已经知道，而且美国幸运，在 1776 年有一批政治领袖，独立之前，他们已在各自的殖民地本乡学会立宪政府的艺术。1780 年代美国政府发生危机，合众国眼看失和，一批人推动新的政府，并且定案于 1787 年的宪法，这些人士从未须臾怀疑新政府必须是立宪政府。（南部邦联 1861 年退出合众国，第一件事就是自行制定一部宪法，这部宪法几乎还是他们才刚舍弃的合众国宪法的复本，立宪主义传统在美国何其坚强，由此可见。）

如果上述的分析有道理，那么我们可以说，开国诸贤给了美国一部与当时的思想态度极为配合的宪法。这部机器当然没有一定能用的保证，或者，没有一定会按照设计原意来发生作用的保证。就此而言，这部宪法其实有误导作用。《联邦党人文集》引领我们对立宪政府的功能采取某种特定看法，然而这特定的机械模型可能只适合 18 世纪的美国政府。继续按照这部原来的模型来了解美国政策，可能落得完全无法了解美国政治。以美国民主政治向来是腐败的政治这个老生常谈为例。这现象如何用原来的模型解释？开国诸贤知道政治腐化的危险，是不容置疑的。他们当初反英，整个立场根据就是说英王以名位金钱，在下院收买掌握多数而造成英国政治腐坏。共和政治将会比较干净，因为美国要采行平衡政府。至少自马基雅维里以来，对平衡政府就有个看法，认为政府各部权力相互制衡，能减少各部的缺失而突显各部的优点。罗马平民缓和贵族的倨傲，罗马贵族抑制人民的浮躁骚动，所得是贵族的智慧与人民的美德，而这两者对共和国只有好处。如果政府所有层级的各个

部分都监视着其他部分，不让任何部分出岔，那么，政治腐化如何解释？政治腐化当然是可以解释的，美国甚至有个政治运动，进步党(Progressive)，专门解释这种事，但真正的关键在于原来那个美国模型无法解释这种事。那个原型的宗旨是用来说明腐化何以不可能发生。

这些都不打紧，如果《联邦党人文集》对历来说明美国政府与政治的方式不是那么影响深重的话。论者用于解释 18 世纪宪政工程的观念与语言，拿来解释现代多元民主，非常有用：种种团体推挤争先，但也被其他团体的推挤争先所限制，终而由此混乱之中生出某种系统平衡来。但是，这样一个模型还是无法解释何以某些压力团体特别比其他团体成功。有些压力团体深深嵌入州政府与联邦政府，要分辨这些压力团体与政府的界线，往往颇不容易。这现象当然也是可以解释的，但无法用当初那个政府模型来解释。压力团体如此，制度机构亦然。总统在 20 世纪权倾全国，如何解释？有人甚至形容 20 世纪美国总统是“皇帝式”总统，威福予夺，据此位而与所有其他机构抗争，都立于不败。皇帝总统当然是可以解释的，但无法用原来那个政府模型来解释，因为那个模型本来是要用来说明总统何以不可能变成皇帝。

因此，特定时空智慧说可以归结两点。一是《联邦党人文集》完全密附于其本身时代，对我们不能有直接启示，二是将诸文对美国政治的了解应用于它们自身以外的美国政治，实有误导之虞，应用于现代的美国民主政治，尤其误人。自另一层次言之，《联邦党人文集》留下来的，可能是一场思想祸患。美国人对现代政治科学一直比其他任何地方的人都热衷，不可能是巧合，而这现代政治科学的观念世界本质上是物理学与力学的世界，也不可能是巧合。“压力”一词说明了一切。其更严重的一个主张，是认为权力可以量化，甚至说权力是个定量，可以分配给各种团体与机构，无论谁得谁失，不改定量。美国政治——引申而论，所有政治——的研究，穷思竭虑只为了如何将某一数量的权力分派给各个权力中心，然后监控那些权力数量的变化。结果，大家就是以 17 世纪物理学与力学的观念措词来解释政治。当然另外还有模型，诸如生物学、统计学，甚至神经机械学模型，但我的感觉是，大体上，17 世纪的模型仍然支配着这个领域。若果如此，那么，一门学问一直为其起源所囿，甚非美事。

阴谋论

“阴谋”一词，用来观察 1787 年制宪与《联邦党人文集》的时候，不可看得太实太死。毕竟，面对美国政府在独立战争后出现的危机，开国诸贤并没有以“政变”解决问题的意思。在费城，有人约莫提起要恢复君主制度，不过，如果恢复君主制度，一定也会是君主立宪，这一点是无可怀疑的。此外，18 世纪以来的共和主义者想到君主制，也未必惊慌，因为体制完整的共和国本质上就有“君主”成分，早成通谈：西班牙国王、罗马护民官、威尼斯总督、荷兰行政首长（其中一个，奥伦治的威廉，成为英国国王），都是在混合政体的共和国里任职。美国不能选用君主专制，因为《独立宣言》谴责乔治三世妄行专制，但是，原则上有一切理由（或许可以说实务上也有一切理由），应该在宪法里加进强烈的君主制成分，使总统成为一种有任期的国王，拥有统率军队与主掌外交事务的传统国君权力，并且监控行政效率及“国情”。（这在 18 世纪有例可援，就是波兰国王的选举，差别是波兰国王为终身制。）

开国诸贤很清楚他们是在创建一个全国性的政府，这个国家政府的权力，必须比《邦联条款》之下由国会委员会形成的政府强大得多。由《联邦党人文集》，可见 18 世纪末的人将政府的种种现实想得多么清楚。政府三大权是国防、法律与秩序，以及征税权；没有最后这一权，另两权毫无意义。《邦联条款》下的全国政府没有征税权，需钱之时，别无他途，只有沿州托钵，请求各州代征。这套制度，就是在独立战争危急之际，也处处窒碍；人人都知道，佛其谷（Valley Forge）之役，华盛顿被逼得自己解囊付饷，军队才没有在那个冬天一哄而散。《联邦党人文集》的目的，大致就是要使合众国的公民相信，或者，使关系重大的那些公民相信，1787 年的美国需要一个全国政府，这政府必须拥有通常所谓的政府都拥有的各项权利，没有这些权利，这国家根本即无政府可言。美国必须有个与别的政府一样的政府，正大立足于世上国家之间。

《联邦党人文集》根据《邦联条款》式美国政府遭遇的问题，力辩新宪法之下的政府应该具备因应这些问题的权能。这些问题洋洋洒洒列

出来，可以弄得看起来十分难缠，稍看一眼也会得到一个印象，说由于有这些问题，这块土地在 1787 年十万火急需要一个强大的政府。这些问题大多来自各州之间的利益冲突。其中有一部分是因为各州的政府制度不同，往往难以合作。各州争吵的内容，包括西部土地的所有权、州界、商业体系（关税），以及各州与印第安人所订条约的意义。这些争执有时激烈且持久，可想而知，独立战争期间暂时的团结逐渐消退之后，真有解体之势。引起州际争吵的问题，说起来不胜枚举，然而我们必须问：此事有何新意？1776 年以前，各殖民地已经一直吵这些问题，其中有些问题还年深月久。惟一的改变是，北美人依《邦联条款》自立全国政府之后，这里首次出现一个全国性的政府来解决这些州际争执。独立以前，各殖民地都由其伦敦代理人在枢密院或英国政府其他机构彼此争权。因此，说这些问题自独立以来变得更难，而不是更容易解决，实难取信；这些问题古已有之，说它们于今为烈，同样令人难信。

要承认费城制宪会议有其召开的动机，就必须主张“美国政府危机”论。而要主张此论，又必须说美国政府在 18 世纪 80 年代末期遭遇到一个前所未有的问题。当时最明显的新问题，当推各州政治民主化的问题。民主化还不只是摆脱美国的托利党及扩大参政权。独立战争期间，托利党受到相当整顿，有些州出售离去的托利人的地产（经常是低价出售），以支应战费。战争结束，不让打过仗的人（以及更多声称打过仗的人）享受政治权利，又非常困难。独立以前，各州人民享有的政治权利差异甚大，但战争之后，无论在哪一州，政治权利似乎开口就有（妇女与黑人除外）。这是一件不能不承认的事，即不赞成这种演变者也只有接受，但有一点并不是非接受不可，就是政治权利的用法。战争之后，纸钞风行，无所不在；民间力请当局授权发行纸币，要求各州议会通过法定货币，规定凡是欠债者，无论欠公家或欠私人，欠债者得以法币偿债，债权人必须接受。

此事何以关系重大？部分原因在于，自从大陆会议为了支应战费而自印钞票以来，这些钱即泛滥北美。这些钞票很快就大打折扣（有时达百分之百），以至于要形容一个东西不值钱，常用语就是“不值一大陆”（Not worth a Continental）。真的钱仍是英国货币或金、银。独立前，各殖民地总是现金短缺，人人举债，汇票（可疑的支票）怎么打折扣，成为

北美经济生活中的专门技术。由于这些情况，加上许多人前来北美的航渡费是借支的，许多人又借钱支付生意股本，或者借钱买农场，造成欠债在北美生活中占有一种非常特殊的位置。有一人致富，就有一人欠债；维持财富，甚至具备偿债能力，相当取决于别人欠你的债值维持一定。财富在不确定的年头往往非常不稳定；不确定的年头可能是通货膨胀的年头；时节艰难之时，现钱变得比较珍贵。（18世纪北美另一种不稳定的财富形式也是如此：“西部”的土地名分。这些名分必须可信，才能用以举债。）我们20世纪习惯认定通膨是坏事，很容易忘记，对于欠债而其债务形式是金钱的人，通膨是一大好事。想像一下，1780年的美国，各州都搬出印钞机，开始猛印钞票，并且通过法币法案。通膨一飞冲天（以18世纪标准而言），债值则一落千丈。

废除债务是17世纪英国共和时期社会平等运动的化身，名称不同而已。债权人与债务之间、贫富之间的差异甚至可以预见有朝一日将会永远消失。实际上也许不是非常可能发生，在忐忑不安的有钱人心中却是个足够可能的噩梦。而且他们当然晓得穷人在颠倒的货币主义里如鱼得水。社会平等运动的胃口可能不会满足于印钞机。美国开国诸贤大多受过完整的古典教育，大多念过罗马史。他们会记得李维说过的，那个满身痂疤，也满身是债的仁兄在市集广场博得人人同情的故事。熟记李维著作者，则不能不想起李维笔下的共和期罗马阶级战争。执政官号召从戎，罗马人民武装而起，出兵打败敌人，归来而要求制定土地法以重新分配耕地。有何不可？人民保卫了共和国，他们贫穷，他们手中有武器可以执行穷人的道德名分。重新分配财富的呐喊，是人民当兵为国作战凯归的自然心声。独立战争期间，平时为民，战时为兵，人人自由且平等，曾是美方宣传的中心要目。执戈而起的农夫挡住了乔治三世的职业军队，英勇的美德战胜了佣兵的贪婪。常言道，美德本身就是福报。但英勇之德本身从来不是福报，它会另求回报（美国就是美国，没有免费的东西）。美国出现了要求重新分配土地的怨声。1786年马州发生的谢斯之乱（Shays's Rebellion），即其著例。谢斯之乱不成大乱（虽然谣传他的人马比华盛顿在独立战争中统率的部队还多），但乱民要求的平等措施，在有心人看来可能涓滴渐成巨流，对私有财产权的原则带来无穷后患。

观察这个问题的另一方式，是问问美国独立革命是什么样的—场革命。有一点必须不厌强调：美国的独立革命，肇端是受委屈的纳税人起而抗议。一个人拥有财产，未经自己自由意志同意即将其中一部分交给政府，就是冤屈。（美国人一直有个态度，说每一文税都是心不甘情不愿交出去的。）美国独立革命发动的名义，就是财产权不容侵犯。“无代表则不纳税”这个口号，整个意思就是，未经我允许，谁都不得拿走我任何东西。北美人是为了维护财产权而与英国发生冲突，卒至爆发战争，并非秘密。财产权和其他财产之间，理论上也没有多大差异。一切权利都是“我的”权利，是我拥有的东西，丧失这东西，对我是真实的损失。洛克谈自然权利，就是此意：我有权利拥有我拥有的东西，一如我有权利享受我自己的生命，别人无权夺走的生命。殖民地之间的争执，所争不尽是自然权利。其中一些权利，北美人认为他们根据英国政府当初授权各殖民地成立政府的特许状而享有，也就是大宪章明载而英国人享有的那些权利。这些特许状的权利后来被北美人视为珍贵的财产，因为这些是自治的权利，1774年以后才被英国直接统治的政策改变。18世纪的政治背景，在英国与北美，林林总总不同的权利体系交织成丛。（波士顿激进分子山姆·亚当斯“转瞬之间，能从大宪章辩到兰姆酒贸易”。）北美人热血沸腾之际，很容易认定这所有不同种类的权利——宗教、自然、特许状权利或任何权利——是彼此连贯的，而且，认定所有在北美保卫权利的人，不管保卫的是什么权利，都站在同一边，在政治上与军事上也有其方便好用之处。

和平到来之后，普特尼（Putney）所作财产权与人身权之间的区别再度浮现。就像17世纪英国社会平等运动的情形，独立战争后的美国开始有人说战利品，包括政治战利品，应归所有胜利者同享。在美国，最卑微的人应该与最伟大的人享有同样的权利；丹·谢斯的权利与乔治·华盛顿一样。以政治权利而言，这个要求很难否认，但是，这里有个问题：世界上的丹·谢斯之流将会怎么使用其政治权利。和丹·谢斯站同一边的那些人非常可能不会了解，攻击乔治·华盛顿的财产权——即使不说攻击乔治·华盛顿的财产权，那么，说攻击乔治·华盛顿的朋友的财产权好了——等于攻击一切权利，包括丹·谢斯和他朋友的财产权。（这一点，柏克在《法国大革命的反思》中说之甚明。）透过民主权利之自由

行使，要求重新分配财产（甚至透过《独立宣言》所载造反权的行使而作此要求），就破坏了所有种类的权利都相互连贯的概念。这问题很棘手，因为对新获政治权利的人，你要向他们解释他们的政治权利可以用于某些目的而不得使用于某些目的，只能用于维护财产，不能用来攻击财产，怎么说也说不分明。投票支持邪恶、不道德的目的，不能遽尔打成无效，因为谁来决定什么邪恶，什么不邪恶？此外，这样必定造成共和国永远分裂（或者，13个内部永远分裂的共和国）。这正是自有世界以来一切共和国的大忌。

解决这个难题的办法，是设计一套政治制度，以此制度来磨钝人民的意志，将人民的动乱列为非法。新宪就是这么做。《联邦党人文集》里阐释的代议制政府，设计效果就是要“纯化”群众粗鲁的激情。参政必须是间接参政，不能依样复制古代共和国的直接民主。新宪中复杂的总统与参议员选举办法，目的就是要在人民及其政府之间制造一个社会与道德距离。地理上的距离也有大助。全国政府所在地搬家，从费城移到波多马克河边的沼泽地带。有些事情的记忆是很深远的，没有人可能忘记，宾州议会1776年表决通过赞成独立，以工匠与机械工人为主体的暴民推动甚力。那类人等当时很有用，但那种时代已经过去，美国现在需要安全而有秩序的政府。华盛顿（哥伦比亚特区）当时根本尚无城市影子，在可预见的未来不可能成为暴民集结之地。那年头，各州仍然可能出现暴民或社会平等运动风潮，州议会仍然可能重演1776年暴民在费城对议会施压的故事，因应之道是在宪法中列入一个条款，于暴民包围州府而必须驱散时，允许州长请求联邦民团（由总统统率）平乱。全国政府所在地不容人民骚乱，人民的骚动远离首都，只能出现于各州。这也不是说宪法不容更改。主事者没有推定美国人民永远满意政府架构，不过，他们在宪法里规定一套慎重繁冗的宪法修正制度，使人民除了广泛享受政治权利，还有权以合宪的，亦即秩序井然的方式修改政府的基本架构。至此地步，谁还能有什么不满？连那位有“雅各宾分子”之称的马州州长山姆·亚当斯后来也说，一个人拿武器与共和国作对，应该死罪一条。

一套经过“纯化”、透过代议原则运作的政治制度，决无可能使国会出现主张重新分配财产的多数，何况最后还有总统的否决权把关。后

来“司法审查”制度充分发展，又加入最高法院的制衡。杰斐逊总统时代，联邦主义者眼看形势不利他们，他们直接诉诸司法，由最高法院院长约翰·马歇尔（John Marshall）发扬一个观点，凡法律（联邦及各州法律）有危害美国生活之根本原则者，最高法院有权宣布其无效。这里所谓美国生活的根本原则，即指财产权与自由契约权不容侵犯。

“永恒智慧”说认为开国诸贤制定了一部宪法，也发明了一套政治制度。没有谁会费心费力去设计一套政治制度，除非他们对这套制度的发展有其相当的把握。对这套政治制度，向来的看法是它将是多元主义的，不会受任一特定团体支配或长期支配，而且将是一套开放的多元制度，“外群”不难加入。批评《联邦党人文集》的人，曾指出“第10篇论文”宣扬多元政治，而宪法之安排是局部分权，两相矛盾。宪法中的局部分权，部分用意是要确保三权相安合作，部分是为了一旦发生不测之变，三权将彼此牵制。国会众议院与参议院分拥立法权，使参院有权否决众院通过的法案；法律须经参众两院分别通过。但是，如果麦迪逊对美国政治的说法属实，则立法上的这种内部牵制何以必要，难以解释。“第10篇论文”说得十分明白，在这部宪法规划的共和国里，谢斯之乱时各州正在讨论并追求的那些邪恶、不道德的目的不可能获得“全国”多数赞成。然而这部宪法在国会立法上设置了一套内部牵制办法，仿佛邪恶、不道德的法案就要在人民直选的众议院通过似的，而“第10篇论文”说这是不可能的事。（如果这是不可能的事，那么，为什么参院的否决权后面有总统否决权，总统否决权后面又有最高法院的否决权？）这事必定另有道理。

这另有道理不容易找，不过，对“第10篇论文”作个稍稍不同的读法，可以当个开始。人人同意“第10篇论文”的主题是派系，人人也同意麦迪逊最担心的是美国有朝一日出现一个多数宗派永远支配其他派系，以遂其邪恶（即平等主义）目的。这个支配派系只可能是穷人与多数人的派系，受害者则是少数人、富人。基于此故，派系多多益善，其必然结果就是多元；美国要以多样性为快事，因为多样化确保美国眼前有自由，未来也有自由。历来的看法说：好，麦迪逊，你所见甚当。穷人将会分裂成许多派系（富人则至少分成两派：拥有不动产者，与拥有商业财富者）。这项自谓妙算的多元大计忽略了一点：所有富人可能

结为一派，对付派系纷立的穷人。一个马州渔夫和一个费城工匠当然不容易找到共同行动的名义，这两者要和一个西部农夫找到共同理想，也相当困难。然而富人是否如此？一个北方的巨富要和南方的农场主人合作，容易多了，两者如果开始纳闷这世界怎么了，这民主、印钞机、暴乱等等究竟是啥玩意，则双方结合尤非难事。

“其他”派系繁多，正是有利富人派存活并且欣欣向荣的天然条件。这也许就是开国诸贤用意所在（汉密尔顿确实从未断绝此念）。国会内部众院与参院相互牵制的妙用，就在这里。制宪诸公有意造成众院众声纷杂。众议院由于是直接民选，必然如此；众议员是13个彼此互异的州里各色各样的民众选出来的，在任何非常激进的事情上要是能众口一词，那才是奇迹。运气好的话，未来众议院送交参议院的法案，将会是经过代议原则加以“纯化”的法案。如果发生非常之变，则众口一词的参议院将会加以否决。

读过“第10篇论文”的直接印象，可以说明参院为什么将会众口一词。宗派起源于利益（这里的利益指经济上的自利而言）。在不偏不党的爱国精神之外，惟一能使众人心声齐一的东西就是利益，参院如果与众院作对，仅有动机即是财富利益。依照原来的宪法，参议员的选举将会经过双重“纯化”。参议员由州议会选举，也就是由已经获选者选出。参议员任期甚长（六年，众议员是两年），以便确保参院不是个轻易变卦的组织。参议员人数不能太多，所以，当美国参议员，有如加入一个非常优越的俱乐部。如此参院，几乎足当“贵族政治”之称。当然，参院不会成为英国那种意思的贵族。在旧世界，贵族后来指世袭贵族而言，但当初贵族当然是有来处的。在罗马，贵族出自罗慕路斯立法。家庭中的父亲构成一个特殊阶级，在政治上以罗马的元老院为其专门建制。久而久之，元老院这个建制产生了元老阶级。我们今天习惯认为政治制度的性格导源于社会团体的性格，很容易忘记政治制度有其决定社会阶级的可观力量。罗马如此，美国为什么没有可能？参议院为什么不能成为富人政治雄心的焦点，一个参议员阶级的基础？我们已经看过，富人的政治心思不难指认。富人到底并不愚蠢。他们大有理由畏忌民主。给他们一个专属于他们的机关（参议院），作为立法过程里的重要关卡，用以否决任何平等主义的立法。世事之美，宁有途此？

必须强调，这里的“否决”一词并非宽松用法，亦即不可与比较中性的“制衡”相混。“否决”是单一声音发出的禁止。我们习惯以为美国政治制度里惟一可能的否决权是总统的否决权，因为他是一个人。我要指出，至少在当初，参议院真的可能否决那时美国各地正要考虑的那种立法。据此观点，富人阴谋使他们自己在世界上畅行无阻，而《联邦党人文集》为此阴谋提供掩饰。“阴谋”一词也不必太按照字面解释，因为对《联邦党人文集》与宪法作此读法，现成已有其人。第一次世界大战以前，比尔德（Charles Beard）就是如此解读诸文。如今回顾，比尔德的读法怎么会引起群情哗然，甚难理解。时至今日，已经没有人认为开国诸贤是超越利害，一心只关怀国家福祉的爱国人。不过，他们视他们自身的利益为国家的利益，谁又能厚责他们？最纯粹的爱国情操与最纯粹的自我利益结合的例子，历史上不胜枚举。再说，他们建立的国家是美国，在美国，守财有何不符立国精神之处？

我所已有之物，守而毋失，是一回事，计划另外多取一点，却另当别论。宪法设置一些使富室大族安心的措施，不难理解，但是，要从其中牟财，怎么个做法？靠阴谋赚钱，在18世纪的欧洲并非多大秘密，在英国也是非常公开的秘密。华尔波就有办法使政府产生寡头统治的妙用。有钱人大体上不大喜欢被抽税，可是政府无税入则诸事莫办。解决办法很简单，就是以担保利率（由国会立法规定）向富人借钱。此法使富人紧附政府，因为他们的利益直系于政治安定。此法产生的国债，就成为真正关系重大的阶级与政府之间的纽带。我们很容易认定富人与政治安定有其天然利害关系，因此有时忘了，在税制还不如今天有效且稳定的时代，政府如果想不大费力即有收入，富人是天然目标。由1688年的英国革命与后来的美国独立革命可以看出，政府要是与足够多的富家巨室弄得离心离德，下场如何。美国独立革命的领导人来自北美的政治阶级；凡常人等偶尔也获得提起，需要军队时他们也很有用，但他们的用场仅止于此。美国革命如果说留下什么重大教训，这教训就是，政府如果落得不得其天然支持者之心，愚不可及。

如何将富人跟全国政府绑在一起的问题，并未随独立战争结束。战争之后，许多人的情感与注意力自然而然转向他们自己的州政府，很容易就将全国政府视为远在天边，决定之事必多无关地方痛痒。如何才能

使富室势豪依附中央政府？汉密尔顿看得非常清楚。全国政府必须足够强大，才能吸引他们。所谓政府强大，指信用强大而言，也就是效能显著，有能力维护合众国的货币与商业，并且有能力支付政府的欠债，或至少为其债务提供担保。手里握着大把大陆钞票的人，肯定会支持一个愿意为一块钱支付你安稳可靠的一百分钱利息的政府；在西部持有土地但名分可疑的人，如果政府出头执行他们的名分，他们对政府的效忠也将不只是口惠而已。自从潘恩的《常识》以来，人人知道美国的立国政策不会是战争，而是商业，但人人也同样知道美国必须像别的国家一样活在世上。英国、法国、西班牙在北美仍有重大利益，而各获其利。汉密尔顿看得非常清楚，美国如果想保障自身利益，必须有样学样。美国的政治形态不同于他国，这一点不必怀疑，但其政府的外表必须和其他政府的外表一样。英国对内是寡头政治，对外是商业帝国，汉密尔顿深为动心。他希望美国在新宪法之下沿承英国的路数发展，其心昭昭。读过《联邦党人文集》中的汉密尔顿文章，不难看出未来关于设置国家银行管理政府赤字财政一事，必有争端。有人不要银行，不要国家举债，不要公债债主，不要华尔波模式的天然统治阶级。

此即汉密尔顿主义与杰斐逊主义分裂之由。用 18 世纪的话来说，两者差别在于一边主富裕与帝国，一边要农业的美德与节操。前者要件是中央政府强大，联邦信用良好，货币稳定，后者主张政府管得愈少愈好。自耕小农要汉密尔顿式的复杂政府结构何用？政府结构的问题底下，还有一个更根本的问题。独立向来不只指政治上的独立而已。《独立宣言》是一本道德书。英国政府腐败，使北美人列得出那么一大张虐政单子（单子还可以加长）。美国政治未来无论是何模样，都不应是英国政治的模样。结果，眼前一部宪法，设计用意就是要让富豪得势，其政治制度与英国制度的差异也不是肉眼一眼可见。怎么回事？美国不是要自树一格吗？汉密尔顿的图式如果得逞，将置美国“道德”独立之名于何地？美国与众不同之名，将为其所玷污。如今回顾之下，我们知道美国号称要与众不同，这不同何在，内涵已经有变，而且是迅速改变。潘恩、克雷夫科尔、独立宣言当初许诺的美式生活，是美德的人生，这许诺随即转变成许诺你无限的经济机会。财富迅快增长，而且分配广泛，其种种腐败被视为细枝末节。财富横流，其中有一部分将会流入政

治，但美国人对财富将会创造的未来信心满满，认为不会有什么原则上无法解决的问题，包括政治腐败。

《联邦党人文集》：总论

谈到这里，应该可知《联邦党人文集》其实不容易处理。一个人对这《文集》的读法，相当程度上取决于有心在里面找到什么，以及他偏重其中哪几篇文章。以上论列的三种读法（还可以有其他读法）各有优长之处。说开国诸贤有其可长可久之见，则值得大书，说他们所思不脱时代观念之囿，则他们未见十分高明。如果宪法是阴谋而《文集》为之掩饰，则这项合法阴谋甚为出色，而且是个堪称了不起的公开掩饰。

隔着时间的距离来看《文集》，最好的处理方式也许是解答以下这个向来不大公平的问题：《文集》作者哪里弄岔了？幸好，这问题有个十分明确的答案。开国诸贤可能忘了，他们的制宪工作，影响注定多么重大。他们怎么可以预料新宪法不会造成美国分裂？新宪交由各州审议的过程费时甚长，而且各州是否批准，难以预先论定。美国不会出现全国性派系的说法，言犹在耳，全国就为了要不要接受一部使全国性派系不可能出现的宪法，而立场分裂。要不要接受宪法的问题，激发了宪法设计有意防止的分裂。联邦派获胜，宪法获得批准，两个全国性的政党又为了这部宪法实际内涵的解释问题而互不相让。接下来又有总统制度的争执。开国诸贤自认设计了一种非常节制的总统职权，大概没想到美国人会为了谁来坐这个位子的问题而争持不下。新宪批准十年之内，总统政治就成为全国性的派系政治。为永恒智慧说辩护者认为，这一切都不打紧。重大议题——批准宪法、柔性或刚性宪法、谁来当总统——引发了党派，但在某种意义上，这些党派有别于旧意义下的派系。这些党本身是派系的联合，不是原义的派系，当然更不是富人结派对付穷人。在“第10篇论文”里，麦迪逊思索的可能不大是全国性的政党，但这些政党发展的过程是他可能预见的，其发展方式和文中的派系多元主题也并无矛盾。许多派系为选举问题而各站一边，照样还是派系多元。阴谋论者可以指出，总统与参议院的选举民主化之后，政党经费来源还是

出自寡头，但麦迪逊主义者可以指出，党的财务来源已经算多元了。

麦迪逊最持久的事功，也许是美国自内战以来的族群政治。合众国并不完全符合民族大熔炉的美名，这一点已是老生常谈。不过，也许又是出于托克维尔说的天意，美国的族群政治是由许多族群交织而成的多元政治。黑人白人的分别，不足以说明合众国族群政治之多样。所有移民族群都加入多元游戏，有的在全国，有的在州级，有的在市镇层次。美国人谈政治，提到种族，和欧洲人提阶级一样自然。这可能是麦迪逊主义最成功之处。麦迪逊当初担心的派系，是阶级各成宗派，多数穷人与少数富人对立。美国人（当然有例外）自己讨论美国政治的时候，从来不认为阶级或阶级冲突论可以圆满解释问题。处境不利的群体探讨自己处境为何不利的时候，指责的往往是一些明确的对象——农民不满银行家与铁路大亨，移民劳工指责农业公司，外群批评“特殊利益”，中西部抨击“东部当权派”，工人指斥某几家公司等等。这种情况对全国政治的影响，正如麦迪逊所言，尤其在总统选举方面。总统的选举，基本上是族群联合的管理大操演。第一步是计算一个总统候选人有希望掌握的选区，第二步是进行微妙的麦迪逊式平衡，政策立场不要太过坚定，以免投合这个选区，却得罪那个选区。当代美国政治，有些事情麦迪逊可能会觉得困惑，但也会有宾至如归之感。

潘恩：《常识》（1791～1792）

前面指出，潘恩并非启蒙思想家中最具原创性者，但他有个高明之处，是非常清楚看出启蒙政治理论在特定时代与情况中的意义。《文集》切中人心，《人的权利》亦然。潘恩真是生逢其时，写出世人正在等待的两本书。潘恩的《人的权利》，对权利观念的检视并无新颖之处。人权由《独立宣言》推行于世，颇为成功。潘恩之意似乎是说，权利理论已不复需要辩护（是否人人同意权利说，可另讨论）。北美打了一场战争，以人的权利为基础建立了政府（不久之后，又修正其宪法，加入一张“权利清单”（Bill of Rights），使人权永远不容怀疑）。柏克写《法国大革命的反省》（1790），主张整个政府制度以人的权利为根据甚为不

智，为了便于说理，置美国于不论。在美国，原本被视为“形上”的人权生鲜活泼大行于地上，潘恩更视之为理所当然。他对柏克《法国大革命的省思》的批评，其实不只是对英国制度，而是对所有不是以自然权利为基础的政治制度的非议，他所依据的角度，则是北美从宣布独立到建立国家政府的这套经验。根据美国观点评断所有政治经验，潘恩是一个早出的例子。本质上，潘恩的论点非常简单：人的权利既然有道理，而且在美国成为政府的基础，别的地方为什么不行？

我们已看过柏克不赞成人权的论点。人权在哲学上暧昧，在实际上坏事。柏克其实没有否认人有“自然权利”这东西。当然上帝要人有自然权利，但他也要他们用那些自然权利交换真实的权利，在一个自然共同体里生活而实际享受的权利。自然权利在前社会的、“自然的”共同体里才有意义，幸好人已经进步而超越自然共同体，发展出相当精进的国家与社会。对实际上生活于社会中的人，自然权利有何意义？没有意义。其次，自然权利如何能当作政府的基础？政府必须天天管理行政，解决问题，自然权利对政府有何意义？政府难道必须时时刻刻自问它不得不做的那些事情是不是侵犯到那模糊不清，叫作人的权利的东西？显然不能这样。当然，对一个社会里真实的权利系统，政府有义务非常严肃以对。这些权利是政府行动的障碍，政府行使权力时必须想办法绕过它们，因此，这些障碍事实上决定着统治权力正当行使的方向与方式。但是，权力的行使要如何来避开“形上”障碍？柏克认为，人的权利极为模糊，极为笼统，你永远无法确定政府权力的行使是不是可能撞上其中一项权利。人的权利实质上将会造成政府瘫痪。

潘恩说，不然。美国的经验说明了人的权利是哪些权利（他自己也提出好几项来）。人权毫无神秘之处。当然，人权的名单因人而异，但实际上可能相当一致。柏克的错误——他当然是刻意弄错——是扭曲人权主张的根据。潘恩认为，人权的要求所以产生，原因并不新鲜，更无“形上”可言。要求人权，并非形上玄想的结果，而是出于在社会中生活的经验，尤其生活在其中吃亏的一端的经验。问一下穷人，他们很快会告诉你人权是什么。换个说法，人权的意思就是，一个社会里，人人都应该享受少数人当成特权来享受的权利。以此意思来说，人权非常实际。这一点，潘恩捞到了柏克的把柄。柏克说人权模糊不明，因此危

险。化险之道，是将人权化成一个社会里的真实权利，保卫起来不生乱子的权利。或者，潘恩是不是发现柏克有个倾向，认为一个社会在某一时刻实际享受的权利就是这个社会在那一时刻可能享有的所有权利？果然如此的话，柏克是怎么知道的？单纯认定目前可能享受的权利数目是固定的，若不走入形而上学而牵涉一种有如黑格尔先声的历史哲学，就必须提出一个积极的解释，说明可能享受的权利数目为什么不能大加扩增。柏克不给我们这么个解释，我们只好自己解释。找个解释并不困难：能阻止美国人民享受潘恩所谓人之权利者，除了柏克自己尊仰的统治阶级，还有谁来？他们为什么要这么做，理由同样一望而知：统治阶级想继续将应该扩及所有人的权利当成特权来独享。

这些考虑，使人明白柏克区分“真实”权利与“人的权利”，其实颇有玩弄辞藻之嫌。柏克要我们将其间的对比视为旧而安全与新而不安全之间的对比。信赖前者，谓之保守，支持后者，谓之激进。粗略而言，保守者有历史为后盾，激进者的仅有凭据是凭空杜撰的形上理论。前提假设是，政治改变的要求，尤其激进改变的要求，是无中生有。整个北美经验显示此说决非实情，引申可知无论在什么地方都不是实情。此事可用另一种方式来看，而从柏克的立场提出一个十足柏克精神的论点，来支持一个激进“传统”之说。据柏克的说法，只要是传统，都支持“现状”。但是，另一种情况同样可能：虐政、民怨也会累积、慢慢演进成一个传统，这些民怨代代相传，其间有些改变，但甚少减弱，直到那些冤怨再也不是现有社会与政治安排所能围堵。据此看法来观察美国与法国革命，当然可行，而且这正是强调历史的延续性的史家的观点。有些研究革命的史学家认为，革命爆发其实并不是什么真正新的事情（除了革命爆发这个事实）。革命和其他任何事件或连串事件一样，是其本身历史的产物。革命的原因，你要说多深远，就多深远。有个历史学派主张“自兰尼米德（签署大宪章）以来，就一路下坡”，道理在此。

柏克何以力持保守，原因我们知道。承认革命能透过制度产生，等于承认继承制度本身已经腐坏，但柏克不肯这样谈法国，因为他不能这样谈法国。凡是用生物类推政治共同体来立论的政治思想家，都逃不掉一个问题：生物会死。柏克也面临这问题。有机论思想家为一些共同体

辩护，都颂扬其健康多福（虽然他们也承认一个共同体的健康可能陷入危境）。这么说来，共同体为什么坏灭？有机论从来不说是由于“自然原因”，因为这么一说，可能鼓励激进派生出一个想法，一个共同体既然命在旦夕，不如伸出援手，让它死得快一点，没有那么痛苦一点。（我们来到世上需要帮助，走时何妨也有人协助。）有机理论家——以及持这种理论的柏克——于是只好说，政治共同体崩溃，是由于脏东西进入。政治共同体是天然健康的，正如人体原本是要健康的；有机体的病理状态必定是外物引起，有个不自然的东西趁身体的天然卫士疏忽时溜进体内。基于此理，柏克批评卢梭，指卢梭将一些格格不入的观念引入法国文明，在1789年，法国文明无论怎么缺点重重，仍然活得好好的。

柏克一心维护现状，基本根据是一种对政治制度的效率的看法。柏克景仰英国统治阶级，景仰的原因是他们有能力使英国的统治制度发挥效能。据柏克之见，制度是为了解决问题而存在。一个统治阶级应该凭治绩而在位，英国的统治阶级正是一个能以不知几久以来的治绩自豪的统治阶级。潘恩说，不然。柏克为英国制度所作的辩护里藏着一个根本不符实情的认定。英国的统治阶级根本未曾解决问题。英国的统治阶级，说得最好，是默认英国的问题继续存在，说得最坏，则他们根本就是那些问题的原因。潘恩问，晚近这些年，英国政府真正的问题是什么？很明显，是北美问题。什么东西使英国政府有能力对北美人开战？潘恩曾是生意人，又当过税务员，因此他的答案只可能是：金钱。英国国王无所事事？或者，他的政府所为何事？收税。他们征得巨额税收，英王用之以收买国会支持开战。潘恩认为战争是君主与贵族的典型活动。君主需要贵族支持，别无趣事的时候，双方会用争吵来散心，但聪明的君主往往不时让贵族打仗消遣，以免他们惹是生非。国王的要务是示惠以腐化国会，以及施恩允许战争。谁对这一点有任何怀疑，看看北美的例子就行。一个政府有钱无处花，雇佣兵对其臣民发动战争，成何政府？而且其军队由无所事事的贵族指挥，全是消费者，不是生产者，与北美民兵完全不同。

关于英国制度的功能，潘恩的分析与柏克相反。这些建制——君主、贵族院、平民院——不是解决问题，而是制造问题。潘恩承续的是法国大革命那年开始的贵族无用论。法国的革命分子抨击贵族，指贵族

纵非危险，亦属无用。柏克答曰：至少在英国，贵族政治发挥了功能，也就是说，打从任何人记忆所及，英国贵族就把英国事务管理得相当良好。潘恩对英国制度的看法，与柏克南辕北辙，因为问题的解决者与问题的制造者天差地别。

潘恩抨击既有的英国制度，也从英国历史得出与柏克非常不同的结论。柏克赞美英国历史，理由是英国历史产生了这么一套有效的统治建制。在潘恩的锐利批评之下，柏克的赞美显得十分空洞：如果这些建制缺陷重重，为什么要赞美那产生了它们的历史？依柏克之见，社会的连续性，其基础在于继承。潘恩问：继承如果是“有负担的继承”(*damnosa haereditas*)，为什么不拒斥？世袭是死人从坟墓那边替活人立法。我们没有义务接受祖先为我们所作的政治安排，一如我们没有义务接受一件可怕的祖传之物。柏克的修辞，将政治意象与法律语言融合为一。柏克说，英国的普通百姓由他们的祖先那里获得他们的权利，就像一个公爵继承到完好无失的公爵领地。一个公爵的长子拒绝继承家族的广大田产，未免愚蠢（国王的长子拒绝王冠，亦属狂怪）；因此，一个英国人，其贫穷但生而自由的儿子如果不继承其作为英国人的种种权利，也是疯狂。当然，享受了这些权利，也就有义务尊重其他英国人的权利行使，包括国王之子与公爵之子的权利。但是，假设我对英国历史作一种与此非常不一样的看法。例如我说，我不接受过去给“我”的东西。“你”从过去得到的东西也许令“你”满意，但我得到的不够，而且不足以使我赞同这整个社会分配东西的方式。我甚至可能开始纳闷当初怎么会安排成这种分配方式。当初是谁决定谁该得到什么，理由又是什么？柏克当然会说，往过去寻找起源不但徒劳，而且危险。潘恩说，柏克自己的论点本身就一定会将我们引回英国历史的迷雾之中，或者，至少回到还不至坠入迷雾的程度，而如果不愿深入迷雾，就回溯到人人所知最早那个英国历史事实为止吧，也就是1066年的诺曼征服。柏克赞美英国的政治历史延续无间，这段延续过程的起点，应该是一段历史记忆开始之处。诺曼征服之后，权利在英国是用武力分配的，国王与贵族站一边，一般百姓站另一边。英国历史由此而到当前的发展，是这个简单主题的变奏史。

这样的英国史说法，不是柏克的说法。潘恩目光锐利，发现柏克说

法里一个漏洞。柏克声言对过去满怀敬意，《法国大革命的反思》谈论过去之处却少得可以。柏克向我们述说的惟一严肃历史，是1688年的革命。他热心回顾1688年革命由新教徒继承王位之余，大失他惯有的审慎，说《王位继承法》(Act of Settlement)“永远”解决了王位继承问题。我们知道柏克为什么强调王位继承问题及1688年对此问题的解答。柏克想借此申明他的主张，说1688年之事的意义在于肯定了英国政府的传统原则，其中一个原则是君主制度。1688年的革命者规定王位永远必须由新教徒继承，这显示他们多么坚定执持英国自古立国的君主制度原则。潘恩并不否认各个世代自有权利解决问题。他否认的是任何世代有权利以其解决问题之道约束后世。1688年那些少数英国人有什么权力永远决定英国政府的未来路向？柏克说，那正是1688年革命者的用意。他可能一语中的，然而他们凭什么权力将他们的政府观念永远强加于整个国家？

应该由死者为生者决定，还是生者为自己决定？柏克论点不但说应由死者决定，而且是死者中的少数。柏克一意称扬1688年那个世代，其实破坏了他对英国宪法的尊崇。一部宪法至少必须声称它在政治上是中立的，如果它要有机会获得普遍接受的话，或者，它安排的权利分配一定不能太明显偏向某些个人（例如国王）或团体（例如贵族）。知道制宪者是谁，更糟糕，因为有人这就能指着一群制定宪法的人，说他们洗牌时作弊，图利他们自己和他们的同类。（可与美国制宪阴谋论并看。）潘恩极力攻击柏克对1688年革命的看法，因为柏克在《法国大革命的反思》中对1688年的写法，无意中泄漏了英国宪法一个他应该任其隐没的真相——传到潘恩这一代英国人的英国宪法，是一些人在政治危机时刻出于很深的自利动机制作的。柏克当然可以明明白白佩服统治阶级在英国立宪政治中的角色，不过，主张英国的统治阶级过去掌理国事相当出色，是一回事，看他们在1688年那个时刻主持大计，那是另一回事。“图谁的利益？”(*cui bono*)这个问题呐喊着要求回答，而且很容易回答：“为了他们自己的利益，也为了他们同类的利益。”

柏克可能强硬以对，他可能说：“过去作成宪法决策而决定了我们现在的样子的，当然是统治阶级，或者其中一部分，但那证明是对英国最好的方式。”这样的回答是否足以满足潘恩这样疑问重重的人，必定

是值得怀疑的。潘恩自己的立场是，一切宪法，除非出自整个人民透过其代表所作决定，否则都是无效的。合众国的宪法，以及法国的新宪法符合这项判定标准。根据柏克之说，英国宪法不符合这项判定标准。潘恩说，美国和法国的宪法特别具备民主正当性。一群人民为自己制定了宪法，因此有义务服从依照那部宪法成立的政府所作的决策。柏克要求我们相信的事情与此完全不同。他要我们相信，一个政府的决定对我们有约束力，这个政府的正当性立基于一套继承而来的宪法之上。但这部宪法的制定，现在活着的人参与极少，现在活着的大多数人的祖先更是全未参与。以柏克自己对英国宪法的说法而论，上述批评都是实情，因此，柏克等于要求大多数英国人相信：一部由“别人”的祖先制定于过去的宪法，是你应得的宪法。如果“我的”祖先传给我一套政治安排，我还可能接受劝说而珍爱那些安排，但是，要我珍爱“别人的”祖先传下来的一套政治安排，这要求未免太过。要谈祖德，人人皆有。在启蒙运动时代要人接受一种事态，而理由是别人的祖宗值得敬拜，其谁能信。

据潘恩之见，继承而来的制度并不因其为继承之物，就应该接受。这里，他再度切中柏克说法里的一个弱点。柏克非常小心，说制度因为是好的，所以古久，不是因为古久，所以是好的。柏克使用的，其实完全是启蒙式论证：制度之持久，是由于善尽其制度功能。柏克可能用心掩饰，但这是一种功利主义式论证。功利主义者认为，惟一可靠的未来行动路线，是取过去产生过最大多数人最大幸福的行动而追循之。柏克似乎也就是如此劝促英国人：过去一直怎么做，今后就怎么做，结果将会是幸福的。柏克规避一个问题，就是如何计算制度的功效。过去的功效很难计算。英国自从诺曼征服以来的统治制度与惯例，有没有产生最大多数人的最大幸福？这是个无法合理回答的问题。然而以柏克之论，某种计算是必须的，否则他将陷入他极力避免的保守主义陷阱，也就是变成主张制度因为古老，所以是好的。那么，柏克这样的保守主义者能接受的是什么样的计算？当然不是计算当前的功效，因为这是激进主义。最简单之事，莫过于说明当前的统治制度与惯例事实上没有提供最大多数人的最大幸福；任何一套建制，都可以被指责未能提供最大程度的幸福。这么说来，柏克自己如何计算英国统治制度的功效？他的算法

不可能是往回计算到诺曼征服之时，因为那种计算是不可能的，他的计算也不可能是干脆计算眼前的功效，那么，仅剩的算法是建制的寿命。柏克说：瞧，这些制度维持了多久，而且这么久以来它们改善了多少！实质上，柏克到头来还是得说制度因为古久，所以是好的，虽然他其实否认自己作此主张。过去的功效不可能计算，计算当前的功效又不明智，那就只剩以制度的长寿为证。就柏克而言，“有用”变成意指持久，而且只能意指持久。

潘恩关于继承的论点，在此显出力量。潘恩的论点有如双刃剑。潘恩不但彰显制度与惯例的继承是可疑的，（我何必接受一套由别人的祖先留传下来的政治安排？）他还表明我们没有理由为这继承而心存感激，因为依柏克自己的说法，我们无法知道这继承是否值得。柏克当然不是技术层次的功利主义者，柏克政治理论的精神与边沁主义的精神也天南地北。但是，身为理性的保守主义者，柏克自信英国政府的纪录足以提出理性的辩护。在《反思》里，柏克坦然谈论英国人在悠久制度下的幸福，因此《反思》可以合理视为对英国政府制造幸福的成效的一篇阐述与辩护。事实上，柏克除了表示景仰 1688 年宪法安排的智慧，并未多花文字为过去辩护。感觉上，柏克好像觉得自己一直被拉着，要他根据过去的功效为现有的制度辩护，但他深知其中的危险，因而没有陷入这种辩护方式。结果，他还是坠入历史的两难式。他全心愿意为昨日辩护，而不愿为前年美言，但他又只能将今天当作昨天的成果来辩护。

潘恩识破柏克这个漏洞，于是毫不容情，将政府的功效问题拉到当前来。由潘恩的批评，可见柏克轻触功效问题，何其不智。此外，柏克援引过去为证，潘恩却更有历史精神，因为他不惜检视诺曼征服以来的英国政府成绩单。当然，一如柏克不可能，潘恩也不可能真正检视诺曼征服以来的整个英国政治纪录。他的做法，是以取诺曼征服为一根方便的棒子，打倒柏克有如纸牌屋般的英国史观。假如像柏克所言，英国政府是英国历史的产物，则我们有权利一探那历史的究竟。在英国政治史上，诺曼征服是创业垂统的重大一刻。柏克等根据历史理由为英国政府辩护者必须正视一个事实，即英国政府的创立基础不是理，而是力。在所有政府体系都可说源出于当初某个征服行动的时代，这一点可能非关重大，但是，在近代世界，先有美国，继有法国，出现人民自由自定宪

法的例子。过去的论点，休谟的论点，说年深月久之后，人类的共同意见总是会承认征服有理。这论点如今不通了。我们现在明白，柏克不肯太过深入追溯历史，是有道理的。柏克看出“所有”国家的起源都令人愧怍（该隐与亚伯；罗慕路斯与雷穆斯），明智之道是为那些起源盖上无知的布幕。不过，此法只能用于所有国家起源事实上都可耻的时代，但美国与法国改变了一切。立国的根本大法可以由整个人民重建并加以正当性；人眼睁睁看见理取代力。

此说一出，柏克立于何地？他的立场（他永远不会承认的立场）大概只剩有一段可耻过去的政府才具正当性，一切重新设计国家根本大法的企图都是褻渎，都必败无疑。这几近丑化柏克在《反思》里的论点，但这就是潘恩要我们对柏克采取的读法。潘恩要我们认为，发生美国独立革命与法国大革命之后，柏克的《反思》其实完全是它自身时代的产物，墨沈未干，意义已尽。如果没有美国独立革命，潘恩此语是不足取信的。一言以蔽之，美国 1789 年以后在州级与全国层次进行的制宪实验，使所有欧洲政府都变成过时之物，因为潘恩自 1776 年《常识》以来已走了一段长路，美国亦然。在 1789 年，也就是法国大革命开始那年，美国人批准了他们的第二部成文宪法，因此如果计入州宪，美国已有不下 15 部新宪。美国人对政治艺术的贡献是制宪的艺术，以及使这种全新的立宪政治发挥作用的艺术。在《人的权利》里，潘恩对政治信心十足，不但对英国发话，也向全世界致意（至少整个欧洲）。美国经验这时已超越专门抨击乔治三世政府的《常识》与独立宣言。《人的权利》首卷出版的 1791 年，美国经验已超过实验阶段。美国行得通。“所有”人类何不取效美国已经成功而法国人正在进行之法，以人的权利为基础，重新创建他们的政治？

在《人的权利》里，潘恩做了杰斐逊在《独立宣言》里还不敢做的事，邀请他的读者用美国经验来观照每个国家的政治，引申而言，他也是邀请我们以一个新的眼光来看《独立宣言》。《独立宣言》是对整个人类发话，但用意是请人类见证一件特殊的事情，也就是见证北美殖民地本乎正义对乔治三世争是非。独立宣言并没有要世界各民族取法美国，反而假定世上国家都足够稳定，能协助北美人反抗英国人，丝毫不必担心美国独立革命可能波及他们。到了 1791 年，这一切都已改变。《人的

权利》严正警告地球上的政府，要他们知道他们来日无多。从今以后，只有民主共和国能获得肯对政治加以任何思考者效忠。

讨论柏克与潘恩时，我们使用了政治制度的当前功效这项原则，但我们也指出柏克和潘恩在技术层次都不是功利主义者。这一点还需要一些解释。我们今天称为“功利主义”的那套思想体系，在18世纪末至19世纪初成为连贯的体系，其兴起有一部分是针对“权利”或“自然权利”之不足而来。就此意义而论，功利主义是对柏克“英国人的权利”说与潘恩“人的权利”说的批评。所有功利主义思想家都撑着“最大幸福”原则的大旗发言：最好的政府，是产生最大多数人的最大幸福的政府。功利主义有“道德算术”之称，这形容十分传神，因为功利主义要我们重视数字。功利主义讲“幸福微积分”；功利主义者大多相信幸福或不幸是可得而测量的，政府之是非，政府之可取或可弃，用算术来计算幸福量或不幸量，就能证实。这是政治思想史上的一条新理路，其“新”在于主张快乐和痛苦是可以测量的。功利主义是一种科学的企图，人类历史上，快乐与痛苦，对大多数人类关系最重大的这两件事，头一遭被视为和一切自然事物一样，可加以精确的数量化。我们在这里必须强调快乐与痛苦的精确数量化这一点，否则看起来所有政治理论家都是功利主义者。没有哪个政治思想家自称其理论是为了增加人类的不幸而生。（柏拉图说有办法以数字来证明幸不幸福，但他想用数学证明的是正义的人表面上不幸福，其实永远比不义的人幸福。）

柏克与潘恩各以不同的方式相信，人类如果有幸生活在尊重且担保每一个人的权利的政府底下，将会比较幸福。功利主义认为此说无甚意义。在功利主义者，享受权利只是走向人类幸福的路径之一。如果能证明人把权利观念完全置诸脑后，其实将会比较快乐，那权利理念就必须置诸脑后。无论是柏克说的英国人的权利，还是潘恩说的人的权利，都必须忘掉。柏克与潘恩都认为一个政治共同体内，权利应为人人所享。在他们，权利是道德与政治风景里的一景，功利主义者却认为权利可能妨碍良好的政府。根深蒂固的权利尤其如此。附在一个政治体上成为皮壳似的权利，是无所不有的。甚至封建权利也可能留存下来，被算作柏克自己所谓因长期存在而可以成立的权利。这些很可能就是维护起来就会妨碍政府追求全体幸福的权利。另一方面，启蒙运动的一大要目是攻击

根深抵固的封建权利或领主权利这些特权，但启蒙运动从没想到，它宣布人权理念的时候，也开启了无穷后患。启蒙思想家当然认为享受自然权利会使人幸福一点，但他们从未真正正视自然权利可能妨碍政府的问题。他们认为启蒙的政府将是积极的政府，其中央化将能克服被当成权利来维护的那些世袭障碍。但是，不妨假设一种非常不同的景象：能从古老桎梏解放出来的人，其对权利的想法对政府构成障碍。也不妨假设另一种情况：人由于是善心不全之物，他们可能将他们的权利行使于自然理性（自然权利概念的基础）认为不宜的用途。

权利与功利显然可能无法相容，而两者皆出于启蒙运动。两者之间潜在的二律背反性隐藏了相当一段时间。毕竟，人权哲学与功利哲学的走向都是改革。权利哲学与功利哲学都经过发挥之后，两者的差异才显露出来。

推荐读物

关于独立宣言，贝克（Carl Becker）的《独立宣言》（*The Declaration of Independence*, 1964）是个比较老式的评介，但至今仍见力量。晚近之作，最佳当推威尔斯的《发明美国：杰斐逊的独立宣言》（*Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence*, 1980），页页精彩，充满惊奇。潘恩的《人的权利》有企鹅版，由佛纳（Eric Foner）导读。鲍尔（D. Powell）的《托马斯·潘恩》（*Thomas Paine*, 1965）写法活泼，艾尔（A. J. Ayer）的《托马斯·潘恩》（*Thomas Paine*, 1988）是不错的潘恩整体思想入门。克雷夫科尔的书信有企鹅版。关于美国宪法的制定，论著甚多。最佳入门大概是布洛根（Huge Brogan）《朗文美国史》（*The Longman History of the United States*），此书目前有企鹅版。颇有价值之作包括贝林（B. Bailyn），《美国革命的意识形态起源》（*The Ideological Origins of the American Revolution*, 1992），及伍德（G. S. Wood）的《美利坚共和国的创生》（*The Creation of the American Republic*, 1972）。霍夫斯塔特（R. Hofstadter）的《美国政治传统》（*The American Political Tradition*, 1948）仍然值得一读。《联邦党人文集》有各种平装本可读。



第 18 章

启蒙运动的局限

柏克与休谟

柏 克

柏克 1729 年出生于爱尔兰小康人家（父亲是新教徒，母亲是天主教徒）。他以才智与一枝笔出人头地，在贵族主宰的 18 世纪英国政治中堪称成就匪小。柏克是辉格党员。天字第一号托利党约翰逊博士（Dr. Johnson）也毫无保留佩服他：“你和他在街上头一遭碰面，一群牛挡了路，你们侧身避开五分钟，他同你说起话来，那种风度谈吐，分手之后，你说：‘此非常人也。’柏克就是这么一个人。”

都柏林三一学院毕业后，柏克 1750 年进入伦敦中殿学院（Middle Temple）进修法律，准备继承父志，但不久放弃法律，得名于文学哲学界，获辉格党贵族恩庇，从而进入政界。罗金汉姆（Lord Rockingham）1765 年拜相，柏克出任其秘书。柏克入下院为议员，代表温多弗（Wendover），1774 至 1780 年代表布里斯托尔（Bristol）。他 1780 年丧失议席，因为他支持废止惩罚罗马天主教徒的法律：实质上，英国天主教徒就是指柏克的爱尔兰同胞。国会议员有两种，一种惟其选民之命是从，一种虽然留意其选民的意见，但在影响整个国家的问题上维持他本身判断的自由，柏克与布里斯托尔选民的关系是上述两种看法的著名案例。（托利党议员与其选区选民发生歧异的时候，也喜欢援引柏克为证。）其后，他代表约克郡的莫尔顿（Molton）。罗金汉姆 1782 年二度三政，柏克为军需官（并为枢密院议员），但从未做到内阁阁员，1783 年后也不曾担任内阁职位。

柏克的政治名气主要出自支持北美殖民地，严抨英国在印度失政，以及作为法国大革命或一切革命的死敌。乔治三世似曾有意册封他贵族爵位，其事未果。独子死亡，柏克痛深创巨，三年后，即 1797 年，心碎而亡。

休 谟

休谟写过一篇“我的人生”（My Own Life）。文中全无自白意味，写的是他人眼中所见的休谟，哲学家，又是阅世之人，笔下的休谟洋溢着常识、风度及作为启蒙运动核心价值的那种节制。哲学家休谟无论多么怀疑主义，由这篇小小自传看来，关于一个启蒙、开明的人应该如何生活，他没有丝毫怀疑。

休谟 1711 年出生于苏格兰低地一个绅贵家庭，这家人喜欢自称是古老霍谟家族（Home）的后裔。青少年时代，休谟聪敏有才，好读书（尤嗜维吉尔与西塞罗），

很早就有志“文学”，这里的“文学”，意思是思想与哲学。

休谟求学于爱丁堡，受过绅贵教育之后，家人要他习法及从商，但他于法并无胃口，于商复无兴趣。他凭一小笔财产前往海外，在法国度过两年，1737年回国，《论人性》(*Treatise of Human Nature*)已写成部分，在伦敦出版，和休谟此后大多著作一样，反应不热也不广。他的两卷《文集》(*Essays*)在1741、1742年付梓，情况稍好，这时他已设法在爱丁堡寻一大学教席，但他的宗教怀疑主义在这个加尔文主义的北方重镇并不讨好，大学教职遂无着落。和霍布斯一样，他想当贵族的家庭教师，也没有成功，接着担任一位将军的秘书（“我一身军官红袍”），曾随那位将军前往维也纳与杜林。

1750年代初期，休谟开始知名于海外，尤其在法国，但他力谋承继朋友亚当·斯密在格拉斯哥大学的逻辑学教席，仍未如愿。爱丁堡的辩护士学院请他当图书馆管理，薪水不高（休谟从来不是不计较薪水的人），但空闲多，设备亦佳。《英格兰史》首卷1754年问世，初不看好，但随后颇有进账，到1760年，休谟不但能独立，而且颇有余裕。

休谟在爱丁堡交际热络，遍识当代英国思想名流：约翰逊、博斯韦尔(Boewell)、柏克及亚当·斯密。他在巴黎也相当得意，社交界出名的女主持人都喜欢他，爱他的苏格兰腔调。卢梭到英国，休谟尽力相待，但一个理智节制，一个偏执浪漫，反目而散。

休谟做过一阵子政务次官，乔治三世赏他年金（乔治三世喜欢以此笼络所有反詹姆斯的苏格兰人）。乔治三世也给休谟机会担任皇家档案顾问，他不知道休谟不是那和史学家。休谟老而体胖，1775年“肠胃失调”成疾，1776年暂弃他对斯多葛主义的怀疑，安然辞世。

一开始，必须作个重要的区分，就是批评启蒙运动者有两种，一种不妨称为“忠诚的”批评者，一种可以称为“不忠诚的”批评者，前者为“内在”批判，后者即“外在”批判。休谟与柏克从启蒙运动内部批评启蒙运动，他们接受启蒙运动所代表的相当多事物，但自认为给理性时代一些比较狂妄的声称加上健康的煞车。两人在政治上都是保守主义者（但休谟对托利党的同情有一点被夸大，柏克则是辉格党），其立足点是英国历经1688年光荣革命后在18世纪发展出来的立宪政治体制。（这里要强调“英国”一词，因为休谟是苏格兰人，柏克是爱尔兰人。两人生来俱非纯英格兰政治的圈内人，他们各自为英格兰政治带来局外人的锐利眼光，在政治观察与分析的历史上，这种局外人的眼光向来成

果丰富。)休谟与柏克都截然有别于法国大革命后出现,在19世纪与20世纪欧洲政治思想发展中占有重要地位的,对启蒙运动的“不忠诚”或“外在”抨击。这并不是说,在后来对启蒙运动价值与态度的全盘抨击里没有人援引休谟与柏克的名字助势,不过,将他们刊入反启蒙运动英雄名册,将是大错。休谟与柏克两人对理性被启蒙运动口号家那般高唱入云,都投以怀疑。两人都认为启蒙运动在人类事务中赋予理性的角色失之夸张。理性其实不胜启蒙运动给它的负荷,被要求做太多事情,被要求做理性自身做不来的事。

休谟与柏克探讨理性在道德哲学、心理学、政治理论及政治生活中的局限,但两人都不能说是在抨击理性。真正伟大的启蒙运动思想家——休谟、卢梭、康德与维柯——可以说都在哲学上想办法赋予理性最大可能的角色。然而,这不改理性被要求太多的事实。启蒙运动是个自我认同意识很强的观念运动,和所有思想运动一样,启蒙运动一直夸大它与其敌人见解的差异,结果是启蒙运动一遇敌人,次次顶着理性的大旗出师,却每每不清楚理性真正的意思何在。理性所反对的事情,名单很容易开,启蒙运动忙于自我宣传的时候,每每忽略理性可能也有其局限——基本上,是它自己加给自己的限制。由于打击的目标俯拾即是,当事人也很容易忘了,大破之后,要在一个新基础上求立,可能并非易事。

在启蒙运动自谓舍我其谁的两个领域——伦理学与政治,这尤其明显。另外,启蒙运动颇以一种新的人性理论自负,这理论强调理性为人性中根本的、凌驾一切的要素。这道理太明白了,而且获得那么多哲学家证实、那么多人类经验印证,于是启蒙运动有一件极要紧的工作,就是从道德、社会与政治各方面揭示理性受阻于什么原因而不能登基为世界的正主(黑格尔语)。启蒙运动因此有两个负面攻势,而且两者互相连带。一是启蒙运动极精于揭发道德、社会、政治社会的荒谬之处;似乎没有哪个不合时宜的信念或行为抵得住启蒙运动那样聪明又勇决的攻击。二是启蒙运动竭虑专精,要找出理性何以一直未能统制人类事务,在理性以其观点向人类彰明他们有那么多信念与行为的基础都那么薄弱之后,理性毫无疑问应该支配世界。启蒙运动大胆认为,人类经验的世界既然已被显示充满谬误与迷信,那么,以理性推出能令所有理性之人

矢志效忠的道德与政治制度，应该一蹴可就。

休谟与柏克都开始怀疑这种雄图。启蒙运动起源于怀疑论，两人举启蒙运动而归此本，返此源。启蒙运动怀疑所有敌人及固有道德与政治制度，忘了对自身以理性之名提出的种种声称存疑。休谟特别着力的，就是持哲学的怀疑，直取启蒙运动的本心。他将当时所谓“人的科学”——我们现在称之为心理学——的基础置于哲学的锐眼之下，发现将人视为“理性”动物到底是什么意思，值得怀疑。前面提过启蒙运动自认其人性看法大有可为，要以此新的人性观为人类世界的基础，在上面建构新的道德与政治体系。启蒙运动高声颂赞理性。柏拉图回来了，但穿上了现代衣服，亦即柏拉图主义的理性观被大幅减掉精英主义成分，理性或许只不过是常识，是柏拉图的老师苏格拉底那样清晰思考的能力。如今，至少在原则上，理性人人皆有，而非天赋异禀、受过训练的少数人所得独专。新的道德与政治制度将在一个理性的基础上建造起来。而由于：其一、理性将是新生价值体系的来源；其二、人类开始从过去的非理性中解放出来，发现自己有能力了解新价值体系的理性基础，所以，这些新的价值体系获得的支持将会与日俱增。

休谟论理性与激情

休谟并不怀疑理性对了解这个世界能有相当大的贡献。理性的确能做的事情之一，是为一种真正的“人的科学”建构基础。也就是说，继绍洛克未竟之业，对当时所称的“人类悟性”——我们今天称为人类认知心理学——达到更深广的了解。启蒙运动每每忘记洛克对他自己的知识理论多么谦虚。洛克警告说，他的认识论主要是将地面清理一下，以俟来者。洛克说明人类的悟性如何作用，我们由外在世界接受视觉、听觉、触觉、嗅觉及味觉这些感官印象，心智将这些感官印象组织成连贯的模式，使外在世界开始产生意义。这形成我们对世界的一般了解的基础，当悟解力足够自觉而能表述科学程序的规则，就形成整个科学事业的基础。科学当然不是洛克“发明”的，但他做了一件同样重要的事：他表明一般的理解对世界的了解，与科学的理解对世界的了解之间，并

无原则上的不同。真理知识并无任何幽奥、玄奇、神秘之处。真知，无论是一般的真知或科学的真知，至少在原则上，是人人可得而获致的。

这对启蒙运动有十分深远的意义。柏拉图的时代以来，知识即道德权力与政治权力。在过去，知，真知，一直是少数人的特权；少数人统治多数人的名分，其最重要的基础就是说少数人之知优于多数人的一般见解。少数人之知，要义不一而足，包括柏拉图式的智慧，亚里士多德的目的论，独得上帝意旨之秘（甚至阅读《圣经》的能力），神授权国君了解国家的种种奥旨，以及早期的教皇无误论。这少数人之知无论内涵为何，向来都被用来在“我们”与“他们”之间制造距离——“他们”即由于无知而需要被统治的人，“我们”即统治工作所需知识的看守人。洛克否认一般的世界理解与真正的（意指科学的）世界理解之间有本质之异，这否认在启蒙运动解读之下，产生非常深远的解放作用。人类历史上，人首次能相信，所有的人要了解他们自己及他们生活的世界，已不在远。但启蒙运动的科学观念也很快不知不觉变成科技。科学是有所为而生的。启蒙运动对世界的科学理解，宗旨是要将世界置于理性控制之下，外在世界与内在世界皆然。一如科学，科技将使人有能力控制自然，将之转化为一个顺从人类需求的世界，内在的心灵世界也能被置于理性控制之下。人往自己内在看去，可以看见激情在闷腾，等着升上沸点。将激情解放出来，人间地狱将不只是比喻而已。但是，对人性有真正的了解，就能运用启蒙了的理性，将激情加以控制。道德呢，从柏拉图以来并无多大改变。理性将能控制激情，引导其力量来达成可用理性证实的道德目的。

启蒙运动寻求一套以理性为基础的道德体系，问题出在它的根本假设，这假设是，人类心灵带着柏拉图认定的那种阶层结构。休谟以“实验方式”审视心灵，也就是说，检视心灵在现实世界里的实际作用方式，结果找不到这么一套理性的阶层结构。无论从内在看，或者从人类行为，都看不出理性优于激情，也看不出理性能控制激情。我们看看自己，看看别人的行为，就知道我们的理智在侍候激情，为激情奔走办事。休谟名言，理智是激情的奴隶，除了服从并侍候激情，别无能耐，即出于此。休谟说的理性，意指人类的理解力，这理解力发现事实及事实之间的关系。据休谟之见，人类的理解力是被动的，亦即它是不动

的，要等一个欲望来发动它，去寻找能令这欲望满足的东西。

休谟说的“激情”，大抵即为一般的生活欲望，如饮食栖身之欲、性爱、家庭与朋友之爱、求名之欲，以及生活富足与享受人生之欲。激情大多未必反社会，但自利是反社会的。自利不知限制为何物。但凡激情都是自利的，呐喊着要满足，但自利这个激情很特别，因为它原则上是永不满足的。在人追求财富不受限制的先进社会，尤其如此。在其自然状态，自利这项激情不知有“你的”“我的”之分，只要作弊欺骗有利，就不会遵守契约，也毫不犹豫作伪证。那么，什么东西能抑制自利这项激情的反社会本质？理智不能，因为理智的惟一能事是为人指出他的最大利益何在。只有激情能制激情，休谟认为只有使自我利益的激情分裂对峙，其根本的反社会性格才会受到抑制。人类社会之初，人必定很明显看出，他们如果不尊重彼此的财产，人的生活将会非常难过。我有拥有他人财物之欲，而人同此心，所有他人也有拥有我的财物之图，每个人见得此点，必定开始明白自我利益这项激情如此不驯，其实于己不利。自我利益不加以规矩控制，至少将会导致不安全感，最坏则导致生命财产之丧失。因此，人类社会一定是逐渐形成某种“习俗”，人逐渐开始尊重他人财产，交换他人尊重我的财产。

休谟避免将之说成以承诺为基础的契约。以他的说法，正义的规则是缓缓生出，蹒跚其步的，并非全有全无式的社会契约。休谟很清楚社会契约理论的弱点在于历史上不可信。事实上，只有相当世故，生活于已掌握“承诺”何意的社会中的人，才会有能力制定契约来尊重正义规则。休谟本人对正义起源的解述，与社会契约说同样是臆测之作，但同时也较近历史之实，因为他见得正义意识——根本言之，不过是对财产的尊重而已——产生于社会发展，而非凭空自人脑袋蹦出。休谟所以强调正义意识是慢慢形成，还有另一理由。如果正义规则不是在某一时刻发明的，那么，人类历史里就没有回顾之下特别满怀敬意的那么一刻，遑论一份约束力永远存在的“原始契约”。原始正义适合一个尚未发展的社会，对我们现在应该如何生活，却没有什麼话说，“尊重彼此的财物”无疑是所有时地皆准的一则正义箴规，但它无法告诉我们，在人类发展的任一特定阶段，正义实际上应该如何加以组织。

尊重财产的习惯，其形成有相当多要归因于人类理解力的发展。当

初约定俗成的过程中，理智并未缺席，但这俗约并非理智一举而成就之功。人逐渐才了解正义有用，并且终而看出正义对人人有利。这起初是一种非常粗略的正义观念。开始的时候，大概没有哪个人专司执行正义规则，正义的大势所以慢慢才形成，这大概是部分原因。原始的正义观念一旦出现，正义发生作用大概没有非常困难，因为那时候值得争吵的事情不可能很多。在静态、原始的农业社会，人人一定知道什么东西是别人的。在出现真正的麻烦而变成有必要以前，正义的规则或许还不须形式化，也不须指定一个机构来执行它。对一个原始社会，最可能出现的新压力当推战争。由于必须共同行动，战胜则必须确保战利品公平分配，这两件事自然而然会使人将自己置于一个酋长的权威之下。因此，原始的君主制是当初最可能的政府形式，而君主制何以变成世袭，也不难明白。人都希望将财产传给所爱之人，看见酋长也想将其权威传给儿子，不会觉得有任何不寻常。

当然，以“历史”而论，休谟所说“当初”的情况也出于臆测，但他看得很认真，因为他认为比起社会契约论，他的说法较为可信。大凡道德与政府起源论，都不得不是想当然尔，这一点休谟知道。他提出自己的臆测之说，目的在陈明，这些起源论无论如何持之有故，我们讨论我们自身所处时地的道德与政治问题时，至少原则上没有理由特别加以重视。说有一个原始政府体制，这体制可以告诉我们怎么出了岔，我们最好返回这个体制，是没有道理的。怎么会有道理？那些起源隐晦难知，而且众说竟陈。谈到政府起源，休谟的立场是“往者不可谏”。有关起源的问题在思想上很有意思，但当初及今，事已难追，我们讨论政府的时候，最好是关心眼前，不必在时间的迷雾中苦寻一个可以规抚的理想模型。

休谟的保守主义，要素是珍视当下，而非眷恋过去。放在18世纪中叶与末叶的英国政治脉络里，休谟《人性论》那些非常抽象的论证，意义毋庸置疑。辉格党与托利党的争论，俱援政府起源的历史为说。辉格之说主要有二，其一可视为主权在民，说过去必定有一原始政府契约，其二是英格兰有一古老的、自由的宪制，国王不得加以改变。辉格党的立场本质上是自由论的立场，辉格党人实际上支配政府，但他们原则上对强大的政府持怀疑态度。托利党到本世纪末还带着詹姆斯党的色

彩，坚持范围广大的国王特权，以及这特权寓于斯图亚特王朝。辉格党与托利党本质上都是托古。休谟知道，在政治上支持或反对什么，要引古为证的话，是取之不竭的。他写《英格兰史》，部分用意就是要戳穿一个神话，这神话说英格兰当初即有一个原始的自由宪制，这自由宪制历经沿革，但一直保持其始源的轮廓。休谟的《英格兰史》证明没有这回事。17世纪以前，英格兰政治史中并无任何固有的自由模式，只有一连串随时代而异的政治制度，而历代这些不同政治体制之间唯一的连接环节似乎是君主制度。休谟对英格兰统治制度之发展所作的分析值得注意，因为他对政治权力之行使的本质有个非常现代的观念。他处理这问题的取径几乎是“政治学”的取径，亦即关注于这个国家里的权力在各个不同时代实际上是如何行使的。休谟得到一个常识性的结论，即并没有任何特殊理由必须强调一个政治制度的持续性。一个政治制度的发展里为什么不能说有些中断？数百年里一个一个政治制度接续而来，并不表示这个政治制度基本上维持不变。况且——令辉格党人颇为难堪的一点——历史研究印证了一般观察所见：自始以来的英格兰政治如果说有什么连续性，这连续性显然在于英国的最高建制是君主制度。对君主制的反抗向来至多不过是插曲，直到17世纪才出现一个神话，说英格兰人自诺曼征服以来就不断反抗国王特权，这个反抗的故事就是那套保全英格兰人权利与自由的英国宪制的发展史。

休谟《英格兰史》的旨趣，可以说是要将过去“去神话”化。他的意思似乎是说，向过去寻求政治权威正当性根据的人要小心，因为过去有如一块布雷区。休谟遥启功利主义立场，亦即政府过去的起源与当前政府的正当性扯不上关系。那么，休谟认为一个政府体制的正当性来自何处？休谟的重点是正义（依他之意，正义无非依法而治），这一点，他与启蒙运动主流异口同声。不过，他细心将正义如何发展而来的问题（法律人类学）与法律实际运作的问题（政治理论的工作）分开来。法律的起源无论为何，我们都可以明显看出，在当前的社会状态里，人所以能过有秩序的生活，原因在有法律。人类的善意有限，我们会关心他人的利益，但这“他人”往往指亲人与朋友而言，延伸的范围不大容易超出很远。因此，这些亲近的关系会由人心的自然良能理出秩序来，但我们与这圈子以外的人的关系就有待正义规则作“人为”的管理。正义

的确是发明出来的，在这层次上可说是不自然的，但正义也是自然的，也就是说，人的理性知道人类生活若想迈出非常原始的状态，就需要正义。人天生善于发明，他会发明正义，并非巧合。正义一旦发现，人类的理智随之看出它的好处。当然，在其发展初期，法律会附带着各种各样没有意思的东西，但到了一个理性的时代，它惟一的装饰就是它的功用。即使在一个理性时代，也会有对法律从来想都不想的人，对他们，习惯于生活在他们国家的法律与立法者之下，就够了。人类的心灵也极善于观念联想，自然而然就将长期拥有一件财产与所有权的观念连在一起，统治权也不例外：一个家族或一群人长期统治，顺理成章就被与统治权联想为一。长期拥有不必意指“远古以来”拥有，少数几个世代就够了；在道德与政治上，人类大体上心安自足于“当前的固有惯例”，而且以此为明智，原因在此。

休谟和孟德斯鸠之后的所有启蒙思想家一样，认为透过法律而治的政府是有节制的政府。休谟有别于他许多同时代人，拒绝相信法国之类君主专制的政府是没有法律可言的。18世纪英国人喜欢拿英国的“自由”与法国的“好战”对照。英国褊狭之岛，喜说混合政体是自由的担保，由于有此混合政体，英国人民，未经他们透过国会代表而自由表示的同意，不能被征税及处以刑罚。国王无疑是这个王国最重要的人，但英国人民的生命财产并不由他予取予夺，因为国王虽是行政权力之源，国会却是全国最高立法机关，国王对国会法案的同意只是立法过程的一环而已。这与朕即法律的君主专制是何等对照！由休谟视之，这对照却是丑化。实情是，在英国，国王在立法过程中的影响力远远不只是形式上接受或拒绝国会法案而已。英国政治枢纽在于国王的首相以其影响力笼罩下院，国王运用金钱权位施恩笼络议员，使其大臣在所有重要议题上掌握多数，英王在国会中的力量，比“国王在国会”理论所言要真实得多。“影响”或关说在实践上可能逾矩，但休谟认为原则上并无不对。休谟看得比谁都清楚，英国政府如想发生功能，这类“影响”是必要的。休谟常以英格兰内战为鉴，将其归因于狂热党争。他认为，英国政府制度的首要课题不在如何权力分立，而是诸权如何统合。国王与王党，国会与国会党，闹得势不两立而战场兵戎相见，是权力分立制错乱发疯。内战之后，以及1688年之后，英国的课题是寻求一个途径，使

国王与国会共同相处，即使不能和乐融洽，至少也基于必要而相安。“影响”正是政府与国会之间需要的连接环节，因为国王的大臣就不会总是置身一个与之死硬敌对的下院。这是英国政治一个一眼可察的真相，辉格党与托利党的嘈杂斗争使人昧于这项事实。大臣的敌人狂喊“腐败”，大臣尽其所能设辞自辩。双方都没有休谟的超然眼光，不见这所谓“腐败”有其制度上的必要。党派斗争粗恶无度，危及本来有节制的政治体制，使之回头走向上一世纪引发内战的那种党派狂热。

有人说休谟不大能说是第一流政治理论家，因为他的思想基本上是负面的。然而休谟有其过人之处，因为他看出社会契约理论的重大缺陷，因为他看出自然法思想家夸大了自然法立基于自然事实的程度。休谟疑心几乎所有自然法理论都是谬误的，《人性论》在“实然”与“应然”之间所做的著名区分，只是一个例子。自然法思想家典型的推论是说，因为一事物“实然”如此，所以它“应该”就是如此。传统上，自然法思想家也主张凡存在的，就是对的，因为上帝欲其如此。当然，世上发生之事并非件件获有上帝同意，因为上帝给人的自由意志不时使人做出令上帝难过的事情来，不过，恰当考虑之后可以得知，从上帝创世时发生的种种好事出发，这世界一路走出来的样子，上帝应该是同意的。对此说法，休谟动疑。并不是说世界现在实际的样子不能给我们什么重要的道德教训。世界现有的样子正是我们惟一的道德导师。休谟当代道德主义者的问题，出在他们太快从“实然”跳到“应然”，他们从世界现有实际样子的描述，接到规定世界本来应该就是这么个样子，太过顺当方便。休谟隐隐然谴责的所有思想家，都未能了解世界现在这个样子实际上是如何变化而来的。要说世界应该是什么样子，必须从真实的、历史的现有样子来谈。用非常概括的看法，说世界必定从开始就如何如何，是不行的。世界在变，世界应该是什么样子的标准，也应该随之而变。

休谟显然认为，世界应该是什么样子，隐含于其现有样子之中。这一点，他与所有保守主义者看法相同。恰当了解自己当代的世界，才能思考世界之“应然”。也就是认真正视当代的历史——这当代历史指社会发展而言。在休谟，“世界实际上是什么样子”，与“人性向来是什么样子”，是不同的问题。他的问法是：人性在其人类风景上写它的故事，

写到什么地方了？批评休谟的人得意指出他是为汉诺威王朝张目的理论家，或者更邪恶的，他是为前三个乔治王朝时期发展出来的那种资本主义说话的理论家。他们可以不用这么费事。休谟是他当代政治与经济既成行事的维护者，颇非秘密。他强调正义规则（其正义规则根本上是财产、买卖的规则），明显也是从他当代的商业行为推出。他住在18世纪的爱丁堡，在格拉斯哥有亚当·斯密之类朋友，不可能不留意到家乡发展着一个商业富裕社会。整个苏格兰启蒙运动取则孟德斯鸠，对社会进步深感兴趣，而在18世纪，要以一个经济洗炼的社会来对照一个粗质社会，苏格兰甚为合用。终18世纪，将詹姆斯二世党1745年起事视为野蛮高地部族对比较进步的苏格兰低地与英格兰文明的攻击，亦甚自然。

休谟的政治思想无甚令人兴奋之处，但保守主义向来也没有不反动的。休谟的保守主义值得强调的一点是，它完全不带任何对过去的浪漫想法。他比18世纪苏格兰任何人，也许比18世纪英国任何人看得更清楚，甚至可说更早看出，当时需要的是对现状的维护。后见之明自然容易视维护现状为保守主义的标志，但我们不妨想像，当时所有主要政治论点都援引过去为说，只有一人从当下讨论。休谟非常清楚他对道德与政治应用“实验的”方法，亦即“科学方法”。休谟道德与政治理论之合理，来自一个十分常识性的立场，也就是比起过去的经验，我们有理由对我们现下的经验抱持更大信心。根据据称是有关过去的事实，来主张现在应该有何境界，往往陷入过去实际情况如何的争论泥沼之中，而且过去的纪录可以曲解来构成说话者所要的任何故事，已是老生常谈。休谟根据比较可以确定的现下经验来从事道德与政治理论，立足点远较坚实。

柏克论启蒙运动与革命的关系

作为走笔于1790年的保守主义思想家，柏克将构成法国大革命早期历史的连串事件归咎于启蒙运动，可谓十分近便。察知近代世界之政治根本将会以对立意识形态之冲突为主体者，柏克堪称第一人。柏克所

著《法国大革命的反思》，试图为革命前的社会与政治制度，提出与攻击那些制度的革命意识形态一样周全的辩解。柏克敏锐指出，法国大革命并不只是世界政治史上的又一事件而已。法国大革命与1688年英国革命判然不同，与早它发生的美国独立革命大概也只有些许相似。据柏克之见，法国大革命是假一种新世界观之名进行，这世界观极新，新到现存世界连根带枝岌岌可危。旧欧洲急需自提本身的世界观自卫，这个世界观的结构并且必须依启蒙运动观点的结构炮制，才能与之逐点相抗。传统用以维护现状的论据已不足应事。旧欧洲本来也有其自卫之道，诸如君权神授，或者，以自然法为社会与政治秩序辩护，但启蒙运动批评欧洲的制度、信念及行为在道德与思想上都已老朽破产，批判内容包罗多样，传统辩护之道甚非其匹。

柏克自己对启蒙运动的批评有时也流于丑化，不过，没有此弊之处，他能直挑核心。启蒙运动声称发明了一种政治科学，能提出道德与政治世界的真理。柏克挑出此点，可谓切中要害。他特别针对其中一项声称。这项声称说，这些道德与政治世界的真理将会是简单的真理。他问，这怎么可能？道德与政治世界实际上如此复杂万端。柏克强调道德与政治体系牵涉复杂，立场坚实。人类社会由互相连锁的道德、经济、政治秩序构成，实在是自然奇观。启蒙运动主张社会是自然而生，柏克亦取此说，但他认为这自然的造物是一位非常复杂的上帝的心灵之作。上帝透过人而制造人类社会，人做此事大致是不自知的，而且人类社会实际上靠什么维系，也不是那么容易了解。柏克暗示此中牵涉到作用神秘的“潜在”肇因，即一个社会的内在作用层面，这些内在层面甚不明显，难以一眼见得，看到了，可能显得琐细，但遭受干扰则可能引起社会解体。（柏克精鉴利害，故示不经意而忘了列举潜在肇因，以免落人把柄，说他既然极言那些肇因非常难以指认，却又能一一察知。）人类社会如做工精巧之物，细致纤脆，特别禁不住一些用心良好的改进计划，这些改良工事在抽象层次听来可能不错，实践起来极可能破坏一个社会自身本有的自然平衡。柏克有时候将社会视同有生命之物，有过去，有未来，这未来将与过去不同，但也被其过去所决定，一如任何有生命之物皆出于其过去，但与过去也有种种不同之处。这样的思想理路，保守主义的含义十分明显。惟上帝能造有生命之物，这些生命，人

类却毁之甚易。人类愚行之极致，则是扼杀一个社会，然后试图另造一个取代。这是儿童之所为，因为小孩子碰到复杂的事情，往往不耐烦，通常都采取快刀斩乱麻式的解决办法。要了解一个现有社会就够困难了，人类如何可望从头再造一个社会？有个人连现有的钟怎么走的也不懂，却要设计全新的一种钟，说这新钟会比前此世界上所有的钟都更好，你能信任他吗？

说社会很复杂，并不是说它们完美。柏克不是反动派。他也看出世界会改变，而且见得有些改变是好的改变，英格兰的历史进程犹然，因为身为忠实的辉格人，柏克认为英格兰历史的光荣在于发展出英国宪政。英国宪政当然不是向来就以其 18 世纪那样发达的形式存在，必定是改变的结果。柏克的问题是：人在这场发展中扮演了什么样的角色？法国的国民制宪会议为法国制定全新的宪法，声称他们所为与英国人自己 1688 年的做法并无多大差异。柏克面对此事，觉得不能不拿英国的宪政史，给法国人及同情他们的英国人上一课。在柏克心目中，1688 年的革命所以光荣，是因为那次革命并未树立新的立国原则。英格兰统治阶级的智慧，部分在于不自找麻烦，而是出了事才处理，不得已才主动行事。历数世纪以来，英国统治阶级已熟于宪政管理，善于在危机时刻限制损害的范围。1688 年发生的就是这么一场危机。詹姆斯二世是不好的国王，但统治资格名正言顺。最后肇祸的是他声称，为了他的天主教朋友，他可以中止法律。这造成必须对他采取政治行动，否则詹姆斯声称有权随时中止一般法律程序，已危及英国的整个法治理念。这实质上将使英国沦于欧陆专制的水平，在欧陆的专制主义里，国王随时可以一意孤行，凌驾法律。那么，如何行动？答案是，尽可能少作改变，以便尽可能多保全现有体制。詹姆斯必须去位，这一点无可争议。要避免损及这套宪制的存续，上策将是邀请他女儿玛丽与她丈夫奥伦治的威廉登基继统。这样，世袭原则得以保全，两位新君则同意不重蹈前任的违宪覆辙，以为交换。1688 年，明慎的统治阶级，或者其代表，当机立断，在英国“应该”如何统治的根本问题被提出来之前迅速行动。国家应该如何立国的抽象问题无人考虑，发动革命者尤其不曾措意于此。他们用心所在，是因势利导，尽可能保全宪政现状，否则，英国应该如何立国的根本问题可能会被提起，这样的话，就是重演 17 世纪造成英国骚动

并引发内战的种种宪政困局。

柏克似乎认为这些危机管理的做法有累积效果。宪政上的调整，长期下来产生新的，逐渐浮现的宪政原则，这些新原则的功效由其继续行得通而获得证实。在此过程中，宪政事实上改变，但从未被某一群或某一世代的统治阶级完全重新设计。宪政传统的整个要义，就在于这类激进的根本重新思考是没有必要的。成天追问一套宪政根本上是不是好好的，殊有不宜。作此追问，在政治上有如小孩子玩园艺：种下一株植物，三天两头挖起根来看长得好不好。柏克并非完全的崇古派，但他确实认为，弃绝一套古传宪政，是自称比前人优秀。企图重写一部宪法，实质上就是说祖先的成品即令不是邪恶，也是无用；也就是宣称，关于一个政治制度应该如何，前人从无重要发现。因此，革命者声称只有他了解立国治事之秘，是在弑父之外再添倨傲之罪。

革命者不单是弑父之徒，不单是倨傲，也是败家子，继承了一笔财产，不惜在他这一代荡尽，不念辛苦攒积这笔家产之人，也不顾后世子孙。这种倨傲的浪费，根本原因不难见得。柏克其实并不认为我们的祖先智慧超凡，原则上，我们也没有理由认为当前世代不比过去聪明。要点是，我们根据一般经验可知，能力较劣者往往觉得能力远优于他们者设计之物处处缺点。他们对过去的宪政发展何尝不也作如是观？柏克的论点比一般承认的要微妙。他并未声称祖先们智慧非凡，但我们至少可以承认他们之中有些是一定是富于识见之人，而且我们确实可以承认他们历经世代，曾有很长久的反思时间。这一点，革命派拒绝承认。他认为万事皆备于他自己当前一时的聪明。革命派犯了整个启蒙运动的错误，以为所有重要的发现都已在晚近发现完尽，过去的智慧可以弃置一旁——他认为过去的智慧根本不是智慧。

这里有两个问题柏克必须回答：这祖先智慧来自何处，以及我们如何知其为智而非愚？祖先智慧来自何处的问题，其实就是宪政上的改变的性质，以及谁决定宪政应该如何改变的问题。据柏克所见，宪法是有关政府体制之决定的纪录。具正当性的宪政改变者知道应该有些特定的改变，使宪政更加连贯。宪制上的改变，起因往往是意识到政府有些行事与其余行事不相配合。接下来的问题是，谁作那些改变？柏克的回答很清楚：明智的统治阶级。柏克政治思想的这一层面受到相当多批评。

英国的统治阶级真可能向来明智，从无失着吗？柏克的政治思想在这件事上难道没有令人徒增困惑之处？他真可能把他自己的话当真吗？

他是当真的，只是他的论点每每被误解成几乎任何出身统治阶级的人都适任英国宪法的守护者。柏克确实无此想法。他的想法是，英国统治阶级必定有个部分，这部分关切宪法，并且必定从几乎不知何时以来就存在，而为宪法的发展提供了连续性。这宪政发展的连续不断，是英国政治生活极为出色的一项特征。依柏克的想法，没有连续不断的统治阶级，就没有连续不断的宪政。

柏克认定英格兰有个可称长存不断的统治阶级，我们不必引以为异。可能引起惊讶的是柏克认为此一统治阶级向来关切宪法。有人会说，自有世界以来，统治阶级最关心的事，就是如何打破宪法对其自我扩张行为的限制。这已是柏拉图《理想国》以来无人不知之理。柏克认为英国的情况不同。英格兰幸运，有个政治态度分裂为二的统治阶级。出于极为复杂的政治理由，英格兰统治阶级有一部分向来认为支持国王特权有利自己的未来，这统治阶级的另一部分则认为其利益在于支持国会。这种分裂（柏克只能暗示有此分裂，当时所有统治阶级都必须给人团结一致反对法国大革命的观感）在17世纪出现乱象，并且成为内战的部分肇因，但大体上这种分裂有益宪政健康。国王与国会、行政与立法之间的辩证冲突，为英国的宪法政治提供长期持续的生生动力，英国存在着国王权力的忠心维护者与国会权利的坚强维护者，这生生不息的动力不可能消退。柏克决非认为1688年革命的种种事件已永远解决国王与国会关系的问题。这问题是不会一举永远解决的。

这种披上宪政外饰的激烈内争，益处多多。一般时期，它保全政府权威与臣民自由之间的平衡，危机时期则统治阶级必须决定应该如何求取平衡点。统治阶级何以必须寻求平衡点，原因一思即知。在英国，宪政之存续，以及连带的，统治阶级的存续，取决于这统治阶级——或其中一部分——能不能找到正确的平衡点。就一件事有宪法重要性的事情作成决定，并不永远决定宪法的性质。但是，就有关政府的问题作成决定，是重大的宪政决定，意图取消这种决定，是蒙昧主义的作为，詹姆斯二世党即为明显的例子。英国历史显示詹姆斯二世主义已经没落，但必定永远还是会有人没法好好从英国宪政历史学到教训。

英国政治有其一脉相承的连续性之说，其实是一种相当宏观的看法，柏克的宪政主义出自此一宏观看法。辉格党对英国政治连续性的看法颇不狭隘。这看法主张，自诺曼征服以来，英国历史就是一堂持续不断的历史课，由爱好自由的英国人给那些对王权自视过高的外来国王上课。在英国，国王应该将权力分享于王国的其他阶级（贵族与平民），并且承认英国自有行事之道，他不得任意变更。国王的特权——国王只因是国王即拥有的权力——范围固然甚广，但也受限于其他阶级的权利与特权。一般情况下，各阶级的权力应该形成合伙关系，偶尔则出现竞争敌对，这表示事情出了岔，必须调整，使各权力返回正轨。诚如孟德斯鸠指出，这么一套政治体制维持得体，需要相当水平的政治直觉与政治技巧（专制制度简单多了）。一个明智的统治阶级是这些技巧代代相传的媒介。这并非神秘其说，也不是贵族崇拜。依柏克之见，贵族——以现代术语来说——是个有社会化作用的机制，将这些作风、道德及技巧教给其一代一代的新成员，使英国特有的这种宪政得以运作。负有此责的贵族切切不可成为种姓，至少必须半开其门，以接纳本身以外的人才（柏克）及新富。以种姓精神排斥有资格进入统治阶级的外来者，既浪费，又危险。柏克十分清楚，虽然他没有提起，在英国，贵族的历史并不是那么平顺，数世纪以来新授爵贵已甚常见。对头衔的起源追查过细，并非美事。授爵也有使新富文明化的好处。新富必须获得进入这个圈子，但过程不可太快。第一代高尚起来之后，不能太过得意于这身份；不能太得意，有驯化财富的倨傲之效；数代之后，才自在于特权地位。

继承是了解柏克政治学之钥。英国自国君而下，人人有可以传给子女的珍贵之物。国王继承其王冠，贵族继承其特权，平民继承其权利与自由。三种继承是彼此一致而且相互撑持的。王国各阶级都同样以继承的名义拥有对各阶级有价值之物，因而没有理由相互争吵。王国各部分理当了解，否认其他任一阶级的特权，就是破坏自己对自己特权的名分。

柏克强调所有英国人的权利与自由，以对治新近流行，有造成天下大乱之势的那人权观念。柏克力斗整个权利观念，手法精明。谈到权利，他看出两个问题最重要，必须回答：所谓权利，是哪些权利？以

及，这些权利来自何处？自然权利禁不起这两问。自然权利有些真实的弱点，其中之一是自然权利止于何处。通常列举自然权利，大多包括生命、自由及财产权，但是，何以至此而止？为什么不说人有林林总总自然权利，列出一张非常长的单子？一张自然权利单子，将凡是有人想到过的自然权利尽行列入，的确再长也不及备载。问题出在其中何者是自然权利，何者则非。只要讨论自然权利，这个难题就如影随形。这难题使柏克之类思想家视自然权利为一种模糊空泛的观念，没有意义，即使实际上并不危险。通常列举自然权利，用意几乎都是要以人原则上应该拥有的权利，与人实际上被拒绝的权利作一对照，对照的结果，现存政治秩序每每显得恶形恶状。柏克无法忍受的一点，是一个既存而且成功的政治社会秩序，遭受基础并不扎实的自然权利观威胁。

与自然权利来自何处的问题相较，第二个问题更严重。通常的答案是：来自上帝。这答案其实不济事，因为上帝真的何时何地赐人这些权利，并不清楚。《圣经》帮不了君权神授的信徒，同样帮不了天赋人权说的信徒。真相是，上帝既没有给谁永远统治的权利，也没有给亚当和他的后代自然权利。可能有人巧妙论证上帝真的有意要我们享有自然权利（洛克的论点即为一例），但事实就是事实，由于《圣经》中没有积极证据，这些论点只能聊备一说。对于上帝是自然权利之赋予者的想法，柏克亦自有一定的同情，而且他身为辉格人，不能完全将洛克视若无睹，但他另施釜底抽薪之计，说自然权利只适用于原始、前公民状态中的人，人早已舍弃那种状态换取公民社会了。以消失于时间之雾中的情况为当前行事的根据，未免荒谬。生活在现有社会中的人当然是有权利的，但这是相对于他们当前社会状况而来的权利。

依柏克之见，权利之根深深扎在一个社会的发展过程中。如此观察权利，关于权利的上述两个最重要问题才能有合理的解答。固有的惯例告诉我们自己有什么权利，而且我们知道这些权利来自何处，因为我们继承祖先而受有这些权利。这么说法，并不表示柏克自满。权利不能自我维持，我们必须保卫它们。柏克基于辉格立场，深切意识到权利面对行政权侵犯时是脆弱的。但他认为英国人的权利是属于保卫起来既容易且安全的一型——容易，因为这些权利（以及英国人所凭以享有这些权利的名义）十分清楚，安全，因为保卫继承而来的权利就是补强现状，

不会危及现状。柏克似乎还认为，英国人的权利如此直截了当，与英国气质十分配合。一般而言，英国人的气质冷静而不尚理论，对自然权利那种比较跑野马式的玄思奔放有其天然的抵抗力。同时，由英国历史可见，英国人保卫累世赢得并保存的权利时，慷慨且刚毅。英国人维护其权利，耐心十足，一怒而起则颇为可畏，而且他甘冒生命财产之险维护的是这些现实权利，不是形式上的权利。

柏克为贵族制度辩护

柏克维护贵族秩序，其基础是他相信社会与政治秩序复杂，不宜率尔。反对贵族制度者指贵族制度多费而无用，这一点柏克心知肚明。这个论点，革命时期的法国人人上口，潘恩在给柏克的著名答复《人的权利》里也不厌重申。法国大革命有资产阶级革命之称，因为这场革命攻击贵族。指贵族没有生产性，与国体格格不入。贵族是消费者，不是生产者，好听一点的，说他们有装饰作用。所以，贵族只为社会秩序增加没有必要的复杂，而革命的目的之一是要创造一个只由生产阶级构成的社会秩序。所有19世纪初叶的激进主义都如此同声高喊。未来社会将是简单化的社会，只由生产者组成的社会。生产者的社会——亦即购买劳动者与出卖劳动者的社会——将是自然而然和谐的社会，因为人人将为生活而工作。拿掉雄蜂似的贵族，人人将有更多东西可分，不管怎么做，拿掉贵族对国家的影响，国家将会更符合时代的生产精神。由于预期社会将能如此简单化，19世纪上半叶成为社会理论的肥沃苗床：社会一旦简化，其内在本质将更容易了解。

柏克和谁都一样明白社会科学和政治激进主义之间的关连。表面视之，社会愈简单则愈容易了解，是不容否认的，由此往前短短一步，就是声称容易了解的东西也一样容易从头重建。柏克针对这一点，坚持社会本质上是复杂的东西。在柏克的政治思想中，复杂换个说法，指现存社会实在是社会统合的奇迹。社会由许多不同部分构成，这些部分合力产生一个社会的生命。这所有部分都有功能，因此柏克极为强调贵族的功能。如果贵族在整体功能中也扮演了一个角色，则贵族不可能如激进

派所言，是无所事事而多余的。在英国，贵族的功能是保全英国政府的宪制，保全英国社会的宪制。贵族的确不是直接自谋衣食，但贵族有维持社会与政治运作秩序的功能，并非不劳而获。

柏克此说当然并非全新之见。李维所写的初期罗马共和国历史里，有一则肚子与四肢的寓言，寓意即与柏克论点相同。罗马平民退到圣山(Sacred Mound)，因为他们劳苦万般，罗马贵族啥事不做，靠贫穷百姓的劳动自肥。米尼纽斯·阿格里帕(Menenius Agrippa)说之以理，劝平民回城。他指出贵族有如肚子，肚子消化食物，生出力量送给工作不息的四肢，因此肚子贵族非但没有尸位素餐，反而是履行着对整个身体有益的极关键功能。米尼纽斯的论点乍看简单，其实甚为微妙。他没有声称贵族在智识或政治上有何优越之处；他们不是头，也不是脑，只是和四肢一样发挥身体功能。柏克主张的贵族功能有过于此。贵族的功能是统治整体，极似亚里士多德所说，心智自然而然统治着身体其余部分，在个人、在政体皆然。柏克似乎主张，他的统治阶级负担的是最关键的功能。

柏克为统治阶级辩护，背后是对社会与政治制度一种极为功能取向的观点。柏克认为政治建制不只是存在，社会阶级之分也不只要继续存在。政治与社会建制存在，是为了解决人在社会中共同生活自然就会产生问题。一个社会出现问题，只能用它既有的各种建制来解决，舍此别无良法。法国人遇到问题，而不解此理。他们不善用他们累世传承的建制与惯例解决问题，反而认为他们古传的建制本身就是问题。激进的字根意思是挖根，重新开始，包括挖掉古老建制的根而抛弃之，于是抛掉了手边仅有可以解决国家问题的手段。法国人不晓得，这么做成事不足，败事有余。政府的政策来来去去，但政策的落实有赖于久有效验而值得信任的制度程序。如果柏克所言中理，则制度工作中最困难的就是建构制度性的程序，并为这些程序建立正当性，如果从头建构新的政治制度如此困难，则新制度如何可能在最近的未来实现对它们的期望？制度必须行之有效，才有正当性，才长牙齿，也就是草创时期问题重重的制度，很难说做得到这一点。柏克没有明言，但根据他对法国革命分子所作所为的看法，法国人对他们的制度形式，未来将争吵不休，而一个连建制形式本身的正当性也为无穷自疑所困的政治制度，不会是一个能

产生良好治理决策的政治制度。

对一个政体改变其制度的利害，柏克其实有非常稳确的掌握。他知道一个社会的政治建制在相当程度上是一个特定权力集团的财产，或者说，与此集团两两搭配。因此，要求改变一个社会的建制，是要求以另一权力集团取代原有集团，有的公然行之，有的加上掩饰而已。柏克反对这种取代，论点开门见山。你怎么知道一个新的权力集团对社会比旧有哪个权力集团好？所有迹象都说相反。构成新的权力集团的，将会正是那些误以为从头重建一个国家轻而易举的人，而且他们是从原有权力系统以外来的人。这些不知打哪儿来的人任务大著。他们非仅可能政治经验不足，而且做的是所有政治工作中最难的一项，即建构新的政治制度。就是最老练的政治家，对这种事也会裹足不前，法国却让我们看到，完全没有经验的政客舍我其谁，自任柏克认为最巧的政客也宁愿能避则避之事。由一个外群来发明一套新的政治建制并使之发生效用，是制造政治灾难的不二法门。

柏克的辉格立场

柏克在政治上甚难定类，因为他以辉格人开始他的政治生涯，而且终身以辉格人自视。在 18 世纪，辉格主义是我们说的“在左边”，无论这三字意思多么模糊，然而柏克向来被视同保守主义，而我们习惯认为保守主义是“在右边”的。问题有一部分出在柏克喜欢援引历史支持他的政治立场。我们已习惯认为向历史寻求正当性根据的政治立场往往是右翼立场，但 18 世纪英格兰未必如此。我们有必要强调，在 18 世纪的英格兰，典型托古法古的是爱好自由的辉格党人。英国有一套国王不得随意更改的古传宪制之说，就是辉格人“发明”的。托利党则与君权神授说连在一起，与詹姆士二世主义连在一起，也就是但问当前真正的国王是谁，当前真正的国王也者，其父曾为国王者也。柏克式支持君主制的论点，强调一个家族长期拥有王冠是王位正当性的主要根据。我们太习惯这一论点，每每忘记 18 世纪詹姆士二世主义者强调当前在位是王位正当性的要件。柏克的辉格论点，为托利立场所用。当然，托利党人

向来为教会与国王之类古老建制辩护，人应该爱教会与国王的理由之一是两者非常古老，但托利党的论点总是立足于当前的正当性。如果要从历史过程的观点为英国固有建制辩护，柏克的论点十分好用，而19世纪自称“托利”者也就是这么挪用柏克的论点。

在他那个时代，辉格人经常被指自我矛盾。柏克领头攻击乔治三世政府那些后来导致北美殖民地离心离德而发表《独立宣言》的政策。柏克是代表布里斯托尔的国会议员，布里斯托尔的商业繁荣有赖与北美贸易，他不可能避免涉入北美事务，但这并不能解释他何以那么彻底成全北美人。这么一个始终如一维护北美自由的人，何以几乎一夜之间如此痛斥法国人的自由？法国大革命难道不是美国民主革命的延续？柏克在辉格这边的一些朋友坚持柏克变节了。这项指责每每令柏克生怒，他总是坚持他对北美的立场与对法国的立场并无不相连贯之处。

也许我们应该看看美国人自己如何看待他们对英国政府的反抗，才能了解柏克在北美问题上的立场多么“辉格”。殖民地人尽可能将他们与英国政府的争斗局限于英国宪制内部之事。北美人的立场一直是说他们是居住海外的英国人，要求受到与国内英国人完全一样的待遇。渡海到北美不应有损英国人的权利与自由，就如在英国本土，他们的权利不会因为他们过了郡界而有减损。北美人所求，不过是希望英国让他们的政府维持七年战争（北美人称之谓法国与印地安战争）1757年开始之前的样子。1760年，英国政府决意开征新税以支应防卫北美之费，殖民地人视之为无穷后患的开始。七年战争几令英国破产，谁知英国会不会加紧盘剥北美，以解国库空虚之困。征税这种事只要开始，就没有结束的，殖民地人知之甚详，因而诉诸他们古已有之的不纳税权利。由英国观点视之，为防卫北美而向北美征税，再合理不过。英国甚至没有要他们负担所有13个殖民地的全部防卫费用，况且政治上没有什么事情是不用代价的，所以，国内英国人必须付出才能享受之事，住在北美的英国人凭什么可以免费享有？

至此为止，北美征税之事仍属于一般的财政争执，英国政治史上随处可见的一种争执。但当事两造强硬其理论立场之后，这争执就脱离一般的政治角力场，进入比较危险的政治原则之争。各造都觉得被对方所逼，而各称所争无非自己的根本权利。于是英国政府坚持依据国会主

权，有在北美征税的绝对权利，无论这权利在实行上可能如何稀释，殖民地人则坚持他们既然没有选举代表进入国会的权利，就没有缴纳任何新税的义务。特别令柏克这种气质的思想家痛心的是，英国政府大概并没有贯彻在北美征税之意，北美人大概也没有花钱费力选派代表进入国会之心。争执旷日不解，柏克眼看着双方终于各自采取没有退路的权利立场。诚如黑格尔所说，两理相当，则惟武力是问。柏克常说，徒知应用抽象权利的语言而不审情度势，必生致命后果。政治家审情度势，惟取合理，权利确实界线何在，则付予学校争论，这种争论在学府之中行之，才是安全的。

依柏克之见，北美人与法国人的权利问题可以并观。两案之祸皆起于坚持抽象权利。以北美而论，英国政府依据国会主权原则，坚持其基本上抽象的，在北美征税的权利，导致北美人坚持其同等抽象的，无代表则不纳税的权利。这两个对立的权利坚持是抽象的，亦即它们是对立两造为了推翻既成惯例而新想出来的东西。各造的权利坚持都将推倒现有事态；在柏克这样怀抱同情的观察者眼中，北美的悲剧是争执双方慢慢而无可避免地退入理论的死角，谁要从那死角出来，就是丢脸。身为辉格人，柏克很清楚，不让北美人享有他们认为他们身为英国人应该享受的权利，结果将是北美人不以英国人的身份，而以“人”的身份要求其权利。这是人权的最抽象形式，因为人权由于不是确定政治与社会秩序的产物，对一切社会与政治秩序都构成威胁。法国大革命也是如此，旧欧洲整个现存社会与政治结构质地面对一种抽象的权利坚持，而岌岌难保，这权利坚持太抽象了，必须从头另创一整套全新的社会与政治制度，才能容纳体现那些权利。

因此，柏克说他对北美与法国两案的立场之间并无矛盾，确是实情。美国革命与法国革命都显示不在现有政府架构内解决政治问题的后果。两案都代表当局者未能发挥足以因应事情的政治技巧（柏克在《法国大革命的反思》里未提美国的原因之一，是他内心深处知道在北美这个案子，英国的统治阶级失败了，没有能够发挥应有的政治技巧，而发挥那些技巧是它存在的主要理由）。法国贵族失败，未能改革体制使之有用能用，但柏克也不能太强调法国贵族失败，因为他知道旧欧洲面对法国大革命，盟友多多益善，包括法国贵族。所以，他不能太公开直指

法国贵族既误了自身，也负了国家。柏克主张由明智的统治阶级治国，统治阶级失败有损他立场，他不轻提这个主题，也就不足为异。职是之故，柏克谈法国大革命的起因，不得不专重抽象观念扮演的角色，说革命的首要肇因当然是卢梭那种意识形态，美、法之间仅有的差异，是法国大革命以一种意识形态之名发动，北美人则是被迫采取意识形态而成为革命分子。

柏克以一种古典修辞的笔锋谈论法国大革命，文笔时而令人懊恼，时而甚为迷人。重要的是，我们不宜偏赏他的宏辞雄辩，而错失其其实极为常识性的政治理论中一些较为精微的要点。柏克的论证无疑有其弱点，察之最明者无过于写《常识》的潘恩，但是，柏克谈一个立宪主义传统能产生什么样的政治，以及这政治所需条件，至今尚无其匹。柏克政治思想的局限，其实就是一套如此构思的政治制度的局限。

推荐读物

休谟的《人性论》第三章“论道德”，不是哲学科班的人会望之生畏。要了解休谟的政治思想，由他的《文集》（版本不一）着手，容易得多，问题是不看他的哲学，他的政治思想没有多大意义。休谟的六卷《英格兰史》不好读，但附录甚有价值。讨论休谟之作，D. 福布斯（Duncan Forbes）的《休谟的哲学政治》（*Hume's Philosophical Politics*, 1975）是最好的。柏克的《反思》，企鹅版由布林（C. C. O'Brien）所写的导论颇有深度。戈曼（F. O'Gorman）的《柏克：他的政治哲学》（*Edmund Burke: His Political Philosophy*, 1973）是认识柏克的甚佳入门。其余颇有价值者包括：科班（A. Cobban）《柏克与对 18 世纪的反叛》（*Edmund Burke and the Revolt Against the Eighteenth Century*, 1960），及帕金（C. Parkin）《柏克政治思想的道德基础》（*The Moral Basis of Burkes's Political Thought*, 1968）。



第六部

自由主义的兴起

自由主义与启蒙运动

有人说，有那么一年，自由主义长得形式完足，看得出自成一个主义了。1789年、1848年或1859年（穆勒《论自由》出版那年）都曾有人强力推荐。有人甚至上推洛克的《政府二论》，说其中已有自由主义的骨架。（1789年则是至少两件大事的年代，即法国大革命，以及美国宪法获得各州批准。）似乎比较没有疑问的，是自由主义作为一套理念而初步处理政治与社会问题，始于启蒙运动。这十分明显。不明显的是前文提过的，启蒙运动的推进与近代国家发展之间的关联。一般常说，自由主义者对国家多疑。然而自由主义胜利的时期也正是近代国家胜利的时期。坚持自由主义身世清白的自由主义者喜欢将这个关连视为某种吊诡。好奇怪呀，他们说，自由主义和自由主义的主要敌人居然同台亮相。还有更吊诡的。自由主义与近代国家通常双双被视为判断现代性的标准，然而两者之间又似乎有某种紧张。自由主义与近代国家可以两相调和吗？

问题有一部分是历史问题。经常有人说，自由主义采取的是“消极”的国家观，以有别于古今那些认为国家应该扮演“积极”道德与干预角色的政治理论。我们必须强调，自由主义的国家只有在一个到达自由主义理想，经济已具自由主义理想境界，而且公民主动按照自由主义者期望的方式行动的社会，才可能是消极的。历来论者都强调自由主义对国家采取消极观——例如，说自由主义认为国家的角色有如守夜人，这使人忽略一项明显的事实，自由主义作为一种改革思想，每每必须与国家权力妥协，因为自由主义本身的经济、社会与政治改革计划仍然需由国家代理。（不要忘了，启蒙运动曾经长久钟情于开明专制。）任何改革方案想在现实上成其事功，都必须将强化国家列为相当优先的政治议程：国家权力等于改变世界的能力。

自由主义者能安于国家权力之增加，有几个原因，其中之一是他们认为社会与经济世界反正已在往自由主义的方向走。如此则不必那么频繁借重于国家的权力。自由主义的改革方案，要点大致上是让社会按照

其自主的发展法则前进，只要这与国家的岁入需求不相抵触，因为国家必须有收入，才能维持法律、秩序及国防。也就是说，这改革等于要拆尽近代国家在经济上与社会上从过去继承而来的所有过时的法律机制。这些继承而来的结构有的是中世纪的，有的是重商主义之物，其法律规定工业生产应该如何组织，国际贸易应该如何进行。这是相当庞大的改革，因为每个欧洲国家都满缠着盘根错节的合法既得利益，而且其中很多是地方性的势方。自由主义者必须找到一个代理人来击退这些数百年根深蒂固的社会与经济势力，这代理人只可能是国家。

国家主义在这件事上帮了大忙。就像一套有效率的铁路、邮政与电报系统，统一的度量衡及货币对自由主义大有帮助，某些版本的国家主义也是自由主义的天然盟友。但凡强调中央而反对地方、强调民族国家对立于地方自重，都有助新事物打击旧制度。在经济上，这意指创造全国性的市场。全国市场是国家求之不得的东西。土地向来不容易课税，比起来，贸易，尤其国际贸易，容易多了。追求中央化的近代国家，其要务正是建立税基（虽然所得税的构想还在遥远的未来）。中央化与征税是彼此补强的，而这又有使自由主义者与力行中央集权的政府站在同一边的效果，因为没有中央化，经济生活将会限囿于为市场而生产，这市场实质上是地方市场。例如潘恩，他在经济上是自由主义者，他主张制定新的合众国宪法，理由是如果让各州自行管制商业，各州将会彼此争设关税障碍，届时合众国将落得根本没有全国性的经济可言。大革命之于法国，也是如此。大革命前，各地自行设关抽税，从加莱到巴黎据说有十四道税卡，鱼运抵巴黎，已经贵得没有人买得起，而且臭烂不堪食用。

拆除古老的权威结构，经常是点点滴滴进行，而这拆除工作所以可能，全是人对权威的看法发生一个转变所致。自由主义者利用国家权力来拆除累世遗传的权威结构，现在回顾之下似乎失之乐观，甚至危险，但他们当初瞻望一个解除管制的未来，有理由信心满满。启蒙运动那些新的道德科学与社会科学，异口同声说人类的生活被过度管制。启蒙运动与自由主义者认为人的世界由一系列自然而然环环相扣的和谐系统构成，亚当·斯密说的那只“看不见的手”其实是这种信念内涵的缩写。启蒙运动与自由主义者的这个信念，是牛顿以来就不断酝酿的一场巨大

知识革命。旧观念说如果放着人不管，他们会胡作非为，新观念说放着不管，人类的生活大体上会相当和谐。这转变里有个很重要的关键。就是人愈来愈发现社会科学可能有其真理。孟德斯鸠就认为，人类立法者只是法的一个来源，而且不是最重要的来源，其他还有种种来源，第一个是气候。传统法律理念里的那些暧昧不明之处，如今首次在社会学上获得有系统的阐释。

想了解自由主义的意义，一定要非常清楚了解这场转变的性质。法律——决定行为的规范——自发地起于社会之中的想法，并不是新想法。历史悠久的自然法观念就认为上帝的律法可以由社会经验写在人心中。人在一个有秩序的社会里过一般的生活，就能识知上帝的律法。（中世纪基督徒基于此理，认为犹太人，甚至回教徒，并不是完全非圣无神的。）所以，把上帝拿掉，就出问题了。自发产生的社会规范如何还能称为“法”律？这些“法”如何还能有任何道德约束力？第二问的答案隐含于第一问的答案之中。自发而生的社会规范在两个启蒙意义上可以说与法无异。第一，这些规范是独立于人的意志与反思而生，就像牛顿的宇宙定律也是如此；第二，社会行为与法无异，隐含社会秩序有其自然的和谐，就如物理世界有其自然的和谐。不仅如此，社会的和谐，对继续在这些事情中看见上帝之手的人，分明是个神定的目的。说来奇怪，首先窥知一个“人造”共同体，亦即一个完全人为的共同体，仍然能促进社会安定这个神定目的的人，大概是霍布斯。（霍布斯在这方面有点过时，因为他虽然知道人类如果要过有秩序的生活，必须有些条件，但在这些条件的创造上，他让人这个立法者扮演太大角色。）

重新发现了上帝的旨意是要人彼此和谐生活，自由主义者快慰之情不难想见。自由主义的理论在哪一年臻于完整，颇难认定，但到19世纪下半叶已经完整，是可以确言的。在完整的自由主义理论中，这上帝要人和谐的观点被化入一套形式既美且精的体系。

自由主义与三种经济

以其思想上最连贯的境界而论，自由主义可以看成一套由三种环环

相扣而彼此依存的“经济”组成的结构。我这里的“经济”一词，取其有点老式的用法，指任何体系由于组织良好，或组织紧密，而没有浪费之物。理想而言，在一个“经济”中，例如“自然之经济”（达尔文语），没有松散的头绪，一切密切搭合，中间没有安排失当的空处。一个经济也是能自我调节的体系。据此看法，一个经济的行为是可以预测的，其中某些部分发生变化的时候，其余部分的反应能使这个经济的整体保持平衡；理想而言，一个经济是自我发动的，而且能自我改正。自由主义——有时称为“古典自由主义”——说明“道德”经济、“政治”经济及“国际”经济。我这里的“道德”、“政治”及“国际”三词，取的是柔性用法。“道德”经济意指人在日常生活中的彼此关系，其中至少包含部分我们通常所说的国家经济（例如“英国经济”），以及政府如何影响国家经济（一般使用的名词是“政治经济”）。“国际”经济则一方面指通常所说的这种经济（诸如“国际贸易”或“贸易条件”），一方面也指“国际关系”而言。

自由主义的道德经济相当复杂，因为其思想来源非一。复杂之上更添复杂的，是它的两个来源，即自然权利的传统与功利主义，潜在上是相互矛盾的。功利主义与自然权利有些地方颇难搭合，不过，两者有个一致之见，认为个人选择的幸福之路可能做到彼此和谐。以洛克代表的自然权利传统为例，洛克相信人的理性不用上帝协助就能自行推出权利隐含义务，意思就是说，大多数人行使其追求幸福的自然权利时，会顾及他们也有义务尊重别人的权利。这个论点换成功利主义说法，就是个人追求理性的自利，结果将是大体上的社会和谐，洛克与功利主义者都不认为人类能在未获协助之下实现社会和谐。两者都强调“理性”行为之必要。这理性的行事，至少要放在两个层次上来了解，而其中一个层次有点儿“大言”。这个“大言”层次指望人类能自行想出他们的社会义务是什么，亦即他们对别人有何义务。功利主义层次则只要人类认清世间之事只有“快乐”是本身即“善”，只有痛苦是本身即“恶”。此理虽下愚也一思即解，于是人人都能一夕皈依功利主义。

只是，洛克与自由主义者都不得不看到，人的行为并不尽然符合他们为“理性”一词选定的这些意思。洛克知道，人追求幸福之际，有时候的确倨傲对待他人权利，边沁也看见同样的现象：人有时候只顾将自

己的幸福极大化，而将别人的幸福极小化。这些或许并不频繁的非理性行为必须特别处理。为了便于处理，这些行为被加上一个特别名称，叫“罪行”。有这么一个人选择往法律禁止的方向追求他自己的幸福，“罪行”可以视为特别加给这么一个人的“痛苦”。惩罚是对这种人的吓阻。就是有犯罪倾向的人——可能考虑以非理性方式行事的人——也能自行领会犯罪行为是非理性的，因为这种行为会为他们招来法律特别留给他们的痛苦。国家——立法与执法的结构——存在的目的，就是要在自然的和谐出现这类小破绽时加以修补。

国家做这件事，必须先假定发生破绽是例外而非常例。依照自由主义的看法，国家有监督社会之责，但不是社会的主发条。那么，社会靠什么来做到它基本上是自动的？自由主义者如同古代人，认为一个社会是由激情来保持运动，但在自由主义的用法里，激情穿上现代服装，脱掉其自古带有的贬义。政治理论向来对激情少所许可。性的激情，以及对这世界上的东西，除了自己公平应得之份，还要贪图多取，向来被视为社会与政治乱源：暴君就是一切都要，而在他公平应得的分量之外贪得无厌。政治理论很早就懂得不能信任激情，并且由此生出一个不成文的共识，说一个沉沦于激情自我放纵的世界将是一个无政府世界。社会经验似乎也印证此一看法。古代与中古社会多有纵饮作乐的酒神节，让人暂时脱离社会与道德压制；人民获准如此不时闹酒狂欢，但大家有个非常清楚的了解，狂欢一旦结束，就是真正结束。永远拿掉对激情的拘制，一个社会将是何等模样，这就是范例。嘉年华的放松效果，显示社会薄薄的表面底下是怎么个情景。激情在根本上是反社会的：性的放纵必须驯之以男女如宾如友的婚姻，其他种种放荡倾向，则制之以饥饿与工作。上帝当初规定人要汗流满面方得糊口，实在帮了社会秩序的大忙。

依此看法，以实证法的力量来协助维护禁忌与经济习俗，大有道理。所有权威来源，所有权威系统，正式的与非正式的、社会的、政治的、宗教的，可以视为同一立场，并且着眼同一目的——压制有碍社会性的人类激情。当然，权威体系之间有时候十分可能成为敌体，但是，面对如何统治人骚动不驯的精神，它们同声相应。除掉管辖权的争执，各种社会控制的形式之间没有太大理由彼此截然划分（反正管辖权的争

执往往发生于非常高层，大多是皇帝与教皇、国王与大主教之间的事)。教士与乡绅、主人与官长都不难自视为行使同样的统治权力。

自由主义改变了这一切，这改变有个很重要的部分是由人对财富的想法改变而造成。过去，人每每指望由国家透过一套法律制度来管制财产。法律内容十之八九与财产有关。近代以前，政治权威也以收人与开支之事为要务。国家做这些事，有十足理由。国家作为财物与劳务的购买者，是经济要角，而且国家必须向人民征税，人民繁荣与否，也对国家构成利害关系。此外，国家作为人类行为的管制者，不能忽视贪婪是破坏力最大的人类激情之一。贪婪有一种非常公开的形式，就是我们所说的经济生活，而人只要有办法，都想在诚实的生活之外赚得更多一点，政治权威对这一点加以非常密切的注意，方称明智。自由主义者如亚当·斯密认为这种讲法极为原始，只看到人自利的一面。人成天分分秒秒准备跳到别人背上撕一块生肉的场面，用来形容霍布斯式自然状态可以适合，在商业、富有的社会却无甚道理。这些社会——英国是首要例子——似乎是社会分工又合作的奇迹。对和谐社会整体内部自发产生社会与经济分化，称颂者颇多，而由亚当·斯密《国富论》中的大头针工人之例启其先河。社会似乎自然而然自行分化为各种不同的经济与社会功能，而且值得注意的是，这些分化的功能彼此互补。这是值得大书特书的事实。不同的人类似乎能彼此和谐生活。的确，社会的“定义”变成：种类非常不同，所过生活之种类也非常不同的人彼此和谐互动，而社会整体没有瓦解成一片混沌。

我们要用一点想像的飞跃，才能掌握旧看法与新看法之间的差异。新看法说人与人之间的差异在社会上有彼此整合的作用。旧看法被推翻了。旧看法说，社会的成员之间愈相同，社会愈好。亚里士多德是古代哲学家中对自由主义者最有吸引力的，但亚里士多德也只能容忍一个城邦有六种人。亚当·斯密现在说，一个十分过得去的社会，一个进步而富有的社会，应该由许许多多类型与条件的人构成，旧有限制阶级数目的那种分类法应该永远过去了。未来的特征是许许多多种类与条件的人共同过着社会和谐的生活。

亚当·斯密是进步主义者，因此他不禁要问社会的进步为什么不能更快一点。进步的问题显然与创造财富的速度两两相连。我们在前面已

经看过，依照启蒙运动的看法，基于经济匮乏的事实，压制性的统治是必然的。启蒙运动思想家一直认为，压制的惟一正当理由是经济匮乏。制造财富，社会压制的理由将随之瓦解。亚当·斯密等思想家开始追问，经济上生产出来的财物与服务为什么这么少，不敷分配。对于匮乏的问题，古典的启蒙运动答案是，新技术的传播不够广，也不够深。理性——即科学与技术，表现在工业上与农业上——将能巨幅增加生产，在不太遥远的未来，基本需求就不会像过去那样影响人的行为。亚当·斯密指点明路，提出另一门科学的大用：政治经济。20世纪有个老生常谈，当初是他首先点出的，说造成窒碍的往往是人类组织上的缺失，而不只是工厂在生产过程中的缺失。（工厂即使机器一流，如果管理失当，不久也会倒闭。）亚当·斯密观察现代社会的分工，指出其中一大妙处：这分工不是中央规划造成的。

如果分工不用中央指导也能发生，则国家的经济角色是什么，就值得一问。国家如果干预分工的世界，会造成什么影响？亚当·斯密的回答直截了当。假设国家对经济的管制（即政治经济）事实上减缓了财富的创造。亚当·斯密在两个层次上分析国家的管制必定有此结果，一层广义，一层狭义。广义而言，我们现在都看到，国家试图管制工业与贸易的细部活动，对经济有压缩之害。在狭义层次，亚当·斯密提出一个明明白白对人不对事的论点。亚当·斯密时代的那些国家由贵族管事，就是新经济的真理瞪着他们，也看不出那是真理的那种人。（那些真理的全貌，在亚当·斯密出版《国富论》之前，大概没有谁看得出来。）他们也正是极可能在牛津巴利欧学院（Balliol Collage）念过书的那种人（亚当·斯密本人曾经在那里一段时日），那个学院谈不上正规的读书计划，更没有政治学之类近代学门。（帕默斯顿（Lord Palmerston）在英格兰非比寻常，因为他是辉格党贵族而在爱丁堡受教育。）

亚当·斯密的名字如今与狂热的放任主义（*Laissez-faire*）连在一起，因此这里应该强调指出，亚当·斯密只是视经济生活为一个适合放任主义的特例。亚当·斯密时代的那些国家，其构造根本不胜管理经验之任。亚当·斯密本人大概怀疑它们会有胜任之日，而且确定它们在可以预见的未来不会有此能耐。国家管制贸易，并无任何特别不道德可言，只是从创造财富的观点来看，管制贸易是愚蠢的行为。（看看18世纪走私盛

行的黑市经济。)不过,国家对经济的不当干预确实有个不道德的后果:归于贵族的财富超过公平数量——贵族是消费者,不是生产者。管制贸易,以及对贸易课税,为寄生虫般附在政府身上的贵族创造了工作与养老金。富人皆所欲,但实际创造财富者是资本家与劳动者,此点亚当·斯密毫无怀疑(虽然《国富论》并没有歌颂企业家),至于谁做事,谁就应该得到报酬,他更无丝毫疑问。除此而外,亚当·斯密十分清楚,在创造财富之外,还有其他可欲的社会目的,但这些目的,在一个以创造财富为惟一目的的社会里是无从实现的。教育(亚当·斯密到底是苏格兰人)不会像变魔术般自己出现。这些东西必须由国家提供,而要有效率地提供这些东西,国家本身必须改变。嘲笑贸易为庸俗之事,但又千方百计谋取贸易的间接利益的贵族必须去掉。亚当·斯密认为这反正是大势所趋。政治权力多随财富而至,他希望富得有道理者将取代富得没道理者为权力中心。

亚当·斯密等自由主义者认为贵族散发着无能与贪腐的臭气。这或许是他作为一个苏格兰新教徒自然会有观点;1745年,詹姆斯王党起事失败,亚当·斯密视之为一个从过去继承而来的社会与国体的失败。前文谈过,政治失败或体制失灵的概念,是相当严肃的概念。亚当·斯密认为经济有失灵,政治也有失灵。说政治失灵的观念——整套政治制度失败——来自亚当·斯密所提经济失灵的观念,并非言过其实。经济可以说达不到绩效,政治体制也是。对经济上的没有绩效,亚当·斯密的反应是典型的现代反应,立即要求一种根本全新的经济政策。亚当·斯密另外相当现代的一点,是他看出经济政策的问题与一个体制的根本结构密切难分。经济政策与一个体制的质地往往深入交织(而且与那个体制的统治集团的思考方式深深交织),因此,要求根本改变经济政治,与要求根本改变政治体制是同一回事。

问题:理性的人,至少原则上装备了启蒙运动新学问的理性人,对什么样的国家可能给予他们自由的同意?过去用社会契约来解释人民对政府的同意问题,但社会契约的模型如今看来非常古旧。国家与社会的起源已经不必解释;国家与社会有就是有了。因此,社会与国家当初如何而有其正当性的观念可说已一去不返。也就是说,国家正当性不是有,就是没有的看法可以丢掉了。老式思想家如洛克,认为国家——整

套政治秩序——不是有正当性，就是没有正当性，没有中间地带，没有灰色地带。政治秩序不是促进了它当初创生的目的（这样的话，它应该获得支持或容忍），就是颠倒了那些目的（这样的话，人民有造反的权利甚至义务）。不必太费想像，也知道这些只是极端状况才用的变通之道。美国《独立宣言》已经指出，大多数时候，大多数人宁可忍受有缺陷的政府制度，也不愿拉倒，冒险另建一个新体制。事情必定是糟得相当不堪，造反才成为一个理性的选择。洛克极少提到政府改善或变坏的问题，他的谈法是大多数政府的正当性大多时候都没有问题。理论上有意思的时代可能是造反有理的时代——可是谁会想要活在有意思的时代里？

未来，社会与国家的起源问题可以留给人类学与历史，但另一个不同的问题仍在，也就是目前的事态怎么会如此，以及改变的上策何在。起源问题是一回事，目前事态的肇因是另一回事。自由主义者认为政府的基础是意见，而不是“力”。就此而论，所有自由主义者都是反霍布斯的。“意见”指什么而言，他们之间并不一致，甚至不曾说个清楚，但这是他们经常拿来与“力”对立的一个观念。使人民效忠的不可能是军队、民兵或警察，因为任何国家的统治部分比起被统治者，都那么微少。这几乎是常识可知之理。在英国，偶尔形成的乡间暴民引起的那些非常真实的恐慌，见证了即使小小一部分人民拒绝服从法律，强制力也是多么脆弱。（我们有时忘了，1745年的詹姆斯王党之乱几乎成功。）好，如果意见，而非强制力，是政府的基础，则政府的性质一定深受一个社会里流行的那些意见影响。在这里，“意见”指人脑袋里的任何东西：宗教、道德、文化、传统及“舆论”。自由主义有其稳切的社会学掌握，因此自由主义思想家避免断定这些意见层面都往同一方向走，或者都发挥同一方向的作用。“舆论”与意见的其他层面，作用往往可能有其差异。宗教、道德、文化及传统，作为社会与政治风景之一部分，其方式与舆论有别。其他意见形式如果不是偏重于回溯过去，可能也是静态者多，舆论（public opinion），尤其启蒙的舆论，则可能质疑现在，望向未来。

舆论在现实世界成功，作为改革者的自由主义者有利可得。自由主义者向来主张，国家存在的目的不可以是为人形成意见。不宽容的罗马

天主教与不开明的专制主义有其漫长的联盟关系，国王与刑具也是从来两两不分的（休谟将菲力普二世与尼禄视为同类），自由主义者有鉴于此，深知国家如果太关心人民脑袋里的东西，自由将遭遇重重陷阱。但自由主义者也主张，政府的正当性——更无论其稳定——其实取决于人民脑袋里的东西。这两个看来连不起来的观点如何调和？自由主义的答案也简单：政府应该反映“已经形成”的意见。政府决不可以插手“形成”意见。政府应该“考虑”意见，但不可以干预意见。

那么，要如何来改变世界？只有一法或两法。一是国家想办法直接或间接（透过某个特别授权的代理者）决定人民的思想，一是意见透过它本身的机制，独立于国家之外而改变。自由主义排除前法，而倚重后法。启蒙了的公众意见将会逐渐透入一个社会的其他意见形式，而由于国家即使不是意见所创造之物，也是意见的衍生物，因此国家的制度本身也会改变。自由主义不讲“由上而下的革命”。自由主义式的改变，尤其政府建制的改变，在自由主义社会准备好的时候，自会发生。在实践上，这意指政治变革必须等到足够影响力的公众意见形成而有心要某种改变发生，并且有能力清楚看出该项改变的益处之后，才会发生。争取大众心智之战将会漫长又辛苦，但值得一争，因为最糟之事莫过于强迫大众接受它实际上并不想要的政治变革。自由主义看来似乎有其“保守主义”，原因在此，亦即它似乎愿意等着建制与惯例逐渐用老，无疾而终。以自由自称的政府，或自视属于自由主义传统的政府，着手从事变革的时候，都会“带着意见同行”。这与自由主义看待强制力的态度相同。愈能透过意见成事，愈不必用到强制力。国家争取到愈多意见、意见的一大部分，或公众意见中比较先进的部分，国家与社会愈能透过社会自身的同意而改变。

在这方面，自由主义本身的观点当然也带来一些重大危险。自由主义虽然将国家的角色减到最小，但国家仍然是最有权力的社会主角之一——也许是权力最大的一个。一个举足轻重的社会主角如何能不影响意见的形成？在自由主义政府实施自由主义或改革方案的国家，这特别是个问题。改革方案往往发展出本身的动力，这动力又生出改革愈多愈好的想法。一个政府往改革之路走得愈长，就愈是带着意见同行，一般人随之愈是深信更多改革更好。此外，政府也能以一种更间接的方式塑造

意见。改革有其社会后果，否则改革并无意义。自由主义者既然认为意见应该从社会中生出，而非由国家塑造，那么他们也必须相信，改革，尤其社会改革，事实上将会有改变意见的效果。

这两难式也可能没有乍看这么严重。自由主义者毕竟并不认为所有意见都一样好（虽然他们不会否认一切意见都有存在的权利）。那么，如何分辨哪些意见是好的，哪些是不好的？关于这一点，自由主义者信奉公共辩论的簸扬效应（winnowing effect）。“辩论”不只指公共集会与政治大会里的正式辩论而言。正式辩论是社会里先形成各种意见团体的结果。在一个社会里，不同的利益产生不同的意见。这是自古以来政治思想的老生常谈，它对近代社会的影响，《联邦党人文集》说之甚明。自由主义者预料，在自由的政治制度中，也就是容许政治代表的政治制度中，政治意见将会分裂成各种运动的党派与秩序的党派，这些区分大致将与自由主义和其右翼对手的分野相当。此一分野是两张大伞之分，许许多多不同的意见分别在伞下栖集。这种由不同意见形成的多元现象，是社会本身含有多元不同团体的结果。每个团体都有与其相反的团体。自由主义对这种多元的意见竞争颇寄厚望。自由主义如果可以说是乐观的，那就是它相信好意见将会赶走不好的意见：葛氏定律（译按：Corn Laws，劣币驱逐良币）的反面。天光的照射将会永远足以驱逐不好的意见，特别是如果这意见是以明目张胆的自利为基础。最好的例子是英国的谷物法。谷物法图利地主，禁止谷物输入英国，弄得英国国内谷价飞涨到人民挨饿的地步。

为了全国和谐，自由主义并没有指望所有胜利一夕而至。自由主义预期再忍受敌手至少一段时间，于是先承认那些敌手有选出政治代表的权利。代表制政治，主要就是启蒙了的公众就当前重大议题辩论而进行的政治。其中一个议题，是政治代表制的性质及范围。美国独立革命在后专制时代创造政治正当性，将政治代表制列为首要。法国大革命在一个仍然认为代表原则与民主原则是不同原则的世界里，使政治代表制具备明确的民主内涵。现代世界习惯于民主与代表制是一回事，很容易忘记两者曾经被视为两回事。前近代世界充满政治代表制观念，但近代世界才发现应该被代表的是个人。前近代的代表制观念认为，在国家会议中应该有代表的是在国民一般生活里真正算数的成分，因此有资格获得

代表的是财产、身份及各种团体特权。一些共同体，如英格兰的自治市镇，以法人身份出现于国会，它们自然而然就选择在它们的市镇生活中真正关系重大的人为它们的代表。北美人重新打造州政府与联邦政府之时，代表应该是团体代表的观念依旧活跃，连马州这样非常“民主”的州，内部也激辩代表单位应该是选区、特许市镇，还是古老的郡。后来的解决办法偏向于主张所谓民意代表，代表的应该是个人，在全国层次是国会选区，但这相当要归功于独立战争之后的环境；不让革命成功的人民普遍享有投票权，颇为困难。

甚至在美国（也许应该说，特别是在美国），主事者对于让民主权利普遍化，也是相当不带热心的，虽然这不热心并没有正式形之于官方。《联邦党人文集》有一层意思若隐若现于字里行间，明眼人一看即知，就是新的联邦政治制度中必须设计法人代表。不但各州要以州的身份选出代表进入参议院（当初参议员就是由州议会选举），而且《文集》预见新宪批准后复杂的利益代表制度将得势于美国政治，因此其中也有类似法人代表的设计。政治制度中设计这些法人代表的用意，无庸强调，是为了抵消一人一票制彻底民主的原则里潜藏的危险激进与平等化倾向。^① 美国代表制里这种非正式的法人主义取代并对治所有民主里据说都会有的平等主义倾向，颇为有效，但要在法国大革命时代的法国重现这项美国做法，有其困难，原因非常简单，法国大革命的目的就是要结束法人的权力。三级议会 1789 年集会讨论问题，首要议题就是教会、贵族与人民三个阶级应该分开议事及分开表决，还是三级共议。第三阶级坚持所有阶级一堂议事，就是革命性的一项行动，是法国人团体阶级之分泯灭，法律之前人人平等的前奏。在这些发展之中，卢梭《社会契约论》的公民平等主义发挥强大吸引力，欧洲的保守势力 1815 年以后目睹民主，满怀惊恐，也就是这种发展的结果。代表制是一回事，与民主混为一谈，成何体统。

自由主义既非激进民主，亦非极端保守。自由主义要何种代表制，法人还是个人？自由主义本身源出启蒙运动个人主义，理当指向个人代

^① 一说法人代表的原则只要选举权限于男人，就能维持，亦即男人以户长身份投票，全家透过他而获得代表。

表制，但自由主义又强调自由与理性的关连，因而认为民主应该从长计议。那年头，民主的意思不只是在以各种政策竞相招徕的政党之间作个选择，更重要的，是选择人在其中生活的应该是什么样的政府体制。自由主义既是进步派，统治建制——教会与国家——的改革，在其政治议程上是首要急务，然而选举的抉择固然是极为理性的活动，但选举政策的问题比起国家政策的问题，困难的程度微不足道。选择政府来做什么，是一回事，让人民选择政府应该是何种体制，却完全是另一回事。后面这个问题，柏拉图以来的饱学之士讨论不休，莫衷一是。所以，这么一件高深又复杂的事情，强说人人都有能力自作决定，岂非愚妄。在一个并非人人读书识字的时代，尤其不通。

因此，谈到扩大选举权，自由主义认为谨慎为上。自由主义者千万别忘了，改革仍须努力，在这个大致上仍然有待重生再造的世界里，他们的目标还不是既成事实。过于仓促普及选举权，只会使自由主义左右两边的敌人得利。对一般人性，自由主义者的看法并不天真。他们鉴诸历史，知道贵族控制国家的时候，向来借此图利贵族阶级，既然如此，劳工阶级选民群众假使有朝一日得以控制国家，也没有理由不会图利劳工阶级。在大体上对权威仍然深怀敬畏的社会，普遍选举权，或任何这类东西，可能让贵族势力与保守势力获益。劳工阶级一直投票给贵族候选人，将会造成自由主义始终局限于原来支持它的中产阶级，无法靠民主手段执掌政治权力。自由主义者在乎这个问题，因为自由主义源出启蒙运动，自由主义者从未放弃其启蒙式希望，认为有一套政治信念体系能够吸引一切有思考能力的人。选举权的扩张必须配合教育普及的步伐，届时新获选举权者才会有能力公平判断自由主义，知道自由主义的信念体系是能获得社会所有阶层尊重的体系。

这种对民主的审慎，与启蒙运动本身对政治的审慎乐观是一致的。启蒙运动对人类理性的看法，本身就容易产生自由主义这种改革主义而非革命的气质。最初，理性是少数人的特权，在受教育的机会非常有限的环境中，理性基本上可以视为一种世袭特权。教育开始普及，就是将一种特权转变成人人皆有的权利，而这正是自由主义方案的一环，这方案促成社会摆脱一切世袭特权的残迹，使人尽其才。这过程需要漫长的时间，这期间应该继续维持法人代表制的成分（诸如英国的上院），在

近期的未来，万一民主化的狂热太快产生普遍选举权，这些成分可能有其大用。

自由主义者可以主张这是获有被治者同意的统治，只是意思较为特别而已。改革，意指政府建制的改革，在一个日益民主化的时代与社会，这意指在关于社会应该如何治理的辩论里，愈来愈多人有机会表达看法。这是真实、持续不断的同意，而不是社会契约理论所含那种虚有其表的，掺了水冲淡的同意。前文提过，社会契约理论，至少以传统的洛克版而论，有其弱点，其中之一是它是“非全有，即全无”式的：一个政府体制若非有特权，就是人民造反。依此观点，只要公民没有实际上聚集街头绞死官长，你就可以假定他们同意被统治。自由主义对“同意”的看法要更为切乎现实。理想上，一个理性的人只会同意他自己设计的，以理性方式组织而成的政府制度，但此事实际上不可能。退而求其次也不错，就是让被统治者不时有机会表达他们对政府制度改进的情况满意或不满意。自由主义的想法是，事情做得愈好，一个政府制度愈获得更大程度的理性同意。实质上，自由主义者认为，被治者的同意与理性的进步是互为因果的。

自由主义依其世界观，知道一切政治图式都不可能全无风险。制度上的改善，意指每个社会都必须存在一个最高权力，这最高权力能宣布行之数百年的惯例无效，重新塑造过去传下来的建制（这些建制在大多数国家都非常古老）。此事最后的结果往往是宪法改革，而宪法改革在大多情况下意指会有一个政府，这个政府能以宪法方式，亦即以具备正当性的方式，推翻现有宪法。此事明显有其危险，从盎格鲁撒克逊，也就是从英、美立宪主义的角度，甚至从古老的亚里士多德的宪法观点来看，此事危险尤大。宪法的宗旨是要约制政府，为统治权力的行使设下限制，规定统治权力的正当流动管道。一部宪法不是能用政治意志改变，就是不能如此改变，当前在位的政府不是有权利变更宪法，就是无此权利，无法两者皆可。模棱之道当然也是有的，就像英国辉格式的办法，自谓不时在“改善”英国宪制而没有改变其宪制的“根本性格”。没有谁能反对改善，自由主义者尤其不能，因为改善是进步的别名。但自由主义者晓得，作为宪法设计者，他们身处一种窘境之中。假设有一天——在一个很快就见识事情变化多快的时代，这么一天可能不久就来

到——具备正当性的统治权力被用来进行宪法的根本变革，而这些变革的方向与自由主义者希望于国家社会的方向不同，甚或相反。例如，假设在劳工阶级拥有选举权的一个未来时代，政府拥有的改变宪法的宪法权力被用来追求社会主义目的。自由主义者有理由担心这一可能性，担心的原因之一是，只要某个未来的社会主义政府紧守宪法规则，自由主义者就有苦难诉。和马基雅维里与孟德斯鸠一样，自由主义者十分清楚，一部宪法的精神死去很久之后，徒留躯壳的宪法规则可以继续有模有样。如果立宪主义只寓于遵守宪法形式，则遵守规则顶顶有名的西班牙菲力普二世就要变成理想的立宪君主了。

这风险是有的，然而可以减到最小。英国的方法是从美国进口的，称为宪法上的阻延（constitutional delay）。英国的宪法与美国非常不同，但英国人半有意识地开始透过美式立宪主义的眼光来看他们自己的宪法。美国开国诸贤处心积虑，设计了一部必须经过沉重又困难的程序才能变更的宪法（诸贤如果能全权行事，大概会写出一部根本不容修正的宪法）。依此宪法，甚至一般的国会立法也必须经过重重宪法程序，累赘的过程里，任一阶段都可能饱受迁延阻碍。相形之下，英国的立法过程向来被视为单纯，但是，当事者面临民主压力，发觉将民主化的过程加以复杂化是个对治之道。美国开国诸贤面对民主压力，将复杂的程序写进美国宪法，以为对应，英国的主事者面对同样的压力，为防彻底民主化后果难测，于是在立法程序上发展出一套类似的拖延政治。但我们必须再次强调，这只是缓兵之计，等到理性的改革逐步审慎推进而穿透英国的社会及统治建制之后，此计就不能再用。英国上院运用其可观的拖延与否决权力，起初无事，但时代一过，自由党政府大刀阔斧削减那些权力。

自由主义基础在个人主义，因而经常招致批评，指自由主义没有一个真正的共同体理论。经常有人指出，自由主义经济学（以个人的自由抉择为基础）与自由主义的政治理论（也以个人的自由抉择为基础）不足以提供一套连贯的理由，说明自由主义社会何以能维持平衡不坠。例如，有人以亚当·斯密说的那只“看不见的手”为把柄，大做文章。这只看不见的手代表一个神，对一个因为没有规划而看来一片混乱的社会宇宙进行其神秘干扰，奇迹似的理出社会秩序来。对这只手的批评，可

见古代人性观其实有相当部分一直延续到近代。古老的常识之见，认为如果任由人自己行事，个人所作抉择将是反社会的抉择。这种看法从未消失。批评自由主义的人向来认为，自由主义作为历来第一个赞美个人自由抉择的政治社会理论，只可能助长人类原本就已是反社会的行为。自由主义好像是在欢庆人性自私这个事实。

这样的批评失之肤浅，因为未能考虑到自由主义兴起的历史背景，也没有看见自由主义思想本身的历史层次。我们很容易忘了，自由主义有志改变的那个贵族世界是怎么样的一个世界。贵族支配的世界通常很少自称是人人适合的世界。（柏克《法国大革命的反思》所以独特，即由此故。）一个贵族与其他人分开的世界，是一个“我们”与“他们”的世界。社会与国家都不是“我们大家的”。“社会”一词意指英国人说的“上流社会”，就道尽贵族世界的排他本质。真正算数的“社会”，是我们通常所说的社会里那个支配其他人的部分。仍然由农业主导的经济也是如此，尤其以佃农为主的农业。此外，贵族会尽早垄断国家的大小官职，也是不消说的。不难明白，在这样的环境之下，大多数人民认为——而且被鼓励作此想法——社会、政治与经济事务其实和他们毫无关系。

自由主义有志改变这一切。自由主义者认为财富的创造者应该尽得其益，而且国家应该敏于回应人民的要求。实践上，自由主义者希望资本家比劳工更能获得他们公平应得的财富，而且自由主义者说国家应该回应民意的时候，指的是启蒙的资产阶级民意。这些都是实情，然而自由主义每每用心良好，想打破“我们、他们”之分，代之以一个能愈来愈被视为“我们大家的”社会。这是一套追求物质与道德进步的图式。愈来愈多人由于近代工业之推进而有能力挣脱穷困，愈来愈多人享有投票权也不出乱子之后，将会浮现一个社会与国体，这社会与国体，愈来愈多人可以真正说是他们的，因为他们在里面扮演一份角色，因为他们 inside 利害相关。这时将有一种渐进的共识产生，愈来愈多公民认为加入这共识有道理。大家由此看见一个更好的未来，因而能接受进步过程中出现的暂时挫折，激进的社会与政治改革要求也由此而减少其激进，因为原则上站得住脚的变革都不可能一夕而成。自由主义期望一个未来，一个国家里的每个人都自视为社会与国家的十足一分子，大家认为

置身其社会与国家之中是一件好事，因为他们的社会与国家不断进步。社会与国家将被视为经营良好的运作，符合当前最佳工业组织所特有的那种最新的效率与秩序标准。

在自由主义者来说，这将是人类有史以来首度出现这么一种社会——一个人的理性与社会和政治组织的理性彼此相应。理性的人将会生活于一个依照理性原则组织的世界之中，在这层意义上，世界成为人人的世界。这股关于进步的满意感，以及对未来进步的信心，将大大有助于创造一股人类共同体的精神。在这样的世界里，权威不必再披着遮羞布。在竞争的经济里，在实行代表制的国家里，适任治理之职的人自然而然就会升达上位。能力取代家族出身，成为判断谁能担当治理之任的标准。工业与政府都由胜任之才主事。

促进全国和谐的另外一大助力，当然就是民族主义意识。20世纪屡见民族主义为祸，得知19世纪自由主义者大多也是民族主义者，可能惊怪。在19世纪，自由主义与民族主义的关连几乎都被视为理所当然，原因亦不难明白。政府既然要成为道地“我们的”政府，那么，被外国人统治是毫无道理的。摆脱外人统治，是创造自己的政府的第一步。这事实上可能变得不愉快（热心支持希腊独立革命运动者如拜伦，也觉得希腊人在其解放战争中对付土耳其人的一些做法不足为训），但外来统治者如果不肯自行离去，则只有战争一途。1848年以前，欧洲人大多被外国统治：希腊被土耳其统治，波兰人被俄罗斯人统治，意大利被奥国与西班牙统治，哈布斯堡王朝土地上的斯拉夫人受德意志人统治，爱尔兰人被英国统治，民族国家并不存在：德意志人大多受德意志人统治，但纯粹民族主义所说的单一德意志民族国家何在？外人统治，或者一个民族分裂而由许多统治者分治，造成无数不满。

世界如果重新分成真正的民族国家，这个世界大体上将比较安定，不同的政治共同体内部也比较容易获得和谐。各民族在自己的政府之下与同民族的人共同生活，所有与族裔问题有关的纷争都将成为过去。这和自由主义的经济与政治计划一样，也是个规模巨大的改革方案，因为这么一来，几乎所有民族疆界都必须重划。自由主义者认为，疆界重划之后——这事虽然通常透过战争，但以协议来完成才是理想——各民族生活在真正属于自己的国家里，将会选择受自由主义的制度治理。

以当时而论，这是个相当公平的假定。外来统治通常如果不是十分残暴，就是不行代议制，因此所有民族主义运动都是要求民族自组政府的运动，而兼为改革政制的运动。可取的新政府模型只有美式的民主共和国，与英式君主立宪（有反对党的）议会政府。理论上，不要旧有的欧洲帝国政府之后，可行之道不计其数，但模仿那些实行起来显然颇有成效的制度，有其令人放心之处。而且这些新政府应该会走和平路线。我们 20 世纪看惯了民族主义与战争彼此连带，有时忘记 19 世纪民族主义者曾经毫不怀疑民族主义将带来世界和谐（或者，至少欧洲和谐）。民族主义势力自认力量足以向统治的外力挑战时，可能不得不发生一些暴力与不愉快，但暴力与不愉快之后，一切将只有甜美光明。成功的民族主义者将能消除国际关系中的冲突——即使不是尽除冲突，也能除掉仇外情绪引起的冲突。生活在自己国家里的人有何理由仇恨外国人？（来到你的国家的所有外人都成为观光客，观光客可能入境不随俗，但国与国之间不会因此交战。）

和平的国际经济，将会从自由主义经济学与自由主义政治学获得强大助力。自由主义经济学从亚当·斯密的国际贸易理论开始。依照旧有的重商主义看法，贸易一定是一方赢而一方输。重商主义认为，在不平等的贸易关系中，以国家之力投入赢家这边，即能维持贸易优势。英国与北美殖民地的贸易关系败坏，这正是原因之一：如果贸易必有一方吃亏，吃亏的当然不能是母国。自由主义认为，重商主义以人为手段维持不当的贸易优势，而且妨碍贸易双方的国内经济成长。自由贸易将会改变这一切。一种世界经济将会发展出来。在这种世界经济里，每个民族国家都是环环相扣的重要部分。重商主义说，各个国家在一场游戏中竞争，一定有人要输。亚当·斯密展望未来，则认为国际贸易使国家之间密切接触，形成一种自动产生的合作、和谐关系，与国内经济透过分工而自动产生的合作和谐一样。

这个远景看法并不是一厢情愿的理想主义。在这样的未来里，一个国家只要把握它的最佳利益何在就行。每个国家都自由在最便宜的市场里买进，自由在最贵的市场里卖出，而由此获益。自由主义有别于重商主义；自由主义并不将国家财富看成囤积黄金。自由主义者认为，经济活动的活跃程度，尤其工业化、分工及资本累积的水平，才是一国财富

的真正指标。新的世界经济将有充分诱因，使生存其中的国家努力增加他们的经济活动水平，自由主义者（和马克思主义者，虽然理由不同）展望有朝一日，国内经济发展将会创造适合启蒙的资产阶级舆论出现的经济条件——在比较先进的国家如英国与美国，启蒙的资产阶级意见已经在改变着世界。在国际贸易之中，各国将会看出一国的繁荣有赖于其余所有国家的繁荣。在自由主义的世界秩序里，贸易将成为新的外交关系；国家们在世界市场上当然要各凭本事，尽其所能，但不必全副武装，张牙舞爪。

自从潘恩的《常识》以后，自由主义似乎就有某种共识，认为一个政府的性质和它的外交政策有其内在关连。君主制度向来好战，愈专制则愈可能破坏和平。战争是国王为贵族发明的游戏，让贵族有事可忙，不要惹是生非。孟德斯鸠以来，先前不明其理者都晓得，维持贵族活力的那些原则——名誉与荣耀——基本上都是军事美德。直到深入18世纪，国君与有志王位者仍然喜爱战场。人人都知道，君主的标志甚至包括剑在内。天下的国王都一身军装让画工画像，美国第一位总统华盛顿也未能免俗。相形之下，贸易的共和国与贸易的君主立宪国家，和全人类保持良好关系才是利之所在。新兴工业化国家当然往往忍不住以关税壁垒保护其国内市场，但这基本上是短视的做法。大多国家将会签订双边贸易协定，这个过程会持续不断，最后，全世界就明白，贸易协定一多，等于形成一个巨大的共同市场。从一国市场而国际市场，就是如此。一国繁荣，第一步是创造一个真正全国性的市场，同理，走向一个繁荣世界秩序的第一步，是创造一个真正的国际市场。

自由主义者虽然乐观，却不愚妄。他们的国际和谐寄望于后天，他们并没有认为国际和谐一夕可成，明天就到，正如他们并不认为稳定而繁荣的国内秩序一天就能造成。战争还是会有，但战争的性质也会改变。在一个愈来愈依照开明的自利原则组织的世界里，战争的起因将会不难研判。战争将会有非常明确的“目标”，这些目标，交战国家的人民即使不是积极支持，至少也能了解。目的有限的有限战争将是未来的潮流。法国大革命与拿破仑式的泛欧战争将成为过去。那些战争所为何来，史家早有争论，到今天仍无定见。那些战争值得吗？以功利计算而论，付出那么多人命与物资代价，划算吗？这些是无以为答的问题，足

证那些战争根本不值得。近代战争将会与前不同（美国内战另当别论）。不但当兵将由国家主持而彻底职业化，而且战争本身有如经营事业，必须值得，战争不再是闹着玩的。殖民战争的文明化使命除外，今后的战争，将以理性决定，用可以接受的代价追求重大国家利益而发生。战争必须严正衡量成本效益，不再由军事将领独任其事。

这里必须再强调，自由主义者虽然在人类世界里谋求自然的和谐，但他们指望世界逐步改善，而不是遽尔完美。自由主义的三种经济——个人、国家与国际经济——只是表现朝向和谐的趋势。实践上，自由主义者预料将有相当混乱。自由主义者所以乐观，是因为他们认为他们在推助世界走上世界看来已经自然而然发展的那个方向。自由主义对未来的信心无疑是建立在经济基础上。工业革命（Industrial Revolution）里发生的事，将会穿越世上每个国家的经济，莫之能御。这一点明显之至，连马克思也不得不信。资本主义（此语当时尚未成为骂人的话）与分工没有让其他的经济组织形成存活太久。比较好的将会驱逐比较不好的，比较有效率的将会驱逐比较没有效率的。自由主义对经济学的未来的看法，与自由主义对思想的未来的看法，是一而二，二而一的。蒙昧主义与反动的意见和新意见相形之下，不会存活多久，因为新的意见是以理性与证据为根据。经济上有自由贸易，观念也有自由市场。新观念需要的，是表现其能耐的机会。自由主义需要一定程度的宽容，才能存活；这个阶段之后，自由主义者可以放心主张宽容几乎一切种类的意见，因为他们自信将会无往而不占赢面。非但自由主义的意见用不着刑具，就能发皇于世界，而且，以理性原则组织的政治处处出现之后，自由主义的意见只要有会，将会战胜刑具。自由主义者寄以厚望的法治，最后将会几乎完全取代过去的社会与政治秩序倚为基础的潜在暴力。

19世纪将尽之际，自由主义与暴力几乎成为完全的相反词，理论层次如此，实践层次亦然。自由主义预期一个时代，以暴力整顿政治与社会关系将成为过去。在个人关系、在工作场所、在国家，皆当如此。自由主义者一向认为前近代社会是暴力本质，由贵族支配，而贵族惟一诚实的生计是战争。这给一般人坏样子，上有好者，下必模仿，虽然未必甚焉。一个由披盔带甲的恶棍统治的社会不可能是和平的社会。统治者与被统治者之间的关系，往往为社会各阶层仿效——例如夫与妻、父亲

与子女，或乡绅与劳工、师生、主仆。果然如此，则整个社会上下对暴力相当容忍，颇非意外。在刽子手与酷刑狱吏活跃于国家与人民之间的社会，在公开处决是最热闹的大众娱乐的社会，公共生活与私人生活都十分容忍暴力，无足为奇。自由主义者熟读亚里士多德，相信一切人类行动都以某种善为指向，或者，都走向人类称为“善”的东西。因此，人一定是将个人或集体的某个目的错认为善，而用暴力这个行动去追求。何以如此，自由主义者认为不难明白。自古以来认为人满身罪恶，使人遵守些许秩序的惟一办法，是暴力或暴力的威胁。人类如此，任何秩序势必随时不保，开门见山诉诸暴力似乎是教人学乖的仅有途径。这样的教训，至愚至钝者也知厉害。有人因此主张，统治俄罗斯，惟一法子用木柄皮鞭，一种特别残酷的鞭子。

自由主义的用意，大致就是要破解这类想法。暴力徒增失序，而非带来秩序。让进步的机制取代那些人人为的、靠强制力支撑的统治机制，那么世人终必明白，有一种社会与国家将会发展出来，处处创造更多幸福。自由主义者深知自由主义必须在一个大体上对它充满敌意的世界里打天下，至少初期如此。无论国内秩序或国际秩序，暴力都无法一夕排除。自由主义者虽然认为大多暴力形式属于非理性，但并不表示他们认为不会出现必须运用暴力——或至少以暴制暴——的情况。因此，自由主义者只要可能，都十分措意于限制与控制暴力，方法是让国家垄断暴力，仿佛暴力可以像盐或烟草专卖似的。在理想的自由主义社会，惟一具备正当性的暴力形式将是国家行使暴力，由国家在法律形式之下运用暴力拘捕惩罚作恶之徒。其他一切暴力，甚或包括对动物的残忍行为，都将被列为非法。国际秩序亦将如是。战争应该是真正试尽其余解决国际纷争之道以后最不得已的手段，而且战争追求的必须是明确且有限的目的，与手段相值的目的。

自由主义让国家垄断暴力，后来付出惨痛代价。垄断往往造成垄断者占有欲漫无节制，自由主义不察，认为在近代经济与政治条件之下，由国家垄断暴力是进步且文明的。暴力手段大量生产，愈来愈致命（有多要命，观第一次世界大战可知）。国家既然成为“我们大家的”，公民于是良心勃发，踊跃效命救国。于是，自由主义产生的大众民主制造了大量军队，自由主义经济下的工厂则大量生产武器来武装大军。第一次

世界大战令所有自由主义者惊恐以对。问题不只是战争是可怖之事，因为这谁都能够感受。令自由主义特别痛心的是，一次世界大战正是那种非常难以找到理性原因的战争。这场大战不但难以用理性的计算来解释，而且无从想像有一套战争目标可以当作如此规模的屠戮的理由。欧洲在前一世纪就见识过的这种全面战争，不折不扣就是自由主义问世所要预防的那种事情，结果还是发生。大战结束，不同的政治势力学到非常不同的教训，正如不同的政治势力在大战如火如荼之际学到非常不同的教训。大战既了，自由主义震惊之余，多方设法弥补损害，防止这种事情重演；20世纪二三十年代的自由主义竭思尽虑，亦在于此。这时逐渐抬头的欧洲法西斯主义势力则不作此想。以暴力解决问题再度成为政治要务，暴力崇拜随之得势，与自由主义针锋相对。

推荐读物

综论自由主义之作，首推拉斯基（H.Laski）的《欧洲自由主义的兴起》（*The Rise of European Liberalism*, 1936），后起之作，首选当为阿布拉斯特（A.Arblastor）的《西方自由主义的兴起与没落》（*The Rise and Decline of Western Liberalism*, 1984）。



第 20 章

自由主义的成熟

边沁与穆勒

边沁

边沁 1748 年出生于一个托利党家庭。当时，托利党与詹姆斯党在其政敌辉格党眼中是没有区别的。这些情况，对这个后来成为 18 世纪末到 19 世纪初一大激进思想家的神童并非大吉。边沁经历舒适资产阶级都经历的教育过程，先自学于家，进威斯敏斯特学校（Westminster School），而后是牛津女王学院，15 岁即结业。边沁年纪轻轻，却自视甚高，为进牛津而在《39 条信纲》（Act of Thirty-nine Articles）上签字，12 岁就饱尝良心不安之苦。

老边沁如天下所有父亲，希望儿子继承法律业，小边沁遂于 1763 年进林肯学院（Lincoln's Inn）接受法律教育，结果他比较有兴趣的不是法律（law），而是法律学（legal science）。他很早就对法律学怀抱大志，也从此毕生以赴。

边沁是激进者（radical），这个英文字的意思是直指事物之“根”。他认为，但凡没有根据连贯的第一原则来想彻的法律，都可能无根之谈。因此，法律大多是欺诳。借用后世的“上层建筑”一词来说，法律就是没有基础的上层建筑，英国法律尤其如此，只见诈术，不见原则。英国法律需要连根到叶改革。法律科学必须取最广义，含入犯罪学与刑罚学。刑罚学使边沁的名字永远和“圆形监狱”（Panopticon）连在一起。“圆形监狱”就是那个著名的监狱设计，只要一个眼尖的狱卒，就像蜘蛛网中央的那只蜘蛛，所有狱囚无时无刻不在其监视之下。国会犹豫再三，以当时相当可观的二万三千英镑向边沁买下设计图。这圆形监狱的惟一成品，在进步的伊利诺州，位于乔利埃特（Joliet）。

老去的边沁，认为使用没有从根改革的法律体系的语言，不可能建构一个新的法律科学。因此，边沁晚期的著作，宗旨是建立一种新的法律语言，然而流于不知所云，难谓优于旧有法律语言。但这无损他作为法律改革者的世界大名，他 1832 年过世时，是当代有数知名的英国人。

穆勒

穆勒（John Stuart Mill）生为苏格兰历史学家、哲学家兼行政官员詹姆斯·穆勒（James Mill）的儿子，是幸或不幸，至今见仁见智。他 1806 年出生于伦敦，未离即离摇篮之时，已开始于父亲手中接受教育。以当时流行的浪漫主义标准视之，小穆

勒可谓毫无童年，老穆勒显然认为年幼无碍艰深的学习。穆勒 15 岁读边沁著作（法文版），但更早几年就已进入这位伟人的谈话圈子。穆勒不曾打过板球，少年时代被逼着在功利主义伦理学、古典经济学上表现早熟的聪明，并且熟读历史。到了 20 岁，穆勒的书本学问大概已多过绝大多数人半生所有。有人因此说穆勒的心智全是后天制造，或者，至少说他所受教育使他的心智过于容易受外在影响左右。穆勒的著作显示他的心智有非比寻常的开放（孔德的影响是最明显的例子），穆勒自己也在无意之中提示这一点：他诚实交待他思想论点的来源，并且希望世人知道，我们在穆勒名下读到的东西其实是他与妻子海莉特·泰勒（Harriet Taylor）合作的成果。然而这决不是说穆勒心灵开放而脑子空空。外来影响多，有人为所淹没，有人能容而大；此外，浪漫主义标榜不教而能、遗世独立的天才，颇失浮夸，有人却据此天才观念评断穆勒，说他的思想是二手思想，因此是二流的。

穆勒 20 岁那年，洒了观念史上最有名的一场眼泪，《自传》所述，今日读来，仍然很难不感动。穆勒是哭他错过的少年，还是哭他早年信奉的功利主义已不能作为人生圭臬，至今仍非完全清楚，不过，这场危机之后，穆勒将情感、感觉的教育与培养列为哲学激进主义（Philosophical Radicalism）的要务，勇敢努力将功利主义与麻木不仁的理性主义区分开来。

23 岁，穆勒随父亲进入东印度公司，任职至 1858 年退休。印度叛变（Indian Mutiny）平定之后，英国国内抗议囚犯所受待遇者不过数人，穆勒其一。穆勒单凭知识精力，即足为杰出的维多利亚人。当代所有思潮——浪漫主义、实证主义、政治经济学、选举权问题（包括妇女投票权）、节育、社会主义（穆勒对巴黎公社社员颇有宽厚之言），都在穆勒脑海会合。1865 至 1868 年，他担任国会议员，代表威斯敏斯特。《论自由》（*On Liberty*）1859 年问世，海莉特·泰勒前一年去世，其时穆勒已是当代首屈一指的社会科学思想家，自由主义的导师。他 1873 年去世于阿维尼翁（Avignon），也在那里安葬。

边沁主义有一道致命锋刃。边沁的根本基设说，无论在私人与公共层次、道德与政治层次，凡产生最多数人最大幸福的行动，就是好的行动。这话乍听无甚高论，当时却有其深刻根本的影响（而且在我们当代也可能无远弗届）。例如，这话有个含义是，政府应该刻不容缓致力制造幸福，而且早自有政府存在以来，政府就应该致力制造幸福了。边沁的“最大幸福”原则，隐指自从世界开始以来，绝大多数政府其实以制造不幸为能事。历来政府曾经产生的任何幸福，大概都是出于偶然。边沁倒也乐于承认，不同形式的政府及提倡那些政府形式的理论家曾经有

心促进人类幸福。柏拉图就在《理想国》里说正义的人永远比不义的人幸福，而且柏拉图明白，他的政治哲学如果想赢得理性的人投效，他就必须证明这一点。

那么，边沁版幸福哲学如此与众不同之处何在？其中之一，是边沁明白人类幸福的“代价”。边沁坦白以本益计算来处理幸福。实践上，尤其政治实践上，意思就是有人必须为别人的幸福付出。政治理论家对人类生活的这个层面向少留意，有的是因为像古代的人一样，视奴隶之存在为理所当然，有的是因为寄望人类生活有朝一日一片共识，十分和谐，没有谁真正必须成为他人幸福的代价。边沁则正视这个问题。边沁主义是“道德算术”，尽可能精确计算一项行动造成的幸福总量，而且这计算必须包括该项行动也会导致的痛苦量。人之行事极少是“纯粹”的，亦即极少只产生幸福或痛苦，边沁认为这是不待多言的事实。在这拥挤的世界上，一切公共行动不得不有利某些人而不利其他人。边沁主义主张，一项行动总的来说如果产生快乐多于痛苦，就是好的行动。产生的快乐如果远多于痛苦，则是非常好的行动。

边沁有人得即有人失之说，在 18 世纪以来的社会里势必引发共鸣。边沁主义没有指定哪群人该得，哪群人该失。根据边沁主义观点，谁得谁失，非关紧要，只要幸福量大于痛苦量。18 世纪欧洲的实际社会结构，当然是上位者与富有者受益多于下层与贫民。有些人必须付出以方便另外一些人，是谁都不教而知之理，现在，边沁在道德与政治理论的层次上重申此理，然而他加上一条但书：对实际上是“谁”的幸福在增加的问题，道德与政治理论是必然不感兴趣的。边沁主义引人注意，就在这里。在 18 世纪，社会与国家的组织构造，看起来是一小群位居优势的人占尽利益，人数大得多的较低阶层似乎总是吃亏。边沁主义主张，每个人在幸福与不幸的总量计算里都应该只算一个“一”。当时社会的实际结构于是似乎与最大幸福原则正好相反：一小群人的幸福时时受到照顾，大多数人的幸福总是受到忽略。

所有当权政府也就因为一直冷落大多数人民的幸福，而以边沁主义为敌。当权政府与社会当权派是“阴险的利益”（边沁最喜欢的用语），见不得人的权势，在望似高尚的制度门面背后运作。对人性自私之说，边沁并不陌生。人别无选择，只有趋乐避苦，这项边沁式认定是功利主

义的核心。边沁无法忍受的是，社会如此结构，一小群人的自私，永远阻碍同属人类的大多数人同样正当的幸福追求。如果幸福的追求是自私的，如果人性自私是普遍的人类行事原则，那么，人人都应该获得他所认为的幸福。至少，必须提出连贯的一套理由，以令人信服的方式说明幸福为什么应该是少数人的特权。这么一套理由当然非常难找。

边沁的功利主义不问你是谁。原则上，乔治三世的幸福不比他最卑微的臣民的幸福重要。这样的思想不可能讨得乔治三世喜欢；那些幸而出身好、拥财富而在社会上占得影响力、威望或权力的人，也不会喜欢。这些人日后必须就他们自己，以及使他们占取优势的社会与政治制度提出一个理性的交代。政治阶级在社会上占据权力位置，阵地非常坚强。将其人其位带到光天化日之下，让批判理性之光照射，从来就不是容易的事。历数启蒙运动思想家，边沁最清楚掌握到新社会科学在一个充满顽抗的世界里前进时遭遇的种种问题。教会与国家不会轻易对最大幸福原则让步。

教会和国家一样是边沁主义的强敌。边沁主义在理论层次与实践层次上，都对固有宗教——新教与天主教——构成挑战。以边沁视之，一切宗教大致都不过是一套箴规体系。根本而言，宗教教人分辨善意，问题出在大多数宗教喜言道德及其起源，作张作势，天花乱坠，说玄虚，道奇迹，颂神明，封圣徒，不厌其烦，要信徒由相信种种可笑物事而明白道德箴规。在边沁主义者眼里，宗教大多不是错误，而是多余。边沁主义认为道德的基础在于促人产生幸福，避免制造不幸。质言之，人在心中向来就是边沁主义者，因为他们认为好的行动向来就是产生最多数人最大幸福的那类行动。基督教劝人爱邻居，无非说你应该引起邻居幸福，不要带给他痛苦。宗教除了这一点，余皆巧言赘饰，令人目盲耳聋，错失创造幸福这个所有道德基础所在的真理。边沁主义的道德单纯之至，而且深含于宗教传统之中，根本不待教导，更用不着层层累赘复杂的教会阶级来教导。人人稍稍思考片刻，都能自行明白。

这道理可能令固有教会失业，一望可知，但它还有更深一层的威胁。打从开始，基督教会即声称在追求人类幸福这件事上占有一个特殊位置，并且声称在什么才是人类真正的幸福这个问题上，其发言拥有特别的权威。追根究底，幸福指在天国的幸福而言，但幸福的人生是为那

最后的幸福作准备，教会义不容辞，教给世人特殊的智慧，以便世人能修身进德迎接最后的审判。基督教说，对粗心大意的人，这世界充满陷阱，因此教会劝人克己牺牲；满是罪恶的世界，相较于天国的报偿，有何价值？教会宣扬无私为基督徒生活的中心德目；最终的目标，也就是永生之福，可能十分自私，但基督徒生活之道是不让自我获得满足，以便获得最后、永恒的满足。况且，上帝命令人过那种生活，而依照上帝的命令做是对的。边沁主义反驳这种观点。期望永恒之福，只是在这个世界增加人类幸福总量的一个途径。想要永恒幸福，并不完全非理性，但根据功利主义观点，可能并不通情达理。基督徒为了获得最终的幸福，必须舍弃此世的幸福，但是，那难以确定的未来的永恒幸福，与此世的幸福，两者如何相互衡量？上策是执着可知、可得而测量之物，贮存此生此世的幸福。避开一般所说的人类幸福，希求无把握、不确定的永恒幸福，八成是个错误，算错了实际可得幸福量。过基督徒的克己生活——这种生活甚至可能连带着相当多的痛苦——而赌死后有幸福，赌注太大了。如果没有天国，则更是根本没有什么益处可以跟美德生活实际引起的不幸福相抵。在人间过了地狱般的日子，然后又到真的地狱去，尤其是最大错误。

依照边沁主义观点，基督徒宣扬的道理特别不适于追求幸福的理性人，但边沁主义的最大幸福原则还切得更深。基督徒，或任何道德立场，都不容易防御边沁主义，因为边沁主义是一把双刃刀。一方面，边沁主义者说，一切道德立场若非错误，就是隐晦了真正的问题。另一方面，边沁主义者说，所有道德立场如果坦白自我检视，马上就会发觉自己其实一直也是功利主义者。一切道德规范，其实目的都在增加最大多数人的最大幸福。基督徒说的爱邻居，除此还可能有什么别的意思？对流行的自然权利哲学，边沁也多所嘲笑，说自然权利哲学不过是肯定，人如果能享受自然权利，将会更幸福一点，但自然权利本身不需要浮夸的神学与哲学理由来缘饰，因为这些权利并非道德目的，只是谋求最大多数人最大幸福的手段之一。作为产生幸福的手段，自然权利在原则上并不比吃几顿好饭优越。自然权利哲学只是表述人类追求幸福的自然欲望的方式之一，既然如此，就必须依照功利的严格标准来评断。如此评断的话，问题就是：对自然权利的认知，真的是走向最多数人最大幸福

的最稳妥道路吗？如果是，很好；如果不是，自然权利可以休矣。

边沁认定其他所有道德立场根本上都是功利主义，这认定不只是个思想策略而已。像别的道德体系一样，功利主义必须找到一个理论的基本建材。它在道德这项事实找到这建材。最明确不过的一件事，是人的道德规范向来就是人自己设计的。在体漠说的这层意义上，道德是自然的。拟想道德的起源可能很有趣，但道德普遍存在是不争的事实。人知道为善、求善是什么。这决不是说一切人都是好人。由道德规范附带的惩罚，可以明见所有道德体系都知道必须因应人会为非作歹的事实。大致上，道德冲动是人之本然，是无待于解释的。需要解释的是，为什么前此所有道德体系都未能产生最大多数人的最大幸福。这一点很容易解释。在功利主义的真理未获清楚认识的那些时代，心怀善意的人在道德与政治之事上总是落入彼此不同的阵营，因为他们所据以立论的基本道德立场若非彼此不同，就是说不分明。任何争论，不管是道德或政治争端，症结如果不清楚，都只有愈辩愈迷。边沁主义者说，症结在于可能的道德或政治行事路线是否具备可以测量的造福特征，或者，是否具备可以测量的防止不幸的特征，只要清晰认知这一症结，一切心存善意的人最后都会在同 一边。一个囿于困惑或滋生困惑的道德或政治论证世界，对如何才是中肯当理的行事不可能达到一致之见，这正是心怀好意者高视阔步逞其能事的理想地盘。既得利益与阴险利益的维护者耀武扬威，因为心怀善意者连如何建构一个基本论点来与他们相抗，也无法达成一致之见。

人有道德，而无法使其他心存善意者信从他们论点的真理。边沁主义是给这类人的一个道德系统。边沁主义是一种使所有道德体系互通的翻译语言。任何道德立场，都能以功利主义方式来论证。功利主义并不保证不同道德立场提出的论点都能趋于一致，因为不同的道德观对什么是正当的幸福来源、什么不是，各有见地，但功利主义有个很强的根据，就是它要各种不同的论点按照最大幸福原则来看事情。边沁主义者当然指望有一天世人接受最大幸福原则为普遍真理，但那势必是相当未来的事。让人明白他们从事道德或政治争论时，他们其实在谈什么，是个起步。

个人如此，建制亦然。据边沁主义观点，建制和个人一样在世界上

扮演其角色，惟一差别在于建制的行动影响更大多数人的幸福机会。就此而言，在创造最大多数人的最大幸福上，建制比个人重要。边沁喜欢医学比喻，而将立法者比拟为一位医生一次治愈数百万人。边沁功利主义对制度的兴趣，只着眼于制度可以成为有效率的幸福创造者。请记住，功利主义理论实质上在法国大革命以前已经完全。政治形式上的功利主义要到19世纪才实际影响政治与政府，但其学说本身是启蒙运动成熟期的产物。我们也不妨再回想一下，启蒙思想家往往喜言主权，希望国家权力集中于一个国家中心，使这中心能从事强大而有效的改革行动。自由主义“对国家的疑惧”，以及对民主时代社会多数意见之专制的恐惧，是后来出现的主题（惟有美国除外）。边沁主义者坦白接受国家权力的现实。对18世纪末处处传播——尤其在英国与美国——的那种立宪理论，他们没有兴趣。立宪政治与牛顿物理学之间的种种类比，他们认为不过是些精心巧构的虚词滥说。要么政府拥有足够权力来谋求最大多数人的最大幸福，要么没有，如果没有，最好想法子弄出一点来。

边沁主义怀疑宪政工程的能耐，因为它精明评估，即使在极为完整的立宪体制中，政府的真正力量也至为可观。载诸纸面，以保障公民权利与自由为宗教的宪法，其实不是很有价值，甚至可能暗藏祸机。以布莱克斯通（Sir William Blackstone）的《英国法律评注》（*Commentaries on the Law of England*）为例，历来论者对英国宪政赞不绝口，边沁甚不以为然。当代法国自由主义者多欣羡英国宪制下的自由，边沁却怀疑英国宪法美言之下必有隐情。他马上找到答案：在宪法名目之下，英国政府想要多有权力，就能多有权力。边沁与潘恩一样，看出英国的统治里，拖延改革的权力几乎是无限的。英国政府如果有心，就有能力切断未来，在北美革命与法国大革命时期尤其如此，而且深入18世纪犹然。人非常容易将没有新举措的政府误认为只是轻轻压在公民背上的政府，也非常容易误认这轻压为自由。对英国宪政的赞美，向来就是称扬这样的自由：其他国家可能非常善于空谈自由，但英国独一无二的宪法下的政治实际上让英国人民享受自由。

英国（与美国）宪法下的自由的流行看法，底下有个政治正当性的理论。前文提过几次，这理论认为国家的正当性非有即无。一个政治秩

序若非有正当性，就是没有正当性，没有中间地带，因为根据这种理论的看法，要求人民有口无心支持现有政治秩序并无道理，要求人民对统治权威的各种建制半支持、半不支持，也完全不成意义。这种政治义务看法的含义，边沁一眼看清：实质上，这种看法是说，只有武装造反能挑战现有秩序的正当性。没有造反，这个政治秩序就是正当的，而且，肯定一种根本、概括化的正当性，很容易会被操纵成肯定现状并无差错，现有的统治制度没有问题。当时辉格党与托利党都沾沾自喜，自称英国人有一种与生俱来的，举世无双的制造好政府的本事。青年时代的边沁在《政府论片断》（*Fragment on Government*, 1776）中嘲刺布莱克斯通对英国宪政的说明，就是要刺破这种自我得意的认定。

好政府的构成要件是什么？称有正当性的政府为好政府，无非逃避问题。政府曾经被视为有正当性，能告诉你政府“今天”实际上是何情况吗？我们需要的是一项标准，用以在逐日，或至少逐年的基础上评断政府的行事。惟一可能作此评断标准的，是最大多数人的最大幸福。功利原则应用于政府，其十足的激进含义才清楚显现。政府的功能如果是产生最大多数人的最大幸福，则政府不能无作为。政府如果只是应卯维持局面，就是误解自己的功能（法国大革命引起战争及拿破仑时期，欧洲震惊未定，英国政府即以维持局面为得计）。政府之存在，是为了增加人类幸福，这原则上是一件无止境的工作，因为公民永远希望幸福更幸福。边沁主义有个基本观念，说幸福是惟一本身可欲的善，易言之，幸福是太阳底下惟一有道理愈要愈多的东西。由日常生活中的人就可以清楚见得，幸福的争取，或痛苦的避免，并非一日之事，而是一生之务。人类由生至死，都在趋乐避苦。据此可知政府亦当如是。一个政府说事情现在这样就好，和一个人在其人生半途说他不再追求幸福，同样没有道理。

政府如同个人，必须孜孜不倦。政府之为物，容易贪图自利，政府的自利，表现于制度上的懈怠。诸事看来，这样挺不错，何必做什么，尤其何必做什么改变？这种态度（有时称为“保守”），实际上的意思是，那些控制国家制度的人，以及他们一伙，从现状捞到不少好处。懈怠的制度往往是一个统治阶级及其朋友的既得利益所在。原则上，自利当然没有什么不对，不对的是只会自利的自利。边沁主义者想办法使统

治集团的自利也利及整个社会，或者至少利及社会中比较大的部分。根深蒂固的统治集团，这两点都做不到：它不是只谋自身利益，就是图利它出身的那个阶级。然而统治者会想要增加他们自身的幸福，或者，想要以继续享受职位的特权来持续他们自己的幸福，都是完全可以理解的。那么，有什么办法能使他们这个欲望导致社会的整体幸福增加？答案只能是民主。让人民选择其统治者，并且在下次选举时斥退未能增加最大多数人最大幸福的统治者。这将会形成一种完美的幸福创造契约。统治者如果想继续在位，就必须满足被治者增加幸福的欲望，否则下次将有败选之虞。成功的政客不会希望落此下场。因此，选举产生的统治者，其利益寓于增加选民的幸福。

有人说，边沁主义者之类哲学激进派是勉强的民主派。此说大概有些道理，如果你认为潘恩的信徒，鼓吹人权的那些民主激进派，才是热心的民主派。从来不曾有谁胸前写着边沁的名字去冲陷拒马。边沁主义者面临民主而多所迟疑，原因部分出在功利主义者本身起源于启蒙运动，部分在于，原则上，任何开明而中央集权的政府都可能将功利主义的改革计划付诸实行。有相当长的时间，开明专制是18世纪改革家认为最好的选择，说美国独立革命与法国大革命的民主化层面令多数启蒙思想家吃一惊，是公平的说法。美国独立革命后，某种扩大民主成为改革家真实的选择之一，只是代议民主的确实方向还不是那么清楚。美国独立革命发生的情况，的确不利于强大的中央集权政府。乔治三世的北美政策，结局是企图以强制手段治理北美殖民地：伦敦透过国王的军事将领，对北美实行直接统治。北美首次要被单一权力来源治理，殖民地失去了它们个别的政府体制。美国人制定其宪法时，没有忘记那段经验。他们对中央集权的政府心怀疑惧，于是在宪法里正式将主权分配于几个政府部门。《联邦党人文集》毫不讳言这是为了使国会非常不容易通过真正激进的改革立法，也不掩饰总统对立法拥有否决权的目的，是为了如果激进的法案居然奇迹似的通过国会，仍然会被堵住去路。

英国的情况不同。边沁相信，英国在理论上与实践上，国家都有强行使其主权的余地。问题出在国家的重大机构，包括国会，将其可观的权力使用于完全负面的目的，也就是阻碍改革。英国需要的，是想个办法使国家机构恰当运作以产生最大多数人的最大幸福。这办法只能是

扩大投票权，使愈来愈多追求幸福的意志能督促政府。以人民的立法意志，打破英国统治机构的僵局。开始的时候，倒没有给予人人投票权的必要，先让启蒙了的中产阶级有投票权比较明智。启蒙的意见将会吹起变革的风。之后，社会感受到功利主义立法的效果，就可以进一步扩大投票权。有朝一日，社会改善全面提升，则将普遍选举权的民主原则付诸实践，但那大概会是未来很远的事。

必须再强调一次，民主对边沁主义者并非原则问题。民主是手段，不是目的。当然，潘恩等民主思想家认为民主对政府的行事将造成有益的影响，但民主对他们不只是要产生好的政府而已。18世纪末与19世纪初的民主派强烈觉得，不让一个人行使政治权利，就是剥夺他一半人性。在卢梭的观念，一个人不能参与他国家主权的行使，就不比一个奴隶强多少，这观念又呼应到一个非常古老的观念，就是除非政治与宪政决策由广大的人分担，否则不可能有良好的生活。做一个充分发展的人，要件之一是能参与对他的生活有严重影响的决策。不让成人作此参与，有如小孩子早已学会自己尿尿之后，还要他们包尿布。近代世界认为成年人有能力作重大影响他自己的生活的决定，不让他在国家的公共生活中有此机会，似乎矛盾。（反民主者为了抗衡这种论点，坚称“人民”“像小孩子”，甚至“像绵羊”，甚至“像狼群”。）自由行使政治权利的观念并且披上当时流行的自然权利理论，说，不让一个人享有投票权，是剥夺天然属于他的某种东西。

边沁主义极力回避使用这种词藻。边沁主义主张扩大选举权的论点没有那么堂皇，但也因为不尚高论，说理较为紧密。边沁主义的民主立场，只要你承认选民有要求政府增加他们幸福的正当权利，以及身居统治权位者大体上都想继续掌权。这并不是多么困难的让步，而且与必须主张上帝给人政治权利的自然权利学说颇有不同。到头来，哲学激进派民主立场却因为所求不多，反而十分有用。到1815年，欧洲的保守主义者已经听够了人有什么权利的论调，普鲁士、俄国与奥地利结成神圣同盟与之相抗，英国虽然与此同盟保持距离，英国政府对这些看起来仍然带着断头台阴魂的权利却不可能客气相待。英国政府历来最反动的时期，可能无过于拿破仑覆亡到第一次改革法案（Reform Act）之间那段岁月。一切主张人的权利的说法，当局都忐忑以对，视之为下层阶级发

动法国式革命的前奏。要将边沁主义的论点看得这么可怕，则不大容易。其要求如此温和，看来并无群众吸引力，而比较容易吸引能用脑筋，在日常工作中习惯细心注意盈亏的资产阶级。功利主义的基础是一种社会成本会计。每项收益都有成本。幸福不是免费的，每件意图增加整体幸福的立法也都有其附带风险。任何改革立法能不能获致预期效益，并没有绝对的担保。成本包括非金钱成本。在改革往往不利于既得利益的社会里，任何一项改革立法势必引起一定程度的不乐，既得利益者可以预料必定尽其所能，且战且走，打他们最有效的拖延战。若是如此，则改革过程在人力资源上将会所费不赀，有些改革的收益可能因此变成不值得花费这么大的资源。一个社会能花在改革上的人力资源有一定的数量，而且收益必须比成本大很多，才能使这个社会里的人相信这改革是值得的。这样一种世界观对精明实际的资产阶级多么有吸引力，不难想见。这是用生意人的语言——快乐与痛苦、成本与效益、利润与亏损——来谈论道德与政治。而且这是一种不带革命味道的语言，因为这种语言与资本主义孜孜进取的世界相得莫逆。资本家正在改变世界，并且以此自豪。他们着手改变经济世界的时候以会计角度看事情，看政治世界的时候也顺理成章用此角度。

边沁主义以“幸福微积分”研判一件立法产生的幸福量是否超过痛苦量。这“幸福微积分”是一件钝器。其钝并非出于这种计算很困难，而是出于它所计算的对象。幸福微积分要测量的，这个叫做“幸福”的东西是什么？边沁主义似乎有个直截了当的答案：幸福就是人人说的那个东西，人不待劝说就想要的东西。边沁自己的答法比较正式：人被置于两个最高主人——幸福与痛苦——之下，除了服从，别无选择。幸福与痛苦是可以用算术算出来的，立法是计算被引起快乐的人数，计算幸福的强度与持久度，加总，痛苦也同样处理，然后从幸福之数减掉痛苦之数，所得如为很高的正数，一项立法就无可怀疑是好的；结果如为负数，则这项立法是坏的。幸福微积分比这里陈述的要复杂得多，但边沁对幸福的看法毫不复杂。他不问幸福来自何处，只问是不是对社会有用的幸福，“社会用处”的定义则用套套逻辑，指能产生最大多数人的最大幸福而言。这定义事实上排除诈、骗、偷、杀、奸等等这类行为，但除此而外，边沁对某种幸福是否优于某种幸福，不作判断。然而边沁必

定知道并非所有形式的幸福都一样，批评他的人也至今不厌指出所有形式的幸福并非都价值相等。

那么，边沁何以坚持视所有正当的幸福形式都一样，因此价值相等？答案有一部分和幸福微积分本身有关。幸福微积分必须实际上说得通，对立法者才有用。幸福微积分已经够复杂，加入品质考虑，将会更添复杂。不同种类的幸福，有的将必须打折扣，有的要加分。不但计算工作变得更加困难，还会为了哪些幸福应该升级，哪些幸福应该降等，争论不休。谁来决定？此外，在原则上，功利主义追求的社会、道德、政治改革是没有界限的，因为继续尝试增加人类幸福永远是有意义的。因此，没有一种幸福形式（不正当的形式除外）可以被先验地排除于功利主义的关切之外。人类称为幸福的每一件事物，都自始即在功利主义的议程上。当然，作为政治运动，哲学激进主义必须决定事情的本末先后，因为百事无法同时并举。但本末先后也不难决定。从最明显的事情下手，斯为得之。例如，移开饮水的水源，使之不靠近污水池，以便减少霍乱病流行的几率，没有人会否认这么做可能增进公共卫生，从而除去导致人类不幸的一个肇因，并且创造为城市大批居民增加幸福的可能性。依功利主义说法，健康是明显之至的一件好事，很明显应该及早受到注意，大批人将受益于公共卫生改善，也是公共卫生应该列入优先政治议程的一个有力理由。数目永远是决定何事应优先改革的因素，理由非常简单：数目能增加幸福微积分的可靠性。单一的幸福数量之间往往很难分辨谁大谁小：我享有的幸福量是不是比你享有的幸福量大，可以无穷争论。无可争议的，则是 $X + Y$ 大于 X 或 Y 。功利主义者是席不暇暖的改革者，经不起在单一幸福数量的无谓争论上浪费宝贵的时间或精力。因此，上策是把这些将会影响一大数目的人的改革列为优先，因为愈大数目的人受益于一项改革，我们愈能确定人类的幸福事实上正在增加。立法者如一大夫，大规模治病，规模愈大，对社会之医治愈有效益。我们不要忘了，功利主义就是由于念念都在最大数目，而成为行之有效的政治信条，并且走向民主。功利主义以“最大数目”引入大批赶搭功利主义列车。

边沁认定立法者必须将所有正当的幸福形式一视同仁。这项认定里可能也有相当自由主义的成分。接受一般人所说的幸福为幸福，表示接

受一个社会中的人原来已有的价值观。功利主义不勉强社会里的个人接受什么才是好的、什么才是可欲的。功利主义愿意将就，人现在是何模样，就从这样的人做起。功利主义的改革要行得通，一个社会当然须有一定数量的理性，但理性的数量也不必很大。社会上的人必须能分辨幸福与痛苦，并且能分辨好政府或坏政府造成的幸福与痛苦，但这样就够了。人民本来没有想到他们应该想要什么，现在你一定要弄得他们明白他们应该想要什么，这种事情不仅极为困难，而且政治上危险。这相当于从外面将一套价值引入一个社会，如卢梭主义所为。远更高明的做法是，民之所好，继续好之，然后利用既有条件，集中力量为最大多数人提供此好。

边沁主义强调政府在制造幸福上的角色，引起批评者怀疑边沁主义的自由主义深度。自由主义向来比较喜欢边沁主义政府消除痛苦的功能，对其创造幸福的积极一面则较无胃口，理由也非常简单：关于什么造成痛苦，比较容易有一致之见，关于什么做法真正能产生幸福，则多争议。指出一项改革的负面，每每比指陈其正面容易。功利主义原则要奏效于英国制度的改造，费时可观。制度上的改革，尤其过时法律体系的改革，是积极社会改革的必要前奏。除弊是一回事，但兴利是另一回事。起初，边沁主义者认为英国被过度管理，并且管理错误，他们致力拆掉过时的管理结构，看起来很像是出于对一切政府的不信任。但这是错看了他们。哲学激进派改革政府，是为了使用政府。

两件事缓和了功利主义对主动作为的政府的热心，亚当·斯密的经济学与马尔萨斯（Thomas Malthus）的人口论。古典经济学使功利主义者忌讳政府干预贸易，并且使他们对解除劳动贫民苦况的政府措施多所疑虑。这股迟疑，由马尔萨斯的《人口论》（*Essay on Population*, 1798）而加剧。这部著名著作反驳启蒙运动所有激进的希望。马尔萨斯提出一个简单的命题，说人口成长很快就会远远超过食物供应，欲使人口维持于食物无虞的界限之内，仅有办法是使人有恶癖及多疾苦。依马尔萨斯之见，人类前景艰难。马尔萨斯主义似乎主张人类疾苦是自然的，与启蒙运动所持不幸是不自然的看法对反。功利主义者很难不将马尔萨斯当一回事。马尔萨斯主义据数字为佐证（并且在英国树立人口学为一门真正的社会科学）。在某一层次上，马尔萨斯主义与最大幸福原则相当搭调。

毕竟，最大幸福原则并不“保证”幸福必至，只是将幸福的追求扶立为正当的追求，而且马尔萨斯预测人类未来的苦难将只增不减，这项预言促使功利主义者更加相信，幸福的创造——在政府与私人层面——势必永无休止。但马尔萨斯所言如果不错，则政府创造幸福将比哲学激进主义者原来所想的更困难，因为政府面对的将是愈来愈棘手的人类环境。马尔萨斯主义长长的阴影笼罩着改革事业，其效果是大幅缓和了对一个幸福广布的未来的热望，并且往功利主义里注入一股无情，硬起心肠面对它宣布矢志减少的人类苦难。功利主义从来不讲温情（狄更斯嫌恶功利主义，原因不难见得），马尔萨斯主义更为功利主义学说制造了一层非常厚硬的壳。功利主义可能曾经认为，它对付人类的不幸，败象重重，在对人类苦难的战争里，苦难可能获胜。精明的马尔萨斯悲观主义有时就盖过功利主义的乐观面，19世纪30年代英国的新“济贫法”（Poor laws）那种改革法案所以产生，原因在此。没有能力以劳力维持生计的贫民要被赶进工场（贫民通称之为“巴士底狱”），里面的生活条件甚为不堪，理性的穷人很快就明白，在工场外面那个充满敌意的世界里，他们避免苦难的机会大概还大一点。这些是“工”场，名称就给劳动贫民一个清楚的意思，说他们永远不要指望日子好过。实质上，马尔萨斯主义判处贫民终身苦役。

边沁主义强调主动作为的政府，以强硬心态处理社会问题，并且对自由采取老实不客气的工具态度，令后来的穆勒等自由主义者不安。一个主张人类幸福以及人有自由追求幸福的哲学，似乎马上就要扭曲成一种怪吝的，施顾己（Scrooge，译按，狄更斯小说《小气财神》主角）式的变态，由国家施舍少得可怜的幸福，并且在愈来愈艰难的幸福市场里受制于报酬递减律。人类生活走向苦难的自然趋势贯串社会，因此，国家在幸福市场中的投资，效益势必愈来愈小。边沁主义者从来不担心如果人类的不幸福没有止境，则主动的政府也不会有结束之日。在功利主义者，民主，以及政治理论，都只是促使政府以追求人类幸福为己任的手段。这表示要有更有效率的国家机器。边沁主义者也从不否认，在反动势力十分强大的社会里，国家权力是改革的基本要件。功利主义者志在创造背负社会改革责任的近代国家。但近代的国家在依照功利主义路线改革社会之外，可能还想更有作为，结果权力可能变得出乎功利主义

者预料的大。民主对国家将会产生的影响，只有少数心怀不满的保守派很早察觉。早期的民主人士视民主为一套治理制度。古代以来，民主本来一直被视为基本上是一种作成管理决策的方式，即现代人所说的“直接”民主。在人口众多的近代国家，直接民主不可行，所谓的“代议”民主于是成为惟一可行的民主之道。

民主人士（功利主义者除外）忘了，民主有赋予国家正当性的重大效果。有些民主派认为民主是将国家置于人民控制之下的一个方式，将国家行动限制于18世纪专制王朝不承认的范围之内，而所有民主人士都将民主制度视为推动国家走上某个方向，并防止国家走上其他方向的一个办法。但是，民主开始得势——虽然在欧洲也相当徐缓——之后，想提出限制国家权力的论点，变得愈来愈困难，因为国家的行动已愈来愈被看成我们全体透过我们自己选出的代表而产生的行动：代表们的行动就是选民的行动，因为那些行动是他们授权的。在愈来愈成气候的民主里，要设计真正有原则的论点来反对国家干预，甚为困难，因为所有对民主政府的巨大行动范围提出质疑的论点，都可能被说成个人或团体为了维护特殊利益而提出的偏颇要求。另外还有个更大的危险。假定代议民主真的名副其实起来，假定代表们真的认为他们的职责是以选举他们者的意见与利益为其意见与利益。这会发生什么情况？一个非常明显的可能是，在一个国家的最高会议里，未启蒙的意见将会压过启蒙了的意见。“公众意见”有改变性质之虞。在自由主义的想法里，公众意见向来指启蒙的、主张开革的意见而言，是主动的意见，指向公益，与容忍现状或维护现状的消极、反动意见是对立的。但公众意见一旦赢得了对反动之战，就露出要变成一般日常意见的样子。这就不妙了。更糟的是这一般的意见可能透过民主机制，赋予它自己以法律的力量。民主口号“人民的意志将有法律的力量”如果有什么意思，那意思就是一般的意见将成为政府的南针。

哲学激进主义没有提防这一点。将近半世纪之久，他们一直主张政府应该敏于回应意见，但这“意见”，他们其实意指“他们的”意见而言。就在意见似乎即将战胜政府的时候，“公众意见”却开始不再意指启蒙了的意见，而是意指任何人的意见，只要人多势众就行。功利主义者取自马尔萨斯主义的悲观主义思路，在这里真正显出要紧来。功利主

义者和所有启蒙思想家一样认为，大多数人在不识字又多疾苦的环境中形成其偏执、愚蠢或迷信的意见。将大多数人拨离贫穷，往往必须大费时日，马尔萨斯观点则使人怀疑，人类的一般处境真的是不是有希望哪天达到一个程度，人们的意见不再受制于种种不堪的生活条件。同时，有识者还必须小心注意一般人的意见，因为民主来到之后，贫民那些原有的、反动的意见可能取代原先由哲学激进人士主导的公众意见。偏执而居于支配地位的公众意见将会行使双重专制：它可能赋予它自己以法律的力量，更邪门的是，它对社会的支配达到一个地步，持异见者如果发出声音，将有被斥而无法在社会立足之虞。在此看法背后，是一股全面性的恐惧，担心人民最后将会觉得国家的权利就是“他们的”权力。到这时候，可能发生什么情况，就不可问了。从来自由主义以穆勒与斯宾塞（Herbert Spencer）为代表，主张集体行动应有限制，实缘乎此。

边沁主义既严峻，又有其魅力，这魅力有一部分来自它并不隐瞒它的缺点。其敌对者打从开始就看见这些缺点：将人性视为一部加减机器；其境界有限的幸福观；未能提出一套能吸引更精细感受的人生目的；以及其过于自信的想法，说大多数人如果好好想想，将会明白其成本会计式的改革能增加他们的幸福。上述有几项实际上是边沁主义的“缺点”，而不是边沁主义明知而刻意忽略之事，大可讨论。作为一种政治理论，作为一种论战武器，边沁主义的强大力量可能来自边沁主义理论并不好高骛远。由于坚持知道什么才做什么，以及只做它认为它能测量的东西，边沁主义深刻虽不足，清晰却有余。其说服力寓于不要求其追随者相信太多东西。边沁并不企图解答人生终极目的的问题，他自足于没有那么宏大的问题，只问人追求他们自己选择的目的时，典型的行动方式是什么。长远而论，幸福的追求是惟一有意义的行动。（连被虐狂也懂这道理：他们如果一直自寻痛苦，他们很快就会送命。）

边沁主义是有系统的，但边沁主义以前、以来，大概没有哪个政治理论需要这么少的假定（马尔萨斯可能除外）。对政治理论的弱点，边沁有个非常准确的洞见。政治理论如同任何理论，立基于一些基本假定。有些假定比别的假定合理，其为假定则一，而假定就是假定，不是可以证明的真理。因此，最好的一种理论，是要求我们作最少假定，并根据这假定去建设的理论。你无法“证明”幸福是世间惟一本身是好的

或可欲的东西；也许其他也有事物如此；也许一个人愿意知足就好，而不要追求幸福，而且谁能说幸福真正是什么？幸福真能测量吗？边沁只要求我们以人类生活为证据，相信人类现在与未来都会趋乐避苦，以及人使用“更快乐”与“不快乐”这类字眼的时候，这些字眼有其可解的数量意义。拒绝这一点，甚或加以缩减，边沁主义就不适合你。

不过，拒绝边沁主义为个人伦理，同时又希望公共权威实行边沁主义原则，之间并无矛盾。一个人愈是为其个人伦理的问题苦恼，可能愈想要政府的决策体现清楚利落的边沁图式。个人在基本伦理问题上可以让自己有自我怀疑的奢侈，容许自己有很多时间决定哪些道德原则适用于哪些情况，但一个人未必希望公共权威这样做事情。公共决策非作不可，如果要有效处理紧迫的问题，往往还必须速决，在如此情况下，有什么原则比边沁主义的原则更方便？公共决策通常甚为复杂，在代议民主之下尤其如此，如果还加上基本原则的争论，而将事情弄得更加复杂，岂非愚蠢？边沁主义著名的快乐痛苦微积分，运作起来可能不如边沁希望的那么精确，对必须速决速效的立法者却会相当管用。（有一点也不妨想一想：一切个人，在紧急状况里都可能是功利主义者。在一件牵涉到许多人的意外事故里，谁都会尽量想个“好处最多”的救援办法——也就是说，能救出最大数目的人的办法。）在这个层次上，边沁主义和它的时代十分搭调。在英国，改革已经拖延许多，新的工业资本主义世界已为政治议程带来无数新问题，英国政府可以说几乎在整个19世纪都面临紧急状况。问题震耳，呐喊着要政府行动，只有刚愎而麻木不仁的人，才会充耳不闻。换句话说，在问题明显的时候，边沁主义最好用。古典边沁主义后来式微（至少在英国），可能与维多利亚时代鼎盛阶段的相对繁荣为英国社会提供了一些喘息空间有关。思考幸福的真谛，是一个政治秩序相对稳定而具备合理稳定度的社会才能享受的奢侈，因为紧急意识这时已开始消退。古典边沁主义的相对式微是一个信号，表示自由主义者必须前进，思考不再那么容易在原来的功利主义事物图式内打通的问题。

穆勒和 19 世纪政治思想的权威危机

穆勒和其他许多 19 世纪思想家一样，必须面对法国大革命以后隐含于欧洲，并且在 1848 年革命后变得颇为紧迫的权威危机。简单地说，这问题可以如此提法：在现代世界，谁说话有权威？何处寻找一个道德权威的中心，为现代世界扮演中世纪教会为其时代扮演的角色？又何处可得一个政治权威的中心，这中心令人信服地据有从前由国王与贵族据有的位置？现代世界正走上一个与过去社会根本不同的方向，这一点没有哪个 19 世纪思想家怀疑，但新社会最恰当的政治权威形式是什么，一直无解。法国的政治革命经验对解答这个问题没有真正的助益，虽然法国自 1789 年以来对各种政体类型的实验至少指向一些选择。1789 年到 1815 年，法国先用君主立宪，继用民主共和，其次用罗伯斯比尔式美德专制，然后用寡头执政团，再由拿破仑担任第一执政，接着由拿破仑登基为现代皇帝，最后，即 1815 年，君主制度复辟。1815 年以后的法国历史也帮助不大。法国又开始一个实验循环，面临种种政体形式，无所适从，穆勒走笔其名著《论自由》时，法国第二次走上拿破仑式一人统治。

这体制危机即权威危机，欧洲 1848 年革命后，这危机变得更为迫切。滑铁卢战役之后 30 多年，旧欧势力勉力维持，那些革命年代中出现的一切革命事物与拿破仑式事物都必须连根拔除。偏处一隅的英国视拿破仑为意图席卷欧洲的科西嘉食人妖 (Corsican Ogre)，欧洲的在位王朝则将拿破仑视为一个危险的激进分子，一个有志自建王朝的雅各宾余孽。在 1848 年革命风潮中辞职潜逃的奥地利首相梅特涅持此看法最力。那一年欧陆各地针对国王与皇帝而起的革命，宣布奉天承运的世袭专制王朝已经走完其时代。神圣同盟向来坚持一切无神论者、自由思想者及宗教怀疑者都是危险的革命分子，因为他们不相信上帝要他们服从他们的天定统治者。这看法从今以后不是错误，而比较是愚蠢。在现代世界，上帝意志不足以为政治权威的基础。当然，后面这看法，打从启蒙运动以来就明显可见于先进政治理论之中（在马基雅维里的文字里也甚

明显), 但 1848 年的革命才正告欧洲每个识字的人, 在真实的政治世界里, 政治权威必须赶快找到一个新的基础。

大体而言, 19 世纪政治思想可以说都在解答这个问题: 现代世界应该由谁统治? 只是各家答案不同。亚当·斯密得其一解, 黑格尔得其一解; 在法国, 对穆勒影响颇大的孔德 (Comte) 主张由社会学家精英管领世界, 因为只有他们有能力了解 19 世纪的新社会; 马克思主义为劳工阶级张目, 说惟有无产阶级及代言人能“真正”了解现代工业社会的本质。无政府主义者主张, 真正自然的人类组合形式如果要从旧社会的废墟中浮起, 一切国家权威, 连同几乎整个工业社会, 必须消失。19 世纪下半叶的精英理论家则说, 这种种有关政治形式的讨论全是白费唇舌, 因为在任何历史阶段任何社会, 政府权威的缰绳都握在精英手里。只是, 以现代国家的权力现实而论, 哪一种精英最宜掌握, 仍然未得其解。

无论以什么论点主张什么形式的政治权威, 各个论点都直接间接反对主权在民理念里那些比较激进的含义。主权在民的主张, 自人民攻打巴士底狱那一刻以来, 即喧腾至今。民主的鼓吹者希望现代是民主的时代, 民主的敌人则对此充满疑惧。如果现代是民主的时代, 至少表面看来, 人民有权利据有从前由国王与教士行使的发言权威 (“人民的声音即上帝的声音” [*vox populi, vox Dei*])。当然, “人民”一词有种种不同的意思, 但许多不同用法的背后, 藏着一股恐惧, 说政府一个不防, 群众或暴民可能接管社会。19 世纪政治思想苦心积虑, 设计一套套理由, 说明人民的声音不宜太按照字面意思看待。人民的声音必须经过注释, 加以稀释、修正, 或者由代表代为表达即可; 19 世纪下半叶一些最具独创性的思想, 更孜孜解释人民的声音为什么根本就不应该发出来。

为什么会这样? 这有一部分出于现实的政治计算, 有一部分出于无知。政治计算通常根据的是过去的经验, 而贵族政府过去的经验告诉一些人, 任何稍成气候的阶级一定极尽所能促进其阶级利益。选举权扩及中产阶级, 最后并扩及劳工阶级 (在欧陆扩及农民), 将会把竞争的阶级带进政治架构之中。对中产阶级可以容忍, 甚至欢迎, 因为资产阶级往往思齐上流社会, 也信奉财产分配不平等的神圣性。劳工阶级则是另一回事。你无法信任他们会让现有的财产关系与财产分配维持不变。让

这些劳动苦作的人享受选举权，财产分配制度将会片片撕碎：法国大革命发生的情况可以为证。

对劳动大众的实际面目无知，又加强对社会齐平的恐惧。迪斯累里（Disraeli）说英国其实是“两个国家”。他谈的不只是英国劳动人民与上层阶级之间的阶级区分。更重要的是，他指出“两国”之间的彼此无知。英国的劳动人是些什么样的人？为他们发言的人、他们的领袖、他们在议会里的代表将会是什么样的人？这清清楚楚是一种对未知事物的恐惧。美国政府新立之时，以民主选举产生的一院——众议院——首度开议，开国诸贤焦虑纳闷，这些众议员究竟可能是什么样的角色，就是这样的心情。参议员会是什么样的人物，他们可以猜个八九不离十，因为参议员是根据稳健的寡头原则选出来的。但是，谁晓得众议院可能当选个什么平等主义者、煽动家或雅各宾分子。政治阶级所知的下层阶级面目很难令人寄望，因为那些下层阶级通常在动乱的时候才逼得上层社会不能不看见他们。上层阶级因此很容易将下层阶级看成违法乱纪之徒，天生的反类，动辄罢工、破坏机器、纵火，加上下层阶级实际上和犯罪阶级无从区分，又被看成打从心里就反社会。对一些以某种眼光看待法国大革命的人，此中政治信息十分清楚。有些人认为法国大革命——引申之下，所有革命——是争面包的暴动，只因政府丧志无能，才任由暴动愈演愈烈，卒至不可收拾。人民本来就是必须压制的，天生是政府施威的目标。政府是为了抑服人民而存在，如今却有人赶新奇，造出什么民主观念，说人民应该有权透过选票在政府里插一手，不通之至。

穆勒写《论自由》（1859）之时，民主之潮大起，但传统上关于民主的疑虑也尚未平息。民主仍然有如“摸黑一跃”。穆勒在《论自由》中面临的难题在于，作为进步人士，他赞成尽可能扩张选举权（包括妇女应有投票权），但说到民主的确实后果，他堪称茫然。按照他认为他所了解的民主，民主并不能令他十分放心。关于民主实践，以及民主对整个社会的影响，惟一时新而可靠的指南是托克维尔的《美国的民主》（*Democracy in America*）。传统上，对民主的嘲刺是说民主政府一定不会运作得好。托克维尔对美式民主的保留不在这里。代议制民主在美国一帆风顺。诸家之中，托克维尔率先点出一个明显的事实，即美国的民主

不只是一套政治制度而已，更是一种“生活方式”。民主精神影响美国的一切，不只影响其政治而已。民主过程的平等，代表了其他一切平等。美国人将政治权利的平等称为“自由”，但美式自由的意思，似乎只是人人自由在生活与意见上尽可能和邻居一样。与这文化齐平之势相逆而行的潮流当然是有的，但托克维尔确实一语说中美国文化中的这项矛盾。美国发展出一种“民主文化”，这民主文化后来穿越整个美国社会与美国文化，形成今天一些欧洲人语带鄙夷所说的“可口可乐文化”。托克维尔最先看出美式文化如此发展的趋势。

这就是穆勒所忧。穆勒有其苏格兰根源，他以外来者之眼观察英格兰，在英格兰文化中看出英格兰人可能看得不是那么分明的发展。穆勒——或许是透过托克维尔的眼睛——看出英格兰社会一个矛盾：既要政治自由，又愈来愈希望社会专制。政治权利扩大，使英格兰变成一个较为自由的社会，但同时也愈来愈喜欢人人吾从众的社会习俗，甚至社会偏执。维多利亚女王的时代逐渐变成“维多利亚时代”。愚狭之辈与道学之流开始得势。众人共识的成见蔚为专制，择不合流俗与敢持异见者而噬之。在19世纪，政治改革摇撼了英格兰的当权派，结果俗约成见代兴而当权，相形之下，18世纪有如异议百花齐放的黄金时代。

这一点，在英格兰比在托克维尔笔下的美国关系重大。美国的联邦制度，以及开国诸贤设计的复杂立法机制，使民间的偏执意见非常不容易摇身一变为法律。偏执的教条有可能在某个州成为法令，全国层次如果聚合了人数足够的教条分子，通常也能阻碍开明的法律在国会通过，但由于美国制度的设计用意，即使多数意见也非常难在全国层次取得法律的力量。此外，诸项修正案构成《权利清单》，使异议成为宪法明载的神圣权利。英国的情况，甚或整个欧洲的情况，则颇有不同。英国政府是立法与行政合一制。相对于美国宪法，英国宪制以国会主权原则傲人，其主权之行使并无美国制宪者细心设置的种种限制。在英国，只要获得国会两院多数，加上英王同意，没有不能成为法律之事，“国王在国会”甚至能制定新的宪法规章。立法简便，过去曾是改革者的一大助力，穆勒等后起自由主义者却视之为危险。英国式民主表示一群狭隘偏执的人民可以通过选票，将其成见变成法律。

1859年，穆勒确信英国即将走入民主。在一个民主国家，大众的凡

庸意见能取得全面的正当性，只因为国体是民主制。在一个逐渐信奉人民意志应该有法律力量的国家，人民的意见为什么不会统治一切？“人人的意见”的专制不像尼禄的暴政那般堂皇，却更有力，因为它一贯运作，凡有人集合之处就有此物，凡人们构成群体或组织之处就有它的作用。关于意见如何形成，尤其意见如何层层增加，穆勒有他非常鲜活的概念。如果一个社会里所有有效发挥社会化功能的单位，如家庭、教会、学校、阶级及民间组合，在社会应该有哪些基本价值这件事上异口同声，如果所有重要的意见形成机构，如报纸、大学、议会、教区牧师，也异口同声，则与众有异的意见将会只见于少数一些愈来愈孤立的怪人。穆勒的《论自由》有时候被视为只是为人的个性一些不受拘束的发展请命，但这么看这件作品是错的。穆勒不只是主张海德公园里那些古怪的人应该受到宽容，他更认为，在意见真正关系重大之事，异端的见解应该受到宽容，甚至鼓励。穆勒的《论自由》可以视为呼吁在每个街角成立辩论社。即使这样，也是不够的。与众不同的意见如果想发挥真正的作用，必须在那些意见与行动对社会大众真正能产生效应的建制里发挥作用。

穆勒相信应该扩大选举权，因此说不出人民的声音可能是魔鬼的声音这种话来，但他的说法非常接近。穆勒当然认为人民的意见极少能有真正的权威。在一个人民广泛分享政治权利的社会里，我们有很好的理由必须听听人民说他们想要什么，这一点不必怀疑，但是，我们没有理由认定人民每次都应该获得他们说他们要的东西。穆勒如此怀疑人民的意志，立足点很危险，因为依功利主义说法，这等于认为人民不是他们自己幸福的最佳判断者。穆勒由边沁与父亲继承了边沁主义的正统，也毕生非常努力留在这正统边沁主义的藩篱之内，他否认人民是他们自身幸福的最好判断者，实是走险之论。如果说边沁主义有其民主理路，这理路就是假定每个人是他自身利益的判断者。这并不是说人人同等擅长追求幸福，况且我们都会犯错，但根本上功利主义不能不假设每个人知道什么对他自己最好，否则从此一个人可以将他的幸福观念强加于另一人身上。每当有一个人或一个集团声称比大众自己更知道大众利益何在的时候，边沁主义者就动疑，不是没有道理。

穆勒往往坚持，他自己的理论的最终考验是有无功用。不过，最大

多数人最大幸福的理念到他手里，加上了对不同层次或不同种类的幸福的品质判断。图钉就没有诗那么好。穆勒接受了一些浪漫主义观念，尤其德国的观念——他汲源于洪堡（Wilhelm von Humboldt）——认为比较高层次的自由与幸福寓于自我的发展，寓于一个人达到他内在所能达到的最高境界。浪漫主义哲学取资于费希特（Johann Gottlieb Fichte）与黑格尔之处甚多，康德与卢梭尤为重要根源。个性之培养开发应该是人类存在的目标。穆勒和早期功利主义者一样，认为物质条件须有重大改善，人类才有办法沾上幸福的边，但穆勒提出一个超越这层次的幸福之道。哲学激进人士在19世纪上半叶极力促进的社会改革，应该努力实现，这些改革距离充分实现可能还远，但这些改革的实现，绝不意味着穆勒式功利主义理想就此完成。丘外有山，山外有峰。只要有心，谁知道人类能造达何等高境？穆勒认为，人如果各自努力培养开发其个性，彼此将会造达非常不同的境界，但这将是社会之福，而非社会之祸。人对其人类同胞有用的程度，与他和他们不同的程度成正比，也就是说，平庸的共识实为损失，由穆勒这种意义的个人构成的社会才能享受有用的进步。

穆勒很清楚，他为功利主义增设的这些层次，与边沁幸福论的严谨算术格格不入，历来论者的标准看法也说，穆勒虽然口口声声他使用的终极标准仍为最大多数人的最大幸福，但他对正统功利主义其实是取貌遗神。这看法有一点道理，但也只有一点道理。穆勒指出，有一种幸福观可以称为“未开化的幸福观”，这种观念认为，人只要获得他们当下碰巧想要的东西，就会幸福。穆勒当然超越了这种看法。关于什么构成充分的人类幸福，是必须好好想一想的事，并不是人人一眼就能看出来的，而且“一般的”幸福与终极的幸福之间的差异并非可以量化之物。尽管如此，我们千万不要忘了，穆勒一向接受早期边沁主义提出的改革主张，视之为无可争议。可以测量效果的那些创造幸福的改革当然必须实行，大多数人类才可能获得些微机会开始自我开发，以期走向真正的幸福。穆勒的自我开发理念也许最好视为对正统功利主义的增饰，而不是离弃，当然更不是另外提出一个东西来代替正统功利主义。

穆勒增加的这些层次里，带有一些与正统功利主义不大容易衔接的精英主义成分。“高等”幸福与“低等”幸福之间的差异如果无法测量，

我们如何知道高等幸福比低等幸福好？大概没有哪个人凄惨到从来不曾见识到小小一丁点的一般幸福，因此人人知道一般的幸福是何滋味，但高等的幸福不然。惟有体验过这两种幸福的人，有资格就两者优劣的问题发言。在这件事上，惟有享受过高度物质舒适与高度心灵发展的人可能有见解。此外，高等幸福之所以为高，有个原因是，在这样的世界上，高等幸福并非大多数一般人所能企及（或许只是暂时如此）。这么说来，那些优越的心智当然有教导他人的权利与义务。除了反动派，现在没有人否认人生要务是追求幸福这项功利主义基设；由此似乎可以推出，知道真正的幸福如何寻找的人，他们对人类同胞的发言将有一种特别可信的权威。

这教导如何进行，可能遇到什么阻碍？这指导显然不能直接来自国家，部分原因是，依照当代意见，国家可能将事情做岔，部分原因则在于个人主动是个性的重要部分，而个人主动与来自中央的教条格格不入。靠强制支持的指导则本来就要排除，于是只剩下说服，也就是理性的说理。穆勒信仰理性的说服，有时受到批评，理由有二：第一，有人认为他相信说服的力量，这对他自己的意见自由说很危险，因为穆勒相当强调应该由启蒙的心智来导正其人类同胞。现代眼光察觉这有洗脑之嫌，拥有更高真理者不厌其烦，将他们的意见灌输给别人。对穆勒的第二个批评与第一个批评相互矛盾，也就是怀疑理性的说理到底有没有穆勒说的那种功效。以上两种批评其实都不能成立。穆勒对说服的信念，只是用一个充满偏执的时代的武器还治其人。偏执、独断当初也是透过说服而传布，所以，运用偏执原来所赖以壮大的那些机制来消除偏执，有何不可？人民当初愿意接受并且支持偏执的意见，即已表示他们很容易引导。这不是穆勒的错。人类就是如此，他顺势而为。两条路，一是偏执而非理性的意见，一是开明而理性的意见，进步之道显然是第二条。穆勒相信理性意见终将克服非理性意见，但他这信念也不若乍看那么乐观。这个时代的矛盾之一是，它是一个偏执当道的时代，同时也是科学时代。穆勒吸收欧陆实证主义颇深，相信现代的道德与社会学说终将必须着落于科学证明。穆勒和法国实证主义孔德一样，认为世上的信念系统可依时代先后，分成三型：神学、玄学及实证或科学。神学系统相信各类超自然作用者——神、怪、灵、法力——以其不同，而且有时

相互抵触的方式让我们知道我们的义务责任，使我们走上正道。玄学信念信奉一神论，认为有一个神通过各种不同但宗旨一致的媒介指导我们善尽义务本分。在西方，历史上的一神论形式，即基督教，由于未能将其真理植基于理性与证据，早已受到先进、启蒙的思想家抨击。基督教的道德真理可能仍是道德真理，但启蒙运动对这些真理不以为然，因为基督教本身未能提供令人信服的理性基础，让人据以相信它们是真理，或相信它们构成全部道德真理。现代，作为科学时代，将会愈来愈要求传统真理应该重新立基于科学精神可以接受的根据之上。科学精神所表现的科技已在所有进步社会广远传布。科学精神濡染了日常的工作世界之后，接下来就要濡染人的意见。

基督教令穆勒不安，因为它防堵其他的道德选择。它只是真理的一端，却声称是真理本身。基督教以比较不宽容的形式表现出来的时候，经常压制它们不赞同的那个性部分，即人类的激情。过去，基督教压制人性热情、精神活泼的一面，其压制十分成功，及于当前，造成死气沉沉，在道德信念与实践上千人一律，莫敢有别。教义的生命力早已不见踪影（只在一些比较接近加尔文主义的宗派里可以看见复振的迹象）。基督教的道德主义全面胜利之时，正是其理性基础广受质疑之时。穆勒认为，再给人性的热情一个机会，此正其时。热情自发与道德秩序的天平，往秩序这头下垂太多了。穆勒也愿意承认，某些社会状态——例如希腊城邦，或真正野蛮的社会——要另当别论。古希腊人容易自专自是，野蛮人天生不喜道德与法律规则，这些社会想享受些许稳定的集体生活，强调社会与政治权威，自有道理。现代世界不一样。自发的精神必须在已经僵凝的道德秩序世界里打出一条路来。在这个世界里，个性，思想上与情感上的个性，被贬低了。

穆勒此说在政治上有很重要的含义。现代国家的主要特征，是声称它在国境之内拥有全面主权，因而对其余的主权声称者怀有敌意，对社会的非正式主权（假设社会透过法律行使其非正式主权）也充满疑忌。早期自由主义者协助创造了国家主权，后来的自由主义者对这主权却多所提防。穆勒认为，政治与社会构成一个世界，在这世界里，三种不同的主权主张者，个人、政治、社会，争相作主。国家透过法律行事，社会透过在社会上居于主导地位的意见行事。个人维持其主权的仅有途

径，是时时刻刻监视国家，以及自我肯定而与社会意见抗衡。据穆勒的看法，国家稳据正式主权，社会稳据非正式主权，天平没有可能往个人的主权这一头倾斜。个人只有靠自发主动。个人屹立而与国家和社会抗衡，穆勒知道代价。在最初阶段，此事有赖于少数个人挺身为英雄，以身试法。穆勒喜欢将这些英雄比拟为希伯莱先知。他认为，犹太历史之光在于那些先知每每能传出声音。他们是他们时代的启蒙舆论，他们与以色列诸王的对立，在犹太教里创造了一种成果丰富的紧张，促成犹太民族从来不曾停滞僵化，犹太民族及其文化历久常新，其故在此。穆勒希望他自己的时代能发展出类似这种由先知领导的舆论，这样的舆论如果能透入一些重要的公共建制，更是美上加美。

个人主权

穆勒知道，根本要务是在个人主权和与之相争的国家及社会主权之间划出界线来。毕竟，如果实际生活里不划分界限，在这些主权之间作什么区别并无多大意义。穆勒选定的根本分野，是只关系一己，与关系到他人的行动之间的分野。在只影响他自己的行动上，个人应该是主权者。别人只有在他们的幸福可能受到个人行动影响的时候，才有正当理由干预他。穆勒认为，对个人行动的集体干预可以采取两种形式：政治（即法律）形式，与社会形式，而且这些干预形式应该针对不同种类的行动而发。有些反社会行为触犯他人的合法权利，构成一般所列的刑事罪，处理这类案子的适当形式，是由国家加以法律上的惩罚。还有大批反社会行为并不侵犯他人权利，穆勒认为纯属社会性的制裁是处治这类行为的适当方法。公开酗酒——穆勒最喜欢的例子——就是最好由公众意见来指责的反社会行为之一。除此以外的所有行为，以及与这些行为相连的意见，都是纯属个人之事。

研究穆勒的学者一直喜欢指出，穆勒的涉己与涉他行动之分不能成立。你可以说手淫是涉己行为的理想例子，强奸是涉他行为的理想例子，但这两例之间的情况呢？（我们甚至可以预想手淫也会影响别人，例如配偶。）穆勒所作的识别并不提供一张一刀切的明白单子，说某些

行为永远只是涉己的行为，某些行为明显永远属于涉他行为。他的识别所产生的，是一把分别程度由大而小的尺度，最顶上是强奸，最底下是手淫，诱拐与婚姻在中间，其基本精神则是不干预。在涉己与涉他行动之间作一识别，意思并不是问题就此永远解决，不必再辩论国家行动的范围与局限。《论自由》就是要为这辩论贡献一个思考，并建议这辩论应该往什么方向辩。穆勒的推定偏向不干预，除非是明显侵犯他人权利的情况。他作此推定，意思是发生疑义的时候，主张干预的论点必须非常有理，非常有力。

另外一个要点，是必须记住穆勒的论点是针对什么立场而发。穆勒抨击的立场，以其最极端的表现而论，主张不压制观看者眼中认为邪恶的行事或意见是不对的。这种立场的最明显形式是在宗教上：我们不惩罚异端，上帝就会惩罚我们。异端不但侮辱真正的信徒，也冒犯上帝；上帝的意志因此一定是异端应该压制。我们来到世上，是为了履行上帝的意志，所以我们必须扑灭异端，因为只要关系到上帝的意志，我们就别无选择。以 19 世纪而言，这立场的意思就是激引国家、舆论，或两者一同，来非难舆论、多数意见或当时最方便操控政治权力的任何集团认为邪恶的任何非正统意见。据此观念，某件事情不对，就构成国家对之采取行动的自明理由。穆勒特别要摧陷这种观念。穆勒用心于此，因为他认为，此路一开，国家对其公民行为的干预将无所不至。

由穆勒对国家干预的态度，不难看出自边沁以来，自启蒙政治思想与开明专制相结以来，功利主义已走了多远。纠正错误，甚至社会性的错误，本身已不足为国家行动的根据。现在，增加人类幸福的善意，或消除人类苦难的善意，只是政府行动的考虑之一。当然，穆勒会说，究极而言，他的论点仍是功利主义论点：太多的国家干预，最后将会消减本来可得的人类幸福总量。前面提过，穆勒认为人的主动自我开发是幸福的一大要素。产生专制主义的政治与社会条件，以及专制产生的政治与社会条件（在此，穆勒祖述孟德斯鸠），是一切条件中最不利于自我开发的。邪恶而怠惰的专制制度只会产生人民宿命式的默认，仁慈而积极的专制则最多只能产生人民呆滞的知足。在《论代议制政府》（*On Representative Government*, 1861）里，穆勒为传统功利主义的“好政府”定义增加一个重要条件。单说政府应该善尽创造幸福之责，已经不够，

政府的行事还必须能鼓励最大程度的民智开发。这其实是一个非常古老的“好政府”条件。柏拉图与亚里士多德用心区别知足与真正的幸福，于此即三致其意。在现代世界，创造幸福的活动只能由代议制政府来提供。大众直接参与政府的时代，在古代共和国式微时已经结束，为数甚巨的现代人只有退求其次，代之以投票选举代表，以及担任非常次要的公职（陪审团，以及任职地方政府），但愈多愈好。

参与政治过程，无论多么稀释的参与，除了开发民智，的确还能带来其他益处。被拒绝投票权者，其利益往往会被遗忘。伙同利益与你相近的人来关心你的利益，最为保险。被排除而不能参与政治过程，至少表示你的利益只能透过别人伸张。不必假定中产阶级选出的议会代表天然敌视劳工阶级，也能明白他们将会完全透过资产阶级观点来看劳动人民的问题。资产阶级的代表即使心怀再大的善意，也没有能力像劳动贫民自己那样看劳动贫民的难处。参与政治过程，牵涉的确实远远不只是投票而已。穆勒认为，民智乏启，缺少动机力量，和缺少教育是同样重要的原因。大多数人并非天生愚昧，但他们关于公共之事的想法如果连发挥最起码影响力的机会也没有，他们在政治上就会自甘消极被动。为思考而思考，只是少数思想之士的乐趣。大多数人的看法是思考必须有值得的益处。他们愿意付出智力与创意去思考他们的私人事务，是因为这思考对他们的生活有益。政治也是此理。费心费力思考公共议题，必须有其实际行动的目的，无论这目的多么遥远，否则根本不值得这么麻烦。

穆勒的所有主要关切，都归结于他所说的“进步”。穆勒并不像法国大革命时代的启蒙之士那般认为进步无可避免。《论自由》与《论代议制政府》都贯穿着一个领悟，说社会能前进，也会后退。穆勒不是经济决定论者。他不认为工业的进步必然带来政治与社会生活任何进步。即物质进步也是没有保证的。一个社会里当令的感觉状态能鼓励个人干劲与进取精神，但也能轻易压垮这精神。穆勒关心自由与自我开发的未来，也同样关心勤业进取的未来。对当时表现于欧洲与英国政治上的秩序派与进步派，穆勒故作不知两者有何差别。秩序派致力保存过去的进步成果，进步派着眼于未来的进步。两者互为必要条件，因为不保全社会目前的进步状态，就没有未来的进步可言。进步派要保守派承认他们

想保存的是过去的非进步层面，但穆勒担心，社会对当前进步的那种沾沾自喜，其实可能暗藏着社会倒退。

穆勒如果说是任何意义上的决定论者，那只能说他是意识形态决定论者。意见真的有作用，居于领导地位的意见犹然。18世纪的启蒙意见令穆勒心仪之处，是那意见何其顺利透入社会上层阶级。中产阶级与贵族欢迎理性时代的种种发现，国王与他们的大臣们也感受到理性的魅力。就是拿破里，意大利统一之前19世纪反动暴政的象征，也由开明专制统治。由于遭到法国大革命及欧洲的反动，中层与上层阶级似乎发展出一种不神圣同盟，要阻止非正统意见，或者坚持目前已有足够的进步。意见与社会或政治利益之间的关联，尤其在一个开始享受自由的政治制度的社会，穆勒十分清楚。特殊利益轻易就能堵塞自由政治的过程，挫败改革。英国的统治阶级即精于利用代议机构促进其狭隘的利益。穆勒认为，从自私利益出发的意见将是懒惰的意见，与激进意见不能相比，如果激进意见足够旺盛的话。在即将到来的大众民主时代，只考虑社会上的领导阶级，已经不够，一定要设法使全社会的人对当代的重大政治问题产生兴趣。穆勒希望选举权扩大能产生这种刺激活力的效果。依穆勒之见，民主不只是选举领导者而已，民主政治本身对选民应该有教育作用。要人民选择其代表，对政治问题有兴趣的公众意见将会延伸面贯穿整个国家。这过程将会出现观念彼此冲击，有如发酵，必定有促成政府生气活泼的效果。

穆勒认为，民主政治除了对政府将有良好影响，其本身就是好的。他和亚里士多德与潘恩一样，相信参与政治过程对人民有益。民主政治可能混乱，穆勒认为这是利益，不是损失。民主政治要花费很多社会精力。批评民主制度者向来喜欢指责民主的社会成本，说，一个社会花在选举事务上的资源用在别的事情上可能更有利。连民主制度的朋友，有时也怀疑以如此成本获致如此效益，是否值得。穆勒不然。给人民投票权而将他们带进宪制之内，能使他们成长进步。这要时间，却是未来进步的希望所寄。

政治代表制度里的民主政治，是实践自由的理想场地。穆勒担心由于缺乏社会诱因而不获实践的那些自由权利，在这里都将获得发挥。民主邀引并激励人实践。此外，民主能使政治建制更加稳定。保守的欧洲

自 1789 年以来就一直生活于对革命的恐惧之中，穆勒写《论自由》与《论代议制政府》之时，1848 年欧洲各地的革命仍是活生生的记忆。这些革命给人的教训都一样：政治建制在现代世界不可能存活，除非它们能以理性的论点来辩护，并且具备来自广大人民的正当性。围堵理性论点的惟一途径，是让它在政治体制内部建制化。实际上邀请并鼓励理性论点，同时又最便于为一套政治体制提供民意正当性的惟一政治制度，就是民主。代议民主决不是柏拉图以来的批评者指称的那种难以稳定的制度，而是一切政府形式中显然最稳定的。民主实践对一个政治共同体的良好影响，有赖于经久累积。民主是最广义的大众教育。我们不可忘记穆勒在“好政府”的功利主义判准之外增列的那项条件。政府不仅必须有效率地完成公共事务，还必须致力促成公民长进。代议民主似乎是实现这两个目的的理想方案。选民意识到他们的利益寓于有效率的政府，这将会促使政府取法乎上；积极参与政治与政府，则会促成公民的关心由私人领域扩及其领域。这样的公民构成的共同体，永远不可能僵滞。

关于穆勒的一个省思

读穆勒之文，尤其读《论自由》者，都不能无感于其人之诚挚与坦白。穆勒维护自由时最见辩才，惟其如此，我们称赏其闳辞雄辩之余，可能忽略他论点中的某些弱点。他是不是认为自由是本身即善的目的，或者认为自由只是获得其他没有明述的目的的手段？有人说穆勒鼓吹思想与言论自由，以之为功利原则在英国更获进步的惟一手段。有人添说穆勒认为更多进步的主要障碍是基督教，而视穆勒的《论自由》为自由思想者的圣经。个人主权的合宜范围极难界定：我们的整个生活，内在与外在的，当然都必然受我们所处的环境影响，自由的初步条件应该是解开我们自身的意识与下意识心智（及无意识界）。如何个做法，在穆勒那里完全没有线索。以上都是对穆勒的常见批评。对穆勒《论自由》最透辟的批评，也许应推批评他认为人类其他一切的善都依存于自由这个善。穆勒认定人类的所有进步，非常初期的社会发展阶段除外，都是

自由造成的结果，而且他确实假定未来一切进步也取决于自由。要找与此相反的例子，再容易不过。我们可以举出许多例子，有些社会并不自由，在它们那个时代却是进步的。穆勒的进步观念非常接近我们今天说的“创造性”。历史上很容易可以找到几个时期，这些时期在思想与艺术上表现了非比寻常的创造性，然而其社会并无穆勒意义的“自由”。（例如启蒙运动时代在法国与德国的专制主义下发皇，以及美国惟一原创的艺术形式是爵士乐，而爵士乐本来是奴隶的音乐。）

穆勒有时似乎知觉可能受到这样的批评，因而巧为因应，于是有时候将自由与进步混为一事。穆勒的自由观念强调自我开发，他顺势暗示只要有自我开发（即原创性），自由必定与之俱在。这实在是套套逻辑：有创造性，必定有自由，因此自由与创造性是密不可分的。这两者当然密不可分，但原因是你用它们互为定义。这可能不是十分要紧，如果穆勒没有将此原则引申到财富的创造上。他看岔了艺术史与文学史，还情有可原，但政治思想家而弄错财富创造的必要条件，就比较难有借口。观穆勒行文，他的确认为自由是创造财富及一般经济进步的惟一条件，以及最理想条件。在工业革命时期，自由可能真是英国经济扩张与进步的理想条件，但由此不能推出只有在穆勒界定的自由存在之处才能发生经济进步。关于工业起飞的必要条件，经济学家至今互有歧见，实行压制性社会与政治制度的国家出现出色工业进步的例子，也不可胜数。主张自由市场的经济学家会说这些并非能够创造最大经济成长的环境，他们也会举“自由”社会的成长率，对照比较不自由的，实行中央控制经济的社会，以明后面这种社会的成长率较为不如。（前苏联国家的中央控制经济局部拆解，也令自由市场经济学家欣喜若狂。）藏在新自由主义里的论点，其实是一种与穆勒相反的自由论。有些自由市场论者主张自由的市场交换就是自由，而不只是使自由成为可能的条件。穆勒认为自由是经济成长的先决条件，但他也认为自由是一个附带自由市场交换制度的东西，使经济成长成为可能。

前文提过穆勒不是经济决定论者，因为他认为工业进步与政治及社会自由的成长之间并无必然关连。在工业资本主义时代，自由仍然是必须奋斗争取的东西。穆勒维护自由市场，但自由市场创造赢家，也制造输家，他觉得有义务为此提出辩解。这方面，他追随黑格尔（及苏格兰

启蒙运动)的传统。论者谓自由市场不尽是组构人与人之间的经济权利关系的理想方式,不过,是人做得到的最佳方式,而且这种方式带来其他益处,自由即这些益处中最主要的一个。穆勒对自由市场带来的自由没有他们那么乐观;他同意自由一事,但触及自由市场的直接间接效益(包括自由),与自由市场课加于没有那么幸运的社会成员身上的社会劣势,两者之间如何分解的问题。这个问题打从开始就或明或暗存在于自由市场的政治经济学之中。穆勒试图解决这个问题,将自由视为只是自由市场经济的可能结果之一,从而使自由变成一个与自由市场本身的运作有别的東西。穆勒持此立场,所以能对自由的存活机会存疑;面对其时代走向观念一致化的强势趋势,除非争取意见自由的力量奋起相抗,否则自由不能乐观。

新自由派言语之间,仿佛这问题根本不存在。新自由派将自由界定为自由交换制度,将穆勒意义的政治自由视为自由交换制度上面的浮沓,不无可欲,但非关自由本质。新自由派如此说法,变成化约论者与经济决定论者,而穆勒从来不是化约论者,也不是经济决定论者。自由主义的核心价值如果不是自由,这还不打紧。但自由正是自由主义的核心价值,我们必须指出,化约主义与经济决定论同自由概念实难非常契合。自由化约为自由市场关系制的一项功能,穆勒意义的自由就不必争取了。政治学化约为经济学,自由等同于市场自由,那么,你自由或不自由,一切取决于经济条件。这是传统上自由主义者拿来同马克思主义连在一块的一种化约主义与经济决定论。马克思主义被说成否认自由,正因为它将政治化约成一个倚决于经济的变数,它甚至否认资本主义必然在其经济基础上建立的上层结构里有自由的可能性。自由主义从来最为珍贵的,是人类的意志自由与认知自由。这样的自由概念,所谓新自由主义者可能根本已经丢弃了。

推荐读物

边沁的《政府论片断》与《道德与立法原则导论》(*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*), Blackwell 出版社出版,由汉弥逊(W. Hamison)主编的

版本仍是标本版。斯蒂芬 (L. Stephen) 的三卷《英国功利主义者》(*The English Utilitarians*, 1950) 仍然有用。梅克 (M. P. Mack) 的《边沁》(1962), 有点偏锋, 但精彩处处。穆勒的《论自由》与《论代议制政府》有很多学生版, 十分易得。穆勒的著作大概是所有著名政治思想家中最易读的, 《论自由》即雄辩之极致。对穆勒的评论, 不胜枚举。关于 19 世纪对穆勒的批评, 可读费兹詹姆斯·斯蒂芬 (J. Fitzjames Stephen) 的《自由、平等、博爱》(*Liberty, Equality, Fraternity*, 1960), 20 世纪部分, 可读考林 (M. Cowling) 的《穆勒与自由主义》(*Mill and Liberalism*, 1960)。



第 21 章

自由主义的成熟与式微

斯宾塞、萨姆纳、格林

斯宾塞

斯宾塞 1820 年出生于英格兰德比 (Derby) 一个不属于英国国教的异议教派家庭。他童年时代的德比沸腾着激进政治与宗教 (他本人属于美以美教派)。当时英国的政治与文化生活尚未被伦敦吞噬, 工业革命初起的情况在德文谷 (Derwent Valley) 仍是活生生的记忆。斯宾塞的时代, “城乡” (provincial) 一词不是“二流”的意思。斯宾塞在世之日, 德比慢慢发展成英国铁路重镇, 只有斯温登 (Swindon) 堪与匹敌。这里面有个值得一提的反讽。铁路被认为会腐蚀一个国族的道德质地——小说家狄更斯即作此想, 普鲁迪太太 (Mrs. Proudie) 也是一例 (译按, 普鲁迪太太是托洛普 [Anthony Trollope] 小说《巴契斯塔》主角), 但铁路也将英国统连为一, 使伦敦成为全国中心。

斯宾塞的父亲是学校教师, 在诺丁汉 (Nottingham) 做过蚕丝生意, 没有成功。斯宾塞跟叔叔度过童年最后阶段, 这位叔叔是激进的乡村教区牧师, 给了斯宾塞那种完善而实际的教育。斯宾塞当铁路工程师十年 (1837~1846), 如他那本传记的作者所说, “参加了工业革命轰轰烈烈的最后一役”。他总是不安于业, 1840 年代进入激进新闻业生涯, 并且从事著述, 终身以之为生计。

19 世纪 50 年代, 他几乎娶玛丽安·伊文斯为妻, 她就是后来改名乔治·艾略特 (George Eliot) 的小说家, 但他似乎嫌她貌丑, 好事未成。斯宾塞成为英国首要实证主义者 (取其广义), 到 1857 年, 他已写出那几部洋洋大观的社会科学巨著。19 世纪 60 年代末期, 他蜚声国际, 1882 年游历美国。

斯宾塞与斯宾塞主义何时开始式微的, 甚难断定。他从来就不是特别健康, 成年岁月经常为心理失能所苦 (大概是抑郁症)。斯宾塞本来相信演化必然是进步的, 他这乐观主义消退之时, 似乎也正是他社会科学家与先知的名气开始没落之际。他 1903 年去世时, 斯宾塞主义已经显得有点荒怪。不过, 毛泽东就是读了斯宾塞, 而走上马克思主义之路。

萨姆纳

萨姆纳 (William Graham Sumner) 1840 年出生于新泽西, 父亲是无师自学, 后来移民美国的兰开夏 (Lancashire) 二匠。萨姆纳全家在西部一段时日, 最后, 萨姆纳

的父亲在康涅狄格州的哈特福德（Hartford）落脚，受雇于哈特福德与纽海文铁路公司。

萨姆纳自小会读书，1859年进耶鲁，学业出色。他认识了一些美国精英的子弟，在他们协助之下，进入日内瓦、哥廷根及牛津大学的研究所，主要是攻读神学。1866至1869年，他执教于耶鲁，1867年成为新教监督教会的牧师。回到耶鲁后，他的注意力转向社会与政治事务（但他仍是个精勤的传道人，也是尽心的教区牧师），并在1872年获得新设的政治与社会科学教席。他以社会科学教授的身份成名，是以此身份成名的第一人（几乎也是最后一人）。萨姆纳在耶鲁讲课，教室每每入满为患。他在耶鲁是现代化要角，经过一场著名的争取，使斯宾塞的《社会学研究》（*The Study of Sociology*）成为课程教科书。萨姆纳的思想范围与思想精力俱甚可观，能读十二种语文，各门社会科学无一不精，而著作不限于社会科学。

萨姆纳的名字已成为反对中央统制的放任自由主义的代称，时至今日，社会主义者学习知己知敌，仍然必读他的反社会主义论点，尤其是1883年的经典名著《社会阶级之相互依存》（*What Social Classes Owe to Each Other*）。萨姆纳还发明“被遗忘的人”（*Forgotten Man*）一词，指那些奉公守法，默默度日，每当政府想到改善社会福利，就成为税吏目标的公民。萨姆纳手上时时忙着雄心万丈的研究计划。名著《民风民俗》（*Folkways*）出版于他去世前三年，即1907年，遗作《社会的科学》（*Science of Society*）1927年问世。

格 林

格林（T.H.Green）是后史特拉奇（post-Lytton-Strachey）意义下的“杰出维多利亚人”。周伊特（Jowett）主持的牛津巴利欧学院，这座维多利亚道德力量的发电厂，可以称为周伊特与格林的巴利欧，因为格林对之贡献甚巨，有时就是他主事。格林14岁（1855年）就读英国著名男校拉格比（Rugby），后来并非可造之才，却富于拉丁语造诣，一个毕生未能尽脱懒散之名的人有此成就，有点令人惊讶。

格林1855年入周伊特门墙，害羞而拙讷，1860年经过些许迟疑，签署英国国教的《39条信纲》，成为巴利欧学院教授。

格林在政治上一直是自由主义者，在许多方面是那个时代典型的资产阶级激进分子，关心选举改革（公开发言支持1867年改革法案），并致力教育改革。1872年起，他投入禁酒运动。他和许多当代人相信，英国劳工阶级如果要行使投票权，最好清醒为之。

1870年起，格林在学院里独当一面，他讲授近代与古代哲学、康德与黑格尔、

柏拉图与亚里士多德，并致力穆勒著作的阐释与批判，穆勒当时在牛津是重要讨论主题。格林当老师，起初甚为矜谨，但逐渐灵活，假期也带学生参加牛津著名的读书会，学生都知道碰到一个认真的老师。即使以19世纪牛津的标准而论，格林也没有格外博学之名，但他对所授哲学系统基本要义之掌握，足补此憾而有余。

政治上，格林立场有点奇怪，几乎同意穆勒之类功利主义激进派代表的一切，却拒斥哲学激进主义者见解的功利主义哲学基础。他根据他的哲学唯心主义，为先进见解另寻基础。

在学术与政治辩论上，格林是彬彬君子的象征。他的政治理论鼓励人成为理性的好公民，他也身体力行，参与牛津地方政治。1878年开始，他出现遗传心脏病的征候，1882年早逝。沃德（Humphrey Ward）女士小说 *Robert Elsmere* 里那位“格雷先生”（Mr. Gray）就是他。

斯宾塞：理论中的维多利亚时代

政治思想史著作林林总总，仿佛相约共忘维多利亚时代是斯宾塞的时代。斯宾塞是社会理论史里雅负重望的人物，但今天没有人读他。有一种思想家，他们的理论从那些理论解释并称扬的那个世界里生长出来，自然天成，但其思想体系也随其时代结束而俱终，斯宾塞属之。在思想上，斯宾塞主义至20世纪开始时已经死亡。他单单以进化原理解释世上一切事物的运作之道，包括社会与政治世界，苦心经营，既繁且巧，但20世纪方萌而其说之势已竭。所以如此，半因自然科学与生物学的发展方向有的并非斯宾塞主义所知，有的与斯宾塞主义敌对，半因斯宾塞对工业社会及其政治之未来演变的预测，与实际演变不其相合。斯宾塞主义的缺陷众所共见。功利主义对隐晦与模糊的不耐烦，由斯宾塞发挥至尽，但斯宾塞主义在知识圈中无疾而终，亦由此清晰之故。斯宾塞自认其社会与政治理论能够打通科学在他有生之年不断就自然世界与社会世界提出的事实，并以此自得，然而斯宾塞主义的宏图即为其中一些事实所败，不能真正成为统摄人类社会及人间一切事物之发展的理论。

斯宾塞主义的枢轴理念是进化。达尔文的《物种起源》1859年出版，进化观念俨然只此一家，别无分号，使人很难想见进化观念在19

世纪中叶之前已经如何进占许许多多不同的思想领域。进化观念的思想起源极多，要一一列举，非写一部进化观念史莫办。这里权且一言蔽之：进化的观念，物理、生物、社会、政治的进化，在启蒙时代结束时已是老生常谈。启蒙运动的兴趣如果不是人类的进化史，还有什么？启蒙运动眼光所到之处，所见无非进化。启蒙运动之失，是未能真实掌握在物理、生物、社会与政治这些不同领域里的作用总因。在解释社会世界与政治世界的演化进步时尤其如此。人类的进步，有些启蒙运动思想家归因于理性，有些人归因于自由贸易的成长，有人在进步中看见上帝的手，有人则认为人类的进步来自社会发展法则的作用，这些法则可能是神的命令，可能不是。

启蒙的进化观念缺少的另一成分，是进化与革命的对照。进化与革命的对比，后来成为 19 世纪社会与政治理论的常谈。进化“自然”而革命不自然，是 19 世纪所有思想的基石，从温和的左派到反动的右派皆然——事实上，凡不主张革命者皆主此说。所以如此，半因上层与中层阶级的代言人不愿见到法国大革命恐怖重演，半因时人由法国大革命看出世界正在非常迅速改变。进步式演化的言外之意是进步不能指望一夕即至，因而与审慎追求进步的维多利亚时代颇为搭调。至于领悟到达尔文式进化对人类的未来并不全是快乐信息，而产生悲观的进化主义，并且演成一套有系统的社会与政治学说，是 19 世纪非常晚期的事。1900 年以前半个世纪，也就是斯宾塞在思想界还活跃的那些年代，大多数人相信演化意指进步，了无疑义。

达尔文进化论只是进化观念可以应用于一个特定研究领域——生物学——的方式之一，而且《物种起源》的起源不在生物学，而在马尔萨斯的人口学。马尔萨斯的《人口论》有个暗淡的预言，说人将必须愈来愈辛苦挣扎，才能糊口活命。达尔文将此预言应用于生物由原始单纯到大批精细分殊的物种的演化。达尔文取用一般的进化观念，即生命是自然而然由单纯走向复杂、由同质走向异质，而发现生物进化是适者生存的结果。一切进化研究，生物学与非生物学的，都假达尔文主义之名以行。进化理念影响力大增，实不足为异。不但进化观念在 19 世纪中叶是老生常谈，而且《物种起源》出版之年，我们现在所说的各门科学还没有明确分门。当时，科学——意指一套科学观念与科学方法——基本

上仍被视为在所有研究领域都一样。说来奇怪，19世纪中叶对科学事业过去与未来的演进完全缺乏清楚的概念，虽然专门化或专科化的确已经存在。科学与人类其他任何生活领域一样会受意志左右，科学也会由单纯而复杂，自同质而异质。维多利亚时代的人对这一点亦有所觉，斯宾塞这样的思想家却未为所动，他的心智是19世纪初叶塑造的，而19世纪初叶的一大观念是科学的统一。斯宾塞认为所有科学异口同声，一切科学知识的基本性格都一样，因此，任何一件科学活动所作的发现，与其他所有科学活动的发现必定是相容共通的。这种相通相容，甚至可以作为什么是科学知识、什么不是科学知识的判定标准。由此似乎可以推知（实则当然推不出）所有科学探讨，根本上都是在寻找同一个东西的不同外显。这东西就是进化；进化发展的通律贯穿太阳底下一切活动，科学探索的其实就是这些通律。

据此而观，科学事业欢迎“宏大理论”（grand theory），堪称顺理成章，而且宏大理论愈大愈好。“宏大”意指“单纯”。掀开19世纪中叶科学的薄薄表面，底下就是由波普（Pope）与伏尔泰推广普及化的牛顿物理学，在牛顿自己的出生地英格兰尤其如此。当时的科学寻找的，是某种统括一切的定律，这次不但要以此定律解释物理宇宙，也要解释其他一切。牛顿与斯宾塞的情况还有更相近之处。万有引力并不是牛顿发明的。就像伟大的科学发现常有的情形，万有引力的观念在牛顿的时代已广泛流通。牛顿做的事情，是将许多有关引力的观念融合为一个观念，然后彰示这个单一观念能如何解释无数物理现象。斯宾塞（达尔文）的情况与此相似。斯宾塞将现有许多关于进化的观念融合为单一一个总摄观念，用以解释一切。

19世纪追求宏大理论的另一冲动是宗教性的冲动。启蒙时代向来被其教会敌人称为无神论者的时代。启蒙的道德与政治哲学大多也确实尽可能少承认神的存在。但是，18世纪哲学家无论怎么另有想法，都处处碰到这个事实：大多数人的道德感来自宗教，而且大多数人仍然以他们的宗教为实际生活的指南。到19世纪中叶，科学已相当破坏了基督教大部分比较不可思议的教理，也相当破坏了基督教一些比较通情合理的信条。如今，即使将圣经作成不拘字义的宽大诠释，以利解释世界，连信徒也愈来愈难承认其为足够充分的解释。实际生活的指南在相

当程度上必须来自实际生活，至少不能与实际生活矛盾。上帝主持宇宙的观念对信仰比较素朴的无数世代曾是莫大抚慰，但对宗教的怀疑在19世纪中叶深入许多思想之上，他们不得不相信人类的经验世界一片混沌，除非找到一只牵引之手或指导原则来取代宇宙由上帝主持的观念。这就是一股欲望，希望看透自然的表相，在令人目盲的纷繁杂异现象里找到统摄一切的发展法则。这股欲望如果所求有得，将能提供一套有关这个世界的真理命题，这套命题即可作为人生指南的基础。这指南将会是实际的，也就是说，它根植于实际生活，当作你在实际生活里的生活指南，很有机会成功。

一套在现代世界里引导生活的实用指南，有一项要务必不可免，就是发现现代世界是如何运作的。科学，尤其社会科学，将担当解释世界如何运作的大任。社会科学以揭露社会变化的机制为己任。世界日益工业化，社会变化有目共睹。社会科学如果能彰明这些变化机制的大趋势是促进社会进步，而且能精确说明这进步是怎么样的进步，那么，现代的、理性的人就为人生找到了一个道德指南，也就是站在进步这边，致力反击蒙昧主义与反动势力。

在人类未来的进步里，政治扮演什么角色，并不清楚，到斯宾塞主义而见分晓。斯宾塞主义说政治徒惹人厌，只会妨碍进步大业。的确有人认为，自由主义潜含着反政治，这反政治的立场至斯宾塞主义而大备。我们不妨回想一下，进步主义思想当初起源于启蒙运动时，政治态度就是暧昧的。启蒙的政治思想兴起之日，欧洲的国家体制大致上仿佛已是政治风景里一个永远的标志。国家因而成为启蒙运动的核心难题之一：未经启蒙的，也就是，未经改革的国家，如何能有助于启蒙运动的理想？有些启蒙思想家主张拆毁现有国家，代以设计合宜的国家，有人则希望将权力更进一步集中于一个主权中心，认为在可预见的未来，这是为启蒙改革创造一部引擎的仅有途径。启蒙思想内部的这股紧张，底下是一个更大的紧张，是各方对社会的看法不一。中央集权论者，以及他们的后裔，即功利主义者，毫不怀疑国家只要有此意志，就有能力改革社会。主张更废现有国家者，则怀疑国家只能坏事，怎么有能力改革社会。例如，潘恩等人就希望创造一种新的国家，一种让社会自发发展的国家。社会是美德的学校，国家是恶德的学校。人在社会里才能经由

他们自身的努力，过良好而圆满的生活。拆掉旧有的国家机制，才能让社会更自由地进步，追求完美。

启蒙运动创造了大量启蒙的意见。主张国家集权的启蒙运动思想家希望，启蒙的意见有一天能引导国家走向进步的改革，比较激进的启蒙思想家，如潘恩与戈德温（Godwin），则希望启蒙的意见有一天取代国家的大部分工作。启蒙的意见将会节制人类的行为，以至于国家的法律，由强制力量支撑的法律，即使不被改革废除，也会逐渐萎缩。在政治实践上，启蒙的意见将会诱导国家自行拆解，由意见取代其位。《谷物法》1846年废止，自由主义与激进主义视为大胜，原因在此。“反谷物法联盟”起自政坛之外，可以视为纯正的“社会”运动。这运动攻陷政坛，促成国家停止管制谷类贸易，也停止管制几乎人人生活都受影响的面包价格。当时需要的，是一套有关社会生活发展的有力解释，使人相信实践如此，理论亦然，也就是国家可去，社会透过意见，本身能够发挥调节功能。提供这么一套解说的，就是斯宾塞主义。

斯宾塞主义出现的舞台很早就准备妥当了。自从洛克以来，自由主义即一直不满国家的干预。到18世纪末叶，已有相当大量的进步意见，主张社会如果不受干预，本质上就能自我调节。亚当·斯密是此说巨擘，功利主义者亦持之甚力。18世纪末至19世纪初叶的政治思想，虽然知道国家的权力可能用来促进社会改革，但也同样警觉这权力可能有害社会。这么说来，反对国家干预的主张为什么还需要一个斯宾塞的新理论？已有的自由主义理论为什么不够？

需要新理论，部分是由于上文所提，自由思想内部的紧张。自由主义里有一个始终未解的、根本致命的矛盾，特别是边沁主义版的自由主义。自由主义的论点能支持国家干预，也能反对国家干预，但看运用。你可以辩陈国家插手社会改革，最能增加人类幸福的总量，你也可以主张国家放手，让社会在不受实证法阻扰之下追求它自己选择的幸福形式，最能增加人类幸福的总量。“哲学激进派”走折中路线，一面说不喜欢经济上的管理，一面以公众福祉之名推动各种管制机制。“政治经济学”形式的古典经济学导致19世纪初期的自由主义者远离经济干预主义，但是，根据严格的功利主义观点，如果经济上的管理证明会带来最大多数人的最大幸福，“原则上”就没有理由说国家不应该管制经济。

1850年——斯宾塞《社会静力学》(*Social Statics*)出版之年,到1885年斯宾塞的《人对国家》(*The Man versus the State*)出版之间,自由主义内部似乎由干预论占优势。有些自由主义者开始担心国家干预论已经成为“有原则的干预”论,也就是自由主义“理论”层次的干预。19世纪上半叶的边沁主义式干预论往往可用紧急需要来辩解:某些社会改革“现在”就非做不可,否则民生多苦,将会有人煽动作乱以为救济。19世纪下半叶,繁荣增加,英国社会及其政府出现安定的气氛,政治阶级恢复信心,自信能改革现有制度而不必根本改变那些制度。那么,现在主张国家增加干预者,论据何在?让国家做完已经开始的改革是一回事,另外再给国家找事做却是另一回事。连自由主义主将穆勒也开始寻思是不是可以请国家来管制经济的分配面,亦即由国家来决定每人应该得到多少社会产出。(20世纪末的自由主义关切所谓“社会权利”与“社会公民权”,穆勒实其先声。)格林及其学派也致力建构一种倚傍德国唯心哲学甚深,取资于黑格尔尤多的自由主义。由于取源如此,英国唯心哲学的基本立场及其有关国家角色的结论都带着明显的集体主义色彩,也是预料中事。在自由主义逐渐转向主张国家在理论上、实践上应该扮演更强大角色的这个时候,斯宾塞强烈觉得有必要重新树立个人主义式的自由主义哲学。

对斯宾塞的另一重大影响,是1800年以后半个世纪工业社会的经验。我说“1800年以后”,因为到了这一年,已存在着堪称连贯的自由主义哲学,其基础是一些有关工业社会未来发展的假设,而这些假设在半世纪后已不能令人信服。我在前文提过启蒙运动有一项假设,认为现代社会与政治将会远远不像过去那么复杂。贵族已走完其时代,在未来社会里,其经济与政治角色都将愈来愈小。过去,贵族为社会结构平添一个没有生产力的阶级,又在国家制度里占据重要权位,因而徒增社会与政治事物的复杂牵缠。未来的社会由工作以谋生计者构成,结构不会那么复杂,而且由于完全由以买卖劳动为生计者构成,也不至于引起贵族支配的社会那种阶级嫌隙。但是,到1850年,半世纪的工业社会经验,以及正在工业化过程中的社会的经验,已开始令思想家纳闷他们的社会事实上是不是从复杂走向单纯。

社会将由复杂走向单纯观念,受到进化主义者直接挑战,挑战最

力者即斯宾塞。进化论的观念，见事正好相反，认为一切都从同质向异质演化。这是由单纯而复杂的另一说法。自由主义思想家都相信进步，只是深信的程度各有不同，但是，据所有自由主义思想家所见，进步的要义往往在于化繁为简。以封建社会为例，在封建社会，主权散布于世俗与教会的上层阶级，一团糊涂，要在封建社会寻找主权者，非常困难。封建的经济关系也同样复杂，而且根本而论，领土与国王、农奴与领土之间的封建关系不是经济关系，却是军事关系。这与现代的自由主义社会形成鲜明对比，在后者，调节经济关系的是商品（最重要的商品是劳动）买卖者的自由主义契约构成的透明且理性的过程。启蒙的进步其实是思想的进步，意思是说，在多余的、人为的复杂背后，看出自然的单纯。论者说，又因为主持社会发展的那些定律应该是单纯的，所以，功能可以用那些定律解释的社会也将是比较单纯的社会。

工业社会的经验正好与此相反。亚当·斯密的分工原则，其实际运作之复杂，决非他本人所曾梦见。世纪中叶的工业社会，由斯宾塞之眼看来，只有复杂二字可以形容。亚当·斯密揭示的自发分工已与经济成长一同起飞，产生了各行各业的人，他们在社会上担任着无数环环相扣、相互依存的工作。这样细密分化的社会急需一个新理论来解释其复杂，也急需一个新的政治理论来配合。要建构这么一个新的社会与政治理论，进化主义，尤其从进化生物学做成的类比，是最好的基础。进化主义在形式与内容两方面都正合所需。进化主义无论选择哪个研究领域，都使用同样的说词：从单纯而复杂的动向，在生物学犹然。社会科学也研究人的生活，人是生物，因此，用进化观念来从事的社会科学与其说是类比于生物学，不如说是其延伸。社会科学甚至由此获得一套方法论：社会科学处理整个社会这样复杂的现象，要将之解开打散，究其成分，发现成分如何构成其整体之复杂。生物学家处理复杂的生物生命形式，正是如此，任何生物的生命都由以某种方式进化的生命细胞结合而成，活生生的社会为什么不是如此？一个社会是生物学上许多复杂有机体的复杂结合，因此对社会的研究在原则上不应该有任何不同于生物学之处。当时的人对一个理论应该是何模样，有其定见，进化原则十分符合那个定见。19世纪中叶认定科学是一以贯之的，一项科学原则要能包括许多科学门类。科学界宽容来自科学事业不同部分，彼此之间不

大容易调和的理论，是很久以后的事。自从启蒙运动赞美牛顿理论虽然简单，却是解开宇宙复杂奥秘之钥以来，关于理论的观念一直没有实质上的改变。在斯宾塞的时代，一项原则能灵活适应许多不同的科学事业，被视为它是真理而且有用的证据。科学对解释太多事情的原则动疑，是很晚的事。

斯宾塞主义里可以看见流行于世纪中叶的大多数激进观念，特别是激进主义对国家的怀疑。自由主义对国家向多怀疑，有心改革国家，斯宾塞更甚，明指国家对社会只有威胁。前面谈过，国家可能扰乱经济的想法在亚当·斯密的时代已经流行，但亚当·斯密认为经济是特例，说对政治经济学一窍不通的贵族政府妄行管事，经济特别容易为其所坏。斯宾塞延伸国家管制有害经济的观念，成为国家管事将危及整个社会。社会机制复杂如生物机制，一个社会愈往进化之梯上端进步，其机制愈复杂，也愈微妙而易受破坏。自然的平衡往往是多多少少有点危殆的，不容国家在一个社会里横冲直撞，妄行改动，这些改动最后可能造成一切颠倒错乱。社会是一个复杂的有机体，透过自发的进化过程引发的社会功能分殊化而作用。相形之下，国家仍然透过粗糙的实证法机制，靠强制力量或强制力量的威胁在运作。依斯宾塞主义者看来，这等于让小孩子用铁锤和凿子修理钟表，使钟表准时一点。

柏克以来，英国的保守主义传统里一直有些与斯宾塞有机主义相近的成分，但这相近只是浮面的，斯宾塞的激进与柏克的保守，差异甚巨。柏克有条件支持自由贸易与国会改革，并不是自由主义者，他用心避免区分“国家”与“社会”，而这正是自由主义根本要义所在的一项识别。柏克保守主义的基本主张认为，统治一个社会的那些机制是那个社会的有机生命所在，将这部分从一个社会的其他部分切开，这个社会就像无头之躯：不是死亡，就是即将死亡。柏克为英国政府辩护，所持部分理由是那个政府与英国社会十分统一，并妥善发挥其统合功能，因此在理论上把国家与社会分开并无意义，在实际政治上，则即使是考虑切除统治部分，也必定造成政治与社会灾难。斯宾塞以有机论点反制柏克式的英国保守主义，反制一切强调国家中央权威的保守主义。斯宾塞一如所有道地的自由主义者，将国家与社会区分开来。社会——以斯宾塞的用法，指社会阶层化和经济——是有机发展，国家不是，而且国

家握在保守主义者与反动派手中的时候，改变若非太慢，就是根本不知改变。根本而言，国家机制——普天之下所有国家机制——都是从外面侵入有机发展的社会的强制机制。

斯宾塞自认切中现代世界的政治建制的真相。一个社会产生变化之际，政治建制非但不能自然发展，反而很容易反社会发展之道而行。柏克错了。社会变化之时，政治建制并不随之自然变化。斯宾塞对国家机制的看法，隐含着对19世纪上半叶激进主义的批判，以及对启蒙运动激进主义某些层面的批判。早先的激进主义倾向于认为政治变革比社会变化容易完成，而且所有激进主义者都认为改革的第一步应该是改革国家，然后以经过改革但仍然中央化的国家作为推动进步的引擎。早先的激进主义者并不否认社会能够独立于，并且的确独立于国家机制而改变，但他们普遍认为这些改变的程度不够，不然就是变错了方向。启蒙思想家很了解他们生活在一个正在改变的世界，但他们大多认为应该以改革过的国家为变化的前锋。斯宾塞不然。斯宾塞主义者说，国家的拳头大而无当，想用政治行动把事情变好，却败事有余，结果是社会的进步被减慢，甚至延迟。斯宾塞认为，长期而言，工业社会的进步过程将会克服所有由国家主持的反对，但由于国家作梗，这长期可能真的非常长，而社会有机体，就像其他任何有机组织，可能为人类的拙劣干预或任何粗心大意所毁。

斯宾塞主义反对国家干预社会问题的立场，在美国社会达尔文主义者萨姆纳的著作中有极为清楚的陈述，尤其他的《社会阶级之相互依存》一书，以及《重造世界之荒谬企图》(The Absurd Attempt to Make the World Over)一文。萨姆纳著书立论之时，美国也流行认为国家政府应该采取措施解除贫穷。萨姆纳每每将国家干预论与社会主义并论，而且特别着意说明斯宾塞主义的工业社会观不同于社会主义观点之处。斯宾塞主义认为进化之梯细分成许许多多梯级，社会主义的看法则说真正只有两群人，即资本家与无产阶级。斯宾塞主义说社会未来将愈来愈分殊化，是自然的分化，社会主义说工业社会的未来将分成资产阶级与无产阶级两极，人人被迫选择一极。萨姆纳探索在社会未来面貌的决定上，国家可能扮演什么角色。他的结论既清楚，又惊人。

萨姆纳首先考虑到，自然发生的社会分殊甚为微妙而脆弱。社会之

梯有许多梯级，因此社会之顶与社会之底相距很远。底部是贫民，顶部是超级资本的拥有者。在美国，大多数人虽然并非富有，生活却有着落，因此列在梯顶与梯底中段中间。中段之顶与中段之底也相距甚远，因为中段也有许多层，但萨姆纳认为可以称这中间部分为“中产阶级”（middle class），因为他们的收入彼此接近的程度大于接近贫民或百万富翁的程度。论者说，政府应该以福利方案来协助贫民，这些人人不敷出。萨姆纳直指一个问题：福利由谁出钱？显然不是贫民。然后，他就巨富的纳税习性提出一个非常切实的看法：巨富必定有办法逃避他们纳税的义务，因为他们就是擅长此道。抽得到税的只有中间的，守法的寻常公民。在美国，他们过得去，因此他们有多余的收入，又由于他们倾向于守法，联邦政府开口，他们就会出钱。

记住，政府没有生产力，自己不会有钱，只能拿公民的钱，亦即根据法律征税。这对中间阶层造成什么影响？中间阶层是一些还过得去的人，所得剩余非常少，以及一些小康之人，所得剩余多一点。福利政策的第一个效应将是使中段偏下的阶层接近贫穷线。他们不会降到这条线以下，因为你不能指望他们为了纳税而自陷赤贫，但征税将会造成中下阶层家境危险。他们大概不会再有能力多存积蓄以备不时；实质上，这意指小农、小商人及受雇工作的人下回一旦遭遇欠收或生意不景气，可能就成为依赖福利救济的人。因此，征税支应福利计划，效果是增加福利救济户，并且窄化作为福利支出来源的税基。

另一个必须提出的问题是：原则上，福利支出会不会有一个可以视为已经“足够”的数字？萨姆纳认为不会。一旦走上福利支出之路，这条路就没有尽头。（别忘了，福利与支出会增加救济户数目。）能够花在福利上的金额，原则上没有止境，但实际上有。中产阶级的所有剩余财富都被以税赋的形式征走之时，就是止境。这时，社会上非常富有之外的每一个人，都变成实际或潜在的福利救济户。贫民已经是福利救济户，中产阶级没有了可以存续的剩余所得，在下一个苦日子来到之时也将变成福利救济户。这时候，除了非常富有者之外，人人都努力要求慷慨的国家福利供养，而由于美国是民主国家，他们无疑将会如愿。（连富有者也可能没有任何好理由反对福利，因为富人不曾公平缴税。）萨姆纳论点的要义很清楚：一旦实施福利主义，不一而足的压力就会累积

起来逼迫增加福利支出。福利主义本身就会创造潜在与实际的救济户。

这一点为什么关系重大？社会达尔文主义者（这个称呼与斯宾塞式达尔文主义者其实互通）有两大理由认为兹事体大。第一，这种情况在一个社会的成员之间制造一种完全人为、错误的关系。萨姆纳将一个社会的成员区分成两群人，债权人与债务人。债权人是他所说的中间阶层及此阶层以上的人，也就是安居乐业，因此而有余财的人；债务人是生活无着，落在贫穷线以下的人。作为斯宾塞主义者，萨姆纳认为这区分是世事的自然结果。人类的生活犹如一切生物生活，有生存竞争的压力，经济生存与其他各种生存并无两样。在美国尤其如此。美国招邀欧洲移民来此追求幸福，提供不错的成功机会，但并不保证成功。在这里的艰困竞争条件中挣得安居乐业的人，就是真正的美国人。

福利主义使这一切改观。千万随时记住，一般人常说“政府”应该出钱提供福利。但这实在是个错误的说法。政府自己是没有钱的，说政府应该出钱提供福利，真正的意思是，政府应该强迫它抽得到税的人将他们的一些财产转移给贫民。纳税人就是萨姆纳说的债权人，努力有成而有剩余可税财产的人。依法征税，就是迫使努力有成的人承认他们有义务出钱供养一事无成的人。实质上，这就是债权人（努力有成的人）必须承认他们欠贫民一笔钱，因为税法强迫努力有成的人出钱维持一事无成者的生活。福利主义，质言之，就是贫民（自然发展下的债务人）被努力有成的人（自然发展下的债权人）欠钱。债务人成了债权人，债权人成了债务人。斯宾塞式社会中生存竞争的自然结果，现在被国家颠倒过来。这样的颠倒，发生在任何地方都关系重大，在美国尤其非同小可，因为美国本来提供欧洲的债务人一个在这里成为债权人的机会，福利主义却弄成任何在美国努力有成的人刚刚变成债权人，政府就立即将他变成欠贫民钱的债务人，真是伤害加侮辱，因为他欠钱的人，即贫民，本来是自然法则下的债务人。福利政策最可怕的，就是国家主持将非常富有的少数以外的所有美国人变成债务人。这等于打破美国生活给人的整个希望。一个在欧洲欠债的人何必千里迢迢到美国来再欠债？

萨姆纳反对福利主义及其社会影响的第二个理由是，福利主义造成社会两极化，无形中为马克思主义者代劳。记住，贫民纳不起税，富人又总是有办法逃避公平纳税。纳税人因而只剩下萨姆纳说的中产阶级：

依其定义，凡所得有余，无论这剩余多么寒酸者，都属此阶级。假定福利列车往萨姆纳担心的方向开，假定它真的开到底，也就是说，一个社会的所有剩余财富——非常富有者的财富除外——都以税赋的形式跑到政府手里，以支付福利。这样，结果就是使一个社会两极化：底下是实际或潜在的福利救济户，上来是一个空空的大缺口，因为已经没有人属于萨姆纳界定的中间阶层，再来是最顶上，为数甚少的超富。这不是马克思主义说的即将爆发革命的社会状况，更是什么？马克思主义者朝思暮想的，就是这么一个两极化的社会，占绝大多数的贫民对抗一小群超富。马克思主义者说，这将是资本主义自然发展的结果。萨姆纳是斯宾塞主义者，无法相信此说；一个社会的自然进步方向是更复杂的分殊化，但是，马克思主义所说社会本身自然将会出现的两极化，很可能就此由福利国家代劳完成。国家走上福利主义之路，过度征税以支应福利方案，而将非常富有者之外每一人变成潜在或实际的福利救济户，就是使社会两极化。

萨姆纳主张，“被遗忘的人”，即中间阶层的人，不应该被遗忘，他所辩护的，是斯宾塞那种细微分级的社会阶层化系统。萨姆纳严密论证里的社会达尔文主义锋刃，则是针对不妨称为“保守主义”的福利主义立场而来，尤其是欧洲出现的形式，特别是俾斯麦主持之下在德国出现的形式。德国是马克思主义理论与实践的大本营。马克思主义的起源在德国，一个组织像样的马克思主义党“德国社会民主党”首度出现于欧洲，就是在俾斯麦的德国。德国社会民主党以革命为首务。面对这威胁，德国的资本家，以及他们的代理人，即德国政府，怎么个做法？一个办法就是用一套国家福利方案收买德国的劳工阶级，减弱他们对马克思主义的胃口，从而磨钝他们的革命棱角。一套适度的，由政府筹办的福利方案，能使劳工由于顾及自身利益而支持政府，也支持为福利方案出钱的社会。这些缓和革命的方子无疑很昂贵，但是值得。愈来愈多移民渡过大西洋前来美国之际，萨姆纳看见支持福利主义的这种保守论点与之俱至。萨姆纳本身反对走上福利之路的论点，就是担心美国可能出现俾斯麦式论点成为正统。美国的劳工组织可能逼得美国资本主义束手无策，弄得资本家向美国政府求助，请求政府开始走上福利国家，以安抚劳工阶级的不满。萨姆纳想要彰明，国家作为造成社会两极化而导致

革命，可能性还大于社会发展法则自然作用而造成革命两极化。

萨姆纳与其他社会达尔文主义者十足自信斯宾塞主义正确，才会向政府提出这样的忠告。斯宾塞主义的最大宗旨，就是要使人有信心，说工业社会未来的发展将从同质走向异质。关于政府的干预，斯宾塞主义的基本认定是，绝大部分的政府干预，尤其是政府对社会进化的自然法则的干预，都会受挫于自然。社会达尔文主义者对国家的行事采取极为负面的态度，原因在此。国家的能耐只是妨碍人类进步，这一点他们毫无疑问。他们认为国家之为物，只会制造问题，不会解决问题。国家所以是败事有余之物，往往是由于国家包揽事情（经常出于不良居心而揽事），弄得贪多嚼不烂。整个自然界都可以观察到一项事实，就是一个生物器官通常专司一职，而能善尽此职。斯宾塞与其他进化主义者十分有感于此一事实。这“生物的分工”（当时用语）是自然界所以有效率的秘诀所在，应该也适用于国家。除了负责国防并监督人民履行他们自由订立的契约，斯宾塞主义者不指望国家多管什么。

国家为什么会成为对社会进步的一个威胁？斯宾塞的进化主义提出一个利落的答案。他知道，作为自然的一部分，国家必定也曾发展。但是，在自然中并非每件事物都以同样速度进化，国家就是赶不上社会进化速度的显例。政治制度惟一有别于有机生物之处，是它们能为自己设定有意识的目标。国家的精英有其用心，却都是赶不上时代的用心。国家继续在对内对外关系上使用武力或武力恫吓，仿佛军事时代尚未被工业的自发合作时代取代似的。贵族的传统游戏向来是战争，因此，带着贵族社会一同进化的政府是倾向于凡事首先想用武力解决的政府，十分自然，而贵族为了自利，力求保存那种以多多少少赤裸的权力为社会关系之基础的社会，也同样明显。这分分明明是反动的，社会进化一定会使之难以持久，但在那之前，这种情况会继续制造很多不必要的麻烦。

这些考虑，使斯宾塞主义者成为行动派。斯宾塞明显是进化决定论者，但面对无可避免的未来发展，斯宾塞式决定论没有导致消极被动。斯宾塞主义者由于确信世界正朝哪条路走，因而有十分的信心去行动。这样的信心，与其他各种宿命论者是共通的，例如千禧年主义者就有这样的行动自信，清教徒，或马克思主义者也是。你可能认为必然论者会采取一种认命的生命态度，因为他们既然认定未来必然如何发展，则他

们一定认为除了等待那必然的发展，没有什么值得再努力的。这可能是一个决定论者会执持的“逻辑”立场，但观念史上有许许多多决定论并不消极的实例。斯宾塞主义者就是这类不消极的决定论者。知道未来，使斯宾塞主义者有责任尽快实现那个未来。斯宾塞本人倒认为这不是一蹴可就之事。例如，他并不指望妇女在他有生之年会有投票权。斯宾塞不喜欢边沁主义，并且加以抨击，因为边沁主义倚重国家来增加人类幸福，但他内心是功利主义者。自然正在朝一个眼前难以想像的人类幸福阶段进化。与自然站在同一边，支持“自然的”政策与改革，亦即支持反国家的政策与改革，就是和幸福的创造者同一边。斯宾塞主义完全没有马尔萨斯式的悲观。前面提过，马尔萨斯的悲观论一直笼罩着功利主义。斯宾塞主义者并不担心人口增长对食物供应造成压力的可怕后果，因为他们从进化主义立论，言之成理主张人类的生育率必然下降。自然界处处显示生殖力与智力互为反比：一个物种的智力愈高，其繁殖力愈低。进化持续不断，物种智力愈增，生存机会愈大。何以故？答案在适应能力。一个物种的智力愈高，它适应环境变化的机会愈高。物种之间如此，物种内部也是此理。低生殖力的物种比较可能生存，同理，物种内部的低生殖力个体比较可能生存。因此，人口的增长将会减慢或停止，人口甚至可能下降。马尔萨斯对未来实为多虑。

斯宾塞主义者预期普遍选举权，并预期妇女终必获得投票权，却不像有些自由主义者那样多所警告。斯宾塞主义者支持民主的论点半是心理学的，亦即着眼自然，半是政治上的，政治上的论点其实也还是着眼自然，因为政治和其他一切一样是进化中的自然的一部分。斯宾塞的心理学坚定立基于他对人类能力的观念上。自然将各种能力植在人的心智中，是为了让这些能力有所发挥，而这些能力的最必要用场是“抵抗”外在世界。“抵抗”是适应的别名。世界怎么样就怎么受，生活怎么来就怎么过的人，不能算是善于调适。理想上，自我应该与世界相互往来，才能造成最大程度的自我肯定。在政治上，这蕴含着一种激进主义的心理学，因为它鼓动人在工业时代采取合作行动主义，而民主就是合作行动的体现。在现代世界，成事之道是合作，不是武力强制；由此可以推知，政治进化必定走向人类最大程度的自愿合作，也就是民主的政治制度。这可能是相当未来的事，不是目前可得。斯宾塞主义与维多利

亚时代的改革主义气质甚为合调。自然教导我们，进化是一个不带天崩地变的过程，因此没有必要急着冲向未来。斯宾塞极少其他改革者那种对劳工群众的疑惧。斯宾塞能沉静以对劳工群众，部分是因为他对人类的进步充满信心，劳工阶级和其他一切一样，会日益改善。另一原因是他相信国家的功能在未来将会自然而然减到最小。早期边沁主义者除外，所有 19 世纪激进主义者都预期政府终将消泯。例如，穆勒认为原始的社会状态比先进的社会状态需要比较多政府管理，因为原始人自然而然的是没有法纪的。维多利亚时代也盛行说劳工阶级比中产及上层阶级“原始”。劳工阶级的生活比较接近自然，因为他们必须依靠身体之力谋生，生活如牲畜，作乱时表现接近动物的特征。进步将会改变这一切，虽然论者对此事需要多久甚有歧见。斯宾塞主义在时间问题上模棱其词，但确实说这事必然发生。由工业时代明显表现的进步图式可以知道，由国家主持的强制统治必然会消失，换成社会透过自愿的合作而实现的自然调节。劳工阶级假使透过选票掳获国家权力，将会怎么个做法的恐惧，看来将会愈来愈没有根据。劳工阶级已经在改善，也就是进化成比较不像动物；非但如此，他们可能据获的国家权力也在逐渐丧失内涵。可能将国家权力据为已有的劳工阶级逐渐变得没有那么可怖，同时，国家权力也在逐渐失去值得占有的价值。

斯宾塞对国家的看法基本上是意志论的 (voluntaristic)。他甚至重新发扬自然权力与社会契约。斯宾塞始终不喜欢功利主义将权利贬抑为只是人类幸福的潜在来源之一，而且不是最重要的潜在来源。斯宾塞谈自然权利，比潘恩还浅一点。自然权利的道理很简单：自然有意要人类发挥她种植在他们心智中的能力。一切不利这些能力发挥的人为障碍，都是对权利之自由行使的障碍；认识这一点，是政治智慧的第一步。在一个政治社会里，自然权利之行使的最典型例子，是订立自由契约的权利。国家存在的目的，是保障这项权利，以适当方式消除对这项权利的阻碍。国家除了保障这项权利以及负责国防，别无功能。连国民身份也是选择而产生的。国民身份就是自由契约的又一例子。我可以选择加入一个国家，也可以选择退出。国家成员的身份有其成本（义务），有其效益（权利获得保障）。斯宾塞似乎认为，未来某一天，社会将会进化到一个阶段，在一个社会里生活的一些人可以选择无视国家，也不至危

及于该一国家的存在。这里可以看出英国地方反国教力量对斯宾塞的影响。英国的反国教势力（美以美教派等宗教异议力量）无视英国国教，自设教会。他们并不正面攻击国教，而是自行其是，不管法律明文规定人民奉行国教礼拜并向国教缴纳什一税。这些宗教异议力量知道已成气候的开明舆论将会造成国法涉及宗教时不能生效，他们也知道，国教没有因为大批少数人选择退出，就此崩溃。未来，也许国家的情形亦将如此。国家将会变成有如股份公司，你要参加，就付必要的合伙费用，并且接受明白规定的利益，但你也可以选择退股，而你退股并不危及公司的生存。

前面提过，斯宾塞主义是对英国社会与政治历史里一个特定时刻的回应。在那一时刻，国家干预论者——戴西（Dicey）称之为集体主义者——在理论上和实践上都似乎逐渐得势。斯宾塞以维多利亚时代最近的科学措词，使用浓厚的生物学色彩，重述英国激进主义的个人主义与反国家立场。他并且颂扬英国工业社会的进步。斯宾塞的《社会静力学》出版次年，英国举行“大展览”（Great Exhibition），实在应该把这本书列为展品。斯宾塞 1885 年出版《人对国家》之时，自由主义已经在格林的理论和格莱斯顿（Gladstone）或自由主义的实践中走上干预主义立场，社会主义的干预论也大体完备，以好几种不同形态出现。当时，非干预论在许多地方获得新一类支持者，就是政治上的右派。我们经常忘了，政治右派虽然崇拜过去（当然只是经过细心选择的过去层面），却从来不吝于取对手之调而弹之。非干预论点非常适合当权的右派取用。干预主义意思就是社会干预主义，社会干预主义意指变更社会结构，社会结构变更则贵族丧失权利，也丧失他们与非常富有者的天然联系。根深柢固的右派势力很快就知道斯宾塞这种非干预主义的立场对他们有什么好处。例如在普鲁士与日本，政治反动精英看出，他们可以取用斯宾塞所持社会协议不容侵犯的观点，然后选择性地利用现代种种发展，将两者结合，从中获得巨大利益，于是，他们运用效率可观的现代统治建制，如官僚系统与军队，再利用现代工业与铁路充实战争后勤，轻易产生一种国家统制且黩武好战的政治。这种政治，斯宾塞深恶痛绝，并且以为已经是过去才有的东西。

斯宾塞与许多 19 世纪的社会政治思想家一样犯了个错误，以为工

业社会及其政治只可能有一种未来。斯宾塞主义吃亏在它似乎不曾产生日后能为它那些预言辩白的人。马克思主义就不一样。马克思 1883 年过世以来，马克思主义一直不缺支持者，他们极力维护马克思，堪称有死无退，有的声言他的预言已经应验，只是绝大多数你我太过痴騷而看不出来，有的则声称马克思根本不曾作过什么预言，因此，说他的预言落空，并非实情。斯宾塞将工业化社会的未来说得太清楚，落得特别容易被历史反将一军。工业社会或正在工业化的社会里出现黷武政治，就是一例。斯宾塞主义自 1890 年代开始失灵，背后原因之一是它有个 19 世纪常见的根本假定，说政治在未来将愈来愈不算数，社会发展则日益重要。当时的趋势是将社会与经济发展视为第一原因，将政治制度的发展视为次要原因，是第一原因造成之果。庸俗马克思主义者，以及一般的经济决定论者，纷纷高论，只要精确描述一个社会的经济与社会基础，就能得出其政治建制将是什么模样。决定论者每每忘了，如果精英认真看待其敌手的意识形态，政治建制就会在社会与经济游戏中扮演一个活跃角色。一个脑筋灵光的普鲁士少壮贵族或日本武士不难想到，要是不想点办法，世界真可能像斯宾塞说的那样发展。当然，精英本身也必须改变其对世界的一些看法。19 世纪政治理论一个十分突出之作，就是精英理论，其中说明如果不能调整适应时代变迁，将有何下场，给传统精英颇多教益。斯宾塞主义则忘了它自己阐扬的一项原理：调适是生存之钥。斯宾塞的进化主义，以及帕累托（Pareto）、莫斯卡（Mosca）及米歇尔斯（Michels）的精英理论，都令传统精英警觉“不调适，就死亡”。传统精英一面求变，一面仍然紧执他们一些反动的政治与宗教观念，同时以毫不放松的手段，将他们社会里有用于战争的层面加以现代化，直到第一次世界大战。一次大战就是靠工业化而壮大的强权之间的战争。斯宾塞预言工业社会必然和平。他的预言终于废墟之中。1914 年以后，时代的重大政治问题仍用武力解决。

自由主义与国家成为莫逆：格林的唯心政治

有个很诱人的想法，是将政治思想史看成由一次一个思想逐一接续

而成，一套理论上台，然后下台，由与之对立的一套理论取代。但我们要记住，政治理论不像科学理论。科学上，令人更满意的理论出现，原有的理论就明明确确作废。今天几乎没有谁相信地平说、燃素（phlogiston）或自生（spontaneous generation）理论，将相信这些事情的人当成怪人大概错不了，交给精神病医师或知识社会学去研究比较好。政治理论本质上没有办法像科学理论那样有力地满足我们的好奇心，而且原因很明显。政治理论的一大要务是找出政治与经验的关系。政治理论家一直探讨政治如何影响其他一切，以及其他一切如何影响政治，在理论层次上，就是其他种种探讨，如数学、神学、科学、经济、社会学的研究，对政治学的研究应该有何影响。科学在各个日益专门化的领域里提出日益狭窄的问题，以满足它自身的好奇心，但政治理论继续探讨非常大的问题，研究政治与整个人类经验（包括生物学经验）的关系。

人类经验变动不居；人类生活在世界上的经验并且是累积性的。如黑格尔所言，没有什么事物是全无意义的。此言属实，则政治理论家的活动随时间之愈进而愈加困难，而不是更容易，理由很简单，就是必须考虑愈来愈多事情。近代世界的变化步伐，又带来特别的难题。前面提过，到了1850年，大概已经出现一个老生常谈，说今天十年的变化抵得过中世纪一百年的变化。这些变化，包括观念史的变化。以政治思想史而论，思想学说决不是一个接一个直线发展。在一个变化迅速的世界里，观念，尤其彼此对立的观念，是并驾发展的。政治思想的内部传统就是如此，而其中又以自由主义的历史为然。因此，穆勒的政治理论出，并不表示边沁主义亡；斯宾塞主义至，也不表示穆勒之说死。同理，格林往德国唯心哲学方向修正自由主义，并不表示穆勒与斯宾塞不再被视为自由主义正典。

以上所述，使我们省思一个传统是如何而得以生生不息的。对这问题，自由主义提供一个解答。自由主义能长期生存，是其内部充满异见冲突之赐。用黑格尔的话来说，思想传统有其辩证的特质，思想传统一旦没有了内在紧张，就开始腐坏，在自由社会里是逐渐消失，在学说变成官方意识形态而不容内部分裂或偏向的社会，则发生穆勒《论自由》举出的情形：活信仰变成死教条。此外，思想传统要维持生命力，除了“内忧”，还要有“外患”，也就是与之相反的立场。所以，一个思想传

统有此内在与外在的双重辩证，才会健康。自由主义先与保守主义争，后与社会主义争，属于外在辩证，这外在辩证对自由主义本身、对其意识形态的竞争对手，都有出人意表的效应。黑格尔说，在观念史里，没有哪个观念会完完全全消失无踪。基于此理，有些观念本来起源于某个传统，后来却在别的传统里存活下来，就值得探讨一番。

记住黑格尔之说，那么，我们看见观念跳槽，由这个传统转进另一传统，就不会太惊怪。社会主义有些成分溜进穆勒笔下；前面也谈过，斯宾塞主义有些论点为保守主义所用。（在美国，斯宾塞主义披上萨姆勒的理论，真的变成保守主义。）19世纪里，意识形态阵容迭生变化。世纪初叶，主轴是自由主义者（赞成者称之自由主义者，不赞成者管他们叫激进分子）对保守主义者，自由主义者大致上要求人类生活少受管制，保守主义者大致主张，人的生活，从国家以下到家庭，应该加以威权式管理。（前文说过，边沁主义各边都沾一点。）到世纪末叶，局势已变。各方所争，不是应该支持或反对权威，因为大致除了马克思主义与无政府主义，人人都承认以人民意志为基础的近代国家具备正当性，无论人民的意志在实践上经过怎样的稀释。世纪末叶，政治辩论的主题变成，那个具备正当性的中央权威，其用途应该如何，也就是说，国家对社会生活应该作多少管制。“个人主义者”说应该“非常少”，“集体主义者”说应该“非常多”。

这么陈述略嫌简单，因为集体主义/个人主义、干预主义/非干预主义不是两种立场之分，而是三种立场之分。非干预主义最接近其字面意思。非干预主义是放任主义（或称曼彻斯特主义）的精神嫡裔，坚定相信（并由斯宾塞主义强力助势）假以时日，一切经济与社会问题如果原则上是能解决的，都会自行解决。（然而非干预主义也不是那么直截了当，因为非干预论者又分成两派，一派容忍国家已经实行的干预，一派试图要国家收手）。干预论与集体主义的争论则在哪种国家干预是必要的。双方的差异，用两种典型的维多利亚人物——督察与行政人员——之间的差异来说明，最为清楚。

督察是事后问事的，在问题已经发生之后。工厂的督察，或学校的督学，并不负责工厂与学校的行政或管理。他到工厂或学校视察，督促事情做到合乎某些标准（例如安全、训练）。他发下蔷薇形奖饰，或者

扣分。管理不良如果非常严重，他可以建议依法处理，但他的典型做法是提出改进之道，准备改天再来视察，确定他所提改进已经做到。这样的干预可以称为间接或消极的干预，因为主事者并不接管一家工业或其他事业，其功能则是督导那些事业符合经过公开决定的标准。这当然也是干预，却与积极干预大不相同，积极干预是一个社会制度中的一环，指由一个教育体系、国有化工厂体系或全国行政体系主持行政管理，地方层次的人员并无实质主管之权。19世纪下半叶有两个突出的例子：法国，以及所有殖民地行政。英国人喜欢举普鲁士与革命后的法国为中央管理的典型例子。19世纪初叶，英国的激进派每每羡慕革命后法国政府的“理性”，虽然拿破仑式国家，因为是由我们今天说的“技术官僚”管理，他们觉得稍嫌太过。另一个重要例子是英国在印度的统治（以及伦敦的“印度署”官僚。）在这里，一个理性的行政体系不必担心什么主权在民的正当性，也不用多管什么人权。在大英帝国，帝国行政与功利主义之间也有个很坚实的关连：穆勒与他父亲都是在东印度公司任职的英国官员。英国在印度实施的文官制度，是韦伯所说现代官僚制度的第一个重要英国例子。印度署的官员，以及印度的公务员（当然是英国人，而不是印度人，虽然技术上印度人可以申请），是由竞争考试录用，依本身能力而任职或升迁，不靠贵人庇荫。英国本土的文官制度随即仿效这套文官制度，实行考试任用。英国自此出现一个身份高尚而且用人惟才，抱持强烈团队精神官僚体系。

自由主义者自亚当·斯密就希望与此非常相近的东西，但19世纪末叶的自由主义遇到一个难题：现代国家的基本机关发展之际，正值自由主义者彼此激辩国家的干预应该出以什么形式之时。格林主张，消极工厂督察员式的干预应该改为更积极的干预，方合时宜。工厂督察制本身就是官僚系统，时代的趋势又是日益走向官僚体制，因此，自由主义开始走上积极干预主义时，一个轻易可以转变成国家行政体系的官僚体系也正在就绪到位。以官僚体系的实际运作来说，一个以消极干预为宗旨而构成的官僚制度，原则上没有理不能在一夕之间摇身一变，成为积极干预的官僚。

这里必须再度强调，以上讨论的是自由主义传统的“内在”发展情况。19世纪末叶，考虑主张积极的国家干预论的，不只自由主义者而

已。主张最力者当推社会主义者，再二十多年后又有法西斯主义者。这对自由主义者也有影响。在这个主题上，自由主义的干预论点必须注意与社会主义论点保持距离，后来则必须想法与法西斯主义的干预论保持距离。许多自由主义者嗅出时代的大体风向，发觉自由主义干预论的理论基础愈来愈难与非自由主义和反自由主义干预论的基础区别开来，结果，这至少造成英国自由主义分裂，老式自由主义者返本溯源，追寻他们真正的祖宗，即穆勒与斯宾塞。所以，认为穆勒与斯宾塞一脉直下而有格林的积极自由主义，就看岔了历史。穆勒与斯宾塞的立场，和格林的立场，应该视为同一条绳子的两股；至于在政治实务上，个别的自由主义者与自由派政客在某些议题上同样赞成干预主义，在某些议题上则非。

格林的《政治义务原则讲演集》，与自由主义的干预论

格林是干预主义者。他是边沁主义者，但他走上干预主义立场的思想路径与边沁主义截然有别。边沁在自由主义传统里是个异数，因为它潜在主张中央管理。前面说过，谈到国家，边沁主义是两面光的。边沁主义者信奉古典经济学，加上马尔萨斯学说，使人很容易得到边沁主义是反干预的印象。我们有时忘了，贸易与人口是特例，在这两个问题上，必须使用特殊论点来主张国家不干预。政府负责生产幸福，在特例上愈少管事愈好，但边沁主义者并不以此为通则。（连自由贸易也不是绝对原则，反对奴隶买卖就是一例。）有许许多多潜在情况，政府实施某种干预，将能积极产生幸福或产生获致幸福的手段。实践上，边沁主义视个案情况而采取立场。

边沁主义主张干预的论点，根源在启蒙运动对自然世界与人类世界的看法里。启蒙运动认为自然就是要供人控制的。自然，包括人性，依照固定且可知的定律而作用，对那些定律的知识是使自然为人所用的基本初步。自然，以及人本身，其实是一部复杂的机器，可以用来作为达成人类目的的工具。边沁对人性即作如是观。人机器的作用方式是感受

某几种刺激造成的快乐，以及相反几种刺激造成的痛苦。心智就是记录正负数与苦乐之器。快乐且成功的生活，是由正数与快乐构成的生活。在经济上，意思就是增加对自然的控制。没有经济成长，就谈不上最大多数人的最大幸福，因此经济成长之于边沁主义，与法律上的改革方案同样重要。改革方案要想发生作用，必须作用于人这部加加减减计算快乐和痛苦的机器。使人改变生活的办法，就是红萝卜与棍子交相运用。政府有时候恐吓要带来痛苦（出之以惩罚），而使人拿出他们应该有的行为，有时候则提供正面的、产生快乐的诱因，使人改变行为。这威吓与诱导之别，大致相当于司法制度与社会服务制度之别（只是“社会服务”一词使用在初期阶段的边沁主义上，有点时代倒错）。

相形之下，格林的干预论不是出自启蒙运动那种自然观。如果说格林有个自然观，则这自然观来自德国的自然科学（*Naturwissenschaft*）传统，自然不是永远固定，在那里压制人或有待压制的东西，而是活生生之物，里面有些倾向逐渐在实现。自然是人必须以合作的精神与之共事而非与之竞争之物，更不是人最后一定要制胜的东西。边沁式自然观，特别是人生观，很容易受到斯宾塞之类看法攻击，斯宾塞说自然的法则终必战胜人力。启蒙运动说的人与自然斗争，非常不同于斯宾塞说的“适者生存”（斯宾塞语），因为适者生存是自然“内部”的斗争。进化主义说自然的一切都在追求生存，此说与启蒙运动的核心要义，即以科技为形式的人类理性将能克服自然，颇不相合。以此角度，斯宾塞主义可以视为乐观派马尔萨斯主义。自然的进化与我们同路，而非与我们相制。所以，我们与自然并无争吵可言。人类惟一不断与自然争吵的建制是国家，国家企图强迫自然走上自然自己拒绝走的方向。格林与斯宾塞一样认为人必须和自然合作，但格林由于主张国家主动作为，必须另外寻找能容纳这主张的自然观。

这个自然观，他在最古老的自然学说里找到，也就是亚里士多德的自然看法。进化主义每每轻看人与所有其他动物的差异，因为进化主义认为一种生命形式与进化之梯上的下一种生命形式只有极为细微的差别。亚里士多德的生物学，或亚里士多德部分生物学导出的对人的看法，则强调有几种人——碰巧是希腊人——因其语言与理性而有别于其他所有生命形式。亚里士多德目的论主张每一有生命之物都有个它自然

朝之发展的目的。人——或者，至少希腊人——有别于众生之处，是理性与语言使他们知道他们的目的何在，并且有意识地朝该目的努力。狗不会努力成为充分发展的狗；狗不是成为充分发展的狗，就是没有成为。人之有别，在于他们能有意识地告诉自己，他们人生的合宜目的何在。格林概推希腊之例，及于一切人类共同体。人类社会能自定集体目标，或者，借卢梭的说法，人类共同体一般都行使“普遍意志”。所有人类共同体都有一套公众价值观，但只有非常特定的几种共同体，才为其公众价值或目标立法，希腊城邦是最好的例子，一个完美的卢梭式共同体亦属之。历史上所有共同体都发展出一套行为规范，这规范往往与正式的法律一样强固，而且每每更有约束力。（古老斯多葛哲学对共同体的定义，就是一群人因其对同一事物之爱而结合为一。）

格林祖述卢梭，认为普遍意志的内涵是道德性的。这“道德”的意思，与“功利”相反。格林笔下的“功利主义”一词，意指追求你当下正好想要，并且在那一刻认为会带给你满足的东西，无论什么东西。功利主义也许并非格林说的“我痒就搔”理论，但他说人有能力设定个人的享乐主义目标，也有能力设定集体的道德目标，这话是意有所指的，而他指出集体道德目标的追求必须牺牲一点兴趣，这话针对何人而发，更呼之欲出。人要能够立即满足欲望的东西，也要追求其他目标，为了这些目标，必须延后或放弃立即欲望的满足。一言以蔽之，人愿意为更高的善作些牺牲，只要他人同样愿意作些牺牲。

问题是，这样抑制欲望，在什么意义上可以说是“自然”的？格林回答：因为共同体向来有这种事，所以这种事是自然的。（这是套套逻辑，因为他的共同体定义是“一个有能力以道德目的为意志的群体”。）在一个共同体里生活，任何共同体，都必须牺牲一点个人兴趣，共同体愈发展，其价值观与目标愈来愈清楚，这个道德也愈明显。这时候，问题就是个人的享乐主义目标与集体的道德目标如何调和。格林和穆勒一样认为，自由是一切目标赖以达成的条件，但他的自由理念，以及自由与国家之间的关系如何的观念，大不同于穆勒，与潘恩及洛克等早一点的自由主义思想家也更加不同。格林有志重新建立自然权利的观念，一来使他的理论有别于功利主义，二来彰明他自己的自然权利观与导源于洛克的自然权利观之间有所差异。

格林的权利学说，以社会承认为标准。自然权利的观念如何发生的？旧有的答案说自然权利是上帝给予，由理性发现。上帝要人类有自然权利，要他们有能力了解他们有自然权利，并且要他们了解自然权利并不取决于社会或政府。由此而有“自然权利”的观念，说人在有政府之前就享受自然权利，当时的社会状态极为原始，几乎不能称为社会。格林如同所有功利主义者，摒弃这样的自然权利说。我们的权利观念来自社会的存在。没有社会承认，权利等同无物，而权利需要社会承认，表示那个社会有能力形成一个观念，认为公益在于相互承认权利。由此可知，任何社会都有能力形成格林称为普遍意志的这个集体意志。如果权利并非先于社会存在，而是出于社会，则政治社会不可能是靠契约形成。古典的契约理论主张人彼此同意成立国家来保护他们的自然权利，国家的正当性即来自这契约是经过订约者同意的。格林认为这理论在历史上和逻辑上都不通。契约观念和自然权利一样，来自社会承认契约观念；说人应该信守契约这种想法在一个已有法律制度的社会里才可能普及，大概也是公平之论。社会契约理论家一般都倒果为因，说法律制度（契约法是这制度的一部分）的正当性导源于原初订立社会契约之举。他们认为一切法律，包括契约法，都根据契约而来。格林认为远更合理的假想是，信守协议的观念，乃至契约观念本身，比较可能是在真正的社会发展之际浮现。政治社会并非以契约为基础而起；一切契约观念，包括社会契约，出自政治社会形成之“后”。所以，政治社会不可能起源于契约，更重要的是，由此可知，人对国家的义务不能用契约观念来解释。

格林论点的主旨似乎是说，生活在政治社会之中，自然且直接导致某种政治义务。一个人如果生活在一个共同体里，而认为该共同体的规则不适用于他，那他根本不了解和别人共同生活的意思。所以，真正的问题不是：我是不是有义务服从法律或上级的命令？而是：我有义务服从的是什么样的指示与法律，以及在什么情况下有义务服从？格林认为，我们所知于古往今来国内海外所有人类组合的一切，都证明他对政治义务问题的这种提法是确当的。从义务这件事着手，然后探索其实践上与道德上的性质。义务又显然与权利有关，格林政治哲学关心所在，就是要找出人在政治社会里可以享受什么权利，更重要的是，什么

权利才真正值得拥有。

格林抨击自然权利观念，但也十分清楚这观念所以产生，至少有一部分是由于创此观念者想显示人有一些不容国家侵犯的权利，以及他们能行使抗拒国家的权利。关于人在政治社会里的权利问题，格林的人手方式是先承认权利观念必定是起于人对国家的疏离感，亦即觉得这国家不是我的，它的价值不是我的价值，它的目标不是我的目标。这时，国家对其成员有如外来的异物，成员最多只能对之以愠怒的默然。反抗这么一个国家的权利，就很可能是你认为值得拥有的那种权利。反抗国家的权利有个问题，就是无论你为这些权利找到什么基础，这基础面临格林对传统自然权利观的抨击，都有弱点。再者，除掉造反这样非常例外的情况，国家与其成员发生权利冲突时，几乎可以确定国家次次都会是赢家。格林认为，处理这个问题，比较好的办法是先探讨对国家的疏离感当初是怎么产生的。他用亚里士多德的“目的”说为解。

前面提过，格林相信个人与共同体有能力为自身设定道德目标，这些目标之为“道德”，意思与格林对“功利”一词的用法相反。格林也明白，历史上充满共同体拙于设定道德目标的例子，也充满共同体的普遍意志与国家透过法律及政府表现出来的意志完全相左或根本两不相干的例子。所有被征服的民族都属于此类共同体。格林走笔之时，正值欧洲民族主义与民族统一运动高潮，也就是欧洲几个帝国解体成为民族国家。霍布斯的说法没有应验。外来者的主权崩溃或被排除，获得解放的领土并没有重返霍布斯说的那种自然状态，反而保持完好的共同体，并且形成比较符合他们普遍意志的新政府。新解放的共同体对于希望自己有什么样的政府，想法往往相当精确。格林认为这就是真实的普遍意志独立于政府并对立于政府的证据。对国家的疏离可能出于个人形式，也可能是集体性的；格林认为，那些成功的民族解放运动，是一个民族共同体自行形成政府时，国家的政治意志一致于此民族共同体的普遍意志的例子。

据格林之见，一个民族的普遍意志与其国家达成和谐，古代城邦也是例子。格林对古代城邦的看法有点天真。他认为古希腊人的文化很幸运，个人目标与集体目标没有差异。他追随亚里士多德，认为古希腊人只要构思目标，所思都是集体目标。亚里士多德说的良好人生只可能在

一个体制合宜的城邦里实现。说城邦于我何干者，若非野兽（或蛮人），就是神。这个现象的意思是，古代城邦的公民——不包括妇女、奴隶及外国人——有以城邦之善为其个人之善的意志能力，而且这是历史上个人意志与集体意志自愿和谐为一的最明显例子。格林亦如黑格尔，认为希腊人之后，一切就出了岔，但现代世界又为个人意志一致于集体意志、集体意志一致于个人意志提供了条件和可能性。

格林和所有 19 世纪改革者一样，认为未来寓于“公众意见”（public opinion）这个近代独有的现象之中。18 世纪为世界带来的真正变化，是有史以来首次出现影响力可观的公众意见，这公众意见战争于教会与国家，并且批评这两者。休谟说，政府向来立基于意见之上，但他说的“意见”，指的是固有的意见，只因没有对立意见，才被接受的意见。启蒙运动喜欢说，制造意见者是人类的立法者，只是没有名分而已。积久成习的意见控制着东方，因此，在东方，权力最大的皇帝对之也无可奈何。说公众意见兴起，这意见其实是指地位举足轻重的几个社会阶级那种有知识的，与正统相异的意见。到 19 世纪中叶，欧洲政治上的反动势力已经知道自己在且战且走。公众意见有明显的表达，也有计划，代表着当代最好的思考，是格林所说一个社会的普遍意志在求变。格林认为意见有机会在固有的国家里找出一条路来。他认为，民主流行，有如给了意见牙齿，这牙齿将会咬进政府肉里。对格林，就像对他的哲学导师黑格尔，进步的要义在于过滤现有制度与惯例，筛取其中可用理性维护的部分，拿掉无法以理性辩护的部分，代之以新制度。

格林并不解释进步为什么发生，而是描述进步如何发生。启蒙运动有个习惯，是谈到国家的目标与价值时尽量精确，这习惯清楚反映在格林一个信念上：在现代世界，一个社会能有意识地给自己一整套道德方案，工具则是民主政治的公众意见与自由辩论。这，格林称之为自由。格林的自由观念，来源纷杂，有取自古希腊人者，也有汲自近代德国唯心哲学之处；他得到自由即自我实现的想法。对格林，就如对古人、康德与黑格尔，自由寓于有机会往最好的方向发展自我。人有能力为自己设定理性的道德目标，共同体亦然。格林的“理性”，意指黑格尔比较不那么玄虚的时候的用法，也就是“经过周全考虑”。和黑格尔一样，他看到一个时代正在来临，在这个时代里，人生活所据的规则将是公众

辩论之后的理性抉择的产物。但他也和黑格尔一样，并不事先明指国家最终的道德目标应该是什么。他只是预期一个政治共同体一步一步走向道德目标，公众意见时而要求某些改变，时而主动重塑一些公众目标，积极求变。

格林的自然权利也构成一种初级社会学。人彼此承认权利，以及人普遍知道互相承认权利能促进公益，有个基本要件，就是必须有个政治与社会秩序在。这件事里，“承认”是关键词。格林如黑格尔，认为社会一路前行之际，愈来愈多人将会看出其公民义务的理性基础，而且他和黑格尔一样，认为他们对身为公民的意义将会有愈来愈充分的了解。国家开始过滤习俗惯例，将过滤所得制定为具备正当性而能为人之理性所服从的成文法之际，对公民身份意义的更充分了解堪称关系重大。黑格尔与格林构想的，是国家从靠武力或习惯的力量统治，改变成愈来愈以追求理性的集体目的为志。一个这样取决于社会的普遍意志的国家，在该普遍意志变得愈来愈理性的时候，将随之愈来愈有信心，说它的法律将会获得理性的人自愿服从。

接下来，格林必须面对政治理论的核心问题：人是不是永远有义务服从国家？格林十分清楚，传统自然权利理论吸引人的地方之一，是将“有原则的不服从”这一点说得斩钉截铁。国家有责任保障国家出现以前就存在于自然状态中的自然权利，如果国家未能保障这些权利的行使，或者侵犯这些权利，人就有权利——甚至义务——拒绝服从，也就是有造反的权利甚至义务。格林是自由主义者，而自由主义绝对不可以被看到交给国家一张空白支票，让国家在上面填它要公民多多少少服从。但是，格林又坚认道德人格（有能力行使自然权利并承认他人行使自然权利之权的道德人格）只能在国家里找到。于是，他似乎自陷圈套：他变成必须说，你要求有权利不服从国家，形同要求有权利不服从你自己，因为我们是由于国家，才成其为我们。格林脱困之道是提出一种异议社会学。他这异议社会学取资于洛克之多，有过于他自己所愿承认。格林的不服从社会学，也以“承认”说为枢纽。假设国家拒绝承认一种自然权利的行使。格林问：为什么会出现国家不承认一种自然权利的情况？造成这情况的社会学机制，当然和当初产生自然权利理念的机制一样，也就是社会承认。所以，国家不承认一种自然权利的情况，事

实上必定为社会大群成员所承认。

格林以社会承认说来解答政治义务的问题：我是不是在任何时候、在任何情况之下都应该服从国家？格林回答：这不是个人的问题，而是群体的问题。斯宾塞说，个人有权利选择不当国家的一分子。实情很明显不是如此。由于权利取决于集体承认，这问题只有群体才有资格发言。如果国家连贯地未能承认自然权利，也就是说，如果国家一贯地与其公民宣布的普遍意志作对，则抵抗显然有理，公民在此情况下可以起而抵抗，是孟德斯鸠以来的通谈。格林进一步用一套服从社会学补强他的立场，这套服从社会学也强烈呼应孟德斯鸠。格林问一个非常简单的问题：统治如果不以公民持续不断的理性同意为基础，这统治是什么样的统治？（这问题可以连上另一问题：一个国家如果不能改善它自己，其统治将是什么样的统治？）在这样的国家，只可能是习惯统治或武力统治。习惯统治根本不能称为统治，因为在按照陈习惯例办事的社会，统治者和被统治者同样是习惯的奴隶。（孟德斯鸠在前一世纪就指出，中国的皇帝有一件事没办法，就是改变中国的法律。）习惯统治不能称为统治，则剩下武力或惧民以武力。谈到这一点，格林特别抨击霍布斯，以及当时流行的奥斯汀（Austin）法理学观念；霍布斯与奥斯汀的法律观念，功利主义者亦多赞成，说法律是上位者靠武力支持的命令。格林认为以力为治其实是“非统治”的另一特征。如果人民真是畏于力势才服从，那么服从者将会很少，因为君主终究“力”有不及。以力为治是正在衰朽的国家与帝国的最后救命之方，是一般共识统治机制正在崩溃的信号。如果格林所言不错，那么，这些被专制统治的社会实际上既已无法以武力维系，它们靠什么维系不溃？格林的回答还是习惯，亦即一个社会透过其共同承认的价值与目标表现出来的普遍意志（其中最主要的价值大概是——格林追随孟德斯鸠——宗教）。人民实际上为什么服从或坚持服从的问题，无论怎么看，都归结于个人认同共同体目标、个人意志与普遍意志合一。格林的《政治义务原则讲演集》（*Lectures on the Principles of Political Obligation*）因此有这么一句无人不知的名言：“意志，而非武力，是国家的基础。”

格林的服从与不服从社会学使他得以摆脱一个窒碍：在由习俗统治或以力为治的社会，人并没有被要求真正服从国家，说明了这一点，格

林就不必说你永远、在任何情况下都有义务服从国家。但格林仍然面临另一个问题：实际而言，国家哪些事做起来有正当性？格林和洛克一样，认为国家存在是为了保障自然权利，但格林增加一句，说国家应该担保人人都行使自然权利。就这句话，使格林与洛克分别不可以道里计。在洛克，权利的行使是个人的选择，人不得将其权利永远让渡给别人，但不要积极行使权利，是每个人自家的事。从来不曾有谁主张一个拥有言论自由的人不得沉默。不行使权利，可能是浪费权利，如果你相信自然权利是上帝给的，那么，不行使那些权利甚至可以说对神不敬，但那是你和上帝之间的事，不是你和国家之间的事，洛克版的国家只是在你选择行使一项自然权利时保障你得以行使。依照洛克的构想，行使自然权利甚至可能对你有好处，但这也是个人抉择的事。格林不这么看。如果将自然权利视为人自我改善的工具，那么，自我改善既可以是个人目标，也可以是集体目标。当然，在心理上来说，它必须也是个人目标，才会是集体目标，必须是足够多个人的目标，才会变成一个社会的普遍意志。用我们的话来说就是，自我改善这个观念必须是一个社会里相当多人共持的价值，才能影响这个社会的普遍意志。

据格林之见，国家至少有义务鼓励自我发展。谈到这里，我们离穆勒就远了；穆勒担心，在逐渐来临的民主时代，国家，以及公众意见，可能对个人的自我发展构成威胁。国家如何促进人的自我发展？格林的唯心主义有个著名的继承人，就是博赞基特（Bernard Bosanquet）。博赞基特有句名言：国家存在是为了防止妨碍自由。如何防止法？简单说，就是拟定一份妨碍个人自我发展的机构、风俗及习惯名单，用国家权力除掉或改革它们。这就是自由主义的国家干预论。（批评格林的自由主义者会说，国家的干预将无结束之日，因为自我改善是没有止境的。）国家必须确保一个社会在其任何发展阶段都提供行使自然权利的条件，包括确保贫民的生活与工作条件可以忍受（亦即国家应该干预契约自由），儿童获得充分的“基本技术教育”，将公共卫生列为施政要项，都是新干预派自由主义重视的议题。

国家只可以为道德上的自我改进提供条件，说国家可以对道德无动于衷，说国家可以将道德目的强加于其公民，都是错的。格林唯心哲学的目标是，个人以国家的目的为自己的目的；以符合公众利益之道行事

的愿望，应该是每位个人道德行动——即自由选择之行动——的动机。关于人类动机，格林有点拘泥形式。正确行动的真正动机，是公益观念——格林意义之下的人人自由行使自然权利。在文明社会，对自然权利的保障往往具现于法律，因此公民的第一义务就是法律上的服从。格林很清楚有些人只是由于惧怕刑罚才服从法律，因此他们的服从不是自由的。有些人服从法律则是因为他们有公益观念，并且看出那公益局部体现于法律。但是，还有第三类服从：有人因为畏惧，或者畏惧社会不赞同，而生出公益观念。格林将这第三类服从法律的人算在天使这边，因为公益观念最后的确成为他们服从法律的动机。他们生出这动机的动机，也就是说，他们采取公益观念的用意，可能并不“好”，但他们以公益为他们自己的意志，却是好事。

这一点，格林带有浓厚的卢梭韵味。这里，他极为接近所谓强迫人自由的想法。格林的第三范畴，那些其实是由于恐惧刑罚或害怕社会非议而生公益观念的人，是一种额外收获，这些公民出于不对的理由，却想对了事情。这些错误的理由很容易看成霍布斯或边沁式理由。这些理由背后是畏惧或功利。格林十分了解霍布斯或边沁论点的力量，因为社会事实就是如此，有人就是由于畏惧法律才服从法律，有人则出于功利理由而产生公益观念，因为他们发现，跟从大家的公益观念，在社会里生活比较方便。格林和黑格尔一样，做法比较不是直接反驳他人论点（虽然他也有反驳），而是说明它们得其局部，偏于一面，只具一半真相而非全部真理。就像他处理穆勒的自我发展观念，格林以典型的黑格尔方式，将霍布斯与边沁融入他自己的论点之中。我们还可以更进一步，以黑格尔式观点综合霍布斯、洛克、边沁、穆勒以至格林的英国政治理论发展史。据此观念，一个政治社会发展到某一点，就会有一个政治理论作为代表。霍布斯式政治义务理论可能与17世纪中叶的英国相当，洛克理论与1688年相配，边沁理论是工业与民主革命初期到中期阶段的理论，其后则是穆勒时代。黑格尔有言，哲学史上没有完全无意义的观念。一切都以辩证方式化成另一种东西。这个道理在格林再真不过。

劳工呢？这是格林真正的问题。在英国，贵族正在败退，中产阶级对公共议题已经生出里希特教授（Richter）称为“良心政治”的道德认真态度。英文“良知”（conscience）一词意思是对权利的内在信念。对

格林这样的黑格尔信徒，这个字始终非常接近英文“意识”（consciousness）一词通常的用法。说法律应该使盗贼举止像诚实的人（休谟认为那是威尼斯机制的奥秘），是不够的。盗贼行为应该像诚实的人，因为公益观念要求他们不得干预他人行使权利，权利的行使是公益基础所在。黑格尔早已指出，市场经济一定会产生的贫民、暴民，生活于最基本的、动物性的层次，说自由追求自我发展的意识会成为他们的理想，实甚荒唐。从社会学来说，社会的底层也根本没有可能开始思考自由是什么意思。对19世纪初期某种主张放任主义的自由派，这不打紧，他们会说穷人是自由的，不管他们知不知道自己是自由的，因为他们拥有契约自由，立约要买要卖都和任何人一样自由。黑格尔不会赞成这种说法，马克思或格林也不会。自由要件之一是对自由的认识，所以，国家有责任做到让它最低下的成员也能有意识地享受自由。

怎么做？首先，必须将劳工阶级从酒吧（pub）里拎出来，放到教室里，如果这表示酒吧少开几家，并且营业时间缩短，也只好如此。政府还必须不断支出，大力改善教育，以及提供更好的住宅。凡此种种，都牵涉政治。酿酒业主是托利党，而酒吧老板是托利党，也尽人皆知。加强公立教育涉及增税，包括对“不劳之获”（地租）课税。改善住宅，则必须得罪地主，并且想办法要贵族释出土地兴建住屋。前面提过有些托利党人这时转而变成斯宾塞式非干预主义者，并非意外。在《政治义务原则讲演集》里，格林提出的国家干预措施项目不是太多，也不可能太多。格林对未来进步的信心是黑格尔式的，因此他不可能太详细拟具未来的发展的内容。社会未来不断进步，自然会生出新的改革主意来，目前最好努力于当下的要务。

不过，关于未来的政治，格林就不只是暗示而已。未来的政治应是集体主义而非个人主义，是有组织的团体的政治。唯心主义由黑格尔至格林而下的政治理论，往往被指为空中楼阁之梦，实则唯心主义者对近代政治社会学的掌握堪称稳实。启蒙运动以来，英国政治理论中的所有个人主义说法，都给人一个印象，说边沁与斯宾塞等思想家预期个人在近代政治过程中有其分量。其实，个人的分量不算数，集合体的分量才算数。民主人士后来才学到的一个教训，一个痛苦的教训，是，在民主政治里，只有众口齐喊的声音才会被听到。格林的社会承认说已有此含

义。要求国家承认权利并为权利之行使提供条件，一定要是群体的要求，才会受到正视。所有争取投票权的要求，都是要求给某些群体投票权。封建制度开始式微以来的权利理论的整个发展，其实一直隐含这个道理。原来的观念说，权利是好的，因为只有少数人得以享有，是少数人的特权；这观念后来换成权利是好的，因为这是人人应该享受的东西。历来一切改革主义政治，开明专制除外，都是团体政治，亦即我们今天说的“压力团体”的政治。任何政治运动的基本观念都尽可以非常个人主义，但在民主世界，其运动非出以集体形态不可。这一点曾令穆勒等自由主义思想家烦恼，格林则毫不担心。格林之前的自由主义者，以及后来的精英与群众理论家畏惧集体，例如，他们认为集团意见只因为是集团意见，大概就是不好的意见。格林似无此忧。孟德斯鸠、民族主义理论家及黑格尔是极为不同的思想家，但他们都为—个古老的亚里士多德观念助势：在思想上，复数是安全的。黑格尔说，历史过程将会滤取好东西，放掉不好的东西，取金而去渣。格林笔下还有黑格尔这个想法。

格林揄扬集体，并且主张国家多事为善，有些批评者认为其说潜含祸心。格林明言国家不得直接管理道德，只能提供让道德发生并日益增进的条件，但批评者并不满意。一种高度个人主义的批评者，—见“国家”与“道德之善”二词双双出现在同一个句子里，伸手就取穆勒的“自由论”准备应战。这股冲动，源头在17世纪科学的方法论个人主义，19世纪上半叶的自由主义，以及启蒙运动对上帝所赋权利的强调——天赋人权有几个天敌，其中之一就是国家。与此看法相制的，无疑是黑格尔，以及黑格尔颇有追随的卢梭。不管你喜不喜欢，国家永远都至少会试图以道德语言文饰其行动。就是马基雅维里也认为，以—贯的行动维护—套价值系统，是国家生存的基本要件。所以，关于国家，问题的提法不是：国家的行动应该带有特定的道德吗？而应该这么提法：应该用什么道德来濡染国家？在另—个意义上，国家也向来是道德媒介：国家向来宣扬服从，说服从是—种善。卢梭、黑格尔及格林完全承认这是—个避无可避的事实，并且认为，集体选择—个国家所体现或致力的道德，可能不失好主意。

如果说格林用心险恶，则亚里士多德亦然，可是从来没有谁这么说

亚里士多德。格林重申亚里士多德一个说法：一个人单单服从法律，并不就是个好公民。国家之存在，是为了促进“良好的生活”，促进方式是创造人能过良好生活的条件。这些条件之中，有些本质上是消极条件。任何良好的城邦都不会容许骗、诈、伤害及谋杀，这些行为与良好的生活全不相容，应在成文法禁止之列。但这只是个开始。亚里士多德式公民必须进一步利用法律所提供的社会安定，成为积极主动的公民，参与政治，而且彼此之间对何谓好公民，甚至何谓好人，能达成一致之见。加上公民之间友善比赛行使美德，亚里士多德以法律为基础的城邦就神完形足了。格林也持此观点。国家为什么不能有个目的，并且秉此目的而司其事务？和亚里士多德一样，格林认为公民在履行他们公民身份以外的职能时，其实已经这么做了。亚里士多德早就说过，一切人类行动都指向善，或者人称为善的某个东西。人在成为公民以前，已知道如何做好丈夫、好父亲，以及如何管理家庭。别的集合体是目的导向，国家何独不然？

格林却不是亚里士多德，最明显的一点是，格林和潘恩及劳埃德·乔治（Lloyd George）一样，对大地主深具疑心。坐拥土地的贵族是过去之物。贵族的所有权当初是以力，而非以理获得，是靠（诺曼）征服，而非由法律建立。大地主的财产活生生说明世界曾经被武力统治。土地不像资本；一块土地由此人拥有，就排除其他人所有，资本的拥有则不是排他性。任何人，甚至在储蓄银行存钱的工人，都能希望做到一定的资本累积，资本的成长在原则上也是无限的，我之所得并非你之所失。亚里士多德认为一切商业获得的财富都可疑，并且反对以奴隶为增加财富的工具。格林则和所有自由主义者一样相信，经济成长使一国之内许多人利害相关，其数目超过上一代想像。资本所有权取代了亚里士多德的土地所有权，成为政治上与社会上的凝聚力。（亚里士多德会不会赞成 19 世纪或 20 世纪英国一些贵族持有土地的程度，这问题我认为时代倒错，此处未予处理，我只是要点出一个事实，即 19 世纪自由主义离弃，大概是历史首次，土地拥有和政治美德之间自古以来的关连。）

格林有一点所见甚当，即干预与非干预的分别，理论上暧昧而实践上武断。国家在本质上早已是“干预者”，要求人这个该做，那个不许做。要记住，当初亚当·斯密的非干预论是从技术层次出发，而不是以

自由这项崇高的原则为基础。亚当·斯密断言，当时世上的国家以那样的结构，要管理经济，实在不胜其任。（我们最好也记住，亚当·斯密说，有些必要的社会要务，诸如教育与公共建设，留给市场并不安全。）亚当·斯密以来，自由主义的共识是，自由企业是增加财富最有效率的途径，因此从无自由主义者赞成国家管理经济。但是，说自由企业是最有效的财富创造者，和说政府决不应该做可能影响财富创造过程或其结果之事，在理论上与实践上都有极大差异。穆勒就说，国家可以关心这创造出来的财富实际上是如何分配的。斯宾塞主义也预期，自由主义在19世纪下半叶必须做的一件事，是解开曼彻斯特主义为古典经济学与放任主义拉上的关系。这件工作应不困难。国家有千百种法子，在一个由自由企业创造财富的社会里出手干预，实际上又没有接管企业经营。

而且，国家在获取社会干预所需的知识技术方面，已有长足进展。比格林早一代的自由主义者有时忘了，他们要求政府有效率，这要求会生出什么结果来。18世纪下半叶以来对贵族无能的指责，到格林的时代大致已证明所言有理。然而文官制度是维多利亚时代的行政理想，文官制度代表一种专业而胜任的行政团体，行事注重效率，也讲求成本效益。自由主义者自己不知道，他们一直都在忙着创造政府能干预而不坏事的手段。放任主义派自由主义的真正危机，就是有一天会有一个自由派经济学家向世界宣布，亚当·斯密所作的政府不能管理经济的警告已没有意义，因为现在有一套经济学说证明由政府来管理经济才高明。经过凯恩斯再回顾亚当·斯密的《国富论》，可以看出，当初的非干预理论，其命运全随自由主义的命运而转移。

政治观念史里，没有什么观念是全新的，但新观念变旧，然后转折，变化之速，堪称一奇。格林的干预论，以及自由派的整个集体主义，其实不外边沁主义的积极面披上欧陆唯心主义的外衣，变本加厉而来。那些唯心主义论点本身也并非新事——黑格尔本人去世于1832年第一个大“改革法案”前一年。黑格尔主义其实与边沁主义同时代，所以，格林的牛津唯心论是两套旧有观念结合而成。这些变化，格林自己当代的英国人有时也困惑不解。老边沁主义者难以了解主张国家干预的新论点，因为这些新论点使用的是本土边沁主义传统完全陌生的唯心论语言；接受穆勒自由论点的人，读到格林用来说明他所谓自由真谛的语

汇，也难以消化。

推荐读物

时至今日，斯宾塞的政治文字比他的心理学与社会学宏篇巨帙好读。《人对国家》的最新版，是梅克与诺克（Nock）的版本（1981）。皮尔（J.O.Y. Peel）编的《斯宾塞进化》（*Herbert Spencer on Evolution*），是一部有用的集子。皮尔的《斯宾塞：一个社会学家的进化》（*Herbert Spencer: The Evolution of a Sociologist*, 1992），是一部优秀的思想传记。

格林方面，可读哈里斯（Harris）与莫罗（Morrow）版的《政治义务原则讲演集》（1986），及里希特所著《良心政治：格林和他的时代》（*The Politics of Conscience: T. H. Green and His Age*, 1964）。



第七部

对自由主义的反动（一）

黑格尔——国家与辩证法



第 22 章

黑格尔及马克思主义的 黑格尔背景

黑格尔

以一位给当代人与后继者那么多启发的思想家而论，黑格尔（George Wilhelm Friedrich Hegel）一生堪称平淡。没有黑格尔，19世纪与20世纪社会与政治思想是难以想像的，然而黑格尔本人的生平（1770~1831）和当时发生、他也详释的各项重大事件并无多少接触。仅有的例外，是黑格尔1806年在耶拿（Jena）目睹“马背上的世界灵魂”拿破仑。普鲁士在耶拿之役败绩，其后果使德意志成为黑格尔所说世界历史中的关键要角。

黑格尔一生几乎都以教师与学者之身度过。他在德国南部符腾堡公国（Duchy of Wurttemberg）比较自由的气氛中成长。巴士底狱陷落时，他是杜宾根大学的学生（1788~1793）。自兹而后，黑格尔的人生可以视为全欧洲自由主义者对法国大革命的反应与反动的典型：起初热心，鼓吹理性与自由；继而怀疑，这怀疑始于共和之建立，在国王与王后被处决时加深；继而敌视，敌视那些征服战争；终而为民族主义的反动，此时拿破仑几乎征服全欧。

同时，黑格尔在学府之梯步步上升。他当了几年家庭教师，接着为耶拿大学讲师（1801），1807年在这里完成《精神现象学》（*The Phenomenology of Mind*），开始他研究文化历史的漫漫长路。之后，他在纽伦堡一所中学当校长，为时八年；他结婚，完成逻辑学巨著。接着，先后在海德堡大学、柏林大学（1818~1831），为哲学教授。据说他讲课木讷，喃喃不清。此事甚怪，因为他有些著作是身后根据学生的课堂笔记汇整而成。他的巨著《法律哲学》（*Philosophy of Right*）问世于1821年。

黑格尔的基督教别具一格，也难以定论。有人主张黑格尔的神学（如果说他有神学的话）是了解他的政治之钥，有人则反过来。黑格尔生前在普鲁士被视为霍亨索伦王朝的支持者（激进的黑格尔学派左派尤其持此看法）。当局将他调往柏林大学，也的确是为了打击该校师生的危险自由主义倾向。但黑格尔是如假包换的立宪主义者，他1831年去世时，普鲁士甚至还不是君主立宪。

在英语世界，黑格尔这位思想家素有“难读”之名，原因不难明白。他使用的是德国唯心主义哲学的语言，这种语言翻译起来十分专门，索解为难。没有人否认黑格尔主义对马克思主义发展的影响，但这个问题产生了一个不幸的结果，就是使人以为黑格尔所以令人感兴趣，全都因为他对马克思主义的影响。有人说，黑格尔的政治理论要透过马克

思的《黑格尔法哲学批判》(*Critique of Hegel's Philosophy of Right*)来看,这说法又导致有人认为黑格尔著作本身无甚可观。黑格尔其实远远不是这么容易打发的思想家。以下综论黑格尔的政治思想,其中承认黑格尔通向马克思,但力还思想家黑格尔自具之价值。

黑格尔对人类意识的看法

作为哲学家,黑格尔关切思想的心智如何观看世界。哲学关乎心智,黑格尔称之为“思想的事物观点”,因此他对人类意识的发展感到兴趣。心智要了解自我的外在世界,但自我是心智寻求了解的世界的一部分。黑格尔认为心智的确试图掌握自我的外在世界。心智是主动的,并不坐等感官印象在指端或眼边排除,问准了才进入心智,而是心智主动使世界连贯成体。黑格尔说的是,使世界成为一个整体。黑格尔是唯心论者,认为一个对世界的观念是以整体自行向心智呈现,或者,由心智创造为一个整体。思想的心智充满外来印象,一个心智愈是个思想的心智,愈会追寻那些印象,但心智的真正工作是将这印象组织成一个连贯的整体。就某一层次来说,我们在对世界诸部分有个看法之“前”,就有了整体世界观,因为主动去了解世界的这个心智已先是一个整体。

黑格尔认为我们不是一点一滴建筑一个世界观,仿佛绘制风景地图似的。我们可能自以为如此,其实不然。在知识理论上,黑格尔截然不同于洛克一脉英国经验主义传统;这个传统主张,我们随感官提供愈来愈多感官经验,而逐渐建构一幅世界图像,因此,经验比较多的成人——“看过较多这个世界”——其世界图像比相对较欠经验的小孩子更充分。儿童无法如成人般知道世界,先进文明也比原始民族更了解世界。洛克图式的冠冕是科学,科学耐心地建造世界的知识,将知识组织成经过试验而可靠的理论。这科学包括我们知道的所有科学:自然科学、社会科学、历史学,以及政治与经济组织。黑格尔并不认为我们是这样看世界。他认为,儿童对世界有其完整看法(“儿童的生活自成世界”),成人亦然。近代人有其整体世界观,古代人亦然。这些世界观是内化的,并没有一个独立于观察者而存在的外在在那里,可以用来比较

这些内化的整体世界观，从而判断这些世界观是真是伪。世界观只是彼此不同而已。人类意识所经验的世界，就是一个人脑袋里的世界图像。文化之有差异，就是因为一个文化的成员，其心智中的世界观不同于一个不同文化的成员心智中的世界观。

如果世界观是自我所造（或文化所造），则世界即心。外成为内的一个象喻，而此“内”即心。由此又可得出，哲学上而言，一切了解皆为自我了解。我们试图了解世界任何事物时，我们其实是将新经验镶入一个已经存在于我们心中的整体观。当然，这表示我们的心智一定是有变化的，黑格尔也知道儿童之心并非成人之心，古代世界之心也不同于当代人之心。心智会发展，但发展方式不同于——举个例子——海床地图的发展：在某一时刻，我们知道这一块是什么样子，但并不知道另一块是何模样。心智的发展并不是“减少无知”，或用光照亮先前黑暗的地方。减少无知当然是有的，否则不可能有知识学问，但减少无知与心智的变化不是一回事。心智事实上也是逐渐变化的（黑格尔后来提出一套割切的理由，说明心智的变化为什么不应该仓促为之），这些变化是累积、积渐而来的，如一个风景的变化。风景是逐渐变化的，因此我们不大知道其各个细微的变化。我们知道风景在改变，但是，在各个变化的刹那，这风景仍是一个整体，因此还看得出是这个风景。变化积渐而来，久而久之，终于成为质变，也就是我们说“哦，它‘全’变了”的那一时刻。风景也会一夕改变，但这只是一种比方，我们真正的意思是，最后一个变化完成了那其实已经进行相当一段时间的转变。一个整体突然成为另一个整体。黑格尔认为一个文化、一部宪法或一套政治、社会制度也是这样一夕改变。知识学问也有这样的一夕之变。有些书籍改变一个主题的思想风景。大多数书本只是为一个主题的讨论添枝加叶，例如选举的研究，或者，为霍布斯研究再备一说。有些著作不然，它们改变一个探讨领域的整个形状。这种变化出现的时候，我们就知道我们面对着一个不同的整体。

这些整体，这些世界观，黑格尔以“真实”一词形容。这些世界观是人对世界的观念（Idea）。黑格尔及其他作此想法的思想家所以得到观念主义者（Idealist）的称呼，原因在此。对世界的观念可称“真实”，因为它们是我们可以确定自己真实拥有的东西。我们真实可以确定的一

件事，是我们脑袋里装着一幅世界整体的图像。

接下来的问题是：我们既然知道自己对世界有观念，我们怎么处理这些观念？答复是，一般人不拿他们对世界的观念做些什么（惟一可能的例外是宗教观念）。黑格尔说，思想人的正事是尝试了解世界；如前文所说，了解世界，意思是了解我们脑袋里对世界的观念。那么，“了解对世界的这些观念”是什么意思？如前文所述，我们知道它不是指什么而言，它不是指拿一个世界观与自我外在世界相核，因为世界就是我们对它的观念，此外没有世界。世界观就是外在世界的内化。我们能拿这些世界观做什么，取决于我们有心如何用它们。黑格尔认为人不是被动的，他们的心智主动向外掌握世界，而且他们有意志。这意志，是想要了解世界观的意志，包括了解自己的世界观。

据黑格尔之见，人想要的事情之一是处世界之中如在家里，也就是在他们的世界观里找到归宿。自我是世界的一部分，如果在世界里不能觉得就是在家，其心即无安顿。这种不能和世界为一的感觉，黑格尔称为“异化”（alienation, *Entfremdung*）。黑格尔认为，古代世界最高明的境界，尤其古希腊人的世界，特征就是人觉得世界与我为一。古希腊人里最高明的都是完整的人。他们生命里没有恐惧（除了对死的恐惧），他们拥抱世界，因此境界不狭隘。这当然不是说他们尽皆快乐。奥德修斯就是多忧之人，但奥德修斯的世界具备人实现愿望的一切条件。古人——至少在他们发明哲学之前——从无想要另换世界之念。他们也知道希腊以外另有世界，西有罗马，东有波斯，但他们知道“良好的人生”只能在体制合宜的城邦里追求。希腊人的世界好到众神也出人往来，对人类当然更是够好。

古代世界自成一个完整的世界，一个世界自成整体，则自觉地思考这个世界并无意义。在亚历山大东征，这个世界的完整受到新经验挑战，柏拉图与亚里士多德哲学家才开始思考他们自身世界的真实意义。哲学——思想的事物观点——对一个世界往往是不祥之兆，因为它兆示一个世界已经结束。希腊在柏拉图之前为伯罗奔尼撒战争而出现衰象，然后城邦行将在亚历山大的多种族世界帝国里沦为一个配角，滋生了哲学。哲学的存在——以及后来的，哲学上的变化——往往兆示着世界正在改变。哲学——出现于人类世界的风景已经改变之“后”——无力使

一个垂死的世界复生。在《法哲学》（1821年）前言里，黑格尔说过这段著名的话：

哲学迟到，来不及教导世界应该是什么样子。哲学作其灰色图画之时，一种生命形式已经老去，永远无法重返年轻。暮色已降之后，（智慧女神）米涅娃的猫头鹰才开始振翼飞翔。

黑格尔谈哲学的功能

哲学如果无法指引未来，为一个垂死的世界注入生命，那么，哲学能做什么？这个问题，黑格尔的答法是就哲学在过去曾想做什么而没有做成，作一批注。古代世界瓦解的过程，使人走上思想之路。如尼采后来所说，苏格拉底教人疑问他们自己的欲望。人开始了一种不安的内省，开始了“不快乐的意识”，这不快乐的意识，后来在斯多葛主义与基督教里占有重要地位。人开始自我疑问，想到自己有些潜力，这些潜力在这个世界上没有希望获得满足。异化并非不幸，但某种不快乐可能是异化正在发生的征象。人感觉到他们即使拥有这个世界所能提供的一切，也不会满足，这时候，就是发生了异化。古代世界并非人人满足，其中有个阶级，即奴隶，还被当成自由公民追求良好生活的手段，但至少实现满足的可能性是在的。未能实现良好的人生，可能是运气不佳，可能是因为错过机会，可能是你已退求其次，也可能是因为人懒惰。读几页亚里士多德，就知道良好的人生过起来多么艰难，美德、善，必须日日而习之，否则善会生锈。但是，在古代世界，良好人生的可能性至少在那里。

在发生了不快乐的意识的世界里，人怎么办？这样的世界里，没有哪种生活是完整可以称善的。一个人无论怎么做，都惘然不悒。宗教的慰藉是有的，但一个异化了的世界，其宗教永远是出世的宗教，也就是人将其上帝从世界分开。有此一分之后，神与人不再快乐共享人生的美好事物。上帝和一个邪恶的世界对立了，成为一个审判这个世界的神，

《旧约》里那个可怕的耶和华，一个站在人生外面而且不赞同这人生的神。

哲学如何因应这样一个异化世界？过去，思想因应异化世界的典型方法是梦想一个乌托邦。人端详世界，用他们的思想来审判这个世界：“这”是世界眼前的样子，“那”才是世界应有的样子。打从柏拉图时代以来，哲学就一直如此，面对一个敌意世界，根据它自己的思想的形象将它重造。哲学一直试图教世界知道它应该是什么样子。黑格尔相信乌托邦思想不无真理，但不是梦想乌托邦者以为的真理。哲学家觉得必须另行描绘漂亮的理想世界，这一点就证明意识不满它自身的世界。乌托邦错在误因为果。异化是哲学之因，但乌托邦式哲学根本无法带来异化的结束。批判性的哲学家望着他自己当代的世界，渴望一个比较好的世界。卢梭在法国大革命以前就是如此，但卢梭没有明白，他渴望一个更好的世界，正是他自己的世界已开始崩溃之征。了解一个世界并对之提出问题，只有在一个世界已完全时才有可能，而说一个世界完全，就是说它结束了：生命在死亡那一刹那才是完全的。乌托邦的形态由此得到解释：乌托邦几乎都是将其作者自己所处世界倒过来。托马斯·莫尔的乌托邦人用黄金做尿壶，衣着最华丽的是佣仆，大人物衣着平常。乌托邦之梦是一个世界的颠倒，一个乌托邦作者所以能将他自己的世界颠倒过来，则是因为他眼中的当代世界已经完全，即将过去。乌托邦之梦，梦的是那些世界最后一刻的样子可以如何改善。在这层意义上，哲学是后来的，是果不是因。

以因自居的哲学，通常是祸因。乌托邦哲学试图使一个垂死的世界复生。在其激进阶段，法国大革命使一个社会秩序起死回生，将那秩序倒立过来，为了如愿，雅各宾分子使用恐怖统治。恐怖是革命者仅有的武器，因为人被世界社会化而想法错误之后，只有恐惧能使他们想法上道。记住，黑格尔认为世界不是一个“我”在其中活动的外在世界，世界本来就是“我的”世界。我在我的世界里活动，在不是我的世界里，我不知道要如何举手投足。革命者一向要“改变世界”，改变世界分明指改变我脑袋里的世界而言，但这是不能用理性推理来做的事，因为我脑袋里的东西无非我的理性。既然没有了理性，仅剩的武器就是恐怖。因此，黑格尔的意思是，凡革命皆过度，而且必然过度。不过，乌托邦

哲学也不全是浪费。乌托邦哲学是变化之征，虽然它误解自己功能而想指导变化。

哲学不尽是这种乌托邦的，要改变世界的一类。有些哲学明明白白是反动的，而在法国大革命的种种过度之后，反动哲学特别吸引人。乌托邦哲学至少是理性的，虽然它误解理性的功能。乌托邦哲学是弄岔了的哲学。乌托邦主义者谴责世界，因为世界不像他们在他们脑子里建构的新世界，因此这世界不够理性。反动派，诸如德国的浪漫主义者，渴望重返前天的世界，一个没有人听过卢梭或自由、平等、博爱的世界，他们肯定颂扬那个世界，因为它是非理性的。反动派接受世界实然的样子，这世界愈无道理，他愈爱它。古老的习俗，偶然发展下来的建制，机缘凑巧而留存的历史残余，反祖现象，以及种种失落的环节，由于古老、偶然，又留存下来，而受到珍惜。这是它们魅力所在。任何不带偏见的观察者都看得出来，这些受到爱慕的东西是一个已经消失的世界的残存碎片。一个由偶然得存之物构成的世界不可能是真实的世界，因为它不可能完整了。这些碎片无所统贯，想从它们建构一个完整、整体的世界，与其说是错误，不如说可笑。这做法非理性，其所以非理性，比较不是由于弄错了思考的功能，而是未能了解一个世界已经过去。装做法国大革命与拿破仑不曾发生，是心智的非理性关闭，不面对心智面前的世界。

哲学既不能走乌托邦，也不能反动，还能做什么？心智的正事是什么？哲学是思想的事物观，那么，哲学要思想什么？黑格尔的回答：心智的正事是了解它自己，以及它在过去采取过的形式。心智的正事是描摹并了解自己从开始到现在的发展过程。兹事体大，因为这等于要呈现整个哲学史。

哲学的历史与历史的哲学

黑格尔思考历史，所用尺度甚大。哲学的历史，解述心智的重大世界及历史变化。这是特别属于哲学家的工作，因此我们可以问问，哲学家的心智与一般人的心智有何不同。黑格尔的说法往往好像一切心智都

一样，但其实不可能如此。向哲学家之心呈现的“世界和心智”，与向一般人呈现的世界和心智是同一个世界，那么，历史哲学家的心智与一个普通人的心智有何差别？从差别不在何处来说，比较容易。差别不在于历史哲学家对世界所知比别人多；这可能是学问之士与不学之人的差别，但不是黑格尔所指的差别。这差别更不在于有关自然过程的知识，因为那是科学家与外行人之间的差别。哲学家与别人不同之处，在于哲学家对事物之间长期的彼此关连有一个“观念”。

但是，关于世界，历史家或科学家知道哲学家不知道的一些事物，哲学家如何有把握对上述的关连有个观念？这里显然有个判断重要性的标准，这标准告诉哲学家什么他必须知道，什么可以置之不问。黑格尔认为，从哲学角度构思的历史研究牵涉到一种特殊技术，使历史哲学家能在他所说的“贺拉斯之金”（Horatian gold）与“区区外在性”（mere externality）之间作一识别。“区区外在性”是历史的渣滓，发生就是发生，或者凑巧发生之事。“贺拉斯之金”埋在渣滓之中，哲学家的工作就是披渣拣金，去掉渣滓，剩下来的就是他所寻之金。

这件听来高妙的工作如何完成？黑格尔认为历史的迈进本身已把事情变得容易了一点，因为历史自己就在滤渣去滓。那么，渣滓如何淘洗而得历史的真质？黑格尔认为，一个时代过去之后，历史哲学家一眼可见历史的真质。一个历史阶段的真实，在有关这阶段的一切都已消失而只剩其精神的时候，才明显可见，就像一件东西，外面的肉腐去之后，始见其骨。一个历史阶段留存下来进入另一个阶段的东西，是那个历史阶段的真质。一个历史阶段的真质后来出现在不是它本身阶段的阶段里的时候，最容易指认。黑格尔认为，这从一个历史阶段留存下来进入下一阶段之物并不死亡，反而突出于不同的环境之中，就像一株植物换了花园，在不同的土壤里，周围都不是从前的花木，但仍然看得出就是那株植物。

这些从一个时代留存下来进入下一个时代的东西，赋予历史连续性与连贯性，使历史不断在动。那么，一个历史时期如何区别于下一时期？黑格尔是唯心论者，他必须说区别在于一个“观念”，而这观念往往是自由观念。构成一个世界及历史时代的是自由的观念。黑格尔认为一个时代的自由观念濡染该时代其他所有重要的事物，也为其他所有重

要事物所濡染，所以，这自由观念，我们用现代用语，应该读成某种文化，包括但不限于政治文化。黑格尔认为，重大的世界及历史时代只有三个：古代的世界、古典城邦的世界，以及近代阶段，即基督教的欧洲，通向他所说的君主立宪。在古代专制，例如波斯，只有专制君主是自由的，黑格尔认为他自己的时代即将成熟而入于人人可以自由的君主立宪（他有时称之为“德意志”制）。时代在其潜力发展至尽，亦即完成其自身局限之内蕴含的形质时，就满极而变。当然，生活于本身时代的人，包括其中的哲学家，看不见他们的局限，因此各个时代皆见其自身为完足而永恒的真理。例如，生活于古代城邦是什么情况，亚里士多德的《政治学》是最完整的记述，因为此做出现于城邦将尽之时。这一点，亚里士多德自己甚至也许晓得，但他最多也只晓得这一点。黑格尔说，要一个人跳出他自己的时代，不如叫他跳过罗德斯岛上那具巨大的阿波罗雕像。

哲学的历史变成历史哲学，因为历史变化的过程有一个明显的模式在。历史并不是静止的，也不是随便运动。黑格尔认为重大的世界/历史变化有其走向，某个东西在引导着它们。在《历史哲学讲演录》里，黑格尔说，历史的主权者是理性。他的意思似乎是说，理性是历史的发动力量，兼为了解历史的手段。何以故？

历史与辩证法

理性所研究的历史不是一般的历史；一般的历史，凡过去发生的事都研究，理性则研究特别的一种历史，处理一个世界/历史时代如何渐入于另一个世界/历史时代。如果理性是历史的主权者，则引起重大世界/历史之变的必定是理性，如果理性既是推动历史变化之力，兼为了解历史的手段，则历史与哲学家的研究心灵必定是作用一致的。历史的动力，以及哲学心灵作用的方式，黑格尔称为“辩证法”。历史的规则，思想的规则，是辩证的规则。历史之变的规则与思想方法的规则是一样的。辩证法作用于个人心智之中，也作用于心智所研究的对象之中。这很像套套逻辑。换个说法表达黑格尔世界即思想的概念：两个作用相同

的事物必定是同一事物，或者，是对同一事物的两种不同看法。以辩证方式运作的心智完全能了解历史的辩证法。

我们在前面就柏拉图的辩证法所作的评介，都适用于黑格尔的辩证法观念。我们不妨记住，辩证法在单一、有限的心灵就十分复杂，应用于世界历史开始以来的过程，更不用说了。辩证法有以下六个特征：

1. 辩证法针对问题逐阶前进，在论证的各阶段都有一个立场以完成的真理表现出来。

2. 没有全真或全伪之理。也没有什么是完全无用的，因为一个立场需要与其互相矛盾的立场，才能走上更高的综合阶段。

3. 没有任何事或理是虚置的，一切都会被综合于更高的论证阶段，所以，辩证愈接近真理，该阶段的真理就愈全面。

4. 真理来自论证过程本身，而非由外引入。

5. 真理由于来自论证过程，因此不是发明的，而是发现的，不出自创造，只能掌握。

6. 辩证的真理之路上没有捷径，参与者必须认知每一阶段都是必要的。辩证的论证不能急就。

黑格尔认为历史辩证之道如下：

1. 一种自由理念起自一个社会，作为该社会盛行的自由理念，直到与一种新的自由理念形成矛盾。这新的自由理念成为旧理念与新理念之合，自此当令，然后又遇到挑战，一种新旧之合的自由理念出现，将世界带进另一历史纪元。这过程持续不断，直到抵达“绝对自由”，相当于一般的辩证论证掌握到真理。“绝对自由”亦如真理，内在连贯，没有矛盾，亦即不再有新的自由真理出现来向它挑战。

2. 任何自由真理，都尽含所有过去的自由真理。我们因此没有理由可以鄙视过去，没有理由说比过去特别优越，当然也没有理由沾沾自得。未来之视吾人，将如吾人之视过去。

3. 然而此中有进步在，因为透过辩证，自由变得更完备，也更可解，也就是说，愈来愈多人有能力理解自由，从而有能力自由。

4. 自由起初只被模糊感受，但到未来一个时候，自由将清晰浮现，人人可得而见，只是这过程不能急就。自由出自历史过程，因此这过程的每一阶段都是必要的。所以，自由是对历史过程的肯定而非否定。职

是之故，一切为了一个全新的未来而消灭过去的革命企图，如法国大革命，都将注定失败。

5. 自由来自历史过程，由此可知自由一直都在。所以，卢梭之说不可能是真理；自由不是用一个人的脑袋发明的东西。

6. 此事没有捷径，所以冲锋一步攻入天国的企图，所流的血都是浪费。革命是妄图往前看得太远，是臆测，法国大革命诸人尤其大错特错。他们求理性、自由与人权，得到的是恐怖统治与拿破仑专制。

自由：向绝对自由发展

黑格尔的历史理论是讲进步的：愈来愈多人了解自由是什么，愈来愈多人随国家形式改变而实际享受自由。但黑格尔必须因应存疑的人，他们可能说：你可以说世界今天比昨天自由，但我们如何有把握说明天世界会比今天自由？存疑的人甚至可能忍不住问，我们如何能够知道人类处境有没有这样的全面改善？黑格尔这样的历史哲学有个特殊的问题。黑格尔似乎说，我们决不可能像知道过去那样知道现在，未来更别谈。我们也许能在现在读出未来的征象，但这件事困难重重，而且沾上乌托邦主义。黑格尔批评乌托邦主义，理由正是乌托邦总是而且必然读错未来。进一步说，依照常识标准，当前似乎比过去更糟，则未来怎么办？这对一般人会有什么影响？历史哲学由于气质使然，可能从长论事，但我们怎么办？黑格尔不置可否。我们可以在宗教里寻找慰藉：自由的迈进就是上帝的迈进。

黑格尔称上帝为“过程中的理性”，意指上帝不是在世界外面审判世界。上帝不是《旧约》式的神，不时出现来审判一个他难以赞许的世界。赞美诗有云“上帝实现他的目的，一年接着一年”。上帝在世界里，是世界的进步过程的本质，但我们如果要获得他赞许，不是只在上帝的世界里度日就行了。上帝不时考验我们（我们往往祈祷上帝不要太经常考验我们，不要太经常使我们受到试探）。上帝考验我们的方式之一，是考验我们对他的终极目的的信心，实际做法则是使一个大体走向进步的世界暂时令人不愉快，看看我们是不是能维持对神意的信心。黑格尔

有名的“理性的狡狴”一词，意思在此：上帝以我们只能忖测的方式考验我们。“理性的狡狴”的观念，部分出自比较古老的犹太教与基督教弥赛亚主义传统。我们现在所受的苦，有一个我们现在只能模模糊糊感觉到的目的在。《圣经》告诉我们，有一天一切将会大白。以色列子民的苦难，在他们进入许地之日将会意义大白；基督徒所受的苦难，将在他们进入天国那一刻大白。黑格尔有别于这些弥赛亚灵见之处，在于他的理论不是“大爆炸”型的理论。得救不是乍然发生之事；他的理论中没有进入许地或天国“那一刻”，没有奇迹式的启示刹那。上帝之道不是顿然实现，不是亲自显灵（再临），也不是透过世俗事件现身（法国大革命）。黑格尔的上帝完全是新教的上帝。他随着一个个时代陆续展开而做工，彻底且稳健。

自由与理性国家

上帝暂时隐晦未来之善，借此考验我们，但我们何处去找那未来的善？黑格尔的答复毫不模棱两可：国家是人现在与未来自由之所在。说到这一点，黑格尔的政治思想可能令成长于盎格鲁撒克逊传统的人困惑，因为盎格鲁撒克逊传统教人说国家职司限制，社会则是自由所在。依照洛克传统，人是社会与国家的成员。作为社会成员，人自动、自然地自由追求他们自己选择的目的，而作为国家的成员，人有义务服从那些使人不能以偷盗、伤害、谋杀等非法手段追求其目的的法律。社会是自由之所在，国家是限制之所在，自由主义讲的就是只需多少限制，人追求自己选择的目的之时就不会对他人造成实际伤害。如边沁所言，自由与法律是彼此相忌之敌，你硬说不是如此，并无益处。功利主义者和洛克都认为国家最多职司限制，自由主义者则对国家这部限制机器步步监视。

黑格尔不这样看国家。他知道自由主义的立场，甚至与此立场有些共鸣，但有些思想家，黑格尔是其中之一，几乎在自由主义成为公认且完整的政治、社会与经济学说之前，其思考就已开始超越自由主义。前而提过，黑格尔承认世界会改变，他承认法国大革命是马克思后来所称

的资产阶级革命，也就是以洛克式自然权利之名发动的革命，也就是以自由主义、自由社会之名产生的革命。黑格尔也承认法国大革命对德国发生了不可逆转的影响。不接受这一点是全无道理的；旧制的拆解，甚至在落后的德国也已经有相当深远的进度。人如今生活在黑格尔说的“公民社会”里，在这种社会，人可以选择他们高兴的任何生活，只要他们能够。公民生活是封建社会的反面。在封建社会，人被视为应该过其父祖所过的生活：农奴的子女要继承农奴身份。黑格尔以其史家之明，不至于认为封建制度一直维持到巴士底狱被攻击前还毫无改变，然后霎时消失，但他的确认为法国大革命标示旧秩序已明确结束，未来属于资产阶级社会，也就是工厂与议会。

公民社会的洛克式自由是买者与卖者的自由，买卖的商品之中有一个是劳动。黑格尔观察出卖劳力者的下场（加上他对苏格兰启蒙运动的政治经济学的认识），使他对公民社会抱持略带悲观的看法。资产阶级社会是黑格尔说的权利领域，没有公理。他以“无阻的活动”一词形容资产阶级社会的自由，并且指出公民社会尊重殊相，不及共相。黑格尔注意到，在资产阶级社会的无阻买卖活动中，出卖劳动者往往特别吃亏（他比较不问购买劳动者多么占便宜）。公民社会的底部将会累积一群“贫民、暴民”，就是后来有名的民宪运动（Chartism）与马克思主义“工业后备军”。公民社会的自由对这个社会底层的人有何意义？黑格尔承认公民社会比旧制下的社会自由，但他认为公民社会明显无法将自由普及共享。贫民/暴民的成员可能改变，因为出售劳动者可能找到买主，又失去买主，但这个群体将会一直都在，几乎就是现代英文说的下层阶级（underclass）。

这对黑格尔有何关系？有关系，因为黑格尔坚认自由与理性两两相连。据黑格尔看法，自由并不是你无论明不明白，你都在里面。自从人开始思想以来，心灵的进步里面有一部分是自由意识的进展，亦即更多人变自由，而且能了解自由是什么意思。这，对一个担心下一顿饭何处张罗的阶级有何意思？自由本来由特殊走向普遍，结果梗在黑格尔说的这个下层阶级上。在古代专制政治里，只有专制君主是自由的，一个臣民要梦想自由，只能梦想自己变成专制君主。古代城邦的奴隶可能梦想成为自由人，自己拥有奴隶，但奴隶永远都在。现代世界之现代性，据

黑格尔之见，寓于它高举人人都能自由的希望，但社会底部有一层贫民、暴民，何来人人自由？

黑格尔脱出这个困局之道，是自问世界历史上的那些时代里，自由何以不能普及。他的解答是，在那些时代，国家与社会没有分开。在古代城邦，公民是统治者，统治义务之一是压制奴隶。在古代城邦，占上风就是在政治、经济、社会各方面占上风。自由是奴隶与自由人之间激烈竞争的原因，而自由人总是要赢。资产阶级社会将国家与社会分开，国家对公民想过什么生活再也没有任何限制。自由主义的根本要义，就在这项识别上。但黑格尔心想，国家与社会一分为二，吃亏的是社会底层。这一点有没有解决之道？

答案很明显：如果公民社会也无法普及自由，那就只有寄望于国家。如果真正的自由能在任何时代实现，则它必须寓于国家。惟国家有能力关心普遍，而非只顾特殊。国家必须超越公民社会的自私追求，要能作此超越，国家必须尽量与公民社会分开。

公民社会与国家之分立

人耳堂皇的“国家与社会分开”一语，实际上是什么意思？它其实是对政治业余主义的抨击。社会与国家混一，意指统治者是因为其社会地位而成为统治者。黑格尔时代英国地方政府的治安法官（JP）即为显例。在社会中居于上位者被选出来行使那个社会的统治功能。依此意义，前近代的所有统治形式都是业余的，封建社会里的统治犹然，老板与统治者的功能集于封建领主一身，造成其经济与社会角色无法分别于其政治角色。黑格尔的《法哲学》出版前60年，亚当·斯密就说，在分工与事业效率逐渐增加的近代社会，统治也应该专业化。民兵的时代已经过去，今后，近代国家的模范应该是斐特烈大帝的普鲁士。黑格尔的《法哲学》充分具陈这种立场，主张由一个在学识与社会上都客观的官僚体系，来为一个由全国各阶级担任咨议的立宪君主做事。这官僚体系由于与社会是分开的，凡事能放长眼光，国王则由于世袭而兼具宪法正当性，不必担心有人来竞争王冠，因此也能超越公民社会的自私竞争。

黑格尔认为现在不是废止过去，而是完成过去。近代的君主立宪制并没有废止中古君主制或神授君权，而是其完成。黑格尔的意思似乎是说，君主立宪是理性的人想出来的君主制度，因为对理性的人而言，世袭已不足以为当国王的依据。君主立宪制将一种旧有的制度重新建立在一个理性基础上。其他社会建制与习俗也是如此。这些社会制度与习惯并没有被废，而是被重新思考。家庭没有停止成为家庭，只是人已重新思考家庭的意义，社会习俗也没有被废，而是转化为理性思考的法律。用黑格尔的话来说，就是近代世界比较“自觉”。近代人有历史协助。现代心智反思过去之事，知道自身与过去的差别，而变得比较自觉。心智并没有抹除过去，而是在过去之上从事扩充。在某一层次上，人是向来就知道这一点的：柏拉图领会到荷马史诗的世界已成过去，未来，荷马世界那种由国王、英雄、一般人、奴隶构成的阶层系统必须重新论证。

在一个变得更为自觉的时代，法律也必须参与自觉。黑格尔说法律是“精神世界的自我实现”，意思是说，国王意志即法律的时代已经过去。法律必须是理性、合理、思想出来的。黑格尔的《法哲学》不是法典，而是为一种理性的法律理论提出基础。黑格尔认为，近代国家是理性的，因为君主立宪要我们付之以理解。近代国家不再只因它是世袭王朝、传统，而要求我们效忠，也不再要求我们出以温情而效忠它；黑格尔并不鄙视这几类效忠名分，而且大多数人可能只有能力以这些方式来看待自己对国家的忠诚。理性的人，尤其哲学家，则不一样。他们看着世界，要看得出世界这样是对的。

国家与自由：再论

黑格尔还是会遭到一个异议，说他虽然彰显国家是理性的，却未能使我们相信，国家理性了，自由就普遍化了。而且，这自由寓于何处？黑格尔有个经常令人棘手的问题，就是他一边说，就实现自由而言，国家是理性的，一边却说，终极而言，国家对个人拥有至高权利，当国家的成员是个人的至高义务。这话无论什么意思，听在自由主义者耳朵里

根本不像自由。黑格尔曾被指为“一只站在奴性的粪堆上啼叫的公鸡”。谈到自由，他的意思的确不好捉摸。

处理黑格尔对自由的立场，最好的切入法，也许是将他的自由理论看成对法国大革命时代及其后效（尤其在德国的影响）的一种哲学评论。1789年，德国只是个地理概念。1789年以前，德国除普鲁士、巴伐利亚、萨克森及奥地利（本身是一块由许多不同管辖权缀成的百衲布）这几个大邦，还有三百多个小邦、公国、自由镇、领地及主教统治的市镇。法国大革命的影响是使小邦并入大邦，促成德国国家体系理性化。法国大革命爆发，黑格尔在杜宾根大学念书，闻知其事，寄以热望，但和许多知识分子一样，到头一片幻灭。不过，黑格尔始终认为法国大革命是以理性与自由之名发动。1815年王政复辟之后，黑格尔陷入两难：一边是温情的反动派，要重返德国的封建历史；一边是浪漫派，认为大革命是一切束缚都已结束的标志。黑格尔走了一种中间路线：他一面说国家有理，一面说只有某种国家才有理。为圆其说，黑格尔指出，归属于世界是有意义的。黑格尔认为一切革命都拒斥整个世界，要重造世界。他认为这事注定无成，就像童贞不可复得。

在《法哲学》导论里，黑格尔讨论我们如何能既自由，又承认限制。这就是他的“意志阶段”理论。黑格尔说，意志希求自由，有三阶段。第一阶段是“纯粹抽象”，意志希望完全摆脱世界的束缚。这只是意志的一个层面，但很容易误认为整个意志。“纯抽象”式意志的例子有印度的神秘禁欲主义，意志似乎真的独立于包围它的世界之外，另一例子是雅各宾主义，将前此的整个历史抛弃，追求童贞似的重新开始。在意志的这个阶段，“理解”并未作用于历史之中，这阶段是未定的，没有绑定，是“纯粹心智”。

第二阶段是“决定”阶段。在这阶段，意志认识到纯抽象是荒谬的，因为它阻止人参与历史，亦即阻止人参与事件与建制，作经验事实的存在。未定状态否认整个客体世界，自我的外在世界。“决定”则是自觉的个体要在“世界之中”行动的欲望。未定如何变成决定？思想的个人如何克服他与外在世界的异化，成为黑格尔说的“为理性服务的行动”？“决定”阶段不只是生物性的生存欲望，也不只是接受世界的实然。原来那个对世界的否定，现在被“属于世界”的欲望取代，黑格尔

称之为“否定之否定”，他有时呼应费希特之说，称之为“有限”，或“自我之特殊化”。意思是说，“纯粹理解”原来对世界的否定，被重新进入人类存在之世界的欲望所否定。

黑格尔说，这时发生“合一化”，意志的两个阶段合在一起。意志使它自己成为“客观”，寻求重新拥有先前似乎与之互异的世界。换个简单一点的说法，就是致力拥有客体，或者，用更简单的话来说，就是致力拥有财产。人寻求以拥有来否定客体世界是一个另外的存在，而拥有是有强制性的，意思是说，拥有者需要国家法律的保障，才能确定拥有那些使他们在世界之中的事物。拥有将我们与他人的世界连在一起，工作则使我们在世界上留下印记。

由此很容易可以看出，黑格尔说的自由“不只”指什么而言。黑格尔的自由不是反复无定的奇想或非理性的行事。客体世界当然侵扰人的意识（岩洞中的印度苦行者可能例外），但自由不在于能做没有原因或不可预测的行事。不可预测的自由叫做疯狂或怪癖，或者对自我的否定，就像英文说的“他今天不是他自己”（he is not himself today）。自由并不是我们每个人彼此差异之处的表现（况且我们之间的差异也不是那么大），而是（康德的回答）我们内里的普遍性的表现。怪癖或怪念式的自由只见于公民社会，不见于国家。

人透过理性地思考出来的国家法律而成为自由，因为他们在国家里看见他们自己的志愿。就此意义而言，国家是“客观的意志”，摆脱了一切自私与自我中心的意志。法律/强迫因此是自由的实现，与公民社会各色各样彼此冲突的自私意志大杂烩有天渊之别。当然，接受国家，连带必须接受国家在其任一特定发展阶段上的局限。任何阶段，现有的国家，就是该阶段所可能有的最大量自由。指望逾此，就是指望国家跳过罗德斯岛那座阿波罗雕像。

国家与其建制有别

我们很可能误国家里的建制为国家。国家需要各种建制，如官僚体系、各阶级、君主制度，才能发挥功能，但确切而言，国家是“我们大

家”，但这“我们大家”和日常的我们不一样。黑格尔在“日常道德”与“礼拜日道德”之间作了一个很有用的区分。在礼拜日，我们穿上我们最好的道德之服，上教堂，敬拜一种比日常世界的道德高等而纯粹，但实质与日常世界的道德并无差异的道德。黑格尔要我们这样看国家、看我们大家。公民社会的日常世界是许多意志彼此冲突的世界，虽然无疑有法律控制，但仍是彼此冲突的。国家，就是我们作我们最得体的礼拜日打扮，从我们的一般自我站开一步，认知我们的意志定于一。

马克思主义的黑格尔背景

马克思主义者谈社会主义的历史，往往刻意使人认为，由于社会主义其实是马克思主义，所以社会主义是在黑格尔主义之“后”出现。基于此故，我们应该记住，社会主义在法国与英国问世之时，黑格尔主义在德国问世。因此，黑格尔主义与早期的社会主义如果处理到同样的问题（黑格尔主义有时被称为“普鲁士社会主义”），我们不必惊异。使马克思成为社会主义者的当然不是黑格尔，但使马克思后来成为那种社会主义思想家的，是黑格尔。马克思主义者和黑格尔主义一样关心异化问题、资本主义个人主义制造社会分裂的本质，以及近代国家的本质，而且，形成期的马克思主义大致就是对黑格尔对以上三事观点的一个批判。

· 黑格尔憎恶传统宗教，尤其天主教，主要是认为传统宗教是出世的，以及由于出世而肯定此世的异化。天主教出自圣奥古斯丁（由托马斯主义稍加修整）的人类处境看法，承认人之异化脱离其真性，这是此世生存之本然。原罪的担子是终身的，至死方除，或者，到基督再临始解。人的真性本质寓于堕落之前与上帝合一、寓于死后的天国。这异化的人性也使人与人之间疏离，因为罪恶在身的人和其他罪恶在身的人是难以相安的。有几种新教从这种黯淡的人类存在看法里找到小小的出路，例如，这些新教教派说，生活在信神的国家里，得救可能容易一点。但原罪的异化负担怎么也拿不掉。严格说来，根据这种世界观，人类的历史无甚意义。伟大的事件若非已经过去——创世、堕落、透过基

督的生命而得救，就是未来才会发生——基督再度降临，来审判万国。人类有些共同体比别的共同体好一点，上帝让他们活下来，甚至让他们发达，但整体而言，人的存在受到人无法控制的事件制约。黑格尔提出一个打破这种死局的法子，说人的异化状态有历史因素。人并不是向来都这样彼此脱离的，历史过程有个改善人类这种状态的趋势，上帝见了也会高兴的改善。在伯里克利的古代雅典，我/我们之间的区分没有后世这么显著。自由透过国家而迈进，就是上帝的迈进，有此迈进，人有一天，也许很快有这么一天，将会生活于一个自觉与自知程度高到使他们能开始享受一些“绝对自由”的社会之中——在黑格尔笔下，绝对自由与上帝一而二，二而一。黑格尔的历史哲学得力于讲进步的启蒙运动历史理论之处甚多，黑格尔新颖之处是将上帝摆在其图式中心。

马克思是无神论者，但他保持黑格尔的异化观念，即异化是一个历史范畴，能作历史的解释，并且因此在未来是能改变的，甚至也许是急剧改变。马克思自己对基督教的解释，则继黑格尔对其出世之鄙薄，使人认命于异化的人类存在，但马克思在资本主义工业生产过程中寻找这异化的原因，这是黑格尔从来未做之事。黑格尔是唯心论者，认为异化是错误世界观的结果，不是来自人谋求三餐的物质条件。马克思的理性比黑格尔更狡猾。黑格尔因为主张世界一直在变得更好，遇到一个不进步的现在，解释起来总是有点尴尬。黑格尔的说法是，上帝为了考验人的信心，暂时使人看不见未来的好。马克思则说：看看当前的乱局，你会在这不堪的现在里看见光明的未来。陷人危机的工业资本主义很丑陋，对劳工阶级并且有可怕的影响，但确切了解的话，工业主义的未来在社会主义而不在资本主义。

黑格尔明显看出资本主义个人主义的破坏效果，他在《法哲学》谈公民社会的那几段文字尤其有名。马克思和黑格尔一样认为法国大革命标志着新的一种社会与经济秩序的开始，这新秩序的特征是经济与社会上的个人主义。人彼此竞争，有才有能者有前途。马克思读恩格斯(Engels)的《1844年英国工人阶级的状况》(*Condition of the English Working Class in 1844*)，在曼彻斯特棉业衰落的混乱中看出未来何在。未来在曼彻斯特，不在伦敦；在社会与经济，不在政治；在民宪运动，不在自由主义；在工厂检查员的报告里，不在皇家委员会(Royal Commis-

sions)。黑格尔说的公民社会里的“贫民、暴民”，在马克思笔下是终日有失业之忧的无产阶级。放眼未来，只见一个日益分裂的社会，劳工与雇主隔着阶级界线挥拳相向，这是一种无法永远由国家来调解的辩证矛盾。马克思认为未来属于无产阶级——一旦无产阶级自觉，并且意识到它的历史任务。黑格尔说理性的人将会自觉其在一个体制确当的国家里的位置。马克思之论，是呼应此说而创意之。

马克思与黑格尔分道扬镳，是在国家中立的问题上。黑格尔认为，国家如果与资产阶级分开，真的能在资产阶级社会的“无阻活动”（即毫不妥协的个人主义）必然产生的冲突中担任中立的裁判。一个为人人提供教育，制定最高物价与起码工资，并且使贫民生活有依的国家，将能永远压下资产阶级社会发生的冲突，使之不成其为辩证的矛盾。国家之存在，即证明一个社会认知资本主义的异化效应，并且秉持积极的精神回应。马克思无法这么思考。他认为黑格尔解决资本主义难题之道根本是闹剧。马克思认为，黑格尔的国家理论是近代国家的代表。在一个层次上，近代国家与社会是分开的，因为近代国家并不试图管理经济生活的细节，然而在另一层次，近代国家深深为其时代所囿，因为它在调解辩证矛盾时偏向当下的强势阶级，即资产阶级。马克思与圣西门（Saint-Simon）及欧文（Robert Owen）等早期社会主义者有个共通见解，认为在资本主义社会，资产阶级表面上控制经济，其实是控制着国家。马克思写《黑格尔法哲学批判》（1844年），并且在长期流亡英国期间切近观察英国，看出近代国家只是中立其名。近代国家可能与公民社会分开，却决非中立。

马克思对黑格尔的批判，从黑格尔主义末端即国家理论下手，往回直辟其根本，即黑格尔唯心论。黑格尔的国家理论并不能解决阶级冲突，反而将这冲突建制化。黑格尔的立宪君主由各阶级担任咨议，这些阶级是以社会区分为基础：农业、工业及一个第三阶级。这如果不叫做将贵族、资产阶级及其余阶级建制化，还能称为什么？官僚体系的问题更明显。这官僚体系的成员来自何处？这些有学识且有志操的官僚将会代表他们所来自的阶级的利益，更可能的是，他们将会以一个有其本身利益要照顾的第四阶级自视。黑格尔不仅谈不上调解公民社会产生的阶级冲突，还添加一种阶级利益而使公民的冲突更加复杂。黑格尔的国家

不但不能对社会采取超脱、普遍的观点，以便克服异化，反而本身就是异化事实上继续存在的证据。黑格尔的国家将阶级分裂建制化，在公民社会里添加官僚体系这个特殊而非普遍的阶级，求其不有此结果，如何可得？

黑格尔与青年黑格尔学派

马克思与恩格斯开始时都是“青年黑格尔学派”（Young Hegelian）。先谈一下两人当初怎么会受黑格尔吸引，也许不无用处。他们受黑格尔吸引，在于黑格尔有“实现”哲学之名，并且克服了思想与世界之间的潜在紧张。在哲学史上，这紧张曾以许多形态出现——例如观念与经验之间的紧张，或思想与行动、精神与物质、哲学与现实、上帝与世界之间的紧张。柏拉图认为世界是影子，只有哲学真实。基督徒相信世界皆虚幻，惟上帝真实。卢梭认为世界背叛了正义的理念等等。这一切看待哲学与世界的关系的看法有一共通之处，就是它们都用思想来评判世界：实然不合乎应然。苏格拉底就没有能够将哲学从天上带到人间来实现。这所有看法都在一般的人类感官经验之外标设一个理想世界，以反观经验世界之不如。

黑格尔不然。上帝是“过程中的理性”。上帝在世界之中，与世界一同迈进，而不是站在世界外面审判世界。逐渐地，透过辩证后，理想成了现实。应然的境界有一部分在实然里实现了。黑格尔看来解决了最棘手的问题，即哲学世界与经验世界的关系问题。他吸引青年黑格尔学派，尤其他吸引马克思之处，就在这里。要到后来，在费尔巴哈（Ludwig Feuerbach）的《基督教的本质》（*Essence of Christianity*）的影响之下，马克思与恩格斯才开始领悟黑格尔只是将一个关键问题换成另一个关键问题。黑格尔可能解释了观念与现实的关系，但观念与世界两者何者是本的问题，他没有提出任何圆满的答案。

何者是本的问题很要紧，马克思主义者认为其他一切取决于此。如果黑格尔是对的，即思想制约生活，则解决人类生存的问题就是思想的任务，亦即对世界得到正确的看法，就能解决问题。世界可用观念来解

释；黑格尔的观念是有关自由以辩证方式发展的观念。如此，就是说人类的问题实质上能在意识里解决。反过来，如果是生活制约思想，则改变思想的惟一途径是改变人类的环境，即马克思主义者所谓“实践”（praxis）。（一种更精细的马克思主义补充说，观念对世界的关系本身就是辩证的。）唯心论立场导致黑格尔在政治上走向某种寂静主义：世界必须等待观念改变，而且必须等待非常久，等观念上的改变渗人一般人的意识之中。自由的观念实现于国家，而由于观念改变的过程是缓慢的，国家的改变也必须缓慢。黑格尔主义暗示着许多旷日持久的等待。

但是，设若生活制约思想，并且假设生活变化迅速，则生活与思想都能迅速改变，也就是说“一切”都能迅速改变。据此看来，黑格尔主义自毁前提，因为黑格尔主义既是对一个正在快速改变的世界的回应，又否认国家可以快速俱变；黑格尔所以作此想法，可能是因为他过于偏重政治而轻忽经济，或者，用马克思主义的语言来说，偏重上层建筑而看轻基础。作为政治思想家，黑格尔也许来不及明白资本主义改变世界多么快，而同时其本身也在变化。到1850年，已有个老生常谈，说资产阶级社会十年的改变相当于封建社会一个世纪的改变，原因就在封建社会无法自我改变。在一个经济与社会变化这么迅速的世界里，国家可能发生惊人的改变；未来有一天，国家甚至可能消失。

观察黑格尔主义与马克思主义的关系的另一方式，是探讨黑格尔的辩证法这么革命性的思考风格，怎么会产生如此驯和的结论。黑格尔有生之年，普鲁士甚至还不是君主立宪。马克思与恩格斯很清楚，黑格尔辩证法是破毁一切独断主义的溶解剂。黑格尔作为哲学史家的一大功劳，是显示思想多么配合其时代。要在现在主张一种哲学立场，驳倒所有过去的哲学体系并非必要条件。黑格尔之后，打发过去的哲学体系十分不难，只要揭示它们与它们的时代是合腔搭调之物，时一过，境一迁，它们就成为赘余了。世界观如此，世界的结构亦然。国家的各种形式，一如各种思想形式，已经过完了它们的时代。马克思与恩格斯认为，黑格尔有见于此，而没有思想勇气将此事想透。罗马共和国在当时是“真实的”，其后之罗马帝国亦然；法国的君主制度在1789年前是“真实”的，其后之法兰西共和亦然，既然如此，说这一切俱往矣止于普鲁士之君主制度，说普鲁士君主制度将永远“真实”，是何言哉？辩

证法既然打破哲学上一切形式的独断论，当然也意指关于国家的一切独断论也能为其所破。黑格尔的根本大错在此，亦即建立一套政治学体系。

如果黑格尔的哲学，连同这哲学所维护的国家形式，下场是被丢进历史的垃圾堆，那么，历史本身归指何处？答案的线索在黑格尔哲学本身，在一个普遍阶级的观念里。黑格尔希望这普遍阶级就是他提出的，由有荣誉感、有学养的官员构成的官僚体系，这些官僚因具备韦伯说的专业训练与知识而有资格在位。马克思说，这是妄想，因为这些官僚若非代表他们出身阶级的利益，就是会形成一个有其自身利益考虑的阶级。所以，黑格尔式官僚体系不可能标示着从公民社会的特殊性到自由获致普遍性的转变，也不可能标示（在这不完美的世界里最接近普遍自由的）黑格尔式国家的到来。那么，真正具备普遍性的阶级在何处？这么一个阶级在何处，它由于不需要一个永恒的辩证对立面来使它产生自己是一个阶级的意识，因而能够使他自身普遍化？这个阶级只可能是无产阶级，因为无产阶级虽然需要与资产阶级的冲突来使它产生它是一个阶级的身份自觉，但这身份一旦确立，人人就没有理由不成为无产阶级。至此，无产阶级将不复是一个阶级，因为已别无阶级与之对立来使它生出阶级意识。分裂的人类将会人性复全，从而开始真正的人类历史。

推荐读物

黑格尔的《法哲学》，诺克斯（T.M.Knox）编（1942，有多种重印本），是基本读物，尤其“前言”。福布斯（Duncan Forbes）编的《历史哲学讲演录》（*Lectures on the Philosophy of World History*, 1975），有一篇很好的导论。诺克斯与佩辛斯基（Pelczynski）合编的黑格尔《政治著作》（*Political Writings*, 1964），十分有用。马尔库塞（H.Marcus）的《理性与革命：黑格尔与社会理论的兴起》（*Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, 1963），对黑格尔有出色的评论。泰勒（C.Taylor）的《黑格尔》（*Hegel*, 1975），是一流之作。普兰特（R.Plant）的《黑格尔》（1973）是非常好的入门。卡尔·波普尔（Karl Popper）的两卷《开放社会及其敌人》（*The Open Society and its Enemies*），也是好书。



第八部

对自由主义的反动（二）

社会主义





第 23 章

马克思主义 及其他社会主义

马克思

马克思 (Karl Marx) 1818 年出生于莱茵省的特里尔城，父亲是皈依基督教的犹太律师。马克思成长的文化里，启蒙运动的理性主义与民族主义的浪漫主义会合，产生各种彼此不易相容的解放主义，其中之一是社会主义。青年马克思在波恩大学一年，纵酒又决斗。奉父命转到柏林大学后，他热心于蔚为显学的黑格尔哲学，写了一些颇嫌此地无银三百两的家书，向父亲禀报自己如何有为。他决定追求学院生涯。他在青春期即已近赤（偏向乌托邦社会主义），到了柏林，更在左倾的青年黑格尔学派中成为要角。1840 年代的反动政治，实质上断绝了马克思这辈子在普鲁士谋得大学教职的所有可能，因此他转往激进新闻业发展。次年，他前往欧洲激进思想的中心——巴黎，在这里邂逅恩格斯，并且很快成为共产主义者。

此后，马克思为革命奔走各地，直到 1849 年移居伦敦，在索霍区 (Soho) 落脚，为报纸写文章维生，但经常有赖恩格斯接济。1848~1849 年，马克思深深介入德国流亡分子所组“共产主义者同盟” (Communist League) 的工人政治，在 1848 年并与恩格斯以同盟成员的身份合撰《共产党宣言》 (*The Communist Manifesto*)。当时马克思显然认为自己只是暂居英国，以为逃避欧陆警察耳目的权宜之计，结果却在这里度过一生。

马克思在英国的生活后来大有改善，定居于上等住宅区汉普斯德 (Hampstead)，日子堪称舒适。1860 年代初期，“国际工人协会” (International Working Men's Association) 成立，是为“第一国际” (First International) 前身，马克思重返革命政治，“国际工人协会”的成立宣言与临时章程即出其手。《资本论》 (*Capital*) 德文原版首卷 1867 年问世 (马克思生前没有英译本)。但此作没能使马克思成名，他在世之日及身的小小名气，主要来自他关于 1871 年巴黎公社的文字，以及 1875 年写成，已经非常晚期的《哥达纲领批判》 (*Critique of the Gotha Programme*)。马克思最后数年用心于《资本论》二、三卷，1883 年过世时尚未结笔，由恩格斯整理出版。

曾有人问马克思，这世界上他最恨什么，他的回答不是资本主义，而是奴性。

恩格斯

恩格斯 (Friedrich Engels) 是沙龙布尔什维克的原型。从 55 岁到 1895 年下世，

他靠他的资本舒服过日，济助马克思，同时纵笔写作地道的马克思主义书籍与小册子，启发从爱尔兰到西伯利亚的革命分子。

恩格斯 1820 年出生于一个富裕、虔敬、有点市儻，自称是胡格诺派 (Huguenot) 教徒之后的德国家庭。他曾祖父在德国工业化程度最高的莱茵省巴门市 (Barmen) 创建家族纺织业。恩格斯自幼偏爱诗人与梦想家的德国，加入文学而激进的“少年德国运动”(诗人海涅也是其中一员)，奉父命在不来梅学习经商，但虚应其事之余，以写作为乐。他逐渐由文学转向哲学，在柏林服兵役期间，出入当时被视为相当高深的“青年黑格尔学派”圈子。1842 年回家，途中邂逅共产主义《莱茵报》(*Rheinisch Zeitung*) 编辑，包括赫斯 (Moses Hess) 与马克思。后者与他起初不算热络。

1842 年，恩格斯逃避德国令他窒息的气氛，来到曼彻斯特，就在民宪运动要地兰开夏郡的中心。首度英国之行的成果，是马克思主义第一部经典《英国工人阶级的状况》。1844 年，恩格斯再遇马克思于巴黎，两人都正在从“乌托邦”社会主义转向“科学的”社会主义(二词都稍后才问世)。1844 年到恩格斯定居曼彻斯特的 1850 年，他忙着革命宣传与革命活动。在 1848 年发生于德国的那些反政府示威里，恩格斯角色突出，1849 年德国南部的民间起事，他也参加(这些事件基本上是农民运动，他的意见偏红了些)。

1854 年以后，恩格斯在曼彻斯特的厄门—恩格斯棉纺厂立业，事业之暇颇知寻乐，听钢琴家哈雷 (Halle) 弹琴，骑马带狗打猎，与厂里女工上床，是俱乐部常客，并快意杯中。他蜡烛两头燃，1860 年出现类似崩溃之状，但那年他父亲去世，遗产丰厚。10 年后，他撇开事业，移居伦敦，过独立的绅士生活，从来不缺溺爱他的女人与忠心的仆人(两者有时是一而二，二而一)。

19 世纪 70 年代，恩格斯苦读数学与科学，后来在《反杜林论》(*Anti-Dühring*) 中涉入马克思主义的科学理论(及马克思主义对所有事物的理论)，惟未见特别高明。马克思 1883 年去世后，恩格斯编辑《资本论》二、三卷(他熟知马克思难以辨认的笔迹)，同时监视德国社会民主党，务求其意识形态纯粹。该党 1891 年的《爱尔福特纲领》(*Erfurt Programme*)，由他协助草拟。

恩格斯 1895 年去世，遗体火化。火化是当时社会主义正宗处理法。

常言道，左派自然而然会分裂，右派则深知团结的价值。这话已成老调，但老调而常弹，也是话中有理使然。左派每一分裂，率因理论之争，而非战术之争。分裂出去的一群人每以延续社会主义香火自视，高喊别人“背叛社会主义原则”，一种社会主义者又往往与另一种社会主

义者互指对方其实根本不是社会主义者。以马克思主义者自称者特别动辄斥人为异端，斯大林主义者更是整日以搜猎异端为事。要避免这种蠢事并不困难，就是记住，社会主义如同黑格尔主义，当初是为了因应并了解 18 世纪末欧洲社会与政治性质的深远变化而起。社会主义理论之成败，判断标准是它能不能因应它当代世界的事实，而且如果它的当代世界改变，它却不变，未免奇怪。此外，我们不可忘了，社会主义批判的世界，即资本主义世界，是会转化的，与资本主义所取代的那些世界甚不相同。1848 年的《共产党宣言》里，马克思与恩格斯极言资本主义吞噬它自己最钟爱的孩子，即资本家。在一个世纪之内，工业资本主义不但带来比前此所有形式的社会总合起来更多的生产力，资本主义在冲向独占资本的过程中，也无情地吞耗它自己的生产力。封建社会，或古代奴隶社会，则无法转化自己，因而始终是封建社会或奴隶社会。资本主义以前的社会形式不是维持原样，就是变成与原来不一样的形式。资本主义不然，资本主义迅速从比较原始的阶段变向比较先进的阶段。

作为对资本主义工业主义的一种反动，社会主义至少已经历一个半世纪的理论发展。换句话说，已有一个社会主义传统可言。凡是传统，都有个特征，就是不调适，就毁灭。社会主义理论家们有时企图隐晦社会理论也会改变这项事实。甚至可以说，社会主义传统里有一种内在的保守主义，至少，有人不愿承认理论必须与时更新，不愿丢掉任何思想包袱。何以如此，略有四大原因。

1. 作为政治运动，社会主义往往兴起于体制之外。社会主义极少在体制内开始。这表示社会主义缺乏建制上的基础。社会主义可以料定现有建制是敌视它的。在其初期阶段，社会主义的仅有支持力量是对工业状态的义愤，以及这股义愤的有系统表达，即社会主义学说。社会主义的出身未享恩庇，全靠自己不烂之舌化缘招徒。社会主义运动可以说全靠理论维系，并且靠理论穿透对它不会自动产生敌意的少数几个建制，例如工会。运动初期既然靠教条维系，这教条必须正确，必须清晰，也就是建立教条上的正统。社会主义运动在其教条上投下相当可观的人力资源，基于人性上完全自然的理由，这投资不容轻易勾销，因此早期的社会主义赋予其思想家甚为崇高的威望，因为教条是运动的生存、成长及最后成功所寄。

2. 世界并非静止不动，社会主义引人注意的主权凭据，就是声称它了解变动不居的工业资本主义。社会主义思想之士，尤其如果他们身兼社会主义领袖，这就面临这个难题：我们要做哪些改变，又如何变法，方不至于削弱了运动？说教条必须知变，颇有风险，一来因为教条当初千辛万苦方始建立，二来要使足够多的人信服教条的真理，使社会主义在现实的政治世界中争得一席之地，本来就已大为不易。另外，别忘了社会主义是吸引体制外的人的主义，体制外的人是劳力与心理上都在他们的社会里屈居劣势的人。他们心里可能有些迷信，而且大概不曾享受过最初级的教育。这些人可能虽然信从社会主义，对其理论却并非十分了解，社会主义运动因此向来积极设立自己的教育机构，以便弥补这个缺陷，但这缺陷将会继续存在。听说主义必须改变，这些人将作何感想？所以，上策也许是旧瓶装新酒，说旧有教条如果“适当应用”，将能切合当代世界的新事实。在此情况下，教条事实上当然会发生改变，本质之变可能又比外表之变更快。一套旧观念机器和一种旧政治语言不改变，也往往可以存活，只是可能有点龟裂。社会主义者可能愈来愈难用现有语言表情达意，并且可能穷斯滥矣，诉诸双重思考、双重语言之类，以至画虎不成反类犬。

3. 但事情也还没有这么简单。前面指出，社会主义理论家在社会主义运动中往往享有很高的威望。正统教条之制作与维持，可以构成领导名分，因此，要求教条改变，即使是温和的要求，也会被视为企图在运动内部攘夺权力。运动倚重教条，领导者之利害系于教条正统。两点合一，即构成教条保守主义。

4. 即使这么说明，也还太简化。至少从 19 世纪中叶以来，社会主义者就一直自称社会主义是国际运动。也就是说，会有一些经济处于非常不同的资本主义发展阶段的国家，其运动自称社会主义，而且在资本累积（工业发展所赖的条件）根本尚未开始的国家，也可能有运动自称社会主义。甚至有些国家，其社会主义运动已经掌权执政，正在以社会主义为原始资本累积的意识形态，走向工业化，虽然它们不会以此自我形容。这就是说，较早的，当初用来了解并因应初期资本主义发展阶段的社会主义版本，仍被拿来应用于当代世界一些落后国家，较为后来的版本则应用于其他一些国家。（针对某些社会，甚至可能有社会主义的

后资本主义理论。)不同国家各别的社会主义运动如此发展,作为国际运动的社会主义亦然。教条将不同发展阶段的各别社会主义运动维系于一,教条也维系着国际运动层次的社会主义。不过,是哪个版本的教条?明白地说,由哪个社会主义来领导国际运动?是“资深”的社会主义运动,即1914年以前的德国社会民主党,还是最成功的一支社会主义运动,即1917年以后的布尔什维克?对将社会主义的国际主义当一回事的社会主义者,这些都是重要的问题,社会主义者不愿脱掉任何思想包袱,原因可能就在这里。世界上一定有某个国家像马克思与恩格斯写《共产党宣言》时的德国,也一定有某个国家像布尔什维克1917年夺权时的俄国。国际社会主义大会的声明率多平庸乏味,道理也在这里:只有一种概括,不痛不痒的社会主义理论版本,才不会得罪不知哪个地方某个以社会主义运动自居的运动。

各种形式的社会主义教条一直都在彼此竞争。社会主义理论的歧见,争执点几乎总是未来将会如何发展。发生歧见的重大历史时刻约有6个,是1840年、1900年、1917年之后、1930年、1948年及1970年,这六次激辩,主题都是“未来”。

1840年

初期的社会主义者之中,有人不相信过去真的过去了。在勒德主义(Luddism)与民宪运动的英格兰,工业化会不会持久,有时并不清楚。英国的棉纺工业是近代奇迹,但这也是全国罢工与全国关厂极盛之时,业主主张惟有全国关厂压低工资,才能挽救他们的获利能力并维持工厂运作,工人主张惟有全国罢工能提高工资并使他们免于冻馁。事实证明双方都没有说对,但这场争辩见证了对工业社会的未来的那种不安。一些社会主义者由于对未来难以确定,曾设想过去社会的某些层面在当前是否可以普遍化。生产并非向来就是工业生产,占有并非向来就是个人占有,生产的过程也并非向来就有异化作用。独取农业劳动而保存之,有何不可,如傅立叶(Fourier)与卡贝(Cabet)所言,或者,为什么不能只保存小手工艺作坊的生产,如蒲鲁东(Proudhon)所主张?(由此观

之，甚至美国的杰斐逊主义也能微带社会主义色彩。)有些社会主义者甚至开始设想是不是可能完全跳过工业化阶段，这是农村公社或社会主义渐变而成民粹主义。此外，有一派社会主义对大规模工业生产的非人化效果不以为然，渐变而入于无政府主义。马克思主义自始即有别于其他各种社会主义之处，是它深信大规模的工业生产从此将长存于世。怀旧式社会主义者犯了将资本主义与工业主义混为一谈的根本错误。资本主义必须去除，另一个在未来则必须以社会主义方式加以组织，使人解放而脱离其最无情的主人——匮乏。达到足以满足各项合理的人类需求后，人才能开始构想一个真正人性的社会。也就是说，必须保留近代工业的生产职能，以利促进真正人性的目的。

1900年

世纪之交，欧洲的社会主义者等候资本主义崩溃已颇有时日；他们作为忠实的社会主义者，相信资本主义必然在其内部矛盾之下土崩瓦解。也许，下一场经济危机发生，整幢资本主义大厦就会倒塌，如果不是下一场危机，那就是再下一场，可以确定的是资本主义正在慢慢死亡。一些社会主义思想家则领悟到，资本主义，连同与之密切相伴的资产阶级国家，可能有自我改革的能力。实质工资正在上升，独占资本主义也没有变得像预测的那么独占，资产阶级国家甚至与工会与社会主义政党谈成条件，而且走上了初步的经济管理与福利国家。资本主义与国家原来可以这样不经过革命而改革，而且的确用不着暴力；在那个进步时代，暴力被视为原始，甚至是反祖现象。这种社会主义，就是通称的“修正主义”(Revisionism)，在欧洲许多社会主义政党内部引起分裂。列宁当然不高兴，他一向动辄在不同国家的社会主义者身上打下“变节”的烙印。

1917年

社会民主势力在1914年未能防止第一次世界大战（只有塞尔维亚的社会民主分子集体在国会表决中拒绝支持战费），而布尔什维克在十月革命中完成夺权，俄国社会主义运动于是成为举世最成功、也最有威望的社会主义运动。1921年以后，俄国支配的共产国际决定哪些社会主义党在什么条件之下可以加入共产国际，从而获得布尔什维克认可。这实质上导致西方的社会主义政党分裂成共产党和社会民主党，而且分裂的后果既持久，又苦涩。分裂的主题不是俄国的社会主义革命是否可取，因为整个左派一致认为可取，而是布尔什维克在十月以少数党夺权是否得理，以及他们夺权后那样对待反对势力对不对。西方的社会民主党开始纳闷，继俄国社会民主党当政的这个布尔什维克党实际上有多民主。“左边无敌人”的传统颇为坚牢，在欧洲的法西斯时期及人民阵线（Popular Front）兴起时特别引起困扰。

1936年

法西斯主义兴起，以及其后果，即西班牙内战，再度引起欧洲的社会民主主义扞心自省，无论共产主义式社会主义或非共产主义式社会主义皆然。共产国际的正统，亦即俄国共产主义的正统，主张法西斯是资本主义的临死一赌。法西斯主义的残暴，以及其对所有形式的自由工人阶级组织的攻击，是图穷匕见的最后拼命，妄想以恶棍暴行扶住即将倾覆的资本主义体系。列宁论国家，早就屡屡教导社会主义者，邪恶的资本主义国家穷途末路时将会更加前所未有的邪恶。法西斯帮的统治似乎符合列宁的预言。因此，应该让法西斯主义走完其龌龊但短暂之路，然后共产党在苏维埃协助之下出面收拾残局。社会主义力量如果与法西斯主义作对，尤其如果和资产阶级自由主义之类非社会主义的“进步”势力联合对抗法西斯主义，只会延长资本主义的垂死挣扎。社会主义者凡是与

中间势力联合对抗极右派的，都被冠上“社会法西斯主义者”之名，说这样的结合由于与法西斯主义的初期胜利作对，客观上反而有协助法西斯主义苟延的作用，延后了法西斯主义避无可避的崩溃，以及雇用法西斯主义政党为打手的资本主义秩序的崩溃。这个有关法西斯主义有没有未来的重要理论问题，在人民阵线时期，亦即结合所有进步势力对抗法西斯主义之时，失去了重要性，因为这时各方已默认法西斯主义是有未来的，其未来至少将比共产国际官方正统向来承认的要久远。

1948年

对西方社会主义者，冷战时期相当于1917年之后剧转的时期。苏维埃在东欧诸国陆续掌权，每个被红军占领的国家，非共党的社会主义政党都走入末日。西欧的非共党式社会主义政党处境尴尬。在国家的外交政策与经济政策上，透过北大西洋公约组织与马歇尔计划，他们不得不逐渐靠近资本主义的美国。得知1930年斯大林主义的种种恐怖行事以后，转向起来心里好受一点，世界摆脱法西斯主义之后（至少暂时摆脱），社会民主的最大敌人是共产主义的观念更久久不消，这期间，东欧的人民民主与苏联有没有能力改革自新的问题，也悬而无解。

1970年

东欧能不能自我改革的问题，与西欧共产党能不能自我改革的问题两两相连。1956年匈牙利、布拉格之春，以及智利马克思主义政权的毁灭，在促使西欧各国的共产党自问，他们如果不走苏联斯大林主义式共产党的老路，那他们何去何从。他们如果不想再当等待资产阶级霸权发生危机才动手夺权的老式布尔什维克革命党，那他们如何自处？不当布尔什维克，就只有接受资产阶级议会游戏的规则，并且承认资产阶级的自由，不再指斥那些自由是冒牌货。一个半世纪以来，马克思主义一直教社会主义者认定议会主义是掩饰金权狼狈为奸的门面，如今看来不

然。资产阶级下的出版、结社、选举与组合自由，现在被宣布为真实的，有未来的。于是而有欧共、对国族的效忠，西方共产党甚至不复自称要推翻国家（在共产主义转变成欧共的那些国家里，也不再“红色恐怖主义”）。

马克思主义：无产阶级革命的理论

在 19 世纪，当革命分子并无任何奇特之处。许多旧制存活于 19 世纪（甚至进入 20 世纪），革命分子成千上万。革命，或失败的革命，也都不是那么不寻常。1789 年的法国大革命对政府和革命分子一直都是革命的模型，19 世纪所有革命都多多少少是，或者都多多少少被视为那场大革命的翻版。1830 年、1848 年的革命与巴黎公社，在形式与内容上可能有异于 1789 年，但参与者及镇压者都能同意法国大革命是独一无二的革命灵感与策略来源。革命分子得到的教训心得各有不同，但他们都能同意 19 世纪的革命不知哪个地方搞岔了。举个例子，1848 年这一年，英国（如果计入民宪运动）、法国、爱尔兰、德国、奥国、匈牙利及后来的罗马尼亚都发生革命或当局视为革命的事件。这些革命无一成功（虽然其中一些留下有益的结果）。问题：在 19 世纪的美丽新世界里，在这个工业化与进步的世界里，反动的政府，诸如哈布斯堡与罗曼诺夫王朝，为什么有办法存活？

许多思想家关心这个问题，马克思其一。和黑格尔一样，马克思的结论是，1789 年的革命虽然有些扎实的收获，却未能带来一个普遍自由的纪元，因为时间还不成熟。在法国，以浮夸荒谬的君主制度观念与逐渐坍塌的贵族特权制度为基础的旧制，实际上已被摧毁，资产阶级取其位，成为支配阶级。大革命成功了一半。复辟的路易十八与查理十世在位未久，法国在 1830 年成立了资产阶级的君主立宪。新王路易 - 菲力普头戴商人喜欢的圆顶高帽散步巴黎，他的政府则调动军队镇压罢工，此情此景，“资产阶级”得无以复加。

因此，据马克思之见，资产阶级革命只是从封建主义残余到社会主义之未来的中间阶段。法国大革命之时、之前，都有社会主义的呼声，

都没有结果，因为当时资产阶级正在得势成为支配阶级。即将到来的社会革命将完成 1789 年的工作，以及 19 世纪那些胎死腹中的事功。19 世纪的革命史已形成一种发展模式，论者认为，再来一场革命，其下场亦将不脱历史窠臼。马克思却说，这不会只是又一场社会主义革命而已。马克思声言，这场将会带来社会主义千禧年的无产阶级革命，将不只是历史上的又一事件而已，而是一种新的历史的开始。马克思喜欢说，目前为止世上发生的一切都是“史前”，无产阶级革命以后的历史才是“真正人性的历史”。很美的字眼，不过，什么意思？无产阶级革命以前，人类的历史是人剥削人、阶级剥削阶级的历史。“史前”是人性异化的历史，人类意识由一个敌意的外在世界塑造的历史。世界的外在环境造成了人现在的样子，人一直没有能够以任何理性或系统的方式对世界发挥其意识，人变成接受历史，而不是创造历史。

这种情况的发生方式，在资本主义的、工业化的社会里出现重要变化。在前工业社会，人以犁头与自然直接相抗。在农业世界，说人性由自然制造，是有一种道理的，在工业世界则完全不复如此。产业工人居住的城镇是人造世界。人的意识过去由人造的东西塑造，现在其实继续由人造的东西塑造。资本主义世界本身是迅速改变的，因此，惟至愚不知人类意识正在被人类活动本身的结果塑造着。当然，资产阶级所造的世界并不完全是经过规划的世界，虽然市镇规划古老如希腊。资产阶级懂得预作规划，而且需要稳定的国家与稳定的法律制度才能如此，但其规划是必须与其他资本家竞争的。马克思认为资本家人同此心，他们对未来的想法都一样；未来的潮流将是企业愈来愈大，资本愈来愈集中，这是资本主义内在动力所在，然而其中不会有全盘的理性计划。人一旦领悟他们的意识、他们现在的样子及他们想变成什么，都是一套未加计划的人造环境的产物，并且由此悟及以理性为指引的社会主义人造未来状态将会自古希腊以来首度产生真正的人，这时，历史就向真正人性的历史过渡了。

富足是这套计划的要目。工业生产的效率，能提供人自从被逐出伊甸园以来就遍寻无获的丰饶之角。但马克思认为，近代工业的生产能耐其实都是浪费，愚不可及。工业资本主义有其景气与衰落，这景气与衰落彼此相寻，在资产阶级经济学中被制度化，名为贸易循环。过度生

产，造成危机，接着是就业不足与资本集中的时期，因为有些资本家未能渡过难关，其资本被更大的资本并吞，即使工厂全速运转，工资也维持仅足三餐，或维持接近仅足活命的水平，是马克思认为资本主义最愚蠢的一面。近代科技是理性/科学对自然的大胜利，近代的科技与生产方法应该正在将人从亚当堕落以来就压在身上的匮乏负担下解放出来才对。资本主义组织工业生产的方式（与资本主义农作）非但做不到这一点，反而制造了一种假匮乏，以及一种压制性的国家。

资产阶级国家不再管制贸易，其压制性却没有因此而比先前的国家减少。刽子手的借口一直是说，在匮乏的世界里，人心的贪婪每每引人入于罪恶，无论个人或集体。在此前的历史时代，匮乏也许无可避免，在工业与农业生产这么有效率的现代世界，却不该如此。那么，必定是资本主义制造了假匮乏，压制性的国家也因此存活到现代世界里来。资产阶级国家是强制匮乏的保证人。资产阶级国家保障资产阶级，使其在资本主义社会的竞争中占有从工人手里巧取豪夺的不义利益。资产阶级的占有超过其所需，更超过其所应得，从而制造了一个被剥夺，被没有必要地剥夺的无产阶级。对这个阶级，资产阶级爱憎交杂。一方面，资产阶级需要无产阶级，工厂才能继续开动，资产阶级才有生命，但同时，无产阶级对资产阶级构成使资产阶级寝食难安的潜在威胁：无产阶级个人可能为窃盗，集体可能是暴民。资产阶级记忆犹新，他们自己的1789年革命就是以暴动开始，然后获得国家失控的机会。所以，时至今日，仍然有必要以全套法律与警察体系来保障个人财产，迫不得已，则只有动用军队，来对付这个叫做“革命”的对财产的集体威胁。

国家若如马克思所说，是阶级压制的工具，那么，在无产阶级“普遍化”，只剩一个阶级的社会主义未来，国家将不再有存在的必要。一个没有另外一个阶级来剥削它的阶级，已不是阶级，而是“人类”一词而已。这当然不是说未来一切管制都消失，因为要组织大规模生产，则一定程度的管制还是必要的（这一点，马克思主义后来与无政府主义者发生冲突），不过，人类史上，管制头一遭要被减到绝对最少。国家，作为阶级支配的代理人，也将与阶级敌对一同消失。

历史：黑格尔与马克思之论

19世纪人竞相憧憬由社会主义当令的未来，马克思版与其他版本有什么差异？答案：马克思的史观根植于黑格尔主义，认为未来隐含于缺陷重重的现在。马克思主义者每每声称马克思的社会主义是乌托邦社会主义的反面，因为乌托邦社会主义描绘一幅未来景象，招邀人当下实现画中景象。马克思熟读黑格尔，知道历史理论不能只是宣布一种未来状态的可能性，然后希望人类的道德冲动引导他们去拥抱那个未来。黑格尔向来教人，未来含蓄于现在，只是未来的征象不易辨认。原因是过去、现在、未来属于“观念”。作为观念论者，黑格尔势必认为历史的动力在于人的思想改变的方式。在黑格尔式暧昧未明之地，历史走向自由意识的完足实现，但在任何时刻，人的自由观念都将是有限的，因为自由尚未统一于绝对。

历史的动势是辩证的。黑格尔与马克思在此一致，但接下来的问题是：我们何处去找证明，说辩证法事实上在推动自由往前走？黑格尔明确说，证据在国家，亦即在我们有关国家的观念里。马克思不作此想，马克思主义者自称唯物主义者，不是黑格尔在《精神现象学》所斥主张骨头产生大脑的那种唯物论，而是说人的现实环境产生我们对世界的意识。这样的唯物主义，将注意力从国家转向我们大多数人生活其中的现实世界。依照青年黑格尔学派的批评，黑格尔的问题出在他总是透过柏拉图的眼睛看现实世界，说现实世界只是完美的观念世界的一个不完美反映。黑格尔相信观念会改变，这一点他与柏拉图有别，但在黑格尔，世界的真理仍然必须在一个变化神秘的意识世界里寻找。就此而论，马克思将黑格尔的辩证法“物质化”。马克思不否认观念的历史是不同世界观争战的历史，但说观念的辩证是现实世界现实斗争的反映。这“反映”一词不能看得太死。黑格尔力言观念随“现实”世界的发展之后而至。哲学总是后到，来不及教导世界应该怎么走。在观念与现实的关系上，马克思的想法颇有不同，他也不认为观念世界单纯是其当代世界的镜像。意识形态的战斗，有时候发生于那些观念所代表的社会力量在现

实世界里达到充分自觉之前，是行将到来的现实斗争的一种预演。另外一些时候，观念和世界的关系深为复杂，或近辩证，因为这时观念与世界似乎互成矛盾，但观念与现实世界的关系无论如何，马克思都从未怀疑，是现实世界使观念有其意义，而不是如黑格尔所说，观念世界为现实世界理出意义。

黑格尔、费尔巴哈及马克思：通向辩证唯物论之路

马克思在对黑格尔的《法哲学》作系统批评之前，就是无神论者、唯物主义者，不过，他大概是透过费尔巴哈的观念来批评黑格尔之后，才变成他后来变成的那种唯物主义者。

根据恩格斯相当晚期的著作《费尔巴哈及德国古典哲学的终结》（*Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, 1888），马克思与恩格斯经由费尔巴哈在其《基督教的本质》一书中的“转化方法”，超越黑格尔的静观或唯心主义，走上彻底的辩证唯物论（虽然“辩证唯物论”一词晚出）。费尔巴哈再度面对黑格尔所提，出世宗教助长此世异化的问题。黑格尔的解答是将上帝摆回世界之中，成为“过程中的理性”，但费尔巴哈继续认为，大多数人将会继续感觉到现实世界之外有一个完美世界。那边有个完美的天国、一个完美的神圣家族，人会继续相信，他们自己不完美的世界，以及他们自己不完美的家庭，在坟墓的这边是必然的。费尔巴哈认为，完美的上帝世界是人的苦难与愿望的投射。天国的完美是人自己发明的，为了使人类生活好受一点。人造了上帝，而非上帝造了人。当然，打从聪明的希腊人疑问神为什么是人形以来，与此非常类似的观念就一直有人提出，但费尔巴哈有重大意义，因为他的批判是“内在”批判，从黑格尔哲学本身内部提出的批判，而马克思与恩格斯也就是由此角度来读费尔巴哈。黑格尔辩证法的范畴必须填以纯正的唯物主义内容，取自人类存在的现实条件的内容；在马克思与恩格斯，这内容就是历史，而历史的内容是人与人的斗争。

实际上，这内容何处求之？这些意义特别的事实要在何处寻找？马克思读过费尔巴哈之后，仍然熟记黑格尔，知道政治理论如果尽取整个

人类历史，是甚为荒谬之举，必须有个判断轻重的标准，用以从无穷的历史事实中挖取唯物主义合用之金，而弃其渣滓。这标准从何而来？《共产党宣言》开章第一句即有答案：所有存在至今的历史都是阶级斗争的历史。唯物主义合用的，地位特殊的事实将取自阶级斗争，决定阶级斗争的，则是在人类历史的任何时代中居于主导的生产手段。这里有必要说明一下马克思与恩格斯的意思。他们并不是说，一个特定历史时代最突出的特征是阶级斗争。他们的目的，有一部分正是要解释，为什么要在世界史的前此那些时代里那么难以看出阶级斗争。原因：各时代的意识形态将真实进行的斗争掩藏在那个时代表面底下。马克思与恩格斯认为阶级斗争是历史的真实动力。阶级斗争的本质将决定未来是什么样的未来。此说令人不由想起黑格尔那个警句：新真理是解放的旧真理。黑格尔说自由愈来愈自觉，因而变得愈来愈容易辨认，马克思则说，随着人类历史的发展，阶级变得愈来愈自觉，阶级斗争也愈来愈容易辨认。在工业资本主义时代，惟有至愚看不出两大阶级——即资产阶级与无产阶级——的存在。

马克思主义：对资本主义与政治经济学的批判

我们不妨记住，马克思《资本论》的副标题是“对政治经济学的批判”。马克思如霍布斯，对论敌喜欢入室操戈，就其自认最强的论点而击之。政治经济学（从亚当·斯密以后的整个“古典”经济学派的简称）的理论和工业资本主义有相当关系，它解释工业资本主义，并为之辩护。马克思将论战带到工业社会尚未普遍实现，其阶级斗争尚未尖锐明显以前的政治经济学理论。他的典型方法是找出政治经济的基本假设，然后追问政治经济学家从他们自己的前提得出的结论是否有效。马克思认为，他如果能在政治经济学的理论中找出矛盾，则产生了政治经济学的那个社会势必会有同样的矛盾。

马克思的经济论著，最好读的当推早期之作《雇佣劳动与资本》（写于1847年，但1891年才出版）。在此作里，马克思说明，即使就政治经济学最有利的假设而论，一个不断扩张且革新的资本主义对资本家

与工人双方也都是致命的。他从资本主义与资本主义经济学核心里一项明显的矛盾下手：资本主义的存在理由是利润，但利润是怎么回事，它们都无法解释。马克思言下之意很清楚：要说有一件东西对资本家真的要紧，那就是利润，一个思想体系如果无法解释利润，必有不可告人之隐。马克思指出，资本主义经济学信奉的劳动价值理论根本不能解释利润从何而来。劳动价值理论起源于资本主义而非社会主义；这种理论主张，一件商品的价值是花费在它的生产上的劳动总量。一吨铁矿和一吨剃刀的价值非常不同，道理在此。一吨铁矿的价值只在将其自地里挖出之劳，一吨剃刀的价值高出很多，因为铁矿必须经过许多工作才变成剃刀。在资本主义，劳动是商品。这商品在劳动市场出售，其价格是工资。那么，劳动的价值是什么？劳动的价值一定是原料的价值在制造过程中增加之量。表面视之，劳动的价值是工资，即工人以其劳动换来的价值。但是，如果制造品只含劳动，如果一件商品惟有透过其所“凝结”的劳动量才有市场价值，资本家如何能有利润并累积资本？一件商品中必定有个额外价值，资本家没有付钱的价值，这就是他在商品到达市场时获得的利润。

马克思的结论：确切而言，资本家买的不是商品劳动，而是“劳动力”。这劳动与劳动力的分别对马克思主义经济学十分重要。资本家购买劳动力，劳动力以时间衡量，定义则是工人在工厂上班及所花体力。劳动力是工人卖给资本家以求生计的商品。其价格——工资——如何决定？马克思依古典经济学理论，说商品劳动力的价格，其决定方式与资本主义经济里任何其他商品的价格一样。市场里的商品价格不是高于，就是低于生产成本，因而构成商品的“平均价格”。这是政治经济学的简单公理。依市场法则，商品必须有具备竞争力的价格，价格厘定为生产成本的平均值，但实际上因为有的生产者比别的生产者有效率，所以同样的商品，有的在市场上的定价将会高于生产成本，有的则低于生产成本。定价高于生产成本的生产者会有利润，定价低于实际生产成本者则会亏损。市场就是如此：战利品归于竞争力较强。竞争力不够的制造商不是设法加强，就是倒闭。

这个根据政治经济学原则所做的竞争价格分析，如何应用于商品劳动力？作为商品，劳动也可以说“平均成本”。劳动以一价格出售，即

工资，这价格如同任何其他商品的价格，相当于或约当于其生产成本，马克思将商品劳动力的生产成本界定为“维持工人为工人以及将他发展成工人所需之费”。劳动力的价值及其价格（工资）因此是衣食的必要手段，使工人能每天到班工作。（这也说明为什么熟练工人所得高于不熟练工人，因为熟练工人是花费更多成本训练而成。童工何以最廉价，原因也在这里：儿童吃得少。）所以，劳动者所得就是产生他的成本。

如同其他商品的情况，劳动力也有劳动力的平均价格。市场定理是“平均价格等于生产成本——仅就平均而言”。这也是马克思由古典经济学推出的一个简单公理。意思是，在市场中，包括劳动力市场，商品大多依其平均生产成本而定价。然而事实上，市场要运作的话，有些商品必须以低于生产成品的价格上市（有利润者），有些则必须以高于成本之价上市（亏损者）。换句话说，为了能卖出一件生产成本高于平均的商品，其售价必须低于生产成本。我生产盘子，如果因为生产效率不如我的竞争者而成本高于他们，则我的盘子如果想要在市场上出售，价格一定是亏损的价格。盘子如是，劳动力亦然：平均价格等于生产成本，但“仅就平均而言”。实质上，这意指一定要有人出售其劳动力的价格低于生产其劳动力的成本，别人才能以高于其劳动力成本的价格出售其劳动力。简单一点说，一些工人如果要能过面包救济线水平（生产他们自己的成本）以上的生活，则其他工人必须过着面包救济线水平（生产他们自己的成本）以下的生活。工人，如同其他任何商品生产者，必须在市场上彼此竞争出售劳动力。他们劳动力的出价如果低于这劳动力的生产成本，他们就必须设法更有效率地生产他们的商品，即劳动力。他们可以勒紧裤带，少吃一点，他们也可以加长工作时数（但每小时工资相同）。当然，什么叫做能够过日子，视一个人生活在什么社会里而定。不同的民族对基本生活所需，标准各有不同，在同一个社会里的人也有不同。爱尔兰人往往比英国人便宜，因为他们的期望比较低。英国人之以粗茶面包为足者，又比英国人之指望啤酒与牛肉者便宜。妇女较男子廉价，儿童则是一切之中最廉价的。

这是对工人十分凄凉的资本主义景象，而且马克思认为还会更糟。记住，马克思是根据资本主义自己的理论家的前提来谈资本主义。马克思据以刻画的资本主义活泼而富创革，讲究竞争力，而且透过利润而有

相当的资本累积。马克思取用资本主义的最佳基设，彰明工资永远有其足够或几乎只够工人活命的倾向。这幅景象对工人实在不是非常有吸引力。

工人沦于困不聊生，资本家又如何？明确地说，效率不足的生产者情况如何？他们的商品在市场上以低于实际生产成本的价格推出，但也不能低于成本太多。真正没有效率的生产者将会破产，但几乎过得去，却又不大过得去的生产者如何？很明显的道理，他必须革新。他必须发明新的生产程序，也许是新的机器，以及组织劳动的新方式。假设他革新有成。这当然有助他于一时，因为他现在的生产成本可能远低于原有的平均生产成本，从而真的大发利市。但是，马克思说，原有的“平均价格等于平均成本”定律必定重新抬头。此人革新，其余生产者也将跟进革新，虽然其中有些人会倒闭，于是原来这位革新者终于没有占到好处，因为新的平均价格再度等于新的平均成本。马克思要说明的是，资本主义发展的理想条件——革新的精神及大量可供革新的资本——其实不是资本家可以存活的最佳理想条件。原来那个革新的资本家轮回他出发之处，市场已变，平均生产成本已变，平均价格降低。原来那个革新者当然还是可以选择再革新，但这时他已站不稳脚步，被他自己先前的革新所害而不得不再度革新。

这位原先的革新者，其麻烦之深有过于他自己所知。他看见别的资本家未能革新、倒闭，甚至或许变成无产阶级，他以为自己做对了，加入勇于革新的、生气活泼的资本家行列，所有资本主义理论家都说革新、活力是近代工业经济的最佳条件。但是，这位勇于革新的资本家有一件事大惑不解：他做了资本主义指望他做的一切步骤，却发现他的资本累积速度在减慢。作为忠心的资本家，以及依照资本主义体系的要求，他必须革新，但他能够用在革新上的资本愈来愈少。这是怎么回事？他问。答案非常简单，而且与革新及其对他资本的影响有关系。马克思将资本区分为固定资本与流动资本。固定资本是建筑与机器，流动资本是用于投资与支付工资的资本。资本主义每一发展阶段，固定资本对流动资本都有一特定比例，马克思认为，资本主义前进之际，固定资本对流动资本之比会偏向固定资本增加。技术上的革新，愈来愈昂贵且复杂的机器，分明是固定资本。前面指出，为了生存，一个好的资本家

事实上将会革新，也就是将愈来愈多资本绑在昂贵的工厂里。这时，资本家记起他自己的古典经济学家的劳动价值理论，解开了资本累积速度减慢之谜。问题非常简单：愈多工作由机器来做，生产过程愈少用到劳动，而劳动是价值的来源。因此，即使考虑制造复杂机器的过程中所涉及的劳动，还是一样，生产过程中使用的劳动愈少，创造的价值也愈少。利润因此降低，资本累积的速度亦然，资本累积速度降低，能用于技术革新的资本就愈少，但他一直必须革新，而且他知道他未来必须继续革新。

不行的资本家，亦即未能革新的资本家，下场如何？他们倒闭。马克思在这里有浓厚的反讽意味。他的意思似乎是说，资本主义对好的或不行的资本家都不是好事。他们终究都被竞争吞噬，不行的先亡，行的后亡。雇主如此，工人如何？近代工业变得愈来愈固定资本密集，即使考虑资本家为革新而购买的机器所用到的制造劳动，近代工业需要的劳动也愈来愈少。此外，工作愈来愈不需要技术，愈来愈不辛苦：熟练的劳动于是被不需熟练的劳动取代，英国劳力被爱尔兰劳力取代，男性劳力被女性劳力取代，女性劳力被童工取代，劳动变得有如儿戏。每一阶段的劳动，其生产成本都少一点。前面提过，商品劳动力亦如一切商品，售价与其生产成本相关，因此，工资明显会下降，因为生产童工的成本远低于生产熟练工的成本。所以，资本主义无爱于资本家，也无厚于工人。所以，以资本主义为组织工业的方式，只有“愚蠢”可以形容。

上述论点，有些事实出自马克思的杰作《资本论》。在《资本论》中，他以著名的“剩余价值”一词说明劳动与劳动力的区别。马克思著作里最出名的一项方程式是：劳动 - 劳动力 = 剩余价值。资本主义免费取得剩余价值，剩余价值是利润与资本累积之源。无论一个工作天多长，都会产生剩余价值：即使工厂只开动一小时，资本家照样取得定量的剩余劳动，因而取得剩余价值。每天工作的时数为什么似乎愈来愈多？答案很简单：工时愈长，剩余价值愈多。工人为什么忍受这种情况？答案也很简单：工资下跌，工人当然增加工作时数，以谋基本衣食。资本家与工人不同之处很多，其中一项最关键。资本家永远可以倒闭，承受损失（他的债务责任反正会有限制），另谋生计，他可能成功

而不沦为无产阶级。工人却无法选择倒闭，亦即不再生产劳动力到市场出售，因为这么做等于选择贫民工厂（民间称之为“巴士底狱”），或坚持饿死事小，尊严事大。这两项选择都没有吸引力。

我们必须记住，在《雇佣劳动与资本》，及《资本论》第一卷，马克思不是描述任何特定国家的资本主义经济（虽然他心中的模型一直是英国），而是取来资本主义对其自身最好的说法，然后追问，根据这些说法，未来对购买劳动者与出卖劳动者是否光明。他的回答是铿锵有声的一个“否”字。

商品崇拜

《资本论》首卷充满德国式机锋，在（商品拜物性之秘密）（Mystery of the Fetishistic Character of Commodities）尤其如此。这有一点不幸，因为马克思在《资本论》开头掉弄黑格尔手法讨论商品，使人失去读完整部作品的兴趣。马克思在《资本论》开头要谈的，是资产阶级经济学——更无论资产阶级的常识——往往将商品视为“物”。马克思向来主张，任何经济范畴——商品、资本、价值等等——必须视为一个过程的一部分。在《资本论》里，马克思仍然师法黑格尔，将世界视为一个永无休止的过程，并穿过事物的表相，察其真实性质。拜物者只看事物的表面价值。“异教徒在盲目之中对木头和石头下拜”，因为他将他所拜的东西当成真的是神，而不是代表上帝之物。拜物是大法术，马克思认为，资本主义经济学用商品大玩法术，因为这种经济学没有看出商品背后真正的意义。

依马克思之见，商品其实是矛盾之物，因为它包含两种人类关系，这两种人类关系与商品的使用价值与交换价值相连。马克思依黑格尔之道，视使用价值与交换价值不只相异，而是相反。使用价值与交换价值代表两种不同的社会生活模式，其中只有前者是合乎人性的。使用价值之生产，义如其字：“我”生产“你”需要的东西。这是我生产此物的理由。其前提是一种比工业资本主义还更单纯的社会，其经济生活透过以物易物而发生，没有市场，也没有货币。在这些条件下，“我的”劳

动，我置于一件使用价值之物，例如一具马鞍里的劳动，真的是“我的”劳动，因为这种交换制度中，这马鞍“值得”我用在其中的劳动。别处有人以比我少的时间做成马鞍，完全无关紧要，因为这件事的意义只是说，在那别个做马鞍的人住的地方，一具马鞍不如我的这么值得。这是一种面对面的社会，使用价值的交换是其典型的经济活动，几乎完全称不上近代意义的经济活动，因为在那社会里，靠使用价值的交换获取“利润”的惟一办法是欺骗。

资本主义社会不同。市场将“我的”劳动化约成“抽象劳动”，根本不是我的劳动，因为我的劳动变成与任何其他人的劳动无从区别。工业产品的价值，市场上的交换价值，不决定于实际用于生产那些产品的劳动量，而决定于“社会性”的劳动生产时间。如果所有制造盘子者都以 X 的劳动时间成本生产盘子，只有一人以 2X 的劳动时间成本生产盘子，又设若“平均价格等于平均成本”，则生产成本为 2X 的盘子在市场上还是将会以 X 的价格出售。简单一点说就是，没有效率的生产者，在市场上不能将其产品价格提高来弥补其无效率。商品以“凝结”的形式包含了人作为工人的本质。商品在市场上索价，其价以金钱计算，因此商品与商品在市场相遇，是两个抽象的劳动在相遇。马克思因此提出一个看法，在为市场而从事的工业生产里，人跟人不是以人类面对面相遇，而是透过他们所生产的商品，以“物”的身份相遇。

资本主义经济很明显是生产交换价值的经济，马克思认为交换价值的生产是非人化、异化的生产。这一点何以攸关重大？因为马克思与恩格斯对工作意义有一种特别的看法。在《1844 年经济学—哲学手稿》（*Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*）里，马克思主张工作界定人的特征，是他作为一种“物种”（species being）的本质。最好的生活是有利创造性的劳动的生活，不是政治行动的生活或静观的生活，如古希腊人所言，也不是祈祷与沉思的生活，如基督徒所言，当然更不是有钱的懒散，如资本家梦想的坐拥地租利息的生活。（恩格斯甚至认为，从猿猴到人类的过渡里，原始生产技术的发明起过重要作用。）资本家企图将世界据为己有，作为财产，多多益善。影响所及，人人将世界视为己有与消费之所，甚至影响到某些种类的社会主义，可见资本主义态度连政治上甚为先进的社会主义工人阶级的心智都已攻占。要求充分享

有劳动产品，意思就是重新分配剩余价值，让工人享有。马克思称这种社会主义为“粗糙的共产主义”，因为它代表资产阶级财产权的普遍化。工人要求享有某些东西，以之为权利，这是将前社会主义的一个特定层面普遍化，而称之为社会主义。这至多只代表要改革资本主义秩序，而非推翻资本主义秩序。粗糙的共产主义，其经济制度仍然将是一个生产交换价值的制度；惟有尽废市场，代之以各尽所能的生产制与各取所需的分配制，才能开始谈社会主义的未来。粗糙的共产主义可以是通往社会主义之路上的一个必要阶段，但只是一个阶段。马克思如此说法对工人的要求相当大。他们尚未获得属于他们的东西，他就要他们放弃那些东西；他们是有史以来第一个被如此要求的阶级。

马克思主义与国家

前面提过，马克思对黑格尔的批判是从黑格尔的国家理论下手，然后逆向将黑格尔的哲学整个层层解体。马克思对近代国家的批判，主要指其“中立”是虚伪之词。马克思明显将国家视为他说的“上层建筑”，其本质取决于其经济基础。马克思与恩格斯对国家的看法里最具马克思主义特色的一点，是他们极言国家的历史性。工人不难相信向来存在的国家都多多少少可以看出是“他们的”国家，不是“我们的”国家，因此马克思主义力言国家受历史条件制约，因而有其历史局限。古代城邦、罗马共和国、罗马帝国、封建制度、专制政体，以及近代国家，各个有其重要差异。既然各种国家形式都有其历史局限，近代国家何独不然。

近代国家是资产阶级国家，亦即多多少少是自由主义式国家。国家的人事，如立法者、高层警界、军队指挥官与高层官员是不是都必须属于资产阶级，他们构成的国家才能适当称为“资产阶级国家”，马克思与恩格斯模棱其语。他们认为，任何国家，无论如何构成，只要成功地管理资产阶级之事，就是资产阶级国家。马克思与恩格斯谈资产阶级国家，用语圆滑，例如他们说资产阶级国家和证券交易所“联合”，但决不逾此一步，多作说明。也许他们亦如自由主义者，认为资产阶级终将

接管国家为己有。社会分工（使政府处事效率直追私人企业）的观念就有资产阶级的味道。

这意思是说，在资产阶级社会，资产阶级在阶级战争中并非自己上阵，而是通过国家代理人。一个挣扎出头的阶级，如无产阶级，必须亲自作战，与透过军队和警察间接露面的阶级敌人对阵。“粉碎”国家显然会非常不容易，因为近代国家的理论有个内涵说国家对暴力的垄断是正当性的，这话的意思就是，无论发生什么，“他们”有枪，我们没有。所以，更高明的做法是设法使国家换边，使国家变成“我们的”。资本累积走向独占的趋势正好可以成全这种改变。理想的革命先决条件，是一小群独占资本家遭遇政治上已经觉醒，人数因小资本家纷纷倒闭而大量增加的无产阶级。资产阶级几近自掘坟墓。资产阶级吞噬小资本而造成资本集中，在经济规模使工厂扩大之际集合愈来愈大群的无产阶级。无产阶级必须非常愚蠢，才不会明白那些比他们有钱的人觉得对他们的惟一责任是付给他们一天的工资，他们也必须非常愚蠢，才不会明白工厂其实可以自行运转，因为资本家并不劳动，故而也不创造价值。由此再往前小小一步，就是视资本家为寄生虫，除之弃之可也。公仆也会生出同样的想法。旧秩序难以一夕消失，公务员要相当一段时间才会开始想到盲肠般的资本家值不值得维护。不满之情无疑会点点滴滴出现，革命将使社会分裂，也将使国家分裂。革命无产阶级的目标应该是把国家变成他们的国家，准备将旧秩序的残余连根铲尽。

后革命及社会主义阶段：朝向列宁主义

有些马克思主义者声称，马克思主义的“科学的”社会主义与“乌托邦”社会主义的主要差别，在于乌托邦社会主义预言未来社会是何模样，科学的社会主义不作这种预言。马克思与恩格斯著作中谈未来的段落其实并非那么不频繁，只是他们没有留下整体专论未来之作而已。

在《1844年经济学—哲学手稿》里，马克思将未来的共产主义社会看成一种两阶段发展，第一阶段是“粗糙的共产主义”，第二阶段是“真实的共产主义”，马克思说，这两个阶段之间的差别，相当于他自己

的社会理论和较早的共产主义理论之间的差别（4年之后，他在《共产党宣言》里重申这项分别）。前面提过，粗糙的共产主义是将旧秩序的一个特殊层面普遍化。其理想，则是在平等主义的分配基础上争取粗糙的分享。人人成为工资劳力，成为资本家普遍化而成的共同体的一员。这种共产主义不过是私有财产的大规模延伸而已。“普遍的欣羨构成力量，贪婪以伪装的面貌重新得逞，只是这次倒过来而已。”革命的真正革命性内容，是人变成有能力以一种新的方式看世界，不只是将世界视为粗糙占有之所。粗糙的共产主义是为了占有而分配，根本不是革命。问题还是人类意识如何形成。马克思之意似乎是，在资本主义社会，人一心只想捞抢世上的好东西，据为己有。这就是说，我们从世界异化出来，回去的惟一途径是靠占有。^①此中关键，是马克思主义的人本主义：在新的经济、社会及政治条件里，将会出现一种新人，他的意识由一个属于“他的”世界塑造，他透过一个已经是他的世界为中介，自行形成他本身的意识。这是“对自我否定之否定”，由此而开始一个消除异化的过程。欲能如此，人必须放弃将资产阶级剩余价值的财产权加以普遍化的念头。这里有卢梭《社会契约论》自由观念的回响。卢梭说，人应该追求一种新的，我先前从来不曾想过要追求的自由。马克思在《手稿》中的说法与此类似。人“为己”，视自我以外的世界为不是占有之所，而是行动之境。这代表一种颇值一提的改变，根本上可用美学来说明：现在以前，历史是感官被形塑的历史，现在以后，感官“掌握”世界。

未来属于共产主义，一种新的人类感性将会出现，但这见解完全未提这种改变将通过哪些机制发生，而我们在前面提过，马克思主义自称“科学”而非“乌托邦”，因为它自称能说明未来将如何自现在生出。可以确定的是，这改变不会骤然而止。由马克思在《哥达纲领批判》里的一些说法，可见对于如何走上社会主义之路，他其实相当审慎。在早此30年的《宣言》里，马克思列出德国及别处社会主义革命的十点纲领，但那是在一场革命危机期间应急的一套纲领，只就税赋、信用、教育等

^① 马克思此说是否有理，你可以用你自己作个测验：下次上画廊的时候自问一下，你买一幅画的复制品，动机是不是最好能拥有真迹。

事提出一些非常概括的建议，关于工厂如何处理，则除了增加已由国家拥有的工厂与生产手段，并无他语。（马克思评注家早已指出，《宣言》的十点纲领是一个社会民主党，而不是一个革命共产党的宣言。）《哥达纲领批判》稍进一步，但也不多。马克思坚持，革命之后，社会仍然会充满新秩序诞生阵痛必然带来的种种困难问题，而且这些困难对无产阶级劳动将造成影响。新社会之初，甚至可能做不到工人同酬，因为新秩序和旧秩序一样，工资标准将取决于劳动量。这是相当复杂且混杂的经济环境造成的不平等，企图超越此一现实，就是乌托邦。哥达纲领的全酬与同酬要求是资产阶级与乌托邦思想——它将财产权普遍化，所以是资产阶级思想，说它是乌托邦思想，则是因为马上要做到所有工人等酬是不可能的，因为有些工人比别人强壮，阻止他们多赚一点的仅有法子，是阻止他们勤劳工作。真正革命性的时刻，是分工的暴政被克服之时。劳心与劳力的分别消除之后，“劳动变成不只是生活的手段，而是生命的基本需求之后”，真正的共产主义阶段就在眼前。

凡此种种，几乎完全未提革命的政治机制，关于恩格斯在《反杜林论》里保证的“国家萎谢”，尤其未有片言只字。国家如何消失？要处理马克思主义中这个最富争议的问题，我们不妨再看一下马克思主义的国家理论。我们已经知道，马克思与恩格斯认为，在资本主义社会，国家不过是一个管理整个资产阶级事务的委员会。要紧的一点是马克思与恩格斯认为，国家与资产阶级是分开的，但绝对会受资产阶级影响。国家职位可能都由贵族充任，但国家可能照样是资产阶级国家，而且某些国家政策，像帝国主义，是贵族对军队的兴趣与资产阶级对扩张市场以利贸易的兴趣的完美结合。这种国家观点，与自由主义对国家的看法堪称一致，自由主义视国家为一套机制，这机制不干预资产阶级社会里自然发生的和谐，只在那些和谐出现破损征兆时出面干预。易言之，国家透过人为的法律而运作，社会透过自动产生的自然机制而运行。

那么，国家如何而与社会分开？恩格斯的答案在《家庭、私有制和国家的起源》（*The Origin of the Family, Private Property and the State*, 1884）里：阶级斗争。古代国家，诸如希腊、罗马及古代日耳曼，其实是“武装的人”。古代共和国其实是自由战士构成的贵族国家；在资产阶级社会，则国家是一批武装的人，以及一个与社会分开，自称根据正

当性而独占暴力的官僚体系。因此，资产阶级国家会与某个特定少数阶级联合，压迫它自己的社会或该社会中的多数。国家如此与社会分立，使之有机会被革命接管。要使此事发生，官僚体系只要暂时不上班，士兵则拒绝离开军营就行。如果阶级对立是国家产生之因，如果资产阶级国家亦同此理，甚或更是如此，则阶级对立愈激烈，国家的必要性就更大。这里有个矛盾，就是未遂的革命往往会强化国家。马克思从法国大革命以来的国家历史获得这个理论信息。在1852年的《路易·波拿巴的雾月十八日》（*The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*）里，马克思解释，在法国，为什么1789年、1830年及1848年历次革命强化了国家。大凡革命，都有阶级联合的成分。资产阶级革命总是寻求与工人联合，但是，一旦工人试图带着革命超越资产阶级革命的阶段，资产阶级总是对工人来个反脸不认。事实上，资产阶级将国家机器的占有或控制当成资产阶级革命的战利品。在阶级斗争真正尖锐的时候，例如1848年6月的巴黎，国家出了怪事。资产阶级与工人阶级双方斗争得你死我活，结果却是拿破仑三世在大量农民支持之下，以公民投票改变国体为专制。何以至此，马克思必然给个解释。资产阶级——随后为无产阶级——正在成为支配阶级之时，怎么会发生这种事？马克思的解释是，阶级战争尖锐化之际，互争支配地位的那些社会力量彼此抵消，国家从中得利。当然，资产阶级看出国家对工人的要求将采取敌视态度后，就接受了波拿巴政府的帝国主义。

如果资产阶级与无产阶级的战争随资产阶级社会之发展而日形尖锐，则可以推知，在无产阶级革命前的时期，国家作为资产阶级的代理人，行事将日益卑龌。因此，资产阶级社会不可能发生“国家的萎谢”。革命无产阶级的近程目标只好是征服国家权力，据为己有，亦即前面提过的以革命接管的方式使国家换边。这就是“废止”了资产阶级国家，因为无产阶级透过它本身的国家代理人，开始它自己的专政，取代原有的资产阶级霸权。“无产阶级专政”意思很简单，就是无产阶级现在运用国家暴力的机制来实现其阶级目标，一如贵族与资产阶级在他们的霸权时代使用国家来追求他们的阶级目标。能“萎谢”的是无产阶级专政的国家，它是萎谢，而不是自我废止，因为旧有的社会秩序未必会轻易放弃。（甚至可能形成两个“国家”，一个资产阶级国家，一个无产阶级

国家，在霍布斯式自然状态中作不共戴天之斗。)无产阶级专政将随工人阶级的使命逐渐完成而萎谢。

国家“废止”还是“萎谢”的问题，在19、20世纪之交成为马克思主义与修正主义争辩的关键问题。修正主义说，不必经过一段无产阶级暴力的时期，资产阶级国家也会“萎谢”，列宁则说，作此想法，是误解马克思主义的本质。

推荐读物

《1848年经济学—哲学手稿》、《共产党宣言》及《资本论》起头一百多页（商品拜物性之秘密），是基本必读之作，版本也不一而足。劳伦斯（Lawrence）与威斯哈特（Wishart）合编的两卷《马克思与恩格斯选集》（*Selected Works of Marx and Engels*）甚佳，但马克思的标准选集可能是麦克利兰（D. McLelland）编的《卡尔·马克思选集》（*Karl Marx: Selected Writings*, 1977）。马克思1883年逝世百年以来，评介马克思主义的著作大量出现，令人措手为难。伯林的《卡尔·马克思》（*Karl Marx*, 1965）仍是优秀的人门。艾维尼里（S. Avineri）的《马克思的社会与政治思想》（*The Social and Political Thought of Karl Marx*, 1965）十分出色。麦克利兰的《马克思主义之前的马克思》（*Marx Before Marxism*, 1970），与《马克思：生平与思想》（*Karl Marx: Life and Thought*, 1973），也是很好的学生人门。塔克（R. C. Tucker）的《马克思：哲学与迷思》（*Philosophy and Myth in Karl Marx*, 1961）亦有佳处，只是带有冷战气味。巴托摩尔（T. B. Bottomore）的《马克思：现代诠释》（*Modern Interpretations of Marx*, 1981）使人相当了解马克思的现代面貌。



第 24 章

社会民主

伯恩斯坦与克洛斯拉

伯恩斯坦

伯恩斯坦 (Eduard Bernstein) 出生于柏林一个小康犹太家庭。这是一个由但泽移民来此的家庭，所以伯恩斯坦早年热心于德意志民族统一，以之为德国建立民主的前奏。伯恩斯坦 16 岁进银行学习，为人信实而性情和善，因此他 1872 年参加一个社会主义团体时，他的资本主义雇主没有惊怪。这些社会主义团体，后来在 1875 年形成德国社会民主党。这一时期，伯恩斯坦的社会主义不带独断，并且是和平主义的那种。“第二国际”初期的社会主义多属此类。

1870 年以后 20 年间，德国大萧条，伯恩斯坦深信资本主义崩溃在即，但他是一个“政治”社会主义者，到俾斯麦颁行反社会主义法，他才进入革命左派，并流亡瑞士。在苏黎世，他担任地下德国社会主义运动主要报纸的主编。瑞士警方应俾斯麦之请而驱逐他。1888 年，伯恩斯坦走上流浪革命分子必走之路，也就是投奔伦敦。他继续编他的报纸，与恩格斯过从甚密。恩格斯与马克思一样佩服他的才华。

自由党民主之下的英国颇具新意，伯恩斯坦居此十年，也受影响。格兰斯顿自由主义的社会宽容，他印象深刻。对英国费边社 (Fabian Society) 讲求实际的社会主义进步主义，他也同样颇有所感，虽然他的英国经验对他后来的“修正主义”内涵有多大影响，学者有些争论。可以确定的是，他 1899 年那部德文经典之作，1909 年就有英译本《进化的社会主义》(Evolutionary Socialism) 问世，堪称迅速。

伯恩斯坦 1901 年回到德国，成为德国的社会民主运动“修正主义”立场的主要宣传者。伯恩斯坦的修正主义没有什么见不得人之处。他自己就使用此语，而且我们必须记住，1917 年以前，修正主义是马克思主义“内部”一个潮流。

修正主义后来才被打成伪装的马克思主义者，因此是应该枪毙的反布尔什维克。伯恩斯坦 1902 年以后是德国国会议员，议席维持到 1928 年。1919 年，他当过一段时日部长。第一次世界大战之后，他致力使德国的社会民主运动脱离布尔什维克路线，后来目睹德国共产党变成莫斯科的工具，十分痛心。

伯恩斯坦一直没有明白纳粹主义有其未来，以为纳粹党徒只是外地来 (从慕尼黑来到柏林) 的疯狂恶棍打手，能事不过惹是生非。伯恩斯坦 1932 年去世之后六星期，希特勒上台掌权。

克洛斯拉

克洛斯拉 (Anthony Crosland) 时代，牛津大学在工党最高层里是一大势力。艾

特里 (Clement Atlee)、盖斯克尔 (Hugh Gaitskell) 及威尔森 (Harold Wilson) 领导下的工党，是工会主义者、国会选区积极分子及中产阶级知识分子的联合，盖斯克尔与克洛斯拉等人即属于后者。他们优游出入大学、新闻界及政坛，人人也知道，他们所以成为国会议员，是因为寄望只要工党赢得大选，他们就能升任大臣或在内阁占缺。在欧洲的社会民主运动里，知识分子向来位望崇高，在英国，政府里占有高层职位的向来也是这类人，工党政府也不例外。

克洛斯拉出生于 1918 年，父亲是公务员，也是大学教师。高中毕业后，克洛斯拉进入牛津三一学院。他的大学学业因战争而中断，从军（皇家伞兵团），入伍时是古典学者，退伍时是经济学家。他在三一学院教经济学，1950 年当选国会议员。

政治上，克洛斯拉战前信奉牛津工党俱乐部崇信的马克思主义，1940 年改投另寻新路的民主社会主义俱乐部。在 1956 年的《社会主义的未来》(The Future of Socialism) 里，他为自己这个转变提出理论说明。克洛斯拉希望工党丢掉马克思主义与伪马克思主义包袱，但也不要完全走了无乐趣的美以美教派与费边主义路线。20 世纪 50 年代，工党的政敌将工党刻画成一个厉行配给、苦行的党。克洛斯拉因此特别指出，一个民主社会主义的社会是允许生活乐趣的。

克洛斯拉从政，直到 1977 年死于脑溢血前数月才挣到高位。他曾在卡拉汉 (Callaghan) 政府里担任外交大臣，只做了十个月。1976 年，他争取工党领导权，在五个角逐者中落居第四。克洛斯拉才能明显，在下院却从来不曾成为重量级人物，但在他 1959 年起代表的格林斯比 (Grimsby) 地区，选民挺喜欢他——可能是因为他那身漂亮的吊裤带。

恩格斯、伯恩斯坦及进步的共识

马克思于 1883 年去世，恩格斯于 1895 年去世。两人写了 1848 年的《共产党宣言》。马克思主义经常自豪说它面对它当代的事实，包括它当代的思想世界的事实，不曾退缩。达尔文的《物种起源》在《资本论》首卷刊行前十年问世，接下来，是苏格兰启蒙运动以来一直悄悄流行的社会与国家进化观念风发胜利。达尔文的进化生物学为所有各种进化理论提供一股科学推力，影响所及，自由主义本身开始“变本”，原来起源于洛克的一种有点单纯的理论，开始具备最新的科学——生物学思想的权威。根植于达尔文生物学的社会理论开始主张，有一些科学上可以

证实的自然命令在推动人性往自由主义的方向走。

此说的主要灵感是斯宾塞，及社会达尔文主义。斯宾塞说，动物界的特征是自然平衡与和谐，同理，这也是人类社会的特征。生物进化证实物种之间有其奇妙细微的分化，依照同样理路从事研究的社会科学将会证实人类社会是个自发微妙分化的奇迹。复杂的社会自发产生社会分工，在另一个进化奇迹，即人体，无数零件自然而然合作产生人及其生命。斯宾塞进化主义特别有说服力的地方，是自然的平衡经过一场生存奋斗才发生，这适合个人主义模式的自由主义气质。人类彼此有意识地竞争，结果却透过社会分工而变成自发地相互合作。人人各务其事，与同类竞争，其实是帮助同类。但自然的和谐，自然界的自然和谐，及人之间的自然和谐，在某一程度上是脆弱不确定的，而且自然本身往往危险。斯宾塞了结自由主义与国家的漫长爱恨关系，宣布社会与国家其实互为敌人。《人对国家》（1884），斯宾塞最有名的著作，坦言在社会进化改善的路上，主要的危险来自国家。

社会达尔文主义在自由主义本身对保守主义的争战中扮演重要角色。自从柏克以后，保守主义者的论点一直是社会比改革者与革命者设想的远更复杂，复杂到柏克之类思想家根本怀疑有什么社会科学能解释社会的运作。惟有上帝能造人类社会，正如惟有上帝能造生物，试图了解人类社会如何运作，几近妄图了解上帝之心。以柏克而论，他相信社会各部分是自发合作而形成有机整体，但他提出这个论点，是为了维护贵族政治。贵族如同一个社会里其他任何阶级，有其功能，不是中伤者说的无用又昂贵的装饰物。反对贵族的论点每每指他们不事生产，不耕不织，没有必要，徒增社会之复杂，又支配国家。保守主义者总是嗅出社会科学与激进主义两两相连，道理在此。激进主义者一心要摆脱多余的贵族阶级，认为这样可以简化社会体系，一个比较单纯的社会当然比较容易了解，由此就能生出纯正的社会科学来。

美国独立革命与法国大革命后，保守主义者与反动派更极言社会之复杂，一个社会愈复杂、其内在平衡愈微妙，对社会动手动脚就愈不可取，何况革新。非保守主义的课题则变成：一个由生产者，由购买劳动与出卖劳动者构成的社会是什么模样，又如何运作？问题如此提法，不难见得答案永远是：一个去掉只知消费而不事生产的贵族阶级的社会，

将是一个比历来一切社会都单纯得多的社会。于是，在社会解释上，保守主义取复杂，自由主义与激进主义主单纯。初期的自由主义，例如洛克或亚当·斯密的自由主义，都只及见萌芽中的自由社会，无法真正想像自由主义社会可能变得多么复杂。社会往自由主义方向进步、自发合作将逐渐取代武力，机制取代法律，这些观念，初期的自由主义当然也有，但初期的自由主义者无法想见一个先进的自由主义社会是多么细微分工。

19世纪下半叶，自由主义者开始领悟先进社会何其复杂，此时斯宾塞主义降临，堪称天助其便。斯宾塞版自由主义在国家问题上采取自由主义立场，同时承认社会是复杂的。社会复杂，于是以法律暴力的威胁为后质的国家行动看起来就像是原始时代的残迹。斯宾塞的《社会静力学》1850年出版，自由主义者抚掌称善，现在他们可以既欣然承认保守主义者社会复杂之说，又继续是自由主义者。

由斯宾塞主义的角度视之，社会主义与马克思主义是何模样？必曰：非常原始。如果极为复杂的社会分工体系将是未来大势，则社会主义坚持阶级重要，看起来就像是上一个时代的残迹。说社会是资产阶级与无产阶级两极化，根本忽略了两个阶级本身内部的分化，也无视于无产阶级与资产阶级之间还有无数渐进层级。社会不至于简单到两个相争阶级隔着一道拒马对峙的地步。社会由底至顶由千千万万不同种类与条件的人构成，每层与上一层和下一层的条件只有极为细微的差异，一如在达尔文的图式里，各个物种与其前、其后的物种只有细微差异。

那道拒马也是可忧之物，因为它暗示未来的问题可能透过暴力解决。自由主义者有志消除国内与国际暴力。相互自由贸易的国家如果一同消失，则从理性观念视之，这贸易将纯属疯狂。在一个国家与国家贸易互利的世界，仇外的民族主义没有位置。在国内，暴力也将逐渐成为过去。国家正当独占暴力的近代观念必须从严解释。新科技逐渐出现，赤裸的体力愈来愈非必要，工作关系上的暴力将会消失。丈夫应该愈来愈少殴打妻子与儿女，甚至善待动物之说也逐渐出现。这当然是希望，而不是当前的既有事实，但假以时日，自由主义将能打破现有的社会建制与偏见，自由主义讲进步而非革命，因此自由主义可以等待。

由此生出一种进步的共识：暴力将严格由国家控制，是最后不得已

而使用的武器，人与人之间的关系将由自然产生的机制、由法律的公开合理性来调节。据此观点，马克思主义的阶级斗争与阶级战争观念是返祖现象，是原始的行为方式，甚至是野蛮的，有点像要一个铁匠用铁锤修理手表。

马克思主义无法自远于其时代的思想潮流。马克思主义毕竟是自称科学的，达尔文主义是科学，因此马克思主义至少必须能与达尔文主义相容，但必须是一种与斯宾塞那种社会达尔文主义不同的达尔文主义。是谁开始将有关社会发展的进化论共识融入马克思主义之中的，历来迭有争议，有人说是马克思自己，有人说是恩格斯，有人说是修正主义者伯恩斯坦。

马克思主义与恩格斯问题

不难想像，我们今天所称的马克思主义里，有相当大部分其实是恩格斯主义。恩格斯比马克思多活十年，马克思从来不曾考虑好好写出一件堪称界定马克思主义之作，也无人不知。甚至马克思主义何时成为一套连贯而自称四海皆准的社会与政治理论，也有疑问。马克思勤于通信，笔若悬河，当时多有社会主义者写信向他请教种种理论与实践问题。马克思主义的完整陈述出于恩格斯之手，而且都相当晚出，亦尽人皆知之事。《乌托邦的与科学的社会主义》(*Socialism Utopian and Scientific*)及《家庭、私有制和国家的起源》等作深受进化观念影响，成为德国社会民主党的经典；1914年以前，该党是欧洲社会主义政党中规模最大、最有组织、最正统马克思主义的一个。

以上因素导致有人认为，恩格斯对马克思的传世思想动过手脚，使马克思主义理论走上马克思本人可能不会采取的方向。持此论者主张，恩格斯将马克思主义变成后来在斯大林的俄国得宠的那种“科学”教条，说是对资本主义社会的未来提出了可以科学验证的定律阐释，却由于将历史唯物论同一些后来没有应验的预言绑在一起，而连累了马克思主义。然而马克思本人的确自认发现了未来的奥秘，而且马克思本人的思考方式每每带有独断教条色彩。恩格斯认为不信马克思主义形同继续

相信地平说，马克思自己可能也如此认为。不过，恩格斯对马克思主义理论的贡献不能视为尽然“晚出”，因为有相当证据可见马克思主义中的恩格斯成分非常早就进去了，而且，根据列宁的权威判断，马克思主义的国家理论，其完整形式只能见之于恩格斯的著作。

恩格斯对马克思主义甚早就有贡献，而且继续不断有贡献的问题，部分要从他们的思想历程索之。马克思与恩格斯开始都是青年黑格尔学派，两人大约同时、基于同样的理由对黑格尔的唯心主义产生反动，相当多传记证据又显示两人之间在哲学、经济与社会问题上非常早就有深刻论辩。恩格斯窜易马克思身后学说之论，未能认识恩格斯对马克思主义自始即有而且持续的贡献。就英国资本主义对工人阶级的影响提出第一篇周延的“马克思主义”讨论者，是恩格斯。《1844年英国工人阶级的状况》已提出关键见解，说资本主义的种种罪恶不是资本家邪恶的结果，而是制度使然。资本家要是有人告诉他们，说他们没有付钱就拿东西——后来称为剩余价值——他们会吓一大跳。当时马克思还没有可以与此等量齐观之作。根据马克思自己的明确陈述，他们1844年再度见面，开始合作。

也别忘了，揭示黑格尔哲学之意识形态本质并为历史唯物论辩护的经典作《德意志意识形态》(*The German Ideology*, 1859)，是恩格斯与马克思合作的，非仅如此，从黑格尔唯心主义出发，经过费尔巴哈的转化人本主义而过渡到历史唯物论的经典记述，出自恩格斯手笔。马克思的《费尔巴哈论纲》(*Theses on Feuerbach*, 1945)是他身后由恩格斯发现，每有印行，都是作为恩格斯《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》(1888)的附录。关于费尔巴哈对黑格尔哲学范畴的批判如何产生唯物主义辩证世界观，恩格斯此作是经典陈述。今天视为古典马克思主义立场的观念，诸如黑格尔的辩证法标示着一切终极日的结束，因为前此存在的一切都注定殒灭，包括黑格尔的政治学体系；历史上每个阶段在其本身时代都自成道理，以及1848年各地的革命是世袭专制王朝的末日，都必须索之于恩格斯这本书。根据恩格斯自己的明确陈述，两人合作写书将近半世纪，马克思与恩格斯不曾一次讨论费尔巴哈，因此，不但恩格斯可能是在没有马克思参与之下形成他的黑格尔批判，而且关于费尔巴哈的黑格尔批判如何影响到历史唯物论，即辩证唯物论，其细节事实上

是恩格斯讨论出来的。以上种种，加上恩格斯在世最后十年致力完成《资本论》第三卷，以及列宁在《国家与革命》（*State and Revolution*）所言，马克思的国家理论——无此理论则马克思主义难称周全——是在恩格斯手中充分发展，那么，我们可能必须将恩格斯视为不是马克思的忠实副手，而是一个足与马克思平起平坐的思想家。

如果以此看待恩格斯对马克思主义的贡献，则即使恩格斯对马克思主义动了手脚，被他动手脚的这个东西至少有一半本来就是他的。不容争议的一点，是恩格斯将“科学的社会主义”往“真实”科学的方向带进了一大步。“科学”一词的意义已经有变，由意指一种有组织的知识体系，变成意指一种专门学问，例如生物学。如果恩格斯真的认为马克思是一门可以解释一切的科学，包括可以解释自然世界如何运作——就是我们今天说的“真实”科学，如物理学、化学、生物学——那么，恩格斯的马克思主义理论就是第一个以现代意义的“科学”自称的马克思主义理论。乌托邦究竟是完成了或减损了马克思主义，仍可讨论，但世纪之交绝大多数马克思主义者偏爱高举“作为科学的马克思主义”的旗号，则不容怀疑。

从恩格斯到伯恩斯坦：“科学主义”到修正主义

科学的社会主义引起一些疑问，其中之一是，人为什么应该当社会主义者。如果说，依照马克思主义发现的资本主义社会的必然演进定律，资本主义“科学地”注定必亡，那么，人类的意志与意愿在这过程中能扮演什么角色，有待说明。人类的意志与意愿大概能将这过程推快一点，或阻慢一点，但也仅此而已。作为一套关于未来的预言，马克思主义在当代世界的事实对照之下，落空的危险比过去什么时候都严重。马克思主义所说的，带有辩证内涵的意志主义行动“实践”——《共产党宣言》的理论信息——后来被一种非常不同的立场取代，这立场就是暂不“实践”，改为等待那不可避免之事发生——这件必然之事如果不在下一场资本主义危机时发生，那么至少下下一次可以等到。

但是，如果等待的时期愈来愈长，那么，以能够解释一切事物自居

的马克思主义就要变成这次何以没有发生革命的辩白，而且，随着一年又一年过去，这立场会变得愈来愈抱歉。这期间，一个奉献于马克思主义的政党，像德国的社会民主党，要如何自处？等待是累人又无趣的事，那么，何不运用党的选举力量，先从资本家阶级及其国家手里抢取一些短程收获？由这种做法，生出了修正主义。一个马克思主义社会主义政党推延实践，等待它自己的理论当初信心满满预言将会发生，而且“很快”就会发生的，资本主义的彻底崩溃。19世纪与20世纪初的社会理论预期其各种预言很快就会应验，于今视之，我们仍然不免惊讶，但我们也不可忘了，催生19世纪社会理论的，是1789年以后的快速社会、经济及政治变迁。矛盾的是，使人愿意等待的，也正是19世纪的这种变迁速度。然而，终于也有那么一天，有人开始疑问预言中的天翻地覆之变是不是真的那么快就会发生，如果不是，则这事对那些预言所根据的理论应该有何启示。伯恩斯坦1900年那本在英语世界标题为《进化的社会主义》（*Evolutionary Socialism*）的名著，就探讨这个问题。以下先举出伯恩斯坦在这本书里的说法，再接下去，则试论他这些说法在社会主义传统里的重要性。

伯恩斯坦：《进化的社会主义》

如果伯恩斯坦是马克思主义阵营的异端，则《进化的社会主义》里至少有三大异端主张与八小异端言论：

1. 在英国与德国，资产阶级国家愿意听取工人的需求，并且向改善工人阶级处境的要求妥协。这一点令伯恩斯坦深有所悟。这是怎么回事？资产阶级国家以同情的态度听取工人阶级的要求，原因一定是国家正在变得愈来愈不资产阶级，或者资产阶级已开始放弃当初作为资产阶级霸权意识形态的那套政治经济理论。伯恩斯坦认为两者皆是，亦即现代经济发展正在解放思想，使之摆脱其经济基础的束缚。资本家甚至不再以必须与其他资本家竞争为借口来压低工资，那个借口曾经是政治经济学工资理论的基石。如今，资本家之间有合作，工人之间也有合作，雇主团体与工人团体似乎已能达成协议。按照原来的资本主义经济学与

原来的社会主义经济学，这是根本不可能出现的一种进步，但现在我们眼看着它发生，这是进步的，因为这显示双方都能摆脱过去的理论，看出过去的理论是偏见。

2. 这种进步的共识所以可能，是因为现代工业的获利方式并非好几代的资产阶级与社会主义经济学家所能想像。剩余价值的比例增加，而工人的工资已有改进，这表示剩余价值已有更多分配给工人。这对马克思主义的理论构成难题，因为剩余价值现在是衡量什么的尺度，变得很难说。马克思主义向来以剩余价值为衡量资本家剥削工人的尺度。工人报酬比较好的产业，正是那些利润最高，亦即资本家抽取最高比例剩余价值的产业，这项事实令伯恩斯坦深有所感。这是古典马克思主义的剩余价值论无法解释的现象。伯恩斯坦认为，剩余价值在现代经济里如果不能当作衡量剥削的尺度，那么，剩余价值到底是什么？

3. 由此或许可以推出，马克思主义者自始就搞错了价值理论，一如马克思主义以前，古典经济学也搞错了价值理论。根据马克思主义观点，劳动价值理论与剩余价值理论的社会与政治意义非常清楚：所有不是用双手劳动的人，诸如资本家、银行家或中间人，都是依靠从工厂工人榨取的剩余价值而生存的寄生虫。伯恩斯坦开始怀疑这种看法。也许马克思没有能够好好看重他自己的“交换”价值理论。也许对商品在商场上卖到的价格有过贡献的每个人都是价值的创造者，而这可以包括资本家、中间商，甚至销售员与顾问，也就是生产、分配与交换过程中涉及的每一个人。这些人从前是寄生虫，现在是价值的创造者，根本不是寄生虫，而是脑力工作者。

以上全是主要的异端立场，若非重大异端立场，也含有重大异端的种子。次要的异端立场，称之为次要，只是比较而言。

1. 资本并没有愈来愈集中在少数人手里：无论绝对、相对而言，有产阶级的人数都在增加。这意指当代社会的结构变得愈来愈分化，而不是愈来愈极化。持股分散，表示持有生产手段者并不都是旧有意思的那种资本家，因为持股者并不直接接触劳动。他们是收利息的阶级，不是劳动的指导者。剥夺这些人的财产，比剥夺独占资本家的财产困难得多。独占资本家才是古典模型中的革命的理想先决条件。

2. 繁荣增加，表示有产者消费少于非有产者，因此，吃撑了的资

本家意象已不适用。大量生产的社会逐渐变为大量消费的社会，因此，“剥夺剥夺者”对工人阶级的生活水准不会有多大助益，现代工业所增加的生产是由工人消费的，因此，马克思说，资本主义愈发达，无产阶级处境愈惨，也就是工资下降以及贫穷化，这些理论如今已无着落。

3. 在德国，中小企业逐渐增加而非减少：德国的个别企业超过一百万家，而且数目还在增加。要没收分散那么广的租息阶级可能就已足够困难了，要将一百万家个别企业“国有化”，更是连社会主义者也要望之却步的一件难事。将生产手段收归集体所有，在资本大量集中的时代才可能，但现在看来并没有资本大量集中的情况发生。

4. 在这些当初无法预见的条件下以革命接管生产手段，会是个什么情况？由法国大革命期间的雅各宾专政，可见端倪。雅各宾专政，圣西门称之为“无产者的政府”，是一切与现状利害与共者的敌人。现在，繁荣增加，持有资本者增加，无产者已经变得更少数，那么，由于劳工阶级已有相当大批人与经济利害与共，“无产阶级专政”如何不会在劳工阶级中造成分裂？无产阶级专政变成无产者（愈来愈少）结党对付有产者（愈来愈多）。在当前条件下发生这种专政，只会重演恐怖统治。

5. 伯恩斯坦绝非否认阶级仍然存在，但他认为普遍选举权将会结束企业的阶级本质，而且不必“先”消灭阶级。马克思本人反对普鲁士实施普遍选举权，因为这将使俾斯麦与“容克”（Junkerdom）的统治获得正当性，但伯恩斯坦认为马克思此见非常短视。俾斯麦自己也承认事情正在改变。反社会主义的法律已经不在，初级的福利国家已经出现，而且不必到非常遥远的时间，人民的代表就会认清他们是人民的仆人，而不是人民的主人。非阶级的政府将会逐渐引进逐渐消除阶级的措施，虽然伯恩斯坦对此中的细节都说得并不清楚。

6. 这不只发生在德国：看看英国自由主义在格兰斯顿之下的“道德进步”。自由主义不同于——例如——封建贵族的统治，因为它是有弹性的，自由主义透过民主，能自我改革，将国家变化成类似社会共和国之物。以现代国家的性质，加上其重新分配财富的能力，诉诸革命暴力将是“政治返祖”，在政治上重返野蛮，为当前与未来都将进化的观念所不容。相信国内暴力能解决社会与政治问题，等于相信家中能用暴力解决养育孩子的问题。

7. 与马克思在《共产党宣言》中所言不同，现在和国家有利益关系的工人不计其数，他们可以说有个值得他们维护的祖国：他们已经变成有政治权利与小康经济要维护的公民。工人如今可以支持帝国主义了，也就是黑格尔说的资产阶级社会的“伪普遍性”，因为帝国主义是进步的，况且土著的土地名分经常颇有问题。帝国主义不能与好战的扩张主义或民族主义混为一谈，后者的侵略性会导致战争。有强大社会民主运动的国家之间决不可能开战：政治将会防止战争（克劳塞维兹之说难谓笃论）。

8. 既然资本主义并未走上崩溃边缘，那么为什么要当社会主义者？未来的社会主义，要义分明不在等待革命：那是信从幻象。当社会主义者还是能有意义，如果社会主义者放弃追求一个启示录式的目的。目的已无意义，手段才有意义。伯恩斯坦似乎是说：做一个社会主义者吧，因为做社会主义者就是有进步精神，有进步精神是对的。如此说来，社会主义变得有如康德的断言命令：不做社会主义者，就是不相信人类进步的可能性。

伯恩斯坦的重要性

伯恩斯坦对古典马克思主义的批判，有如穆勒对边沁的批判，是一种由古典马克思主义内在理路发出的批判。伯恩斯坦当过恩格斯的文书，是德国社会民主党的重要人物：是他们骨中的骨，肉中的肉。他的《进化的社会主义》在1900年对当时马克思主义正统的批判，比乍看之下更为激进。例如伯恩斯坦说，在德国，以钢板、电力、化学及造船业为基础的“新”工业革命正在引进一个时代，这个时代使思想，尤其资产阶级思想，摆脱其经济基础。这听来像无甚高论的进步主义——说资产阶级已变得聪明一点，宽容一点。其实不只如此，因为古典马克思主义无法解释何以有此发展。依照马克思取自黑格尔并转变成历史唯物论的历史理论，各个历史阶段，透过在该阶段居于主导的意识形态，都自成一个完尽阶段，一个这样发展下来的世界不可能出现任何重大变化。马克思主义的“伪意识”说认定资产阶级不可能作超越其时代的思考，更

不可能超越到一个社会共和国（伯恩斯坦承认社会共和国是未来很久的事）。要求并预期资产阶级在国会中与一个未来的社会主义多数妥协，而这个社会主义多数是会利用资产阶级国家的民主机制来重新分配财产的，这等于要求资产阶级在革命发生之前改变其本质，而依照古典马克思主义的阶级论，资产阶级是永远不可能这么做的，革命才能从旧制序的废墟上将无产阶级普遍化，而变化资产阶级社会中的阶级。伯恩斯坦之意似乎是，不用革命，资产阶级就能变化它自己，这是古典马克思主义会认为不可能之事。

此外，依照古典马克思主义，阶级战争应该随资本主义之发展而愈演愈烈，而这对临近末日的资产阶级将有重大影响。资产阶级并非直接从事阶级战争，而是透过国家为代理人。因此，在资本主义的最后阶段，资产阶级国家看起来可能愈加强化，至少变得益发卑劣，无产阶级就是要消灭这种最后形式的资产阶级国家，将这阶级国家变成无产阶级自己的代理人，以建立无产阶级自己的霸权。伯恩斯坦的见解与此非常不一样，他认为资产阶级国家的阶级本质会逐渐改变。资产阶级国家甚至可能“萎谢”，不必先变成“无产阶级专政”的无产阶级国家，等无产阶级完成将它自己普遍化成它自身就是人类的历史任务之后，再逐渐结束。伯恩斯坦作了一种大大的本末掉换。

马克思主义经济学有关剩余价值与独占倾向的理论经过伯恩斯坦之后，有多少还能存活，也成问题。说现代经济中的剩余价值总是不断增加，听来可能平淡无奇，但伯恩斯坦没有由此推出所以资本累积速率也在增加的正统马克思主义结论。他的结论反而是，整个“社会”剩余价值正在以工资的形式被重新分配。这结论不但打破必然贫穷化的理论，并且严重破坏马克思主义将劳动作为商品，说这商品永远将会以与生产成本相当或相近的价格出售的分析。资本主义经济的剩余价值如果多到资本家开始让工人分享，则马克思主义的剩余价值理论还有什么用场，令人怀疑。资产阶级经济学已经摆脱其本身的劳动价值理论，进入效用价值理论，效用价值理论即价格理论的别名。也许这变化来得晚了些，害马克思来不及对付，不然马克思主义很可能又将政治经济学从这个价值范畴赶到另一个价值范畴，宣告一次胜利。《资本论》毕竟是对政治经济学的批判，也是对资本主义实际运作方式的批判，所以，对资产阶

级价值理论新出现的价值范畴加以一个新的马克思主义批判，应该是可能的。伯恩斯坦的做法却是带进资产阶级的效用价值理论，而视马克思主义为已完尽的阶段真理。这么做之后，他就能认为非劳动者是价值的创造者，因为任何促成最终价格的人都成为创造价值的人。

当然，为伯恩斯坦计，可以说他挑战的是马克思主义正统，而不是真相。他的批判所以有意义，是因为恩格斯型马克思主义鼓励马克思主义者固执预言。所有社会主义站得住站不住脚，都系于能否因应其自身世界的事实，而“科学的”社会主义特别容易落空，因为它预言的未来并没有像他们铁口直断那样出现。革命被预言为必然发生，但一直拒绝发生，这时，等待革命就造成理论与实践失统而相谬：如果理论要你等待这场革命，那么，等待如何可以称为革命的实践，甚有疑义。德国社会民主党的确在实践，其实践却是当资产阶级国会体制里的一个党，并且接受体制规则。明明白白的真相是，德国社会民主党已成为体制的一个重要部分，而且已经拥有一段值得维护的过去，在党内争取领导权已经有一个正统党义可凭。伯恩斯坦的修正主义是二十年非革命实践的结果，他的修正主义不过是要要求党的言论应与实践一致。

社会民主的问题，是更广的民主本身的问题的一部分。《共产党宣言》落笔的1848年，反动势力与保守势力很自然就认为民主与社会主义是同一个问题。普遍选举权实施之后，工人阶级一定会利用其投票权图谋他们自身阶级的利益，就像其他阶级一向运用其政治资源谋求其阶级利益。对扩大选举权抱友善态度的穆勒，到1861年仍持此见（《论代议制政府》）。在社会主义奋斗与民主权利奋斗几乎无法区别的国家（亦即美国——也许加上英国——以外大多数国家）特别如此。到1900年，大众政治的经验已多，使人看出民主与社会主义之间并无“必然”关连。由英国、法国、德国、意大利所见的社会主义政治与民主政治，一些原本另有看法的观察家也开始深信，信奉社会主义意识形态的工人阶级政党，其行为方式将会逐渐类似与之敌对的资产阶级政党，或掺有浓厚贵族成分的资产阶级政党。精英理论与“资产阶级化”（*embourgeoisement*）的理论处处弥漫。这种对工人阶级社会主义政党的新看法是由很多推力造成的，而且以许多形式出现，终而成为现代政治学里的老生常谈。其中一些推力，一说即知，如：美国民主制度在内战之后的寡

头倾向；迪斯累里保守主义在英国选举成功；欧洲社会主义政党领袖多享高寿；中间政党选举成功，尤其在德国；法国公民投票产生专制；焦利蒂（Giovanni Giolitti）在意大利受攻击期间的贵族——民粹主义政治。“寡头政治的铁律”首先在意大利提出成为正式的原理，1884年出现，到1900年已无人不知。寡头政治理论家帕累托、莫斯卡与米歇尔斯著作的核心观念非常简单：政党，“因为它们政党”，会变成寡头集团，亦即党内由少数人而非多数人统治。政党的特征在其结构，而不在其意识形态。社会主义大众政党的领袖，与其他政党的领袖一样是政党的领袖，他们被迫作同样种类的选择，受到同样几种压力，也被迫作同样几种妥协。所以，用意识形态来预测社会主义政党将会如何行事，并不可靠，无论这意识形态对这个党多么重要。在社会主义政党，一如在其他政党，意识形态只是其领导阶层所受压力之一。意识形态无论能做什么，就是并不指定政策，它即使指定政策，用它来引导党的日常活动，也不可靠。

由此往前一小步，就是领悟意识形态是一个令人厌烦的东西，是使党的领导人困窘的一个累赘，在他们与别的党领袖及选民打交道时尤其不便。德国社会民主党在1900年前后的处境就是如此，或者，大概就是如此。未来革命之谈不过就是空谈，对一个寻求心态保守的工人阶级选民支持的党更是有害的空谈，而且永远是国家动手压制的好借口。俾斯麦废止反社会主义法的理由之一，是他以及和他看法相似的重要人物认为，看透其表面的话，社会民主党其实对国家无害。但这看法是可能改变的。革命之谈，对党员也可能有害。一个在体制内和别的政党竞争选民支持的党必须兑现其承诺，但德国社会民主党有个一再落空的承诺，就是革命。党员一边等待，心中一边作何感想？等待之际应该有何做法？明显可以做的事，是运用选举与国会，从资产阶级手中争取让步。左派当然有很好的论点可以反对这种政策。这种政策有机会主义的嫌疑，又党如果耽于国会游戏而不能自拔，怎么办？要是从资产阶级那里争取到的让步造成工人阶级放松警觉而自安于身家之谋，怎么办？这种政策难道不会导致革命干劲衰落，玩国会游戏而正中国家机会主义之计、而进一步延后已经延后了好几次的革命？

伯恩斯坦解脱这些困扰之道诚实而直接。为什么不能认为国会游戏

在意识形态上是一件值得尊重的事？伯恩斯坦的进化社会主义其实是既有实践的延伸，那么，为什么不承认修正主义是理论与实践的重新统一？伯恩斯坦的理论出现之时，德国社会民主党的实绩已足够使“持续我们的既有做法”成为可行的选择。社会主义在德国的历史，已足够使延伸这段历史成为一个可能的意识形态选择。马克思主义，所有社会主义，其一大主题是当前如何出自过去，说应该根据对过去如何产生现在的认知来决定理论，并决定未来的战术与战略，而且理论与战术和战略之间不应有差异。所以，根据马克思主义对意识如何形成的说法，可以做成一个十分正统的主张，说社会主义实践应该影响社会主义理论。德国社会民主党的实际进程方向，正在使这个党和工业家、普鲁士官僚体系及参谋总部一样成为德意志帝国内的一个非正式阶级，则伯恩斯坦的修正主义完全合理，虽然他不可能指望他的理论人人欢迎。有人恬然继续满口革命老调，在日常生活里则继续走着伯恩斯坦指出的修正主义道路。

附录：克洛斯拉与《社会主义的未来》（1956）

前章提过社会主义传统有其强大的保守主义。其最有力的表现，就是他们不愿接受修正主义。甚至没有革命传统要传承的英国工党也是如此。英国工党和所有社会主义政党一样，总是脱不掉过去留下来的思想包袱。1945年后，特别是1951年后，工党被其1919年著名的党章第四条牢牢套住。工党的敌人说，依照此条内容，工党一旦获得机会，将会把一切看得到的东西收归国有。在此情况之下，克洛斯拉拿出伯恩斯坦那种勇气问：“现在”社会主义究是何物？社会主义从过去继承而来的思想有多少应该抛弃，有多少应该保存？哪些方面应该强调？

克洛斯拉亦如伯恩斯坦，由他的当代世界的事实着手，得到三大看法：

1. 资本主义在西方可以确定不会崩溃，因为它就是不会崩溃，因为——换个说法——政府不会令它崩溃。自从“新政”（New Deal）以来，西方政府大方坦承一件其实已行之有年的事：政府要管理经济。政

府前所未有地认真听取经济学家的意见，而在凯恩斯学说中找到从供给面来管理经济的理论基础，并且日益熟于此道。一个民主社会决计不会容许政府任由魏玛德国或 20 世纪 30 年代美国与英国那种经济崩溃发生，理由是：一，人民不会选出一个会容忍过去的错误重演的执政党，二，战前那样的经济崩溃可能使共产主义者乘虚而入，克洛斯拉作为道地的社会民主派，并不鼓励这种发展。

2. 西方的资本主义经济，包括英国，都在成长，经济成长则充分就业相随之至。经济成长与充分就业已经成为所有西方政府的政策，无论他们自称社会主义、保守主义或其他名称。

3. 由此可见，资本家已不能像过去那样说是工人的阶级敌人。充分就业之后，基本的贫穷已经消失，国民保健服务（Health Service）已经实施，工会有强大的谈判地位，而且经济上有一强大的国有化部门，已不能说工人“任由雇主摆布”，更不能说任由资本所有者摆布，资本所有者极少管理企业。

克洛斯拉自认准确描述西方世界的现有事实后，由其中推出七大结论：

1. 企业所有权既然已与企业经营分开，未来社会主义者的课题就不是争取所有权，而是争取控制。社会民主的前途在于参与企业经营，一种产业民主。

2. 英国在很多方面仍是阶级社会。社会主义运动的目标不应该是企业国有化，企业提供充分就业与可税剩余，都能转用于社会而导致更大的平等。

3. 因此，未来的社会主义方案应该不是改变经济结构，而是发扬民主的政治意志，追求英国社会的民主化。也就是追求改革，包括综合教育，打开私立学校，以及一定程度的产业民主。

4. 社会民主运动既要追求平等，也应关心自由。平等应谋之于累进税，自由则在立法消除限制。妇女权利，包括堕胎权、同性恋权利，以及废除一些较为愚蠢的检查制度，都应该列为社会主义重要纲目。社会主义不是清教徒生活或苦行的意思，也不是韦布夫妇（Webbs）那种板着脸的道德严厉。社会主义应该容许异议、怪癖、乐趣，甚至轻浮。

5. 社会主义其实可以变成一种道德与经济多元主义。企业可以国

营、民营、合作社经营。国家可以当管理者而在经济上占据崇高地位，原则上没有理由必须拥有企业。国家可以制定汇率、利率及课税水准，而且国家作为消费者，在市场上有巨大的购买力。左派与右派未来的分野，将是公营与私营的比例问题，以及这个问题：谁最有能力管理一个混合经济与福利国家，工党还是保守党？

6. 未来，社会主义纲领将是一种真正民主的纲领的实现。一个社会里，自然且自动决定不平等程序的并非经济，而是其政府的意志。工党无论如何都拥有自然多数，工党政府——包括 1945 年以后艾特里先生那种激进、改革的工党政府——却经常落荒而走。未来，人民透过国会平民院里的工党多数而表达的民主意志，所要求的将不会是经济工程，而是社会工程，经由无懈可击的民主与议会程序达成。

7. 民主方案、作为民主之实现而非国有化之实现的社会主义，应该是工党前瞻之道。（况且，对国有化，选民若非觉得无趣，就是倒胃口，工党严冷不近人情的克利普斯〔Cripps〕苦行形象亦然。）民主化了的国家重新分配人生的好东西，未来是好的、繁荣的，甚至是很好玩的。这当然不会一夕而至，对理想的未来或许最好也不要有任何一成不变的固定观念，因为这期间有很多事情要做，让未来水到渠成可也。

在这里讨论社会主义的时候，我们起始就提到，社会主义运动里似乎有某种内在机制，使它们在气质上就容易走向教条保守主义。何以如此，有个解释是说，以非共产的民主社会主义运动而言，这些运动总是有个革命传统阴魂不散。信徒带着革命期望成长，不情愿放弃那些期望，这些期望在选举时成为一大负担，因为对手政党总是可以打“赤色分子就在你床下”这张牌。英国工党没有一个阴魂不散的革命传统，党内并且有相当多英国最激烈反共的政坛人士，这些人看过二次世界大战后跟随红军接管政权的共产党对东欧民主社会主义政党的荼毒。然而就是这样的英国工党，即使出了克洛斯拉的《社会主义的未来》，“第四条”之争依旧。这个条款近年正式取消，但是看来不大可能抹掉某些工党积极分子心中的第四条，也不可能抹掉某些工党选民心中的第四条。

推荐读物

伯恩斯坦的《进化的社会主义》(1961)说理清通,是德国社会主义者不可多得之作。史坦宁(Stenning)所编的伯恩斯坦著作《克伦威尔与共产主义》(*Cromwell and Communism*, 1938),说明了伯恩斯坦对英国的兴趣。社会主义者摆脱马克思主义中黑格尔成分较浓的层面后,行文论事多么清楚,克洛斯拉的《社会主义的未来》(1956)是另一个好例子。拉贝兹(T.Labedz)编的《修正主义》(*Revisionism*, 1962)甚为周备。肖斯克(C.E.Shorske)的《德国社会民主》(*German Social Democracy, 1905 ~ 1917, 1983*)是一部精彩之作。



第 25 章

雅各宾主义与马克思主义 ——布尔什维克的综合

列宁、托洛茨基、斯大林

列 宁

谈论列宁 (Vladimir Ilich Lenin)，很少人落笔能保持中立。布尔什维克革命之后 70 年间，直到最近，歌颂列宁都是共产世界人民的义务，而在共产世界以外，许多人认为“列宁和平奖”真是亵渎“和平”一词。那厢说列宁是人类救星，这边说列宁养出斯大林。谈布尔什维克 1917 年夺权前后这个职业革命家的生平，几乎不可能不带政治立场。

列宁是主张“由上而下”的革命的一个范例。马克思谈过一种失系无根的资产阶级知识分子，脱离他们的阶级，与无产阶级结合。列宁就是此辈之一。列宁走向革命的动机已有定论，就是他哥哥以谋刺沙皇罪被处死（沙俄时代，处死革命活动分子相当不常见，通常的惩罚是国内放逐）。

弗拉基米尔·伊里奇·乌里扬诺夫 (Vladimir Ilich Ulyanov，他 1901 年才改姓列宁) 1870 年出生于新比尔斯基 (Simbirsk)，父亲是教师、督学，后来获得贵族身份。列宁中学成绩优异，嗜读俄罗斯经典。他兄长以大逆处死，家门遭辱，全家移居喀山 (Kazan)。列宁进喀山大学，随即参加革命学生的政治活动，1887 年首次被捕。他以校外资格拿到圣彼得堡大学法律学位。1893 年，列宁来到圣彼得堡，研习马克思主义，有名于俄国的马克思主义圈子。

此后多年，列宁过着俄国 19 世纪其他革命分子的生活，不是地下活动，就是流亡，其中一大要项是办报，那些报纸经常为了应该由谁来决定编辑政策而争执不断，主因则是编辑政策与领导权问题两两不分，以及流亡生活百无聊赖。列宁也曾被放逐到西伯利亚。之后，他许多岁月在西欧度过，成为俄国社会民主党重要领袖与理论家。（俄国社会民主党后来分裂，一派是列宁的布尔什维克党，一派是孟什维克。在俄国夺权之后，布尔什维克党才改名共产党。）

第一次世界大战，俄军在东线溃败，给列宁与布尔什维克带来机会。1917 年 4 月，德国参谋总部悉心提供列宁一列享有治外法权的火车，让他从瑞士借道德国，回到圣彼得堡的芬兰车站，事甚有名。接下来的发展，无人不知：十月革命，内战，以及列宁 1924 年去世，斯大林接班。

托洛茨基

知名布尔什维克领袖中，惟一堪称有天生领袖魅力者，大概是托洛茨基

(Leon Trotsky)。德意彻 (Isaac Deutscher) 著名的英文三部曲传记《武装的先知》(The Prophet Armed, 1954)、《解甲的先知》(The Prophet Unarmed, 1959) 及《放逐的先知》(The Prophet Outcast, 1963), 传主就是托洛茨基。德意彻笔下的托洛茨基是俄国革命的真英雄, 也是对斯大林主义惟一真正英雄的批评者。托洛茨基流亡墨西哥, 人在天边而近如眼前的形影对当时仍然年幼的共产俄国的意义, 对当时世上惟一置身于仿佛一致敌视它的资本主义世界中的这个共产国家的意义, 以及对这个国家以外的所有马克思主义者的意义, 我们今天得费相当的历史想像, 才能想见。托洛茨基, 一个去位失权的放逐者, 还被视为对斯大林构成威胁, 甚至被当作斯大林主义必须那样作为的借口, 其人声望可见一斑。

托洛茨基原名布隆斯坦 (Lev Davidovich Bronstein) 出生于 1879 年, 是乌克兰犹太农人之子。他在敖德萨大学时代就是革命分子, 1898 年被捕, 1900 年放逐西伯利亚, 逃往伦敦, 1902 年在此与列宁等人共同创办革命报《火花》(Iskra)。对列宁领导俄国社会民主运动的方向, 托洛茨基很早就有疑虑。他站在孟什维克一边反对列宁的布尔什维克 (这件事使他后来与斯大林斗争时相当不利), 同时发展出他著名的“不断革命”论 (permanent revolution)。1905 年革命后, 他成为社会主义英雄, 随后又被捕流放西伯利亚, 接着逃亡海外。1917 年二月革命后, 他返回俄国, 与列宁会合。他出任“外交人民委员”, 负责与德国签订布列斯特—里托夫斯克和约, 俄国退出第一次世界大战。

1918 年, 托洛茨基着手创建红军, 就是后来赢得内战的那支武力。在这过程中, 他流露专横、不宽容的性格, 政敌因此认为他日后将是个拿破仑。列宁死后, 托洛茨基未能阻止斯大林得权, 其中部分原因, 是他似乎比斯大林更容易走上“斯大林主义”式独裁。

托洛茨基 1928 年被放逐阿拉木图, 1929 年被赶出苏联, 流浪土耳其、法国、挪威, 1937 年得以在墨西哥落脚, 1940 年在此被暗杀。

俄国马克思主义与俄国专制

在 19 世纪, 西欧所有进步团体全部仇视俄罗斯的君主专制。(马克思自己仇视英国自由主义, 而且特别仇视格兰斯顿的理由之一, 是自由党的外交政策在中东每每向俄国让步而牺牲土耳其, 为了此事, 马克思不惜支持迪斯累里领导下的英国托利党外交政策。) 马克思、恩格斯及西方社会主义者寄望沙皇体制覆亡, 热心观察在俄国兴起的政治暗杀风

潮。西方的社会主义者虽然乐见罗曼诺夫王朝倾覆，他们认为这件事对社会主义的发展只具边缘意义，对资产阶级民主在俄国的发展则有核心意义，因为这个王朝覆亡，资产阶级才能发展，从而产生未来俄国社会主义革命需要的先决政治与社会条件。大约 1870 年之后，有个形势日益明显，就是俄国君主专制结束，若非导致俾斯麦的德国那种君主立宪，就是产生法国式的民主共和国。德国的马克思主义者加倍欢迎俄国国体生变，盖第二国际之时代亦为法俄军事联盟之时代，否则一旦爆发战争，德国为了国家生存而必须一面抵抗俄国威胁，一面与实行征兵制而部队中有许多社会主义者的法军作战，可能危及“社会民主”的前途。到 1870 年，往事犹新，许多老人还记得。当年攻打拿破仑的俄军路过德国前往巴黎，沿途蹂躏，对应该是他们盟友的德国人民的那种残暴，连所谓正式的法国敌人也做不出来。1863 年的波兰反叛也犹如昨日。那场反叛和波兰先前历次反叛一样失败，俄国残酷镇压波兰起事，种种惨无人道，西欧无人不知。俄国发生任何改变，都可以算是好的改变，西方马克思主义者甚至希望此事能导致普鲁士军国主义减弱，那是俾斯麦帝国的反动支柱。

俄国革命圈子看马克思与恩格斯分析资本主义发展之作，颇起共鸣，寄望两人能与俄国的情况拉上关系：连无政府主义者巴枯宁（Bakunin）也作此想。不过，许多俄国革命分子认为，在俄国，前进之路在于民粹主义，先来一场农民革命，然后根据已经存在的初步基础，将农民组织成农村公社。革命民粹主义的战术是无政府主义与布朗基（Blanqui）式的，亦即恐怖主义，并从政治下手，而非当时西方革命圈子流行的强调“客观”条件，不作“区区政治性”的解决。马克思本人不鼓励巴黎公社（有别于公社诸人身后所受颂扬），就是后一态度的表现。在不具备客观条件的地方尝试政治性的、暴力的社会主义革命，是典型的雅各宾与布朗基式妄想，注定失败。论者说，这种对机会主义、不知辩证法为何物的行动的鄙视，就是马克思主义社会主义有别于（典型法国）乌托邦社会主义之处。他们说，马克思从乌托邦社会主义学会什么叫社会主义，但乌托邦社会主义现在已经被恩格斯及其同代德国人钟爱的“科学”社会主义取代了。这并不是说西方马克思主义者应该积极给俄国境内的马克思主义团体浇冷水，但他们不宜鼓励那些团体认为

应该将无产阶级革命列入政治行动要项。正统西方马克思主义对俄国马克思主义的立场是，俄国的马克思主义团体应该结合其他所有进步团体——民粹主义、无政府主义、准马克思主义及资产阶级自由主义团体——形成革命力量之联合，终而在俄国完成相当于1789年法国大革命的资产阶级革命。除此而外，马克思主义者必须等着瞧。马克思主义的正统由德国东移于俄国，确实毫无可能。

俄国民粹主义的问题是，它想拯救俄国避过资本主义。这以及民粹主义者对农村生活的看法，自马克思主义观点视之，过度浪漫，简直荒唐。西方社会主义者仍然鲜活记得1848年革命的情况，当时革命一起，穿着哈布斯堡王朝军队制服的农民宣布，凡是城市知识分子与工人，人人得而杀之。在以农民为主体的俄国，农村生活必定是只有痴騃一词足以形容。不过，俄国也正在工业化，俄国工业化的条件可能作一种马克思主义的分析，而这分析必定有别于当时流行于西方马克思主义者之间比较科学正统的资本主义分析。社会民主知识分子开始零星脱出民粹主义，这种分析的必要性日益迫切。这批知识分子中最重要者，当推普列汉诺夫（Plekhanov）的“俄国社会主义者”（Russian Socialist），其中包括查苏利奇（Vera zasulich）及阿克塞尔罗德（Axelrod）。这批人立即与俄国及波兰重要工业城市（彼得格勒、莫斯科、基辅、维尔拿）的工人革命团体接触。西方马克思主义者能提供这些团体什么希望？正统西方马克思主义者如果告诉这些俄国人：等吧，等到客观条件成熟，等到一个充分成熟而且具备政治意识的无产阶级出现，这等于要这些俄国人等个永远，而且可以想像会将他们逼回民粹主义阵容。但是，正统西方马克思主义者如果对这些俄国马克思主义团体说：马上发动革命，则这又等于要他们重演巴黎公社的自杀剧。俄国马克思主义者普列汉诺夫提出解决这两难局面之道。

普列汉诺夫拒绝接受马克思与恩格斯在19世纪七八十年代对民粹主义的有条件鼓励。他认为民粹主义者在俄国不会有任何成就，即使有，也决不会是西欧所有进步力量都期待的那种资产阶级民主革命。俄罗斯的民粹主义革命只可能是一个派系发动的革命，这派人将会是罗伯斯比尔再世，不是解放者，而是恐怖统治的独裁者。民粹主义将土地分配给自由农民的计划，只会助长农民那种无人不知的贪婪，并且强化私

有财产原则，以至未来的社会主义革命非但将会延后，而且变成不是纯正的民主革命。普列汉诺夫十分清楚无产阶级本身打不倒君主专制，必须联合其他所有进步力量，对沙皇发动基本上属于资产阶级的民主革命。

惟有鸵鸟才能真正怀疑民主革命正在降临俄国。普列汉诺夫开始思考无产阶级与其他革命团体的关系。和马克思在《共产党宣言》的说法一样，普列汉诺夫认为，在与其他革命团体的联合中，组织良好而且有辩证素养的无产阶级将发挥远远超过其人数的影响力。无产阶级不会像民粹主义者那样企图拯救俄国使之免于资本主义，但可能有能力使俄国免于太长的资产阶级霸权时期。无产阶级如果行事明智，在资产阶级革命阶段就能蓄势待发，准备好下一阶段的革命，即社会主义革命。不过，有些问题，革命的无产阶级必须正视。伯恩斯坦的修正主义已在传染，如果不以无产阶级的革命行动人为地缩短俄国的资产阶级霸权阶段，无产阶级可能失去革命锐劲。如果要俄国的资产阶级在上有沙皇、下有无产阶级之间不久其日，就必须想办法确保无产阶级自不偏离革命方向。

对俄国可能出现修正主义的问题，普列汉诺夫的解决办法是确定由谁来领导革命。俄国的工人运动要由一个革命的知识阶层来领导，这个知识阶层将是革命意识的特别储存所。俄国马克思主义圈子不能沿用西方马克思主义者的无产阶级自我教育模式，应该改为由革命精英来教育无产阶级。由德国修正主义的例子可以看出，一个马克思主义运动倚重工人阶级自我教育，会产生什么后果。任由工人阶级自我教育，他们只会搞合法的工会主义，组织无关痛痒的合法政党。连俄国的专制政府也看清了这一点。史特鲁夫（Peter Struve）和他那些俄国社会主义者走上“合法马克思主义”之路，带领无产阶级的革命干劲误入歧途。

普列汉诺夫这个态度，后来成为布尔什维克主义的核心态度（虽然普列汉诺夫最后成为孟什维克）。这种态度的根源是俄国民粹派的谋反方法，而普列汉诺夫与其组织流亡瑞士，远离俄国本土工人的实际奋斗，他会强调专业革命知识分子的角色，并认为应由他们的理论正确性来领导运动，或许也是自然之事。此外，普列汉诺夫是俄国马克思主义地位崇隆的人物。他1886年出版他第一部马克思主义著作以来，就在

俄国马克思主义之中出类拔萃，是第一个以革命意义将社会主义应用于俄国条件的思想家。有一段时间，甚至列宁也敬他三分。放逐西伯利亚的列宁获释来到瑞士之时，普列汉诺夫是海外俄国马克思主义圈子的元老。随后两人就这群流亡分子应该如何组织的问题发生争辩，由其结果即可看出日后所谓列宁主义的眉目。

俄国社会民主党：1900 ~ 1907 年

1900年之后，俄国社会民主党（俄国马克思主义者依西欧之例采取的自称）开始出现分裂。这些争执，最初或许理论教条或组织事宜的成分少，世代之争的成分多。普列汉诺夫有独裁性格；他是正统俄国马克思主义者，手握决定之权，但他并未在俄国境内实际活动，因此，曾在俄国活动的年轻一代（“经济派”）前来与他会合之后，纷争即起。这批“后生”希望俄国社会民主党的日常决策由多数作成，普列汉诺夫一如既往，凡事与查苏利奇及阿克塞尔罗德商量之后决行。后生们颇以普列汉诺夫之独裁作风为忤，他则以他们对马克思主义理论之“无知”为憾；关于后面一点，他们回答他说，他在瑞士研读马克思之时，他们在俄国内部积极从事革命运动。世代之争日益紧张，是列宁1900年到达苏黎世，普列汉诺夫欢迎的原因之一，他特别欢迎列宁的新刊物《火花》，视之为在他的运动里恢复统一并稳定正统的手段。当时，他的运动正在快速濒临一场危机。这危机，他不无主动助长之意，以便激发分裂，作为整顿组织的第一步。

普列汉诺夫为了收复他对运动的控制，已愈来愈强调运动需要意识形态纯粹且战术正确的领导，借此加强他自己在俄国社会民主党中的地位，但普列汉诺夫尽管注重组织，他基本上是理论家，相信终极力量在论证。列宁的观点则非常不同。他认为在俄国内外一砖一瓦重建社会民主党，大任在他，他不只视《火花》为宣传品，也以之为号召所有意思与他相同者的中心。《火花》在慕尼黑印行，极具深意，因为列宁及其一伙在其相当程度上就可以独立于普列汉诺夫。在普列汉诺夫，组织的问题只是党内分裂的一个潜在原因，在列宁，分裂已是确定之事，由这

场分裂以及其所产生的论点，生出了后来布尔什维克主义的原则。

俄国社会民主党纲领：1902年

列宁与经济派之间的争论，主题是该党1902年第二次大会采行的“俄国社会民主党纲领”、列宁在《火花》上的言论，以及列宁1902年的小书《怎么办？》（*What is to be Done?*）。争议之事有三件：社会主义的前提、贫穷化理论、无产阶级专政。

社会主义的前提

社会主义前提的问题，中心是俄国阶级斗争的性质。党的纲领谈到物质条件的发展对无产阶级起事的关系，但关于这一发展对无产阶级意识的影响，着墨甚少。批评这套纲领者以阿奇莫夫（Vladimir Akimov）为首，认为这套纲领将无产阶级视为一个坐待事情发生在自己身上的社会范畴，而不是一个自己能创造历史的阶级：

无产阶级在这里（党的纲领）被当成只是“会说话的工具”（*instrumentum vocale*）。就像巨大的机器由许多不会发声的个别工具与仪器组成，这些工具与仪器在工匠的作坊中本来是各各分开的单位，现代的工厂聚集了大批大批的人这种工具，本来散置于许多偏远地区的人……（纲领）草案又说：“劳动的、被剥削的大众愈来愈不满”，又说无产阶级与其剥削者的斗争“愈来愈尖锐”。然而这些正是古罗马奴隶的特征——只是“会说话的工具”。但这只是工具里的技术性缺陷。剥削者处理这个缺陷，就像今天我们处理机器不完美的地方。剥削者与被剥削者都没有想到要废除奴隶制度。

批评者说，党将处于剥削条件之下的工人视为消极被动之物，才会将无产阶级当作只是革命的炮灰。阿奇莫夫要求：

我要我们的纲领明述，资产阶级社会本质中的矛盾增加之际，有意识的革命阶级斗争，即无产阶级的反叛，也增强了。现在这纲领不如此陈述，反而只谈他们（无产阶级）与其剥削者的斗争。这斗争不过是过去一切时代所有生产关系制度下所有受压迫人民都有的特征。

这里的争议主题，是一个十分重要的问题：不是工人事实上如何形成阶级意识，而是他们事实上如何形成革命的阶级意识。对此问题，阿奇莫夫反对列宁的看法。列宁认为革命的阶级意识（依马克思主义说法，惟一关系轻重的阶级意识）是一个必须由外在强制灌输给工人的意识，因为革命的阶级意识不会从阶级斗争中自动发展出来。批评列宁的人指出，列宁将马克思主义与马克思主义预言混为一谈：马克思主义作为革命教条，是知识分子的产物，马克思主义的预言则说，工人阶级的革命意识将会成长，因为这是资本主义生产模式的自然结果。《共产党宣言》不是说了吗，资产阶级将散处各地的工人集中于社会化的工厂生产，就创造了发展革命的阶级意识的理想条件。列宁否认俄国工人的阶级意识是马克思主义知识分子宣传与煽动的结果。非独俄国工人如此，所有工人皆然：

社会主义学说则是从有产阶级有教养的人即知识分子创造的哲学理论、历史理论和经常理论中发展起来的。现代科学社会主义的创始人马克思和恩格斯本人，按他们的社会地位来说，也是资产阶级知识分子。俄国的情况也是一样，社会民主的理论学说也是完全不依赖于工人运动的自发增长而产生的，是革命的社会主义知识分子的思想发展的自然和必然的成果。

《怎么办？》

接着，列宁就工会斗争与革命活动的差别，提出他那个著名的区分。在工会的斗争里，工人意识到他们与资本家之间的敌对，但是，只有经过知识分子指点，工人才会意识到这敌对是不可调和的：

一切“经常派”的基本错误，即认为可以从所谓工人经济斗争内部发展工人的阶级政治意识……这种看法是根本错误的……阶级政治意识只能从外面灌输给工人……任何崇拜群众运动的自发性行为，任何把社会民主主义政治降低为工联主义政治的行为，都是为使工人运动变为资产阶级民主派的工具准备基础。自发的工人运动本身只能造成（而且必然造成）工联主义，而工人阶级的工联主义政治也就是工人阶级的资产阶级政治。

《怎么办？》

依列宁之见，俄国的劳工运动，以及其他任何劳工运动，不可能是革命的，必待秉持主义正统的知识分子领导，才有革命意识。任由劳工运动自行发展，将造成社会主义革命无限延后。

贫穷化理论

经济派相信，而且不无理由，如果资本主义在俄国的趋势是劳动贫民的生活水准绝对下降，则由下而上的无产阶级起事是希望渺茫之事。如此，则列宁派革命惟有自上而下之说就是正确的，因为奴隶罕见反叛，即使反叛，也不是社会主义革命。反过来说，如果俄国工人在资本主义的发展下得以将自己提升到畜兽以上的水平，那么，这些工人就可能再造他们自身的意识，如此则反列宁的立场是正确的。列宁在这个问题上抨击阿奇莫夫，理由很明显是伯恩斯坦。列宁如果承认资本主义在俄国能提高工人的生活水准，他将要把伯恩斯坦式修正主义请进门的危险。关于俄国马克思主义问题，阿奇莫夫属意的解决之道是德国社会民主党的路线，但不是伯恩斯坦的修正主义线。他取法的模范，则是奥地利社会民主党的阿德勒（Victor Adler），阿德勒欢迎无产阶级透过工会及其政党获得的短期利益，但他并不抱持革命可以无限延后的明显修正主义立场。阿德勒否认眼前的短程民主胜利与未来的革命之间有任何矛盾，他这个看法并且成为奥地利社会民主党的正统立场。

列宁排斥阿奇莫夫与经济派，看来是为了劳工阶级生活水准问题，真正的理由其实是俄国农民的问题。列宁想到，一场社会主义革命如果要在俄国依照他的模式发生，无产阶级与农民之间的差异必须减到最少。关于农民问题，普列汉诺夫模糊其词，只说社会民主党欢迎所有贫穷及受压迫者加入。阿奇莫夫与经济派不接受这种立场，他们视党为工人阶级的一个有机部分，工人阶级应该与农民保持距离，农民的意识在本质上就不是无产阶级。再者，如果党让农民放肆其野蛮爱财贪货的本能，俄国将被丢回中世纪，为时无限之久。列宁在农民问题上的见解也不同于普列汉诺夫，但不同的理由有别于阿奇莫夫。他认为党应该与农民保持距离，意思近似他认为党不宜与无产阶级形成有机的关连，理由是党有朝一日将不得不与农民算账。这件事列宁看得一清二楚：农民要求土地的时候是有革命性的，但农民要保有土地就是反革命的。布尔什维克有点玄虚的“无产阶级与农民民主专政”套语，即对此而来，这句套语并未明确界定，用意是社会主义革命之后，党在俄国的统治将以无产阶级与农民两者的名义行之，但不久就会清算农民执着私有财产的问题。

无产阶级专政

经济派与列宁的真正歧异，在“无产阶级专政”这个问题。这项争执，与普列汉诺夫和俄国流亡马克思主义社会民主党的内部组织之争可以并观，但在列宁手里，这成为俄国未来革命的关键问题。“无产阶级专政”一词，列宁在《火花》上首次公开使用，马克思在通信中玩索这个观念，在《共产党宣言》中有所暗示，恩格斯在为马克思谈巴黎公社的文字所作导言中也有所指陈。普列汉诺夫自谓得马克思主义之根本，说1880年后的俄国，相当于德国在1848年的发展阶段，马克思与恩格斯在《宣言》中处理的正是那个阶段的德国。马克思与恩格斯的意思似乎是说，德国在1848年的特殊情况里，有使共产革命成为可能的条件，虽然这场斗争将是既漫长又艰苦的——例如，将比在更高度工业化的法国要艰苦得多。俄国亦将如此：俄国可能发生资产阶级革命，由此革命之中，将浮现政治上经过组织的劳工阶级来开始其本身的社会主义斗

争。1848年以来，马克思主义理论无疑已历经变化，但返取《宣言》有为自己盖上正统马克思主义印记的味道。但是，在“无产阶级专政”这个关键用词上，普列汉诺夫再度模糊其意。有人问起，他就拙劣答以“无产阶级专政”意指“无产阶级统治”。经济派不肯罢休。他们透过阿奇莫夫追问，你的意思如果是“统治”那为什么用“专政”这样的字眼？所以，专政一定不只是统治而已。

阿奇莫夫不能不问，无产阶级专政是以谁的名义行使的。不可能以农民之名，因为列宁说之甚明，未来的布尔什维克党也说之甚明，这个党是一个无产阶级党。不过，是另有意义的无产阶级党。它是一个无产阶级党，意思不是说它“起源于”无产阶级；不是说它属于无产阶级，而是说它代表无产阶级。列宁自己十分清楚地指出，任何自发地起源于无产阶级的党，其能力都止于发展出资产阶级的工会意识，所以他的党根本不可以属于无产阶级。阿奇莫夫不得不得到一个结论：列宁的党既不是农民的，也不是无产阶级的，那就是它只代表它自己。对列宁的党理论，阿奇莫夫的批判是，它将会缺少一个真正的社会学基础。马克思主义教导社会主义者说，一个没有真实社会学基础的党，必定就像法国大革命恐怖统治时期的雅各宾党。阿奇莫夫也不能不得此类比。一个没有真正阶级基础的党，如何在位掌权？惟一答案是重演恐怖统治，并且落得革命的朋友与敌人一同在血泊中殒灭。这是自上而下的革命的真正危险所在。阿奇莫夫和他的朋友们在1904年以前陈说未来，若指诸掌。

这些争论看来预测了革命的马克思主义后来在俄国的发展情况，但我们对这些争论还是必须保持适度的视角。这是一群流亡俄国人之间的教条之争，其中纠缠着他们彼此相轻的私人恩怨。这些流亡分子与俄国内部的社会主义者有接触，但对于决定性的革命时刻、沙皇专制土崩瓦解的时刻何时将会到来，全无概念。他们争论的，是俄国发生资产阶级革命之后将会如何发展，却没有一个人能预测资产阶级革命什么时候会发生。1905年与1917年两次之事，可以说令俄国社会民主党（他们在20世纪20年代初期才自称共产党）措手不及；这两次，都是战争引起不满而激发大规模且自发性的政治动荡。我们绝对没有理由可以说，因为列宁在1902年已经拟定社会民主党的布尔什维克组织原则，所以他认为这些原则将会在最近的未来付诸运作。列宁所提，是党在民主—资

产阶级革命之后、工人革命之前的战略与战术。这是未来学，而且不是十分乐观的未来学，因为党欠缺一套未来革命的行事历，呈现这套行事历的是所谓“永久革命”论，以及帝国主义理论。两者结合，才构成了布尔什维克振振有词，要在不太遥远的未来夺权的立场。

不断革命论：托洛茨基

托洛茨基在俄国境内度过他的早期革命生活，1902年在伦敦与列宁相遇，才与流亡圈子会合，当时列宁的妻子见面时给他的一句话是：“笔来了！”那时，列宁已与经济派发生争论，而且，为了列宁在党的组织问题上固执己见，布尔什维克即将与孟什维克分裂。托洛茨基后来与列宁决裂，偏向孟什维克，因为他和经济派一样不认为党可以或应该独立于劳工阶级而存在。托洛茨基认为列宁的立场有“代替主义”之嫌——用党代替劳工阶级、中央委员会代替党，最后，一个潜在独裁者代替中央委员会。（托洛茨基此见如果不是对列宁地位的预测，也是铁口直断了斯大林主义。）托洛茨基这样与列宁对立，后来付出惨重代价。斯大林将托洛茨基斗垮的过程中，就拿他和列宁对立作文章。托洛茨基后来又与孟什维克反目，因为他们似乎完全不想办法与布尔什维克言和。孟什维克大致经由托洛茨基协助而获得《火花》编辑部控制权后，行事专横一如布尔什维克。因此，托洛茨基在党内地位一直很高，并且在1905年革命中由于领导彼得格勒苏维埃50天（列宁1905年不在俄国）而享盛名，但他一直到十月革命与列宁言和为止，在党内派系心目中始终是个才气纵横，却不可信赖的外人。1905年那些事件，以及俄国人赫尔方德（A. L. Helfand）——即帕尔乌斯（Parvus）——影响之下，托洛茨基形成他的“不断革命论”。

帕尔乌斯对托洛茨基的影响

帕尔乌斯是俄国犹太人，定居德国，他是马克思主义理论家，以提

出马克思主义的世界意义而出名。列宁在 1899 年评论帕尔乌斯一本书，颇示许可。帕尔乌斯为考茨基 (Kautsky) 的《新时代》(*Neue Zeit*) 写文章，也经营自己的刊物《世界政治》(*Aus der Weltpolitik*)，1895 年就在《世界政治》上预言日俄战争将会爆发。他向《火花》供稿，列宁将自己的文章挪到内页，让他的文章登在头版。在德国社会民主党，帕尔乌斯是极左派，嘲刺这个党走修正主义路线却信誓旦旦有心革命。帕尔乌斯也是理财家，颇有些可疑业务「他后来结束革命岁月，最后的工作是担任魏玛共和国总统艾伯特 (Ebert) 的财政顾问」。帕尔乌斯才华横溢，事业有点可疑，但有名于欧洲，托洛茨基为之目眩心迷。

1904 年，帕尔乌斯在《火花》开始一系列文章，总题“战争与革命”，首先将俄国无产阶级的命运与世界革命互相连带。帕尔乌斯的主要观念是说，在资本主义下发展的民族国家已经结束其时代。当然，马克思半世纪前已在《宣言》中说过类似的话，但是，到 1900 年，欧洲盛行民族与帝国意识，民族国家消失之说退落，成为马克思主义理论（及自由主义理论）每逢重要日子辄重复如仪的一个论点，但过后即忘。帕尔乌斯看出日俄战争是一连串战争的开始。世界经济的发展造成诸国舍自由贸易而行保护政策；当初英国的政治经济学曾预言，自由贸易将把世界变成一个和乐的贸易大家庭。保护政策的结果，是强化民族国家而加剧国际敌对。较为衰弱的国家，比如俄国，于是陷入困境，外交政策成功于东方，可以解脱它在国内面对改革与革命势力的问题，但是，在东方扩张，则终必不免与日本开战，而日本比俄国强盛，并且一年比一年强。此外，在近代世界，只有最强的国家能独立行事，因为战争的能力取决于工业潜力。俄国的工业仰仗外国——主要是法国——资金，经不起战争的压力。

1905 年日俄战争，近因是两国在满洲与朝鲜之争，其实是两国在争东南亚的政府领导权。俄国必败，结果将不仅牵涉俄国与日本，更牵涉世界上的整个军事—工业均势。因此，帕尔乌斯的结论是，世界的资本主义发展导致政治动荡。工业化开发了战争的能力，世界局势则造成战争更加可能发生。一个政府凛于无产阶级革命运动的发展，为了谋求某种事功以支撑其日益衰落的威势，可能选择战争，战争成败对其他资本主义又将深远影响。帕尔乌斯说，俄国在战争中负于日本，结果将是

国内爆发革命，这革命“将会震撼资产阶级世界……俄国无产阶级很可能扮演社会革命的先锋的角色”。帕尔乌斯没有说俄国由于民心不满战败，将发生革命，这革命将会在俄国引起“社会主义”革命，但托洛茨基从帕尔乌斯的说法引出“不断革命”理论，指社会主义革命在俄国必定紧随资产阶级革命而至。帕尔乌斯不但在世界问题上影响了托洛茨基，也在俄国政治发展的问题上影响他。据帕尔乌斯之见，俄国是一个混种，是亚洲专制与欧洲专制的混合。19世纪里，沙皇们真正害怕的是西欧观念入侵俄国及其带来的政治效应，因此俄国发展了西方式的军队、警察与官僚组织，师西方之长以制西方。看看连延成串的那些边境要塞堡垒，就知道专制君主用意在将俄国隔绝于欧洲。新的国际情势与社会民主运动代表了沙皇政策的崩溃。社会民主运动是国际主义的，俄国也将不得不认清它与别的国家共同生活在这个世界上，受到同样的政治与经济条件支配。

1905年俄国革命对托洛茨基的影响

帕尔乌斯预言战败将激发政治动荡，这预言在1905年完全应验。1905年，托洛茨基眼见俄国工人阶级运动的成效，深为动容。看来阿奇莫夫所言甚当。彼得格勒苏维埃维持了50天，而且大体上是一种自发成长。列宁对经济派的抨击十分着力，彼得格勒的布尔什维克起初也因此而视彼得格勒苏维埃为敌对势力。此外，托洛茨基日益深信俄国资产阶级不会如马克思主义所预期，透过他们自己的革命成为“全国阶级”。1905年本来应该是1789年法国资产阶级革命的俄国对等物，是所有进步力量联合的革命，是资产阶级霸权在俄国的开始。但1905年的事件使托洛茨基相信俄国资产阶级不能信任，这个资产阶级不会有能力领导它自己的革命，而且，它被迫在沙皇及其工人盟友之间选择的时候，每一次都会选择沙皇。一旦怀抱政治意识的革命无产阶级出现，资产阶级将会飞奔投向沙皇请求保护。这对正统马克思主义对俄国的立场构成一个难题。基本上，1905年是一场失败的资产阶级革命，而且是资产阶级自取其败。下一次，资产阶级与无产阶级同样联合发动一场资产阶级革

命的时候，会是什么情况？1905年的教训是，资产阶级一定会出卖其工人阶级盟友。工人阶级及其组织面对的选择：一是不参加这场革命，但这是不可思议之事，二是参加这么一场阶级联合发动的革命，然后眼看着革命盟友在控制国家之后背弃他们。

不断革命论

托洛茨基的《平衡与远景：革命的动力》（*Balance and Prospects: the Moving Forces of the Revolution*）是1906年狱中之作；比较有名的《不断革命》（*The Permanent Revolution*）是他离开苏联流亡之作。要了解《平衡与远景》书的独创性，我们必须回想一下经济派、布尔什维克、孟什维克之间的歧异何在。他们争论的，是在俄国即将到来的资产阶级革命中，什么才是正确的革命战术与组织。这场革命将相当于1789年的革命。经济派、布尔什维克及孟什维克都觉得，必须想办法使工人的党（无论如何界定这个党）能在即将来临的资产阶级革命中发挥最大的作用。托洛茨基的永久革命改变了这一切。他的主张是，俄国即将来临的这场革命不能局限于其资产阶级阶段，因为俄国资产阶级无法完成它自己的革命角色。

何以故？答案在托洛茨基从帕尔乌斯那里学到的俄国历史特点。俄国的国家机器是外来影响造成的。欧洲强权的军事压力，尤其波兰与瑞典的压力，迫使沙皇建构一套必须向臣民需索大量服务与金钱来维持的国家机器。在俄国，国家消耗了异常大量的社会财富，以至社会分化——尤其一个强大资产阶级的成长——受到阻滞，俄国也以农民国家进入20世纪。这深刻影响到俄国资本主义的性格。俄国的资本主义几乎可以视为国家创造之物，其由工业化的结果发展出来的资产阶级也可以视为国家创造的。国家鼓励外来资金投资于俄国，其效应则是强化而不是削弱了君主专制。结果是，俄国资产阶级没有享受到西方资产阶级享受的政治效益：如果说议会制共和国或君主立宪是典型的资产阶级国家形式，那么，俄国资产阶级从来不曾享受到这些国家形式带来的任何自由。过去，俄国的城镇并非生产中心，而是消耗的中心，不是经济发展

的产物，而是基于军事与行政需要而建立。所以，资本主义在 19 世纪的俄国并没有像在 1789 年法国那样遇到一个由小手工业者构成的阶级，俄国只有四百万个散布于农村中的小工匠。1789 年，集中于巴黎的小手工业者提供了资产阶级革命的主力，但这样一个阶级在俄国一直不存在。

就是近代工业的进步，也没有大幅强化俄国资产阶级，因为俄国工业主要是由外来资本喂养的。在他们自己国家，资产阶级是自由政府的支柱，但欧洲资产阶级也和俄国的资产阶级一样，只关心自己的投资有没有前途，也就是说，在俄国国家机器与赤色力量的斗争里，这些外来资产阶级是支持国家机器的。不过，大规模工业的发展虽然没有使俄国资产阶级出头，却使俄国的无产阶级走上舞台中央。资本及其生产力集中的阶段在俄国发生得非常快速，将资本主义发展的好几个阶段浓缩于非常短的一段时间之中，俄国无产阶级因而获得机会，几乎一夕之间就能完成集中组织，从事集体政治行动。

所以，在俄国，古典的革命模式其实要倒过来。前此的革命，都由资产阶级扮演主角，资产阶级不是领头，像 1789 年，就是逃避而不领导革命，像 1848 年。这几次革命，无产阶级都还太弱，也不够自觉，不能在其他阶级不领导的时候起而接管革命。1905 年的俄国不一样：资产阶级太过虚弱，无能领导他们自己的革命，有组织的工人阶级在革命中带了头。这就点出了前进之路：下次革命，无产阶级将必须立即夺权，至少很快夺权。普列汉诺夫早就不时指出，在俄国，资产阶级霸权阶段将比西欧的资产阶级霸权阶段缩短很多。托洛茨基现在说，在俄国，资产阶级革命将会胎死腹中。托洛茨基观点真正的革命性所在，是他认为俄国无产阶级可以比西方无产阶级先一步夺权，而与此同时，在资本主义比较先进的西方，革命日日苦待而不至，列宁与普列汉诺夫还在以此为背景，争论俄国革命的资产阶级阶段将会是何模样。托洛茨基的视角非常不同。他已经讨论到无产阶级在俄国可以如何比在其他地方更早一步夺权。

托洛茨基也无法忽略农民。在俄国，他当然希望农民如果不站在无产阶级革命这边，至少也保持中立，而且他可能从来不曾认为革命在俄国不必大多数人民——即农民——支持也能成功。农民永远不必指望领

导革命，因为俄国历史上所有农民起事的结果都只有促成国家机器更为强化，而1905年革命也使托洛茨基相信，一千个铁路工人罢工，胜过一百万个分散在农村里的农民。无产阶级有组织的力量将会吸引农民。但托洛茨基和列宁也一样清楚，无产阶级的马克思主义革命到头来终必引起农民敌意，原因有二：一来革命的终极目的是要废除私有财产，二来这革命是国际主义的，而农民本质上有狭隘的地方性格。国际主义正是俄国无产阶级革命希望所寄。像1793年的法国革命派一样，俄国的革命派将会被迫输出革命。如列宁所言，农民要求土地的时候想革命，他们要保有土地，就会反革命。俄国的无产阶级专政只有获得西方其他无产阶级专政支持，才不会落入反动又野蛮的俄国农民之手。如果俄国无产阶级不主动带头散播革命，反动的西方资产阶级国家将会联手对付俄国的革命，一如当年欧洲的反动势力联手对付雅各宾党。在俄国，无产阶级专政时期将会只够稍事喘息，必须利用这短暂的机会，打破历代沙皇希将俄国从西方隔绝，使俄国不被西方颠覆的“长城”。

列宁的党理论，加上托洛茨基的不断革命论，布尔什维克主义已完成三分之二。剩下的三分之一，是就俄国无产阶级革命的时机提出理论说明，此即列宁的帝国主义理论和《国家与革命》。

列宁的帝国主义理论及《国家与革命》

列宁的帝国主义理论取资多方，对其1916年的《帝国主义：资本主义的最高阶段》（*Imperialism: The Highest Stage of Capitalism*），挖苦的人说，第一次世界大战爆发两年后，列宁预测了这次大战将会爆发。列宁在这本书里的论点很简单，他作此书的环境则颇不单纯。西方的社会民主力量，尤其德国社会民主党，在1914年未能反对战争，列宁十分震惊。到那时为止，列宁对俄国以外的社会民主运动甚少措意，对社会民主人士的和平主义言论也等闲视之。在《帝国主义：资本主义的最高阶段》里，列宁再度处理俄国参战对社会主义的前途的意义。他论定这次大战是一场帝国主义战争，各个资本主义在一个有限的世界里争相扩大市场而爆发。“势力范围”的扩张，及其所引起的国际紧张，导致战

争。列宁援引许许多多讨论俄国工业发展的资料，得到一个已无多少惊人新意的结论：对战争的不满将会引起国内压力，而俄国将是第一个吃到这种压力苦头的国家。作为参战国里工业化最低的一个，俄国将会像1905年败于日本那样战败，战败的后果就是爆发革命。这将是决定性的一刻，1905年的革命只是这真正一刻的预演，从这场革命之中，一个果决、组织精良的无产阶级运动将会胜利出头。

战争引发的这场革命是何模样？特别是，无产阶级革命与国家之间将是何种关系？《国家与革命》写于布尔什维克在1917年十月革命中夺权前不久。在里面，列宁殷殷援引马克思与恩格斯有关国家与无产阶级专政的教导。列宁提醒他的读者，单是相信阶级斗争，还不能成为马克思主义者。发明阶级与阶级斗争的并非马克思，而是资产阶级。马克思主义者有别于资产阶级之处，是相信阶级斗争必定产生什么结果。列宁说，你是不是马克思主义者，试金石是相信阶级斗争必定带来无产阶级专政：“将认识阶级斗争延伸为认识无产阶级专政，才叫马克思主义者。”列宁指出，恩格斯在其经典里说，旧有的资产阶级寄生国家将被消灭，那个寄生的资产阶级国家就是马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》里描述的国家。这话的意思并非无政府主义所想，一切国家权力机关都自动会被粉碎。革命后的国家将会像巴黎公社。首先，资产阶级国会将被一种更充分的民主取代，也就是由工人选举，而且可以直接罢免的委员会（苏维埃）。苏维埃的功能是粉碎资产阶级及其一切建制，达成与贫农的联合；贫农与富农的关系，犹无产阶级之于资产阶级。无产阶级与贫农的联合，将打破旧有的国家机器。这件事不用一群专门武装的人——正规军队——来做，因为武装的人民可以自己来。到时甚至不必有一个专门的机制来约束个人或“新”国家的过度行为，因为武装的人民会自动做这件事。

列宁的《国家与革命》明显是为布尔什维克1917年十月夺权辩护，但也不只如此。在这里，我们看见列宁在各种不同立场之间寻找微妙的区辨。在他两边，一边是修正主义，一边是无政府主义，一边否认暴力是社会主义的必要手段，另一边过度相信暴力。修正主义者主张资产阶级国家会在革命之前“萎谢”，他们作此主张，忽略了马克思主义对国家在资产阶级社会末期的演变的理论。俄国社会民主党与孟什维克说，

1917年2月的资产阶级民主可能透过改革而“萎谢”，此说也等于走上修正主义之路。阶级国家就是阶级国家，如果阶级战争愈来愈尖锐，则阶级国家至少会愈来愈邪恶，甚至如马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》所说，自己形成一种独立的权力。列宁指出，他的敌手是无法两者兼得的：不是阶级战争日益尖锐（无产阶级革命因此成为可能，并且使国家在其末日回光返照，作最后的强化），就是国家并未强化它自己（如此则阶级战争并没有日益尖锐，无产阶级革命也排不上日程）。说资产阶级国家“正在萎谢”，有利无产阶级夺权的阶级条件也正在形成，在马克思主义上是站不住脚的说法。此外，列宁针对无政府主义者，主张不要太过期望于革命暴力：旧秩序的残余，即沙皇与资产阶级，不会轻易放弃。无产阶级“国家”才能消除旧秩序的残余，其间可能有一段拖长的革命斗争时期。

列宁党与无产阶级国家，连同其对苏联历史的影响，后来由斯大林继承。要为列宁辩解的话，可以说，鉴于近代国家作为一套压制机器的性质，列宁那种党理论有其必要。马克思，甚至恩格斯，也许从未真正了解一个近代国家会变成多么有效率的压制机构。马克思与恩格斯设想的都是自由主义国家的社会，无产阶级是其人口的最大宗，因此则那种国家绝难长久。但两人得都忘了自己说过，自由主义国家与资产阶级社会极有效率：日益增加的社会分工将会增进资产阶级国家的效率，因为它会增加其他所有资产阶级建制的效率。此外，1917年的俄国并不是资产阶级社会，倒是其压制性的国家机器向西方学会了相当可观的效率。古典马克思主义说，资产阶级不会直接亲自从事阶级战争，而是透过其国家代理人间接从列宁由此认为，至少无产阶级尚未充分发展的国家，无产阶级必须透过党这个革命代理人来从事阶级战争，党为了胜任代理人，必须像近代国家那样有效率、有组织而且专业。据此观点，列宁党是资本主义产生的最后一类社会分工形式。

托洛茨基与斯大林之争

大凡过从频繁的人之间的理论之争，总是很难分辨哪些争论关乎理

论，哪些争论是个人之争。（斯大林打败托洛茨基，有一个说法说这代表抽烟斗的人赢了抽烟的人，抽烟斗的慢条斯理，好整以暇，抽烟的神经质，轻躁过动。）托洛茨基与斯大林之争也可以说根本称不上理论之争，因为，在布尔什维克革命的领导要员里，斯大林是最没有思想性的一个。马克思的费尔巴哈第十一则论纲说，历史哲学家都是解释世界，真正的课题却应该是“改变”世界。列宁、托洛茨基、季诺维也夫（Zinoviev）、卡米涅夫（Kamenev）、布哈林（Bukharin）都是马克思这句话的化身。这当然不是要贬低正确理论的重要性，因为马克思另外一句名言说，无产阶级在哲学里找到精神武器，哲学在无产阶级里找到物质武器。这话是启蒙运动那句老箴言的另一说法：前进之路寓于思想正确，思想正确先于行动正确。“庸俗马克思主义”明显反智，而马克思主义者中没有几个人比斯大林更庸俗。

庸俗马克思主义者主张，解释了任何观念体系的阶级起源，就是充分解释了这个观念体系。庸俗马克思主义者固执“伪意识”说，造成不同意见者之间无法出现真正的思想论辩。庸俗马克思主义者似乎说，如果我们有歧见，一定是我们观念的阶级背景不同所致，因为马克思教导我们，归根究底，一切歧异都可以溯源于阶级差异。我的看法如果和你不一致，我可能不知道这差异的真实本质在于阶级差异，但庸俗马克思主义者会说，对一件我们有歧见的事，我们继续讨论下去其实没有意义，因为我的意识是假的，所以我其实不知道自己在说什么。有些学者，例如波普尔教授（Popper）认为马克思本人就是庸俗马克思主义的始作俑者，但这可能并非的论。马克思当然没有否认财产、阶级与信念之间有关系，但他也认为这些关系是辩证式的，十分复杂，只能透过马克思主义辩证法的熟练运用来了解。古典马克思主义并没有指出资产阶级意识形态或资产阶级的建制单纯是资产阶级经济现实事实的反映，关于古典马克思主义无此观念，有识之士皆能道之。的确，在《资本论》与别处，马克思似乎还特别表示，马克思主义者并非每每都能根据一个社会的经济基础来说明这个社会的上层建筑。18世纪末到19世纪初的英国就是例子，这个由贵族支配的国家有办法与一个逐渐取得支配地位的资产阶级相安共存，法子是追求一种帝国主义的外交政策，巧妙地使贵族对战争的兴趣与资产阶级对贸易的关心相互平衡。19世纪末的德

国也是如此，德国工业化迅速推进之际，这个国家是由贵族（容克）的军事与官僚精英支配的。用庸俗马克思主义来说，这是矛盾的，因为庸俗马克思主义的典型说法是：给我看看一个国家的经济，我就能从中推出这个国家的一切是何模样。

古典马克思主义与庸俗马克思主义的这种识别，显示马克思主义辩证法多么容易被滥用。最明显的例子，就是斯大林与托洛茨基的斗争。斯大林喜欢将反对势力打成“小资产阶级”，而且用意不只是为了抹黑对方。斯大林主义的论点大致如此：马克思教导我们，一切政治歧见都是阶级差异的反映。凡是好布尔什维克，都同意党（及党内与政治局）是无产阶级关于一切问题的路线的宝库，斯大林是政治局领导人，所以斯大林的路线是无产阶级路线。托洛茨基在重要问题上与斯大林不一致，而我们身为马克思主义者，都知道这些歧见根本是阶级歧异的反映。斯大林代表无产阶级路线，因此托洛茨基必定代表着与此有异的阶级路线，因为不可能有两条彼此对立的无产阶级路线。究其实，托洛茨基主义代表的是什么阶级利益？列宁主义告诉我们，革命之后，资产阶级已被消灭，贵族也已一去不返。列宁还告诉我们，无产阶级专政阶段也是生存下来的阶级——小资产阶级与无产阶级——形成阶级联合的阶段。斯大林的路线是无产阶级路线，所以，托洛茨基主义必定是一条偏离了列宁主义的小资产阶级路线。

问题：斯大林如此论点，如何取信于卡米涅夫与季诺维也夫这些马克思主义成分不容置疑的知识分子？答案可能是，真正的党内知识分子并未颇为斯大林论点所动，然而斯大林的长处正在其论点粗糙。斯大林向来负责组织与行政，政治局其余成员起初愿意顺着斯大林的反托洛茨基路线，因为他们从来不曾想到斯大林可能继承列宁。他们预料列宁的接班人将如列宁自己，负责政治实务，兼为理论家。托洛茨基、卡米涅夫及季诺维也夫都比斯大林符合条件。斯大林在其1924年的小册子《列宁主义的基础》（*Foundations of Leninism*）里主张社会主义不能局限于一国，在其1924年的《列宁主义的问题》（*Problems of Leninism*）中说之更详。这项主张，与列宁共事过的人大多视为不证自明之理。和所有古典布尔什维克思想家一样，列宁认为西方的革命是建设社会主义的下一步，而且是根本必须的一步，不是选择要不要这一步的问题。托洛茨

基及 1924 年党内相当多人认为，一国社会主义是抵触整个马克思主义传统的。问题不只是如何才是保卫俄国革命的上策。这问题很重要，但这只是革命战术问题。（有人主张，新的布尔什维克国家应该将其所有国内资源用于强化这个世上仅有的无产阶级政权，不要将这些珍贵的资源用在西方，招惹西方国家进一步报复。）托洛茨基与斯大林之争的根本问题，是马克思主义作为一种政治上的主义，在 20 世纪的意义如何。这个总体制问题又密切连带着一个特殊问题：1917 年以来的俄国革命经验应该如何了解。

这个主题细分成三个既个别又相连的问题：布尔什维克认为他们在 1917 年做的是什么样的一件事？内战结束到列宁去世之间，布尔什维克认为他们在做些什么？以及，托洛茨基与斯大林确实在争什么？

布尔什维克自认在 1917 年做了什么

最快的回答是“革命”，但这个答案太粗略，因为马克思主义要信徒仔细分辨各种革命。因此，俄国马克思主义的问题是：1917 年革命是资产阶级革命，还是社会主义革命。前文提过，老一辈的俄国马克思主义者和普列汉诺夫一样，认为必须先有资产阶级革命，然后“无产阶级专政”在未来一个未经确定的时候到来；根据当时的正统马克思主义立场，在最近的未来，俄国最多只能希望发生一场资产阶级革命，这资产阶级革命将会局部拆解罗曼诺夫王朝的封建—宗教国家，建立一定程度的真正的议会制民主。1905 年革命失败，使尚未相信的人相信未来的革命将不得不是资产阶级革命。在列宁与托洛茨基以前，“正统”立场是预期资本主义阶段较为先进的西方发生社会主义革命。列宁的党理论，加上托洛茨基的不断革命论，使乐观其论的马克思主义者觉得这套图式可以反过来，至少可以大幅改变：在俄国，无产阶级专政阶段可能可以先于民主化阶段而来，而不是随民主化阶段之后而至。民主不再被认为是必须在资产阶级霸权下忍受的一个发展阶段，等条件成熟再发动无产阶级革命。这倒过来的图式当然只适用于俄国这类落后国家，而且列宁说，在 1848 年的《共产党宣言》里，“马克思自己的思考就有雅各宾色

彩”，其中提到 1848 年的特殊环境有可能发生民主且无产阶级的革命。

在俄国，真正的问题是，无产阶级革命与民主革命如此重叠之后，将会是何种演变。在一个落后国家，无产阶级与不满农民实施革命联合，夺权后会留下一个难以解决的矛盾。在马克思主义的语言里，农民被归类为小资产阶级，因为他们仍然紧抱私有财产（土地）的观念。因此，真正的社会主义革命工作，是在夺权之后开始取消私有财产——工业与农业上的私有财产——之时的课题：俄国无产阶级—农民革命与世界革命应该是什么样的关系？托洛茨基与斯大林的歧异就是由此问题开始。托洛茨基认为，一国的革命，而且是落后国家，是没有意义的，除非摆在先进西方经济中相当发达的无产阶级革命潜力的脉络里。依古典马克思主义构想，社会主义革命是求富革命。在这层意义上，马克思属于启蒙运动哲人的传统，哲人们当初希望，以科学与技术为形式的理性广布于世，有一天能使世界免于匮乏。古典马克思主义也怀抱此一希望，只是加说匮乏不会结束，除非成熟的资本主义经济由革命无产阶级接管，并且依照社会主义理路来组织。托洛茨基就是如此想法。在一个落后的农民国家，不可能有一个大功告成的社会主义，在一个新近被内战摧残的国家尤其不可能。依托洛茨基设想，或者依照他的后见之明（《不断革命》1928 年才完成，1930 年才出版），在落后的俄国，革命只能视为一种拖延行动，等候西方先进国家的无产阶级来救援他们在苏联的革命弟兄。依托洛茨基之见，莫斯科不可能一直是世界革命的首都。世界革命的首都不得不是巴黎，或伦敦，甚至纽约。托洛茨基真的是这么想。在列宁死后苏联的接班危机高潮期间，他自请前往德国，因为他认为德国存在着古典马克思主义构想的无产阶级革命客观条件。所以，所谓不断革命，在托洛茨基有两层意义：一是列宁的意义，即在俄国毕无产阶级革命与民主革命之功于一役；二是他自己的意义，亦即在国际阵线上继续斗争，导致真正的社会主义革命，其基础是接管经济，使其提供苏维埃经济无法提供的富足。因此，不断革命就是在国内与国际两方面继续 1917 年的革命。

斯大林的立场如何？起初，关于社会主义革命的国际层次，他看来是正统派。在《列宁主义的基础》里，他提出这个问题：

在一个国家内推翻资产阶级政权，建立无产阶级政权，还不等于保证社会主义的完全胜利。革命获得胜利的国家的无产阶级既然已经巩固自己的政权并领导着农民，就能够而且应当建成社会主义社会。但是，这是不是说，它这样就能获得社会主义的完全胜利即最终胜利呢？换言之，这是不是说，它单靠一个国家的力量就能够最终巩固社会主义并完全保障国家免除外国武装干涉，也就是免除复辟呢？不，不是这个意思。为了达到这个目的，至少必须有几个国家内革命的胜利。

但是，后来，斯大林在争夺领导权的斗争中由于必须把托洛茨基打成“冒进分子”，因此逐渐改变论调，主张俄国自身的努力与资源可能即足以建立社会主义经济。他指责对手过于悲观，不合布尔什维克精神，他自己对革命的前途则充满“创造性”的理念。斯大林仍然寄望西方发生革命，但有口无心，他的重点其实逐渐移向苏联。

“一国社会主义”之争，内容就是这些吗？这样就能将托洛茨基打成冒进主义，说他的冒进外交政策可能招惹西方报复苏联吗？托洛茨基和斯大林的教条争论并不是那么重大。两人都有同样一段社会主义与列宁主义的过去，两人都认为西方允宜发生革命，两人都同意应该尝试在俄国建议社会主义的经济与社会，无论这事多么艰巨。斯大林对托洛茨基的抨击切中什么要害，宜从布尔什维克党在内战后的反省来了解。

列宁去世及内战结束后，布尔什维克自认所为何事？

内战结束时，俄国濒临崩溃，这一点已不必强调。内战 1921 年结束。处处饥荒，有些地方据说人吃人。内战的革命斗争与其说改变了俄国社会，不如说摧毁了俄国社会。幸存的布尔什维克不得不自问的一大问题是：我们代表谁？作为革命力量的无产阶级几乎已不存在，因为政治上活跃的工人在内战中死亡无数，第一代工人则重回乡下。在这些情况之下，党如果不是代表它自己，很难说是代表谁。政府面临的直接困境，是如何养活城市。内战期间，城市与军队由美其名为“战时共产主

义”的办法养活，“战时共产主义”其实就是向农民强征衣食日用，但1921年克朗斯达特（Kronstadt）要塞之变，显示国人已无法忍受战时共产主义。惟一解决之道，是回头实行“新经济计划”（New Economic Plan），新经济计划也者，其实就是在粮食生产上恢复私人企业。

“新经济计划”令许多布尔什维克深思，特别是其中对历史较有认识者。他们知道革命会有“热月”（Thermidor），波拿巴的“葡萄弹”划过1789年美好的革命理想。法国大革命产生两个对立团体：吉伦特温和派、雅各宾极端派。布尔什维克们开始自问：我们之中谁是吉伦特，谁是雅各宾？我们什么时候可以预料整肃与断头台就要开始了？因为无人不知法国大革命吞噬了它自己的孩子。最重要的是，谁会扮演拿破仑，使革命回头走向反动？他们会如此寻找历史类比，无足为奇。布尔什维克寻找历史先例来解释他们自己的立场处境，十分自然，法国大革命也是俯拾即得的先例。1923年德国革命失败，加深了布尔什维克的孤立感，这孤立感类似法国革命派当年遭遇整个欧洲包围时那种感受。满怀敌意的西方似乎威胁着布尔什维克党的存在。

就是在这些非常特殊的情况之中，斯大林及其同伙试图将托洛茨基与“左翼反对派”斥逐出党。斯大林将反对派领袖传到“党的最高法庭”（由中央委员会与中央监察委员会结合而成），指控者与被控者的应答，就使用了1789年法国大革命的语言。1926~1927年那些审讯有一点不大真实的况味，读其纪录，有点像历史课，其中隐含的问题始终是：革命是不是失败了？只有放在布尔什维克的历史意识之中，这些充满文学意味的辩论才有意义。历史要让布尔什维克弄巧成拙了，他们有点不知所措。

布尔什维克根据法国大革命这个可供自省的仅有历史角度，不但要提防热月反动与拿破仑，还必须提防出现雅各宾式的官僚体系（大革命在法国的真正遗产）。马克思主义有个老生常谈，说法国的官僚是原来雅各宾党人的化身。在这场审判中，托洛茨基大量取譬于法国大革命。他要求知道左翼反对派是被当作革命分子还是反革命分子审判：

法国大革命期间，许多人被送上断头台。我们也把许许多多人送到行刑队面前。但法国大革命有两大章：一是这样（说

话者伸手往上指)，一是这样（他往下指）……在前面一章，就是法国往上走的时候，雅各宾，也就是那时的布尔什维克，将保皇党和吉伦特党送上断头台。我们也经历过与此相似的一章，我们反对派和你们一同枪毙白色卫队，放逐我们的吉伦特党。然后，法国打开了另一章……热月反动派和波拿巴主义者，这些来自雅各宾党右翼的人，开始放逐和枪毙雅各宾左翼。（检方应该）……把这个比方想清楚，然后答复这个问题：[检方]是在哪一章里准备把我们枪毙？这不是闹着玩的；革命是一件严肃的事情。我们之中没有一个人害怕行刑队。我们都是老革命。但是，我们必须知道谁要被枪毙，以及我们是在哪一章里。我们自己枪毙人的时候，我们很清楚我们是在哪一章里。我恐怕……你们是在热月那一章里（枪毙我们）。

托洛茨基接着将他的类比推得更近：

如今，扑鼻尽是第二章的臭味……党的体制窒息每一个反对热月的人。工人在党内已被窒息。党员群众一片寒噤。（雅各宾俱乐部走向衰腐时也是如此。）恐怖统治当道，强迫的沉默；表决则要求百分之百赞成，并且要求放弃一切批评；依照上面的命令而思考是义务；人们被逼不再认为党是一个活生生的，独立的有机体，而不是一部自足的权力机器……雅各宾俱乐部，革命的培塿，变成了日后拿破仑官僚的苗圃。我们是应该向法国大革命学习教训，但真的有必要将它重演一次吗？

（引自德意彻，《托洛斯基》，第二卷，344~345页。）

托洛茨基在这里借法国大革命预测党在苏联的未来历史。真正吓人的是罗伯斯比尔被判上断头台后，向丹东（Danton）发出的那声喊叫：“我后面就轮到你，丹东！”1926年，左翼反对派为什么被审判？作为忠实的马克思主义者，托洛茨基的解答是，革命发生于一个不够现代化的国家，而且一直陷于孤立，则矛盾导致对革命的未来出现相互歧异的路线，是势不可免的。无产阶级与农民专政是一种矛盾的革命联合，惟有

一场国际规模的革命才有希望解决这矛盾。托洛茨基与左翼反对派认为，斯大林在 20 世纪 20 年代初期与中期为了养活城镇而实施纵容富农 (Kulak) 的政策，是一个反革命的走向。中下农民所受蹂躏似乎和沙皇末年一模一样。当时甚至有个恢复私有财产 (私有土地) 的运动。斯大林没有做到那个地步，但他容许期限很长的租约，就是往那个方向走了相当一段路。反对派认为，没有西方的优越技术资源，集体化是不可思议的。他们担心，斯大林以西方革命失败为借口，根本不再想法解决农业问题。

斯大林宣布“一国社会主义”，实质上将他自己先前的政策颠倒过来。论者都同意，在经济上，革命的真正难题是如何在俄国组织社会主义生产。实施“一国社会主义”政策之后，这件事只能靠武力、靠政府、靠党来完成。心态较为古典的俄国马克思主义者极不舒服，认为这是依照源出社会上层结构的观念来重塑社会的经济与社会基础，理论上简直本末倒置。大规模工业化，以及“清算富农阶级”，必定要大规模动用武力，以及发展并强化国家与党机器来执行任务——这其实是一张警察国家的蓝图。

托洛茨基与斯大林所争何事？

但是，上述诸事也不足以完全说明托洛茨基与斯大林决裂何来。经济政策关系重大，但两人决裂不在这里，而是根本的，文化及马克思主义人文主义的问题。托洛茨基认为，依古典马克思主义见解，革命是向“真正人性的历史”的飞跃，这见解到了斯大林却变得毫无意义；如果说斯大林尊重马克思主义这一面，那他也从无表示。例如，看看托洛茨基的《文学与革命》 (*Literature and Revolution*, 1925)，里面对革命的远见是斯大林主义里找不到的。托洛茨基认为，一国社会主义根本就是承认俄国野蛮。托洛茨基和 19 世纪所有社会主义者与自由主义者一样，对俄国的落后都思之心惊。一国社会主义就是与西方隔绝，也就是俄国要继续倒退。无产阶级文化 (Proletkult) 造成知识阶层外移，将在俄国文化中造成一个真正的真空。由此浮现的不是马克思主义文化，而是无

产阶级文化最恶劣的形式。文化外移，俄国的文化生活落入教育程度不足的共党干部之手。文化堕落的结果，就是训诫知识分子要“写文章像斯大林”。

文化上的这种败坏，体现于斯大林本人的性格之中。列宁提拔斯大林，就是看中斯大林残忍而有效率，没有这种高效率的残忍，任何革命在俄国都不可能。用列宁自己的话来说，你要斯大林上几道“辣盘”，可以放心他一定端得出来，但列宁也知道，没有托洛茨基来对治，斯大林和斯大林主义那班愚夫莽汉一朝大权在手，后果也难以想像。列宁第一次得病，向党推荐托洛茨基与斯大林，说这两人是最能干、最不可少的布尔什维克。然而列宁像所有社会主义知识分子，是熟读历史的，知道一个历史常识：征服者常为被征服民族的文化所化，无论被征服者的文化优于或者劣于征服者。列宁死前领悟到，布尔什维克官员文化不足，将为沙皇官僚残暴不仁的传统所染。被留中不发的“列宁遗嘱”——托洛茨基顾全党的团体，甚至否认有此物——建议党对斯大林加以限制。

故事的结尾，我们已经知道。素来长于政治纵横的斯大林发挥这个长处，赢得接班之战，托洛茨基下场是流亡，1940年被斯大林派人谋杀。一国社会主义必须清算富农阶级，清算富农阶级必须使用残暴手段，使用残暴手段意指由斯大林主义模子制造出来的人当权。凡反对苏维埃生出的这种残暴化者，很容易就被打成以小资产阶级的假斯文和无产阶级的真美德作对。斯大林根据与此类似的理由，说党是严肃的东西，不是“辩论社”，因此，批评斯大林政策就是反党。

斯大林主义无论能产生什么，就是不可能产生马克思主义人文主义梦想的“新社会主义人”。有人因此认为，斯大林主义是对俄国社会主义所有最好成分的一种悖离，托洛茨基是列宁的真正传人，并将苏联一切令人不喜的事物都归咎于斯大林。这种看法可能未得真相，斯大林主义可能是20世纪整个俄国马克思主义的代罪羊。1927年，列宁已死，托洛茨基已经流亡，说1927年到1939年苏联发生的一切都是斯大林的错，可能未免贪图方便。

问题是：托洛茨基，一个高超的宣传家，西方报纸惟其所用，在西方所获支持何以却如此之少？为什么大多数西方社会主义者与共产主义

者虽然有时候与斯大林主义的恐怖统治保持距离，却附从斯大林主义路线，认为以历史而言，一国社会主义在当时的苏联是必要的，而且一国社会主义最有利于促进世界革命？这问题再进一步，就是这个争论不穷的问题：斯大林主义真的是必要、必然的吗？斯大林主义最有力的辩解大致如下：布尔什维克式的革命在西方没有一处可能发生，在中国也不可能，“共产国际”在斯大林控制下采行的政策没有像托洛茨基声称那样延迟了西班牙与中国的革命——先看上面这几点，再看 20 世纪 20 年代末期的苏联经济政策问题。

关于俄国的经济政策，第一点必须指出的是，如果像布尔什维克似乎都同意的，俄国反正必须尝试建设一个社会主义经济，那么，这尝试决不可能靠人民自愿。“社会主义”是对付农民的代称；农业集体化总是与农民生活的本质相犯的。急速工业化必须降低产业工人的生活水准，这是工业投资的代价，而这样的政策不可能大获人心。经济控制意味政治控制，集体化受到反对，造成国家必须加强警力，于是产生强硬、凡事强制的政府。以内战 1921 年结束之后苏联的物质与精神状态，加上农业集体化的素材如此，国家就不得不出现某种“过度”行为。再以列宁、托洛茨基及布尔什维克其余领导阶层认为无论如何必须走一段社会主义之路而论，则斯大林主义可以说至少有些层面在 20 世纪二三十年代有其“客观”之必然。布哈林主义者的“温和”政策，鼓励富农生产余粮供养城市，这政策被大多数布尔什维克视为毒草，既然如此，则某种形式的农业集体化势不可免，1929 年开始清算富农之后，许多原先反对斯大林的人也幡然变心支持他。所以，我们可以合理推测，如果集体化在列宁或托洛茨基手底发生，也会以“斯大林主义”方式执行。

如此说法，无助于解决问题，因为我们这就被逼回以下这个最困难的问题：斯大林主义里最明确的斯大林式层面是哪些？取其方便的话，可以说有两大层面，一是政策上的错误，二是斯大林本人多疑、富于报复欲的性格造成的恐怖统治。政策错误里必提的一项，是对不识字、一心追求耕者有其田的农民仓促强制集体化。农民开始被赶入集体农场，他们的牲畜也被征收的时候，许多农民自己抢先下手宰杀牲口，自剥其皮，自食其肉，有人估计苏联的家畜就此遽减一半。生产拖拉机的方案只够填补牲畜被屠留下的缺口，原始的资本累积了无实益，徒见满目疮

痕。斯大林主义的几场大整肃更须另作别论，那是无可辩护之事。

这些是半世纪以前的党内斗争了，因此我们可以从长议论。关于托洛茨基与斯大林的对抗，有个看法认为，俄国一直自我疑问俄国是欧洲还是亚洲，俄国是应该靠自身的精神与物质资源活下去，还是应该向西方开放门户，托洛茨基与斯大林的对抗只是这不能自休的自我疑问的又一回合而已。斯大林的观点说：西方马克思主义知识分子成天坐言革命之际（包括放逐以后的托洛茨基），俄国及其农民已起而革命。

推荐读物

列宁的《怎么办？》与《国家与革命》有各种英译本。乌兰姆（A. Ulam）的《列宁与布尔什维克》（*Lenin and the Bolsheviks*, 1966）与沙皮罗（L. Shapiro）的《列宁》（*Lenin*, 1967），至今仍是标准必读之作。哈丁（Neil Harding）的两卷《列宁的政治思想》（*Lenin's Political Thought*, 1983）极能突破新境。托洛茨基著作的英译本有《托洛茨基要义》（*The Essential Trotsky*, 1962）与《托洛茨基：基本著作》（*Trotsky: The Basic Writings*, 1962）。德意彻的三卷《托洛茨基》（*Trotsky*, 1954~1959）极精彩，但为免盲目叫好，宜小心辨读，托洛茨基本人所著《斯大林传》（*Stalin*, 1947）也是。克尼帕斯（B. Knei-Paz）的《托洛茨基的社会与政治思想》（*The Social and Political Thought of Leon Trotsky*, 1978）是透辟之作。



第 26 章

民族主义的道德排他性

赫尔德

赫尔德

赫尔德 (Johann Gottfried von Herder) 有心成为真正的欧洲启蒙运动之子，却以启蒙运动最有力的批评者留名。一般所以认为他的批评切中要害，是因为他自己是启蒙运动中人，批评最得要领。赫尔德事实上偏离启蒙运动之路多远，当然全看我们对启蒙运动的主流作何判断而定。赫尔德的同胞康德教我们说，启蒙运动是单一思想运动。启蒙思想家在共同反抗一个敌意世界的时候，启蒙运动在思想上或许还有一种统一。不过，德国启蒙运动对法国人有几近奴性的模仿，因此德国启蒙运动不能自称是惟一正牌的启蒙运动，赫尔德另起炉灶，也不能说是反启蒙。

赫尔德出身资产阶级，学问渊博，在自称不是专治，做尽开明门面的德国王侯底下做事，对法国启蒙运动与斐特烈大帝开明专治之间的密切关系颇有所感。当时普鲁士的思想，全由柏林学院 (Academy of Berlin) 专制，而柏林学院是彻底法国化的。因此，赫尔德为德国另开一路，既有其文化上的意义，也有其激进的政治含义。他所属的教会没有向王侯隐瞒他的激进主义，那些王侯则认为，赫尔德的政治思想和他的非正统基督教一样，只要藏在学问书本里，就不会生事。一般论者往往认为赫尔德在歌德 (Goethe) 与康德之下，是历史上伟大心智之第二等。但是，如果说有谁“扭转整个文化”，那就是赫尔德。

赫尔德 1744 年出生于东普鲁士小康家庭，受贵人恩庇而入科尼斯堡大学。他原本学医，但恶见鲜血而转神学。他在里佳 (Riga) 教书，1771 年成为里普伯爵 (Count zur Lippe) 的教会监理 (Konsistorialrat)，1776 年迁往魏玛。他游历法国与意大利，都不算成功。意大利之行，他的旅伴坚持带情妇同行，赫尔德身为牧师而并不道学，但那位女士甚为惹厌。赫尔德喜欢金钱可以买到的好东西，经常欠债。他讲究衣着，婚姻幸福，也十分喜欢家庭生活。

《旅游日记》(Travel Diary) 写于 1769 年，《语言起源论》(Treatise on the Origin of Language) 1770 年问世，《另一种历史哲学》(Another Philosophy of History) 1774 年写成，四部分的《人类历史哲学大纲》(Ideas for the Philosophy of the History of Mankind) 写于 1784 年至 1791 年。赫尔德思想生活的最后几年，与康德纠缠争论意志自由的问题。他 1803 年去世。

民族主义政治理论家把民族主义政治理论说得不大容易了解，有个原因是他们强称民族主义是不待发明的东西。民族主义者总喜欢说民族

主义的感觉是天生自然，是自动发生的，自始以来就存在。他们说，民族精神之于一个民族，就像其风景、语言及宗教一样自然。一个没有民族感情的人是一块从整体剥离的碎片，他在什么地方都得不到回家的感觉，他无福享受人类最深的情感。据此看法，所有民族都是民族主义者。

所有民族当然也没有全都活了下来。罗马历史就满载民族的名字，那些民族在历史与地理上露面，就被罗马从地图上抹除。民族的消失，对民族主义理论家向来是个尴尬的问题，因为他们一心强调民族是天长地久的。民族主义的政治理论家面对这个尴尬问题，不是说一个民族的长寿取决于它对它本身的观念强烈发展的程度，就是说民族因为自然而然与别的民族从事生存竞争，有时候不得不殒灭。民族不是有因而死，就是自然而死。

民族主义者说国家向来存在，听来亦有可信。古希腊人说蛮族有国家，文明的希腊人有城邦。罗马人终日以征服别国为事。事实上，民族主义者非常轻易就能从过去举出看来隐约近似近代国家的任何共同体为例子，以支持其说。基本上，任何思乡的例子，如奥德修斯思念伊萨卡，都拿来当作民族主义的例子。任何民族长命的例子，都拿来佐证民族主义向来存在之说。论者最喜欢以某些民族为例，尤其经历罗马帝国而得存者，如犹太人，或参与罗马帝国沦亡过程者，如日耳曼人，来说明民族是什么意思。

民族——所以，民族主义——自始就存在的这个理论坚持，对民族主义政治理论家的辩理方式，以及他们喜欢使用的语言，都有相当影响。民族主义者经常以他们自己的民族为说话对象。民族主义政治理论家可能比其他政治理论家都更需要精确知道其听众是哪些人。此外，他们使他们的听众产生某种思考方式，但他们每每认定他们的听众本来就已使用那种思考方式看事情。民族观念自始就在的想法，又导致民族观念“潜伏”的想法，也就是说，民族观念是一直都在一个民族的成员心中的，虽然可能不是时时刻刻明显浮现。民族观念不待发明，是等着浮上意识层面的东西，将它带进意识，它就活过来了。这种民族意识论，与后来的阶级意识论非常相似，说你不必看到劳工大众在街头发动革命，才相信有阶级意识这回事。正好相反。在阶级斗争比较明显采取的

形式底下，阶级意识悄悄发挥作用。民族意识也是如此。像阶级意识一样，民族意识从未死亡，而是在地下稳定前进，终而浮现于政治斗争之中，将其民族从敌人（外敌与内敌）手中解放出来。和阶级意识一样，民族自觉在时间成熟时才能造成革命。民族精神乍看不在那里，其实这十足证明它正在政治与政府表面底下作用着。

民族主义和对外国人的一概不喜（恐外或仇外症）是可以区分的，但民族主义思想家（民族主义政治）经常使人很难在两者之间作个区分。民族主义极少不声称其民族优人一等，即使只是比一个近邻优越。像其他政治观念一样，民族争取自我实现的观念，后来与19世纪下半叶的生物学主义纠缠为一。斯宾塞式的，适者生存的社会达尔文主义，与民族观念极为投契。民族之间的斗争被视为自然界齿爪血淋淋的生存竞争，战争则是其自然结果之一。民族主义成为反动军事精英统治集团的武器，只是我们要记住，民族主义并非一直都那么暴力。不过，民族主义的词藻，尤其是它即使不以达尔文方式思考时也常使用的斗争词藻，往往诉诸自我牺牲之类英雄价值，而且民族主义的词藻不必太费功夫就能变成战争词藻。在欧洲，民族主义可能起源于不同民族的文化霸权之争，但在一个达尔文主义的世界里，文化观念染上至为明显的生物学色彩。民族主义的生物学主义，深受所有路数的社会达尔文主义都共通的那种目的论感染。就像斯宾塞主义的做法，民族斗争被不知不觉加上一个“目的”。有朝一日，民族的精神将会充分实现于一个有自然疆界（莱茵河是一条常起争议的边界），有自己的语言、自己的文化的民族国家之中。

民族争取自我实现的观念再跨小小一步，就成为一个民族在斗争之中才是真正它自己，而且斗争非常容易就被当成本身就是目的。在某一方面，可以说达尔文主义助长了这种看法。达尔文主义说的生存竞争基本上是没有止境的，有任何止境的话，这止境也必须摆在未来很久。没有谁真正知道整个自然界里的生存斗争是不是有个归结。这斗争可能朝向一个目的，但这目的目前只能模糊感觉到。在这些情况下，斗争很容易可以由达成目的的手段变成本身就是目的。一个实现了的民族观念，甚至也能以斗争的形态出现。我说“实现”而不说“充分实现”，因为民族主义者永远可以辩称还有事情尚未完成，有一片领土尚待收复，有

一群失散的父老兄弟姊妹有待带回这个民族国家之内，有个民族文化目标尚待追求，甚至有个国耻尚待报复。可能有些时候，一个民族国家的民族观念应该清醒着，却在打瞌睡。别的民族主义可能正在兴起，正要向一个民族的世界地位挑战。

民族主义与启蒙运动

民族主义政治理论在启蒙运动方兴未艾之际出现，因此它们接受政治与社会变化的事实。民族争取自我实现的斗争，成为政治与社会变化的形式之一，而且民族主义者声称这是最重要的形式。启蒙运动预言一个非常忙碌的世界，一切从无停顿的世界。民族主义理论在19世纪生物学推助之下，很容易就能把启蒙运动关于世界变化的预测变成民族斗争永不休止的预言。打从开始，民族主义与启蒙运动就有一种并不十分投契的关系，只是经过一段相当漫长的时间，各种形式的民族主义才完成其与启蒙运动所代表的一切针锋相对之势。

细看启蒙运动与民族主义的关系，我们不禁想起启蒙运动究竟有多少种类。一方面，启蒙运动有志全面解决世上的社会、思想、道德及政治问题，其解决之道，原则上是放诸古今四海皆准的。启蒙运动对这些问题的解决之道，在某些地方将会比其他地方多花一点时间奏效，并且必须配合特定环境而作些调整，但这些都无改于启蒙运动为人性立法，而不是为其中某些特定形态立法的资格。启蒙运动代表人的权利，不是只代表英国人的权利，也不是只代表任一特定民族的权利。配合特定环境而调整，就是启蒙运动的“阿喀琉斯脚跟”。所有认真看待孟德斯鸠或与他殊途同归的思想家，都强调人性在不同的地理与道德风景里可能写下非常不同的故事。承认差异，再加上新的一种理论解释，民族主义政治理论之路就此大开。

民族主义理论家，诸如赫尔德，由歌颂一种自然观念，而为文化差异找到理论解释。他们歌颂的自然观有相当多得助于启蒙的自然观念，但在好几个重要层面有别于启蒙的自然观。赫尔德与跟随他的民族主义思想家接受并且重视自然是单纯的概念，但他们开始以有机的、机械性

的方式构思这单纯。孟德斯鸠，著名启蒙思想家中最“有机”的一个，认为整个自然——包括人性——的运作，最终可以化约为物理学与机械学。宇宙既然是机械，就能以人力干预。牛顿的科学分明含带着一套技术学，一种可以用来控制自然的技术学。自然的法则既少又简单，知悉这些法则，就能驯服自然本身。启蒙运动理想中的自然是一块风景经过规划的园地。有机的自然观暗藏着一种对启蒙乐观主义的严重修改。启蒙运动期望有一天能以牛顿主义带来的科学，包括政治与社会科学，为基础，建造一种精密先进的社会。赫尔德等有机思想家认为启蒙运动这种大话未免油腔滑调。他们认为，当代的技术产生了种种幻觉，但自然并非人力所能控制，未来将是什么模样，自然也许有话要说。

何处去听自然的心声？赫尔德和卢梭采取同一立场：听自然的声音，要听之于质朴的人，他们尚未被启蒙运动的谰言诡辩腐化。赫尔德在德国启蒙运动中心做的事，就是卢梭在法国启蒙运动中心做的事。自然操什么语言？不消说，德语。法国是启蒙运动的通用语言，各地沙龙与宫廷，入耳无非法语。法语是斯文与品味的语言，是廷臣与上流社会的语言，有学问的人、以启蒙知识为教养要件的人的语言。赫尔德和卢梭一样自认看透启蒙运动，但他加上一项很重要的判断，说启蒙运动实质上代表了法国人的普世文化霸权。以今天的说法来表示赫尔德的意思就是，启蒙运动的普世主义是法国语文的文化帝国主义意识形态。造成这种结果的，部分是法文由法兰西学院加以形式化，成为国家语言，官吏及官吏出身阶级的语言，另一部分则是一种语言普遍化必有的结果。你没法指望外国人驾轻就熟学会法文的惯用语，更没法指望他们学会法国方言。于是，“正确”的法语愈来愈远离一般人日常使用的法语，结果是法文在法国社会里产生分裂作用，在这个阶级区分已经很严重的国家里再增加一种划分社会阶层的手段。

德国的情形似乎不同。法文被纯粹化，德文则保存了原来的纯粹。德文不是阶级的语言，德文是所有日耳曼民族之间一条深远的文化纽带。语言是日耳曼人的身份认同标记，也是日耳曼人之间互认血缘的标记。因此，德文是一种自然语言，法文则非。德国语言是从不知多么久远以前有机地发展而来的，其自然质朴，鲜明反衬出法文的雅化矫饰。德文的内在深刻真理所以比较容易看出来，原因在此。法文是外交语

言，职业说谎家的语言，也不足为奇。在赫尔德的说法里，已经可以看出文化民族主义多么容易泛滥为政治民族主义。语言文学是民族统一的潜在来源，民族统一的目的则是拯救民族文化，使之摆脱外国人的文化霸权。

其实民族主义的本来形式并不是整个启蒙运动的死敌。民族主义与其说是对启蒙运动的一个反动，不如视为启蒙运动内部一种理论上的重新调整。启迪 18 世纪民族主义的启蒙运动，是心仪孟德斯鸠《法的精神》的启蒙运动。孟德斯鸠深信每个文明各自有其本身的精神特征，他认为这是自然事实。孟德斯鸠读马基雅维里而深然马基雅维里之说，认为政府体制本来都由一种精神注入生命，这体制成立的用意也就是要体现那精神，但这生命精神离去之后，体制仍能继续存在。马基雅维里观察到，意大利城邦虽然保持共和宪法，在位统治的却经常是君主与强人。共和主义的精神已经出窍而去，共和宪法留存，只为形式之故。孟德斯鸠将此点概推，成为一个比较政治文化的理论。赋予一种政治体制以生命的那股精神既已不在，则继续存在的体制只是空壳。孟德斯鸠标示的这个重点并无特别偏重民族主义的含义。他广义思考，初非针对任何特定民族。孟德斯鸠感兴趣的，是一个民族何以此刻出现有德的政府，即共和政府，下一刻却出现无德的政府，即专制政府。

由美国的独立革命与革命战争，可见孟德斯鸠关于一部宪法的精神的观念很容易可以应用于一群奋斗建国的人。

美国的开国者比谁都清楚，一部宪法及其政治制度，在其精神离去之后，必定失灵，不然也要丑化扭曲。美国是在一项政治行动（《独立宣言》）上开基立国的，其中有个意思就是，当美国人，表示同意以某种方式，即共和、自由、代议的方式，履行政治。《独立宣言》里有一层含蓄的意思是，不能同意这项原始协议的人，大可不必到合众国来，更没有资格自称美国人。独立战争期间，美国发明了通常的国家象征——国旗、国歌、美国式欢呼——用以约束美国人信守这项协议。到合众国在 1787 年制宪时，制宪者对一个真正的国族精神已有足够信心，于是他们让全美国人民有一个机会依照孟德斯鸠所说的意思“给自己一套法律”。制宪者相信，各州为了决定是否批准新宪而设立的会议，将会明白新宪十分符合北美人自从开始与英国发生争执以来就逐渐养成的

那种精神。北美人养成的那个精神，碰巧就是启蒙运动非常崇拜的那种爱好自由、灌输美德、权利导向的共和主义精神。美国可说将启蒙运动据为己有。

美国的民族主义一开始就是启蒙的、开明的民族主义，堪称幸运，欧洲的路民族主义就没有这么幸运。像托克维尔说的，天意似乎特别眷佑这个北美共和国。美国由于是以一场启蒙政治的实验开国，美国的民族主义从未须臾怀疑其政治应该是何模样。美国起始就坚采一种启蒙了的开明政府制度（时至今日，宣誓效忠合众国宪法仍是获得美国公民身份的基本要件）。其他地方的民族主义则必须苦思决定自己想要什么样的政府制度。美国的民族主义运动，走向正好与欧洲的民族主义运动相反。欧洲的民族主义大多先以民族主义出现，很久以后才变成政治民族主义，亦即才具备组成政府的地位。（有些等到第一次世界大战结束才有机会，有的等待至今。）美国不同。“美国精神”的基础是一项政治行动，而不是先存在着一个民族文化。（甚至可以说，美国文化是配合原初那套政治价值体系而形成的。）欧洲的民族主义运动要求他们自己的政府的时候，还没有决定他们应该采取什么样的政府形式。真正德意志的政府，或真正意大利的政府，应该出以何种体制？君主政体？民主共和国？（若是民主共和国，则要单一国还是联邦国？）是不是要由一个比其他团体更能体现我们民族理念的特殊团体来当政？由一个人来主政，说可以信任他会实现我们的民族理念，因为这理念已经由他独一无二地体现？这一切都有可能。

民族共同体要采取何种政府形式的问题，因为有太多选择，而且选择一天比一天多，而更加复杂。有的民族主义者从民族自决原则导出个人自决原则（有人则倒推过来），而主张自由主义式民主。他们认为，一个民族赶走了外来统治者之后，却抑制自己的自由，不肯走议会共和国或君主立宪之路，未免矛盾。有人则说，民族主义与自由主义之间并无必然关连，民族国家是英雄创建的，拿自由主义的宪政主义那套瞎说来限制这些英雄，殊为不智。世界无情，新国家前途艰辛，不要活力生生不息的领导，偏取自由主义立宪主义必定造成的细枝末节吹毛求疵的程序政治，未免愚蠢。一个民族奋斗挣脱外人统治之轭的时候，自由动心悦耳。拜伦为希腊抵抗土耳其人而死，闻之谁不热血沸腾？登高一声

“自由”，各地所有仁人志士似乎就团结而至，指出不同的自由呐喊有非常不一样的意义，有点煞风景。民族的自由，在获得解放的民族国家里，未必意指自由主义所说那种意思的自由。

凡是爱重自由的人都站在同一边的这个认定，将民族主义里一个压制自由的潜在层面掩饰了很久。自由主义式的民族主义在 1848 年的革命中普遍失败后，自由的两种意思之间的紧张关系才变得清楚一点，而且逐渐变成两者只能择一的选项。民族主义在其反抗外来强权的初期阶段要求自我牺牲，民族国家已经建立之后可能继续要求自我牺牲。民族国家得以建立，只是完成一半战役而已。民族国家成立，具备了形式地位，使这个国家在欧洲次要国家之间获得小小的一席之地，但这形式地位无法使这个国家领先群伦。民族国家在形式上可能成为国际法里一个平等的法人，但外交与战争的游戏另有一套规则。凡是新建的国家，都希望在国际社会里确定其独有的国格。以此意义言之，民族主义运动是永无结束的。满足是一个危险的幻觉。各国可能说话满足于他们在欧洲的疆界，但这只是个初步，下一步就是努力以其他手段——诸如国际贸易，或帝国主义的“抢食非洲”——争取“真正”的国际承认。在 20 世纪，新出现的民族国家觉得有必要努力在国际游戏中扮演一角，这股意识可以说大致决定着他们采取何种政治体制。新兴民族国家先问什么政治体制在国际竞争中最能适者生存，然后据之决定要什么体制。

民族主义经过一个世纪，才暴露它与启蒙运动关系的暧昧之处。民族主义的呐喊愈高亢，启蒙运动的核心大业就愈明显已经失败。启蒙运动试图建立一种具备科学性的道德，以及一种政治科学，认为这样一套道德体系以及与此道德体系相随而生的一套政治价值体系将能吸引天下所有理性的人。启蒙运动的语言人人能解，因为它向整个受苦的人类说话。启蒙运动其实可以多听一点休谟的意见，他说人类太多了，从何爱起。柏克也说，家庭、朋友、阶级或党派是人的天然感情单位。休谟说，理性没有任何成分能要我不说：我宁愿死 20 个中国人，也不要自己手指被扎一下。此话之讽刺，无以复加。启蒙运动的普遍化使命白白失败了。启蒙运动连一套人人能阳奉阴违的价值都没有产生。

后启蒙运动的政治思想都带着道德社会学的性格，原因在此，也就是寻找事实上信奉同样观念与价值的共同体。这样的共同体有两个，就

是民族与阶级。有思想家主张，整个民族，有的则说整个阶级，才是人类共同感情与共同自我表达的天然单位。后启蒙世界的历史很容易可以写成一部民族与阶级的斗争史。这段历史里有相当部分，例如法西斯主义的历史，或国际关系史，可以写成民族理念与阶级理念之间的斗争史。历史学家喜欢说，世界上的国家可以作垂直区分和水平区分两种区分。垂直区分是民族国家与民族国家之间的区分，水平区分则是一种超越国界的区分，其中以民族与阶级两者最大。民族主义说，凡是属于同一个民族的人都同一边，无论这民族的成员住在何处。这种主张能把一个人变成他生长国家里的外人，甚至把他变成他自己国家的敌人。民族主义说，一切在外人统治下生活的民族主义者都应该如此感受。一个民族的成员往往分布于多个不同国家，但他们希望有朝一日，愈快愈好，世界上全是纯粹的民族国家。因此许多国家自然而然，对这种民族心愿若非积极敌视，也是审慎以防。

另一个重大水平区分是阶级。马克思主义声称工人无祖国，即为一例。劳工对一个剥削他们，使他们永远只能当次等人类的社会与政治秩序如何能生出情感？无产阶级的天然情感是自己之间相亲相爱，无论他们住在什么国家。民族主义与国际社会主义都为国家带来困扰，因为他们超越一个国家的政府，直接诉诸那个国家人民的一个截面，而且那个国家的政府往往就是遭受攻击的对象。一个国家的社会主义者有时候呼吁他们在另一个国家的弟兄推翻其政府，换成一个社会主义政府。结果，现代国家经常陷于遭受里外夹攻的困境。

你可以要民族，可以要阶级，但不可能两者兼得，除非动一点障眼欺人的手脚。一个民族的所有成员都是天生兄弟，或者，一个阶级的所有都是天生兄弟，只能选取其一。关于这一点，民族主义者比社会主义者诚实。民族主义者并不否认阶级存在，但他们否认阶级情感优先于民族效忠。社会主义者则有时企图模糊民族斗争与阶级斗争之间的差异，说“阶级斗争现在处于民族主义阶段”，然而这只是话说如此。将民族与阶级范畴联合，最成功的也许是 20 世纪的法西斯与共产政权。共产党进占一个国家的国家机器，以便追求革命目的，也就是打击该国贵族与资产阶级的残余（往往为数可观的残余）。革命之后，则以推土机式手段追求社会平等，把民族变成阶级，阶级变成民族，只是没有多么成

功。

赫尔德、费希特及民族理念

潜在而言，不同的民族各有不同的民族主义理论，不过，民族主义政治理论的发展还是有其一定的连贯性。各路民族主义异口同声，强调民族有一个精神在追寻文化与政治上的表达。课题往往是找出这民族理念的确在何处表达出来，并且设法鼓励那个表达。赫尔德首先用心于语言，但他的取径带有深重的政治性。赫尔德先是注意启蒙运动与开明专制间的关系，然后得到一个结论，认为启蒙运动与专制君主的友谊，使启蒙思想中直触事情之根的激进精神戴上了桎梏。赫尔德开始怀疑由上而下的改革是否可能。一个出身德国资产阶级的人能动此念，是要相当勇气的。当时的德国资产阶级在政治上无能为力，其影响世界与政治的惟一途径是当德国王侯的顾问。赫尔德 1768 年的法国之旅，是他生命的转折点，对其他许多事情也有重大影响。赫尔德起初是启蒙运动的德国代言人，他像所有启蒙思想家一样，学习法文。对赫尔德有失厚道的人批评他的法语在法国没有人听得懂，他于是有如失意恋人，从此对一切法国事物产生恶感。赫尔德经此法国之行，深信法国文化——他其实意指欧洲文化——不是来日无多，就是已经死亡。像卢梭一样，赫尔德鄙夷，或声称鄙夷光芒四射的巴黎思想沙龙雅集里的重要角色。在赫尔德眼里，当代之奇《百科全书》不过是一张罗列空无生命力的知识碎片的单子，此书之没有生命，代表着整个文化的没有生命。那些哲士不是太怯懦，就是太懒惰，没有将他们的政治立场想透，没有走上政治激进主义，才会自欺欺人，说凯瑟琳大帝真的能够、真的将会改革俄罗斯。

改革既不自上而下，必乃自下而上。赫尔德从他的法国经验得知，他的启蒙已将他变成一个 [déraciné]，也就是一个被连根拔起，无处为家的人。然而世上又有何处可以为家？赫尔德和卢梭与杰斐逊一样，对城镇复杂而世故的生活深怀疑虑，于是开始了德国都市知识分子与根植于土壤的质朴农民之间的恋情。（英文著作最有名的例子，则是劳伦斯小说《彩虹》开头数页。）赫尔德认为德国农民的语言保存着一种有机

的纯粹，而据赫尔德之见，语言的纯粹是衡量一个民族的力量与品质的尺度。以法文来说，法文不过是一种形式语言，适合表现礼貌、文雅与机智，惟以效果为尚，惟独无力于天才之脱略束缚，不可方物。而且没有例外：卢梭之了无可取，正如伏尔泰。卢梭诚挚而温情，其实只关心以观念之新奇惊世骇俗，不问其观念是否真理、合理、可行。他是今日的古希腊辩士。法语的性质也说明法国人之历史家、政治理论家与哲学家何以如此稀少。历史家、政治理论家及哲学家必须说真理的语言，但真理已不能用法语来说，即使他们有真理意志，这意志也被牺牲，不是成为灵机一闪，就是一句解颐妙语而已。

德国人也没有强多少，其文化阶级在任何事情上都学步法国与古典，因而盲昧不见自身民族历史的真理。赫尔德在启蒙史观未成之前，就已动手将之破解。他嫌恶启蒙运动的普遍历史用“粗”、“精”这种普遍范畴来区分人类。以启蒙运动的标准，罗马帝国的历史不得不“精”，日耳曼部落克服西罗马帝国只能视为野蛮对文明的胜利。这种看法无视于日耳曼人对人类的贡献。日耳曼人以他们的自由精神与“北欧豪侠精神”，将一股新的生命力带进西方，取代罗马人的衰竭虚弱。（这虚涸已经传染给法国人）。启蒙运动崇尚古典主义的普遍价值，是企图为一段已经死亡的过去注入生命：

可怜，被编制了的欧洲，吞噬子女，将子女做成牺牲的欧洲，设使老天没有规定这些野蛮时代比你们先行，并且将这些时代护持这么久，经过种种打击与不测而历久弥新，就算你学问淹博，就算你再启蒙，你也会是什么？——一片沙漠。

真是奇怪，世上竟然有人难以了解光并不给人营养，秩序与富裕以及所谓思想自由也不可能成为任何人的幸福或命运。

《另一种历史哲学》(1774)

日耳曼人的生命力保存在他们的语言里。德国人还不明白他们语言的真谛。语言不只是表情达意的手段，更是民族灵魂的宝库。人类的幸福不是像启蒙运动所说那样千人一律，也不是高度反思与精炼的结果，更不是一套四海皆准的政治与社会组织的结果。人类幸福与自我实现之

论在语言，一种语言以其结构、象征及词汇，将了解这语言的人真正结合为一。语言是个体与群体自我定义之所系。自我定义来自透过一种语言而生活，不是来自“学习”一种语言。没有任何语言真正可以靠书本来学习，而且民族认同感往往在翻译中流失。语言是界定人的最大神秘：

血缘成长为部落和民族，语言是何等宝库：世上就是最小的民族，无论多么尚未开发，都在其语言中珍藏、并且透过其语言而珍爱有关其祖先伟大事迹的历史和诗歌。语言是一个民族的集体宝藏，其社会智慧与共同自尊的泉源。

《语言的起源》

由此可知，民族才是自然的人群。此理甚明，因为人依照语言与民间记忆而分族类。惟一自然的政治群体也必定是民族，以特定语言与特定风景为认同的民族。由此又可以推出，风俗、法律、建制好不好，不能以某种普遍的启蒙标准来判断，而应该以地方的、特殊的标准来判断。问题的提法不是：这个建制或风俗适不适合全体人类？而是：这建制或风俗适不适合“我们”？

一个民族的力量取决于它是否能保护并发展其文化。隐含于这种观念中的人类历史观，表面上与启蒙运动的人类史观相似，其实非常不同。启蒙运动期待一个时代，虽然是非常遥远的时代，整个人类统一于一个以理性与自愿服从法律为基础的共同体。这一点如果不可能，则启蒙运动退求其次，希望世界由一系列共同体构成，这些共同体永无理由彼此争吵，因为各个共同体都是以同样普遍有效的原则为基础。其中当然有变化的余地，但同将远多于异。据此看法，巴别塔（Tower of Babel）之事是祸非福。语言的差异是人类分裂之征。或许有朝一日所有人类都操同一种语言；那一天到来之前，法语可以权代。理性可以创造共同体，方法或者是用社会契约，社会契约是形成共同体的最理性范型，或者是按照理性原则改革现有的共同体，使那些共同体能够吸引愈来愈多理性的人效忠。赫尔德，以及许多来自不同民族的民族主义思想家，却否认理性能够形成什么真正的人类共同体。自然的共同体只能由民族

精神形成。民族精神德文叫“*Volksgeist*”。这精神深植于语言之中，民族共同体随民族精神的自觉程度而消长。由此推知，民主精神能自然发展，也能被助长而表现出来，就像人的人格能受助长而发展，但同时本质不变。像人的人格一样，民族人格是在一个其他人格争相发展的世界里发展的。各民族奋求自觉与自我表达，最终的理想是这世界由许多相互竞争的民主精神共同构成，各民族并且以此竞争为其自身进步的重要源泉。

对进步的强调，使民族主义之说披上启蒙的外表，然而这是一种十分不同的进步。民族主义看到的是一个竞争的世界，而不是合作的世界。民族主义中隐含一股各民族争取文化霸权的冲动。一个民族可享霸权于一时，但终将轮到别的民族。18世纪是法国世纪，19世纪将是德国世纪。一个民族不能期望长久胜过其他民族。民族之间会互相学习，彼此可贵，因为没有国际之间互争高下，就没有竞争，也没有奖品。这个论点里面有一个对人类的想法，这看法非常不同于启蒙运动，也非常不同于启蒙看法来源之一的斯多葛主义观点。普遍主义的传统，其基本信念说理性是一个具备普遍性的立法者。理性能给整个人类以法则，或者是间接赋予，像罗马法体现斯多葛原则而天下宗之，或为间接赋予，像成文法要顾及普遍正义，特定共同体的法律如果无视普遍正义的要求，将归无效。但现在民族主义者说，据以判断一切思想与感觉好坏的，不应是普遍标准，而是民族标准。人类终会获益，因为文化竞争导致文化进步，但在实践上，不同的民族可以有不同的进步速度，有的甚至大概永远无法进步。

赫尔德的民族主义出现于启蒙运动核心，可以视为对启蒙运动普遍主义原则的反动。但启蒙运动也不只是普遍主义而已。启蒙运动中一些最伟大的思想之士其实已经怀疑，启蒙运动所谓理性是普遍立法之说是否稳健，有些人则着手将理性归本其位，伦理学之休谟与康德，社会理论之维柯与孟德斯鸠，都是例子。不过，赫尔德认为他们都有概括的倾向。孟德斯鸠说各个道德与政治文化背后各自有个精神，但他将文化分类，甚至只分成三类。

赫尔德对启蒙运动的批判，遥启并影响19世纪实证主义对启蒙运动的批判。这批判是说，启蒙运动的科学观十分混淆不清。启蒙运动喜

谈科学，其社会科学却拿不定主义要归纳还是要演绎，结果由于试图两者兼得，弄得两个都不是。启蒙的社会科学极尽热心搜集有关这个世界的事实，用意却每每以为只要看穿事实，就得到其背后的单纯普遍原理。牛顿是启蒙社会科学的祸星，因为所有启蒙社会科学家都想成为自己学门的牛顿，都说社会生活的繁杂现象背后，法则其实就那么少数几条，而且不难验证，只要找出这几条法则，就至少足以了解社会生活。启蒙运动没有了解，当然也没有标举的一点，是科学事业多么复杂。有些思想家甚至以为，只要细节严谨，科学事业就周全了。康德名文《什么是启蒙？》就有这种味道。休谟的《政治可以化约为—门科学》（*That Politics May be Reduced to a Science*）亦然：数页优雅论证，就证明了一切，再也不容怀疑。

赫尔德执持特殊以对普遍，高举具体历史事实以砭 18 世纪如火如荼的历史必然进步论。对罗马霸权的普遍主义名分的不屑，是了解赫尔德政治立场之钥。罗马帝国是国家对付民族。政治权力是民族的死敌，因为民族会在权力的扩张之中被牺牲。赫尔德眼看着这件事在他当代世界发生。英格兰人在爱尔兰与苏格兰所作所为，欧洲人对世界各地红、褐、黑种人所作所为，比比皆是。自然要制造的是民族，不是国家。大多数国家的实际组成方式，对自然是个侮辱，机械性地搅乱自然本身的有机发展进程。赫尔德真正与启蒙运动分道，是在这里。任何将同样的政治建制与实践强加于一切地方的企图，都是在侮辱人类经验的多样变化。启蒙运动寻找人性的根本构造，据以谋划一套与其所谓人性相配的政治安排，赫尔德嫌恶之至。他不是很乐观的人，至少不如孟德斯鸠乐观，孟德斯鸠还认为立法如果违反一个民族的精神，自始就注定失败。赫尔德认为，有太多国家被外人统治，被机械性地强制实行的规则所统治，而不是由有机地发展的法律治理。

赫尔德的民族主义里没有侵略性，没有明显的政治性，没有丝毫仿佛马基雅维里之处。他和启蒙运动一样认为人在皮肤底下都是兄弟，战争是骨肉相残（他特别抨击康德战争有时导致进步之说）。赫尔德的民族主义没有导向任何特定的政治纲领，当然更不是与 19、20 世纪民族主义联袂而至的那种政治纲领的先声。他爱德意志，但他爱的德意志是诗人与学者的德意志。他与德意志民族主义一些比较穷凶极恶的表现完

全拉不上关系。德意志文化“可以”为其他民族照路，但何必刀剑随之。诚如以赛亚·伯林所言，赫尔德其人，我们要强为之名的话，只有称他为文化多元主义者。没有任何文化有权径自认为比别一文化优越。人所凭以生活的价值，出自一个民族生命的发展过程，将事实从价值分开，如休谟所为，或将肉体从精神分开，如笛卡儿所为，是历史错误。事实与价值是一个民族生命过程的不同层面，民族如此，其价值如彼，两者相发互人，在两者之间筑一堵墙，有如将一个民族剖成两半。启蒙运动试图研究出一套理性的人不分时地都能信奉的道德与政治体系，一望可知何其荒谬。赫尔德觉得这有如企图重演罗马的文化帝国主义。法国大革命的军队以国际解放为己任而高举人权大旗进占德国时，德国人发现自己已将赫尔德之说深铭于心。赫尔德的民族主义并未号召在战场上追求民族解放，但德意志的民族主义者以他的理论为理想的文化基础，在祖国危急存亡之秋据之以号召全民奋起。

费希特及法国大革命

法国大革命及其战争发生于赫尔德到费希特的《对德意志民族演讲集》（*Addresses to the German Nation*）之间。《演讲集》是费希特 1707~1708 年法军占领柏林期间在柏林发表的系列演讲。法国大革命标榜人权，说是为全人类而发，其实自有其民族主义本质。赫尔德在政治行动层面担心的事情，全部成真。一个国家志在使全人类广被文明之泽，却演成利用解放的观念建立它自己的普遍霸权。在 1789 年，法国的民族主义已出现不祥之兆，就是西哀士（*Siéyès*）的革命小册子《第三阶级是什么？》（*What is the Third Estate?*）。西哀士寻找论点来加强伸张人民代表的政治地位，以反对贵族与教士。西哀士在 18 世纪关于法国贵族本质的辩论里支持其中一方，将之变成替法国资产阶级张目的宣传利器。

18 世纪，法国历史学界对法国贵族的起源及其传统权利甚感兴趣。其中一方主张，法国贵族出身法兰克，也就是日耳曼部族，当初是按照所有日耳曼部落惯例，由战士之间彼此选举君主，所以君主只是平等的

战士之间居首的一个，由此可以推出，法国贵族的权力先于、独立于国王。另一方维护君权，主张法国贵族是国王所立，言下之意是说，国王之所造，国王能毁之。这场争论如果局限于法国贵族精英之间，本来是无伤的政治古董学，经过西哀士处理，却成为炸药。如果法国贵族真的本来是法兰克人，那他们就是外人，在罗马帝国倾覆时征服本地高卢人，从此统治高卢至今。强权成不了公理。这批贵族建立在不义的征服基础上，平心而论，根本就不应该在法国。加上贵族是消耗者，而不是生产者，是装饰品，而且是昂贵的装饰品，所以：在法国，贵族是一个外来的寄生阶级，去之可也。人民，以及人民的代表，即资产阶级，才是真的法国人。贵族的惟一活路是与这个民族融合，与这民族融合的惟一途径是自愿放弃他们在法律上拥有的特权。贵族在著名的 1789 年“八月四日之夜”这么做了。现在，所有法国人，包括贵族，真的都是这个民族彼此平等的成员。

法国大革命第一年，我们已看见后世民族主义的两个核心特征浮现。“民族”这时已是一个排他用语：并非每个住在法国的人都是法国民族的一分子。贵族的法国人名分立基于土地所有权上，但领土已不再足够使你成为一个民族的成员。民族的理念现在意指人民，某块特定领土上的人，但也不再纯指国境之内而言。贵族必须向全民融合，特权有碍人民之间的融合。加入一个民族是有代价的。法国国王的头衔象征了这种改变：他不再是“路易，奉天承运，法兰西与纳瓦尔之王”，而是“路易，奉天承宪，法国人之王”（*roi des Français*）

在西哀士眼中，法国大革命初期阶段那些政治变法改制，是根据什么而来？不消说，是“民族意志”，当然，是透过第三阶级的代表的意志，再透过国民议会而表达出来的民族意志。民族意志必须具有“意志的自然性质”，才能行动。整个民族可以设想成卢梭说的，一个新的道德人格，有任何自然人的权利与义务。和卢梭的“普遍意志”一样，民族意志在道德与法律上不受限制。一件事只要是民族意志，即足为应该遂行的理由。

第三阶级在 1789 年觉得需要一套自圆其说的理由，是西哀士凑出他民族论点的近因，但其影响远远超出这些近因。和美国革命一样，法国大革命的作意，是要以一种新方式来从事政治。拉法耶特（Lafayette）

以华盛顿将军之战友而崛起为革命初期的英雄，即可见美国革命的先例意义。和北美革命人士一样，法国革命分子以非常概括的措辞宣布他们的信条。他们在 1789 年所做之事，是为世上所有受苦的人类而做。1789 年的《人权宣言》(Declaration of the Rights of Man and Citizen)，原意是先适用于法国人，但人权没有理由止于法国疆界以内。柏克首先察觉，依照人权观念背后的启蒙逻辑，法国人只要有此意志，就会觉得有义务输出革命。输出革命，难免战争，反止法国大革命的革命分子果然为了保卫革命，而力抗反动敌人的联军。用兵还有比解放战争更好的名义吗？而且解放战争没有止境，直到吊死最后一个教士，最后一个国王。

民族解放与国际解放的名义，在雅各宾爱国主义里结合为一。雅各宾非常认真接受卢梭所持共和国是一个道德人格的观念，照实奉行。雅各宾共和国拟定一张公民义务清单，其内容比历来任何专制君主的要求都远更严厉。国家的权利包括征兵。生活在“一而不可分割的共和国”里，是一项特权，凡是享此特权者，都有义务善尽保卫这个共和国的义务。依照旧有观念，国有急难，国王可以号召全体臣民协助保国卫土，这个观念现在被化回古代共和国的兵民制度（以及马基雅维里的理想共和国）。为民族的生命而战，为作为民族意志来源的那些理想与制度而战，是值得的。许多人可能为了解放欧洲而战死国外。人要战死国外的话，没有比按照法国大革命的形象再造整个欧洲，甚至世界，更得其死。启蒙政治理论久已认为，最完美的政府形式，或人类可得的最好的政府形式，是共和政府；美国提供了一个新建共和国洋溢着军事与共和美德的例子，现在，法国更要进一步将世界其他地方共和化。

雅各宾民族主义，与其他后来的民族主义对照之下，是一种非常奇怪的民族主义，因为它既有排他性，又是普遍主义的。雅各宾民族主义是排他性的，因为并不是人人都能成为共和国的真正成员。“人民的公敌”——国王、贵族、脑满肠肥的教士，以及其他一切不够热心信奉卢梭式与罗伯斯比尔式纯粹和美德者的代称——自动不算是真的共和国公民，在法国、在海外任何可能成立的共和国都一样。从另一方面来说，雅各宾民族主义是一种要教化天下的民族主义，它要其他民族拥抱雅各宾党已经在法兰西共和国里付诸政治实践的那些政治原则。雅各宾，后来

是拿破仑，企图在每个被征服的国家强制实行同样的政治建制与惯例。在敌视大革命者看来，这坐实大革命之祸起源于启蒙运动，尽管启蒙思想家对政治其实大多非常审慎，而且其中最审慎的就是卢梭。普遍主义意指启蒙运动，启蒙运动意指雅各宾主义（以及拿破仑帝国、大陆封锁，“席卷欧洲地图”）。法国在路易十四时代已经有企图，哈布斯堡王朝也试过，但过去这些建立普遍君主制度的企图至少都是“官方”的，没有教唆一个国家的人民反叛其合法政府，也没有在欧洲民族之间、法统正当的各国旧制政府之间制造“水平式”分裂。雅各宾党却企图制造这种分裂，所到之处，都说当地人是被压迫的人民，因为他们的政府并非建立在正确原则之上。这对各国的政府造成影响，那些政府从此不只分辨外敌，也要分辨内敌。1815年以后，奥、俄、普神圣同盟在英国保持多多少少善意中立之下，一致决定任一同盟国之敌人就是全同盟之敌，国内政策与外交政策的分野从此永远消失。

解放战争的问题是，肉眼无法看出它与征服的战争有何区别。侵略就是侵略，无论动机多么纯洁。法国的侵略，无论动机如何，势必引起别人的民族主义反应；那个时代，许多人对民族主义已有相当了解，这了解并且已开始影响实际政治。外国人以征服者姿态出现的时候，仇外之情很容易披上民族主义外衣。从革命初期到1815年拿破仑彻底落败，法国人所到之处，都是如此。被法国人解放的结果，意大利、西班牙、俄罗斯的民族主义，尤其德意志民族主义，都开始出现其现代形式，从而引进一个现代特有的现象，后来经常发生在帝国主义者身上的现象：外国人当初来到一个地方，将他们信奉的原则付诸实践，后来当地人秉持同样那些原则将他们赶走。拿破仑就是一个例子，他得知他在欧洲贵族精英圈子之外多么招嫌惹恨，由衷震惊。他像所有自以为替天行道的征服者一样，指望被征服者箪食壶浆迎王师。

法国全国集体动员的教训，欧洲其他国家深铭于心。要全国敌忾同仇，民族主义似乎是无上法门，比宗教更有效，而且更便宜。法国大革命的扩张主义，以及对这扩张主义的反应，为民族主义提供了赫尔德等早期民族主义思考里没有的一股政治动力。“自决”这项自由学说原来只有骨架，法国大革命为它加上血肉。

自决理念有十足的启蒙运动渊源。非常概括地说，整个启蒙运动就

是在谈自决。任何道德与政治理论，只要是认为权利较义务更根本者，都至少必须包含自决理念，任何理论，只要是强调法律之下的自由者，都必须鼓励人自己选择人生目的，惟一条件是那些目的不违法乱纪。形式完整的自决论，由卢梭粗启雏形，至康德而大备。卢梭与康德都相信我们今天说的“积极”自由，指一个人的意志合乎道德法则的意志，其行动才真正可以说是妥善的。意志有意识地选择遵从道德法则，才是自由的。卢梭与康德显然都不认为人只要服从道德法则，即成其善。畏惧惩罚可能是服从的理由，但那是不自由的服从，因为那种服从出于道德强制。自由服从（如果此词不视为矛盾的话），只有我的意志自由与法则的意志相合，只有我以法则的意志为我自身的意志，才是可能的。卢梭与康德都认为这并不容易。和后来的格林一样，他们很清楚人的服从动机很复杂，但卢梭与康德都认为，人理出正确动机而服从法则的过程有其解放作用。服从有自决作用，因为我在自己心中经过一个过程，由此过程理出善的动机而服从法则。卢梭又比康德乐观，认为一个体质得宜的政治共同体能依照善的意志来安排秩序，因此卢梭的“普遍意志”变成集体的道德意志。康德解决自决问题的方式严限于个体，各人在其内心决定他自己的道德生活要如何走法。我们如果生活于斐特烈大帝的普鲁士这种国家之中，堪称幸运，这个国家，军队担保了一定程度的社会与政治秩序，因为我们由此而能够在安定的条件中自由追求道德生活。

道德自决论在德国传布，却脱弃康德所说，此理必须严格范限于个体。卢梭新近在其《社会契约论》中提出，原则上，自决论适用于个人，也没有理由不能应用于集体。卢梭看得非常清楚，希腊城邦的基础就是城邦目的与个体目的合一，他认为必须尽可能重现那些条件，以便克服随启蒙运动个人主义日益发扬而愈来愈严重的，个人对集体的异化。赫尔德高唱有机共同体，远近响应，拿破仑 1806 年在耶拿击败普鲁士，将德国变成法国附庸。必须想办法，使德国人觉醒反抗民族敌人。最好的办法，莫过于取赫尔德的民族理念，配合康德的自决论，应用于赫尔德的有机共同体，而以民族自决之名反抗异议。

费希特的《对德意志民族演讲集》即由此开章。费希特舌剑唇枪。德国人不再只有诗人与学者，费希特要德意志同胞怒起奋战争自由，而

且自由的意思很清楚。穷搜中世纪日耳曼诗歌断简残篇的时代应该结束了，这个民族现在应该以最明白的方式表白它追求自由之心，也就是在战场上表白。只敢私下梦想的事将成为公开的现实，个人的意志在民族的集体成功里获得实现。人人可用，因为任何能提高民族精神的事物对这场斗争都有帮助。

形式上，《对德意志民族演讲集》谈的是教育，但他从教育转向德意志人生活之弊及民族灾难之源。德意志教育的一大缺失，是对在这个教育体系里成功的人只提供物资奖赏。德国的教育没有能够“铸人”。当前所需，是一套真正的“民族”教育制度，使文化成为“内在”而有生命力，不是只及外在而僵死。今日之事至此可悲地步，父母惟求子女名利发达，其过与学校等同。民族教育欲求有成，子女必须脱离父母的腐化影响。第一代民族教育制度应由国家主持，以克服父母的抗拒，但新制之益逐渐具现之后，国家之强制将逐渐谢褪。费希特使用一个非常现代的论点：对教育的投资就是对未来的投资，届时国家将受其益。

表面视之，费希特似乎只是又一个教育理论家，但他有个惊人之论：惟有德意志人有能力接受这种新教育，因为惟德意志人具备一种“根本性格”，无此根本性格，一切教育皆无意义。他的理由直接取自赫尔德：自西罗马帝国倾覆以来，惟有日耳曼人保持其语言纯粹至今。征服法国、意大利及西班牙的那些部落采用了其他语言，这些肤浅、非拉丁的语言不可能成为一种母语。日耳曼人不同于其他所有民族之处，在于日耳曼人透过其语言，至今仍有活泼的生命力，其他所有民族在文化上都已死亡。日耳曼人说母语，能轻易进入他族的肤浅语言，他族则无法进入日耳曼人的语言，因此永远无法了解日耳曼人。惟有德意志文化仍然忠于其原始根源，所有其他文化都已切断其起源之根，因而只能过着人为的生命。

外国人的天才只像那悦人的蜂雀（或）辛勤而巧妙酿蜜的蜂……德意志精神巨躯扶摇，欣然远举，高翔逐日，快然壮怀。

《对德意志民族演讲集》

在德国，每个德意志人都有分量。费希特是自成一格的民粹主义者。德意志不同于其他国族，因为只有在德国，才可能绝大多数人民都积极参与文化。其他征服各地的日耳曼部落采取了只适于贵族的外族、拉丁化文化，就像罗马人将他们所征服的民族的上层阶级罗马化。在德国，语言将所有阶级黏结为一，在其他国家；人民只是供贵族炫耀其尊严与倨傲的工具。最后，惟德意志人还有能力于真正的宗教生活。德国人透过路德（Luther），保存了内在、虔圣的宗教生活。宗教改革将欧洲从一种徒具外表仪式的宗教解救出来。

不过，和路德不一样，费希特是对整个德意志民族说话，不分阶级。只要是德意志人，都可以团结于祖国之爱。而且只有德意志人可以说有个祖国，因为只有德意志人透过其文化，至今还留着他的族类的原根。惟德意志民族还有生命力，这表示只有德意志人能支配国家，而不是被国家支配。依费希特的标准，自由主义主张的国家只是一种机械设计，只能担保形式上的、外在的自由，费希特的国家不然。路德提供内在自由之路以对抗天主教之徒具外在仪式，德意志人的国家透过教育制度，将能鼓励民族意识的有机自由，从而担保内在自由。我使用“民族意识的有机自由”一词，好像清楚这句话是什么意思似的。我的用意，是要说明我们一个不察，多么容易掉进用德意志民族主义本身的语言来谈德意志民族主义。费希特大概会说，外人使用这种词语，其实大可不必（况且擅自译成别种语言），因为他是必然无法尽会其意的。只有德意志人能 and 费希特同一波长，外人收听，必然模糊不清。费希特认为这也没办法，因为一个人是德意志人，意思就是已经拥有收听他广播的正确装备。你收听如果不清楚，只有一个原因：这广播不是为你而发的。凡是无法充分清楚收听的人，都是外人。

民族主义在费希特手里明显发生了变化。经他处理之后，民族主义明确脱离康德与赫尔德的精神，以及启蒙运动的总体精神。民族主义在刻意、自觉之中地方化。赫尔德是真正的文化多元主义者，他仍然执持人类是一个整体的观念。人类精神实现于不同的民族形式之中，赫尔德视为猗欤之盛，他仍然能将人类自我发展的这些不同体现看成同一件事的不同层面。据赫尔德之见，人类的整体经验自始即有一种有机的连接。例如，他从未否认人类的不同文化之间能相互学益。此外，赫尔德

有如孟德斯鸠，认为各个文化的发展都有其因果关系。和孟德斯鸠一样，他认为一个文化的精神半是那个文化之果，半为那个文化之因。一个文化发展而维持，其维持过程有一部分可以是自觉的。明智的统治者，立法永远留意保存其民族精神，反之则自招祸患。费希特将民族精神的观念带进一步，将之切离启蒙运动。他认为民族精神是神秘天生的特质，寓乎一个民族的每个成员胸中，是个神秘的第一因，一个民族一切所作所为莫不为其所染。这个特质亘古常存，自始即在，永远不变，决定一个德意志人如何说话、思考、作诗、做爱、穿衣，决定他是怎样的父亲、他对工作的态度（以及他认为什么工作正大，什么工作不光明）、他身为公民或巨子的义务，以及他对上帝的态度。这精神因为含藏于极深莫测的感觉之中，只能在本族类之中言传意会。一切深刻之物，一切值得知道或感觉之事，都源自这个神秘的内在本质，这内在本质发于外在，就是文化。

很难想像有什么比这离启蒙更远的思想。深刻重于清明，感觉凌越理智，原始优于世故，根性排除大同。根本上，费希特的民族主义是披上康德自我实现语言的自我肯定。费希特出身就是讲自我肯定，讲费希特式自我的哲学家，在《对德意志民族演讲集》里，他将他历来所有论点转用于民族自我肯定。此外，费希特必须夸大其词。我们必须记住他发表这些演说的环境，以及他演说的听众。一个被征服的国家，谈意识形态之事不必点到为止，而且费希特的听众是被过度教育的德国资产阶级，他们一般没有政治雄心，生平大志是晋身为王侯的臣仆，要这样的人生出集体民族命运的观念，必须说之以味道异常浓烈之论。德国统治者对费希特言论中隐含的政治激进主义不会非常同情，德国农民则不可能了解他的言论，无论他多么赞美他们是民族的有机根基。这样，只剩一个没有政治认同的资产阶级可能认真看待费希特，但他们纵有领悟，本身也无力真正有何作为。到1848年，资产阶级民族主义才有信心自我肯定，而且仍然失败。1806年以后，德国如何摆脱法国人，一直是德意志各邦的课题，而能有作为者若非反动的普鲁士，就是反动的奥地利，但奥地利与普鲁士都经不起民族主义的激进主义，因为激进的民族主义可能导致多民族的奥地利帝国解体，以及普鲁士被吸人一个“大德意志”。资产阶级的、大德意志的民族主义在1848年失败，将德意志民

族主义逼入一个非常棘手的抉择。它必须在以下两条路里选择其一：一是支持反动的普鲁士作为可能一统德意志国家的力量，如此则必须放弃奥地利的德意志人，使普鲁士君主体制自此强化，并任由产生了俾斯麦的保守普鲁士容克阶级日益强大。不走此路，另一前途是不要德国统一。普鲁士赢了，并且生出普鲁士人一向才是“真”德意志人之论（并且造成许多外国人一个观感，认为所有德国人只要能够，都想当普鲁士人）。

和赫尔德的民族主义一样，费希特的民族主义只字未谈政治形式，这是不祥之兆。费希特号召德意志人驱逐外国人，言下有相当的民粹主义含义。如果整个民族参与民族解放的圣战，那么，德国终于自由之后，他们也会参与国家政治，只是以何种方式参与，语焉不详。德国解放的环境，造成反动的普鲁士与奥地利重新牢牢控制德国的命运。未来的问题，依旧是过去一直都在的那个德国问题：谁来主领德国：奥地利还是普鲁士？两者都连君主立宪也称不上，王朝专制的原则到1848年才受到严肃挑战。德国的环境总是使政治形式的问题退居次要。更急迫的民族课题似乎总是占有当下，使人无暇决定统一的德意志最好采取何种政治形式。民族课题占先，其次才是为未来谋定根本大法。如果要普鲁士配合德意志民族主义，则必须依照普鲁士开出的条件来配合，而不是由1848年在法兰克福尝试统一德国的那些立宪自由主义者来划定规则。普鲁士开出的条件必属军事与世袭王朝原则，都不甚符合那些呼吁德国统一者比较偏向自由主义的希望。

政治形式的问题，与民族主义容易滋生混乱的问题密切相关。你如果大体上是进步主义者，就会希望新成立的民族国家采行进步的政治建制，而民族主义很容易显得是那些进步政治目标的自然媒介。外来统治，或者小王侯的统治，即使不全然残暴，通常也是反动的。因此，民族革命与自由革命可能师出同名，但思想上两者并没有必然的关连。民族主义可能与启蒙运动联袂并进，也可能各行其道。德意志民族主义的历史就是两者各行其道的故事。

推荐读物

赫尔德著作的英译版，可用巴纳德（F.M.Barnard）编的《赫尔德论社会文化与政治文化》（*Herder on Social and Political Culture*, 1669）。克拉克（T.R.Clark）的《赫尔德》（*Herder*, 1955）堪入英语世界最佳思想传记之列。舒兹（H.Schultze）的《德国民族主义的进程》（*The Course of German Nationalism*, 1991）甚佳。有关民族主义的综论方面，科恩（H.Kohn）的《民族主义理念》（*The Idea of Nationalism*）已是经典，版本也多（但此书容易给人一个印象，以为民族主义是欧洲历来惟一重要的问题）。科恩的《民族主义时代》（*The Age of Nationalism*, 1976），也颇值推荐。海斯（C.J.H.Hayes）的《近代民族主义的历史演进》（*The Historical Evolution of Modern Nationalism*, 1968），虽为旧著，仍属佳作。格尔纳（E.Gellner）的《民族与民族主义》（*Nations and Nationalism*, 1983），是优秀之作。



第 27 章

精英主义对民主的批判

帕累托与米歇尔斯

帕累托

帕累托 (Vilfredo Pareto) 是意大利人, 在流亡中出生, 重要工作大多在瑞士完成, 并且在思想放逐中辞世。生命结束时, 他已远离他前半生乐观、理性主义的自由主义。帕累托的父亲因为被萨伏依 (Savoy) 的统治家族视为危险的激进分子, 而被放逐离开热那亚。小帕累托 1848 年在巴黎出生, 一家人 1858 年才获准返回意大利。

帕累托早年受过扎实教育, 对数学流露相当兴趣, 进入杜林工艺学院 (Polytechnic Institute in Turin), 主修工程。他以工程师为业逾 20 年 (1870~1892), 并且主持两家铁路公司。那是焦利蒂主政意大利的年代, 做个实证主义者, 也就是斯宾塞传统的进步自由主义者, 意思是希望意大利有一套像样的铁路与电报网系统, 作为意大利真正统一的开端, 以及借此将意大利南部统合于较为进步的北部。

帕累托可以说是偶然成为社会科学家的。他博读群书, 结识当世一些主要经济学家, 其中瓦尔拉 (Leon Walras) 对他印象特别深刻, 认为他数学修养充足, 看出现代经济分析的未来走向。1893 年, 帕累托继承瓦尔拉在洛桑大学的经济学教授职位, 时年 45。5 年后, 他继承一笔财产而富有。他在瑞士深居简出, 在半息交绝游之中写出成名之作。他那部社会学巨著 1916 年以意大利文出版, 法文本 1917~1919 年问世。英译本《心灵与社会: 社会学通论》(Mind and Society — A Treatise on General Society) 1963 年才出现, 是英语世界之耻。

世纪之交, 帕累托出现转变。他抛弃早年的、祖传的自由主义, 开始怀疑自由主义极度强调的理性与社会的实际运作有何关系。“非逻辑”的观念与影响才是真正决定人类行为的因素, 然后才是以合理化形式出现的理性, 为人反正都会做下的行动作事后的圆说。帕累托以此洞见为其社会学基础, 他虽然隐居瑞士, 却成为世纪末心理学、政治学与社会学非理性主义潮流的一支。帕累托与索雷尔 (Sorel) 不同之处, 是帕累托的非理性主义有大量社会科学研究为根据。相形之下, 索雷尔是媚俗的敲边鼓。

帕累托非理性主义的气质, 如同索雷尔强调神话振奋人心的作用, 以及勒邦 (Le Bon) 的群众心理学, 与墨索里尼的法西斯主义甚为合辙。帕累托 1923 年去世前, 墨索里尼让他当上参议员。

自由主义与民主共和国结合, 几乎是偶然凑巧。作为一种政治学

说，自由主义起源于启蒙运动爱上开明专制，后来好事未谐，失望而走。改革既然无望由上而下，只有寄望自下而上。18世纪末，自由主义的政治理论朝两个不同方向发展，有的思想家走自然权利之路，有的走功利主义之路，但所有自由主义者都能同意，国家存在的目的是为了促进人类进步，无论它选择的是保障自然权利之路，还是举着功利原则的大旗促进最大多数公民的最大幸福。这里必须指出，自然权利哲学与功利哲学都不“必然”意指民主。要国家保障自然权利，有各种途径，民主只是其中之一。原则上，任何文明国家、依法为治的君主政体，或贵族政治，都能保障生命权、自由权与财产权。任何文明形式的政府，只要肯尝试，也都能促进最大多数人的最大幸福。要紧的只是，除了民主，没有人能担保政府会有进步精神。让希望自然权利获得保障或幸福获得促进的多数人参与政治，似乎是确保统治者关心被治者正当利益的惟一办法。

因此，在19世纪，代议政治的原则获得所有自由主义者接受。自由主义者可能争辩谁应该有代表，以及根据什么基础来代表，19世纪欧洲（与美国）自由主义的历史，可以写成所有自由主义者在多多少少有点勉强之下皈依以普遍（男性）选举权为基础的民主共和国原则的历史。他们所以勉强，不难了解。欧洲自由主义者习惯于贵族控制国家权力，也看惯国家权力作为阶级支配的工具。在代议机构相当发达的英国，也是如此。英国激进主义者批评他们的国会流于“阶级立法”。自由主义者不喜欢以阶级自居，他们认为贵族和劳工阶级才真正算是阶级。毕竟，自由主义是理性人的普遍信条。只有贵族与无产阶级才会自私，将国家权力当成阶级权力而谋其阶级之利。自由主义者不想逼贵族松开权柄，以免落得眼看着无产阶级透过普遍选举抢过那些权柄，玩弄而图其阶级私利。因此，政治改革必须徐徐为之，寸寸步步由自由主义引导。自由主义者大致是由于相信人类终必进步，才甘心认命，承认选举权扩大的过程一旦开始，就不可能停止。

由后见之明可以知道，以人民普遍行使政治权力为基础的民主共和国，当初并非必然胜利。1863年林肯总统在希尔兹堡说，在此阵亡的将士并未白死，因为透过他们的牺牲，自由的政府将会继续存在。他这话点出一个真相，就是代议制民主正在奔命。美国意义的自由政府只存在

于梅森—狄克森（Mason-Dixon）线以上的合众国，不存在于世上其他任何地方。英国尚未将选举权扩及工人，法国由拿破仑三世的军事独裁体制统治；在欧陆，强权已背弃 1848 年的立宪承诺；俄国仍然是农奴制国家。美国内战之后，部分由于北方获胜，民主观念才再添活力，在政治上扎实着根。世纪中叶的悲观逐渐退潮，欧洲每个国家都将普遍选举权列入政治议程。

民主政治实践起来是何模样，对民主友好或敌视者都只能猜测。民主制度的敌人自认早已知道民主政治是何玩意，而且不认为他们实际看见的现象非常令人振奋。古代雅典的民主处死了苏格拉底；18 世纪，暴民频频扰乱英国政治，在英国失掉北美殖民地这件事上也难辞其咎；人民进攻巴士底狱，见断头台铡头而拍手称快；1848 年之革命，无疑是暴民背后作祟，1871 年之巴黎公社，前锋即为暴民；美国的政治自始标榜民主，其实是暴民煽动术，而且腐败昭彰。作此想法的人如果认为民之难治是政府一大难题，或许情有可原。引人民为治国伙伴，无异任罪犯为法官。反民主的主张不缺军火，但其中很少取自对民主实践的批判。托克维尔以外，问题仍是：欧洲民主将会是何模样？

惟一共识是，自由主义民主国家的政治将会是不一样的政治。政治思想史上，处处可见落空的预言，自由主义的预想，和其他任何社会与政治理论一样，很多没有应验。自由主义者预料，他们的政治理念所到之处，都将获得理性的人普遍接受，但将经过一番奋斗。根深蒂固的无知与迷信势力不会轻易放弃，基于此故，自由主义者尽管口口声声反国家，袖子里却随时藏着国家，作为对付世上顽抗不化的权贵的手段。关于自由主义式的未来，预言有两种，其间差别在于那预言未来的自由主义是不是和斯宾塞连在一起。前文曾说，在 19 世纪，自由主义从一种主张工业社会将会愈来愈单纯的理论，变成一种主张工业社会将会愈来愈复杂的理论。当时看法有二：社会不是由于贵族与根深蒂固的贵族特权式微而单纯化，就是由于社会分工日益增加而复杂化。说来可怪，这两种社会学立场都被一种政治理论当成基础，这政治理论，至少以大纲轮廓而言，一直未有重大改变。个别自由主义者对未来无论看单纯或看复杂，自由主义认为世界将会愈来愈容易了解的信念都从来不曾动摇。大众教育将会增加识字率，日益提高的生活水准将会增加空闲来省思社

会状况，造成愈来愈多人了解自由主义所根据的社会真理。不作如是观，就是把自己摆在当代最新科学思考的对立面，换句话说，就是蒙昧主义，或蓄意愚鲁。

自由主义的政治，使政治——众人之事——自古代城邦以来再度成为真正众人之事。自由主义的一大利器是公开难堪。有些政治行之于沙龙（与闺房）、俱乐部或别庄之中可以容忍，却难以见容于光天化日之下。在英国，自由主义者喜欢形容不改革的国会肆行“阶级立法”，意指国会所作所为皆由一个派系弄其伎俩。自由主义的政治将会十分不同。自由主义的政治里还是会有政治领袖，却是起自社会的意见领袖，不是由一个派系推出来遂行派系私利而造成人民不满的领袖。贵族政治就是今天说的“特殊利益的政治”。自由主义的政治是依照公开明述的原则而进行的政治。忠于原则，而非忠于阶级，是自由主义领袖不同于比较不开明面可以视为派系代言人的那些政治领袖之处。保守主义的政党和社会主义政治运动也有此弊。只有自由主义有资格以所有理性人的名义说话；因此，保守主义与社会主义必定也有其非理性之处。它们非理性之处何在，不难指认。一切贵族，内心其实都是战士武夫，偏爱以暴力解决国家与国际难题。社会主义运动之非理性，则在于它们不了解现代社会的走向是斯宾塞式分化，而不是马克思主义式极化，而且马克思主义里总是有个危险的雅各宾特质，指望以革命暴力创造社会主义的未来。保守主义言必称“一国”，社会主义梦想普罗阶级自我普遍化，其实都有分裂社会的作用。自由主义者自认为掌握社会与政治的核心，左右皆通，希望令两边或两边之中足够的人改宗自由主义。

我们也不宜低估自由主义普遍化使命成功的程度。18世纪启蒙运动在欧洲贵族，尤其在法国贵族之间，颇有收获。那些优遇启蒙运动人物的贵族任由大革命发生，然后又未能保护他们的国王与王后，保守势力永难原谅他们。19世纪，自由主义者希望工人有了投票权，能支持那些当初率先鼓吹扩大投票权的自由主义政党，许多工人也的确成为自由主义的支持者。我强调这一点，因为论者通常偏重自由主义在19世纪末到20世纪初不敌其意识形态敌人而失败。论者说，自由主义碰到民族主义与社会主义，本来必败无疑。其实自由主义相当强韧。自由主义之死，历时比一般认为的长得很多。此外，很多事情不是连环发生

的。自由主义并不是在批判它的那些学说出现那一刻就消失。我们甚至可以将自由主义与社会主义看成同时在发展，虽然自由主义无疑是先起步的。自由主义也可以说奠定了所有近代政治学说的基调。柏克首先明白，启蒙学说引起法国大革命，对治的学说如欲有效，必须与那些革命学说一样周备。柏克的领悟首开其端，后来社会主义学说也针对自由主义逐点反驳。自由主义对过去有个观点，社会主义也有；自由主义与社会主义的未来观，大体结构相同——两者都追求未来的和谐，两者分别指定一个群体带来那个和谐。早期社会主义是对早期自由主义的批判，后期自由主义是对早期社会主义的批判，而后期社会主义将后期自由主义兼而融之。

一切重要的社会学说，包括无政府主义，都走向同样的典型结构，于是所有社会与政治学说的大体建构方式与基本认定都有个罩门。实证主义时代，一切严肃以知识自视的学说都以当时流行的科学知识典范为标榜。自由主义以起源于17世纪科学理性主义，并鼓吹科学与教会蒙昧主义相抗自豪。穆勒尝试以与自然科学相同的程序来从事社会探讨，斯宾塞的社会学以生物学为准则。连保守主义也吸收社会达尔文主义一些观念，借此跃进现代。每个重要的政治意识形态争取视听，都说自己是真理。其间的差别，是它们对世界的看法差异甚大。其中，弱点最大的也许是自由主义，因为自由主义者相信“人人”都可能相信它对世界的说法是真理。启蒙运动有志发现一套普天之下理性的人都能接受的道德与政治。（社会主义与保守主义没有那么乐观，它们退而求其次，找到多数信徒就行。）19世纪的道德社会学突破启蒙运动的普遍论，认为只有同一民族才有共通的道德与政治价值观，社会主义者则主张能如此者惟有阶级。只有自由主义者主张启蒙运动那些普遍价值。

1900年左右，帕累托的政治社会学只是对自由主义的抨击之一。尼采说，一切政治学说与社会学说——基督教、自由主义、黑格尔主义、马克思主义——体面的外表底下全是“权力意志”，真理内容是零。马克思主义传统中的索雷尔，要求社会主义者将马克思主义理论视为“社会诗”（social poetry），一种能赋予人生命力的神秘之物。在维也纳，弗洛伊德认为，人为他们的行为，无论个人行为或集体行为，所提的理由，都是无意识情欲与谋杀冲动的合理化。帕累托的政治社会学对相信

它的自由主义者是要命的东西，因为他的“沉淀”与“衍生”理论，连同他的精英理论，都出于自由主义传统本身。帕累托在政治与思想上的出身，都是如假包换的意大利自由主义者。他认为意大利的未来寓于走进现代，亦即君主立宪的议会民主、健全的财政、自由贸易、邮政、电报与铁路，以及将意大利还留在“非洲”水平的南部统合于以罗马为中心的意大利北部。斯宾塞对后复兴运动（post-Risorgimento）的意大利政治与社会理论——以及隆布罗索（Lombroso）的犯罪学——有核心影响，当时作为自由主义者与实证主义者，意思就是希望意大利变成有如英国。青年帕累托和斯宾塞一样，相信世界大体上朝自由主义方向演进，意大利自由主义打通意大利的经济、社会、政治建制只是时间问题，意大利将会赶上比较先进、社会较为统合的邻邦，成为一个现代社会与现代国家。此外，意大利将如意大利人向来（多多少少秘密）所愿，成为一个强权。

帕累托参与意大利政治，并从瑞士的洛桑观察欧洲政治生活，才深信19世纪社会理论和政治理论对政治观念与政治实践之间的关系的处理非常不对劲。科学时代举目尽是自称真理的社会与政治理论，但这些理论禁不起一分半刻的严谨科学审视。此外，自称科学的各种社会与政治理论在根本要项上彼此矛盾，因此它们不可能全是真理。至少至少，可以说除了一家，其余皆伪，而且十分可能家家尽伪。许多政治人物见风转舵，背叛理论，做出与理论相反的行事，使帕累托认为大多数所谓政治、社会、经济理论颇有问题。1900年前后，资产阶级—自由主义政党轻易转向，主张为了增强国内产品在国内市场的竞争力，保护关税有理。这件事令帕累托特有所感。自由主义不只是自由贸易而已，但自由贸易是自由主义的试纸。你对林林总总的事情都可以别有看法而仍然自称是自由主义者，但一个人不可能是自由主义者兼保护主义者。保护主义，以及与之有关的“帝国特惠制”（imperial preference）之类政策，其基础是重商主义而非自由主义。在法国，资产阶级接受集体谈判为解决工资纠纷的办法，软弱令索雷尔大有感触。工资铁律（Iron Law of Wages），雇主一个世纪以来指天画地誓言的真理，一夕而弃。另外，社会主义者变成修正主义者，仿佛从来不曾听过，依照他们原先相信的科学必然性，资本主义国家一定会发生马克思主义革命。帕累托愈来愈相

信，政党与政治运动声称的“科学真理”其实是信则灵的东西。理论一旦令你尴尬不便，就可以丢掉，丢得愈不动声色愈好。

帕累托这个幻灭的自由主义者，感觉到所谓政治与社会科学大多是意识形态垃圾。我们可能料想他会走向绝望。自从启蒙运动以来，欧洲自由主义就坚信好的论点将会驱逐坏的论点。说自由主义的思想意义取决于它有能力产生一个真正能解释世界的社会科学，并非夸大其词。孔德的名言说，现代是实证时代，即科学时代，也就是现代人只能接受有证据的道德、社会及政治理论。基督教玄学的时代已经结束，并非因为玄学虚伪，而是因为玄学“难证为伪”，我们没有办法科学地证明玄学的前提真“或”伪。现代性的意思是将信念系统立基于可证为真（或者以当前知识状态而言，可能证明为真）的世界假设之上。如果没有这么一套假设，则一切政治学理都同等为真或同等为伪，而且无人能够分辨真伪差异。

令帕累托这位早先的自由主义者特别不快的是，他开始明白政治理论是垃圾，但同时发觉，在现代世界，政治观念的分量愈来愈重。要是垃圾观念在社会与政治生活上不占那么大的分量，就不打紧，但实情不是这样。19世纪末叶的政治社会学（以及其他种种）逐渐得到一个可怕的结论（自由主义者，以及所有认为自己的学说是科学真理者，都认为可怕），说信念系统是否真理，与其实行之是否有效全无关系，有人甚至开始主张，观念之实效，与其内容真理成反比。这等于说，在科学与无知之战里，无知获胜了。

帕累托之见与马克思主义有何不同，特别是，与马克思主义的意识形态理论有何不同？马克思与帕累托之间有些浮面相似之处，因为两者都说要扯掉政党与政治运动的面具。两人都认为社会与政治学说只是体面的外表，骨子里都是自利动机。马克思抨击资产阶级的政治经济学，说它是资产阶级追求经济与政治霸权的（思想混乱的）意识形态。意识形态不过是团体利益的外表。帕累托不会不同意这看法，但他会加一句说，马克思主义的意识形态理论也可以应用于马克思主义本身。马克思主义也是一个利益团体——工人阶级——用来追求其霸权的一套自相矛盾的观念。但在《社会学通论》里，帕累托更进一步。他真正感兴趣的问题是一个政治论点其实来自何处，以及它为什么有效。帕累托认为一

切所谓政治与社会理论，基本上都是次出的或衍生的，因此他管它们叫“衍生物”。衍生物多多少少是复杂的，其近代变体更是复杂得很。帕累托说的衍生物，来自他说的“沉淀物”。沉淀物之于衍生物，如字根之于其衍生字。衍生物每每含有沉淀物，不过，想要辨识的话，往往需要特别的技术，像一个语言学家看出衍生字的字根，无论这衍生字多么扭曲。这些沉淀物是些非常单纯而概化的态度与信念（帕累托经常称它们为“情绪”），广布于一个社会之中，年深月久，改变极慢。沉淀物总加起来，并不构成马克思主义说的意识形态，因为它们大致上并不专属于某个阶级。有些沉淀物，例如对权威的态度，其功能可能有点像马克思主义说的意识形态，但沉淀物还要更概括一点（帕累托偶尔称它们为“本能”，我们对之自动会有反应的东西）。衍生物，即当事人认为会有说服力的一套论点，总是剥削沉淀物。原则上，沉淀物在政治上是中性的，意思是说，任何政治角度都能剥削它们。马克思主义者、自由主义者、保守主义者，后来加上法西斯主义者，都剥削沉淀物以遂其各自目的。他们的理论只是对同样的沉淀物作不同的剥削而已，近代以来的政治意识形态所以有其共通的字汇、同样的典型形状，道理在此。这无足为异，因为所有衍生物都是同一套沉淀物剥削游戏的结果。

因为人人玩的是同样一套沉淀物剥削游戏，我们根本无从以理性的观点在它们之间作选择。沉淀物是非理性的，不是思考出来的东西，它们就在那里，非常难变，更不是一个世代的理性论辩所能改变。沉淀物是非理性的，则衍生物也不得不是非理性的。于是，自由主义民主政治的一般政治竞技场成为“晦暗的平原，无知的军队在上面抹黑相杀”（译按：英国诗人阿诺德〔Matthew Arnold〕诗《多佛海滩》之句）。政治行为如果是以意识形态为基础，则大多就是非理性的行为，证据之一是，意识形态不再有用的时候，可以一丢了事。

帕累托没有说社会上一切行为都非理性。科学本身是一项社会事业，其行进就是理性的（帕累托使用“合逻辑”一词），因为它一步接一步，寸寸进展都踩在证据上。科学是合逻辑的，因为它的手段与目的配合。科学知道它要什么问题得到解答，知道如何寻找这些答案，也知道它称为答案的东西真的是答案。经济生活有很多也是如此。个人与群体追求能够清楚表述的经济目的，而且理性地行动，也就是尽量以合乎

成本效益的方式去追求那些目的。事后，如果他们成功了，他们自己与旁观者都能明显看出他们的行动是理性的。政治团体有时候也假装合乎逻辑，提出“平等”、“自由”或“革命”之类目标，或者无论什么目标。但这些目标太笼统，根本无从达成，不然就是太模糊，你根本无从分辨你达成了它们没有。有些政治行为当然可能是理性的，但其可能的最大理性程度只是符合经济学上的理性模型。有限的政策目标也可能用合乎成本效益的方式实现，但帕累托真正感兴趣的不是这种程度的政治。帕累托有兴趣的目标，是那些以理性之名从事政治交战的巨大意识形态系统，包括过去一切曾经助长当前思潮的理性主义妄想的那些政治与社会思想。我们如果相信帕累托的声称，则柏拉图、亚里士多德、阿奎那与卢梭（“可怜的胡说八道”）的大多数著作，自然法与社会契约，社会达尔文主义大部分，马克思主义绝大部分，一切带有宗教余痕的政治思想，进步，人道主义与和平的国际主义，以及自由、平等、博爱，都必须扔进观念史的垃圾堆。全是沉淀物的衍生物。

政治与社会学说在它们本身时代望之可能新鲜，何以如此，不难解释。有些沉淀物是“能革新的”（这不是帕累托自己的用语），有些是“保守的”。帕累托说的“一级沉淀物”，统称“综合的本能”，能导致一些衍生物，这些衍生物重新安排事实与观念之间的关系。最容易的事情，莫过于凡“进步”都连上“好”，凡“反动”都连上“坏”字，就像在过去，凡与“祖先的精神”相连的都“好”，与创革相连的都“坏”。衍生物本身也变态无限。一个字根会有什么衍生字，是无法预测的，人的机巧会从沉淀物里做出什么衍生物来，也难以预测。帕累托置于“综合的本能”这个标题之下的沉淀物里，有一个是“寻找逻辑解释的冲动”，意思是说，打从世界开始以来，人就用合理化的美言来装饰传统行为。今天的惟一差异是合理化必须披上假科学的形式，因为现代世界拥抱科学观念，以之为真理的惟一有效判断标准。帕累托所言如果不错，那么，说“我相信我应该这么做，因为科学显示这样做是对的”，与说“我相信我应该这么做，因为上帝要我这么做”，其实并无差别。现代世界选择了一个不同的上帝，即科学，说听从这位上帝的话就是理性的。

帕累托将人类根深蒂固而且大致不变的冲动、价值观与情绪称为

“沉淀”，因为他认为，将理智与合理性从社会框里拿掉，剩下的就是这些沉淀。帕累托承认的仅有理性活动是科学、战略以及经济自利的追求，因此，拿掉理性，留下来的就是我们所谓社会生活的大部分。只有与科学、战略及经济学相连的思想形式才是合乎逻辑的（用帕累托的话说，即不是从沉淀衍生的），将理性拿出社会框架，人类思想大部分还是留在那里。这是帕累托的核心论点，也是他最惊人的论点，对自由主义冲击甚深。自由主义者期望世界愈来愈理性。当自由主义者，就是当现代人，而这现代有其明确的启蒙意义，也就是摆脱过去的过时的思想模式。18世纪以来，自由主义者就寄望，有朝一日，人类的行为与人类的制度能立足于或改革于一个新的理性基础之上。帕累托所言如果成理，则这期望一直无非幻望。沉淀十分顽强，帕累托才会有时候称之为“本能”。论者有时指责帕累托不知本能是永远都在、永远不变的，而价值观与情操虽然改变缓慢，却非“既予”（given），与本能有别。帕累托没有明白区分两者，可能是为了方便论证。帕累托可能有意借此点出，沉淀极为顽强，硬将它们与本能区分开来，并无意义。此外，沉淀极为持久，对之寻根溯源，也无意义。寻找一个沉淀物之道，是透过行为与衍生物，我们对本能的认识也不外由此而来。既然如此，区分本能与沉淀有何意义？

自由主义者曾认为，日益增长的理性，将是把一个社会维系得更密切的纽带。进步的意思，就是消除那些既不会造成社会分裂，对进步也没有什么看法的信念，以及建立在那些信念上的惯例与制度。因此，自由主义将“理性的”等同于“社会上有用”，将“社会上有用”等同于“增加人类幸福”。帕累托打乱这如意算盘。他痛快指出，信念和行动的合理性，与社会功用之间绝对没有关连。使社会维持运作的是沉淀与发自沉淀的行为，沉淀并没有理性的起源，其起源反而十分晦暗，晦暗到这些沉淀本身不妨归类为“本能”。古希腊以来的政治与社会思想家何以一路犯着理性主义的谬误，不难了解。政治理论家的本色是逻辑家，内心深处希望一切社会行动都是发挥理性的结果。有些社会行为往往是发挥理性的结果，政治理论家天生有将这一点加以夸大的倾向，说大部分社会行为纵使不是理性的，也是只能视为“失算”那种意思的非理性。于是理性的行为要视为“好”的行为，“坏”的行为是非理性的行

为，罪恶变成失误，失误则被视为非理性的制度与信念所造成。认为犯罪划得来，是非理性的，但作奸犯罪之徒是因为被他们的社会辜负得太厉害了，才变成愚蠢到看不出犯罪划不来。所以，社会让它一个成员沦此地步，一定有不对劲之处，也就是非理性之处，所以，社会需要更多理性来消除犯罪。理性主义这种流利的三段论法忽略了，其实是一个社会里那些根深蒂固的沉淀信念在压低犯罪。自由主义的理性主义只知讽刺这些信念不理性，可能助长了犯罪。

有人非常容易产生帕累托认为一切社会行动都非理性，以及世事从来没有多少改革的印象，但这印象是错的。帕累托显然认为非理性的社会行动比自由主义者承认的要多，他也显然认为人类思想的改变比理性主义者承认的要缓慢得多。不过，人类生活有个很大的领域——利益的追求——是理性的，而且帕累托没有鲁钝到否认世界的确会变这个明显事实。人确实追求他们认为好的东西，有的是出于本能，例如吃、穿、住的本能，有的则出于性的本能。追求财富属于这个范畴，就是追求我们通常说的“利益”。追求利益可能是个人式，也可能是集体式。帕累托认为手段才有理性可言，目的没有。除了一般所谓“基本需要”的满足之外，我们没有通盘判准来认定人类行动的某个目的比另一目的“理性”，而且个人或群体并没有理由不能追求彼此矛盾的目的。帕累托要我们看看现实世界，自问能不能在里面找到理性的人能够一致同意去追求，或实际的确一致同意去追求的一个目的或一套目的。整个启蒙运动站不站得住脚，就看能不能证明这么一套目的存在。帕累托明显认为，除掉对利益的追求，一套普遍有效的目的是不可能找到的，而且他同样明显认为，“所有人都追求其自身目的”之类陈述太概括，没有意义，甚至造成严重误导。帕累托觉得十分惊奇，人确实会真诚地追求不能精确界定为“自利”的个人或集体目的。经济上的自利的追求，以及那种会转化成权力追求的自利，帕累托会承认是理性的，但人类社会特别之处是，里面有很多目的导向的行为不能归于这两种意思的自利。人追求幻象，并且将珍贵的资源投入这种追求，似乎无比快乐。他们追求“进步”或“人类的幸福”，或自由、平等、博爱，或社会主义，这些都是太模糊的目的，根本无从分辨你实现了它们没有，他们却乐此不疲。

帕累托认为，这是人类行为之非理性的极致。人经常不顾理性目的

而追求非理性目的，无论追求这些目的的个人或群体在道德或政治上持何见解。自由主义者如此，社会主义者亦然，法西斯主义者如此，共产主义者亦然。帕累托这些说法，在思想上所图匪小，因为他认为他把每个人都看透了。如果帕累托所言为真，则自由主义大部分是思想垃圾，马克思主义亦然。帕累托从未否认今天所谓历史唯物论的世界观里有相当真理。任何至愚看看现代世界，都看得出资本主义的发展。和马克思一样，帕累托认为任何不承认资本主义重要性的世界观都是故意麻木。和马克思一样，帕累托对资本家“说”他们在做什么，和他们实际上在做什么之间的差异，颇感兴趣。马克思要我们随时留意“意识形态”，也就是那些有意无意设计来为自利行为圆说的信念系统，而其说词自称它们的行为有利于整个人类的幸福。马克思主义者所说指的“资产阶级意识形态”，换成帕累托用语，就是“衍生物”，但马克思主义者所说的意识形态，只是千百种可能的或实际的帕累托衍生物之一而已。马克思主义者有时把所有信念系统都指为意识形态，说只有马克思主义自己能免掉“意识形态”这张要命的标签。依照帕累托的沉淀物与衍生理论，这是一种太狭隘的信念系统看法。信念系统有时可能是利益的衍生物，但帕累托的用意是要显示，大多数信念系统不是利益的衍生物，也就是说，大多数信念系统不够理性，根本称不上马克思主义所说那种意思的意识形态。利益导向的人类行为至少还有一点道理，所以意识形态也有一点道理，然而马克思主义者称为意识形态的东西，大多是为非逻辑目的辩解的非逻辑论点。

帕累托也不否认无产阶级追求社会主义目的可能是理性的，虽然他认为把社会主义看成单一目的是不可能的。工人阶级，或工人阶级的政党，追求明确足以用清晰的经济学语言来表述的目的，那他们就是理性的，他们用来支持这些目的的论点，如果是关于手段的论点，那也算是理性的论点。但社会主义者把可贵的精力用于追求社会主义那些愈说愈大的模糊目标，就不高明了。教条社会主义事实上就是如此花费精力，这适足显示教条社会主义者何等愚蠢，自欺欺人。

关于改变，帕累托有一套连贯的理论。现代生活与思想，处处皆变，帕累托知道有待解释的不是变的事实，而是变的速度。关于变的速度，有个可能性是，一个社会里，不同的部分会有不同的改变速度和不

同的改变方向。自由主义社会学认为，现代社会是异质社会，由许许多多不同部分构成的社会。根据自由主义看法，一个理想的现代社会，其不同的各部分以有效率的、彼此连贯的方式共同发挥作用。所有部分都朝同一个方向走。政治与社会变化无疑先发生于社会有机体的某个部分，但其他部分将会陆续跟上进步之路。社会的统合，需要所有部分互相赶上，否则它们如何有效率地彼此合作？这种认知，就是自由主义改革大业的思想基础。自由主义的进步观念在一个社会的所有政治、社会、经济建制里打通改革之道，自由主义才算充分实现。实际上，则自由主义很清楚，重要的改变将会首先出现于经济。经济现代化，资本主义先到，社会与政治现代将随后而至。一旦经济将球一滚，三者可能同时而进。自由主义的敌人，马克思主义者，思路也差不多。马克思主义者预期资本主义将会影响社会上、整个世界里的——一切，这个过程莫之能御，只是马克思主义者为这个过程预言的结果和自由主义预言的结果非常不同。

帕累托否认社会平衡的条件是一个社会的所有部分都能彼此赶上现代化脚步。自由主义者知道，一个社会里，各部分的进步会不均匀，但他们认为社会平衡有赖于打平这不均匀。他们认为，一个社会各个部分间的现代程度如果太不均匀，这个社会的内部关系将会相当紧张。帕累托请读者看看现代世界的社会，瞧瞧是不是这样。根据帕累托自己的意大利，就能作成和自由主义相反的论点。自由主义所说的那种进步，无论从地理或从制度来看，在意大利都极不均匀。在意大利，经济、社会、政治现代化集中于北部工业城镇，罗马以南的意大利，在以北人心目中是“非洲”，由教士、地主及土匪统治之地。意大利的政治制度是按照最新的自由主义理路设计的，君主立宪加议会民主，意大利的行政体系也以西欧最新的设计为模型，然而，凡此种种都难掩这个事实：衡以英国标准，意大利根本不是一个统合的社会。意大利自由主义者，像焦利蒂，也看清这一点，但他们误以为议会民主、理性的行政系统、工业化、铁路和电报将会有意大利需要的统合效果。批评焦利蒂的人认为这是本末倒置。现代议会政治的制度与程序，在已经享受高度统合的社会才有其用：看看美国和英国，再对照一下意大利、法国，以及南美洲那些完美抄袭美国宪法的共和国。最重要的一点是，意大利心脏有个教

皇制度，这个制度还十分反动，其社会思想还要相当时日，甚至才不会跟自由主义一些比较不激进的主张起冲突。

意大利之例如果可据，则一个各部分之间在社会进化阶段上相差甚远的社会是能生存的。这又打开一个逗人寻思的可能性，就是一个现代社会某些部分可能留在“停止发育”的阶段上，有些部分甚至可能在倒退。这对政治社会学构成两个彼此关连的理论问题：在现代世界里，意大利这样的社会是靠什么维系的？以及：这样的社会里，真正主持局面的是谁？意大利崭新的、进口的政治与行政建制并没有发挥应有的功用，那一定是别的东西在维持局面，使意大利没有土崩瓦解。帕累托解答这些问题，产生了他著名的精英理论。

精英理论

帕累托的精英理论，其出处是认为，我们看一个国家，如果只看它形式上的统治安排，很难分辨到底谁在发号施令。帕累托所有政治见解背后，马基雅维里都呼之欲出。没有谁比马基雅维里更了解，宪法形式可能沦为掩饰权力现实的空壳子。宪法经常被利用，为以与宪法精神完全相反的方式行使的权力提供正当性。马基雅维里时代的意大利各邦是戴着共和国面具的专制政体，那些专制君主，或者其中的怪物，尽其所能，在共和国宪制内部破坏共和制下的自由。帕累托的政治思想以通论性的文字表现出来，但他其实和马基雅维里一样为意大利的问题痛心叹息。一个没有享受高度统合的社会，必定是种种不同团体与个人行使社会权力的社会。“权力”如果界定为一个团体或个人深重影响另一团体或个人生命机会的能力，则一个统合不良的社会，其权力中心可以预料不止一个。用自由主义的话来说，一个异质社会——一个有许多不同部分的社会——其每个构成部分都可能产生一组权力行使者。帕累托发现，所有在某一层次上可以“现代”称之的社会，无不如此，较为进化较不进化的社会之间的主要差异是，在现代社会，精英在功能上远更多样。在古代社会，主持局面的可能是教士与战士。在分化程度不高，真正清楚自成团体者只有战士与教士的社会，情况不得不如此。相形之

下，高度分化的近代社会，统治精英的成员广泛分布于不同的社会类型。帕累托认为每个重要的社会群体都会产生它自身的精英，一个社会的精英，是那些自发地从社会里浮现的精英的总称。精英显然包括议员与官僚系统，但范围远逾于此。因此，帕累托区分一般精英与统治精英，一种不尽容易的区分。统治精英其实就是政治精英，也就是其政治决策将会对未来造成影响的那些人。很明显，并非所有会对未来造成影响的决定都是政治决定，而且所有精英决定可以说至少都会对统治精英本身的选择范围造成影响。（现代政治学的主要难题之一，就是“政治”决策、“经济”决策及其他种类的决策要如何区分，最好的办法至今仍然是取法帕累托，说其间差别在于政策出自谁手，而不在政策本身。从一个观点看，所有政治决定都是经济决定，所有经济决定都是政治决定，因为这些决定都牵涉到权力的行使。区分不同的政客与商人群，比区分他们在做什么，要容易得多。）

精英形态繁多，有的“封闭”如种姓阶级，有的“开放”。帕累托认为近代统治精英愈来愈倾向于开放。精英会改变。任何社会里，“真实”精英都是有才能、有干劲的精英，但“真实”的精英往往没有精英之名。旧有统治精英自卫抗拒新兴精英，一切社会的政治斗争大致就是这两者之争。精英的运作方式又各有不同。有的精英依靠武力，有的倚重说服。说服其实就是常言所说的“正常性”，即创造有利于精英统治的意见。过去，精英比较倚重武力；封建社会的武士阶级就是例子。当前，要促进精英之利，说服似乎是最合乎成本效益之道。说服的目标可能是利益或沉淀物，或两者皆为目标。帕累托由于反马克思主义，不容（经济）利益先于沉淀物。任何政治理论、任何宣传忽略沉淀物的重要性，都自暴其短。

帕累托的武力与说服之分，不能当成对自由主义进步理念的乐观注解。自由主义者都认为，在近代世界，所有事务都会愈来愈取决于意见而非武力。启蒙运动以来，这一点众见所同。不过，自由主义者的“意见”一词，指启蒙的意见、先进的意见，和自由主义者一样的意见。帕累托所言如果没错，则自由主义的预言有一部分虽然对了，却和另一部分相互矛盾。19世纪社会科学异口同声认为观念与理论扮演关键社会角色，但到19世纪末，社会科学开始自问，能扮演这等角色的观念是

什么样的观念。帕累托先得其中无数人之心，说观念的社会影响力与其思想价值大概两不相关，许多社会科学甚至看出社会影响力与思想价值其实互为反比：观念在思想价值的尺度上愈难看，愈适合社会目的。帕累托笔下那些靠说服运作的精英，甚至没有旧时以剑为治的那些武士那种蛮干的诚实。新兴统治精英如逐渐得势的狐狸，旧有统治精英是渐失天下的狮子。用马基雅维里与帕累托的话来说，近代政治信念系统都是狐狸在为衍理披上正当性。原则上，近代精英也没有理由应该尽是倚重说服的开放精英。帕累托并非进步主义者。未来，或其中一部分，很可能是过去的重演。没有哪个现代统治精英会笨到宣传武器老是出鞘，但觉得自己前途受威胁时也没有理由不诉诸武力。法西斯主义发挥想像，将帕累托之说加个转折，透过暴力实行宣传，成为武力与说服的综合。法西斯党是狐狸兼狮子，成为完美的马基雅维里式君主。（无政府主义者也想到“先用行动（也就是炸弹）宣传”这个战术。）

我们很容易低估帕累托政治思想之激进，以及它将历史悠久的政治思想世界做了多么彻底的重铸。早自柏拉图之前以来，政治思想家就一直尝试将统治形态作个分类。亚里士多德将统治形态分成三种“纯粹”形式与三种“腐败”形式，只是无数这类尝试中最著名的一个。后世无数思想家不是沿用亚里士多德的分类，就是稍加变化。帕累托之言如果当真，则这一切分类无非白费工夫。政府形式无论如何，无论是一人统治、少数统治、多数统治、王权、贵族或寡头统治或民主制度，其实都是精英统治。未来无论谁想发现什么是典型的现代统治形式——议会共和或极权主义——也都将注定失败。

我们也很容易将帕累托的主要论点视为老生常谈。有人会说，世人向来就知道种种支配社会的信念系统在思想上是可笑的东西，也有人会说，世人向来已经知道精英占着统治位置。柏拉图以来无数权威可供援引，来显示帕累托这些政治看法是占已有之的老掉牙见解。帕累托也没有根据经验主义的精神来证明他的论点。帕累托的政治思考形成一套社会学理论的一部分，这套社会学理论极具形式之美，但他为那理论辩护的方式并没有多少经验依据（批评帕累托者也喜欢指出，按照晚近标准，帕累托用来支持他理论的证据多属杂闻掌故性质，不是古人故事，就是昨天的报纸头条）。然而这些批评都没有注意帕累托提出其论点的

背景：几乎全世界都同意，过去是寡头统治。到帕累托当时为止，政治一直是派系的玩物。自由主义者认为，现代政府将是民选领导者主治，这些领导者对民选议会负责，透过民选议会对人民负责。选举时，民意代表将其资格公开示众。好的资格将会驱逐不好的资格，而且至少能预期会有些职位轮替。（同理，终身职人选也必须依照公开的优异标准派任。）现代政治领袖是帕累托两种意义的精英，既是真实的精英，也佩上职务标志。他们是人民意志的媒介；他们至少原则上可以预期是来自民间；他们必须频频接受选举的考验。自从柏拉图的《理想国》以来，从来不曾有人这样要确定人民的统治者真的是统治者。一切公开。但精英理论开始突破自由主义民主观点。议会领袖在政坛久居其位，以选举为品管过程之论已难以十分取信于人。现代精英并非全是民选公职人员，也并非全是因优秀而获派任。而精英理论必须寻找精英，也说明了，自从统治精英玩弄幕后勾当的丑恶昔日以来，情况改变少得可怜。选举可能使那些愚蠢相信自由主义说词的人以为现代精英的正当性多一点，但现代精英的精英性格比起向来的精英并无多大差别。

帕累托认为一切精英都使用说服。用帕累托的话说，一切精英都剥削沉淀物。我们知道，沉淀物改变极慢，慢到可以归类为本能。剥削沉淀物，以及加以组合运用的方式，不计其数。因此，所有政治变化都可视为不同的沉淀物被以不同方式玩弄的结果。现代性（自由主义者说自由主义是其最重要部分）是许许多多用同样那几组音符奏出来的主题之一。帕累托认为过去无法预知未来会在一架钢琴上奏出什么曲调来，但沉淀物——钢琴上的音符——在相当程度上决定了钢琴音乐将会是何模样，因为乐器没有改变，即使改变，也缓慢而不会非常显眼。自由主义者说的现代性，其实源出非常古老的原因。自由主义始于理性时代，其信念是，从今以后，决定人的行为的因素将会不同已往。一个经过重新建构的世界将会引导个体走上新道路，新方向。往前、向上之路将对人人开放，过去可望不可即的特权生活，将会人人可过。这将会需要时间，但现代性的未来将使一个社会里最寒微的成员也享受到令前近代大多数人欣羡的生活。针对这个远景，精英理论提出小说家与社会学家早已知道的一个道理：精英与大众之间的鸿沟即使不说愈来愈宽，也一直那么宽。

自由主义与对自由主义的批判，涵盖了近代政治理论的整个可能范围。反自由主义理论大多袭用自由主义本身的形式。首开反自由主义理论先河之作，柏克的《法国大革命的反思》，就是如此，抨击自由主义，而力求与自由主义一样广远、通贯。一切对自由主义的抨击，从民族主义，经黑格尔以至社会主义，都表现出同样的倾向，就是进行双重意义的合理化：作理性推理，同时提出自圆其说的理由。帕累托要我们将所有这些理论打成思想上没有价值之物。尼采也这样劝我们，只是劝法不同。帕累托说，判断理论有无价值，只有一个标准，就是有无科学内容。依此标准，马克思主义与斯宾塞主义有些可取，但是不多。最科学的政治理论与其他政治理论之间的差异，比起科学与政治和社会理论的伪科学间的差异，微不足道。这对自由主义当然打击不小，因为自由主义自称立基于17世纪的科学革命。对自称“科学的社会主义”的马克思主义，也打击不小。帕累托不是从外在攻击政治理论的科学企图。他不是从山顶发射雷霆霹雳的尼采。将帕累托比拟于伯恩斯坦，才最恰当，一个信徒从内在向其信仰发出疑问。不同之处是帕累托比伯恩斯坦走得更远。伯恩斯坦保存马克思主义可存之处，就如穆勒保存边沁主义可存之处。帕累托尽举自由主义而弃之。例如他坚持战略是理性的，这项坚持，当代人不会看不出来，他的意思就是抨击自由主义（与社会主义）理性的世界不会有战争之说。据帕累托之见，只要条件恰当，战争是一个十足理性的选择，一如在某些条件之下，精英诉诸武力是完全理性的。自由主义希望在国家与国际生活中消除暴力，帕累托却似乎说，追求社会和平与国际和平的冲动不过尔尔，是一种与本能并无多大不同的冲动，根本谈不上是理性的。

建构精英理论者，不独帕累托而已。如果说帕累托有个缺失，那就是他对实际精英或过去的精英的处理缺乏任何真实的经验基础。帕累托和他的意大利同胞莫斯卡声称，一切有组织的人类生活，都是由精英安排其中秩序。这项声称如何证明？就这一点提出可信的证据者，是米歇尔斯。在英语世界以《政党》（*Political Parties*）知名的这本书里，米歇尔斯以一项实验设计找出证据。他的办法是，在根本原则就是要消除精英主义的那种人类组织里，找到精英主义的证据。这个人类组织就是社会主义大众政党。所有社会主义都是反精英主义的。一切种类的精英，

资产阶级精英、贵族精英、教士精英，都是社会主义的大敌。社会主义不愿满足于法律之前人人平等与政治权利平等的那种形式、资产阶级平等概念。社会主义说平等必须是真实的、日常生活上的平等，消灭一切将人与人分开的分别。米歇尔斯清楚认为，根据“大包含小”（*a fortiori*）的原则，如果连社会主义政党内部也讲究精英，那就没有哪种人类组织没有寡头统治。连一个矢志追求平等的社会主义运动里也藏着无名却有其实的寡头统治，我们就可以断定，任何组织都有寡头统治，因为只要是组织，就会如此。米歇尔斯在他当时的德国社会民主党发现此一证据。领导者与被领导者之间、支薪党官与一般党员之间的实质隔阂，较之于其他不以人类平等为志的组织，一样巨大。社会主义领导人自称党的仆人，常任党官以党的雇员为名称，都不掩一个事实：领导人与党官行事比较像主人与雇主，不像仆人或雇员。政治学家往后当然还是可能找到不由寡头主事的组织，但机会微乎其微。近代政治学大多早已在一切组织都有精英这个事实里打滚。

米歇尔斯与他的思想后裔每每说，他的“寡头铁律”理论是“价值中立”的。米歇尔斯自认只是就社会主义政党实话实说，以及引申之下，就一切人类组织实话实说。不过，政治学上的真理往往没有这么单纯。说一个理论“价值中立”，并不能担保它与价值无涉。政治与道德价值并非独自自成一个世界。价值是辩证的一部分，这些论点构成政治立场。社会主义以平等为目标，以平等为目标，就是预设平等是可得而获致的。说一件事情“应该”如何，就包含说它“事实上是可能的”。没有“事实上可能”，就没有“应该”。至少而言，米歇尔斯为政治上的右派提供了一些有用的军火。左派政党如果无法在他们本身组织内部实现他们的目标，他们怎么能指望在社会上创造平等？原则上，党是可以控制和操纵的。社会主义者自己也说，外面的社会可能没有这么容易处理。社会上有许许多多不属于社会主义的个人与团体，可能不像党员那样轻易接受改造。你如果在党内都无法实现社会主义的组织原则，还想以社会主义原则来组织整个社会，未免愚蠢。20世纪的右派经常指斥左派在政治上天真或伪善，原因在此。社会主义领袖言必称平等，对坦白维护不平等的对手喜作不屑之态，其实和那些对手一样是名位中人。任何社会主义者如果愚蠢到看不出社会主义政党也是寡头统治，那他们

的手根本就没有资格接近政治权力的杠杆。因此右派说，还是右派了解真实的世界。

精英主义理论有两个并非其本意所在的结果，值得一提。两个结果都有利议会民主。“寡头铁律”很容易产生的一个效果，是使天生本能十分不民主的人从此放心。大众民主可能根本不会造成社会平等。所有批评民主的人，连同民主制度的许多朋友，认为普遍选举权之下，未来属于无产阶级的阶级政治。资产阶级利用其势力促进其自身目的，资产阶级得势以前，贵族亦然。现在工人阶级有了投票权，其势足以产生有利他们自己的政治决策，为什么就不会利用以追求其自身目的？社会主义政党如果和其他任何政党没有两样，社会主义的政府可能也会和其他任何政府没有两样。比谁都更早而且更清楚看出这一点的，是立场特殊的马克思主义者索雷尔，一个20世纪极右派与极左派都引为自己人的思想家。索雷尔领悟到，从“寡头铁律”到当代的“资产阶级化”理论，不过一步之遥。“资产阶级化”理论十分单纯，虽然其运用变化并不单纯。这理论也有可观的经验基础，因为它以对社会主义政党的实际行为观察为根据。社会主义政党碰到党的节日，可能渴望革命，但是，在等待革命的日子，党的实际日常行事要另当别论。议会制或代表制政治有很多限制，其中一个是在党员之外，必须吸引不是党员的选票，这些选民可能同情社会主义党的目标，或一些目标，而并不怀抱革命信仰。社会主义党被锁在一个国家的政治制度里，在这套制度里，成功或失败的基本规则是别人定下的。从革命的观点视之，社会主义领袖陷入一个危险，就是变得和其他政党的领袖那样行事。自由派与保守派政党的领袖面对同意或不同意各党意识形态宗旨的选民，都已熟练争取选票之道，而且这些领袖对什么人说什么话，如家常便饭。（有人说，狄斯雷理人在郡里，是保护主义者，到了市镇却主张自由贸易。）自由派与保守派政党的领袖已经明白，教条党义的纯粹性，碰到选举有时相当尴尬，而政党领袖与选民也都愈来愈清楚，党的意识形态不尽是了解一个党的未来行事的可靠指南，无论这个党是执政或在野。议会政治很常见的一个讨好做法，就是提醒一个执政党别忘了它当初说它上台之后要怎么作为。

社会主义政党怎知不会如此？社会主义领袖怎知不会也开始觉得党

宣宗的革命与平等主义信条有点令人尴尬？选举政治里，谁都不想要的是令选民倒胃口。这一点攸关政党领袖特别重大。如果说职业政客不想在野旷日废时，政党领袖就是典型代表。当反对党，可能使党员内心温暖，热血澎湃，领导阶层却不然。他们有其自尊，这自尊意识推促他们去争取真实权力的位子，而且，在选举政治的游戏里，能向党内及选民表示本党领导阶层有扎实的政治收获为靠山，总是很有利的一件事。等待革命是很好的，但分期付款给支持者一点东西，为他们打打气，使他们革命胃口不退，总也是个好主意。所以，党必须与其他政治势力打交道，党如果在野，特别必要如此。那么，社会主义政党领袖可以拿出什么来，让其他政党和政府觉得值得和他们打交道？首先是选举上的支持，一个局外政党在国会或议会里支持局内政党：质言之，即联合政治。但索雷尔等人认为，社会主义领袖可能拿出更大的筹码来，也就是革命。社会主义党的领袖一个明显可用的战术，是告诉其他政党的领袖，和他打交道，强过面对革命。社会主义党的领袖会明言或暗示，让其他政治领袖知道，他是惟一有办法抑制其党员革命热情的人，他抑制他们的惟一办法，是让他的党员看见他们已经从现有体制中得到一些东西：交易就此谈成。然后，社会主义党的领袖向党员说，只有他有办法和反动势力折冲，带回来一些扎实的收获。社会主义领袖于是变成权力掮客，成为工人阶级与其敌人之间的沟通管道，并且使工人阶级比较能忍受反动势力，又使反动势力比较能忍受革命意识形态的政党，从而延后了革命。社会主义领袖变成权力掮客，当然得付代价。他们必须接受压力团体政治游戏的规则。而别的团体必须也有希望从这套体制中得到一些利益，否则游戏不值得玩。工人阶级的要求不再代表整个人类自我解放的要求，工人阶级从此被视为只是又一个利益团体，和其他每个团体一样依照相同的规则玩同样的政治游戏。

参加政治游戏，对社会主义的领袖不得不发生影响，即使他们是从工人阶级出身，历经党内磨练而来。他们的言谈开始像一切政治领袖，终而望之一如一切政治领袖。肉眼所见，工人阶级的领袖与资产阶级的领袖之间，区别往往并不明显，资产阶级里心怀不满的成员，尤其他们如果又是知识分子，甚至可能觊觎社会主义政党领导阶层的事业前程，而化身进来。身家名位的前途，加上迷人的议会游戏，社会主义领袖后

来被资产阶级政治彻底社会化，自己变成资产阶级，在一成未变的现有体制中有了必须保护的既得利益。显而易见，这个过程一开始，就是帕累托指出而米歇尔斯证明的精英主义过程。并非所有社会主义政党的精英主义都导致“资产阶级化”：列宁与布尔什维克发挥意志，保持其革命精劲之纯粹。但精英主义，加上在资产阶级政治的议会游戏中沉浸太久，的确导致“资产阶级化”。社会主义的贵族与资产阶级敌人细细思之，不能不大为放心。议会制度可能比历来所想强韧得多，可能也是驯化鲁莽的无产阶级革命势力的仅有办法。美国的约翰逊总统（Lyndon Johnson）有句名言说，让他们从帐篷里朝外小便，强似被他们从外面朝帐篷里撒尿。

精英主义与“资产阶级化”理论另一个有利资产阶级民主的层面是，它们隐然承认代议制民主与直接民主是两回事。激进圈子每每有个倾向，认为直接民主既不可得，其次最佳是代议民主。潘恩以来的民主人士都曾提出直接民主不可行，惟代议民主可取的各色理由：现代国家太大，无法实行直接民主，等等。《联邦党人文集》以来，代议制民主即被视为不是一种直接民主，而是一种变通，一种仍然以达到真民主为目标的变通。《联邦党人文集》说得很清楚，代议制民主的主要优点是能磨钝人民意志的锐劲，因为透过选举，能产生一批精英，这批精英的价值观与意志将会大大不同于他们所代表的粗鲁大众。《联邦党人文集》并非人人能解，在欧洲的民主政治里，人人却可以看见精英形成的过程。以民意代表制为基础的议会政治现在有了理据，说代议民主是变通的直接民主之道。社会主义领袖是其中一个重要、必要的环节，因为他们也是代议精英，有助于将社会主义社会化，融入资产阶级体制。民主的敌人不必再害怕人民直接行动了，代议制是变通的直接行动。所以，民主之敌与社会主义之敌认为代议民主是一个更好的选择。人民直接行动不过是社会主义革命的别名，代议原则也于此清楚现出其本相：它是对治工人阶级革命的解药。代议制如今自成一套理论体系了。

推荐读物

帕累托著作的英文版，可以读菲纳（Finer）编的《社会学著作》（*Sociological Writings*, 1966），及布科洛（Bucolo）编的《另外一个帕累托》（*The Other Pareto*, 1980）。米歇尔斯的《政党：一项关于近代民主的寡头倾向的社会学研究》（*Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*, 1962），至今仍然处处精彩。麦瑟（Meisel）编的《帕累托与莫斯卡》（*Pareto and Mosca*, 1965），也可一读。



第 28 章

自由主义的特殊敌人

群众与群众理论家

勒 邦

除了大胆，勒邦（Gustave Le Bon）其人不大讨喜。他有如一个出自莫泊桑小说的角色，一个能攀会钻的乡下人，一路升上巴黎社交与思想界的顶端。勒邦出身资产阶级家庭，到巴黎学医（1876年取得资格），但随即决定以普及科学为出人头地之道。他这个抉择并不奇怪，因为医学在当时还没有成为封闭的专业。在勒邦的时代，医学与相关的犯罪学、人类学及人种志尚无明确界线划分，而且所有学门都在达尔文《物种起源》（1859）为进化生物学带来的重大影响下重塑新貌。说19世纪下半叶人所思所写的一切几乎都受进化论影响，并非过甚其词，无论影响直接来自达尔文主义，或透过其他进化学说而来，诸如孔德的实证论，或斯宾塞主义；斯宾塞主义起源不在达尔文主义，但取资于达尔文主义甚多。

当时欧洲读书识字的大众希望了解新科学对他们的世界观将会有何影响，以及新兴的科学世界对他们本身将会有何冲击，勒邦正逢其时。勒邦的时代也是帝国主义的时代，他的读者希望知道欧洲国家对其殖民地是处于一种什么样的进化关系。勒邦的《群众：人民心智的研究》（*The Crowd: A Study of the Popular Mind*）在1895年畅销纸贵以前，他已经是一个名利双收的作者。他住巴黎歌剧院近旁一幢时髦宅子，日享美食，也经常邀聚当令知识分子、贵族与名媛。

勒邦总是有些圈外人的遗憾。他渴望科学大名，却因声称第一个想出相对论，遭爱因斯坦一顿难看。但他另外有他成功之处。他1929年获得法国政府颁给荣誉军团勋章，1931年临终，有两名贵妇随侍在侧（其中一个出身波拿巴族）。时至今日，《乌合之众》仍然不时重印。

自从洛克主张人有能力独力了解上帝创世的的目的以来，自由主义对人类的理性就寄以厚望。理性是什么意思，自由主义者并不是都说得清楚，理性是什么，自由主义者之间有时看法颇有差异，但自由主义者对理性的推尊是异口同声的。基本上，自由主义者相信人能为重大影响他们自身生活的决定负责，或者，人有能力判断别人为他们的决定。有人声称拥有特殊知识，能告诉别人应该过什么样的生活，自由主义者要人对这种人存疑提防，说这种人不是带着教士的味道，就是君权神授的胡言乱语。拥有特殊知识，是既得利益的幌子，自由主义希望既得利益的说词禁不起有知识的公开辩论。自由主义坚持既得利益与理性的自利有

其分别。既得利益往往是自私的，少数人的利益，对别人的利益构成潜在或实际的侵犯。理性的人如果有机会，永远会选择让个体或群体利益自由运作的社会、经济、政治制度。人的自利，无论透过个人或群体表现出来，都是永远不满足的。用 18 世纪政治思想的语言来说，就是激情——在政治上，自我利益是其中最重要的一种——永无静止。因此，人类社会将会继续不断在运动之中，这合乎一切人的利益，只对既得利益者不便。

19 世纪一路发展，似乎有一个共识逐渐形成，一个后来只有极端保守派与无政府主义者不相信的共识，说最适合这种社会的政治形式，是某种议会民主（无论是否君主立宪）。1815 年拿破仑战争结束时，激进派当然无此共识。左派与右派都知道，法国大革命及其后的发展留下一个很大的政治问题等待解答：法国大革命显示现代社会已经来临，什么样的政治形式适合现代社会？法国大革命是封建与贵族社会明确结束的象征，这一点已无人怀疑。马克思主义者后来说的“资产阶级”社会是既成事实了。这当然不是说资产阶级在全欧洲都已成气候，更不是全世界都成了资产阶级的天下，但这的确意味着资产阶级社会是未来的浪潮。市场社会，自由契约的社会，买卖劳动的社会，资本主义式农场与工业生产的社会，将会到处流行，反动势力抗拒这个潮流，不是刻意愚顽，就是未能了解时代。不过，法国在 1789 至 1815 年间政府形式变换令人眼花缭乱，从君主立宪而共和制，而雅各宾专政，而寡头督政，而执政官，而帝国，终又回复旧制，还是没能解决资产阶级社会应该有何政治形式的问题。19 世纪政治思想用心所在，大致就是要解决这个问题中的问题，资产阶级时代得到的结论是，议会民主是最适合它的政治形式。

他们说，树立议会民主的社会，将是以利益与利益团体的自由发挥为社会与政治精力主要来源的社会。一个这样的社会邀请每个人来加入集体游戏，一个这样的社会如果出现现代化团体发达而反动团体势穷的情况，就是进步的。（资产阶级敌视社会主义，理由就说财产集体所有制只适合比较“原始”的社会，例如大家都知道原始基督教会可能就实行共产。）反动的既得利益团体将会赶不上现代社会与政治变化的步调，而告不支。不过，有个群体——或称“群众”，或称“暴民”，随好恶而

定——不大合乎这套进步图式。群众或暴民显然来自人民，法国大革命期间，人民化成“革命群众”而发生作用。关于法国大革命的起因，以及其重要的象征时刻，即攻陷巴士底狱，一直有个很方便的看法，说法国大革命是一连串后来不可收拾的大暴动。巴士底狱不堪一击，这一点并不重要，重要的是法国大革命一开始，群众就扮演要角。人人同意法国大革命是现代性的开始，因此，从一种观点来说，群众是现代性的一大要素。民主时代的政治，亦即代议政治，将会听到更多群众的声音，参政权扩大，则表示使群众正式享受政治权利。

但这里有个难题。群众政治可能是最新的民主风格，是现代政治，但论者说群众有其不堪的一面，“暴民”一词并非无的放矢。古代以来，暴民就被视为落后、原始、像动物、反理性、心思善变、反社会、危险。有人认为人民被动时是群众，主动时是暴民，个中消息不言可喻。群众对现代性是个侮辱，如果“现代”意指进步而消除一切粗质、非理性的成分。暴民是只知破坏的。群众遇事先用暴力或暴力威胁，而依自由主义之说，现代生活的特征正在于社会与政治生活减少使用武力，而增加法律公共理性的效能。靠暴力或暴力威胁来安排的个人关系与群体关系应该告退，代之以法律关系，或根据互相承认自我利益而产生的自愿合作。暴力不是应该列为非法，就是应该在国内外生活与国际生活之中被视为非理性的日常行事之道。

群众多么适合这套图式，有待讨论。一方面，民主政治的旨趣似乎就在于邀请群众多多发出声音，但民主社会里，利益团体之间、利益团体与政府之间进行文明的对话，又嫌群众的声音插进来粗戾失体。在达尔文主义的时代，群众被加上浓厚的进化论色彩而被视为“原始”，也是势有必然。勒邦的《乌合之众：大众心理研究》，用一则简单的式子道尽群众引起的恐惧：现代是群众的时代。勒邦打定主意要写一本畅销书，此书果然畅销。他以成熟的进化论语言强调群众原始，而掌握所有卖点。现代生活在进化论的意义上的确是进步的，但这进步受到群众威胁。进化过程遗漏了群众，尽管最先进的近代政治思想（民主理论）说群众在民主共和国里占有核心地位。群众非理性、原始、像动物。群众在一个现代社会里其实根本排不上位置。群众在进化之梯上的位置很低，和原始民族或动物同一等级。当然，群众主动时，也就是变成暴民

时，才危险。现代社会里，消极形式的群众是每一个人，每个人都是潜在的暴民成员，所以每个人不是一个自我，而是两个人，一个是正常的、“文明的”自我，一个是异常的、“不文明的”自我。日常生活可能秩序井然且安定和平，但日常生活时刻受到我们每个人关在心里的那个“暴民自我”威胁。

勒邦和其他一些人开始寻思，现代世界是不是有些条件造成暴民愈来愈可能发生。

群众理论家认为启蒙运动与群众之间有其清楚的关连，而且启蒙运动与法国大革命那些巨大的群众场面有其因果关系。启蒙运动一心急着消灭旧制社会秩序的特权，走上肯定个人权利平等之路。现代社会据说将是自由社会，亦即法律之前人人平等，以及人人只要能够，都应该自己选择生活方式。传统社会，一个人在人生所有重要事情上都追随父祖足迹的社会，现在要变成人与人之间的关系是法律关系的社会，在人人一体适用的法律下自由缔结契约的社会。新社会里，人还是会有义务，但大致上只是尊重他人权利的义务，以及履行你自由同意的契约条件的义务。就此意义而论，启蒙运动是个人主义的，无论启蒙政治与社会理论如何缘饰这个个人主义。从社会学来说，这表示古来的社会范畴将愈来愈薄弱，愈来愈多人脱出其祖传社会角色，在新的一种社会里取得新的角色。这过程是自然的，因为人有史以来头一遭能在不受法律干预下自由选择自己的角色。此事实际上做起来，有人会比别人容易，但斯宾塞等人阐释的社会理论已说明这角色选择的自由将会普及整个社会。社会分工表示自由社会里将会有愈来愈多社会角色可供选择，而且愈多愈好，因为自由社会的一大观念，正是每个人的生活应该由他自己选择。

据群众理论家视之，问题出在大批人从传统角色转换到新的社会角色之时。旧有的社会范畴是围堵粗鲁的社会精力的有力容器，新社会却不可能如此。城市居民、工厂工人、没有土地的劳动者，或者期望自己声音被听到的选民，可能不清楚自己的角色界定，或者不熟悉自己的角色，而不知道自己有什么社会义务。人人都要权利，义务少见提起。有人可能将权利看成和义务势不两立的东西，例如只行使罢工权，而不善尽劳动义务，或者只知有集体抗议的权利，而不愿公民有义务透过和平的选举机制来行使政治权利，无论其政治权利是什么。民众最重要的必

备条件是耐心，以及愿意等待人类的普遍进步图式来拉他们一把。但问题出在权利与平等。这些东西超乎特定角色的扮演，而且扮演现代社会角色的意愿取决于扮演者同不同意。人没有先天义务要当工厂工人。正好相反。工人只要有能力，就有权利不再当工厂工人，他们可以换工作、罢工，或者升上资产阶级。一个具备这么大流动性的社会，向来令关心社会安定的保守人士担心，因为在权利的呐喊背后，他们看到一种比主张人权的个人主义更具威胁性的个人主义。这种个人主义极为抽象，抹灭了本来使个体之间有所识别的那些差异。18世纪政治与社会理论发明的那种抽象个体，剥掉了个体在一个社会的特定发展阶段上置身于一个特定社会位置而来的所有特征，“个体”定义之抽象，无过于此。这是18世纪发明的，拥有自然权利的“自然人”，那些权利是前社会、前公民的，权利就是权利。

群众理论家不得不留意到自然人与群众人何其近似。置身群众中的人似乎能够蜕除他们平常的社会自我。群众行动一致是有名的，其来处就是群众能够“一条心”。社会群体的多元性，群体各有不同利益，由不同利益而有不同意见，这些在群众里似乎都消失无踪。人类的异质性似乎淹没于同质性之中。如果暴民只来自下层阶级，就不打紧。穷人生活低级，又像动物，时而暴动是预料中事。但19世纪一路发展下来，这个看法支持不住。群众不尽来自同一个社群，所想所行却仍然那么全体一致。群众思想家也开始寻思，这一致性从何而来。为了解释这个问题，他们将目光放在群众的领导者身上。

理论界自柏拉图起，就对煽动家寄以注意，古今之别在于近代思想家认为可以找到一套科学理论，用以彻底解释煽动家奥秘根据何在。这样的心理学可以称为催眠心理学，概括一点，可以称为无意识心理学。催眠在18、19世纪的欧洲蔚为风尚，是很受欢迎的室内游戏、叫座的杂耍剧场特技，充满神秘，有一点江湖骗术的味道，没有几个人真正知道是不是该把它当回事。人人都看过或听过一些催眠现象，但催眠始终得不到科学正字标记的尊严，因为它拿不出非常令人信服的说明。人人知道催眠与无意识有关系，但总是有人说“无意识心智”根本是矛盾之词。心智不是有意识，就是称不上心智。1880年以后，欧洲一些最好的科学家确定催眠真有其事，并且为催眠寻找真正科学的解释。催眠被承

认为科学上能够验证的一个事实，政治影响非同小可。谁都晓得技巧高明的催眠师能催眠一个人，也能催眠一群人。群众的领导人真的就像传统上说的，会放符咒。群众言行思想那么全体一致，原因或许就在这里。人只要在群众里，都会着迷于其领导者。群众领袖要群众怎么做，群众里每个人就会怎么做，人人一心。因此，根据最新的心理学理论，群众心理的一致性是一个可以验证的事实。催眠技术是可以学的，虽然有人的催眠天赋比较高。（弗洛伊德自己就不算精于此道。）或许群众领袖是天赋过人的催眠家，有催眠师的本能，但催眠是一种是可以学的技术，而且能够精益求精，而且现代政治一直被认为将是大众政治，因此欧洲将会看到很多催眠政治，每个想在大众时代出人头地的政治领袖都会练就一身催眠本事，做个成功的群众领袖。

勒邦的畅销书《乌合之众》出版之前，催眠已经是个有点老掉牙的题目。科学界似乎有个一致之见，说催眠是人类心智一个非常根本的事实。特别令人感兴趣的，是催眠者能使被催眠者重现童年经验。催眠变成一个进入深埋于被催眠者无意识心灵中的经验的途径。催眠之中，被催眠者的心灵会倒退，心理学家开始好奇，无意识里包含的除了痛苦的童年回忆，还有什么。像一切 19 世纪的学问一样，心理学深受进化论观念影响，群众理论家不久就认为个人的痛苦童年回忆与人类的痛苦童年回忆可以拉上关系。19 世纪末叶生物学与社会理论关心的一个核心主题，是价值与态度如何从上一代传到下一代。19 世纪思想家很多是或明或暗的拉马克主义者（Lamarckian），认为一个世代的特征能自动传给下一代。下一代继承到的特征有时候称为“本能”，所以称为本能，是因为不必经过有意识的学习。于是，论者大致将一代传给一代的东西称为“无意识”的东西，因为这东西不是思想出来的，等于帕累托说的沉淀物的别名。他们不大严格区分遗传而来的性格与社会生活而来的性格。其故何在，由帕累托的社会理论可以得知。有些由社会生活养成的特征似乎来自非常久远以前，因此，在社会理论上，后天与本能之间的差异并不是那么重要。人的某些社会特征如果古老到无从追索起源，那么真正重要的问题不是后天或本能，而是这些代代相传的特征如何影响社会与政治生活。催眠理论非常倚重这种遗传性格的观念。催眠过程中，个人的童年可以重现，种族的童年也会重现。由此产生催眠中有双

重倒退的理论。被催眠者会重现他自己的早年经验，也会重现人类的早年经验。进化论使用的时间尺度不但对生物学，对社会与政治理论也变得重要起来，道理在此。

进化理论在人的时间观念上带来革命。前代的认为他们生活的世界是最近创造的。上帝在亚当时代创造世界，亚当的时代距亚伯拉罕不是很久。人人都在等待基督再临，而且有人相信基督很快就会再度降临来审判万国。这种想法中的世界，去日既不远，来日也不多。在这样的世界，会把“当初”发生之事想成与现在发生的事有关系，社会契约被视为一切政府的起源，当代行事的指南，亦由此故。进化理论却使人生活于好几个不同的时间尺度之中，其中每一个的过去都遥远到时间观念失去一般意义。历史时代之前有史前时代，史前时代是人类学时代，人类学时代之前有生物学时代，生物学时代之前有植物学时代，植物学时代之前是地质时代。问题：过去有多少保存于现在之中？在什么意义上可以说过去已经结束？如果群众行为是催眠行为，如果被催眠者能在催眠者指令之下重现早年经验，则可以推知，一个群众的领袖能命令群众重现人类的集体经验。那经验是很难令人放心的。在群众里，人会重现人人都是野蛮人（群众理论家喜欢寻找人曾经吃人肉的证据）与野兽的那些发展阶段。有人甚至担心人性的天然原貌是生菜。文明的要求太重了，需要人做太多有意自我克制的抉择。人真正渴望的也许是生生世世当植物，不是学自然，而是当自然。

群众理论一些比较疯狂的惊慌说法，我们会闻之一哂，但这些是群众理论非常认真的想法，对认真的人会造成相当的惊吓。群众理论对大众的看法，与将“人民”视为潜在的麻烦制造者的传统看法之间，差异何在，有必要了解一下。柏拉图以来的保守主义者见群众而引以为忧，但他们往往向过去寻求慰藉。任何社会里，驯服群众的重要建制都是过去的产物，保守主义者也每每将群众的无法难治视为眼前之事，说，在好一点的日子里，这无法无天不会受到容许。并非所有反群众情绪都是反动情绪，但一丝反动情绪是一直都在的。近代群众理论不同于已往之处有两点：第一，它认为过去是一份恐怖的纪录，愈往回看，愈恐怖；第二，群众理论并不落后，反而是以当时最新的科学思考为基础。反动派整个19世纪下半叶都在压制进化理论。因此，进化理论是前瞻的，

而其前瞻有两个既分又合的层次。进化理论不但自视为科学整体大进步的一部分，还前瞻一个未来，这未来可能至少和过去一样长远，而且其中的变化可能和过去至今的进化里发生过的那些变化一样重大。

但进化理论有个层面，即群众理论，开始侵蚀进化图式对未来进步的信心。群众的原始本质对一切进步，过去、现在、未来的进步，是个侮辱与威胁。群众是一种倒退，退回人类早先的进化阶段，既无革命意义，他没有前瞻性，只有十足的保守性，群众是个证据，证明人有些本性与现代世界决不相合。自由主义社会学近则取资于斯宾塞，远则导源于亚当·斯密，如此论事，已成常谈。自由主义社会认为，现代社会是一群群的“次群”（subgroup），无数群体意志相互冲突，但根本上形成彼此合作的效果。《联邦党人文集》问世以来，自由主义者就在怀疑有没有“社会”这回事，如果社会意指单一群体的话。根据自由主义观点，过去的政治思想家，其错误在于太强调社会一致性是社会团结的基础。柏拉图是错误之首，因为他要他理想社会中的大众尽量过同样一种生活，因为那样的话，他们比较容易治理。依照柏拉图式看法，任何社会如果尽量同质，比较不容易发生社会冲突来麻烦统治者。自由主义者想法相反：社会里彼此相异的群体愈多愈好。质言之，在自由主义式社会，每个个体都能选择扮演很多社会角色，而且在社会学上，自由主义的个人主义认为，一个人所能扮演的角色的数目应该有别于其邻居所能扮演的数目。群众理论质疑这个看法。群众的一致性，换成社会学的说法，意指群众是一个群体，没有次群；群众是独一无二的。群众里，人人行动齐一，想法齐一。用社会学的措辞来说就是，人在群众中扮演一种角色，而且只有一种角色。群众人只有一种角色可以选择，这与自由主义式社会绝对相反。“群众”人这个角色抹除其他一切社会角色。一个群众形成的速度很吓人，这一点所有群众思想家无不同意。也就是说，资产阶级自由主义社会细心苦心发展的异质性，可以消失于一瞬之间。

这是根本关键，因为似乎人人认为自由主义式社会的未来寓于某种民主。在某一层次上，可以说民主观念给了群众正当性。群众，或群众的领袖，即使不自称是人民，往往也自称以人民之名行事，而民主的意思正是人民的意志应该有法律的力量。群众自称人民，就非常接近自称

它（群众）不会犯错：“人民的声音，上帝的声音”。如果人民意志的效力等同法律，则群众以人民之名所做的事甚至将没有非法可言。法国大革命的群众，即可作如是观。攻打巴士底狱的群众可以视为合法，是特别合乎民主时代精神的行为。同样的行为，有人视为私刑，有人视为以民主方式行使主权在民，是古代共和国消亡以来未有之盛事（现代共和国在北美与法国也很快赓续古罗马共和国的民主事业）。

1880年以后科学界对催眠的兴趣，为群众研究打开更多路子。催眠现象使理论家专注于群众领袖的问题，但不止于此。群众理论打从开始，就有从群众进窥人类全貌的意思。群众理论家很快就开始好奇，一切领导，不限群众领导，是不是都有催眠性。他们也很好奇，群众心理是不是了解一切人类群体，而不只是了解群众之钥。所有领袖可能都是催眠家，所有人可能都是群众人，所有人类群体可能都是群众。这个可能性直接出自催眠理论技术领域内部的辩论。心理学家逐渐以不同的程度，承认催眠对人人都能施行，而且人人都能学会催眠术。某几种人比较容易受催眠，有些人是天生的催眠家，有些人学起来比较困难，但心理学家已经不再主张催眠者与会受催眠者是一种人，而普通人是另一种人。这对社会与政治理论有非常严重的潜在影响，因为这表示精英理论长久以来在群众与“我们”、野蛮与文明、文化的卫士与敌视文化的大众之间所作的区分，已经不再能够那么清楚明白成立。

催眠现象在某个重要层次上显然是无意识作用，如果人人都能被催眠，则可以推出，无意识力量在一切集体生活形式里可能都有其作用。人类群体的生活，其结合力与动力可能导源于社会与政治理论向来不曾察觉的无意识层次。无意识是理性的反面。在某种意识上，社会与政治理论家一向了解人性有其黑暗、非理性的一面。最清楚这一点者莫如柏拉图，最以此为患者莫过于启蒙运动思想家。非理性力量向来被视为政治理论家与明智政治家的大敌。一切没有深思熟虑，一切“本能的”，一切不直接受意识控制的东西，都是危险的。因此，论者向来有个非常强烈的倾向，将人性非理性的一面视为反社会，无政府，甚至有革命性（革命是重返一种非常非人的自然状态的前奏）。理性之为物，就是要控制非理性的心理与社会冲动，政治思想史则打从古希腊开始到19世纪下半叶，大致就是各种一人统治、少数统治、多数统治的理性权威论点

对抗尼采所说“太多太多人”，非理性人群及暴民的历史。秩序良好的社会与政治生活是理智的产物。此所以政治理论家自古声称，他们坐而言之道，是明智统治者只要把事情想通，就会起而行的事。

群众理论突破西方政治思想发展里这个根本认定。社会与政治理论家现在开始明白，那些向来被视为理性产物的稳定社会与政治生活模式，可能是无意识动机力量的产物。无意识如今变成社会与反社会力的来源；无意识之所予，无意识夺之。社会与政治稳定，社会与政治失稳，都是不受人类控制的，是社会与政治理论现在才开始尝试了解的力量的产物。据此观之，理性有没有什么社会或政治功能，实在难说。无意识力量塑造世界，重塑世界，理性只能旁观。理性，作为心理、社会、政治科学，可以希望有朝一日建构一套可靠的理论，透过这么一套理论来了解这个非理性世界，但这么一套理论有什么“用”，也很难说。这一点也粉碎了自古以来的一个梦想。政治思想家向来假定政治理论是有用的，说政治理论能形成成功的政治实践的基础。柏拉图以来，政治科学里就隐含着一套政治“技术学”。亚里士多德深信政治学对统治者有用，因此，他有关政治理论知识的说法，以及他关于明智政府的实践技巧的说法，英文都用“science”一词翻译。

至少表面看来，群众理论将会摧毁大部分民主理论。将“人民”视同“群众”，表示民主不宜真正视为一种政府形式。启蒙运动以来，民主至少意指让人在选举中作理性的抉择。甚至民主制度的朋友也承认这一点。民主的敌人向来说，你不可能指望人民大众理性地行使选举权，因为他的教育水准使他不可能如此理性。民主的朋友里有人同意此说；选举权之扩大必须与大众教育之增进两相配合的说法，即由此而来。但是，如果群众论属实，如果人类个体与集体行动的动机大致都是无意识动机，那么，谁投票时都不会是在作理性抉择，不管他是不是受过教育。民主政治确实是无知的军队夜里在黑暗的平原上厮杀。民主过程选出的领袖或立法者又如何？有什么理由可以认为他们会比他们的支持者更理性？选民难道不是比较可能选择看起来和他们一样的领导者吗？在《理想国》里，柏拉图就是以此理由反对民主。现在，最新的心理科学发现这位老反民主老早说对了。

或者，非理性的选民群众将会选择在选举期间装扮成群众自己人的

那些领袖。群众产生领袖，但领袖不尽来自群众。勒邦写作《乌合之众》的主要目的之一，是向有心人说明群众可能接受的群外领袖是哪几种领袖。梦想领导群众，但又希望与群众保持距离的领袖，可以从群众如何由其内部产生领袖学到很多领导要术。勒邦是个现代的古希腊辩士。和柏拉图一样，勒邦相信煽动术是能学的，而且煽动术愈快学会愈好。勒邦形容群众是现代最后一股生存力量。精英不是已经让出场地，就是已被赶走。君主王侯的号令如今一文不值。但天下无难事，可能有一种新的马基雅维里君王出现，来操纵群众。群众这个事实已难消失，但社会精英仍然有机会成为群众领袖，虽然时间有点紧迫。面对群众，精英领袖还是有办法维护精英的价值与态度，方法是装成分享群众的价值与态度。群众的返祖性格造成其返祖价值与态度：野蛮的群众，思考不由得不得像野蛮人，而且就像小孩子与蛮人，愿望决定行动。群众不懂得停下脚步思考。他们决定做什么，当下就做什么，冲动如游戏中的儿童，像不顾一切死命朝军团冲锋的蛮人。一个真正知道群众心理作用的群众领袖，可以将群众冲动的蛮劲引开精英珍爱的文化、政治、社会成品。理想的工程师领袖能够巧妙疏导群众的蛮劲，从而使群众迷失于茫茫沙漠之中。勒邦认为，未来的政治是“自然”与“人造”群众领袖之争，“自然”指来自群众而与群众心同其理，“人造”指来自社会精英，操纵群众以遂精英之目的者。两者有时难以区分。一个永远都可能的乐观发展，是群众自身的领袖被既有的社会精英社会化，但另外一个也永远都可能的危险，是精英领袖过起土人的生活来，变成群众的人。议会制度特别有利于将圈外人社会化为精英，连工会在这方面也有不可小看的妙用。工会是训练小凯撒的学校：工会领袖很快就能学会对其追随者颐指气使，连工人的老板看了都要妒嫉三分。

勒邦善于从群众理论作一概而论，1890年以来，所有批评勒邦的人都指出，勒邦将“群众”范畴牵强扩大，一切社会群体都成为群众。他认为，将“群众”一词局限于身体上聚集街头作杀人放火状的人群，是误解了现代世界的本质。依勒邦之见，群众基本上是一种心态。勒邦认为群众有一种“集团心”（group-mind）。心智不在某个特定脑袋里，或许不容易想像，因此“集团心”只是一种比喻，但勒邦作成“集团心”一词的那种推理值得正视。勒邦及其追随者想强调的是，集团心智不能

用其中任一成员的心智来解释。群体心有它自己的运做法则。勒邦所谓“群众一心定律”，其在群众心智中的作用方式，无法用个人成员的心理来预测。勒邦之类思想家说群众现象是“无意识”或有“催眠性”，意思在此。个体心智能作很好的推理思维。个体往往先思后行，而且能理性地依循他们视为理性的社会规则行事。功利主义式的个人利益计算，亦即我们通称的自我利益，可以用来解释绝大多数个体行动，绝对的愚人与疯子除外。群众行为无法用任何功利计算来解释。群众认为没有什么事情是不可能的。审慎配合目的而调整手段，对他们毫无意义。群众中的个人经常抛掉他们日常的精明白利脑筋，做出英雄式的自我牺牲举动。人在群众之中，似乎能同时相信一件事及其反面，好像从来不懂得人不能相信黑色是既黑又白。不仅如此，群众人可以根据极其自相矛盾的信念立即行动，这些信念在日常生活中稍微一想，即知其荒谬。所以，如果勒邦所言不错，则两种版本的自由主义在群众中都消失无踪：功利主义，及斯宾塞的社会分化论。如果说一般心智是依照边沁与斯宾塞主义的原则运作，在群众里运作的就不可能是一般心智，因此勒邦假设群体心有它自己的运作原则。

据此看来，群众（身体上聚集于一处的一群人）不会是群体心出现的惟一地方。其他群体，例如内阁、学者的谈话或会议、陪审团，甚至分布广泛的阅读同一家报纸的人群，也可能作群众式思考。一切特别“亲密”的群体，诸如宗教修会或军队，可能作群众式思考，尤其他们在心理上“团结”起来的时候。勒邦将“群众”观念延伸到街头以外，立即暗示，凡是人构成的群体若非群众，也会出现群众式思考与行动。理论上的问题不再是如何区分群众与其他人。勒邦将所有群体摆在一把尺度上，有的群体位置很高，可以合理地说不会出现群众式思考与行动，有的群体位置很低，表示随时有变成群众的危险。勒邦要我们将这把尺附在进化之梯上并看。位置低，表示原始、野蛮、有如动物、退化。

勒邦自认突破新见，发现一切人都是潜在的群众人，无论特定的政治与社会环境可以如何减轻其潜在程度。高度纪律化而且阶级严明的群体当然比较不会变成群众模样，但勒邦坚定拒绝说人类社会可以区分为“群众”与“其余”、“野蛮人”与“文明人”、“他们”与“我们”。勒邦

知道，工业革命与法国大革命之后的世界上，社会范畴已不复固定。勒邦继托克维尔之例，认为现代世界是“个人主义”式的，这样的世界里，人视权利重于义务。勒邦十分清楚，个人权利的行使，几乎本质上就会造成所有社会范畴流动不定。勒邦不将社会视为各种互不相属的群体的总集，而是将所有群体依照与群众相似的程度排列，原则上没有任何群体例外。群体之间惟一真实的区别是其中有些可能永远不会变成群众，有些不会频频变成群众，有些随时可能出现群众般的行动。勒邦这个人类群体观点，与一种认为世界将会愈来愈个人主义的历史社会学相互牵合：现代社会愈来愈个人主义，我们可以预期会更频繁看到群众。

勒邦认为个人主义与传统社会范畴是相反之物。此见甚当。他的群众理论是对法国大革命自由、平等、博爱信条的一个可怕批注。柏克以下，敌视法国大革命者经常哀叹，社会平等化可能不知伊于胡底，以至造成美学上千人一律的可悲面貌。社会秩序之美将在平等的叫喊前退让，天使将退走而消失于大理石之中。斯宾塞主义将个人主义的世界救离同质性的原始境地，说一个由自由的个人构成的世界将会自然分化。自由主义式社会将会有它自发地进化而成的自然秩序。现在来了个勒邦，坏了自由主义的好事，说一切社会群体都有变成同质群众的倾向，只是倾向各有强弱之别而已。在群众里，一切个体意识消失无踪。就这层意义而言，一切群众都是“原始”的。群众是一个没有“次群”的群体，是“一心”的，完全没有分化可言。群众团结，其成员彼此相濡，消除了日常生活里把人跟另一人分开的那些距离，也消除了人在日常生活中以非群众身份构成的各种社会群体与阶级间的距离。对于不喜欢群众的人，以及和勒邦一样相信现代是群众的时代的人，未来是黯淡的。

勒邦显然在摸索一种群众社会理论。勒邦之说传世，而成为我们耳熟能详的“大众社会理论”。大众社会（mass society）理论的所有要素，几乎尽备于勒邦 1895 年的《乌合之众》。现代社会已经迷路。现代人不知道自己是谁，应该如何过日子。一切称得上社会秩序的东西，看来都脆弱危殆。人不再仰望天然领袖，开始寻找他们自己的领导者，这些领导者的正当性根据与传统精英非常不同。分化程度愈来愈低的大众，所寻求的领袖将是大众向来就喜欢寻找的那种领袖，也就是投合群众心

理的凯撒。古代政治思想的范畴现在再度变得非常有说服力。所有古代寡头统治者都害怕人民，自柏拉图以来，所有寡头统治者都小心提防煽动家，煽动家往往以群众之支持为其正当性的基础，以此手段夺权，而其权力之专制，寡头统治实难相比。基于罗马历史，后世群众领袖被称为凯撒主义。罗马共和国在内战中迷途，生出罗马帝国。马略（Marius）敌苏拉，庞培对凯撒，而后有奥古斯都。原子似的现代社会将产生凯撒式领袖。构成群众的个体千人一样，无聊之至，等不及要摆脱自由，将剑塞到主权者手里。

勒邦的个人主义、个人与群众论中，有浓厚的反讽意味。群众由于构成的个体心态一律，而达成真正的平等。同时，个体失去个性，失去所有使一个人有别于另一个人的因素。加以适当理解的话，个人主义社会里并没有实质意义的个人。这是倒过来的马克思主义。马克思主义的阶级社会理念应用于现代社会，也是对个性的否定。阶级关系永远不可能是个体之间的关系，因为依照资产阶级经济的发展律，一个购买劳动者必定对应一个出卖劳动者，犹如一个出卖劳动者必定对应一个购买劳动者。在此意义上，资本是一种“社会”力，是“非个人”的，劳动则是一种“社会”产物；人人的劳动价值相同，“抽象”劳动。资产阶级对创业主义的颂扬，是颂扬资产阶级社会想当然的个人主义，其实错看了资产阶级社会的本质。资产阶级社会无疑有一些产业巨子，但他们底下是产业大军，而军队并不以鼓励个人主义为专长。有谁知道亚历山大哪个矛兵的名字，或拿破仑麾下哪个上兵的名字？工厂里需要的是手，不是身体与灵魂，而每只手都一样好坏。长着这些手的人，到了工厂外面才分得出彼此来。在对他们都攸关重大的事情上，也就是谋生，他们是一个阶级的最低公分母。勒邦在世时疑惧马克思主义，群众理论则加剧资产阶级对马克思主义的恐惧。群众是脱离工厂体系的规范纪律而大量生产野蛮机器人的媒介。社会主义群众将会反噬产生了他们的那个制度，使社会轮回原始的、只适合人类非常早期发展阶段的共产主义。

勒邦收不住他一概而论之笔，更进一层。如果一切人类群体都是潜在的群众，则一切人都是潜在的群众。因此，没有谁有任何理由觉得优于他人。根据勒邦之论，社会由群众与精英构成的观念不能成立。追

根究底，凡人皆群众人的想法源出催眠理论。社会理论家说，如果人人都能被催眠，如果能被催眠因此是人性的的一部分，则人人都可能被群众领袖摆布。有人试图维持古老的“我们”“他们”区分，方法是进一步在能被“深度”催眠的人，和不会被“深度”催眠的人之间作个区分。被深度催眠，意思是被催眠者不分情况，绝对跟从“暗示”，无论催眠者暗示什么。不会被深度催眠，意思是被催眠者保持一个催眠无法控制的道德心志中心。用白话来说，就是有些思想家认为群众领袖能令群众做任何事情，有些思想家认为群众的堕落潜力有其心理上的限度。群众有些成员，或有些群众，虽然受到领导者推促，可能决不至于违反深植心中的祖传禁忌。吃人肉是祖传禁忌的原型。但有些思想家不敢这么确定。吃人是不对的，这一点人人可以同意。吃人是人类在极度压力下的最后手段，这些压力令人无法承受，终至于他们的一切文明教养消失无踪，退化到一种基本至极的自然状态，数千年文明生活浑如无物。想肯定这个恐怖的可能性者，只要举出一件群众吃人的例子，加上一些传遍遐迩的故事（有些是真有其事），像船难水手饿极而吃掉船上的服务生，即不难支持其说。群众在其领袖推动之下，能坏到什么程度，大抵尚无一致之论，但“深度”催眠与其他催眠程度的分别，比起所有群众思想家都同意的一个要点，其实不算个分别。所有群众思想家都同意的这个要点就是，群众滑下文明之梯的速度非常快。群众也许不大可能一滑到底，但人人似乎同意，群众接近底部的程度，可能足令每个人不寒而栗。

此外，群众在身体上与精神上，会出现集体英雄主义的举动。人民十字军（People's Crusades）、进攻巴士底狱、传奇性的骑兵冲锋、救火、保卫巴黎抵抗普鲁士、加里波第（Garibaldi）及其千人志愿军，等等；但是，群众依照勒邦的“群众一心定律”而有这些惊人行事，表示这些行动不可能是有意识的美德行动。霍布斯说，英国内战期间，国会部队的勇气出于无知：下层阶级会被刀剑之利吓跑，但他们无知，不明白他们肉眼看不见的毛瑟枪子弹真的会要他们的命。（柏拉图说，勇气是一种知识，因为真正的战士知道他会面对什么。）群众的精神特质是无法预测的。群众理论家都相信，群众心智的思维能力微不足道，无论其精神特质为何。群众智力的标准，甚至不如其最愚蠢成员的智力。群众的

英雄主义与野蛮可怕，都出于这样的智力。群众往什么方向走，全看群众领袖。群众像儿童和野蛮人，很容易牵着鼻子走，似乎没有意志，当然更谈不上理性的道德意志。

如此看来，群众像尼采说的某些事情那样，被看成超越善恶了。群众的善恶变成与理性没有关连。引申之下，一般的善恶也和理性没有关连，因为甚至理性的人也是潜在的群众人。勒邦本人相信善恶是理性的一种功能，他据此而论群众与暴民精神特质之难测，特别痛切。道德之可靠，由于理性，而只有明智而与群众保持距离，坚强与群众同行而不合污者，能有理性。据勒邦之见，从心理学来比喻，理性有如注定必败的旺代省（Vendee），只能拖延未来，但未来是一定会到的。无论我们怎么看未来，未来的政治都将是希腊人说的煽动家政治。软弱的、原子化的群众等不及煽动家从外而来，于是自己创造领袖。群众内心里那股想变成暴民的欲望，等着有人来对他们施展集体催眠。精英的惟一机会是产生本身的领袖，把暴民弄得容易相处一点。要永远能够控制暴民，将暴民引导到它自己不想走的方向，大概是办不到的，试也不必一试。暴民粗鲁的蛮劲终必冲破一切。文明可能必须重新开始。

群众理论明显带有启示录的况味。有些政治理论家形容群众理论搞“帝国主义”，因为群众理论吞掉整个社会科学。勒邦极力扩张群众范畴，将绝大多数人类群体列为群众，的确是一种思想上的帝国主义。事实上，群众理论家塔尔德（Gabriel Tarde）与社会学家涂尔干（Emile Durkheim）就曾有一场公开辩论，主题是群众理论与一般社会学之间有何差异。争辩的核心主题，是塔尔德的“模仿”观念。群众行为之集体一律与一致，向来即令群众理论家留意。他们问，群众行为这种一律与一致，原因何在？塔尔德说：模仿。群众行动之一致，必定是由其成员彼此模仿而来。模仿是人与动物都有的一种机制。模仿可见于整个自然界，例如，它能解释动物如何学会彼此对待。模仿不需要智力。如果模仿需要智力，而蚂蚁与黄蜂都有模仿能力，则我们称为“智力”的这个东西通见于自然界，不能作为区分人与动物的判定标准。当时，生物学对动物与昆虫集体生活的了解突飞猛进。例如，蚂蚁养蚜虫，先前被视为大自然的“奇迹”，现在不复是奇迹，只是自然界智力的又一例子而已。人类的耕作，原则上与昆虫的工作并无不同。大多数人类智力的

作用方式，与蚂蚁养蚜虫的智力运作方式，大概是一模一样的。牛羊饲主向酪农场主学习门道，蚂蚁则模仿别的蚂蚁。

塔尔德进一步作概括之论，由模仿事例推出模仿理论，将模仿变成一切社会群体的通则，包括社会本身在内。塔尔德本职是法官、犯罪学家，和每个人一样，对犯罪的学样现象深有感触。例如，报纸普遍报导著名或行凶手法可怕的杀人案之后，凶杀会蔚为风气，有如时疫。涂尔干对自杀现象的研究也有通论倾向。夺走别人的生命，或拿掉自己的生命，似乎是人所能做的最严重事情，是最具“个性”的一件举动。一般犯罪法律视杀人为恶性最大的罪行，因为杀人者做的是一个人对其同类最糟的事，他对这件事应负的责任愈大，其罪愈大。法律重视一件杀人案是否“预谋”，道理在此：如果是预谋，则杀人行为就是故意的，罪该一死。不过，“学样”犯罪，以及当时开始有系统搜集罪犯资料的犯罪统计学，所透露的情况与严重犯罪是预谋、故意之论不大相合。“犯罪潮”（*crimewave*）似乎显示其中有某种模仿作用，而人人都知道，如果昆虫亦知模仿，则模仿是不需要智力的。这么说来，那些模仿犯罪的人能以什么理性方式为其行为负责？塔尔德指出，一切集体犯罪大概都是集体模仿的结果。在犯罪环境中出生的人，日后就有作奸犯科的可能。此外，由于一切人类群体都有退化机制，因此犯罪帮派里的罪犯，犯行比较可能比跑单帮的罪犯严重。群众的集体犯罪可能是最严重的犯罪，因为一群犯罪的暴民最快速退化成野蛮人。将“犯罪暴民”换成“革命群众”，就是一套犯罪学版本的保守主义政治观了。

不过，也不是那么保守。塔尔德另外又为其犯罪群众论增加一层转折。除了犯罪帮派与革命暴民，其他地方也有模仿作用。一切社会生活都可用模仿来解释。^① 如果一切群体生活，包括整个社会的生活，都能用模仿来解释，则一个社会赖以建立的原则一定也是群众所以成立的原则。群众其实不是一般所说的反社会。塔尔德认为暴民是一个社会的扭曲版，因为，在一群暴民中，一般的所有社会模仿机制都被加速，一些可能要几百年（在近代世界，好几年）才能形成的社会纽带，在群众里像法术般霎时出现。塔尔德将群众的一律与一致视为一般群体形成过程

^① 不全是“所有”：塔尔德将家庭排除在外。

的加速版，并非反社会，而是过度社会（over-sociality）。塔尔德甚至将“过度社会”原理（他本人没有使用“过度社会”一词）引申于犯罪的下层社会，以及一般犯罪。罪犯不是反社会，而是“太”社会。他们禁不住要模仿周遭的人。所谓天生的罪犯，就是出生于我们今天说的犯罪次文化里的人。塔尔德指出，罪犯以犯罪为务，大致就如一般人进入任何行业或事业。正确说来，人人都出生于某种次文化，并且受其影响。有人变成法官，有人变成罪犯，途殊而理同。

在所有群众思想家里，塔尔德是心情最轻松的一个。他没有惊慌说群众处处皆是，就要把我们全给吞了。群众不过是社会群体形成过程的一个特例，只因这形成过程在群众里特别迅速，才引人注意。暴民与社会的对立不能成立。塔尔德甚至从群众理论中引出一种多元论来。所有群众理论家都关心报纸大量发行的政治效应，因为一个透过报纸传声的领袖可能有办法不上街也形成群众。大量发行的报纸可能将好好住在家里的一般人民变成群众的一部分。塔尔德留意到，接近世纪之交，政治报纸在法国巨幅成长，每个政治群体似乎都自己办一个报纸。塔尔德认为这将会造成群众多元化〔他称之为“众群”（publics）〕，而不是所有群众理论家害怕的巨大单一群众。塔尔德主张，在现代社会，群众已是过去式，彼此竞争的众群将会出现，他们各自分开阅读报纸。报纸将群众引离街头，而驯养了群众。在这个群众理论的淡化版里，群众都在家中安安静静看报纸，不足畏也。

群众理论与未来

由勒邦总撮要义的群众理论，对学院的政治研究和一般识字人民都造成冲击。勒邦的《乌合之众》在1895年似乎碰到一条袒露在外的文化神经。此作的用意，明显是作为对民主制度与社会主义的全盘攻击。近代有一种透过显微镜作成的政治理论，勒邦堪为其中范例。勒邦的做法是，取来某些民主与社会民主教条，然后仔细检视政治世界的某个特定部分，看看这显微镜检视的结果是不是与那些教条相合。民主人士与社会主义者就世界作成某些认定，这些认定可以用政治生活的事实来检

测。勒邦检视民主运作以及人民群众的活动，据此提出一套概括所有人类群体的理论。

勒邦可能有误，然而他建构理论的方式，一望而知正是 20 世纪政治科学的根本方法之一。现代政治学相当大部分是先就政治的运作方式提出假设，然后拿这些假设与政治生活的事实相验。勒邦就是这样处理民主。巴士底狱陷落以来，“人民”、“主权在民”等理念高唱入云。近代在某种意义上总是民主的时代，但民主也总是像“摸黑一跌”，因为悲观和乐观的猜测虽然不一而足，事先却谁也不知道民主实行起来是怎么个情况。勒邦及其后继精英理论家的做法，就是将显微镜对准民主政治的实际运作。如果群众无处不在，则民主选举中的选民群众（连同民主义会里的群众代表）必定就和群众一样非理性。勒邦提此说法，意在打断长久以来民主论者为人权与理性拉上的关连。“让人民决定”，让他们行使民主权利，则理性就有机会反制既得利益与迷信。多少世纪以来供高层政治在洞窟中寻求自利的那些建制，决计抵挡不住光天化日之下的理性批评。民主将是集体理性的盛宴，将为理性的政治辩论提供欣欣向荣的政治环境。自潘恩以迄穆勒，对民主但有丝毫善意的思想家，都视民主政治为对选民的一种公民教育，是亚里士多德政治有益人民论的现代回响。现在，勒邦说，民主政治大体上是群众政治，选举是“心理集体狂欢”，集体的非理性盛宴，煽动家的天堂，广告捐客的美梦。

勒邦认为，到头来，这乱局是不得其解的。民主是不会消失了。无可奈何之余，勒邦提出两个希望。第一个思之即得，就是精英政治可以学好勒邦自创的速成群众心理课程，想法子将群众从它的非文明之路引开。由于群众当道的未来一定会降临，这当然只是拖延，但已是“无法之法”（*faute de mieux*）。勒邦的第二个希望，是他在两重群众政治之间所作区分。这区分，他只言其粗，没有充分发挥。选举群众和塔尔德式大众，其实不同于街头暴民。选举之中可能有“暴民心理”在作用，但民主选举的用意是要把事情做得非常有秩序，而且的确往往真的挺有秩序。有人于是觉得，和平的选举政治是直接行动的暴民之外的另一条路，而不是暴民的另一面。勒邦的反民主论，焦点不是民主的形式安排，诸如选举，也不是民主的形式建制，诸如政党。勒邦真正关心的是和平的（虽不理性的）选举群众可能变成真正的暴民。勒邦已开始明

白，民主政治的种种仪式与行头其实会把群众变得没有那么危险。选民群众当然非理性，但民主的建制与过程实质上能驯化选民群众。民主政治无法使群众变理性。民主政治的一切压力都朝与此相反的方向推，瞎子率领瞎子。勒邦略过民主的形式安排，提出 20 世纪称为“文化的政治”（politics of culture）的东西。和尼采一样，勒邦相信蛮人已在城里，想打出去，而不是从外面想进来。未来的社会将有民主性质，高等文化的拥有者将愈来愈受威胁，民主政治游戏本身则不断受到真实的、直接行动的群众的威胁。索雷尔细读《乌合之众》，发现可以当作阶级战争的教本，而不是如何用虚应故事的选举政治来缓和群众之害。法西斯主义察觉应该以群众民主建立虚有其表的民主政治形式，于是在民主国家乘虚而入。

《乌合之众》使人很想视之为对法西斯主义的预言。举个例子，墨索里尼自称佩服此书。勒邦的保守主义政治见解有点怯懦，但是，使他看起来甚具前瞻性的，是他认为整个社会就是一个群众，以及群众社会的功能实即暴民功能。群众社会——20 世纪政治社会学称为“大众社会”（mass society）——是被动的，它被发动，就产生暴民。政治思想史对群众相当鄙视。起初，群众和暴民是可以互换的用语。所有群众其实都是暴民，威胁着社会秩序以及赖社会秩序才能发展的文明。这是柏拉图以来对群众的标准看法。大众都市社会，连同近代个人主义出现，整个社会又被视为一个没有脸孔的群众（工厂里需要的是手，不是脸，在大众民主中，人的脸孔则藏在投票亭里）。这时，群众由被视为主动，又变成被视为被动，不是敌视文化，而是对文化麻木，蛮族不是攻城攀墙而入，而是已在城里。没有脸孔的群众是暴民的长期培养所。论者俨然看到未来的政治真的将是暴民政治，里面是一批帮众，一群猎食的狼。

对民主的态度在这里有个改变。民主原先被看成群众行动，是心理暴民的行为，现在则发生一个转折。民主政治的经验，使论者在 1900 年左右必须对民主重新评估。大众选举政治当然是非理性的，但也是和平的。人民可能偶尔暴动要求投票权，但他们得到投票权后，似乎相当有能力和平行行使。久而久之，有人开始奇怪当初为投票权大惊小怪，所为何来。投票权逐渐被看成一种非常次要的，不大频繁使用的权利。人

生如果说有一张购物单，投票就是单子上的一项而已，而且不大可能排在太前面。现在，令人担心的倒是没有脸孔的群众社会和没有脸孔的大众社会，也就是群众与暴民，变成两回事。法西斯主义能攻陷欧陆的议会制共和国，基本上就由于察觉到群众和暴民是分开的。没有脸孔的选民群众产生没有活力干劲的政府。群众社会精神虚弱，和民主选出的政府缺乏冲劲与方向，似乎有其关连。法西斯政党是有组织的暴民，喜欢幼稚的玩意，像制服、正步、秘密记号、说大话、奖章、节日，全是健康的学童和不健康的大人喜爱的东西。青年与老年相反，活力与颓废相犯，行动与思想对立。社会必须从已成习惯的慵懒中醒来，重新动起来。暴民将再度称王街头，而且披着党的制度化形式，永远占有街头。群众旁观，党则鼓掌欢迎：加入我们，我们将合力攻陷政治权力的山头；今天在街头，明天就在内阁会议室。

这可能成为某种非常龌龊的暴民政治的前奏。群众社会的群众真的要当令了。那么，勒邦这些不喜欢群众也不喜欢暴民的人，他们要采取什么样的政治立场？对自由主义传统但有丝毫感受者，在无可如何之下，都会取群众政治而舍暴民政治。选举群众至少也是和平的。左派的大众政党（议会制度有可能把这些政党的领袖变成精英的自己人），比议会外面那些有组织的暴民可取。透过群众的民主权利，将群众建制化，是将群众拉入体制的不二法门。

那是大战与布尔什维克革命之前。之后，暴民党玩起游戏来比较聪明。向来都有不少人认为群众政治是左派的政治，有叛乱性，因此也有潜在的革命性。法国大革命开始时是几场巴黎暴动，但是看看后来闹出什么来。大战以前的所有群众理论都认定，群众政治将是带有社会主义或无政府倾向的下层阶级政治。此所以勒邦依照斯宾塞主义，坚持共产主义是原始之物，因为共产主义不知社会分化之理。在进化之梯上，群众被置于相当低下之处，其政治目标亦然。勒邦虽然认定人人是群众，但他十分了解他的资产阶级读者，知道他们真正害怕的是什么。对文明构成真正威胁的，就是那巨大的下层大众，“外面”那些人，左拉（Emil Zola）小说《萌芽》（*Germinal*）里的那些人。大战及布尔什维克革命之后，这幅早先的图像有些修正。布尔什维克被视为对布列斯特—里托夫斯克（Brest-Litovsk）以西所有国家构成威胁，使人细心一点检视

逐渐形成的法西斯党。法西斯，可能是暴民党，但它们无可置疑是反共的。布尔什维克昭告天下，全世界各地带着阶级意识的大众都在等着革命信号，只要下一场经济大危机，布尔什维克就要拥有整个欧洲。这股红色恐惧造成无数人认为，如果不想让共产党拿走群众，就必须支持法西斯党，左翼的阶级意识与右翼的民族主义是取得群众领导权的两种不同途径。现在，暴民政治不是一种，而是两种了。

无论怎么看，以民主权利之广泛行使为基础的共和国都不看好，特别是欧陆。这时候，民主共和国很容易就被当成暴民政治的理想场所。如果必须作一个既非左，亦非右的政治抉择，这抉择的基础就会是一种精神已去，仅存其貌，把原有种种乐观想法泰半拿掉的自由主义。民主共和国这时不是问题解决之道，而是阶级战争党或法西斯党之外惟一可行之路。从这种逆境求存，理想下降一格的自由主义，生出一种民主共和的观念，视民主共和为缓兵之计，俟来日转圜，再做打算。启蒙运动对自由主义的那种信心必须大打折扣，代之以但求公序良俗尚能维持。人皆平等之说，就此出局。精英理论之后，无人再能怀疑民主共和是寡头政治。民主共和惟一可道之处，是可能的领袖不只一人，以为领导权可望不由一人独揽。法西斯已经将一种非常神似勒邦所说的政治领导观念付诸实际。一个暴民领袖带着一群制度化、凡事先用暴力对付的暴民，是未来的政治风格。马克思主义者认为在领导群众上不能让法西斯主义专美。共产主义世界实施个人崇拜的原因，也是认为伟大、正直的领袖将是时代趋势。

到1900年，群众理论已是一个足够公认的学门，可以研究群众领导的专门问题了。这里的群众，指一般的人类群体而言。这个问题在1920年代成为特别受到关注的问题，原因很明显。大战结束，好几个欧洲世袭王朝跟着结束。罗曼诺夫、哈布斯堡、霍亨索伦从王位上消失，但未必也从他们人民的心理生活中消失。有人一旦没有了皇帝，五内震惊，即使皇帝是没穿衣服的。君主既去，谁来填补缺口？君主与人民、皇帝与群众之间有亲密的心理关系，早是定论。老百姓往往甘心挤在万头攒动的街头人群里好几个钟头，只为了有眼福瞥见皇冠底下的后脑勺。这样的心理情感能不能转到新型领袖，例如法西斯领袖身上？有没有一种通则通论适用于所有新旧情况下的群众领导？有一点是没有人怀

疑的：这么一套理论，如果不是马克思主义理论，就只能是一种根据1914年以前那些心理政治学说而来的理论。勒邦的群众理论是一个很方便的切入点。

推荐读物

群众理论曾受忽视，最近有复振之势。勒邦的《乌合之众》英译本 *The Crowd: A Study of the Popular Mind* 最近在美国乔治亚州的 Dunwoody 重印（未标重印年月）。勒邦的《社会主义心理学》（*The Psychology of Socialism*）最近也重印，由史坦利（J.L.Stanley）主编（1982）。这方面可读之作包括奈伊（R.A.Nye）的《群众心理学起源》（*The Origins of Crowd Psychology*, 1975），与巴洛斯（S.Barrows）的《扭曲的镜子：19世纪末叶法国的群众形象》（*Distorting Mirror: Images of the Crowds in Late Nineteenth Century France*, 1981）。麦克里兰的《群众与暴民：从柏拉图到卡内提》（*The Crowd and the Mob: from Plato to Canetti*, 1989），深入研究群众理论的历史。



第 29 章

领袖及其群众

弗洛伊德的《群体心理学与自我之分析》

(1921)

弗洛伊德

弗洛伊德 (Sigmund Freud) 1856 年出生于摩拉维亚地区 (Moravia) 弗赖贝格 (Freiberg) 一个人口旺盛的犹太资产阶级家庭。这家人不久迁居维也纳, 弗洛伊德的名字从此与这个城市紧连不分。他父母对子女颇寄厚望, 最得母亲疼爱的弗洛伊德后来远远超过她的期许。弗洛伊德有其潜力, 但虽然早年即有立身扬名之心, 却不是神童。他从医, 研究科学, 谨守传统科学之路。他在 19 世纪 90 年代初期开始明显走上心理分析之路时, 已近中年, 执业养家, 行医也遵守当代医学的范限。心理分析开山立基之作《梦的解析》(*The Interpretation of Dreams*) 1900 年才出版, 而且初期一直打不开销路。但这时弗洛伊德身边已有一批志同道合之人, 其中最主要者为容格 (Carl Gustav Jung), 他们协助弗洛伊德在医学界与科学界开出一条路来。心理分析初期受到阻碍, 弗洛伊德认为是反犹主义作怪。部分基于此故, 他立意以基督徒容格为心理分析运动的传人, 以利心理分析打进对他怀抱敌意的基督教文化世界。容格后来“变节”, 令他至为痛心。

20 世纪 20 年代, 佛洛伊德成名, 已是他开始心理分析工作将 30 年之后。与此同时, 他被诊出罹患口腔癌, 正统心理分析阵营也纷传叛离。然而垂死的弗洛伊德兢兢奋进, 不为自己生苦恼所阻, 思想成品不断问世, 规模惊人。也是在这几年里, 弗洛伊德将心理分析转变成有如一种世界观。今天回顾, 我们可以看出, 他那时为心理分析的意义所提的主张何其谦虚。

弗洛伊德晚年病痛缠身, 最后还加上政治环境之苦。奥地利对犹太人并无厚爱, 但奥地利的犹太人素有理由感激哈布斯堡王朝, 因为这个王朝一直设法抑制反犹的民族主义, 但新的奥地利共和国没有那么坚定。至少, 奥地利共和国总是受到隔邻德国种种事件影响。奥国被德国兼并而纳粹化, 即其结果。弗洛伊德一家大小在最后一刻逃往伦敦。1939 年, 弗洛伊德在汉普斯德区过世, 住处后来成为弗洛伊德博物馆。

卡莱尔 (Thomas Carlyle) 曾经预言, 英雄在近代将会英雄气短。拿破仑是可能的英雄里的最后一个, 但他总是有点空洞、欺世的味道。工业化、都市化, 使近代成其为近代的一切, 都不利于英雄。卡莱尔喜欢英雄强大、辞寡, 最好出身农民, 衡诸近代世界的条件, 戛戛乎难。近代的领袖太接近群众, 耽爱群众的喝彩, 每每降格与群众一般见识。卡

莱尔所言可能甚当（依照他自己的定义，他也不大容易出错），但这无碍于 19 世纪下半叶的政治与社会理论对领袖的心理机制那么兴趣盎然。

这件事并无特别可怪之处。原因有一部分在拿破仑。以古今任何标准而论，他都是出色的领袖，整个 19 世纪（及深入 20 世纪），历史学家都好奇他领袖奥秘何在。对拿破仑兴趣之大，到了人人视他为英雄的地步。欧洲的专制王朝向来视他为一个漏网的雅各宾党，建立了一个暴发王朝，是对纯正王朝的危险模仿。这种看法反而把拿破仑变成大革命的英雄，革命的人间化身。保守派对葡萄弹的呼啸感激不尽，视他为带来秩序的英雄。拿破仑先使法国、继使整个欧洲感受到他一人意志的威力，他因而成为浪漫英雄，富于古典心情的人则钦佩他勇于尝试在欧洲与东方重建普世帝国。这位军事英雄摇身一变，又成为民主英雄，因为有人拿他同滑铁卢以后法国那些君主与寡头体制比较，这么一比较，就产生了第二帝国那种军事独裁与公民投票的奇特结合。接下来是一个自由派帝国，甚至有人因为拿破仑第三有那些信仰圣西门的银行家朋友，要将他变成社会主义英雄。

拿破仑的领袖评价极端复杂。有一点无人否认（连卡莱尔也不否认）：拿破仑是新的—种领袖。黑格尔称他为“马背上的世界灵魂”，其实无以解释拿破仑不世之业。政治思想史也帮助不大。柏拉图对暴君何以嗜权的问题感兴趣，但他说的是这些人在不可告人的荒怪嗜欲中一路堕落的故事，而诚如尼采所言，拿破仑有如凯撒，是他们时代里自制功夫最强的人。马基雅维里对真正杰出的人有兴趣，杰出人物的性格有一部分是想统治—个国家，领导其国家臻于伟大，但马基雅维里认为此乃人性使然，只是应在君主身上而已，不需要什么特别的解释。霍布斯认为政治权力只是人间—个好东西，苟得其便，谁要是不攘臂而前，非痴即愚，这话也许说出了众多著名的政治理论家的共识。

拿破仑重燃古人对凯撒主义的兴趣。古希腊与罗马尽人皆知，寡头统治者最担心的，是—个功高贵族将军与人民的煽动性结合，他可以领导这些平民对付富豪与权贵。世上凯撒的行事动机及其成功奥秘何在，是令人甚感兴趣的问题，但大致—直无解。称任何领袖为“小凯撒”，称群众领袖为“—日国王”，都没有关系，但这样并没有解释什么。这里面明显有—个很特殊的心理作用，但正统心理学对这心理向来未置—

词。论者普遍以催眠作用来解释领袖对群众的关系，原因在此。勒邦的《乌合之众》宣称一切人群在心理都是群众。关于催眠模型能不能概推到领导群众以外的领导，在勒邦此书问世以前很久就有人提出问题。后来政治与社会思想家逐渐认为，群众领袖这个例子可能不失为一切领导关系的典范。一般的领导关系被视为一种制度化的群众领导，制度化的领导比较容易预测，也比较持久，但原则上与街头群众的领袖并无不同。

弗洛伊德进入这个主题之时，群众理论的情况是这样。群众领导是依照催眠的心理机制而发生作用，一切领导都被概括于这个道理。领导与统治不大容易区分，但大致上“领导”比较变动不居，“统治”是比较制度化的例行事务，除此以外，两者区别并不是很明显。自从群众攻打巴士底狱以来，各种固有权威机构很容易就拿群众理论来解释一切。理论上，法国大革命以后，群众已大为得势。群众接管了所有理论与政治空间。群众无处不在，社会里、社会学里，都是群众。没有什么地方是安全的。这正合勒邦之意。他语不惊人誓不休：无论你朝哪里看，在社会理论、在社会实践上，触目尽是群众。

催眠论的问题

弗洛伊德 1921 年处理这个主题时，群众理论可说已是社会学与政治学上的定论。他后来成为 20 世纪思想巨人，起初却在这个理论的一角，从最基本上一铲一锹做起。他由被领导者跟从领导者的心理机制这个特殊问题下手，他最后对群众理论的疑难提出的解答，将群众理论整个倒过来。弗洛伊德的思想取径很奇特，他从群众理论的末端起步，倒着走向其源始。

群众理论以催眠理论为基础，自谓根基稳扎。弗洛伊德由人人承认存在于领导者与被领导者之间的纽带入手，探讨这纽带实际上是何物。心理分析在 1921 年尚非十分自信，但久已发现“爱”。爱是一条将世上一切连结在一起的纽带。那么，领导者与追随者之间的密切关系何独不然？弗洛伊德为这个心理学上的平庸之论加个极具特色的转折。他不从

一般认定的“群众”着手，却从教会与国家这些高度建制化的团体着手。前此的群众理论从街头群众谈起，然后概推到其他“比较不像群众”的团体。弗洛伊德却反向而行。他从教会与军队之类高度正式的团体入手，自认厘清了正式团体的问题之后，才转向非正式团体，由此得到一些令人惊讶的结果。他发现固有的制度化团体是“完美成形”的群众，一切群众如果能够，都会如此。引申而言，固有权威模式不再能视为与群众领袖那种自发、短暂的权威相反。群众领袖具备固有政治领导者的一切特征，只是表现形态有别。使群众紧附其领袖的心理机制，与任何社会的固有领导模式所赖以发生作用的机制一模一样。

对权威的心理基础的这种看法，与传统上讨论群众领导时使用的催眠模型不甚相合。催眠模型的可信度，大致上立基于领导者与其追随者之间的密切关系。催眠一直被与杂耍剧院联想在一起。批评催眠模型者，向来指出催眠有玩戏法的味道，催眠术也摆脱不了它起源于杂技表演的出身。舞台上催眠者与被催眠者的关系，很容易延伸到观众身上。两种情况：一是催眠者在他与全体观众之间创造了催眠关系，二是表演者“电”了观众，像“磁石”般吸住观众，或催眠了观众。无论何者，催眠者与被催眠者彼此靠近都是必要条件，这在催眠的群众领导模型也是必要条件。领袖对群众夸夸而谈或大声疾呼，是成功表演的又一例子，是最明确意义的街头剧场。表演者与观众之间直接沟通的感觉愈稀淡，领导者与被领导者的关系就愈不像群众与领袖的关系。因此，在弗洛伊德承继的群众理论传统里，权威变成比较不像群众领导，因为权威与被行使权威者之间的距离。这“距离”，无非例行与习惯。权威不在现场，肉眼不见，或者只以规则及公务员的形式出现时，也受到服从。统治不再是大法术；被统治则成为只是社会生活的自动反射。

对于成功的、可以接受的权威应该是什么样子，传统的群众理论隐含着一个看法。权威应该被内化。每个公民或臣民脑袋里都带着一个内在警察。这个内化的权威形象能做权威必须做的一切监控工作，脑子里住着一个内心警察的人，对权威也不会有任何思考。19世纪社会学很早就发现社会化这个观念，而社会学所以会寻找社会化的机制，原因之一是保守派厌恶启蒙运动的理性主义社会理论，尤其社会契约理论。社会契约之类观念被归咎为法国大革命的祸源，因为这些观念鼓励人认

为，经过理性论辩才加入社会，是惟一使一个社会真正可长可久之道。19世纪社会学的出发点则是要表明，社会的社会化媒介运作极佳，其间没有多少理性的笨拙修补，被社会化者也没有行使任何所谓理性的选择。家庭、阶级及社会使人成为一个国家调适良好的臣民，甚至可以说，人民对它们习焉而不察的时候，这些社会化媒介最见功效。据此而论，一个社会里，权威模式是生发于而且维持于无意识中的。它们不是理性反省的产物，它们的正当性来自它们有效，而非来自它们是在它们底下生活者的理性抉择。这当然是无意识观念一种非常广泛的用法，因为它可以延伸将一个社会的整个日常生活包括殆尽，然而对19世纪的启蒙运动信徒，这是一个十分持之有故的反驳。19世纪的启蒙运动信徒依旧相信，除非重新立基于自由抉择的理性原则之上，否则社会生活根本上永远是有问题的。

社会化理论值得提出的一点是，它点出人加入社会是自动的。这里面很少用到警察与法院的直接管制。国家当然还是需要手握具有正当性的暴力，作为处理动乱的不得已手段，但社会与政治秩序的根本成因是人在无意识中学习的那套规范与价值，一个社会里，每个成员脑子里带着这套价值与规范生活作息，而且他愈少思考它们，它们运作得愈好。

在群众的野蛮之中，这套规范与价值似乎会暂时消失。群众的成员自动服从群众领袖，一如人在日常社会生活中自动服从权威，但群众里的人的服从，产生的行为看来与平常的行为正好相反。其中关键在于群众行为是原始人的行为。每一个人必定都有个心理遗传，这遗传来自比他们的社会祖先更古老的祖先。依照达尔文进化论之见，那更古老的祖先就是野人与动物。因此，安定的法律与秩序模式对暴力与社会动荡之争，可以很容易视为两种无意识心理之争。文明心智是被近身周遭的世界社会化了的心智，不文明心智的内涵则来自一个可能谈不上社会化的时代。由此可见，当权者的权威，与不知道从何处冒出来领导群众的那些临时国王之间，差异何其巨大。前者是“我们所知的文明”的担保者，后者则可能使人返回不知文明是何物的状态。

弗洛伊德的《群众心理及自我的分析》（*Group Psychology and the Analysis of the Ego*）成书于1921年。他写此书之时，群众理论是一个成立已半世纪的知识体系。群众理论已甚为完备，弗洛伊德自认为只是处

理其中一个特殊问题，即领导理论。前此的群众理论家坚持群众而无领袖是矛盾的，但领导理论从来未能超越催眠模型。容易被催眠似乎是人类心理的一个根本事实。有人比另外一些人容易催眠，只是何以如此，一直没有满意的解释。人会被催眠若非普遍事实，就是理论死胡同。

催眠的群众模型有两点不能令人满意。第一点是偏重领袖。论者大谈群众领袖以铁的意志，鹰的锐眼，符咒般镇住群众。这些很明显是例外的人，是夏科（Charcot）或伯恩罕（Bernheim）等大催眠家之流，或历史上的凯撒或拿破仑之类伟大领导者。这一理论要解释群众内部，也就是群众成员之间的关系的时候，出现窒碍。所有群众理论都提到群众有两条纽带。群众成员做他们领袖要他们做的事，同时非常容易受群众内部其他成员的暗示。这两种关系结合，历来用以解释群众行动何以如此一致。一个观念何以能够那么迅速传遍一个群众，通常的解释就是群众这种暗示力量：他们受其领袖的指令暗示，也受群众里别的成员的行为暗示。暗示其实就是催眠的另一说法，而问题就出在这里。群众的成员容易受群众领袖影响，但似乎也同样容易受群众中的其他成员影响。那么，群众的领袖有什么特殊之处？领导者对群众的作用与群众成员之间对彼此的作用如果并非那么不同，为什么要抬高领导者？每个人，领导者与被领导者，多多少少都变成催眠者。所有理论家都认为群众最值得注意之处是领导者与被领导者的关系，催眠机制能解释领袖与追随者间的关系和追随者自身之间的关系，而结果就是减退领导者与被领导者关系的分量。群众成员彼此的暗示作用，使领袖成为多余，或者，将领袖的意义降低了，变成领袖是第一个想出某个主意的人，但不是他将主意传遍全体群众。据此观点，几乎任何人都能是群众的领导者。他只要将一个主意传给他旁边那个人，群众就会以其人人皆知的迅速与一致，将那个主意传遍全体。所以，一个专门为领导者而设的理由其实没有必要，尽管至少自勒邦以来，群众理论的重心就一直是领导理论。

催眠显然被用来解释太多事情，而且大家很容易忘了，催眠本身就有待解释。催眠的确有其作用，不过，说容易受催眠暗示是人性事实，无异于说催眠是因为人会被催眠，所以催眠有作用，而这是极明显的套套逻辑，根本不算解释。弗洛伊德可能一开始就疑心真正的理论窒碍出于催眠本身，但他没有直捣催眠问题，而是用心理分析上的原欲（li-

bido) 理论建构一个有关一切群体形成的理论，然后几乎灵光一闪，以这个群体理论解释催眠，视催眠为群体形成现象的一个特例。

原欲的群体理论

总的说来，心理分析理论用于解释群体的本质，比别的心理学说多出一大优点。群众理论中的其他思想家大多在本能上就是功利论者，认为理性的自利是个体的基本心理与道德事实。理论上的这种个人主义，使我们在了解群体心理的时候增加很多不必要的困惑，因为群体里的人十分一致，而且富于自我牺牲的英雄主义；但你说人性在日常生活中是自私享乐的，两者未免格格不入。以个人是自律自主为前提，然后解释个人融入某种群体之中以后就不假思考地自我牺牲的神秘现象，这一跳的确好像太远了些。弗洛伊德在《群体心理学》里指出，自心理分析的观点视之，个体与群体心理的区分并不是一个非常真实的区分。弗洛伊德是老式自由主义者，并不像 19 世纪自由主义那样迷信个性之说，心理分析则由于强调人在家庭之中很早就有俄狄浦斯情结，所以与人本来就具个性的原子似个人主义说也不甚搭调。心理分析的确讨论到人格发展和父母及兄弟姊妹的关系，以及人长大后和种族、阶级、宗教、职业等其他群体的关系。就此意义而言，所有心理分析理论都是社会理论。

心理分析重视决定人格与行为的社会因素，表示弗洛伊德对群体心理的问题将有根本不同于传统的看法。弗洛伊德的个人，在他们对家庭以外的世界造成任何冲击以前很久就有社会性。社会化了的个人面对世界而被社会世界型塑，这与霍布斯式的个人相反，霍布斯的个人是等候别人的世界来使他们产生社会性。弗洛伊德和霍布斯一样认为我们每个人都有社会性与反社会性，但他没有必须在两者之间寻找联系的难题。依弗洛伊德的观点，社会意识原则上没有理由不能先于个人意识，而且弗洛伊德最后其实还认为群体意识是常识，真正的心理个人主义极为罕见，而且在大多情况下并不可欲。

弗洛伊德本来为勒邦型群众理论所吸引。勒邦型群众理论强调无意

识在群体心理中扮演的角色。勒邦著作中谈及无意识之处，往往力言无意识心理力量之神秘。催眠的确使无意识的力量发生作用，但催眠本身如果有待解释，则无意识势必一直是神秘之物。弗洛伊德之前，无意识所以如此神秘，是因为理论界对无意识是怎么回事一直没有一致之见。理论界对无意识如果说有何共识，那就是论者公认无意识是永远存在于每一个人内里的一股伏流，其要素可能是本能或遗忘了的记忆，从一个民族、种族，或从父母、动物祖先继承而来的东西。另一趋势是将无意识看成固定的东西，像埋伏在海底的危险东西，未知、海图未载，甚至不可能为人所知。相形之下，心理分析发展出一套动力无意识理论，其内容在弗洛伊德写《群体心理学》时已相当明确。

弗洛伊德的“动力”无意识不是固定之物。这无意识被多多少少成功地压制，但不断地逼促意识注意它。并非所有的无意识事物都被压制，因为人平常对这些事物是有记有忘的，不过，无意识被压抑是弗洛伊德无意识理论的基石。弗洛伊德无意识的基本要素是被压抑的冲动或愿望。这些被压抑的愿望，受阻于透过著名的俄狄浦斯情节而发展的一种内在检查机制，不能浮上意识界。据弗洛伊德之见，这些被压抑的愿望或冲动主要不是性的冲动，就是导源于性。小孩子在性事上尚无分别，男童的最强烈愿望是拥有他的母亲。父亲在性上拥有母亲，使他与儿子们成为互抢这个母亲的死敌，这场斗争，父亲非赢不可。儿子被迫接受他们所恨的父亲所执行的乱伦禁令，但双方之间的敌对生生不息。但是，由一般经验可证，儿子们对他们的父亲是有爱的。在此层次上，所有子女对其父母的关系都是矛盾的。对自己爱父亲又恨父亲，男童生出罪恶感，这爱恨矛盾之情在儿子被迫接受父亲的乱伦禁令时最强烈，因为儿子对这位情敌真正达到恶之欲其死的地步，就是这时候。这内化的罪恶感与乱伦禁令相连，良知自此发展，不让儿子的乱伦欲望进入意识界。

个体继续被社会化于成人社会生活之中，会不得不将一连串各种禁制内化，乱伦禁制只是其开始而已，但也成为所有这些内化的原型。良知的禁制机制不会完全成功。大多数个人终于默认社会上的性规则及其他规则（有人因此成为精神官能症患者），但那些被压抑的冲动从未“走开”。它们继续不断试图冲破内在的检查，打乱意识界。弗洛伊德使

用的譬喻都是动力式的。冲动、性精力、压抑、原欲的推挤，都是心理分析常用的力学词汇。这“原欲经济学”——内容是需求寻找供应，市场力量运作等着满足欲望——将特殊的一种19世纪版牛顿力学引入无意识之中，将之置于理论控制之下，依弗洛伊德视之，无意识已不复是浪漫之物，甚至已不复神秘；一旦研析到它的功能通则，它就和其他任何力学系统一样容易预测。被压抑的无意识的确总是想办法为难那负责检查它的良知（也为难想了解它的科学家）。被压抑的无意识总是迂回作怪。例如在梦里，它使用相当微妙复杂的密码向意识传递信息，有时候则诉诸某种通灵似的隐形墨水表达意思，但这些都不过是幼稚的把戏，原则上都是能够识破的。和从前对无意识的看法不一样，弗洛伊德的无意识是一个“系统”，像一切系统一样，其作用方式之谜往往是可得而破解的。

无意识在家庭这个群体里，作用特别险恶，而且复杂。家庭不是用来建造更复杂的社会结构的一块单纯砖石。在弗洛伊德呈现的正常家庭生活里，我们看到一个情欲模型，一个非常复杂的模型。家庭是一个由情欲纽带维系的群体，这些纽带有时是矛盾的（爱恨交杂），但同时坚强到使家庭“几乎不可破坏”。群众理论家向来深知领导者对被领导者、被领导者对领导者的关系何其强烈，但群众心理到底是比一般的个人心理单纯或复杂，弗洛伊德之前的群众心理学家从来不曾真正拿定主意。弗洛伊德免掉了这个问题，因为他的个人先在家庭中经历充满困难的个人心理发展，才接触作为社会与政治理论研究主题的那些较大型人群。心理分析显示家庭是由爱欲（Eros）维系于一，群众——弗洛伊德偏爱“心理群体”一词——则显然也由某种力量维系：“这力量还有比归于情欲更适当的吗？爱欲维系着世界上的一切。”一个个体如果选择放弃其个性与欲望而与他人和谐相融，他也许是为了对他们的爱（*ihnen zu Liebe*）而这么做。知道了弗洛伊德的家庭理论之后，我们已经可以预料，一个以爱欲为基础的心理群体理论一定不会单纯。爱欲并不聪明，但也知道迂回表现。

弗洛伊德最先用他的爱欲假设来观察的群体，是教会与军队，都是“人为”团体，而不是群众这样的自然群体。（弗洛伊德自谓突破新境，他虽然熟知群众理论文献，却往往夸大说前此的群众理论家偏重“自

然”群体而忽略持久的，“人为的”，亦即制度文化的群体。）教会与军队有其形式上的限制，以防止解体，弗洛伊德认为这些形式化的限制非常不足以解释这类群体出名的凝聚力。他猜想，教会与军队的凝聚力，其来源是一种幻觉，这幻觉就是以为领导者（在教会为基础，在军队为总司令）爱这群体的每个成员，没有轻重厚薄之分。军队里，下级团体的指挥官，其功能有如长兄，长兄如父，父即总司令；每个校尉都爱他连队里的每个士兵，每个士官也都爱他班里的每个士兵。在这高度组织化的群体里，使成员相系的情感之结有两个：对领导者的情感，以及对群体里其余成员的情感。两结相合，就很容易解释群体理论家经常指出的，个体人格在群众里的“改变与限制”。

弗洛伊德开始探讨两种结里何者较强，我们才明白他的群体理论有何独创之处。弗洛伊德认为“人为”群体因其高度形式化的领导结构，比街头形成，只有一两天领袖的群众更“完全”，意思是说，更“原始”。一般所说的群众是没有那么完全的群体。结构严整的群体是一切群体的原版，最原始形式的群体。高度结构化的群体不是一个“进化”的群体，因而并不比较先进，也不比较文明。相反。比起这类最原始的群体，也就是领导结构既威权且持久的群体，通常所谓群众，其原始性真是相形见绌。

对于群体中的权威问题，弗洛伊德采取两条不同但互补的途径处理：一条透过个体的心理发展，一条透过高度思辨性的进化人类学。弗洛伊德在科学上是生物学家出身，在他思想的形成时期，每一门科学都必须礼敬达尔文主义三分。进化生物学有个老生常谈，说种系进化史重现个体发育史，用一般的话来说，就是种族的历史会经过与个群体一样的连串发展阶段。取其最粗略的意义而言，意指人类的集体生命在开始时是“幼稚”的，后来才变“成熟”，就如个人开始时是童年，而向成人的世故发展。就此而论，每个人都重现人类的生命，重现其从“未经陶冶的世界黎明”，到我们大多数人置身的高度发展的、文明的社会。弗洛伊德采取这两条路径走向群体理论，建构一个应用于群体形成的个体心理学理论，以及一个人类精神生命发展的理论。两者不能分开看待，而是互相印证。两者都强调“原始”，即早期事件对人类个体与集体生命的重大影响。

个体理论

个体发育史与种系进化史的心理学家都谈儿子对父亲的关系发展史，而且大致都在解答爱欲的复杂作用。据心理分析家视之，人的一切关系纽带即使不是爱欲，也会有爱欲成分，心理分析的工作大致也就是分析这爱欲纽带的各种形式。用心理分析的语言来说，爱欲之结如果形成于个体或人类心理生活的早期，将会比较“原始”。男性个体最早的欲结是父亲认同，这结决不单纯。一般认为爱欲的导向是性的占有，但依弗洛伊德之见，认同是欲结的更早阶段。男童在想拥有他母亲之前，就想成为他父亲。由认同父亲以至男童接下来要得到他母亲，颇为自然，因为当一个父亲，部分意思就是拥有母亲，而由于爱欲有复杂化的倾向，男童与他父亲之间的欲结可能成为双重欲结——这小男孩既想当他父亲，又要父亲。俄狄浦斯情结从这些无政府状态的纠结里发展出来，为这些纠结加上一种秩序。认同一开始就是爱恨交杂的，因为这里面有个很明显的矛盾：男孩以父亲为“主体”，想成为他或像他，但又以父亲为“客体”，想拥有他，亦即占有他又杀掉他，以便据有母亲。这既爱又恨之情在男童心中引起罪恶感，这罪恶感的内射（introjection）就是良心，亦即，某种内化的稳定开始对混乱的爱欲强制加以秩序。父亲对乱伦的禁令，连同男孩因为对父亲爱恨交加而产生的罪恶感，现在内化成小男孩的良心，这良心告诉他，他对母亲的乱伦情感，以及恨父而欲其死，是错的。父亲现在从小男孩自己脑袋里发话，说“爱我，尊敬我，也尊敬你母亲”，正常的家庭生活亦自此始。

弗洛伊德接着主张认同是最原始形式的爱，并且不厌其烦详论，因为他关于心理群体如何形成的整个理论取决于这个主张。心理分析上的“倒退”（regression）观念即由此而来。大意是说，即使在成人，爱也可能有倒退现象，从正常所了解的性欲，也就是要一个人，倒退成认同，亦即想成为另一个人，方式则是要那个人所要的东西。最常见的倒退形式，是弗洛伊德说的“替代”，一个爱人者由于无望拥有所爱对象，导致所爱对象内射于爱人者自己的灵魂之中。骑士、无我的爱属之，爱人

者将所爱理想化，过着“她”希望他过的生活。爱欲迂回其路以拥有所爱，将所爱变成爱人者自己的“我”，他自己最高、最纯的部分，即“自我理想”（弗洛伊德著名的“超我”的最初用词），这“自我理想”往往是十分高估的境界，因而每每令我们困窘。

由恋爱中的人这种将所爱对象过度理想化的倾向，弗洛伊德找到爱欲、催眠、群众领导之间的关系环节。群众理论家与催眠理论家总是提到，群众的成员与被催眠的人有一种全无主见的顺从：他们毫无主动性，自动、做梦似的服从领导者或催眠者暗示，心智完全没有测度现实的能力。这些特质在催眠中最为显眼，群众理论家竞相以催眠暗示为解释群众行为的上好模型，原因也在这里。但弗洛伊德锐鉴爱欲于爱欲不在之处，不得不注意到催眠现象的极端“纯粹”。被催眠者以催眠者为性欲目标，其中却不见了爱欲本来不受禁制的那种潜在无政府冲动，其所以如此，必定是因为被催眠者表现的是恋爱中的人那种全然无限的奉献，只是其中除掉了以性拥有其对象的可能性。

浪漫恋人的无我、被催眠者的无我，以及心理群众成员的无我，都起于同样的原因。用心理分析的说法就是，在催眠与群众里，性冲动，即原欲，暂时受阻。以拥有被爱对象为目标的爱，认清不能拥有所爱对象。但原欲的动力不肯被否认。自恋式的爱在这里也扮演一个角色。自我满足的爱明白没有希望拥有所爱对象的时候，深受打击，自尊也大为受损，因为自我不再是情欲宇宙的中心。自恋之爱找到一个秘密途径来满足自己，就是向内投射。所爱对象、催眠者或群众领袖，被向内投射，成为我们自己的一部分。这自我理想很容易成为我们自己未能实现的自我理想的替代。我们将我们自己的自我所追求的完美归于那个被向内投射的自我理想，使之成为比原来的我们更好的人，而满足我们的自恋。

爱自我满足的方式无奇不有，弗洛伊德不禁好奇，在性上如果可能拥有所爱对象，认同作用还可不可能发生。也许一个被爱对象既可以被向内投射于自我理想，又不被完全“理想化”，因而永远超越爱相形之下比较粗鄙的掌握。在浪漫、无我的爱里，被爱的对象接管了整个自我。被向内投射的爱的对象占据整个自我，使自我没有任何余地去考虑性的占有。因此，如果爱的对象被内射于自我之中，而自我并未完全投

降，那么，自我里面必定有个弗洛伊德说的差序，弗洛伊德在后来所写的《自我与本我》（*The Ego and the Id*, 1923）里，称之为“超我”。在《群体心理学》（1921）里，弗洛伊德已经开始猜测，在通常所说的“我”，和一个属于“我”而另外有其运作规则的层次之间，必定有其差别。

自我与超我的区分仍然涉及一个要领，就是恋爱、催眠及群众里都看得见的无我。无我往往是自我变得极小。起初，弗洛伊德认为恋爱有两种：一种是“沉迷与束缚”，自我卑服于另一个人，也就是痴醉、迷倒的那种爱；第二种是认同，理想的特质（真实或想像的理想特质）被向内投射于爱人者本身的自我之中。但常识立即告诉弗洛伊德，沉迷与束缚和认同，原则上没有理由不能同时发生在一个自我里。你对一个人可以既有肉体之爱，又以这个对象的标准为你自己的标准。于是，在心理分析中，“恋爱”有了全新的看法。现在，恋爱方式有三种：“沉迷与束缚”、认同，以及两者综合。三者都造成自我极小化，正是催眠与群众的情况。

在《群体心理学》，弗洛伊德很快就明白，心理群体特有的那种“恋爱”，可用心理分析上自我与超我的识别来了解。也许，在群众里，自我机制与超我机制发生纠结的对象不同。一切的爱，都有自我迁就另一个人的情形。大致上，这可以理解为一种替代，我们的心愿（或其中一部分）被别人的心愿取代。弗洛伊德心理群体形成的理论，基础是替代可能同时以两种不同形式出现。群众成员以领导者取代他自己的超我，并以群众中其他的成员代替他自己的自我。

此中关键，仍是“心理群体”中个体之无我。弗洛伊德以前，所有群众理论家都指出群众中的人彼此之间有两条心理纽带。群众里，人被束缚于领导者，同时彼此束缚。弗洛伊德以前的思想家认为这两个束缚彼此补强，因为他们认为两者是同一类型的束缚。以催眠暗示来解释群众行为，从来不知如何区分这两类束缚。一般的说法是，领导者对群众暗示其某种行为，群众中一些成员起反应，忽然将这行为暗示于群众中的其他成员。群众理论转向专门的领导问题后，双重暗示说开始显得薄弱；领导者只是暗示行为的许多来源之一而已。最后，弗洛伊德的原欲理论解开其中奥秘：“这种初级群体是一群个人，这群个人都以同一个

对象取代他们的自我理想，因此而在他们的自我中彼此认同。”领导者与被领导者之间的爱欲纽带，与群众成员之间的纽带不同类型；前者是自我理想的纽带，即超我的纽带，后者是自我纽带。领导者与被领导者的关系是向内投射，也就是将领导者的价值观与愿望内化成自己的价值观与愿望，群众成员间的纽带，则是一个认知，所有成员认识到他们对领导者是同一种地位关系。

弗洛伊德的心理群体定义，关键字是“因此”。内射与认同一起出现，并非巧合。群众成员之间的认同，是这内射的结果。内射，即把另一人的愿望内化为我们自己的愿望，成人以此替代其性对象。原欲的基本目标是性的拥有，内射是目标被禁的原欲找到替代满足的方式之一，但内射甚至即足以满足原欲。原欲或者是固定的，或者在耗竭时能够自我更新。爱欲就是由于有此自我装满的能力，才那么难以控制。消磨原欲最容易、最大手笔的方式是性高潮，但以性来解脱如果不可能，则一定要找到其他途径消磨原欲，未消磨的原欲才不会成为负担而导致精神官能症。超我如果由群众领袖取代，感觉会高亢，但爱欲的消磨度仍低，因为领袖永不可能被以性占有。于是，大量原欲留下来，用在群众其他成员上，从而产生了与群体其他成员的爱欲认同关系。对领袖的服从因而与对群众中其他成员的情感——无我、利他、爱邻如爱己——相随之至。领袖不能由群体各个成员拥有；群体每个成员都知道这一点，目标受阻的原欲于是在对群体其他成员的认同中找到满足。用心理分析的语言来说，这是“成本”，效益则是人觉得自己是心理群体的一分子而带来的解脱。我们在日常生活中遇到来自不同阶级、种族及宗教的陌生人而产生的所有紧张，在群众中都消失无踪。我们像珍重自己一样珍重别人，我们之间的差异溶于整体之中，群体于是融合为一。

弗洛伊德对群体所作的这种原欲分析，将群体形成里的无意识因素说个明白。弗洛伊德之前的群众理论极言群众中无意识力量之神秘，从来不清楚“无意识”一词实际是什么意思。最糟的群众理论把人在群众里的情况说成有如梦游，仿佛群众成员不知道自己怎么回事，又像被催眠的人，不晓得自己正在被催眠，事后将会“忘记”方才怎么回事。弗洛伊德在《群体心理学》里的说明无此窒碍。依弗洛伊德之见，形成群众的机制是自我机制，其中主体是主格的我（I），而不是受格的我

(me), 是主体而不是客体, 是我做的事, 而不是发生在我身上的事。那些置身于特定群体中的“我”, 可以说真的不了解个中情况是怎么回事, 因为并非人人了解心理分析, 甚至并非人人听过心理分析, 但是我知道我身在一个群体里; 我知道我已将我领袖的标准内化成我自己的标准, 我知道我对我这个群体的其余成员带着利他之情。我既没有被催眠, 也不是在梦游。当一个心理群体的成员, 其知觉状态至少与“恋爱”一样敏锐。

《群体心理学》走笔之际, 弗洛伊德对自我与意识之间的关系看法其实逐渐改变, 到《自我与本我》(1923) 而完成改变。在《群体心理学》, 弗洛伊德有时候还认为所有自我的功能, 包括超我的功能, 都是有意识的, 但他后来相信超我的功能是无意识的。应用于群众理论, 意思是说, 我们将领导者的标准内化为我们自己的标准后, 这些标准在我们内心里自动作用, 有如无意识的超自我, 但其中毫无旧有梦游论所说的那种“神秘”。一套内化标准换成另一套, 可能在意识背后发生, 但只有非常之愚, 才不会明白这交换已经发生。

弗洛伊德后来这个认为超我功能是无意识的立场, 使群众一些较为可怖的行为表现首次可能获得解释。弗洛伊德之前的群众理论家对群众感兴趣, 是因为群众霎时能够成为一群叫嚣要吃人肉喝人血的暴民, 但向来解释群众嗜血, 都非常概括归因于人有动物本能, 或领导者有嗜血的暗示, 更笼统者则归因于暴民一时疯狂, 必然尽弃社会拘束。这类解释, 又都归源于达尔文的进化论, 几无例外。暴民在达尔文式进化尺度上是一种倒退: 原始, 因而非理性及野蛮。凡此解释, 都有个非常严重的缺失, 就是无法解释不同时地的暴民有其不同的行为。所有群众思想家都指出不同民族的群众有不同类型的行为, 这是一概而论的群众行为解释法无法解释的一点。民族的差异与达尔文的时间尺度有何关系? 民族差异明显比达尔文主义使用的生物时间尺度要晚近得多。群众行为的倒退性格如何而有其“民族性”? 除非民族与猿猴及恐龙一同存在。不是群众行为的民族差异无甚重要, 就是达尔文式遗传没有那么重要, 两者只有其一。弗洛伊德的超我解释提出超我在不同的文化里可能有不同的功能, 因而相当能在群众有倒退行为的观念与民族差异的事实之间建立一些调和。为了进一步说明, 我们可以再深入一点讨论弗洛伊德的超

我论。

超我可以视为一种原初的批评者。名之为原初，是因为它最初以认同的作用在个体内里发展开来，是个体生命中许多原欲关系纽带中的第一个。小男童在想占有母亲之前，先想成为父亲；他们认同父亲，并以父亲为自己的模范。对母亲的欲望，以及由此而生的想杀死父亲的欲望，在男童心中产生罪恶感，这罪恶感被内化，成为乱伦禁忌。乱伦禁忌内化，并未完全压熄乱伦愿望，这些愿望与超我的禁制之间于是发生内在斗争。超我的形成始于家庭之内，其发展则在一个人所生活的社会之中。家庭之外的社会生活另外有其禁制，个体经过这些禁制，成为其社会中一个经过适当社会化的成员。心理分析对人格采取动力观点，十分重视超我的压抑功能。根据超我理论，在压抑性的社会里，超我有非常沉重的工作负担，而可能导致相当多的精神官能症患者，因为被内化的罪恶感可能超过个体所能承受。精神官能症患者是过度社会化的个人，他们一心想要符合他们认为社会对他们的期望，但永远觉得达不到他们内化了的外在世界的标准。精神官能症吊诡之处是，患者经常落得享受不到周遭人的“正常”生活。

精神官能症患者是社会成功的活证，是你我的夸大版。精神官能症患者不是危险的疯子，而是寻常守法公民的扭曲。但弗洛伊德的心理学会告诉我们，精神官能症患者有其危险之处，也就是说，产生大量精神官能症患者的社会有其危险之处。精神官能症患者的超我过于活跃，也就是他们社会中的超我一般都在加班工作。在心理群体中，个体以领导者的愿望与命令替代他们的超我。依弗洛伊德之见，这替代使领导者得以接管其追随者的内在生命。由此可见，一个领袖的指令的效力取决于他所取代的超我的强度，而与这领袖实际上要追随者做的事情毫无直接关系。传统的领导者，诸如统治弗洛伊德自己祖国奥地利，第一次世界大战以后才被废除的哈布斯堡皇帝，号令易行，因为他们深染传统奥地利价值，而且以强化那些价值为目的。我们见其号令易行，可能以为传统权威的号令所以有效，根本原因在其号令的性质，而不是超我在无意识中命令人支持那些号令。新的一种领袖出现的时候，例如巴黎公社以来的群众理论所预言的那种领袖，我们也容易以为他可能诸事不顺，因为他将必须与强大的固有超我竞争。依弗洛伊德之见，这是严重的误解，

因为固有的超我惟其甚坚，遂有被趁之机。一个固有的“心理群体”成员以其超我换来一个新领袖之后，这新领袖将会握有传统领袖极力建设的超我的全副力量。任何受压抑的社会，其超我交换都将是爆炸性的，因为压力释放的强度与过去的压抑的成功程度互成正比：负担愈大，释放愈大。这自我的交换过程，可能连带释放一些非常可怕的欲望，暴民那种倒退的、原始的野蛮即由此而来。

弗洛伊德的超我理论另外也解决了一开始就令群众理论大惑不解的一个理论问题。自从法国大革命被视为一场“不可收拾”的暴动以来，群众思想家就面对一个矛盾：群众有其非常现代，又非常原始的一面。弗洛伊德的超我替代理论解决了这个难题。群众那种爆炸性的野蛮，“原因”在近代国家的成功，以及近代社会规范之僵硬。弗洛伊德之后，我们不再能问“换了别的地方也罢了，这里怎么可能出这种事”——如果“这里”指的是高度秩序的国家与成功压抑的社会。从弗洛伊德的观点看来，可以预料会发生群众野蛮行为及暴力群众政治的，正是这种社会。弗洛伊德之后，我们也不可能再犯简化之误，以为群众政治天下皆同。超我处处都有，却非处处一律。

弗洛伊德的集体心理人类学

弗洛伊德以个体心理学所作的群众解释是可以独立存在的，不必由他的进化人类学来印证。不过，弗洛伊德的思想成形于19世纪末（他的名作《梦的解析》出版于1900年），当时所有学问都向达尔文进化论三致其意。在《图腾与禁忌》（*Totem and Taboo*, 1913）里，弗洛伊德已将进化论引入心理分析之中，在书里使用心理分析上爱恨交杂的观念，提示野蛮人（当时的习惯说法）与精神官能症患者心理生活“一些一致之处”。野蛮人与精神官能症患者（及儿童）特别容易爱恨交糅，因为他们特别容易对同一个对象抱持爱恨对立的情感，而丝毫不为这种矛盾所苦，他们甚至不晓得自己内心有此矛盾。人类学家发现原始人有图腾崇拜现象，弗洛伊德对图腾崇拜中的明显矛盾特别感兴趣。在图腾崇拜里，杀害图腾动物是最可怕的罪行，但部落一年一度举行宰杀并吃食图

腾动物的仪式。野蛮人的社会生活，其设计旨趣似乎就在防止乱伦，个中之复杂，弗洛伊德甚感兴趣。弗洛伊德接着考虑，野蛮人心灵中的爱恨交糅，与儿童心灵中对父亲的爱恨交加，是不是可以归因于同一个来源。

弗洛伊德由达尔文《人的由来》(*The Descent of Man*, 1871)这本书中的一个构想着手。达尔文在书中说，在最原始的社会状态，部落由一个手握大权的男性支配。弗洛伊德著名的弑父(primal father)说，即由此而来。这是一个永远影响人类心灵历史的事件。

弑父的故事相当简单(但含意影响深远)。原始部落中，支配一切的父亲也垄断部落的妇女，在性上遭受挫折的兄弟们反抗他们父亲的专制，杀死他，又基于吃人的习性，而吃掉他。接下来，是兄弟骨肉相残的无政府状态。兄弟中每个人都参与了这件原始罪行，因为他们每个人都暗中希望取代父亲的位置，独享女人。那次原初的造反不可能是被不正义所逼，也不可能带有成果共享之心，因为在那之前尚无正义意识存在。原始部落的规则是由父亲从外在强加的，那样的社会里，还没有将规则内化的需要。赤裸的体力，而非良心，是原始部落存在之因。兄弟间的争吵(每个人都想独占女人)使他们成为相互抵消的社会力量，可能导致了一段母权时期。兄弟之间的无政府式竞争，如同霍布斯笔下的人在自然状态中的竞争，是没有未来的，因为只要这竞争持续，事情将永无改变。就像霍布斯笔下自然状态中的人，这些兄弟没有经过太久，就领悟到要是能结束人人彼此对付的状态，对大家都有好处。结束竞争之道非常清楚：兄弟们必须放弃对部落中的女人的所有要求，往别处寻求满足。(他们似乎没有想到一夫一妻制这个解决办法。)人人都不可能获得，因为那时候原欲尚无分别，只要兄弟中有任何一人获得部落中任何女人，兄弟之间就永远可能再度爆发战争。无政府的原欲是无从阻止的：兄弟中每个人看见部落中的女人，都想到无穷的性满足，这不可避免又会导致兄弟战争爆发。

兄弟们领悟，想要有社会生活的话，他们必须放弃部落里所有女人。因此，第一份社会契约实质上是一份禁止乱伦的协议。从今以后，男子的性满足必须求之于家庭以外。当然，女人的性满足也必须求之于家庭以外。不过，一份理性构想的契约并不足以将禁制变成禁忌。禁忌

是被内化的禁制，在人人内心，而不是以武力强制外铄的禁令。禁忌由罪恶感自我执行。原始部落并没有罪恶感这回事，因为其中如果有道德与法律的话，都由父亲以武力从外在强制。原初的罪恶感起自人人对付人人的兄弟战争。那时候，兄弟们必定曾经得到机会独自省思，因而明白自己做了什么事。他们这才明白，他们愤怒而犯下那件原始谋杀时，忘记了他们对他们父亲的爱。他们开始悔恨。他们但愿没有杀害他们的父亲，他们渴望他回来。配合这渴望的，是他们经一事，长一智的反省，知道了他们战胜父亲的果实是苦涩的，因为他当初享受的女人，兄弟里现在没有一个人能够享受。缔结契约放弃女人，其实就是父亲权威以内化的形式回来，因为乱伦禁令上附带了兄弟们的罪恶感。他们觉得他们冤害了他们的父亲，背叛了他们对他的爱。

兄弟们想办法使他们的父亲复返，以便重新表白对他的爱。他们将对他们父亲的爱移换到一种图腾动物，并且以杀此动物为禁忌。肉身再现是被杀之父的权威最完全的重返，其次就是图腾结合禁忌而构成的重返。然而原初对父亲的爱恨交杂之情难以消失。兄弟们设置图腾以便重新表白他们对父亲的爱，却仍然无法忘记他们恨过他，因为乱伦禁令引起的痛苦挥之不去。他们憧憬父亲重返，兼又怀念着当初弑父的反叛，他们知道决不可以重演的反叛。于是兄弟们以一种建制来纪念原初的反叛，由一年一度的图腾祭获得替代性的满足，在图腾祭里，父亲变成图腾动物，象征性地被杀，并且被吃。

弗洛伊德在图腾与禁忌中找到宗教、道德及法律的起源，也在其中找到人类个体心理的起源。对父亲的爱恨纠缠之情，在俄狄浦斯情结中仍然清晰可见。在《群体心理学》里，弗洛伊德开始好奇，心理群体中是不是还能找到那些可怕原初事件的痕迹。群众理论家向来坚持群众是倒退的，弗洛伊德由勒邦在《乌合之众》（1895）中一项观察，想到对父亲的爱恨可能是了解这倒退机制的线索。勒邦这项观察是，群体心智能同时以同样的强度相信一些彼此矛盾的观念，以及言语对群众似乎有某种“法力”。在《群众心理学》里，弗洛伊德取勒邦对群众心智的描述，与心理分析对精神官能症患者的描述两相比较，发现群众心智与官能症心智都受“心理现实”幻觉而非受普通的现实引导。例如“歇斯底里症患者主要为回忆所苦”，强迫重复他们所记住的对经验的妄想，而

不是真实经验；他们重复的是过去未能实现的愿望。由这项比较，加上“心理群体”中被领导者与领导者之间倒退性的认同纽带，弗洛伊德走上他惊人的论点，认为心理群体不过是《图腾与禁忌》所写原初部落的重演。在《图腾与禁忌》里，弗洛伊德说，他就原始部落种种恐怖事情所作的解释“有如考古学家用来照亮史前时代的黑暗的假设”，但他不得不观察到，群体心智的倒退特质，是可以预料会在一个原始部落里发现的特质。从这个观察所得，弗洛伊德大力一跃，断定“就如原始人潜存于每一个体，原初部落可能再度出现于任何个体的集合之中”。就如最古老的个体心理是俄狄浦斯情结来源所在的父亲认同，原始部落的心理必定是人类最古老的集体心理形式。

请记住，原初部落的心理有其本身的原始复杂性。被父亲支配的那些兄弟，因原欲目标被禁而必然产生彼此结合的纽带。他们爱他们被禁止去爱的女人，在无法获得性的满足之余，他们留下很多原欲来彼此相爱，而且既恨他们的父亲，兼又爱他。这些兄弟无论如何，都被爱束缚，而“原初部落那个父亲是自由的”。他的心灵与意志坚强而独立，凡有施舍，都不超过“严格必要”。这是尼采所说只有未来才可能的超人。在“弑父”之前，父亲是至高的个人，完全自恋，其意志不待于外来的补强，那些兄弟则陷于群体心理之中。父亲愈支配，禁止他们与女人性接触的禁令执行得愈严格，兄弟们目标受阻的原欲就愈积极加强他们之间的团体纽带。在原初部落里，挣脱群体心理的惟一途径是爱的行动。父亲并非长生不死；他死亡或被杀死的时候，必须有人取代其位，取代其位的将是兄弟里的一个，也许是幼子，因为他可能是女人们暗地里最爱的一个。父亲的继承者由于从此能够直接满足原欲，将会放弃他的群体纽带。他将会对他的兄弟失去兴趣，让他的自恋充分伸张。父亲为兄弟们所爱，他自己的爱却是反社会的，因为他的爱指向性对象，或自恋地指向自己，没有剩余的爱给这些兄弟。父亲绝对既满足又自我满足；他受到服从，而自己不知服从为何物。父亲是情欲上的霍布斯式主权者。他不是靠原子似个体的自由选择而存在，而是凭他自身的意志。他是原始个体，将别人陷在群体心理之中，处于霍布斯认为没有主权者才可能存在的粗野、自然平等状态。霍布斯说原初的主权者产生于平等的挫折，弗洛伊德却认为平等的挫折起源于一个主权者的支配。

弗洛伊德的社会理论与权威理论不是从一种原子似的个人主义基设出发，因此不必苦心解释彼此竞争的个体意志怎么会产生稳定的集体。弗洛伊德的社会契约出自原初主权者（父亲）被废之后。原初的主权者被黜，是兄弟们企图脱出群体心理，进入个体心理，但他们只知道一个方法，就是每个兄弟都试图取代父亲。这导致兄弟战争的挫折，他们由这些挫折而领会，要恢复社会生活，只有一个办法，就是将图腾与禁忌制度化，从而造成他们父亲的权威复返的效果。所以，据弗洛伊德之见，真正的个性在人类心理历史只是一瞬而已，一是主权者支配一切，一是兄弟陷入骨肉相残的战争混沌之时。人类有史以来的群体心理不过是原始部落那些事件的重现。

由此可见，人类生活已有与可能有的不同形式，都是原始事件重现的不同形式。教会与军队里领导者对所有追随者一体同爱的感觉是个幻觉，是原初部落情况的理想化重塑，而且是原初部落的颠倒，在原初部落里，所有兄弟受父亲一体迫害。这“重铸”是“一切社会义务的基础”，是继原始部落而起的社会形式——图腾部落——的先决条件；在图腾部落，人人知道必须同等遵行图腾崇拜加给他们的义务。禁忌意指现在人人必须往宗族部落外面去寻求性的满足，这又导致父权家庭，在这种家庭里，父亲真的能对所有成员一体同爱。本能压抑作用的原型——俄狄浦斯禁制——始于家庭之中，并且形成文明生活的基础。

弗洛伊德的两群体心理诠释，在他的人类家庭诠释中结合。俄狄浦斯遇到他父亲，这父亲本身就是个重铸的原父。各人心里都有个超我，那是各人早先取代其父未遂而留下的疤痕。这超我经过社会（或他是其成员的那些社会团体）规范与价值补强，而在人置身心理群体的时候，交出这超我，换来一个领袖的指令。又由于与母亲的爱必须排除性的满足，个体才有那么多未获发挥的原欲移用于群体里的其他人，因此他也爱他们全体。俄狄浦斯情结的发展，本身是原始部落中更古老的家庭斗争的重现。打从原初那场造反以来，儿子就无时不在企图罢黜父亲。和原初造反一样，这些造反次次失败至今。

表面看来成功的造反，其实没有成功，因为每次造反，无论小而个人在家庭，集体而在社会的造反，都是对原父之叛的重复。这些反叛之后，结果总是内化罪恶感更为加强。反叛无论“成功”与否，内化的罪

恶感都更为加强。对一个国王或皇帝的反叛“不成功”，导致他的权威增强，因为反叛的儿子们明白他们所作所为充满罪恶。就像原初之叛的情况，在不成功的反叛里，父亲的权威以内化形式重返，而且被儿子心理弑父而生的罪疚感加强。被叛国王或皇帝的权威甚至会以一种双重复合的形式重返。假定失败的反叛有个领袖，假定反叛失败而这个领袖生死难卜。首先，参加对今上的反叛，会生出罪疚，这罪疚感导致超我强化，而为反叛领袖（新的父亲形象）所利用。他的权威将比被叛统治者的权威更大，因为反叛的儿子们会将他们反叛的罪疚内化于他们的超我，这些超我又弃落败统治者的权威而换成反叛领袖的命令。这被复合的罪疚在反叛失败时，将会更多重复，因为叛众觉得他们背叛了领袖父亲，于是，他们复归于旧有的效忠对象时，被叛统治者将受益于这经过多重复合的罪疚，而造成他的权威比原先更大。就像原初部落的情况，失败的反叛增加内化罪恶感的负担，而加强权威。

“成功”的反叛，我们有时称为革命。成功的反叛也大致一样。革命往往有领袖，成功的革命者能够利用其追随者因反叛而增加的弑父罪疚。依弗洛伊德论点，革命群众因废黜或杀害原有统治者而产生罪疚，这罪疚强化超我的罪疚，这强化了超我罪疚就是成功的革命领袖主要的领导魅力来源。用浅显一点的话来说就是，革命，无论成功或不成功，往往增加领导者的权威，无论革命目标是什么。典型的革命名义是自由，无论自由如何定义，而弗洛伊德给自由革命的消息相当黯淡：以自由为名而行的革命，产生的政权每每比原先的政权更威权主义。

和一切伟大的思想家一样，弗洛伊德解决了一个问题，方法是说明它其实根本不是问题。法国大革命以来，人人都在纳闷，一个以理性与自由之名孕育的革命，到头来怎么吞噬了它自己的子女。这问题其实非常古老。例如柏拉图在《理想国》里费心解释，比起民主革命产生的政权，原先的政权简直是自由的黄金时代。别的思想家苦思的这个窒碍，在弗洛伊德全非难题。在一个罪疚感能够无限延伸，永远有那么多目标受阻的原欲寻求替代满足的世界，不可能有任何反叛是值得的。人类将罪疚无限复合的这种能力，使弗洛伊德变成保守主义者。一切反叛都增加罪疚，罪疚增加又使人更容易受权威摆布。于是，由弗洛伊德观点视之，“成功的以自由为名的反叛”是自相矛盾之词。改革或许可能，革

命则永远是原初反叛的重演。弗洛伊德认为，强迫重复这些（真实或假想的）原初部落事件，是我们心理天性的一个必然成分。作为政治思想家，弗洛伊德带有一种严冷的奥古斯丁宿命论色彩，这宿命论使他成为那种回顾过去、前瞻未来都找不到慰藉的保守主义者。弗洛伊德既非柏克，亦非黑格尔。他无法戴着玫瑰色眼镜看进化而来的过去，又只能带着斯多葛式的警悟看问题重重的未来。

普遍与特殊

弗洛伊德的群体原欲结构理论自认可以通指所有群体，认为这理论适用于两人构成的催眠群体，适用于群众，也适用于教会与军队之类高度形式化的群体。至少表面看来，弗洛伊德的群体心理学没有群众理论传统里几乎没有例外的反人民色彩。他以前的群众理论家，出发点都说群众能事非革命即犯罪，群众无所不至，谈之色变，19世纪并且认为下层阶级是群众与暴民的渊藪。有些群众理论家甚为悲观，认为不问阶级地位，任何人都可能加入群众或暴民，但群众理论家大多认为有的群体非常不可能成为群众模样，有的群体随时可能沦堕为群众或暴民。群众理论家大多有一张表，最底下是街上的无产阶级群众，最顶端是高度组织的，法人之类群体。

弗洛伊德独具只眼的群体心理学将这张表颠倒过来。历来的群众思想家认为街头群众一心做坏事，是原始群体的典型，弗洛伊德认为有领导者的高度组织化群体是原始群众的典型。法人、教会、军队不是群众的改良变体，反而群众是比较不完全的法人变体。据弗洛伊德之见，一群人将其自身制度化，不会因此而在文明之梯上攀升多少级。相反，制度化需要领导者，也就是说，在一个群体对其领袖的关系上，这个群体开始倒退，成为原始部落那些事件的重演。对于在进化传统中思考的思想家，群众由于其原始性格而令人害怕。高喊着要溅血的革命暴民来自群众，暴民是朝向原始时代的一种倒退。由此角度，群众与教会、军队之类组织是相反的对立物；一个文明社会可以寄望这些组织来控制群众，这些组织是文明的卫士。在群众理论中，法人组织在进化之梯上的

位置极高，群众落在梯底。弗洛伊德不这么想。稳定的群体，如军队与教会，是原始群体的原型，群众相形失色。暴民怎么能与军队相比呢？这个对有组织的群体的看法，加上弗洛伊德对家庭内原始心理斗争的解说，构成了一幅非常黑暗的人类社会生活景象。

弗洛伊德的社会理论有其非常普遍的信息，即一切领袖都是危险的。但弗洛伊德不认为所有领袖同等危险。领导者永远都在寻找服从他们的人，而弗洛伊德认为使人服从的那种怯懦是有限度的，因为人的罪疚感原则上没有限度，而且据弗洛伊德之见，“人存在而无罪恶感”是矛盾之词。反叛，无论失败或成功，都加重罪疚。于是，由此可知，反叛愈多则罪疚愈重，而人罪疚愈重则对服从的渴望愈大。我们如果接受这一点，则“以自由为名的成功的反叛”也是自相矛盾的句子。所以，凡是珍爱自由的人，最好守着原有的领导者，不要寻求新领导者。这是弗洛伊德的独创，以自由之名支持保守主义。

弗洛伊德的社会与政治理论被批评为太过概括。在某个意义上，此评有理。我们不要忘了，弗洛伊德的心智是19世纪末期的心智，其养成时期，判断社会与政治理论有用无用的标准，是那些理论有志解释的社会与政治现象是否广大，因此通则、概括在当时是优点而非缺点。我们也不妨记住，青年弗洛伊德是马克思与斯宾塞同时代的人。

说弗洛伊德的社会与政治理论过于概括，另一个意思是它缺乏当代社会与政治指涉。弗洛伊德理论所说的重要事件若非发生于遥远过去的迷雾之中（而且弗洛伊德并未真的确定它们确实发生过），就是指向个体家庭生活非常早期的事件。现实社会与现实政治似乎根本不在讨论之列。但是，我们略略一瞥弗洛伊德的生活与书信，马上不会有此想法。其中十分突出的一件事，就是弗洛伊德毕生留意反犹主义，特别是其中一些比较丑恶的层面。

一种“民主”其名而暴民其实的反犹主义，是维也纳对现代政治的一大贡献。希特勒写《我的奋斗》（*Mein Kampf*, 1924~1926）之时，奥地利政治上的反犹主义已有半世纪历史。奥地利政治上的反犹主义以其邪门偏锋的日耳曼谰言左右街头民众与知识阶层，因此弗洛伊德一辈子都生活于潜在或真实的反犹群众威胁之下。最后，纳粹的第三帝国兼并奥地利，他从维也纳亡命伦敦。

所以，弗洛伊德，一个如此遭际的资产阶级犹太知识分子，对政治会有何种思考？心理分析与马克思主义的历史唯物论难以相容，弗洛伊德认为一切冲突基本上都是性的冲突，或者与性有关连，马克思主义强调阶级冲突，对性只有少许零星之论。再者，马克思主义展望一个普遍解放的时代，要一跃而进未来，心理分析却强调人类个体与集体生活早年事件逃无可逃的（而且罪恶的）影响。右派的民粹主义政治，如希特勒偶像卢埃格尔（Karl Lueger）所率基督教社会党的路线，不能考虑，因为它反犹。马克思与民粹主义之外，惟一能走的政治立场是偏向哈布斯堡王朝与奥皇约瑟夫（Franz Josef），同时高尚其志，冷静希望启蒙运动的自由主义有朝一日能沛然流行。哈布斯堡王朝十分清楚，这样一个多种族、多文化的帝国，不崩亡的惟一途径是抑制帝国内那些彼此竞争的种族与文化霸权冲动。这目标与德意志人实质上所占的支配地位互相冲突，但这支配地位向来被压低，况且，任由德意志人宰割帝国里的犹太人，无补于帝国之稳定。于是，弗洛伊德等犹太知识分子视约瑟夫皇帝为犹太人与德意志（及斯拉夫人）反犹主义之间的屏障。哈布斯堡诸王曾是开明专制君主，而一个专制君主如果不开明但反反犹，也强过奥匈帝国里几乎其他所有选择。

他的国家投入第一次世界大战的时候，弗洛伊德说，他全副原欲都给了奥匈帝国。这应该不足为奇，即使弗洛伊德与约瑟夫并非莫逆（弗洛伊德想到他，即恶梦连连）。在思想上为哈布斯堡王朝辩护，心理分析是惟一方法。应该不计代价，避免阿拉丁神灯式的政治观：永远不要舍旧统治者而求新统治者。如果要在约瑟夫与卢埃格尔之间选择，必选约瑟夫。弗洛伊德深受古典教育，无疑会赞成杀独夫，但弗洛伊德与霍布斯一样相信现有政府几乎一定会比一个未知的政府好。弗洛伊德的社会与政治理论切中 20 世纪政治一些比较不堪的层面。大体上，人不是非常善于从历史学习教训，不过，要说 20 世纪政治给我们什么教训的话，当然就是我们应该小心提防领袖，对那些承诺要带领我们进入人类自由国度的领袖，又特别应该小心。弗洛伊德的政治理论是个适当其时的警告；他的理论较斯大林与希特勒早出，但没有早太多。

弗洛伊德的维也纳另外产生了希特勒，堪称惊人。一个城市同时产生完全领导的理论家及其最出名的实践者，的确不纯是巧合。弗洛伊德



第九部

对自由主义的反动（三）

非理性主义与反理性主义

与希特勒必定是在不同层次上学习了同样一件事——弗洛伊德在书房里，希特勒在街头。第一次世界大战后，奥地利没有了哈布斯堡王朝，德国没有了霍亨索伦王朝，其人民在心理上当然都在寻找新的领导者。战争、胜利的协约国强加的革命，以及奥地利人与德国人觉得辜负他们的领袖父亲而产生的罪疚，都导致他们服从新领袖，而且服从之情的热切强烈远过于对旧领导者的服从。

弗洛伊德预言了希特勒（与斯大林）之说，也不宜太过强调。不要忘了，弗洛伊德的群体原欲结构理论是一概而论。原则上，其说可以应用于任何有领袖的心理群体。心理分析本身就是一个运动，领袖是弗洛伊德，因此弗洛伊德的理论甚至没有理由不能够移用于他自己。德国兼并奥地利，他本来很可能为之丧命（他亡命英国，1939年客死于此），但他自己的生活与书信显示，对于欧洲法西斯主义的兴起，他后来才感到忐忑不安。

诗人奥登有句名言，说弗洛伊德是“一整个意见气候”，意思是说，没有弗洛伊德，就像没有达尔文或马克思，20世纪欧洲与美国文化不可思议。弗洛伊德对我们的世界观的贡献有多重意义。一方面，作为一种治疗技术，心理分析表示世界上的精神官能症患者将会获得同情的治疗，甚至有希望痊愈，但另一方面，它传出一个极为明白的信息，说我们所谓“文明”是不稳确的、脆弱的。视群体心理为一种朝向原始的退化，只是这信息的一部分。

对弗洛伊德，就像对其他许多人，使一切改观之事是大战——请看他1915年的文章《时代之思：谈战争与死亡》（*Thoughts for the Times of War and Death*）。人类共沐于“文明情谊”的观念乍然死亡，19世纪继承启蒙运动而来的进步理念如今成为过去之事。世界由两种本能主宰，一是厄洛斯（Eros），即爱欲；一是塔纳托斯（Thanatos），即死亡。一个难测，一个致命，塔纳托斯是城市的毁灭者，爱神则是无政府。弗洛伊德的信息是，集体有其凶残本质，个体则是弑父本质的。我们所谓的文明生活必须对本能作太大的压抑，因此，如果大批人，甚至整个整个社会，认为不值得如此费力建构一个文明，实在不足为异。原始部落那些兄弟当初压抑本能，其痛苦永远无法平抚。弗洛伊德后来的后设心理学论文，尤其《文明及其不满》（*Civilization and Its Discontents*, 1929），深

感亚里士多德“人是政治动物”的前提中含有一个无从化解的矛盾。启蒙运动曾经认为，人一旦普遍学知何谓文明的生活，将会不遗余力以求文明的生活。弗洛伊德不作此想。他认为精神官能症患者走人歧途，大多数人类也好不到哪里去，领袖们则是个威胁。非文明，无论如何定义，不再能解释为文明的负面，文明放在一个巨大的时间尺度里观看，文明是例外，而非常规。弗洛伊德有如一个世俗的摩尼教徒，差别是他不认为光明有多大希望。说来奇怪，他因此是个现代主义者，虽然他那么渴望失落了的启蒙运动的世界。

推荐读物

弗洛伊德的《群体心理学与自我分析》有多种英译本，另外也收于《弗洛伊德心理学著作全集标准版》(*The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*)，24卷(1955~1974)。其他必读的弗洛伊德著作包括《自我与本我》、《文明及其不满》，与《一个幻觉的未来》(*The Future of an Illusion*)。讨论弗洛伊德之作极多，我推荐里夫(P. Rieff)的《弗洛伊德：道德主义者的心灵》(*Freud: The Mind of the Moralists*，三版，1979)，罗森(P. Roazen)的《弗洛伊德：政治与社会思想》(*Freud: Political and Social Thought*，1968)，及沃尔汉姆(R. Wollheim)的《弗洛伊德》(*Freud*，1971)。弗洛伊德学满是地雷，务必步步小心。



第 30 章

法西斯主义

非马克思主义式革命

希特勒

写希特勒小传，由于人不小而事更大，甚难着笔。这个巨怪奸雄自认对“犹太问题”的辩论提出了重要的思考，却走了偏锋，拿出他所谓“彻底的解决办法”来。但我们不能只将他视为作家。《我的奋斗》是一本颇有争议的自传，写他到1924年为止的人生。希特勒的政治生活大致就是先在地方层次，接着在全国层次，最后在全球层次演活那本自传。

希特勒的阴森恐怖事迹已无人不知。他1889年出生于奥地利的布劳瑙（Braunau-on-the-Inn），是小军官之子。他在他父亲退休的林兹（Linz）度过大部分童年，学校成绩不是很好，梦想当艺术家，浪迹维也纳，过着社会边缘的生活，1914年第一次世界大战爆发时落脚慕尼黑。希特勒加入德国陆军，隶属里斯特团（List Regiment）。他上前线打仗，升到下士，受伤，获颁一等铁十字奖章，表扬其勇敢。这是下士难得的荣誉。

大战结束，无所事事，希特勒靠他的部队生活到1920年，但很早就涉入德国南部右翼政治，为喜欢战争，如今没有正业，又必去魏玛共和而后快的退伍军人团体担任煽动员。他们不要魏玛共和国，说那是“非德意志”产物，是战胜的协约国硬塞给德意志民族的东西。1919年，希特勒加入德国工人党，就是纳粹党的前身，参加1923慕尼黑啤酒馆暴动而入狱（只坐了九个月牢），写《我的奋斗》，出狱恢复党务。

纳粹党的历史和希特勒的历史一样，到大约1929年，两者都无甚成就，纳粹仍然只是德国南部政治一股势力，在北方并不得志。纳粹是因为其他右翼政党愿意与之结盟，给予经济资助，才在德国政坛据有一席之地。1929年的经济恐慌帮了纳粹的忙，使之在1930年获得六百万张选票，也就是说，纳粹与其他右翼政党联合，能在帝国议会占得多数，压过自由派与社会主义的“魏玛联盟”。

希特勒在高层运作协助下，体体面面进入右翼阵营，1933年，兴登堡总统邀他出任右派联合政府的总理，以为大位能驯服希特勒，结果希特勒运用国家权力（以及一切手段）建立纳粹专政，全党宣誓效忠他这个“元首”（Führer）。接下来是重新武装莱茵区，兼并奥地利，占领苏台德区（Sudetenland），入侵波兰，乃至第二次世界大战爆发。希特勒1945年在柏林举枪自尽。

1941年入侵苏联的德国军队，包含了德国以外八个国家的单位（其

中许多是那些国家里的纳粹党卫队)。从俄国人那边看来,“红胡行动”(Operation Barbarossa)可能不是德国一国的行动,而是一场欧洲法西斯主义对世界惟一共产国家的战争。^①德国1939~1940年征服各地而在欧洲建立的“新秩序”,用意无疑是一切由德国支配,宗旨却是要由此创造欧洲新秩序,终而形成世界秩序。希特勒的纳粹党在国际法西斯里是老大,但纳粹党要与被其占领的那些欧洲国家的本土法西斯党连络,以巩固一个反布尔什维克的欧洲。德国以外的法西斯党应该发展社会基层力量,以便法西斯主义的革命深深透入他们本国的社会,以窒息墨索里尼等人认为在颓腐的议会自由主义纵容下滋长的共产主义。

和“社会主义”一样,“法西斯主义”滑不趁手,很难定义。法西斯主义者往往认为所有社会主义都一样,社会主义者也往往认为所有法西斯主义都一样。社会主义者似乎认为有所谓法西斯主义世界观,就像法西斯主义者似乎认为有社会主义世界观这么个东西,而且这些世界观大致上超越地方性的变异。法西斯主义和社会主义一样,如果咬定是一套核心观念,这些核心观念很难不笼统到全无意义。说法西斯主义者喜欢“秩序”,是没有多大意义的(包括无政府主义者在内,谁不谈秩序?),说法西斯主义的政治有诗、幻想的成分,或说他们喜欢凯撒型领袖,也无甚意义。此外,法西斯主义意识形态里有“社会主义”成分,也是问题。墨索里尼有一阵子以意大利仅有的“真”社会主义者自居,“纳粹”(Nazi)一词更是“国家社会主义”(National Socialism)的缩写。“社会主义”型法西斯主义,也就是旗帜上写着某种社会计划的那种法西斯主义,经常被拿来与较为好战或教士成分较重的法西斯主义作对比,其中隐含的意思是,一边是鼓动暴民、街头帮派式的法西斯主义,一边是植根于军队、教会之类传统建制内的法西斯主义。

要明确定义法西斯主义,另一难处是缺乏一部真正有助于下定义的著作,我们到头来总是不得不用希特勒的《我的奋斗》(1924~1926),

^① 直接形容纳粹为“法西斯主义”,我知道很容易引起理论争议。但我乐意借此引使读者将纳粹视为法西斯主义一种“晚出”的(以及也许“非典型”的)变体,我也乐见读者由此明白,甚至在希特勒1933年成为总理之前,法西斯主义已经多么随处可见。(以为法西斯主义是“过去的事”的读者如果不再如此看法,亦为我所乐见。当今世上,法西斯主义还很多。)

但此书虽属必要，在许多方面却是不满人意的代替品。所有法西斯主义者都是（国家）民族主义者，一因法西斯主义者指责马克思主义是“国际主义”，二因法西斯主义是配合特定的民族传统而生。法西斯主义之间当然有其共通的观念，它们甚至彼此抄袭，而且面对国际社会主义与其他国际阴谋时，自认为站在同一边，但法西斯主义深信自己是独一无二的民族命运的实现，就表示法西斯主义之间是有相当差异的。例如，两个法西斯主义国家相互开战，并无矛盾，虽然为了一些很实际的理由，这种情况很少见。

法西斯主义难以界定，也反映于有关法西斯主义、法西斯运动及法西斯政府的学术研究之中。学者有的强调法西斯主义的统一，有的极言法西斯主义之多样。不过，似乎人人同意，法西斯主义忽然在 1920 与 1930 年代成了气候，就像君权神授说在 17 世纪，以及卢梭之于法国大革命前。

何以如此？墨索里尼有句名言，说法西斯主义反对法国大革命代表的一切。这话包含两条了解法西斯主义的有用线索。第一、我们至今仍在辩论法国大革命代表什么，也就是说，法国大革命的意义，言人人殊。反动派、保守派、自由派、社会主义者、马克思主义者、无政府主义者，都可以对大革命引起的任何或所有问题的答案各采正反立场。也就是说，我们如果采用墨索里尼的说法，那么法西斯主义范围极广，每一种法西斯主义的意思都不会完全相同。第二、法西斯主义自称革命，是对与现代世界相连的所有政治体系的正宗批判。这意思并非法西斯主义者的一切做法都是新的。法西斯主义如同其他任何意识形态，在批判对手的同时也因袭对手，但法西斯主义拒斥什么，以及用它所因袭的东西凑成什么，是全新的。

法西斯主义之因袭，使其许多敌人贬斥法西斯主义的政治思想为二手思想，因此而必然是二流思想。法西斯主义被指缺乏思想特质，加上法西斯主义频频攻击“知识分子”（指马克思主义者及思想颓废或虚弱者），产生了中间立场与左翼都在助长的一个想法，认为法西斯主义的政治理论是不必太认真看待的“理论”。连法西斯主义者自己也助长这种看法，老说“法西斯主义就是行动”：别人只会坐而言，法西斯主义起而行。我们不要被这些说法所欺。许多法西斯主义知识分子，就像柏

克以来许多保守主义知识分子，靠“反智主义”发达。很多人被法西斯主义者所惑而昧于一个事实，即“反智”也是一种智识立场，需要和它所攻击的“知识”立场一样有力的辩护。法西斯主义者经常写书来骂书，但这不过是柏拉图以来无时不见的书本政治战的又一例子。法西斯主义者有时甚至焚书毁书，这十足表示，人对书本的最大赞礼，就是烧书。

这个低估法西斯主义政治理论的倾向有其危险。对法西斯主义之知只及于其标语口号，或只及于法西斯主义者比较极端的种族言论的人，才会相信法西斯主义是不足正视的二流政治理论。自由主义被说成不过是“自由、平等、博爱”或极端的自由市场理论，生气是有道理的，马克思主义也不只是“全世界的工人，团结起来”和劳动价值理论。认为法西斯主义不过穿制服、在鼓笛声中行进、牙齿洁白、剪指甲等童子军玩意儿，完全忽视了，在那个看起来不选法西斯主义，就只有选共产主义的时代，法西斯主义吸引了欧洲一些思考最清晰的才智之士。

自由主义与法西斯主义

法西斯主义引起太多事情，使人很容易忘了它自己也是别的事情引起的。第二次世界大战的性质之一是“反法西斯主义”战争，加上冷战在战后迅速出现，而且是大战的结果，我们很容易只注意法西斯主义的“后历史”。据此看法，法西斯主义就像只兔子，这只兔子在第一次世界大战结束时从帽子里蹦出来，在第二次世界大战被打发。这样处理法西斯主义不但干净利落，也符合一种重要的政治与意识形态功能。这种处理方式使一些人能把法西斯主义看成欧洲历史上的一段小插曲，而且是突如其来的小插曲。把法西斯主义看成在20世纪20年代毫无来由出现，再容易不过。取此看法之后，就可以把纳粹看成欧洲幸好从里面醒过来了的一场阴惨噩梦。

经常有人认为法西斯主义没有值得一提的思想前身，即使有，例如尼采，勒邦，或索雷尔，那么，这些思想家一定也是被法西斯主义误解扭曲到面目全非。纳粹主义的特征之一是恶毒又凶残的反犹主义，加上

这反犹主义导致奥斯威辛（Auschwitz）集中营那种恐怖东西，使人喜欢说纳粹的种族主义独一无二，是史无前例的。实则法西斯主义者墨索里尼与希特勒成长于种族主义如家常便饭的世纪末欧洲，那个时代，“种族”在历史、文化、政治问题的解释上是一个很受尊重的通用范畴。“种族”无疑是个很粗略的解释范畴。例如，在德雷福斯事件（Dreyfus Affair）中力持正义的左拉，我们回顾他的小说，可以清楚看出，他的“种族”一词经常指我们今天所说的“文化”而言。进化生物学，和一种文化的传递与发展，在19世纪的思想生活里混淆得很厉害。这两件事往往被看成同一回事。左拉认为，文化根本上决定于生物学因素。这正是当时流行的社会达尔文主义。我们也不要太强调“达尔文主义”一词。社会达尔文主义是一个广开大门的教会，里面有我们今天说的死硬派拉马克主义者。“达尔文主义”是一张权威标签，一切拉七杂八的进化主义观念都喜欢贴，其中有些观念彼此八竿子打不着，有些完全相互矛盾，有些完全疯狂怪谬。包括弗洛伊德在内，几乎人人相信后天形成的观念与态度能世代传承，而且其效应是累积性的：这些观念与习惯如果是好的，则世代退化，如果是好的，则一路进步。

在19世纪，一门社会科学愈贴近进化生物学，其科学来头愈好。生物学是“真”的科学，社会科学与文化研究将生物学观念整批吸收。我们今天认为无法成立的类比，当时使用那些类比的历史学家、社会学家、心理学家、古人类学家和政治理论家根本不认为是类比。英国宪法评论名家巴格哈特（Walter Bagehot）早在1876年就写了一本书，叫《物理学与政治学》（*Physics and Politics*）。此书与我们今天说的物理学几乎毫无关联，因为书中谈的全是进化生物学与政治，但书名选用“物理学”一词，相当值得玩味。如果天下学术众口同声是进化论腔调，以“物理学”简称所有学问，有何不可？而且在当时，使用进化生物学模型与方法，才是最进步的学术，或最进步的科学家。思想上的反动派斗着胆子，紧附圣经的创世记载，不然就耽溺于朦朦胧胧的黑格尔形而上学国度。达尔文的《物种起源》有个不幸的副题“得天独厚的种族”，这副题却成为文明生活的日常谈资。种族主义，从帝国主义版到社会主义版，千万百样，哪个族群要是不能自视高谁一等，只能怪自己运气不好，或者皮肤色素太与众不同。

纳粹的种族主义为常见的种族优越论增加了一些格外齜齜的转折，然而纳粹主义距离其他种族主义也没有十万八千里。也许我们根本就不应该问种族主义在 19 世纪末到 20 世纪初何以那么风行，而应该留意种族主义的形态。欧洲的反犹主义就是一例。以欧洲人如何极尽巧思来仇视犹太人为主题，可以写成一部可观的欧洲文化史笺注。不必回溯太远，从德雷福斯事件就能看到满足三教九流的各色各样反犹主义，从杜蒙特（Drumont）之流思想打手对犹太人的粗俗鞭笞，到巴雷斯（Barres）与莫拉斯这些著名思想家的细腻反犹文化思考，一应俱全。希特勒来自维也纳，这是特拉维夫以外世界最大的犹太人城市。反犹的暴民政治是维也纳对现代政治艺术的最大贡献，在这里，希特勒曾经引为角色模范的 19 世纪末市长卢埃格尔首先发现，在政治上反犹，是选举时动员选民大众的大好法门。就像社会达尔文主义这张大伞底下聚集了各种彼此矛盾的观念，反犹主义也有许多彼此完全矛盾的版本。启蒙运动极盛期间，吉本或伏尔泰反犹，理由是说犹太教是宗教狂热主义与神学极端传统主义。反启蒙的巴雷斯与莫拉斯反犹，理由却是说犹太人搞大同主义与理性主义。另一种反犹主义也无人不知，这种反犹主义仇视一切犹太人，说犹太人如果不是百万富翁，就是布尔什维克。纳粹只是从以上种种反犹主义再进一步，将犹太人从进化之梯往下推，使他们根本攀不住梯子，变成不是人。这样，“犹太问题”就可以变成大众健康或社会卫生问题；犹太人不是带病者，根本就是社会身体里的有害细菌。

在自由主义欧洲的自我形象里，生物学化的社会与政治解释是个重要成分，论者也习惯以 1850~1875 年为欧洲对其自身文化必将继续进步的信心高潮期。欧洲或欧洲最佳部分今日如此，全世界有朝一日亦将如是。但另外也始终有别具见地者，认为根据进化主义而来的欧洲优越论解释有其正面，也有其负面。情况好的时候，这些解释用之甚为顺手，情况不好时则有反弹。斯宾塞主义可以视为乐观自由主义的进步论的极端。斯宾塞主义惊喜于已进化社会那种复杂微妙的社会分化，其中各部分之间的有机合作，只有“奇迹”一词足以当之。问题是这些有机成长愈复杂，就愈脆弱，比较不像萝卜，而像兰花。在亚当·斯密以来自由主义对国家的看法里，已隐含高度分化的自由主义社会的这种弱点。自由主义想使社会摆脱国家过去无休无止的纠缠而自由运作，素来

强调国家的能事不过扰乱自然的事物秩序。依照 19 世纪末叶完整发展的自由主义之见，自然进化的社会复杂分化是一个先进、文明社会的标志，而国家对这种发展构成威胁。申说此见最力者，就是斯宾塞的《人对国家》，及萨姆纳的《社会阶级之相互依存》。

个别部分彼此相异，一个人类社会就会运作，而且运作得最好，就像人体的各个细胞之间有其精细差异。乐观的进化主义者忘了，有机体会死亡，一具分解的尸体就是社会解体的最佳写照。将进化等同于进步的有机思想家也忘了，在生物自然界，几乎所有突变都是致命的。大自然的各种改变，往往是物种死亡的先兆。社会改变何独不然，如果社会生活是生物生活的自然延伸？

在某一层次上，自由主义颇能因应这些可能性。对高度分化的社会有机体，最明显的威胁是暴力。掠夺性的暴力是自然界令人不能接受的一面：大多数生物大多数时间都在设法吃掉对方。人类的生活应该是有别于此的，因为进化的奇迹，人，能够反省他的生活，这反省使他明白，人如果能设法节制其天性的掠食性，远离可怕原始的吃人习性，最能促进人之生存与繁荣这些自然目的。自由主义者自然而然，认为市场是最好的办法。市场机制能使人在社会内部、社会之间的竞争天性趋于文明化。潘恩与康德是大有不同的思想家，但两人都很早极言国际自由贸易的和平本质。重商主义的贸易管制，是一心积贮战费的黩武君主自然就会采取的政策。商业共和国，亦即我们今天所说有代议政府的资本主义社会，本质上就是爱好和平的。惟其如此，乔治·华盛顿才会在其告别演说中告诉美国，美国大概不需要一般所谓的外交政策。商业的口号是普世友谊。买家仍然要小心，但现在是小心亏钱，而不是小心送命。

依据此说，暴力将会逐渐从欧洲各民族的国内与国际生活消失。国家将垄断国内的暴力，也就是说，任何不是国家所为的暴力，或任何未经国家许可的暴力，皆属非法。国际层次往往可能发生暴力，因为并非所有国家边界都已根据自由主义的民族自决原则明确解决。一个典型的 19 世纪说法是，以暴力为“过去的事”，才是和平进步的共识，所有边界纠纷都在这共识之下依照民族分布解决后，才可能有普遍的持久的和平。以暴力为解决国内、民族或国际任何纠纷之道，是诉诸原始行为，

不符合时代精神。

这项共识，使索雷尔在1906年着手写作《对暴力的省思》（*Reflectionson Violence*）。索雷尔这位马克思主义者，有意将“战争”重新摆回当时正统马克思主义者已流于公式化的“阶级战争”之中，但这本书意义不止于此。索雷尔认为，世人如今对一切暴力都大惊小怪，对律师在资产阶级国家里的制度化无形暴力却不以为然。赤裸的暴力在机械化的工作场所差不多已经消失，在学校里，教师甚至已经不准打学生。早期工业主义的资产阶级是必须打倒的阶级敌人，但现在他们跟体面的工人阶级领袖谈到，资本主义社会彼此争锋的两大阶级都变成文绉绉的。1871年巴黎公社期间，法国工人阶级跟提耶尔先生（Thiers）的资产阶级共和国还曾在巴黎街头打个你死我活，事后不过30年，而一变至此。索雷尔直觉切中资产阶级自由主义社会的一项辩证矛盾，特别是这个社会对其自身看法里的一个辩证矛盾：世纪之交的欧洲一方面认为其社会方案不必再将暴力纳入考虑，另一方面却变得特别容易受害于暴力。马克思主义者索雷尔明白，大概不必多少实际暴力，就能将自由主义社会吓个半死。暴力的“神话”，相当有本事将自由主义社会变成无产阶级与资产阶级两极。看看无政府主义者的炸弹引起的那些惊扰，就知道在一个太早庆贺未来必定和平的社会里，只要零零星星的暴力，就能造成什么后果。

欧洲所以会出现一次大战是史无前例之事的理论，原因在此。对于西线可能发生那种规模的死伤，自由主义欧洲的自我观念没有丝毫暗示。我说“自由主义的欧洲”，因为那是“正式”的欧洲。另外有一个欧洲完全不是自由主义，也就是保守的军事精英与官僚体系的欧洲。自由主义者向来知道，即使在欧洲最先进的几个国家，自由主义也必须相当时日才能穿透社会与政治建制。在1900年，自由主义还是一种方案，而非既成事实；自由主义者认定未来是他们的，但自由主义还有一些顽强的敌人。那些仍然认为战争是贵族惟一正业的贵族精英，总是被自由主义者视为更早文明阶段的残余，等到进步观念愈来愈既深又广穿透欧洲各地社会之后，可能就会消失。战士本质的贵族阶级在工厂与议会的时代，分明是个时代倒错，因此时间一定会将之送走。贵族仍然有其有限的用场，现代国家不幸至今无法没有军队，而贵族构成军队的军官

团。但现代社会是分工社会，由千百种不同的分殊角色构成，军事功能应该可以变成只是社会分工的又一例子。自由主义社会乐意的话，甚至能找些有用之事给贵族来做。贵族讲究彬彬有礼，他们应该有礼地接受“专业化”。贵族无妨不再自视自成一个阶级，改视当兵为许多专业中的一种，除了自身的专长，别无权威。

但自由主义犯了两个错误，这两个错误已经隐含于亚当·斯密的《国富论》之中，只是当时必须有未来学家或天才的眼光才看得出来。但自由主义时代，要走上专业化的不只有军队，政府每个层面皆然。自由主义有志“将国家从社会拿掉”，办法是把规则与法律的制订者与执行者变成领薪水的人员，这些人员能否在职，全凭专业能力。贵族与乡绅统治而政治是地方政治的时代，将会一去不返。中央化的国家机器需要具备适当资格的人操作；中央化的国家机器由出身世族高门的业余人员操作，等于将礼貌周到视同通过驾驶考试。自由主义创造了这样一个由官僚体系掌理的国家，一部与社会分开的国家机器，就创造了一个只等军事主义来接管的国家。自由主义的另一失策是太将公民和士兵的观念当真，以至于将强迫兵役列为公民义务。现代国家既是“我们大家的”，我们就没有谁能拒绝保卫我们在其中享受公民权利的这个国家。这样，公民有服兵役的义务，而贵族出身的军事精英担任了这些公民士兵的训练干部，再想像一下，贵族军事精英和他们的平民精英盟友接管了一个现代国家的内政与外交政策机器，就是1914年德国全国一心投入战争。

回顾之下，不难看出自由主义的理论错误。自由主义接受这条公式：工业化等于和平，因为那表示现代化。他们认为世界正在朝他们的方向走，传统精英将会顺从地被资产阶级社会的精英取代。自由主义经常忘了，自由主义的敌人可以欺自由主义以自由主义之方，而追求他们自己的目的。工业化意味和平，也意味战争。自由主义者（和社会主义者）以为工业化必然带来资产阶级接管国家，资产阶级经管国家的方式又将有促进国际贸易之利。然而在适当条件之下，工业也能用于生产现代战争所需的大规模屠杀武器。传统精英只要意志足够，也会抗拒现代化潮流，而且那意志是暴力意志。国家与国际问题可能用暴力解决，最成功的现代国家，正是运用工业力量以暴力追求外交政策的那几个。所

以，进步的自由主义者与第二国际的社会主义者错了：“现代战争”不是个自相矛盾之词，“现代”与“战争”是完全能结合的。

纳粹与大战

经过一次大战，有人还没有对战争永远倒尽胃口。英国人读多了战争诗人之作，除了将战争看成徒劳的英雄主义与毫无意义的屠杀，不容易另有看法。这里面有相当的怨刺，觉得战争那个时代被出卖了。吉卜林（Kipling）诗云：“有谁问起我们因何而死的话，告诉他，因为我们的父亲们说谎。”希特勒在《我的奋斗》里写他在德国陆军服役参加大战，写法却非常不同。基本上，他并不是在写军事之事。在他，第一次世界大战是一场政治经验，是以暴力方式延续他战前穷困潦倒在维也纳经历的政治教育。他表明，在部队（德国部队，而不是奥地利部队）里，他自童年以来首次找到归宿之感，并且找到他的第一祖国。基于此故，希特勒将大战视为“他的”战争，德国战败也是他个人的悲剧。1918年之前，希特勒大概在战壕或军营里才有家的感觉。他没有可以解甲归去之处：没有真正的家庭，没有家园，没有朋友，没有工作。因此，战争结束而和平到来后，他在慕尼黑继续以军队为家，实甚自然。由此开始，他为反动的陆军与一些退役军官鼓吹的一个暧昧政治运动充当煽动员。

希特勒的战争描述有点特别，因为他说，他自己的目标也就是最高指挥部的目标。这是当时的真相，还是事后美化，没有多大关系，值得注意的是他对战争那种不涉个人，甚至客观，同时又感受深刻的记述。希特勒刻画大战中的自己，战前的群众理论家如勒邦读来，一眼就会看出他就是那种真正的群众人。依照希特勒的自我描述，他是一个纯粹的士兵；除了军队，他不是任何群体的成员，他没有家庭，因而没有自己的过去；没有工作，一文不名，因此没有阶级，也因此除了他选择认同的那个群体，别无身份。他的真正经验是军队经验，他与千百万人感同身受的经验。在集体经验与他自身经验之间，没有中介经验。他在那十分不堪的步兵团（“可怜的前线的猪”，*der arme Frontschwein*）里十分平

凡，表示他充分彻底体验了集体生活。这经验没有任何其他经验来中和，因此，1818~1819年间的战败与羞辱，就是他个人的战败与羞辱。

群众人希特勒将德国战败当成自己的战败，并且寻找祸首，由此生出那个“背后一刀”的观念。一定有谁没有能像军队那样保持信心到底。由此又生出被出卖的感觉。希特勒的被出卖感，与英语世界里的被出卖感截然不同。英语世界是年轻一辈觉得，上一辈任令大战发生，出卖了下一代。“背后一刀”之说正好相反：这场战争并没有什么不对——这场战争使奥地利的德意志民族终于和他们在德意志帝国的弟兄结成同胞，使德意志民族归于统一，怎么可能有什么不对？19世纪德意志人各据阵营惨烈相残的民族耻辱，如今可以忘怀了。罪该万死的，是在东线已赢得对斯拉夫人的胜利，西线部队的最后胜利也已伸手可及时，将德国人尽行撤出战争。这场战争，错不在开战，而在如此收尾。“背后一刀”说的心理根源，有一部分无疑来自前线士兵对后方通常都有的那种不屑，但希特勒版的背后一刀论使他走上尼采之路：“他们的失败，是意志的失败，“我们”的意志没有失败。

希特勒在一次世界大战结束时对暴力的态度，与战胜的自由民主国家完全两回事。这场战争若非德国之过，就是某种可怖的错误。协约国认为大战证实了他们对暴力的看法。无论怎么算法，要说什么事情证明战争根本不划算，那就是这场大战。（此外，自由民主国家也不必人家提醒，从这场战争得利者很少，列宁和布尔什维克却是其中之一。）现在可以明确知道，战争的痛苦不能拿生产的阵痛来比方，国际秩序也不能容忍19世纪那种有限的内阁战争，因为这次大战显示那些内阁战争是无法用政策来收拾的。国际秩序特别容易为暴力所害，也许比国内秩序更容易。

1914年以前，自由主义有点实现了梦想，说暴力在一个社会的日常生活里将是例外而非非常规，1918年后，他们惊见这问题转到国际社会去了。自由民主国家寄望于国际联盟，原因在此。置身国际秩序之中的国家，至少会不得不装出弃绝暴力的姿态，说，不到万万不得已，绝不诉诸暴力。他们现在不得不自称暴力的受害者，而不是暴力的煽动者。他们大概也会隐瞒他们武装的程度，声称他们的战争计划是守势计划，以及实施其他种种掩饰。除了使外交的虚伪变本加厉，这种安排还可能有

何效果，只有时间知道，但国际联盟根本上有个很说得过去的用意，就是要世界上的无赖行事像个诚实的人，至少说话要摆出诚实的样子来。

我们用后见之明回顾，可以看出，各国对国际联盟的希望其实反映了整个世界都染上索雷尔说的，世纪末欧洲对暴力的大惊小怪。索雷尔主张暴力大有前途，暴力值得。1918年后，看起来人人不同意这种说法，但对暴力的憎恶，在希特勒眼里毫无意义，德国未能实现战争目标，他归咎文人政府丧失意志。他并将军队里的同志情谊解释成民族与种族的认同意识，而认为能够造成这情谊，死伤是微不足道的代价。希特勒对暴力的看法，由19世纪两种反自由主义观混合而成：一方面，他支持索雷尔的观点，认为暴力是创造英雄式群体意识的手段；另一方面，他接受老一点的俾斯麦式观点，一种可以溯源于克劳塞维兹（Clausewitz）的观点，说暴力是正当的政策工具。比较特别的，是希特勒有本事将这两种看法结合为一。索雷尔自己认为他的暴力观是反国家的，他的论点，是英勇的工人阶级要以暴力来抵抗现代民主共和国拥有的合法化暴力。希特勒的结论非常不同：融索雷尔（英雄式）与俾斯麦（工具式）暴力观于一个民族国家之中，以索雷尔式大众运动暴力夺取国家权力，然后运用国家的正当暴力追求纳粹的外交政策目标：建党，然后冲锋队（SA），然后国防军（Wehrmacht）。

纳粹与大众动员

在《我的奋斗》里，战争中的同志之谊是国家与种族统一（*Volks-gemeinschaft*）的表征。这战争同志之谊成为纳粹党赖以在帝国里夺权的精神模型，也成为帝国本身精神的模型。其要务，则是找出一套在战后德国所处情况中必定有效的政治动员技术。不知是巧合还是刻意，希特勒心中的战后德国，正足以印证战前群众理论家勒邦最引以为优的那些事情。勒邦差一点就指出，法国大革命将法国变成20世纪说的“大众社会”（*mass society*）。法国大革命这样的政治与社会巨灾，才会造出大众社会来，因为它们以创造一套新社会与政治秩序为名，摧毁一个文明原有的稳定社会范畴与身份。法国大革命的悲剧在于它带来的新原则

——个人主义——是一种制造社会失序的原则。勒邦描述法国大革命个人主义对法国社会之害，相当夸张，与《我的奋斗》描述魏玛共和的社会是一群失落的灵魂，直如同出一人之笔。勒邦在《社会主义心理学》里说，个人主义使法国人脱离他的阶级、家庭、社会群体而孤立，整个社会里的大众只有个人，这些个人之间没有凝聚力，也没有关系纽带。这正是勒邦 1895 年预言会被群众及其凯撒式领袖接管的那种社会，希特勒虎视眈眈的，则是魏玛版大众社会。

不过，在勒邦《乌合之众》的群众理论之外，希特勒更转进一层。据勒邦之见，大众社会虚弱而无目的，是随机凑在一起的一堆堆个人，这些个人对自己应该如何生活，茫无把握。受到政治煽动的群众叫嚣着，说领袖所欲，即我之所欲，就是这种社会病的症候。严肃的人民政治与普遍选举权是无害之物，大多数工会也是无害的，因为工会的领袖有办法约束工会成员。群众在无聊之中被煽动者撩拨而作乱，才真正危险，勒邦因应这威胁，着书为文，为当权精英上一堂群众领导术速成课，好让他们也能操纵群众，化身为群众本身可能产生的领袖。此外，群众理论也不同于马克思主义。作为社会学范畴，群众与阶级正好相反。人被重大事件惊动，或被一个凯撒的雄辩所煽动，而脱离其阶级范畴，就成为群众。正常的社会阶层区分崩溃，就出现群众。马克思主义者与贵族对群众的鄙视，即由此来：前者说“穷滥无产阶级”（*Lumpenproletariat*），后者说“流氓”（*canaille*）。

希特勒认为魏玛共和国是大众社会，他的解决办法，是将群众理念与大众理念区分开来。勒邦混用这两种概念，或将群众视为大众社会这个疾病的症状。在《我的奋斗》里，希特勒接近认为可用群众来对治大众社会的种种问题。勒邦版的“群众”这个社会范畴的用法太广，过于牵强，包括那些组织紧密而表现“群众心态”的群体，也包括“群众”一词通常所指的庞大而没有纪律的暴民。这种用法，是“群众”一词在当时犯罪学里的用法的反映。19 世纪末的犯罪学家对集体犯罪极感兴趣，他们将暴民的劫掠，与黑手党之类有组织的犯罪阴谋，^① 都包括于群众犯罪之中。这是将所有反社会群体尽包于“群众”一词。希特勒则

^① 由“暴民”成为黑手党同义词，可见其 19 世纪用法尚未尽废。

显然认为群众有两种。方便起见，我们不妨称之为“群众”与“大众”。暴民向来被视为“真正的”群众，弗洛伊德的《群体心理学》（希特勒可以确定不知此书），则新近认定“最真正的”群众是教会与军队。希特勒出于本能，对群众的了解与弗洛伊德相合，即群众是领袖之下一种原欲心理结构的群体。纳粹党，连同后来的第三帝国，正是此物。大战将威廉皇帝的德国变成大众社会，纳粹将这大众社会加以组织，成为一个有组织的群众，也就是党。

希特勒向来仇视种族混合的哈布斯堡帝国，认为这帝国假议会制度之名，让斯拉夫人、社会主义者及犹太人获得公开发言之所。他这项指责，移用于俾斯麦的德国那种伪议会主义，照样合用。但希特勒似乎又本能看出，哈布斯堡王朝与霍亨索伦王朝结束，将会在奥地利与德国人民心理上留下空虚。用什么来填补这空虚？一望即知，要用一个新的领袖来填补，这新的领袖将会完成旧有皇帝做不到的一件事，也就是创造一种国族认同，这认同十分强烈，不会再发生政治意志虚馁而导致1918年战败及种种后患。

振奋大众社会的策略之一，是使用暴力及暴力符号。党及其军事支部冲锋队与党卫队（SS）远远不只是模仿军队而已。它们替代了被凡尔赛条约禁止的军队，它们就是德国军队。为了彰显它们是“真的”军队，它们必须进行街头战斗。更重要的是，纳粹党必须行军。纳粹主义极重要的一个属性是“运动”。其目标，则是实现《我的奋斗》里的建党方针。这方针，希特勒至终不曾变更，在1934年“长刀之夜”大屠杀肃清党内的准社会主义分子之后，也不曾改变。这方针是一种“索雷尔神话”，是党有始有终朝向的目标。街头暴力（“占据街头是掌握国家权力之钥”是冲锋队最喜欢的口号）或暴力威胁，是纳粹主义的一大宣传诉求。索雷尔早在1906年就说对了：不必多少实际的暴力，就能使一个希冀和平的社会惊坐而起，瞠目骇心，不用太多暴力，就能使这样一个社会两极化。

勒邦夸大了大战以前法国可以视为大众社会的程度，希特勒（及1945年以后的学院派“大众社会”社会学）也夸大了魏玛德国可以视为大众社会的程度，但这都不大紧要。一个时代毕竟只能用它自身的社会学概念来了解它自己，而当时能用来解释社会现象的最有力典范是勒邦

的群众理论。只要够多的人认为自己生活于一个大众社会之中，知道大众社会期望有什么样的政治，勒邦式群众理论就能发生作用。大战前很久，读书识字的欧洲人就知道现代个人主义化社会可能会看到很多大众凯撒主义政治，这种政治，白马骑士布朗热将军（General Boulanger）的冒进主义是最佳象征。到 20 世纪 20 年代，遭受过一次世界大战创痛的自由主义社会，看起来愈来愈像眼尖者战前看出已开始出现的大众社会。

法西斯主义运动与领袖在 1920 年代出现，何以相当没有引起惊吓，另外可能有两个原因。勒邦版群众理论一直认定群众政治将会是左派政治。现在，法西斯主义的群众政治却是右派政治。群众政治先前何以被认为必然是左派政治，不需太多历史想像力也能明白。欧洲保守主义与欧洲反动势力以因应法国大革命为己任。法国大革命的最大象征时刻是攻陷巴士底狱。18 世纪末到 19 世纪初的保守主义政治理论，向来不大擅长解释革命的长程原因，因为从事这样的解释无异暗示旧制的确有些差错。所以，保守主义者寻找突发原因（帽子里变出来的兔子）来解释大革命，他们找到的原因是不知道从哪里跑出来的革命暴民。这样，整个法国大革命都可以解释成法国统治者在紧要关头缺乏意志力之下，一场暴动闹得不可收拾的结果。法国大革命之后，抱持反动立场，意思就是下定决心，永远不再让暴民闹得“不可收拾”。任何形式的人民骚乱，如果不防患于未然，都可能变成重演法国大革命。宁愿少数人头破血流，或者刻意屈杀几个人，也不要落得恐怖统治不久就重新上演。所有 19 世纪贵族（以及可能成为贵族的人）都在断头台的阴影底下度日。这是从威灵顿公爵（Duke of Wellington）到梅特涅，从梅特涅到俾斯麦，从俾斯麦到沙尔斯伯里勋爵（Lord Salisbury）一脉相承的心理（沙尔斯伯里做噩梦，梦见自己在哈特菲德与暴民对峙）。

一个人如果不认为法国大革命是值得庆祝的事，就不可能费心分辨 19 世纪的激进政治理论其实各有不同。因此，这类人无可避免会认为社会主义是法国大革命理论祸源人权说的自然延伸。也所以，欧洲保守主义总是预料左派会搞出某种叛乱政治来。战前群众论里的整个凯撒主义说，其来源是寡头统治者一种非常古老的恐惧，说群众将会在某个煽动家领导之下劫掠富人。大战之后，认为群众政治危险而严加提防者，

警觉的目光继续朝左看，是很自然的事，而且布尔什维克叛乱成功，使他们更加睁大眼睛防备。右派而生出群众政治，在理论上是新奇之事，1920年代，理论界对这种发展还没有准备。群众的天然敌人目睹群众政治出现这么个始料未及的转弯，曾感到几分惊喜。对来自左右的大众政治都采取一种高姿态的精英主义式鄙视，当然是完全可能的，然而要是必须在两者之间作一选择，欧洲的精英会选择何者，是不用怀疑的。这时，“我们的”群众在理论上与实际上都变成十分可能之事。法西斯主义者对这一点极为清楚。他们利用布尔什维克给人的心理威胁，共产国际（Comintern）也帮忙，说社会主义很快就要接管西方。纳粹分子总是在选举时才拿出他们讲法律的体面模样，强调他们有心以宪法手段掌权，党的革命军，也就是冲锋队，这时都躲起来。这庄重体面的模样，使德国保守派认为希特勒是可以谈事情的人。

对群众理论的态度另外一大转变，则是大战本身带来的。说大战使人更喜欢暴力，有点异常，但大战的确提高了人容忍暴力的门槛。大战中数以百万计的人丧生，但也有许多人活下来。左派的人很容易认为大战中的暴力是无用的暴力，军队是征集欧洲工人组成的，他们在工人的共同敌人命令之下互相残杀。对列宁与布尔什维克在俄国大革命与内战中对付阶级敌人的那种暴力，这些人不会感到惊恐，因为布尔什维克的暴力是有所为而用，况且俄国传出来的死亡数字，如果说有数字可得的话，比起第一次世界大战西线的伤亡人数，不能不显得微不足道。右派也是如此。国内政治里这么一点直接行动的暴力，比起大战的国际暴力，算得什么？此外，经过这场大战，除了和平主义者与无政府主义者，没有任何政治信仰还保有信用，尤其是协约国的自由主义。所有交战国的观察家都注意到，1914年战争狂风弥漫，大众无不风中狂走。自由主义国家与欧陆专制独裁国家一样，都没有能够置身战争之外。实施自由民主的意大利在大战爆发多年后参战，看不出有什么很好的理由，另一个自由民主国家，美国，则在大战已经打了4年之后，不辞迢迢，渡过大西洋来助拳。不管什么政治信仰，好像人人都有一大堆好理由来加入大战，塞尔维亚民主社会党除外。

因此，20年代的世界是一个对暴力已经习惯而麻木的世界，也是一个丧尽使人信服的道德情操的世界。同时，相较于千千万万人从1918

年从大战带回家的共同经验，法西斯主义的暴力堪称无伤，对之睁只眼闭只眼于是不算难事。零星几场街头打斗，把人拖到地下室毒打，几个政党作制服打扮，这些过来人怎么可能为之心惊？不为暴力惊心，和实际赞同暴力，当然大大有别。那么，是哪些人赞同暴力？谁踊跃参加法西斯党的行军？想念战争中患难与共的同胞情谊，在平民生活中找不到与此情谊相当情感的人。此外，因为年龄而未能参加战争的人，觉得和平是羞辱的人，觉得自己和战争归来的人相形之下没有男子气概的人，都必须包括进来。纳粹党给没能躬逢这场盛事者一个证明自己的机会，而那些上过前线经历阵仗的人何以威风，也不难理解。

德国的情况还必须加入一点，就是德国人没有一个“正常”的政治生活可以回去。胜利者强加给德国人一个共和国，但德国人并非全都承认德国战败，而且很多人认为战胜国没有丝毫权利可以决定德国应该如何安排自己的政治。承认魏玛共和的正当性，无异承认德国战败而且战争罪在德国，因为胜利者如果可能有权利塞给德国人一个共和国的话，这两样是其仅有理据。胜利者寄望这个共和国成为盎格鲁撒克逊世界那些稳定的民主共和制度的翻版。自由派乐见德意志与奥地利帝国主义结束，却忘了欧陆有个批评自由主义的悠久传统，这传统 1914 年以前在法国与意大利已经存在，如今等着批评在德国新出现的自由民主制度。法国与意大利自由主义者没有能够用坚强的政治领导来造就稳定的政府，在第一次世界大战以前就是无人不知之事。现在，德国人被强迫接受自由民主，取代他们进入近代世界以来仅有的一种成功的政治领导。魏玛共和不但必须在一个对它半怀敌意的政治文化里求生，还必须尽快站稳，因为德国这个共和政府必须解决 1920 年代与 1930 年代大多数国家都共同遭遇的经济与社会问题。这是挺难的事，因为这任务甚至对民主制度相当稳固的国家也够困难。这些国家费尽周折，才恰巧碰上一些差堪应付问题的局部解决办法。

德国的战后民主出生之时，正值所有民主国家在政治上都比 1914 年以前更忙得不可开交。大战以前，法国的第三共和只要能活下来，就心满意足，第三共和的政府只要能位掌权，即夫复何求。其右派敌人虽然怒不可遏，但只要共和国挡得住敌人，共和派也可以高兴。这情况到 1918 年以后非常不同，这时的欧洲政府不得不面对它们向来不熟悉

的企业经济管理，同时必须尽快熟悉经济管理的各种实务。某一层次上可以说，1920年代，苏联以外所有政府都在随波逐流，漂浮无着。这情况在魏玛共和下的德国特别棘手。魏玛共和一边必须挣扎站稳脚步，同时必须解决其他国家久已站立的政府也不知所措的问题。“法兰西行动”（Action Française）在1914年针对议会制法国第三共和而发的那些反民主与反自由派论点，这时移用于德国这个必须在很短时间内做很多事情的共和制，特别有力。

群众社会即将来临的意识，加上批判议会民主未能提供社会所需的有力政治领导，是很有力的论难武器。这些，再结合以最新群众理论为基础的政治动员术，以及瞄准“犹太人”为德国一切问题的代罪祸源，就成为一种几乎莫之可御的组合。至少希特勒是这么想。

纳粹的种族学说

纳粹的种族学说可怕又无味。除了后来加上去的灭种屠杀（genocide），这学说毫无独创之处。我强调它缺乏原创性，理由有二。首先，我们习惯将“犹太问题的最终解决”看成20世纪的一个核心事件，往往忘记其中思想可以溯源于19世纪的进化社会生物学。也就是说，希特勒提出其种族主义的世界，是一个已经习惯用种族观念来思考问题的世界。所以，纳粹的种族论不是原创的新东西，反而对它有利。纳粹的工作，只是将种族学说的生物学意思说得比19世纪的前辈更老实一点。前文提过，19世纪末，一切学门都赶着吸收进化生物学的模型与方法，惟恐后人，而且这些做法导致以生物遗传决定文化传承，我们今天认为生物学与社会发展只能类比，19世纪的社会与政治思想家却认为社会发展是生物学发展的延续。此见如今看来怪异，当时却视为纯正社会科学内部十分体面的事业（这件事可以说至今未息）。纳粹将这类比说实，乐此不疲。“血”是一切。他们说的“血”字，不只是你割伤自己时看到的那个东西。“好”血是纯的，好血很容易由于掺混到别种血液而变得不洁。任何一种“纯”血都比任何一种“混”血好，除非是和德意志的血相混。德意志血很独特，因为这是天下最好的血，也特别容易

被别种血液掺混而腐坏，被斯拉夫与吉普赛血，被犹太血掺混。德意志人天生要成为世界最高民族，结果到现在还没做到，原因就在条顿血被掺混。纳粹的种族理论把人类历史说成一场世代血仇，国与国之间的真正斗争是一场维护种族纯粹的斗争。一切混血都终必导致政治与文化的衰败。这些过程并非不可扭转，或者，在到达一定程度之前并非不可扭转，只要有一个国家了解“血”之为物，并且发挥道德勇气实行一套禁止异族混血的种族政策。任何国家只要了解民族血脉是其最珍贵的资产，必定就会超前别族一步，任何国家只要以适当的安排来加强并纯化这血脉，必定会走向伟大。

纳粹的反犹主义有两项认定根据，两项认定之间不大容易调和。在德意志血是最顶级的那把尺度上，犹太血名列最底部；犹太血是最坏的血，但你读《我的奋斗》，不用太费想像也能察觉，希特勒对国际犹太人历劫犹新的坚毅与韧性怀着一种邪门的佩服。没有这坚毅与韧性，国际犹太阴谋能够成功，要如何解释？在近代世界，犹太人表现胜过德意志人。上帝的选民似乎征服了天生的主人族。这不大可能是偶然凑巧之事。一定是犹太人没有自己的祖国，于是下定决心也不让其他任何种族完全拥有他们自己的祖国。最好的办法，莫过于处心积虑搅坏他们寄居国家的血，使那些国族变得虚弱无力，提不起意志来驱逐害他们变弱的祸因犹太人。种族性格薄弱的祖国是犹太人繁殖的温床。犹太人的天然政治伪装则是自由主义与社会主义。

法西斯主义与社团主义

启蒙运动与法国大革命宣称人类基本上是天生一家，甚至给予犹太人平等的自然权利和公民权利以来，就一直有人说自由主义的大同思想是赚钱动物犹太人的庇护所。这些教条立场在法国发生德雷福斯事件时，由“法兰西行动”提出来。在这些立场里，我们也看出一些明显的矛盾，就是反犹主义者说犹太人操纵国际金融，又说社会主义是犹太人作祟。不过，细看之下，这也不是那么大的矛盾。从反犹主义者的观点视之，国际金融与国际社会主义是一体两面。启蒙运动的大同主义可以

往这两个方向发展，因此犹太人深深步人两者，是可以预料的。这两个发展所以有关连，另外还有一个根本原因。右翼对议会制共和政府的长久攻击里，有一项是说它给了社会主义党派太多发展余地。右翼对资本主义个人主义的批判，有一项则说近代工业生产漫无限制的发展，制造了大批劳动男女被社会主义吸引的条件。19世纪下半叶，全欧洲的保守势力都在试图离间已经获得选举权或即将获得选举权的工人阶级和他们的自由派或社会主义领袖，原因在此。欧洲重要政客里，狄斯雷理首先对工人晓以道理，说他们的天敌是贵族，而不是资产阶级。在法国，则自巴黎公社之后，工人阶级很容易就相信资产阶级共和国永远不会是他们的。“法兰西行动”目光锐利，看出它本身品牌的社团主义（Corporatism）有机可乘，莫拉斯本人也一有机会就指出提埃尔先生如何对付巴黎公社，但一个国王对待它的方式将会十分不同。共和政府屠杀公社成员，却纵任带坏这些成员的领导人逃之夭夭，换了国王，就会惩罚那些领导人，而在加以劝告之后，放过他的善良人民。

法西斯主义的社团主义提供利落的解决，对自由主义和社会主义的难题提出两面光的办法：对自由主义，提出它自己的一种政治代表制，对社会主义，则提出它自己的一套劳工阶级组织方法。对自由主义民主那种代表制观念，保守主义向来嫌其抽象而感到不安，原因很简单，就是这种观念所说的平等不符合人类经验的一般事实。人类到底有些什么共通的东西，是很难捉摸的。自由主义喜谈自然权利的平等，或者说人性本质万变不离其宗，就是趋乐避苦。保守主义者反驳说，这些公式太笼统，对实际上在这个世界上生活的人毫无堪称有趣之见。

自由主义的个人主义落得千人一律，万人一面，对“个性”这个理念简直是个侮辱。保守主义者说，对人真正要紧的，当然是他们自己的身份，他们和别人之间的差异，或者，至少而言，他们和别种人之间的差异。依照保守主义说法，谈身份，就一定有个人人各安其分的社会。人在其社会里各适其位，最明显的方式就是透过其工作。工作是对大多数人最紧要的东西，因为那是塑造他们生活的最根本活动。

自由主义谈的代表制，却明显排除人的工作，视工作的代表为一种前近代的基尔特代表形式，只适合中世纪城镇的政治。依照自由主义，理想的公民进入投票亭的时候，能脱弃他的经济与社会身份，只根据他

认为如何才能增进公共福祉，投下他作为理性的个人主义者的一票。即使承认人可能这样转化成这么理性的人，即使承认公众福祉的观念一般人都能了解，这件事也还有个问题，就是行使公民的投票权对这些真实的经济人和社会人有何实际意义。答案只有一个：没有多大意义。再加上一个事实：民主制度计算的不是一张一张个人的票，而是累计总数。这样，我们就会有点明白这个反自由主义论点的力量：投票这件事有点像猜谜，一个不真实的人（理想的公民）做着如果他如果搞清楚，或者只要稍微想一想，一定会觉得琐屑无谓的一件事。

到1900年，对议会代表制的这种批评，随处可见。左派和右派思想家竞相指陈议会选举的“实情”。人投票的时候，“当然”没有脱弃他们日常工作的自我。正好相反。他们非常清楚自己投谁的票，候选人公开支持某些利益，追求某些选民的票，选民也分享特定候选人所代表的利益。这利益实际上被多么有效地代表，要靠运气。这事必然很靠不住，但这也正是选举政治迷人之处。选举上的一个事实是，有些利益会比别的利益善于获得代表，有些利益则多多少少永远遭到排除，这或者是选举制度使然，或者是政治地理造成。但至少可以说，有些利益过度代表，有些利益代表不足。

社团主义论点直指这个运气问题下药。社团主义说，何不公开承认自由主义民主的选举制度就是利益代表制？何不将这利益代表加以制度化，成为法律？这样，将能担保每个重要群体的集体声音都能在政府里被听到，从而排除代表不足或代表过度的不公平。依照各个群体的经济功能来组构一个社会，确定各个经济群体的领导阶层有机会陈述其立场，由政府在这些社团之间担任诚实的掮客。社团主义者说，这是一种格外诚实的政治，因为一切事情都摊开来。再没有谁能怀疑代表制是做什么用的。这么一套制度，另外有个可观的好处，就是减少自由主义选举政治一贯的平庸。自由主义的选举制度里，每个候选人都觉得不能不硬说他代表的利益真的是普遍利益，不是特殊利益。于是，议会选举沦堕成全无体统的特殊利益表演，每种特殊利益都假装其自私的利益是全国的利益。这里面一定有人说谎，很可能是每个人都在说谎。

除了功能代表，即经济代表，社团主义的剧本不容许其他任何一种代表方式。社团主义不但说没有其他代表方式的必要，还说其他的代表

方式，例如议会，或工会，只会造成人民搞不清楚实际上谁在代表他们。社团主义的功能代表制观点，并不认为一个人如果多获得一种方式的代表，或者一个人属于多几个群体，他就会觉得多一点安全保障。你可能会说，社团主义者以为将一个工业社会区分成各种不同的经济群体是一件挺单纯的事，在社会学上未免天真。其实，社团主义者想法正好相反。社团主义者的代表理论是针对工业社会的社会复杂化发展而来的，而且他们认为，要做这些经济区分，非作相当的微调社会工程莫办。他们认为，完成这些微调工程，从现代工业化国家的混乱中理出一些秩序来之后，又进一步把代表制变复杂，未免不智。

法西斯主义与政治领导

社团主义相当重视政治代表的能见度，亦即政治领袖的能见度。率先对议会制共和的政府领导提出批判的，就是“法兰西行动”。据右派所见，法国的第三共和，以及焦利蒂的意大利，是议会民主未能提供有效政治领导的典型例子。这种失败，可以直接归源于议会代表制本身，这套制度在上述两个案例里，都不曾有一个政党能在立法机构中形成稳定多数，从而组织长期执政的政府。一任接一任政府，在国会里遭到挫败。这些政府都是职业政客的短暂联合，其人事则往往持续在位，因此右派认为这都不过是多多少少相同的政客在形成多多少少相同的政府，除了为政治上无诚意、财政上也难谓廉洁的政客提供职位甜头，别无能耐。正式政府领袖一再辜国负民，国会体制则积弱无力，根本谈不上治理国家。既然人民的正式代表没有在经管国家，那国家谁在主事？面目模糊的官僚，因不是由选举产生而不对任何人负责的官僚。无疑，官僚背后还藏着其他更阴险的势力，就是秘密的金权、犹太人，以及共济会。

人民不知道谁在领导他，在政治上会产生挫折感，法西斯主义对问题的解决办法也很直接。在政治领导的能见度上，社团主义的代表理论得分非常高，而这显然与法西斯主义对领导人的重视张扬有关。如此哄抬领导人，自由主义者可能觉得幼稚。自由主义者谨防政治权力在

本质上就带着的危险，由谦虚的，穿着寻常衣服的领袖来主事的时候，他们才觉得放心。法西斯主义者不这么想。他们把政治责任的观念看得比较严重，比较实。一个国家有个巨大的领袖，就不会还有人疑虑谁在管事。领袖可能不是事事都管，但领袖就是领袖。希特勒在《我的奋斗》里说，在真正的德意志民主里，一个领袖永远会以他的生命为他的决定负责（大概是指为他的错误负责）。你可以说这是法西斯主义的典型把戏，实则不然。希特勒这类想法，反映了右派对自由主义式民主领导的品质颇有不满的长久传统。右派也愈来愈觉得，在自由主义式的权力分立制度里，狡猾政客最容易将政治无能的责任诿过他人。

法西斯主义强调领导，其中无疑有一点怀旧，也就是对国王的眷恋。进步的英国保守主义者巴格哈特在其1864年的《英国宪法》（*The English Constitution*）里说明君主制度，对这感觉即颇有掌握。白哲特认为，实质政治权力交到英国人民手里之后很久，人民还会需要象征性的君主领导。这个民族在政治上尚未长大成人，英国国教的仪式、排场之类环境似乎仍然有其必要。白哲特是进化主义者，他相信进化论者的共识，亦即一个社会里会有些阶层没有能像其余阶层那样赶上进步，就像有些民族整个赶不上别的民族。这些有欠上进的群体就像小孩子，不时要放一场君主制度的幻灯表演，加上武力展示，才能哄住他们。展示武力，中间摆个国王，最能使小孩子记住他们的重责大任。法西斯主义领袖很清楚自己不是国王（虽然有些法西斯领袖随时准备一个国王，以便必要时派上用场）。法西斯领袖也清楚，他们和国王有别之处是，人人知道国王是有来路的。自由民主制的总统与总理也有出处，他们是依照宪法规定的选举产生的。因此，法西斯主义者就像马基雅维里说过的情况，必须创造自己明显缺乏的正当性。

法西斯领袖创造正当性的情况各有不同，但方式大致有二。有些法西斯领袖从制度上设计，寻求军队、教会、官僚体系、学院，甚至世袭王朝支持，希望能沾染这些建制的权威。法西斯领袖提供非常体面的保护网，保护这些建制不受共同敌人“赤色分子”或“共产党徒”之害，保护费就是要这些建制支持法西斯政权。这些保护有时候的确要拒绝也难，但往往也是各取所需。军队与教会是最保险的保护对象，使用暴力本来就是士兵之事，而且相对于游击队或恐怖分子的玩意，还是一种

“干净”的暴力。表现出正统的虔敬，则能使紧张不安的人民放心，说固有的道德秩序（和固有的社会秩序）安然无恙。这是法西斯主义领袖在天主教传统深厚的南欧与东欧国家常用的方法，例外情况不多。

希特勒的情况，以及墨索里尼在某一层次上，与此相同，因为两人都走人民之路，或群众之路，寻求政治正当性。希特勒的《我的奋斗》值得一提之处，主要是他将他自己成为帝国领袖的奋斗，视同整个德意志民族努力从1918年所谓战胜国手中所受深刻屈辱中振作复强的奋斗。我们不要忘了，1914年以前将近一个世纪的群众理论，其一直在预言的领袖类型，与希特勒完全符合。社会科学进入识字率普遍提高的世界，会创造预期。群众理论经过勒邦之手以后，无疑就是如此。勒邦带给精英的信息是，如果不替群众寻找领袖，群众就会自己找到领袖。出自群众的领袖将会是何模样，没有谁能说得很清楚，但猜测不少：也许有点像卢梭，半天才、半疯子，或者，有点像土匪盗贼的首领，有人则猜可能像匈奴王阿提拉之流，不然就是一个能操纵很多人的催眠者。人人同意的一点则是，会产生群众领袖的社会，其政治将是粗暴的。来自军队，挟现有社会建制以自重的法西斯领袖，可以视为外在替群众找到的群众领袖，希特勒与墨索里尼之类领袖，则是出自群众本身的领袖。

我们不妨再提一次，法西斯领袖在一次世界大战的动荡所造成的大众社会中寻求追随者之时，“群众”是怎么样的一个观念。这时候，“群众”意指一群异质的人，他们本来各自有其不同的社会身份，但心理上共同认同一个领袖，彼此从而相互认同，并且以这共同认同取代了他们原本各个不同的身份认同。大众社会是社会范畴崩溃或朽坏的社会，大批人不再知道自己是谁，只等着有一群人来提供他们某种心理上的家。群众之可怕，就在它并不是住在一个明确的社会空间里，群众的批评者基于某种保守的理由，向来喜欢将群众与“人民”混用，但我们也可以看到，群众的保守主义敌人在社会学和社会心理学上是完全正确的。拿掉每个人平常原本所属的社会范畴，得到的不是“人民”，还是什么？法国共和派历史学家米叙列（Michelet）和他的共和传统后继者说，“人民”攻陷巴士底狱并发动法国大革命。为了这种说法，他们大受右派与马克思主义者批评。批评的人说，做那件事的怎么可能是“人民”？必须说是人民之中的某个范畴才对。右派说是流氓无赖，左派说是工人，

就像参加大革命所有重大事件的被说成一定是人民之中某几个范畴。如此苛细的回顾式政治，在政治社会学上并无必要，因为群众理论解决了谁攻陷巴士底狱之谜。如果是群众，则必定也是“人民”，因为在群众理论中，“群众”与“人民”二词是可以互换的。“人民”一词缺乏精确的社会学界定，在分析上反而是个优点。“人民”不是由阶级或任何社会范畴等次群合起来构成的，因为群众理论告诉我们，“人民”是一种完全不同的群体，不是社会学上所说的群体，而是一种心理群体。

年淹代远，攻击巴士底狱的是一个“心理”群体或“社会学”群体，今天已没有多大关系，但如果我们想了解希特勒这类人为他的“群众”或他的“人民”提供了什么样的领导，这问题就有关系。在《我的奋斗》里，希特勒形容自己是极度普通的人，其惟一的现实经验是与成千上万别人共通的战争体验。第一次世界大战的德国军队就是希特勒所来自的心理群众。军队道道地地正是勒邦意义下的群众。希特勒的政治历程可以视为试图从纳粹党中重现那种群众，然后将德国变成那种群众。而且，他将“整个德意志民族”一词当真。（他说的“整个”德意志民族，包括奥地利的德意志人，以及被第一次世界大战后那些和约留在其他国家的德意志人。把德意志帝国以外的德意志人集合起来，在外交政策上有个很吓人的含义，因为这表示希特勒有一天会将这帝国带到他们家里。这是群众理论的一个新发展，19世纪的群众理论家极少谈判重划国际边界。）

因此，希特勒的普通对他有利，而非吃亏，因为他这就能够声称他的声音比任何法西斯将军都是更为可信的凡夫俗子的声音。希特勒希望被视为普通人的化身，希望他的经验被视为普通人的经验的浓缩形式。希特勒经历的战斗经验，是人人经历过、人人将会经历的战斗，这么说来，他自己的经验成为整个德意志民族的集体经验。

希特勒自我观念中隐含的这种政治社会学，是一种群众社会学。希特勒似乎说，像他这样的人，全都被他们出生的旧社会困死了。希特勒向来就痛恨哈布斯堡帝国是个腐烂的杂种国家，制度阶层化，人民依社会、种族及宗教而分别，又层层相叠。在哈布斯堡帝国这个层层相叠的底层出生，就是希特勒这个并非那么平凡的人，也得相当辛苦才能出人头地。大众社会中的暴民政治，给了他这样的人机会。群众社会降临，

松开旧有社会身份的限制，然后党，然后整个国族，作为经过组织的群众，会带给德意志人民一个重新振作的机会。从领袖的意志之中，将会生出一套新的权力关系系统。他一定能把事情搞对，因为这领袖出身群众政治，了解人民，远非世袭王朝或自由民主体制那些只知法统正当性的领导者能比。大众的经验就是他的经验，经过组织的群众就是他的群众，他们的意志就是他的意志。民族的意志与领袖的意志之间没有矛盾。用群众理论的严格意思来说，此即彼，彼即此。

纳粹的政治思考是以群众理论为基础，这一点值得强调，因为不看此点的话，纳粹的党理论及领袖原则看起来会像全是用神秘的欺诳做成的东西。如果纳粹的党理论与领袖原则是欺诳之物，则它所根据的最新心理理论也是故作神秘的欺人之谈。是否如此，可供无穷尽的辩论之资。不容怀疑的一点，则是纳粹理论基础所在的个体与群体心理学，是当时最精最新的。心理学界很多人耗费有用之笔墨，作无益之析辩证说希特勒第一次世界大战前穷困潦倒于维也纳，经常流连租书店，因此一定读过勒邦那本书的德文翻译本。《我的奋斗》里关于政治宣传的文字，看起来的确像勒邦理论的总述，但这些文字是否直接来自勒邦，难以说定。在《我的奋斗》与勒邦的《乌合之众》之间寻找文字关连，并无多大意义，只能用来说明，勒邦之类群众理论的影响在第一次世界大战之前之后并非那么无处不在，希特勒必须读过勒邦，才会知道有那种群众理论。然而一个人并非一定要读过勒邦，才会有一次世界大战前后知道群众理论，正如一个人未必要读过卢梭，才会在1789年成为革命分子，也不是一定要读过马克思，在1917年才会成为布尔什维克。谈观念史而说某些观念“到处弥漫”，可能未免偷懒之讥，但有时候实情正是如此。群众理论如此，其他任何政治理论也是如此。弗洛伊德可以成为“整个意见气候”，勒邦何独不可能？

这里强调纳粹主义的群众理论层面，另一理由是要说明纳粹有其真正的革命性。纳粹意识形态由于纳入很多条顿——华格纳的过时谰言，很容易看成一种回顾、怀旧的东西，纳粹的许多敌人一心要将法西斯主义和纳粹主义视为“反动”，于是鼓吹此说。其实，纳粹主义的基础是最现代的政治社会学与社会心理学。第三帝国败亡后，大批历史与社会学著作出现，解释整个欧洲的法西斯主义经验，掩盖了这个要点。在这

些解释著作里，大众社会的理论占了中心位置。大众社会理论之问世，是为了解释法西斯主义的兴起。这里必须指出，大众社会理论发明于1945年以后，其实是没有必要的再发明，因为在欧洲尚未听过“法西斯”一词之前，大众社会的理论在1895年就已包含于群众理论之中。勒邦将群众理论普及之前，能读书识字的欧洲人就已知道他们即将生活于大众社会之中。群众理论那时不叫“大众社会”理论，但区别也仅止于此。例如，我们现在可以看出，魏玛德国是否“真”是1945年之后大众社会理论家了解的那种意思的大众社会，并无多大关系。有关系的是，除了名称不叫“大众社会”，第一次世界大战以后的欧洲社会都了解自己是大众社会。一个社会里，如果够多的人共同认为自己生活的是怎么样的一种社会，这看法就会进入那个社会的政治之中。我们不妨再提一下，一个社会只能靠它自己的社会理论来了解自己。当然，会有好几种理论彼此竞争，最多人认为对该社会的情况提供最妥善解释的，最可能获得最多数人接受。现在有一个社会，其中相当多数人为了种种原因，不愿接受马克思主义的解释，但仍然觉得他们社会的情况需要解释，而传统的保守主义不复能提供这解释，大多数人对资产阶级自由主义又无法信从，这么一个社会除了走向法西斯主义，尚有何路可走？法西斯主义如果使人相信它对世界的解释是根据对现代世界的有系统反思而来，这个社会就更可能投靠法西斯主义。法西斯主义对世界的解释，最可能的来处就是群众理论。群众理论用现代世界自己产生的进化心理学与进化社会学，来解释现代世界。

本章开头就指出，法西斯主义政治思想不容低估。法西斯主义的许多敌人喜欢硬说法西斯主义是欺骗低能者的东西。^① 坚持此说，并无益处。一刀切式的“反动”一词，也不足以解释法西斯主义的某些论点，例如它对议会民主的攻击。法西斯主义攻击自由主义式民主在第一次世界大战后困局中的种种失败，这攻击是一种既反马克思主义，又还是一种完全可以理解的，充满革命姿态的反应。法西斯主义可以视为试图将正在痛苦地走向大众社会的那些社会加以重新统合。法西斯主义者说，他们的社会正在解体成一堆堆原子似的、混乱失向的个体，这些个体彼

^① 作者自认是其中之一。

此几乎无从区分，也没有形状，只等着群众理论 1870 年代以来一直预测会出现的那种领袖来将他们煽动成暴民政治。法西斯主义者有时的确夸大社会解体的程度，例如有个陈腔老调说，很多人支持法西斯主义，无论主动或被动支持，是因为他们认为法西斯主义运动能保障传统的社会范畴。许多人不是丢弃传统社会范畴来成为法西斯主义者，反而是支持法西斯主义就不必丢弃那些范畴。这些都是实情，但也不改一项事实，即法西斯主义被视为一条挣脱虚弱无力的自由民主制度而保全某种社会整合的途径。在一个人人同意已经发生快速改变，并且未来可能再度迅速改变的世界里，千千万万人把法西斯主义看成未来的潮流，是完全可以理解的。谁能厚责他们？自古及今，无数人拥护一种学理或主义，而没有先见之明来看清这学理或主义的未来模样。

推荐读物

法西斯主义思想家著作的英文版并不是很容易读到，也许令人意外，何以如此，颇值思索。希特勒《我的奋斗》方面，曼海（Marhein）的译本是标准本（1974年新编）。必读之作，还有普里莫·德里维拉（Jose Antonio Primo Derivera），可看托马斯（Hugh Thomas）编的《著作选》（*Selected Writings*, 1972）。里特顿（A.Lyttleton）编的《意大利的法西斯主义》（*Italian Fascisms*, 1973），以及麦克里兰编的《法国的右派：从德迈斯特到莫拉斯》（*The French Right: From De Maistre to Maurras*, 1973），亦属必读。希特勒方面，有布洛克（A.Bullock）的《希特勒》（1964年修订），斯特恩（J.P.Stern）的《元首与人民》（*The Führer and the People*, 1984），克肖（I.Kershaw）的《希特勒》（1991），以及吉里（Dick Geary）的《希特勒与纳粹主义》（*Hitler and Nazism*, 1993）。法西斯主义的综论，可看诺尔特（E.Nolte）的《法西斯主义的三张脸》（*Three Faces of Fascism*, 1985），此书曾引起很多辩论。想看看林林总总对法西斯主义的评论，可读拉克尔（W.Lacqueur）的《法西斯主义：读者指南》（*Fascism: A Reader's Guide*, 1976）。



第 31 章

保守主义

莫拉斯与奥克肖特

莫拉斯

莫拉斯过着三种生活：普罗旺斯人 (Provençal)、法国人、欧洲人的生活。他自己并不觉得其中有何矛盾。莫拉斯寿命甚长 (1868~1952)，而生逢可以感受到近代法国政治所有重大变化的历史时期。他幼年由拿破仑麾下的一名老兵指导教义问答，每每以此自豪，然后一直活到原子弹时代及冷战时期。他参与德雷福斯事件，活到以色列建国的后奥斯威辛世界。他出生于一个拿破仑帝国，经过整个第三共和，眼看维希政府 (Vichy) 来去，亲睹戴高乐在 1944 年解放后出入政坛，而在第四共和下终其天年。他不幸而经历四度共和，遭两个共和政权下狱，但在真正重要的问题上始终不改其志。

这如何可能？此人的脑袋一定在云里头。谁能如莫拉斯，那样漫长一生，看尽那么多事情，却毫无改变？但大多数认识莫拉斯的人，无论是亲身认识或透过著作而认识，都说他是一个决无幻想的人。批评家布拉西拉克 (Robert Brasillach) 1934 年对莫拉斯有一篇著名的描写，说莫拉斯半生追求本质。用英文来说，就是莫拉斯“不作浮词” (no flannel)。他要爱的法兰西没有什么神秘之处，是具体的，日常生活的法兰西，有土地，有人民，莫拉斯会加一句——有个王朝。莫拉斯的政治观是务实的：对一切事情要有个政策，对一切问题要有个解答。

世上罕见创造神话的现实主义者，莫拉斯是不是其中一个 (马基雅维里可能是另外一个)？他所谓保皇主义的法兰西是不是他想像之物？一个保皇主义的国家没有国王，不难设想，问题是，能设想多久？如果莫拉斯所见不错，则的确可以设想很久。时至今日，我们在法国乡下还可以碰到一些完全神志清明的人，他们想到英国王室近来民望大跌，语带十足信心说，在内心深处，法兰西向来就比不列颠更保皇。

奥克肖特

奥克肖特 (Michael Oakeshott) 出生于 1901 年。他是一位重要费边社会主义者的儿子，早年上的是进步主义学校，以此出身，后来却成为重要性直追柏克的保守主义政治哲学家。他上剑桥大学的恭维尔及卡乌斯学院 (Gonville and Caius College)，学成，在这里讲授历史 20 年 (后来成为荣誉教授)。他第一本著作《经验及其模

式》(*Experience and Its Modes*, 1933), 可能由于不合某种时宜, 胎死于印刷机上, 因为奥克肖特的剑桥也是罗素与维特根斯坦的剑桥。他第二本书《当代欧洲的社会与政治学说》(*Social and Political Doctrines of Contemporary Europe*) 也不只是他与时代战争中的小冲突而已。二次大战使奥克肖特离开卡乌斯五年, 剑桥的政治学讲席由一名来自牛津的学者获得, 奥克肖特移就伦敦经济学院(LSE), 承继拉斯基(Harold Laski)的政治学教席。

拉斯基是思想界的左派英雄, 在LSE有其人马, 他们对奥克肖特来此任职, 说不上乐观其成, 听了他的就职演说, 也难生振奋之情。那篇演说相当出名, 而与拉斯基精神极不相合。奥克肖特逐渐赢得新同事好感, 他一贯温文有礼, 力言他的保守主义不是一般所谓的保守主义, 他不说教, 又富于行政技巧。他还重视生活享受, 也懂得乐趣。

奥克肖特出版的著作不多(也就是说, 要是在今天的大学, 他的教席不会维持很久)——一卷论文集《政治中的理性主义》(*Rationalism in Politics*), 《论人类行为》(*On Human Conduct*), 及《论历史》(*On History*), 后面两本是晚年之作。卓越政治思想家中, 没有比他更难贴上意识形态标签的。他一直深切知道, 在举世嘈杂的意识形态政治之中, 他永远难获知音。他以保守主义者自居, 选举则投托利党的票, 以之为最无可非议的选择, 但他决非流俗意义那种保守主义者或托利分子。将他拟伦于柏克, 或许才最恰当, 柏克是辉格党, 而托利党(后来保守主义者亦然)认为他有些论点甚为投契。和柏克一样, 奥克肖特是独创者, 而一切独创者都是不可学的。他1990年去世。

民主的敌人有一件事说对了: 民主时代的政治将会是粗声粗气的。粗声粗气不只是说话语调的问题。对持反对立场者恼火动气, 是意识形态政治的一大表征。1789年法国大革命以来, 欧洲政治特别是意识形态政治。政治思想家之中, 柏克首先想到, 一套反意识形态(counter-ideology)将是反革命装备中的根本必备要件。柏克的策略, 正是提供一套反革命意识形态, 主张革命政治是意识形态政治, 保守主义的政治不是。所以, 意识形态自始就背上恶名。意识形态政治似乎特别不能容忍反对意见, 尤其思想上的反对。其原因, 部分在于意识形态政治通常自谓师出有名, 而十字军并不以宽容著名。另一原因, 则出在意识形态式思考本身。

意识形态体系, 无论左派右派, 往往自认其诉求是普遍皆准的。表面上, 意识形态看来总是诉诸每一个人, 然而意识形态者并非痴愚, 他

们知道他们实际上不可能说服每一个人。但意识形态本质上就会自认四海皆准，并且自认原则上掌握着能获得所有理性之人同意的真理，因此，意识形态者往往在其意识形态里加进一套理由，说明为什么某些人，或某几群人，将会永远拒绝承认意识形态声称包含的那些真理。意识形态的典型做法，是指某群人或者出于任性，或者由于不智，看不出它们自称含有的真理。意识形态者容易为反对意见着恼动怒，原因在此。意识形态者向来不承认意识形态喜用循环论证。意识形态包含着所有各种有关于世界的真理，以及某些对世界的观察，用以解释为什么有些人永远不会承认这些真理。如此，则一种意识形态所提的世界真理，无论人们接不接受其为真理，都是真理。一种意识形态之为真理，部分证据就在于某几种人将会看不出它是真理。

不过，意识形态政治也每每带有中世纪宗教裁判官那种智性的诚实。诚实的意识形态者为了使不信的人皈依，往往尽其所能，无所不为，就像中世纪宗教裁判官本乎职责，为了使异端自知错误，不择手段。也和宗教裁判官一样，意识形态者经常发现有魔鬼作对。总是有一定程度的无法克服的无知，总是有些根本的错误，使某些人不上道。这些根本冥顽的人是真理之敌，因而也是人类之敌，因为谁不愿人类的生活立基于真理而非谬误？意识形态政治的实践者想到有些人永远不会开窍，就满怀恼怒与不宽容，道理在此。

不能或不肯承认意识形态真理的人，被区分成几个不同范畴。当然，不同的意识形态有不同的区分。新兴民族主义说外来征服者不懂民族主义的真理，社会主义者说资本主义者麻木，专制君主则无动于自由主义，等等。所以，意识形态是以群为敌，由此短短一步，就变成说，尝试招徕不会皈依之人皈依，实为意识形态时间之浪费。何必多费工夫于无机会处争取人家改信？由此再短短一步，就成为敌人应该指认出来，立即处理，不用多言。意识形态政治思考有时还加个更细腻的区别，亦即意识形态者（理论家与实践者）并不说反对一种意识形态真理是敌人的过失——如果“过失”指意志行动的话。有些人出于纯粹的自利或纯粹的执拗而反对一种意识形态，但真正有意思的案例不在这里。真正有意思的情况是反对者“尽其善意”也看不见一种意识形态的真理。意识形态者责怪敌人，但未必认为敌人心怀恶意。反对意见可以视

为现存世界的一部分，几乎像是自然的一部分，因此，炸掉你的敌对者，大约就像开路时炸掉一处天然障碍，不必觉得罪过。

法国大革命以来的保守主义者通常声称，他们自己那种品牌的保守主义者不像他们敌手的政治理论那样意识形态。有些保守主义抨击特定的意识形态，也抨击意识形态式的政治理论风格。这些保守主义，我称之为“文明的”（civilized）保守主义。读柏克的《法国大革命的反思》，我们就知道，建构一套反意识形态而自己坠入意识形态者经常陷入的循环论证陷阱，何其不易。意识形态的循环论证就是说，一种意识形态自称是真理，因为有人相信它，如果有人不相信它，则适足证明它是真理。

文明的保守主义避开这个意识形态陷阱的方法，是塑造及重塑一个民族传统。和柏克一样，20世纪的保守主义者，如法国的莫拉斯，英国的奥克肖特，视传统为活生生的过去。两人都认为，至少在概念上，一个民族传统能嘉惠属于这个民族的每一个人，但两人也承认，为了不同的理由，大概偶尔会有一些个人与群体有意识地置身于与其民族传统相逆的立场。和一切保守主义者一样，莫拉斯与奥克肖特认为拒斥过去是错的，两人并且怀疑人可不可能拒斥过去，但他们都不认为，客观而言，有什么东西能逼使脱弃其民族传统的人相信那些传统。换句话说，传统在一个社会里虽然是自动运作的，却未必引起人人同样的反应。同样一件事，一个社会的成员有的觉得足供安身立命，有的认为可恼可厌。人何以拒斥传统，莫拉斯与奥克肖特各有解释，两人都认为这拒斥至少有一部分出于拒斥者未能充分了解传统，但这误解是由衷的误解，而非“客观”地出于拒斥者的人生环境。

由此可见，现代保守主义是一种自觉有必要自我解释、自寻理据的保守主义。和其他政治信条一样，文明的保守主义为特定群体以特定方式行使的政治权力辩护。保守主义的典型辩护方式，是为某几种权威圆说。我们甚至可以说，保守主义的论点是从权威论出发的。与之对立的政信信条从权利、自由或平等出发，持之与政治权力的行使相互调和。这调和往往证明不容易，因为权力本质上就有强制性。保守主义者知道权力有强制性，但他们倾向于认为权力与权威无法兼容。权力动手，而权威动口。权威的发言往往容易得到顺从，理想的保守主义社会是其中

有一套权威形象构成的阶级结构，由父而君，对其从属作权威发言。上计是权威不必恶声恶气，粗俗的武力强制也难得使用。这样的社会，其权威来源非一，理想上，这些来源应该合作而互相补强，但只要不相抵触，或已足够。

现代保守主义面对前代保守主义不必面对的一个难题，这难题就是，在现代世界里，权威无法不证自明。这是法国大革命的结果。1789年以后，一切行使权力的机构，无论愿不愿意，都必须自我交代。欧洲各国的权威说，法国大革命向所有权威——天下的权威——挑战。此言甚当。法国大革命以前，权威非有即无。之前的权威惟我，因为从未受到真正挑战，也从未迫切觉得必须以某种理论自我武装。例外当然有，尤其在美国与法国，但传统权威直觉到，它感到有必要自圆其说的那一刹那，一切已经改观。这直觉是对的。

保守主义不再可以轻易自满，因为它面对各种志在必得的敌对政治理论。也许我夸大了统治王朝与阶级在法国大革命前的自信程度，但他们至少深知必须拿出自信十足的样子。法国大革命以后，传统精英必须大为谦抑，才能存活于现代社会，但这就是个矛盾，因为在传统统治阶级的自我观念里，一定程度的高视阔步向来是个要素。高视阔步的姿态是统治阶级成员相认的标志，也是下层阶级辨认其为统治阶级的标志。一个以国王为首的统治阶级，只要姿态与气度能显示其身份地位，无需多作言辩。有人高喊皇帝没穿衣服，问题才开始。

在法国，传统统治精英无力抵挡一项罪责：大革命是它自作孽。法国大革命是贵族任令发生甚至助长的。针对法国贵族，这项指责有多种层次。例如有人指出，法国大革命前，自由主义的平等与自由理念流行于贵族圈子，加上卢梭的“返回自然”说，造成统治阶级里相当多人对维护旧制三心二意。法国贵族中有人拥抱了启蒙运动对教会与国家权威的怀疑，听到伏尔泰嘲讽两者，跟着讪笑。在另一层次，法国大革命显示贵族的骑士理想何其空洞。古代法兰西贵族以身为带剑贵族为荣，遇事奋不顾身以维护荣誉、妇女与弱者。然而，革命分子加暴于国王及——最最恐怖的一点——法兰西皇后之时，这些贵族之剑不见踪影。在巴黎将玛丽·安托涅特（Marie Antoinette）押往断头台之际，随普鲁士的布伦斯维克公爵（Duke Brunswick）在科布伦兹（Koblenz）躲躲藏藏，

有何荣誉可言？法国皇后被处死，欧洲每个绅贵荣誉扫地。19世纪，法国贵族也处境尴尬。法国大革命实质上已造成贵族丧失立足之地。波旁王朝复辟期间（1815～1830），贵族曾有复振之象，但大革命以来的法国政治显示1789年以来，反贵族与反君主的共和传统何其强韧。在实际政治上，就是法国右派已被排除，不能控制法国的重要政治机构。莫拉斯的政治思想，就是要求让右派回朝。

英国右派从未被整个逐出政治权力机构。英国的马克思主义者埋怨英国连一场资产阶级革命也不曾发生，意思是说，英国贵族没吃过法国大革命期间贵族流亡外国（或命丧断头台）的苦头。英国的保守主义政治家因此有个便利之处，就是他们可以主张他们有一个实际上从未中断的保守政治传统可以思考，并且由此作持之有故的立场。英国政府传统从未中断之说，是一个有争议的看法，施之于爱尔兰，亦有暧昧之处，但英国有一绵延不断的政府传统的这个看法，给了柏克一个有利的根据，让他能够说英国的保守主义植根于政治实践，因此不必大作理论缘饰。奥克肖特谈英国之自由，也持此理路。奥克肖特之意，外国人向来只能在抽象层次看自由，因为他们不习于自由之实践（黑格尔是一大例外）。换句话说，外国人通常将自由奉为原则，据此原则在意识形态上提出无所不包的声称。这是以一种比较复杂的说法表达一句英国常谈。英国人喜欢说，自由这件事，外国人总是光会说，不会做。

一切德国事物，莫拉斯都不喜欢，所以他不是黑格尔主义者，但他全力为法国保守主义张目，正犹黑格尔之于德国保守主义，以及后来奥克肖特之于英国保守主义。莫拉斯说，法国君主制度传统之中断，与其说是中断，不如说是间歇，法国君主制度可自1848年一路回溯梅洛文王朝，与此绵延不断相较，这间歇不值一提。与之相较，区区一二十年的共和政府，算得什么？法国的君主制度，其成绩拿来竞选公职，亦有余裕。莫拉斯的新君主主义决不诉诸君臣温情。他的新君主主义声称，法国国王们的政绩足与共和政府及波拿巴诸帝的成绩争胜。

莫拉斯：文明的保守主义

莫拉斯的政治理论似乎与他的政治经历一同蒙污。第二次世界大战末，法国解放，莫拉斯以勾结德国人的罪名被整肃，剥夺公民权利并下狱。此事连累他的著作，虽然其中许多问世于一次大战之前。我们必须指出莫拉斯巨著《君主制度研究》（*Enquete sur-la monarchie*, 1909）的出版年代，以便强调莫拉斯的思想心智成形于第三共和初期。那是普法战争与巴黎公社之后的共和，对新兴德意志帝国满怀收复失土热望的法国，以及莫拉斯参与德雷福斯事件而出名的法国。

莫拉斯心目中，1789年以后的法国历史无非一连串民族灾难。谁也不曾怀疑法兰西曾是欧洲首强。路易十四的法国曾是举世文明君主制度的模范，德国各邦那些幼君甚至以模仿凡尔赛宫为乐，凡此都证明法国在政治上、文化上都支配德国人。大革命以后，法国成为世界乱源，法国本身则是政权不稳而贻祸国家的活例。1815年以来，法国从无坚强的政府。法国在荒唐的准备不足之下走向普法战争，遭普鲁士痛揍，普鲁士胜利，使俾斯麦能统一德意志，创造了支配欧洲而令法国卑屈的德意志帝国。

莫拉斯十分清楚法国大革命及其拿破仑续篇未能解决政治体制的问题。革命分子一致认为君主专制非去不可，但是，应以何种政府取代，他们莫衷一是。1789~1815年之间，法国政体变换不穷，令人目为之眩：由君主专制而君主立宪，而民主共和，而雅各宾恐怖统治，而寡头的政务委员会，而拿破仑的执政府与帝国，终而于列强暂败拿破仑后，又恢复君主政体。革命经验留给法国的，是样色繁多的政体选择。近代法国似乎注定要重演其革命出身，因为近代法国政治不过是对当初那个革命问题的一连串解答：什么才是适合法国的政府形式？对这个所有政治问题中最根本的问题拿不出共识解答，是法国的不幸。法统主义者、奥尔良主义者（Orleanist）、波拿巴主义者、共和论者，乃至社会主义者，对此根本问题的解答各有不同。每个政治团体各自标举不同政体，必然的结果是一般的政治歧异与政府形式的问题混淆夹缠，形成各方都

辩称除非改变政体，否则他们的要求永无满足之日。结果是，在法国，不向当前政治秩序的正当性挑战，就很难谈政治。这么多无法相容的政体主张等着及锋而试，所有现存政权就都是临时聊备一格而已。美国与英国那种宪法崇拜在法国无从设想。在法国，攻击宪法，做违宪之事，不算大恶，可能被视为不合法，但只是扰乱公共秩序那种层次的非法。

莫拉斯处理政体不安的问题，甚见巧思，虽然他和每个人一样没有料到第三共和会从1870年持续到1940年。莫拉斯想知道，作为一个民族国家，法兰西如何经历这么多不同的政权政体而竟安然存续。每种政体都只是许多选择之一，其中大概没有一种能获得多数法国人效忠。那么，法国何以没有分崩离析？其中必有某种一脉相承的延续性，莫拉斯在雅各宾式国家里找到此物。政权来来去去，国家则永远都在。莫拉斯所谓“国家”，指大革命创造，而由拿破仑造于几近完美的中央化官僚组织。大革命期间不同的政权相寻相继，使国家机器得以持续，因为那些政权如果长命，将会使统治机构具有正当性，短命政权则不致如此。政府形式每经一变，法国的官僚体系就更为强化。法国各省行政长官对其臣民都是个小皇帝，各区各镇的长官对其臣下也是小小皇帝。这些，加上巴黎的巨大中央化官僚体系，构成法国人永远不得不削足适履的一套体制。宗教、语言、地区、社会及种族差异都变成无关紧要。以这样的国家而论，法国人就是法国人，再无二话。

这个抽象的，由一个同样抽象的国家统治的法国人从何而来？莫拉斯指向法国大革命，尤其大革命的祖宗卢梭。莫拉斯认为旧制的法国是一个真正的共同体。真正的共同体并非完美，但它们有纯正的生活，每个男女在里面都有其适分之位。莫拉斯认为，卢梭，这个从日内瓦闯进来的坏事者，根本看不出18世纪下半叶的法国是一个可长可久的共同体。卢梭穿过边界进入法国，带来一种疾病，这疾病不旋踵即染遍法国精英。莫拉斯认为，即使不说卢梭单人只手引发法国大革命，卢梭思想也深中法国的自然统治者，造成他们相当大部分对1789年三级会议及巴士底狱被攻陷的致命潜在影响麻木不觉。莫拉斯十分清楚，一个统治阶级仍然稳固并且保持镇定的国家，可能有能力挺过所有危机。这并非莫拉斯独创之见，但莫拉斯以旧制下的法国为古典例子，自有道理。

莫拉斯力抨卢梭，对其人与其理论双管齐下。卢梭的《忏悔录》对

他的敌人向来是天赐利器。《忏悔录》自曝传主之丑，定下所有后起告白文字的调子。卢梭可能自以为不过诚实而书，但是，观其详录之生平种种不洁与不诚，读者不能不怀疑此人如何可能有诚实可言。卢梭自称是个生具美德之人，为世界之虚荣与欺伪所腐坏。此说特别引人反感。《忏悔录》内容处处证明卢梭如此轻易沦于腐败，令人看不出本来的他怎么可能如他自言那么充满美德。卢梭暗指他自己的情况是人人的写照，则更不通。和希特勒自传《我的奋斗》一样，《忏悔录》作了两项声称：一、作者十分特殊，其言行足令读者感到兴趣；二、他的人生是他所见周遭生活的典型写照。两项声称其实不相矛盾，因为卢梭似乎和后来的希特勒一样说，他自己的经验是一般人的经验，但在他身上特别强烈，因此明显表现出这一般经验的主要特征。所以，一般人读《忏悔录》，比看他们自己的生活更能掌握他们自身经验的轮廓。

在这样的意义上，卢梭要我们明白，他的人生不但是对 18 世纪下半叶法国社会与政治的一个批判，更是对古今各地大多数社会的批判（只有斯巴达、共和制的罗马，以及他的出生地日内瓦例外）。如同许多 18 世纪政治理论家，卢梭认为人类社会共通之处，重要性远逾它们之间的差异；这些差异，他视为徒然模糊事体、无关宏旨的枝节。在 1922 年名文《浪漫主义》中，莫拉斯痛斥其非。不同社会之间的差异，事关大旨。不同社会之间的共通之处不是太过概括而全失意义，就是纯属定义问题，而流于说一切社会都是社会。流浪各处的疯子卢梭来到法国，在这个社会里找不到他天生自然的位置。真可惜，人类社会没有义务为一个就那样冒出来的人安排一席之地。卢梭于是说，他的处境必定就是其他每一个人的处境，当然，包括生于斯、长于斯的法国人。莫拉斯问，卢梭怎么可能知道？一个没有祖国的人怎么可能知道有祖国的人的心？

人人都需要一个能称为家的地方，包括卢梭。卢梭的问题出在他是个畸零之人，在他当时任何社会都得不到归宿之感。他试过的社会够多了——瑞士、意大利、法国、英国，没有一个合他心意。卢梭说，他的纯真被腐化，就是明证：看，世界把我害成这个样子。于是，卢梭在他脑袋里为自己发明一个祖国。卢梭的《社会契约论》描画了他认为“他”会喜欢生活其中的那种政治共同体。莫拉斯斥之为荒唐无比的浪

漫的自我主义，几乎气炸。卢梭招呼每个国族的政治共同体自我废弃，从头建构一个只存在卢梭脑袋中的国家，以备卢梭如果冒出来，万一他会喜欢住在里面。

卢梭不只既疯又坏，他还是危险的。卢梭有其令人不安之处，向来无人不知：看他对他自己当代人的影响就够了。卢梭危险何在，莫拉斯一语中的：卢梭标举自我为万事万物的尺度。如同所有浪漫主义者，卢梭将自我执念变成一种公开的姿态。本来应该是隐私，或亲密朋友不足为外人道之事，变成对世界的批判。早年的华兹华斯（Wordsworth）与拜伦因此被一些读者视为危险人物，是深深反社会的角色，过着吸引人却危险的生活。这种生活何以吸引人，不难解释。人性与人类社会在个体灵魂内交战。在浪漫主义者灵魂中，自然赢了这一仗，而浪漫主义者也因此变成一种定时炸弹。如果说浪漫主义与革命之间有关连，这关连就在于浪漫主义者是一个内在已经发生了革命的人。浪漫主义者是一个生活于前革命社会中的后革命分子，所以，现有社会时时都在危险之中，因为不知什么时候，不知以何方式，这些后革命分子将会找到足够模仿者而引发真实的革命。后革命分子不必非常众多，只要够多的人知道有他们就行。浪漫主义者以其生活为教本。浪漫主义的政治述作当然重要，但真正关系重大的是浪漫主义的生活，那是一个腐败的社会写在浪漫灵魂上的故事。

所有浪漫主义者都具此特质，所以卢梭成为他们的第一个英雄。（19世纪末的无政府主义者也有这种可怕的特质，那些男女彻底变化自己，向现有的社会与政治价值挑战。）不用说，这种态度是深刻反历史的——这里，历史指传统而言。特定的民族文化各有传统。“国际传统”是自相矛盾之词。卢梭式态度是“国际”的，也就是它一笔勾销一切特属某一民族的文化。卢梭式态度贬低各民族文化间的差异。他们众口一词讲的全是人类腐败与伪善的故事，不同的民族历史有何意义？描述特定民族传统可能有其枝节意思，但改变不了一个根本事实：大体而论，每个民族传统都说着同一个故事——人如何失其自然而以非人之道待人。^①

^① 几乎不用说，莫拉斯此见只是对卢梭政治思想一个层面的扭曲。

勾销民族传统，对一种政治理论的“形式”有深重影响。政治理论避开具体，必定只能出之以抽象措词。革命的自由、平等、博爱，必将对立于世实际存在的任何具体的自由、平等、博爱。永远会有愚夫愚妇愿意舍弃一个不完美的现在，换取一个想像的好的未来，而且往往不会因其抽象而对那个未来动疑。据莫拉斯之见，问题在于思想没有真正抽象的。理论出生于想像之时，从来不是完全洁白的：所有理论出生时，都带着过去的指痕。一切未来之见，都是过去的重新烹炒，差别只在于有人将过去炒成不同的菜式。炒成什么菜，也是武断的，因为过去没有任何部分特别应该要我们注意，过去也没有任何部分（自己民族的过去也许除外）有先验资格要我们景慕。卢梭《社会契约论》假想的国家和其余任何乌托邦一样，都不是卢梭自己的发明。人类向来已经知道乌托邦就是他们的世界的颠倒，或者他们自己所处现实的反像。我们只要将莫尔《乌托邦》里的乌托邦头上脚下倒过来，就能认出都铎王朝的英国。卢梭只是取一个理想化的古代斯巴达与共和制下的罗马为其假想国家与社会的模型，这模型和现在的国家与社会截然不同，卢梭认为他会喜欢生活其中。

卢梭夜读普卢塔克之效，尽现于此。卢梭自己就是一种古代英雄，普卢塔克在斯巴达或希腊的市场里一眼就能认出的那种人物。卢梭的政治思想，其实是回顾而进入普卢塔克的希腊罗马名人传。这事荒谬而且多余。卢梭仰慕古典价值，却忘了古典价值已透过罗马天主教种植于现代欧洲。现代欧洲已有古典价值，而卢梭强称现代欧洲需要注入这些价值。当年罗马的贵族教士给那些征服各地的蛮族国王文明与信仰，奠下了后来基督教欧洲文明的根基。刀剑之利，加上文化与宗教之力，由此结合之中，产生了法兰西。莫拉斯本人大概不是忠心的罗马天主教徒。罗马天主教吸引他的并非宗教教义，甚至不是《福音书》（不知名犹太人之作），而是它所代表的罗马道德权威。卢梭若非太过无知，就是太过新教（对莫拉斯，两者大概无大差别），不明白古代古典的秩序理念已经多么透过天主教而留存并滋荣于今。据莫拉斯之见，天主教就是基督教在罗马帝国上的纹章。根本的古典价值是秩序的价值，这价值贯穿古代世界的生活的每一层面，具现于城市规划、一行诗、一座雕像、一部宪法或一个宗教祭典，一眼可见。所有古典文化都是静穆的。这并不

是说古代世界里人人幸福，也不是说人人赞同帝国秩序，甚至不是说人人都知觉有帝国秩序。莫拉斯的意思是，古典秩序的世界是一个有近悦远来之致，其公民有归宿安顿之感的世界。

古典主义是心理、社会与政治骚动的反面。莫拉斯心中的模范，显然是外受日耳曼蛮族纷扰之祸，内遭犹太教与早期基督教颠覆之患的罗马——到君士坦丁大帝（Emperor Constantine）皈依，基督教才与帝国合一：*in hoc signo vinces*（译按：“奉此符征〔十字架〕，你将征服”）。（君士坦丁是首位皈依基督教的罗马皇帝。在对他登基之路相当重要的311年“米尔文桥”之役，据传他出战前见天现十字架，附此文字。他毕生将事功有成归因于基督教上帝。）这骚动的精神在16世纪新教发动的宗教改革中重现于欧洲，宗教改革的重镇之一是日内瓦，而日内瓦生出卢梭。（莫拉斯多忘，不记得加尔文是法国人。）卢梭精神是浪漫的骚动精神而披上罗马外衣，后来法国大革命也披上罗马衣饰。大革命攻击法国的天主教，固已恶名昭彰，在其坠入更加闹剧恶趣的时刻，还发明了卢梭式、假古典的“最高存在”（Supreme Being）崇拜来取代基督教。

莫拉斯要我们将君主主义与共和主义的对立视为两种古典主义的对立。前者坚实根植于一个可以溯源到梅洛文王朝的法国本土传统，法国共和分子的卢梭式浪漫化古典主义则是俗艳、很晚才出现，而且未经适当消化的进口货。

莫拉斯的观点是，非我族类，或者非我族类的思考方式，永远不可能化成我家之物。进口的异族文化对一个民族文化最上是毫无意义，最下则成威胁。然而莫拉斯这个论点行之不远，因为他十分清楚，大革命之后，共和制在法国成为主要选择，其余所有政府形式都是次要选项。法国政治从此如果不取共和而选其他路子，重返君主制度也只是其中之一而已。法国所有反对势力都知道共和主义当令。既然如此，共和理念难道不是至少已经被法国同化一半？无论1789年是何情况，到了1900年，法国国内已经有了一个传之百年而足以拥有正当性的共和主义传统。到1900年，莫拉斯还否认共和主义已经是法国政治肌理的一部分，确实未免荒唐。第三共和已是第“三”共和，而且维持了七十年。

莫拉斯自知必须设法脱困，他辩称共和制是某种对付“真”法兰西民族的全国性——如果不说国际性——阴谋。莫拉斯作了一项区分，说

有“法律”上的法国，有“真实”的法国。法律的法国，指任何非君主制的宪法法律下的法国。这是莫拉斯自己成年后经历的共和国，中间只穿插一段维希政府。莫拉斯认为共和制是临时急就之物，是普法战争中获利的那些法国人在1870年强加给战败的法国的体制。共和存在了五年，法律地位还不完备，后来共和政客也频频叫喊“共和国危险了”，足见连维护共和最力者也知道这共和之根何其短浅。如今回顾之下，“共和国危险了”这个主题有多严重，历史学家自有争论，但大致还是可以说，在1870年，几乎没有人会预测第三共和能维持到1940年。单是这点，即可见得共和国如何不稳。

与大革命以来法国政界每个人一样，莫拉斯认为没有哪个政权是中立的。法国每个宪政都是以排除政敌为设计宗旨的少数宪政。莫拉斯问的问题是：哪个政权排除最多，哪个排除最少？莫拉斯明显认为，后革命的法国并不具备天然的共和多数：真的法国在内心一直是君主主义的。那么，共和理念如此持久，要如何解释？莫拉斯的回答开门见山：民主的共和国总是精于它自己的民主政治游戏，这游戏愈混乱，就愈能玩下去。第三共和里那些政党向来无一能在国会为自己制造多数，是大家都知道的。实质上，这表示上台的政府都是短命的，因为它们都以有点脆弱的政党联合为基础。四分五裂的政党制度正是产生衰弱的政府及僵滞政治的完美工具。与这政治游戏真正利害与共的只有共和派政客，他们追逐选票，以便进入国会，占取享受内阁部长威势与特权的机会。他们把持选举制度，使反民主力量极少有机会打入官方民主政治。

一个道地的反动势力，“法兰西行动”就是。莫拉斯后来支配这个组织，并且将它变成他那种品牌的君主主义。这样一种道地的反动力量，和革命势力一样，总是必须面对要不要涉足议会政治的问题。要的话，可能被指责企图破坏那个使它得以生存的政治体制，不要的话，则会被说成它因为自知没有赢面，所以不玩体制政治的游戏。这是所有反体制政治运动的必然处境。（处此情况，一个反体制的政治运动只有两个办法：一是坐待一场重大的全国灾难，由于灾情严重，引发或任令灾难发生的那个政治体制招架不住民怨，可能出现真正彻底的政变；二是采取制度渗透的战术。当然，也可以两法兼行，亦即以渗透为近程战术，以等待危机为长程战略。）一个民主共和国里，并非所有建制都充

满民主精神，在法国，全国天主教会坚认共和国即使不是无神，基本上也是反教士的。军队并无支持民主的名声，司法与官僚高层亦然，的确，没有任何机构以支持民主出名。

这观点很容易化成政治社会学说法：一个官式民主的社会，其权力精英有许多部门深深敌视民主，是完全可能的。权力精英的各个反民主部分，其反民主的理由未必相同，但各种不同形式的反民主久而久之，非常有可能形成单一连贯的政治理论。莫拉斯认为这在第三共和的法国确实可能。莫拉斯觉得，民主制度名义上是一个制度，而其体制上的政治演员是多元的。有此感觉，莫拉斯可能因此认为民主政治不妨留给他的敌人去逞能，因为“法兰西行动”的真正工作不在这里。

莫拉斯论国家

莫拉斯必须处理的核心问题，可以简单陈述如下：如果后大革命的法国在政治上如莫拉斯所称那般分崩离析，法国怎么仍然以其可得而辨认的本来面目存活至今？莫拉斯的回答是，政权在法国更替来去，国家却悄悄自我强化。法兰西的故事相当一脉连贯——“国家”指中央化的，日常的行政，粗略言之，即“官僚体系”或那大批常任官员。这个过程，在法国历史上起源悠远。在《君主论》（1513）里，马基雅维里已标举法国君主制为中央化国家的成功例子，到18世纪中叶，慕之者与畏之者皆以法国君主制为中央集权的标准范例。18世纪启蒙思想家之间，对于路易十四及其后继者治下的法国实际上有多么专制，颇见争论。有些思想家，例如孟德斯鸠，主张法国有一古老宪制，一种体现于“高等法院”的根本大法（高等法院是省区的法律会议，政治上听令于巴黎的高等法院），这根本大法，君主的权力能对之构成威胁，而无法取消。其他思想家，如体谟，认为权力有“武断”与“绝对”两种，前者存在于亚细亚专制（土耳其与中国），后者存在于“文明”的法国君主制，因为法国君主制之运作具备法律形式。专制政治全凭专制君主任意予夺，“开明专制”则国王或皇帝透过法律为治。莫拉斯维护法国君主制传统，即取体谟“文明君主制”之意（虽然莫拉斯自己未用此词）。

莫拉斯尽管敌视民主共和国，却还是非常现代的政治动物。他知道一个已被放逐的君主制不能希望根据君权神授之类过时理论返回其父祖的法国。这在路易十四时代，甚至1815年之后几年，可能行得通，在20世纪则不是办法。要维护君主制，尤其企图回朝的君主制，必须根据它先前的成绩来维护，正如攻击君主制度之敌，必须攻击这些敌人的成绩。就此而言，君主制度党竞逐政权的方式，必须和现代民主里的任何政党一样。惟一差别是，君主制度党自知在民主游戏中无法获胜。莫拉斯为君主制度张目，核心根据是说，君主制度对内并未过度中央集权，对外则外交政策向来成功。法国国王御民堪称节制，君主当政的法国也受四邻或敬或畏。反观第三共和以来的法国，内则政治四分五裂，外则惨败于普鲁士而促成俾斯麦之帝国。

莫拉斯始终强调内政与外交必然相关。大革命以前，法国国王的外交政策一直是保持德国分裂而衰弱。法国最不要的，就是莱茵河那边有个强大、统一的德国。积弱的德国是法国与奥地利哈布斯堡王朝之间的缓冲物，只要法国外交成功，播好普鲁士与奥地利不和的种子，复于必要时打俄罗斯牌，则法国总是有相当机会成为欧陆的支配力量。法国要想玩好霸权游戏，则法国内部情况关系重大。在国内，法国需要一个权力巨大的君主制，能有效统治并征税，同时获有贵族与教士支持。贵族支持是战争的根本要件。在某一层次上，贵族是君主的天敌，每个贵族只要能够，都会权倾天下。国君向来以此为大患，尤其志在中央集权的君主。旧制下的法国君主制所以顺遂，端赖在贵族的地方权力与中央的集权需求之间找到一种持久的平衡。两者的理想媒人是战争；战争是绅贵在修道院、书房及法律以外的惟一正务。征税于民以供贵族快意于战争游戏，人人（纳税人除外）得遂所愿。有效率的征税是强大政府的别名；军事功名是贵族的义务，政府强大则国王大悦，国王出资而供贵族战争，为带剑贵族提供达成军事功名的机会。

实践起来，此计没有这么简单。在君主集权中央的前提下放任地方贵族享有高度自治，实际上造成旧制法国政府纷歧无章法，但只要这体制持续运作，即是力量之源，而非积弱之患。君主政府之下，地方与省级司法体系各用其法，虽然芜杂冗乱，却有维持地方贵族参与政治的良效。贵族参知政治，君主必须保持警觉，一如君权侵扰地方权利与自

由，地方必须提防，但这也是力量之源，而无积弱之患，因为这表示统治体系不至于僵化。中央与地方政府之间的关系保持一些流动出入，胜于双方关系僵固以至整个体制毫无弹性。

莫拉斯认为，大革命持续了官僚的中央化过程，而消灭了地方自主对中央的平衡力量。大革命留下来的统治体制，是许多地位大致相等的省，由巴黎指派的省长主持，加上巴黎巨大的中央化官僚。盎格鲁撒克逊世界有句老话，说法国教育部长每天每一分钟都清清楚楚全国每一所国立小学在教什么。他们比较不常指出的是这种教育的内容：十足共和主义，而且按照课本咬文嚼字。文官制度的高级职位是考试录用的，那些通过考试的人，受过的教育是什么样的教育，也不难想见：共和主义，以及死记书本。国立教育制度由官僚体系主持，以产生未来官僚为宗旨：中央化的国家自养自用。因此，在法国，左派与右派主义里一个重要部分，是关于凡俗与教士教育之争，至今犹然。大革命的反教士主义今天继续存在于法国每一个乡村，市长与校长对教士牧师的意识形态战争从无间断。反革命的意思就是支持教会与教会学校，支持教会与教会学校就是反共和主义的实际体现。国立教育与强迫兵役是培养共和主义的学校，能对之构成挑战者只有天主教及法国军官阶级的天主教信仰。

法国共和教育如此，国家亦然。莫拉斯和马克思一样认为，1789年以来法国每次的革命都强化了 this 官僚国家。意思是说，造成官僚体系行政自主的理想条件，是政权不稳定。法国每个革命势力都梦想据有国家，但每个革命势力都没有看清，威胁政权就是强化官僚体系，因为政权一个换一个，而官僚体系永远都在。法兰西继续存在为一个政治共同体，要如何解释？无论政权谁主，邮差都将信送到，虽然他可能因政权易手而不得不换制服扣子。革命的威胁无时不在，造成任何政权都是虚弱的，因为任何政权变成都是一时之计，每任政府都是临时政府。还有什么更有利于造成官僚体系根深蒂固？不稳而更替频仍的政权，弱势的政府，形成法国的行政庶务掌握于在永久任期原则下不随政权进退的官僚手中。

官僚体系因永久任职而成其强势，但无力于政治领导。每个官僚都预期今日所为之事，明日如故。在一个享有广泛共识而具政治正当性，

又有幸生存于一个大致稳定的国际体系中的国家，这样的行为并无问题。但近代世界，国内与国外变化迅速。莫拉斯虽然反动，却非至愚。他主张只有君主政体，特别是君主专政，可能因应这变化对法国内外问题的影响。第三世界历任政府之短命，人所共知，盖历任政府都立基于不稳定的国会政党联合之上，因为这个共和国政党林立，无法自然产生多数党。弱勢的政府领导，等于弱勢的国防与外交政策。这在1914年前德国建立欧陆霸权时特别危急，在20世纪30年代德国由希特勒与第三帝国拉拔复振时再度危急。此外，莫拉斯反英、反美也相当一贯，他妒嫉大英帝国的成功，警觉美国超级资本的兴起。惟一有见识的政策，是重新树立君主政体，以便重新树立法兰西为世界强权。

莫拉斯与德雷福斯

1914年以前，法国问题有一部分，也许最重要的一部分，在军事。普法战争是军事之败，也是心理之败，因为此战将共和国与拿破仑帝国的军事荣耀观念都摧毁殆尽。共和国军队（1870年的法军大多是征兵而来）不败之说不再可信，拿破仑军事领导的传奇也为之破灭；路易·拿破仑个人虽勇，却不能与他那位名满天下的叔叔相比。这些幻觉粉碎，导致相当的历史反省，对法国大革命及伟大的波拿巴的事功尤多省思。1870年以前的看法是，法国大革命的光荣，在于革命的法国以战争对抗欧洲的反动国王与皇帝。这个观点强调雅各宾共和国、政务委员会、执政府到拿破仑帝国一脉相传。拿破仑最后企图开创一个世袭王朝，没有关系，因为波拿巴家族统治的任何国度都能享受理性的行政，在理性行政之下，才能之士不愁没有前途。这与法国大革命当初许诺的自由可能没有多大关系，在面对欧洲那些反动王朝以争取理性的进步时，却关系重大。拿破仑建立了一个王朝，但他至少是个带来现代化的王朝君主。

巴黎被围期间人民的英勇表现，只够稍补1870年的军事溃败，而巴黎人这项功劳公认为1871年巴黎公社之乱所污，只有左派不认为如此。法兰西之光在第三共和大打折扣，导致对法国大革命的另一看法。这看法的著例，是泰纳的大部头名作《当代法国的起源》（1875～

1896), 贬抑对外革命战争那种标榜自由的弥赛亚主义, 侧重 1789 至 1815 年间龌龊的内部政治。泰纳要法国人透过狄更斯 (Dickens) 与一般英国人的眼睛审视那段革命的去——他写过一本《英国文学史》(*History of English Literature*), 及那本著名的游记《英格兰札记》(*Notes on England*)。狄更斯小说《双城记》(*Tale of Two Cities*) 教英国人说断头台是法国大革命的核心象征, 而且英国人早就把拿破仑视为科西嘉的吃人妖怪。莫拉斯景仰泰纳 (虽然有所保留, 莫拉斯对谁都是如此); 和泰纳一样, 莫拉斯要法国人将大革命留给现代法国人的遗产视为一笔“有负担的继承”: 法国人至今期望法国光荣战胜, 但革命的遗产至今不曾产生一个能兑现胜利的政权或政府。莫拉斯高寿, 知道 1870 年的法国无用, 1940 年的法国也不济事: 对德之败, 两度证明。

路易·拿破仑的波拿巴主义政权甚至没有保住国家领土完整之能。亚尔萨斯与洛林二省为德国所夺, 法国的殖民扩张难补此失。非洲人与越南人补不回如今生活在德意志帝国下的法国人。莫拉斯在外交政策上是现实主义者, 清楚看出惟有对德战争成功, 才能光复两省。他所以认为德雷福斯案攸关重大, 原因在此: 攻击法国的军事司法, 就是攻击法国军队, 而法国有能力恢复失土者, 只有军队。

德雷福斯事件, 连同莫拉斯对此案的参与, 必须摆在普法战争惨败及巴黎公社后法国人这些省思的脉络里观察。每个法国人都开始寻找积弱与腐败之源, 箭头所向, 出现无数代罪羔羊, 几乎没有几个人毫发无损。民族灾难频仍, 有人归咎上层阶级, 有人归咎下层阶级, 有人指责教士, 有人指责反教士主义, 有人说是左派之过, 有人说是右派之过; 有人认为祸出共和主义, 有人认为祸出波拿巴主义, 有人说祸因在报纸, 有人说在政党, 有人说在银行家、共济会或犹太人, 最伤法国人的民族尊严者, 则说全是酗酒与低生殖率惹祸: 看起来, 法国人连享受美酒加女人的本事都没有了。这些非常概括的解释, 加上第三帝国几件轰动的丑闻 (威尔逊、巴拿马), 其总和等于说整个法国政治里找不到一个诚实的人, 无论诚实的报纸。以后见之明视之, 这股对民族衰微的惊慌未免夸大, 但当时的人十分当真。

最当真莫如莫拉斯。既然整个官式共和政治都腐败, 则只有军队依旧纯粹, 军队胸中燃着收复失土之火, 不久有一天就要光复失去的洛林

与亚尔萨斯两省。莫拉斯与欧洲许多保守派认为左派基本上是和平主义的；一瞥法国人活跃其中的社会主义第二国际的宣传文字，可知过半。毕竟，第二国际 1889 年成立的宗旨是为了防止欧洲战争，因为战争各方可能由征兵组成的军队对阵，形成无产阶级同志互相残杀。法国左派总是在抨击军队，尤其是强迫兵役。右派则认为大事莫过于获得足够的政治与平民支持以击败法国的天敌德国，而洗刷军队的污名。军队因 1870 年之败而名誉扫地，社会主义者始终说，军官阶级认为国内赤色分子才是真正的敌人，因而在 1870 年并没有真正力战普鲁士。所以，1870 年以后，尤其 1871 年以普鲁士人都看不下去的野蛮手段镇压巴黎公社之后，法国军队由于在政治上与道德上都给了人把柄，必须非常敏感地维护其名声。军队可以空腹行军，但有士气则成其为军队。这些军队如果继续被说成无用一如普法战争期间，而且依旧是残杀巴黎公社那些公民同胞的屠夫，尚复有何士气可言？德雷福斯事件却重新拨开法国军队与社会主义及共和主义左派昔日争斗造成的一切伤口。

德雷福斯事件始于 1894 年发现法国军事秘密被暗通于德国，起初是一件单纯的军事间谍案。参谋总部上尉德雷福斯被捕，由秘密军事法庭定罪，发往恶魔岛。整件事情未动声色，军方大概也十分满意，但事机走漏，为反犹报纸得知，而反犹报纸出现要求公开审判的压力。军中一直有人认为本案之判决有失，民间则开始形成一个规模小而果决的德雷福斯党，成员包括克里孟梭（Clemenceau）与左拉。左拉在克里孟梭的报纸《曙光》（*L'Aurore*）发表著名的公开信《我控诉》（*J'accuse*），信中指控有个要将犹太人德雷福斯定罪的阴谋，阴谋者的用意是要彰显售秘叛国确有其人，但没有哪个“真正的”法国人可能犯下此罪。单纯的军事间谍事件演变成远近知名的德雷福斯事件，喧腾 10 年，全国分裂成两大政治阵营，直到 1906 年德雷福斯获得赦免、平反、晋升并获颁荣誉军团勋章（第四级），余波也尚未平息。

德雷福斯的犹太人身份，是反德雷福斯派做文章的关键主题。他们认为，此案显示真正的法国军队在道德上仍然纯粹，因此仍然堪为民族表率，足以领导夺回洛林与亚尔萨斯的圣战。如果是“真的”法国人将军事机密交给德国人，法国有何重生之望？对莫拉斯这样的思想家，这点特别吃紧，他自视与共和左派交战，争夺法兰西民族的灵魂。我们习

惯以为爱国主义在政治上是右翼的财产，很容易忘了，在法国，爱国主义是共和左派财产之说相当有根据。自由平等的公民的祖国，是法国大革命的意识形态遗产，无数法国人在革命战争中捐躯，就为此祖国之故。在莫拉斯这样的法统主义者心目中，连波拿巴主义也带有民粹色彩：第二帝国是一种经过公民投票认可的专制体制，是由人民意志赋予正当性的暴发军事统治。有心恢复君主制度的人对此颇感不安，因为有人很容易主张近年法国几次军事胜利，功劳另有其人，只不是国王。法国国王赢过战争，但那些战争看起来是很久以前的事。职是之故，右派刻不容缓，必须建立自己的爱国主义招牌（为方便起见，我们称之为“民族主义”）。右派的民族主义在军队的纯正上投下大笔政治资本。问题于是很简单：军方不可能犯错，德雷福斯——一个外人——一定有罪，就成了他们的信仰。

德雷福斯派无法忍受共和国对德雷福斯的不义。共和国如果不代表每个法国公民正义得伸，它还代表什么？反德雷福斯的回答同样简单：德雷福斯已获正义对待，被审得有罪并判刑。正义的意思难道是判每个被告无罪？德雷福斯派反驳说，德雷福斯所受军事司法其实根本不是正义司法。反德雷福斯派问：判断法国司法有失，标准何来？还用问吗，当然是普遍的司法标准，但这普遍标准是外来的，几乎确定是康德式标准，因此是德国标准。对过去百年来的法国历史但凡稍有所知者，都晓得德雷福斯案的普遍正义论包藏着什么祸胎，也就是重演法国大革命。或许不是实际重演，因为已有一个共和国在，但分裂势必难免，一边志在维护法国建制，一边要用虚幻的普遍主义来评判这些建制。德雷福斯主义是启蒙运动普遍主义再现。

普遍主义本身已经有了改变，因为它现在包括了社会主义。德雷福斯案发生前十年，第二国际就已高唱和平主义（而且持续到1914年8月）。不问可知，只要任何人抨击军方，法国的社会主义者必定加入。法国左派并不认为军队是民族荣誉的维护者，而是视其过去为巴黎公社的压制者，如今则驱迫法国无产阶级屠戮其第二国际的德国同志。从莫拉斯这样的民族主义者观点，马克思主义是又一个专门用来破坏法国生命力的舶来物。莫拉斯目光投向莱茵河那边，看见一个德意志帝国，这帝国足够强大，不必担心它内部的社会主义者背后捅它一刀，他回看法

国，只见共和主义与社会主义者同声一气打击军队，法兰西民族还有生命力的惟一建制。共和主义者与社会主义者联合，还是新事。1871年以来，左派政客即严抨第三共和是巴黎公社屠杀者建立的资产阶级共和国，法国工人阶级则自1848年以来已经知道，除非来一场社会主义革命，否则这共和国永远不会是他们的。很长一段时间，资产阶级共和国与社会共和国这两个理念根本兜不拢。现在，一个提早出生的人民阵线主义似乎可能将法国无产阶级，或至少其中一些领袖，牵系于第三共和之中，赤色分子最后甚至可能进入政府。

莫拉斯的反马克思主义相当不只是仇赤而已。他指出真正的危险在马克思主义的经济决定论，因为这可能使反马克思主义者心中生出一种宿命论来。各地社会主义者都在宣称未来属于他们。无产阶级已经存在，万事俱备，只待无产阶级集体自觉其力量，革命水到渠成。如果未来属于工人阶级，何必作无谓的抵抗？如果任何社会中真正的决定因素是经济因素，政治只是浮沤，则反社会主义只会是一场注定失败的拖延。你如果作此想法，则如某些共和派所为，设法与左派结盟，就极有道理：打不过他们，就加入他们。

针对这种宿命意识，莫拉斯铸一著名新词“*la politique d'abord*”（译按：“政治第一”或“政治至上”）。此语不大容易翻译成英文，Politics really matters 差得其意。政体形式系乎政治意志，而未必是长期经济趋势的结果。（否则资产阶级共和怎么可能存活于一个农民国家？）莫拉斯与黑格尔一样认为，法国大革命未曾解决的大问题，是国家在现代世界应该是何形式。19与20世纪整个欧洲政治理论（欧洲政治更不用说）都是对此主题的注解。绝大多数政治理论之失，是对此问题提出的答案过于笼统概括。对政体问题的解答为什么一定要举世皆同？所谓现代政权应该是某种民主或议会制共和国，其依据不过是区区自由主义的未来学，至于社会主义声称资产阶级共和国之后必为无产阶级专政，更是一种未来学再衍生的未来学。两种观点都是决定论观点。莫拉斯与之相反，相信政治有其一定的自主性。如果民主共和能存活于莫拉斯认为内心深处是君主主义的法国，则君主制度要存活乃至兴旺，有何难哉。

莫拉斯论君主制度

当法西斯主义者或马克思主义者，都是激进之道，莫拉斯之激进，则是君主主义。莫拉斯是激进的，因为他彻底反动，志在反转社会主义者与马克思主义者说的现代社会政治的自然发展。所有进步论者都能同意，现代性的意思是以劳动在市场中的自由买卖，取代前资本主义的经济关系，所有进步论者也能同意，与资本主义经济制度之胜利自然相伴而生的，是某种以颇为普遍的选举权为基础的资产阶级民主议会共和国。除此而外，进步派开始互分壁垒，因为左派有心利用普遍选举权为手段，将资产阶级共和国转变成自由主义者望之却步的社会主义共和国，但自由主义者与社会主义者至少还操着相同的现代性语言。自由主义者与社会主义者认为世俗化自然而然与社会及政治现代化相随之至，因此他们自然预期教会与国家在现代共和国一分为二。一个由人民意志成就其正当性的政体，不必乞灵于上帝：上帝支持共和国，当然甚佳，如若不然，则“上帝的声音即人民的声音”。

莫拉斯先其时代，怀疑这整套进步剧本是否必然要如此写法。借进步人士的用语，他认为一个社会有可能“不完全”现代。进步主义把话说得太满了。莫拉斯是本能的反马克思主义者。他并不否认整个进步论主张有朝一日可能实现，因为民主共和国是培养马克思主义的理想苗床，但他认为其中没有丝毫必然性。进步主义是有些人要它发生，有些人任由其发生的。进步主义当然能引历史为证，但莫拉斯视之为不过宣传。自由主义与马克思主义的必然性比君主主义不多也不少。在现代世界，经济不是可以选择之事，政治却是。

莫拉斯主张一种政治唯意志论，列宁也主张一种政治唯意志论，殊非巧合。俄罗斯社会主义里有一派叫做经济派，受到列宁抨击，因为他们认为只要等到俄国资本主义发展到某一阶段，工人阶级就会自动发展出本身的革命阶级意识来，不必一个职业革命党来协助。莫拉斯由于攻击所有“等着瞧”派政治思考，除了与列宁成为一路，还有更奇怪的同道。20世纪20年代逐渐兴起的法西斯政党也寄望有一天庆祝“意志的

胜利”。

莫拉斯自己不是法西斯主义者，因为法西斯主义与法统主义的君主论决不相合。波拿巴主义的灾祸，使莫拉斯鄙夷一切凯撒主义政治之媚俗。法西斯主义者是新来乍到者，是城外来的流氓，其民族出身并不比他们在街头打架闹事的天然敌人——共产主义者——更纯正。但这件事挺复杂，因为法西斯主义的敌人也是莫拉斯的敌人，莫拉斯因此变成反法西斯主义者。法西斯主义者反议会、反犹太、反自由主义、反社会主义、反国际主义、反和平主义，莫拉斯正好也反这一切。如所预料，他对佛朗哥将军（General Franco）教权式法西斯主义的同情，大于对墨索里尼民粹主义的同情，对拉丁法西斯主义之许可，又多于对希特勒德国纳粹主义。莫拉斯隔莱茵河而望，总是看到古罗马人引为大患的那些无时安分的日耳曼部落。一个复振的德意志永远会威胁古典的法兰西文明。这看法自泰西塔斯以来从无改变，大概永远不会改变。（莫拉斯向来视卢梭为一个四处劫掠的蛮族的代表。）他看看希特勒，也看见同样带来骚乱的精神，只是这回还加上华格纳。

对纳粹主义的这个看法，模糊了莫拉斯通常非常清晰的政治判断。纳粹的骚动，使他以为纳粹主义是漫无秩序的，既然漫无秩序，就可能只威胁国家，而不是强化国家。莫拉斯因此变成与第三国际那些国家一般见识，那些国家一直到相当后来，还认定法西斯主义不会有什么前途。审美家兼文学批评家莫拉斯，眼中只见各种德国浪漫主义杂凑为一，美其名曰一种政治体系。莫拉斯的政界朋友想办法要他看出希特勒是一种特殊的现代政治领袖，在欧洲其余大多数政治领袖无计可施之时，此人成功处理许多难题，尤其经济难题。德国人追随希特勒，并非因为他许诺将他们变成齐格弗里德（Siegfried），而是他承诺解决魏玛共和只能徒托空言而措手不及的种种问题。但莫拉斯听不进耳，他非常后来才明白纳粹德国不是只知对付犹太人与共产主义者而已。他于是从众，主张加速重整军备，然而根据莫拉斯自己的说法，第三共和有其本质弱点，重整军备而迎接的是法国赢不了的一场战争。1940年证明了这一点。

德国战胜法国，他将是何下场，莫拉斯似乎从未考虑。他自己的未来学是准确的，但他可以说正好因而自贻其戚。他成为法国的邱吉尔，

很容易被挂上与敌唱和的罪名。他抨击第三共和不遗余力，1944年法国解放后，他就被打成共和崩溃的原因之一，而且说他在法国败于德国之后支持贝当（Marshal Petain）。莫拉斯的观念当然可以视为贝当通敌政权的意识形态基础，然而将维希政权所以成立的大环境归咎一个其实不过是报纸主编之人，未免牵强。解放后，莫拉斯所受指控，其实怪异印证了莫拉斯自己对政治的看法。莫拉斯素来相信政治是信念与意志之事，基本上最重要的是对政治理念的坚持，法国大革命与共和既由书本造成，亦可以书本破之。所以，政治上的敌人也取此观点而将国族灾难归咎知识分子，莫拉斯之辈不能有怨。

莫拉斯通敌的问题，是一个更大问题的一部分，这问题就是“法兰西行动”要如何落实其方略。一个流亡的法统主义政府，必须面对的核心问题是“秩序”问题。法统主义的君主主义者往往必须声言其敌手是漫无秩序法纪的暴民，但这些敌手如果像法国的共和派，是当前的实际当政者，这说法就很难取信。那么，用什么“有秩序”之道来扰乱一个当权政府？叛乱不能考虑，因为那表示走左派与右派的机会主义，而有法统正当性的君主制照理应该是机会主义的反面。一个志在重登父祖王位的君主制，必须以具备正当性的方式为之，决不能以来自国境之外的征服者之姿还朝。（至终不悔的维希分子认为戴高乐就是这样一个征服者，1944年挟外来侵略大军自重而回国。）一个流亡王朝的仅有正当还朝之道，是由国人邀引，实际而言，就是由国中一些——如果不是全部——重要机构迎请。1870年以后，国王当然还有希望由国会（里面大概有个保皇派多数，或一个并非积极反皇的多数）、军队或两者迎回。当时军队毕竟由一批并无同情共和主义之名的军官控制，而且平定巴黎公社的正是军队。然而年头渐变，国会日益倾向共和，德雷福斯事件之后，军方亦然。军方并没有尽去保皇派，但共和主义者胜利之余，晋升共和派军官占据要津，包括军事学校的重要位置。

法国在大战中以昂贵代价换得的胜利，可以视为左派的胜利，也是右派的胜利，左派说他们以自由之名击败普鲁士军国主义的挑战，右派说法国收复洛林省与阿尔萨斯省，报了传统敌人一箭之仇。1919年以后，民族主义右派与共和主义左派共享了一阵短暂的蜜月，两者都陶醉于全国的爱国主义狂欢之中。但这欢欣没有持久。“法兰西行动”重弹

反共和的旧调，但这回产生的回响不一样。法国政治可能没有因大战而改变多少，其欧陆邻邦的政治却大有变化。大战后签订条约的结果，议会制共和国几乎无处不见，但这些共和国尚未有时间在各民族的文化上着床，就受尽激进右派骚扰。这骚扰往往主要来自法西斯主义分子。

“法兰西行动”重拾其 1914 年中断的反共和论点时，法西斯主义也逐渐形成其对自由主义民主的批判。“法兰西行动”的论点与法西斯主义者的论点甚多共通之处，虽然语气腔调有些不同。法西斯主义粗声粗气，“法兰西行动”则非。但第三共和多活一年，“法兰西行动”的声调就一年比一年激切，连这点差异也开始消失。

莫拉斯是吾道一以贯之的。自德雷福斯事件以至他辞世之日，莫拉斯在一切重要的事情上都不曾改变心意。二次世界大战后，他被以通敌论处而获罪。他形容这些事为“德雷福斯的报复”，正是典型的莫拉斯反应。“法兰西行动”呐喊其主张，呐喊之不足，继之以叫嚣。声声叫嚣之后，“法兰西行动”与 20 世纪 30 年代的法西斯帮难有分别，与法国出现的那些跟风法西斯帮更不容易区分。“法兰西行动”叫卖其君主专制，法西斯主义者叫卖其领袖原则。当是时也，法国根本不可能有任何机构迎请一个王位继承人回国，将共和国再变回君主政体。既然如此，“法兰西行动”除了采取与法西斯者无从区别的方法，还能有什么掌权的机会？于是，“法兰西行动”声声自称不搞街头战斗，在此形势之下，却很容易就被误认为这种组织。

到 20 世纪 30 年代，“法兰西行动”早已知道，他们接近掌权的惟一机会，是国家遭遇大难。法国自 1789 年以来，每逢重大危机之后即更换政权，所以，下一场危机，或下下一场危机，可能就轮到“法兰西行动”上台。这些危机最好是共和国的“内部”危机，莫拉斯认为一定会早一点发生。然而第三共和屡历内部危机而不坠，直到 1940 年为德国所败。莫拉斯似乎从未考虑，这种事万一发生，将使他处于何种境地。维希政府不算是保皇派的政府，但其领袖贝当笃信天主教，是反民主的反动人物，当年凡尔登（Verdun）之后的军事英雄。最好是王政恢复，维琪只是其次，但这是个非常好的其次。更好的，是贝当仰慕莫拉斯，维琪的组织也几近实践莫拉斯抱持已久的一些社会与政治理想。维希代表的法国或许没有要求为德国附庸的意思，但下场的确如此。空想

家莫拉斯欲巧反拙，也在这里结局。他被冠上里通德国的罪名，然而反德主义正是贯串莫拉斯整个政治思想的一条理路。莫拉斯思想苛细，却似乎从来不曾想到，法国人一心整肃维希分子，不可能太留意反反纳粹与亲德有何区别。法国向来那么高度评价政治智力，似乎不应如此对待莫拉斯。

莫拉斯如果说留下了什么影响，这影响比较清楚可见的是在法国的民主政治里，而不是在疯狂而永远只能在边缘兴风作浪的右翼（虽然只有时间能说“民族阵线”这样的党可不可能超越抗议党的能耐）。戴高乐主义与密特朗主义都运用法国共和政治的弱点，它们对法国共和政治弱点的分析，在某一层次上都深得莫拉斯要义。民主政治不只是普遍选举权和政党竞争而已。成功的民主政治，最需要的是多数。只有多数能产生坚强的政治领导，只有坚强的政治领导能使国家机构发挥解决全国重大问题的功能。用政治学语言来说，法国现在已不再是欧洲国家“制度失灵”的最大例子。法国的国家机器已不再只是存在，而是能实际运作了。这本来正是莫拉斯所欲，但他不曾相信能透过民主手段做到这一点。除了莫拉斯主义，法国的民主派当然还经由其他途径学到东西，尤其是学益于英国与美国民主这两个活生生的例子。这也是历史对莫拉斯最大的作弄：法国学习并吸收了外国人的心得教训，而莫拉斯批判卢梭之后，深信这是决无可能之事。

奥克肖特的保守主义世界

奥克肖特自称保守主义者，但他是哪一种保守主义者，不容易判定。我们在奥克肖特的政治著述中找不到一个明确的政治学说，在任何特定政治议题上，我们也很难判定哪一边是他真正的立场。奥克肖特认为政治有“哲学”，这政治“哲学”与政治实践的世界拉不上关系。哲学与世界两不相及。

这似乎是一种非常负面的观点，它相较于我们通常说的“政治哲学”或“政治理论”，却极有意思。列入“政治理论史”的思想家，其所以被视为重要，至少部分原因在于我们认为他们对实际政治生活有其

建言。再者，政治人物——古代暴君、中古教皇、近代政治运动——也喜欢引哲学上的大名人物以自重。看起来，哲学在政治冲撞混战的世界里也甚有威严。奥克肖特当然不否认哲学上的大名人物是真的哲学家，但他认为哲学家一直未尽了解真正的哲学事业有其限制。哲学家经常逃弃其真职正务，从事意义颇为暧昧的说教布道。哲学以知为事，布道是教人实践你所说之教，而哲学之知不是协助你做好特定一件事情的那种知。哲知不直接处理实务世界，因此，哲学家谈实际事务，是以实务世界一分子的身份发言，而不是以哲学家身份。

奥克肖特是黑格尔型唯心主义思想家，虽然黑格尔自己也没有完全免于奥克肖特认为哲学家“假日远足”型的那种说教气味。“假日远足”者，脱离哲学正办而他骛之谓。像黑格尔一样，奥克肖特视哲学为“思考观物”，是尝试了解世界，而且是个永无止境的过程。这了解是特定的一种了解，要说明这种了解的性质，最好的办法是与另外两种了解比较一下。这两种了解，一种不妨称为超越的形上学，一种是实证主义。（这两个范畴并未括尽人类理解的可能性，奥克肖特事实上非常重视“实践的了解”，虽然他认为主张这种了解者经常夸大其事，尤其那些知道自己喜欢什么，不容忍他们所谓的瞎说的人。）

超越的形上学，柏拉图是突出的代表。一个心智困惑于经验世界，超越的形上学是其可能的哲学反应之一。所有心智都想了解世界，世界难以了解的原因之一是它总是在变。柏拉图主义者称变动不居的世界为流变的世界，并且怀疑对这变动的世界不可能有真正的“知”，因为今日所知的世界，明日已非。真知须是持久之知，存有之知，而非流变之知。存有之知须有对象，这对象不能是日常、变动的世界。超越的形上学因此假定一个永远不变，位于普通经验世界之外或之上的世界。这个存有而非流变的世界是惟一值得知的世界。柏拉图“形式”或“理想本质”的世界，惟具格外禀赋或高度训练的心智能解，与日常世界截然不同。超越的形上学实质上把哲学局限于天，虽然柏拉图之类哲学家有个令人皱眉的习惯，喜欢说理解“形式”的精神世界的人也能透解日常世界，并且因而特别有资格建议人应该如何生活（甚至强制人依照他们说的精神箴规度日）。

实证主义者（所有“科学”，包括“社会”科学，都是实证的）认

为超越的形而上学规避了有关理解世界的问题。柏拉图主义者被要求解释这个世界的时候作弊，杜撰另一个世界，即形而上世界，然后解释这形而上世界。形而上家完全规避问题，他解释一个不是你要他解释的世界，并且经常提出一个荒谬的声称，说他理解他自己创造的世界，因此有资格提示有关一般世界的真理，别人都不知道的真理。实证主义者则就一般的经验世界而论之，视之为许多有规律地运作的过程的集合，由这些规律的过程研究出能根据经验来证明的定律，这些定律构成一套逐渐增长的科学理论，这套科学理论又成为进一步研究的依据。科学成为一套逐渐增长的科学观念，这些观念使科学家能进一步寻求对经验的了解，这些对经验更多层面的了解又使那套科学观念不断增益成长。不过，和哲学家一样，科学家有时候为其知识提出不能成立的主张。他们不能成立的主张，通常有二。一说科学，而且惟有科学，直接而不带成见地面对世界。科学的心智比其他任何心智都开放。科学的心智像一张白纸，等着自然在上面留下印记。科学真的如实看见自然。

对奥克肖特，这分明是瞎说。科学家看自然，脑袋里已先有一套科学观念，他将他所见的自然关联于那套观念（“科学理论”），根据他的发现而修正或印证那些观念。科学的活动与人类其他任何思想活动一样受观念约束。这里必须说明，奥克肖特并不是攻击科学事业。研究中的科学家实际上在做的事，和这科学家自己对这事的想法不一样，这一点不打紧。你不了解你正在做的一件事的性质，无损于你这件活动的效力。以科学而论，没有了解科学事业的性质，对实验数据的效力并无影响，但是，不了解科学活动的性质，会导致科学家为科学知识提出站不住脚的主张。科学家有时声称科学知识凌驾所有其他知识，或说科学知识能在其他知识之间担任裁判。奥克肖特说，科学声称它是自成一体的知识，这自成一体就应该照字面意义来解释。一种科学知识只能与另一种科学知识并看。“自”成一体的知识不能是有关别的事物的知识。

到了科学方法的程序新被说成解决人类一切问题的通则，科学的主张就流于强横了。有人说，科学的心智处理并解决任何一种问题，都比任何一种心智高明，包括处理并解决社会与政治问题；科学的心智习惯人乎人类经验任何层面或领域，都自在安适。简而言之，科学是人生训练。这样一种观点的影响，在政治思考与政治实践的任一层次都可以感

觉到。其影响包括要求政治理论家提出问题时应更“严谨”，要求政治过程的观察家收集政治数据，多多益善；在政治实践上，则是要求官僚体系纳入更多科学家，政客应该有更多科学顾问，尤其在位政客，因为他们负有解决问题的职责。凡此种种，关系匪小，有必要点明。其中的主张不仅是说政府应该延请科学家，就科学本身来贡献建言，而且是说，科学训练使科学家有资格就任何一种问题的解决之道向政府建言。（前英国首相撒切尔夫人喜欢说，她不要以英国第一个女首相留名后世，她想以第一位科学家首相留名。）

奥克肖特认为这全都不通。科学家可能是不错的政治问题解决者，但这与他们身为科学家毫无关系。当科学家，是拥有一套科学观念，一套缺之则不可能从事科学的观念。从事科学，是试验这些观念（“实验”）并增益之（“理论化”）。科学（包括“软性”科学与“硬性”科学）自成一个经验世界，因此，出了它自己的世界，它不可能有什么有用之言可说。有些科学家无疑比别的科学家更善于从事科学。有些心智比较敏锐，比较有系统，或比较能接受新观念，这些或许在科学自身以外的世界也是有用的心智特质，但这些特质并无任何特别“科学”之处。那些为政治家担任科学顾问的科学家，不过是“科学政客”的突出例子而已，“科学政客”，指科学家世界中那些得意的政治运作者。他们和他们所服务的政客一样，运用了大概与成功的政客相同的技巧，在其科学家世界中“发达”。一个科学家为政治上的决策者献言，半斤对八两。

科学如此，哲学亦然。奥克肖特对统治者与统治决策挟科学或哲学之假权威以自重，甚不许可。政治有其文化背景，不同的思想活动在不同的文化里享有高位。在西方文化里，政治人物向来喜欢说科学的哲学的“最新”思维“在我们这边”，所以我们这边是思想家的一边。奥克肖特则说，科学或哲学直接对实践的世界（包括政治实践的世界）发话，都名不正，言不顺。

哲学与经验世界

奥克肖特称一般经验的世界为“实践”的世界。实践只是经验“模式”之一，主要为对一般人类目的的追求，或者如亚里士多德所说，追求财物或一般人称“善”的物事。赚钱花钱，恋爱失恋，当选落选，治人被治，都属于实践的世界。实践的世界没有含尽经验的所有可能性。也就是说，我们能够同时活在，而且的确同时活在好几个不同的世界之中，无论我们知不知道这一点。奥克肖特说，我们能经验实践、科学、历史或诗的世界，而且经验这些不同地同时的世界时并无特定次序。这些彼此分异的世界就像一场会话里的不同声音。奥克肖特说的“人类的会话”（*conversation of mankind*）是以文明的方式进行的。这是会话，不是辩论，当然更不应该是争吵。不应有任何一个声音压倒其他声音，每个声音都必须承认别的声音真的有值得一听的话要说。一场会话里，声音的声调必须得当。声调变粗的原因，不难见得，就是有个声音自称应该比其余声音优先，也就是说，有个声音谈一个不是他自己的世界的时候，自称它的见解独具权威。前面已提过一个可能的例子，即科学家自认有独一无二的资格替人人代言。这样一个声称必定是虚伪的，因为世上的经验世界不是一个统一的单一经验世界，不能供科学家提出这样的知识声称。科学家必须学习听取其余声音，因为他不可以声称他知道的是人所能有的惟一知识。

哲学何以不是人类会话里的一个声音？奥克肖特要我们将哲学视为在会话之外，但同时细心且善意地聆听。对哲学的最好看法，或许是视之为比会话中的人年龄稍长，具备他们一时没有的智慧。这是一种来自经验的智慧，但不是来自任一特定世界的经验。另外，哲学经验也不是无限的，因为它并不试图了解上帝之心。哲学之事，是观看世界的整体。易言之，哲学试图看出许多特定的经验世界如何搭合为一，而从中理出一个整体世界的意义。各种可能经验的世界彼此层层叠叠，而其层叠并无系统。经验世界之间并无特别的连贯，因为从一般的心智看来，它们没有秩序，是不同经验世界的不同片断。在欠缺自觉的心智看来，

尤其如此。欠缺自觉的心智，可以指绝大多数人的心智而言。这也不是说大多数人脑袋模糊不清，而是说，思路清楚但未必有自我反省能力的心智，可能在一个经验世界与另一个经验世界之间来去而不自知。

奥克肖特是黑格尔型唯心主义者，对思维的作用也有其看法。和黑格尔一样，奥克肖特认为精神与世界彼此各进一半而相遇。精神既非被动面对世界，也不是在自我之外武断创造一个世界。实证主义者认为“外面”有个等待被发现的世界。唯心主义者不然。精神永远在努力寻求一个世界的意义。也就是说，精神试图在世界之中寻求连贯之理，不像实证论者那样认为连贯性在“外面”等着被变成单纯的几条科学定律。所有心灵都有个共通特征，亦即都有一幅世界图像，但那是它们自己所画的图像，而且不是照相。心灵皆如此：幼稚的心灵，成人的心灵；自觉的心灵，以及不知自觉为何物的心灵。这并不是说所有心灵都同等善于取得连贯，也不是说所有心灵试图理出意义的是同样的事物。所有心灵都理出多多少少连贯的经验世界。易言之，所有心灵（即人类）都有其处理世界之道。和古代人一样，奥克肖特相信各种人类活动都需要它自己的一种知识。做任何事情，尤其把任何事情做好，都需要理解，至于这理解如何获得，则仍待讨论（就像同样的知识，是否人人都以同样的方式获得，也有待讨论）。在实践、科学、诗及历史这些世界里生活或工作的人，对这些世界都有相当的理解。哲学的工作因此变得困难有加，因为哲学是要那些已经了解一种活动的人以一种新的方式去了解那活动。哲学的任务很难，但还是必须记住，对于胜任人生任何经验形式的管理，哲学都不是必要条件。例如，一个实际从事科学的人从来不知“科学的哲学”为何物，也能从事科学。

实践的生活是大多数人所过的生活。在奥克肖特图式中，实践最接近我们说的一般经验，但不十分相同。我们习惯以“实然”世界与“应然”世界相互对比，除了黑格尔，每个伟大的政治思想家都鼓励我们作此对比。自有哲学以来，哲学就在教导世界应该成为什么样子，因此，拿一个哲学上的“应然”世界来反衬一般生活之卑污庸劣，再容易不过。“应然”是一个更好的世界的图像，有时是一个理想世界的图像。这些“应然”往往非常强韧，几乎永远不消失。“应然”不断增加，几乎“应”满为患。一个变动快速的世界会快速产生新的“应然”，也是

可以预料的，法国大革命以来即是如此。20世纪，“应然”充斥。奥克肖特有意将这些“应然”牢牢定位于实践的世界。确切言之，这些“应然”自称属于哲学，其实没有这么尊贵，因为它们与哲学事业根本无关。

前文说过，哲学家说教，奥克肖特颇不以为然。说教是劝人改变在实践世界里的行为。宣教上给我们的劝诫，与我们时时都在给自己的劝诫，并无种类之别。我们一辈子都在告诉自己这个别做，那个要做。人的所有行动都是价值推动的，否则都只是行为。人类各种行动的差别，往往在于有的价值追求非常明显，有的价值判断甚为含蓄。后者接近我们通常说的“习惯”，就是其价值非但已不必讨论，而且甚至不复浮现于行动者心中的那种行动。构成实践世界的，是我们认为我们要做的事，以及我们认为应做的事，两者根本上无大分别。我们说的道德，是许多套“应然”中的一套，是道德上的善，是人希望追求或的确追求的善之一。

奥克肖特之说，旨在避开20世纪困扰道德与政治哲学的“事实与价值”难题。自从休谟以后，道德学家就在思考“实然”与“应然”的关连，如果有此关连的话。在《论人性》里，休谟指出，“实然”陈述与“应然”陈述在逻辑上是完全不同的类型，因此任何事实陈述都不可能产生价值陈述。意思是说，从事道德哲学的活动，与“现实”世界不可能连上关系。“应然”自成一个世界，与一般经验的世界两不相属。道德哲学能做的，因此，是不断重申其单纯的逻辑真理，或成为一种道德社会学，像地图一样标示各种价值系统，说明不同的价值系统的发展与特定社会的发展阶段之间的关系。（休谟自己的正义理论就倚重这样的关系。）这道德社会学后来成为19世纪社会科学的方针，19世纪的社会科学大体上承认——即使没有明言——价值系统不可能有普遍性。人类的价值被视为随群体而殊，例如一个阶级、同族、部落或宗教。这就把传统的道德哲学倒立过来了。人类不再被视为追求一套普遍共通价值系统的单一群体。道德世界现在被视为一连串彼此分异的道德价值系统，各套系统各自等待与之相适的群体来取用。

因此，奥克肖特将事实与价值都摆在实践世界里，可谓立足稳固。像黑格尔一样，他记录了观念世界过去两百年中的演变。正名而立此存

照很有用，因为道德的修辞往往没有跟上道德世界本身已经发生的变化。人谈起自己的价值系统，至今仍然仿佛那些系统超越时空而普遍皆准。在道德思考上，人遇到别人拒绝和自己一样想法，仍然有觉得受到伤害或冒犯的习惯。人至今认为道德是人同此心，心同此理的根本大事，而忽略了一个明显的道理：人是因为先有其他许多相通相共的事物，才分享一套共同的价值。

向政治过渡

奥克肖特明显没有过估哲学事业的价值。据他的了解，哲学并非生活所必需，哲学家也没有特别要求别人尊敬的资格。哲学事业是明别于人生其余事情的，奥克肖特认为混淆“哲学”与“生活”而弄成什么“生活哲学”，对哲学是坏事，而且大概会使生活更糟。欲明此理，我们有必要再谈一下过去的人为哲学知识，或任何一种知识，提出的名分要求。

柏拉图以来，知识声称就是统治资格的声称。拥有某几种知识即有资格统治他人之说，政治思想史上俯拾即是。统治资格需要哪一种知识，政治思想家可能各有见解，例如亚里士多德就有异于他的老师柏拉图，但他们一致认为政治家是由于拥有某种知识而成其为政治家。政治家而没有所需知识，是冒牌政治家，而且危险。甚至赤裸实用主义思想家如马基雅维里，也认为统治资格是以某种可得而学的知识为基础。时至今日，此见依旧。奥克肖特希望我们了解，他为哲学提出的知识声称与统治资格的声称天差地别。

哲学如此，政治哲学亦然。政治哲学家认为政治哲学带有统治资格。这种资格声称，由“更高”(higher)一词的两种意思混合而来。政治哲学如果是政治知识的“最高”形式，则拥有这“最高”形式的政治知识者应该在国家里占有“最高”位置。政治知识的统治资格声称，即由此出。奥克肖特认为，由此前提不能推出如此结论。他承认政治知识有不同层次，但他否认这层次“愈高”则统治资格愈强。其实，奥克肖特大概认为正好相反。“最高”形式的政治知识很“崇高”，与实践的世

界不会拉得上关系。

我们要记住，奥克肖特这样的唯心主义者认为知识是什么。和黑格尔一样，奥克肖特认为心智试图理出连贯的世界图像。知识提出其知识声称，即为其世界的一幅连贯图像。对世界的观念，即世界图像，必须有意义。这世界图像成分得当并结合得当，是为有意义。人人的世界并非都是同样的世界。精神能含摄不同的世界。单纯的心灵俯仰于单纯的世界，意义材料不多。世界愈单纯，就愈“抽象”，因为它们只包含从所有可能的经验世界“抽象”而来的少数事实，并据此构成意义。一个精神如果可能只包含单单一个事实，将是最“抽象”的精神。

哲学唯心主义与一般语言格格不入。我们习惯认为心灵包含“事实”与“观念”，视两者为分开的实体，是彼此性质不同之事。我们也习惯认为，心智包含“观念”多而“事实”少者，其思考层次比“事实”多而“观念”少者要“抽象”。一般人由此认为哲学家脚不着地，头在云里，他不属于这个繁杂事实的世界，也不大留意这个世界。奥克肖特认为这是瞎说。“抽象”思考并不是在“世界之外”；“抽象”思考深深根植于摘自“现实”世界的少数事实之中，因而目光无法超越自身，也就是看不见其他可能的经验世界。哲学心智与一般心智的差异并不在“头在空中”对“脚在地上”，而在于哲学心智试图从许多连贯中理出一大连贯来——也就是说，从一般人生活工作的那些世界中理出一个总意义来。哲学观是观经验的“整体”——看种种可能的经验世界如何结合为一。这活动与一般所说的“抽象”相反，因为它不是在思考与世界无涉之事，而是在思考所有可能的世界。哲学的要义，就在于试图理出一种超连贯，由所有可能的世界构成的连贯，而不止于表面接受各种不同经验世界的自我看法。

所以，哲学是从各种不同的意义理出意义。哲学到任一特定的经验世界里，都无法权威发言。真正务本的哲学，无法在特定经验世界里动手动脚做基本工作。哲学不兴发号施令。哲学可能高高在上，但这只是比方。哲学可以说是站在边线看比赛，或者，有时候当裁判。哲学并不规定特定经验中的比赛应该如何进行，但哲学有时候可以喊一声：“犯规！”一个选手不当侵犯另一选手时，哲学吹哨子。用奥克肖特的会话之喻来说，在不同经验世界之间的会话里，某个世界里的一个声音以权

威之姿谈论另一个世界，就是“犯规”。这是不礼貌的行为，叫做“垄断会话”。这个侵犯的声音要是不受阻止，将会把会话变成独白，独白就是说教的别名。

哲学是对一般事物的思考观点，“一般事物”作“各种不同的经验世界”解。哲学心智要省思什么，当然随其所欲。关于政治生活的省思，可以有各种层次。可以是关于达成特定的政治手段，也可以雄心更大，考虑政治目的本身。对政治的省思也可以出于各种动机。政治思想家可能希望看到现有的政治安排有所改变，而根据政治经验的数据，作成通论，提升到政治学说的层次，以促成这些改变；政治思想家也可能建构这么一套学说，以显示现有的政治安排应该维持不变。一个哲学心智的政治省思往往是上行式的，政治省思到达某个层次，就是政治哲学开始之时。政治哲学家由政治实践的世界开始，但他也存思其他经验世界。政治哲学试图为政治经验的世界理出连贯的图像来，然后探索政治世界与其余世界的大连贯。

拒斥意识形态

奥克肖特对政治哲学的看法中，隐含着对一切政治意识形态的拒斥。他并非认为政治意识形态的所有主张都虚伪，也不是认为一切政治意识形态都相等，而是说，为政治意识形态提出的声称必然是假的。所有意识形态家都犯一个简单的小错误，或者换个说法，所有意识形态家都以两项有关世界的命题为基础，其中一项明显属实，另一项明显不牢靠。意识形态家知道（谁不知道？）政治和人类其他一切活动发生在同一个世界里。这个简单的真理并无丝毫特别惊人之处，这是人人皆知之事。意识形态家认为，由这个人人皆知的简单道理可以推出一切事物都有一个政治层次，因此一切事物都是“政治的一部分”。意识形态家于是吹播说，“政治”真理是世界通理。

意识形态将一切政治化。用奥克肖特的说法，就是政治意识形态误以政治世界为整个经验世界。意识形态家说的很多事情也是真的，因为意识形态家并非个个至愚，而且意识形态家大事糊涂，小事未必糊涂。

意识形态家所作声称，类似那些咄咄逼人的科学家，这些科学家声称只有科学说得出科学世界里的真理以及关于科学世界的真理。一个科学家如果试图谈论其他世界，他若非谈错了世界，就是已不是以科学家的身份发言。一个科学家毕竟没有理由说只应该熟悉科学的世界，他甚至可以碰哲学。要点是，一个人当科学家，既不因此获得哲学资格，也不因此丧失哲学资格。一个科学家从事哲学，就是哲学家，科学与哲学这两种活动惟一可能造成混淆的来源，是两者在同一个心智里并行其欢。意识形态家没有弄清楚，政治只是实践世界的小小一角，但他由这小角落推出一个对整个经验的想法。这就像说，群山多谷，你深处于其中一谷，却能将山脉尽收眼底。

意识形态家就这么将所有可能的经验世界政治化。走向意识形态的冲动在此，意识形态的内容也在此。意识形态家以他们与他们所了解的（而非奥克肖特所了解的）“哲学”的关连傲人。空想家仰慕哲学的“原创性”（奥克肖特从不认为哲学有此特质）。意识形态家瞧得起思考，因为只有思想可能是新的。实践的世界，我们实际生活的世界，往往是旧的，或者旧的往往压过新的，“新”的若非旧的所生，就是来到这个世界时已被旧的污染。只有思想能摆脱过去与现在；在一个腐化世界的诱惑之中，只有思想能保持些许贞洁。只有自由的思想能抵抗它出现其中的社会，因为思想是我们能确定不是腐败世界的一部分的仅有事物。

奥克肖特对这样荒谬的看法不假辞色。和黑格尔一样，他否认过去有所谓结束。人是历史动物，因为他们脑袋中带着对过去的观念（即图像）。一幅过去的图像可以说是人格的一个成分。这幅图像，其细节的明锐程度及内容的包纳程度，无疑随人而异，而且人知觉自己有这么一幅图像的程度也有很大差异。被称为“历史学家”的人，对过去如何活生生存在于现在，有敏锐的专业知觉，一般人则比较模糊。以平实、务实傲人者特别不容易相信他们是带着过去生活的，而且喜欢说自己比较切实，生活于现在，那些三句话不离历史的人则是“活在过去”。从奥克肖特的观点来说，“实际的人”接受现在之中的过去而不自知；他如果知道，他的生活也不会有何不同。一幅不甚精细但合乎实用的世界图像，加上一套日常行为规范，就够他处事接物了。（这实际的人如果是基督徒，到了主日，他会在某个程度上暂抛他的日常世界观，拿出他最

好的道德表现来，在教堂里，用永生来评量他平常的生活。有那么个片刻，他会觉得自己志行高洁，但这对他礼拜一回到平常生活之后的行为或想法大概都不会有什么影响。)

意识形态的思想并不是那么贞洁，证据就在意识形态自己的内容里。意识形态家无论如何努力言所未言，观察者都不难找到意识形态内容与其本身时代的关连。过去的意识形态如此，现在的意识形态亦然。意识形态是有选择性的，因此不会尽纳它们当代观念世界里的一切，但是会包含其中一些观念。这一点很容易证明。任何时代里，彼此竞争的意识形态都有相当多彼此重叠之处，一个意识形态愈晚出，愈可能包含其他意识形态的成分。这不单纯是一个意识形态批评另一个意识形态的问题。一个常有的情况是，固定的一套学说立场散见于各种不同的意识形态之中，而意识形态之间的竞争，主要在于不同的意识形态将同样几种学说立场作成不同的拼凑。

一个意识形态立志出新，结果却含有它鄙视的其他意识形态的成分。奥克肖特本人没有指名，但无政府主义是个好例子。无政府主义对资本主义社会的批判，与马克思主义的批判往往无从区别；无政府主义强调个人自主，令人想起穆勒在《论自由》里的说法，无政府主义区分以武力为基础的“人为”共同体，与源出人性的“自然”共同体，这项区分和呼应旧有保守主义的有机社会观相当不只是遥相呼应而已。甚至无政府主义的核心活动，痛批国家，也可以视为传统自由主义对国家的嫌忌，与保守主义惟恐法律和秩序过于脆弱的心境的结合；无政府主义大多认为，对国家再推一把，国家就会崩溃。无政府主义号称原创、独造，其实无政府主义者也是在现有政治文化中思考，他们只是把那政治文化里的几条理路加上与别人不同的转折而已。

运用现成材料做成新的论点，并没有什么不对。这种事，在政治也是其一部分的实践世界里无处不见。将现有材料重铸成似乎面貌一新的论点，并无特别“政治”之处。实践的世界，是设计手段来达成目的的日常生活。人类行为的目的并非固定。世上并没有一张“人类基本需求”的清单。人类行事的目的是从追求其他目的的过程中浮现的，这目的浮现的过程原则上没有停止的理由。也就是说，人的行事没有可以预见的停止点，没有每个可以想像的人类目的都已达成的那一点。人的行

为看起来是会无限进行的。粗略而言，人类达成其目的的途径有二：一是武力，一是说理之力（或两者兼融，例如出言恫吓）。人类的文明生活大多在说服的层次上进行。人做事时可能经常使用明软暗硬的威胁，例如提出一种令人不能拒绝的建议，但大体上，人是希望只动口的，也就是说理，说理有高明有低劣而已。政治也是人类行事通则之一例：政治生活中，手段为目的服务，和人生大体一样。

政治目的亦如人类一切目的，是逐渐浮现的。关于政治生活的性质，有人喜作惊人之论，说政治讲“权力”，政治是很“热”的活动——“不喜欢热，就别到厨房来”，又说政治决定是艰难的决定，因为政治是棘手之事，所以就像在丛林里，单单能活下来就算是成就了，等等。政治其实大多没有什么惊人之论可作，因为政治大多是在说话。（看看那些“立功”派人物卷帙庞大的著述和演说集，像克伦威尔。）文字不是“政治行动”的替代品，因为大多数时候，文字就是政治行动。这一点，奥克肖特见之甚明。所谓“政治思想”或“政治理论”，其实跟“政治行动”无从分别，因此是坚实根植于实践世界之物，而非哲学世界的一部分。奥克肖特既不高估政治思考，也不高估作为实践世界一部分的政治。政治思考尤其是它所从出的那个世界的一部分，因此，说政治思想能左右它本身的世界，未免可笑。政治思想不可能既是它自身世界的一部分，又是个可以要求我们特别留意的旁观者清的看法。一个来自其世界内部的，对那个世界的看法，不可能成为具备独立“哲学”地位的，对那个世界的批判。那些批判其所处世界的政治意识形态，无非持那个世界的一部分以攻另一部分而已，我们凭什么厚批评者而薄被批评者？两者都是其自身时代的产物，凭什么要我们取此而去彼？

近代世界的政治所以是意识形态政治，意思可能是说，意识形态使近代政治有别于其他种类的政治。但由此不能推出意识形态政治是目前仅有的一种政治。同理，意识形态的政治思考不是目前可得的仅有一种政治思考。奥克肖特的抨击，当然是抨击所有形式的意识形态政治，实质上，这意指他拒斥近代世界所有比较聒噪的政治形式。奥克肖特自称保守主义者，而他显然是思想者的保守主义，因此世上一定有一种保守思想，这保守思想，依照奥克肖特的定义，不属于意识形态思想。

奥克肖特的保守主义

关于思想性的保守主义，第一个问题是：它在思考什么？答案当然一定是：思考政治，但不是以意识形态方式构思的政治思考。意识形态好大喜广，因此我们可以想见，思考而保守，如奥克肖特之道，相形之下节制得多。近代世界的政治明显大多发生于民族国家——这些共同体有一定的过去，一定的社会构成，以及一套制定政治决策的安排。用奥克肖特的话来说，政治就是注意这些决策安排。

这是很开放性的说法，其所以必须开放而不能说死，是因为政治将会要求参与其事者做些什么，往往不易预测，而且奥克肖特处理问题素喜间接，因此他再三强调政治不应该怎么做。他有一篇名文《政治教育》（*Political Education*），是他1951年担任伦敦经济学院政治学教授的就职演说，文里谈政坛实际上如何行事，以此间接带到政治应该如何做的问题。

奥克肖特是唯心主义者，认为行事的人如果心中对一件活动应该是何模样没有先存一个观念，这活动无从做起。奥克肖特指出两种观看政治活动的方式，一是经验主义观，二是理性主义观（理性主义政治观与意识形态政治观相当类似）。这些看法，政坛中人与政治研究者两皆可通。盖政治既然属于经验世界，政治科学家（这个新词，奥克肖特大概会觉得刺耳扎眼）对政治的理解如果是和实际置身政治事业的人说不通的一种理解，并无意义。

第一种观点视政治为一种经验性的活动，说政治就是早晨醒来，问“我今天想做什么”，然后就做。纯经验性的政治没有预想、前因、政策。以此描述政治活动，是相当不足的，因为除非神志尽失，否则人没有什么活动是全无模式或全无连贯的，而且疯也有疯法。那么，经验主义的政治观有何用处？用处是，经验主义政治观非常能够描述某种政客“自以为”在做什么。这种政客有时被称为“实用主义者”，因为我们想他是讲实际的问题解决者。他对“议题的冲击”毫无兴趣。据经验主义观之见，政治不是无休无止的无聊的议题辩论，而是政治世界呈现一连

串问题等政客解决。问题呈现于政府，而不是政府寻找问题来解决。政府并不主动先行到位，而是等着看必须怎么做，然后那么做。原则上，政府的工作是无限的，因为原则上一个社会可能交给政府的问题是无限的。实际上这不要紧，因为奥克肖特所说经验主义构思的政府大概会很精于解决问题，这么一个政府必须运气非常不好，才会被太多问题压垮。

政客与政府可能以为自己就是这样做事，但奥克肖特认为根本不然。人不可能否决过去，不着眼未来则无法做事。长期被动反应，就是一种政策；这政策基本上认为政府的角色是临时的危机管理。对政府角色的看法，又反映出一种对政府与社会的关系的看法：成功的政府是随时解决社会产生的问题的政府，使问题不会堆积到治理过程不胜负荷，以至烧坏保险丝而一切停顿。经验主义的政治观对统治机构采取的是一种非常工具性的看法：统治机构只求存在，是不够的，还必须交出表现，即解决问题，因此，经验主义的政治观里隐含一套检验政府是否失灵的标准。经验主义政治的实践者是根据一个世界观在运作的，虽然他可能极力否认。当然，他如果承认他自己也有“唯心主义”，对他从事政治大概也不会有什么影响（不过，可能使他稍微不再那么大声标榜一切只讲实际）。

理性主义的政治观是与经验主义观对立的极端。理性主义观是早晨醒来问：世界应该成为什么模样？然后想办法使世界成为你脑袋里认为世界应该的样子。明确地说，政治上的理性主义者问：什么是可能的最好的政治安排？然后致力实现这样的安排。奥克肖特反对这种政治，说它是由一个不可能加一个错误而成。理性主义式政治的基础，显然是认为人能想出一些先验的，纯属理性产物的政治真理。这正是意识形态家经常为政治思考所提的那种过度声称。奥克肖特认为，这些看来先验的理性主义真理，其实来自对已经存在的一种政治形式的思考。真正抽象、普遍的政治原则往往来自已经存在之物，也就是说，它们形成一个传统的一部分。奥克肖特认为，实践永远先于学理。他说：

政治意识形态假称为政治活动的神胎生父，其实是政治活动的凡间继子。

《政治里的理性主义》

理性主义误以为自己根据一个“纯粹”的世界观行事，其实他根据的是一种对世界的不完整意识，这意识伪装成一套不带凡躯的政治原则，说这套原则具有独立于时空之外的真理。

当然，政治中人采取经验主义或理性主义政治观，原则上没有理由说他应该一贯不变。奥克肖特的政治思想，其信息之一是，政治比经验主义或理性主义政治观所想的都要杂乱一点。经验主义者与理性主义者都假装过去不存在于现在。经验主义者不知道他其实留意先例，并且着眼未来（未来是有待发生的过去），理性主义者则拒绝承认他的“纯粹理性”其实不是那么清纯。

依照经验主义或理性主义方式做政治，都可能造成重大问题。那么，政治如果不能如此为之，应该如何为之？奥克肖特认为应该如何处理一个政治共同体的政治安排？做这件事，必须充分认知政治共同体有其历史。和一切保守主义者一样，奥克肖特必须面对“变”的问题。他说政治共同体有其历史，就是未来将不同于过去的意义。保守主义与其说敌视改变，不如说是一种因应改变之道。奥克肖特和亚里士多德一样，知道人对他们的政治安排有两种彼此矛盾的期望：希望它们变，又希望它们不变，政治安排改变，而且快变，会令人困惑，因为他们可能不知道它们会变成何等模样。另一方面，一成不变的政治安排，不久可能看来可笑。落后于社会变迁的政治安排，将会丧失产生可行决策的能力，造成问题积少成多。

奥克肖特和所有政治思想家一样，认为政府的课题是找出政府欲善其治，需要什么样的知识。前文谈过奥克肖特认为哪些政治知识是伪知识，而且他自己所提的知识声称是比较有节制的。奥克肖特有个名言，说政府的要务是“追求暗示”。暗示有其出处，也有其归指。暗示来自政治的实践，以及一种不安之感，亦即觉得事情尚未十分妥当。这感觉又来自心智的一种倾向，就是面对不连贯、无条理，会产生不安。人的心智永远在寻求将不连贯、无条理变成连贯、有条理。在实际生活上，连贯、有条理表现于具体可辨的言语或行为模式，政治上则为先例与政策，过去曾经采取什么措施，表示现在应该采取某种措施，而且未来应该援例。行动模式极少是完全的，部分具现的行动模式暗示着它们需要

什么才能完全。借奥克肖特的说法,任何社会的政治生活都同时既连贯又不连贯,有模式但未完全,其中暗示着“与尚未充分出现之境的共鸣”。

如此说来,则政治论述是讨论若隐未现之境。易言之,政治家的讨论,讨论的是何时、如何回应他们对没有充分具现之境的共鸣。从事于政治者会获得暗示(虽然得到暗示者原则上不限于政客),但暗示不是一个一个出现。暗示就像世界发出的一个信号,但问题是世界发出许多信号,而且信号有时太多,而形成噪音。政治的艺术,在于清楚个别听出这些信号,知道何者应该回应,何者应该置若无闻。政治家不是理性主义者,因此没有一套先验标准告诉他应该追求何种或哪个暗示。暗示可以粗分为两大类,一类出自人类“最强”的冲动,一类来自“最高等”的冲动。利益与正义将会强力要求政治家注意它们,他的上计是两者都听。他不会偏听其一,而且最好不要一贯偏爱其一。

此外,政治决策是一种特殊的政治教育。奥克肖特认为政治实践的教育,实际上是何模样?奥克肖特喜欢间接论事,所以他说得比较清楚的还是政治教育不应该如何,而不是政治教育应该如何。他特别用心区分真正的政治教育与冒牌的政治教育。真正的政治技巧无法“从书本”学到,更无法求之于函授学校。这两种方法都是冒牌方法,因为它们认为“知”先于“行”,以为有一种“技术”知识先于做好任何事情都必须具备的“实践”之知。特定的一种政治知识,是在一个传统中获致的知识。这知识是如何传下来的?透过学徒与行家。实践之知,乃大厨所有,而自以为了不起,读过一本烹饪书之伙夫所无。奥克肖特决非否认伙夫可能成为大厨。他说的是,伙夫除非担任大厨助手而经历学徒阶段,否则不可能成为大厨。这时,一个昔日的伙夫才会领悟,烹饪书只对已知烹调之道,随口一尝即知一道菜是否成功的人有用。在这里,奥克肖特忍不住讽刺一下某种左翼心态:

理性主义者就像个小店主买了一片地产,以为上个地产管理函授课程,就尽得这块地产的管理和租赁知识,而一个很早年起就接受地方责任与义务教育的人的知识(超越了技术层次)不是知识,是无知。

《政治里的理性主义》

酒书只对已是行家或正要成为内行人者有用。任何实践知识必皆如此。当成功的政客，就是要在政坛学习，熟悉门路，学会审情度势，要是生在政治家庭，更好。奥克肖特谈政治知识之获得，最令反保守主义者着恼的，是他将左派对政治的批判颠倒过来。批评现有政治惯例的人向来知道，成为政治能手之道是当政治领袖，或成为政治领袖。一个不算太大的秘密是，成为成功的国王，上法是生在帝王家为太子，不时试戴王冠，体验王权。聪明的政治精英向来有其培养继承人的诀窍，而自柏克以后，英国保守主义者也无从怀疑，他们想存活于近代世界，部分要件是愿意接纳那些留在外面，不加以社会化则可能很危险的人才。

奥克肖特的保守主义

据此看来，奥克肖特似乎是又一个为统治阶级辩护的柏克，其实不然。奥克肖特有时喜欢激怒左派，但稍加细思，即知他的保守主义大可玩味。奥克肖特的政治思想投合右派，但决非专为投合右派而来。奥克肖特有一篇著名的文章《谈作为一个保守主义者》（*On Being a Conservative*），说保守主义是一种“性情”。他不能称保守主义为一种政治“哲学”，因为他认为哲学不可以直接碰触实践经验的世界，甚至比较有节制的政治“理论”一词，有时也披上哲学的外衣在那里作张作致。“性情”没有思想上的虚张声势，是教条或说教的反面。

保守主义的性情出于人类一种极为平常的欲望，就是想在一个熟悉的世界里过日子，而同时，我们的心智告诉我们，我们生活其中的世界会改变。熟悉的世界并不保证幸福，但是在这样的世界里，一般人能自拟有相当合理几率可以获得实现的计划。一个熟习的世界能吸引我们注意，即使无法激起我们热爱。熟悉的世界未必安全，但里面的危险都为人熟知，只要日常谨慎，多能避开。熟悉感在人类生活的每一层、每一面都有其作用，因此容易和一套政治安排结合。

一个国家的政治安排，有个重要部分是其统治建制。奥克肖特对统治建制采取非常工具性的看法。他不像柏克那样对之肃然起敬。在奥克

肖特，统治建制是一套处理问题的程序。政治的技艺和任何其他工艺一样，是操纵一组工具来达到某个特定目的。做任何学徒，无非学习使用工具，同理，政治学徒是学习使某几种建制发挥作用。这必须在体制内做，而且必须在师傅监护之下为之。所以，政治技巧是一种可贵的资源，在紧急状态尤见其可贵。

政治危机时刻，往往出现要求改变建制的呼声。奥克肖特如同所有保守主义者，认为这是一种有害的倾向。政治危机时刻，统治建制面临它们并不习惯因应的问题，热心分子于是要求重新设计建制来应付这些问题，而根据奥克肖特对统治建制之本质的看法，危机时刻最不宜之事就是轻妄更改统治建制。危机时刻，一个社会的仅有依靠就是制度性的程序。这些程序有其历史。它们是从因应历来政府遭逢的问题中发展而来。所以，古老而有效验的统治程序应用于不熟悉的问题，看起来大概会有点过时，但这过时可能只是表面，而非真的不合时宜。任何技术之所以为技术，要素之一是巧于调适。一般说来，需要技术处理的问题从来没有两个一模一样的。工匠随时都在调整他的技术，只是可能不自知而已。换句话说，新技术每每是在旧技术的基础上学起来的。奥克肖特认为，政治建制的变化正是此理。建制是边做边学的，也就是说，建制里的程序自有其变，其变寓于调整因应不熟悉的问题。熟悉的技术通变以因应不熟悉的环境。

根据此一高度工具性的观点，不难见得一心急着重新设计建制的革命热心分子错在何处。他误以为只有新程序才足以解决新问题。他没有明白，发展新技术的惟一稳健基础是旧技术。此外仅有一途是从头发明建制，而这意思是在无的基础上发明技术。技术不是发明的，只能发展。革命分子犯了“可怕的简化”。他们认为治国理民之术并无神秘之处，全是统治者为了自利而神秘其事，激进派见之而怒，因为此中带有君权神授的气味，亦即上帝神秘选择某些人为国君，治术之智慧惟由这些国君拥有，不能传授于一般凡人。激进分子说这不是治术，而是巫术，而且其诈欺不下于巫术，因为君主往往和巫者一样自认奉天行事。古今民主人士不厌重申，治国行政之道无人不能，虽童子亦能为之。激进分子也经常指称，主持政治者为了证明此事非我莫办，每每将政治加以毫无必要的复杂化。奥克肖特回答说，你只要看看革命带来的乱象，

就明白他有关政治建制之本质的说法何其有理。“革命政府”一词其实是自我矛盾的，因为革命分子总是忙着制造新制度，同时忙着学习使用这些新制度。这是不通的，因为这等于发明新技术，又很快要将这些技术教给新工匠。难怪所有革命紧接着就是反动。用奥克肖特的说法就是，革命分子明白新人无法胜任需要熟练技术的治理工作，于是被迫将至少其中部分工作交还给旧制里的熟手。这个必然的过程显示，革命分子当初本来就不值得那么麻烦革命。

奥克肖特认为人希望在一个熟悉的世界里生活，他的意思不只是说人眷恋壁炉，抽支老烟斗，穿拖鞋而已。奥克肖特的唯心主义认为心智永远努力将外在世界理出连贯的秩序。他这看法，也可以说成心智努力在一个变动不居的世界里维持熟悉之境。心智处理新的经验，将之镶入它已有的世界图像之中。易言之，心智将不熟悉的事物融入一个它已经熟悉的风光之中，从而将不熟悉之物化为熟悉。当然，有朝一日，心智的世界图像屡经改变之后，将会造成整幅世界图像都已改变，但这改变将会十分缓慢渐进，以任何一刻而言，熟悉的成分都会远超过不熟悉的部分。人的成长也是如此。小孩子等着他们开始觉得“长大了”的那一刻，总是等不到，而大人有时候说他们“从来长不大”，其实他们在长大。这话意思只是说，他们回顾之下，记不起过渡到成年的那一刻是何时发生的。那一刻可以说是不知不觉的。观察“突然”改变的惟一途径，不是看一个小孩子长到青春期的模样，而是看这孩子七岁的样子之后，到他 21 岁时才再看见他。具体的风光，其变亦然。它在我们眼前改变（如果幸而没有被理性主义者重新设计），而我们不知不觉，但我们要是童年以来首次回到一处风光，我们的第一个反应往往是惊叹一声：“都变了！”这往往令人心生些许不安。至少，每件东西看起来都好像变小了，这规模上的变化，加上其余各种改变，就造成一种不安之感，跟我们在一个不曾到过的国家里看风光的感觉非常不同。

熟悉的事物变成不熟悉，是人类一种非常不安的情绪。熟悉的事物变成既是原来的东西，又不是原来的东西，像一个朋友因病而变了个人，但尚非不可复识，或者像一种常见的情况，一个朋友今天失常，完全不像他。（英文的 friend 这个字，拉丁文是 familiar ——“熟悉”——之意，实非无因。）我们熟悉的世界如果改变太快，我们在自己的国家

里也觉得像生人，无处是家。奥克肖特的熟悉论，与他对意识形态的批判，关系明显。一切意识形态在某种程度上都是乌托邦主义，其用意则在刻画一个理想世界，说“人性”在里面才真正得到归宿，从而离间我们和我们的现实存在。依奥克肖特之见，这是为抽象的人设计一个抽象世界，故必削人人之足以适其履。真正的个体性，寓于生活在可行社会中的人。真实社会以其丰富的历史，由多样性中产生真正的个体性。奥克肖特问：我们如何可能既是千人一律的“人性”例子，同时又是真实的个体？这是合理之问，答案则是“不可能”。意识形态的承诺因此是双重虚伪的。它们不可能兑现一个否定过去的未来，因为过去不会就这么消失，而即使有个意识形态能兑现它许诺的未来，居时真正的个体性也变得微乎其微，我们会连自己也认不出来。

奥克肖特式保守主义，要义是惜取既有世界而善用之。保守主义者有时被视为眷恋过去而对当前少所许可，奥克肖特说这误解了保守主义的本质。真正的保守主义者既不愿意生活于未来的乌托邦，也不喜欢生活在过去。两者都是他乡异域。在现有世界里努力，胜于渴望已经失去的过去和渺不可得的未来。

奥克肖特为政治思想所作声称相当节制，因此他在政治光谱上颇难定位。他的政治思想不能视为政治哲学，又由于其一大目的是要我们怀疑政治学说的绝大多数声称，所以他的政治思想在什么意义上可以视为一种政治学说，也煞费思量。奥克肖特的政治思想，其旨趣也许最好看成鼓励一种对政治学说特别存疑的态度。奥克肖特当然并不认为他自己的政治思想能将政治学说逐出世界。前文提过，政治学说是实践世界的一部分，改变实践世界并非思想之事，消灭其中一部分更不是，但实践世界是一个变的世界，永远可以改善，而且奥克肖特那些温和的劝诫不是只针对自称政治保守主义者的人而发。奥克肖特主义可以是保守主义者之道，也可以是社会主义者之道。毕竟，社会主义也有一个“传统”可言，这个社会主义传统非常自觉是一个传统，也就是说，至少有些社会主义者除了承认现在和未来，也承认一个过去。以“社会主义”运动自称的那些运动，经常分裂成旁观者说的“温和派”和“极端派”或“纯粹派”，后者十分相当于奥克肖特的“理性主义者”范畴，一如“温和派”十分相当于他说的“保守主义者”范畴。任何曾经属于一个自称

“运动”的政治团体的人都知道，要“运动”动起来，有多困难。

在政府层次，也可以看见奥克肖特主义之理。政府，无论其政治色彩如何，的确都有保守行事的倾向。政府，左派的和右派的，永远都被自己的狂热分子指责为没有目标、缺乏远见、“迷了路”。奥克肖特给遭受这类指责的政府的信息（如果“信息”一词没错）是，他们只要维持国家航行不沉，也够善尽职守了。

推荐读物

非英语世界有少数伟大政治著作尚未译成英文，莫拉斯的《君主制度研究》是其中之一。关于莫拉斯其人其事，可读麦克里兰主编的《法国右派：从德迈斯特到莫拉斯》（*The French Right: From De Maistre to Maurras*, 1971）。有一本很好的入门，是科提斯（M. Curtis）写的《三个反对第三共和的人：索雷尔、巴雷斯、莫拉斯》（*Three Against the Third Republic: Sorel, Barres, Maurras*, 1959）。标准必读之作有维柏（E. Weber）的《法兰西行动》（1962），和雷蒙（R. Remond）的《法国右派：1815年至戴高乐》（*The Right in France From 1815 to de Gaulle*, 1966）。奥克肖特的《经验及其模式》（1933）不易阅读。他的《政治中的理性主义及其他论文》（1962），与《论人类行为》（1975），不难读而难懂。



第 32 章

卷末论思想及论述之窟

史必有终。这些终点可以是象征式的，也可以是纪年式的，两种结尾经常难以得兼。在象征层次，我这部思想史终于尼采，时当19世纪80年代，在纪年层次，则此书终于马克思主义似乎在欧洲破产，时在20世纪80年代。如此收尾，需要解释。谈到彻底、片片拆解传统政治理论，所需装备尽备于尼采。然而，至少当初，几乎无人识读尼采，果然一读者，于其真意也往往并无真赏，以至于尼采生前独见之理，再过将近一世纪才广获认知。

我说“认知”，与“人人相信”有别。1900年以前，一个不寻常的读者对尼采特有解会，可能即足与其后三代或四代最先进的欧洲思想比量齐观，但真实情况是，欧洲人主要是从尼采之后的思想家学到那些根本打掉他们文明基础的那些事物。遭到打击者起而抵抗，也是自然而然的事。理性主义与普世主义传统极力自保，西欧历来毕竟在这个传统上注入了很大的投资。20世纪的政治思想有相当多不是冷落尼采、索雷尔、弗洛伊德这些19世纪末与20世纪初的思想家，就是假装他们从来就不存在。例如，捧读莫拉斯或奥克肖特，你可能根本不会想到西方已经出现一些十分精密复杂的无意识动机理论，益增思想与生活之间谜样的关系。

我们占了后见之明，知道自从启蒙运动以来，整个“现代性”之说所系的命题，是我们能了解我们自己的思想。启蒙的激进主义深入挖掘，试图精确说明我们是用什么思考的。任何自称了解世界之说，除非是以对人的理解力本身的了解为基础，否则不可能获得理性的人信赖。洛克所以出类拔萃于启蒙运动初期，正在于他就人的理解力、就我们如何知道我们所知之事，提出一套说明。后起的所有心理学，可以说不是洛克学说的变体，就是对洛克学说的攻击。洛克对自己的经验主义认识论相当谦虚，但后来的思想家不是加以夸大，就是以之为进一步建设的基础，因此到了1800年，差异甚大的思想家，如边沁与戈德温，都认为心智已不成问题，心智已能如实了解世界。有人窃笑，说人不可能了解“物自体”（things-in-themselves），只能了解我们对事物的印象，但比较粗略急就的启蒙政治思想未为所动。

启蒙运动自称了解自我的内部世界与外在世界，启蒙运动的 19 与 20 世纪继承者每每有几分沾沾自得，原因在此。启蒙运动及其后裔，如孔德与斯宾塞，或许都没有看出他们的基本论点使用了多少循环论证。内在思考外在、外在影响内在，内在与外在透过连串无止境的经验与实验阶段互相印证，描出自然世界与道德世界的图像，自谓尽得两者之秘。这也就是进步之路，“巨大，确定，缓慢”。此说认为，由获取“有用的知识”而提出改善世界之方，与其科学基础一样重要。那是天真无猜的时代，自然主义的谬误尚未在思想者心中引起道德之忧。

“对实证主义的反叛”，或“对科学的反叛”，据说发生于 19 世纪末。这些反叛，如今可以视为对科学一些比较乖张的声称的抨击，而不是对科学本身的攻击。其中发生争议的不是真理，而是正统（“正统”意指我们今天说的“意识形态”）。当时科学主义已经变成意识形态，亦即科学主义只支持特定的一种知识，科学家知道他们在寻找什么样的知识，很像寻金的探矿员看到金矿而知道那是他要找的东西。

实证主义的世界是一个很紧密的世界，帕累托、索雷尔、弗洛伊德这些思想家没有正式拒斥科学方法，也从里面开出一条路来，到今天还令人称奇。他们从内部造反，直攻实证主义的世界观，运用科学自身的程序修理科学。这里必须强调，当时他们攻击的是科学的偶像崇拜，而不是 20 世纪科学比较谦虚的知识声称。尼采对科学所知不多，但他锐鉴某一路数的科学词藻所走的方向。自从德谟克里特的原子理论以来，科学就有潜在的平等主义走向。如果自然世界里的每个过程都可以解释为根本相同的细小微粒的运动所产生的效应，则人类世界——社会与国体——里的任何事物都可以比照这种方法论上的个体主义来解释。自由主义在 1900 年以前已经相当这么做了，根据是斯宾塞仍然在世且仍在思考之时，有些自由主义者即已棱角分明，积极张扬得理不饶的个人主义。

自由主义的个人主义，去其德谟克里特源头已远。自由主义的个人，推己及物就能了解他们生活的世界：世界是个人的放大，而出现柏拉图以来见所未见的意义。人类演化的冠冕是“智人”（*homo sapiens*），智人有能力为自己选择社会与政治身份，没有听过上帝的诫命也懂得爱邻居。纯理性的直觉将会引使自主自律的自由主义人走上理性之路。

这样的世界观无法忍受世纪末的激进怀疑主义。激进的怀疑主义，对人有关世界的说法，特别在人有关他们自己的说法上，打上问号。这怀疑主义有个来源，就是无意识，就是人愈来愈知觉到人类行为有其不假思索的起因。无意识和所谓“我们忘记的事物”大大有别；无意识是一套充满动力的愿望与冲动，这些愿望与冲动对意识的关系充满问题，因为意识界的心智似乎不太愿意承认它们存在。心智的任务之一，就是要使无意识安分，然而充满动力的无意识必须找到发泄的出口，这就不得不想办法绕过心智为它设置的障碍。无意识从来不走两点之间最短的路，而是极尽繁复迂回，绕过心智的检查，方法是发出非常难以解读的密码，虽然这些密码原则上是可得而破解的。

以上简单说明了弗洛伊德对心智的看法。这看法可以代表 19 世纪末新兴的心理学。弗洛伊德在这心理学上增加了他自己的转折，但他的说法还是带有世纪末的共识。内省的真相从此备受质疑。告白文学再也不能信任。现在的看法变成，卢梭在《忏悔录》里不是隐瞒事情、省略或说谎，而是有些真相他说不出来，就像人人都有些关于自己的真相说不来。这么看来，既然人所说有关自己的陈述自然而然就是可疑的，那么，关于世界的陈述也分分明明更加可疑，因为作这些陈述的是十分可疑的人类心智。人说的话不再是他们所认为的意思，因为说话的心智实在谁也没有把握。口中所说与手中所写还是有其意思，但所说所写不可能就是真相。对于“思考”的这种思考，表示世界已不复有任何理性的意义。启蒙与实证主义之梦至此结束，因为人类的心智已不再清晰可解。

对思想的不信任，来源非一。其中一大主力是实证主义版社会科学，例子则包括政治和文化差异极大的涂尔干与帕累托。凡是说人自认为在做什么，是一回事，他们做的其实是什么，是另一回事的社会科学，都是在质疑思考、言语及书写的意义。这种质疑发生时，也正是社会科学开始对文化与意识形态下手之时。它们说文化不是武断的，也不能视为心智的外推结果：文化是外在向内作用而成，而非内在向外发挥而来。文化社会学不是应用心理学，也不是社会心理学。“文化”与“社会”逐渐被视为自具生命之“物”，受其他生命影响，但不受其他生命决定。这时，意识形态的观念已开始描出思想模式与权力模式之间的

关系。论者说，所有言语、论证、思想，都是一股内在权力意志的外显。

思想无非权力意志外显之说，并不否认思想在世界上的力量。思想的真理内容不再是思想最重要的成分，但思想当然还是有其作用。一个世纪又半以前，休谟就说，一切政府都立基于意见。此理现在可以延伸，扩及一个社会中的所有权力关系：权力披着一套合理化说词为饰，权力受到质疑，这套说词就派上用场。最了解这一点者，莫过于戈德温与克鲁泡特金（Kropotkin）等无政府主义者。无政府主义者知道，除非运气特别不好，否则我们不大会经常和控制并指导我们生活的那些建制机构当面碰撞。我们与建制机构的接触通常是二手接触，也就是接触这些机构或明或暗的合理化说词。政治的世界（世界权力关系的总和）充满错综复杂的，为权力行使辩护的自圆之说。政治无非用各种彼此竞争的自圆说词作成的战术与战略部署。

自圆之说有其来处，也有其目标，知识社会学由此产生。自圆之词（有时称为意识形态）来自权力团体，或者，是为权力团体之利而作，目标是使某些现有的权力关系得以长久维持。为了其他权力关系之利而对现有权力关系所作的意识形态攻击（有时称为乌托邦），则来自希望成为内群的外群，或者，是为这些外群之利而作。

思想为权力意志之表现的看法，坦白接受语言和观众的多元性。从以整个人类为观众，到以特定观众为对象的这一转移，线索是尼采。尼采以乍看嘻笑，实则严肃的语气说，他说的话，只为当代三种人道。尼采以德文写作，却毫不讳言将德意志人排除在外，以示他知道，是德意志人先将人类归入各种分立而且潜在互相敌视的文化阵营。在德意志启蒙运动末期的赫尔德著作里，已经可以看见这种趋向的开始。我强调“开始”，因为赫尔德其实认为，一种语言或文化无法过渡到另一语言或文化的成分“非常少”。身为文化批评家（“文化批评家”一词就是从德文引进的），赫尔德辛勤致力使别文化与语言能为他的德意志同胞所了解。他为以法语为母语的德意志人解释他们的性质，也向别的民族解释德意志人，不过，赫尔德的确认为一种文化里难以移植的那些层面（德意志人会称之为“内在层面”）有很高的价值（虽然他没有说是最高价值）。

在赫尔德的说法里，这外人难解的东西只是人类经验大体里的一小部分。这东西在美学里特别重要，也是诗的一大要素，但是，相较于人类能够共享的经验数量，这部分几乎微不足道。赫尔德仍然相信，人类经验虽然是透过个体心智与个别的文化表现出来，人类经验还是有一个总和或总体可言。赫尔德也相信有文化霸权这回事，也就是有些时刻，某些民族文化超前其他民族，但正确了解的话，这些时刻是人类很好的教育机会。民族之间的确能够对话，而且很少不能彼此了解的事。文化霸权可能成为民族尊严的来源，例如法国说起“他们的”启蒙运动，得意溢于言表，但是，在最高层次，文化霸权有将民族带到起跑线，向无知的力量冲锋的作用。这种说法里，总是有些令人不快的意味。无知的力量可能并非个个欣赏别人来教他们开窍，拯救也往往难免侵略的嫌疑。为征服铺路的，经常是善良的用心，善良的用心会被民族利益牵缠拖累。有鉴于此，启蒙运动的批评者于是比赫尔德更进一步，说穿过文化与民族界线则必变质的，是一个文化里真正紧要的成分。

这并非赫尔德之过，无论我们可以如何疑心赫尔德一边宣扬一切文化不可分，一边内心深处否认各个文化一样“好”。启蒙运动的人类进步论以赫尔德马首是瞻，因此他至少可以说是吸引人相信一个初看有点难解的想法，亦即各个文化都有其独特的性格，但有些文化优于其他文化。不过，这立场细看也不是那么矛盾。说某些文化比较优越，是说它们在理解力上比较优越：有些文化（或许，单单一个文化）占到十分有利的位置，能理解别的文化，而别的文化没有能力理解它们。赫尔德或许不然，费希特则的确完全拥抱这个立场。启蒙运动的普遍主义信息仍然在传播，但从此发生了一种怪异的偏向，一反启蒙运动向来的说法，变成主张这普遍理解力是得天独厚的特定某个民族才具备之物。赫尔德与费希特给人的启示是，人类不再是单单一群观众，单单听到一个声音，而是许多彼此分异，声口各别的观众。最古老意义的“人类”不复存在。用社会与政治理论的语言来说就是，在道德上和政治上，不可能只由单一一套价值论点来吸引并维持有思考能力者的效忠。世界开始被视为一个由许多群体构成的群体，其中每一群，或一个群体之外的其他所有群体，都闭锁于各自的价值与语言世界之中。由此再走不远，就是时下流行的概念，说世界是一系列彼此平行的论述，这些论述永无交会

之时。

费希特理解力是特定民族独特天赋之论，后来不只是德意志民族主义者的主张，但这主张后来也没有非常得意风行。拿掉这个主张，我们就进入一个道德宇宙，在这个道德宇宙里，惟一站得住脚的思想事业是一种不下判断的比较文化人类学：集邮乔装成社会科学。在这套图式里，所有语言都是其使用者的私语：我们可能“认为”自己听见别的群体的声音，但听到的其实是杂音噪讯。不是我们自言自语，就是别人都没有声音。（这包括使非判断性的比较文化人类学本身没有声音，因为，在这个全是互不相通，不能转译的语言的敌意世界里，这个声音如何能自称是一个具有普遍性的中介论述？）

尼采对此洞若观火。他自己的时代不承认思想世界已被私化。欧洲怯于走出其思想上的假斯文，令他愤怒：表面上，人人假装正在发生的事其实没有发生。一切知识声称都只不过是权力意志在历史之中碰巧采取的形式而已。因此，一切“历史哲学”都是冒牌货。世界并没有特定方向。东方哲学所说的“永劫回归”（eternal recurrence）或许才有道理，我们卡在无止境的存在轮回里。不过，生命仍然可以是乐事，所以，何妨再轮一回！

此外，在某些人看来，启蒙运动可能也和一个启蒙资产阶级的阶级利益脱不了关系。启蒙运动有此嫌疑，可能是没有办法的事。启蒙的政治与社会理论最重要的是谈原则，而原则这种事听起来一直都有资产阶级的况味。如果有所谓“资产阶级精神”的话，这精神和拜伦与普希金之类激进贵族的贵族精神是颇有距离的。贵族讲规范、礼、感性，贵族的激进主义行动只可能是零星偶发的，如拜伦之死于希腊，而贵族这类行动之魅力，也正在于它是偶发的，并非任何理论所能解释：谁“了解”拜伦？这与资产阶级原则形成明显对比，资产阶级原则以整个世界为观众，以人人信服为预期。批评启蒙运动的人很容易可以看出，启蒙运动阴谋席卷世界。马克思主义者就认为启蒙运动，特别是其经济学与社会学，是“资产阶级意识形态”的一部分，是一个阶级的利益伪称为普遍的人类利益。

然而马克思主义本身也仍然执守一种启蒙的普遍性，只是将之变成社会学版而已。马克思主义的意识形态理论，特别是其“伪意识”说，

对所有人能共持一套信念系统的可能性当然深致怀疑，但马克思主义增加一个转折，说根本问题不是出在信念系统本身，而在社会。不同的阶级无法直接共享一套信念体系。但人人或几乎人人共持一套信念的社会当然是可能的，因为一种意识形态必以某些要务为己任，其中之一是将自己普遍化，自柏拉图的《共和国》以来，人就知道正义是强者的利益，不义有利可得。由马克思主义视之，整个社会要不经诈力而能共享同一套信念体系，只有一条途径，就是这个社会靠奇迹或革命而达到无阶级状态。

在马克思主义者，思想工程始于社会工程；要领不是以道德与政治论点来配合一个群体，而是将这群体普遍化来成全这些论点；马克思主义因此坚称无产阶级能将其自身普遍化，因为普遍化的无产阶级是不需要对立矛盾面就能自我完全的惟一人类群体。无产阶级普遍化，就出现一个没有次群的群体（次群，指抱持异议信念体系的群体）。马克思主义政治预期传统意义的政治将会结束，马克思主义的道德社会学则将结束一般所说的社会学，因为社会学通常研究的那些群体若非将不复存在，就是将会苍白而没有活动，在没有竞争的社会里做些不值得研究的事。

马克思主义在 20 世纪试图消灭马克思主义者说的“资产阶级”社会学，论者认为不是太成功。东欧国家的人民民主出现各种不同信念体系的“异议”，共产主义者提出“非辩证”社会矛盾与“社会主义”式竞争论，作为粉饰，以弥缝这些裂隙，但理论松懈，从来不能非常令人信服。再看看我们自己的世界。在这个世界里，人类群体之间是言语不通的藩篱。在相当程度上，一切语言都成了身体语言：据说人辩理的时候“放出信号”，或说一种特定“语言”，循此信号或语言，方能得其真实文本。任何一个论证，“我的”论证或“你的”论证，都无关紧要，紧要的是能辨认这些论证属于何种类型。这样把论证的面具摘掉之后，就可以证实论证本身是有问题的。将特定论证打成有问题之后，略施小计，就能进一步主张一切论证大概都成问题，由此又引向一种立场，说，因此（这“因此”其实昭昭可见不成立）你没有理由可以说我应该听取任何一套论证。或者，换个比较不这么虚无主义的说法，任何论证都行。

凡此都不打紧，但持此说者又往往相信世界是被或明或暗为权威辩护的论证所统治。他们这种感觉也不自今始。柏拉图笔下的瑟拉西马可斯已颇持此论，但瑟拉西马可斯的世界和我们的世界有个差别，就是柏拉图不会让他否认“某处”存在着含有真理的论点。“真实的”瑟拉西马可斯也许会作此否认，但我们不得而知。我们的课题，是解析这件事对于一个可能被透过一些论点来统治的世界的意义。据说这些论点没有一个是真理，亦即不能令了解它们的每个人都同意。如果“一切”道德与政治论点都有问题，那它们有何作用？惟一答案可能是，除了“提升意识”，也就是提升关于议题的意识，看不出还会有什么作用。“提升意识”除了意指挑动人对“议题”兴奋，似乎也别无高明之处。而且“议题”一词其实藏着规避。据说“议题”不同于“问题”，因为称某些事物为“问题”，含有问题如果确当思考，就能够解决的意思，而这就掉回启蒙运动的老陷阱。提升关于议题的意识，则相当于号召军队从事意识形态战争，论点上的对抗是小型冲突，辩论则是会战。

对半皈依者说教传道的习惯，与对选举政治的一种旧有看法，以及当前一种对西方自由主义的看法，都甚为契合。代议政治制度里的政客一直都知道，使反对者输诚来归，有别于争取选票。选战的政治宣传听起来可能像是针对全体民众而发，其实基本上是用来动员自己的支持者。选举之前，每个政党通常都认定，只要支持者踊跃投票，自己就会赢。政党可能有办法使反对者改信自己，但这并非选举活动的重点（游离选民的问题，我暂置不论）。因此，不同团体自闭于本身“论述世界”之中的这个事实很可能乏人察觉，因为这对民主制度里的代表如何获选并无很大影响。然而这件事的确表示，代议政治制度至少对参加选举游戏的某些团体是没有理性基础的。选举政治将会变成没有意义，因为代议政治不再能有任何理性根据。可以说，是“别的”团体在维持选举政治的制度。

多元主义是最适合道德社会学的自由主义版本。在由许多组织良好、自我意识强烈的利益团体构成的一个活力旺盛的公民社会里，闭锁于自身语言世界中的论述团体能够继续存在，不引起多少注意。事实上，为了能继续存在，多元社会中的所有论述团体都必须说两种不同的语言，一种使用于内部，一种是“公开”语言，在与不以论述团体自视

的其他团体发生关系时使用。论述团体使用公开语言，当然视之为纯粹战术性的运用。公开语言无法用来表达论述团体与非论述团体的共通真理，因为，对否认有一个能互通这种真理的公众存在的人，这种真理并不存在。

此中问题是：一般的利益团体与论述团体玩多元主义游戏，能玩多久？大概没有任何理性根据可能使论述团体相信多元主义是政治的上策，甚至良策，这一点几乎是不用多说的。（一个论述团体最后也有可能认为多元主义是政治的上策，或惟一良策，但一个利益团体如果有此看法，只可能是凑巧。）多元主义之存在，全靠其他非论述的利益团体所产生的对它的热情。论述团体寄生于别人维持多元主义的情感力量之上。

有些多元主义者，主要是美国人，认为只要有团体来玩多元主义游戏，多元主义就会发生。这种谈法，在耽迷于扑克牌的文化里好像特别有道理。扑克牌是很有说服力的多元主义模型，因为扑克牌打起来原则上是没完没了的。玩的人随时可以离开，但牌局继续下去。想坐下来玩，只要有赌注就成——钱、资源、“资本”，而原则上你什么时候想抽身，悉听尊便。（我说“原则上”，因为打牌还是讲求风度礼貌。手风奇顺时走人，也就是不给对手丝毫机会赢回一些钱，往往被视为有失君子之风，幸灾乐祸也有失牌品。）这种模型使用于一个许多团体兴衰起落的公民社会，十分贴切，而且特别能说明一个不断变动的社会何以能保持社会稳定：一些外群努力筹措政治资本而加入牌局，牌局里一些团体自认不能再输而退出。

扑克牌式多元主义看起来十分容易包容论述团体，特别是扑克牌桌非常不鼓励多话。扑克牌打起来，邻居之间没有多少沟通。知道你的邻居怎么打法，当然要紧，然而知道就好。你从一个人如何出牌，而不是从他说什么话，推知他怎么个打法。牌桌上的人讲究不泄天机，因此局中人之间不必也不应有任何沟通。这看起来非常像一个由彼此不相沟通的论述团体构成的社会，因此有个问题必然提出来：有什么东西会阻止一个由彼此不相沟通的团体构成的社会无止境持续多元主义游戏？第二个问题也自然而然出现：一个由彼此沟通的团体构成的多元主义，与一种论述团体之间不相沟通的貌似多元主义，如何区别？

这两个问题的答案都是：时间。起初，非沟通的论述团体以不引起注意的方式插入沟通团体构成的多元主义之中。不过，这些论述团体将会由于不好相处而引起一些人不以为然，再不多久，别的团体就会开始明白论述团体玩的是另一套游戏。总括而言，就是“不照规矩来”。这格格不入之感最可能由输赢的态度显示。和打扑克牌一样，多元主义有其牌品风度的规范。正派的玩法，是承认这游戏不会有那么多大赢。不求尽遂所愿，以及输得有风度，是游戏要领。

久而久之，格格不入者声音尖锐起来，使人明显知道他们的存在。非沟通的论述团体并没有真正指望别人会相信他们有理。尖叫之不足，改为以大声取胜；在一个没有人真正聆听的世界里，音量即意义。一般的多元主义团体除了也跟着论述团体放大音量，别无选择。实质上，他们自己也被迫变成论述团体。这时，只有两种可能。一是人人装聋，二是人人想到惟一的清醒做法是作哑，而这与第一种可能其实无大差异。作哑就是非沟通，非沟通是无礼的别称，而礼是最古老的政治字根之一。一个沉默的世界是不合礼的。在一个愈来愈寄望国际组织解决世界问题的世界里，这一点关系匪小。如果世界崩解成论述团体，则政治思想与政治行动的世界就是正在朝彼此相反的方向而去。