

21  
083

1  
82



CBA史想思治政

著 聖 希 高

版 出 局 書 界 世



# 政治思想史ABC

高希聖

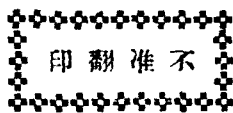
中華民國十九年五月出版

政治思想史 A B C (全一冊)

〔平裝五角 精裝六角〕  
(外埠酌加郵費匯費)

著者 高希聖  
出版者 ABC叢書社  
印刷者 世界書局  
發行所 上海四馬路 世界書局

發行所



## 例言

一 本書的內容是在記述自古代到現代之政治思想的發展和論究政治哲理的消長。

二 本書對於古代的政治思想家，如蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德爾等的思想，敘述得比較詳細，這是因為他們在政治思想上——即是到現今——占有重要地位的關係。

三 政治思想既是發生得很早，而各時代又各有特異的政治思想，本書對於各時代中各派各家的政治學說，雖是力求普遍說及，但因字數所限，究竟不免有許多遺漏的地方，而且因此所能說及的都十分簡略，這是要請讀者諸君加以原諒的。

四 讀者如果要作進一步的研究，請參閱書後所附各種中外參考書。

# 目次

第一章 緒論	一
第二章 古代的政治思想	三
第一節 希臘的詭辯學派	三
第二節 蘇格拉底	七
第三節 柏拉圖	九
第四節 亞里斯多德爾	二一
第五節 斯多亞派	三三
第三章 中世紀的政治思想	三七
第一節 基督教的思想	三七
第二節 中世後期的各種思想	四一
第三節 阿奎拉聖	四二

第四節 夏特……………四三

第五節 議會的起源和民衆的政治思想……………四四

第四章 近世初期的政治思想……………四七

第一節 馬克維尼及宗教改革的思想……………四七

第二節 自然法主義政治思想的發達……………五一

第三節 暴君對人權論的思想……………五二

第四節 布丹的主權國家論……………五四

第五節 國際法的思想……………五五

第六節 英國的自然法主義思想……………五六

第七節 民黨革命及洛克的思想……………五九

第五章 法蘭西革命前後的政治思想……………六一

第一節 孟德斯鳩和盧梭……………六一

第二節 法國革命及其思想的旗幟……………六四

第三節	巴古的思想	六六
第四節	康德和黑格爾的政治思想	六七
第六章	自十九世紀至現代的政治思想	六九
第一節	功利主義的思想	六九
第二節	個人主義的無政府主義	七一
第三節	自由放任主義的學說	七二
第四節	社會主義	七三
第五節	黑格爾主義的復活	七五
第六節	社會學的政治思想	七六
第七節	否定主權的學說	八〇
第八節	多元的國家思想	八一
第九節	二種的獨裁主義	八二
第十節	最近政治思想的傾向	八三





# 政治思想史 ABC

## 第一章 緒論

從理想的及職能的方面說來，政治是一種的社會經營。但是就現實的及科學的事實而說，則政治不外社會內，爲了維持。並獲得政權的過程。即成爲科學事實的政治是各社會集團間之力的交爭過程。自古代以至現代，政治往往由少數人所施行。即不論在社會經營這意義上的政治，或是在政權爭奪過程這意義上的政治，都是由少數人所施行的。換言之，一社會內的大多數人，實際上只是受了人家的支配。

那末，所謂支配權，即政權的本源是什麼呢？那是正當的麼？政權的分配和組織是應該怎樣的呢？政權行使的目的是什麼？政權行使的方法是怎樣的呢

，一社會內個人及集團和政權間的關係必須是怎樣的呢！由政治的立場而組織了的社會和其他社會間之關係是怎樣的呢？這些問題之合理的說明便是形成了政治思想的核心。而上述各種問題，在許多的場合，都是隨伴政治的事實而發生的，所以政治思想是包含了政治事實的批評。意義及新指導原則的發見等事的。

政治思想史是政治思想之史的發展史。然而我們須知道，政治思想不單是純理的產物，所以研究政治思想史的人們，常常要考慮到以下的四個要件。

(一) 時代的背景

(二) 由先代所傳下來的各種思想

(三) 各時代通行的研究方法

(四) 各位思想家的人物和性情

一時代的政治思想，都是具有了以上四個條件而成立的。所以政治思想是

常常更新流動的。牠或是急進，或是漸進，或是一時後退。不過政治思想乃是永久地向着新的方面而流動的。

## 第二章 古代的政治思想

### 第一節 希臘的詭辯學派

政治思想在西洋是從什麼時候起出現的呢？凡是政治的事實所在，常常有了任何形式的政治思想。然而這裏所要說述的政治思想是狹義的政治思想，只限於具有合理的體系者。這樣意義的政治思想是在紀元前五世紀即古代希臘時代開始發生的。所以如表現於哈姆拉法典和舊約全書上的政治思想等，這裏一概除去了。

爲什麼有古代希臘特別以雅典爲中心之政治思想的發生呢？觀察當時的雅

典，可以見到牠的政治是民主的。雅典人而且在各地建設殖民地，盛大地進行通商貿易。他們和外國發生過好幾次的戰爭。在國內，貧富間的鬥爭是變得激甚了。這個時代，是懷疑時代，是熱望自由的時代，是權力弛緩的時代，是言論自由的時代。這是舊信仰、舊傳統陷於衰微的時代，是偶像破壞的時代。雅典人在這樣的環境裏，對於社會生活的指導原理，政權的基礎，政權的組織，政治的目的等，都一一開始企求新的合理的說明。

最初喊叫這樣合理的呼聲者，是哲人派 *Sophists* 詭辯學派的一團人。詭辯學派的建設者是普魯德高 *Protagoras*（紀元前，四八一——四一一）。他說，人類在最初所過的是連言語都沒有的孤獨生活，所以常常被野獸所襲。人類也沒有政治技術。不過他們因保存自己的必要，已是經營社會生活了。但他們不懂得政治技術，所以有相互離異的傾向。這樣的狀態如果長久繼續，全人類便不免有滅亡之慮，因而神 *Ceres* 送他的使神哈曼斯到人類社會，指示相互的尊

敬和正義，以這二者爲社會生活的指導原則，而且作爲人類相互間友愛的楔機。所以一切權力和法律都是建立基礎於神所指示的正義上，這樣的法律，乃是救濟人類的。換言之，補魯德高是說：「人類爲萬物的尺度」，而反對在來的哲學和宗教，不過他對於權力的基礎，是具有建設思想的。

次於補魯德高的詭辯學者是高捷士 *Gotias*（紀元前，四二三——三七五）了。依他說來，人生最上等是自己過得自由自在，而同時能支配他人。換言之，人生的最高理想是成爲得以自由地生活的政治家。爲了達到這個目的，人們必須具有說得他人的能力。因爲在這個世界中，所謂絕對的真理是沒有的。真理常常是相對的，我們以爲某事情是真理，牠就是真理了。高捷士由這樣的認識，所以說人們必須長於修辭術和雄辯術的。他以爲多數是衆愚。無知者是容易被人說得的。所以有人以美文和雄辯而說得了民衆，民衆便容易被操縱的。衆愚歡喜阿附。因此，美文家是最適當的追從者。

高捷士以爲不論事實怎樣，只要能以美文和雄辯來說得動聽就好了。不論說白說黑，只要論理一貫，說得動聽，那就是成功了。因這樣的思想，遂產生了後世的雄辯。

此外尚有一位詭辯學者喀克萊斯。依他說來，稱爲許多人的正義，意思就是多數弱者的利益，多數的弱者形成一國，定立法律，以之作爲正義，而課於少數優者之上。然而喀克萊斯，以爲這樣的正義是和自然的原則相反的。自然的原則是規定正義爲優者的權利。而自然所規定的正義是在使優者比弱者受到更多的分配。反之，當時所通行的正義是站在平等的原則之上的。他說平等不外是多數弱的利益，所以是反乎自然的。

還有一位名叫索謝馬秋 *Thrasymachus* 的詭辯學者。不論是少數者，是多數者，在力量上的強者，制定有利於自己的法律，把牠作爲正義而課於反對者身上。這是由自然所命令的，因而是相宜的。索謝馬秋是現實主義者。

再有一位詭辯學者格洛柯。他創立所謂正義和法律的源泉在乎契約的社會契約說。此外尚有趨向極端的個人主義而否定權力和政治的思想，總之，詭辯學派的政治思想是懷疑的，個人主義的，並沒有何等歸一的地方。不過在喚起當時一般人之合理的自覺一點上，詭辯學派確是有了很大的貢獻。

## 第二節 蘇格拉底（紀元前四六九——三九九）

懷疑時代是思想動搖的時代。那是思想界的無政府時代。人們都不知所歸，或前或後，或左或右，人心不絕的動搖，彷彿五里霧中。在這樣的事情之下，而欲謀統一思想界者，是蘇格拉底 *Socrates* 了。他提倡知行合一的實踐道德學說，認知即德，德即幸福。依他所說，知是覺悟自己的不明不德。所以人而得知得充分，便成爲德者，成爲幸福的人了。反之，人而無知，變爲不德，變爲不幸福了。那麼，所謂知是知道些什麼呢？那就是知道宇宙人生的根本所在

之道德的原理。蘇格拉底以為不論任何事物，都有道德的原理。所謂正義人，是真正能體會到正義是什麼的人。政治家必須是真正能理解政治的人。依蘇格拉底的觀察，政治是技術。那是一種牧民的技術。即政治是爲了維持並增進被治者之幸福的社會經營。真正懂得這樣意義之政治的人，就是政治家。他以為知是包含了能够實行的能力的。不過，單是抽象的懂得，那還不能說理解了真的知識。這種政治的知識是具有只能由少數者所取得之性質的。多數者不處於支配，他們只是被支配的。在這一點，蘇格拉底是反對當時的民主主義的。即真正的政治家必須是哲人。

依他所觀察，法律是一種的便宜手段。所以真正的政治家必須是依自己的良心而行動的哲人。要是自己的良心和法律相衝突時，政治家必須聽從良心之聲。政治家是良心的從僕，而不是法律的從僕。

而且，宇宙的根本原理，不只存在於某一都市國家。那是普遍存在於人類



之間的。理性的所在，即根本原理的所在。他是世界國家說的先驅者。

成爲哲人主義政治思想及近世國際法之基礎的自然法學說，就是發原於蘇格拉底。

### 第三節 柏拉圖（紀元前四二七——三四七）

#### 一 他的時代

哲人主義的政治思想是由蘇格拉底所首唱的，不過大成這個思想的，是他的弟子柏拉圖 Platon。柏拉圖由雅典的名門所出身，從幼生長於良好的環境中，學得各種的學藝，即他是以貴族生活爲搖籃而成育的。而且因爲他對於當時的貴族並不感到不滿，所以他的思想自然地帶有貴族的傾向。

在地的許多著作之中，有一本名叫「正義論」的書。這書一名「理想國」

Republic，這是大成蘇格拉底之政治思想的書。這書所以題爲正義論，是因為牠不論說到社會制度，講解個人行爲，一以正義爲中樞觀念，這是以正義爲基礎，而系統地組織地敘述理想國家。

柏拉圖爲什麼這樣地重視正義觀念呢，關於這點，我們有把當時的社會加以觀察的必要。那個時代是正當上古希臘的末年，不論現實社會，不論思想界，都是陷於混亂狀態中。即是在多數希臘都市國家的內部，門閥和門閥、富者和富者、舊勢力和新勢力，都是互相對立，彼此鬥爭，紛紛追求政權和社會的名譽以至經濟的利益。這些人都是爲了給與各自的利益和要求以合理的根據，貫徹各自的主張而力爭，他們的旗幟是正義了。正義成了當時的標語。某學者以爲尊重傳統和習慣是正義，反之，主張打破現狀的人乃是蔑視過去，而向習慣和傳統投了攻擊之矢。某學者以爲不顧制度和法律而任意有所主張的是不道德而又反乎正義的，但有的則以爲法律和制度，不過是由一部分的黨徒掌握政

權橫暴無度的結果所造出來的。即當時的社會，在思想的方面，也是錯亂而沒有歸宿。

在這裡，次於蘇格拉底的柏拉圖出現了，因為他目擊這種社會的思想界及實際社會的鬥爭狀態，所以對於這些要求樹立了統一的原則，用以謀鎮靜社會的混亂。因此，柏拉圖等的正義不是單純的觀念，而是有統一的原理的。所謂理想國不外就是根據了這個統一的原理而組織的國家。

## 二 理想人和理想國

然而柏拉圖的理想國是怎樣的呢？他的理想國，是從宇宙的實在說起，但依他所說，則現象界和現實社會的腐敗墮落，並不是真的實在，現實生活好像是影子一般。宇宙的本體，是精神的，和理智的純一體，向着某個一定的目的，而為統一的活動。這個理智的統一體，是真正的實在，牠具備了宇宙的真善

美。

這個宇宙本體的表現，便成爲理想國，成爲正義國，又成爲理想人，成爲正義人。柏拉圖以爲國家和個人雖有大小之差，但在質的上面是沒有變化的。

即國家是個人的擴大，個人是國家的縮小。因此，理智的統一體，就是宇宙的眞善美，在國家和個人，是得以共通地具現的。

那麼，宇宙的精神之理智的統一體，在個人國家的場合，是怎樣地表現的呢？

首先，解剖個人的心理，那是由智、勇、欲等三要素所成立的。欲爲情欲，勇近武勇，智是理智。這個智是道德的，蘇格拉底也說：「智是在理解自己怎樣的不明不德。」這裡，所謂道德的是含有實行的意思，即不外是知行合一的意思。有的人是智優而無勇，有的人則有勇而智不足。因欲而陷於盲目的人也是不少。但有些人是智力優秀，抑制暴勇和貪慾，用知識和道德來齊整自己

的心理及生活。不論在什麼場合，智和道德是自然地支配了勇和欲的。有了這樣的心理狀態，同時將牠表現到了行爲的人，柏拉圖，即認他爲具現了理智的統一體之理想人。

但是，不只限於理想人，任何人都各各有自然所規定的職能。換言之，各人嚴守他那天性最最適宜的職分，而各不相侵，同時，向了統一的目的，進行有機的活動。各人自安其所，而不相衝突，各各完成他的職能，以貢獻於全體，在這裡，便是正義的所在了。各人向統一的目的而爲有機的活動，這並不是權利，乃是義務。人人履行這個義務而能遵守正義時，便能保持人世的調和。理想些說一句，人類的社會生活好像美妙音樂的諧調一般，是調協而又和合的了。

柏拉圖以爲在國家的場合，個人心理的三要素表現而成爲階級。即代表智者是哲人；有勇者，入兵士階級；以欲爲主的人們，則處於生產階級。國家是

由這三個階級所構成的。生產階級是包含從事於農、工、商的人們，他們都是不參與政權的，兵士階級是自由人，他們常常帶劍臨戰場，以克盡防禦國家的職分。哲人是兼有了哲學的智慧和政治家的偉大，他們站在支配的地位，以向着統一的目的，或公共的善而教導各階級的人，作為他們的義務。所以他們的支配是用不到強制，乃是以勸導為主體的。這些階級的人，各得其所，各盡他的職能，而被統制於哲人指導之下，這里便是理想國家的所在了。這樣有統制有調和的理想國家，是獨自實現了宇宙之理智的統一體，而具有了真、善、美的。在這里，人類得到了救濟，先明的日子會得到來了。

然而理想國家中各階級的秩序，是怎樣地被決定的呢？屬於各階級的人，是生而不能不安於他所處的階級，柏拉圖對於這種封建制度之世襲的階級制是反對的。他採用了依教育過程的選擇方法。即在教育過程中，發見出人們的天性，不問舊階級的怎樣，而將各人配置於他那適當的階級。人類是生而不平等

的。有的人，具有黃金的才能；有的人，具有白銀的才能；有的人，具有銅鐵的才能；所以一方面教育人們，同時識別並選擇各自的天性，而分別配屬於支配階級、兵士階級、生產階級等。這是男女共通行使的、所以有時也出現了女哲人。對於這個教育過程，自小兒教育以至成年教育，很詳盡的一一說到。柏拉圖是和蘇格拉底同樣，最重視教育效力的人。但這種教育，不藉強制，而是以理智的勸導為中心的。並提出給與。人們以興味的教育，依從各人的天性，而規定適當的方法。

### 三 哲人及其生活

他所最最注力的是哲人的養成。依他說來，哲人是從幼年起經過了數期的教育課程，達到五十歲時，始具有卓越的才能而能站到支配的地位。在這時，體育和學習是不必說，而且須通過各種的試驗，經驗一切人世的苦難。好像忠

實而老練的船長，不論遇到暗礁或怒濤都能自由地處理一般，在政治方面也必須要練達的。所以哲人精通智識及道德，同時充滿人類愛的理想人。他們的支配，是以德化人，以愛化人的。哲人是絕對的受人信賴，即無法規，也沒拘束。哲人是完全自由的人，只須聽從自己良心之主使。哲人等克盡支配者的職能，選擇到了適當的後繼者時，年老的哲人等，便移住於祝福之島，以養他的餘生，各各全其天命。國家建設紀念塔，以祀這些人們，永遠地加以讚美。但哲人的進入支配階級，並不是權利，哲人在義務上，必須克盡支配的職責。柏拉圖，是抱了職能學說的人。

關於哲人的生活方面，他對於私有財產，以至家族的生活，一一加以否定。這是起因於他的特別重視調和及統一。哲人等要是有了私有財產和家族，那便產生什麼「自己的」，什麼「他人的」等觀念。這里有了心的分裂，胚胎了利害的分裂。牠的結果，引起國家內部的爭亂，理想國是崩壞了，理智的統一



也不得不破毀了。柏拉圖因為見恨這種國家的壞亂，所以先想在支配階級及兵士階級間，突行共有財產，共有妻子，實現各人之心的統一和感情的統一。支配階級及兵士階級的人們又須共同食桌，他的配偶者是依抽籤法而決定的。在理想國家，人口方面也是適當地調節的。

柏拉圖的理想國，要之是理智的，一方尊重各人天賦的才能，同時各人有適當的義務和責任。哲人的支配雖是智的道德的，但最後是愛的支配。所以不承認有強制這回事，法和其他的拘束也是不存在的。柏拉圖視政治為一種的技術，所以把牠委托於少數者身上，少數的政治家也能像美術家的執筆那樣，自由地發揮他的才能。這就是表現於柏拉圖的「理想國」和其他地方之哲人主義政治思想的大概。

#### 四 法治思想的基本觀念和中庸主義

柏拉圖雖想建設他所理想的正義國，即理想國，但是他的理想在事實上是歸於失敗了。在現實的生活方面，這樣的理想鄉是不能立時實行的。他所描寫之理想美的哲人雖在想像中是可以有的，但在任何地方，任何時代，要發見這樣的人，不幸是很困難的。柏拉圖自身也是窮於發見這種的哲人。他自身不—定是具有這種能力的。即使是得到了這種人，但到觀察這個現實社會的實狀時，要以這個不完全的材料，而造作高尚的藝術品，也是件至難的事。就是怎樣老練，怎樣明慧的哲人，而欲期望他自由地活動，在事實上幾乎是不可能的。

因此，柏拉圖計劃到第二善之方法的法治國 *Timon*。他本來是不贊成以法律那樣的定型和定規來治理人類的，他以為這是人類的恥辱，到了他的晚年，他詳細考慮實行他那理想之可能性的問題，結果便寫成了一本法治國。

最先，我們要考察他那認為必要的理由，他是深信人性在本質上是良善的的人。然而大多數人在實際方面都陷於好像是醉者那樣的狀態。即飲酒過

度了的人是不怕道德，不懼神，而敢作暴行的。還有，過度的飲酒從終極說，雖是害了自己，但好酒家爲了滿足一時的慾情，歡迎勸他過度飲酒的人。同樣，多數的民衆，不但是不知道德，不畏神，而且傾聽在目前足以快悅自己之那些煽動政治家的話。煽動政治家們並不考慮民衆的福利和國家的至善，反而利用民衆爲手段，以追求自己的利益，至於多數民衆則大都聽從他們，受他們所欺。尤其是在當時的雅典等地方，大多數民衆都被稱爲民衆之友的無責任的煽動政治家所蠱惑。柏拉圖深切地觀察到了這些事情，看出這種惡弊的原因無非是在人們的無智。因此第一要除去人類的無智。在這裡便感到法律的必要。即除去人類的無智，使他們一依法律而活動。因爲法律是理智的結晶。所以法治國的政治家是體會理智之結晶的人，同時又做了理智的從僕。

這種法律不是造作出來，而是被發見出來，即長老的政治家們，顧慮自古發達而來的習慣和傳統，宣言成爲理智之結晶的法律，加以施行，民衆是依據

了這些法律而活動。但是，這種法律，不是強制的，而是理智的，勸導的。所以這是強制的否定，暴力的否定。這樣的法律又不許個人極端的自由和放縱，同時也反對極端的統制。即這是調和的，是中庸的。法治國實際是中庸主義的組織，是具體化了中庸主義的生活。

其次，在法治國，是緩和共產的思想，承認私有財產的最低限度。即容許各人適切於生活之財產的私有，富者可以有到這個最低限的四倍。富者而超越了這個限度時，那這個過度的財富必須移到國家的手中。又承認家族，各人可以各自經營家庭生活。爲了防止國家生活的分離，人們在一個月內須數次相會，就食於共同食桌，以養成融和的感情及和合的習慣。

在參與政權的場合，法治國所認可的自第一階級以至第四階級，都是依了力的比例而參與的，在大體上，有則重於上層階級的傾向。即一方提倡哲人政治，同樣流行着貴族的傾向。柏拉圖以爲人類生活的目的是平和合理的生活

，人類的幸福是見出於這種生活之中。人們在依據理智之結晶的法律而活動時，便有了人類之平和而合理的生活。所以法治國不外是把人類從無智中救濟出來，同時使人生招致幸福。

在柏拉圖的理想國和法治國間，有根本的聯絡。即二者都是以正義為根本原則，以平和為主眼。只是，前者為第一等的正義國，後者則為第二等的正義國。

#### 第四節 亞里斯多德爾（紀元前三六四——三二二）

##### 一 研究方法的特色

出自柏拉圖的門下，而具體地大大告成了他那法治主義政治思想方面的，是有亞里斯多德爾 *Aristotle* 其人。由思想系統上說來，亞里斯多德爾的根本

思想，差不多完全見出於柏拉圖的「法治國」中。我們要瞭解被後世學者稱爲西洋政治學之師父的亞里斯多德爾，那便不能不先懂得柏拉圖。然而亞里斯多德爾的政治思想，是和柏拉圖的大成蘇格拉底的思想，在相異的方法上所構成的。這是在說到亞里斯多德爾的研究上，特別不能忽視的一點。

亞里斯多德爾生於雅典領內的斯丹其拉地方。他的父親以醫師爲業，被馬其頓王朝所招而爲侍醫。所以他自幼便受得醫學的知識。他在他的青年時代，便來雅典，入柏拉圖的學苑，在先師柏拉圖死前約二十年間，當面受到柏拉圖的教導。此後，馬其頓王菲立，召致亞里斯多德爾，被任爲太子亞歷山大（後爲大王）的傳育官，他對於當時實際政治感覺興味，同時致力於太子的訓育。亞歷山大大王即了王位後，他就回歸雅典，開設學社，爲後進而講學。這樣，他是醫者的子，是實際政治家，特別和馬其頓王朝有密切關係一事，乃是他的研究法和柏拉圖的取了相異方向的一因。

其次，他和柏拉圖間，在性格上是有差異的。柏拉圖是具有透徹的理性，但他含有了情熱的，詩人的性格的。反之，亞里斯多德爾對於政治具有興味，同時有冷靜的政治家的性質。所以，這個性格上的相異又使兩者的研究法表示相異的傾向。

稍稍一舉亞里斯多德爾之研究法的特質來說，他好像生物學者和自然科學者那樣，由解剖的，分析的方法，進行他的研究。換一句近代的話來說，他取得了科學的調查者之態度的研究者。這是和思索的，辨證的柏拉圖之研究法相異趣的。所以亞里斯多德爾和柏拉圖同樣在許多的場合是具有某種目的而寫的，但在論證他的理論時，盡力以事實作為他的基礎。他的政治思想在本上和柏拉圖的法治國雖有許多共通的地方，但亞里斯多德爾是一位有特色的學者，引動了許多研究者的注意。

他那代表的遺書中，有一本叫「政治學」*Politics*的書。這本書或是說由

輯錄了他那講義的筆記而成的，或是說由他的門人等編纂他那斷片的筆錄而成的，這是和他的「倫理學」[*Nicomachean Ethics*] 等同爲他的主著而流傳於後世。這裡，我們依據他的「政治學」，一述他那政治思想的概略。

## 二 國家存在的理由

依柏拉圖說來，國家是一個社會。人類是天性地爲社會的動物，男女結合產生家族，家族集合而成部落，部落相集相合，遂形成了國家和社會。

爲怎麼人人要經營這樣的社會生活呢？關於這層，他說，人們爲了將自己傳到將來，即爲了保存種族，而過家族生活，由此供給日常生活的物質。然而，單是家族，還難以完全地自給自足的，所以又有了部落生活。在這個部落內，可以經營關於物質生活範圍內之自給自足的生活。因此，人類如果是專爲物質的生活而生的，那麼達到部落生活就夠了。可是，人們不以單純的物質生活



爲滿足，又須過精神的，高尚的生活，而這種生活只有在國家方始可能。換言之，人們形成國家生活——以都市國家爲全體——時，不只可以過更加完全的自足生活，而且充分發揮各人的天性和職分，在那里有人生的良善生活，發見出了幸福。他以爲上天對於任何事物，沒有一件創造得沒有意義的，國家也是由於上述的理由而存立的。即人們要是不過國家生活，那就不足以完滿他們的生活，同時過國家生活，是適切人的天性，而合乎自然的。國家實在是自然的產物。

亞里斯多德爾是置正義觀念於他的根本思想上，這是和柏拉圖相同的。但他以爲凡是自然的都是正義，不自然的一切都非正義。因此，自然之產物的國家，是和正義相合致的。

### 三 要求政權的理論和中庸

然而在這樣的國家，什麼人是擁有支配權，而加以行使的呢？即政權的所在須求諸什麼人呢？依他說來，關於這層有兩種的議論。一是平等說。即人類是人人都有自由的，在這一點，人人是平等的。因為人人是平等的，所以任何人都不應專有了支配權，一切人都是平等地參與政權，這就是第一說。

第二是不平等說了。依這個說法而論，人們在門閥，在教育，在財富等方面，都是不平等的。因此，少數的優秀者握有了政權。這是合乎正義的。前一說，認平等為正義；後一說，則以不平等為正義。前者是民主主義的理論，後者則擁護寡頭政治的理論。

亞里斯多德爾對於這個論爭，給與了三個回答。

第一，在天性不平等者之間，政權可歸屬於優秀的人們。例如奴隸雖有勝人的體力，但沒有理性。所以一如在人體方面，心的支配肉體為合乎自然那樣，具有理性的人們的支配奴隸一事，乃是自然的原則。而且就奴隸方面說，因

主人的支配，使生活有了保障，也是於他們有利的。即在平等者間之不平等的支配是一種的正義。這是視少數者的支配爲正當，所以又成爲奴隸制度的擁護論。

第二，在平等者間，政權須平等地分配於一切人之間。在這個場合，人們可於每六個月，或三個月交代一次；或爲治者，或爲被治者。即平等的人們平等地參與政權，乃是合乎正義的，亞里斯多德爾把牠認爲理想的狀態。

第三個回答是中庸主義了。不論不平等說也好，平等說也好，都不免偏於一方，所以他主張人們須依比例的平等主義而參與政權。即在門閥、人物、財富等方面占優勝者，他的特徵是在乎質的上面，貧者和愚者的特徵，則在人數的衆多上。所以要調和這兩者的質和量，比例地使他們參與政權。這就是所謂中庸主義了。

他對於這三個回答中，認第二個爲理想的回答，他以爲只有希臘人——奴

隸除外——，在他們那種政治的天性方面，有接近這一層之可能性的。然而一考察到現實，就是當時的希臘都市，也盛行階級鬥爭，多數的貧者主張平等主義，少數的富者和門閥的人們，則不絕要求不平等的參政。兩者的主張不能相容，現實和理想之間，大有天地之隔，這一點，他是明白地看到了的。

因此，他一方降低視爲天國的理想境，同時在他方提高現實的社會，加以調和，這樣的中庸主義，他以爲是最適當。根據第二等的，又可稱爲現實之正義的中庸主義，使人們比例地一一參與了政權。

他對於財產，雖是反對共有，認可私有，但亦熟知私有財產的弊害。因此，要應用教育和其他方法，以改變人們對於物的觀念，生活的剩餘，足以使人們自動地造福於社會的。如果是可能，社會的全部，最好都是中產者。即財產的所有，必須使各人近乎平等的狀態。要是這層在事實上不可能的話，那麼必須使中產者人數占得最多，把權力的中心，放在中產者手中。因爲中產者們，

並不嫉視他人的財產，同時也很少被他人所妬忌的。而他們的生活，最能磨練智識，培養道德。特別在對於國家克盡義務上，貧富兩者容易流於放縱或專橫，但中產者們，則常常具有從順的性質。

#### 四 各種的國家形態

他對於國家的形態，把牠分成了六種。

區分國家形態，即國家之組織的基準，依他說來，第一是什麼人握有政權，其次是求諸以怎樣的目的而行使權力這點上。即他是依權力的所在和行使權力的目的而區分國家之形態的。

就什麼人握有權力一點說，可以分爲一人，少數者，及多數者的支配等三種，行使權力的目的，依在乎共通的善呢，或在乎支配者的私益呢，而大別爲二者。

以共通的善爲目的之一人的政治，是王政的國家，同樣目的之少數者的政治是貴族政治，有同樣目的之多數者的政治，是稱爲法治的民衆政治 Polity。反之，以支配者等的私益爲目的之一人的政治，是暴君政治，少數者支配的寡頭全權政治，及以多數貧者之專制爲內容的貧民政治等，亞里斯多德爾以爲這些都是屬於腐敗的國家組織。還有以共通善爲目的之三種的政治，各有良好的特質。不過，因爲王政是完全之一人的支配，所以要不是神，那在事實上便不可能的。其次以少數優秀的支配爲內容之貴族政治的國家是可以有的。他以爲多數者的德比之少數者的德，來得優秀。即如少量的水容易腐敗，多量的水不容易腐敗那樣，多數者很少一時變爲邪惡的。

因此，亞里斯多德爾推獎法治的民衆政治，特別是傾向於尊重法制，以施行善政爲主體之民衆的政治。而多數者把持政權，是妥當的一層，成了今日民主主義論據，有許多很有力的立論。

然而，關於政權的所在，他也不單是趨於理想的人。從事實方面下一觀測時，則在當時的希臘各都市，以私益爲主體的寡頭全權政治，或貧民政治，成了實際政治的形態，這和他那理想的政治是相去甚遠的。因此調和寡頭全權政治，貧民政治和法治的民衆政治，而組織中庸國家，這是使多數的人都能由此發揮天性完滿生活之第二等的國家形態。所以，在這個場合，始有綜合中產者，貧富兩階級以至其他階級，調和這些階級，依中庸的原則，而形成的國家組織出現了。

## 五 革命的否定

他以爲任何人，都有自然所給與的職能，而各人爲了完成他的職能，人和物的自己保存是非常緊要的。所以，反乎這個自己保存的，足以破壞了人和物的革命行動，在他是表示反對的。他於是教導防止革命的方法。要防止革命於

未發之先，而應用強力，並不是自然的手段，所以政治家們常常注力於國民教育，使國民們不致發動革命的感情。國民教育，也不能採用了不自然的。在各國都各自有特殊的國家組織，而施行的國民教育，必須尊重並適合這種特殊的國家組織。

最後，他又說，暴君政治是置基礎於暴力的政治，所以這是邪惡的政治，但在實際政治方面，却行慣了這種的政治。他又詳細研究歷史上的暴君等爲了擁持他的政權而採用的政策。他區別這種政策，一是警察政策，另外一種，是似是而非善政策。前者是禁壓人民的集合，束縛言論的自由，絕不施行教育，使人民陷於無智，爲了滅殺民衆的富力，興辦各種的事業，常常使人民供給勞力和資力。他們又設法根本絕滅一切，足以危害暴君政權的原因。在這個場合，使用許多的間諜，採行一種警察政策。其次，王不問內心如何，裝出好像信奉善政主義的宗教家般，盡力使民衆知道他是仁慈的君主，即所謂採行似是而



非善政策。不用說，亞里斯多德爾並不推獎這個政策的，不過他承認這是實際政治的形態，很有興趣的加以研究，舉出許多可驚的實例，作為例證。

以上是亞里斯多德爾「政治學」一書的概說，他那政治學的特色，與其說是單純的理論的政治學說，不如說是在乎政治家的學問一點上。換言之，那是根據事實而教導政治家應該怎樣的在世界上施行比較上的善政。我們把他來和柏拉圖相比較，則在以正義為政治學上的中心問題，推獎成為實際問題的中庸國家等根本見解上，很多共通的地方。不過對於具體的問題，兩者間是少有不有相異的。舉例以說，關於國家組織問題，柏拉圖是傾向少數者的支配，就是貴族政治，亞里斯多德爾則傾向多數者的政治，即民衆的色彩，很濃厚的政治。雖然這樣，但要是了解前者，那便不能了解到後者的。

## 第五節 斯多亞派

## 一 柔諾（紀元前三四〇——二六四）

自雅典、希臘等大都市，遭遇馬其頓的襲來以來，希臘國家之獨立的地位是不斷地動搖，受到了許多外國的支配或干涉。所以人人變為隱遁的，在文學和藝術方面找出路，同時發生了研究屬於人生哲學方面的學說，而忽視政治學等的傾向。

斯多亞 *Stoic* 學派，就是代表人生哲學方面的學派。這個學派，是由柔諾 *Zeno* 唱導起來的。柔諾之重要的思想，大概是從犬儒派 *Cynic* 得來的，犬儒派的始祖安提斯庭 *Antisthenes*，又是蘇格拉底的學生，所以斯多亞派，也可以說是蘇格拉底的一個旁支。蘇格拉底死後，關於倫理學一方面，差不多要以斯多亞派為代表，一直到耶教盛行的時候，還繼續存在着。

依柔諾說來，宇宙是合理的統一體，在牠中間流行根本的法則。這是自然

法。而這個自然法不外是普遍的原則、理性的結晶。所以，人人依從這個自然而過理性的生活時，那便合乎正義，幸福也在其中了。即他是力主離了人類的感情和慾望的純粹理智的生活。

這種信奉普遍原則的自然法存在的思想，是不承認都市國家等小國家，只是企求稱爲理性國家的世界的理想國。在這個場合，人類成爲平等的民衆，在那里，既沒有法律，也沒有強制。所以，柏拉圖和亞里斯多德爾等，所要擁護的奴隸制度，也是被破毀了。人類是只有依理性和友情而生活的。

## 二 羅馬的基督教

羅馬人是尊重統一，活動成性，而富於行政的才能，在某程度內實行世界經營的事業，所以政治思想也沒有特別的地方可說。即他們有對於行動比思索更愛好的性向。所以，羅馬思想，大多是從希臘之柏拉圖和亞里斯多德爾等的

政治思想中抽出來的，自羅馬的共和時代到帝政時代，斯多亞學派是最風行。

然而基督教以宗教的熱情，宣傳到羅馬了。這個被迫害的宗教，對於下層階級是精神的糧食，是生活困惱貧民等的慰藉，深合於下層民衆的心理。羅馬帝國的政治家等，最初是加以迫害，努力阻止這個新思想的浸潤到民間，不過到了這個宗教在民衆間確實有了勢力的紀元四世紀初頭，君士坦丁帝，遂以基督教為公認的宗教，即成為國教，允許自由地在他們領土內布教。從此，基督教的指導者們，以羅馬為根據地，而建設教會，派遣具有殉教熱情的宣教師到羅馬帝國支配下的歐洲各民族，特別是條頓民族間，以圖普及。所以到了後來，羅馬的各地方是不必說，就是在整個的歐洲，也是急速地驅逐原始的各種宗教，變為統一的，中心的宗教，在思想界也形成了中心的勢力。

羅馬帝國的政治家等所以認基督教為國教的理由，各人所下的觀察很多，一種是以為基督教在事實上，成了多數貧民階級精神的慰藉，所以在政策上，

加以採納作爲指導民心的一助。其次，以爲基督教是一神教，所以足以統一四圍的蕃族，成爲精神的，思想的紐帶。羅馬的皇帝，於是不只爲世俗的皇帝，在他方又兼有了宗教上的尊嚴。

在羅馬帝國的版圖找到了流布教義之適當地方的基督教，成了中世思想的源泉，長期的支配了歐洲的思想界，同時發達於帝國政治下的羅馬法，不只在法制史上，即對於中世以來的政治思想，也受到了不少的影響。

## 第三章 中世紀的政治思想

### 第一節 基督教的思想

在五世紀的末葉，西歐帝國因內部的腐敗和條頓民族的侵入而崩壞了，代之而起之政治的支配者却不容易發現，反之，基督教獨是不僅不衰頹，而且以

羅馬教會爲中心，賴聳立於條頓各民族間的教會，形成一種精神的宗教的勢力，明示保住統一的傾向。而羅馬加特立教會之教主的教皇，一年一年的伸張了他的勢力，各地優秀的人們都集合到了他的下面，所以在這里形成了一個精神的帝國。例如那位碩萊曼大帝也說，歐洲的統一事業，大有賴於這些信奉基督教之各民族的助力。因此，在紀元八百年的聖誕日，他依了羅馬教皇的禮儀，而舉行戴冠式，承認神的代理者之教皇的優越地位，皇帝的權力默認教會的主張——由神再經教皇之手而來的。此後，在九百六十二年，取得神聖羅馬皇帝之稱號的奧特大帝；他的稱號也是由教皇所允許的。紀元十一世紀時，教皇格萊谷里七世撫養神兵，和德國的皇帝亨利四世挑戰，不只主張精神界的支配即教權，而且要求世俗界的政權。出了許多人才的羅馬教會，是擁有了牠所領有的經濟力和事實上乃至傳統上的支配權，同皇帝以及新興的君主等相對立，而爭取優越的地位。這個教權和政權的鬥爭成了中世時代政治思想上的中心問題。

題。

中世紀時，思想興味的中心是在乎宗教，政權由神而來這種政權神授說是被一般所信奉的，但在牠的初期，關於信奉神命的教皇和稱爲行使神權的皇帝之地位的優劣，不絕的發生爭論。企圖伸張教皇教權的教會，在西羅馬帝國的變亂以前，雖是明白聲言羅馬教會和皇帝是同等的，但入了中世紀以來，便漸次改變了牠的主張。即這個世界是由神的創造而存在的，所以信奉神命的教皇是位於皇帝之上，皇帝必須聽從教會的命令。而這樣的主張，是在聖書中找求牠的根據，在這上面附加了教會之獨斷的解釋。現在我們且摘記一二如下。

在羅加傳二十二章說，「他們說，主啊！這里有二刃」。這就是大家所知道的二劍說，關於這點，教皇派的學者們解釋說，這二劍之一是支配了精神界：還有一劍是支配了世俗界的。靈魂的支配肉體是一件當然的事，所以掌理靈魂世界的教會是當然位於俗界的支配者之上的。有的人把支配精神界者比之於

日，以俗界的支配者爲月；更有人以爲政權是支配肉體的，教皇是支配靈魂的，但靈魂有永遠的存在，肉體是在短期中要消滅的，所以教皇的權力比皇帝等世俗的權力來得優越，這樣的主張教皇的優越權。

〔彼得前章第二章有一段說：

「一切的人服於主所定立的地位，因爲行善而止住愚人無知的話，是神的旨趣，要如自由的人那樣，然而不是拿這個自由來掩飾惡的，須和神的僕人那樣，敬衆人，愛兄弟，畏神而尊王。」

羅馬章上又說：

「一切人須服從在上掌權者。因爲世上沒有不出自神的權，差不多一切的權都是由神所定立的。因此悖權者是逆乎神的所定，逆者必是自受審判的。」

教皇派和皇帝派對於這些典章，都是競相解釋得有利於自己。俗權方面常



常主張教會只要掌握神的事務便够了。然而在中世的前半期，因了教皇在許多場合已占了優越地位，所以在政治思想上，皇帝派，即支持俗權的人們，也不得不陷於微弱的狀態，再不能像以前那樣的盛時了。

## 第二節 中世後期的各種思想

這樣，教皇派和皇帝派繼續相鬥爭，在碩萊曼帝死後差不多陷於戰國狀態的歐洲，從各地方出現了有力者，專事侵略他方，發生用武力征服以建設統一國家的傾向。從十一、二世紀時起，在法國、英國和其他國家，出現了統括產生於中世紀之封建的領主，自由都市，基爾特等的近世國家。企圖建設這種國家的君主等爲了要樹立本國之獨立的地位，有時援助皇帝，有時憑藉教皇勢力而相對時，羅馬教皇的勢力，神聖羅馬皇帝，及近世國家的建設者等都紛紛相爭。從十三世紀時起，始有主張加羅馬教皇的政權以制限，對於皇帝和君主，

則作有力之思想的擁護，而阿奎拉聖 St. Thomas Aquinas、寬特 Dante Alighieri 等的著作是代表了這種的政治思想。

### 第三節 阿奎拉聖（一二二七——一二七四）

阿奎拉聖是貴族之子，他做僧侶，同時又為學者，是當時意大利及法蘭西傑出的人。他對於羅馬法，造詣極深，在十二世紀的後半時輸入到了西歐的亞里斯多德爾全集等，他也取來研究，他調和中世的宗教思想和亞里斯多德爾等哲學，而形成了他自己的政治思想。

依他所說，教會雖占了第一位，但教會的主要任務必須是在祈禱對於來世的祝福。國家則有引致現世的幸福，特別是公共幸福的職分。不過，國王等要是怠忽這個職分，而違背神的意志時，教會是可以將他糾問的。

他所說的國家，是近世的大國家，這一點是和以都市國家為前提的希臘思

想相異趣的。他沒有明言國家權力從什麼地方而來之權力的本源，但他論究到企圖現世福祉之國家的命令和法律是以什麼為標準的問題。即國家的法律，是君主依了多數的理性而發布的，法律必須是以多數者的理性或多數者的利益為基礎而造作的。不把法的源泉求之於神，而把牠放在理性上面，這一點是近世思想的表現，同時又是使國家和宗教相分離之理論的根據。

他雖然這樣的說，法律的基礎在乎多數者的理性，君主是根據這個法律而命令而支配的，不過政權的行使者不一定要諸多數者。他是贊成一人政治即君主政治的。因為他憂慮中世以來的戰禍，期望平和的統一，所以他以為包含多數者之政治機關的支配，不如單一機關之支配即君主政治的來得有利。

#### 第四節 賈特 (一二六五——一三二一)

文藝復興之先驅者的賈特本是一位詩人，可算近代意大利文學的老祖宗。

他見到那時代羅馬教會和神聖羅馬帝間的衝突，意大利內部的紛爭，特爲著了「帝政論」等書，在政治思想上，也有了很大很大的貢獻。

在教會方面，不絕主張帝權是由神經教會而來的說法，賈特却反對這種教會之傳統的學說。他以爲一切的人都被賦與了理性，所以就是教會的主張和命令，也不必絕對服從的。即他以爲依據這個理性而檢討任何事物乃是人類的本分，他於是駁斥教會所主張的各種學說，力說帝權是直接由神而來，中間不必有教會的介在。

人類在現世而欲取得幸福，「統一」是極緊要的。如果有了極大的統一，則在那里，既有平和，又有理性的生活，自由也被見出了。這樣，他是以世界帝國爲理想，而企圖擁護皇帝的權力的。賈特的帝權支持說，給與了當時的思想界以十分有力的衝動，所以在教會方面也多少現出了狼狽的樣子。

## 第五節 議會的起源和民衆的政治思想

自十四世紀到十五世紀的前半，發生了新的教會代議運動。這是對於教皇的專制權力，加一層制度上之制限的運動，在一方，即是表示教皇所支配的基督教國 *The Christendom* 有分裂之觀，教皇的職位陷於衰弱。這個運動可說是一種基督教會之立憲的政治的要求。然而，觀察到實際政治，當時已進入成爲近代政治的特色之議會制度的發達過程了。即各國的君主等，爲了要確立本國的獨立，伸張自己的權力，不絕和隣邦交戰，結果把國費消費得過度，大告財政的缺乏，因而召集新興都市的商工階級和其他有實力的人們，舉開議會，使他們承認巨額的財政計畫。這樣，議會在最初是被專制君主等強制徵課的制度。這種議會，是以一千一百六十二年西班牙的阿拉谷王朝，召開大規模的國民議會爲始，其次，英國在一千二百十三年，也成立一種的議會，此後，經過「模範議會」的時代，遂養成了牠的勢力，在法國和其他地方，也見到了議會制度的萌芽。

自紀元十二、三世紀時起，以出現於地平線上的議會制度和繼之而興的教會代議運動為時代的背景，發生了一種民衆的政治思想。牠的代表者是巴維利亞的馬獻僚 *Marstigio of Padua* (1170—1141)。

依他的著書「平和的擁護者」*De pax Pacis* 說，教會的權力是必須為信者所有的，教皇也是依信者的選舉而立的，教會的主要事項是應該在信者議會中決定的。

其次，他主張分離教權和政權，關於世俗的法律，須從人民等的共同審議中產生的。即最高的立法權，是在人民自身的。所以，君主不過是由最高權力者之人民所選的行政長官或執政官。君主須順從那依人民的多數所決定的法律，盡力實現人民共通的利益。

他的思想，正如他自身所說的那樣，很多亞里斯德多爾的色彩。他的著作雖是同情於皇帝方面，但他的特色，是在受到時代的影響和帶有近代政治思想

的傾向。

## 第四章 近世初期的政治思想

### 第一節 馬克維尼及宗教改革的思想

自中世末期起，發達起來之近世國家的君主等，在英吉利、法蘭西、西班牙和其他地方，完成了統一的國家之建設，自十五世紀末到十六世紀的初頭，擁有了鞏固的權力。所以，皇帝和教皇的鬥爭，即政權和教權的紛爭，是以這些近世國家之君主和教皇的鬥爭為中心了，君主等的勢力，現在是漸漸凌駕羅馬教會的勢力了。

然而在意大利，教皇的權力尙能保持他的餘勢，阻礙專制的君主出現，陷入了無數封建的貴族。和自由都市的支配者等並立相爭之狀態中。而且，這些

勢力，在內部缺乏政治的安定，在外部又常常受法、德、西等強國的侵略。

馬克維尼（一四六九——一五二七）在這樣的時代，生爲一貴族之子而出世的。他已經採取以富洛蘭斯爲中心而起的文藝復興的思想，即中世紀時破壞傳統的思想，和他那實際政治上的經驗等，而創立了一種有特色的政治思想。

他的著作有「王侯論」及「里維伊評論」等，現在且略述表現於王侯論等上面的思想，他在政治上不僅不重視宗教，君主更維持他的政權，也不必顧慮普通的道德。君主在不侵害人民的身命，及某程度的財產之範圍內，自行增加財力，維持強力，自由破壞約束，以期他那勢力的強大；在他方，君主不問內心有沒有信仰，常常裝出信奉宗教之敬虔的態度，力謀維持他的名聲。這明明是政治和宗教的分離。

依他說來，國家就是力。這個力是有兩面的，一是實力，一是政術，他特別研究這個政術。國家——即在當時是君主——爲了擴大牠的勢力，不必有何



等道德的制限。

這種國家主義，是成了近世各國專制君主等所實行的主義，到十九世紀時，在德國，意大利和其他地方，也是適用到了實際政治上。他雖是這樣的高唱力和術，但這也並不是他那思想的全部。他所主張之力的政治學，可以察知憂慮當時意大利之國情的他，衷心地承認這是必要的。

他的思想很受亞里斯多德的影響，所以他的立論，盡力從事實和歷史中找求根據。這一點是和近代之科學的政治學的研究相近似的，他的政治思想，是離脫了中世紀之中心思想的宗教思想的，同時這又是他那思想的特色。

在十六世紀的初頭，發生了以德國為中心的宗教改革運動，遂和羅馬教會的加特立教相對立，一切的新教都同前者處了平等的地位。這個運動的中心人物羅德 Martin Luther（一四八三——一五四六）等，對於羅馬教皇及德國皇帝 查利五世抱有反感，起而對抗，在德國各邦的君主，特別是薩克遜王等的應援

，和在理性方面有所覺醒的僧侶，許多的武人，及民間各種新興勢力的援助之下，使這個運動達到成功。

羅德等的思想，大概是由教會代議運動期的各種思想所構成的。即人人是有理性的，在這一點上，人人是平等的，凡信奉基督教者，尤其是絕對平等的。所以主張就是羅馬教皇也並不保有特殊的權力。因為人人是自由的，所以羅馬教會對於聖書的解釋，固執傳統的偏見，那是不對的，任何人都可自由地解釋並討論聖書的。這在一面，是個人主義的，主張個人的權威，要求個人的解放。

然而，他們抱着王權神授說，以為主權的本源在乎神，君主等是直接由神受到了他的權力，人民等必須服從這樣的君主，以完成他們的義務。換言之，他們是把神和君主放在直接關係上，輕視羅馬教皇等的舊權力，不過並不高唱馬克維尼等民衆的政治思想。這是表示了羅德等和德國各邦君主等之間有怎樣

的關係了。



宗教改革的成功，不用說就在表示羅馬教會權力的失墜和神聖羅馬帝國的衰微。對於宗教，由此也取了合理的態度，這是思想上合理主義的運動。這是近世啓蒙運動之一，不用說是受了亞里斯多德爾和文藝復興之影響的。

這樣，宗教改革是和馬克維尼的思想共同打破了宗教第一，特別是教權第一的思想，這在政治思想史上可說是開近世之幕的二要素。

## 第二節 自然法主義政治思想的發達

自然法主義的思想，是十六、七、八世紀時政治思想的主要潮流。依這個思想說來，對於權力的本源不求諸於神，而把牠歸之於人或自然法，這是牠的特色。自然法是制限的準則。

自然法這東西是自然地所定的原則，得以被人類的理性所認識的。但人類是任何人都具有理性的，所以一方能够了解這個自然法，同時必須加以遵守的。要是不加遵守，那便是忽視了人類性。自然法實是存在於自然人類界的最高規範。

在發生這種思想的時代，歐洲各國的君主等已是反抗羅馬教皇，使基督教解體，主張王權神授說，發揮專制的權力。在英、法及西班牙等地方，這個傾向特別是顯著。即近世國家的君主等，現在是成爲專制君主，而君臨於人民之上了。因此，反對專制君主的思想家等，都和新興都市的資產階級相結納，攻擊王權神授說，揭示自然法主義的學說。

### 第三節 暴君對人權論的思想

「暴君對人權論」一書，是一千五百七十九年，即在十六世紀的末葉，用匿

名布魯特來發表了的。這本書的真正作者，據多數學者推定，多半是郎格 Herbert Languet (1151—1158) 或莫來 Du Plessis Mornay 的手筆。

這書雖然尚沒有脫除所謂王權由神而來之中世紀的思想，但主張神所選定的君主，得了人民的承認和擁立時，始能確定君主的地位。但在這個場合，君主首先對於神要立敬神誓約，對於人民，立下施行公平政治的契約，君主在政治的方面，定了二重的契約，始能取得他的地位。

君主是這樣的被人民所擁立的，因此人民全體是位於君主之上的。即被立者是劣於立者的。然而因和人民結立契約，施行適乎正義的政治，企謀人民的利益，並負保證自由的義務。所以，在君主施行公平的政治時，人民等是必須服從的，要是君主忽視對於人民所立的契約，行使暴力，或採取不正義的行動時，人民等可由合法的機關，依正當的手段，而反對這種暴君。這是自然法所命的自己防衛。人民等對於暴君，須和對於外敵的侵入一樣，加以峻拒，以

保障自己的生命及自由。

認王權成立的基礎在乎君主和人民的契約，自由而且平等的個人依契約而擁立君主，這種思想是要制限站在絕對主義之上的君主專制的權力。但是這個企圖制限站在王權神授說上面的君主之權力的思想，是由宗教戰爭的反映而產生的，不過這在政治思想方面，並不像羅德等那樣有擁護君主權力的傾向，在宗教改革方面，則傾注於自由主義方面。

#### 第四節 布丹的主權國家論

自十六、七世紀以來，這個自然法說到處發達，高唱個人的權利和自由，在他方，又出現了主張國家主義的學說。代表這種學說的，是布丹 *Jean Bodin* (一五三〇——一五九六)了。他是生於法蘭西，目擊多年內亂的慘狀，而期望實現聽從理性之統一的國家。他在「國家論」一書上，給國家下定義說，「

所謂國家是由多數的家族及他們之共通的所有物而成的，是被最高權力及理性所統治的團體。「這個場合的理性是自然法了。他以為國家的起源，在乎武力的征服，用歷史的事實來加以證明。

布丹又提示「主權」的觀念，主張說，國家的權力是最高的，永久的，而且是絕對的。即以為主權者是位於普通法律之上，依自己的意志而附加強制力於法律。

這個學說，可說是當時擁護法蘭西國王亨利四世的國家主義，即主權的學說。

### 第五節 國際法的思想

十六、七世紀時的歐洲各國，內外都是繼續着戰亂交爭的局面，在這時出生了格老秀斯 Hugo Grotius（一五八三——一六四五）。他生長於荷蘭的貴族家

庭，自小受了優良的教育，所以幼年時代就有神童之稱。他後來創立用自然法主義的學說，以調和國際間之交戰的法則。依他所說，自然法的終極目的，是在「人類的社會性及理性」。人們根據這個自然法而組成國家，同樣各國的主權者等在國際間也依共同契約，制定國際法，各國一致加以遵守。這樣的制定國際法而加以遵守時，在某程度內即是限制了各國的主權，但這不只是成立於各國意志的合致之上，而且要適合人類的社會性及理性。即國際法是根據了自然法的大原則而定之合理的法則。而這種國際法的思想，不用說是受到羅馬法的影響了。

### 第六節 英國的自然法主義思想

英國在十七世紀的中葉，發生了克林威爾 *Cromwell* 的革命。這是因為英國的君主詹姆士一世 *James I* 不明英國的國情，固執王權神授說，率領由大僧



正及貴族所成的王黨，要想抑壓資產階級議會，而查理士一世 Charles I 也是採取了輕視議會的行動，因此議會內急進的商工黨成爲中心，訴諸武力，殺死君主，一時宣布了共和政治，克林威爾遂成爲牠的首領。不過，這一次的革命，只取得商工階級和其他一部分急進論者的共鳴，沒有多數者的支持，所以到克林威爾死後，不久便有王政復古了。



這個革命中所表現的理論，是密爾東 John Milton (一六〇八——一六七四)的思想。他的政治思想是受到自然法說的影響，主張政府的起源，由於君民的契約。即各人爲了保障社會的平和及各人的權利，委權力於君主或執政者，把他們作爲自己的代理人，以執行職務。然而人民常常儼然爲國權的本源，所以君主等有反乎契約的暴行時，人民的起而反抗，乃是他們天賦權利的發現，由此建立確認革命的學說。

他又愛好人類的自由生活，特別高唱個人的自由，要求言論，出版的自由等。所以他認沒有貴族院之一院的共和政體，為足以伸張各人之合理的自由之適切的制度，同時他又謳歌克林威爾的共和政權。

★ ★ ★ ★ ★ ★ ★

反駁密爾東的學說而擁護王權的，是浩布思 Thomas Hobbes (一五八八——一六七九)。他和前者一樣，取契約說的立場，由人類是平等的的學說而出發的。依他說來，人類本來有鬥爭的性質，在自然狀態，人人常常不免有強陵弱，多數者壓服少數者的不便。爲了免除這種不便和由自然的鬥爭而來之薄幸的生活，人人因怕死的感情及以平和爲便宜的理性，立了某一入爲君主，以企求平和幸福。這個場合，人民拋棄自己一部分的自然權，而移轉於君主，所以此後人民等對於君主的權力沒有加以干涉的權利。即他是提出君臣間的無條件契約，反對革命，主張絕對的王權。

## 第七節 民黨革命及洛克的思想

克林威爾革命後，英國王詹姆士二世即忽視議會的權限，要想加以壓伏，激動議會政治支持者之資產階級黨的人們及多數的國民，在一千六百八十八年，突發了名譽革命。因為這們革命，英國王權及王黨的勢力異常失墜，漸次明白地進入了憲法政治或議會政治的路。

洛克（一六三二——一七〇四）著「政府論」一書，批評這個革命。他又由人類的自然狀態出發，在自然狀態不免有多少的不便，所以各人爲了確實地保障自己的生命、自由、財產、便根據契約，而組織政治社會。政府只有在完成牠那政治社會的目的，平和的保障及共和的福利等範圍內，以行使權力。要是政府反乎這個目的，發揮專制的權力時，人民便回歸自然狀態，背叛他們的君主，那是正當的事。這是自然的權利，是自然法的原則。

他又主張使政權分立而爲立法權和執行權，有立法權的議會是國家的最高權者。專事處理執行權的君主，只能在國憲上所規定之職分的範圍以內，他的行動才是合法的，同時就是立法部的議會，也不能無限制地活動，這是制限權限於保護的範圍內。這是政治組織上權力分立的思想。洛克的思想，是給了自然法學說以組織的體系，由此依憲法以制限君主的權力，制限議會的權限，並伸張人民的自然權。

這個思想傳播到了美國，被美國獨立宣言的起草者湯姆斯柴富孫所採用。說到洛克對於政治思想之最大的貢獻，就是他那「自然權利」的學說。他把生命、自由、財產看作各個人不可轉讓的權利。從前學者，祇說到自然權利之抽象的觀念，洛克却使這種抽象的觀念現出確定的意義，變成人類實際生活之具體的特權。蒲芬道夫所說的自然法，密爾東和斯賓挪莎所讚美的自由，都不過是抽象的和無實在性的觀念；洛克所說的自然權利，却是建設國家的目的

，可以用政治制度來保護的。政府的唯一目的就在做這幾種權利保障的壁壘。洛克這種貢獻，乃是研究思想史的人所不可看輕的。

## 第五章 法蘭西革命前後的政治思想

### 第一節 孟德斯鳩和盧梭

在法蘭西，自十七世紀到十八世紀，專制君主的權力橫暴過度，因此出現了二種代表的反抗思想。即一是以改革主義爲主旨之孟德斯鳩 *Montesquien* 的思想，一是盧梭 *Jean Jacques Rousseau* 的革命思想。

孟德斯鳩（一六八六——一七五五）說，法是存在於事物和事物間的關係。法的目的不外乎在確保自由。但自由怎樣才能保持呢？他的方法先把政府的政權分立爲三種。即便是立法部，司法部和行政部了。這三權各守各的職分

，互相牽制，這樣，法便統行了。而且在這樣的狀態下，始有自由的存在。政治的自由，只在有節度的君主國家，只在有權力分立的地方，始能存在。這種政治在英國號稱是使行的。這個學說，和洛克的思想同樣，被牛頓的引力說所影響了的。他高唱採用這三權相互牽制的立憲之政治組織的改革主義，但當時的法蘭西，因為已是迫近革命，所以他的學說並不風行。

★ ★ ★ ★ ★

次於孟德斯鳩而出現的盧梭（一七一二——一七七八）是有熱情的性格之人。他不是冷靜的學者，而是革命家。他是個宣傳者。

依他說來，人是生而自由的，可是現在却被鐵鎖所束縛着。這是被權力強制服從所致的。但是替權力者主張強者的權利者也有，要是承認強者壓迫弱者使他服從是正義的話，那麼和動物界之獅子和老虎等壓服其他動物，又有什麼相異呢？總之，這樣的權力不過是用暴力以抑制他人罷了，所以民衆不只沒

有服從的義務，而且應該是以力對抗的。

不過，這樣的社會是黑暗的。自由和權力的矛盾是怎樣地說明呢？盧梭是依民約說而作權力之合理的說明。即各人爲了確保自己的自由而結社會契約，舉自己之個人的權利移於社會，這里造成了聚合的人格體。而這個社會，即國家是有普遍的意志或總意的。這個普遍的意志是權力的源泉，成爲法律，更成爲強制力。

然而這個社會契約是否限制了個人的自由呢？依他所說，各人因社會契約，平等地拋棄權利移諸社會，以構成保全各人平等權利之社會的權力，所以牠的結果，各人並不失去何等的權利。各人爲了得到更大的自由而結成社會契約。所以在這里雖有何等的強制，但這是強制各人變得更爲自由。

他論到普遍意志之實際的構成說，在全會不能一致時，可以取決於多數。即多數者的意志常常是正善的，少數者的意志是謬誤的，所以少數者之服從多

數者的意志，乃是正當的，反足以使少數者自己救濟自身的。

在政治組織方面，他反對代議制度，主張在古代希臘的都市國家所通行的直接民衆政治，認普通選舉爲使各人平等地參與政權之合理的方法，他從各方面努力提倡個人的權利及自由。

## 第二節 法國革命及其思想的旗幟

在很久的時間中大張聲勢的法國國王專制的權力，從十八世紀的中葉起，也是異常衰退，他的政府在財政方面陷於極度的疲弊。但多數的官吏，貴族及高僧等，藉多年的權勢，不合理地行使封建的特權，不絕把反感的素因，投到民衆之間去。不過從社會方面觀察，新興的資產階級等，在他們的實力及人數上，已表示優勢，這些新興階級的人們、和醫師、學者等，即智識階級相結納，揭出自己的主張，自謀取封建的勢力而代之。在這樣充滿了對於專制和橫暴



的反感時，法國王室爲了急救財政的窮乏，自一千七百八十八年到八十九年，召開一百五十年來從未開過的議會。然而這個議會的召集，實是引致大革命的導火線。法國當時的議會制度是僧侶院，貴族院，及第三院（即庶民院）的三院制，各院都有同等的權利。因此，王室及屬於前二院的人們，決定依據舊規，開設議會、進行議事。然而在人數上占得多數之第三院的人們，即新興階級的人們，聯合三院的議院，變成一院的國民議會，處決議事。在這樣的場合，即是在舊階級中，懷抱不平的貴族和僧侶也加入其中，牠的勢力遂擁有了壓倒的多數。第一、第二院的人們仍是固執特權，後者則聯合起來舉行國民會議，發表那有名的人權宣言。

這個人權宣言是包含了自由、平等、自然權特別是私有財產的保障等，而盧梭的思想，成爲這種主張的旗幟，被採用而爲理論的根據。密拉巴 Victor

Riqueti Mirabeau 依據孟德斯鳩的思想，力說舊議會的復活及其改革，抱盧梭思

想之雪哀一派的主張在議會制勝，起用武將拿破崙等，勝利歸到以資產階級爲中心之新興勢力的手中，把他的要求確立到制度之上。所以，農民和勞動者，却都被擯於政權的圈外。

### 第三節 巴古的思想

在英國，也受到法蘭西革命的影響，一部分的急進者試行革新運動，思想界因而也動搖起來了。

當這個時候，學者而同時是政治家的巴克 Edmund Burke (一七三〇——一七九七) 排斥革命主義，唱導漸進主義，想使英國免除革命的慘禍。他的思想重視經驗，承認歷史的連鎖，所以他視一舉而謀變革政治組織和社會制度爲一種的無謀。卽單是以理論和主義來急進地改革制度，反足使社會遇到不幸的。在法蘭西，是有發生革命之特殊事情的。反之，英國則有英國之特異事情的。

。因此趨重理論的事情要避免的。

但是，據歷史所示，人類是不平等的。國家是歷史的產物，所以在政治上，主張絕對平等的是忽略了歷史。這樣，他指摘自然法主義思想所持平等說和契約說的弱點，勸人家要注意歷史和經驗。

#### 第四節 康德和黑格爾的政治思想

盧梭等的思想又波及到了德國，當時在有特殊國情的普魯士，這便表現而成爲理想主義的學說。代表這個學說的思想家是康德（一七二四——一八〇四）了。他以爲具有理智的人類是本來自由而平等的。人類的人格和自由意志是最爲可尊，在道德上，這是絕對的。然而人們因爲沒有無制限的自由，所以人們必須依從自律的自由，即依自律的意志而行動的。

他又感受孟德斯鳩的影響，不承認對於君主的抵抗權，主張改良現存制度

，他更以人道主義的永久平和，為最後的理想。

總之，康德是抱了根據個人主義之理想主義的。



其次，黑格爾 Hegel (一七七〇——一八三一) 也採納成為當時時代思潮之自由的觀念，但他所發展的方面，是和康德不同的。他承認自由意志的絕對性，這是又可視為遍在於宇宙，和人生的宇宙之精神的普遍意志，實在是宇宙的自由本體。然而個人的自由，被宇宙的自由，社會的自由所抱擁了，始能實現而為真正的自由。這個使命是依國家而完成的。即個人只有在國家生活中，始能獲得真正的自由。國家是一切精神的發現，牠自身就是人格。

國家又是由歷史的進化而來的，人類進化的當然歸趨，必是發展而為國家。這是在柏拉圖，特別是亞里斯多德等的思想中，也可以見到的，黑格爾則把這個理論採用而為近世國家的學說。所以，國家是被個人所重視的。即國家

是道德的存在，牠自身就是目的，在道德上說，這是絕對的。這便是主張，並擁護當時魯普士王國的絕對權力。他又認德國是負有實現世界的、宇宙的自由之特殊使命，想伸張牠那國家的權力。黑格爾的學說實在就是國家萬能說。

## 第六章 自十九世紀至現代的政治思想

十九世紀上半期，大概是以個人主義的政治思想為中心。所以，大多有企圖制限國家權力的顯著傾向。在學說方面，則大多以道德的人格者之個人的自由、正義、功利、及歷史為中心。

但到了後半期，團體主義的思想很得勢，把社會和民族放在第一位，所以認國家的權力和活動範圍必須擴大的思潮十分濃厚。即國家為了實現民族和社會的幸福就是干涉了個人也是不妨的。

### 第一節 功利主義的思想

英國的邊傾 Jeremy Bentham (一七四八——一八三二) 根據自然法說，而

反對社會契約說，他以為社會契約說不過是一種擬制，同時他就提倡以功利原則為基礎之民衆的思想。即政治社會是以社會的利益，特別是以最大多數之最大幸福為主旨而結合的。所以專制政府在妨害社會的利益時，便可依功利的原則，加以制限，加以抑制。即他說效用或功利的原則是政治社會之結合成分離的關鍵。

他於是主張議會的最高權，及制限專制政治的權力。

爾穆拉 John Stuart Mill (一八〇六——一八七三) 也提唱以個人主義為基礎之功利主義的學說。依他所說，個人而自由了，始能磨練他的人格，完全地把他發現。因此，國家是以企圖各個人之智識的道德的向上為他那積極的目的。消極的目的是在保護民衆，教育民衆，不使人們侵害到他人的自由。即只有這樣，那麼對於國家、對於社會、以至對於個人，都是有利益的。所以，國家

活動於這個範圍內時，這個國家活動才是正當的。

他在政治方面主張民主主義，高唱言論的自由。對於婦女，他以為在他們的本質上並沒有缺陷，不過因為長期處於從屬的地位，以至有今日的結果。所以他主張對於婦女，也須施行充分的教育，在政治上也須給她們以和男子同等之參政的機會。

他又承認多數決的缺陷，以為多數者的意志不一定是絕對的，陷於謬誤的時候也很多。所以他主張樹立比例代表制度，以矯正多數者的專橫。

穆勒的思想在大體上是個人主義的，他是給了根據自由主義之民主主義的思想以一個體系。

## 第二節 個人主義的無政府主義

感受自然法思想的影響而完成了個人主義的無政府思想的是高德威 William

Gradowin (一七五六——一八三六) 和蒲魯東 Pierre Joseph Proudhon (一八〇九——一八六五) 了。在他們兩者之間，雖有多少的異同，但他們對於權力的拘束都是取了否定的態度，主張代之以理性的生活和正義的生活，特別是倡導人類間平等的友愛生活。這種思想是和古代的斯多亞學派很有共通的地方，那是值得注意的。

### 第二節 自由放任主義的學說

自由放任主義的思想自斯密士 Adam Smith 發表富國論以來，代表了曼徹斯特學派，大體上是屬於經濟學的。這個思想也很受自然法主義的影響，以個人的自由主義為基礎。成爲經濟思想的自由主義，是和十八世紀後半到十九世紀前半流行於歐洲各國的產業改革相關聯，一時大爲發展，不單是在學說上，就是在經濟現象上，也被實行而成爲自由競爭。



依這個學說講來，國家在經濟方面不必採取積極的干涉政策，儘可自由放任的來得好。在政治方面，則提唱消極的保護主義。這個主義是限制了國家權力的結果，至於自由放任政策，究竟是有利於社會全體的——不只是個人。即人類最明白自己的利益和幸福，所以使個人自由活動時，社會全體也得發展了。

在這個時代，大規模產業在事實上已開始發展，列強各國競相找求殖民地，國際競爭也極度盛行，所以這個思想遂成爲工場主和冒險者等的哲學。

#### 第四節 社會主義

法蘭西革命及產業革命的結果，使當時新興的資產階級，比之其他各階級，不只在社會上，經濟上站到了優勢的地位，即是在政治上，也充分地代表他們的利益了。但多數的勞動者和農民等差不多盡被擯除於政權之外，在近世大

規模產業異常發達的曼徹斯特及其他大都市，都生出了許多勞働者困惱於貧民窟中的現象。即過度之自由放任和自由競爭的結果，多數民衆的生活反而受脅威，他們的生活環境是困苦得不能忍耐了。

當這個時候，主張根本地改良多數勞働者的生活環境，把他們的地位引到平等之線上的社會主義了。提倡這個主義的人很多，但能綜合這些有同一傾向的思想，把牠形成一個科學的體系者，乃是馬克思 *Karl Marx*（一八一八——一八八三）。

他們的學說是經濟的社會的學說，就他們的政治思想觀察，人類的歷史是競爭史，自由民和隸奴，不絕地繼續著或明或暗的競爭。在這個競爭中取得了勝利的，握有政治的權力而支配其他，自行組織國家而君臨於其他階級。因此，國家是階級差別的產物，國家不外是壓制階級的機關罷了。

然而人類的歷史是常常發展的。競爭不絕進行，或勝或敗，政治的變革是

反覆而無已。至於興起這種變革的動是社會之物的生產力。即新興的生產力破壞了舊經濟組織和舊社會關係，建設了新的經濟組織和新的社會關係。擁有這個新興生產力的階級，遂組織了新國家，即社會上有優越經濟的勢力者，是常常的建立國家的。

現在，勞働者是擁有新生產力，在人數上也占絕對的多數，充分地具備了智識和其他的實力，所以他們和今日之壓制者，競爭以決勝敗，依團結的勢力而使自己站到支配者的地位，這乃是歷史過程中之當然的歸結，這是新興階級之歷史的使命。在這時，一切的生產手段都移到國家手中，盡力增進牠的生產力，對於所有的男女兒童都施以自由教育，撤廢社會階級，直向個人自由和全體自由互相一致的理想社會進行。

## 第五節 黑格爾主義的復活

一方面，感受了進化論之影響的社會主義主張階級鬥爭，自由放任主義又不願自由競爭的結果，英國的格里（Thomas Hil. Green）和巴桑麥（Bernard Bosanquet）批評以上兩種主義都有偏於一階級利益的傾向，另外提倡一種名為新黑格爾主義的國家學說。依他們所說，國家的權力不單是找求某一階級的利益，乃是在企圖全體的利益和幸福。所以他們一方反對社會主義的主張略取生產機關，同時也不贊成自由放任主義，國家採取應乎必要的干涉政策，施行適切於社會內各階級的政治。即國家有保障各人幸福之義務的。他們以為這是國家之道德的責任。這個思想就是黑格爾之道德國家說的復活。

## 第六節 社會學的政治思想

以社會為研究的對象，用自然科學的研究方法，來發見社會現象之法則的學說是出現了。這是由孔德（Auguste Comte）（一七九八——一八五七）所完成了

體系的社會學。這個學說是受了發達於十八世紀末至十九世紀時之歷史學派和社會的理想主義及自然科學（特別是後者）的影響，綜合地創立了社會學的體系。

這種社會學也和在自然界一樣，見出了社會法則，主張社會而有缺點，必須進行社會的改革。這個學說又依據歷史，以究明社會進化的過程。因此，牠對於政治社會，也抱了根據進化說的改造主義。

孔德之後，表現於這方面的是斯賓諾沙 *Baruch Spinoza*（一八二〇——一九〇三）了。他的中樞思想是個人的自由放任主義。所以，國家是爲了助長個人自由而存在的，他附與這種個人主義以自然科學的外衣，而構成他的社會學說。

他這種個人主義的社會學說，是以爲個人從事意識的活動，到他的智識異常發達時，人們便會彼此互助了。因此，這個協力的傾向而向前進行，政府即

不存在，社會也能相互協力不絕進步的。即他是以個人主義的協力社會為理想的。也可以說，他是以一種的無政府為理想的。



因社會學發達的結果，從社會學的見地而研究社會現象和政治現象的人是  
一天天多了。這個傾向在十九世紀的末葉特別是顯著。

克魯泡特金 Peter Alexeievich Kropotkin (一八四二——一九二一)是把社會看作人類的集團。他受到進化論的影響，從進化的各個過程研究社會的歷史，結果，創立了同達爾文和馬克思的學說相反的協力說，即認相互扶助為社會生活的首要法則。依他說來，不只人類是依相互扶助——不是鬥爭——而得最好的進步，即在動物界也是通行這個法則的。他對於這層，作各時代、各方面之有興味的研究。他以為人類所有的性質，是社會的性質，即協力性多過了鬥爭性。

他以這個社會的互相扶助論為基礎，又提倡組織相互扶助的社會。他不滿意有大都會和強制權力之支配的存在，主張建設以各人的相互連帶及正義感情為基礎之田園的理想社會。他那「田園、工場及工作場」一書，就是說明這樣的主張。

★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★

其次，主張鬥爭說為社會法則的人有格姆布洛維 *Ludw. Gumplowicz* 和奧本海梅 *Frauz Oppenheimer* 等。這些人對於馬克思等的學說，主張在社會上是有集團的鬥爭的。國家就是從各個社會集團的鬥爭中生出來的。即在社會鬥爭的過程中，征服他人者，獲取了社會統制力的權力，課國家這個社會制度於被征服者等。但這種社會學的研究者等，相信他們所支持的社會法則，也像自然科學界的法則那樣，是個必然的法則。

★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★

第三，可視為一種社會學的研究的，有社會政策主義。這個思想從十九世紀末葉起，在德國，被萬格納 Rudolf Wagner 等所研究所主張，此後，被各國的經濟學者和社會學的研究者等所支持。這個社會政策主義，是介乎社會鬥爭說和協力說的中間，可說是以協調主義為中心的，至少在過去是這樣的。

### 第七節 否定主權的學說

成為國家之中心要素的主權，是由布丹等提倡以來，許多的學者都加以重視；例如盧梭也以主權為主要的觀念，尤其在德國，自十九世紀至歐洲大戰時，這個主權論竟成了國家學說的中樞問題。約立奈克 Georg Jellinek 雖提倡主權自制限說，但在實質上，是主張近於絕對無制限的國家論。

然而，法國的杜鯁 I. Duguit 對於上述的學說，却創立了強硬的反對說，他以為主權這東西，乃是架空的抽象觀念，在事實上是並不存在的。



依他說來，所謂國家，不過就是政府，所以政治的權力，在實質上，不外是政府所有的強力。因此，政府之力不只受牠本身的制限，而且被社會法的社會連帶法則所制限的。加之，政府有服務社會的職能，政府在執行這個職能的範圍，始有合法存在的理由。所以，國家即政府的支配力，是依牠的職能和社會法所制限的。

## 第八節 多元的國家思想

最近的政治思想，在一面很有加政府權力以制限的傾向，牠的一種是表現而為多元的國家思想，例如柯爾 George Douglas Howard Cole 也受到法國工團主義的影響，由分權的思想而主張國家之多元的性質。多元說是和中世紀思想有許多類似的地方。

麥克維等從社會學研究的方面而研究國家，他以為國家是社會的一部，而

不是牠的全部。即在社會內，有教會，有學校，有勞働團體和其他許多的小社會，各有各貢獻於人生的職能。國家是處於和這種小社會相對等的地位。所以，國家又須活動於這種職能的範圍以內。國家並非萬能的，從社會的見地說來，牠且是多元的。

加拉倍 H. Krabbe 也以爲國家的權力者等是受由人們的正義意識中產生出來之法律，和最近異常發達而來之國際法等所制限，他於是從公法學的方面，主張多元主義的國家觀。

這些思想不用說是在事實上受到新興勢力及國際關係方面的制限之時代的產物。所以拿牠來作爲普遍的原理，那是不得當的。

### 第九節 二種的獨裁主義

在最近，主張否定議會政治的思想，有獨裁政治的思想。他的一例是蘇維

埃俄羅斯的獨裁主義。這是用革命手段，實現馬克思主義建設新制度，實行以工農為中心的獨裁政治。這個主義，即是舊式國家的否定，同時是議會政治的否定。

另外一種是意大利的法西斯主義了。在意大利，首相慕沙利尼高唱議會的無力，強行否定議會的獨裁政治。許多人都視牠為一種的反動政治，在實質上，這不過是資本家的獨裁。慕沙利尼自己說：「意大利政府是計畫意大利全體的利益，並不單是偏於一階級，我們雖承認勞動者和資本家間的爭鬥，但在見到因為這個沒有節度的鬥爭而阻害國民全體的利益時，政府便超越階級，用意大利全民族的名義，加以干涉，斷行所信。」

這可以說是由大戰後的時代背景所產生的一種政治形式。

## 第十節 最近政治思想的傾向

我們在上面，已經略述了政治思想史，總之，政治思想的基本問題，是由和平等的對立，個人主義和團體主義的對立。

在最近，人類的平等却是事實。然而就是優秀者，也沒有特權的。優秀者對於社會，須提供他的技能。這是他們的義務。人們必須應乎各自的才能，而服務於社會。所以使担当政治局面的人，為社會全體而服務的傾向異常顯著，在政治組織方面，則盡力設置民衆管理的制度，並企圖社會生活的平和與幸福。

### (附) 參考書

Dunning, Political Theories, Vols. III.

Merriman and Barnes, Political Theories.

Bhurtschli, Geschichte der Staatstheorien.

Janet, *Historie de la Science Politique.*

Duguit, *Traité de Droit Constitutionnel.*

Gumploviez, *Die Sociologische Staats-idee.*

Krabbe, *Die Moderne Staats-idee.*

Maotiv, *Community.*

高橋清吾：歐洲政治思想史

市村今朝藏：政治思想史

高一函：歐洲政治思想史