



有  
白



青年文庫  
(一) 西洋政治思想史  
吳恩裕 著



中國文化服務社印行



青年文庫  
吳恩裕著

西洋政治思想史  
(一)

中國文化服務社印行

交換



570  
8843  
36  
v.1

570.94  
8843  
36 v.1

# 目錄

第一章	希臘政治思想與其政治制度的關係	一
第二章	希臘政治思想的知識背景	一四
第三章	柏拉圖對於亞典實際政治的批評	二五
第四章	「理想國」中的政治思想	三四
第五章	「政治家」及「法律篇」中的政治思想	五一
第六章	亞理士多德「政治論」中的政治思想	六九
第七章	亞理士多德論政治實際	九〇
第八章	城市國家的沒落與社會政治思想的轉變	一〇〇
第九章	伊辟鳩魯派制慾主義及斯多噶派的政治思想	一〇九
第十章	羅馬政治思想引論	一一八
第十一章	羅馬的政治思想家——波里比阿士，西塞祿及申尼加	一二六

438913

438913

目錄

一

- 第十二章 初期基督教會的政治思想……………一四六
- 第十三章 中世紀政治思想的背景……………一五七
- 第十四章 中世紀的政治思想家（上）……………一六三
- 第十五章 中世紀的政治思想家（下）……………一七八



# 西洋政治思想史（上古中世篇）

## 第一章 希臘政治思想與其政治制度的關係

希臘的政治思想以柏拉圖（Plato, 427—347 B.C.）和亞理士多德（Aristotle, 384—322 B.C.）的思想爲中心。伊辟鳩魯派（The Epicureans）、制慾主義（Cynicism）及斯多噶派（The Stoics）的學說，雖然在年代上也算是希臘的政治思想；但是在內容上，它們却是希臘城市國家政治思想的反動。特別是斯多噶派，對於後來羅馬時期的政治思想影響很大。所以，我們祇有把柏拉圖和亞理士多德的政治理論，視爲正統的希臘政治思想。

凡是一種思想的產生，一定有其原因。對於探究希臘政治思想的來源，我們認爲：『存在決定思想』，無論應用到個人，或應用到整個社會，都是一個不易的真理。希臘社會存在的實際情況，毫無疑問地會深切影響當時思想家們的政治思想。城市國家的內部生活，就正是希臘社會存在的實際情況。因此我們第一便須把城市國家的性質，認識清楚。在城市國家中，有許多特徵，皆爲現代的國家所無。若不知道這些特徵，我們就不能了解柏拉圖和亞理

士多德的思想，有時也許會誤解他們的思想。我們以下把希臘城市國家的性質，略加說明。然後再看城市國家的生活，對於希臘政治思想的影響。

(一) 希臘城市國家的性質 希臘的城市國家面積甚小，人口亦較近代國家爲少。以雅典 (Athens) 言，人口不過三十至四十萬。其中大體可分爲三個主要的階級。

先講奴隸。奴隸制度是希臘時代普遍的制度；奴隸立於社會的基層。在雅典人口中，差不多有三分之一是奴隸。他們在當時是從事生產的唯一角色。其地位與近代的工資勞動者相近。奴隸在政治上是沒有絲毫地位的。奴隸應該是奴隸，是一般絕不疑問的問題。在希臘的城市國家中，他們並沒有取得「人」的地位。他們被視爲活的財產。生產工作既爲奴隸所作，則所謂「公民」階級，自然就形成了一種比較有閒的階級了。

其次，便是外國的居留者。雅典是個商業的城市國家，在雅典城市中，這種外國居留者的數目，一定很多。其中有許多並非暫時居住的性質，而是比較永久居住的。當時並沒有法律歸化的辦法。許多外國居留者，居住在某一城市國家至數代之久，結果仍然是一個居留者，不能參加公民團體。居留者們，和奴隸一樣，也不能參加城市國家中的政治生活。他們是

所謂自由人 (freemen)。

最後則是所謂公民 (citizens)。公民是城市國家中的主要份子。他們是唯一有權利參加政治生活的份子。取得公民權利是以門第為標準的。既為公民則必參加最低限度的政治活動或公共事務。因此，公民即是城市國家整個生活中的會員 (membership)。所謂公共事務與政治活動，如參加全城市國家大會，公共市場，體育場，浴所等是。對於希臘的公民，我們唯一須注意之點，即取得公民地位 (citizenship) 含有必須多少參預政治活動及公共事務之意。此種意義的公民與近代的公民觀念，迥乎不同。希臘公民的意義，乃指具有此資格的人們之間的一種親切 (intimate) 關係；其中很少法律的 (legal) 意義。至於近代國家中的公民，則法律意味甚重：公民乃是在法律上具有某種權利的人。所以，近代公民觀念是個人權利的「領有者」；而希臘的公民觀念乃是國家公共事務，國家政治活動的「參加者」。他們共營國家的生活，管理國家的政事，和家庭中的一份子對於家庭的關係很相近。此點對於希臘的政治思想，影響很大。

這種公民就是支配政治的角色。我們知道，雅典是實行民治的城市國家。年滿二十歲之男性公民全體，組成了公民集會。該會為全城市國家大會，每年開會十次。如遇特別事故，則由五百人的會議，特別召集開會。全城市國家集會可以說掌握全城市國家的公共權力。但

這並不是說，凡是政策之制定，有效的討論，均由此大會制定。因為那種直接民治的辦法，不過是一種政治的傳說；而非真是一種政府的形式。直接民治即在亞典之『小國寡民』的國家，也是不能實行的。既然不能完全實行直接民治，則亞典自然就產生了一種代議制度。此種代議制和近代的代議制度，也不相同。亞典代議制的目的，亦在由全體公民中選出一個團體，用以代表全體公民。代表是代替人民行使職權的，他們的任期大都很短，且不得連選連任。亞典的公民本來即很少，這樣一來，便都可以有機會當選為代表而管理國家的事務了。官吏皆為團體，而非個人。在亞典的政治中，有兩個重要的團體：一個是五百人的會議（

Council of Five Hundred）。另一個是包括很多選舉出來的陪審官的法院。此兩團體對於全城市國家集會負責。五百人的會議是全城市國家大會的一個執行的委員會。政府的實際工作都集中於此委員會。可是五百人為數仍多，不便處理事務；因此，五百人輪流在職。每期五十人，並用抽籤辦法，產生一個主席。但主席却只能做一天即完。該會議的重要職務在於建議事項，以供全城市國家大會的討論。除此種立法性質的工作外，該會議亦執行行政方面的工作，如外國大使非經過該會議不能與人民接近，官吏亦歸該會議管轄。又可拘禁人民，甚至可處其死刑。財政權，處理公產，徵稅，艦隊及兵工廠，都歸其管理。至重大事項，如宣

戰，媾和等，則由全城市國家大會決定。

亞典法院的性質，對於了解其民治制度，尤為重要。亞典法院之地位，與現代的法院不同。他們主要的職務自然是裁判民刑事的案件；但除此之外，他們還有很大的行政權及立法權。亞典人分成約一百個德莫斯（*demes*），是為其地方政府的單位。法院的陪審官，即由德莫斯所提出。陪審官全體有六千人，每年一選。凡為亞典公民年滿三十歲者，皆得被選而任陪審官。法庭為一大集團，常有五百零一人之多，很少有不及二百零一人之時。此種法院判案的手續極為簡單：先以投票辦法表決犯罪問題；然後再決定處罰的問題。一審即算終了，不能上訴；因為亞典人認為法院是代表全民的機關，在全民之外，無可上訴之處。法院不僅為一司法機關，它們是與全城市國家大會合作的。大會與法院都是「人民」。法院對於官吏的限制有三種方法：一，法院有審查在任職前的某種官吏之權，可以宣佈某一候補官吏適當與否。二，在一官吏滿任期時，法院可檢討其過去所做之工作。三，在官吏任期終了時，法院可聽取並檢討其使用公款之報告。亞典的法院有時更可以統制法律的本身。法院不但可以審判一個人，也可以裁判一條法律。例如五百人的會議或全城市國家大會的議決案，可以被控為違憲。對於此種情事，法院亦可判決。

## （二）城市國家生活對希臘政治思想的影響

上述各點為亞典政治制度的特徵。整個

地看來，亞典人的政治生活實包括一種彼此親近的特質。近代國家中的人民很難把這種性質與政治連在一起。近代的政治生活，因為國土龐大，人口衆多，故在政治上之人與人的關係沒有那麼親切。人們的興趣，也並不集中於國家的事項上去。反之，亞典人的興趣，則集中於整個城市國家，因為他們一切日常生活，都與城市有着密切的關係。他們有公共的食堂，公共的娛樂場所，公開討論政治的制度。他們的藝術，是城市國家的藝術，他們的宗教，也是城市國家的宗教。就是他們取得生活資料的方法，也比較近代更依靠着國家。希臘的城市國家，可以說是一個共同生活的集團。它的憲法，誠如亞理士多德所言，如其說它是一個法律的組織，倒不如說它是一種「生活的方式」(a mode of life)。(註一)這種城市國家的情形，有如一一個大的家庭。柏克(E. Burke)給國家下的定義，我認爲很可以說明城市國家的特徵。他說：國家乃是一個『所有科學的組合(partnership)』，所有藝術的一個組合，各種美德的組合，以及所有完善生活的組合』。(註二)partnership一字譯做「組合」，不甚能表示原字的意義。partnership的涵意，例如在我們玩bridge時，正對面的人是同夥的，叫做partners。此兩人勝負的利害是一致的。此種partnership，可以說是「休戚相關」的同夥。柏克的話便是說：國家生活乃是人民同夥從事於科學，藝術，各種美滿完善生活的集

團。在此種集團中，個人生活與國家生活是分不開的，是一體的，是休戚相關的。城市國家雖仍不能說完全達此地步，但柏克的話，確可算是說出了古代城市國家生活所走的路線及其所擬趨赴的目標。這種生活的基本特徵便是：倫理，社會，政治等生活，不能劃分。因為在實際上，他們都是整個城市國家生活的一部分。這種基本特徵都多少反映在柏拉圖及亞里士多德的政治思想裏面。

一、先講希臘生活中，社會生活與政治生活不分，對於政治思想的影響。亞里士多德有一句名言說「人是政治的動物」。(註三)這句話我們在現在便不易了解，或者很易誤解。人何以是政治的動物呢？從個人興趣方面說，人也不是一個宗教的或美術的動物嗎？從切身利益觀點來說，那麼若說人是一個經濟的動物，或如古典派經濟學者之所謂「經濟人」(Economic man)，豈不更根本更澈底麼？其實不但我們現在不解，即在亞奎那斯 (St. Thomas Aquinas 1227—1274 A.D.) 時代，在申述亞里士多德上述理論時，已經不能不說：人是一個「社會的及政治的動物」(註四)了。實則亞里士多德的原話，和亞奎那斯的話是一樣的意思。亞里士多德所謂：「人是政治的動物」本意即是：人是社會的及政治的動物。在希臘時代，用不着後一種說法，並且事實上亦絕想不到後一種說法。何以呢？因為在希臘城市國家

的生活中，社會與國家是不分的。國家生活即包括其公民之整個的社會生活。除了國家生活之外，其公民連想都想不到其他生活，何況實際去過那種生活呢？所以，所有的社會生活都是國家的生活，亞理士多德所說之「人是政治的動物」，並不是說人天性對政治有興趣，也不是說人非過如現代所謂「政治的」生活不可。反之，乃是說：人不能離開社會的及政治的生活而求得良善完美的生活。所以，亞奎那斯加上了「社會的」一字，實際上並沒有改變亞理士多德原話的意義。他加上那個字，不過使十三世紀的人，及我們廿世紀的人，比較容易了解亞理士多德的原話而已。可見，我們若想真正了解希臘的政治思想，非先知這類國家與社會不分的特徵不可。

二、再講希臘生活中，倫理與政治不太分，對於政治思想的影響。柏拉圖「理想國」的內容，自來學者，沒有定論。我們最初很易認為它是一部講政治哲學的書；但我們接着又可發現，它更是一部討論道德哲學的著作。因為它講「公正」(justice 或 righteousness 此字的真正意義，容後再論)；而所謂「公正」者，誠如亞理士多德所言，乃是「我們與他人過從中間所表示出來的美德的總體 (The whole of virtue as shown in our dealings with others)」。〔註五〕在人性中有它，在國家中亦有它。因為國家即為其公民生



活所組成，所以社會，或國家即爲人性之自然的表現。社會公正（social justice）實即爲人們靈魂中之公正的自然表現。（註六）「理想國」可以說是一部討論人類生活，討論人性的書。而其真正的問題，則是如何得到至善的生活。（註七）但柏拉圖認爲人類欲過良善的生活，必須在某種有組織的社會中，始能實現。此組織的形式在柏拉圖看來，即是城市國家的形式。研究人性私人的生活問題在今人看來，本是倫理學心理學上的問題，但在希臘人的見解：此問題是必須與政治問題聯絡在一起的。何以呢？因爲「什麼是最好的公正的生活？」以現代思想言，固然是個倫理問題；可是希臘人却認爲人們最好的公正的生活非在（城市）國家中，不能求得；所以便自然與「什麼是人類社會最好的公正的組織」一問題，分不開了。後一問題便是國家的問題。一個近代的批評家不免要責問：何以柏拉圖不把倫理問題與政治問題分開呢？他可以把人常做一個公民來討論，這便是政治學。不然，他也可以把人做一個道德的實行者來討論，這便是倫理學。這種批評家也許要認爲柏拉圖是把政治問題與倫理問題，混淆在一起了。柏拉圖確是如此。但我們必須知道：希臘人的實際生活就沒有把上述二者分開：因爲公民都參加公共生活，國家政治，所以其生活根本是一整個的，分不開哪一部分是私人倫理問題，哪一部分是公共的政治問題。他們祇是想在城市國家中，實現整個的

良善生活而已。這並不是柏拉圖頭腦不清，分不開二者，乃是時代背景使然。我們可以說：他們對於人生的看法比較更單純一些，更完整一些。而這種看法的物質背景，即因他們城市國家的實際生活比我們的生活單純一些，融通一些。法律、道德、宗教、風俗等，在實際上對於他們都不完全是各別的東西。這與今日大不相同。亞理士多德雖然有「倫理學」及「政治論」兩種不同的著作，但是他却認為：倫理與政治間的關係，是異常密切的。他在「倫理學」卷尾曾表示過：研究憲法問題（政治問題），乃是爲了完盡人性哲學（倫理問題）的研究。（註八）他的「政治論」可以說是他的「倫理學」的續編。也可以說他的「倫理學」是他的「政治論」的導論。可見倫理問題與政治問題，即在亞理士多德，也並沒有十二分地清楚劃分。這種情形可以視爲代表希臘城市國家實際生活的特徵。

三、此外希臘城市國家的生活，多少是比較自足的（self-sufficing）生活。他們也以自足的生活爲政治生活所趨赴的目的。這種情形也反映在政治思想中了。柏拉圖在「理想國」中，曾經談到任何一個人都不是自足的，但他似乎暗示：國家成立以後的生活便是自足了。（註九）亞理士多德則明白地說過：「國家乃是一個集合家庭及村落而成的聯合，其目的乃在謀完善的和自足的生活，亦即快樂而光榮的生活」。（註十）快樂的生活即是自足的生活

，因為亞理士多德在他的「倫理學」中亦認為：「快樂是不缺乏任何東西的，它是自足的（self-sufficient）」。（註十一）亞理士多德這種主張，完全以希臘城市國家那種自足的生活為背景。固然我們知道：即希臘的城市國家也不能完全達到獨立自足的境地。它們也有它們的國際關係，商務關係，尤其是與其他國家發生戰爭的關係。凡此種種關係都會影響城市國家的內部安定與人民的快樂。所謂完全獨立自足，不過是政治思想家的一個理想而已。上引亞理士多德的國家定義亦不過祇是把亞典的事實給予理想化了。他自己似乎也知道這點，所以他說那是國家的目的，而非實際上的國家已經完全達到那種地步。

四、奴隸制度在希臘社會中是一個普遍的事實。柏拉圖和亞理士多德立說，都以此為前題，而毫不致疑。亞理士多德甚至積極擁護奴隸制度，至少是替這種制度辯護。在他看來，奴隸是工具，工具有死的，如生產工具；有活的，如行動的工具。奴隸就是活的，行動的工具。奴隸是必要的，爲了維持「公民」生活計，必須有這種工具。一個天生的奴隸，他的靈魂也與公民不同，他天生即不是他自己的主人。他必得爲他人奴役：這樣對於奴隸，勿寧是有益的。（註十二）這種理論我們在今日看來，自然絕對說不通。但須知亞理士多德所以有此理論，完全是受了當時社會制度的影響。當時的奴隸只是一架工作的機器。他們沒有意志

，沒有靈魂，只有服侍他們的主人。這種人自然是「活的工具」了。自然令人容易發生：他們生來即不如人，生來即注定須別人做他們的主人的感想。所以，並不是亞理士多德不夠聰明，他不能看到我們今日所能見到的；這純粹社會背景使然。猶如在我們今日婦人孺子都可以談飛機大炮，這並不能證明今日的婦人孺子，都比古代的聖賢高明。

以上略舉數項，證明希臘城市國家的社會政治制度及生活，對於其政治思想有很大的影響。

(註一) 見 Aristotle, Politics.

(註二) 見 E. Burke, Reflections on the French Revolution.

(註三) 見 Aristotle, Politics.

(註四) 見 T. Aquinas, De Regimine Principum, Lib. I, Cap. 1o.

(註五) Aristotle Ethics, V, 1, 15, 20.

(註六) Plato, Republic, Bk. II.

(註七) Plato, Republic, 344 E.

(註八) Aristotle, Ethics, 1181, b.

(註九) Plato, (Republic), Bk. II.

(註十) Aristotle, Politics, IV. 9, 1281, a.

(註十一) Aristotle, Ethics, Bk. X, 1176

(註十二) Aristotle, Ethics, 14, 5, 6.



## 第二章 希臘政治思想的知識背景

社會存在決定社會思想，固然是事實；但以前的或流行的思想，也可以影響另外一種思想，也是不可否認的事實。我們在前一章說柏拉圖和亞理士多德的政治思想是希臘政思想的重心。我們已經證明希臘的政治制度，和他們的思想，有密切的關係。現在我們則想說明：柏拉圖和亞理士多德的政治思想，與希臘遠古的哲學及其當時的各種思想，都有深切的關係。茲略說如下。

希臘遠古的思想是自然哲學，或對於宇宙的玄想；而非政治思想。現在據載籍可考者，最早的哲學家是泰理士(Thales, 生年約640B.C.)，約當柏拉圖降生前二百餘年。泰理士是希臘哲學的始祖。他認為萬有之中，水最先存在，故水為萬有之源。萬物生於水，亦返於水。但泰理士之所謂水，也許和我們日常所看見之水不同。他也許指一種氣體或流動體。第二是安那克西曼德(Anaximander, 生約610死於547B.C.)，他是泰理士的一個年輕的朋友。他主張「無限」(infinite或unlimited)是所有萬物的原則；此無限的本身並不是任何物事，但

却能變成一切物事的狀態與形式。第三是安那克西門斯(Anaximenes, 約560—500 B.C.)。他反對水爲萬有之源的說法，他主張「氣」(air)是生命的來源，是一切物事的原則。此外可注意者，則爲畢薩高拉斯(Pythagoras, 500 B.C.)。據亞里士多德所講，他認爲「數」(number)是所有物事的本質。宇宙的組織即是由和協的數目組成的。任何物體皆可以四來表示：平面是三，三角形是最簡單的平面圖形；線是二，因爲它有兩端；點是一，因爲它是空間的最小單位。整個宇宙的組織都是由十個數目組成的。這種學說的精神似乎在其指出：比例(proportion)和調和(harmony)是所有物事的原則。而秩序(order)是宇宙的最高的法則，同時也是規定實際生活的原則。據說政治的公正(political justice)被他界定爲square number，表示調和、對稱、與平等。在今日英語中仍以「方」數爲公；正美德即是調和的實現。柏拉圖亦似乎受此說的影響。但畢薩高拉斯終於是一個自然哲學家，而非一政治思想家。

但在紀元前五世紀的中葉，學問的探討，似乎有轉變方向的表示。一般人文科學(humanistic studies)，漸有取自自然哲學而代之的趨勢。例如文法學、音樂、演說術、心理學、倫理學、以及政治學，都有多人在研究。此種科學的興起集中於亞典。其原因是由於財富的

增加，都市生活的興盛；並且一般人皆需要較高級的教育。特別是公開演說，在民治政府中，尤其與個人政治生活有密切關係，所以更爲大家所迫切需要。直接引起此種變化的，卽所謂辯士派（sophists），他們專恃教育維生。誰給他們學費，他們便教誰。而偉大哲人蘇格拉底亦正生逢其會。他和這個知識的轉向運動，尤有深切的關係。這種學問風氣的轉變。可以說是一個知識的革命——因爲它使哲學脫離了物理自然界的的研究，而轉向心理、邏輯、倫理、政治、宗教等人文的研究了。

但是這種轉向，並沒有把對於物理世界的研究，完全拋掉。它只不過產生一個新的興趣或新的方向而已。在社會及政治觀念方面，仍然保留着研究「自然」（Nature）的哲學家們的基本精神。例如前者所新提出之「自然法則」（Law of Nature），便是根據自然哲學家的理論而產生的。自然法則也是想說明：變動不居的人事情形中具有不變的真理。這與自然哲學家的精神是一樣的：卽都是在變化中追求永恆的真理（permanence），在形形色色的現象中求統一的解釋。社會政治思想中這種自然法則的追求，實爲批評現狀的理論找到一個千古不易的進則——自然法則。社會、政治、倫理等人事的現與秩序是習俗（convention），而自然法則所指示的路線乃是合乎「自然」的。自然對抗習俗（Nature versus con-



vention)，自此以後便成了政治思想上：批評腐敗，反抗強力辯論的主要公式了。習俗上雖然有某種規律或秩序；但依照自然法則，却不必如此，或不應該如此。所以，自然法則的理論在政治思想史上，恒以「較高法律」(higher law)的形式而出現。

但自然一字的涵意甚不清楚，有人統計：自然一字在西文中有十幾個意義。自然的意義既很紛歧，故自然法則亦視各人的了解與解釋而不同。最初反對現行法律及既存習俗，而用自然法則來辯護的是安提剛 (Antigon 生當 Sophocles 時代)。他所謂神的法則便是當做較高法律了解的一種自然法則。當他某次違法時，他遭受了法律當局的責難。然而他却回答說：「實則，這些法律並非神所制定的法律，……這些人的法律並不能執行公正」。(註一)反對現行的法律，而引上天的法律 (Law of Heaven) 為辯護，而說人世的法律不能代表公正，這純粹是一種用較高法律的觀念反抗現實的理論。他所謂上天的法律亦即可視為一種自然法則。

以自然法則為較高法律，來反抗或評批現行制度，由里皮底斯 (Euripides) 也是一個明顯的例證。他反對一個人生來即先決定了他的社會階級的制度，關於奴隸，他認為：

「祇有一件事情足使奴隸羞辱，

那就是這「奴隸」的名字；

在所有其他方面——

奴隸並不劣於自由人，

所以他也有一個公正的靈魂」。(註二)

由里皮底斯認為從「自然」的法則來看，奴隸和自由人是一樣的。奴隸之所以為奴隸，完全是人爲的，社會的制度使然。由里皮底斯這種思想是革命的，他攻擊奴隸制度，而他的武器便是訴諸較高的法律——就是自然法則。

以上所舉諸例，都認為自然法則是理想公正或正當的規則。但自另一方面說，即使談公正，也不一定必須認為自然給人類立了一個普遍應用的公正原則。人們儘可以認為公正自身，即是一種習俗的結果。它的基礎就是國家的法律；此外沒有什麼自然的基礎。依照此種觀點，可以把「自然」認為是非道德的（non-moral）。這種否認「自然」是公正的基礎，而以為公正祇是以習俗的法律為準則的觀點，就正是後期辯士派的見解。辯士派每每自傲以為：他們已由一切傳統的宗教，傳統的道德中解放了出來。他們否認愛國及對公民的要求，主張個人有由的權利，可以無限制地自我表現。他們認為法律只是人爲的習俗作成的，是在某

一時某一地應付某種特殊的需要而產生的。這種對於法律性質的看法，在辯士派中，是很普遍的。柏拉圖「理想國」中的斯拉西馬卡士（Thrasymachus）則認為（猶如他認為「公正」一樣）法律不過是最強者的權利。（註三）又有些認為法律乃是弱者互相定約的結果，用以保護他們自己，以免為強者所欺凌。在柏拉圖的「高幾亞士」（Gorgias）一篇對話中，鎧里克樂士（Calicles）把這種理論說得比較清楚。他認為：「習俗與自然是相反的。……着自然的規則，比較可恥辱的，比較更是惡的——乃是忍受不公正；但按着習俗的規則，做惡是最可恥辱的。……此其故，我想，乃是因為：創造法律的人，是多數的弱者；他們創造法律，分配職譽都為了他們自己，都為了他們自己的利益。……他們說：不誠實是可恥的，不公正的；而比他人貪求，也是不公正的行爲。……但是，我相信，自然的本身却有相反地表示：優者比劣者多獲得一些乃是公正的；較有力者比懦弱得多得些，也是公正的。在許多事例中，我們都可以看出這種情形。無論在別的動物界，或在整個城市中及全人類中，公正都是這樣被解決的：即優者應統治劣者，並且應較劣者多得財貨。又如 Xerxes 侵略希臘的戰爭，或他父親和 Scythians 的戰爭，有什麼公正可言呢？像這一類的事例，可以舉出千萬個來。我認為他們這種做法，乃是遵照自然的公正（natural justice）……或按着自然法則

的；而非按照吾人所製造的法律。按照吾人所製造的法律，我們把優者強者從他們小的時候，像對付獅子一般，就用鬼話或欺騙來馴養他們，告訴他們說：保持平等（equality）是對的，是美的，是公正的。但是在我看來，假如有一個人具有充分的自然力量，丟開這些束縛羈絆；把我們成文的法令，欺騙與鬼話，以及違反自然的法律，都一概摒棄，並且置諸脚下；那末，這個人，不但不能做我們的奴隸，而且要超乎我們之上而做我們的主人。這就正是自然的公正的顯示。我記得賓德（Pinder）似乎也說過我現在所述的意思……【他說】：「誰是最有勢力的人，誰便使用強權（might）而名之為公理（right）……」（註四）鎧里克樂士又主張強者應盡量滿足其慾望，能滿足慾望，即為快樂。快樂即是善（pleasure is good）。

這種理論所包括的成分非常複雜。其中有馬開維里（Machiavelli）及特來次開（Tretschke）的成分：因為其中有擁護強力，不擇手段的主張。又有功利主義及斯賓諾莎（Spinoza）的成分：因其主張善惡即等於快樂與苦痛；強力等於公理，自然權利（natural right）即等於自然法則；慾望不應抑止，亦不能抑止強者的統治等。霍布士（Hobbes）所講在自然境中的：強權即公理的情形，當然也與此有關。固然，我們不敢斷定霍布士的觀念是否得自「高幾亞士篇」。在理論上，霍布士的說法，却是與此很相近的。其中又包括着個人主義，

甚至於自私自利主義。

這種思想的實際結果是很嚴重的；因為在希臘城市國家制度中所包括的各種思想。都與這些辯士派的理論相反。如果把這種理論擴大地發展起來，則必致動搖城市國家的基礎。城市國家要求人民效忠國家，人民與國家一體；辯士派却主張一種自私的個人主義。城市國家認為法律是神聖不可侵犯的，強權必須服從公理；辯士派却主張法律是人為的，是弱者對付強者的工具，法律是習俗而不是合乎自然法則的。

正值這個時候，有一個歷史上最著名的人物出現。他反對辯士派的主張，他認為這種主張足使政治腐化，青年墮落。這個人便是蘇格拉底(Socrates, 469—399 B.C.)。蘇格拉底自己沒有寫任何著作。但是他却幸運得很，得到了一個與他智力相伯仲的學生(即柏拉圖)：把他大部分理論都記載在「對話集」裏。「對話集」中半係蘇格拉底談話的記錄：他反對辯士派的理論，自然也保留在裏面。另外記載他的事蹟的是齊諾豐(Zenophon)。在記錄中我們現在很難分析哪些見解是蘇格拉底的，哪些是柏拉圖的。蘇格拉底反對辯士派的見解，見於「理想國」。在「高幾亞士篇」中，表現得尤為清楚。在該篇中，主要的是鎧里克樂士與蘇格拉底的談話。蘇格拉底的主張完全與鎧里克樂士的見解(見上引)相反。蘇格拉底主張

：強權不等於公理；忍受不公正並不可恥，做不公正的行爲纔是可恥；人們慾望不應盡情發洩，不管他人；人自利必須利他，否則無以自存；滿足慾望並不一定是快樂，快樂更不是善；法律是懲罰不公正的工具，它是維持人羣生活必要的制度；人是要公正的，要平等的。這些見解每一點都針對着辯士派的主張。他又對鐘里克樂士說，從前的聖人（按指畢薩高拉斯派的安柏到克樂士 Empedocles 也會講過）：無論是天或地，神或人，都是用交往，友誼，秩序，節制，和公正而聯合在一起的。所以他們把宇宙叫做「秩序」（order）而非無秩序；叫做節制而非不節制。（註五）

蘇格拉底這種見解是維護現制度的理論。只有實行這種守法律，講公正，禁私欲，利國家的理論，纔能鞏固城市國家的生活。如果像辯士派的主張，法律是強者脚下的廢紙，公正是可恥，禁慾是違反自然，國家是強者維持其自己的利益的統治（註六）；那麼，社會便要陷於無法維持，紛崩離析的狀態中了。所以，由歷史的觀點言，蘇格拉底反對辯士派的理論，具有很大的社會意義。他個人一生也是個好學不倦，守法愛國的公民。試觀在「克里脫篇」（Crito）中即可證明。當他已經獲罪入獄之後，有人勸他逃往他國。他回答不願違法，所以決計不逃，甘願受刑，即可證明。

蘇格拉底的學問，有兩點極爲重要：第一，他主張美德卽是知識，所以美德是可以教的。第二，卽他尋求明確定義的方法。有了這兩個前題，則探求一個普遍應用的行爲原則，實非不可能之事。蘇格拉底對於政治的主張，不甚可考。大約他對當時亞典的民治主義是一個公開的批評者。也許因此引起了嫉恨。我們今日讀其「自辯篇」(Apology)和齊諾豐的「蘇格拉底大事記」(Memorabilia)，覺得蘇格拉底的死獄，如背後無政治原因，則很不易理解。此政治原因，蓋卽其以辯論自勝，諷刺時政，致招羣忌。

柏拉圖和亞理士多德的政治思想，可以說是繼承蘇格拉底的遺緒。他們的思想都是希臘思想界由自然現象的研究，轉向人文科學的研究以後的產果。柏拉圖的興趣，主要的乃在倫理科學，探討正義，追求善行的規範。亞理士多德雖然在許多種自然科學方面都是開山的大師，甚至對任何科學都有深刻的研究；但是他却認爲政治學是最高貴的科學。對於辯士派的主張，他們都持反對的見解。他們認爲國家的成立並不是習俗使然；反乃是迫於生活事項的需要，是自然的，不可避免的。他們以爲法律是公正的準繩；強權要屈伏於公理的裁判之下。社會比個人佔先，比個人重要，因爲個人非在社會中，無以自存。凡此種種，都自有悠久的知識背景。特別是蘇格拉底的影響。

(註一) 引自 G. H. Sabine. A History of Political Theory P. 29. 亦見 G. H. McIlwain, The Growth of Political Thought in The West, P. 19

(註二) Sabine Ibid: P. 30

(註三) Plato, Republic, Jowett's Loewett's Tr.

(註四) Gorgias, Dialogues of Plato, vol. I.

(註五) Ibid.

(註六) Plato, Republic 中 Thrusymachus 篇。





## 第二章 柏拉圖對於亞典實際政治的批評

本章分兩節：第一，先述柏拉圖的生平及其著作；第二，再述「理想國」一書中對於亞典時政的批評。茲以次述之於下。

(一) 柏拉圖的生平及其著作

柏拉圖 (427—347, B.C.) 生於亞典一舊貴族門第。

時值柏羅波尼歐戰爭 (Peloponnesian War) 開始之後。家很富裕，因得受良好的教育。約二十歲時，師事蘇格拉底。他自以爲：他生逢蘇格拉底並得師事之，實爲幸事。相傳蘇格拉底於見柏拉圖之前夕，曾夢一神鳥欣鳴，飛到他的身邊。翌晨，柏拉圖來訪，於是蘇格拉底乃知夢的意義。兩人相處甚得，柏拉圖對其師的景佩與服膺，亦自不待言。

他由蘇格拉底所習得的理論，大體注重人文科學的研究；其詳，我們可由其「對話集」中觀之，茲不多贅。蘇格拉底得到他這樣一個學生，也可謂幸運；他的學說，留傳至今，大部係柏拉圖的功績。他與蘇格拉底相處，約八年之久。蘇格拉底死 (339, B.C.) 後，他極爲忿懣傷感，於是便漫遊天下。他初至麥加拉 (Megara) 去訪歐幾里德 (Euclid)。曾多次遊

西倫 (Cyrene)，埃及。又曾至意大利的南部訪問後期畢薩高拉斯的書院，爲其自己學說的系統覓一科學的基礎。此行又曾對數學，作深刻的研究。他到埃及所得到的影響，考據家至今沒有定論。「理想國」中所分的階級，也與埃及的卡士梯階級制度 (caste) 不同：因爲前者並不是世襲的，而後者則是世襲的。但有人又說：（註一）就其以分工爲組織國家的原則言，「理想國」不過是把埃及的卡士梯制度，加以亞典的理想化罷了。（註二）在西西里曾在戴昂尼蘇士一世 (Dionysius I.) 幕下，但因直言遭嫉，被賣爲奴隸。在愛金那 (Aegina) 奴隸市場中，哲學家柏拉圖不過值二十個泐尼 (minae)！（註三）他的朋友爲他贖身，以後，便回到亞典。（386 B.C.）時柏拉圖已逾中年，息影亞典，創立書院 (The Academy) 講學於此，約四十年之久。中間他又二次去西西里。時戴昂尼蘇士一世已死，其子卽位，因庭臣戴昂 (Dion 係柏拉圖之友人) 之介，召其前往。這個年青的王子，初見柏拉圖時執禮甚恭，似欲有所作爲；然不久他卽厭倦了這種嚴肅的談話，又其友戴昂遭國王疑忌，故柏拉圖遂二次返亞典。但逾數年，因此暴君懇請，又以友人厚誼，他又三次去西西里。目的顯然是調解戴昂與其國王的關係。但又遭猜忌，幾罹大難；幸經畢薩高拉斯派友人干涉得免於死。此次返亞典後，已達七十之齡，柏拉圖至是始放棄積極參加政治的念頭。至紀元前三四七年，

死於亞典。

他的著作甚多，且經譯成各國文字，即「柏拉圖對話集」。若想對柏拉圖做專門的研究，自非遍讀其一切對話不可。但是研究其政治思想，則讀「理想國」(The Republic)，「政治家」(The Statesmen)，及「法律篇」(The Laws)三書即可。「理想國」成書較早，約在書院成立後之十年以內。「政治家」次之，「法律篇」則在晚年，一說至其死前仍在續寫「法律篇」的原稿。「理想國」乃是他最大的傑作，從政治學的觀點言：「理想國」一書懸的高遠，忽視法律而看重教育，令人有可望而不可之感。「政治家」及「法律篇」二書，則較切實際，重視法律，易於見諸實施。但在柏拉圖這已經是不不得已之「次善」(second best)的辦法了。因為「理想國」中聰明睿智之哲學王(philosopher king)，在人世上既難找到，所以祇有借助法律，以謀良善政治的實現了。

(二)理想國中對於亞典實際政治的批評 柏拉圖寫「理想國」的目的，他自己沒有說明。歷來研究柏拉圖的學者，對此問題也都沒有一致的看法。我們細細讀「理想國」一書的內容，覺得其中有兩點值得深切注意，一是他批評亞典實際政治的見解；二是他所建立的國家學說。這兩點也許可以表明他寫「理想國」的動機。批評的方面，多係出之於隱諷暗喻

，建設的理論則是藉蘇格拉底和辯士派討論「公正」的問題，而引申出來的主張。對這種主張，我們也不易斷定它是不是柏拉圖有意地創造出來的一種國家學說。上述第二點是他積極的政治理論，留待下章詳細討論。此處先講第一點，即其對亞典政治的批評。

我們首先要注意的是柏拉圖反民主政治的態度，而亞典便是民主的城市國家。他反對民主的原因，說法也不一致。有的人認為他出身貴族，其家庭環境，教育背景，生活習慣，都會使他傾向貴族政治，而對民主有反感。這種說法雖不無道理，但絕不是他反對民主的主要原因。又有人認為柏拉圖自擊蘇格拉底不公道的死，所以對於暴民政治（亦即 *mod nule*）深為厭惡。實則，此事固能增強柏拉圖對於亞典民主的憎恨，但也不是他反對整個民主政治的重要原因。

在我們看來，柏拉圖反對民主，贊成貴族政治，其背景是很複雜的。在他的少年，適值西西里之役敗後，亞典之無限制的民主政治（*unlimited democracy*）的缺點，完全暴露。不但在柏拉圖，即在一一切明達之士，也都自然會產生一種對於民主政治制度的懷疑。同時。我們還要知道：柏拉圖不僅對民主不滿，他對當時各城市國家的政府，都是不滿意的。（註四）他的不滿意並非全如上述那種感情的衝動，也不是片面地受其他不自覺力量的影響；反之

，乃是有充分的理智根據的。他在紀元前三五三年的一封信裏，（註五）明白地表示：他鑒於各城市國家的政治制度之敗壞，人心之不古，決心要探究國家及個人之「公正」的準則。他認為欲達良好的政治，絕不能把政權付諸無知的民衆。如果人類若想過好的日子，必須真正習哲學的人得到政權。如其不然，則必須現在執掌政權的人變成真正的哲學家。這種見解和「理想國」中（註六）所講的理論，是一樣的。在「理想國」中他說：除非哲學家變成了王，或王熟悉哲學的理論，國家的政治是不會好的。（註七）

我們可以說這是一種貴族政治的主張。但這種主張的動機，却是鑒於：治理國事乃是一種專門的技藝。任何一種藝人都對其手藝有深刻正確的知識，政治家對於國事的治理，當然也不是例外。因此，他認為除非少數真的知者執掌政權，則國家是不會有希望的。國事不可以付與羣衆。他認為羣衆的自身，就是最大的辯士（The great sophist），他們是不知道真理與正義的所在的。若沒有少數真正的知者來統治，民治不過是暴民政治。柏拉圖相信人性自身是常與其自己衝突的（human nature is at war with itself）：在人羣中，常有一種低劣人性（lower-man）的表現；代表較高人性的人們，應該時常提防它，並且要治理，要教導着它。因此，柏拉圖認為全民的，無限的民治，不是良好的制度。良好的制度，祇是

少數真的知者，有德者，執政的制度——即賢人政治，哲人政治，亦即一種之貴族制度。以上是他在理論上根本反對民治的見解。

他批評亞典所施行的民治，大體指出兩種缺點。一、是亞典政治家的無知識與無能力（ignorance and incompetence）。柏拉圖認為一個商人應知買賣的性質與方法，而後纔能把商業經營成功。但是當時亞典的政治家對於政治却一無所知，他們祇知引人作「巨惡」（great beast）的技術。鑒於此種事實，因此他有訓練政治專家的念頭。柏拉圖固然對於斯巴達（Sparta）那種單方面的軍事教育，不會贊同；但他們那種澈底的及嚴格守紀律的精神，柏拉圖却是很敬佩的。在柏拉圖時代，訓練專家的觀念，剛剛傳佈到希臘。在他的書院設立之前數年，希臘人即已知道訓練軍隊的必要及其效果了。另外專門的演說訓練，可以說在伊素克拉蒂司（Isocrates）書院時，即已開始。柏拉圖之重視訓練，不過是把一般共同感覺的需要，表示得更明顯了一點罷了。柏拉圖的偉大處，却在他看出：欲求良好政治，訓練的問題決不限於軍人與演說家。甚至就是訓練問題的本身，也須重新加以檢討。他認為在訓練問題的背後，還有一個更大的基本問題，即教給人什麼？訓練人做什麼？他認為政治家的訓練，比其他都迫切。在他看來，亞典當時政治家所需要的是知識與道德。沒有政治道德，不

能產生良好的政治家，亦即不能產生良好的政治。而「道德即是知識」，這是他所服膺的蘇格拉底的有名的教訓。道德既是知識，所以即可以學習，可以教，可以訓練。柏拉圖之寫「理想國」，之設立書院，似乎都與此一問題，有很大的關係。

二、政治家的無能力，不過祇是民治政制一種特殊的毛病。柏拉圖認爲還有一種比較普遍的毛病，那便是激烈的，自私的黨爭。當時各城市國家中的黨爭自私的程度是可觀的：黨派的利益高於國家的利益。在事實上對於城市國家的效忠，反不如效忠於某一黨政府。例如，貴族便只效忠於一寡頭制的憲法；平民則效忠於民治的憲法，這是習見的事實。有時甲國中的貴族，爲了黨的利益一致，便與乙國中的貴族有共同的運動。以近代的倫理法律觀點看來，這已經可以算是叛國的行爲了；但在希臘政治中，則習爲故常，不以爲怪。我們可以舉出一個很有名的例子：如亞耳西白得士 (Alcibiades) 爲了重新建立他和他本黨的政權，不惜誘致斯巴達與波斯來反抗雅典人。這種事實，都是現代國家所不能容忍的。斯巴達是個實行寡頭政制的國家；其他城市國家中的寡頭政黨，都倚仗着她爲在本國爭取政權的助力。雅典是民治政制國家；同樣地她也被其他城市國家中的民治政黨所倚重。希臘各城市國家政府內部不穩定的原因，就是因爲這種強烈的黨派之爭 (Factionalism)，及各黨的自私心。

這種鬥爭，在柏拉圖看來，實係反映富人與貧人經濟利害的衝突。（註八）富人不管對貧人影響如何，一定要保護他自己的財產，搜集他的債務。反之，平民則願得富人之財貨，來周濟貧苦的人民。他認為即在很小的城市國家中，也有兩個城市之分：即富人之城（city of the rich）和貧民之城（city of the poor）。它們永遠是互相敵對的。（註九）柏拉圖以為：假如不改革私有財產制度，則政治上黨派之分是無法剷除的。所以，他有取消大富極貧的主張。這一點柏拉圖認為也是亞典和一切城市國家的一個很大的缺陷。

以上兩點，似乎都可以幫助我們了解柏拉圖寫「理想國」的動機。他不喜歡民主政治，因為他深切看到了亞典民治的一切缺點。蘇格拉底無辜地死在亞典的民治之手，也不能不使他對民主政治失望。他反對專制的暴君政治，因為在幾次到西西里失敗的經驗裏，他已得到了對暴君政制的認識。最後，他認為只有少數真正有知識，有美德的哲人政治，是一切政制中最好的制度。「理想國」就是這種思想的表現。一個哲人，當他飽嘗一切經驗的辛酸之後，對於現實政治絕望，於是便埋頭疾書，寫他自己想像中美滿國家的情況——這就正是我們今日所能讀到的「理想國」一書的內容。



(註二)關於此點可看 Zeller, *Plato and The Older Academy*. pp. 22—24, also notes.

(註三)此數似乎不多。因為相傳柏拉圖在西西里買一本 Philobus 的書，還要 10,000 denarii 等於 100 Attic minae。參看 Zeller 上書。

(註四)見 Plato, *Thirteen Epistles of Plato*, Letter VII, 325 d—326 b. 引自 Sabine, *Ibid.*, p. 37.

(註五) *Ibid.*

(註六) Plato, *Republic*, 473 d.

(註七) *Ibid.*

(註八) *Ibid.*, Pp. 422, 423.

(註九) *Ibid.*



## 第四章 「理想國」中的政治思想

「理想國」一書內容甚為複雜，又為對話體；故從來學者，對於它的性質，沒有一致的意見。茲將我們的見解，逐項敘述如下。

(一)以「公正」(justice)為主題 有的學者認為「理想國」是講倫理學的書，又有的認為它是講政治學的書，又有人認為它是討論法律、教育、哲學各方面的書。照我們的看法，它是一部討論倫理與政治學的著作。

何以呢？柏拉圖的「理想國」以討論「公正」問題開始，亦以公正的問題結束。並且「理想國」原來有一個副題，叫做「論公正」(此題目據說亞理士多德未見)。柏拉圖認為不但個人行為中有公正，即國家行為中，亦有公正。討論個人公正問題，屬於倫理學的範圍，所以我們說它是一部研究倫理學的書籍。討論國家公正問題，屬於政治學的範圍，因此我們說它是研究政治學的著作。

不過我們今日雖然可以如此說，却也要知道此說法實不甚合於當時的術語。我們前章已

經敘述過了：在希臘的城市國家中，個人與國家是一體的，是不分的。因為客觀上具有此情形，所以在思想上也產生倫理問題與政治問題，不太分明的現象。由前章中的例證，我們已知亞理士多德的思想是如此；實則柏拉圖也是如此。「理想國」研究的主题，誠如巴克耳（E. Barker）所說，是研究「在活動中的人」；因之自然即涉及倫理和政治兩方面的生活。（註一）在希臘社會中，個人的行動與國家生活是分不開的，他們是休戚相關的。故柏拉圖有認為：政治學不過只是倫理學之「大寫」（‘write large’）（註二）的見解。在希臘人看來，它們是不同的科學，乃是一種學問。

爲了這種原因，故用近代術語說，「理想國」是一部倫理學及政治學的著作。而它的副題，即「論公正」，尤其能表示其內容的性質。公正乃是它的基本原則。公正是個理念（Idea），形式（form），或共相（universal）。它是完全的，純粹的，潛存的。任何公正的殊事（particulars），都分有（partake）此共相的性質。個人行爲和國家活動都是如此。在個人的公正行爲中，自然包涵公正共相的性質；在國家的組織與活動中，亦有公正的特徵。（註三）但是公正究竟是什麼意思呢？「理想國」國家問題的討論，即在追求公正的性質之處（註四）開始。柏拉圖承認「公正是個人的屬性，也是整個國家的屬性」。但是「國家

比個人大」，所以公正之存於國家者，比例上亦佔大些的空間，故易於發現」。(註五)我們由此可見：柏拉圖乃是爲了易於說明個人中之公正性質，而建築一個國家(“Plato builds a state to illustrate man; but he presupposes a knowledge of men in building it.”)。(註六)因爲國家大，故易於發現公正的所在。就內容上所得到的證據，「理想國」卽是一部講公正的書。根據原書形式及語氣言，國家並不是主體，乃是用以說明個人中之公正性質的例證。以下各節講柏拉圖的國家論。

(二)國家的性質與起源——共相國家，相互需要與分工 柏拉圖「理想國」中所講的國家，並不是描述現存的國家；乃是寫一個理想的國家所具的條件與情形。在斯巴達和在亞典所存在的國家，儘管是不同的，是變動不居的；但是理想的，共相的，類型的國家(state as type)，則是永遠不變的。他是在講：「在原則上一個國家「必須」(must be)是怎樣的條件。至於現實的國家，合不合這種條件，則是另一個問題。一張白紙和一件白布雖然不同，然而它們所共同具有的「白的性質」則一。這種白的性質(whiteness)，便是共相，是理念，是類型。祇要是白的殊事，便必須分有白的共相。柏拉圖的理想國家，也就是一個共相的國家。這種講國家性質的方法，乃是不太管事實如何，祇要國家成爲一個國家，則必

須滿足這些條件。此種方法，對實際政治有何貢獻，似乎很難說。但對以後的政治思想家，則影響甚大。如盧梭，康德，黑格爾，可以說都受了他的影響。

國家是怎樣發生的呢？在柏拉圖看來，國家的發生可以說與人性有關，與經濟有關。因為人生來就不是自足的，所以他們有共同的需要。爲了滿足這種共同的需要，所以纔有組成國家，交換工作（exchange of services）等互助行爲的必要。柏拉圖把國家視爲一個服務的組織；在此組織中，各人有各人的特殊工作。每人都有所取，同時也有所與。各人有各人的地位與義務；若想做國家的一個好的分子，祇有嚴守自己的崗位和盡自己的義務。（註七）國家的生活，可以使這種交換服務和滿足相互的需要，進行的更圓滿一些。在此組織中，每個人都是社會中所需要的某一種事項的工作者。他在該社會中的重要性，是要用他工作的價值來決定的。個人在此社會中所得到的，乃是一種有權利工作的地位；國家所給他的自由，如其說是由他自由運用他的意志，倒不如說是自由實行他分所應爲之事。

柏拉圖看重國家成立的經濟原因，亦即交換工作之必要。這種理論與社約論的見解不同。社約論認爲：爲了生活的安全與美滿，人們纔自由參加國家的組織。這個自由組織本身即是一種契約。契約純粹是自由意志的表現。但柏拉圖則認爲：迫於生活的需要，由於人性的

必然，人們不能不有交換工作的國家組織。此組織不是自由的，不是習俗演成的（Conventional），反之，乃是人性使然的，是自然的（natural）。國家如果是個「公正」表現的組織，則必非一完全自由意志的結合。因為如果一任人們的自由意志，則不一定會產生公正。亞理士多德亦贊成柏拉圖此說。他在「政治論」一書中認為社會建於互相需要，即受柏拉圖的影響。後來政治思想家有「國家是自然生成的，不是故意做成的」主張，也是受柏拉圖此說的影響而來。

分工的概念（Division of labour），可以說是包括在工作交換中了的。在社會中，人們的需要，祇有用交換來滿足。每個人所需要的用品，一定比他自己所能製造的多。農人多種些稻，鞋匠多做些鞋，都是爲了分工互助的緣故。這樣便自然要各有專業。因各有專業便產生了專精的現象（specialization）。專精乃是一個人做他自己所適合的工作之自然的產物。柏拉圖說：「假如一個人做一件他性情適合的事情，並且在適當的時間做，而不管其他事項；那麼，我們可以斷定：所有的物事一定做得更多，更易，品質更爲精良一些。」（註八）這可以說是直接贊美分工與專精的理論。但是，由統計的知識我們知道：社會的需要是有一定情況的。此種需要的情況不一定與人們天性所近的工作情況相符合。在此種情形下，

是盡量地訓練人們的天然嗜好 (aptitudes)，而令他們自由選擇他們的「工作」呢？還是在人們的「需要」中，分別出：哪些是真正的，高尚的需要，哪些是奢侈的或低劣的需要呢？這種決定，要靠知識。此知識，在柏拉圖看來，乃是「哲學家」(Philosopher—ruler)所必需的條件。而哲學王之所以有資格來統治，也是爲了他精通治術，深知社會的需要。換言之，因爲他有充分的正確的知識。

關於分工，有一點值得注意。柏拉圖所講的分工是社會中的分工，不是近代工廠中的分工。要講分工一定先已假定了計劃，例如工廠中的分工便是有計劃的，甲工人做某部分工作，乙工人做另外一部分工作，配合起來，便完成了整個的工作。所以，在近代社會中，工廠內是有計劃的，是有意識的分工。但是社會的分工一向便是無計劃的，是無意識的分工。在無計劃的社會分工中，沒有一個人來分配，規定，或計劃：多少人應該做麵包，多少人應該織布，多少人應該造紙等。自從人類有歷史以來，社會的分工便是聽其自然無意識地生長起來的。這種無計劃分工的必然結果，便是麵包做多了，它自然要跌價，麵包工人自然也就能維持生活。生產過剩，失業等現象，都是此種社會生產或社會分工無政府狀態 (anarchy in the social production or social division of labour) (註九)之不可避免的結果。這種結

果就是資本主義制度的危機。柏拉圖是第一個講社會分工的人，特別是講有意識地，有計劃的社會分工。他認為國家第一個要件便是滿足經濟需要，而其有效的手段則是有計劃的社會分工。此點誠為卓見。馬克斯也許受了他的啓示。馬克斯對柏拉圖很有研究，並且他指出：柏拉圖拿分工做組成國家的原則。（註十）因為有馬克斯的學說纔產生了俄國計劃經濟的制度。將來真正解決世界問題，是否有待於整個的（不是局部的）計劃經濟，很值得我們深切研究。（註十一）

### （三）國家中的階級

根據必要的分工，一國家中有三個階級。第一是勞動者，他們

專司生產工作。第二是軍人，專司保衛國家。第三是統治者，專司治理國家。後兩者合起來叫做「保衛者」（guardians），即保衛國家的人。組成一個國家，有四種必要的美德。即智慧（wisdom），勇敢（courage），節制（temperance）和公正（justice）。此數種美德都分配於一國家的各階級中。智慧屬於統治者，他們治理，考慮整個國家的事情。勇敢屬於軍人，他們平定內亂，抗禦外侮。節制則屬於三種階級，而不祇限於勞動者。另外每一個人，或每一階級，都做適合其本人或其本階級的事體，而不做其他事情，這乃是一種圓滿的配合。這種圓滿配合的本身也包含着一種美德，即是公正。如果配合的不好，即失去了公正



，則這個國家的政治必呈顯一種不安定的狀態。

但是一個國家所具有的美德，亦即是它的公民所具有的美德。柏拉圖也深知此點，所以他在「理想國」第二章即建議：先在國家中發現公正，然後再推論個人的公正。但我們須知：不但公正一種美德如此，國家所具的其他三種美德，也都可以在個人行為中找到。在個人中並不是甲祇具有智慧乙祇具有勇敢，丙祇具有節制。每個人都具有這三種成分。雖然這三種成分都有，但每個人所具有的程度本來即不相同；它們後來發展的情形，更有差別。因此，當我們說甲是有勇敢精神的人，實際上即是說，甲的靈魂中具有較多勇敢的成分；或甲的靈魂中的勇敢成分特別發展。於是某種成分特別發展的人，集在一起，自然地便形成了一種特別的人。例如靈魂中智慧成分發達的人集在一起，自然即形成了一類具有智慧的人。柏拉圖即根據此種心理上的差異，來區分階級。智慧發達的人，做治者階級；有勇敢精神的人，做軍人，上述二特徵不顯著而祇具有自制力的人（節制的美德固然不單屬於勞動者）做勞動階級。各階級所具的特徵，都是個人所具有的心理上的特徵。智慧，勇敢，節制固然在每個人靈魂中的發達情況不同，但都是每個人所具有的特點。國家所具有的第四種美德（即公正）在個人中也能找到。一個公正的人，猶如一個公正的國家，便是：他靈魂中所具有之

三種成分，在所有他的生活關係中，都能爲所當爲的事情（doing their own business）。柏拉圖對階級的見解純從知識立場立論：主張每一人生出後即對於性所接近的技藝，加以訓練，俾使其個人憑其天才，及工作結果，在國家中取得其應得之適當地位。此種見解似無他自己的階級偏見在內。關於這一點他與亞理士多德甚爲不同。亞理士多德的階級偏見很深。此外，馬克斯說柏拉圖的階級是埃及卡士梯（caste）制度的亞典理想化，恐怕也不無問題：因爲「理想國」中的階級並不是世襲的；埃及的卡士梯乃是世襲的。

（四）柏拉圖的共產主義與共妻主義 「理想國」中的共產與共妻（community of property and of wives）主義乃是保衛者，即統治者及軍人的共產共妻主義。至於勞動者（手藝人）則可以保持其私產，可以有其自己的妻子。（關於私有財產，有一點令人不解，即希臘社會本視奴隸爲財產，但柏拉圖在「理想國」中竟未提及奴隸。Constantin Ritter 認爲柏拉圖在原則上已取消了奴隸，其實不然。柏拉圖豈能用「不贊一詞」的辦法，來取消一個普遍的制度呢？很有可能的，也許他認爲奴隸並不重要。）（註十二）柏拉圖主張共產共妻的動機，都是政治的。試分述如下。

在希臘思想中，由里皮底斯（Euripides）早已承認經濟動機對於政治活動的影響。柏

拉圖在討論政體的不同時，也以經濟的不同爲其基因。（註十三）所以經濟在政治中的重要性，在希臘政治思想中，是個舊的思想，並不是柏拉圖新的發現。柏拉圖認爲經濟的力量最足影響政治的安定與統一。爲了免却保衛階級受經濟利益的引誘，而影響政局的安定與統一起見，柏拉圖認爲真有根本把他們（治者與軍人）的私產取消的必要。他以爲財富（Wealth）對於政府有惡的影響；我們除了根本取消財富本身之外，無法剷除此惡的影響。取消此兩階級的私產後，他們的用度，皆由國家供給，即由勞動者來維持。這樣則他們一心一德地爲國家利益而工作，無私利可爭。內亂自然也就可以免除，統一亦可獲得。由上可知：柏拉圖的共產主義是政治的動機；而非經濟的動機。他並不是爲了取消個人間的財富不均現象而主張共產，反之，乃是因爲私有財產與國家統一抵觸，所以要取消前者。換句話說，他並不是想用政府的力量來平均財富，而是用平均財富的辦法，來剷除擾亂政府的勢力。這顯然是政治的目的。

但是統治者與軍人的私利絕不止是財產。他們對家庭的愛戀，也與他們對國家的忠誠衝突。並且有家庭生子女後，自然即有爾吾之分，私產即易興起。所以根本的辦法莫如把家庭同時取消，實行公妻制度。使優秀之男女多交接，較劣者則少交接，則自易產生良好的保衛

階級。生出之子女，由國家養育。父母不知子女，子女不知父母，論者以爲，柏拉圖唱公妻之說，亦有隱然批評當時亞典婦女之意。因爲亞典婦女皆碌碌於家庭瑣事，不暇及於社會事業，也不無根據。

關於「理想國」中之共產主義，我認爲有一點，深值得注意。卽柏拉圖所暗示之人性與經濟的關係。此可代表柏拉圖之真正的人性觀；較諸上述爲建築理想國，而主張人性中有三類成分的見解，尤爲重要。柏拉圖暗示基本的人性是不能改變的，我們只有用不同的制度，來改變他表現的形式。人性中之基本趨向卽要自存，要自利。人類文化中所以有私產的事實，卽以此爲根據。此趨向不能取消；祇能用另一種制度，使他享用共同的財產而已。這種基本的趨向的認識，是關於人性的一個自然的法則。「沒有一個自然法則是可以改變的，我們只能在不同的歷史環境中改變其表現的形式」。(馬克斯語)(註十四)休謨(Hume)亦說：「要想改變或糾正我們本性中之任何物質的成分，是不可能的」(註十五)霍布士(Hobbes)(註十六)和斯賓諾莎(Spinoza)(註十七)所講之「自求生存的衝動」(conatus sese consevandi)，也是對於此種根本人性的比較具體的認識。邊心(Bentham)(註十八)「功利」說也立脚在此種人性觀的基礎之上。固然邊沁也許是太片面了一些。

關於公妻制度中，使令優秀的男女常常交往一層，可謂開近代優生學之先河。

(五) 教育在「理想國」中的地位 共產主義不過是為取消阻礙政治統一之勢力的消極方法。更重要的積極方法乃是教育。教育可以形成表現人性的方式，因此可以引導人們建築一個和協統一的國家。柏拉圖認為國家是一個教育機關。「理想國」中討論教育的地方很多。有人竟以為他的主要題目即是教育。盧梭曾說：很難說「理想國」是一部政治學的書；但他確是一部空前的教育著作。「理想國」中的教育見解，有兩點可以注意。

一、他講的教育是國家統制的強迫教育，個人不能隨便學習。這一點可視為他對亞典民治政制下的教育制度的批評。在亞典當時的制度下，教育是沒有計劃的，沒有系統的。兒子學習什麼學問，全看他父親的意見怎樣為斷；全看知識市場上所能供給的情形而定。柏拉圖認為此種自由教育，實無裨國家的需要。因為個人所願習之學問，和知識市場中所能供給之學問，都不一定適應國家的要求。以適合國家要求為前題，自然要實行有計劃的強迫教育。又亞典的女子不受教育，柏拉圖認為此種制度亦不合理。他認為男女兒童在天賦方面，並沒有區別。「理想國」中的教育既然是強迫的，則國家應該使男女兒童有受同樣教育的機會。(「理想國」中沒有提到勞動者的教育，是很奇怪的事情。)

二、教育分兩級：卽初級與高級教育。先講初級教育。在初級教育中，音樂（Music）是一個主要科目。音樂是研究偉大的詩篇，並用樂器（琴）歌詠這些詩章。音樂或「詩教」是訓練兒童的「心性」（mind）的。它可以使人溫文有禮。另外一種是體育（Gymnastics）體育乃是藉着對於「身體」的鍛鍊，來訓練心性。固然體育可以使身體健武，但健身却是次要的目的。受了音樂教育與體育教育之後，便可以產生一種具有健康身體，但同時亦有溫文性格的人才。這種人一方面有自制力，另一方面又有勇敢的精神。

高等教育比較更爲重要。此種教育的目的是想在二十至三十五歲的青年中，訓練出少數傑出的治者。高等教育中的入門學科是數學，天文及邏輯。再進一步便學習哲學。習哲學的目的顯然地是在認識「善的理念」（idea of the good），認識美德（virtue）。理念或共相的知識與殊事的知識不同。殊事是變動不居的；但形式，共相則是求恆不變的。如白的東西可以受時空的影響而變其白色；但白的共相則超越時空而不變，它只要是白的共相，卽是純粹地白的。因爲它是共相，只是潛有（subsist）而非佔有時空地存在，（Exist）所以不受時空的影響。這種共相，形式，理念乃是實在（reality），而變化的殊事則是表象（appears nce）。撥除虛幻變化的表象而追求實在的知識，便是哲學；這種研究者便是哲學家，高級

教育實際上乃是訓練哲學家。哲學家是唯一知道真理與實在的人，也祇有他們能知道城市國家的立法所根據的真實原則（real principles）。治理國家需要知識（包括美德在內，因為美德是可以教的知識）；知識有表象的有實在的；實在的可盡，表象的不可靠。祇有哲學家知道實在的知識——所以柏拉圖說：若想國家完善，除非哲學家做了國王，或者國王變成真正的哲學家。

（六）結語：哲學家政治與教育及法律 我們由上述可見柏拉圖所喜歡的政治制度，乃是以智力治理的政制。此種制度必然地是少數人的統治——也可以說是少數哲學家或一個哲學王的開明專制（enlightened despotism）。他相信政治純粹是科學知識所管理的事業。他把政治比做醫學：治者好比是醫生，而被治者是病人。只要有好的醫生，只要病人聽從醫生的診治，病自然就會治好。政治也是如此。只要有深知哲理的治者，只要人民服從他的聰明的統治，政治自然也就會良好。但在今日看來：一種開明專制的哲人或知識政治，顯然不能視為政治上的金科玉律。在近代，我們深信：有許多的決定，須取決於被治者自己；不能把一切議決完全交給治者。至於把政治比做醫學，也是一個不倫的比擬。一個成年人，一個自己可以有負責行為的人，即使他不如哲學家（治者）那樣地富有知識；但是我們也不能

說他像病人一樣，專待專家的看護與調治。旁的不用說，至少他需要自己照顧他自己的權利，需要與旁人同樣有自由行動的權利，柏拉圖上述這種見解，乃是把政治的服從的關係，給簡單化了，簡單化成爲一種知者與不知者之間的關係。這是不合事實的。

既採取智者政治，所以自然就要推重教育：因爲教育可以造出聰明睿智的統治者——哲學家。同時，自然要忽視法治（*The Rule of Law*）：因爲若用法治來把哲學王的手給縛住，猶如使令高明的醫生依照教科書去看病，一樣的謬妄。法律是習俗做成的，他的發生與消滅是時時在變動着的。在柏拉圖看來，至少在他寫「理想國」的時候看來，哲學王的知識乃是永久真理，所謂真知灼見，這種驗之百世而皆準的不變的，共相的，形式的智慧，自然要比法律正確得多。在「理想國」中，法律所以沒有地位，便是爲了這種原因。就大體說，（特別是就此點說）柏拉圖的「理想國」是和城市國家的政治信條背道而馳的。亞典人有一個信念，認爲服從法律與服從另外一個人類（無論他是怎樣聰敏與仁德的一個治者）之間，有着不可泯滅的道德差別。希臘城市國家所重視的，乃是在服從法律的制度下取得自由，使個人在其能力所及的範圍內，分享國家的一切權利與共盡一切義務。他們以爲，服從法律。無違悖個人的自由和尊嚴。反之，服從另外一個人的意志，則違反個人的自由與尊嚴。希臘人每



以守法自由自豪。他們認為希臘人與野蠻人的差別，便在此點。這種思想對於後來歐洲政治及政治思想，具有很大的影響。所以，究極地說，柏拉圖在「理想國」中忽視法律，實在表示：他沒有把握住他自己所生存之社會的特徵。

(註一) 見 E. Barker, *Greek Political Theory*, p. 145.

(註二) 引自 Meilwain, *Growth of Political Thought in The West*, p. 33. 原見 Plato, *Republic*, 368 c.

(註三) Plato, *Republic*, Bk. IV, 433. Also, II 368—369.

(註四) *Ibid.*, Bk. II, 368.

(註五) *Ibid.*

(註六) Barker, *Ibid.*, p. 163.

(註七) 英國 F. H. Bradley 有 *My Station and Its Duties* 一文，可資比較。

(註八) 見 Plato, *Republic*.

(註九) 看 Marx, *Capital*, Vol. I.

(註十) *Ibid.*, pp. 360—361.

(註十一) John Strachey, *Marx's Capital Abridged*, pp. 122—124. Also, *Capital*, Vol. I, Ch. on

Fetishism of Commodities.

(註十二) 引自 Sabine, *Ibid.* C. Ritter 的話、見原著 Platon, *Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, 1923, Vol. II, p. 596.

(註十三) Plato, *Republic*, 551 d.

(註十四) 見 *Letters to Dr. Kugelmann*, p. 73.

(註十五) Huxce, *A Treatise of Human Nature*, Vol. II, p. 237.

(註十六) Hobbes, *Leviathan*.

(註十七) Spinoza, *Ethics*.

(註十八) Bentham, *Fragment on Government; Theory of Legislation; Principles of Morals and Legislation*.

## 第五章 「政治家」及「法律篇」中的政治思想

代表柏拉圖晚年思想的著作，便是「政治家」和「法律篇」。「政治家」產生的年代較早，但遲於「理想國」。「法律篇」的年代最晚。在此兩著作中，柏拉圖的政治思想，已經和他在「理想國」中的思想，有着顯然的不同。

(一) 法律與人性 「理想國」與「政治家」，「法律篇」最顯著，最重要的一個異點，便是後二者中，柏拉圖承認了法律的重要性。我們由上節所述，已知：「理想國」中，柏拉圖的主張，乃是一種理性的統治 (the rule of reason)。哲學王單憑他的智慧，就可以把國家治理完善；並不要法律和習俗的幫助。但在「政治家」及「法律篇」中，柏拉圖則認為：如果治者不是哲學家，並且一時沒有好的方法把治者變成哲學家；則法治 (government according to law) 仍然比人治 (government by men) 為佳。這雖然不能算做最好的政治，然而，却也可叫做「第二等好的」(“second best”)。柏拉圖在「法律篇」中的用語) 政治了。「理想國」中的國，成了一個「天定的模特兒」(“model fixed in the heavens”) 人世

上的國家，祇能摹仿，而不能獲得這種圓滿的國家。這種思想對於以後的政治思想家，具有很大的影響。許多思想家都喜歡把他們認為圓滿的國家，放在天上，而認為人間的國家是不圓滿的製。黑格爾的‘Ideal state’，康德的‘ought to be state’，根本地說，都代表此種精神。

對於這種轉變，有什麼解釋呢？一般講柏拉圖的人，認為「理想國」成書時柏拉圖尚在中年，人事的經驗不深，故追求高遠的理想，而不切實際。追求理想是少年人和中年人的一般現象。到了寫「政治家」及「法律篇」的時候，他已由中年走入老年，對於世事的經驗既多，認識自深，所以他立說比較切於實際。「理想國」中的政治思想是絕對不能實行的，因為它忽視了實際；而在「政治家」與「法律篇」中的政治思想則是可實行的，因為它接近實際。這種解釋，固然有相當的道理。因為一個人的思想，的確和他自己的年齡很有關係。但以年齡來說明柏拉圖思想的變遷，未免太把事情簡單化了。一個大思想家的思想，難道就祇隨着年齡的不同而變化麼？這顯然是不正確的。

又有人認為他去西西里的目的，是在實現他的理想國，想把戴昂尼蘇士給轉變成一個哲學王；因此便可以產生理智的統治。這個意見，依照現在所有的證據來看，也是錯的。關於

柏拉圖去西西里的目的，他怎樣忠告他的朋友戴昂，現在都可以由他自己的函件中看出。他有一封給戴昂部下的人的信中說：「不要讓西西里或任何他處的城市「國家」，受人主（human masters）的統治——這是我自己的理論——而讓她們受法律的統治。臣服（subject-ion）對於人主（治者）及屬民都是不好的」。（註一）由此可以知道，柏拉圖去西西里如果有政治的企圖，則此企圖乃是勸告當局施行法治；而不是宣傳哲人的政治。他明顯地告訴我們，哲人政治是他自己的主張，他並沒有勸告西西里的當局採用那種政制。他知道那種政制和當前的事實相距太遠，所以根本不做那種想望。柏拉圖既然本來沒有這種企圖，那麼，我們便沒有理由說：「政治家」和「法律篇」乃是他去西西里的政治活動失敗後的產果。他寫這兩種著作，仍然有更根本的原因在。

我們認為柏拉圖這種轉變，與他對於人性的見解很有關係。「理想國」從一方面看，固然可以說是一個共相的國家；它祇是完美國家的標準，而其自身並不是一個現實的，特殊的國家。但自另一方面看，柏拉圖所以創造共相國家觀念的緣故便是爲了不滿現實的國家，希望現實的國家能够改進或改造到接近共相國家那樣完善的地步。他這種希望即表示：即使人性不是根本地善的，却也可以改進成爲善的。換言之，即使在現實的國家中，有自私的黨爭

，有妨害統 與安全的私產等等，但將來的進步一定會達到「理想國」所描述的那種地步。至少在寫「理想國」的時候，柏拉圖這種信念是非常堅強的。

然而，不但時間與經驗告訴他；這是不可能的，即他由於對人性的進一步（比在「理想國」中進一步）的觀察，也使他悔悟：「理想國」懸的實在太高，去事實太遠。我們已經講過：他在「理想國」中主張取消私產。此種主張即表示他對於基本的人性，已有相當的認識。他暗示：人性不能有根本的改變，祇能改變表現人性的環境與方法。這種見解與近代政治思想家，如休謨，斯賓諾莎，馬克斯都是一致的。（註二）但在「理想國」中，不過祇有這樣一個暗示而已。在「法律篇」中，柏拉圖則直接指述出來基本人性的特徵。「理想國」中的意見是無意中的流露；而「法律篇」中的見解則是有意的承認。他說：『人性將永遠是他牽引到貪婪和自私上去的，沒有理性地避免苦痛，追求快樂』（註三）人性本身既然根本是這樣的，如果再無法律的限制，則人類社會就成了互相殘殺的動物社會了。「法律篇」中之所以比較看重法律，就因為柏拉圖對於人性已有了進一步的，正面的認識，他說：『人類必須有法律，必須遵守法律，不然的話，他們的生活即將壞到像野蠻無禮教人們的生活一樣了』（註四）何以如此呢？『人們所以如此的理由，乃是因為人性是不會知道什麼是對社會

生活最好的；或即知道，也不能常常照着對社會生活好的辦法去做」。(註五)

因為柏拉圖對於人性有了這種認識，所以，他對於政治學的見解也隨着有所改變。政治學是研究「公共的善」(public good)，而不是「私人的善」(private good)。(註六)爲了實現此「公共的善」單憑教育是不會成功的。性既然是祇知私利不知公益的，那麼教育祇能積極地引導人們向善，無法阻止或懲罰人們已然的不善，所以必須有法律，法律針對着人性中的弱點加以限制，甚至於懲罰。這種思想完全是因爲柏拉圖已比較地正視了實際的人性。而法律所以在政治學中佔有地位者，也就是這種認識的結果。在我們看來，毫無疑問地，這是一種比較進步的認識。在此種新的認識之下，柏拉圖完成了他的「政治家」與「法律篇」兩部著作。

最後我們不能不附及：法治與哲人政治在柏拉圖的思想中，永遠在矛盾中發展着的。他雖然在後二書中表示對人性的新認識，雖然進一步承認法律的統治是「第二等好的」政治，但他始終還是想望着以理智，知識來統治的哲人政治。雖然在他極力說明法律的必要，而說：沒有法律「人們將無以自別於最野蠻的人」的時候，他仍然認爲：如果有一個聰明睿智的哲人治者興起，則法律的統治即是不必要的了。何以呢？在柏拉圖看來「法律或條例是不會比知識(knowledge)更有力量的(mightier)」。(註七)知識即爲哲學王所有，所以，這裏他



仍然是在歌頌着哲人政治。他認爲：「在各種政府形式中，祇有一種是最妥當的，真實的政府：卽其治者真正懂得科學，而非假懂科學。至於此種政府是受法律的統治，抑沒有法律；屬民願意被統治與否，都無關重要」。（註八）我們在這裏可以充分地認識柏拉圖思想中的一個矛盾。他以「理想國」開始他的政治思想的理智活動，爲現實政治立了一個不易趨赴的目標，注重原則，侈談教學，而忽視法律。經過了時間的演變，及對人性之較深刻的觀察，他認爲理想國恐怕止於是一個「理想」了，於是退一步而求諸以法律統治的「第二等好的」國家。這種退步在柏拉圖，如其說是由於理智認識的改觀，倒不如說是感情上不得已的讓步。感情是徘徊的：他雖然因正視現實不得已而求其次（卽「第二等好的」國家），然而那完美至善的「理想」國，永遠隱顯在他的腦際。這是他的政治思想體系中的一個致命傷，使他永遠打不破理想追求的迷宮。

（二）政治家中的主要思想 「政治家」最主要的特點，便是不再像在「理想國」中那樣地敵視民治，對於法律，在篇末也有比較緩和的態度。但是正如在「理想國」中一樣，他仍舊主張一種絕對主義（absolutism），卽哲人治者的絕對統治。「政治家」的篇幅比較短，其中要點，不外二端。



一、先由討論牧人，醫生等人的性質而討論到政治家的性質。「政治家」在柏拉圖本是一個對於定義方法的邏輯練習，而不是一篇政治的論著。其中最重要的目的，乃是政治家所具有的性質，來給政治家下定義。但我們則自然可以根據此種定義，來窺測柏拉圖對於政治家的看法。治國之術或政治家之才幹 (statesmanship)，即是知識，並且祇是知識。真正的政府形式，便是其治者具有此種知識的政府。真正的國家即是具有此種政治家的國家。(註九)。換言之一個國家，要不經過政治家根據知識的安排調整而得統一，是不能叫做政治社會的。這種治國的知識，只有一個人或少數人能夠獲得；大多數羣衆不會得到政治學的知識。(註十)。所謂真正的政治家即此少數深通政治學的人。

這種主張即顯示着柏拉圖的絕對主義。政治家是少數人，政治家之才幹是專門的知識或藝術 (art)。一切藝人都和一個專制君主一樣：憑他自己的技術，知識和見地，來自由行動；旁人不能對他有所限制。因為若加上限制，那就等於給他束縛，則工作的結果一定不會是好的。政治家也是如此。他會自由地依照他的過人的知識為人民謀幸福。(註十一)他的知識既高，非普通人所能窺測，所以，他的行為也無須人民的同意 (consent) 猶如醫生的行為不需要病人的同意一樣。被治勿甯是一種默認 (acquiescence)，而不是同意。並且究極地

講默然認中亦包括無言的同意 (tacit consent)。

政治家所以有此絕對的權力者，是因為這種知識的統治可以得到兩種政治優點。一個優點便是政治的柔性 (political flexibility)。柏拉圖認為：「人們間的和他們的行為中的差異，以及人事中之無限的不規則的活動，都不允許有一種普遍的及單純的規則。並且沒有任何技術，能够制定一種萬世應用的原則」。這是柏拉圖對法律表示反感的見解。他以為法律是呆板的，是固定的，不能適合變動的事實。法律是原則的，不能應用於所有特殊的事例。總之，柏拉圖認為法律太具有剛性 (rigidity) 了。反之，政治家的政治，在他看來，則可以憑着政治家的知識，隨機應變，做一切必要的措施：以適應特殊的需要和變動的環境。

關於此點我們須知柏拉圖所了解的希臘法律和我們現在的法律，大不相同。亞典的法律多係堆積下來的成規，不易改變，所以不能適應新的需要。就此種法律說，柏拉圖的主張，亦自有他的道理。但今日法律的性質，則與此不同。現在的法律可以說是正在不斷發展着的，他是和輿論步調一致的。尤其是現代法律條文，甚為詳細，可以應用於任何特殊的人，與特殊的案件。就我們對於今日法律的認識說，我們自然不易贊成柏拉圖的主張。但在講柏拉圖的主張時，我們必須知道他心目中所想的法律是什麼，然後纔可以充分了解他的學說。

政治家政治的另一個優點便是：一切社會都需要調協（harmony），政治家的政治便可以產生調協。所謂調協便是取消「過」與「不及」（two extremes）的現象而持「中」（mean）。（註十三）在個人，如勇是一種中庸的美德；如過分地勇則流爲蠻勇（foolhardiness）。中庸的，卽和度的，節制也是一種美德；但如過分地節制則變成了懦弱（indolence）。在一階級也是如此。軍人階級如過分地好勇，則變成了黷武主義（militarism）。一通常階級如過分地喜好和平，則變成了和平主義。（pacifism）（註十四）生命所顯示的，並不是美德的統一，而是此一美德與另一美德的差異。或竟可以說此一美德與另一美德敵對的情形。這種美德的衝突，以藉人的衝突而表現；於是便有了一類性格與另一類性格的人的衝突，一階級與另一階級的衝突。（註十五）。政治家的必要與功用便在於：他能發現一個中庸之道，以調協這些不同的，甚至於敵對的，心理氣質。如有不合適的性質，他可以把他取消，甚至於把具有此種性質的人處死。他可以把既無節制又無勇氣的人放逐到遠方。他又可以指令無知的卑微的人們做爲奴隸。除下對國家有用的分子，他把他們聯合在一起，調整他們的關係，分配他們的工作，使各展其所長，而做其自己願作的工作。他用以達到上述境地的工具是教育和婚姻。一種共同的教育可使受教者失去其「過」與「不及」之點，因之

可以產生中庸的和協。一種使不同性質的人通婚，可以使不同的而相輔的性質，混合鑄成一體，因之亦可以使整個社會得到調協。

以上所舉兩點，便是柏拉圖崇尚哲人政治的絕對主義的理由。但是，我們須知：人羣中所表現的人性，終究是一種難於對付的硬性材料，他會這樣地易於佈置麼？人類的意志是牢固地受風俗與偏見所影響的，難道一個思想家就一點兒也不注視這些真實麼？堆積下來的悠久的經驗中一點兒真理都沒有麼？柏拉圖在晚年似乎都意識到這些問題的重要性，並且有所解答。在寫到「政治家」結尾的時候，他已經近七十歲了，他開始承認流行信念與傳統原則的價值。政治學與其他藝術不同。其他藝術如加上規則的限制，則不會產生良好的效果。例如，如果憑我們的常識來限制一個高明醫生的行動，則對病者的醫治一定不會得到良好的結果。但被治者對於治者之行使權力，則需要一種保障，亦即需要對治者；加以某種限制。此種保障即是法律。有了法律的保障，治者可以行使其法定的權力，這樣倒反可以剷除暴政。（亞理士多德對柏拉圖此點，亦有同樣的批評）柏拉圖固然承認了法律的必要，可是他卻認為法律是經驗與智者所創造出來的產果（註十六）法律比智慧的價值低。但無論如何，法律是智慧的影子，猶如一自動的機器是一個活東西的影子一樣。一個以法律為基礎的國家，

究不失爲「理想國家」(the ideal state) 的摹本。在此種法治國家中，一切人都應該忠實地遵守法律。因爲法律是知識的摹本，所以，遵守法律即是接近知識統治的政治了。(註十七)

二、柏拉圖對政府的分類。柏拉圖在開始討論此問題時，仍舊採用希臘流行的區分標準：視統治權在一個人，少數人或羣衆的手裏而定。但稍後他便發見此方法是不完善的。於是他又提出以下的區分標準。即強力 (force)、同意 (consent)、貧 (poverty) 富 (wealth)、有法律 (lawfulness)、無法紀 (lawlessness) 六者。他用這些標準，把政府給分成六類。王國政治 (kingship)：一個治者，有法律，並取得被治者的同意。暴君政治 (tyranny)：一個治者用強力統治，而無合法的統治權。貴族政治 (aristocracy)：有功勳的少數人 (meritorious few) 統治。寡頭政治 (oligarchy) 少數富人統治。民主政治 (democracy) 多數人的合法統治。暴民政治 (democracy or timocracy)：多數人的統治，沒有法紀。關於上述，他認爲王國政治與貴族政治較好，民主政治次之，寡頭政治與暴君政治最壞。但是，還有一個比較所有這些種政制都好的政府形式，便是理想的王國 (ideal monarchy)：由一絕頂聰明的哲學王 (all-wise philosopher—King) 來統治。但柏拉圖終於不能不慨歎地認爲：那是天上的王國，非現實世界所可獲得。一種留戀完善的共相國家的心情，溢於言

表。

(三)「法律篇」中的政治思想及社會政治制度 「法律篇」中可以特別提出敘述之點，約有兩端。一是其所包括的政治思想；二是其中所主張的社會及政治制度。以下分別說明。

一、「法律篇」中的混合國家 (mixed state) 理論。「法律篇」所討論的是實際的國家。柏拉圖在「法律篇」中所用的方法，與在「理想國」中所用者不同。在後者中，他用的是隨意玄想的邏輯方法。但在「法律篇」中 (第三篇) 柏拉圖則認為政治學的研究，與文化發展的歷史，有深切的關係。這種方法比較接近於科學方法。後來亞理士多德就採用了這種方法，並且加以補充。

柏拉圖對文化發展史的敘述，昭示了許多要點。最顯著的便是：他表示在有國家生活以前，人類先有一種「自然」時代 ("natural age")。那時的人類都生活於家庭之中，沒有工藝，沒有文明社會所具有的社會區別。人們都互相保持和平，在一起生存着。等到人口漸多，農業發達，手工藝產生以後，家庭便集聚而成村落。最後乃有政治家興起，聯合村落而為城市 (國家)。我們顯然地可以看出：這種理論已被亞理士多德的「政治學」一書所依據。

另外對於我們現在的討論最重要的一點：便是他認為國家命運的隆替，與政府的形式，有密切關係。專制君主制與暴君制之行使武斷的權力，就蘊藏了其本身覆亡的禍因。此由波斯的事跡可證。反之，過分的自由（*excess of liberty*）也把毫無拘束的亞典民治給毀滅了。柏拉圖認為：如果上述諸制度實行得適合其度，則牠們都可以使國家盛強。怎樣叫做「適合其度」呢？即行使權力要有智慧，而享受自由要有秩序。這是一切良好國家所必須遵守的原則。一個國家即使不是一君主國家，她也必包括君主國家的原則；即必有一聰明而有力並且服從法律的政府。同樣地，即使一個國家不是民治國家，她也必包括民治的原則；即必使大眾享受自由，行使權力並且遵守法律。柏拉圖在這裏暗示了一種君主與民治混合的政體。在此種國家中，政治安定乃是由兩種相反的力量之對峙而維持着的。沙賓（*Sabino*）教授認為：這是孟德斯究三權分立說的先聲，我們固然不一定贊同；但這確是英國政制的同調，則無疑問。這種混合國家的理論，即調和君主國家的智慧原則，及民治國家的自由原則，即以今日眼光觀之，也是一個很值得注意的指示。因為凡是政府必有聰明而有力的統治，但又不能專制，同時，凡是國家必予人以自由，但又不能過分地自由。這也許是統治人羣生活千古不易的真理。

二、社會政治，及教育制度。在社會制度方面，柏拉圖仍舊認爲共產主義是一種理想的制度；但因人性中的自私成分，（卽不願放棄私產），不易實行。分工的觀念，他仍然沒有放棄。但也却主張一種新的分工，與「理想國」中的見解不同。他主張奴隸應該從事於農業。工商業則是自由人的特殊工作。至於政治事業，則爲公民的特權。但老實說，這並沒有解決分工與階級的問題。民治主義下的分工與階級的問題，正如柏里克樂士（Pericles, Funeral oration中所說）所言，是求得一種方法，使大衆一方面能辦理個人的私事，但另一方面也能參加國家的公事。柏拉圖把這個問題怎樣解決的呢？他坦白地把公民給變成一個特殊的階級，專營公事；而把他們自己的私事，卽生產維生資料的鄙事，都推到奴隸和外國人的身上了。這和柏里克樂士時代的民治主義是顯然不同的。爲了這些緣故，所以「法律篇」中的階級分裂，比較顯著。「理想國」中的階級，如公民，軍人及手藝人，根本言之，可以說是具有公民地位的人們之間的分工。軍人手藝人都並不比公民的地位低賤許多。也可以認爲他們都是公民，不過有着不同的職業而已。但在「法律篇」中，經濟生產的羣衆中，根本就沒有公民，公民是一個特權階級。（具有公民地位的手藝人在「法律篇」中，已爲奴隸及外國人所代替。這兩種人地位極低）。可見「法律篇」中的國家分工，實在是建築在一種經濟特權之



上；也可以說是階級的國家。

在「法律篇」的政治制度中，可以提出的有三種機關。一是城市國家大會（Town-meeting），三百六十人的會議（council），和長官（magistrates）。惟此係在希臘各城市國家中各處都有的制度，所以不必多加敘述。我們所要注意的是：他實現上述混合國家的具體方法。長官是選舉的，惟選舉在希臘認為是一種貴族的方法。全城市國家大會的職務，選舉後即行完畢。主要的長官部（chief board of magistrates）叫做「法律的保衛者」（Guardians of the law）。此與「理想國」中之名為「保衛者」也有不同。此組織中有三十七個人，是經過三重選舉的結果而產生的。另外再有一由富庶公民中選舉的三百六十人的會議（Council of 360）。公民按着財產多寡分成四種階級：土地是有定法分配的，最低的公民階級的財產，不得超過其所有土地價值的一倍。第三等公民階級的財產，不得超過其所有土地的價值兩倍，餘可類推。事實上，也許第四階級的公民的人數最多，而第一階級的公民人數最少，但柏拉圖却主張在三百六十人的會議中，每一個階級都均等地佔有四分之一（744, 756. of Sabine, p. 82）。可見他袒護資產階級的傾向。又，富庶的公民如不投票，並加處罰；而最低階級的公民，則無此懲處。此外，政府中的官吏，只能由富庶階級担任。也許只有一點

是比較民治化的：那便是三百六十人的會議初次當選人比實額多出一倍，最後則用抽籤法決定當選與否。這種制度本來是一種階級的財產制，而柏拉圖竟以之爲調合君主專制與民主政治的政治制度。實則其中的民治味道非常淺薄。我們如果把上敘的制度與其混合國家的理論比較一下，即可見兩者是不調協的。他所建議的具體制度，並不能代表他所主張的混合國家的原則。

教育在「法律篇」中仍佔有相當地位。教育的科目，仍與在「理想國」中相同：包括音樂及體育；仍然是強迫教育。主要的變化，乃在教育組織。他主張設立一些公立學校，有薪給的教師，教授初級及較高級的科目。管轄學校的長官，卽爲政府一切長官的首腦。在「法律篇」中，柏拉圖所注意的是教育制度，而非教育原則。

第三、最後我們再把「法律篇」和「理想國」比較一下。「理想國」的方法是演繹的，數學的。其中之中心思想是蘇格拉第「美德卽對善的知識」的理論。惟有此種善的知識者，應該處於統治者的地位。也就是爲了這種緣故，所以柏拉圖把治者與被治者的關係，誤認爲有學問的人與無知識的人的關係。學問既是超經驗的共相知識，則柏拉圖自然就不會認爲法律有任何重要性，因法律是遠不如哲人的智慧的。這種思想，老實說，和城市國家的本質精

神是衝突的，因為城市國家中實際上是重視法律的。柏拉圖在「法律篇」中承認法律的地位與效力，也並不是誠心誠意的，因為他始終認為這種法治的國家是「第二等好的」國家。不過，「法律篇」在某些點上，亦自有它的重要性。它曾比較切實地分析過：政治制度、法律與歷史發展的關係；它曾暗示了君主與民治之均衡的原則 (principle of balance)，即關於敵對的要求及衝突的利益間的調和。這個原則乃是一個憲政國家的基本原則。這乃是對於城市國家的政治制度一個嚴正的深刻的研究，非「理想國」之純從理想目標加以批評者可比。他在「法律篇」中所追求的乃是調協財產階級的利益與民治利益的方法。亞理士多德的政治學即從「法律篇」的觀點開始。也可以說「法律篇」對後來政治思想的影響，乃是經過亞理士多德的採用而傳行下來的。

(註一) Plato, Seventh Letter, 334 c-d, L. A. Posts' Tr.

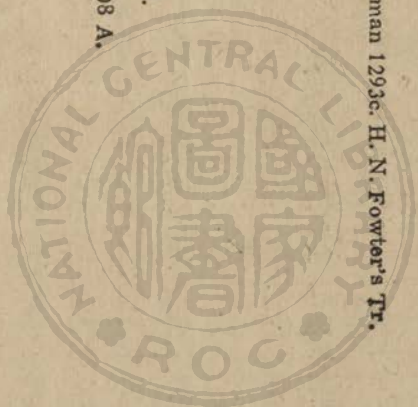
(註二) 參看拙著「馬克斯的政治思想」(商務)第六章論道德與人性。

(註三) Plato, The Laws, 365.

(註四) Ibid.

(註五) Ibid.

- (註六) Ibid.
- (註七) Ibid., 874c. 865c.
- (註八) Plato, The Statesman 1293c. H. N. Fowler's Tr.
- (註九) Ibid., 293.
- (註十) Ibid., 292.
- (註十一) Ibid., 293.
- (註十二) Ibid., 294. b
- (註十三) Ibid., 284 A—B.
- (註十四) Ibid., 97 E—308 A.
- (註十五) Ibid., 306 B.
- (註十六) Ibid., 300 A.
- (註十七) Ibid., 300 E—301 A.



## 第六章 亞理士多德「政治論」中的政治理想

(一) 亞理士多德的生平及其政治著作 亞理士多德於紀元前三八四年生於斯來士之

史台傑拉 (Stagira in Thrace)。他的父親是個醫生。後來亞理士多德很注重生物學的研究，與此似乎有深切的關係。大約在柏拉圖被其友人戴昂邀往西拉考斯 (Syracuse) 的時候，亞理士多德即加入了柏拉圖的書院。他入書院的原因，即因他想研究學問。他相信在當時的希臘，只有這個書院是研究高深學問的地方。柏拉圖生存的時候，他一直留在書院；共計有二十年的光陰。在這悠長的歲月中，書院裏日夕不輟的學術討論與研究，使柏拉圖的學說，對亞理士多德發生極深刻的影響。柏拉圖死於紀元前三四七年，他死後，亞理士多德即離開了亞典。在此後的十二年中，是他開始獨立寫作的時期。

紀元前三四三年，他担任馬其頓 (Macedon) 的青年王子亞力山大的導師。但這一段關係，在他的著作中，却發現不出來任何影響。這位王子就是後來歷史上著名的亞力山大一世 (Alexander the Great)。對於亞力山大的具有革命性的，創造性的偉業，亞理士多德似

乎也不太能够欣賞其意義。希臘學者原有一種成見：認爲凡是非希臘人都是野蠻人。亞理士多德也有這種成見。亞力山大的工作乃是把希臘文化與東方文化給予混合。這是超越了希臘人的想像的事情。也許正因爲此種緣故，亞理士多德不能認識亞力山大功業的意義——溝通與傳播文化的意義。亞力山大由亞理士多德所學得的政治理論是：以城市國家爲基礎，以自給自足爲良善生活之目標。而他自己的功業，則是溝通東西的大統一局面。這種事實上的成就，正反映着亞理士多德以城市國家爲鵠的政治理想之狹隘。我們由此可見這位先生對於這偉大的學生並沒有多大實際政治上的影響。

在紀元前三三五年，亞理士多德自己也在亞典的里西亞姆（Lyseum）設立了一個書院。是爲希臘四大哲學書院之一。在此後的十二年，他的大部分著作都寫出來了。亞力山大死於紀元前三二一年，死後亞典發生了反馬其頓人的騷動。於是亞里士多德不得不暫時離開亞典一避。但翌年（三二〇）他就死在由巴（Euboea）地方了。

他的著作，無論就文體或內容言，都與柏拉圖的作品不同。就文事論，他的文事沒有文學的味道；祇是平淡的陳述及分析。他的作品都不是對話體，而是講稿式的體裁。在柏拉圖的著作中，很難找到一條切題的定義；但在亞理士多德的作品中，則多有明確的界說。就內

容方面說，亞理士多德涉及的範圍較廣。差不多所有現代的學問，都由他奠定了一個基礎。如在物理、邏輯、倫理、政治、修詞、形而上學等方面，他都有專門的著作。他所建立的系統，即在今日的學者，也不能十分地踰越。比如邏輯：現在雖盛行符號邏輯及數理邏輯，但後者並沒有推翻亞理士多德的邏輯系統；而只是擴大他的系統。也可以說，他的邏輯系統只是被包括在數理邏輯的系統之內；而非被根本地取消。現在研究邏輯的人，很少有翻閱他的「邏輯論」（註一）者。其實許多令人認為「新」的東西，早已在那本書中都有了。

在政治學方面，有幾種重要的書籍。首先自然是「政治論」了。此書留待以後詳講。但欲窮源竟委，探究政治理論的基則，仍不能不注意「倫理學」。他自己在「倫理學」一書的收尾，是把「政治論」視為「倫理學」的續編的。什麼理由呢？誠如台樂（A.E. Taylor）所說：「他（指亞里士多德）永遠沒有想到離開了政治而研究個人的善；因為政治是研究社會的善的」。（註二）所以，在亞理士多德「倫理學與政治學是相互關聯的，猶如同同一科學，有理論的和應用的兩面一樣」。（註三）此外，他還有研究憲法之作，今已散佚。相傳他曾對一百五十八個希臘城市國家的憲制，做深刻的研究。現在所存者，只有一八九一年所發現的「亞典憲法」（The Constitution of Athens）一書。他這種研究，純粹是歷史的，而

非理論的。而此種著作也只能算是憲法史，或如拉斯基教授 (Professor Harold J Laski) 所言，是比較政府的研究而已。(註四)但就另一方面言，這本書乃是用比較法 (comparative method) 研究政治制度的開山之作。即亞理士多德後來寫「政治論」時，也很得到此書的益處。

據考據家 (註五) 說：現存他的「政治論」也並不是一部完整的著作。其中次序，也非舊觀。關於此點，用心的讀者，自可看出。考證的結論認為「政治論」一書可分下列各組。第一組是討論理想中之國家的：第二、三、七、八各卷屬之。第二組是討論實際政制的：第四、五、六、等卷屬之。餘下的第一卷，乃是結語。有人認為這種情形，適足以表示柏拉圖對他影響的過程。亦即亞理士多德在建築其自己的政治理論過程中，大體上也分成兩個階段。在第一階段中，他仍然走柏拉圖的老路：講理想的國家，批評關於理想國家的理論。這顯然是受了「理想國」，「政治家」及「法律篇」的影響。並且據考：這部分理論 (即上述二、三、七、八各卷)，乃是亞理士多德在柏拉圖死後不久，剛剛離開亞典時寫的。在第二階段中，他已經脫離了柏拉圖思想的羈絆，開始獨抒己見了。講此實際政制諸卷 (即四、五、六各卷)，據考為其自己創書院以後所作。彼時他已經完成了對於一百五十八個城市國家憲



法的研究了。至於第一卷，則爲一引言。

但也有人（註六）認爲「政治論」乃是三種單獨論文的組合。（1）論家庭（household）。亞理士多德認爲國家由家庭所組成，所以論家庭自然是國家的序論。第一卷是談此問題的。（2）論前人理想國的見解及現存之最完善的憲制（constitution）。第二卷是講此問題的。（3）論國家，公民，及憲制的分類。第七、八兩卷屬之。惟後二節未完。這派主張認爲：「政治論」的傳統排列次序（約在紀元後第一世紀時），尙可保持亞理士多德思想的連貫性。只有第五卷應在第六卷以後讀。

以上兩種意見，雖然不同；但却有一點是一致的。即「政治論」中實在包括兩部分理論：一是政治理想的討論，另一是現實政制的討論。只要這一點是公認的，則各卷排列的先後，實係次要的問題。我們知道：柏拉圖對於政治的見解，永遠泥於不易實現的空想，而忽視實際。但亞理士多德則認爲，政治學一方面包括：政治至善之理論的研究；另一方面也包括政治機械學（political mechanics）的研究。政治學的界限，至亞理士多德始行確定。政治學的範圍，至亞理士多德始較以前的模糊觀念擴大。這種對於政治及政治學的認識，已較柏拉圖大爲進步。亞理士多德的功績，總結一句，可以說他給政治學以獨立科學的地位。不

但如此，並且他認爲政治是最高的科學。（註七）。何以呢？因爲他認爲：每一種科學都以研究「善」爲目的，政治學研究最高的善，所以，政治學是最高的科學。

（二）亞理士多德論政治理想

我們上面已經說明：亞理士多德的政治思想可以分成兩部分。即政治理想及政治實施的分析。我們現在亦即分此二部來講他的政治思想。本節先述亞理士多德的政治理想。所謂政治理想（political ideals）和理想國家（ideal state）的思想不同。亞理士多德雖然在「政治論」第七、八兩卷中，開始建造他的理想國家，但是他對這問題似乎沒有多大興趣。並且，第七、八兩卷（註八）根本就沒有完成他的理想國家的建築。實則，他所注意的，不是建築一個理想國；而是在樹立一些國家的理想（some ideals of the state）。例如平等、自足（self-sufficiency）、獨立、（independence）等等。這都可以說是國家的理想。所謂國家的理想，乃是比較接近事實的，是國家所已稍具有，而在不斷地臻於圓滿的一些目標。在柏拉圖，因爲他講的是完全抽象的理想國家的情形，所以他可以不管實踐問題，猶如數學家可以不管經驗的問題一樣。如果人們發現其不能實現，柏拉圖可以回答，那是因爲人性太壞；而這理想國仍然是不需要修正的至善國家。但在亞理士多德，問題就不同了。他本是爲實際國家樹立一些可趨赴的目標。這些目標在實際的國家中

，本已具有一些，不過沒有達到理想圓滿的地步而已。因此，這些目標必須與事實之間沒有不可填充的鴻溝。

1、國家 (polis) 或政治的統治 (political rule) 的性質 亞理士多德對於他的先生柏拉圖的「理想國」和「法律篇」，都有很詳細的批評。(註九) 他對柏拉圖的政治著作，乃至整個哲學體系，都認為極富有創造性。柏拉圖唯一的毛病，在亞理士多德看來，即在太玄想，太激烈了。他對於柏拉圖的學說，都毫不客氣的批評。他曾經說：我固然愛我的先生，然我也愛真理；以此兩者相較，我還是寧可要闡明真理，而不願私誼罷！(註十) 可見他熱烈的，嚴正的求知態度。

在政治思想方面，亞理士多德認為：柏拉圖的嚴重錯誤，便是沒有把各種不同的統治 (kinds of rule) 分開，因此也就沒有明白國家 (政治的統治) 的性質。柏拉圖認為：國家有如家庭，不過稍微大些而已。政治家，家主，奴隸的主人三者的職能是一樣的。他們的區別不是種類的不同；而是被統治人數多少的不同。(註十一) 這種見解，根本是把家政視為與政治統治一樣的東西。亞理士多德認為這是柏拉圖最嚴重的一個錯誤。固然，主人與奴隸，家長與妻孥之間，都有一種可以名為統治 (rule) 的關係，然而這些關係却和政治的統

治不同。

先說主人與奴隸。一個合法的治者與其屬民的關係，便與主人和奴隸的關係不同。亞理士多德認為：奴隸生來即較常人低劣，並且有着與常人不同的性質。他們自己不能統治自己；必須由高貴的主人來統治。他是他的主人的活工具。主人固然會好好地使用這種工具，但是却爲了主人自己的利益。（註十二）一個政治統治者的權威，顯然與主人對奴隸的權威不同。被治者並不是治者的工具。統治者並不是爲他自己的，而是爲了被治者的利益。

再說家長與妻孥。家長對於他的妻孥的權威，也和政治的權威不同。亞理士多德認為：固然這種權威的行使一方面是爲了妻孥的利益；另一方面是爲了家長的利益。但須知幼童不是大人，女人在亞理士多德看來，在本性上亦不能與男子一例相繩。所以，家長的統治，雖然是爲了他們的利益；但始終不能說他們的地位與家長平等。而政治的統治，根本便需要治者與被治者之間的平等。

亞理士多德以爲：正是因爲這種認識的錯誤，所以柏拉圖的哲學王統治下的理想國，是一個專制的王國。因爲王國中的治者與屬民的關係，更接近家長與妻孥的關係，更接近主人與奴隸的關係。（註十三）柏拉圖既有這種對於政治統治的錯誤認識，柏拉圖便認不清楚國

家的性質。

亞理士多德對於國家的見解，則與此不同。他認為國家（亦即政治的統治）固然一方面是，『一種之社團（*Koinonia*）』與家庭及主人與奴隸等同為社團；但國家却是『那個在一切社團之上，最高的，並且包括一切社團的社團』。（『It is that *Koinonia* which is supreme over all others and embraces them all』）（註十四）亞理士多德之所謂「社團」者，即兩個以上的人，因各自的需要而聯合，並以共同的行動，以達到共同目的的結合。（註十五）此點似甚明顯，不必多加解釋。但何以說政治社團，即國家，在一切社團之上，並且包括一切社團呢？這乃是其他社團與政治的社團不同的關鍵。

亞理士多德以為：國家之包括其他社團，猶如自然界的一個整體東西包括其部分一樣。這樣見解與其生物科學研究有關，亞理士多德認為：凡為整個必具有兩種情形。其一是『若為一自然的整體，便不能減少其中之部分』。其二是『它所包含的各部分組成一個單體』。（註十六）必須有整體然後一個活東西的各部分，纔能發揮其特殊的功能。例如，一隻手如果不生長在活人的身上它便不能發生「手」的作用。其他社團，如家庭和村落，也都是如此。亞理士多德認為：假如不是某一個國家的活的運用的部分，則家庭和村落都不是真的家庭和

村落；甚至個人也不是一個完人。它們都是未發展階段的社團，它們的目的祇是在保持生命的低級行爲。它們必定自然地由圓滿境界發展，發展成功爲國家這個政治的社團。國家的目的不但是爲求活可能（‘to make life possible’），而且在使生活圓滿（‘to make life good’）（註十七）。何以在家庭與村落中，人類的的生活不能圓滿，而在國家中則能够圓滿呢？因爲家庭和村落在經濟方面都不是自足的（self-sufficing），而國家則是自足的，獨立的。（註十八）又因爲就統治方面言，政治的或國家的統治是爲了屬民的利益，屬民與治者在某種意義上是平等的。（註十九）所以可以有真正的自由；而家庭，村落則不然。可是，祇要有了國家，它們便都成了具有特殊效能的部分了。亞理士多德說：國家一社團包括一切其他社團，就因爲國家是整體，其他社團是部分；而整體包括部分。故他又說：國家社團在其他社團之上，這是因爲國家是社團發展的最高形式，其他社團是較低級的社團；而高級的東西自然在低級的東西之上。

這種國家觀，這種把政治的統治與家庭，村落及主人與奴隸的關係截然劃分的觀點，如柏拉圖把國家視爲與家庭相似祇是稍微大些的主張，是顯然不同的。不但此各種傳統中的治者與被治者間的關係不同；（如主人對奴隸便與政治上的治者對屬民不同）即政治的統治所

能達到的生活境界（如使生活圓滿），他種統治也根本不能達到。在我們看來亞理士多德這種見解，有一個重要的涵義：即承認國家的發生是自然的（natural）。何以呢？因為，「人是一個政治的動物」。（註二十）也就是說：人是羣性的（social）動物。他有建築社會的本能（community building instinct），或結社的衝動（associative impulse）。家庭的組成，村落的聯合，都是人性中之此種本能的自然發展。國家既為由村落再進一步的自然發展，所以國家也是自然的產品。這種看法，後來即發展成為：國家是生長出來的，不是人為造成的之主張。前者是有機派的理論，後者是社約論的見解。兩者在移來的政治思想史上，也有過一度對立的抗爭。

此外，就亞理士多德當時立說而言，他也有反對辯士派國家觀的意味。辯士派認為法律，國家都是習俗（convention）做成的（註二十一）它們沒有真正要求服從（allegiance）的理由。人們服從法律，忠順國家，並不合乎自然法則。我們現代人，也許對於這種看法，採取一種開明的態度。但希臘當時城市國家的最大問題就是不統一；有時因為國內的黨爭，不惜打破國家觀念，引狼入室，借外國的力量來滿足私黨的利益。在中種情況下，上述辯士派的見解實在是「火上加油」的危險劑。而亞理士多德的主張便是對此種革命的過激的見解的一個

反動，一個擁護現制度的主張。國家既然是人性發展之自然的產品，人們自然應該服從與忠順。亞理士多德對於奴隸制度也與辯士派不同。前者認為奴隸制度是自然的制度；後者認為自然並沒有做成主人與奴隸之分：這都是人爲的區別。我們今日不免奇怪：何以亞理士多德的時代，已爲希臘城市國家黃金時代的末期；並且他又和腓力普(Philip)及亞力山大都有密切的關係，但他却仍舊認為只有城市國家(Polis)而非帝國(Empire)，是可能實現良善生活的最高政治形式。這一點對於把握時代意義是一個失敗。時代所給予他的意義，他並沒有能接受。

11、法治(The rule of law)與憲治(constitutional rule)的理想 亞理士多德認

爲：也正因爲把政治的統治視爲與家長與妻孥，主人與奴隸的關係一樣，所以柏拉圖的理想國是一個忽視法律，重視人治的專制國家。因爲治者既然深通治術；却又有美德，知道怎樣爲人民謀幸福，並且也會爲人民謀幸福。一般人民在知識上，在道德上，都遠不如治者。單憑治者的智慧，美德來統治被治者即可，不必再有法律。這是把治者與被治者，根本視爲兩種人，猶如家長，主人，與妻孥，奴隸是兩種人一樣。家長何必要法律？無論如何他的知識高於他的妻孥，又必會愛護他的妻孥。主人何必要法律？因爲在他與奴隸結合中，祇應該維



持他自己的利益，不必爲奴隸着想。亞理士多德是反對這種徹底的人治觀念的。

亞理士多德對政治統治的看法，是極注重法律的。所謂政治權威，在他看來，就是維持「一些同等的人們以最好而可能的生活爲目的的社會」（註二二）的權威。在這種社會中最後的主權者，應該是法律而不是人。何以呢？因爲人儘管聰明睿智，然而他有感情，因之即會產生不公道，不平等，而使政治屬化。而法律則是「沒有感情的知慧」（“intelligence without passion”）（註一三）。法律的統治，可以爲人民謀平等，公正，及福利而免却政治屬化或個人專制的弊病。因爲在法治國家中，治者與被治者都是自由的人，他們之間具有一種道德上的平等性。公民享受法律上的權利；又因有法律可以遵循，即治者亦不敢胡做非爲，破壞法紀。可知亞里士多德政治理想中的國家，實在是一個注重法律的憲政國家。這個國家，就其注重治者與被治者之間道德平等性言，也包括着民治的原則。因爲在後者中，治者與被治者在道德上是平等的。亞理士多德的政治理想，就是這樣一個法治的民主的國家。用柏拉圖的思想來比較，這不過只是一個「第二等好的」（second-best）國家而已。我們似乎也可以說，亞理士多德理想的政治制度，乃係接近柏拉圖「法律篇」中的思想；而與他的「理想國」大爲不同。但有一點須注意者：柏拉圖因爲事實上求不到哲學家，故認爲

法治國家爲一「第二等好的」國家，這是不得已的讓步。亞理士多德則認爲法治爲政治統治之當然的原則，是最好的國家所必須具有的制度。所以兩人顯然不同。

上述亞理士多德那種注重法律的具體主張，就是他關於憲治（constitutional rule）的見解。他認爲柏拉圖把法治與人治當做兩個對立的概念是錯誤的。他的理由是：即使是最聰明的治者也不能不用法律；因爲法律有一種爲人所不能違的公正性質（impersonal quality of justice）。政治的統治，政治的關係，必須使被治者自己亦保留他的判斷與負責性方可。因爲若不如此，則被治者就如羔羊一般，祇有聽從牧人擺佈了。（註二四）如果想如此，則唯一的方法就是使治者與被治者，都有固定的法律地位，俾可互侵越。在治者方面，法律並不能代替官吏，而給官吏的權威，加上一重保障。在被治者方面，憲治國家的法令，也並不損傷被治者的尊嚴；因爲服從法律比服從專制的統治，光輝得多。

但是亞理士多德所憧憬着的所謂「憲治」究竟是什麼意思呢？他以爲憲治有三個特徵。其一，是爲了公共的，一般的利益的統治；而非黨派的或一階級，一個人專制利益的統治。其二、是一種法律的統治，因爲政府的活動是遵照一般的規則而進行的。此與在專制政制下，祇以君主武斷的命令統治者迥乎不同。其三、憲政政府乃是一種統治自願公民（willing

subject) 的政府，而自願公民即是由同意 (consent) 得到的公民。這與專制政制之以暴力統治者不同。亞理士多德雖然明確地指出上述三者，但他却沒有詳盡的系統說明。他並沒有說明三者之間，保持着什麼關係。固然他知道：在一政府中，也許祇具有上述兩種特徵而缺少其一。例如在暴君政治中，統治者固然用暴君政治的方法來統治（此是缺第二、三點），但此種統治却可以是爲了公共的利益（此是第一點）。而一用法律統治的政府（此是有第二、三點），也可以不公正地偏袒維護一階級的利益（此是缺第一點）。

法律固然是憲治的核心，但關於立法，他也有其特別的卓見。他又認爲以民衆之集體智慧來立法，遠較最聰明的立法者的立法爲優。他確認平民議會的立法能力。在羣衆中，甲之長可以補乙之短，乙之長可以補甲之短。每一個人都可以了解一問題的某一方面，綜合起來即可對整個問題澈底了解。如以藝術爲例，亞理士多德認爲：放遠眼光來看，大衆的嗜好 (popular taste) 比較可靠，比較不易變更。而專家的嗜好，固可轟動一時；但常不免爲曇花一現的風尚。所以，在立法方面，他傾向於平民立法。

他又重視習慣法，而比較忽視成文法；這也與上述的意見有關。他以爲習慣法是根據平民生活中普遍的習慣而產生的；成文法則是因特殊需要而制定的。如果柏拉圖主張取消的法

律是指成文法律，他亦贊成取消法律。但是對於習慣法，他却認為異常重要，他絕對不相信一個聰明治者的知識，會比習慣法還要高明。這一點非常重要：自蘇格拉底，柏拉圖以來的「自然」與「習俗」的對立，至亞理士多德遂告崩潰。政治家不能單靠理智的，超經驗的自然知識，而摒棄法律習俗的知識。反之，兩者必須相輔而行，並且對於治理社會說，後者尤為重要。法律之中，不但具有知識，而且是真正的知識。真正的政治統治（國家），必須受法律的統治，必須使被治者之人民自由與同意。這些條件，並不是「第二好的」國家的條件；反之，乃是國家最高的理想。由此可見兩氏思想之不同。

三、政府的分類：理想與現實的衝突 亞理士多德的政府分類，和柏拉圖（註二五）

一樣，也把政府形式分成六種。亞理士多德認為在原則上根本憲政（constitutional rule）與虐政（despotic rule）不同。憲政乃是爲了所有公民的利益而統治，而虐政乃是爲少數統治者的利益而統治。因此他認為在六種政府形式中，又可分爲兩組。一組是真正的或憲政的國家，例如君主制（monarchy），貴族制（aristocracy），及溫和的民主制（moderate democracy或稱polity）。另一組是變質的或虐政的國家，例如暴君制（tyranny），寡頭制（oligarchy），以及極端的暴民政制（extreme democracy or mob-rule）。不過亞理士多

德又指出：上述僅係就一理想的標準劃分；至於在事實上，這種分類法是不太切合實際的。例如在事實上的寡頭政制，乃是由富人統治的政制；而所謂暴民政制則是由貧人統治的政制。固然，就理論上講，富人數目少，貧人數目多，所以把前者名爲寡頭政制，後者名爲平民政制。但在事實上，此種多少數的區別，並不是問題的核心。真正的問題乃是：實際上在每個國家裏，都有兩種不同的理由要求統治。一個是根據財產權利而要求統治。這是數人的統治。另一個是爲大多數人民謀福利，而要求統治，這是平民的統治。這就表示：理想的，形式的分類，應用到事實上，便不能解釋實際的情形。

亞理士多德在修改這種形式分類的過程中，又引起另外一個實際上很重要的問題：卽在一國家中那種人纔配要求統治呢？此問題在理想國中可以不必發生，而在現實國家中的各階級間，則必有互相對抗的統治要求。具有智慧(wisdom)及美德(virtue)的人，似乎可以說有絕對的權利要求統治。但此純爲理論上的規定；至於事實上誰是具有智慧的人，誰是具有美德的人，都大費考慮與確定。並且這祇是兩個道德上的原則，而亞理士多德所需要的，則是把此道德原則見諸實施。此外，亞理士多德認爲凡國家必須以實現公正爲目的，而所謂公正，據他的說法，又爲一種之平等(equality)。但是平等也是空洞的原則，平民主義者

與寡頭制主義者對於「平等」，都可以有其自己的解釋。照前者的見解，所謂平等乃是：有一個人即以一人計算，任何人不得計算為一個以上的人。照後者的說法，則所謂平等乃是：凡具有大量財產利益，具有較高社會地位，受過教育的人，都應該比一個人多計算，這種紛爭的要求，到底怎樣解決呢？

亞理士多德對此問題，並沒有絕對的回答。他認為兩方面都有理由。他以財產資格，在他看來，並沒絕對的權利要求統治；因為國家並是一個貿易公司，也非如辯士派所說的契約結合。但亞理士多德又想：財產果然是沒有權利的麼？這似乎也不盡然。他認為柏拉圖忽視有財產者的權利，而將其共產，是會在政治上引起不良的結果的。亞理士多德認為：財產也可以產生道德結果，所以任何談國家政治的人，不能忽視它的重要性。此外，良好的門第，好的教育，好的社團，有閒等等，都和財產發生相當的關係。在考慮政權的要求時，都不應對它們忽視。他這種想法是贊成寡頭制的理論。但是他認為民主主義者，也有他們的理由。在政治權力的行使中，多數人的要求是應該被注意的。並且多數人的見解（即輿論）有時比少數聰明人的見解，還要高明。輿論常常是對的，而少數智者的見地是錯的。

亞理士多德對於民主制與寡頭制爭取政權要求的研究，使他感覺追求理想國家的困難。

因爲既不能決定民主制與寡頭制二者誰有絕對的統治權力，則理想國家即無固定的原則可以遵循。因此，亞理士多德後來竟放棄了建築理想國家的企圖，而專心討論人類社會可以實現的最好的國家。此種結論使亞理士多德認爲：在事實上一良好的國家，必有若干理想條件。最重要的一個便是法律。法律應該是至高無上的，因爲他是一個不受感情驅使的權威，任何人都比不上。此外，公民的自由，平等，憲政等等，都是事實上良好國家必備的理想條件。但對於法律，亞理士多德也並不主張絕對的可靠。因爲法律是與憲制有關的：一個壞的國家，其法律即昂壞的法律。合法性（legality）的本身祇能相對的保障良善；合法僅比強力或人治好些而已。我們僅可以說：一個良好的國家，必是法治的國家；然而不能說：法治的國家，就是好的國家。

〔註一〕 Aristotle, *Organon, or Logical Treatise* 明人李之藻譯爲「名理探」。

〔註二〕 A. E. Taylor, *Aristotle*, p. 73.

〔註三〕 Zeller, *Aristoteles*, Vol. II, p. 137, N. 英譯本。

〔註四〕 拉斯基先生此言，係一九三八年在倫敦政治經濟學院所開「古代政治思想」班上所講。

〔註五〕 如 Werner Jaeger, *Aristotle*, 1923, English Tr. by R. Robinson, 1924, ch. 10.

- (註六) 如 W. D. Ross, Aristotle, pp. 235—6.
- (註七) Aristotle, Politics, Bk. III, ch. XI.
- (註八) Ibid., Weldon's Tr. 歐. IV, V.
- (註九) Ibid., Bk. II.
- (註十) Aristotle, Ethics, 1099 a.
- (註十一) Plato, Statesman, §. 258—9. Aristotle, Politics, Bk. I, ch. 1.
- (註十二) Aristotle, Politics, Bk. I, ch. VI—VII.
- (註十三) Ibid., Weldon's Tr. p. 120.
- (註十四) Ibid., Bk. II, ch. 1.
- (註十五) 參看 W. L. Newman, The Politics of Aristotle, 161. I, pp. 41—42 的考證。
- (註十六) 看 Aristotle, Metaphysics, Bk. ch. XXVI—1.
- (註十七) Aristotle, Politics, Bk. I.
- (註十八) Ibid.
- (註十九) Ibid., Bk. II, ch. 7.
- (註二十) Ibid., Bk. I, ch 1,



- (註二一) 參考看「柏拉圖對話全集」中之 Republic 及 Gorgias 等篇。
- (註二二) Aristotle, Politics, 7, 8, 1328 a.
- (註二三) Ibid., 三, 16.
- (註二四) Plato, Statesman, Bk, I
- (註二五) Ibid.



## 第七章 亞理士多德論政治實際

亞理士多德在「政治論」第四卷開始時，特別表示他對政治學的新看法。他認為一個政治學家第一、必須知道：如無事實的阻礙什麼是理想國家的條件？第二、限於當前的環境，什麼是最好的政府？固然此種政府不必是理想上最好的；也不必是在適當條件下最好的。第三、用以上兩種知識，他可以辨別那種政府形式對於多數國家是最好的，是可以見諸施行的。總之一完美政治家的學問和技術，必須深知現實存在的政府，並以己力可能之方法實現之，完成之。這種見解，可以說與馬開維里很接近。因為這表示：爲了達到政治上的目的，可以拋開道德上的考慮。不過實際上，亞理士多德並沒有那麼走極端。亞理士多德第二部分理論，便是側重政治實際的研究。他放棄了理想國家的追求，放棄了理想的，形式的國家分類。他轉面來注視分析現實的政制。由此種分析中，找出他們分類的原則，探討事實上可能的最好政制是什麼。以下分別述之。

(一) 憲政 (constitution) 意義與地位的重新檢討 亞理士多德對於現實政制的分析

，係從「政治論」第四卷開始。在這裏他勿寧認爲君主制與貴族制（他有他自己的特殊意義）是理想國一類的國家，不值得實際的研究了。他認爲在現實中，值得精密分析的，祇有寡頭制與民主制。他認爲一實踐的政治家必須知道：有幾多種寡頭制？又有幾多種民主制？並且，那一種法律；最適合此諸不同的憲制？必須具此類知識，然後纔能對實際政治工作，有所貢獻。

但是要談政府的種類，要分別各種不同的寡頭制與民主制，必須仍回到憲制本身的性質問題。在「政治論」第三卷中，他把憲制界定爲「一種對於公民的佈置」（an arrangement of citizens）、或「一種生活的方式」（a mode of life）。同時他又把憲制界定爲「一種對於官職佈置」（the arrangement of offices or magistrates）。照以前我們所講亞理士多德的見解，憲制是決定一國家的形式的主要特徵。有某種憲制，卽有某種國家。在「政治論」第四卷，他又接續討論第二意義的憲制。在今日視之，第一意義的憲制，祇能算做倫理的或理想的禮制；祇有第二意義的憲制才是政治的憲制，才接近近代憲法的意義。此外，他又把國家分成許多社會階級，比國家小的團體，職業團體（如農人、匠人、商人等），家庭，以及貧人和富人。但他却不把國家中此種經濟的結構叫做憲制。他祇承認這種經濟結

構的勢力非常大，它可以決定：一國家採取何種政治的憲制始能得到良好的政治。

亞里士多德由分析此種憲制的意義，結果影響了憲制在決定政府形式上的地位。他分析的結果，可歸結到下列各點。一、倫理與政治分開；因為倫理的禮制與政治的憲制不同。他把前者認為是理想的憲制，可望而不可及；後者對實踐上比較重要。二、他又把法律由有組織的政府之政治結構中分開。三、最重要的是，他把政治結構和社會經濟的結構分開。四、近代之國家與社會的區別，固然希臘人是沒有想到的，但亞里士多德却是第一個有類似此種思想的人。五、他更很切實際的，把一種政治的憲制，和該憲制實施的情況，分別看待。一種民主的憲制可以統治的像寡頭制一樣。反之，一種寡頭制的憲法也可以統治的像民主制一樣。因為他有這些實際的觀察，所以他不能再用憲制一項，來做政府形式的分類工具。因為：即使政治的憲制是民主制的，但社會經濟條件却是寡頭制的背景；那麼，這是寡頭制呢，還是民主制呢？又即使政治的憲制是民主制的，而法律的內容是袒護富人的；那麼，這又是民主制呢，還是寡頭制呢？可見只用憲法來劃分政府形式，是不切實際的，是表面的。

究極言之，區分政府形式，有下列各條件。一是根據某些政治的規則（例如投票資格，當選資格等）是民主制的規則，另一些政治規則則是寡頭制的規則。二是一種經濟條件（例如

財產的分配，或某階級之佔優勢等）可決定一國家適於採取民主制抑適於採取寡頭制。即使政治規則和經濟條件都是民主制的安排，但事實上民主之程度，甲國與乙國丙國，也有所不同。即使政治規則和經濟條件都是寡頭制的安排，事實上其寡頭的程度甲乙丙丁各國，亦自不同。況且有一個可能：卽一國家既可採取民主原則，又可採寡頭的原則，如議會（the assembly）可以採取民主制的，而司法則可限於具有寡頭條件的人（例如富人）始能參加。所以事實上政府實施，須視政治及經濟的條件如何配合而定。這種結論可以說並不是一個形式的政府分類。但是此分類却有一顯然的長處，卽它承認實際政治的複雜性。

（二）民主制和寡頭制及事實上最好的國家 我們可以先敘述第一項。

一、民主制和寡頭制的原則。亞里士多德認爲在原則上可以把民主制分成兩種。一種是好的民主制，人民具有充分的及可能使用的權力，並監督，限制着統治階級。但祇要治者的行爲適當合度，則人民應予其自由，使他們依照他們所認爲好的辦法去統治。另外一種是比較壞的民主制。在此種制度下，大量的城市人民不但有權力，並且自己使用這種權力，而想把公共事務的處理，轉移到市民大會中去。此種民治，亞里士多德認爲必會產生毫無紀律與秩序的現象；在實際上，這與暴君制無大區別。真正的民主政治，必須具備人民權力（*Polis*）。

far power) 及明智的行政 (intelligent administration) 二者。而所謂明智的行政，若付諸龐大的會議，是不會有好結果的。

寡頭制也分兩種，一是好的寡頭制，有多數的財產階級，但却沒有大富的現象，亦即財富分配的很平均。亞理士多德認為在此種經濟背景之下所施行的寡頭制是比較好的。另外假如一國家中祇有少數的巨富，則政府權力易入最少數人之手。在此種經濟背景下所實行的寡頭制，便是比較壞的寡頭制。後者和暴君制亦無大區別。真正的寡頭制必須一方而把政權付與少數階級之手，另一方面却又不使階級壓迫無產大眾；因為壓迫一定會引起騷動。亞理士多德以為，富人易於壓迫大眾，故寡頭制比較民主制，不易統治。

由分析以上兩種政制，亞理士多德又對政治憲制（組織）或政府中的機關，做一比較詳盡的分析。任何政府中皆有三部分。一是立法部 (deliberative branch) 行使國家最後的法律權力，如和戰，訂約，聽取行政官員的報告及立法等。二是行政官員。三是司法部。此三部每一部都可以按民主制的方法組織；同時也可以按寡頭制的方法組織。例如，立法部可以很廣大，亦可縮小些。行政部由比較少數或較多數選民中選出均可。若在民治國家中，則用抽籤辦產生之。同時行政官吏在職期間也可長可短。行政部也可以對立法部稍徵負政治上的

責任，選司法官吏的辦法，也可以用民主制的或寡頭制的方法。總之，在一國家的憲制中以三種部門，任何一部門都可以用民主制的方法組織；而另外的部門則可用寡頭制的方法組織。

二、事實上最好的國家。把這些事實上的情形與背景考慮過以後，最後不免還要解答下面的問題：事實上最好的國家（the best practicable state）是什麼呢？亞理士多德認為溫和的民主制（即 polity 或 constitutional government）。在「政治論」第三卷他曾把溫和的民主制叫做 polity or constitutional government 是最好的制度。這種事實上最好的國家，在政治方面是一種混合形式的憲法，即混合寡頭制與民主制而成功的憲法。其社會的基礎，則必須擁有大量的中產階級，他們既不大富，亦不貧。中產階級，誠如由里皮底斯（Euripides）所說「救了國家」。在此種社會基礎之上，即可以建設一個兼民主制及寡頭制二者之長的制度。即使有財產資格的限制，亦必為溫和的條件；可免却極端的寡頭制之弊。反之，即使沒有財產階級的限制，但也不會用抽籤的辦法來決定國家大事；這可以避免極端的民主制的毛病。關於財產，我們知道：柏拉圖和亞理士多德固然都並不認為財產是善的表徵，但兩人却都認為：爲了政治的目的，財產是最實際的關鍵。

這樣一個中產階級的國家，它的原則乃是均衡 (balance) 亦即兩種因素間的均衡。這兩種因素是任何政治組織中都有的。亞理士多德在「政治論」第三卷中，名之爲兩種爭取政權的要求 (the claims to power)。但在此處，他改名之爲兩種勢力，即質與量 (quality and quantity) 兩種力量。所謂質的力量包括財產、門第、地位、教育等項的優勢。所謂量的力量即指多數人的力量。如果一國家內質的勢力戰勝，則此國家即爲一寡頭制的國家。反之，如量的勢力戰勝，則此國家即爲民主制的國家。爲了求得政治上的安定，最好把此兩種勢力保持均衡。均衡局面，即必由大量的中產階級來維持。在一國家中，亞里士多德認爲：輿論的集體智慧比較高明，且羣衆亦不易腐化；所以必要重視量的勢力。但對於行政職務，則以有地位所有經驗的人來擔任，較爲適宜；所以質的勢力，也有顧及的必要。如果一國家把此兩種因素同等的重視，同等的實現，則該國家即不會不安定，亦不會無法紀。

在第五卷，他又討論到革命的原因，及阻止革命的政治手段。實則，放遠眼光看，任何政府都不會十分永久的。或者，如果一政府能得到該國家內的政治及經濟勢力的擁護，則可以比較永久存在。但這便是得到了中產階級的忠順，亦即該國家內之質的及量的勢力，已經得到了一種均衡了。



(三) 結語

我們談到以上各節所述，可以對亞理士多德的政治思想，知其梗概。在西洋政治思想史上，他的學說，有許多不朽之點。比如他提倡法治，反對人治，這是顯而易見的政治真理。不但主張法治，他又分析支配法律的社會，經濟背景，亦即貧富問題，對於國家政治的影響。這尤其是很切實際的態度。革命的原因，他也有詳盡的分析，他這方面的理論，與後來講革命者，如洛克(Locke)和馬克斯(Marx)等，都有同等的重要性。(註一)

特別是關於混合民主制與寡頭制的原則，似乎即在今日也值得政治學者的深切注意。因為如果人類根本取消私產，則一切此類問題，都不必發生。如果不能根本的取消私產，則任何一國家內，都必有貧富之分；因之即有兩種勢力在那裏抗衡，而爭取政權。任何一方面取得政權，在理論上，似乎都不公平；在事實上又一定會有紛爭不已的現象。所以，必須採取一條折中之路(a middle course)。亞理士多德的辦法，即其調合民主制的多數原則與寡頭的少數優秀原則，在某一意義上言，確是一方可以不失民權，另一方又可以產生有效的，明智的統治方法。而此種調合制度的社會經濟條件，則是必須擁有大量的中產階級。對於這種見解，我們固然承認它在某一意義上，自有其價值。但自另一方面言，以近代經濟理論來考察，中產階級的地位比較是不固定的，是要變動的。(註二)它可以幸運地變成富人階級，它

也可以不幸淪爲貧人階級。它的經濟地位既不穩定，則以它爲永久基礎的民主及寡頭混合制的國家，又何長治久安呢？這一點是很明顯的道理。退一步說，即使中產階級的地位誰有變的可能，事實上還沒有變；我們亦須知它即使尙未脫變，但它的心理却必是矛盾的。當它的物質利益和富人一致的時候，它傾向於富人的統治。反之，當它的物質利益和富人衝突的時候，它又趨向於平民的統治。這種動盪不定的心理狀態，使它根本不能有一貫的政治行動。既無一貫的政治行動，試問它又怎麼能够做成亞理士多德的「混合國家」的基礎呢？

亞理士多德在政治理論上的貢獻，一時亦難罄述。此處我們要指出他在政治學方法上的貢獻。亞理士多德的方法和柏拉圖顯然地不同。後者因爲談的是理想國，所以用的是自由思想建造的方法，猶如數學中的辦法一樣。此種方法亦可名之爲演繹法。經濟界的情形他可以不管，祇從某些前題出發，即推求結論。但亞理士多德研究實際的政治制度，用玄想的方法，顯然是不適當的。因爲玄想的方法不能分析事實。故亞理士多德所用的方法是分析事實的歸納法，比較法。他研究亞典憲法，亦即採用此法。但雖用歸納法，他却知道：爲了要使政治學的成功爲真正的科學，必須一方面使其成爲經驗的，或描述實況的研究；另一方面也知道：可能達到的理想境界是什麼。沒有前者，政治學即成了無根據的空中樓閣；沒有後者，政

治學亦祇囿於粗淺事實的研究，而無促其臻於完善境界的方法了。關於亞理士多德之引用歸納法或比較法一點，我們覺得後此的政治思想家受他的影響很大。如孟德斯鳩（Montesquieu）便是明顯的例證。（註三）實則，今日的政治學之對於實際制度的分析，即肇始於亞理士多德的「政治論」一書。

（註一）馬克斯的理論見 *A Critique of Political Economy*, Preface. 洛克的理論見 *A Treatise on Government*, 最末一章。

（註二）馬克斯派的經濟理論，尤有此種含義，關於此點及以下之討論，請參閱拙著「馬克斯的政治思想」（商務）第六章。

（註三）可看 Montesquieu, *The Spirit of Laws*, avols English Tr.

## 第八章 城市國家的沒落與社會政治思想的轉變

我們已經知道柏拉圖和亞理士多德雖是師生，但是他們的政治思想，在許多方面是不同的。柏拉圖的方法是哲學的，演繹的，綜合的，主觀的，抽象的；而亞理士多德的方法則是科學的，歸納的，分析的，具體的。柏拉圖相信理性，他認為理性是人類生活的指針；社會國家的生活可以由具有最高理智的哲學家來不斷地改進。亞理士多德則認為本能是重要的，他承認風俗，習慣，及傳統的固定性。

不過，他們兩人雖然如此不同，他們對於希臘城市國家的態度，却是相同的。他們都認為希臘的城市國家是實現人類良善生活之最理想的制度。離開了城市國家，他們就不能想像還有過着良善生活的可能。然而這種想法是錯了。一方面，由政治事實上的證明，城市國家的命運逐漸地趨於沒落。另一方面，由思想上的證明，又有新的思想的興起。我們以下逐次說明。

## (一) 城市國家之沒落

柏拉圖和亞理士多德這種想法，就表示他們的政治眼光太窄

。在他們當時，許多政治上的實際情形，本可以使他們會感到城市國家的生活，將發生問題。但是他們却未能認識這些情形，未能體會這些情形的深刻意義。此外，還有一些思想，也足以使他們反省一下：自己的假定，所謂「良善生活即是參加城市國家的集體生活」，是否絲毫不容置疑。但對這些新興的思想，他們也沒有注意。

先講城市國家的實際情形。誠如佛古森教授 (Prof. W.S. Ferguson) (註一) 所言，希臘的城市國家自其興起伊始，就帶來了一個根本的矛盾。在一方面，它求自給自足。爲了求得經濟及政治方面的自給自足，它勢必採取一種孤立政策 (Policy of isolation)。假如它採取了孤立政策，則在文化上，它必陷入於一種停滯不進步的狀態。這樣，不但今日所謂亞典的光榮歷史不會發生，並且也不是當時的政治家所希望的。但另一方面，假如它不想使自已孤立，則它必須與其他國家聯合。這種聯合假如不犧牲聯合份子的獨立性，也不會十分成功。兩方面的情形的確是一種進退維谷 (dilemma) 的情勢。它是希臘城市國家與生俱來的弱點。這種弱點，非至根本地毀滅了希臘城市國家自身的存在，是不會解除的。因爲有這些不治的先天病症，所以事實上希臘城市國家的生活必然地會產生一些自取滅亡的現象。先天的病症是希臘城市國家不能不演變的基本原因或遠因。由這些遠因而發生的某些現象，則

是城市國家沒落的近因。

第一個重要的原因，便是城市國家內部生活的腐化。政治家既缺乏充分的政治能力，却又自私，弄錢，做玄兇鉅惡，這幾乎是普遍的現象。關於政治家無能力一點，柏拉圖在「理想國」中，已經有過了批評。而對於希臘城市國家的政治腐化，貪污，希臘著名的戲劇家亞理士多芬（Aristophanes）在他的喜劇中，也曾譏諷嘲笑的描繪。這種政治上的腐敗現象，如曠持日久，不加改善，自然會削弱城市國家的生存力量。

其次，值得注意的，便是社會經濟上的問題。換言之，即是財產或階級的問題。本來在柏拉圖和亞理士多德時代，貧富間的衝突問題，已經是很嚴重了。他們都認為：貧人與富人執政，是民主制與寡頭制的基本異點。這種貧富間的鬥爭，只有日甚一日地嚴重化。因為在社會經濟方面有此種衝突，所以在政治方面自然呈顯着一種不安的狀態。城市國家所追求的「統一」便成了永不得實現的一種理想了。如柏拉圖所說，每一城市國家，即極小的城市國家也算在內，都劃分成爲兩個城市。一個是富人之城，一個是貧人之城。這兩個城市的界限與隔阂，就是政治統一的最大障礙。此外，「公民」在政治上逐漸形成一種特權階級，也是城市國家的一個基本問題。公民所以成功爲一特殊階級，完全由於社會經濟的背景使然；完

全由於希臘當時的社會有奴隸及藝人，替他們做生產工作。但當他們已成功爲一特殊階級之後，他們也可以加劇階級間的衝突與鬥爭。這種鬥爭表面上是政治的，骨子裏是社會經濟的。希臘城市國家的未運，和此種經濟的矛盾，有深切的關係。

再次，便是對外關係。戰爭是希臘城市國家的直接致命傷。大國侵略小國，大國與大國間的鬥爭，特別是亞典與斯巴達間的柏羅波尼獻之戰 (Peloponnesian War 431—404 B. C.) 更是毀滅兩大城市國家存在力量的因素。最後自以馬其頓人的侵略及征服希臘爲重要，而加羅尼之戰 (Battle of Chaeronea 338) 尤爲主要的關鍵。在由紀元前三三六到三三三年的十三年期中，亞力山大建立了一空前的政權 (西自 Adriatic 東至 Indus)。亞力山大的成功對於希臘的城市國家說，有兩層意義。其一、城市國家失却了它們的獨立，而變成了一個大軍事帝國的市區。其二、希臘文化又向遠方更廣大地傳播。希臘人一向把自己視爲具有高度文化的人，把其他各地人都認爲野蠻人。這種蠻夷華夏的畛域之見，到了這個時期便失却它的背景了。

(二) 社會政治思想的演變

由於希臘的城市國家實際情形的種種演化，希臘城市國家的政治思想，也發生了相應的變化。但我們須知這個思想上的變化乃是一個悠長的演變過程，並不是突然發生的。我們試把這個過程，略述如下。

柏拉圖和亞理士多德的政治思想，根本上是擁護城市國家生活的。即使他們對於城市國家有所批評；但是他們的批評却是友誼的。因為他們認為，城市國家的道德基礎乃是發展高度文化的必要條件。他們的思想，可以說是替生活於城市國家而感覺到滿足的階級辯護。換言之，他們乃是有意無意地，在替具有公民階級資格的人辯護。公民階級已經變成了一種特權，亦即有產有閒階級的一種特權。因此；柏拉圖和亞理士多德愈是闡揚城市國家的道德意義，便愈表示：此意義祇是對少數有產有閒分子的意義。至對於手藝人，農人，和勞動者們，城市國家絲毫沒有這種道德的意義。這件事實表示：站在另一個立場的人，儘可以有另外不同的看法。他們儘可以不必想改善城市國家的情況，而想根本地取消它。至少，他們可以認為：即使求實現良善的生活，也不一定需要過城市國家的生活。

這種與柏拉圖及亞理士多德相反的見解，在事實上是存在着的。這種見解代表對於城市國家的一種批評的或冷淡的態度。也可以說是一種抗議 (protest)。柏拉圖和亞理士多德有個共同的假定，即「爲求達良善的生活，必須參加國家（自然是城市國家）的生活」。與此相反的見解，就是反對參加這種國家生活。所以，有的人可以認為：爲了實現最好的生活，必須在城市國家以外生活，而不參加國家的活動。即使生存在城市國家之內，也不必做城



市國家的積極分子。假定採取這樣一個觀點，則一切美德的標準，都本地和柏拉圖及亞理士多德的見解相反了。照此準則，愈聰明的人倒反愈可以不參加政治活動，他永不負公共的責任或担任政府的官吏。根本地說，這種美德的標準是私人的：所謂良善與否完全是個人在私生活中的「得」與「失」的問題，而非個人在公共生活中的情形。這等於承認個人是自足的，至少在道德或求良善生活一方面是自足的（self-sufficient）。這恰好和柏拉圖及亞理士多德相反：他們認為國家是自足的，個人不是自足的。這種見解乃是贊成一種隱逸或引退道德（a good of privacy and withdrawal）。這類見解的興起與流行。乃真正是城市國家生活沒落的反映。

柏拉圖和亞理士多德對於這種隱逸的或引退的道德哲學所採取的態度，是很值得注意的問題。他們兩位都曉得有這種主張存在；但是他們又都沒有能充分地把握它的涵義。在柏拉圖的「理想國」中，曾談到「豬的國家」（pig-state）。（註二）在此種國家中生活的計劃縮減到最低限度，最粗淺的生活必需品上去。這也許是對於制慾主義（Cynicism 係蘇格拉底門人 Antisthenes 所倡）的一種諷刺。在亞理士多德下面這句諷刺話背後，也一定有所指。他說：人若能離開國家（自然是城市國家）而生存，他不是一個動物便是一個上帝。（註

三) 而以個人自足爲美德的道德哲學家，即主張這種個人自足的情形，正是上帝的屬性：因爲上帝應該是自足而無待於外的。可是，這種自足的人的生活，因爲儉樸單純到了極點的關係，恐怕就得像動物的生活一樣了。所以，我們可以推斷：亞理士多德的譏諷，就是以這種道德理論爲對象。

然而，柏拉圖和亞理士多德儘管忽視並且嘲笑這種思想；但事實上隨着城市國家的沒落命運，這種思想却一直在滋長着。這種反城市國家的思想大體上遵循着兩個路線發展。一條路認爲城市國家的政治生活不一定那麼重要，城市國家的生活也不是完全受它自己力量的支配，政治家在它的範圍內也不能有怎樣偉大成功的希望。這種態度完全是消極的態度，是一種失望的態度。骨子裏這種思想是在鼓舞由公共生活中的引退 (withdrawal from public life)；而過一種私人的隱逸生活。在此種觀念之下，甚至於可以把擔當國家認爲是不幸的遭遇。這種觀點最著名的代表便是伊辟鳩魯派或懷疑派 (skepticism)。另一條路也是反城市國家的思想。這部份人中，大都爲無產的民衆。他們感到不平，當他們由城市國家生活中引退的時候，自然可以附帶提出一個抗議：批評城市國家中之黑暗的一面。這種主張的最著代表便是制慾主義 (Cynicism) 的主張。

這兩種思想的重要性，乃在它們代表另一個新的觀點。它們都對人所不致疑的第一原則懷疑。它們又都自己有了新的主張。這種新觀點的產生實為新的環境所促成。這新的環境就是城市國家生活之逐漸地沒落。此種變化對於當時有勢力的階級可以說是一個基本的致命傷。新生的道德標準，在這些階級看來，也是一個道德上的大混亂狀態。我們所要注意者，由此種演變便產生了注重個人性格以及私人快樂的主張。以後在希臘化時代（Hellenistic age），有大批私人的團體（如宗教的，社會的等等）發生，與此種變局也不無關係。此外，個人性格的尊重，私人快樂之顧及，及社會宗教興趣之滿足，都是在城市國家生活中所缺乏的。這都反映一種新的事實要求，都代表思想的新轉向。因為有這種新趨向，所以柏拉圖和亞理士多德的政治思想的時代意義，便也逐漸地消失了。然而這並不是說，城市國家沒落後，他們的思想便完全失掉了價值。他們的思想僅失却了擁護城市國家生活一部分的意義。至於他們思想中所含之永久真理，（例如柏拉圖主張用聰明的引導來調整人們的關係，把人的關係當做理性研究的對象；亞理士多德主張國家應該是一個自願公民的結合，治者與被治者在道德上的平等性，國家應該法治，國家應基於人民的同意而非基於暴力等），則即在以後的影響也極為深遠。

(註一) 見其所著 *Hellenistic Athens*, 1911, p. 1,

(註二) *Plato, Republic*, 372, a,

(註三) *Aristotle, Politics*, 7, 3, 1325 a,



## 第九章 伊辟鳩魯派制慾主義及斯多噶派的政治思想

由前章所述，我們可以看出：因為城市國家生活的沒落，希臘的社會政治思想，產生兩種新的趨勢。現在我們即將代表這兩種新趨勢的理論，略加介紹。

(一) 伊辟鳩魯派的思想 伊辟鳩魯書院是伊辟鳩拉斯 (Epicurus) 於三〇六年建立的。它是希臘時亞典四大著名的書院之一。伊辟鳩魯派的主要目的是在使個人達到一種自足的狀態。他們主張：良善的生活即是個人享受快樂。但是他們對於「享受快樂」的解釋，則是消極的，在他們看來，快樂即是避免苦痛，避免煩擾，避免熱望。他們企圖用性格相近，氣味相投的友誼 (friendship)，來增加生活中的快樂。在這種態度中，就包括着一種由公共生活引退的表示。在他們看來，一個智者 (wise man) 是不會注意政治的；固然，如果為事實所迫實不得已，則又當別論。

這種主張的哲學基礎，乃是一種徹底的唯物主義。對整個世界言，所謂「自然」就是物理：原子是構成世界萬有的本體。動物也是純粹物理原因的產物。這可以說是一種粗淺的天

擇論 (natural selection)。據考這乃是伊辟鳩拉斯由安皮到克樂斯 (Empedocles) 借取來的理論。對人類言，所謂「自然」便是自利 (self-interest)；亦即每人都有的人類享受快樂的欲望。人類行為所有的其他規則，都屬於風俗習慣；它們對於智者都是毫無意義的東西。除非風俗習慣中的規則可使人們得到更多的快樂，否則風俗習慣是不必要的。他們又反對有內在的價值 (intrinsic value)；因為道德規則與實踐，是隨時隨地而不同的。如果有內在價值的話，那便是快樂 (happiness)。所以這種主張的核心，是認為所謂「善」乃是個人所感受的一種感覺 (a feeling privately enjoyed)。社會的秩序之所以有，完全是因為這種秩序可以保障私人的最大快樂。根據這種哲學，他們又進而解釋國家的存在與性質。

國家的存在只是爲了得到安全 (security)，特別是爲了防止他人的搶劫行爲。所有的人都是自私自利的，他們都求自己的「善」。但在人人都是自私自利的狀態下，對於某人是善的東西，一定會被其他自私自利的行爲所侵害。他們認爲：若自根本言之，最好的生活當然是能自己行不公正之事，而不忍受不公正。而最壞的生活則是忍受不公正而不能做不公正之事。但是，這種最好的生活是不可能的，任何強者也不能辦到；而上述最壞的生活則是無

法容忍的。因此人們之間即採取一種讓步的辦法。他們便成立一項默認的契約 (Tacit agreement)，互相約定自己不受侵害，也不侵害他人。亦即尊重旁人的權利，同時亦希望他人重視自己的權利。國家與法律的產生及存在，便因為它們能維持人們交往的關係。國家與法律都是契約 (contract) 的結果：沒有契約，根本就沒有公正 (justice)。法律與政府之所以有效，一方面因為有了它們，人們的生活可以得到安全；另一方面又因為它有懲罰，既有懲罰則人們再做不公正的事情便不會是有利的 (Profitable) 了。這種看法是把道德及政治都視為爲了便宜 (expedience) 而設。它們都是使人們可以得到安全，並可使人們易於交往的工具。伊辟鳩魯派雖然不大注意政府形式等問題，但是他們却贊美君主制。理由是，君主制既是最強固的 (strongest) 政府，它自然便是最安全的 (securest) 政府了。

這種主張和近代霍布士的唯物論及政治理論，頗爲相似。霍布士也認爲人類所有的動機都是自利的見解，特別是，他也認爲國家的成立，乃是基於求得安全的自利心理。這都與伊辟鳩魯派異常相似。關於這個問題，頗值得做一比較的研究。

這種理論來自財產階級。財產階級最看重安全，所以安全的概念在此派思想中也佔重要的地位。但自政治思想的立場說，伊辟鳩魯派的主張，根本是一種之「逃避哲學」(a phi-

Isopathy of escape)。它不足影響，並且也不想影響，人羣的生活。對於個人說，這未始非一種求平靜（peace）及自慰（consolation）的辦法。但對於政治思想的進步，這種思想並無多大幫助。

（二）制慾主義的思想 城市國家沒落後，希臘社會政治思想上第二個趨勢，便是制慾主義（Cynicism）的思想。制慾主義也是一種之「逃避的哲學」，不過和伊辟鳩魯派的主張有所不同而已。他們反對城市國家，反對城市國家特為基礎的社會階級的區分辦法。他們又否認通常生活中之所謂「善的事物」（goods）真是善的。他們主張取消階級的區別，取消社會風習中的瑣碎的禮節和儀式。

這種主張是由外國人及流亡者們創造出來的。他們的首領是安諦士真斯（Antisthenes），他的母親是個特來斯人（Thracian）。最著名的人物是戴放金尼士（Diogenes of Sinope），他本人就是個流亡者。另外一個最能幹的代表克拉諦斯（Crites），則自己放棄了他的財產，而過一種哲學家的貧困生活，寧肯去做乞丐式的教師。他的夫人茜巴其亞（Hipparchia），本為一望族之女子，當初是克拉諦斯的學生，旋即做了他的夫人而伴他到處漂零。

總之，制慾主義者乃是一羣遊蕩教師（roving teachers）的組織。他們講授着通俗哲學，過



着一種貧苦的生活。他們講演的對象，大體上是貧苦羣衆。他們教人們忽視風習，而他們自己的行爲也不拘禮節。因此，有人認爲這是古代的無產階級哲學家。

這派的基本理論，大概如下。智者應該是完全地自足的。這是什麼意思呢？制慾主義者認爲：凡是個人能力所及的，例如思想及性格所能辦到的，已經即是良善生活所必須的條件，不必再事外求了。爲了達到良善生活，除必須具有道德的性格外，其他都是不相干的。例如：貧苦，婚姻，家庭，公民資格，學問，名譽，總之，一切文明生活中所認爲的好點，他們認爲都不是必要的：都是與良善生活不相干的。貧與富，希臘的與野蠻的，公民，外國人，及奴隸，望族及小家子弟，通通都是同等的，因爲它們反正都與促進良善生活無關。制慾主義這種平等，乃是虛無主義（*nihilism*）的平等。這種主張不會成爲有效的社會及政治學說：因爲一些社會政治上顯然的區別，它都認爲是不相干的了。比如他們認爲：貧困與奴隸，自由人與公民，等等都無不同，都不相干。這樣一來，則奴隸制度也並不是不平等（*no equality*），不是惡的了。這種主張似乎係由憎恨當時的社會不平等的心情所激起，但却走入了一種逃避實現的精神境界中去了。

這種主張在政治思想方面，乃是一種烏托邦的思想。據說安諦士真斯和戴敦金尼士都寫

過政治學的著作；並且兩人都曾計劃一種理想的共產主義 (idealized communism) 或無政府主義。在此種制度之下，取消了財產，婚姻，及政府，但制慾主義者却認爲：這種制度並不是爲大多數人設立的。大多數人，無論屬於那一種社會階級，都是愚衆。所謂良善生活對於他們是不可能的。祇有少數的智者，纔能過良善的生活。智者不要家庭，不要國家，不要法律；因爲：他自己的美德卽是他的法律。一切制度對於這種哲學家都是無用的。唯一的真的國家必以智慧爲公民的條件。而此國家既不要土地，也不要法律。所有的智者隨時隨地可以組成一個社會，卽世界城市 (city of the world)。智者是，誠如戴敖金尼士所說，「世界爲家的」或「大同的」(“cosmopolitan”)，亦卽整個世界的公民。此種世界公民的見解對於斯多噶派影響甚大。但我們却要知道：制慾主義者祇注意世界公民觀念的反面，它只是一種回到原始主義 (primitivism)；取消一切社會文化的聯繫。所以根本地說：制慾主義者對於社會風習的抗議，其結果乃是一種復返於自然，並且含有虛無主義的意味。

制慾主義的重要性，乃在它是斯多噶派主張的淵源。斯多噶派的政治理論，自然遠較制慾主義派的見解重要。制慾主義思想的發生，表示自蘇格拉底以來，在城市國家的制度之下，卽有這種被壓迫的人們；他們絕不認爲城市國家是個可愛的理想。若和柏拉圖及亞理士多

德來比較，他們不過是些小的預言家而已。但他們在第四世紀開始，即看到了城市國家沒落的趨勢。這種趨勢，直到第四世紀末期，纔變成了人人都可以看到的事實。

(三) 斯多噶派的政治及倫理思想 斯多噶書院 (Stoic school) 成立於紀元前三〇〇年稍前，是為亞典第四個，亦即最後一個著名的書院。創始者為齊諾 (Zeno of Citium) 為腓尼基人 (Phoenician)。第二個重要首領是克里斯斯士 (Chrysippus)，第三為潘乃帶阿士 (Pan-aetius)。後者將斯多噶主義傳入羅馬。斯多噶派自創立伊始，即為希臘化 (Hellenistic) 的思想，而非純希臘學派。古代人都相信：亞力山大大事實上建立了齊諾所主張的國家。但我們知道，這多半是指後期的斯多噶派而非指齊諾本人。這派學說的重要性乃是：在紀元後第二世紀時，此派思想對羅馬知識階級，有極大的影響。這種影響可以說是希臘哲學對於正在形成期中的羅馬法學的影響。

斯多噶派本為制慾主義的分支。據傳當齊諾寫他論國家的著作時，他仍然在做克拉諦士 (Crates) 的學生。但此說不一定確實。這派思想與伊辟鳩魯派不同：他們不以「快樂」為鵠的；而以「義務」為口號。他們固然想求得慾望的滿足，也想求得和平；但其方法則並非求儘量滿足一己之慾望；反之，想求儘量減少一己之慾望。他們認為外在的環境沒有關係。

是一個奴隸（如 Epictetus），是一個皇帝（如 Marcus Aurelius），都沒有關係，都可以達到道德的目的。斯多噶主義者，並不是個人主義者，亦非國家主義者，甚至於也非一國際主義者。他乃是大同主義者（a cosmopolitan）。他認為整個的人類，即為一單獨的，不可分的單位。他們對於人的看法，已非把他們視為一城市國家的動物；反之，乃視為有共同祖先的社會中之一分子。他根本重視人們之間的平等。

國家在他看來，是個自然的制度。但國家必須為普遍的，亦即遍及於全世界的（world-wide）制度。如果為有限的，局部的，則此種國家乃是人造的，或由風俗習慣造成的，是不可廢的。此外他又承認自然律（law of nature），此種規律為外在的，最高無上的法則，此種規律的效力遠較人類首領所制定的法律的效力為高。他認為「公正」即是此種自然法則的命令，故公正是客觀的，永恆不變的，並且是普遍的。所謂宗教不過是對於無所不在的理智（reason）的服從；此種理智即蘊藏在自然及自然規律之中。而人們良心（conscience）認為是必做的（imperative），如能忠實地實行，也即表示理智實現。上帝存在與否，都無關係。如果上帝不存在，斯多噶派可以不用上帝，而祇用理智，建立宗教。如果上帝存在，則上帝怎樣對待他們，他們都準備着忍受。

齊諾的主張，大抵如此。至於此派以後的鉅子，固然也有重要的學說；但無論在年代上與在影響上，都應移入羅馬政治思想史中去講述。我們所要注意的，此派的主張已打破了希臘人之「希臘人與野蠻人」的畛域之見。這一點可以說是一個收穫。亞力山大在初成功時，曾以「a union of hearts」，祈禱，亦即爲馬其頓人及波斯人的聯合帝國祈禱。這種事實上的成功呼聲，正與斯多噶派世界國家的主張相呼應。後來此派思想所以能在羅馬流行的原因，也因爲它適合一極大統一的局面；非如柏拉圖，亞理士多德之主張城市國家爲政治生活最高標準者，所可比擬。



## 第十章 羅馬政治思想引論

羅馬的著名政治思想家有三人。卽波里比阿士（Polybius, 204-122 B.C.）、西塞祿（Cicero, 106-43 B.C.）及申尼加（Seneca, 3 B.C.-65 A.D.）。爲了幫助了解他們的思想，在敘述這些人的政治思想以前，我們似應將當時政治上的變局和思想上的承襲，略加敘述。

羅馬時代政治上的變局，最主要的便是：城市國家生活的消滅，而大統一的局面，代之興起。我們知道，當亞力山大統一時候，希臘人卽已和他們所謂「野蠻人」取得了聯繫。這種聯繫，組成了馬其頓人與波斯人的聯合局面。亞力山大所祈求着的，不再是某一城市國家內的安定與統一（這是希臘時代所祈求的目標），反之，乃是各城市國家間的安定與統一。他所謂：「內心間的統一」（*'a union of hearts'*）。就正是這種意思。當這時，人們與城市國家的關係，已并不像希臘的城市國家時代那樣相依爲命，休戚相關了。人們漸漸發展着他們自我的，獨立的私生活。由於這種新的私生活的經驗，他們自然會滋長出一種個性的感覺（*a sense of individuality*）。這種意識是人們在希臘城市國家興盛時代，所絕對

不會想像得到的。但這並不是說，人們已經脫離了社會國家一切羈絆，自己過着孤獨的生活。固然，他們脫離了城市國家的小圈子，可是因為政局的演化，他們却又走入了一個新的社會聯合的大圈子之內。這個大的圈子，就是包括所有的城市國家，混同希臘人與所謂「野蠻人」的大國家。人們在這個大的政治組織下，生活日久，自然又會產生了一種新的「四海之內，皆同類也」(a sense of human brotherhood)的感覺。既然有了這種意識之後，就再不會有希臘人與「野蠻人」之誇大的，保守的，畛域之見了。我們探本溯源，上述個性的發現和四海一家兩種意識，都是由新的政治環境鑄成的。而這新的環境，便是城市國家的崩潰，沒落，及大統一局面興起所造成的變局。柏拉圖，亞理士多德所歌頌着的城市國家，自此以後，便永久失掉它們過去的光輝存在了。

亞力山大死後，經過相當時期，羅馬又造成了另一個統一的局面。羅馬的統一，也是沿着與亞力山大同樣的路線而前進的發展。羅馬最初也是一個城市國家。相傳紀元前七五三年即已建立，至紀元後一四五年君士但丁堡陷落，共計享國二千二百餘年。就政治組織言，羅馬的歷史，可略分爲三個時期，第一，君主時期。由紀元前七五三至五〇〇年。有間接民選的君主，有元老院，衆議院；又有百人級會議，平民亦可參與。不過，羅馬的政治，却祇

有貴族能享有政權。第二，共和時期。由紀元前五〇〇或五一〇至三一年。在此期中，貴族與平民，互爭政權，達二百年之久。其結果此種階級，都變成了國民。初期的君主，至是乃爲兩執政官所代替；係由百人級會議所推選而得；在衆族會議中，握有統治權。又有元老院，監察官及民政官之設。第三，爲帝政時期。由三一年至紀元後四七六年。

在思想方面，自亞力山大溝通東西時起，直至羅馬時代，也產生了同樣的變化。因爲亞力山大和羅馬的統治，都是統一的大局面，而非城市國家的小局面。政治思想到了這個時期，便必然地要釐清兩種觀念：一種是個人觀念（the idea of the individual），另一種是共通觀念（the idea of universality）。

個人觀念，如以上所述，乃是伴隨着城市國家生活之沒落的必然產果。到了這個時期，個人不再以參加城市國家的一切活動爲主要生活；他們已經有其自己的私生活。政治思想對於這種個人的私生活，也自然地給予它一種新的道德意義。也就是說，政治思想在道德上承認；每一個個人本身，都本有一種價值（a worth），對於這種價值，旁的個人都應加以尊重；不能隨便侵犯。顯然地，在希臘時代的城市國家中，是沒有這種尊重個人生活及其價值的道德的。一個人在希臘城市國家中有沒有價值要看他在其中的地位與職能而定。如果他之



，職能渺小，當時的道德便不會認爲他是有價值的。反之，在一個大的世界裏，一個人很難說有什麼偉大的職能，也不一定準會得到地位。所以，在此大世界中的個人，如果他有價值，那便是他有一種天賦的權利，要求旁人尊重他的人格。這就正是上文所謂個性的感覺。不過，這種要求不能是片面的。說自己有價值，並且要求旁人尊重自己，同時自己當然也要承認旁人的價值，並且也尊重旁人纔行。於是，在政治思想方面，既承認了個性的價值，同時亦必承認「共通性」的價值。也就是說，把個人的價值，推己及人，使之普遍化(*universalized*)。這樣一來，不但有了一個新的大統一的局面，也有了一個新的大統一的政治哲學。這種政治哲學，又必由所謂「內心間的統一」肇始。有了「內心間的統一」，然後纔會使人們有四海一家的感覺，因此纔會發揚所謂大統一的政治哲學。

對於這兩種因新事實而產生的新觀念——即「個人」觀念與「共通」觀念——都有現成的學說做它們的理論根據。這種學說就是希臘後期政治思想中斯多噶派的主張。斯多噶派的理論中有二重要之點，都與上述的新觀念相合。第一，斯多噶派有認爲個人是自足的主張。他們嚴格地訓練自己的意志，奉獻於義務，美德等等。他們也並不注意快樂。這種道德學說，正足使人們內省到自己的意志，自己的人格與個性，在決定道德行爲中，大有其重要性。

一個人若果感到自己的重要，自然即能發生個人的感覺。故斯多噶派認為個人是自足的主張，很可以給新發生的個人的觀念，做一個理論的基礎。

但斯多噶派的學說，對於新世界最有意義的地方，尚不在此。最關重要的，乃是此派世界國家（world-state）的主張。斯多噶派認為人有理性，上帝也有理性。上帝與人同是世界國家的公民。這個世界國家以正當的理性（right reason）為其根本法則。此種正當的理性，會指示人們：某些事應該做，另外的事不應該做。這個正當的理性，也就正是自然法則（the law of nature）。它是在各時代各地域都準確的通則，它是永遠不變的。治者，上帝，及被治者，都受它的統治。關於這種自然的法則，克里西巴斯（Chrysippus），曾經在他的「論法律」（On Law）一書中說：『法律是上帝及人們所有行為的統治者。它必須是判別光榮與卑鄙的指導者，統治者，及引導者；所以它也是辨別何者為公正，何者為不公正的標準，對於一切天生即是社會的動物言，法律是指示他們：何者必須做，以及何者必不應該做的指針』。（註一）由這個世界國家的觀點來看，各地的習俗不同，與畛域之分，都是沒有意義的。斯多噶派以為：所有的區別，例如希臘的或所謂「野蠻的」；貴族或平民的；主人或奴隸；富人或貧人等等，都是無所謂的，人們都應該是一律平等的。克里西巴斯曾經說

過：沒有「天生的」奴隸；奴隸是社會造成的。我們由此等處，可以推知：此世界國家的公民資格，是公開於所有的人類的。我們最後的分析，可知斯多噶派承認：公民的資格，是基於理性（reason）的，而理性乃是人人所共有的，所以人人都可以做公民，無論其為賢愚或貴賤。斯多噶派不但有意地泯滅了個人間的社會區別，他們又有提倡各國家間的調協之積極的見解。他們認為：任何一個人，都有兩種法律。一是自己城市國家的法律；另一是這個世界國家的法律。前者是習慣法，後者是理性的法律（the law of reason）。在此二者中，理性法律的權威較大；它是各城市國家習慣法律的規範，習慣儘管不同，而理性祇有一個。在不同的習慣中，應該努力求其統一。各地域的習俗可以有所不同，因為環境情形不同；但這種不同並不是不合理。何以呢？因為它們都是理性的法律系統內的分枝；它們都合乎那個究極的理性法則。老實說，這種理論和亞力山大所企求着的「內心間的統一」，相差不多。因為在亞力山大希臘化的（Hellenistic）世界裏，各城市國家與帝王的法律，也正是保持着這種分枝與總幹的關係。到了羅馬時代，斯多噶派思想尤其符合當時的政治事實。但須知：在斯多噶派，世界國家不過是個空想的國家，而到了羅馬時代，現實的世界，也略具此種規模了。因此，這新的事實與舊的學說相配合，自然就相得益彰了。

斯多噶派，固然有上述諸點，合於事實；可是此種學說的本身，也自有其弱點。若不將此種弱點革除，則也不易在羅馬世界中發生很大的影響。其弱點即：它認為智者是要遠遠離開日常事務的，他們無意於積極的政治生活，並且他們那種過分抑制感情與情緒，也是不人道的，一般人所不能實施的行爲。適應時代的需要，在紀元後第二世紀末期，斯多噶派的潘乃功塔士（*Panaetius*）對於該派的基本主張，乃有所修正。他把斯多噶派的思想，給變成一種「人道主義者的哲學」（*a philosophy of humanitarianism*）。他否認：智者應完全失掉感情的主張。他承認：偉大的志願，公共熱情，也都具有道德的價值。他不再主張個人是自足的。反之，他認為：爲公衆服務，人道，同情，和善等，乃是個人真正的美德。但還有更重要的，乃是他放棄了早期斯多噶派之：智者們的理想社會與日常社會間的對立。理性乃是一切人的法律，並非爲智者所獨有。他認為所有的人都是平等的；但他却也承認社會中不可避免的等級，以及天賦與財產上的區別。此諸品類的人們，都應該有最低限度的權利，而法律則應該保障他們的權利。假如剝奪了此最低限度的權利，那麼人類便失掉他們做「人」的尊嚴了。根本地說，這是一種人道主義的主張；因爲它在承認社會，經濟，智力，財產，各種「不得已」的區別下，來祈求着平等，祈求着人權，這正是人道主義者的本色。這

種斯多噶派的修正主義，大獲羅馬人的喜好。其原因便是：此派思想已經通俗化，已失掉其前此專門性質，所以一般教育階級，皆可了解與接受。它固然仍主張自制，但却取消了根本棄絕情感的見解。這也正適合本有自制美德之羅馬人的脾胃。羅馬的貴族本不懂哲學，但却極熱心學習希臘的一切，而斯多噶派適為當時流行的哲學。羅馬人重實踐而忽理想，此派介紹進來一點理想主義，也以新異的心理而受歡迎。有此種種原因，故斯多噶派的學說，在羅馬時代乃普遍地發生了重大的影響。流風所被，羅馬的政治思想家，如西塞祿，申尼加等，莫不受其影響。這是我們在講到羅馬政治思想家的思想以前，所不能不敘述的羅馬因襲希臘反城市國家思想的梗概。

(註1) Cf. G. H. Sabine, A History of Political Theory, p. 150

## 第十一章

羅馬的政治思想家

——波里比阿士，西塞

## 祿及申尼加

(1) 波里比阿士的政治思想

波里比阿士 (Polybius, 204—122 B.C.) 是第一個羅

馬政治思想家，但他却是一個希臘人。他在羅馬住過十六年之久（一六七至一五一 B.C.）。他眼看著羅馬最初亦不過為一城市國家，且並不優於亞典或斯巴達，何以一舉而成大功？由於此類動機，他便潛心研究羅馬的歷史。結果產生了他的偉著「羅馬史」。此書的敘述，始於潘尼克戰爭 (Punic War) 時羅馬勢力的擴展，以迄波里比阿士當時止。對於在此期中的史事演變之跡，推究甚明。在第六卷中，他對羅馬憲法又做一哲學的分析：追求何以該憲法的實施會使政局如此穩定而有力？這種分析就是他的政治學說的精髓。

波里比阿士的政治學說，就是他分析羅馬憲法的見解。他認為：在人類的歷史中，有必然發展與必然沒落的鐵律。所有的非混合形式的政府 (unmixed forms of government)，在其發展的過程中，都會退化與衰敗。例如，君主制政府即會退化為暴君政治，貴族制政府會

退化爲寡頭政治，民主制政府會退化爲暴民政治。在此說法中，我們可以看出：他對於憲法的六種分類，仍然沿襲柏拉圖在「政治家」和亞理士多德在「政治論」中的舊分類法。他所增益的，祇是一個歷史循環的理論（a theory of historical cycle），即各種政治制度之勝衰相循的理論。

他的動機上面已經說過了：羅馬人在短短五十三年之中，主宰了世界，其故安在？波里比阿士認爲：其故即在羅馬人不自覺地採取了一種混合制的憲法（mixed constitution）。在此種混合憲法之中，國家內的各種勢力得到了明確的調協，並且得到了切實的均衡（exact equilibrium）。羅馬的行政官（consuls）是代表君主勢力的成分，元老院（senate）代表貴族階級的勢力；平民會議（popular assembly）代表民主的勢力。羅馬政府的真正祕密即在：此三種勢力是互相牽制的；因此便可以阻止了必然退化與衰敗的趨勢。如果使三者中任何一種過於有勢力，則波里比阿士認爲退化與衰敗便是不可避免的。這種理論，乃是認爲在一個混合制的政府中，可以有「牽制與均衡」（checks and balances）的好處。後來孟德斯鳩也繼續發揮這種理論。美國憲法的創造者，也承襲了並發揮了此種理論。這種說法，可以說是他在政治學中一個偉大的供獻。波里比阿士已顯然不把國家視爲一個生物有機體，

反之，他認為國家是某些機械力量的衝突之調協。

關於他的混合政府或混合憲法的說法，我們不妨把它與古代的說法比較一下。他的理論和亞理士多德的混合政府的理論，便不相同。亞理士多德所講的混合政府理論，以社會階級的均衡為基礎，其本質乃是經濟的。波里比阿士的混合政府則純粹是政治力量的均衡，他代表此諸勢力的政府機關，互相牽制與平衡，因而獲得政治的穩定。由見地深淺程度言，亞理士多德看得比較深刻：因為『政治力量永遠只是經濟力量的奴婢』，（註一）不顧經濟勢力的實況，而祇注意做政治上的種種安排與佈置者，是不會成功的。在對於這一點的瞭解上，波里比阿士顯然地不及亞理士多德。然而，波里比阿士亦自有其貢獻：他分析羅馬的制度，雖然有人認為不比孟德斯鳩分析英國制度更清楚，（註二）但他的學說總不失為一由事實根據抽繹出來的結論。

但波里比阿士學說對於當時政治的影響，勿寧說是暫時的。羅馬的貴族在共和的末年，很喜歡知道：他們的憲法已具有希臘政治學最大發現（即指混合政府言）的長處。但同時我們曉得：斯多噶派世界國家的主張，尤其會使羅馬的勝利者發生一種情感的帝國主義（sentimental imperialism）的心理。亦即如近世史中「白種人的担負」（white man's burden）



那種誇大的心理。他們以這種心情來維持軍事政治上失敗國家的和平與秩序。整個世界之羅馬公民權（World-wide Roman citizenship）以紀元後一一一年加拉卡拉的命令（Edict of Caracalla）而制定；同時也取消了階級的區分。這都在表示着：政治事實的發展，乃受斯多噶派學說的影響，而非波里比阿士學說的影響。

（二）西塞祿與羅馬法家 在紀元前一世紀及接着的二三世紀，政治思想的發展史上，有兩種主要的潮流。第一，便是斯多噶派對於羅馬法學的影響，他們把自然法則的思想滲入羅馬法裏而去。第二，在認為法律及政府都是天帝引導人類的生活這種觀念中，具有一種宗教的涵意。政治思想乃和發揮此種涵意的工作相混合。代表前一種思潮的是西塞祿。本節即講他的思想。代表後一種趨勢的是申尼加，留待下節再講。

一、西塞祿的政治思想 西塞祿生於紀元前一〇六年，卒於紀元前四三年。他寫書的時候，已是後波里比阿士約百年了。彼時正當凱撒（Julius Caesar）軍事勝利之後，在羅馬建立了帝國的獨裁政治。西塞祿是一個熱烈的共和主義者，他憎恨凱撒，並且也怕凱撒。他很希望恢復元老院的尊嚴與地位，恢復行政官的權力。他的著作，重要者有二：一是「共和國」（De Republica），（註三）另一個是「法律論」（De Legibus）。（註四）他的著

作在政治思想上的重要，不是因為他自創了新見，他並沒有任何新見解；而是因為他的著作普遍地被人閱讀。他的思想也是一種斯多噶派的理論。他的思想可由兩方面來敘述：一是就其立說的目的講，再是講他學說的影響。

西塞祿著書的直接目的，是想把羅馬的固有美德，如公共服務的美德，政治家的崇高地位等，與希臘哲學調合在一起。在此方面他有兩項思想。其一，他贊美混合憲法的優點。其二，他講述憲法的歷史的循環理論。我們曉得：混合憲法的理論根本上說固然是希臘的，但這兩種思想却也都是波里比阿士的舊說。西塞祿乃欲以彼自己對於羅馬歷史的瞭解，再修正前人的成說。

波里比阿士的循環理論是說：憲法由好到壞的演變是有固定次序的，例如：由君主到暴君，由暴君到貴族，由貴族到寡頭，由寡頭到溫和的民主，由溫和的民主到暴民政治。這種說法之所以被人稱道，乃是因為它具有邏輯的整齊性。而這種觀察結果的背後，乃是希臘城市國家的經驗；並非羅馬的史實。西塞祿自己亦未嘗不知道：此說法與羅馬的歷史並不相合。無論如何，事實上他的工作不過是把這種歷史的循環說，又嚼舌一番而已。他不但毫無意義增補，即波里比阿士原說的邏輯整齊性，也恐怕都被失掉了。

同樣，他讚美混合憲法的理論，也是如此。他認為羅馬政府所採取的乃是混合憲法。然而，對於某一種羅馬的制度代表某種勢力，另外一種制度代表另外的勢力，他似乎都沒有十分弄清楚。關於他這一部分理論，我們可引達西塔斯（Tacitus）的說法；贊美混合憲法易，而了解混合憲法難。因為贊美它，可以祇由空論說它的好處。而了解它，則須確切地指出：某一種機關代表某一種之勢力方可。故西塞祿雖然昌言欲由研究羅馬制度史而抽繹一種國家論，實際上他並沒有做得到，他的能力亦確做不到。一因他取資於希臘現成的材料，亦因他對於羅馬歷史的了解，也並不深刻。

真正對於後來有影響的，並不是上述兩種理論。西塞祿在西洋政治思想史上的貢獻，乃因他把斯多噶派所講的「自然法則」理論給通俗化了。此種普遍化的自然法則理論，在西歐的影響直到十九世紀而仍不衰歇。這種學說對於羅馬法家及教會的神父，都有影響。茲略述其學說於後。

第一，普遍的自然法則。西塞祿認為在上帝的世界天國政府（God's providential government of the world）中，有普遍的自然法則存在；在人類的國家中也有它的存在。人類具有理性，也有社會性。這些特性，都使人類與上帝的性質相似。這個自然法則在人類社會中

是什麼呢？就是世界國家的憲法。此憲法是各地一樣地，不變的，它可以約束所有的人們，和所有的國家。任何立法都必須遵照它的規範，任何治者都不能違悖它的條款。用西塞祿自己的說法，即「在事實上有一個真正的法律，即正當的理性(right reason)。此種理性是合於自然的，可以應用於一切人的，是不變的，永恆的。由於這個法則的命令，人們纔去盡他們的義務；由於它的禁止，人們纔避免做不正當的事情。它的命令和禁令常是可以影響善人的，但却不能影響惡人。用人類的立法來違反這條法則，在道德上是不正當的。我們也不應該抑止它的運行，並且整個地取消它更是不可能的事。元老與人民都不能赦免我們服從這條法則的義務；而且這條法律也不需要愛里亞士(Sextus Aelius)來發揮它，來解釋它。它並不在羅馬制定一項規則，在亞典又制定另一項規則。或今天一個規則，明天又一個規則。只有一個法則：它是永恆的，是不變的，是各時代各種人們都遵守的。人類似乎也祇有一個公共的主人或治者，那就是上帝：它是這條法則的創造者，解釋者，以及保護者。凡不服從此法則的人，將是自己屏棄自己的善我(his better self)。一個人自己放棄「自己的善性(true nature 按西塞祿原意真性即是善性)」，是將遭受最嚴酷的懲罰的：固然，他可以完全逃避了所謂人類的懲罰的報果」。(註五)

因爲有這樣一個不變的，永恆的法則，所以西塞祿主張人類是平等的。固然人們在學識方面，財產方面，都不相同，但他們却都具有理性。此種理性使他們的心理狀態相同，使他們判斷某些事是光榮的，另一些事是卑微的之態度相近。凡在事實上能阻礙人們平等的，都是錯誤，是壞的習慣，是虛僞的偏見。一切種族都有同樣的經驗能力，都能區別正當與不正當。西塞祿在他的「法律論」中曾經認爲：人之生即爲公正而生，所謂正當與否乃靠「自然」來判定，並非靠人們的意見決定。如果沒有惡劣的習慣，使弱者爲非作歹，而使其照本性的趨向發展，則所有的人都將是相像的。（註六）

這種思想，恰好與亞理士多德的見解相反。亞理士多德認爲：人類根本是不平等的。因此，他推論公民應該限於少數的優秀份子。自由公民的關係祇存在於平等的人們之間。上述西塞祿的見解，則以爲所有的人都受同一法則支配，所以所有的人都同是公民；在某一意義上說，這些人們都是平等的。在我們看來，西塞祿的意見，勿寧是認平等爲道德的需要，而非指述平等爲一事實。我們固然知道：在民治主義下，必須有這類相信人類是平等的信念，但是西塞祿原意則並來設想爲民治主義辯護。他不過祇認爲每個人都自有其人類的尊嚴，而旁人都應該尊重他而已。即使是一個奴隸，他也並非像亞理士多德所說，是個活的工具。反

之，乃如克里西巴斯所謂：奴隸乃是一個爲了生活而被僱用的工錢勞動者。這種思想和康德在十八世紀以後所主張的相似；卽一個人必須被當做一個目的，不能被當做一個手段或工具。

第二，由此道德原則，西塞祿又完成了他在政治思想上的推論。他認爲：一個國家若想永久存在，而非曇花一現，則必須承認：以互相盡義務，互相尊重，並承認彼此的權利爲維持公民間之連繫的基則。國家根本是一個道德的社會（a moral community），一羣有共同國家及其法律人們的結合。因爲這種緣故，西塞祿把國家叫做 *res populi* 或 *res publica*，亦卽「人民的事務」。實則此字卽與老英語中 *commonwealth* 一字相同。如果國家不是一個具有道德目的的社會，如果它不以道德的原則做聯繫，那麼，它不過是如奧古斯丁（Augustine）後來所說，一個「大規模的強盜行爲」而已。在事實上，西塞祿固然承認：一個國家可以施行暴政，也可以用強力虐待其屬民；但在那種情形下，它就失掉了真正國家的性質了。他曾經說：「國家（the commonwealth）乃是人民的事務。人民亦並不是每一羣人，以任何形式而聯合的；它乃是大數量人以一共同的對於法律及權利的契約而聯合在一起的。它是基於人們求滿足一己之利益的慾望的」。（註七）

這種說法，有三個必然的結果。其一，國家及其法律既均為人民之共同的財產，故其權威即由人民的集體權力而產生，人民乃是一自治的組織，必然地有維持其自己存在，廢續其自己存在的力量。其二，政治權力，如果正當地行使，合法地行使，便是真正可以代表人民的集團力量。執政官行使此種權力，即因他們在其地位，他的保障就是法律，他自己也是法律的產物。『因為法律統治執政官，所以執政官統治人民。並且我們真正可以說：執政官乃是會說話的法律(a speaking law)，而法律乃是不會說話的執政官(a silent magistrate)』。(註八)其三，國家本身及其法律，永遠要受上帝法律，或道德的，自然的法則所支配。後者是較高級的法則，超越了人們的選擇，超越了人類的制度而存在。強力的使用，在一國家中，應該是偶然的事實。並且使用強力必須是為實現正義與正當的原則。

這種政府的原理，在西塞祿發表後的數世紀內，得到了普遍的接受。在中世紀內，也沒有人持與此種說法根本不同的異議。它們已經變成了政治思想中共同的遺產。就此觀點言，西塞祿的思想，亦自有其不磨的價值。

二、羅馬法家 羅馬法的主要發展時期，是在紀元後第二第三世紀。偉大法學家的著作，都搜集在君士丁皇帝所出版的「法典彙編」(Justinian Digest)中(533年出)。在

這些法學著作中所包含的政治思想，只不過是西塞祿思想的一種重述。這些法學家，並不是哲學家，他們並沒有想創造一種政治哲學，也沒有想把哲學滲入法律中去。所謂羅馬法學家的「哲學」云者，並非指專門意義的哲學，乃係指一些當時流行的社會道德概念。這些概念都是斯多噶派的見解。（註九）在歐洲文化史中，羅馬法是一種偉大的知識力量。不但在政治中，即在其他方面，人們也都用羅馬法裏面的原則，名詞，及範疇來思維。並且在政治推理中，用法律的名詞做思維的工具，尤為不可避免的事實。例如，用人們的權利，治者合法的權力等字樣，便是明顯的例證。

搜集在「彙編」中的法學家及第六世紀編的「鞠士丁典章」(Justinian Institutes)中的法學家，都認為法律有三種。即 *ius civile*, *ius gentium* 及 *ius naturale*。 *Ius civile* 乃是某一國家公佈的法令或某一國家的習慣法。亦即通俗所謂實在法 (*positive municipal laws*)。後兩者的區別，不甚明顯。西塞祿曾經用過這兩個名詞；但他却沒有十分清楚地區別它們的意義。從來源方面說，*ius gentium* 一詞屬於羅馬法學家，而 *ius naturale* 乃是由希臘哲學中的術語翻譯出來的。就意義上講，兩者是相混的。這種情形不但在西塞祿如此，在早期的法學家，也是如此。他們都含混地用這兩個名詞，來表示：一般所承認的原則，而且是各種



人的法律中的通則。另外也表示：一種本質上是理性的正當的原則。至於此原則是否已在某實際的法律系統中實現，則無關重要。

加克斯(Gaius)在第一世紀時，仍然把此二名詞，用做同一意義。烏耳班(Nipian)，三世紀的作者，以及第六世紀製作「騎士丁典章」的法學家，却曾對此二者，做一個區別。照他們的見解，*ius gentium*與*ius naturale*的區別，乃在於奴隸制度(slavery)。依照自然的法則，所有的人都是生來自由的，平等的；自然法則並沒有制定奴隸制度。但在*ius gentium*之中，則承認奴隸制度。(註十)因此，兩者即有了區別。實則，*ius gentium*乃是羅馬為外來的異國居民所設。這些人沒有公民的資格與權利；但因與羅馬人必然地要發生各種關係故有制定*ius gentium*之必要。其性質為集各國法內之成分及異國居留民之風習而成，以命令(decree)的形式出之。頗有希臘人之「人類通法」(common law of mankind)的味道，但亦不太同。因為此律係根據具體事實，並不恒以抽象的正義為根據。西塞祿為最早用此名詞者。法庭，法學家與此法之產生極有關係，而此法有具體形式乃由 Praetors及 Aediles 的命令使然。(註十一)此 *ius gentium* 亦似為實在法的一部分。它和自然法 (law of nature) 不同。因為自然法是永久的，不變的法則，亦即聖保羅 (St. Paul) 之所謂「寫在

人們心板上的法律」(Law written on the hearts of men)。有了這種區別一方面可以使法律上的定義更爲清楚。但另一方面其主要的意義，却在用道德的標準來批評一般法律，即普遍實行的 *ius gentium*，也可以是不公正的，不合理的。這樣便可以使法律上有一個較高的批判標準。

但無論這些法學家們區別二者的意義與否，他們却都承認，在任何國家的法令之外，還有一種較高的法律 (a higher law) 誠如西塞祿所認爲的，這個較高的法律，根本乃是理性的，普遍的，不變的，神聖的。在他們看來，羅馬法並不是立法的結果。法律並非立法團體意志的表現，這種見解乃是近代的看法。他們認爲「自然」爲人類立下了某些規範，實在法即與把這些規範，給予具體的表現。如西塞祿所說，一「不合法的」成文法律根本不是法律。自羅馬時代起，經過中世紀，以迄近代，一般都相信這種較高法律的存在和它的效力。近人斯坦莫樂認爲羅馬法中之這種改革，是其中的最有價值的成分。(註十二) 斯坦莫樂也是講「公正的法律」(“just law”) 的學者。羅馬法中這種改革，具有深厚的人道主義的味。這種改革雖然完成於基督教時期 (Christian era)，但却與基督教沒有關係。影響它的乃是斯多噶派的學說。

最後，在羅馬法中又把西塞祿另一種理論，給予具體化。西塞祿認為：統治者的權威乃得自「人民」。烏耳班把這個理論用一句話來表示，他說：「皇帝的意志，即有法律的力量，因為用*lex regia*的轉讓，人民已把其自己的權力與權威都賦與了皇帝，並都委託給皇帝了。」（註十三）這是一句常被引用的話。但此話的前半句，並沒有證明一種王權絕對主義（*royal absolutism*）的意思；而其後半句也非證明代議制政府下的人民主權說。特別是後一種意義，在羅馬帝國時代，尤其是不可可能的。實則，烏耳班的話，乃是西塞祿的舊思想；即承認法律乃是具有團體能力的人民之共通的產業。此觀念之推演，尤可認為習慣法是根據人們之同意而成立的：因為習慣既被普遍地實行，其中自然有同意的成分。在區分法律的來源上，這個說法也頗有用。人民大會（*Popular assembly*）的命令可以是法律的源泉。平民會議（*plebian assembly*）中之被授權的部份人民投票，亦可以產生法律。元老院的命令，皇帝的命令，都可以產生法律。最後國家官吏所頒佈的佈告，也是法律。但在上述諸情形中，法律的來源，必須經由人民授權。而且分析到最後，所有法律的制定，都須歸諸於在政治上組織的人民。

羅馬時代也如古代一樣，認為法律乃是一種「非人的理智」。合法的政府與成功的暴政

之間，永遠保持着一道鴻溝。服從法律並不違反道德的自由，也不損傷人類的尊嚴。反之，即使服從一個最和善的人主，也是道德上的缺欠。我們認為：在羅馬法中，確能保持西塞祿那句話：『爲了得到自由，我們才是法律的臣僕』。（註十四）這種看法，一直地被保存在歐洲政治思潮之中，以至於現代。這直接是羅馬法的影響；但間接却是西塞祿的影響。

### （三）申尼加的思想

申尼加生於紀元前三年，死於紀元後六五年。他是羅馬皇帝尼羅(Nero)的導師，後來又做了他的宰相。羅馬帝國尼羅治下的政治，是非常的腐敗，巨大的罪惡，到處的窮困，極端的不平等，廣遍的隸役，凶烈的怨恨——幾乎將展開而產生內戰。在這種現實的情況下，給尼羅來做宰相，是一件不易的事。申尼加也是一個斯多噶派的學者。該派本相信人類有一原始的自然境界。在那種境界中的人類生活是無思慮的，快樂的。沒有私產，沒有奴隸制度，也沒有政府；而有自由，平等，及友愛。以此種信仰中的美滿情境，來和現實統治比較，申尼加自然會是一個失望者，悲觀者。所以，約在百年前，儘管西塞祿對政治改革仍存想望，而百年後的申尼加則不復有此種希求。他以爲偉大，良好的日子，是不會再來的了。

當時的問題已不是：絕對君主制的政府是否應該保留？而是：誰來做這個絕對政府下的

暴君？甚至於當時認爲：倚仗暴君，都比倚賴人民好些：因爲人民已經壞，腐化到更不如一個暴君的地步了。做政治工作對於善人並無好處：因爲那祇能消滅他的「善」性。同樣，即使善人做政治工作，他對於人民亦無多大的裨益。

爲了同樣的理由，申尼加也不注意政府形式的問題，甲種政府形式與乙種政府形式是一樣好一樣壞的：反正它們對於促進政治進步說，通通沒有多大的用處。申尼加雖然如此悲觀，但他却認爲：有此統治比無政府究竟要好一些。當時的選擇是在兩種壞的東西中選擇一個：即暴君的統治與無政府（tyranny or anarchy）。在此兩者之中，申尼加認爲自然要選擇第一個了：因爲君主比較易於約束，而放遠眼光看君主也比較不太殘忍。但是事實告訴他：改進的希望是沒有的。所以，申尼加發揮靈魂生活的理論，以求精神上的安慰。這種理論與基督教的關係很大。他的末路，卒以一死爲究極解放的唯一良法而自殺了。

可是，申尼加却不主張：智者祇是退出社會，便可了事。正如西塞祿一樣，他以爲：任何善人都有爲人服務的道德義務；他也反對伊辟鳩魯派自己享樂的主張。但有一點與西塞祿不同者：事實上與所有他以前的社會政治思想家都不同，即他認爲：一個人儘管可以替社會服務，但却不做國家的官吏，不行使政治的職權。這種思想又給了古代多噶派的理論一個

死灰復燃的機會。希臘的斯多噶派本主張一個人是兩個國家的份子。一方面，他是政治社會——即國家，的屬民。另一方面，他是大國家的一份子。所謂大國家包括一切具有理性的人類。在申尼加看來，此大的國家勿寧是一個社會而非國家。人們與此大的國家的聯繫，乃是道德的或宗教的；而非法律的或政治的。智者是要對人類盡職務的，即使他沒有政治權力，也沒有關係。他可以用他和其他人們之間的道德關係，來盡這種職務，甚至於可以用哲學的玄想，來盡這種職務。並且，照申尼加的看法，在思想上來教化人類的人，遠比在政治上的統治者為更為高尚，更有影響。上面這段話實在包括：「承認信奉上帝乃是真正的人類的職分」的意思。而這種意思，就正是基督教作家的中心思想。

所以，申尼加這種思想根本是近於宗教的。它一方面固然增加現實世界中的慰藉，但另一方面却也增加對於精神生活的幻想。這和宗教上認為：「肉體只是靈魂的鎖枷，是靈魂的黑暗一面」，「靈魂應不斷地抗爭，以解除肉體的負擔」的思想，是完全一致的。人們因政治昏暗而增加對於精神慰藉的需要，自然會使他們逐漸地重視宗教。他們的交結，往還，也就不限於世俗的關係了。至此以後，古代希臘之世俗的統一性（secular unity），遂告崩潰；而宗教乃取得較國家生活更為重要的獨立地位。既然有了這種情形，所以自然更易於產生基

督教教會。它是存在於地上的天國機關：教徒們在此機關中，也有權利與義務的關係。因此，教會也可要求人們忠順，而國家不能干涉。申尼加關於斯多噶派兩個國家（two common-wealths）的解釋，對於基督敎思想的發展，極有幫助。

在政治思想方面，申尼加認為古代的信念以為：城市國家是道德上最高的圓滿境界，是不對的。上面已經提到了，他相信人類有一個黃金時代。在黃金時代中，人們是快樂的，單純的；他們喜歡一種純樸簡單的生活，而不愛文明生活中的奢侈事項。他們也沒有私產制度。又因為在自然境界中，人們是真純的，所以也沒有政府與法律的需要。他們自願地服從智者與善人：這些人在統治旁人的時候，並不顧及私利。他認為：事實上，因為有貧慾，所以纔破壞了自然境界的純潔性。但是當人們普遍地有了「所有」慾念之後，於是智者與善人也變成了自利者；而統治者也就有變為暴君的可能了。技術和文明的進步，帶來的是奢侈與腐化。因為有上述諸過程及結果。所以政府及法律纔有必要。有了它們可以救治人性中之罪惡與腐敗。總之，政府的必要完全是為了救治人性中的劣點。申尼加這種崇拜純粹的自然境界（idyllicstate of nature）的見解，對於後來烏托邦派的政治思想，影響很大。烏托邦派的政治思想，本可分為兩派：一派是追維過去的黃金時代，如申尼加與盧梭。另一派是計劃將

來，如烏托邦派的社會主義者。然而它們却有一共同之點：即它們都以剷除人類的罪惡與腐化，及取消政治經濟上的不平等爲目的。申尼加的思想就正是此種烏托邦的典型代表。

申尼加很看重人道主義 (humanitarianism)，他重視和善，親愛，仁慈，容忍諸美德。這一點對羅馬法，也有顯著的影響。例如羅馬法中注重保障婦女，幼童，保護奴隸，對於罪犯也有比較人道些的待遇，以及扶持無告之人等等，都是申尼加人道主義的影響。但是申尼加以爲：黃金時代沒有私產，此見解對於羅馬法學家，却沒有發生影響。羅馬法學家認爲：私有財產是不違背自然法則的。

不過總括一句說，申尼加的思想，實在接近基督教的思想。關於這一點，等到我們下一章講到基督教理論及事實的發展時，便可以知道。

(註一) See H. J. Laski, *Authority in the Modern State*, p. 39

(註二) 例如 G. H. Sabine, see his *A History of Political Theory*, p. 155

(註三) Bohn's Library 中有 Cicero 著作譯本，名 *The Nature of Gods, Republic, Laws, etc.*

(註四) 全上。

(註五) Cicero, *Republic*, III, 22. Tr. by Sabine Smith.



- (註六) Cicero, *Laws*, I, 10, 28—29. Tr. by C. W. Keyes.
- (註七) Cicero, *Republic*, I, 25.
- (註八) Cicero, *Laws*, III, 1, 2.
- (註九) 在當時伊辟鳩魯派及懷疑派的主張，亦相當流行，但羅馬法學家却沒有受他們學說的影響。
- (註十) *Digest*, I, 4; 1, 5 4; 12, 6, 24; *Institutes*, I, 2, 2.
- (註十一) J. Bryce, *Studies in History and Jurisprudence*, pp. 570—582.
- (註十二) See Rudolf Stammber, *The Theory of Justice*, Eng, Tr. p. 127.
- (註十三) *Digest*, I, 4, 1.
- (註十四) Cicero, *Pao Cluentio*, 53, 146.

## 第十二章 初期基督教會的政治思想

(一) 新約 (New Testament) 與政治 在羅馬帝國，基督教於紀元後三二三年由皇帝君士但丁承認為合法的宗教。由基督降生至基督教會之成立，在此三世紀中，有許多起伏的變化。此期中的發展，可以分為四個階段。(1) 由耶路撒冷 (Jerusalem) 至紀元後五十年；(2) 安陶克 (Antioch)，由紀元後五十年至一百五十年；(3) 亞力山得亞 (Alexandria)，後百五十年至二百五十年；(4) 羅馬，後二百五十年至三百一十三年。

第一期的代表人物是基督及其十二高足。他們的態度是極端漠視政治。他們的興趣，並不在現實可見的世界。他們所注意的乃是不可見的永恆世界 (unseen eternal world)。他們相信：現世界即將到達其末日，而另外一時代即將來臨。在那個另外的世界中，祇有精神的或宗教的生活事項，是可貴的。其中也並無貧富貴賤之分。一個人在此過渡時代為王為賊，為君主制主張者為民主制主張者，都沒有絲毫的關係。這種宗教社會的本身，雖然沒有構成國家的要件，如領土，稅收，武力，警衛等等；但却具有國家的性質。他們並不把這種社

會，叫做教會 (church)，而叫做王國 (kingdom)。他們認為基督便是他們的君主，他們從基督那裏接受法律及命令。由於事實的演變，這個社會便逐漸地發達成爲一個獨立的制度了。因此，有人認爲這是一種「國家中之國家」(“an imperium in imperio”)的現象。

這種組織的在政治方面的影響有二：其一，此組織可以刺激猶太人，使其相信這個「王國」乃是一個可以推翻羅馬人羈絆的組織。其二，它會使羅馬政府驚恐，最後卒致有把基督十字架處死之事。因爲羅馬政府可以認爲：基督或將爲猶太人的未來國王的可能。但關於此問題，我們必須知道；基督本人對於政治問題，絲毫沒有興趣。他既不想重新建立大威得的國家 (the dominion of David)，更不想威脅凱撒的主權 (the sovereignty of Caesar)。不過，由政治思想言，在基督的教義中，有二重要之點，是不容忽視的。一「我的王國並不在這個世界」(“My Kingdom is not of this world”) (註 1) 二「把凱撒的東西交給凱撒，把上帝的東西付與上帝。」(“Render unto Caesar the thing that are Caesar's and unto God the things that are God's”。(註 1)) 基督這種深刻的言詞。實在表示欲將宗教與政治分開，把它們彼此的界限劃清。這兩句話更可表明教會與國家是不同的組織。固然上述的言詞，表示政教各有界限；但另一方面却也表示宗教亦不應再受政治權威的干涉。這種主張可以說

把自希臘，羅馬城市國家以來的宗教附庸於政治的事實，給宣布停止了。

第二期的代表是聖保羅 (St. Paul)，他是一個新進的神學家。而安陶克 (Antioch) 乃是演義性的福音的發源地。此派的主張迅速地由小亞，馬其頓，希臘，而達羅馬。各地之非猶太人，都對它大為歡迎。但也隨時隨地引起猶太人之強烈的反對。聖保羅本為一羅馬公民，他充分地利用他自己的公民權利及方便，來推進他的傳教運動。在他宣教的歷程中，有許多次糾紛，都因他訴諸政治當局，而免於亂；並且避免將其初初建立起來的教會解散。因此，聖保羅對於羅馬的帝國當局，很有好感，而加左袒。他認為政治當局的工作，與教會一樣：都是為了保持和平與執行法律。不過政治當局要比宗教事業較低一級而已。因此，他主張政治權威導源於上帝。他說：「所有的權力都導源於上帝」(the powers that be are ordained of God')。(註三)他勸諭他的教徒給「王及所有執掌權威的人」祈禱。(註四)他主張人們有服從的義務，他說：「要記得下列各項：要為當權人的臣民，要服從長官，要準備做一切善行」。(註五)我們由此可見他是如何地滿意於他的羅馬公民資格，怎樣地熱心承認羅馬帝國的權威了。

可是，他却也主張教會與國家必須分開，上帝的信徒與世俗人民的不同。這一點仍是繼

續基督的根本主張。他的教會乃是一自治的組織，具有其自己的官吏，及其掌管司法的機構。尤可注意者；聖保羅的作品和斯多噶派的思想，甚為相像。他也承認自然法則。此自然法則即存於人心及人們的良知之中（written in the hearts and consciences of men），而無種族畛域之分。（註六）他也相信所有的人都是平等的，上帝都同樣地愛他們；無論在世俗的條件中，他們是怎樣的不同。（註七）這兩點都是斯多噶派的基本主張。

第三，可惜羅馬帝國與基督教會的美滿和諧，延續的並不長久。其原因有二。其一，在羅馬帝國方面對其他事項都容忍；但堅持；她的屬民都應毫無例外地為國家服務，為國家犧牲。此點與基督教義不合。其二，教會方面則拒絕接受；羅馬帝國把它祇視為被容忍的宗教中之一看待。教會認為基督教是唯一的，普遍的信仰。其他宗教的上帝都是魔鬼。這種專擅與妬嫉的主張，使令人們，特別是羅馬皇帝，感到不快。教會與羅馬帝國的乖離，即肇端於斯。因此，人們漸漸認為基督教是「反社會的」（anti-social），是「人類的仇敵」。由於此種情勢的存在，所以時有騷動，甚至有狂烈的迫害；而在基督教徒方面，則沒有方法以調協此種敵愾。卒致由見解的乖違而轉變成為公開的敵對與鬥爭。這公開鬥爭的時期，即初期基督教會的亞力山得亞時期（Alexandrine period of the history of the early church A.

D. 150—250)。衝突最烈的地方，即為亞力山得亞本地。羅馬帝國至是亦不再做初產生的教會之保護者；反之，她變成了教會的仇人，亟欲把它解散，並每以流血的殘酷手段來對付它。至於教會方面的反應呢？它自然也改變它過去對羅馬帝國的態度。教會不再認為羅馬帝國是上天所任命的福音先鋒了，也不認為她是和平的神聖保持者了，尤其是把她當做用法律的手段，使人民接近基督的機關了。相反地，教會把羅馬帝國認為是魔鬼的同伴，她妨礙懺悔或補過者的目的，阻止世界解脫實現。在聖約翰 (St. John) 的「啟示錄」(Revelation) 中，把羅馬帝國認為是一個「飲聖人及殉教者 (Martyrs) 之血而致醉狂」的怪物。(註八)

第四，但是基督教這種排外與反社會性還不甚要緊；最引起政治當局疑懼的乃是：教會組織日見強大，教徒人數逐漸增多。教會中有執事 (deacons)，牧師 (p.rists)，主教 (bishops)，大主教 (patriarchs)，主管一切事務。它已逐漸地變成爲一強大而有力的國家中之國家 ("imperium in imperio") 了。在組織及資源，甚而至於在勢力及崇高性各方面，它都可以與羅馬帝國本身比肩競爭。所以在三世紀中葉，羅馬皇帝戴夏士 (Decius) 認爲主教勢力可怕。他因而開始了駭人聽聞的對於宗教的大迫害 (general persecution)。

這項措施，由紀元後二五一年起，中間亦有間斷，直至三一一年，始告停止。在這六十年中，羅馬帝國有幾個有能幹而愛國的統治者，他們都用全力來撲滅教會。但最後羅馬帝國這種企圖仍然是失敗了，並且她自己也承認失敗。「大迫害命令」於三一一年取消，兩年以後皇帝君士坦丁（Constantine）承認基督教為法律上所承認的宗教之一。最後，在後三九二年，羅馬皇帝西奧多西士第一（Theodosius I）把一切其他廟宇完全封閉，並且禁止異教的犧牲和迷信的行爲。只有基督教變成爲羅馬帝國唯一的合法宗教。

（二）由君士坦丁至奧古斯丁（Augustine）君士坦丁的轉變，是個重要的史實。他轉變的原因顯然是政治的。猶如以前限制和迫害基督教的原因，也是政治的一樣。君士坦丁的目的，乃是欲將已經破裂的國家再行統一。不過他的手段和前人不同而已。例如戴敖克里坦皇帝（Diocletian）亦有同樣之目的；但他却用消滅主教的辦法，來求得統一。君士坦丁則以利用教會，做達到統一目的的手段。教會的主教們自然歡迎這個變化，而與政治當局攜手言歡。不過，教會却被迫承認君士坦丁爲宗教的保護人（Patron），而非宗教的悔過者（Penitent），爲「主人，而非一學徒。總之，君士坦丁做了教會的領導者，他是教會中「最高的主」（supreme lord）。這樣以來，國家的統一目的便可達到了。

實則，教會現在所接受的地位，乃是它在第一世紀時所堅決拒絕的地位。教會變成了國家的一個部門，而主教也變成了國家的官吏。政治與宗教的分立，至此遂告中止。在異教帝國 (pagan empire) 時，認為宗教應服從官吏之說，至此則亦勿庸主張。而「把凱撒的東西交給凱撒，把上帝的東西交給上帝」的說法，也失掉了它的意義。到了現在，凱撒變成了上帝在人間的代表；而服從凱撒，則成為天定的義務。欲維持自己之宗教地位者，必須認為：「在他（指皇帝）之上，除了上帝，再沒有旁人了」。

但在這個帝國的西一半，則自君士坦丁死後，意大利，非洲，西班牙，及高盧 (Gaul) 的主教們，都不承認政治當局立於宗教之上。他們認為：政治上的統治者常是惡人，並且沒有正確的神學信念。故在第四世紀結束以前，聖安波羅士 (St. Ambrose of Milan) 曾對皇帝偉蘭蒂恩第三 (Valentinian III) 說：「在信仰事項方面，主教應決斷皇帝，不是皇帝決斷主教。」十一世紀以後 (A. D. 494)，教皇益拉秀士 (Pope Gelasius) 致函於君士坦丁保 (Constantinople) 的皇帝安邦十大秀士 (Anastasius) 說：「有兩種權力，即教皇，乃統治教會者；另一權力即為皇帝權力。關於宗教事項，你應該處於隸屬地位，而非高於宗教的命令」。希臘與拉丁之爭並非關於教義之爭，乃是對於宗教事項，最後權威屬誰之爭。東方的



Orthodox church 停滯消沉於柏占蒂恩皇帝 (Byzantine Caesars) 的勢力之下；西方的天主教會 (Catholic church) 又在羅馬的主教領導之下，主張宗教獨立。其結果則使政治主權者與宗教獨立問題，做爲後此千餘年政治問題的中心。表現這種衝突的爭辯者，可以說都包括在奧古斯丁 (St. Augustine of Hippo, A. D. 354—430) 的著作中了。

奧古斯丁著作名爲「天國」(Civitas Dei 亦即英文 City of God 之意)。他在這本書裏表示：承認羅馬的皇帝，認爲他乃是由上天得到的權力。他和聖保羅一樣，認爲人民有服從君主命令的義務。他主張君主應保護教會，阻止教會的分裂，消滅邪道。但奧古斯丁却認爲在宗教事項中，皇帝沒有任何權力。關於信仰和道德的問題，完全是教會裏面長老所應討論的問題。自君士坦丁以來，政治與宗教已不甚分別，至奧古斯丁則主張 Civitas Dei 與 Civitas Terrena (即英文 Earthly City 之意，亦即「塵世」之意)，顯然有別。於是基督的東西，又重新與凱撒的東西區別開了。在這裏，大體說，Civitas Dei 代表基督教的理想，而 Civitas Terrena 則代表，至少是部分地代表，政治社會。在某一意義上說，奧古斯丁也和申尼加及其他斯多噶派一樣，他們都爲此種思想信念上的二元的情形所苦擾。這也可以說是：理想與現實的衝突，或善與惡的衝突。但實際上，都祇是教會與外在世界，宗教當

局與政治當局的衝突。這是對奧古士丁著作的一種看法。

關於奧古士丁這種 *Civitas Dei* 與 *Civitas Terrena* 的主張，又有一種解釋。即以爲：奧古士丁用這兩個概念，來說明人類的歷史。可以算是一種歷史哲學。（註九）照這種看法，奧古士丁認爲：歷史乃由這兩種社會的衝突激蕩而演成。一方面有 *Civitas Terrena* 這個國家的基礎，乃是建築在低級人性之上。所謂低級人性，如嗜欲佔有的衝動等。另一方面有 *Civitas Dei* 這個國家乃建築在：天國的和平，及宗教的解脫希望之上。歷史的進步便是這兩個社會鬥爭的故事。但最後的勝利則必屬諸 *Civitas Dei*。只有在天國中，纔可能有和平；並且祇有宗教的王國，纔是永久的王國。對於羅馬的陷落，奧古士丁卽做如此解釋。一切地上的王國都終歸消滅：因爲地上的力量根本是變動的，不定的。它們是建築在低級人性，例如好鬥，貧求等等嗜慾之上的。

假如用此說解釋歷史，却有一點須加注意。卽決不可把 *Civitas Dei* 及 *Civitas Terrena* 認爲和任何現存的人類制度相同。教會既不十分與 *Civitas Dei* 相似，而政治組織尤其不與惡的勢力相似。一個宗教學者，他需要藉政府的力量，來消滅左道旁門，焉有認爲政治組織是「魔鬼的王國」（the kingdom of devil）的道理。實則，奧古士丁也與其他基督徒

一樣：認爲「現實存在的勢力也是上帝的命令」。政府使用強力，乃因爲人們有罪惡（sin）所致；而此種強力的應用，亦正爲上帝對於人類罪惡的補救方法。所謂 *Civitas Terrena*，乃是魔鬼的王國及一切惡人的王國。而所謂 *Civitas Dei*，則是皈依宗教，懺悔者的世界。此兩者在人世的生活，亦並不太能分別得開，它們是混在一起的。

他的思想最有影響的一點，乃在他把教會認爲是一個有組織的制度。他認爲人類如果得救，天國的生活如果實現，則必把教會做一個所有真正信奉上帝者的社會集團（a social union）。祇有經過教會的媒介，上帝的恩惠（grace）纔能施佈於人類歷史之中。因此，奧古士丁認爲基督教會的產生，乃是人類歷史的轉機。它的成立，在善的勢力與惡的勢力鬥爭史中，劃了一個新的時代。人類的解脫和教會的利益，不能分開。而教會的利益，亦即高出於所有其他利益。這種看法，我們可以用黑格爾的話，即他認爲教會乃是「上帝在塵世中之進行」（“the march of God on earth”）。（註十）教會成了上帝在人世中的代表機關了。這種歷史觀，充其量也不過是一種道德的，宗教的歷史觀。表面上看來，它是宗教史觀。細味其核心思想，則有道德史觀的成分在內。因爲奧古士丁雖然在名詞上用些「天國」，「人世」等字樣，骨子裏却有談善惡，或勸善懲惡問題的成分。

- (註一) Cf. John, XV<sup>III</sup>, 36.
- (註二) Cf. Matt. XX, 21, Mark. XII, 17.
- (註三) Cf. Rom. X<sup>III</sup>, 1.
- (註四) Tim. ★, 2.
- (註五) Cf. Titus, III, 1.
- (註六) Cf. Rom. II<sup>I</sup> 12, 15.
- (註七) Philemon, 10, 17.
- (註八) Revelation, X<sup>IV</sup>, 1—9.
- (註九) 參看 J. N. Figgis *The Political Aspects of Augustine's City of God* 一書，此書已絕版，國立中央大學圖書館有之。當時未記頁數，頃手邊無書，更無從查對頁數矣。
- (註十) 看 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 195 或英譯本 *Hegel's Selections*, p. 443.

## 第十三章 中世紀政治思想的背景

(一) 神聖羅馬帝國 以上的敘述，側重宗教勢力與政治勢力的抗爭。本章則講述中世紀的統治者及中世紀的政治思想家，企圖怎樣來解決此政教衝突的兩元主義。我們先述神聖羅馬帝國的情形。在奧古士丁寫 *Civitas Dei* 後 (A. D. 412—427) 的時間，在西羅馬帝國乃是一極端可怖的時期。我們知道，奧古士丁寫上書的原因，乃因維西哥斯人 (Visigoths) 在四一〇年之搶劫羅馬。但那件事情不過是震驚世界事實的開端。隨着發生的是：帝國的藩籬被衝破，蠻族侵入了整個拉丁的西歐。安格爾斯 (Angles) 及撒克孫 (Saxons) 佔據了布列顛；法蘭克人 (Franks) 及布幹地安人 (Burgundians) 據有高盧 (Gaul) ；維西哥斯人 (Visigoths) 及蘇威士人 (Sueves) 據有西班牙；萬達耳斯人 (Vandals) 佔有非洲。奧古士丁死於四三〇年，當時正值西波城 (Hippo) 被蠻族佔據之際。蠻族的王代替了羅馬的統治者。從前為羅馬皇帝統治的世界帝國中之省區，刻下已略具民族國家之雛形。

這樣羅馬帝國在西方的勢力就消滅了。羅馬教皇的勢力却反而增加。他派遣出僧侶及傳教士，向蠻族國王宣教，終於使他們信奉了基督教。在第八世紀末葉以前，天主教會乃又統一了歐洲。此外，雖然西羅馬帝國的勢力已經消滅，但是君士坦丁堡的羅馬帝國却仍然存在，並且向東方滋長。而布列顛、高魯、西班牙、非洲、及意大利在名義上仍然是羅馬帝國統治者的屬民。蠻族的王固然事實上是獨立的，但亦偶然接受東羅馬帝國賜予的名義，如執政官 (consul) 之類。到了第八世紀，西歐蠻族的王們不但因信奉天主教的關係，實際上聯合在一起；而且相互都想像地臣服東羅馬帝國的皇帝 (Byzantine Caesar)。羅馬的教皇承認皇帝為他的人間的主；而皇帝也認為教皇是他一個省區的主教。但羅馬主教與東羅馬帝國皇帝的實際關係，却一向是特別壞的。皇帝常變成了邪教的信奉者，並且常在宗教事項中，行使專制的權力。這乃是教皇所不能容忍的事情。在教皇方面，他不但宣佈宗教事項之獨立（此已不能得皇帝之容忍了）；他又實際在羅馬及意大利其他地方行使宗教上的權力。對於後者，皇帝更可以認為是剝奪他自己的權力了。這種摩擦，到了第八世紀末年，達到最高峯。教皇里教第三 (Hoc) 決定永久脫離皇帝的羈絆。他的辦法不是祇採取消極的步驟，而脫離在君士坦丁堡的羅馬帝國。他更進一步，宣布罷免羅馬帝國的統治者，伊倫乃女皇 (Empress

ess Irene)。罷免的原因，是因為她有大的罪惡。教皇新選的皇帝乃是查理士第一（Charles The Great），他是法蘭西的王。當紀元後八世紀聖誕節那一天，他在羅馬教堂中了正式接受那皇帝的名義。

查理士第一（A.D. 768—814）實際上統治着法蘭西、德意志、西班牙、及意大利。在面積與資原方面說，比舊西羅馬帝國並不小多少。他是個天主教徒，他曾吸收了羅馬文化，傳播教育，鼓勵學問，最重要的乃是：他在他的廣大領土之上，重建了和平。他恢復了舊羅馬皇帝統治下的繁榮。他自己得到羅馬皇帝的頭銜，自然是很高興的，並且他決心保持這個名義。但是，在另外方面，他的計劃與教皇里敖第三的意見也不相同。第一，他的野心祇限於西方，他並未想到取得整個的，舊羅馬帝國的領土。第二，他強烈地厭惡：由教皇手裏得到帝位的觀念。他希望與伊倫乃女皇（在這時候，他正想與她結婚），接洽平分帝國，恢復從前在第四世紀及第五世紀時的兩元統治。

查理士第一在未與君士坦丁堡有何協定以前，非常惱恨他得到帝位的方式。他極端討厭他的帝位乃是教皇的任命這件事實。實際上，這次任命確為他自己及其後繼者以很大的困難。因為竟究政治當局有權，還是宗教當局有權的老問題，實際上又發生了！在政治思想方

面，則又產生了最複雜而糾紛的「兩種權力」(‘two powers’)的問題。是整個羅馬帝國授與查理士以一半帝國呢？還是把一個完整的帝國由君士坦丁堡轉移到查理士的身上了呢？皇帝的權力是那兒得來的呢？是得自天呢，還是得自人呢？如果得自天，是直接得之於上帝呢，還是經過教皇的居間呢？帝國與教皇應該保持着一種什麼關係呢？皇帝是教皇的臣僕呢，抑教皇是皇帝的臣僕呢？還是二者是互相為用，各在其本範圍內都是最高的力量呢？皇帝的職務是什麼呢？他的職務是把世界重新聯合起來而加以統治嗎？還是保護並且擴展教會呢？凡此種種問題，都是政治思想家及實際政治家所欲解答的問題。在後此的五百年中，仍然繼續不斷地討論這些問題。

(二)關於「兩種權力」的討論 在强有力的君主，如查理士第一，奧頭第一(Otto I)或亨利第三(Henry III)的統治之下，無論在世俗方面或在宗教方面，皇帝的權力是最高的權威。宗教祇被視為政治的一個部門。而教主(包括羅馬的教皇在內)不過是國家的官吏，其任用與罷免，全與政治上的官吏一樣。

但在有力的教皇，如尼古拉第一(Nicholas I)或伊諾申第三(Innocent III)的統治下，教皇的勢力是最高的。王及皇帝時受監視，斷絕交往，罷免等事情，也往往有之。至許



多國家瑣事，亦有時加以干涉。

但是，假如强有力的君主與强有力的教皇，同時統治，却又發生一種什麼樣的情形呢？當教皇權力優越論與皇帝權力至高無上論，遇到一起的時候，產生什麼實際的結果了呢？麻煩就在這種時候開始。殘殺的戰爭於是使撕裂了基督教的王國。在中世紀有四個大的衝突：一，是皇帝亨利第四與教皇格雷哥萊第七（Gregory VII）之爭。二，是皇帝佛雷得里克第一（Frederick I）與教皇海德連第四（Hadrian III）及亞力山大第三（Alexander III）之爭。三，是皇帝佛雷得里克第二與教皇格雷哥萊第九及伊諾申第四之爭。四，是皇帝魯易士第四（Louis VI）與教皇約翰十二（John XII）之爭。每次鬥爭，皆有大批的辯論史料。對此大批史料，我們無暇一一分析，但在此四次的大爭辯中，有三種不同的態度，不能不加以敘述。

一、持第一種態度者，直到中世紀的末年纔逐漸加多。此派贊成舊羅馬帝國時的情況。亦即：政治的統治者，不論係由人民得到的權威抑係由上帝直接得到的權威，是對全國人民與事項具有最高統治權力的。這實際上即是君士坦丁的主張。而查理士第一亦即採取這項主張。佛雷得里克第二則把這種主張正式宣佈之，人民亦皆贊助。但丁（Danke）在其 *Mon*

archia (A. D. 1310) 一書中，也顯然地採取此種觀點。可是最有力的主張者，則為馬西里亞士 (Marsilius)。他的名著 *Defensor Pacis* (A. D. 1324)，闡明宗教與政治不能分立，教會只為國家的一個部門。他以為：如果基督教是一種道德的宗教，則這種辦法也並不與基督教衝突。

二、第二種態度認為教皇與皇帝是平等的，是相互為用的兩種權力。它們都自有其勢力範圍，各有其應盡的義務。此派思想大蓋出自受教皇壓迫的皇帝：因為他們要求獨立的政治統治，所以纔有這種主張。同時，受壓迫的教皇亦有此種思想：因為他們要求教權的獨立。皇帝佛雷得里克第一曾於一一五二年致書於教皇西金尼阿士第三 (Eugenius III) 云：「上帝建立了兩個權方，用以統治世界——即教皇與帝國」。這是一個明顯的例證。

三、但此種二元的拆衷思想，却非中世紀中葉最有勢力的思想。在八〇〇至一三〇〇五世紀中的流行思想，乃是認為教皇高於皇帝，而皇帝乃是自教皇得到他的權力。如伊諾申第三云：「來監護羅馬帝國的利益，乃是教皇的職務：因為帝國的產生及其最後的權威，都是教皇賜予的」。這乃是第三種態度。(註一)

(註一) 本章據 F. J. C. Hearnshaw 之 *The Development of Political Ideas, 1937* 編。

## 第十四章 中世紀的政治思想家(七)

中世紀關於兩種權力的辯論，固然激烈；但我們却不要認爲中世紀的政治思想家除此之外便不談其他問題了。他們也常討論到其他政治問題，不過並不是十分有系統罷了。茲將中世紀比較重要的思想家，及其學說，略述如下。

(1) 聖·伯納得 (St. Bernard of Clairvaux A. D. 1091—1153) 出身貴族，爲改進寺院生活之名教士；也是斡旋時局之政治家。固然，他一方面認爲宗教權力大，但他却又加重主張教會不應該干涉政治事務。他著有 *De consideratione* (註1) 一書，其中即闡明這種思想。他說：『替人折免罪惡，和替人分析遺產，此兩種權力究竟那一種較有價值，較爲尊嚴呢？低下的，物質的事務乃屬塵世君主的管理範圍。你教皇何以侵入他人之界域？何爲刈割他人之田禾？』此可證明他不贊成教皇干涉政事。他又說：『人主乃是教士之助理；在神聖職務中，教士有不屑親自執行者，則由人主執行之。因神命法中任何職務固皆具有神聖的性質；然而判罪行刑，則較卑賤，並且類似劊子手之職務。』我們由這一段話，又可看出他重視宗教權力，而輕視政治權力的意思。他也和他大多數當時人士一樣，輕視理智而盲從

信仰。

(11)約翰 (John of Salisbury, A. D. 1110—1180) 他的名著 *Policraticus* (註11) 於一一五九年完成。此是中世紀第一本對政治哲學做系統的研究的書。

他對國家的觀念，乃是認為：國家是一個 *Commonwealth* 或 *Res Publica*。其意義與西塞祿的解釋一樣：即「在法律及權利方面有共同協定」的社會。當時封建制度的勢力逐漸擴大，但他對這種情況，似乎沒有充分注意。他所認為的國家，仍然是由一公共權威來統治的一羣人民。這個統治乃是為了一般人民的利益，而此公共權威之所以有統治權者，乃是因為它是合法的云云。

他很看重法律。他認為法律是人類關係（包括治者與被治者間的關係）中無所不在的聯繫。故法律不但主宰被治者，而且也限制治者。一個良善的王和一個暴君的區別，就在他們守法或不守法。他說：「在一個暴君與善王之間，只有一個簡單的或重要的區別，即後者服從法律，並以法律的規則統治其人民，而自謂係人民的公僕。他在管理國家事務中，得到崇高重要地位的要求之所以成功，完全是因為他遵守法律」。(註三) 人民可以不服從暴君，並且可以殺掉了暴君。因為在他看來：「*He who usurps the sword is worthy to die by*

the sword.”

他又把國家視爲一個有機體，也可以說他發揮一種有機的國家論。(organic theory of the State)。他以人身 (human body) 的結構來與政治社會 (body—politic) 比較。教士是靈魂，人主爲頭腦，元老院爲心，官吏爲耳，軍隊爲臂手，財政機關爲腸胃，農工爲足，這種比喻，在現在看來，雖無多大意義；但亦可表示其教會高於政治的見解。

(11) 聖，陶馬斯，亞奎那 (St. Thomas Aquinas A. D. C. 1227—1274) 十

三世紀是中古最光明的世紀。最能代表該世紀之思想者，卽爲陶馬斯，亞奎那。他的最大的功績，乃是把亞理士多德的真面目，又介紹給中古思想界。本來在1110及以後時期，在巴黎大學中亞理士多德的著作，是被禁讀了的（雖然禁止的不甚有效）。因爲當時認爲亞理士多德的著作，違反基督教精神。但在不到一世紀的時間，經過許多教會學者的努力，竟把亞理士多德的理論，給變成功爲基督教化的哲學 (christianized philosophy) 體系了。從事這種工作最有名最成功的，就是亞奎那。他用中古神學的名詞來解釋希臘哲學；其結果便是把亞理士多德及奧古士丁的理論溶化於一爐。他生前是博士，死後被尊爲聖人，是意大利人。近代的思想家認爲近代的政治、社會、法律觀念，都可以在他的著作中找到。（註

四）他的著作很多，英譯本也有五鉅冊。他的思想在哲學、宗教、道德、法律、各方面，都有可稱述之處。茲以限於篇幅，僅將他的政治思想，略加敘述。（註五）

一、關於國家的起源，他認為國家源於人性。他說：「人具有一個目的，他整個的生活及活動都集中在此目的之上。他是一個用理智活動的動物。一個理智的動物，自然就要為一種目的而活動。在事實上，人類到達其目的的方法是很多的，此以人們之不同的努力及不同的行動，可以證明。因此，人們需要引導他們達到其目的的「組織」東西。這種理智的曙光，乃是人類得之於自然的，而人類亦即應以理智之引導來達到其目的。假如，人們在整個絕的狀態下過活，猶如許多動物一樣，他們就不再需要領導的因素了。那樣的時候，每個人都是他自己的王……。可是，由於人性中的需要，他自然即傾向於社會的及國家的生活（*Animal sociale et politicum*），亦即他自然的要與旁人在社會同伴的關係（*Social Fellowship*）中過活。這在人類是一種自然的需要，此需要在人類比較在其他動物中尤為強烈。自然供給動物以食物，一個保護的皮毛，抗禦仇敵的工具，如牙齒、角、爪、快腿等。但自然却沒有賦予人們這些東西。但自然給了人以理智，人有了理智的幫助，他可以用手取得所有應用之物。但是個人，如果祇靠自己，勢將永久不能做到上述各事——因此，

便有與旁人過同伴生活的自然需要。……假如在社會中過活對於人是自然的，那末，必須還有統治大多數人的方法。在一大羣具有自私利益的人們中，如果每個人都為自己的利益而工作，那末，人類社會即將破裂了：故必須有人，照顧社會之一般利益（General Good）。……在個人，靈魂統治肉體……在一團體的份子中，亦有一人為最尊貴的，他是旁人的嚮導，他是心臟或首腦。在每一羣衆中，亦必有一個統治的原則（Governing principle）。（註六）

我們由上述一段話中，可以看到人性的自身，即可說明社會權威的來源與長成。這種社會權威在某個階段即為家庭中之父，社會中之首領，到了最高的發展形態，便是國家中之王。這種用人性，用「自然」的觀念，來說明國家起源的辦法，完全與亞理士多德的看法一致。這種見解，自表面看來，是違反基督教精神的：因為基督教義認為政治權威乃是上帝所制定的。實則，亞奎那却很巧妙地把亞理士多德的主張給神學化了。也可以說，把神學給亞理士多德化了。他主張；上帝是人性的創造者，社會及國家之組成既由於人性的需要，則上帝自然也就是政治權威的制定者。亞理士多德看重人性，但並沒有說人性是那裏來的，因為在一個政治科學家，他不必談這個問題。而亞奎那則在人性之上，又加上了一個上帝。

你可以說：亞理士多德不會接受這種意見，但你沒有理由說：它們在理論上，絕對彼此衝突。

二、政治權力的方式：最好的政府形式。他對政府的分類，也模仿亞理士多德。他認為好的，公正的政府，與壞的，不公正的政府是不相同的。前一類有三種形式：民治 (Polity) 好的，貴族制及君主制。這種分法，仍然是以多數人，少數人，及一個人執政為準則。同樣，壞的，不公正的政府也分成暴君制，寡頭制及暴民制 (Demagogia)，(註七) 亞奎那認為君主制是最好的政治制度；因為在他看來，一個人統治大眾比較易於得到和平。君主制也是自然的政治制度：因為自然的趨向都是由「單一」或「統一」出發的。在君主制中，君主一人便是具有此統一力量的人。對整個世界萬有說，上帝是唯一的治者；所以整個世界，也保有此種單一或統一性質。(註八)

由一人之公正統治的君主制既是最好的，故由一人之不公正的統治的暴君制便是最壞的制度。(註九) 爲了避免暴君制，亞奎那亦主張一種「混合的」政府形式。這種混合的政府便是在君主制中，加進貴族及民主的形式，把它們混合制定於一個憲法之中。(註十) 如果君主制變成了暴君制，則人民最好要忍耐，因為怕有更大的困苦。如暴君殘暴到不堪忍受的



地步，則人民如覺得可行，也可以採取行動。但是誅殺暴君（Tyrannicide）却是應該做的事情。（註十一）他非常反對（John of Salisbury）誅殺暴君的主張。對於一個國王，任何世界上的東西，如光榮與名譽，都不能做激發他的行動及統治的動機；（註十二）他只有希望由上帝那裏得到報酬。（註十三）一個良好的王的報酬，乃是在天國裏面的最高度的快樂。（註十四）如果要談人事上的報酬，那麼，一個好的王的報酬，便是得到其人民的愛戴。（註十五）人間的好東西，如富財，權力，名譽等，也應歸諸公正的王，而非給予暴君。（註十六）一個好的王必須居於他的王國之內，就如靈魂之必在肉體，上帝之必在世界一樣。一個好的，公正的王的統治，也必以上帝所統治之世界中的神的政府為其楷模的張本。

三、國家的使命：國家與教會之關係。所謂統治就是使令被治者在適當的方法內，達到其正當的目的。國家的使命，即在引導其公民達到快樂而有道德的生活。國家的任務，不僅是為領導人民生活而已。如果那樣，則其他動物，奴隸等亦可為政治社會中之同伴了；因為它們也要生活。財富也不是國家唯一的目的，假如國家以財富為唯一的目的，則商人們便可以組織成功一個國家了。所以國家的直接使命，乃在引導其公民達到一真正好的生活。

，亦卽有道德的生活。（註十七）

爲了達到這種目的，據有政治權威的王，還應該實現許多次要的目的，以達到此最高的目的。例如：他必須維持和平。就此點說，亞奎那的思想和奧古士丁是一致的。國家另一個職務，乃是造成一種完滿的經濟情形：這乃是爲使公民享受快樂而有道德的生活的必要條件（註十八）爲了達到此目的，亞奎那主張振興農業，但也不抑制商業。經濟福利的基礎是私有財產制。（A. Ritschl, Gotschik, Wendt, J. Werner,）都認爲亞奎那主張共產制的財產制度，但（G. V. Hertling, E. Walter, F. Schaub 和 Deploige）則認爲：亞奎那的學說和共產主義的主張是不同的。

道德的生活固然是國家的直接而正當的一般使命，但保持和平，發展物質福利只是手段或次要的目的，在此階段人們尙沒有達到最高的最後的鵠的。上帝給人類另外一個更高的鵠的——卽與上帝在天國裏享受永恆的快樂。這乃是一個人的或一個社會的天定的目的，政治社會也必須適應這個目的。國家之最後目的乃是得到上帝。假如，用人類的自然力量能達到這個目的，則國王卽應領導人民達此目的。但是，人力不能使人們與上帝在天國中永久聯合，欲達此種境界，必須得到上帝的幫助。因此，政治權威者不能負責達到此目的；這乃是

具有神權者的責任。而具有此神權者，亦非只是一個凡人，乃是上帝，即耶穌基督。他把人們給變成上帝的孩子，給他們開了一個永久光榮之門。而基督則領有一永久不滅的王國。他自己便是此王國的王。他沒有把此王國的政府，交給人間的國王，而交給了僧侶；特別是他的代表——羅馬的主教。這樣，則人間的與宗教的（或天國的）事情，便截然劃分了。人間的王對於羅馬主教必為隸屬，猶如對基督本人一樣。（註十九）

我們由上述可以看到：表面上亞奎那尊崇宗教的權力而抑止政治的權力，認為國家應附屬於教會。但既然兩者的關係是受不同的目的所支配，我們也不能認為他主張教皇對於政治及宗教事項，都有絕對的權力。實則，亞奎那只是主張：在與宗教有關的政治事項中，教會直接的權力管理而已。

（四）但丁（Dante A. D. 1265—1321）但丁是意大利的偉大詩人。他關於政治學的著作有（*De monarchia*）（約1310—1313）一書，英譯本頗多。但丁的思想與（Thomas Aquinas及John of Salisbury）兩人，有同點亦有異點。異點是，但丁的書主張帝國的獨立，而反對教皇統治一切的，但上述二人則不然。同點是，他們三個人都認為：歐洲是一個統一的基督教社會，由兩個上天任命的權威來統治。一個是宗教的統治（*Sacerdotium*）

；另一個是政治的統治。(imperium) 掌握此二種權威者，即為中古兩大制度：教會與帝國。

但丁著書的背景，似乎與其主張不無關係。他嘗因參加政治上的黨派之爭，而被由佛羅倫斯 (Florence) 放逐。他對於教皇與皇帝之不斷的鬭爭，深為感慨。在此種情形之下，他認為沒有別的希望：只有在一個具有普遍權威的皇帝統治之下，把帝國統一起來。他這種帝國主義 (imperialism) 的主張，乃是因為他把普遍的和平，給理想化了。在這一點上，他和康德的思想頗有相近之處。康德也主張永久和平 (Perpetual Peace)。他們都認為：在人類追求圓滿境界 (Perfection) 的鬥爭中，和平是個不可少的前題。並且，把人類引入和平之境，俾使其充分發展人性中的豐潤而寶貴的成分，也正是天的意旨。這和康德所主張：歷史的進行乃是實現着自然之計劃一說，尤為相似。(註二十)

但丁的 (De Monarchia) 一書的目的乃在證明：皇帝的權力是直接得自上帝的，故不受教會之干涉。在人世上，沒有比皇帝再高的權威者了。他認為中世紀的帝國，乃是接續着舊羅馬帝國的。此廣遍權力之傳遞，應該屬諸羅馬。他的書共分三卷，茲分述如次。

第一卷討論『是否人間的皇國 (Monarchy) 對造福世界是必要的』？何謂人間的皇國

(Temporal monarchy)。他的定義是：統治全體人間事物的政府 (The Government of the whole body of Temporal beings)。他的論證，語調都與亞理士多德接近。他以為：每一種人類的社團，都有一個目的；例如家庭，村落等都自有其目的。但城市國家的目的則高於上述各社團，因為它是較高的社團。不過但丁在他的時代，便認為「普遍的帝國」(Universal Empire) 是最高的團體了。而此普遍的帝國的目的，也就是最高的了。人類的特殊性質是理智，(Reason) 人類的職能與目的乃在實現「理性的生活」(Rational life)。惟「理性的生活」，非有普遍的和平，不能實現。所謂普遍帝國即為保障普遍和平的機構。在這個機構中，整個人類組成了一個社會，由一個領袖來領導或統治。此政府與上帝對自然統治的政府相似。上帝對於整個大自然的統治是圓滿無瑕的；其原因即因其具有統一性 (unity) 因此人間的統治如果亦欲圓滿無瑕，則必將所有的人都置諸一個權威的統治之下。即亦必須得到絕對的統一。其次，欲得和平，也非有一最高的裁判者，凌駕局部的負責人之上不可。他可以判決各王 (Kings) 及諸侯 (Princes) 間之爭執。同樣，自由亦是不可能的，除非世界上有一個超越暴政與壓迫的權威存在。在此種論證中，我們一方面可以看出：其具有傳統的趨勢，把帝國給理想化；另一方面亦襲用亞理士多德的名詞和

概念。

第二卷是回答：『是否羅馬人應受帝國的尊嚴？』他的論證，大概如下：上帝的意志是表現在歷史中了的。在羅馬歷史中，關於他勢力的增大，顯然有天意的領導。關於此點，但丁的主要解釋，認為乃是由於羅馬人的高尚性格使然。他認為羅馬人之建立帝國，並非爲了自己的貪求；乃是爲了被征服與治者的共同利益。羅馬人：『屏棄所有的貪慾，因爲貪慾永遠是與公共的利益衝突的；而擇取普遍的和平與自由。這個神聖的，敬神的，著名的，民族，都把自己的利益忽視，而愛重整個人類的共同安全了』。(註一一)上帝的意志可以在鬪爭與戰場中看出來的。照但丁的看法，羅馬帝國乃是歷史上第五次世界帝國(World Empire)的企圖，而是唯一成功的一次。在羅馬征服了所有的反抗者的事實中，就可見：上帝使令羅馬統治世界的天意。

但丁另外又用了一個宗教的例證。他由基督教自身的原則，證明羅馬統治表示天意。他以爲：基督之死乃是一合法的權威者(Lawful authority)的命令：否則，我們便不能說他是爲了人類的罪惡而被懲處的了，他也不能再拯救人類了。基督之所以死既是合法的，合天意的，那末，柏萊蒂(Pilate)和奧古士塔斯(Augustus)的權威，便也都是合法的，正

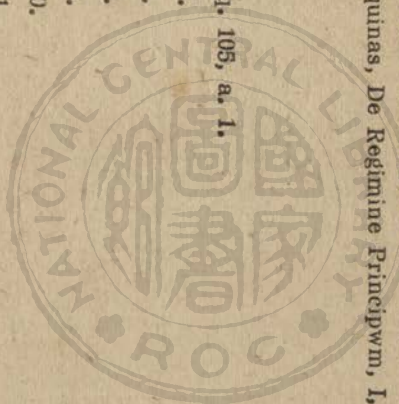
當的了。

第三卷主旨在證明帝國的權威乃直接得之於上帝，而反對主教論者以爲帝國的權威乃間接得自教皇。他反對教典法學家（Canon lawyers），他也反對以過去宗教上的命令（Papal decretals）爲信仰的基礎。他認爲祇有聖經，是教會最高的權威。其次有力量的便是教會中之主要的會議。至於宗教上的命令，不過是些傳統的東西，教會有權力來更改它們。把上述問題分析清楚後，但丁進一步認爲：許多人妄謂聖經中某段文字乃主張教會之權可以統治政治當局，這是謬妄的附會。他以爲：教會掌握政治權力，乃是違反教會原則的行爲；因爲教會所企求的王國，是在另一世界，並不在此世界之中。故他對於所謂「兩種權力」的意見，乃是：帝國的存在乃是幫助人們在普遍和平的環境中，達到其人間的目的；而教皇則引導人們達到永久的天國生活。（註一一一）

（註一） De Consideratione 譯言「深思」，見 Janet, Col. I, P.386,387. Cf. Dunning, Vol I, P.185.

（註二） 以牛津出版部編印之本爲最好，其中若干部分，被 John Dickinson 譯成英文，名爲 The Statesmans Book of John Salisbury (即 Pollicraticus)

- (註三) Bk,IV, Ch.i. Dickinson's Tr. P.3. 國立中央大學圖書館有這本書。
- (註四) 例如 Ihering, Der Zweck in Recht, II, P.161, f.
- (註五) 以下略據 Martin Grabmann, Thomas Aquinas, Eng. Tr. PP.161-172.
- (註六) Thomas Aquinas, De Regimine Principum, I, 1. Cf. Sabine, *Ibid.*
- (註七) *Ibid.*, I, 1.
- (註八) *Ibid.*, I, 2
- (註九) *Ibid.*, I, 3.
- (註十) *Ibid.*, I-II, q. 105, a. 1.
- (註十一) *Ibid.*, I, 6.
- (註十二) *Ibid.*, I, 7.
- (註十三) *Ibid.*, I, 8.
- (註十四) *Ibid.*, I, 9.
- (註十五) *Ibid.*, I, 10.
- (註十六) *Ibid.*, I, 11.
- (註十七) *Ibid.*, I, 14.
- (註十八) *Ibid.*, I, 15.
- (註十九) *Ibid.*, I, 14.
- (註二十) Kant 的 *Principles of Politics*, pp. 79-148





(註一) Dante, *De Monarchia*, Bk. II. ch. 5.

(註二) 對於但丁的研究，有三點，尚可努力。(1) 考據其著作中引用亞理士多德學說的成分；

(2) 研究他的「世界帝國主張」。(3) 研究他誤用邏輯的方法來證明政治事實之處。關於(1)有 J. M. Dent and Sons 出版的 *Translations of the Latin Works of Dante Alighieri*。其中甚多注釋，可供參考。關於(2)有 H. Kelsen 的 *Des Staatslehre des Dante Alighieri* (1905)，可以參看，關於(3)亦可做一番切實的研究，因但丁每喜以邏輯規則證明事實。欲作此研究，則拙著「政治思想與邏輯」一書（中國文化服務社出版），亦可供參考。



## 第十五章 中世紀的政治思想家(下)

(五)巴黎，約翰(John of Paris)在論國王(Kings)辯護的著作中，約翰的(De Potestate Regia et Papali (1302—3) 爲一最重要的書。著者爲法人。他的著作受亞理士多德的影響很深。第一，他論王國(Kingdoms)的見解，很可注意。他主張教會具有普遍性而政治權威則無此普遍性。政治社會導源於人類的天然本能(Natural instinct)。但人類天然的趨向及利益都是各個不同的，所以在政治上自然卽有諸王國的區別。那就是說：王國之所以可能建立，乃是基礎於人性中不同的趨勢及利益。王國既然在此種意義上是自然的產物，所以在它們之上，卽沒有再設一個總首領的必要。他極力主張法蘭西獨立。他把他由亞理士多德引用來的『自足的社會』(Self-sufficing)觀念，轉而應用於王國：他不認爲城市國家是自足的，也不認爲神聖羅馬帝國是自足的，而祇認爲王國是自足的。並且他認爲：事實上固然有許多自成單位的王國，但承認它們的獨立性，亦並無不可。(註1)

其次，是他的宗教與政治之關係的見解。Egidius 主張：政治權力如果是合法

的話，必須得到教會的認可。他覺得這種見解是不合理的。在他看來：政治權力的起源比宗教的權威（即教會）早，所以前者絕不出於後者。又有人認為：政治的權力祇是物質的，支配人們物質生活的。實則，在他看來，政治的機構對於良善生活乃是必需的，有了它即會有道德的福利。有了政府，人們自然會在道德方面進步。故政治權力，祇就其能增進人們的道德一點說，便應該存在，值得使其存在。至於宗教對它的認可與否，倒沒有關係。所以，他認為：我們不應用亞理士多德『高級的東西統制着低級的東西』（That higher controls the lower）那句話，來證明：在任何事項中，精神的宗教。永遠高出於物質的政治權威。這種論證，乃是誤用了亞理士多德學說。他固然也不否認宗教的內在價值，亦非抹殺宗教的權威。他的用意，乃是用政治權威的自然基礎，來證明政治權威的獨立性。

但約翰寫書之目的，則特別在解決教會財產（Ecclesiastical Property）的問題。因為當時關於教會財產的問題曾引起激烈的爭辯。在這爭辯中，有兩派不同的見解。一派主張教士不應該有財產。另一派主張宗教權威所給與教士的權力，不但可以統治一切財產，而且可以統治政治權威。約翰著書的目的，即在闢第二種說法的謬誤。他認為教士領有財產是合法

的；因爲有了財產纔可以使他們從事宗教工作。但領有財產却不能與統治財產的法權混爲一談。祇有政治當局，纔有法律的權利來統治財產。由宗教事業需要財產這個前題，絕不能推論到宗教當局亦應統治一切財產這個結論。站在這種立場上，約翰又有許多有趣的補充說明。一則，他否認宗教財產權操之於教皇，此種權限並不操於任何個人之手，乃操之於當做一個社團看的教會全體。教皇對教會財產的統制，乃是執行（executive）性質的工作。二則，在政治社會中，他也把個人的財產支配權與政治當局支配財產的權限，分析得很清楚。國王應尊重私有財產權利。

約翰。討論整個宗教與政治的問題，也採取同樣態度。他認爲政教兩種權威，乃是各個獨立的。它們都直接導源於上帝。約翰的論證甚有條理。他列舉四十二項前人所舉主張政權倚靠教權的理由，並且一一批駁之。他認爲供神及管理洗禮，傳教，講道之權，完全是宗教的。至於教士裁判，糾正惡人行爲之權，則易滋混亂。他認爲宗教在這方面的權限，應僅限於將犯者開除教籍；不應再做更嚴重的處分。強制力（Coercion）應完全屬於政治當局。宗教當局並沒有法律的權利，來強制統治者。如果教會對於一外教的統治者有逐出教會的處分，則很可引起其人民的不服從。在政治上的統治者如果向教會當局抗議，固亦可以有時生

效。根本言之，教皇無權取消君主；君主亦無權取消教皇。假如此兩者。都可以用正當的手續取消，那便是它們都須由選擇他們的人來取消——即人民與教徒。即使宗教當局可有管理教士及領有財產之權，但是也不能因此說他的權限，高出於政治當局。約翰以一教會中人身，而對宗教當局之權限，做如此正當之分析，殊為難得。他的主張實際上即等於限制宗教當局的權限。

約翰關於兩種權力問題的見解，和他對於教皇及法蘭西王（The King of France）的關係的主張有關。他認為：不管帝國與教皇的關係是怎樣，但却沒有理由說法蘭西的王應臣服於教皇。一則，從歷史方面說，祇可謂義大利某些地方是如此。再則，由法律的觀點講，皇帝不能用合法的手續，把他帝國的某一部份分割給教皇。三則，即使上述兩點都無用，那麽教皇統治法蘭西之說，亦不可能：因法蘭西人向來即沒有臣服過神聖羅馬帝國。最後，即使法蘭西人曾經臣服過帝國，但亦可以「時效」（Prescription）的法理，取得獨立性。約翰此種對於帝國的看法，和但丁把羅馬帝國給理想化了的觀念，可謂絕對不同。在約翰看來，帝國不但理想，而且是充滿了混亂與腐敗。既然這樣，為什麼人民不反對她而求獨立呢！

歸結起來，我們認爲：約翰固然沒有一個十分有系統的政治理論，但是他的著作却對當時以及後來，都有重大的意義。他對於法蘭西王國（French monarchy）的獨立，提供了歷史的及法律的根據。關於私有財產，他把教會或個人領有私有財產，與政治當局或宗教當局之統治財產的權利，也給與了清楚的區別。他重新闡述政教的相互獨立性，而對宗教權威的目的與性質，又供獻了新的解釋。其大體的結論，即認爲宗教權威並不是一個法律的權威；因此它便不需要強制力；即使它需要強制力，亦必轉求之於政治當局。宗教主要地具有道德的及宗教的性質。就本質言，約翰的學說是：一方面反對法律侵犯宗教；另一方面反對給宗教一種主權的權力（A Sovereign power）。最後他還有使君主制加入些代議制（Representation）的主張。凡此諸見解，對於後此的政治討論，都有重要的意義與影響。

（六）馬西里亞士（Marsilius, or marsiglio of Padua A. D. 1278—1343）馬

西里亞士（Marsilius）的名著是（Defensor Pacis 1324 A. D.）。（註二）馬西里亞士著書的目的，乃在界定或限制宗教權威要統治政治組織之不當的企圖。

爲了這種目的，他比任何其他中世紀的政治思想家，都更進一步：他把教會置於國家的

統治之下。他立說的基礎，係根據亞理士多德。他在上書的序言中，明顯地以為他的著作可以補充『政治論』中的缺憾，如亞理士多德之論革命及政治不調協的原因等。這乃是因為亞理士多德不及知道教皇與君主爭權的事實。他所根據亞理士多德的原理亦不外：認國家為一自足的社會，能供給人民以物質的及道德的需求。他雖由此點出發，照他的結論却與任何其他中世紀的亞理士多德主義者不同。他的主張乃是一種澈底的自然主義及理性主義。他一方而承認基督顯示 (Revelation) 的絕對真理，但他却認為此種顯示與哲學不同。在上述著作中，他把理智 (Reason) 與顯示分開。認為顯示乃是用純粹信仰，(Pure Faith) 而無理智，來相信的道理。宗教上的不朽說 (immortality) 他認為亦非哲學家所可證明。神學對於理性的知識，毫無幫助；人世上的快樂也不須上帝的助力，就可以獲得。亞理士多德『倫理學』中所講的道德生活，即已經足夠使人們解脫的了。從理智的觀點講人類社會是十足意義的自足的 (Self-sufficing)，不必待宗教的輔助。宗教自有其真理，但因它必要產生社會的結果，所以也必受社會的統制。

以下我們將其政治思想的內容，略加敘述。

一、論國家。馬西里亞士的 (Defensor Pacis) 一書，可以分成兩部。一，陳述亞理

士多德的原理。二，以上述原理為基礎，對教會，牧師的功用及其與政治當局的关系，並因此諸方面的誤解，而引起之惡果，都有所闡明。馬西里亞士也和亞理士多德一樣，把國家界定為「『活的東西』(Living beings)」，包括着許多部分：每部分都自有其特殊的職能，都是對於生命必要的。國家若「健康」，或和平，必須此諸部分各按其秩序活動。騷亂則起於：某一部分沒有盡其職能，或某一部分妨礙了另外的部分。他亦認為城市係由家庭而來。城市是個「完滿的社會」(Perfect community)，它是一個可以供給良善生活以其所必須條件的社會。但所謂「『一種良善的生活』」，却有兩重意義：即在現實生活的善和未來生活的善。前者是哲學本分的研究範圍，其研究的方法，是理智的。後者則靠顯示，乃純係由信仰得來者。根據理性的要求，有以政府為取得和平及秩序為工具的必要。但宗教亦有必要：因為它不但對現實生活有用，而且可以使人求得來生的解脫。他與亞理士多德同樣地講組成社會的階級。農夫和藝人供給社會以貨物並付政府以錢糧。軍人，官吏，及教士是組成更嚴格意義的國家之不可少的分子。教士階級在社會中之地位，頗難決定，因為它的工作是不能用理性來衡量的。但無論如何，不論基督徒與非基督徒，都認為在一社會中，必有一階級專門辦理信奉上帝的事業。基督「教士的功用乃在了解及教授那些依聖經的指



示是必須相信的，必須做的，或必須避免的事項，俾可得到永久的解脫及避免不幸」。他給基督教建立了一層牆壁，因為他認為基督教是超自然的，是無須用理性來討論的。他這種態度和亞奎那士那種調合理智及信仰的態度，極端相反。他比約翰之限制宗教的權力及職務，却又更進一步。這樣以來，宗教便無須用理性來決定；正如政治問題無須用信仰來決定一樣。

馬西里亞士的結論是：在政治的關係中，教士不過是與其他階級同樣的一種階級。基督教士與其他教徒，自理性的觀點言之，也沒有什麼不同：它們所「教」的東西，都同樣地無法用理性來證明。國家之應統治教士，猶如國家之應統治農業商業一樣。用近代的術語說亦即：宗教乃是一種社會的現象，它用實際的代理人，故亦產生社會的效果。因此，它也必須受社會的統制，與其他事業一樣。至於宗教的真理，上面已經說過了，是常人所不能用理性證明的。此種思想乃是後來宗教懷疑主義（Religious skepticism）的先聲。其結果產生一種極端的世俗主義：不但反對基督教，並且是反對一切宗教的。

第二、法律及立法者。馬西里亞士關於法律及立法者的意見，也極可注意，並且他在這裏也涉及宗教與世俗的不同。他把法律給分成二種（在Defensor Pacis中分成四種，但在

Defensor minor中則分成二種)。卽神祇法與人間法。他認爲神祇法是上帝直接的命令，其中沒有人類的考慮在內。此種法令不但涉及現在世界的人們應做應避的行爲，而且爲了達到最佳的目的，也涉及未來世界的情形。人間法乃是全體公民的命令，或者是佔優勢部分人民的命令。它乃是受命立法者的考慮的產果，亦是關於人們應爲不當爲的行爲的法則；但却限於現在的世界。若有人違犯此種命令，卽有現在世界中的強制，使犯人受到懲罰。

## (註三)

這見解是重要的。他由這種見解又推論到：教士對於宗教事項的傳習並不是一種權力或權威，因爲它根本就沒有現在世界中的強制力爲基礎。固然，如果人世的立法者授權給他，則又當別論。他對於法律的定義是很特別的；因爲他特別注重命令與制裁，特別注重立法者的意志及其執行彼之意志的權力。他固然也曉得，法律乃是理性的規則或內在的公正，但他却加重注意：法律之由有權者所造，及其所包括的懲罰這兩點。

法律既包括立法者，那麼這個人間的立法者，究竟是誰呢？此立法者卽爲人民；或全體公民，或公民中之佔優勢的部分。立法者在一般大會中以其自己的意志與選擇來命令，來決定：究竟那些行爲應該做，另些行爲不應該做。此外，立法者還制定懲罰。在這個解釋

中，有兩名詞，我們須再加詮釋。一是立法者。他所謂整個人民造法，他的意思即是：所有的權威都是人民的行為，並且都以人民的名義實行。這種主張裏面，當然包括一委員會，執行一種受得的權威。(Derivative authority) 這種觀念是希臘城市國家時的流行觀念。例如亞典的陪審官(Jury)常自稱為(Athenians)。這種觀念後來用以解釋羅馬皇帝的立法權力。馬西里亞士也繼續主張此說。二是佔優勢的部分(Prevailing Part)。這是立法者決定的準則。這個名詞顯然不是人數衆多(Numerical majority)的意思；因為他曾說：「我所謂佔優勢的部分，乃指在所述人羣中之數量及品質二者而言」。可見此詞乃指最得人尊敬的部分而言，絕無指：一人即計算爲一人之意。在他看來，固然數目多少應有關係；但高貴之人自然即比普通入較有分量，此是在亞理士多德及中世紀的思想中，一貫的成見。

關於行政及司法部分，他認爲它們是立法者所設立或選舉的。選舉的方法，各國習俗不同。但在任何國家，行政部分的權威乃是由整個公民團體之立法行爲中得來的。因此行政權的行使，應與法律一致，其職務與權力皆應由人民來決定。視查國家各部門是否已盡其分內的職責，乃是行政部的任務。如行政部不能達此任務，則創造者之人民可以取消之。他又贊

成選舉的君主制，而不贊成世襲的君主制。但他似乎以城市國家爲思想背景；而非以帝國爲背景。但行政部必須一致（Unified）且最高（Supreme）。因必如此，其權力始能較其他部分爲高。特別是必如此，它始能做一個執行法律的單位。此種行政的統一性爲一有組織的國家之所必需；無此則必產生爭端與騷亂。他這一部分的理論，乃鑒於中世紀政府之缺乏統一性。特別是因爲他鑒於政治的及宗教的法庭兩重法權所引起的困難。

上述卽是他認國家爲自足的社會的主張。國家是一個有機的整體，包括着各階級，國家中萬事萬物具備。如物質的，道德的，總之舉凡爲了國家繼續存在求良善生活的條件，無不具備。所謂立法權力乃是國家社團爲了其自己福利所必有規定其生活的一種權力。行政權力乃是該社團的代表人，用以實現統一國家所需要之事項者。且因其統一，故無不同法權存在之餘地。從世俗的觀點看，國家完全是自足的，且絕對是有無限權力的（Ouni-potent）。國家乃是其自己生命的保衛者，自己文明的保衛者。假如其公民有一種『宗教的』福利，此必屬諸另一世界，另一種生活，超出國家的生活之外，而國家亦無力涉及那種生活。由於對人類社會及其政府之此種看法，他乃進一步探討：教會誤解宗教生活之錯誤。他主張限制宗教當局干涉政治，他指明政治社會騷動失序之最大的原因。

第三、教會及牧師團 (Clergy)。既然社團中的官吏之所以有權威，全由人民的轉讓；則牧師團不能用強制力。假如允許他們行使此種權力，也只是代表政治當局。牧師團不過是與其他階級一樣的一個階級，只不過他從事於宗教的工作而已。如果他們犯法，也要受民事法庭的裁判。在法律中，本地說，即無所謂宗教的罪過。此種罪過祇有由上帝裁判，並且是在另一世界的生活裏裁判。如果宗教的罪過受了現實法律的懲罰，這自然是可能的事。因為它假如和立法抵觸則自然要受法律的制裁。可是，這樣它立刻即變成了人世法律中的過錯了。左道邪說也是一種干涉人世法律的過錯，所以它才受法律的處分；並非因為它干犯宗教的法律。開除教籍之權，則整個的應屬於政治當局。總之，馬西里亞士絕不承認教與法律 (Canon Law) 是一種特殊的法律。因為如果真的是神法 (Divine Law)，則其懲罰必在另一世界中實行，反之如果它仍受人間法律的制裁，它即屬於政治當局管理的範圍。在中世紀的思想家中，沒有像馬西里亞士這樣把宗教的與法律的分析得如此清楚的。

關於教會的物質設備，他也持同樣激烈的見解。教會不應領有財產。所謂教產乃是社會對於公共信仰事業一種補助款項的性質。牧師團也無理由不納稅，但如國家核免，則自當別

論。宗教的職位，也應由政治當局的統治。他們應秉承政治當局的意旨而從事宗教工作；並且上自教皇，下至宗教中之卑職，皆得由政治當局罷免之。有人認為馬西里亞士的學說，乃是祖護宗教自由，實為大誤。即使宗教爲了其自己的目的可以成立教會，可以組織與政治社會不同的社會，但他却反對教權高於政權的見解。他尤其反對所謂教職政治（Hierarchy）。一則教職政治的來源是人世的，不是天定的；所以它必受人間法律的制裁。另外，教職政治也不能代表整個教會；因為教會乃是所有基督教徒的集團。這樣的一個組織，根本即不應有強制權力。

(七)奧哥漢莫，威廉（William of Ockham or Occam, 1280—1347 A. D.）有一著作，一是（Eight Questions Concerning the Power Dignity of the Pape 另一是 Dialogue）。威廉的學說，比較接近但丁，而遠於馬西里亞士。他勿甯贊成但丁的普遍帝國之說。他也注意亞理士多德的「政治論」，但沒有像馬西里亞士那樣引出極端的結論。他贊成君主制，但關於君主的職分，則未加詳盡的說明。他對亞理士多德的政府分類，特別注意君主制的分類。注意專制主義（Despotism）與暴君制（Tyranny）及高貴的君主制（Royal monarchy）之不同。他贊成後者。他以為即使統治者脫離了人世法律的約束；無

論如何，他還要受自然法則的限制。他以亞理士多德的觀念說明當時政治；認為王國應受古代城市國家的原則所支配。每一王國皆為一社團，即集合人羣而營之共同生活，並有同一的治者統治。惟然，故對城市國家適合之原理或辦法，亦必可應用於王國。

國家的一般功用為立法，維持公道，增進美德。但最重要的功用則是懲罰犯罪者。此點與馬西里亞士同。他認為旁的作用或非祇國家所有；而最後一功用則必屬諸國家。故強制力（Coercive Power）應操諸政治當局。至對於普遍帝國的主張，他固然堅決地主張應該有；但他却不認為皇帝是具有無限制的權威的統治者。正如其他君主一樣，他的權力是要受對人民謀幸福，持公正所限制的。威廉對於這種限制也有細密的研究。總括起來說，可謂與後此之「自然法與國際法」的限制相近。例如對於財產權，他應該尊重。除非因大眾利益為了公共目的之外，他不能支配人民的財產。另外，對於各國皆遵行的法律，他也得遵守。比如關於戰爭，交換使節，犯入的待遇。等於他自己立的法，皇帝或其他國皇都不是必然地受限制，但照慣例他却應尊重它們的。他的根本主張，只是說皇帝，或其他立法者最後是要受 *ius gentium* 及 *ius naturale* 約束的。

西洋政治思想史

- (註一) 關於這點，我們應該注意的是：這乃是近代民族國家的先聲。
- (註二) 最近的版本爲：The Defensor Pacis of Marsilius of Padua, 係 C. W. Previtera-ton 所編，劍橋大學出版部印行，一九二八。
- (註三) Cefensor Minor, i. 4



中華民國陸拾陸年 捌月廿貳日 交



中華民國三十六年三月滬初版

版 所 不 翻  
權 有 准 印

青年文庫

西洋政治思想史(一)

每冊定價國幣三元六角

(外埠酌加運費匯費)

著 者 吳 恩 裕

發 行 人 劉 百 閱

發 行 所 中 國 文 化 服 務 社

上海福州路六七九號

電話：九一七〇五  
電報掛號五一二二三

印 刷 所 中 國 文 化 服 務 社 印 刷 廠

國立中央圖書館



0438913





國家圖書館



000438913



卷首