

12

12

12

12

12

12

12

巖海叢書

高橋清吾著

# 政治思想之變遷

姜蘊剛譯

真美善書店發行

1 9 3 0



3 0543 1790 8

10 1 10 11111 1111 1111 11 11111 1111 1111 1111 1111 1111

# 巖海叢書

- |     |               |        |      |
|-----|---------------|--------|------|
| 第一種 | 政治思想之變遷       | 高橋清吾著  | 善蘊剛譯 |
| 第二種 | 東方政治經濟之淵源     | 來源慶助著  | 程思進譯 |
| 第三種 | 政治哲學（新近增訂本）   | 五來欣造著  | 黎昌卓譯 |
| 第四種 | 社會政策新原理       | 林癸未夫著  | 王延初譯 |
| 第五種 | 儒家及於德國政治思想之影響 | 五來欣造著  | 姜蘊剛譯 |
| 第六種 | 政治政策學         | 今中次磨著  | 宋劍橋譯 |
| 第七種 | 現代德國政治組織之新研究  |        | 姜蘊剛著 |
| 第八種 | 中國政治思想史       |        | 姜蘊剛著 |
| 第九種 | 希臘經濟思想概論      | 谷口彌五郎著 | 黎昌卓譯 |
| 第十種 | 歐洲社會制度發達史     | 高橋清吾著  | 姜蘊剛譯 |
- 以上各書均已譯著完畢其餘尙在譯著中者以後再行露布關於譯品皆屬日本現代有名巨著茲經本社同人幾次精選着手者實不同凡響尙望讀者注意及之

## 巖海叢書刊行之旨趣

現在中國對於社會科學書籍之刊行，頗屬零亂，而無一定體系之計劃，此於學者之研究上，恆感莫大之不便。至欲於思想上，文化上，社會方面，政治方面等產生出系統而具體之成績，則似為較難之事。同人等有鑒於此，立志補此缺憾之工作，故先為基本原理方面之供獻，其次即介紹實際方案等，務使本叢書能自成一完整之體系。叢書內容固不限於翻譯與編著，要皆本忠誠之態度出之，自可邀諒於讀者諸君也。同人等能力有限，尙望大雅匡正助成之。

叢書責任編輯者姜蘊剛誌

570.9  
(1), 641.5

——政治思想之變遷——

# 政治思想之變遷目次

緒言 ——甚麼叫着政治思想——

第一章 啓蒙思想的概觀 ——歐洲政治思想的興起——

一 蒲魯塔哥拉斯

二 高爾吉士

三 加哥士，索拉馬秋士，葛羅公

第二章 哲人主義的政治思想

一 蘇格拉底

二 柏拉圖

第三章 法治主義的政治思想

一 柏拉圖

二 亞里士多德

A 亞里士多德之國家理論

B 亞里士多德之最高主權

C 亞里士多德之社會制度論

D 亞里士多德之政治組織論

E 「德謨克拉西」之人的材料

F 亞里士多德之革命說

第四章 斯多亞的政治思想

第五章 羅馬的政治思想

第六章 歐洲中世紀的政治思想

一 基督教與中世初期的政治思想

二 亞里士多德思想的復活

A 阿奎拉政治思想

B 但丁的政治思想

C 馬塞僚的政治思想

第七章

馬基雅維尼的政治思想

(政治與宗教及道德的分離)

第八章

近世政治思想的概觀

一 在宗教改革運動時的政治思想

二 暴君對人權論

三 自由主義之政治思想  
A 布丹的政治思想

B 格洛秀斯的政治思想

C 密耳頓的政治思想

D 霍布士的政治思想

E 陸克的政治思想

第九章 啓蒙的專制君主之思想

第十章 孟德斯鳩的政治思想

第十一章 法蘭西革命與政治思想

一 盧騷的政治思想

二 康德與白克的政治思想

第十二章 功利主義的政治思想

第十三章 產業革命與自由主義的政治思想

第十四章 社會主義的政治思想

一 近代社會主義思想的發生

二 馬克思派社會主義的政治思想

三 議會政策的社會主義的政治思想

第十五章 無政府主義的政治思想



一 個人主義的思想

二 普魯東的思想

三 克魯泡特金之共產的無政府主義

第十六章 社會政策主義的政治思想

一 在德意志的團體主義的社會政策思想

二 在英吉利之個人主義的共同主義之思想

第十七章 多元主義的國家思想

一 馬先伊文的思想

二 克萊伯的思想

三 戈爾的思想

第十八章 獨裁主義的政治思想

一 議會主義

二 列寧的思想

結  
論

三 慕索里尼的思想

譯名對照表

## 原著者序 (譯文)

友人姜蘊剛君，現在已經將拙著政治思想之變遷由中國文字譯出來了。思想是無國界的，人情是無東西的，而今這本書由對於政治思想造詣甚深的姜君之手介紹到中華民國同學諸賢去，實在是令我最為欣快莫名的事體了。

千九百二十九年十一月三日於東京

高橋清吾

— 序 —

( 2 )

## 原序

本書是從政治教育的立場上，概觀的講述自歐洲古代到現代的政治思想的書。故著者於說明各思想之內容的時候，在可能範圍內，務以平易簡切爲旨。

在本書對於柏拉圖 (Plato) 及亞里士多德 (Aristotle) 的思想是比較的詳爲敘述。因爲，我想關於這兩大思想之正確的理解，是構成研究政治思想之基礎的。

已經收錄在本書中的各家思想，著者於他日發表政治思想史概論時，再爲詳述。

末了，當本書出版的時候，著者曾得小中定二學士爲整理材料，又煩野島辰次郎爲之校正及製作索引，均皆於此深表感謝之至意。

千九百二十八年十一月六日

高橋清吾

— 序 —

( 4 )

## 緒言

——甚麼是政治思想——

所謂政治，雖由人的立場不同而用種種的方法表現出來，但若是科學的以事實為事實來觀察，則政治是以「一部分人們擁有着強力——物質的——支配他人的事實」為主要之內含的。但是，這個事實即這個政治的事實，僅是這樣，尚不能獲得人們之承認。

人若是像犬和馬那樣低能的動物，或者是和為動物的獅子與虎一樣，只是盲目的，毫無異議的服從強者的支配，也是說不定的；但是人類是一面自己有意識，並且有理智，同時又是社會的。所以沒有理由的話，那是不會受物質的力的支配。他從恐怖的感情服從強者的時候也有，或是從利害的打算，服從強者的時候也有；或與此相反，他從自己的力的意識，或是從一種優越的感情，否定強者的支配的時候也有吧？但是人類無論在甚麼時候，都不忘去



自己行動的理由化支配，或是被支配，或是拒絕支配的時候，都要尋求給自己行動辯護的理由，由這個理由對他人來辯護自己，同時來滿足自身的理智。

古代希臘(Greece)的亞里士多德(Aristotle)是擁護當時奴隸制度的一個人，他對於奴隸制度有這樣的理由：『人類的裏面，有的人支配別人，有的人被人支配；這種情形，不但是必要，而且是便易的。并且人類裏面之某種人，生來是被定為服從者的，其他的人是附屬於支配者之運命中的。再者支配者與服從者之關係有很多的種類：持有優良的服從者之支配，說是善良的；譬如說支配人的這事，比支配猛獸是優良的。所以由熟練的職工們所作的事常是優良的，只要是事業存在的地方，必定存在着的一種支配力服從者之關係。

『因此在人類行着專制的或中庸的兩個支配，前者即是性靈支配肉體，後者是理智支配體慾的時候；但是依性靈支配肉體，依合理的素質支配性慾這件事，是自然而且是便宜。反之，雙方的平等，或者劣者的支配常是有害的。

『這個原理普及於一切人類，像這樣只要是存在着性靈與肉體，人類與獸類間之差異，無論在何處，劣種的東西，不但是生來該為奴隸的，并且劣者立於主人的支配下，在他



們自己看起來是幸福的。我想受他人的支配，并且沒有理性，只能了解他人理智的人，天生是奴隸。……自然隨着上述之法則來分別自由人的身體，或奴隸的身體，即是使後者強壯，使適於奴隸屬的勞動，同時鍛鍊強者，使他有用於戰爭與平和兩種技術上政治的生活。要而言之，有的人天生是自由的，有的人天生得是奴隸，并且在後者自己看起來，奴隸一事反是便易而且是正當的，這事體由上述而可以明瞭。」（參攷拙著歐洲政治思想史九十九頁以下）就是奴隸的制度是當時的「事實」——亞里士多德對於這事實說出了上述的那樣「理由」。

政治思想是對於政治的事實的人們利害感情上加上理由。換言之，政治思想是將對於政治的事實的人們所懷抱的利害感情——廣義的感情——理論化了。總而言之，說政治思想是從人類利害感情不同起來的，不算是過度的話。世上的一部分人對於「以思想對付思想」這種理智主義者之呼聲，當着真理來歡迎似的。但是若對於政治思想說來，以思想來應戰思想，是沒有効力的。無論你如何，以理由來應戰理由，歸結起來，只成了表面上的空論。不信仰社會主義的教師，對於對社會主義持有宗教的情熱的學生，無論如何的說：「你錯了！」總是不能變更那個學生之信念的。這是為甚麼呢？是因為利害感情的不同。即是因為對於

同一事物，人人的利害感情兩樣，不論怎樣以思想對付思想來說教，是沒有効力的。要是搖動根本的利害感情的事體，算是例外。只要不是那樣，所謂拔本塞源的意義的思想善導是不可能的。無論你怎樣來施行教育，要得到預期的結果却是困難，不，我想是近於不可能的。

像這個樣子，政治思想是多樣的，一方面有不得已不承認「力的支配」的人，他方面則不然，絕對不承認理智的支配。政治是「正義」支配的東西，就是正義不實現，最低限度也不會沒有主張「公開的支配」的人。還有一部分人說，政治家不是能依賴於法律的，要得以自身之「德」來引導人心，即是甲是甲，乙是乙，丙是丙，這樣個自的，皆持有個自的想法，這是因為甲乙丙的利害感情兩樣，所以不同的理由也生出差異來。

有些人似乎以為「真理不就是一个嗎？甲乙丙思想的不同，不管其怎樣的不同，善總是善，惡總是惡，以善惡的標準來判斷他們，不也就區分明白了麼？」把這樣觀念來作他唯一的想法。但是這樣想法的人的主觀的信仰是不對的，拿來做科學的觀察的方法，簡直是謬誤。對於同一事物，人們的利害感情若是完全相同，這種理由也就可以統一的，或者可以說是

甲的理由是善的，乙的理由是惡的。然而在人們利害感情差異的時候，誰也不能以絕對的權威來裁判，說甲是善的，乙是惡的。

中國的學者政治家子產說過：「人心之不同，如其面焉。」人們的慾望是無窮的，而且人們的利害感情雖有同一的時候，而其差異的時候較多得遠。此思想是主觀的。再者雖同為一人，而因其人境遇之變化，思想也未必一致。例如青年期是社會主義的人，到了中年以上變為保守主義的是很多的。所以在世界上，甲的理由思想較諸乙的思想是善或惡，要用客觀的決定的來規定牠，是沒有道德的標準的。思想是「質」的問題，不是「量」的問題。因此之故，假定百人之中有九十人或者是九十九人是同一意見，其他十人或一人是持反對的意見，這十人或是一人的少數意見便說是惡的話是不能夠的。不管甚麼人，這樣的話，是不能客觀的說的。若真理只有一個，從古代思想家的偉人孔子釋迦耶穌 (Jesus) 梭格拉底 (Socrates) 等說的種種的事，那應當很充分的。至少，我們依據這些偉人們的言論，毫無迷惑與遲疑的，仰為指導的原則，應當說是對的。然而在今日的我們，為甚麼不一定全部的去接受孔子或梭格拉底的思想呢？佛教徒或耶穌教徒自不必去說他，我們很多的人便對於佛典或聖

經的某部分，就持有異議。這是甚麼緣故呢？不用說，這是由於我們的利害感情是不同的。我想由此當可了解思想上的真理不是一個。像這樣，所以想着思想是不甚可依賴的。確實，思想是持有可依賴與不可依賴的性質。如前面所說，思想統一，是專持理由是無效的，根本還在只要人們的利害感情一致之外，是沒有其他的方法。但是說到實際問題，這就太困難了。因此，使超越於普通以多數者的意見為輿論的事實和權力者之背後持有物質的強力的少數者意見，同時壓抑着其餘的諸思想，社會乃可前進。

這樣，政治思想是主觀的，因之其內容首先是政治的事實之批判 *Justification*，社會的意義之發現。包含着新指導精神之樹立，新政治組織，新政治方法之發見思索等。有的思想家的思想雖不包含着這個政治思想的全部，不能即說牠不是政治思想。雖只是一部分也無妨的。研究政治思想之變遷，要是科學的研究牠，而求明悟牠的異同，這就是政治思想史，因此，在此種意義上的政治思想史乃為政治科學之一部門。

可是，要科學的去研究政治思想之變遷，怎樣的條件是必要呢？第一，我們不能不研究我們將研究的一定的政治思想的時代的背景。即是那個思想產生的一時代，一社會之政治

的，經濟的社會的背景，有詳細調查之必要。有的人以爲「政治思想是理智的產物，牠是理由，是理論，所以是由思想家的頭腦中榨出來的，所謂純理的所產。」但是維持數千年之廣而且長的指導的地位的思想家的政治思想，却不僅是這樣單純的理由。他對於當時的社會的環境，持有很深的利害感情。他將這利害感情，集於他的銳敏的組織的頭腦，而加上自己的理由。這樣，他的思想乃得產生了出來。

第二，我們不得不知道古時代傳下來之諸思想或議論的立場，即研究的方法。仔細研究思想之變遷，可以說思想并非全然嶄新的，這話實不是過言。譬如馬克思的思想，——馬克思主義在日本最近的思想界算得是風靡一時了，然而這個思想是很嶄新的嗎？不是的。那個思想在古代希臘已有很多的議論了。這個在後章述啓蒙時代的諸學說及柏拉圖，亞里士多德之諸思想的研究中，可以證明。唯物史觀 (Historical Materialism) 或「階級鬥爭」并不是馬克思開始唱導的。至於馬克思之「辨證法」 (Dialectic) 也非是他的獨持之見。這些，皆是發源於希臘之古代。馬克思所獨持的，或是稍近似於獨持的一點，只不過是國際的社會主義而已。我想，把這個來評價馬克思思想的貢獻，或許不錯的吧？

第三，我們不能不研究各個思想家的爲人的性情。同在一舞台，若演員不同，戲園也目不同。同樣的，在同時代同社會所產生之思想家等，若其爲人之性情不同，其思想亦自顯著的差異。例如英國的霍布士 (Thomas Hobbs) 及密耳敦 (John Milton) 同是十七世紀的思想家。十七世紀之中葉，在英國清教徒革命起來的時候，霍布士非常恐怖革命而逃到法國去了。他究竟是一個書生，愛好平和及平靜，鬧雜的事比較任何一切都嫌厭的。他雖富於理智，同時也帶着多少怯弱的病。反之，密耳敦當革命勃發的時候，他正在意大利旅行，一聞革命，他便急遽的回國來投入克林維爾 (Cromwell) 等革命軍中去了。密耳敦是詩人，因之是創造的，同時也是熱情的，而是一種冒險者。與此同樣的事，關於希臘的柏拉圖和亞里士多德，也可以一樣的來說。亞里士多德是柏拉圖的弟子，兩者的境遇，在大體上是大同小異的。柏拉圖出自貴族，亞里士多德的父親是馬其頓 (Macedonia) 王菲里彼 (Philip) 的侍醫，雖是那樣子與先生却提倡很不相同的思想。柏拉圖是於後章要說的，到底，他是很貴族主義的，論理的，情熱的詩人，荒療治的改造論者。反之，亞里士多德是持有診察重患者名醫樣的冷靜與質實者。他是靜中調脈，從患者之病狀上去開藥方那樣風度的人。他是對於實

際的政治家等，處於像教導：「你要這個樣子！政治家不得不這個樣子！」的地位的人。柏拉圖比着他的弟子亞里士多德就是突進的，冒險的人，他是任何事都趨於理想的人。反之，亞里士多德則不然，他是持着「即使這樣的急着，實際是不能像理想那樣子行的，因之，「喂！請你待着，緩點兒走罷！」」這樣現實的，實際的一方面的。像這樣的例子太多了，舉不勝舉，那就只能就此爲止罷。

要而言之，當研究一定的政治思想的時候，對上邊所說的三個條件，不可不加以攷察。因爲那三個條件是有相互間的影響，而構成各思想家之背景的。





## 譯者小言

在去年的暑假後，到高橋先生家裏去時，先生便贈給我一個薄本的講演速記稿印刷冊子，題目叫着政治思想之變遷，說是於暑假中在海軍社盛大講演會中之講稿。我看了這個題目便覺得很中意，但內容總共不過是一兩萬字的吧？居然從古代希臘的啓蒙思想運動而直談到近今蘇維埃意大利等的獨裁思想，我暗中想這總算有魄力，可惜就是太簡略了。

又在去年十二月的初旬，怎樣與先生談到那本講演速記稿的事，先生說較詳的書已經出了版，這裏已送來一本樣子，待我看一遍送去，便正式出書了。我不禁一驚，取樣本來一看，居然已成了這末一個六百幾十頁的厚書！舉頭一望先生健康而富有突進精神流露的紅顏面，不單是拜服了先生，自己是羞慚得無以自容；學者的先生在何時竟寫成這末一厚本書，

我則由秋到冬，雖常隨伴先生，結果竟無所成就！於是令我有些感奮了。

原本的政治思想之變遷已經排列在我的書架上又數月了，先生希望我寫的「中國政治思想」的東西，雖然也寫了些，但要說到成一本中國政治思想史，我屢次由圖書館的書庫中走出來，都覺得有些廢然！自己愈是羞慚得無法，便愈覺得很感奮的。然而春光易逝，仍無所成；羞慚與感奮的結果，究用甚麼來報償呢？

今年暑期，本因事要回到中國之南方去的，八月一日由東京乘車到了神戶，在途中發病，遂又再折返東京來了。回至東京後，移居於郊外阿佐谷友人之別墅中，忽而想起要譯政治思想之變遷到中國去，一來可以渡此炎熱之長夏；二來可以將介紹代替著作；三來可以補濟未曾回中國做要做的事；有此三點理由，益發決心於翻譯了。於是在此蟬鳴高樹，揮汗如雨的綠窗之下，鼓着勇氣，埋頭直前，一字一字的寫，真有些像蝸牛上壁般的，總覺得進行得太慢了。但一想到高橋先生著書時之精神，也就不嫌其麻煩與感着疲勞；反而進行得更爲猛烈。

譯這書的開始時，得友人夏文運君的幫助不少，譯到一半時，已經又大發病象了，我只

得用口來譯，請昌卓君代寫，然後未致間斷工作。即到暑期完了時，書還有一部分未譯畢，我又移居到下落合的「晴耘」。此時腦病甚厲，不敢再譯，即由昌卓君先行寫下去，不久又移居至現在所住的「鶴見」地方，在上一月纔完全告畢。計時間已經過兩月多，除移居及大病時日，大概有整月上下的翻譯工夫，但此事總算未半途而廢，一時心中，略感到輕鬆的愉快。今年的暑期總未算白過了，雖然我是病了，這個病也算得是一種的成績吧？

本書譯回中國，我相信是很有益的，且可以幫助不少的人；在專攻政治學的人，自然於這樣的書不能不讀，即非專攻政治的人，大概也該對於歐洲的政治思想有一個系統的概念的。著者原序上說：「這本書是從政治教育的立場上，概觀的講述自歐洲古代到現代的政治思想的書。」這「政治教育」在中國是薄弱得很，然而要促進「政治教育」這件事，不也就是要多多有些這種的書嗎？試問在中國，像這樣「概觀的講述自歐洲古代到現代的政治的書，」此刻的中國有過嗎？況且說到研究政治，若於古今各家思想都還不明瞭，那不免是徒然了。而況此書還是敘述各代各家政治思想之變遷的，與所謂政治思想史又有些兩樣了。就我個人說，我也在要專攻政治之先，是先決心來瞭解各代各家之政治思想的，所以今天翻譯

了這本書出來，也算是我素常一種的懷抱了。

這本書的好處，是在作者是深入了各思想家思想之最後層，而用着極流暢而很自然筆調，站在客觀的地位，出以簡單的提示；因此，我們讀這本書時，絕無生澀梗塞的地方，在各思想家的很深的原理，皆不甚吃力的瞭解了。以後如再研究各家專有的書籍，一定可以減少許多無謂的思致。

— 言 小 者 譯 —

作者高橋清吾先生，是日本現代第一個政治學博士，在以前是以哲學而得過博士的，這位哲學博士在現在是一位主張政治科學的政治學博士了。他現在正提唱着他發明的「政治氣象學」，此刻在東京早稻田大學擔任政治思想的講座，并在大學院任指導教授，其著作甚多，茲舉其重要譯著如下：

現代政治之科學的觀測

政治氣象學之諸問題

政治思想之變遷

歐洲政治思想史

最近政治思想史

歐洲社會制度發達史

政治學之諸問題

政治學概論

政治之經濟的基礎 (譯)

彼安都之政治科學 (譯)

以上譯著在現代之日本政治學出版書籍之多且值得稱仰，當推高橋先生爲首要，高橋先生之政治學書籍，至少在日本今之研究政治學者，人人無不有其一冊，此可以見高橋在日本學術界地位之重要了。

本書之譯成，得高橋先生鼓勵尤多，又蒙先生重爲作序，頗令人感謝不盡。此外給我以直接和簡接幫忙的朋友如夏文運程思進君等皆於此深致謝意。又，給我助力最多的黎昌卓女士，那更是可感之至了！

千九百二十九年十一月六日

譯者於日本早稻田大學大學院研究室

## 第一章 啓蒙思想的概觀

### ——歐洲政治思想的興起——

我這個講話的範圍，只限於在西洋的方面，這是要預先加以聲明的。

西洋的政治思想起於何時何地？因人而不同的有種種說法，而我以為大體是起於以紀元前五世紀，希臘的雅典(Athens)為中心。為甚麼要這末的說呢？因為紀元前五世紀之中葉，希臘以雅典為中心而發生一個大的思想的「啓蒙運動」(Enlightenment)合理主義之運動；我以這個運動來與過去之思想作一個比較而在其中置一個分界綫，想是沒有甚麼不妥當的。這個啓蒙運動是反抗過去的傳統習慣，宗教制度，懷疑一切，而全然排斥不能認為理智的。所以若稱舊的時代為宗教的，乃至迷信的時代；那末，這個新時代就不能不說為理智

的，或至少是懷疑的時代了。

但是啓蒙運動的主動者，卽是中心的勢力，究竟是誰呢？這就是被稱爲 *Sophists* 的一羣思想家。原來 *Sophist* 這個字是「教人以智識的」的意思，實際上則被解釋爲「講授處世之道，特別的是政治的技術的先生」的意思，稍稍到後來，又被釋爲「教以詭辯術，或行使詭辯術的人們」之謂。於是後世說到 *Sophists*，便有「詭辯家」的意義，說到 *Sophistry*，便成爲「詭辯」的意義。在日本的思想家，則稱 *Sophists* 一羣人爲「詭辯學派」。那末，爲甚麼這樣的啓蒙運動會發生的呢？稱 *Sophists* 的「處世之道的先生」——就是領取謝禮而教授處世之道，特別是政治之處世之道的人們，是爲甚麼出現的呢？我們不能不先來說明一下：這個有種種的原因，不能單純的敘述，但是要是從根本上的來敘述的話：——

第一，希臘之雅典之所以能成爲「德謨克拉西」(Democracy)——卽是民衆政治——可認爲有重大的原因。雅典在紀元前五百年的時候，入於「德謨克拉西」的時代，在紀元前四百六十一年，爲放逐貴族政治家而且是武將的西蒙(Cimon)，將原來之貴族的政治組織改爲民衆的政治組織。繼又從四百六十年至四百二十九年約三十年之間，展開到那個有名的波列哥



來斯 (Pericles) 時代。從希臘的雅典的貴族政治，至變更爲「德謨克拉西」的民衆政治的原因，其大要爲左列之四項：

- 1 隨着商業大發展之新商業階級勃興。
- 2 貴族階級與新興商業階級之鬥爭。
- 3 兵器，戰術之進步，由戰車騎兵的戰爭，代替了用長槍，楯，及攜帶其他輕武器的步兵的戰爭。
- 4 不平之貴族與新興商業階級提攜爲一般民衆之領導者去壓服特權階級。

政治組織既變更爲「德謨克拉西」，因之，言論亦變爲極自由，而這個所謂「言論自由」，無論於何時代對於「啓蒙運動」皆有極重大的關係。

雅典啓蒙運動的第二個原因，是在雅典有「比來司」(Piræus) 港。在這個地方一年到尾有不斷的外國或殖民地的商船入港。各國各地方的商船是祀祭着與雅典的神不同的其他種種神像。乘客及船員若是死了，自然的人們要悲哀和哭泣。不管毛色是怎樣不同，皮膚是怎樣差異，語言是怎樣不通，而人情毫沒有不一樣的地方。但是死者的葬式是因各國各地方的

習慣而不同，目擊着這些不同的習慣或葬式的雅典人，便自然而然的趨於自然，即對於事物想法的寬大化和自由化。雅典的人們，以為火，不論在甚麼地方總是火；水，不論在甚麼地方方法飲總是水；而人情也就是不論在甚麼地方也是無差異的。但是為什麼這些制度或習慣是大大的不同了？這樣看起來，制度或習慣并不是甚麼一成不變無可更易的，再者也并不是只有雅典的東西是絕對的善的。這個制度或習慣是人人可以變更的，他們便開始這樣想了。於是他們對於舊制度，舊習慣，舊信仰便懷疑起來。

第三個原因是自然科學思想的發達。希臘科學主義的哲學者達賴師 (Talyr, 640—546, B. C.) 旅行埃及 (Egypt) 和巴比倫 (Babylonia) 地方，特別在巴比倫學習了豫知日蝕的時期。在那時候希臘人以為日蝕和月蝕是神的意思，是神所命令而出現的，達賴師則為天文學的豫言日蝕。在事實上，自來神能支配一切的觀念，至少已從自然界開始破壞牠了。在自然界中行使了從神的意志中獨立起來的自然法則，以為這個法則是可以由理智的研究而發見的思想，對於時的進行，對於人間界的事物，都是同樣的可以行使。這樣的結果，就是對於一切事物的『懷疑』。

這樣種種原因互相錯綜，於是希臘人，尤其是雅典人間的啓蒙思想運動乃漸漸的起了。無論在甚麼地方都是這樣。傳統的宗教，傳統的習慣，傳統的法律，養成了「服從的感情」及「服從的習慣」。反之，科學或理智的研究，普遍的培養及助長了「自由」「解放」的感情和習慣。照着這個理由，雅典的人們——本國的及殖民地的人們——便任何事也懷疑，於是都成爲理智的考論事物了，英語所謂 Rational Thinking（理智的思想）者。和在原來之傳統的，宗教的想法不同，開始理智的考察，是啓蒙思想的特徵。在西洋，這就是起於紀元前的五世紀，至少是對於古代可以這樣說，我斷定這個時期爲政治思想之興起時代。在這個時代以前，關於政治的，理智的思索，若說是全然沒有，固然是不能夠這樣的肯定。試看舊約全書或給謨拉比法典及其他古籍之中，其中也有些很宏大的理智的文獻。但是都是宗教第一，理性第二的思想，而我則是在提唱理性第一主義的紀元前五世紀的啓蒙思想中所有的政治思想，看着「附以理由」或「尋求理由」的意義的政治思想之新紀元。

不論甚麼事，大概一種新思想及一種運動之發生，多由少數人提倡起來的，但是這個啓蒙運動已如上述，那是由 Sophists 一羣人起而宣傳的。所以 Sophists 的思想，不論到甚麼地

方都懷疑地，打破現狀。將向來的事物，總是視爲『古董』與『不合理』的去批難，斥責。更要詳細的研究的時候，Sophists之一羣人是包含種種思想的思想者。各個思想家，各各提倡不相同的思想，若要把他們全體的看起來，他們也可以說是現在所謂的『一羣新人，一羣新思想家』了。

如這樣的時代是『新舊思想衝突』的時代，是思想界之無政府時代，因之，各思想家之主張都極端帶着『自由』的調子，而且是主觀的。這樣的時代的思想很顯著的是主觀主義的。因爲是主觀主義的，所以一般的調子，又是個人主義的，卽是個人解放，乃成爲這個時代之思想的基調。

然而，Sophists 思想之內容是怎樣的呢？我以爲將這些思想家的思想分開來一一述說而說明他，是要容易了解些。因此在下邊便將 Sophists 等思想家代表的人物——特別關於政治思想的——舉說了出來。

## 一 蒲魯塔哥拉斯

(Protagoras, 481--411, B.C.)

蒲魯塔哥拉斯可以說是 Sophists 思想之鼻祖的。他提唱『人類爲萬物之尺度』而反對原來之一元主義。舊來的自然和神爲萬物之尺度，人類是不能由人類自身的自由意志去管理自己的。但是蒲魯塔哥拉斯便對於這個發出了反抗之聲，高唱關於人間界是以人類爲萬物之尺度，來定人類之價值的人類爲道德的標準。即是說，關於社會或人生的哲學是人類的，是以人類爲本位。但是蒲魯塔哥拉斯并不是隨隨便便的以個人之主觀爲道德之標準，他是以爲人類中有人類之共同的道德的標準。因此這個道德的標準即是這個尺度，是由於人類用他的理智方能了解的。人類若用他的理智，愈用時對於萬物的評價愈高，像這樣的人類把握住道德的尺度，不，是認識；同時，更成爲更人類化，更爲自由了。蒲魯塔哥拉斯是這樣的說。在這種意義上，蒲魯塔哥拉斯的主觀主義不是個人本位，乃是人間本位，即是人類本位。這是對於自然或是神對立而以人類爲本位的主張，唱人間本位選擇的主張。

蒲魯塔哥拉斯主張人間界而反對舊來之宗教哲學，所以關於社會的支配——支配之權力——之基礎，否認神直接之支配（神之攝理），和自然法則（自然律）。他固然是否定暴

力之支配的理智主義者，所以他不得不於別處去追求支配社會之基礎，即是說要找出社會生活的指導原理。他所追求的是『正義』(Justice)，以爲人類支配人類的理智的基礎，不是力，而是正義。但是正義是怎樣的呢？蒲魯塔哥拉斯有如其次之說明：

「人類在自然狀態的時候不說話，各人孤立的營謀孤獨的生活，但是人類因爲沒有可以保護自己的爪牙，所以常常受窘於襲來之野獸，結果連自己也不能保存，各人由於自己保存的必要，便集合起來而產生出社會來了。然而人類互相是不會持有政治技術的，不，是不知道的；因此，即集合起而產生出社會，仍是不斷的繼續着內鬨，而瀕於自滅之淵。人類因爲不知政治技術，乃自趨於自滅之運命，就是說人類的無知，乃是人類的滅亡。人類的神『酒司』(Jus)憐憫人類，派遣叫着『哈耳門司』(Hermes)的使神，樹植『正義』與『相互尊敬之念』於人類之間。哈耳門司對酒司發問說：『這兩件東西是平等的普遍於全體的人類中呢？還是如技術般的只植於可以受惠的少數者之間呢？』酒司答道：『應當普植於全體人類中。這是爲甚麼呢？設若這兩個德性只是少數的人持有，那都市——國家——是不能永遠維持的。』哈耳門司於是依着酒司

的命令去實行，社會生活乃得維持，人類乃永遠的繁榮起來。」

依照蒲魯塔哥拉斯正義是人類共同的行為之準則，因了這個正義，社會生活方能維持。而正義的內容，即是「相互的尊敬」。更由他的說明，政治是一種技術，這種技術是來維持共同生活的。要這樣，社會生活纔有永續的可能。但是政治不是維持社會生活的，那是要以正義為基調，即是以正義為指導精神而來維持社會生活的；所以政治技術使不能不說是正義的技術。至少，我想蒲魯塔哥拉斯是這樣的主張。再者，即是蒲魯塔哥拉斯以為人們都是應當服從法律的，因為服從法律是人類的自救，突然看起來，這話彷彿不像蒲魯塔哥拉斯平素的主張，然而，不然。他的論理是一貫的。他之所謂「法律」，不是自來傳統的法律，是為正義的具體的表現的法律。便是說為行為之準則的正義，具體的表現時就是法律。正義意識的表現就是法律，而人類若是服從牠，畢竟是人類自己救濟了自己。

蒲魯塔哥拉斯的思想是「意識化了的個人」為單位之個人主義的。這個與後世自然法主義的學說極相似。但是他的并不是契約說。他不說人們入於社會是因為契約的關係，他是以為由於酒司神之干涉，學習了社會生活的維持方法，不，不是學習，簡直是知道了。在這

裏，不能說沒有多少宗教的臭味。然而，酒司之干涉，對於人類僅是「使知正義」，不是說神來支配人類，也不是神來命令人類。知道正義的人類，用人類自己的力來使社會生活永續下去，因此我們說的蒲魯塔哥拉斯的思想可以說是人間本位的。

## 二 高爾吉士

(Gorgias, 423—375, B.C.)

蒲魯塔哥拉斯以人類運用理性，自己的評價便成爲正比例的增高，所以成爲更有德者，就是說成了人類的自由的，不是盲目的，這在高爾吉士也是以「人類的自由」爲主題而進行他的議論。他提唱人生究竟之目的便是自由解放。就是說若成爲自由的，解放的，不被囚牢住的，那末，人類可以視爲在人生之戰中獲得了勝利。然而，這個自由是何所謂呢？依照高爾吉士，他把這個解釋成爲公共生活之中自己有自身的自由，同時，於自己之意思下爲支配他人的東西。那是說用自己的意思去操縱民衆。自己爲着自由政治家而生活，是真的自由。人生究極之目的，乃至人生最高之善，便是在享樂這樣的「自由」。那末，「正義之支配」



是甚麼呢？所謂自由的政治家，不就是隨着自己的意思亂來的暴君嗎？到底正義是甚麼？像這樣的說來，高爾吉士與蒲魯塔哥拉斯的主張便是全然兩樣了。

高爾吉士以為人類的智識是極不完全的，要將有限的人類之力，去認識無窮的自然人生的真理，那是錯誤的。真理是不能究極的，因此，即使有的人所想為真理之事，其他的人却以為不是真理也未可知。要而言之，智識是主觀的，是極不完全的東西。

像這樣的思想，他以為世界上不會絕對的有正確的『正義』之知識。正義是甚麼呢？除了認自己所想為正義的為正義，此外再無法子知道甚麼是正義了。因此，要去尋求絕對的正確的智識，與絕對的正義的人，那真是愚蠢者所幹的笨事。他這樣的高唱着純主觀主義。

然而，高爾吉士不單是思想家，他是一面教人『技術』的人。他是譏笑，不，於某種意味中，他是很多的地方去嘲弄世界上的人。他說：

『我是教育希望於公共的生活，即是政治生活上的成功的青年等，以政治生活上成功必要的技術者，我自己是教授這個技術。這個技術是有作用於人心的。是要發動於多數的人心的。因此，學習立身處世之道，不能不於時代的人心先有充分之了解。正

義是甚麼呢？有的人要娛樂的探求正義之智識的時候，那個正義便是他確信爲正義的東西，這樣的下定義。但是，他若在想成功於公共生活而去求正義的定義，他便完全接受着相信權力者爲正義的說法，否則，他使用他自己所認爲正義的去說服權力者，使權力者不得不相信他的正義。

「現代是『德謨克拉西』的時代。欲成功於公共的生活，都不得不要民衆之信賴。即是民衆爲權力者，因此，他便要盲從於民衆之信仰，若不然的話，就不能說服民衆，使民衆們都來服從自己的意見。」

高爾吉士是持着多數者——即民衆——都是愚者的意見。他以為無知的人，與愚人都有容易被說服的傾向，所以要博得民衆之信賴，人們便不得不知道民衆『說服術』。只要對於這個『說服術』有心得的時候，便容易操縱人心，民衆是可以自由自在操縱的。但是『民衆說服術』及『民衆操縱術』，那是怎樣的呢？在高爾吉士的意見，那就是修辭術與雄辯術。以美麗的辭句或雄辯來催眠民衆，把民衆都吸引到自己這方面來。高爾吉士是懷着這樣的見解：「愚衆都是喜歡阿諛的，即是說愈是愚者，愈是喜歡阿諛煽動。這樣的人們，相信阿諛

者和煽動家是他們自家很信爲親近的友人。於是阿諛者和煽動家便自由自在起來。阿諛者，煽動家，弄文辭和聘舌辯以煽惑民衆，和阿諛着他們，隨便把自家之意思操縱自如。因此之故，那最巧妙的雄辯家或美文家，便是最高明的阿諛者。」

高爾吉士以爲真的知識，以有限的人類之力，是得不到的。要想成功於公共生活的人，不可徒然委身於學究。他以為不能不學習能說服民衆。不問這是事實或不是事實，這是他的真心之聲或不是；總之，只要說服民衆，引誘他們到自己這方面來，那就是對的。他所說的事，把白的說成黑的也無妨礙，只要論理一貫，經絡通順就行。若能羅列出美麗的辭句，聘馳着蓮花之辯舌以陶醉民衆，催眠民衆，操縱他們以順自己之意，那就是對的。民衆政治家成功之關鍵就在此，人生究極的目的之實現，惟此爲可能；他便這樣的去教授青年們。

後世所以叫 *Sophists* 爲詭辯學派的，便是因爲高爾吉士及他的門徒等爲 *Sophists* 之正統派的緣故。但是，高爾吉士等絕對不是 *Sophists* 的正統派。總而言之，高爾吉士及他的門徒等僅能粉飾論理一貫之形式而拘泥着，不很重視到「誠意」。他們賴於技術，而且信實；并且實行雄辯與美文以爲其唯一之上達術。

### 三 加哥士 (Clicles)

索拉馬秋士 (Thrasymachus)

葛蘿公 (Glacon)

與高爾吉士同時代的 Sophists 還有加哥士，索拉馬秋士，葛蘿公等。加哥士與蒲魯塔哥拉斯同樣的以「正義」為主題而發為議論，他以為正義即是法律，所以「德謨克拉西」的法律是多數弱者之利益，因之「德謨克拉西」的正義就是「平等」。依他所說，則「德謨克拉西」是多數弱者團結起來壓倒少數之優秀者，把自己等的利益寫在文書上成為法律，以之為正義而行使強制。因為由多數弱者之利益是「平等」，他們便排斥一切的不平等說那是正義。正義就是像這個樣子，看牠的內容裏邊，是持着為誰之「利益」。但是，加哥士本身便是不贊成這樣的「德謨克拉西」的正義。他覺得「德謨克拉西」的正義即是平等是反乎自然原則的。他這樣的主張。

他加以說明說：『自然的原則是不平等。那是少數的優秀者比着多數的弱者是應該多有所享受。請你看普通的動物罷！在牠們裏面，叫着獅子與虎的猛獸，不是較之於多數的弱小動物所享受的多，而支配着那些多數的弱小動物麼？支配人類也是同樣的。即是說少數之優秀者立於多數弱者之上，製成以優秀者之利益為內容的不平等的法律，來行使支配與經營。然而，在現代的『德謨克拉西』不是如狐呀，狗呀，狸呀，那樣的弱小動物擁着多數之力，將少數的獅子或虎兒囚於檻內，拔去了牠們的爪和牙，而在那裏努力想做和他們平等的東西嗎？這確是違反乎自然。『德謨克拉西』的正義——平等主義——即是違反了自然。』

索拉馬秋士也是以正義為主題的。他以為正義就是法律，法律就是強者之利益。然而強者是誰呢？他覺得無論為多數者或少數者，要之比較別人為『力強者』就是強者；以一個個多數弱者與一個個少數優秀者相比較，當然優秀者之一方面是強多了，但是以兩者為集團而來較量他們力的時候，少數優秀者不必一定是強者，正像細絲那樣東西，若是幾千根幾萬根的集合起來，就成了強的東西了。這樣強者把自己等的利益表之於法定文字中而使之為法

律，於是以法律爲正義，把這個強制着別人。這種的強者普通有三種：第一是君主；第二是貴族，或是富者；第三是民衆。君主是強者的時候，便是君主政治；貴族或是富者是強者的時候，便是貴族政治，或是寡頭金權政治；民衆是強者的時候，便叫着「德謨克拉西」——這個就是索拉馬秋士所說的。

像這樣力的支配，是可以認爲道德的麼？照索拉馬秋士的說法：正義就是法律，法律就是強者的利益，所以正義的內容，就是強者的利益；正義的支配，於事實上，不過是力的支配的意思罷了。索拉馬秋士答覆以上的質問，以爲力的支配是道德上正當的，那是一點妨礙都沒有的去承認現實。卽是他主張認力爲權利，現實就是道德，關於這一點，可以看出來他是力之福音的鼓吹者。

其次便要說葛羅公，但他也是與其他之思想家等同樣以正義爲主題。他覺得正義就是法律，法律就是中道，所以正義就是中道；這是契約說的結果上所產生的東西。卽是葛羅公高唱正義——法律——是基於契約的契約說。然而，人們是爲甚麼要使契約樹立着正義——法律——的呢？這個葛羅公便加以說明說：

「人類在自然狀態的時候，一個人加危害於別人，並不覺得是罪惡；同時一個人被他人所苦而不能施以報復之力的時候，這反而是罪惡了。人類是行着這兩者的，因此，強者或弱者不得不同時痛苦的。這是爲甚麼呢？因爲今日之強者，不必在明日還是強者，今日之弱者，到了明日不一定還是弱者；因此之故，人類便即妥協了。他們把即便加危害於他人，不必被責罰和從他人所得着痛苦而沒有報復之力的兩者妥協了。從這個契約便認定中道便是正義，便是法律（合法）。」

因此之故，葛羅公的正義既不是善，也不是惡。兩者之中道便是正義。他以為社會生活之指導原理便在這個中道裏邊，這是從妥協，從互相契約而來的。人之所以從正義者爲的是契約，而其根本則爲「功利」的觀念。

*Sophists* 之思想家除以上所舉之外，尚有很多的，本講義都把他省略了。要而言之，*Sophists* 的政治思想是批判的，否定的，個人主義的。那是自由解放的哲學，破壞偶像的教義。在他們之中，擬議「理想的政治組織」，想使新社會秩序化而爲創造的，努力的也有些，例如赫波達摩斯 (*Hippodamus*)。但是，就大體上只止於論及以現存制度之批判，乃至

以否定爲內容的懷疑思想之表現。



## 第二章 哲人主義的政治思想

### 一 蘇格拉底

(Socrates 469—399, B.C.)

以Socrists爲主動力的希臘思想界是渾沌的，那是一個思想動搖的時代，人心不知歸一，均彷徨於五里霧中，個人——自覺的個人——懷疑自己以外的一切人及一切物。於此，很多的人們皆失却了照耀他們行道的有權威的炬火。在這種情況之下，圖思想界之統一而出來的就是蘇格拉底。

蘇格拉底很用力的出來向人們闡明說真的知識只有一，決不會有二，真理是唯一的。他是知行合一的實踐倫理主義者，若從某種意義上說來，可以說是宗教的信念與情熱的持有

者。他覺得『哲學』(Philosophy)是『愛智』(Philos Sophos)的意思。愛是完全犧牲自己，智是聰明的覺悟，因此，哲學者，又叫着哲人，乃是指謹守着探求真知識的人。他以為在一切的物中，在牠的根柢上都有『道德的原理』——道德律——的存在。橫亘於宇宙人生之根本上的道德的原理的時候，人方纔能夠把握住這個真的知識，唯一的真理。然而這個真的知識，唯一的，絕對的知識是要如何纔能夠把握得住呢？他以為由人類運用理性，同時，不絕的行自己的批判方才可能。運用理智而批判自己，那是甚麼意思呢？照蘇格拉底的說明，是一方面聽人們發表意見——行所謂問答——，他方面實行自己自身的事情，而確定其真實性。此蘇格拉底之所以為『實踐的』。他是一個彫刻師的兒子，因之是不拘囚在只是單純理論裏邊。彫刻的真智識，單是理論的智識是不充分的。若是自己自身不曾持有彫刻的能力，不管是甚麼人，不能持有關於彫刻的真智識的。他是這樣的想着。

因此之故，蘇格拉底便說人類於認識事物的真知識的唯一之道，畢竟是自省自知，即在悟自己的不明不德。Socrists等思想家高唱着運用理性，他們大多是趨於極端的感情論者，然而，其本流不論是到何處仍是理智主義，乃至是主智主義。但是Socrists的人們，只是高

唱理知而不批判自己。舉起全力來批判他人；並且主張自己。批判自己自身的那件事，他們是忘去了，不，是不曾自覺到。反之，蘇格拉底則是用功於批判自己。他是說『先要自知』*now thyself*』。這『先要自知』的一句話並不是蘇格拉底所發明的。這是揭在從前雅典的安波羅(Apolo)寺院的入口處的一種箴言。這句話本來的意思是『守汝之階級，安汝之分』，但蘇格拉底將他改作全人類知解放的標語，解釋為『了解自己』。了解自己，就是悟到自己的不明不德。所以人類對於事物，愈持有知識愈不錯，即是愈有知，愈是有德的。因此，蘇格拉底以為真知識者是幸福。這是何故呢？因為認識宇宙人生之根本原理的人，人類是自由，人類是完成了。爲了這種緣故，他便說『知』與『德』與『幸福』是三位一體的。

站在這樣見地的立場上，蘇格拉底便唱正義而論政治。然而正義是甚麼呢？他以為正義是依據理性而承認的共同善。因此，這個是只有知道甚麼叫着正義而且能夠實行的人纔能了解的。那末，政治是甚麼呢？蘇格拉底以為政治的真知識與正義是同樣的情形，惟有知道甚麼是政治，而且能實行的人是能夠把握住的。那就是意指正義的支配，即是以理知承認的共同善爲基調，爲着民衆所行使的社會的支配經營技術。這樣把握住政治知識的人們，就

是正義的人。爲的是甚麼呢？因爲政治是以正義的支配爲其內容的，正義的人是少數者，社會上很多的人是不會持有正義的真知識。因此之故，他是主張：純正的政治是應爲少數者的支配，是應爲正義的人支配，只有這個是真的，唯一的正當的政治。

即是蘇格拉底覺得政治是一種技術。是應當委之於能體味着政治之真技術的人們——即是正義的人們。因此，多數的民衆是不可參與政治。他們只可欣然的服從支配者等——牧民技術家等——的支配。支配者等是除了服從自己的理性——良心之聲——以外，甚麼也沒有服從之必要。民衆相信此種支配者等爲至誠而且老練的船長，高枕無憂的在海上持續航行就好。像這樣的支配者等即是哲人。這是爲甚麼呢？因爲他是真實愛智，能夠自己犧牲的人，是正義人。他們即是哲人政治家。蘇格拉底主張，只有像這樣的人們，施行政治方是真的唯一的政治，其他支配便不是政治。照他這個意思，他是反對「德謨克拉西」。他這箇意思，後世的人名之爲哲人主義的政治思想。但是這個思想，在蘇格拉底是不曾予以完全的體系。哲人主義的政治思想，是像後邊所敘述的，到了他的弟子柏拉圖（Plato），然後纔有大大的發展。

再則，他是認國家之法律爲正義的。正義之聲是哲人政治家的理性，又是良心之聲。國家的法律，不外是一種便宜的手段。因此之故，若是正義之聲，卽是理性之聲，與國家的法律在相衝突的情形時，哲人政治家是應服從自己的良心之聲，不可屈服於國家之法律。哲人政治家是理性——良心——的奴僕，不是國家法律之奴僕。他是這樣提倡着超國家的思想。他的思想在當時的都市國家——雅典的人口，據說在『普魯波迺索』(Peloponnesus)戰爭的當初，約有二十三萬人——及雅典的『德謨克拉西』不很相容，是極爲明白的事。爲此，蘇格拉底如一般人所知道的，不死於牢獄是不可得的了。但是他的超國家思想，是大大的影響及於後世之自然法學與國際的思想。

## 二 柏拉圖

(Plato, 427, — 374, B.C.)

柏拉圖的著作很多，但是研究他的政治思想最爲必要的有理想國，政治家論及其法治國三部書。理想國(*Republic*)在紀元年三百八十六年的時候，卽是柏拉圖比較的年輕時候完成

的，政治家論 (Politics) 則繼此之後所著，法治國 (Laws) 則為柏拉圖晚年之作。柏拉圖政治思想的真髓，大體可以在理想國裏邊看得出來。理想國有名之為正論義 (Diotima conceals *nige Justice*) 的，只要看了這箇，就可以明白在當時，「正義」是怎樣重大的問題了。

理想國的內容，就是「正義國」。正義是甚麼呢？正義的支配所行的政治組織，又是怎麼樣？這是這書所研究的。柏拉圖與蒲魯塔哥拉斯不同，他是立場於純客觀的絕對主義之上。他說，真的知識，人類用肉眼能認識與不能認識，那是沒有關係的。存在於客觀的，絕對的，永久不變，就是實在。我們肉眼所見的事物，不是真的實在，不過是實在的影子。真的實在，只有存在於精神。因之，真的知識是關係於事物的精神的。然而，這個精神是怎樣的呢？若照柏拉圖的說法，那就是「真理」。那末，真理又是甚麼呢？他說，那是神之心和神之姿的影像。神之心自身是完全的，自身就是目的。神之心是統一的價值，那是自身價值之最高尚而且窮格之標準。只有和這樣的價值合體的事物，纔為實在，永久不變的實在。因之，凡事物，只是在持有如此的價值之時，方纔為真的實在。真的知識便是這樣的價值的認識。職是之故，柏拉圖便主張真的知識與真理是同一的。他與 Sophists 不同，不以價值為主觀

的東西。甲所認爲的價值，與乙所認爲的價值不同，這在柏拉圖是不曾想到的事物。柏拉圖以爲價值是唯一的，價值是超越人們之主觀的，價值不是人類創造的，是神所創造，因此之故，價值是統一的，而且是唯一的存在。那是天上降至於人間界的。

他想統一知識。知識沒有兩箇，甲的知識與乙的知識若有差別的時候，其中之一箇必定是謬誤的。這樣想的柏拉圖，同樣的去看知識與價值，把知識的本源——卽是價值的本源，置於人類的主觀所不能達到的雲的那邊去。真理是唯一的，這是只有立場於這樣的客觀主義，絕對主義之上，而可得以言的。

宇宙人生，不是「不統一的偶然」，不是像織物細工那樣的東西，照柏拉圖的說法，那是整個的實在；是持有價值組織的一箇有機體；是照於神之心的影象的存在。然而，「神之心的影象」是怎樣的呢？柏拉圖以爲是「真」「善」「美」的完全調和。「真」「善」「美」的調和又是怎樣的呢？柏拉圖答說，那是「正義」。但是我們於「正義」能用我們的肉眼看得見嗎？柏拉圖說：那是肉眼所不能看見的；我們唯有運用理知的了解力，然後能夠知道。

他以為正義就在我們的身邊便能夠發見，那是先在真的人類之中可以看出來。他分析人類的心理——即是人類之心，是由三要素而成立的：一是理知；一是勇氣，又叫着熱情；其一箇是慾情。這三要素在完全調和的時候，我們就能夠發見正義。然而，所謂三要素完全調和，是叫着甚樣呢？柏拉圖答道：那是理知與勇氣與慾情各各得其所居，三者全體的運用的狀態。正義是指這樣『心的狀態』——即精神的狀態而言。正義的人，是在這樣精神狀態的箇人，柏拉圖這樣的主張的。因此之故，若照他的說法，所謂正義，就是統制於理知的精神狀態，在像這樣狀態的人，皆是與真理合體的人，是『真』『善』『美』的完全調和，復為持有完全的價值組織的人。他是主張只有認識這樣價值組織的人是真的知識者，真的正義之人。

柏拉圖解釋國家為『一般社會』，即是英語的 Community。他以為箇人是國家的小我，國家是個人的大我；因之，於箇人為正義，於國家也為正義，無論 A 這箇字是大寫或小寫，A 總是 A，其本質是不變的。因之，他說把在個人的時候的心，這箇理的解剖來適用於國家，我們便可以發見出國家的正義，——即是發見出正義的國家。



個人之心有三要素，同樣，國家也有三要素。柏拉圖以為第一要素是知識階級；第二要素是兵士階級；第三要素是生產者階級。此三要素完全調和而貢獻為着全體的状态，便是正義的状态。現在於此稍為詳細的敘述一下：知識階級——但為認識真理的人們——使兵士階級與生產者階級，各各安其所居，統制着他們，於是稱為此三者為着全體而活動的組織或状态，即謂之正義國，正義的政治組織或是正義的支配，這是柏拉圖所主張的。因之，柏拉圖的理想國——即正義國——是論述着真的知識者——即正義的人們——的支配，和牠的價值組織。若是簡單的說來，理想國——即是正義國，是說給哲人所支配的。

柏拉圖以為這樣的正義之政治組織，人類主觀的，恐一時不能認識牠，客觀的則永久存在，牠是和先於人類的神同時存在的。但是，人類把這樣之理想國建設於地上時，那是不能的吧？柏拉圖的答覆說是可能的。相傳他曾經遊說雪那及斯 (Syssage) 的專制君主，企望建設理想國。那末，我們怎麼能夠建設理想國——即是正義國於地上呢？柏拉圖以為是經過「社會制度」「優生技術」及「教育」三箇過程，然後方能實現。

先說社會制度。在理想國中是不承認家族制度與私有財產制度的。柏拉圖採取的是「古

代意義的共產主義」。他以為在理想國中精神的統一，是再沒有比那末緊要的了。在箇人精神不統一的時候，心就亂了，便要流出幾多的毒害，終至於要破滅；同樣，在國家也是精神缺乏統一的時候，那國家是終不得不陷於邪道上去的。要維持精神之統一，人們之間，心的分裂是不可有的。假定是某一種事件發生，甲說是，乙則說是否，這樣一來，精神便不會統一了。所有的人若皆不是同一的，不可歡喜的時候總是歡喜，悲哀的時候總是悲哀，那精神也就得不到統一了。因此之故，在理想國中，所有的人們，利害感情，不得不是完全同一的，而且特別是支配者階級的知識階級——即是哲人等，尤為必要。柏拉圖是這樣的主張着。要統一人們之間的利害感情，家族制度是不許可的。承認家族制度，每個人第一先就要想着自己的家族。自己的家族若無異狀，他人的家族或國家如有異狀時，他也就會不很關心了。那末，精神的統一在那裏呢？國家除了分裂以外，沒有其他了。因此之故，柏拉圖便不承認家族制度。人們無論男女都有在共同一張食桌上生活的必要，限定某一個人是自己的丈夫或是妻子，這樣是不許可。夫婦妻子都要共有共產，纔是對的。柏拉圖是如此主張的。不僅是家族制度如此，他又主張，就是私有財產制度，也是在理想國中不許可的東西。箇人各各

私有其財產，則國家以內的精神統一，便不能維持了。因為每個人都在區別着『是我的』和『不是我的』，於是，不單是共同的精神不得不分解，終且至於，即使家族制度也出現了，所以，家族制度與私有財產制度都是不許可的。要維持精神的統一，國家的統一，柏拉圖的主張，只有是共有共產的制度，纔是唯一的制度。

雖然說是柏拉圖不承認家族制度，但也是不承認亂婚的。他主張優生技術之適用，有如其次之敘述：

蘇格拉底說：『葛蘿公喲！男女之交涉與他一切都相同，都不可不依照有秩序的習慣而行。在被祝福的都市裏，淫逸是須要支配者禁止的，這是不神聖的事體。』

『是的。』

蘇格拉底說：『若然，其次即是使結婚生活神聖化至最高程度。這我以為是最有益的事，也是最神聖的事。』

『實在是是的。』

蘇格拉底說：『我要請你加以考慮的問題便是要怎麼纔能夠結婚是最有益的呢？』

爲甚麼要這樣問你呢？因爲我知道你家裏有飼養着很多的獵犬以及很良種的飛鳥。你曾經爲牠們的配偶及生產加以干預過沒有？」

「關於怎樣特別之點？」葛蘿公反問。

蘇格拉底說：「第一，牠們雖都是良種，但是有沒有此優於彼的？」

「優秀的也有。」

蘇格拉底說：「牠是你讓全體中無差別的生產着呢？還是只就其最良的而生產的呢？」

「只就牠最良的。」

蘇格拉底說：「認爲最良的時候，是選牠們的小的，壯的，或是老的呢？」

「我是選其成熟的壯年的。」

蘇格拉底說：「若於生產不大加以注意，你的獵犬及那些飛鳥，將來必定要衰退的吧？」

「不錯。」

蘇格拉底說：「關於馬匹及其他動物都是可以同樣的推測的吧？」

「是的。」

蘇格拉底說：「然則，我的朋友！設若人類中也是適用同一之原理，則統治者等所需要的熟練，在尋常事物中是不行的！」

「我想人類也是適用同一原理，但是，你爲甚麼對他們所爲要特殊的熟練呢？」

蘇格拉底說：「爲甚麼嗎？因爲治者們是有用藥療治團體的必要的。你是知道的，在病了的人不要用醫藥，只需攝養的時候，通常的醫生就可以了，若是一旦非吃醫藥不可的時候，則名醫的必要，是沒有異論的。」

「這是顯明的，對的，但是，你是這樣想暗示甚麼的嗎？」

蘇格拉底說：「我想治者們爲着人民的幸福計，須要多少的虛飾與僞瞞，把牠們當着醫藥來使用，那是大有利益的。」

「誠然不錯。」

蘇格拉底說：「這些合法的使用，關於結婚及生產是常常必要的。」

「那是甚麼緣故呢？」

蘇格拉底說：「兩性之最良者，在可能範圍內，務必使之結合。劣者即對於劣者，亦不應獎勵他們結合，這是我們已往一致之原則。欲置家畜於優等地位，只有使最良之兩性結合，這件事，是我們都承認的。但是，這些方策，只可使治者們知道的機要秘密；否則，治者們無論如何亦將引起不可避免的叛亂，因此，也成了家畜全體的災厄。」

「真是這樣的。」

蘇格拉底說：「伴着新郎新婦捧吻獻給神，而且歌唱着詩人作的讚頌之歌的結婚祭，可以根據一般的規定來舉行，但就關於婚禮的數目，是應該委諸留意到人口常態之治者們去決定。並且如由戰爭，疾病及其他事件發生的人口變動，這事情，治者也是要加以攷量的。這樣，他們應該注意到不使國家極大，也不能使國家極小。」

「誠如尊意。」葛羅公說。

蘇格拉底說：「再則，我們發明一巧妙的抽籤法，依照這個，不可不誘導劣者與劣者的結合。這是爲甚麼呢？因爲只有這樣，可使他們把他們的不幸，只歸之於他們自己，而不至於怨恨治者們之處置。」

「誠然不錯。」

蘇格拉底說：「在勇敢及其他方面優秀青年等，除受許多之賞典外，更應准許他們得與婦女們自由交際的特典。於是在他們，是勇敢者的理由下，可以生產許多子女了。」

「很對。」

蘇格拉底說：「男女都可任命以官職。於這些人中，挑定某男子，或女子或是男女之官吏來充育兒之任，那末，他們選擇所生之兒子，是善種的置之於欄內，卽把他交給住在另外區域中的裸母之手。但是，若爲劣種兒，或者卽是善種而爲殘廢的，皆要運到隱匿所去，不要使人知道。」

葛羅公贊同的說：「若要治者階級之血統純潔，此正爲必要之事。」

蘇格拉底說：「養育官吏任養育乳兒之一切。母體等的乳房膨脹的時候，就把她們送到欄內，在這個時候，養育官吏設計以周到的注意，使任何母體，不能認識那一個兒子是她的親子。同時，若是在必要時，再加上其他的乳母。再者，對於哺乳的次數的不可過多，及不可煩擾母親們中夜起牀，與其他之雜事等，都是需要注意的事情；後邊的可委之於裸母及僕婢。」

葛羅公問說：「然則，你是說治者等的妻子產兒的時候，在可能範圍內，應採安樂的時候麼？」

蘇格拉底說：「是的，只有她們是應如此的。但是，我還要說點我們的計劃。我們爲維持治者階級計，首先不可不使兩親爲壯年。」

「誠然。」

蘇格拉底說：「那末，人生的壯年是在甚麼時候呢？婦人是二十歲，男子是三十歲的時候，這個定義對嗎？」

「你所包含的，是至甚麼時候而止的年齡？」葛羅公問。



蘇格拉底說：『婦人是到二十歲，爲國而產子，一直到四十歲止，繼續的生產；男子當在血氣方剛的時代，即是由二十五歲開始，直到五十五歲止，他可以養子的！』

『男子均在這個年齡，是其智力與體力最良最健全的時候。』葛羅公說。

蘇格拉底說：『若是超過上述之年齡及未成年者舉行公共儀式的結婚的人，可以當他是行了不神聖不義的事的人；若是生出了兒子，在參預於結婚的祭司和全市，以爲這個兒子及將來的子孫，即使較現在的人優良而有爲，但不是在捧奉供物而祈禱的祭示之下所受胎的，直可認爲曖昧之子，淫慾之子。』

『確是不錯。』（參攷拙著歐洲政治思想史四二——四八頁）

這個即是柏拉圖由優生學的方學，以圖人種的改良，特別是獎勵優良男女的結合，以求優良哲人等之種的保存和理想國家之永續。

其次是說到教育的過程是甚麼？這是柏拉圖最用力的地方了。他說理想國的建設，無論成功或是失敗，最後均係屬於這個教育之成否而定。他說人類有三個種類：有的人生來具有金之性質；有的人是銀之性質；有的人又具有銅鐵之性質。生來具有金之性質者，有爲將來

的哲人，而進於支配者階級的運命。具有銀之性質者，有將來進而為兵士階級的運命。其生來具有銅鐵之性質者，則有留為生產階級的運命。這是他的主張。關於這一點，柏拉圖的思想是貴族的，而且是階級的，然而他的思想却不是封建的階級思想。他不過想優生技術之適用，在可能範圍內，防優等種與劣等種之結合。但雖那樣說，從劣等種之間生有孩子具金之性質的時候，柏拉圖以為那個孩子，也可以進而為支配者階級。同時，從金之性質的親，而生出具有銅鐵之性質的孩子時候，柏拉圖之意，可以留在生產者階級。柏拉圖是不承認門閥或富及權勢的。他說：

蘇格拉底說：『所謂治者是來委任官職去決定各個市民的各種訴訟的嗎？』  
『是的。』

蘇格拉底說：『所謂訴訟是根據於不取他人的物件，而屬於自己的物件也不使他  
人侵佔的事而判定的嗎？』

『對，這皆是訴訟的原則。』

蘇格拉底說：『無論在甚麼都是妥當的主義嗎？』

『都是妥當的。』

蘇格拉底說：『然則，由如上之見地，正義也是歸着於所保持和所爲的自己所有的物件，及屬於自己的物件的了。』

『實在是這樣的。』（參攷拙著歐洲政治思想史三八——三九頁）

生產者階級所生的兒子，若其性質是帶金的，他以爲將來也必進之爲哲人階級。柏拉圖這樣從天與之性質，真正的能完成其職能，這是正義。於正義國，正義是像這個文字樣的可  
以行使的。

但是新生產許多小孩子們，其中那一個是具着『金之性質』？那一個是具着『銀之性質』？又是那一個具着『銅鐵之性質』？誰去用怎樣的方法去分別出來呢？柏拉圖以爲這個由所謂知識階級的支配者等，在教育的過程中識別出來的。

柏拉圖不以爲教育是能夠使愚者變成賢者的。教育的目的不在訓育與誘導，乃在人類『先天的』可能性的發現，就是說發見個人天賦的性質，使這性質發見於最高度，這便是教育的真目的，他是這樣的主張。因此，要照柏拉圖的說法，教育者是從教育的目的，分別各個

的天賦的性質，而將適當的材料配置在適當的地方去。這樣的時候，不可不在社會所有的人們之上，立出正當的秩序；換言之，則教育者不可不依照教育的真正的目的，而立正義之秩序；所以教育者又不得不同時爲政治家，正義政治的根本，除了這個教育以外，沒有其他的了。但是識別的方法是怎樣呢？柏拉圖以爲識別各個人天賦的性質，配置適當之材在適當的地方的方法，是將所有的小孩，都放在平等立場而教育他們，依此便自然的可分別其性質。他不承認強制教育。他主張分別人類的天性，在他們滿二十歲的時候，先篩落他們的銅鐵之性質。其次是於滿五十歲時，只有帶着金之性質的人們，可以進而爲哲人階級——即是支配者階級。因此，哲人等是由二十歲到五十歲之間，是要和銀之性質與兵士們一塊兒生活而受教育，從事於種種的公務的。關於這點柏拉圖有其次的話：

蘇格拉底說：『辨證學的準備的算術幾何及其他學術，是應在他幼年時，輸入他們心意中去的東西。但是於強制教育則我們不採取。』

『爲甚麼呢？』

蘇格拉底說：『爲甚麼嗎？當自由民獲得其知識的時候，不當如奴隸一樣。肉體

的訓練，即使假設強制的話，也不會有很甚的損傷及其肉體，反之，若強制而得知識，是不會永久的留在他的心意中的。」

「極為不錯。」

蘇格拉底說：「是以不要用強制幼兒的教育，該使他把教育看做一種娛樂。這樣的時候，是可以得知他自然的嗜好。」

「實在是合理的觀念。」

蘇格拉底說：「這個是如像是你所記憶住的：雖然是幼兒可以使他乘馬觀實地的戰事，而且若在不危險的時候，可以使他們更接近戰場，如像使小獵犬們一樣，應當有經驗鮮血之味。」

「不錯，那是我會記憶住的。」

蘇格拉底說：「同樣的試驗，可以推行於勞作，訓育及危難等事情。對於此等主事都練達而坦然若素者，可以於一定人員裏面把他選拔出來。」

「要在怎樣年齡的時候呢？」

蘇格拉底說：『在必要的體育終了之年。體育是至少要費兩三年，在這些年間，於其他的目的是不適當的。睡眠與運動是不合於修學的，若從教育上觀察，却是青年應當服行而最重要的經驗之一。』

『確然是如此。』

蘇格拉底說：『在年齡二十歲體育期終了的階級中選拔的人，應使躋於高級有名譽的地位，并且使他們在幼時無秩序而學習到的學藝，而今都渾然統一，這樣，他們不僅只知悉他們的自然的相互關係，且可透澈瞭解真的實在。』

『不錯，只有這樣的知識，然後方是恆久的根源。』

蘇格拉底說：『而且，有沒有這樣的知識，足爲判斷辯證能力之有無的標準。普遍的透澈心意，常是有辯證力的。』

『你的高見，我很贊同。』

蘇格拉底說：『這些是你要考量的諸點。有這樣的心意（普遍透澈的心意），而且就是於學習軍事及其他所有任務最堅忍着實的人們，達到三十歲年齡的時候，應由其

特選階級，再拔擢的舉他到更高的榮譽地位。并且你依照辯證法對於他們的任何人，都不可不放置了他們的肉眼及其他之感覺的作用，絕對的檢查是不是具有得以達到實在的真理。」

蘇格拉底說：「在體育的第二步的哲學的研究，大概要消費身體訓練年間的兩倍，那可夠了嗎？」

「在你所說的要四年或是六年麼？」

蘇格拉底說：「我說的要五年。在這個期間滿了，再送他們入實際的社會，使服務於青年得有執掌資格的軍事及其他公職。這不僅使他們體得人生之經驗，并且可以試驗他們被所有的誘惑引誘的時候，常是堅忍不拔的把持着自己嗎？還是周章辟易的。」

「但是，這種生活要多少年？」

蘇格拉底說：「要十五年。他們達到五十歲的時候，若猶生存着，并且他們生活所有的行爲及知識的諸部門若是卓越的，這纔到了他們完備圓熟的時間。即是他們把

他們的心眼，展開向着遍照萬物的宇宙的光明，已到達了觀看絕對至高善的時候。我想絕對至高善，是他們哲人所以統治國家及個人的原則，同時，就是他們自己的餘生，也依此而立秩序。哲學是他們哲人的主要研究的題目，一度他們服務的時候來到之後，他們便要服勞於政治。但是，政治是他們應該履行的當然義務，而勞務於公共的福利，決不是一種爲功名而行的東西。所以，他們於他們的同樣的後繼者出來之後，於選定了統制者之時，他們便移居於祝福之島上去養其餘年。他們的國家，給他們建立國立的紀念塔，若有『碧霞安 (Elysium)』的神託，則以他們爲副神，而捧獻犧牲，而且舉行祭典。照這個樣的祭祀，若不然，則還是以他們爲至福的神聖而祭祀他們。』(參攷拙著歐洲政治思想史八二——八六頁)

經過這樣的教育之過程，教育者發見了哲人們，哲人們是經受了所有的苦難，經驗了所有的事物，而且澈悟了真理的人們。所以他們的正義的支配，同時，又是『愛的支配』。柏拉圖說認識真理，同時，在世上有事物的經驗而無私心的人，對於所有的人，所有的事情，都是抱着深的同情與愛的心，哲人們就是這樣人，因此，他們的行爲都是發之於愛的心。哲



人們與民衆的關係，恰如慈母與小兒的關係。慈母是無晝無夜的常常只爲着自己的兒子着想。慈母對於自己的兒子是無私心與野心的。自己的兒子歡喜，她也歡喜；自己的兒子不幸，也是她的不幸；不，她是較兒子的歡喜還要歡喜，較之兒子的悲哀還要悲哀。同樣，哲人們，——哲人政治家等——也常只爲着民衆的幸福着想。民衆歡喜，他們也歡喜；民衆悲哀，他們也悲哀。哲人們是深深的愛民衆，常常希望民衆的幸福，民衆是親近哲人們，而且信賴他。因此之故，哲人們的活動是不當束縛於法律的鐐銬之內。哲人們恰如老練而有誠意的船長。航行於大洋海中的船，不知在甚麼時間甚麼地方要遭遇暴風雨，又不知在甚麼地方要橫擱在暗礁上；雖則如此，而船客們是高枕着繼續愉快的航海，他們是信賴船長及其他的船員們的緣故，知道船長要於船客們安眠的時候，努力指揮船員們，使船安全的進行。與此相同的，哲人們也是操着叫做「國家之船」，繼續着人生的航海。他們在航海中，若遭遇着暴風雨的時候，他們便出以很重要臨機的處置，而使船安全的達到彼岸。在「國家之船」內的民衆，唯有信賴船長是對的。民衆是不懂得操縱船的技术的。民衆是不懂得船是該到達那個港的。不懂得操縱船的來操船，船或是顛覆，或是飄流，不然，則飄到未知之港去。因

此，民衆是不能操縱『國家之船』的。能夠操縱『國家之船』的，只有哲人政治家們。哲人政治家，從着他們良心的所命，而操縱『國家之船』的。他們不是由民衆而發動的。民衆不是哲人政治家們的 *Master*（主人），哲人政治家們的 *Master* 是神心，不是，是他們自己的良心。哲人政治家們從了他們的良心，以支配經營國家，是爲着共同之利益，民衆之利益的。民衆是不知道自家們的真利益是甚麼東西。知道民衆的真利益者，只有哲人政治家們。因此，哲人政治家是除了自己的良心以外，不受任何拘束的，是可以絕對的自由行動的。哲人政治家們是受着法律及其他的腳鐐的束縛，便是自身否定正義的政治。正義是要求哲人政治家的自由活動的。在這樣主張之下，柏拉圖唱着『哲人的獨裁政治』。

柏拉圖不依賴民衆。他不以爲『德謨克拉西』的政治形式，就是真的政治形式。相信着不懂得操船的船客們，將船長關起來，自家代他們來把舵，便是『德謨克拉西』的政治形式。柏拉圖不依賴民衆是國家之最高權力者。他否定一切 *Socialism* 的契約說。哲人政治家的支配權，不是自民衆受委託來的，乃是哲人政治家們，於正義的政治組織上，當然的自己握有支配權。這是天賦與的職能。哲人們是不能拒絕這個職能。在理想國或正義國，哲人們握

有支配權一事，并不是哲人們的特權，而是一種義務。柏拉圖是主張哲人們爲着遂行這個爲義務的天賦之職能，乃成爲支配者。

這樣的主張，是開始提倡於蘇格拉底，而大成於柏拉圖；哲人主義的政治思想，是與『德謨克拉西』相反對的思想。『德謨克拉西』是在共同的利益之名義下，徹頭徹尾的謀民衆利益的政治主義，但是，柏拉圖他們的哲人主義之政治思想，是絕對不許民衆參與政治的，參與政治的只有『智識的貴族』而已。政治是只能委託給真的懂得政治是甚麼的人。在這一點，哲人主義的政治思想，是一種貴族主義。若是把這個思想，對照當時的事情而判斷的時候，可以視爲一種復古主義。

鼓吹着哲人主義的政治思想的柏拉圖，是對於當時存在之各種政治組織，爲如何之嫌厭！由他於以下的說明政治之組織一點，卽可以證明出來。

他說哲人政治形式的真正的國家，真的政治組織，於哲人們之間起了分裂的時候，便墮落到『功名政治』。哲人們之間起了分裂的緣故，是因他們各懷私心，互競功名。假使如此的時候，排斥哲學便藐視率直真摯之品性，而惟追求武力的功名。『平和之技術』已被『戰

爭之技術』代替了。支配者久已不是哲人了。功名政治的支配者們，是燃燒着權勢慾與名譽慾的。所以他們努力的去在戰爭與運動的競技中去獲得牠。

像這樣的『功名政治』，若是支配者們之間分裂起來的時候，便又變成『金權政治』了。這種情形的分裂，是因為支配者之間，有了富之競爭而起的，獲得巨富者占優勢的時候，於是就出現金權政治的樹立。即是功名政治墮落為金權政治。

這個金權政治，若是支配者之間，分裂起了的時候，就變革為『德謨克拉西』。金權政治的支配者之所以起分裂的原因，是為着他們彼此之間有優勝劣敗的緣故。在金權政治，富是一切的基礎。富就是權力。因此，支配者們相互為競爭而蓄積富，努力由其富之力以擴張權勢。這個競爭的結果，獎勵支配者們的子弟之間的奢侈，在奢侈競爭中，落後的便自然的便被排斥於支配者階級之外。但是，劣敗者對於勝利者，懷着不平與嫉妒，劣敗者交往於民衆之間，不絕的煽動民衆，釀成民衆對於支配者的反感。如此的做着，劣敗者常窺伺着革命的機會。若是劣敗者率領民衆（無產者）擊破富者，民衆變成勝利者，而所有的人們，都平等的參與政治的時候，『德謨克拉西』乃在這裏出現了。在『德謨克拉西』所有的人，都是要

求着自由，言論自由，各各的放縱自己之意志而生活。品性是不必統一的，而爲多樣的，甲付的價值與乙付的價值是不同的。『德謨克拉西』民衆，最好的是『任我之意志的生活』。

民衆自由，民衆爲的『任我意』，若是極端的時候，『德謨克拉西』便墮落爲暴君政治了。民衆極端的自由，就現出無政府狀態，於是，在這裏邊便能出現着煽動政治家了。煽動政治家沒收財富把來分配於民衆之間。他知道若不給以利益，是不能結合民衆的事實。所以他在一方面，從富者那裏沒收富，他方面便給與民衆。這樣的，他纔一步一步的將民衆握在自己的手裏了。此卽是收攬人心。他由激成對於富者的鬥爭，及對於外國的戰爭以收集人望。他以爲民衆是爲國家而不可缺的，達到這沸騰點的時候，煽動政治家已不是民衆的阿諛者了。他撤去民衆政治家的假面具，而變成了暴君。他課民衆以重稅，課以大興土木工事的勞役，由此種方法，努力使民衆之力量薄弱。民衆覺悟到這種僞瞞，開始想責問他的時候，已經是晚了，暴君之網無隙縫的張布在全國。民衆只有看見他們自己陷於奴隸狀態的事實。

像這樣，政治組織是完全墮落了。理知之政治終於墮落到暴力之政治。柏拉圖以爲像這樣情形時，在那裏，久已沒有哲學，我們對於任何，都沒有議論的必要。他的政治組織輪迴

說，是他爲着論理地說明他的理想國和當時存在的各種政治組織之間的關係而主張的，我們於這種說明，便可以知道柏拉圖的辯證法是如何的了。柏拉圖是理想主義者，而且是絕對主義者，在他的理想國——即正義國，是不承認功利主義的。他不承認甚麼『便宜』及所謂『最大多數之最大幸福』。他的主張是：凡不是正義國的，都是墮落的國家，而不是真的國家。

然而，把現在的各個國家，改造爲正義國是可能的麼？柏拉圖回答說不是容易的，但是也不是必不可能的。再則，在地上建設新的理想國是容易的麼？他以為也不見得一定是困難的。那末，理想國的建設，改造現存的國家，要甚麼人來行使呢？他主張哲人要是君主，君主主要變成哲人方能實現，有如其次之敘述：

蘇格拉底說：『我們爲看得某一種完全的理想計，至此方休的究明絕對的正義之本質，其完全的特質，及不正義不公正的根據。我們於這些理想，依照確定我們自身的接近程度的事，以判定我們的不幸。』

『真是的。』葛蘿公答道。

蘇格拉底說：『某繪畫師以其圓熟而成功的技藝，畫成完全的某個美的人物之後，即使他不能指示出有如此理想美之人曾經存在，誰也不能批難的吧？』

『甚麼人也不能批難的。』

蘇格拉底說：『如此，則我們也如繪畫師一樣，不是也可以繼續創造完全的理想國家嗎？』

『可以。』

蘇格拉底說：『我們的理論，依照我們前面所敘述的方法，不能立證組織，未經國家之實在施行，因此之故，便可以說是惡說嗎？』

『那決不是的。』

蘇格拉底說：『我也與你一樣的意思。但是，我現在若是應你的需求，使明瞭理想國家的怎樣的條件之下有最高的可能性，這個我先望你要將既承認的事項，加以反覆的思維。』

『是關於怎樣的事項呢？』葛蘿公問。

蘇格拉底說：『理想是能常依語言而爲充分的表現麼？語言是不能表現事實以上的某種東西的麼？再則，現實的事情，多少都是不遠於真理的麼？足下之見解是怎麼樣呢？』

『完全如你所見到的。』

蘇格拉底說：『然則，你是不可免強我去證明現實的國家在所有的各點上，與理想國家相一致的。加以我們若是於此發見與我們曾經提議的，相似的，近世的國家統治方法，這個不過是你在最初向我要求的，所謂可能程度之發現，你是承認而且應該滿足的。你的見解怎麼樣？』

『你的意思明白了。』

蘇格拉底說：『我是由此把關於現實的國家，何以行惡政治原因，及關於改善現實國家，爲理想國家所以的變動，多少想發點議論。并且，我對於改善國家必要的變動，在可能範圍內，希望只限於一事，若是不可能，至多也不欲出以二事。要而言之，不外是使這個變動成爲可能的僅少，而且輕微的東西。』



「同意！」

蘇格拉底說：「這裏有一個變動。其性質不輕微也不容易，但是實在有可能性。我想這樣一變動，充分能夠改善國家。」

「那是甚麼呢？」

蘇格拉底說：「現在我覺得正遭遇着怒濤似的世間的批評之大浪。而且，這個批評的浪，拉着我，葬我於冷笑的和不真實的水底下去，但是，我還是披瀝我所確信的。願你諒解我的話喲！」

「請進行你的議論。」

蘇格拉底說：「除非哲人變成國王，世界上的王侯也都有哲人的精神及智慧，政治的偉大與哲人的智慧，合體爲一，凡俗都遠遠退避，這種國家纔可以免除種種的惡弊。依據我所信奉的說，全人類也是這樣。只有成了哲人政治，方纔可以看見我們國家的生存意義，而且爲浴於白日的光明中的東西。葛羅公喲！以上所說，是覺得過於太突然的飛來了，所以我躊躇的發表這個思想。因爲我確信實在哲人政治以外的

國家，要得着公共的真幸福是不可能的，但是，我知道望他人確信這個是很困難的呀！』（參拙著歐洲政治思想史五八——六一頁）

## 第三章 法治主義的政治思想

### 一 柏拉圖

柏拉圖與蘇格拉底相同，以爲人類的性質是完全的，善的，而主張理想國及哲人政治主義。他的正義觀是一種似乎神託的東西，立於『自明之理』的獨斷上邊。雖則如此，他所理想的正義人——卽是哲人，并不是以不知爲知的，迷信的，自負之『術學者與智的自誇者』；他愛真理，愛人，無私心，他的運用是爲全人類，爲着共同社會而勞動的人格者。

然則我們在甚麼地方能夠看見這樣的哲人呢？我們確信人性的善，許可哲人政治家無條件的自由行動，這樣的政治組織，在甚麼地方可以發見呢？在現在人類中能夠得着如理想國之人的材料嗎？在現在的人類，果真具着完全性質的嗎？當着這樣問題時，柏拉圖也不得不

煩惱了。直進於藝術的熱情家之青年柏拉圖，寫出一部爲『政治詩』的理想國。但是，積有種種人生經驗後的晚年之柏拉圖，於任何時間也不固執其理想國之絕對主義，純理想主義了。他知道要出現哲人政治家是不可能的。他認識了於今日的人類，——特別是雅典人（Athens）及斯巴達人（Spartans）——爲理想國之人的材料是不適合的事實。他覺悟到人性在本質上是善的，但是爲現實上，爲某種程度的邪惡所蔽而不悟。換言之，柏拉圖認識人類的性質還是不完全。然則就可以放棄新國家的建設與現存國家——一般社會——的改造麼？人類性質若是不完全，我們用這樣不完全的材料，便不能創造理想國中的任何事物了麼？但是，柏拉圖并不會放棄他的企圖。他關於第一善主義之理想國，久已不望其實現，他希望第二善主義的『法治國』之實現。在這個法治國中，法律是支配者，政治家等——即是立法者等，只有在法律規定的範圍內，認爲有行動的自由。因此之故，可以看得出『法治國』是柏拉圖的『理想國』與現實的妥協。然而，在這個『法治國』，他并不曾於他『理想國』之精神有太大的修正。『法治國』的精神也是以他『理想國』的精神爲準則的，『法治國』并非是腳踏在地上的東西，仍然不過是由天向地伸出一隻手來。

柏拉圖知道現實的人生，是充滿鬥爭的。他在他的『法治國』中談克服鬥爭的『和平』。就是說他的『法治國』是論和平組織的著作，也不算得過分的話。

依他的分析，人類之心是理性與無知的衝突。即是德與不德的鬥爭。在這個鬥爭，人類把理性克服自己之無知的時候，他便是有德者，他便是克己的人。他的心生出真的『和平』。反而言之，人類敗於自己之無知的時候，他就亂了心而成爲不德者，他的心動搖，終於招致自己的破滅。這件事，國家——卽是一般社會，也是同樣的。在國家，理知與無知是常常繼續的鬥爭。國家的理性是『法律』，國家的無知是『煽動家及民衆的貪慾』。國家以內的人們，自進的服從法律，抑制他們的貪慾的時候，真的和平的社會生活便出現。反之，無知的民衆藏有野心，從煽動家們的煽動，出以放任己意的行爲的時候，國家便常常動搖，終至於看見民衆的破滅。因此之故，國家生活的民衆的真幸福是在和平裏邊，在理知的和平裏邊，在法律統制之下的和平裏邊。政治家的目的，不是在操縱民衆，政治家不可以富國強兵爲政治的目的。政治家的真目的，在使民衆善良而且幸福。這個目的，只有在理知的和平之狀態裏邊可以達到，因此，政治家是以社會之和平爲其目的而行動的。

然則，法律是甚麼呢？法律是國家機關所制定的命令麼？那却不是的，柏拉圖這樣的回答說。他以法律是獨自的法律。他以為法律是理性的結晶，那不是可以制作的，而是可以發見的東西。他主張至少，法律之重要的部分，不得不是如此的東西。他的意思，法律不是由政治家及民衆的多數可決而制定的。他所指的法律，是從長久的歲月中，行使於人類之間的諸種習慣裏邊，由國家冷靜的長老們宣言為國家——社會——之法律的。因此，柏拉圖的法律是習慣律，他認為是理性的結晶。

現實世界的民衆，不知甚麼是他們的真利益。他們因為無知，使成了如泥醉的一般，不怕神，不怕法律，敢做暴行的事。他們似像嗜酒家一樣，爲着勸人滿足一時之情慾，歡喜勸人家過度飲酒的人。他們傾耳聽煽動家的話。充分的陶醉於煽動家的美麗辭句及約束之中。他們受了煽動家的催眠術。煽動家是不爲民衆之幸福着想的。他不過以民衆作爲手段而謀自己的利益。但是，民衆是不覺悟這個的。他們盲從煽動家是他們的朋友，而許煽動家作自由的行動。像這樣，他們是只有催促他們的破滅。柏拉圖說從這樣狀態去救人類，只有法律的支配。

那末，他的法律之內容是怎樣的呢？柏拉圖主張的法律，不是極端的，應當是中庸的。即是，他說習慣律的法律，理性結晶的法律，不可不是中庸的。他以為在國家之內，生出政治上毒惡之主因，是由於極端的富，極端的貧困，邪曲的政治組織，及邪曲教育方法。所以他否定所有極端的事物。極端裏邊，沒有『和合』『統一』，沒有『和合』『統一』和平便無望。所以在現實世界裏，『和合』『統一』，只有在中庸的狀態裏邊纔可求得。人們只有在中庸的狀態聽從理性。在中庸狀態的人們，是自進的服從法律的支配。因此之故，在施行中庸的法律之支配的『法治國』，民衆便喜歡服從這個法律之支配，柏拉圖這樣的說。

柏拉圖把實踐的理性看為中庸。他的法律是這個實踐的理性之政治的形式。他在『法治國』也不放棄理知主義的。不僅止此，在『法治國』，他的中庸主義不是物質主義。柏拉圖以為富是為身體而存在，身體是為精神而存在，因之，極端的積富是邪惡的。這是為甚麼呢？因為富不是自身的目的，欲求真的幸福不是無限的求富，他覺得中庸之富就可以滿足了。

法律是實踐的理性，所以在其本質，並不是強制的。法律在牠的精神，只是否定強制，

否定暴力的東西。法律是勸說的。因為這個緣故，柏拉圖主張在每章法律之前，要加上序文使民衆理解爲甚麼有這個法律發布之必要。他以爲政治家等的制定法律，強制着民衆謹守，若不守的話，便要懲罰，這并不是法律治國之慣行。在法治國，民衆能十分了解法律的序文，自會不得不進而服從的，強制力只是許可於不得已的情形中行使着。

柏拉圖的法治國，基調於如上所說之中庸主義，所以他於「法律之支配」，不承認極端的個人自由，與極端的專制政治。因此，他提出的政治組織，是採用君主政治與「德謨克拉西」之中間的制度。他到某種程度是承認富力的。但是，法治國的支配者階級不是富者，是長老們。只有少數富有知識經驗的長老們，可以主持法治國的船舵，柏拉圖是這樣的主張。他承認家族與私有財產。在這一點，他是放棄了「理想國」中的共產主義。但是，他并不是放任地無限制的承認家族與私有財產。柏拉圖承認家族制度，同時，首先規定對於家族，在一個月必定要有一定的回數出席於共同吃飯的桌子上去。只是給人們以家族生活，而不課以共同食桌的制度的時候，在柏拉圖想，他們將有分散與利己之患。其次，他置有財產額的限制。他主張國家可以對於所有的人的最低限度的生活資料加以保障。即是，國家對於各個家



族，可以分配最低限度的財產。所以許可所有的人於生活保障之下勤勞而增殖財產，但是，無論甚麼人的財產超出最低限度的四倍是不許可的。凡是超過最高額的餘剩，都要沒收到國家的手裏。那末，法治國的長老們，是從甚麼人中選任呢？他以為他們用間接選舉的方法，從市民們那裏選舉出來。但是，市民們的選舉權是不平等的。柏拉圖以為對於所有財產多的階級，賦與多的權利。這樣的由市民們之中，先選舉三百名，次由三百名之中選百名，最後由此百名之中，選出三十七名，成立所謂法治國的長老——即所謂法律擁護者的組織。這三十七名長老，是由五十歲至七十歲的人們。在選舉的時候，他們對國家，是必定的義務，不得不就職，柏拉圖這樣的規定。長老們解釋原法律，制作具體的施行細則。但是，他們在無論甚麼時候，也不許出乎法律範圍之外。他們是像文字的『法律之擁護者』。此外，柏拉圖置宗教於法律之上。敬神也是尊敬法律。因此之故，他說為維持法治國計，是應用力於宗教與教育的。

像這樣的柏拉圖，在晚年是由天國的『理想國』，近到地上建設『法治國』。他以法律之支配代正義之支配，置長老代哲人政治家。放棄在理想國的絕對主義，採用理想與現實的

折衷主義，而與民衆以選舉權。因此之故，法治國是具有雅典國家與斯巴達國家折衷的外觀，然而，雖則如此，柏拉圖仍不信實民衆。

他的法律不是民衆制定的，他不以民衆等管理他的法律。在這一點，他的法治主義的政治思想，與近代的憲法主義是大異其趣。但是，在一方面，柏拉圖的法律，是類似於自然法，社會法，及英國的 Common Law（普通法），在這一點上，我想不獨政治之研究者，便是法律之研究者，也不得不於此深深的予以注意。

## 二 亞里士多德

(Aristotle, 384—322, B.C.)

柏拉圖的法治主義的政治思想，爲其弟子亞里士多德 (Aristotle) 所繼承。亞里士多德將柏拉圖的法治思想更加的實際化。但是，亞里士多德與柏拉圖的關係，并不如柏拉圖與蘇格拉底一樣。柏拉圖是祖述蘇格拉底的思想而集其大成；亞里士多德是承繼柏拉圖的思想，同時，有時是對於柏拉圖的思想，而放射攻擊之矢。這個，在一方面，是基因於下面的事

實的：柏拉圖是熱情的人；反過來，亞里士多德乃為理知的人。讀柏拉圖的理想國及其政治學，可以看見他的理論，是極其明快的；反之，若讀亞里士多德的政治學（Politics），我們有時於他的理論，可以看見其陷落於不明瞭。僅就這一點着想的時候，我們便要覺得柏拉圖是理知的人，而亞里士多德是熱情的人；但是，事實是完全正相反對。柏拉圖是熱情的人，所以他是銳利的論理的特有者；亞里士多德是理知的人，所以直視「事實」，不必拘泥於論理。以此之故，柏拉圖與亞里士多德，在其性格上，已經兩樣了。柏拉圖是貴族出身的詩人氣質的人；反之，亞里士多德則是應付現付的醫生的兒子。亞里士多德的父親是馬其頓（Macedonia）王室的侍醫，所以亞里士多德於幼年時代，已經被命學習醫學，醫術，生理學，博物學等。他年長後，為馬其頓之皇太子亞歷山大（Alexander the Great），即是後來之亞歷山大大王（Alexander the Great）的教師，教授種種實際上的學術。

柏拉圖採取的是論理主義的研究法。亞里士多德對之，在一面固執於論理主義，在他方面，則取實證主義。因此之故，柏拉圖與亞里士多德的研究法比較起來看，柏拉圖是務為演繹的，反之，亞里士多德大體是歸納的。柏拉圖的理想國及政治學很明瞭的是哲學上的產

物；亞里士多德的政治學，若嚴密的說起來，也是哲學，乃至政治，政策學上的產物。雖則如此，柏拉圖是注重在理想和隨伴着理想的論理，以現實爲第二義而處理的。而亞里士多德則與此相反，在一面依賴着理想，和隨伴着理想的論理；在他面則重要的注視現實的事實。亞里士多德是發源於理想，漸次降到地上，而充分的應付地上之現實，在最後再開始向上趨於理想。他的理論，與其明快，無甯置重於現實的經驗，觀察及推理。卽是，他以爲與其忠實於論理，無甯注力於現實的認識。在這一點，他的政治學雖是本來是政治哲學上的研究，但其內容是不少的包藏政治科學的實質。於此，後世的人們，稱柏拉圖爲政治哲學（也可說是政治思想）之祖，稱亞里士多德爲政治科學之祖。但是，若正確的說來，亞里士多德的政治學不是政治科學。這個不過僅僅多少的包含點政治科學的實質而已。不僅止此，亞里士多德的政治學包含之理想，大體已經提倡於柏拉圖的法治國中。說到政治的理想，亞里士多德幾乎一步也沒有跳出柏拉圖所構成的範圍之外。我想這個在無論甚麼人若把法治國與政治學來比較研究，便可以了解的。

然則，柏拉圖的政治思想與亞里士多德的政治思想，其差異處在甚麼地方呢？那不過是

抽象的與具體的差異吧？這樣說，却又不是的。柏拉圖與亞里士多德的研究方法中，既如上所述，有大不同的地方。而兩者的差異，不僅僅是性格與研究法上的不同。柏拉圖的特徵點，是在提倡社會改造，政治革新之組織的指導原理。反之，亞里士多德的特徵點，是在對於志望實際政治家及於政治學的青年等，講「政治家學」。

亞里士多德不是單一的研究。他被認為是倫理學，論理學，詩學及其他種種學術的研究者，後世的人們，敬仰他為萬學之祖；若說政治學，他的學問是包含政治科學，政治哲學及政治政策學，而且創建了超越這些的「政治家學」。他是政治上的醫生一樣，把着政治的脈診察病情，然後開藥方講療治之法。他是如前邊說過的，是醫生的兒子，所以將醫學和醫術的方法適用於政治的吧？他在怎樣的時候也不忘去施行實地的診察。因此之故，他的學說極少空想的理論。他常常教人們說：「所謂政治家者，都是應當如此的！」

亞里士多德的政治思想，我想於政治學，倫理學及其雅典憲法論三部著作中可以看出得來。而且在其中，他的政治學是最重要的。為甚麼呢？因為要知道亞里士多德的政治思想之骨子，若是讀了這一部政治學想就充分了。然則，他的政治學在甚麼時間寫的呢？是不是由

亞里士多德直接執筆的嗎？那不是的。他的政治學與柏拉圖的理想國與法治國不同，在起初并不曾理成一個體系寫了出來。他的政治學是在他死後，由他的弟子們編纂出來的。在這一點，政治學恰如 *Bible*（聖經）一樣，重複的地方，屢次可以發見出來。

說是亞里士多德將過去到現在所有之一百五十餘種的憲法，——即是政治組織，比較研究過。這一百五十餘種的憲法之中，希臘各個國家的憲法不必說，甚至包含有野蠻諸地方的政治組織。他是努力在這些各種憲法之中，求其共通作用的普遍之政治法則；但是，在他研究的結果，引導他到反對的結論。他知道政治組織是多種多樣，具體的研究起來，事實上——一個也沒有相同的。政治組織大體可以分出幾個種類。然而，這是大體的分類，並不是正確的。從這個觀察的方法，亞里士多德反對柏拉圖的普通主義與統一主義，主張多樣主義與綜合主義。他以倫理學是關係個人的善，政治學是關係國家——即是一般社會的善，所以說倫理學不過是政治學之一部分；政治是最高尚的道德。雖則如此，在政治之具體的研究，他從政治的理想降至政治的現實，而當他將政治的諸現實相，比較，分析，解剖的時候，不知不識的把政治由道德那裏引離開去，而賦與政治以獨自的領域。這個在後邊敘述到「德謨克拉西」

之研究及暴君政治之研究，就可以明白的立證。然而，他的這個分離，不是意識的，也沒有與以明確的論理的體系。

柏拉圖相信人性的善。亞里士多德則相反，認識了人性之自利的性質。但是，亞里士多德並不以為人類的自利性，完全是惡的東西。自然造物，雖是單獨的一物，也不是無用而造作的。人類性質之中潛伏着的自利性，要之，不過是自然的計劃。自然種植自利性於人類的心中，是使人類去行使某種的職能的。這樣想，亞里士多德便唱萬物的保存及其善用。柏拉圖不承認功利主義，所以不重視政治政策；然而，亞里士多德是置重於「時之狀態」，所以他常常申說各種要素的調節，及各種利益的調節。他深信為共同社會的支配經營技術的政治，不得不永久以調節為中心。

### A 亞里士多德的國家理論

亞里士多德解釋國家為兩樣：一個是解釋國家為一般社會，——即是英語的 *Community*；其他一個是解釋國家為支配者的集團，或是勢力參與者的集團。他說理想的時候，採取

第一個解釋；反之，他說現實的時候，他常立於第二個解釋。他開始敘述：

『凡是國家，皆是一種社會；而不論甚麼的社會，沒有不是以某種的善爲目的而建立的。因爲人類常常是爲獲得他們的善而行動的。若是所有的社會都是以善爲目的，所有之中的最高而擁抱其他一切的國家，乃至政治社會，應以在較之其他任何都最大的程度上的至高至善爲目的。』（參考拙著歐洲政治思想史九二——九三頁）

從理想的職能主義的立場上，主張國家是最高的道德社會，但是他想，（大自然）是不造任何一個無用之物，凡是事物，都有其職能的，所以他看着國家也是有獨自的職能。他說明人類諸結合之中，最初是男女的結合，這是以種種之保存爲目的；從結合而生了兒子，而在這個之外，再加上天性的被支配者的奴隸及家畜，便生出家族，因之，所謂家族的社會，是以人類之永續爲目的；數個的家族集合着，乃產生部落，部落生活是補足物質生活上，家族生活之不足的；而數個部落集合的時候，便成立了都市國家。他是這樣說明的。他更如這下邊所說的：

『數個部落在完全，或近於完全的程度，能自給自足而結合爲單一社會的時候，



這纔可以看見國家的出現，——即是始於充足單純生活的必需品的家族生活，擴大而進爲以正善爲目的的國家。因此之故，若是認社會原始的形式——即是家族，是自然的，國家亦不得不說是自然的。爲甚麼呢？國家是自然的結合之家族與部落等的更加擴大而且完成的東西。我以爲無論甚麼東西，即是不問是人是馬，或者是家族，凡是事物達到完全發達的時候，我們便可說牠們達到了牠們本然的目的，或者是自然性。因此各事物，在開始即有目的存在。牠們發達完全，纔自然的發露，而事物最後的過程，或者其目的，自身是最善的，特別在自足的東西自身和目的都是最善的。足見國家是自然的產物，人是天性政治的動物。是可以明白。因之，若是由天性，不是由某種偶然發生的事，便沒有國家的人，不能不說他不是人類以上或是人類以下的。荷馬（Homer）非難他們爲：『他是無部落，無法，無家庭的東西；』實在，如這樣的東西，可以比之爲浮浪之徒，空中飛的孤鳥。』（見同上，九五——九六頁）

然則，自然所賦與國家之獨立的職能是甚麼呢？照亞里士多德所說，人類不是單純的動物，人類的目的，不僅僅是爲着生存，若是人類僅是爲生存的目的，那末，家族生活及部落

生活，不能不說是人類充分的生活了。爲甚麼呢？因爲家族生活是可以維持物質的生存及保存傳種的，而部落生活又可以補充家族生存之不足。然而，人類在家族生活及部落生活以上，便爲都市國家生活，是爲的甚麼呢？天是不造一個廢物的。自然對於人類賦與以國家生活的原因，便可以證明人類不是單純的動物。即是說人類有與其他動物有不同的生活。那個生活是指示人類所以爲人類必定要送給東西。人類所以爲人類，必須賦與的生活是甚麼呢？那是道德的自己之完成，即是高尚有德生活之實現。國家的目的，就是高尚有德生活之完成，於此，國家有獨自之職能。國家應使每個人道德的自我，發現至最高度。國家的政治家應教育和誘導民衆爲高尚有德者。亞里士多德這樣的主張着，而下一個定義道：『國家是以完全而自足的生活，——即是幸福而且高尚的生活的實現爲目的，而相集合之家族及部落的團體』。所以他說凡依從自然的都是正義；凡反自然的都是不正義。那個意思，即是凡遂行亞里士多德所想的自然的職能，都是正義之存在；反之，凡反自然的職能的東西，都是不正義的生存。因此，如有破壞自然之職能的行爲，不問是甚麼——無論是毀壞器物，或是起革命，——都成了不正義。反之，自然職能之完全發現，自然的職能之保存就是正義，若把這個說到人

類上去，爲人類自然的職能的高尙有德生活之實現，卽是正義了。亞里士多德所見的凡是『善』都是『共同善』。前邊已經說了，國家是以最高善爲目的的，所以國家也就成了以『最高之共同善』爲目的的了。國家獨自之職能，是高尙有德生活之完成；所以最高之共同善是與高尙有德生活同一的，而且與正義亦是同一的。因此之故，若照他的理論，正義的支配，是高尙有德的人，或是人們來支配正義的政治組織，是使高尙有德的人們有支配可能的政治組織。他說：

『要而言之，政治的社會，不單是友誼的社會，實在是爲高尙行爲的社會。因之，在德性很優勝的人們，因爲國家所寄與的很大，這些人們高遠的凌駕於單是優勝於自由，門閥，或是富的人們；而在國家占重要的地位。』(同上，一〇四——一〇五頁)

亞里士多德說國家的目的，是在人類道德的完成；所以若從這一點看他的思想，可以看他做他爲個人主義者。但是，他却不是個人主義者。他的主張是個人只有於國家的生活，及只有經過國家的生活，方能實現自己道德的完成，卽是高尙有德的生活。從這點，可以看見他的理論是國家萬能論，至少，也是國家第一主義論。他說：『全體是必然的先於部分之存

在，國家不得不說是先於家族及個人而存在的。例如說，整個身體破壞了的時候，那個手足也都無用了，其理不外是這樣的。』論全體的國家，是較個人的部分為重要，這個理論不免有點詭辯的傾向；然而，我想這就可以充分的證明亞里士多德是國家第一主義者了。

### B 亞里士多德的最高權論（主權論）

亞里士多德認為國家（一般社會的意思）有最高權（統制力），人民，及領土三個要素。但是，他以爲最高權的所有者中起了變更的時候，國家的性質，也要起根本的變更。他有這樣的敘述來說明：『國家是一個社會，社會是由市民而成立的，所以現在若是政治組織發生變更，國家也要起變更；恰如合奏團的人們，雖則說是同一的，他們所奏之悲劇與喜劇中，是應有根本的差異存在的。這樣由各要素所成的所有的團結，那個團結的形式發生變更的時候，團結的性質也發生變更，等於同一的音譜，因爲作曲的差異，就有種種的音樂一樣。』

然則，最高權者是甚麼人呢？那是單一的有德者嗎？是少數的有德者呢？還是少數的富

者呢？是多數的貧者呢？或者是一個暴君呢？少數的富者及門閥的人們，他們以其所有的富及教育為理由，而要求權力之不平等的分配。他們在富及教育上是優秀的，所以主張國家的最高權應該給與他們是正義的。在多數的貧者——即是無產者們，又以『自由』為理由，而要求權力之平等的分配。他們主張凡是市民，都有『自由之權利』。因為他們是平等，所以國家的最高權，便應該握在多數者的手中，這樣纔是正義。然而，兩者的主張，那一個是不正確的呢？兩者的主張，都是不正確的嗎？在權力所謂『分配的正義』，是怎樣的呢？換言之，正義的政治組織是怎樣的呢？亞里士多德與柏拉圖相同，常常認正義為政治思想的根本問題。

他與柏拉圖不同，而取民衆的立場。他以國家為最高權，是可以照國家自然之職能，即是真正的目的去分配。所以國家的目的既如上述是高尙有德生活之完成，於是國家的最高權，是應付與有德者。在這一點，亞里士多德的理論，與柏拉圖沒有甚麼大差別。但是，國家以內甚麼人是有德者呢？這樣問起來，柏拉圖與亞里士多德的根本的差異，就在這裏了。柏拉圖是主張哲人主義及長老主義；而亞里士多德是提倡民衆主義的。尤其是柏拉圖與亞里士多德都是承認當時之奴隸制度的。他們於市民之中將奴隸除外。他們之所謂市民，只是限

於自由市民，即是只限於自由的人們。關於這個自由市民，柏拉圖是取貴族主義（自然的貴族主義）；亞里士多德是採民衆主義。亞里士多德說：

「我想多數者，一人一人的較量起來雖是凡庸者多，可是把他們集成團體來觀察時，較之那少數的有德者，是帶著更有德的性質。這恰如多數人舉辦的宴會，較之於一人的財囊中取來所舉辦之晚餐，是優良多了。

「因為組成多數者的，每個人各有幾許的德和思慮，他們相集起來的時候，就如有多數的手足和感覺的一個人更有統一的性質及心意。這好比多數者與只一個優秀的人相比較，在音樂或是文藝上是比較優秀的鑑賞者，此理之所不得不然。這是甚麼緣故呢？因為他們之某某者等，在詩歌音樂上，只能有一部分的了解，又其他之某某人些，對於其他的部分能夠賞鑑，他們全體一合起來，便可以完全贊賞詩歌音樂的全部分了。

「再則，從多數者之中，只取善良的人們來比較其不良者的人們時，恰有如美醜的區別，不論是甚麼人，也不能否定前者的優良。可是畫家之本務，是在現實的世

界，取美醜兩者打成一片，從多數者的全體來看時，便能發現如繪畫的真美。雖然，以上的原則，即是多數者較少數者優秀的事，未必定可適用於所有的『德謨克拉西』及一切人類的團體。爲甚麼呢？因爲人類之中與下等動物無大差異的，決不是少數。所以多數人優良的原則，以只能行使於某種程度發達的人類間爲主。

『在現今諸國家之中，有相當文明的緣故，以上的原則，不僅當然能適用，并且現在這個原則，若是正當的，那末，關於最高權所在的難問及附帶之：「對於也不是富者，也不是有德者的自由民，或者一般民衆，應當附與怎樣的權力？」的問題，便可以解決了！

『不必說，民主的政體也有種種的缺陷。例如某一個人說：「對於病人的療治能診斷者，不得不是能夠療治他自身的病的人。換言之，那個人應當是醫師，這個原則，對於其他專門或技術，是同樣的可以適用。以此，醫師是要被其他的醫師責問的，所以一切的人們，都是只有同門道的人們，纔可相問難他的責任。」

「……雖然，這樣的議論，依了我在前邊業已說過的原則，便可以回答。即是人

民等，個人爲個人的時候，雖較專門家劣，但是成爲團體的時候，便和專門家相等，或是優良。

『加以，在世界上使藝術家們作的事情，第三者較之藝術家們自身還要批評得正確的時候不少。例如房子的價值，不單獨是木匠，就是房屋的使用者——即房屋的主人，也很知道的。又如舵，水夫較之造船家是更能夠很準的識別牠的好壞。同時，更有賓客較之廚子，是關於饗宴的真正的翫味者。』

『以上這樣的難問題可以解決了，但是，與這個問題關聯着，還有其他的問題存在。優良的人們，不如劣等的多數者有國家的最高權一事，不是不合理的嗎？——即是關於這個事情。』

『雖然論者們主張多數者所有的最高權之內容是怎樣的東西，我是不知道；但是依我所說，這樣的最高權，不過只是選舉執政者們的權，及責問他們的權。而在現在的民主國中，付與多數者們的東西，實在就是那兩個職分。因爲有了那兩個職分，他就被呼爲最高權者。爲甚麼呢？因爲這樣的國家的人民會議，是其國中的最高權者。』



「加以，在民主國中，雖然是有很少的資產的人，也完全能夠出席所有一切的這樣的人民會議；只是關於如執政者及將軍等的國家的顯職，須要有其他大的資格。

「如像以前已經說過的，論者以爲這樣的狀態，是不合理也不可不知；但是，我寧肯與之相反，相信現在的民主國，應該是正當的，而且合理的，可以擁護的。爲甚麼呢？因爲這樣的國家的最高權，不是存在於市民裁判官中之一人，又元老院議員中之一人，及市民會議中之一人，而是屬於全體的市民裁判所；元老院及市民會議員的多數者比較少數者能夠掌握這個最高權。換言之，市民會議，元老院及裁判所等是由多數人成立的，而且他們全體的財產之多，比居國家之顯職的少數者所有的財產的總額，超越得很遠的，所以這樣的多數者是應該享有最高權的。這些理由，我想是解決稱爲論者的問題剩餘下來的。

「……那末，若有某些人們，以他們的德及富爲理由，而要求優先的爲國家之治者，我們是可以根據如次的理由駁倒他。即是：「國家內之多數者，在團體中是比較少數之有德者及富者們更爲有德而且富裕。」（同上，一一三——一二四頁）

「上邊所說的是主張多數者，無論於「德」於「富」比少數的有德者，富者，及門閥的人們，都是占勝的。但是，他之所謂最高權，法律上不是近於萬能的主權，而是極有限制之性質的。即是他的最高權之內容，不過是在市民會議與市民裁判所的參與權。」

### C 亞里士多德的社會制度論

亞里士多德對於家族制度與私有財產制度，都是承認的。他說天不生一廢物，自然是對於家族制度及私有財產制度，各有各的賦與獨自之職能，無論怎樣的制度在遂行其獨自之職能的範圍內，都是正當的，而擁護其存在。他以為人類一面是自利的，拚命努力自己的利益，但對於他人共同的事情，則常常執着冷淡的態度。所以亞里士多德攻擊柏拉圖的共產主義。不承認家族生活，若把孩子們共有共產的時候，孩子們的養育必付之等閑。人類是對於自己的孩子，深深的注以愛護，但是對於他人的孩子，則不是衷心的愛。生了孩子，若說是社會全體的孩子，人類便不特別的養育這個孩子。以此之故，不承認家族制度這件事，不但

是對孩子不善，便是對於兩親亦是惡；因之而違反社會全體的利益，所以是不正義的。亞里士多德是這樣的想。

同樣的，若不承認私有財產，則在物質的生產上，也給予以惡的影響。在共產社會，人們從生產上熱中分配的事情，常常因而相爭。以此之故，經濟上的共有共產制度也不是共同善，於是，我們便應承認私有財產制度。亞里士多德這樣的主張。

然而，亞里士多德也不是無限制的承認私有財產。柏拉圖在法治國裏邊，沒有設定明確的制限，他於是加上一定的制限。他以各家族營謀適切生活的手段，只能在於範圍內蓄積財富。不僅於此，各家族生活資料生活獲得的方法，除了在不得已的情形，不可不依農業，漁業，狩獵，工業之自然的及半自然的方法。他們在無論怎樣的情形，都不可不去貨金，或是出雇勞力去獲得富。然則，超過了適切生活資料的限度的富，將怎樣來處分呢？照柏拉圖說的那樣，用國家之手來沒收的嗎？那可不是的。亞里士多德主張由教育，尤其是哲學的訓練，導人們於寬大，人們自將其餘剩送給他人；而他們的心中，培養到這樣的習性。即是與其用強制的沒收手段，不如使人們對於金錢，培養其寬大心，使他們自動的去為他人，為社

會全體効勞的這個方法，是更自然的，共同善的，合於正義的。

要而言之，亞里士多德是以個人之自利的行動，個人之發議力，個人之創造力，為社會進步的原動力；若是適切的誘導牠，便是共同善，在這個自然的職能之範圍內，認之為正當的。在此理論之下，家族制度與私有財產制度都被承認，亞里士多德於這一點，并不是革命論者，而是一個漸進主義者。

## D 亞里士多德的政治組織論

亞里士多德於國體與政體之間不設區別。他呼國家的政治機構為「政治組織」。他將政治組織，大體分為六個種類。即是他照着最高權的所在與權力行使的目的兩個標準，如次的分析政治組織：

- |          |                     |                            |
|----------|---------------------|----------------------------|
| (最高權之所在) | (以共同善為目的者)          | (以支配者之私益為目的者)              |
| 一人       | 君主政治 (Monarchie)    | 暴君政治 (Despotie of Tyranic) |
| 少數者      | 貴族政治 (Aristocratic) | 金權政治 (Oligarchie)          |

組織；所以亞里士多德說這三個是真正而且正義的政治組織。反之，暴君政治，金權政治，及貧民政治皆是追求『支配者之私益』的政治組織；所以他說這些為邪曲的。於此，所謂法治的民衆政治，是平等的市民們以共同之善為目的，依從法律而交互的支配與被支配之理想的政治組織。關於這一點，亞里士多德便說：

「抑有進者，在由平等的市民們所成的都市中，某一個人若行使專制的支配，是違反自然的。因為天性平等的人們是有其平等的自然人權與價值的。同時，如果天性不平等的人，受了平等的管理，恰如在身體及其健康上不相同的人們，穿着同一的衣服，吃着同一食物一樣，是有害的。因此之故，平等的人們之間，應當各人交互的，或是支配，或是被支配，以此為公正的原則，於是在這裏，法律與平等國家交涉便發生了。因為着甚麼呢？各個人交替而就官職，不得不依法律所規定之某種順序。」

為他的理想的政治組織，實實在在就是法治的民衆政治。他是把當時之雅典政治組織理

多數者

法治的民衆政治 (Völksherr)  
Schafft) 貧民政治 (Pöbelkerrschaft)

想化，爲他的理想而懷抱着這個理想。他想只有希臘人是文化人，特別對於雅典人，他有很大的期待。他以雅典是富於天性的尚武之氣質，並且不是不自由生活的自由民，所以他很相信，他們若以共同善爲目的的政治，必定能夠實現法治的民衆政治。

在這個法治的民衆政治中，如前邊所敘述的，每個人是依照一定之法律交互支配與被支配。然則，這個時候的法律是怎樣的呢？亞里士多德說：「法律是不受情欲影響的現性，」又說：「法律之中，習慣法律較制定法更爲重要而且關係於重要的事情。某有德者，雖然是較制定法的支配更爲完全的支配，但較之於習慣法則更是劣的支配者。」（同上，一三八頁）所以由這一點而推理，他的法律是以習慣爲第一，制定法爲第二的，即是習慣法乃是亞里士多德之法律的根本；而制定法不過是處於補充的地位。因此，在法治的民衆政治上，平等的個人們，是依從習慣法來互相支配與被支配；習慣法之不及的地方，由市民會議制定新法律，由此，以補充習慣法。

他主張政權上分配之正義，是對於平等者之間，以平等的政權來分配；不平等者之間，照比例的平等原則，分配政權。在這一點，他以爲平等的雅典人們，於民衆政治之組織是極

爲正當的。因此之故，亞里士多德希望雅典的『德謨克拉西』以共同善爲目的而行動。他想他們若是只要以共同善爲目的而和合，而行動，那末，法治的民衆政治，一定可以至的。但是，在雅典當日的情勢，對於像亞里士多德這樣希望的法治民衆政治之實現，不必就是有利的。雅典都市國家的內部，貧富兩階級間的階級鬥爭幹得激烈。乘了這個階級鬥爭，在內部奴隸制度窺伺着抬起頭來的機會。在外部則外敵之患相迫而來，與柏拉圖不同之實際的亞里士多德，對於這個情勢不會忽略。他以爲政治技術是社會和平的技術。他堅決的信仰着，若是把牠適用於實際政治，便成爲社會調節之技術，所以於這一點，後來他適應着實際情勢，而計劃第二善之政治組織。

這第二善的政治組織，是亞里士多德第二義之政治組織，他把這個放在實踐的『中庸』(moderation)主義之上，他說：

『我從前在倫理篇（特別在實踐的方面）下一個定義：「幸福的生活是在不能阻止的道德的（德性）生活中，而德性就是「中庸」。現在這個若還是真的，中庸生活，即是怎樣的人也能夠到達的中庸的狀態所存的生活，是於多數人不能不說是最良

而且是幸福的東西。而這個不僅獨獨在人們。就是在國家及政治組織也可適用的。這是爲甚麼呢？政治組織不外是人們在經營國家以內生活的時候的一個配合。」（同上，一四九頁）

又說：

「再則，政治組織也是一個學術之主體，是明白的；因爲關於政治組織的學術，其主要可以在其次的兩個項目去考察。即是：第一，在沒有外部障礙的時候，我們理想的政治組織是該怎樣呢？第二，有特殊的事情的各國家中，怎樣的政治組織爲適切呢？因爲理想的政治組織往往是不能實現的事，真的立法者或政治家是應該先想到抽象的，並且絕對的，最善之政治組織；其次照着各種環境的現象考慮，比較的最善的政治組織；加以，對於某種的國家是在如何的條件之下，如何的去建造？在上面的國家，本來要怎樣在甚麼時候成立？這個國家要永久保存是怎樣纔能夠？在這些，不僅是要有深的智識，他還該具備關於各個國家，一般適當的政治組織是怎樣的之實際的智識。」



「換言之，研究政治者，都要思攷最完全最良善的政治組織；同時，不可忘記去考察有依照多數人能夠達到的可能性的政治組織。」

「然而，在現代的諸學者中只是談理想的國家，而淡忘了現時所需要的種種自然的條件；又只想着容易能夠實現的政治組織，忽略了自己國家的現象，祇欣羨像斯巴達樣的他國之組織。」

「本來在政治組織變更的時候，而人民之同意這個變更應該以能應付的程度為標準。這是為甚麼呢？變更既存之國家組織，與建設新國家是相伴着有同樣的困難的，恰如訂正誤謬的事，與獲得新知識是要同樣之手段。因此，政治家於前邊敘述的資格之外，應加上有能計劃對於現存政治的缺陷的救治策的能力。所以，他是關於所有的政治組織，要有很明白的通曉。」（同上，一四二——一四三頁）

實現可能的政治組織是中庸的，同時，不得不是許多的實現國家能夠達到的。所以亞里士多德在第二善之政治組織，就把『中庸』與『多數人能夠達到』的說法為其骨子。他以為雅典常常動搖，就因為雅典沒有有力的中產階級的緣故；所以於此組織上，應以立脚於中

庸主義上，有力的中產階級爲政治組織的中心，把牠來牽制貧富兩階級的階級鬥爭，而維持『社會之和平』。因此，他之中庸主義是中產主義。他主張富者與貧者之所有要全部地平均，凡是人們皆要平均享有財產，這個就是中庸主義的理想；所以在中庸主義之政治組織，不得不是平等的中產者們之民衆政治。

反覆的說來，亞里士多德之『中庸』理論，是立於實踐道德主義之上的，但是，他不是單從抽象論提倡中產者主義。他以爲現存國家之所以不是『和平』的，祇因現存國家之內，存有極端之富與極端之貧的緣故。因此，若能平均這兩極端，國家或能在和平的裏邊進行，而計劃着中產者之政治組織。所以他立脚於當時雅典的現實，而倡中產者主義。若從這一點說，亞里士多德的第二善之政治組織論，大體與現在之唯物史觀是同一的，至少也可以說是相近的。他說：

『現存所有的國家有三個要素：其一是富者階級；其二是貧民階級；其三是中產階級。如前邊所敘述的節度或是中庸，乃是實踐道德之最良好的東西，因此，有適度資產的人們的善良，可以說是極自然的。因爲中產階級們，比較其餘的人們最能追隨

着理性。反而言之，容美，體力，門第，及很富的人們，或者貧窮，虛弱，而且命乖的人們，時常違反着理性的。這個兩種裏邊，屬於前者的，是頑強的人們，容易成爲恐怖的犯罪者；屬於後者的，例都陷爲浮浪人或陷入可憐的無賴漢之羣。這樣浮浪之徒，不喜歡就文武的官職，這種避忌的特性與他們的犯罪性，同樣都有害於國家的幸福。再則，有過大資產及體力黨徒的人們，是不高興服從權力，又可以說是不知道服從權力。這因爲他們幼時在家庭過慣了奢侈恣放的生活，在學校又不能養成服從於他人的習慣之原因。

「像這個樣子，國家以內的富者階級，是不知服從這回事，因此，他們不過行使專恣的支配；，反之，貧者階級是不知道怎樣的支配，所以依賴着富者階級，如奴隸一樣的被支配。由此兩者的關係，只能發生包含着主人與奴隸的都市。而且一方是嫌忌，他方是嫉視，在這中間，並無何等的友誼。因此，他們便彷徨於不安與動搖中。都市或是國家在可能的時候，應由平等而且同一階級的人們組成。這個平等或是同一階級，就該以一般中產階級爲其骨子，而由中流的市民們組織成的國家，必定可行善

良的統治；他們實在是國家之自然的，或是天賦的（以目的爲先之故）要素。加以這一個階級的人們，是國家內最安定的份子，他們既不如貧民之嫉視鄰家財產，也沒有被人所嫉視的事情；而且他們對於其他的階級也無籌劃陰謀的必要，所以他們更不須懼怕遭遇謀略。像這樣的情形，他們真可以渡平安的生活。黑克里德（Hartley）說：「在許多事情中，中庸是最善，因此，我希望我的國家在於中位。」這種說法確是賢明的。」（同上，一四九——一五一頁）

由此可以明白，亞里士多德在任何時間，都是由理想出發，先降到現實去，然後立脚於現實而更向理想邁進。他作爲出發點的理想，與柏拉圖的法治國的理想，幾乎是同一的。然而，他一度降到現實，再由現實向理想邁進的時候，他的理想已經與柏拉圖的不是同一的了。柏拉圖不過是從理想的天國，向地上伸出手來，而亞里士多德與之相反，立脚於大地，由大地之上而昇往理想之階段。這裏便是柏拉圖法治國與亞里士多德的政治學根本差異之處。

亞里士多德說：全部中產者組成的政治組織，纔是第二義的意義上的正義的政治組織。爲甚麼這樣的說呢？他以「永續」與「安定」爲定政治組織之良否的標準，天之造物，雖

沒有一樣是無用的，然而各種政治組織之中，安定而且永續的政治組織，纔是正當的完成自然賦與之職能的東西。這個安定而且永續的政治組織，因為是中產者們之政治組織，所以在現實的諸政治組織之中，最與正義之原則相一致。他想人類只是少數者希望着大富及享受盛名，而不顧一切地努力着。多數的人們即有希望，也不決希望不能驟得的大富及盛名；他們祇想由他們的現狀，再進一步，並沒有更奢的希望。他們以為若是社會和平，生活不困難，長壽以終此世，若能得此，這便是幸福了。因此之故，給他們以恆產，使度中庸的生活，是政治家當然該努力之事。這是為甚麼呢？因為政治家是負有使民衆入於高尚而且有德之生活之自然的職能。

再則，亞里士多德以為若純粹由中產者組成的國家，在事實上不可能的時候，於其合貧富兩階級之力，還不如讓優勢的中產者為中心的政治組織；然而，若是這也是實現不可能的時候，與其放任富者階級或貧者階級，還不如造成優勢的中產階級，以之為中心而造成能牽制貧富兩階級的政治組織；於是政治家——即是立法者，常常不可忘去援助這樣中產階級。這是為甚麼呢？因為永續的政治組織，是只有一個中產者為中心的政治組織。

II <sup>1818</sup>  
『德謨克拉西』之人的材料

亞里士多德以爲『德謨克拉西』是以多數貧者之私益爲目的的政治組織；所以與金權政治及暴君政治是同樣的邪曲。雖則如此，他還是以爲在這三種政治組織之中，只有『德謨克拉西』可以默認爲唯一的。他對於『德謨克拉西』之原理，爲以下之敘述：

『貧民國家之基礎，是存在於自由。而很多的人主張自由是貧民國家的特產物，一切的貧民國家，都是拿自由的成就爲其根本目的。我想自由的一個原則，是意指在社會內一切的人們交互的被支配及支配之事，所以民主的公平，不是比例的平等，是存在於絕對的平等。絕對的平等在貧民國家公正的結果，是多數者爲最高，多數者所承認的東西，皆是合於國家之目的，而且可以爲正義的。很多的人說：「市民各自，不得不不平等的。故在貧民國家，貧民等即較之富者，都應有多的權力。爲甚麼呢？因爲貧民等是多數，并且多數者之意志是最高的。」這個主張，乃一切的民生主義者們，所據以爲他們之國家之第一義的。

「再則，有的人發論說：『各個人是應隨着各人所好而生活。這乃是自由人的特權，沒有這個時，人便成爲奴隸。』這可說是貧民政治之第二個特色，由此而生『各個人若是可能，那末，就不是可以被任何人所能支配的東西。但是這是不可能，所以各個人遂相互的支配及被支配』的主張；而這樣的主張，是奠基於平等與自由合而爲一致的。』（同上，一五四——一五五頁）

以爲『平等』卽是『德謨克拉西』理論的基礎。他從政治政策之立場上，找取『德謨克拉西』之人的材料。他主張：『在農夫之數優勢的國家，是能夠建設和平的而且善良的『德謨克拉西』的。』他說：『對於『德謨克拉西』最良之人的材料是農民；社會之大衆由農業或豕畜之飼養以營生活，在這點建設『德謨克拉西』之政治組織極爲容易。他們因爲貧乏而無閑暇，故他們不能出席於頻繁的市民會議。他們爲缺乏生活之必需品，所以常常不得不勞動。他們與其就沒有很多利益的公職，倒不如努力他們自身之職業。爲甚麼呢？因爲很多人欲求利益的心強於追求名譽。農民等只要不去奪取他們的職業與財產，便是暴君政治與金權政治之支配也甘願的。』

次於農業人口而適於爲『德謨克拉西』的人的材料，是牧畜人口。他們在體力及勇氣上是很勝，而且對於戰爭最能受訓練。反之，由職工與商人及勞働者所成之都會人口爲『德謨克拉西』材料中最壞的。他們因爲生活於都市內部或郊外，所以常常出席於市民會議而竭力騷擾。故亞里士多德說，以都市人口爲基礎而建設的『德謨克拉西』，不得不是爲最壞之『德謨克拉西』。

## F 亞里士多德的革命說

亞里士多德稱由甲的政治組織變更到乙的政治組織爲『革命』(Revolution)。但革命的一般原因是爲甚麼呢？照他所說便是在於『不平等』。他對於這一點說道：『革命的感情之一般的，而且可以說是主要的原因，乃是劣者欲與優者平等；對着自以爲較其餘人們優秀者，欲求不平等的心理發生了衝突。這兩者的主張，在某時間可以說是正義的，然而不能說任何的時間都是正義。雖是如此，劣者欲平等，反之，置於平等的地位的優者，却望不平等，此乃人性之常態；於此乃存革命的心理。』(同上，一七二頁)然則，人們爲甚麼欲求平等及



不平等呢？亞里士多德回答說：「那些人是爲着欲求利益與名譽（名利）；恐怖不名譽與不利益。」換言之，他以為革命的根本原因，是優越之心理及恐怖之心理。他敷陳其說道：

「再則，無論怎樣的政治組織，存在於此世上的，無有不承認一切正義及比例的平等的。例如「德謨克拉西」是由「在某一點平等的人們，在他點無論如何都是平等；而每個人皆自由，以此，每個人乃絕對的平等」的觀念出發；再金權的政治組織則置基礎於「在某一點是不平等的，在其他任何點也是不平等的。而每個人在資產上是不平等的，以此，所有的人都是絕對的不平等。」

「以此之故，「德謨克拉西」之主張者們稱謂：「在自已是平等的緣故，其他之所有的事情也就不得不是平等。」反之，金權政治的擁護者們，則又常常主張說：「我們是關於財產上不平等的緣故，其他怎樣的事情也就絕對的不平等。」

「以上兩者的主張，固然是含有一部之正義公正，若是由絕對的正義來判斷，兩者都不能不說是藏有謬誤。雖是那樣的，兩者是以各自的正義爲楯，在不適合於自己等之主張的政治組織存在時，則至惹起革命。」（同上，一七〇——一七一頁）

再則，亞里士多德對於在「德謨克拉西」的革命之具體的原因說：

「在「德謨克拉西」之革命，大概由煽動政治家之放恣所惹起。即是煽動政治家等，私下在向民衆間宣傳反對富者們的利益的主張，爲了這樣，或是反而招致了富者們之間的結合（共同之危難，結合敵對方面同志的東西），或是煽動政治家們，公然煽動民衆敵對富者，而「德謨克拉西」因之就滅亡了。如上所言的真實的事，是有很多的實例證明的。但是，在苦市（Cos）「德謨克拉西」因了無思慮的煽動家等，却買到貴族們的反感，結合他們的，結果乃是顛覆。又，在赫萊克列亞（Heraclea）的「德謨克拉西」，煽動家用橫暴的手段，驅逐貴族們而建立「德謨克拉西」的殖民地以後，不久，貴族們即團結的大舉而來向民衆復讐，這個建立的「德謨克拉西」乃至壽終正寢。」

防止革命的政策是怎樣的呢？亞里士多德對於各種的政治組織講其革命防止的方策，現在說在暴君政治的革命防止的方策如次：

「在維持由武力所建的王位，有兩個相反的方法：一個方法是壓抑的政策。支配者把好事之徒及特別優秀的人民放逐國外，復永久的將他們葬送；他又不獎勵增高人

民等的智識或刺激野心的地方如共同食桌，俱樂部及教育等。他是要嚴禁民間之言論集會，及取締人們相互的相識或相結的事情。他不能不常常知道人民在作甚麼，因此，他有使用 Spy（間諜）的必要。在錫蘭克司，竟聽說是有婦人的間諜。

『再，支配者務使人民相互間常常反目相爭。朋友與朋友相反，平民與貴族相反，又富者們相互的嫉視，務要播下種種反目之種子。

『他是不讓人民們富裕的，爲了這事，大興土木也是必要的，埃及的金字塔，就是爲着這種目的而建築的。

『還有，支配者是喜歡從事於外國戰爭的，而且不能不那樣的做。爲甚麼呢？因爲戰爭中人們不能不勞働，而且爲自己來防衛，非賴於支配者之指揮力不可；所以他們對於支配者，沒有企圖從內叛逆的閑暇的緣故。支配者是不信用他的昵近者們的，因爲他知道他的地位不過是以簡單的武力獲得的，昵近者們若有了機會是要顛覆他的地位的。支配者賦與特權與婦人們，使反對她們的丈夫，或是給奴隸認以自由，使叛其主人。再者，他常常與其信賴國內人，不如信賴外人。這樣做着的，他爲維持

自己的地位，爲傳之於子孫，用怎樣的手段也是自由的，他在這一點上，是沒有所謂應該守的道德。將這個壓抑政策摘要的時候，則（一）使人民們無智卑屈；（二）使人民們相互的反目，以此妨礙他們的結合；（三）使人民們無能力；等。

其次，權力維持的第二個方法，還有似是而非的善政政策。這個與第一個方法是完全相反的，但是可以看得出來，爲權力維持計，則與第一個方法有同樣的效力。

「依武力而獲得地位，即權力的支配者，常常能夠行如像仁者的支配。但是，他無論甚麼時候都不忘去的，乃是使爲使其人民服從，不能不握有充分的武力。爲甚麼呢？因爲武力在他是一切的泉源。但是，他表面上却有像仁者的樣子，首先應該使人民相信他不濫費國費。他應該使人民們知道國庫之收支，爲甚麼呢？因爲若這樣做，能夠維繫人民的信賴。又，他當着賦課稅金的時候，是應使人民們相信這是因爲政務上的不得已。」

「他不能不保有尊嚴，但是，他常常應很有愛意，親切和善的接見人民。他使人民們不能不信他是不奢侈的。又，他外表該是熱心的信神者。他在給名譽與有功勞的

人而予以獎勵的時候，該親自去做；反之：在懲罰人的時候，是不自己親身去作而使他的官吏去做。

『他不僅該授大官職於其臣下之一人的，若在不得已大官職只有一個的時候，則提拔其次的官職而為同樣的大官職，加意使他們相互牽制。他在貶謫某人的官職的時候，也不斷然的執行，而是慢慢的執行的。無論甚麼時候，決不使用他自己的腕力。他是常常以上品的行為為念的。』

『因為國家是由貧者與富者兩個階級而成立的，所以權力者（以武力獲得的權力所有者）是應該使這兩個階級的人們，堅固的相信他的行為是不損害他們的利益的。但是，他是不忘去在兩箇階級之中，依賴比較強的階級而鞏固自己的地位。要而言之，則採取似是而非的善政政策的支配者：（一）表面上是不能不有如慈父對於赤子的態度；（二）他是有被評判為不是人民之財產的奪取者，而是他們的必要的保護者。而他對於自己的生活是不流於濫費或奢侈的。他是常時嚴守中庸之生活的。』

但是，他助成政治組織之安定與永續最大的功績，我們可以看見乃是適應於那個政治組

織的教育。法律無論怎樣的好，若是那箇國家的青年們沒有像那箇國家之政治組織的精神相適合的教育或習慣，國家常將懸於革命的危險中。所以他主張市民教育及國民教育是根本的必要。但是，「觀察現今的狀態，我所謂的市民教育，是一點也沒有行，在金權的政治組織的治者階級之小孩是耽於奢侈；反之，貧者之小孩是很醜陋的在激烈勞動之中。而這種裂痕應該改革是很明白的。再者，極端的「德謨克拉西」近來也有如像違反於國家之真正的利益的錯誤的自由思想發生。因為多數政治與自由是「德謨克拉西」二大特質，最近的人們主張極端的解釋那些原則，「正義就是平等」，而平等是民意之最高的意義。所以他們的自由與平等，總是以「人類是能夠無限制的作他所欲的事情」為其內容，依着歐里比德（*Euripides*）說的：「任性之所之」，就成了無秩序的生活。然而，這樣的「德謨克拉西」，不能不說是謬誤的。為甚麼呢？各人遵從自其國之政治組織的法律的生活，不是奴隸生活，實在是各人的保存及救世的意義。」（同上，一七九——一八〇頁）亞里士多德是有慨於當時之傾向而高唱法律之支配的。

柏拉圖以為他的法治國中之第二正義的法律之性質，乃是關於法律之支配及使法律支配

成爲可能的政治組織，而構成他的政治哲學的東西。但是，亞里士多德是近於柏拉圖這箇法治主義之上，而籌劃在社會內之各階級的調節。柏拉圖的主要，是說「指導原理」。對於這箇，亞里士多德的主要，是講「政策」。柏拉圖及亞里士多德都是希望社會合理平和。但是，對於達到這箇的方法，兩者之間，自然有了差異。柏拉圖是求其方法於法律制度，宗教及教育。對於這箇，亞里士多德是於法律制度，教育及政治家之政策等中，看出社會平和維持之方法來。柏拉圖大概是「靜的」眺望事象。反之，亞里士多德是「動的」看事象了。他在一方面依賴於法律制度，在他一方面，則高唱政治家等的永久的調節之必要。我想他的政治學不單是「政治學」，而是「政治家學」，就因爲這箇理由。





## 第四章 斯多亞的政治思想

在柏拉圖與亞里士多德的時代，希臘的各箇都市國家從雅典算起都是政治上維持着獨立性的。所以雅典的自由市民不獨都有參與政治的自由，並且言論也是自由，所以如柏拉圖及亞里士多德等輩思想家出而批判政治現象，計劃新政治組織，凝視對於政治現象的理知的考察。但是，在亞里士多德的晚年，即在他之死去時十數年前，希臘各國次第爲馬其頓的亞歷山大大帝所征服，他們是失去了政治的獨立。亞歷山大死後，希臘各國暫時回復了他們的自由。他們努力着聯盟組織去維持自由。然而，一度向過衰運之希臘各國精力到底不易恢復；最後與紀元前百四十六年哥林多（Corinth）燒餘之灰燼，同歸於羅馬共和國的支配。

失却了政治上獨立之希臘人，於政治是無興味了。從來他們是將國家看爲『一般社會』，對於爲這箇社會之支配經營之政治，是持着興味的。但是，一度的失了國家之獨立，受外國之支配後，他們將國家與社會不是同一的看待了，於是對政治便執着不關心之態度。

他們已經不以爲箇人的幸福與國家的幸福是同一的了。他們以爲國家是怎樣都好的，人生窮極之目的，乃在追求箇人的幸福。於是他們對於人生哲學發生了興味。然則，箇人的幸福是甚麼呢？在當時一般民衆之間，有大勢力的快樂派之人們回答道，只有排斥苦痛，追求快樂。他們說：『我們於政治等無論如何都好，本國人的政府，外國人的政府，總之只要能與我們以快樂，和平，及秩序，那就滿足了。我們對於誰的支配，都是服從的。』他們是追求着滿足一時的感情的快樂，政治的呢，則度着『絕念的生活』。

與這快樂派相對立的有所謂『斯多亞學派』(Stoicis)。斯多亞學派是由賽羅(Zeno, 336—364, P.C.)開創的。賽羅是腓立基(Phaenicia)的商人。他於紀元前三百年的時候來雅典，開學塾於二百九十四年。這箇學塾開設於『塗漆迴廊』之中，於是稱此學塾爲『斯多亞』(『斯多亞』的希臘文Stoa，意卽爲塗漆的迴廊。)於是『斯多亞』學派的名稱，乃由此而發生。賽羅是高尙人格的所有者，而且他是正直，熱心，率直性質的人，得到一般人的尊敬。

賽羅及斯多亞學派的人，對於『箇人幸福是怎樣的』的質問加以回答。他們主張追求有

德的生活。然則有德的生活又是怎樣的呢？他們回答說，那是理性的生活。是抑制感情而把牠依照理知之要求的生活。那末，爲甚麼理性的生活是有德者的生活呢？他們對此回答說，宇宙是一箇統一的渾一體，宇宙是行着一箇根本法則，那末，法則現於人類卽成理性。以此之故，度理性之生活是道德者，正義的人。爲甚麼呢？因爲凡是依從宇宙的根本法則——自然法——都是道德者，正義人。

他們異於快樂派，而主張禁欲生活。在理性的生活，感情與欲情，是不可不克服的。在理性的生活，人們不可迴避物質的痛苦；他們主張箇人的幸福只有在被理性之光導引的禁欲生活中方能夠實現。

斯多亞學派的人們，對於現實的國家，現實的政治，執着不關心的態度。然而，他們是與快樂派的人們不同，不盲從於當時之國家。他們反對凡能保障個人的幸福無論如何的政權都可以服從的理論。不是，他們反對個人幸福的內容的理性生活，是要立於武力之上的政權來保障的。他們從「武力國家之觀念」逃出而幽居於「心之國」。於此，他們乃建設起「理想之共和國」。

他們以爲人類，不管是希臘人，外國人，及自由人，或是奴隸人，皆是持着同一的理性。因此之故，人類是平等，是兄弟；人類只有依着爲宇宙唯一之法律的自然法；即是理想之法則，而被支配。人類在宇宙唯一的法律之下，爲一體而存在着，在這箇宇宙共和國中，不是武力的強制；那裏只有理性之支配；在宇宙共和國，每人都是社會的，友愛的。爲甚麼呢？因爲理性之法則，不是以自己爲中心的，而是共同善的。

這樣，斯多亞學派的人們，是提倡箇人主義，宇宙主義，及人道主義代替國家主義。他們主張人類中，是行着一箇共通的法律及正義的。這箇主張到了後世，被羅馬的法學者們取用去了。再則，他們如前邊所叙，主張人類是平等，是兄弟的；這在後來爲基督教採用的思想，結成：『神是愛』，『人類在神之前，都是平等的』的思想。

斯多亞學派的政治思想，是以希臘政治的隸從爲背景，所以他如上述，是現實政治不關心主義的思想。但是，這不是『灰心的思想』。這寧可說是超越現實政治的思想。然而，斯多亞的思想是宇宙主義之思想，所以牠到了後世，被羅馬之思想家等，爲擁護羅馬帝國的存

在計所使用了。

## 第五章 羅馬的政治思想

羅馬自有史以前直至紀元前六世紀的時候，爲持有選舉出的君主的都市國家；到了紀元前五百年達爾果爾斯司白普被放逐後，纔變成了共和國。共和國的羅馬，漸次征服併吞了四隣，到基督（Christ）降生的時候，形成了世界的一箇大國家。然而，在國內階級鬥爭激烈地進行着，對外又常常從事於侵略的戰爭；所以羅馬共和國於紀元年四十九年獨裁的被支配於凱撒（Julius Caesar），於是凱撒繼續的支配到紀元前四十四年止五箇年頭。凱撒死後，羅馬一時陷於混亂狀態，但是，阿骨打維安羅（Octavianus）確立勢力於國之內外，回復秩序；紀元前二十七年由元老院接受安格斯達（Augustus）帝號以來，羅馬便改成了帝

國。

羅馬人有武人的特異性，而且持有多分的政治之才能。他們依着武力及組織的才能，到某種程度可以統一世界。羅馬人是行動的，經營的。他們積有軍隊的組織之訓練，所以這個民族是極適當於擴張領土及容納異種的諸民族，而布以統一的行政。但是，武力旺盛的地方，政治思想是不繁榮的；羅馬在其共和國時代，及帝政時代，沒有產出特異的政治思想。

羅馬的政治思想，大概出自希臘的柏拉圖及亞里士多德及斯多亞的思想。斯多亞思想之探入，是因羅馬的領土是世界性的東西。羅馬人所以採用斯多亞的思想，正企圖着統一諸民族間雜然並行之異種之法律及正義觀念。柏拉圖及亞里士多德的思想之所以被寬廣的採用，是因羅馬人對於希臘文化懷有羨慕之念；在共和國時代，亞里士多德之民衆的思想，是特別的受歡迎。

羅馬的政治思想，不是羅馬獨自的東西。那不過是希臘的思想加增了羅馬的政治樣的東西。例如看蒲利比安（Polybius）的政治思想，看西塞羅（Cicero）及賽利加（Seres）的政治思想，我們於這些思想家等之中，不能看出羅馬特異的政治思想。這三箇思想家之中，

希臘人的蒲利比安的思想，是以羅馬共和國時代的政治組織爲中心，而亞里士多德式的論衡東西；在他的思想中，稍稍可以認爲有獨自性的，乃是他的政治組織輪迴說。他說：

「現今，假設因了洪水，惡疫，兇年及其他的禍因，人類幾乎要絕滅了。在這箇時候，關於社會的習慣及諸技術之人類的知識，恐怕失了影子。然而，有這樣災害之中，若有幾箇倖存者的時候，他們可以次第繁殖，形成一羣，這是不難想像的。他們因爲比其他的獸類體力弱，故營謀同類間之共同生活；而且在這時候，與其他動物相同，身體或是勇氣超越的人，總是領率其餘的人們，而且支配他們，這是自然的順序。這箇例子，在沒有理性的牡牛，山牛，或是雄雞等羣裏都能夠看出來。強者之支配，實爲自然之所教。若然，人類原始的狀態，不能不說是與其他諸動物相同爲羣生的，而隨從其中之強者的。在這箇生活狀態中的強者之權力是怎樣的東西呢？與他們的體力相正比例的權力，可以稱之爲專制獨裁的。但是，在他們之羣居生活之內，家族結合之觀念便會發生；進而至承認一種社會的關係，由此，君主之觀念發生；而人類於此始擬定出正善，正義，及邪惡等的概念。

「現在便將各種概念（正善，正義及邪惡，）發生的過程敘述如下：

「首先，男女間之交際，是人類自然的本能，其結果便生育子女。現今這些子女中之某一箇，已經達到成年之後，對於養育他的人們，不但不感謝而報其恩義，却反有不利於他們的言語行動。這在知道子女之養育，曾經兩親們親予以多大的注意及勞苦的人，是應憤慨於他之行爲的。因爲人類是異於其他動物而有理性的，因此，像這樣忘恩的行爲，不單不能默視，并且也深慮將來他們的子女也有同樣舉動發生，所以這箇人的言語行動，招致人們的惡感，是當然無疑的。

「再，某一箇人於危難之際，得過他人的救助或是受其補助；若是這一箇人以怨來報恩人的話，凡是聽着這件事的其他的人們，都要忌憚他，而且表同情於那箇恩人，這是可以明白的。像這樣，無論甚麼人的心中所起的，乃是義務的觀念，這就是形成正義公正的中樞的東西。

「同樣，在某一箇人毅然爲了其餘的人們與猛獸決鬥，由此，救了他們的危難，則人們應以由衷心所發生的謝意和讚辭來歡迎他。反之，有怯懦行爲的人，便應招他



們的侮蔑與憎惡。於是由此就發生名譽及不名譽的觀念，人們都是羨慕着前者，這是不難想像的。

『像這樣，人們中的強者，隨着這一般的感情，使人民知道推獎有名譽的行爲者，而且隨着各人的功績，施行公平的賞典，到這時候憎服而來的人民們便確信他的善政，認他是對於他們多有功用的人；因此，他們便信賴他的統治。設若有對於政府企圖叛逆的人，他們也就能自動的努力來爲政府擊退這等人。由這箇過程，國王或是君王便來代替了這箇強者，而且理性之支配也凌駕了蠻勇及用腕力的支配。』

『以上是關於人類中所行的正善，正義及邪惡各種概念發生的過程，及純粹君主的政治組織起源的考察；一度的擁戴了這樣的君主的人民，不僅只擁護他的政府，就是對於他的子孫們的支配，也是服從的。這是爲甚麼呢？他們期待王之後嗣等如先王一般的施行正善而且正義的政治。』

『但是，他們若於王子們的執政懷有不滿意的時候，他們便舉其他不是腕力的強者的合理的優秀者爲他們的君主。這樣選舉出來的新王，不僅是布善政，并要把安甯』

和人民的必需品廣佈於民間，因此，用力於建築堅固的城壁，擴大他的領土。再則，這箇新王當做這些事業的時候，與一般人民度着同樣的生活，所以沒有招致人民的惡罵或嫉視的事。

『然而，這箇王位成了世襲的時候，王的子孫們倚賴先王的功業，便可享樂國內之和平與生活資料之潤澤，所以動輒趨於肉欲之追求，其結果乃沉溺於與人民大相懸殊的衣食住裏邊。君主的這樣的行爲遂招致人民等的嫉視與憎惡，因此，王政（君主政治）便惡化爲暴君政治。

『這箇暴君政治之樹立，是使國內分立之前兆。政府顛覆之陰謀，是依照高尚而且具有勇氣的人們所企圖之事。因爲這種人，不是阿附於君主暴政的卑怯者。

『然則，人民一度得指導者時，大家都協力的顛覆了王位。因此，遂致廢止專制獨裁的政治組織及君主的政治組織而新樹立起貴族政體。爲甚麼原因呢？因爲人民等感激參與專君之廢立有功的指導者們的德，便即以國務來信託他們。最初貴族們以爲有這樣的信託爲最大的名譽，於是他們便忠實的盡瘁於國政。

「然而，到他們的子孫時代，子孫們不是也就有繼承同樣權力的事嗎？他們的子孫們，既沒有苦難的經驗，對於人類之自由平等，也沒有何等的觀念，徒然只是持續祖父遺留之衣鉢，於是便或耽於酒色或貪婪於金錢，以至將貴族的政治組織，惡化爲寡頭金權的政治組織了。其結果與招致到人民的嗟怨的暴君，陷於同樣的運命。

「現在若是某一個勇敢的人知道人民等對於寡頭金權政治的嫉視與憎惡，而舉起反抗政府之呼聲的時候，便即時可以得着其餘市民等的共鳴。這樣他們乃成就了寡頭金權政治的顛覆。但是，革命成功的人民們，若再樹立君主的政治組織或貴族的政治組織，他們甯可不信賴於其他而以自治爲唯一之健全方法，以之成就民衆的政治組織之基礎。他們便在這個新政治組織之下，享樂在寡頭的政治組織不能得見的平等與自由之祝福。然而，年代既遠，民衆的政治組織基礎的自由與平等減其價值；人民中之某一個人乃欲得優越普通人們的權力。而富者的人們特別是如此。那些富者們依照自己的技倆不能贏得顯職時，乃至投其家產而來收買民衆。其結果，乃致人民之腐敗，

因此，民衆的政治組織乃化而爲暴民的政治組織。因爲習慣於倚賴他人財力而生活的暴民等，一旦得着藏着野心的統治權，貧窮之餘，不知羞恥，不知體面的他們，不得不一舉而演出恐怖的時代。這樣做的時候，出來的東西，乃是極喧囂的議會，虐殺，放逐，及土地之再分割等，施行他們文明之大破壞；形勢再轉，又到了看見專制君主而出現了。要而言之，政治組織之革命的循環，可以說是依照如上邊那個自然的法則而進行的。不必說，雖是了解了這些各種法則的人們，也并非沒有對於各種特殊的政治組織的革命時機難於的確豫測的時候。然而，雖則那樣，我相信知道這些各種法則的人們，於各種政治組織興廢所關的自然的順序，能無謬誤的指示。羅馬的政治組織既如上述，是經自然的法則而來的東西，而這個考察法，推測其由來及將來的傾向，不能不說是極爲適切的。』（同上，一八六——一九一頁）

他說明人類是持有功利的性質的，於政治現象中是一個普遍法則，在作用着他之所以主張政治組織的權力分立與相互牽制，也是由於這個立場。普利比安相信國家——一般社會——的安甯和繁榮，只有適合於人性的政治組織之擬議與設定可以帶來。

及入於帝政時代，羅馬的政治思想，幾乎將影子也潛藏起來了。然而，在他的代替，法律思想便大為發達。在羅馬帝國，法律思想所以大發達的原因，是由於羅馬人世界的統一事業之必要所惹起的。前邊業已說過，羅馬人運用其行動的，組織的，經營的才能而行世界之經營；而為統一廣汎的領土與諸民族，要置之於羅馬支配的下面計，就首先有完備法律組織的必要。自然法，制定法，公法，私法，羅馬人的法律，對於屬領土地人民的法律，萬人共通的法律，共同之正義，權利，義務，契約等的各種觀念，是由羅馬的法學者們研究，解釋，而適用於實際的所謂羅馬法，實質上在是帝政時代的產物。若是說羅馬對於世界有思想的供獻，那便不能不說是羅馬之法律思想及法律制度。

在帝政時代，契約的思想大為流行。然而，羅馬的法學者等，因為由契約說以解釋國家——一般社會的——他們以為國家是自然，而且是當然的存在的东西，所以沒有關於國家之成立的思索。但是，關於權力，他們立脚於法律之理論上，勞心於其成立及行使。他們以為羅馬帝國之權力本來在羅馬人民的掌握中，是由人民等是以契約形式把牠讓渡與皇帝的。所以人民對於權力，不能有甚麼話說了，而皇帝之意思，便是法律。節師的宜安 (J. P. J. J. J.)

法典所包含的思想，即是這個思想。法學者等使皇帝與人民對立，而由法律上之契約說說明兩者的關係及皇帝之權力。

換言之，羅馬的法學者們，是把政治上的事情，單由法律上之權利義務來判斷，解釋。因此，羅馬皇帝的權力也由所謂『權利之讓渡』的法律上之解釋 *translatio* (訂正) 的。即是他完全的只由形式論理而擁護。任在甚麼時間都是這樣的：而法律思想萬能的時代，便是政治思想不振的時代。

然而，及到羅馬帝國之末期，新思想也就起來了。這就是基督教的思想。基督教由使徒保羅 (St. Paul) 等傳道於羅馬，但是這個宗教在最初，是傳道於羅馬貧民之間的。

「神即是愛。」

「目叫做目，齒叫做齒，這種話你聽見過了。但是，我告訴你：不要抵抗惡者，若是人打了你的右臉，你將左臉也向着他罷！」

「你愛你的隣居，你恨你的仇敵，這種話你們是聽見過了。可是，我告訴你：你要愛你仇敵，你要為責你的人禱告，這是為你要成天上之父的兒子。天上的父將太

陽照着惡者，也照着善者；雨是降給正者，也降給不正者。」

「祈求啊！要，是這樣就給予；要是尋，就看見；叩門，門要是叩呢，就開了。凡是要的便獲得；尋找的便發見；敲門的門就開了。你們之中，有誰是對他兒子要麵包時，給他以石頭；要魚時給他以蛇的呢？那末，你知道，你便是惡人也知賜與兒童以善的東西，豈有你在天上的父，不給善物於祈求者的嗎？然而，你想所有的人對於你做的事，你對於人也當是一樣的啊！這是律法，這是預言者。由狹小的門進去！滅亡之門是大的，這個路是寬廣，由此而進去的人很多。生命的門是狹小，路是窄細，看見牠的就少了。」

「你若是想完成你，去變賣了你之所有施捨與貧者罷，這樣做的時候，將得天上的財寶。你來跟隨我！」

「實實在在的告訴你：富人進天國是很難——告訴你，富人想進神的國，反不如駱駝穿過針的孔這樣容易！」

「被認為異邦人的君主，宰制其人民，大人物執權於人民之上，這是你所知道

的。但是，於你們的裏邊是不然的。反是想爲大人物者，作了你的服從者；想爲頭的人，作了所有人們的奴僕。人之子來，這裏不是爲的受服侍，反是爲的服侍人；又爲許多人的贖罪，而將自己的生命付與。」

「哦，耶路撒冷！耶路撒冷！而把石頭投預言者，殺被遣的人們的人啊！像牝雞集合自己的雛鷄用翅來翼蔽的樣，我曾幾次的來集合你的兒子們呀！但是，你是不喜歡的。看啊，你的家是被棄掉了給與你。我告訴你：「讚美呀，由主之名而來的人！」在你說這話的時候以前，我是不看你的！」

「人都是像草，他的光榮都像草的花，草枯了，花落了；可是，主說的話是永遠存在的。」

「醒悟，立起堅固的信仰，雄壯的，剛強的呀！對於一切持着愛而進行罷！」

像這樣的基督教的思想，對於困於貧病，與失望的羅馬的無產者們，與以大大的慰藉。

然而，這個愛的宗教，隨着他的勢力的漸漸強大，而受了政府的彈壓。於是基督教不得不苦於頗長久時間的權力之迫害。傳道者們陳述基督教與政治不曾持有何種關係的事實，主



張迫害之緩和與信教之自由，但是羅馬的政府，並沒有緩鬆其壓迫之手。雖是那樣的，這個宗教漸次由下層而擴張到了上層，從紀元三世紀之末至四世紀之始，牠被羅馬的貴族階級信仰了。繼而，牠浸潤到羅馬的宗室，而至剛士坦丁 (Constantin, 272—337) 之改宗，從此，便被奉之為羅馬的國教。到紀元四世紀之末，基督教成為羅馬帝國唯一的國教而振其勢力了。一度成為國教的時候，基督教乃由受難者的宗教改換地位，而為支配者的宗教了。開始，基督教以地方的信者所集為中心，而分別的傳道於其他的各地方，變成國教後，便持有類似羅馬政治組織的教會制度。使徒彼得 (St. Peter) 建設的所謂羅馬似的教會，由接近於帝室的理由，占諸教會中之最高位，羅馬教會之主宰者，與以羅馬皇帝之精神的顧問之地位。並且教會之上有皇帝，其下有所謂法皇，僧正的僧職，并居於雛壇式。皇帝所居之地位，必有高僧侍立，國家之儀式必由僧侶等使其清潔化及神聖化。

基督教會已經不說『想為大的人，作了你的服役者；想為頭的人，作了一切人的奴僕』。教會之僧侶等宣言羅馬的帝權，是由神所授給的。他們引使徒的語句：

『一切人都要服從在上之掌權者。因為沒有不出自神的權，凡有的權皆為神所

立。因此之故，恃權的人，定是違逆神的。違逆者自應受其審判。有司不是善行所怕的，乃是惡行所怕的。你想不懼掌權的嗎？只有行善罷！這樣便從他那裏獲得褒獎。他是爲的有益於你的神之僕。若是行惡，便要畏懼的啊！他并不是只操有利刃，神之僕是以怒報行惡者的人的。所以服從他，不要單是緣於怒而服從，是要緣於良心而服從。以此之故，你要納稅啊！他們因是神之用人，常司此職，對於你們應受的人就給他；對於應受貢的人就貢他；對於應受稅的人就稅與他；可懼怕者即懼怕；可恭敬者即恭敬。」（新約全書羅馬書第十三章）

「你要叫他們對於執政與有權威者服而順；豫備行一切的善事。不謗人，不爭，和平，要記憶起柔和以待衆人。」（新約全書提多書第三章）

「你們爲主而服從一切人之所以立者，或是服從在上的王，或是服從爲罰行惡者，賞行善者，由王那裏所遣之地方官。因爲以你們之行善，而止愚人的無知之言，乃是神之旨的緣故。你是自由的人啊！但是，不可以那個自由而掩蔽惡毒，總要爲神之僕。要敬衆人，愛兄弟，畏神，尊王。」（新約全書彼得前書第二章）

引了使徒們這些話，置權力基礎於雲上之神。以此之故，由法律上擁護帝權的必要，已經不存在了。對於權力的行使，只要有教會的「清潔化」便充分了。

羅馬的權力者爲甚麼採用基督教爲國教呢？這雖有種種的解釋，但概括的說來，在政治上的理由，乃因基督教是恰合於羅馬權力者之要求而採用的。若把牠再具體的說，有其下之三個理由：

第一個理由，因爲基督教是一神教，對於羅馬之統一，頗有幫助：羅馬的領土內有種種的民族，他們互相奉其民族的宗教，種族的宗教，地方的宗教，各各的習慣遂因之不同，因之，羅馬支配者在實際便不徹底。本來羅馬不是自然發達的東西，乃是由於武力而大的。爲維持其統一，羅馬的支配者，如上邊所說的樣子，完備其法律制度。然而，法律是不能透澈到諸民族以內的生活的。於是武力漸衰，所謂「羅馬之統一」，便不過單單是一個形式上的存在而已。於此，羅馬的支配者，便想到由統一各種宗教而使羅馬的統一實質化。因了這個目的，而採用的便是一神教的基督教。基督教是說人類同是神的兒子，所以適應於羅馬支配者等的要求。於是他們使各地方的教會傳道於諸民族之間說：「在民族神及種族神之上，有

所謂天的唯一之神存在。而在此所謂天的唯一之神的下面，一切的人都是同胞。因此之故，人類於奉其民族神及種族神之前，先要服從此所謂天的唯一之神。」

第二個理由，羅馬支配者等征服諸蠻族的時候，利用基督教最爲便利：羅馬支配者等，送冒險的基督教傳道者們到諸蠻族之間去，努力的使蠻族的人民改信宗教。然而，若是諸蠻族不服從和平的歸順勸告時，羅馬軍隊便高揭十字架，左手拿 *piscis*（聖經），右手執劍去征服蠻族。羅馬軍隊宣言說：『我軍奉天神之命，爲救神的兒子們而來的，我們行的是使徒的戰，所以對於跪拜十字架之前的，我軍決不加以危害；不是不加害，我們以他們爲我們的同胞而保護他們。』

第三個理由，導引在羅馬市內的民衆的勢力，使於政府有利：剛士坦丁大帝改宗信仰基督教的時候，羅馬帝國已經開始傾向於衰運方面了。但基督教與這個傾向相反對，益益的繼續擴大。基督教如前所述，在當時已浸潤到羅馬的貴族階級了。在這樣情勢之下，羅馬支配者等應採的方法，乃是將民衆的大勢力有利的導引到自己這方面來，除了採用這個方法以外，再無其他的方法了。

這樣的，羅馬時代是法律思想興起的時代，但是，說到政治思想便爲沉滯的時代。雖是那樣的，羅馬在她的末期，基督教會與基督教的思想，便遺留在世界上了。基督教本來并不是政治的宗教，惟經被採用爲羅馬帝國的國教後，於是她便與羅馬支配者等相提攜，不是在羅馬帝權所庇護下，關係到政治上，以至去 *Justice* 現實政治。因此，基督教的思想便與政治思想發生關係了。



## 第六章 歐洲中世紀的政治思想

### 一 基督教與中世紀初期的政治思想

在紀元五世紀的後半——若嚴密的說，是紀元四百六十七年——西羅馬帝國覆滅了；這在外部是由於隨伴着東洋民族之歐羅巴浸入的諸民族之大動搖所惹起的。歐羅巴之新支配者條頓（Teuton）的武將等廢止了羅馬的政治組織及法律制度，輸入了他們自己的……條頓的諸社會制度。但是，他們於教會及教會制度，幾乎完全沒有用手去觸動牠。爲甚麼緣故呢？這是因爲從羅馬時代，基督教便普及於條頓民族，特別是在法蘭基（Franks）族之間；法蘭基族的武將葛洛汝施（Clovis）自己就改信了基督教，胸前掛着十字架，尊崇基督教會而支持牠。因了這樣，羅馬帝國雖是滅亡，而基督教及基督教會却不衰微，反極旺盛。基督教

會在羅馬滅亡後，特別旺盛的緣故，還有其他一個大理由。即是基督教會吸收了羅馬有爲的青年，得以培養出新的勢力。羅馬的青年等灰心於政治，便走入了宗教。他們已經拋棄了武力的權力之支配，而追求『精神的權威之支配』。收容了持有政治的遺傳之羅馬青年們之基督教會，自然的在其內部便包藏着鬱勃進取的精神了。其結果便出現『拉丁 (Latin) 民族的宗教世界』，而漸次呈出與『條頓民族的政治世界』對立的傾向。

在羅馬帝國時代，基督教會『金字塔』(Pyramid)式的組織頂點是羅馬皇帝，其下爲羅馬教會的大僧正，僧正；再其下是各地教會的高僧等占着席位。然而，羅馬的滅亡，同時，已經沒有了皇帝，自然這教會組織的頂點，便爲羅馬教會的大僧正坐定了。他便將歐羅巴的諸教會置於自己統治之下，而維持宗教之王國。但是，通過了中世紀之初期，在教會方面與諸王國方面之間，並沒有起重大的爭議。教會對於征服將軍等，用神之名給他們加冕。加冕的將軍等，由教會授以『國王』的尊號。而將軍等皆肯跪在教會的祭壇上，馴順地領受王冠。這個加冕式由教會方面解釋之則爲：『教會主腦者之法皇爲神之代理者在執行這個職務』。然而，在教會方面這種解釋，在國王方面是不是照這個文字承認，乃是一個疑問。雖則那



樣，兩者之間，並沒有發生關於這點的重大的爭論，一直在歐羅巴進行到紀元十一世紀。例如紀元八百年聖誕節這一天，羅馬教會在聖彼得寺院把法蘭基王加理曼 (Charlemagne) 加冕而授以基督教會擁護者之稱號。又在紀元九百六十六年，給德意志國王阿托一世 (Otto) 加冕，認許「神聖羅馬皇帝」的稱號。這個認許的結果，便看見神聖羅馬帝國制度的出現，但在實際上，羅馬神聖帝國之基礎是加理曼以來所做成的。在國王方面對於這些「認許」的性質，並不會加以深切的注意。他們以武力的實力來建設國家，所以如權力的形勢，及 *fratello* (表明其正當)，不過是隨帶的問題。但是，在教會方面已經像前邊所說的，解釋為：「力不是權利，實力是在祭壇上聖化後始被公認的。」因為這個解釋的不同，早晚不得不看見有怎樣一個解決的情勢。教會方面的立場恰恰如像日本角力界的宗家 (司家，管家)；國王方面 (包含神聖羅馬皇帝) 的立場，便是力士。宗家主張格式，力士主張實力，教會方面與國王方面兩者之間，若起了利害衝突，早晚免不了要爭執的運命。

這個利害的衝突，在教會方面是以意大利為中心，關於實業政治，以繼續的事實步步促進。並且在法皇郭尼格萊七世——赫底普蘭德 (Hildebrandt)——的時代，變成致命的爭執

出現於世上了。法皇郭尼格萊七世 (Gregory VII, 1073—1085) 因為神聖羅馬皇帝亨利四世 (Hen VIII, 1056—1106) 不奉教會的命令而處他以破門律。亨利四世 宣言廢去郭尼格萊七世 以抗之。兩者便爭議說：「教會在先呢？政權在先呢？」這樣成了多年的謎子。實實在在於中世的政治思想，不，在中世紀一切的思想，都以這個爭議，這個題目為爭論的焦點，特別因為教會的勢力在封建制度中永久的維持着，雖在十二世紀以後，教會方面還可以行使牠的威權。在法皇伊路生三世 (Inocent III) 的時候，可以看見是達到頂點了。反轉來，在十三世紀以後，國王方面漸次占了傍越的地位，而這個傾向，在中央集權的諸國家，更是特殊的顯著。即是於十三世紀以後，國家主義 (Nationalism) 漸次對於教會的世界統一主義得了勢力。

教會方面自郭尼格萊七世 以來，主張：「教會主腦者的羅馬法皇是神之代理者發表着神意或神言，只有照教會的解釋，方能顯示於世上。因此之故，所有的人們，均要服從一切教會的命令。服從教會的命令，就是服從神的命令。」繼續宣言教會的優越。這個教會方面的主張，是在伊路生三世 (1168—1216) 在位的時候，由他訂了一個體系。

教會方面，先引路加福音第二十二章的話說：

「他們說，主啊，你看！這裏有兩把劍。耶穌回答說，那就夠了。」

這兩把劍的一把，是支配精神界的；其他一把，是支配世俗界的；精神支配物質是當然的，所以管理精神界——靈魂之世界——的教會，應該處於管理肉體的，世界的，俗界君主

的上面，那是很能自明的道理。

這可稱之爲「二劍說」。

其次的主張：教會方面將精神界批之於太陽，將世俗界譬喻月亮；太陽是主體，月是隨從。因之，教會便是主體，君主是隨從；這是神規定而給予的宇宙的計劃。再者，教會方面以舊約書剛士坦丁遺贈之傳說，及教會之先例等爲根據，從人類究竟之目的而論管理永遠生命的教會，應位於管理一世生命的世俗君主等之上，這也是當然的。

對於這個，在國王方面，是引用着聖經的諸種話句：

「凱撒之物歸於凱撒，神之物歸於神。」（新約全書，馬太福音第廿二章）

「這個時候，耶穌對於他的門徒說：「若是要跟着我，就當把自己拋棄了，背着

十字架而跟着我。因爲想保全生命的人，則失去了生命；凡爲我失去生命的，必得着生命。若是生雖然得了人的全世界，而將自己的生命失去了，那有甚麼益處呢？人又將以甚麼來換那個生命呢？」（同上，馬太福音第十六章）

「耶穌回答說：『我的國不是這世上的國。若是我的國是這個世上的國，我僕應爲着不將我交給猶太人而戰了！但是，我的國不是這世上的國。』」（同上，約翰福音第十八章）

「你爲主而服從一切人，這所以立誓。或是服從在上之王，或者服從由王那裏派遣來罰惡賞善的地方官。因爲你們以行善來阻止愚者無知的話，是神的意旨。你們是自由的人，但是，不要以自由去掩蔽惡得爲應像神之僕。要敬衆人，愛兄弟，畏神，尊王。」（同上，彼得前書第二章）

「一切人都要服從在上掌權的人。因爲沒有不出於神的權，凡所有的權皆由神所立。因之悖權的人，就是違逆神的規定，違逆的人，自應受其審判。」（同上，羅馬書第十三章）

他們主張：「政權與教權是在平等的對立關係的東西。不是一方優越在他方之上的。政權是由神來的，王位是由神授的，這是無論甚麼人都一目瞭然不足疑問的道理。但是，政權及王位是由神那裏直接授給君主的，不必要通過教會，教會不過是加冕戴冠的儀式而已。」又在國王方面把關於古代羅馬帝國的教會的地位，及加理曼，阿托一世等時代，教會實際的地位之歷史的事實為證據；論教會方面的主張是違反歷史的，傳流的。

## 二 亞里士多德思想的復活

通過中世紀的大半，一切思想都濃厚的帶有教會萬能的色彩；但是，在十二世紀廣行的經院 (Scholar) 哲學，也是立於教權優越之上的思想。「經院」哲學在一方面注重事物的理知的說明，即是重理論；然而，若理知說明與聖經上字句有衝突的時候，「經院學派」的人們是以聖經為先，哲學為後。他們是努力以神學為中心而附加哲學的人們，他們把聖經及聖安格斯達的著作，柏拉圖全集及斯多安思想採入材料中而構成學問。但是，在十二世紀之後半，從來被視為異端的亞里士多德全集是由西班牙之謨安 (Moh) 的大學輸入，他們努

力將亞里士多德的學說和神學結合起來。

亞里士多德全集是以後由從軍於十字軍的人們繼續輸入於基督教國的。並且在十三世紀之半，亞里士多德幾乎為歐羅巴的學者們全體所研究的人。其中著名的學者為湯摩士阿奎拉 (Thoms Aquinas)。他基於亞里士多德的論理與思想，改造當時的經院哲學 (Scholasticism)，折衷亞里士多德的思想及當時的政治事情，提唱與中世初期以來之政治思想大相懸殊的政治學說。

## A 阿奎拉的政治思想

(Thoms Aquinas, 1227-1274)

阿奎拉是意大利拿布列 (Napoli) 一貴族的兒子，他是聞名於歐羅巴的一個僧侶學者。他在所著之神學論 (Summa Theologiae) 中論及法律和政治，他關於支配之起源，有如次的敘說：

「人類有生活於天性社會及政治社會中的運命。因為自然給予其他諸動物以食物

皮毛，及自衛必要的牙，角，爪等；并且授以便於鬥爭的快脚。人則相反，并不曾享有這些，只給他以理性，由此，他不得不講衣食住及自衛之手段。然而，要得這些事物，一個人的力量是不充分的，孤立的生活是不方便的而且難免有不幸的地方。那末，若要完備自己的生活，人是不得不生活於社會。這個，實實在在是自然的計劃。

「再則，在其他諸動物中，有能直覺感到什麼是於他有利及有害的本能。例如羊之自然感到狼是牠的敵，便是一例。又，動物都能夠知道甚麼草木，是可以作食物之用及適合於做藥材的。然而，人則不會具有這個本能，所以要得這些自然的知識，生活於社會是必要的。因為人類的理性是由人生之第一義演繹出來，能夠判斷怎樣的事物是人類生活之必要。雖則那樣，以一人之理性判定一切，是不可能之事。所以人們是應生活於社會的東西，這種相互的供獻，各自理性所產的知識及職業上之利益。

「人類生活以相互助力為必要，這可以由人類用語言來表示他的思想於他人作為

證明。其他諸動物，雖然也能用咆哮，及用其他的方法表示他們的感情，但沒有像人類的語言。如鶴，蜂，及蟻，雖是羣生的動物，但人比較了他們，就更有進一層嗜好社會生活的性情。此卽是梭羅門所說的：「兩人愈於一人，爲着他的勞苦，則能獲得好的報酬。」

「像這樣，人是不能不有社會的生活，其結果是要支配他的社會的或種設備。爲甚麼呢？在多數人共存的社會，若是各個人只是自由的求其好處的時候，共存生活只有瓦解；社會的生活，必定要有計劃全體利益的人存在之必要。這個恰如一個人的身體中，若是欠缺以全體之利益爲目的的統御力時，便可以看見身體的破滅。因此之故，梭羅門便說：『若無謀劃，則民斃也！』可以說是真理。因爲私益是不能和公益或是共通利益相等的。關於私益雖是各個相離反；反之公益則人人是結合的。因此，計劃私益的各人以外，不得不有計劃共通利益之某一個人存在，這不能不說是社會生活之必要條件。我想，在有一個統一的組織的事物中，必定要有支配與被支配之二者存在。例如一切物體是被支配於有理性的動物（人類）；又人類的心靈是支配肉體，



而且即在心靈內，理性是制御感傷的其餘部分的。同樣地於社會生活上，也必需某種統御力或支配力的存在。這是很明白的事。

「再則，一切事業向着他的目的進行時，何種是正路是邪路，是要選擇的。因此，政治上也有這兩條路這是不待言的。向着本來目的事物的進行，可以說是採用正當的進行之路；反之，向不正而且邪惡的目的去，當導行於邪路。以此為例：自由人們之正當目的地方與奴隸是不同的。即是自由人爲自己自身而生活；反之，奴隸是爲他人而生存。現在，若是自由人們的社會，受着以他們共通利益之目的者統治的時候，這樣的政治是正當而且公正；因此，對於自由人們是順當的支配。反之，不是以共通之福利爲目的，而以治者之利益爲意旨的政治時，那個政治是不正而且邪惡。因此之故，神說：「牧自己的以色列 (Israel) 的牧者，不是養羣的呀！」而給治者以脅迫。因爲飼羊者應以肥羊爲其任務；同樣，治者應以替人民謀福利爲本等。」（見拙著歐洲政治思想史二一一——二一四頁）

阿奎拉說支配者應以公共之福利爲目的而支配民衆，他之所謂公共福利是包含着：（一

(一)社會的和平之確立；(二)導民衆於善良的行爲；(三)潤澤地對於民衆供給生活之必需品等。因之，他以爲支配者第一是維持和平；其次是教授正當行爲於民衆；在最後，不得不充分供給他們生活之必需品。

第二步他論及法律之性質，給法律下一個定義：爲『法律是以公共之福利爲目的，依理於性而作的人類行爲的標準，而由統治者公布的東西。』這多少是亞里士多德的想法。

然則，支配者是一個人嗎？幾個人嗎？或者是多數者呢？阿奎拉對於這個，主張支配者是一個人。像下邊所說：

『怎樣的事物不必問，隨自然的爲最良。因爲事物之本然的性質爲最良的緣故。然則，協於自然之最良政治是怎樣的呢？若依我之所說，不得不是一人政治。我想，正彷彿由各部分所構成之身體，都要依照心意或心靈而被支配，又心靈的各部，都要依照其一部的理性而受支配，所以蜂羣中也有王，宇宙中也有萬物之創造者的一個神存在。這不外是一切事物歸於一，或者是依於一而統制事物之意思。再卽就美術來看，近於自然的美術品，有正比例的眞價值。所以人類的社會，也是依照協於自然的

一人政治而爲最良的。徵之於歷史，不依照一個治者而支配的大國家及都市，是不斷的擾於內訌而得不了和平安定。神藉其豫言者的口裏而給以愁歎說：「多數的權者們是毀滅了我的葡萄園」者，就是爲的這個。在一個王所統治的諸國家適與此相反，人民們享樂和平，而且公正的得着富裕的生活。這樣的和平與繁榮，是對於神由彼豫言者宣稱的：「與他們以一個元首，而君主只限一人」的「賞而給與人民等的。」（同上，二一七——二一八頁）

阿奎拉這樣的所謂支配者不是『帝國主義』(Imperialism)，而是『國家主義』(Nationalism)的國王；他高唱着國王是誠實的，專念於共同的福祉，決不是出以僞善及專制的行爲的，而是『誠意與親切』的。他以爲國王之僞善的行爲，將買得民衆的怨恨而顛覆王政。反之，國王被民衆敬愛時，王政是置於鞏固的基礎之上。故國王不得不常常努力於民衆的尊敬。

然而，國王的任務與職責，并不以此終了。阿奎拉進而敘述政治屬於宗教，國王屬於教會的思想，他議論說：

一抑有進者，人生究竟之目的是在天國之幸福。故現實世界之福利，不外是對於最終目的之手段。同時，富，健康，辯才，及學識等，皆是達到現實世界之福利的手段，故這些有以衆人之福利爲目的之性質。

「而管理究竟目的者得支配那管理對於此目的之手段。故「王」在一方面服從僧侶所管理的教會的指揮，同時，在他方面，導引現實世界之民衆而予以統治。加之，王是爲了最適合於人生究竟之目的，而爲現實世界遂行他的責任義務者，恰如鐵匠店製造適於戰爭的刀，又如工匠之造便於居住的住宅一般。

「於現世福利的生活，是以天國幸福爲究竟目的之點，既如上述。所以王的責任義務，是適於天國之幸福使衆人之生活善良。即是，他獎勵便於天國幸福的諸事物，而禁違反這個的。

「我以爲法律就是啓示眞幸福（天國）之道，及妨害這個的邪惡等意義。說到法律儘可一任之於僧侶，王是專心致志於學神之律法，而且研究怎樣能送人民們於有福利的生活。所以王是應該：第一學習對於人民給與有福利的生活的方法；第二便想怎

樣可以維持有福利生活；而且第三怎樣把他帶來的福利生活更使向上發展；他應該研究採用種種的方法。』（同上，二一八——二一九頁）

前邊所敘述的不只是阿奎拉的思想，而是經院學派的哲學者們所共通的思想。阿奎拉以國王應該研究哲學與神學。哲學與神學衝突的時候，國王要聽從神學；但是，他之所謂哲學是亞里士多德的哲學，而神學則為基於羅馬教會教義的神學。然而，他的政治思想之特色，不是宗教為先政治次之，神學為先哲學次之之經院學派主義，他是參考英吉利法蘭西近代國家，而把政治及法律立腳於亞里士多德的理論之上。在這個意義上，他是指示當時時代的傾向之思想家。

## B 但丁的政治思想

(A. Dante, 1265——1321)

但丁是佛倫司 (Florence) 地方一個小貴族的公子。他是甚麼人也知道是有名神曲 (The Divine Comedy) 的著者。他從青年時代持有政治的興味起，就屬於神聖羅馬派，即是親德

意志派之吉波琳黨 ( Ghibelline Party ) 參加實際政治。當時皇帝派與教會派 ( 哥爾孚黨 Guelph Party ) 相互間反覆的一勝一敗，但丁不能安住於故國，乃成流浪之身；繼續度其不安定的生活。他著有帝政論 ( De Monarchia ) 一書，理論地以支持着皇帝派。因之，在其所著帝政論，也可以視為吉波琳黨之『觀念總體』 ( Ideologie )。

但丁并不趨於當時所謂的新興勢力的『國家主義的傾向』，反而與牠反對；他趨於古代之『羅馬帝國主義』，希望羅馬的和平羅馬之再來。他的主眼在排斥羅馬教會之干涉世俗，置帝權與教權在完全對等之地位上。故他排斥帝權是通過教會之手而來的教會主張，他主張只是神聖羅馬皇帝是一個現實的世界之唯一支配者。

他的主要點，把牠的學說立於亞里士多德之思想與理論之上，但是，他為強硬他的議論計，更引用猶太及羅馬之歷史，舊約書及羅馬諸法律等。他在帝政論中處理其下的三個問題：

- (一) 帝政為世界人類的幸福中所不可缺的嗎？
- (二) 羅馬人正當的獲得了帝權嗎？

(三) 帝權是由神直接來的呢？或者是過通神之代理者而來的呢？  
首先於第一個問題，但丁說：

『全體人類之事業是伴隨着進步的理解力活動。即是，第一依思索的或是抽象的方法；第二是由確論的實行而達成的；在本來之部分是真的，全體也是真的，同時，個人在平穩的時候，可以完全現出智慮；故全人類也同樣的在經營平安生活的事業，能最自由而且容易成就本質的事業。而且人類全體本質之事業，使世上的人們如天使一般，實在可以說是尊嚴的事業。為神的祝福計，人類設備之中帶來的，最善是「和平」。

『像這樣，權者所得上天的誥誡，不在富，不在快樂，不在名譽，不在長壽，不在健康，不在腕力，也不在美容；而在「和平」。』「天上有光榮，地下有和平」，這是神所啓示的地方，彼救主基督也祝福人類，宣稱說：「和平是與你們同在！」而這個祝福，依他的弟子反覆的宣稱，作為對於人類的應對的話。』(同上二三〇—二三二頁)

他主張人類的幸福，即是合理的生活，『和平』是絕對的必要的。這個和平是只有在

人政治，即是帝政能最完全的實現。其所論如次：

『我想，一切東西，只有在其存有統一的時候方爲善（福利）。彼和合一致即爲善，其本質中存有統一之事，這是可明白的。因爲和合若是多數意志統一的表現，多數意志之統一便是和合的基本，不，可謂爲和合的本身。以此舉例：如土塊之結合是依其本身的引力，統之於地球之中心，同時，許多的火焰集於一團時，個個的火焰恰如自發的會於一處。』

『同樣，多數人和合時，各個人都意志於某一事而相結合，此某一事，內在於各個人共通的性質，恰如土塊之在引力一樣。』

『加之，意志的事雖爲某權力，但事物之善惡，則不能由此力而定，無甯是存在於此力之能理解能形式。而且善的性質是在多數單一的結合形式，已經如前所述的了。』

『如像這樣，一切的和合一致，是存在於諸意志的統一，這是明白的事；因此，全體人類在他們統一於一，和合一致之狀態時，乃最爲良善。所以意志之統一，是人類和合必要的條件。然而，這個意志之統一，是只有通過支配一切的某一個人方能實』



現。這個，亞里士多德也在他的倫理篇中所承認的，指導諸意志而統御意志之必要，是明瞭的。而有這樣的意志的，我們便稱之為君主。

「若上邊所論的一無謬誤，則為全人類之最大福利計，皇帝是必要的了；為世界之福利計，帝政是必要的，這可以推論得之。」（同上，二三八——二三九頁）

然而，支配者不是為支配者本身之利益而支配世界的。但丁與亞里士多德是同樣的以政治為關於共同利益的技術，所以皇帝不過是世界人類的公僕，他說：

「本來國民等不是為執政官長而生存的，又，國家不是為國王而生存的；反是執政官及國王是為人民等之福利而存在。再者，各種法律的本旨，是以適合於國家之狀態為本旨。國家決不是適合於法律的。因此，法治國的人們，不是為立法者而生存，却是立法者為他們而生存。更有進者，國王或執政者，雖因為政治的手段而支配人民，但是，關於政治之目的，則他們是人民的公僕。在皇帝特別是如此的，那是可以明白的，不能不說是全人類的公僕。」（同上，二二六——二二七頁）

其次是論第二箇問題，他說：

「羅馬人用武力打死與他們競爭的人們，而統一世界。這是正當的行爲。何以言之呢？由格鬥或是戰鬥的探罪法，是神所定的最後之正邪判斷法，認爲在這個鬥爭勝利的人，是受神所承認的。」

他是主張神選定猶太人傳佈神之福音；同樣，神是選定羅馬人建正義於地上。所以這個正當的羅馬帝權是從今日之神聖羅馬帝國所繼承，因此，神聖羅馬皇帝之權力，是神所承認之正當的權力。

再次爲第三個問題，此爲但丁論文的中心問題，他予以很周到的注意。他首先引舊約書擁護自己的立場，然後再進行他的議論，他所引的舊約書上句子是：

「我們的神遣天使閉了獅子的口，獅子乃不能加害於我們。我們之爲無辜，在神之前是可以明白的。」

「我由此檢討帝權是不是由神直接所發的。本問題是關聯於教會的事，或者聽我所說的激怒的人不能沒有，然而如亞里士多德所說的：「要有爲了真理，拋去友情的覺悟。」所以我爲求不易之真理，便甘受一切的毀謗。」

「況且，我考究本問題，有賴於救主基督之力，因此甚麼也不恐懼。在天的神是借大衛 (David) 的口鼓勵我說：「他是不怕惡的音信，其心是依賴耶和華而定的。」」  
 』（同上，二四〇頁）

他在二一的駁論教會派的主張之後，他說：

「人類是對於他的生活，有兩個指導者之必要。一是引導他永久的生活之法王；其他是隨着哲學的教訓，帶來此世上幸福給與人類的皇帝。而且許多人沈靜在他們的欲望，而不在和平及安泰裏邊營謀自由之生活，得這樣的幸福是困難；故謀人類的幸福的羅馬皇帝，首先不得不以使人類生於自由與和平裏邊的事爲第一義。加之，世上秩序是準則於天上之秩序的，有把這樣的秩序適宜的設施於地上之責任的皇帝，不得不由神而享受其權力。」

「果然，選皇帝的只是神，確認他的亦是神。這是爲甚麼呢？因爲世界上沒有較神再高的東西存在着。因此，稱之爲「選舉侯」(elector)的人們，不外宣言爲神所定的皇帝之名的人，而且選舉侯之間，如發生不一致，完全是他們違慾望，不能理解

神之指名的原因，那末，神權爲由神直接而來的事可以明白；實實在在，由『統一』之本源的神而發現帝權及教權。』（同上，二四四——二四五頁）

這是他的帝權直接來之於神之主張。

但丁的帝政論，並不會含有何等新思想，但他是將從來雜然的主張的神聖羅馬皇帝側邊

### C 馬塞遼的政治思想

( Marsiglio, 1210—1342 )

馬塞遼生於意大利的巴圖亞 (Padua) 地方。他最初研究醫學，後來學神學與哲學，有一個時間被任爲巴黎大學的校長。他是被人稱爲加入於羅馬皇帝一方面的。他在千三百二十五六年的時候，著有平和擁護者論 (Defensor Pacis)，提唱平和擁護之必要，及教會組織之民衆主義的改造。

馬塞遼的理論爲亞里士多德的理論，他的學說是對於亞里士多德之民衆的學說，再加上

羅馬之民權主義說，初期基督教所行之代表主義及西班牙，英吉利，法蘭西所行之代議主義等。

他關於平和擁護者之必要說：

「再者，一切有理性的人們，在不陷於邪曲範圍內，而求完全而且滿足之生活，這是自然的，同時，他們與其他各種動物相同，努力迴避有害於自己的東西，我以為這是任何人也不能否認的人類生活之第一義。我想，為營求生存而且幸福的生活計，有兩種生活是必要的：一是暫時的、而且是世俗的生活，二是永久的天上的生活，永久的生活，其本質為形而上的，故雖是先哲們，也不能闡明牠是如何的東西，但是，反而言之在世俗的意思的生存及幸福的生活來實證牠，未必一定是困難的。故先哲們做關於這個的完全的說明。即是從他們的結論為：「要過世俗的幸福的生活，人們不得不生存於政治社會：因為完全的生活，在其餘的方法是不能實現的。」這個結論之為真理，我們對於世事的觀察及經驗雖可以證明，但是，再使這個原因為更進一層明瞭計，我想聊加以說明。

「大凡，人元來是由各種相反的要素而成的，所以各要素常時衝突，其結果滅殺人之實際的是很多的。加以有曝露在外部之危難，所以這些由外之苦惱不可免，而各種技能之必要是不待言的。這樣各種的技能，只有依於多數人方纔能得到的，這些是由時代到時代，傳達到時代方纔能保存的。活用這些，爲了得有用的，而避有害的計，則人們必須營聚合的生活。」

「然而，這樣聚合的人們之間，常常發生紛爭是自然的，所以現在若是不能依正義的法則而統御他們，他們即分立及相鬥，遂致招社會的瓦解。故要維持正義生活，不得不在其中定正義之支配及安置擁護者。」（同上，二四八——二四九頁）

馬塞遼特別高唱平和擁護者必要之原因，是因爲他慨歎於當時之動搖無常的社會狀態。但他所謂平和擁護者，不是現世——世俗的世界——的主人。他解釋國家爲社會，他說：「國家是含有自足生活的必要，必要的一切之各種要素的完全的社會。這不單是爲生存，是以實現幸福生活爲目的而設置的。」并且對於這個幸福生活必要的各種事物，只由一人一階級而準備是不能的。這些必須由在國家以內，所有的階級，所有的人來準備，方足勝任；因

之，他主張國家之合理的政治組織，不得不是民衆的。

馬塞遼與亞里士多德同樣的提唱法治主義。他以為在國家內一切的人是要依法律——社會的正義及便宜之規範——而行動；法律是合理的政治之基準，而為現實世界最高之支配者。國家是以法律為中心，不是，是法律組織的社會。故他以為參與法律之制定的人，是國家的最高權者。換言之，參與國家之立法權的人，是國家之最高權者。然而，國家之最高權者是誰呢？一人的君主嗎？還是數個人的貴族呢？這都不是的。馬塞遼說：

「法律之制定者——即是立法者，如亞里士多德所言為民衆的本身。即民衆全體或是民衆的大多數，依照選舉及在市民會議直接投票，命令人類的社會的行為及不行為，而且對於違背這個命令的人，設定科罰的準則的時候，這就名之為法律之制定。不必說，民衆全體或是民衆中的多數者，有時把法律制度依賴一人或是數人去制定，但是，因此而被委任者們，決不是立法者。為甚麼呢？因為他們不過是立法者的民衆所委任着做這特別指定的事情者；只在於一定的時間能夠立法罷了。」（同上，二五一頁）

他主張最高而且最終之立法權在於民衆。他於政治組織，同時承認市民會議及會議主義——即是民衆直接政治主義與代議政治主義；但是，所說的是那一個呢？我以為他是傾向於民衆直接政治主義的方面。然而，在民衆之間，若有意見不同的時候怎麼辦呢？馬塞遼說，在這樣的的時候，決不說是用武力解決。他是合理主義者，所以與亞里士多德相同，在這樣的的時候，主張多數取決主義。他說：

「大凡，一切人們之間，要看着意見的一致是不容易的。不僅如此，在很多的的時候，簡直是不可能的。這是爲甚麼呢？這是因爲他們中之某一個人有邪惡的性質，或其他的一個人因爲無智朦昧而與共同的意見相隔懸殊的緣故。然而，因爲有了這些便妨礙關於全體福利的共同審議，條理上便不一致。故立法權不可不說是屬於市民全體，是屬於全體中之多數者。因爲由全體或多數意志及審議而產生的法律是善良的。在亞里士多德關於這一點有如下的說法：「善良的法律，出之於市民等共同審議的。而且法律上的權利，是由國家之利益及市民等之共同之福利所產生的。」（同上，



其次，立法權者與行政權者之關係。換言之，民衆與平和擁護者之關係，是怎樣的呢？  
**馬塞遼**說：

「市民全體或多數者爲最高立法權之事，已經在前邊說了。他們對於行政權，也是在其本源的關係上的東西。行政權者們，實在是經過選舉而由市民等所確定的，故市民等不僅有匡正政府行政權者的權力，還爲共同福利計，便宜的時候，保有使行政權者退位之權利。這是爲甚麼呢？因爲市民全體或是全體之多數者是最高權者。」（同上，二五五頁）

行政權者，卽是「平和擁護者」，應居於民衆之下位，這就是他高唱着民衆的學說。

關於教會之組織問題，**馬塞遼**提倡比政治組織更進一步的民衆學說。他主張：「教會不外是平等的信者們之團體，所以代表信者們之教會代議員會，是教會最高之機關。羅馬法皇不是教會之最高機關。羅馬法皇不過是教會之僅僅的執行機關。故羅馬法皇是立於教會代議員會之下，不僅此也，羅馬法皇并不優越於其他僧正等。各國的僧正們與羅馬法皇是同樣的資格。」他說向來獨裁主義的組織爲完全反對着議會中心主義之教會組織。然而，信者們是

怎樣的送他們代表們到教會去呢？他提議各代議員可以由各地方在一定比例之下選舉。馬塞遼這個地方代表主義，在一面是他關於初期基督教所行之代表組織的智識中所抽出；但在他一面則受了他那個時代所流行之代議制度——政治組織——的影響。這樣，他極端的限制羅馬法皇的權力，然而，他對於教會的主張并不止於此。他進一步主張教會到某種程度要隸屬於國家。他主張教會代議員會之召集是屬於國家的權能。這是爲甚麼呢？因爲教會代議員會是辦理關於爲基督教信者的『民衆之利益』的事項。這是執有國家之最高權者之民衆，賦與教會的管理權。

像這樣：馬塞遼的思想是民衆主義者，同時又是國家主義的。他不僅將行政權者隸屬於立法權者，并且把羅馬法皇與各國僧侶們置於對等立的關係。這個在今日看來，并不是甚麼特別的新思想，然而，在當時，却被認爲急進的思想了。在這裏，便可以看出馬塞遼的特色。

## 第七章 馬基雅維尼的政治思想

( Niccolò Machiavelli, 1469—1527 )

馬基雅維尼是佛羅倫 (Florence) 的人。他從青年時代就與佛羅倫的政治有關。千四百九十八年任佛羅倫共和國的外交總長。他以外交使節，屢次遍訪各國。在那些時候，便將各國的政治制度及政治政策作比較的研究。千五百十一年佛羅倫共和國既倒，米咨 (Medici) 王政復活。當時馬基雅維尼在共和國任重職，所以他便不能安住國內而變成流浪之身。他繼續着窮迫生活，寫出王侯論 (Il Principe) 一書。他將此書獻給米咨，希望召還自己。二十一年的時候，馬基雅維尼被許歸國，乃歸佛羅倫，再被任外交的職務，但不久，他便得病去世了。

馬基雅維尼的王侯論是論及君主，尤其是專制君主的權利維持與伸張策。他唱『保存自己』。在求自己保存之必要的限度內，在求生存競爭之必要的限度內，目的是不承認手段的，卽是他主張爲目的不必擇手段。

他的理想是希望共和國政治。他以為社會上一切的人心，若是純潔而能互相信賴，則保障箇人的共和政治，是一切政治形式中之最良的。但是，照現在的樣子，人心腐敗，在人們之間不能看見有公共精神，則專制政治便是不得已的了。他希望意大利諸國統一爲一箇國家，由各外國之支配中，完全獨立起來成一箇強的勢力。馬基雅維尼很憎惡當時的羅馬教會。這箇在一方面，想是因爲羅馬教會與佛羅倫共和國處於相反的立場上的緣故。他攻擊意大利之不統一，是因有羅馬教會介在其間之故。他持有對於教會腐敗及政治腐敗嫌惡之情。他又對於人性持有悲觀的意見。在這樣的情勢之下，救社會之一途，馬基雅維尼以為只是專制政治。

當時意大利諸國，爲法蘭西德意志西班牙諸大國所左右，恰如與激浪鬥的小舟般樣，用着謀略，辛苦的維持其獨立的體面，所以當這長時間外交之衝的馬基雅維尼，對於所謂『保

存自己，」是較任何人都要痛切感到的。他提倡政治與宗教分離。他主張政治與道德分離。他論社會（國家）及君主，感到自己保存之必要的時候，用怎樣的方法策略都可以的，在這箇時候，宗教及道德，不過是一箇便宜的手段而已。前邊已說過，他希望意大利成爲強力統一的國家，然而，在一次注目於意大利之實情，他在那裏看見幾多的弱小國互相嫉視，互相鬥爭，不絕的從大國那裏播下了干涉的種子。於是他在一方面痛感強大勢力之必要，在他一方面又不得不承認謀略之有用。在他的王侯論中，主要就在論謀略，可是有這種種的理由，他并不是無故的好主張謀略主義。

馬基雅維尼首先說：

「我想使君主有博得世人稱讚的性質，這是任何人都希望的。但是，像這樣，在現在缺陷多的人性是不可能的。故我們要教育君主，使他準備躲避像失了他的位樣的惡徒之毀謗。就是瑣碎的事，他也要用意周到，處處準備，不應該避免招致世人的疑惑。」

「但是，他是不願甘受惡德之污名的，是不能維持其社稷的人的時候，他以爲也

可以違背如上邊的原則。爲甚麼呢？因爲事物的某個，驟一看去是正善的，實際行動時，却生出破壞的結果；反之，在一面是惡德的事情，而在君主并不是不能帶來他的和平與安素。」（同上，二六〇——二六一頁）

他於政治，主張『必要之前無道德』。然而，他說君主在不必要時而輕視道德，則應避免。例如奪取民衆之生命財產的行爲，除了於不得已的時候，絕對的不要做。

還有，君主不可不想到宗教的事。君主本無信奉宗教是必要的，但是，君主要執着信宗教樣子的態度；特別在民衆的目前，舉行國家儀式的時候，君主應當要有虔誠的態度捧物獻神，低低垂下頭，使民衆感激的說：『我們信仰甚深的陛下呀！』再則，君主在每有機會時，應接觸民衆，繫他們的信愛，但是，有損君主威嚴的行爲則不可做。他說：

『再則，君主要記着獎勵某一種技藝很超越的人們，并且要給名譽與他們。他應該保障他的人民等，在農工商及其他無論何樣的生產職業上，永遠能期望他們的繁榮於和平與安泰。即是他要注意的是他們不要恐怕他們的生產或是蓄積財產之被奪，與租稅之誅求而不精進於富國之道。』

「君主應當於每年適當的時機，公開舉行宴會演劇及其他娛樂的設備優遇人民等，同時，在都市有種種的區域和團體的存在，承認一切，而作引見及愛撫的機會。但是，他在怎樣的時候，也不可顯示着有損他威嚴的態度。」（同上，二七八頁）

他以為君主要記着的是與其「誠實」，不如「外觀」的。君主不可不巧於宣傳。為甚麼呢？因為馬基雅維尼是如次的看世界之評判及輿論的：

「很多的人只是從外觀去判斷人物的，他們之中，不過僅有少數者能實際的洞察人物。即是一切人，雖然都能夠目睹問題之外觀，而真能了解問題之真義者，僅僅是極少之人們。然而，雖是有這等賢明的少數者，他們也不可違背了信仰君主之威風多數民衆的意志，而去批評君主的這種愚事。加以，君主的行為，大概與其說是由其動機，無甯是從外觀的結果而去判斷的。君主為適切的完全他的存在而且保持主權計，可以講適當的一切的手段。并且他的自己保存政策，是要為人民稱讚為有名譽的。為甚麼呢？已經在前邊說過，人民的多數者雖說着事物外觀和結果，但是，知道真實的只有少數的人，所以君主的地位是可以永久的安泰的。我知道的某一箇君主，（我是

不願意在這裏寫出他的名字）常常的拚命的說和平與信仰，但是，在實際上，他的行為與他的話完全是正反對的。因為他若是照他的口去實踐，他的名譽與國家便是一刻鐘也不能維持的。」（同上，二七一——二七二頁）

然而，君主最後所倚賴者是武力。軍隊與法律，恰恰如車的兩箇輪子。君主常常是優良的立法者，同時也不得不是優良的武將。若是弛緩法律，怠懶武力，君主不僅由民衆那裏招致輕蔑，還要受外敵之侮。故君主在任何時候，不可忘了亂。這是馬基雅維尼所說的。

已經說過，他不信賴人性。人類大都是利己的，忘恩的；人類常常變心；人類是浮薄；人類雖是忘却去殺了自己的兩親，可是不忘去奪取自己的財產的；故君主不可不鑒於這樣人類的性質而行動。若是從民衆那裏起了愛慕與恐怖不可兩立的時候，君主是甯捨去被愛慕而取被恐怖。由這樣的人性觀，他說：

「君主在一方面要避免過信於人，輕信一切的報告或是行爲輕率；同時在他一方面，應注意不可太過於疑人，其結果使自己的心起了恐怖與猜疑。故他當其施政時，要以深慮與同情而施政，不可紊亂的信賴或是狐疑。在這裏君主便發生被愛慕與



被恐怖是那一箇爲好的問題。依上述之理由，兩者皆重要，但在現今若兩者不可均得的時候，當選那一個呢？我想被恐怖較之被愛慕於君主是更有利。因爲人們大概有忘恩，變心，僞善，怯弱，及貪婪等性質。故即使君主計劃他們的利益及防禦危難的時候，他們唯唯諾諾的舉一切奉之於君主，然而，一至禍到來時，君主需要他們之助力的時候，他們便厭惡由君主那裏任甚麼都得不到反要徵收，不躊躇的起了叛亂。若是自己沒有防備之處，專是依賴於人民等的誓約之君主，一朝處於事變的時候，他一定敗滅，這是很可明瞭的。爲甚麼呢？不基於高雅的精神，唯以物質的大小而成的友情，在有事的時候，那是沒有甚麼價值的。

『加以，人們對於想被他們愛慕的人，比對於想被他們恐怖的人是容易犯罪。因爲愛是只有依義務觀念而繫住的，沒有強制力；所以性惡的人們，在他們自己有益時，甚麼時間也可以不躊躇的打破這個義務，反之，恐怖基於刑罰觀念，故無論何人不敢有反君主的行爲。』（同上，二六五——二六六頁）

再者，在外交政策及對外的軍事行動，關於其成否的前途沒有把握的時候，君主是該怎

樣的行動呢？馬基雅維尼回答說，在這樣的時候，君主不要躊躇，君主要大胆的行動。這是爲甚麼呢？因爲「幸運如婦人。婦人是愛青年與勇敢的。」

要而言之，君主爲着維持與伸張其權力，「聰明」與「暴力」都是必要，君主常常不得不記住涵養這兩方面。卽是馬基雅維尼所說的：

「大凡，君主重信義不用奸計的接待人民，誠然是名譽的。但是，事實告訴我們們成大事業的君主們，很多是食言的，他們不但厭惡嚴格的約束之履行，常常以奸計來入他人於陷阱之中。我想爭議之解決有兩個方法：其一是依照法律，此爲人類特有的東西；其二是依照暴力，乃獸類固有的武器。然而，在人類中往往只是第一個手段，是不充分的，依照第二個手段乃是自然的順序。在爲君主的人，把這兩者，卽是合理的方法與暴力的方法，在甚麼時間怎樣的使用，是不可不了解的。關於此處，古代的學者們，早就引用愛克來司及其他幾個君主們，是依照半人半獸的「克羅」而教育的故事，說合理及暴力，在王者是不可缺的，君主要是缺了任何一個，都決不能成功。

「像這樣，使用暴力爲君主之必要，所以他要如獅子，要得鬥力；而且要學如狐狸樣的籠絡的狡智。因爲獅子缺乏發見陷阱的能力；又，狐是不能防禦狼的；所以要照着狐來發見陷阱，照着獅子使狼戰慄，是極爲必要的。故賢明而無遺漏的君主，他不僅要打破無利益的約束，不但如此，在約束之原因已經不存在的時候，便不必履行這約束了。

「不必說，在一切人們是正善的時候，是不可教以這樣的說法的。但是，他們那惡不嚴守約束，故君主對於這些人們，不要嚴守他的契約。況且君主破他的約束的時候，常常有怎樣合理的口實存在呀！

「關於這點，近代的事例是不一而足，卽是很多的同盟平和條約及其他的條件，都由君主之背信行爲而破却了。而在很多的時候，富於狡智奸計的君主，最能成功。

「（同上，一六八——二七〇頁）

在這裏可以看得出政治與宗教及道德完全的分離。

馬基雅維尼的政治思想，包含着力之支配與力之權謀及自己保存與國家主義。他倡道

德，宗教之政治的利用，但對於君主并不勸其信奉這些。故後世普魯士（*Prussia*）的腓列特力虛（*Friedrich*）大王攻擊表現於王侯論的馬基雅維尼的政治思想說，王侯論不是『帝王學』，那是邪道。但是，腓列特力虛大王在實際上，所採用的各種政策，完全照着王侯論裏邊所寫的，世人是驚歎馬基雅維尼透澈之現實的眼光。培根（*Bacon*）批評馬基雅維尼，說他的特色是『在把人們在現實上所爲的照樣描寫之點。』相傳俄羅斯的該撒林二世（*Catherine II*）說：『馬基雅維尼明確的教了我們以人性與民衆的實情。』

在馬基雅維尼時代，文藝復興運動，幾乎在很近的程度要結實了，所以由這一點而論，他的政治思想也可以看爲文藝復興運動的結論。他是時代之子。他的思想在大的程度，是時代環境的產物。雖則如此，馬基雅維尼是由亞里士多德的政治學給他很多的暗示，若將王侯論與亞里士多德的政治學中的『暴君論』對照起來我想無論何人也容易了解的。

## 第八章 近世政治思想的概觀

### 一 宗教改革運動的政治思想

十六世紀初所起的宗教改革運動 (Protestant Reformation Movement) 高唱個人良心之自由與個人之權威，是反抗羅馬教會之正統主義與亞里士多德的思想運動。這在馬丁路德的主張中可以完全判明。馬丁路德 (Martin Luther, 1483—1546) 於最初研究法律，在中途變志入僧院研究神學及哲學。他是純潔信仰的人，僧院長推舉於格蘇里安 (Eckonia) 國王，聘任為當時新設的威丁堡大學 (Wittenberg University) 作教授，路德在那裏教亞里士多德的哲學。但是他於非宗教的亞里士多德哲學不感興趣。他以為亞里士多德是異端者，所以基督教徒沒有研究那樣之必要，基督教徒甯可研究聖經，他便勸學生們研究使徒保羅 (St. Paul)。

他攻擊羅馬教會因於形式及物質慾而失却了信仰。他主張：「基督教會對於攻擊教會腐敗的人說：（一）僧侶階級是優越於國家卽在世俗的支配者之上的特殊階級，所以君主們不論在甚麼時候都不許責罰僧侶；（二）羅馬法皇是優越於教會代議員會之上的人物，故代議員會沒有監督法皇的權利；（三）解釋聖經的權能，完全在法皇之手，因之關於信仰及聖經起了疑義的時候，皇法的解釋，持有絕對權威。在這主張之下擁護教會，皆是不合理的。爲甚麼呢？（一）僧侶除了做對他課定的一定之職分以外，與普通人比較并不特別的持有神聖的理由，故僧侶行不正行爲的時候，國家能夠將他與普通人同樣的譴責；（二）羅馬法皇不是基督教會之最高機關，教會之最高機關是代議員會；（三）聖經上疑義的解釋，惟有憑個人的良心，因爲於信仰上，一切基督教徒是平等的。」他竭力說宗教上個人之自由與基督教徒之平等；特別致力說個人之信仰宗教較其他無論甚麼還要重要。路德似很享有當時德意志人特長的自主獨往的氣質。他不僅反抗傳統的羅馬，也反抗傳統的亞里士多德。他申斥哲學而依據宗教，但是，他否定宗教各種形式而主張：「個人之信仰，是宗教上最初的東西。」也把個人直接關係於神，申斥教會之介於其間。他爲成就宗教上個人之解放，將聖經從拉丁語翻

譯成德意志語。這樣，路德是對羅馬教會世界統一的思想給與一個根本的打擊，由這一點看見宗教改革運動，第一次是反抗羅馬教會的宗教上之思想運動。

然而於這裏要注意的，這個運動擴張到了條頓諸民族之間，不是只由思想之力帶來的。這是由路德思想與其他現實的力的結合而成就。然而，這個現實的力是甚麼呢？那是關於權力及財產上之問題，很久與羅馬教會相鬥爭的德意志諸君主方面之反羅馬的利益。路德於一篇告德意志基督教會貴族書（An address to the Christian Nobility of the German Nation）不僅求德意志諸君主之後援，還煽動德意志人反拉丁及反意大利的感情。德意志的諸君主喜而援助路德。路德為蘇格里安國王所庇護，這是週知的事實。故從德意志諸君主方面去看時，路德的思想是擁護他們，反叛羅馬的旗號；若是諸君主的後援沒有了的時候，宗教改革運動或許不能得這樣的力也未可知。宗教改革的思想，不單是限於宗教上的事情，在這裏邊，依了上述之理由還包含有政治思想。

馬丁路德竭力說基督教徒的平等與個人良心的自由；但是，他之所謂個人自由主義，專是提倡為顛覆羅馬教會的『金字塔式』理論的。因之，他并不曾以此來適用於政治上。

馬丁路德將國家解釋為世俗之地域的社會。他以為國家的權力，是神所建立的神聖的存在，故君主即是國家之支配者，只是對神負責；被治者，即是民衆，應絕對服從君主的命令；這樣的唱着『王權神授說』（The doctrine of the divine right of kings）及『民衆之無抵抗主義』（The doctrine of non-resistance）。他認識在國家的組織上的官職及權利之不平等而擁護政治上的『金字塔』。因之，他把自己於宗教上激烈否定的制度與理論，移植到政治上來而肯定牠們。

他最初所論是置限制於國家的權力上，世俗的權力是不能干涉宗教上之問題——信仰之問題——的，君主不能以權力左右箇人之信仰，信仰是屬於箇人與神之直接關係的，這其間不許有他人介入及干涉的性質。但是，到了後來宗教改革派中之某一派——再浸禮教徒——把宗教上路德的主義，照着文字的樣子適用於政治上去。基督教徒是自律的，自由而且平等，沒有受世俗權力支配之必要，在這樣主張否定國家權力開始的時候，路德怒他們無秩序的行動，要求國家權力之干涉。他主張國家能夠設置信教自由的限制，若是國家的箇人或集團超過這箇限制的時候，國家用權力來抑制他是無妨礙的。他以在國家之內的一切一切團



體，均使隸屬於國家權力之下。他斥責「組合之國家主義」而高唱「單一的國家主義」。他不以為德意志皇帝與德意志諸君主的關係，是絕對的主從關係。許可一切基督教徒在世俗的事情上自己防衛。因此，皇帝破壞法律出以專制行爲的時候，他主張諸君主拒絕他是無妨礙的。要而言之，路德是一箇國家萬能主義者。他所說的與後世之國家萬能主義所不同之點，不過僅僅是前者置其理論之基礎於王權神授說，而後者則立論於理知的上邊。

像這樣，馬丁路德的政治思想在一方面而是國家主義的，但是，在他一方面是神學的；所以由這一點看起來，他的思想與馬塞僚及馬基雅維尼的大大的不同，無甯說是近於阿奎拉的政治思想。他的政治思想，畢竟是神學的政治思想，可以視為中世紀思想之復活。

雖則那樣說，表現於宗教改革思想的馬丁路德之政治思想，是被認為近世政治思想之首魁。這是甚麼緣故呢？因為從馬丁路德的思想之中，可以抽得出個人自由主義及暴君拒絕主義，不，於實際上已經抽了出來。馬丁路德，在前邊已經說過，最初是倡被治者之無抵抗主義，但是，到後來論到德意志皇帝與德意志諸君主之關係的時候，他立於德意志諸君主方面，承認暴君拒絕主義，所以他的理論是陷於矛盾了。然而，他的矛盾是與聖經的矛盾是同

樣的，反爲信奉他的思想者們歡迎。那是怎樣的呢？因爲他們由這樣的矛盾中能夠抽得出暴君拒絕主義來。馬丁路德於後來繼承認對於宗教的國家的權力的干涉。但是，在最初他是極度的高唱箇人良心自由與箇人信仰自由。所以在這裏，他的論證中有矛盾存在。雖則如此，他的門徒反而歡迎這箇矛盾。是甚麼緣故呢？因爲他們於這個矛盾之中，可以看得見在政治上『箇人自由』之神學的根據。

表現於馬丁路德宗教改革之中的政治思想，可以說是『近世的』，其主要由於上邊所說的理由。然而，在馬丁路德的本身，他決不是高興這樣的反君主的思想。這箇事情在當時，由那對於以馬丁路德思想爲旗幟由地中海岸到巴爾的克海岸（Baltic Sea）的農民運動，執着他的否定的態度，是可以證明的。

含着宗教改革思想的政治思想的骨子，在上邊馬丁路德思想中可以看出來，但與以一貫的論理與體系的，則是後進的加爾文（John Calvin 1509—1564）。加爾文生於法蘭西，青年時代研究法律，其後投身於神學界。他與馬丁路德不同，他不主張宗教上箇人之自由。這箇在一方面是因爲他對於容易陷於無秩序的當時的宗教，要與以一定的組織；又在其他一方

面，是因為他的性格與他在青年時代法律的教養，使他與其「自由」，無甯重視「組織」與「秩序」的結果。他希望教會組織為長老主義，政治組織為貴族主義，又為調和民衆主義的貴族主義。但是，他并不主張國家必定要採他所希望那樣的<sup>政治形式</sup>。他復承認當時的君主諸國。

加爾文在他所著的基督教制度論 (*Institutes of the Christian Religion*) 的第四卷內，敘述他的政治思想，他關於政治的必要，如下的述說着：

「世俗的政府之於人類為必要，恰如麵包，水，火，空氣一般，而且較這些更有高尚的價值，因為世俗的政府，其任務不僅維持人類之衣食住及共同生活，還要防止異端及宗教的叛逆者們；而且為保護各人的財產，及生活的職業計，以維持公共的和平與秩序為他的任務。在這裏某一箇人問我說：「在以先曾說世俗的政府關於基督教王國不容置喙的，而現在於這裏又主張兩者之職能的交涉；不是矛盾的嗎？」對於這箇我將答之如下，即是：「我以先說世俗的政府不能干涉基督教王國的意思，是指對於宗教的主義及教規，不許世俗的政府容喙的。世俗的政府擁護宗教，而且要助長

牠；這一點與基督教王國有交涉，不必說，這是我所承認的地方。」（同上，二八五——六六頁）

他於教會與國家之間，置有明確的區別，對於兩者各與以職能。他主張教會之職能，專是限於信仰的問題，很狹的限制其範圍；但是，對於國家是相反的，而賦與廣泛的職能。他以國家的君主，或是執政者，首先第一的義務是辦理關於民衆「敬神，禮拜」的事情，只有於第一義務完了之後，才可辦理爲第二義務之世俗的問題。其所論如下邊所說的：

「本來執政者之職，是神特別規定來的。執政者發現神的光榮，或者防止其毀損，爲其正當努力的第一重要義務；挽回在聖經中頹廢的敬神的觀念，及保其治下宗教之純潔與繁榮。反之的君主之被攻擊即爲這箇緣故。聖經以無政府狀態爲罪惡之一種，可引下面的例：「當時在以色列沒有王，各人用他的目來看善的地方。」故由世俗界紛議之裁決，閉却可更爲重要而且協合神意的敬神及禮拜，只埋頭於世俗政治的君主或執政者們是沒有盡他們的本分的，是這樣的批難着。

「關於執政者應守之第二義務，愛蘭米亞。（Jeremiah）（愛蘭米亞爲以色列的

豫言者。〕對於治者們說：「耶和華說你要行公道與正義，從暴虐者手中救物件被奪之人，不要虐待異邦人與孤兒寡婦，又在這裏，不要流無辜者的血。」又詩篇<sup>上</sup>有：「爲弱者與孤兒裁判，施公正於苦人與貧者，救弱者與貧者，由惡人之手而幫助他們。」摩西（Moses）也有這樣的話，即是：「我曾命令你們的地方官說，你要聽你們兄弟之中的訴訟。這個人與那個人之間，要予以公正的裁判。於他國的人也是如此。你們不可看人而審判。小的人物，大的人物都要聽的。不要懼怕人的面，審判是神的事。」

「然而、遂行這種義務，保護善，救被虐待的人，而且不可不罰惡；所以神是付與治者們懲罰破壞公共秩序的惡行爲者們的權力。因爲梭倫（Solon）有這樣的警告：「公共的事件，依一切賞罰而處理。若不然，國家只有破壞！」現在若是治者們不進而賞善事，以嚴肅的刑罰來懲罰惡事，則民心要漸次的愛正義與公正。所以豫言者愛萊米亞便命令治者們同時行「審判」（Judgment），與「正義」（Righteousness）即是正義是救無辜的人而且是自由的原因；審判是捕不法者或邪惡者科以嚴罰，以支

持現世的平衡。』(同上，二八七——二八八頁)

如以上加爾文主張國家之第一職能，在宗教之保護與助長，所以其結果，他以為一切的基督教徒，不得不服從國家之命令，即是君主或執政者等之命令。竭力的說他們不能認國家的支配為不必要的，服從國家之命令，是基督教徒的義務，他立於王權神授說上，唱說國家權力之神聖：

『人民們對於治者第一之義務，在以治者們為由神那裏授權的神之代理者而尊敬他。然而，在人們之中，在公共的福利之上，治者們存在是便於知道的，而且還有懷有認治者為「必要的害物」(Necessary evil)的觀念的人。然而彼得說「尊王」，梭羅門說：「我的兒子噲！要畏耶和華和王呀！」或者是說王之尊嚴；或是宣揚王由神授以神聖的威嚴；這些皆可以說是明示人民們對於治者的第一義務。這個依照保羅還要說：「不要只緣於怒而服從，要緣於良心而服從。」因為保羅意思之所在，人民不可由單的恐怖而服從治者，他們之服從是因為治者的權力是由神所出的，似乎是存在於這一點。』(同上，二八九頁)

更說：

「再者，真正的執政者，應稱之爲國父，詩人稱他爲人民之牧者，平和之擁護者，正義之執行者，無辜之救濟者。那末，輕視這樣的職能的人，不能不說是近於狂人。

「然而，幾乎在任何時代，某君主等不用何等之軫念於他們的責務，徒耽於奢侈懶惰的生活，又有的人注意自己的利益，爲利欲而賣去一切權利，特權及裁判等，還曲折了法令之制定。還有的人，掠奪貧民等的財產而浪費牠；又如強盜劫取民衆，行掠奪或害婦女；又出以殺害無辜人民的行爲，所以很多的人，不肯以這樣的人們爲他們之君主，這是自然的。爲甚麼呢？因爲這些君主們的行爲，不僅離執政者之本務及人類之義務遙遠得很，還不會絲毫具有神的面影之故。并且人類自然的感情是尊敬真正的君主而賞讚的。復以同樣的熱情攻擊專制的君主如以上的君主等遭人民的反抗，這是很可明白的事。

「然而，雖則那樣，神命我們，便是不守執政者之本務的君主也得服從。因爲雖是暴君之權力，也不是不出之於神，然而神之特別降暴君，是來科罰其國的人民們之

原因，故其個人雖是不德的君主，可是在神所授與的王權的範圍內，應受與其他一切的君主同樣的尊敬，人民等不但不得反抗他，而且在責問專制的君主之前，還得先譴責自己等對於神所犯的罪孽。

『再則，人民等雖至不耐於專制君主之壓迫，他們不可求救濟於自己，惟有訴之於神。而且在這時，神若認為適當的時候，可以親自下手廢去專制之君，自悲劇中救人民的苦難。哈魯（Halo）之專制，以色列人民得神降摩西來救濟的事，正是一個例子。』（同上，二九二——二九二頁）

他主張被治的民衆，即是暴君也得服從的。那末，民衆完全不能拒絕暴君嗎？加爾文回答說，民衆由合法的機關及合法的手段，可以匡正暴政。他提議由如當時存在的英吉利及蘭西議會制度之一種的民衆的機關來匡正君主或執政者之不正。同時，他不承認在無論何時民衆不由合法的手段，可以攻擊君主或執政者等。他以爲只有合法的行爲是民衆正當的行爲；他們由合法的機關之指導，不僅可以拒絕暴君，也可以訴諸武力的。

但是，君主或執政者等不畏神，有了違背神意行爲的時候，民衆早已沒有服從他的義務



了。加爾文說：

「雖然，人民等服從君主，是因王權由神所出；換言之，人民是爲神而服從於王。那末，反神之意志的君主之命令，人民等的服從是不須的。我想神之使諸王爲王，神一開口的時候，一切的人不可不服從。若君主反神下命令於我們，我們無受其命令的必要已如上述。根據這個理由，丹聶爾(Daniel)不服從不敬的君主。反之，以色列之民不知崇拜神，惟有盲從君主，故不能免於神罰。」（同上，二九二頁）

這樣的勸告民衆「由服從人到服從神」。

加爾文的政治思想，在一方面置重於「法律」或「秩序」；然而，在又一方面是包含由民衆的合法機關及合法手段的暴君拒絕主義；所以他的思想，在他的晚年，爲法蘭西，英格蘭，蘇格蘭，荷蘭等革命主義者們所採用，作爲他們擁護君主的鬥爭的旗幟。

這樣，在從前是對於羅馬放出「教權否定」之矢，現在是反過來對於君主等而限制他們的權力，或者是爲肯定對於他們的革命之理論的武器。

## 二 暴君對人權論

由千五百六十二年至九十八年止，震動於法蘭西的佑角洛 (Huguenot) 戰爭，在很多人看做是舊教派 (Catholic) 對新教派 (Protestant) 信仰上的戰爭，但是，這和阿美利加合衆國 南北戰爭，被說爲解放奴隸的戰爭是一樣的；不過是單從表面上去看事象的解釋。佑角洛 戰爭之根本的原因大體有二：其一是疑癡 (Guise) 波耳蓬 (Bourbon) 兩家對於法蘭西王位的鬥爭；其一是向來之封建勢力和想破壞牠的南部法蘭西之新興商業階級的對立，法蘭西宗教改革運動，大概在南部得勢力。信奉新基督教——卽是新教——的法蘭西人稱爲佑角洛，把來區別於舊教徒。佑角洛 這個話的出處，有種種的說明，但是確實的說明還沒有。佑角洛 信奉加爾文 思想。他們因加爾文 之主義而順從君主的命令。但是，他們要求信教之自由。他們關於法蘭西 政府之官職的任用，要求新舊兩教徒的平等待遇。佑角洛 之要求受了波耳蓬 的後援。波耳蓬 家對於王位之要求，是贏得南部諸都市的後援。這樣，這三個勢力互相結合以加爾文 主義之新教爲旗幟，對舊勢力舊宗教而抗爭。

在這個鬥爭之間，新舊兩派是各個表明可以擁護自己的行動的理論而求世人之同情，但是在這裏邊，佑角洛的政治理論是較之加爾文的政治思想，更具有民衆的調子，在這一點上，是持有鮮明的近世的色彩。

佑角洛的政治理論，主要的可以在暴君對人權論 (*Vindicia Contra Tyrannos*) 之中看得出來。暴君對人權論在千五百七十九年在斯沃芬納·約尼阿·布魯特斯 (*Stephanus Junius Brutus*) 的變名之下出版的，真的著者是誰？到現在也還沒有人知道。這部書的著者是與馬丁路德，加爾文相同，置宗教於政治之上，置神於君主及民衆之上，懷抱有中世紀的神學思想；但是，於君權之基礎，他是採用包含於舊約全書及羅馬法中之「契約的觀念」，國家之最高權給與民衆之手。不僅止此，他由「自然狀態」及「自然法」之觀念，說明國家以前之人類生活。考量這諸點的暴君對人權論在近世的政治思想，占有極重要的地位。

暴君對人權論之著者置君主於民衆之下。他發論說：

「這樣以色列人民等在向神要求國王以前，神已經將王政的律法定下了，摩西於此會說：「你的神耶和華，賜地給你，到了得以住下時，若是說你也如我的周圍之一

切的國人，我也立王於我們之上；你們只有立神耶和華所選之人於你們之上爲王。立王於你們之上，是以你們兄弟之中的人來做的。不是你的兄弟的，他國的人是不立的。」根據這個看來，選國王雖是由於神，而擁立國王仍是由於人民。」（同上，二

九六——二九七頁）

民衆以神所選定的人爲君主，而來擁立。所以君主是隸屬於民衆的。他主張民衆對於不守神之命令的君主不但沒有服從之必要，并且他們便拒絕這樣的君主，也無妨礙的。再則，君主在宗教以外施行暴政的時候，暴君對人權論的著者認爲民衆有暴君拒絕權。他首先便說：

「大凡，人類的天性都是自由而厭奴役，與其服從於他人，當然喜歡支配。現

在，無何等之利益，拋棄屬於自己的天賦人權而服從他人之權利是不幹的。故人們擁立國王是爲的使他擁護自己等之利權，而且抵禦外敵防衛國家，這是很可明白的。卽是借奧格斯丁（Aurelius Augustinus）的話說：「如夫之於妻，親之於子，擁護他之利益的人是正當的支配者。」依塞里加（Seneca）所說：「在黃金時代，政府在賢者之手。卽是賢者們不僅扶強助弱，還引導人民等避惡以就善，同時，人民等必要之物，

是賴賢者之智慮而充足。賢者之剛勇，是防禦人民等之危難，而且使人民等趨於繁榮。他們的職分不在統而在治，并且他們有感化力，故任何人也不能成爲反抗他們者。」

「根據這個來看，「治」是等於勸告，政府所有的唯一目的，實在是存於人民等之福利。故國王等應守的第一義務是圖人民等之利益，若是由於這一點，王位不是名譽而是重荷；不是特權而是職務；不是免除而是義務；不是放肆而是爲公共工作。

「……我想由「我的東西」及「你的東西」兩個觀念，起關於人類裏邊事物之所有的爭執的時候，或者是隣國相互間關於境界紛爭起了時候的要求公平解決，雙方找一個第三者是從來的習慣。而這樣的紛爭或是戰爭成爲人們難耐的時候，人們便舉智勇兼備的某人，而託以國內之和平及對外敵的戰爭。像這樣，國王是爲人民等之利益依神所選定的，而依人民等所擁立的。所以其結果，國王應擁護的人民等之利益有二：其一是維持各人之間的正義；其二是對外敵的保障。

「……那一個國王以爲依從法律是鄙賤的事，那不能不說是謬誤之極。因爲法律是最善的支配着人類社會，以之爲達到幸福目的之手段，法律也可以說是善良國王的

靈魂，即國王可於法律之中見着他的生命。換言之，國王是使法律機關把法律由國王發現其職能及意義。加以，法律不外是很多哲人等理知之結晶，故法律是依人類自然的感情不容易動的，那末，不得不說與其服從人，不如是隨從法律為最安全的。」（同上，三〇一——三〇四頁）

他是主張謀自然狀態之人類之權利及民衆福利的君主之義務；對於關聯到私有財產成立之君主的起源及法治主義等，他論述以後，再說：

『大凡立國王以兩個「契約」(Contract)為必要。其一，對神的國王及人民等之契約；其二，是國王與人民間之契約。但，關於屬於前者的契約已經說了，我們在這裏想專就後者來論。』

『國王與人民等之契約即為擁立國王。在這契約，人民等是立於「誓約要求者」(Stipulator)之地位，置國王於「誓約者」(Promisor)的地位。即是人民等以國王守法律為他們的利益，故他們以要求國王準據他的法律行公平的政治，而且國王對此誓約時，人民等相約於國王行公平的政治的範圍內服從忠實。故在這個契約，國王之誓約雖是

絕對的，而人民等之契約是附以條件，即是國王於守法律的限度內，人民等纔服從他。

『那末，國王對神之契約是爲敬神之誓約；對人民的契約則不可不說是行公平的政治之誓約。在前者，發揚神之光榮；而在後者則爲負擔人民等福利的義務。所以現在，若是國王忘了對神的契約，他將受神罰；輕視對人民的契約，他便要得到全人民或全人民之代表等合法的責罰。』

『我想，自然法，是用以教我們防護我們的生命及自由抵禦一切的暴力及不正義。自己保存性，不是自然單獨植在於人類中的東西，其他的各種動物也是有的。故若有主張爲不正當的人，不能不說他是很明白的反抗自然的人。同樣，國家也有國際法所與的正當的防護權存在。所以亞歷山大大帝沒有怎樣的理由要侵犯某一個國家的時候，那一個國家的人民，可以正當地嚴峻地拒絕他，恰如對於強盜一樣。』（同上，三〇四——三〇七頁）

拒絕暴君，是自然法上當然的權利，然而，由民衆拒絕暴君，只有通過合法機關的議會纔能夠行使。

其次，君主可以為隣國的民衆去干涉那個國家的內政嗎？關於這個問題，他發議論說：

「君主可以干涉隣國的內政的時候有二：其一，隣國的民衆為他們的暴君受了宗教之迫害的時候；其二，隣國的國民苦於暴政的時候。在前者的時候，君主為基督教之保護統一計，可以干涉隣國；在後者的時候，君主是為着人道可以干涉隣國。保護宗教而且愛隣人等這種事，是一切的基督教徒之義務，於君主是特別重大的。

他主張一種國際的連帶主義。

要而言之，暴君對人權論是宗教最先，政治次之，其主要的內容，是對於為民衆主權，暴君拒絕，及後援估角洛方面的外國諸君主——英吉利的伊利沙伯女王（Queen Elizabeth）及德意志的諸君王——辯護等。雖是那樣的，這個理論包含着由馬丁路德和加爾文所高唱的自然法主義及國際法主義，在這一點，這個便成了馬丁路德及加爾文的思想與自然法主義政治思想的連環鎖。

### 三 自然主義的政治思想



表現於宗教改革思想的政治理想，已經在前邊敘述了，是置權力本源於「神」的理想，不許可關於政治的理知之批判之自由，只是對人們相信聖經上：「一切人都要服從在上的掌權者。因為沒有權不是由神所出的，一切所有的權都是由神所立的緣故。」的宣言之思想。基督教徒是「只有信仰纔是義」。故人們不應迷惑於冷靜的理性的懷疑裏邊，只有信神，信聖經過着純正的信仰生活，便是馬丁路德們所說的真理觀。馬丁路德們以為神是一切價值的泉源和標準。他們想在這個世界，乃是以神為中心而作的一個有價值的組織，所以把政治的權力之本源也置之於神，而主張民衆服從這個權力，乃是「自明之理」。

然而，批判羅馬之正統主義之馬丁路德們之宗教教的個人主義，是包藏很多理知的批判，故馬丁路德對於人們獎勵，與其是由冷靜的理知，還是發生於感情的信仰好。雖是那樣子，理知主義及理知的批判主義，乃變為宗教改革思想的潛流。

這個潛流，從佑角洛戰爭的當初現於表面，漸漸增加其勢力，終於成為千五百七十年代思想上的一大潮流。千五百七十二年的「聖伯叔老密祭日」(St. Bartholomew's Day)所行的不詳之事，是「由神學的政治思想到理論的政治思想」的轉向點。思想家們明白的覺悟到將

政治的權力的基礎置於感情的宗教之上的危險。不僅止於此，基督教已經失去其統一的性質了。在這裏，思想家們返於『冷靜的理知』，不得不求政治的權力基礎於宗教之外。他們立於理知的批判之上，斥責『傳統』及『純粹武力』為不合理的東西，他們於是從古代希臘相傳以來的自然法中，看見政治的權力的新基礎。

然而，甚麼是自然呢？自然法論等以為是人類之間普通的存在之『理性之法則』，是人類在成爲人類以上，所必應守的東西。他們將理性解釋爲唯一的觀念。他們想甲的理性與乙的理性本質上是同一的，理性之普遍性名之曰『自然法』(Lex Naturae)，主張自然法爲人類行爲之最高規範。

十六世紀後半之思想家們，求一切價值之標準於此自然法。『歸於理性』，『歸於自然法』，此爲當時新思想的標語。思想家們了解價值之究竟的標準是絕對的，所以他們以絕對的理性，即是自然法來代替絕對的神，以爲政治的權力之基礎。

## A 布丹的政治思想

(Jean Bodin, 1530—1597)

布丹是法蘭西的法律學者，乃佑角洛戰爭同時代的人。他持有亞里士多德那樣的性格。不單是這樣，他還是法蘭西國王亨利三世 (Henry III, 1574—1589) 的朝臣，所以他的性格與利害，自然的使他在『和平』與『秩序』的一方面。他在千五百六十七年著國家論六書 (Six Livres de La Republique) 努力將國家及政治之理論立於新的基礎之上。他著這部書之真目的是在宗教戰爭之絕滅，秩序之恢復及法蘭西王室之擁護等；雖則如此，他在這部書中，斥責王權神授說，高唱理性之支配，唱『歸於理性』之點，不能不說是近世自然法主義政治思想之魁。

布丹不是單單的學者，是前邊所說那樣，他是銳敏的法學者而且還是獨具有政策眼光的實際政治家。於是，他的研究法是哲學的，分析的，同時是觀測的，又是歷史的。

他下國家之定義，以之爲『國家是由多數的家族及他們之共通所有物而成，依最高之權力及理性而統治之團體。』這個定義在亞里士多德之國家的定義之外，再加上『最高之權力』及『理性之支配。』爲甚麼布丹要特別在他的定義之中加上『最高之權力』呢？這個，他以

爲要使國家，尤其是法蘭西國家成爲權力的強物。他又爲甚麼要加以「理性之支配」呢？這是他以爲在一方面否定王權神授說，同時在他一方面申斥「單純暴力之支配」的緣故。他雖說理性之支配，但不承認契約說。這個徵諸他不把國家的單位置於個人，而且置之於家族的事實，也可以明白的。

布丹觀察國家之起源，是在「武力征服」。故他不相信「在太古是聖賢的黃金時代」的傳說。他對於國家之起源，有如其次的敘述：

「在國家成立以前，各家長等有生殺予奪之權於他的妻子等之上。然而在其後，力，優越欲，貪婪及復讎等感情發生，家長等遂用武力相對峙。其結果乃釀成戰爭，弱者便俯伏於強者之前。像這樣，剛勇的人，不但支配他自己的家族，即在他的敵人的盟約者以上也行使其權力。而且他的盟約者歸順於他之後，可以享受自由，他的敵人因是抵抗者，故被使役爲奴隸。」

「故各個人所有的自然的自由，不但因凱旋將軍之手而滅殺，選舉這個將軍爲首長自由人們的自由，也同樣的不免受限制。爲甚麼呢？因爲他們在個人不得不服從於

有最高權力的首長。於是我們在這裏可以看得出來，奴隸與自由民，公民與外國人及君主與暴君之起源。

「我想，不待歷史之證明，理性的本身，似教我們政府和國家，最初是由武力建立的。并且徵之於歷史的事實，太古的人們，不能如現在有道義的辨別，惟有趨於爲他們的便宜的地方而行使腕力，以此，或爲掠奪，或奴使他人。」（同上，三一二—三二三頁）

「他想國家是包容家族，團體（如「基爾特」Gild），地方社會等的大社會；所以他以國家爲社會的結合之最後形式。然而，他在承認國家之內的各種團體之存在，關於政治的權力，是採用國家萬能之一元主義。他主張社會之一切統制權，只有歸屬於國家。

他給國家之「最高權力」一個定義說：

「最高權力，卽是主權；是統治公民及領土，人民的最高而且永久的權力，不受法律之限制。

這個定義是後世國家主義的法理論之模型。然而，布丹之所謂「法律」，是指由主權者

(君主，貴族，或是民衆)之意志所創的制定法。他議論說：

「抑有進者，君主不但是不依其在前之君主之法律而受拘束，即是他自己的法律，也不因之而束縛着。爲甚麼呢？雖是人可以受他的命令，但自己下命令於自身則爲不可能。普慕普尼安 (Pomponius) 說：「自己以自己的本身爲對手方的契約是無效的。」這個似證實爲君主是不必受自己的法律拘束的確證。因之，制定法在法的本身是公平的沒有拘束力，不能不說是專依制定者的意志而生強制力。故君主得以隨意廢止他的制定法，或是變更牠；他只有在正義之要求的時候是合理的。

「然而，君主與人民相同，要服從「神之法律」及「自然法」。即是侵犯這些法律的人，不問是何人皆蒙神罰，故君主雖不受制定法之束縛，但神之法律及自然法的束縛是不能免的。

「其次，君主對於他的人民，及其他國家的君主宣誓了他不破壞他的法律的時候是怎樣說呢？他的人民及其他國家的君主關於他的宣誓的事情，只有重大的利害的範圍內，他是依之而受拘束。但是，在這個時候的拘束力，不是由君主之宣誓而發生，

完全是爲其他善意之契約（例如統治條件上約束人民的時候），即是由事實上之約束而發生的。」（同上，三一八——三一九頁）

這種說法說雖是主權者，也不能免於神法及自然法之限制。他又叙說：

「在這裏，我們明白制定法及契約間存在的區別是必要的。再說，制定法雖是由君主之意志所發而拘束全人民，但是以他自身不受拘束爲原則。反之，契約則是人民與君主同樣受拘束。因此，現在若是君主契約於人民遵守他的法律時候，是限於他的目的物不消滅，他是可以爲契約所拘束。所以思慮甚深的君王，不與人民約定他自己的要守他的制定法。爲甚麼呢？因爲設若君主要受制定法拘束時，他所有主權之本質，要受損傷的緣故。」

「但是，關於國家最高權的制定法，君主不但不能廢止，便是要變更也不行的。因爲這個根本的法律是關於主權（例如「洒荔克法」Salic Law），若是改廢這個，國家的根柢，便不得不變更。」（同上，三一九——三二〇頁）

這是竭力唱「契約之確守」，我想這是他之自然法主義的理論之必然的結果。他是君主

主義者，所以他說：『在君主爲主權者的國家，主權只有屬於君主，故議會即使存在，主權是不能由議會限制，議會不外是君主單純的諮詢機關。』

其次，布丹在國體與政體之間設有區別，說明國體乃是與主權者是誰相關連的東西，及政體乃是與主權運用之形式及方法相關連的東西。布丹在一面是法律學者，所以重形式。國體與政體之區別是形式的，如他所說明的。他又說關於國體變更的理論。他以人類之生命有『自然之死』，同樣，國家也有變革，所以這個變革是不可避免的；因此，要根本的防止是不可能的。他說我們要防止急變，只有帶來自然的變革。他說明最能持久的國體是世襲的君主國體；反之，變動無常的國體，則是『德謨克拉西』(Democracy)。

那末，使國體變革，成爲自然的東西，應當怎樣的呢？換言之，是君主國體——若是說君主國體的話——的壽命，在可能範圍內，要怎樣才能夠延長呢？布丹回答說，要立於國民性之研究與社會的實情之知識上，實行政治政策才能夠。他說研究國民性，首先不得不知道那個國家之地理的環境與氣候風土；這是爲甚麼呢？因爲自然的環境與那國的制度及國民性，均有密接的關係。他覺得社會的分裂的原因，主要在富之分配不公平；故他主張緩和富之極端



的不公平，在政治政策上極爲重要。他的政策論是亞里士多德的，同時又是馬基雅維尼的。布丹以爲自然法，爲君主之利益而使用。布丹把向來「神」之位置，換以「自然法」而擁護君主。但是，他在佑角洛戰爭紛擾之中，勸說「歸於理性」，在這點上，可以表示他之學者的偉大，久已無人顧及之亞里士多德及馬基雅維尼，他把他復活起來，這在政治理想史上是不可忽略的事情。

## B 格洛秀斯的政治思想

(Hug. Grotius, 1583—1645)

布丹是成就於爲國家，而格洛秀斯（荷蘭呼爲 Hugo de Grot.）是成就於爲國際社會。格洛秀斯是生而爲荷蘭之一貴族的兒子。傳說他於幼時，有高的秀才之譽，十四歲乃卒業於萊丁大學（Reiden University）。他曾被任爲荷蘭的財政總長，其後敗於政爭而逃往法蘭西，受路易十三世（Louis XIII）之保護。千六百三十四年，他依賴瑞典政府，爲駐法之瑞典公使，在職有十年，故他送他之後半生涯於法蘭西及瑞典。

格洛秀斯在法蘭西滯留的時候，於千六百二十五年著有戰爭與和平的法律（*De Jure Belli et Pacis*），這部書在後世的人們，認為是理論的基礎國際法。在這部書創成關於國家間之權利義務的學說。他持有『國際間法律』的興味，在一方面傳說他是為使祖國荷蘭為獨立之存在的緣故，在他一方面以為他是因為熱愛在國際間的和平與秩序的緣故。格洛秀斯在少年時代，正當法蘭西西佑角戰爭的際會；及長，親眼看見在荷蘭英吉利之內亂糾紛及荷蘭對於西班牙之反抗與『三十年戰爭』（*Thirty Years War, 1618—1648*）。經過他的一生，他不僅遭遇歐羅巴的大動搖，他自己的生活，亦置於不安定之狀態中。於是他發見尊重各國的權利及抑制戰爭的慘禍，同時能夠給與世界以平和與秩序之指導原理，企圖把國際間關係歸律起來！

他否認所謂『力是權利』的力的福音。為甚麼呢？因為他確信由力是不能發生怎樣的權利。那末，國際生活之指導原理求之於宗教怎麼樣呢？格洛秀斯說：『看現時基督教的國家，他們布告，即是野蠻人也認為恥辱事情的戰爭的態度。而且一宣戰，他們也不服從甚麼樣的「權威」，只管放胆蠻行。』這是說明宗教是不可依賴的原因。他知道在十七世紀前

半，幾乎一切的戰爭，都不帶宗教的性質，反是以王位及經濟上之利益爲中心的事實。在這裏，他努力在法律之中去找出國際生活之指導原理。

然則，法律在甚麼樣的根據之下，成爲國際生活的指導原理呢？置武力於其背後的嗎？那却不是。格洛秀斯以爲法律之本源是自然法；於是便說自然法是『正當理性的命令』。法律在人們之間，持有絕對的價值與拘束力，那末，自然法是自身的嗎？還是置基礎於自然法呢？決不是因爲人們的便宜。自這樣的理知主義，自然主義的立場上，格洛秀斯是否定了功利主義。他說：

『加爾萊底斯 (Karnades) 對於我們在這裏所說的正義觀念，提出抗議，有如下邊自己說的話：「人們原來是被驅於功利心而設定法律，法律因各國習慣之不同而相異，而且即是同一國的法律，爲時勢之變遷，也常常不同的。并且一切的人，也如其他的動物相等，本來是追求各自的利益的東西，故世無有不變易的自然法。還有，正義也是存在的。若是以爲有，真是愚蠢的事！人因爲此，不能不說是商量他人的利益，而招致自己的損害的東西。」』

「然而，這爲哲學者所說的及某一個詩人歌唱說，「自然不能區別正義不正義」，這一句話，我們斷然不能容認。因爲人類雖然與動物沒有甚麼不同，但人類與其他動物不同的程度是不能與其他動物間之不同相比。這個依於人類特有各種行爲可以明白的。大凡存在於人類的特質之中，主要的乃是社會的欲求，卽是人類只與其同類爲交際，他更追求和平的而且合理的共同生活。因之便說：「凡是動物都是只有追求本來自我利益而行動的東西，」這是可以適用於人類的。

「加以，還有在其他各種動物，攷慮到自己的子孫及其他的同類，有節制自己的欲求者。并且他們由於有愛戀的本能，徵之於他們的其他行爲中，這樣的智慧之沒有表現，像是可以明白的。

「同一樣的事情，可以舉兒童來看。卽是如普魯特珂 (Palutarch) 所說：「兒童表現憐愍之情是自發的」。兒童不會受過怎樣的教育，已經對於其他的人有爲某種善的本能，這是很多的人所承認的。

「還有成年的人們知道在同一的時候，或是同一行爲的事件；同時，他們由社會

生活唯一機關的言語熱望共同生活。因之，他們解釋一般的原則，據此使之爲有行爲的機能的東西，這實在是其他各種動物不會享有的人類之特有的天分。

「總而言之，人類這種天性，可以稱之爲具有社會性及合理性，並且在這裏存在，如規定不可侵犯他人的財產，貸借之權利義務，契約履行之義務，不正行爲者之損害賠償義務及罪之報應等，「固有法或自然法」之淵源。

「再則，在這樣起源的法律中（固有法或自然法），還有其他之大意義在。因爲如上邊所說的人類不只有強烈的社會性，還能判斷由現在以至未來的快樂或是痛苦，而且有可以豫測善惡的結果的理性，故在這樣的事情，依着他的恐怖，一時之快樂的誘惑或輕率的衝動等，而不誤其判斷，專是依理性命令的時候，這個便不能不說是協合於人類之本性的東西。反之，若人類悖於理性所命令的正當判斷，則與自然法（關於人類的）相背馳。有的人於分配的方法，特殊的把隨着個人或是團體的賢愚，遠近，貧富及強弱；而行事物分配之事，爲自然法之一部分。依我的說法，自然法是「該給人的便給人，該歸自己的，便歸自己領受」，若是名這個爲自然法，則如上之分

配法爲自然法之一部分，那是不正當的……

『故加爾萊底斯及其他的人們說：「功利是正義及權利之母，不得謂之真理。」何以言之呢？因爲自然法之淵源乃人類之社會性及理性。』（同上，三四〇—三四四頁）  
格洛秀斯不把法律之基礎置於易變之「功利」及便宜之上，而置於永久不變之人性上，由此可以判明。

他把法律大別爲自然法與制定法兩種，說明前者是決定一切行爲善惡的正當理性之命令；後者是人類之意志的產物。但是依從他，則制定法也是如前邊所說了，得受自然法的拘束力。他關於國家以內權利義務的基礎，有如下邊所說的：

『人們遵守契約，是協合於自然法，國家各個人之權利實在是以契約爲淵源。這是爲甚麼呢？加入某一個國家，自己服從於其他二人或數人的人們，明示或暗默的約束服從那個國家的多數者或是有權力的少數者之決定。』（同上，三四二頁）

那末，國際生活之指導原理之法律，即是「國際法」(ius Gentium)，是自然法嗎？或是制定法呢？格洛秀斯說是制定法，即是任意法。他從新解釋 *Ius Gentium* (各國共通法則)

而予以定義爲「律各國間關係的規範」。卽是他立於國家主義及國際協調主義之上而下國際法之定義。他以爲國際法是基於各國之任意契約，及共同的承認的東西，所以說明這個爲「意志之所產」。

「由一切國家之間，至少是多數國家之合意得設定法律。……先哲，歷史家，詩人們，雖則他們各各的時代與國家是不同，但在同一物立於同一的意見，決不在少數。這樣意見之合致，可以歸於某種普遍的原因；卽是若說是法律，可歸於自然法則及共同契約的那一個呢？以我之所說，自然法是屬於前者，而國際法是屬於後者。因爲不是理性直接的命令，而被世界各國所尊重的法律，其淵源在各國家間之自由承諾看得出來。」（同上，三四四——三四六頁）

照格洛秀斯之理論，國際法之基礎是契約，契約法之確守是自然法之命令，於是自然法在前邊已經說過，爲發於人類之合理性及社會性的「人類行爲之絕對的規範，卽是人類的價值之究竟的目的」，所以國際法之根本，置於人類之社會性及合理性的基礎上。故打從功利的打算起，不承認國家間之戰爭。承認戰爭的時候，是限於侵害「正當防衛」及「契約

不履行』，或類於此的自然法上權利之時，這是他的主張。

如以上的已經明瞭了，格洛秀斯之國際法上的單位是國家。他從國際法上單位的國家，進行他的理論。格洛秀斯給國家下的定義是：『國家是享受法律之保護，增進共同福祉爲目的，所結合之自由人們之完全的社會。』成立這樣的國家，乃是因爲人類之社會性與契約的緣故。格洛秀斯說是人們爲免去孤立之不便計，乃相互之契約而入於國家。因之，我想他所看做『契約』之方法，是國家成立之直接原因。卽是格洛秀斯之國家起源說，恰恰與亞里士多德之思想及與羅馬以來之契約說相混合。

國家之意志是由甚麼人來表白呢？他回答是由一國之主權者。那末，主權是怎樣的呢？他回答說：『自己的行爲不爲其他的意志及法律所拘束的權力，此之謂主權』。那末，甚麼人是這個主權的所有者呢？他說：

『如像視力，廣義是屬於身體，狹義是屬於眼睛；主權之所有者也有廣狹兩種：廣義之主權所有者是社會全體，卽是國家(Civitas)……反之，狹義之主權所有者是甚麼人呢？依我所說，是依各國之國法及習慣而定的一人或衆人。』(同上，三五〇頁)



然則，主權是可以像私有財產一樣，由甲之手讓渡給乙之手嗎？格洛秀斯說：

『有些人主張主權無論在何處，都是應屬於人民的，人民在君主濫用權的時候，保有能夠懲罰他的權利，但是這個主張到了今日已經釀生種種的弊害，早為識者所承認，我們依其次的理由，排斥這個主張：

『即是如希伯萊 (Hebrew) 及羅馬各種法律所表現的，人是依元來自己本身之行為，得使自己為他人之奴隸。果然如此，人民全體依他們自身的行為，有不能賦與他們的權力於某一個人或是衆人的道理嗎？』(同上，三五〇——三五二頁)

這是將主權與普通的權利看為同樣的。

格洛秀斯的政治思想是將法律的國際間之行為一事為中心；所以他的學說，自然法及國際法之問題占主要的部分，國家論不過是附屬的提到而已。然而，這個是極當然的，格洛秀斯的特色不在他的國家論，我想是可以在他的自然法論及國際法論中看得出來。

### C. 密耳敦的政治思想

(John Milton, 1608—1674)

在英吉利伊利沙伯女王 (Queen Elizabeth) 時代，已經釀生對於專制政治議會政治之不平，與對於監督派的教會制度清教徒 (Puritan) 之不滿。千六百〇三年，伊利沙伯女王死後，蘇格蘭之青年國王吉姆司六世 (James VI, 1566—1625) 即英吉利之王位為吉姆司一世。即新王位之吉姆司一世，是發見自己圍困於議會，裁判所，清教徒三個勢力之中。以新興商業階級與農村中之地主為背景的議會，以租稅為始，要求一切政策之決定的參與權。議會是主張：「國王限制於法律，法律是民衆代表者議會所決定的，這是英吉利人之權利。」裁判所主張：「英吉利之普通法優越於君主之意志及命令之上；故普通裁判所優越於國王裁判之上。」而清教徒等是急迫於改造教會之「金字塔制度」為「加爾文主義的」或是「代議主義的」。

對於這各種的要求，吉姆司一世所回答的是一個「No！」他主張之權力不是來自於民衆，也不是來自於議會；君主之權力只是來之於神。故無論議會，民衆，或裁判所，批判君主之權力或加以限制，都是不行的；像這樣的行爲是不遜的。他還叱清教徒等，若教會之權力不在監督等之手，而在代議會之手的話，國家之權力也是不在國王之手，而不得不在議會

之手。然而，像這樣的，乃是不畏神而斗胆的說話，這話就是叫 *No Bishop, No King!* (無主教，無國王！)

這樣的，吉姆司一世與議會及清教徒等繼續的鬥爭，直至千六百二十五年。及到查里司一世 (*Charles I*)，這個鬥爭更爲惡化，終成千六百四十二年至四十六年間的內亂；於千六百四十九年查里司一世弑逆之事發生，於是看見了克林威爾 (*Cromwell*) 等共和政治之布告。

這個內亂稱之爲「普里塔革命」 (*Revolution of Puritan*)，革命派的人們擁護這個爲正當的事。在這裏邊，密耳敦之理論立於自然法主義之上，大有影響於後世的革命思想，在這一點是最爲著名的。密耳敦在革命的以前，爲文學之研究計，皆滯留居於意大利。革命一起來，他一聽見消息，便趕急跑回國，投入議會及克林威爾派。

他主張個人之自由，主權在民主主義及共和政府主義。說到個人自由，他有其次之發論：

「神對於各個人，都備有多量的常食，而督促他們要節制；復與人心以自由，也獎

勵其節制。即是神信賴各個人，不設怎麼樣的規定而許各個人自由行爲。像這樣，神對於以色列之名定他們之食量的時候，稱爲常食之三倍。

「由人們之要求，而備以多量的供給，爲神對於人類常採取者態度；這個是神以人類有理性而且享有選擇之自由的成人的原因。那末，現在限制選擇之自由，縮小理性活動之範圍，若附以一切的強制，這是可以明白的不知神之意思。」

「……法律這個東西，是作用於能轉變於善惡樣的任何的，而加以限制，故這樣的法則，難免是不確實。問我要選擇法律與行爲自由的那一個？那我不消說，是選擇行爲之自由。爲甚麼呢？神是喜歡與其限制惡行，不如獎勵善行的。」

「……大凡人們旺盛的追求知識的時候，必定發生幾多的議論，著述及意見等，因爲這些是知識的前提。」

「但是，近來屬於黨徒或宗派等的人們屢屢壓抑神賦與人類知識之追求權及言論之自由，頗屬不解。如某宗派的人們對於新思想很悲觀，而我們則是欣然的。」

「……我們想自由，我們所知道的自由所說的自由，由良心上而議論自由之自

由，較之無論其他的如何的自由，都是要求而不能止的東西。」（同上，三六八——三七二頁）

密耳敦相信『與其限制，不如獎勵』『與其有法律，不如無法律』，主張對於個人極度之自由。其次，他以契約為國家之起源，置政權之本源於民衆，他說：

『凡是人類皆是神之影象，故本來自由優於萬物，有不服從其他命令的特權，這早為識者所承認的。』

『人類在太初時代便這樣營謀自由的生活，而亞當（Adam）犯罪科之後，遂陷於敢為邪惡暴行的狀態，其結果是人類到了招致全體之滅亡。在這裏，他們人類是相互免生危險而保存自己等，便相互的作出防禦的契約，有反於這個的，便依他們之協同力而驅逐。這樣便發生國家及都市。但是，他們只有相互的契約，也還不能發現安全，他們便在他們之間設一個權力，依之而保障和平及各個人之權利。』

『這樣自衛及保存自己之權力，本來屬於各個人，到了他們結合後纔是保存全體，是很明白的。然而成就在社會生活上和平秩序之維持，避開隨便之行動，他們選智慮與

品格優越之一人或數人，賦與他們以權力是必要的，這樣選出之人們中，前者稱之爲君主，後者稱之爲執政者；那個性質都委託之去執行權力，確立正義，代理人或被委任者是同一的。那末，君主或執政者如具有在這個以外的性質，便是違背自由社會之性質。

「在最初，治者們是布善政，而且行公正的裁判，馴熟了那個絕對的權力的掌握後，便至陷於邪惡而且偏頗的狀態。注意到這個危險的人民們，覺悟到不可委他人以絕對權力，造作新法律來限制治者們的權力。即是勿陷於專斷的治者們，乃不能超越法律及理性之命令的範圍。換言之，治者們雖在人民之上，但是在治者們之上，尙有人民共同制定成嚴厲的法律存在。」

「雖則有這樣的限制，治者們不遵守法律或行惡的時候，人民當其治者的就任，得誓約遵守法律及公正法之執行等。因此，若是治者們違反誓約的時候，人民等可以預先給予警告，暗示治者們之退位。」

「那些人民新設顧問官及議會等，這些與治者協同或是對立的政治。這個在法國的政治家賽賽羅曾經說：「議會抑制君主」。」

「由是觀之，治者們——君主或是執政者等——的權力，原來是人民等以之委任治者們為謀他們之福利的，人民等依然是國家的本源。所以無論何人不能侵害那些人民等天賦之權利，不得破壞這個本源。依照這個理由，亞里士多德及其他先哲等曾經說：「君主政治是為人民福利的，不是以他自身之幸福為目的的。」根據這個，可以明白治者們不是這權力之本源。故稱治者們為最高絕對的君主，不外是過於僭越，或是阿諛。」（同上，三六三——三六五頁）

這樣高唱主權在民的主義。他擁護克林威爾的弑逆國王說：

「甚麼是暴君？我以為是輕視法律及公共的福利，濫用政權為自己及一派黨徒的利益之君主。這樣的暴君，常常施行虐政苦人民等於塗炭之中，人民等可以視他為公敵，合法的擊退他。」

「我想，人民等是權力之本源，已經如前邊所敘述的，現在假設人民等沒有處置暴君的權利，便怎麼樣也不得稱他為自由民。為甚麼呢？因為暴君處分權是自由國民所不可缺的特質。」（同上，三六七——三六八頁）

君主一下被廢了，不過是一個私人，他主張民衆可以將他引到法庭去出席，不管怎樣裁判也沒有妨礙。

說到政治組織，密耳敦提唱的不是君主及貴族院，爲一院制的議會中心主義。然而，他肯定普通選舉權及多數表決主義。還可反對的說，他是採用能力主義。

他爲防止中央議會之不正當而保障民衆之自由與利益起見，主張地方分權，教育及司法權之獨立爲必要的。他說爲司法權之獨立，裁判官必定要由民選。

這樣，密耳敦是極度的主張個人之自由的人，所以他對於舊來之秩序與傳統，繼續其感情的反對。他喜歡與其是秩序，莫如自由；與其有政府，莫如無政府；與其是建設，莫如破壞。千六百五十八年，在克林威爾死後之六十年，查理司二世之王政復古的時候，他是盡死力的反對。

他的政治論完全是爲擁護『普里塔革命』而構成的。在這個意思，可以說他的政治思想是爲『革命之必要』而產生。雖則如此，他的個人自由論，主權在民主義，是自然法主義政治思想之民主的展開，於後世的思想大有影響的。



## D 霍布士的政治思想

(Thomas Hobbes, 1588—1679)

與密耳敦等之革命擁護論對立，否定『普里塔革命』而擁護王權的，有霍布士之巨人論 (Leviathan)。霍布士是英吉利的哲學者，性質怯懦，當革命之時，避難於法蘭西（一六四〇年秋天赴法）。在法蘭西他受英吉利皇太子（後來之查理司二世）之知遇，又接近了哲學者之笛卡爾 (René Descartes, 1596—1660)。他滯居在法蘭西的時候，著有政治哲學 (De Cive) 與巨人論。巨人論為政治哲學之大成，千六百五十一年所寫的，說是霍布士將書捧獻給英吉利皇太子而得五寶之恩寵。但是巨人論後半所說的是立於唯物主義之上的國家學說，反而買得了僧侶等之反感，霍布士便感到自身的危險，同年遂逃歸英吉利而與克林維爾講和了。

他與馬基雅維尼相同，認人性的利己的及自利的傾向，他的理論立於功利主義之上。他將人類之智識及活動，專用唯物論來解釋。他在一方面結合『正義』與『功利』，在他一方

面否定『自由意志』。在這一點霍布士與柏拉圖及格洛秀斯均完全立於正相對之場上。

他以一切的東西，都可作為物理的說明，是『動力或是力』；例如人類的知識，不作為靈魂的認識，那是從人類各種感覺之運動而把捉住的。即是一切觀念，『不外是外界事物之運動，映於人類的感覺之結果』，主張物體的動力是一切智識的本源。他說：『人類都只有追求幸福與迴避痛苦的傾向，但是這個傾向，也可以為物理的說明。』

霍布士以為人類之慾望——人類的動力——由某種目的物刺戟達到運動時，這個動力自身之前進是『善』，反之，動力後退時便是『惡』；因此，『幸福』(Felicity) 是人類動力的慾望，從甲的目的物到乙的目的物，繼續不斷的運動，這不外是人類的動力之繼續的運動之意思。充足這個無限慾望的手段是『力或能力』，體力，聰明，富，名譽，友人等，都是這個『力』的構成要素；所以這個『力』之最大的東西是多數人能力之結合之共同社會——『國家』(The Commonwealth)。

他與馬基雅維尼及布丹不同，不採取歷史的研究法。他的研究法是數學的，心理的，及法理的。他把自然狀態之人類的生活，作為『對於一切人的各個人的戰爭 Bellum Omnium

Contra Omnes。』以此爲前提，而有其次之敘述：

『若是某兩個人欲求同一的事物，他們中之任一個人不能獲得時，他們便互相爲敵。并且主要雖在保存自己，但有時，單以娛樂爲目的，他們也曾互相想滅亡他人或是征服他人。像這樣，現在假設某一個人，抑壓了單獨的強者，雖然能夠鞏固衣食住之基礎，但又有幾個新競爭者出來，他們不但協力的奪取他的財產，他的生命及自由也可以被他們策劃的奪去。那末，勝利者更又去迎新的侵略者，而循環這個鬥爭。

『防禦他人之侵略及保護自己，先要達到沒有他人能侵略自己的地步，不得不用暴力或詭計，努力企圖凌駕其他一切，這是理之當然，而且不過是保存自己的要求，任何人也不否認的。但是，踰越自己防護之必要而欲奪他人的東西，征服他人，擅自己的權勢的人若是出來，其他人們雖得適當生活之資料，滿足安泰的生活，不欲進而依侵略以圖增大自己等的勢力，到底也不能久安於自衛了。其結果，這些人不得不想增大保存自己的勢力。

『再則，人在與他人共存生活的情形之中，而沒有能夠威服其他一切人的權力

時，與其說他快樂，無甯說是反而感到大大的悲痛。因爲人，元本是互相蔑視，高唱自己的價值，現在若他人侮辱自己時，他就想與以損害的復仇，而且懷有使其他的人也畏懼他的性質。並且於這裏邊，又無怎樣公共的力量時，人們是常常繼續鬥爭，遂至於相互的破滅。

『由上邊所說，可以看見人之天性惹起鬥爭的三個原因：第一，生存競爭；第二，對於侵略的恐怖；第三，是榮譽——優越慾——。』（同上，三八二——三八三頁）

霍布士將人類的性質，看爲元來是鬥爭的；因爲他們是給自己保存慾的恐怖之感情及優越之感情所蒙蔽着的。

在這樣的自然狀態，人們爲保存自己之必要的一切行爲是正當的；但是任何人也不能有過着幸福生活的打算，所以普遍於各個人理性之命令，表現在一般的法則，這就自然狀態的自然法。從這個立場，霍布士說明自然法說：

『人類自然的生活狀態是相互鬥爭的狀態，人爲着保存自己，各自依理於自己之理性之外不能利用何等外來的助力；故在這個狀態之下，人是主張無限制的權利，就

是侵害他人之身體，也并不是不正當。而且像這樣只是無限制的自然權之存續，雖是怎樣強壯而且聖明的人，就是要保全人類通常生存的命數，也是極困難的。因為理性之命令，是一般的原則，以至於教我們說：「各個人只要有平和之可能，便可以努力去達到。若是在一朝不能夠時，可以利用戰爭的所有的利益。」這個規則之第一義是自然法之根本的，規定為「追求和平及繼續和平」；其第二義總括自然之權利，定為「舉全力為自己等防禦之力」。

「為和平力所命於人們根本的自然法，而生其次之法則，即是：「各個人想為自己之和平及防禦的必要時，限制相互之絕對自然權，可以享受自己與他人同等自由的快樂來滿足」。因為一切的人只是好求無限制的權利，和平之實現是無望的。但是，其他的人相反的不拋棄他們之權利時，任何人也不會有自己剝奪自己權利的道理，故與其說人是心向和平，無甯謂其埋頭於無限制的被奉上之獲物的掠奪。」（同上，三八八——三八九頁）

然則，只是某一部分人正直的限制他們的權利，而其他的人們不這樣的行自然權之限制

的時候，怎麼樣辦呢？霍布士說道：

「如人類不可不拋棄妨礙和平的對於他人一部分之自然權，如以上自然法之原則，便生出第三個原則：「人們履行爲自己等之契約」。因爲若不履行契約時，這個契約不過是無用之空話，一切的人們，依然有無限制的權利，人類到底不能脫離鬥爭的狀態。而且正義實在是由履行這個契約原則發其泉源。無契約的時候，自然權便不移轉，并且無論何人也以享有無限制的權利不是怎樣不正的行爲；然在一度締結契約時，破壞契約便是不正，不正不外是不履行契約的定義。因之，不是不正，便完全是正義或公正。」（同上，三九五頁）

各個人該服從定爲「契約之確守」的自然法，「契約之確守」便是「正義」（Justice）。但是，各個人不服從正義的時候怎麼辦呢？霍布士答道：

「人的天性愛自由行動，而且喜歡權勢；但是，人們營謀國家的生活，限制他們的行爲，承認支配權之存在，比較是完全他們自己之保存，并且是以實現更幸福生活爲目的的。換言之，人類爲服從自然的感情的生活時，如前章所敘述的不免鬥爭，故

他們以外部的權力抑制他們自身，以刑罰強制契約之履行及自然法之遵守而企圖脫離戰爭之慘禍。

『我想正義，公平，禮節及仁慈，大概說來是「以汝所欲而施於人」，歸着於自然法爲限制容易趨於偏愛，自尊及復讎等人類自然的感情的規範；故一種威壓的權力而使之遵守是必要的。』爲甚麼呢？沒有強制力的契約，不過徒託空言，單依之而保障人們的安甯，是不能夠的。那末，各個人有遵守自然法的意志，雖能夠完全履行，奈無怎樣的公權力，或者即使有了也不能保障一般的安泰時，各個人不得不常常以自己的策略及力量爲準備了。』（同上，四〇三頁）

他以爲人們設定某種威壓的外部的權力，使各個人恐怖，執行契約之履行——正義——。故他置強力的國家以代替神。

然則，外部的權力之國家是怎樣成立的呢？霍布士不說是由神下降建於地上的，也不說是由武力所建設的。他說明是由『社會契約』（Social Contract）而成立的。即是說人們由『相互之恐怖』結成契約而成立國家。他爲其次之發論：

「人們的社會，只是依合意的契約而成立的。所以人類的社會是人爲的，爲人們合意的契約之永續。而於契約之外，更使他們恐怖，以圖共同的利益之一種公權力這也是必要的。」

「防外敵之侵入，而且要抑制在國內的人民相互之侵害；於是各個人依自己之努力及自然之產物過滿足生活，這個公權力之樹立，要怎樣才能夠成就呢？這是人民等將他們的權力及其他之力委之於某一個人或是議會，能代替他們個個的意志，而用一統一的意志成就的。換言之，人民等的人格，合體於某一個人或是一議會，這個合體者的行爲，服從於人民等的行爲，那公權力之樹立，就能夠成就。」

「故公權力之樹立，是人民等之承諾，或由一致以上之事情，即是人民等各自契約使他們的意志，合體爲某一人格，換言之，諸意志之單一化，或是要有統一的意思。」

「再，關於這樣的公權力樹立的人民，各自的契約是怎樣做呢？首先，某一個人向其他人說：「我舉屬於自己之一切權力，賦與某氏或某議會。但是，我的行爲，閣下也是如我一樣是爲條件的」。各個人出於同一行爲時，在這裏，到了開始由各個



人獨立的公權力，或是國家的出現。

「這個公權力及國家，在一面稱之爲 (Leviathan) (巨人)。即是一個道德的巨人，我們依之，給予以秩序與和平，并服從其威風。換言之，社會以內的各個人，依賦與權力之 *Leviathan*，統一全體之意志，并使各個人畏服，以之在內確立正義與和平，對外遂行共同防衛之事業。於是國家之本質，便存在於這個 *Leviathan*，由這一點，可以與國家一個定義：「國家是依了在一社會之內的個人相互的契約，成爲他們意志合體的一個人格；這個人格爲社會之秩序及和平計，得自由的行使在社會內的一切權力。」(同上，四〇六——四〇八頁)

然而，這個『社會契約』，與密耳敦『君民契約』(Governmental Contract)的內容是不同的。在密耳敦主張之契約說，君主與民衆是樹立政府之契約的當事者；但在霍布士這方面是相反的，他的契約之當事者，是相互的民衆，君主是不能參加這個契約的，霍布士說：

「人們集合，各個人相互爲如其次之契約時，在這裏，國家便可以設立起來。即

是，「集合人們之多數者，維持國內的和平，并且準備爲外敵，把一切人們的人格，同意合體於某一個人或一議會時，一切的人們不但以多數者的行爲看做全體意志之行爲，還以他們全體之代表者一個人或是一議會之行爲及判斷，認做他們自身之行爲而贊成他。」在這樣相約時，國家便成立了。

「像這樣設立的國家，爲人民所授之權的主權所有者，即是一個人或是一議會之權利而生出機能。

「現在，試稍稍加以細說：第一，如上契約的人們，不負這個契約抵觸於向來契約的責任。他們一聽設立國家，在契約服從某一人之行爲及判斷以上，不論什麼事情不許可那個人服從其他的人，所以沒有新契約的自由。依這個契約，君主國家之臣民，不但不許可君主破壞國家，就是對於神他也不能爲新的契約。爲甚麼呢？人們對於神的契約，要保有神權的君主之媒介，同時，如人們因對於神的契約而違背君主，是太爲虛妄！

「第二，君主依人民相互之契約，保有支配一切人們的權利，他自己不參與這個

契約，故君主對於人民不爲怎樣的契約。所以在怎樣的的時候，他也不能對於人民爲契約之破壞者。那末，臣民以契約破壞之故脫離君主之支配，是難以解答的事。」（同上，四〇八——四一〇頁）

霍布士所以設定強力的國家，原因是人們有自利的性質，然而，人們若不悟此而批難權力，不免是荒謬之論。他說：

「責難君主專制，是因爲不了解被治者之人民等的性質：人民等本來有自然的感情或自愛心等，厭惡僅少之犧牲，怨恨強制其自然的感情，或自愛心等的人。他們不悟得他們之缺陷，只要予以很少的犧牲便可匡正的，因此，在這裏，人類共存及政治發生困難了。」（同上，四一六頁）

他說及個人之自由：

「人們爲確立他們之和平與保存，造一個假擬的人，名之曰國家。又造人爲之鐵鎖，名之曰制定。在鐵鎖之一端結聯在賦他們以主權的一個人或是一議會；在他一端結聯在他們的本身上。在這些結帶的本質上雖是弱而且容易破，但是還得使他們保持

相互之危險或是恐怖。

「關聯於這些結帶，在這裏我要說的是人民之自由。我想不論怎樣的國家，人民之一切言動，要規定一個細目，是不可能的事。故人民就法律所認許的範圍以內，當然得爲他們的福利之自由行爲。那末，人若祇管享樂現在的自由，對於法律的行爲自由特殊的呼叫着要求更進一步之自由，這不能不說是背理之甚者。自由在一方面有容納法律干涉之意思的緣故，所以如某一個人主張的自由，呼叫一切的人歸於自主的自由狀態是矛盾的。我想，法律之自身沒有怎樣的強制力及保護力，因之欲使法律發生效果，在執行這個的某一個人或是多數人之手中執有武力，這是必要的。故人民享樂的自由，不得不是主權者認可的事物，例如賣買之自由，衣食住之自由，生產業之自由，及子女養成之自由等類，皆屬於此種。」（同上，四二二——四二三頁）

他主張國家權力之優越；個人之自由是主張只有在國家認可之範圍內方許可的。他限制信仰之自由，將教會置於國家之下，由這個理由，他的『Leviathan』是『道德的巨人』。

然則，國家之內的個人，加入國家之後，全然失掉自由了嗎？個人是不管國家怎樣的命

令也要服從的嗎？這樣的說，可又不是的。霍布士說：

「設立國家之主權，是由各個人間之契約而成立的，故各個人享有如依於契約遠不能移轉於他人的權利的時候，雖是主權，也不能侵犯的。所以我這個權利是自然法上的權利，例如爲絕自己生命的契約的時候而考量的。所以若是主權者，雖是命令某一個罪人自殺，罪人沒有奉行的義務；再則，主權者命令某一個人不要拒絕他人的進擊，那個人沒有遵守之必要。更有進者，某罪人依主權者之命令而告白罪狀，他是無服從的必要。爲甚麼呢？不利於保存自己的證實之言是反乎自然的。」

「……故適合於國家設立之目的的主權者之命令，我們不得不絕對的服從他，不適合於這個的命令，是沒有服從之義務的。」（同上，四二六——四二七頁）

他主張個人在反自然法則之權利及國家設立之目的之下，國家之命令沒有服從之必要。

那末，甚麼人解釋自然法，決定怎麼的國家之命令適合於自然法呢？關於這一點，霍布士與格洛秀斯 (Grotius) 不同，他說：

「不問成文法不成文法，一切法律皆要解釋的。如是自然法，任何人訴於理性都

容易認識的。但人類動輒因自然的感情及偏愛心等的緣故，而多曖昧，所以這種法律，還需要有能者的解釋。然則，甚麼人可以為國家自然法之解釋者呢？依倫理哲學之著書不能夠解釋，是可以明白的，為甚麼呢？沒有國權的學者們之意見，沒有怎樣法律上的價值。故自然法之解釋，不得不依一國之主權者，或是依他任命的裁判官而來担任。我想，當君主之裁判官，為他的裁判時，很明白紛爭之真相，並且考量起訴人之要求能適合於理性及平衡否。故審判官，他的解釋不得不是自然法之正當的解釋。這因為他的判決是依主權者之權力而判決的，至少對於在當時之訴訟當事者是自然法。』（同上，四三七頁）

君主之理性，賦與最高之權威。

霍布士之思想，是否定『普里塔革命』，而以擁護王權為其特殊目的之政治理論；然而，雖是那樣的，他於當時所行之一切思想也被其採入，集成其強力國家之合理的說明這一點，不能不說是他的一大特色。他的『Leviathan』出現以來，格洛秀斯的自然法論及國家論便失了勢力。所以『Leviathan』不單被君主國家所採用，後世議會主義之國家也被歡迎可

以擁護其萬能的理論。

## 陸克的政治思想

(John Locke, 1632-1704)

於千六百年之英吉利『王政復古』(Restoration)，在一面是由克林威爾的死去所導引，在他一面是因『普里塔黨』之行政的無能；『普里塔黨』於破壞是成功，但是，他們於『建設事業』則是失敗了。所以『王政復古』是對於『普里塔』之『新秩序』的反動，查理司二世(Charles II)便泛棹於此潮流之中，努力與英國國教會相提攜以鞏固王權之基礎。再則，教會也因對於『普里塔』之恐怖，而熱心於支持王政。即是國王與教會對於『普里塔』從共同之恐怖而團結了起來。

然而，在這個反動時代之末期，國王與議會之問題，國王大權與法律之問題及教會之問題，又再抬起頭來。議會黨之毀克黨(Whigs)主張一切制度之自由化。他們是主權在民主義者，關於政治組織，他們不是採共和的組織，是承認由議會限制之君主的組織。他們以為

一切『極端』皆是禍害，而將牠否定了。故他們斥『王權神授說』(Divine Right of kings)而主張議會之優越；雖則如此，他們以共和主義也是極端而也應該排斥的。這個毀克黨之主張是中庸主義的，其背後為新興勢力之 *Bourgeois* (資產階級) 所支持。

對於像這樣的主張，國王——特殊是吉姆司二世是持了怎樣的政策呢？他是固執『王權神授說』，要求議會及民衆之絕對服從。再，對於教會，他執着在加特力(Catholic天主教)的立場。其結果是國王與議會之衝突，及國王與英國國教會之反目；至終則為從千六百八十八年至千六百八十九年的革命。這個革命通常稱之為『名譽革命』(Glorious Revolution) 又稱之為『毀克革命』(The Revolution of whigs)。在這一次之革命，吉姆司二世逃往法蘭西，於是承認英吉利議會之優越為憲法上之權利。

『毀克革命』是由種種的方面被擁護。但為其中之無上的組織的理論，乃陸克(John Locke)之政府論(The Treatises on Government)。

陸克是『普里塔革命』一個兵士的兒子，但他曾在牛津大學(Oxford university)專攻政治哲學及自然科學，其後被自由主義之政治家沙夫貝萊伯(Baron of Shaftesbury)所賞識，做



毀克黨學者之活動。他的政府論出版於千六百九十年。這本書在前邊業已說過，是革命之擁護論，但他於這本書中把自然法主義之政治理論最有組織地展開了。

他以為人類為享有自然之權利的生命，自由及財產之不可侵權；人類為全能之神所創造的；所以人類之『自然的權利』(Natare Rights)是與神一般永遠不滅，因此，自然之權利即在自然狀態也是被認可的，有如其次之所敘說：

『要知道政治的權力之正當及其本源，我們首先不得不考量人類太古之自然生活；即是除自然之有限制外，不可不考量生命，財產，及行為，不受何等其他牽制之人類原始的生活。於這樣平等的自然狀態中，各人的權利及其他一切的東西是平等的由神所賜。所以神宣明特別以某一個人支配其他的人，而且在對於賦與他以支配權，不明瞭的範圍內，各個人全是平等的，他們之間像服從這類的關係是不存在的。』

『這個自然狀態，雖是自由的世界，但決不是放恣的狀態。即是人雖有自由處理自己生命財產之自由，但自己之生命或是屬於自己所有的東西，除了某種高尚目的之外，不得破壞。因為自然狀態有自然法，這個法教平等獨立的各個人以不可侵犯他人

之生命，健康及自由及財產所爲的理性。而且一切的人是全能之神所創造的，所以他們是神之敬奉者，遵神之命有應服從神之事業之義務而爲神所佔有。故因神之意志以外，不得變更這個天性。

「再者，人皆是被授以同一的感覺，而且在自然的社會之內，對於一切是相互平等的參與，故在這樣平等人類之間，不能說是有能夠用做手段的而使其服從，或是有能夠誅求他人權利者。換言之，各個人保存自己的生命，而且確保自己之地位，依同一的理由，各保存自己，要是不衝突，同時也可以努力保全其他的人們，於報復之正義以外，不可侵害他人之生命，財產，自由，身體及福利等。

「而且各個人是由侵害他人之權利或是被他人之侵害而受抑制，并且其目的爲和平與人類之維持，有遵守自然法之義務；所以在自然狀態，自然法之執行是委之於各個人之手，各個人是保有懲罰這個法的侵害者，及同程度於侵害的權利。因爲自然法也如人類其他之諸法規，若是甚麼人來執行這個法而且明白了有罪無罪，還不能行其權能，等於是空文章，所以現在於自然社會，某一個人能夠行使這個權利，其餘的人

們也能夠行使同樣的權利。即是在自然狀態，各個人得以依自己之手行使這個權利。」

(同上，四七六——四七八頁)

陸克以爲人類之自然狀態，即是合理的和平之社會狀態；各個人皆可以享樂平等與獨立。然則，人們爲甚麼要脫離這樣理想的自然狀態而加入政治社會——國家呢？陸克加以說明的回答道：

「若是在自然狀態的人們，如像上邊所說的，自由而且平等，是自己在生命財產之絕對的支配者，這些人們爲甚麼必要的拋棄自己之自由而至於受他人之支配呢？

「我想，對於這個回答極容易。爲甚麼呢？在自然狀態的人們，雖然是自由而且平等，但這個自然的權利極不確實，各個人常常被曝露於受他人之侵略的危險。即是在自然狀態中，各人爲平等的君主，而且遵守嚴正的公正或正義的人也不少，然而生命自由及財產之享樂，到底是不能保障其安全。假設這些人是自由的，但襲於恐怖及不斷的爲難，他們不得不脫了自然狀態加入於既成之社會，與其他的人們爲相互之生命自由及財產之保障，而至於結合爲新的國家，在這裏可以看出人們所以拋棄其自然

狀態之諸權利的主要原因。

「因為這樣的緣故，在自然狀態的各個人，相約加入一個政治社會，置自己等於一個政府之下，其最大的目的，實實在在存在於各個人之生命及財產之保障。

「在自然狀態中，政治社會所稱爲法律的這東西，即是爲團體中團員各自的行爲的準則，沒有設定存在其權利義務之規範。不必說，在自然狀態稱爲自然法的這個東西，雖是有理性的行於人們之間，但各個人不少依照其無知與利己的偏見而曲解自然法的。此爲自然狀態的第一個缺陷。

「其次，在自然狀態中遵守制定法諸種之事件，有可以一樣的決定之公認權利裁判者。即是在自然狀態的人們，各自是裁判者，而且也是自然法之執行者。但是人原來有偏愛心，激情，及復讎心，故熱中自己的事件，在他人的事件，便容易冷淡閑却，常常有嚴正判斷的謬誤，此爲自然狀態的第二個缺陷。

「再則，在自然狀態中缺乏可以執行於適當之正當判決之強制的權力。若有不法的犯罪者，得以執行不正行爲之強力時，防止這樣的犯人之橫行是困難，在很多時

候，懲罰犯人者，冒很大的危險，反被其壓倒。此為自然狀態的第三個缺陷。

「那末，人類雖在自然狀態有種種的特權，但為有以上之不便利，便很快的加入社會生活中來。故人類自然狀態的生活的短促是不難推測的。」

「自然狀態之人們所有的處罰權，不但是不確實，有時還惹起自己生命財產的危難，所以他們一入了國家，裁判權及處罰權是賦與國家自身之手，或是賦與公認的代表者，是自然之歸結。所以在這裏能夠看出權力本源的所在及立法權并執行之起源。」

(同上，四九六——四九九頁)

在自然狀態中，各人之生命及財產免不了不安定，所以在這裏，他說為更確實的保障計，各個人之自然權利乃相互契約而加入於國家。那末，在國家設立後，國家以內的人們，對於某一件事情意見不能合致的時候，要怎麼辦呢？陸克說：

「一切人們本來都是自由平等而且獨立的，故自己不承認這些被剝奪或是不服從其他之政治的權力，故人們拋棄自然的自由，服從國家之法規。在國內是為他們之生命，自由，及財產安泰計；在他一方面防禦外敵之侵略，以營謀愉快而平安的生活。」

爲這樣的目的，人們由相互合意而團結集合，採取形成一個社會的方法。這樣政治的團結，就只是少數人也能組織的。而且在這個時候，不參加組織的人們，依然處於自然的狀態，所以他們的自由，不爲政治社會的人們所侵害。

『加入政治團體的人們，依其加入之行爲，創出一個單一國家，故國家內之多數者，能夠用國家，卽是全體之名而行爲；在國家內的其餘的人們，不得不服從這個多數者。』(同上，四八九頁)

這敘述的意義，所說的就是多數取決主義。照他的主張，人們只要一度相互結成契約加入國家，便默認服從於多數了。

這樣成立的國家，決不是絕對無限制的權力之所有者。主權社會是常常限制個人固有之自然權利。國家沒有國家存在理由以外之行爲。陸克有其次的話說：

『一切國家最高權之立法權，委之於一個人之手與多數人之手是不問的。不論是永久的或間斷的，對於國民之生命及財產不是絕對無限制的施行。爲甚麼呢？這個權力是社會以內之各個人賦與立法部之一個人或多數人(議會)之手的力之綜合，所以

權力本源的各個人，他們所享的權利仍不得超過在自然狀態中享有之權利。我想，無論任何人，不僅不能將自己本來沒有的權利移轉於他人，並且也沒有奪取自己或他人之生命，自由及財產的無限制的權力，至少在自然狀態是限制的。故當其加入國家時，不外將在自然狀態中自己有的權利移轉於國家。國家不但受像上邊說的那樣的限制，就是國家選出來之立法部，本來也在這個限制的下面活動。那末，立法權之窮極處，只是行使爲保障社會公共之福利，即是消極的爲維持社會生活之目的而活動，故不得酷待國民或陷國民於貧窮而行使其權力。自然法中國家生活並未消滅，因其是永遠存在的，所以自然法即在國家中，也應爲同時支配立法者及人民的永久律。

「立法者對於其餘的人民定行爲準則的時候，不能爲反乎自然法的立法。因爲自然法是神意之發現，保存人類之根本律，所以反乎此者，皆是不善或是不合理。」

那末，國家之最高權者是甚麼人呢？陸克回答說：

「在以保持社會存在爲目的的獨立國家。立法權雖爲最高權力，但此最高權力恆屬之於人民，故立法者有違背人民信任之行動時，人民有收回立法權或是更換立法者

的權利。因為爲達到某種目的之權力的委任者閉却其目的或有背馳之行爲時，委任者不得不沒收委任的權力，另選其他適當的人，保障自己等之安全而行使其權力。全體人民是保留着遇有危害他們生命自由及財產行爲時可以自救的權利，這個權利，不消說，即在他們被信任之立法者等有不正的時候，也是可以行使者。換言之，不問怎樣的人，怎樣的社會，強迫他們拋棄保全自己等的權利及手段，這一定不是自動的而是服從於他人之絕對的意志或是專斷的支配；所以若有他人陷他們於奴隸的狀態，他們可以依據自己之權利而擊退他。因為這樣的緣故，不問國家之政體若何，是保有如上之根本的最高權。

「但是，就政府之組織而言，立法部是有最高權力的。爲甚麼呢？與法於他人的人，較之於受的人是占優位的緣故；立法部對於社會全體，有制定各種行爲之準則之權利與職能，較其餘之各種權力而在優位是正當的。」（同上，五〇九——五一〇頁）

他主張國家之最高權者是民衆，而政府之組織最高權者是議會。



他是毀克黨的學者，所以他關於信教，唱國家之無干涉；但關於私有財產保障，他力說其必要。他所見的，財產在開始是公有，加以人自己之勞力後，便成爲私有了。他論保障財產說：

「國家之最高權者（立法部）不得人民之承諾，不得徵收他們之財產。爲甚麼呢？財產之保障，是政府成立之目的，同時人民也以此爲主要目的而加入國家。現在若無財產之保障時，人們依然加入國家，生了失去國家形成之主要目的的財產的不方便。故人們依國法而保障其財產，保障沒有時，他們雖有他們的財產，但甚麼時候也有被徵收之虞，其結果，仍處於與無財產同樣的地位。那末，若以國家之最高權——即立法權，可以處分或自由的徵收人民所有財產，那是不了解何謂國家本質到於極點了。

「……人依自然法——即神意——而受限制時，他們影響及於形成國家之立法權者，其國體如何是不問的。換言之，即是：第一，立法者是依公布的制定法，不分貧富貴賤而一樣辦理政治；第二，這些制定法規，除人民之法定外，不可以其他任何爲

目的；第三，立法者等不依人民代表者之承諾，不得加以課稅；這個第二的限制在議會與人民沒有直接關係的時候，特別是必要的。第四，立法者之立法權，不得移轉於其他人民以外之任何人。」（同上，五〇四——五〇六頁）

陸克在一方面，我想是受了牛頓（Sir Isaac Newton, 1642--1727）的影響，他將政府之權力，分爲立法權與行政權，於是唱二權分立與互相牽制。但他并不將二權置於對等的關係，立法權是優越在行政權之上。這兩權之關係及兩權與民衆之關係，他有如次之議論說：

「在共和國，立法部在行政部——即執行權者——之上是很可以明白的，在這個時候的立法部，雖是委自己制定的法律之執行於行政部，但行政部若不忠實其職守時，立法部得以剝奪其行政權，或是懲罰那個執行權者。」

「立法部之權力也及於外交部。爲甚麼呢？在共和國，「外交權」（*Federative Power*）也在立法部支配之下，而且對於立法部有負着責任之義務。立法部由人民委之以最高權，特別不在國憲中規定的，也可以應機宜而集會。這乃是屬於最高權當然之性質。

立法部之全部或一部份在一定的時候，若是人民選舉的代表者們成就時，代表者們於任期終了之時，便成爲普通人民，所以更不得不依新選舉而充實立法部。並且選舉有在人民特定的時期辦理，或是應某種必要而舉行之兩種。後者之選舉之應行與否，其決定權通常是屬之於行政權者——行政部——之手。但行政部關於選舉之權，根據於其下兩條件中之任何一個：

「(一)在國憲上關於立法部之集會有規定時，行政部只有根據特定之選舉法及一定之形式，管理關於選舉代表者之事務。

「(二)在國憲上關於選舉，如無何等之規定時，行政部得應必要施行新選舉。」「當着由國憲上之規定，或因公共急迫之必要，而要立法部之活動時，若行政權者利用武力而破壞立法部之會議，則人民對於這個，應該怎樣處置呢？

「依我所見，未賦與何等正當之權利，加暴力於人民之上的人，不僅違背人民之信賴，并且也不能不說是將自己對於人民迴復了自然狀態的關係。對於這樣權力者，人民爲要恢復立法部，有可以用自己等武力壓服他的權力。即是對於沒有正當權力的

武力，可以用其他的武力酬答他，是合法的原則，這是我的解答。」（同上，五一〇——五一頁）

陸克以爲議會與行政權者，各各正確的遵守國家之目的及法律上之權限的時候，民衆對於這兩個掌權者，全不能加以干涉。他於民衆與議會與行政權者三者各各守其權限，互相牽制上找出其理想的國家組織。但是，若是議會，行政權者，超出其權限之範圍，出以專橫行爲的時候怎樣辦呢？陸克說：

「無論怎樣的人，但只要超出他所有的正當權利，用暴力侵害他人時，他對於其餘的人們將迴復到自然狀態之關係，故在這樣的國家中他的一切權利皆消滅，各個人仍還於自然狀態，所以得講自己防禦之策。」（同上。五二五——五二六頁）

像這樣的時候，承認革命是正當的。

陸克的政治學說，把恰在「毀克革命」之後的英吉利之政治狀態，由牛頓之引力說來說明。他明確的制定人類自然之權利，由此限制民衆與議會與君主之權力。他又主張權利上人類的平等對於這個權力的限制。自然法主義政治思想的中樞觀念，在陸克的學說中，幾乎完

全被發現出來了。

陸克所說，爲毀克自由主義之中庸。他與密耳敦不同，嫌厭破壞。雖則如此，在他的思想之中，是含有擁護對於君主及議會專制人們的反逆的理論。那是被採用爲『亞美利加獨立革命』(The Independent Movement of America)之旗幟，同時又爲『法蘭西革命』(French Revolution)思想之源流。



## 第九章 啓蒙的專制君主的思想

從十七世紀到十八世紀之半，除開英吉利，在歐羅巴的大陸諸國，大概受着專制的支配。政治是由國王或官吏及諸侯等所獨占，思想則掌握在教會之手中。在這裏，不但不許可思想之自由，信教之自由，言論之自由；還行着戰爭，官僚之腐敗，不公平之課稅，不當之裁判，不當之壓迫，法律之不統一，農奴制，封建的各種特權及國王對於教會之鬥爭等，於是社會制度就成了上層厚而下層薄的東西了。

然而，由武力及傳統之力，使慣於服從，而且由教會強以服從道德之當時民衆之大部分，視爲『宿命的』(Determined)甘受專制的支配，所以他們并不懷有大的不平及反抗之

心。他們的心是靜的，傳統和習慣及崇拜過去等，在他們之上，持有絕大的威權。

到了十八世紀之中葉，對於這樣『專制的制度』及『服從道德思想』起了反抗之聲。知識階級的人們，開始懷疑舊來的權威。他們由傳統及迷信，想到圍繞着的舊來各種制度是不合理的。他們特別對於教會之制度及慣例起了懷疑。他們高唱理性與個人之權利，探求『新知識』『新方法』『新價值』。這種新的傾向是一種啓蒙運動，是以法蘭西爲中心而發生的。

但是，這個啓蒙運動是怎樣發生的呢？大體說來，我想有四個原因：

第一個原因，是自然科學之發達。自然科學在十八世紀以前，由哥白尼 (Nicolaus Copernicus, 1473—1493)、伽利羅 (Galileo Galilei, 1564—1642)、牛頓 (Sir Issac Newton, 1642—1727) 等新的發見及新的學說，已經行着革命。在天文學及物理學的新發見與向來之學說及信仰給了一個大大的打擊，所以自然界之知識的舊權威，不得不覆滅。在自然科學的新傾向，漸漸傳播到社會思想上去。思想家們因爲關於自然現象尙可以爲理知的說明，便想到關於社會現象當然也能爲理知的說明。於是這個傾向到十八世紀之半是達到了極點。



第二個原因，是英吉利之革命思想，特別從陸克 (Locke) 的政治思想發生的影響。陸克的理知主義及自然人權之觀念，開始於法蘭西，風靡到歐羅巴之思想界，變成了新思想之一粒胚胎的種子。

第三個原因，是從英吉利的政治組織所發生的影響。英吉利之政治組織於「毀克革命」以來，是以議會為中心，裁判權也是於到了某種程度維持獨立地位，所以久處於專制的支配之下，感到壓迫的法蘭西及其他歐羅巴各國之思想家們是歡迎這個制度，而揭此以為「自由解放」的標幟。

第四個原因，是隨伴着商工業之繁榮的中產階級，特別是 Bourgeois 之抬頭，這是通過歐羅巴大陸全體的一般的傾向，特別在法蘭西，普魯士，奧大利這三國為最著。

有了以上這四個原因而惹起的十八世紀啟蒙運動，在法蘭西流行最旺盛。這是甚麼緣故呢？因為當時法蘭西的民衆最受壓制的支配，所以反動力也很強大。

像這樣的新傾向，最可以代表的是法蘭西的福耳泰爾 (Voltaire, 1694-1778)。福耳泰爾在三十二歲之時渡英吉利，關於政治組織及「言論自由」受了深刻的印象，他見了牛頓的

葬儀，心中大受感動。他歸法蘭西後，努力鼓吹英吉利之思想，唱導法蘭西社會之大改造。他力主理性之自由，良心之自由，言論之自由，真理探求之自由，攻擊教會之「舊時代的迷信」。他又主張新興中產階級之政治權利。他排擊官僚政治之壓迫，謂為不合理。然而，他是嫌惡「極端的變革」——「革命」(Revolution)。他以為法蘭西社會之大改造，并不一定要由革命之手段，即由君主自己之手就可施行的。不僅如此，他還否定將政治上的權利賦與下層階級。因為他看勞動者及農民是沒有「自治的能力」。

在法蘭西，次於福耳泰爾的狄德洛 (Diderot, 1713-1784)，達林白 (D'Alembert, 1717-1783)，脫爾格 (Tu rot, 1727-1781) 孟德斯鳩 (Montespiev, 1689-1755)，盧騷 (Jean Jacques Rousseau, 1712-1778)，及其他思想家輩出，攻擊舊權威，呼叫現存制度之不合理。再，在意大利有白克禮安 (Marchese Cesare Bonesana de Beccaria, 1735--1794)，人道主義的刑法學者，主張裁判制度之改革，人權之尊重，死刑之廢止等。由這些思想家的啓蒙運動，漸次與民衆之心以刺戟。民衆環視自己之周圍，開始懷疑一切事物。他們之人權的自覺，在他們之心中起了不平不滿之念。這樣的社會改造，是當時必然的要求。

在這裏，歐羅巴的聰明君主等，不得不傾耳於這個啓蒙思想與社會改造之聲。君主等不僅熱心於讀『新書報』，還招聘新思想家於王室，以求關於社會改造之助言。他們企圖能夠改革在當時所攻擊爲不合理，非人道的各種制度。想這樣，抑止住膨脹國內的不平與不滿。

這些君主即所謂『啓蒙的專制君主』，其中足爲代表而且最著名的是普魯士的佛來德基大帝 (Frederick the Great, 1740-1786 在位)，與此相做的爲俄羅斯的加撒林二世 (Kathar in II, 1762-1786 在位) 及奧大利的約瑟浮二世 (Joseph II, 1765-1790 在位)。佛來德基大帝是自己能創造學說的機巧者。他雖不是追隨他人思想，然而他還要招聘福耳泰爾於王室，傾聽其學說。佛來德基大帝是一個勤勉的君王，未明即起，深夜方息，終日活動。他親理大小小的國務，在事實上，他是國王而兼宰相。他在即位之一年前公布所著的馬基雅維尼駁論 (Anti-Michivelle) 一書，說君主是國家之第一公僕；只有爲民衆之幸福，王位方能夠存在；王位是勞苦的事務；民衆不是君主的私有財產；他所主張的正是『陸克式』的政治思想，與當時之新思潮，走着一樣的步調。啓蒙的專制君主思想，便以這樣社會的情勢與人物爲背景，

而產生出來的。

然則，啓蒙的專制君主思想是怎樣呢？其大要如下：

「君主是國家之第一公僕。政治之目的，是謀民衆之福祉的。公共勞務，是王位唯一的 *Justification*。故君主當保障民衆個人的自由，救濟民衆之貧困。君主是要將租稅徵收額及其用途公布給納稅者之前。再則，君主要獎勵產業，獎勵學藝，承認信教之自由，改善法律，使裁判公平。富國強兵，是民衆之福祉。換言之，民衆之真正利益只有於富裕與強兵方能夠增進。」

「但是，君主的權力不是來自民衆的，王權是由神授，故民衆沒有參與政治的能力。政治若不是出自爲民衆之君主便不是政治，即出自爲民衆之民衆中，也不是政治，故君主之精神與國家之精神是同一的。君主之利益與國家之利益合而爲一體的。考慮國家之真利益——因此，全體之真利益——只有君主。君主是慈父，民衆是赤子。君主是神所選的牧人，民衆是羊。故民衆應如羊羣一樣的服從牧人。」

換言之，君主是大國家建設之建築技師，民衆是其建築的材料；爲着創造大國家，君主

不得不使其個個材料的精良；君主應常常爲改良這個材料而加以注意。單單不過是建築材料的民衆，是不容置喙於建築計劃的。建築計劃是只有技師可以預知的事情。

啓蒙的專制君主思想，關於內政是「善政主義」(Good Government)，這是不承認民衆有自治能力之思想。歐羅巴的啓蒙諸君主，以佛來德基大帝第一個揭此主義，專意於王權之維持。他們是從「基爾特」(Gild)之束縛解放商工業；他們是從教會之專制，解放民衆理知的生活；他們限制僧侶及貴族之封建的各種特權，保護和助長中產階級，特別是 Bourgeois 之利益；他們爲緩農民之負擔，改革稅制；他們改善法律制度及裁判的不統一，不公平。這樣，他們在一方面使封建各種特權階級之勢力薄弱；在他一方面，又由緩和新興的 Bourgeois 之不平不滿，而努力鞏固王權之基礎。



## 第十章 孟德斯鳩的政治思想

(Montesquieu, 1689--1755)

孟德斯鳩與福耳泰爾同爲法蘭西之啓蒙思想家。他生於包爾德 (Bordeaux) 一個貴族之家庭中，開始是研究法學，後來覺得政治與文藝及哲學，較法律更有興味，所以他在這些方面博得了社會的聲譽。他因世襲的權利，曾一時被任爲包爾德市會議長的職務，但不滿於地方生活的他不久就謝去議長之權利，移居於巴黎，其後開始由英吉利，意大利，巡禮歐羅巴諸國，將各國之制度及地理與風俗等作比較的研究，再回到巴黎。

孟德斯鳩對於古代羅馬之歷史及其政治組織，與近世英吉利之歷史，及其政治組織，感到很大的興味。特別他看見英吉利的政治組織爲抑制專制政治，而保障個人自由的自由制度

便發生一種憧憬。他主張個人之自由，言論之自由。但是，他與福耳泰爾不同，不以教會爲攻擊之焦點。他傾注其全副精力，作成法蘭西專制的政治組織之改造案。他於千七百四十八年著成法之精神（*De l'Esprit des Lois* 卽中國所譯之法意），在這部書中，他提示了以英吉利之政治組織爲基調的『政治組織改造案』。

但是，孟德斯鳩的改造案，沒有革命的性質。他認社會有特異性，所以把甲社會的政治組織，隨隨便便的移植於乙社會是不可能的。故他立場於漸進主義，爲法蘭西政治的改造之提案。他不主張陸克（*Locke*）同樣的『人類之自然權利』——卽是不說自然人權。他并不把人類的權利及自由的保障置在在『天賦權利』之上，他以爲權力有相互之關係，卽是權力在分立之中。在這一點，他的思想不得不說是離開了當時之主潮，而趨向別一個途徑前進了。

他的研究方法，與其說是『演繹的』（*Deductive*），無甯說是以歷史，事實之調查爲觀測中心之『歸納的方法』（*Inductive Method*）。所以，他不執着在柏拉圖（*Plato*）格洛秀斯（*Grotius*），霍布士（*Hobbes*）及陸克（*Locke*）那樣研究的立場，他是持着亞里士多德（*Aristotle*），蒲利比安（*Polybius*）馬基雅維尼（*Machiavelli*），及布丹（*Bodin*）那樣研究的方



法。

在法蘭西政治改造案的法之精神中，包含着孟德斯鳩全部政治學說。他這部書的『法』(Laws)之標準，求之於『自然』(Nature)。但是，他的『自然』是異於陸克之權利的存在。他『法』的定義說：『法是一般意義的解釋，不外是由事物之性質而生出之必然的關係』。所以他的『法』，不單是權力者之命令，甯可說是於各種事物中之因果關係間所看出來的法則。他不是在人類之間求『法』之標準，是於各種事物之關係中去求的。他所以有這種主張，一方面是受了牛頓的影響，在他一方面，我想是因為孟德斯鳩嫌惡人類之專制的緣故吧。再則，他說道：

『一切的法律，解作一般的意思時，可以說是理性所產生，而且這種意義的法律，是支配地球上全人民的法則。至於一國中的公法律，不外是適用於人類理性之場所。所以一國之法律，是以適應於其國民之性情為主張而制定的。像這樣的法律，隨便的應用於他國的國民，不能不說是稀有的事情。

『再則，一國的法律，不問其公法的規定及私法的規定，都要依從於各國之性質

及原則。一國的法律，與其國的氣候，風土，位置，面積，住民之主要職業——例如農業，狩獵，及牧畜——憲法所容許的個人自由之範圍，住民之宗教，住民之傾向，富之程度，人口，商業，風俗，及習慣等，都有極大的關係。

『略言之，一國的法律，是與各個法律之間各法律之淵源，立法者之意志及其法律之基礎的事務之秩序等相關聯的。必須考量這各方面的關係，始能了解一國內的法律。』

如上所說，我要於下一章洋論怎樣綜合這些關係，而構成法律之精神；即說萬法精通之理的東西。』（同上，五三九——五四〇頁）

這種說法，是將法之普通性及個別性都承認的。但是，法之普通性較之於個別的性質，其「量」是顯著的少，所以要知一國之法律制度及政治制度，不得不先考察其國之民族的特質，傳統，宗教，經濟，及自然環境等。爲甚麼呢？因爲要分析一國之法律制度及政治制度，不得不了解成立於以上這些諸要素間之關係。

孟德斯鳩於人類之自然狀態說：

「本來，自然狀態中的人類，他在獲得任何知識以前，先要具備『知的機能』。那末他們心的機能，在最初是怎樣的作用呢？牠在沒有得到推究事物因果的本能以前，一定是甯可保存現存的事物。這樣的自然人只感到自己之無智而虛弱，故極度的懼怕事物。在自然狀態中的人類，正如徬徨於深林中的蠻人，落葉樹影，會使他駭懼。那末，在自然狀態中的人們決不感到各自的不平等，反自己想像為劣等的東西，不敢相互的攻擊他人，所以和平實在是自然狀態之第一原則。

「因此，如彼霍布士之主張，人類之自然的征服慾或是積極的衝動等，幾乎可以說是沒有論據。為甚麼呢？支配的觀念或是征服的觀念，是極端複雜的各種觀念之總和，這樣複雜的觀念，在自然狀態發現於最初之人的心中是不可能的。」（同上，五三五頁）

照這種說法，在自然狀態中的人類是有懦弱病，常常懼怕他人而營謀消極的生活。但是，後來迫於『相互之恐怖』與『共存之欲求』不得不加入了入社會生活，人類的性質於是一變。孟德斯鳩說：

「人們脫離自然狀態而入社會的生活，他們便失去了自視虛弱而且平等的觀念，在這裏便見戰爭狀態之發生。

「各個社會開始感到各個的實力，於是惹起了各個社會是各個國家的戰爭狀態。又，一個社會內的各個人，相信自己的力量，就競爭着暗暗的利用社會之富利，在一個社會之內各個人之間，便生出鬥爭來了。」（同上，五三七頁）

這種說法，是主張人類入了社會生活纔有鬥爭的。他以為「制定法」是為抑制鬥爭而發生的。律國家與國家間之關係的「國際公法」(Ius gentium)，律治者與被治者間之關係的「國內公法」(Civil Laws)，律各人與各人間之關係的「私法」等，皆是基因於社會生活中人類之爭鬥而成。

孟德斯鳩不承認在政治的輪迴說，因為他的政治組織是立於社會的諸關係之上，這個關係中若起了變更，政治組織也就生了變化。他以為社會的諸關係是表現那個社會的「精神」，那個「精神」上若起了變化，便與最早的舊制度就不調和，政治組織，也就自然變革。例如「德謨克拉西」的「精神」是「平等的精神或感情」，但是，這個「精神」若一度起了變

化，「德謨克拉西」的政治組織也不得不變革。

他說到政治的自由，以爲「政治的自由」(Political Liberty) 只有在政府之權力被限制的時候是存在的，英吉利之憲法即以此爲主眼，他有其次的議論：

「民衆的及貴族的國家，其性質上不是自由。政治的自由，只在有節度的君主國家中方能存在。但，要牠永遠常存在一國家中也是不能夠的。因爲政治的自由，只有不濫用其權力，方可以存在。

「日常的經驗教訓我們，人有極度濫用他權力的傾向。爲防止這種濫用，只有以權力制權力，這是事物性質上當然必要的。人們就基於這個理由來變更政治組織，使各個人不爲法律不許可的行爲，踐行法律所許與的事。

「……一切政體有三種權力：立法權，行政權或執行權（關於主要的國際法）；及司法權。

「第一種權力，把來制定君主或執政者一時或永久的法律，及執行現行法之改正或廢止；第二種權力，是君主或執政者的宣戰媾和，大使之授受，在國內確立公安及

國防施設之權；第三種權力，是君主或執政者依之以處治犯罪者及裁判個間之爭議。

「還有：人民的政治自由，意即令各人能確信自己之安甯而得心之平靜。欲得這種自由，應改造政治組織，到國內任何人無恐怖他人之必要的程度。

「在這裏有某一個人或是一個團體兼有立法權及行政權時，政治的自由，到底不可求得，爲甚麼呢？在這個時候，君主一個人或元老院制定不正當的法律，而且藉此布施暴政，便毫無限制，令人惶恐。

「若司法權不能對立法權及行政權獨立的時候，得政治的自由也是不可能的。若說司法權與立法權相結合吧，這樣時，裁判官同時是立法者，人民之生命及自由便曝在治者專斷的支配之下。同樣，司法與行政權合致時，裁判官兼有行政權，他很容易上下其手了。

「所以，某一個人或是貴族及人民之團體，若是將這三種權併有於同一之手時，那自由要到了一片影子也不容易的。

「歐羅巴大多數的國家是採用中庸的君主政治，君主是將立法及行政兩個權力收

在自己的手中，而將司法權委之於臣民。反轉來，土耳其則三權集中於皇帝一身，人民等便呻吟於恐怖的壓迫之下。」（同上，五六五——五六八頁）

孟德斯鳩承認人性有專恣的傾向，所以不信任人性。他以為信任君主或議會，賦與一切人權力是破壞『自由』(Liberty) 所以他想，與其信任『人類之心』，無甯為着『個人之自由』(Civil Liberty) 信賴『制度』之方法。他的三權分立主義是基於這個人性觀。他說只有三權分立於相互牽制關係之上『自由』始能存在的。

孟德斯鳩的法之精神以政治組織及政治的自由為主題，但是他又在此書中為制度與自然環境之關係，制度及國民性之關係，經濟政策及國際關係等作社會學的考察。故他的政治學說，可與亞里士多德及布丹之學說比肩並立，在這個內容裏邊，不可單看做是『法蘭西政治改造論』。

他的著作為當時歐羅巴諸王室愛讀的書，但是已經趨到革命的進程之一般階級則很不歡迎。為甚麼呢？因為他的學說是限制的君主主義之學說。然而，及入於十九世紀，憲法主義運動起來後，他的學說便很寬廣的被採用為建設的 Program (次序書) 了。





## 第十一章 法蘭西革命與政治思想

### 第一節 盧騷的政治思想

(Jean Jacques Rousseau, 1712-1778)

一千七百八十九年的「法蘭西革命」之原因，是因爲國內一般不平不滿的高漲——由啓蒙運動所引導的——與所謂新興階級之 Bourgeois 財富的增大，但其直接原因，則是王室及政府之稅政與王室財政之窮乏——幾乎近於破產的程度——所致的。

路易十四 (Louis XIV) 是豪邁的大君主；但路易十五 (Louis XV) 却是一個相反的放肆昏君。及到卽位於千七百七十四年的路易十六 (Louis XVI) 也不是一個英明之主。他

的皇后是由奧大利娶來的有名的瑪利安都麗德 (Marie Antoinette, 1756—1793)。當時的法蘭西是由路易十四以來的專制政治，王室沒有啓蒙的君主，而國內的僧侶，貴族兩階級，濫用封建諸特權，官吏們之專橫腐敗，施行重稅（特別是對於鹽的重稅），此加以於長年與英吉利之戰爭，使國庫空虛，一切都陷於「窮途之狀態」了。

國王之大臣等，想從事於經濟政策及財政上之改革，首先努力着救濟國庫之窮乏，但終為各方面所反對而完全失敗，在國內及高漲起「新稅必定要經國民會議之承諾」的聲浪。法蘭西自一千三百零二年以來，曾經舉行過三院制度之國民會議，但至一千六百十四年便不舉行了。因為路易十三世時，看着英吉利國王吉姆司一世 (James I) 與議會間所起的紛爭，是便將議會看做害物。所以在路易十六世統治的時代，議會便完全不存在了。

但是，以英吉利政治組織為標幟而由啓蒙運動所指導的法蘭西社會之輿論，是不斷的尋求「議會的成立」。一千七百八十八年，國王之財務大臣賴格爾 (Necker, 1723-1804) 聲明在明年度可以成立國民會議。於是國民會議便在一千七百八十九年五月五日舉行於威爾賽地方，但這是由僧侶院，貴族院及第三院而成立的三院制度之議會。由這一年的統計，特權階

級之人口約二十五萬，第三階級之人口約有二千五百萬。照向來的慣例，各院是由同數的議員所組織，這次議會，也不得不依照這個慣例。但第三階級人數如此衆多，在理議員人數不應與其他二院相等，因此起了批難，政府無奈，便同意了倍加第三院的議員。僧侶院與貴族院議員人數各得三百，相對的第三院便爲六百了。然各議員之權力是對等的，在制度上，若是僧侶院與貴族院相提携，則第三院幾乎處於孤立無援的立場上了。

主張成立議會的 Bourgeois 對於這樣分配權力，認爲不滿，故第三院便主張一院制之國民會議；對於這個主張，僧侶院以一百三十三票對一百一十四票，而貴族院以一百八十八票對四十七票的表決表明了拒絕。但這個拒絕却激發了精力的第三院之感情，終在六月十七日發生了『苦迭打』(Compétat)，便開始法蘭西革命之進展了。

革命在無論甚麼時候，Justification 是必要的。在權力的爭鬥中，Bourgeois 便探求破壞封建的『金字塔』必要之旗幟。於是，他們便以在當時次於福耳泰爾而動搖人心的盧騷的平等之福音爲他們之旗幟。

盧騷生於瑞士京城之日內瓦 (Geneva)，他的父親是法蘭西人，佑角洛 (Hugueno) 的

子孫。盧騷生來就是感情的而且反抗的，極放浪的人生。他評判自己，全然是嫌厭脩養。他的行動中流露着兒童般的人生。他常與朋友們衝突，故終生無所謂親友。應徵學士會之懸賞論文，於一千七百五十年作學藝論 (*Discours sur les sciences et les arts*)；又於一千七百五十五年作不平等起源論 (*Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*)；這些論文，他與激動了法蘭西人心而博得了社會的聲名。他在一千七百六十二年刊行愛米兒 (*Emile*) 與民約論 (*Le Contrat Social*)。法蘭西的 Bourgeois 採用爲平封建諸階級特權之地基的旗幟，實在就是這部民約論。

盧騷在學藝論，不平等起源論及愛米兒中主張與其人爲莫如自然；與其脩飾莫如單純；與其理性莫如感情；與其思慮莫如直感；與其大人氣象莫如天真爛熳。他說熟慮的人，是狡猾而腐敗的；教育應由兒童自然之天真性情中發現自由；真的和平與自由，只有在人類自然的感情之發露才能夠看得見。他以爲人類之不平等，是基源於私有財產。一切罪惡皆爲環境所產生的，他便高唱與其說是『人性說』，無甯是『環境說』。他認爲人類之性質，本是天真的，善的，但爲制度與虛飾而墮落；故欲救人類及救社會，不得不返於自然，他就高唱

着一切人天真爛漫的『返於自然』。他又嫌惡政治社會及權力，力主自然狀態與自由。他對於一切外部的強制都是反抗的。

然而，在民約論中，他執持的是建設的態度。他并不曾想到政治社會及權力是好的，但承認這些是不可避免。在這裏，他努力於自然狀態與政治社會及自由與權力在理論上的兩點。

他說：

『人雖是生而自由，但同時也就繫在鐵鎖上。譬如許多人，雖想自己爲其他人們的主人，但他們不知道自己比其他的人而更甚的陷入於奴隸狀態中了。』

那末，爲甚麼有這樣矛盾的發生呢？我不知道。但是，這樣的矛盾可以爲合理的解釋吧？我由推論上而可以相信的。』（同上，五八五——五八六頁）

民約論的主題中是包含有以上的話。

於民約論所表現的盧騷政治思想，在一方面大受陸克及孟德斯鳩思想之影響，在他一方面是從古代羅馬及英吉利之『德謨克拉西』與乎他生長地方日內瓦之共和政治而領受到『平

民主義」之靈感的。他與一切自然法主義的思想家不同，假定「人類之自然狀態」，由這裏進展他的議論。他說在自然狀態中的人類，以自由，平等孤立的個人，各自保存自己在自然狀態中，這是他們唯一的原則。他有其次的敘述：

「在人類太初社會中，最自然的是家族。在家族內，子女等爲保存自己計，有依附父親的必要，在這個必要終止時，卽可以解脫他們自然的束縛。子女等不是定當服從父親，父親也無撫育子女等的義務。因此，兩者皆是獨立的。那末 此後他們的結合，便不是自然的，而是任意的了。所以雖是家族生活，但只有完全依照約束而保持牠。

「這個共通的自由，是人類性質必然的結果，因爲保存自己及營養自己，是人類首要的法則。他長成後，對於保存自己之手段是唯一判斷者，他自己成自身之主人。

「家族就是政治社會原始的形式。父卽等於元首，而子女等便是人民。并且這些人們，皆是本來自由而平等的，因此，人限制自己之自由，只爲着自己的利益。

「家族與國家，大體相同，只有一點不同。家族之父，爲着親子之愛，對於子女

等貢獻他之勞作；反之，在國家中，治者爲要滿足他的支配慾，纔對國民貢獻他的勞作。」（同上，五八七——五八八頁）

盧騷否認暴力之支配。他以在「不可避免之必要」當場時，否定人類之義務。人類之義務，只有在自己持有任意的意志行動的時候而發生，單是由暴力之強制，合理的甚麼東西，也不會發生的。從這樣的見解，盧騷說：

「人順從腕力，必定爲着不可避免，決不是他任意的行爲。換言之，違逆腕力，不過是基於知道是不利的用意之行爲。果然這樣，這樣的行爲如何能成爲義務的呢？」

「我想由腕力是不會發生何等道德的結果。爲甚麼呢？若說力是權利，就到了以結果變化原因，即壓倒最初之強者的某強者，若依這個而繼承前者之權利的事是可以的。

若依力即權利說，在人們得着強大之力的時候，立刻就反抗先前的強者也不是不應當的。若這樣的強力，常常成爲權利者的時候，就可以到了任何人也常常以壓倒他

人而僅求爲強者。但是，與力之停止同時消滅的權利，究竟是如何種類的權利呢？人們的服從，若被他人強制而發生的，不能成爲義務。因爲強制的服從要跟着那強制同時停止的。所以權利這句話，與暴力沒有何等的關係，同時，在有暴力的地方，權利就成了無意義。

『要而言之，暴力或腕力，不僅不能造權利，我們除合法的權力以外，對於甚麼也沒有服從的義務。』（同上，五九〇——五九一頁）

但是，可以有幸福的自然人，爲甚麼要加入政治社會呢？盧騷從『功利主義的立場』回答說，這因爲在自然狀態中，孤立的各個人不便於自己的保存，須借重共同的力量來克服那個不便。再，即是爲要保障更進一層之自由的說法，有如其次之議論：

『在自然狀態，各個人是努力的保存自己。設使一旦某強力的障害，各個的力到底不能達到各自的保存，到了這樣狀態時怎樣呢？在這樣的時候，人類若不更改這個生活的方法，不僅不能持續原來的自然狀態，且將瀕於滅亡了。』

『因爲各個人不能造成何等新的力量，所以要打勝這樣的障害，他們便團結起



來，形成一個大勢力，並且依一個統一的動力為共同的作業，以要求完全他們的保存。這樣全體的力，只有依多數人的組合而發生的。但是，在本來 個人的力及自由，為着對於以各個自己保存為主之手段，現今若把這些交給了他人，各個人怎樣能夠完全自己的保存呢？

「換言之，「在一方面依社會全體的勢力，能夠防衛各團體員的身命及財產；同時在他方面，各團體員與其餘的人結合，還是只有征服自己，纔可以像從前一樣的享樂自由，因此就發現了某種社會的形式。」這實在是個人與社會之關係的根本問題。

我將論述的社會契約說，正是來解決這樣難問的。」（同上，五九五——五九六頁）

換一句話說，各個人拋棄天賦的自然的權利，而加入政治的社會——國家，各人拋棄私益，守着共同的利益，我想為了自己保存這是最有利益的。所以政治的社會，即是「共同社會」，盧騷對於這個說：

「由上述原則而產生的最重要的結果，就是，只有國家的普遍意志，單獨可以指揮以共同利益為目的的國家之諸力。我想，促進社會的創造，調和各個人私益之衝突

這是必要的。因為使可能社會之成立，是各個人的共通利益。并且各個人的共通利益，實在是成立社會結合的聯鎖，若各個人的利益無何等一致之點時，社會成立。那末，國家統治之基礎，不能不說是這個共通之利益。」（同上，六〇一——六〇二頁）

這樣的共同社會——國家——是由各個人相互的社會契約而成立的。若照盧騷的說法，國家在一度成立了的時候，就可以說是具有超越個人的團體的人格。所以他說：

「若概括社會契約的內容，則有如其次：「各個人是共通舉他的人格及全權委託於普通意志的最高支配之下，而各個人則以那個代價來享受構成全體各部之各員的資格。」

「這樣的社會契約，代替參加這個契約的各個人之各個人格，而造成了一個聚合的人格體；同時，把統一及普遍我及其自身之生命與意志賦予這個人格體。」（同上，五九七頁）

盧騷置最高權，即是主權之所在於國家——共同社會——而高唱主權在民說；但是，這

個國家是爲共同之利益而存在的，祇要牠不違背這個目的，國家之主權沒有限制的必要。他是主張國家萬能主義，有如其次之議論：

「到了多數人結成一團體的時候，無論誰也不會有攻擊那個全體的事，而且僅是攻擊那個團體內的一個人也不能的。同時，不影響於各個團體員，而要侵害那個團體的事，也是不可能的。如像這樣，義務與利益是到了使人民團體的主權者與個人之間有相互的助力。人類由此等兩個關係，發生結合一切的利益，而以之來謀劃功用。

「再則，主權者不外是由各個人所成的團體，所以他的利益決不違反那些組成員各個人的利益的。那末，可見當主權發動時，必然要給人民等特別的保障。爲甚麼呢？因爲全體決不肯損傷其組成員的。

「……依社會契約，在各個人所讓渡的各自的權利，財產，及自由，畢竟僅限於國家全體之福利所必要的部分，所以屬於這個目的所不必要的部分的各個人之權利，財產，及自由，各個人從最初就是保留着的。但是，那一些部分是國家必要的呢？只有主權者才能來判斷這個。」（同上，五九九—六〇六頁）

然而，國家的意志，即是主權者的意志，是怎樣的呢？依照盧騷的意思來說，那個是『普遍意志或總意』。他以為各個人服從普遍意志，歸結就是使自己更自由。他說道：

『所謂社會契約，不是有名無實的形式，各個人須默認各次的條件，不可不以來強制所有的人們。即是「拒絕服從普遍意志的人，無論是誰都可以用全體的力量去強制其服從。」』

『這個條件的意思是甚麼呢？到了極點，至少各個人的自由是要被強制的意義。因為各個人於結合的國家，就是為着個人的自由的保障。而國家機關——政治機關——的發動，也實在不外為着保障這樣的自由，所以現在若有某個人拒絕服從國家的普遍意志，他就是不尊重他的自由，這是很明白的。』（同上，六〇一頁）

照這樣說來，一方面權力與自由是對立的，然而一方面究竟權力是為自由服務，而創成了自律的個人之自由社會，盧騷就是要達到這樣的希望。

他想權力是意志，而意志的基礎是利益，以這樣的來說明『主權』，『普遍意志』，及『共同利益』之關係。在他以為法律是普遍意志的表現，而那個是使各個人得着各進一層的

自由的完全的行為之規範。但是，法律之泉源的普遍意志是怎樣發現的呢？盧騷回答說，那個是於國家組成員，全體滿場一致的意見中發現的。他採用多數取決主義。他不承認「富」和「教育」之政治的優越。他主張於政治上個人的絕對平等說：

「在這裏不是有由一萬市民成立的某個國家嗎？在這樣的時候，主權者應該是人民全體；在同時，想着臣民各個人是一個人，所以對於主權者中各個人都佔有萬分之一。換言之，人民雖完全以臣民之地位而服從主權，但是，各個人應該分有主權的萬分之一。

「反之，以十萬人組成的國家是怎樣呢？在這個時候，成爲臣民的人民之地位也不變。臣民應該服從法律，但是，以人民之主權分有權應該減少十萬分之一，僅分有相當於在前例情形中的人民之十分之一的權力。

「如上所說，臣民的地位是常常同一的，人民之數若增加，則主權者之權力就隨之而增大，同時，人民的自由，是更被限制了。

「所以，在國家裏邊某一方面的權力，以異常的比例增大的時候，這樣的國家，

道：

將隨着那個而離平等更遠了。(同上，六一六——六一七頁)

但是，盧騷否定代議主義。他想真的普通意志，只有在民衆直接政治中才能發現。他論道：

「人民等的本務，是直接參與國政，已用不着在這裏多說。然而，現在若是他們不欲自當其衝而以金錢爲代替，那個國家不能不說已瀕於滅亡。」

「人民等若以支付金錢能夠雇兵，不是誰也不願意到戰場的嗎？再則，人民等若依着選舉了他們的代表者就得以安居於鄉里的話，則誰也不歡喜出席於人民會議了。」

「因爲情與富，與人民就造成了軍人團體及政治的代理者，隨時間的經過，前者即成軍人，使國家屈服於其脚下，後者可以至於出賣國家。」

「如以金錢可以代替人格的直接服務，畢竟就成了商工業的或射利遊惰的行爲。人們爲着增加他們的安逸，就提出他們所有財物的一部分給與他人，那個真是太不思量之至了。爲甚麼呢？以這樣的目的與金錢給與他人的時候，在一瞬之間，與以金錢的人就把他約束在鐵鎖上了。」金錢給與」這句話，實在是奴隸的象徵，在自由國民

之間，是不知道這句話的。在真的自由國裏，決不會有國民等以金錢代替自己應做之事的，決不希望依靠金錢以求義務之免除。因此，我想世界上的學者們主張排除賦役（國家所課的肉體勞動）的事，還不如排除租稅更接近自由。

「在比較完全的國家，那些國民們視國事比私事更爲重要。於這樣的國家，全國的繁榮，可以使各個人均霑利益，各個人不必多求，各自的私益已能滿足。因而國事的範圍，常常更加擴大。

「在政治運用得宜的都市國家，國民等都願意出席議會，但是，在惡政體的國內，國民等於議事却不感何等的興味，所以厭惡列席於人民會議。這因爲他們預知普遍意志不實行在那樣的會議中，其結果祇見到個人的，而且特殊的意志之專橫。

「善良的法律，造成善良的國家，不好的法律使墮落國家出現。人們到口口聲聲嘲笑國事說，「這樣的事情與我們無干」的時候，我斷定那個國家是接近於滅亡了。」（同上，六二八——六三〇頁）

盧騷的政治思想——特別是表現於民約論中的——是立於個人主義之上的。那是高唱個

人之權威自由的個人平等主義之思想。他是承認權力之存在與必要，而努力解釋這個為合理的。這個解釋的過程，他已陷於一種國家萬能主義，但是，他置自律的個人之自由於他的學說的出發點及結論，想這是甚麼人也容易了解的。在盧騷的政治學說，我想包含着一些論理的遊戲及矛盾，然而，為甚麼竟被採用為法蘭西革命的旗幟呢？因為在他的學說中包含着政治的平等主義，多數取決主義，契約說主權在民說及，共同利益的國家學說。特別是他力說『平民的權利』而主張人類社會的平等之點，都是適合於當時革命之空氣的。

高唱『平民的權利』的他的平等之福音是被法蘭西國民會議採用了。而那個被在一千七百八十九年八月二十六日的人權宣言(La déclaration des droits de l'homme et du citoyen) (……人是生出來及存在着有自由而且平等的權利。社會的差別，只可以設定在一般的福祉之上。所有政治結合之目的，是在人類的，天然的，而且不滅的權利之保存。……所有的主權是在國民全體……法律是普遍意志的表現，各個市民自己及通過他的代表者而有參與那個制度的權利……)的骨子之中，在政治思想史上，盧騷的偉大，我想就是爲了這個『平民』的高調。



## 第二節 康德與白克的政治思想

(Immanuel Kant, 1724-1804)

(Edmund Burke, 1727-1797)

在法蘭西革命勃發的時候（一七八九年），普魯士，里克赫比西（Königsberg）的康德（Immanuel Kant）已經是六十五歲的老年人了。因為他是『書齋的哲學者』，所以常常愛好平靜與秩序。雖是那樣，他對於『法蘭西革命的指導精神』幾乎是持有近於情熱的憧憬之念。他在革命以前，於一千七百八十四年發表一篇論文說：

『人類有自然賦與的使命，人類是一體的——如一個國家——於契約的法律之下而維持世界的和平，於是，不可不使各人天賦的可能性（能力）發展到最高度。如像這樣，是自然的計劃。人類的歷史，除了這個自然計劃之實現而外，沒有其他的意

義。』

他於一千七百九十五年著永久和平論 (*Zum ewigen Frieden*)，又於一千七百九十六年著法律學說之形而上的第一原理 (*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*)，而給與形式與體系於他的政治思想。因此，康德之政治思想的內容，可以說在這兩種著作中去發現為適當。

康德自己可以說是從盧騷那裏暗示以「個人之尊嚴」「平民之尊嚴」的樣子，他是透徹的個人主義者。在他以為個人的人格是那個自身的「目的」，是自足的，人格是不可以供他人之手段。她不承認「功利」。他不是說「為幸福而義務」，是高唱「為義務而義務」。他的「道德法則」是人類之理性中有固有的內在的本質的存在，那個對於人類是無條件的命令，即是那個是「斷言的命令」 (*Kategorischer Imperative*)。道德法則對於人類命令「你只該做與普通法則合致的行為」。人類從道德法則遂行人類之義務的，就是人類聽從自己之理性（存在於普通的地方）的意義，那個不是衝動的行動，是「自由」的行為。所以，道德法則是個人的真我的命令。因為這是個人自己自課的命令，所以是「自律的」，真的自由人類是服從理性之命令的道德法則——斷言的命令——的行為的個人，因而，如像這樣的

人，是康德所主張的『自律的理性人』。

在康德的個人主義的『個人』，正是這樣的『自律的理性人』，他的政治思想，是以這個『自律的理性人』為基本論。在這個地方，他不承認社會之有機體說。他置所有的政治關係——不問國內的與國際的——於契約的基礎之上。契約是自律的行為，他想那個是自律的理性人的相互的限制。

他的自然狀態及國家之起源的學說，是與盧騷相同的。康德說：『在自然狀態人類，因為自由而平等，所以國家是基於各個人的相互契約』。因此，照他所說的，只有民衆是主權者，是最高的立法者；普通意志是『法律的根源』，憲法是普通意志的行為。

康德又做效孟德斯鳩，使政府的三權分立。他以為立法與行政之分立，對於『個人的自由之保障』是絕對必要的。而說那個只能實現於共和政體。他主張各個人為自由發現其能力，應該是機會均等，反對向來的諸特權及社會的不平等。不僅如此，他主張各國採用共和政體，凡戰爭之事，應該付與民衆的一般投票。依他所說，政府目的是助長『所謂自律的理性人的個人』的完成，而『永久和平』也是必要的。

若更詳細的研究康德的政治思想，在那裏要發現幾多的矛盾。但是，那些矛盾的主要原因，是因為圍繞他的社會環境所造成，所以後世的人們，與其以康德為反動的普魯士的大學教授，所高唱的只是那個自由思想，毋甯推賞他之『道德的勇氣』。

其次，英吉利的白克 (Edmund Burke) 生於愛爾蘭之達波林的一個學者的政治家家中。他在亞美利加合衆國獨立的時候，就唱『自由主義』，而擁護他們的獨立。但是，對於法蘭西革命，他却嫌惡其破壞的行爲而加以反對，提倡『秩序』與『安定』。白克雖是屬於毀克黨的人，但他是漸進的傾向的主持者。當時，毀克黨的多數人們，視法蘭西革命為毀克黨革命的再生，看爲是新時代的到來，歡迎得熱烈，但是，白克不喜歡這個傾向，反而希望識者們的自重。

他在一千七百九十年發表法蘭西革命論 (Reflections on the Revolution in France)，其次於一千七百九十一年刊行由新毀克到舊毀克 (An Appeal from the New to the Old Whigs) 挑戰當時的急進論。他的政治思想的主要點，雖然可以在那兩種著作中發現，但是，他排斥抽象的哲學及觀念，根據於『實際主義』 (Pragmatism)。他重視歷史與經驗，

而否定了盧騷主義。他竭力主張與其說是『權利』，不如說是『義務』；與其說『理性』，不如說『信念』；在他的思想那邊，『神』及『宗教』占了最終的地位，而就這點，他是反對『自然法主義』的。

白克看社會及國家爲一個有機體。他說國家不是『機械的組織』(Mechanism)，那個是『有機體』(Organism)，所以在國家的一部分破壞了的時候，其他的部分也不得不崩壞。他說：

『國家在最初，或者是由契約而成立的也不可不知；但是，一度成立以後，那個已不是最早的個人的集團，而成爲以有機體的關係的存在。』

他用這種議論來反對契約說及自然人權論，高唱個人的社會的義務。

依白克的說法，社會，即國家，是從過去進化到今日來的，而又從今日向着將來進化的。換言之，國家是永久的過去，現在及將來的連續。所以一個社會政治組織(憲法)，是應那個時代的必要而與以適度的調節纔發生出來的。若不是特別的必要，單由個人主義的機械的理論或暴力發生出來的，那就一下子破壞無餘，直等於兒戲。他主張的政治組織，不是機

織那樣製作的東西。

他曾說一國的特異性與便宜。他曾同時的想起說：「甚麼是正當呢？」與說：「甚麼是便宜呢？」而努力調和這兩個。從這樣的立場，白克便說，輸入法蘭西革命或國民議會主義於英吉利，於英利吉人不僅是不得計（不便宜），恐怕終於要失敗的吧？這是爲甚麼呢？因爲漠視歷史或傳統的行爲，這個社會沒有這種必要，所以是不適合的。他勸告的說：「小孩子因爲好奇心或好事心，不顧利害而行動；但是，成人無論何時都不是那樣，成人思慮深，是很很的考量着利害而行的。」

他以爲英吉利的憲法，是「自然而漸次發達來的」，大大的讚賞牠。再則、他說制度的改革，祇應該參照那個社會——國家——的實情，而爲制度的改革時，必先去充分研究那個制度的實際應用。他不信賴「德謨克拉西」，他相信貴族主義。依他的意思，人類是自然的不平等；自然的原理，僅任命適當之才就可以就政治官職，所以說「德謨克拉西」是從自然的軌道上脫了軌，故與盧騷的平等主義作反對。

白克以爲與其說國家的目的——政治的目的——是保障個人的權利，毋甯說牠是供給人

們的各種缺乏。所以若合於這個目的之政治，那就是正當的政治，他就提倡『善政主義』。在這一點看來，他把國家看做有『實際的存在』，或是『一種企業的活動』。白克因這個理由，便想與其主張於政治上重視『抽象的概念』，毋甯重視『實際經驗』，『政策』及『便宜』。

他的政治思想，是英吉利本位的。他的著作是以對於英吉利人的『勸告』為其內容的。但他的思想成了後世的國家主義者或實際政治家大家研究的東西，想因為他的思想中多分的含有政治策學上的諸原則的緣故罷！





## 第十一章 功利主義政治思想

拿破崙沒落後，戰勝的英吉利已入於反動期。但是，當時，在國內已經起了由產業革命釀生的 Proletaria (勞働階級) 運動，思想界不趨於保守及急進的兩端，進而標幟實際的社會政策。這個思想的傾向由『功利主義的思想』代表了。所以說功利主義政治思想是當時之時代環境的產品，是沒有妨礙的。這個功利主義政治思想，與政治上的傾向相似，終致於成就了千八百三十二年的『大改革』，但是爲這個思想的主要指導者有邊沁 (Jeremy Bentham 1748-1822)

邊沁於千七百七十六年，即他二十八歲的時候，著政府論 (A Fragment on Government)

博得社會的聲名，其次，在千八百八十九年刊行道德及立法之原理（*An Introduction On the Principles of Morals and Legislation*）發表他的功利思想的學說於廣大的世上。他的思想說是受革命當時的法蘭西思想界的歡迎，但是牠風靡英吉利的思想界，已如前面所說的，是在千八百十五年以後。

在歐洲，功利主義的道德思想及政治思想，因為是古代希臘以來存在的，所以若從這一點來申說，這個思想不是特別新的。但是，這個思想的盛行，却是邊沁以後的事。所以我想功利主義與邊沁的關係，就如社會契約說與盧騷的關係是一樣的。

功利主義是一種心理主義。牠不是置道德及價值的標準於神及理性上，而是置於人類之幸福及一般之福祉上的。牠重要的主張，以為與其是『動機』，不如『結果』；與其『人性』，不如『環境』。人類總是避免苦痛，在可能的範圍內只是持續追求『幸福』的慾望，所以根據這個人性說來謀『最大多數的最大幸福』就是政治的目的，這是功利主義的思想家赫紀孫（*Francis Hutcheson 1694—1747*）的主張。功利主義不承認『自然的權利』，『神秘化的傳統』及『社會有機體說』。牠僅承認實在的必要與功用。

邊沁這樣的說明功利主義中心的基礎：『人類是受着苦痛與快樂二大主人的支配，無論誰也不能從這樣的支配逃開去。功利主義就是立腳在這個事實上成立的』。再則，由快樂的享樂及苦痛構成『幸福』，反之，說苦痛及苦痛的豫期是『不幸』，他從這個立場上，說政府的事業是由賞罰而增進社會之幸福(*to promote the happiness of the society by punishing and rewarding*)。

他否定社會契約說，而置國家的基礎於『服從的習慣』與『功利』之上。他主張：

『多數的人們（臣民）有服從某特定的一人或一議會的習慣的時候，是含有治者與被治者，全體的人們同時是在政治社會的狀態中。

『再者，多數的人們雖互有相親的習慣，但是沒有何等服從的關係的時候，他們可以說還在自然的社會裏邊。

『雖然有像這樣定義的時候，兩者的區別是極為明確，但是，事實決不是這樣簡明的。我想，區別兩社會的特色是在於『服從的習慣』的有無，已如前邊所說。但是，解釋這個區別於絕對的意味是決不穩當的。爲什麼呢？世界上不僅有絕對不服從的習

慣的人們的社會是絕無僅有，就是絕對服從的人們的社會也不見會有。所以，我們區別兩社會的時候決不是絕對的區別，只是，「服從的習慣」完全些的，比別個政府（即在政治社會的）離自然要遠一些，反之，這個習慣不完全的時候，就是明示那政府近於自然狀態的證據。而這個習慣若在如何的程度是完全，就政治社會確立的事，只有程度的問題解決是極困難的了。

「那末，事實上不僅立於絕對服從習慣上的政治社會不能存在於這個世上，就是絕對無服從關係的自然狀態，也可以說只存在於空想之上的。」

「某些人們以絕對的分野去解釋自然狀態及政治的社會狀態，因而想像人類專屬於二者中的那一個，這個是錯誤。爲什麼呢？因爲自然狀態及社會狀態有相關的關係，不考量前者就不能討論後者，若沒有後者，前者之存在也是不可能。」

「：社會契約說雖不過是一個擬定的制度，而於一時是有了很大的勢力與效用。」  
「加入契約的人無論是誰，應該受那個束縛」，是社會契約的第一義。從來多數的人們，向不研究爲什麼應該遵守契約，這就是承認這個第一義。他們將安份地履

行各種契約，雖是君主也與他們受同等的契約束縛而行爲着。「人們依照契約受牠的束縛」及「在當事者一方面不履行契約的義務的時，其他一方面當然免去那個契約的義務，」實在是必然的原則，從來誰也沒有持過異議。所以這些是以學說爲公理，又就實際的事情爲準則而廣被遵守着的。雖然偶有試驗對於這些的論證的事，可是這是具體的論證嗎？若不然，不過是推獎社會契約的諸原則而已。所以要他們給與反對論證，是不容易有的。在這樣的時候被用的常套語是：「正義及正理的要求，」及「自然法的命令」等，人們雖不了解那個道理，却願無條件的確信這各種原則。因爲從來多數人們於遵守這各種原則沒有深切利害觀念的原故，所以於擁護社會契約議論的根據決不會有什麼疑慮。然而「信仰是由利害而被促進」的諺語，不可不說恰被適用於這個情形中。社會契約說是主張一個契約存在於君主與人民之間，但是這個契約，於人民一方面是一般的服從君主，又於他方面，含有君主特別以助成人民們的幸福爲目的，而相約統治那一些人民的。但是，在這個地方應該注意，我不是發議論於辭義上，不過只就可以看做以契約論者漠然的話而論想像的契約之真髓的意義而敘述

的。

「所以這樣的契約一度被締結時，因為人民等盲信契約之確守，君主便有了破約的事了吧？因此人民總以為君主的行為是違反他們的幸福的吧？其結果，人民祇注重在自己的利益，每每不假思索就說君主破約，聲言不願服從破約的君主，像這樣的輕舉妄動是屢見不鮮的。

「但是，這樣的輕舉不能得着什麼有利的結果是可以明白的。爲什麼呢？要斷定君主破約與否，應該先確定「究竟君主違反人民的幸福與否」及「究竟不服從君主是人民的利益與否」然後再可以決定的。

「或者，「遵法律而統治，是君主對於人民契約責任中的一部分，所以君主的破約，不單是漠視人民的幸福，應該完全指責爲違背法律的行為」。也有人主張這樣的契約論。不消說所謂違反法律的統治，自然是破壞或威脅人類的各種享樂權利，而因此是破壞人民的幸福無疑。但是，遵法律而統治，並不是君主與人民契約的全內容。因爲，（一）在君主制定違反人民的幸福的法律以爲執政的規準的時候，（二）在君

主不破法令但是能破壞人民的幸福的時候，（三）在危急的時候，違背法律的君主的行為反而成就人民的幸福，（四）在君主方面輕微的法律違背人民決不該據為破約的口實。爲什麼呢？若這樣的輕微的法律違背就算是破壞了全部契約，恐怕世上沒有一個政府能維持到二十年的了。所以放棄契約論者的論點，而探求契約的根據於別一方面，可以說是極重要的。

「但是，依據什麼樣的理由而人們遵守他們的契約呢？若據我所信的，人們遵守契約，是爲「社會的利益」。而他們若不遵守這個的時候，可以用刑罰的制裁使之遵守。換言之，使各個人遵守契約，同時，處罰那不遵守者，是爲社會全體的利益，因爲遵守契約或使之由遵守得的利益（社會利益），較之不遵守契約，由課刑罰而生的社會損害遠而且大。

「各個人遵守契約，是爲着「社會的利益」已如上述，移這個理由於君主與人民間的契約也是一樣可以適用的。因爲，於一方面君主遵守制定法而行增進人民幸福的統治是爲「社會的利益」，而於他方面人民服從君主祇因爲君主能守以上的條件。換

言之，人民服從君主不是比不服從的禍害要減少嗎？服從的事是因爲他們的利益。然則，關於君主及人民間的統治及服從的契約，看見那個實質就不可不知道沒有什麼意義。……

「……要之，契約的有效無效，不是於契約那個東西有有效或無效的區別，是依據對於全體人們的「效用 Utility」的有無而定的。」（同上六六五——六七六頁）

由這個主張我們明白他是否定絕對的而且本質的善惡的存在，而由「功利的結果」批評所有的事物的價值。

再者，他視自然法爲危險的學說，其說如次：

「依我的觀察，（一）自然法不是對於行爲的決定的標準，而只不過指示行爲的惡傾向。（二）自然法不是對於國家的制定的法律的規準，而僅指摘這樣的法律的「不便宜」的事情。（三）不喜歡某種國法的人，以自然法爲聖書的經句，而不承認反於這個的一切法律。但是不反於這樣的意義的自然法的國法幾乎是不少。」



「所以，不可不說自然法不過是簡單的辭句。而且這樣的自然法（是一種的教義，）以自然的結果，帶來的是如像驅使不喜歡國法的人們使反抗以良心為楮的政府弊害。然而結果不是有益於這樣的自然法的政治社會，是可以明白的。

「不過是簡單的辭句的自然法」若是危險於政治社會，在政治社會的種種行為，應該依什麼為規律呢？若依我所說，只有最明確了解而且堅實的可以適用的「効用的原則，或是功利的原則」可以作解決所有一切困難的標準。」（同上，六七七——六七八頁）

他否定自然法的實在，以為所有的法律，是在命令形式中的主權者的意志，以為各個人沒有取得所謂能不拒絕這個命令的自然的權利。但是他所謂主權者的意志不是絕對的。主權者的意志，常常是因功利的原則——社會的幸福——而被限制的。不僅這樣，依他所說，人們斷定了反抗政府是比甘於服從有利的時候，就起革命也無妨礙。

因為邊沁定政治的目的是「最大多數的最大幸福」，所以他主張男子的普通選舉權，一院議會，社會立法，刑罰制度的改善，及自由貿易等，而反對封建的特權，經濟的獨占，地

主階級的支配及非人道的刑罰等。他是當時的思想的指導者，所以在他的時代，及那個之後的社會，立法或社會改良事業因為受他的影響的是很多的。

他的思想是承繼奧司金，密爾 (Mills) 父子及李加圖 (David Ricardo) 等思想家來的，但是他的承繼者，在思想界一個人也沒有。實際政治家例如哥布丁 (Richard Cobden) 自來德 (John Bright) 及法蘭西的米蘭普 (Mirabeau) 等都是邊沁的實行者。

## 第十三章 產業革命與自由主義政治思想

由蘇格蘭的瓦特 (James Watt 1736—1819) 的發明帶來的機械革命 (一七六〇年時代)，在十八世紀的末葉到十九世紀時候，致惹起了於經濟組織的大變革。但是，這個產業革命，最初需要着經濟上個人的自由活動。爲什麼呢？機械工業與隨伴的大規模的商業，大概是因爲冒險的個人們的聰明與 *Energy* 從舊制度的殼中解放出來，所以纔發達起來。舊時代的經濟原則，是以保護，干涉，及獨占爲主。反之，產業革命是獎勵放任，自主獨往及自由競爭。至少在初期是這樣的。

但是，應經濟組織的變動而排斥向來的保護及干涉政策，獎勵在經濟上個人的自由活動，在這個地方怎麼樣的 *Justification* 是必要？爲什麼呢？從舊秩序受利益的人們是相續反

對新秩序的原故。亞丹斯密士 (Adam Smith) 的自然法主義的『自由放任主義』(Laissez Fair Principle) 的學說實在是為這個目的所採用了。

他的富國論 (Wealth of Nation) 出版於千七百七十六年，但是，被一般的採用，則是百五十年後的事情。

亞丹斯密士 (Adam Smith 1723—1790) 說...

「人們加入政治社會是因為那兩個原則呢？即是因為「權力」與「功利」。在有的小社會的頂點，我們常發見優越的才能的個人。在好戰的社會中，他是超越的勇武的人。反之，在文明的社會中，他於精神的才能是優越的人物。年齡或長期的權力佔有，也有使權力集中的傾向。年齡自然被視為有關係於叡智或經驗的東西。又權力的繼續佔有，帶着賦與對於權力行使的一種權利的傾向。

「但是，卓越的富，比較年齡及比較長期的權力佔有，於權力賦與影響更大。這一個因為貧者依賴富者纔得興起。為什麼呢？貧者一般是獨立的，他們是靠他們的勞働，因為是自助的。這樣的貧者對於富者是不能期待什麼利益，但是，他們持有尊敬

富者的很強的傾向。這個傾向是從何而起的呢？那因為人們對於優越者有一種同情心。人們對於與自己平等的人及比自己劣等的人不如對於優秀的人富於同情心。再則，人們服從執政官的第二原則是「功利」。各個人為維持社會的正義與和平計，感到這個原則的必要。依這個政治制度，貧者是從富者或權力者的危害而得到救濟。不消說，在特定的事件中也許有不正的行爲，但是，因為能避大的不正，所以我們服從權力。故個人的功利觀念不如公共的功利觀念使人們服從。在個人方面不服從有時也會有利益的吧？所以在個人着想，當然可以希望政府的顛覆。但是，他知道其他人們與他持有不同的意見，就得改變他這個企圖。因此，他為全體的福利而服從政府的決定的。在所有的政府，這兩個原則，到某種程度是共同存在的。但是，在君主政治，是以「權力」的原則為主而行使；在「德謨克拉西」，則以行的是否「功利」的原則為主。

「人們大概依他們的自然性質，服從這些原則。大膽冒險的人物，是占着「功利」原則的優位；反之，在偷安的人類，則多屈於權力服從的服從中。」（Lectures

Of Adam Smith p. q. )

若依他所說，則因為英吉利人是「德謨克拉西」的民族，所以是從「功利」的原則而行動的。

立於這個見地，他主張：

「各個人以不侵正義的法則為限，得隨意的追求他自身的利益，以他的勤勉與資本與他人競爭，有完全的自由權。」（*Wealth of Nations*，第四卷第九章參照）

對於政府職分的限制，有如下邊的：

「主權者完全免除如左之義務的遂行：（一）凡是他不能免幾多迷惘的事務之遂行；（二）凡的人類的叡智不足解決其迷惘的事務之遂行。以這樣性質的義務限制，來管理私人們的經濟行為，是最適應社會的利益。」

若依照自然的自由的原則，主權者僅有如左的三個義務：

（一）防護社會的外敵；

（二）保護社會的各員受他人不正行為的影響，且為確立裁判；

(三) 不以一個人及少數人們的利益爲目的，建設及維持社會全體的公益。』(同書，同章參照)

他意即謂政府的職能是如『夜警』。他又主張自由貿易主義：

『在個人的才能有適合自然及不適合自然的分別，在民族也各有特異性。英吉利因能增高關稅的障壁，所以高價的消費國內的產物不是上策。英吉利是應該採取那個適宜的產業。』

十九世紀的中葉，密爾 (John Stuart Mill 1806—1873) 也提唱與亞丹斯密士大體相同的功利主義，個人主義及自由放任主義的學說。他在千八百六十一年，於刊行代議政治論 (On Representative Government) 一書，高唱「德謨克拉西」，說政府的目的是爲謀社會的福祉。他所謂的社會福祉，是養成社會的各員，都有『善良的性质』。又善良的性质是『德性與聰明』，若依他，善良的政府爲共同事務的經營。除了組織存在於社會的各組成員的善良的某部分外，沒有其他。所以他說：

『善良政府的第一要素，因爲在於組織社會的人們的德性與聰明，所以政府的優

秀慤，在於增進人民們的德性及聰明。是以政治制度的第一問題，即涵養那個社會組成員們的善良的德性。……所以我們所責於政府的是增進團體及個人的被治者的善良性質。』（*On Representative Government* 第11章參照）

密耳又說，社會內的各個人是利己的，是不想社會全體的利益的，善良的政府是不能希望於各個人的。密耳以為欲使社會做成有德的聰明的個人們的集團，這就是政府存在的意義。他想代議政治是『使存在於社會內的聰明與正直得到一般的標準，及賢明人們的個人智識與德性，更直接的作用於政府中的手段』，所以他主張代議政治是最良的政治形式。

但是，政府對於個人的活動，怎麼樣干涉的程度是對的呢？密耳在自由論（*On Liberty* 一八五九年刊行）那本著作裏面說，人類在個人的或在團體的，能夠干涉他人的自由行動的時候，是僅僅在自己防護的時候；權力違反社會組成員的意思而能夠正當的行使的時候，是專在那個社會組成員的行為有害於他人的時候。再則，有如其下所說：

『受社會保護的各個人，不能不報償這種利益。所謂生活在社會的事實，各個人對於其餘的人們，不能不守行為的某種準則。這個行為的準則是什麼呢？第一是不侵



害相互的利益——某種一定的利益。而那些利益，是由法律上的規定及暗默的了解，可以看得出來的「權利」。第二是各個人爲防護社會，對於社會應該給與必要的勞力與犧牲。社會保有強制這些條件的正當的權利。不僅如此，不到侵害「權利」的程度，個人的行爲，也是對於他人有害嗎？又，在對他人的福祉不給以相當的考慮的時候，這個行爲不照法律，至少依照輿論也應該受懲罰……但是，個人的行爲，在他自身以外的什麼人的利益也不侵害的時候，在這個地方，社會上或法律上都許可他完全的自由。」(On Liberty 第四章參照)

他主張涵養個人的獨創性，而使充分的發展，是人類的進步。因爲那個，所以在「經濟原論」(Principles of Political Economy)裏，密耳說，經濟上的事業是應該任個人自由任意的活動，政府干涉這個的時候，僅限於個人的力量不足時，而在這個時候，政府應該在助成個人活動的方法上干涉。(同書第五卷第十一章參照)

斯賓塞 (Herbert Spencer, 1820--1903) 也立於個人主義之上，力說自由放任的哲學。他說：

「各個民族是由人類的多樣性而成立的。人類全體的福祉，是由最良的多樣性的繁茂與擴大而成就的！在社會進化中掠奪的階段的最後——社會與社會之間的競爭，進行到沒有暴力的階段來了後——在那個地方，就來了大多數生產最良的個人們的社會的優越！」

「最良的個人們的造就與維持，是依照「各個人從他自身的性質與行為受到不同的善果與惡果」惟在社會生活中，帶來這些結果的各個人的行為，是不能不以同樣的他人的存在而加以限制」的法則而成就的。所以，有為的個人們的造就，就可以到達「各個人當充足他自身性質的諸要求時，常以不侵害他人諸要求的充足為限」的境界吧？」

「然則，團體性質的社會，即國家的義務應該是什麼呢？個人們若照上面所說的各種條件，能夠自由的發現自己們自身的生活，社會以團體的資格，保障那些條件的確守是當然的。在沒有戰爭的時候，政府不必再作逾此範圍的事情。國家是沒有「正義的維持」以外的職分。」 (Justice p. 221—222)

他主張政府的干涉個人的活動，祇能到保障各個人平等的自由的程度，即是僅限於正義的維持。於是斯賓塞的這個學說，受着經濟上自由活動的商工業者，或冒險的亞美利加人們大大的歡迎。

個人的自由放任主義，即『自由主義』(Liberalism)的思想，是被曼鳩斯大(Manchester)派的政治家們採用在實際政治上，而厲害的宣傳了。哥布丁(Richard Cobden, 1804—1865)及白來德(John Bright, 1811—1889)等即是那個典型的代表者。因為當時的英吉利在產業上是獨占了世界的市場，所以他們在經濟上排斥『保護主義』(Protective System)而鼓吹徹底的自由放任主義，「特別是『自由貿易主義』(Free trade system)。他們是喜歡舉統計的數字，說英吉利的勞働者，是由自由放任政策受到了很大的利益，勞働者的生活的向上，即足以證明。他們強硬的說：『人們竭力高價的賣出他們的生產物，而竭力低價的買入他人的生產物的自然的自由之原則，』實在是人類的救濟。因為這樣，哥布丁及白來德等大大的推賞由產業革命惹起的新經濟組織，是自由，平等的新制度。但是因為變動新經濟組織是以資本家或工場主等為主，所以他們是以擁護那些資本家或工場主等的利益的代辯者而

活動。

說政治的主要基礎——不是全部——是經濟，古代希臘的柏拉圖，亞里士多德以來就有這個言論，但是，通過十九世紀前中葉政治上的個人的『德謨克拉西』與經濟上的自由放任主義已經成爲合體。這個最明白的表現出來的地方是英吉利的密耳，斯賓塞，哥布丁及白來德等的思想，在政治上僅是個人的『德謨克拉西』，而在經濟上僅是如上邊所說的自由放任主義。又，他們的思想，是都會的。他們的思想，是述說都會『德謨克拉西』的勝利與資本主義的勝利的。

## 第十四章 社會主義的政治思想

### 第一節 近代社會主義思想之發生

自由主義，即自由放任主義的政治思想，是限制政府權力的思想。這個思想，高唱個人的權利，主張政府干涉個人的活動的事情愈少愈好，個人就成了自由與幸福，這個結果就增進了社會全體的福祉。在英吉利的哥布丁 (Cobden) 及白來德 (Bright) 等的時代，於政治的方面，個人德謨克拉西是被確立了，又於經濟的方面，產業的繁榮是繼續了，所以他們說現在已經展開了『自由平等』的黃金時代，社會通過了個人們的自由活動，是繼續享受着很大的利益。換言之，他們主張若使實業家等自由活動，一般社會的人們，特別下層的人們均霑到了利益；即是由實業家等造出來的富，自然從上層浸潤到下層，不，是浸潤到了現

在。

自然，因為產業革命是根本的變革了舊經濟的秩序，所以乘那個氣運，冒險的個人們或僥倖的個人們，在經濟上及社會上都露了頭角，這是事實。但是，像這樣受惠的個人們究竟是極少數的人。反之，在都會及工業的地方，大規模的工場是漸次的被建設了。工業很好的部分，求消路於海外，又從海外輸入工業的原料品等。故工場的發達，帶來了大商業的出現。結果成了人口向都市集中，而顯著的使都市的性質成了工業化。膨脹都會人口的大部分是由農村來的，這個的膨脹人口大部分，是構成了都會的 *Proletaria*（勞働階級）。他們最初來都會的動機是求命運的光明。他們的大部分是被賦與了政治的自由。他們在形式上，政治上，經濟上，及社會上都享樂行動自由的權利。但是對於他們的大部分，『光明之日』遂不來了。他們勞働的新興都市，都是住居甚密，特別是工業都市的天空，滿覆煤煙，就在白日仰看日光也幾乎是不可能的了。他的杜恩波（*Tombar*），在『英國產業革命論』那本著作裏邊，有如其次的敘述：

『沒有 home（住宅），自由有什麼價值？一個國家的偉大不是起碼要維持民衆

的適切的 *home life* (居住生活) 嗎？但是在現在的狀態，爲什麼不能給適切的 *home* 與大衆呢？薄暗而且不能蔽風雨的樣子的危險極了的平民窟，我們爲什麼放任置之呢？某些人們將要答應說，那不是不得已嗎？我並不作如此想，我們不袖手旁觀，拿出勇氣來改造那個，這樣的狀態就一定會絕滅的。貧民窟的悲慘的生活狀態，不僅單獨在倫敦及里威坡是很顯著，在什麼地方的都市也都同樣的。

「例如，有記述在南部的某寺院街的住宅狀態如下：某一家人租了一個有四間屋的房子。那個房子的污水的設備幾乎成了閉塞的狀態，房之內外非常的臭。樓上的房間很漏雨，梯子已腐朽。一個小孩不久就死了。家主婦進那個房子以來就病了。告訴房主人的時候，並不結修繕，只是貼糊壁穴。街市的衛生署命令房主人修繕污水的設備，但是，房主人什麼事也不做。房租一個星期是三先令零六分，據聽說，房主人從那個房子一年的收益相當那個房子賣價的五成。」

在英吉利，產業革命與自由放任政策，的確帶來了巨富。但是，那個大部分是被深藏在一部少數的所謂 *Bourgeois* 的囊中，被消費於爲 *Bourgeois* 的私人享樂中。暴富的實業家，

買入了於田園有來歷的名門的邸宅，而誇那個社會的優超。在政府發表的統計的數字，想着富是繼續浸潤到社會的下層，但是，在實際上並不是這樣，*Proletaria* 依然是 *Proletaria*。

迭鏗司 (Charles Dickens)，在他的著作困難時代 (*Hard Times*) 裏邊，使貧家的一個小學女生阿菴說：『假令在社會內已有五千萬鎊金，我知道，那個金磅是誰得呢？又那個的一部分是我的嗎？怎樣呢？果然社會將富了嗎？又我也是富裕嗎？還是不知道。』實際，由 *Bourgeois* 帶來的，國家的富裕與 *Proletaria* 的生活，幾乎是沒有關係。

因為那樣，阿文 (Robert Owen, 1771—1858) 等，排斥『個人主義』 (*Individualism*) 及自由放任主義，而謀改善 *Proletaria* 的生活環境。他們說，因為貧困是社會的悲慘的主要源泉，所以不能不絕滅這個。於是，因為貧困多是基因於依個人的利己心與自由競爭而存在的現在的資本主義制度，所以提倡不能不革新這個而建設協力的共同生產社會。他們說，與其說人類的性格是固有的，毋甯說大半都是被環境教育所造成的，所以，若由變更環境與教育，就絕滅了貧困與無知，人類自然成了具有高尚的性情的樣子了。他們，又主張人類社會不是立於冷酷的『理性』之上的，那個不是孤立的個人們的功利的集團，社會實在是立於



同情與相互扶助的感情之上；所以，他們的理想的建設是以博愛代替利己，以協力代替鬥爭。

這種空想的『社會主義』(Socialism) 也被法蘭西的西蒙德 (Jean Charles Leonard Simondi, 1773—1842) 所提倡，而在大體上，到十九世紀中葉格外繁榮了。這個思想，是充分的指摘個人主義及自由放任主義的諸弱點。但是牠與自由主義不同的就是非實際的。不僅如此，牠與在當時的政治的，經濟的及實際的個人主義思想對立，是很弱的。十九世紀的前半，在大體上，是個人主義思想的黃金時代。

但是，Proletaria 的結黨開始的時候，這個社會運動是不再立足於空想的天地中了。牠已逢着可以成爲實際的之機運。而這個機運是由千八百四十八年的世界的革命運動被帶來了。

## 第一節 馬克思派社會主義之政治思想

千八百四十八年，在歐美是革命之年。以法蘭西的巴黎始，普魯士的柏林，奧大利的維

也納，及其他各個國家都起了政治的革命。而在這個機會，從來是空想的乃至講壇的社會主義，開始帶了實際的及革命的色彩。換言之，社會主義已成為政治的。自然，社會主義既成為政治的，在社會主義者們之間，採取手段的意見却不能一致。他們是 *Proletaria* 的同志，他們的思想就 *Proletaria* 的哲學上來說，是完全一致的，但是，就目的實現的方法來說，大致分裂為二大陣營。即是，一個是採革命的手段，他一個是取依社會政策的漸進的手段。

有統系的社會主義的理論，而高唱革命手段的是馬克思 (*Heinrich Karl Marx, 1813—1883*)。馬克思從黑格爾 (*Hegel*) 的學說受了很大的影響。他與黑格爾相同，懷抱着『法蘭西革命』之一個 *slogan* (標語) 『自由解放之精神』的理想。又，他如黑格爾樣，也提唱社會進化，但是，馬克思的社會進化的內容及結論，與黑格爾的是完全相反的。馬克思是誰人 also 知道的，乃德意志系的猶太人。他是生在富有餘裕的家庭。雖然如此，他却不能持有保護多額的財產。所以，他像在同一境遇的多數猶太人們一樣，懷着超國家的及世界的 *Sentiment* (情熱)。展開在他眼前來的，是產業革命產生的很夥的勞働之羣。他在新聞紙上攻擊

普魯士政府。爲着那個事，被警察官追逐逃往巴黎。可是，巴黎也不是他安住的場所。爲什麼呢？因爲當時的法蘭西是路易腓力普王 (Louis Philip) 信賴的臣子義佐 (Guizot) 正盛行着反自由主義的政策。他是被嫌厭於義佐而移住倫敦。在倫敦的馬克思得着與許多革命主義者們會晤的機會。他對於在千八百三十二年的大改革時被「遺棄」的英國都會勞動者們的普通選舉運動，即「Chartist 的運動」，很感着興味。李加圖 (David Ricardo) 的勞銀鐵則說 (Iron Law of Wages) 普魯東 (Proudhon) 的財產論都給了馬克思思想深刻的印像。不僅如此，他是爲研究英吉利及法蘭西的歷史而能確認國家的變革進化。故馬克思的所論比之黑格爾的，方法是同一的，但是，牠的內容却是完全的相異。

千八百四十八年二月二十四日，是法蘭西的自由主義者與勞動者聯合而建立第二共和國的日子，馬克思在前一年的十一月，被「共產主義同盟」 (Communism Party) 選出與恩格爾 (Friedrich Engels) 共同起草共產黨宣言 (Manifesto of the Communist)。四十八年一月，此宣言用德意志語完成，二月，在倫敦開始刊布，後來就譯成了各國的語言。在這個宣言中不僅明示了馬克思的國家觀，是勞動者團結的哲學；而且是實際運動的 Program，所

以勞働階級讀這個宣言的人是很多的。特別的在法蘭西，路易普南的國營工場（在第二共和國被建立的最初的三三個月所試行的）遇着反勞働階級的反對被廢棄以來，勞働運動已變爲政治運動，所以共產黨宣言是被視爲勞働國家實行的Program了。

黑格爾所作的是科學的愛國主義。同樣的，馬克思是建築勞働者的解放，乃至勞働者的世界於科學上。這個結果，像有意反對國家萬能論者的黑格爾的哲學似的，馬克思的共產黨宣言及資本論（Das Kapital 這個是在千八百六十七年以後作的）被信奉爲勞働階級解放運動的「聖經」了。

馬克思的學說，在他的資本論，經濟學批評（Criticism on Economy）及與恩格爾共著的共產黨宣言中，大致可以看得出來。他在資本論第一卷第二版的序文裏論說：

「我的辯證的方法，在根本上不僅與黑格爾式的是不同，還是完全相反的。據黑格爾說，思維過程——他稱這個過程爲「觀念」而使爲獨立之存在物——是現實世界的創造主，而現實不外僅是思維過程之外的現象。反之，若從我看來，觀念世界，畢竟不過是物質世界在人類的腦筋內變化翻譯的東西。……」

「辯正法，在神祕化的形式中流行於德意志。那個是因為現於使淨化現存之事態的方法。但是，反對的，在合理的形式辯證法，是成了對於 Bonhoeffer 及其代辯者們苦惱恐怖的原因。爲什麼呢？辯證法，在現在事態之肯定的理解中，是含有對於現存事態否定的理解，即必然的消滅。那個以發達於歷史的一切形式，是不斷及繼續流動的，從過程的方面考察，在什麼也沒有恐怖地方，因為是那個自身批判的，是革命的。」

又在經濟學批評的序文中說：

「人類於他們生活的社會的生產，是一定而且必然的。因他們之意志獨立的關係，收領了適應於他們的物質生產力的某一定的發達階段的諸生產關係所與的東西。這些生產關係的總和，是構成社會之經濟的構造——即真實的基礎——的東西，法制上及政治上的上層建築是立於這個上面，而且一定之社會的意識形態是適應於那個的。物質的生活之生產方法，是以在一般的社會的政治的，及精神的生活過程爲條件。人類的意識，是不能定他們的存在。毋寧反對的說他們的社會的存在是決定他們

的意識的。社會之物質的生產力，在牠發達的一定階段，那個從來活動於那個內的現存的生產關係，與不過單是那個法律的表現的所有關係成了衝突的樣子。這些關係是從開始的生產力發展形式轉而成了那個桎梏。在這個時候，社會革命的時代是來了。從經濟的基礎之變動，巨大的上層建築是完全都慢慢的或急激的在變革。

「考察這樣的變革的時候，我們常常可以得着自然科學的忠實的論證，在經濟的生產條件之上起的物質的變革，是人類意識這個衝突與這個決戰的地方，法制上，政治上，宗教上，藝術上，或哲學上的形態，簡單的說，與觀念上的諸形態是可以區別的。

「從那個時代的意識來判斷這樣的革命時代，是恰如某個人依自己自身着想來判斷自己，這不僅不可能，毋甯說明這個意識，物質的生活之矛盾，即是現存在社會生產力與生產關係之間的衝突。

「一個社會組織，若不是生產力在那個組織內沒有發展的餘地後，是決不會滅亡的。

「再則，成立新的，是因高程度的生產關係，到那個之物質的存在條件在舊社會的母胎內孵化了，是決不會發生的。所以，人類是常常僅以自己能解決的問題為問題。爲什麼呢？無論怎樣的問題，若更正確的觀察，在那個解決常常的已經存在有必要的物質的條件，至少也是從在有那個生成過程的時候開始發生的。若就大體上來說，我們以亞細亞的，古代的，封建的反近代之資本家的生產方法，是不能成爲經濟社會組織的進步的階段。這其中之資本家的生產關係，是取社會的生產方法之反目形態的最後。在這個地方所謂的反目不是敵對的意義。是從個人的社會的生存條件所生的反目意義。但是，在資本家的社會的母胎內發展的生產力，同時的造出了必要的物質的條件於這個反目的關係之解決。人類社會之前半歷史遂以這個社會組織而宣告終結。」

此即是馬克思於物質上，特別是經濟上解釋而且說明一切的事象。他因爲受了當時的自  
然科學很大的影響，所以在社會現象中努力的把握住冷靜的科學的事實。但是，他在一方面却是理想主義者。他如像後面所說的樣，「階級與階級的反目是舊的 *Bourgeois* 社會的代

替，如我們每個人的自由發展是對於所有的人們的自由發展的條件，就得要成了一個自由的社會。」（共產黨宣言）他懷着這樣的理想為最後的目的。於是在實際上，他是以 Proletariat 大眾的自由與幸福為直接的目的。但是，在一次直接看見現實的時候，他是發見了幾多矛盾的事象。關於社會的馬克思之歷史的及進化論的研究，是教給了他新陳代謝的鬥爭之實在。再者，他之自然科學的研究，使他採取了流於歷史的一定之法則。那個結果，為調和他的理想，他的主張及現實的矛盾，是採用了含有肯定，否定，及否定的否定，即新肯定的黑格爾式之辯證法。

據馬克思認為的階級鬥爭，是在經濟的階級間的鬥爭。於是在今日，這個鬥爭表現出來的是 Bourgeois 對 Proletaria 的反目，這個就是引導 Proletaria 階級的勝利於必然的。終於是階級消滅各人自律的自由社會到來。在馬克思的辯證法中，鬥爭與理想是含在因果關係內的，這個事情，在他與恩格爾共著的共產黨宣言中敘述得最明白。在共產黨宣言內，馬克思等說：

「到今日存在的所有一切的社會之歷史（有史以來）是階級鬥爭。自由人與奴



隸，羅馬的貴族與平民，領主與農奴，棟梁與職人，換言之，就是抑壓者與被抑壓者不斷地立於反對之地位，或祕密的或公然的鬥爭。於是這個鬥爭，在結果是常常帶來了社會之革命的改造，若不然，在普通就是鬥爭階級全體共同的倒塌。

『近世社會是 Bourgeois (有產者特別的資本家階級) 的社會 而這個 Bourgeois 的社會，是從封建社會的破壞產生出來的。即今日的資本家階級，是封建社會的第三階級。他們是從當時的特權階級奪取社會的地位與政權的。但是，他們不作消滅階級反目的事，反而創造新的階級與新的壓抑的條件，所以這裏鬥爭的新形式是代舊時代的而發生了。』

『舊社會與新 Bourgeois 社會的不同，於後者的反目的階級是單純化，明白的分爲二大階級的存在。這個即是資本家與勞動者，乃至有產階級與無產階級的對立。在近世社會，醫師，法律家，僧侶，詩人及學者（包含技師）等，他們是 Bourgeois 的奴僕。若不然，他們是跌落於 Proletaria 之中的。再者 Bourgeois 以家族生活是單獨金錢的關係。不僅這樣，道德，宗教及教育都是 Bourgeois 的道德，是宗教而且是教

育的。

『近世產業組織不能不不斷的找生產物的銷路。必要的是驅 Bourgeois 使擴張銷路於世界的盡處。因為分業，日新的機械，及勞銀鐵則，使生產物成了低價，所以產業未發達的國家，除買 Bourgeois 的商品以外便無他法了。只是單買商品，若不採取 Bourgeois 的一切的形式，換言之，若不 Bourgeois 化，未發達的國家的存在就不能維持。所以未發達的國家也就 Bourgeois 的文明化，在這個地方也看見資本階級的發生了。Bourgeois 的社會，是都市文明的社會。爲什麼呢？因 Bourgeois 是依經濟的力使農村隸屬於都會的原故。』

『從來四散的人口，生產手段及財產等，是由 Bourgeois 的力量集於中央。於是政權因爲隨着財產的集中也行政治的中央集權。再者 Bourgeois 爲維持自己們的存在，不能不以 Exploitation（榨取）又 Exploitation 的手段，他們的政策是新販路的搜索，下級中產階級的併吞及 Bourgeois 內部的競爭。那個結果，是 Bourgeois 的數愈益減少，而 Proletaria 的數愈益增加。卽是少數的資本家掌握一切的生產手段（勞

力作用的手段)於資本的名義中，指揮全人類。但是，Bourgeois 愈少對於 Bourgeois 自身陷窳愈多。爲什麼呢？如 Bourgeois 的生產的實力打破封建的束縛樣，多數的 Bourgeois —— 被訓練於資本主義生產組織之下而且組織他們自身的人們 —— 的生產的實力覆滅 Bourgeois 的存在。換言之，資本(生產手段及勞力作用的手段)的集中，與勞力的社會化是不能兩立的。那末原來的形式是不得不破壞。所以到了今日的

Exploitor (榨取者)就成爲明日的被榨取者。若通俗的說，少數的資本家，以對於資本的分紅享樂他人(勞働者)造的利益，而且舉辦一切的具體的事業委任於工資勞働者們(例如無論電車，汽車及工場實際都以勞働者的手而轉動)的結果，必然的經濟上的實力轉移於勞働者們的手。於是若送這個實力於勞働者們的意識中，他們的組織力顛覆資本主義社會是勝任而有餘。政權是隨着經濟力的，所以 Proletaria 若撲倒資本主義，政權自然來到他們的手中，在這個時候勞働國家自然的就成立了。但是，在這個勞働國家是僅爲了公益使用從資本階級略取來的生產手段。而 Proletaria 階級，是現存社會階級的最下層，所以勞働者的國家若一次成立，爲所有的地位平等

了，所謂的階級將要完全的消滅。即是隨時間的進行，階級的區別沒有了，並且一切的生產若被集中於全體社會之手使公權力失去政治的性質。爲什麼呢？政治的權力，畢竟是爲壓迫其餘的階級而組織的，所以不過是某一階級之力。若在 *Proletaria* 與 *Bourgeois* 鬥爭之間組織階級（如政黨）是不得已的事情，且由革命的手段高擡於支配自己們的階級之上，以武力破壞生產的舊形式，同時，*Proletaria* 使對於階級反目的條件之存在消滅，於是進而使階級存在之條件也消滅，所以他們自然的廢棄階級的或自己的優勢。這樣的以階級與階級的反目代替舊 *Exploitor* 社會，成了我們各個人的自由發展，是對於一切人們的自由發展的條件，的一個自由社會是不相違背的。在這樣的鬥爭，*Proletaria* 除了奴隸的鐵鎖以外什麼也沒有失去。勞動者們是無祖國，所以世界的勞動者一致團結起來對抗資本家，這樣就成就了在世界的全勞動者們的解放，於是進而獲得全世界。」

他們還就『共產黨（*Communist Party*）』的目的來說……

「共產黨員直接目的，是與其他一切的無產政黨同樣。即是無產者們之階級的結

成（爲組織的鬥爭），Bourgeois之優越的顛覆，（資本主義的支配之廢止，生產手段之占領）及依 Proletaria 的政權之略取 Proletaria 的獨裁等。

其次是共產黨的綱領，他們所舉的大體有如左的十項目：

- 一 廢止土地的私有。由土地所得的一切地租，使用於公共的目的。
- 二 重累進所得之設定。
- 三 相續權之廢止。
- 四 沒收一切的移民及叛逆者們的財產。
- 五 設立有國家資本與排他獨占的國立銀行，從這個集中信用於國家之手。
- 六 集中一切通信及交通機關於國家之手。
- 七 擴張國有工場及生產機關。從共同經濟的計畫使土地開墾及改良。
- 八 對於一切的人們的平等的勞動之強制。產業軍之設定。
- 九 調節農業及工業之經營的連絡及人口之分配，廢除都會及村落之區別。
- 十 在公立學校，無償的授教育於一切的兒童。現今之少年勞動廢止。混合教育與生

產。

依馬克思，第四階級的 *Proletaria* 階級若獲得政權，那個就是成了原始社會的新生，所以說階級最早是消滅的。但是，所謂階級完全消滅的事，在結果所得的是怎樣呢，成了事實上的問題。第四階級之後更第五階級起來了，第五階級之後第六階級起來了，這樣的階級，在人性沒有生大變化以前，人類生活儘着繼續下去，所謂永久存在的疑問就起來了。在經濟學批評那本著作的序文的一節，馬克思既已經說，在舊母胎內既已經有與那個反對的新生之芽，其後他又說以 *Proletaria* 之勝利階級鬥爭的歷史而告終結。這個理論上雖然一點矛盾沒有，但是，就事實來問，社會果然是找着這樣的過程走的嗎？與今日科學上的疑問一同保存下來。

恩格爾也抱着「唯物史觀」的，在從空想的社會主義到科學的社會主義這本著作的最後的數頁說：

「(D) 資本家自身也承認於部分的生產力之社會的性質是不得已的。為生產及交通之各種大規模的設備，最初是由股分公司，後來是由「托辣司」(Trust) 更後是

由國家接辦。Bourgeois 階級已被證明是無用的階級。那個所有的社會的職能，現在將由領薪水的雇傭者們行使。

『(III) Proletaria 革命——矛盾的解決。Proletaria 攫取公權力，而依據這個使從 Bourgeois 階級之手離社會化的生產手段變形為公共的財產。由這個行為，Proletaria 是從持資本的性質解放了生產手段。於是那個社會化的性質，給與可以徹底那個自身的完全的自由。依預定計劃社會的生產，從那個以後是可能的。生產的發達，成了種種社會階級的存在。由那個時候使一個時代錯誤，於社會的生產上的無秩序若消失，國家之政治的權力就死滅。人類最後成了他自身的社會組織體的主人，同時成了支配自然界的主人，成了他自身的主人，——要而言之成了自由。』

『完成這個普遍的行爲，是近代 Proletaria 之歷史的使命。徹底的了解歷史的事情，以理解這個行爲的真的性質，及對於現在被抑壓的 Proletaria 階級，給與那個事情並關於那個重大的行爲之意義的充分的知識。』

『一定有成就的必要，在這方面是理論的表現 Proletaria 運動的事情，即是科學

的社會主義。』

這種說法是 *Proletaria* 運動的意識。馬克思與恩格爾最後都這樣的以理想主義的大團圓作其結論。這個說是什麼意義呢？我想他們的學說雖然冠以科學之名，畢竟是述說「*Proletaria* 解放之哲學」的事實。

恩格爾又在家族，私有財產及國家之起源的著作裏就進化的說明階級國家及階級自身的消滅：

「國家必定不因外部於社會強要的權力。那個不是道德的觀念之實現，也不是理性的映象乃至實現。國家除僅是於進化的某階級的社會之產物外無他。

「那個是告白」這個社會是無望的分裂，所謂矛盾成了怎樣做也不能夠的事實」。有這樣的矛盾及相衝突的經濟的利益的各階級，那個自身全滅之事沒有的樣子，又社會自身於無用的鬥爭而自滅之事沒有的樣子，停止立於社會上的諸鬥爭，而且有維持秩序的職能的權力成了必要。於是這個「權力」雖是社會所產，可是成了優越於社會之上的樣子，漸次的到了與社會絕緣而成爲「國家」。……國家是抑止階級鬥爭的欲



求之結果。但是若一度成長於那些鬥爭之中，那個就成了一般最優勢的經濟階級之國家。即是以經濟的優勢力，那個更成了支配的政治階級，得着使被搾取階級隸屬的新手段。所以古代國家是抑制奴隸們的奴隸所有者們的國家。封建國家是搾取農奴及勞動者的貴族們的機關。近代之代議的國家是搾取工資勞動者的資本家們的傀儡。因為稀少為保守各個鬥爭階級之力的均衡，國家權力是成了很獨立的，也有做那些的仲裁者的事情。紀元十七八世紀的絕對君主國家，是因使貴族與 *Bourgeois* 的勢力相互牽制，獲得這樣的地位。拿破崙三世是使 *Bourgeois* 與 *Proletaria* 相牽制。又俾斯麥 (*Bismark*) 的德意志帝國，是因使資本家與勞動者的勢力均衡而謀地主們的利益。：普通選舉的寒暖計，在於勞動者們之間達到沸騰點的時候，將知道是應該為勞動者呢，應該為資本家？

「所以，國家不是永遠的繼續存在的。在過去是沒有國家的社會。那個社會無所謂國家或權力的觀念。然而在經濟的發達的某階段，在隨伴着社會之階級的分裂的某階段，國家以那個分裂的不可避的結果而生。若到又一個階段，諸階級的存在不僅

是不必要，反成了生產上積極的障害，諸階級就消滅了。同時國家也消滅了。在所謂生產者們的自由而且平等的集團的基礎之上，再建立生產的新社會，使國家機關屬於那個當然應屬的地方。——即於博物館的纜絲車及青銅斧之側——』（Engels Der Aufsprung der Familie, Des Privateigentums- und des Staat, S. 177）

他在這裏把所謂階級國家及階級歸到了歷史的範疇以內了。國家及階級於社會進化的某階段成了無用的時候，他雖支持着一種職能的見解，但是階級果有消滅的時期嗎？我想在科學的疑問上永久留着很大的謎子。

若從政治思想的立場檢討馬克思的思想，那是一種『力的福音』，是超法律的，不外是在階級鬥爭的『Proletaria的旗幟』。在政治的方面，馬克思除了國際主義外，沒有創造什麼新的學說。馬克思的政治思想，於西洋是古代希臘以來就存在的思想。只是他以那個集成階級鬥爭之學說，而且系統的點，在政治思想上可以視爲一大貢獻。

### 第三節 議會政策的社會主義之政治思想

爲現代社會主義思想之主潮的，是「階級鬥爭」(Class War)主義。德意志的社會民主黨及圍繞那個的思想家們，雖都是高唱議會政策主義，但是他們的理論都是從階級鬥爭主義出發的。又，在日本也是，人們若說到社會主義，就聯想起階級鬥爭，若說無產政黨，就想起了Proletaria階級。雖然溫和的社會主義者說是不取革命的手段，以多數制勝於議會，經由那個而實現社會主義的世界；但是立脚於階級鬥爭的人們，都力說資本主義之廢止，一切生產及交換手段之國營，依Proletaris之組織的鬥爭，得着Proletaris之解放。然而在這個地方，有了一部分一方面提唱爲大眾同志的社會主義；一方面不採取階級鬥爭，由協力而實現理想的政治家及思想家。他們是與其階級的分裂，不如尊重社會的統一。他們想與其物質上的富，不如知識的及道德的向上更有價值。他們雖然痛切的感着在現代社會的諸種缺陷，但是他們是想改善那些爲合法的。他們關於議會制度之實際的運用不滿足，但是他們不採取革命及其他的直接行動，依「德謨克拉西」的合法手段，企圖漸次的來革新。於是我想這種思想家們的代表者大概是麥克唐 (James Ramsay MacDonal) 了。

麥克唐關於社會思想雖有很多的著作，但是我想最能系統的表現他的思想的是其中的社

會主義運動 (The Socialist Movement) 一書。

據他說：

『在人類間的相互扶助，於人類的歷史上，至少也與生存競爭成了同程度的活動。……十九世紀的英吉利，在大體上是個人主義——原始的個人主義——的時代，有機的統一體的社會觀念，減退了那個影子。雖然如此，通過十九世紀，共同的團體的行為依然存在，接近那個末葉，而其色彩因之變濃厚了。

『國家是不能不從工場保護幼年者們，其次是婦人，更其次是不能不保護青年；不能不設備教育機關；不能不課以雇主之義務及對於勞働者之補償的責務於「自由的」雇主等之上；不能不規定勞働者的時間與諸條件；不能不於住宅及公衆衛生來立法。

『與這個同時，各都市以自身等自身的自來水，瓦斯，電車，住宅為起始，不能不設備圖書館，博物館，美術館及音樂會，及其他的市民的休養機關。這些各種的設備，共同機關的都市若不設備，則市民的大多數不能享樂那些，恐慢慢他要離文化遠

隔了。如像這樣，在無政府主義的個人主義的大勝利的時代，人類所謂是社會的動物的事實，與社會的相互扶助於個人的自由及進步是必要的條件，那個自身已顯示了。

……

「階級制度及下層階級盲從的時代已經過去了。各個人是以有自身的目的有應該辦理的權利，以康德之人格的平等主義所包含的「個人」便出現了。但是，對於這個人，我們不得不設備社會之組織。爲甚麼呢？因爲他也是羣居的，不是孤立的。他是持有個人的人格，同時也持有國體的人格。實在，法蘭西革命與人道的運動是可以調和個人的權利與團體的活動之事業，即是交付了可以調和個人的自由與社會之組織的事業於我們。於是在這個歷史的時機，社會主義就發生了。因此，社會主義之事業是圖謀這個的調和。」

因此麥克唐是高唱人類之社會性。他主張社會主義與其說是基於人類之善性，無寧說是基於人類之社會性。他不重視唯物史觀。他說：

「人類的進步，不是僅由他的 Pocket (財富) 被刺戟，也不是僅由他所住的土

地被促進。……未被賦與參政權的新興階級，將要求參政的權利，在這個時候，人類的一切性質是被喚起了，於是那些不能不動了相互的關聯。不僅如此，若眺望將來，真的教育普及了，而且悅樂成了更真摯的東西，因此物質的動機減少，代替那個的，智識及道德的動機有了更優勢的傾向。……實際，經濟的貧困與經濟的不正義成了革命的重大原因，是有理想與善惡觀念的人類之心。」

還有，唯物史觀那樣的新說，因為開始要給與人們很深的印象，所以主張尖銳的獨斷論，但因時間的經過，這樣新說之理論漸被緩和了，祇說經濟的動機比較其他一切的動機為重便滿足了。

對於階級鬥爭，他說：

「社會主義的動力與其說是鬥爭，毋寧說是由創造的聰明與道德的觀念的鬥爭之否認。鬥爭除却向完全的社會的調和之進化的偶發事而外，沒有其他意義。進化的動機，不是經濟的，掉了是知識及道德的東西。所以社會主義者，不該首尾一貫的固執階級的感情及階級的偏見。他對於那些不能不是向後，為什麼呢？因為由加擔在階級

鬥爭的一方得着的勝利，是使他欲廢除的地方永續了。對於階級利益的訴訟，那個是對於富者階級的，也是對於貧者階級的，畢竟是除對於現存制度的訴訟而外無他。作階級的訴訟者是反社會主義者。社會主義者是作社會的訴訟。階級意識，是以榨取爲事的現存制度擁護者們之遺贈。」

這是與協力主義提唱社會進步的觀念，而排斥鬥爭主義。

麥克唐是以普通選舉爲基調的「德謨克拉西」信奉者。他是很多的期待於「德謨克拉西」與議會。他說：

「在「德謨克拉西」之下的社會主義之方法，決不會激變的。爲什麼呢？因爲推移的意見及狀勢，對於行政及立法是徐徐的而且確實的給以不斷的影響。在「德謨克拉西」，不能爲於投票箱的事，也不能爲於城塞。……接近於社會主義之道的，是議會政策。我們一步一步的經驗橫於途上的一切，一面決定那個，一面進行！」

所以他是什麼種類的直接行動也不贊成。馬克思的共產主義，又，蘇里(Georges Sorel)的經濟的直接行動，在他是僅當做反社會主義的手段。他論說：

「革命不能齎來了社會主義。爲什麼呢？因爲社會主義者們計劃的地方之變更，是及於社會之所有的要素，所以不能不經有機的過程。」

他又主張：

「國家若是被支配於民衆的，法律是以共同之經驗爲指針而作成的，立法及行政之任務是成更重大了，國家對於個人已經不說你不能作這個，國家對於個人說我們共同來作這個。所以，在「德謨克拉西」之下，進步不是以鬥爭之結果而起的，是由相互扶助帶來的。教育，修養，道德及理想主義——不是從經濟力——於社會是成了創造力。」

因爲這樣，麥克唐就如下的排斥人類之宿命說，而提唱創造說：

「人類是補足自然的。他探自然之祕密，爲自己自身之合理的目的而使用那個。……自然之選擇是機械的，但是，人類的那個是有意的。……人類之進步不是適者生存的自然的法則之結果。那個寧可說是依人類之技術而造成的適者。……人類爲着生



他是反對資本主義，經濟的個人主義及自由競爭。他是認識了少數人支配資本及生產的事實，而想根本的改革這個。但是，他的方法是議會政策，他提議依社會民主主義之方法使現存制度變遷到國家社會主義。他是不想一切之物都移歸國有國營，但是，主張基礎的產業盡歸國營。他想社會將視為一個經濟的共同體——產業的協同組合。

麥克唐的思想，在今日的意義與其說是社會主義，不如說是新康德派的新自由主義。爲什麼呢？因爲在他與喬治(Loved George)之間，除基礎的產業國營外，思想上現在幾乎沒有什麼區別。他之思想，在一方面，是近於阿文(Robert Owen)們之所謂空想的社會主義。他是「普通人」的同志。他是一個Common man(普通人，平民)。他之思想的特色，說是在於平民的這一點不是過言。他排斥階級鬥爭主義，視社會爲有機的統一體。於是他說至少人類是應該向這方面努力。於這點，不能不說麥克唐是指摘出了高唱階級鬥爭的現代的社會主義及無產黨之思想的弊害。



## 第十五章 無政府主義政治思想

個人主義理論的極端就是『無政府主義』(Anarchism)。這徵之於個人的自由主義之最後擁護者斯賓塞(Herbert Spencer)置社會進化之到達點於各個人之任意協力的無政府社會的事實足爲明證。同時，社會主義之理論的極端也是無政府主義。徵之於馬克思等的共產黨宣言置共產主義之最後目的於自律的自由人之無政府社會，也足爲明證。

無政府主義，是個人主義的，也是共產主義的，都否定政府認爲『組織的暴力』。例如，斯特立(Max Stirner)，巴枯寧(Michael Bakunin)，高德文(William Godwin)，普魯東(Pierre Joseph Proudhon)，克魯泡特金(Kropotkin)，托爾斯泰(Tolstoj)等，都否定強

制的政府。

托爾斯泰說：

「被組織的強制力是政府。但是，沒有政府。民衆的生活是不可能的嗎？我們沒有政府不能享受教育及其他的各種制度嗎？沒有政府，不，沒有政府的干涉，勞農組合是不會發達嗎？沒有政府就不能作由當事者們之委託的裁判嗎？」

「馬及牛是必要人的強制，但是人類都是理性的動物，權力者不是比民衆更富於理性的。我們的社會生活之紐帶不是暴力，却是合理的同意。」

我想這個是充分的說出了無政府主義之骨子了。

## 一 個人主義的思想

政治，若從一方面看，是「強制的支配」。於是就這個支配權之理論的根據，從來有許多的說明。例如，自然法主義思想家中的某某人們，是以「契約」爲權力之基礎。但是，即在自然法主義思想家之中，其他的某某人們又是不採取契約說的。如蘇格拉底，想人類之良

心是最高的理性，主張國家之法律與良心之命令牴觸時，人們與其服從法律，不如服從良心的命令。又英吉利的高德文 (William Godwin 1756—1836) 說：

「怎麼樣的承諾，也不能褫奪我們道德的性質。道德的性質，是不能讓賣於他人的東西。所以無論怎樣的政府也不能因人們之承諾得着那個權力。」（政治的正義論

第三篇第二章）

他就這樣否定契約說。他主張，政府事實上是置基礎於暴力上的，以暴力之行使爲其目的。但是，這樣的政府也有所貢獻於「個人之幸福」的，這就在匡正個人們的誤謬，維持社會之平和這一點上。所以政府欲成善良，不能不樹立於不易的正義的原則之上。政治社會，爲什麼應該樹立於道德與正義的原則之上呢？在理性的人類之間，行爲的軌範，若不適應於他們之性質，怎麼樣也不能存在，因爲這樣的社會生活是不可能。人類若不能由社會生活受到相互的利益與幸福，決不成爲社會生活。所以政府的成立不能不適合這個目的。

高德文於一方面是自然法主義思想家，他高唱個人之合理的性質。他說「在理性的動物，行爲之準則是唯一的，即所謂正義。而確認這個準則的唯一方法，即行使自己之了解

力。』(政治的正義論、第二篇第六章)他以為理性動物個人的解力，即發見『什麼是正當』的能力。所以，個人從恐怖或利害之打算來判斷某事情必是謬誤。因這樣的人不能說是行使真的了解力。

再者，高德文相信人類之本性是理智的，道德的；但是，他認定人類之中有無智的或弱於道德的人，於是主張：

『欲救濟這種缺點，不得不有強制支配之政府；但是，政府本來是『侵害個人的判斷及個人的良心的惡害』，現在我們可不得不認牠是『必要的害惡』。以理性及人類性之友的我們，在社會之平和許可限度內，不能不承認這最小限度的政府。』

他說，人類中無智與不德者若是減少，政府之必要就消滅了。各個人雖不受外部強制力之干涉，但是自己不能不持有治自身的自律的聰明。他與柏拉圖相同，排斥暴力及強制。他的『理性的動物』是僅能被勸說的。平等的各個人合理的行爲，帶來了相互之利益及幸福與社會平和的社會生活，這中間決沒有怎麼樣的強制，只是正當的判斷與正當的行爲存在於社會中，這就是高德文描寫的理想的社会。

高德文是時代之子。他是不能脫却當時流行之自然法主義。所以他是『個人主義』(Individualism)者，同時也是 Utopian (烏托邦者)，故他嫌惡強制及暴力。他認當時的英吉利國家，是富者們的暴力政治，政治及行政都以保護富者們的財產為主，這種不平等的財產之分配是他所厭惡的。這些事情，都是驅使高德文趨向於個人主義的無政府思想。

## 二 普魯東之思想

法蘭西的普魯東 (Joseph Prondhon, 1809—1865) 也與高德文同，是強制支配的否定論者。他高唱人類之理性與人類之社會性。『理性之支配』是普魯東之理想，而他之無政府主義是置基礎於這個之上。

普魯東與高德文不同的地方，是從人類之社會性開始，於是他有如其次的言論：

『社會的本能，存在於人類中，也存在於野獸中，並且都是同一的性質。惟人類有更大程度的結合的必要。反之，其他動物是比較的能耐於孤立。社會之於人類方面，是以種族與個人之保存為目的，但於動物方面，祇以種族之保存為目的』。(

## 何謂財產，第一卷第五章)

他說人類之社會是從三個心理的階段所表現的。第一階段，是由同類的感情起的「同情」，這個是個人的。第二階段，是「正義」。正義者，視他人之人格與自己為同等的意義。所以社會中，正義與平等是同一的。第三階段是「社會的應分」。這是什麼意義呢？即在人們之中，強者，平等者，弱者，都依各自之特異性貢獻全能力於社會。於是就變成了強者得着寬大與自己犧牲之喜，平等者喜歡相互的溫和的友情，弱者往往充滿了敬慕與感謝之情的社會狀態。他說這三個階段於合理的社會之構成是絕對的必要的，這些是相互依存而謀社會生活之圓滿。

普魯東說，若從這個理論來說，人們當然不能不持有應該平等的勞動的權利與應該平等的分配富的權利。但是，保護私有財產之存在的政府設立之後，「平等」是破壞了，人類是分裂於諸階級而繼續動搖了。

在原始社會中，個人之自由是未被承認的。社會強制一切個人，使貢獻他的全能力，雖然能力優者與弱者得同一的待遇。這個是可以稱為消極的共產社會，普魯東說這樣的社會是



「由弱者榨取強者」。然而因時間之經過，正義漸漸變成了「強者之權利」。強者不僅受尊敬，多分的享受物質利益的事也被承認了。於是當時的強者，因為是暴力的強者，所以「力的強者」受更多的分配，社會也承認那個是正常的。他說：「因為強者之權利，所以人類榨取人類，即生出隸從……財產」。

跟着財產之出現政府也就產生了。政府是「對於人的人之支配」，故政府與財產是同樣的不合理。普魯東主張不論何種形式的政府都是「對於人的人之支配」，要叫他贊成那個是不可能的。他說：「我是秩序之堅固的朋友，但是，同時我是無政府主義者」，這就是對於這個暴力的政府否認的意義。

因為這樣，普魯東對於理想的政治形式，有如其次之議論：

「人類是社會的動物，所以自然的要求指導者。最初，這個指導者是父親，家長及長老，換言之，是善良而且賢良的人。這個指導者之職分，因此完全是省察的而且理知的性質。……再者，人類是為要滿足他們的欲望，竭力的求指導者。最初，這個指導者於他是親炙的而且判然的。那個是他的父親，主人及國王。人類在無知時，信

賴那個指導者，但是，人類之性質常由他的省察及理知力而思索爲什麼不能不服從指導者之理由。因此人類成了就他的首長們而推理的狀態。這樣的推理就是對於權力的挑戰，是不服從的發端。

「人類在就支配支配者之意志的諸動力而推理的瞬間就變成叛逆了。……他了解政治的真理，即政治的原理，是說主權者之意志（國王之意志），多數者之意志及民衆的信念是完全獨立而存在的。他明瞭國王，大臣裁判官及國家等的意志與政治的原理沒有何等的關係，知道這是連考量的價值都沒有的東西。他又覺悟了人類是以社會的生物而生存的，他父親的權力，是止於他成熟的時候，到那時他就成了他的同僚。……同樣，在不論什麼地方的社會中一切人上人之權力，與社會理知發達之程度成一個總比例。……於是力之權利及術策之權利將逐漸退却於正義的確實進展之中，牠們不能不消失於平等之中，同時意志之主權對於理性之主權讓步，牠不能被吸收於科學的社會主義之中。……主人及主權者失其存在。這就是我們日夜接近的政府之形式

『。』（何謂財產？第一卷第五章）

普魯東之思想是有不少的矛盾。但是，他批判當時的社會制度，而大膽的論斷私有財產及政府之基礎是『榨取』的事情，其科學的真偽暫置不問，不能不說是表明無政府主義之根本的主張。

### 三 克魯泡特金之共產的無政府思想

高德文及普魯東都是個人主義的。他們是自然法主義的，而置重點於人類之理性。於是他們是不很强的提唱社會及相互扶助。

俄羅斯的克魯泡特金 (Peter Alexeievich Kropotkin Prince, 1842—1921) 是與這個相反，以共產的相互扶助論作他的思想之基礎。不僅如此，他是從歷史的、生物學的及社會學的見地特別的進化論之立場，形成他的思想。他否認強制的支配。他又否定國際戰爭。他之理想是相互扶助之協力的社會，是圍繞於田園與工場的平和的部落的社會生活。

他的思想之對象，常常是民衆。於是他的思想之骨子大概在互助論與田園工場及作業場之中可以看得出來。

克魯泡特金在互助論裏邊說，社會生活之科學的原則，與其說是鬥爭的事實，毋寧說是協力的事實。他主張人類之有倫理觀念，不是基於單愛或同情，是基因於「相互扶助之感情及本能」。他又主張，在社會生活，相互扶助律與自己主張律是共行的；但是，從所謂適者生存的見地來看，自己主張律，並不像達爾文 (Charles Robert Darwin) 派的人們說的那樣的優越；除非在戰爭的時候也相互扶助，方是真的適者生存律的時候。總之在相互扶助實際施行的地方，人們能夠享有使他們技能知識充分發達的社會的機會。因此，在置基礎於相互扶助律的社會制度之發達的時代，學問及藝術常常有很大的進步。換言之，克魯泡特金說真的適者生存律就是相互扶助，而且人類文化的發達於協力生活是有更深遠的成就。他在倫理學裏也有與這個同樣的主張。他排斥強制的國家制度，祇承認以自由人們之任意結合的共同社會。所以，從這一點來說，他是否認一切組織的了。

克魯泡特金在田園工場及作業場裏邊，大體有如左的提案：

「從來，在生產上行亞當斯密士 (Adam Smith) 所謂分業分工的結果，社會就分爲生產者與消費者的二大階級。前者在生產上，比較是不許消費的階級，反之，後

者在消費上，比較是不生產的。前者更分爲筋肉勞動者與頭腦勞動者，筋肉勞動者又分爲工業勞動者與農業勞動者，而工業勞動者分裂爲無數的職業勞動者。因此個人都成了殘廢不全的人，但，人類以個人及團體（國家社會）而論，都不甘於長久的在「殘缺狀態」之中。我們可以強硬的說現在已經達到以「結合」（Integration）代替分工的時期了。這個結合的社會——這個新社會的時代，在事實上也早展開於地平線上了——是結合了一切的勞動，即是招來了反分工的狀態。在這個社會中，各個人都是兼筋肉勞動與頭腦勞動的生產者。持有耐勞動之身體的人，不問是怎麼樣的人都是勞動者，於是他在田野與工場及作業場的兩種地方作業。若這樣的個人，集合而開發一定的種種的自然資源，且成爲竭力加工之數，我們稱那個團體爲國民團體（Nation）不，毋寧稱謂一個經濟地域（Region）。這個團體是以那些生產的農產物及工產物充自己們自身之消費爲主。換言之，這個經濟地域團體，自己爲自己之消費而生產的。

「自然，社會組織成了使取得——那個取得是行於所謂國家之保護與取得者之歷

史的權利的口實之下——生產之剩餘於地主及資本家們的狀態，牠就自然有趨赴新社會的轉向。現存之產業組織置基礎於分工，牠自身就含有可以自壞的胚種。不僅如此，現存組織必然的隨伴着軍備及戰爭，因此產業的危機是更急了，私有財產及私人的生產制度根底將遭逢被覆滅之日了罷。

「總之，在新社會中我們排斥所謂某個國民團體是「工業國」，(Industrial)，又其他的國民團體「農業國」(Agricultural)等的謬想。因為新社會以食料品及原料（幾乎大部分的原料）是自己生產的必要品，所以使農業與工業科學的結合，而不能不圖田野與地方分散的工業之合體。又不能不獎勵結合主義的教育。爲什麼呢？因能由幼年時代就依科學與農工藝共教的教育，能夠造就新社會真正要求的成年男女。

「現在歐美諸國，消售工業產品於印度，中國，及阿非利加的農業國與未開關的地方，但是，他日在中國及印度工業化的時候，他們打算怎麼樣做呢？再者歐美諸國榨取阿非利加的弱土人，但是那個能夠稱爲是正當的利益及繁榮嗎？現在是歐美諸先進國之方向轉換的時機。他們應該停止爲輸出而生產的事業，改爲供內國之使用而生

產。英國南加錫安的綿布，塞飛路特之刀類及法國里昂之絹織物等，停止爲印度及阿非利加之市場而生產，改爲充內國之消費而生產。同時，俄國之農民一方面生產多量的穀類，一方面一年中一半的時間不能不食木皮草及混雜物的麵包，這種不合理的事是不能不廢絕的。

「建立在分工制上的現存之產業制度，在各方面招來的是精力之濫費，無能率及不經濟。反之，使農業與工業結合於各地方，而且採用的不是分化的教育是結合的教育（科學與實地之農工藝共同教育）的時候，我們必能得精力經濟與生產能率之大效。例如，今日之農夫須二百日生產的一定量之穀類或野菜，在新經濟組織七十日或八十日就可以生產。爲什麼呢？因爲新農夫不僅受科學之助，而且利用有小摩托或各種器械之工場。就教育來說，現在的青年須五年及十年的專門教育，在新教育以一年就夠了。爲什麼呢？因爲新教育完全是實地的教育。

「所以，各個人在田野之旁可以設工場及作業場。這裏所說的工場，自然不是大工場。在尙須要大工場的時候，這大工場應該作爲全體之共同物而設立。在各個人的

工場中（作業場），應該致力於適合他自己趣味與技倆的製作，所得製品，專為供給一經濟地域之消費。換言之，他的生產品（工藝品）——農產物也是他的生產品，但這個是以供給他及他的家族之消費為原則——不是為賣給奴隸般使用的阿非利加的人。

「如像這樣的新社會，將來是必到來的。有些人們呢咀「科學」，但是現存制度之弊害不是「科學之弊害」。新社會之不遽然成立，也決不應該歸於「科學之失敗」。科學實在是「產金卵的牝鷄」。該由貪慾的人類共同來殺的。那末，對於阻止新社會出現的責任，不應該叫科學去負的，不能不說是因為人類由貪婪而成懦弱——那個是長久期間傳統所培養成的——之罪惡。

「長年間，我們為了物質的幸福，養成了不能不竭力榨取他人之技能。於是若不幸在沒有給與這個技能於我們的時候，我們就成了等於奴隸的工資勞動者及農夫，論到了社會的下層階級。因此，他們雖竭力的榨取，能夠看得到幸福嗎？他們連永久平和幸福之片影也不能看得見了。」



「現在新的智識給我們帶來了福音，牠指示所謂『爲富不從他人之口奪取麵包也可以』的事於我們。換言之，牠教給沒有階級鬥爭的人類共存共榮之生活狀態於我們。新生活狀態是什麼呢？這即如上所述，各個人使用自己的頭腦與體力，而且受器械——那個是包含既已經發明及今後可以被發明的——之助力。卽是自己創造自己所欲的富有的自由生活。」

依克魯泡特金所說，近代都市是近代工業之中心地，那個是Exploitation（榨取）及國際戰爭之策源地，是階級鬥爭之本舞台，若仍放任置之，將招來文明社會的崩壞，在文明人之間生出悲劇。所以應該就是現在，趕快的行工場的地方分散，縮小都市生活，建設幾多新的工業的村落，纔可以防止階級的分裂及精力的浪費，而謀人類之平和，餘裕與幸福。

在克魯泡特金之提案中，多分的含有中世紀的色彩。但是他的『返還於土』的思想，對於田園生活運動及農民運動與了很大的刺戟，這是難於否定的事。



## 第十六章 社會政策主義政治思想

自由放任主義，即自由主義僅重視個人之發議力（自發的行動）及權利的結果，導個人於利己思想，所以被批難為有漠視社會的責任的傾向。再者，社會主義，無論馬克思主義，無論依議會政策的國家社會主義，畢竟是 *Proletaria* 及 *Proletaria* 本位的哲學。牠僅高唱團體之活動，團體之權利與團體之幸福，而極度的壓迫個人的創造性，有使社會生產力減退，使社會全體陷於貧困之傾向，所以很受一部份人的攻擊。

但是，政府可以袖手旁觀地看着社會狀態，特別是經濟現狀的變化而不加維持嗎？政府不能不緩和民衆的不平不滿，『社會政策』（*Social Politics*）主義政治思想就在這樣的情勢之下發生了，牠是以經濟為中心的一種調節主義。

## 一 在德意志的團體主義的社會政策思想

產業革命波及於德意志比較的遲。千八百四年的時候，普魯士的識者們，因為在普魯士沒有可稱為勞働階級者，所以不怖德國有如使隣國法蘭西困苦的社會運動。但是，此後不久，機械革命的潮流來了，與普魯士的生產組織以根本的動搖。於千八百六十年，普魯士成了有多數工業都市與多數勞働者的狀態。於是在千八百六十三年，以洛素 (Feidnad Las alle) 爲中心的『德意志勞働同盟』成立了，又在千八百十九年，以李朴克萊多 (Liecknecht) 白爾 (Bebel) 等爲指導者的『德意志社會民主勞働黨』——這個是以馬克思的思想爲指導的精神——也組織成了。千八百七十五年，這兩黨於葛塔聯合而更名爲『社會民主黨』。千八百七十四年，於德意志帝國議會之選舉，他們所得的投票數上了三十五萬一千餘，當選九名候補者。

以無產階級做地盤的這個新政治的勢力之出現，予俾斯麥等不少的驚異。俾斯麥爲阻止新興無產政黨之前進，以無產黨員狙擊皇帝事件的機會，制定了有名的『社會主義者壓抑

法』。這個是千八百七十八年的事情。但是，自覺依法律禁止是反動的事情的俾斯麥，一方面更採用柏林大學之經濟學者巫格蘭 (Wagner) 錫莫奈 (Schmoller) 等的意見，而講社會政策主義之諸施設，抑制經濟的強者，保護經濟的弱者，努力的除去勞動階級之不平不滿。這樣的，社會政策是由俾斯麥而進了大規模施行的狀態。

個人主義是否認政府之干涉——特別是經濟的活動，反之，社會主義，對於個人及團體是主張政府極度的干涉。但是社會政策主義，是以社會之福祉為基本論調，走前二者之中道。牠否認經濟上之利己主義，而主張於經濟的交易中也必要普通道德。錫莫奈說社會政策的目的是『於社會階級間設定友情關係，牠帶來了不正義之可以除去，富的分配之公正，下流及中流階級之道德的及物質的幸福的社會立法』。所以，社會政策主義，於經濟上是贊成政府之干涉，而且可以說是謀無產階級之向上發展的。

但是，政府的干涉應該許可到如何的程度呢？社會政策主義已經說過了，不是政府萬能主義。因為社會政策主義是以社會之福祉為基礎的，所以於政府之活動自然置有限制。但是，社會之福祉，事實上是怎麼樣的東西呢？政府的干涉，具體的在怎麼樣的程度是應該阻

止了呢？巫格蘭對於這個給的解答，他說政府職分的範圍不能是一定不變的，那個是『便宜』的問題。巫格蘭提示社會政策的立法之內容，大體如下：

- 一 不將勞働視爲商品。
- 一 職業之保障。
- 一 勞働階級之生活向上——社會保險制度之創成。
- 一 工場立法。
- 一 對於勞働階級的租稅——以消費稅爲主——之減免。
- 一 相續稅——特別重於富者階級——之設定。
- 一 公益事業之國營。
- 一 小農之助成。
- 一 對於大土地所有的限制。

採用社會政策主義的俾斯麥，本來是愛國者。傳說他曾經說『我直到今日是進行於唯一的指針之下。什麼是社會的福祉呢？入政治生活以來，我常常是暴虎憑河的行動。但是在內

省的時候，我什麼時候也自問自答的說，日夜不離我的念頭的是爲我服務的普魯士——今日的德意志全體——王朝。至於什麼是最利益？什麼是最便宜？什麼是最希望的事？我直到今日也是什麼主義都不傾向。一切的主義於我是第二義的東西。」

再者，就社會政策的立法之動機，他在千八百八十四年的演說：

『勞働者只限於健康的時候給與他勞働的權利，在他病了的時候要看護他。再者，在他達到老境的時候，不能研究爲他安樂的養老之道。爲了這個，就是用掉多少經費也不在意的。若是國家對於勞働者再示一點基督教的同情，則社會主義者所奏的音樂，將變成無效了。勞働者，若見着爲自己們的福祉而努力於正直的政府，他們將要從社會主義之傘下逃了回來。』

俾斯麥是現存制度的擁護者。他不僅獎勵資本主義的經濟組織，而以貧富兩階級之存在當做自然的安排。爲維持現存制度的安泰，各階級間的平和與相互的協力是必要的。所以俾斯麥力主基督教的同情。他求國家之存在理由於宗教的基礎之上。他說國家是爲實現基督教之教義的制度，國家之基礎是宗教。由俾斯麥的政策以來，社會政策以德意志爲本源波傳

於各國了。因此德意志到千九百十八年的革命，這就成了國策的大根本。

## 二 在英吉利的個人的共同主義之思想

在產業革命之母國的英吉利，是永久盛行自由放任主義，但是，產業革命之社會的影響，對於下層大眾，決不是幸福的事情。所以，對於個人的經濟的活動，主張不許政府干涉的所謂漫鳩斯大派的人們及斯賓塞主義之思想家雖然多數存在，但是，英吉利政府的活動，從十九世紀之後半葉到二十世紀，已顯著的帶來了社會政策主義及個人的共同主義之傾向。對於這個，戴西在英國的法律及輿論這本著作中，大要有如次的敘述：

「共同主義 (Collectivine) 之時代，是在千八百六十五年以後。共同主義，依反對派的人們，視為與社會主義是同一的，但是，這個決不能說是全然同一的。共同主義是持有給利益於大眾的目的，主張個人之自由到某種程度應該犧牲，須受國家之干涉。這個思想之潮流，在英吉利，至少也不是結合某一個人之名與一學派。牠通過十九世紀之後半而增加了壓力與量。這個思潮之實際的傾向，是為勞働階級及民衆全體



之利益，在取締商工業之勞働立法及其他之諸法令中，有最好的證明。……邊沁主義之優越，是始於千八百三十年，繼續於三十五年至四十年之間，那是極正確的。反之，明確的認定十九世紀初期之爲立法沉滯期，或十九世紀後半之爲共同主義的時期是不可能的。

「與普納哥司敦 (William Blackston) 之名有密接關係的樂觀主義，以之遠溯立法的沈滯期，當從千七百六十年到千八百三十年爲最妥。社會主義及共同主義的思想，於千八百六十五年以前，以立法論不是優越的。牠們給很大的影響於立法，是千八百八十年以後的事情。」

「在十九世紀之始，阻止法律上之諸變更的立法的惰性，不是法律上的議論。而是保守主義的感情。那感情是依據於樂觀主義嗎？還是由對於革命的憎惡之念來的嗎？我們不明白，但是總之是反對於國民生活的一切之革新。」

「邊沁主義，是直接適用於法律上之改善的確實的理論。牠是依法律哲學者創立的法律的信條。所以邊沁主義於英吉利法律發展上，予以直接的而且很大的影響。」

「通過十九世紀而觀察，共同主義，與其說是主義，毋寧說是感情。而在這個與社會主義視為同一的點上，與其說那個是法律的信條，毋寧說是經濟的，社會的信條。……在這三大思潮的精神之差異是如次。

『普納哥司敦的 Toryism (守舊主義)，是溫情的政治之歷史的遺物。邊沁主義，是法律改良之教義。共同主義是社會的革新之希望。』(在英國的法律及輿論六四頁以下)

保守黨(統一黨)採用這個共同主義於個人的共同主義(Individualistic Collectivism)的名義中。這就是却司乃列(1804—1881)的政治，他排斥漫鳩斯大派的自由主義，主張為增進民衆生活的福祉，無障礙的使用國家之權力。他承認私有財產之『神聖』，信個人企業之優越，承認地租及利息的正當。但是，他為救貧，防貧及民衆生活的福祉，不躊躇的講政府之積極的設施。

反之，自由黨為永久的固執自由主義，以昔日之進步黨成了今日的『反動政黨』而途窮。但是一方面，自由黨終竟促於經濟事勢之變遷，且因勞働黨出現之刺戟，而標榜『新自

由主義」。這個新自由主義，是立於私有財產主義之上的個人本位之社會政策主義，提供那個理論的人，是新康德派之哲學者葛陵 (Thomas Hill Green, 1836—1882)。

葛陵說：「國家的目的是使各個人實現其道德的自由。所以，國家應該除去阻害各個人道德的自由實現的障礙。國家應該準備適切於使各個人之道德的自由實現的環境。爲着這個目的，政府是可以積極的干涉。個人之道德的自由是社會之福祉。道德之所以道德，在於離了個人自己課於自己之上的社會的義務，利益而行的地方」，而使當時要求的「社會之福祉」與個人之自由合一。

他又論說：

「國家——社會之一形式——之組成員，說自己之諸權利是從那個社會關係抽出來的，與說自己之諸權利是從爲國家之組成員的自己之地位抽出來的，是同一的。依他，國家是社會的諸關係之綜合。因爲有社會的諸關係纔發生諸權利，於是這些諸權利是與大多數承認，且依據持有防止違背的權力的一般法而規定調整的。

「發生於國家之成立以前而且獨立於國家的諸社會形態，是不能存在於國家之外

的。但是，這些不是被國家吸收了，國家是包容這些的。被包容的諸社會形態，成了國家之有機的組成員。……個人在某一定的時期被給與的力，他想永久是他的權利的樣子。自然那個權利之行使，在關聯於社會之福祉而許可的時候，那個就是他之權利。但是，法律從社會的福祉之立場，設反對之規定的時候，他的力已經不是權力了。例如，就某個人建築房屋來說，在持有以怎麼樣的方法建築也可以的自由的時候，法律限制這個自由，他就要說自己的權利是被侵害了。但是，他僅是社會許可於他的，而在社會之組成員的資格中，他纔持有自己之權利。……因為國家是社會的關係之維持者，調整者，所以個人不能持有反對國家的權利。若是那樣，國家之法律成了持有絕對的權力的東西。但是，於事實上，國家如上之理想的職分，一部分效果是沒有的，所以這個原則實際仍然不能適用。國民是應該只是國民的行動。國民只是在國家之法律合致於社會的諸關係之維持者，調整者的真的國家之目的的時候，纔應該服從法律』。(Green Lectures in the Principal of Political Obligation, P. 415)

他在一方面置限制於政府之活動，在他方面，使個人之權利從屬於社會之福祉。依他所

說，僅僅是這樣的個人之道德的自由是實現了。

德意志之社會政策思想是團體主義的，英吉利之思想，反於這個，是個人主義的。但是，那個具體的主張兩者幾乎是同一的，僅僅因為國情之相異，所以那個不過是出發點的不同。而且，現今之社會政策思想尙含有協同組合主義，新自由主義及無產階級主義之三潮流，於是我想必定沒有國家沒有那個主動力的特色，而在日本之傾向是協同組合主義的。



## 第十七章 多元主義的國家思想

『多元主義』(Pluralism)與『一元主義』(Monism)是對立的。黑格爾式之中央集權的一元主義的巨人的國家，其實力弱了之後，於是如勞働組合的新興社會集團之實力繼續伸張着而多元主義因此抬頭了。在社會生活各社會集團之羣雄割據，常常惹起政治思想界之羣雄割據，而政治思想界羣雄割據之綜合就成了多元主義之國家學說。

多元主義者們主張說：『我們之日常生活，不是因國家之活動，即政府之活動而遮蔽其全部的。我們是以宗教的信仰，或文學，藝術爲我們的生活之一部。我們加入種種團體，而於那些生活中，我們是不受國家之干涉的。國家對於我們的生活關係，不是全部的，是一部

的。』所以，多元主義者們，說國家不過是一般社會關係之一部分，國家是部分社會，或政府。（例如那司幾（H. J. Laski）是取後者之說。）

這樣的多元主義者，視現代國家與勞働組合或其他的諸社會集團是同等的東西。即國家不是優越於勞働組合或教會之上的東西。國家與那些是被看做有對等關係的東西。這個主張是不信賴中央集權的原來的國家，不，毋甯說那個是否認一元的國家的。那個又是否認單純的人類的「德謨克拉西」而主張職能代表主義。

在歐羅巴之中世，羅馬教會，神聖羅馬帝國，諸王國，各諸侯及諸自由都市等，在於五角關係鬥爭的時候，多元主義之政治思想是行起來了。同樣的，於通過歐洲大戰後之數年的多數國家，在國內，國家權力微弱了，經濟的集團之力，一天一天的增大。在國外，所謂國際聯盟，又 *International* 的東西，加了限制於各國政府之權力的壓力。這樣的時代，已不是黑格爾主義的國家萬能之時代，而變成了國家權力之限制時代。那末，不能不說多元主義國家思想與當時之社會的傾向於大體是一致的東西。政治思想在什麼時代也是在最大程度的時代的社會的諸環境所產生。



## 一 馬克伊文的思想

(R. M. MacIver, 1882—)

加拿大的馬克伊文是高唱多元主義的政治思想家中最有組織的思想家，他說：

「國家在社會內與其他團體是一樣的一種團體，並且帶有職能的組合性質的。國家發命令，但這命令是僅為反對給付而發的。因為牠所有的都負有義務。國家創設諸權利，但國家不是恩賜品之分配者，而是以為諸權利創設的社會機關的行爲者。僕人不能比他的主人大。」

「一切其他諸權利，皆關聯於職能的，而且這種權利到極限的時候，國家的諸權力既是關聯於職能，也同時被限制了。國家持有保障諸權利的職能，為行使這個職能，國家必要得一定的諸權力。職能是依自身的性質與機關的資格兩者而受限制。國家不能免掉所謂一切機關不能不守的命令「到這裏止，不能出這個以上」的適用。」

(The Modern State, P. 480—)

馬克伊文視國家為職能的，而主張國家除是社會內之一團體外無他。

但是，社會之統一如何的維持呢？他答覆這個說：

「若把法律與習慣對照起來看，在社會內，就有很多與政治的法律同樣，且忠實被守的習慣。這些習慣，也不借怎樣組織之助，只是單依據社會（Community）而被支持着。法律——政治的法律——則相反，是由國家支持着的。但，法律及習慣歸宿的地方是立於同一的基礎之上。爲什麼呢？因爲國家也是因社會而支持着的東西。究竟牠們（法律及習慣）同是社會的觀念，連帶的觀念及共通利益的觀念之表現。於是在這個事實之中，我們看得出社會統一之根源，國家不過是這個社會的統一表現之一形式。

「在價值未被估定之前，必不能「被感覺」。例如，在經濟界一切客觀的價值，支持那些的諸制度或諸團體，都是從「思考經濟的人們」之主觀的價值判斷抽出來的。同樣，社會關係之一切形式是從「社會人」之主觀的價值判斷定的。創造國家，或教會或勞働組合或雇主組合者，他們即是社會人。他們是從感覺的程度而作這個

的。對於國家應該作什麼，不應該作什麼，及置直接間接的限制於諸集團之活動間，都是他們的事情。

「社會是一切形式的胚種。那不是組織，而是組織之源泉。怎麼樣的組織，怎麼樣的政府形式也不能保障社會的統一，究竟的統一，不是在於國家之權力。那個是橫於人們的連帶之中。關於共同之利益又共同之性質的觀念，若是比分裂的利益強，因此社會的統一也強了。人類是社會的動物。他認識那個愈清楚，社會之秩序愈成強固。」

馬克伊文將國家比之道路而加以說明，他說：

「國家是一切社會交通之基本。所以，不問人類屬於怎樣其他的團體，他必不能不是國家之一員，至少他不能不服從國家。他雖不分擔道路的責任，但他至少不能不守那個道路之規則。」

「但是，他們並不要生活於道路之上。同樣的，人類無論誰也不是爲國家而生活的。他的家庭是在田園或都市中。他是從那種地方收獲他的勞働的產物。古時沿着道

路有少數家屋散在的時候，人們彷彿以為國家是一切東西的所有者。這樣的道路的支配就成了專制政治。爲什麼呢？因爲管理那個者要求支配人們完全的生活。

『但是慢慢的人們覺悟了那個真意義。他們現在漸漸的對於道路之維持，負了一切義務，但是，繼續的覺悟了這個普遍的義務不是包容他們社會生活之全部的。田園或都市，是離大道很遠的擴張了。所以社會生活很多的關係成立了，而這些是否認以社會關係爲國家關係的原來之一元主義。國家在社會內是諸大團體中之一。而國家固有的職能是對於社會的諸關係之全體，與以統一的形式。以這個爲目的，國家對於其他的諸團體不得僭稱占有萬能的優越，祇是便於達到這目的的東西而已。國家不單獨之僅在自身權利——從自身之職能來的——而行動，是以社會之機關而行動的。所以，給與國家以那種職能的是社會，靠着社會的力量牠纔能行使那種職能。』

他主張國家在社會內不過是諸大團體之一。他是首國家與其他的諸團體於對等之地位，這就是他的根本主張存在的地方。

馬克伊文是社會學者。他視社會爲協同體。他想複雜多歧的社會關係，究因人們間有共

同之感情而被調整了。換言之，他是放低了從來在社會之上位的國家，而他研究的題目是置社會於其他一切之上的。

## 二 克萊伯之思想

(H. Krabbe, 1857—)

荷蘭的法學者克萊伯在近代國家觀 (Die Moderne Staats-Idee) 這本著作裏邊，提倡一種法律的多元主義的國家思想。他不視國家是政治的社會，他也不想國家是占在社會之上位的東西。據他說，國家的職分不是在於法律之維持，執行，或公共的福祉之維持，增進；反之，國家却是法律的社會，國家是持有自身固有之法的標準，與法律之固有的源泉的，是人類之一部分。所以，國家之職分，對於在人類相互之間的諸利益，負有法的價值。

所以，他說國家不是在法律之下位，國家是法律那個東西之完全的合體者。國家不是那個以上，也不是那個以下，國家之權力就是法律之權力。

但是法律之拘束力是依據怎麼樣的基礎呢？克萊伯說，法的拘束力之源泉不是意思，不是議會，不是君主，也不是多數者。他說『躍動於人類之中的正義之感情』是法的拘束力之源泉。他以為與其在『意志』之中，不如在『感情』之中看出了規範的源泉。價值之標準是在我們之中，評價種種社會利益及私人利益的，是這個正義之感情。於是法律是這個正義之感情以在社會生活的行爲之準則而組織的，國家是這樣的法律的合體者。法律得規定諸利益的，而在那個地方設定法律的諸關係。於是這些諸關係，是保有獨立性的，這就是克伯萊主張的國家。

他說一切的人持有『正義的感情』，人類是在社會人以上，不是缺乏正義的感情的。但是，在實際問題上，我們認那種是正義的感情呢？在選擇上是迷惑了。這個事情，特別在立法事業中，應視為當先之急務的。關於這個，克萊伯認多數取決主義爲必要的手段。他固然未嘗以為多數者之感情或判斷，對於什麼樣的東西也是正當的，但是他極常識的視多數者之感情於很多時候是正當的。所以他以最大多數者之正義感情當做實際問題中人種正義的感情。克萊伯說，在國家內的各種利益是依法律而調整的，同樣，在國際社會的各種利益也

是依國際法——不，毋甯是超國家法——而調整的。於是他的國際法也還是從人類之正義感情發生的。國際法只限定關於國際的利益，不拘束國家及國內之人們。因為一樣，依克萊伯說，人類的正義感情，表現於國內與國際兩方面，在國內的各種利益依據國內法，在國際社會的各種利益則依據國際法，是以法的關係被造作而且被調整了。在這個意，就成了所謂法律關係是正義關係，法律支配是正義的支配。

克萊伯的『近代國家觀』，與葉萊克 (G. Jellinek) 及德毅伊 (B. Ducuit) 是對立的，是照着歷史與實際努力論證他的所謂以法律的支配的國家，以正義的支配的國家，結果就構成一種多元主義的國家思想。

### 三 戈爾之思想

(G. D. Howard Cole, 1889—)

一元的國家思想是橫斷主義。反之，多元主義的國家思想是縱斷主義的思想。歐洲大戰以來，以各種勞動組合之抬頭，於英吉利看見了『基爾特社會主義』 (Guild Socialism) 之

高唱。(基爾特社會主義，是從二十世紀之始已被提唱，但成特別高調的樣子，是在歐洲大戰以來的事情。) 這個主義，反對從來「國家社會主義」(State Socialism) 高唱分配的傾向，而強硬地討論生產。牠主張勞働者的自由解放，僅依各產業之自治就能達到成功的。這個主義的中樞概念是說：「人類本來是生而自由的，祇因為有了工資制度纔變成了繫於鉄鎖的樣子。所以，廢止工資制，是解放人類的自由，而這個祇須採取基爾特之產業自治就能夠成功的。換言之，產業的自治是對於勞働者保障人類之本來的自由。」在這一點，基爾特社會主義與 Syndicalism (勞働組合) 的主張是同一的。但是，基爾特社會主義在他方面也承認消費者方面的利益。其結果是承認代表消費者方面之利益的國家之存在。所以，主張這個主義的人們，提唱政治議會與產業議會之併立。他們不承認從來之萬能的國家。他們置一切的職能團體——國家也是其中之一——於對等的地位。他們主張在一切的團體以職能的對立而互相牽制的地方，「人類之自由」是被保障了。他們的直接目的，恐怕是在樹立各勞働組合，又基爾特之職能的獨立與自由，但是爲了那個，他們是不能不說盧騷的自然人權與中世紀的基爾特自治。於是其結果更不得不提倡多元主義的國家論了。



基爾特社會主義者們的思想，本也不是一致的，但，若從所謂多元主義政治思想這點來看，我想戈爾的社會理論 (Social Theory) 確是牠代表的理論，所以在這裏敘述該書中他所表現的思想。

依戈爾的主張，人類有精神的物質的種種欲求。其結果，人就成了種種團體的分子，如家庭，學校，教會，俱樂部，工場，村縣，國家及世界等類，各團體各以大小而抱着牠的份子，其方式恰如圓環，各團體都保持其獨立的存在。於是國家不是共通生活之地域的社會，祇是為達某種目的的團體而已，所以，說國家在其餘的諸團體或各個人之上成為全體的要求的，是不正當。實則戈爾採取表現於馬克伊文之『社會的職能國家』說，置教會，基爾特，俱樂部與國家為同一的地位。各個人的生活，與這樣的種種團體都發生關係，但是，團體生活是為保障各個人的利益幸福及自由而存在的，決不是為團體本體而存在的，因此，戈爾說『個人』是最終的目的。

如英吉利的普沙哥 (Bernard Bosanquet)，下國家的定義於黑格爾式中，而主張國家是

以其自身的目的，但是，戈爾與這相反，主張國家不僅離開個人不能存在，國家不是固有意

志的東西，是由個人各自之綜合的意志所組成的。可是若國家沒有自身的目的，國家是爲什麼存在的呢？牠有怎麼樣的存在之理由的東西呢？戈爾答覆說，牠是因爲有一定的社會的職能。

照他的意思，社會不過是各種的制度或集團的集合，存於社會內的團體都有某種之職能。在其中必要最多數人的是政治的團體，職業的團體，及消費的團體三個。於是這三大團體行怎樣的融和，就是所謂社會的統整。

如上所說，人類是持有種種的欲求，但在其中有個別與共同之分，而個別的最初占人類欲求之大部分確是事實，但此後漸漸成長，發生伸張共通的欲求的傾向，這也是人類之心理。所以，在社會內之諸團體，意識了社會全體之幸福是帶有共通的及共同的傾向，戈爾主張這個不外是人類之共通的欲求之發現。以問題追溯起來，這在社會內不過是一團體的國家是什麼東西呢？又，牠有如何的職能呢？戈爾下國家的定義說：

「國家是強制的擁抱着與各個人之差異無關的住居，於一定之土地內所有的人民之一個領地的團體。」

這樣的國家，不是置其基礎於各個人之個別性，而專以各個人之同一性（是各個人之性情的一部）為其結合原則。於是國家之職能的基礎也就在這裏。換言之，國家之職能，是置基礎於各個人之性情之一部的同一性上的。普通的人們是以國家之職能分為經濟的，政治的，及調整的三種；但是戈爾主張國家之職能是僅限於前二者，不應給與調整的職能。

先就國家之經濟的職能而言。因為各個人都是消費者，所以關於消費的事是國家職能之正當的範圍。因為消費額是依各個人之收入及所得的多少而定的，所以抽取民衆的所得平等的新租稅，是國家應採的當然之手段。再者消費也是依價額之如何而被左右的。所以支配價額，也是國家職能範圍以內的事。這樣，國家能支配所得與價格的事作用於消費的，就盡其經濟的職能。其次，若就國家之政治的職能而言，應該支配社會內的各個人間人與人的關係，一切共通於各個人的事情，這是國家正當的職能。換言之，國家對於結婚，兒童保護，犯罪之防止及科刑並白癡保護等事情不能不活動。因此對於調整的職能戈爾是已如前說的否認的。國家不過是社會內之一團體，因此，牠若要調整自己與其他團體之爭論及其他各種團體間之爭論，恰恰等於自己作自己的裁判事件之裁判官。不僅如此，這樣做了，更有引國家

於優越的地位的危險。所以他主張裁判這種爭論的機關，不能不另有其他機關。不問國家或其餘的團體，各團體皆各有各的職能，例如生產者們有關於生產的社會的職能等。因此各團體不能不守各自之職能範圍，但是，在一社會內，各職能團體若完全發展其職能，必要協調，協調不能不有代表者們。但是代表者們決不能採用原來的議會制中議員們樣的代表選舉人之人格。爲什麼呢？一個人要代表他人之全意志是不可能的事，而且無論怎樣的人，代表人類之要求的一切之職能不能夠的。全意志之代表，在事實上將惹起以代表者之意志被代表者之意志的結果。所以真的代表不是一般的代表，祇是僅作用於一定之目的特殊代表。

換言之，各代表者是只可以代表屬於各團體之職能的事情，稱之爲職能代表。從國家起始種種職能的團體，相集而組織社會的聯合會議。說到這個會議，因爲是各職能團體之代表會議，所以是『被組織於職能的社會生活』之綜合。於是在這個會議內，各團體如何融和的程度，就可以卜『德謨克拉西』之將來。

國家是完全代表有共通利害的消費者之利害的，這因爲生產者們之利害在生產者們之間

是少有共通的，所以他們也由各種職業而成立的個個基爾特代表了。於是社會內的各個人，有多少職能於自身有利害的關係，就該持有多少投票權。例如說，對於國家一票，對於某基爾特一票，對於數員組合一票的樣子，限於自己利害的關係，對於一切職能，各得一票之權。但是一職投二票的事情既是不許可的，社會內之優秀者能被選出為代表者嗎？若依自己之能力及德望等能夠動他人的心，所以對於一職能比普通人有多的投票權是不必要的。再者，各個選舉人與代表者之責任關係，不是像在從來的議會政治那樣的，代表者是被置於 Recall（代表者召還制度）或受日常之忠告及批評的地位的。

其次，從來的三權分立主義，在專制政治或議會萬能主義廢除了的今日，已成了無意義，所以代替三權分立的應該是職能的分立。戈爾主張這是社會構成之新條件。換言之，從國家起，各職能團體有各自的立法部及行政部，行團體內部的自治，而且關於職能遂行也可以有司法部。這些都有相等的社會地位與勢力的。所以由各團體立法部發表的各種法律，成了都有同等強制力的東西。再者，社會之地域是廣大的地方，各職能團體內部之直接政治向來是困難的，所以各團體必各設『地方區』。這個地方區，是以人們的共同生活與地方的意

識爲標準，不能不有極緊湊的分。地方區內之人們直接選舉地方區內公職人們，於是這個地方區是完全的自治區內的一職能（爲什麼呢？因爲地方區是職能的地方區。）一個職能的地方區，與其他之職能的地方區，以在同一地域爲便，但是，某職能的地方區與同一區內之共同生活不合的時候，爲應事情能夠伸縮只是那箇職能的地方區。存於同一地方區內的諸職能的地方團體，爲要協調，可以開區內聯合會議。在地方區之上有社會的職能團體，在社會之下有部落的職能團體。社會的職能團體，是以調整各地方區（職能的）爲其主要的任務。各社會的職能團體之機關，是由各職能的地方區會中人們選舉的。所以若由地方區內之人們看來，就成了間接的選舉。

依戈爾的主張，公共的精神，是人們與他們的隣人日常交際時培養出來的，人與他們的親友們衝突得愈激烈，就證明他們的愛或憎於接近間培養得愈深，協力是始於內而擴大於外，所以，在地方的意識之背後的地方的感情，終竟是社會的協力之關鍵。

在這樣的職能的社會，不能不有社會的全體的調整力，但是依戈爾的主張，在各團體內存在有各自的調整機關。社會全體的調整機關，是以如前述那樣的持有爲協調的社會聯合會

議來補充的。這箇聯合會議也執行立法事業，但毋甯說牠是以行使融和的而且裁判的職能為主。因此，在這個會議附屬有關於職能遂行必要的各種設備（如軍備）。賦與最高之強制力於社會聯合會議的重大的理由，不僅單為便宜，也因為社會內的各箇職業團體的性質不能  
有這種權力的緣故。換言之，被組織於職能的社會內之各團體，祇有關於其職業範圍內的強制力，關於影響社會全體的事情，祇有使這箇協調乃至調整機關的聯合會議辦理為穩當。這箇是戈爾對於社會的職能團體容忍司法部之分立的理由。但是，各職能團體及社會聯合會議之所有的強制力，是只可施行在關於各箇人之職能的社會組織的部分，那箇以外的事情是絕對不許的。為什麼呢？因為各箇人於一面都是被組織於社會的事情之不能的人格所有者。所以，雖最高之強制力，不能滅絕各箇人之自由與人格，不能強施死刑於各箇人。

上述那樣的職能社會組織，任其擴張也能適用於國際的。即所謂世界的生產者之諸團體，世界的消費者之諸團體及世界的宗教諸團體，上面放一個作調整機關的世界會議。戈爾說，這樣職能的社會組織若出現，像現在這樣的經濟階級便不存在了，所以各個人可以優游地享受着經濟的平等與能力之解放的快樂，確保延長各箇人之自由。戈爾見到若職能的社會組

織成立了，馬克思或恩格爾們的經濟的宿命說早就沒有作用了。（參照拙著最近政治思想史二〇二頁以下）

在社會生活中常常有「中心勢力」存在。在這箇中心勢力比較弱的時候，就有了社會生活之動搖。這箇動搖期是一種的過渡期。那箇也有長久繼續的時候，也有短期完了的時候。但是早晚，看見舊勢力要回復的吧？又通過新興勢力之優越的出現，而看見了中心勢力之確立。於是這箇表現於政治思想，就成了一元主義的思想——取被修正於新的形式——之復活。

多元主義國家思想，視社會（Community）為職能的有機體。所以，這箇思想與盧騷之政治的「德謨克拉西」及「國民主義」是不同的，是提唱職能及職能的社會的平等的。

主張這箇思想的人們，僅從一定之社會的職能之立場來承認國家——因此，政府也是——的，社會之合理的組織，不能不是各職能之聯合及聯盟，中央集權的橫斷主義的組織，是早已不適應於今日之實情的不合理的制度。新時代之組織，一切是不能立於 Federalism（聯盟主義）之上的。



但是，在一部分的人們之間推論說，依着文字上面的應用，這箇思想的實現，恐防無政府狀態及近於無政府的狀態就要出現了。雖然如此，但對於政治思想的多元主義國家思想之貢獻，是在限制政府之活動於社會職能的，與分社會諸科學之領域於職能的這點上看出來了。

現在，多元主義國家思想之變態的形式，是行於俄羅斯及意大利了。然而，在俄羅斯制度之背後有『共產黨』，又在意大利的制度背後有『法西斯黨』，都是構成了一種社會之中心的勢力。



## 第十八章 獨裁主義政治思想

### 第一節 議會主義

(Parliamentarism)

現在的議會政治，是立於高唱人格之尊嚴的箇人的平等主義之上的。社會內的箇人們，在其技能，知識，教育，職業及環境必不是同一的，不，是大異的，但是各箇人以人類來說都是同一的，同價值的，在人類是沒有所謂甲的箇人比所謂乙的箇人劣的事情。爲什麼呢？因爲各箇人之人格是絕對的，所以，一箇社會內之一切人們，應該平等的參與那箇社會之共同經營，即是政治；各箇人應該享有同一之參政權的。在這樣的主張之下，「德謨克拉西」之理論就發生了。

『德謨克拉西』特別是普通選舉制度那箇東西，在什麼地方的社會也不能說是依『理論』而實現的。那箇主要的成因是在政權之維持及獲得鬥爭的實際上之必要纔成立的。但是，所謂『實際上之必要』，仍然很多時候不能得人們道德的承認，那箇是不能不隨着怎樣的道德的旗幟乃至口實而變換。不，那個道德的旗幟乃至口實是像普通選舉施行之理那箇東西樣，不能不整備形式的。換言之，寫在法律之條文的時候的普通選舉制度，是依箇人的平等主義之『德謨克拉西』的理論而被解釋的。

在這樣的箇人『德謨克拉西』之社會中，成年男女都被賦與同一的政治權利，基於一人一票之原則，參與所謂『我們的社會，我們的政治』。在古代希臘之雅典及斯巴達的都市國家，因為自由人祇有五六萬的少數，而且他們是經營密住在一箇地域內的生活，所以自由人都能夠出席市民會議行使政治的權利。但是在現代的『大社會』中，成年男女之總數集合在一箇地方參政是不可能的了。所以因實際上之便宜，人們按着地理劃分區域，在各地域內，選出各代表者，送於中央，就算做完了參政之目的。至少，在理論的解釋是這樣的。這箇地理的區劃不消說就是選舉區。

這樣的理論，因為平均地基，演了封建的諸特權重大的配脚。但是，在封建的諸特權一次政治的平均地基之後，立於箇人的平等主義『德謨克拉西』之上的議會制度，暴露了種種的缺陷。牠恰如為醫疾病而食少量之粥的患胃病者，全愈後尚繼續每日食粥，反而使身體成了虛弱。

十九世紀中葉以來，『德謨克拉西』的議會政治，受了種種的批難。第一，批難牠是不能保障社會各方面之職業的乃至經濟的利益之代表。第二，攻擊牠是不承認少數代表。第三，牠受了代議士之素質是 Broker（代理人）的及偽善的之批評。換言之，今日批難代議制度不是真的代表制度，是欺騙的，是強辯的制度；於是，在其下的代議士，是被批難為不正者之典型。

這些批難都有事實上的根據。所以，『德謨克拉西』的議會制度，為免除第一種的批難，承認了某程度之職能的乃至經濟的代表。為免除第二種的批難，採用了比例代表制度。為匡正第三種的弊害，採用了如 initiative（發議權）、referendum（投票權）、recall（撤消權）的民衆直接政治之諸形式。因為這樣，『德謨克拉西』的議會制度，是沒有廢止的必要了。

雖今後也有了永久的生命，受很多人們之信賴的了。

但是，最近對於「德謨克拉西」的議會政治，又參加了兩種新的批難。第一的批難是說，議會政治是以一部分少數者，特別是 Bourgeois 之利益為中心的政治，牠是披了民衆的假面的虛偽的政治機關。第二的批難說今日的議會，是僅限於饒舌或妥協，或奪取政治權的鬥爭中，淡漠了實際的工作，經營着等閑的事業。在議會中更沒有戰後經營之能力，因為議會是烏合之衆，所以遇着困難時沒有決斷力。牠是無力的，不能託社會之運命於這樣的東西。於是，代表前者的有俄羅斯的列甯 Nikolai Lénin (1870—1924) 之思想，代表後者的是意大利的莫索里尼 (Mussolini 1883—) 之思想。而兩箇都是以議會主義已到了淪窮而否認牠，來提唱 (Dogmatism) 『獨裁主義』。

## 第二節 列甯之思想

托洛斯基 (Leon Trotsky, 1877—) 的列甯論說，「列甯是有意志的人，是實行的人。

馬克思是普羅列塔利亞革命之預言者，但列甯是實行者」。但是他不單是「實行者」，他也

知道原理，但他是努力使這原理適合於通過實行牠的現在與實際的。他不是追隨着勞働階級，而是指導勞働階級的。他的『意識』(Ideologi)是前衛(Vanguard)主義，他想只要通過普羅列塔利亞之前衛的鬥爭團體之活動，馬克思主義就成功了。所以，『由馬克思到列甯』成爲現在共產黨的標語。馬克思主義是『準備的時代』，即是對於普羅列塔利亞之階級的結成時代的東西，反之，列甯主義，是對於資本的『帝國主義』(Imperialism)之爛熟時代——所以——普羅列塔利亞革命之實行時代——的東西。

史丹林 (I. Stalin) 下列甯主義的定義說，『列甯主義是帝國主義時代及普羅列塔利亞革命時代之馬克思主義。若更明確的說，列甯主義在一般的是普羅列塔利亞革命之理論及戰術，那個特別是普羅列塔利亞獨裁的理論及戰術』見(Lenin und der Leninismus, p. 5)我想這箇是說列甯主義最適切的言詞。馬克思是與在法蘭西革命時的盧騷相同，因爲是革命鼓吹者，所以只是高唱『破壞』或『公平的分配』。反之，列甯因爲是由青年時就從事於革命之實行的老練的革命實行之理論家，戰術家，所以他是力說『建設』或『新社會組織』或『生產』或『經營之重要』的。

列甯於千九百十七年八月寫國家與革命發表他的學說的內容，但是，在這本書裏邊，他否認議會政治，主張以普羅列塔利亞獨裁（無產者獨裁）是從「資本主義」推移到「共產主義」（Communism）的過渡時代之「政治形式」，必要而且難於避免的。

他否認議會主義而主張無產者獨裁說：

「在數年間，每次支配階級的任何部都是決定通過議會而壓迫民衆的事情，——這是中產階級的議會主義之本質。……但是，從這樣的社會主義逃遁之道，自然不是在廢止代議制度或選舉制度看得出來的，那箇是主使代議制度從單是「饒舌的地方」變成「工作的地方」看出來了。在代議政治的國家，國家之實際的事業，是依「黑幕」而被決定，依諸行政廳而被執行。於是議會自身，是以爲欺瞞一般民衆的特別之目的饒舌的事情爲本務。……」

「在資本主義社會，我們看見了「德謨克拉西」之政治形式，但是「德謨克拉西」是常常因資本家的榨取之狹的體制被束縛了。所以，那箇在事實上常常是僅爲了少數者的「德謨克拉西」，換言之，那箇是爲有產階級——富者階級——的「德謨克



拉西」。在資本主義社會的「自由」與在古代希臘諸共和國的相同，是爲奴隸所有者們的自由。

「近代的工資奴隸們，爲資本家的榨取之各種條件，是陷於悲慘的生活狀態之中，所以跟「德謨克拉西」簡直不發生什麼關係。他們對於政治是沒有持着的時候。因爲那箇原故，在平時人們之大多數參與政治生活的事情是被阻止了。

「這樣的資本主義的「德謨克拉西」，是不能圓滑的發展而進於更大的「德謨克拉西」的。然而自由主義的教授們，或下層中產階級的騎牆主義者們，告訴我們說，相信那箇。但是向共產主義進步的發展，只要通過一次無產者之獨裁就成功的。爲什麼呢？因爲能夠打破榨取的資本家們的抗拒的，只有單獨的一箇普羅列塔利亞。」

但是，普羅列塔利亞之獨裁，其自身是他之所謂「國家」嗎？是叫什麼呢？列甯是如次的答覆這個說：

「在由資本主義推移到共產主義的過渡期，「壓抑」誠然還是必要的。但是，在這個時候，却是被榨取的多數者對榨取的少數者之壓抑。對於壓抑的特殊機關——那

個是國家——是必要的，這個現在可以稱爲過渡期的國家，但已經不是普通意義的國家了。爲什麼呢？因爲到昨日還是工資奴隸的多數者對於榨取的少數者的壓抑是比較的簡單而容易的事情，那個是比壓抑奴隸或農奴或工資勞動者們的蜂起的時候容易，而且少看見流血的慘事。」

他的無產者獨裁不是所謂盧騷式的「德謨克拉西」，却是普羅列塔利亞的「德謨克拉西」。那個是排斥布爾喬亞而只是普羅列塔利亞的國家。

經過了這樣的過渡期之後，國家變成了什麼東西呢？列寧與恩格爾相同的說國家將要是消滅了。他有如下面這樣的敘述：

「最後，只有在共產主義之下的國家，才是完全必要的。爲什麼呢？因爲在這裏壓抑他人的東西是不要了。自然我們不是空想家。我們不是在共產主義之下也要是所謂極端的個人，是知道有壓抑如像這樣的「極端」的必要的。但作爲是抑壓之特別機關的國家已經不是必要的了。對於這個「極端」的抑壓，第一，是因民衆全體而作的。是恰如文明社會的集羣排解正在街頭喧嘩一樣。第二，我們破壞社會生活之準則

的「極端」的根本的社會的原因，知道對於大眾的榨取是他們之貧困的事情。所以，這個主要的原因若被除去，「極端」將要必然的消滅了。我們是不知道那個是怎樣的，又在怎樣進化的階段消滅呢？但是，我們知道那個是必定要消滅的。」

他是排斥三權分立主義，採用置一切之權力於一個中心的「蘇維埃」(Soviet)組織。他創設第三國際，對於農民政策採用新經濟政策。但是這些都是為以維持共產黨之權力為主的手段。

列甯是：(一)依暴力的權力之略取，(二)普羅列塔利亞之獨裁，(三)對於布爾喬亞的徹底的抑壓，(四)前衛主義，(五)共產黨之自己批判，(六)農民之誘導，(七)革命之戰術等；來補足馬克思之未說到的地方，而得其大成。他想今日之「德謨克拉西」不是真的「德謨克拉西」，真的徹底的「德謨克拉西」只有在共產主義社會才能看得見的。看他的理論，他是否認加茲基 (Kare Kautsky) 等之民主的手段——議會政策——而主張革命的普羅列塔利亞之獨裁。論理是極明快的，但是在那箇以後之問題，他一方面說「自然我們不是空想家」，但一方面是一躍而描寫「理想鄉」的。列甯之馬克思的理想鄉是他之實現的

真目的嗎？或是對於共產黨之獨裁政治的旗幟嗎？現在且留下了這箇很大的疑問。

### 第三節 莫索里尼之思想

莫索里尼本來是革命的社會主義者，但，當歐洲大戰之初，以主張意大利參戰之動機，而被社會黨除名（在千九百十四年十月二十五日米蘭羅之大會中）。他在千九百十九年之春組織法西斯戰鬥員團體，他說明目的是：

- （一）爲自己保存，即是爲預防社會黨之復讎；
- （二）爲引軍人歸入自己之陣營；
- （三）爲防止意大利之赤化，即爲防止社會黨勢力的增大。

他反對意大利之 Bourgeois 政府，同時反對當時共產主義化的社會黨。他主張：

「從新改造是必要的。現存的政黨，喪鐘已在響了。我們因爲要跟抑制我們勝利（意大利之戰勝）之果實的國際金融業者們鬥，我們因爲要幫助從塹壕歸還到工場的人們，以正義之精神與不能應對的國內之財閥鬥，我們要求新人物。」

他與列甯同是戰術家，於行政上是主張應用實際的才能者。他攻擊議會主義，主張行政獨裁，但是與其說他的主張是純理，毋寧說是對於實行及『必要』的 *Justification* 所以，他的思想必關聯到實際的事件才能了解的。

莫索里尼只是活動的人，說『鬥爭之必要』時有如次的言論：

『鬥爭是安置在一切事物之根性上。爲什麼呢？因爲生活必有各種反較纔得滿足。所謂愛與憎，白與黑，晝與夜，善與惡的反較存在的時候，鬥爭常以宿命的事實橫置於人類的根性上。因此這樣的東西纔稱爲善事。現在我們雖持有與戰爭，或經濟的競爭，相反的各种思想。可是我們知道，若一切鬥爭皆消滅這一定成了極度憂鬱之日子，彷彿覓得到那時一切事物都完了，也都廢滅了。但是，這箇日子是不會來的。爲什麼呢？因爲歷史本身就顯示是一個「變化的 Panorama」。所以那一個做着促成平和與靜穩的企圖，不能不說是逆着現代這動的時代而進行的鬥抗。

『我們對於今後之鬥爭也有準備的必要。國際主義者們說，各個國家應該浸潤於四海大同的情感中，若不作國際的携手，平和是不會來。我——只是自己——却不很

信仰這樣的思想，可是我也不想排斥牠。因為我是什麼事也不排斥的。一切事情都是可能的。無論怎樣不可能的或矛盾的事情，都有實現的可能。

『但是，現在，特別在今日，要建設我們的國家於國際的基督教共產主義之流砂上，那是極端謬誤而且危險的呀！』（莫索里尼演說集）

他是否認俄羅斯之共產主義而鼓吹愛國主義，可以聽是他說：

『法西斯主義之礎石是愛國主義，即是誇張我們是意大利人。……共產主義，只在人類有集團性的地方是可能的。而在各人處理各人，而且很持有箇性性的意大利是不可能的。但是，現在在俄羅斯「布爾希維主義」(Bolshevism) 是存在嗎？不，那箇早已不存在了。在俄羅斯早已沒有工場委員會了。那裏只有工場獨裁官等殘留着。八時間勞働制是以十二時間的代替了。平等工資制也廢除了，依三十五等級的技能本位之工資制是樹立了。在俄羅斯也沒有自由。那末，在俄羅斯無產者之獨裁政治存在嗎？社會主義者們之獨裁政治存在嗎？不，簡直沒有那樣的事情。在俄羅斯的獨裁政治，不是勞働者們的，不過是共產黨中極少數有識者們的獨裁政治。以少數人做成

的獨裁政治，都自稱爲「布爾希維克」之獨裁。我們不喜歡有這樣的事情發現於意大利。」（同書）

那末，莫索里尼的行政部獨裁，是什麼樣的東西呢？他說：

「對於諸外國之有責任的權力者們，我們有如次的宣言：諸君若希望繼續生存，就不能不廢止饒舌的議會制度。更不能不給行政部以大權。諸君若是希望繼續生存，就不能不改正今世紀的重大問題，即資本與勞動之關係。我們平等地置資本與勞動於共同目的之前——意大利民族之繁榮與偉大之前——這箇是成功的解決。」（在法西斯黨七週年祝賀會上的演說）

但是，他却並不主張完全廢止議會的。他雖不以爲饒舌的議會有存在的必要，但他想牠只要不作行政之妨礙，使其存在却也不妨。對於這箇，他有如次的言論：

「我們不願奪去民衆之玩具——議會。我們稱議會是「玩具」。爲什麼呢？因爲民衆的大部分對於議會的確那樣的想。在千百萬有選舉權者中，於選舉時却有六百萬人棄權，這不是證明了這箇事實嗎？但雖如此，我們若從民衆手中奪去他們的玩具，

他們將恐怖悲哀。所以我們決不奪去牠。」

法西斯主義，被一部分的人們批難是暴力的保守主義，但是莫索里尼說法西斯主義不是保守主義：

「我們不是這樣的冥頑的傳統主義者。在近代都市中，一切事情是不能不變革的。古代的街路，早已不堪電車，汽車的交通之重荷。……社會的變遷，是必要的，不是反求之於我心中的東西。在這箇意義，我承認依勞動者們的工場管理，或他們的共同經營。我期待他們的祇願他們持明確的良心與專門的技術，而且謀生產之增加。若是這種事情不依靠雇主，而依靠勞動組合得其保障了，我決不躊躇的說，勞動組合是代替雇主而持了經營工場的權利。」（莫索里尼演說集）

關於暴力之行使，他是肯定的。他如次的主張：

「暴力不是不道德的。有時候是道德的……若是從七月末到八月始通過的四十八時間中，若沒有組織的行使的那箇暴力，我們恐怕不能看見今日的光明。我們在那箇短時間中，獲得了說教或宣傳雖四十八年尚不能得到的結果。所以暴力在除去這種惡



疽時，是神聖的，是必要的。……在歷史之回轉期，相反的利益或思想成了問題的時  
候，常常取決於暴力。我組織軍隊，而施以嚴肅的訓練，除爲這個之外無他。問題在  
不能不依賴武力取決時，我們必是優勝。」

再者，有一部分的人們，看法西斯主義是資本主義的獨裁主義，但是莫索里尼否認這  
個，而主張法西斯主義是超國家的。他說：

『我們的國家是祇如下面所說的：「國家不是代表一黨派的，而是代表全體國  
民。牠含有一切，超越於一切之上的。牠保護一切。」』

那末，在意大利的行政獨裁主義的計劃是什麼呢？他對於這箇說：

『我們的計劃很簡單。我們祇希望支配意大利。人們都要向我們貢獻計劃，但是  
計劃到現在是太多了。現在，救濟意大利的必要不是計劃，却是人物與意志之力。我  
們採取的政策，扼要地有下面三句話。即是能率的經濟，工作，及訓練。』

他將國家機關——政府——竭力的與經濟的屬性分開，想要把牠變成民營的樣子，他主  
張國家的主要職能應該是警察，教育及軍事等，祇限於統制國家之職能範圍的及精神的活

動。所以，莫索里尼如次的說：

「新意大利政府之經濟政策是簡單的。我想國家應該拋棄那種產業的職能，特別那種專賣性質的事業。爲什麼呢？因爲這種由國家機關執持着是不適當的。我以爲從戰後的危機中，想趕緊救濟民衆的政府，無論那箇，不能不拋棄限制私人發展的立法，而鼓勵私人企業自由活動。我們目睹成了歷史上大經驗之一，證明排斥私人的發展性與箇人的努力的一切之社會經濟制度，是可哀的短命了。」

但是上面說過，他却不是傾向於資本主義的。他雖不以爲資本主義的經濟組織就要崩壞，但他却不承認現在的資本主義有重大的意義。他是立於資本家與勞動者之上的。特別因爲他不想把勞動者送給仇敵，所以，對於勞動者提倡一種如次的組合主義：

「在我們仇敵處所希望的東西，是大衆之存在。諸君應該知道我不崇敬所謂大衆的新神。這箇新神，是「德謨克拉西」及社會主義者創造出來的。他們說大衆因爲是多數者所以是正當。但是這箇完全是謬誤。甯可反過來說歷史屢屢證明，大衆倒是不正當的時候多。總之，歷史告訴我們，在人類社會中惹起很深的變更者。常常是所謂

少數者——從開始極少數的人們。——我們即使假定大眾就是粉骨碎身的勞働者，也不能去崇敬他們。我們甯肯採用別種新思想或別種要素施之意大利以供社會生活之實驗，不願取這種態度。自然，我們決不做貶黜大眾的事體的。他們是向着我們這邊來的，我們怎能迎上去踢他們一脚嗎？他們是誠實的嗎？他們是以確信及恐怖的结果而向我們來的嗎？他們要從我們這裏得着社會主義者裏邊不能獲得的東西嗎？這些疑問實際是不必要的。爲什麼呢？因爲什麼人也還不能看破他們的真意。

「所以我們不能不採用（集產主義）*Syndicalism*。人們說：你們的集產主義在一切點上，終究要變成社會主義那樣子的東西。因作你們跟着就要激成階級爭鬥。」  
「德謨克拉西」——又是那一箇的分派——這箇分派在羅馬是刊行了很多什麼人也不代表，什麼事也不代表的新聞；只是攪着泥混和的向這箇方向繼續的活動。

「但是，我們的集產主義與其他的集產主義是不同的。不論持何等口實，對於公益事業我們不許同盟罷工的。我們特別在今日的經濟危機中，要高唱着各階級間之協力。我們要努力的使這箇觀念透徹於各種組合的腦髓中。但是努力使人了解，我們決

不脅迫工業勞動者，也不脅迫雇主，也不脅迫我們。爲什麼呢？因爲不必取這種過份的手段。工業勞動者們和雇主們，心中都自有考慮，知道「以全體的國民成爲民衆，若勞動大衆動搖而不工作，全體的國民就不能成爲偉大」。法西斯主義的事業，是準備使民衆結合而爲一有機的民族，這樣的民族在需要他們的時候，什麼時候也能應聲而起的。這恰如藝術家爲創造他的傑作而取入他的原料一樣。在只是大衆與民族的生

活形成歷史之密接的部分時，我們開始能夠持有對外政策。」

莫索里尼，因爲一方面是帝國主義者，所以高唱所謂國家與民族之「使命」。他看那種不以所謂「精神的使命」爲基礎的國家及民族多不能永續，所以他說「我希望意大利國民成爲強力的，繁榮的，偉大的，自由的。」爲着這箇，他聲明就是一日十六點鐘的勞動，即使因此失了生命也是情願的。

因此，他的對外思想，表現出來的有如其次的言辭：

「第一，法西斯主義不相信所謂國際聯盟之各種原則及其活動的。第二，法西斯主義不相信朝生暮死反反覆覆的各種國際組織的。第三，法西斯主義不相信在最近的

將來世界有縮少軍備的學實。第四，法西斯主義主張意大利政府的外交政策，應該爲歐羅巴各國之勢力均衡及協調的。」

在普通的『德謨克拉西』制度中，政黨獲政權是依着大家知道的選舉過程。即是集多數的投票，政黨從法律之規定而獲得政權的。但是，在俄羅斯及意大利，牠却是從暴力之行使而獲得政權的。意大利，現在受着少數者之集團法西斯黨的莫索里尼的支配。於是莫索里尼，對於意大利支配者的新集團，且是新貴族階級的法西斯黨之使命有如次的敘述：

「……很多的人們，却想知道意大利是怎麼樣的組織。在法西斯國家中，正義怎樣的行使？良民怎樣的被保護？學校與軍隊的問題怎樣的辦理？無論我們中之那一箇若行了不正，那就要影響於國家全體的組織，就是污瀆了法西斯主義。我的朋友呵！諸君該知道等待諸君的事業是如何的可驚嗎？諸君正在整理準備於精神的嗎？諸君是被想爲僅有熱誠是充分的嗎？我不是那樣想。因爲熱誠在人性是原始的而且根本的衝動，所以是必要不可缺的東西。實際，若不是因強烈的感情或宗教的神祕主義而鼓舞，是什麼事也不能作的。」

但是，只是這箇決不夠。我們同時應該有頭腦之推理力。我想當危險的時候，法西斯主義決不能存有煽動主義的觀念，而應該存着正義觀念，這是使自已成爲支配者必要的一切東西。以此好好的去支配意大利社會，導牠走入更光榮的運命。一階級的憎惡，每易成爲了增加他階級利己心的動機，所以我們該調節一切階級的利益。我們爲了改良世界的事業來統一意大利民族，因爲持有忍耐心而進行這箇困難而巨大的事業，我們能在意大利史上造就出一個真正的偉大時期。」

總之，莫索里尼之政治思想，實在是他行動的一種辯護，所以不是立於一貫的理論之上的。與其說他有什麼主義或理論，毋甯說他是重在行動。在經濟的方面輕消費重生產。在他之思想中，有國家主義，也有集產主義，也有自由放任主義及勞資協調主義。他是高唱精神主義與英雄主義的。他是否認共產主義與箇人主義的「德謨克拉西」的。他視共產主義是階級的，又「德謨克拉西」，即英吉利式之自由主義却是箇人爲先，社會次之的思想。莫索里尼的思想是超階級的，超箇人的。他的主張是社會乃至民族爲先的主義，爲着社會或民族之福祉，階級或箇人之福祉是可供犧牲的。從這種意義上着眼，莫索里尼之政治思想，與其說

牠高唱階級或社會集團或箇人權利，不如說牠高唱着人們對於社會之義務。他所謂『爲社會』的要求，就是所謂『爲意大利民族』的民族主義的要求，這是他的先決條件。換言之，莫索里尼對內的政治思想，與他對外的政治思想只有關聯着始能了解。他是使政治與經濟分離，而說國家機關——政府——是應該以僅守着政治，即強力的統制之領域爲主。但是，這點却酷似多元主義的國家論者之說的。

他於千九百二十四年三月二十四日在法西斯主義之思想的內容裏應付攻擊『法西斯主義是沒有主義』的人們說：

- (一) 國家不能不是強力。
  - (二) 政府自己不僅不能不防衛自身，牠也不能不預防一切使國家分裂的攻擊。
  - (三) 不能不調整一切階級的關係。
  - (四) 對於宗教的尊敬。
  - (五) 使充分的發揮國民之一切的精神。
- 但是，如像已經說過的那樣，莫索里尼之思想是極紊亂的東西，既不統一，可也不是獨

創的。他是以擁護他的行動爲旗幟，每於必要的時候採入各種的思想。這可以從他的團體法（千九百二十六年四月三日發布），勞働憲章（千九百二十七年四月二十一日發布）及新議會法（千九百二十八年度）中可以明瞭他的態度，我想要明白。那末莫索里尼之政治思想，只有理解意大利時局的變遷，與莫索里尼自身的性情之後才能有把握的了。



## 結 論

人類是像盧騷所說的那箇樣子，想要『自由』的。但是，這箇自由，很多的時候，在於甚麼地方也因強力而被抑制住了這樣『由強力的抑制』，在社會機能的，而依以成爲『秩序』的一箇名詞表現了出來。但是，這箇『秩序』，在實際上不外是強者對於弱者所課以的抑制。不管是箇人，是社會集團，或是民族，皆都是要求自由的，然而他們的自由是常常因強者之力——利益——而被抑制住，箇人間之爭，階級鬥爭，國際戰爭，也都是直接的以這箇爲主而起來。

政治現象，在現實是從基於『優越之心理』與『恐怖之心理』的人們之不平，特別是依

力之強弱的利益及感情之不同而發生的。在種種的意義，強者支配弱者們而抑制他們之自由的時候，弱者若冒從了這箇，在這裏就往往有了政治的現象，而政治思想便不能起來了，也是不可知的。

但是，人性一方面是理性的。人類之頭腦，對於『存在的各種事實』便發生了所謂『爲甚麼』的疑問。爲甚麼我們是不能不服從於強者的呢？又，強者爲甚麼有強制的支配之利權的呢？這箇有了疑問，必然的，不求得了政治的事實之合理的說明，是不會停止的。即是說那箇不使政治思想發生是不能置之的。

政治現象的所在之處，而人類加以理智思索以後，便常常有政治思想的存在了。又，因爲政治現象是持有普遍性與箇別性的，所以政治思想也是特有普遍性與箇別性的。以歷史的方法來研究政治思想，在一方面是持有統一的思想，而於他一方面則是表現了箇箇特異的思想：因爲我想是基於以上之理由的緣故。

一切的事實是繼續的流動，同時思想之中心點也漸次的在變遷。而變遷的東西是沒有『全體性』的。政治思想，常常是因時而受到限制。無論那一箇政治思想，也是立於獨斷之

上的，那是因『時之流行』而放出光彩來了。雖則如此，但是，我想各箇時代，各箇思想家之政治思想，使人類之經驗或思想豐富的事實，是斷不能否認的。

在現代制度與人物，權利與義務，議論與行動，議會主義與獨裁主義，自由主義與社會主義，國際主義與國家主義是對立的。但是，通過政治思想之全體而高唱『社會，民族，乃至國家』與『箇人或集團之義務』的國家主義，最近最顯著的抬起頭來了。這箇國家主義的抬頭，在『反動時代』的今日，我想起必然的傾向。但是，促進這箇傾向的，則是在一千九百二十六年英吉利炭坑爭議，保守黨政府之勝利。因為這樣，政治的事實與政治思想的『擺子』是『從左向右』動的。但是，今後是怎樣呢？不消說，無論何人也不能正確的預測的了。

一九二九年十月三十日在東京下落合譯畢



## 譯名對照表

### ( A )

Adam (亞當)

Adam Simth (亞丹斯密士)

A. Dante (但丁)

Agricultural (農業國)

Alexander (亞歷山大)

Alexander the Great (亞歷山大大帝)

An adress to the Christain Nobility of the Ger—  
man Nation (告德意志貴族書)

An appeal from the New to the Old whigs (由新  
毀克到舊毀克)

Anarchism (無政府主義)

Anti—Michiavell Justification(馬基雅維尼駁論)

Apollo (安波羅)

Aquinas (阿奎拉)

Aristocri.ie (貴族政治)

Aristotle (亞里士多德)

Athens (雅典人)

Augustus (安格斯達)

Aurelius Augustinus (奧格斯丁)

( B )

Bible (聖經)

Babylonia (巴比倫)

Bacon (培根)

Baltic Sea (巴爾的克海)

Babel (白白爾)

Beccaria (白克禮安)

Berdeaux (包爾德)

Bernard Bosanquet (普沙哥)

Bismarck (俾斯麥)

Blackston (普拿哥司敦)

Bekonin (巴枯寧)

Bolshevism (布爾希維主義)

Bourbon (波耳蓬)

Bourgeois (資產階級) 或 (布爾喬亞)

Broker (代理人)

Burke ( 白克 )

( C )

Caesar ( 凱撒 )

Calvin ( 加爾文 )

Catherine II ( 該撒林二世 )

Catholic ( 加特立教 )

Charlemagne ( 查理曼 )

Charles I ( 查里司一世 )

Charles II ( 查里司二世 )

Charles Dickens ( 迭鐸司 )

Christ ( 基督 )

Cicero ( 西塞羅 )

Cilices ( 加哥士 )

Cimon ( 西蒙 )

Capitalism ( 資本主義 )

Civil Liberty ( 個人之自由 )

Civil Laws ( 國內公法 )

Civitas ( 國家 )

Class war ( 階級鬥爭 )

Cobden ( 哥布丁 )

- Collectivism ( 共同主義 )  
Common life ( 共同生活 )  
Common Law ( 普通法 )  
Common man ( 平民 )  
Communism ( 共產主義 )  
Communism Party ( 共產主義同盟 )  
Communist Party ( 共產黨 )  
Constantin ( 剛士坦丁 )  
Corinth ( 哥林多 )  
Cos ( 苦市 )  
Coup d'etat ( 苦迭打 )  
Critisism of Economy ( 經濟學批評 )  
Cromwell ( 克林維爾 )  
Crovis ( 葛洛汶施 )

( D )

- D' Alembert ( 達林白 )  
Daniel ( 丹聶爾 )  
Dante ( 但丁 )  
Das Kapital ( 資本論 )  
David ( 大衛 )



- David' Ricardo (李加圖)
- De Cine (政治哲學)
- Deductive (演繹的)
- Defensor Pacis (平和擁護者)
- Democracy (德謨克拉西)
- De Monarchia (帝政論)
- De Jure Belli et Pacis (戰爭與和平的法律)
- Despotism of Tyranny (暴君政治)
- Descartes (德嘉圖)
- Der Ursprung der Familie, Des Privateigentums  
und des Staat (家族，私有財產及國家之起源)
- Dialectic method (辯正法)
- Diderot (狄德洛)
- Die modern Stetus—Idee (近代國家觀)
- Discours Concerning Justice (正義論)
- Discours Sur les Sciences et les arts (學藝論)
- Discours Sur l'origine et le fondement de l'inégalité  
Parmi' Hommes (不平等起源論)
- Dogmatism (獨裁主義)
- Duguit (德敦伊)

( E )

Earl of Shaftsbury ( 莎規萊伯 )

Edmund Burke ( 白克 )

Egypt ( 埃及 )

Eléctor ( 選舉侯 )

Elizabeth ( 伊利沙伯 )

Emill ( 愛米兒 )

Engels ( 恩格爾 )

Enlightenment ( 啓蒙運動 )

Euripides ( 歐里比德 )

Exploitation ( 榨取 )

Exploitor ( 榨取者 )

( F )

Fascisti ( 法西斯黨 )

Federalism ( 聯盟主義 )

Federative Power ( 外交權 )

Feidnad Lassalle ( 洛素 )

Felicity ( 幸福 )

Florence ( 佛羅倫 )

Frank ( 法蘭基 )

- French revolution (法蘭西革命)  
 Frederick the great (佛來德大王)  
 Free trade System (自由貿易主義)  
 Friedrich (腓列彼)  
 Friedrich Engels (恩格爾)

## ( G )

- Geneva (日內瓦)  
 George (駒吉)  
 George Sorel (蘇里)  
 Ghebline Party (吉波琳璫黨)  
 G. Jellinek (葉萊克)  
 Glaucon (葛羅公)  
 Glorious revolution (名譽革命)  
 Godwin (高德文)  
 Good Government (善政主義)  
 Gorgias (高爾吉士)  
 Governmental Contract (君民契約)  
 Greece (希臘)  
 Green (葛陵)  
 Gregory VII (郭尼格七世)

Guelf party ( 哥爾孚黨 )

Guild ( 基爾特 )

Guild Socialism ( 基爾特社會主義 )

Guise ( 疑痴 )

Guizot ( 義佐 )

( H )

Haklides ( 黑克里德 )

Hallo ( 哈魯 )

Hard times ( 困難時代 )

Henry III ( 亨利三世 )

Henry IIII ( 亨利四世 )

Hegel ( 黑格爾 )

Hebrew ( 希伯萊 )

Heinrich Kare Marx ( 馬克思 )

Heraclea ( 赫萊克利亞 )

Herbert Spencer ( 斯賓塞 )

Hermes ( 哈耳門司 )

H. Krabbe ( 克萊伯 )

Hildeherandt ( 赫底普蘭德 )

Hippodamuo ( 赫波達摩斯 )

Historical materialism ( 唯物史觀 )

H. J. Laski ( 那司克 )

Hobbes ( 霍布士 )

Home ( 住宅 )

Home life ( 住居生活 )

Homer ( 荷馬 )

Hugo Grotius ( 格洛秀斯 )

Huguenot ( 佑角洛 )

( I )

Ideology ( 意識 )

Jeremiah ( 愛萊米亞 )

Immanuel Kant ( 康德 )

Imperialism ( 帝國主義 )

Individualism ( 個人主義 )

Individualistic Collectivism ( 個人的共同主義 )

Induction ( 歸納法 )

Inductive method ( 歸納的方法 )

Industrial ( 工業國 )

Initiative ( 發議權 )

Innocent IV ( 伊路生三世 )

Institutes of the Christian Religion (基督教制度論)

Internationalism (國際主義)

Integration (結合)

Iron Law of wages (勞艱鐵則說)

Israel (以色列)

I. Stalin (史丹林)

Ius gentium (國際法)

( J )

James VI (吉姆司六世)

James Ramsay MacDonald (麥克唐)

Jean Charles Leonard Sismonde (西蒙德)

Jean Jacques Rousseau (盧騷)

Jellinek (葉萊克)

Jesus (耶穌)

Jus (酒司)

John Bright (白來德)

John Calvin (加爾文)

John Milton (密耳敦)

John Stuart Mill (密爾)

Joseph II (約瑟浮二世)

Judgment ( 審判 )

Julius Caesar ( 凱撒 )

Justenian ( 師節的宜安 )

Justice ( 正義 )

Justice ( 正義論 )

Justification ( 表明正當 )

Justify ( 訂正 )

( K )

Kant ( 康德 )

Kare Kautsky ( 加茲基 )

Karneades ( 加爾萊底斯 )

Kategorischer Imperative ( 斷言命令 )

Katharin II ( 加撒林二世 )

Know thyself ( 自知 )

Konigsbery ( 克里黑比西 )

Krabbe ( 克萊伯 )

Kropotkin ( 克魯泡特金 )

( L )

La declaration des droits de l' homme et du Cite-  
yon ( 人權宣言 )

“Laissez faire” principle (自由放任主義)

Laski (那司克)

Lassalle (洛素)

Latin (拉丁)

Le Contract Social (民約論)

Lectures in the principle of Political Obligation (政治義務原理講義)

Leon Trotski (托洛斯基)

Lenin (列甯)

Leninism (列甯主義)

Lenin und Leninismus (列寧與列寧主義)

Leviathan (巨人論)

Lex Nature (自然法)

Liberalism (自由主義)

Liberty (自由)

Liebknecht (李撲克萊多)

Louis XIII (路易十三世)

Louis XIV (路易十四)

Louis XV (路易十五)

Louis XVI (路易十六)



Louis Philip ( 路易腓力普王 )

Laws ( 法 )

Luther ( 路德 )

( M )

Mac Donald ( 麥克唐 )

Macedonia ( 馬其頓 )

MacIver ( 馬克伊文 )

Manifesto of the Communist Party ( 共產黨宣言 )

Marchese Cesare Bonesaria de Beccaria ( 白克禮安 )

Marie Antoinette ( 瑪利安都麗德 )

Martin Luther ( 馬丁路德 )

Market ( 市場 )

Marsiglio ( 馬塞遼 )

Marx ( 馬克思 )

Moses ( 摩西 )

Master ( 主人 )

Max Stirner ( 斯特立 )

Mechanism ( 機械的組織 )

Medes ( 米咨 )

Metaphysische Anfangsgrunde der Rechtslehre ( 法

律學說之形而上之第一原理

Michael Bokanin ( 巴枯寧 )

Michiavelle ( 馬基雅維尼 )

Milton ( 密耳敦 )

Moderation ( 中庸 )

Moor ( 謨安 )

Montesquier ( 孟德斯鳩 )

Monism ( 一元主義 )

Motto ( 題目 )

Manchester ( 漫鳩斯大派 )

Musso'ini ( 慕索里尼 )

( N )

Nakolai Lenin ( 列寧 )

Napoleon III ( 拿布侖三世 )

Napoli ( 拿布列 )

Nation ( 國民團體 )

Nationalism ( 國家主義 )

Nationalprosperity ( 國家昌隆 )

Nature ( 自然 )

Nature rights ( 自然的權利 )

Necessary evil ( 必要的害物 )

Necker ( 賴格爾 )

Newton ( 牛頓 )

Niccolo Michiavelle ( 馬基雅維尼 )

Niederland ( 尼得蘭 )

Nindicia Contra Tyrannos ( 暴君對人權論 )

“No!” 否

“No Bishop, No king!” ( 無教主無國王 )

( O )

Octavianus ( 阿骨打維安羅 )

Oligarchie ( 金權政治 )

On Liberty ( 自由論 )

On representative Government ( 代議政治論 )

Organism ( 有機體 )

Otto I ( 阿托一世 )

Oxford University ( 牛津大學 )

( P )

Padua ( 巴圖亞 )

Palutarch ( 普魯特珂 )

Panorama ( 用以照實景之光線 )

- Parliamentarism ( 議會主義 )  
Paul ( 保羅 )  
Peloponnesus ( 普魯波迺索 )  
Perikles ( 彼列哥來斯 )  
Petero ( 彼得 )  
Phienicia ( 腓立基 )  
Philip ( 菲立彼 )  
Philosophy ( 哲學 )  
Philos Sophos ( 愛智 )  
Pierre Jaseph Proudhon ( 普魯東 )  
Pishan ( 碧霞安 )  
Plato ( 柏拉圖 )  
Pluralism ( 多元主義 )  
Pocket ( 財富 )  
Pobelkerrschaft ( 貧民政治 )  
Political Liberty ( 政治的自由 )  
Political ( 政治學 )  
Politicus ( 政治家論 )  
Polybius ( 普利比安 )  
Pomponius ( 普慕普尼安 )

Promisor ( 誓約者 )

Prosia ( 普魯士 )

Pragmatism ( 實際主義 )

Prostant ( 新教派之名 )

Protagras ( 普魯塔哥拉斯 )

Protective System ( 保護主義 )

Program ( 次序 )

Principle of Politicæ Economy ( 政治經濟原論 )

II Principe ( 王侯論 )

Puritan ( 清教徒 )

Pyramid ( 金字塔 )

( Q )

Queen Elizabeth ( 伊利沙伯女王 )

( R )

Recall ( 代表召還制 )

Referendum ( 投票權 )

Region ( 經濟地域 )

Reiden University ( 萊丁大學 )

Reflection On the Revolution of France ( 法蘭西革

命論 )

Rene Descartes ( 德嘉圖 )

Republic ( 理想國 )

Restoration ( 王政復古 )

Revolution ( 革命 )

Revolution of Puritan ( 普里塔革命 )

Richard Cobden ( 哥布丁 )

Ricardo ( 李加圖 )

Righteousness ( 正義 )

R. M. MacIver ( 馬克伊文 )

Rousseau ( 盧騷 )

( S )

Salic Law ( 洒荔克法 )

Scholler ( 錫英奈 )

Scholasticism ( 經院哲學 )

Schooler ( 經院 )

Scientific Socialism ( 科學的社會主義 )

Seneca ( 賽利加 )

Sentimental ( 情熱 )

Sir Isaac Newton ( 牛頓 )

Six Livres de la Republique ( 國家論六書 )

- Sismonde ( 西蒙德 )
- Social Contract ( 社會契約 )
- Socialism ( 社會主義 )
- Social Theory ( 社會理論 )
- Socrates ( 蘇格拉底 )
- Solon ( 梭倫 )
- Sophist ( 啓蒙運動之學者 )
- Sorel ( 蘇里 )
- Soviet ( 蘇維埃 )
- Soxonia ( 蘇格里安 )
- Sozialpolitik ( 社會政策 )
- Spains ( 西班牙 )
- Spartans ( 斯巴達人 )
- Speir ( 斯賓塞 )
- Spy ( 間諜 )
- Stalin ( 史丹林 )
- State Socialism ( 國家社會主義 )
- St. Bartholomew's Day ( 聖伯叔老密祭日 )
- Stephanus Junius Brutus ( 布魯特斯 )
- Stipulator ( 誓約要求者 )

Stirner ( 斯特立 )

Stocis ( 斯多亞學派 )

St. Paul ( 使徒保羅 )

St. Petero ( 使徒彼得 )

Strike ( 同盟罷工 )

Summa theolcgica ( 神學論 )

Syndicalism ( 勞働組合 )

( T )

Talys ( 達賴師 )

Tenton ( 條頓 )

The Commonwealth ( 國家 )

The divine Comedy ( 神曲 )

The doctrine of man—resi—Stance ( 民衆無抵抗主義 )

The doctrine of the divine Right of king ( 王權神授說 )

The indepe-dent movement of America ( 亞美利加獨立革命 )

The modern States ( 近代政治論 )

The Laws ( 法治國 )



The Revolution of whig ( 毀克革命 )

Thirty Years war ( 三十年戰爭 )

Thomas Hill Green ( 葛陵 )

Thomas Hobbes ( 霍布士 )

Thomas Aquinas ( 阿奎拉 )

Thrasymachus ( 索拉馬秋士 )

Tomber ( 杜恩波 )

Tolstoi ( 托爾斯泰 )

Toryism ( 守舊主義 )

Turgat ( 脫爾格 )

( U )

Utopian ( 烏托邦者 )

( V )

Vanguard ( 前衛 )

Volksherrschaft ( 法治的民衆政治 )

Voltaire ( 福耳泰爾 )

( W )

Wagner ( 巫格蘭 )

Wealth of Nation ( 國富論 )

Whigs ( 毀克黨 )

William Blackston (普拿哥司敦)

William Godwin (高德文)

Wittenhery University (威丁堡大學)

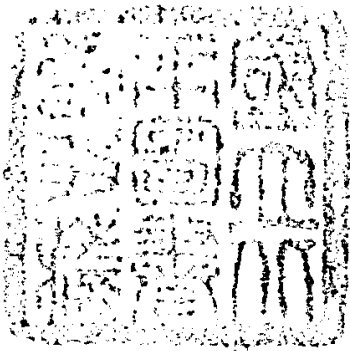
( Y )

Yohueh (耶和華)

( Z )

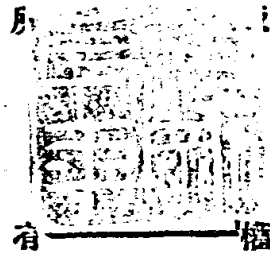
Zeno (塞羅)

Zum ewigen Frieden (永久和平論)



(終)

1930,6,6.出版  
1-1500册



道林紙布面精本裝二元  
平裝本一元五角

上海真美香書店發行

① 11.11 2017 大

佩子 400