

歐洲政治思想史

上中

021124

上海图书馆藏书



A541 212 0007 1739B

1511588

3209B

0213

V.1-2 C.3

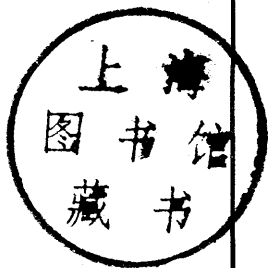
上海公共圖書館藏  
Shanghai Municipal Library

北 京 大 學 叢 書 之 八

歐 洲 政 治 思 想 史

高 一 涵 編 著

商 務 印 書 館 發 行



上 卷

# 自序

研究思想史本來就是一樁難事，而研究政治思想史尤其是一樁難事。爲什麼呢？因爲：

(一) 研究社會科學和研究自然科學不同。自然科學祇能以事實變理想，不能以理想變事實；社會科學却能以理想變事實，不能以事實拘理想。就因爲政治思想可以變更政治情狀，所以政治思想家對於同一問題，各人有各人的見解，各人有各人的解決方法，後來便生出議論紛歧的結果。

(二) 自然界的變遷進化大概都有事實可見；獨人事界的變遷進化，由於事實者很少，由於心理動作的地方很多。故別種科學在十八世紀以前，都已成爲科學，獨社會科學發達在自然科學之後，多半要仿照研究自然科學的方法去研究他，纔有點頭緒。歐洲直到十九世紀纔成爲創造政治科學的時代。故從



前所有的政治思想，都不大合乎科學的律例。

——因爲這兩層原因，所以常常使研究政治思想史的人發生許多困難，

但是凡事有因必定有果，有果也必定有因。譬如太空中一片浮雲浮沉舒捲，好像是很能自由；可是用科學的方法研究起來，浮沉舒捲都不能離開因果的關係。因爲浮雲遇着熱纜上，遇着冷纜下，受空氣迴旋之力纜舒捲。因爲有浮沉舒捲的因，纜有浮沉舒捲的果，並不能夠自由自便的。

政治思想也是這樣。無論那一國那一時代的政治思想怎樣紛歧，怎樣複雜，但總有個派別可以找得出，總有個來蹤去路可以看得見的。因爲我們所研究的思想祇是有條理有系統的智識，並不是胡思亂想的廢話。所以政治思想史的功用就在把許多有條理有系統的思想，用科學的方法，找出他的派別和來蹤去路，爲初學的人理出一點頭緒。

大概每種政治思想總都是時勢的出產品，斷沒有一種思想是『無病呻吟』或是沒頭沒尾的從天空中掉下來的。政治思想多半是時勢的寫真或反動，由時勢產

出思想，復由思想造成新時勢；再由新時勢產出新思想，更由新思想造成新時勢，我們如果承認這層道理，便可找出歷史上政治思想變遷進步的蛛絲馬跡。

我以為研究政治思想史的人可以用科學上分析的方法，尋找每派思想所受的影響。每派政治思想所以結胎成形，都不外下列的三種影響的構精：（一）社會的影響；（二）宗派的影響；（三）個性的影響。

（一）社會的影響 無論什麼樣的超羣出衆的思想家，他的思想總跳不出當時社會實際生活情形的範圍。他的思想的大部分特質，還是社會上的特質；他所以能夠成爲大思想家，就因爲他把他所居住的社會上的傾向，比別人觀察得更清楚；因爲他把他所代表的那個時代的真正精神，比別人表現得格外周到。譬如希臘的柏拉圖（Plato）總算是個理想家了，但是他的思想却沒有一處跳出他所居住的社會的歷史和環境。因爲他受了希臘古代土地公有，斯巴達財產私有公用，和克里特（Crete）島生產物公用的影響，所以主張共產主義；因爲他受了希臘那時把奴隸婦女當作財產看待的習慣的影響，所以主張公妻；因爲他受了希臘各國政體循環變

遷的影響，所以主張政變循環的理論。

政治思想家受社會的影響，可從反正兩方面看出。從正的方面受社會的影響，便生出保守當時社會現狀的學說；從反的方面受社會的影響，便生出推翻當時社會現狀的學說。例如孔丘生在周朝封建時代，便造出尊卑貴賤等階級的政治學說，以求適應封建制度下的政治生活；老聃也生在這時，看出封建制度下設下許多人的差別，便想根本推翻上下賢愚種種對待的名詞，回復到『無名之樸』的世界。

所以研究政治思想史的人，如果把歷史上各時代的社會生活情形弄清楚了，便可以明白某位政治思想家所以發生某種政治思想的一個原因。

(二)宗派的影響 無論那位思想家，祇要是受過一派學說的洗禮，再除去社會

的影響和個性的影響之外，多少總帶點宗派的特質。譬如浩布思 (Hobbes) 洛克

(Locke) 盧梭 (Rousseau) 三個人同是社會契約說家；他們一個主張君主專制政體，

一個主張立憲政體，一個主張直接的民治政體，主張雖然不同，可是他們却有個根本觀念彼此相同的：就是社會成立由於個人同意的契約。他們抱着這個根本觀念，

隨時運用，遇着無政府的時代，就主張人人同意的擁戴一個專制君主，遇着可以實行憲政的時代，就主張人人可以監督政府的立憲政治。遇着專制主義無路可走的時代，就主張主權在民的直接的民治政體。我們研究政治思想史，如果把每位思想家的派別和師傅弄清楚了，便可以明白各派思想變遷進步的線索。

(三) 個性的影響 每位思想家固然是跳不出以上所說的兩種影響的範圍，可是我們仍然不能忘却思想家自己的個性。譬如密爾父子同受邊沁(Bentham)樂利主義(Utilitarianism)的影響。可是老密爾一生祇在樂利主義的範圍內發揮，小密爾後半生却能跳出樂利主義的範圍外去創作。因為小密爾自幼就才氣活潑，就帶有批評的天性，遇事喜歡批評，所以他批評樂利主義的結果，便把樂利主義的範圍大大的擴張，我們研究政治思想史，如果弄清楚了某思想家的才性，就可以窺見某思想家的特質。

研究政治思想史的人，如果試用這種分析的方法，結果便可把歷史上很雜亂的政治思想，理出一條路線，使人家一目了然。



我這本歐洲政治思想史本想照着這個目標做去，可惜我的學力不夠，不能達到這個目的。自初着手到現在，曾經修改過多少次，但總是不能教自己滿意。不過這本書中沒有一處是我個人特創的見解，多是根據各種參考材料而來的。第一編多根據白爾克（H. Barker）的希臘政治學說，第二編和第三編多根據加萊爾（Carlyle）的歐西中古政治學史，此外也略微採用廩林（Dunning）的政治學史和韋羅貝（Willoughby）的古代政治學史。因為是採集各家的著作而成的，所以在壞的方面，這部書沒有特出的所在；在好的方面，却比較憑着個人臆想做成的稍為可信。

此書深感謝胡適之先生替我校正一遍，可惜倉卒出版，事先沒有得到研究政治學史的專家張奚若金岳霖兩先生的指正，祇得於出版後再行請示了。

民國十一年十月

高一涵

# 歐洲政治思想史目錄

## 第一編 希臘政治思想史

第一章 希臘政治哲學發生時代……………一

(一)希臘政治變遷的情形 (二)希臘思想紊亂的狀況 (三)希臘早年的政治思想……………一一

第二章 柏拉圖……………一七

(一)柏氏略傳 (二)柏氏思想淵源 (三)柏氏思想特質 (四)共和篇

(五)政治家篇 (六)法律篇 (七)柏氏的思想和環境的關係……………五五

第三章 亞里士多德……………六〇

(一)亞氏略傳 (二)亞氏思想的方法和性質 (三)國家性質 (四)國

家組織 (五)法律觀念 (六)經濟觀念 (七)理想國家 (八)政治革

命 (九)亞氏政治哲學的價值……………一〇八

第四章 希臘晚年的政治思想…………… 一三三

(一) 政治思想的趨嚮 (二) 斯多亞派 (三) 愛璧鳩魯派…………… 一二四

## 第二編 羅馬政治思想史

第一章 羅馬的政治組織…………… 一

(一) 王政時代的政治組織 (二) 共和時代的政治組織 (三) 帝政時代的政治組織…………… 七

第二章 鮑里貝士…………… 一〇

(一) 鮑氏略傳 (二) 政體和政變循環 (三) 制衡的原理…………… 一六

第三章 謝雪廬…………… 二一

(一) 謝氏思想的來源 (二) 國家觀念 (三) 政體種類 (四) 自然法的觀念…………… 二九

第四章 孫里嘉…………… 三六

(一) 自然和人性觀 (二) 法律制度發生理由 (三) 帝王權力論…………… 四二

第五章 羅馬的法家……………四三

(一)自然法的觀念 (二)市民法的理論 (三)政權的來源……………五三

## 第三編 中古政治思想史

第一章 中古的政治和宗教的情形……………一

第二章 新約和基督教父……………一三

(一)新約中的政治思想 (二)安布魯士 (三)奧格斯庭 (四)格來高

一世……………三〇

第三章 自九世紀到十二世紀的政治思想……………三三

(一)九世紀的政治思想 (二)十一世紀的政治思想 (三)十二世紀的

政治思想……………四二

第四章 阿奎拉聖太摩士……………四五

(一)經院學派的來源 (二)法律的觀念 (三)政權的性質和形式

(四)教權與政權的關係 (五)太摩士後的思想 and 政教情形……………五九



第五章 亶特……………六三

(一) 亶特時代的背景 (二) 國家的目的 (三) 普遍帝國的理想 (四)

神性的政權論……………六九

第六章 馬獻僚和奧鏗……………七一

(一) 十四世紀的政教衝突 (二) 馬獻僚的政治思想 (三) 奧鏗的政治

思想 (四) 馬獻僚和奧鏗的主權及代表制度論……………八二

# 歐洲政治思想史

## 第一編 希臘政治思想史

### 第一章 希臘政治哲學發生時代

政治哲學一定要發生在政治生活紛擾不堪的時候。如果政治生活可以平平安安的過得去，那麼，人人祇要照着原來的風俗習慣，守着祖先留傳下來的老法子做事便夠了；對於當時一切制度自然用不着批評的。等到政治生活擾亂他們，他們便不得不用心思費氣力來討論討論。照這樣看來，政治思想的發生，必定在政治生活已經陷入困難的時候。到了這個時候，環境已經變遷，原來的風俗習慣，和祖先留傳下來的老法子，都發見了不能適應當時需要的缺點；既看見他不能適應當時需要，便不得不研究他的缺點究竟在什麼地方？研究用什麼方法可以補救？如果認為不能補救，看有什麼方法可以代替？這一類的批評討論出見的時候，便是政治哲學呱呱墮地的時候。

無論那種學說祇要能代表當時的思潮，便不是憑空結撰；眼前必然有個對象，身後必然有一種背景；由此結胎，便成爲一種學說。政治哲學的對象和背景，便是當時政治社會的情形，和時勢思潮的狀況。因爲政治情形的擾亂是發生政治哲學的原因，故政治哲學的發生，不但在有了政治制度之後，並且還在政治制度成爲困難問題之後。

希臘政治哲學發生時候的情形，便是這樣。蘇格拉底 (Socrates) 柏拉圖 (Plato) 亞里士多德 (Aristotle) 諸人的學說都完全是當時政治情形的產兒，和思潮激動的反應。現在當沒有敘述他們政治哲學之先，且敘一敘希臘政治社會的背景，和思想發達的情形。

### (一) 希臘政治變遷的情形

希臘直到紀元前七百年周桓王二十年纔有信史可說。那時所謂『希臘世界』不過是許多小小的城市，散在希臘半島和地中海的東岸。各城有各城的政體，組織變遷，都不一樣。就他變遷的大概說來，可分爲四個時期：

(A) 家長式君主政體 (Patrilial Monarchy) 時期 希臘未有信史以前、約在紀元前九百年前荷馬 (Homer) 時代。

(B) 寡頭政體 (Oligarchy) 時期 自荷馬時代到紀元前六五〇年。

(C) 專制政體 (Tyranny) 時期 自紀元前六五〇年到五〇〇年。

(D) 民治政體 (Democracy) 時期 自紀元前五〇〇年到滅亡時候。

希臘最初的君主政體，不過剛剛由家族制度的社會變成政治制度的社會，故政治組織仍不脫家長的範圍。自荷馬到希臘有史時代中間，便是希臘本部許多城市國家由君主政體變成寡頭政體的時代。所謂寡頭政體便是少數有錢財的富人獨占的政治。這是亞里士多德說的。所以變成寡頭政治的原因：(一) 因為當時政權多集中在富豪手裏，這些一年一換的行政官漸漸把世襲君主的大權盜來了；(二) 因為市民的資格非常限制，那些被征服的人，由殖民地移來的人，和一般貧窮的人，都沒有參政權；(三) 因為當時各城市都有反對世襲君主專制的傾向，互相仿效，這一城推翻君主，那一城也趕了皇帝。這便是希臘君主政治所以漸漸變為寡頭政治的原因。

寡頭政治行政上暴厲恣睢，自私自利，在所不免，因此便惹起一般人民反抗。又



因伊奧寧族諸城 (Ionian Cities)

希臘人種原分四族：(一) Achaeans (二) Ionians (三) Dorians (四) Aeolians 雅典便是 Ionians 的代表斯巴達便是 Dorians 的代表。

商業很盛，商業階級的知識財產逐漸增加。對於寡頭政治遺傳上的基礎，已經發生疑意，寡頭政治自身又發見出來許多道德上的腐敗。有些野心家便乘這個機會，大施手腕，為人民盡力打破寡頭政治，得了人民的信賴，便把政權弄到手中變成一種專制政治。但是希臘的專制君主並不像羅馬一樣，不過是野心家做了『因緣際會』的僭主，並不是違反古代習慣法律，暴厲自恣的暴君。但是在酷愛自由的希臘民族之上，建設這種僭主政治，實在不大容易。所以專制政治的時期最短，不過百五十年，便被人民推倒了。

打破專制政治之後，各市的政治大概生出兩種趨勢：在多尼寧族城市 (Dorian Cities)

多恢復從前的寡頭政治；在伊爾寧族城市便趨嚮平民政治。但是恢復貴族政治的城市總居少數，便是恢復，也不過多數與少數競爭，實行平民政治諸市也是這樣。所以自從第五世紀直到希臘滅亡，都是平民政治和貴族政治衝突的時代。國外有波斯年年侵擾，國內又有為保守黨佔據的斯巴達稱霸，對於雅典的平民政

治、意見上發生許多衝突。因此，希臘政治便發生一種紊亂的情形；這種紊亂的情形，便是產生紊亂思想的種子。

## (二)希臘思想紊亂的狀況

希臘的初民，也同別國一樣，在神祕自然界中過了多少年的生活；直到紀元前

第六世紀還沒有科學的思想發生。哲學思想到皮塞高 (Pythagoras) 大約紀元前五八〇年生

五〇〇年死。學派發生之後，大家對於那些建築在專斷的神祕的基礎之上的社會制度

纔發生一種批評的研究。當初不過祇研究事物的世界，後來便應用這個方法來研究人類的思想精神。一般哲學家到了此時，遂討論人生意義，分析人與人，和人与宇宙的關係。又拿倫理觀念來論究現在社會政治情形，便成了倫理的國家觀；因為倫理的國家觀又惹起了是非善惡標準的問題。這個問題，便是希臘哲學家終身辯論的事業。

希臘哲學思想所以這樣發達，大概有幾層原因：

第一政體變亂的影響。希臘各城除了斯巴達一城政權為斯巴坦人 (Spartans)

獨占，

斯巴達社會共分三個階級：(一)斯巴坦專掌政權；(二)皮尼奧高(Peritiko)專營工商各業，亦有政權；(三)海羅惹(Helots)這一階級永遠壓在底下，專做農奴的事

政體，沒有

始終保存貴族政體外，別的城市大概都由君主政體變到貴族政體，由貴族

政體變到專制政體，再由專制政體變到平民政體。從紀元前六世紀到四世紀——從

梭倫(Solon)

希臘七聖之一，紀元前六三八年五五九年。

至柏拉圖亞里士多德——都是貴族平民互爭政

權的時代。當時有許多城市突然變成平民政治，貴族雖然失掉政權，因為家世財產的關係，在社會上還很有勢力。平民雖然在法律上得到政權，但是家世財產知識的勢力仍然比不上貴族。所以韋羅貝(W. W. Willoughby)說：

跟着政治成功，便來了政治的危險；跟着平民政治進步，便來了行政方法的退步，外交的知識缺乏，對外方策不定；跟着哲學思想發展，便來了社會的倫理的無政府理想。新理想新政治發生，引起雅典人民道德墮落，愛國心衰退；這便是爭論的問題。當時普通觀念，便是第五第四兩世紀發見雅典一部分政治上倫理上顯然共見的衰頹。古代政治學史第七十頁

可見得當這個新理想新制度發達時期，便是遺傳的風俗制度道德倫理根本

動搖的時期。又兼各城制度不一，有許多材料可供學者研究比較。研究比較的結果，便不得不取一種批評的態度，假定一個理想的主張。要問國家真實的意義，要想出一個最好的國家模型。你爭我辯，你是我非，這便是當時思想紊亂的第一個原因。

第二民治盛行的影響。雅典各市的政權最初祇歸一小階級貴族(Eupatridae)執掌，行政重要的主體，便是每年選出九人團體的執政官(Archons)和因議會地方得名的元老院(Areopagus)兩個機關。後來又設立一個總包自由市民在內的平民議會(Ekklesia)來選舉執政官；又設一個四百人的議院，決定平民議會召集日期和決議事項，並監督平民議會所發布的條例執行。這時雅典的政權已經漸漸由貴族轉到平民手中去了。到了民政盛行的時代，又設五百人的議會，和那用抽籤的方法，從全體市民中選出五千人分作十班的人民法廷，叫做Dikasteries；把古代執政官和元老院的政權通通收沒去了。這是政治上的關係。再說社會上的關係：從前雅典各市的貴族政體都設在地主和農奴之上；那些無產階級，因為經濟迫壓，也沒有希望和興趣同有錢的人來爭政權。後來因為同外國通商，遂發生一種商業的



有產階級。原來的地主，也因經商，飽嘗外國的思想，漸漸出來主張維新。這時政體已變爲民治，要想以自己的能力奪取權勢，非長於政治議論不行，所以舌辯同理論竟變成政治家唯一的武器。白爾克(E. Barker)說：『平民政治自身便是尙辯論的政府。這種政府是「以言論」組成的，萬事都交付「以這個敏捷的思想打倒那個」的爭論場中去決定。』希臘政治學 第四頁可見得希臘的民治政府便是市民自由辯論的戰場，這個自由辯論的戰場便是思想紊亂的產母。

### 第三波斯戰爭的影響

波斯戰爭

自紀元前五〇〇年到四七九年

所以在希臘制度上發生極

大變化，都因爲在思想上發生極大變化的原故。這種防衛民族的大戰，抵禦『野蠻人』的大戰，便是給希臘人思想自由的最大衝動，便是給希臘的民族自覺個人自覺的最大動機。亞里士多德說：

波斯戰爭之後，希臘人誇耀他們功績，人的範圍推得更廣。他們得到一切知識做他們的領域，沒有限制，但求格外廣博的學修。

可見得大戰爭之後，希臘思想的趨勢便從遺傳的宗教的神祕世界，跳進創作

的自信的人事世界。戴非 (Delphi) 神的地方 的勢力彷彿無形取消。大家都覺悟救出

希臘危險的『是人類不是上帝。』人本主義便起來代替宗教。所以蘇福克爾 (So-

phocles) 希臘詩人，紀元前四九五年生，四〇六年死。 的詩說：『一切最強的東西之中沒有再比人強。』

這種打破迷信神力歸到信賴人力的趨嚮，當然要生出『個人主義』和主張『人爲萬物準則』的『哲人派』(Sophists) 的思潮。

綜看以上三種原因——政體變亂，民治盛行，波斯戰爭——便知希臘當這個時代

正是思想脫胎換骨的時期。這派哲人都以辯論爲事，所以日本譯哲人派爲詭辯派 很像中國老子

少正卯鄧析一流人物，專以『絕仁棄義』『絕聖棄智』『飾褒熒衆』『反是獨立』『操

兩可之說，設無窮之辭』爲事；又像墨氏之徒『倍譎不同』好以『堅白同異之辯相

訾，以綺偶不忤之辭相應』一樣。哲人的派別很多，最有名的，大概有下列幾種：

(A) 文法家。辨論言語起源的根本問題，研究他是人類創造的，或是天然生成的？

(B) 邏輯家。辨論『異』『同』的觀念，和『論斷』的性質。

(C) 修詞學家。如高捷士 (Gorgias) 之流，講究辯學，因為這是青年政治家最需要的。

(D) 道德論家或政治論家。因為道德和政治是與人人有關係的。

此外更有些是稗官野史家，有些是神智學家，有些是生理學家；他們的議論，有的樂觀，有的懷疑，有的為舊道德辯護，有的為暴君辯護，有的為法治辯護。即如愛里斯的霍皮士 (Hippias of Elis) 又是詩人，又是算學家，又是神秘家，又是道德家，又是研究音樂家，又是美術的賞鑑家，又是雄辯的著作家。這些哲人多不是希臘本部的人，如高捷士是從西西里 (Sicily) 來的，蒲魯德高 (Protagoras) 是從阿撲德納 (Abdera) 來的，索謝馬秋 (Thrasymachus) 是從查士敦 (Chalcedon) 來的，蒲魯底克 (Prodicus) 從錫奧斯島 (Ceos) 來的。他們因為希臘是知識中心，所以都從四面八方趕到，做第一流專門教師，拿舌辯和實練教人。照這樣看來，希臘這時的世界，真是個『五方雜處』『邪說橫行』的世界！蘇克拉底、柏拉圖等守舊派痛恨他們，也同中國孔丘、孟軻等痛恨少正卯和楊朱、墨翟一樣。這種反動的結果，便成就蘇氏、柏氏一派。

的哲學。

### (二)希臘早年的政治思想

希臘早年政治思想，要以荷馬（Homer）荷馬的生年月日不能確定，據近代學者考訂，大概是紀元前一〇〇〇年到九〇〇年之間的人。爲起首的人。荷馬很相信『帝王神權說』，以爲王是天帝（Zeus）的子孫，故有神權。他說：

多數統治並不是好事；祇要一個首領，由神給他權力，以便統治。（見Hesiod詩中）

到了海簫（Hesiod）紀元前七〇〇年前後的人。政治組織漸漸成爲貴族政體，但神權說

仍然大盛。他說：『王是對於神負責任的，如果王和貴族不行正道，必遭天罰。』可見得這個時代政治思想剛剛從迷信之中見出一點雛形出來。海簫當紀元前七世紀遊歷希臘，已做詩痛寫平民的苦狀，很足以引起改革社會的思想。

後來商業漸漸發達，希臘人多和海外鄰國通商，國內便生出貧富兩種階級。財產權力盡在富豪階級手中，貧民的生計上遂大受迫壓。所以亞里士多德批評那時社會狀態說：

那時政制祇作寡頭政治的保障。平民連小孩子都做富貴人家的奴隸；耕種富家的土地，不過僅得收穫的六分之一罷了。如果不繳納上去，不但土地牛羊都被沒收，便連小孩子也要拿去做抵押。一切借債，都要拿人身作抵押品。且因絕對的不給平民的參政權，遂漸漸發生生計的危險。平民什麼也沒有，連什麼也不給他們。

照亞氏這一段話看來，可見得希臘當紀元前六百年的時候，貴族因為有執政的權力，越弄越富；平民因為沒有參政權，越弄越窮，連人的身子都做了抵押品了！當時經濟何等危急，平民生活何等困難！這種危急困難的情形，便逼着梭倫出來做了一番經濟改革，憲法改革的空前的事業。

梭倫的政治理想便是建築『社會的平等』。他的着手方法，便想把貧富分離的國家，造成貧富均等的國家。一方面限制富者使用財力的範圍，一方面改善窮人的生活。把窮人拿身體作抵押的借債一律取消，並禁止借債人以身體作抵押品。解放農奴，使他們自由耕種，不做土地的附屬品。又給外國人的機會，讓他住在亞特加

(Attica) 拿工業來引導平民，使平民於農業生活而外，更可做工業商業的生活。又定下土地所有權的限度，和用『節用律』(Sumpuary laws) 來限制富人濫用錢財的權利。但是梭倫的經濟改革並不是均貧富的政策，不過是一種消極的調和政策。所以他說：

我並不是想奪取富者的財物，是想使富者與貧者調和。這是我當然有的權利義務。

梭倫的憲法改革，也是貴族和平民並重。但他雖然不以家庭的資格為參政權的標準，卻以財產多寡為參政權的標準。照財產多寡，分人民為四個階級。第一階級有被選為執政官的權利，第四階級祇有選舉權，並無被選舉權。又設下四百人的議會，從第一第二第三各階級中選出議員，第四階級不得參與。對於司法也把權限擴張了許多，使他得直接監督行政官。梭倫的憲法改革，本是想使貧富階級的政治權力，調劑平勻，不讓一階一級獨占過去。且看他說：

我給人民這種權力，各當他們的本分。既不少給，也不過分的多給。我很注意，恐

怕教有勢力有財產的人平白無辜的受苦。我對於貧者富者一體保護，不想使那一部分誤占優勝。

他這種調劑均平的用意很可欽佩，可惜他的建設仍然脫不掉以富人爲政治中心的弊病，結果貴族的權力仍然大盛，不久又生出階級的戰爭。

希臘人從前祇跟着古代習慣走，道德法律都從古代宗教的教義和儀節而來的。到了紀元前五六世紀的時候，希臘人對於祖先傳下來的宗教道德法律都有一點懷疑了。想研究人類行爲的標準，到底是遵照天然的法則，或是由於人爲的法則。皮塞高出來，成了一個學派，把個人間的道德法律怎樣設立，社會與個人有怎樣的關係，政治上規則道德怎樣制定……種種問題拿來重新研究。皮氏是幾何學大家，故說宇宙本體是『數』(Number)不是物質。更拿數的原則來解釋『正義』(Justice)說：『正義便是一個數，是一個數自乘起來的自乘數。』他的意思就是說：自乘數是由於相等的數乘將起來的，故自乘數完全調勻。如果『正義』同自乘數一樣，那麼，正義的基礎便建築在以同等分子組成的國家的觀念上了。換句話說：正義的政

治社會，必定要由平等的分子建設起來；如果侵佔他人的本分，便失掉公平，喪掉政治社會的道德了。這種正義的觀念，便是當時社會生活不公平的反響。後來柏拉圖和亞里士多德的正義觀念，都受皮氏的影響很多。

紀元前第五世紀，希臘思想發生極大的變動。從前祇研究自然，現在纔研究人性；從前祇有自然現象的臆說，現在纔有脫離自然現象臆說的政治思想；從前以為道德法律國家是天然生成的，現在纔曉得道德法律國家是人類創造的。這種思潮都是受交通頻繁，民治盛行，波斯戰爭，和皮塞高主觀的哲學，海來克里特 (Heraclitus)

(litus) 紀元前五三五—四七五年。

自然變化觀念的影響。

海來克里特說宇宙是時時變遷的，譬

變更，不是從前的水了。他又說政治的原動力在於共同的理智。

因為那時有這些空氣，所以纔養成以『人類為萬

物的準則』的個人主義，或無政府主義的哲人派。

哲人派人數很多，主張很不一致；但是多數的意見，總想打破現狀，推翻從前的宗教道德習慣法律，注重到個人私利。不過他們之中，有的主張專制，有的主張平等，有的注意快樂，有的注意自由罷了。他們在歷史上既可算是第一次主張『個人主



義』的，又可算作第一次主張『政治契約說』的。他們以爲『政治社會並不是天然生成的，乃是個人由契約結合起來的。』自然世界是個你爭我奪的世界；因爲這樣，所以纔建設社會防止戰爭，纔由一部分人定下契約，結成一種勢力，來統治別人。國家的建設，不是強者想組成團體來制服弱者，便是弱者想組成團體來抵禦強者。但是無論怎樣，總可由此得到一個斷案：說國家是在個人利益的基礎上，由人工創造起來的；說人類並不是天然的社會的動物，統治者並不是以公共利益爲目的的。蘇氏柏氏亞氏幾個人的政治哲學，便是受哲人派這種觀念的反響。

蘇克拉底 (Socrates)

紀元前四六九  
三九九九年

的政治思想，比較哲人派要算很守舊的。

他以爲人類的天性總以社會的和政治的生活爲主，國家不是由個人意志產生的，乃是上帝或自然的出產品。人類固然是一切的準則，個人的理性固然是一切權力的淵源；但是個人所有的理性，祇是總管一切人類社會，世界的天理的一部分。故理性爲人類通同有的東西，由理性的動作而發見道德律。道德律是人類幸福的標準。蘇氏哲學是道德的哲學，不像哲人派主張本能的和個人主義的。大概希臘當

紀元前五世紀的時候，國內一切根本動搖，哲人派算那時最有勢力的思想家，他們崇尚個人，打破現狀，自然要惹起保守派的先生們反對。蘇氏柏氏就是這種時代思潮刺激起來的。

以上所說的都是適當時政治社會情形的背景而發生的思潮。要想懂得柏拉圖亞里士多德的政治學說，一方面須先懂得那時政治社會的背景，一方面又須懂得那時時代思潮的情形——這就是這一章的用意。

## 第二章 柏拉圖

### (一) 柏氏略傳

柏拉圖 (Plato) 雅典人，生於紀元前四二八年。Philo 哲學史說是生於四二七年，又有人說生在四二九年，便是

是柏尼克里 (Pericles) 死的那年，此從白爾克 (Barker) 說。他生長在雅典貴族家庭，克尼敷 (Cleisthenes) 三十個暴君之一。便是

他的叔父，在希臘歷史上算是一個有名的暴君。因為門第如此，所以後來竟有人錯認柏氏的家庭大受克尼敷的影響，或錯認柏氏反對雅典民治的偏見，是從家族教育上來的。究竟他的家族還是民黨，不是王黨，與梭倫很有關係，柏氏後來在法律篇

(The Law) 中，主張混合政制，到可說是受家族教育感化的。

柏氏二十歲的左右，便同蘇克拉底來往，學問上受了很大的影響。到紀元前三九九年，蘇克拉底宣告死刑，他便同蘇氏幾位學生逃往美加納 (Megara)，就優克尼 (Euclid)。他在這個時候很同美加納的人往來，把他哲學的基本觀念改變許多。

從美加納到色林 (Cyrane) 埃及 (Egypt) 大希臘 (Magna Graecia) 西西里 (Sicily)。在大希臘與皮塞高派交好；他的公共生活，社會交際，文學科學的趣味，都是從皮塞高派學得的。到埃及及知道階級分工的價值，後來竟在共和篇 (The Republic) 中極力主張階級分工的政治。到西西里接識底昂里士一世 (Dionysius I) 極力說專制政體的壞處，因此招忌，他的身子竟被人家賣作奴隸。直到四十歲上下，纔恢復自由，重回雅典。於三八六年，在雅典開設大學院，大收學徒。自此以後，便成了哲學派的首領。

柏氏死在三四七年，一說在三四八年。

柏氏的計畫：想教出一個哲學家出來實行賢哲政治。所以於三六七年再往西西里，去教底昂里士二世，想把他造成一個哲學的君主，把西西里做成理想的國家。

但是連去兩次都沒有成功。自這回試驗失敗，柏氏的理想政治不得不略爲變更；不得不從君主獨裁政體變到混合政制。這就是柏氏法律篇三六一年做的政治家篇的主張。所以和共和篇不同的原因。

## （二）柏氏思想淵源

柏氏前半生幾乎全以敘述蘇克拉克底的哲學爲事，可見他受蘇氏影響之大。希臘講學的方法是『臆擬法』（Method of Adumbration），設下模糊影響的比喻，真意隱隱約約，使人不容易明白。哲人派用的是一種『序列法』，把論題依次排列，循一定程序來行口辯。到蘇氏便用一個『辯證法』（Dialectics），用主客問答體來辯明真理。柏氏把這個方法，看做發展智識的技術。

蘇氏對於政治哲學雖然沒有直接的貢獻，但是他對於思想實在有很大的功勞。在蘇氏之先，萬事都照着習慣經驗去做，不必問他何以要這樣做？到了蘇氏便要問一問『爲什麼』這樣？這是『什麼原因？』這樣一問，便不啻把古代所奉爲天經地義的習慣根本推翻了。蘇氏最痛恨思想界的紛亂，他以為知識即是道德，道德界紛

亂，就因爲知識界沒有是非善惡標準的原故。所以柏氏畢生的精力，都用在從思想紊亂之中找出是非善惡標準一件事上。

蘇氏生平最痛恨的是哲人派，他的思想多是受哲人派激刺的反動。所以我們要追究柏氏的思想來源，必定要懂得蘇氏的學說。要想懂得蘇氏的學說，又不能不懂得激動蘇氏反響的哲人派中幾種重要的思想。

一、蒲魯德高 前邊說過哲人派思想的大概，現在且說這一派代表人物蒲魯德高的幾種重要的思想。蒲魯德高是一個大教育家。他極力反對希臘舊式的『學堂教育』。他說『人是萬物的準則』。這個準則不可不正確；若不正確，便不能度量萬物。因此便注重教育。他的教育的目的：在造出『良好的公民』。在使人能够分別什麼是好的，什麼是不好的。

他說人的道德不是天然生成的，是由知識得來的，是可以教育造成的。他的知識論有三種說法：第一式是『誰見一物，以爲怎樣，便是怎樣』。第二式是『我見物以爲如此，便是如此；你見物以爲如彼，便是如彼』。第三式最著名，是『人是萬物

的準則，有便是有，無便是無，都以人爲準則。』

他說知識並沒有真假之分，祇有好不好之分。譬如我在病中以糖爲苦，不病的人以爲是甜的，祇能說不病的人知識好一點。一切教育祇是要人去掉不好的知識，得到好的知識。

總之蒲魯德高的學說祇是一種尊重個人以個人主觀的區別爲萬物準則的知識論。

1. 克尼克士 (Callicles) 柏拉圖書中有一個少年哲人，叫做克尼克士，主張一種『強權即公理』的政治學說。他說：『一切法律都是無能爲的大多數人所造的。他們的目的全是自私自利。他們用禮法去壓制那些強有力的少數人，以免那些少數強有力的人起來侵奪他們的權利。他們說權術欺人是可恥的事，是不公的事。其實他們所說的「不公」不過是人類貪多好勝的人情，他們自己無能，故巴不得大家都主張平等……其實「不公」「不平」乃是天道。強的所得應該比弱的多些。這纔是天理。無論人類獸類，強的征服弱的，強的享用多於弱的，即是

公道……獨有人造的禮法，不但不認這個天理，還要竭力把那些強有力的少年從小就馴服下來，像獅奴馴伏獅子一般；天天哄他們道：「你須要知足，你須要公平。」但將來總有一日，有人不肯受這樣壓制，不肯受這種馴伏，咆哮跳出去，推翻一切禮制，推翻一切不合天理的法律。到了那時，如今的奴隸也會大起革命，推倒我們，翻作我們的主人翁，那纔是公道大彰的時候了。」

由克尼克士的話推想起來，可見得那時禮法，實在使人不滿意。他這種說法，很可以代表那時想推翻一切現狀的激烈派的思想。

三、索謝馬秋 (Thrasymachus) 柏氏書中又有一個少年哲人名叫索謝馬秋。他

說：『世界上公道的人最吃虧。你看……政府收所得稅，公正的人定多出些；不正的人定少出些。再看政界中，那正人盡忠無私去辦公事，卻得不着公家的酬報，還被許多親戚朋友罵他不通人情。那不正的人，卻處處受榮譽，恰與正人相反……最不公的是那最大罪人偏享最大的幸福；那些最公正的人卻受最大的苦惱。』

即如專制暴君強奪他人的財產，把整國的土地產業，估爲私產，這豈不是大惡！這

種行爲，就是單做一件，若被人知道了，都應該受大罪重罰。做的人，人都稱爲「賊」「盜」「偷兒」等等。——但是那做君主的，不但搶劫財產，還把產業的主人都做成他的奴婢。世上的人不但不罵他罰他，並且恭維他，說他好福氣呀！……故我說不公道的勢力權利還比公道的更大。公道是爲有強力的人謀利益的，不公道是各人自己的利益。」

這就是『竊鈎者誅，竊國者侯』的注脚。社會上既有這樣不平的情形，怎能教激烈的少年不生革命的思想呢！

這是哲人派中幾個很重要的思想。在那種社會狀態之中，當然要生出哲人派破壞的議論；有哲人派破壞的議論，當然又要生出蘇氏柏氏等守舊派的反動。哲人派的主張雖然不能一致，但是大概總是主張個人主義，主張政治契約說，主張強權即公理說。對於當時社會的制度禮俗，總不肯糊裏糊塗的承認，必定要拿主觀的知識去批評他，拿獨立的見解去推翻他。這種獨立的思想，評判的精神，造成一種空氣：蘇氏柏氏的思想，便是在這種空氣中醞釀出來的。



蘇氏柏氏痛恨那時哲人派太偏向破壞的方面，所以主張一種建設的哲學。既不滿意哲人派的主觀主義和懷疑主義的知識論，又不承認哲人派政治契約說。哲人派尙口辯，講策略，教人去取得未得到的權利，並保持着已得到的權利；蘇氏柏氏卻尙政治教育，想使治國的人有選擇良好政策的能力。哲人派的目的，是替人想法子，教人怎樣得到國家之統治權；蘇氏柏氏的目的，卻在知識，想教人拿知識做做事的工具。柏氏書中，處處用蘇氏做說話的人，到底那些話是蘇氏的，那些話是柏氏自己的，自然沒有人能够分別出來。可是惟因柏氏想說的話都借蘇氏的口頭說出來，更可推想他的思想受蘇氏的影響之大了。

### (三) 柏氏思想特質

柏氏政治哲學多和別的科學雜在一塊，要想單檢出政治哲學來說，很不容易。他不把國家看作法理的組織，所以波羅克 (S. F. Pollock) 說：『柏拉圖的共和篇對於政治學沒有貢獻。』究竟柏氏何嘗沒有貢獻於政治學的地方，不過把政治倫理雜在一塊，使人家易於忽略罷了。柏氏前半生，專以傳述蘇氏的思想爲事，可算在

『述而不作』的時代。他總想造個理想國出來，不是想教賢哲做君主，便是想教君主爲賢哲。總相信真理最高，君主制最好。祇信人治不信法治。後來思想漸漸改變，又有點相信法律和混合的政體。可是他祇認爲可以實行的，卻不認爲合乎理想的；祇認爲比較好一點的政治，卻不認爲最好的政治。如果拿柏氏同別人比較，可算是個理想家；但是祇就柏氏自己說，可說他前半生徧於理想政體，後半生漸漸趨到實際政治。

凡是唯心論家，大概多不免把抽象的觀念看作實在的東西。柏氏是一個理想主義家，所以說『真知』(Real Knowledge) 必定要離開物質的渣滓，純從抽象方法得來。純正哲學的主體，並不是公共能察覺的物的自體，乃是物的玄想的意象。真實的馬和馬學的主體，並不是這個馬，那個馬，單是普通的馬，和馬的意象。由此推想，真實的政策和政治學的主體，並不是這個政策，那個政策，乃是普通的政策和政策的意象。因爲把意象看作獨立存在的東西，所以他眼中的國家社會便是一種有知識。有感覺的總體。且看他共和篇第五卷中說：

最有秩序的國家很同一個人相似。人的肉體祇要有一個指頭受傷，痛苦的感覺便由身體傳達到精神；國家也彷彿是這樣，如果國民中有一個人感受什麼苦痛，國家全體也同這個人同時感受同等的苦痛。

這就是柏氏把觀念看作實在的結果。其實柏氏祇認國家是人類精神的產物；後來人家看見他把國家比作個人，便說他是主張『國家有機體說』。到了海格爾（Hegel）康德（Kant）鮑生葵（Bosanquet）一派人出來，都崇拜這種抽象的國家觀，以國家爲『神的意象』，『精神的實體』，看作超人類而獨立存在的東西。因此便把個人的人格意志自由都消納到這個無影無形的國家實體中去了！

柏氏同蘇氏一樣把知識看作道德。說真實的道德祇是道德的『意象』，真實的知識祇是意象的理解。祇有得到極端抽象知識的人，纔能明白善的真正意思。無知無識的愚民，想過善的生活祇有服從有天資，有教育，能明白善的真正意思的賢哲指揮命令。——這便是他主張賢哲政治的原因。但是柏氏雖然說人類資質不同，卻不主張『命定主義』，以爲人類的分位都由教育決定。所以柏氏的理想的政治制

度，便是理想的。教育制度；最好的國家，便是最好的學校；最有功效的政治，便是能够造出好人的政治。——這又是他倫理、教育、政治，所以不分的原因。所以政治學成爲獨立的有系統的科學，祇自亞里士多德始，並不自柏拉圖始。

#### (四) 共和篇 (The Republic)

共和篇內容很複雜；有的是說玄學，有的是說道德哲學，有的是說教育學，有的是說歷史學；政治哲學不過占中間一部分。總而言之，可叫做『人的哲學』(Philosophy of man)。全書大概可以分爲五部：第一卷及第二卷上半可分爲第一部；大致是辯論正義的性質，卷第一和提出在國家中找出正義的意見，卷第二卷上半這是共和篇的導言。自第二卷後半到第六卷可分爲第二部；大致論國家的建設組織，和軍人階級的教育及生活的情形，卷第二卷下半及第三卷論國家和國家的特性，卷第四論軍人階級妻子財產，和理想國家的實現，卷第五論統治者的性質和教育，卷第六這是說明理想國的內容。第七卷可分作第三部；論知識的實性和精神的發展。第八卷可分作第四部；論當時國家的類別性質和變革的原理。第九第十兩卷可分作第五部；論個人與國家的

關係，和詩歌技藝的性質。與政治哲學最有關係的便是二、三、四、五、六、七、八諸卷。

柏氏這部書內容雖然很雜，但是他的主張卻有一貫的線索。他本想通論『人的哲學』，所以他第一個問題便是『什麼是善良的人？』或『怎樣造就善良的人？』希臘人的思想，凡是善良的人，必定是國家之一員；也必定要是國家之一員纔可造就得好。所以第二個問題便是『什麼是善良的國家？』或『怎樣建設善良的國家？』又因為自蘇氏以來都把道德知識看作一件事，以為凡是善良的人必定要有知識。所以第三個問題，便是『什麼是使人善良的真正知識？』最後還有一個問題，就是『知識既是做善良人的條件，那麼，好國家應該用什麼方法引導市民向真正知識上去？』解答這個問題，自然祇有說教育是必要的了。這便是柏氏共和篇大旨的一貫。

以下再把他幾個重要的觀念提出來：

### 一、正義

研究人類哲學必先要研究人類的道德，人類的道德的標準就是正義

(five), 所以共和篇開宗明義第一章便辯論這個問題。什麼是正義呢？簡單說來，便是給各個人一個公平的機會，讓他去磨勵精神的道德的物質的才能。理想的政治便是各個人因才定分，循分服職的國家。正義並不是什麼強者的利益，並不是治國的人爲着自己的利益；所以政治的目的不在自己的報酬，乃在謀被治的人的福利。譬如做醫生的，不是爲着自己的利益，乃是爲着病人的利益；牧馬的人並不是爲着牧馬的技術，爲的是馬的利益。所以共和篇中說：

索謝馬秋，無論技藝政治，都沒有單圖自己利益的；不過像我前邊所說的，爲的是被治者的利益；是有意圖弱者的利益，並不是圖強者的利益。第一

善良的政治家做政治的當局，本是無可如何的，不是願意的；不是爲金錢名譽懲罰，單是爲着人民。善良的執政的人，便是正直無私的人；正直無私的人便是有智識有道德的人。結果，所以把正義和智識道德合而爲一。——所以把政治學和倫理學合在一起。

人類最高的生活便是正義的生活；正義是個人的道德，也是國家的道德。因爲

國家也同一個人一樣，且比一個人更大；從個人身上考察正義不正義的性質，不如從國家中考察更容易懂得些。我們要先懂得國家發展的經過，正義不正義的發生自然很容易找出。所以柏氏論到這裏又改變論題，先研究他的理想國家。因為在理想國家之中，自然更容易找出一個正義的意象出來。

## 二、理想國家

柏氏以爲國家是應付經濟的需要發生的，人類孤立，想拿一個人的力量來應付自己的需要，得到完全的生活，事實上絕對做不到，故不能不倚靠社會，倚靠多數人合作的能力。且看他述蘇氏的話：

自我看來，國家是應人類需要而生的；人類有許多需要，無論何人都是不能自己供給自己的……我們既有許多需要，並要許多人來供給這些需要，這個人爲這個目的要得這個人幫助，那個人爲那個目的要得那個人幫助；當這些互相幫忙的人，合住在一塊的時候，這個居住團體便叫做一個「國家」。

他們根據彼此利益的觀念，互相交易，一個是與的，一個是取的……我們到

此纔起首造出一個國家的觀念；但是真正創造國家的便是『必要』(Necess-

aries)

他是我們發明的產母。

第二卷

由此可見柏氏把國家的起原的動機放在人類的需要上；把國家構成的基礎建築在各盡所能的社會互助上了。

人類的必要是些什麼呢？柏氏以爲第一種的——最大的——必要便是食，第二是住，第三是衣。城市國家便是供給這三種必要的社會。這個人是農夫，那個人是建築家，別的是織布匠，再加上幾個做鞋的，和供身體需要的，便成一個社會。柏氏似乎很把國家的功用，看作應付人類生活的工具 (Instrument)。如果再能脫掉希臘人國家觀的彩色，不把國家看作自己生存體，不把個人權利消納在國家總體之中，也許老早就成一種國家工具說了。

國家爲什麼要建設在社會互助的精神上呢？因爲人性各有所長，長於農事的人，未必更能長於建築；長於建築的人，必不能更長於織布做鞋。這都是因爲天性限制的。原故。共和篇中說：



我們不是生來就是彼此一樣的；天性各有不同，有的長於做這件事，有的長於做那件事。……如果一個人做事，不能適當其時，必使事業荒廢，……倘若這個人在適當的時間，做他天性相近的事業，把別的事讓給別人去做，那麼，做出的量數必更加多，方法必更容易，品質必更優良。

第二卷

可見得柏氏在那個時候已經反對『泛勞動主義』，已經先斯密亞丹 (Adam Smith) 發明『分工』的原理，主張一人一業主義了。斯密亞丹祇說分工的原則適用於工業，不適用於農業，且更有市場寬狹和資本量數的限制；柏氏不但承認分工可得到客觀的生產上的利益，且得到主觀的人格上的利益。柏氏分工的理由有三種：(一)人類天性各有不同；(二)專門做一件事容易熟練；(三)節省時間。但他認為最大的利益便是發展人類的人格爲什麼呢？因爲各人如果專做一件事，便各認備的事爲分內的事，安分守己的去做，因此便發達各人對於事業的責任心。這種責任心便是人格的基礎。倫理的國家便是爲發達人格而設的機關，所以認定分工的事不但是經濟的原則，並且是決定分位、尊重責任、發展人格的倫理上的必要。

人類天性有什麼不同呢？照柏氏說：人類有的是混合金質造成的，有的是混合銀質造成的，有的是混合銅鐵質造成的。人類天性可分三種：（一）叫做『理』（Reason），（二）叫做『氣』（Spirit），（三）叫做『慾』（Appetite）。各種資質都有正當的職務。居腦部，可以養成萬事的規則；氣居心部，可以供給活動的精力；慾居腹部，可以應付必要的刺激。國家需要人民有四種道德：（一）智慧，（二）勇敢，（三）節制，（四）公正。智慧可以治國，勇敢可以護國，節制可以制止慾性的放縱，公正即是正義，是三種道德中的共通道德，所以引導各種天性，使他各盡各的職務的。

社會應該因人類天性不同，分爲三個階級。金質的人，富於理的人，分做哲人階級；銀質的人，富於氣的人，分做軍人階級；銅鐵質的人，富於慾的人，分做生產階級。第一階級是智識界的哲學家組成的；他的職務專在治國，有完全指揮支配權，所發的命令便是法律。第二階級是勇敢耐勞的人組成的；他的職務專在保護國家，維持秩序，執行第一階級的命令。第三階級是愚怯的有嗜慾的人組成的，專做農工商各業；他的義務在服從上級的命令，他的職務在生產物質，維持國家的生活。哲人階級的

根本道德是智慧，軍人階級的根本道德是勇敢。至於節制公正兩種道德又是各階級應該有的，節制所以制止個人私利服從全體公利，公正所以指導或限制各種與天性相近的正當行爲。一國之內，會治國的治國，會護國的護國，會生產的生產，因才定分，循分做事，這便是大大分工的理想國家。

這種理想國家怎樣纔可實現呢？柏氏以爲必得哲學家做了帝王，或帝王有了哲學家的精力，纔可成立，哲學家的權限，不但指導特殊的事體，凡全國事業都由他一人指導。因爲他超羣出衆，大智大慧，所以不要法律去拘束他，他的命令便是法律。由此看來，柏氏理想國家便是專尚人治的君主獨裁的國家。

### 三、教育。

柏氏造就治國護國兩階級有兩個方法：（一）實行公共教育制度；（二）實行共產主義。希臘人的見解國家和教育是分不開的。因爲他們一方面把教育看作引導市民適應國家生活而設的，一方面又把國家看作爲實行市民教育而設的。共和篇中所討論的並不是政治組織問題，乃是教育方法問題。柏氏以爲單靠立法斷不能

造就出來適應社會制度的市民。如果民性健全，便沒有法律的必要；如果民性不健全，便有法律也沒有用處。哲人的帝王，祇是教育造就的結果。大概自柏氏看來，——希臘人看來——教育便是個人朝真理上走的，朝正義上走的一條大道。

柏氏教育的方法很有些像斯巴達，卻和雅典不同。雅典的教育是私設的，教育義務由家族擔負，梭倫法律「令做父母的在家教小孩子認字」便是明證。結果人民都沒有社會的政治的知識。

柏氏因反對家庭的教育權，所以更進一步要廢除家庭制度；因為看見私設教育的弊病，所以主張公共教育，教育責任由國家擔負。但是柏氏並不主張教育普及，不過主張教育治國護國兩個階級罷了。因為國家負教育的責任，所以國家便是教育的機關；因為國家是教育的機關，所以政府的責任便在以知識引導全國；因為祇有哲學家有真正的知識，所以政府當局必定要是哲學家。理想國中官吏唯一的職務，便是教育；不但青年要受教育，便是成人也要受教育，教育青年必須身體與精神並重，到了二十歲之後，才偏重精神教育；到三十歲後，再檢查他的才能，看可以劃歸那個階級。如果有可以研究高深哲學的，一直教到五十歲，再編入治國階級。哲學家要離

開市民居住，專門求哲學的觀念，並教他脫離家庭財產之累，安心做公共事業，毫沒有私利心雜在中間。柏氏相信教育的力量很大，賢哲軍人都是教育的結果。所以他雖然主張人類天性不齊，和階級分位之說，但他的階級分位，是教育訓練的結果，不是天造地設的；是人爲的，不是命定的。

#### 四、共產主義

希臘自有史以後，便是富豪政治同平民政治相爭；這種爭鬪便是『階級戰爭』(Class War)。柏氏受時勢的激刺，生出反動，所以攻擊私產制度，想廢止金錢，打破『資本主義』，拿『社會主義』來救濟這時的紛擾。但是柏氏的共產主義，卻和近代的共產主義不同。柏氏的共產主義完全從倫理上着想。理想的國家，便是消滅獨立自足的小我，在正義的觀念底下，實現一個普遍的大我。正義是使人爲公共幸福的目的，做各人本分內的事，最忌的是自私自利。共產主義便是這個正義觀念必然的結果。如果想教治國護國階級大公無私的替國家做事，必定教他自己在共產主義之下過生活。治國護國階級的精神是『理』與『氣』，『理』應該無私，『氣』應該無累；要

想他們盡量發展『理』『氣』的精神，必先隔絕『慾』的衝動；禁止財產室家便是使他們離開『慾』的生活，達到無私無累的境地，然後纔可統一理想的國家。所以說：

財產共有，家族共同，可以造就出來真正護國的人；不致因為把一件東西認為你的我的，致國家分裂；不致因為把室家看作私有的，不致因為各有各的妻子，遂惹起各人自身的苦樂；如果他們有同一的苦樂，便可引導他們趨到一個共同的目的上去。

第五卷

這樣共妻共產，便不致發生訴訟紛爭的問題；治國護國階級的精神氣力都可自由可以專心致志的去做國家的『官能』（Organ）。近世共產主義是在經濟的基礎上建設的，柏氏的共產主義卻在倫理的基礎上建設的。這是第一個不同的地方。

再現在的社會主義家多主張平民政治；他們以為要實現平民政治必定要使經濟的勢力支配政治的勢力；柏氏卻主張貴族政治，想使經濟的勢力完全脫離政治勢力。所以說：

如果他們私有土地家室金錢，便是地主農夫，不是護國的人，便是市民的仇敵，不是市民的朋友；他們一生不是嫌惡人，便是被人嫌惡，不是暗算人，便是被人暗算；因此便『禍起蕭牆』，自身和國家便同歸於盡了。第三卷

柏氏太看不起經濟的利益；他以為經濟是消滅智慧勇敢的禍根，必定要把他排出政治範圍，專讓第三階級去做，纔可免掉自私自利的弊病。這又是柏氏共產主義和近世共產主義第二個不同的地方。

柏氏共產共妻最大的限度不過行於治國護國兩個階級，真正生產階級反沒有共產的分。柏氏共產主義並不是為勞動階級設想；不過想使治國護國兩階級對於財產沒有『你的』『我的』之分；對於子女，『使父母不知自己的子女，子女不知自己的父母』罷了。所以有人說柏氏的共產主義，祇是『半共產主義』(Half Communism)。是Natorp說的。共產的人不到全社會中一半，所共的產業更沒有幾種，祇想使執政的人不要管經濟的事業，便忘記了使管經濟事業的人來參與政治，一個社會之中，一半公產，一半私產，不知又怎能夠統一國家？這又是柏氏共產主義與現在共產

主義第三個不同的地方。

總而言之：柏氏的共產主義第一個前提便是社會中三個階級都是按照「理」「氣」「慾」三種精神分配過的。如果在沒有分配過的社會中，換句話說：如果在第三階級不盡然是偏於「慾」性的人的社會中——像現在的勞動階級——那就不能適用了。

### 五、政體循環

*The Natural Cycle of Government*

前面所說的都是達到理想國家的條件，如果不照這些條件做去，政體便一步一步的衰落下去。理想國家衰落的第一步，便變成「武力政體」(Timocracy)。這種政體是因爲男女配合的不善，生出的人民是銅質與金質混合，鐵質與銀質攙雜；「理」性消滅，「氣」的原質增加。人種雜亂便起戰爭。這種政治的特色便是貴功名，重軍略，尚權謀，尊敬勇敢善戰的武士。以武人代據哲學家的地位，因此正義消失，各階級都失掉平衡了。

再由武力政體衰退下去，便變成「寡頭政體」(Oligarchy)。「又可譯作「武力



政體固然是個混合政體，並包括寡頭政體的質素在內；但武力政體的精神基礎是『氣』，寡頭政體的精神基礎是『慾』；前者目的在戰爭，在功名，後者目的在商業，在金錢。故由武力政體變為寡頭政體，便是由武人國家變為市獘國家。

在這種市獘國家之中，不用說是沒有正義，沒有知識，大家都趨到嗜慾一條路上去了。一方極富，一方極窮，一國便分成兩國。嗜慾深的人便放縱奢侈，善良的人反流入乞討之中。住在都市的人民，或因負債失去財產，或因貧窮奪去市民的資格，便咆哮起來，希圖革命。所以政體又墮落一步，變為『貧民政體』(Democracy)。

柏氏  
心目

中的 Democracy、實是在是一種貧民愚民的政治。 做乞丐的窮人殘殺富豪，驅逐市獘，拿自由和權力分給自己

同類；官吏不問智愚賢不肖，均以抽籤為定。這種政體的精神基礎也和寡頭政體一樣，同在一個『慾』字上，不過寡頭政體祇有一部分是『慾』，貧民政體便全部是『慾』罷了。把階級，知識，正義，道德，法律，秩序，一齊打破，趨到極端的平等自由，人人都自以賢哲自居。故貧民政體自一方面看來，是無政府；自他方面看來，又是『一國三公』的多頭政治 (Polyarchy)。

貧民政體到了這個時候，人人自危，不得不養成許多勇將，做他們自己的保護人，把許多事體都託付在保護人手中。再進一步，便變成『專制政體』(Tyranny)。專制政體的精神基礎也是『慾』，不過不像寡頭政體的『慾』專在貪得；也不像貧民政體的『慾』專在平分均攤。專制政體的『慾』便是一種『獸慾』，殘酷淫亂，無法無天，市民全是奴隸，一點不得自由，國家便陷於貧弱了。

以上是柏氏政體循環經過的途徑。但是『怎樣可由專制政體變到理想國家的賢哲政體？』這個問題柏氏卻沒有解答。在法律篇中僅僅說到『少年暴君』是改革的最好的基礎罷了。但是綜合共和篇法律篇全體的問答，也不啻是這個問題的根本解答了。

### (五) 政治家篇 (The Politicians)

政治家篇大概是柏氏晚年的著作，不在他接近底昂里士二世的時候，自三六  
七年至便在這後一兩年內作的。做這篇的時候，柏氏的態度已漸漸變更。對於民治政體，已經不大仇視；對於法律也更換一種新態度，雖然仍是反對，卻不是絕對反對的。

他的信念仍然集在『獨裁主義』(Absolutism)上，同共和篇的主張不大差別。他雖然說組織國家要混合各種不同的精神原素在內，但是不像他在法律篇中主張混合君主政體民治政體那樣有力。可見得政治家篇是柏氏的主張從共和篇變到法律篇的中介。因此又可斷定政治家篇必定在共和篇告成之後幾年內，和法律篇還沒有動手以前做的。

共和篇中所說的多是柏氏理想中的國家情形，這篇所說的多是實際的社會情形。他的意思想確定真正政治家的特別性質，和政治學研究的範圍；他的結論是把治者和賢哲、政治和教育、政術和知識看作一件事體。

一、真正政治家。

柏氏心目中的政治家是全智全能，學問知識都高出於全國之上的。爲什麼希望有這種政治家呢？因爲希臘的政治當局，不是愚昧的富人，便是無教育的窮人。所以說：

我想神聖的牧者總要高出於帝王之上；但是現在世上所有的政治家，性質卻

多同他的治下相等，且更享受他治下的教養。

由此可見那時一般政治家學問智識，同小百姓比較實在是沒有高下之分，這些『非驢非馬』『牛鬼蛇神』的政治家，竟把政界弄成『白晝鬼行』的舞台，怎能教柏氏不痛罵呢！

柏氏因爲不滿意當時事實的政治家，更想一種理想的政治家。他的理想的政治家對於治下不負責，祇有對於真理負責；他的特別性質不在權力而在知識。治國的方法，祇要運用知識，引導人民，卻不要自動手足。所以說：

爲帝王的，用自己手足身體去維持國家，不如以智識心意之力去維持國家成功的多。

這便是中國儒家『勞心者治人』的政治思想。

柏氏既然說知識即是政術，既然說闡明真理即是政治學的目的，那麼，治國的方法自然祇有聽那『首出庶物』的真正政治家，獨運宸衷，臨機應變，絕不要受那陳死的法律條文拘束。這便是他反對法治，看不起法律的原因。

柏氏所以反對法律，因為法律是普通的，對人對事都沒有區別；且是永久的，適用於這個時候，未必也適用於那個時候。所以說：

人類和人類的行為各有不同，人事的運動變化無常，與一個普通法則和簡單法則絕不相容。沒有法子可以定下一種規則，使他適用於一切時候。

柏氏這種法律觀，卻和中國慎到一派的法律觀相反。慎子說：

君人者，舍法而以身治，則誅賞予奪從君心出。然則受賞者雖當，望多無窮；受罰者雖當，望輕無已。君舍法，以心裁輕重，則同功殊賞，同罰殊罪矣。怨之所由生也。又說：

法雖不善，猶愈於無法。所以一人心也。夫投鈞以分財，投策以分馬，非鈞策爲均也，使得美者不知所以美，得惡者不知所以惡。此所以塞願望也。

柏氏說『以君心裁輕重』，可以泛應曲當；慎子說『以君心裁輕重』，必使賞罰不得公平。柏氏以爲物觀的法律，往往拘束政治家的自由；慎子以爲物觀的法律，可以免去政治家『身治』的弊病。這兩人的話，很可以代表法治人治兩派不同的論

據。

大概柏氏這時，還沒有把法律政治分得清楚。故以爲法律的限制，很妨礙政治的活動。如果他丟開法律，單談政治，那麼，他所說的真正政治家的確是『臨證發藥』的醫生，不是那些祇記『湯頭歌訣』和『照書行事』的醫生。他所說的治國方法，不但可以醫治那些守舊派，拿死法律來限制活時代的毛病，並且可以鼓動革新家，使他把政術看作適應時代需要和順着環境變化的東西。且看政治家篇中說：

譬如有個醫生或體育家跑到外國去了，老久不見他所醫治的病人，祇有把他的方法寫將出來交給他的學生或病人，因爲不如此，恐怕忘壞了……倘若他在豫定時期之先回國，且因爲天氣不期而變，用別的方法來醫治他必定好些——或是丟掉從前的舊方子，換一個新方子呢？或是固守從前的規約，醫生也不變用新方子，病人也不敢用新方子，祇認這個舊方子爲健全的，別方的方子都是有害的呢？以學術和真正技藝的光明，來觀察這件事，豈不是滑稽之極嗎！……倘若他對於聚集在各都市的一羣人民製下成文法或不文法，規定那

是善。那是惡。那是名譽。那是不名譽。那是公正。那是不公正。使他們都要受這種法律支配；如果這個聰明的立法家突然歸來，或是另有一個人來了，可以禁止他變更法律嗎？倘若禁止，這種滑稽豈不同前面所說的醫生之例一樣嗎？

照柏氏看來，治國的方法沒有什麼『天經地義』的，總要隨着政治情勢變更的。這種適應環境，隨時變化的法律觀，不啻把法律阻礙進化的弊病根本打消了！

此外柏氏法律觀和現在更有一個重大的區別；便是現在法律是由民意直接或間接制定的。柏氏的法律卻是統治者一人自由發布的命令，不是從民意中發生出來的。因此便主張沒有顧全民意的必要。以爲祇要是真能治病的便是名醫。不必問他是順着病人的意思，或違反病人的意思；也不必問他是仿照醫書或不仿照醫書；更不必問他是用和平的手段，或是用強制的手段。真正的政治家也是這樣。祇要他真能拿知識來支配民衆，不必問他是遵從民意，是違反民意；也不必問他是遵守法律，或違反法律；更不必問他是用和平的手段，或用強制的手段。——這都是柏氏尙人治，不尙法治的緣由。

但是柏氏在這個時代也不是絕對的反對法律。他以為最上的政治不用法律限制；第二善政卻非用法律限制不可。譬如醫生船長，非法的待遇病人船客，當這個時候，祇有照制定的成法或國民的習慣判斷。這些醫生船長都可由人民抽籤選舉；如果他們不遵守成文的法律，和祖先遺留下來的習慣做事，人民便可發覺他們的罪案，受選舉人的懲罰。政治也是這樣。真正的賢哲是很容易得的，不得已乃用法律限制。因為法律是社會上過去或現在的經驗和實際的知識具體表現的東西；所以在不完全的人類所組織的不完全的政府之中，準據法律行事，也是很可以的。

## 二、政體類別。

研究柏氏政治家篇中的政體分類很可以看得出他的政治思想變遷。共和篇中純是理想主義，政治家篇中雖然還沒有脫盡理想的彩色，但已經趨到實際主義方面來了。在共和篇中祇承認賢哲為全智全能；在政治家篇中卻於人治的國家之外，還承認法治是第二善政。在共和篇中把民治政體列在寡頭政體之後，在政治家篇中卻把民治政體列在寡頭政體之前。大概他在這個時期已經把法律看作智慧。



的經驗所發明的結果，且承認民治政體也可以建築在法律基礎之上的——這都是他政治思想變遷的證據。

這回政體分類和共和篇很不相同。這回是拿主權者的人數做政體分類的標準，拿法律做政體好壞的標準。他的分類是：

(A) 合法的

- 主權者一人 — 立憲君主政體 (Constitutional Monarchy)
- 主權者少數 — 貴族政體 (Aristocracy)

— 主權者多數 — 立憲的民治政體 (Democracy of Constitutional Kind)

— 主權者一人 — 專制政體 (Tyranny)

(B) 非法的

- 主權者少數 — 寡頭政體 (Oligarchy)

— 主權者多數 — 極端民治政體 (Extreme Democracy)

這些政體都是在理想政體之下次等的實際政體。實際政體的原則祇要按照法文和習慣行事，沒有真正的治術，如果依法行事便是好的。因此便拿法律來做比

較政體優劣的標準。

柏氏政體優劣的等級是以立憲君主政體爲最好，以專制政體爲最壞。他說：君主政體受善法限制，便是六種政體中頂好的政體；如果不受善法限制，便是六種政體中最壞的政體。

少數政體好壞參半；多數政體固然不能大好，也不能大壞。所以他說：少數政體介在一人政體和多數政體中間，也介在好壞中間。但是拿多數政體同別的政體比較薄弱無能，既不能爲什麼大善，亦不能爲什麼大惡。因爲官職細分，散在多數人手裏，結果便把能力減少。所以多數政體在合法的政體中算得頂壞的，在非法的政體中要算得頂好的。

柏氏雖然把立憲君主政體作爲第一，看得同神站在人類中間一樣；但是他總以爲不是最好的理想的政體。故說組成這種政體的人都不是政治家，不過是些黨徒罷了。

## (六) 法律篇 (The Laws)

這篇是柏氏最後的著作，大概是在紀元前三六一年到他臨死的那一年三四年中間做的，有些是他自己做成的，有些沒有成功，由他的學生們筆記起來的。他這時已從西西里回來，覺得他早年所抱的理想政治完全不能實現，所以把賢哲政治和共產共妻主義，一齊丟開，來討論這個在不完全人類社會之中可以實行的實際政治。從前不過承認法治是第二等的善政；現在卻要編一種確定社會生活的法典，拿來支配實際政治，使他生出最好的結果。從前主張廢止家庭和婚姻制度，現在卻承認有家庭生活結婚生活的必要；從前把教育事業看作長官獨裁的職務，現在卻把教育放在檢察官監督之下，按照法規施行的事體。由此看來，共和篇法律篇好像是柏氏的理想政治和實際政治互相對立的兩岸，政治家篇好像是他由理想政治通到實際政治的一座橋梁。

### 一、法律觀念

柏氏在別的書中都把法律放在執政者的底下，現在卻把法律放在執政者的上面。法律的效力不但是事後的強制，並且是事先的勸諭；不但是禁止犯罪的律令，

並且是引導青年向善的規條。要使一般青年異口同聲的稱贊法律的好處，認爲神授的，不能議論他的短長。因此便把法律的性質，看作智慧的標準，使法律的內容，包括全體的道德在內。他所以在第一卷中說：『立法者當制法的時候，不能以一部分道德爲目的，應該以全體道德爲目的。』

法律既是智慧的或道德的準則，故立法時不能不明白道德的觀念。道德是什麼呢？共和篇中認正義爲道德，法律篇卻認『自制』(Self Control)爲道德。所謂自制，便是以『理』制『慾』，使『慾』循『理』的意思。法律篇的自制，便包括共和篇中的智慧、勇敢、節制、正義、四德在內。如果這種自制的道德不能完全實現，那麼，智慧、勇敢、正義諸德便不能存在。由此可見柏氏自始至終，沒有改變道德爲國家最高目的的理想。不過從前想由賢哲達到這個目的，現在覺得賢哲難得，祇有改變方法，想用法律來達到這個目的罷了。

柏氏知識即道德的觀念始終沒有拋棄。他說愚昧便是亡國的原因，所以立法的人應該以智慧爲主要的目的，把愚昧的人放逐到海外去。他又痛恨當時政治家

一眼定在軍事上，立法都以戰爭爲主旨。以爲這種國家祇尙一種勇敢的道德，忘記了智慧的道德，便是亡國的原因。大概這時崇尚武力的國家如斯巴達已經於紀元前三六二年打敗了馬基頓的武力，又漸漸的南下，斐立布 (Philip) 已於三五九年稱帝，自三五七年就同雅典開仗，正是一個戰爭不息的時代，正是立法家個個都作戰爭准預的時代，所以柏氏法律篇中有許多話批評斯巴達武力國家，和崇尚勇敢的道德等立法的壞處，很想建設一種自制的以智慧爲目的的永遠和平的國家。

## 二、社會制度

法律篇的特色便是一切制度都取混合調和的主義。法律的性質包含強制勸諭。婚姻要使性質不同階級不同的相接合，財產要把私人所有和公共管理雜合在一塊。故法律篇中的社會制度之唯一目的，便是想調和經濟的利益和社會的勢力，使種種階級各得其所，不致使國家分離散。

柏氏到這個時候，已拋棄共妻共妻主義，把國家分爲三等：第一等是理想國家，共妻共子共財；第二等是半理想國，准許財產私有，准許人民接婚；第三等國家柏氏

並沒有細說。大概不過指着那時實在的國家說。法律篇中專於說明半理想國的組織。在這種國家之中，人口至多不得過五千零四十家，生子都要受一定的限制，如果人口過多，可以分送到殖民地去。家室土地也分配平均，使人人各有一分。想使國家永遠不致分裂，第一件要事便是不要使貧富階級距離太遠。立法家要定一個貧富的極限，最貧窮的人土地家室都有最少數的分配額。超過這階級的財產二倍，三倍，四倍，都各自分爲一階級。但至多不得超過四倍以上；如果超過此數，國家便容易分裂。由此可見柏氏受梭倫立法的影響，並可想見希臘社會貧富競爭的狀況。但是共和篇中區分階級全以知識做根據，法律篇中卻以財產做根據。由此又可看他自己思想變遷的痕跡。

### 三、政府組織

法律篇的政府是一種混合的組織；拿君主政體和民治政體，拿知識原理和自由原理，同放在一個火爐中間融化，另外鑄造一種適用的政體。換句話說：便想拿雅典波斯兩個實際政體混合在一塊，造成一種半理想的政體。大概他此時確認中庸

政治爲支持治者和被治者親善感情的唯一方法。所以說：

國家的母形有二，各種國家都是由他產生出來的：一是君主政體，一是民治政體。波斯政體是前者頂好的，雅典政體是後者頂好的，別種政體都不過是這兩種政體的變形。如果想把自由智慧友愛諸德結合起來，必定要以這兩種政體做基礎。無論什麼都市，如果不由這兩種政體成立，決不能成爲善治。卷第三

柏氏對於爲民治政體基礎的平等觀念解釋非常的嚴正。他以爲平等原分兩種：一是絕對的平等，——如抽籤選舉之類；一是相對的平等，——如投票選舉之類。一是承認人人才智平等，使人人都有辦理公務的機會；一是量材授任，拿人民的才智做比例。柏氏第二等國家中的選舉法，便是把抽籤投票兩種方法並用的。三十七名行政官是國家最高的行政團體，名叫『護法官』(Guardians of Law) 做三次選舉。年齡須在五十歲以上，就職到七十歲爲止。他的職務在守護法律，掌管財產簿，總攬國家行政權，和任免陸軍士官。又設一評議會，由四階級人民平均用抽籤投票兩種方法選出三百六十人組織之，專門審議行政事務。另有一個全體自由人民會議，對

於行政問題有最後判斷權。他的最重要的職務便是選舉裁判官和教育官。司法制度也以容納人民意思爲主。由各區選出裁判官審判訴訟事件。此外更有一個會議，叫做 *Nocturnal Council*。就是夜中會議的意思，每天自微明到日出開會。討論關於法律上的知識，並判定國家最高的立法行政問題。除了這些機關之外，還有一個最高立法機關。但柏氏以爲法律不能固定，如同繪畫一般，要隨時變遷，常常修補遺漏，改正缺點，使他同社會環境適合。然他始終又偏袒遺傳的習慣法，不承認人爲法可以改廢習慣法，實在有些自相矛盾。

照柏氏這種政府組織的大綱看來，是總。合。文。人。武。士。牧。師。貴。族。平。民。長。老。青。年。各。種。人。民。各。種。勢。力。集。合。在。一。個。議。場，使他們感情意見盡量發揮，調和起來，混合起來，建成統一的『國是』——這便是柏氏調和社會的方法和參酌得中的制度。

### (七) 柏氏的思想和環境的關係

人家多說柏氏是理想家，如果我們自一方觀察他，固然不能不承認這句話，但是從各方面觀察，卻是句句話都有根據，並不是憑空結撰的『海市蜃樓』。但凡真



正有價值的思想，沒有一個不有來踪去跡可尋的；不是帶着時代思潮的彩色，便帶着師友薰染的氣味，不然便是發見自己本來的特性。柏氏思想的來源也不外乎這幾種原因。

柏氏和蘇氏的思想本來是很難得分解的。但是如果認定『知識卽道德』政治卽藝術』兩句話，是蘇氏根本思想，那麼共和篇全部的精神，便是由蘇氏得來的。柏氏到大希臘接識皮塞高派，很受他們正義觀念的影響。他們以爲數學是最高的學科，由數學可以知天道的運行，可以使國民生活有一定的標準，可以使器物貨幣都有尺寸。柏氏後來拿數學來支配國家，分一國爲五千零四十家，分一市爲十二區，便是應用數學觀念的確證。

希臘文化思想總以作成高貴的人格爲目的。柏氏的哲學家便是高貴人格的現身，知識正義便是由高貴人格表現出來的道德；倫理的國家便是完成高貴人格的機關。

再希臘人的美感是最愛秩序愛條理愛統系的。且看杜威說：

希臘人的美感性實在有特異的地方。他們注重的美，全是比例的，平均的，融洽的，整齊的美。一研究希臘美術的人就知道希臘的美術無論是建築，圖畫，雕刻，都是表示比例的，平均的，融洽的，整齊的美，從沒有那種奇怪突兀的東西發見。這種美術的特性，影響在思想上就是愛秩序，愛整齊，愛融洽的一種趨勢。所以亞里士多德一派學者——其實所有的希臘人——看這宇宙全體不是紛亂無系統的，乃是一個比例的，融洽的，整齊的美術品。

思想  
別

柏氏自然也受了希臘人美觀的影響，所以他的國家，必定要經一番人力的分配，各有各的道德，各有各的才能，各有各的行業，各有各的階級，土地有一定的分界，財產有一定的額數，戶口有一定的數目，都市有一定的區域——這都是受美術上整齊、劃一、平均、融洽的影響。

希臘社會自有史以來便是一個貧富階級爭鬪的社會。梭倫的混合憲法，最大的目的便在調劑階級戰爭。柏氏的母親是梭倫的後裔，早年受家教的影響，故在共和篇中主張共妻共產，廢止金錢；在法律篇中主張按財分級，限制富人的財產額數。

分社會階級爲四等，設評議會，護法官，夜間會議……等制度，都是梭倫混合政制的化身。便是共產主義，也是希臘古代已經行過的。當希臘沒有進到農業時代，所有土地都是共有的，都是屬於一種一族公管的。到了農業時代，纔把土地分開，歸各人私有，每人都有若干段地。後來土地爲少數人佔去，所以又發生『重行分配土地』的問題。便在有史以後，國家仍然可以監督私產，並且自有山林鑛地。斯巴達雖然久有私產制度，但是他的公共食堂，便是他財產私有公用的證據。而且克里特 (Crete) 中『陀尼社會』 (Doric Community) 也老早就實行公產，這個島上每一個社會都有公共財產，用公共農奴耕種；每歲收入都分作『宴會俱樂部』 (Dining-clubs) 的火食和政府開支之用。柏氏共和篇中所主張的共產制度，大概很同斯巴達、克里特所實行的共產制度相似。

又因他生長在世家，左右親戚都是反對民治的貴族；又當雅典民治初行，組織不大完備，平民跋扈，法律的基礎又不得穩固；祇有斯巴達當皮羅波里塞戰爭時勢力最大，然卻是貴族政體；因此柏氏便在共和篇中痛罵民治，想極力摹仿斯巴達的

公共教育、公共食堂和體操方法來救濟雅典文弱的國家。雅典到皮羅波里塞戰爭之後，勢力漸漸恢復，政治組織也逐漸進步，所以他在法律篇中不但不絕對反對民主治，並且有許多地方很推重雅典的民主制度。

柏氏那時各國政治制度，很是亂七八糟的。斯巴達是武力寡頭混合的政體，雅典是民治政體，西西里是專制政體。從柏氏眼光看來，個個政體都有毛病，都不能使人滿意。心理的基礎不是偏於『慾』，便是偏於『氣』，再沒有尙『理』的國家。治者的教育和知識，往往同被治者一樣，甚至於有在被治者之下的。祇知道自私，不知道自制；貧富相隔，一國便分成兩國。柏氏所主張的理想政制，便是鍼對當時病證下藥的醫方。因為那時國家尙『氣』尙『慾』，所以特為推尊『理』來醫治他；因為那時治者不如被治者，所以想造成哲學家來做君主；他講科學教育，哲學教育，是想訓練治人，教他能夠引導人民向智慧上去；他唱共產主義，是想教人免去私慾，好讓理性自由；他要均分貧富，是想統一國家，調和階級的戰爭。照這樣說來，柏氏的政治哲學雖然免不掉抽象的理想，但是實在都是從希臘政治事實和政治歷史中尋找出來的醫

治弊政的原理，並不是丟掉事實歷史。憑空杜撰的『烏託邦』

本章參考書：

Barker—Greek Political Theory. 第六章以後

Willoughby—Political Theories of the Ancient World. 自第七章至第九章

Farrell—An Introduction to Political Philosophy. 第二章

Dunning—Political Theories. 第二章

Pollock—History of the Science of Politics. 第一章

### 第三章 亞里士多德

#### (一) 亞氏略傳

亞里士多德 (Aristotle) 是希臘屬地查西底斯 (Chalcidice) 的司台捷拉 (Stagira) 的人。紀元前三八四年生的。他的父親李康墨克 (Nicomachus) 是馬基頓 (Macedonia) 的官醫。這便是亞氏幼年，所以研究自然學和後來到馬基頓去的原因。亞氏幼年很研究解剖學和生物學，得了許多解析的實驗知識，所以他後來

研究學問多用分析的方法。亞氏十七歲到雅典進柏拉圖的大學院。同時並研究愛蘇克拉底 (Isocrates) 的文學和方法，他的修詞學，詩學，名學，便是受愛氏的影響。但是他受柏氏的感化最大，結果竟使他丟掉言語學來研究人類政治倫理。柏氏因爲他是最得意的弟子，所以稱他爲『學校的神髓』。柏氏死後，被愛友海梅 (Hermias) 招去。過了三年，海梅被殺，五三年四亞氏便同他的養女媯泰士 (Pythias) 逃走，後來同他結婚，愛情極好，因此便發生家庭必要的觀念，痛駁柏氏共產共妻的主張。亞氏的服用起居都是紳士派頭，所以他很相信人類完全發展必定要有物質的富財做條件。三四二年，亞氏應斐立布的聘，到馬基頓去教亞力山大 (Alexander)，拿哲學來涵養他的理性，拿政治來訓練他的實行。亞力山大即位，六三年三亞氏重回雅典；三三五年以後，便做雅典學院的領袖，講學幾年，便成了『司台捷學派』。紀元前三二二年死，年六十三歲。

亞氏的著作中有真的，也有假的，因爲亞氏弟子們不大注意保存，又因柏格茂 (Pergamos) 的皇帝下詔求書，亞氏弟子們恐怕被他弄去了，故把亞氏的著作埋在

地下，所以經過一百八十七年間都看不見亞氏的著作。這便是亞氏著作所以腐蝕、損壞、真假混雜的原因。亞氏論政治的書祇有政治學（Politics）一種，雖然也有許多不完全的地方，（有一部分是一八九〇年找出來的）但是很可以看得出他政治論的大體。

## （二）亞氏思想的方法和性質

亞氏雖然受柏氏的影響很大，但他二人思想的形式性質都各不相同。柏氏的學術總脫不掉希臘人的彩色；亞氏思想的範圍和意義卻帶些普通性，不受希臘特有思想的限制。柏氏的辯證法是一種蕪雜片斷的散文；亞氏卻用嚴正的學術的語句，把曖昧的想像的氣味脫盡。柏氏思想是直覺的；亞氏卻是推論的。柏氏的方法雖然不盡是外籀的，亞氏的方法雖然也不完全是內籀的；但是從大體上看來，柏氏卻是偏於外籀的地方多，亞氏卻是偏於內籀的地方多。因為亞氏自幼便受生物學解剖學的影響，總歡喜用科學的——分析的——方法來研究事物的現象，總想在具體的現象之中找出相同的『共相』。因此便發明『類』（Species）的觀念，——把一切個體

都包括在『類』的中間。

亞氏的政治學多從事實上着手，因此又發明兩個政治學的方法：（一）歷史的方法。（二）比較的方法。他的政治學便是從研究希臘和『野蠻國』憲法歷史上種種不同的地方入手；他的憲法論雖然是殘篇斷簡，但是從觀察一百五十多種不同的政體得來的，研究的方法多是客觀的，科學的，所得的原理多是從歷史的事實中抽出來的。柏氏的出發點是理想，拿理想來評判事實的是非；亞氏的出發點是一定的事實，拿事實做材料，從中找出理想。如果我們要說柏氏是富於理想的理論家，便不能不說亞氏是善於解析條理的觀察家。

因為他兩人的出發點不同，所以政治學的應用也有個重要的區別：便是柏氏以為理想的政體，無論在什麼國情之下都可適用；亞氏卻以為最好的政體，總要受自然，氣候，地理，經濟，知識，道德的條件的限制，沒有一種政體可以完全適用於一切政治情形之下的。要想找出最適宜的政體，要想決定特別的應用，要想指出特別的缺點，一必定先要研究公共生活的各種情形，必定要先研究國家各種不同的境况，



必定要先研究各種人民的性質和各種社會的勢力。這是亞氏所以敘述、分析、比較、批評現在政治狀態及歷史上政治制度的原因。

可參看劉曼之(ewman)亞里士多德政治學一卷四五八頁、韋羅貝古代政治學史一三九頁以下。

柏氏把政治學看作倫理學中一部分；亞氏把政治學從倫理學中分出來，認政治學爲獨立而且主要的科學，目的在增進人類的安寧幸福。從抽象方面說，便是決定人類最高善良幸福的目的；從實際方面說，便是達到最高善良幸福所必要經過的道路。因爲『人類是天生的政治動物』，個人獨立，任你怎樣都不能得到至善的生活，道德和知識必定要在『社會的生活』一個條件之下纔可以完全得到。國家在個人和家庭之上，比個人或家庭還要重要，所以政治學的研究，比倫理學或經濟學格外的要緊。倫理學是講究個人道德生活的，經濟學是講究家庭生計的，政治學是講究人類全體至善的生活的。亞氏意中的國家，便是以達到人類全體至善生活爲目的的一種社會。所以他的政治學開頭第一章便說：

各種國家都是一種社會，各種社會都是以某種善良幸福爲目的而設立的；因爲人類動作都是想得到他們所想的善良幸福的。如果一切社會目的都在某

種善良幸福，那麼，國家或政治社會，是一切社會中最高無上的，是包括一切社會在內的，他的目的便在這最高的善良幸福。

第一篇

亞氏這種國家觀念很和柏氏不一樣。亞氏雖然也把國家看作造成善良市民造成人類完全生活的機關，但是卻以爲如果損壞個人或家族的自然權利和身體自由，便不能完成這種目的；不像柏氏看不起個人權利自由。大概把造成市民道德同造成個人道德看作一件事，是希臘政治學說的通性；但是承認個人意思，自由，自覺，和合理的智慧，爲社會政治的原動力，卻是亞氏從研究實際社會生活和憲法法律與人生實際上的關係得來的。

亞氏把「自然」(Nature)看得同一位很聰明謹慎的人一樣；並說他是至善的產母。自然雖不能直接行動，卻給人類以直接行動的各種才能，使人類應用各種才能去找到至善的所在。人類運用自然賦予的理性，可以看出自然的意志，找出自然的紀律。自然有所不能，便是人爲的機會。自然不能創造政治的事業，有人出來拿政治技能代替自然創造，自然的目的至善，人類的責任便在求至善。但是人類的

才具，志願，感情，需要，便是逼迫人類有社會的協進政治的協進的必要。人生在世便帶有國家生活的責任和需要。因此便說「人類是天生的政治動物。」生的時候，生理上，精神上，道德上，有種種不同的地方：有的應分做主人，有的應分做奴隸；有的應分做君后，有的應分做人民——這都自然生成的資質。

亞氏關於政治的最重要的著作，便是政治學。內中雖然不大完全，字句章節雖然有些錯誤，但自大體看來，總是真作。全書共分八篇，內容可分作三段：第一篇第二篇第三篇爲一段，研究國家的性質，審議思想家關於國家的理論，區分國家的種類。第四篇第五篇爲一段，說明理想國家。第六篇第七篇第八篇爲一段，研究各種國家的功用和創造。若從每篇的內容分別看來：第一篇說國家的分析，國家的起源，和國內的經濟。第二篇批評柏拉圖的共和篇和別人的國家論及現在的國家情形。第三篇承接第一篇說國家的分類，並討論各種國家的好壞，想得到最好的國家。第四篇說理想國家的組織和教育。第五篇專論教育。第六篇第七篇承接第三篇考察各種國家，第八篇論政治革命，和發生革命的原因，防止革命的方法。

## (二) 國家性質

亞氏討論國家的性質用兩種方法：一是分析的方法，一是歷史的方法。希臘人對於國家起源問題見解很不一樣，哲人派說是由於契約，柏拉圖說是由於經濟的需要，然這都不過是一種理想的論斷。到亞氏便換了一副研究的態度，他以爲要明白國家的性質，必定要把構成國家的分子一層一層解剖出來，纔可以知道國家的成分。因此，使用分析的方法，來解剖構成國家的原素。但是國家不是條然生長的，要明白國家的性質不但要解剖國家的內容，並且還要遠遠的追求內容成立的次序。要想明白全體是什麼性質，必定要知道分子怎樣發生。所以既用分析的方法，又不能不用歷史的方法。後來梅因氏 (Sir Henry Maine) 講政治學的方法，很同亞氏一樣。亞氏梅氏都從歷史進化上尋找國家的起源，都認政治社會是從家長制度發生出來的；但是梅氏的結論是從考察歷史的事實歸納出來的，亞氏的結論是從歷史的事實中分析出來的。——這是他二人不同的地方。

亞氏研究國家既從國家發展的歷史上着手，所得的結論當然與哲人派的契

約說，柏拉圖的需要說不同。從歷史的進化上看來，當然要說國家是自然生長起來的，不是人力製造的；當然要說個人不能離羣孤立，必定要在政治社會之中纔可以生活。

## 一、國家起源

國家既是生長的東西，當然用不着人工創造，祇是『必然』或『自然』發生的了。爲什麼自然生成這個國家呢？且看他說：

個人獨立的時候是不能自足的，這便是國家是自然的創造，國家優先於個人的明證；個人與國家的關係，好像個體和全體的關係一樣。……第一編 第二章

爲什麼要說國家是必然或自然需要的呢？第一層因爲人類爲生殖起見，不能不有男女的結合，這並不是有意的結合，乃是自然衝動和禽獸一樣的。第二層因爲各自安全起見，不能不有主人和奴隸的結合；主人方面可專用心思支配，奴隸方面可專用體力做工，連合起來兩下都有益處。有了男女主僕的關係，自然發生家庭制度。家庭是爲供給人生日常需要自然建設的社會，他的職務在滿足各個人的慾望。

連合幾個家族便結成一個村落。村落是家族的屬地，是同種的子孫合在一塊組織成的。到家長權力變成市長的時候，便是希臘古代君主政體。

但是村落的力量還小，還不能滿足人類的願望，所以又自然要聯合許多村落建設一個國家。國家和家庭不單是程度不同，並且是種類不同。別的社會不過是求生活的社會，政治社會卻是求至善生活的社會；別的社會不過單是供給經濟需要或物質需要的社會，政治社會卻是供給道德需要或精神需要的社會。所以在國家之中的生活，便是至善的生活，便是道德的精神的生活。

由此可以看出國家的性質自然比個人家庭村落都重要，國家的位置自然在個人家族村落之上。因此便斷定國家不是個人有意創造的，乃是個人本能自然創造的。因為本能定要這種社會，所以纔自然產生這種社會——這便是亞氏所以斷定『國家是自然的創造』并『國家優先於個人家庭』的原因。

亞氏的政治哲學固然有許多地方是得歷史方法的好處，但是同時也不免得歷史方法的壞處。從歷史上看來，國家好像是自然生長起來的；其實自然能够創造

什麼？創造的事業都是人力做成的。說本能創造，便是說人類創造，因為本能是人類的本能，所以本能的創造也就是人類的創造。歷史上一切事蹟，並沒有一件是自然的趨勢。事件都是人類心理意志的結晶品。把歷史的趨勢看作自然而然的，這是亞氏和許多歷史家一個共通的毛病！

## 二、國家觀念

因為亞氏把國家看作自然生成的東西，便生出國家有機體的觀念。政治學中常常把『官能』(Organ)或『官能的』(Organic)這兩個字當作『器具』(Instrument)或『器具的』(Instrumental)用。由此可以看出亞氏的國家觀念與現在的國家觀念有個根本不同的地方：現在政治學家把國家看作人造的，看作爲人造的；亞氏卻把國家看作天生的。前者把國家看作適應人類之用的一種工具，後者卻把人類看作適應國家之用的一種官能。所以亞氏認定人類是國家的官能，且認定每一種官能祇有一個用處——譬如治者專於治人，被治者專於被人治，水手是運船的官能，奴隸是主人生產的官能——一人既然祇限於一種用處，那麼，一個國家成立，第

一、必定要有許多官能，各司其事了；第二，每一個官能必定要絕對的依靠全體纔能夠生活。個人若各自分立，奴隸沒有人指揮，便不能動作；主人沒有人替他生產，便要餓死；男女分居人類便要絕種。這樣一來，不但不能求至善的生活，並且不能生活了。因為國家好比人類的全體，個人好比全體的一手一足，全體毀壞，手足便沒有用處了。故亞氏敢斷定人類祇有在國家中可以生活，不做國家一種官能，便沒有存在的價值，沒有存在的意義。

亞氏雖然推崇自然太過，好在他想得到以人工修補天然的缺陷這一層。所以亞氏心意中的國家，並不是自然直接創造的，乃是自然生下人類，使人類替他創造的。要不然便要同中國的莊子一樣，一味的聽自然擺佈，發生一種『命定主義』的思想了。

### 三、國家目的

亞氏雖然把政治學從倫理學中分開，造成一種獨立的科學，但他政治學的內容總沒有完全脫掉倫理學的彩色，這也是無可諱言的。他的國家最終的目的，便在



道德的生活，這種道德的生活，在現在看起來確是倫理學的目的。在家庭村落中生活，說不上善生活，說不上道德的生活，祇不過是過物質的生活罷了。單爲着生存而結合的團體，不能叫做國家，如果這種團體都可叫做國家，那麼，奴隸社會或一羣禽獸都可成爲國家了。所以他說：

國家是爲得善生活而存在的，不是僅僅爲生活而存在的，如果單以生活爲目的，那麼，奴隸或野獸都可造成一國；他們所以不能成國，就因爲他們沒有福分，沒有自由選擇生活的權利。第三篇 第九章

國家不是爲富財而設的，不是單爲求生而設的，不是爲羣衆共居而設的，不是爲防禦不正當行爲而設的。不是爲貿易和互相交際而設的，所以兩國間雖然互結通商條約，不能成爲一國的國民；沒有共同的政府，沒有過問他國人民道德的性質之聯盟國，也不能成爲一個國家。先明白國家消極的條件，然後可以說明國家積極的目的。國家積極的目的是什麼呢？且看他說：

真正留心善良政治的人對於國內善惡（大問題）必定注意。可見得如果是名

副其實的國家，對於道德必定非常關心。因為（沒有這種倫理的目的），這種社會會僅僅成了一種聯盟國；法律便真像哲人派李可福郎（Lyceophon）說的，祇是『保證彼此公道』的契約，並沒有使市民善良公正的真正實力了。第一篇章 第九章

大概自亞氏看來，法律並不是彼此權利的保障，乃是鑄造國民善良公正等道德的模型。真正國家的目的，不在防止國民的犯罪，在鑄造國民的道德。政治社會並不是物質生產的社會，是做道德行為的社會。雖有萬人合在一塊，果且是鞋匠木匠農夫；雖是聯盟通商，卻沒有公共的政府，都不能成爲國家。國家是什麼呢？亞氏說：

國家是家庭村落的聯合，以完全生活自足生活爲目的，這種生活就是快樂的生活，榮譽的生活。第三篇章 第九章

所以亞氏的結論便是：

政治社會是爲高貴的行動而存在的，不單是爲羣集生活而存在的。第三篇章 第九章

#### （四）國家組織

拿目的論（Teleology）來講政治學，可以找出國家終極的目的，用分析法（Ana

lytic method) 來講政治學，可以找出國家組織的原素。亞氏在政治學第一篇中已用分析法解剖最初的國家，找出發生國家的幾種原素。在第三篇中又用分析法來解剖現在的國家，找出組織國家的個體。國家的個體便是『市民』(Citizen)。所以要想定國家的界說，必定要先定市民的界說。先得到由總體解剖出來的個體的性質，然後便可由此得到由個體組成總體的方法。這個由個體組成總體的方法，便是憲法。既知道市民的意義，憲法的意義，然後便可以明白國家的性質，便可由各種不同的性質來區別國家的種類。

### 一、市民。

亞氏的市民資格很和柏氏不同，柏氏以為祇要是都市的人民，便是無教育，非政治的羣衆，也可叫做市民。亞氏的市民卻有個重要的條件：比方居住固然是市民的要素，但是祇在一定的土地之內居住，——如奴隸和外國人——也不得認為市民。法律上的權利固然是市民的要素，但祇有訴訟的權利，也不得認為市民。因為條約的結果，雖是外國人也有可以做原告被告的人。他如未成丁的人，雖然將來可為市民；

但是現在不是市民，如歸隱的老人，雖然從前是市民，但是現在卻不是市民；至於那些剝奪公權和放逐的人也是這樣。做市民的條件，不是居住，不是訴訟權，乃是一種參政權。所以亞氏說：

我們想下界說的市民是嚴格的，沒有例外可舉的，他的特質便是有參與司法和服官權。第三篇 第一章

大概希臘國家到了亞氏的時代，已多成爲民治的國家。所以亞氏說：『近世國家的形體，除了造成民治國家，便沒有別的法子。』這便是亞氏所以把市民的普通觀念放在民治體上的原因。

但是亞氏所說的市民，是直接參與行使主權的，並不像現在的市民，僅僅有選舉主權者的權利；凡是市民都有直接做主權者的資格，並不像現在僅僅站在主權者的背後，拿選舉權來判定他們。這種差別，大概是因爲城市國家地方很小，可以直接議政行政，不作政治活動的人——奴隸——又不認爲市民；近世國家地方很大，又因爲多數人民都有參政權，所以不能不行代議政體。由此可見市民的性質也隨國家

組織不同而生出差別了。

因爲市民的性質不是個個國家都是一樣的，所以亞氏的市民定義，也跟着政體變遷。且看他說：

市民必定因政體而異；我們的界說是最適用於民主主義的市民，但是未必適用於別的國家。因爲有許多國家人民沒有權力，又沒有正當的議會，僅有些不規則的團體；訴訟都由官吏輪流受理。……在這些國家之中，我們不能不改變我們市民的界說。在別的國家，市民是任一定的立法司法官職的人，而且許多任這種一定的官職的人，或全部任這種一定的官職的人，對於許多事體或一切事體，都有討論或審判的權利。這樣一來：市民的觀念便可弄清楚了。凡有參與某國立法或司法的權利的人，在我們說來，便是這國的市民。再泛一點說：一個國家便是爲滿足生活目的的市民之一個團體。

照亞氏的定義看來，享有政治權利的人便是市民，行使政治權利的人的團體

便是國家至於那些沒有政權單做器具用的奴隸，當然要放在市民範圍之外了。

## 二、憲法

亞氏既把國家總體分析出來，找出國家個體的性質，隨後便再把國家個體綜合起來，找出由個體組成總體的組織法，——憲法。國家總體的性質不同，所以由個體組成總體的方法也不同。這是什麼原故呢？因為這種組織法是規定國家總體中個體的彼此關係。市民有做官任事的權利；憲法便是規定這種官職的編制，規定國家分子應該擔任各種不同的官職；對於最高級的官職，尤其是憲法中所應該規定的。所以亞氏的憲法定義便是決定國家各機關的數目和相互的關係，規定各機關中做事的方法，尤其是規定國家最高統治權的所在。統治的團體是什麼，憲法的性質便是什麼。——統治的團體是全體人民，憲法便是民治政體的憲法；統治團體是少數人，憲法便是貴族政體的憲法。如果當革命成功之後，建設一個新國家，創造一個新憲法，重行設官分職；市民由新憲法得到市民的資格，便是新國家的市民，從前的國家已經不在了。譬如雅典當克里希庭（Clisthenes）實行民治主義的憲法時候，元紀

前五  
八

『雅典的國家已經跟着憲法改變，已是造成新市民的團體，實行新民主

義的國家了。』憲法是國家的神髓，憲法一變，國家便不是從前的國家。這是亞氏很重要的一个觀念。

亞氏不但說憲法是國家的神髓，並且承認是規定國家目的的。所以他在第四編第一章內說：『憲法是國內官職的編制，並規定統治團體和什麼是各社會的目的。』因為憲法是編制國家的方策的，由這種方策決定國家的目的，所以憲法便是說明政治社會所蘄求的那個目的的觀念，便是國家生活格式的說明書。各種憲法規定各種生活的格式，決定市民用某種方法，從某條道路，達到某種理想，然後變成某種生活。譬如在寡頭政體憲法之下，以財產為做官的資格，因此便養成全國人民崇拜物質金錢的生活。又譬如在平民政治憲法之下，以自由為立國的精神，因此便養成全國人民尊重自由的生活。國家的目的便在決定生活的格式；憲法是生活格式的說明書，所以也便是國家目的的說明書。

把這幾層意思總括起來，作亞氏憲法的定義，那麼，『憲法便是規定國家的組織，說明國家的目的，限定市民的資格，決定生活的標準之根本法律。』

因爲憲法是規定國家形式的東西，所以又把憲法看得同國家一樣；不但把憲法看得同國家一樣，並且看得同政府一樣。他既說憲法是決定高等官府位置的，同時更可說高等官府的位置是決定憲法的性質的。因爲人民全體是最高官吏或政府，便是平民政體的憲法，少數富豪造成政府，便是寡頭政體的憲法，最高的官府不同，憲法的性質也便不同。所以他認定政府是國家最高的權力所在，憲法在事實上便是政府，『憲法同政府這兩個字有同一的意義』第三章 第七章

### 三、國家種類

既已說明市民意義和憲法觀念，自然可以明白國家的性質；既已明白國家的性質，便可由此區別國家的分類。亞氏國家的分類有兩個標準：（一）主權者人數，（二）國家和政府的目的。

國家是道德的社會，國家目的是道德的生活。凡政治精神向這條路上走去的，便是正當的國家；向反對的方向走去的，便是腐壞的國家。且先看他的分類：

#### （甲）向國家目的上走的政體



主權者一人——『君主政體』(Monarchy)

主權者少數——『貴族政體』(Aristocracy)

主權者多數——『立憲政體』(Polity or Constitution)

(乙)不向國家目的上走的政體：

主權者一人——『專制政體』(Tyranny)

主權者少數——『寡頭政體』(Oligachy)

主權者多數——『貧民政體』(Democracy)

亞氏的Democracy觀念並不是被人民建設的爲人民建設的政治，乃是被貧民建設的爲貧民建設的政治。

(甲)種是正當的國家，(乙)種是腐壞的國家。他說：

政府由一個人支配，因爲他謀公共利益，我們叫做『君主政體』。不由一個人支配，又不由多數人支配，便是『貴族政體』。所以稱他爲貴族政體，或者因爲主權者是最好的人，或者因爲他專心營謀國家市民頂好的利益。有時市民都是國家的執政者，并謀公共的利益，這種政府便是『立憲政體』。

由前邊所說的政體腐敗下來，君主政體便變成『專制政體』，貴族政體便變

成『寡頭政體』立憲政體便變成『貧民政體』因爲專制政體是專以君主利益爲目的的一種君主政體；寡頭政體是專以財閥利益爲目的，貧民政體是專以窮人利益爲目的，都沒有顧及全國公善的。第三篇  
第七章

以上所說的政體區別，都是以主權者人數做標準的，究竟人數不過是政體發生的結果，並不是發生政體的原因。寡頭政體同貧民政體的特徵，不單是統治階級的人數，事實上還有個重要的特徵：便是統治階級一個是富有金錢的財閥，一個是一貧如洗的窮人。如果因爲富有財產的原因纔得到政權，那麼，無論統治階級人多，人都可叫做寡頭政體；如果因爲一貧如洗的原因纔得到政權，那麼，也無論統治階級人多人少，亦可稱作貧民政體。由此看來，人數問題，不過是事實的結果，絕不是事實的原因。

國家的區別是從原素生出來的；國家原素是最高道德，統治者便是『首出庶物』的元首，政體便是君主政體；國家原素是文化和高等道德，統治階級便是有教育有道德的人，政體便是貴族政體；國家原素是武士和平庸的道德，統治階級便是

平庸的人，政體便是立憲政體。專制政體的原素是武力欺詐，所以專權自恣的人便得到政權；寡頭政體的原素是金錢，所以富有金錢的人便得到政權；貧民政體的原素是生而有權，所以一般貧民都得到政權。且把他作一個表如左：

參看白爾克柏拉的圖亞里士多德的

政治思想第一  
百一十四頁

(甲)以公共利益爲目的的憲法：

君主政體——原素——最高道德。

貴族政體——原素——教育和德行；

統治階級——有教育有德行的人。

立憲政體——原素——武人和平庸的道德；

統治階級——平庸的人。

(乙)以自私自利爲目的的憲法：

專制政體——原素——武力欺詐。

寡頭政體——原素——金錢；

統治階級——富有金錢的人。

貧民政體——原素——生而有權；

統治階級——貧民。

以上是亞氏以國家目的統治人數、國家原素爲標準區別出來的政體；此外還

想拿政府機關做標準來區別政體，他以為國家必不可少的機關共分三種：（一）討論機關，（二）執行機關，（三）司法機關。各政體的特質都看這三種機關怎樣分配而定。凡把一切公務全行委付人民公議，人民大部分在法律上有最高權力，執政官由抽籤選任，凡是公民都有做官的權利，司法機關也是由市民全體投票或抽籤選出審判官組織的，便是極端的民治政體。凡權力集中在一部分人的手中，討論機關，執行機關，司法機關，都為最富階級獨佔去了；人民對於法案雖然許他投票，但是不能提出反對的意見；對於官吏雖然可以勸告，但是取舍之權仍在行政長官手裏，便是極端的寡頭政體。凡把政務分給各機關管理，執政官司法官都用抽籤投票的折中辦法，從有相當的財產階級選出；討論機關由有相當財產的市民組織，依法律行使相當的職權，便是立憲政體。凡把一切政權放在適當的長官手中，應用寡頭政體的組織法，但是首長的資格不以財產為主而以德行為主，便是混合的貴族政體。這都是以政府機關的分配來決定各種政體的特質。

亞氏政體的分類不但很嫌複雜，並且連區別的標準也沒有弄得十分的確當。

比方立憲政體和混合的貴族政體究竟有什麼很大的區別？變形的民治政體政權也在少數富人手裏，更同寡頭政體一樣。這種分類的錯亂重複，也是無可諱言的。但是他所說的政體三大分類——君主政體，貴族政體，民治政體——和隱藏在國家組織背後的兩大勢力——社會勢力，經濟勢力——直到現在，還受許多學者崇拜，亞氏政治學說的影響，很可以在這些地方看得出來。

但是亞氏不但區分政體的種類，並且更進一步比較政體的優劣。君主政體以最高道德爲原素，如果得到這種『首出庶物』的人，便用不着受法律的限制。但是這種人是很難得的，與其由近於完全的人來統治，不如由近於完全的法律來統治。因爲多數人的判斷總要比一個人好些，多數人總不比一個人容易破壞。個人容易爲感情所動，一爲感情所動，判斷就容易錯誤；多數人絕不能個個都受感情的牽制，同時都朝一條錯路上走。亞氏的意思似乎以君主政體爲一種理想，認定他是很不容易見諸實行的，所以他的政治理論常常拿民治政體做基礎。

亞氏的政體比較論，很有許多地方近情近理的。譬如他說拿貴族政體同君主

政體比較，貴族政體是由有教育有德行的人統治，雖然人數很少，而且幾個人在一塊更容易分黨分派；但是幾個好人治國，究竟總比一個好人治國好些。換句話說：貴族政體——祇要不是寡頭政體——究竟總比君主政體好。再以貧民政體同寡頭政體比較，貧民政體以平等爲正義，寡頭政體以不平等爲正義，都有自身的利益雜在當中，都不能公平判斷事務。一個以爲祇要身體自由這一件事平等，一切事都可平等；一個以爲祇要財產這一件事出衆，別的事都可以出衆，都忘記了國家真正的目的，不單是生活，乃是高貴的至善的生活。再拿貴族政體同立憲政體比較，雖然多數勝於少數，多數人判斷詩歌音樂比幾個人的判斷強；但是賢智總勝過凡庸，所以凡庸千萬，總比不上幾個賢智。換句話說：立憲政體總比不上貴族政體。至於那專制政體全以武力欺詐爲事，簡直不能列入合理的政體之中了。

### (五) 法律觀念

亞氏法律觀念一方面和柏氏一樣，一方面又和柏氏却相反。亞氏祇承認法律是立法者自由創造的，不要問社會的意思是怎樣。祇拿法律做教育人民的材料，

再以這種教育造成社會的意思。這一層很同中國儒家一派『聖人立法，愚者制焉』的意思相同。孟子說：『遵先王之法而過者未之有也。』『聖人，人倫之至也。』離婁篇荀子說：『聖也者盡倫也；王也者盡制也。兩盡者足以爲天下法極矣。故學者以聖王爲師，案以聖王之制爲法。法其法以求其統，類「其」類以務象效其人。』解蔽篇這一派都把法律看作『標準模範』，都把法律看作聖賢自由制定的。這是亞氏和柏氏相同的地方。

但是亞氏有個地方却和柏氏相反：便是柏氏祇承認主觀的法律，而不承認客觀的法律；亞氏却想廢掉主觀的判斷，建立物觀的標準。亞氏最反對主權者以心裁輕重，因爲一個人裁判，必然被忿怒的私情蒙蔽，很容易弄錯。所以說：

人類有欲望，有感情，如果得到最高的政權，雖是善人也要爲他所左右。真正的法律，便是脫掉情欲的理智。第三篇 第十章 第

他以爲人類精神上的制裁，便是理智；人類責任便在使情欲服從理智的支配。法律既是理智，便是人類精神上的制裁，便是人類道德生活的客觀的標準。亞氏承

認法律的客觀的性質便是法律的好處。如果柏氏要批評亞氏，必定要同荀子批評慎子一樣，說亞氏『蔽於法而不知賢』了！

亞氏政治學中更有一段形容客觀性的法律的好處說：

論者以技術爲例：說治病單照醫書行事，是很不好的；不如託付熟練的醫生纔好，——這是錯誤。醫書對於病人沒有一點偏見的感情，斷不致因此違背醫術原理；至於醫生則不但爲病人設想，並且以得到金錢爲目的。辦理公務的人也是這樣，很有許多地方要以自己的愛憎行事。如果病人恐怕爲醫生所誤，那麼，與其照醫生的意思行事，便不如照着醫書行事了。不但這個，便是醫生自己有病，總要找別的醫生醫治；教體操的人總要同別的會體操的人公同運動。這都是對於關係自身的事件，想免掉自己的偏見，得到正當的判斷。第三篇第十六章

這些地方，很像慎子一派想免除『誅賞予奪從君心出』的流弊，建立一種『無建己之患，用知之累』的客觀的法律觀。

亞氏既承認法律是理智，便不能不反對哲人派李可福耶的法律契約說。哲人派以



爲法律是彼此同意制定的，拿來做社會上彼此權利衝突的保障。照亞氏看來，這種法律觀單把法律看作保護人類生命財產的東西，未免把法律的範圍看得太狹。國家不單是人類生命財產的保險公司，乃是一個道德的社會，使人類求道德的生活。不僅僅是消極的禁止人民犯罪，並且是積極的使人民得到至善的生活。說到這個地方，又發生一個問題：就是『法律到底是人造的，還是自然的呢？』亞氏既不承認哲人派彼此合意制定的契約說，當然不承認法律人造說，而承認法律自然說了。因爲法律是理智，是正義，這種理智正義是普遍的，是人人必不可逃的，不要制定公布自然有效。但是亞氏却不認人爲與自然相反，且深信自然有了缺陷，便是使人類做事的機會。比如國家雖然是自然生長的，却要經人力依照天然的法則來組織一番，纔能完成天工的缺陷；法律也是這樣，他雖然是自然的天理，但却要經立法家遵循天則把他編製出來，纔能成爲社會規律。自然法雖然是普遍的原理，但是各國也不盡然一樣，人爲也可以稍稍加以修正，變更他的範圍。經人力修改一道的法律，便是制定法。——這是亞氏自然法和制定法的區別。

## (六) 經濟觀念

希臘人對於經濟的生活，大概都不大看得起，因為他們理想中的國家，不單是為生活起見，乃是為高貴的至善的生活起見的。高貴的至善的生活必定要脫掉物質之累，好拿全副精神，專向道德的生活去做。因為把道德的生活放在第一位，便不得不把經濟的生活放在第二位；因為把經濟的生活放在第二位，便不得不把經濟的生活從國家範圍內抽出來，放在家庭範圍之中。亞氏以為『政治』和『經濟』是兩個對立的名詞，經濟學是管理家務的技術，政治學是支配國務的技術。如現在『政治經濟學』這個名詞，在亞氏看來，很覺得不可通了。——因為經濟是在政治範圍以外的。

因為亞氏看不起經濟的事業，所以把生產的問題排除在高尙的學理範圍之外。他祇承認財產是維持生活的東西，不是維持高尙生活的東西，故取得財產不是國家的職務，並且是家庭中最卑賤的職務。他把取得財產的方法分為兩種：

(一) 自然的取得，(二) 不自然的取得。以自然取得的方法為得到純粹生活的必要

品的方法。這是經濟學範圍之內應該研究的。例如畜牧、狩獵、種植，都是。漁業也附在這一類。不過最奇的是他把掠奪財產也看作自然取得的方法，這是他的自然觀念。錯誤的地方，怎麼叫不自然取得的方法呢？就是以蓄積無限的富財爲主，不是以維持生活爲目的的。他以為商業無論是用以物換物的方法，或是用以錢換物的方法，總是出乎生活必要的範圍之外，這也是不自然取得的方法。至於使用金錢，或用利息借貸金錢，都必定要生出許多弊害的。大概看不起經濟的事業是希臘人的普遍心理；但是亞氏雖然也惡憎商業，可是他關於生產交換很有明瞭的解釋，關於使用價值和交換價值的區別，也有充分的說明。貨幣的主要職分，也是亞氏首先介紹的。不過他的資本觀念不大明白，所以把利息看得有害的事體罷了。

亞氏所說的經濟內容可分爲三部：(一)奴隸，(二)財產，(三)家庭，但是奴隸是家庭的一部分，財產是家庭的附屬品，嚴格說來，經濟祇不過是一種家計的管理罷了。

一、奴隸。

希臘社會上生產事業全靠奴隸，各城奴隸除了斯巴達的海羅慈（Helots）之外，大概全是從低等文化的國家——如小亞細亞一帶——收買來的。這類奴隸的命運是很安穩的，在家庭之中也同家人一樣看待，不由法廷判決亦不得處以死刑。亞氏所說的奴隸大概都指着這一種。就他們的知識能力說，祇配做生產的事業。因為有這幾層原因，所以高談道德生活的亞氏也不得不為習慣和利害牽蔽，反對哲人派人為奴隸說，大唱天生奴隸說。甚且以為奴隸是天然的器具，是天然的生產要素之一。且看他說：

凡工人想製造一切有一定目的的技藝，都要有適當的器具。管理家庭也是這樣。器具有多少種；或是有生的，或是無生的。例如運船的器具：一種是槳舵，是無生命的東西；一種是水手，是有生命的東西。奴隸也是這樣，也是做許多技藝的一種器具。財產是維持生活的一種器具，土地是供給許多用處的一種器具。奴隸是有生的器具，家庭中的奴隸是比別的器具更有價值的器具。

第一篇  
第四章

亞氏的奴隸是家庭各種財產中的一種財產，同牛馬豬羊一樣，這是天然生成

的東西並不是人力迫壓的。所以他說：

一切生物都是由精神和身體構成的，一個是天然的治者，一個是天然的被治者。  
第一  
第五  
章

照亞氏說來，有思想的人便是主人，有體力的人便是奴隸，這是天公生定的，用不着人力加功。經濟上生產的事業，可完全託付勞力的人——奴隸——手裏，用不着勞心的人再去分心過問了。這種看不起經濟的心理，差不多是希臘人的通病。

## 二、財產。

亞氏把貨財 (Wealth) 看作滿足道德生活的一種工具。說貨財是『有用於城市家庭團體生活的各種東西的總積』。又說是『為國家家庭之用的各種器具的總體』。這種貨財工具說，很和密爾 (John Stuart Mill) 把貨財看作各個人各社會為達到目的的一種方法相同。

亞氏的經濟原理又有重農輕商的彩色，注重自給的經濟，反對貿易的經濟。這些地方又同法國十八世紀『重農學派』 (Physiocrats) 以農業為生產一切物品的

特別職業，把工商各業，看作加工的職業，不是生產的職業，相同。亞氏主張自給的經濟，所以不重看金錢，說金錢沒有自然的價值，單有金錢，不能達到必要的目的。商業專以得金錢爲目的，霸佔他人的需要，侵害他人的利益，都不是這真正的經濟目的。真正的經濟目的，不在積聚金錢，說到此處，便仍然歸到亞氏人類不止於求生活，必定要求至善的生活那句話上去了。

亞氏攻擊共產主義的理論，可算得兩千年中最有力量的議論。他以為共產主義實際上，有種種不能行和不可行的理由：

(一) 行共產制度，勞動和勞動的報酬，一定不能够平均，且看他說：

如果農夫不是市民的時候，這件事便很容易說；但是如果市民自己耕地，那麼，所有權的問題便發生困難了。如果他們的勞苦和享樂不能平均，這一部分人勞動多而所得的少，對於那一部分勞動少而所得消費多的人，必定要忿懣不平了。人類祇要住在一塊而有公共東西，便常常發生這種困難，對於公有財產，那就格外是難上加難了。『商賈同人的組合』便是一個好例；他們關於普通事

件總是常常紛爭的。我們同奴隸也是這樣，也時常同天天在一塊生活的奴隸

鬧起衝突出來。第二篇  
第五章

(二) 一在共產制度之下生活，便把享受私有財產的快樂喪失了。他說：

人類覺得那種東西是他自己的，便不知道有多大的快樂。因為自私雖然是要負責備的，但是自己愛自己却是人類自然的感情；所謂自私，不單是自己愛自己，乃是愛自己太過，便同守財奴愛惜金錢一樣了。因為一切的——差不多一切的——人多少總有一點愛錢和與錢相仿佛的東西。第二篇  
第五章

(三) 在共產制度之下，慈惠的道德便沒有發展的機會。他說：

對於朋友賓客等做出慈善或幫助的事體，更是最大的快樂，但是這件事必定要在私有財產的時候纔可辦得到。在這種國家之中，要消滅兩種道德：(一)對於婦人的禮節，(二)對於財產的度量。在公產的時候，沒有人可做出慷慨大方的樣子，和豁達大度的行為；因為慷慨的度量是由用財表見出來的。第二篇  
第五章

(四) 在公產制度之下，人類更要紛爭，不但利益更且要喪失許多利益。

柏氏想用共產制度做調和社會的方法；亞氏的反對也注重在這一點。亞氏以爲聲音必定有個高低長短緩急之分，纔可以調和起來，成爲一種音樂，人類的能力也必定要有個賢愚強弱之別，纔可以互相幫助，成爲一個社會。共產主義不是調和社會，却是使社會成爲單調。音樂最惡憎的是單調，因爲單調不能成音；社會也是這樣，斷不可不用力避掉這種單調的生活。

亞氏所說的共產，不但說生產出來的物件，並且說到爲生產要素的土地上來了。他說共產共分三種：（一）土地分給各人所有，但把生產物積聚在公共的儲蓄所，以供消費；這是許多國家所實行的。（二）土地歸公共所有，共同耕種，但是把生產物分給個人，以備個人私用；這是『野蠻人』所行的一種共產制。（三）土地與生產物一齊都歸公有。其實這三種共產制度都不是柏氏所說的共產制度，柏氏所說的共產，不過是護國階級把農民貢獻的財產統歸公用，農民自己仍然得私有財產，故亞氏所反對的是社會共產制度，並不是柏氏所說的護國階級的共產制度。

但是亞氏也並不是承認財產私有爲最後的目的；他說必定要利用私有財產



求達到道德生活的目的，——由正當的習慣，正當的立法支配他，使他做達到道德生活目的的方法，——纔算正當。所以亞氏對於財產雖然主張私有，卻仍是想達到公用的目的。

### 三、家庭。

亞氏的國家基礎是建在家族制度之上的，是聯合許多家庭組織起來的。家庭和國家不但是程度不同，並且是種類不同。家庭的職務第一是教育兒童，預備造成國家的市民；第二男女是天然要互相接合，互相倚靠，纔能够生育；第三主僕必定要以家庭的關係相接合，一方纔能够完全支配，一方纔能够完全做器械。亞氏最滿意柏氏無家庭的主張。柏氏以爲做父母的不知道誰是自己的孩子，然後對於國家一切的孩子，自然會發生濃厚的愛情；亞氏卻以爲愛情是對於自己私有的東西上發生出來的，私有的東西就是愛情發生的本源。如果使做父母的不知道誰是自己的孩子，不但不能够引起更濃厚的愛情，並且連誰也不愛了。至於共妻也是亞氏所反對的。他以爲使個個婦女都爲社會公共婦女，一方使人愛情不能注在自己私有

的婦人身上，一方又使人類對於別人妻子的那種高尚榮譽的節制的道德不能發展。因此便極力的保護家庭制度，說沒有家庭制度的單一國家是不能成立的。

亞氏也認定國家和家庭有些地方是可以統一的，但是不能完全統一；如果統一超過一定的限度，便不成一個國家。國家的統一，是要從道德的生活上做起，從精神的統一着手，不能從消滅家庭村落的組合着手。如果要想統一堅固，必定要用公共教育的精神做手段，纔可以辦得到；倘若消滅特殊的組合，便不啻消滅國家。

### (七) 理想國家

亞氏的政治哲學固然是從歷史的事實中尋找出來的，所說的制度固然都是希臘的實際制度，但是因為他用的是歷史的方法，所以又把實在的國家各種好處各種壞處都拿來從他腦筋中改造一道，鑄造出來一個理想的政治制度。他的理想的政治制度有種種條件，但是這些條件都是他研究各國政治截長補短集合起來的。在亞氏看來，都是着實可行的，不像柏氏的共和國是想到做不到的。亞氏理想的政治制度想由三個條件做到：(一)理想國的物質基礎——就是民質、人口、國境、城郭。

應該怎樣纔能够維持理想國的生活。(二)理想國的社會基礎——就是職務、財產、階級，應該怎麼分配，纔能把這種理想國組織成功。(三)理想國的教育原理——就是政府應該用什麼方法教育人民，纔可使這種理想國實現。由此看來，亞氏的理想政制，要在理想的條件之下，纔能够製造成功。這便是他受柏氏思想的影響的地方。

### 一、物質基礎

物質基礎的裏邊最重要的是民數，民質，地理，氣候，人種，這幾項。理想國的人民，以剛剛够做國家各種職務爲度，人口過多便難統治。市民多的國家未必便是最強大的國家，因爲奴隸和外國人並不是國力的淵源。市民必定要彼此互相知道，統治的人對於歸自己裁判的市民不能不知道他們的性質，市民對於統治的也不能不知道他的才具。且國家的目的在能够自給，如果人口過少，便又要仰給他人了。歸總一句話，市民的人數：(一)要使彼此能够互相認得，互相知道；(二)要彼此能够互相接濟。市民的性質：(一)要有智慧，(二)要有勇氣。換句話說，就是要把歐洲北部人種的勇氣和小亞細亞人種的智識兼而有之，纔好。

國家的都會應該建設在什麼地方？這是希臘人爭論很久的問題。亞氏以爲理想國的都會可以在陸地，也可以在近於海岸的地方。因爲近海，便可用海陸兩軍防禦外患，便可以輸出國內過多的物產，輸入過少的物產。但是貿易僅可按照都市生活的必然的需要情形而定，卻不可專爲圖謀利益起見。都市各部分的交通必須靈便，地址必定要安全，可以躲避冷風，且可以供給許多清水。大概在亞氏那個時候，已經是戰爭不歇的時代，所以建都的問題，關係非常重大。當時有許多人反對都市近海之說，以爲都市近海，外人來住的必一天比一天多，法律便難得貫徹；交通一繁，商人必然越多，商人越多便越難統治。更有許多有錢的人因爲平民往來海外，交換智識，便趨嚮於平民政治，他們嫌惡平民政治，因而歸罪於海。亞氏不極端的反對都市近海之說，也是他傾向平民政治的一個證據。

## 二、社會基礎。

物質的基礎是造成理想國天然的條件，社會的基礎是造成理想國人爲的條件。因爲國家的目的首在自衛自給，要想自衛自給便有必不可少的六種要素：（一）

農夫(二)藝術家(三)軍人(四)富人(五)牧師(六)執政官。這六種要素便是跟着理想國六種職務而來的。理想國的六種職務：(一)豫備糧食，(二)興辦技藝，(三)訓練軍旅，(四)儲積財物，(五)崇拜上帝，(六)決定國政。這六種職務之中，尤以軍事政事爲重要，軍事要託付青年和勇敢的市民，政事要託付老成持重和有經驗的人。按照年齡給與他們的職務。使市民在少年時代，便來當兵；到了老年的時代，便來治國。照這樣做去，一來，老成持重的政治家，必然不致於浮動，像斯巴達國家那樣好戰；二來，軍人政治家沒有階級可分，軍人不反對政治家，政治家也不仇視軍人，那種階級競爭的壞處，便不啻從根本上打破了。這是亞氏打消柏氏按才分級，按級授職，拿階級做職業區別的標準，使治國階級專於治國，護國階級專於護國，致生出階級傾軋那種病根。

亞氏以爲在極貧極富兩階級造成的社會基礎上，絕對建不起來理想國。因爲極端的財閥必然驕傲，沒有服從的性質；極端的窮人必然愚陋卑劣，沒有統治的能力。祇有中等社會占多數，纔能够保持得住社會的和平秩序，得乎中道的政體便是。

立憲政體立憲政體便是不偏不黨調劑均平的最好的政體。

大概柏氏就是不說理想國的時候，心中總橫着一個理想國的情境在內；亞氏就是說理想國的時候，心中卻祇有一個比較的適當政體在內。亞氏理想中的最好政體雖說是君主政體貴族政體，但是不一定拘泥。他以為要想知道那個政體最適宜，必定要先看社會的情形是怎麼樣。譬如在窮人數目超過富人的社會，當然以平民政體為最好；在富人權勢可以統治窮人的社會，又當然以寡頭政體為最好了。唯在中等階級最占優勢，把貧富兩階級一齊壓住的社會，纔可適用立憲政體。由此看來，亞氏心目中已經沒有『放諸四海而皆準』『建諸萬世而不悖』的政體。這就是他從歷史的方法比較的方法上得到的經驗。

### 三、教育原理

亞氏的教育目的有三：（一）為將來市民在社會中得到地位的豫備；（二）養成市民道德的生活，使他與社會相調和；（三）使市民得到一種技藝。故亞氏的教育便是政治的、道德的、技藝的教育。

亞氏的教育責任，也是不委託私人的。爲什麼呢？（一）因爲教育制度與國家的憲法有關，教育是想發展市民的政治才能，使保存國家的憲法；（二）國家目的祇有一個，凡是國家的市民必定要全體統一，所以教育不能讓私人去隨意發展個人的特性；（三）市民是屬於國家不能自主的，所以必定要受國家所定的教育。這就是亞氏的教育祇有年齡的差異，沒有階級的差異的原因。

亞氏教育、自養成精神身體道德三個目的上說，却完全和柏氏的教育目的相同。

綜看以上三項——物質基礎，社會基礎，教育原理——可見得亞氏的理想國是純粹拿希臘城市國家做模型，並不是憑空結撰的。亞氏與柏氏不同的地方：（一）柏氏祇承認理想國是理想的，是不容易實行的；亞氏畫出這個模範，卻以爲是可以實行的。（二）柏氏的理想國是一個貴族政體；亞氏的卻是一個民治政體。不過這種民治政體之中，除了多數奴隸以外，還有許多藝術家，商人，農夫，沒有政權，在現在看來，也同貴族政體差不了許多了。（三）柏氏理想國中護國階級爲國家做事，是一種『公僕』的性質，並不爲着自己的安寧幸福；亞氏的市民替國家做事，卻是爲着自己的安寧幸福。這都是他兩個人不同的所在。

## (八) 政治革命

政治學三四兩篇所說的政體變遷，是從君主政體經過寡頭政體專制政體變遷到民治政體，是從社會的經濟的進步上發生的，都是變遷的實例。五篇中所說的政體變遷，是因為實際政治違背學理而發生的，都是變遷的原因。政治革命大概可分為四種：(一)建設新的不同的政制；(二)由革命黨管理現行的政治；(三)增減現行政制的權限；(四)改廢現行的政制。大概亞氏生在希臘城市國家之中，眼見希臘政治生活變遷不定，今天是這樣政體，明天又變成那樣政體，這個城市趨嚮平民政體，那個城市又趨嚮貴族政體。這種政治紛擾階級衝突的情形，印到亞氏那種敏捷精細的腦筋之中，逼着他不能不蒐集歷史的舊例，用科學的方法把他分解出來，看看革命的真正的原因到底在什麼地方。總計亞氏所研究的，是看看革命有多少原因？原因的性質到底是什麼樣？什麼質素可使什麼國家衰敗？各種變遷從什麼地方發生，變到什麼地方為止？有什麼質素可以保持特種國家或普通國家？用什麼方法可使各種國家能夠好好的保持得住？綜括說起來，有兩層最重的意思：(一)發生革命。



的原因，(二)防止革命的方法。

### 一、發生革命的原因

亞氏政治學的基礎可以說是完全建築在『正義』兩個字之上的。他所說的正義，便是『稱物平施』各得其所。『公道道不黨不偏的意思。他的實行正義的條件，便是平等；平等的原理便是在不平之中求到各得其平的境界。人類中儘管有智愚賢不肖，但是必定要使智愚賢不肖各得其所；社會中儘管有貴賤貧富，但是必定要使貴賤貧富各安其分。平等原有兩種：(一)絕對的平等，(二)相對的平等。譬如多數人看見祇有少數人掌有特權，便希望一種絕對的平等；少數人以爲他們所有的特權，實在是他們從門第和才能得來的，因此便主張相對的平等。一說到平等，必定要比例平均，萬不能拿一件事做標準。譬如民治政體，因爲自由一點同等，便要主張事事皆絕對的同等；寡頭政體，因爲財產一點出衆，便要主張事事皆絕對的出衆。這種絕對的標準，可算是根本錯誤。兩方面皆因爲在政治上所得到的分位同事同等，或事事出衆的理想不能相合，不得不發生各種不平的感情，這些不平的感情，便

是造成革命的禍根。

政治變遷的形式有改變憲法的，也有不改變憲法的。譬如把平民政體改成寡頭政體，或把平民政體寡頭政體改成立憲政體貴族政體，都是改造憲法的革命。再如獨攬政權，祇要把行政大權集於一身，雖然不改變憲法，也可以叫做革命。更有一種程度的問題，譬如同是寡頭政體，或者想把他造成極端的寡頭政治，或者想把他造成稍好一點的寡頭政治，也是一種革命。另外有一種改革官制問題，也可算做革命。譬如斯巴達的李森德 (Lysander) 想推翻王權，鮑森里 (Pausanias) 想推翻監督官，都屬於這一類。

歸總一句話：一切革命的擾亂都是從不平等起來的。因為人人都以求平等為目的，如果看見同自己一樣的人，竟然比自己佔優勝，或者比別人已經佔優勝了，自己還不自足，還要佔優勝；再有一部分人不是驕傲，便是貪婪，不是尊崇人太過，便是待遇人太薄；還有那種族混雜，階級競爭，國內沒有中等階級，國外又有相反的制度……諸如此類，都是擾亂的原因。這些原因的根芽都生在不平等上，所以不平等便

是普通的革命原因。

## 二、防止革命的方法。

既已明白了破壞國家的原因，便可得到保持國家的方法。救濟革命的方法大概有三種：（一）從政治制度上着手，（二）從社會階級上着手，（三）從教育制度上着手。

就政治制度說：行政長官對於參與政治的人和沒有政權的人應該有善良的處置法。享有政權的階級，不能不嚴守民治主義，就職的任期，無論何人都應該以六個月為限，使人人都有輪流就職的機會。一個人如果久掌政權，便易於做壞事；如果把許多政權集中在一個人手裏，更容易使人墮落。更有一件最要注意的事體，便是官吏萬不能與金錢接近。譬如在寡頭政體之下，把政權、榮譽、利益，一齊集中在富人手中，那就更危險了。使少數階級和一般人民滿意的最好的方法，便是把官職公之全國，不給薪俸，國家財政一齊公開，不讓官吏乘機私用公款。——這都是從政制上想出的防止革命的方法。

就社會階級說，凡是趨到兩極端的東西，都是挑惹反對的媒介。貧富階級不平等，便惹起階級的競爭；政權分配不平等，便惹起權利的競爭；沒有中等階級，能够把極貧、極富、極有權力、極無權力的兩極端階級壓倒，政體便不能安穩。——這是從社會階級上想出的防止革命的方法。

再就教育制度說，拿憲法的精神教育市民，是保持國家最好的方法。如果青年沒有受過訓練，不知道某種質素是保持某種政體的最重要的質素，那麼，所定的法律便不能通行。但這並不是說在寡頭政體之下，便教他崇拜貨財；在民治政體之下，便把他們養成不識不知的愚民。如果這樣，便是助長各種政體已經養成的壞處。因為在寡頭政體之下的貴族子弟，一生過的是放蕩逍遙的生活，一般平民勞苦不堪，必定要希圖革命；在民治政體之下的一般愚民，誤會自由平等的意思，便流於放縱，必定要破壞憲法的限制。真正的教育，必得要拿憲法原理養成青年的習慣，救正青年種種的壞處，使他們對於一種政體發生愛護的感情，並且有保持的智力。——這是用教育來防止革命的方法。

總而言之革命是從不平等發生的，要想防止革命，必先要防止不平等的原因發生。

(九) 亞氏政治哲學的價值

思想本來是時代精神的結晶，無論那個超羣出衆的思想家，總脫不盡當時普通思潮的彩色。亞氏政治哲學本有許多地方是他個人的特見；但是也有許多地方總是爲希臘思想特質和城市國家寫照。他用歷史的方法來研究學問，照說很可以得到歷史進化的觀念了；但是他卻認定無論個體的事實怎樣變來變去，那個物種總是一成不變的。他既已承認自然的意志是經過人類的精神製造過一遍的，既承認國家是人類的本能仰承自然的意旨創造的，照說很可以主張人類中心的學說，很可以主張國家是人力創造的理論了；但是他總要根據希臘普通思想，說國家是自然創造的。他既然認定經濟勢力同社會勢力都在國家組織的背後佔了很重大的地位，照說很可以把經濟的事業引進政治的範圍之內了；但是他偏偏脫不掉希臘人看不起經濟的成見，總想把經濟事業放在政治範圍和道德的生活之外。因爲

他拿希臘的城市國家做模範，所以他的政治組織都是適用於十萬人以下的小國家制度。因為希臘人國家的思想太重，所以對於自由平等的觀念很有許多誤解，再也不承認他是發展個人才能的媒介。便是反對專制主義，也祇反對柏氏所說的方法，並不是認定專制主義為個人自由發展的障礙。因為希臘人的普通思想祇認希臘民族為文明的民族，配管理國家，別種民族都是野蠻人，祇配做奴隸，所以他的社會組織的基礎便建設在奴隸制度之上，并認定奴隸是天然生成的階級，這種制度是合於正義人道的制度。因為希臘人的思想，政治倫理的目的完全一樣，所以他雖然把政治學從倫理學中抽出來，造成獨立的科學，但是總把教育放在國家直接支配之下，說教育政治的生活便是教育道德的生活。宣林 (Dunning) 說：『如果人家以為柏拉圖的法律篇是雅典化的斯巴達的思想，那麼，亞里士多德的政治學便更明明白白的是斯巴達化的雅典的印象了』見上古中古政治學史九十七頁 這是亞氏跳不出希臘思想圈套的地方。

但是亞氏對於政治學很有幾個重大的貢獻，第一個貢獻便是使政治學同倫

理學分離並且注重實際的政治。他對於政治學有兩個解釋：（一）以政治學爲關於人類絕對的善和絕對的完全的国家之純正科學，——這是同柏拉圖一樣的；（二）以政治學爲討論實際社會中實際人類的憲法上法律上關係之實用科學，——這是同柏拉圖不一樣的。但是他雖然有這兩個見解，他自己的研究，卻是偏重在實際方面。他所說明的關於實際社會政治活動力的形式和動機的那些理論，到現在還可算作名言。這都是他把政治學弄成獨立的科學，並且專從實際上著手的效果。

第二個貢獻便是研究政治學的方法。原來政治變遷都有因果的關係，不考察所以變遷的原因，便不能找到救濟的方法。自從亞氏用歷史的方法，分析的方法，比較的方法，來研究政治學之後，便成了一種新趨嚮。從綜合的抽象的研究，變到分析的具體的研究，因此便發見政治組織應該適應時代變遷的公例，把那不問自然，氣，地理，經濟，知識，道德的情狀怎樣一概適用的理想政治的論據，幾乎從根本上推翻了。這又是希臘政治學從理想歸到事實的一個關鍵。

亞氏市民生活的理想，也可救濟現在主張專門爲生活奮鬥的缺點。他以為市

民不是爲生活而生活，乃是爲至善生活高尚生活而生活。生活祇是人類達到終極目的的方法，專爲生活而生活便是禽獸的生活。這層見解雖然有混合政治道德和以奴隸供主人犧牲的弊病，但是很可救濟。主張專爲生活奮鬥而止的人的錯處。

亞氏雖然誤解自由平等的真正意義，但是對於自由與權力的調和很有特別的見地。他以爲國家天然有治者和被治者兩個階級，這兩個階級，以這方面的意思服從那方面的意思，纔有政治的組織。人類如果要享受安寧，必定先要服從法律。『服從憲法的生活，並不是奴隸的行爲，卻是最高的幸福。』第五編 第九章官吏的特別職掌雖然在發布命令，但是命令之上，仍須有輿論和習慣法的分子存在。他的輿論和習慣法的原理，便是『兩個好人總比一個好人勝些』，『多數人的意見總較少數人勝些』。由此看來，亞氏所說的自由與權力調和，便是以少數人的意見服從多數人的意見的意思。

亞氏認定主權是決定最高行政事務和政治上重大問題的權力。究竟主權應該歸於多數人民，應該歸於少數人民，或者委託於一個人呢？在他看來，人民總體的



總合的德行，總比一部分的德行高些，這就是他主張主權在人民總體的意思。但是他說主權在於人民總體，並不是說教人民直接去處理政務，乃是說國家重大的問題應該由人民決定。譬如評論音樂的好壞，不單靠樂師自己，要靠旁聽的多數人民；所以判斷政治的好壞，也不能單靠當權的一部分人，必定要靠旁觀的一般人民。因為這個理由，所以說國家的主權應該在人民的全體。至於國家重大的問題，人民應該由什麼方法解決呢？從實際上說來，也不過是用選舉或別的方法來選任行政官罷了。由此可見他這種主權的觀念，很有些和近代的學說相同。

此外還說立憲政府的有三種機關——討論機關，執行機關，司法機關，——雖然和近代三權分立的學說不同，但是總算是政府分職的學說的發端。他又認定經濟的勢力對於政治組織政治活動有很大的影響。把貧富階級的衝突，看作政體變革的最大的原因；討論政體的區別，行政機關的整理，和革命的革命，又都在經濟的作用上搜求根據。這都是他所發見的政治與經濟關係密切的原理。

以上幾層都可算是亞氏政治學的價值。

## 本章參考書：

Barker-Political Thought of Plato and Aristotle 後半部。

Dunning-Political Theories. 第三章

Farrell-An Introduction to Political Philosophy 自三四頁到一〇六頁。

Willoughby-Political Theories of The Ancient World. 第十一章

Pollock-History of the Science of Politics. 自一七頁到二九頁。

## 第四章 希臘晚年的政治思想

### (一) 政治思想的趨嚮

柏拉圖亞里士多德的政治學說在當時實際政治上並沒有發生什麼影響，最有影響於政治思想或政治生活的卻是斐立布式的軍政制度和亞力山大式的帝國主義。自從斐立布征服希臘各市之後，用馬基頓的君主政體和軍政制度把希臘人看作人類萬不能脫離的城市國家完全壓倒，把希臘人那種人生脫離國家便沒有生活的價值的迷信一齊掃除，自從亞力山大雜集許多文明野蠻的種族，高低不

齊的文化，聚攏起來造成一個世界的國家之後，又把希臘人一城一市的小國家觀念根本取消。因此便生出兩種趨嚮：（一）國家同個人分離，故政治思想很傾向個人主義；（二）小國家不能獨立，故政治組織很傾向聯邦和世界主義。

斐立布推翻希臘民治政體之後，希臘各市已經失掉自由獨立的資格，市民又沒有參與政治的機會，一方面減少人民政治的熱心，一方面又把人民從社會國家之中解放出來。這時城市國家已經不是政治發動的所在，已經不配使人民得到高貴的生活，所以政治思想便從國家趨到個人。大家漸漸明白滿足個人需要，不必要絕對的依靠國家，便不是神仙，不是禽獸，也可以離開國家自謀生活。這就是當時思潮所以傾向個人主義，所以從積極的、自然的、道德的國家觀，變成消極的、人爲的、法律的、國家觀的原因。

馬基頓雖然以武力征服希臘，但是終不能教希臘人服從，亞力山大一死，紀元前三

年二三馬上就起來反抗。希臘人很善於應付政治的環境，一看見散漫無紀的小城市不能夠抵抗武力統一的國家，故當紀元前三世紀的時候，就組織成功兩個重要的

聯邦：(1)叫做亞嘉亞聯盟 (Achaean League) (從紀元前二八一年設立的) (2)叫做伊多尼

亞聯盟 (Aetolian League) 紀元前二八〇年設立的，這兩個聯盟都到紀元前一四六年被羅馬滅掉了。 這種聯邦是拿民族

來代替城市，聯邦的組織便是希臘民族的組織。亞嘉亞聯盟有中央議會，每一個聯盟的城市有一票權；又有中央行政部和裁判所。單獨一市不能宣戰媾和，或同外國私定條約。中央政府并且是直接的民治制度，並不是代議制，凡過三十歲以上的市民都有出席中央議會的權利。聯邦的目的是想藉各市的團結勢力來驅逐馬基頓的勢力；因為他們已經知道城市國家的勢力不夠用，故來組織邦國的國家。(County-State) 到此時希臘人的國家觀念已經脫掉自然的基礎，建設在功利的基礎之上了。

自從亞力山大帝國主義成功之後，埃及人，亞細亞人，雅典人，托來西人 (Thracian) 都成爲一個國家的人民，因此便把小國家小種族的觀念和『希臘人是天生的文明種族別的人都是天生的野蠻種族』的偏見一並打破。往日以爲國家是天然生成的，現在卻以爲是以友愛的情誼，互相結合的；這種情誼就是真理，凡是人

類都有共同的志願，都有同等的權利，都服從在一個真理的法則之下。個人同人類全體的關係，比較個人同特別國家的關係更加重要；人類理性的結合是個根本問題，特別的政治結合不過是偶然的事體。這種思想便把個人從特別國家社會之中解放出來，想造成以人類理性相結合的一視同仁的世界。

以上種種思想的結晶便成了兩派學說：一是斯多亞派（*Stoics*）一是愛壁鳩魯派（*Epicureans*）

## （二）斯多亞派

斯多亞派是在紀元前四世紀的末尾，由柔諾（*Zeno*）唱導起來的。柔諾的重要的思想，大概是從犬儒派（*Cynics*）得來的，犬儒派的始祖安體斯庭（*Antisthenes*）又是蘇克拉底的學生，所以斯多亞派也可算做蘇克拉底一個旁支。蘇氏死後，關於倫理學一方面，差不多要以斯多亞派為代表，一直到耶蘇教盛行的時候，還繼續存在。

柔諾生平事蹟可以知道的如左：

三三六年 周顯王三年

生於希臘城市 Citium。

三二四年 周赧王元年

到雅典來從犬儒派的克來特士 (Crates) 美加納派 (Megarian) 的斯特波 (Stilpo) 大學院 (Academy) 的鮑里門 (Polemon) 三十四年一學習。

在希臘 Stoa Poikile 講學，因此，凡是他一派都得個斯多亞的名號。

二九四年 周赧王二年

往馬基頓朝。

二七六年 周赧王三年

死。

二六四年 周赧王五年

柔諾思想上所受的影響，以犬儒派為最大。所以要想懂得柔諾的思想，必定要先懂得犬儒派對於道德國家社會的觀念。

犬儒派是雅典的安體斯庭創始的。安氏生於紀元前四百年，死於紀元前三六五年。在這派之下，除了安

氏還有載奧哲士 (Diogenes) 生於紀元前四一二年，死於紀元前三二三年。克來特士 紀元前四世紀下半世的人。諸人。安

氏少年也從高捷士 (Gorgias) 哲人派 學過修詞學的。自他做蘇格拉底的學生之後，便大受

蘇氏的感化，蘇氏死後，便在希臘講學，不但造成一派倫理學說，並且做蘇氏和斯多亞派連成一貫的中介。

大凡國家主義最盛或社會情形不安的時候，總有一派似無政府主義的思想發見，這是時代反動必然的結果。我們研究蘇氏的倫理學說經過犬儒派變到斯多亞派的變遷線索，覺得很有些趣味。安氏從蘇氏得到的倫理學根本觀念便是『道德——不是快樂——是生存的目的』。蘇氏把倫理同道德極端調合起來，故說『道德就是知識』。安氏更把這個原理的範圍弄得格外縮小，凡是個人能力做不到的事都一齊排除在道德的範圍之外；因此更進一步，趨到極端的個人主義上去，不承認社會國家與人生有什麼關係。祇要是有智慧的人便可以自足，便不要受一切物事的拘束。由此推論下去，便不要婚姻，不要家庭，不要社會，不要政治；並且不要快樂，不要名譽，不要貨財。因為權力聲望金錢都是使理性汨沒的東西，都是使精神失其自然的媒介。人類祇要自己生存，祇要為自己生存。人類最高的目的就是自己聽自己的理性指揮，以求『自知』、『自我實現』。

戴奧哲士也說求道德的生活，必定要先斷絕物質的快樂，必定要忍饑受苦纔可以得到善行。所以他的弟子們以後都做乞丐的生涯，穿的是窮人衣服，吃的是粗糲菲薄的飯，以爲人爲的社會與真理至善相衝突，必定要『反真歸樸』纔能够實現道德的生活。有智慧的人不要在爲的特定的國家中生活，因爲他是『世界的市民』。所以采納爾 (Zeller)說：

他們理想的政制便是自然世界，一切人類同在這個世界中過羣集的生活。

哲學史 一  
二〇頁

這一派人都是革命家。不但反對人爲的社會國家，並且反對人爲的習慣禮節，更連自然的羞恥心都一齊反對，因爲羞恥心是由顧忌人家意見發生出來的。他們更反對宗教的信仰，以爲人類真正可崇拜的祇有道德一樣。

把犬儒派的思論綜合起來，覺得他們推翻一切政治、社會、習慣、禮節、名譽、金錢、快樂、信仰，抬高個人的地位，很有些像個人的無政府主義家斯特拉 (Max Stirner)，但是斯特拉連真理都看做因人存在的東西，絕對不承認有在『我』之上的真理，和



我必定要受他管束的真理；犬儒派卻要崇拜道德，卻要爲道德自苦。他們推倒一切典章文物，回復到自然世界，很有些像老子的『反真歸樸』；但是老子祇要昏昏悶悶的人，犬儒派卻要有聰明智慧的人；老子要人『甘其食，美其服，安其居，樂其俗』；犬儒派卻要人斷絕物質生活的快樂。他們忍饑受餓，做那種乞丐的生涯，很有些像墨者『以裘褐爲衣，以跣躄爲服，日夜不休，以自苦爲極』；但是墨者的苦身是想『利天下』，犬儒派的苦身卻是想脫掉物累。——這都是犬儒派同這三派不同的地方。

蘇克拉底有兩句名言：就是『道德卽知識』，『政治卽藝術』。蘇氏不但把道德和政治看得一樣重，並且想以政治的方法來達到道德的目的。犬儒派卻丟掉政治一方面，單講道德一方面。所以蘇氏先國家而後個人，犬儒派卻重個人而鄙棄國家；蘇氏以爲想求道德的生活必定要受國家的支配，犬儒派卻以爲想求道德的生活祇要聽自己理性的指揮。大概這時的希臘正在遵崇國家主義，蘇氏是個保守派，所以『因勢利導』，想把舉國奉爲保種外的國家變成道德生活的國家；安氏等是些革命家，所以想從根本上改造，打破舉世崇拜的『脫離國家便沒有生活價

『值』的觀念來做些『自我實現』的苦工，並唱導『必定要離開人爲的國家纔可以做到自我實現的生活』的學說。不過犬儒派還有一點始終沒有脫掉希臘人的彩色：就是看不起經濟的事業，以爲精神的生活應該在物質的生活以外去營求。故犬儒派不要貨財的原因，也就是繼述蘇氏的柏拉圖所以主張共產，亞里士多德所以不要執政官管理金錢的原因。

我們懂得犬儒派的思想大略，纔可以講斯多亞派的思想；再要想懂得斯多亞派政治思想，又必要先懂得斯多亞派的人生觀。照斯多亞派說：人類祇是宇宙的一部分，應該順從宇宙的法則。且看侯克士 (Hicks) 在斯多亞與愛壁鳩魯 (Stoic and Epicurean) 中說：

我們且丟開全體的宇宙來講他的部分，論到各個的人類，個人是一部分，祇是合理的一部分。他同這有機的總體和別的類似部分有一定的關係。他的態度就是由這些關係的知識決定。因爲他是一部分，所以他是附屬的，並且要同別的部分一樣，必定要服從宇宙的律令。這個律令是在他理性之中指揮他做什

麼事，或禁止他不要做什麼事。因此，愛璧克體特士 (Epictetus) 便宣告說：最高的目的是順從上帝，請求上帝，承奉他的事務，服從他的命令。見原書七六頁

失韋納 (Schwegler) 在哲學史中也說：

斯多亞派的倫理學是同他們物理學 (Physics) 相關連的。在物理學中，證明宇宙合理的秩序是由神意而存在的。在倫理學中，說人類行爲的最高法則，生命的精神的統治，是靠著宇宙中合理的秩序和適合宇宙的法則。我們努力的最大目的，就是使我們的生活符合宇宙的法則，就是生活在適應世界或自然的調和之中。見他哲學史頁一六四頁

由此看來，斯多亞派的道德格言便是『順應自然』(Follow Nature) 四個大字。人類爲什麼要『順應自然』呢？因爲人類的理性是宇宙真理的一部分，這種天然生下來的理性，是人人相同的，並沒有什麼差別。因爲理性相同，所以人人皆應該互相親愛，如同手足一樣，不能以偶然發生的國家界限來妨礙理性的親愛。國家雖然是人類政治性的結果，但是把世界人類分成國家，使他們你仇恨我，我仇恨你，實

在是違反人性。必定要把世界人類通同合在一塊，成爲一個社會，享受同等權利，纔不致違背天理。由這種一視同仁的理想之中，便生出來斯多亞派的『世界主義』(Cosmopolitanism)

斯多亞派的世界主義雖然含有『世界國家』(World-State)的原理，卻不是以法律組織以武力統治的政治國家。乃是一種『理想的普遍帝國』(An Ideal Universal Empire) 這種理想的國家沒有國界的區別，不受歷史上國家的拘束，老實說來，祇是一切人類以天性相合的社會。所以文德邦(Windelband)說：『斯多亞派所設想的這種帝國，政治的權力祇居第二位，第一便是一個知識意志之精神的統一體。』見他的哲學史英譯本一七五頁 大概斯多亞派裏邊的人，多是外國人寄居在雅典，並不

是雅典的市民。他們本來沒有參與政治生活的權利，因此便想把倫理學與政治的關係減到最小限度，對於人生問題便想單拿個人的自己力量去解決，不靠着國家的力量來幫助。又因爲那時希臘人與野蠻人的區別很嚴，在社會上政治上都不能享受一樣的權利，便是哲學家如亞里士多德一派人，還維持這種習慣，說文明人野

蠻人主人奴隸都是天造地設的。有這種種原因，又加上希臘被馬基頓征服了，合歐亞接近的兩個地方人民通同做一個帝國的國民；一切政治的原動力又已經從希臘各市的議會移到馬基頓的朝廷去了；希臘人到了這時受各種情形激刺，不得不輕視政治的生活，打破國家的現狀，想造成一個以理性相親愛的『烏託邦！』

在斯多亞派這種理想的國家之中，祇有一種法律，一種權利，就是自然法和自然權利。——因為宇宙間祇有一種普遍的真理。一切人類都是從一個父母生下來的，故人人都是弟兄。這種以理性親愛相結合的精神世界，很可以醫治那時希臘人天天在強暴勢力之下生活的痛苦。到了羅馬，社會上政治上都很受這種學說的影響，把『世界的法律』『世界的市民』等理想居然造成事實。到了伯平尼恩（Papinian）保羅（Paul）歐爾平（Ulpian）諸人出來，又把人類同胞的理想，自然法的觀念，和正義的原理，通同闡發盡致，並收到實際上的功效。耶穌教起來，更把這一派學理和羅馬當時事實融成一片，組成一個系統，一直傳到如今。

（二）愛璧鳩魯派

這時和斯多亞派相反的就是愛璧鳩魯派。這派的始祖就是愛璧鳩魯 (Epicurus) 生於紀元前三四一年。周顯王二八年從老西芬士 (Nausiphanes) 學到底謨克里特 (Democritus) 的哲學原理。他的倫理學說一半受底謨克里特的影響，一半又受色林來派 (Cynaeic School) 的影響。他於紀元前三〇六年在雅典講學，學生中朋友也有，女人也有。一直到二七〇年死的時候都住在雅典。生平著作非常之多。就是自然論 (On nature) 一種就有三十七卷。現在所存的不過些『斷簡殘編』罷了。

愛璧鳩魯的思想既然是從底謨克里特和色林來派得來的，我們要想懂得他的思想線索，不能不說一說這兩派思想的大概。底謨克里特 大約生於紀元前四〇六年，死於三七〇年。

本是一位原子論家 (Atomist)，他說宇宙是無數物質的原子相互作用的結果。這些原子並沒有宗旨沒有知解引導他，和斯多亞派宇宙是一體的，是有理性的，是有目的的見解剛剛相反。因此便又說人類是物質的許多微塵湊合起來的。經過許多困難纔湊合成功。所以人類在這生活最短期中應該要享受一種幸福。因此便把倫理觀念，放在快樂的基礎上，以為生活的真正目的就是幸福，這種幸福是由精神。

的。舒服。上得來的。他所說的幸福並不靠着物質，不要財物和身體的快樂，——因為這都是痛苦的出產品——全靠著生活舒服。道德最有價值，因為他可以實現最高的幸福。道德之中最重要的便是『正義』和『仁愛』。愚昧，恐怕，嫉妬，都是發生精神痛苦的原因，精神的痛苦又是生活不安的原因，要想過安穩的日子，必定要盡力排除擾亂精神的東西。底謨克里特很看得起國家，他說我們承奉國家，正因為『一個好。好。支配的國家。是。我們。最大。的。保障。』當國家正盛的時候，一切事體都興旺；當國家衰敗的時候，一切事體都敗壞。』

色林來派總算是亞里士梯蒲 (Aristippus)

大約生於紀元前四三五年，死於三五六年。

創起來的。

亞里士梯蒲本是色林 (Cylene) 的人，早年便到雅典來，慕蘇克拉底的大名，便做了蘇氏的學生。中年遍到希臘各市去遊歷，晚年又回到色林去開校講學，收許多男女奴隸的門徒，自成一派。他的哲學從蘇氏道德和幸福兩個原理上起首，但是卻偏重第二個原理，——幸福——把快樂看作生活的目的。凡是可以給我們極大快樂的，都認作好的。他的倫理學中根本原則便是我們一切行為必定要朝着使我們得到最大

快樂的方向走，因為把快樂看作生活的標準，故專門朝快樂方面做去，不做和自己快樂無關的事體，教人要收金錢的酬報。亞里士多德因此便叫他哲人派。他以為一切情形都要由於自造，快樂要自己去求，不要依靠政府。他費掉許多時間，在海外東跑西奔的，就是想使他自己脫掉一切的拘束。他這種離開社會，離開國家的生命，簡直同蘇氏的理想根本反對。

愛壁鳩魯一方面受了這兩派學說的影響，一方又受時勢的反動。大概希臘這時社會的情形已經亂得不像樣子了。各城市連年打仗，今天打破這個城，明天又打破那個城。皮羅波里塞戰爭（Peloponnesian War）四〇四年，把雅典政治上的霸權完全奪掉，克林斯戰爭（Corinthian War）三九五年，把克林斯（Corinth）完全破壞，梯白戰爭（Theban War）三六二年，使斯巴達一敗塗地。先從自己家裏殺起，所以馬基頓的斐立布一來，全希臘都變成屬土。亞力山大以武力統一歐亞，人人都在武力政治下，戰戰兢兢的過日子。亞力山大一死，部下的將領又分城掠地，你爭我搶的鬧個不休。——這些情形從四面八方逼來，怎能教一般富有思想的



希臘人，不把人生問題反復想個着落呢！這時國家糟到這步田地，又怎能教人不把思想集中到『怎樣以自己的能力救濟自己』一個問題上來呢！

故當愛璧鳩魯的時候，正是人生問題最難解決而且最要解決的時候，所以一般哲學家都趨重這一個問題。愛璧鳩魯自己因為受底謨克里特的影響，故把世界看作沒有神工沒有意志的無數原子集合而成的機械。人類在這種無知識無目的的世界中，當這有生的一剎那間，應該怎樣生活？換句話說，人類的生活究竟爲的是什麼？愛氏解答這個問題就是『幸福』兩個字。他把幸福看得同快樂一樣，又把快樂看作善，把痛苦看作惡，以爲凡是快樂總是有利於自己的，凡是痛苦總是有害於自己的。善惡的分界完全以自己的利益做標準，和近世樂利派中的邊沁 (Bentham) 的樂利解釋完全相同。邊沁說：

樂利 (Utility) 這個字是個抽象的名詞，是說一件東西脫惡向善的體用。凡

惡都是苦，不然也是招苦的原因。凡善都是樂，不然也是致樂的原因。凡是有利益於個人的，必定可以增加個人幸福的總積。有利益於社會的，必定使組成社

會的各個人，都增加幸福的總積。

……所以樂利，祇以苦樂爲比例，並不許別的觀念雜在當中。見立法原理第二頁、

這幾句話，差不多就是愛氏幸福觀念的解釋，因爲愛氏的幸福觀念是這樣，所以把道德、哲學、國家、社會，都看作自己沒有價值的東西。他們的價值全在他們能夠做人類得到快樂的方法。

愛氏既然以個人自己的利益做估計事物善惡的標準，故對於國家社會也不根本反對，不過要問一問國家社會究竟是不是建築在個人自己利益之上罷了。人類服從國家，祇因爲國家能夠防止侵犯個人利益的不正當的行爲；服從法律，祇因爲法律能夠保障個人自己的利益。這種契約說的國家法律觀，幾乎同從前哲人派和後來契約論派完全一樣。

究竟法律和正義是怎樣發生的呢？照愛璧鳩魯看來，在自然世界中的最初人類同禽獸一樣生活，後來漸漸的脫離野蠻狀況，纔同禽獸的生活分開，但是最怕野獸的爪牙傷害他們。後來偶然得到火，又發明有用的技術，纔漸漸的有部落的生活，

纔漸漸的變成友誼互助的社會。愛氏以爲在這種社會中，『公正的人精神上享受莫大的舒服，不公正的人煩悶達到極點』由這兩句話推想起來，可見得法律和正義確是從保護自己的安寧防止不正當的侵害的觀念上彼此互相定約發生的了。所以他說：

自然的正義是一種便利的契約，防止侵害人家或自己被人家侵害的

Epicuree P. 76, 3.

Golden Maxim No. XVII

這些不能彼此互相定約的動物，便沒有正義與不正義之分了。人類

如果不能互相定約，或不願互相定約，結果也是這樣。

Epicuree P. 78, 10. Golden Maxim No. XXXII.

由此可見愛氏所說的正義，乃是爲防止害人或被害的目的設定的；是人爲的，不是天生的。這種人爲的正義是這一國和那一國不相同的；祇要他便利自己的國家便可存在，如果認爲不便利，便沒有拘束人的力量了。

因爲防止侵害是法律和正義的唯一目的，所以能夠達到這個目的的政府，他們也不反對。但是他們雖然不反對政府，卻不一定要自己親身去參與政治的執行，祇在爲自己安寧必要時纔可以參與政事。因爲私人生活比較官吏的生活安靜平

穩的多，官吏的責任實在是妨礙自己快樂的，他們所以要逃避政治，就是認政治爲妨礙或擾亂真正幸福的東西。至於那拿刑罰來恐嚇人，使人天天戰戰兢兢的在恐怖之下過生活，那就更是痛苦，更是不正義了。

總而言之，愛璧鳩魯派祇認得一個幸福爲人生最高的目的，祇要快樂，祇要平安無事，有國家也罷，沒有國家也罷，立憲的國家也罷，專制的國家也罷，在希臘城市國家之下也罷，在馬基頓帝國之下也罷，這些問題在他們看起來，都是無足輕重的。後來他們的門弟子越講越遠，竟養成『及時行樂』和『得過且過』的心理，所以邁爾士 (Myers) 說：『因爲他們放縱各種嗜慾，故可以一句話說明這派哲學的全體：就是「明天要死了，好讓我們吃吃喝喝罷！」』上古史三五頁三

愛璧鳩魯派雖然說求樂避苦，但是與佛家所說的『涅槃』不同。佛家小乘一派所說的『涅槃』是斷滅的境界，以生爲苦，必定要度脫生死，使我們心和體永遠消滅。愛璧鳩魯派卻把生命看得很有價值，因爲有生，纔有欲望，不要禁欲，祇要從欲所好。這個地方也和斯多亞派相反。斯多亞派想解脫一切外界的負累，如果不能解脫便

可『自殺』。自殺不但可以脫離身體的苦境，並且可以保全精神的自由。愛壁鳩魯派不但主張自戕生命，並且以生命爲欲望的主體，所以要從欲所好，爲的就是這條生命。再斯多亞派的宇宙是以理智愛情相結合的，愛壁鳩魯派的宇宙卻沒有愛情。所以說：『除了爲自己利益之外，再沒有人去親愛別人。』可見得就是交情，也是以彼此利益爲主了。

愛壁鳩魯派的自利，又有些像楊朱的『爲我』主義。他們在希臘那種知有國家不知有個人的社會之中，居然敢大着膽子提出『爲我』的理論，總算是說柏拉圖亞里士多德所不敢說的！但是愛壁鳩魯派雖然大唱爲我的理論，卻不做那種損人利己的爲我的事，因爲他的正義觀念是『防止侵害人家或自己被人侵害』的正和楊朱說的『智之所貴，存我爲貴；力之所賤，侵物爲賤』和『人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣』意思相同。愛壁鳩魯派不主張制欲，要想從欲所好，也和楊朱說的『故從心而動，不違自然所好』和『從性而游，不逆萬物所好』意思相同。楊朱不求久生，也不求速死，無非是『從心而動』，『從性而游』。愛壁鳩魯派也反對自殺，要

人家把生命當作生命。大概楊朱與愛璧鳩魯派所處的時代，都是痛苦的時代，生命財產朝不保夕，在這個時代，除掉極端的耐苦家如斯多亞和墨子一派之外，自然祇有一種及時行樂家如愛璧鳩魯和楊朱一派了。這就叫做時勢的反動。

本章參考書：

Hicks-Stoic and Epicurean.

Zeller-Greek Philosophy. Sects, 24, 37, 38, 66-67,

Sidgwick-The Development of Europeans Polity. 第九章。

Thilly-History of Philosophy 第一三各節 第六八一一

Seelye-Schwegler's History of Philosophy. 第七一八各節 第九一三

Willoughby-Political Theories of the Ancient World. 第二章。

## 希臘政治思想史完

歐洲政治思想史

第一編 希臘政治思想史

一百三十三

上海市立圖書館藏

Shanghai Municipal Library

## 第二編 羅馬政治思想史

### 第一章 羅馬的政治組織

羅馬人對於政治哲學雖然沒有什麼貢獻，但是他的實際制度却很有影響於後來的政治哲學；對於法律不但確定法理的根本觀念，並且還把法理的系統弄得完全。羅馬民族不長於理論，却長於實行，能把理論上所不容易融洽的各種民族各種階級各種制度融成一片，建設出來一種實際政治。因為這樣，所以要想懂得這時政治學說，必定要先懂得這時實際上的政治組織。

羅馬政治變遷，可分作三個時代：

(一) 王政時代 | 自紀元前七五三年 | 周平王十八年 | 到五〇九年 | 周敬王十一年。

(二) 共和時代 | 自五〇九年 | 到三一年 | 漢成帝建始二年。

(三) 帝政時代 | 自三一年 | 到紀元後四七年 | 宋廢帝元徽四年。

現在且略爲述一述這三個時代的政治組織。

#### (一) 王政時代的政治組織



羅馬社會最小的單位便是『家』(Family)，靠『家』生活的有『被護民』(Client)和『奴隸』。再大一點的組織單位便是 Clan，是由家擴大起來的。更大一點的社會組織，便是 Curia，是同宗同住同一祭祀同一信仰的人民團體，徵兵和最初議會投票都以此做區域。家是社會最重要的團體，Curia 是政治和軍事上最重要的基礎。在 Curia 之上更大的社會組織便是 Tribe，羅馬古代共計有三個 Tribes，每一個 Tribe 是十個 Curia 組織成功的。這些 Families, Clan, Curiae, Tribes, 都是羅馬的社會組織和政治組織的基礎，由此便組織成功羅馬的社會。

羅馬的城市 (City)，也同希臘古代的城市一樣，是一個獨立的統治團體。城市的元首便是王，王一方面是人民的父親，一方面又是一國的元首，軍隊的大將，教會的最高的祭司。在國王之下的有一個『元老院』(Senate)，是貴族中最有財產最有名望的人，如家長或 Clan 的首領組織起來的。有兩種重要的職務：(一)備國王的諮詢，(二)決定人民會議通過的一切事件。又有一個根據宗族原理組織起來的『貴族議會』(Comitia curiata)，這並不是一個正當的立法機關，祇是選定新國王，

賦予國王以最高和終身的權力的機關。

最初政治權利祇歸世襲的『貴族』(Patricians) 特別受享『平民』(Plebei-

ans) 的人數非常之多，但祇享受一部分的市民權，羅馬的市民權最重要的私權又分爲兩種：就是商業的結婚權、公權分爲三種：在公會中的投票權、做官權、對於官吏的設施訴於人民的權。這都是羅馬市民最有價值的權利。自然要生出不安的

現象。所以這時的政策：第一。在融洽各種不同的人種，第二。在打破階級的差別。因爲想達到第一個目的，所以先把普通人民分做許多團體，使 Tribu 的數目加多，組織亦漸漸變動。因爲想達到第二個目的，所以使平民脫離奴隸的地步，讓他們加入貴族階級，得享受市民的權利。這時有個『百人會』(Comitia Centuriata, or Assembly of Hundreds)，仿效梭倫憲法的前例，不以家族爲主，乃以有當兵資格和有自由財產權的平民貴族合在一塊組織起來的。這個會的目的就想調劑階級的不平，使貴族平民都有參加會議的權利，原來的『貴族議會』不過仍然存在罷了。到這個時代 Curia 的團體更加重要，數目也格外的加多。後來更定下以人數爲主的投票制，沒有錢的貴族反比有錢的貴族勢力更大。——這幾種趨勢都是釀成羅馬共和政治組

織的原因。

(二) 共和時代的政治組織

羅馬當紀元前五〇九年驅逐了國王之後，便變成共和政體。但是政體雖變，制度還沒有什麼絕大的差異，不過把推選的做終身官的一個國王改作一年一換的兩個『執政官』罷了。這種改革的功勞本來出自貴族，結果貴族便把持政權，執政官雖然由『百人會』選舉，但是限定祇有貴族纔有被選的資格，故那時祇有貴族有做元首的希望。在王政時代固然是貴族政體，就是在共和初年也仍然是貴族政體。執政官既是將官，又是法官，又是行政官，兩個人的權力相等，彼此都有你牽制我我牽制你的權力。牽制太過，行政部很覺得微弱不能做事，所以當緊急的時候，必定要設一個『狄克鐵特』(Dictator 獨裁官) 權力和從前的國王一樣，一點不受限制。

羅馬的貧富階級的戰爭，比希臘恐怕還要激烈。政治上既不能享受平等的權利，經濟上又受了許多的壓迫，負債的貧民多變為債主的財產，聽他賣作奴隸，聽他處以死刑。他們忍無可忍，想脫離羅馬市建設一個新城，後來叫做 Sacred Mount 豫備用武力來

同貴族死戰，後來這兩階級調和的結果，遂設立兩個由『平民議會』（*Concilium Plebis*）選舉出來的『護民官』（*Tribune*）。後來增加到十名之多。護民官的身體神聖不可侵犯，儼然同外國公使一樣，所住的宅子，晝夜開門，好讓受虐待的平民跑進去躲避。防止貴族政府侵害平民，和否決執政官的法令，是護民官的兩大職務。他雖然沒有積極的命令權，但是他的消極的禁止權却不受一點限制；無論什麼行政行為都可干涉。當他發言的時候，如果有人打斷他，都算犯罪。這個官職，不但在貴族平民紛爭的時候，有很大的權力，並且在羅馬政治史上還佔了重要的位置。由此可見羅馬政治制度的發達變遷，都是受了貴族平民互爭政權之賜，經過這兩世紀政爭的結果，纔把互相制衡的兩個階級合成一個市民團體，得享受同等的公權私權，完成一種富豪平民互相羸雜的政體。

平民貴族的階級打破之後，選舉護民官的 *Concilium Plebis* 變成 *Comitia Tributa*，在共和末年為最有名的立法機關。『百人會』仍然存在，做選舉執政官的機關，和裁判執政官犯罪的終級審判廳，對於和戰問題並有最後的決定之權。至於

「貴族議會」完全喪失從前政治上的權力，不過管管宗教的事務罷了。祇有「元老院」名義上雖然爲諮詢的機關，事實上政府大部分職務都由他支配；如同外國人民的關係，羅馬人民和聯盟國人民的關係，國家的財政，政治上社會上特權的支配，——這些權力都在「元老院」的手裏。由此可見羅馬平民的要求不在支配公務，祇在選舉支配公務的官吏；不要自己有權可以做官，祇要自己有權可以問官吏的責任，阻止官吏濫用威權來侵害自己。自設立「平民議會」之後，平民階級彷彿自成一國，有「護民官」來做保護他們權利的公使，但是祇要求不受官吏壓迫，祇要求「平民議會」的議決有成爲法律的效力，至於貴族做大官的特權也不要取消了。羅馬平民所以這樣委曲求全的原因，大概不外兩種：（一）因爲外患緊急，激成愛國尙武的精神，愛國尙武的人民自然有一種服從政府的習慣；（二）羅馬「平民議會」的表決權，不以個人自由意志做單位，祇以地方和行政區域的 *Tribe* 做單位。這種部落裏邊鄉下人比城裏人居多，「鄉下耕種的人不要統治，祇要能抵得住惡政」

平民政體的原因。

### (二) 帝政時代的政治組織

鮑里貝士 (Polybius) 說：羅馬政治組織是君主政體貴族政體民治政體三種原素聯合起來的，執政官代表君主政體，元老院代表貴族政體，平民議會代表民治政體。所以平民的勢力大便變成共和，官吏的勢力大便變成帝政。當羅馬征服附近各種民族之後，所有屬地都稱爲省，各省最高權力都集中在中央派遣的『地方執政官』手裏。地方執政官叫做 Praeconsul, Proprætor 在共和時代，各省人民都沒有市民權，對於地方執政

官最初還可以當他任滿的時候去彈劾他。後來地方執政官極端的亂用權力，彈劾的方法已經沒有效力；到凱撒 (Julius Caesar) 以後，羅馬的政治，實際上已經變成武人專制時代。凡是在紀元前四世紀中元首所失掉的各種權力——例如司法權被新設的 Praetor (執政官) 奪去，修改元老院議員簿和財政等權被新設的 Censor (調查官) 奪去之類，——都一齊收回去，集中在一個終身官的手裏。到了奧格司特士 (Augustus) 把執政官調查官地方執政官……種種權力集聚在一個人手裏，政體

便變成帝政。這就是羅馬的政治革命所以用不着殺人流血的原因。

自從『格來基改革』(Reforms of the Gracchi) 紀元前一三三年之後，元老院實際

上的權力比從前更大，尋常平民議會的議決案和執政官分內的職務，事實上已經有讓給元老院管理的習慣。到了這時，在新組織之下仍然保留許多權利，他的議決便成爲正式的法律。但是到了紀元後二世紀的時候，皇帝的權力逐漸擴大起來了，皇帝的意見常常爲法律的淵源。修改法律的權柄都在皇帝一人手中，皇帝的上諭和法律漸漸沒有區別。到底克里敦(Diocletian) 自紀元後二八四年起到三〇五年止做羅馬皇帝之後，凡立

法司法行政等事都歸皇帝一人獨斷。原來的平民議會在奧格司特士的時代雖然還承認他有提出法案權，但是到了諦貝尼士(Tiberius) 自紀元後一四年起做到三七年止做羅馬皇帝的

時候，立法的唯一機關便是元老院，平民議會的立法選舉等權利都漸漸的喪失了。

羅馬的社會組織本來是拿宗教做基礎的，宗教的信仰便是聯合羅馬社會的

一種膠漆，所以羅馬的法律政治沒有一種不受宗教的影響。但是法律家的主張却多把政權和神權分開，說立法權力和政治權力都發源於羅馬的人民，說人民的意

思就可以成爲法律。直到帝政成立之後，利用歷代宗教尊奉帝王爲神的思想，說皇帝的身體和權力都是神聖的。自奉基督教爲國教之後，雖然不說皇帝的身體是神的部分，却說皇帝的權力是從天下降的。一切官吏的權力是從皇帝降下來的，皇帝的權力又是從神意降下來的。這時所謂國民統一，便是全體一致遵奉皇帝服從皇帝的意思。

總看以上各種情形，可見羅馬的政治基礎，是把各種不同的政體——君主政體，貴族政體，民治政體，——湊合在一塊建設起來的；羅馬的社會基礎，是拿一種很完備的普遍法律，將各種不同的民族聯合統一起來。羅馬人征服異種人民的方法和波斯巴比倫各國絕不相同，一個是以奴隸待遇被征服的人民，一個是以市民待遇被征服的人民。政治、法律都是一同待遇，所以便造成世界主義和普遍法律兩種原則，直到如今，還有影響於世界的政治、哲學！

### 本章參考書

Abbott-Roman Political Institutions



### 拿破崙第三——羅馬史

據日本興亡史  
論刊行會譯本。

Sidgwick-The Development of European Polity, Lects. X, XI, XII.

Wilson-The State, III.

## 第二章 鮑里貝士

### (一) 鮑氏略傳

鮑里貝氏 (Polybius) 本來是一個希臘人。他於紀元前二〇四年漢高祖三年生在

希臘亞嘉亞聯盟的首國亞加底亞 (Arcadia) 死於紀元前一二二年。漢武帝元狩元年當

馬基頓衰敗之後，羅馬人漸漸來侵略希臘。鮑氏同許多政治家聯成一黨，決定亞嘉

亞聯盟的政策。鮑氏本是平和派，對於羅馬主張取一種消極的態度。到了一六七年，

羅馬完全征服希臘的時候，親羅馬派便把聯盟黨中有名的人物一齊送到羅馬去

做抵押。鮑氏留在羅馬都城十七年，從一五七一年到一六七年後半生的生活便是遊歷和觀察羅

馬各處。同羅馬許多政治家交好，尤與小 Scipio Africanus 常常聚在一塊趁這個機會，搜集許多材料做

成一部羅馬史。該書祇有五卷完全存在，其餘三十五卷都殘缺了。這部羅馬史從紀元前二二四年起，到一四

六年克林斯 (Corinth) 城毀滅的那一年止，敘述羅馬興盛起來的原因，紀載羅馬統治屬地的情形，解釋政治組織的原理。但是鮑氏名義上雖是羅馬時代的著作家，其實仍然是希臘的著作家，雖然也可以算做政治哲學家，其實確是一個歷史哲學家。

## (二) 政體和政變循環

以富於政治理想的希臘人，忽然看見長於應用長於實際政治組織的羅馬人，在最短的時期之中，幾幾乎把全世界都征服下來了，自然要生出一種研究的態度，尋找他所以能夠統一世界的實效究竟在什麼地方，利用什麼方法來統治被征服的民族。鮑氏一部羅馬史的目的大概就在這幾點。他說：

我的著作的要點最能够有益於學者的，便是可以使他們知道有什麼情形，在什麼政制之下，使羅馬能在將近五十三年之間，幾幾乎把全世界都屈服在他的勢力之下，——這是從前沒有先例的一件事。

第六卷從 Schuckburgh 的英譯本

又說：

這部歷史的大旨是想說明在什麼時候，用什麼方法，有什麼原因，使全世界都屈從羅馬的勢力。 第六卷

大凡歷史的政治學家不問研究那種制度，總有兩個注意的地方：（一）要問一問這種制度怎樣發生？經過了怎樣的變化？（二）要問一問設下這種制度究竟是什麼用意？制度本身到底有什麼價值？——這種態度叫做『歷史的態度』。鮑氏說明羅馬政治組織的功用和價值，就是由這種態度得來的。所以他說：

真正有教益於研究歷史的人，便是明白觀察事體的原因，然後對於特別的事件，能够有選擇較好政策的能力。我們認定在各種的國家事業中，這個政治的形式，是興衰成敗最有力量的動因；因為施行一切觀念和計畫，不但由此發源前進，並且要由此纔能够做得成功。 第六卷

這種看得起政治組織的觀念，便是從歷史方法中得到的。

鮑氏羅馬史第六卷與他歷史家的政治觀最有關係，凡政治社會的起源，變革，和羅馬政治制度的分析，都在這一卷中詳細討論。

鮑氏不承認君主政體、貴族政體、民治政體，爲唯一的最好的政體。爲什麼呢？因爲君主政體的名稱祇能適用於在位由人民同意，爲政講道理不講威力的十人政體，如果用別的方法行政便叫做專制政體。貴族政體的名稱祇可適用於因才能出衆而得到政權的少數人的政體，不然便可叫做寡頭政體。民治政體的名稱也祇可適用於崇神尊親敬老服法的多數人的政體，不然祇可叫做暴民政體。故最好的政體必定要混合這三種政體的質素另外融成一個政體，譬如李克格士 (Lycurgus) 創造斯巴達的制度便是這樣。由此可見鮑氏推重混合政體比亞里士多德更進一步，所以他的結論祇承認君主、貴族、平民三種政體原素合成的羅馬政體爲世界上獨一無二的最好的政體。

這六種政體在歷史上怎樣發生的呢？鮑氏以爲先從強制的專制主義變到君主政體，敗壞下去便成爲專制政體。君主政體和專制政體兩下一齊滅亡之後，又變爲貴族政體，敗壞下去便成爲寡頭政體。寡頭政體因爲治者有公正行爲的結果，便惹起人民反抗，再變爲民治政體，敗壞下去，平民暴厲放縱，不守法律，又變成暴民。

政體。——這便是鮑氏所說的政體循環變遷的線索。要想證明他這種說法，非把他所說的各種政體的起源衰敗的歷史說一說不可。以下且說鮑氏的政治的起源觀。

鮑氏以爲世界最初因爲洪水災荒和別的原因，幾幾乎把人種滅完了，把社會習慣的和技藝的知識都失掉了。從這些災難中贖下來的人，自然要同禽獸一樣，大家合聚在一塊。這個時候，體力強大和膽氣勇壯的人，自然可以率領體力弱的和膽氣怯的人。這種強者勇者統率弱者怯者的事實，無論人類獸類都是一樣；這是自然的教訓。這種權力的限度完全由體力大小而定的最初社會，我們可以給他一個名稱叫做『專制主義』(Despotism)。後來這些羣聚的人類，有了家族的觀念和社會的關係，便養成了一種新習慣，人類心中纔有善惡是非的觀念。正義是與義務相終始的。義務的觀念就是因爲被人救濟而發生的。譬如有人在危急的時候，被人救出危險，如果被救的人還要傷害救他的人，那麼旁邊的人一定要痛恨這被救的人了。故人類凡對於救護自己的人，必定要發生一種銘感的心理。因此便發生一種義務心，這種義務心便是王政發生的淵源。無論何人，祇要有膽力救人危險，

心協力的擁戴他這是從專制政治到王政時代中間必然要經過的路途一到王政成立，人民不但愛戴君王的本身，還要推愛到君王的子孫，因此便成爲世襲的君主制。

起初君主的飲食衣服都同人民一樣，後來爲保護地位起見，漸漸同人民不一樣了。又爲嗜慾所誘，放縱奢侈，嫌惡猜忌等情因而發生，君主政體漸漸低落下去。變成專制政體。人民因爲廢除君主制度，於是把政權奉給才能出衆的最公道最聰明的階級，故成了貴族政體。貴族子弟承繼先業，胡爲亂道，便變成寡頭政體。這種不公道的政治，結果自然又要惹起人民的反抗。去掉貴族之後，既不敢把政權奉託一個人，又不敢委託少數的貴族，故又變成民治政體。傳過幾代，平等自由的價值低落，有力的人出來以強力來壓制人民，便成爲暴民政體。到這個時候，一般暴民奪取人家財產，供自己的揮霍，結果便生出暴虐的政治。騷擾的議會，不是殘殺人，便是驅逐人，把一切文化的形影都掃滅盡了，仍舊回復到專制主義時代。——這便是政體循環的自然的次序。

歷史家的能事便是『據往事以推斷將來』。鮑氏既已確信這個政變循環的原則，確信無論那國都免不掉這種變遷的常例，因此便認作公例，用爲推斷將來國家變革的標準，大似孔子『雖百世可知』的口氣。且看他說：

我們已經得到的這些原則的幫助，雖然對於一國政體的變革的一定時日，不大容易預定，但是如果我們不被偏私感情牽制，那麼，判定盛衰的等級，說明終久必變的形式，總不至錯誤的。 第六卷

鮑氏不但以爲別的國家是這樣，便是混合各種政體原素而成的羅馬政治制度也是逃不出這種循環公例的。歷史家的見解，第一怕事實的推斷錯誤，第二怕拘泥歷史的現象，鮑氏的觀察，據我看來，似乎很免不掉這種毛病！

### (二) 制衡的原理

鮑氏以爲凡是單純的政體，祇有一種原素在內，無論如何，總免不掉敗壞的分子。若想預防敗壞，祇有把君主貴族平民三種政體，融和配合起來，使他們互相制衡，纔可使政體穩固。斯巴達政體的安穩全靠李克格士的高見，預先拿這個原理創造

起來的。羅馬的政體却不是一個人憑空創造起來的，乃是從多年困苦患難中經驗出來的。

羅馬的政制可算世界上一種特別的政制，無論在什麼時代，——君主時代，共和時代，帝政時代，——制度的基礎總不是建築在一種政體的原素之上的。鮑氏所說的羅馬政制，大概是共和時代的政制。他說：

羅馬政制有三種原素，各有各的最高權力；全國的權力都是這樣經心作意用平。衡。均。等。主。義。配。合。而。成。的。就是他本國人也不能說定他的政體，是貴族政體，是平民政體，或是專制政體。這也沒甚稀奇：因為我們如果專看執政官的權力，必定要認做專制的；如果專看元老院的權力，必定就認為貴族的，如果專看平民的勢力，似乎又明明白白的是個平民政體。第六卷

怎麼說執政官有專制的性質，元老院有貴族的性質，平民議會又有民治的性質呢？因為羅馬的執政官，是行政的首領，除掉「護民官」之外，沒有一個不在他指揮命令之下。外國公使由他向元老院提人；平民議會由他召集，各種法案無論元老院是



平民議會 都由他提議，通過案都由他執行，軍隊由他指揮，屬於他的一切官吏都由他處罰，又因為『財政官』(Quaestor)受他的命令，所以財政又由他支配，——這些權力簡直是一個專制的君主權。元老院的職權第一在管理財政，其餘如犯罪的考查，聯盟國的爭議，外國公使的決定，都歸元老院專管。從這方面看來，又完全是一個貴族政體。至於人民方面，更有許多很重要的權利，譬如賞罰生死權，立法權，決定和戰條約權，都在平民議會。由此看來，似乎又是一個平民政體。

但是羅馬政體雖然是由這三種原素造成的，政權却不是各自獨立的，乃是互相制衡的。譬如執政官雖然有行政的全權，但是他軍隊的供給，期滿的再任，戰勝的論功，元老院都有制衡他的權力。又因為平民議會有決定和戰權，所以他的軍事行動又不能獨行獨斷。元老院雖然有財政行政和處斷聯盟等權，但是平民議會可以法律來限制他的權力，人民特別代表『護民官』的議決可以禁止他的行動。平民議會雖然獨立，但關於公共建設的契約不能不有財政上的關係，所以又受元老院的牽制；人民無論如何，都要當兵，所以又在執政官指揮之下。鮑氏從這幾種互相牽制

的事實之中找出『制衡的原理』(The Principle of Checks and Balances) 以爲這種互相制衡的制度是一切政治制度中最好的制度。所以他說：

各種權力互相幫助互相牽制的結果無論在什麼危急的時候都可成一種很堅固的團體，除了這種政制之外，再不能找出更好的政制。第六卷

大概最好的政治組織必定要使國內『離心力』(Centrifugal force) 和『向心力』(Centripetal force) 適得平均，遇到危急存亡的時期，纔能够一致團結。這種制衡原理，直到近代，還是英國憲法上很重要的原素。所以白芝浩 (Bagehot) 的內閣論中說到：

近人有唱爲「抵衡說」者，在政治文字中其勢甚張，而所取證往往求之吾英。其言曰：君主政治有弊，貴族政治有弊，平民政治亦有弊。惟在英倫創爲政府，使若而弊者，相抵相衡而終至於相消。易詞言之，英倫政府之號爲善，不僅不爲三弊所掩，乃實由利用三弊而成也。用章秋桐譯語原文見白芝浩

鮑氏的制衡原理和柏拉圖亞里士多德的混合政體不同。柏氏亞氏是採取各

種。政。體。的。長。處。造。成。混。合。政。體；鮑氏却是利用各種政體原素的互相幫助，互相反抗，調劑成功鞏固的政制，所以宜林說：

把羅馬制度分析起來，總有一點不充分的均等，並且有許多可疑之點。但是很有關係的便是政治組織中的制衡原理。在政治學史上總算是第一次正式出現。柏拉圖和亞里士多德都很贊成把各種單純政體中的特別原理結合起來成爲一種制度。但是他們不過主張在憲法中，和有具體的形式之機關的作用中，採用這些原理罷了。亞氏的立憲政體雖然用貴族政治的方法來支配主權的人民，例如說選擇官吏，選舉勝於抽籤之類。但是骨子裏乃是一種民治政體。鮑氏却不是這樣，他主張一種雜合的政制，這種政制是有三種機關存在，採用各不相同的原理，藉各以自己的利益互相牽制的行動，來構造成功的。從前的哲學家想把各種原理混合起來，去糾正單純的一種政體的不鞏固的弊病；鮑氏却想利用各種機關相互的反抗，來達到這個目的。這兩種方法無論在原理上，在事實上，都是後來所承認的，但是與近代政府

三種機關中的制衡觀念很相似的，倒不是亞氏的方法，却是鮑氏的方法。  
上古中古政治學史第一一七和一七八頁。

### 本章參考書

Dunning-Political Theories, 第四章

Willoughby-Political Theories of the Ancient World, 第十八章

### 第三章 謝雪廬

#### (一) 謝氏思想的來源

謝雪廬 (Marcus Tullius Cicero) 於紀元前一〇六年漢武帝元封五年生於意大利的

亞平南 (Arpinum) 於四三年死。他的家庭本是中上級的人家，他父親是個騎士。他在紀元前八七年和八八年之間曾做過希臘詩人亞基士 (Archias) 的學生，研究希臘的辯術和詩學，故他的言語文學多受希臘詩文學的影響。又因為他是克來色士 (Crassus) 的至友，所以又得到許多希臘的學術文化，他從許多希臘的大學院派講學，所以他的文學史學言語學大概沒有不是自大學院派傳授來的。這就是謝

氏的政治思想，所以脫不掉大學院派、元祖柏拉圖範圍的原因。

謝氏又得安體諸士 (Antiochus) 底道特士 (Diodotus) 鮑斯敦里 (Posidonius) 諸人指教，得到斯多亞主義 (Stoicism) 的精神，晚年的政治法律道德神學等觀念，幾乎沒有一樣逃出斯多亞派的範圍，尤以世界主義和自然法的觀念，帶着斯多亞派的彩色，爲最多。

謝氏雖然口才好，好像一位雄辯家；雖然富於思想，好像一位哲學家；其實還說不上一位政治家。他的主張在當時實際政治上並沒有多大的效果，但是後來羅馬的法律家和早年基督教徒的著作都很受他的影響。把謝氏主張的內容解剖出來，幾乎沒有一個新觀念是從他自己發生的。他的政治觀念是完全摹仿柏拉圖的；他的正義和善惡是非的觀念，世界主義和自然法的觀念，又是完全從斯多亞派得來的；他的制衡原理，更是抄襲鮑里貝士的。所以波羅克 (Pollack) 說：

羅馬人是很有名的統治家和行政家，並創造出來有統系的法律。但是他們對於哲學，祇不過是希臘的學生和摹仿家罷了。他們對於政治和對於別種

學問一樣，一點也不能夠發明。謝雪廬本是一個文學家兼事務家，大半生的精力都費在用拉丁語來著述哲學思想上去。他抄襲希臘學派的流行的觀念，可算是做到了。關於斯多亞派的思想，說得比亞里士多德的學生們更能夠委婉動聽。他不過如此而已，並沒有一點成就。據我所知道的人，沒有一個能夠在謝雪廬的哲學的或半哲學的著作全部中找出一個新觀念，就是他流傳到現在的殘缺不全的論共和政治的著作也是這樣。見波羅克的政治學史三一頁

由此可見他所以能夠在政治思想史上得一個大名，祇因為他口能舌辯的，把希臘學者已經說明的國家法律觀念，道德法自然法和國家法律的關係，述得清清楚楚的，搬進羅馬國內來，變成羅馬人的思想。從這些地方看來，謝氏祇可算是『轉運家』，並不是一個『製造家』。但是他這個轉運的功勞，非常之大。他說歷史的任務如下：

歷史是時代的證人，是真理的火把，是記憶的生命，是生活的指導師，是古代的傳達人。見 De Oratore 11.9

其實歷史最後一層任務——往古的傳達人——便是謝氏自己的任務。自從做到這層任務之後，凡是經過他所傳達到羅馬去的希臘思想，內容上外表上都受了很大的變化。例如希臘的城市（*Polis*）變成羅馬的共和（*Civitas* or *Res Publica*），斯多亞派的世界主義變成羅馬世界帝國實際的原理。——這都是謝氏個人特別的地方。

## （二）國家觀念

謝氏的著作雖多，但是關於政治哲學的不過共和篇（*De Republica*）法律篇（*De Legibus*）官吏篇（*De Officiis*）三種。共和篇的大旨拿柏拉圖共和篇做模範，想說明理想國家的觀念，確定抽象的倫理原則，略舉理想政制的政府形式。不但理論摹仿柏氏，就連辨論法也套用柏氏的問答體。柏氏的著作作用蘇克拉底做問答的主體，謝氏却用羅馬的名將謝璧奧（*Scipio*）做書中的主人，託他的名字來說明自己的理想。他的理想國家便是『共和』（*Commonwealth*）。所以他說：

共和是人民全體的組織。這個人民並不是雜合在一塊的各個團體，乃是以

這種結合第一個原因並不是人類孤立無羣覺得有許多缺點，乃是因人類有社會的本能，自然會結合這種組織。大概在希臘時代，關於國家起源就有兩派學說：（一）人類是生而孤獨的，祇因為有生命的危險是無可如何，纔結合起來互相防衛；（二）人類生來便有社會性，自然要生出來社會的組織。這第二派的學說便是亞里士多德等所主張的，謝氏的國家起源論，明明白白是摹仿亞氏的。再國家進化還是『有機的生長物』（Organic growth），或是『機械的製作品』（Mechanical Product）？這個問題在羅馬時代雖然不像在十八世紀的末期歷史的運動發生時代，爭論那樣激烈，但是謝氏在那時已經倡導『國家是有機的生長物』的學說，說羅馬制度不是一個人的智慧計畫出來的，不是一個人的勤勞創造起來的，乃是積纍多少時代的智慧多少時代的精力產生出來的。這幾句話，幾乎同十八世紀末期歷史派的先鋒馬金道（Sir James Mackintosh）說『憲法是生長的，不是製造的』見解完全相同了。



前邊說過：愛壁鳩魯派說國家是人類因為保全私利，用契約結合起來的，斯多

亞派說國家是由人類本能自然發生的，

見第一篇章第五章

謝氏的國家起源論不用說是和

斯多亞派相同了。謝氏的國家基礎不是放在個人私利之上，是放在正義和公益之上的。國家所以能够叫做國家，必定在正義和法律的基礎之上，為全體人民謀公共的幸福。這個『人民』並不是在某種形式的議會之內的人民，乃是在公共法律之下，享受公共幸福的全體聚合的人民。大概希臘的『城市』(Polis)與羅馬的『國家』(Civitas)兩個觀念很不一樣。希臘人區別國家社會的很不多見，政府是國家的機關，同時又是社會的機關；謝氏和一般羅馬人却不是這樣。謝氏所說的 Civitas 乃是個共和的國家。這種共和的國家是全體人民的，所謂全體人民，就是一種政治的組織，造成一個政治的單位。政府無論是直接的或間接的總必定是一個民治的政府。人民雖然不能在平民議會中行使政權，但是君主或貴族的政權都是從人民得來的。大概謝氏已經把一個政治單位中人民的絕對無限的主權與政府有限的法律上主權區別清楚了。第一種主權是政府權利發生的淵源，第二種主權是法律效

力發生的淵源。由此又把國家與政府的觀念分開，說國家一定要是共和的，政府可以是共和的，也可以不必是共和的。

謝氏又把自由和參政看做一件事。他以為人民祇要有參政的機會便得到自由的機會。這種觀念恰同近代民治政體把政治的自由和選舉權看得相近一樣。謝氏同羅馬的法律家都把國家權力的基礎放在全體人民的『同意』(Consent)上，因為人民是天然平等的，人人都有參與政治的職分。這種『同意』的觀念很同『契約』(Contract)的觀念相近。說政權和正義是得全體人民同意而發生的，也不啻說是由全體人民相約而發生的了。故謝氏的國家觀雖然偏重自然說本能說，但是同時也帶一點契約說的彩色。這都是時代思潮的影響。

### (三) 政體種類

謝氏的政體種類和政變循環的觀念幾乎完全同鮑里貝士一樣。他說原始的三種政體便是君主政體，貴族政體，平民政體。各有各的好處，也各有各的壞處。如果腐敗下去，君主政體便變成專制政體，貴族政體便變成寡頭政體，平民政體便變成

暴民政體。幸虧有第四種政體可以醫治腐敗的毛病，這種政體是由前三種單純政體混合而成的，互相制衡，所以沒有弊病。——這些見解完全同鮑里貝士、一鼻孔出氣。不過鮑氏的制衡原理是機械的，——是使執政官元老院平民議會三個機關互相牽制；謝氏的制衡原理是精神的，——不單靠各種機關的互相牽制，且靠權力勢力自由等原理制衡得宜。這又是他兩個人不同的地方。

謝氏理想中最好的政體不用說是一種混合政體了，但他對於三種單純的政體也分別出一個先後的次序和取舍的標準。他對於三種單純政體，先取君主政體，說這種王政，以父親作元首，保護人民如同保護小孩子一樣，教養的目的在使人民得保持住自己的自由，並不是使人民變成他的奴隸。再次便是貴族政體，平民政體却列在最後。他的理想國的實質便是拿柏拉圖鮑里貝士的理想政治做模子印將出來的。在共和篇第一卷第四十五章中說得最明白：

因爲經驗的結果，覺得王政比別種政體是最可取的。但是王政總比不上以三種最好的政體互相聯合互相糾正而成的那種混合政體。我想在共和國

中建一個皇王和首出庶物的元首，有幾部分權力託付貴族手中，有幾種保留下來依照民衆的判斷和志願去做。這種政治組織：一來，調劑平均，如果不得平均，人民便不能常常保得住自由；二來，富有能力，因為各部分離各自孤立的政制最易於互相衝突，可使君主政體變到專制，貴族政體變到結黨營私，平民政體變到擾亂混雜。這些政體常常要受新革命的損害。但是在混合政體之中，除非官吏有最大的壞處，還不致於發生這種不幸的事體。因為在各人都有固定的適當地位的國家之中，很難遇得着革命的機會，連那使人流於腐敗的法子也絕無僅有了。

#### (四)自然法的觀念

泰來 (Taylor) 說：嚴格的說來，法理學是羅馬的創造品，在希臘時代並沒有法律哲學可說。見泰來謝雪廬生平著作大要第二章我以為這是就法律的形式說，如果就來源說，羅馬法理學的根本原理大概都是自希臘傳來的。至於謝氏的自然法說不但受了希臘的影響，並且是完全拿希臘自然法的觀念做原料，攙合羅馬人的見解製造起來的。

我們要想懂得謝氏自然法的觀念，必定要先懂得希臘人的自然法的觀念。

希臘的自然法說盛行，大概有兩個原因：（一）希臘半島，山脈縱橫，劃分許多政體不同習慣法律不同的小城市，要想假定一個正義觀念，非在各不相同的人定法之上，還承認有一種普遍的自然法存在不可。（二）自馬基頓征服希臘以後，合許多文明野蠻的民族建設一個帝國，自然不能在風俗習慣法律政體各不相同的實際國家之上，還承認有一種在普遍的法律普遍的真理上建設起來的一視同仁的國家。

希臘自然法的觀念發生很早，在紀元前六世紀末期海來克里特（Heracitus）就說：一切法律都由神法（Divine Law）而生，神法和宇宙的真理統御一切物類。蘇福克里（Sophocles）也說：神法是人定法的根源，是永久不變的不文的大法。大概這時希臘人已經把法律分爲『人定法』『自然法』兩種，人定法如果不同自然法融合，那麼，國民也沒有遵守的義務，裁判官也沒有適用的義務。就是蘇克拉底也承認自然法存在。他說：

大地之上人性各不相同，又東西南北互相隔絕，怎樣能够互相關知道呢？但是各人皆希望有同一的真理，這就是人類中自然法所以存在的原因。見 Neoplaton. Book 手記

的蘇氏奇事，這段譯語是從寺田四郎法律學說研究三五頁轉譯的。

到了柏拉圖不但承認自然法存在，並且教人家去尊重他。當時有幾個哲人派主張強權就是公理，說自然法不過是強者爲保護自己的利益，承認他爲自己的權利罷了。柏氏痛駁哲人派的議論，說『共和政府的主要目的在確實承認自然法可以存在，人定法恰同那不完全的影子一樣，故順從自然的權利而謀生活乃是賢哲的計畫。』後來到了亞里士多德更進一步，把自然法的意義解說得格外明白。他在倫理學中說：『人類本來是社會的動物，法律實在是完成這種性質的東西，故必定要適合自然法的纔是真正的法律。』又說：『國家的法律中有自然法和人定法兩種。自然法不根據國家的立法權，自然有一種拘束力，是沒有地方不可行的。人定法全靠立法權的制定，不過單就一個地方看來可算是一種固有的法律罷了。但是自然法一旦成爲法文，便不容易變動，必定要適合自然法纔可算是正義。』由此可見

希臘人的正義和人定法的基礎。大概都是放在自然法之上的。

到了斯多亞派出來，希臘世界已經變成一個新局面，舊日的城市國家生活幾乎完全打消。所以他們承認宇宙間有支配萬有的永遠不變的神，有普通唯一的真理，在這個基礎之上可以造成功一視同仁的大同世界。斯多亞派的大同世界是什麼樣子呢？

斯多亞派國家的根本原理便是以世界為範圍的大同社會。（Cosmopolis）

這個名稱是從實際上發生出來的，蘇克拉底和戴奧哲士諸人對於當時很流行的問題『你是那個城市的？』答道『是宇宙的。』我們不要把自己當作一城一族的人，要當作世界大同社會的人。在這個社會之中，凡種族階級等一切區別都附屬在同種同胞的意思之下。見 Arnold: Roman Stoicism.

謝氏一方面受斯多亞派大同世界觀的影響；一方面又因為這時羅馬已經征服許多政體法律文化種族不同的國家合成世界帝國，當然要有一種超越國界種界的普通的國家觀念發生。故謝氏把國家的基礎放在『正義』兩個字之上：說政府

如果不公正無論是專制政體是寡頭政體或是民主政體，總不能算做『共和』。不公正的政府不但是惡是害，並且破壞國家真正的精神。

謝氏的正義觀念是什麼樣呢？他的正義觀念很同嘉里德士（Carnades）元紀

前一三二九年死。

相反。嘉里德士以為法律是從功利上經驗出來的，因時代地方變異，

沒有什麼自然法可以存在。換句話說，沒有什麼正義存在。謝氏的主張就是受他的反動，說正義是自然的原理，一切法律都是根據這個原理發生出來的。所以他的最有名的法律定義便是：

不是羅馬有一種法，雅典又有一種法，今天有這種法，明天又有那種法。祇有統治萬國萬世的一種永久不變的法，同上帝一樣，做萬物之主，統治一切，——又是法律的發明家，又是法律的解釋家，又是法律的制定家，——祇是一個。共和

篇第三卷第  
二十二章。

謝氏的法律觀念便是完全從斯多亞派把法律同自然看得一樣，把正義看作自然的，不是製定的見解中抽將出來的。這種抽象的自然法是從什麼地方來的呢？



謝氏說：

法律是最高的天理，從自然生出來的，指導當做的事，禁止不當做的事……

最高法律是萬世存在的，發生於成文法未制定國家未成立以前……法律不是在編制時纔發生，乃是和上帝的心意同時發生。法律篇第一章 卷第六章

成文法的發生既然是在自然法之後，那麼一切的市民法（Civil Law）不過是這永久不變的自然法的表示和適用罷了。凡不是從自然法發生出來的法律，雖然具有法律的形式，却沒有法律的真正的性質。所以要想研究後國家而有的市民法，必定要先研究先國家而有的萬國萬世不變的自然法。

在希臘的哲學中，Right 這個字本認為和 Law 不一樣的。那時哲學家多把

Right 看作先法律而生，並獨立在法律之外的。Right 這個字在實際上本有兩種不同的概念：（一）是抽象的德行（Goodness）和公義（Righteousness），（二）是個

人或團體所有的權利的總積。希臘的哲學所討論的，大概都是第一種概念；羅馬人所注重的，大概是第二種概念。謝氏受羅馬思潮的影響，所以把 Right 看作附屬

於法律觀念的以爲自然法便是一切 Rights 的淵源和範圍。參看 賈林上古中古政

治學史第一二二頁

爲什麼說自然法是一切 Rights 的淵源和範圍呢？因爲一切的自然都是受造物支配的。人類是造物中最高動物，他的理性和造物一樣，造物統治宇宙的法律之唯一原素就是 Right 和 Justice；因爲人性中有造物的原素，故這種 Right 和 Justice 的終極原理確實是造物和人類所共有的。自然給一切人的理性，就是給人 Right 的根本原理，就是給人真正的法律，使人依法做事罷了。

這種人性觀便是謝氏的平等博愛和國家法律等觀念的根本基礎。古代政治學說和近代政治學說的不同，全由人性觀念這一點上畫分界限。亞里士多德時代和謝雪廬時代政治學說的不同之點，也是從這種人性觀念上發生出來的。在亞氏看來，人類生來便有兩個階級：一是天然的治者，一是天然的被治者，不但國內的國民有主人奴隸之分，便是世界的民族也有文野的差別。他的政治組織，社會組織，奴隸制度，都是根據這個原則發生的。謝氏既然說一切人類都與造物有同一的理性，那麼，無論什麼人自然都有獨立的人格了。人類的學問雖然不能夠一樣，但是學學

問的能力却是彼此相同的。因此便打破自然的奴隸說，想在神人共同的宇宙之內建設一個平等博愛的大同社會。

謝氏的自然觀念雖然不大明白，或說是創造人類的主宰，或說是物質世界的勢力，或說是最初的未進化的情形，但是他這種自然法的觀念和世界主義的精神却是羅馬帝國法律家和早年基督教徒的思想的來源。

### 本章參考書

Taylor-Cicero, A Sketch of His Life and Works.

Carlyle-Medieval Political Theory in The West. 第一卷 第一章。

寺田四郎——法律學說研究 第二篇。

Dunning-Political Theories, Ancient and Medieval. 第五節。

Willoughby-Political Theories of The Ancient World. 第十篇 第九章 第十篇 第九章。

## 第四章 孫里嘉

### (一) 自然和人性觀

孫里嘉 (Lucius Annaeus Seneca) 是紀元後二年生的，他的生年不能確定，大英百科辭典作紀元前

三年，Erdmann的哲學史作紀元後五年，Myers的古史作紀元後一年，此從Thilly的哲學史。

六五年死的。他的思想雖然是受斯多

亞派的影響最多，但是同時也受柏拉圖派和愛璧鳩魯派的影響。所以孫氏祇可以算是一個『混合主義家』(Syncretist)，不能硬說他是屬於那一家那一派。

自謝雪廬到孫里嘉的時代，羅馬政局已經從共和變爲帝政，這時國家的觀念當然要生出一點變遷。所以孫氏的政治學說很有些和謝氏不一樣，不過關於人生的學理和社會的學理在這時還可以做斯多亞派的代表罷了。孫氏雖然不大說自然法，雖然不說法律的觀念與生活的普通原則有什麼關係，但是他所用的『自然』這個字很有些地方簡直同說『自然法』一樣。他以為順應自然而生活，便是理性對於人類的要求，自然是指教人類真正生活方法的。凡順應自然的東西都是好的，反乎自然的東西都是壞的。故孫氏的真理和德行的標準就包含在這自然兩個字裏邊。

孫氏對於人性平等觀發揮得非常的詳細，大致和謝雪廬沒有什麼差異。他以

爲人類同出一源。生來都是一樣的，從理性上說，誰也不比誰高貴些。道德不問是由人，是奴隸，是皇帝，是罪人，都可以修得到的。他因此便反對奴隸制，說精神是絕對自由的，身體縱然可以歸主人所有，精神總是他自己的。這種精神的解放，便是後來身體解放的先聲。

孫氏既主張人性平等，自然不能不打破奴隸制度。既想打破奴隸制度，自然不能單在抽象的人性上說，必定要在實際的奴隸待遇上注意。他在信件上討論奴隸和主人在實際生活上關係問題很詳細。他不把奴隸看作下等人，却把他看作朋輩。現在人家叫他奴隸的，本是公共的祖先傳下來的。都是同住在一個世界內的，同呼吸一樣空氣的，生時過一樣的生活，死時同一樣的死。怎樣能分我是主人，你是奴隸呢？如果說不能自由便是奴隸，那麼，這個受淫慾拘束，那個受貪慾拘束，這個被功名心拘束，那個被怕懼心拘束，誰又不是奴隸呢？因此他便主張同奴隸閒談，同奴隸商議事體，同奴隸同棹吃飯，使奴隸尊重我們，不要使奴隸怕懼我們。這種待遇奴隸的態度，在現在看起來，雖然不值得什麼，但是在那以奴隸作財物看待的時候，這種態

度確是一種革命的態度。大概自希臘到羅馬國際上沒有和平條約存在，交戰的關係完全沒有方法可以限制。況且連年打仗，戰爭是常事，和平祇是變態。這國如果被那國打敗了，凡是有戰鬪力的人民都完全被殺，贖下來的又一個個都拿強力壓迫他做奴隸。這種兵禍連年死亡逃絕的情形，再加上旁的原因，不知不覺的便激起思想家的慈悲心，由這種慈悲心中便流露出來一視同仁的宇宙觀；由一視同仁的宇宙觀中，又流露出來人性的自然平等觀。故自希臘晚年到羅馬中世三四百年間，便是國家殘殺的事實與人民慈愛的心理天天在競長爭雄的時期。以後羅馬的社會勇氣漸漸銷沈，道德也漸漸墮落，反動的結果，故慈悲的感情便造成慈悲的思潮。——這就是這時道德家政治家所以多研究自然觀念，自然法律主張世界大同人性平等的原因；也就是耶蘇教所以誕生，所以流播的原因。

## (二) 法律制度發生的理由

大凡不滿意現在制度的人，心目中總有一種玄想的自然世界觀在內。孫氏這種自然的世界觀和十八世紀民約論派的自然世界觀很不一樣，但是在孫氏政治

思想上，這種觀念很佔一個重要的位置；換句話說：孫氏的法律制度的功用，就是從這種自然世界觀中看出來的，所以我們要想懂得孫氏法律制度的起源，必定要先懂得他的自然世界的情形。

在孫氏看來，最初的人類是很快活的，雖然沒有知識，但是很能够保全渾然天性的天性。這種天真爛漫的態度，並不是修道立德的結果，乃是無知識的結果。道德不是天生的，是訓練經驗出來的，因此便斷定『人類生來便可以修道立德，並不是生來就有道德』——這是孫氏和後來主張自然世界說的最不相同的一點。他以為在這種自然世界之中，大家合在一塊過平安無事的生活，什麼東西都是公共的，沒有什麼私有財產權。有最好的最聰明的人做他們的統治者，大公無私的引導他們求幸福，他們也歡天喜地的服從他。這個黃金時代，不用說是沒有奴隸，沒有強制的政府了；最重的刑罰祇不過是逐出境外去罷了。

孫氏所說的自然世界並不是已進化的自然，祇是老子所說的『混沌沌沌』『無知無欲』的自然。人類脫離自然世界，並不是由於本能進步，乃是由於罪惡發生。

無知無欲的本能消滅，貪慾便逐漸發生，祇思把公共的東西據爲己有，不想以世界的東西供世界公共之用。貪慾一生，最初社會的樂趣便沒有了。結果從前寬裕的人到這時反而貧窮了。爲什麼呢？因爲物件有彼此之分，一個人便不能公用一切的物件了。因此統治的人也不願意遵守古法，也爲貪慾所蔽，把王政變爲專制。人民到了這時，便不得不創造法律來制服統治的人。

由此可以看出孫氏的兩種結論：（一）社會的制度是人性敗壞罪惡發生的結果，人爲的法制所以重要，是因爲人性的缺點，不是因爲自然情形的進步。（二）因爲人性敗壞罪惡發生，所以纔要拯救拯救的事體，就是因爲承認人類有罪惡而發生的。他那種快樂的自然世界觀，便是後來烏託邦派和契約論派——除掉浩布思（Hobbes）——的論據；他那種拯救罪惡觀念和由救惡而起的社會制度財產制度政府制度等觀念，便是耶蘇教的神學的精神。

既已有了社會制度之後，人類對於社會應該取什麼態度呢？孫氏雖然說真正的智者可以自足，可以無求於人，但是就是智者也應該替社會做事。因爲人類生來



就在社會之中生活，就要爲社會服務，天然有互相親愛互相幫助的責任。故人類生活的正經道理就在有用於人，就是不能有用於多數人，也應該有用於自己的朋友，有用於自己的鄰近。關於這個問題——智者對於社會做事的問題——可以看出斯多亞派、愛璧鳩魯派和孫氏的區別。愛璧鳩魯說：『智者除非有特別的事件發生，不必參與社會的事務。』柔諾說：『智者除非有特別事件阻止他，都應該參與社會的事務。』前者以參與社會事務爲例外，後者以不參與社會事務爲例外。孫氏近於柔諾的主張，所以說哲學家 and 道德家替社會做事同政治家替國家做事一樣。智者祇在不能使公共事務有一點好處的一個條件之下，可以獨善其身，此外無論何時都要替社會做事。這又明明是以參與社會事務爲原則，以不參與社會事務爲例外了。這種精神也就是耶穌教捨身救世的精神。

### (二) 帝王權力論

羅馬到了帝政的時代，政治思想似乎漸漸趨重集權上來了。羅馬的共和國本來是在自由的政府之下長起來的，但是到了後來，已經征服了世界的時候，他的

兵鋒便轉到自己家裏來想拿一個人的武力來制服全國故當時以法律爲最尊的羅馬到這時竟變成以皇帝爲最尊的羅馬。孫氏生在這個時代，自然也要受時代思潮的影響。故以爲自由與政府很有關係。想極力加重皇帝的責任。說人類選出帝王來代替上帝做事，把那使一切人類的生死休戚的權力都放在他一個人手裏，一切法律都由他一個人發生。因此便斷定統治的人——無論叫做帝王，或叫作別的，——是共和社會的真正的精神。和生命。國家因他統一，人民歸他保護，沒有人可以禁止他的喜怒，就是受他的刑罰也不能去反抗他。這種帝王權力論，簡直是根據神意絕對無限的獨裁主義。我們要想懂得那些『基督教父』(Christian Fathers)的政治學說，關於政府神造帝王神權的學說，必定要特別注意。我們雖然不敢說孫氏的政治學說完全是一種帝王神權論，但是至少總有一點帝王神權論的趨嚮。

### 本章參考書

Carlyle-Medieval Political Theory in The West. 第一卷 第二章。

## 第五章 羅馬的法家

歐洲政治思想史 第二編 羅馬政治思想史

四十三

羅馬的政治思想到了帝政時代，大致可分爲兩派：（一）羅馬法家，（二）基督教父。中古的政治思想，形式和內容雖然有許多變遷，但是幾個根本觀念，完全是在羅馬。自二世紀至六世紀的法家，和自二世紀至七世紀的基督教父的政治學說的基礎。上建築起來的。我所以要在本編和下編敘述這兩派的政治觀念，却有兩層用意：（一）想證明政治思想並沒有到中古時代忽然中斷的話；（二）想藉這兩派人的議論證明羅馬末年知識階級的普通思潮。

羅馬人到了帝政之後，政治生活既不能獨立，地方的法律和地方的行政又比較的發展，因此便沒有討論政治學理的餘地，一般知識階級都想在這廣大領土的政治關係之外，去處理個人的事務。又因爲羅馬帝國想把文明諸國駁雜不純的要素鎔鑄起來，好使行政統一。所以許多法家都向這些方面活動，結果便造成一個法學派，做近代各國法律學的淵源。

這些法家從表面上看來，似乎很像得一個先生傳授的——多少總有一點像斯多亞派傳授的——其實並沒有充分的理由可以證明他們是一個學派。我們頂好是

把他們看作那時的知識階級。他們因為羅馬的社會情形變遷，故一致的討論社會和社會生活的根本觀念。祇拿當時在知識界中最流行的思想做他們議論的根據，並不注意研究這種思想。是那個學派的。這些人不但說不上哲學家，就連政治學家也說不上。他們對於正義和自然法的觀念，雖然是近於斯多亞派，并反對愛璧鳩魯派和最後的學院派；但是祇可算做那時知識界的普通思潮，和十八世紀的政治思想家對於『自然權利』的觀念，近代政治思想家對於『進化』的觀念一樣罷了。所以敘述自二世紀至六世紀的法家思想，即不啻敘述自二世紀至六世紀的知識階級的普通思潮。

## (一) 自然法的觀念

羅馬法律普通分爲三種：就是『自然法』(Jus naturale)、『市民法』(Jus civile)、『萬民法』(Jus gentium)。羅馬的法家大概多是保守黨的健將，看見共和時代風俗漸漸奢侈，故多遵奉斯多亞派的禁慾主義，因為遵奉這派的結果，故大受這派自然法觀念的影響，都相信在人定法之外還有一個自然法存在。帝政成功之

後，羅馬的版圖非常的廣大，外國人來往滔滔不絕，爲羅馬的治安和利益起見，自然不能夠讓許多外國人逍遙法外了。但是市民法雖然存在，祇是羅馬人適用的法律，當然不能夠用來裁判外國人。故本着統一的精神，設「外務裁判官」(Prætor Peregrinus)，專管外國人或羅馬人同外國人的訴訟事件。外務裁判官適用的法律既不以羅馬固有的法律爲限，又不願意完全適用外國的法律，損害羅馬的威信。故以自然的正義及公衆的利益爲主，遍查他屬國的法律，採用各國普通的原則，來裁斷案件。這種裁判外國人的普通法律，便是那時所說的萬民法。

這種萬民法並不要各國承認，不問那一國都可以遵守，所以古代的法家不說他是『萬國國民的普通法律』，便說是『爲一切人民所遵奉的法律』，不然便說是『一般人民所用的法律』。因此便同自然法的意義有些混雜，有的把自然法同萬民法看作一樣，有的把他們明白分開。從這個分合的問題之中，便發生出來許多關於自然法的觀念。

關於自然法和萬民法的見解，格士 (Gaius) 大概是一一〇年—一八〇年之間的人，他的著作是在一三〇年—一八〇年之間。

○年中間傲成的。那時的羅馬帝  
正盛。羅馬政府正好的時代。

和歐爾平 (Ulpian)

他的生年無可考查，有人說他  
是二二八年無死的。文字活動大

概在二二一年的中間。兩個人就很不一樣。格士幾乎把自然法同萬民法看作一致的，歐

爾平却把他們明白區別起來，格士的法律類纂 (Institutes) 中說萬民法有兩個最  
重要的意義：(一) 萬民法是普遍的原理，這種原理是一切人類所公認的；(二) 萬民  
法是自然的真理。所教導人類的原理。羅馬會典 (Digest) 中載格士關於萬民法的  
理論更加重要，他說萬民法與人類種族相同的。一包含許多原理，這些原理是自然  
的真理。在人生最初的時候，指導人類的。他又說：遺傳的財產權屬於萬民法，是明  
白的。和自然的平等相合的。把格士這些話綜集起來，可見得他所說的萬民法是  
最初的、普遍的、合理的、平等的；是人類從自然的真理中得來的原理的總體。

格士這種萬民法的觀念幾乎和別的法家所說的自然法觀念相同；他因此便  
不常用自然法這個名詞。他的法律種類祇有市民法和萬民法兩種。他說：

大凡一國必定有本國固有的法律，和萬國共同的法律；前者是國民制定的，  
叫做市民法；後者是根據自然的道理而來的，叫做萬民法。因為萬國都用這

種法律，或又叫做自然法，因為他是根據自然的道理而生的。見法律類纂第一卷第一章第

九節及第十一節。此段是從寺田四郎法律學說研究中轉譯出來的。

照格士這幾句話看來，不但把自然法和萬民法看得一致的，並且幾乎看作一樣的。從這個中間又可以看得出格士法律和正義的觀念很帶點斯多亞派的彩色。就是不把法律和正義看作人類爲着自己的利益創造的東西，看作由自然的真理中得來的東西。大概在格士看來，法律並不是人類意思的表示，乃是人類理性的指示。

到了三世紀的時候，有三個法家對於自然法的觀念剛剛和格士相反。這三個法家：第一個是托來芬尼拉士（Tryphonius），他說：自由屬於自然法，貴賤是從萬民法中生出來的。第二個是福老林體拉士（Florentinus），他說：奴隸是萬民法的一種制度，這種法律違反自然，使這個人屈服那個人。第三個是歐爾平，他說：奴隸的解放屬於萬民法，因為自然法祇承認一切人類都是生而自由的，不知道什麼奴隸制度；奴隸制度是從萬民法來的，故解放要從萬民法解放起。歐爾平更把自然法和萬

民法分得清清楚楚的說：私法分爲三部——是由自然的條理，萬國的規律，市民的法律，集合而成的。故法律也分爲三種：就是自然法，萬民法，市民法。這三個人把自然法和萬民法分開來說，便是和格士不同的地方。

歐爾平把自然法和萬民法解釋得非常清楚。他說：自然法是自然指示一切動物的，不是人類專有的，凡是動物都一樣有的。從這種法律中生出男女的結合，更生出來子孫。萬民法是人類的國家所專有的法律，不像自然法屬於一切動物的。在歐爾平看起來，凡在自然法之下的人，一齊平等。奴隸是萬民法的制度。因爲人類生而自由，不在萬民法之下，是不能使這個人屈從那個人的。由此可見歐爾平的最初世界本是自由的，奴隸制度是後來纔有的。從理性上解放奴隸，是斯多亞派的法家和哲學家在歷史上貢獻人類的一大功勞！歐洲奴隸的地位所以變遷，奴隸制度所以廢止，固然是受經濟勢力的影響，但是倫理學說的勢力也是不可抹煞的。因爲一方面有道德解放的學說，再遇着社會情形變遷，便發生實際解放的效果了。

## (二) 市民法的理論



普通的羅馬人的法律觀大概多主張一元論。換句話說，就是說一切法律都是從永遠不變的神法上發生出來的。謝雪廬以為「法律是最高的天理，從自然生出來的。」凡不是由神法而來的法律，都不能算做真正的法律；無論是君主是人民都不能造成不合乎正義原理的法律。參看本篇第三章第三節這並不是謝雪廬一個人的思想，凡是羅馬人大概都是這樣。

我們且看看羅馬法家的理論。格士說人定法與真理的關係最明白。他說無論什麼國家的法律原理，都應該保護沒有成丁的人，因為這是合乎自然真理的。自然真理是一切國內立法的指導；這種自然真理自身便是萬民法的淵源，所以既支配人類的普通法，又支配一國的特別法。由此看來，就是市民法也必定要根據自然真理，不能夠由個人私意或一團體的私意擅行規定的。

在三世紀時候，有一位馬謝拉士 (Marcianus) 引了兩個希臘人的法律定義，

「也可以代表馬謝拉士自己的法律定義，」很與這個問題有關係。這兩個人一個

叫做底謨斯庭 (Demosthenes)，紀元前三八四年生，三二二年死。一個叫做克里士蒲 (Chrysippus)。

紀元前二八〇年  
生、二〇六年死。

這兩個人的思想雖然各不相同但是關於法律上幾個重要的觀

念幾乎是完全一樣的。底謨斯庭說各種法律都是上帝發現的，都是上帝給與的；克里士蒲說法律是一切東西——神類人類——的主宰。底氏把法律看作糾正犯罪的東西，克氏把法律看作一切物事公正不公正的標準。他兩個的法律定義，很同格士一樣，大概都把市民法看作普遍真理和正義等原理特別應用到一個社會裏邊去，並不是一個社會或社會一個人的意思的說明。我們雖然不敢說馬謝拉士便是斯多亞派的信徒，但是他却和謝雪廬一樣，信從斯多亞派的正義和法律的觀念。

到了歐爾平，市民法的觀念更說得明白。他說法律不單是一個特別社會的規則，乃是正義和德行的永遠不變的原理的說明。大概自歐氏看來，正義是法律的根本原理，是法理真正的性質。但是他把市民法看得和自然法很有區別，以為市民法是從自然法中丟掉一些東西。故在自然法之下，人類平等；在市民法之下，人類便不能個個平等。

與歐爾平同時的有個保拉士（Paulus）。他把法律分爲幾種：凡是永遠公正的，

叫做自然法；凡是有用於各國全體人民或大多數人民的，叫做市民法。照這兩句話看來，保拉士市民法的性質似乎很含着功利的意思在內，這種法律觀念是斯多亞派所最痛恨的。照說羅馬的法家都相信斯多亞派，在保拉士的時代，當然不能有反對斯多亞派的思潮了。保拉士的法律定義也許是不大經意偶爾一用的。

大概在二世紀的羅馬法家，都有一種很普通的法律觀念：就是認定市民法一定要根據自然和正義的原理制定，不能由立法的人任意制定。因為羅馬到了帝政成立之後，皇帝的命令便是法律，所謂人民的『同意』已變成一句空話。又因為集權的趨勢，一天盛似一天，人人都怕要受那不公平不合理，專為統治階級謀利益的法律之害；這時又沒有機會去發表盧梭所說的『國民總意』(General Will)；故不得不盡力打破那種功利主義的法律觀，建設一種根據真理正義的法律觀。據我看來，羅馬法家的用意很有一點像漢初的儒家。漢初的儒家如董仲舒一流人，想抬高君主的名分，故極力提倡那『屈民而伸君』的學說；又因為君主的威權太大，故不得不抬出一個『天』來恐嚇他，因而又大倡『屈君而伸天』的學說。羅馬法家也是這

樣。因爲要想統一，故不得不擴張君權；君權擴張太大，又恐怕他任意立法，故不得不抬出一個自然法的觀念，來限制皇帝的立法權。在中國古代，就有天威天災等觀念，把天看得有意識，看得能够作福作威，故儒家一派因此便大倡天人感應之說，拿災異來嚇倒人君。在希臘古代，就有雷的可親的自然觀念，就有有秩序有法則的自然觀念，故羅馬法家信從斯多亞派的宇宙觀，大倡自然的真理自然的正義之說，拿來做法律的基礎，限制皇帝胡亂的立法。這就是羅馬法家所以說市民法不能離開自然的真理自然的正義的原因。

### (三) 政權的來源

羅馬法家的學說中還有一個很重要的問題，就是國家權力的來源。前邊說過謝雪廬把自由和參政看做一件事，且把國家權力的基礎放在全體人民的『同意』之上。見第二章第三篇二世紀以後的法家大概都抱着這種觀念。他們的一個共同之點：就是祇說人民是行政立法的權力的終極的來源，並不是說人民直接的去參與實際的政。治。所以這幾個人的學說就是從古代的政治學說到中古社會契約說的媒介。

這種同意的理論雖然同契約的原理不一樣，但是總可算做未進步的契約說，契約說的原理就是從同意說進步而來的。不但契約說是這樣，就是近代的民治的觀念，也是從這一派的法家『人民是政權唯一的終極的來源』一句話上發達進步而生的。

歐爾平以爲皇帝的權力，都是自人民得來的。皇帝的意思就是法律。但是所以能够這樣，是因爲人民願意給他的大概從二世紀到六世紀，從 Julianus 到 Justinian. 羅馬皇帝便是羅馬法律的淵源，皇帝所以能夠這樣，就因爲人民定下法律教他這樣的。歐爾平的話不過是代表當時事實和當時的普通思潮罷了。

羅馬會典中的作者，討論這個問題的很多。蕭里拉士 (Julianus) 解釋習慣在法律中的地位，說習慣正當當的有法律的效力，因爲法律與習慣的權力都是從人民而來的，人民的意志，可以由投票發表，也可以由習慣發表，發表的方法是無關輕重的。由蕭氏看來，人民便是習慣和法律的唯一的淵源。格士也說一切權力都是從人民來的。皇帝的命令何以有法律的效力呢？因爲皇帝的地位是由人民給他的。

官吏爲什麼有權力呢？因爲官吏是由人民選舉出來的。

和格士同時的有一位磅保里士 (Pomponius)，他討論羅馬法制的起源和進

化，和權力的來源的問題很有關係。他說在羅馬初年，沒有一定的法律，Lex or Jus 一切

事都由君主支配。到了羅姆拉士 (Romulus)，羅馬第一個君王，生於公元前七五三年七月一六年，死於公元前六二一年。纔對

於人民提出一定的法律。後來因爲被逐，法律也就不用了。過了多少時候，羅馬人民

都祇受不一定的習慣和常例支配，不是受一定的法律支配。以後派出十個人從希

臘城市去搜求法律，編制修改之後，便成爲『十二銅表律』 (Twelve Tables)。這種

法律必定要得大法律家解釋，從解釋之中生出法律的形式。後來又因爲平民同貴

族相爭，平民便制定他們自己的法律，叫做『平民法』 (Plebiscita)。這種『平民法』

後來也認爲法律。又因爲人民太多，沒有法子集聚在一塊制法，有必要的時候便不

得不讓元老院制法，元老院制定的法律叫做『元老院法』 (Senatus Consultum)。最

後又建設一個君主，給他的權力，使他的命令都有法律的效力。照磅保拉士的話看

來，除掉『元老院法』一種之外，所有各種法律的效力，都是從人民得來的，皇帝的權

力。尤其是這樣。這就是羅馬當二世紀前後的普通思潮。

前邊已經說過馬謝拉士引底謨斯庭和克里士蒲的法律觀；他們的話和權力來源論很有關係。底謨斯庭說：

一切人有種種的理由要服從法律，最大的理由就是因為各種法律都是上帝設下的和給與的，是智者制定的，是糾正有意或無意犯罪的，是國家中公同合意的，凡是在國家中的人都靠他生活。見羅馬會典。

由此看來，法律有兩個重要的部分：（一）是由智者制定的，（二）是由全國合意

的。伯平尼恩（Papinian）

與馬謝拉同時。

和許多的羅馬法家都是採用底謨斯庭這第二

部分意思的。由此可見當時思想界對於權力來源的一個問題的傾向。我們到此可以下一句斷語：說羅馬自二世紀至六世紀法律上祇知道一個政治權力的來源，並且祇知道權力的唯一的來源就是人民。

本章參考書

Moyle-Institutes of Justinian, text and trans.

Muirhead-Introduction to the Private Law of Rome, Gaius and Ulpian, text  
and Trans.

Ledlie-Sohn's The Institutes of Roman Law.

Dunning-Political Theories Ancient and Mediaeval. 第六節。

## 羅馬政治思想史完

歐洲政治思想史

第二編 羅馬政治思想史

五十七



## 第二編 中古政治思想史

### 第一章 中古的政治和宗教的情形

自政治學家的眼光看來，中古一千年中間從羅馬帝國滅亡一四七六年到美洲發見一四九二年最重

大的事件就是基督教的創立和基督教會的發展。在羅馬政治消滅之先，所謂希臘羅馬的文化（Graeco-Roman culture）已經破產，所以蒲徠士（Lord Bryce）說：『中世紀是無政治的時代。』但是據我看來，中世紀的宗教活動，如教會和國家的爭論，教王和皇帝的爭論，大半都是關於政治問題的爭論，就是說中世紀的宗教完全是政治的性質，也沒有什麼不可以的。

基督教的發生，並不是從天空掉下來的，也是『時代的產兒，是猶太教（Judaism）的產兒，是希臘羅馬文明的產兒。』見 Philo 哲學史一三四頁從希臘晚年到羅馬帝政成立的時候，無論是倫理，政治，法律，宗教，骨子裏總帶一點世界主義的氣味。世界帝國既已實現，大同主義和一視同仁的精神又被斯多亞派發揮盡致，神的觀念又被哲學家說得實實在在，精神不死的道理，又早爲東方的宗教和希臘的神祕派所深信不疑有

這些原因，自然要生出一個新世界宗教的結果。再猶太人民因為被羅馬征服，引為終身的恨事，天天希望有一個慈悲救世的真主出現。基督乘猶太人民痛苦不堪的時候，想在羅馬帝國之上建設一個精神的王國，使人類的思想完全離脫人世國家的拘束。以『聽神過於聽人』使徒行傳第二章二九為主旨，使人類覺得還有比國家的法律更貴重的法律存在，還有道德世界的秩序比政治社會的秩序更加重要。一方面因為基督教是希臘羅馬文明的產兒，所以得知識階級的同情；一方面因為基督自己就是木匠，聖保羅 (St. Paul) 就是製造帳幕的，故很尊重勞動階級。基督以為到世界的末日，祇有貧賤的人可以得榮譽。又說：『富者入天國難矣哉！……駝穿針孔，較富者之入神國尤易。』瑪太福音第十九章二三四 聖保羅又說：『自己不勞動的人，不可喫飯。』達帖撒羅尼加人後書第三章八 因此又到處得下等階級的同情。這就是基督教所以遍布的原因。

傳說羅馬的教會是由基督教的弟子聖彼得 (St. Peter) 及聖保羅建設起來的。大概在君士坦丁 (Constantine) 帝沒有奉基督教為國教之前，教會的組織不過一半受古代信仰的支配，一半被十二使徒相續的傳說支配罷了。各教會的小事都

由信徒自由處理，關於公共的重大事件，總由地位昭著的教會會議決施行。故在君士坦丁沒有改教以前，教會與國家的關係一點不發生什麼問題；教會不但同國家分離，並且被國家看作仇敵，不怕想方設法的要把他滅掉纔好。因為教會是自由結合的社會，要想享受一切的公權都要得國家許可。基督教徒既不願聽從地上國家的命令，丟掉自己的信仰，因而發生教會獨立的自覺心，但是這種獨立也不過是精神的獨立罷了。到了君士坦丁奉他為國教之後，帝國的官吏都化為基督教徒，教會在帝國之中纔得一種新地位，故教會的組織漸漸完備。但是教會事務的決定權仍在皇帝手中，關於信仰和組織教會的問題固然由教會會議決辦理，至於鎮壓異教處罰叛教徒的權力不得不託附皇帝執行。因此教會與政治的關係便格外親切了。

羅馬人到帝國滅亡後，雖然不能發展政治的天才，以政治統一歐洲，但是却能利用宗教制度來同化野蠻民族。野蠻民族以刀劍之力來征服羅馬帝國，但是羅馬人却能利用宗教的感化倒轉過來，去征服野蠻民族。那時野蠻民族還沒有住在一定的領土之內，還沒有建設國家，祇在家族制度中生活。故當他們沒有組織近世的

國家之先，早已受羅馬教會制度支配了。中古的野蠻民族大概都以教會制度爲團結的中心。教會比國家成立更早，國家的組織都是得教會贊助之功。這便是羅馬教會及於政治上的影響。

東羅馬帝國雖然把教會附屬在皇帝之下，但是因爲土地相隔太遠，不但政治上不能保護教會，並且還偏袒希臘教的教王。那時羅馬帝國東方有希臘教，西方有羅馬加特力教。到紀元後

八百年，羅馬教王李奧三世 (Leo III)

自七九五年到八一六年做羅馬教王

擁立法蘭克王國的英主

加爾滿 (Charlemagne) 爲皇帝，

自八一〇年到八四一年

羅馬帝國便分爲東西兩個帝國。西歐一

帶都屬於以日耳曼人爲基礎的西羅馬帝國。這個帝國與古代羅馬帝國沒有關係，不過由羅馬教王的威權，加法蘭克王以皇帝的尊號建設起來的。雖然有統一天下的理想，但是事實上祇不過統一日耳曼及意大利兩國罷了。皇帝的尊號雖然是由教王而來的，但是事實上是由加爾滿的軍事和行政的天才，已經造成皇帝的地盤，教王不過在已成事實的皇帝頭上加一個正式的名稱罷了。加爾滿雖然還能保得住羅馬帝國的名稱，可是那時土地太大，交通不靈，散漫離亂的社會，到底不是帝國

的虛名可以支配的。所以他死後沒有經過五十年，各國的國王就脫離了帝國的拘束，王國裏邊的地方官吏又是貴族，各占各的土地，成爲世襲的諸侯；使各國的國王幾乎同皇帝一樣，祇有一個統治的虛名，對於自己管轄的區域之外，絕不能行使真正的主權。這時人民如果在君主管轄的區域之內，便要屈從君主，不然便要屈從諸侯，幾幾乎沒有一個人可以獨立自主。社會的組織都由君臣的關係構成的。農民和市民大半都降在半奴隸的地位上。但是到了十一世紀和十三世紀中間，十字軍東征幾回，漸漸和東方的文明國交通，各地的都市，便漸漸的繁盛起來。市民占據都市，享有自治的特權，勢力漸漸和占據城市的諸侯相等。所以自十二世紀的後半期到十四世紀之初，西班牙日耳曼英國法國的封建議會必定要由市民的代表出來組織；又因爲教會的勢力很大，故教徒作爲第一階級，諸侯作爲第二階級，市民作爲第三階級。各國的封建議會大概都可說是由於這三種階級組織起來的。

古代的希臘羅馬以都市爲國家，以都市以外四週的土地爲都市的屬地；近代以郡縣爲國家，把都市包在郡縣之內。希臘羅馬由君主制變爲貴族制，由貴族制又

變爲民主制，故議會是人民直接集合的團體，並不用近代所說的代議制。中世紀就是由古代城市國家變爲近代郡縣國家。由古代人民直接議會變成近代代議制度的一個過渡時代。封建制度和封建議會就是這種變遷經過的一個媒介。

政教的競爭幾乎占據中古史的大半部。總集中古政教爭論的理由不外三種。第一種理由說教王和皇帝各自受上帝的託附，教王統治人類的精神，皇帝統治人類的身體。他們的權力都是直接從上帝得來的，祇能合在一塊，互相幫忙，誰也不能够支配誰。政權的特別職務是維持世界的秩序，並保護教會的安寧。皇帝的刀劍就是爲執行教義，鎮壓違教，及擾害和平統一的人。照這一派說來，國家與教會互相聯盟，雙方都保持住雙方的最高主權。第二種理由說皇帝是高出教王之上的，基督貢獻金錢，並說『屬凱撒的東西應該歸凱撒』瑪太福音第二章二一就是政權高於教權的

明證。且平濱(Pippin)和加爾滿賜羅馬教會的禮物，就是使教王成爲皇帝的臣下的一個實例。這是屈教王尊皇帝的學說。第三種理由說政權應該附屬於教權，因爲聖經上說：『惟他是精神的，故他判決萬事，他自己並不被人判決。』達哥林多人前書第二章一五教

主的權力如同日光一樣，皇帝的權力如同月光一樣，月光是從日光而來的，故皇帝比教王卑些，皇帝的權都是從教王來的。這是尊教王仰皇帝的學說。中古的政治學說都是由於這三派人在那裏打一種斷不清的官司，彼此辯護，因而發生出來的。

皇帝和教王的很大的競爭，雖然從十一世紀纔起的，但是教會勢力增長却不是一天兩天的了。大概自君士坦丁改教之後，一直到西羅馬帝國滅亡，都是教權增加政權衰滅的時代。歷代的皇帝多是懦弱無能，歷代的主教多是手腕靈妙的，又因為社會的組織不好，故人人都想跑進基督教會之中，求一個安身立命之地。那時主教如奧格斯庭 (St. Augustine) 三三五年生，四〇〇年死。和甲羅謨 (Jerome) 大約是三四〇年生，四二〇年死。等，都拿豐富的心思，靈妙的文筆，來發揮基督教的教旨；又有羅馬主教李奧一世能把野蠻人民 Huns 的侵入中途停止，故能教一般人民很佩服他們。這都是教會權力所以擴張的原因。自此以後，主教有政治上的最高權，有裁判宗教訴訟權，都不過是教王權力擴大的結果，並不是發展教權的原因。

政教兩權的衝突，自十一世紀以後，便一天甚似一天，大概自教權擴大以後，主

教常常用這種『革除』(Excommunication)的刑罰處罰同門及他階級的人，到了教會權力集中在教王手裏，教王的宣告『革除』遂發生很大的效力，後來漸漸擴張『革除』的範圍，懲罰關於教會以外的事體，凡是被處罰的諸侯，便不能得人民的服從，便不能再統治人民。

關於敘任的問題，政教之間又發生很大的衝突。格來高七世(Gregory VII)自一〇七三年到一〇八五年做羅馬教王。於一〇七五年發布一道教詔，說以後教中的敘任不要由世俗的侯伯任命，如有犯者雙方處以『革除』之罰。這種教詔的目的，表面上雖然說是想革除教徒賄賂公行的弊病，實際上乃是想使教王完全脫離政權而獨立，建設起來一種教權政治。這個教詔的結果，便把帝王任免主教的大權一齊移到教會手裏去了。教王方面想使主教教徒完全脫離帝王的關係，帝王方面又想以政權來支配教會，故十二三世紀中教權與政權的衝突達到極點。

當一〇七六年，法王格來高七世叫日耳曼王亨利四世(Henry IV)自一〇五  
一〇六年做日耳曼國王到教庭裏去陳訴他輕視教王教詔的理由。亨利召集日耳曼主教會議



決定黜革教王格來高也宣告『革除』亨利把他廢掉教日耳曼的人民不要服從他。又煽惑日耳曼國內忿恨不平的諸侯和主教，教他們背叛，亨利恐怕失掉部下大小侯伯的心，沒有法子，祇得脫帽赤腳，在克老塞（Carossa）城門雪中站着，哀求三天三夜，纔能免掉『革除』的大罰。這件事，可以算是政教衝突的起首。後來日耳曼帝國漸漸瓦解，教王乘十字軍東征的機會，便大大的擴張權力，到殷老森三世（Innocent III）自一一九八年到一二一六年做羅馬教王的時候，教王的權力可算是達到極點。皇帝襲位的問題，如有紛爭，都要由教王判決。這都是教權比政權還大的結果。

自十一世紀後半期到十二世紀的後半期，皇帝每同教王衝突一回，總是失敗一回。但是教王的權力雖然說是神聖不可侵犯，可是從實際上看來，既沒有兵力，又沒有實在的權力，根據非常的薄弱，所以一遇打擊，馬上便失敗了。當中世紀的末期，各國很出幾個能幹的君主，知道教會干與民事，很不利於國家，故都想極力鞏固王權的基礎。鮑里福士八世（Boniface VIII）自一二九四年到一三〇三年做羅馬教王，因為教徒納稅的問題同法蘭西王肥立布四世（Philip IV）自一二八八年到一三二四年做法國王，大起衝突。鮑里福士

於一二九六年發布教詔，說如不得教王許可，凡是教徒都不得自由納稅。肥立布因爲大得人民的幫助，——這時貴族、教徒、平民都不贊成教王，『並宣言教王在法蘭西沒有干涉政治的權力，法蘭西王除掉上帝沒有再比他高些。』——所以才大着膽子，極力同教王衝突。鮑里福士因爲失敗死了。肥立布乘意大利政治紊亂，侵入教王的管轄地內，把教王從羅馬移到亞維格老 (Avignon) 與法國相接的省分。受法國七十多年的管束。這時各國對於教王已經沒有敬意，故教王雖想恢復從前的地位，總是無效。大概十一二世紀的皇帝，因爲不得人民的後援，故每回同教王衝突總是失敗；現在法國王大得人民的幫助，故一舉手便把教權打得粉碎。又因爲法國派的教徒和意大利派的教徒，自一三七八年到一四一七年，彼此相爭，各人擁護各人的教王，各國也不知道尊崇那個纔好，故教王的威嚴一點也不尊重了。所以十四世紀的思潮，大概多趨重王權方面，這時學者都大着膽子主張政權。這都是人民惡憎教王，傾向君主的结果。

從大體上看來，中世紀的制度思想差不多都是自相矛盾的。中央的政界既有

帝國和教會的衝突各國內部又有君主和諸侯的競爭。在封建制度之下，便尊重地主，侮辱農商；在教會制度之下，便尊重勞動，輕蔑富人。神聖羅馬帝國勢力祇能到日耳曼意大利兩國；此外皆是在封建諸侯勢力之下，各人佔據各人的地方。沒有統一的國家，沒有主權完全的君主。各國內部，除掉國王直轄地之外，通同受封建貴族的支配。又有羅馬教會，統一基督教國，宗教上大權不屬於君主，祇屬於教王；教會和教徒對於各國好像有一種治外法權的樣子。各國帝王的主權外部受羅馬教會的牽制，內部被封建諸侯侵佔。完全的主權究竟是在國家，是在教會，是在君主，是在法王，實在是弄不明白。這種雜亂無章的情形，就是過渡時代的真象；反動的結果當然要有宗教改革。國家統一的思想發生。

再看中世紀的思想，很有一點同中國的漢代一樣。中國的思想一到漢代以後，無論是儒墨名法，無論是易經詩經洪範春秋，都羈雜許多道士派的陰陽五行災異圖緯等迷信在內。歐洲中古也是這樣，就是亞里士多德的哲學，一到『經院學派』（Scholastic）手裏，便弄得烏煙瘴氣的。大概那時的思想以基督教為中心，又羈雜許

多希臘羅馬的文化，和日耳曼的風俗習慣在內，基督教本是一神教，羅馬教會於基督之外，却還崇拜聖母瑪利，崇拜許多聖徒神像，其實仍不過是一種多神教偶像教罷了。基督教在倫理上本來承認個人有絕對的價值，但是羅馬教會却想承繼羅馬帝國的統一主義，認定除掉教會之外，便沒有救濟靈魂的方法。所以中世紀的思想就是上帝惡魔天堂地獄靈魂物質正道異端等觀念，衝突調合的結晶。政治學說在中古時代並沒有十分明瞭的系統，不過教王對於皇帝爭論一兩件時事的問題，各方以本黨的見解來擁護自己，批駁他人，並不是平心靜氣的研究出來的。但是中古文化，差不多是希臘羅馬的文明，東方西方的政制，基督教的信仰，日耳曼人的精神，互相匯合，自由自在的發動起來的。學術思想怕統一，不怕複雜，雜亂無章固然是學術思想的壞處，但是矛盾衝突却是學術思想的好處。中古的政治思想固然是很雜，唯因為他雜，所以近代政治學說中很重要的幾個觀念，都是從這個時期中醞釀成熟的。

Milman—Gibbons Roman Empire 第十、十五、十六、二十七、四十九各章。

Sidgwick—The Development of European Polity 自二十一章至

Dunning—Political Theories Ancient and mediaeval 第五章

浮田和民—政治學史 中世之部 自第一章至第四章

Pryce—Holy Roman Empire. 自第三章至第十章

## 第二章 新約和基督教父

### (一) 新約中的政治思想

羅馬的政治學說無論怎樣，都是從希臘一線串珠的傳下來的，並沒有驛入別國的思想在內。到了基督教發生以後，政治學說中多少總加入一點猶太人的思想在內。歷史家常說：基督教發生，把人類社會的性質，目的，和統治的原理等觀念都改變了，這話固然是不錯，但是基督教的思想，究竟那些是他們自己創造的？那些是從希臘羅馬的文明中醞釀出來的？這個問題倒很有研究的價值。據我看來，有許多政治學理和社會學理固然是基督教徒特有的，但是這種特有的學理也不過是從當

時最流行的思潮中流將出來的。現在且把新約(New Testament)中關於政治的學說搜檢出來，看看到底和羅馬那時普遍的思潮相似不相似。

我們且從新約中找出自然法，人類平等，財產和政府等，幾個重要的觀念：

新約上說自然法的地方很少，除掉聖保羅的達羅馬人書 (Epistle to the Romans) 中說到這個問題之外，幾幾乎無從找起。他這封書中有一段話是說明那沒有神法的異邦人與神的關係。他說：

法未立而獲罪者不以法沈淪之，法已立而獲罪者將以法審判之。在上帝前，非聽法者稱義，乃遵法者稱義，蓋異邦人無法，而自然遵法，是雖無法而自爲法。法銘於心，以行彰之，內自爲證，而其思慮時寓褒貶。

第二章十二至十五，譯語從聖書公會印行本。

下做此唯  
有修改。

照聖保羅這幾句話看來，幾乎和謝雪廬的自然法的觀念完全相同。說『自然遵法，』說『法銘於心，』就是謝雪廬所說的『法律是最高的天理，從自然生出來的，』

就是承認『法律不是在編製時纔發生，乃是和上帝的心意同時發生。』見第二章第四節

因爲人類的理性就是天理的一部分，所以纔能够『雖無法而自爲法。』由此看來，聖保羅思想的來源，我們雖然無從考證，但是我們可以斷定他不是幼年在塔色斯 (Tarsus) 在猶太北方地中海極東的海岸邊受希臘文化的影響，便是受羅馬知識階級思想的感化。

關於人類平等的觀念，在馬太福音 (Matthew) 中稍微提到，基督說：

將有許多人自東自西而至，將同亞伯拉罕以撒雅各同坐於天國。第八章十一

聖保羅也有這種觀念，且看他在達加拉太人書 (Galatians) 中說：

無論是猶太人，是希臘人，無論是奴隸，是自由人，無論是男人，是女人，其在基督耶穌則通同。是一個人。第二章二十八

在達哥林多前書 (I Corinthians) 中又說：

吾衆不論是猶太人，是異邦人，不論是奴隸，是自由人，皆洗於一神，飲於一神，歸於一身焉。第十二章十三

又在達哥羅西人書 (Colossians) 中說：

無論希臘人，猶太人，割禮不割禮，或夷或狄，或僕或主，基督皆一視同仁焉。第三章

章十

這種『大公無私』『物我一體』的精神，新約上幾幾乎處處都可以看得見，用不着一一細舉。此外還有一切人類都是從上帝而來，都是宇宙的一部分的一個觀念，見於使徒行傳（The acts of The Apostles）中說：

主造萬國，本於一脈，地以居之，時以定之，界以限之……蓋我儕賴之（上帝）而生，而動，而存，如爾作詩者有云：『我儕爲其赤子焉。』

第十七章 二  
六一二八

這種人類從上帝而來的觀念，不就是斯多亞派說的『人類是宇宙的一部分』的觀念嗎？他這種無國界，無種界，無貴賤，無親疏的理想，不又同斯多亞派說的『我們不要把自己當作一城一族的人，要當作世界大同社會的人。在這個社會之中，凡種族階級等一切區別，都附屬在同種同胞的意思之下。』

參看第一編第五章第二節及第二編第三章第四

節 是一個意思嗎？可見得這種人類同祖之說，就是希臘羅馬的普遍思潮。

但是還有一件事是我們應該注意的：就是這種打破國界種界和貴賤親疏的差別的人類平等觀，祇能說是希臘羅馬人的普遍思潮，却不是猶太人的普遍思潮。



不但不是猶太國內通行的思潮，並且還是猶太國內所最反對的思潮。猶太人的民族觀念很重，宗教中也包含許多民族主義的原理在內。他們救世主的責任，就是想以猶太的國家爲主，用自己的宗教去拯救別人。他們的事業專在爲一切人類建設一種正義平等，專想把他們上帝的知識推行到全世界上去。且看舊約（Old Testament）中以賽西書（Isaiah）中說：

盍觀我僕我扶翼之，我遴選之，我悅懌之，我將以我神賦之，彼以法示異邦人。……昔耶和華上帝創造穹蒼，使之張舒，奠定寰宇，使之生植，賦億兆以吹噓之氣，畀生民以活潑之神。今告厥僕曰：我耶和華召爾以彰仁義，我手援爾，保護爾，俾我與民立約，燭照乎異邦人。第一四十二及六章

猶太人這種龐然自大的口氣，這種民族主義的精神，儼然同希臘人當是以自己民族爲文明人，以別的民族爲野蠻人一樣。故遇到『希臘主義』（Hellenism）便抵抗『希臘主義』，遇到羅馬文明，便抵抗羅馬文明。那裏還有眼睛瞧得起『異邦人』呀！現在基督帶些希臘羅馬的文化進到自尊自大的舊國家之中來了，不但打破國界

種界，還要同他們所最瞧不起的『異邦人』你兄我弟的講起同胞平等來了！這種世界主義就是猶太的民族主義的對頭！基督同他的弟子們在猶太被羅馬征服的時候，大聲疾呼的提倡這種大同思想，怎能不觸動猶太人的大怒呢？

凡是主張人類平等觀的人沒有不反對奴隸制度的。基督和他的弟子們也都是這樣。但是他們並不想從根本上推翻奴隸制度，不過想解放奴隸的精神，讓他們在上帝之前同自由人一樣罷了。總計新約上關於奴隸的議論，都不外說奴隸和自由人一樣，通同可以做宗教的生活，通同是上帝的兒子。這就是斯多亞派所說的『人類的理性都是宇宙真理的一部分』；謝雪廬所說的『人類學問雖然不能殼一樣，但是學學問的能力却是彼此相同的』；和孫里嘉所說的『人類同出一源，生來都是一樣的，從理性上說，誰也不比誰高貴些』；完全一樣。但是基督教雖然不直接的禁止奴隸，雖然不簡直說奴隸制度不合法，可是他們這種在上帝之前一體待遇的方法，自然要使主人有漸漸的給他奴隸自由的傾向。中世紀的教會更促進這種趨勢，凡有信奉基督教的奴隸，便趕緊勸告他主人解放他。這便是從精神解放到實際

解放的一個證據。

基督教徒對於財產觀念很有點令人不大明瞭。有些地方很有共產的精神，有些地方又主張私有財產。使徒行傳中說：

信者會同，有無相通，有所需，變賣物產分之。第二章四及四章四

信者之衆，一心一志，不私己財，有無相通……其間無窮乏者，蓋有田宅者，售而挈其金，置使徒前，有所需則分與之……有田售之，挈其金置使徒前。第三章三

二至  
三七

由這幾句話看來，耶路撒冷的教會，的確有共產的精神，信徒之間財產都可以通用。但是這種『有無相通』的事體，乃是信徒的隨意的行爲，並不是做信徒的條件。就是信徒，仍然得私有財產。且看使徒行傳第五章內說：

有名亞拿尼亞者，與妻撒非喇，鬻產，夫婦同謀潛藏數金，餘挈置使徒前。彼得曰：『亞拿尼亞，胡爲撒但惡惑爾心，潛藏售田數金，以欺聖神！田未售非爾田乎？既售非爾金乎？心生此念，何爲是爾非欺人，乃欺上帝也！』四一至

照這幾句話看來，基督教會中並未嘗否認私有財產權。拿錢出來公用，是由於個人的願意，並不是做信徒的必不可逃的條件。所謂共產，也不過是『多寡相助』、『周急濟難』的意思，和近代所說的共產主義相差甚遠。說『己財』說『有田宅者』說『變賣』說『售』便是在私產制度之下的狀態。或行爲，共產制度之下，那能有這種『物權』和『物權轉移』的觀念？故基督教徒就說是在會內共產，但是這種共產也不過是『私有公用』罷了。

基督教徒爲什麼發生這種『有無相通』的理想呢？據我看來，一半是由慈悲博愛的觀念，一半是由教會一體的概概念而生的。那時教徒都把教會看得同亞里士多德的國家觀念一樣，說他是有機的；如同人類肉體一樣，雖然有許多肢體，可祇有一個生命。且看達哥林多人前書中說：

恩賜有殊而聖神惟一，役事有殊而主惟一。功用有殊而上帝唯一，施諸事於衆中……一身有百體，身之體雖多，究爲一身。基督亦然，吾衆不論是猶太人，是異邦人，不論是奴隸，是自由人，皆洗於一神，飲於一神，歸於一身焉。夫身不

啻一體，乃百體。譬之足，以謂『吾非手，不屬身』；豈果不屬身乎？譬之耳，以謂『吾非目，不屬身』；豈果不屬身乎？若身盡目，其聽何以？身盡耳，其臭何以？夫上帝置百體於身，各隨其意。如百體爲一體，則身何在？故體雖百，而身則一。目不可謂手，曰『吾毋庸爾』；手不可謂足，曰『吾毋庸爾』……如一體苦，百體同苦；一體榮，百體同榮。第十二章 四至二六

這種有機的教會一體觀，極端的解釋起來，自然要發生『信者之衆，一心一志，不私己財，有無相通』的思想。

基督對於國家和政府也同他們對於奴隸制度一樣，純粹取一種消極的態度。那時猶太人很處心積慮的想抵抗羅馬。但是基督自己却不願參與革命的運動，祇想在羅馬帝國之上建設一個精神的王國。這種精神的王國並不在地球之上，故基督臨危的時候，對彼拉多說：『我的王國不屬於這個世界』。所以對於地球上的國家不關心。猶太人想對於羅馬革命，基督偏說『凡屬凱撒的東西歸凱撒；凡屬上帝的東西歸上帝』。馬太福音第二章 十一

基督和他的弟子爲什麼對於政府一味的服從呢？因爲他們把政府看作神制，政府的權力是由上帝而來的，故反對政府便是反對上帝服從政府。不但是政治上的必要，並且認爲宗教上應盡的責任。聖保羅的書信最能够代表早年基督教徒對於政府的觀念，且看他在達羅馬人書中說：

居上位者衆宜服之，非上帝則無居位者。凡居位者皆上帝所命與居位者敵，是爲逆上帝命，逆者必受罪。有司不令善人畏，使惡人畏，爾欲不畏居位者，惟行善，可得其褒。居位者上帝僕也，原以益爾，行惡宜畏之；以其爲上帝僕，柄不徒操，刑加作惡之人，此其所以當服之。豈惟刑故？吾心使然也。……所宜與者與之，稅宜納則納之，餉宜輸則輸之，宜敬畏則敬畏之。

第十三至十七

他們既已認定『凡居位者皆上帝所命』便是相信沒有權力不是從上帝來的；故同後來主張主權絕對無限論的人一樣，都相信國家不能作惡，因此便認定政府的職務祇在執行上帝的意志；換句話說就是政府的目的專在勸善懲惡。一切權力既是從神而來，故服從權力便是服從上帝。大概那時猶太人的民族思想很盛，對

於羅馬都不願意服從故基督同他的弟子們常常以『服從』兩個字勸告國人。彼得前書

第二十章三至十七  
也說一派服從的話這就是基督所以殺身的原因。

基督教徒把政府的性質看得和上帝的性質一樣，很同斯多亞派的思想家把法律看得和真理正義一樣的意思相似。他們制裁政府的唯一的方法，便是說政府的權力是從上帝來的，故政府的職務應該執行上帝的意志；法律要和真理正義相合纔算法律，故君主制定法律應該要根據真理正義。但是他們總不想一想：如果政府不執行上帝的意志，君主制定法律不根據真理正義，便應該怎樣去制裁他呢？他們就是遇到這樣的君主和政府也不想做出一種反抗的表示，豈但不反抗嗎？並且還要服從到底。且看彼得前書（I Peter）中說：

僕當敬服其主，不第於善良者爲然，卽於苛刻者亦然。爾受枉，緣上帝而忍之，則可嘉矣。爾有過，見撻而忍受之，亦何足褒？若爾行善，反遭艱辛，能忍則爲上帝所嘉……見詬不反，受苦不校，上帝鞠人至公。第二章十八至二十三

他們既然崇拜這種消極的道德，故無論對於什麼事祇有絕對服從一個方法。

就是到了政府的命令違反神法，良心上絕對不能遵守的時候，也祇得甘心受刑，完成自己的天理人道，說一句『我的王國不屬於這個世界』罷了。這種消極的主張固然可使國家萬能主義失其作用；但是服從的結果也是一死，抵抗的結果也不過是一死，又何必說不反抗政府才可以完成自己的天理人道呢？在那民族主義正盛的猶太國家之下，在那人人都以亡國爲恥的猶太國家之下，一個個正在磨拳擦掌準備革命的時候，乃鼓吹這種服從的道德，又豈能不遭猶太人的仇視呢？

## (二) 安布魯士

敘述基督教父的政治學說很有幾種困難。第一個困難就是材料的整理。因爲從第一世紀十二使徒到第七世紀開始以西道(St. Isidore)大約是五〇六年死的宗教

在國家中的地位既有變遷，故各人的議論也不能一致。有的完全沒有高深的思想，有的雖然有點思想，但也不能稱爲哲學家；有的可以代表當時基督教徒的普通思想，有的却是著者個人的特別的議論。現在想找出他們思想的線索，很不是一件容易的事件，並且恐怕太繁瑣了；所以祇得做照亶林單說幾個最重要的基督教父。



現在且說一說安布魯士。

(St. Ambrose)

大約是三九七年死的

我們前邊說過自然

法的觀念。自二世紀末期纔和萬民法漸漸的分開。

見第二編第五章

但是直到六世紀才算

是分得清楚。我們前邊又曾說過

謝雪廬和新約中自然法觀念。

見第二編第三章第四節及本編本章第

一節。認定自然法是銘於人心的，是引導人類向善禁止人類作惡的，是表示上帝自己的真理的，是做真正法律標準的東西。這種自然法的觀念便是基督教父思想的中心。

安布魯士常解釋『摩西法』(Mosaic Law)和自然法的關係，說人類因為不能

够順從自然法，於是纔有摩西法發生。他把法律分成兩種：一是自然法，二是制定法。自然法是在人良心之中的，制定法是以文書規定的。說一切人類都在法律之下，便是說在自然法之下。所謂上帝的法律是在正直人良心中的天理；法律不是為正直的人而設的，是為不正直的人而設的。照安氏這幾句話看來，可見得人為法祇是救濟自然法之窮的。

安氏又拿這人性平等觀念來談奴隸制度。以為從人性上說，奴隸竟有比主人

强的。他相信人人都能够修道德；更相信肉體可以奴隸，精神到底是自由的。奴隸作勁還比主人自由些，因為天真爛漫就是自由，有罪纔是真正的奴隸。他這種自由的觀念，幾乎完全和孫里嘉一樣。以精神作自由的標準，祇要良心不昧，在真理面前便一切平等，什麼階級的差別，什麼肉體的拘束，都不能損害良心上真正自由的精神。

基督教徒在四世紀以前，大概都不大注意政治，教會同國家也沒有什麼大關係。自從四世紀後，基督教已經改爲羅馬的國教，帝王的行政與教會的關係，一天接近似一天，也一天複雜似一天。這時的教會已經變爲社會的制度，或半政治的制度。故教父對於政府和統治者的觀念已和從前不同了。這時教會中人多半說政府不是最初的制度，祇是因爲人性敗壞纔發生的。政府是神制，是上帝救濟人類罪惡的制度，統治者是上帝的代表，故我們爲上帝的原故，應該服從他。安布魯士也說政府是拯救愚民的，不公正的統治者便不是上帝正當當的代表。正義是國家的原因，國家由正義而成，由不正義而毀。真正的治者必定愛護自由，不好的治者便歡喜奴隸制度。

這種宗教化的國家與政治化的教會同時並立，始而因爲基督教定爲羅馬的國教，故教會有自己的法律，有自己的執行權，漸漸的脫掉當初附屬的地位，離開國家而獨立；繼而因爲教會的權力漸大，與國家的關係也漸多，立在平等的地位上，總不能夠調和，故又想教國家屈從教會。安布魯士乘着這個機會，想擴張教會的尊嚴；但是他的要求也不過想使關於信仰的案件不受皇帝的裁判罷了。他說：「關於信仰的事體，牧司可以裁判。皇帝不能裁判。牧司」因爲皇帝是教會的兒子，要屈從教會的權力，受教會的指教；皇帝是在教會之中，並不是在教會之上的。安氏這個主張雖然是一種消極的要求，但是這種消極要求的結果，便使教會有完全裁判信徒的權限。使國家的官吏不能審判教徒的犯罪，並使國法附屬在神法之下。這就是教會脫離國家獨立的結果。由此更可見四世紀後教會地位的增高。

安氏雖然想把皇帝收納在教會之中，但是還注重在教會和國家的分權。他爲如果皇帝要想長治久安，一定要屈從上帝，服從這個「屬於凱撒的東西歸凱撒屬於上帝的東西歸上帝」的規則。「宮殿屬於皇帝，教會屬於牧司」故皇帝可以

收貢稅，可以有教會的土地，但是管不着神宮。他對於教會自身和教會的財產，分得這樣清楚，自外面上看來，似乎祇是分權，但是從實際上說來，却是限制皇帝干預宗教事務的權限。所以他這種教會財產和國家關係的議論，很有影響於後來宗教派的政治學說，絕不能輕於看過。

### (二) 奧格斯庭

安布魯士雖然提出教會與國家分權的要求，但是教會對於國家的態度，還不過是一種消極的態度；國家的權力仍然是尊貴的，仍然是不可抗抵的。到了奧格斯庭 (St. Augustine) 三三五年生，三九〇年死，政權的形式和職分已經降到不大重要的地位，他們極力抬高的，便是信仰的精神生活。奧格斯庭的神都論 (De Civitate Dei) 在四一三年及四二六年中間做的，關於國家的學說雖然是專門祖述謝雪廬；但是他把神學弄成一大系統，凡是支配中古思想的主義綱領，都在他這個名著之中一一說明了。

奧氏關於自然法的觀念，完全和謝雪廬相同，自然用不着詳細的敘述了。他的人類等差，也祇是由理性而定，說上帝並不使合理的人去奴隸合理的人，祇有在不

合理的動物之上纔有主人去奴隸他，人類生來本是自由平等，罪惡奴隸都是後來發生的。這些話也都不過是當時濫熟的思想。

奧氏的社會起源論也同斯多亞派一樣。說人類生來就有社會性，就不得不以同類相結合。所謂智者的生活便是社會的生活，人類建設社會，創造和平，都是根於『本然之能』而來的。但是人類爲社會而生，是自然的道理；這個人爲那個人的主人，或這一階級屈服那一階級，却不是自然的道理。因此便斷定政府和奴隸制度都不是自然的制度，祇是人類罪惡的結果。使這個人屈服那個人，一半是懲罰罪惡，一半是救濟罪惡。

自奧氏看來，國家的真僞是以正義爲標準的，沒有正義，便算不得真正的國家。但是正義祇在崇拜真正的上帝的人中間才可以存在。那種沒有正義的國家，便和賊團沒有區別。大概奧氏以爲人類最高的目的就是同上帝結合，但是這種結合不是在現在這個不完全的世上所能做到的。人類真正的生活祇是將來的生活，故人類必在將來的生活中纔能够同上帝相結合。因爲地上的生活祇是往上帝面前

去的道路。拿這個世間上的和平與秩序同精神世界的永遠的和平與秩序相比較，便沒有什麼價值了。因此便把國家附屬在教會之下，以國家爲方法，以教會爲目的，不但降低了地上國家的位置，並且不承認非宗教的地上國家有一點社會的道德。往日亞里士多德說：人類離開國家便沒有價值，國家自身却有價值；現在奧氏却說：國家祇有依附教會纔有價值，國家自身沒有價值。這種尊重精神世界，輕蔑實在世界的觀念，便是支配中古一千多年歐洲人心的根本思想。

#### (四) 格來高一世

在奧格斯庭後一百多年，增加教會的權力，注重精神的生活，和奧氏的精神大致相同的，就是『最後的教父』格來高一世 (Gregory the Great)。

五九〇年  
六〇四年死大概

基督教父多說人類的本性是自由平等；但是他們雖然主張人性平等，一方面以奴隸制度爲違反原始的人性，一方面却又以奴隸制度爲合法的有用的制度。格來高也是這樣。一方面對主人說你的奴隸同你自己有同樣的性質；一方面又教奴隸要替主人做事，教主人爲奴隸擔負精神解放的責任。又因爲主張人類生而自由，故不

承認有強制性質的政府制度是人類原始的自然的制度；但是同時又不承認政府制度是不正當的，不合法的。爲什麼呢？因爲人類有了罪惡，必定要政府去救濟；故斷定強制的政府是救濟罪惡的必不可少的制度，是上帝爲救濟罪惡而差委的代表。

大概四五六三個世紀中，神性的政府論已漸漸的發達，安布魯士奧格斯庭都受聖保羅政府是勸善懲惡的一句話的影響，都以爲政府是救濟罪惡的一個醫方。到了格來高更說得津津有味。他說：人類生來固然是平等的，但是因爲罪惡發生的結果便弄得大不相等了。因爲人類不一樣過好好的生活，所以這個人便不得不受那個人的支配；人類有一種獸性的趨向，到了這時便不得不拿強力來恐嚇他們。故認定政府制度就是上帝爲救罪而設的。由這種神性的政府觀中便漸漸的發生出來元首是上帝的代表的觀念；再進一步，便主張元首的權力是直接由上帝而來的，祇有對於上帝負責，因此便主張主權者有絕對無限的神權。這種觀念便是後來『帝王神權說』（The Divine Right of Kings）的普通原理，這種原理却是從基督教父中來的。格來高的主張，便可算做早期的帝王神權說的代表。

（注意）教父的議論非常複雜，帝王

神權說固然是由神性的政府論進化的。但是還有許多反抗帝王神權說的論據也是從這些教父中來的。

把元首看作上帝代表的思想，本是從安布魯士時候就有了。那時他們就把國

王看做地上的『上帝代理人』(Vicar of God)。到了格來高更把代表的意義發揮得

格外透切。好的元首固然可以當得上帝的代表，就是壞的元首也是代表上帝的。爲什麼呢？因爲好的元首是上帝報酬好百姓的，壞的元首是上帝懲罰壞百姓的。無論元首好不好，他的權力都是從上帝而來的。不但壞百姓不能反抗好元首，便是好百姓也不能激烈的批評壞元首的行爲。因爲反抗元首，便是反抗差委元首的上帝。這種上帝代表的元首的觀念便造成絕對無限的神權論。就是十七世紀護教派(Apologists)的神權說，關於反抗惡政的範圍，也不能比格來高再縮小些。但是格來高擴張帝王的權力，仍是擴張教會的權力的結果。他說：『牧司是上帝的僕人，是上帝的兵士，同天使一樣的神聖。』又說：『國家的和平全靠著宇內教會的和平。』由此可見他增加政權，仍不過是爲增加教權的一種手段。

總看以上幾個基督教父的政治學說，也不過是發揮他們的先輩或同輩中普



通思想。他們自己祇有兩個理論是特別的：（一）是神性的政府論；（二）是社會中政權和教權的關係論；除此以外，也不過是「人云亦云」的罷了。從格來高到九世紀宗教的文學，差不多都沒有政治的關係，故暫且不說他。

### 本章參考書

Carlyle—*Mediaeval Political Theory in the West.* 第一卷第八章 第十五章

Milman—*Latin Christianity.* 第一卷一二〇頁到一二四頁。第二卷二九頁到三〇三頁。

Moeller—*History of Christian Church.* 四九頁至九五頁及四五三頁以下。

Dunning—*Political Theories Ancient and Mediaeval.* 第六

### 第三章 自九世紀到十二世紀的政治思想

#### （一）九世紀的政治思想

自七世紀到九世紀差不多二百年間，教徒的文學和政治很沒有什麼重大的關係。自九世紀到十二世紀，雖然也沒有什麼政治哲學可說，他們所爭論的雖然都是關於時事的問題，但是這些爭論，都是討論政權與教權的關係，從他們的辨論之

中，很可以找出政治思想的傾向。現在因為沒有把他們所爭論的問題一個個都拿來討論的必要，所以祇得把他們幾個重要人的議論敘一敘。

九世紀教界中鼎鼎大名的人就是里昂的主教亞古伯 (Agobard, Bishop of

Lyons)，大約七七九年生，八四〇年死。來摩的大主教韓克墨 (Hinemar, Archbishop of Rheims)

大約八〇六年生，八八二年死。和教王連克拉士一世 (Nicholas I) 自八五八年到八六七年做羅馬教王。

亞古伯也是主張人類沒有種族階級等等區別的。他有一篇短文討論猶太人的奴隸受洗禮的事，極力主張奴隸自由入教，入教之後，不必仍然屬於原來的主人。為什麼呢？因為上帝是創造一切人類的，一切人都是從他而來的；祇因犯罪的原故，所以纔把一部分人高抬起來，使一部分人壓在奴隸制度之下。但是上帝祇許人以身體奉事人，不准他以精神奉事人。人的外部可以奴隸，人的內部必定要自由。因此便反對那時不得主人許可不能入教的習慣。

九世紀的教徒對於『教規』(Canons) 大概有一種公同的態度：就是不分什麼階級都要服從。亞古伯也曾討論過教規的性質和權力。他說教規是聖靈的結晶，

是全世界所同意的所有的君主都要服從，違反教規的行爲就是違反上帝自身的行爲，就是違反上帝的教會的行爲。

亞古伯沒有說到政權的來源，韓克墨關於政府的神權說得非常的明白。大概在九世紀中間，教界的思想都注重在神性的政府說上，都極力的發揮往年教父派所遺傳下來的議論。韓克墨也一方面說政府不是最初的制度，一方面又承認政府在實際生活上非常的重要。在他看來，自然是教人平等的，罪惡却教人生出區別，這個人不能不屈從那個人。因此便說政府的權力是從上帝而來的，所以爲上帝的原故，一切人類都應該服從政府的權力。

中國漢代而後的儒家，專門以引經爲論點的根據。歐洲中古的教士也專門的引經據典，來證明他們所說的道理。韓克墨因爲想貫徹他自己對於政府的絕對服從說，所以拿大維得 (David) 對於蘇爾 (Saul) 的行爲爲正當行爲的真正模範，並引格來高一世的話——如果反對元首便是反抗上帝——來擁護自己的議論。他說：人類除掉被上帝公公道道的許可，便什麼事也不能做。君王是上帝差委他治世的，故

真正的信徒絕不反抗他的權力，就是不好的命令也是上帝默認的，應該看上帝的面子去忍受他。由此可以看出格來高的學說在這時的影響，並可想見這時政府神權論的勢力。

君王和法律的關係在九世紀中很與羅馬帝政時代的見解不同。在羅馬帝政時代，名義上雖然說人民是一切權力的來源，但是事實上皇帝却是一切權力的來源；名義上人民是法律的終極的來源，事實上皇帝是法律實際的來源。九世紀的君王已經不是法律的唯一的淵源，他既不在法律之上，也不在法律之外，不過執行法律罷了。故在這個時候，君王與法律關係已經成了問題。羅戴（Lothair），路易（Lewis）和查理士（Charles）八五一年在邁爾森（Mersen）會議，有約束信徒違法辦人的宣言。韓克墨也極力說君王一定要服從法律，如果要打破法律，一定要受懲罰。並引奧格斯庭的話，說人民判斷法律祇限於制法的時候，一經制定之後，祇有照着他做事，不能够再去判斷他了。由此看來，韓克墨的意思是說君王的義務在依法統治人民，不能够違反法律做事。執行法律的便是公正的君王，違反法律的便是不公正的君

大概條頓民族的國家共有三種法律：（一）是遺傳下來的部落法。這種法律不是製造的，是從部落之中經過許多年生長起來的。（二）是古代羅馬帝國的制定法。這一類的法律法蘭克的君王和皇帝簡直不能支配他。（三）是實際上的新制法。這一類的法律附加在古代法律之中，王與帝雖然可以發布，但是必定要得人民的同意。九世紀的帝王與國法的關係和古代羅馬皇帝與國法關係大不相同。所以韓克墨等主張君王應該在法律範圍之內拿法律去統治人民。

但是韓克墨雖然尊重君王，雖然尊重政權，却於國法之外，同時又尊重一種法律；這種法律並且不是國家制定的，他的尊威和勢力並且還高出國法之上，就是基督教會的法律。一國之內，總不能有兩種最高的法律同時並立，故教規和國法地位關係，便成了九世紀的一個問題。韓克墨已經說過君王和國法的關係之後，又說到君王和教規的關係。他以爲教規是由於聖靈而來的，全世界的人類都應該遵守，君王也在世界中間，故君王也要服從教規。如果君王要不服從教規，便當受教會的懲

戒。韓克墨這種主張，大概很可以代表九世紀信徒們的意思。關於羅載和泰特伯格 (Tetburga) 離婚的問題，教王連克拉士也和韓克墨同一主張，說如果羅載不同泰特伯格離婚，便要宣告『革除』。

## (二) 十一世紀的政治思想

十世紀中簡直找不出一個與政治思想有很大關係的人。到了十一世紀，因為有幾個重大的爭論發生，很可以從他們爭論之中，找出來一點政治學說。十一世紀頂有名的人便是教王格來高七世和曼里哥 (Manegold of Lutterbach)，泰奧德里 (Theoderic of Verdun)，瓦爾德倫 (Waltram of Naumburg) 幾個人。這幾個人中要算格來高七世和曼里哥是最重要的。

九世紀中的權力來源總共可分為三種：(一) 一切權力，不論政教，都是從上帝得來的；(二) 政治社會的最高權力就是法律，這種法律是代表正義的原理的；(三) 一切政治權力是直接從社會來的，因為法律是社會的習慣，不得社會承認便沒有權力可說。到了十一世紀政權來源的觀念似乎很有一點變遷，很有許多人疑惑一

并且否認——政權從上帝而來的話；國家究竟有沒有道德的職務和目的，已經成爲問題了。在前幾世紀中，政府利用教會的勢力來統一人心，教會也利用政府的勢力來征服異教和叛教徒；到了現在教會的基礎已漸漸穩固，教會的敍任已經不要仰仗帝王的勢力，日耳曼的土地和財產多半已經歸到主教和住持（Abbot）手中，主教和住持可以脫離帝王的支配，祇受教王的支配。故在這個時候，教會中人不一定要仰仗政府的勢力，因而不大看得起政府了。

格來高七世要算是反對帝王神權說最重要的人，他雖然不是發明這派理論的第一個人，總可說是應用這種理論明目張膽的攻擊政權的第一個人。且看他致威廉第一的書（一〇八〇年）中說：

上帝因爲要世人肉眼常能看見這個世界的美，故造日與月兩種無上的光明去照耀著他。上帝對於人類也是這樣：上帝惟恐那照他自己的影子造成的人或致被引誘到不可挽救的危險路上去，故於教會師保和王朝官僚之中籌備下了種種治人之具。所以你若要我將來當那可怖的『裁判日』在

那鐵面無私的裁判官(造物主)之前，替你答辯；那麼，請你自己想想：我難道不當很勤勉的籌備你的拯救嗎？你難道不該爲自保計快快服從我嗎？

由此看來，格來高七世不但反對政權高於教權的學說，並且反對政權與教權平行的學說。他的理想政治：凡是基督教國都應該成爲世界的帝國，奉上帝的代表教王爲一國最高的元首。

格氏論政權與教權的關係，都散見書信之中。他一〇七三年致路道夫(Burdolf)的信說他很希望政教聯合起來。人類的身體由兩個眼睛支配，所以教會的身體也應該由兩個權力合起來支配。一〇七四年致亨利四世書中又說：如果你能服從王中之王的基督，能保護教會，便可保有王權。一〇七五年致斯文(Sveyn)的丹麥王的書，一〇七七年致海路德(Harold)的丹麥王的書，一〇七八年致奧拉夫(Olaf)的丹麥王的書，都勸他們服從上帝，並說政權應該服從教權。但是最明顯的議論，便是那威的的書，大概格氏有時也說政權是從上帝得來的，唯一的義務就在維持正義；他也很希望政權和教權聯合，共同一致的統治世界。但是他總以



爲政府是因爲罪惡而設的政府自身沒有目的，不過以保障教會爲目的，教會是主體，政府不過是保存主體的一種方法罷了。

曼里哥在十一世紀中要算是一個很激烈的政論家，他反對專制的君主幾乎同法蘭西革命的時期的政論家一樣。他以爲政權的最後的來源是由於上帝，但是直接的來源却是由於社會。凡是照應一切支配一切的人都應該有高出一切人的道德，纔能夠公公道道的行使權力。政權在理論上固然不是不合法不正當的東西，但是在原則上應該要最公正最誠敬的。人民不但不能擁戴一個人，教他在他們自己之上去行使專制；並且還要防禦專制政體。人類和別的動物的區別，就在一個有理性，一個沒有理性。因爲人類有理性，所以他不但要問問「什麼」是應該做的，並且還要問問「爲什麼」要應該做。無論什麼人總不能自己使自己做帝王，必定要人民來抬舉他；人民既已捧他出來，放在他們自己之上，就是想教他興善除惡，爲大眾去執行正義。照曼氏這幾句話看來，帝王是有理性的，人民擁戴起來的，人民擁戴他必定有個擁戴的理由，並不是盲從被擁戴的。帝王必定要遵守誓約，如果違反誓約，人

民。便。可。冠。冕。皇。的。去。反。抗。他。這。種。帝。王。與。人。民。的。關。係。的。觀。念，簡。直。不。差。似。洛。克。  
(John Locke) 盧梭 (Rousseau) 一派的民約論。

(三) 十二世紀的政治思想

十二世紀中的最重的政治學家要數聖伯訥 (St. Bernard) 1093年生和塞里斯伯的約翰 (John of Salisbury) 1135年生，大約是一一八〇年死的。兩個人，聖伯訥是個革新的教士，(Monk) 極力的想把教父的苦行的和神祕的精神灌注到宗教的實行裏邊去。他是一個最能否辨的傳教家，最懂得羣衆的心理。如果對一國的大衆說話，他好像生長在這一國之中一樣，如果對一階級說話，他又好像生長在這一階級之中一樣。他在政治和教會之中，勢力很大，第二次十字軍東征，差不多就是他慫恿起來的。

聖伯訥雖然是一個教士，但是有時也很尊重政權。他以為教王的職務祇是牧師的，不是君主的。祇有基督一個人是主，教王祇是基督為世界而用的用人。這種用人的義務祇在撫育，不在統治。但是在別的文字中又很主張教權。他說上帝的兩根劍，

無論是精神的，是物質的，都應該屬於教會，精神的是教會用的，物質的是爲教會用的；前者在牧師手中，後者在兵士手中。大概自聖伯訥看來，政權不必放在教王手中，不是因爲政務是在教會的範圍以外，乃是因爲教王如果管理俗事，便損失教權的尊嚴了。

到約翰出來，便在國家學範圍以內，討論皇帝與教王關係的問題。他是中古提倡國家有機體說的第一個人。他說在教王及皇帝之下的一切人民，籠總叫做世界或國家，以教王及皇帝爲國家最高的機關。又把國家的各部分同肉體的各部分對照比較起來，說君主是頭，元老院是心臟，裁判所是肋骨，官吏及裁判官等是耳目及口舌，行政官是不拿武器的手，軍隊是拿武器的手，財政是腹，農工商民是足，教士是全體的靈魂。因此便認定君王是教士的臣僕，凡不值得煩勞教士的事體都歸他去。做。且看他說：

君王的確是教士的用人，凡是不值得教士親手去做的宗教職務的一部分可以用他去做。因爲神法中的各種職務都是宗教的，神聖的，但是懲罰罪犯

是下等事體，不足煩勞教士。

約翰的政治論與其說是法治的或立憲的，不如說是倫理的。他於政府的組織職權的分配及關係，一點沒有說出什麼道理。他的唯一的政體就是君主政體。君主政體的行政組織祇拿他所知道的古羅馬帝國做標準，他的國家的普通觀念就是把羅馬帝國和舊約中猶太的君主政體融合起來的。他說國家以君主為代表，要想政治得宜，必定要給各部分以適當的職掌，使各部分強而有力，互相補助其他的部分。各部分都不忘自己的福祉，如果別的部分受傷便一同感受痛苦。故國家真正的一致就在各部分與各部分及各部分與元首之間要有正當的一致的結合。

約翰的著作在政治學史上有重要的兩點：（一）君主與法律的關係，（二）真主和暴君的差別。君主應該服從法律，但是他不是服從他自己制定的法律，乃是服從永遠公正的神法。君主在自己制定的法律之上，但是總在神法之下。教士是保護正義的神法的人，故教士一定在君主之上。約翰也明明白白的承認君主的權力是由上帝而來的。真正的君主統治人民必定要服從法律；如果以武力去壓迫人民，便是

暴君，故君主的精神就在尊重法律，尊重人民的真正權利和自由；如若不然，名義上雖然是君主，却是名不副實的。暴君沒有權利反抗人民，人民殺戮暴君。不但是合法，並且是很合乎正義的。因為暴君的權力不是上帝給與的，是僭奪上帝的。上帝給與這個人的權力，這個人便是執行法律和正義的人；這個人如劫奪上帝的權力，便是蹂躪法律和正義的人，故殺戮劫奪上帝權力的人，便是人民正當的行爲。他這種誅戮暴君的思想，大概都是受了研究聖經及希臘羅馬歷史的影響。

### 本章參考書

Taylor—The Mediæval Mind. 第三十  
章。

Carlyle—Mediæval Political Theory in the West 第一卷自第十六章到二十一  
章。

第八  
章。

Bryce—Holy Roman Empire. 第七  
章。

Maitland—Gierke's Political Theories of the Middle Age.

## 第四章 阿奎拉聖太摩士

(一) 經院學派的來源

從希臘滅亡一直到十二世紀，這一千四五百年中嚴格說起來，簡直可說沒有政治哲學家出現。但是羅馬當共和時代，雖然沒有政治哲學家，還有幾個正統派的政治學者；到了中古，一般基督教父，和神學家，雖然引起政教的衝突，可是他們的議論純是『武斷』，幾乎沒有一個人，在哲學的基礎上討論出來政治的理論。直到十二世紀以後，智識的生活纔漸漸的發動，包含『經院哲學』(Scholasticism)的文學纔接續出現。

經院哲學就是把哲學同神學融合起來，使哲學附屬於神學。換句話說就是使知識與信仰調和，把知識附屬於信仰。早年的經院學派，從九世紀到十二世紀，苦於沒有材料，故僅僅的拿『黑暗時代』輸進來的斯多亞派和新柏拉圖派的理論的。大概，做他們議論的根據，並沒有人知道亞里士多德的著作。自回教的始祖摩哈默德(Mohammed)大約生於五七〇年，死於六三二年。征服各地後，回教徒的勢力，便由埃及和非洲北岸侵入西班牙。亞刺伯人在那時已經研究希臘的算學，天文學，醫學，和別的自然科

學亞里士多德的哲學也因新柏拉圖派輸進亞刺伯。回教徒統治西班牙的時候，極力把亞刺伯的文化輸進西班牙。故到十二世紀下半期，亞里士多德的全部著作又由西班牙輸進歐洲各處，大學校中且拿拉丁文翻譯過去做課本。未久又因爲十字軍東征，把希臘的著作帶回歐洲去，所以到十三世紀中期，歐洲的學者纔能够看見希臘大儒的著作。因此便把經院哲學造成完完全全的形式。經過許多註疏家的解釋，便把基督教義和亞里士多德的哲學融合起來，在武斷無理的基督教的外形上，披上一件哲學的『外套子』。

經院學派的最大的目的就是想把宗教與哲學調和起來，造成一種人神一致的哲學。所以一方面引用亞里士多德的博大含蓄的理性論，一方面引用教父的武斷的神學，糊裏糊塗的調合起來。并且硬把亞氏的學說拉進來，做他們基督教中的正宗哲學。自從這個學派成立之後，歐洲思想界便很吃了一點虧！

經院學派中第一個學者要算阿奎拉聖太摩士(St. Thomas Aquinas)。生於一二二七年，即宋理宗寶慶元年，死於一二七四年，即宋度宗咸淳十年。他的著作固然是完全爲武斷的神學支配，但是使政治

學恢復從前的位置，把他重行送到科學的範圍裏邊去，要算是從他起首了。可是十二世紀的神學運動，也不單是亞里士多德的影響。教會的教義，一方面受柏拉圖理想支配，一方面又受奧格斯庭神學的支配。奧氏在五世紀中要算是宗教的思想和希臘哲學的唯一調和家，後來的教會，幾乎沒有人不受他的影響。太摩士政治思想受奧氏的力量很大，所以他的政治哲學簡直可以說是亞氏奧氏兩人的『混血兒』。

太摩士雖然祇活到四十來歲，但是他的著作總算很多。關於政治的著作，有亞氏政治學註解和君治論 (Rule of Princes) 兩種。第一種全是註解，沒有加入自己的意見；第二種是專門說政治學的，可惜他沒做成功便死了！這四卷書中祇有第一卷及第二卷的一部分是他自己做成的；此外都是受他教育的弟子們續編的。他的政治理論雖然沒有特出的地方，但是法律的定義和分類，對於後世也很有重大的影響。

## (二) 法律的觀念



太摩士的法律觀念，可算是由古代法律觀念變成近代法律觀念的一個媒介。希臘人總把法律看作真理的指示，羅馬的法家有的把法律看作真理的指示，又有把法律看作意志的表示，太摩士的法律定義是：

法律是統治社會者爲公同的幸福而發布的真理的命令。神學第二卷

從這個法律定義上看來，太摩士的法律觀念，一方面承認他是真理的指示，一方面又承認他是意志的表示，這就是把近代的法律要素——意志——加入古代的法律要素——真理——之中來了。

太摩士把法律分爲四類：(一)永久法，(二)自然法，(三)人類法，(四)神聖法。永久法是在上帝精神之中，統治宇宙的大法。自然法是在永久法中的有理性的動物所專有的。由此可以判定善惡，求得真正的目的。人類法是人類的理性把自然法應用到特別的人世間的事件上去，神聖法是補充人類理性的缺點，使人類得以尋求現世界以上的福祉。這種神聖法就是基督教中的『天示法』(The Law of Revelation) 他這種法律分類原沒有什麼精彩，不過他把法律看作『行爲的規則和標

準，『把法律的發生看作由超羣出衆的人而來的，同時又以公布爲必不可缺的要素：這是他把法律一方面看作規則，又一方面看作命令的結果。但是他雖然把法律看作在上的人的命令，又同時說法律不能由個人隨意發布；祇有社會全體或統治社會的公人，爲共同的幸福，纔可以發布法律。要想使法律有效，不能不有強制力；但是個人祇可以勸告人，絕不能夠強制人；故個人由理性發表出來的命令，並沒有法律的資格。

太摩士四種法律之中，如永久法神聖法兩種，固然可以代表基督教徒的信仰，但是在政治學史上還沒有他的自然法和人類法兩個觀念重要。他把自然法看作求善避惡的普通規則，別的特別規則都不過是爲達到這個目的的合理的方法罷了。人類是有理性的動物，故人類得分受這自然法，並服從這自然法。人類法使人怕懼，是維持和平的社會生存所必不可少的東西。人類法是從自然法而來的；不是從自然法的原理上演繹出來的，便是應用自然法的原理。由此看來，太摩士雖然把法律分爲四種，但這四種法律都有從屬的關係。就是永久法爲一切法律的大源，神聖

法不過是上帝制定而垂示人類的永久法；自然法不過是永久法的應用，人類法又不過是自然法的應用。永久法是支配全宇宙的，自然法是支配宇宙中間一部分有理性的動物——人類——的，人類法又是應用自然法來支配塵世間實際生活的。因此，便說在自然法原理之下，一切人類都是一樣的；祇是從這個原理之中演繹下去的結果，便發生各種差別，譬如強盜本是直接違反自然法的，但是在凱撒時代的日耳曼人並不認他爲惡。至於人類法既認爲是應用自然法的原理，那麼，凡是違反自然法原理的法律當然不能承認他是法律了。

太摩士既已承認自然法是宇宙的真理，昭示人類的，那麼，在這種自然法之下，當然是人人自由，人人平等的了；但是他並不這樣主張。在他看來，人類一切制度總以謀公同的幸福爲目的，如果爲人類生活的利益設想，便是改變自然法，把公共財產變爲私有財產，把自由的人類變成奴隸，也沒有什麼不可以的。這些地方幾乎和前幾世紀的基督教父的主張一樣：一面承認在自然之下，人人平等；一面又承認奴隸制度和強制的政府爲合法。由此看來，太摩士的法律，除掉永久法是永久不變的

之外，其餘如自然法，如人類法，都可以隨着人世生活的情形變遷的。

太摩士把自然權利同法定權利分得很清楚，以爲法定權利是由人類法而來的，這就是他承認人爲的成文法是權利的淵源了。但是他的成文法的效力，不是因爲制定而生的，乃是因爲合乎自然法而生的。所以在他看來，就是成文的法律，如果違反自然法，祇能算作敗壞的法律，老早就沒有拘束人民的效力了。這都是太摩士法律定義和解釋與前人大不相同的地方。說得好聽一點，說他是調合亞里士多德和斯多亞派的法律觀念，而能够『集其大成』；說得不好聽一點，便是把亞里士多德斯多亞派基督教父和羅馬法家等種種不同的法律觀念雜湊在一塊，成爲一個『牛溲馬勃』、『俱收並蓄』的『雜貨鋪子』！

### (三) 政權的性質和形式

太摩士的政治思想大概有三種來源：第一個來源就是亞里士多德，不但適用

亞氏的理論，並且連方法也適用他的。第二個來源是舊約。第三個來源是奧格斯庭翻譯的羅馬史。

太摩士的社會起源觀，幾乎和亞里士多德一樣，也說人類是天然的社會和政治的動物，比較別的動物格外有羣衆生活的必要。自然給別的動物以齒角羽毛，教他們自行保衛；至於自然給與人類的祇有理性，故運用理性以求到生活上所必不可缺的知識，便是人類特性。人類生活第一個條件就在合羣，合羣然後纔能互助爲什麼呢？因爲舊約上說：

二人爲侶，勝於一人獨居，可相助以有成。

傳道第二章第九

但是祇知道羣居，沒有爲公共幸福來統治這一羣的人，也不能成爲社會。因此便以謀公益私益爲政府正當不正當的標準，如果政府不是爲社會謀公共幸福，祇謀私人利益，便是不正當的政府。因爲舊約上又說：

耶和華諭我曰：人子，當傳我命，責以色列族之牧羊者曰：『主耶和華云：』

以色列族之牧者自顧其身，不牧羣羊，禍必不遠矣。」

以西結書第十四章一及二

他這種以政府的目的來決定政府的性質的觀念，完全是從亞氏正當國家和腐壞國家的分類上脫胎而來的。

但是太摩士也有許多地方和亞氏不同的，譬如亞氏的國家的領域祇以城市爲限；太摩士却更進一步，承認郡縣（Province）或王國爲國家的領域，以包括許多城市的王國爲禦敵時候的財源。把郡縣正式的收入，政治學的範圍之中，要算是太摩士起首了。太摩士固然也同亞氏一樣，對於王政和民治沒有一定的說，那種政體是絕對的好；但是亞氏總是偏重民治政體，太摩士總是偏重帝王政治的。太摩士的政治學的基礎幾乎是完全建築在『和平』與『統一』兩個名詞之上。他極相信『個人統治總比多數統治便利些』且看他說：

一切順從自然的物事都是最好的，因爲自然無論在什麼地方都發生最好的效果。但是一切自然的政府總是一個。在人身各種肢體之中，有一個肢體，統治一切肢體便是心；在精神的一部分中間，又有統治一切的一種力量，便是理性。在一羣蜂子之中有一個王；在宇宙之中有一個創造一切統治一切的一個上帝。這是合理的，因爲每一個羣衆都是從一個地方來的。所以……

人類的社會必定要歸一個人統治纔好。

因此便主張郡縣和國家都應該受一個王的統治，纔能享受和平。他這種思想並不是有意的拋棄亞氏的學說，祇是當時政治情形逼迫他，使他不知不覺的變成時代的產兒。因為受時勢的激刺，故一方面想把許多王國統一起來，成爲一個和平的國家；一方面又想把國家的目的定下，設下一個和平的統一，免掉因謀私利而起的戰爭。

但是太摩士雖然說社會的起源由於自然的需要，由於人類理性的動作；却又受了經典的感化，把政權的來源看作上帝的賦與。要問他從什麼地方證明政權是從上帝來的呢？他便答道：聖保羅說過：『上帝以外無權力。』箴言（Proverbs）篇中說過：『王的心在上帝手中，叫他怎樣便怎樣。』他利用亞氏哲學中的『最後原因』和『第一動因』的理論，來證明他武斷的學說，這就是他受基督教的獨斷精神感化的結果。不但太摩士一個人是這樣，凡是經院學派幾乎沒有一個能够脫掉這種不合邏輯的理論的通病！

他把人類對於人類的支配權分做兩種：（一）主人對於奴隸的關係；（二）君主

對於人民的關係。奴隸制度是因爲罪惡發生的，——同奧格斯特庭的主張一樣，——國家制度是由上帝賦與人類的社交性而生的。社會要有秩序，秩序就含有不平等的意思。故指揮的權力便是根據於神的制裁而生的。他這種不平等的秩序觀，就是封建制度的產物，和中國的儒家寓倫常於尊卑貴賤之中，幾乎是完全一樣的。

太摩士雖然同亞里士多德奧格斯特庭一樣，主張奴隸制度，但是亞氏以爲奴隸制度是天然生成的；見第一編第四章第六節奧氏以爲是人類罪惡的結果，見第三編第二章第三節太摩士却以爲是鼓勵軍人勇氣的方法。他說：『使戰敗的人做奴隸，就是警戒人，教他不要戰敗的最有功效的法子。』這種奴隸制度觀，自功用上說來，似乎比較亞氏奧氏更實在得多了。

太摩士的政體分類也有王政，暴政，寡頭政體，民治政體，立憲政體，和貴族政體幾種。他的政權分類也有四種：（一）神俗的權力，（二）皇王的權力，（三）政治的權力，（四）經濟的權力。他所說的神俗的權力就是指教王的權力說的。大概太摩士最重

要的政治學說，就是在這四分五裂亂七八糟的社會之中，高唱和平統一的理論；同



時又把交通貨幣、權衡制度等設備的權力，收入國家權力範圍之中，並把保護貧民等慈善事業看作國家應盡的義務。由此看來，他很可算是從城市國家的政治學變到郡縣國家的政治學，及從無政府無組織的政治實際變到和平的統一的政府組織的過渡時期中一個代表。

#### (四) 教權與政權的關係

中古的宇宙構成的原理就是『單一』(Unity)，無論在什麼地方，總應用這種『單一』的原理；單一總先於多數，一切的多數總是看作從單一而來的。所以中古的一切秩序，就是以多數服從單一的指揮。教權與政權的爭論，也是根據這個單一的原理而起的，無論是主張政權高於教權，或是主張教權高於政權，但是兩下都祇承認一個最高權。這種單一的原理，可以說是支配中古人心的最大的勢力。太摩士關於政權和教權的關係的議論，不過是把教界前輩的議論總括起來，將駁雜紛歧的理想，構成整齊齊的有系統的哲學罷了，他自己實在沒有什麼發明的地方。

從前亞里士多德說過：國家最終的目的便在『道德的生活』，但是太摩士却不

是這樣主張。他以為人類不是為道德而生活的，乃是由道德的生活，享受上帝永遠的褒賞的。如果這個目的單由人類的道德可以達到，那麼，祇要有行使政權的君主便够了；如果這個目的超出乎塵世之外，那麼，要想達到這個目的便不能不有更高的機關；換句話說：便不能不有宗教的政府。君主祇有支配塵事的權力，不能引導人類求更高尚的目的。因此便說君主是在基督教的法律之下，在這個範圍之內，應該要服從牧師的指導。為什麼呢？因為真理不是可以知識得來的，是由信仰或神示感得的。所以說判斷事情的最終的權力，必定要在教會，因為教會便是感得真理的地方。

照這樣看來，太摩士是主張教權在政權之上，教王就是基督教國的元首了。但是教王的權力祇對於有宗教性質的事項，纔可以超出政權之上；至於政事仍然要歸君主支配。——這就是太摩士限制教權的方法。他又在神學中說明基督教國對於非教徒叛教徒和異教徒的態度。他以為國家對於從來沒有奉過基督教的人，與既奉基督教又入異教的人，方法應該不一樣。就是對於非教徒可以寬恕，對於叛教徒

絕不可以寬恕。又對於非教徒不能在信徒之上行使政權的問題，也很用意解答。他分作兩層說：（一）從新建設政權，（二）既已成立的國家。非教徒如果在信徒之上，從新建設政權，那是教會所不能容許的。如果是已經成立的國家，便又不同。君主與臣民的關係是由人類法而定的；信徒與非教徒的差別是由神聖法而定的。神聖法不是破壞根據於天理的人類法的，故不能以君主是非教徒的理由，便把支配基督教徒的權力破壞了。但是教會由神聖法而來的完全的權力，所以要下令廢止非教徒的君主的權力，這個命令便是最終的命令，沒有別的權力可以變更他的。君主如果叛教逃入異端，教會可以宣告『革除』，解除臣民服從他的權力的義務。太摩士這種主張，並不是他的創見，不過把中古的教界先輩所已經說過的話總集起來罷了。他這種議論一方面可以代表中古教界的普通思想，一方面可以證明教會在中古時代實際上的勢力。

#### （五）太摩士後的思想 and 政教情形

前邊說過太摩士的君治論有一大部分是由他的弟子們補成的，這個弟子名

叫羅馬拉士 (Aegidius Romanus)。羅馬拉士的研究方法很有系統，議論也很精當；但是總不能跳出亞里士多德和太摩士的範圍。他以為包括城市在內的國家，比較亞氏所說的城市國家，格外可以自己供給自己。太摩士專門注重禦敵一點，羅馬拉士且說無論是人類生活的物質的供給，無論是人類生活的道德的刺激，聯合許多城市而成的國家，都勝似以一個城市而成立的國家。——這是羅氏比較前輩的議論格外進步的地方。羅氏也同他先生一樣，贊成君主政體，但是他又更進一步，主張長子世襲法，認定這個方法是君主傳統的最好的方法。羅氏的法律與權利的關係論，比較前輩說得格外的明白。他雖然把權利分為幾種：即成文法的權利，不文法的權利，普通權利，特別權利，自然權利，法定權利種種。但是總以為這些權利都不過是自然權利和法定權利兩種罷了。他認定法律也祇有自然法及人定法兩種。他的法律觀念很以人的意志和命令為重要的原素。所以他說：

不是有指導公共幸善之責的人所發布的，不是法律；因為法律如果是神聖的，是自然的，便是上帝所制定的。

又說

不論何人，都能够引導或勸告別人做正經事；但是這一類的引導勸告不叫做法律，因為他沒有強制的性質。祇有使這些引導和勸告備具法律的性質，纔可以叫做法律。

由此看來，羅氏的法律觀念已經漸漸由真理的指示方面趨重到意志的表示方面來了。羅馬的法家的權利根據，與其說放在法律的基礎上，不如說是放在自然或理性的基礎上。中古時代，把上帝與自然或理性合而為一，故又把自然權利的基礎放在上帝的意思上。所以自然法成爲法律，就是因爲說是由神意制定拿來拘束人類的。這種自然法的觀念，支配中古多少年的人心，直到宗教改革之後，纔使自然法與上帝分開，纔不承認自然法是上帝的強制力。

十三世紀的思想可以說有一種特別的趨勢：就是從前的政教之爭，大半多是意氣用事，遇到一個問題發生，便紅臉豁齒的爭辯；現在政教之爭，多不注重時事的問題，却注重學理的研究。從前動不動就想拿激烈的議論鼓動人心；現在却平聲靜

氣的求哲學上的根據。太摩士一派就是這種趨勢中的代表；也可以算做擴張教權的『殿軍』。太摩士死後二十年的光景，就有鮑里福士八世和肥立布四世之爭；這個爭鬪纔了不久，又有約翰二十二世自一三三四年到一三三四年做教王和巴維利亞的路易(Lewis of Bavaria)自一三三八年到一三三九年之爭。自此以後，思想界對於前幾世紀擴張教權的學說，根本懷疑，大聲疾呼的提唱反對教權的議論。從前擴張教權的根據，都在亞里士多德和奧格斯庭的著作裏邊；現在他們又重新熟讀亞氏奧氏的著作，重新加以解釋，又從經典中，極力搜求反對教王特權的議論。因此政治學說又發生一種新趨向，變成宗教改革派宣傳自家宗旨的武器。

本章參考書

Dunning—Political Theories Ancient and Medieval, 第八章，本章是本章的敘述大

Poole—Medieval Thought, 自二四六頁到二四九頁。

Taylor—The Medieval Mind, 第四卷第十一章。

Thilly—History of Philosophy, 述經院學派章。

## 第五章 亶特

### (一) 亶特時代的背景

亶特(Dante Alighieri) 一三二六年生，本是一位詩人，可算近代意大利文學的老祖宗。他既是羅馬教的信徒，同時又是主張統一字內的君主制的人。他的名著就是君政論(De Monarchia)一書；非吉士(Figgis)說：蒲徠士說他這部書『并不是預言，祇是尾聲』。但是從實際上看來，却含有兩種性質。在內——既是尾聲，又是預言。他的普遍帝國的理想，經院學派的論理，和尊敬羅馬，都是說明地上神國的尾聲。但是他抬高政權，是把政權放在教權之上，却是近代國家和帝王神權說的預言。見非吉士

From Gerson to Grocius 三二頁照這樣看起來，亶特的思想，可算是一方面代表過去的教界的普通思潮；一方面又開闢近世國家理想的一條思路。

我們如果要研究亶特時代政教思想的情形，就可以知道亶特的思想確是羅馬那個時代和意大利那個地方的產兒。羅馬的政教之爭，在十二三世紀中固然算是達到極點；但是這時衝突的焦點，並不在教權的名稱，却在教權的實際。這時教王

不但有支配精神事務的權力，並且有支配政治事務的權力。當時贊助教王的人，多把教王的權力推尊到絕對無限的地位。他們以爲一切的物權都不是由政權支配，祇是由教權支配的。兒子繼承遺產，不是得自他父親的，是得自教會的；父親祇能够生出兒子的肉體，還有比肉體更重要的精神是教會再造的，故凡是不信教的人都不能正正當當的得有財產。教王管轄區域之內的教士又享有免稅的特權，如果不得教王或教徒自己的允諾，便不擔負國家的租稅。往日歐洲世界完全仰仗教王的權力，纔可以維持，所以教會第一件事務就在化各國人民的特性而爲普遍性；現在各國的人民特性已經確實發見，造成一個新局面了，各國的安寧幸福都不一定仰仗教會的保障了。在這樣情形之下，反極力推尊教權，怎能不惹起各國人民的反感呢！

夏特是意大利的人，意大利歷史的特性就是種族不同，方言不同，政治的利益不同，進化的程度不同，這傳的習慣不同。雜亂無章的情形比較那一國都厲害。一直到夏特的時候，都沒有一個有組織的政治團體。中央既沒有能彀統一全國的政



府，各城市也沒有完全的自由。這種無政府的意大利的歷史狀況，就是激起亶特統一字內的君主制的政治理想的原因。

大概十四世紀正是人心厭亂的時期，君主之間互相衝突，城市之間互相競爭，地方上的自由又被暴君破壞完了。亶特生在這時，不得不激起愛國的感情，不得不設法修正當時的制度。他的思想本同太摩士一樣，都是中古思想的代表；不過一個推尊教王的權力，一個推尊皇帝的權力罷了。他的方法用的是推測式（*Syllogism*）。他自己就是一位神學家，法律家，經院學派的玄學家。所以邁爾士說：『他這首詩（*Commedia*）叫做中古主義的史詩。就是中世紀生活和思想的概略。他的神學就是中古教會的神學；他的哲學就是經院學派的哲學；他的科學就是他的時代的科學。』見中古近代史二五四頁但是因爲他自由研究古典，思想獨立，判斷自由，且富於批評的精神，故又推爲『再生時代的先驅。』

## （二）國家的目的

亶特的家庭本是反對皇帝的教王黨（*Guelf Party*），但是因爲時代的要求，後

來竟變爲贊助皇帝的保皇黨(Ghibelline Party)。那時意大利的社會階級，家族，差不多接續不斷的相爭，沒有一個機關可以統治全國。賈特被時勢的激刺，爲政治的問題冒了許多危險，結果便不能不使他大聲疾呼的鼓吹和平統一的君主制。

賈特的君政論中有三層理想：(一)確信有一個普遍的帝國存在；(二)羅馬無論從宗教歷史或政治歷史上說，都必定要做這種帝國的主體；(三)這種帝國之內，皇帝祇由神權統治，不受教王的權力支配。他所說的君主政體，祇是政事的君主政體(Temporal monarchy)，是以一個君主在一切人民之上統治一切事務。爲什麼要有這種君主政體呢？因爲人類的目的在有兩種幸福：一是地上的，一是天上的，要想得到地上幸福的生活，最重要的條件就是『和平』，保障和平的制度就是國家，國家最好的政體就是君主政體。爲什麼把和平兩個字看作求幸福的最重要的條件呢？因爲人類和個人一樣，個人必定要平安無事，智慧纔能够造得完全；人類也必定要在和平中過安安靜靜的生活，纔可以自由自便的做他們自己應該做的事體。大概自賈特的眼光看來，和平比快活，榮譽，長生，康健，富裕，氣力，美麗，都重要，故把普遍的

和平看作一切事業的根本，把國家看作保障和平的制度。這是四分五裂雜亂無章的意大利政治與宗教衝突，王侯與王侯衝突，陷入無政府無法律的窮境的中世紀。應該產生出來的思想。

### (三) 普遍帝國的理想

賈特的思想雖然是融合亞里士多德太摩士和聖書中的議論而成的。他的材料雖然是從羅馬人的歷史，希伯來人的歷史，和羅馬法，教會法中搜檢出來的；但是他的結論很和他們不同。他的理想國家就是普遍帝國；以普遍帝國爲裁判列國紛爭的唯一無二的好法子。且看他說：

兩個君主之間，誰也不服從誰，有了衝突，便應該有裁判的方法。因爲誰也不服從誰，誰也不能裁判誰，（因爲沒有在平等之上的平等的規律）故必定要有制服兩方面權力的第三個君主。君政論第一卷第十章

賈特很注重自由，認定自由第一原則就是意志自由；最能夠自由的，就是在君主政體之下的生活。因爲國家的目的就在自由，在這種國家之中的人類都是爲自

已而生活。市民。並。不是。爲。執政官。的。幸福。存在。的。國民。並。不是。爲。君王。的。幸福。存在。的。執政官。都是。爲。市民。的。幸福。存在。的。君王。都是。爲。市民。的。幸福。存在。的。因爲。法律。是。爲。適應。國家。而。造。的。不是。國家。爲。適應。法律。而。造。的。所以。在。法律。之。下。生活。的。人。不是。爲。立法者。而。生。的。是。立法者。爲。他們。而。立。的。就。政治。的。方法。說。執政官。和。君王。雖然。是。人民。之。主。但是。就。政治。的。目的。說。却是。人民。之。僕。因此。便。斷。定。君主。是。一切。人民。的。公。僕。因此。便。認。定。君主。政。體。是。爲。世界。安。寧。幸福。所。必。不。可。缺。的。政。體。

大概自亶特看來，世界祇有在共戴一個君主，受治一個政府之下，纔能造成普遍的和平。普遍的帝國，最能够適合人類的單一性，最足以表明造物主的唯一性。要想使列國諸侯的紛爭得到最終的裁判，要想使執行正義的人有自由的意志，除掉世界的君主政體之外，再沒有別的法子。亞里士多德以增進人民公同的幸福，爲政府善良的標準；亶特以普遍帝國制爲保持正義的唯一的好方法，就是從他的原則中演繹出來的。但是這種普遍帝國却不是把地球上所有的地方政府一齊取消掉，造成一個萬權集中的獨裁制；在這種帝國之下，還容許支配特殊民族的特別法律

存在。君主不過是調和各種特殊的社會，成就終局的和平罷了。所以波羅克說：「夏特所說的君主並不是個普遍專制者，祇是在特別國家的君主之上有較高地位的一個總管，保持他們中間的和平。用現在的話說起來，他有國際裁判的權限。」他見

的政治學史四〇頁從夏特的統一政府，君主公僕，和容認地方政府等觀念上看來，簡直是近代的政治學者，很不像中古的經院學派的神學家。

#### (四) 神性的政權論

夏特的普遍帝國是以皇帝為中心的政治團體，不是以教王為中心的宗教團體。在他看起來，那時的神聖羅馬帝國就是從前以人民為權力來源的羅馬帝國的化身，是一脈相傳的正統，不是節外發生的旁支。羅馬帝國是羅馬人建設起來的，羅馬人民因為戰勝的結果，便直接從上帝得到帝國的權力。羅馬皇帝就是人民的代表；神聖羅馬帝國的皇帝就是繼承從前羅馬皇帝的正統的人，所以斷定皇帝的權力是直接從上帝得來的，並不是從教王得來的。

他說羅馬帝國的權力是直接從上帝得來的這句話，到底有什麼證據呢？他的

解釋很有一點趣味。他推尊羅馬共和時代的英雄，說羅馬的征服世界是爲公共幸福而戰的，他們戰勝世界，成爲世界的帝國，完全是由神意決定的。且看他說：

戰勝全世界各民族的人民造成世界的帝國，便是由上帝的判斷而戰勝的。

君政論第二  
卷第九章

在他看來，由戰爭判定功罪，便是正義終極的判斷。所以他說：

從決鬪贏得的，就是從正義贏得的。同前，第十章。

他以爲無論是用腦力用體力決鬪，勝利者就是正義所在。這種以勝敗判別邪正的理想，雖然是中古思想的代表；但是骨子裏也含有『優勝劣敗』『適者生存』的道理。

因爲羅馬國家的權力是神授的，那麼繼承羅馬帝國一線相傳下來的神聖羅馬帝國的權力自然也是從上帝直接而來的了。教王並沒有由上帝由帝王或由人類全體或多數——得到過一點權力，所以他那裏還有權力可以讓給皇帝呢？加爾滿大帝的權力並不是教王給他的，也是直接從上帝來的。上帝創造各種各不相同的權力，這各種權力都是人類安寧所必不可缺的。世界帝國中的各種權力就是由上

帝直接授與的。照賈特這些話看來，可見得他的議論雖然是根據於亞里士多德的邏輯和法理觀念的地方多，根據於教會經典的地方少；但是他反對教王的議論，也不過是『人云亦云』的，一點都沒有躍出他從前兩世紀反對教王派的議論的範圍。不過那時一般教王黨都依靠傳說，賈特却不是這樣，關於這一點，很可以算做宗教改革的先驅。

### 本章參考書

Symonds—The Study of Dante,

Bryce—Holy Roman Empire, 第十章。

Church—Dante, 從一三頁到四八頁，及從八四頁到九七頁。

Taylor—The Mediaeval Mind, 第二卷第四章。

Dunning—Political Theories Ancient and Mediaeval, 第九節。

## 第六章 馬獻僚和奧鏗

### (一)十四世紀的政教衝突

馬獻僚 (Marsiglio of Padua) 一三二七〇年生和奧鏗 (William of Ockam) 生年無考

大約是一三二九年死的兩個人的政治思想，可以代表巴維利亞的路易和教王約翰二十二世

的衝突的時候的普通思想。這回的衝突是因為路易和他的從弟爭日耳曼的王位，約翰被法國國王慫恿，不承認他兩個人，並提出第三者繼任，因此便釀成很激烈的競爭。又因為約翰攻擊法蘭西士會 (Franciscans) 是法蘭西士 (Francis) 創設的法氏的貧窮主義，所以大受這一派人的反對，這派人中最能幹的人要算馬獻僚詹敦的約翰 (John of Jandun) 和奧鏗諸人，所以這些人都起來去反對教王。

這時尊君抑教的思想，幾乎成爲普通思潮。亶特的君政論就是保皇黨對於教王黨的宣言。又因為路易與教會演成很久的戰爭，故很惹起一般思想家的注意，發現出來許多辯論的文學。這時的政治學說，與其說是贊助當時的帝王，不如說是反對當時的教王。因為那時教王的缺德和教會的腐敗，已經是有目共見的；實際政治又好像在無政府的狀況之下。要想廓清教會的積弊，要想造成好好的國家，便不得不改造從前的國家理論。這就是這時的政治學說，不得不改頭換面的原因。



## (二) 馬獻僚的政治思想

### 一、國家的目的。

馬氏初年本以自然科學著名，因此便做了巴黎大學總長。三年一在巴黎結識哲學家詹敦的約翰，便同他合著和平保障者 (Defensor Pacis) 一書。四年三二這部書在中世紀總算是最大的最有創見的著作。凡十六世紀宗教改革的觀念，十七十八兩世紀政治革命的思想，大概多發見在這部書中。他這部書傳播到法蘭西和意大利，又翻譯到英國去。世紀十六故使韋克立夫 (Wyclif) 路德 (Luther) 和十七十八兩世紀的革命家都大受他的影響。

馬氏的政治觀念大概得自亞里士多德的多，不像和他同時的人，專門的引經據典的。他擁護王權的議論雖然比較從前的學者也沒有什麼出奇的地方；但是關於政治社會宗教社會的組織和權力的議論，很有許多是由他新發見的。他也和亶特一樣，受時局紛擾的激刺很厲害，所以主張權力是維持秩序的必要的條件。他又眼見那時奢侈的風俗，糟蹋了許多財物，所以又想藉法蘭西士會來改正當時的風

氣。

馬氏關於政治生活的起源及目的的議論，大概都祖述亞里士多德。他也以為社會的結合是由人類的天性發生的，政府是維持社會生存所必不可缺的。國家的目的是什麼呢？且看他說：

照亞里士多德說，國家是一個完全的社會，包括各種自足的原理在內，不是單為求生而設的，乃是為求所以善其生而設的。這個定義的最後一句話，就是指出國家的終極的目的；因為過政治生活的人並不祇於求生，——這是禽獸所做的事；他們却想過幸福的生活。第一卷第四章

因此便斷定一切人類祇要不是喪失理性的，便自然要爭完全自足的生活，自然要想方設法的避免災害。這一派的議論，便是對於中古兵災不斷政府無能的狀況的反抗聲！

## 二、法律的來源

國家的目的既然在求善良幸福的生活，但是一定要用什麼方法纔可以求得

到呢？在馬氏的意思以爲政府的實際的活動力就是法律，創造法律的人就是國家的原素。馬氏關於這一點，議論很有些奇特。且看他說：

依照真理和亞里士多德的意見，創造法律人便是人民，——或者是他們的多數，經過選舉或直接在市民普通議會中投票立法；用刑罰的懲創，來命令人在人類社會行爲的範圍以內做些什麼事，或不要做什麼事。第一卷第  
十二章

照他這幾句話看來：法律的來源就是人民。這就是人民主權的原理。這種主張雖然就是亞氏的『主權在人民總體』的意思；但是亞氏不過說國家重大的問題應該受人民的批評；馬氏却更進一步，簡直說人民是創造法律的主人。

馬氏理想中的立法人雖然有兩種：一是全體市民的議會，一是市民委託的一個人或少數人；但是受市民的委託的人嚴格說起來不能算是立法人。他的立法不過是就某種事件，在一定的時期，受立法人的委任，真正立法人還是市民的全體或多數。馬氏的市民定義仍然和亞氏相同，就是祇以參與政治社會的立法或司法權爲限，小孩子，奴隸，外國人，女人，都不在內。凡是市民的兒子都可以爲市民，除年齡以

外，並沒有別的限制。這種市民的界說雖然有階級和門第的區別，但是對於在階級門第之上的人可算是毫無限制了。

馬氏的人民立法論的基礎，完全是建築在功效上邊的。他也知道全體人民的意見很不容易一致，但是他却不大注重這件事。他所注重的就是經過全體人民討論，經過全體人民觀察，經過全體人民意思製造出來的法律一定是最好的法律。換句話說：他並不是說全體人民很配管理國家，他祇說全體人民很可以批評那樣管理。好不好。這就是亞氏『多數人的意見總較少數人勝此』的原理；就是亞氏『雖然不是鞋匠，可以批評鞋子合穿不合穿，雖然不是樂師，可以批評音樂的好壞』的道理。馬氏民主權說的觀念，本是受羅馬法的影響。皇帝是人民的代表，一句話，差不多是羅馬法家的『老生常談』；但是馬氏書中從來不像羅馬人把皇帝看作世界上的萬能的統治者。他所說的君主是由選舉而來的，並不是由於世襲的。這就是他特別受希臘共和政治和政治思想的影響的地方。

### 三、國家和教會的關係

前邊說過中古的人心無一處不受『單一』的原理支配；見本篇第四馬氏的議

論也是從這『單一』觀念上演繹出來的。他根據這個原理，奉法律爲最高的權力，由法律組成政府。雖然把國家分爲兩部；立法部，行政部，但是行政部的權力，是由立法部給與他的，祇有照着立法部給與的方式做事。所以他的主張，很有些像近代的議院政府論。

馬氏論到國家和教會的關係，也是應用這『單一』原理的。他的人民主權論，不但應用到國家的組織上，並且還應用到教會的組織上，他的教會論的根據就是完全放在這個觀念上的。他把教會看作全體信徒的社會的結合，並不是單以牧司爲要素的。在教會之中也同在別的社會之中一樣，終極的權力在全體，并不在一部分。表示這種權力的機關就是『總會』(General Council)。這個總會是由全體教徒或代表組織起來的。凡解釋經典，通過革除的刑罰，管理信仰的儀禮，任命教會機關的官吏等事，都由該會用多數投票決定。凡經過這個總會議決的事件，自上教王下至侍僧(Acolyte)都要一體服從。

但是教會組織雖然可以應用政治組織的原理，可是教會的權力職務和目的却與國家大不相同。照馬氏的主張，教會決沒有強制的權力，他的職務祇在鼓勵人家的信仰心，他的方法祇在指示人家真正的道路，勸人順着這條道路前進。但是無論怎樣，都沒有用強制手段的權限。總會自身也不能強行他的議決案，祇能匡救信徒品行上毀廉恥亂秩序等事。所以召集總會，准許入會，對於牧司俗人強行教會的意見，都非最高的立法人或主權者不可。但是這還是政教相關的事體，便是純粹關於宗教的事件，如『革除』、『離宗』(Interdict)等教內的處罰，也非由立法人的權力行使不可。教王的權力祇限於宗教，不得參與政事。就是宗教上的事務，如赦罪免罰，皆不是牧司所能做的。教王和主教道德上平等，不過定等級的時候，把教王放在前面罷了。

照馬氏的意思看來，教會是在國家之下的，教會的官吏都是屬於國家的官職。國家得規定任命牧司的條件，牧司職務的章程，和教會及職官的額數；又可以任免牧司，給與薪俸，和監督他們專辦教務。教會所有的土地，半歸國家所有，就是不歸國

有也要通同受國家支配。國家可以徵收教會土地的稅租。有正當的理由，又可以收用或轉賣教會的土地。牧司的職務祇在自己遵奉神法，來指導人家遵奉神法。牧司固然是管理天國的鎖鑰的人，但是他是以看守的資格管理，祇佩替人家做看牢的瑣事，並不是執行刑罰的人。神聖不可侵犯的教王，經馬氏這場痛罵，雖然保留他的虛名，實際上的權力和威嚴已不啻根本推翻了。從前的思想家多想拿教會來侵佔國家的權限，使國家化爲教會；現在馬氏却倒轉過來，想拿國家來沒收教會的權限，使教會化爲國家。這都是中古的人應用『單一』原理的結論。

### (二) 奧鏗的政治思想

奧鏗本是英國的一個經院學家，又是唯名主義派；傳說他自小就進到法蘭西士會中。他的文學比較馬獻僚淵博得多了；但是他的政治學說却沒有什麼多大的勢力。他的關於政治哲學的著作，有教王威權的八問題 (Eight Questions Concerning the Power and Dignity of the Pope) 和辯證論 (Dialogue)。前書是個短篇論說，後書雖然殘缺不全，但是一個長篇的著作。他的思想很傾向宇宙帝國方面，不大注重中古的君主政體的觀念。

故關於這一點，很有些像夏特，不大像馬獻僚。他雖然也專心致志的研究亞里士多德的政治學，但是不像馬獻僚那樣被亞氏同化。

奧鏗祇注重兩種政體：一是專制政體，一是君主政體。他是很贊成君主制的，但是他以為君主雖然不受人為法的限制，却要受自然法的限制，他的國家觀念同太摩士和羅馬拉士一樣，都是把希臘的城市國家根本原理應用到王國上去。不過城市國家是居住在一塊的人民結合起來的社會，王國是以一個君主統治散在各地的人民罷了。奧鏗把國家的職務分爲三項——創造法律，維持正義，鼓勵道德。但是最重要的職務，就是懲辦叛逆。強制的權力祇在君主手中，不過君主做事應該以公正及有益於人民爲主。

奧鏗的學說，歸綜不外四項：(一)增高的政治權力，(二)拒絕教權侵入政治事項，(三)把自然法看得最高無上，(四)說君主的權力必定要受自然法的限制。但是在這幾項之外，還有他的特別的見解：就是國家有機體論。中古的思想，多是由『單一的全體』(Single Whole)的觀念發生出來的。所以有機體說幾乎成爲普通思想。



如塞里斯伯的約翰，太摩士，夏特，馬獻僚……都是相信國家有機體說的；奧鏗說得更加透切。他說：有機體中，常常看見這個機關有代替那個機關動作的能力。譬如跛子的行動常常以手代足；沒有手的人又常常以齒代手。國家和教會，俗人和牧司，都是全體的一個肢體，故有時前者代做後者的任務，有時後者也可以代盡前者的職掌。人類社會同自然的有機體相比較，有時需要機能的互相幫助互相通融的程度，還要比自然的有機體多些。這種有機體的社會觀，在現在固然發見出來種種的錯誤；但是中古的政治上許多重要的觀念，多是從這個根本觀念上發生出來的。例如政教各團體中的社員觀念：一方面祇以社員為全體的部分，部分雖有變遷，全體依然是獨立不變的，故個體的幸福必定要為全體犧牲；一方面全體的生活單靠着部分，各部分對於全體都有價值，一部分受傷全體都感受痛苦。——這種觀念就是從有機體的社會觀而來的。再如階級制度：是合許多職業不同，財產不同，品級不同的分子組織成功的。個人無論在什麼團體之中，各有各的職掌，各有各的分位。個人的單位，并不是算學上的平等單位，乃是社會上各不相同的單位。——這種職業有別分功

易事的社會觀也是從有機體說得來的。唯在有機體的社會觀之下，纔能够發生團體，纔能够容許地方制度，纔能夠調劑繁雜不齊的部分，成爲一個全體。這就是中古所以發生有機體說和有機體說，所以有益於中古的原因。

#### (四) 馬獻僚和奧鏗的主權及代表制度論

主權 (Sovereignty) 觀念自十二世紀以後已經漸漸發生；他的性質是不能轉讓的，不能分開的，凡是附屬於他的權力都祇是由他委託的。君主主權的觀念，差不多遍行於中世紀，但是馬獻僚所說的却是人民的主權。人民主權的觀念大概是從契約的觀念上發生的，把君主放在主權之下，君主就是有主權，也是人民同他定約委託他的。馬氏是個民治主義家，認定立法者就是主權者，又因爲立法人必定要是全體或多數人民，故人民就是主權者。但是馬氏所說的立法人，并不一定就是裁判法律的，或公布法律的，乃是站在他們之上的或背後的全體人民。這種主權不是由人民議會行使，便是由他選舉出來的代表行使。所以，在中世紀人民的意志就是國家政務有效的動因。

中古的君主和議會都有代表的性質，但是馬獻僚所說的代表，並不是空空洞洞的全體人民的代表，乃是帝國的各地方或各社會平均分配的代表。各地方各社會按照人數推出代表，實在是一種新奇的議論。因為按照階級推出代表，是階級制度中當然發生的事實；但是按照人員數目的多少分配代表，實在可算是馬氏自己的創論。這種議論，在議會政治發達史上總算是一種很大的貢獻。

馬獻僚的宗教總會的代表組織的計畫，不用說是十四世紀的特創品了；但是奧鏗的宗教總會代表制，也不可輕於看過。他以為一切人民，一切社會，一切團體，在一定的情形之下，都可以為自己立法。教會立法團體的組織，最好是由各教區或別的小社會之中一切信徒的初級議會選出代表到中教區(Diocese)或王國或別的政治區域的選舉議會中去，再由這個議會選出代表到總會去；這樣組織起來的總會便沒有教王召集或總理他，也很可以真正的代表教會。這種很平均很完備的間接選舉制，也可算是奧鏗首先想出的。由此可以看出馬獻僚和奧鏗兩個人的政治思想有漸漸脫離中古趨嚮近代的趨勢。

本章參考書

Dunning—Political Theories, Ancient and Mediaeval. 第九章第六節

Gierke—Political Theories of the Middle Age, 自第三節至第七節

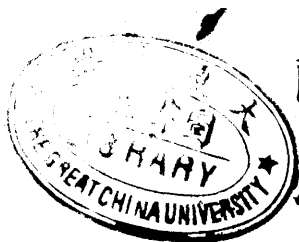
浮田和民—政治學史 第三世之部

上海图书馆藏书



A541 212 0007 1739B

北 京 大 學 叢 書 之 八



歐 洲 政 治 思 想 史

高 一 涵 編 著

商 務 印 書 館 發 行

卷 中

上 海 圖 書 館 藏 書



A541 212 0000 67108

# 自序

這一卷歐洲政治思想史是接續我去年（民國十二年一月）出版的上卷而編的。就時代說是自十五世紀到十八世紀的中期；就內容說是自教會的議會運動起，到孟德斯鳩止。這一卷的起訖，大半因為字數和上卷相等，故姑且定為一卷，並不像上卷包括上古及中古，有個天然的或公認的界限。不過盧梭的政治思想，也可以說是十八世紀以前的民治思想的總結，也可以說是最近民治思想的開山大師。因為一七八九年法國的革命，在政治史上可算是開闢一個新紀元；而造成這個新紀元的思想，多數學者承認大部分是由於盧梭的民約論。因為那時的革命黨多奉民約論為聖經，並且有人說：如果沒有盧梭，便沒有法國的革命。拿破崙故我的下卷自盧梭起，一半也因為有這個原因。

這一卷所包括的時期，不過三百三十幾年，自一七四八年孟德斯鳩法意出版到一七九五年康士坦斯會議可。是這三百三十幾年真可以算是歐洲一切思想脫胎換骨的時代。文藝復興和宗教

改革兩件大事業都在這個時期內完成，而爲近世政治思想神髓的『主權在民』、『社會契約』、『自然權利』……等學說，也由十六世紀的反對君政論派醞釀成熟。十七世紀清教徒和其他學者所發揮的關於生命權，自由權，財產權，言論思想的自由權，和政治的平等權……等學理，又無一不成爲十八世紀末期的政治革命及十九世紀的憲政改革的學理根據。不但個人主義的思想在這個時期發生，就是近世的社會主義的思想，也在這個時期內播下種子。他如一元的主權論（布丹），立憲政治論（洛克），三權分立論（孟德斯鳩），和國際法學（格老秀斯）也都發源或成熟於這個時期。故這一個三百多年，簡直可以說是十九世紀以來一切政治思想的構精成形和產生發育的時期。我們如果不曾研究過這個時期的政治思想，便不能了解十九世紀政治思想的來源。因爲十九世紀的政治思想，有許多地方祇能算是這個時期的政治思想的發揮光大。

以我這樣孤陋寡聞的一個人，來編這麼重要時代的政治思想史，當然能力處處都嫌不足。而且材料方面，沒有豐富的圖書館，可以供我的參考；師友方面，也沒有

專門研究這一門學問的人，可以往復磋商。我的材料，處處待我自己搜集；我的錯誤，處處待我自己發覺。故我當編這一卷書的時候，沒有一刻不在親自嘗試『盲人騎瞎馬，夜半臨深池』的滋味！不得已祇得用賈林（Dunning）的政治學史做我照路的明星。故分章分節，以及材料的去取，內容的批評，大部分都以賈林爲主；並有幾個較小的思想家的原著一時搜求不得的，亦祇得從他的書中竊取大意。我並不是以賈林的著作爲滿足，祇因生在這個人不悅學的社會，無人可求，無書可讀，故不得不如此了。上卷已再版，合計約銷四千部，可是至今並沒有發生一點反響；或盡作『覆醬餗』之用，也未可知。這樣一想，真使我沒有再編下卷的勇氣！從外國各種著作的序文上，到處可看見他們感謝某人改正，某人幫忙，某人校讀，但我這本書却感謝何人！

高一涵

民國十三年十月



# 歐洲政治思想史目錄

## 第四編 近代政治思想史(上)

第一章 十五世紀的政治情形……………一

第二章 教會的議會運動……………六

第三章 馬克維尼……………一三

(一)馬氏的時代 (二)馬氏的特別性質 (三)人性觀 (四)政體論

(五)開國和保國的方略 (六)馬氏對於道德和宗教的態度

第四章 宗教改革……………三二

(一)宗教改革的原因 (二)路德 (三)米蘭克東 (四)加耳文 (五)

宗教改革的影響

第五章 十六世紀的反對君政論……………五四

(一)宗教戰爭 (二)反抗暴君的權利論 (三)布卡南 (四)奧色斯

(五)馬尼拉 (六)反對君政論的前因和後果

第六章 布丹……………八四

(一)布丹的特質 (二)國家的起源和基礎 (三)公民的界說 (四)主權的原理 (五)國家和政府的形式 (六)國家的變革

第七章 舊教派的辯護家和法學家……………一〇五

(一)天主教的改革 (二)白拉明和巴克萊 (三)蘇來

第八章 烏託邦派……………一一四

(一)莫爾 (二)康盤尼拉

第九章 格老秀斯……………一二二

(一)格氏的略傳 (二)格氏的時代 (三)格氏的前驅 (四)自然法

(五)國際法 (六)國家和主權的見解 (七)格氏學說的價值

第十章 英國詹姆斯一世以前的政治思想……………一四九

(一)英國憲政的特性 (二)福特斯鳩 (三)浩克爾 (四)詹姆斯一世

第十一章 英國共和時代的政治思想……………一六四

(一)清教徒的革命 (二)密爾東 (三)赫林吞 (四)反對共和主義家

——非莫

第十二章 浩布思……………一八二

(一)浩氏的方法和特質 (二)自然世界 (三)自然權和自然法 (四)

社會契約 (五)主權者的權力 (六)國家的衰弱和解散 (七)政府和

法律 (八)國家和教會 (九)浩氏學說的價值和影響

第十三章 洛克……………二二三

(一)洛克的思想的背影 (二)自然世界 (三)自然權利 (四)社會契

約 (五)政權的限制 (六)革命正當論 (七)洛克在政治思想史上的

地位

第十四章 十七世紀下半期大陸上的政治思想……………二四三

(一)大陸上政治的普通情形 (二)斯賓挪莎 (三)蒲芬道夫 (四)鮑

煦

第十五章 十八世紀上半期的政治思想……………二五六

(一)當時的政治和思想的狀況 (二)德國渥爾夫和佛來德 (三)英國

包林布羅克和休模

第十六章 孟德斯鳩……………二六八

(一)孟氏的略傳 (二)孟氏的方法和根本原理 (三)政府的性質和原

理 (四)政體的變革 (五)三權分立論 (六)法制與氣候及物質環境

的關係 (七)法制與禮俗經濟的關係 (八)孟氏的特色

# 歐洲政治思想史

## 第四編 近代政治思想史(上)

### 第一章 十五世紀的政治情形

歐洲近代文明，大概都發源於『再生時代』(Renaissance)，舊譯爲「文藝復興」——十五世紀前後。所以十五世紀，可算是歐洲近代文明的受孕期。這時人類對於從前的傳說，從前的言語文字，從前的美術，從前的神教，從前的教會和國家的政治關係，都發生疑念。這時歐洲民族，好像小兒一般，對於從來所認爲完全真實的事情，總要發生疑問。懷疑和批評的結果，便發見個性和理智的作用。差不多人人都知道有個「我」在，差不多人人都學着爲自己思想，爲自己讀書。因此，便揭開中古宗教和政治的黑幕，造成國家反抗教會，理智反抗教義，個性反抗普遍真理的運動。一千年來的政教對峙兩不相下的局面，卒讓國家戰勝故國家和教會雙方都想爭得政治的經濟的宗教的及知識的自由。

單就政治方面說，在這一世紀中，學說的變遷還遠不如事實的變遷的明顯。統計這時政治情形，大概有三種傾嚮：

一、民族統一的國家成立。中古的歐洲社會思想是單一的，政治上沒有國界，學說上不容異宗。最普通的政治理想就是世界帝國。到了十五世紀，這種局面已經打破，各民族的特性漸漸有差別的表現。我們翻開十五世紀的歐洲地圖一看，除掉中歐一帶，還保存從前神聖羅馬帝國的遺形外，其餘西歐靠大西洋海岸一帶，如英格蘭，法蘭西，西班牙，葡萄牙各國，都各有各的國家，各有各的君主，各有各的言語文字。這四個國家，都叫做『民族國家』(National States)，和中世紀那種包括種族言語不同的人民和共戴一個皇帝的世界帝國絕不相同。

英法的『百年戰爭』(The Hundred Years' War) 到從一四三八年

到一四五三年

在歷史上

的效果，幾乎和波斯希臘的『皮羅波里塞戰爭』(Peloponnesian War)相等。這次戰爭的結果，便造成了英法兩國的民族性和愛國心，並使這兩國的君主擴張政治上的權力。西班牙的王國和葡萄牙的民族君主國，也在這時次第造成。祇有南歐的

意大利，這時既不是民族君主國，又不連屬於神聖羅馬帝國，却仍然分成許多『城市國家』。十五世紀的南部意大利有『兩個西西里』(Two Sicilies)的王國，中部意大利有『教王國』(Papal States)，北部意大利又有米蘭(Milan)、威尼斯(Venice)、介老亞(Genoa)、福羅林斯(Florence)諸國。這些城市國家都不能與英法等對抗，因而有鼓吹統一的必要，所以這時所有感受英法等國民族統一國家的影響的政治家和政治思想家，都在那裏大聲疾呼的發揮統一的學理。

一、封建貴族的政治勢力衰減。當十四世紀的時候，英國的『巴力門』(Parliament)和法國的『三族議會』(Estates general)在財政和軍事上很佔勢力。到

了十二世紀，在英國經過『薔薇戰爭』(The Wars of the Roses)，從一四五五年至一四八五年

法國經過『百年戰爭』，却把封建貴族打倒了。薔薇戰爭的結果，使英國君主亨利七世一四八五年到一五〇九年在王位，得到兩大利益：(一)薔薇戰爭事實上就是兩派貴族的自相

殘殺，結果打倒了許多貴族，使國王得到許多財產；(二)薔薇戰爭時期很久，平民階級因為厭惡擾亂，結果便祇有協力壓服貴族，希望擴張君權。亨利因為得到這個機

會，便把英國政府造成一人專權的獨裁制。百年戰爭的結果，喚醒法國民族統一的覺悟，路易十一世乘這個機會，逐漸打消了許多封建的貴族，把他們的封土兼併起來，放在君主支配之下。所以這兩個戰爭終了的時期，就是英法兩國封建制度消滅的時期。西班牙自聯合加斯特爾（Castile）和阿來剛（Aragon）之後，一九四七也漸漸的向統一制和獨裁制這條路上走。所以自此而後，政治思想的中心，多集中在君主獨裁主義這一點上，後來竟造成了十六七世紀的專制政體，種下十八世紀各國政治革命的禍胎。

三、城市的政治勢力增加。自日耳曼民族侵入羅馬以後，不慣城市的生活，故當時的城市日見衰敗。到了十字軍東征以後，東西人民互相交通的結果，城市又日見發達。後來貴族爲十字軍所累，失掉財力和武力兩個要素，城市的經濟勢力便起來代替貴族的經濟勢力。封建時代的法律，最不適宜於城市的工商業，故城市都想脫離封建而爭得獨立的自治權。又因爲當中世紀國王貴族教會互相爭權的時候，城市得到絕好的機會，坐收『漁人之利。』無論那方面想教城市幫忙，必定要允許



他的種種權利。可是中世紀城市所最注意的，乃是商務自由，並不是政治獨立。所以到了十五世紀，城市便幫助君主，變成推翻封建貴族的一個勢力中心。一方面擁護君主，造成君主獨裁的政府；一方面變作行政區域，完成中央集權的國家。

因爲這個時代的政治情形和中古不同，故政治思想上也表現出來兩大特點：（一）因爲中古所有的衝突，大概都是這個羣和那個羣的衝突。那時民族的羣，宗教的羣，政治的羣，和經濟的羣——城市——都是平權的；因爲平權，故誰也不能支配誰，誰也不甘心受誰支配，結果祇有競長爭雄的擾亂。到了這時，政治的羣獨得勝利，凡民族、宗教、城市各羣都附屬在國家這個大羣之下。自此而後，便極力擡高國家主權，法律秩序的地位，把這幾個字弄得格外尊嚴，養成神聖不可侵犯的外貌。（二）因爲封建制度下的統一，全仗主臣之間的私人感情維持。換句話說，就是那時的服從，祇是人身的關係，並不是法律的關係；那時的紀律祇由恩惠維繫下去，並不是由制度維繫下去。自十五世紀而後，政治上的統一，便漸漸的從人身關係上轉移到法律關係上去；到此便不單靠恩惠維繫，而由制度維繫了。故此後統一的理想，多集中在

組織的完善與否一個問題上，不完全靠那首領的智識和道德了。這都是十五世紀後政治思想變遷的普通趨嚮。

本章參考書：

Bury: History of Modern Times. 第一章至第四章 至

Dunning: Political Theories Ancient and Medieval. 第十節

Hayes: A Political and Social History of Modern Europe. 第一卷

## 第二章 教會的議會運動

當十四世紀下半期，歐洲各國的民族心理強盛，故意大利和法蘭西兩國的教徒，爲着爭選教王，結果便演成教會的『大分裂』(The Great Schism)。一三七一自此而後，便發生教會的『議會運動』(Counciliar Movement)。直到一四一八年止，纔選出一個各教會共同承認的教王，藉這個教王再把已經分裂的教會重行聯合起來。議會運動有三大目的：(一)終止教會的分裂，(二)防止胡斯派 (Hussites) 在包海密亞 (Bohemia) 的運動，(三)改革教會的組織。這第一個目的可算是議會運動

發生的原因；至於第二第三兩個目的，便是議會運動的派別和這派所主張的內容。和政治思想最有關係的，是他們改革教會的組織的計畫。

十五世紀的宗教和政治的改革運動，在英倫發起的是韋克立夫 (John Wyclif) 一三二七—一四一五。一韋克立夫是把全部聖經譯成英文的第一個人。因為他發動宗教的改革運動，所以人家稱他爲『宗教改革的晨星』。他的思想很受馬獻僚的和平保障者一書的影響，所以他和胡斯兩人的運動，很充滿民族的和反對教王的精神；并多少具一點民治思想的外表。

韋氏所反對的：是教會的制度，聖徒的崇拜，教師的獨身生活，和出家的生活，以及教會政治，教王獨尊等舊說，想恢復從前組合教會的組織 (Original congregational organization)，使教會和國家各自獨立。國王和教師雖然都是上帝的代表，可是國王的尊嚴，却在教師的尊嚴之上。他這種尊國家抑教會的議論，多半和馬獻僚及奧鏗相同。胡斯的思想完全是韋氏的思想，一點沒有什麼擴張。

韋胡兩氏在這時教徒的眼中，真算是兩個『過激派。』故一四一五年『康士坦斯會議』(Council of Constance)便宣告他兩個罪案。這次會議，大家都極力的想醫治教會分裂的毛病，所以他們着手的方法：不在教義的改革，祇在組織和行政的革新。他們革新的方案，便是把教王放在宗教議會的支配之下，以這個議會作教會的最高的立法機關。簡單說起來，就是把代議制的原理應用到教會裏邊去。這一派運動的人物，比較韋胡二氏却都帶有守舊的思想，故祇可算作改革家，却不能算作革命家。

十五世紀中最重要的事件，要算這議會運動；議會運動的最重要的人物，要算加生(John Gerson)。生於一三六三年。但是加生雖然也受了馬獻僚的人民主權說的影響，可是他的教會組織，仍然是『教師政治』(Hierarchy)，並不是全體信徒參政的平民政治。他的計畫是把『有限的君主政體』(Limited Monarchy)和『代議政體』(Representative Government)應用到教會裏邊去。所以加生一派的運動，祇可算是中古立憲主義(Medieval Constitutionalism)的最後的運動。到了他們失敗的那

一天纔算是近代政治運動開始的日子。

中古的教會立法權都放在教王和教會的總會手中；這個總會是由教會中職官組織起來的。這時總會的權力和教王的權力，常常發生衝突。議會運動的目的，就是想使總會的權力高出於教王之上，凡教會中最高的立法權都放在總會手中。加生一派的議會運動，本注重在彌縫教會的分裂，因此便採取聯合主義，把所有的教會一齊聯合起來，使各出代表，組成一個總會。這個總會的職權，就在專心致志的謀教會的統一。照加生的理想：教王在事實上成爲教會的行政官，祇在議會閉會或不能立即召集的時候，對於重要事件纔有自由裁奪的權力。他以爲教會中的法律是一切權力來源，而所有教王制定的或從前議會制定的一切法律之解釋變更和廢止權，都在這個總會。所以加生的教會改組的學理的基礎，定全建築在『有限的君主政體』一個原則上邊。

康士坦斯議會所表現出來的，是教王和教官混合起來的貴族政體，白色議會 (The Council of Basel) 三四年 三 所表現出來的，却是比較激烈的民治政體。因爲那

時教王方面，對於康士坦斯議會，大不滿意；改革派受了這樣的激刺，所以再進一步，主張民治政體。用貴族政體來代替教王獨裁制，是康士坦斯議會中加生一派的主張；用民治政體來代替教王的獨裁制，便是百色議會中鈞士 (Nicolas of Cues, or Nicolaus Cucus) 一四〇一—一四〇四一派的主張。鈞士是德國的一位富有科學精神的學者，他貢獻給這次議會的學理，都在這『調合的天主教』 (De Concordantia Catholica) 一部書中。他這部書中有兩點最可使人注意：(一) 調合的原理，(二) 人民同意的原理。——從這兩點上，可以看得出他的政治思想已經從中古的形式變到近代的。形式。

鈞士以爲宇宙間一切現象——物質的，精神的，——在本體上部是調和一致的，無論那一部分，就是極小的部分，對於全體都有密切的相互關係。以上帝爲中心的宇宙，是一個有機體，每一個分子在這個有機體中都各有他的重要的職務。人事界也是這樣，凡各分子的活動，都要和全體的目的相調和。教會和帝王乃是人事組織中兩個大制度，每一個制度都是許多部分合組起來的，各部分對於全體的關係

都是一樣的，這就是鈎士的調合的原理。他根據這個根本原理，所以主張教會機關的關係和政治機關的關係完全一樣。他不但主張議會爲教會組織的中樞，並且主張就是在政治組織中也必須要以議會爲中樞。他這種政教原理合一的思想，很有影響於後來的學說。

議會既作政教組織的中樞，故議會便變成法律和權力的唯一來源了。議會的意思，就是出席人的意思，故議會的議決所以發生效力，就是因爲得到出席人的同意。因此，便說同意是一切法律效力的基礎。凡是爲人民所採用的法律，都是得到人民同意的法律。同意是義務的唯一來源，這句話便成爲神權和自然權利的一個原則。因爲在他看來，一切人類生來都是自由的，所以一切政府——無論是法治政府，是人治政府——都是由人民同意而生的。又因爲人類生來都有同等的能力，所以祇有由人民選舉或得人民同意的人纔可以得居高位。這樣一來，便把權力和法律的來源一齊放在人民的同意上邊。這就是鈎士的人民同意的原理。這種思想到了十七八世紀，便變成一般政治思想家的普通思潮。

自羅馬法家一直到十五世紀，都有一部分學者討論這個自然權利的問題。可是這個原理僅能適用於道德和私法的問題上邊，却不曾適用他作公法的學說基礎。鈞士力倡這一說，很可算是一位大膽的革新家。不過這個時代，乃是剷除貴族階級的勢力，趨嚮君主獨裁政體的時代；在這個趨嚮猛烈前進的時候，凡是反抗君主獨裁制的學理，無論是採取混合的貴族政體，或是採取人民主權的民治政體，結果總是要失敗的。這時的議會運動，可算是一般改革家和教王的君主獨裁政策，打了一次很長久很激烈的大仗，結局仍然是失敗。到了一五二二年，教王的學說終久戰勝，天主教的教會組織仍然回復從前的君主獨裁制。故這一場轟轟烈烈的議會運動，不過在政治學理上發生很大的影響罷了。

### 本章參考書：

Dunning: Political Theories Ancient and Mediaeval. 第十

Figgis: The Divine Right of Kings. 第四章

Figgis: From Gerson to Grocius. 第一節 第二章



### 第三章 馬克維尼

#### (一) 馬氏的時代

馬克維尼 (Machiavelli) 一五四六—一五二七 是意大利福羅林斯 (Florence) 的人。幼年曾研究過古代的經典，但是他不學那種學究的態度，講究詞章字句，却直接的以人事的世界，做他研究的題目。並不注重希臘的藝術和哲學，單研究羅馬人的政府和制度。

馬克維尼的政治生活自一四九四年起。從前意大利的自由城市很發達，因為自由的結果，商業纔發達；因為商業發達，生活的程度纔漸漸增高，文學美術纔漸漸興起。當時福羅林斯的文化和財物，幾乎成爲世界的中心，想不到老林左 (Lorenzo) 王去世後，便一天零落似一天。意大利衰敗的原因，全在兵制不好；因為商業發達，人富有，所以沒有尙武的氣象。馬氏力數雇兵的弊病，乃以國民編成常備軍。總計馬氏的政治生活共二十九年；直到出獄之後，罷官閑居的時候，纔勉強著書。他的君道

論(The Prince) 論叢(The Discourses) 戰術論 福羅林斯史 都是在這個時代做成的。

馬氏做事的時候，正當十五世紀末期及十六世紀初期。這時教會的分裂已經統一；歐洲大一點的國家，都造下專制王國的基礎。英國的亨利七世，法國的路易十一世，查理士八世，路易十二世，西班牙的佛德倫(Ferdinand)，都造成強大的權力，把封建的議會一齊壓倒了。就是柔弱無能的德國君主，也極力想把分裂的帝國主權統一起來。這個時代真可算是『兼弱攻昧，取亂侮亡』的時代。祇要能得到太平統一的境界，無論什麼方法——就是陰謀詭詐的方法——都可以公用不諱的。

但是意大利的情形却很難得統一。因為意大利半島，城市很多，各自獨立的情形，差不多同希臘古代的情形一樣。到十六世紀初期，半島之中分成五個國家：就是勒帕爾王國(Kingdom of Naples)，羅馬教會領土，米蘭侯國(Duchy of Milan) 和威尼斯(Venice)，福羅林斯兩共和國。這時法蘭西，英吉利，德意志，西班牙各國的人，一個個都注重民族的統一國家，四分五裂的意大利的人，當然也要感覺民族統一

的必要。但是意大利半島之中，既沒有能夠統一渙散國家的人材，又因為教王特別的地位和政策更爲統一的障礙。——這就是激起馬克維尼功利主義的政治思想的原因。

而且意大利以分崩離散的國家，介在法德西各強國之間，所以外交是最重要的事，也是最不容易辦的事。馬氏在福羅林斯共和國中，當過十四年的樞要的重任，做過幾次使臣。本他生平的外交經驗和機敏的觀察來談政治，又怎能不注重實際的功利，又怎能脫掉權謀術數呢？

馬氏做政治活動的時候，許多工夫都消費在議場軍營或宮庭之中，他自己所讀的書，祇是李維 (Livy)，鮑里貝士，達基特士 (Tacitus)，亞里士多德，政治學的一部 賈特，彼

特亞克 (Petraeh) 幾個人的。可是那時意大利的文學美術漸漸脫離中古的思想，摹仿希臘的形式，不但哲學科學是這樣，就是宗教也採取古代宗教的新方向。這時意大利的智識，可算是傾向自由，故思想常常脫離宗教政治的範圍，朝著高遠的地方走。馬氏是福羅林斯的思想的中心，故運用精深的智識，犀利的論鋒，來解決當時

的政治問題，造成適應當時環境的新學說。

馬氏學說的功罪，至今還沒有定評。基督教會對於他當然是不懷好意的，所以後來竟不許人讀他的書；天主教把他看作教會的仇敵；新教徒罵他是恢復古代羅馬的精神的人。在法國，有人說伯塞老密（Bartholomew）的虐殺，侯格羅（Huguenot）的擾亂，都是他鼓吹起來的；在英國，王黨罵他是無神論派，清教徒罵他是耶私派（Jesuit）的一派。羅馬教意大利有的批評家說：馬氏的散文有的帶些神性；又有的說：馬氏的思想並不是合理的，道德的，神美的，不過是應有儘有的罷了。大概馬氏這個人一生就在陰謀詭詐暴戾猜疑的空氣中生活，那時意大利人輕生命，重復讐，暗殺毒害的事件盛行，殘忍卑劣的精神到處皆可以看得出。所以他以為與其說人類性善，不如說人類性惡；人類都是忘恩負義，貪婪欺詐，一見危險便要逃跑的。但是他並不會從這種人性觀中生出一厭世和謾罵的態度，乃以政治學者的態度，把這種人性觀拿來做他研究的資料。因此，便認定有法律拘束的必要，便認定有用火，彈，斧，索，牢獄，等霸道的藥方治療的必要。這種注重功利，不尚迂遠計畫的手段，固然是醫治意大利

那時急病的好藥方，但同時也是馬氏自己招人唾罵的一個破綻。莫烈約翰（John Morley）說：馬氏在近代政治組織和關於歐洲道德的文學中，還有一個地位；又說：馬氏這樣被人憎惡，是因為人家不讀馬氏書的原故。我以為他這幾句話，倒不愧為學者平聲靜氣的批評。

## （二）馬氏的特別性質

我們看見馬獻僚和奧鏗等的議論，雖然漸漸有脫離中古的傾向；但是他們所用的方法，仍然是中古的，他們的論據都是演繹的和抽象的。馬獻僚雖然不像別的中古學者，專門以引經據典為事，但是他的議論總是從亞里士多德的議論中演繹出來的。到了馬克維尼，哲學的方法和觀察點，完全變成近世的氣派，脫盡中古經院學派的『詩云』『子曰』的派頭。我們把馬氏看作近世的作者：第一是因為他的結論是從觀察古代的歷史和當時的政治而得的，不是從摭拾人家的議論或抄襲武斷的神學和因襲的哲學而來的；第二脫盡中古的窩臼，把政治學從宗教學，純正哲學，倫理學中分出來，成爲一個獨立的科學。所以夏林說：如果要拿那羅西尼（Roselli）

(rus) 在他五十年前做成的君政論同君道論相比較，幾幾乎不能猜想到這兩位著作家是生在一个世界上的。

照馬克維尼的意思說來，政治學真正方法，就是歷史的方法。他以為無論在什麼時代，什麼地方的人，都是同現在的人一樣，都是受同一動機的影響，用同一方法解決問題。故馬氏的歷史觀，完全和中國史家所說的『數往知來』及『前事之不忘後事之師也』的見解一樣。但是馬氏所說的歷史，並不是為烏煙瘴氣所蔽的古史，乃是希臘羅馬的上古史。至於那些教父的議論，中古學者的思想，和教會法市民法的原文，他引也不引的。這就是他所以能夠脫盡中古思想的彩色，救正經院哲學的錯誤的原因。但是他雖然注重歷史的方法，可是一方面劃去一段中古史，一方面又不大用歷史方法中最重要的比較的方法；這就是馬氏最大的缺點。

但是馬氏的政治論，與其說他注重歷史的方法，不如說他注重當時的事情。他的政治論，嚴格說起來，祇能算是政治術，不能算是政治學。他的眼睛祇看着統治階級，祇為統治階級想出統治的方法；並沒有看到被治階級，不大為被治階級想出安

寧幸福的方法很同中國那些講牧民之策的一樣，不過把人民看作供他們試驗治術的器械罷了。這個地方就是馬氏和亞里士多德分界的地方。亞氏的政治家是要爲人民謀幸福的，他雖然也很注意政府的作用和實際的政策，但是他主要的目的却在研究社會生活政治生活的全體的組織。馬氏主要的目的，並不在說明普通的政治學說，專門注重直接的事實問題。——這就是一個所以成爲哲學家，一個所以祇能算是事業家的原因。

### (三) 人性觀

自柏拉圖到中古所有的政治學家幾幾乎都是主張性善的，以爲人類生來就有理性，這種理性就是宇宙真理的一部分，獨有馬克維尼主張性惡說。他眼睛中所看見的人，都是自私自利的，沒有什麼社會的道德可說。人類的動作沒有不是被私慾驅使的。且看他說：

因爲一般人都。是。忘。恩。負。義。詐。僞。輕。浮。懦。怯。貪。婪。的。當。你。成。功。的。時。候。他。什。麼。東。西。都。屬。附。於。你。他。們。的。血。肉。他。們。的。財。產。他。們。的。生。命。他。們。的。子。孫。一。切。都。

貢獻於你；但是一旦遇到緊急，他們就都來背叛你了。

君道論 第十七章 第

照馬氏看來，人性是詐偽狡猾的，沒有不得已的。故事逼迫他，再也不會使他善良的。人民服從君主是由於萬不得已，如果沒有可以不服從的情勢發生，馬上就會轉過頭去反叛他。因此，便斷定君主治國，用愛不如用威。爲什麼呢？且看他說：

專靠人民幫助沒有別的準備的君主，必定要滅亡；因爲由利益結成的友誼，不是以人物門第結成的友誼，當時固然很好，但是不大穩當，到了要用他的時候，便靠不住了；而且人對於親愛的人比較對於怕懼的人更容易發脾氣，因爲愛情是由於義務的束縛而保全的，有惡性根的人，因爲利益的關係，隨時都可打破的；但是畏懼是由怕受刑罰而來的，無論什麼時候，都是有效的。

前同

不但用威嚇可以管得住人民，就是用欺詐的手段也是可以成功的。因爲人民腦筋簡單，常常爲眼前的利益所迷，君主如果想欺人，隨時都可以找得出被欺的人。因爲世間上沒有一個好人，所以君主做事祇有宸衷獨斷，萬不可依靠別人，或同別人商



議

馬氏心目中的唯一的神聖就是自私自利，所以他把政府的起源及社會制度的基礎都放在自私自利的一個觀念之上。把亞里士多德的人類是天生的社會動物的觀念丟在一邊，單採用鮑里貝士的政治起源及政體循環的學說。他以為人類慾望是沒有窮盡的，故人類一切動作都是想填滿這個貪慾之壑的。由此看來，馬氏的確以慾望爲人類一切行爲的動機。

馬氏不但以慾望爲行爲的動機，並且認定這種慾望祇是下等的慾望——物質的慾望。物質的慾望中最重大的，就是私有財產的慾望。且看他說：

……君主最應該注意的，就是不要觸動別人的財產，因爲人家父親死了，馬上便可以忘記家產損失了，是不會忘記的。前同

馬氏在他論叢中更反覆說明這種理想；他說物欲的個人主義，可以顯明愛獨立愛自治的特性。雖然也有被權勢的慾望驅使的，但是祇有極少的幾個人是這樣，大多數人大概都是被富貴所驅使的。人類爲什麼歡喜共和政體呢？因爲在共和政

體之下，大多數人民都有可以得到物質利益的機會；在君主政體之下，一切利益祇有被君主一人壟斷去了。人類爲什麼又希望獨立呢？因爲在那不服從別國的國家之下，貨財更可以積得多些。

照這樣看來，馬氏的政治的動機，完全在於自私自利。人類終日勞碌不歇，都是被物質的慾望所驅使。這種人性觀幾乎全同浩布思（Hobbes）一樣；但是浩布思是在心理的基礎上立論，並用科學的形式來說明他；馬氏祇依主觀的判斷說明，却不是從社會心理上解剖出來的。在論叢中雖然稍注意心理的方面，但是仍是武斷的議論。簡單說起來，馬氏的自私自利四個字，就是一切政治活動的根據。這樣一來，便不啻把希臘哲學家所說的國家是爲道德的智識的生活而設的制度，中古神學家所說的國家是爲救濟罪惡而設的制度，和人類生來就有天賦的理性，生來就有可以修道立德的才能……種種理想，一筆勾消了！

#### （四）政體論

馬氏的政體分類，差不多是完全採用亞里士多德的——就是以君主政體貴

族政體立憲政體爲正當的政體，以相反的專制政體寡頭政體民治政體爲腐敗的政體。又鮑里貝士謝雪盧的結論一樣，把混合政體看作最善良最穩固的政體。但是馬氏的目的在比較君主政體，侯國（Principality），共和政體的好壞，並不注重政體的類別。所以賈林說：『馬氏的政體論是古代的觀念同當時的政治情形混合起來的。他的結論，便是雜合孤立的狹小的希臘城市國家，隨帝政發展而擴張的羅馬的城市國家，和近世建設起來的半民族的王國，——種種國家觀念而成的。』上古中古

政治學史  
三〇七頁

人人都罵馬氏，說他是擁護專制政體的人；但是他對於共和政體的價值，也未嘗一概抹煞。他的共和政體論，雖然觀念和希臘人不同，但是實質並沒有什麼差別。他以為實行經濟平等的社會是最好的社會。共和是很可靠的政體，因爲全體人民比君主賢明些，且不致於像君主因循。在共和國中的背道滅德，比君主國總要好些。關於官吏的選擇和官職的授與，人民的判斷總要健全些。如果以君主爲適宜於創設政制或法制，那麼，共和便是最適宜於維持政制或法制的。共和政體的機關的活

動。比較上雖然是緩慢些，但是比較君主更可以保持得住信用。馬氏本以適應時勢的需要爲一切政治成功的要素；因此便又認定君主的性質不容易隨時勢變遷，共和的性質可以適應時勢特別的需要。——這就是民政比王政利益大的地方。

馬氏在君道論中討論君主民選的利害，他說：

得貴族贊助而得到主權的，比較得人民贊助而得到主權的，更難得維持。因爲貴族以爲他們在君主的左右，同君主地位相等，君主因此便不能任意制馭他們。但是如果因爲人民幫助而得到主權，人民沒有同君主在一塊的，沒

有不豫備服從他的。

君道論  
第九章

由此看來，馬氏不但偏重君主政體，並且討厭貴族政治。他以爲人民很可以做維持獨立的有效的工具；貴族反容易爭權奪利，擾亂治安。因爲人民所希望的，祇有和平秩序，貴族的感情到處都想爭權。至於那些富有土地的貴族，既有城堡，又有家臣，不但不能設立共和政府，並且連君主政體也建設不起來。我們從馬氏這幾句話中，可以看出他受意大利貴族爭權奪利所激刺的程度！

總而言之馬氏的政治論的基礎完全放在功利上。所以在他看來，政體的好壞，沒有絕對的標準，祇看他能夠適應時勢的需要不能。如果能救濟意大利，君主政體也好，共和政體也好。對於君主經國的方略，也是這樣主張；如果能夠成功，慷慨也罷，吝嗇也罷；仁慈也罷，殘忍也罷；誠信也罷，欺詐也罷；守約也罷，毀約也罷；……道德信用名譽種種虛名，到他面前簡是一個大不值的！他這樣不避唾罵敢說敢言的態度，真不能不教人家佩服！所以我很恨馬氏尙權謀，同時又很愛馬氏說實話！

#### (五)開國和保國的方略

馬氏本是個很尙手腕的事業家，並說不上有系統的哲學家；所以他的政治學說祇可以說是治術，並說不上治理。他的君道論的目的，在擴張王國的領土；論叢的目的，在擴張共和國。馬氏所說的『擴張』並不是使兩個或兩個以上的社會的政治的機關雜合在一塊，是想使多數的國家服從一個君主或一個共和國的支配。所以他說：

國家除掉全體服從一個國家或單一的君主之外，沒有能夠統一或安樂的，

法蘭西西班牙就是一個實例。叢論

大概馬氏的國家目的，就在國家自身的存在，所以他問國家哲學的基礎，祇問開國和保國的實際的方略。自馬氏死後，三個世紀中，西歐一帶政治地理區域的變更，大概都是受馬氏學說的影響。

馬氏本極力的崇拜偉人，說一個大人物的手腕技倆可以決定國家的命運；但是他同時又很看重那社會的根本制度上附着的一種潛勢力。所以他說建設或維持新社會新政治的組織，就是英雄豪傑的才能的實地試驗。改革家的成功，常常要有充分的武力，纔可以作新制度的保障。擴張領土，在馬氏看來，無論是共和國，是君主國，都是必不可少的事實。因為君主的權力慾望是沒有止境的，故當然要取開疆拓土的政略，就是共和國也實逼處此的不得不這樣做。如果共和國的制度不適宜於開關領土的政略，一遇到緊急的時候，國基必定破壞，制度也必定毀滅了。

馬氏以為精練的國民軍是共和國必不可缺的東西，也是勢所必有東西。他總不相信普通人所說的『金錢是戰爭的筋力』(Money is the sinews of war)這

有話他以爲勢力的實質不是金錢，祇是兵士。所以他說：

金錢不一定能够常常得到好兵士，但是好兵士總可以常常得到金錢。叢論

馬氏不但崇尚武力，並且還崇尚詭計。他以爲武力和詭計一般重要，無論何人，要想從微賤陞到高貴的地方，必定要並用這兩樣東西。但是祇有武力而沒有詭計，便不能成功；有詭計而沒有武力，容或可以奏效。——這是他深信不疑的真理。

但是馬氏對於國家的政治方略，到底是主張革新，或主張守舊呢？據我看來，仍然是個因襲家，並說不上創造家。他的目的，就在『和平』兩個字上。所以他以爲君主國中爲長治久安設想，祇有維持現行的制度，尊重已往的習慣。人民如果在善政之下，快快活活的享受遺風舊俗，便不再多多的夢想自由了。故馬氏的政治思想，雖然崇尙君主政體，但是他的議論却是爲專制政體說法。

馬氏雖然極端崇尚武力政治，雖然教君主寧可受吝嗇之名，不可一味的慷慨；但是他以爲分賞戰勝品必得要極尙豪華，對於人民的財產和婦女却不要觸動。一方面又教君主主要保障美術界的天才，獎勵農商各業，並不要以重稅苛苦人民。所以

馬氏的專制主義，却是一種籠牢民心，不反民好的專制主義；馬氏的武力政治，却是一種尊尚和平和文化的武力政治。

馬氏論到以改革憲法爲防止革命的方法的時候，便主張共和國家在危急存

亡的時候，一定要由政府幾個官吏來行使絕對的權力。他認定『狄克鐵特權』(Dictatorship)

(獨裁權)

是羅馬共和制度的許多重要的形式之一，羅馬的擴大全仗着這一個機關。

至於平民與貴族的競爭，不但不是擾害國家的禍根，並且是羅馬的擴張所

萬不可免的情形。黨派的競爭，是鼓動平民的感情，激起平民的雄心，試驗傑出的公民的能力，決定制度法律的是否適宜的。必不可少的工具。在平安無事的時候，材能出衆的人，很不容易表現出來，政權常常落在富人手中。一到競爭的時候，沒有能力的君主必定不能回復和平，或保持原來的地位；不合時勢的法律，也必定因爲試驗的結果早被淘汰了。這種以競爭爲試驗人材制度法律的方法的議論，可以算作馬氏的特識，也可以算作馬氏一生的經驗。

(六) 馬氏對於道德和宗教的態度





馬氏在政治思想史上佔個重要的地位，就因為把政治和道德宗教分開，又使政治道德之中，不含有私人道德在內，及政治事業之中，不含有宗教事業的性質在內。他的議論，雖然不能在歷史上發生出來，掃除中古不顧事實全尙架空的議論的影響，但是總可以算是把理論和事實結合起來了，注重到事實的觀察和經驗方面去。他雖然在事實上不能減少政教的衝突，但是總給宗教上一個最大的打擊。

從謝雪廬一直到現在，——十六世紀——自然法一個觀念，幾乎是政治學的唯一來源，到了馬氏，簡直把自然法的觀念抹煞了。因為他不討論政府的抽象的哲理，不討論法律的哲學，不把宗教看作與人生有關的事體，所以取消自然法的觀念，並且把神示法看作荒誕，排斥在思想範圍之外。

亞里士多德在兩千年前便把政治和道德分開，但是亞氏的政治學仍然不能脫離道德而獨立。馬氏便不是這樣，他把政治的現象孤立起來，使政治的研究完全和道德無關。他並不是反對道德，不過他的政治學中用不着道德；換句話說，就是他不把道德看做政治的條件和政治的要素。賈林說得好：「他并不是不道德，乃是無。」

道德……他並不是反宗教，乃是無宗教。學見上古中古政治

馬氏對於政治家的價值，完全以成功不成功去估計他；政治的方略，也完全由功利決定。在他看來，與其因為慕仁、慈、慷慨等美名而失敗，倒不如隨機應變，冒殘忍、吝嗇、詭計、偽善等惡名而成功。所以他的政治學，完全在救國出險的手腕上着眼，道德不道德，都是他所不屑計較的。因為君主的責任專在救國，不問方法好不好，祇問與國情時勢適應不適應。人性不能無疵，萬不能具備一切的美德；如果因為避惡名而喪失國家，倒不如蒙惡名去保持國家了。建國的君主，如果為維持國家設想，就是行為違背誠信，違背友誼，違背人道，違背宗教，都是使得的。

馬氏是專門研究人類生存事實的，他的政治學也祇是研究實際的政治生活，不是研究理想的政治生活的。人類現在的生活情狀，是他所研究的；人類將來的生活是怎樣，或是人類應該怎樣生活，他是完全不管的。因此便把中古學者所研究的理性世界，精神世界，拋在九霄雲外，專門討論維持或對付欲性世界物質世界的方法。他的政治學的研究的範圍，便不啻從天上掉下地來，從上帝歸到人類，從將來的

目的變到現在的方法上來了！雖然不直接的反對宗教，但是宗教自身已經無用武之地了！馬氏能夠自由自便的，不受道德的勢力和宗教的勢力的影響，來用實地試驗法研究政治，便是他最有貢獻於近代政治學的地方。

本章參考書：

Taylor: Thought and Expression in the Sixteenth Century. 第一卷 第四章

Figgis: Studies of Political Thought from Gerson to Grotius. 第三節

Morley: Machiavelli. 從日本興亡史論刊行會譯本

Dunning: Political Theories Ancient and Mediaeval. 第十章

#### 第四章 宗教改革

##### (一) 宗教改革的原因

宗教改革(Protestant Reformation)和文藝復興的價值相等。歐洲到了再生時代，昌明古希臘的文學哲學，因而推翻中古經院哲學的勢力，好使近代的歐洲文化產出。到了宗教改革時代，昌明耶穌時代的古文學，因而恢復原始基督教的主義

和精神，把天主教的勢力打破。再生時代的復古，是復耶穌以前希臘羅馬的古，想使歐洲文化，回復到古初時代；宗教改革時代的復古，是復耶穌時代的古，想使歐洲文化，回復到原始基督教時代。自古文學復興而後，有許多人都能夠直接的看聖經，又有英法的人把聖經翻譯過去，便把從前教王和教會專有的聖經，變成社會公有的聖經。到了這時，人人都看出有兩大弊病：（一）原始的教義和教會的教義大不相同；（二）教王的奢侈，大違反從前基督教刻苦的美德。所以這種復古的運動，可算是宗教改革的動機。

把政治和宗教兩種事實聯合起來，來做反抗教會的運動，可算是自十六世紀纔有的。自一五二〇年到一五七〇年，這五十年中，乃是新教徒反抗天主教的時期，他們所以要把一千年來的天主教的勢力打破，大概有三個原因：——政治的，經濟的，宗教的。

（一）政治的原因。在十六世紀以前的天主教的教會，並不像現在，純粹是個宗教團體。他有許多關於政治的權力，由教會的官吏——教王，主教，牧師（Prieat），及

教士(Monk)——行使。教會有自己的土地財產，不納租稅，不歸政府管理；有自己的獨立的和強迫的收入；有自己的法庭，審判自己的官吏和訟案。自五世紀到十二世紀，因為政府太弱，所以教會應該享有這樣的政治權力。但是到了十六世紀，民族統一的國家發達，要想擡高國家的主權，當然要把教會完全收歸君主支配。在這民族感情興起的時候，中古教會的世界觀念，自然要遭打擊。故宗教改革的運動，就是民族主義(Nationalism)反抗大同主義——天主教——的表現。

(二)經濟的原因。從經濟上說，宗教改革的原因有二：(A)因為教會過富，所以有許多人如君主諸侯都想圖謀他的財產；(B)因為教會奢侈，濫用金錢，所以激起人民的痛恨心。當十六世紀初頭，許多主教和住持，都有廣大的田地，在德國佔有全國土地三分之一，在法國佔有五分之一。這時君主的勢力強大，常常乘機沒收教會的財產，美其名曰『還俗』(Secularization)。人民方面，如農民和工藝階級，又年年為教稅所苦。故德國的諸侯，市民，農民，侍衛等，都極力的反抗教會的經濟壓迫，常常結合起來，抵制教王的誅求。至於教會官職的賣買，教王親戚的登用，都是習見不鮮。

的。如教王李奧十世 (Leo X.) 更新設教職，公然賣出；又藉『赦罪券』 (Indulgence) 『大會式』 (Jubilee) 增加收入。因為教會的官吏這樣的賄賂公行，所以當十五世紀和十六世紀初頭，改革教會的聲音，常常出自一般學者國王和人民的口中。這時有一派人以為最吃緊的問題，倒在廢止教王的權力，改變教會的組織，和變更宗教的教義；却在改革教官的道德生活，和禁止意大利人從別國誅求金錢的方法。

(二) 宗教的原因。但是十六世紀中，一大羣宗教首領如路德 (Luther) 司文格利 (Zwingli)，加耳文 (Calvin)，老格思 (Knox) 等，比那時人文派 (Humanists) 更進一步，不但想改革教會的道德，並且要改革天主教的組織和教義。這一派人的新神學，大部分是從韋克立夫和胡斯的傳授而來的；他們祇在聖經中求教義，不在當時的教會中求教義。他們因為那時教會中有許多惡習，教會的官吏有許多不道德的行爲，和天主教的教義又有許多地方違反原始基督教的教義，故 (A) 想打破天主教會的惡習；(B) 想革除教會官吏的不道德的行爲；(C) 想用新教義來代替舊教義。

總而言之，這個時代是世界帝國變爲各別的國家的時代，故宗教改革也順着這個潮流，把宗教的一尊變成政治的一尊。中世紀所表現的，是國家化的教會；宗教改革派所主張的，是神聖化的君主。換句話說，就是想在一國中捧出一個神君（*Divine Prince*）做支配教會的元首，教會不但不在國家之上，並且不在國家之外；祇在國家之下。和國家之中。他們這種運動，就是擡高國家或君主的威嚴。故在十六世紀的上半期的宗教改革運動，祇是促進君主獨裁的媒介。所以含代議原理的宗教會議運動，在那時不能成功；而含獨裁原理的宗教改革運動，在那時却收了許多效果。

我們要知道宗教改革運動在歷史上的價值，必須先知道這派首領人物的思想和態度。宗教改革派中有幾個重要的首領，就是路德，米蘭克東，加耳文諸人。

### (一) 路德

馬丁路德 (*Martin Luther*) 一五四三—一五四六 是德國的一個窮鑛夫的兒子，早年

在歐福 (*Erfurt*) 大學讀書，受了許多人文派運動的影響。後來做了奧格斯庭派教

會的教士。一五〇三年，到威丁堡 (Wittenberg) 大學去，不到幾年，便做了該校的神學教授。他從聖保羅和奧格斯庭的著作中得到原始基督教的教義，和當時教會中所說的教義，大不相同。教會赦免罪惡的方法：在教人對於教會盡義務；路德拯救罪惡的方法：在教人直接信仰上帝。他以為信仰是神人感應的媒介，祇有信仰可以感動神靈，可以免除罪過。因此，便用『由信仰開脫』 (Justification by faith) 的教義來反對『由事業開脫』 (Justification by works) 的迷信。這樣一來，人人都可以『信仰』來叫開天堂的大門，不要教王或教會居中介紹，教王和教會便無事可做了。

路德當初原無心反抗教會的權力，就在一五一一年游歷羅馬的時候，也不過祇想做一個崇拜教會的瞻仰人，並不想做一個非難教會的批評家。但是不想一五一七年偏生有太慈爾 (Tetzel) 發行赦罪券之事，他認為這是教會的極不道德的行爲，因此便提出九十五項論旨 (Ninety-five Theses)，說明祇有由信仰可以悔罪的道理，把赦罪券捐款贖罪的根據根本打破。到了一五一九年，路德和著名的護教派愛克 (Johann Eck) 在來伯慈 (Leipzig) 開公開的討論會，便宣言人類和上帝當



直接發生關係，不要教會居中介紹。因為教王和宗教總會（General Council）的言行都是錯誤的，祇有聖經是唯一可靠的東西。教王因此便把路德當作異端攻擊，且宣布『革除』之令。路德亦集合許多學者學生和市民，把這個命令投入火中燒了。並做了一篇『告德國教會貴族的書』（An Address to the Christian Nobility of the German Nation），想推倒天主教的三層圍牆：（一）攻擊教權高於政權之說，（二）攻擊祇有教王可解釋聖經之說，（三）攻擊祇有教王可召集教會之說。路德從此便和天主教脫離關係。這封書不啻是『宗教改革的宣言』，自此便開演宗教改革的正劇了。這是一五二〇年的事件。

路德在宗教改革時的聲名，幾幾乎和盧梭在法國革命時的聲名相等，祇是他的學說含有復古性，不及盧梭的學說能夠從根本上推翻從前一切的政治學理。真正說起來，路德祇可算是煽動家，不能算是哲學家，充其量也不過復古罷了。——打破中世紀宗教上的烏煙瘴氣，回復到教父時代的宗教觀念和教會組織。他以為凡基督教徒皆個個平等。教王、主教、牧師，皆不過是管理或提倡宗教生活的官吏，他們

的職權並不能包括政治關係在內。他所要求的是神聖化的政府，不是政治化的教會。他想擡一個神性的政府出來，好沒收一切教權，打破中世紀教權一尊的學說，建設近代政權一尊的學說。簡單一句話就是廢止教會管理的宗教，代以國家管理的宗教。由此便演出十七八世紀的『國王神權說』(The Divine Right of Kings)。

但是路德雖然主張把國王變爲教王，却不主張以政權來干涉信仰。他以爲祇有形而下的或肉體的事可由國法支配，如果要命令去禁止那些精神上的信仰，便是一件笨事。信仰祇可由上帝的神力感動，或由規勸感動，却不可用刀劍水火去誅滅異教徒。因爲用這個方法，祇有使異教徒越發堅守他的信仰。他說：那時流行的制度，實在是把君主和主教的真正職務顛倒過去了。主教不盡他們傳教的義務，反要求君主去誅滅異教；君主也不懲罰主教等貪殘盜竊的行爲，反浪費許多時間來替教會護衛信仰。『他們用刀劍去管束精神，用口舌去管束肉體；管俗事的元首反去管神事，管神事的元首反去管俗事。』這都是極愚笨的事件。由此可見新教稍微有點尊重信仰自由的精神——舊教常常用威力去干涉人家的信仰，新教祇用言

語去感動人家的信仰。

路德焚燒教王的命令，很可以表示出來他反抗強權壓迫的精神。但是他祇打倒教會的強權，對於君主的強權，却主張無抵抗的服從 (Passive Obedience)。所以路德運動的動機，原來是由愛惜自由和尊重別人的權利而起的；結果反成爲一個極力擁護『專制主義』 (Absolutism) 的首領，這是一件很奇怪的事。一五二四年德國農民的反亂，在現在看起來，都是當然的事體——如要求廢止農奴，廢止任意裁決的刑罰，允許漁獵的自由權，和工錢——可是路德却認爲太過，極力的非難。這都是他主張一味服從的學說的結果。但是到了後來，德國的皇帝和新教派的君主完全破裂的時候，他又不大主張當初一味服從的學說，却說在暴虐政治之下，自衛是基督教徒的權利。如果皇帝不遵守管束他自身的法律，人民便沒有服從的義務。路德的思想這樣一變，便佈下後來新教徒中革命思想的種子，決定那宗教戰爭期中政治思想趨嚮的途徑。

### (三) 米蘭克東

米蘭克東(Philip Melancthon)一五四七——一五六一是路德的愛友，可是他的腦筋却和路德完全不同。所以賈林(Dunning)說：『路德是個粗暴的，挑戰的，和大胆的德人，還沒有脫去中古教士的精神上的習慣；米蘭克東是個精細的，寬和的，和胆小的德人，並且深受那中古在北歐攻擊一切的人文派精神的薰染。』見政治學史第二卷十四頁路德不但攻擊天主教的神學，并想把那和神學有密切關係的亞里士多德的哲學一掃而空；但是米氏關於宗教改革的著作，卻以亞氏爲指南針，並很贊美亞氏的倫理學和政治學。米氏的思想雖然有矛盾衝突的地方，可是他卻建設起來一種很有效的道德哲學和政治哲學的系統。他曾受過路德的薰陶，故他的議論根據，也建築在經典的上邊。

米氏議論，多由『自然權利』(ius naturae)或『自然法』(Lex Naturae)一個基礎上發生出來的。他以爲人類正當生活的實際的規律，都包括在自然法之內。自然法的原理，便成爲私權和自由的基礎。十誡(Decalogue)中所說的『汝毋竊』就是說明各人的私有權。可是他受了那時情勢——新教派的君主都竭力沒收教會的財

產——的影響，所以又說如果有人濫用財產，便可用政治的權力去剝奪他的。他又以爲自由并不同奴隸制度相矛盾，在他看來，奴隸制度是很和自然法相調合的。簡單說起來，他受了聖經上服從教訓的影響，認定政府是合乎自然的。神制，故人民服從政府，也是合乎自然法則的。

他說：政府的特種職務，在用肉刑懲罰犯罪人，好維持國內的治安，並提倡道德和真正的宗教。官吏的職務，就在掃除錯誤的信仰和異端。政府雖然不能干涉精神界的事項，但是根據褻瀆神聖的理由，可以用國權去強制異教徒。關於內部的信仰，雖然不要官吏干涉，可是關於由信仰而表示出來的事體，卻要官吏去干涉。但是決定什麼是異端，怎麼樣纔算是褻瀆神聖，這樣的事件，祇由政教兩界貴族合組的機關決定。故米氏的決定信仰和教規的最高機關，就是宗教議會。他所說明的議會，既不是君主制的，又不是平民制的，從組織和性質上看來，卻是貴族制的。

米氏雖然主張政府的職權祇注意在外界的關係和利益，但是這種關係和利益，卻不必以物質的事件爲限。他再三的說：治者的職務，不僅僅在關心肉體上的幸

福，並且要關心精神上的幸福。但是官吏的職務和天使的職務，也不能相混，後者在以傳授聖經爲事，前者在以維持敬尊上帝的形式和行爲爲事。『國家和教會乃是殊途同歸的兩個機關，他們分途合作，以便達到敬事上帝的』同一目的。這種理論雖然和中世紀的政府義務專在爲教會鼓勵真正的信仰的學說，沒有什麼大差別；但是在那時實際上，凡屬於路德派的國家，政教兩權的關係，都和中古不同，因爲那時教會祇垂手站在政權之下，漸漸失掉重要的位置了。

米氏不甚專重某一種政體，他以爲凡是不違背自然法則的政體，上帝都可承認。但是他很受了當時民族國家主義的影響，排斥那以一個教王或皇帝統治全世界的觀念，主張多數王國並立，各服從各的獨立國王。可是因爲當時擡高王權的議論盛行，『對於君主的權力，究竟能否反抗』這個問題，便漸漸引起一般學者的注意。米氏對於這個問題的態度，和路德一樣，也主張無抵抗的服從；就是對於那不信神的君主，也主張不要反抗。這都是他尊重聖經的結果。但是那時制裁暴主的方法，已經值得討論了。米氏對於人民誅戮暴主（Tyrannicide）的權，也有幾分承認的意思。

(四) 加耳文

十六世紀的宗教改革家，起首就分爲三派：——路德派 (Lutherans)，司文格里派 (Zwinglians)，及加耳文派 (Calvinists)。但是加耳文 (John Calvin) 一五〇九—一五六四，在瑞士各省做宗教改革的事業，祇算是承繼司文格里 (Ulrich Zwingli) 一四八四—一五三一未完之功。故當敘述加耳文的思想之前，不可不略微說一說司文格里的思想。

在宗教改革史上看來，司文格里算是一個很重要的人，可是在政治思想史上看來，他卻不能算十分重要。他反對天主教會的動機，似乎是發源於政治關係。他在先仗着口才，反抗外國君主招僱瑞士的兵士，並反抗教會參與這種不道德的兵士買賣。後來更進一步，對於教會中一切的不德行爲，一並攻擊。司氏本可以和路德派聯合起來，一致反抗天主教；祇因他在一五二三年公布六十七項論旨，主張聖經的權力最尊，比路德派更加激烈，所以終久不能聯合。他在泚列許省 (Nürich) 的勢力很大，這省的政策，多半由他決定。他自己雖不是省議員，但是他的意見卻多被省議員採取，定爲法律。他對於教制和政制的區別的意見，和路德原沒有什麼大差別。不

過他以為教會祇是無形的神聖社會，而教規和禮拜的管理，卻是國家機關的職權。由政治機關管理精神的生活，就是把國家和教會混合而成爲單一的組織。凡精神生活的儀式和物質生活的規律，都由這單一的機關決定。至關於待遇異教和人民對於治者的無抵抗的服從等意見，都和路德沒有什麼差異。不過司氏很信任人民的理想國家是民治政體的罷了。

司氏陡然戰死，瑞士的新教派一時顯出羣龍無首的現象，到了一五三六年，加耳文寄居在日內瓦（Geneva），便承繼這種改革的事業，做了改革運動的中心。加氏改革宗教的成就，遠在司氏之上，他的聲名同路德相等。路德反對舊教，是感情的作用，根據祇在良心；加氏反對舊教，是理智的作用，根據卻在理論。加氏思想淵博，議論精密，在當時新教派中，可算是一個立法家。所以夏林說：『路德是宗教改革的神學家，米蘭克東是哲學家，司文格里是政治家，而加耳文卻是立法家（Lawgiver）。』政見

治學史第一卷二十六頁 因爲他自幼學習法律，又是法國人，所以他的著作的方法和形式，大部分都受這兩種事實的影響。



加氏關於政治的思想，都在基督敎制度 (Institutes of the Christian Religion) 的第四卷中。他反對司文格里的『國家和教會合爲一體』的觀念，主張教會爲行使精神的職務，也要有特別的組織和規律。教會的制度一定要和那爲政治目的而設的制度完全不同，教權之中應該排除政治的原素。他同時又承認政治組織的重要，反對推翻神建的秩序的妄人，和反抗上帝支配的君權黨。他以為如果不設法把精神生活和外部生活結合起來，便不能維持神聖的信仰。

加氏因此，便說政治組織——猶如水火空氣一般——爲人類必不可缺的東西。祇有教會的指導，沒有法律的強制，總不能保障人類的和平與安全。所以他的政府的目的，就在維持人類物質的生活，保障社會的安寧秩序和個人的自由財產；特別重要的，在防止異教徒和叛教徒。由此可見在加氏的理想國家之中，政權、教權並不是絕對分立的，祇是互相交涉的；並不是互相對抗的，祇是互相幫助的。他並不許國家立法去干涉教義和教規，祇願現世政府擁護宗教，達到維持信仰的目的。這便是加氏的政府職權的範圍。

加氏雖然把宗教放在第一位上，但是卻不迷信宗教。萬能他以為官吏的義務在擁護神聖的尊榮，防止神聖的褻慢。如果沒有官吏，人民要怎樣做便怎樣做，便是無政府。照聖書上說：無政府乃是罪惡的一種。但祇管塵世的爭端，忘卻敬神和禮拜事件的君主或官吏，也不能算是盡職。故盡力神事是官吏的第一種職務，至於維持國家的和平與安全，乃是官吏的第二種職務。因為對於作惡犯罪的人不用刑罰懲戒，便足以擾害公共的安寧；故上帝又把懲惡之權賜給君主和官吏，教他們用嚴刑來懲罰犯人。加氏理想中的治者，要同時做兩件事——審判和正義（Judgment and Righteousness）。用正義來救濟那被虐的人，使他自由；用審判來科罰那不法的或邪惡的人。這就是加氏的官吏的義務。

這些宗教改革家本個個都有點反抗教會強權的精神，可惜他們也受了聖經上『凡居位者皆上帝所命』一類話的毒，所以對於政府，都主張無抵抗的服從。加氏也以聖經中『尊君王』彼得前書第七章第七節『敬畏主和王』箴言第二十四節『非因神怒而服從，乃因良心而服從』達羅馬人書第五章第五節……等類的話為天經地義，認定無抵

抗的服從。是人民對於治者的第一義務。從這種義務之中，更生出遵守勅令，納稅，服官，服兵，及其他奉命等義務。人民如不得官吏的許可，不得以私人資格去執行公務，干涉公務，或侵犯官吏的權限。人民的公權，祇是由執政官的命令賦予的。因為執政官的權力是從上帝而來的，人民如果不服從執政官，便是不服從上帝。

至於不能盡保民責任的君主，雖自然要惹起人民的反抗，但是人民卻不得直接行動。且看他說：

……雖是暴君的權力，也是由神而來的。因為上帝特降暴君，來懲罰這一國的人民。……故就是他個人品行惡劣，不值得尊敬，如果他有了上帝授予的王權，人民對於他，便要同對於好的君主一樣的尊敬。基督敎制度第四卷第二十章第二十五節

人民當責備暴君之前，應該首先自己省察罪過。所以人民就是不能忍受暴君的壓制，也不得直接行動，仍然要求救於上帝。因為懲罰君主的權，在上帝不在人民。

但是服從暴君，雖然是信仰聖經的宗教家的信條；可是反抗暴君，在那時君主獨裁制下，又漸漸的成爲時勢的需要。加氏死後纔過十五年，便有反抗暴君的權利。

論(Vindicae Contra Tyrannos) 一五七九年出版的出現，可見那時對於『人民對於暴君究竟能不能反抗』這個問題，漸漸有討論的必要了。這種時勢的影響，不知不覺的感動加氏，使他不能不從無抵抗的服從之外，略微開闢一條抵抗暴君的道路。所以他

一切君主的意思，都要服從上帝的意旨。他的命令，都要順從上帝的教令；他的威權，都要屈從上帝的神威。我們應當特別注意的，就是我們主張服從君主的命令，一定要君主的命令是服從上帝的意志的；如若不然，人民便不要服從……所以上帝是衆王的王。上帝一經開口，人人都要服從。我們服從官吏，祇是服從上帝。倘若君主命令我們反抗上帝，我們便毫無遵守服從的必要了。

基督敎制度第四卷  
第二十章第二十三節

從這一段話看來，加氏反抗暴君的思想，祇是由宗教的見地而來的，並不是由政治的見地而來的。但是自他發端之後，他那些在法國的，在連塞蘭(*Netherlands*)的，和在別處的教徒，便漸漸的用抵抗主義來代替無抵抗的服從了。

加氏的政治思想，大概如此，我們更可以看看他的應用。他從一五三六年逃到日內瓦，除掉中途被逐的幾年，直到臨死，都在這個地方做事。他在日內瓦，不但做宗教的首領，並且做政治的黨魁。他所創設的制度，原理是神政的，組織卻是貴族的。他把這個城市組成政教合一的一個社會。關於宗教的組織，就是設立兩個機關：（一）神聖社（Venerable Company），由教務官和神學教授組織之；（二）宗教法院（Consistory），由教務官和市最高行政會互選的十二名長老合組之。這兩個機關專管這個城市中關於禮拜和道德的修練等事。這種制度，很和他的學說相矛盾。關於政治的組織，就是設立幾種議會，專管政治方面的事務。加氏管理教徒修練的規則，由宗教法院執行；這種規則很含着清教（Puritanism）的嚴肅規律在內。對於教徒的起居生活，都有一定的限制。——例如禁止珠寶，長髮，紅色的及新式的衣服，和奢侈的宴會……之類。至於政府懲罰慢神叛教的刑罰，更加嚴酷。所以日內瓦在加氏的這種神政獨裁制下，便成爲宣傳新教的中心。

加氏不但宣傳新教，著書立說，翻譯聖經；並且建設新教的學校。有許多法國人，

德國人，蘇格蘭人，英吉利人，到日內瓦去進他的學校，回去都各樹旗幟，自成一派。在歐洲大陸上的叫做『正教宗』(Reformed Faith)，在法國的弟子稱爲『胡格老派』(Huguenots)，在蘇格蘭便成爲『長老教』(Presbyterianism)，在英格蘭又成爲『清教』。他們的名稱雖然不同，可是重要的特質，卻還是一樣的。

#### (五) 宗教改革的影響

文藝復興是歐洲一切文明再生的時期，宗教改革卻是基督教再生的時期。因爲宗教改革乃是個人良心反抗機械式的信仰的結果。由這個運動喚起批評的精神和獨立的思想，所有的方法和功效，簡直與文藝復興相等。人文派的復古，求救於古代哲學文學和美術；改革派的復古，也求救於聖經和當初的基督教父——特別求救於奧格斯庭。他們反抗由教會包辦的信仰，回轉頭去，求之於聖經和良心。這樣一來，便打破了拘束精神的鐵鎖。由教會壓迫的被動的信仰，變成由良心判斷的自動的信仰。因此，便擡高了人類的良知，鼓勵起來個人的獨立。這類的效果，雖然不是改革派首領路德和加耳文等的本意，但卻是由改革運動而來的必不可少的事實。

但是宗教改革派雖然是迎合再生時代的潮流，可是他們的倫理思想和政治思想簡直和馬克維尼兩樣，完全是中古和經院學派的思想。他們論到教會和國家的關係，都同馬獻僚奧鏗加生等一鼻孔出氣，不過把他們原有的學說少少加以修正罷了。他們的特色，祇在適應民族國家的需要，把舊有的含有大同主義的天主教，剖成含有民族主義的新基督教。換句話說就是由無國界的普遍的教會，變成國立的民族的教會。

帝王神權說，就是想用政權來支配教權，自亶特以來，大概都是這樣主張。宗教改革派的神性政府論，雖然也不過是恢復中世紀前半期原始基督教會的主張；但是因為他們極力主張國王神權說，使一般有雄心的君主利用這個機會，把自己變成政教兩界的唯一的主人翁。君主一旦掛上聖徒的招牌，又借教會中『無抵抗的服從』的教義做護身符，便把政教兩權集中在一個人的手中，便助長各國政治元首的獨裁主義。政府的壓力逐漸增加，人民當然不能忍受。改革派被這種情形感動，所以雖然一方面極力的提倡無抵抗的服從的教義，一方面又不能不設下服從的

限制。因此，便種下後來反抗暴君運動的種子。

宗教改革派不承認羅馬的教王，反對教權的政府；打消贖罪費，赦罪券，聖徒的祈禱，遺物的尊敬；崇拜一切物件和殉教者遺物；改變聖餐制；主張由個人解釋聖經，由個人自己的信仰贖罪……這都是和天主教不同的地方。但是主張用嚴刑或兵力去壓迫異教，這種態度卻又和天主教一樣。前邊說過：路德和加耳文都一致說剿滅異教徒爲政府重要的職權，加氏並把色維特（Michael Servetus）處死。虐待異教徒這樣的慘酷，便激動全歐洲人士的感情，引起『異教寬恕（Toleration）』的議論。但是改革派不但不表同情，並且有人著論極力說明剿滅異教的合理和必要。大凡信仰新教的國家，皆一律用嚴刑峻法來撲滅異教。後來反動的結果，便引出許多異教寬恕的學說，和信教自由的要求。

宗教改革派主張由國家沒收教會的財產，國王要做這種沒收財產事件，必定要請貴族幫忙，或者賄賂他們，使他們贊助。因此，貴族的財富也日見增加。但是那時的國王都尙獨裁主義，故不能不防止貴族的政治勢力的復活；要想防止貴族的政



治勢力的復活，便不得不聯合中產階級，做他們自己的後盾。因此，便使中產階級的政治勢力逐漸增加。故歐洲各國中產階級的發展，雖然有各種原因，可是我卻敢說，宗教改革乃是發展中產階級的多數原因之一。至於農民階級不但沒有得到好處，並且他們現在在獨裁君主制下所受的損失和壓迫，比從前在專制教會下所受的損失和壓迫，格外加重。故宗教改革的結果，不過使農民階級換個壓迫者的姓名罷了。

### 本章參考書：

F. Seeborn: *The Ere of the Protestant Revolution.*

E. M. Hulme: *Renaissance and Reformation.* 自十一章至十八章及自

Jacobs: *Martin Luther.*

Jackson: *Huldreich Zwingli.*

Richard: *Philip Melancthon.*

Dunning: *Political Theories from Luther to Montesquieu.* 第

Figgis: From Gerson to Grotius. 節 III

### 第五章 十六世紀的反對君政論

#### (一) 宗教戰爭

十六世紀的下半期，因為民族國家發達和宗教改革成功的結果，便引起來國內的擾亂和國際的戰爭。這些內亂和外爭的兩方面，多因為宗教的教義不同，纔分成界線，互相對壘。英國是支持新教的柱石，西班牙是護衛舊教的壁壘。西班牙的國王肥立布二世 (Philip II) 自一五五六年到一五九八年在王位 想以自身做天主教的保障，不但想用武力掃滅自己國內的新教，並且想剷除別國境內的新教。從此互相戰鬪，便演出一百年的宗教戰爭。交戰的動機雖然多由政治關係發生，但是新教徒卻是為着新教的生存而戰的，舊教徒也是為着恢復舊教的地盤和統一而戰的。

西班牙和英格蘭在這個時期，都沒有內亂發生，故肥立布二世和愛蓮色白 (Queen Elizabeth) 自一五五八年到一六〇三年在王位 都順應民族的感情，想用滅敵的方法來達到擴張君權的目的。所以那時西英兩國國內的人心都集中在獨裁主義上，政治思

想沒有什麼可以特別注意的地方。至於法蘭西，蘇格蘭，連塞蘭等國，便大不相同了。在十六世紀下半期，這幾國中，常常有接續不斷的內亂；因為常有內亂，所以引起來許多很有價值的政治學說。

法國的內亂的發生，本由於政治關係，但是參加內亂的人，卻以新舊教徒為中心。胡格老派在法蘭謝一世 (Francis I) 自一五〇一年到一五五〇年在王位 和亨利二世 (Henry II) 自一五五〇年到一五七五年在王位

自一五五〇年到一五九九年 之上，雖然多被虐待，可是信徒的人數卻大大的增加。他們因為

守着加耳文和其他首領的教訓，所以皆服從王權。但是這一派的信徒，多半是中產

階級 (Bourgeois)，故在法庭和議會之中佔有很大的勢力，常常能夠牽制君主的

專制。自一五六二年到一五九三年，全國的宗教戰爭發生。那時候格司 (Guisse) 和包

本 (Bourbon) 兩系的貴族，常常互相仇敵。格司一系在遺傳上和政策上都屬於天主

教；包本一系卻多傾向胡格老派。這場戰爭的結果，由國王亨利四世 自一五八九年到一六一〇年

在王位 的『郎特勒令』 (The Edict of Nantes) 一五九八年宣布的 確定了胡格老派的政治

權利，容許加耳文派的私人崇拜和良心自由；以及新教學校的津貼，著作的印行，和

教徒的服官權，都一併承認。

在法國宗教戰爭期中，最可使人驚心動魄的就是幾件虐殺案。『聖伯塞老密日』(St. Bartholomew's Day) 一五七二年八月二十四日的虐殺，把在巴黎的胡格老派殺死上萬的人，把散在各大城的胡格老派也殺死幾萬人。這樣兇殘的案件一出，幾乎全世界的的人——無論是新教徒舊教徒——都發生咒罵的聲音。在加塞恩(Catherine de Medici)母后的本意，也不過想剪除胡格老派中最有勢力的首領，可是昏庸的幼君查理十九世(Charles IX)卻不敢生留一個胡格老派，使他後來責難自己，因而演起這樣兇殘的事件。自這件事發生以後，胡格老派格外團結，格外增加，格外出死力來護衛他們的信仰。後來亨利三世 自一五七四年到一五八九年在王位，又暗殺了天主教派的首領，一五年八後一年亨利三世自己也被暗殺。這幾件事體發生，天主教和格司系的背後，有肥立布二世暗中操縱，想把法國收歸西班牙支配。因此便激起法國民族的感情，纔立包本系的亨利四世為國王；亨利四世即位後，纔發布『郎特勅令』，容認胡格老派的信仰自由和政治權利。

蘇格蘭在這時國內也發生許多衝突衝突的原因也和法國一樣是政治和宗教混雜在一起的。從一五六一年到一五六七年，梅麗皇后 (Queen Mary) 已經成爲貴族中天主教派的首領，新教派老格思 (John Knox) 極力和她反抗。後來梅麗被她第二個丈夫的被殺案牽累而失位，新教便完全戰勝了舊教。到了老格思死後，加耳文派和長老教派與聖公會派 (Episcopalians) 又起了激烈的戰爭，但是終久仍讓長老派得勝。

連塞蘭的北部，宗教上很受改革派學說的影響。但是那裏不大有路德派，祇有加耳文派很佔勢力；可是加耳文派的信徒，卻多係下層階級的平民。連塞蘭久已成爲西班牙的屬地，故保障舊教的查理士五世，就在該處設下『宗教裁判所』 (Inquisition)，專門懲罰異教徒——新教徒。肥立布二世繼位後，更把他在西班牙所用的行政獨裁的方法輸入連塞蘭。可是他這些獨裁的方法，既和連塞蘭各省憲章上所定的特權和利益，大相衝突；而連塞蘭本地的貴族勢力，又被西班牙的官吏奪去了。又加以肥立布二世，更利用宗教裁判所，盡力去撲滅新教徒。因此便激起下層平

民的感情，和那些失意的貴族一致聯合起來，去反抗西班牙的勢力。中間經過激烈的戰爭，得威廉 (William of Orange) 的力量，和全歐新教徒的勢力幫助，纔使北省脫離西班牙的勢力，把荷蘭共和國 (The Dutch Republic) 建成（一五八一年）用新教爲國教。

從這幾國的歷史上看來，新教徒在十六世紀末期，受了許多暴君的虐待，犧牲了許多熱心傳教的信徒。到此，乃一個個變更他們先輩專用言語傳教的態度，變成專用鐵血護教的態度。因此，便不能不用反抗暴君的教義，來代替從前無抵抗的服從的教義。自此以後，契約說、民權說、纔逐漸進步，逐漸成爲有系統的理論，一直到法國革命時代，都成爲正統派政治思想的根本原則。故十六世紀末期的反對君政論，是很值得我們注意的。

## （二）反抗暴君的權利論

法國當宗教戰爭的期中，文學上發現了許多的反對君政論。新教徒因爲受了「聖伯塞老密日」事件的激刺，舊教徒因爲受了格司首領被殺案的激刺，都一致的

鼓吹反抗暴君的學說那時胡格老派有兩大名著一是浩特曼 (Francis Hotman) 的 *Franco-Gallia*，一是用布魯特 (Stephanus Junius Brutus) 假名公布的 *Vindiciae contra Tyrannos*，就是 *The Grounds of Rights Against Tyrants*——反抗暴君的權利論。這本書的真正作者，據多數學者推定，多半是郎格 (Hubert Languet) 一五八一—一五八二 或莫來 (Du Plessis Mornay) 的手筆。

*Franco-Gallia* 是一五七三年出版的。書內並沒有討論到普通政治學理的範圍，不過從歷史上證明法國從來祇由國民普通議會行使最高的政權，絕沒有行過獨裁的君主政體。至於反抗暴君的權利論的性質，便完全不同了。這部書對於君權的基礎，很加以精密的討論，他所根據的根本原理，和從前宗教改革派的見解是絕不相同。他所解答的有四個問題：(一) 人民是不是要服從那命令違反神法的君主？(二) 抵抗那違背神法和蹂躪教會的君主，是不是合法的？如果是合法的，那麼，由何人抵抗？或抵抗到什麼限度？(三) 抵抗那危害國家的君主，是不是合法的，或到什麼限度是合法的？(四) 贊助鄰邦因信仰真正宗教而被壓迫的人民，或被暴君壓迫的

人民，是不是君主的職權？

我們要想明白這部書的著者解答這四個問題的論據，必先要知道他的全般理想。著者的自然世界觀很和孫里嘉相近，把太古之初看作『黃金時代』。在這個時代，政府乃是不必要的東西。參看第二編第四章且看著者說：

最顯明的是人類天性自由，不願做奴隸，生來就想自主，不想服從，如果沒有多大的利益，絕不願拋棄自己的自然權利，去服從他人的權利。見該編第三編著

人類的原始社會既是這樣，自然不要政府，自然無庸立君了；那麼，政府和國王又怎樣發生呢？再看著者引孫里嘉的話說明：

『在黃金時代，政府是在許多賢哲的手中。他們能打倒強者，保護弱者；並引導人民免害就善。凡人民所需要的，都由他們的智慧供給。他們的剛勇，可以免除人民的危險，增進人民的福利。他們的職務是勤勉，不是統馭。因為他們有同化力，所以沒有人反抗他們。』前同

著者因此便斷定：



政府的唯一目的在人民的福利；君主唯一的義務在護衛人民。真正說起來，皇帝的高位，不是名譽，祇是責任；不是特權，祇是職業；不是特別免許，祇是應分義務；不是矜貴，祇是奉公。

前同

由此看來，政府是爲人民而設的，國王是由人民擁戴起來的；政府和國王的職務，是專爲圖謀人民的福利而設的，絕不是爲什麼尊榮光耀而設的。因此又毅然決然的斷定：

沒有生而爲王的；有時有無王的。人民生存，絕沒有無人民的。王可以生存的。

前同

著者從這種自然世界觀中，得到國王由人民擁戴起來的理想；又從這個理想中，找出人民反抗國王的學理上根據。他的意思就是想以人民擁立國王的目的，作國王的職務範圍；如果國王違反這個目的，便允許人民有反抗他的權利。著者從這種自然世界觀中，看出人民對於暴君的反抗權，可算是後來洛克盧梭輩從他們的自然世界觀中，看出人民對於政府的革命權的先導。

著者理想中的國王，祇算是人民公僕；國王既是人民公僕，人民便是一國的主人。因爲他抱着這樣理想，所以他的議論有和從前許多宗教家大不相同的一點：就是從前的宗教家承認國王祇由上帝選擇，沒有人民插嘴的餘地；可是在著者看來，國王雖然由上帝選擇，卻要得到人民的確認。因此，便斷定『人民在國王之上』——因爲被立者總要比立者低一些，授權者總要比受權者高一些。國王既然是個僕人，那麼，設立這個僕人時，必定要有兩種契約（Contract）：一是君、民和上帝的契約，一是人民和君主的契約。我們最應該注意的，乃是第二類的契約。在第二類契約之下，人民和君主雖然是契約的當事人；但是祇是人民立君，不是君立人民，所以人民居『主約者』（Stipulator）的地位，君主居『受約者』（Promisor）的地位。換句話說，就是：

爲主約者的人民要求國王依據法律，秉公執政；而國王答應他們，這樣做。前同  
由此可見王權的基礎，祇建設在契約上。如果國王遵守契約，人民便負有誠心服從的責任；不然，全體人民或人民代表便有合法的處罰他的權利。故在著者看來，人民

服從國王，是以國王遵守契約爲條件的，國王一旦不履行契約，人民便可解除服從的義務。

但是倘若國王用武力來強制人民服從，又怎麼樣呢？在著者看來，凡是違反道德或自然法的契約，都一概無效。所以國王用武力強制人民服從，便同強盜強迫私人寫支票一樣，應當無效。因爲契約以利益爲主，人民不得定下違反自己利益的契約。

國王不但要遵守這爲王權基礎的契約，並且要服從一切的法律。著者把國王放在法律之下，說他祇可以補充法律，不得破壞法律。且看他說：

所有國王都應該服從法律，而且承認法律在他們之上。……他們不可以服從法律爲愚事。因爲法律是一種工具，人類社會用這種工具，方可成爲治，並達到幸福的目的。……法律是賢君的精神，他的神靈生命都在法律之中。國王是法律的官能，法律得他的力量，纔能完成職務，表現意義。法律是多數聖賢的理智的集合多數的真知遠見，遠勝於一個人。故信奉法律比信奉一

個聰明的人格。外安。全。法律。是。不。可。攪。亂。的。理。智。既。不。受。感。情。好。惡。的。勢。力。牽。制。亦。不。爲。悲。哀。威。嚇。所。動。至。於。人。就。是。秉。賦。很。好。但。是。常。常。被。憤。怒。復。仇。和。別。的。私。慾。牽。制；感。情。擾。亂。不。能。自。主；理。慾。交。戰。慾。常。勝。理。……法律。是。羣。衆。精。神。的。聚。合。精。神。是。神。的。精。靈。的。一。部。分；故。人。類。服。從。法。律。就。是。服。從。上。帝。使。上。帝。做。自。己。的。裁。判。官。前同

著者這種模範性的法律觀，和客觀性的法律觀，雖然不是自他作始，可是他把法律放在君主之上，並且信任羣衆理智結晶的法律，而不信任個人獨裁，很可算是那時迷信君主獨裁制的當頭一棒！

著者重要的議論，大概是這樣，我們由此便可以明白他對於前邊所說的那四個問題的解答。他解答第一個問題，多根據經典，拿蘇爾（Salm）被立爲以色列（Israel）國王的事作證。他主張對於違反神法的君主不一定要服從，這種主張和路德加耳文等幾乎沒有什麼差別。

著者解答第二個問題的論據，便建設在契約的基礎上。國王違背神法，蹂躪

教會，便是不遵守這兩種契約。因為國王和人民是爲尊奉上帝而互相定約的兩造，各方面都有完成這種職務的責任，各方面又都有限制他方違背契約的權利。故人民對於不盡事神義務的國王，都有反抗權。但是私人對於國王卻不能反抗，祇有全體人民的代表纔有反抗權。他所說的人民代表，乃是由貴族合組起來的議會，是以監視國王做事，或以保障國家和教會的安全爲責任的。他這樣尊重議會和人民代表，大概都是受康士坦斯和巴色議會中主張的影響。

著者解答第三個問題，多根據於人民的主權。因爲凡是國王都是由人民擁立起來的，沒有生而爲王的，故國王乃是人民爲着自己的利益而設立的公僕。如果違反人民立君的目的，全體人民當然有反抗的權利。他這樣一主張，便使那時胡格老派、反抗、查理、士九世和亨利三世的行動，得到學理上的根據。

著者解答第四個問題，是受那時國際戰爭的影響。他以爲基督教會是一體的，人性也是統一的，故教會有對於上帝的義務，人類有對於鄰人的義務。國王因此便有幫助他國干涉異教壓迫正教，和暴君壓迫人民的權利。他這樣一主張，又使那時

英后愛蓮色白和德國信仰新教的國王幫助胡格老派的行動得到學理上的根據。把反抗暴君的權利論中的理論綜合起來，可以得到『自然世界』『自然權利』『政府契約』『主權在民』和『革命』……等原理。他的證明，多靠舊約和羅馬史，雖然不甚確當，雖然仍脫不掉宗教家的鄙陋；但是議論卻很新穎。他這種主張，直到盧梭止，都在政治思想史上佔有正統思想的地位。這是最值得我們注意的地方。

(二) 布卡南

蘇格蘭的新教徒中，對於政治思想有重要貢獻的，就是布卡南 (George Buchanan) 一五八〇—一六一二。他所著的王權論 (On the Sovereign Power among the Scots) 是一五七九年出現的。老格思的著作，在蘇格蘭雖然很有勢力，但是對於政治卻不曾有普通的和有系統的討論。布氏的一生精力，都用在爲當時反對君政論作科學的辨護一件事上。他所討論的中心點，就在區別國王和暴君。

布氏理想中的自然世界，並不是自由平等的黃金世界，祇是無法律無定居的野蠻世界。人類過的是禽獸生活，身家性命都不能安全。最初人民想脫離這樣草昧

的生活，纔有社會和政府的組織。故布氏的自然世界觀和鮑里貝士相近，編者第二章很和孫里嘉不同。人類社會生活的動機，發動於自利的衝動，尤其是發動於自然賦予的社會性。在自然世界中生活，因為沒有法律，所以沒有是非善惡的標準；在人類組織的社會中生活，正義（Justice）便是必不可缺的要素。社會的永遠存在，全靠正義。這個要素維繫，因此，便說國王的職務首在維持正義。

布氏雖然常常和柏拉圖一樣，以良醫來比譬真正的政治家，但是他卻以為人類得經驗的教訓，覺得靠國王來維持正義，總不如靠法律來維持正義。他也和反抗暴君的權利論的著者一樣，把國王放在法律之下。但是他的法律卻是人民的創造品，不是多數聖賢理智的結晶。人民從各階級中舉出代表，由代表組織議會來創造法律；就是法律的解釋權，也不歸國王，祇在獨立裁判官的團體。不但國王沒有法律的解釋權，就連法律的補充權也沒有——如果因為時勢變遷，法律現出缺陷，也不由國王補充。他把國王對於法律的權力減到極小限度，很有點像近代英國式的立憲政治家的主張；可惜他說國王最重要和最困難的事業在維持國家的道德，却很

有點混合政治和道德的弊病。

以上是布氏理想中的國王的概念，此外再看看他所說的暴君。照布氏看來，凡是不由人民同意而得到權力的君主，或是行爲不合乎正義的君主，都可叫做暴君。前一類的暴君，是不受法律保障的，無論任何人都可以反抗他；後一類的暴君，對於人民是要負責違背法律的責任的。因爲法律是正義的注腳，故違背正義，就是違背法律了。他對於聖經上無抵抗的服從的教義，辯論得非常的精巧。他又以爲照聖經上說：凡是惡人都應當絕滅，故他的結論說，就是殺戮暴君，也不爲犯罪。

布氏的君民的關係基礎，也建設在契約上邊。如果有一方面違反契約，他方面便解除服從的義務。凡是暴君總是違反正義，一違反正義，便是毀壞社會的基礎。故暴君便是人民的仇敵，人民對於仇敵，便應該宣戰。戰端一開，不但全體人民可以殺這個仇敵，就是各個人也一個個都可以殺他。布氏把反抗暴君的權利，放在全體人民手中，似乎不及反抗暴君的權利論的著者把反抗暴君的權利放在人民代表手中，較爲確實。倘若全體人民意見不一致，便怎麼樣呢？布氏以爲應該從多數決定。倘



若多數人膽小，或被金錢收買，偏袒國王，又怎麼樣呢？布氏以爲應該聽良好的公民決定。至於良好的公民與不良的公民，到底由什麼標準區別？這個標準如果不能確定，那麼，布氏所有殺戮暴君的理想，恐怕都不能實現了。但是他毫不躊躇的以殺戮暴君爲人民維持法治的最後方法，很可以警戒那時橫行無忌的暴君！

#### (四) 奧色斯

連塞蘭獨立，造成荷蘭共和國，影響於政治思想的地方很多。奧色斯 (Johannes Althusius) 一六五七—一六三八，雖然不是連塞蘭的人，但是他久住在恩敦 (Emden) 那個地方，故很可以做連塞蘭公法學的代表。他的政治類編 (*Politica methodice Digesta, Exemplis Sacris et Profanis illustrata*) 是一六一〇年完成的，書中的議論，大部分是受連塞蘭脫離西班牙時代的政治和宗教觀念的影響。故他這部書可算是那個時代多數思想的總匯。

奧氏的特點，就是：(一) 根據契約原理，以說明社會和政治的組織；(二) 根據聯合主義 (Federalism)，以說明國家的性質；(三) 把主權觀念說得很明白精細；(四)

把主權歸諸全體人民。

反抗暴君的權利論和布卡南等所說的契約都是『政府契約』(Governmental Contract) 奧氏所說的契約，一半是『社會契約』(Social Contract)——就是全體人民互相同意組織起來人爲的社會。但是奧氏和盧梭有大不相同的一點：就是盧梭祇承認一種契約——社會契約；奧氏却承認兩種契約——社會契約和政府契約。奧氏以爲各種社會的生活，都以契約做基礎，他們要互相同意的：(一)是支配社會的重要規則，(二)是爲執行規則而生的命令和服從的關係。所以奧氏的契約計有兩種：一方面是人民與人民相約怎樣組成社會，一方面是人民與元首相約怎樣執行法律。國王是受人民委託的人，國王得到王位，是人民選擇的或承認的。國王答應人民。依。法。律。行。政；人。民。在。這。個。條。件。之。下。服。從。他。的。命。令。關。於。這。一。點。和。反。抗。暴。君。的。權。利。論。完。全。相。同。就。是。國。王。是。受。約。者，人。民。是。主。約。者。人。民。服。從。的。義。務。是。有。條。件。的，君。主。的。責。任。是。無。條。件。的。換。句。話。說：就。是。君。主。要。絕。對。的。遵。守。契。約，如。果。不。遵。守。契。約。的。條。件，人。民。便。解。除。服。從。的。義。務。

奧氏的國家是許多社會的聯合組織國家的單位是由契約結合而成的較小的社會，不是居住境內的個人。他以為人類社會的最普通的情狀就是羣的結合；由簡單的家庭起，經過組合（Corporation），郡縣（Commune），省（Province），直到國家，雜合的程度越高。這許多社會的目的，雖然各有不同，但是他們的特性都是一樣：就是事務的執行以達到所定的目的為條件，而合羣生活的精神，都備具在這個為達到一定目的而結合的契約之中。由許多家族結成各種社會如村落城市之類；再由這各種社會結成許多省；更由許多城和省互相結合，而成一最高的形式，就叫做國家。故奧氏的國家界說是：

國家是一個普通公共的社會，一羣城和省在這個社會之中，聯合他們的領土，團結他們的動作，互相約定建設，維持，和保障這最高權力。

他這種國家觀大概是受中古『國家是許多社會的社會』的學說和連塞蘭省政府的事實的影響。那時連塞蘭的憲典都承認各省和各城有不可轉移的權利。在這樣尊重社會權利的國家之中生活的奧氏，他討論政治組織當然不從上而下，祇

從下而上了。他的政治生活的單位，不在個人，祇在家族，他的國家就是一羣家長聯合而成的團體。他同時又極力的想防止中央政府侵佔各地方和各省的權力。他不但承認家族和省的權利，並且承認家權和省權在國權之先——因為他們都是國家的基礎。可是他同時又承認中央政府的必要，認定中央政府之於全國，猶如精神之於肉體一般。他這種聯合性的國家觀，很可算是近代聯邦國家和最近同業社會主義的聯業國家的先導。

在民族統一的國家之下，主權論當然要發生。奧氏雖然常常批評布丹，可是很得布丹的益處。奧氏把主權看作最高的和超羣的權力，很和布丹相近。他以為凡國內各團體的精神身體的安寧，都由這種權力維持。這種權力祇在人民。他所說的人民，並不是個人，乃是組織國家的各員；並不是那一員是主權者，乃是聚為一團的全體是主權者。所以奧氏的主權在民說，是說主權歸團體（Corporation）所有，並不是說歸團體的人員（Members）所有。至於國王和官吏，祇因他們是主權者的代理人，惟在這種資格上纔可行使權力；說到他們自身，卻受全體人民支配。何以官吏要受

全體人民支配呢。一來，因為人類生來就是自由平等的，所以一個人要在衆人之上行使權力，一定要得到衆人的同意；二來，因為人類結合起來的各種社會，都有一定的目的，官吏是達到一定目的的方法，所以必定要受制裁。因此，便說主權者的權力一定要在全體人民絕不可授予任何個人，或任何個人的團體。就是人民自己也不能讓給別人，或委託別人，因為這是社會結合的要素，祇要有人民就一定要有主權。主權者的人民的意志寄託在法律上，官吏的義務就在服從和執行這些法律。

奧氏把一國的官吏分爲兩種：（一）叫做『長官』（*Elphors*），（二）叫做『元首』（*Chief Magistrate*）。凡城和省的各級官吏職在牽制元首者，都列在長官之類。這些不同的團體或個人，都受有同樣的權力，都是全體人民的代表，並作宣布主權者意志的機關。他們的行爲如有過錯，便由全體人民的議會來行使他們的權力。元首就是國王，他是人民的行政官，職在執行法律以保障人民的利益和安全。他和人民的關係，便是代理人和被代理人的關係，由人民選擇和承認的契約得到行使權力的地位。

奧氏既已把君民的關係放在契約的基礎上邊，由此便生出他的反抗暴君論。凡是違背法律放棄責任的元首，便變作暴君；人民對於這類的暴君，便可解除服從的義務，行使抵抗的權利。反抗暴君權，雖然屬於全體人民，可是祇由「長官」行使；私人對於不法的命令僅能加以消極的反抗，在自然權利被害時僅能自衛。至於長官的議會，乃是主權者人民的代表，有反抗，驅逐，和處決專橫元首的權利和義務。大概奧氏這樣的學說，多半受連塞蘭的特別情形，和連塞蘭與西班牙戰爭的影響。那時自治市的勢力，聯省的結合力，以及脫離西班牙支配的公約，對於奧蘭支系 (House of Orange) 的選擇，——這一類的事實，多半是構成奧氏政治學說的原料。

奧氏的社會組織的目的，計有兩種：一是保護社員精神的安全，一是保護社員身體的安全。政府的職務，就在適合這兩種目的。故第一，政府要管理宗教，禮拜，道德和教育；第二，政府要制定社會行爲的普通規則，用刑罰去執行他。至關於公共幸福的事項，尤其要積極的鼓勵。例如商業，貨幣，權衡度量等，都由政府監督；人民的外患內憂，都由政府保障。奧氏的教會，不是一個獨立的社會，祇完全附在國家之中，教會

的官吏僅僅是國家官吏的一部分。換句話說就是奧氏的基督教共和國並不是一個教會，祇是一個國家，不是在教會下附設幾個政務官，祇是在國家的政務官中設下幾個教務官罷了。奧氏完全是加耳文派，所以和加耳文一樣，主張維持國立教會是政府職務之一種；並且把學校放在國家支配之下，凡道德行爲又都要受國家的檢查。

奧氏既已主張主權在民，所以他的國體祇有一種，因此，便不能不反對古代的國體分類說。但是國體雖然祇有一種，而政體却可以有君主的（Monarchie）和多頭的（Polyarchie）之分。元首是一個人，便是君主政體，元首是一個議會，便是多頭政體。可是奧氏又說絕沒有什麼純粹的君主政體或純粹的多頭政體可以存在；在君主政體之下，常常有各種議會分擔元首的責任；同時在多頭政體之下，爲實地執行起見，又常常把政權集中在個人手中。故他的結論是各種政府都是混合的形式。

### （五）馬尼拉

西班牙到肥立布二世時，獨裁制的根基久已穩固，故那時這國的政治思想值

得我們注意的：僅有馬尼拉 (Juan de Mariana) 一五六三—一五七一 一個人。前面所說的幾個反對君政論家，都是相信新教的，馬尼拉却是相信舊教的。因為當宗教戰爭的時候，凡是信仰或傾向新教的君主，在舊教徒看起來，都是暴君；凡是信仰或傾向舊教的君主，在新教徒看起來，也都是暴君。所以這時的學者，信仰雖然不同，可是反抗暴君的理論，却大致相似。馬尼拉是西班牙的耶私派 (Jesuit)，他的著作有王權與王的教育 (On Kingship and the Education of a King)，是呈獻於西班牙腓立布三世的，於一五九九年出版。在先又著有一大部西班牙史 (History of Spain)，是一五九二年出版的。

馬氏的自然世界觀也和鮑里貝士相同。他以為原始的人類生活和野獸一樣，他們食物的取求，和族類的生殖，都是本能的動作；沒有法律拘束他們，沒有權力支配他們。有天然的巖穴可以居住，有天然的菓品可以充飢，有天然的溪水可供飲料。真乃是欺詐不生，矯偽不作，野心私慾，件件俱無。而且不問什麼東西都歸公用，沒有私產。但是在這種黃金時代，個人內部雖然不生貪慾，可是却免不掉外界的危險。因



爲人類的需要比一切動物都多，同時又不比別的動物有爪牙，可以保護自己和自  
己兒童。爲防禦危險起見，便不得不有團體的組織，便不得不服從能保護他們安甯  
的首領。這就是政治社會所以發生的原因。

最初政府祇由一人統治，大家共同承認一個智識最高的人爲君，凡事由他獨  
裁，沒有什麼法律去拘束他。但是後來君主的賢明和正直，有點靠不住了，人類的壞  
情慾，也隨知識進步而增加了，所以纔加以法律的限制。他以爲法律的繁簡和罪惡  
的多寡成了一個正比例。法律在先很少，很簡單，後來纔越多，越複雜。馬氏第一歡喜  
王政 (Royalty)；民治政體亦認爲甚好。受法律限制的君主政體比什麼政體的壞處  
都少，利益都多。人民因爲有一定目的纔選出君主，自己纔願意的服從他，這種目的  
便是君主權力的標準。故人民對於不受法律限制的暴君，便有反抗的權利。

馬氏承認反抗暴君爲正當行爲的基礎，第一建築在人民主權上，第二建築在  
歷史中所表現的人類常識上。王權是人民授與的；但是人民祇授與君主幾種權力，  
還有比較大一點的權利——如租稅權立法權之類，仍然保留在人民自己手中。換

句話說就是人民在君主之上而且在全世界中，由人民廢戮暴君的事，已經成爲普通的信念，這種普通的信念，真可算是人類精神中的自然之聲。故凡是顛覆國家的君主，都可由人民廢除。至於廢君的程序，非有不得已的情形，以不引起大紛擾爲好。在先人民的議會一定要勸告他改悔，祇有當拒絕勸告時，纔能取極端的手段。人民當議會說話之後，就是私人也可以正當的行使殺戮暴君的權利。如果議會不開會，不說話，那麼，就是一個公民也可以自由殺戮暴君。這一類的話，乃是爲殺亨利三世的人做辯護，那時天主教徒都以爲亨利三世被殺是大快人心的事體，當然要發生這種論調。

馬氏尊重民意機關，實在是十五、六世紀各國剷除貴族勢力的事實之反動。他的民意機關中包括教徒貴族和城市代表三階級在內。這種議會，馬氏稱他爲『國家』和『人民』。國家根本法的制定權和保障權，都放在這個議會。他如徵收租稅，繼承王位，和建立國教等事項，也都由這個議會管理。君主不但在議會所制定的根本法之下，並且要服從神意，甚至於要服從輿論。故馬氏歎惜西班牙議會權力的消

失也。和浩特曼歎惜法蘭西議會權力的消失。一樣都是那時貴族失勢君權集中的時勢的反動。

馬氏生在西班牙武力正盛和肥立布二世干涉外國的時代，所以他所主張的政策，很有點尙武力權謀。他以為戰爭是必不可免的，常備軍也是必要的；要想維持國內的和平，必定要年年有對外的戰爭。他雖然在原則上不承認詐僞爲君主的權利，但是却承認在十分危急時，詐僞也是不可少的。這些主張很和馬克維尼相近。他討論政策時，很可令人注意的，就是討論救貧的問題。他要求頒布救貧法；救貧稅可向各地方徵收，亦可用教會的收入做博施濟衆之用。他因此便反對國家沒收教會的財產。故關於政治道德的議論，馬氏很與前邊所說的幾個新教徒大不相同。

#### (六) 反對君政論的前因和後果

前邊所說的反對君政論，在這個時代的實際政治上雖然沒有什麼影響——沒有牽制住君權集中的趨勢——但是在政治思想上却占有極重要的勢力。自十七世紀到十九世紀差不多每一個政治運動家，或每一個政治思想家，不管他是採

取這派學說的，或反對這派學說的，總沒有一個人可以不知道這派學說。這個學派有他們的幾個信條：就是『自然世界』，『自然權利』，『社會契約』，或『政府契約』，和『主權在民』。這幾個問題後來在歐洲的政治思想史上，竟打了三百年的論戰，直到十九世紀中間，纔漸漸判定勝負。但是自然世界和契約的觀念，並不是十六世紀的特產品，古代希臘羅馬的文學中，早已充滿了這種幻想。凡人類不滿意於當時的人爲制度，便當然要發生他的幻想世界。這種幻想世界，或是超自然的極樂國，或是遠在世外的烏託邦，或是太古之初的混沌世界，都可由幻想者用自己的腦筋自由描寫繪畫出來。在希臘有哲人派的政治契約說，和斯多亞派的自然世界觀；在羅馬有鮑里貝士的原始社會狀況的描寫，有孫里嘉黃金時代的假設；羅馬的斯多亞派法家，又有『人類天賦的權利，一切平等』，『在自然法下，一切人類生而自由』，『奴隸制度違反自然』……一類的話。此外，在猶太的經典之中，早發見契約說的原理；在羅馬的法家之中，又早定下皇帝權力由人民同意而來的信條；到了中古，又有馬獻僚的人民主權說，和鈞士（Nicolaus Ousanus）見本編第二章的人民同意的原理。把這許

多學說俱收並蓄的匯合起來，便造成現在反對君政論派的根本原理。這一類的根本原理，後來經過洛克盧梭等的闡明，和梅因邊沁等的反駁，便各在政治思想史上，互相代替的佔了正統思想的地位。

反對君政論派雖然極力鼓吹主權在民的原理，其實他們所說的人民，祇是政治上的貴族——貴族議會。他們想用政治上的貴族來牽制君主專制的趨勢，和十五世紀宗教的議會運動派（Conciliar Party）想用宗教上的貴族來牽制教王專制的趨勢是完全一樣的那時，加生一般人想把主權放在宗教的總會手中，目的在推翻教王獨裁制；這時反抗暴君的權利論的著者和布卡南一般人想把主權放在階級議會手中，目的也在推翻君主獨裁制。議會運動派想建設起來由高僧組成的政府，來行使主權；反對君政論派想建設起來由貴族組成的政府，來行使主權。所以直林說：『這時的人民主權說大都是反動的，不是革命的。』見政治學史第二卷七十七頁由此可見反對君政論派充其量也不過想把前兩百年中各國君主從封建貴族手中奪去的政權，重行退還出來罷了。在那時，除掉蘇格蘭行使立憲君主制和聯省的連塞蘭行

使貴族共和制外，其餘如法蘭西，西班牙，英格蘭幾個大國，都早已把君主獨裁制的根基建得非常的鞏固。故這一派的議會主權說，和議會運動派的總會主權說同一命運，在當時都不能實現。但是後來的革命運動家沒有一個不拿『人民主權』四個字做宣傳革命的旗幟；甚至於各國革命的結果，却沒有一個能夠逃出他們『議會主權』的主張，由此又可見這一派學說最後的效果。

關於國家和社會的來源這個問題，中古學者和近代學者的解答，有根本不同的一點：就是中古學者多把國家和社會的基礎放在神意一個來源之上；近代學者纔把國家和社會的基礎放在民意一個來源之上。這些反對君政論家，無論他們細枝小節怎樣不同，可是他們大綱却有一個共同之點：就是都承認政權是由民意而來的，絕不是由神意而來的。從前以上帝作國家的主人，故執政者祇要對於上帝負責；現在以人民作國家的主人，故執政者祇要對於人民負責。這樣一來，便把一千多年由上帝隻手支配的世界，收歸人類支配了；便把做上帝代表的執政官，變作替人民服務的公僕了；便把法律的標準，從真理移到民意上來了。我們雖不敢說反對君

政論家一點沒有帝王神權的思想，可是他們都承認君權由人民而來，故凡是專制的暴君，都完全聽人民處罰，却使帝王神權說遭着一大打擊。

但是這幾位反對君政論家皆生在宗教戰爭期中，他們反對暴君的原因，多半由於感情而起的；而且他們的議論也多半是一種幻想，並不是從歷史上或實地經驗上得來的。在這個時期中，有一個出衆的政治思想家，議論多合乎邏輯，一點不受宗教戰爭的影響；他的理論基礎又多根據於人類在歷史上表現出來的經驗；他的學說的影響，一直到現在還能支配不分任何國體的國家；這個大政治思想家就是布丹。

本章參考書：

Baird: History of the Huguenots.

Motley: Rise of the Dutch Republic. 第二編第一章

Figgis: From Gerson to Grotius. 第五節

Dunning: Political Theories. 第二章

歐洲政治思想史 第四編 近代政治思想史

八十三

Armstrong: Political Theory of the Huguenots. 見英國  
史雜誌

## 第六章 布丹

### (一) 布丹的特質

布丹 (Jean Bodin) 一五三〇—一五九六 本是在宗教戰爭的時期中生長的，可是他的思想却不受戰爭空氣的影響。他的著作，頗有哲學的精神，分析精細，理論切當，一點沒有感情的議論。他的國家論 (Six Books Concerning the State) 是一五七六年出版的，目的在拿人類在歷史上表見出來的經驗做討論國家性質和政府形式的問題的根據。他雖然讀過柏拉圖的共和篇，雖然研究過亞里士多德的政治學，但是他的國家觀念却和他兩個人不大一樣。

中古的國家制度和希臘的國家制度及近代的國家制度都不是一樣的。中古的國家，祇是羣 (Group) 的集合，這種集合的唯一的維繫，就在人身的依附和忠順。所以中古的國家基礎祇建築在人身的關係上，並不是建築在法律的關係上的。從皇帝到封建的陪臣皂隸，都全靠這主臣的關係維持，纔能夠結合起來。他們再也不想



不出來君民和主臣之間所服從的法律及習慣與地方政府有什麼關係。要說國家的法律上的最高權是賅括地方人民在內，那便是近代的國家觀念了。布丹的國家觀念，便是幼稚的法蘭西的民族國家的說明，也便是近代國家學與中古國家學的分野。

法國政治的危急，也是醞釀布丹的政治學說的一個原因。他在國家論的第一卷序文中說道：

我想以這個著作來鞏固因為內亂而動搖的法國王權的基礎，來實現關於國家的理想，並想發見適合事實的法則，決定普通政治學的原則。

因為想『鞏固因為內亂而動搖的法國王權的基礎』，所以他的政治哲學就在說明獨裁的君主制有正當的理由。

布丹的政治哲學的基礎是建築在人類歷史的經驗上邊，因此便反對『烏託邦』的國家的空想，說社會和政治的制度是由人類歷史的進化上而來的。這樣一來，便不啻把古代的教義中所說的國家政府的制度是從黃金時代墮落下來武

斷主義，從根本上取消了。但是他雖然注重歷史的事實，却從事實中發見出來政治的真理，不像馬克維尼，一味的崇拜功利。他雖然把道德和政治分開，但是却把正義和道德律看作政治學的根本，不像馬克維尼把道德排斥在政治範圍之外。大概布丹在政治思想史上所以佔一個重要的位置，就是因為他把政治學說的形式和方法，恢復到亞里士多德的原狀，給他一個科學的外形。馬克維尼固然也是朝着這個方面走去，可是他應用歷史的方法，祇不過尋找出來許多政治的技術，並沒有找出國家的學理。到了布丹，便不啻把這個運動完全做成功了。可惜他仍然把上帝看作支配政治生活和政治制度的事實——好在他並沒有詳細說明支配的方式和範圍——這是他仍然脫不盡中古思想的地方。

## (二) 國家的起源和基礎

社會和國家的起源說在歷史上很佔重要地位的，大致可分為二派：在布丹之先，有亞里士多德派所主張的由家庭發源的理想；在布丹之後，有浩布思、洛克、盧梭等所主張的由社會契約而起的理想。布丹是個注重歷史進化的人，當然不承認理

想派的國家是人類由黃金時代墮落下來而發生的制度所以他的國家起源說乃是從亞里士多德的理想到社會契約說的理想的過渡。我們要想明白布丹的國家起源說，必定要先知道布丹的國家的定義。布丹的國家定義：

國家是被最高的權力和真理所支配的一羣家族及家族公共財物的總結  
合體。國家論第一章

大概從梅因(Sir Henry Maine)回溯到亞里士多德，凡是用歷史的方法來研究政治學的人，多認定家族是國家的起源。布丹也是這樣。在他看來，人類各種團體之中，最重要的是家族，就是這一部分人服從那個人的指揮命令；因此，每一個團體便把自然賦與個人的自由侵害了。自然的自由，除掉受永遠存在的上帝權力支配之外，再也不受別種權力的拘束。但是他雖然是說人類之中有這種自然的自由的境况，可是他却沒有完全說明在沒有社會以前這種觀念是怎麼樣。因為布丹祇是注重權力的，不是注重自由的；所以他的政治團體的歷史的起源觀，祇從家族起，並沒有從個人自由的觀念上着想。他的家族便是在家長最高權力支配之下的一羣個人，

妻子奴隸等通同受家長的支配，這就是和自然的自由極端衝突的地方。

布丹似乎也和亞里士多德一樣，把社會的發展的基礎放在人類的社會性上，可是他的國家發展的基礎，却是強力，不是理性，這是和亞氏不同的地方。照他看來，人類發源於一個家族，因為自然的結果，便發生出來許多家族；這許多家族要想保障他們自己不受自然的侵害，便在一一定的地方建設家庭。這許多家族為公共利益起見，必定要在適當的土地之內，結合成羣；別羣家族因為想得到這個地方，又必定要同他們相爭。最初的人類本是一個兇殘劫奪的羣衆，祇因為有神授的社會性，纔能夠合羣生活。由這種社會性的協力的結果，最初由同族的人結合在一塊，後來纔漸漸的連合起異族來了。友誼是越過『自然結合』——家族——的界限，到『人事結合』(Civil Association)——職業團體宗教團體等——的境地的活動原理。人事結合雖然和政治的結合不同，但是總是支持社會生活的必要的團體。大概當布丹的時候，『同業組合』(Guild)『協會』(Corporation)『自治體』(Commune)等的人事結合在社會生活上很佔重要的位置，所以他在家族社會和政治社會中

間，加上這個人事結合的一類團體——這就是布丹國家起源論受當時實際社會影響的地方。

布丹既已說社會的起源是由於社會性的發動，爲什麼又說國家的起源是由於強力呢？因爲他眼中所看見的古代國家，就是歷史上的羅馬的國家，故說國家的成立是由於戰爭而來的。當初這一羣家族和那一羣家族戰爭，戰敗了的就成爲戰勝了的人的奴隸；同時戰勝了的人又服從他們自己擁戴起來的首領的權力。這樣一來，自然的自由便消失了，奴隸制度和政治制度便發生了。因此，便不承認亞里士多德一派的第一個君主是由於人民自由選出那道德出衆的人充任的理想，卻主張最初的元首祇是軍人的領袖，以強力來統治人民的。他這個斷語究竟對不對，那是另一問題；但是用他的話來說，卻把國家的起源從虛渺無根的黃金時代的空想，降到確有事實可靠的歷史事實上來，也可以算作政治學從空想到科學的一點進步。

### (三) 公民的界說

亞里士多德以有參與司法和服官權的人爲公民，布丹卻祇以家長爲公民。因爲布丹的國家是以家族爲原素，並不是以公民爲原素的。家族是先國家而存在的；沒有國家，家族還可以存在，沒有家族，便不能建設成功國家。家長的權力是沒有限制的，但是，一同別的家長共同在一塊做事，便失掉他自己的一部分的自由。家長在這個地位上，便丟開家長的名稱，成爲一個公民。公民是什麼呢？在他說來，便是：

受別人的最高權力限制的一個自由人。

國家論第一卷第六章

除掉這個有自由身分的家長之外，至於奴隸，便沒有做公民的資格。大概布丹的國家之中，除掉附屬的階級之外，祇有兩種人民：一是主權者，一是公民。公民同公民的關係，權利義務各有不同；但是公民同主權者的關係，通同是一樣。就是無論什麼人都一齊站在服從的地位上。

布丹最不承認公民地位權力等一切平等的話；他以爲年齡男女門第都應該要有區別的。在他看起來，貴族是一個很重要的社會和政治的制度；婦女祇適宜於做家內的事務，不適宜於公共的生活；商人有的可以有公民權，但是小商和工匠卻

不能有公民權。大概他以為公民是享受法律上的利益和社會上的特權的階級，必定要依年齡男女門第等區別起來，使貴族有貴族的權利，平民有平民的權利纔對。可是社會階級的全體，要想得到統一的有秩序的國家的生活，也祇有通通都受一個最高權力的支配。服從。主權者。權力是公民權。唯一的。準據，承認一個公共的主權者是國家。唯一的軌範。這是布丹在半封建制度半民族國家之中應該有的理想，也是布丹想把封建制度變成民族國家應該經過的程序。

公民和外國人有什麼區別呢？在布丹看來，公民是服從地方政治權力的，外國人不一定要聽從他所在的地方的君主的命令。公民和外國人受君主的保障也不一樣，公民如果被敵人傷害，或這個公民傷害那個公民，君主皆一定要保護的；至於君主對於外國人，除非請求保護，或被人道感動，便沒有一定要保護他們的義務。但是布丹也覺得社會的統一是非常重要的，因此，便把國家分爲兩種——共和（*Res publica*）和城市（*Civitas*）。他說共和國家的一切公民，雖然他們的情形法律制度種族都彼此不一樣，但是都要服從同一的最高主權。如果一切的公民都有同一的

法律，那麼，便不問他們是散住在村落，城鎮，或都市團體，都不但是一個單一的共和國，並且是一個單一的城市國家。從這個地方可以看出布丹受希臘羅馬和中古國家觀念的影響：希臘的城市國家，羅馬的鄉城合一的國家，及中古在城市發達後的封建國家，都是鑄成布丹共和國家形像的模子。

#### (四) 主權的原理

布丹對於政治學的最大貢獻，便是主權的原理。(The Theory of Sovereignty) 他能够以一個簡單的觀念，影響到後來政治學說上，成爲三百多年正統派學說的中心，這就是他在政治思想史上佔重要地位的一種原因。布丹的主權觀念是什麼呢？且看他說：

主權是在公民和臣民之上的最高的權力，不受法律限制的……我們以爲這個權力必定要是永久的，因爲在公民之上的最高的權力，也可以暫時託付一個人或幾個人，定期一滿，權力馬上就停止了。

國家論第一卷第八章

由此看來，布丹的主權含有兩個重要的性質：一是最高性，一是永久性。因爲這樣，所



以凡有主權的國家可以表現出來兩種情形：就是從裏面看來，一切的政治權力都是從這個主權生出效力，或失去效力；一切人民對於這個主權都一律站在服從的地位。從外面看來，無論同那國發生關係，都是獨立自由，在法理上是不受強制的。照邏輯的結論，這種主權的觀念，當然含有土地的性質在內；換句話說，就是必定要在地球表面的一定的地位上行使了。

布丹又以爲暫時把主權託付於人，這個被託付的人并不能叫做主權者，因爲託付的人終久是可以收回的。譬如物主把自己所有的東西租給別人，物主還是物主，終久還可以收回自己所有的東西。照這樣看來，布丹的主權又含有惟一的不可分的性質在內了。

拿布丹的這個主權的觀念推論起來，對內當然是不承認立憲的君主政體；對外當然是不承認附庸國或朝貢國有真正的國家的性質了。這種『破天荒』的主權觀在他那個時代，尤其是有用的。因爲實行他這個主權說，一方面可以打破羅馬帝國的普遍國家的舊思想，推翻中古教會一尊的舊學說；一方面又可以使封建諸

侯不能夠在他們管轄區域之內行使和國家同樣的最高權力。由此可見布丹的主權觀念，實在是診察當時政治情形對症下藥的神方。

中古的君主除掉神法自然法之外，還要受遺傳下來的習慣法和古代羅馬帝國的制定法的限制。照布丹的主權說推論起來，君主不但不受前人的法律限制，並且還不受自己制定法的限制。且看他說：

人可以受別人的命令，但是沒有人可以命令自己。磅保里士 (Pomponius) 說：如果要受自己意志所決定的制裁，便沒有義務可以存在。這就是表明一個君主隨便怎樣不能受自己的法律命令限制的。照法律家說，教王是不能自己限制自己，最高的君主，或者就是最下級的官吏，或私人，也都不能對於自己發布命令。

國家論 一  
三四頁

照布丹的意思，主權的重要和特別的職務就在制定法律。但是主權者絕不受這種法律的拘束力的限制，因為主權者就是創造法律的人，就是法律的主人。如果要像德國的君主受諸侯的命令約章限制，便不得認為真正的主權者了。

但是主權者對於一切法律都不受限制嗎？這卻不然。就是君主也要同人民一樣，同受神法和自然法的限制。且看他說：

對於神法和自然法，君主和人民一樣的受他們的拘束，故沒有廢止或減少神法和自然法的人能夠逃掉神聖主權的裁判的。我們所說的主權不受法律的拘束力限制，和神法及自然法無關。同上

所以布丹的『主權者就是立法人』這句話，也有一點限制，就是他的立法人，祇是法學家的立法人，不是神學家和道德哲學家的立法人；只是法學家所創的法律的主人，不是神學家和道德哲學家所創的法律的主人。

布丹的國家本是被最高權力和真理兩個要素支配的。國家的名義是神聖的，和盜賊的團體不同的地方在那裏呢？就是因為盜賊團體不是法律的或契約的結合，國家是法律的或契約的結合。所以君主對於人民遵守誓約，並不是因為他已經有了誓約，也不是因為他要受誓約的拘束，祇因為無論何人，都要受正當的契約的拘束。因此便把法律同契約分開，說君主可以不要人民的同意，自己廢止，變更，或再

造法律；對於契約便不能這樣。且看他說：

我們萬不要混合法律和契約。法律是依附國家中有最高權力的人的意志，這個人可用他的法律來拘束人民，但是不能拘束自己。至於君民之間所成立的契約，便有相互的拘束力，所以非由兩方同意，便不能廢掉他……

國家論一

三七

君主不能任意改廢的，除掉契約之外，還有私有財產。他以為君主萬能是對於國家說的，不是對於土地說的。因此，便尊重人民的私有權，說：『主權者如果沒有正當的理由，便不能強奪或給與別人的財產。』他既然極力的保障個人私有權，又加以注重家長權和主權，便不能不反對柏拉圖和莫爾（More）的共產主義。認定共有財產，必難得使權力專一；認定沒有家族，便不能成爲國家；並認定人民服從君主，聽從他的命令，是因爲有上下的定分，如若不然，便要篡奪相仍了。

但是照布丹的主權說推到極端，又怎樣能夠限制主權者的橫暴呢？關於這一層，布丹也是很注意的。他的國家是被真理支配的，他的主權者是受神法和自然法

限制的；在這個基礎之上，便區別出來仁君和暴君。仁君的服從神法和自然法，同人民服從他自己一樣；暴君便蹂躪法律，任意的侵害人民的自由和財產了。但是他這個人和暴君，專由道德的原理區別，不是由法律的原理區別，就是暴君，在法律上仍然是一個主權者。

可是布丹所說的主權者，也不全是受道德的限制，並且還要受法律的限制的。他也說國家之中，有一種根本法是主權者動不得的。這種法律，叫做『塞林法』

(Salic Law)，就是塞林民族(Salians)的傳統的習慣法。塞林民族是法蘭克民族的一種，在下萊茵近北海(North Sea)的地方。這種習慣法是五世紀成立的。第五章五十九節中有『凡塞林土地不能爲婦人所有，土地的一切承繼都歸於男子。』到了十四世紀以後，便引伸起來，凡是婦人，都不能承繼法國的王位，布丹所說的塞林法，就是法國的王位承繼法。這種法律的性質，在布丹看起來，彷彿就是現

在我們所說的憲法，王國的基礎，就在這個法律上建設起來的。且看他說：

君主對於那種與最高權有關係的法律，是不能廢止或改變的，因爲他是同主權連合在一起的；這種法律，就是塞林法，他是我們君主國的基础。國家論一三九頁

照這幾句話看起來，布丹的在法律上萬能的君主似乎要受憲法的限制。

布丹雖然承認由習慣而成的塞林法有憲法的效力，卻不承認習慣有法律的效力。在他看來，主權的第一個重要的職務，就在給與公民一般的或個人的法律，並不要高於他的，或和他平等的，或在他底下的同意。因為如果要高於他的同意，君主便變成臣民了；如果要和他平等的同意，君主的權力便被別人平分去了；如果要在他底下的同意，——人民或議會——君主便沒有最高的權力了。因此，便把法律和習慣看作不一樣。說君主是法律的主人，人民是習慣的主人；法律可以廢除習慣，習慣不能廢除法律。無論是法律，無論是習慣，都要由主權者的權力決定。由此可見布丹的主權者是一切法律的淵源，是一切法律的唯一的淵源；主權者的法律充其量不過是主權者的命令罷了。

### (五) 國家和政府的形式

國家和政府的區別，是近代政治學上最重要的一件事。希臘的國家政府是合在一塊的，就是亞里士多德的政治學，也沒有像現在把國家和政府分得明明白白的。韋羅貝（Willingboughby）雖然說亞里士多德明明把國家和政府兩個觀念分開；但

是我以為這是譯本的差錯，以希臘的政治情狀考究起來，那個時代斷乎不會發生

國家與政府區別的觀念。章羅貝在他的古代政治學史一六七頁上引亞里士多德

regulating of the city, and all the offices of it, particularly those wherein the supreme power is lodged」一句話

來證明他這個地方是說政府的觀念。又引第三篇第一章中說國家是「The Collective

body of the Citizens, sufficient in themselves to all the Purposes of life。」一句話，說這個地方是說國

家的觀念。章羅貝所引的前段是 William Ellis 的譯本，後段彷彿是 B. Jowett 的譯本。B. Jowett

對於前段譯作「A Constitution is the arrangement of magistracies in a state, especially of the highest of all。」

並不用「政府」的名詞。這種譯本似乎比較的可靠些。且夏林在政治學史第二冊第一

二一頁中說「主權、國家、與政府的區別、氣候的勢力、比較幾種觀念都是希臘不大知

道、或完全不知道的。」柏哲士 (Burgess) 在政治學上及比較憲法第一冊第七二頁中知

也說亞里士多德的政體分類是為國家與政府同一的必要。章羅貝的話似乎有點政治

情狀看來，在希臘的時候，斷沒有區別國家與政府同一的必要。章羅貝的話似乎有點政治

任。所以國家和政府的區別，應該算是布丹的發端。且他並認定亞里士多德和別人

的政治學說的最大缺陷，就在國家和政府不分這一點。由此看來，不但主權的原理

是布丹破天荒的學說，就是國家和政府的區別的觀念，也是布丹破天荒的見解。

布丹以最高權力的主體來決定國家的形式，以行使最高權力的組織和方法

來決定政府的形式。國家的形式祇有三種：就是君主國體、貴族國體、民治國體。這種

分類的基礎完全在主權者的人數。主權在一個人手裏，國家便是君主國體；主權在

少數人手裏，國家便是貴族國體；主權在全體公民——多數——手裏，國家便是民治國體。他這樣分類，絕容不着混合國體存在，因為最高權力如果可以分掌在各部分手裏，便是無政府，不是國家了。從前許多政治學家所說的主權分立，其實並不是主權分立，乃是職務的分配。故行政可以由幾部分合掌，主權絕不可使幾部分合掌。當君主把爵位官職給與一定的階級的時候，這個君主的國家便有一個貴族的政府；把爵位官職給與一切階級的時候，這個君主的國家又有一個民治的政府。羅馬共和便是一個貴族政體的民治國體；柏尼克里（Pericles）時候的雅典，便是民治政體的民治國體；至於神聖羅馬帝國，便祇可以算是貴族國體，不能算是君主國體了。

布丹又把君主國體分爲三類：（一）是『專制主義』（Despotism）之君主國，君主便是古代的家長，統治人民如同家長統治奴隸一樣；（二）是皇王的君主國（Royal Monarchy），君主尊重神法和自然法，人民都能夠確享身體和財產的權利；（三）是橫暴的君主國，君主不遵守自然法和萬民法，任意殘害人民。布丹不但以皇王的君主國爲君主國家的理想的模型，並且看作一切國家中的最好的形式。不過因爲他



擁護主權太力，所以就是暴君，如果是合法的主權者，人民都有服從的義務；如果反抗他，便是反抗主權。

布丹也討論到國體好壞的問題，他似乎承認民治的國家，比較貴族的或君主  
的國家都合乎自然些；可是他同時卻說民治的國家有種種壞處。君主的國家固然  
很好，但是說到承繼的問題，卻非常的困難，非常的危險。如果定下長子襲統制，不使  
女人承統，那便是國家中頂好的形式了。貴族的國家是介在兩個極端的國體中間  
的，能够確保道德和財產，似乎也認爲一種好國家。總而言之：君主國權力集中，行政  
不像民治國那樣遲緩，最適宜於危急存亡之秋。且國家要開疆闢土，造成一個大國  
家，使人民享受最大的幸福，更非在君主國不可。

### (六) 國家的變革

布丹的國家變革的議論，雖然是拿亞里士多德的政治學中的議論做模範，但  
是他兩個人的論點卻大不相同。亞里士多德眼見希臘各城市的國體變遷無常，所  
以以完全鞏固做政治組織和活動的理想的目的，並拿這個標準來判斷一切制度

的好壞；布丹希望法蘭西的國家漸漸的發展進步，所以他的政治哲學都被這個由衰滅而發展進步的觀念所支配。在布丹看來，國家的變革是必不可免的，且是人類能力所不能支配的。上帝拿智識思慮給人類，就想使人在革命沒有發生的時候，預先防止革命的原因。人類的力量雖然不能夠擋得住革命，但是可以決定革命發生的情形。國家的革命和滅亡：有的是突然發生的，有的是很亂暴的，有的是慢慢發生的，有的是和利平平的變革的。君主如果能夠應變施政，講究適當的處置的方法，總可以把革命的機曾或情形改變了許多。

在布丹看來，變革本是兩件事。如果最高權力不變，就是法律、宗教，甚至於制度都變遷了，但是祇可以算做變遷 (Alteration)，不能算做革命 (Revolution)；如果最高的權力從君主轉到貴族或人民，或從人民轉到貴族或君主，就是法律、宗教和別的制度還同從前一樣，但卻是革命，不是變遷。各種國體之中，祇有君主的國家不大惹起革命的機曾；其餘如貴族的國家、首領很難得統一、民治的國家、世襲的尊嚴根本破壞，都是最容易發生革命的國家。

布丹的時代，哥白尼(Copernicus)一五四三—一五四三的天文學剛剛發見，地球在宇宙

之中既然不見得怎樣重要，那麼，在地球上佔一小部分的人類更不用說了。所以這時的人，都相信自然和神的勢力，非常的重要，人類的能力不過僅僅的把自然的趨向稍爲修改一點罷了。在布丹看起來，每一個國家，每一個人民，都有一種特別的性質，一切制度都要適應這種特性。造成國家或人民特別性質的勢力，便是物質的環境。他以爲土地氣候與社會政治的關係非常的重要，所以在各種著作之中，都用心用意的解釋。他認定人類的特性因緯度(Latitude)發生種種的區別。北帶的人民體力強壯，南帶人民才智優越；中間的人民體力才智都可以優長，故這種人民最適宜於支配政治，維持正義。自歷史上看來，戰鬥的能力多是從北方來的；哲學和抽象的理論多是從南方來的；政治學和法律學卻是從中間的地方生出來的。因爲經度(Longitude)的差異，也可以發生出來種種的區別。普通可以找出來的就是西方的民族很有北方人的特質，東方的人民也很像南方的人民。再民族的特性也因土地的形狀不同發生差異。故在高山和平原之中的人民的差別，也同在南北緯度人民

的差別一樣。

這種唯物的民性觀，在布丹以後很占勢力，但是卻自布丹開了一個端，以後纔逐漸的進步，得到科學的精神。柏拉圖和亞里士多德從前雖然也論到這一點，但是都沒有精密的討論。可是布丹雖然把物質的環境看作造成人類特性的一個重要的勢力，但是同時也注重政府和法律；雖然他說到星的勢力，但是不像從前的星命學家（Astrologer）迷信命定數。他相信政府和法律的形式可以決定人民的性質。極端的專橫的君主制，可以使強壯的人民變成痿靡不振的人民；民治的國家，可以使被壓迫的人民發展政治的能力。他的結論，是想用物質的勢力來鼓舞政治家的智識，不是用他來麻木政治家的智識。這是布丹一方面看重物質的環境的影響，一方面又不忘掉人爲的制度的影響的地方。

本章參攷書：

Dunning: Political Theories. 第二卷 第三章

Figgis: From Gerson to Grotius. 一四三頁至一四五頁

## 第七章 舊教派的辯護家和法學家

### (一)天主教的改革

自新教徒對於天主教革命之後，北歐各國大部分屬於新教的版圖；可是南歐一帶如意大利，奧大利，西班牙，法蘭西諸國，還正在盡忠於天主教會。不過天主教會的壞處，一經新教徒攻擊之後，早已暴露出來，故雖是盡忠於天主教會的人，到此時也不得不力求改革。脫朗得大會 (The Council of Trent) 一五四五—一五六三，新教徒既不出席，所出席的全是舊教徒，故這個會可算是完全代表天主教的大會。該會所做的事件約分兩種：(一)是關於教義的，(二)是關於訓練的。關於教義方面，完全不同新教調和，凡新教所主張的重要之點，皆認為異端邪說。該會承認教會的傳說和聖經為基督教的根基，並認定聖書的解釋權應該完全屬於教會。凡是天主教都當奉羅馬教會為最高機關，並尊教王為教會法律的最高解釋人，且為主教的當然的首領。至關於訓練方面，把從前貪奢賣官的行為一律革除，並用高級的道德和知識去教

育教會的官吏。又設立許多教會學校(Seminaries)，教育一般牧師。這樣一來，舊教纔能與新教對抗，成爲互相對峙的形勢。

此外還有幾個極重要的教團，不但保全下來南歐一帶的舊教，並且還能牽制新教，使他在北歐一帶完全戰勝。這類教團中最有名的，就是耶穌會(Society of Jesus)。這個會倡始於洛欲拉(Ignatius de Loyola)，一五四九—一五六一。他的會員就是人所共知的耶私派(Jesuits)。洛氏認定世界是上帝與惡魔永久戰爭的世界，爲上帝戰爭，是人生最大的榮幸，因此便自認爲上帝的軍人。故耶穌會對於宗教事業，概以軍人的精神去做，服從首領，冒險耐勞。普通教徒須宣誓三事：曰受苦，曰貞節，曰慈悲；可是耶穌會卻更加一誓：曰服從教皇。該會的宗旨在感化上流社會，尤其注意教育事業，把學校當作信仰的壁壘。天主教在波蘭，南連塞蘭，包海密亞(Bohemia)，匈牙利，愛爾蘭等處能保全勢力，並在印度和中國得到新信徒，都是耶私派的大功。這一派中提倡人民主權和殺戮暴君的學者馬尼拉(Mariana)，前邊已經敘述過了；

本見

## (二) 白拉明和巴克萊

在天主教改革的時候，有一位很能幹和很有勢力的耶私派，叫做白拉明（Barmin），<sup>一五六二—一</sup>他的辯論很引起那時多數人的注意。白氏論到政府的形式，以獨裁的君主制爲最好，至於混合政體，也認爲有相對的功用。原來耶穌會是個階級極嚴的社會，首領猶如專制君主，下面設立各部，每部各有部長。白氏受了這種事實的影響，所以他論到教會的組織，也採用君主制的原理，主張教王享有宗教上的主權。但是白氏學說的最重要的地方，乃在政權與教權的關係。他以為教王對於政治事件，沒有直接的權力可以干涉；凡廢棄君主，制定法律，或廢除法律等事，都不認爲教王的職務。教王格來高十三世因爲他否認教王對於政事的直接干與權，便把他的著作也放在異端之列。

當這個由宗教優勝到政治優勝的時代，有一位在法國居住的王黨巴克萊（William Barclay），極力反對教王全權說。巴氏雖然忠於天主教，却不是耶私派。他一方面反對新教派和耶私派的反抗君政論，一方面又反對耶私派的極端擁護教王

論。他以為人民主權的學說和加耳文派的學說一樣，都很危險。故巴氏的積極的主張就是神權的君政論。那時反抗君政論的勢力很大，誅戮暴君幾乎認為「人民」固有的權利。一六〇五年英國的火藥事件 (Gunpowder Plot)，一六一〇年法國的亨利四世暗殺事件，仇恨耶私派的人多歸咎於這派的學說，馬尼拉的殺戮暴君論，便大被人家反對。巴氏受了這種情形的激刺，故不得不丟開人民主權說，和誅戮暴君說，而承認君主神權說是長治久安的基礎。

### (二) 蘇來

十六世紀可叫做歐洲法理學的黃金時代；西班牙在政治哲學上所貢獻的最重要的禮物，就是一般神學家所討論的法理學。這些法理學家如蘇杜 (Soto)，發斯克 (Vasquez)，韋克陶 (Victoria)，莫林拉 (Molina) ……等，所討論的都是關於正義 (Justice) 權利 (Right) 法律等學理。這時歐洲人和新大陸上的印度人，及與其他被征服的人之間的待遇問題已經發生，所以他們多以基督教國剝奪土人權利或奴隸印度人的問題做辯論的材料。他們的方法和理論，大概多宗奉太摩士 (Thomas



Aquinas) 而承繼『經院學派』的舊說。至於蘇來 (Francis Suarez) 一六四一—一七一他原來是西班牙的耶私派，更可算是經院學派最後的一個有名的代表。他的哲學的精神和方法，都是經院學派的精神和方法；他的主義就是太摩士主義 (Thomism)。凡是太摩士已經弄明白的，蘇來便遵奉他或引用他；凡是太摩士沒有弄得明白或沒有弄得完全的，蘇來便去闡明他或補助他；凡是太摩士有不當的地方，蘇來便極力的辯白，證明他所說的和太摩士不同。

要想知道蘇來的政治思想，必定要研究他的法律和立法者上帝論 (Treatise on Law and God the Legislator)。一六一—一六三蘇來的重要所在，在法理學，不在神學和玄學。他有些地方可算是格老秀士 (Grotius) 和蒲芬道夫 (Samuel Pufendorf) 的先驅。他的法律論的基礎，建築在『凡是有理性和自由意志的動物，所有的關係都由法律決定』一個廣闊的觀念上邊。這些關係可以分爲宗教的倫理的、政治的等類，而這些類在法律自身的性質上卻都有一個統一性。他的法律定義雖然有點變更，可是都緊緊的追隨太摩士的定義。就是法律是適用於一個社會而全然公布

的一種公正的和永久的命令。他很像太摩士和羅馬拉士，特別注意這意志的要素。就是說法律雖然一面是理性的指示，一面是意志的行動；可是意志的行動卻是最緊要的原素。蘇來的法律分類就是太摩士的分類——(一)永久法，(二)自然法，(三)人類法，(四)神聖法。我們最應當注意的：祇有這爲倫理基礎的自然法，和包含政治原則的人類法。

蘇來以爲自然法就是生在人類精神之中的法則，由他可以區別是非善惡。創造主，上帝是他的來源，生物的幸福是他的目的。照他說來，自然法不但是人類理性的指示，並且是上帝的命令。故自然法就是神聖法，他的立法者就是上帝。這種法律是永遠不變的，無論在什麼時候，在什麼地方，對於什麼樣的人，都是一樣的。人類的力量是不能改動他的，人類的法律——不問是市民法 (*Ius civile*)，是萬民法 (*Ius gentium*)，——都沒有能力可以變更自然法的職分。

至於萬民法卻和自然法相反。自然法是道德上必不可缺的；萬民法是因社會上便利的。自然法的命令是從自然演繹而來的；萬民法的命令卻祇是一切人民的

共同決定。前者是自上帝發源而來；後者卻祇是自人類發源而來。不服從前項法律，無論在何時何地，都是錯的；不服從後項法律，祇在自己所處的當時或當地，是錯的。

自然法和萬民法的區別，乃是這時神學派的法理學反對唯理派的法理學最重要的一點。後邊一派很想把這兩種法合而爲一，祇以人類的公共經驗和判斷做道德的基礎。但是在政治思想史上還有更重要的一點：就是這種萬民法的理。想。對。於。正。在。發。達。的。國。際。法。有。個。很。大。的。貢。獻。蘇來所說明的萬民法的內容，很有些地方與國際法原理有關係。他以爲國家雖然是個『完全的』社會，可是卻沒有一個國家可以不同別國交通，能夠獨立自給的。這種需要交通的事實，便是發生國際法的基礎。

蘇來也是主張人類生來就有同樣的自由；但是人類是社會的動物，在社會中生活一定要有管理的權力，故斷定政府的權力是合理的。這種政治的權力應該歸於誰呢？他以爲既不能歸於一個人，也不當歸於幾個人，應該歸於全體社會。在他看來，一個國家不僅僅是無秩序，無物質上統一或道德上統一的一羣人類的總積；乃

是一羣人類，爲公共的政治目的，由意志的行動，或由公共的同意，而建設起來的一個社會的團體。這樣一個社會萬不能沒有普通的管理權，而這樣的管理權亦萬不能不在全體社會。

蘇來的人民主權論很和盧梭的學說相近。這都是受羅馬法律中『一切人類生而自由平等』及『人民是法律淵源』等格言的影響。但是蘇來受羅馬的影響更深，所以他雖然在理論上推尊人民主權說，在實際上卻取消了人民主權說。他爲社會的最高權力是由建設社會的人民之同意而來，但是這種權力亦可由人民同意讓給別人。他以君主政體爲最好的政體，可是君主的權力卻不是由上帝賜予的，祇是由人民同意的。一旦答應把這種權力讓給君主，除掉君主不公平或專制而外，便要無限制的服從。蘇來也和白拉明一樣，不承認教王在宗教範圍外有直接干與政治權；但是爲保障宗教最高的利益起見，卻很注意到間接干與政治權。

蘇來所說的最高立法權，很和布丹的主權說相似；而且他的理想政體便是那時風行一世的君主獨裁制，尤其和布丹相同。他不承認附屬的諸侯和省市等立法

有法律的性質。他又說最高權力不但要受神法和自然法的限制，並且受別種根本原理的限制。這一點亦和布丹相同。他以為人類立法應該要受神法和自然法的限制，如果人定法違反自然的正義，便當然無效。他承認政治的主權是離開信仰或君主的私人關係而獨立的，就是不信教的君主或不道德的君主所定的法律，都應該拘束他的一切人民。所以人民反抗法律的正當基礎不在立法者的性質上，祇在法律的性質上。

此外還有一件事為蘇來那時所不能不注意的，就是租稅問題。在十七世紀初，西班牙已漸漸衰敗下去，他的衰敗原因，大部分因為財政制度不良，英格蘭亦因為租稅問題的爭論漸漸惹起國內的革命。所以關於歲入的立法，便引起許多政治思想家的討論。蘇來以為如果是真正君主政體的國家，徵收租稅的全權便應當全在君主，不必召集議會，由人民同意。

把蘇來的主張總括起來，可以看出他的態度完全是天主教中耶私派的態度。耶私派的主見是想憑藉人民主權的學說來制服君主，使君主受宗教的道德勢力。

支配，並不。在乎。鼓勵。起來。人民的。勢力，使他們。反抗。君主的。專制。政治。

本章參考書：

Dunning: Political Theories. 第二卷 第四章

Figgis: The Divine Right of Kings.

Gooch: English Democratic Ideas, Introduction.

第八章 烏託邦派

(一) 莫爾

『再生時代』希臘的古文學復興，英國的牛津 (Oxford) 大學中柯萊 (Colet) 一般人，便成爲再生時代的思想的代表。他們既已嫌惡『經院學派』的空虛的研究，便不得不別開生面，作古典的研究。柯萊不但是研究古典的一個學者，並且是增加宗教改革和政治改革的氣燄的一個鼓吹家。莫爾 (Sir Thomas More) 一四七八—一五三五

到牛津大學後，結識柯萊一般人，熱心研究希臘拉丁的文學，因此便受了柏拉圖的共和篇，和蒲魯大 (Plutarch) 一四六〇？一的李克格士傳 (Life of Lycurgus)，奧格斯

庭 (St. Augustine) 的神都論等的影響，變成了夢想派的文學家。又因爲當十五世紀的末期，新大陸剛剛發見，人人心中都以爲還有世界外的世界未經人類到過。所以這類烏託邦 (Utopia) 的幻想，常常往來於文學家的頭腦之中。

英國自亨利七世一五〇八—一五一〇亨利八世一五四七—一五五〇相繼即位，放縱奢侈，仇視鄰邦，用人民的脂膏來供給無用的戰費。租稅逐漸增加，勞動階級大受經濟的壓迫，多流離失所，作乞食的生活；貧民因經濟壓迫，流爲盜竊，而盜竊之罪，又類多不問輕重，一概處以死刑。這種社會的情狀，刺激人道主義的宗教家，便不得不發生經濟改革的夢想。這就是莫爾做烏託邦一五一六年出版的一書的動機。

烏託邦的第一編中所描寫的社會狀況：如急於外征，不顧內政的王侯；懶惰放肆的貴族鄉紳；橫暴的畜牧業佔農圃，使窮民人數增加；富豪壟斷，使一般物價騰貴；以及殘酷的刑罰；過重的賦稅——真可算是那時社會的寫真。一到第二編，便別開生面，極力摹寫極樂國中的幸福生活。這個極樂國是一個島國，地形和工程，國王的人物和經濟的政策……等都有點和英國相近。可見得莫爾的心中，不曾忘記了。

英國實際的歷史和現狀。

烏託邦的政治組織是一島分爲五十四都市，都市由家族組成，每三十家每年選出一個族長 (Philarch)。每十個族長之上設一個大族長 (Archphilarch)。國王由族長投票選舉，爲終身官；別的官吏皆以一年爲任期。國王同大族長每三天會議一次，討論國事。此外還有元老會議，關於重大事件便交由國民大會議決。至於烏託邦的職業，除掉農業之外，祇有幾種織布的和土木的手工業。男女職業相同，遇有戰爭，父子夫妻一同從軍。平時全國人民個個勞動；每天每人祇須做工六小時，一切必需品就能够足用。因爲沒有不生產者，和沒有做奢糜無用的生產者，所以物產敷用，絕沒有貧困的窮人。大概莫爾受了當時貧富不均的現狀刺激，所以說除掉烏託邦以外，都不能算是真正的國家，不過是各人各謀自己的私利。因此便說現在所有的國家，都不過是一羣富人在國家名稱之下，結黨營私罷了。這就是他所以認定私有財產爲萬惡根源的原因；也就是他所以離開當時實際社會夢想世外桃源的原因。故我們對於烏託邦一書，與其把他看作理想世界，幸福世界的模型，倒不如把他看



作實際社會罪惡社會的照妖鏡

莫爾生在十五世紀末期，正是柏拉圖的共和篇復活的時代，故他的烏託邦有許多地方受了柏氏的影響。這兩部書中都主張財產公有，婦女解放。柏氏和莫爾對於財產的態度各有不同。柏氏抱的是禁欲主義，莫爾卻帶點快樂主義。柏氏共產主義的原因在道德，想使治國階級護國階級人人無私；莫爾共產主義的原因在經濟，想打破當時貧富不均的實際社會。柏氏看見希臘的國家敗壞在自私自利的政客手中，所以想取消私有財產權；莫爾看見英國的土地盡被資本家奪去，把農田佔作牧場，所以主張財產公有。柏氏不想使上層階級做工，祇想使他們免去財產家室之累；莫爾卻想使全國人民自食其力，故要使個個人自勤手足。

莫爾的共產主義，又和近代的社會主義不同。近代的社會主義主張生產工具公有，莫爾卻主張生產品公有。近代的社會主義不想斷絕華麗的生活，祇想使人人同享華麗的生活；莫爾卻提倡樸素，把經濟的生活弄得簡單，農業而外，祇許經營幾種必要的工商業。但是如果拿柏拉圖和莫爾相比較，那麼，莫爾的共產主義注重物

產的公平分配，注重人人平均勞動，似離乎近代的社會主義不遠了。

莫爾對於婦女的態度有幾點和柏氏相同：都主張婦女的解放，都主張婦女可以與男子做同等的工作。烏託邦中婦女可以做官，可以從軍，這是與共和篇相同的。不過烏託邦中沒有公妻制度，祇行一夫一妻制度。

總而言之，莫爾的著作像柏拉圖，莫爾的精神卻不像柏拉圖。故與其說莫爾是柏拉圖式的共產主義之孫，不如說莫爾是近代烏託邦派的社會主義之祖。

## (二) 康盤尼拉

在莫爾之後，有一位歸納哲學的祖宗倍根 (Francis Bacon) 一五六六一著了

一本新樂土 (New Atlantis) 年一六二九出版的說明他理想的共和國。倍根想把古代思想根

本推翻，從新創造科學美術和人類一切知識。他以為祇要丟開古代的思想，世界和社會便可以別開生面。故與其說倍根是社會改造家，不如說他是思想改造家。與其說他的新樂土是理想的社會，不如說他是理想的大學。與倍根同時的有一位康盤

尼拉 (Thomas Campanella) 一五六八一著一本日都論 (City of the Sun) 說明他理

想中的光明世界。康氏是意大利人，自幼就進了杜密尼克教會 (Dominican Order)，但是他有自由而且熱心求知識的嗜好。他和倍根一樣，說『自然』 (Nature) 的研究，必須由自己直接下手，不能從書籍下手。他說祇信仰古人，不去自由研究，便是盲目的崇拜偶像。故康氏的意思是，想改造一切科學，使他順應自然。康氏的知識上的精神完全是再生時代的精神，和他所進的教會的普通精神完全不一樣。

康氏在日都論中貢獻出來社會主義的國家觀。這種國家完全受知識的支配，統治者就是哲學家。從這一點上看來，可算是柏拉圖共和篇的理想復活。日都的統治者是一個牧師，叫做『Hoh』就是哲學的意思。凡政權教權以及一切事業都是由他管理，他是一國中的最高權力。他的底下有同等權力的三公——力 (Power)、智 (Wisdom)、愛 (Love)——輔助他做事。『力』管理關於宣戰媾和武術軍備軍官兵士等事；『智』統治關於科學美術教育等事；『愛』管理關於人種改良等事。統治者得這三個輔弼，管理一切事項。除掉這些官吏之外，還有兩個議會：一是官吏組織的，一是由全體人民組織的。立法和任命官吏等權，屬於第一種議會；和戰問題的議定等權，

## 屬於第二種議會。

日都中一切財產是公有的，由官吏的權力分配。凡美術，榮譽，快樂都是公共的，沒有人可以獨占一件東西。他以為排除一切『私愛』(Self-love)，然後所贖下的便祇有公愛——就是愛國家。祇使人民謀國家的幸福，不使他們私自謀自己的幸福。生兒子為的是綿延種族，不是為着個人的快樂。至於衣服飲食，都是全國同樣的，公共的；並且沒有家庭制度，沒有婚姻制度。

照這樣看起來，康氏社會組織的理想是雜合柏拉圖的理想和中世紀教士的理想(Monkish ideas)而成的；康氏政治組織的觀念，就是普遍的教王獨裁制的觀念。以哲學家為帝王，不分政教，都受他一個人支配。日都中的萬事都由知識管理，祇憑知識分階級，此外卻一切平等。故這種政治組織，就是康氏政教統一的理想的說明。他這種社會組織的方案，多半是抄襲柏拉圖和莫爾的計畫。康氏絕對承認無家庭制度，無私人所有權的制度，都和柏氏一樣；不過柏氏是上層階級共產，康氏卻是社會共產罷了。柏氏想使治國護國兩階級大公無私的替國家做事，所以想先除去

爲自私自利的根源的私有財產制；康氏想使人人愛國，所以也想先除去爲私愛的根源的私有財產制。市民的食料雖因階級的功績定下區別，可是卻都是公共的生活，在公共的桌上吃飯。這種公共生活的樣式，也是從柏氏思想中得來的。再柏氏的理想國中共分三個階級；康氏的階級區分雖然和柏氏不同，但是也認定一個三級制。但是康氏的理想國是『哲學』的世界，故日都中完全受知識的支配；柏氏的理想國是『正義』的世界，故共和篇中首先掃除自私自利的禍根。所以康氏柏氏的共產主義的原因都不在經濟，這又是他二人和莫爾不同的地方。

從歷史上看來，這一類烏託邦派在實際政治上和實際社會上並沒有發生什麼影響，這就是人家所以看不起這一派的原因。但是據我想來，這一派的思想也是時勢的產兒；雖然在歷史上不發生什麼直接的影響，可是他的間接的影響卻很小。因爲他們不滿意於當時痛苦的社會，所以纔描寫出來他們的理想社會；理想社會描寫得越發動人聽聞，人類對於理想社會的羨慕心越切。既然羨慕理想社會，便不得不痛恨現在的社會；既然痛恨現在的社會，所以在消極方面，便自然要想推翻

現在社會，在積極方面，便自然要想實地建設起來理想社會。此後如赫林吞（Harrington）的奧西拉共和國（The Commonwealth of Oceana）一六五六年第一次出版的如克貝（Cabet）的伊加尼亞航海記（Voyage to Icaria）一八三九年出版的都是用小說家的筆調，繪畫出來理想社會的狀況。自克貝、歐文（Owen）、福利埃（Fourier）一般烏託邦的社會主義派出來，便更進一步，想在實際社會之外，建設他們的理想社會。他們失敗後，科學的社會主義派又更進一步，就在實際社會之中，創造他們的理想社會。所以我們一追求近代社會主義的來源，便不得不推莫爾為烏託邦派社會主義之祖。

本章參考書：

Dunning: Political Theories. 第二卷第四章及第六章

Barker: Greek Political Theory. 最後的附錄

Bonar: Philosophy and Political Economy. 第一編

高橋誠一郎——經濟學史研究 一七五頁至一四三頁

第九章 格老秀斯

## (一) 格氏的畧傳

格老秀斯 (Hugo Grotius)

在荷蘭叫做 Hugo de Groot.

於一五八三年生在荷蘭的貴族家庭。

自小受了優良的教育，故幼年時代就有神童之稱。八歲時就以會做拉丁詩見稱於時；十四歲入大學，凡算學，哲學，法理學等皆一律精熟。因為他研究古書，所以稱為古典學家。因為他在十七歲時就充當律師，並做一篇很有名的海上自由論 (The Freedom of the Sea)，辯護自己國家的海上權利，反抗葡萄牙壓迫他國貿易的橫暴主張；此外又有許多關於公法的研究，所以又享受法理學家的大名。又因為他研究歷史，所以又得了歷史家的頭銜。

到了一六一三年，格氏更在詩人，古典學家，法理學家，歷史家等頭銜之上，加上一個政治家的頭銜。格氏當三十三歲時，便做西佛來蘭 (West Friesland) 和荷蘭的重要行政官吏 (Grand Pensionary)。他因為擔任外交上的使命到英格蘭，遇見有名的學者克梭包 (Isaac Casaubon)，克氏說：『我何幸而與這樣大人物格老秀斯相遇。他是一位奇異的人物！我當沒有見過他以前就知道他；但是未見過他的面未聽

過他的話的人，總不能十分感覺到他的神才的超絕。』從這幾句話中可以看出格氏是何等奇異的人物。

那時荷蘭國內紛爭的事件很多，神學上有 Gomarists 和 Arminians 兩派的紛爭；政治上和經濟上有新商業的貴族 以 John of Olden-Barneveldt 爲首領 和農業工業的階級 得 Maurice of Nassau

的幫 的衝突。格氏因爲和奧敦巴連 (Olden-Barneveldt) 有友誼的關係和官職的關係，故奧敦巴連受死刑後，格氏也被株連，於一六一九年受永遠監禁的懲罰。格氏收監後，不久就逃到法國去，受路易十三世的保護。在法國時重行過他學者的生活，到一六二五年，他的名著戰和的法律 (The Law of War and Peace) 告成。後來年俸停止，窮得不堪，因被瑞典女王的歡迎，於一六三四年到了瑞典，被瑞典任爲駐法公使。重到巴黎後，做了九年的公使，到他死的前一年 一六四四年 纔解職。格氏死在一六四五年。

格氏還有一本書叫做 De Jure Praedae，是他在一六〇四年做成的，當時因爲沒有印行，所以沒有人知道。一直到一八六八年，這種舊稿本纔在海牙 (The



Hague) 一個書店中發見。從這本書中可以看出戰和的法律的全部計畫，在他二十一歲時已經決定了。不過前著簡略，後著詳細；前著範圍縮小，後著範圍擴大罷了。這種差別，也是他二十年來讀書經驗深思博考的當然結果。

## (二) 格氏的時代

我看見現在奉行基督教的各國，戰爭的放肆，雖在野蠻國亦認為可恥的。祇要有所藉口，就開始戰爭，或者一點理由都沒有，就開始戰爭；戰端一開，便把神法、人類法、一齊丟開，好像人人都有肆行無忌觸犯一切罪惡的權利。這是格氏戰和的法律的導言，也就是他不得不做戰和的法律的原因。我們要想知道格氏著作的價值，不可不看看格氏以前和當時各國戰爭的情形。

希伯來人和鄰邦開戰，一點不受那時所認為合理的人類法則拘束。他們以為自己對於一切鄰邦肆行殘殺的權力，搶劫焚殺，無所不為。除掉使被征服者做奴隸一個例外，無論男女老少是一概不使生存的。因為這樣，所以摩西法中常常勸人家不要兇殘；後來竟從這種野蠻情狀之下，得到一點尊重條約和公使的光明。

希臘時代，已經種下人道的根芽，可是戰時的暴亂和殘殺也不能全免。羅馬當共和時代，常常和各國戰爭，也照常輕視人道的要求。可是到了帝政時期，許多被征服的國中，已經發生一種含有國際法特性的萬民法。參看第五二章到了十一二世紀，教會的職務便在制止中世紀戰時的凶殘，例如『上帝的休戰』(Truce of God)，就是想阻止人家在許多聖節期中的戰爭。不幸在宗教戰爭期中，新舊兩教互相仇敵，說：『天主教和異教不能言和，猶如光明和黑暗之不能並見。』所以直到一六二九年，還有人說：天主教和異教中間的所立的條約，應該根本無效。故宗教戰爭期中，撲滅異教的殘忍，各國情形都大致一樣。

從再生時代到十七世紀，人道主義雖然盛行，國際交涉雖然發達，但是戰爭的手段仍然是卑劣不堪。馬克維尼在君道論中居然以陰謀詭詐作外交的方法。參看本編

第三 這時把那用毒藥刀劍的暗殺，看作幫助戰爭的妙策；如加塞恩 (Catherine de Medicis)，肥立布二世 (Philip II)，奧發 (Alva)，亞德來 (Des Adrets)，特來 (Tilly)，瓦倫斯坦 (Wallenstein) 諸人，就是支配這個時代的馬克維尼主義的化身。

德國的『三十年戰爭』(Thirty Years' War) 一六四八—一六四八—一更發見許多兇殘

的情狀，那時雙方的將領大概都允許兵士的蠻橫。宗教的教師，在未被殺害以前，用種種方法去分解他的肢體；教堂都被那些非戰鬥員和避難者的血染遍；婦女橫被淫殺；小兒就當他們父母的眼前砍碎；把非戰鬥員的手足釘在教堂的門上；把全家入通同捆在一塊焚化。德國全體人民的三分之二被殺；全國村莊六分之五被毀；巴來庭 (Palatinate) 有一村在兩年之中搶掠過二十八次；色克森 (Saxony) 遍地祇見虎狼的足迹，在北部總有三分之一的土地無人耕種，商業都落到法國和荷蘭人的手中。——這是何等景象！格氏受了這樣慘無人理的戰禍，怎能不擡出一個人類普遍的理性，做最高法庭，把這種殘忍的暴亂的世界，收在仁愛的有秩序的天理之下，教他聽受普遍的理性制裁呢！

在古代羅馬的世界帝國和中古初期的封建制度之下，都沒有發生外交關係的餘地。那時雖然也有公使，談判，條約；但是公使祇是爲特別目的臨時派遣的，並沒有長期的外交代表，和專門辦理外交的階級。到了十五世紀，意大利各城市國家之

間，交涉漸多，纔漸漸的發生外交的階級。至衛西肥尼亞（Westphalia）條約成立，

四八

外交上纔承認獨立的主權國間一律平等的原理。自此以後，纔有由外交家和

公使會議制成的國際公法。三十年戰爭的結果，兇殘橫暴的情形，激動一般思想家，注意到戰時保護非戰鬥員的方法：例如疾病傷廢者的待遇，姦淫婦女的禁止。由此可見國際法是這時萬不可少的東西，時勢需要國際法，故國際法便不得不產生了。格氏生在這個時代，所以乘着時勢的需要，發明這樣有系統的國際法的根本原理。

### （二）格氏的前驅

格氏的思想有兩個重要的來源：一是『自然法』（*ius naturae*），一是『萬民法』（*ius gentium*）。天主教的法學家對於自然法和萬民法已經有很進步的討論。

參看本編  
第九章

這一派學說的要義完全和格氏一樣，範圍和細目都大致相同。他們多以

中古的神學家為模範，總脫不掉經院學派的範圍。不過這時的思想家都不滿意經院學派的學說，所以這一派的法學家不能引起人家的注意。這時的思想界的中心轉移到新教主義和人道主義上邊，格氏所以成功，就因為他的思想是融合這兩派。

的精華而成的。新教派所討論的自然法的原理，多根據米蘭克東，他們以爲自然法的基礎是理性，由十誡中上帝的訓諭指示出來的。凡人類正當生活的實際的規律，都包括在自然法之內，自然法的原理，便是社會道德的淵源。自然法在他們手中得到法典的形式，界說很能明確，和他們法律的普通觀念幾乎一致。文克拉（Winkler）的著作是從米蘭克東到格氏的過渡，他列舉許多自然法中所包含的原理，並承認他是人類自然權利的基礎。文克拉所列舉的二十一條就是尊重神聖的法則，人類的親愛和自重的法則，家庭的法則，社會道德的法則，政治道德中的愛國，承認自由平等，……等法則。他把道德上和法律上權利混合在一塊，便成爲後來自然法說的標準，和後兩百年革命運動家的信條。

新教派的法學家也和舊教派一樣，都把自然法和萬民法分開。文克拉以爲自然權利是永久的，是不可變更的；就是上帝自己也不能改變他。至於萬民法，却是人類創造的，不是上帝創造的。在人類本沒有萬民法的需要，祇在自然法下生活便夠了；後來有家族種族的區分，必定要有一種法律來支配家族間和種族間的相互

關係，纔發生這種萬民法。故萬民法的目的就在保障自然法，維持自然法。凡各國戰爭中的實例和原理，都是在這個基礎上建設起來的。所以文克拉所說的萬民法，並不是各國共用的私法的通則，乃是管理國際關係的公法的通則。

此外還有幾部關於國際關係的著作。因為當十五世紀末期，十六世紀初期，國際交涉逐漸增多，在這種情形之下，當然有擴張法理學範圍的需要。因此便打破古代法理學的界限，發生一羣國際的法理學家。這時西班牙的法學者亞葉拉 (Balthazar Ayala) 死於一五四八年 做了一本 *De Jure et Officiis Belli* 討論戰爭問題；德國法學家布魯恩 (Conrad Brunus) 一五四八年出版的 做了一本 *De Legationibus* 權利義務。比這兩位更有名的，就是意大利的法理學教授根特利 (Albericus Gentilis) 在一五八三年做成一部 *De Legationibus*，在一五八九年又做成一部 *De Jure Belli*。這些人固然都是格氏的前驅，可是格氏的成就却在他們之上。

格氏的戰和的法律共分三卷：第一卷討論戰爭的正當與否，由此以定公戰私戰的區別，並順便討論主權的性質。第二卷討論戰爭發生的原因，造成戰爭機會的

人權物權的性質，由物權而來的義務，契約所保障的權利，以及條約的勢力和解釋。第三卷討論『什麼是合法的戰爭』的問題，並想使戰爭者服從一定的法則。現在且把他影響於政治思想的重要學說分爲三類——自然法，國際法，國家和主權——依次說明他。

#### (四)自然法

格氏關於自然法的見解沒有一處跳出前人的範圍，可是他的特長，就在能把前人的理想拿來實地應用。他雖然不曾極力發揮自然法的理論，但是他的道德學說和政治學說却很能適應那個黑暗時代的要求。他把人類的社會性和理性看作自然法的淵源，拿這自然法做一切行爲的準則，自然可以把暴亂兇殘的世界，變作和平慈愛的世界。

格氏也追隨亞里士多德把法律分爲兩種：一是自然法，一是任意法——就是制定法。前者以理性爲特質，後者以意志爲特質。他以為自然法是人類理性的出產品，不是由什麼意志而來的。所以格氏的自然法與其說是法律，不如說是『天理』。

且看他說：

自然法。是。真。正。理。性。的。命。令，是。一。切。行。爲。的。善。惡。的。指。示。

由此可見凡行爲合乎這個標準就是對的，不然就是錯的；凡是對的行爲都是理性所許的，錯的行爲都是理性所禁的。自然法是絕對不變的，就是上帝自己也不能變更他。再看他說：

自然法。這。樣。確。定，就。是。上。帝。自。己。也。不。能。變。更。他。因。爲。神。力。雖。然。偉。大，但。是。還。有。許。多。事。是。他。所。不。能。干。涉。的；如。果。神。力。可。以。變。動。自。然。法，那。麼，我。們。的。話。便。自。相。矛。盾，祇。是。空。話，毫。無。一。點。意。義。了。上。帝。自。己。不。能。使。二。加。二。不。爲。四；所。以。也。不。能。把。理。性。上。認。爲。惡。的。變。成。不。惡。的。……所以就是上帝自己也不得不

受自然法的支配。

章第一卷第一節

格氏把自然法推尊到這個地步，由此可以看出他救世的苦心。但是自然法的效力，却不是由無上的威權而來的，却不是挾着何種威權強制人類服從他；祇因爲人類生來就有理性，理性之中就有自然法存在，故凡是有理性的人類都自然而



的要受自然法的支配。由此可見格氏所說的自然法含着真理的意味多，含着法律的意味少了。且凡是人類都有理性，更可見得這種法則是根由人類固有的和公有的本性而來，並不是某一民族獨有的特權。

格氏自己雖然崇奉基督教，但是却把自然法和默示 (Revelation) 分開，說自然法獨立於神意之外，所以他的倫理哲學實際上和柏拉圖斯多亞派謝雪廬相近。他的目的想在正義的基礎之上建設一種新科學；可是他的正義基礎不是從因時因地而異的利益上邊找出來的，是從永久的普遍的不可變易的人性上邊找出來的。格氏也和亞里士多德一樣，認定『人類是政治的或社會的動物。』且看他說：

人類雖然也是動物，但是他是非常的動物，他和動物的差別比動物與動物的差別更大；有許多行為是人類特有的：這就是人類和別的動物不同的明證。人類的特性是需要社會——就是需要和他的同類交通，不僅需要交通，並且需要和平合理的共同生活。所以『一切動物生來就祇求自己的利益』

這句話是不能適用於人類的。

導言 第六節

格氏以爲人類生來就含有社會性，並且通達爲社會生活唯一工具的言語，這都是和別種動物不同的地方。人類有特別的天賦，就是理性，這種理性就是法律的淵源。他因此便和謝雪廬一樣，反對嘉里德士（Carnades）的功利的法律觀。參看第二編第

三章第 且看他說：

嘉里德士和別人都說：『功利是正義和權利的母，真正說起來，是不對的。因爲自然法的母是引導人類需要社會生活的人性。國內法（Civil Law）的母是由契約而生的義務；因爲契約的效力是從自然法而來的，故自然法可以說是國內法的祖母。』導言第

由此看來，人類的理性乃是一切法律的淵源，功利祇能做自然法的補助，祇能作國內法成立的機會。故遵守法律是人性自然表現，並不爲着什麼利益。利益人類創造社會，維持社會，都是由本性而來的自然動作。有利無利還在第二層。格氏既然主張理性的法律觀，便不得不反對功利的法律觀，這種論調是他當然有的結果。

格氏戰和的法律的目的，不在盡量討論自然法的意義，祇想說明自然法對於

戰爭的目的。方法和結果的關係。換句話說：就是不大注意自然法的理論，祇注意自然法的應用。他在應用方面，很有些地方討論到社會倫理和政治倫理的重要問題。例如他說：戰爭在自衛的原則之下，是適合自然法的。第一卷第二章及第二卷第一章他定下範圍，人民對於主權者戰爭，在一定範圍以內是合理的。第四章他最後更設下契約的義務的大原則。第二卷第十一章他在自然法的基礎之上，找出社會倫理和政治倫理的原則，就拿這個原則作爲人類一切行爲的標準。就是戰爭的行爲，如果遵守這個原則，自然也合乎天理合乎人道了。自然法既已是從人類理性而來的，那麼，遵守他便是率性而行，違反他便是反乎人性了。

### (五) 國際法

格氏也同羅馬法家及蘇來一樣，把『自然法』(ius naturae)和『萬民法』(ius gentium)分開；以爲自然法是從自然的理性發生的，萬民法是從共同的契約發生的。但是在格氏以前的學者所說的『萬民法』雖然也含有國際法的性質，可是大部分是『公用於一切國家或許多國家的法律。』(The Law Common to All or

Many Nations) 格氏所說的『萬民法』卻是『管理國際關係的法律』(The Law Governing the Intercourse between Nations) 故從前可叫做萬民法，此後便可叫做『國際法』。

羅馬早年所用的萬民法，祇作爲私法看待，還沒有看作公法。那時所說的萬民法，祇是通行於未取得羅馬市民資格的民族之間的財產契約婚姻等……關係的習慣。到了帝政時代，許多民族都變成羅馬的市民，法律便由複雜化爲簡單，所以萬民法與自然法在理論上很難得分開。那時如格士(Gains)一派人都把自然法同萬民法看作一樣。參看第二編第五章第一節但是中古的歐洲，人民和制度非常的複雜，因此便有恢復萬民法的原始意義的必要，故一般學者又多承認萬民法爲法律的一種。可是這時所說的萬民法，卻不是關於私權的法律，祇適用於社會的關係——尤其是獨立的政治社會的關係——不適用於個人的關係。中古的國際關係事實上多半是戰爭的關係，故萬民法便變成戰時國際關係的大原則。西班牙的法學家，在十六世紀，多根據從前的見解，討論這個問題。蘇來所說的萬民法便有許多地方和國際法

原理相合。七章本編第三節到格氏出來，又更進一步，把從前所說的萬民法，變成專管國際關係的國際法。

格氏把國際法放在制定法的種類之中；他以爲國際之間，可以共同制定法律，因爲戰爭和法律完全是兩件事。大概那時就是知識階級，也都不承認戰爭和法律是可以同時並存的。格氏的目的，就是想打破『國際間除掉戰爭以外沒有法律』的謬論。國際法是什麼呢？就是一切國家，或者多數國家所合意採用的一種法則。個人和個人之間，想圖謀全體的幸福，因而制定國內法；國家和國家之間，想圖謀全體的幸福，因而制定國際法。個人如果祇顧目前的私利，而不尊重國內法，便破壞了永久的和子孫的利益；故不遵守自然法和國際法的國民，便破壞將來和平的保障。但是利益並不是法律的淵源，遵守法律就是一點利益都沒有，也是應該的，因爲法律祇是人性的表現。由此可見格氏也把國際法的最後的淵源放在人類社會生活的自然衝動上邊來了。就是說全體人類，或者至少大部分人類，祇要建設起來社會，便不能不有普通法則發生。

格氏以爲天然的理性是自然法的淵源，共同契約是國際法的淵源；因此，便以人性爲自然法的標準，以各國的通行的實例爲國際法的標準。格氏的好處就在作這種區別，可是他的缺點也在這種區別上邊。在我們看起來，法則的合理究竟不過是學者的判斷罷了；各國實用的慣例，他的統一性和普遍性並不是自行發見的。故凡是建爲國際法的慣例，必定是經過公法家的選擇，而認爲值得遵守和仿效的慣例。就在格氏自己看起來，也不是每一個慣例都可以成爲真正法律的。故自然法和國際法的界限，後來逐漸打消，他們的唯一基礎都不過是建築在公法學家的意見上罷了。因爲那時的戰爭，沒有法律的限制，往往兇殘橫暴，無法無天，所以格氏纔承認國際法的存在。國際法既是格氏一般人鼓吹起來的法則，那麼，自然不是自行發見的法則了。

格氏並不把一切戰爭都看作不正當；如果爲和平而戰，爲生命財產而戰，他都認爲正當的戰爭。因爲人人生來都有自衛權，所以兵士到了非殺人不能自衛的時候，就是殺人也不爲犯罪。大概格氏的目的並不痛恨戰爭，祇痛恨毫無理由的戰爭；

並不想拿無抵抗主義來消滅戰禍，祇想拿抵抗主義來制止戰禍。歸綵一句話，他並不是不要戰爭，祇是不要不合法的戰爭。

格氏的自然法和國際法的區別，也有許多牽強附會的地方。例如他說：因債務而捕獲人民，並不違反自然法；但是他這個結論不是建設在理性的基礎之上，祇建設在希臘和別國的慣例的基礎之上。毒殺敵人是自然法許可的，是國際法禁止的，或者至少也是善良的國家的法律禁止的。又說：沒有人是『自然』為奴隸的，——這個『自然』就是在人為之先，或在原始的自然狀況之下，——但是由契約而造成奴隸，或由犯罪而罰為奴隸，都是完全適合自然法的。可是在戰時把俘虜罰作奴隸，又列在國際法的範圍，這就是以做奴隸來代替死刑。格氏以為這也不是普遍的慣例，至於基督教徒，便不把基督教徒的俘虜罰作奴隸，回教徒也不把回教徒的俘虜罰作奴隸。由此可見格氏所用的『法』字是包括現在的『法律』和『道德』兩個名詞在一塊的，因此便生出許多不明白不確定的弊病。

### (六) 國家和主權的見解

格氏一方面把國家的基礎放在天理和人性之上，說國家不是上帝手造的，祇是一個自然發生的制度；一方面又把國家的基礎放在契約之上，說國家是由人民自由同意而成的。一方面說主權在民，一方面又說主權是時時可以讓給一個君主或一個階級。他把理性說和契約說雜合在一塊，故認定人類對於社會生活的自然衝動，和因自利而設定的契約，都是政治的淵源。由此可見格氏當初雖然是亞里士多德派，可是後來一方面受了羅馬法理學的影響，一方面又被他當時流行的思想所同化，故又成爲契約說派。他把社會和國家分開，大概他的意思也許說社會是人性的產物，國家是契約的產物。

格氏雖然常常的說社會的生活是人類的『自然』情狀，可是又常常的承認在未有政治以前的『自然世界』的理想爲邏輯的概念和歷史的事實。自然世界祇受純粹的自然法支配，在自然法上所有的各人自己的權利都由各人自己執行；因爲『公共法庭不是自然的制度，祇是人類的創造。』

見戰和的法律第一卷第三章第一節

在自然

世界之中，人人都有保持正義的權利，可是到了人爲的社會，爲保全公共的安寧計，



這種權利便要受主權者的法令的支配。這種人爲的社會是怎樣組織起來的呢？他以爲：

原始的人類不是由上帝的命令。祇是他們從經驗上知道孤立的家庭不能抵抗強暴，因而一致同意的結合起來。市民的社會由此生出政府權力。

卷第一

#### 章四

這就是承認契約爲政治社會——國家——成立的淵源。格氏雖然不像反對君政論派及浩布思、洛克、盧梭等把契約看作國家成立的唯一的淵源——雖然他的學說不以契約說爲中心；但是從他這一段話看來，他却明明白白的可算是契約說派。

格氏關於政府的學說祇有這一點，至關於政府的組織和行政的政策等問題，他都沒有詳細的討論。他關於主權的原理很有許多的獨見，不過和布丹、蘇來的觀察點不同罷了。格氏的主權定義是：

凡行爲不受別人的意志或法律支配的權力就叫做主權。

由此看來，主權便是最高的和不受限制的政治權力了。格氏所說的『政治權力』

(Potestas civilis) 就是『統治一國的道德的能力』(Moral faculty of governing a state) 一切職權都是在這種權力之下的。這樣的最高權力，就廣義說，本為社會全體即國家所有，至於狹義的主權，却在被人民的法律或習慣所公認的一個人或許多人手中。格氏很反對主權在民的學說，他以為人民如當君主濫用權力的時候，得保有懲罰君主的權力，便要發生許多弊害。所以他主張人民全體得依他們自己的行為，把他們的權力讓給一個人或許多人。所有例如康巴里人(Campanians) 為保全民族生存，請受羅馬的支配，便是人民把政權讓人的實例。古來有許多國家都合法的戰爭而取得政權。由此看來，政權也和土地所有權奴隸所有權一樣，可以依一定的條件讓給別人。

反對君政論派說：『政府的唯一目的在人民的福利，君主的唯一義務在護衛人民，』因此便說人民比君主重要；格氏却反對人民優先於君主的主張。他以為君臣的分位，最初固然是由任意的契約成立的，但是一經成立之後，人民方面便發生永久服從君主的关系；猶如妻和夫當初固然是由任意的契約結成夫妻的分位，但

是契約一經成立，妻對於夫便祇得永久的服從。由此看來，君主不必永久的服從人民的意志；君民的關係當初雖然由於任意的契約，後來便成爲強制的服從了。君主不是單爲人民的福利而存在的，有許多政府是以治者和被治者的共同利益爲目的而存在的。例如人民爲免除危害起見，而服從別的強有力的君主，使雙方都有利益，便是一個好例。他因此便說：

有許多的政府以被治者的福利爲目的，如海簫（Hesiod），謝雪廬（Cicero）等說國王是爲正義而設立的，這些話我也並不否認。但是不必因此便說人民在國王之上；因爲保護者通常是爲被保護者而存在的，可是保護者却在被保護者之上行使權力。有人說保護者對於被保護者不能稱職，便可以罷免他，所以國王也應該如此。我們並不以這話爲然。因爲保護者之上更有優越者存在，但是政府之上不能再有優越者存在。故我們不得不以一個君主或

團體爲止……第一卷第一章第八節

格氏不但反對人民在君主之上的學說，並且反對君民相互服從的學說——

就是君主統治正當，人民便服從君主；不然，君主便服從人民。他以為有許多學者承認當君主不正當行使權力時，人民可以不服從，可以支配君主；但是不服從的權利，並不包含政府的強制權力或權利在內。大概自格氏看來，人民對於政府的形體有自由選擇的權利，但是既已選定了君主政體或貴族政體之後，職務便完全終了，絕沒有什麼革命的權利。關於這一點，格氏很同浩布思相近：就是他們的契約祇在政治社會初成立時得用一次，過此以往，便沒有再定契約的權利了。

格氏不常把人民當作自由人看待，多把人民當作奴隸看待；不常把國家看作民意結合的表現，多把國家看作武力征服的成績。他時常把他從羅馬和希伯來的法律中所看見的奴隸與主人的關係，拿來作為人民與君主的關係的比喻。他又常從羅馬征服別國而得到政權的實例中，看出政權就是一種『收益權』(Usufruct)，可以永久的作為財產所有權享受。凡君主由自身的財產養兵，因而取得新領土和新人民，這些新領土和新人民便不屬於國民，祇為君主私人所有。有時君主不但可以以把人民全體當作私有財產權享受，並且可以把這種所有權轉讓別人。把政權看

作貨物，可由君主自由買賣餽贈，純粹是『普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣』的『世襲國』(Patrimonial State)的觀念。好在他還把『人身自由』(私權)和『政治自由』(公權)分開，說個人祇能享有人身自由權，不能享有政治自由權。故當政權轉移的時候，並不是人民的轉移，祇是統治人民的權力的轉移，人民的身體自由並不因此消滅。

格氏的主權說頗不及布丹和奧色斯的主權說的周密。他一方面說主權最高，一方面又承認要受宣誓的限制；一方面說主權唯一不可分，一方面又說可以分有。他以為家長對於家人宣誓，不妨害家長的最高權，夫和妻定下結婚的契約，不消失夫的最高權；故斷定君主就是對於人民宣誓，也不妨害君主的最高權。但是他同時又說：

這樣宣誓以後，主權在一定限度內要受限制，這也是我所承認的。就是主權者或負有做某種行為的義務，或負有不行使某種權力的限制。如果違反前者，有行為的義務而不行為，便是不正當的行為。如果違反後者，無行為的權

照這一段話看來，無論他怎樣解釋，總是和最高無限的主權說相衝突的。再他以爲羅馬的帝權是單一的，但是東羅馬的治者可以享有一部分，西羅馬的治者也可以享有一部分；或者甚至於分爲三部分。有時人民選出君主，自己却保留一部分權力，祇把其餘的權力讓給君主。這樣兩頭的主權，就是他善辯，說在事實上沒有什麼不便利，但在邏輯上總不能說是不相矛盾。

(七) 格氏學說的價值

賈林說：格氏的戰和的法律祇建設起來。政治學的下部基礎，沒有建設起來。政治學的上面構造。關於政治的方策，不及馬克維尼討論的精細；關於政府的組織，不及布丹分析的確當。他的方法仍然是經院學派的方法；他所引證的材料，又多半是羅馬史上和經典上的舊材料。不過在格氏以前或同時的思想家，眼光多集中在國內，祇把自然法的原理應用到個人和政府或個人和個人的關係上邊；格氏却眼光集中在國外，把私人間或君臣間互相關係的權利義務觀念應用到國家和國家的

關係上邊。因爲從十五世紀到格氏時代，民族國家各自獨立，國與國之間，沒有一個共同遵守的規則。從前宗教統一的基礎早已破壞，就是共同遵奉基督教的國家，也分成新舊兩教。國際之間既然沒有公共承認的法律存在，所以也沒有公共承認的權利義務存在。故百年戰爭和三十年戰爭，演出許多毫無人道的慘劇。格氏適應時代的需要，便把公用於一切國家或許多國家的萬民法，變成管理國際關係的國際法。在國家與國家中間，發見出來受普遍自然和普遍理性所支配的公共權利與公共義務。這便是格氏在政治思想史上的一大貢獻。

格氏的時代，本是人類的弱點極端暴露的時代。因爲普遍帝國的觀念破壞，因爲宗教內部分裂，因爲民族國家對抗，便把一元的中古世界變成多元的世界；便把人類的『理性』隱藏起來，極力發揚人類的惡性；便把統治萬國萬世的永久不變的自然法丟開，使民族與民族之間沒有共同承認的真理。要想醫治這種橫暴兇殘的世界，當然不能不擡出『自然法』爲對症下藥的醫方。他打破因時因地而異的功利主義的法律觀，建設起來天然統一的理性主義的法律觀，便不啻把兇橫殘忍

的獸性的世界，變成大同博愛的理性的世界。故格氏真可算是近代合理主義的哲學和自然法學的先驅。

關於主權的理論，雖然不及布丹，關於君主政體的主張，雖然有許多地方很摧殘民治的思想；而且把政權看得和私權一樣，說他可以買賣轉移，生出許多混雜的弊病。但是他是擁護君權的政論家，故他這種世襲國的政權論，也很有些地方可以做那從封建制度到君主政體的進步中的一大幫助。

格氏的自然世界觀和政治社會的契約發生說，都和反對君政派取同一的步驟。這種契約說本就是後來人民主權說的大本營。故格氏的學說雖然一方面助長君主獨裁制，可是一方面又幫助限制政府論的主張。因為他把政府的基礎放在人民同意和契約之上，無論他怎樣擴張君主的權力，但是事實上却不啻為主張民權的學者張目。不過格氏的契約說雖然是盧梭的先驅，但是盧梭却大不滿意於格氏的奴隸說。因為盧梭訴願於民衆，格氏却訴願於思想家。故盧梭的學說可造成革命流血的恐怖時代，格氏的學說却可造成尊重人道的國際關係。



## 本章參考書

White: Seven Great Statesmen. 五五頁至一一〇頁

Hill: The Work and Influence of Hugo Grotius. 即英譯本『戰和的法律的導論』

Dunning: Political Theories. 第二卷第五章

Figgis: From Gerson to Grotius. 第七章

Holland: Studies in International Law.

## 第十章 英國詹姆士一世以前的政治思想

### (一) 英國憲政的特性

英國憲政的演進，程序非常的明瞭，自老爾曼征服之後，(一)建設強固的君主權力，抵抗封建時代分裂的趨勢；(二)議會發達，聯合貴族教徒的勢力，牽住政府專制的趨勢；(三)三級議會成立，掌有賦稅和立法的大權；(四)司法獨立，得保障人民一切權利。自『大憲章』(Magna Carta)發布後，五年一便從君主政體變成貴族政體。大憲章總計自約翰(John)自一一九九年到一二一六年，在王位上，到亨利三世(Henry III)自一二一六年

愛德渥一世 (Edward I) 自一〇七二年至一二一五年在位。一時代，歷次改變的結果，包

括的原理如下：

(一) 政府以世襲的君主爲元首，行使有限制的權力，而且負有召集和諮詢『巴力門』(Parliament) 的義務。

(二) 非由巴力門的議決，不得徵收任何租稅，或制定、廢止、修改任何法律。

(三) 不經過合法的審判，不得拘留或懲罰人民，和損害人民的財產或自由。

(四) 由陪審官審判。

(五) 正義或權利不得賣却否認或遲延。

但是大憲章並沒有建設起來新權利，大部分祇是完成舊有的習慣和法律。換句話說，不過把從前人民所有的權利和特權用憲法把他們保障起來罷了。英國的憲法大部分是不成文法；就是成文法也多散在不同的法律之中，並不像別國把憲法編在一塊；而且每次改革都是和平漸進的，不像別國陡然發生激烈的革命。因此，便有人說：『英國的憲法是生長的，不是製造的。』如同謝雪廬說：『羅馬制度不是

一個人的智慧計畫出來的，不是一個人的勤勞創造起來的，乃是積累多少時代的智慧，多少時代的精力產生出來的』一樣。參看第二編第三章第二節

照這樣看來，英國的憲政發展和羅馬有許多地方相同。羅馬的制度祇是實際政治經驗的結果，並不是受任何學說的影響，由人力突然建設起來的。英國的憲政也祇是實際政治經驗的產兒，並不是學理的產兒。而且英國更和羅馬相同的，就是公法私法的發展在先，政治學說和法理學說發生在後。故這兩國的政治制度，不但不是學理的產兒，並且還是學理的產母。尤其奇怪的，是批評或解釋這兩國制度的學理，先發生於外國，後發生於本國。例如從羅馬政制中找出學理的人，在先有希臘人鮑里貝士，在後纔有羅馬人謝雪廬；從英國政制中找出學理的人，在先有法國的孟德斯鳩（*Montesquieu*），在後纔有本國的白克（*Burke*）。參看夏林政治學史第一卷第六章第一節

但是英國當這個時代，政治學說雖然不甚發達，『守法主義』（*Legalism*）却很盛行。那時亨利二世自一八一九年在王位和愛德渥一世已經建設起來司法的制度，一般解釋法律家便乘時而起。如格蘭維（*Glanvil*）、連格（*Richard Nigell*）和布來

克東 (Bracton) 諸人，都是最先敘述英國法律的實施和程序的。格蘭維利布來克東都說：國王不服從人民，却常常服從法律。到了十五世紀亨利六世自一四二一年到一四六一年在王位時代，有位福特斯鳩 (Sir John Fortescue)，一三七九—一四七六？著有許多討論英國法律的論著。在福氏的論著之中，纔找出許多含有哲學精神的表示，並把大陸上的法制和政制的理論，輸到英國來了。福氏之外，如十二世紀的塞里斯伯的約翰 (John of Salisbury)，見第三編第三章第三節十四世紀的奧鏗 (William of Ockham)，見第三編第六章和韋克立夫 (John Wyclif)，見本編第二章幾個人，都因別種關係，敘述過了，現在且單敘述福特斯鳩一個人。

## (二) 福特斯鳩

福氏在逃亡之後，做有一部名著，叫做英國法律的優越 (De Laudibus Legum

Angliae)

大概是一四七〇年做的

此外更有一篇自然法性論 (On the Nature of the Law of

Nature) 和英倫的統治論 (On the Governance of England)

都包含許多政治的哲

理在內。福氏的哲學都從太摩士阿奎拉而來，故總脫不掉經院學派的常套。他的法

律定義和分類本想替太摩士辯護，可是越辯越不明瞭，祇有關於法律哲學的議論倒很確當。他以為自然法是一切生物的普通法典，是由上帝指示的，和完全的正義合為一體。一切人世間事，在習慣法和摩西法沒有成立之先，都由自然法指導。自然世界是在政府成立以前，故承認政府的終極權力祇可由那行於自然世界的自然法說明。『王權是在自然法下發源的，』故這種最高權力——就是主權——不是人類制定法的產兒，祇是人類制定法的產母。

從福氏政體分類的見解中，可以看得出他的思想的目的。他把太摩士的『皇王的統治』(Royal rule)和『政治的統治』(Political rule)合在一塊，建成第三種政體，認為這是最值得稱讚的政體。這種混合的政體，就是希伯來和古代羅馬國家的特性。在英國政體上尤其可以證明，因為英國的國王祇有得到三級議會的同意，纔可以制定法律，徵收租稅；法官更是依法審判，不為國王的命令所轉移。福氏各種論著都讚美這種政體的優越，並從各種觀察點上證明優點的所在。他以為獨裁的或皇王的君主制(Absolute or regal monarchy)祇由強者的武力和強暴建設

起來的，強者的命令，久而久之便成爲人民的習慣法；政治的君主制（Political monarchy）是由人民同意建設起來的，人民爲社會的統一，建立起來王權，故皇王在位一定要依法統治。這種皇王的和政治的合一的政體，造成絕對無限的王權，和依法統治的國家，故有可常可變的功能。

英國的政府，在福氏看來，就是皇王的和政治的政府，國王的權力受法律的限制。比方羅馬君主的意志，就是法律的唯一原素，可是英國君主的意志，却祇是法律的一個原素，並且是附屬的原素。因爲英國的慣例法是由多年習慣醞釀而成，至於法典，又是得『巴力門』同意而制定的。福氏更從英法兩國農民的實際生活上觀察，證明法國農民的貧窮愁苦，和英國農民的富裕快樂；他的話雖然不見得十分確實，可是他把政治哲學的基礎放在實際的觀察上邊，這種方法却是很正當的。他以爲英國因爲行皇王的和政治的合一政體，因爲有最有用的法律，故生出人民富裕快樂的結果。英國的政治制度所保障起來的利益，在福氏看來，有許多種：就是不得主人許可，無論何人，不得侵入公民的家宅；不得物主同意，無人能夠取得別人的財

產，不得『巴力門』的許諾，不得徵收租稅補助金和別種擔負，不得制定法律；非由正式的法庭，或非依國法，不得審判人民；非依國法，不得危害人民的生命財產或自由。福氏所說的這些利益，就是英國革命後民權的目錄。

### (三) 浩克爾

當福特斯鳩讚美英國的法治之後，英國的政治已漸從約克(York)王朝自一四六一

四八五年起到一變到透德(Tudor)王朝自一四八五年起的專制主義。透德王朝自亨利

七世自一四八五年起到愛蓮色白自一五五八年止，剛剛佔完一個十六世

紀。這十六世紀的英國政治思想，就是以『無抵抗的服從』為信條，英國人這時都以為為國家的安全和利益計，全靠着一個專制的君主。所以這時英國的政治思想非常的統一，除掉極力發揮『無抵抗的服從』的學說外，再沒有別種思想能够盛行。莫爾的烏託邦主義祇是一個例外，所以在前邊已經特別敘述過了。見本編第八章現在單敘述浩克爾(Richard Hooker)一五六〇〇一個人。

浩克爾生在愛蓮色白的時代，那時宗教戰爭的影響已經漸漸的波及英國來

了。愛蓮色白對於法國胡格老派戰爭，政策上彰明較著的幫助新教；可是英國的內部却固守國教會的監督制度，故含有長老主義的清教徒（Puritans）因此便攻擊她自相矛盾。擁護國教會的人對於清教徒的攻擊作種種的辯駁，浩克爾的教會政制的法律論（The Laws of Ecclesiastical Policy）便是這一類辯駁中的名著。浩氏的著作是一五九四年出版的，在英國文學中可算是第一部理論的大著。該著中的理論與政治思想最有關係的：（一）是政治社會的基礎和起源，（二）是法律的性質和種類。

### 一、政治社會的基礎和起源

浩氏社會和政府的基礎和起源論幾乎與反對君政論派一致。就是把社會或國家的基礎放在人民或被治者的契約之上。他以為就是一家族之中，也免不掉爭鬪，至於多數家族分立，那麼，嫉妬，競爭，不和，暴亂，更是自然有的事體。要想免除由各家族的獨立而生的不正義及慘禍，除掉建設同意的組織，以保障和平安外，便沒有別的方法。因此便以契約為社會或國家成立的基礎；貴族賢人和有德者雖然有



統治隸屬者的自然權利，但是爲證明自然支配權起見，爲治者和被治者之間的和諧起見，必定要得被治者的同意。由此看來，浩氏的自然世界並不是和平安全的黃金時代，祇到社會或國家成立之後，纔成爲和平安全的世界。他這種自然世界觀可算是浩布思的前驅。

浩氏有些地方很受亞里士多德的影響。他以爲人類生活不是獨力所能滿足的，爲補救單獨生活的不足和不完全，纔想方設法的和他人協力合作。因此，便以人類社會性作政治結合的起源。他說：政治社會有兩個基礎：（一）是人人都有需要社會的生活和彼此協力的自然傾向；（二）是人類羣集生活的結合方式都有明示的或默認的一致的秩序。後者可稱爲關於公安的法律，乃是政治社會的精髓。因此，便認定法律是結合社會各部的工具，是促進關於公共幸福的必要活動的動機。故法律如果不能限制人類邪惡的行爲，及妨害爲社會生活目的的公共幸福的行爲，便不能叫做真正的法律。這就是浩氏的功利主義的法律觀。浩氏不像希臘的哲學家不注重物質的生活，祇注重精神的生活。他不但把物質生活和精神生活看得一樣。

的。重。要。並。且。還。以。物。質。生。活。作。精。神。生。活。的。基。礎。且。看。他。說：

神的王國固然是我們想達到的根本目的；但是無生命便不能過正義的  
生。活。生。命。不。完。全。便。不。能。過。道。德。的。生。活。故。我。們。想。盡。力。除。去。的。第。一。障。礙。就。是  
貧。困。和。生。活。資。料。的。缺。乏。X 第一卷 (4)

浩氏這種見解，就是管子『倉廩實則知禮節，衣食足則知榮辱』的見解；大概也是  
自莫爾以來，注重經濟改造的英國思想家當然有的見解。

## 二、法律的性質和種類

凡是英國的學者沒有不稱英國為法律統治的國家，沒有不說法律是共同生  
活的軌範，是彼此權利義務的界限。浩氏也是這樣，他說人類最初由君主統治，後來  
從經驗上覺悟到由君主專制的意志統治，乃是所以陷一切人類到不幸地步的禍  
根，纔改變方針，而受法律的統治。這種論調是英國人當然有的論調；但是浩氏却有  
許多地方受了大陸上反對君政論派的影響。他把法律分成兩種：一是自然法，一是  
制定法。制定法能夠有一般的拘束力，就因為是得到人民同意的。所以他說法律的

強制力不是由立法者而來的，還有使法律生出法律的效力的別種淵源，——就是由神或人民的同意而來的。法律的制定權屬於政治社會的全體，若有人不依神的委任或被治者的同意而制定有一般拘束力的法律，便是不法的暴君。

浩氏不但說同意是法律發生強制力的原因，並且認定原始的契約使法律有拘束永久的效力。他以爲政治社會在五百年以前的行爲，對於現在同一的社會還有效力。因爲團體是不死的，所以凡經過社會承認過一次的法律，祇要不取消這種承認，便有永久的效力。浩氏生長在習慣法佔勢力的英國，對於祖先遺傳下來的法律，當然有這樣尊重的態度。

但是浩氏的法律還有兩種的分類：一是『混合法』，一是『純粹制定法』。前者是把從來人類理性所遵守的義務，用法律明白規定起來；後者是規定人類未會有的新義務。因爲人類有時不遵守理性而趨向邪惡，故有明定法律拘束他們的必要。浩氏所說的『混合法』大概與理性法並沒有性質上的差別，祇有實用上的差別。混合法就是爲補充理性的實際拘束力而設的。至於『純粹制定法』乃是爲

適宜或利益而設的，必得有法律的規定，纔能發生強制力，故純粹制定法是以便利爲特質的。例如禁止多妻和亂婚等規定，是混合法；關於土地財產的繼承法，是純粹制定法。

浩氏不但尊重國內法，並且還尊重『萬民法』。他以爲人類天然不能獨立，故要有社會的生活，由言語的介紹，得和別人相交，於是組成社會或國家，得到生活上的滿足。但是蘇克拉底說：『我是世界的市民，』可見得人類更當超越國內的交際，以謀全人類的親交。因爲人類具有由一神而來的天性，故應該有超越國界的親交。所以一個人不得以個人的理由，去侵害國家的法律；一個國家的法律或命令也不得破壞萬民法。因爲一國沒有蔑視全世界共同合意的事體的理由。

浩氏自己本是擁護當時現行制度的一個人，他承認五百年前的法律有效，便是明證。不過他的理論的根據都在那時革命派的學說上；他雖然未明說主權在民，但是却說立法權屬於政治社會的全體，可見得他對於當時民治主義的思想已經很表同情了。他是英國倡社會契約說的最早的一個人，浩布思的社會契約說，多少

總受了他的一點影響。

#### (四) 詹姆士一世

英國當透德王朝的時代，國家的生存競爭越加激烈，故自亨利八世自一五〇九年到一〇

五十四年在王位

以來，已經把教王和教會所喪失的權力，一齊集中在君主手中。這時人民

爲免除外患起見，當然要承認透德王朝的專制主義，以爲除掉强有力的君主獨裁制外，再沒有保障英國的好方法。但是自從打破西班牙的『無敵艦隊』(The Invincible Armada) 一五八八年而後，專制主義已經變成廢物；且因透德王朝的政策的结果，

把政權漸漸從貴族轉移到鄉村紳士和商業階級的手中。宗教改革的個人主義的潛勢力已經埋伏了許多年；清教徒又以爲獨裁制和宗教自由相衝突。假使詹姆士一世 (James I) 自一六〇三年到一六二五年在王位，是個聰明人，便應該引導人民向憲政主義方面走去，可惜他仍然發揚他的『國王神權說』，結果惹起憲政派和宗教派兩方面的反對。

詹姆士的政治思想，大部分是從他早年的經驗得來的。他的父親法蘭謝二世

〔Francis II〕被殺，他的母親梅麗（Queen Mary）被逐去位；他自己當幼年時繼承蘇格蘭的王位，自一五六七年起，那時候叫做詹姆士六世無權無勢，又不勝憤懣。而且長老教派輕視政權，主張人民有支配國王的權力。老格思又說：『沒有誓約可以拘束人民服從或維持那反對上帝的暴君。』布卡南（Buchanan）是他的教師，大倡反對暴君的議論，主張主權由人民而來。參看本編第五章第三節從他幼年的觀察和屈辱中發洩出來，當然要有『無主教無國王』（No Bishop, No King）的格言。

詹姆士當沒有做英格蘭君主之前，就做了一篇自由君主制的真正法律（The True Law of Free Monarchy），一五九八年出版的這是有系統的政治論文。他以為君主由神權（Divine right）統治，人民沒有權力可以反抗他，因此，便從聖經中，蘇格蘭的法律中，和自然法中，找出他的議論的證據。他說：君主注意人民，如同頭腦注意身體。一個慈愛的父親，總在兒輩的幸福中得到快樂。故國王在人民之上，在法律之上，祇能服從上帝和自己的良心。善良的君主一切行為都依據法律；但不是被法律限制，祇是他對於人民的善意。國王是每一個人的主人，對於各個人民都有生死的權力。蘇

格蘭的國王是法律的制定者，一切法律都在他的底下。他所說的『自由君主制』就是一個君主主要怎樣做便怎樣做的政體。

詹姆斯不但說人民不能反抗公正的君主，就連那不義的君主也是上帝爲懲罰人民罪惡使他來統治的，反對他就是教他放棄上帝委託的責任。至於君主卽位的宣誓，也不能限制君主的行爲，因爲沒有人有審判君主違約與否的權力。假使由人民審判，那麼，便是人民自己做自己訴訟事件的審判官了。在詹姆斯以爲國王祇對於上帝負責，故祇有上帝可以決定君主的違約與否的權利。他於一六〇九年對國會演說，說『國王可以正當的叫做神，因爲他所行使的神權和上帝一樣，上帝有自由生殺予奪的權力，不對於何人負責。國王也是這樣，要怎樣做便怎樣做，除掉對於上帝負責而外，並不對於任何人民負責。』他又於一九一〇年說：『君主制的國家是地球上最高的東西；因爲這些國王不但是地球上的上帝的代理人，就是上帝自己也都稱他們爲神。』他於一六一六年在星院(Star Chamber)中演說，又說道：『說上帝什麼事能做，便是無神，便是不敬；所以人民要說國王什麼事可做，或

說國王可做這個，不可做那個，也便是大逆，便是褻慢。『凡是十六世紀反對君政論派所採取的根本原則，幾乎沒有一個不被詹姆斯推翻的。』

本章參考書。

Figgis: *Divine Right of Kings*. 第四卷 第五兩章

Gardiner: *History of England*.

Gooch: *English Democratic Ideas*. 七二頁

Gooch: *Political Thought from Bacon to Halifax*. 第一章

Creasy: *History of the English Constitution*.

Dunning: *Political Theories*. 第二卷 第六章

第十一章 英國共和時代的政治思想

(一) 清教徒的革命

十六世紀是神學紛爭的時代，十七世紀是政治紛爭的時代，可是政治的紛爭，卻是由教徒的派別而起的。英國自愛蓮色白到斯透爾 (Stuart) 王朝的時代，清教



徒很佔勢力。清教派中的『脫離國教派』(Separatists)或『獨立教派』(Independents)和『長老教派』(Presbyterians)都是和國教會勢不兩立。長老教派的主張大部分就是加耳文和格老思的學說；至於獨立教派，卻發揮許多關於信仰自由的新學理。獨立教派富有自由的精神，主張把宗教的權力放在教會的全體。他們以為教會的精神，就在把那抱共同信仰的個人，自由聯合起來，成爲一個團體；聖經的解釋由個人良心判斷；並且不承認國教制度。所以獨立教派就是英國宗教改革的激進派。

英國內亂也可算是新舊教派的戰爭，『圓頭黨』(Roundheads)屬於清教派，『騎士黨』(Cavaliers)贊助國立教會的聖公會(Episcopal Church)內亂

到一六四九年的結果，清教徒大得勝利，把查理士一世(Charles I) 自一六二五年到一六四九年在王位一處

死。不久，便由衆議院議決廢止王位，說：『國王對於人民的自由安寧和公益是無用的，麻煩的，和危險的；』並廢止貴族院，說：『貴族院對於英國人民是無用的，危險的；』因此，便建設起來一個自由國家，叫做『共和國』(The Commonwealth)維持共和

全仗着一般武人，而武人之中，如克林威爾（Cromwell）一六五九—一六五九等，都是獨立教派。當王黨軍隊潰敗時，尼微拉派（Levellers）在共和軍中勢力尤其大。尼微拉派雖不是社會黨，或共產黨，卻是英國最早的激烈派，在獨立教派中，又最激烈，他們的學說的基礎，已經從英國的國法上轉移到自然法上來了。他們所說的『自然權利』（Natural rights）包括生命權，自由權，財產權，言論思想的自由權，和政治的平等權在內。清教派的激進黨尤其以平等做學說的中心，他們主張普通選舉權，就是以平等做根據。這一派以為人生而自由平等，他們服從政府是由他們自己同意，故代議士由人民選舉，就是由人民同意。政府必定要依法律做事，法律必定要是各個人民的意志。這種意志不由個人自行發表，便由代議士代替人民發表。尼微拉派由這種民治的思想，更進到社會主義的思想的範圍，主張財產平等與選舉權平等。都是各個人的自然權利。因此，便惹起克林威爾的反對，使尼微拉派的計畫在軍事議會中不能實現。激進派所主張的自然權利，並不像從前的民治思想家認為歸團體或議會所有，祇認為歸各個人民所有。在尼微拉派的許多宣言之中，可以看出自然權

利的個人化，此後的思想便從古代民權的觀念變到近代的人權的觀念了。克林威爾一方面恐怕激烈派主義實現，一方面恐怕普通選舉不利於獨立教派，所以竟改變制度，建立起來『攝政政治』(Protectorate)。由克林威爾攝政的軍人政府，自然不能容納政治學說，故共和時代的武人階級，對於政治思想沒有什麼重大的貢獻。

## (二)密爾東

有系統的反對君政論，十六世紀已經發見於歐洲大陸上，可是英國直到現在，纔有密爾東(John Milton)一六〇八—一六七四出來，發表他有系統的反對君政論。英國從前的政治思想，多以大憲章和慣例法(Common Law)做議論的根據；密氏卻以自然法做議論的根據，着眼在『天生的權利』(Birth right)。故密氏的政治思想，多半發源於歐洲大陸上，布卡南(Buchanan)等的學說，就是密氏的思想的淵源。結果，密氏的政治思想也不僅在英倫三島上發生影響，並且在大陸上發生影響。

詹姆斯一世的國王神權說，引起以議會為中心的新商業階級的反抗，這個階級同清教徒結合起來，便造成一六四〇年以後的內亂和共和政治的結果。這時擁

護議會和革命行動的小冊子，風行一世，其中最著名的，要算是密氏的著作。密氏幼年學習各國語言，後半生專心研究文學，於一六三八年往意大利，到英國內亂發生時，纔回到倫敦。密氏很擁護議會和長老教派，克林威爾攝政時，被選爲書記官，專管外國文書的翻譯。密氏雖然是議會黨，但是卻反對議會所制定的印刷條例，他著有言論自由論 (Areopagitica)，主張言論出版的絕對自由，不受政府的檢查。他當一六四九年克林威爾處罰國王的時候，做國王與執政官的權限論 (Tenure of Kings and Magistrates)，極力說誅戮暴君爲合理。到一六六〇年，復辟運動起來，他又做自由的共和政治論 (Free Commonwealth) 來反對他們。密氏的政治思想，都散見在這三種著作之中。關於政府權力的來源和限制等見解，都在國王與執政官的權限論中說明；關於自由的性質等見解，都在言論自由論中說明；關於自由政府的性質論，都在自由的共和政治論中說明。

### 一、政權的來源和限制

密氏以爲人類生來就自由，生來就有不服從他人的特權。太初的人類過的是

自由生活，後來墮落下去，敢爲邪惡暴行，爲免除彼此的危險計，纔定下互相防禦的契約，如有破壞這種契約的人，大家起來共同驅逐他。這就是城市和共和國的來源。政府的權力就是本來爲個人所有的自衛權和保存權。爲維持和平秩序起見，纔把這一類的權力委託於智慮和品格優越的一個人或一羣人。這一個人就是君主，一羣人就是執政官。他們都是被選的人，他們的權力都是被委託的；如果君主或執政官還有超出被委託的權力，便違反自由社會的性質了。統治者雖然在人民之上，可是統治者之上還有人民共同制定的法律存在，法律就是限制統治者權力的工具。統治者就任的時候，對於人民宣誓遵守法律；如果違反誓約，人民便可迫令統治者退位。由此可見政權是時時刻刻屬於人民的。

密氏更反對君主對於王位的權利如同私人對於財產的權利的學說，他以為如果這樣主張，那麼，人民便變成君主的奴隸或財產了。大概自密氏看來，君主或執政官的權力，是委託的性質，不是固有的性質；是人民爲謀公共幸福而託付他們的性質，不是生而有的或自人民之外而來的性質。因此，便說君主主要對於人民負責，推

翻君主祇對於上帝負責的謬論。歸綜一句話就是君主或執政官祇是以人民固有的權力來爲人民謀公共的幸福；如果人民認爲於自己利益時可以隨意把統治者廢掉。至於濫用政權，謀自己黨徒的利益，把法律和公共幸福不放在眼中的暴君，便可由人民處罰。因爲暴君處分權是自由國民所必不可缺的要素。暴君被廢，便等於一個私人，人民把他引到正義的法廷之中，和別的犯人一同裁判，乃是正當的行爲。因爲世間上最高的威權者不是國王的意志，乃是正義的命令，故遵照正義來處罰暴君，乃是人民應該做的事件。密氏這些議論，都是爲克林威爾等處分查理士一世的行为作辯護。

## 二、自由

密氏不但主張主權在民，並且發揮出來許多自由的真義。他以爲自由是天生的權利，自由是一切知識的產母。自由的實現不但在廢止君主政體，並且要使個人的行動範圍大大的擴張，不受任何政府的拘束。他自己雖然不採用極端的放任主義，可是他的自由論卻可算是個人主義的先聲。

密氏把『理性』(Reason)看作自由的基礎，說：『理性祇是選擇』(Reason is but choosing)。如果政府的命令否認人民選擇的自由，便是毀壞他們。故政府的目的，就在爲各個人保障那圖謀幸福的機會。法律祇爲懲罰犯罪而設，廢除法律更可積極的鼓勵各個人的道德。種族的真正進步，尤在使人民超出習慣和命令之上，因爲習慣和命令的專制，其壓倒人民，如同制定的法律一樣。故理性——卽選擇的自由——是人類所以異於別的動物的特徵，是上帝給予人類的爲善的工具。

密氏以爲議論著述意見等越多越好，因爲這都是知識的前提。他因此便要求宗教上的容忍(Toleration)，要求開放宗教的良心和自由。要想使國家和人民繁昌，一定要先使各人得到自由，使他們把各人自己的特質貢獻於全社會；要想使宗教發展，也一定要先使宗教有各種宗派，纔能夠發揮光大。故政治當局如果要壓制人民，便是斷絕國民新知識的來源。他不但反對出版的檢查，並且反對國家立法去干涉各個人衣服飲食娛樂。凡近代憲法上的言論出版自由，信仰自由等大原則，都是由密氏的著作中發源而來的。十九世紀政治思想家所崇拜的信條，大部分已經被

密氏道破，故密氏的思想真不愧爲個人主義的先導。

密氏的政治思想既已以自由爲第一要義，那麼，保障自由的政府，自然要以共和政體爲適當了。他雖然主張終極的政治權力在人民，但是他對於行使權力的機關也並不輕視。因爲政府的權力是受人民委託的，故必定要以能保障人民的自由爲目的。如果政府有保障自由的功效，便是好政府，故克林威爾雖然丟開共和，實行專制，密氏仍然熱心幫助他，處處替他辯護。

### 三、自由共和國的特質

到了克林威爾失敗後，繼承的問題成爲英國人爭論的焦點。大多數英國人都主張斯透爾王朝復辟，但是密氏仍然在這種不可抵抗的潮流之下，始終堅持他的共和主義。他所主張的是『無元首，無貴族院的一種自由的共和政治』由一羣代表組成政府，由代表之中互選出來行政委員會。這時密氏所主張的已經是寡頭政體，不是真正的共和政體了。大概他的信條就是自由。須公。諸。全國。政權。卻。可。集中。於。少。數。能。人。



密氏所說的自由，大概包括『精神的自由』和『政治的自由』兩種。他以為沒有信教的自由，或解釋經典的自由，便沒有精神的自由。他稱贊新教，就因為新教把解釋經典等事委託信徒的良心，因而能確保各個人良心的自由。自由的共和政體因為能保障良心的自由，既得人民全體的信任，更能行公平的政治，故不怕任何階級或任何暴力。

政治的自由，就是由公民權及適應各人能力的自由發展權而成立的，這種自由尤其是共和政治的要素。密氏不但注意中央政府的組織，並且注重地方自治權。他以為各地方要設立地方會議，適應各地方人民的能力，使他們參加；凡關於地方的立法行政司法的權力都一齊委託地方去做，使各地方成爲一小共和國。中央對於地方的立法權縮到最小限度，故地方對於中央議會不生疑心。中央議會由自治體選送議員組織，表示自治體對於公共自由問題的贊成或反對。故中央議會的議決，必定要得自治體多數的贊成，纔發生拘束全國自治體的效力。地方有自立的學校，有民選的裁判官，故人民思想上的自由和法律上的自由都得到確實的保障。不

過密氏又說普通選舉和人頭的多數決不合理，特別主張人材的貴族政治，故充其量也不過是清教徒革命的一位辯護家罷了。復辟後，密氏便過他的私人生活，專心從事於文學的著作，公共生活上便不見密氏的大名了。

### (三) 赫林吞

密爾東自身屬於共和派，他的著作始終替共和派做辯護；至於赫林吞 (James Harrington) 一六六七—一七一七，既不能列入共和派，又不能列入保皇黨，既不是清教徒革命的擁護家，又不是共和主義的反對派。他雖然盡忠於王室，可是他的著作卻傾向共和主義，故結果惹起兩方面的猜疑。赫氏本是英國的貴族，在牛津 (Oxford) 大學肄業後，又到荷蘭、法蘭西、德意志、意大利各國去遊歷，留心觀察各國的政制。回英後，爲查理十一世所任用，查理士死後，便從事於政治的著作。他的名著就是奧西拉共和國 (The Commonwealth of Oceana)，想繪畫出來理想的國家，來代替舊有的君主政體。他的著作雖然屬於浪漫主義派，但是他的方法却是歷史的觀察的，近於馬克維尼和亞里士多德一路，與從前的烏託邦派純用演繹的方法不同。他極力贊揚

馬克維尼和亞里士多德，對於浩布思的方法和結論卻大不滿意。他是近代用歷史的方法。和觀察的方法。來談政治學的很早的一個人。他以為『除非先是一個歷史家和遊歷家，纔能成爲一個政治家。因爲人如果沒有歷史的知識，便不能知道已往是怎麼樣；如果不是一个遊歷家，便不能知道現在是怎麼樣。他既不知道已往是怎麼樣，又不知道現在是怎麼樣，便不能知道將來一定怎麼樣，或將要怎麼樣。』故赫氏的議論大半引史事或現行制度來證明。

赫氏在意大利的威尼斯 (Venice) 共和國住了很久，所以他把『勢力均衡』看作政府組織的根本原理，就是自威尼斯共和國得來的。他以為完全無缺的政府，主權不在限制而在平均。他把古今政治觀念分爲兩種：一是法治國家 (The empire of laws)，一是人治國家 (The empire of men)。前者是亞里士多德所發揮的，後者是浩布思所發揮的。這兩種政府的差別點：就在前者以普通的公共利益爲國家目的，後者以特別的私人利益爲國家目的。赫氏採取古代的政府觀念，以公共幸福作政府的目的。他以為政治的勢力計有兩種：一外部的勢力，一內部的勢力。外部的勢

力就是物質的勢力，內部的勢力就是精神的勢力。赫氏對於政治思想的最大貢獻，就在能說明政權分配與物權分配平行的原理。他這個結論，一半是從研究羅馬史一半是從他自己國內的經驗上得來的。他以為自亨利七世以後，土地漸漸從貴族手中轉移到人民的手中，故政權也一定要從貴族手中轉移到人民的手中。在日土地所有權在王侯和大地主手中，現在依『土地均分法』(Agrarian Law)限制土地集中，故土地都散在人民手中去了。財產均平是共和國家的基礎，故土地或財富既歸人民平均所有，平等國家的理想基礎便實現出來了。他把經濟勢力看作政治勢力的根源，幾乎和亞里士多德一樣。故赫氏在近代政治思想家中，要算是承認經濟現象為構成政治組織和政治職分的根基的第一個人。

赫氏理想中的政治組織，和羅馬共和時期的政治組織大致相同。他不相信世界上真有純粹的君主政體，貴族政體，或民治政體；他祇相信混合政體。就是像羅馬一樣，元老院含有貴族政治的要素，人民議會含有民衆政治的要素，執政官含有君主政治的要素，這三種要素合在一塊，纔能造成一個完全的國家。當時清教徒都贊

成一院制，赫氏卻贊成兩院制。赫氏以元老院代表共和國家的智慧，以人民議會代表共和國家的利益。他以爲全國的智識當然在貴族階級，全國的利益當然屬於全國人民。故主張由元老院提案，由人民議會決定；至元老院的精神勢力與人民議會的物質勢力合同一致時，便可成爲法律。因爲他的理想的元老院祇是人民的諮詢機關，元老院的意見祇是忠告文，不是法律。元老院所行使的是討論權，人民議會所行使的是選擇權。

赫氏雖然是民治主義家，但是他的民治主義之中總含有首領政治的特色。他雖然說共和國是人人共同的政治社會，但是他又以爲人類有賢有不肖。例如二十人的結合，由六個人互相討論，發揮他們的特色，其餘的十四個人不但如子女對於父親一樣，以這六個人爲依歸，并且要由這六個人得到自己所不懂得的智識。這六個人就是十四個人的指南針，就是十四個人的和平的保障者。我以爲他的思想的好處，不在政治的活動上，祇在政治的方法上。他以爲平等的國家是由『土地均分法』和『官職輪流法』(Rotation) 結合而成的。官職輪流法就是由人民自由投票

選出執政官，限定任期，使他們在極短時期中輪流交代。如果違反這個原則，設下長期的執政官，便破壞了國家的生命。他這個原則雖然是遵照羅馬執政官的先例，並不是什麼新奇的創見，但是在克林威爾獨攬政權的時候，發生這種議論，可算給那時共和黨人當頭一棒！赫氏以土地均分法來阻止土地或資本的集中，以官職輪流法來阻止政權的集中，從他這兩點上看起來，不但是近代很重要的一個政治的民治主義家，並且是近代很重要的一個經濟的民治主義家。

赫林吞和密爾東兩個人的學說，可算是互相需待的，互相成就的。密氏注重個人，注重個人天生的自由；赫氏注重政府，注重用政治的方法來決定自由的範圍和活動。密氏以爲君主政體在人民開明的時候，是不能存在的；赫氏以爲君主政體在經濟勢力平民化的時候，是不能實行的一個代表打破專制政府時代的思想，一個代表創造政府時代的思想。他們兩個雖然都主張人民主權，可是他們兩個的理論中卻含有貴族主義的特質。他們兩個思想都與後代的政治有極大的關係，不過密氏的著作影響普遍，赫氏的著作讀者較少罷了。但是赫氏的思想雖然祇灌輸到少

數人腦筋中，可是他的學理後來卻成爲英美兩國實際政治的原則。

#### (四) 反對共和主義家——非莫

前邊敘述的是共和派的主張，還有王黨方面的主張不曾說到。這時反對共和主義，發揮極端專制政體的，要算非莫 (Sir Robert Filmer) 死於一六五三年 和浩布思兩個人爲最著名。可是從前的主張國王神權說或人民服從說的宗教家，根據多在聖經，主張國王特權說的法律學家，根據多在英國的法律。一般極端的共和主義家爲反對君政起見，便丟開英國的法律，從自然法中搜找人民主權的根據，故自然權利說和社會契約說，到此時幾乎成爲普遍的思潮，一般君政論派因此便不能單靠着聖經做根據，並且要從自然法中找根據了。

非莫的名著就是君父論 (Patriarcha)，這本書直到他死後纔出版。○一六八八年 政

治思想史家對於非莫多取攻擊的或輕視的態度，其實非莫也有非莫的價值。洛克和西烈 (Algernon Sydney) 一六八三—一六八三 都因批評非莫著名，但是非莫的邏輯有許多地方也不亞於洛克和西烈。君父論在建設的理論上雖然有些缺點，可是從他攻

擊別人議論的方面看來，很有許多特出的見解。他想從社會的自然組織上找出王權的根源，他的王權基礎既不建設在武力上，也不建設在民意上，祇建設在由上帝造成的人性上。他的全部議論都從家國同制君父同權的見解上演繹出來的。他主張國家是由家庭放大的，國王就是人民的父親。在家庭中做父親的人有絕對的支配權，這種權力是由亞丹 (Adam) 傳來的，是絕對不可割讓的神權。他根據舊約，說上帝使亞丹統治最初的人類家庭，這種神權自亞丹傳給拉虛 (Noah)，一切君主的權力都從拉虛的兒子得到的。因此便斷定：君主的權力就是家長的親權，君主祇憑這種世襲的神聖權力來統治人民。且看他說：

君父在一切人民之上所行使的自然權利，是同世界相終始的……君主權力祇遵循上帝的法則，所以再沒有下等的權力可以限制他。家庭中的父親祇由自己的意志統治，絕不由他的兒子或僕役的法律統治。

見君父論第一章和第二章

這時政治戰場上所爭論的，就是主權所在的問題。反對君政派根據自然權利說，否認主權在君；贊成君政派如非莫也，也根據自然權利說，否認主權在民。在反對君



政派，以爲政府的建設如果不得到人民同意，便不是正當的政府；在贊成君政派，以爲政府的建設如果要得各個人的同意，便是無政府。非莫說主張人民主權的人最大缺點就在到底誰是『人民』？人類既已是個個平等，那麼，多數統治或代表統治便沒有正當的基礎。非莫攻擊別人的破綻，可算是深刻之至，可是他自己也有同樣的破綻。就是長子爲什麼獨有統治權，第二個第三個兒子爲什麼不能像長子呢？

非莫以家喻國，比較從前國王神權說派專門從經典中找證據，似乎可靠得多。因爲他把君政的『自然』基礎放在家庭上，家庭是人類社會中的實際制度，比那些盲從經典的宗教家，自然要實在得多。不過十七世紀中『自然的』自由和『自然的』平等之說大盛，在這個時代倡『自然的』服從和『自然的』不平等之說，當然不能風行一世。所以浩布思的學說不得不採用自然平等和社會契約做根據，想在這個基礎之上，來建設他的君主專制主義。

### 本章參考書：

Figgis: The Divine Right of Kings. 第七章

Gardner: History of England.

Gardner: History of the Great Civil War.

Gooch: Political Thought from Bacon to Halifax. 自第三章至第八章

Dunning: Political Theories. 第七卷

## 第十二章 浩布思

### (一) 浩氏的方法和特質

英國的大政治哲學家，以時代說，自然要推浩布思(Thomas Hobbes)一五六八—一六七九

爲最早的一個人。浩氏在牛津(Oxford)研究經院哲學及亞里士多德的哲學。又在

歐洲大陸上各國旅行；在巴黎認識笛卡爾(Descartes)蓋森底(Gassendi)等幾個

哲學家 and 科學家。在英國『長期議會』(Long Parliament)開會之後，一六四〇年十一月逃跑

到法國去，到一六五一年和克林威爾(Cromwell)講和，纔重回英國。浩氏的最有名

的著作，就是巨靈(Leviathan)一六五一年一書。這部書不但在英國可算得一部聖經，可

與培根(Bacon)和洛克(Locke)的名著相等，並且還可以比得上在大陸上與他

同時的思想家笛卡爾、斯賓挪沙 (Spinoza)、格老秀西 (Grotius) 等的名著。

浩氏曾從威爾士公 (Wales) 學習算學，對於算學的方法非常信仰的。所以他以為幾何的方法是可以給與我們確實的和普遍的知識之唯一無二的方法。祇認幾何學為唯一的真正的科學，祇有從這種科學中纔可以到得滿足我們心意的精確的結論。至於自然的和政治的歷史，都不是科學——這種知識祇是實驗，不是可以據理推論的。故浩氏的政治哲學方法是純粹的『演繹的方法』(Deductive Method)。換句話說便是同幾何學家一樣，純粹從定例中演出結論。浩氏早年本是很佩服倍根的，從他得到自然科學的進步的趣味。但是他兩個人雖然都受了近代科學運動的影響，反對古代的經院哲學；可是說到別的問題，他兩個人卻相反。就是倍根的目的是想用有系統的實驗的方法來擴張自然科學；浩氏雖也偶然注意到倍根的實驗，但是物理學中的實驗卻是他所唾罵的。浩氏自己的方法全是演繹的，絕不注意到倍根的歸納法，所以浩氏的政治學說和倍根是沒有確實相合的地方。倍根的著作是好像曾經做過政治家的人的回想，是洞察當時政治事情的經驗話；浩

氏固然也注意當時的政治運動，但是他好像是一位局外旁觀的人。他那種獨斷的抽象的理論很有點像他後輩盧梭，很不像有政治歷史和事實的經驗的人所說的話。

浩氏的倫理和政治思想的基礎，完全放在唯物論上。他把政治學的基礎放在他的知識和幸福的原理之上，從此便生出他的唯物論。一切的人類知識，在他看起來，都是從感覺(Sense)上得到的，各種的理想都是由那外界事物的運動生出感覺的官能上的影響的結果。本體，事物，都是終極的現象，精神的觀念都是從他們得來的。人類一切感情意緒，都是從反對的方面『欲』『惡』上演繹出來的；從這個『欲』『惡』上邊生出來許多感情——如悲，喜，希望，失望，怕懼，勇敢，忿怒……等類。最初的人類並沒有是非善惡的標準，如果某種事物可以引起欲心，便是好的；如果引起惡心，便是不好的。人類一切行爲，都是想得到可欲的免掉可惡的東西。幸福(Felicity)便是接續不斷的天天達到自己的願望。但是願望是沒有止境的，今天得到這個，明天又要想着那個；得到這個，便是爲得到那個的預備。因此，便認定最初人類是個貪

心。不。足。的。動。物。最。初。世。界。是。個。你。爭。我。奪。的。世。界。

在浩氏以前，倫理和政治的學說，多是因襲的。基督教的世界的倫理基礎，大概建設在一半是神示的，一半是亞里士多德所說明的遺傳的道德之上；政治基礎，大概都建設在神權上。到了浩氏，便改變方向，他的道德和政治學說，既不是從神學中來的，也不是從遺傳上來的，祇是從人性的研究上得來的。浩氏首先反對的，便是經院哲學。他自己的哲學是從理性的原因結果中尋出來的；他以爲神學是從超乎自然的神示而得的，不是從理性而得的，故不能列在哲學的範圍之內。他的著作本是在清教徒革命中間做成的，當然也免不掉政教衝突的影響；可是他的目的卻在建設一種君主獨裁制，想以萬能的君主來治理全國。他所最痛恨的，便是無政府的情狀，所以極力的擡高君主權力，極力的注重秩序。他並不是社會契約說的發明家，也並不是英國應用社會契約說的第一個人，但是這種學說到他手裏，卻變成一種新的形式。在他看來，英國當憲法爭論，內亂發生的時候，已經回復到野蠻時代的原狀，人人互相殘殺，沒有治安可說。唯一的方法，祇有建設一種強固的政府，使人民絕對

的服從，纔可免掉彼此殘殺的無政府的狀況。這便是他所以主張君主獨裁制的原  
因。

(二) 自然世界

浩氏的巨靈中所討論的可分做四部：(一)論人，(二)論國家，(三)論基督教國，  
(四)論黑暗的王國。與政治哲學最有關係的，便是這第二部分。但是我們要知道  
政治社會中的人類行爲，必先要知道各個人的性質。在浩氏以前，心理學並沒有怎  
樣發達，自浩氏描寫人類的情形，纔少少的設下心理學的基礎。在浩氏看來，人類的  
行爲的動機，並不是由知識或理性而起的，祇是由感情願望而起的。人類同別的動  
物一樣，自私自利，祇知道保存自己。他的利益興趣都自從『自己』(self) 這個字上  
來的，一切行爲都是爲保護自己，快活自己而生的。因爲又沒有勢力維持他們的秩  
序，所以人人都想自利，人人都不讓別人自利，結果便成爲永遠互相殘殺的世界。且  
看他說：

當人類沒有公共的勢力可使他們怕懼的時候，他們便在戰爭的狀況之中；

這種戰爭就是各人反抗各人……

對於這種各人反抗各人的戰爭又要生出一個結果：就是沒有什麼不正當的。是非公正不公正的觀念在這時不能存在。因為沒有公共勢力，便沒有法律；沒有法律，便沒有不公正。武力詐欺在戰爭中便是兩個根本的道德。第一靈

三篇第十  
第三章

大概自浩氏看來，自然本是使人類身體精神都是平等的，從平等生出差別，從差別生出戰爭。這種戰爭的情狀所以發生，大概有三種原因：（一）彼此為滿足同樣的慾望互相競爭；（二）彼此都怕別人的勢力超過自己；（三）都想使人家欽仰他自己或承認他自己為優勝者。換句話說：各個人彼此間的自然關係是由競爭猜忌和爭名奪利等動機決定的。在這種自然的世界之中，人人互相仇敵，沒有科學，沒有美術，沒有別的文明；人的生命是孤獨的，貧窮的，污穢的，禽獸的，暫時的。這便是浩氏思想中的自然世界的光景。

在這種世界之中，出門要自己保衛自己，睡覺要鎖着門，就是在屋裏也要鎖着

箱子對於一切東西都沒有什麼所有權，沒有『你的』『我的』之分；誰能够取得，誰能够保持得住，就算是誰的。這種自然的世界觀剛剛和孫里嘉相反。孫里嘉以為自然世界是個天真爛漫的世界，私慾詐偽一點都沒有；浩布思以為自然世界是個私慾橫行的世界，祇以武力欺詐為根本的道德。孫里嘉以為沒有私有財產權，不致於把公共的東西據為己有，所以人人富足；浩布思以為沒有私有財產權，一切東西沒有『你的』『我的』之分，結果祇有搶奪，所以人人窮困。孫里嘉的自然世界觀見第二篇第四章第二節但是浩氏這種自然的世界觀祇是由他的人性觀當然推想出來的。必不可免的結果，並不是指定歷史上確有此事的。他的人類行為的唯一的根基就是在這個『得到權力還望權力的接續不斷除死方休的欲望』上邊。由這種人性觀上演繹出來，當然要有人人互相殘殺的結論。所以浩氏的自然世界觀是用外籀的方法演繹出來的，不是用歷史的方法歸納起來的。

### (三) 自然權和自然法

在浩氏看來，在自然世界中的人都有自然權；他並把自然權和自然法分得很



清楚。自然權是什麼呢？且看他說：

自然權著作家普通叫做 *Jus Naturale*，是各人用自己的力量保存自己的自由。換句話說：就是保存自己生命的自由。第十四章 第一篇 第八

照他這幾句話看起來，自然權的內容祇是各人自己保持自己生存的自由。自由是什麼呢？他又說道：

照自由的真正的意義解釋起來，就是免掉外界的妨害……前同

這種妨害可以把人類做事的一部分力量阻止住了，但是他的力量一旦伸張，他的權利便自然的完全起來了。——以上，是自然權的解釋。

至於自然法並不是這樣。自然法是什麼呢？且看他說：

自然法是戒令，或普通的規則，是從理性而來的，人類用他來禁止傷害他的生命的行爲，或禁止奪去自保生命的方法；並且用他來教人做自認爲保存生命最好的行爲。前同

照這幾句話看來，自然權便是自由的意思，自然法卻是限制的意思。依照自然權，人

人都有要求滿足自己欲望的自由；依照自然法，人人卻都要負擔拋棄某部分的要求，使實現其餘的要求的義務。自然權是使自然世界成爲戰爭世界的原因；自然法是使人脫離戰爭世界的原理原則。

在那種戰爭不息的自然世界中，各人對於一切物件都有權利，就是對於別人的身體也有權利。平等的自然權一天存在，人類的生命便一天不能安穩。所以從自然的根本法而來的第一個法則便是尋求和平，遵守和平——逃掉自然世界中的戰爭狀況。要想做到這一步，祇有各人拋棄自己對於一切物件的自然權，但是拋棄自然權，必定要個個人都相互的拋棄，我對於你也同你對於我一樣，纔是。換句話說：就是各個人同各個人定下合同禁止彼此行使自然的自由權。這是由自然的根本法而生的第二個法則。

由自然的根本法而生的第三個法則就是實行契約。浩氏把契約的實行看得非常的重要，他的正義的觀念都是從這個上邊來的。他以自然法爲正義的淵源。因爲沒有契約，自然權便不能轉讓；自然權不能轉讓，便是人人對於各種物件都有權。

利；人人對於各種物件都有權利，便沒有那個行爲可以認爲不正當的。契約成立的時候，便是打消不正當行爲的時候。所以不實行契約便是『不正義』；反過來說：實行所定的契約，便是正義。因此便斷定在自然世界中沒有正義和不正義的區別。這種正義的觀念，與浩氏哲學大有關係，很不可輕輕的看過去。

從自然的根本上生出來的第四個法，則是對於施恩的人的感謝；第五個法，則是相互的禮讓；第六是對於悔罪的赦免；第七是禁止過度的復仇或兇殘；第八是禁止人用言語，行爲，顏色，手勢等輕侮或謾罵別人；第九是禁止傲慢，一律平等；第十是禁止尊大。……浩氏一直數到十九個法則；但是歸總一句話：總是免除戰爭的原因，尋求和平的境界。所以浩氏的自然法的目的專在尋求和平，防止戰爭；自然法自身便是造成一種脫離野蠻狀況的政治社會的工具。自然的根本法中的種種法，則是維持和平的唯一的方法，和平又是充分滿足各人慾望的唯一的方法。故『自利』兩個字，不但是自然世界中人類行爲的動因，並且是政治社會中的人類行爲的動因；所以要定約結成政治社會，就是想滿足各人自利的願望。

但是浩氏並不承認自然法是法律，祇承認他是理性的指示。所以他說：『這些理性的指示，人家往往加他一個法律的名稱，但是不正當的，因為這些法則祇是關於自保自衛的結論或定理……』大概浩氏所說的自然法，內容就是感謝、禮讓、平等、慈愛……等等，都是道德哲學的真正基礎；至於真正的法律，卻是主權者的意志的說明。這便是浩氏把道德與法律明白分開的明證。

#### (四) 社會契約

從前的政治哲學家，如亞里士多德一派人，都認定國家是人性的必然的生產物，都認定人類是天生的社會的動物；但是浩氏卻認定國家是羣衆的製造品，認定國家的建設是人工編制的，不是自然長成的。他以為法律是同人類的自然的感情相反的。契約如果沒有強制力來督促，便祇是空話，便沒有實力來保障一切人類。公共的權力是保障和平的唯一的工具，故沒有公共的權力，便不能實行契約。換句話說：沒有公共的權力，便不能建設國家。由此可見人類並不是亞里士多德所說的『社會的動物』，祇有蜂子和螞蟻子是他所說的『社會的動物』。因為蜂子和螞蟻子

可以在一塊生活，不致彼此相爭；人類的感情專好爭鬪，如果沒有政府來強制他們，便不能遵守契約，成爲和平的世界。因此，便斷定人類的合同是受人造的。契約的限，制蜂子的合同是由於天性的自然。故浩氏的國家起源，是理性的創造，是意志的動作。和自覺的商議的生產品；並不是自然生長的。

照浩氏的理論說來，要想脫離戰爭不息的自然世界，祇有尋求和平；要想得到和平，祇有建設一個公共的權力。在自然世界之中的人類，不能合在一塊定下一個契約，所以這時的人類，祇是一個『羣衆』(Multitude)。有多少人就有多少意志，個個人都可以同他的鄰人定約，結果便沒有公共的意志，便沒有羣衆合成的單一的契約。要想成爲單一的意志，必定要造成一個『人身』(Person)；必得有了這『人造的人身』(Artificial person)，纔能成爲全體合一的契約；有了全體合一的契約，纔可成爲一個國家。這種國家怎樣造成呢？且看他說：

當人類的一個羣衆，各人同各人合意定約，多數人願意把權利送給一個人或一個團體，做他們全體的代表；個個人，無論是贊成的或反對的，都一致的

承認這個人或這個團體的一切行爲和判斷如同自己的一樣，達到自己的和平生活和防止他人侵害的目的的時候：一個國家纔可算是建設起來了。

巨靈第二篇  
第十八章

我們對於浩氏契約的當事人，要特別注意，因為浩氏的契約是『各人同各人合意定約』故當定約的時候，每一個人對別的各個人說：

我在你同我一樣拋棄你的權利給他並認可他的一切行爲的條件之下，承認拋棄我自己支配自己的權利給這個人或這個人們的團體。第七章

這個契約一成，各人便丟掉各人的自然權，把這些權利收歸國家。所以契約便是『巨靈』(Great Leviathan)的起源，或者慎重的說，就是『有終的上帝』(Mortal God)的起源。人類從這在『永存的上帝』(Immortal God)之下的有終的上帝之前，纔得到和平與保障。

契約一定之後，便把無數的人格造成單一的人格；把羣衆的意志造成單一的意志。代表這單一的人格單一的意思的人，便是主權者，除他之外，都是臣民。得到主

權者的權力祇有兩個方法：(一)由自然力而得的，例如父親制服兒子，戰勝者制服敵人之類。(二)是由契約而得的，就是各人相約服從一個人或一個團體。前者叫作『取得的國家』(A Commonwealth by Acquisition)；後者叫做『建設的國家』(A Commonwealth by Institution)。這種建設的國家，就是由契約造成的。

浩布思的契約說和從前的契約說，有大不相同的一點：就是從前的契約說，是說治者和臣民定約，由這種契約把統制的權力付託到特別的人手中；浩氏的契約說，是說自然世界中的個人和個人定約，由這種契約纔把自然的世界變成政治的組織。前者是治者和被治者在已經成立的政治社會之中，定下合同，建設一個政府；後者是個人和個人在自然世界之中，定下合同，建設一個國家。故前者叫做『政府契約』(Governmental Contract)；後者叫做『社會契約』(Social Contract)。政府契約說發生得最早，柏拉圖的共和篇中就討論過這種理論。見 Jowett 的本三三五九頁譯舊約之中也有許多神人定約的紀事。大彼得(King David)曾在神前同國內長老定約。中世紀阿來剛(Aragon)的國王被選之後，也對於國內貴族行宣誓禮。——這都是君臣定約。

的實例。後來的學者如蘇來 (Suarz)，格老秀斯 (Grotius)，及普芬道夫 (Pufendorf) 一六三二—一六九四 等都是發揮政府契約說的。在歐洲大陸上第一個說社會契約必定要在政府契約之先的人，便是奧色斯 (Althusius)。在英國最先說社會契約的人，便是浩克爾 (Richard Hooker)。格老秀斯和普芬道夫也採用社會契約的理論，但是，這種理論在政治哲學中佔了根本的位置，實在是從活布思起。

把活布思的契約說綜合起來，可以看出三種特性：(一)契約的當事人是一個一個的自然人，並不是一種團體，不是合羣的人民，不是主權者。主權者是由契約發生的，不是先契約存在的。自然人相互定約把自然權讓給一個公共的受領的人，這個受領的人是最高無上的，不是契約的一方面的當事人。(二)契約是由多數人同意成立的，少數人沒有權力可以反抗。(三)契約的目的在維持內部的和平，防禦外部的敵人。浩氏所有的政治學說都是發揮這三種契約特性的。

### (五)主權者的權力

從活布思契約說的原理上演繹出來，大概有下列的最重要的幾種結論：



第一。凡契約一經成立之後，臣民便沒有再造契約的權利，故臣民凡有不服從的行爲，都是不正義的。如果沒有主權者的命令，去重新定下代替前約的新約，便是不正義的行爲，因爲這是違反當初的契約的。主權者便是專橫，臣民也不能夠反抗他；如果反抗他被殺掉，便是自殺，因爲他們定約時已認定主權者的一切行爲就是臣民自己的行爲。就是不同人類設定新約，去同上帝設定新約，也是不正義的行爲。因爲主權者是上帝的唯一的代理人，祇有經過他的介紹纔可以同上帝定約。大概自浩氏想來，違背君主去同上帝定約（清教徒的理論）明明白白是一句妄話。

第二。因爲契約是羣衆中各個人同各個人互定的，把彼此的自然權互相拋棄，共同擁戴第三個人出來；這第三個人便是主權者。他並不是契約的當事人，所以他不會拋棄什麼，凡是他的自然權利和權力都一律保留起來。因此，主權者對於人民便沒有不正義的行爲。因爲不正義是專對於違反契約說的，主權者不受契約的拘束，故無論怎樣，不能叫做不正義。主權者的行爲，也許有平等不公道的地方，但不是不正義。

第三。契約成立，少數人不能拿主權。多數人選擇的做理由，來反抗他。因為少數人如果是同意於多數人的決定，那麼，便沒有反抗的餘地；如果不同意他們，便仍然在自然世界之中，隨便怎樣攻擊自然世界中人，都絕不發生正義不正義的問題。

總而言之：自浩氏看來，人類的天性本是反社會的，除掉拿絕對的權力去制服他，便沒有和平的希望。所以浩氏心目中的主權者的權力是絕對無限的，對於臣民是不負責任的，臣民的權利義務都是從主權者的終極的權力上發源下來的。如果要攻擊主權者的權力，便要回復到野蠻的世界中去了。主權者祇受自然法支配，除此以外，他的意志便是法律。故說『有限的君主政體』便是名實相反了。浩氏把主權者看作一切臣民的代表，可是他這個『代表』背後卻沒有人可以問他的責任。換句話說：就是他。不是代表。臣民意志的；故獨立在臣民意志之上，不受臣民意志的限制；他所發表的意志就是臣民的意志。

主權者的權力所以要這樣無限制，唯一的目的就在脫離戰爭不息的世界，得到和平的世界。主權者的權力是因為這個目的而生的，因此，便有對於這個目的設

下達到一切方法的權力。照浩氏說來，主權者爲達到和平目的方法有下列幾種：

一、因爲人類的意見是人類行爲的動因，如果不由最高的權力取締言論和出版，便不能保持得住和平。所以善於管理人類的意見，便是善於管理人類的行爲；這樣一來，纔能够達到和平與一致。可見得在浩布思的國家之內並沒有言論出版的自由。

二、因爲主權者的權力沒有設立的時候，一切人對於一切物件都有權利，所以引起戰爭。主權者必定要有決定人類權利的權力，定下規則，使各人知道那些東西是他應該受的，那些行爲是他應該做的；這就叫做『所有權』。所有權的規則和人民行爲的善惡和合法不合法的規則，都是『國法』。主權者獨有制定這一類法律的全權。可見得在浩布思的國家之內，立法權在君主而不在議會；更可見得浩布思的私有權，是由於人定法而來，不像中古的宗教家說是由於自然法而來的。

三、因爲契約的目的在和平與保障，所以主權者必定要是和平與保障的方法的裁判官，臣民的爭議必定要由他判斷。所以在浩布思的國家之內，也不承認司法

獨立。

四、因爲軍隊的組織是國家保障臣民的唯一的方法，要想使這種組織統一，一定要由主權者一手支配。所以國家的宣戰媾和權，必定要在主權者手中，使他知道設立軍備預備軍費的方略。又因爲國家的權力由國家的實力而定，軍隊是實力的表現，故主權者必定要同時就是大元帥，纔可保持得住主權。

五、主權者無論在平時或戰時，都有選任一切官吏議員和實行賞罰的權力。以上五種權力都是主權的特徵。這些權力都是不可分割的，不可轉換的。別的權力，例如鑄造貨幣等類，都可以轉讓，唯有上邊所說的幾種權力不可轉讓。倘若主權者丟開命令軍隊的權力，就是有裁判權也是空的，因爲就是判決也不能執行；倘若丟開徵稅權，便有支配軍隊權也是空的，因爲沒有錢可以供給軍費。倘若沒有干涉言論權，言論家必定著書煽動革命，國家也不得和平。

大概當浩布思的時代，已經有了以一個人總攬立法，司法，軍隊，和干涉言論，徵收租稅等權的凶兆。英王查理十一世 (Charles I) 想廢除國會，克林威爾 (Cromwell)

以武力治國，及路易十四(Louis XIV)自一五六年到一之宣告『朕即國家』都  
以看作浩氏巨靈的化身。浩氏生當君主集權的時代，眼睜睜的看見英國的內亂弄  
成野蠻的世界，所以夢想一種萬權集中的君主政體。就是討論別的政體——君主  
貴族，民治，——也以為非有一個有最高的單一的權力的主權者不可。如果要主  
權分開，給這個人一點，給那個人一點，便是紛擾和內亂的原因。英國的主權者的權  
力，因為分由國王貴族院衆議院執掌，所以造成內亂。這是浩氏的思想最特別的地  
方，也是浩氏受時代影響最顯明的地方。

但是主權與自由到底怎樣調和呢？浩布思關於這一點，議論也很特別。從來主  
張個人主義的學者，或是哲學的基礎放在個人之上的學者，大多數都是主張放任  
自由；獨有浩布思不是這樣。浩氏的政治學說的起點，本是放在個人的利益之上的，  
但是他絕對不承認個人有對抗他已經建設成功的國家的權力。他也曾討論過人  
民的自由，說自由是沒有反對的意思，——沒有外界的勢力妨害他的活動，或妨止  
他已經想做的事體的意思。但是人民在國家中的自由，照他看起來，祇有兩項：(一)

主權者——國法——沒有禁止的；(二)不是由當初的契約拋棄的。就是第一項的人民自由也不能夠限制主權者的權力；因為權力便是實力，主權者便奪去人民的生命財產，也不受法律上有沒有規定的影響。主權者殺人或放逐人，就是沒有法律的根據，人民也絕不能夠站起來說他是不正義；因為祇有毀約纔是不正義，沒有契約是主權者和人民定的，故主權者無論怎樣做，不負毀約的責任。大概自浩氏看來，公平 (Equity) 和正義 (Justice) 是大有區別。例如雅典的『投票放逐』(Ostracism)，固然常常不公平，但不是不正義的。所以主權者對於人民做事，祇發生公平、不公平的問題，不發生應當做、不應當做的問題。近代立憲政治的第一要義，就是主權者對於人民的權力要受法律的限制。如果主權者的行為沒有法律的根據，無論他的行為公平、不公平，都不成問題；第一成爲問題的，就是他應該做、不應該做。在立憲政治之下，主權者的權力受法律的限制，凡在制限範圍之內就是人民的自由；浩氏的主權者的權力不受法律限制，所以就是說主權者所不禁止的是人民的自由，結果也不過是句空話。故在浩布思的主權者之下，人民的第一項的自由權幾乎等於零了。

浩氏的人民自由全靠這第二項。因爲契約是保障當事人的利益的；換句話說：人民定約創造國家，最大的目的就在保護各個人的生命，凡是和這個目的相衝突的，各個人都不能夠承認。倘若主權者要殺他傷他刑他，或者不替他防禦殺害他的人，人民都可以不服從主權者的命令。凡關於這些事體，都在法律關係的範圍之外，一齊由自然權決定。總而言之：自浩布思看來，人民對於主權者的服從，是以他能夠保護他們的實力之存在爲限的，故服從的原因由於怕懼戰爭；服從的目的卻在得到保障。倘若人民被主權者放逐到國家之外去了，或是主權者拋棄他自己的主權，不然，或是打敗了仗：人民對於他都可不要服從。祇有這一點是在浩布思的主權者之下的人民對於國家所享受的自由。

#### (六) 國家的衰弱和解散

和主權的理論最有密切關係的，便是國家衰弱和解散的理論。前邊所說的是保衛國家強盛的方法；現在所說的是妨害國家生命的原由。國家是要好好的營養，使他永遠生存；便不然，也不能讓他由內症死亡。倘若內症發生，必定是創造的人

指導的人缺乏製造適宜法律和節制臣民行爲的技能。人民如果沒有一個很能幹的工程師，便要建築成功不堅固的房屋；所以如果沒有好立法家，和沒有制定適當法律的權力，那麼，這個政府便同房屋一樣，必定要隨時倒塌在他們後輩的頭上了。

浩氏數出國家許多虛弱病：

第一。個。病。症。是。從『不。完。全。的。編。制。』(Imperfect institution)上發生出來的，如同自然的身體從不完全的生殖上發生出來的病症一樣。一國的國王缺少絕對的權力，缺少安定國家保障國家所必要的權力，便要生出這種病症。例如威廉 (William the Conqueror) 當戰勝之後造成一個錯處：就是宣誓尊重教會的自由。這個錯處便使國內常常發生紛擾和危亂的事件；在亨利二世的時候，大主教白凱 (Thomas Becket) 得教王的幫助反抗亨利二世，便是明證。再威廉羅福 (William Rufus) 也造下這種錯處：他想着貴族的贊助，所以擴張他們的權力，使他們可以反抗君主，後來他們得着外援，竟能够背叛國王。在羅馬的歷史上，也有分割主權者的權力的錯處。羅馬的國家本就是元老院和羅馬的人民，但是無論是元老院或是人民都不能



有完全的權力。所以在先惹起格來基 (Cracchi) 和別的人的暴動，然後引起元老院和人民的內亂，最後惹動磅貝 (Pompey) 和凱撒的衝突，且把共和國弄亡了。——這都是由限制或分裂主權者的權力而發生的病症。鮑里貝士和謝雪廬等說得津津有味，的制衡原理，且認爲羅馬政制的特別的好處，在浩氏看來，卻是爲內亂禍根的特別的壞處。

第二個病症便是從『雜亂的理論』上發生的。第一個理論就是使各個私人做行爲好壞的裁判官。個人自己判別行爲的是非善惡，是在沒有國法的自然世界中的狀況，或是在不由法律決定的政府之下的狀況。但是國法成立，法律便是行爲善惡的標準，立法者便是判別行爲標準的人。如果由私人判斷，那麼，必定使人民議論國家的命令，服從他或不服從他都要由私人意見決定了。這樣一來，國家便紛擾衰弱了。

第二個理論便是『凡人違反良心做事便是罪過』的理論。這個理論在政治的社會中也要排斥的。因爲在沒有法律的時候，違反良心做事可以說是罪過；但是在

國家之中，法律便是公共良心的標準，祇要由法律指導，不要由理性指導了。如果讓人以良心指導行爲，便不服從法律了。人的良心各有不同，各人本各人的良心做事，國家便要紛亂破裂了。

還有第三個理論，就是說信仰和神聖不是從學問和理性而來的，是由「超自然的靈感」(Supernatural inspiration)而來的。信仰和神聖并不是不可思議的，祇是從教育訓誨或別的方法而來的結果。如果說是由於超自然的靈感而來，那麼，又可以靈感去判別善惡了。這又是解散政治社會的原因——以上這三種危險的理論，大概都是從不學的神學家的言語文字上出來的；他們誤解聖經，使人相信神聖和自然的理性是不能並立的。

又有第四個理論，相信主權者要受國法的限制。自浩氏看來，主權者祇服從自然法；因爲自然法是神聖的，無論何人何國都不能廢除的。至於「主權者對於國家製造的法律，是不服從的。因爲服從法律便是服從國家，服從國家便是服從他自己；他自己是不受法律拘束的。」第二篇第  
二十九章倘若主權者服從法律，那麼，懲置他的裁判

官便是主權者了。這個理論的錯誤就在把法律放在主權者之上，又把裁判官放在主權者之上，并設下一個懲罰主權者的權力。這就是創造一個新主權者，再由這個道理創造第三個主權者懲罰第二個，推而至於無窮，便是使國家紛擾和解散了。

第五個危險的理論，說各個私人對於自己的東西有絕對的所有權，就是主權者也沒有權力可以干與。照浩氏說：所有權別人不得干與，但不是主權者不得干與；如果主權者不能干與，那麼，國家便不能存在了。

第六個危險的理論，便是前邊說過的分割主權者的權力。在浩氏看來，分割便是解散，『因為權力分開便是自相毀壞。』第十九章

但是以上都不過是危險的理論，最壞不過的危險卻不是自理論來的，乃是自外境的榜樣上來的。因為鄰國有不同的政體，便要去摹仿他，例如希臘的各城互相摹仿，所以常常擾亂。又如在君主政體之下的人要讀希臘羅馬的古代的歷史，得到在君主政體之下的臣民都是奴隸，在民治政體之下的人民都是自由人的見解，對於君主政體便要革命了。浩氏把這些書籍看得同細菌的傳染一樣；他這種心理真

有點像秦始皇焚書坑儒的心理。

浩氏心目中還有一個危險的病症，就是使一個最高權和主權對立，教規和法律對立，幽靈的權力和政治的權力對立。這樣一來，實在是兩個國家統治同一的人民，每個人同時奉戴兩個主人，這也是國家的內亂和解散的原因。但是這還是同政府相對的精神的勢力；就是在一個政府之中，同時也可以有幾種精神。因為一個政府可以把權力分給幾個同等的機關，誰也不服從誰的支配。譬如把徵收金錢的權力託附在一個普通議會，把行爲和命令的權力託附一個人，再使立法的權力仰給別人或別的團體同意。——不但要第一第二者偶然同意，並且還要第三者同意。這樣一來，有許多好法律往往得不到同意，尤其常有的，便是常常得不到必要的營養品——租稅。這就叫做『混合的君主政體』(Mixed Monarchy)。老實說來，這種國家並不是一個獨立的國家，乃是三個獨立的朋黨；不是一個代表的人身，卻是三個代表的人身。倘若國王代表人民，普通議會代表人民，別的議會又代表一部分人民，那麼，他們便不是一個人和一個主權者，卻是三個人和三個主權者了。這也是國家

衰弱的病根。

浩布思這些議論幾幾乎沒有一處不和現在的立憲政治相衝突，——就是人民的財產權，言論自由權，出版自由權，信教自由權，和三權分立說，制衡說種種，到他面前，幾乎沒有一個不被他看作衰弱或解散國家的禍根。浩氏的思想所以值得我們的研究，就是因為他在歷史上可以做專制主義的代表。他的專制方法不但從制度上著想，並且從人類的思想言論上著想。他的政治學說本是由個人利益上着手的，可是結果卻不承認個人的個性。在政治社會中可以存在道德的標準，良心的判斷，祇受客觀的法律的指導，絕不容主觀的理性的主張。大概當浩布思的時代，中古國家政權分崩離散的情形，還留在人民的腦筋中，新勢力又在那裏蒸蒸日上，處處和集權專制爲仇，遂造成英國陷入無政府狀況的內亂。浩氏身當過渡的時期，受時勢的刺激太大，所以醞釀成功這種極端專制的議論。

### (七) 政府和法律

浩布思的政府和法律的議論都是從他主權的觀念上演繹出來的。他並不大

注重政府和主權者的區別。他以為國家的區別，就包括在主權者的區別之中。如果主權在一個人手裏，便是君主政體的國家；主權在全體的議會，便是民政政體的國家；主權在一部分人民的議會，便是貴族政體的國家。國家的區別祇有這三種，再也沒有別種樣式的國家。因為主權是不可分的，故無論主權是在一個人，在全體的議會，或在一部分人的議會，必定要有完全的主權。歷史上或政略書上，雖然還有什麼專制政體和寡頭政體之分；但是這並不是事實上另外有一種政體，祇是由人類感情上強為區別的。且看他說：

因為他們不滿意於君主政體，故叫他為『專制政體』，不歡喜貴族政體，故叫他『寡頭政體』。又如他們在民政政體之下受苦，便叫他『無政府』(Anarchy)。依我想來，一定沒有人相信『無政府』是另外一種新政體；更沒有人相信當他們歡喜他的時候，是一種政府，當他們憎惡他或被統治者虐待的時候，又是一種政府。

浩氏同布丹一樣，不承認混合政體。所以他以為可以討論的政體祇有這三種。

在這三種政體之中，權力的範圍是沒有區別的。無論在那種政體中，主權者的權力都是一樣。所以要拿來比較討論的，全是關於利益的問題。就是什麼政體最適宜於和平保障的目的，最能夠使絕對的權力向這個目的上趨。試拿君主政體和別的政體比較，最重要的利益可得四種：

(一) 主權者的公利益和私利益相同。——因為君主富強榮譽，祇是由人民的富強榮譽而來的，倘若人民貧窮卑弱，君主也斷沒有富強榮譽的道理。

(二) 政策由個人決定，既可以自由斟酌，又可以穩固安定，斷不致今天打消的，明天又變成議決的。

(三) 君主的決定不致和他自己的好惡相背，議會便不能這樣。

(四) 君主雖然對於他的寵愛人有不公平的賞賜，但是還是少數，不及一羣人的寵愛人那樣多。

浩氏的大意總，是贊成君主政體，總是贊成世襲的專權的君主政體。至於那選舉的和限制的國王，在他看起來，都不是真正的君主。

照浩布思的理想看來，政治社會如同動物的有機體一樣，第一個要素就是統一。一切的政治機關都要絕對的服從主權者；主權者是唯一的權力，無論什麼事體都要聽他指揮。所以無論是議會，團體，官吏，都是遵照主權者的意思作事的機械，他們的生命權力是從他的意思發生出來的。如果國內沒有一個最高的權力，便是無政府，浩布思當時的制度便是一個好例。例如國王於必要時有徵收『軍艦設備費』(Ship-Money)的權力；但是誰有決定這個『必要』的問題的權力呢？倘若國王有這個權，他便可以隨意徵稅；倘若議會，有這個權，國王便不過是一個領錢的人了。因此，便破壞主權最高和不可分的原理，便惹起不得收拾的內亂。

既是一切的政治機關都要奉行主權者的意思，這個主權者的意思究竟用什麼方法說明呢？唯一的說明意思的方法就是立法，法律便是主權者意思的說明書。主權者雖然也執行獨立生長起來的規則，但是這些規則必定要經他容許或默認纔可以存立。浩氏關於這一點，幾乎同那些拿理想的計畫來整理政治秩序，推翻一切不由理性指示而成立的習慣法的革命家一樣。後來邊沁(Jeremy Bentham)和



奧斯庭 (Austin) 幾個哲學的激進派的法律論，就是把浩氏的法理學重行恢復起來。梅因說：他們幾個人對於浩氏的法律意義的分解並沒有增加一點東西，可見得他們受浩氏法理學影響之大了。

浩氏的法律定義在歷史上可算得很進步的學說。從前的法家都把自然法看作法律的一種；浩氏卻不把自然法看作政治社會中的法律。他以為自然法不是真正的法律，真正法律乃是主權者的命令。且看他的『國法』(Civil Law) 的定義：

國法是國家用言語文字或別的意思的符號來命令各個臣民的規則，用來作是非的區別；就是說什麼是和這個規則相反，什麼是和這個規則相合的。

第二十六章

照浩氏說，國家固然是立法者；但國家不是一個人，也並沒有做事的能力，做事者祇是他的代表（就是主權者）。所以主權者就是唯一的立法家。主權者可以創設或廢止法律，絕不受法律的拘束。習慣法能成爲法律，祇因爲經過主權者的意思的默認。浩氏很注重法律的解釋，他以為無論是成文法或是不成文法，都必定要經過

解釋不成文的自然法尤其要這樣。因為自然法所以成爲真正的法律，祇因為他成爲主權者的命令。大概自希臘羅馬一直到中古，一般自然法家，都把自然法看得高出於人定法之上，並且說人定法如果違反自然法便不能稱爲法律。究竟自然法到底是什麼呢？有的說是神法，奧格斯廷聖太摩士一派有的說是性法，格老秀斯一派有的把自然法同萬民法看作一樣，拉士派有的把他們明白分開。歐爾平托來芬尼拉士一派他們相同的一點就是自然法。是自然或理性的指示，不待人力編制的。因此，便發生許多不同的理論，發生許多互相衝突的解釋。在浩氏君主一尊的國家之下，斷斷乎不能承認這種不由主權者編制的法律存在。所以說：

在國家中自然法的解釋不能靠道德哲學的書籍。沒有國家威權的著作家的權力，無論怎樣真確，總不能夠使他們的意見成爲法律……因爲……他是由主權者的權力成爲法律的；不然，叫自然法爲不成文法便是大錯。所以我們看見許多著作，這個和那個衝突，自己和自己矛盾。第二十六章第

總而言之：主權者是萬法的淵源，除了主權者的意思創造或默許之外，便沒有法律

可說。自然法不是由學者的理論便成爲法律；習慣法不是因爲他行了許久，或因爲他合理，便成爲法律；祇是主權者明許或默認，纔可成爲法律。

### （八）國家和教會

浩布思的專制主義不但應用到人類行爲上，並且應用到人類思想上；不但行爲不能自由，便連着良心也不能自由。兵士在戰時良心上覺得這個戰爭不義，能夠反對服務不能？人民因爲良心上不承認某種徵稅爲正當，能夠拒絕納稅不能？在浩氏看來，如果允許這種自由，國家便成了無政府。他的主權者唯一的目的在保持和平；要想保持得住和平，必定要統一；要想統一，不但要支配人民的行爲，並且還要支配人民的良心；不但要干涉行爲自由，並且要干涉信仰自由。因此，便不能不討論國家和宗教的關係，巨靈之中差不多有半部是討論這個問題的。

都是討論國家和教會的關係

第三篇 基督教的家  
第四篇 黑暗中的國王

浩布思對於基督教會的教義，可以說是根本懷疑。基督教徒以上帝的意思爲指導人類行爲的標準，究竟上帝的意思怎樣表示出來呢？不用說是要有個做媒介

的了。倘若一個人對我說：上帝已經對於他說了許多話，我必定要疑惑，不容易教我的。倘若一個人對我說：上帝已經對於他說了許多話，我必定要疑惑，不容易教我的。輕於相信的。但是如果這個人是主權者，他便可以責備我服從，如若不然，便不能夠使我相信或服從了。由此看來，浩氏的宗教也要絕對的服從主權者的權力。所以說教會是：

一個人類的團體，宣傳基督教，由一個主權者的身子結合起來的；得主權者的命令，便可集合，沒有他的權力，便不得集合。

因此，便下兩個斷語：（一）凡是信仰的團體，如果不得主權者的命令，便不是教會，乃是非法的會議；（二）世界上沒有什麼普遍的教會，可以強制一切教徒都要服從。因為在世界上，沒有權力可使別的國家都受他節制的原故。從他這個斷語推想起來，世界上不但沒有在萬國之上的普遍的教會，並且沒有在一國主權者之上或主權者之外的真正的教會。

因為承認教會主權，在事實上說來，便要鑄成分裂主權的大錯；便是設下別的最高權反抗主權，設下教規反抗法律，承認鬼神權反抗政治權。浩氏的意思以為沒

有什麼神設的精神的威力，能够脫離政治的權力獨立的教會。並不是王國，祇是隨意結合的團體。教徒祇能够規勸人，不能夠命令人。因爲他們沒有強制的權力；必定要這樣，纔能够保得住國家統一。但是反對的人可以說：如果祇想統一，那麼，使國家服從教會，建設教會的主權，豈不是主權不分，豈不是國內統一嗎？浩氏的答案卻不承認這一說。他不承認羅馬的教會，並且不承認自古及今有精神的權力可以不經過主權者的權力而可以存在的。因此，便從歷史的基礎上否認教會支配國家的學說。

### (九) 浩氏學說的價值和影響

浩布思的學說最有影響於實際政治和政治思想的就是契約說，主權論和法理的分解。但是他的學說雖然引起人家注意，引起人家研究，引起人家批評；可是很不受一般人的信仰。查理士一世時代的騎士黨(Cavaliers)，和後來的主張王權的人，因爲他不承認國王神聖的世襲權，和教人民轉去效忠於共和政府，所以都來痛罵他。他的教會絕對依靠國家的理論，又是英國國立教會(Anglican Church)所不

歡喜的；各種宗派的清教徒又因爲他的理論在公共崇拜中，不許個人的自由，也不贊成他；民黨（Whigs）又通同反對他的獨裁的政府論。

但是以上各派人反對他或批評他，多少總有點黨派的利益攙雜在內，還不能拿他們的議論來估計浩氏學說的真正的價值。最能夠推翻浩氏的自然世界說和社會起源說的，便是根據歷史的反對論。浩布思的最大缺點就是不知道原始社會的實際生活。他所描寫的自然世界人人互相戰爭的狀況，和從自然世界到政治社會經過的情形，實際上並沒有那一個社會是這樣的。他的社會，要麼就是獨裁主義，要麼就是無政府，除此以外，絕沒有第三種狀況。他的論斷全是一種假設，他的說明全是一種揣測，所以他的社會契約說全是一種虛構。他固然打破自然世界是極樂世界或無智無欲的黃金世界的夢想；但是他全不相信最初的世界人類生性中含

有社會生活的原理，和沒有政治組織的初民的社會也有幼稚的基本道德。其實最初社會結合的單位並不是像浩氏所想的個人，乃是家族或別的團體；初民的生活當然要受舊章和習慣拘束，不能夠人人自由。從沒有組織或簡單的組織到有組織

或複雜的組織中間進化的原因，不祇因為不堪受某種情形，乃是因為有新需要和新情勢發生，不能不同別的團體發生和平的或戰爭的交際。總而言之，他祇認定社會的動因由於人類的自衛性，不承認社會的動因由於人類的互助性。所以他的斷案，是人類既不是道德的動物，又不是政治的動物。

再浩布思的絕對的主權論也是英國當時所最爭論的問題。十七世紀中英國的國王究竟應該不應該是絕對的君主？應該不應該有浩氏所要求的一切的權力？是一個爭論最烈的問題。在一六四九年，已經把君主政體廢掉，改為共和國。一六五三年克林威爾以武力解散議會之後，浩氏所說的主權者的權力都集中到克林威爾的手中；在克氏死後兩年——一六六〇年——又由共和制改為君主制。查理士二世末年，幾幾乎變成專制；詹姆士二世（James II）也想照着浩氏的主權論做事。直到一六八八年革命之後，纔進到立憲政治的時期。可見得十七世紀正是英國人爭論國體的時代。浩氏的絕對的主權論，既不能被各黨派採用，又不合乎英國憲政的歷史，所以克拉林敦（Clarendon）說：浩氏是不知道英倫法律和憲法的最有名

的人。他說各種國家都祇有一個主權者，他就不知道中世紀的主權一半在教會，一半在國家，一半在國王，一半在諸侯，是否主權者祇是一個？他說混合的政府是無政府；但是事實上羅馬的國家，就是最著名的混合政體，却不見得就有長期的內亂。他說政權一分，便要發生內亂；他就不知道制衡原理，和三權分立的學說，在歷史上發見出來多大的價值。英國一六八八年革命的真正價值，就在使議會得到主權者的地位。由此可見浩氏的議論的精神，很近於大陸派的公法家，却不像英倫派的公法家。

浩氏的錯誤，就在把主權看得和人民的自由相反，要想擴張主權，便沒有個人自由的存在的餘地。而且他不但不許個人的行爲自由，就連意見也不許自由；不但不許個人的政治自由，就連信仰也不許自由。這是浩氏主權說的最大的弊病。但是從政治思想史的線索上看來，浩氏的主權論却是邊沁的——尤其是奧斯庭的——主權論的發源。浩氏和白克 (Burke) 邊沁一樣，祇承認政府權力的基礎建設在社會的需要上，不是建設在人民固有的權利上。可是邊沁和奧斯庭都祇研究政府



的存在，不曾研究主權的歷史的起源。他們和浩氏的見解一樣的就是都承認法律是主權的命令；都承認主權無論在一個人，或在幾個人，或在多數人的手中，性質都是一樣，都祇是一個。主權者不受民法或憲法的限制，也是奧斯庭承繼浩氏的學說而主張的。浩氏的主權的性質論本是很正當的，他們的錯處就是認定英倫的國王在他著書的時候，還在主權者的地位，一點不受國法或憲法的限制，他不主張放任政策，所崇拜的好像是『父性的政府』(Paternal Government)，專重保護和教導人民。大概歷史上主張集權的人，總要推浩布思爲首。他鼓吹政治權力比馬克維尼還要厲害。馬氏說政治是實行的事務，要獨立在宗教和道德之外；浩氏却說政治是哲學的理論，要高居在宗教和道德之上。

浩布思還有一個貢獻，就是法律、哲學。他同邊沁和奧斯庭一樣，把法律中所含的重要的觀念——主權、命令、行爲、意志、志願、自由……等一一分解出來；真正說起來，他可算得是法理學中的『分解方法』(Analytical method)的真正祖宗。再他把身體中的營養系分泌系管理系的區別適用到國家中去；見巨靈二又把國家各種

的病症拿來和人身相比較，——這就是把社會看作有機體，所以拿來和人身有機體相比較。關於這一點，浩氏又可以算是社會學的老祖宗。此外還有許多論到經濟學心理學道德學的地方，也是很重要的。總而言之，浩布思的政治思想是英國十年內亂激成功的，故很可叫做內亂時代的產兒。如果我們把他的政府起源的歷史的錯誤，一元主權論的錯誤，國家支配言論思想信仰的錯誤，和描寫人性自私自利的錯誤，一一改正了，所贖下來的，可以說是英國的政治學中含有創造性的傑作。

## 本章參考書：

Graham : English Political Philosophy. 自一頁到四七頁

Dunning : Political Theories. 第一卷第八章

Stephen : Hobbes.

Gooch : Political Thought from Bacon to Halifax. 第二章

Woodbridge : The Philosophy of Hobbes.

## 第十三章 洛克

### (一) 洛克的思想的背影

英國一六六〇年的復辟 (Restoration) 可以作急進主義派毫無建設的證明。當時國王(貴族階級和地主階級)與議會(商業階級)雖然想各守中立,不相侵犯;但是到了詹姆士二世自一六八五年到一六八八年在王位的時候,又明目張膽的壓迫議會,獎勵天主教;因此,便惹起議會和新教徒的反動,便激成一六八八年到一六八九年的民黨革命。洛克 (John Locke) 一七〇四的政治哲學便是爲擁護革命而做的,目的在使一六八八年的革命得到學理上的根據。

當浩布思的時候,英國王黨最奉行的便是神權說。那時的教士並不歡喜浩布思所提倡的新式的專制主義。這時反對浩布思一派學說最有名的人,就是非莫。照非莫想去,立憲的君主政體是互相矛盾的名稱,因爲『限制』和『君主政體』兩個名詞不能夠同時并立,祇有世襲的專制政府才是真正的政府。洛克的政府論 (Treatise of Government) 就是爲反駁非莫的君父論而作的;因爲想打破非莫的

神授的君權論，所以主張社會契約說，想打破非莫的絕對的君主專制論，所以主張立憲政體。

在英國復辟之後，一時文學界中，甚至於思想界中，都沒有看見贊成共和政體的政治學說，這時的思想全受君主神權說的支配。後來有一派民黨（Whigs）纔出來用人民主權說來代替君主神權說。不過他們對於君主政體，祇想設法限制，並不想根本推翻。他們的理想的政體便是立憲的君主政體。洛克和創造民黨的首領沙夫貝來伯（Earl of Shaftesbury）最接近，既做他的祕書，又做他的家庭教師，所以他雖然生在清教徒的家庭之中，雖然肄業於經院學派佔勢力的牛津大學，却成爲一位代表民黨思想的哲學家。

洛克初年雖然和沙夫貝來相接近，可是對於民黨中的急進主義，却不大表同情。祇因在查理士二世自一六六〇年在王位當國的時候，受王黨的猜疑，便跑到荷蘭去躲避，一直到詹姆士二世被逐之後才重回英國。回英國之後，纔發表他的政治哲學。他的政府論是在一六九〇年出版的，目的在用科學的方法來證明一六八八年

的革命爲合理的舉動。第一篇論說是根據西烈 (Sydney) 的方法，一層一層的駁倒非莫的君父論；第二篇論說較西烈更進一步，說明國家和政府建設的學理。所以有許多人都稱他爲『英國最大的或最超羣出衆的哲學家』。

## (二) 自然世界

浩布思的君主專制論是從他的自然世界觀中推想出來的。他既已懷着自然世界不好的成見在心，所以由此推想出來，便有君主專制政體的結論。洛克的自然世界觀却和浩布思相反，所以洛克所主張的政體也和浩氏大不相同。我們要想明白洛克所以主張立憲政體的理由，便不能不先明白他的自然世界觀。

洛克雖然有兩點和浩布思一樣：(一)以爲初民生在自然世界中，沒有政府的組織；(二)政府的組織是由契約結成的——但是他的人性觀與浩布思絕不相同。浩氏以爲人類同別種動物一樣，是沒有社會性的東西，兩個人相遇便要戰爭；洛氏却以爲自然世界是個受自然法支配的世界，不是雜亂無章人人亂戰的世界。且看他說：

自然世界雖然是自由的世界，却不是放縱自恣的世界；人類在這個世界中，對於自己的生命財產雖然可以自由處理，但是除掉爲高尚的目的以外，却不能破壞自己的自由。自然世界有人人要遵守的自然法支配，並有理性指導一切平等的和獨立的人類，沒有人可以傷害別人的生命、健康、自由，或財產……

政府論第二  
章第六段

由此可見洛克心目中的自然世界是個和平合理的世界，絕沒有生命財產的危險。洛克也並不是說自然世界中絕對的沒有戰爭，就是在自然世界中也儘有侵害自然法或不服從理性命令的人。所以他又詳細的說出『戰爭世界』與『自然世界』的區別。他以爲和平、善意、互助、保全，是自然世界的特性；忿恨、惡意、暴亂、互害，是戰爭世界的特性。但是真正的自然世界祇是人人遵守理性過他們共同的生活，沒有公共的權力來支配他們。

自然世界中的人既已遵守理性過共同的生活，人類爲什麼又要政治社會的組織呢？且看他說：

人類是上帝的創造物，他不適宜於孤獨的生活，深覺得有在社會中生活的必要，利益和傾向，並使他憑着理解力和言語力，來繼續享受這種社會的生活。

活。政府論第二章  
第七十七段

由此可見洛氏心目中的人類生來就帶有社會性，並不是『老死不相往來』或『互相殘殺的東西』。他的和平合理的自然世界觀，就是這種人性觀的結論。

### (三) 自然權利

在英國清教徒革命的時代，普通所說的『自然權利』(Natural rights)，大概都包括着生命，自由，和財產在內。人類的行爲的最初動機，就在保全生命；所以保全生命便是由自然法給予各個人的特權。這種特權是與生俱來的，是先政府而存在的，——所以無論是別人是政府都不能損害他。

洛克關於自由平等的見解，很有些超出前輩的地方。他所說的平等並不是一切品質的平等；因爲年齡道德資質等不平等也是洛克所承認的。所以洛克所說的平等，就是人類對於自然的自由都有平等的權利，不服從別人的意志或權力。

參看  
政府

論第六章 第五十四段

洛克所以要人類祇依自己的意志自由做事，就是因爲人類有理性。所以他的自由就是不服從別人專斷的意志，祇自由順從自己的意志。且看他說：

人類的自然的自由是脫掉世界上一切優勝權力的支配，不屈服在別人的意志或立法權之下，管理他的唯一法律就是自然法。政府論第四章 第二十二段

但是自然的自由雖然不屈從人類立法權力的支配，可是社會中的自由却不是這樣。再看他接着說：

人類在社會中的自由，不在別的立法權之下，祇在由『同意』而建設起來的共和國的立法權之下；也不受別的意志拘束，和別的法律限制，祇受被委任的立法部所制定的法律支配。同前

照他這幾句話看來，自由一方面是祇照着自己的意志做事，不受別人意志的支配；一方面在自然世界中却要受自然法的支配，在政治社會中又要受自己同意的制定法支配。所以洛克的自由不論在自然世界中，或在政治社會中，都是要受限制的。



換句話說就是洛克的眼中沒有絕對不受限制的自由。在洛克看來，法律與自由並不是互相衝突的東西，法律的目的並不在消滅或限制自由，乃是保障或擴張自由的。

人類祇要遵循自己的意志固然什麼事都可以自由去做，可是却不能自由去犧牲自己的生命，或自由去聽受別人權力來支配自己。因為洛克不承認奴隸制度是由彼此同意成立的，祇因為他違背自然法，故不得自然法的保障。換句話說：奴隸祇是由正當的戰爭被人捕獲的結果。奴隸爲什麼不能由契約而成呢？因為契約這種東西是由兩造當事人的自由意志定下的，這個人如果在那個人的絕對的權力之下，便不能制定契約。照洛克的話推想起來，不但奴隸與主人之間不能發生契約行爲；就是像現在的資本家與勞動家之間所定的契約——勞動家受經濟的勢力壓迫，意志不能自由，結果祇有服從資本家的條件——老實說來，也不能叫做真正的契約。

洛克又把財產權當作自然的權利看待。他以為人類既有生命，便有保存生命

的權利，上帝便自然要給他維持生命的飲食。上帝既把世界給予人類公有；一方面又給予人類的理性來使用他。世界和在世界中的萬物都是自然給予人類維持生命的東西。但是自然既已把世界給予人類公有，那麼，私有財產權豈不是違反自然的本意嗎？洛克却不是這樣主張。他不但把私有財產權看作背反自然，並且把私有財產權看作適合自然的指示。且看他說：

土地和下等動物雖然爲一切人類所公有，但是各人得私有各人的身體，除掉他自己之外，沒有人可以私有他的。他的身體的勞動和手頭的工作，便正當的屬於他自己。無論什麼天然物品，祇要加上他的勞力，這種物品便是他自己的，因此便成爲他的財產。人類把自然生成的公共的東西，加上勞力之後，便可離開別人的共有權。因爲勞力明明白是勞力者私有的，凡是加上勞力的東西，除掉勞力者自己之外，別人再也不能私有他的，祇有多下來的東西纔好與別人公有。政府論第五章第七段

照洛克的這一段話看來，財產是勞力的結果，勞力是個人私有的東西，所以由勞力

得來的物品應該歸個人私有。他這種以勞力做財產權根據的見解，後來一方面成爲個人主義派的私有財產權的根本觀念，直到斯賓塞止，所有擁護私產制的人幾乎沒有一個不同他一鼻孔出氣；斯賓塞在社會靜止觀中討論財產權便引洛克的話作證據一方面又經過浩思（Hodgskin）和唐蒲生（Thompson）之手，變成近代社會主義派勞力生產說的淵源。

洛克以爲自然法中的實質要素便是自然權利；覺悟或尊重自然權利，便是自然世界中的特性。自然權利既已是自然法中的要素，既已是自然世界中所特別尊重的東西，既已是先國家而存在的東西，那麼，國家成立之後，便不得不尊重他或保障他了。由國家創造起來的權利，或可由國家廢止他或變更他；至於先國家而有的自然權利，便不得由國家任意廢止或變更了。——這就是他主張自然權利的用意。

#### （四）社會契約

照洛克說：自然世界本是一個自然平等，自然自由的世界，各個人人生來都有幾種自然的權利，爲什麼又要設立政府呢？且看他說：

照前邊說的：在自然世界中的人類這樣自由，對於自己的身體和財產都是絕對的支配者，一點不受別人的支配，爲什麼他又要拋棄他的自由呢？爲什麼要丟開這種權利，聽受別種的權力支配呢？這個問題很容易解答：就是在自然世界中的人雖然有這種權利，可是這樣的權利很不確實，又常常要被人家侵犯。因爲人人各自爲主，彼此都是平等，嚴格的尊守平等正義的很少，所以在這種狀態之下，都不能安安穩穩的享受他自己的所有權。因此，便使他想脫離這種可怕的和常常危險的狀況，想和預先結合好的別人，或有志結合的別人，在社會中連結起來，來互相保持他們的生命，自由，和財物。把洛克

三種東西通同叫做所有權 所以人類結合起來加入政治社會，並把他們自己放在政府之下，最大的目的就在保持他們的所有權。……政府論第九章 第一二三段

由此可見洛克雖然以自然世界爲自由的世界，可是同時又以爲缺少三種東西：（一）缺少制定的法律，（二）缺少公共承認的裁判官，（三）缺少執行判決的強制力。這三種缺陷便是人類感覺政府必要的動機。

但是各個人用什麼方法加入社會，或用什麼方法建設社會呢？洛克的答語便是契約。爲什麼必定要用契約纔可以加入或建立政治社會呢？且看他說：

因爲人類生來就是自由平等獨立，如果不得他自己的同意（Consent），便不能放棄這種所有權，和服從別的政治權力。唯一的方法就是各人彼此同意結合起來加入社會，丟開自然的自由，聽受國家法律的支配，在國內希圖所有權的安全，對防禦外敵的侵入。

政府論第八  
章第九五段

由此可見契約的成立，由於人人同意，契約的目的在乎保障生命自由和財物。洛布思以爲契約成立的時候，便是人人把一切自然權利一齊拋棄的時候；洛克以爲契約成立的時候，祇拋棄兩種權利：（一）在自然法範圍以內保全自己和他人的權利，（二）懲罰侵害自然法者的權利。洛氏的契約一成，便把一切自然權利奉送一個人或一羣人的手中；洛氏的契約一成，祇把執行自然法和懲罰侵害自然法者的權力附託在國家手中。浩氏的國家是主權者的國家，故不受契約的拘束；洛氏的國家却不是主權者的國家（因政府論通篇沒有見過『主權』（Sovereignty）這個字）故不

能超出契約的限制之外。浩氏的君主站在契約之上，不受契約的管束；洛氏的政府却在契約之下，故權力範圍祇以契約所規定的爲限。這都是因爲浩氏把契約看作人類獸慾橫行的結果；洛氏把契約看作人類理性戰勝的表見。

但是洛克的政治社會雖然是由各人彼此同意結合起來的，至於這個政治社會中的政治，却不要是全民政治，祇是過半數決的多數政治。所以他說：

當人類的各員由同意造成社會或政府的時候，他們就是團結的造成功一個政治團體。在這個團體中的大多數人便有行爲的權利，其餘的人都要服從多數的決定。

政府論第八章  
九五段

如果少數人有不服從多數人的行爲的權利，那麼，當初所定的契約便毫無意義。所以洛克毅然決然的說：國家成立的契約，事實上祇是由多數人的行爲；世界上所有合法的政府都是這樣組成的。由此可見洛克的契約說雖然是一種理想，但是他的心目中總時時刻刻不忘掉英國的議會政治。所以他的學說多半都是英國的多數政治的寫真。

## (五) 政權的限制

洛克的國家是爲保障先國家而有的自然權利設立的，所以人類權利在已定契約之後，和未定契約之先一樣。換句話說：由契約而來的統治權並不是絕對的，却要受個人權利的限制。浩布思主張主權絕對無限說，洛克却主張主權有限說，這是他兩個人根本不同的地方。且看洛氏說：

絕對專制的權力和無法律的統治，都不能與社會和政府的目的相合……

最高的權力不得人類自己的同意，不得徵收他的所有權。因爲保護所有權是政府的目的，和人類所以加入社會的原因；如果不能保護所有權，人民便

以爲加入社會反生出來失掉所以加入的目的之大不合理的事情。政府論第十一章

自洛克看來，如果國權無限，不得人民親自許可，便得徵收財產，那麼，人民便同沒有所有權一樣。因此便說：『凡以爲國家的最高權者（立法部）是可以任意行動，可以武斷的處分人民財物，或者歡喜徵收他的一部分，就可以徵收。這是一種錯誤的見解。』政府論第十一章第八段 大概洛克以立法權爲最高權，這種最高權無論在什麼國家，都

必定要受四種限制：(一)全國祇用一種制定法支配，(二)法律要以人民的幸福爲唯一的目的，(三)不得本人同意不得徵收租稅，(四)立法者不得以立法權轉讓別人——這是洛克心目中最權的限制，也就是洛克心目中政府活動的範圍。

洛克不但主張限制政權，並且主張劃分政權。他以爲創法權與執法權。如果託付在一個人手中，便自然而然的願意遵從自己所定的法律，不然便要爲自己的利益來制定法律。他的政權共分爲三種：卽立法權，執行權，和外交權 (Federative

Power)。外交權的名詞是他隨便定的，大概包括戰爭和平條約聯盟，和沒有國家組織的人中間的條約聯盟等權利在內。但是洛氏的分權說不過僅僅提出決定立法部與行政部的關係的大原則；換句話說就是承認立法部爲最高權力的所在。至於近代所奉爲天經地義的三權分立說，及三權互相衡制說，洛克却没有詳細的討論。

#### (六)革命正當論

洛克的政治學說所以成爲民黨的聖經，就因爲他爲一六八八年的革命找到學理上的證據，說明革命是人民的正當的行爲。說起洛克對於革命這件事的主張，



很有趣味。他先前並不贊成革命；他在一六七六年曾說明他的見解，說就是良心上要求，也絕不能以謀反爲正當的行動。見 King: Life of Locke 六十二及六十三頁等到他亡命之後，纔改變他的思想。

在洛克之前的政治哲學家如布丹，浩布思，非莫……等，都以爲國家的權力是絕對無限的；祇要政府的意思已經成爲法律之後，無論從道德上說，或從法律上說，都可以拘束一切人民。正統學派的議論，大概都抱着這個標準發揮；因此，便偏重君主政體，以爲主權在一個人總比在一羣人確定些。洛克雖然同這些前輩學者一樣，把法律的威權推尊得極高；但是却承認立法機關有絕對不可抗的立法權。換句話說：就是他承認浩布思所極力發揮的那種主權觀念，所以他所說的最高權，祇是比較的高，不是絕對的高。

洛克以爲政府的最高權應該在立法部；但是立法部所有的權力祇是人民委託的，絕不能把這種權力轉讓別人。就是立法部的權力也是有限的，——祇能依照自然法做事，祇能依照建設政治社會的目的做事。如果牽涉到人民的財產，尤其要

得到人民的同意。所以照洛克的理論看來，在最高的立法部背後，還站着一種更高的和終極的權力——人民的權力。如果立法部違反人民的意志，便怎麼處呢？且看他說：

在以保存社會爲目的的國家之中，立法權雖然是最高的權力，但是立法權祇是爲達到一定的目的而被別人委託的權力，還有一種改廢立法部的最高權力。仍然留在人民手中，他們看見立法部違背委託的目的的時候，他們可以更換立法部。因爲爲達到目的而委託的一切權力，都受目的的限制，無論什麼時候，祇要是顯然違背這種目的，委託者便可以沒收回去，再選出適當的人來行使這種權力。政府論第十四章第九段

這一段話就是他主張革命是人民正當的權利的唯一根據。他以爲武力來對付沒有正當權利的武力是唯一的好辦法。政府論第十五段於此又可見他并且贊成以武力對付武力的激烈的革命。

洛克雖然極力的爲革命尋找學理上的根據；但是他却一方面不贊成少數人

革命，一方面又想維持君主的神聖不可侵犯的地位。他以為祇有對於不受法律支配的暴政纔可用暴力去抵抗；不然，便不能反抗君主。至於官吏濫用職權，人民儘可以反抗，就是反抗官吏，於君主的神聖仍然無妨，所以國家還安然無恙。洛克有一種很奇怪的見解：就是君主的不法行為如果祇侵害人民少數者的權利或利益，與多數人民沒有直接的影響，少數人便犯不着革命。所以洛克的革命，祇得由大多數人舉行，少數人却不得自由革命。

總而言之：自洛克看來，祇有謀公共福利，或遵守人民信託的政府，纔是正常的政府。但是違反人民信託與否的案子由何人裁判呢？洛克以為真正的判斷者祇是人民自身。如果君主或執政官不服從人民全體所下的判斷，人民便可脫離國家，回到自然世界，取一種適當的方法來對付他。由此可見政府的行為，時時刻刻都在人民的裁判權之下；政府如果不服從他們的裁判，他們便可回到自然世界，行使他們自然的反抗權。

### (七) 洛克在政治思想史上的地位

有許多人說：洛克的政治學說，本是很平易近人的，一點新奇的特性都沒有。他的各種理論，大概都是歷代流傳下來的普通思想的產兒，他絕沒有唯一的師傅。他的議論都在當時的問題上立脚。他所受的教育，得自人的地方多，得自書的地方少。但是他雖然常常說：他的哲學是由他自己『粗鄙思想』構造成的；可是自我們看來，取材於古代普通思潮的地方却很少。社會契約說本是很陳舊的學說，在希臘時候，蘇格拉底便和洛老高（Glawcon）辯論過這個問題。自然世界和自然權利的學說，本是羅馬法家所貢獻的，羅馬法家又是受斯多亞派影響的。就是分權的理論，也似乎是受亞里士多德的影響多。至於革命的原理，自表面上看來，好像是他特創的，其實不然。因為自宗教改革之後，思想界對於教會和國家的問題生出一種新見解，長老教會派（Presbyterians）的古德曼（Goodman）和格老思（Knox），及天主教派的蘇來利馬尼拉，法國胡格老派的反抗暴君的權利論的著者，和浩特曼（Francis Hotman）……等，都沒有一個不極力的說明公共權力是委託的性質；如果要濫用起來，委託者便可以抵抗。由此可見洛克的思想，祇是前代遺傳下來的思想的集合。

體。

但是這並不是洛克的短處，却可以算作洛克的長處。無論那個大思想家，除掉一點兩點的特別見解之外，其餘的議論都沒有不受時代思潮影響的。學說的價值，祇在能把普通思想應用到實際問題上去，却不在乎超脫普通思想。洛克的議論雖然因襲前人，但是他能利用前人學說來爲當時人人懷疑的一六八八年的革命找到學理上的正當的解釋，正是他學說的價值。

洛克學說的根本價值，就在極力鼓吹唯理主義的生活觀，因此，便主張國家和政府是爲人而設的，不是人爲他們而生的。所以因此又以國家和政府能達到這個目的與否來判斷國家和政府的價值。洛克的倫理哲學和政治哲學，與其說是屬於浩布思方面，不如說是屬於格老秀斯方面。他雖然也極力討論個人的自由，但是他總是近於蒲芬道夫，不大和斯賓挪莎相似。至於他的自然權利的理想，後來得到盧梭的發揮，竟成爲近代世界上大革命的福音。他應用社會契約說來說明國家的發生，雖然沒有歷史上的證據；但是他的目的在說明政府的存在以人民信任爲條件，

所以不得不更進一步，搜求根源，說政治社會是由人民同意產生的。我們準據契約說，可以看出自然權利是先社會而有的，並不是政府或法律的創造品。由政府或法律而來的權利，當然得由政府或法律去沒收或改廢他，祇有先政府先法律而有的自然權利，不是政府或法律所得自由沒收或改廢的。政府或法律保護人權的義務，和人民對於政府革命的權利，都是從這種自然權利觀上發生出來的。這就是洛克的學說，所以成爲民黨、聖經的原因。

洛克對於政治思想的最大的貢獻，就是他的『自然權利』的學說。他把生命自由財產看作各個人不可轉讓的權利。從前學者祇說到自然權利的抽象的觀念，洛克的特點就在使這種抽象的觀念現出確定的意義，變成人類實際生活的具體的特權。蒲芬道夫所說的自然法，密爾東和斯賓挪莎所讚美的自由，都不過是抽象的和無實在性的觀念；洛克所說的自然權利，却是建設國家的目的，可以用政治制度來保護的。政府的唯一目的就在做這幾種權利保障的壁壘。洛克這種貢獻，乃是研究思想史的人所不可輕於看過的。

## 本章參考書：

Stephen: English Thought in the Eighteenth Century. 第二卷

Laski: Political Thought from Locke to Bentham. 第三章及

Graham: English Political Philosophy. 自五十七頁到

Dunning: Political Theories. 第十二章

第十四章 十七世紀下半期大陸上的政治思想

### (一)大陸上政治的普通情形

英國到十七世紀下半期，經過一六八八年的革命，有洛克一派君主立憲政體的學說出現，故這一國的政治思想和制度都已具有近代立憲政體的雛形。祇有大陸上幾個國家，如法國，還在那裏向反對的方向進行，極力發揮那帝王神權主義，或專制主義的精神。路易十四 (Louis XIV) 一七三一—一七六三—一七六八—一七六九—一七七〇—一七七一—一七七八—一七八〇—一七八一—一七八二—一七八三—一七八四—一七八五—一七八六—一七八七—一七八八—一七八九—一七九〇—一七九一—一七九二—一七九三—一七九四—一七九五—一七九六—一七九七—一七九八—一七九九—一八〇〇—一八〇一—一八〇二—一八〇三—一八〇四—一八〇五—一八〇六—一八〇七—一八〇八—一八〇九—一八一〇—一八一一年親政以後，極力向專制主義方面走去，把國內所有的權力，都集中在君主一身，因有『朕即國家』(L'état, C'est moi) 的名言。十五

世紀以來，以民族爲本位而統一的國家，至此又變爲以君主爲本位而專制的國家。內務行政都由朝廷一手包辦，地方自治的特權幾乎一掃而空。外交政策多取侵掠主義，奉馬克維尼的原則爲聖經。這個時代，真正是赫林吞所說的人治時代，而非法治時代了。

和路易十四同時代的雄才大略的野心帝王有布蘭敦堡 (Brandenburg) 的維廉 (Frederick William or the Great Elector) 一六八〇—一六八八，瑞典的三個查理 (Charles: X, XI, XII)，俄羅斯的彼得大帝 (Peter the Great) 一七二五—一七二一。這些野心家成敗雖有不同，但一個個都是對內極端的專制，對外力圖侵掠。沒有一個是爲人民幸福而做事，都是爲擴張自己和朝廷的威力而做事。他們的野心擾亂了歐洲的和平，故各國人心都集中在戰爭方面，絕沒有容納政治學理的討論的餘地。那時研究美術，科學，文學，哲學的人除掉做帝王的『御用』學者，或替帝王撐持門面之外，大概多受壓迫。至於政治思想家在那時可以令人注意的，祇有那與洛克同年生的斯賓挪莎 (Spinoza) 一六三二—一六七二，蒲芬道夫 (Pufendorf) 一六三二—一六九四，和與洛



克同年死的鮑煦 (Bossuet) 一六〇四—一六三〇年。

## (二) 斯賓挪莎

斯賓挪莎生在荷蘭，乃是葡萄牙的猶太富商之子。他在先研究希伯來文學，想成爲猶太的『法師』(Rabbi)，後來因爲他的哲學思想與猶太教不相容，所以被他們逐出猶太人集會之外。他被逐之後，歷駐許多小城，最後纔定居在海牙，一六六九年。什麼團體也不加入，祇過孤獨窮苦的生活。當斯氏生在荷蘭時，荷蘭共和國已經過變動，故關於政治制度的討論尤其可以令人注意。故斯氏的政治思想：一方面要求信教自由，一方面主張貴族的共和政體，都是受他自己一生經驗的影響的鐵證。

斯氏的思想，關於玄學的方面，和英國人大不相同，但是在政治和倫理方面，却有許多結論大致與浩布思相似。斯氏的哲學的終極性質就是『萬有皆神論』(Pantheism)。他以爲萬有都是同一的，或叫他上帝，或叫他自然，都可以隨你的便。萬有的各部分都有一個共通的原理，就是『力』(Potentia)，萬物都是靠着此力而生存，人類爲保存自己的生存而競爭。競爭就是道德，故道德就是力。凡是消滅身體或精神之

力的都是惡，凡幸福都是善。自然不要求人違反自然，所以自然要求人愛護自己。每一個人對於那有用於自己的事，都有最高的權力去處理他。故在自然世界之中，每一個人都有權利去做他自己所能做的事體；換句話說，強力即是權利。所謂自然權（Natural right），就是自然力（Natural power）人類和別的動物一樣，以自利爲行的動機，自利的最後的要求就是自衛。這種自私自利的人性觀，簡直和浩布思一樣。

但是在自然世界，既已以自然力爲自然權，那麼，在這種情狀之下，自然是免不了掉衝突了。故這時有人人拋棄自然權以謀公共的和平的必要，因此，纔不得下定契約，以保全個人的生命和利益。斯氏的倫理學建築在個人主義之上，以爲個人行的根本動機就在尋求個人的安全和幸福。故國家這種制度也是一羣的個人爲保全各自的利益而設的，是爲公共利益而限制個人的自然權的。唯在這種有組織的社會之中，纔有社會的道德；是非善惡的標準纔能够確定。國家的要素就是那強制個人服從自己命令的最高權力。這種權力祇有靠着許多個人的力的結合纔能

够存在；主權者祇有靠着組成社會的個人的勢力的總積纔能夠最高。由此看來，斯氏的國家基礎也安置在個人主義之上；換句話說：斯氏的國家就是個人的力的總利。把個人吸收在有主權的國家之中，而國家又是個人的勢力的總積，在這一點上，已經含有盧梭的『普通意志』(General will)的意味。

浩布思想把主權者的權力弄到絕對無限的地步，所以先精心着意的把契約這個名詞弄得確定；斯氏對於契約這個名詞不十分注意，故契約的觀念在斯氏的哲學性質上不站什麼重要的地位。這兩位哲學家因此對於主權和自由遂生出不同的見解。浩氏先有建設起來絕對無限的主權的成見；斯氏却想極力的確定個人自由的範圍。浩氏以專制爲國家最高的目的；斯氏却想以自由爲國家最高的目的。斯氏以爲道德的行爲就是合理的行爲；人類應當依從理性而生活，不當依從情欲而生活。故斯氏的國家職在鼓勵人類爲合理的生活，限制人類爲禽獸的生活。因此便斷定依從理性生活，而不依從情欲生活，就是自由。故國家的權力要以達到自衛的原始目的爲限，不能絕對無限。斯氏一生以受思想上的壓迫爲苦，故頗注意於言。

論思想的自由。他的神學政治論 (Theologico-Political Treatise) 的主旨就想證明這類的自由不但不與宗教和政治制度的維持相抵觸，並且要想使這些制度鞏固，非先使這些自由發達不可。個人想把思想的制裁權讓給主權者，或他的言論一概想聽從主權者的命令，皆是不可能的事。國家要想絕對的支配言論，一定要生出非難國教和人人憤恨的結果，必因此而危害國家的生命。故主權者絕不能有言論思想的支配權。他的權力祇以阻止那直接危害國家生命的理想的發表爲限，此外無論何種言論思想皆當聽個人自由發表。斯氏要求言論思想的自由，和異教的寬恕，和密爾東的主張大致相似。不過斯氏從國家的立腳點上觀察自由的效用，密氏却從個人的立腳點上觀察自由的效用。斯氏以爲言論思想的自由是保持共和國國家安全的要素，密氏以爲這些自由是個人知識道德的發展的前提。參看本編第十章第二節

斯氏在政治論 (Political Treatise) 中，以討論各種政體，和各種政體的利弊爲主旨。他在這本書中的結論，和浩布思大不相同。就是浩氏主張君主的專制政體，斯氏却主張貴族的共和政體。斯氏以爲君主政體是不可能的，因爲一個人絕不能

夠把主權中所包含的各種權力總攬無遺，故所謂君主政體，事實上也不過是貴族政體罷了。他因為生在連塞蘭（Netherland）的共和國，實際的政治狀況給與他不少的影響，所以主張貴族的共和政體。他對於極端的民治政體不十分同情，但却相信民治政府最高權力是由多數集成的，所以比較任何政體都絕對些。可惜他死在政治論未完成之先，所以對於民治政體沒有詳細的討論。

### （三）蒲芬道夫

蒲芬道夫生的時候，浩布思已經四十四歲，格老秀斯已經四十九歲。這時格氏戰和的法律已經出版七年了；到浩氏的巨靈出現，蒲氏已將近二十歲了。故蒲氏關於社會及政治的思想差不多可算是這兩位前輩的混血兒；不然，至少也可算是這兩位前輩互相衝突的見解的調和人。在倫理學方面，多偏向格老秀斯的原理；在政治學方面，却又偏向浩布思的學說。但蒲氏也有自己獨立的精神，他在一六七二年發表的自然法和萬民法（De Iure Naturae et Gentium）就是對於當時由格氏浩氏所引起的社會哲學和政治哲學的全體，加以精心着意的批評，選擇，修改，闢駁的

結果。并且這部書比戰和的法律和巨靈更加淵博細密而有系統；免掉格氏和浩氏的散漫和不條理等種種的弊病，可算是給與自然法以科學的形式和名稱的第一個人。

這個時代的政治思想家，所有的政治哲學，大多數都是以『自然世界』爲起點。蒲氏和浩布思不同的地方：就在一個說自然世界是普通和平的世界，一個說自然世界是繼續戰爭的世界。蒲氏的自然世界觀又有一點和洛克相近：就是說在自然世界中有指導人類做事的自然法。他以爲人類是合理的動物，理性的指揮命令能夠引導人類做事，不論在有無社會的時候都是一樣的。故自然法就是真正理性的指令，行於自然世界之中，使人類免掉相互的傷害，尊重彼此的財產，遵守他們的契約。蒲氏的自然法的界說和格老秀斯相同，以爲自然法是決定人類行爲的是非善惡之真正理性的命令。蒲氏著作的重要部分就在詳細的作自然法的說明；他雖然沒有明白的採取浩氏的自利說爲法律的原理，可是他的議論却顯然傾向這種觀念。例如說：第一個自然法就是一定要維持和平的生活和社會的生活；私有財產是

社會生活所必需的；奴隸制度可以減少懶惰人——如盜賊游民乞丐——的人數之類皆是。蒲氏對於自然法的詳細的說明，固然是屬於格氏一派；但對於一個根本問題的見解，却採取浩氏的理論，丟開格氏的理論。就是不像格氏把萬民法看作能夠拘束人類的法律，祇像浩氏把自然法和萬民法看作一個東西。

人類在自然世界中既已依照自然法做事，自可以適應一切的需要，又何必要有社會的和政治的制度呢？蒲氏以為因為大多數人祇循情欲生活，不循理性生活；真正照自然法做事的祇有少數人，所以為多數人起見，不能不有組織國家的必要。故國家不是為那過合理生活的哲人而設的，乃是為那下等社會而設的。蒲氏雖然略與洛克相似，說在自然世界之中，人類照自然法做事，是個和平的生活；但是因為多數人自私自利的結果，却又很近於浩氏的人人相戰的狀況。組織國家的直接的動機，就在想免除這種不好的情狀；而從自然世界變為政治社會的唯一的方法，就是定下契約。

蒲氏在他的著作之中，很詳細的討論那由自然世界變成政治社會的程序。他

的國家發生說，可以說是調和浩氏、格氏學說的結果。就是一方面採取格氏的社會性說，一方面又採取浩氏的社會契約說。他以為『最初的社會』(Primary Societies)如家族、宗教、團體、商業組織等，是由人類社會性而成的；但是要想建設政治社會，即共和國(Commonwealth)，便非由意志的結合而造成契約不可。蒲氏的契約說中有一點和荷蘭的學者奧色斯相似，就是主張兩種契約：(一)社會契約，(二)政府契約。他以為創設共和國，這兩種契約是必不可缺的。最先每一個人彼此互相定約，建設一個永久的社會，由多數決定用什麼樣式的設備，以保持公共的安全；然後再決定採用什麼政體；最後再由政府和社會兩方面另訂一種契約，政府以謀公共幸福為誓，人民以忠實的服從為誓。蒲氏以為這種進行的程序，不但在政治哲學的理論上是必不可免的邏輯的觀念，並且在政治史上是很可推想到的事實。

浩布思的主權的性質是最高無上絕對無限的；格老秀斯却一方面說主權最高，一方面又承認要受誓約的限制。蒲氏的主權性質說是採用格氏的，不是採用浩氏的。他也以主權為最高，但却不以主權為絕對。照他說：限制完全和主權的觀念相



適合。神法和自然法常常限制權力的行使；習慣在實際上可以決定主權者行爲的方式；議會在君主旁邊分有立法的權力，卻不損害君主的主權。主權不得違反最初契約的目的，因爲這種目的是訂約的兩造的公共安寧。由此看來，主權不過爲達到這個目的的方法，方法當然要受目的的限制。可見主權是根據國民同意而來的，不根據同意的主權便沒有實行的能力。蒲氏在這一點上，可以打破浩氏絕對主權的流弊，而爲最近新主權論的先聲。

但是蒲氏雖然在特別的一兩點上，或偏重浩氏或偏重格氏不等，可是從普通的精神上看來，卻明明是政治哲學中唯理主義派（Rationalists）的一個代表。這一派的好處，就在把政治權力看作從人性而來的東西，看作由人類理性動作的結果。這就是唯理主義派高出於神權論派的地方。

#### （四）鮑煦

這時還有把政權的來源看做在上帝的手中，極力主張帝王神權說的就是鮑煦。鮑氏是這個時代的有學問的和正直的主教，他所倡的帝王神權說，全在他的名

著政治論 (Politics as Derived from the Very Words of the Holy Scriptures) 中。在路易十四專制的時候，當然要發生出來替他寫照的這一類的神權論。從聖經上找出神權說的根據，在中世紀本是習見不鮮的；但鮑氏卻不採取那中古的形式主義和術語，祇採取和他同時代的唯理主義派的疇範。他的文學的天才足使他的學說的勢力遠出乎那時一般混沌主義 (Obscurantism) 的神學家之上，甚至於有人把他放在非莫之上。

鮑氏哲學的根本原則和當時習見的教義一樣，斷定人類生來就是社會的動物，不過人類壞的情欲足以妨礙社會生活，若沒有規則去管理他們，社會的生活便不可能，因此纔有政府的必要。他有些地方雖然說到政府的權力是從個人轉移到主權者手中去的，就是說個人放棄自然權利，把他給與政府權力的所有人，但這並不是他的真意旨。他以爲在上帝之下的君主政體，是最通行的，最古的，最自然的政體。君主政體不但最自然，並且最強，最好；而世襲的君主政體尤其是一切政體中之最好的。他說世襲的君主政體有四種特質：(一)是神聖的。因爲君主即位的時候，由

上帝的牧師證明；所以如果要攻擊君主的身體，或圖謀反對君主，就是褻瀆神聖。

(二) 君主爲人民謀幸福，照管人民一切活動，有如父親撫養兒子一般；故就真正意義說，君主就是人民的父親。(三) 君主的權力是絕對的，是獨裁的，行使這種權力祇對於上帝一人負責。故凡在世界上的人類，沒有一個可以反抗他的命令的，人民對於壞君，祇有禱告上帝，由上帝使他回心轉意的一個方法。(四) 賦予君主的理性比較賦予什麼人的都多；故君主是神聖尊嚴的上帝的肖像，若把他當作人看待，便是大錯。君主是公共的人，身全體人民都包含在他的身之中。『如同上帝結合一切完美和各種道德於一身一樣；故君主的一身乃是社會中一切個人的所有權力的結合。』君主的神威這樣的超絕，當然不由人生而由天誕了。

鮑氏這樣狂熱的推崇君主的威權，無怪得到路易十四的讚許，而誠心誠意的領受他的教育。他以爲君主的義務是沒有制裁的，人民服從君主的義務是有制裁的。故『人民一定要怕君主，若君主怕起人民，那便萬事都休了。』然鮑氏又何嘗不力舉君主的義務呢？他也說君主一定要維持宗教，維持正義。宗教無論是真的妄的，

總都是社會生活的要素；倘若君主是個能幹人，撲滅謬妄的宗教就是他的義務。鮑氏所以主張由君主維持宗教，就是想以國力維持法國的國教，反抗羅馬教會的要求。把鮑氏的政治思想總括起來看，一面可算是路易十四時代感於時而動的應聲蟲；一面又可算是昏天黑地的發揮帝王神權說的大將。在鮑氏之外，有一位極力擁護帝王神權說的就是德國的浩恩（Johann Friederich Horn）。他的論理雖然不亞於鮑氏，可是卻不能跳出鮑氏神性帝王說的範圍。

本章參考書：

Dunning: Political Theories. 第二卷 第九章

Pollock: Spinoza, His Life and Philosophy.

Wakeman: Europe—1598—1715. 自第九章到第十五章

第十五章 十八世紀上半期的政治思想

(一)當時的政治和思想的狀況

自英國革命一六八八年到十八世紀中心，差不多六十年間，關於政治思想的名著，

足以轟動一世的，祇有兩部：一是洛克的政府論，一六九〇年出版。一是孟德斯鳩 (Montesquieu) 的法意 (Spirit of the Laws)，一七四八年出版。在這兩大名著中間，雖然也有許多關於政治哲學和社會哲學的學者或著作，但是總不及這兩大政治思想家和這兩大名著富有科學的精神，及普遍的勢力。這時各國的實際政治和政治問題並不會冷靜或衰歇；但是這時的爭論不是超出政治哲學本部的水平線之上，便是落在他的水平線之下。

英國自一六八八年『光榮的革命』 (Glorious Revolution) 之後，憲政逐漸進步。別的國家到了十八世紀，君主還在那裏依靠神權統治；英國這時的真正統治者已經由君主變到國會和內閣了。自斯透爾 (Stuart) 王朝的維廉 (William) 自一六八九年到一七〇二年，在王位。和安麗 (Anne) 自一七〇二年到一七〇四年，在王位。一等時代，議會政府制已經漸漸的建築起來；到韓老發 (Hanover) 王朝的喬其一世 (George I) 自一七一四年到一七二七年，在王位。以後，內閣制也漸漸的立下基礎。議會政府制一行，便免不掉政黨的衝突；這時王黨 (Tories) 和民黨 (Whigs) 互相對立，王黨想使斯透爾 王統復辟，民黨卻傾向韓老發 王統，故

喬其一世和喬其二世自一七六〇年在王位到一七六七年天然的要依靠民黨。因此民黨纔得到最大的勝利，自一七一四年到一七六一年都是民黨大佔勝利的時代。

民黨的首領就是華頗 (Sir Robert Walpole) 一七四一—一七六五 從他的行政權力和控制國會多數黨幾點上看來，可算是英國近代式的內閣的第一任國務總理。他以民黨的首領，當政府之衝，總計有二十一年之久。自一七四二—一七六五年 他的政策就在維持和平與繁昌，並沒有什麼關於政治的理論。當華頗當權的時候，王黨和民黨的區別漸漸消滅。在包林布羅克 (Bolingbroke) 和斯維夫特 (Swift) 的指揮之下的王黨，已經丟開從前使斯透爾王統復辟的主張；民黨因為久享權位，和韓老發的兩代君主調和的結果，也漸漸改變從前不信任王權的態度。這時兩黨的區別，不在政治哲學的原理，祇在地位的關係。就是不過一個係在朝黨，一個係在野黨罷了。總而言之，英國這時的實際政治已經上了憲政的軌道，故政局常趨向穩靜，除掉政黨在實際上競爭地位之外，沒有關於政治哲學的根本上的爭論。所以說這一類的爭點落在政治哲學的水平線之下。

然英國的政爭雖是政黨的地位的競爭，不是學理的論戰，可是他的政治在理論上還是說替人民謀幸福。至於大陸方面，這時幾個強國互相猜忌，年年不斷戰爭的目的祇在鞏固王朝的勢力。換句話說，是爲赫卜司保(Hapsburg)包本(Bourbon)或浩亨操倫(Hohenzollern)的皇族的利益而戰，並不是爲德國法國或普魯士的人民的利益而戰。就是振興農工商各業，也是爲君主收稅的目的而振興，並不是爲農人工人商人的利益而振興。把國家和君主看作完全相同，把人民的利益和君主特別利益，本身利益，朝代利益，看得完全一樣，故除掉國際上偶然發生的事件用得着討論之外，再沒有討論政治哲學的餘地。國際法的原理，經過格老秀斯和蒲芬道夫的討論頗形發達。但是這些原理多屬於倫理學和法理學的範圍，不專屬於政治學的範圍。所以這一類的討論又超出政治哲學的水平線之上。

參看查林政治學史第二卷第

### 第十一章 第一節

這時英國的憲政幾乎成爲大陸上的模範，故孟德斯鳩一般人都從英國的憲政上找出政治的根本原理。到了路易十四死後，法國的芳來倫(Fénelon)及聖皮耳

(Abbé St. Pierre) 阿根生 (Argenson) 等，又向那和鮑煦相反的方向走去。德國方面有渥爾夫 (Wolff) 意大利方面有斐柯 (Vico) 等，他們的思想與十八世紀的政治思想的發展都很有關係。故不能不在沒有敘述孟德斯鳩的學說之先，簡略的說一說。

(二) 德國渥爾夫和佛來德

德國在這個時代，出現一位很有系統的著作家，就是渥爾夫 (Johann Christian Wolff) 一七五九—一七九四。渥氏的哲學屬於李布連茲 (Leibniz) 一派，把哲學的方法看得和數學一樣。又以為經驗的事實和理性的推測可以相合，理性和感悟力都是知識的正當才力，故渥氏也是德國的唯理主義家。他把科學分為理論的和實際的兩種：前者為本體論 (Ontology) 宇宙論 (Cosmology) 和心理學；後者為倫理學、政治學、經濟學。他又把這些科學分為兩類：合理的和經驗的。例如合理的心理學、經驗的心理學之類。渥氏的政治思想和格老秀斯及蒲芬道夫所主張的，大致相似。他所討論的有三部分：(一) 自然法，包括倫理學的全部；(二) 國際法，包括國際關係的原理；(三)



政治學，包括國家的學理。他的自然法說很和蒲芬道夫相近，把李布連茲和泰摩士 (Thomasius) 之說略加修正。他也和那時普通的學者一樣，武斷的說在自然世界之中，一切人類都自由平等；並說政治社會的發生由於各個人讓出天然的權利。他的主權和政府的原則，就是世襲國 (Patrimonial State) 的原則。他的學說在現在看起來，並不激烈，但是在那時的正教的神學家看起來，他過於傾向唯理主義，所以被放逐於普魯士的國境之外。

佛來德一世 (Frederick the Great) 自一七四〇年到一七八六年在王位 繼承普魯士王位之後，

歡迎渥氏返普魯士，可見佛來德對於當時進步的和唯理主義的思想很表同情。佛來德關於政治的著作雖然祇注重在實際方面，但是他對於政治哲學的貢獻也很重要。他在即位之前，早做了一篇論文，痛詆那時流行於君主之間的混沌主義的觀念。勸告君主，說君主的在位不是由於神惠，祇是得自民愛，或因爲爲人民謀幸福。他在即位前一年寫出一部反馬克維尼論 (Anti-Machiavel)，說君主祇是國家的第一個僕役；君主能夠在位，祇因他對於人民的福利有所貢獻。他反對那時各國的普通

思想——尤其是德國的諸侯——說人民祇是君主的私產，更反對馬克維尼的君道論中所說的君主治國不受平常道德原理拘束的話。在鮑煦一般人大唱帝王神權說之後，來主張君主公僕和君權之本在民的學說，很可算是政治思想上的革命。他晚年又寫出一篇政體和君職論 (Essay on Forms of Government and on the Duties of Sovereigns)。這種新的政治精神的發現，可算是大陸上革命運動的先導。

### (三) 英國包林布羅克和休模

英國在這個時代，是定期出版物很發達的時代，因而造成許多論文家。包林布羅克 (Henry St. John Bolingbroke) | 七五八 | 是這時週報派的模範的論文家；休模 (David Hume) | 七七一 | 本也想像他的論文分期在雜誌上發表，但是實際上卻是合印起來的，第一卷於一七四一年刊行，第二卷於次年刊行。這兩位著作家除掉激烈的反對當時正教的宗教信仰外，幾乎沒有共同的地方。在政治上，包氏是王黨中極反對華頗的重要首領，對於王黨非常的熱心愛護；休氏卻非難黨派的競

爭。

但是這兩個人的性質雖然大不相同，可是他兩人所討論的問題卻是一樣的。他兩人所討論的問題，就是英國的憲法和原始的契約。英國的學者自福特斯鳩起，經過白克(Burke)，到最近的白芝浩(Bagehot)與戴雪(Dicey)止，總是對於英國的憲法讚不絕口的。包氏和休氏也以爲自一六八八年革命後所造成的憲法是混合政體的最完全的榜樣。他的要素，在組織方面，是君主的質素，貴族的質素，和人民的質素，互相調劑起來；在活動方面，是君主，貴族院，衆議院，互相制衡，使權力得以均平。凡鮑里貝士和謝雪廬所讚美的制衡原理，一概爲這兩個學者採用。他兩人都以爲英國人所自誇的自由，祇有在這樣國家的組織之中，使各機關的權力一個個都不能誤佔優勢，纔能够保持得住。孟德斯鳩以爲非三權分立，不能保持人民的政治自由；包氏和休氏也以爲非君主貴族平民三個機關互相牽制，不能保自由不受侵害；都可以代表這時政治思想的普通傾向。包氏以爲國會腐敗，使國王權力擴張，就是破壞英國的憲政；因拿這種見解去極力攻擊華頰。休氏卻相信華頰的實際政治，大部

分是保障國王的權力，使不致被衆議院侵奪的很正當的方法。由此可見混合政府制及制衡原理說在這時英國的思想界中所佔的勢力，直至白芝浩出來，纔揭出內閣和國會打成一片之說，纔把這三種機關互相牽制的傳統的學說打破。

至於原始契約 (Original Contract) 說自十六世紀的反對君政論派起，到一七六二年盧梭的民約論出版止，可算是在大陸上達到極盛的時期。但是在英國方面，當盧梭民約論出版的十年前，就有休模做論文反對。故對於契約說這個問題，包氏和休氏的見解遠不一致。包氏有許多地方都採取契約的原理。他以為保護一六八八年革命的結果的大法，就是原始契約，由新君主和人民合意制定的；憲法就嚴義說，就是君主和人民之間的條件的契約。他同時又以為憲法是國會和全體人民之間的條件的契約；故人民有抵抗壞國會的權利，也如人民有抵抗壞君主的權利一樣。總而言之，包氏是推崇制衡原理的，所以不承認任何政治機關有絕對無限的權力。他這種見解，本有可以借重契約說的地方。

休氏對於原始契約說的見解，在政治思想史上可算是很重要的一點貢獻。這

種虛構的幻想的契約說，雖然到了十九世紀，到處受人攻擊；但是在十八世紀中期首先試行攻擊的人，總要數休氏爲第一。他以爲這種幻想的學說，無論在歷史方面，在哲學方面，都沒有地位。凡到現在還繼續存在的政府，不是由篡奪而來，就是由征服而來，絕沒有是由於人民自由同意而來的。初民的結合似可說是由於公共同意，因爲沒有一個人有充足的實力可以強迫一切人服從。但是這時人民知識不夠，總不能正式的定下契約。凡新的政府成立，無論用什麼方法，但是那些忿懣不平的人民服從他，祇是由於怕懼，並不是由於同意。可是因怕懼而服從，久而久之，便生出服從的習慣。如果以爲這種服從是人民互相定約自由允許的，便是大錯。因爲人民除掉服從現政府之外，再沒有別的方法；所以他們的服從全是不得已的，並不是願意的。故休氏總以爲從前或現在凡人民的服從，大多數是習慣的結果。至於政治組織的變遷，無論是由小國擴張變成大帝國，或是由大帝國分裂變成小王國，或因爲殖民移居而變動；皆祇是由於勢力而變遷，並沒有一國是由於人民互相同意或自由結合而變遷的。就是行選舉制度的地方，所謂選舉，也不過是少數有勢力的人，或多

數暴亂的人，操選舉勝敗之權罷了。無權無勢的人民，那裏能够和治者定下契約。就是一六八八年的英國革命也不過是七百人大多數，來決定千萬人的政府罷了，並不包括什麼契約的理想在內。

原始契約說既已和歷史上的事實及現在的現象不相合，那麼，契約的理想便祇是虛構了。然則政府成立的基礎到底在什麼地方呢？休氏却把多數服從少數，看作根由於人類的衝動 (Human Impulse)。他的人性觀是屬於浩布思一派的，就是以爲人人都是惡棍。人類道德上的行爲：(一) 是由本能而來的，例如兒童的愛親；(二) 是由義務的觀念而來的，例如遵守誓約的信義。這種義務的觀念是由人類社會的必要上發生的；如果不這樣，社會便不能存在。所以若要問人民爲什麼要服從政府？唯一的答案就是『不服從，社會便不能存在。』由此看來，『功利』就是個人所以服從政府及人類所以爲社會的生活的原因。休氏的倫理學和政治學徹頭徹尾是一個功利主義家 (Utilitarian) 的見解。照他的說法，實在的利益乃是人類社會生活的動因。

休氏除掉反對契約說之外，還反對那時最流行的神權說。他以為神權說乃是有神論 (Theism) 的必不可免的推論。但是這種理想可以保障世襲的君主，同時也可以保障篡位的僭主；固然可給予君主以神聖的使命，可是同時也可給予警察官以神聖的使命。如果照神權說者的主張，說萬物都是神造的，說一切權力都是從神而來的，那麼，上自帝王下至警察官都是上帝委任的，都有神聖不可侵犯的權利；無論怎樣專橫的政府，也沒有人民過問的餘地了。

休氏在政治思想史上的地位也很重要。他雖然沒有創始某一學派，他的著作雖然不是政治事實的有系統的說明，他的思想雖然受洛克和赫其生 (Hutcheson) 一類學者的恩惠；但是也有人推尊他為英國的功利主義的始祖。他在這時種下反對契約說的種子，傳播到邊沁手裏去，便成爲十九世紀的一大學派。

休氏用事實來證明原始契約說的錯誤，在這一點上很可表現出來。歷史方法的真正意義，此外還有一位在政治思想史上很可稱爲歷史方法的代表者，就是意大利的斐柯 (Gian Battista Vico) 一七四八—一七九四。他所著的新科學實際上就是歷史

哲學，他的政體分類大都得自羅馬史。自此以後，討論政治和社會問題，而用歷史上的事實做證據的學者，便逐漸的多起來了。

本章參考書：

Dunning: Political Theories. 第二卷 第 十 章

Lecky: England in the Eighteenth Century. 第一卷 六三—七一頁，一九—二七頁，二六〇

Stephen: English Thought in the Eighteenth Century. 第二卷 一八—五頁，一六—七

Laski: Political Thought from Locke to Bentham. 第四 章

### 第十六章 孟德斯鳩

#### (一) 孟氏的略傳

法國自路易十四過世之後便進到反動的時期，以懷疑主義和合理的自由，來代替從前王權萬能和壓迫自由等思想。而離盧梭的民約論出版祇十四年的時候，有一位學者性質和盧梭的根本推翻的革命思想相反，僅抱着改良現狀的進步的思想，就是孟德斯鳩 (Montesquieu)。一七六八—一七五九。孟氏生在包爾德 (Berdeaux) 附近



的一個貴族的家庭。成年的時候，學習法律。一七一四年充當包爾德市議會的議員；後兩年，他的伯父死而無子，乃以孟氏繼承他的權利和議長的官職。但是孟氏對於這種任務沒有多大的興趣，故任職十年中，獨專心去研究文藝哲學政治科學等學問；到了一七二六年便退出議長的權利，把精神和身體都集中到學術研究的一個方向上去。

孟氏就在這個時候，已經因著作而知名了。他在一七二二年，公表他的波斯人的書信 (*Letters Persanes*)，託波斯人的言語，以諷刺那時法國的文學宗教政治社會的習慣和遺傳。這種著作很受當時的歡迎，他的文名便因此大振。孟氏自退出議長的職權後，去到巴黎，不久就被推選為巴黎學士會會員。他因為看見法國的政治精神沈淪太久了，故想極力預備他的政治著作，以矯正當時政治上的弊端。他於是立定主意，從觀察各國實際政况入手，因遍到歐洲各國去遊歷，經過奧國、德國的各邦，匈牙利，瑞士，意大利，荷蘭，最後到了英格蘭。他在英格蘭雖然祇居住兩年，但是所得的印象極大，英國的憲法和法律，差不多就是他一部分的政治思想的模型。他回

國之後，再居故土，在一七三四年，便把他的第二名著羅馬興亡史論 (*Greatness and Decline of the Romans*) 做成了。這部書在近代歷史哲學中，要算是最早的重要的著作。

孟氏費了半生心力，從觀察各國實際政治得來的見解，都包含在他的最後的名著法意 (*The Spirit of the Laws*) 的亦譯法律 之中。這部書固然免不了缺點，但總可算是用歷史方法研究的出產品。他的知識雖然往往有雜亂和不完全的弊病，他的推論雖然失之輕率，他的判斷雖然動不動就招失當之謗；但是他的政治理想，總是從歷史的經驗上得來的。比較當時一般契約說家，夢想太古的自然世界的情狀，夢想政治社會發生時的情形，總覺可靠得多。故拿孟氏來比浩布思盧梭一般人，很可以看出獨斷主義和經驗主義的不同的趨嚮和價值。

## (二) 孟氏的方法和根本原理

孟氏的思想大概有兩個來源。一是羅馬的歷史。一是英國的憲法。他的政治哲學的目的和全體的系統，大概都是由這兩種原素決定的，由此生出那為孟氏政治

哲學中心的自由觀念。法意一書範圍很廣，與其說他是政治學，不如說他是社會科學。孟氏所以能够超出當時一般公法學者之上，計有兩種原因：（一）想適應各種政體的政治上需要，來建設一種立法和制度的比較論；（二）想普遍的觀察各種國家及各時代的實際制度，來建設政治和法律的比較論。他的普通精神多半得自亞里士多德的政治篇，好像亞氏從觀察一百五十多種不同的政體，得到他的政治哲學的理想一樣。亞氏的出發點是一定的事實，拿事實做材料，從中找出理想；孟氏的出發點也是從前羅馬的歷史和當時英國的憲法，拿平素考察的所得做根據，作為批評一切法律制度的標準。他的大功就在對於那由可疑的假設演繹出來的論斷，提出歷史的研究法。故孟氏的方法是亞里士多德的方法，不是柏拉圖的方法；是布丹的方法，不是浩布思和洛克的方法。他不曾有國家性質或國家主權的純理哲學的觀念，故他雖然和那時的思想家一樣，從自然中去找法律標準，可是他的自然的教訓不是從純粹理性的抽象假定上演繹出來的，乃是從已往和現在的生活的具體事實上推論出來的。所以孟氏的社會現象和法律意義的說明，都不外用歷史

和觀察兩個方法。故以方法論，孟氏正當的屬於歷史的和歸納的學派。

從柏拉圖到洛克，凡下法律定義的，不說法律是理性的指示，便說法律是主權者的命令，到最近，又說法律是人民的意志。這些法律的定義多是偏向主權的方面，絕沒有人從物觀方面着想。孟氏在法意中，首先就下法律的定義，照他說：『就最普通的意義解釋，法律乃是由事物的性質而生的必然的關係。』就這個定義說，一切事物都各有各的法則：神有神法，物質世界有物質世界法，超人有超人法，禽獸有禽獸法，人類有人類法。凡一件事物存在，必定有他的因果關係，在這些關係之中，就包含有事物存在的法則。一切法則都有確定不易的關係，如同物體的運動力常依該物體的量和速度的關係而增減一樣。各種不同的相總是歸於一，每一種變化總是依一定不易的法則而行。人類的智力雖然可以創造法則，但是必定先有法則的可能性，然後可能的法則纔可以存在。故在未制定法律以前，即已經有可能的正義的關係存在，成文法是依這『正義的關係』的事實而規定的。孟氏這種物觀的法律標準說，至少可以免掉個人任憑私意胡亂立法的弊病。因此，他便以『立法者』自

居，把立法者看作聖賢，如同希臘時代把梭倫 (Solon) 李克格士 (Lycurgus) 看作唯一的立法家一樣。

在神法制定法律等法律之先，有所謂『自然法』 (Laws of Nature) 從來所謂自然法，大概都認為是自然而然的，孟氏卻認為是適應自然世界中的人性。和人類生活的需要而生的。自然法的第一原則是和平，第二原則是尋找食物，第三原則是互相親愛，第四原則是社會生活的欲望。這四個原則都是從他的自然世界觀而來的。孟氏不像浩布思，把自然世界看作戰爭的世界。他以為最初的人類是懦怯的東西，聽到風吹草動都要害怕。因而斷定在自然世界中的人類，沒有人覺得各自平等，祇有人覺得自己是劣等的，因此便不敢互相攻擊，而得到和平的狀況。浩氏說戰爭是自然世界的情狀，孟氏却說戰爭是社會成立以後的情狀，因而認定浩氏之說是倒果為因。再因為在自然世界中的人類覺得自己怯弱，故覺得有得到維持生活的衣食住之必要，結果便要尋找食物。再因為人性怯弱，一接近同類便覺得快樂，因此便發生同類的親愛性。更因為人類生有智力，依智力的作用，有促進互相結合的動

機，因而發生在一個社會中共存的欲望。由此看來，自然法不過是初民維持生存的非理性的衝動。到了社會成立，人類智識增加，一切情狀便都改變了。人類便丟去懦怯的感覺，各自爭權，而變成戰爭世界了。

人類既已從自然世界進入政治社會的新境界，這種新境界就是發生制定法的原因。制定法因三種關係而分爲三類：（一）國際法；（二）公法；（三）私法。因民族與民族的關係，而生出國際法；因各國的治者與被治者的關係，而生出政治法（*Droit Politique*），即公法；因各個公民的相互關係，而生出民法，即私法。國際法的根本原則在使各國當平時互謀幸福，當戰時極力縮小戰禍的範圍。至於公法和私法，必定要適合國家的特別情形。一國的法律要以適合國民的性情爲主，這國法律能夠原樣的適用於別國，乃是罕有的事。決定某種政體的好壞，必須要看他能否適合某一國的國民性情。孟氏因此便說：法律與一國的氣候、土地、位置、面積、居民的主要職業——例如農業、狩獵、畜牧之類——憲法容許的個人自由範圍、居民的宗教、居民的傾向、富的程度、人口、商業、風俗、習慣等皆有極大的關係。進一步說：一國的法律

尤其與各法律的相互間，各法律的淵源，立法者的目的，和適用法律的主體，互有關聯。孟氏這種因時因地因人而異的法律觀，乃是採用歷史的和觀察的方法，當然有的結論。他所說的『法律的精神』就是由這些關係的綜合建設起來的，所以他的法意一書，全以研究這些關係爲事。

### (三) 政府的性質和原理

孟氏的政體分類在法意中佔很重要的地位。他把政府的『性質』(Nature)和『原理』(Principle)分開，性質是對於政治組織說的，原理是對於政治作用的。換句話說，前者是就各種政體的構造方面而言；後者是就那促動政治作用的人類感情方面而言。嚴復意譯孟氏這一段話如下：

治制(政體)有形質(性質)有精神(原理)所謂形質乃其物之所由立；所謂精神乃其物之所由行。形質以言其體，精神以著其用；體立而後制度形；用明而後人情著。法意第一卷第三章

在孟氏看來，這個區別是極重要的，有許多法律都以這個區別爲關鍵。

孟氏以政府的組織爲基礎區別出來三種政體——共和政體，君主政體，專制政體；而共和政體又分爲二種：民治政體，貴族政體。孟氏的政體界說是『共和政體是最高權力在全體人民或一部分人民的政體；君主政體是一個君主依確定的法律統治人民的政體；專制政體是一人獨裁不依任何限制的政體。』法意第二章孟氏這樣的分類既不合乎邏輯，又沒有什麼創見。他的分類基礎一半建築在主權者人數之上，一半又建築在執行主權的方式之上。所有政體的名稱和特質幾乎沒有一個不是因襲前人的。

孟氏把政體的原理的差別看得比性質的差別尤爲重要。因爲精神是人類感情所流露，一切政治活動都以他爲動機。四種政體——民治政體，貴族政體，君主政體，專制政體——都各有各的精神如下：

民治政體……道德(Virtue)

貴族政體……禮讓(Moderation)

君主政體……榮寵(Honour)



## 專制政體……恐怖(Fear)

孟氏所謂道德，並不是倫理的道德或宗教的道德，祇是『愛國，愛平等』的政治的道德。所謂禮讓，並不是從懶惰懦怯而來的，乃是在道德的基礎上發露出來的。至於君主政體卻不以道德爲精神，祇以榮寵爲精神。名位爵祿各有等級，人心因爲仰慕榮寵，便各自發憤有爲。君主用榮寵去鼓勵人民，也可使人民建赫赫的功業，故雖然沒有道德，也沒有什麼妨礙。至於專制政體，祇有用嚴刑峻法去威嚇人民，使人民奉令順旨，不敢對抗，便可相安；道德榮寵都是不必要的。

孟氏很和亞里士多德相似，以爲政府的性質可以決定憲法的性質。共和政府當由全體人民行使最高權力時，叫做民治政體；當由一部分人民行使最高權力時，叫做貴族政體。但是除掉用選舉的方法之外，再沒有別的法子可以行使主權；故規定選舉權的法律乃是共和政府的根本法律。至於議會和別由政府機關的形式和行爲，官吏的人數和權力，也都要由法律明白規定。孟氏這種見解多半是由希臘羅馬的歷史上的事實中得來的，所以他的議論多徵引希臘羅馬的制度習俗爲例。他

以爲選舉的方法有二：(一)拈鬮；(二)投票。拈鬮是人人平等，毫無選擇；投票則選賢任能，有所選擇。故民治政體宜用拈鬮，貴族政體宜用投票。至於立法權，在民治政府應該放在人民全體的手中；在貴族政府，應該放在選舉出來的議會或元老院的手中。孟氏雖然很信任民衆，但卻不迷信民衆萬能。他以爲民衆最適宜於擇人，卻不適宜於治事。且看他說：

夫一國之民固多庸衆，然使之舉人而畀以權，其智尙足任也。蓋其所擇者皆己所諳悉，而耳目聞見不可熒也。譬有人焉，身經累戰，而爲常勝之家，此宜將帥者也。又有人焉，廉公慎勤，爲羣衆所稱道，此宜尉正 (Praetor) 者也。乃至身家之富有，居室之閎麗，尤易見也，司空將作，真其選矣。夫使觀人必資於事實，彼國民地位平等，處闐闐市府之間，觀聽所周，固有過於高拱深宮，出蹕入警者。獨際事情詭變，一髮千鈞之頃，務當機立決，晏然因應，乃有以措一國之勢於至安，則國民之才誠有不逮，抑亦勢有不可者矣。

法意第二章語從嚴譯

孟氏關於選舉的公開和祕密也很注意。他以爲規定選舉方法的法律乃是民

治政體的根本法律。在民治政府之下，選舉應該公開，因為「愚賤居其多數，而賢者恆在上流，使其明揚（公開選舉）則上流常有左右多數之勢力，而大人長者之凝重，有以鎮其飛揚妄躁，而納之於儀軌也。」第二章至於貴族政府，或民治政府的貴族元老院，應該用秘密選舉，以防止一切陰謀。

前面所說的是關於共和政府的根本法律，至於君主政府的根本法律乃在保障特殊階級的利益。因為君主一人不能單獨統治，必定要靠許多貴族幫忙。君主與貴族，存則俱存，亡則俱亡；故有「無君主無貴族，無貴族無君主」的格言。如果君主政府要廢止貴族教官和都市的特權，不變為民治政體，便變成專制政體。在保障貴族階級之外，並要有保障法律的機關。保障法律的職責，既不能託附於貴族，又不能託附於皇家議會，一定要託附於獨立的司法團體。貴族和君主的左右，祇能託以君主隨時的意向，根本法律不能由他們保管。因為依法律統治乃是君主政體的要素，故必定要制下守護法典的法官。至於專制政體，貴族法官都不必要，這個政府的根本法律祇在建設一個「宰相」(Vizir)。因為孟氏理想中的專制政體，乃是東方式

的專制的帝王制，萬事皆由一人獨斷獨行，和議會制內閣制絕不相容，故祇能建設一個『在一人之下，萬人之上』的宰相。

以上說的是政府性質和憲法的關係，現在再說政府原理和法律制度的關係。孟氏以爲教育和立法都要和各種政體的原理相適合。就教育一項說，在君主政府之下，要教人民知道求榮；在民主政府之下，要教人民知道尚德；在專制政府之下，要教人民知道畏威。孟氏關於民主和專制的理想，和希臘羅馬的學者所見大致相同。他的特別貢獻，祇有討論制度和榮寵的關係一點。他以爲榮寵是君主政體的靈魂；而榮寵和貴族又如父子的關係——就是由榮寵生出貴族，由貴族又生出榮寵。在民主政府之下，要教人愛平等；在專制政府之下，要教人做奴隸；惟在君主政府之下，便專要教人尊重這尊卑貴賤的差等。故孟氏論君主政體的教育時，說道：

然而心德，其所教者，本於尊己之意，多而本於及人之意，寡；非導之使親於其羣也，乃修之以自別於庸衆。

其論德行也，不課其隱微而貴其諠赫，不嚴其公私而重其俊偉，常歆其奇瑰。

而不道其中庸。第四卷第二章從嚴譯

又說：

是故君主之國有三箴焉，教育者之所重也。其一曰：知有富貴之價值，不知有性命之價值。

其次曰：視富貴之奉若固有之，慎勿妄自菲薄，而以爲非所克堪。

其三曰：寧犯國律，毋傷榮寵，榮寵之所禁，雖國律之所不禁，相與厲其禁也。愈

嚴。前同

大概孟氏的理想中的最好政體總不外是英國式的君主立憲政體。他所說的民治政體乃是古代的制度，並不會夢想到近代民治政體的精神和實質。故孟氏尊重貴族崇尚榮寵的觀念，仍是中世紀封建制度下階級制度的舊觀念；用榮寵來羈縻人民的方法，仍是封建諸侯以爵祿名位籠牢臣下的舊方法。其實英國這時的憲政，雖然大部分勢力仍然在貴族手中，可是他們在這時，乃是爲人民爭自由，謀幸福，却不是爲自身爭榮寵，謀特權了。但是孟氏所用的是歷史的方法，所以他所得的知識，祇

是回顧的，不是將來的；祇是往事的考證，不是未來的理想。

#### (四) 政體的變革

孟氏既然把政府的原理看得重要，認為是發動政體作用的主因，那麼，一切政府的形質，當然要隨政府的精神變遷而變遷了。所以孟氏的格言，就是『每種政府的腐敗常常從他的原理的腐敗起首』第八章第一卷。要想使政府鞏固，必定要先使他的特別精神永遠存在；精神一旦腐敗，政府自然也要跟隨他腐敗了。孟氏專從事實方面立論，認定某種政府的存在，全靠某種精神維持。如果某種精神存在，自然無法可使政體變遷；如果某種精神滅亡，就是想使政體不變也辦不到。故孟氏對於政體的變革，祇是平心靜氣的討論，自己並不加入好惡的意見。既不像主張進化說的人，時時刻刻希望一切制度的變遷；也不像保守家，想方設法的要維持舊有的制度。所以他的目的專在說明變遷的原因，不像柏拉圖亞里士多德等特別注重防止革命的方法。

孟氏以為民治政府的原理是平等，民治政體不但在平等的精神滅亡時要腐

敗，並且在平等太過時也要腐敗。如果不服從自己所舉出的官吏，人人自以爲長官，使長官喪失威嚴，放肆無忌的風氣遍於全國，風俗秩序道德必定一掃而空。民治政體到了這個地步便一定要滅亡了。貴族政體最重禮讓，如果貴族專橫，那麼治者和被治者皆沒有道德了。至於君主政體的腐敗却和民治政體相反：即民治政體因人民僭奪議會官吏法官的權限而腐敗，君主政體因君主侵奪社會和城市的特權而腐敗。所以孟氏說：

民主之傾也，以衆庶奪議官長吏與司理者之柄也；君主之敝也，以王者侵地方自治城邑應有之權也。前之敝也，敝於宜萃者而爲渙，篡於下也；後之敝也，敝於宜分者而爲專，劫於上也。第八卷第六章 從嚴譯

君主到了不想使臣下任職，必欲使臣下盡爲奴隸，那麼榮寵便變爲恥辱了，故君主政體也無法可以維持了。至於專制政體本不是長治久安的政體，腐敗是當然，不腐敗却祇是偶然。故專制政體常由自身破壞，如果沒有不期而來的事情——如天時地利宗教人才等——去維持他，便沒有不腐敗的。孟氏生在法國，並生在這個時代

的法國，痛恨專制政體本是當然的結果。

孟氏並不像柏拉圖和鮑里貝士一般人，把政體變革看作循環的，說無論何國的政體變遷都有一定不移的定例。他祇說明某種政體腐敗，一定要變成某種政體。例如說：民治政體當平等的精神完全喪失時，便變為貴族或君主政體；當平等太過時，便變為無政府或專制政體。貴族政體中的貴族，當他專斷而不遵守法律，並把地位弄成世襲時，便成為寡頭政體。至於君主政體的唯一變遷，祇能變成專制；到了『一國之政總於京師，京師之官總於宮廷，宮廷之事總於一身』第八章卷六章便早已成為專制政體了。這就是孟氏所說明的政體變革的定例。

孟氏深信法律制度和政府的原理有不可脫離的關係。如果原理變遷，那麼，建設在這個原理之上的法律制度也一定要跟着變遷。因為原理是法律制度的根基，根基一壞，則舊法律舊制度與新原理必不相容，結果必引起普通秩序的紛亂。

孟氏又以為國境的大小對於政府的原理也有直接的影響。他敢斷言：共和政府國境宜小，專制政府國土宜大，君主政府國土宜大小適中。如果共和國家太大則



國家公益常被無數私利益犧牲；若在小國，公共的利益顯然易見，陰謀私計很難施行。至於君主國家，若國境過小，勢將變爲共和；若國境過大，又要分封貴族，結果尾大不掉，君主必等於贅疣了。祇有專制國家疆土宜大，一切權力集中於一人，大可以救濟國勢散漫的弊病。照孟氏看來，國境變遷政府的原理也要跟着變遷，因而政府的形體也要變遷。故國境這一個物質的基礎也是維持政府原理的一種工具。第八章

第六章到第二十章皆說明這類事

除馬克維尼以開疆闢土爲鞏固君主國家和共和國家的一種方

略外，其餘自希臘學者到盧梭，大概多說小國家宜於共和，大國家宜於專制，直到法美的共和國家成立之後，纔打破這種謬見。

### (五) 三權分立論

孟氏在政治思想上最大的貢獻就是三權分立論；十九世紀的立憲國家幾乎沒有一國不把他三權分立的學說當作天經地義。他的特點：在以三權分立爲保障政治自由的唯一方法。所以要知道他唱三權分立說的用意，必定要先知道他的政治自由的界說。孟氏以爲自由有兩種：(一)政治自由 (Political Liberty) (二)

個人自由 (Civil Liberty) 政治自由并不是無限制的自由，因為『政府國家者有法度之社會也。既曰有法度，則民所自繇者必游於法中。凡所可願，將皆有其自主之權。凡所不可願，將皆無人焉。可加以強制。』第十一卷第三十三章 從嚴譯 故要想保障政治自由，必先要使政府的權力不妄用；要想使政府的權力不妄用，必先要使政權分立，得以互相牽制。凡法律所未責成人民的事，不要強制他做，凡法律所允許人民的事，不要禁止他做。便是政治自由的真正解釋。至於個人自由，他却沒有詳下定義，因為他所最注意的祇是政治自由一方面。

孟氏以為凡是無限制的權力，不管他在君主手中，在貴族手中，或在人民手中，都可以危害自由。所以他說：『民治國家和貴族國家在性質上未必便能自由。政治自由祇在中庸的政府中可以找得出來；但中庸的政府亦未必常得到自由，唯權力不濫用方可得到自由。』第十一卷第四章 他以為在經驗上人類祇要有權力，便易於濫用權力，故制止權力的濫用，便是政治自由的神髓。換句話說：政府權力受一分限制，就是政治自由得到一分保障。主權的觀念孟氏並沒有十分的注意，不過有時偶然說

到一兩句罷了。由此可見孟氏的理想政體是受法律限制的君主立憲政體，他根本上不僅僅依賴人性，所以結果重法治而輕人治。

孟氏以爲世界上有一個國家，以政治自由做憲法的直接目的。這個國家便是英國。故他特闢一章專門討論英國的憲法。第六十一卷孟氏在英國憲法中所找出的三權分立論，大半得自洛克，不過把洛克的立法權，執行權，外交權，修改爲立法權，行政權，司法權罷了。但三權分立論雖然不是孟氏的發明，可是自他把洛克執行權和外交權歸併爲行政權，又加上司法權之後，便成爲近代政府權力的普通分類，這却不能不說是孟氏的功績。且看孟氏三權的劃分：

每種政府都有三種權力：卽立法權，行政權，司法權。

君主或執政官用第一種權力，來制定暫時的或永久的法律，修改或廢止現行的法律。用第二種權力，來宣戰媾和，遣派或接受公使，保障國內的公安，設備國界的防禦。用第三種權力，來處罰犯罪，或裁判個人中間的爭訟。第六十一卷

政治自由與三權分立有什麼關係呢？因爲孟氏根本上把政治自由看作人民

心意安寧的結果。且看他說：

人民的政治自由。就是指。着。每。人。確。信。自。己。無。憂。的。意。志。安。寧。而。言。要。想。得。到。這。種。自。由。那。麼。政。府。的。組。織。一。定。要。使。人。人。不。必。互。相。怕。懼。前同

現在政府職務的分配，多以分工原理做根據，故防止專制的用意少，便於治事的用意多；從前政府職務的分配，多以制衡原理做根據，故便於治事的用意少，防止專制的用意多。孟氏三權分立的基礎自始至終都放在制衡原理之上。且看他說：

當立法權和行政權歸併在一個人或一個團體手中時，便沒有自由可說。因為將要發生怕懼，恐怕君主或元老院要制定專制的法律，並且用專橫的方  
法去執行他。

再，如果司法權與立法權行政權不分，也沒有自由可說。倘若司法權與立法權合併，那麼，裁判者同時就是立法者，人民的生命和自由便要受專斷的支配。倘若司法權與行政權合併，那麼，裁判官便要兇殘了。

再，如果把三種權力放在同一個人或同一團體的手中，無論他是貴族團體

或平民團體，一切事便都完結了。第六

由此看來，孟氏的確有分權就是自由的偏見。其實英國在孟氏著書的時候，司法官雖然是獨立，行政部與立法部雖然是分工；但是衆議院已經有彈劾權，貴族院已經有審判權，絕不是三權絕對的分立了。這是孟氏對於英國憲法的誤解。但是歐洲大陸上的行政權雖已經和司法權分開，祇有立法權和行政權還沒有像英國那樣的分立；法國尤其是沒有議會，自一六一四年到一七八九年，國民會議並未召集過一次，使國王和人民的意見沒有方法可以溝通。孟氏身當其時，又怎能不羨慕英國的制度呢？又怎能不把英國特有的制度鄭重的向法國介紹呢？

孟氏討論分權的時候，始終以制衡原理做根據。如君主的『不裁可權』，議會的『彈劾權』，如貴族院祇有『准駁權』，不能有『議決權』，都是在互相制衡的原則上建立起來的，且看他說：

我們所討論的政府的根本組織，是立法部建設兩院，各以否決的特權互相牽制。兩院同受行政部的限制，也和行政部之受立法部牽制相等。這三個機

關（兩院和行政部）這樣牽制，似乎要變成停頓的狀態了。但是人事必然進行，故這三種機關仍是協同活動的。章第六

因爲孟氏把制衡原理看得這樣重要，所以竟反對『立法行政兩部打成一片』白  
話的的議會政府制。且看他說：

倘若沒有君主，從立法部中選出一定人員來執掌行政權，那麼，自由便消滅了。因爲立法行政的兩種權力合併起來爲一人所有，很容易成爲專制。章第六

其實當孟氏的時候，英國憲政已經漸漸向議會政府制方面進行，議會政府制的特色就在立法行政兩部融成一片。但關於這一點，不獨孟氏誤解英國憲法，就是英國學者直到十九世紀末期還說制衡原理爲英國憲法的要素；到了白芝浩著英國憲法論時纔駁倒這種謬見。故一個十九世紀都是孟氏的三權分立論成爲歐美各國政治家信條的時代。

（六）法制與氣候及物質環境的關係

自然與社會政治的關係的道理雖早已被希臘人說破；但在布丹以前，一般學

者。都。僅。能。拿。抽。象。的。或。概。括。的。理。論。證。明，直。到。布。丹。以。後，纔。能。夠。拿。具。體。的。或。各。別。的。事。實。證。明。從。十。六。世。紀。到。十。八。世。紀，物。質。世。界。的。知。識。已。經。大。大。的。進。步，故。孟。氏。說。明。物。質。世。界。和。社。會。制。度。政。治。制。度。的。關。係，也。比。布。丹。更。有。科。學。的。價。值。布。丹。祇。說。人。類。特。性。因。經。緯。度。發。生。差。別；參。看。本。編。第。六。章。第。六。節。孟。氏。却。特。別。論。到。氣。候。溫。度，空。氣。燥。濕，和。土。壤。肥。瘠。的。差。異。由。此。可。以。看。出。自。然。和。社。會。政。治。關。係。的。學。說，由。簡。而。繁，由。略。而。詳，由。抽。象。而。具。體。的。進。步。線。索。

孟。氏。以。爲。氣。候。的。寒。熱。燥。濕。和。人。身。各。官。能。大。有。關。係。他。的。生。理。的。解。釋。雖。然。有。許。多。地。方。不。合。乎。現。在。的。科。學，但。是。他。的。結。論。認。定。人。民。的。心。意。感。情。多。因。氣。候。的。關。係。而。異，却。是。不。能。否。認。的。制。度。因。民。性。而。不。同，民。性。又。因。氣。候。而。不。同；故。氣。候。便。是。制。度。的。根。基，有。某。種。氣。候。自。然。要。釀。成。某。種。制。度，乃。是。必。不。可。逃。的。結。果。且。看。他。說：

萬。物。遇。寒。則。縮，遇。暖。則。伸，是。故。氣。寒。則。民。之。腠。理。蹙，而。筋。系。糸音密至細之絲也與系異之。韌。性。亦。增。既。蹙。且。韌，故。血。之。周。流。亦。易。以。速。也。然。則。所。以。使。之。適。緊。堅。強。者，卽。此。使。縮。之。寒。而。已。氣。暖。者。反。是，陽。精。發。越，支。系。弛。縱，是。故。筋。緩。體。柔，而。精。力。減。

第十四卷 第二章  
章語從嚴譯

因此便斷定寒國人民多勁悍，熱帶人民多疑畏。『熱帶之民如老夫，其於行也常顧慮而懼怯；寒帶如少年，其入世也每喜事而有爲。』前同所以氣候較寒的地方，多得較高的政治自由；氣候較熱的地方，多生服從的習慣。換句話說：寒帶宜於自由，熱帶宜於奴隸。就歐亞兩洲比較說：亞洲形勢沒有真溫帶，祇有寒帶與熱帶相直接；至於歐洲各部雖然風氣不齊，但皆在溫帶之內。因此便斷定亞洲多專制政體，歐洲多自由政體；亞洲人民多奴隸，歐洲人民多自由。第三十七卷孟氏僅以天時一項，作為歐亞文野強弱的唯一原因，這種見解已顯然錯誤，但他自己却說是獨創的見解。此外如歐亞兩洲的地勢，在孟氏看來，亦與政治自由有重要的關係。亞洲的地勢宜合，歐洲的地勢宜分。亞洲地多平原，由山脈河流分成很大部分，故很容易建設大國，實行專制的政治。至於歐洲地勢，早分成許多適中的地域，因為不容易建設大國，故多行自由的政治。第十七卷 第六章

孟氏又以爲土壤的肥瘠也和民情國政有重大的關係。礪确的地方，人民往往



堅苦耐勞；肥沃的地方，人民往往惰怯貪生。故沃土人民不能與強力相抵抗，身家的顧慮既深，自然很容易馴伏。瘠土人民往往百死一生，捍衛祖國，他們的自由就是自己爭得來的。因此便斷定：沃土常行君主政體，瘠土常行共和政體。『高原之衆，樂自治之民主；而處下澤者，則願貴族爲之君。至於海畔居民，則又欲雜取二制之長，並用之以爲政府也。』第十八卷第一 這都是孟氏心目中的地形和政治的關係。

總而言之：孟氏的見解多半得自歷史，尤其是得自歷史上的零碎記載，往往以不關重要的一時一事作爲一國一洲政治上的普通原則。孟氏當說明氣候和物質環境時，把天時地利的自然律看得太重，把人爲的力量看得太輕，以爲祇要生在某種地帶，便自然而然成爲某種社會或政治的組織。好像這是天造地設的，不是人力所能左右的。這種見解固然有弊，但却是受時代的影響。因爲再生時代的思想，以爲宇宙是爲人而設的，人類是宇宙中的主人翁。到了科學發明時代，人的地位大大的低落，人類是地球上的一小部分，地球是太陽系的一小部分，太陽系又是宇宙的一小部分；故人類在宇宙中簡直是『滄海之一粟』了。孟氏生當此時，故在自然界

中求公律，以爲求到自然公律便可應用於社會國家，不要人類自作聰明，自造公律，也是順着時代思潮的當然的結論。

(七) 法制與禮俗經濟的關係

法意的大部分討論法律與國情制度的關係，可是所謂國情和制度並不盡然是屬於政治的，大半却是屬於社會經濟宗教的。照前節的敘述，可以看出孟氏注重天時水土的程度。但是孟氏却以爲人類並不祇受某一種原因支配，所謂天時水土祇是支配野蠻民族的；至於一國人民的普通精神，乃是綜合天時、宗教、法律、政訓、先例、道德、風俗等影響而成的。第四十九章這是孟氏見識超人的地方。照孟氏說：立法家如果能夠明白社會經濟宗教政治等各種關係，然後制定法律，這種法律纔有價值。故孟氏心目中確實沒有『放諸四海而皆準』的抽象的空想的原理，祇有因地因時因人而異的制度。因爲他的知識都是從實地觀察和歷史教訓得來的，絕沒有什麼烏託邦的成見橫梗在心目之中。

孟氏以爲『天下古今固有甚美之意，至良之法，以其民心德之不逮，而不克實。

施』第十九卷第二章話從嚴譯。如果人民囿於禮 (Manner) 俗 (Custom)，雖有神聖的立法家，也

不能變更他。故立法家當以人民普通性質爲標準而立法。如果普通性質善良，雖有小疵，不必立法去拘束他。換句話說就是立法家當以一國的精神爲精神，去因勢利導，絕不可與民俗相背。第十九卷第五章就是想移風易俗，也要利用風俗來變更風俗。第十九卷

第十四章禮俗並不是立法家建設起來的，因爲立法家既不能建設他，也不願建設他。法

與禮不可混爲一談，法支配臣民的行爲，禮支配人類的行爲。禮與俗也不可合而爲一，前者關於內行，後者關於外行。中國與斯巴達的立法家混合這三種東西爲一，故人民謙遜文弱，一旦去掉外面的儀文，便要放縱了。第十九卷第十六章故孟氏敢斷定：政治上的惡不是道德上的惡，矯正道德上的惡不是法律的職務；人民的道德可用別的方法改變，不可用懲罰的立法的方法改變。這就是孟氏明白劃分的法律與禮俗的區別。

孟氏對於法律與經濟的關係，也討論得很精細。他很推重商業，以爲商業和文明進步大有關係。且看他說：

通商者，所以治圉習拘虛之聖藥也。每見其地民風恢台，則商業必盛；而其地之商業盛者，人心樂易，又可決也。此可視爲公例者矣。

吾國之俗，其日去僂野而進文明以此。蓋商業既興，異國之俗若在庭戶，優劣文質得相觀而互較焉；相觀互較，進化之事出矣。章第二十卷第一

孟氏雖然有許多思想來自希臘，可是却沒有希臘人輕視商業的偏見。他不但輕視商業，並且先斯密亞丹（Adam Smith）倡通商可以致太平之說。且看他說：

商通而天下太平，勢必至理固然也。甲乙二國通商，則其利相倚，甲以購貨而利，乙以售之而亦利。蓋惟兩利而俱存，故常互倚而不爭。第二十卷  
這種見解，便是十九世紀中自由貿易派的信條。

孟氏以爲商業也因政體而異。『君主之商業，大抵以國俗之奢而後有，雖所通者，亦應民用，而其本旨則以致瑰貨奇物，以饜其驕奢娛樂喜新厭故之情。若民主之商業，則以生計之殷而有所事，其中商賈知列國之所貴賤，有無常取有餘以周不足。』

商業工具，都不宜有，因為王者不可與民爭利。貴族經商，違反君主制的精神；英國不  
禁貴族經商，所以王朝的權力越過越弱。孟氏的意思，祇禁止貴族經商，却不反對因  
商而為貴族，這乃是他想鼓勵商業發達，並防止商業被貴族獨占的用意。赫林吞以  
為財產的平衡和政權的平衡是互相關連的，必須把這兩種權力通通放在人民手  
中，平等的國家纔可以實現。參看本編第十章第三節孟氏却以為財產與政權必定要分開，如  
果金錢權力聚在一人，民利必盡被君主奪去。第十章或者可以說是對於赫氏學  
說的反響。

### (八) 孟氏的特色

近代歷史上有兩個政治思想家，好像站在孤立的地位，和當時思想界的空氣  
相隔絕，當時的普通思潮似乎影響不到他們，於是他們便成為異軍特起的政治思  
想家：這兩個人一個是十六世紀初頭的馬克維尼，一個是十八世紀中期的孟德斯  
鳩。孟氏和他人不同的特點有三：(一)思想的範圍，(二)思想的方法，(三)自由的原  
理。在這三點上，可以表現出孟氏個人的特色。

孟氏法意的內容，幾乎把社會科學一齊包括在內。凡政治、教育、刑法、憲法、政治自由、個人自由、賦稅、氣候、土壤、禮俗、商業、貨幣、戶口、宗教、下至衣服、宮室、奴婢、妻妾等制度，都有相當的討論。這樣包羅一切社會科學的著作，在歷史上簡直可以說沒有人能夠與他相比較。他雖然有時也有抽象的理想，可是他的理想却沒有一件不是從歷史和觀察上得來的。真正說起來，他所說的，祇是實際政治，不是理想政治；祇是從實際社會生活中求原理，不是懸出一個原理，用以創造一種社會生活。這就是他用歷史方法的結果。馬克維尼和布丹所用的也是歷史的和觀察的方法；但是他們所觀察的祇以已經進化的國家爲限，至於孟氏生當新大陸發現和世界交通之後，不但觀察美洲土人的生活狀況，就連非洲、日本、中國的風俗禮法，也收入他參考的範圍。這是孟氏的歷史和觀察超出前人範圍的地方。

孟氏關於自由的學說也和當時普通思潮不同。那時一般契約說派如洛克等，都把自由的基礎放在虛構的『自然權利』之上；覺得這種權利是先政府而有的，從性質上說，政府不能去干涉他。故祇在限制政府自由動作時，自由纔可以存在。至

孟氏書中，絕沒有論到自然權利，也不像洛克注重個人的權利。他所特別注意的不是人類的權利，祇是政府權利的分配。他不曾說人類生而自由，祇說人民惟生在分權的政府之下纔能得到自由。當時社會契約說和自然權利說的種種思潮，似乎完全沒有影響到孟氏。

但孟氏另外又有一種特性：就是他的知識都是回顧的。他的思想來源不限於一時代，一地方，一民族，一學派，故他的著作可以說是古今中外的法制禮俗的雜貨舖子。祇要是一種事實，不管這件事是出自自信史，或出自旅客的雜談，教士的報告，都一律信以為真。所以孟氏的著作，不但文體雜亂無章，不相承接；就是所引證的事實，也是零零碎碎，不相統屬的。故他的書中，也有金玉，也有瓦礫，好的壞的往往是雜然並陳的。因為這樣，所以在好的方面，不分文野國家的法制禮俗一體待遇；在壞的方面，便往往把一件偶然的事實，建為政治法律上的大原則。又因為他從歷史的事實中求原理，所以在好的方面，沒有架空的理論；在壞的方面，又往往拘泥古制，教人看不出進化的方向。故孟氏的思想，祇偏重古舊的典故，很輕視當時新生的學說，祇可

說。是。十。八。世。紀。以。前。的。各。種。思。想。的。一。個。總。結。束。並。不。像。盧。梭。爲。十。八。世。紀。末。期。設。下。一。個。新。紀。元。至。於。把。那。從。十。六。世。紀。到。十。八。世。紀。新。生。的。民。治。思。想。的。真。精。神。總。合。在。一。塊。集。下。一。個。大。成。建。爲。十。八。世。紀。末。期。的。政。治。上。信。條。的。乃。是。盧。梭。的。民。約。論。却。不。是。孟。氏。的。法。意。

本章參考書：

Sorel: Montesquieu.

Dunning: Political Theories. 第 二 卷 第 十 章

Pollock: History of the Science of Politics. 第 三 章

Flint: History of the Philosophy of History. 二 八 六 二 頁 至



Peking University Series  
**HISTORY OF POLITICAL THOUGHT IN EUROPE**  
 PART II

By  
**KAO I HAN**

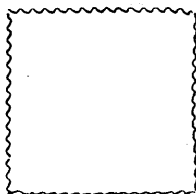
1st ed., May, 1925

2d ed., Jan., 1927

Price : \$0.90, postage extra

**THE COMMERCIAL PRESS, LIMITED**  
 SHANGHAI, CHINA  
**ALL RIGHTS RESERVED**

證 印



中華民國十四年五月初版

(北京大學叢書之八)

回(歐洲政治思想史)三册

(中卷定價大洋玖角)

(外埠酌加運費匯費)

編著者 高一涵

發行者 商務印書館

印刷所 上海北河南路北首寶山路  
 商務印書館

總發行所 上海棋盤街中市  
 商務印書館

分售處 商務印書館分館  
 北京 天津 保定 奉天 吉林 龍江  
 濟南 太原 開封 西安 南京 漢口  
 蘭谿 安慶 蕪湖 南昌 九江  
 長沙 常德 衡州 成都 重慶 廈門  
 福州 廣州 潮州 梧州 雲南  
 貴陽 張家口 新加坡

※此書有著作權翻印必究※

# 北京大學叢書

**中國哲學史大綱** 胡適著 是書根據羣經及周秦諸子  
用科學方法編輯而成於我國哲學界獨闢蹊徑 上册一元二角

**印度哲學概論** 梁漱溟著 本書概論印度各宗哲學思想  
共分四篇曰概論本體論認識論世間論 一册九角

**心理學大綱** 陳大齊著 本書折衷機能構成兩大派凡心理  
學上重要問題諸家主要學說莫不網羅無遺 一册六角

**政治學大綱** 張慰慈編 內容分二十四章首概論政治學中  
述國家之各方面末及政府職權與選舉都二十餘萬言堪稱精心結構  
之作 一册一元六角

**歐洲政治思想史** 高一涵編 是書用科學的分析方法  
將歐洲數千年之複雜政治思想條分縷析使人一目了然上卷為希臘  
羅馬中古中卷述近代自十五世紀至十八世紀之中期上中卷各九角

**定性分析** 陳世璋編 是書理論與實驗並重智識材料繁簡得  
當為研習定性化學之基礎 一册二元

**新史學** 何炳松譯 原書為美國 J. H. Fobinson 博士所著為  
近世史學界傑作凡所論列頗足為我國史學界之指導 一册九角

**歐洲文學史** 周作人著 一册六角

**人類學** 陳映璜著 一册七角

**社會與教育** 陶孟和著 一册八角半

商務  
印書館  
發行

商 務 印 書 館 出 版

# 中 西 醫 學 要 籍

- |  |                              |  |                              |                             |  |   |                             |                            |                             |
|--|------------------------------|--|------------------------------|-----------------------------|--|---|-----------------------------|----------------------------|-----------------------------|
| <p>傳染病<small>之書</small></p> <p>(一) 赤痢篇</p> | <p>衛生治療新書</p> <p>一册</p>      | <p>病理解剖學<small>各論</small></p> <p>二册 二元五角</p> | <p>解剖學提綱</p> <p>一册 二元</p>    | <p>實用外科手術</p> <p>一册 二元</p>  | <p>外科總論</p> <p>一册 三元二角</p>                     | <p>病理總論</p> <p>三册 四元</p>                              | <p>內科全書</p> <p>二册 五元</p>    | <p>臨診祕典</p> <p>一册 一元四角</p> | <p>診斷學</p> <p>上下册 五元</p>    |
| <p>~~~~~</p>                               |                              |  |                              |                             |  |   |                             |                            |                             |
| <p>綱目 二册 一元八角</p> <p>及備列)</p>              | <p>中西驗方新編</p> <p>一册 一元二角</p> | <p>增訂驗方新編</p> <p>一册 一元二角</p>                 | <p>中國醫學大辭典</p> <p>二册 十二元</p> | <p>醫宗金鑑</p> <p>二十册 一元六角</p> | <p>陳修園醫書<small>五十種</small></p> <p>廿八册 二元六角</p> | <p>脈經<small>四部叢刊影印本</small></p> <p>二册 棉料紙三元 毛邊紙一元</p> | <p>近世法醫學</p> <p>一册 三元五角</p> | <p>藥理學</p> <p>二册 四元</p>    | <p>實用細菌學</p> <p>一册 一元五角</p> |

上海图书馆藏书



A541 212 0000 6710B

