

一九三三年六月

政治哲學導言

浮列爾原著
范用餘譯述

商務印書館發行

尙志學會叢書之一

柏拉圖之理想國

商務印書館發行

柏拉圖著

吳獻書譯

全書二冊定
價一元五角

書為希臘哲學大家
柏拉圖原著，用對語
體，甲論乙駁，以發明
政治產業教育藝術
哲理等問題，為歐洲
名著，茲由吳君譯出，
譯筆明暢，為研究新
思想者必讀之書。

元(1144)

中華民國十一年十一月初版

(政治哲學導言一冊)

(每冊定價大洋捌角)

(外埠酌加運費匯費)

Farrell

著者 范用 餘

譯者 商務印書館

發行者 上海北河南路北首寶山路
商務印書館

印刷所 上海棋盤街中市
商務印書館

總發行所 北京天津保定奉天吉林龍江
濟南太原開封鄭州西安漢口
杭州蘭谿安慶蕪湖南昌南京

分售處 長沙常德衡州成都重慶瀘縣
廣州潮州香港梧州雲南
貴陽張家口新嘉坡

此書有著作權翻印必究

九七四八陸

政治哲學導言目錄

第一章 政治哲學的目的、範圍及方法……………

學術名—論題—政治哲學是道德哲學的一個分枝—政治哲

學是社會學的一個分枝—研究的方法—問題的答案

第二章 柏拉圖及亞里士多德……………一〇

第一節 希臘城市國家, 斯巴達, 雅典……………一〇

第二節 柏拉圖……………一八

第三節 柏拉圖的共和國……………一九

分析—正義的性質—分工與城市的成立—衛國兵—衛國兵的教育—衛國兵的選擇—衛國兵的生活狀況—兩性的關係

—柏拉圖的共產制度—城市國家的大小—教育的重要因爲

是永存的法律的防禦—國家的性質—理想的國家與實行的

國家的關係——平民政體的罪惡——貴族政體的，哲學的政府——國家的分類及政治革命的循環——貴人政體——寡頭政體——平民政體——獨裁政體——柏拉圖的其餘的政治著作	四一
第四節 亞里士多德	四一
略傳——政治學	
第五節 政治學的分析	四二
第六節 政治學第一卷 國家的目的，起源，性質及經濟	四五
國家的目的——國家的起源——統治權的父系說——國家是天然的並且先於個人——家庭經濟——奴隸的地位——財政學或取財術——非自然的財政學	
第七節 政治學第二卷 批評的考察柏拉圖的共和國及其餘計畫的或存在的國家	五四
對於柏拉圖共和國的批評——財產的共有——對於柏拉圖的法	

律的批評——財產的限制或平均——泥古主義與急進主義——斯

巴達或納細蒂蒙——克利脫——加太基——雅典

第八節 政治學第三卷 國家的分類及最好政體的研究……六四

構成國家的公民的職分是什麼？——機器師與手工匠能做公民麼？——構成國家的一致是什麼？——政體的定義——國家的分類——君主政體——專制君主的管治與法律的管治——君主政體當什麼時候是合乎正義並且令人合意的——放逐制度——君主政體與多數管治——君主政體與貴族政體——寡頭政體與平民政體——貴族政體與法治政體——選舉制代議政府的價值——國家裏面誰當居於最高地位的討論——法律的無上權——結論——歷史的過程

第九節 政治學第四卷及第五卷 理想國及教育……八四

(一)緒言——(二)理想國表面的情形——理想國的大小——國家

的性質及城市的位置——公民的特性——國家的不可缺的東西
——職能的分配——政府的事業——國家目的之達到——教育的目的
——軍事鍛練的目的——教育養成的才德——教育的發端——婚
姻——嬰孩及幼兒的教育——教育是國家的事業——教育的學科
——體操——音樂

第十節 政治學第六卷及第七卷 實有的政體的考慮……………一〇二

這兩卷的目的——國家分爲寡頭政體或平民政體——平民政體
特性——平民政體的種類——保全平民政體的法則——寡頭政體
種類——保全寡頭政體的法則——法治政體——保全法治政體
法則——國家的內部管理——議事團體——行政——司法——批評

第十一節 政治學第八卷 政治革命……………一二二

本書的目的——叛亂的原因——最穩固的政體——革命的形式——
革命的遠因——民主政治裏面的革命——寡頭政治裏面的革命

貴族政治裏面的革命——保存政體的方法——其餘的保存法

——君主政體及其破壞者與保存法——君主政體的保存法——柏

拉圖共和國裏面的革命學說——對於柏拉圖革命學說的批評

——政府的編年的繼續——批評

第二章 政治哲學裏面的大錯誤：霍布士、洛克及盧騷……一三五

第一節 錯誤的性質……一三五

第二節 中古期的政治哲學……一三六

中古期的政治哲學——曼利高爾德——魯威斯歌——愛昆那——但

特——馬攝立斯

第三節 文藝復興……一四三

文藝復興——瑪扣啊幹尼——郎蓋——鮑當——浩克爾

第四節 社會契約說及神權說……一四八

第五節 浩布士……一四九

第六節 浩布士的巨鯨……………一五一

目的及範圍——自然狀態——社會契約——主權的性質——主權的種類——民人的自由——獲得的主權——議會——法律——削弱政府或招致政府離散的事體

第七節 對於浩布士的許多批評……………一六七

對於浩布士的許多批評——自然國家及非歷史的契約——合同與願意的混淆——強力與國家基礎的同意——善良行為靠着法律以外的原因——法律的分析——主權的分劃與混合的組織——絕對主權——總括

第八節 費沒爾……………一八〇

導言——父系論——批評

第九節 洛克……………一八四

第十節 洛克的兩篇政府論……………一八六

概略——自然狀態——社會契約——主權

第十一節 浩布士與洛克的比較……………一九三

第十二節 社會契約的尋常概念……………一九七

第十三節 盧騷……………一九七

第十四節 民約論……………一九九

自然狀態——社會契約——主權——立法及行政——政府的種類——

批評——自然狀態及原始契約的暗昧——執行的政府——總意——

安全與自由

第四章 法學家的分析派……………二一三

第一節 社會契約說歷史上的錯誤……………二一三

第二節 法律的分析……………二一六

第三節 主權的分析……………二一七

第四節 批評……………二一八

第五章 歷史派及邁英……………二二一

第一節 概略……………二二一

第二節 孟德斯鳩……………二二三

第三節 孔德……………二二五

概略——三級律——科學的順序——社會學——社會靜學——社會動

學——批評

第四節 邁英……………二二六

概略——社會的起原——法律的起原及發展——對於父系說的批

評——母系說

附錄……………二四八

邵萊芝——斯賓挪沙

政治哲學導言

第一章 政治哲學的目的、範圍及方法

學術名——我們這個題目得稱爲「政治哲學」(Political Philosophy)。「政治科學」(Political Science)。「政策學」(The Science of Politics)或簡稱「政治學」(Politics)都沒有分別。「比較政治學」也用來指同樣的東西，不過其研究的方法較爲側重在歷史的或歸納的方面。我們若要決定那一個名詞最爲適當，應該先知道這個論題所討論的是什麼。

論題——「政治哲學」所論的是「國家」(State)。分布在世界上的人類，不管他的皮色、宗教、環境、文化的程度，屬於何種，除去少數例外，都在某種有組織的社會裏面，和他的鄰人結合在一起，不能分離。所謂有組織的社會是有某種屬於行爲的規則或法律，並且還有許多人或人羣可以叫做屬於這個社會的「統治者」，「統治體」或「政府」的，這種事實，倘若我們肯去觀察，很容易得到的。至於上面所

說的社會，可以是一個家族，一個部落，一個種族，一個民族，一個城市，或一個聯邦，除非在最低級的人生生活裏面，這是一定有的。這種在政府底下組成社會的組織，似乎是人類生活本質的事實——一種表性質的特徵，以之分別人類與其他動物不同的——政治哲學就是考察這種本質的事實。

上節所說的政府底下的有組織的社會，倘若我們用「國家」這個名詞來包括他的一切形式——雖然「國家」這個名詞不是抽象的，但依習慣的用法，也可以這樣用的——政治哲學是要解答下列的問題——

1. 國家是什麼？
2. 國家的目的是什麼？再依着這個問題推論下去——國家普遍存在的理由在那裏？
3. 國家怎樣發生的？
4. 國家的職能是什麼並且如何實行他的職能？
5. 國家現在有幾種，從前有幾種，以及怎樣區別？

6. 有沒有理想的國家？

這些廣大的問題，引起許多再進一步的考察。在一切場所，一切社會，國家的起源都是相同麼？一個國家還可以在不同的時間或不同的社會履行不同的職能麼？有沒有屬於國家的理想職能麼？對於國家，那一種「政府的形式」最好，誰是最好的「管治者」(Ruler)？個人對於國家的義務是什麼？個人可以依法從國家要求得到的是什麼？國家如何分類法？有沒有一個理想的國家，適合於一切時代，一切人民；或是一種國家非常適合於某種社會而十分不適合於另一社會麼？此類問題都可包括在前面六條基本研究的裏面，換句話說，這些問題或是由那六條發生出來的。但是彙述他們不過顯出政治哲學的研究是一個範圍廣大的事體。即就現存的國家與過去的國家加以考察，也就不是小範圍的事業了。

在上面的問題裏面，有許多僅關係於專門學術；但是沒有那一種題目對於一般人的活趣比較政治學更大，雖然一般人對於政治學並沒有以特別的科學態度去研究，這種情形仍是必然的。我們若將政治的論辯考察一次，就可以看出

一切原理及黨派的差異，都是發生於意見的不同，而意見的不同都與下列兩種基本的問題有關——

1. 個人行動的自由怎樣纔可以與在他上面政府的管束互相和解，這種管束乃是政府要完全行使其職能所必要的東西？

2. 政府的職能應當是什麼？

斯他替 (Smart) 時代的大革命，如拋開宗教方面而專從政治方面看，則引起那個革命的爭論，就是從第一個問題發生的。至於「共和政治」的政治試驗也不會能夠解決這個問題。現世「德謨克拉西」想解決這個問題，就允許個人對於限制個人的法律的制定及實行，得有幾分參與。一切擾亂德謨克拉西的爭論都由第一個問題發生的，因為社會主義者以及反對社會主義的人總特別注意於第二個問題，所以這種爭論有時是從第二個問題發生出來的。

政治哲學是道德哲學的一個分枝——我們的題目是屬於科學的範圍，不是屬於技術。政治哲學考察國家的性質，法則，及原理。某種事情，怎樣纔可以行得，

政治哲學沒有直接的規條。政治哲學所要考察的，是整理人間相互關係的法律及原理，至於物質性的「組成」(Composition)及「生長」，他是不管的。所以政治哲學乃是道德哲學的一部分，與自然科學相反。「哲學」這個名詞是用來包括形而上學，倫理學，政治學，經濟學，以及其他同系的知識。「科學」這個名詞，只限於物理學，化學，生物學等等。但是這種用法不過是大概如此，並不是完全不能變通的。所以「政治哲學」多半指「政治的科學」(Political Science)。至於「政治學」(Politics)這個簡單的名詞，也可以照形而上學(Metaphysics)及倫理學(Ethics)的一樣的援用，但是依了通常的用法，反使得他很不適於標明用科學方法研究的題目。

政治哲學是社會學的一個分枝——雖然政治哲學是與道德哲學的其他分枝組合成功的，但是形而上學及倫理學與他方面的政治學，經濟學仍有一定的區分。前兩種論述個人的行為及性質，將一個人視為人類中的單體或人類的一個模式。後兩種論述多數人當組成一個組合或社會的時候，在多數人之中的

關係。所以這兩種東西有時合併起來，稱爲「社會學」(Sociology)或「社會的科學」(Social Science)。關於此類科學的技術——政府、行政、教育、公民——也有時歸入這個名詞之下，並且如此纔可得到一個完全的「社會學的科學及技術」(Science and Art of Sociology)。亞理士多德的政治學(Politics)是要將這種社會關係的全題目，下一個囊括一切的討論。孔德(Comte)也主張在各種法則及原理未能確定之前，必須將社會現象看作一個整箇的東西；至於「政策學」與「經濟的科學」的區分，孔德以爲不是重要的並且有方法上的謬誤。然而我們大家都知道：若是學生於社會學完全研究一次，無論如何，他必定將研究的許多部分，隔別開來。所以政治學和他的同系的歷史學、經濟學、法律是分離的，但不是完全脫了關係。沒有豐富的歷史知識及經濟學實行的知識，而想去研究政治哲學的人，是不會有的。

研究的方法——論理學家告訴我們，從兩種推論的方法，我們都可以達到真理——演繹的或歸納的；有時名爲前進的(Priori)或後退的(Posteriori)推

論，哲學的或歷史的方法都是相同。第一個方法是先有一定的前題，用三段論法由一般的論到各個的。第二個方法是從觀察各個的情形造成一個一般的法則，那一個方法較適合於政治哲學呢？兩種方法總有人用過的。柏拉圖用演繹法。亞里士多德在他的政治學中用過兩種方法，稍現雜亂之象。擁護各種「社會契約說」的人，所有的理論差不多全是演繹的。此如浩布士（Hobbes）洛克（Locke）盧騷（Rousseau）等皆是這樣。至於他們的反對派，持「君權神授說」的人，也和他們相同。孟德斯鳩（Montesquieu）在法意裏面，對於現實的國家用比較的並且歷史的考察。近世一派研究國家起源的人，其對於國家起源的探索本是由邁英（Sir Henry Maine）的工作及事例激動起來的，都很注重實在的證據並且從事於歷史的考察。

所以兩種方法從前都被用過，並且參照政治哲學所欲解答的問題，我們也不得不說兩種方法都是適用的。國家起源的研究，必須為歷史的並且歸納的。但是國家所基礎的哲學的基礎，雖以用歸納的研究為便，也可以演繹的考察行之。

我們務要十分留意，有種問題——例如國家的起源——只可以歷史的證明去解答的，我們就切不要從前進的觀念去解答這個問題。此種情形，在下面一章，我們就可以看出的。

政治哲學可以分作兩大部：一個是歷史的，論述國家的起源，發達，及種類；其他一個是演繹的，論述國家的哲學的基礎及職能。這兩部分是互相倚賴的，一部分的研究必定無益，但是他們的混淆曾經引起政治哲學中的大謬誤。

問題的答案——政治哲學的問題不能在一個緒論裏面解答。總要將這個題目完全研究過一番，纔能將他們發現出來。在後面各頁的裏面，可以看出有許多古典的著作家解答了問題的一部分，並且這些答案是不能一致的。所以批評的研究很為重要，學者藉此可以造成他自己的意見。那麼，要造成批評的研究，須要時時記着，政治哲學這個題目，照上面所說，是一部分屬於事實的，一部分屬於意見的。對於這種簡單事實的輕忽，曾經做了許多錯誤的禍根。

所以下列兩個問題——

(1)國家的起源是什麼？

(2)國家現在有幾種，從前有過幾種？

乃是事實的問題，不是意見的問題。這種問題只有以歷史證明的研究可以解答，欲評定這種答案的價值，所引的證明頗關重要。

在他一方面的問題——

(1)理想的國家是什麼？

(2)個人與國家是怎樣的關係？

大部分是哲學的問題，這種解答必定是屬於意見的東西；這種意見與各個
人立定的哲學的基本假定頗有關係。因為各人對於哲學的基本根據不能一致，
或各人的判斷力被自利心或偏執心所蒙蔽，所以對於這些答案永久不能一致。
學者於各派思想的主要著作研究過了，對於這些問題，務必構成自己所有的意
見。但是要記着，這些問題雖是哲學上的主要問題，因為便利起見，也可以稍與歷
史調和的。理想的國家誠然是一種空想，但是能夠知道在世界的歷史裏面何種

國家較獲成功，乃是有益的事體。「烏託邦」的尋求，誠或是一種動人的研究，但是能夠知道在相同情境之下，是甲種國家還是乙種國家較獲成功，就更有益了。

還有一類問題，依他們的形式看起來可為空想的，也可為歷史的，這種形式裏面有一個陷阱，很多的政治哲學家都跌下去過的。「什麼是國家的職能？」這個問題可以解作兩種意義——

- ①『現今存在的國家事實上實行的職能是什麼？』或
- ②『國家的職能應當是什麼？』

在政治哲學家的著作裏面，沒有那一種錯誤再比較『是什麼』及『應當是什麼』的淆亂，更外常見的。在下面各頁裏面，讀者必能找出這種例子。

第二章 柏拉圖及亞里士多德

第一節 希臘城市國家，斯巴達，雅典

希臘城市國家——柏拉圖及亞里士多德，與政治哲學的其他著作家相同，隨着通行於他們的時代及地方裏面的國家，反射出許多意念。這些意念與我們

所有的完全不同。希臘國家本質上是一個小單位——一個國家的面積比較英國各縣平均的面積還相小些，國土之中有一個城市，國家的名稱大都是由城市來的，並且城市是國家政治生活的中心。政治學在當時公民的生活及理想上頗占重要的位置，若拿當時的政治生活來比較，不配如此重要的。這也因為各個公民能直接參與政府的事體，如國家政策的考慮，賞罰的施行，軍事的義務，凡公民都得參與。雖然他們已經知道代議制的政府，但是代議制的政府與他們的觀念仍覺生疏，就同後來「不當兵的人有投票權」的概念，在他們時候並沒有發生一般情況。但是雖在最德謨克拉西的國家，公民總是一個較小的階級。在希臘城市國家，奴隸是一個普遍的重要的組織，公民利用他們得餘暇去實行市民的職能，至於奴隸，不論公民權身分權都沒有的。所以若就一國的住民計算起來，雖在他們中間最德謨克拉西的雅典城市，統治階級的數目也很少的。在較為貴族的政治的（或寡頭政治的）國家，奴隸與完全自由的公民之間有一個包括店主，匠人，商人，「機械人」(Banauistic People)的階級，或有很限制的政治權利，或者全然

沒有。斯巴達是這種最狹的貴族政治的代表，而雅典是屬於德謨克拉西的代表，其公民包括一切階級。但是這種政治的部分並不固定，而且寡頭政治的與德謨克拉西的職能之間的爭論是繼續的並且普遍的。

國家的職能及目的，希臘有一個很廣的概念。將國家僅僅視為保護個人及行使賞罰的一種組織，在他們觀念裏面，並不曾作如是想。但是在另一方面，對於經濟事務的終日用心（Constant Preoccupation）及分配財富的法律不時增加，乃是近世國會的特點。——在當時希臘，並不在治術上佔特別的地位。希臘人視為很重要的是國家所有的宗教的，及軍事的職能。質言之，當時的國家第一是一種教育的及宗教的制度，其次是一種軍事的組織。希臘人有他們自己的經濟問題，並且貴族政治與德謨克拉西之間的爭鬪大都是一個貧富的爭鬪，同我們現在的情形一樣。雖則如此，但不論在何種程度的學說裏面，經濟問題總不會如上帝的正當信仰，公民的教育，行為的規則，國家軍隊的組織那般重要。還有一層不得不聲明的：教堂與國家二而一的地方，教堂與國家的問題不能發生的。

斯巴達——斯巴達與大多數的希臘城市國家相同，有一個「完全公民」的統治階級，即是拉細蒂蒙 (Lacedaemonians) 的嫡派；一個被治階級，即喜露芝種 (Helots)；及一個「半被治的階級」，即拔里伊沙種 (Perioeci)。然而斯巴達的統治階級數目很少，有嚴刻的規條加於統治階級，以及被治階級的待遇等項都與各國不同，斯巴達於各國中算是例外。

有國王二人，居政府之首，王位由愛畿德 (Agids) 及歐里彭替德 (Eurypentids) 兩家承襲。兩王總是軍隊的總司令，在戰時有很大的權力，這種權力仍因「職務」的兩重性質及「監督官」的制度被限制了。離開軍事的職能，國王的義務及權力都很輕微，大半是祭司的性質。

「甲露夏」(Gerusia) 是一種司法的及提案的委員會，由三十個議員組成，包括兩個國王在內。議員總是六十歲以上的貴族，由普通會議舉出。

「亞拔拉」(Apella) 是由全體的三十歲以上的拉細蒂蒙尼亞男子所組成的普通會議。「亞拔拉」議決國王、監督官或「甲露夏」所提出的問題；選舉監督官，

「甲露夏」及一切治安官，決定繼續王位的爭執。

五個監督官是由選舉出來的官，行使司法職能的，並且特別負有監督國王行爲的義務。

所以若單就統治階級立論，斯巴達的組織很是德謨克拉西的，但是國中的居民有大多數不能參與一切政治權利及義務，使得斯巴達變成希臘最狹窄的貴族政治的國家。

斯巴達人的生活是一個長期的戰爭預備，城市的各種制度都以這個目的爲準。斯巴達小兒的教育，從生出以後就有精細的規定。他們享得到的大半是一種忍耐，簡單，及陸軍鍛鍊的生活。家庭生活及私人生活總限制得很狹。無論何人都在公共食堂吃飯，各人所吃的飯，酒，有一定的分量。拉細蒂蒙人，能從喜露芝人耕種的公田得到收入，所以他們不愁生計。

喜露芝人並非個個人都受虐待，但是「克芮關替亞的制度」(Krypteia)使得他們的生命非常危險，因爲這個制度，拉細蒂蒙的少年要出去旅行，打獵，並且

殺害他們視為危險的喜露芝人。

斯巴達已十分達到掌握陸軍霸權的目的。但其民人於此目的漸漸輕視，其霸權遂降落，消失，與其他未曾如此熱心鍛鍊的國家相等。

雅典——『由斯巴達而雅典是由軍營而往遊戲場。』

『雅典歷史實在是斯巴達歷史的適切對照。雅典由立國之始經過數世紀，在治術的全歷程中，發生一個連續的變化，最後終於最平民的國家，希臘國家的一般公式的限制，不能及到雅典的。』

在紀元前十六世紀蘇龍 (Solon) 的改革之前，雅典已經走過君主國體和貴族國體的通常階級。照蘇龍改造的組織，公民依了財產分做四個階級，但是那些不靠土地收入的人打入最低的階級，所以他的原理就是公民應當有個「樁柱在國土裏面」。凡公民都有出席於「公民議會」(Ecclesia) 的權利與義務，並且「治安官」(Magistrates) 的選舉及他們的政策的審核，都是公民議會的事體。在另一方面，這些階級必須擔負國家財政的大部分。「公民議會」的事業的準備

在「四百人諮議會」(Boule or Council of Four Hundred)的手裏，「四百人諮議會」的議員只有較高階級合格。領袖治安官 (Archon or Chief Magistrate) 是僅從第一階級舉出來的。因為允許他加入最高法院 (Areopagus)，其職務很為高貴，但是因為領袖治安官的責任在普通法庭 (Heliaed) 之下，遂受了限制。因此蘇龍建立雅典平民國體，但是關於古貴族政治的組織，雖則「最高法院」的職能已受限制，他仍保留「最高法院」。「最高法院」是前任領袖治安官組成的並且具有在公民之上的司法的及查察的職能，蒲勒大其 (Plutarch, 49 - 120. 希臘) 說，最高法院是「一個清廉的，可畏的，誠實的議院，是那些睡着的人很留心的守護者。」(註一)

這種平民政體的中和的形式，漸漸的變成後世極端的形式。但是當蘇格拉底的時代，全體公民出席的普通議會是行政、立法及司法的一切事務的最後權勢。這種議會的惟一障礙是有名「的格拉費，巴拉羅蒙法」(Graphè Paranómōn)，就是假若提議更改已成的法律，按法應該收人控告並且罰以死刑。普通行政握

在全體公民抽籤選出的「五百人諮議會」的手裏。除執掌陸軍及外交的十位大將是由選舉而來的，一切治安官都是抽籤選出。司法部分包括普通法庭，這種普通法庭（*Dikasteries*）由抽籤選出的五千公民組成，並且給與俸金。領袖治安官的司法的權力很小，最高法院僅是審判殺人罪的法庭。因此雅典的最後的組織歸於極端的平等。出身，財產，才能，德性或教育的特點是否適合於職務，都是不管的。各個公民自身有權利及機會參與國家的行政及統治的任何部分。即便貧窮的喪失能力，也可因償還而解除，出席於議政及司法的議會。所以公民成了一個很大的階級。不像斯巴達還有少數的除外。除去寄居的外國人和奴隸，實際上雅典國內全體都是公民。雖然如此，奴隸的很大的階級，使得雅典與近世平民政體的概念不能相同。

不能說雅典的極端平民政治比較斯巴達的狹窄的貴族政治較為注意國家的最後的利益，其歷史上的許多殘忍的枝葉以及生禍的目的，足為明證。與拔里克里斯（*Pericles*）結合的時代的燦爛，乃是每年選出居於超越組織指揮國

家的地位的，許多政治家的明智平和的統治所生的效果。

(註一)見魯威斯迭更生教授著的希臘的生活觀(*The Greek View of Life*).

-Prof. Lowes Dickinson)

第二節 柏拉圖

柏拉圖生於雅典的貴族，其時約在紀元前四二八年，並且當他幼時即附從蘇格拉底派。雅典的平民政治的缺點，這一派的人見得很為真確，於是乎自然而然的去考察國家的目的和職能以及國家與個人的關係。三百九十九年時蘇格拉底的審判和執行，使得柏拉圖敵視流行的政體的心更外堅決，至於他的君主政體的經驗，因為他遊歷的地方很廣，得了攝拉古斯(*Syracuse*)的暴君迭雍里色斯(*Dionysius*, 430-367. B. C.)的證明，不得不使得他信服蘇格拉底偏愛由賢智貴族組成的政府是很對的。所以共和國(*Republic*)不敘述希臘境內過去存在的國家的情形，但是一種理想的國家，在這裏面，現存的國家的弱點都預先免去。想把共和國的原理實行於少年迭雍里色斯的教育的試驗不會能夠成

功，並且後來柏拉圖承認人性的不可避免的種種缺乏，並且在法律(Laws)裏面，約略寫了一個國家的理想，不像在共和國裏面那樣理想的性質，但乃是人們依了本來的地位較為容易達到的。柏拉圖死時約在紀元前三百四十七年。共和國或者是在蘇格拉底死後，攝拉古斯的兩次旅行之間——即紀元前三八七與一二六八年之間的時候作的。

第三節 柏拉圖的共和國

分析——共和國可分割如下——

緒論。卷一及卷二的上半——正義的性質的討論(卷二)向國家裏面尋出正義的提議(卷二)。

理想國。卷二到卷五——國家的建立。國家的組織。衛國兵的教育及生活狀況(卷二及卷三)國家及國家的特質的記述(卷四)衛國兵之中的妻子，財產的共有。理想國與實行的接近(卷五)對於管治者的品性及教育，更進的考察(卷六)。

卷七——考察知識及心的發展的真正性質。

卷八——現存的國家的分類，他們所有的各自的特質，以及革命循環的學說。

卷九及卷十——關於「個人的特性與國家符合」的種種思想，正義，詩歌，及「模擬的藝術」的性質。

政治哲學的學者尤與卷二至卷六及卷八有特別的關係。

正義的性質——共和國起首是蘇格拉底與波里莫克斯 (Polemarchus)

討論正義的意義 (The Meaning of Justice) 的一篇會話。討論的時候用習用的蘇格拉底方法，即就是教師問出許多問題，門徒忠順的造出適宜的是認的回答，由此使得他(門徒)處於進退兩難的地步並且使得蘇格拉底占得勝利去駁斥起始的言論，即便他已經說過的也可以駁斥的。(註一)

斯若攝莫克斯 (Thrasymachus) 攻擊這種會話，激烈得很，「好像一個野獸。」

「那裏有這樣無意識的事體……並且你們何必互相的開頑笑，又互相的謙讓

呢。但是假若你真要知道什麼是正的，當別人問你的時候，不要只管發問題，也不要加以駁斥以增高你自己的聲價；只要你自己給以答案，並且說出你所謂正當的是什麼。」

當斯若攝莫克斯被相當的壓服並且「教師」的權勢又經一度的承認之後，他們承認他的請求，而從事於正義的意義及「正人」(Just Men)的確實的考究。斯若攝莫克斯開始立下這一句話：什麼與較有勢力的人有利的就是正當的。在一切國家裏面，治者為自己的利益製造法律並且責罰破壞法律的人。同時他們爭辯這些法律是為被治者的利益並且叫他們正當的。但是事實上不是這樣，並且在較低的階級裏面，不正當的人——就是那種破壞「為收較有勢力的人指導而製出的法律」的人——常時比較正當的人多得利益。

正義包含於國家的管治之中，這種管治是由強者執行，本意為着他們自己的利益。這個學說乃是二千年後尼采(Nietzsche)詮釋於哲學的輪廓。然而蘇格拉底否認統治的技術尋求統治者的利益。統治的技術好像醫療，練馬等等的技

術，尋求技術的受動者的利益。技術家得到的任何利益——離開專心從事他的技術的樂趣——是由工資的技術得來的。於是乎他以有名的而且巧妙的理論用知識 (Knowledge) 才智 (Wisdom) 及德性 (Virtue) 表示一義的東西，並且推定正人與富有知識的人一樣是有權力的，智的並且有德性的。

他又指出由多數人爲任何目的——一個城市或一個盜黨——組成的會議，倘使有若干正義，不能共同動作並且達到目的。許多竊賊相互之間必須有忠信，否則偷竊行爲就要失敗。由此他下結論說，個人也是如此，所以正當的較強於不正當的。

又說靈魂與其他的東西一樣，有一種職能——生命的職能——並且他的德性就是專心履行他的職能；但是正義是靈魂的德性，「非正義」是其缺點，所以正人較之不正當的人，得到的生活較爲快樂，較爲利益。

但是正義的真正的性質仍沒有講說明白，格勞控 (Glaucou) 和亞搭曼忒斯 (Ademantus) 想鼓勵蘇格拉底再向下解釋，把斯若攝莫克斯的論證引申如

下——

『行非正義，在他的性質上是一件好事體，忍受非正義的苦痛是一件壞事體；但是後者的壞超過前者的好，並且因此，在實行非正義及忍受非正義得到兩重經驗之後，那些不能避免後者及成就前者的人，覺得訂立一個契約，互相的節制不爲非正義，是有益的事體。於是乎在人與人之間發生出制定的法律及契約，並且習以爲常的稱法律禁止爲正當的並且合法的。』

這種說明是浩布士 (Hobbes) 述於巨鯨 (Leviathan) 裏面的學說的嚆矢 (看下章)

今世以及將來真正快樂並且成功的人是外貌正當的不正當的人。他漸變爲富有的，興旺的並且成功的，以慷慨的犧牲（付出他的不正當的收入）求悅於上帝，得到他們的幸福。無論何時，假若正義被世界上的人稱讚，總是因爲他足以增加所謂正人的利益。但是格勞控及亞搭曼忒斯仍要蘇格拉底指示他們，離開增加的利益，正義的固有的德性及利益在什麼地方。

蘇格拉底點醒他們，說道：因為一個城市是大於個人，可在這裏面發見出大量的正義，並且較爲容易觀察。所以假若尋出城市發展的經過，也就可以發見到正義及非正義的生長。所以最後柏拉圖從事於國家的研究。

分工與城市的成立——城市是文化中的分工的結果，在這種情境之下，沒有人是各個的獨立的，但是因滿足需要，倚賴別人。這些伴侶及互相幫助的人，聚集於一個住所——一個城市。起首在這城市裏面，必須有一個田夫，一個蓋屋匠，以及一個裁縫和鞋匠。於是乎又不得不有許多木匠，冶工，以及許多其他的手工匠人，看牛的人，看羊的人。這種分工包含「交易」，所以市場與貨幣也是必要的，還必須有商人，小販，以及一切從事運輸事業的人。水手也是與別個城市通商所必需的。假若城市要享受些許文明生活的快樂，還要許多人管理快樂的事業——獵夫，詩人，戲子，跳舞者，奢侈品的工匠，僕役及醫生。還有一層也是無疑的，離開戰爭善惡的問題，假若正確的評判分工是有利的，也要有一個軍隊——這是說的

專門的兵士 (Professional Soldiers)。

衛國兵——這些專門的兵士指的國家的「衛國兵」(Guardians)顯而易見的，他們應當有敏捷強健的身體，勇敢，高尚的精神，但是蘇格拉底和他的徒侶總有點兒相信假若要衛國兵不是一班危害全體和平的公民的擾亂的暴徒，他們必須是文雅的並且有哲學的嗜好的。所以說衛國兵的教育於國家最關重要。

現在看起來，蘇格拉底曾經從事於理想城市的描寫，並且不是描寫的實在的存在的政府，雖則理想國家在他們的時候沒有明白，他們已經從事於這種討論了。這個理由是寫在第四卷的起首。蘇格拉底的目的是要建設一個理想的國家，因為在這裏面「我們必定喜歡露出正義，如同在他一方面，於治理得最壞的國家裏面，我們必定喜歡露出「非正義」一樣。」

衛國兵的教育——特性的養成是柏拉圖規劃的教育制度明白限定的目的，課程的選擇只依這個目的為準。這種課程包括音樂（包有小說，寓言，和音樂，歌，曲等），體操，數學，及辯論術，以訓練精神，身體及心境各方面。小說和寓言必須審慎的選擇，只有那種可以用來教授真實，溫和，清正以及其他高尚性質的纔可以

用來教授兒童。(註二)尤其那種形容上帝被人類的弱點誘引偏愛，地獄是一個可怕的地方，或養成畏死心的種種寓言要特別的避去。因為和音與歌曲的美麗及音節有影響特性的勢力，所以和音與歌曲很為重要。所以必須選擇與我們希望建立的特性相一致的諧調，至於柔軟，弛緩，淫靡的諧調，務必棄去。在體操中的很留心的訓練，由小兒時代以至於畢生都很注意，不僅僅乎要使得衛國兵適應於戰爭的嚴刻及興衰，並且因為身體的鍛鍊於精神上也有效果。(註四)教授數學——包括算術，幾何，及天文學——是一半因為他在軍事裏很有用處，但是主要的因為他供給最上的心理的訓練。辯論術是心理訓練的最高階級，但是對於少年人乃是一個危險的科目，因為少年人樂於空論，不能用新得到的工具達他專注的目的——「善」的真正性質的了解。

課程的重要是如此。若談到方法，教授兒童須「以一種遊戲的態度並且沒有任何的抑制的氣概。」

衛國兵的選擇——在這些衛國兵中，必須舉出若干人來做國家的管治者，

就是那些最熱心國家的幸福的人。他們從最幼的時候起，收監察及試驗，比較金子在火裏試驗還要周到，只有那些最能抵禦誘惑及奸詐並且思想堅定的人得被選舉，其餘的人就被擯棄。(註五)

這些被選的人將被稱爲真正的衛國兵並且生前死後總收尊榮，其餘的人將被稱爲「助理者」(Auxiliaries)他們的義務是維持執掌管治的衛國兵的決議。但是這兩個階級總不是世襲的階級。所以拿個比方來說，進衛國兵的組織的是金子，進助理者的組織的是銀子，進農人和工人的組織的是銅與鐵，所以各階級的兒童必定經嚴厲的考查，假若在衛國兵中發現出有銀或鐵的性質的，就很謹嚴的投入較低的階級，至於較低的階級之中發現到純金的，必定被擢升上來。

衛國兵的生活狀況——這些衛國兵及助理者總必須在營帳裏生活，庶幾乎不收財富慾望的誘惑去壓迫「同邑的居民」(Fellow-Citizen)，一切財物，奢侈品，以及一切的私產，總不得給他們享受。他們可以從同邑的居民得到生活的需要，要作如他們服務的辛金——夠維持他們，但不超過或小於這個限度。所以他們

必須在普通共居的情形裏面生活，因為假若儲蓄私有的財物，財產的負擔就要壓迫他們，他們的心思和注意就要分散，他們必定逐漸變成農人和當家人。而不能做心思單一的衛國兵，因此遂妒忌他人並且收同邑居民的妒忌。（註六）與這種話反對的論調，就是：衛國兵應得的分兒，像這樣情形，不能成爲快樂的也不能成爲惹人妒忌的。他們實在更劣於貪利的兵士，他們既收辛俸又得口糧。

蘇格拉底對於這種反對的答辯，是目的不在乎使得國內某特別階級快樂，但是他們要陶器匠做工，他們就只好把他們的長衫和帽子給他們，這也是他們願意的；不過像這樣的事體的情境不會產出全國的一般的快樂，所以假若衛國兵的快樂超過全國的一般的快樂，就要得到一種似乎不能滿意的結果。務必要各個階級去研究，如何纔可以十分完成其職務。假若這件事體做到了，那麼，國家全體的最大幸福也可以得到了。

因此粗粗寫出『最大多數的最大幸福』的學說，作爲國家組織的目的。

兩性的關係

——婦女不因爲性屬的關係，而缺乏衛國兵及助理者所必具

的特質，並且也不許缺乏的。假若婦女具備此種必須的能力，他們必定被選，所受的教育也是音樂與體操。（註七）

衛國兵的妻必須歸諸公有，子女也是一樣，並且父母不得認知他自己的子女。兩性的交合仍要受監察並且以近世所謂優生學的原理去施行。國家治者階級裏面的公妻，公子——與一切財產相同——的理由是要做到絕對的公益共有。對於同一物件，可以稱爲「我的」，也可以稱爲「不是我的」，因此，可以不至於從私產的佔有或單位的家庭發生些許嫉妒或爭論。但是各個人將要感到別人的苦樂，如同對於他的父親或兄弟一般。因此成了苦樂的共產，一個城市的感覺的統一，差不多與一個人的統一無異。所以當憂與樂發生於同一事故的時候，斷不會生出感覺的絕緣。但是治者階級因爲公利起見，必定固結得很堅固，並且假若『這個階級能夠不發生內部的離異，其餘的公民與他們爭訖或互相的爭訖，沒有什麼危險。』

衛國兵裏面既有這種利益共享又不發生意見，推論起來，他們的命運，將要

比初次所描寫預料的快樂得多的。

男人和婦女總須服役兵事，並且他們的子女必須騎着快馬，觀察這種工作，因為將來要輪到他們的。在戰爭上怯懦，是要被降入手工匠的階級的，但是勇敢，要受種種方面的尊榮，並且在性屬的關係裏可以有絕對的自由，以至於有許多兒童是這樣的父親養的。

『假若在統治團體裏面生出一個超羣出衆的人，就可以稱之爲君主；假若有兩個以上的相等才智的人，就可加以貴族政體的稱號。』（註八）

『不管最高權力是否在一個人手裏，抑係在多數人手裏，假若他們的訓練及教育如我們所說的那種樣子，國家的重要法律不至於被擾亂的。』

柏拉圖的共產制度——『假若要完成國家的組織，必須承認婦女，兒童，以及一切教育的共有，並且同樣的承認戰爭及和平事業的共有；至於國家的君主必須是那些長於哲學的並且最傾向戰爭的人。』（註九）

柏拉圖的共產制度大受亞里士多德的批評的抨擊，俟在下一章再說。他的

共產制度有幾個明顯之點與近世共產主義的及社會主義的觀念相反。第一，要成就的目的不同。近世社會主義者注意社會的一切階級得到一個較為平均的財富分配，是爲的經濟的理由。他們相信較大的「物質的安心品的享受」的占有，足以增進窮人的愉樂，從豐富裏面減去若干，也不會傷害富人。柏拉圖沒有倚賴經濟的占有造成愉樂的意思。他的目的是政治的——在國家裏面成就較大的統一。第二，他的制度僅應用於國家的貴族政治的治者階級——較少數，而近世的社會主義主要的着眼是去感動並且增進窮人，被治者，較多數的命運。第三，雖然社會主義是一種經濟的制度，沒有與任何特別政體聯合的必要，在實行上常與德謨克拉西併做一氣的，但是柏拉圖的制度是貴族政體的主要的憑藉。第四，柏拉圖的共產主義比較近世社會主義者——無論何種的實行家——所贊成的尤其澈底，尤其趨向極端，並且他對於婦女解放的問題較之近世的思想家，在解放的方面上更進一步。

城市國家的大小

——衛國兵必須留心的，城市不可過富亦不可過貧，因爲

富足以產生奢侈，懶惰以及風俗的改變，貧足以產生卑賤，惡劣工藝，及風俗的改變。並且城市也不可過小或過大，惟必須充實及統一。因為那些巨大，興旺的城市，在實際上變成了許多城市不能保持統一，『無論若何必有兩個互相敵視的城市，即窮人的城市與富人的城市；並且這兩種又各自包含很多的城市。』（註十）

所以一個城市能保持統一到什麼時候，也可以延長到什麼時候，破壞了統一，決不能再延長的。這乃是衛國兵的一件主要的義務。

教育的重要因為是永存的法律的防禦——另一種義務是保護城市裏面教育的正當制度，因為如此纔可以繼續不斷的進化。教養的善良制度可以養成善良的性質，並且這些收過善良教育改進的性質將來必定世代相承的向前進步。所以衛國兵必須注意，極力維持上面所說的教育制度，並且不許在新奇或娛樂的潛伏的狀態之下有什麼改革。因為假若兒童正當的收過教育，就無須制出關於舉止，行為的瑣事的任何的規則，也不必制定關於商業，契約，毆打，毀謗，徵稅，等等較為重大的事體的法律，因為善良的，受過教育的人就能够正當的處

置這些事體的。惟有在不好的。有病的國家，纔需要「永存的法律」(Continual legislation)——好像一個有病的人常時到醫生處求藥。只有注意信仰上帝的儀式和禮制的法律，是必要的。

國家的性質——這種組織完全的國家是一種理想的國家，並且像這種的國家必須是智勇節制，而且正當的。

國家所以然是智的是因為統治階級——衛國兵——有政術的智識。同樣，國家所以然是勇的是因為他的衛國兵及保護者具有勇氣——並不是不顧危險的勇氣，乃是從合理的計較發出來的，並且是注意什麼應當畏，什麼應當不畏的教育的产品。同樣，國家是節制的，等於俗人的欲望其中有許多被少數的受過教育的人的才智和欲望的管束——恰像一個有節制的人能夠管束自己是因為他能够管束他的卑劣的感情。然而這樣的節制使全體浸濡於政治，並且是一種調和，因為國家裏面較賤的分子自然的承認他們自己受治於較好的分子，是做不到的。

還有第四個原理，乃是建設國家的基礎——這個原理使得各人做自己所有的職務並且關心自己所有的事業。這個原理必須是正義。『在三個階級裏面對於他人的事體的任何的干涉，或從一個階級變為別個階級，必定要害及國家，並且以最強的意義來解釋，可以說他是罪惡的舉動。』這種罪惡就是「非正義」。在一個人身上有一個理性的原素，一個精神的原素，一個淫慾的原素，與國家的分部相適應。前二種受過正當制度的教育訓練之後就可以抑制後者。

一個人的勇敢是他的精神的能力，才智是主宰他的稟賦的原素的能力，節制是因為他的稟賦的原素能夠調和。

『正人必不允許他有的幾種原素做他們自己所有的以外的任何業務，也不許他靈魂裏面清晰的階級互相干涉，惟有實實在在的保持秩序。』

理想的國家與實行的國家的關係——格勞控提出反對，說：這種完全城市的德性是可以承認的，但是這不過是一種理想的，仍然待諸實行。蘇格拉底的答辯：是一個理想無須是可以實行的，但不得因此而遭破壞。但是還值得去尋出：

何可以變化現存的國家與理想的國家較爲接近。(註十一)

有一個變化是很需要的，就是國家的政治必須由平常握有這種權限的人的手裏取出，託與許多哲學家——就是那些愛研究真理的人。因此引起討論知識的性質及知識與意見的差別。所謂哲學家就是那些明白差別並且設法了解真實存在的事物的人。管治國家的就是這些哲學家。他們這些人總是愛真學問，真事物 (Real existence) 愛誠實，並且愛心理的快樂，反對身體的快樂的；所以他們將來是能够節慾的，並且不至於貪婪，卑賤，怯懦的；將來便是敏捷的，見多識廣，思想均平的，美麗文雅而有恆心的。

平民政體的罪惡——現在的城市就同海船一樣，他們的水手，不明白航海的學問，爲着船長的權限和引港的酬勞互相搏戰，爭訐，并且挪揄有學問，有經驗的水手。(註十二)

在現今的情境下面，希望不到哲學家來治理，因爲「即便假定治者對於什麼事體總真好的，治者不得不懇求他的民人服從他的治理，實是違反天性的事

體。」

對於上說的反對，是在事實上對於哲學家有一種普通的偏見，以為哲學家少數是無用的，多數是邪僻的。

這種論調的原因是愚民的一般的傾向，因極力誇獎或苛於責備，而被評判失實。羣衆不是哲學的。無論何人，凡是希望順遂的，必須求媚於羣衆，採取羣衆的意見並且不給以真確的知識。真正的哲學家所以不收人歡迎，及許多自命爲哲學家而僅順從公意的人的自命及下賤的虛偽，總是因爲這個緣故。

貴族政體的，哲學的政府——由哲學家管治的國家的建立是困難的，但不可能的。具有哲學家——衛國兵——必備的一切「善質」(Good qualities)的人們爲數一定無幾，因爲有許多人「賦有敏捷的理解力，良好的記憶，感覺的靈敏，做事的銳利，以及他們的附屬的性質，並不見得就成了人格高尚，志向偉大的，願意過規則，寧靜，穩固的生活；反是，像這樣的人們，處處用其敏銳，生活裏面一切的穩固皆消滅無餘。在另一方面，那些穩固，不變的人物，其誠實足以使得人樂

於雇用，其在戰爭則遲緩而不易於驚駭，當研究學問的時候，其行徑亦與此相類：這就是說，他們是遲鈍的，愚蠢的，好像是麻木不仁的，並且當他們要做一點兒事體的時候，常時張口呵欠，昏昏欲睡的。」

凡是這樣的，必須拒絕。所以一切的人總須經過很精嚴的試驗，並且必須證明已經知道科學的最高目的，「善的形式」(The Form of the Good)

因此引起第七卷裏面的「善的形式」的討論。

國家的分類及政治革命的循環——理想國家是君主國體或貴族國體。現存的不完全的組織可分為下列各類(註十二)——

1. 貴人政體(Timocracy or Timarchy)好戰，有野心的國家。克利脫(Crete)及斯巴達屬於此類。

2. 寡頭政體。

3. 平民政體。

4. 獨裁政體。

貴人政體——國家衰敗，是因爲治者不和。

凡事總難免衰敗。依照紛雜的數學的循環，當兒童沒有衛國兵高尚的性質的時候，理想國家的歷史就要發生週期。有些人將要屬於較低的種類——貪得的并且喜功的。將要因此發生嫉妒及不和，其結果將要抑降國家的人民變爲奴隸。喜功的，活潑的原素將因此蔓延。將因此而有一種退化的趨勢，牽及戰爭的和比較真衛國兵性質稍隘的人們，一個較大的價值在乎鼓勵由戰爭喚起的技術及韜略。貴族政體將入於貴人政體，其主要的特性是黨派的精神及高尚的愛情。這種國家是善與惡的混合物。

寡頭政體——寡頭政體是建設在財產資格之上的一種組織，在這種組織裏面，富者治人，貧者不能參與政治。貴人政體渡向寡頭政體，由於「取錢習性」(Moneygetting habit)的生長。『這等人末了變成獲財，貪婪的情人，而不是好競爭，愛虛榮的了。』寡頭政體主要的缺點是把財富看做政治組織的神聖的標準。第二個缺點，是沒有決勝戰爭的能力。第三個缺點，是地土的財產的自由，無拘

束的售賣，其結果遂可以有一個人住在某城市裏面，沒有一個樁柱在那兒。

平民政體——平民政體是因爲大多數人對於他們的富的治者的不滿及嫉妒，而發生的——這種不滿及嫉妒發生的情形有種種的不同。他的特性是各人有充分的自由及特許做他自己所願做的，說他自己所願說的。所以有一種完全的特別的性質的差異。他是「一種同意的，不合法的，黨派色彩的共和政治」，待遇一切的人總相同的使之立在平等的地位，不管他們是否是實在平等還是不平等。

獨裁政體——平民政體因無厭的要求視爲「至善」(The Chief Good)的自由，生出獨裁政體。因爲被治者不能容忍任何種類的管理，民人責其統治者，學生責其教師，子女責其父母。教師，父母，治者畏懼那些被假定收他們引導及管理的人，並且諂媚他們。法律的本身收了輕視。卒之於「無政府」蔓延，黨派紛出。平民的一般的羣衆，集合環繞其首領或英雄，爲之護衛，於是乎首領或英雄漸漸成爲暴君或獨裁者。因此人民將要以廣大的，不適時宜的自由，換易一切奴隸地位的

最辛最苦的新裝束。』(註十四)在暴君底下的城市是最邪惡，最不幸的，但是在這種君主政府底下的城市是最有德性，最快樂的。

柏拉圖的其餘的政治著作——政策論 (Politics) 或 政治家 (Statesman) 不是直接討論政治哲學的論文，但是這個論題常被用以供給論理的區別。這本書裏面的論調贊成由超越法律的絕對君主治理的政府，很與浩布士的巨鯨 (Leviathan) 裏面的絕對不可分的主權相近，並且還有不完全的國家的一個分類，很與後來亞理士多德的政治學 (Politics) 裏面的相合。柏拉圖在他的法律 (Laws) 裏面棄去幾分理想並且極力去尋出一種國家，其善之程度為實在情境所許可的。他在這本書裏面的目的可以盧騷民約論起首的幾句話表出之：「我希望考究的，是以現今世上這樣的人民及能夠成立的法律，在政事裏面，能否制定正當的，確定的政治原則。」專制主義和共產主義都被棄去，因為人類的天性不是完全的，並且因為要找有了解真理的天稟的人，看了是可能的，其實是困難的，所以法律的管理必須是至尊無上的。雖則保留「共居」 (Common Messes)，仍

然承認私產。想防止經濟的災殃，財產是不能讓與他人的，並且還要限制生育的數目。

亞里士多德批評法律很為詳細，但是就政治學裏面經濟的學說及對於「混合組織」的贊成兩點而論，亞里士多德的思想頗與柏拉圖相同，不能不以為法律在亞里士多德的心上已經發生很強的印象。

附註：

- | | | |
|------------|------------|------------|
| (1) 共和國卷一。 | (2) 同書卷二。 | (3) 同書卷三。 |
| (4) 同書卷七。 | (5) 同書卷三。 | (6) 同書卷四。 |
| (7) 同書卷五。 | (8) 同書卷四。 | (9) 同書卷八。 |
| (10) 同書卷四。 | (11) 同書卷五。 | (12) 同書卷六。 |
| (13) 同書卷八。 | (14) 同書卷九。 | |

第四節 亞里士多德

略傳——亞里士多德生於斯太駕拉 (Stagira) 時在紀元前三八四年。當

他十八歲的時候，他離去本城而往雅典，並且住在那兒做柏拉圖的學生，直至柏拉圖死後二十年，他纔離開彼處。過了幾年，他與馬其頓國王腓立（Philip）聯絡，並且做王子亞立山大（Alexander）的教師，到了三三六年亞立山大即位的時候，他纔回到雅典，在萊細恩（Lycium）講學十二年。他死於紀元前三二二年。

所以亞里士多德既是一個通達世故的人，又是一個淹博的哲學家。他既然坐在同時最大學者的腳下，又得到全部歷史中的一個最大的人物共居一處而教育之。他目睹雅典的橫行，斯巴達的衰敗，及當馬其頓的腓立強烈的攻擊之前，希臘國家的崩頹。他曾經隨從亞立山大屢勝的行軍，深入東方許多沒有發見的地方，亞立山大的權力和領土的增長，他也與有關係。他與柏拉圖相似，於政治及教育的論題有很實地的知識。他們兩個人正是所謂——

『我所見過的，知道的事物很多，許多的人們的城市風尚，氣候，議會，及政府。』

政治學——政治學與列孔瑪克斯的倫理學（Nicomachean Ethics）有密切的關係。倫理學的論題是「善與生活」（Good Life），但是這種生活只可由國

家裏得到，因為國家乃是教育的組織，正義及德性皆靠在他身上。所以考察國家的性質，自然而然的重視國家緣以存在的善良生活。政治學與共和國不同，因為共和國大半討論理想國家的性質，而政治學則淹有政治哲學的全部的基礎，發出許多國家的問題，並且想通同與以答案。並且在方法上，他們也不相同。柏拉圖的方法大半是演繹的。亞里士多德用一切的方法——演繹的，分析的，歷史的，歸納的。然而這兩本書有個同點，就是，他們不供給讀者由明白確定並且適當製出的推理的方法獲得的完成的產物，但示人以推理的構造的方法，充滿他的疑問及猶疑，真理的暗昧的搜索，離題的旁涉，以及他的阻滯及旁枝的問題。這種書皆有一種好處，就是，雖然他們是稍現紊亂的，在他一方面，他們是最能夠動人的。政治學比較共和國實在是更外東扯西拉，沒有做完的東西，並且人總以為他是由幾篇各不相連的論文，或幾類記錄組合而成，盡是不完全，不密接的。

第五節 政治學的分析

政治學可分為三部——

第一,二,三,三卷——國家的性質的研究,各個思想家計畫的及現存的國家的考察及國家的分類——總帶有達到理想國家的希望。

卷一——國家的分析,及國家的起源和內國經濟的敘述。

卷二——對於柏拉圖的共和國及其他計畫的或現存的國家,批評的考察。

卷三——接續起始於第一卷的分析,分別國家的種類,并且重視這些種類,之中某種,以期達到最好的國家。

第四,五,兩卷——理想國。

卷四——理想國的組織及教育論題的導言。

卷五——教育。

第六,七,八,三卷——各種國家的功績及可能性的研究。

卷六及卷七——接續起始於第三卷的國家種類的考察。

卷八——討論政治的革命及其原因與障礙。

此處的次序是依據威爾登 (Welldon) 的譯本,凡本書所用的參考及引文

也都是從這個譯本取來的。

這種次序不是完全中意的，但是分做這樣的三部，各部總有一點統一，並且合乎論理的次序。因為這個論文是未完成的性質，所以沒有中意的編製。本章很想將政治學各卷的言論置諸稍須論理的並且易於了解的次序裏面。雖則如此，他們仍不是有秩序的，並且不能視為決定的。至於在原本裏面，他們更是東牽西扯沒有秩序的。

第六節 政治學第一卷 國家的目的，起源，性質及經濟

第一卷起首的幾章供給許多優美的例子，足以表明亞里士多德的物終論證的及前進推論的分析法。

國家的目的——一切行動的目的是如何的好，各個「結合」的目的就是如何的好。國家是最高的結合，所以他的目的是最高的好。人類只能在國家裏面得到完全的獨立及充分的發展。因為國家的成立是謀生活的可能，所以國家的存在是謀生活的良好。正義及正當行動總靠在國家身上。人類是政治的動物，生於

國家之外者非超乎人類之上，必定是低於人類。（註一）

生活本身是國家的一種目的，但是較高的生活多半是擬議的目的。（註二）國家的目的是美滿的生活，不僅僅是「去生活」軍事的聯盟，外敵的防禦，及通商，都不是國家的目的。僅僅乎土地的毗連或互婚的實行皆不足以組成國家。反是，國家是許多家族及村落完全的獨立的存在的裏面的結合，換言之，在快樂高尚的生活裏面的結合。（註三）

國家的起源——欲決定國家的性質，須分析混合的全體化為成分的各部。在人類裏面，有兩種最初的原素的結合——一為男女的結合，一為治者與民人，主人與奴隸的結合。這兩種最初的結合，併做一起形成最初的家庭。當家庭由相同的祖先傳續下去成爲幾個家庭的時候，遂發生村落。幾個村落組成的結合，就是國家。（註四）

統治權的父系說——家庭被統治於一家最長的男子。形成村落的許多支派的家庭也是如此。所以父系的統治在最古的時代是普遍的，并且通常視君主

如神。但是家長、國王、及合憲法的政治家，並不同類。

亞里士多德的「國家發生」及「最初統治的形式」的學說——父系說——實質上是與後世邁英 (Sir Henry Maine) 的學說相等。但是亞里士多德的父系說是從分析法得來，而邁英是自由的從證據的歸納的考察達到他的結論。還有一件奇事：費沒爾 (Sir Robert Filmer) 的父系論 (Patriarcha) 裏面的錯誤，要被亞里士多德提醒而被判為不合。有人說，家長、國王、及合憲法的政治家不僅是程度的差別，乃是本質的不同，但是亞里士多德實不附和此說。費沒爾注意此點，所以說，『由這個論證發生的結論，只有——夫妻的組合與專制的組合不同。』(註五)

國家是天然的並且先於個人——假若承認家庭及村落是天然的——就是說他們不是人類再三審慮，預先想出的創造物——那麼就應當承認國家也是天然的，因為當一件東西已經達到他的完全「變進」的時候，纔可視為天然的——例如，一個人或一匹馬——並且國家是家庭及村落的完全的「變進。」(註

六) 並且還應當承認，國家先於家庭及個人，如同全體先於部分一樣，因為個人是國家的一部，並且只有在國家裏面，能夠實行其專有的職能，恰像手當為身體的一部的時候，纔能實行手的職能，離去身體，就不成其為手。

家庭經濟——因為國家是許多家庭組成的，所以必需注意家庭的「家庭經濟」。這包括財政學的技術及家庭與其奴隸和宗族的關係。

奴隸的地位——奴隸的地位是專有的，天然的。所以有大多數人是智慧的適於構成計畫，因之成為天然的治者或主人，其他的人只適於實行計畫，遂成為民人或天然的奴隸。

管治及服從的原理浸濡了一切自然。在人類，靈魂統治身體，並且假若不是如此，假若身體的慾望逃出靈魂的管束，這人就是邪惡的了。奴隸是異乎動物能夠理解的人們，所以與他的主人不同的，是因為沒有主人的那樣的理性。他們總對於物質的服務有特優的才能，並且收那些能夠利用他們的才能又同時指導，保護他們的人的指揮，是於他們自己有利的——與家畜所收的利益一樣。

可惜有許多人是法律上的奴隸，不能全視為天然的奴隸。這許多人所以成為奴隸的，僅由於征服，並且從此發生了兩派思想。有一班人主張，戰勝者因為善良故常居上位，並且把強力與正義及德性混淆起來。他們以這樣的法子去證定一切奴隸的地位是合理的。另一派人則堅持怪性的主義，這種主義就是：凡為強力之犧牲者即運用強力之人的奴隸。這種奴隸的地位是不合正義的。不論何處，凡奴主的關係合乎「造物的律例」在奴主之間就有一種互助及友誼；反乎此者，是因為該處奴主的關係是非自然的並且是倚靠法律或強力的。（註七）

奴隸能有德性，是不能否認的，因為假若否認這句話就是否認奴隸是人類，但是奴隸的德性在種類及程度上皆與主人不同，奴隸的德性專屬於奴隸所有。凡奴隸需要的德性甚多，必須足以防止他淫亂或懦怯的失職。（註八）

同此，婦女，兒童及工匠的德性是有限的并且與成年男子的德性不同，他們不能被視為國家的完全的公民。

財政學或取財術——財產是圖存的必要的工具，並且因為政財學討論——

取財」或討論有用的或必要的貨品的出產，所以財產是家庭經濟的一部。這種東西實在很值得政治家的注意，因為國家及家庭需要財產並且須注意他的歲入的來源。

畜牧，農業及種樹，養蜂，養禽，養魚，總是財富生產的正當方法，並且是自然財政學實行方面的一部分。（註九）

非自然的財政學——但是另外有一種財政學，是非自然的，並且有害的，依照不明白貨幣與財產的分別的人的判斷，這種財政學包括財政學的全部的技術。非自然的財政學包含由商業及交易賺錢的意思。交易不是本身錯誤或有害的。假若村落必須獨立如家庭，則交易一事與家庭變成村落的生長有必要的關係。再者，假若交易稍稍擴張，交易的中間物就不可少的，並且只好准許以錢幣的使用代貨物的交換。於是乎有一件不幸的事體。在那些不明白貨幣與財富的分別的人的中間，發生賺錢的妄想，並且非自然的財政學得以成立，藉此從商業上賺錢。因為他不能增加真正的財富，所以他是非自然的，至於自然財政學是必要

的並且有生產力的。(註十)

非自然的財政學包括海外，零躉的商務，非法的厚利，及雇用的勞工。(註十一)但是這裏面沒有那一種爲害之巨比得上非法的厚利——借錢生息。(註十二)這是由錢裏面賺錢，是一個非自然的職能，因爲創造錢幣只爲做交易中間物。沒有那種賺錢的形式像這樣的冒犯自然。

自然的與非自然的財政學的中途，立有貨品的生產及交易。這種生產及交易不能實在的發生效果，例如開礦及伐林。(註十三)

亞里士多德家庭的及政治的經濟的解釋，總是遊移的，不完全的。並且混亂的。他的結論與吾人今日所達到的結論不同——但是，他往往是能激動人心並且有趣味的。他的奴隸地位的辯護，在今日斷不能允許的。雖則耶穌教會巨一中古期設法寬免，及廢除奴隸，僅僅乎在前世紀的時候，公共意見始普遍的禁止奴隸。假若承認有許多人適於構成計畫並且其他的人適於實行計畫，要做一個謹嚴的分類，定是困難的事體。亞里士多德沒有困難。希臘人居第一階級，一切野蠻

人居第二階級，在今日可以說，有幾種人種居於第一階級並且其他的——文化低的——居於第二階級。但是有許多中等的人種是不能謹嚴的分類的，而且對於一個人種的許多個人也有同樣的困難，當他們被視爲一個全體的時候，便不難於分類。而且，這種困難與文化的生長及教育的擴張相伴的一年一年的增長其程度。奴隸地位不根據於心理的及道德的超越，即便亞里士多德亦不以爲然。亞里士多德的論證實際上能夠引出的結論不過是：有許多人種及人民適於管治別人，而其他的適於服從——現今這個結論在事實上還較爲說得下去，在學理上是不甚通行。雖則亞里士多德明白主張，奴隸僅僅是生產的有生命的工具，所以是一種財產，但是他的論證不能證明我們以「奴隸地位」(Slavery)所指的意義都是對的。

將財政學分爲「自然的」與「非自然的」區分及對於由交易賺錢的反對，差不多預知十八世紀之末「重農學派」(Physiocrates)的錯誤，至於亞里士多德對於非法厚利的排斥是與中古期耶穌教及回教的教訓一致的。到了十八世紀

「工業革命」惹起出產大量的增加，及需要的資本必然的增多，纔一般的承認運用資本必須付給利息，因為沒有利息就不能彙集大量的資本，並且大量的出產將是不可能的。即便在今日，利息的倫理的辯護仍然是一個難決的問題。

今試就亞里士多德對於那些不明白非自然的財政學與財政學的全部技術的分別的人的錯誤，所下的排斥，與密勒政治經濟 (Mill's Political Economy) 第三卷，第一章起首的一段比較之。

『我們現今將要討論的論題(交易 Exchange) 在政治經濟上占一個重要，卓越的地位，所以在幾多思想家的理會，他本身的界限與科學本身的界限，混淆得不可究詰。有一位特出的著作家提出「交易的科學」(Catalactics or the Science of exchanges) 代替「政治經濟」的名稱。這乃是那種不分別自然發生的窮困，與社會惹起的窮困的政治經濟，裏面很普通的錯誤情形。』

附註：

(1) 政治學卷一，第一章。

(2) 同書卷三，第一章。

(3) 同書卷三，第九章。

(4) 同書卷一，第二章。

(5) 父系論第二卷，第三章。

(6) 政治學第一卷，第二章。

(7) 同書卷一，第六章。

(8) 同書卷一，第十三章。

(9) 同書卷一，第十一章。

(10) 同書卷一，第九章。

(11) 同書卷一，第十一章。

(12) 同書卷一，第十章。

(13) 同書卷一，第十一章。

第七節 政治學第二卷

批評的考察柏拉圖的共和國及其餘計畫的

或存在的國家

對於柏拉圖共和國的批評——(1)共和國裏面的目的——國家能夠怎樣單一，必須怎樣單一——是錯誤的，因為國家愈單一，愈近似家庭及個人。不過在國家裏面，人民的結合必定漸漸變成完全的，獨立的。國家比之家庭較為完全及獨立，家庭又比較個人更加完全及獨立。所以，稍小統一的情形比較稍大統一的情形格外可取。並且一個國家——若是一個有機的全體——包含許多具有不

同的職能的不同種類的個人。要成立一個國家，其全體分子是相同的，乃是不可能的。事體。(註一)

(2) 但是即便假定這個目的是好的，妻孥的共有也不是達目的的方法。假若「全體稱同樣的東西爲『我的』」如柏拉圖對於他的衛國兵所要求的一樣，「全體」(all)一字可作各個的觀，或作集合的觀。假若「全體」的意義是『各個人各自的如此』也許可以達到目的，但是可惜各個人不見得稱各個婦女他的妻，稱各個兒童他自己的兒子。「全體」的意義是集合的全體，其意義實等於無。並且若有一個地方，各個人對於任何兒童或財產沒有清楚的身分權或所有權，將沒有感情的差別。人或物，越與別人共享，越不受人留意。(註二)這種互相的感情是缺乏將有與蘇格拉底所希望的絕相反對的結果(註三)，因爲互相的感情是叛亂的最大防禦，即便蘇格拉底也承認的。

(3) 還有許多另外實行性實的阻礙。(註四)依親子容貌相似的實際關係的懷疑，欲加以防止是不可能的。事體，因而弑親，亂倫等等可怕的犯罪遂難免無人

干犯。(註五)兒童由一個階級移轉到另一階級也難免有聯帶的困難。實在妻孥的共有較適用於農夫而不甚適用於衛國兵，因為假若農夫缺乏互相的感情，將要成爲較爲安順的被治者。

財產的共有——公有財產的制度也有許多困難，使人覺得「私有權」(Private ownership)非常的可愛。私有權似乎比較公產制度不容易發生爭論。財產的共有實在是美觀的，幻想的。然而私有權必須與優良的法律調和，庶幾乎養成公民與其友人共享財產的習性。並且還可加上一句：妻及財產的共有必定毀滅兩種高尚德性的陶養——節慾及慷慨。再者，柏拉圖的共和國是不完全的，因為他沒有說及農人裏面的財產及家庭的情形，也沒有說及他們的教育，法律，或政治的組織。但是農人到底是公民的大部，共和國竟不提到，當然不能視爲完全的。(註六)

蘇格拉底的國家裏面的幸福在什麼地方呢？幸福這件東西是不許衛國兵享受的，至於附屬階級享不到幸福也是必然的。亞里士多德在別處批評柏拉圖

的主張——衛國兵應該親愛其朋友，土人應該親愛異鄉人——說，土人對於任何
人總親愛，是不合理的。

對於柏拉圖的法律的批評——法律大部分是立法的法令，但是政制，雖然
看起來較切於適用，也與共和國的政制相近。亞里士多德的批評大半注意瑣細
的事體。柏拉圖主張最好的政制是平民政體與專制政體的混合物的斷詞，被亞
里士多德加以反駁。這都是最壞的政制。（註七）

財產的限制或平均——在法律裏面，柏拉圖贊成地產平均，及一個公民財
富總數的限制。法里斯（*Phalaes of Chalcodon*）也贊成公民財產平均。這個理由就
是，財產問題是一切內亂的原因。亞里士多德對於這些提議的反對（註八）是
（1）這些提議，除非加上人口生長的限制，是不能實行的。家庭範圍的不相等
的增長，將要破壞財富的平均。

（2）這種樣子不能使得財產平均的，必須決定實在的總數，不可過大與人以
奢侈的機會，亦不可過小惹起貧困的生活。

(3) 較高的階級必不滿意財產的平均，因為他們以為自己是應當多得的。

(4) 內亂的原因，除去財產，還有他種事物的欲望，例如，尊榮，及快樂的適意。所以單有財產的平均不能減少犯罪。必須使全體的公民皆收教育，庶幾乎本性較高的不屑增高自己的位置，本性較低的欲增高而不能。

亞里士多德對於法里斯的政策，另外幾點也略加批評，並且論及喜樸但莫斯 (Hippodamus of Miletus) 提倡的政制。

泥古主義與急進主義——假若有許多國家，別種較好的法律或風俗是可能的，現今改變他的祖傳法律及風俗，對於國家是有益呢，還是有害呢？

改革的利益是——

- (1) 技術及科學惟有離去祖傳的原則纔可以進化。政治學也必須如此。
- (2) 古代的風俗常是粗笨的，野蠻的。世界需要的是好的，不是古的。
- (3) 我們的祖先不見得特別的賢智，而且我們非遵守他們的命令不可。
- (4) 普通法不能應用於各個案件，必須加以更改以與案件適合。

這個格言就是近世國家由法庭發出的「判例法」的辯護。

改革的不利是——

(1) 養成公民輕易取消法律或更改法律的習慣，是不好的。

(2) 「更改技術的法則」與「改變法律」沒有實在的可以比擬的地方。因為服從法律靠着習慣，並且惟有時間能够形成習慣。所以改變法律是減弱法律的能力。

並且關於法律所以被改的情境及更改法律的人民，還有許多問題。

亞里士多德更觀察實在存在的國家，(1) 注意理想的國家並且(2) 注意建立國家的公民的理想。

他觀察斯巴達或拉細蒂蒙，克利脫 (Crete) 及加太基 (Carthage) 等國家。斯巴達或拉細蒂蒙——第一，國家的目的是錯誤的。培養武功是尚武的精神，不是德性，因為他們堅持能夠由德性得到的「善」比較德性的本身更好。

喜露芝的待遇是錯誤的。誠然在各國裏面，受治的人民是不能少的，庶幾乎

公民可以不愁生活的需要。但是管理這種受治的人民，非常的困難。假若不管束他們，他們就漸漸驕傲起來；但是，假若他們受了嚴厲的待遇，又要結黨爲非並且非常的懷恨。喜露芝就是後一種的情形，拉細蒂蒙對於這種人民的待遇不會能夠成功。

該處婦女的情形是不能教人滿意的，其一半可視爲法律的缺乏。婦女的情形是放縱及奢侈。他們的影響很大，並且引起公民的貪婪及邪僻。

通常餐膳之費是窮人給不起的，並且他們因此被剝奪公民權。

在公民裏面，有很大的財富的不均，並且地產落於少數人之手，同時差不多有五分之二的田土歸於婦女。所以因爲人口增加，大多數是很窮的。沒有存蓄的資本，並且公民不願意付過多的賦稅供戰爭的消費。

必須注意，亞里士多德這些經濟的批評足以證明斯巴達實事的情形與建立約法的初意相反。

斯巴達的君權是一種不好的制度。國王所以然失去信用是因爲他們的敵

人與他們結合起來做逾越範圍的事體，並且視他們的傾軋如國家的保護。選擇國王只依他自己的生平比較順從流行的世襲的原理到反好些。

「水師提督的職權」(Admiralty) 不小於別種王權，並且是國內擾亂的原因。

「監宰的職權」(Ephorality) 不是一個好組織，因為雖然平民以為他們有合於高位的資格可以安靜，但是佃夫的貧困誘起道德的敗壞及嗜利的貪心，同時他們的無識很減少他們能夠做審判官的價值。然而他們的勢力仍然很大，即便國王也必須諂媚他們。他們的特權是過大了。

上議院是不能令人滿意的。職務的候補者被迫而做爲己鑽營的醜事。上議院也犧牲爲公的精神受人賄賂並且做徇私弄權的事體。照責任說，上議院應當對於國家負責——不應當對於監宰官負責，監宰官的權力是過大了。

克利脫——克利脫的組織有許多地方是與斯巴達相似的，所以有許多人以為斯巴達的組織是從他模仿得來的。這兩個國家有相同的目的——尙武精

神的諄諄教誨。兩國皆有受治的農業的階級；兩國皆有共食的制度。他們的政治制度是相同的。克利脫的君權已經消滅，但有一個上議院，一個全體公民組織的普通會議，其十個執政官（Cosmi）相當斯巴達的五個監宰官。

然而也有許多異點。克利脫裏面的共食比較斯巴達更辦得好些，因為他們總納稅於國家，所以一切成年的男子，婦女，兒童，總可以吃公家的。有若干章程實行食物的節制，並且防止人口過速的增長。

執政官是由若干有特權的家族舉出，但是他的壞處仍與監宰官的情形相同，就是有身分的資格而無特別的資格。同樣，上議院——由前任執政官舉出的——也是不負責任的。

實際上，克利脫國家很接近寡頭政體，並且確實有勢力的人結成朋黨能夠暫時停止執政官的職務，以逃出犯罪的處罰。

克利脫的受治的人民似乎是滿足的，他們從來不曾有什麼叛亂，與斯巴達的喜露芝人相類。

加太基——加太基的組織有幾點與斯巴達及克利脫相似。有共食的制度，國王，上議院及與監宰官相當的「百零四人的會議」。但是國王，雖則他們必須是貴族，是選舉的。同樣，「百零四人會議」也是依其個人的功勳選舉的——此點與宰官不同。

但是雖然加太基的人民欲建立一個貴族政體，結果不能達到他們的理想，並且國家一半是寡頭政體的，一半是平民政體的，因為當爭論的時候，最後的權勢是下議院，當選舉的時候不但注意財產，並且注意功勳。不管他的寡頭政體的性质如何，加太基仍然以獎勵移居外國的法子避免國內的擾亂。然而種種好結果並不是他的組織的功勞。

雅典——亞里士多德很尊重蘇龍 (Solon) 說他有做立法官的價值，因為他廢除寡頭政體並且建設雅典的「混合組織」——最高法院及指任行政官的貴族政體，與法庭裏面的平民政體的混合。在另一方面，他很責備蘇龍，因為蘇龍制定抽籤指任出席法庭的制度，使得最高裁判權落於下議院之手。這種制度的

結果是國家迅速的退化，到了亞里士多德的時候，竟成了極端的平民政體。然而沒有宗旨的政治首領利用波斯戰役勝利之後下議院的驕氣，並不見得也是蘇龍計策的罪過。

附註：

(1) 政治學卷二，第二章。

(2) 同卷，第三章。

(3) 同卷，第四章。

(4) 同卷，第三章。

(5) 同卷，第四章。

(6) 同卷，第六章。

(7) 同卷，第六章。

(8) 同卷，第七章。

第八節 政治學第三卷 國家的分類及最好政體的研究

構成國家的公民的職分是什麼？——這不僅僅是「久居」也不是參與政事的才幹。公民是那些參與司法的權力及審議的職務的人們，就是，那些有權參加普通會議並且能做法庭的陪審官的人們。(註一)

精密的說，這個定義，雖然也可以用別的地方，只有在平民政體的國家裏

面是真確的。但是在拉細蒂蒙及克利脫一類的國家，審議及司法的職能皆給與職務範圍受精密限制的人們，至於在平民政體的國家裏面，這兩種職能皆永久的由公民主持。

但是因為實用的目的，常把公民視為由兩方面的公民傳續下來的。但是即便如此，最初的祖先必定滿意最初的定義。那些因革命而得到政權的人是什麼情形呢？可以說，他們不是正當的或真正的公民，這是從理想的觀點說。但是實際上他們是公民並且不得不作如是觀。（註二）「好人」的德性是與好公民的德性不一致的。當我們說「一個好水手」的時候，我們的意思是指的一個精於航海的人，就是說，水手的德性與他的環境及業務的目的有關係。所以公民的德性是與他生活其中的政制有關係，反是，劃一無疵的德性是好人的特徵。假若個個公民總有好人的德性，他們也許全然相同，不過他們的德性，總不離了首領的德性及配角的德性。治者應當有好人的德性。（註三）

第一卷裏面說，治者必須有充分發育的道德的德性。他應當以「善」與「慎」

聯合。但是「慎」不是普通公民必要的。所以惟有當公民是治者的時候，他的德性可與好人的相同。

然而此處有一種困難，因為通常受人讚賞的組織是該處的公民能夠做治者及民人並且實際上輪流的做治者及民人。還有一件也可以記着的，就是，假若好人及好公民的德性是不一致的並且惟有前者僅僅是治者的特性，那麼，同樣的人的「治人」及「受治於人」的更迭不能如假定那樣好。然而，恰像好的將略惟有服役於好將軍之下纔可以學到，所以可以相信，在立憲政府裏面治者惟有先行做民人纔可以學到治人的知識。所以雖則當治者是一個民人的時候不必苛求其德性，但是公民必須具備治者及好人的一切性質。

機器師與手工匠能做公民麼？——第一卷裏面說明或含有「手工匠缺乏德性」的意事。那麼，他們還得允許做公民麼？無疑的，他們一定沒有格兒做公共的事業。那麼，不是我們的定義失敗，就是他們不得被視為公民。他們既不是寄居的外國人，當他們不被視為公民的時候，必須將他們撥歸何種階級呢？實在有許

多階級，如奴隸，自由人，兒童等，是國家少不得的，但是人都不以完全的公民看待他們。並且雖然在極端的平民政體及稍微的寡頭政體的裏面，機器師被視為公民，職務的資格仍然是公民職分的最精密的查驗。（註四）

構成國家的一致是什麼？——這種問題是從一個事實生出來的。就是，有時在專制政治或寡頭政治改為平民政治的革命及政變之後，人說前時的管治者約訂的義務，國家無履行的必要，因為這實不是國家自己承受的。

提出的兩種試驗是——

(1) 當國家據有穩固的地位時候，國家仍舊不變。

(2) 當居民的種族繼續未絕的時候，國家仍舊不變。

這都不是令人滿意的試驗。真正的試驗在組織的繼續裏面。

當國家由一種政制變為別種政制的時候，實踐契約義務的或不實踐契約義務的正義是另一個問題。（註五）

政體的定義——政體是一般的就國家的職務說並且特別的就最高的職

務說的國家的一種制度。(註六)

試與戴雪教授 (Prof. Dicey) 憲法的定義比較之：「憲法是直接的或間接的影響國家主權的『分配』或『運用』的一切法規的產物。」

國家的分類——在任何國家裏面，組織是由治者階級決定的，並且國家可用下列兩法分類——

(A) 以治者階級的性質或範圍為準，及

(B) 看政府是否利於民人，因為國家的政府與奴隸的政府不同，奴隸的雖然也偶爾有利於奴隸，但最主要的是謀主人的利益；而國家的政府應當首要謀民人的好處，雖則治者因為自己也是國家的一分子也可以得到利益，但是國家的政府主要的着眼在民人身上。

所以一切謀社會利益的組織是常態的，至於那些謀治者私利的組織是這些組織的腐敗或變態。

因此國家可類別如下(註七)——

(常態的) (變態)

由一個人統治的——君主國體 專制國體

由少數人統治的——貴族國體 寡頭國體

由多數人統治的——法治國體 (Polity 或譯立憲國) 民主國體

貴族國名稱的由來，是否因為他是由最好的公民組織的政府，抑係因為他謀國家的最好的利益，是不能確定的。

至於法治國，大半就是一種組織，凡能夠當兵的人就能夠享受完全的政治的特權，雖則有一兩個特優的公民，但是不能尋出多數人除去軍事的德性以外還有別的什麼的。

寡頭國與民主國真正的分別與治者階級的數目並沒有多大的關係，至於在寡頭國富者階級居上位，在民主國窮人有權柄，事實上雖有數目的差別，但是他們真正的分別並不在這上面。在各種情形裏面，國家的治理，並非為社會大多數的利益，不過為着治者階級的利益而已。(註八)

君主政體——亞里士多德將君主國分爲五類（註九）——

- (1) 君主專制政體，有一個人是在一切事物裏面不受節制的，與家長相似。
- (2) 英雄時代的君主政體 (Monarchy of the heroic Period)，這個時候，服從是隨意的並且精密的制限君權的範圍。
- (3) 非希臘的君主政體 (Non-Greek monarchy) —— 一種合憲法性質的世襲的專制管治。

(4) 愛信納替亞式 (Asymmetia)，一種選舉的暴君政治。

(5) 那控列亞式 (Lacanian) —— 一種世襲的，終身的將權。在第六卷，第十章裏面，亞里士多德說，第三種及第四種總是變態的暴君政治。其他的各種是『對於民人的管治不負責任的運用，這些受治的民人總是與治者相等或高出於治者的，至於這種不負責任的運用是爲的治者私利並非爲的民人的利益。』這一種是最壞的暴君政治。

上面的分類是歷史的，並且以觀察實際存在的君主政體的種類做根據的。

這不是屬於一切可能的君主政體的一個毫無遺漏的，根據於前進原則的，哲學的分類。

專制君主的管治與法律的管治——對於上面的反辯，是假若藥方不能適合特殊的證候，即便到了用藥的時候，醫生也不得不棄去已經認可的藥方。同樣，法律是普遍的東西，並且不是為特殊案件制造的。（註十）

但是要反對這些話，也可以說，醫生決不至於受私人偏心或溺愛的影響，而政治家也可以如此的。（註十一）並且法律是反感情的東西，由感情原素發生的自由是以受管束為佳的。（註十二）

一個人隨着自己的喜歡的專制的管治，不合於全體平等的國家。法律的管治比一人的管治較為可取。國家的全體官吏只應當是衛國兵及執行法律的屬官。雖則他們決定法律沒有明白規定的特殊案件並且有權修改法律，但是給他們權力的仍然是法律的本身。授法律以權勢似乎是授權與上帝及聰明人，授權與人是引獸為友，因為欲望是有幾分獸性的，即權貴中最好的人也難免因憤怒

之氣而敗壞德性的。(註十三)

君主政體當什麼時候是合乎正義並且令人合意的——無論何處，若有一個家族或一個人其德性及政治的才能總超出於其餘的公民，這個家族或個人仍然必須視為超越法律之上的。你們不能制定限制他們的法律。這種家族應當享有皇室中的地位，並且這種個人應當是國王。(註十四)

放逐制度——然而在民主政體的及寡頭政體的裏面，常有放逐這一種人們的慣例。這種慣例實際上與暴君專制國的相同。假若運行這種慣例是為的國家的利益，這種慣例就不是完全受人反對的。(註十五) 雖則他不是絕對的合理的，然而他還有幾分與那些國家的原理相合。放逐這一類的人們或逼迫他們也一樣的做法受治的民人，是絕對的不適宜。(註十六) 公民應當放棄他們的服從，並且他們居上位應當根據於絕對的原則，不根據於更迭的原則。

君主政體與多數管治——但是假定法律不能決定各個案件，權勢屬於有特別才德的個人或自由公民的全體，果能好些呢？

多數人的判決或者較優於一個人的判決。而且一大羣的人也比較一個人不容易收賄賂。一個人可以有感情的偏袒，但是多數人決不會同時有感情的偏袒。

因此遂得出一個假定：公民除在法律沒有詳細規定的案件，假若沒有法律的允許，決不能有何行動。（註十七）

君主政體與貴族政體——然而即便假定這種情形，在人數很多的時候不容易實現，但是將統治委託於幾個好人一定比較委託於一個人好些，因為幾個好人就不大容易做敗壞道德的事體。（註十八）兩個好人較勝於一個人，荷馬（Homer 希臘古詩人）的話很好——

『假若二人同行，必有一人思想較為敏捷，』又阿挾曼弄（Agamemnon 希臘古時大將）的禱詞，『我願有十個如納斯拖爾（Nestor 希臘古時軍事家，Pylos 的王）一樣的顧問官。』（註十九）

假若有人反對，說有了幾個人就容易分為幾個黨派，漸趨於傾軋，答語就是：

幾個好人的管治比較一個人的管治好些。換句話說，貴族政體——不是寡頭政體——比較君主政體好些。(註二十)

關於君主政體，還有幾個別的困難。

君主政體是否世襲呢？假若國王的兒子不如國王那樣好，國家的利益就要被損害。並且也不能相信國王沒有圖謀王位世襲的心。

並且關於國王的軍力也有一個困難。國王的軍力必須足以實行法律並且約束不服從的民人，但不可以過巨足以壓制公民團體。

寡頭政體與平民政體——主張平民政體的人說正義寓於平等之中，並且因為如此，所以平民政體只為的同等的人；而主張寡頭政體的人則堅持不平等是正當的，並且因為如此，所以寡頭政體只為的不同等的人。因為他們很注意自己的利益，所以兩者總對於這個問題不能下正當的判斷。主張平民政治者以為假若他們在某一點上是平等的，這就是說，假若個人的自由是平等的，他們什麼事都是平等的，至於寡頭政治的施政者則以為假若他們在財富一點上居於人

上，他們就什麼事都居於人上的。但是兩方面總忘却國家的真正目的是什麼——不僅僅是普通的生活，但是還有高尚的事業。並且對於社會供獻最大的人，在國家裏面佔有較大的利益，至於那些有平等的或較優的個人的自由或出身而政治的才能較下的，或那些財富較優，才能較下的，在國家裏面佔有的利益總不如對於社會有最大供獻的人那樣的巨。（註二十一）

貴族政體與法治政體——但是貴族政體與法治政體是什麼樣的情形呢？雖然就各人論，多數人各有才能的缺乏，但是集合起來看，他們總勝於少數最好的人民——恰像羣衆集合的判斷總是詩歌作品的最好的資料一樣。這是袒護「多數人」的話。但是這句話是不然的。有才德的人總勝於常人，與「技術的表象總勝於實體」相同，這就是說，在真實生活裏面分配於多數對象的特徵，到了技術的作品裏面，皆合而為一。多數人集合起來勝於少數有才德的人，也不過下等動物對於人類而已。（註二十二）

選舉制代議政府的價值——所以貴族政體的政府較優於將國家的管治

託於多數人手裏。但是擯斥後者仍然是危險的，因為就經驗上看起來，這種辦法將惹出許多國家的仇敵。

所以許多立法者付與平民選舉及信任國家官吏的權利，但是官職的一切個人的享有都不許給與平民。

反對此制的言論。任何技術裏面的判斷的天才實在應當屬於精於這種技術的人。在政府的技術也是一樣，並且以選舉國家官吏及信任官吏的最後的權勢付與多數人也是不能行的，因為除此以外沒有再大的義務。

袒護此制的言論。依集合的才能說，平民至少也可以做善良的審判官，如專家一樣。再者，鑑別技術家的作品，常不是技術家的職務。所以配評判房屋好壞的人是住房子的人，不是建築房子的人。

國家裏面誰當居於最高地位的討論——「正義」包括給與的事物及承受事物的人們，並且含有「平等的人應當有平等享受」的義務。

那麼，構成國家裏面的平等或不平等是什麼呢？有幾分善良的德性超越人

上，不能作為保持官職的根據，身體的美麗優於別人也不過在吹笛一類的事體上收人特別的待遇。並且，吾人也不能以某人的容貌的超羣與他一人的德性的超羣來比較。這些事體總是不可比較的。所以凡比較「超羣」必須注意國家的目的，就是社會的至善。由這個觀點說，高貴的，或生而自由的，或財富的人們總可以要求政治的尊榮，不為無理。並且正義的及軍事德性的要求也得受尊視的。（註二十三）

富者要求，說他們在土地上有較大的利益，並且在商業上較為可靠的。

貴者要求，說他們是比平民見解較高的公民，並且他們是較好的父母所生的子女，他們自身將來必定是較好的。

有才德者要求，以才德對於國家的重要做理由。

大多數人要求的理由，是他們集合的優異，無論在何點上，總優於少數人。

所以假若在一個國內，上面的一切階級同地存在，誰居於最尊的地位呢？這是非常困難的。假若允許了少數富的，或貴的，或有才德的要求，依照論理學的公

例說，假若在全體公民之中，只有一個較富的，或較貴的，或較有才德的人，那麼這一個人有要求做國家最高的管治者的權利。再者，衆民可以爭論：假若以財富或才德做政府的基礎，他們集合起來，是比較少數人更富或更有才德的。（註二十四）

法律的無上權——無論國家的管治的權勢是如何，是否是一個抑係多數，無疑的法律應當是至尊的，並且管治者或治者階級應當只在法律沒有明白規定的事實上有無上的權勢。有一句話是不辯自明的：因為法律與其寄託政體有關，所以常態政體的法律是正當的，變態政體的法律是不正當的。

對於法律的無上權只有一個例外，這個例外就是上面曾經說過那種具有卓越功德的人，他應當是國王。（註二十五）

結論——常態的政體有三種，內中最好的一種是國家由最好的人們管理的那一種，就是由具有特優才德的個人、家族，或團體管治。（註二十六）

君主政體適於情願服從具有特優才德的家族的民人；貴族政體適於願意

服從那些才德足爲其上的人們的自由人，法治政體適於能夠治人，又能夠受治於人的人民。（註二十七）

歷史的過程——在最古的時代，具有特優才德的很少，並且國家的範圍也小，所以君主政體是通常的。才德的擴張引起貴族政體。貴族政體隨貪婪的滋長退化而爲寡頭政體，並且繼以暴君專制政體。於是乎平民起而革命，建立平民政體。（註二十八）近世國家幅員的廣大是非採取平民政體不可的。現今通常遇見的政體只有兩種——寡頭政體及平民政體；因爲高貴及才德總是少數人的屬性，而平民政體及寡頭政體的特性總是十分平常的。（註二十九）

亞里士多德的國家分類不是始創的。他的分類很與柏拉圖政策學（*Politics*）裏面的相似。這也許是前此最簡明的，最良好的分類，並且在這個題目，通常的及較爲專門的討論裏面，這種分類仍被採用。但是他很收了許多批評，大都說他依據最後主權的所有——是否主權在一個人，或少數人，或多數人的手裏——至於近世國家，最後主權是一個找不着的東西，並且很難說主權在誰的

手裏。例如，英格蘭，照理論說并且就感情的及禮儀的目的說，是一個君主國，但是行政的政府——內閣——是貴族政體的。而且內閣對於衆議院負責，衆議院是由大多數人民舉出的代表組成的。所以可以說最後主權是在他們手裏，因此國家是平民政體或法治政體。於是遂生出一種更紛擾的情形——如攝得萊勞（Sidney Low）在英國統治（Governance of England）裏面說得很好——在兩個普通選舉之間的時期，依照政黨制度謹嚴的條例，衆議院當這個時候不能管理內閣。所以若就這一件事實說，英格蘭可稱爲寡頭政體。對於這種話，還有答辯的餘地，可以說英國的組織是進化國家的組織，並且進化的全線皆向着最後目的地的平民政治。但是組織不終止其所以爲組織，祇因爲他們是過渡國家裏面的東西，並且要類別他們必須與其現狀相合而不可以其可能的爲準。至於聯邦國家，如美洲合衆國，印度，日耳曼，奧匈，及瑞士，更有較大的困難。在這些國家裏面，更不容易尋出主權的所在，因爲一方面的中央政府與他方面在某種事實上得爲主權者的有委派權的國家，主權的分割很爲明確。即便說在聯邦的各個國家

裏面，必須有能夠更改組織的最後權勢，並且依照這種權勢所在，國家可以分類；仍不是完滿的答案。權勢是很不容易完滿的指出所在地的。

還有一層，亞里士多德的分類不會計及如英屬印度（British India）一類的獨立的並且分部管理的國家。

雖然批評這種分類是容易的，要找出個較好的代替他到不是易事。許多試驗總做過的，但是這些試驗不是嫌簡單就是沒有實用的價值，而亞里士多德的分類備下工作的基礎，並且對於他的這種批評引起人注意近世國家的本質的特性及表現的異點。

亞里士多德討論最好政體的言論是練習思想的優美的模範。他不下確定的，絕對的結論，只詳細觀察反對各樣政體的論證。但是他仍然信服假若能夠尋到具備特別才德及政治才能的人，君主政體是最好的，但是能否尋到這種「至人」（Super-man）他很懷疑。至於貴族政體及法治政體——或平民政體——他以為前者較好，但是因為不能尋到必要的有才德的治者階級，他容納後者——

——在這種政體裏面，公民更番的做治者及受治者——因為由全體觀之，這是他那時代唯一的良好，實用的政體。然而無論何時他總堅持法律的無上權。

應當明白亞里士多德贊成的平民政體與近世的平民政體很不相同，要像近世的平民政體，他或許毫不猶豫的說他不好。因為他或許排斥一切手工匠，機器師及「機械階級」(Banauisic men)，並且縱然包括他們在內，許多沒有權利的奴隸也是國家擴張的必然情境。

這本書的實用的性質是不可忽視的。他所討論的不是理想的政體。乃是實際情境底下的最好政體。

是否革命之後的政府應當履行前政府負擔的義務：亞里士多德說及這個問題，但是不曾詳論。這個問題在近世更外精深，並且因為他滿佈疑問，遂有人論證擔負國債是政府抵制革命的防禦。無論如何，這一半是何以自由黨贊助維廉三世募公債而保王黨反對募債的理由，並且一半是懷疑斯他替王朝對於國債採取的什麼態度，假若他們的王朝回復原狀，這種懷疑使得大多數民人更外的

決心擁護哈那華家 (Hanover) 的繼承。

附註：

- (1) 政治學第三卷, 第一章。
- (2) 同卷, 第二章。
- (3) 同卷, 第四章。
- (4) 同卷, 第五章。
- (5) 同卷, 第三章。
- (6) 同卷, 第六章。
- (7) 同卷, 第七章。
- (8) 同卷, 第八章。
- (9) 同卷, 第十四章。
- (10) 同卷, 第十五章。
- (11) 同卷, 第十六章。
- (12) 同卷, 第十五章。
- (13) 同卷, 第十六章。
- (14) 同卷, 第十七章及十三章。
- (15) 同卷, 第十三章。
- (16) 同卷, 第十七章。
- (17) 同卷, 第十五章。
- (18) 同卷, 第十五章。
- (19) 同卷, 第十六章。
- (20) 同卷, 第十五章。
- (21) 第三卷, 第九章。及第八卷, 第一章。
- (22) 第三卷, 第十一章。

(23) 同卷，第十二章。

(25) 同卷，第十一章。

(27) 同卷，第十七章。

(29) 第八卷，第一章。

(24) 同卷，第十三章。

(26) 同卷，第十八章。

(28) 同卷，第十五章。

第九節 政治學第四卷及第五卷 理想國及教育

(一) 緒言

構成理想國的假定不超過可能的界限。(註一)

最好政體的性質靠着(1)可以視為最合意的生活及(2)國家的生活可否視為與個人的相類。(註二)

『可以視為定例的：最好的生活，無論是否關於分開的各個人或集合的國家，是一個具有才德的生活，而這種才德供給許多附屬的機會，因此依據才德的行為得够行動。(註三)』

那一種是較為合式的生活呢——是否是由參與實際事業引出的思慮的

哲學生活，抑係政治活動的生活呢？這個問題可問及個人的生活並且也可以問及國家的生活。專制的管治別人是不正當的，而在他一方面，憲法的管治不能助長管治者的幸福。同樣，若論到國家，有許多與拉攝蒂蒙（Lacedaemon）一樣的邦國。其法律及政體的惟一的目的物總是外國的領域。這樣的國家如何能够快樂呢？（註四）

誠然個人及國家必須絕緣纔能快樂，但是這種絕緣無須含有「不活動」的意事。快樂包含於正當的動作裏面。在國家裏面，「絕緣」不至於阻礙國家的各分子間的交互的行爲。（註五）

（二）理想國表面的情形

理想國的大小——最大的國家不是有最多的人口的，乃是最能履行其職能的。而且即就人口的數目說，人口最多的國家，不必然是最大的，因為奴隸，寄居的異鄉人，及外國人總是免不了的，而這一羣的人不是生力的源泉——也不是工匠的羣衆。沒有那一個政體善良的國家完全免去人口增加的限制。羣衆不能

歸於秩序，國家含有秩序的意義。所以過大的國家不能履行其職能並且將不成其爲國，好像四分之一哩長的船就不成其爲船的。

同樣，假若國家的分子太少了，國家就不能保持獨立的地位，而這種地位是於其存在很關重要的。欲決定國家的正確的範圍可以在統治及賞罰的尋常事務裏面公民應當互相熟識他人的品性爲標準。否則職務的分配及司法的判決就要錯誤了。公民的數目應當最大，以便保持生活的獨立，但是不可過大，以致於不能領會一個見解。

關於這個討論，亞里士多德意在希臘的城市國家，近世國家的生長已經指出他的論證的許多謬誤，恰好近世大西洋的郵船加至三百碼長也指出他的船的比喻是不對的了。不過近世的大民族是否能夠維持受治者的秩序——維持受治者的秩序是國家的職能——仍是疑問。然而從中古期以來，遂有各民族并吞較小的民族以成立國家的趨勢。意大利就是顯著的例子。從前意大利，居他國之間，由許多與希臘城市國家相仿的城市國家組成。

在較近的時代，發生一種反動，傾向政府的革命，要求自治，及著重保護小國方面的獨立。

人口的限制，依亞里士多德說，是最好的國家的實施，近世的馬爾色斯 (M^r. Thus) 及密爾 (Mill) 皆贊成此法，在另一方面，馬爾色斯的主義大受攻擊。馬爾色斯贊成人口限制根據於經濟的理由，並且他的反對者的原因大半以這種限制於現代武裝的國民有政治的及軍事的不利。希臘的限制人口的原因，若加以詳細的分析也許大半是經濟的，但是他似乎是政治的。(註六)

國家的性質及城市的位置——國家應當是能够自給並且容易防衛的。海上交通的不利之處是難免牽引許多外國人不斷的來往。但是假若能够避去這種缺點，海上交通是有利的，一則因為海上交通供給機會輸入必要的貨品以交換本國的剩餘的出產——關於這種貿易應當精密的限制——並且也因為海上的軍力供給防禦的較大的方法。(註七)

城市應當位於不易收人攻擊或封鎖的地方，但是這個地方應當是城市與

國內其他部分容易交通的。城市的位置應當是合於衛生的，必須有防禦冷風的遮蔽並且有大量的清水。用牆垣圍繞城市以防禦攻擊。不是羞恥的事體。實則一切防禦的方法總應該依科學的原理想出，因為「完善的防禦是防備他人企圖侵害的保護。」（註八）

關於城市及國家裏面的建築物，提出詳細的計畫，但他斷定空論是無益的，因為這種計畫的實現全靠自然的環境。（註九）

公民的特性——公民應當是智慧而有精神的，庶幾乎將亞歐二洲最好的性質萃於一身，如希臘人一樣。（註十）

國家的不可缺的東西——有幾件東西，雖則不必視為國家的部分，乃是國家存在上不可少的。這就是食物，製造生活需要品的技術，保護秩序及防禦敵人的武器，若干額數的財富，上帝的信仰及其需要的儀式，及達到正義的方法。所以在國家裏面，必須有若干農夫，手工匠，軍隊，有產階級，牧師，正義的及政策的問題的審判官。（註十一）

職能的分配——是否國家全體分子總參與一切的職能呢？還是國家的職能總分派於各不相聯的許多階級呢？在現存的國家，實用上有種種變化。民主國採用前者，寡頭政體國則採用後者。但是因為幸福是國家的目的，並且幸福不能離去才德而存在，所以公民不應當度機械的或商業的生活，因為這種生活是下賤的並且違反才德的。他們也不應當做農夫，因為耕種的工作不能留下需要的閒暇以培養才德及研究政治學。（註十二）

政府的事業——假若在國家裏面，能有許多人，身體的形狀及精神的性質總很出眾，其居臨人上，與英雄的一樣，是無從非議並且不辨自明的，到也可以承認他們做永久的管治者，其餘的人做受治的人民。但是這乃是很難實現的狀況，並且在不平等的人們裏面，造成這樣的政體也許是不正當的並且危險的。所以輪流的管治及服從是最好的——年少時服從並且年長時管治。假若人們知道服從命令及執行賤役是藉以養成管轄的經驗，人們也就毫不猶疑的服從命令並且做他們視為卑賤的事業。（註十三）

公民應當實行國家的司法的，軍事的及祭司的義務，並且一切的公民總應當參與這些職能之中的各個職能。當他們年少強壯的時候，他們應該當兵。當年歲較長有了智識的時候，他們應當執行國家的審議的及司法的事業，並且當他們到了能够做這種事業的年齡，他們理應在牧師的職務裏面尋覓他們的安慰及工作。惟有那些履行以上種種職能的人纔是真正的公民，並且地產應當付與這些人，因為「富裕」是公民必要的。其他履行餘剩的職能的人——農夫，手工匠及勞工——誠然總是國家少不得的，但是他們不能算國家的部分，因為他們不培養才德，沒有才德，幸福是不可能的，並且幸福是國家的目的。（註十四）

國家的分子成爲許多品級的部分——以及共食的制度——是從很古的時代遺留下來的。這種制度在昔時存在於埃及和克利脫兩國裏面。「共食」是有利的，一切的公民總應當加入。然而窮人給不起他們的分兒，不得不維持他們自己的家庭。所以共食應當由公共消費。信神的費用也應當由公共支付。爲應付這些費用起見，一半的土地應當作爲公產，並且用以爲這個目的支給消費。

再者各公民的私產的位置應當一半靠近城市，一半在邊界，庶幾乎當同隣國有戰爭問題的時候，產業的所有者之間沒有利益的衝突。

耕種田地的人應當以奴隸或非希臘種的奴族出身的人充當。（註十五）

國家目的之達到——成功靠着(1)行動的目標或目的的正當的選擇及(2)達到目的的正當方法的發現。

既然在國家的組織上，目的是幸福。幸福存在於才德的活動及實行的裏面，不是有條件的，是絕對的，這就是說，僅僅運用由環境惹起的正當的處罰或正當的復仇不能得到幸福，惟有實行那種本身合乎道德的善良的行為纔能得到幸福。

目的是如此的重要。至於方法，一般的人總相信外部的家產是幸福的原因；但是這個信心是錯誤的，因為家產的本身雖是幸福的原因，有才德的人利用家產多不是利用家產的本身。一個有才德的人將善用貧乏，病症及其他的罪惡。

財產仍不是引致幸福的東西，引致幸福的東西是其反面的事物，所以理想

國有幾件必要的條件必須先行尋出，並且照我們已經說過的情形，我們只能禱祝——國家的組成(Composition)可以是一個理想的。在另一方面，國家的才德的特性不是命運的事業，乃就智識的及道德目的的事業。國家的才德的特性靠着個人的才德，而個人的才德倚靠三件事體——天性、習慣及理性。第一件是與生俱來的，能受後二者的影響而改變，並且這三種的培養是教育的業務。(註十六)

教育的目的——假若若干的公民永久做管治者並且若干的人做受治的民人，這兩個階級的教育必須不同；但是假若各個公民輪流的管治及服從，必須有統一的教育制度。這個制度必須以養成善良治者的才德為目的。但是善良治者的才德是與好人的不一致的。所以教育家必須查考養成才德的方法乃最好生活的目的是什麼。

人類的精神分為理性的部分及非理性而能服從理性的部分。理性再分兩部分，實際的及空想的。在兩個分類裏面，第一部是較高的，並且雖然兩者總應當

與以發展，在兩個分類裏面，總必須偏重先說的一部分。

同樣，生活的行爲可分爲本身合乎道德並且令人合意的，及雖然是有益並且不可缺的，僅僅是前一種行爲的方法。

所以工作及戰爭雖然是不可少的並且必要的，他們僅僅是獲得閒暇及和平的方法。所以公民應當有職業及戰爭的才能，但是這種才能大半爲的享受和平及閒暇。教育制度應當全以這個目的爲主，因爲公民服從教育與兒童一樣。

不幸有許多希臘的國家當制定法律及教育制度的時候，不曾注意這種目的，並且轉過來搜求什麼可以視爲有利的，以及什麼東西供給較好的機會以增加自己的富貴尊榮。拉攝蒂蒙人是這種情形的惡劣的罪人，並且他們的政制及教育的制度全以戰爭及爭鬪爲目的。這是一個彰明的錯誤的目的，因爲假若爭鬪是他們的幸福，那麼，他們現今亡國了，他們不能享到幸福，所以他們的制度一定是壞的。（註十七）

軍事鍛練的目的

——軍事鍛練的目的應有三層——

(1) 防備外國攻擊的自衛。

(2) 爲別人的利益而統治別人的統治權。

(3) 對於只應當做奴隸的人們，專制權力的運用。

凡有軍事的成功的國家，當他們得到最高權的時候，他們的最高目的就傾倒下來。他們就同鋼鐵一般的失去和平時代的溫和性情，並且因爲如此，誰不養成自己有享受閒暇及和平的才能，立法者就加以責備。

教育養成的才德——所以教育養成的才德適於閒暇及和平的享受。但是因爲工作是閒暇的必要的預有的事物，並且戰爭的準備是和平的條件，所以也必須養成工作及戰爭的才德。因此必須諄諄的教授勇氣，忍耐，以及智德，溫和及正義。(註十八)

教育的發端——教育始於天性，繼以習慣及理性的培養。但是身體之來先於精神，並且精神的非理性的部分先於智慧。所以教育必須起於身體的發達及嗜慾和習慣的指導，然後繼之以智慧及精神的啓發，但不可忘却最後的一法是

最終的目的。

婚姻——文明人的身體的品質能到最好的地步必定造端於婚姻。許多顛撲不破的理由反對過於年輕的婚姻。婦女應當在十八歲左右結婚，男子應當在三十七歲左右。未來的父母不一定要有體育家的身體的品質，但是他們應當是受過訓練並且強健的，以期擔當自由生活的一切行爲。兒童的數目應當受限制，並且應當禁止蓄養殘廢的兒童。通姦應當視爲喪失名譽並且干犯刑罰的犯罪。

(註十九)

嬰孩及幼兒的教育——當嬰孩的時期，應當以乳汁爲主要的食品，並且應當禁止酒類。合乎幼年天性的四肢及肺部的自由運動應當準許的。這種運動有利於身體的發育。爲同樣的理由，小兒應當習於寒冷及其他的困苦。一直到五歲的時候，不應當強之求學，只應當鼓勵自由的身體運動及模仿的遊戲。述給兒童的故事及傳奇應當精細的選擇，注意道德的效果。應當細心的防止兒童接觸穢褻的語言，淫猥的景色及遊戲。兒童不可多與奴隸結合。由五歲到七歲，他們應

當觀察日後學習的功課。幼年的後期可分爲兩個時期——由七歲至成年及由成年至二十一歲。(註二十)

爲——
教育是國家的事業——教育是國家的事業並且不應當交給私人辦理，因

(1) 教育的制度必定關係國家的組織，發展公民的特性是保存組織必要的事體。

(2) 國家的目的是一個，公民的教育應當一致的，所以不能隨各個私人的癖性。

(3) 公民不能自主，惟有隸屬國家，並且應當承受國家施行的教育。(註二十)

一)

教育的學科——是否應當教授兒童通常僅僅視爲生計的方法，抑係應當教授較高的智識，抑係應當訓練他們從事於才德的增高，有很大的爭論。

謀生的學問應當教授的，但是足以引誘兒童爲嗜利而從事商業者皆不可

取。這種職業墮落自由人的身體，精神，或智慧，並且使得他不適於才德的運用及實行。博大的與徧淺的科學的分別多半包括在研究的對象裏面，與科學的本身沒有多大的關係。（註二十一）

讀書及作文，體操，音樂，及繪圖術四種是通常的教育科目。

雖然讀書及作文可以引起他種學問的獲得，並且繪圖術使得人們成爲自然之美的科學態度的觀察者，但是教授這些科目只爲的他們的一般的實利。

（註二十二）

體操——體操的目的是勇氣的增高，但是過於注重角力的運動不受贊成，因爲招致殘忍而不招致勇氣。勇氣不是教育的目的，殘忍也不一定含有勇氣。身體的訓練務必先於心的訓練。到了成年的時期，應當有輕便運動的制度，沒有嚴酷或過度的訓練，嚴酷或過度的訓練容易阻遏生長及教育。成年後三年應當專心智的研究，這個研究不可與體操同時實行。此後應當有一種訓練及食品的嚴重的程序。（註二十四）

音樂——音樂不是不可缺的科目也不是實際有用的。他的目的是閒暇的合理的享受，這種享受就是作工的目的。但是音樂也有道德訓練的效果，因為他產出靈魂裏面的熱誠及具有憤怒、勇敢、溫和等等性情的同情。這些性情能夠由音樂描摹出來。音樂既有這種訓練的效果，他的甜蜜的性質又是少年人所歡迎的，所以音樂最適宜做教育的科目。（註二十五）

應當實地的教授兒童唱歌及玩弄樂器，因為實地的練習他們纔能得到批評的才能。而且兒童必須有個職業。在另一方面，他們無須得到實用音樂家的充分的才能，因為以音樂謀生是傭工的一種，自由人不值得做的。所以當他們歲數較長的時候，應當棄去音樂的演奏。（註二十六）

應以亞里士多德的理想國與柏拉圖的理想國比較之。兩者重要的異點是：柏拉圖承認他的理想很少實際的，亞里士多德曾經明白表示，說他的目的是描寫一種國家的形象，斷不至於超過可能的界限的。所以亞氏的國家比較柏拉圖的國家，與通常希臘城市國家更多相似之點。政體的異點——柏拉圖的國家是

貴族政體的，亞里士多德的是平民政體的——是比較實有的國家更外顯明的。依近世的觀念說，亞里士多德的平民政體的性質過於限制，過於狹窄，與貴族政體沒有什麼分別。在真正的公民及受公民正當的並且仁慈的管治的階級下面，是人數很多的，沒有公民權的，包括手工匠，機器師及農人的一個階級，全體沒有政治的權利——並不是奴隸。

就這一點說，兩個理想的實際的異點，是柏拉圖的衛國兵統治國家不注意一己的幸福及愉樂，而亞里士多德的公民處己及治國都爲他們自己的好處。柏拉圖的概念是較高的理想，是無可疑問的，不過亞里士多德對於這個批評也許要回答，說他的沒有公民權的階級總沒有才德的可能所以沒有真正幸福的可能，並且應當受公民只顧己利的管治。然而手工匠，機器師，及農人才德的不可能，是一種理想，在近世是無人承認的，因爲這個理想很注重手製工人的本來的尊貴及高尚，現在的人都相信勞工階級能受教育，達到才德的真正概念與任何他種階級一樣。

柏拉圖與亞里士多德的教育方法，稍有一點區別。他們總一致的以爲品質的形成——道德的，心理的，及身體的——是教育的真正目的。兩人總很着重訓練身體的體操及訓練精神的故事和音樂的善用。柏拉圖對於課程的問題比較亞里士多德討論得更外詳細，並且討論數學及辯論的用途，但是亞里士多德的論文是未完的，因爲這個原故，柏拉圖的著作或者是更有價值的。兩位哲學家總以爽直的言詞討論婚姻及婚姻對於生產的效果，已經爲近世注意適宜傳種的優生學做了先驅。但是即使現在，優生學尙在前進的時代，並且他們公然的贊成的婚姻及撫養兒童的限制，在現今只能夠私下的耳語。

讀亞里士多德的著作，有一件有趣的事體：那些贊成自由課程的——只注意心理及精神的訓練，不管教授的科目的實用——及那些主張只可以教授謀生的科目的兩派人的不變的爭論，對於古代的希臘人至少有相等的勢力。這種爭論現今仍然激烈，毫未衰減。

附註：

- (一) 政治學第四卷，第四章。
- (二) 同卷一至三章。
- (三) 同卷第一章。
- (四) 同卷第二章。
- (五) 同卷第三章。
- (六) 同卷第四章。
- (七) 同卷第五章。
- (八) 同卷第五章及第十一章。
- (九) 同卷第十二章。
- (十) 同卷第七章。
- (十一) 同卷第八章。
- (十二) 同卷第九章。
- (十三) 同卷第十四章。
- (十四) 同卷第九章。
- (十五) 同卷第十章。
- (十六) 同卷第十三章。
- (十七) 同卷第十四章。
- (十八) 同卷第十五章。
- (十九) 同卷第十六章。
- (二十) 同卷第十七章。
- (二十一) 第五卷，第一章。
- (二十二) 同卷第二章。
- (二十三) 同卷第三章。
- (二十四) 同卷第四章。
- (二十五) 同卷第三章。
- (二十六) 同卷第六章。

第十節 政治學第六卷及第七卷 實有的政體的考慮

這兩卷的目的——不僅僅要知道理想中最好的政體，其他適合於「能夠達到理想政體的國家的各種情境」的政體，也是必須知道的。（註一）

前面說的六種政體之中的君主政體及貴族政體現在已經討論過。這兩種是最好的，因為他們的組織皆以外部的方法供給的才德為其基礎。不曾討論的還有四種——法治政體，平民政體，寡頭政體，君主專制政體。在變態政體之中，君主專制政體是最壞的，平民政體是罪惡最小的，因為最緊要的事物的或最好的形式的變態必定是最壞的。（註二）

所以我們不得不——

- (1) 考察寡頭政體及平民政體的種種形式是什麼。
- (2) 決定那一種政體最適合於國家的大多數。
- (3) 決定任何特殊人民總合意的是何種特別的政體。
- (4) 列舉特殊政體的有害的及有保存力的作用。

國家分爲寡頭政體或平民政體——一個國家包括許多不同的階級，而這些階級是因爲人種、性質、財產等等的差異而發生的。政體的性質就視這些階級裏面的國家職務的分配而決定。(註二)

在各個國家裏面總有下列的各種階級(註四)——

- (1) 農人階級。
- (2) 機器師及手工匠的階級。
- (3) 商人階級。
- (4) 傭工階級。
- (5) 軍人階級。
- (6) 有產及富者階級。
- (7) 國家行政官的階級。
- (8) 審議及司法的階級。

但是事實上這些不同的職能可以並且常時集於一人之手。同樣的人們可以組織軍人的、農人的及工匠的階級，並且還可組成審議及司法的團體。一切的階級也可以希冀必要的才德，並且重視他們自己以爲適合於一切的公共事業。但是同樣的人們兼爲貧人及富者，是不可能的。所以這兩個階級比較任何的階級分別更嚴，並且是國家的最大的部分。因此，一切現存的政體的特性是看富人

或貧人誰佔優勢而決定的，所以普通的見解以爲一切的国家皆可分爲平民政體或寡頭政體。

平民政體，特性——通常的見解，以爲平民政體的重要原理是人身的自由

——因爲這種自由惟有在平民政體之下能够享受得到。自由的一種形態是管治與服從的輪流。依照這個觀點，正義包括於絕對的平等之中。這種絕對的平等不是以公民的附屬的價值做標準，是以算學的平均數做標準的。（註五）所以多數人的意志是最後的，並且雖然窮人比較富人更不應當做管治者，但是因爲他們常時占居多數，所以多數的平民是至尊無上的。（註六）

這是自由的一個表記，並且是平民政體的政府的準繩。其次即是各個公民隨意生活的權利。推之極端，這種權利的意義是免除對於一切權勢的服從，但是無論如何免除權勢的服從，公民自己不輪流的履行職責。

下列的許多形態是普通政府的特性——

(1) 一切的公民有服務的資格，及由全體指派的任命。

- 平民政體的種類——
- (2) 在各個人之上的全體的管治，及在全體之上的各個人的管治（輪流的）。
 - (3) 由抽籤決定的國家官職的任命。
 - (4) 服務的財產資格的缺少——或很低。
 - (5) 除在特別的情形裏面，沒有人兩次執行同樣的職務。
 - (6) 服務時期的短促。
 - (7) 由公民的全體或從公民中選出的團體審訊的重要的案件。
 - (8) 普通會議在最重要的問題之上的最高的權勢。
 - (9) 會議，法庭，及行政衙門的員司的俸給。
- 出身，財富，及智德是寡頭政體的特性，其反對的事實——微賤的出身，貧乏及智慧的低落總是平民政體的標記。（註七）

(1) 合於國家職務的資格仗着很低的財產資格。

(2) 全體有服務的資格，對於他們不能在出身上發生反對，但是法律是最尊

的。

(3) 全體的公民是有服務資格，但是法是最尊的。

(4) 全體有服務資格與(3)相同，但是平民的命令更在法律之上。(註八)

第一種是平民政體的最好形式並且特別的適合農業的或牧畜的居民。因為人民不得不注意他的職業，把會議的開會僅僅視為免不了的事體，所以法律是至尊無上的。民人滿意職務選舉的管理，並且滿意被選的官吏對於他們的責任。假若對於職務有低限的財產資格並且官吏由投票選出而不用抽籤法，那麼就可選出最適宜的人們並且較高的階級也不覺得他們受治於下級的人們。官吏也因為對於平民負有責任而受限制。

這是平民政體最好的形式，並且對於居民的性質有特別優長的地方。所以農業也是一種普遍的事業，就應當用法律鼓勵，限制財產的範圍並且禁止財產的移轉。(註九)

平民政體其餘的種種形式，其居民大半是商人，機器師及工人。這些事業與

才德無必要的關係，並且居民比較第一種形式裏面更外卑下。而且這一種的講究斯文的居民常時徘徊於商場並且只願意出席於議會。(註十)

即便在這種居民裏面，法律仍然可以是至尊無上的，並且國家也不至於成了第四種最壞的平民政體，因為雖然照理論說，凡公民總有服務的資格，不能出身上發生反對，或即全體公民皆合服務無有例外，但是因為多數人缺乏手段，所以有多數人不能得到職務。(註十一)

第四種形式是在國家裏面一年一年的進化的，最後的一種。這種形式是國家的範圍及財富的增大的結果，因此一班平民有參與治術的方法及閒暇，遂漸漸成爲至尊無上的並且廢棄法律。政治首領以爲這種狀態不好，因為在用法律治理的平民政體的國家裏面，政治首領不能出頭並且最好的公民享有尊榮的祿位。政治首領出現的地方，法律就不是最高的。一班平民僭有君主的及專制的權力。他們漸漸成爲「多數的貴族，這不是幸福」——這是荷馬(Homer)說的。他們與暴君相似，並且聽信諂媚者的話與暴君一樣。後一種是在議會常時提案的

政治首領，因為藉此可以增高他們的重要及影響。因此平民能以平民的命令廢棄法律。

而且怨恨官吏的人總主張司法的權力應當給與平民。平民很願傾聽一切的訴狀，其結果，一切國家官吏的權勢大受減削。

這種平民政體不可專視為立憲政府，因為立憲政府離去法律的最上權是不可能的。（註十二）

政治首領喜歡儘力增加公民的數目，允許私生子及其他無被選權者享有政治的權利，庶幾乎大多數的平民可佔優勢，駕在上等及中等階級的上頭。政治首領並且縱容公民的無管束的自由的生活。因為大多數的平民喜歡不規則的生活而不愛好自制的並且管束的生活。（註十三）

保全平民政體的法則——危及平民政體的繼續存在的大危險是政治首領激動大部分的平民對於富者階級不正當的搶奪，並且結果造成富者階級的敵意。所以為平民政體本身的利益計——

(1) 法庭收入的罰金應當全數供給教務的用途，不應當給與國家的度支機關，並且

(2) 恣意及無根據的訴訟的肇事者應當科以重大的罰金。

這些方法的結果一定是：民人將來不輕易的訴訟富人，並且暴徒也不極力責備富人，因為他們不能從定罪的判決裏面得到什麼東西。同時，對於真正的罪人，法律也不至於寬縱。

(3) 當國家歲入不多並且民人出席普通會議或法庭必須納費的時候，應當儘力的減少開會及開庭的次數。因為償俸的方法一定是以特別捐稅，財產充公，及判決的不平衡來補充，前此許多平民政體的衰敗就是這些原因。

(4) 國家的目的應當是減輕多數平民的窮困。假若有盈餘的歲入，應當分給窮人——不是賑濟的意事，只事獎勵他們力求長進——但是所給的數目也要教他們够買若干土地或經營職業。假若餘款不够這樣做法，就應

當依種族輪流的分配。富人也應當幫助窮人使得他們能夠同樣的自給。

(註十四)

寡頭政體的種類

(1)任職的財產資格是必要的，但是資格之高剛够排去居民的多數。

(2)高度的財產資格與共選的制度(*System of Coopting*)結合，由官吏自身充補虛缺。

(3)國家的職務是世襲的。

(4)職務是世襲的，最高的權勢倚靠行政，不依靠法律。這一種在一方面像是專制政體，在另一方面是絕端的民主政體。(註十五)

第一種是最好的並且接近法治政體。統治階級是較大的，因為凡得有及格財產的人皆有充分的政治權利；並且因為各人皆能從事自己的事業，所以願意法律是最高的。第二種，財產資格增高，統治階級的數目因以減少，以致於統治階級貪得較大的權力。他們不能廢棄法律，但極力製造法律以適合他們的政體，並

且他們共同選舉他們同僚的官吏。第三種裏面的財產資格更外增高，少數的統治階級遂能世襲其職務。巨數財產及多數僕役的累積引誘這種朝代破壞法律，將最高權攘爲己有。這是最壞的寡頭政體，並且是一種最可悲的政體。（註十六）

保全寡頭政體的法則——寡頭政體的最好的保障是國家裏面良好的秩序。假若有一個地方，其天然的性質宜乎將他的防衛大部分委託於騎兵隊（Cavalry）或重裝隊（Heavy-armed troops）那麼建設寡頭政體乃是稱適情形，合乎天然的，因爲只有富者階級能夠從事這兩種軍隊的戰爭。但是假若軍隊的大部分是輕裝騎兵（Light-armed troops）國家就要成爲民主政體，因爲大多數平民可用作輕裝隊。這種情形是於寡頭政體有危險的。所以假若後一種軍隊是寡頭政體的國家防禦上所必要的，寡頭政體的執政者應當教他們的兒子當這種兵。

還有一個法子也是好的：寡頭政治的執政者應當也擔負公共財政負擔的大部分，庶幾乎大多數平民不覬覦他們的權勢。並且他們應當以紀念的建築品裝飾城市並且增加公共的愉樂。可惜他們總不這樣做。他們皆熱中於搶獲的贓

物及職務的尊榮。(註十七)

法治政體——依通常的說法，法治政體可算是寡頭政體與民主政體的銜合物，不過當他的組織較為傾向寡頭政體的時候，——就是在職務選舉的時候，注重財富及才德，或將富者階級視為最有才德的——常有人稱他為貴族國家。但是精密的說起來，貴族政體這個名辭應當限於一種國家，其政權在最有才德的公民手裏，並且這種才德是依照最精密的，絕對的解釋。(註十八)

成功法治政體的民主寡頭的銜合物，凡下列各法皆可得到——

- (1) 採用兩種政體的制度。
- (2) 折中兩種政體的組織。
- (3) 採用兩種組織的各部。

良好銜合物的標準可以辨識結果的政體不是民主政體就是寡頭政體，因為在折中之處，必定容易看出兩個極端。(註十九) 政體愈接近上面理想的愈好，去之愈遠者愈惡。但是，假若中等階級的數目及力量夠得上管理行政，就可以得

到一種良好的，平均的法治政體，適合於國家的多數，無須理想國家所必需的外界機會，也沒有公民才德的標準。因為中等階級不至於有富而驕傲，貧而奸詐的犯罪。假若過富者或過窮者居於上位，國家的政體就要墮入極端的寡頭政體或極端的民主政體。不幸多數希臘國家，只因為他們的中等階級人數不多並且不能抑制急進黨的放縱，已經墮入這兩種中的一種極端政體。

保全法治政體的法則——任何特別國家裏面的實際政體當然隨着國家裏面占優勢的原素以判別其種類。假若定量原素的人數壓倒定質原素的財富，文化及高貴，結果就成為民主政體；反此，就成為寡頭政體。並且民主政體及寡頭政體的種類也要靠着公民的性質。但是假若中等階級能占優勢，必定得到一種良好穩固永久不變的政體，斷不會發生別的。（註二十一）若要保全寡頭政體的精神，假若富者階級疏忽他的義務，不注意公共議會，國家職務，裁判，軍事，體育等等應做之事，就應當科以重大的罰金，但允許窮人閃避這些義務，不科以刑罰。就他一方面言之，在民主國家裏面，窮人服務，給以辛俸，富人疏忽義務，不科罰金。所

以在法治政體裏面，兩種方法應當並用，就是窮人受俸，富人罰金。

法治政體應當歸那些能夠服役重裝步兵的人獨佔，假若享有政治權力的人多於不享有政治權力的人，財產資格之高應當適可而止。（註二十二）

國家的內部管理——此可就下列各題目考察之（註二十三）——

- (1) 議事團體。
- (2) 行政。
- (3) 司法。

議事團體——這種團體決定一切戰爭議和的問題，同盟的成立及解散，法律的通過，死刑，流罪，及充公的判決；凡國家的官吏皆由這個團體舉出，官吏對於他所負之責任直至任滿為止。

在民主國家裏面，全體公民審議一切的事體，依四種不同的方法——

(A) 公民依種族輪流的履行審議的職能，會集在一處只為制定法律，解決憲法的問題，接收官吏的報告。

(B) 審議的職能委託於投票或抽籤選出的官吏，惟有國家官吏的選舉，法律的制定，宣戰或議和的決定，及官吏賤目的查核，由公民集會執行。

(C) 審議的職能由爲此目的特別舉出的官吏執行，除外的事項與(B)項相同。

(D) 一切事項皆由全體公民集合決定，國家的官吏僅做預備的審查。這是極端民主政體的特性。

在寡頭國家裏面，審議團體限於若干公民，並且這種團體得因寡頭政體的種種變態而異其形式。

在法治政體的國家裏面，有些事體由選舉指任的人們審議，有些事體由抽籤指任的人們或半由抽籤半由選舉的人們審議。

在極端的民主國家裏面，一般平民只要繳納若干費項就可以出席議會。但是因爲處置得適當，所以有才幹的政治家不至被民衆的兵力陷入難境；寡頭政體的國家與此相同，應當允許多數的平民做議會的代表，否則就應當允許全體

的公民審議種種事件，至於這些事件由議會的預備部 (Preliminary board of Concillors) 替他們準備。

行政——一切公共的職務總不是國家的必要的職務。國家的主要的職務是審議、判決及指揮等等職能委派的職務，並且以指揮的職務更為顯著。在大國裏面，這些職務是分立的，但是在小國，就不得不教一個官吏掌管幾種職務。

有服務資格的人們的地位隨國家的性質而異，但是有許多職務本質上屬於特種的國家。所以諮議會是民主的團體，而「預議的諮議會」(Preliminary Council) 是「非民主的」並且有寡頭政體性質的。

在民主政體的國家裏面，諮議會的權勢漸漸被普通會議 (General assembly) 暗中毀去。

婦女及兒童的檢察權 (Censorship) 是貴族政體性質的職務，因為在民主政體的國家裏面，欲管理婦女及兒童是不可能的事體，而且寡頭執政者的妻室度日奢侈而無約束。

官吏的指任非由選舉即由抽籤，由全體或一部分的公民執行。有被選資格者或為全體公民，或僅一部分的公民。假若全體公民有被選資格，並且全體參與任命，無論用抽籤法或用選舉法，這乃是民主政體的制度。假若任命權在有限數的公民手裏，縱然全體有被選的資格，這種制度只適合法治政體。假若全體公民總沒有資格能够服務於一切的職位，這種制度就要偏向貴族政體。假若任命權是由有限數之中舉出的有限數的人們行使，這種制度就要屬於寡頭政體。假若只用選舉的方法任命，並且投票權或候選者的階級是有限制的，這個制度就屬於貴族政體。（註二十四）

司法——法庭共有下列幾種。（註二十五）——

- (1) 稽查的法庭。
- (2) 審訊叛國罪的法庭。
- (3) 憲法案的法庭。
- (4) 審判國家官吏與人民因罰金而起的訴訟的法庭。

(5) 審訊私人契約的重要案件的法庭。

(6) 審判殺人罪的法庭。

(7) 審判外國人案件的法庭。

(8) 審訊瑣細契約的法庭。

全體有服務法庭的資格並且全體有司法權，是民主政體的制度；有限數的人具服務法庭的資格並且全體有司法權，是寡頭政體的制度；普遍的合格與有限的合格的結合，是貴族政體或法治政體的特性。

批評——亞里士多德的寡頭政體及民主政體的治法很適用於近世的國

家——必須修改的，已經改過——乃是最值得注意的一點。兩種國體極端形式的罪惡可用近世的歷史來說明。至於民主政體的治法更可作為現世國家的試金石。今舉一例說明之——現世的民主國家完全融和並且不腐敗的，執行的政府沒有黨爭傾軋的，只有瑞士一國。在這個國家裏面，國務員視職務若已事，力守本分，不偏阿立法機關裏面的特別黨派，並且得人信仰的。國務員到了任滿的時

候，每每再獲當選。

瑞士土地褊窄又不甚富，主要部分的中等階級大半經營農業及畜牧——實在這個國家正適合亞里士多德所說的最良形式的民主政體，因為這個地方「人民滿意職務選舉權的管理並且選出的官吏，能得他們信任，使得他們滿意」並且他們總不是「遊手好閒不事生產的。」

在他這幾本書裏，還有兩點應當注意：(1)亞里士多德的結論使他的理想歸於失敗，這個理想就是法治政體——一種溫和形式的民主政體——是適合最多國家最良好的，能够實行的組織。(2)他很拘泥法律的管治，以為國家假若要有「一種正當穩固的組織，法律的管治是必要的。」

公共事業之中，國家職務與非國家職務的分別就是一為行政的職務 (Administrative offices) 一為執行的職務 (Executive offices)——就是一種是發命令的，一種是執行命令的。照理論說，這種分別就是一方面是英國政府的分子管理的職務——政府一倒，這些職務的管理者就當告退——一方面是長久不

換的下屬員司掌管的職務。但是，照我們知道的，這種分別是否符合實際事實全靠各項職務現任官吏的人格。

亞里士多德的法庭的名單指明公法與私法的分別及行政法的統系，因此官吏受治於異乎私人的法律，並且受治於特別法庭。這種情形，英國沒有，但是大陸上時常遇見。

附註：

- | | |
|-------------------|-------------|
| (一) 政治學卷六，章一。 | (二) 同上，章二。 |
| (三) 同上，章三。 | (四) 同上，章四。 |
| (五) 卷七，章二。 | (六) 卷六，章四。 |
| (七) 卷七，章二。 | (八) 卷六，章四。 |
| (九) 卷六，章六，及卷七，章四。 | (十) 卷七，章四。 |
| (十一) 卷六，章六。 | (十二) 卷六，章四。 |
| (十二) 卷七，章四。 | (十四) 卷七，章五。 |

(十五)卷六,章五。

(十七)卷七,章七。

(十九)卷六,章九。

(二十一)卷六,章十二。

(二十三)卷六,章十四。

(二十五)卷六,章十六。

(十六)卷六,章六,及卷七,章六。

(十八)卷六,章七及章八。

(二十)卷六,章十一。

(二十二)卷六,章十三。

(二十四)卷六,章十五。

第十一節 政治學第八卷 政治革命

本書的目的——考察產生政治革命的情境的天然,數目,及特性;考察破壞各種政體的主動力;及革命時代政體的一般的結果;最後,一般的並且特殊的考察政體的保存法。(註一)

叛亂的原因——民主政治者相信在某一點平等的人民無論在何點總是平等的,而寡頭政治者相信在某一點較高的人民無論在何點總是較高的。假若他們得不到一部分政治勢力與他們的正義觀念相合,他們就成爲叛亂的創造

者。所以無論何處的叛亂原因皆是「不平等」。凡有剖白叛亂行爲的最大辯護的人民——就是有特優品德的——絕不犯叛亂的罪過。(註二)

最穩固的政體——寡頭政體及民主政體總是政體的惟一的普通形式，因爲以貴族政體的基礎與這兩種政體的特性來比較，貴族政體基礎的高貴及才德總是少數人的屬性。並且因爲寡頭政體及民主政體創始的基礎皆已錯誤，兩者總不能耐久，革命遂因此發生。但是民主政體比之寡頭政體較爲穩固，法治政體以中等階級的優勢爲基礎，比之上面兩種更加穩固。

革命的形式——革命的目的可有下列幾種——

- (1) 建立一種新異的政治組織。
- (2) 由革命黨管理現存的政治組織。
- (3) 加重或減輕現存的政治組織的形式。
- (4) 改革現存的形式。

革命的遠因——

(1) 利益或尊榮的慾望，或因為看見他人享有利益或尊榮自己不能得到或僅得到少量，因而激起的憤怒。

(2) 居於職位的人傲慢或貪婪。

(3) 地位較高，力量較大的人們的超越的勢力等於國家的政府。

(4) 因犯罪而恐怕受罰的恐懼心，或那些將被供為戰爭犧牲的人們的恐懼心。

(5) 各種階級自覺較強的時候對於統治階級的輕視的感覺。

(6) 國內某階級的人數不成比例的增加。

(7) 黨派的精神，雖沒有實際的叛亂，可引起革命的變動。

(8) 無意識的改革也可以惹起一種變化，結果成為革命。

(9) 公民間的人種的差別，假若不曾鎔合為一，乃是叛亂的有效原因。

(10) 假若國家的地方不造成一個地理的地位使各部分休戚相關，不同地方的公民之間的爭論可引起叛亂。

- (11) 國中有權者的瑣細的私人的不睦。
- (12) 國中某種特殊職務或階級的名譽增高。
- (13) 國中敵對的階級，——富人與平民已經平衡——沒有強壯的中等階級約束他們。

(14) 政治組織也難免為政體相反的外國的強力所解散。

大都有最重大結果的改革是從最瑣細的事故發生的。所以有勢力的人民之間的一切爭鬪，必須在剛起的時候，嚴厲遏止。強力，或欺騙，或兼有兩者，皆可助長革命。(註二)

民主政治裏面的革命——民主政治裏面的革命的主要原因是政治首領的縱慾行爲。他們逼住有產階級聯合，一半由於他們製造控告個人的惡意的訴訟，一半由於唆使一般平民聯合起來抵抗有產階級。他們逼迫貴族聯合，有時由於他們希望諂媚人民，直接的壓制貴族，有時由於擾亂人心的訴訟。由這種原因發生的革命就要生出寡頭政治。

專制國。
古代的政治首領常是練達的將官，奪得權力的韁勒並且將國家化爲君主

至於現代，凡國家職務用選舉制的地方，候選者很想得平民的歡心，以超越法律的權勢授與平民。因此中庸的民主政體變爲極端的形式。（註四）

寡頭政治裏面的革命——寡頭政治裏面的革命的原因共有下列幾種。

（註五）——

- (1) 寡頭執政者壓制一般平民——在這個時代，人民的勇將是十分良好的。
- (2) 由寡頭執政者之間發生叛亂。發生這種叛亂有種種原因。假若寡頭執政者很爲諧和，寡頭政治是不容易毀壞的。
- (3) 在戰爭或紊亂的時代，有力的將官底下的傭兵的職業可以誘起專制政治；否則在另一方面，一般平民可以得到充分的政治特權。因爲他們的軍事助力是不能輕棄的。

(4) 偶然的情境或逐漸的變化可以使得政治特權的基礎逐漸加闊。

貴族政治裏面的革命——貴族政治裏面發生革命是因爲限制取得高位的人數，尤其當那些才德與人的勢力相等的個人或人們被屏棄的時候，最容易發生這種革命。

但是多數的貴族政體，與法治政體一樣，是寡頭政體及民主政體兩種原理的鎔合物，並且貴族政體及法治政體兩者的解體的主要原因是在政體本身的組織裏面離去原有的正義的原理——一個沒有成功的鎔合物。然而法治政體，因爲多數的民衆有權，大都比貴族政體穩固些。

亞里士多德於此處又鄭重的說：在一切的政體裏面，——貴族政體及其他——逐漸的及瑣細的改革皆可以惹起革命的變動。（註六）

保存政體的方法——假若以各種原素鎔合起來的政體已經成功，吾人必須防止因瑣細違法行爲惹起的革命，並且應當防止欺騙一般平民的政治詐術，因爲由經驗知道，這些事體將來一定要失敗的。在貴族政體裏面，職務的任期宜乎短促，庶幾乎全體貴族皆可參與國家的政事。必須留心防止上等階級的爭勝

及爭鬪。切不可給與那一個人過分的、不均的權勢。

但是無論何種政體，其首要的必須的事體，是法律的統系及一般的行政應當規定得適宜，使國家的官吏無營私的機會。（註七）

其餘的保存法——

(A) 國家的官吏應當有下列三種資格——

(1) 忠於已定的政體。

(2) 對於所管的職務有最大的才能。

(3) 才德及正直恰與政體相合。

(B) 喜歡某種政體的一部分的人民必須比不喜歡這種政體的較強。

(C) 採取中庸黨派的政策。無論是寡頭政體或民主政體，假若不用策略，多半趨於極端。

(D) 一切政體的最大的防禦是符合政體精神的公民教育，庶幾乎他們的行為減輕管理的事務。一般的情形皆不是這樣。在寡頭政治裏面，治者階級的

兒子生活奢侈，窮人的兒子受嚴勵的，勞苦的訓練。在民主政治裏面，把正義及平等視爲平民意志的無上權裏面所包含的東西，並且「自由」包含於各個公民自由行動的權利之中。這是一個重大的錯誤。遵循政體精神的生活實不是禁錮的生活，乃是一種保存的方法。（註八）

君主政體及其破壞者與保存法——以勳德爲基礎的王權適合於貴族政體。君主專制政體兼有寡頭政體及民主政體的一切罪惡。國王是從上等階級裏面，因爲才德及資格的特優，挑選出來的。暴君大都出身平民，常是成功的政治首領，因爲他們虐待上等階級，所以能得平民的信仰。國王志在保護有產階級免於掠奪，並且保護平民免於凌辱。暴君只顧他自己的利益，毫不留心公共的幸福。國王的衛兵由公民組合——暴君的衛兵則全爲傭兵。暴君政治不受平民信任與寡頭政治相同，其對於上等階級的仇視則類於民主政體。

不正，恐懼，輕蔑，嫉妒總是君主政治裏面的革命的普通原因。「不正」表現於外則爲傲慢的狀態或私產的掠奪，並且惹起仇恨。

作亂的形式或爲對於人身的攻擊或爲對於治者權勢的攻擊。

王權的傾倒大概爲國王希圖不依憲法擴張他的勢力並且因此漸漸成爲暴君。但是在亞里士多德的時代，王權已經不能成立了。假若君主政府完全成立，他們大都是專制政體，因爲王權的意思含有對於勳德卓越的個人自願的服從，而當時的君主政府總是藉強力或欺騙成立的。

破壞極端形式的民主政體或寡頭政體的原動力與破壞君主專制政體的相等，因爲寡頭政體及民主政體不過是一種君主專制政體，其中有多數專制君主而已。（註九）

君主政體的保存法——權力運用的中庸是保存王權的主要方法。保存君主專制政體有兩種相背的方法——

- (1) 普通世傳的方法。移去人民卓越的性質，禁止結社，造成公民間互相的猜疑，設立偵察制度及重大捐稅，使人民陷於窮困，忙碌，繼續戰爭的狀態。
- 暴君不信任他的朋友，獎勵婦女的勢力及奴隸的橫暴，與民主政治裏面

的情形一樣。所以諂媚者繁殖於兩種政體之下——政治首領諂媚平民好像朝臣諂媚暴君。

簡言之，暴君有三種目的——

- (A) 保存人民卑賤的精神。
- (B) 養成人民互相的猜疑。
- (C) 使人民無做事的能力。

(2) 第二法與第一法適相反對。專制君主使自己的權勢的性質接近真正王權的性質；只有那種權勢，加意保存可以得到國民好意，否則得不到國民好意的，纔保存不變。所以他經理公款必定儉約，並且威嚴而不暴厲，有禮而不傲慢，生活清靜而有節制，熱心宗教而不迷信，尊重特出的公民，聽隨下屬官吏的懲罰。再者富人及窮人總必須受專制君主的管治以得到他們的安全。

假若專制君主沒有上面所說的才德，必定極力裝成有這些才德的樣子。

那麼，雖則他不是完全高尚並且有才德的，也只得半惡（Half-bad）不至於壞到極點了。（註十）

然而君主專制政體是一切政體之中壽命最短的。（註十一）

柏拉圖共和國裏面的革命學說——沒有永久不變的事物。各種政體依一定的計算，循環的變化。

最好的政體變爲「拉細蒂蒙式的政體」（Lacedaemonian），「拉細蒂蒙式的政體」變爲寡頭政體，寡頭政體變爲民主政體，民主政體變爲君主專制政體。

對於柏拉圖革命學說的批評——

(1) 何故最好的政體必定變成拉細蒂蒙式呢？照常見的情形，政體從不變成反對的形式。

(2) 有時革命發生的次序與他所說的次序適成倒轉，例如，民主政體不變爲君主政體而變爲寡頭政體。

(3) 君主政體能否免於革命呢？假若能免，何故能免？假若不能免，變成什麼？

依這個學說，就不得不說君主政體經過革命就變成最好的政體，以完成圓環。但是君主專制政體經過革命或變為另一個君主專制政體，或變為民主政體，或變為寡頭政體，或變為貴族政體，不一定就變成最好的政體。(4)革命的原因，僅僅說了一個——就是治者階級的貪婪及因此造成的公民的窮困。但是如前面已經說過的，還有許多其他的原因。誠然，治者階級不可完全是富人。不過因此一來，足以引起真正的富人階級以為他們缺乏政治權力是不公平的事體。

(5)寡頭政體及民主政體雖則有種種形式，當蘇格拉底敘述革命的時候，倒像只有一種。

政府的編年的繼續——據歷史看起來，在最古的時代，王權即是政制，也許因為當時才德超羣之人稀少的原故。後來才德超羣之人增多，遂建立合於憲法的政府。國家財富逐漸的增高，利用政治組織謀利的退化習慣逐漸的生長，同時寡頭政治也漸漸成為政制，但是寡頭政治的執政者過於貪婪，以致平民起而革

命，第一次君主專制政體遂因以成立。君主政體後來再變爲民主政體。現今的國家有這樣大的範圍，非建立民主政體不可。（註十二）

批評——第八卷裏面的政治革命的理論本質上全是歷史的，歸納的。叛亂及革命的一切可能的原因皆有歷史的事例證明，並且此處還可以從近世歷史上舉出幾個例子與這些歷史的事例並行。例如，近來挪威與瑞典的分裂，前幾年荷蘭與比利時的分裂，奧匈的困難，巴爾幹半島的紛亂，愛爾蘭的自治運動，發生的原因總是「公民間的人種的差別不曾銖合爲一」。美洲合衆國發生內亂是因爲國家不「造成一個地理的單位，使各部分休戚相關」。由「逐漸的，無意識的改變」惹起的革命變動，以英國做例子是再好沒有的。英國從秋特爾時代繼續的改變，差不多不知不覺的經過君主專制政體，君主立憲政體，貴族政體或寡頭政體許多階級而變爲民主政體。現今同樣的逐漸的變動正向前繼續進行，從中庸的形式趨向極端形式的民主政體。

第三卷裏面，政府編年繼續的理論不成立革命循環的學說，並且亞里士多

德也許意不在此，因為攻擊柏拉圖共和國裏面的學說的批評必定平等的破壞他的學說。這却是亞里士多德對於希臘國家古代歷史的見地，並不是要做將來的預言。近世歷史維持亞里士多德的爭論，革命有這樣不同的種類，發生的原因又這樣不一致，要建立循環的學說是很困難的。但是有一個類似之點仍值得注意。在專制的君主政體或寡頭政體廢址上，依理想的方法用革命建立民主政體的種種嘗試，大都因為民主政治者的放縱或傾軋，已遭失敗。君主政體或寡頭政體皆可以推翻，但是接踵而至的民主政體是天壽的並且投降於君主專制政體。這就是英國及法國革命的歷史。十九世紀的德國及俾士麥時代達於極點的嘗試的革命的歷史也就是這種例子。假若將較近的土耳其及中國革命的內部歷史，加以適當的鑒別，即可以發現他們有同樣的事例。在英國及法國，君主專制政體為期甚短，無論如何也不能久存，但是不能依循環學說更向前進。在克龍威爾（Cromwell）及拿破崙各人死過之後，英國及法國各返到修正的古制，後來半由革命半由逐漸的變化盡行改去。

附註：

(一) 政治學卷八，章一。

(二) 章一及章二。

(三) 章二及章四。

(四) 章五。

(五) 章六。

(六) 章七。

(七) 章八。

(八) 章九。

(九) 章十。

(十) 章十一。

(十一) 章十二。

第三章 政治哲學裏面的大錯誤：霍布士、洛克及盧騷

第一節 錯誤的性質

錯誤的性質——政治哲學裏面的大錯誤，是兩種研究的紊亂，這兩種研究就是以歷史的研究在開化的人民裏面考察國家的起源，及以哲學的研究考察國家依據的道德基礎及國家存在的必然的辯證。這種錯誤是中古期發生的，到了十七世紀及十八世紀因為「社會契約」說盛行遂成了流行的錯誤，直到十九

世紀的中期纔停止了。

第二節 中古期的政治哲學

中古期的政治哲學——布萊士 (Bryce) 在一篇有名的文章裏面說：「中古期與前後兩時期比較起來，中古期不是政治的時期。」（註一）這句話的意思是說無論在政治的理想方面或實行方面，都沒有任何創始的建設的工作。「封建制度是該時代唯一的世俗的大制度」並且是在擾亂時代，財產與生活的危險惹起的自然結果。但是他又說，中古期的任何的著作家總不會對於封建制度有過批評的分析。倘若未將中古期的政治著作全行讀過，雖讀得很多，也不能知道封建制度不僅普遍於西歐，並且浸灌到人類生活及人類關係的各種情形之上，這種人類關係如社會的，法律的，政治的，宗教的，以及婚姻的，父母的等等都是。當這時代管理西歐的條頓人民，與讀古人書的兒童一樣。政策與行政制度從古典時代經過「羅馬帝國」——他們的先生，傳到他們。他們以尊敬的态度，深信不疑的忠誠接受羅馬帝國的制度，如同兒童對於父母的教導一樣。小兒的剛愎和

違命並非是因爲對於父母及教師管理他的權限發生了疑問，同這情形一樣，中古期權勢的尊崇，在理想方面較之在實行方面更外顯著。所以國家與主權都被視爲不可非議的事實，並且對於國家的基礎或國王的權勢，也不曾有過哲學的考察。就另一方面說，若以爲這個時代沒有政治著作，便是很大的錯誤了。政府

(Government)的事業不能比他現今的情形較爲順利。無論何種君主欲施展其無畏的權勢，若行封建制度，就不能實行「政府」。至於國王與諸侯種種瑣細爭論上面的映影，乃是教堂與國家之間鉅大的，潛伏的不和，這種不和確從「神聖羅馬帝國說」及教皇(Papacy)與皇帝的特別關係發生出來的。由這些爭論產出很多政治的文學，他們的三種特性可以寫在下面——

(1) 這是黨派時論的辯論文學，大概都爲特別事件而作，藉以辯護特別爭端裏面的特別方面。

(2) 沒有疑問到現存的政治組織的正義。教皇，皇帝，及國王是實有的而被視爲「自然列」(Naturorder of things)的一部分。對於他們權勢的根據或

正義，不加哲學的考察。這僅是那種權勢的範圍，他們運行權勢的態度，或是他們對於爭論的特別事項所有的行爲。

(3) 這些辯論不僅是無扶助的意見表示，他們都根據於有力的著作——聖經，耶穌教先賢的著作，以及時代較後的立法家及亞里士多德的著作。

所以此種文學只有近世政治哲學的學者感有興味，這是因爲他解釋思想的趨勢或含有後世政治學說的葉芽。這一類的例子有許多可以舉出來的。

曼利高爾德——曼利高爾德(Manegold)是亞爾薩夏(Alsacia)的牧師。所以說到他的，因爲在他寫給吉布哈德(Gebhard)保護羅馬教皇革芮哥里第七(Gregory VII, 1018-1085)的信內，我們可以得到一個君民契約的最早記載。『因爲沒人能够自爲皇帝或國王，所以人民擁舉一個人駕於他們之上，以便這個人可以正當的統轄及治理他們。假若這個人以任何方法破壞由他所以被擁舉的才德成立的契約，那人民就脫了服從的義務，這是他先背棄約言的。』『若有一個人爲求薪金替人看管豬子，尋出許多方法不去看豬而去偷豬，

他還可以不被革職麼？」

關於契約這種明白的記載，只能算是例外，不是標準的。但是這種文學的全部精神，主張國王對於上帝及人民總有義務，不僅僅應當服從上帝的意志並且應當服從本國的法律，假若國王違抗了那一種，人民就可以違抗他的。這種情形在下面的例子裏非常有力。

魯威斯歌——魯威斯歌(The Song of Lewes)是從英國亨利第三與男爵的交關，產出的許多政治的小調。是西蒙伯爵(Simon)的一個門下客所著的一本政黨小書，本以普通地位出版，被男爵黨所採用。這本書詳述許多特別的悲痛，並且說惟有上帝真是國王，人間的國王總難免錯誤。國王對上帝負有義務，若不履行其義務，人民就無須服從。一個真正的國王必須為民求福，並且循着法律治理人民。

愛昆那

愛昆那

(Thomas Aquina, 1225—1274) 是最偉大的為人模

範的煩瑣哲學派的教師，是受亞理士多德的政治學影響而著政治哲學的第一

個人，很值得注意的。在他創始的「政治學原理」(Do Regimin Principium)裏面於教皇權與君權之爭鬭，他擁護教皇權，但主張絕對的君主政體（一譯君主專制政體）是正當而且自然的政體，並且是保持和平，維持秩序的唯一方法。此處曾以原因學的方法推論，去顯明政府的一種目的，並且參照這種目的討論政府。

但特——但特(Dante, 1265—1321)生於佛羅棱薩(Florence 意大利的名城)當時意大利不僅分爲無數的小政府，且因格爾夫(Guelf)給辦零(Ghibelline)兩黨常時爭鬭，及政教戰爭的旁支，而成了分崩離析的局面。君權爲教皇權所壓迫，已全失其能力。惟但特以身爲給辦零黨，由一三〇二年之後已成流囚，仍能及見亨利第七一三二〇年最後一次想重行恢復其權勢於意大利，並且使得君權再成了一種活力，旋作旋輟的試驗。這個嘗試的結局歸於失敗。至於但特著的君主論(De Monarchia)那本書，代表那些厭惡「無秩序」「無政府」而希望皇帝恢復意大利的和平與統一的人所有的厚望，也是「一個墓誌銘替換預言了。」(註

君主論以爲君主政體乃是人民能够得到政府的目的，和平與昌盛，唯一的真實政體。這種持論不僅爲的君主政體並且爲着羅馬帝國所有的絕對的及普遍的君主政體而發，中古期的神聖羅馬帝國就是這種政體的承繼遺產的後裔。神聖羅馬帝國表面上是中肯的，至於在他的歷史的確鑿或權力的正義上面也沒有發生過疑問。中古期從古典時代的先賢承受的制度，仍被視爲自然的，不變的，並且在亂離變化的時期，但特仍想以過去代將來。

但特與後世浩布士相似，生於無政府及擾亂的時候，渴望强有力的政府。無論政府的職能屬於何種，必須與政府豐富的勢力以實行其職能。至於個人的希望則爲無限制的自由。處於這兩件事固定的衝突裏面，民衆的意見，政治哲學的著作以及付與政府的權力，遂連續不斷的發生或長或落的潮流。所以當平和昌盛的時代，人人議論政府的專制及人民的權利，並且常時限制政府權力的運用，致令政府衰弱，即欲實行其職能亦不可得。這叫做「立憲的進行」。在英國「立憲進行」的時期，是十四紀及十五世紀的初葉——蘭加斯脫朝尤爲顯著。但是此

後』立憲的進行超過了行政的秩序，政府因以衰弱而受人民的輕視。擾亂紛起。『無政府』盛行。於是乎無論何種政府，不管強不強，倘若能夠恢復舊時的太平及隆盛，定受民衆意見的大歡迎。這是英國愛德華第四 (Edward IV) 及秋特爾王朝 (Tudor) 的專制深得民心的暗因。但特與浩布士總生在紊亂內爭的時代。他們都相信要醫治他們國家政治的創傷，強有力的政府是必要的。所以君主論及巨鯨 (Leviathan) 二書，都袒護君主專制政體。

馬攝立斯——馬攝立斯 (Marsilius of Padua, 1270—1342) 與駕登約翰 (John of Jardon) 共著和平的保護者 (Defensor Pacis) 一文，供獻於政教衝突的著作，這種供獻是具有一種目的並且發生結果的，因為感動路易第四與列代的教皇競爭的就是這兩位「不屈的理想家」——這個稱號是布萊士給他們的。馬攝立斯一方面既為扶持君權反對教權及主張教堂應屬於國家的人，所以在政教合一的政府裏面，他完全是一個主張平民政治者。教皇不過是同輩（僧正）之中的首領。教皇的權力附屬於「委員總會」之下，這種委員總會必須包括世俗人

與教士同樣，一切世俗管治者，即便是皇帝，其權勢的最終來源，是從人民之中尋出來的，他們必須由人民選出，也可以由人民廢去。

因而有幾個政治哲學的著作家已將他們的理想施諸實行或者覺得他們的著作已經在政治史上發生物質的效果。但是馬攝立斯，於一三二七年同路易第四一齊上羅馬去，幫助路易第四得被羅馬人民舉為皇帝，並且看見一個教皇被羅馬人民和皇帝廢去，又一個教皇被羅馬人民和皇帝任命。但是和平的保護者 Defensor Pacis 的道理僅有二頁，到了達到他的目的之後，路易就把他棄去了。

附註：

(一) 神聖羅馬帝國 (Holy Roman Empire) 第七章。

(二) 同上，第十五章。

第三節 文藝復興

文藝復興——十五世紀的時候，發生了「文藝復興。」這乃是一個大覺悟，也

就是三個世紀的子午線，在這個時期之內，人民都知道爲自己想，爲自己學。假若拿兒童比方中古期歐洲的民族，文藝復興時代可看做少年時代，當這個時候，許多少年對於他們從來認爲完全真理的事實，總發生了疑問。在宗教及政治兩範圍裏面不安的巨波，掃遍歐洲。「羅馬教會」所解釋的耶穌教義，遭人反對。教會權力發生疑問，並且「宗教改革」將歐洲陷入宗教疑問的激痛，引起空想和戰爭。同此情形，有許多人想到他們居住的國家及管理他們的政府。這些思想，卽如在宗教裏面，都是專門學術的東西。他們採取實行的形式，反抗他們認爲非法，暴虐的政府的舉動。從此以後，只須稍進一步，就對於政府的全部權力及勢力發生疑問，並且採取革命及進化的嚴重的實施形式。因此政治哲學遂變成一個緊張的，實行的，有興趣的題目。許多人非想法子辯護存在的國家及制度，就想法子革命，並且希望政治學者以所有的論證供給他們。

此處所舉的許多著作家，總是可以視爲於後世社會契約說有特別影響的人。

瑪扣阿幹尼——瑪扣阿幹尼 (Niccolo Machiavelli, 1469 - 1527) 是佛羅

梭薩的文官，有行政的經驗。一五〇二年復被任為參謁鮑西亞 (Cesare Borgia)

的公使，鮑西亞是當時最能幹的——似乎就是無忌憚的——統治者之一，瑪

扣阿幹尼對於他的方法，很為留心，並且懷着一種驚羨。在一五一二年，當璊地西

(Medici)復歸佛羅梭薩執政的時候，瑪扣阿幹尼被宣告流刑，一五一三年作君主

論 (Il Principe) 雖則他的名字，好久用做一切不誠實無忌憚的政府之表示，但是

從更新的合理的見地看他的著作，就不可加以籠統的責備。君主論 (The Prince)

本質上是一本實驗的書籍，所用的方法是科學的。意大利的情形，從但特以後沒

有進步。許多災難都已暴露。他和但特一樣，不是沒理由的，以為「無政府」非排斥

不可，和平與強盛靠着強有力的君主政府來恢復。他的目的是高的。「我們的國

家，差不多全沒有生氣了，仍然不知道誰來醫治伊的傷痕，誰將倫巴地 Lombardy

的蹂躪及劫掠，拿破里 (Naples) 特斯克里 (Tuscany) 的勒索及進口稅停止，並

且將那種久已不收人注意，已經變成流膿的腫瘡的創傷消滅。」(註二)但是有

一件不像但特的，他不注目於「過去」神聖羅馬帝國不能迷惑他，君主政體所以收他贊成的原故，純是因爲他的能力可以做達到這些目的的工具。他又像浩布士，相信所以不能達到目的，是因爲那些阻礙好政府的剛愎、自私及無忌憚心。對這些人戰必須用他們自己的兵器，並且假若這句話是說政府必須用專制的或不坦直的方法，惟有照此做去，不可以猶疑的。「目的」能證明手段的正當。濮鹿克（Pollack）說：「我們若是知道日耳曼完成統一（姑且承認文化與風尚的不同）所處的形式，差不多與瑪扣啊斡尼爲意大利所設想的一樣，就不會以爲他的理想是虛幻的了。」

耶蓋——瑪扣啊斡尼喚出耶蓋（Hubert Languet, 1518—1581）的一個應聲。大概人都以爲耶蓋是君民契約說（*Vindiciae Contra Tyrannos*）的著作人。這本書是討論君主與人民相互的權利義務的論文，是君民契約說第一次充分的、確定的公布。這本書說，君主對於上帝負有義務，並且對於他的人民負有義務。假若皇帝不履行那一種義務，人民就可以拒絕他。實際上有一種交互的義務，

包含或陳述在一種確定的契約裏面，假若國王治民暴虐或人民圖謀不軌，這個契約就被破壞。然而這並不是說各個人民可以拒絕暴君，不過是監宰官 (Magistrates) 立法會或議會可以做這樣的事件是很合法的。

這就是洛克及盧騷闡明的學說。

鮑當——鮑當 (Jean Bodin, 1530 - 1596) 是法國的律師，並且是一個有經驗的行政官，很留心財政學及政治學。他於一五七六年著共和國六卷 (Six Books of the Republic, 並有一個附錄，名 A pology of René Herpin。著這本書的時候，他隨便援用亞里士多德之作。他贊成以憲法調和的絕對政府。他極力的主張，在各個國家裏面，必須有一種最高的權力去廢棄法律及行使法律，這種最高權力，雖不能駕乎道德箴規之上，必須駕乎法律之上。這是浩布士學說的中心。鮑當乃是把他明明白白說出來的第一人。然而他並不將這種學說擠入極端。在國家裏面可有許多基本的法律，例如關於家族，私產，王位的承繼 (沙烈法，Salic Law)，不是一個操統治權者能够更改的。

浩克爾——『明斷的浩克爾』是洛克最敬禮的許多著作家之中的第一人。雖則在宗教政體 (Ecclesiastical Polity) 裏面，政治問題僅僅乎偶，爾論及社會契約說已有確定的說明——是英國第一人。浩克爾 (Richard Hooker, 1554—1633) 繼亞里士多德之後，主張人類因有社會的性質，除在國家裏面的生活，總是難於忍受的。這種生活，是許多人『因規定某種政府，大家逐漸趨向組成及同意，並且自己退讓服從這種政府。』但是法律的制定，依自然律，應當屬於全社會。『所以應當預先想及：勢力在被允許之前，得被限制的。』在另一方面，浩克爾承認以戰爭得天下的君權，以及一切君主的神權。

附註：

(一) 君主論 (The Prince) 第二十六章。

第四節 社會契約說及神權說

我們已經知道，文藝復興時代政府的實行的問題，重新引起研究國家的真正性質以及政治義務的實在根據。我們也已經知道，由羅馬帝國傳給中古期的

制度，不能再受無疑問的敬視。國家建設的情形可以做他的哲學性的辯護的一個證據。因此在兩種研究之間發生了紊亂——一是歷史的，一是哲學的——並且以歷史的虛妄的研習應哲學的需要。

到了十六世紀，封建制度雖已衰敗，遺傳下來的君主專制政體仍然是一種普通的政體，並且政治哲學不得不證明反對在位的君主的革命若不是非的，即在某種情形之下得認為是的。於是乎發生了我們現在要討論的兩種學說，神權說及社會契約說。這兩種學說由許多著作家在不同國家用不同的方法敘述描摹，但是英國讀者以為社會契約說有三個著作家是最特出的，即是浩布士、洛克、盧騷；至於費沒爾（Filmer）可視為神權說著作家的代表。

第五節 浩布士

浩布士（Thomas Hobbes, 1588—1679）正生在立憲爭論的時候，斯他替時代的大革命就是這種爭論惹起的。因為他是一個好學之士，愛好和平，性質怯懦，所以他很不同情於國家的內爭及無政府的狀況，因而離去英國，住在大陸約二

十年，他在大陸的時候，大半住在法國，目擊該國因里謝勒 (Richelieu, 1585-1642) 的獨裁管治的結果得到的秩序的，隆盛的情況，並且得到機會研究許多政體及政術，得與當時重要學者及哲學家晤談。我們現已知道，發明社會契約說的人不是他，即便第一個援引此說的英國人，也不是他。但是他將這種學說應用於英國的困難地位，並且因以給他一種新形式及實行的重要。在浩布士的意思，英國在內爭期內，已經重行入野蠻的狀態，無所謂和平與安全，僅有各人攻擊其隣人而已。這種情形是因爲不服命令及對於已定的政府而發生的抗拒，逃此種情形唯一的方法，是另建一個強力，鞏固的政府。所以他着手證明強力政府的必要及抗拒這種政府的非法。這就是浩布士與社會契約說其他的著作家最大的異點。他們都用學說辨明反君主的革命爲正當。浩布士一反上說，以爲任何種類

的——君主的，貴族的，或平民的——專制政府都是對的。

他的學說的要點都述在一本小書裏面，這本小書名法律原理，道德與政治

(Elements of Law, Moral and Political) 是在一六四〇年發行的。一六四二年印

行的拉丁論文，公民（*De Cive*）言之較詳。但是最完全的解釋只在巨鯨裏面碰見。巨鯨是以英文作的，一六五一年印行。一六六八年作的海馬（*Behemoth*）是他的學說的一種信心，取證於「大革命」的原因。

第六節 浩布士的巨鯨

目的及範圍——巨鯨的目的及分析述在緒論裏面。

『稱爲政府（*Commonwealth*）或國家（*Slate; L. Civitas*）的「巨鯨」是以技術造成的，不過是一個「人爲的人」（*Artificial man*）雖則他的身長及體力都比較「自然人」爲大，然他就是專爲保護防衛自然人而存在的。』

『因爲描寫這種「人爲的人」的性質，我願注意——』

『第一，構成他的材料及工人，兩種都是人。』

『第二，他是如何造成及以何種契約造成的；君主的權利及正當的勢力或權勢是什麼；以及能够保守他及廢滅他的是什麼。』

『第三，什麼是「基督共和國」（*Christian Commonwealth*）。』

『最末，什麼是「鬼國」(Kingdom of Darkness)』

政治哲學的學者主要討論的是上面四部分中之第二部。但是第一部末了的四章敘述人類自然狀態，那就是當他們羣居生活，而沒有一種共同權力可使他們大家懾伏的時候所見的狀態。這末了四章是爲了解浩布士的國家學說所最要的。政府組織及主權性質的學說大半包括於此四章及第二部的前五章之中。第三部及第四部，目的在排斥一切教會——無論何宗派——參與國政的要求，并指示這種要求所生的弊害。

自然狀態——浩布士描寫人類在「自然狀態」(The State of Nature)裏面的情形，說自然狀態沒有政府，是一個純粹的野蠻狀態。(註一)各人只顧自己，並且沒有規則或勢力將他們限在秩序裏面，各人都在不斷衝突的情形裏面生活。『由此看來，凡人到了無一種普通「勢力」使其敬畏的時候，就入於戰爭的狀態。』

『所以有這種個人戰爭也因爲沒有什麼可稱爲「不是」(Unjust)。「是」

「非」、「公平」、「不公平」等等稱號在該處無立足的地方。該處無普通「勢力」、「無法律」、「無法律」因而無「不公平」、「能力」和「欺詐」是戰爭裏面的兩件重要德性。」

然而在這種自然狀態裏面，凡人都有權利，並且有一種自然法。（註二）

【自然權】(Right of Nature 著作家普通稱為 Jus Naturale)是各人皆有的。一種「自由」隨自己的願意，用自己所有的權力保護自己所有的「自然」所謂「自然」是說的各人自己所有的「生命」。

但是因為自然狀態是一種繼續戰爭的狀態，於是乎「在這種情形裏面，各人對於各物都有「權利」，即便對於他人的身體也是如此。」

浩布士從人類所有的理性得來的自然律，存在於一種普通的原則裏面：沒有人做出有害自己生命的事體，也沒有把保護生命的預防忘掉的。「權利」得因與別人定立放棄權利的契約或合同而被放棄，但是倘若因為放棄這些權利就要破壞基本的自然法，那就不能放棄的，這就是說，各人在一切情境之下有權

拒絕危險，死亡，傷害，或監禁。

由基本的自然法演繹出這句話來：凡人總應當力圖和平並且勉力遷就自己以適合他人的利益。簡單的說，他應當順從「福音（Gospel）的定律；凡你要人這樣待你，你就這樣待人。」浩布士照此由他的基本定律演繹出許多德性並且說這些德性最後靠着自利的衝動。（註三）

「自然律總是不可變的並且無終始的；因為「不公，」「負恩，」「倨傲，」「矜誇，」「奸惡，」「外貌的可親，」以及其他種種，永不能成爲合法的行爲。因為戰爭保護生命，和平破壞生命的話絕不能成立的。」

浩布士因爲有人說他將「法律」這個字用錯，爲抵制這種批評起見，他替自己辯護，說通常稱說的法律不過是「理性的箴規，」「其實「法律，」乃是有權驅使別人的人所專有的字。」若是我們以爲這些理性的箴規最後由上帝來的，「就可專稱他們爲「法律。」」

所以浩布士的「自然狀態」與以前各家的不同，因爲浩布士的「自然狀態」

不是一個得享清福的世外桃源。他實在是與亞里士多德已經描寫的一樣。

『在這種情境裏面沒有工業，因為他的效果是不一定的；並且因此沒有土地的墾闢，沒有航海事業，也不用海上進口的貨品；沒有便利的建築，沒有搬運的器械，並且沒有要用大力搬運的東西；沒有地面的知識，沒有時間的計算；沒有藝術，沒有文學，沒有社會；並且這是最壞的，永久在恐懼裏面，有慘死的危險的；並且人的生活是孤寂，貧窮，卑污，粗野並且短促的。』（註四）

反對這種「自然狀態」的顯然批評，是說他不合於歷史的，但是這種批評被
答如下——

『或者有人想到斷不會有像這樣的時代或戰爭的情形，並且我也相信在全世界上不常見這樣的狀態；但是有許多地方，在那兒的人民現今這樣的過活，因為在美洲各處的土人，除非小家族的政府依自然的情慾而和諧，完全沒有政府，並且在今日仍在粗野的情形裏面生活，如我前面所說的一樣。』

浩布士又說：若是用民族，不用個人，做單位，這種情形乃是今日實事的情形。

並且也能知道「從前生在太平政府底下的人，因為生活的狀況，逐漸退化，入於內爭的狀態。」

社會契約——凡人總覺得「戰爭的困難境遇」難受，並且極力想逃出這種境遇。達到這種目的惟一方法，是互相訂立契約，放棄一切個人的權利給與某種人或人羣，這種人或人羣必定「使得他們敬畏，並且指導他們的行動向着「公利」做去。」

「舉出「公力」(Common Power) 可以保障他們，免收「外人」的侵入，別人的傷害，因此得用他們自己的工業，依土地的效果，他們可以養育自己並且心滿意足的生活；其舉出這種公力的惟一途徑是把一切的權力和能力贈與一個人或一個議會，由多數的表決 (Voices)，將他們的多數意志縮成一個意志。」

這種人或人羣是主權者。

「得到這種「主權的權力」有兩條途徑。其一，由「自然力」好像一個人使得他子女服從，為子女的總須服從他的統治，假若反對，就能殺害他們；或因為「戰

爭」逼迫他的敵人服從他的意志，將他們的生命在這種情形上面交給他們。另一途徑，是當許多人互相同意服從某人或許多人組織的議會，心願誠服的信任他能夠保護他們抵抗別人。後者可稱為「政治的國家」Political Commonwealth或「法制產生的國家政治」(Commonwealth by Institution)；前者稱為「自然獲得的國家政治」(Commonwealth by Acquisition)。

前一種是由許多人互相的訂了如下的契約而成立的，這些人後來成了平民——

「我承認並且放棄我的統治自己的「權利」給與這個人或這個議會，在這個情形之上，你同樣的放棄你的「權利」讓給與他，並且承認他的一切「行動。」
(註五)

要注意這種契約並不是治者與被治者訂立的，乃是被治者與被治者相約，放棄他們個人的權利讓與治者。

主權的性質——因此主張主權者是絕對的。於他的權勢之上，加以任何限

制就是爲民人保留若干已經同意放棄的權利。若契約更外精密，更外複雜，完完全全逃出戰爭的狀態——國家是爲這個目的建設的——就不可能的。對於主權者的拒絕或違抗與本來契約的條件不合，所以是不法的舉動。即便有人不贊成多數制定的政體，他必須默認並且服從，否則就被棄諸國家之外——一個法外之人；在這種情形裏面，他是入於上面所說戰爭的情境，『在這個情境裏面，任何人都得傷害他，無所謂不公。』

主權者是最高的裁判，立法者，行政者，命令者，且是榮譽的源泉，因爲這些職能對於民人的和平及保護總是要的。這些權力是不能移轉和分割的。主權者離去他們任何的一部，就不能不停止了主權者的作用。主權者的權力不能分析。主權者爲人民的利益起見，保有他的權力，但是假若他濫用權力，人民沒有權利或權力去罰他。却要反過來責罰他們，因爲「各個人民是他的主權者的行動的創造者 (Author)」。同此情形，在主權者的方面，沒有契約的破壞，因爲他已經走出契約之外了。無論人民可以怎樣怨恨自己無權無勢，但是對於同內爭相

件的困苦及可懼的災難，或對於那些無須服從法律，沒有強迫勢力禁止其搶劫和復仇的無管束的人所有的放佚的情況，發生感動的人很爲稀少。（註六）

主權的種類——雖則此處以「他」(He or It)指主權者，浩布士仍承認君主政體不是惟一的政體。政體有三種——君主政體，貴族政體及平民政體——並且不得再多：「因爲非一個即多數，或即全體必須有完全的主權者的權力（這是我已經說過不可分的。）」其餘稱爲專制政體，寡頭政體，無政府政體的等等形式，都不過是上面各式的「變形」罷了。民人能移讓他的權利給與他選擇的一個政體，但當他們既選之後，那個人或那個議會就是他們的主權者及代表，不能再有別的——有了別的就要有兩個主權者，「就要把羣衆降入戰爭的狀態，與制定一切主權的目的相反。」

所以若以爲君主（或握主權的議會）徵召人民的代表提出請願或忠告，那些代表就有主權者的或代表的權力，那就更可笑了。

誠然除去這三種政體，還有許多別樣的，這如選舉的君主政體(Elected Mo-

narchy) 及有限的君主政體 (Limited Monarchy) 但是假若細心觀察細心分析之後，這些形式最後也能歸入已經說過的幾種裏面去。所以在這種稱為有限的君主政體裏面，實在的主權在有權利限制君主政體的議會手裏。

三種政體之中，君主政體是可取的，因為主權者的私利可與公利一致；因為君主政體較之一個議會很容易得到忠告和商議；因為議會受意見歧異的苦痛；因為雖則一個君主有時受寵嬖及惡劣諮議的苦痛並且聽信他們待民人不公，但是這種罪惡在議會裏面更加利害，因為議會可以被「演說家」(Orators) 降服同君主被「諂媚者」降服一樣；並且互相諂媚，互相滿足貪婪與喜功的慾望，所以三種之中，以君主政體較好。而且一個君主的寵嬖只有幾個，一個議會的寵嬖就很多了。而且「演說家」就是主權議會的寵嬖，破壞的權力雖大，保全的權力很小。」

假若政府交付新選，指定繼承的權限是現存政府的主權，於是乎政府解散，並且權限在能得這個權限的人手裏。

在平民政體裏面，沒有繼承的難題。貴族政體裏面，指定繼任議會的權限必

須在原有的議會手裏，雖然這個權限可以付與別人，必須歸議會掌理。在君主政體裏面，常時發生關於繼承的困難，大概都依照遺囑，習慣，或關係去解決。（註七）

民人的自由——因為國家是爲求自衛而建設的，所以倘若民人被命令去殺害，傷殘或控告他自己，或國家不抵抗那些攻擊民人的人，民人就可以不服從他的主權者。當立定主權的目的不會失效的時候，有拒絕服從的自由；此外沒有自由去拒絕的。除非主權者不在法律之下，只以他的主權者的權力的能力向民人要求任何事體，民人得告發他的主權者並且在法庭裏面依着法律要求判詞及判斷。（註八）

民人的自由大概包含於做法律不禁的事體的自由裏面，至於強迫要求任何的別種自由是不經的，因爲若是說自由的意義是不受繯綫，監禁的身體自由，這種自由便是已經有得的，若說自由是跳出政府之外，『若有人和他們一樣，要求自由，藉此個個人可以主宰自己的生活，那就很可笑了。』

然而切須記着民人對於主權者的義務是與藉以保護自己的權力同存同

歿的。

「服從的目的是保護」所以若是一個民人被主權者逐出國外，或是主權者放棄主權，或是在戰爭上失敗了，民人就解去忠順的責任。這乃是浩布士學說的部分，其所以不受放逐的斯他替王朝的歡迎也就因為此點。（註九）

獲得的主權——當論到主權者的權利及民人的權利的時候，主權者的權利的成立是否由「制定」抑係由「獲得」並沒有差異。後一種主權包括父母對於子女的統治權及由戰勝得來的統治權。在後一種情形，民人被治於戰勝者，不因為他被打敗，只因爲他自己的降服。他承認降服，以交換生命。實在此處治者與被治者之間有一個契約。（註十）

第二部的其餘各章詳論國家的內部管理——議會，國務員，諮議，商業，法律，犯罪及刑罰。

議會——一個諮議的條件是——

(1) 他應當與他的主人有同樣的目的及利益。

的。

(2) 他當審慮的時候，應當明智，和平，並且發紆的意見應當是明晰而且確定的。

(3) 他應當對於所討論的事體，富有經驗。

(4) 假若他討論外國的政策，對於一切重要的文件和條約總須研究的。

這些性質都不可用來表示諮議會的特性。下面的反對是對議會發的——

(1) 諮議個人間的討論較好於在團體裏面。

(2) 人在議會裏面依着自己的判斷的投票，斷不如因為別人的口才，恐懼，欲望，跟從多數，等等結果的投票那樣多。

(3) 在一個多數人組成的議會裏面，必定分兩派，一派是所有的利益與公共相反的；其他一派，所有的利益得人同情，並且情感的演說及口才引得別人和他同意。

(4) 在私下的討論，一個人能够考求因遮斷及反對生出的論證的根據。這種事在議會裏面可就不成，因為議會的議論蠶起，反鬧得人發昏。

(5)關於必須保守祕密的考慮，由多數人組成的諮議院——尤其在議會——是很危險的。

沒有人於自己的私事求一個議會討論，只有私下的與許多人商議，或用他自己的判斷。許多諮議可比一個人好，但惟有未了的決定依靠一個人。(註十一)

法律——「民法是關係各個民人的許多條規，共和政府用言語，文字，或其他的充分的意志的表示，把這些條規諭知民人，利用他分別是非；這就是說，什麼是反對條規的，什麼不是反對條規的。」

惟有主權者能做立法者，並且他超乎法律之上，因為是主權者，他就能夠隨意的脫去法律拘束。

假若一種法律是因為習俗成立的，他並不是因為時間的長短，乃是因為主權者的默認。(註十二)

削弱政府或招致政府離散的事體——這些事體是——

(1)『凡獲得王位的人，有時只希望和平，而不妄求過大的勢力，並且不得不

要求政府的防衛。

(2) 致亂的議論——

(A)『各個私人是善惡行爲的審判官。』這句話在「自然狀態」裏面可以
是對的，但在有法律的地方就不對了。

(B)『有主權者的權力的人服從市民法。』

(C)『一個人的財產所有權，即便與主權者反對，也是有效的。』

(D)『主權者的權力可以分割。』主權者的權力用任何方法總不能分割的。假若立法，行政，以及徵稅的職能被劃分開來，如他們有時的現象，『這種政府不是政府，不過是共和政府的部分變做三個「分裂」並且名之爲混合的君主政體而已；但是依真理說，政府不是一個獨立的共和政府，但是三個獨立的「分裂」不是一個「代表人」，只是三個代表人了。

國家的其他的疾病是金錢的缺乏；供給國家歲入的農人的虐待；民人人口

的過剩；太偏於都市的生活；對於主權者的權力非議的自由。

附註：

(一) 巨鯨第一篇，第十三章。(自然狀態 (The State of Nature) 或譯為自然世界，或譯為最初社會，譯者以為於本義皆不確切，故譯為今名。)

(二) 同上，第十四章。

(三) 同上，第十五章。

(四) 同上，第十三章。

(五) 同書第二篇，第十七章。

(六) 同上，第十八章。

(七) 同上，第十九章。

(八) 可與「特權的秋特說」[Theory of Prerogative] 及拉丁格言「人民的幸福是至尊無上的法律」(Salus Populi Suprema lex) 比較之。

(九) 巨鯨第二篇，第二十一章。

(十) 同上，第二十章。

(十一) 同上，第二十五章。

(十二) 同上，第二十六章。

第七節 對於浩布士的許多批評

對於浩布士的許多批評——浩布士的學說，雖則引起許多注意，研究，以及批評，但決不會怎樣通行。因為他否認君權神授說，並且當斯他替朝的君主失位的時候，他許可民人將他們的忠順移轉與共和政府，所以當時的保王黨，以及後世主張國王特權的人都痛罵他的學說。各大學校對於這種任意的並且輕蔑的批評他們的教授及方法的書籍，當然不能重視的。教育絕對的獨立在國家之上的主義，不完全與「英倫教」(Anglican Church)相同。一切宗派的清淨教徒，雖則在實行上也與別的教徒一樣，很不能容受宗教的意見及信仰的差異，但是在學說上，雖則浩布士的意見的差異尚可容受，因在公共信仰裏面沒有個人的自由，總很反對浩布士的主義。自由黨完全反對絕對政府，並且不拘何種體制的絕對政府，乃是浩布士學說的要旨。從洛克時代起，自由黨的勢力已經在英國的歷史作品及文學上大占優勢，所以即便到了今日，雖然人都認許浩布士的著作，有銳利的分析，無畏的論理，酸酷的措辭，是值得注意的，但是多半注重他的錯誤而不

甚注重他的學說裏面含有的真理。

自然國家及非歷史的契約——足以顛覆浩布士的最顯明的批評，就是說他的「自然狀態」及社會起源的記載是「非歷史的」。誠然在巨鯨裏面注意歷史的地方很少。這位著作者僅僅實行了幾種搜索，並且只研究了少許的證據。他的書完全是前進的推理，其前題是純粹的假定。他的自然狀態的描寫是一片聰慧的假想，至於原始契約的記載是一種虛構的慌語。所以若論到國家的歷史的起源，浩布士不是一個大家。他也不曾冒充這種大家。然而即便以正確歷史的觀點來批評，他的理論不是沒有意味的，並且比較後世社會契約的著作家遺留下來的初期社會和原始契約的想像，稍為接近真理些。因此有人引證美洲土民來袒護他的自然的想像，在美洲土民裏面，只有小家族有和平。這種想像與下一章邁英所說的相似，邁英是把國家起源的考察放到歷史的考查的正當路線上去的第一个人。

「於是乎總結人與人的許多關係，歸入同屬。基本的假定就是一切人不與

你以血液統一的，就是你的敵人或奴隸。」（註一）

浩布士的「獲得的共和國」的描寫與實在事實很為接近，關於父親在子女上面的父權的記載，頗像「族長說」。下面一句描寫人在文化很低程度，連家族都沒有的時候的狀態，是很值得注意的。這句話或者是十九世紀主張家族說的人做的。

「因為在簡單的「自然」的情境裏面，沒有婚姻律，除非由母親宣布，不能知道誰是父親；因此統治子女的權利，隨着母親的意志，並且常時為母親所有。」（註二）

仍不可以忘却：浩布士的方法不是歷史的，並且因為他造出許多不關重要的臆測的歷史的假定幫助他的哲學的學說，他不但把哲學的學說給人容易批評，並且給後世社會契約的著作家一個壞例子，這些著作家的國家的記載及主權的分析比較浩布士所說的，去真理更遠了。

與歷史的謬解的批評相提並論的，是攻擊浩布士社會契約說的矛盾——

這個矛盾是從他立論的歷史的形式發生出來的。主權的「制定」倚靠的契約不是治者與被治者之間的契約，乃是被治者與被治者，因欲舉出一個治者而訂立的；但是在主權的「獲得」裏面，屬於契約的較為普通的說法是戰勝的治者與降服的被治者之間的契約。但是對於這種矛盾的攻擊以及虛偽歷史的全部批評，浩布士或者要回答：他不曾固執他的契約記載的歷史的正確，並且無論真實或虛偽，不能對於他的主權說發生差異，

合同與願意的混淆——然而「社會契約」(Social Contract) 或「社會合同」(Social Compact) 這個成語，實在含有幾分考慮「國家的成形」(Formation) 的意思。所謂國家的成形就是說在一定的時間並且為一個已定的目的的國家的建設。但是從歷史上看起來，國家及政府的觀念是由人們及家族的環境與需要逐漸的發展起來的。但是浩布士不甚留心他的原始契約正確與否，並且把他在自然國家的想像上固執的任何觀點，直接了當的棄去。這種觀點當他固執自然國家的時候，視為已往的普遍的實事。所以他的理論可以概括如下——

『假若人們不組成國家，並且受政府的管束，他們就要墮入已經描寫的那種自然國家的野蠻情境。知道這件，他們默認在他們上面的政府的繼續存在，並且在接受保護的情境上面，將他們的個人的權利完全讓與政府，並且別人也總這樣做。』

將理論歸入這種形式之後，能够發現兩個批評；就是，浩布士的學說是歷史的不正確，並且他把「同意」與契約相混起來了。

但是浩布士立論的歷史形式，引得他把革命權利的否認置入不必要的法律形式。法律的與道德的義務，以及道德的義務與「利便」現出一種淆亂的狀態。若知道自然國家的可懼的情形，「去革命」就與常識的規則抵觸了。雖然這話是很可疑的，也許是道德的過誤。但是看不見浩布士證明實在的確定的契約被革命破壞是法律的過誤；並且依照浩布士自己的學說，非有一個主權者極力保守契約。不能造成有效的契約，「契約的效力不得不起端於足以強迫人們保守契

約的民力的組織 (Constitution of a Civil Power) 』

強力與國家基礎的同意——然而假若一般的同意替代了確定的契約，惟有再惹起其他甚普通的批評，這就是同意不是國家的基礎，若同意是國家的基礎，強力的政府就要不着。在現今倘若要求人們除去拒絕死亡或監禁的權利以外的一切權利全行放棄，人還同意麼？差不多一定他們不同意的。浩布士說，強力是政府的基礎與被統治者的同意一般重要，或者更加重要些。許多政治的著作家及思想家，同法國的季竹（Guizot, 1787—1874）一樣，極力主張強迫不屬於政府的職能，並且真正的國家必須依靠被統治者的同意，這是很對的。但是有人說這不是浩布士的學說，也是的確的。浩布士極力主張國家的分子爲着自己，與自己的政府同意，但是他並不主張國家的分子永不能因某種藉口想收回同意；假若這話是對的，收回同意就是破壞他們的原始契約，就是反對或背叛他們的政府。創立政府並且付與充足的能力運用強力，就是限制這些國家的分子以及那些要破壞他們的契約的人。同意與強力於維持浩布士的國家有相等的勢力。這兩者之中任何那一種，單獨的總不能做政府的基礎。必須兼有兩種——那些

贊同浩布士，承認因讓棄權利與政府得來的野蠻的更代物的人們，所有的同意，以及對於那些不承認野蠻的更代物的人們，所施的強力，使得強力能夠行於後者的，乃是前者的同意。

善良行爲靠着法律以外的原因——可以說浩布士的「自然狀態」裏面的人的想像是空幻的，虛構的，就同政治經濟的較古的學派，常用做解釋的「經濟人」(Economic man)一般的渺茫；即便人不受政府的限制，也不至於就成了浩布士所想像的那種衝動的情感的自私動物，假若撤去政府的管束，不見得人就墮入野蠻的狀態。而且在法律的畏懼之外，還有許多勢力，合攏起來，引着人走向正路——習慣，常識，理性，宗教的信心，公意——所以無須以浩布士所固執的專制的權力付與國家的政府。

然而歷史不扶持這種見解，却反證實浩布士的主張。弱力的政府不得不含有「無秩序」「無政府」的意義。試觀加洛林克帝國(Carolingian Empire)滅亡之後，第九世紀及第十世紀歐洲的國家。布萊士說：「那個時代實在是秩序和文化

的最低點。查理斯大帝 (Charlemagne, Charles the Great, or Charles I, 742-814) 遏住的野蠻狂流，從各方面衝向他的帝國……沒有一個想及公共的防衛或廣大的組織：強者建築堡寨，弱者做他們的奴隸，或求其庇蔭。」(註三)

試觀斯忒布士 (Stubbes) 所描寫的亨利第六時代的英格蘭國家的情形。『國家災難的禍根乃是懦弱，不是暴虐。司法的管理是很好，但是實行司法的權力還有點兒缺乏；常時發現地方的暴動，騷擾全境的盜匪，收稅的困難，感於外侮的一般刺激，都要求一種強有力的管理。』(註四)

試觀納扣 (Lecky) 所記述的十九世紀後半期的意大利及澳匈的情形。『幾乎弄成意大利都市裏面的內亂的許多兇猛流血的暴動，捐稅的雜多及無已的增加，意大利社會主義的成長，及平民政體的國會不能得意大利人民的信用，總是顯然的表徵，不會有誤解的。當這個時候奧大利亞帝國裏面，種族戰爭復行爆發，維也納的國會已呈出無政府及暴動的景象，看這種情形，國會制的政府似乎不能再繼續存在了。』(註五)

即便在較進步的並且很文明的歐洲國家裏面，及在近二十年來的美洲合衆國裏面，所能遇見的事例，也多是無政府的紛亂。這是因爲政府對於罷工製造者及罷工破壞者，主張自治者及反對自治者，主張選舉者及反對選舉者，處置得不好，致惹起人的輕視，纔發生這種紛亂的。

前面說的結合法律的畏懼心以限人於正的許多勢力，其本身大半是那種有組織的並且治理得很好的國家裏面的生活的產品。在強而好的政府底下，生活稍稍能够稱意，這種勢力遂有幾分化爲「靜時抗力」(Vis inertiae) 假若移去政府的管束，宗教的信心一定不能禁止人互相虐待，至於「公意」顯然是文明生活的產物，國家一亡，公意也就隨同消滅了。

法律的分析——然而法律的制定太偏倚治者的表示。就實質上說，浩布士的法律的分析，如『關係各個人民的許多條規，共和政府用言語，文字，或其他的充分的意志表示，把這些條規論知人民，利用他分別是非』是和邊沁(Bentham)及奧斯庭(Austin)相同的。但是無論如何，法律不能像這樣確切的定義。一切國

家裏面，總有許多習慣法或普通法是前後案例互相援引推廣起來的，是任何法典總不載的，是向任何立法者的命令尋不出蹤跡的，但是他仍然很有效力，沒有人民可以破壞他，也沒有治者可以輕視他，說他的效力靠着主權者默認，一定是充分的。這種很狹窄，很苛刻的法律概念，浩布士之後還有邊沁及奧斯庭附和其說，後來被邁英推翻。

主權的分劃與混合的組織——浩布士很拘泥那些主張將主權分為有限的君主政體，或混合的組織的人的錯誤。他沒有那件事體再比較「主權不可分」固執得利害，並且他批評事體，從來也不曾有這樣的凶猛。其實他的道理與十七十八世紀，自由黨的政治口頭禪，十九世紀憲法歷史的格言，以及不列顛憲法的顯著的發展，直接相反。自由黨極力實現政府的行政的，立法的，司法的職能的分離，並且世人總以為這種分離是大不列顛現在的憲法的特徵，及主要部分，然而這並不是案例。十九世紀及二十世紀的傾向，把一切行政的，稅務的以及立法的職能集中於內閣，並且司法的職能也一同加入。但是即便在大不列顛仍有一種

分離，美洲合衆國以及其他的聯邦，如日耳曼，奧匈及瑞士等，總被具有職能分異的極複雜的組織，把主權擾亂。

對於這個批評，浩布士在巨鯨裏面給了一個答案，他說在這種有限的或選舉的君主政體以及混合的組織裏面，必須在表面底下觀察以尋出真正的主權者。因此英國被稱爲君主立憲國，但是實際上英國的真正主權在國民大多數的手裏。的確各個國家裏面總不得有一個主權者——君主，立法的議會，或人民的總意——其意志務必是最後的勝利的，並且務必最後的把政府的已經明白分開的一切職能收歸己有，加以指導和管轄。在另一方面，許多近世國家，具有所謂立憲政府的，這種最後的主權者常不容易決定，顯然的靜伏得很久，並且有時承認他的職能委託於各別的人身，因此遂分割成幾部。就經驗看，假若成了這種情形，也不見得於共和政府完全不利，並且這就是浩布士想要着重最後主權者的一定的並且萬能的性質，不會能夠鑑別的一點。在又一方面，還有必須注意的，這種不定 (Indeterminateness) 及職能的分部的委任，有他們的不利，並且這些

不利就是浩布士指出的罪惡。所以倘若承認在英國的最後主權者包括表現於普通選舉中的人民的總意，要延長主權者永久存在並且避免人民的怨恨，是衆議院權力裏面的事體。這種權力已經試驗過多次了。再者，如盧騷指出的，在兩個普通選舉時期之間，主權者的意志自身無能力發表，假若通過許多策略，人民將來或竟不承認的。

絕對主權——浩布士所以不受人歡迎的，大半因爲他擁護絕對的政府，無論這種政府屬於君主的，議會的，抑係平民的，他總主張絕對的。在十七紀及十八世紀的初期，自由黨大聲疾呼的要求自由，藉以束縛，削弱行政的政府，當時代表行政的政府的，乃是皇帝。浩布士的主義與他們極力相爭的目的，適相反背。但是在十八世紀與十九世紀，爭自由的呼聲另有不同的意義。『自由可有兩種解法，非說一個人不受法律的拘束，即是說一個人只受他自己造成的（或參與造成的）法律的拘束。我們現今很知道：平民政體，藉造成不符於後一種意義的自由的許多法律，可以行使他所有的前一種意義的自由。』（註六）雖則浩布士不表

同情於前一種意義的自由，他仍要求：在後一種意義裏面，人民承認主權者的一切行動的契約，與人民以最完全的自由。『因為服從的行爲，包括我們的義務和我們的自由。』再者，他雖則對於君主政體表示決定的採擇，他並不會固執此種。他也許與蒲伯（Pope, 1688—1744）同意——

『政府的形式是給愚人爭論的，無論何種，管理得最好的，就是最好的。』

重要的地方是主權的性質，不是主權者的人身，所以他稱主權者爲『神鯨，我們的不死的上帝。』浩布士也帶有近世的『人民的意志必須勝利』的呼聲，將德謨克拉西加入他自己主張的政體，並且在岡不列基近世歷史（民權主義的大紀載）裏面的一個著作家，能夠宣言『我們現在知道我們所缺乏的乃是中心的權力，現在這種權力正在社會的許多人手裏。』（註七）

總括——總括起來說，浩布士因爲把他的學說置諸不正確的歷史形式，並且把他的政治義務的道理，限入太限制的法律觀點，他的國家的哲學基礎的學說遂失去功效。他把論理的前位與歷史的前位（Historical Priority），同意與契

約，以及便利與道德的是非和法律的是非弄得互相紊亂。他的法律的概念過於狹窄，而且過於定實。但是巨鯨那本書仍是值得注意的，或者因為他含有的真理，他的鋒利的論理的分析，斷案的無畏，以及勇敢的，嚴刻的措辭，超出於政治哲學的任何的其他著作之上。

附註：

- (一) 見於邁英的古代制度史 (Early History of Institutions)
- (二) 巨鯨第二篇第二十章。
- (三) 神聖羅馬帝國第六章。
- (四) 斯忒布士的憲法史 (Constitutional History) 第二卷，第一二七六頁。
- (五) 納扣的平民政體及自由 (Democracy and Liberty) 的緒論。
- (六) 斯梯文的浩布士 (L. Stepher; 'Hober') 第四章。
- (七) 岡不列基近世歷史 (Cambridge Modern History) 第六卷，第一二三章。

第八節 費沒爾

導言——有人說：雖則浩布士擁護專制的政府，他的學說不受堅持君權神授說的保王黨歡迎。這個學說的最著名的代表是熱心左袒斯他替王朝的費沒爾 (Sir Robert Filmer, ?-1653)。他印行了幾本關於政治哲學的問題的書籍，給巨鯨一個答辯，但是他的學說的最完全的表示，在他死後一六八〇年印行的父系論 (Patriarcha) 裏面。

父系論——費沒爾的君權的哲學的辯護是根據於下面的說明：國家的起源在家族，父親是家族的絕對的管治者。他隨從舊約的敘述，說上帝使亞當做第一次人類家族的管治者。亞當將權勢傳給挪亞 (Noah)，一切的國王及統治者從挪亞的兒子引出他們的權力，所以他們的權力最後是由上帝帶來的。皇帝的權勢就是父親的權勢，並且他管治別人是憑藉神授的權利。

『至尊的父親在各個羣衆上面的自然權利，現在有的並且將要繼續到世界的末日。』(註一)

由此接着說，君主治國的自然權利，使得他們成了絕對的，不受節制的。

「因為君主的權力是憑上帝的法律來的，所以沒有下級的權力可以限制他。一個家族的父親統治家屬，除他自己的意志以外沒有其他的法律，也不用他的兒子的或僕役的法律和意志。」（註二）

所以有限的君主政體，字義上是自相矛盾的。惟一的真實的政體是世襲的專制政治，他有神的批准，假若攻擊他就是不敬上帝。但是君主仍然必須常時營謀公益，並且必須「保護全體民人的土地，財產，自由及生命，這不是憑着任何的國法，多半憑着父親的自然法。這種自然法縛住民人不得不承認他的祖宗及前輩因謀受治者的公益所必要的事體裏面的行動。」（註三）

批評——費沒爾的學說很為十七世紀的保守黨（Tory）所時尚，並且在一六八三年被牛津大學公然的採取，但是一六八九年的革命的成功，自由黨政府主義的生長及通行，以及洛克和其他學者戰勝費沒爾學說的破壞的批評，立刻使得費沒爾的學說成了可輕可笑的東西。

盧騷說，「我還不曾說到亞當（Adam）或諾亞（Noah）曾經有幾位學者以

爲諾亞是均分宇宙的三個君主的父親，這三個君主與撒但（Satan）的諸兒一樣。好在我能够節制，我既然是三王子之一的後裔，我是較長的支派的後裔，人類合法之王的稱號不也要加在我身上麼？」（註四）十九世紀自由黨的歷史大家海蘭（Hallam, 1777 - 1859）及麥皋萊（Macaulay, 1800 - 1859）對於費沒爾的待遇，總不是能够增高費沒爾的聲價的。海蘭說，「要找比較費沒爾更沒價值的，更沒精采的著作，是不可能的。」麥皋萊提及費沒爾的政府起源的可笑的論文。費沒爾敘述由亞當到他的時代的國家進化的記載，自然純是假想，毫無根據。不如此，並且是幻想的不可能的事體。麥皋萊說，「嗣續權的神造的，不可變易的法律是容納女子呢，還是屏去女子呢？無論怎麼答，歐洲一半的君主必定是篡奪者，其據土稱王抵觸上帝的法律，並且應當被合法的嗣續者驅逐。」洛克也說，實際上，各國都沒有合法的嗣續者，所以近世的國王沒有能够依神授權利而要求王位，與費沒爾的學說相合的。有一句話是只有費沒爾高興聽的：他也有幾分料到這種批評，並且在第一段引文裏面也想抵制這種批評自己存了地步：「縱

然以上帝的神秘的意志，多數人獲得上帝意志的運行總是很不正當的。」

洛克對於費沒爾的批評，他自己有總括，等到後面再說。

費沒爾不是像浩布士及洛克那樣深沉並且銳利的思想家，並且他既不會對於人類知識有所供獻，也不會引導思想向着新而真實的路線上去。他的政府起原的家長說，用爲國家的哲學證明的基礎，尙不如想像的社會契約的種種記述那樣可笑，並且若用以解釋國家的實在的歷史的起原，他是去真理不遠的。而且他做過歷史法的嘗試，顯與浩布士、洛克、盧騷不同。他的論證是歸納的，不過他的搜索不是廣博深奧的，他的結果也不是正確的。

附註：

(一) 父系論第一章。

(二) 同上，第三章。

(三) 同上，第三章。

(四) 民約論第一卷，第二章。

第九節 洛克

父系論喚出一個比他的著作人較大的人物的回答，其所以至今受人稱道

的，實在就因為這個緣故。洛克 (John Locke, 1632 - 1704) 還要比浩布士的名聲大，曾經有人稱他「也許是最大的人物，但是一定是英國哲學家的最大的特殊人物。」他所以得到名大半因為他是一個心理學家，並且靠的人類知識論 (Essay Concerning the Human Understanding) 及他的教育理想 (Thoughts on Education) 兩書。他的政治著作總是政黨小冊子，並且兩篇政府論 (Treatises of Government) 其為一種「應時的書」(Livres de Circonstances) 之性質，更過於浩布士的巨鯨。

洛克的父親當「內爭」的時候，極力幫助國會派。他本人與查理斯二世時候反對王黨的首領夏夫替斯比芮 (Shaftesbury, first earl of 1621 - 1683) 做很好的朋友。一六八四年洛克因為政見被逐出牛津的教會，當孟慕士 (Monmouth, 1649 - 1685) 叛亂的時候，他擾亂詹姆士的政府，險些兒在荷蘭被捕，「革命」之後一六八九年他纔回到英國，與威廉三世的妻瑪利 (Mary) 為友，遂在威廉政府下面充任虛職，差不多終其餘年。因為有世傳感情，及信心這等等的關係，所以他

是自由黨(Whigs)並且一六九〇年一齊出版的兩篇政府論，總是自由黨地位的護身符。

第十節 洛克的兩篇政府論

概略——政府論兩篇(Two Treatises of Government)的表題頁(Title-Page)

上載有兩句話——

『政府論兩篇』

『在第一本內，搜討並且推翻費沒爾及其徒侶的虛妄的原理及基礎。』

『第二本是一篇論文，討論世俗政府(Civil Government)的真實起源、範圍及目的。』

第一篇論文作於一六八〇年及一六八五年之間。他的內容概述於第二篇論文的第一章裏面——

『在前次論文裏面，已經說過的——

『第一。無論依父親的自然權或上帝的絕對的贈與，亞當對於其子女的權

勢及統治世界的主權，絕不能與假託的相同。

『第二。假若他有權勢及統治權，他的後嗣沒有要求這種統治權及權勢的權利。

『第三。假若他的後嗣有得，既沒有「自然法」，又沒有決定誰是合法的嗣續者的「上帝的實際法」(Positive law of God)，就不能確切決定繼承的權利及掌管的權利。

『第四。假若這種問題也決定了，在全人類的許多種族及全世界的許多家庭裏面，誰是亞當後裔的最長的一派，已無從稽考，現在遺存於世界上的人民並不是此長彼次的，誰也不能冒充最長之家以竊取承繼的權利。

『我想，假若這些前題是對的，現在地球上的管治者要想從亞當的私有國權及世襲的立法權，取得任何微少的權勢及利益以爲一切權力的源泉，就不能了。』

第二篇論文包含洛克自己對於世俗政府的起原及目的的見解，是在英國

大革命時代作的。其實這篇論文是幫革命辯護。洛克說他的目的是要『穩定今上威廉中興的王位；證明他的尊號是從人民同意來的，人民的同意是合法政府惟一要素而他取得的人民同意比較「基督教國」(Christendom)的任何君主總更加完全而純潔；並且要宣告世界，英國的人民愛好他們的正當的並且天然的權利，具有保護這些權利的決心，當英國瀕於奴隸地位及顛覆的時候，英國人民救護民族是合乎正義的。』(註一)

自然狀態——洛克與浩布士一樣，也在社會契約之前描寫一種「自然狀態」。洛克所說的是自由平等的狀態，『在這種狀態裏面，一切權力及立法權是交互的，沒有一個人多於別人，』並且人們總受理性的引導，這種理性『教誨尊重理性的全人類：人類是一律平等並且獨立的，不應殘害他人的生命，健康，自由或財產。』(註二)戰爭狀態與自然狀態迥然不同，就是一為和平，好意，互助，保守的狀態，一為敵意，惡意，暴動，互殘的狀態。(註三)雖然在「自然狀態」裏面，人們應當收理性引導，但是實際上不是如此，因為「自然狀態」是『一種情境，無論如何自

由，仍然充滿恐懼及不絕的危險，並且人的自由是「很不定的，並且常時收別人侵犯」，而且「人在這種狀態裏面財產的享受是不安全並且很不穩固的。」（註四）因為有這種情形，所以有「自然法」：各個人有權運用必要的武力以防止別人干預他的生命，自由，或財產；以責罰干預他的生命，自由，財產的人，並且因以取得損失賠償。

洛克也和浩布士一樣，知道有人要反對他，以為在人類歷史裏面斷不會有像他描寫的這種自然狀態，所以他說獨立國家的統治者，他們相互關係，現在就是這樣的，並且人們本來是自然的，因為他們自己的同意，他們自身遂成爲政治社會（Political Society）中一分子。

社會契約——在自然狀態裏面，各個人於自己的案件兼爲審判官及行刑人，但是各人常時缺乏能力維持正當的判詞及付諸應得的刑罰。因爲退化的人們腐敗並且邪僻，自然狀態只成了不好的情境，人們爲保存其生命，自由及財產計，聯合而成國家，置身於政府之下。就此觀之，洛克所說的國家成立的原因與浩

布士說的不是全然不同。

洛克和浩布士一樣，也說原始契約是日後成爲國家分子的人們互相訂立的，由各人「與別人互相同意而聯成一個「大社會」(Community)，以謀他們的愉快的，安全的，太平的生活，各人在這個「大社會」裏面能夠安穩的享有財產，並且有較大的保護以抵禦這個社會以外的人。」(註五)

這個契約的條文比較浩布士的暗昧得多多，但是各個人爲多數人放棄權利，是很明白的。

『各人既與別人同意而成爲一個政治的羣體受治於一個政府之下，自身遂對於社會的各個人負有一種義務，不得不服從多數人的決議並且由多數人決定。』

『因爲假若多數不能決定少數，他們就不能如一個羣體而行動，其結果，他們將來不久仍歸分散。』

主權——依浩布士的說法，多數人必定是新造國家的主權者，但是照洛克

的說法是多數人委託其權力於別人。國家既然已經藉原始契約而成立，第二步就是管治者或立法權的公認，洛克稱此種權限為「國家的最高權。」（註六）他的職能是製造法律及「指導國家的強力怎樣運用，以保護社會及社會的分子。」（註七）這種立法權的運用全為人民的利益，並且所有的行為應對於人民負責。雖則說社會一將立法權委託於若干人之手，立法權就為若干人所有而成為神聖不可侵犯，不可更易的，但是因為這僅是為一定目的而活動並且以信託為根據的權力，所以當人民發現立法者的行為違反信託的時候，仍然握有最高權力去撤換或更改立法者。（註八）

立法權可置於一人之手——終身或世襲——或置於少數人之手，或歸社會的多數人保有；並且國體是依這種立法權的贈與而類別的——君主國體，貴族國體，或民主國體。

然而這種最高權不是無限制的。

「當人們進入社團的時候，為謀社團的利益計，不得不放棄在自然狀態裏

面所有的平等，自由，或執行權，置於社團的多數手裏而收立法權的支配。〔註九〕所以立法的權力『不能多於人們在自然狀態，未加入社團，未將權力放棄以給與社會的時候所有的權力』並且『沒有一個人能有專制的暴虐的權力加在他自己身上，或在別人身上，以傷害他自己生命，或奪取別人的生命及財產。』所以立法者不應當製造不符於自然法的法律；立法者在社會分子的生命之上的權力是劃不清界限的；立法者『非得人自己的同意，不能從任何人取得財產的任何部分；』即便增加捐稅，立法者非得『多數人的同意，已由多數人自己認可，或由他們選出的代表認可，』也是不能的。（註十）

次於立法的還有行政的及其他的權力。但是此處又有紛亂了，因為行政的首領可以是一個人，這一個人也是立法的一部，並且除非得他的同意，不能夠制定法律。（顯然洛克願意英國受治於威廉第三。）這一個人得被稱為至尊無上的。而且行政者有計畫為求人民幸福而必要的策略的特權。『人民的幸福是至尊無上的法律。』（拉丁語）假若行政者以強力壓制無權勢的人民，仍然可以強力

反抗他。

附註：

(一) 政府論的序言。

(二) 政府論第二篇，第二章。

(三) 同上，第三章。

(四) 同上，第九章。

(五) 同上，第八章。

(六) 同上，第九章。

(七) 同上，第十二章。

(八) 同上，第十一章。

(九) 同上，第九章。

(十) 同上，第十一章。

第十一節 浩布士與洛克的比較

浩布士與洛克從同樣的假定出發而各人達到各人希望的結論，其相差之遠如南極之於北極——浩布士以為無論政體是君主的，貴族的，或民主的，總應當有絕對的主權，而洛克則主張有限的君主政體。浩布士說，除非有某種緊急情形，反抗主權者是不合法的。洛克明白的保留人民廢君的權利，假若君主不合人民的意，人民就可以將他廢去，然而兩人的異點不是如起初所說的那樣根本的

不同，就洛克的學說看，最後的真正的主權者顯然是人民的多數。雖則人民反抗及撤換立法者的權利已被明白的保留，但是人民一經實際的或默許的同意加入原始的契約，就沒有反抗或違背多數意志的權利。兩人的真正異點是：浩布士以爲主權的職能是不可共有並且不可分割的，洛克的學說是多數人委託其主權於立法者——君主或議會——保留遇必要時審查立法者的行動及撤換立法者的權利。洛克實已分別法理的主權者與最後的主權者，與現今的事實相符。法理的主權者能被撤換而不解散國家，但依浩布士的學說，政府的解散就是原始契約的破裂及社會的解體。

既然徵稅也要得多數的同意，權力的委任也不是完全的。洛克因這種保留發生無可挽救的矛盾。他說，「在這一點，全體國民是最高的權力，但不可視爲某種政府底下的全體國民，因爲人民的這種權力，非到政府解散，不能實行。」

浩布士與洛克比較，無論就文詞說，或就真實的並且論理的推理說，總是洛克不如浩布士。浩布士的說理明瞭而且流利，無論何處，假若觸動他的詞源，他便

將所有的論證按部就班毫不顧忌的說出，所以他的主權說沒有矛盾並且合乎論理的。假若承認他的假定，就無從否認他的論證。至於洛克的假定及論證皆不免錯亂及矛盾。無論「自然狀態」或主權性質，洛克皆沒有明瞭並且一致的見解。他的歷史的舉例及根據歷史的論證引得他趨入向不認識之深淵，這是因為他輕視持政府起原的父系說以歷史為根據的學者，並且他絕對的斷定歷史的先例所指示的只是：「世界原來是和平的，世界的政府發端於社會契約，」並且是「由人民的同意造成的。」（註一）他又很精細的分別父傳的權力與政治的權力。「這種權力（政治的）只是從組成社會（Community指國民全體）的人們的契約，合同，及互相的同意裏面發生出來的。」（註二）這些確定的歷史的敘述總是很不幸的。

洛克比較浩布士更不理清「是什麼」與「應當是什麼」的分別。洛克的書描寫主權的性質，不是根據於世界的實事，只是與洛克符合而已。所以語句的運用，也有錯亂的地方。當他說管治者「能」或「不能」做某種事體，他實在的意思是

「應當」或「不應當」做那件事體。至於浩布士論及主權的獲得由於戰勝，他只說戰勝者因此而有駕乎戰敗者之上的權力，並且戰敗者必須服從戰勝者的意志，否則恐於他們更有不利。他絕不說依道德律戰勝者「應當」做什麼。這是另外的問題了。然而洛克說戰勝者『只得對於那些實際參加，協作或同意用不正當的強力反抗他的人們有支配的權力。』（註二）依道德的觀點說，這種話可以是對的，也可以不是對的，但是他顯然說誤了事實的真像，事實上戰敗者在戰勝者的掌握之中，不能如他所說的情形一樣的。

洛克和浩布士一樣，所以發生錯誤是因為他不曾專門的研究主權的起原及性質，只顧拿主權的起原及性質投合一種預定的學說以辯白及擁護政治的事故及政治的黨派。他的學說所以能够通行並且長命的就是因為這個緣故，若就他的學說的價值論，不應當這樣通行及長壽的。洛克是自由主義（Whiggery）的宣傳使者，全十八世紀的政治學及直至十九世紀中葉的歷史著作皆在自由主義領域之下。

附註：

(一)政府論第二篇第八章。(二)同上，第十五章。

(三)同上，第十六章。

第十二節 社會契約的尋常概念

還有必須注意的：浩布士及洛克的社會契約說與十七世紀及十九世紀流行的契約觀念不同。這種觀點是治者與被治者之間的單純契約，沒有被治者之間因設立治者而訂立原始契約的意事。這種觀點的最好的表現可向一六八九年「特別國會」宣布空位的決議裏面尋出。

『國王詹姆士二世 (James the Second) 希望傾覆帝國的組織，遂破壞君民的原始契約，聽信「耶穌會徒」(Jesuites) 及其他的好人干犯根本法，現已逃出國外，捨去政府，並且王位因此空着而無人主持了。』

「特別國會」若要發現這個決議裏面引用的「原始契約」就很困難了。

第十三節 盧騷

盧騷 (Jean Jacques Rousseau, 1712 - 1778) 負一世盛名，論他的生平事跡或嘉言懿行，究竟名不副實，不過他有一個出名的大原因就是他那名著民約論之特別流行。他的社會契約說的解釋比之洛克的概念較為一致而且明顯。他的書使得學說飛向世界並且發露於歐美二洲。假若說盧騷的著作——或任何政治哲學家的著作——惹起美洲獨立戰爭或法國革命，也許是錯誤的，但是假若說這些大革命是隨民約論裏面表現的理想而起的，也許是合乎真理的。盧騷的書很受美洲及法國的中等階級歡迎，供給每次革命的首領及腦力。所以他的著作是重要的，不僅是因為他的內部的價值並且因為他的奇巨的結果。

盧騷的父親是日納瓦 (Geneva) 的鐘表匠。他幼時不曾有人教養，又遭了很大的變故，到了十六歲的時候就逃亡出去。從此以後，畢生未停止不定的飄泊及卑賤的冒險。他的著作使得他得了名譽，朋友及物質的愉快，但是他仍然狂放，嫉妒，不知足，在晚年的時候，他差不多成了瘋人。他是人民的真誠的孺子，當他浪遊於法蘭西的時候，看見人民的困苦，遂生了極濃厚的同情，但他的同情被損於可

僧的癡情，改變了他的生活及著作的態度，減少了他的同情及著作的價值。

第十四節 民約論（一七六二年印行）

自然狀態——在先出的兩篇應徵的文章裏面，——即一七五四和一七五五兩年印行的有名的不平等的原因（Discours Sur l'origine de l'Inégalité）——及在一七六二年印行的愛彌兒（Emile）裏面，盧騷想像自然世界的狀態並且大為稱頌在這種狀態裏面的人類生活的高尙的誠樸。但是他所說的「高尙的野人」不曾寫入民約論。在這本書內，描寫自然狀態很為明白，但是暗指自然狀態的主要形狀是自由及平等。這不是特殊快樂的境界，因為這種狀態於個人的保存有無限的阻力而為個人的抵抗的力量所不能克服的，所以「人類若不改變生活的狀態，必定一齊消滅。」（註一）至於在這種狀態裏面的人類無異「愚蠢沒有思想的動物，」嗜慾衝動的奴隸，對於任何事物，只要是能夠得到的，即有無限制的權利。而且這種狀態裏面的人民，「各人皆以戰鬪為自衛之具，遂不得不冒生命的危險而從事戰鬪，以求自衛。」（註二）因為在這種狀態裏面，「於已

無用之物，纔承認歸屬他人。」(註三)

所以人民努力解決下列的問題——

『設法尋出一種結合，這種結合能以全體的公力保護結合以內的各人的身命及財產，並且在這種結合之內，雖然各人與全體聯合，同時仍然可以自主，並且仍然可以自由，與從前一樣。』(註四)

這種問題由「社會契約」解決。

社會契約——契約的條件如下——

『我們各人一齊以自己的人身(Person)及全力置諸總意(General will)監督之下，並且以我們聯合的資格論，我們視各個分子如同全體的一個不可分割的部分。』(註五)

雖然各個分子把所有的權利讓與社會，沒有那一個人吃虧，因為一個人假若服從總意，仍然參與由社會執行的統治社會的各個人的管理。

主權——主權是社會的總意，而這種社會是由許多人加入契約而成立的。

這種主權不可轉讓，不可分割。主權不能委託。選舉制的議會裏面的人民代表沒有主權者的權力，人民舉他做什麼事，他只能做什麼事。所以英國人，既然受治於循循提案權的國會，除在普通選舉的時候，總不是真正的自由的。

主權者的權力是絕對的。假若個人的意志與「主權者的社會」（指國民全體）的總意相衝突，必須強迫個人讓步，即是『迫之自由』（註六）雖則個人放棄的自由只要足以謀公共的幸福，但是必須放棄的總數惟有聽主權者判決。

立法及行政——然而「握主權的人民」（Sovereign People）能受人誘惑，其才智夠不上製造法律。並且特別容易被政黨引入邪途，沾染惡習，所以「總意」常常不能明白表示出來。總意不能責備特殊的事件，因為在這種情形裏面，受感動的個人必偏向某一黨派而公衆必成了另一黨派。因此，總意必須常是正當的，並且各個人為總意而工作及服從總意是為自己的幸福而工作及服從自己的意志。所以總意只限於一般的慣例，並且法律的起稿必須委託於立法者——一位拉

克爾格斯（Lycurgus 紀元前九世紀時斯巴達的立法官，此處借用為有學問的

立法家。但是，不可以行政委託於立法者，恐怕他因注重自己的利益要被引壞。應當把行政委託於其他官吏或官吏的團體——政府。這種行政的政府與洛克的概念很不相同，並且與浩布士的概念相差更遠。因為盧騷的政府不過是「握主權的人民」的工具——傳遞「握主權的人民」的命令給與個人的媒介物。社會與政府之間沒有契約，因為政府是社會的僕役，他們之間的關係屬於一種委任，不是屬於契約的。

政府的種類——盧騷附從亞里士多德依國家的政府的形式把國家分爲君主體政，貴族政體，民主政體三種。這三種政體不知不覺的互相的覆起來，並且也有一種混合政府。要問何種政體最良，是無從回答的，因為各種政體，總有一個時候在某種情境是最良的。（註七）普通說民主政體較適合於氣候寒冷地小而貧的國家，君主政體適合於氣候炎熱，田土肥沃，地大而富的國家。政府的力量，效果，及敏捷與組成政府的人數成反比例。（註八）所以假若君主常守本分，當然以君主政府爲最可取，但是「最好的常化爲最壞的。」國君的私利與他的公共義

務相衝突，並且設法竊取法外的主權，漸漸成爲暴君。國君的治安官，諮議及官吏，因其忠誠或才能選任的，實不多見。（註九）至於承繼的問題，更有巨大的困難。選擇嗣君的問題常易惹起陰謀，邪詐，並且『使此空隙時間成爲危險之時期，騷動之機充滿於選擇之中。』（註十）至於世襲的嗣續是最不好的，因爲就經驗所得，生於帝王之家的幼君大都缺乏良好治者必須具備的道德的品質。

民主政體必須具備的能力及勇氣，階級財產的平等，公民生活的簡樸，限度過高，以致民主政體成爲實行上不可能的政體。而且『沒有那一種政府像民主的（Democratic）或平民（Popular）的政府那樣容易惹起內亂及內爭。』（註十一）

『假若有神的國民（People of gods）就可以採取平民政體的政府。這樣完全的政府不是適用於人世的。』所以盧騷只贊成貴族政體。假若政權委託於公民中最良，最智，最有經驗的人們——這可以稱爲自然的貴族政體——貴族政體便是最好的政體。在這種政體裏面，管治者是選舉的。『依這種方法，正直，智慧，

經驗，以及其他公衆的敬仰，皆是良政府的最好的保證。」（註十二）

批評——假若盧騷反對君主政體，那些平民政府的擁護者一定也有幾分滿意他的，他對於君主政體及民主政體所下的破壞的批評總是精明的，言之成理的，但是歷史和經驗不能庇護他的辯論，真正的貴族政體是行選舉制，歷史上沒有這種證據。盧騷很相信選舉——「公共投票斷不至於把無才無能的人升至最高的地位而與以尊榮。」

近世國家及古代希臘的歷史皆很難維持這種概括的敘述。事實上與他的話適成反對，凡指揮選舉並且藉以運動職務及權力的人多是有辯給的口才，能諂媚羣衆的政治首領。盧騷自己說：在選舉的君主國家裏面，選舉充滿騷動，及大量的陰謀和賄賂。（註十三）

盧騷以社會的總意代國家的最高的主權者，解釋洛克的學說得到一個較合論理，較少矛盾的結論。雖則他的主權者還要比浩布士的較為專制——如他說，當國家的首長向其人民說，『你死，有利於國家，』那人民就應該死，『因為人民

的生命不僅是自然之賜，並且是由國家依一定條件授與的（註十四）——他的學說仍然比較浩布士的較為動人，因為操生死之權的主權者乃是社會的總意。但是不能說盧騷解釋他的學說有浩布士那樣的清楚，合乎論理，毫無畏懼。

自然狀態及原始契約的暗昧——盧騷是否以為成立社會契約的第一次盟約是一種實有的歷史的事實，還以為是成立合法政府的惟一的路徑，是很難知道的。自然狀態不會明白的確定，所以組成政治社會的原因也不會明白的敘述。浩布士明白確切的說，個人的自私的並且衝突的利益是必須加以約束，因為這個理由，所以在這種狀態裏面的人民必須放棄一切的權利，給與「巨鯨」（Japhan指政府）。盧騷不會明白的說自然狀態裏面與個人保護相反的障礙是什麼。然而總括起來說，盧騷所說的自然狀態的各種情形與浩布士描寫的沒有差別，並且盧騷也主張自然狀態的個人必須加以約束，正與浩布士相同。「總意」能做這種事體麼？換句話說，以總意為主權者的國家有實行職務的能力麼？依總意的本身看起來，總意必定不能履行主權的職能及義務，所以指定立法者及行

政的政府做他的工具。總意與立法的關係是不能令人滿意的。

『盲目的羣衆因爲不明白者是有利的，每每不知道自己希望的是什麼，像這樣重大的，困難的立法的事業，怎樣能夠辦理呢？』（註十五）所以不得不找一個立法者做這種事體，不過沒有說誰來選擇或指任立法者。其實盧騷幾乎因爲找不到勝任這種大事的賢智之人很爲失望，並且即便找到這種人，已經草定法典，人民很爲愚蠢，既然只有總意能夠制定法律，就沒有法子勸服人民接收立法者草定的法典。每每立法者只有僞託法律是神的意旨，纔能制定法律。但是假若有了這種情形，總意的立法成了什麼結果呢？是不是總意說的全部僅僅是馬扣啊翰尼教人民服從智者制定的法律的方法呢？

執行的政府——我們現今不再討論盧騷的不定的根據，再來討論執行政府——總意藉以實施本身於個人的工具。盧騷與亞里士多德一致，以爲國家之內必須有法律的統治權，以限制君長或執行的政府的行動，君長或執行的政府處置各種事體只許依據由立法者提出的，經握主權的人民通過的普通法律。然

而在法律規定的限制之內，執行的政府是至尊無上的，因為他命令人死，人不得死。盧騷誠然不像浩布士，恐怕執行的政府不强，不能實行他的職能，但是很怕政府侵佔真正的，最後的主權者的職能。所以他不大說增強執行政府的力量，而多說握主權的人民約束政府的方法。

但是假設有勢力的少數人或自稱代表總意的政黨反抗執行的政府。在這種情形裏面，應當怎樣辦呢？這種顯明政黨是否實在的代表握主權的人民，由誰判決呢？

欲防止執行的政府侵佔主權的職能，必須按期招集握主權的人民審核政府的行動並且審核他的權勢，並且當這種集會期內，政府的權力完全失效。誠然，這樣一來，真正的最後的主權者就可以直接的運用他的權力，但是依吾人推測，這種辦法斷不會發生實效的。總意得因衝突的個人的意志的抵觸而暗昧不明，失其效力。所以這些集會足以惹起傾軋，叛亂，無法和解的意見，其結果復回到自然狀態的無政府狀態。『長久辯論，互鬧意見，喧吵不已，乃是私利增長及國家衰

亡的現象。』(註十六)

總意——然而盧騷的根本錯誤在他的總意的概念。假若細心的考察，總意是很難找到的，差不多是沒有的，總意不是在執行的政府的行動或決斷裏面可以尋出的，因為執行的政府僅僅是總意的工具。總意不是在指任執行的政府的行為裏面可以尋出的，因為這種行為有多數人即能做成，與少數人的希望相反。總意不是在治理國家的法律裏面可以尋出的，因為法律是立法者的作品。實在總意只出現一次——訂立社會契約的最初決議。這種決議必須全體一致的。但是此處，盧騷也承認有許多人民不同意契約。「這種反對僅僅乎使得他們自己居於契約之外。他們總是公民之中的外國人。」(註十七)他就用這種法子把不同意的人民棄去了，可是這種困難不是這樣容易過去的。怎樣處置這些「外國人」呢？假若聽他們怎樣而不加以阻止，公民的利益就要陷於危險，並且建立國家所為的安全也不能達到。在他一方面，假若以總意的強力脅迫他們的行為違背公民的希望，那麼國家就成為最褊狹的，最專制的寡頭政體，無論如何，「總意」

這個名辭，乃是誤用的名稱。

安全與自由——盧騷因指出社會契約預備解決的最先問題，已明白言及政治哲學的根本問題。完全的安全怎樣纔可以與絕對的自由結合呢？照已經說過的，「自由」這個名詞可以用作兩個意義，並且假若把自由解作「爲所欲爲」，這個問題就不能解決了。浩布士簡直說這個問題無論如何總不能解決。他說，完全的安全（Complete Security）與絕對的自由（Absolute Freedom）是不能兩立的，倘你需要這個，務必棄去那個。

盧騷想把自由這個名詞用在另一個意義上面以解決這種問題。他所說的自由就是權利的割讓只讓與自己居其一部的主權者。因此能夠得到安全而不失去自由。但是實在的情形是不是這樣呢？近世民主政體的國家總依盧騷的方法解決這個問題，但是差不多這些國家裏面總有永久的不能和合的少數，無論何種意義的自由他們總得不到，因爲他們被逼着降服多數的意志，受治於他們不曾同意的政府，而『被強迫去自由』這些少數人與那些不同意盧騷原始契約

的人相當，所以被稱爲『外國人』。婦女及一切無選舉的階級，也不能說有任何意義的自由。所以在盧騷的國家裏面，自由與安全總不能完全的得到。其實，此處已經敘過的社會契約做根據的三種主權學說，只有浩布士的學說解釋得清楚，一致，合乎論理，以達到他的苛刻的結論。二家的學說根據於同一假定：假若沒有外界的力量約束人們的感情及自私之心，人們就要重行墮入互相殘殺的戰爭的狀態。知道這個，他們纔舉出一個主權者駕乎他們之上。但是洛克及盧騷皆不敢當面解答這個事實：假若主權要切實的實行，建立國家所期望的職務，主權必須是無管束的，至尊無上並且不可分的。所以洛克創出他的「信託的權力」(Fiduciary Power)這種信託的權力時，受民衆的支配，隨他們的心變及幻想爲轉移。——實則這就是要待阻遏的感情，並且盧騷更進一程，把執行的政府作爲社會委辦事業的局所。獨有浩布士見及：以通過判決及改變主權的權利給與人民，將於平民感情的防範上發生一個弱點，至於這種防範就是原始契約所欲建立的。在另一方面言之，浩布士只看到問題的一面。誠然絕對的安全只能依他的

方法得到，但是他未免過於看高安全的價值。以自由的絕對讓與交換安全，也是代價太大，得不償失。無論如何，這句話似乎是近世的一般的意見，因為現今漸趨普遍的民主政體的國家，勉力想出互讓的辦法，雖則自由與安全皆不能完全得到，但因此總可以得到若干。所以盧騷的學說，雖然論理上不完全，但與一切實用政治學上很占重要的互讓精神較為符合。然而這種互讓的精神也有缺憾：在他力求保持平衡的兩種原理之間——安全與自由——有永久無窮的衝突。各種政府不穩固的根本原因就是這種永久無窮的衝突。盧騷對於此事有一個暗示。

『因為特別的意志常與總意處於相反的地位，所以政府屢屢與主權衝突。』
『這乃是從政治團體產生的時候就發生的不能避免的，永久不去的缺點，刻刻不停的破壞政治團體，好像老死二事，要等到人類的身體全行毀壞，纔能停止。』（註十八）

盧騷於此處特別注意自由與安全之間的不絕的競爭。這種競爭惹起許多革命及政變，造成人類的立憲史。在危險及擾亂的時代，人民情願拋棄自由以求

安全，於是強力政府大得其時。但是當強力政府已經完成其目的，和平與昌盛替代危險及紊亂之後，就生出要求自由的呼聲，政府遂為保護個人自由者所削弱。這種長落的潮流是從最古時代遺傳下來的。柏拉圖及亞里士多德的政府循環或連續的學說，就是因此發生的。就此看來，國家的組織沒有終極，若想以浩布士、洛克，或盧騷一類的哲學的學說感化人們服從特定的政體是無望的。

附註：

- | | |
|---------------|-------------|
| (一) 民約論卷一，章六。 | (二) 卷二，章四。 |
| (三) 卷二，章六。 | (四) 卷一，章六。 |
| (五) 同上。 | (六) 卷一，章七。 |
| (七) 卷三，章三。 | (八) 卷三，章二。 |
| (九) 卷三，章六。 | (十) 同上。 |
| (十一) 卷三，章四。 | (十二) 卷三，章五。 |
| (十三) 卷三，章六。 | (十四) 卷二，章五。 |

(十五)卷二,章六。

(十六)卷四,章二。

(十七)同上。

(十八)卷三,章十。

第四章 法學家的分析派

第一節 社會契約說歷史上的錯誤

社會契約說家最顯著的錯誤是他們極力想在人類固有的,人類在前乎國家的一種情境裏面所有的,某種權利及觀念裏面,尋出國家的哲學的辯護,——前乎國家的一種情境,他們稱爲自然狀態。當十八世紀後半期及十九世紀前半期,出了一派法學家,想藉分析的考察法律及主權兩個詞語的意義以核實法律及主權的真正的性質。這一派學者否認社會契約說家記述的前乎國家的各種權利及觀念的歷史的事實,但是承認這些權利及觀念依論理說起來是前乎國家的。這個學派主要的著作者是布拉克斯杜英 (Sir William Blackstone, 1723—1780), 其英國法律解釋 (Commentaries on the Laws of England) 於一七六五及一七六九年出版;邊沁 (Jeremy Bentham, 1748—1832) 其政府瑣談 (Frag-

ment on Government) 於一七七六年出版；及奧斯庭 (John Austin, 1790 - 1859) 其定限的法權學 (Province of Jurisprudence Determined) 一八三二年出版。

這些著作，他們本身很不一致。實在邊沁的政府瑣談即是布拉克斯杜英的英國法律解釋的苛細的批評。但是他們總以為用做政府起原的社會契約說乃是杜撰的寓言。

邊沁說：『正中我之希望者……這個幻想被休姆君 (David Hume, 1711 - 1776) 切切實實地毀去。我想現今作此種幻想者已不如從前的盛多了。人類的不可毀滅的特權無須用幻想不堅實的基礎扶持。』(註一)

布拉克斯杜英說：『社會的惟一真實天然的基礎是個人的需要及恐懼。我們不能如空論的著作家一樣，也相信有一種時代沒有自然的或文明的社會；但是我們能夠相信，由理性的衝動，因需要及薄弱的感覺許多個人遇合於廣大平原，訂立一個原始契約，選出超羣出衆之人為其統治者。這種實有的無結合的自然狀態的觀念太近幻想，無從嚴正的認可，並且這種觀念也顯然不合已經揭出

的人類起原的記載及二千年後人類的保存；人類的起原及保存總是由單一家族生成的。』(註二)

奧斯庭說：『假若我們用相對的義務單指(或不用原始契約的假定)他們的明顯的基礎——上帝法，現實法，現實道德——我們就能夠解釋相等義務的起原。』(註三)

布拉克斯杜英指出社會契約說的真正的錯誤，並且於上面所引的一段文章之後繼續述其意見，其中尙含有幾許真理——

『雖則社會的成立不由於需要及恐懼激成的個人的盟約；但是使人類聚於一處並且證明聯合的需要者乃是人類的「薄弱」及「欠缺」的感覺，所以「薄弱」及「欠缺」的感覺是文明社會的基礎並且是文明社會的水泥。吾人所說的社會的原始契約就是這個東西；這種契約雖不會在最初組織國家的時候正式表示，但是在聯合的行爲裏面，——就是全體應當保護一切部分，各個部分應當服從全體的意志——常時應當於性質及理性之中推想及含蓄這種意義。』

這篇文章大受邊沁攻擊，並且語句也有點兒曖昧。雖然這一派法學家不承認自然狀態及社會契約符合歷史的事實，但是仍然在社會契約說家所謂人類在自然狀態本有的，人類的權利及觀念裏面，尋出國家存在的理由，所以他們實際上與社會契約說家同意。

現今還須敘述分析派法學家的主權學說而與浩布士及盧騷的主權學說比較之。

第二節 法律的分析

布拉克斯杜英以爲國內法與自然法或上帝法，或國際法不同，所以他說國內法是「一種由國中最高權力制定，指揮善事禁止惡事的，市民行爲的規則。」

奧斯庭說：『各種現實法或各種簡稱的法律，由握主權的個人或人們的團體制定，給與獨立政治社團的一個社員或多數社員，至於那個人或團體就是這個社團裏面的握主權者或至尊無上者。』

此種觀念可用邁英的話表出：『邊沁在政府瑣談裏面，以及奧斯庭在定限』

的法權學裏面，把各種法律分爲立法者的命令 (Command) 加於公民的義務 (Abligations) 及發生違反命令事故的時候示威的制裁 (Sanction) 更進而斷定法律屬於命令，命令是法律的第一原素，其所指揮者不是單一的行爲，乃是一聯 (Series) 或一羣的許多同等或同類的行爲。」(註四)

第三節 主權的分析

這種法律的分析預先假定政治的超羣者 (Political Superior) 或最高權力的存在。布拉克斯杜英說，「法律由最高權力制定，乃是法律的必要的原素。」奧斯庭說，「所謂立法者，非藉其權力始創法律，乃以其權力法律繼續爲法律。」所以布拉克斯杜英說在一切國家裏面必須有「一個至尊的，不可抗的，絕對的，無拘束的權勢，主權的權利即寓於此種權勢之中。」奧斯庭說：「主權及獨立政治社團的觀念，可精嚴的表示如下。假若一個確定的人類的超羣者，不習於服從相類的超羣者，而受某個社團大半數的習慣的服從，這個確定的超羣者就是這個社團的主權者，并且這個社團（包括超羣者）就是政治的，獨立的社團。」

第四節 批評

這派著作家法律及主權的分析既係如此，所以他們的結論很與浩布士相似，而與盧騷的曖昧不定的總意正相反對。但是他們過於限制，精確了。法律的分析尚合乎成熟法理學的事實，但是不能解釋法庭認可的許多慣例法的存在，有許多慣例法效力很大，即便主權者亦不能破壞的。至於說到倚靠主權者的默認的法律，這種分析亦不充足。而且在人類的幼稚時代，法律多半屬於此種。邁英說：『在人類的幼稚時代，的確不曾計及或想出立法部一類的東西，即便法律的明晰的創造者亦不曾想到。法律多未達到慣例（*Custom*）的地位；却是一種習慣（*Habit*）』（註五）這一種的法律，其接近總意的表示似乎與可以成立的法律相同。

主權的分析也容易給人反對，說他不合於現今或過去的主權的事實。例如，現今大不列顛的虛名表面的主權者是皇帝，但是就法理說，主權者包括皇帝，貴族院，下議院三部，而實際上行政部，立法部的大部分，及司法權的一部分皆不歸

這三部掌管而在內閣的手裏。一般的人總以為雖則盧騷說選舉人只有在選舉的時候運用他們的權力，但是最後的主權者由選舉團的全體組織而成。所以大不列顛沒有如分析派法學家及浩布斯的學說所要求的那樣確定的政治的超羣者。也許他們要答道：不列顛的組織是在變遷的，不固定平衡的狀態裏面，真正確定的主權者將要從現今不確定的權力的紛亂裏面現露出來。這是很可以的，但是假若等待這種主權降臨，或說主權者未現露之前大不列顛沒有真實的主權，那就未免可笑了。

分析派的錯誤，邁英在下面一段文章裏面敘得很好——

「吾人在達到主權概念的抽析 (Abstraction) 的進行裏面所拒斥的是各個大社會完全的歷史。第一，決定運用社會強力的權力寄託在何地，何人或何羣的，是各個社會的歷史，全份歷史的前事。主權學說不注意達到結果的形式，所以把波斯大王，雅典平民，近代羅馬皇帝，俄國皇帝，大不列顛的君主及國會等等所有的強迫的權勢并為一類。第二，在各個大社會裏面，決定主權者如何運行或如

何免行他的不可抗的強權的，乃是社會的歷史，社會歷史前事的總數。凡構成這種歷史的東西——意見，感覺，信仰，迷信，偏見，各種觀念等等，皆係遺傳的及後天得到的。有許多從制度產出，又有許多由人性的組織產出——分析派的法學家一概棄去。因此依照他們主權定義的限制，我國的女王及國會也可以把一切孱弱的子女置之死地或建設一種「君主密扎」的制度了。」（註六）

現在已經告訴讀者兩種正反對的主權說——一說主權屬於人類的超羣者，一說主權屬於稱爲總意的曖昧不定的實體——兩者皆不能解釋現在或過去的主權的實際事實。那麼，真實妥當的主權說果可以說一說呢？這個難題的解答也許以格林（T. H. Green, 1836—1882）的最好。

『照此看來，這兩種見解好像互相拒斥的，但是假若取此之長補彼之短，我們就可以得到主權的最真確的見解與實際存在的一樣。假若有一種社會，其大多數習以爲常的服從若干確定的超羣者，這個超羣者是單一的或組合的，換言之，這個超羣者不倚靠任何其他超羣者，在這些狀態裏面，服從的表現是因爲

這個超羣者被視爲表現或包含所謂總意的東西，並且這種服從暗裏以超羣者作如是觀爲條件。」(註七)還可以添上一句：凡政治的超羣者缺乏確定的性質，是因爲總意直接有多少效力的。

附註：

(一) 政府瑣談的第一章，第三十六節。

(二) 英國法律解釋的緒論第二節。

(三) 定限的法權學第六講。

(四) 古代法律(Ancient Law)第一章。

(五) 同上。

(六) 古代制度(Early Institutions)第七講。

(七) 政治義務的原理(Principles of Political obligation)

第五章 歷史派及邁英

第一節 概略

政治哲學家及法學家的前進或分析派總誤將主權的一切事實視爲實際存在的東西。若論這一派結論的價值，總是缺乏歷史的考求。但是這些結論的影響很大，經過好多年歲總沒有人想到並且注意歷史的考求，祇拘泥這些結論。邁英說：「似是而非的，包含廣大的，絕對沒有證實的學說，如自然法，或社會契約等，全偏於社會及法律的最初歷史的探索；並且使真理入於曖昧不明的狀態，不僅因爲注意分歧，離去他們所處之唯一的場所，並且因爲他們的最真實，最重要的勢力一經採納及相信之後，他們就可以運用於法理學較後的階級之上。」（註一）在別的地方，他又說：「數年之前，當我做古代法律的時候，我想應用所謂歷史法考察人類的私法及組織。但是當我着手的時候，遇見許多前進的學說（A. Priori Theories）阻住去路，這些學說信者甚衆，供給對於「過去」之好奇心而破壞對於「將來」之臆測。他們皆以前乎一切現實制度的法律和自然狀態的假定，及接近自然情境的權利和義務的假定制爲其基礎。」（註二）

附註：

(一) 古代法律 (Ancient Law) 第一章。

(二) 平民政府 (Popular Government) 的序言。

第二節 孟德斯鳩

一般人總說政治哲學裏面歷史法的創造者是孟德斯鳩 (Charles, Baron de Montesquien, 1689 - 1755) 其巨著法意 (Esprit des Loix) 於一七四八年出版。這本書的完全名稱是『法律的精神，或法律與各種政府，風尚，氣候，宗教，商業等等的組織的關係』並且孟德斯鳩大半以考察同時的及歷史上的國家的性質，以及這些國家的法律，及影響法律的環境勢力，去滿足這個書名所指示的範圍。他很注重影響德性和體質的環境和氣候的勢力，這本書能够攝引近世好奇的學者就是因爲此點。國家的分類，他繩繼亞里士多德的方法，但把民主國家及貴族國家併爲共和國與君主國及專制國相對，並且極力尋覓各種形式的根本原理。他以爲才德是民主政治的先導的原理，至於節制是貴族政治的，尊榮是君主政治的，恐懼是專制政治的。他斷言沒有絕對最良的政體，因爲各種政體必與

其環境有關。他自己偏愛他所命名的那種混合國家 (The mixed state)，在這種國家裏面，主權分給許多原素，關於他所批評的同時的政府，他最稱讚英國，以爲英式組織的分立主權，約束及平衡的制度，乃是任何國家可用以抵禦專制主義的最大防衛。這種對於英式組織的讚揚實是本書最值得注意的一點。最近五十年以來，許多歐洲及殖民地的國家政治進化的特徵乃是對於英式組織略帶盲目的驚羨及一般的仿效，亦多半是這種讚揚的影響。

孟德斯鳩至今猶有盛名，不過他的著作已不收人重視了。他沒有國家性質或主權性質的純理哲學的概念，他偏愛英國的組織是以對於同時或歷史上的政府一般的考察爲基礎。他製造這種考察並且提出歷史考查法，考察由可疑的假定得來的演繹的論證，誠然是他的大功績。但是他的考求全然缺乏一致或統系，沒有定形或方法，並且文體是無層次的，散漫不接的。歷史派雖然他建設的，但是這一派從事種種考求所有的「窮盡」「確定」及方法，是在他的散漫的書頁裏面找不着的。他的事實常不是正確的，他的結論縱然是對的，於近世讀者總沒

有價值，因為在他是新創的事物，在現今已是陳腐了。所以近百年來，他的著作的缺點及錯誤比較他的方法的效用或結論的新奇更外惹人注意。

第三節 孔德

概略——雖依禮貌稱孟德斯鳩為歷史法的創造人，其實應用科學的及歷史的方法於人類社會政治關係的研究者，應當歸功於孔德（Auguste Comte, 1798—1857）。孔德和盧騷一樣——他的弱點與盧騷有幾分相似——其生平能得人敬視之處，品性能夠動人之處總很微末。他在學校的倔強，對於他的先生聖西蒙（Saint-Simon, de Claude Henri Count, 1760—1825）的嫉妒，他的特別的自誇，對於密爾（Mill），格羅得（Grote, 1794—1871）以及其他資助生活費用的英國友人的忘恩現出教育不良，自私自大，度量褊狹的性質。但是他很關心人類的幸福，並且他的心智也是特別的，雖則他的著作難免有膚淺幻想的觀念，他於政治哲學的研究上實有真正的，很有價值的供獻。這種供獻所以有價值，並非因為他給與科學題目任何增加或改正的真理——雖然他也做了此事——只是因

爲他給與科學題目一個哲學，這就是說他建設科學在人類知識之中的地位，確定考察的精密方法，並且示知吾人如何造成吾人論題的知識，如何試驗及證明這種知識。所以指示真正科學研究的途徑，乃是他的無上的功績——即便他的見解及結論被駁倒了，這個功績仍然存在。

孔德的實驗哲學 (Positive Philosophy 又譯積極哲學) 從一八三〇年作起，至一八四二年成功，他的最有價值的論文皆在這本書裏。實驗政體 (Positive Polity, 1851-1854) 是他早年精心之作，有他的「仁教」(Religion of Humanity) 的說明。

三級律——孔德的著作全根據於「三級律」(The law of the three states)。一切知識已經通過或現今正在經過三種階級——這三種階級，他稱之爲神學的或虛構的 (Theological or fictitious) 形而上學的或抽象的 (Metaphysical or abstract) 積極的或科學的 (Positive or Scientific)。在神學的階級裏面——亦可稱爲神怪的 (Mythical) 神人同感的 (Anthropomorphic) 或想像的 (Imag-

native)階級——一切自然的事件及現象總被視爲一神或多神的直接意志，干涉 (Intervention) 及行爲所惹成的，指導的，及製造的。在形而上學的階級裏面，皆向事物的某種抽象的天然性質的存在裏面，或向抽象概念「自然」的某種本有不變的原質裏面，尋求事物的原因。在最後的積極的階級裏面，承認最後的原因是吾人所不知的——最後的原因亦可稱爲宇宙的最初原動者。把原因與結果解作僅是兩個現象的聯續。自然律的建立包含於這些不變的聯續 (Sequence) 的發現及記錄裏面，現象的解釋僅僅是引用作爲成立定律的普通因果聯續的特別事例。所以實驗的知識由多數現象的系統的相互關係及同格 (Coordination) 組織成功。

這三種知識階級的例子可容易找到。凡民族幼稚時代著作的巨製的敘史詩——如伊利亞得 (Iliad, 荷馬 Homer 所做詠杜來城 (Troy) 被圍的史詩)，瑪哈巴拉他，比勿爾夫 (Mahabharata, Beowulf 印度的著名史詩)——皆充滿多神干預自然現象及影響人類事業的故事。舊約第一章的創世記是宇宙起端

的神學的概念。兒童的神話及年老無知者的迷信皆是這個知識階級的例子。假若以為一切的人民，即便最開化的民族，已經進步完全逃出這個階級，那就錯誤了。現象的「形而上學的解釋」的例子，是死亡由於生活力的消滅，鴉片使人睡眠，因有催眠的原質，自然厭棄真空，物體的靜時抗力必須壓服方能發生運動。中古期的實體論——這個觀念就是：有許多客觀的實體與各種普通的概念相合，例如，離開世界上的個體的馬，有一種合於動物普通概念的，客觀的實體的「馬」——大半屬於這個知識階級。

形而上學的階級是較先的神學階級與最後或積極的階級——有組織的科學，如物理學及天文學，現今已經達到這種階級——之間居中的，過度的階級。

科學的順序——知識的各個分枝不是同速度的向前進步以通過這三種階級。而現今意見紛歧，爭論叢起的知識的紛亂狀態便是因為有許多分枝已經達到積極的階級，而其他的分枝尚未走出神學的階級。不但如此，在同一社會裏面，知識的同一分枝，不同的人，發達的階級亦各不相同。例如，氣象學已經達到積

極的階級，航海的人能夠精確找出橫渡大洋的途徑，但是在航海人的故鄉，還有人祈雨，殊不知假若下雨的定律是正確的，祈禱者祭祀求雨不啻求太陽午夜發光，有許多知識的分枝非先有其他的分枝不能得到。所以有許多分枝等到最後纔入於積極的階級。因此科學的順序成了必要的，並且孔德的第二個工作就是類分這些科學，想把這些科學排成論理的發達順序。他所造的分類很受人批評，其實任何的分類總逃不了人的批評。他的分類不是詳賅無遺的。這個分類不會說及應用的科學，也不會說到孔德所謂具體的科學，如動物學，礦物學等，僅僅言及那種討論一般定律的並為其他科學及藝術所倚靠的抽象的科學。他以為科學之數有六，並且排成下列的順序，各個科學倚靠居前的一切科學的知識——

數學，天文學，物理學，化學，生物學，社會學。

所以數學是知識的第一分枝，首先入於積極階級，社會學因為倚靠一切其他科學的知識，現今仍然不會達到積極的階級。孔德以為把社會學升入積極階級乃是他自己獨有的事業。社會學是全體科學的極頂，全體科學的哲學是專治

社會學所必要的。所以實驗哲學大部分討論前五種科學的目的、範圍、及方法。

社會學——孔德相信雖有亞里士多德及孟德斯鳩等對於社會學的積極討論已做了許多嘗試，社會學仍未出於神學的及形而上學的階級。然而這些試驗不會完全，也沒有成功，非因為缺乏必要的初步知識，就因為沒有正確的、系統的方法。社會學在當時仍然是等待創造及認識的科學。至若兩種主要的政治學說已得「秩序」及「進步」的贊成人協助進化——秩序和進步皆是關係國家的「穩固」及「存在」的必要原因。第一種學說是：國家政府的存在由於神的「創設」(Institution) 及「批准」(Sanction)，例如，君權神授說。這就是知識進化裏面神學階級的例子。第二種學說是將國家的制度歸之於人類在想像的自然狀態裏面所有的某種本有的權利，例如，社會契約說。這個學說代表形而上學的階級。國家的形而上學的概念於解放人心，脫去神學觀念使人昏聩的影響，及指示進步的途徑確有用處。然而這仍是一種虛偽的概念，其實用的結果，若以「法蘭西革命」時代證之，皆是極其有害的，當力求進步的時候，國家之內全無秩序。進步與

秩序的調和仍然待諸成就。何以人們的政治觀念這樣的歧異，而對於化學、生物學的定律便毫無疑問的接受呢？這是因為這些知識的分枝已經達到積極的階級，在他們基本的定律之上沒有疑問，亦不能發生疑問。但是社會學成爲積極的科學仍然待諸創造。一切流行的政治學的概念不是神學的便是形而上學的。凡以聯合秩序與進步於適當比例爲目的之政治改革倚靠政治的知識，所以政治改革必須等待社會學成爲積極科學。

這種積極科學築在一種信仰之上——這個信仰就是社會的現象，與他種科學的現象一樣，總靠着許多自然律，所以這些自然律總是必須發現的。這些定律共分兩類，所以社會學的研究有兩個方面。第一方面有許多關係基本情形的定律，社會關係完全藉此種基本情形而存在。這是社會學靜止的部分。第二方面有許多關係那些社會關係之發展的定律。這是社會學的活動的部分。社會靜學 (Social Statics) 與社會動學 (Social dynamics) 是社會學的兩個部分，相當一切社會關係裏面兩種必要的因子，秩序與進步，因爲沒有前者他們即不可能，而

「進步」與「發展」是同意義的，所以社會學必要建設秩序與進步的真正關係，並且把他們調和起來，至於在政治的理想及實行的兩方面他們向來是反對的。

社會學的研究應以觀察、實驗、及比較的三疊方法行之。然而這個方法必須善用，這就是說，實行觀察必須遵循學說。沒有目的或沒有同格之論據的收集無大效用。直接的經驗在社會學裏面比較在生物學裏面更不可能，但是能夠間接的用以研究政治團體的變態的、病理的情形。「比較」在社會學裏面很占重要。凡在最特殊的情境裏面的一切人民及國家，總應當加以研究和比較，但是也應做得智巧，這就是說，應當具有建設人類發展之純理學說的目的。

社會靜學——社會關係所根據的許多定律，將由研究個人、家庭、及社會而發現之。人類是能社交的動物 (*socialable animal*)，但是人類智的天稟不如情的天稟的強烈，在最初情境尤其如此。所以凡足幫助人類社會化之性質對於人類所占之勢力最小。進步的另一個障礙是駕乎各種傾向之上自私心的無可疑的權勢。

社會的單位是家庭，不是個人。家庭由夫與妻，父母與子女的聯合組織成功。假若這種基本制度收了侵害便是社會退化及離散的最嚴重的徵象。妻屬於夫，子女屬於父母的從屬關係，若以生物學的一切定律證之，實是正當的，男女平等的呼聲是根本錯誤的。女子應當服從，但是公平的說，男子也應當負有保護及養育的義務。家庭是養成服從或施令的社會生活的學校。

社會的要素在乎羣體的人們順乎自己的衝動，各人從事實業的，智識的，或政治的各種職能，並且在乎各盡職能的時候合力工作以造成社會的組織。這種分工及不自知的協作的觀念是人類進化的特性，社會就倚靠此點。分工越大，社會的組織越趨複雜。假若社會組織裏面的各個人適應最相稱的地位，從事最相稱的工作，就可以在社會的組織裏面得到真正的秩序。幫助個人達到這種目的，乃是政府的職能，政府與社會的關係即在此處。因為當分工更加顯明的時候，事業不同的各種階級和團體之間就有一個增大不已的分割的界線。阻止這種觀念及利益的分散乃是政府的職任，此事必須注意社會生活的一切狀態，不可以

僅僅注意物質的利益。協作的本身需要從屬的關係，凡從事特殊事務的人們應當服從比他們較為普通的人們。因此政府漸漸失去社會的真正的性質。人們有趨於訓練的傾向，政府奠立在一般的同意之上。除非政府就是這樣。除非政府是社會的一般趨勢的結果，政府必定孱弱，難免於凋敝。

社會動學——人類的進化最靠智慧能力的發展。所以社會學最要考察這種發展。此種考察就是通過智慧能力的神學的，形而上學的，積極的三個階級探索哲學的踪跡。孔德於是乎研究西歐各民族的全部歷史，因為現今最進化的是西歐各個民族。神學階級的最早形式是拜物教（Fetichism），挨次接於拜物教之後的是多神教（Polytheism）及一神教（Monotheism）。以上三種在智慧的、道德的、及物質的進步裏面各有其位置及價值。在一神教的階級裏面，歐洲虧欠「天主教主義」（Catholicism）算不盡的債務。當此等階級的時候，社會的性質大半是尚武的。後此則為過渡時代。天主教主義遭後繼的自由研究的形而上學的精神所襲擊。在工業未興之前，尚武精神漸漸失勢。到了今日，知識快要接近積極的

狀態，同時尚武主義差不多完全降服於工業主義，雖有許多民族覺得他們非保存許多常備軍不可，這種結果已成了必然的情勢了。

批評——以上孔德理想的概略包括實驗哲學的全部。在實驗政體裏面，孔德苦心經營並且更外擴充社會動學的理論，略述「仁教」的大概，並且稍須注意他所親視為社會學的主要部分且為研究起見亦不可分離的政治經濟學。像這樣包羅一切的著作，——包含知識的及歷史的哲學，基本科學的分類及討論，新社會學及新宗教的建設——沒有幾條能夠不受人批評或已經實實在在逃過批評。但是即便就他所喚起的批評看，孔德的著作仍然是有價值的，從密爾約翰（J. S. Mill）及斯賓塞爾（Herbert Spencer）以後，沒有那一個政治哲學的著作家不受他的影響。孔德社會哲學的實際理論——社會靜學及社會動學——與其發端的工作——各種科學的哲學及正確方法的解釋——不是相等的。但是我們必須記着：我們是以現今的地位觀察他的著作，現今與他著作的時代相去已遠，社會學已經擴充和改正了許多並且很有系統了。其餘的種種科學亦迫於

情勢各盡其分——歷史學，生物學，人類學，政治經濟學，比較法理學。歸納的考察現已深造，且已大大的擴張。所以現今有少數人懷疑孔德政治哲學的實際理論，以為在現今看起來不甚精確並且不甚合乎科學的方法，若是習過初步科學的人當不至於如此。但是社會學能夠這樣進步實在是孔德所概述及辯護的歷史的而且科學的方法之功效。

第四節 邁英

概略——邁英或者不大受孔德的影響，但是他的政治哲學的著作也是用孔德的法研究特殊的問題。社會及法律起原之歷史的研究與社會及法律的道德基礎之哲學的研究，到了邁英纔實在的分爲兩事。邁英自己只做前一種研究，遂影響於政治哲學，舊時哲學研究者承認之觀念全被推翻。他這種研究的刺激力很大。由邁英以後到現今五十年間政治哲學產出的知識，超出邁英以前所有之全量。但是邁英研究的不是比較政治學，乃是比較法理學，他最注重的也不是社會的起原。古代法律，依其名稱的含義，是一種考查法律起原及發展的研究。

此書裏面社會起原的研究不過是偶爾爲之，他所以研究社會起原是因爲「背景曖昧，越過某點之路程被根據於自然法及自然狀態之假說的前進的（或譯先天的）學說攔住去路。」（註一）所以他的研究不是詳盡的，他的結論不是完全沒有爭論的，並非出人意料之事。他研究的結果第一次在一八六一年印於古代法律裏面，後來在東西兩方的村落社會（Village Communities in the East and West）古代制度史（The Early History of Institutions）及古代法律與風俗（Early Law and Custom）三文裏面加以擴充，補足，及修正。古代法律第五章有他討論社會起原的結論，其前四章則討論法律的起原及發展。在古代法律與風俗第七章裏面，議論那些攻擊他的結論的批評，而在古代制度史第十二、十三兩講裏面，從歷史的觀點考察及批評浩布士和分析派法學家的主權概念。

社會的起原——社會的起原可由三種證據考定——同時代的觀察者敘述較低文化的記載，各個人種保存的關係他們最初歷史的典籍，以及古代的法律。（註二）第一種——泰攝忒斯（Tacitus 55? - 117? 羅馬的歷史家）的日耳曼

(Germany) 是最好的例子——內容狹隘，並且難免因為偏見，粗心，及恐懼而有牽強附會的地方。第二種因有矜誇，人種偏見，或宗教的感情，也是不可信的。惟有第二種不是憑空結撰的。因為這些理由，並且因為邁英主要討論的是古代法律，不是社會起原，所以邁英主要運用的證據乃是古代法律。他的結論如下：「從比較法理學引出的證據的效果是造成所謂父系說的人類最初情況的見解。」父系說的大意是：民族，國家，政治的社會，皆起原於最簡單的人類關係。即就是起原於包括夫妻子僕在內的家族關係。父親是一家最長的男子，統治全家。當家族擴為種族及國家的時候，就由酋長統治全族，皇帝統治全國。古代的法律很多闡明父系說之處，所以可以用來做為父系說的證據。例如，雖然最初組合政治社會的各個人不一定全由共同的祖先傳續下來的，而他們相信他們出於共同的祖先。所以異地之人 (Aliens) 非依立義子的法律的假定不許加入社會。古代法律以家族為單位，與近世社會以個人為單位一樣。古代法律承認父親在一家之中有最高絕對的權力。但是婦女結婚之後，就離開他父親的家庭及政府而加入丈夫

的家庭及政府。因此古舊法律的格言，說「婦女是家庭的兩界的終點。」因為許多法律上的目的，所以只從男子推尋親族的關係——這就是與外親 (Cognatic-Relationship) 相反的宗親 (Agnatic Relationship)，凡從同父同母傳下來的都包括在內。婦女不是隸屬於父族的首領就是隸屬於夫族的首領，「婦女之不斷的受人保護」的遺跡尙可就法律上女卑於男的一層看出，即便在較近的時代，法律已有進步，仍有這種現象。

邁英引以說明父系說的證據大半取自羅馬法，但是也有許多地方參考其他民族的法典及「猶太的經典」。他在較後的幾本書裏，更從印度某種社會的「滿廬律」(Code of Manu)，愛爾蘭的「布來洪法」 (Brehon Laws)，斯拉夫及條頓的習慣法引出許多證據，因此他或者更加相信已經在古代法律裏面所說的真理，「現今研究的困難是要知道應當在什麼地方止步，及說明對於那類人種，不能說他們組成的社會，最初是依父系的形式組織成的。」

法律的起原及發展——法律的發展分爲五種狀態。(註三)

(1) 法律起原於國王，酋長，或初期部落父系統治者的個人的判斷。依照後來各種傳說，這種個人的判斷被視為天神指使的。所以荷馬的詩內稱之為「帝密斯替」(Themistes)——帝密斯(Themis)是司法的女神。「帝密斯替」是「裁判官受天神吩咐的裁判。若論國王似乎可以任意使用「帝密斯替」；但有一件可以辯識者，這都不是法律，不過是判斷，用條頓語相等的字樣，則為判詞(Dooms)。」

(2) 「類似案件先後相繼，所有的判詞大半是互相仿效，互相類似的。」依此情形，接續的判決結成風俗或習慣。這種發展類似近世英國的判例法，所謂判例法「係假定判決的案件及前例在未有法規，原理，及判別(Distinctions)之前即已存在。」

(3) 初民的酋長或國王的權力被有特權的少數人的權力所拘束或代替，這種有特權的少數人若不是某個等級，某種貴族，或某個教士的部落，必定是一個祭司的團體，他們全是法律的受託人及管理人。這是真正習慣法的時期。精於法學的寡頭執政者要求專有法律的知識，獨占解決爭端的原理。

(4) 文字發明遂有法典的時期。「法律刻在書版之上，並且印給人民，以代替藉有特權的寡頭執政者之記憶力保存的習慣。」

(5) 『原始的法律一經加入法典，其結果就有一種自發的發展。自此以後，法律大生變化，假若全部皆生變化，其變化總是慎思的，由外向內的。』(註四) 但是在前進的社會裏面，『社會需要及社會意見常有幾分先於法律。』所以法律不得不更改。更改法律的主動力共有三種——

(A) 法律的假定 (Legal Fictions)

(B) 衡平法 (Equity)

(C) 立法 (Legislation)

這些主動力大概就照這個次序運用。

法律的假定『滿足求進步的欲望，這種欲望並不是十分缺乏的，同時法律的假定并不觸犯不喜改革的迷信的厭惡，至於改革則是常時有的，』法律全然的改變是事實，法律仍然如常是假定。『法律上的假定，可在英國判例法及羅馬法」

學大家的解答」(Responsa Prudentum)裏面尋得這種例子。依學理說，英國的審判官或羅馬的辯護士用任何方法皆無權修正或改變法律，無論何時，凡他們發出判決或呈述意見，「係假定某處有一種已知的法律合於當時輿論的爭論的事實。」但是當判斷已經表示及報告之後，我們就不知不覺的流入新語言及新思想列(Train of thought)。所以我們現今承認新的判詞已經修正法律。」

衡平法「包括與原始民法并行的一切規則，建立在明晰的原理之上，藉這些原理的神聖的莊嚴能够廢止民法。」(註五)

由衡平裁判所(Court of Chancery)施行的英國衡平法的學說以爲衡平法出自國王的良心，因此假定有一種掌管司法的普通權利，以爲這種權利付與國王乃是世襲權勢的自然結果。實際上由此種法庭施行的法律是從幾種不同的來源，羅馬法及教規等引申出來的。(註六)

羅馬衡平法是兩種概念的產物——民族法的概念及自然法的概念。國際法(Jus gentium)或民族法(Law of nations 即國際法)由一切民族或部落共

同的法律組織成功，這些民族或部落皆有代表駐於羅馬，所以國際法於審判外國人的案件實是一種便利的法規，因為這些案件若依羅馬的民法審判是不對的——這半由於羅馬人的妒忌，半因為羅馬與其他民族商務的關係。最初羅馬的法學家不特別注意國際法，但是後來希臘斯多亞派的哲學 (Stoical Philosophy) 給了『羅馬社會』一個很大的印象，『羅馬社會』遂採用斯多亞派自然狀態的概念視為一種理想簡樸的狀態，以為返於此種狀態乃是人類應有之目的，因此『羅馬的法學家遂漸漸相信舊時的國際法實在是已亡的天然法典，審判官 (Praetor) 依照國際法的原理構成「上諭的法權學」(Edictal Jurisprudence) 乃是逐漸回復法律不會退化之前的形式。從這種信仰直接得到的結論以為審判官的義務是儘量用上諭代替民法，極力的回復原始狀態之中自然統治人類的制度。』

對於父系說的批評——邁英不是敘說社會起原父系說的第一人。我們現在已經知道這個學說布拉克斯杜英已經提及，費沒爾解釋得稍近空幻。亞里士

多德直說政治的社會起原於家族。但是邁英係由歸納法達到這個學說，是以可信的證據證明這個學說的第一人。即便亞里士多德，空論的學說比較多於符合習見之事實的有效假定。但是邁英的學說也不是無可非議的。由他指出歷史法研究的途徑之後，有一大羣的著作家接踵而至，他所援引的證據受克於批評的分析，說他不曾切實的研究，不曾切實的追溯歷史，過於偏向羅馬法的最上勢力，遺漏許多其他的證據，並且所用的證據也有許多誤解的地方。

母系說——有一種證據，邁英說也可以用來證明政治社會的起原，乃是「同時代的觀察者敘述較低文化的記載。」因為這種觀察現今仍然是可能的，邁英也許要添上現世較低文化的實際觀察。他自己在古代法律裏面，稍須利用這種證據——在較後的幾本書裏更多利用這種證據之處——援引印度的聯合家庭（The Joint Family）及南斯拉夫的同族社會（The House Community）。然而這種證據全在古代法律印行之後，因為人類學發達以及美洲、印度、澳大利亞——非亞利安及非撒米地的人民——等等原始部落的制度之研究的影響，始得

昌明，邁英敘述他的學說的時候，全不會計及這些原始的部落。邁英基於這種證據的結論大受麥克林蘭（J. F. McLennan）及摩爾甘（L. H. Morgan）的攻擊。他們評語的要點是說已經通過父系階級的種族，尚有一個更早的情境——即所謂母系狀態或母系的家族制度——其間男女交合很為混亂，家庭的結合很為疏鬆，只能在母系方面推尋親族的關係；現今仍有許多原始的種族尚未通過或達到父系的階級；在進化的人民裏面尚可尋出母系狀態的蹤跡及殘留的風尚。關於這種情境的詳情，麥克林蘭、摩爾甘，以及其他人類學的研究者皆不能互相同意，這個學說的全部陷入許多困難之中。在古代法律及風俗的第七章，邁英曾經指明這些困難。

邁英指陳任何雜亂的制度預先假定沒有兩性的嫉妒及父母的慈愛等等強烈的感情，而這些感情乃是高等動物及人類所共有的。他收集達爾文及生物學的幫助以證明生於此種情境之下的人種的「比較的不生殖」及其「殘存」的必然的不可能。「對於引來證明亞利安種支派亂交的證據之懷疑的巨大理由

是因為最成功的種族必定是最強大的種族。」（註七）他又提出「遊牧的羣衆」說可以在許多種族裏面尋出，因為男女的數目不成比例，因為如達爾文所說的「人類智的能力已經進步，人類的本能反向後退化。」他說無論何人皆承認最初聯合人類成為社會的是「宗族」或「血統」，若論到亞利安及撒米地種，其特點皆是「部落的本身及部落的分枝皆自己視爲由一個男子的祖先傳續下來的。」同時他又承認即便在這些人種裏面，尚有許多別種的及較早的狀態之曖昧現象，在非亞利安及非撒米地人種裏面現今仍然可以尋出最初的部落，其中男女的關係非常鬆散，沒有父系家庭的概念。

從邁英著書之後，人類學的研究，野蠻種族制度的考查，已經更進一程。但是社會起原的論題仍然不能清楚。誠然現今一般的意見以爲沒有一種絕對的起原，能够應用於一切的人類。邁地蘭（Maitland）說，「我們現在知道想造成一個範式的秩序單以適合人類一切部分的企圖是愚蠢的，不合科學的。……假若我們急於驅逐人們通過一切已知的階級，假若我們勉強我們的祖宗通過父系的

「氏族」(Gentes, 圖騰社會的宗族)「同族社會」及其餘的各種階級,我們爲人類造成的範式的秩序單似乎將要成爲奇異的瑣屑的分類。」(註八)

然而因爲邁英承認父系說可以說明現今存在於亞利安及撒米地人民之間的政治制度的起原,邁英已恢復原來的地位。

附註:

(一) 古代法律及風俗第七章。

(二) 古代法律第五章。

(三) 同上,第一章。

(四) 同上,第二章。

(五) 同上。

(六) 同上,第三章。

(七) 古代法律及風俗第七章。

(八) 世界地誌 (Demedsay Book and Beyond,) 第二章,第六節。

附錄

社會契約說的著作家，還有兩人，也是敘述這個學說，必須說到的。

邵萊芝 (Francisco Suarez of Granada, 1548 - 1617) —— 我們已經知道，社會契約說能夠用來辯護任何種類的政體。耶穌會徒邵萊芝將這個學說用到他的書裏，(De Legibus ac Deo Legislatore)，藉以袒護教權抵抗政權。政權誠然是取自上帝，但是仍然直接的來自人民；因為何以一個人有權統治他人的惟一論理的理由，是因為這些受治的人民為他們的共同利益及共同目的達到，互相同意承認他的統治。所以沒有神授的王權。君主握有的權勢之性質及範圍倚靠君民之間的契約，假若這個契約的條文沒有確定的寫出，就從國家的慣例及憲法去推定。然而人民一經放棄自己的權利，服從君主的監督及統治，就無權反對君主的權勢，因為從此以後君主是上帝的代理人，除非君主以暴虐政治濫用權勢，人民也無收回權勢的權利。

邵萊芝的理想與「賢明的浩克爾」的理想相似，前面已經屢屢言及。

斯賓挪沙 (Benedict de Spinoza, 1632 - 1677) —— 休姆 (Hume) 稱斯賓

挪沙爲『有名的無神論者』他在神學政治論 (Tractatus Theologico-Politicus) 及政治論 (Tractatus Politicus) 裏面解釋社會契約說與浩布士的理想相同。這個學說在他死的時候還沒有完全。他的學說與浩布士的很爲類似，即便一般的概略，都用不着的。他們的異點是程度的，不是原理的。斯賓挪沙比較浩布士更不注重社會契約的實際的歷史。他更從浩布士得到一種便宜，他解釋學說不必倚靠原始的契約。他極力主張以個人的自然權利多多的給與通常的個人，比較浩布士主張給與的更多，因爲測定主權者的權利是以主權者在個人之上的能力的餘剩做標準。什麼是主權者沒有能力做的，就是他沒有權利做的。

國家有在個人之上的主權，個人爲有主權之國家所吸收，已經含有「盧騷」的總意」的意思。