

西洋政治思想史

· 著 武 孟 薩 ·



1947年
十月
十日



1

新 生 命 書 局 發 行

薩孟武著

西洋政治思想史

第一分冊

新生命書局刊行

民國廿二年三月一日出版

西洋政治思想史(第十一册)

——實價一元二角

著者

薩孟武

出版者

陳寶驊

發行者

新生命書局

發行所

上海棋盤街寶善里

新生命書局

分發行所

南京太平街
北平琉璃廠
武昌橫街頭

新生命書局

門市部

上海四馬路望平街

新生命書局

著者自序

本書共分四篇：第一篇古代奴隸社會的政治思想，第二篇中世封建社會的政治思想（以上第一分冊），第三篇近代資本主義社會的政治思想（第二分冊），第四篇反資本主義的政治思想（第三分冊），即應用編年體（Chronological）學說體（Dogmatical）列傳體（Biographical）三種編法，不過不是用漠然的年代，如「第十七世紀」「第十八世紀」之類爲中心，而是以生產關係爲一個出發點，由各時代的生產關係，敘述表現於各時代學者的政治思想上面的階級意識，並闡明其因果關係。

這種編法在政治思想史方面，有沒有人嘗試過，余不之知；至於可以不可以採用，望國內學名儒指正。

民國二十一年十二月二十二夜陸孟武自序於南京寓次

著者自序

西洋政治思想史第一分册目次

第一篇 古代奴隸社會的政治思想

第一章 古代奴隸社會的一般情形……………一

第一節 奴隸制度的發生……………一

第二節 古代社會的國家和階級……………七

第一項 希臘……………一

第二項 羅馬……………二〇

第三節 古代社會的沒落……………二八

第四節 基督教的流行……………三三

第二章 哲人派的政治思想……………三九

目次

西洋政治思想史

第三章 柏拉圖的政治思想……………五七

第四章 亞里斯多德的政治思想……………八一

第五章 伊壁鳩魯派與斯多亞派的政治思想……………一三三

附錄 羅馬的政治思想……………一二七

第一目 鮑里貝士的政治思想……………一二七

第二目 西西羅的政治思想……………一三八

第六章 基督教的政治思想……………一四五

——附奧古斯丁的政治思想

第二篇 中世封建社會的政治思想

第一章 中世封建社會的一般情形……………一六七

第一節 封建社會的經濟組織……………一六七

第二節	封建社會的教會	一七七
第三節	封建社會的國家	一八三
第四節	封建社會的崩壞與絕對王政的成立	一八六
第五節	教會勢力的衰落	一九五
第二章	政權與教權的紛爭	二〇一
第一節	政教紛爭的經過	二〇一
第二節	阿奎那的政治思想	二〇九
第三節	丹第的政治思想	二二二
第四節	馬西僚的政治思想	二三一
第三章	國家觀念與君權思想的勃興	二四一
第一節	文藝復興時代的政治思想	二四二
第一項	馬凱維尼的政治思想	二四四

西洋政治思想史

四

第二項 布丹的政治思想……………二五五

第二節 宗教改革時代的政治思想……………二六五

——路德——加爾文——附、司文格里

第四章 反抗暴君思想的發生……………二八五

——「反抗暴君的權利論」——附、布卡南——阿徒秀斯

第五章 君權思想的反動運動……………二九九

——格老秀斯的政治思想——

第一章 古代奴隸社會的一般情形

第一節 奴隸制度的發生

奴隸社會乃繼承原始共產社會而成立，以農業和奴隸制度爲基礎，希臘羅馬都屬於奴隸社會。

奴隸社會成立於生產技術發展到一定程度，一個人的勞動生產物足以養活二人以上的時候。奴隸和中世的農奴不同，農奴在相當的程度之內，可以私有土地，和生產要具，而勞動的生產物也可以收歸己有，不過有一定日數，須無報償的，代領主勞動，而把這種勞動的生產物全部奉還領主。奴隸不但沒有財產的所有權，并且他們本身就是主人的財產。他們勞動的生產物

全部歸主人所有，主人不過和飼養牛馬一樣，應着奴隸的生活必需，給與以相當的生活資料罷了。奴隸又和現代的工資勞動者不同，工資勞動者在經濟上雖受資本家的剝削，而在法律上却和資本家立於平等的地位，所以勞動與否，完全自由，奴隸在法律上是沒有人格的，祇是主人的財產，所以沒有勞動的自由。這便是奴隸的特質。

這種奴隸制度怎樣發生出來呢？原始共產制度乃以氏族爲單位，而實行於氏族之內，自從原始共產社會崩壞之後，一切生產要具如田園牲畜之類，均歸家族私有。私有財產一旦出現，經濟不平等的現象就有發生的可能。何以呢？時運的不齊，既然將有利於這一個家族，而有害於彼一個家族，而栽養的巧拙亦可使這一個家族致富，而使彼一個家族貧窮。前一類的家族逐漸發展，他們的牲畜和土地逐漸增加，於是遂發生了一種問題：卽從甚麼地方，取得勞動力，以管理日漸增多的牲畜和日漸擴大的田園。

沒有飼養的工人，牲畜是會喪失的，沒有耕耘的工人，土地是沒有用處的。但是他們又不能利用支給工資的方法，以招致許多工人，因為當時都是小康之家，并且團體關係又很堅固，一個家族偶因事變，而須拋棄自己的土地，然而他的親戚和隣人又常給與援助，使他打破難關。

在這個情形之下，那些擁有大土地的家族，當然不能利用支給工資的方法，雇用別人，耕耘自己的田園。他們要雇用工人，只有一個方法，即強制留用的方法，於是奴隸制度便發生了。但是奴隸從甚麼地方得到呢？自由民因為貧窮，賣其子女為奴隸的，固然不少；然而大多數的奴隸却來自戰爭的捕虜。希臘羅馬常常對外開戰，其原因即在於此。

最初奴隸的地位並不很劣。他們的生產只供給家族消費之用，而為一種有限的生產，所以主人並不強迫他們過度勞動。他們的人數不多，住在主人邸內，常和主人有接觸的機會，所以主人對他，頗有感情。他們的價格很

貴，所以主人不能不關心他們的生活，由於上述各種原因，遂使初期奴隸的境遇甚覺安泰。

奴隸制度既已成立，於是土地兼併愈益厲害，終而發生大地主階級。這些大地主階級爲了耕耘其大土地，不能不網羅許多的奴隸，又爲了處分其剩餘生產物，不能不設法販賣，其結果，遂成立了商業，并發生了貨幣。商業既已成立，貨幣既已發生，奴隸的境遇就隨之而變更。何以呢？此時奴隸所生產的，已不是供給他們主人一家的消費，他們主人的目的乃在於出賣各種剩餘生產物，藉以獲得金錢。然而金錢是可以保存的，任誰都不會討厭其多，所以主人每盡力驅使奴隸工作，又盡力減少奴隸的衣食。因爲奴隸工作愈多，則主人所獲得的金錢便愈多，奴隸的衣食愈少，則主人所消費的金錢便愈少，於是奴隸遂脫離主人的家庭，而居住於破爛不堪的小屋之中。主人亦因爲奴隸人數的增加，不能個個接觸，而消滅了其與奴隸的個人的感情。

此時愛惜奴隸的理由只有一種，那就是愛惜牲畜的理由。工資勞動者如果因爲工作過勞而死亡，別個工人可以代替其地位，不必花費雇主的本錢。但是奴隸是要花錢買來的，如果他死得太早，他的主人便有損失。然而在奴隸價錢低廉的時候，這個理由并不重要。希臘羅馬累次對外開戰，把許多俘虜都放入奴隸的市場之內，從而奴隸的價錢又往往跌到極端低廉。

供給廉價奴隸的各種戰爭，同時又摧殘了許多的自由農民。因爲當時農民乃是軍隊的中堅分子，農民從軍的時候，他的田園既然無人耕作，當然日漸荒蕪，而爲大地主所兼併。這些被摧殘的農民或變爲土匪，或變爲流氓，或則直接淪落爲奴隸。然而土匪流氓一旦被捕，亦復販賣爲奴隸，於是奴隸的人數更增加，奴隸的價錢更跌落。

不但此也，最初奴隸的工作只限於農業方面，然而農業的工作不是全年都有的，春夏二季須用大批的工人，秋冬二季則只需要少數的工人。這個問

題在工資勞動者制度之下，很容易解決。因為大地主可以在秋冬二季解雇工人，到了春夏二季，再雇用他們。他們解雇之後，怎樣生活，大地主可以不管。反之，在奴隸制度之下，大地主不能在秋冬賣去奴隸，到了春夏，再從新購買奴隸，因為奴隸在秋冬是不值錢的，而在春夏，却是異常昂貴的物品。因此，主人在奴隸沒有農作的時候，必須設法使他們另有工作，以彌補無謂的消費。這個工作便是工業勞動。但是當時生產力已經提高，所以奴隸的工業生產品不但可以供結主人一家之用，並且尚有剩餘，足以賣給別人。在奴隸價錢低廉的時候，奴隸的工業生產品也可以變成廉價的東西。這種廉價的東西一旦出現於市場，便打倒了自由的手藝匠，而使自由的手藝匠或其子女也淪落為奴隸。

奴隸的人數既然增加，奴隸的價錢當然跌落，由是主人遂不愛惜奴隸，強迫奴隸從事於過勞的工作，奴隸稍有過失，主人不是把他轉賣別人，就是

用嚴酷的刑罰把他弄死。奴隸境遇的悲慘於此已可看出。

第二節 古代社會的國家和階級

如上所言，私有財產一旦出現，一方發生了地主階級，同時他方發生了奴隸階級，在他們兩者之間，則有自由的農民。地主要強迫奴隸工作，要預防奴隸逃亡，遂感覺有設置公權力的必要。并且地主不必做工，他們有較多的餘暇，他們有較多的知識（因為他們可利用餘剩，以研究學問），所以他們可出來組織國家，而施行貴族式的政治。

不過當時社會極其幼稚，行政不須特別的技能，而一般自由民也有奴隸代為工作，因此，不久之後，自由民遂出來要求政權，從而政治也變成民主政治，一切政治問題均交付該氏族的成年男子共同討論。因此之故，氏族的領土不宜太大，只可限於每個人員均可由他的農場去參加公民會議而不至過

度費力的程度。人口增加，耕地用盡，則過剩青年便當移殖別地，而建設一個新氏族，所以當時各氏族的勢力又約略相等。

到了商工業發生之後，形勢又復一變。何以呢？農業氏族的人口乃和領土的大小及地味的肥瘠，成了一個正比例。人口過多，過剩的人口必當移殖於別地。反之，商業城市則不怕人滿之患，牠可利用商品，來購買一切日常用品。換言之，牠可利用商品，由氏族境界之外，取得牠的糧食。這個時候，大地主手藝匠以及外國商人均移住於城市之內，而現出城市的繁盛。其結果，第一因人口的混居，打破了血緣的氏族社會，而組織地緣的國家團體，第二因商工業的隆盛，貧富差別更見顯著，由是從前的地主及新興的商人（地主也經營商業
商人也購買土地），漸次合併爲一個特權階級。第三城市的繁盛既然可以吸收四方人民，特權階級遂以市城爲中心，在城市內，設置中央行政機關，以統治各地人民。

不但此也，商業又可養成人民的好戰精神。原來貿易的利潤乃在於得之廉而賣之貴。然而無論所得東西是甚麼，其最廉的方法乃是無代價的奪取。所以商人一旦覺得自己的力量增大，他就變成強盜，謀奪取別人的物品。城市國家每每侵略農村，就是要奪取農村的食糧。更進一步觀之，商人不但需要戰爭的方法，減低商品的本錢，並且需要戰爭的方法，打倒一切競爭者。因為買者愈多，則商品的價格愈高，賣者愈多，則商品的價格愈低，換言之，競爭者愈少，則買價與賣價的差額——利潤愈大。所以在互相毗連的地方，如果出現了幾個商業都市，則牠們之間不久便會開戰。開戰的結果，當然大併小，強併弱，而組織一個大國家。然在這個大國家之下，并不實行民主政治，因為掌握統治權的，只有一個勝利的城市，其他城市則須絕對服從。希臘和意大利都有很多的城市國家，在希臘，最强的是雅典，然而勝利的城市却沒有一個能夠永久制服別的城市，所以希臘歷史乃是一部各城市國

家自相殘殺的歷史。反之，在意大利，羅馬由於地位的險要，却能永久制服別的城市，變成地中海附近的統治者。

一個城市國家爲了奪取農產物而侵略農村，爲了打倒競爭者而與別個城市國家開戰，如果幸而獲勝，則牠必定沒收一部分的土地，并強迫該地住民爲奴隸，然而有時亦常採用一種較溫和的辦法，不但不壓迫該地住民爲奴隸，并且還收他們爲公民，不過他們的公民資格不甚完全，因爲他們雖有一切自由權，并受國家法律的保護，然却不能出席公民會議。這個制限由新公民看來，是願意的，因爲他們若是農民，他們的農場距離城市很遠，他們不能於早晨離家，中午參加公民會議，晚上再趕回家裏工作。不過獲得新公民資格的人，除了農民之外，尚有商工業者，這些商工業者一旦取得公民的權利，便因營業的關係，由小村落移住於大城市，而失去土地的農民也到城市謀生。這個新分子是隨城市的發展而增加的。他們人數既多，遂要求政治上

的權利，終而達到目的，於是新舊公民遂見同化。然而他們大多數都是無產者，所以他們對於資產者的貴族，儼然成一敵體。

無產者雖然得到政權，然而他們在經濟上既然不能獨立，所以在政治上也失去獨立性，誰能出最高的價錢，誰便可買收無產者的投票，換言之，此時貧民的投票權已經變成一種財產權，可向候選人勒索金錢。因此，資產者的貴族可在公民會議之中，操縱許多的投票，藉此當選為高級官吏，藉此把持了國家的政權。所以這個時候，民主政治祇是有名無實之物，在實質上已經變成金權政治，而在羅馬則更變成專制政治，使整個的國家成爲一個人——該撒——的所有品。

第一項 希臘

當希臘種族 (Hellenes) 定住於希臘的時候，已經組織了父系的氏族團

體，分做四派：即亞該亞（Achaia）多利亞（Doria）愛奧尼亞（Ionia）伊奧尼亞（Aeolia）等是。其中與政治思想史最有關係的，則為定住於阿提喀（Attica）的愛奧尼亞所組織的雅典（Athens）城市國家。最初雅典分做四個部落（Tribe），每一個部落有三個大氏族（Phratry），每一個大氏族又有三十個氏族（Gens）。氏族是經濟的團體，大氏族是政治的團體，部落是軍事的團體，各置首長，管理一切。氏族之下，雖然尚有家族，但是家族不是一個單位，社會的單位乃是氏族。土地屬於氏族公有，人們都耕作氏族公有的土地，而參與生產物的分配，所以沒有貧富的差別。當時尚未發生分工，生產力甚見幼稚，也沒有商品生產，不過尚有少數的木匠鐵匠以及其他手藝匠，製造日常用品，以供給團體的需要而已。其後，共有的土地大約是用抽籤的方法，分配給各家族，然而最有勢力的家族則獨占了最肥沃的土地。他們利用多數奴隸工作，漸次成爲貴族（Eupatridae），其結果，每個部落都萌芽了國家的雛形，

設立三種機關：第一爲貴族會議 (Boule)，最初由氏族長構成，後因人數增加，改由貴族選舉；第二爲人民會議 (Agora)，由自由民直接構成，一切成年男子均得列席，第二爲將軍 (Pasiens)，由人民會議選舉，但被選人限於貴族。

到了紀元前第七世紀，因爲土地的買賣，貨幣的採用，商工業的發展，雅典社會又發生了一個大變化，原來雅典大部分的住民乃是農民，貴族有肥沃的土地，可以過其幸福的生活。反之，農民則只有狹小的土地，生活頗見困苦，萬一歲歉不收，則一家的生計就無法維持，只有向貴族假借貨物，等到年豐時候，再把貨物送還原主。但是自從採用了貨幣之後，貴族所有的，已經不是剩餘的貨物，而是貨幣；從而困苦的農民所借的，也不是貨物，而是貨幣，即他們把借來的貨幣，購買生活必需品，以維持一家的生計。這樣一來，則是農民乃於貨幣的價值最便宜的時候，借了貨幣，而於貨物的價格

最昂貴的時候，買了貨物；更於貨幣的價值最昂貴的時候，還了貨幣，而於貨物的價格最便宜的時候，賣了貨物。所以農民愈見貧窮，弄到結果，竟然不能清償債務，只有把自己的土地抵押於貴族，而自己則爲其佃農或奴隸了。自由的小地主是這樣地漸次爲大地主或貴族所兼併的。

同時，自從採用了貨幣之後，商工業亦很隆盛，雅典有礦山，近海岸，所以很容易成爲商工業的中心。原來雅典的土地不甚肥沃，農產物很少，而且此時人口又復集中於雅典，於是食物遂告不足，不能不由外國輸入糧食，其代價則用雅典的工業利潤償還，這樣，雅典的農業日見衰落，而工商業則成爲主要的產業。工商業既已隆盛，當然可以吸收各地人民，其結果，一面因人口的混居，而使從前的氏族制度日趨紊亂，同時雅典國內除了土地貴族之外，又產生了一個富裕的商工業階級，這個商工業階級最初在政治上尙無特別權能，其後則利用財力，對於土地貴族，儼然成爲一個敵體。

由於這個社會上的變動，政治制度亦現出中央集權的傾向。第一於雅典設立各種中央官廳，一是元老院（Areopagus），由貴族的代表構成，二是執政官（Archons），人數九人，由元老院選舉，三是平民議會（Ekklesia），沒有權力，把從前各部落獨立管理的事務的一部，宣言為共同事務，由中央官廳管理。第二無視各種氏族，把雅典全部人民分做貴族自由民奴隸三個階級，但是只惟貴族才有做官的特權，即此時雅典政權完全落在貴族手裏。

到了紀元前第七世紀末季，雅典由於商工業的隆盛，各地人民的雜居愈厲害，各種職業的分工愈發達，奴隸的人數已經超過了自由民的人數，而一般自由民又因為土地的兼併，大半淪落為流氓無產者，充斥於雅典城市之內，氏族制度已經到了末路，商工業階級則漸次有了勢力。遂出來與土地貴族爭奪政權，引起貴族與平民的鬥爭，其結果遂有梭倫（Solon）的改革。他於紀元前五九四年，發布一種法律，叫做 Seisachthea，取消一切以土地及人

身爲抵押的負責，禁止人民因爲負責而販賣其身體，制定個人私有土地的最大限度（這些制度都未曾實行）。此外他又改革了階級制度，即無視從前的門第關係，惟以財產爲標準，把市民分做四個階級，最高官吏如執政官之類，乃是第一階級的專利品，第四階級完全沒有做官的權利。更改革了政治制度，擴大平民議會的權限，執政官由牠選舉，法案由牠議決，且有一點普通行政權及司法權。更設置了一個「四百人議會」（The Senate of the Four Hundred），由公民選舉，決定平民議會召集的日期，籌備提出平民議會的法案，并監督平民議會所議決的法令的執行。至於從前的元老院雖然仍舊存在，然而只能行使司法權，并且其構成分子亦由貴族改作卸任的執政官。即在這個時候，雅典的政權已經漸漸由貴族轉到平民手中去了。

此後八十年中，雅典社會更順着同一方向進展。動產日益增加，商工業日益發達，新興的資產階級對於舊的土地貴族，已經占了勝利，而使氏族制

度的遺物失去最後的地盤。在這混亂當中，乘機出來奪取政權的，便是僭主（Tyrant），他們一面壓迫土地貴族，同時又獎勵各種商工業，於是雅典更見富強。其後，土地貴族雖然驅逐僭主，暫時收回政權，然而到了五〇九年，又有克利斯忒泥（Clisthenes）的改革，對於貴族政治，給與以致命的打擊，并根本促成氏族制度的崩壞。

克利斯忒泥採用革命的手段，發布新憲法，打倒貴族政治，實行民主政治，使一切公民都有政權。他先破壞從前以氏族制度為基礎的四個部落，惟以地域為標準，把阿提喀分為十郡（Phylae），每郡又分做十縣（Demoi），各縣都有自治之權，可以選舉牠的長官。各郡不但是自治的政治團體，并且又是軍事團體，他可選舉軍官，管理軍隊，又可選舉五十名議員到雅典組織「五百人議會」（The Senate of the Five Hundred），這樣，氏族制度遂完全崩壞，而建設以雅典為中心的城市國家了。統治雅典國家的，則為平民議會，

「五百人議會」及將軍 (General)。平民議會的組織和職權與前相同，沒有變更；「五百人議會」則由「四百人議會」改造而成，其分子由各郡公民用抽籤方法選出，其職務與「四百人議會」相似；將軍由各郡公民用投票方法各選出一人（共十人），管理軍事與行政。至於從前的執政官及元老院雖然仍舊存在，然而前者只充爲「平民法院」(Dikasteries) 的主席，後者則只是一個審判殺人犯的法院而已。

卽在這個時候，雅典已經完成爲一個民主國家，從而雅典的階級對立已經不是貴族與平民，而是自由民與奴隸了。在紀元前三〇九年。雅典住民之中，自由民一萬二千，外國人一萬，而奴隸竟有四十萬之多。雅典生活稍裕的人，普通每人都有奴隸五十人左右。奴隸人數的增加當然可以奪取自由民的勞動機會，同時又因爲商工業的發展，財富均集中在少數人的手上，於是自由民日益貧窮。他們輕視肉體勞動，不屑與奴隸競爭，他們只有坐以待

斃。然而他們是大眾，他們是國家的公民，他們的滅亡，雅典國家也隨之而崩壞。

在這中間，希臘各城市國家連年打仗，Peloponnesian War (431—404B. C.)，把雅典的霸權完全奪掉，Corinthian War (395—387 B. C.)，把科林斯 (Corinth) 完全破壞，Theban War (379—382) 把斯巴達 (Sparta) 一敗塗地。先從自己家裏殺起，所以馬基頓 (Macedonia) 勃興，希臘各城市國家就次第爲亞歷山大 (Alexander, the Great) 所征服，失去政治的獨立。亞歷山大更用武力統一歐亞，建設一個大帝國，然而亞歷山大一死，部下的將領又復分城掠奪，鬧個不休。此時希臘各國暫時雖可恢復獨立，然而情形已不如前，只能用聯盟形式，即 Achaean League 及 Aeolian League 等，保其殘喘。到了羅馬勃興，希臘全土就於紀元前一四六年，跟着科林斯的焚毀，全部歸於羅馬支配。

第二項 羅馬

羅馬種族 (Populus Romanus) 出現於歷史舞台的時候，分做薩涅涅斯 (Ramesnes) 替替斯 (Tities) 盧塞勒 (Luceres) 三個部落 (Tribe)，每一個部落由十個大氏族 (Curiae) 集合而成，每一個大氏族又由十個氏族 (Clan)，集合而成。比氏族更小的團體，叫做家族 (Family)，這些一切團體都是以血緣為基礎而組織的，實行共產制度。

在原始時代，財產歸於氏族共有，及入有史時代，財產就由家族私有，因此，有較大的土地的，便成為貴族 (Patricius)；其他人民就成為被護民 (Clientes)，其後又與移住民融和，而成為平民 (Plebs Romanus)。除了貴族與平民之外，尚有奴隸，他們大約是出身於捕虜及被征服者的。貴族既有較大的土地，遂有剩餘的農業物，其結果，很多的人遂棄農業，而經營手工

業，由是又發達了分工，產生了商人，增加了人口，而成立三十餘的都市，羅馬便是這些都市中最有力的都市。據傳說所言，紀元前七百五十三年，繆拉斯王 (Rex Romulus) 征服近鄰，建設羅馬國，於是羅馬的國家遂見成立，而其政體則爲王政。當時政治制度大約有三種機關：第一爲元老院 (Senatus)，由貴族的代表構成，第二爲貴族會議 (Comitia Curiata)，由一般貴族構成，第三爲國王 (Rex)，由貴族會議選舉，但是終身職。由此可知當時政治尙以血緣爲基礎，而政權則歸於貴族所有，一般平民雖有納稅當兵的義務，然却沒有政治上的公權，不能做各種官吏。

到了血緣的氏族制度崩壞，羅馬社會的基礎遂不能不置於土地之上。羅馬一旦變爲地緣國家，其法律的身分就由土地所有的有無而決定了。所以從來爲貴族所排斥的平民，若是有了土地，則其身分亦有向上的機會。因此，羅馬第六代王塞維阿。塔力阿 (Servius Tullius) 就廢除從來以血緣爲基礎的

三個部落團體，而代以地緣爲基礎的四個地域團體，并以土地爲標準，把一切人民分做六個階級，另設一個「共同會議」(Comitia Centuriata)，不論貴族或平民，都可派遣代表參加。不過第一階級有八十投票權，第二階級有七十二投票權，第三階級有二十投票權，第四階級有二十二投票權，第五階級有三十投票權，第六階級爲體面計，也有一投票權，而最富裕的階級另外尚有十八投票權。合計起來，共有一百九十三投票權，過半數爲九十七票，而第一階級和最富裕階級合計乃有九十八票，他們占多數，所以他們能夠一致，就不必徵求其他階級的同意，而可作成任何有效的決議。

紀元前五〇九年，羅馬又廢止王政，實行貴族的共和政治，但是政體雖變，制度還沒有甚麼更動，不過把終身官的一個國王改作一年一換的兩個執政官 (Consul) 而已。兩人的權力相等，彼此可以牽制，牽制太過，行政部很覺微弱，不能做事，所以當緊急的時候，又設置「迭克推多」(Dictator)，權力和國王一樣，不受制限，但任期以六個月爲限。執政官雖由「共同會議」選出，但是只惟貴族才有破選

的資格。

這個時候，羅馬市的經濟漸次發達，農民常到羅馬，把其農作物與其他生產品交換。由交換的盛行，更成立了市場，而羅馬國家亦由戰爭與經濟的發達，支配了全都意大利。原來羅馬每征服一地，常把一部分的土地分配給貴族，更把一部分的土地，宣言爲公有地（*Ager publicus*），最初平民對於公有地，尙有使用收益的權利；到了共和時代，貴族由其特權，對於公有地，又取得了事實上的所有權。在王政初期，貴族已經占領了大土地，現在他們又併吞了公有地，所以大部分的平民只能佃借貴族的土地而耕作之。他們對於貴族，當支給極高的地租，貴族則爲地主，由耕地徵收了極大的貢賦。平民貧不聊生，只有向貴族借債，然而利息是極高的，債務者到了一定期日。不能償還債務，則身體，自由，財產悉歸屬於債權者，或被殺死，或聽他賣作奴隸。

平民的境遇雖然這樣悲慘，然而在這個時候，他們還是社會之經濟的基礎。何以呢？在奴隸制度之下，勞動力（奴隸）是由戰爭的勝利而獲得的，平民則爲軍隊的中堅，所以他們尙可利用機會，爭奪政權。紀元前四九四年，一部分的遠征軍奔到聖丘（Sacred Mount），謀脫離羅馬，自己建設一個新城，預備用武力來同貴族死戰。貴族大懼，遂許平民另設一個平民議會（*Concilium Plebis*），選舉二人護民官（*Tribunus Plebis*），監督貴族的行政，藉以保護平民的權利。紀元前四七一年，平民會議又變爲庶民會（*Comitia Tributa*），除了選舉護民官之外，尙有參與立法之權。至於從前的「共同會議」仍是選舉執行官的機關，而貴族會議則漸次失去重要，祇管理宗教事務，只惟元老院仍很重要，凡做過大官的人都任命爲元老院的議員，包含了許多最有經驗的政治家，故其權力甚大。紀元前四五〇年，羅馬由於平民的要求，又發表「十二表法」（*Twelve Tables*），自是以後，平民的權利，遂在

各方面着着發展起來，終而得到了與貴族平等的公權和私權。

平民經過了長期的鬥爭，雖然在政治上和法律上，得到了與貴族平等的權利，但是他們在經濟上，仍舊受了強烈的壓迫。何以呢？每次對外戰爭不但可以助長土地的兼併，而使自由的農民淪落爲無產者，并且戰爭之後，又輸入無數的奴隸，奪取平民的職業，由是一切平民盡變爲流氓，充斥於羅馬市之內。同時土地的集中又發生了一種制度，叫做 *Latifundia* (註)，驅使多數的奴隸工作，於是大農企業更打倒了小農經營，一般小農爲了維持自己的存在，常向貴族借債，然而利息是極高的，并且須以土地爲擔保，小農因爲不能償還債務，而致土地爲貴族所兼併的，則皆淪落爲流氓無產者，流入羅馬市之內。就是在這個時候，羅馬社會已經不是貴賤身分的對立(奴隸當然例外)，而是貧富階級的對立了。其後雖有李錫尼 (Licinius) 革拉古兄弟 (Tiberius Gracchus 及 Gaius Gracchus) 等努力改革，然而皆遭貴族反對，而至失敗。

(註) *Latifundium* 是指貴族私有大土地之意，而土地內的行政權又屬於土地的所有主。這個大土地分爲二種：其一叫做 *Villa*，而爲貴族的直轄土地，其二則爲佃租地。*Villa* 又分爲二種：一是 *Villa Urbana*，在都市之內，充爲貴族的邸宅；一是 *Villa Rustica*，以耕地爲主，這兩個 *Villa* 都使用奴隸，以作工人或奴婢。佃租地則佃租給 *Kolonus*，其報價則爲租稅與力役，貴族是這樣地，把一切工作委在奴隸身上，而自己則在 *Villa Urbana* 之內，過其驕奢淫逸的生活。這個 *Latifundium* 乃是中世莊園 (*Manor, Gutsherrschaft*) 的先驅；而 *Kolonus* 也是中世農奴 (*Sart*) 的先驅。

平民因爲貴族的壓迫，淪落爲流氓無產者，而充斥於羅馬市之內，於是專制政治遂有存在的基礎，何以呢？第一，流氓無產者只能賣去他們自己的公權，誰肯提供最高的價錢，誰便可收羅無產者的投票。因此，富裕的人便在公民會議之中，操縱了許多的投票，而使自己當選爲高級官吏，但是流氓無產者既然可以賣去公權，而獲得較大的利益，則那些有羅馬公權的農民當

然想脫離鄉間的惡劣生活，而投身於羅馬市，這種情形又增加了那些有公權的下流社會的人數，而使民主政治愈趨紊亂。第二，一般公民既由小農沒落爲流氓無產者，失去尙戰的勇氣，而貴族階級亦因耽於淫樂，不願從軍，由是在羅馬軍隊之中，兵卒用外國人代替，軍官亦由雇用而來，這些兵卒和軍官担任軍事工作，不是由於犧牲的精神，而是由於薪俸的引誘，他們常預備賣給肯出最高價錢的人，這種情形可使羅馬的最大富翁想把整個共和國全盤收買，又可使羅馬的軍閥拚命括地皮，變成最富的人，以便收買羅馬。弄到結果，羅馬遂於紀元前三一年，變成一個人——該撒的所有品。這個時候，羅馬的領土幾乎遍於全歐，遂設行省之制，每省置一個巡撫 (Proprietor) 管理政務。至於中央政府呢？元老院成爲顧問的機關，各種人民議會漸次失去勢力，一切政羅均集中在該撒身上。

羅馬雖然變成該撒的所有品，然而這個所有品又好像別的所有品一樣，

可以引起紛爭。我們在羅馬歷史之上，常常看見軍閥們互相殘殺，互相劫掠，其初一個強有力的將軍向該撒進攻，其次該撒就爲衛隊殺死，而衛隊殺死該撒，又因爲要把帝位賣給出錢最高的人。到了這個時候，羅馬人民不特對於國家，漠不關心，并且痛恨帝國的皇帝，帝國的軍隊，帝國的稅吏，帝國的法官。國家成爲人民痛恨的目標，寔假一般人民都希望脫離帝國，變成自由的蠻夷農民，及至最後，他們且把蠻夷認爲救主，而與以熱烈的歡迎，於是日耳曼民族就乘羅馬式微，侵入羅馬疆界，紀元四七六年，羅馬遂亡。

第三節 古代社會的沒落

希臘羅馬的社會乃首在奴隸制度之上，奴隸最初只經營農業，到了商工業勃興的時候，商店工廠礦山都充滿了奴隸，甚而至於兵卒和警察也用奴隸來代替。在希臘，奴隸勞動本來是使主人有餘暇的時間，執行政治，研究學

問。然而財富愈集中，奴隸愈增加，剩餘生產品愈積聚於個人的手上，一般富人便把餘暇的時間，來消費剩餘生產品，無暇顧及政治和學問。在羅馬不但一切苦工由奴隸代替，並且在帝政時代，政治工作也交給奴隸負擔。因為希臘的軍威是向野蠻部落發展的，他們的奴隸是野蠻人，他們絕對不能把管理國家的責任交給奴隸。反之，羅馬則與希臘不同，他的軍事勢力乃普及於東方的古代文化中心點，他由這些地方取得了許多學識高出主人之上的奴隸，他們可把管理國家的責任交給奴隸。

奴隸雖然這樣重要，然而一般奴隸的地位却等於單純的動物，主人對於奴隸不但可以任意買賣，而且操有生殺之權。奴隸一面受了主人的虐待，同時自己生產的東西，對於自己沒有絲毫利益，祇增加主人的財產，他們絕望了，他們憤怒了，然而他們却不能出來革命。因為革命事業是一種重大艱難的工作，革命羣衆須有相當的組織，而又須有相當的餘暇和能力，致力於革

命運動。奴隸雖是一個階級，但是他們乃由各部落的俘虜集合而成，他們沒有階級意識，他們不能團結，并且他們每天從事於過勞的工作，既無餘暇以修養自己的心身，又無餘暇以致力於革命運動。他們無法推翻現在的社會，他們只想脫離現存的社會，投身於罪犯階級之中。

他們惟一報仇的方法，只有怠惰與疏忽。他們本身受了主人的虐待，他們也毀壞主人的用具，藉以洩憤。主人恐怕用具毀壞，只能把最粗鄙最笨重最難毀壞的用具交給奴隸應用。生產技術既然這樣幼稚，生產力當然不能發展，於是農業經濟日漸衰落，其結果則影響於一切產業之上，而使許多礦業工業一蹶不振。

奴隸經濟既然束縛了生產力的發展，然而土地所有權制度又使主人不肯解放奴隸。因為當時土地已經集中在少數人的手上，這些少數大地主何肯拋棄自己的土地，他們為耕作自己的土地，當然不能不強制留用奴隸。然而奴

隸惟在肥沃的土地耕種，而後才爲有利，因爲土地既然不屬於奴隸，生產物又不歸奴隸所有，奴隸當然濫用地力，不肯施以肥料。羅馬所以利用兵力，向西發展，漸次吸收新土地，而把瘠瘠的土地遺棄在後方，其原因卽在於此。

向外發展，不但謀取得新土地，并且謀取得新奴隸。殘酷的剝削已經縮短了奴隸的生命，而減少奴隸的生殖力，并且一個奴隸由出生而長大到會做工作，其間的費用一定不少，所以主人也不願意奴隸生育，寧可花錢購買新奴隸，於是奴隸的死亡率超過了增加率，奴隸一個一個的天亡，數目一天一天的減少。這個減少的數目是用戰爭的俘虜來補充的，換言之，只有不斷的打勝仗，不斷的擴張領土，不斷的征服新國家，才可以供給大批的廉價奴隸。這種來源若不涸竭，奴隸社會便不會崩壞，然而這種來源却不能長久繼續下去。

戰爭是生產奴隸的方法，然而戰爭須依靠於兵士，而最好的兵士則爲農民。農民在露天^の地方，寒暑交迫，日晒雨淋，不斷的勞苦工作，所以最能忍受戰爭的苦痛。至於都市的流氓無產者和手藝匠均不適用，所以農民的減少，便是軍隊的減少，而軍隊的減少又是奴隸生產的減少。不幸古代社會尤其是羅馬，由於土地的集中，多數農民均淪落爲無產者，其能偶保殘喘的，則須負擔戰爭全部的責任，他們的責任不但是流血，還須負擔戰費，到了戰爭得到勝利之後，被征服地的糧食又復源源輸入，致內地的穀價一落千丈，於是小農無法謀生，勢非全部沒落不可。

農民既然減少，軍隊當然懦弱，由是戰事由攻勢變爲守勢，勝利變爲敗北，奴隸的生產隨之停止，從而古代社會也至沒落。

第四節 基督教的流行

奴隸制度束縛了生產力的發展，而使古代社會日漸沒落，這個時候，若肯改造生產關係，利用別的生产方法，來代替奴隸制度，則希臘羅馬未必就會沈淪。但是誰担任改造的責任呢？貴族麼？他們只知奢華，他們乃依靠奴隸的勞動，以維持他們的生活，他們是不肯改造的。奴隸麼？他們天天受人剝削，他們的精神和肉體已經疲敝不堪，他們是不能改造的。自由民麼？他們人數不少，在政治上也有發言的機會，然而他們却沒有解放奴隸的思想。在他們之中，小農和手藝匠也曾養蓄奴隸，也曾剝削奴隸階級，他們要求維持奴隸制度，固是理之當然。至於一般沒有職業的貧民，雖然因爲自己地位的惡劣，深恨貴族，但是他們在政治上尙有一種投票權，他們并不工作，也不想工作，只利用這個投票權，向國家及富人，勒索金錢，以維持自己的生活。所以他們雖是無產者，然而又與現代的無產者不同，他們祇是流氓無產者，現代的無產階級乃是資本主義社會的基柱，只要他們停止勞動，社會便

根本動搖。反之，古代的流氓無產者則不會從事勞動。社會并不依靠他們，他們却要依靠社會討生活。他們實是一種過剩的人口，縱令他們全部滅亡，也不妨害社會的存在，反而社會的秩序却可因為他們的滅亡而愈加鞏固。他們不想改變生產形式，他們只想劫奪財產，俾他們可以不必從事於任何工作。這種目的，除非維持奴隸制度，以剝削奴隸為根據，是斷不能達到的。

社會上任何階級都不想改造奴隸產度，而奴隸制度又束縛了生產力的發展，而使社會日漸沒落，其結果，在都市之內，遂充斥了無數貧民軍。這些貧民若出身於公民，則他們尚可利用政權，奪取一部分的糧食，然而大多數的貧民乃是沒有政權的半公民。他們無法謀生，國家豈能坐視，因此，就有救貧制度。但是救貧制度又不能永久維持，社會日漸貧窮，國家的經費勢當減少，而最先削除的經費便是無產者的救貧費。無產階級到了這個時候，已經山窮水盡，陷入絕望之中了。

這種情形當然可使許多人悲觀，他們鄙視人生，甚且渴望死亡。他們失去胆量，他們失去自信力，他們自視爲軟弱無能的動物。他們希望有一個偉大人物出來拯救他們。因此，道德宣教師便紛紛出現，用各種人生哲學，指示他們。然而道德宣教師已不能滿足當時民衆的要求，國家日趨滅亡，蠻族日來壓迫，貧窮日漸增加，人口日漸減少，他們已不能用積極的方法，脫離這個苦境，他們在絕望之中，只要求有一個萬能的神，拯救他們。

但是他們的舊神已經失去他們的信仰，他們的國家不能拯救他們，他們的君主不能拯救他們，他們的宣教師不能拯救他們，總而言之，他們固有的地上權力對於他們，都無辦法，由是他們固有的天上權力——神也不能受到他們的歡迎。（一切宗教不外乎地上權力反映於人類的腦海之中，由幻想作用，而創造出來耳），甚而至懷疑自己的神。他們很歡迎那個爲外人崇拜而未爲本國所拜過的神。恰好在這個時候，東西貿易極其隆盛，東方商人常常帶其宗教儀式，到了西方。於是各種舶來的宗教便一

齊在羅馬流行。

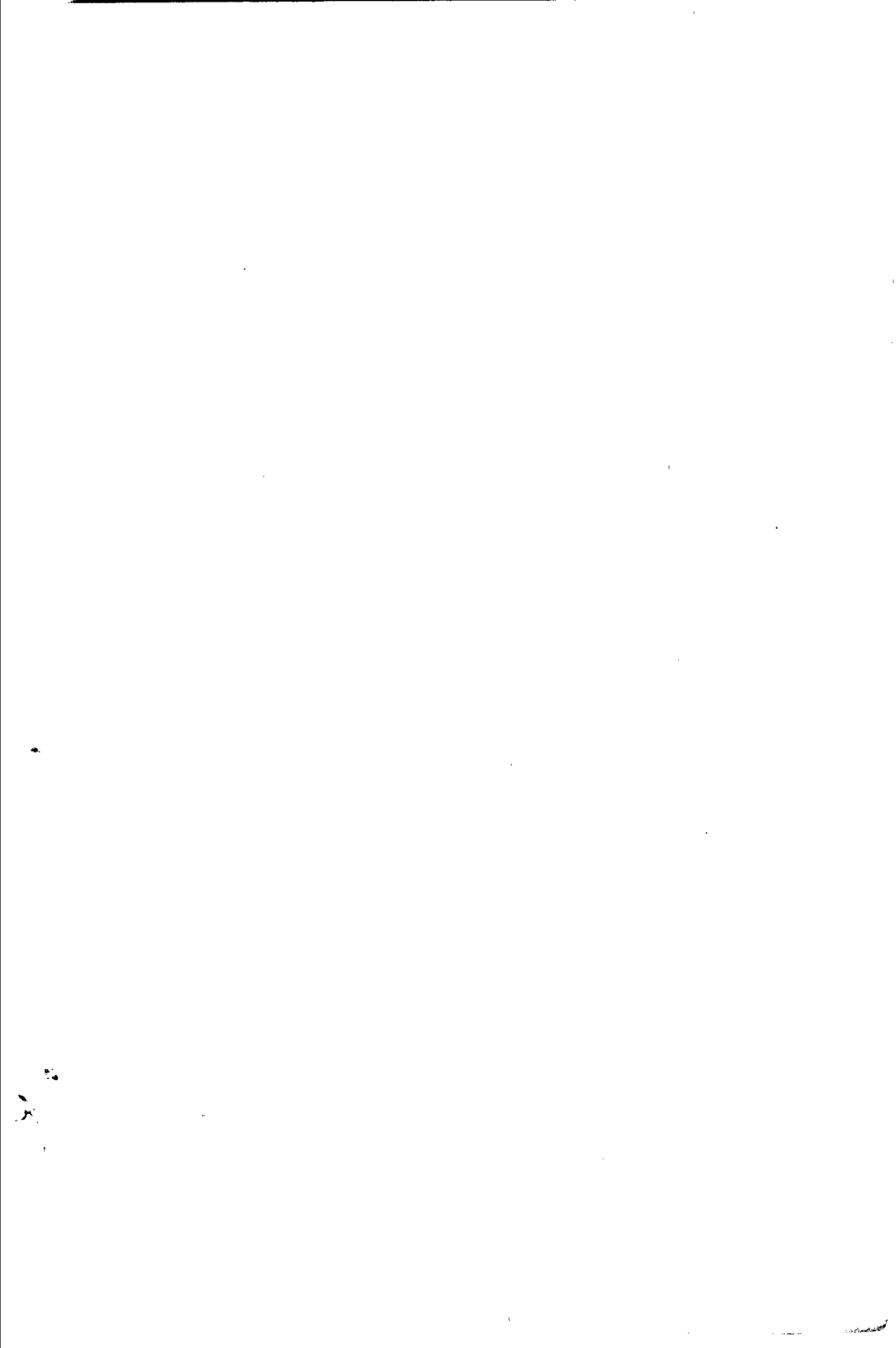
在各種神靈的國際競爭之中，最初東方的神打倒了西方的神；其後那個爲巴力斯坦（Palästina）的猶太人所創設的基督教又得到了最後的勝利。這不但因爲基督教富於神秘的色彩，可以安慰一般民衆的無聊心理，并且因爲基督教很表同情於貧民階級，以爲天國是專爲貧民而設的。所以不久基督教便在羅馬各地流行，而上帝的天國就奪去了該撒的帝國。

最初羅馬帝國很恐怖這個新宗教，每用極殘酷的方法，壓迫基督教的信徒。然而壓迫只能促進信徒的團結，并增加信徒的人數。到了君士坦丁大帝（Constantinus）知道基督教已經失去革命性，兼以當時羅馬帝國又統一東西兩部，地上共和國既然變成唯一的該撒的帝國，則天上的多神教自然應該代替以一神教的基督教，何況該撒要求一般臣民有卑屈的奴性，而各種天使對於上帝，則須絕對服從。這種情形當然可使聰明的君士坦丁大帝知道基督教

不但不足畏，并且還可以利用，遂於紀元三二五年，在尼西亚（Nicaea）開宗教會會議，承認基督教爲國教。自是以後，基督教遂在羅馬帝國之內，着着發展，終而釀成封建時代的教會專權。

本章參考書

1. Kautsky, Foundations of Christianity.
2. Engels, The Origin of the Family, Private Property and State.
3. 石濱知行：經濟史概論
4. 山川均等合著：唯物史觀經濟史
5. Grote, History of Greece.
6. Abbott, Roman Political Institution.



第二章 哲人派的政治思想

一切知識皆發端於自然哲學，而一切哲學又皆萌芽於商業都市。

人類自有歷史以來，就能夠使用器具，因為沒有器具，也沒有人類。人類與其他動物的區別，完全在於器具的有無。不過最初使用的器具極其幼稚，或拾石頭以當錘，或取木幹以作棍，除此之外，並沒有別的器具。技術既然這樣幼稚，所以人類只能由自然界中，採取果實，狩獵鳥獸，漁撈魚蝦，以維持自己的生存。即人類全部的精力都要貢獻於物質生產，不能從物質生產之中，解放一部分的精力，而致力於精神文化。因此，這個時候，人類的物質生活既不能保障，而精神文化亦無由產生。

到了人類由自然經濟進展為農業經濟的時候，人類自己的精力就可解放

一部，而致力於別的方面。原來農業經濟乃完全依靠於自然，狂風烈日的侵襲，大旱洪水的摧殘，都可剝奪農民的生存，而使農民設法應付，因此，自然現象便成爲他們研究的對象。但是農民要絕對依靠自然，他們天天受了自然勢力的壓迫，寢假便承認自然勢力的偉大，不能利用知識來馭御自然，只能倚賴祈禱來緩和自然。因此，他們雖然研究自然，而研究的結果却很幼稚，即用不可知的神靈，來說明一切自然現象的發生。

農業經濟愈發展，剩餘生產品便愈多，於是就由交換而成立了市場，更由市場而發生了都市。都市的住民和鄉間的農民不同。農民須絕對依靠自然，而體力又是生產的要素，他們工作之餘，身體已覺疲倦，他們爲了恢復體力，只能把剩餘時間消費於肉體娛樂。反之，都市的住民不必直接依靠自然，更不必把其全部餘暇時間，消費於肉體娛樂，所以最直接與自然接觸的，雖是鄉間的農民，而最能研究自然現象的，却是都市的住民。

不但此也。都市成立之後，又發生了一種商人階級。原來科學是一種抽象的知識，即用分析的方法，把事物由複雜變為簡單，俾各種現象的原則能夠明瞭。換言之，科學須無視一切事物的個性，只惟注意其普遍的現象，即個體不視為個體，個人不視為個人，而把牠放在一定的部類種屬範疇之內，觀察其部類種屬範疇的普遍性。然而最有抽象的能力的，又是商人階級。何以呢？一切生產者如農民工人之類，都注意於他們自己的特殊勞動，而特殊的勞動又把他們束縛於特殊的地位，使他們發生一種心能的制限。反之，商人的活動便不同了。他們的活動在於買之廉而賣之貴，他們不是販賣一種商品，而是販賣多種商品。他們不管各種商品有怎樣的性質，他們最後的注意無不集中於買價與賣價的差額。即他們每每無視各種商品的性質，惟把牠們還原為貨幣，而比較其數量的多少。商業愈發展，他們活動的領域便愈大，這個時候，他們不但可以得到各種氣候，各種風俗，各種生產方法的知識，

并且他們運用貨幣的形式亦愈多，地方的遠近，時間的長短均可影響於價格之上，而使商人得到特殊利益或受到意外損失。因此，商人在無數的特殊事故之中，不能不找出一個普遍的因素，在無數的偶然事故之中，不能不找出一個必然的因素，由是抽象化的能力愈大，而科學亦有發生的可能。

但是商業愈發展，又可使都市的住民與自然脫離關係，因而對於自然的研究，失去興趣。何以呢？交通的頻繁，人口的移動，一面打破了傳統制度，而使傳統思想失去勢力，同時他面又助長了貧富差別，而使階級鬥爭日益激烈。這些一切現象天天排在人類的眼前，天天迫着人類出來解決，然而牠們又不是自然現象，而是社會現象，其結果，遂使學者變換了研究的方
向，由自然現象的研究變爲社會現象的研究，尤其是政治現象的研究——因爲當時國家的權力很大，人們都想利用國家的權力，解決一切社會問題。

在紀元前第六世紀，雅典商業正在發展，雅典地主都移住於商業城市之

內，他們有奴隸，所以他們不必勞動；他們不居於鄉間，而居於城市，所以他們一面不必把其餘暇時間消費於肉體享樂，同時又能接受城市商業的影響，可站在旁觀者的地位，用抽象的方法，來研究一切自然現象。自然哲學勃興於這個時代，決非偶然。及入紀元前第五世紀，雅典打敗了波斯，而掌握東方霸權，雅典商業長足發展。由於商業的發展，雅典的政權遂由土地貴族而移屬於商業貴族。在這個階級變更的時候，從前研究自然的哲學已經不合於社會的需要，由是學者遂把注意力，由自然而轉向於社會，而創設了新科學——政治學。最初從事於這個啓蒙運動的，則為哲人派(Sophists)（註）。

（註）哲人派都以辯論為能事，所以又有人譯為辯論派。他們何以長於辯論呢？原來哲人派是最初創立政治學的人，而在哲人派出現的時候，雅典政治已由貴族政治改作民主政治，在民主政治之下，要想得到權力，必須收攬人心，而此又有待於政治的辯論，所以政治學最初乃教授辯論的方法，而哲人派則應這個要求，出現為辯論的教師，開學招

生，徵收學費，用以維持他們自己的生活。

Sophist 的名稱，本來是指有學問的人，此外並沒有別的意義，然自哲人派出現之後，這個名稱竟然含有輕蔑侮辱的意義，其原因如次。

第一，任何科學當其方才發生的時候，大約世人都用冷笑的眼光視之，不但冷笑，有時且加以迫害。在哲人派之前，希臘學者完全研究自然現象，現在哲人派忽然出來研究人類社會，且又研究人類社會中支配被支配關係的政治現象，則其受時人的冷遇，實是當然之事。

第二，希臘人的人生觀可說是極端的貴族主義，他們最輕蔑工資勞動。所以有些地方竟用法律規定：凡人不是於十年內，沒有做肉體勞動的，不得選舉為國家的官吏。現在哲人派竟然無視這個習慣，開學招生，徵收學生的束修，那末，世人自然認為學者的墮落，而輕蔑他們了。

第三，哲人派的思想乃是代表新興的商賈貴族，他們主張無神論，主張自由解放，

已不能得到土地貴族的歡心了。而其教授生徒，又復徵收束修，沒有金錢能力的人，自然沒有受教的機會，所以一般貧窮的平民階級，對他們也沒有好感。

我們若以時代為標準，則哲人派又可細分為四派。第一是文法派，第二是修詞學派，第三是雄辯派，第四是政治論派。文法派發生於紀元前四四七年左右，其後發展為辯論派。修詞學派發生於紀元前四二七年，其後變為政治論派。現在試從這個分類。略述哲人派的代表如次。

文法派的創立者，不，哲人派的創立者乃是普洛達哥拉斯 (Protagoras, 480—411B. C.) 生於阿布第拉 (Abdera)，常到雅典，與伯里克里斯 (Pericles) 結交。四四三年雅典創設條立愛 (Thurii) 殖民地時，他曾受伯里克里斯的委託，制定該地的法律。後因反對神權思想，不能不離開雅典，而往西西里 (Sicily)，中途溺水而死。他所說的 Man is measure of all things, of Being that of it is; non-Being that it is not. 到了現在，尙嗜柔於人口。此外屬於文法派的尙有攸里庇忒斯 (Euripides) 及普洛底庫斯 (Prodicus)

第一篇 古代奴隸社會的政治思想

等。

修詞學派的巨擘則爲哥爾期亞 (Gorgias, 483—375. B. C.)。他是利溫地尼 (Leontini) 人，於四二七年到雅典，以教授修詞學，有名於世，其門人有司刺栖馬楚斯 (Thrasimachus) 及波魯斯 (Polus) 等。

哥爾期亞的修詞學，因與法庭訴訟有密切的關係，故又發展爲政治論派。屬於政治論派的，有來科夫倫 (Lyco, Itron) 阿爾息達馬 (Alcidamas) 及伊索格拉底 (Isocrates) 等。他們都是哥爾期亞的門人。

同時普洛達哥拉斯的文法派亦發展爲雄辯派。喜庇亞 (Hippias) 則爲其代表，此外尚有安替豐 (Antiphon) 卡力庫勒斯 (Callicles) 等。

哲人派人數很多，主張很不一致，但是他們却有一個共通的見解，那便是個人主義。原來個人主義乃和商品生產有很大的關係，因爲商品生產可以發達各種分工，這個分工已經可使個性有發展的機會了。并且分工之後，在

各種專門化的生產之中，固然須保持一定的連絡，而後纔能存在，例如鞋店與鐵匠不能用自己所生產的物品以充飢，農夫亦不能自製家具，他們必須交換物品，而有扶助的必要。但由整個的結構看來，各個生產之間又沒有關係。他們不是受了一人（如家長，族長）的指導而結合，也不是受了團體的指導而結合。即牠們相互之間，是無組織的，是無政府的。不但此也，牠們一到市場，又取鬥爭的形式，賣者要用極高的價格，發售自己的商品，買者要用極低的價格，購買自己所必要的商品，而各競爭者皆欲奪取他競爭者的顧客，由是遂產生了市場上的競爭。在競爭的時候，成敗利鈍完全依靠自己的能力，所以各人都以自己爲自己運命的開拓者，而區別「我的物」和「他的物」，把自己與其他社會構成員隔離，而劃了一個境界線。他們不但集中全部精神於「我」及「我的物」之中，且又因爲他人利害與自己不一致，而視之爲敵人。這個思考若漸次浸潤於人類感情的全部，那就發生了個人主義

的思想。

哲人派生在雅典商業最隆盛的時代，而又值支配階級漸由土地貴族變爲商業貴族之時，所以他們的政治思想全部築在個人主義的基礎之上。照他們說，人類不是政治的動物，人類都有利己的性僻。自然世界是一個你爭我奪的世界，這個時候，腕力是惟一的手段。但是這種狀態對於人類，不但不是不幸，而且可以發生良好的結果。因爲世上既然沒有一個普遍的法則可以統制人類，則人類行動自然要以自己的利益做第一標準。人類爲了自己的利益而作行動的時候，不能不有恃於力。所以人類在自然狀態之下，可以自由發揮自己的力，而促進人類的進步。不過這個自然狀態是不許永久繼續的，何以呢？由強者看來，我今天有權力，能夠打倒別人，但是明天我失去權力的時候，亦將爲別人所打倒，所以不如趁我有權力的時候，組織國家，制定法律，把事實上的權力，變成法律上的權利，還有利益。反之，由弱者看來，

我既然沒有權力打倒別人，而被別人所屈服，這種情形若再繼續下去，則不但我的利益完全損失，並且我的生命也很危險，所以不如組織國家，制定法律，使各人均得安分，猶有利益。由於這個見解，他們遂妥協了，即訂了契約，建設和平的世界，這便是國家的起源。且看他們的話吧！司刺栖馬楚斯說：

『法律是強者爲了自己的利益而制定的東西。所謂權利祇是強者的利益。那些服從法律的人，不是愚人，便是懦夫。』

反之，卡力庫勒斯則說：

『一切法律都是庸懦無能爲的大多數人所造成的。他們的目的全是自私自利，他們用法律去壓制那些強有力的少數人，使少數強有力的人，不能起來侵害他們的權利。』

即由他們看來，國家的建設，不是強者想組織團體來制服弱者，便是弱者想

組織團體，來抵抗強者，但是不管怎樣，國家都是以個人利益為基礎，由人工製造出來的，其結果，誰是國家的支配者，誰便可壟斷一國的利益。且看司刺栖馬楚斯說：

「任何政府都以自己的利益為標準而制定法律。專制國制定專制的法律，民主國制定民主的法律，貴族國制定貴族的法律，即一切國家都是一樣的。他們制定法律的時候，支配者又以自己的利益當做正義，以指示人民。人民違背法律，則視為違背正義而處以刑罰。我說正義祇是政府的利益，其理由即在於此。然而政府都是有權力的，所以正當的理論家應該承認：凡有利於強者的，都是正義。」

他又說：

「君以為為牧羊或牧牛的人，不是為着自己或自己主人的利益，乃是為着牛羊的利益，而求牛羊的肥壯麼？君又以為國家的支配者——

如果他是真正的支配者，不把臣民視爲牛羊，日夜勞心謀他們的利益麼？這是大誤特誤的。君已把觀念弄錯，而不能區別正義與不正了。正義是支配者及強者的利益，而爲臣民與奴隸的損失，不正則反是。」

由此可知哲人派實以國家爲強者壓迫弱者的工具了。但是他們既然承認「凡有利於強者的，便是正義」，所以強者出來做國家的支配者，由他們看來，又是合於天理。因此，在他們之中，又有反對民主主義的，卡力庫勒斯說：

『自然法則是不平等的。強者所得，應該比弱者多些，這纔是合乎天理。試看普通的動物吧！獅虎所享用的，不是比許多弱小動物爲多，而又支配牠們麼？人類的支配也是一樣。質言之，少數的強者應該站在多數的弱者之上，制定以強者利益爲內容的不平等主義的法』

律，用以支配弱者。但是在現在的民主主義之下，狐狸貓狗的弱小動物，竟然恃其多數的力量，把少數的獅虎囚在鐵檻之內，拔去其爪牙，而欲與其平等。這是有反於自然法則的。民主主義的正義——平等主義是有反於自然法則的。」

哲人派既然主張強權，而反對民主政治，那末，他們贊成階級制度麼？不，真正的強權只能存在於平等社會之內。因為在平等社會之內，一切個人都享有平等發展的機會，而可區別誰是真正的強者，誰是真正的弱者。反之，階級制度則用人為的方法，遮斷人類平等發展的機會，而使誰是真正的強者，誰是真正的弱者，無法認識。哲人派主張強權，而又主張平等，其理由即於此。

哲人派由這個見地出發，一面反對貴族政治，同時又攻擊奴隸制度。因為貴族政治最初成立的時候，固然是以強力為基礎，但是數傳之後，又與強

力脫離關係，只以「出生」即門第爲標準，決定誰有支配權。凡人生在貴族之家的，無論怎樣愚蠢，都有支配權；生在平民之家的，無論怎樣賢智，都要受人支配。這個情形很明白的與哲人派的思想不能融合，故受哲人派的攻擊。哲人既然反對人爲的世襲的貴族政治，所以又反對人爲的世襲的奴隸制度。詳言之，奴隸不是一生地上，就帶有奴隸性的，乃是因爲受了國家制度的束縛，即因爲生在隸奴之家而不生在貴族之家，而後才成爲奴隸的。如果把奴隸和貴族放在自然世界之中，聽他們自由競爭，則誰是奴隸，誰是貴族，實在不易斷言。要之，奴隸制度用人爲的壓制，束縛人類的發展，故又爲哲人派所反對。幼里庇忒斯有兩首詩，最能表示這個思想。

The honest man is nature's nobleman,

Who keeps not justice, though the son of Zeus,

Or sprung more highly, Count I but as mean.

The name alone is shameful to the slave;

In all things else an honest man enslaved

Falls not below the nature of the free.

前詩可說是反抗貴族制度，後詩可視為反對奴隸制度。

要之，哲人派的政治思想乃欲打破現狀，而復歸於自然世界。他們何以有這個思想？因為他們是代表商業階級的，在哲人派出現的時候，雅典的商業階級雖然打倒了土地貴族，而得到政權。但是土地貴族在社會上，尚有相當的勢力，他們尙想死恢復燃，他們常用傳統的權利，主張他們是真正的支配者，因此，哲人派遂出來提倡歸於自然，使個性有發展的機會，藉此以打

倒土地貴族的傳統權利，藉此以擁護土地貴族的支配地位。關於此點，我們若看十八世紀的盧梭也因為要打倒貴族階級并擁護資產階級，而提倡「歸於自然」的學說，就可認識其中理由了。

但是哲人派的思想乃有種種矛盾的因素夾雜其中。第一，他們雖然主張解放，然又反對民主制度，第二他們雖然認識國家是強者壓迫弱者的工具，然又主張強權就是公理。這種矛盾的思想，據我們所見，是由商業階級當時所處的地位而來的。何以呢？第一商業階級雖然打倒了土地貴族的支配，把自己解放出來，但是他們又恐怕一般民衆起而効尤，致自己的地位不能保全，所以哲人派一面雖然主張解放，同時又反對民主制度。第二商業階級曾受土地貴族的壓迫，然而他們并不想根本推翻階級的支配，只想打倒土地貴族，而代替其地位，所以哲人派一面雖然指摘國家是強者壓迫弱者的地位，同時又承認強權就是公理，真正的強者有支配弱者的權利。總而言之，哲人派

的思想雖甚進步，但不是代表一般被剝削階級的思想，而是代表新興的支配階級的思想。

本章參考書

1. Kautsky, *Foundation of Christianity.*
2. Zeller, *Philosophie der Griechen.*
3. W. Willoughby, *Political Theories of the Ancient World.*
4. Plato, *Republic.*
5. Plato, *Dialogues.*
6. E. Barker, *Greek Political Theory*

第三章 柏拉圖的政治思想

商人階級打倒了土地貴族，而得到政權之後，雅典政治便由貴族政治變成民主政治。但是在實際上，政權乃操在少數富豪的手上，一般平民祇是富豪奪取政權的工具。換言之，門第政治雖已推翻，而金權政治却又產生。在這個時候，出來反對金權政治的，便是柏拉圖。

柏拉圖 (Plato, 427—347 B. C.) 生在雅典的貴族家庭，二十歲左右拜蘇格拉底 (Socrates, 469—399 B. C.) 爲師，學問上受了很大的影響。到紀元前三九九年，蘇格拉底宣告死刑，他便游歷各國，同墨加拉學派 (Megara) 犬儒學派 (Cynic) 畢達哥拉斯學派 (Pythagoras) 交遊，得到利益不少。到西西里 (Sicily)，接識狄奧尼素一世 (Dionysius I)，因意見不同，被賣爲奴，直到四

十歲左右，才恢復自由，重回雅典。三八六年在雅典開設學院，大收學徒，自此以後，便成爲一個哲學家。他著作甚多，留傳於後世的共有三十六篇，其中與政治思想有關係的，則爲理想國論（*Politeia, Republic*）政治家論（*Politicus, Statesman*）法律論（*Nomoi, Laws*）三書。理想國論是他早年的著作，政治家論是他中年的著作，法律論是他晚年的著作。

政治是國家的統制作用，離開國家，就沒有政治，所以柏拉圖討論政治，就從國家着手。原來國家是統治團體，社會是經濟的結合，兩者之間實有明白的區別，然而古代學者往往不能知道牠們兩者的區別，他們不是把社會與國家看做同一的物，就是把國家放在社會之上，以爲國家是社會的中樞。這種觀念的錯誤，現代人固然能夠指出，然在古代，人類的生活區域，無論在精神上或物質上，都與國家的境域一致，則在這個時代，學者不能區別國家與社會，實是理之當然。

柏拉圖以爲國家是應付人類之經濟的需要，而後產生的。人類孤立，必不能得到完全的生存，必須倚靠多數人的互相幫助。由多數人的互相幫助，遂發生一種關係，而成立了一個團體，這個團體便是國家。他述蘇格拉底的話，說：

「由我看來，國家是應付人類的需要，而後產生的。人類有許多需要，無論何人都不能用一人的力量，以滿足自己的需要。……我們既有許多需要，而且又要求許多人來供給這些需要，這個人爲這個目的，要得那個人幫助，那個人爲那個目的，要得這個人幫助，當這些互相幫助的人合住在一個地方的時候，這個居住團體，便叫做國家。」

那末，人類之經濟的需要是甚麼呢？柏拉圖以爲第一是食，第二是住，第三是衣，食住衣是人類最大的需要，三者之中，缺乏其一，人類便不能保

其生存。國家便是供給這三種需要的社會。這個人耕田，那個人築室，別的人又織了布，互相幫忙，互相交換，這便是國家發生的原因。

人類何以要互相幫忙呢？這不但因為人力有限，人類的需要極多，用自己的力量，絕對不能供給自己的需要。而且又因為人性各有所長，長於耕田的，未必更能長於築室；長於築室的，未必更能長於織布，因此遂有幫忙的必要，使長短能夠相補。他述蘇格拉底的話，說：

「我們不是生來就是彼此一樣的。人類的天性各不相同，有的長於做這件事，有的長於做那件事，……如果一個人包辦一切，不量力，不度德，則事業一定荒廢。……倘若這個人做他天性相近的事業，把別的事務讓給別人去做，那末，做出來的數量必更加多，方法必更容易，品質必更優良。」

人類天性有甚麼不同呢？照柏拉圖說：人類天性可分三種，第一是理性

(Reason)，第一是勇氣(Spirit)，第三是慾望(Appetite)。各種資質都有正當的職務：理性居腦部，可以制定萬事的規則；勇氣居心部，可以供給活動的精力；慾望居腹部，可以應付必要的刺戟。社會應該因人類天性的不同，分做三個階級，富於理性的是金質的人，而為哲人階級，他的職務專在治國，有完全的支配權，所發的命令，便是法律。富於勇氣的是銀質的人，而為軍人階級，他的職務專在保護領土，維持秩序，執行第一階級的命令。富於慾求的是鐵質的人，而為生產階級，專做農工商各業，他們須服從上級的命令，他的職務在生產貨物，維持國家的生活。除了這三個階級之外，尚有奴隸，但是柏拉圖并不把他包括在內，只視為一種動物。一國之內，有了上述的三種階級，因才守分，循分做事，那便是一個理想國家。他述蘇格拉底的話，說：

「一切市民雖然都是同胞，然而上帝製造人類的時候，乃各授以

不同的性質。其由金質造成的，有統治的能力，而享受高貴的榮譽。其由銀質造成的，則爲軍人階級，而是金質階級的輔助者。其由鐵質造成的，則爲農民與工匠。……一國之內，很明瞭的有三個階級。若使一個階級要變成別的階級，則其結果，必不利於國家。……比方工匠因爲積有金錢，或由衆人之妄相推許，而欲成爲軍人；或軍人而欲統治國家，則其結果一定不良。其實，爲匠或從軍乃依據他們的天性，現在若使工匠從軍，軍人治國，其不能稱職，固是意中之事。萬一有人欲以一身而兼工匠軍人和治國各職，則國家更可滅亡。」

但是理想國家怎樣才可實現呢？由柏拉圖看來，只要實行下列三種政策，理想國一定可以實現於地上。

第一社會制度的改造 關於社會制度的改造，柏拉圖則欲實行共妻和共產制度。照他說，國家之亂，由於公民的意見不能一致。要使公民的意見

能夠一致，須使公民的利害和感情能夠一致；要使公民的利害和感情能夠一致，第一須實行共妻制度。因爲有了妻子，便發生了家族，各人都關心家事，自己的家族能夠平安，縱令國家危亡，亦可漠不關心，於是意見遂不能一致了，國家亦分裂了。反之，倘若實行共妻，不承認家族制度，男女老幼均同桌而食，同室而睡，人們都不能知道誰是我的夫，誰是我的妻，誰是我的父，誰是我的子，則人人都沒有家累，可同心戮力，謀國家的利益。第二須實行共產制度，因爲各人若有私財，必區別孰是我的物，孰是他的物，這樣一來，豈但意見不能一致，并且家族制度又將隨之而出現，所以要謀國家的統一，又須廢除私有財產制度。他述蘇格拉底的話，說：

『意見參差，人心不能一致，是最壞沒有的。人民有團結之力，遇事能夠一致，是最好沒有的。……在統一的國家，必有共通的快樂和共通的悲哀，一切市民對於快樂的事，須一齊快樂，對於悲哀的

事，須一齊悲哀。……設遇一樁事件，國內的人乃快樂者半，悲哀者亦半，則是該國人民都有私見，沒有共通的感情。這種國家一定沒有良好的秩序。……何以發生這樣的不統一？簡單言之，乃是因爲他們不明瞭「我的」與「非我的」，「他的」與「非他的」的真意義。……在最有秩序的國家，大多數的人民遇了一樁事件，必定一齊叫道：「我的」或「非我的」。……這種情形實與人體相去不遠。我們雖然僅傷一指，然而全身的精神必收縮而集中於腦部，感覺全身的痛苦。因此之故，我們不說「那指有痛苦」，而說「那人有指痛」。總而言之，人身不論那一個部分受了痛苦或脫離痛苦，全體皆感覺其痛苦或快樂，不但限於直接的部分。……在理想國之內，若是有一個市民遇了愉快或災難，全國的人必定視爲自己的事。而共感快樂或共感悲哀。……因此，治者階級須共有其妻子，這樣，他們才有共通的快樂

與苦痛。……因此，治者階級又不可私有房屋土地或其他財產，他們的報酬只限於市民所繳納的食糧，除此之外，他們不應有私人的費用。……財產和家族能夠共有，他們便可成爲良好的統治階級。因爲他們此時決不會因爲把一件東西認爲「我的」或「非我的」，而起爭端，致國家分裂。他們沒有私人的房屋，沒有私人的妻子，他們當然也沒有私人的快樂和痛苦。他們對於同一的事件，會一齊快樂或一齊苦痛，所以他們的意見可以一致，而他們的行爲亦有一個共通的目的。」

柏拉圖雖然主張共產，但是我們若看他一面主張階級是由人性的不同而發生，同時更排斥奴隸於人類之外。可知他的共產主義實與現代的共產主義不同。卽他不是想建設一個平等的共產社會，乃是欲階級支配之下，使奴隸努力生產，更把奴隸生產的結果，分配給支配階級，使支配階級不要關心於

經濟上的勞動，能夠專心管理支配上的事務。所以說柏拉圖的共產主義不是一般大眾的共產主義，乃是貴族社會的共產主義；不是生產上的共產主義，乃是分配上的共產主義。這個共產主義的思想不但因為當時學者的思想幼稚，並且因為其能適合於當時的經濟條件。何以呢？在古代，工業未曾發展為大工業，手藝匠乃個個獨立，而成為一種生產上的個人主義。要令工人合作，非常困難。然而人類的生活條件却很簡單，任誰都沒有特別的慾望，他們在消費方面，頗能一致。因此之故，遂使古人的共產主義只能取消費的共產主義的形式，不能取生產的共產主義的形式。現在呢？工業已經發展為大工廠制度，在大工廠之內，每一個工人都成為一個輪齒，而和其他無數的輪齒，互相合作。然在他面，生產力的增進又把無數的新物品，排列在人類的眼前，而增加人類的慾望，縱令勞動階級，各人也有各人的需要，不能個個一致，即現代工人在生產上，雖有合作的精神，而在消費上却表現了十足的

個人主義。因此之故，遂使現代的共產主義當取生產的共產主義的形式，不能取消費的共產主義的形式。又者古代社會的經濟乃以農業為基礎，由農業的性質看來，本須全家合作，而在古代，又因土地的兼併，成為大農場制度。這個大規模的農業當然不是一家的人所能經營，須以奴隸制度為一個基礎。奴隸供給的中斷便是大農場制度的消滅。由於這個理由，又使柏拉圖的共產主義局限於支配階級，在支配階級之下，不能不承認奴隸的存在。

第二優生政策的實行 國家是由人民而成立的，有了良好的人民，而後才有完善的國家，所以要設立一個理想國，對於人民的生殖問題，亦須應用優生政策，由國家干涉。據柏拉圖之意，國家須用種種方法，獎勵良種結婚，而禁止劣種結婚。良種的兒女和劣種的兒女必須區別，不可放在一處，婦女自二十歲到四十歲，男子自三十歲到五十五歲，即為國家生子。過了這個年齡之後，結婚視為淫奔，所生的子女視為私生子。他述蘇格拉底的話，

說：

「最良的男子配以最良的女子，這樣的配偶求其日益增加；不良的男子配以不良的女子，這樣的配偶求其日益減少。前者所生的兒女須撫育而教誨之，因為不如是，不能保障良種不會退化。但是這個政策必須嚴守秘密，只使統治者知道。不然，勢將引起叛變。……國家須於一定的節期，大會青年男女，為之擇配。但是每次配偶的多寡，須以維持人口常態為標準，而由統治者決定。至於因為戰爭癘疫及其他種種原因而致人口發生變動的時候，則統治者更須細心考慮，勿使人口失之過多或過少。……勇敢的青年除其應得的榮譽之外，尚有與婦女自由交接的特權。因為他們既然勇敢，當然須使他們多生兒女。……良種的兒女當特別看護，細心撫養。劣種的兒女或不肖的兒女則當運到秘密的地方，使人們不能看見。……小兒在哺乳期內固然可使

其生母哺乳；但是須用各種方法，使母不能認識己子。……我還有一個主張，即兩親須在壯年時生子。……婦女到了二十歲，即爲國家生子，到四十歲爲止；男子則開始於二十五歲，而終於五十五歲。……在此年齡之外而結婚的，都視爲野合不義，其所生的兒女亦不能與尋常的兒女同視，只可視爲淫慾的惡果。』

即柏拉圖欲用優生政策，改良人種，使理想國家能夠永久存在。

第三教育方法的改良

柏拉圖把人類分做金質銀質鐵質三種。但是一切兒童由誰，用甚麼方法，而能知道他是金質銀質或鐵質呢？關此，柏拉圖以爲統治階級可用教育方法識別一切兒童的性質。照他說，教育不能變愚人而爲賢人，只能發現人類的天性。一切兒童若施以平等的教育，則很容易看出他們的性質，看出了之後，因才利用，國家就可泰平，但是柏拉圖又不贊成強迫教育，以爲要看出人類的天性，只可採用自由主義的教育方法，使兒

童能夠自由發展其天性。他分教育時期爲初等中等高等三級。在二十歲以前，身體教育用強制，精神教育用自由，教而無功的，則留爲鉄質階級。到了二十歲之後，纔偏重精神教育，一直教到三十歲，再檢查他們的才能，區別誰是金質與銀質。金質的人更授以高深的哲學，并給與以實地練習的機會，到五十歲就編爲統治階級。他述蘇格拉底的話，說：

「一切可以啓發思想力的發展的，如算學幾何學之類，均當教授於幼年時代。……但是教育不可強迫，幼年時代的教育須有遊戲的性質，使人不生厭倦，藉此以視他們性質的所近。……兒童亦當乘馬參觀戰爭，如果戰事沒有危險，則可稍近戰線，以長閱歷。……體育亦當花去二三年，在此二三年中，除睡眠及運動之外，不宜再做其他工作。……到了二十歲，則於他們之中，選擇成績優良的人編入較高的階級，設法使他們在幼年時代所得的各項知識，能夠貫通融會，知其

互相關係與功用的所在。……到了年達三十歲，如果他們之中有精神充足，各種學問又甚通達的人，則更昇入較高的階級。……這個時候，先花五年光陰，教授哲學。五年經過之後，再派他們到社會，服務於政治及軍事各方面，俾他們能夠得到世上一切經驗，并試驗他們對於外來誘惑，是否堅定不亂。……這種生活當花十五年。如果他們年到五十，而尚生存，并且學識和品行又無缺點，則他們已經成了完全的人，而有治國的資格了。』

理想國的組織和政策大約如上所言，然則現在的國家可以改造為理想國麼？照柏拉圖說，如果哲人做了帝王，或帝王有了哲學的修養，則理想國不難實現於地上。柏拉圖所稱的哲人是包括全國中最有經驗最有學問的分子，他們是公民受盡各種訓練之後產生出來的階級。他們沒有家庭，沒有財產，共同起居，共同飲食，即他們沒有物質需要的顧慮，可致力於哲學的研究，

修成全能全知，然後自由處理國事，不必遵循任何法律。柏拉圖述蘇格拉底的話，說：

「除非是哲人做了帝王，或現在的帝王有了哲學的修養，換言之，除非政權和哲學合於一身……國家決不會沒有罪惡，人類更決不會沒有罪惡，我所提倡的那種理想國，只惟到了哲人出來的時候，才會出現。」

柏拉圖討論了理想國的哲人政治之後，又進而討論政治墜落的原因和結果。照柏拉圖說，最良的政治固然是哲人政治——柏拉圖稱之為王政(Royalty)——但是男女的配合不得其法，則生產的兒女一定銀質和金質混合，鐵質和銀質混合，由是人種混亂，互相仇恨，而起爭端，從而哲人政治就墜落為功名政治(Timocracy)。功名政治的特色在於喜軍略，尚權謀，勇敢善戰的武士代替哲人的地位，出來統治國家。不過功名政治尚含有哲人政治的質

素，所以尙不是很壞的政治。

武力政治若再墜落下去，便變成金權政治 (Oligarchy)，因爲在武力政治之下，統治階級必有不正當的耗費，從而又有不合法的聚斂，弄到結果，一方全國財產將集中於少數人的手上，同時一般人民亦發生了重富輕貧的觀念。他們既然輕視榮譽而崇拜金錢，則其結果，必至舉富人爲統治階級。

金權政治若再墜落下去，便變成貧民政治 (Democracy)，因爲在金權政治之下，本來已有貧富二個階級，互相仇視，互相攻擊，而在富人階級之中，又因爲自由競爭，致一部分人破產，一部分人大發其財。然而破產的人是不願意的，他們乃煽動民衆出來革命。萬一革命成功，則民衆都有參政的權利，由是貧民政治遂見成立。在貧民政治之下，人人都愛講自由，人人都爭尙平等，而作放縱的生活，所以沒有良好的秩序。

貧民政治若再墜落下去，便變成暴君政治 (Tyranny)。因爲民衆的極端

自由，當然可以釀成無政府的狀態；由無政府狀態之中，吏可以出現了煽動政治家。煽動政治家知道沒有利益，不能糾合民衆，乃沒收富人的財產，而分配給一般民衆，由此以收攬人心，更利用對外戰爭，以收集人望。寔假民衆遂誤認他是國家必不可缺的人物。到了這個地步，煽動者便不肯再取媚民衆，拋去民衆政治家的假面具，而變成暴君了。暴君既已出現，遂苛斂重稅，大興土木，以削減民衆的實力，這個時候民衆雖然悔悟，然已無及了。政治制度是這樣墮落下去的，即由哲人政治漸次墮落爲功名政治、金融政治、民主政治、暴君政治。

總而言之，柏拉圖的政治思想完全是一種貴族主義的，不過他的貴族主義，由表面上看來，又與一般的貴族主義不同，即非以身分或財產爲標準，而以知識爲標準，所以鐵質的人亦可生出銀質或金質的子，金質的人亦可生出鐵質或銀質的子。不過人們要想得到知識，須有一種條件，這個條件，

便是財產。財產不能平均，則求學的機會不同；求學的機會不同，則人類不能照自己的天性，而獲得天性相當的知識，所以柏拉圖主張共產主義。此外柏拉圖又恐怕統治階級決定誰是金質銀質或鐵質的時候，有了私意，故又主張共妻制度，使子不能識其父，父不能認其子。在這一點上，柏拉圖的思想可以視為反抗當時希臘的土地貴族的身分政治及商業貴族的金權政治。即他看透了階級政治的流弊，所以出來提倡「超階級」的政治，然而政治這個東西脫不了階級的關係。換言之，政治是由剝削和被剝削的關係，而後產生出來的，即剝削者要維持自己的權利，不能不利用公權力，以壓制被剝削者，由此遂產生了政治。如果在經濟上沒有剝削和被剝削的關係，則公權力沒有必要，從而政治也不會產生。在希臘時代，最重要的階級乃是自由民和奴隸的對立，柏拉圖最蔑視奴隸，他不以奴隸爲人類，只看做一種會說話的動物。他在理想國中，不但不許奴隸有參政權，并且連經濟權和教育權也不許

他們享有。他們只有工作，由他們工作所得的結果，以養活一般自由民，所以柏拉圖的根本思想乃欲於奴隸的基礎之上，使一般有閑階級（自由民）建設一個超階級的國家。在這一點上，柏拉圖的確不失爲一個奴隸社會的學者。

柏拉圖在理想國論中，把絕對的統治權交給哲人階級，以爲哲人可以自由處理國事，不必遵循任何法律，因爲法律是沒有用處的，人民而好，法律就用不着，人民而壞，法律更沒有效用。但是他在政治家論中，却不反對法律。照他看來，真正的哲人固然可拿知識來支配民衆，但是真正的哲人是不容易得到的，所以不能不用法律，來制限統治者的行爲。因爲法律之中實含有許多經驗和知慧。現在叫那不完全的人類所組織的不完全的政府，依據法律行事，當然是可以的。

他由這個見地出發，用二種標準，分政體爲六種。第一標準爲主權者的人類，第二標準爲政府受不受法律的拘束，凡受法律拘束的，都是好政體，不受法律拘束的，都是壞政體。

主權者一人	君主政體 (Monarchy)	暴君政體 (Tyranny)
主權者少數人	貴族政體 (Aristocracy)	寡頭政體 (Oligarchy)
主權者多數人	民主政體 (Constitutional Democracy)	暴民政體 (Extreme Democracy)
	受法律拘束的	不受法律拘束的

上述三種守法的政體當然沒有哲人政治那樣好，然而還是次善的政體。至於各種政體優劣的等級，則照柏拉圖所言：「一人政體肯受法律拘束，便是六種政體中頂好的政體；如果不受法律拘束。便是六種政體中最壞的政體。少數人政體介在一人政體和多數人政體中間，也介在好壞中間。多數人政體比之其他政體，比較薄弱無能，既不能為大善，又不能為大惡，因為權力細分，散在多數人的手裏，結果便把能力減少，所以多數人政體在守法的政體中，算為頂壞的，在不守法的政體中，算為頂好的。」

柏拉圖在法律論中，更承一步，承認法律的效用，而主張法治國。由他看來，人民在國家生活之下，要想得到和平，須受法律的統制，不過柏拉圖所指的法律，不是指政府制定的法律，乃是指理性的結晶。換句話說，法律不是由政治家或人民的多數決定而制定的，乃是

國家的元老用其冷靜的頭腦，對於社會上種種習慣，選擇其最有道德性質的，宣言爲法律，而後才發生的。所以柏拉圖所稱的法律是指習慣法而言。此外，柏拉圖又主張法律不可依靠武力，強制人民服從；必須勸導人民，使人民能夠理解，自進而服從法律。所以各種法律須有說明書，解釋該法律何以有發布的必要；惟於不得已時，才可利用強制。

法治國與理想國不同，柏拉圖在理想國中，不承認家族制度和私有財產制度。在法治國中，則承認二者，然而亦有制限。第一，各人雖自有家族，但是每月之中，各家族又須同桌而食若干次，因爲只有家族制度，而沒有共食制度，則個人必流於利己。第二，貧富階級不可距離太遠。政治家要定一個貧富的極限，對於最貧的人分配以最低限度的財產，凡超過這個最低限度的財產二倍，三倍，或四倍的，都各成爲一個階級，但至多不得超過四倍以上，如果超過此數，則由國家沒收之。由此可見法治國的階級標準與理想國的不同，在理想國，乃以知識爲標準，分做三個階級；在法治國則以財產爲標準，分做四個階級。柏拉圖的思想如何接近於現實，由此亦可以看出來了。

法治國政府組織則折衷於君主政體與民主政體之間。君主政體代表權威，民主政體代表平等。但是不論那一種政體，若是趨於極端，都沒有良好的結果。君主政體須有牽制，以免權威有不當的擴張，民主政體則須了解平等的意義，俾有能的人可以發展其才能。照柏拉圖說，平等可以分做二種：一是絕對的平等，一是比例的平等。要絕對的平等，當使各人都有治理政務的機會，用抽籤方法來任命官吏，便是實現絕對的平等。要比例的平等，則當量材授任，以人民的能力做標準，用投票的方法來選舉官吏，便是承認比例的平等。在法治國中，抽籤和選舉是同時并用的。國家的最高行政機關，叫做護法官（Guardians of laws），人數三十七人，由市民用三級投票法，選舉出來。但是市民的選舉權并不平等，財產較多的人有較多的權利。市民先選出三百人，次由三百人選出一百人，更由一百人選出三十七人，這便是主宰一國政治的護法官，年齡須在五十歲以上，七十歲以下。此外又有一個評議會，由四階級人民平均用抽籤和投票兩種方法，選出三百六十八人組織之，專門討論行政事務。更有一個公民大會，一切成年公民均可出席，牠的職權在於選舉官吏。又有一個會議，叫做Nocurnal

Council (就是夜中會議之意每天自黎明到日出開會)，由國內最有學識最有經驗的人組成，其職務在於決定甚麼時候要修改法律及要修改到甚麼程度。總而言之，法治國的政府組織乃用抽籤和投票兩種方法，使國內一切公民都有參政的機會，而又不妨害有能的人無從發展其才能。此外又設置各種機關，使其互相牽制，俾一面沒有君主制的專橫，同時又沒有民主制的散漫。

本章參考書

- 1 木村龍太郎譯，*プラトニ全集*
- 2 E. Barker, *Greek Political Theory.*
- 3, *Dunning A History of Political Theories Ancient and Mediaeva*

第四章 亞里斯多德的政治思想

如前所言，雅典社會在民主時代，已經不是貴族和平民的對立，而是自由民和奴隸的對立了。然在自由民之中，又分做貧富二個階級，社會上一切財富漸次集中於少數人的手上，一般民衆盡淪落爲無產者。這個集中的現象固然是一般資本主義共有的趨勢，然而古代的集中的原因和結果又和現代不同。第一現代的集中由於競爭所致，競爭可以改良機器，并增加大工廠的生產力。反之，古代的集中則因爲自由的農民受了軍事的壓迫，日漸沒落，而富人則乘農民的貧窮，利用高利貸的方法，併吞他們的土地，更購買廉價的奴隸，從事工作，以增加自己的財富。這些一切都是減低而不是提高勞動生產力的。第二現代資本家在自由競爭之下，要想維持自己的存在，須將他的

利潤貯蓄起來，藉以改良并擴張自己的企業，至於個人所得消費的，不過其中小部分而已。反之，古代的奴主則沒有這個必要。他們利潤的來源非在於技術的革新，乃在於廉價的奴隸勞動力，他們除了工具牲畜以及奴隸的維持費和更換費之外，其餘利潤均充爲個人的享樂。即現在資本家的特色在於積蓄資本，古代富人的特色在於尋求享樂。由於上述二種原因，奴隸社會的生產力遂天天減低，終則貧窮成爲一般的現象。

原來一種經濟組織到了束縛生產力發展的時候，固然可以崩壞，而代以另外的一種。不過舊的經濟組織只會造成新的經濟組織的條件，却不能產生新的經濟組織本身。推翻舊的經濟組織，而代以另外的一種，惟人纔能做到。除人之外，是完全不可能的，在奴隸社會之中，誰能負擔這個改造的責任呢？我在上面已經說過，富人階級不願意改造，奴隸階級沒有能力改造，最有希望的只惟無產階級。然而古代的無產者又和現代的工資勞動者不同。他

們在生產機能之上，沒有任何責任，他們祇是流氓無產者。他們不想改變生產的形式，以提高自己的地位，只想劫掠富人的財產，把一切娛樂品——不是生產要具——從新分配一下。因此，他們不斷的擴大了罪犯的行爲，且又增加了土匪的人數，他們祇是過剩的人口，縱令他們全部消滅，對於社會，也沒有甚麼害處。

在這樣的情形之下，當然一代不如一代，於是人們遂開始覺得過去實是黃金時代。然而在過去的時代，貧富階級尙未完全分化，任何自由民都有相當面積的土地和相當人數的奴隸，經營其安靜和平的生活，於是他們又開始覺得中產階級實是社會的基礎，社會的安危完全看着中產階級的存亡。即他們此時尙不知道社會的紊亂乃是因爲經濟組織束縛了生產力的發展，而只把無限的希望寄在中產階級的身上。在希臘，代表這個思想的，則爲亞理斯多德。

亞里斯多德(Aristotle, 384—322, B.C.)生於希臘屬地卡爾息狄斯(Chalcidice)的斯塔齋拉(Stagira)。他的父親是馬基頓(Macedonia)王腓立布(Philip)的官醫。亞里斯多德十七歲時到雅典，進柏拉圖的學院，成爲柏拉圖最得意的門生。然他的見解却未必都和柏拉圖一致，尤反對柏拉圖的共妻共產的主張。(註)紀元前三四二年，亞里斯多德應腓立布的聘，到馬基頓，去教亞力山大(Alexander)。亞力山大即位(三三六年)，他又回到雅典，在雅典郊外的來栖安(Lyceum)開學招生，成爲一代名儒。他著作甚多，其與政治思想有關係的，則爲政治學(Politics)。

(註)亞里斯多德反對共子，共妻，共產的主張，其理由是很簡單的。第一，人類都有利己心，惟對於自己私有的東西，才會發生愛情，而努力去保護牠，如果把兒童拿去共有，兒童的養育一定不甚留意，這是有害於兒童，而且有害於社會的。第二，如果實行共妻，則一方人類的愛情不能注在自己私有婦人身上，他方又可使人類對於別人的妻，沒有

一種高尚而節制的道德。第三、在共產社會之下，人們必不熱心於生產（因為生產出來的東西，不是自己私有的物），而只熱心於分配，由是爭奪的事遂發生出來了。

亞里斯多德也和柏拉圖一樣，誤認國家就是社會，並且以為國家是以達到人類全體至善生活爲目的的一種社會，所以他的政治學開頭第一章便說：

「各種國家都是一種社會，任何社會都是以某種良善爲目的而設立的，因爲人類行動都是想得到他們自己所認爲良善的。如果一切社會的目的都在於某種良善，則一切社會中最高無上的，包括一切社會在內的國家，當然是以最高良善爲目的了。」

那末，這個以最高良善爲目的的國家怎樣產生出來呢？照亞里斯多德說，國家是同有機物一樣，漸次生長而成的。原來人類在二個方面，有結成團體的必要：第一，人類爲生殖起見，不能不有男女的結合，不過這個結合沒有預定的目的，乃和禽獸一樣，由性慾衝動而發生。第二，人類爲保存自己

生活起見，不能不有主人和奴隸的結合；主人長於心思，奴隸則用體力做工，兩者聯合起來，都有益處。有了男女主僕的關係，自然發生家族制度。聯合幾個家族，便結成一個村落；聯合幾個村落，便建設為一個國家，所以國家不外擴充家族的範圍而成立的。家族若是自然發生的東西，那末，國家當然也是自然發生的了。

何以人類要擴充家族而為國家呢？原來人類不是單純的動物，不是單以生存為目的。人類如果只以生存為目的，則家族生活和村落生活已經能夠充分保障人類的生存了。何以呢？家族生活第一要保存種族，第二要維持物質的生存，而村落生活又可補充家族生活的不足。人類除了家族生活和村落生活之外，所以尚須經營國家生活者，乃是因為人類的生活與動物的生活不同，人類要完成自己的道德，而實現道德的生活；國家的職務就在於使人類實現道德的生活，所以國家的位置乃在個人家族村落之上。亞里斯多德說：

「不問國家或其他任何種類的結合，我們若考察牠們的發生及起源，就可得到明瞭的見解。在各種結合之中，最初發生的，乃是維持生存的結合，如保存種族的男女結合便是。男女的結合并沒有甚麼預定的目的，乃和其他動植物一樣，由於自然衝動而發生。換言之，人類欲於死後，遺留自己的形像，由是遂發生了男女之自然的結合。第二的結合則本於人類的天性，而以維持支配者與被支配者兩方的生存為目的。因為有先見之明的人，乃是天生就有領主或主人的性格，反之，僅能利用體力做工的人，乃是天生即為臣下或奴隸。主人與奴隸結合起來，雙方都有利益……由上述的二個關係，即男女的關係及主僕的關係，便發生了家族……家族的起源，乃在於要供給日常必需品，而自然產生出來的。……但是數個家族若更結合起來，則除供給日常必需品之外，一定尚有別的目的，這樣遂產生了部落。……數個部落

若使再結合起來，而成爲一個自給自足的社會，那就產生了國家。卽由單純供給生活必需品的家族，進而爲以良善生活爲目的的國家。社會之原始的形式卽家族，如果是天然的物，那末，國家當然也是天然的物了。何以呢？國家不外乎家族或部落的擴大而完成而已。……因此，國家是天然的產物，而人類的本性則爲政治的動物，所以如果有了天性不會組織國家的人，則他們不是在人類之上，便是在人類之下。國家是擴張家族而成的。然在希臘的家族，不但婦女兒童須受家長的支配，并且尙有完全無權利而只有義務的奴隸，所以亞里斯多德又以爲國家也由二種階級，卽由支配者的市民和被支配者的奴隸而成。然則市民是甚麼？這照他說，市民非指住在境內的人民，如果住在境內的人民都可以叫做市民，則奴隸和外國人也是市民了。市民不是別的，「凡能夠參與立法權和司法權的行使的，才可以叫做市民。」所以亞里斯多德所謂的市民，其人數是有

限的，不但此也，我們還要注意亞理斯多德且復不許工人爲市民，以爲「最良的國家必不以工人爲市民」。他說：

『如果以工人爲市民，則市民所有的「時而統治，時而服從」的特色，便不能視爲市民所必要的條件了。何以呢？工人只知服從，而不知統治。……我想工人階級不能包括於市民階級之中，無異於奴隸階級不能包括於工人階級之中。換言之，國家不能把自己生存所必要的一切階級都視爲市民。』

其次，奴隸是甚麼？照亞理斯多德說，市民和奴隸的區別，不是強力的結果，而是自然的定律。按照自然的定律，人類要達成任何目的，必有命令者和服從者，有些人能夠發令，有些人只能服從。天賦理性很高的人就能夠發令，天賦理性很低的人只能夠服從。前者就是天然的主人，後者就是天然的奴隸。主人支配奴隸，不但合於天理，並且對於奴隸亦有利益。因爲奴隸

有了主人的支配，而後才能生存。且看他說：

『就天性說，凡自己沒有獨立權，而隸屬於別人，然又成爲人類的一員而存在的，可以叫做天生奴隸。凡隸屬於他人的，是他人的所有物。所有物與所有主是二種不同的東西，只可視爲行爲的工具。』

『馴良的動物受人支配的時候，可以增加牠的幸福。因爲有了人的支配，而後牠們的生存才有保障。……這個原理亦可應用於一切人類。人類的精神與肉體不能一樣，劣種不但是天生奴隸，而且劣種受了主人的支配，還是他們的幸福。我想：凡受他人支配，沒有理性，而只能理解他人的理智的人們，可以叫做天生奴隸。至於其他動物則他人的理智也不能理解，只能從其本能而動作。但是雇用奴隸與使用獸類，是沒有甚麼差別的。何以呢？雙方都是用其體力，以貢獻於生活必需品的生產。造物主大約是根據上述原則，而區別市民的身體與

奴隸的身體吧。牠使奴隸的身體健壯而適於隸屬的勞動；又鍛鍊市民的身體，使他們長於戰爭及平和兩技術，而適於政治的生活」。

由此可知亞里斯多德的國家觀亦不能逃出當時的習慣和勢力關係之外。他因為希臘輕視肉體勞動，故排斥工人於市民之外；又因為當時社會有自由民和奴隸的對立，故又蔑視奴隸，且用科學的方法辯護奴隸制度，以為人類有天生即稟賦主人的性格的，有天生即稟賦奴隸的性格的，前者治人，後者被治於人，所以亞里斯多德所謂「人類是政治的動物」，其實是指沒有參政權的奴隸，不是人類。原來奴隸制度乃與某特定的經濟組織有密切的關係，與其同時發生，又與其同時消滅。而人類的才幹也是長期歷史發展過程的產物，即經濟的環境和職業的分工的產物。亞里斯多德看不出這個理由，而乃認為由於人類的天性而發生。長於耕田的，因為他的天性，適於耕田，長於築室的，因為他的天性，適於築室，長於織布的，因為他的天性，適於織布

，這個思想的不合理，現在人實可一望而知。當時固然也有一部分的人們看見了大部分的奴隸都是被海賊販賣或因為戰敗被虜，以致淪落爲奴隸階級，去而反對天性奴隸的主張。但是亞里斯多德却不以爲然，以爲人們不是劣者，何至戰敗被虜。由於戰敗被虜這個事實看來，已可證明他們是劣者了。要之，亞里斯多德的思想比之當時學者雖很進步，然其政治論却仍不脫出奴隸社會時代的舊套。

亞里斯多德討論了國家之後，更進而討論政體。由他看來，國家必有憲法，憲法乃規定國家的根本組織尤其是國家最高權的所在，所以國家的生命乃寄託在憲法上面，憲法變更了，國家也必變更。然而最高統治權常寄存於政府，所以我們又可由政府的組織，看出國家的分類，即政體的分類。他從兩個方面：（1）主權者的人數，（2）行政的目的，把政體分做六種。凡政治以共同利益爲目的的，都是純正的政體。在純正的政體之中，主權者一

人的，叫做君主政體 (Royalty)，主權者少數人的，叫做貴族政體 (Aristocracy)；主權者多數人的，叫做民主政體 (Constitutional government)。反之，政治若以支配者私人利益爲目的的，都是腐敗的政體。在腐敗的政體之中，主權者一人的，叫做暴君政體 (Tyranny)；主權者少數人的，叫做金權政體 (Oligarchy)；主權者多數人的，叫做貧民政體 (Democracy) (註)。現在試把上面所說的，作一個表如次：

主權者人數		以共同利益爲目的	以支配者私利爲目的
一人	君主政體	暴君政體	
少數人	貴族政體	金權政體	
多數人	立憲政體	貧民政體	

(註) 金權政體與貧民政體的區別，不但在於主權者人數的多少，此外尚有一個重要的特徵。就是支配者一個是富有金錢的財閥，一個是一貧如洗的窮人。如果人們因爲有了財產

而得到政權，則無論支配者人數的多少，都是金權政體。反之，一般貧人若以平等爲理由而得到政權，則亦不論支配者人數的多少，都是貧民政體。所以亞里斯多德說：『貧民政體與金權政體的區別，當以貧富爲標準。富人的政治，無論其人數的多寡，都是金權政體；貧人的政治，也不論其人數的多寡，都是貧民政體』。

政體的分類大約如上所言，我現在試引亞里斯多德自己的話，來證明上述的分類。

『要之，政治若以共同利益爲目的，則合於正義，而爲純正的政體。反之，政治若以支配者階級的私利爲目的，則有缺點，而爲腐敗的政體。……政體的意義，其實乃與政府相同。政府是一國的最高權力者，或由一人組織，或由少數人組織，或由多數人組織。純正的政治體必須一人少數人或多數人的支配者以能共同利益爲目的，而行政治。反之，一人少數人或多數人的支配者若以自己私利爲目的而行政治

，那便是腐敗的政體。因爲一切真正的市民必須都能均霑國家的利益，而後可。政治由一個人執行，而以共同利益爲目的的，叫做君主政體。政治由二人以上的少數者執行的，叫做貴族政體。這個場合所以稱牠爲貴族政體，是因爲支配者是最好的人，能專心營謀國家及市民的利益。一般市民若以共同的利益爲目的而行政治，則叫做民主政體。……由上面所說的政體腐敗下來，君主政體便變成暴君政體；貴族政體便變成金權政體；立憲政體便變成貧民政體。因爲暴君政體專以君主利益爲目的；金權政體專以富豪利益爲目的；貧民政體專以貧人利益爲目的，都沒有顧及全國的共同幸福。』（註）

（註）此外亞里斯多德又用別的標準來作政體的分類。第一用治國的原則做標準，據他所言，治國的原則可大別爲四種：即自由，財產，德能，門第等是。凡以自由爲參政資格的，叫做貧民政體；以財產爲參政資格的，叫做金權政體；以德能爲參政資格的，叫做

貴族政體；以自由及財產爲參政資格的，叫做民主政體。第二用政府機關做標準，他以爲國家必不可少的機關有三種：即討論機關，執行機關，司法機關等是。各種政體又看這三種機關怎樣組織而生區別。凡討論機關爲公民大會，任何公民都有出席的權利，執行機關和司法機關都由公民中，用抽籤選出的，便是貧民政體。討論機關執行機關司法機關都以財產爲資格的，便是金權政體。討論機關雖爲公民大會，但有很低的財產制限；行政機關和司法機關的任命，兼用抽籤和投票二法，然而被選舉權則有財產的制限，便是民主政體。

腐敗的政體可以不說，至於純正的政體到底孰是最好的呢？關於此點，亞里斯多德一面雖然不承認世上有一個理想的政體，而可應用於一切地方，（註一）必須關顧各國的國民性，即「一種人民能夠產生德高而才優的人物，則適於君主政體。少數人的道德足以統治人民，而一般自由民亦願意服從他們的，則適於貴族政體。一種人民天性尚武，又能依據法律，輪流爲支配者

或被支配者的，則適於民主政體。』但是同時他又以爲一般人民如果都有相當的程度，則以民主政體爲最良。第一，多數人的見識總比一個人優良，『我們對於多數人若一一下以觀察，固然庸人居多，反之，若把他們視爲一個團體，而下以觀察，則他們比之少數賢者，一定賢明得多，』因爲個人雖然只有少許的才德，但是他們集合起來，在他們之中，有的能夠理解這個事，有的能夠理解那個事，長短相補，互相幫忙，他們就可理解一切。第二，多數人總不比一個人容易腐化，因爲『個人容易爲感情所動，一爲感情所動，則判斷便有錯誤。反之，多數人絕不會個個都受感情的牽制，或同時都向一條錯路上走。』第三，民主政體乃依據法律而行政治，然而人類都有感情，很容易爲感情所左右，反之，法律則爲脫掉感情的理性，所以依據法律而行政治，必不至發生弊害。關此，他曾自設疑問說：『賢人政治與法治政治孰最有益於國家？』又自答說：『由我看來，縱令明君也不宜無視法律的一般

原則，更不宜爲一時的感情所左右，而作支配，所以依據完全脫掉感情的法律，而行政治，是最好沒有的』（註二）。由於上面三個理由，亞里斯多德的結論便說：『由余觀之，與其把主權交給少數賢者。還不如把牠交給多數人，尤爲妥當。』

柏氏與亞氏
比較

（註一）關於此點，他的態度和柏拉圖不同。柏拉圖欲發見一個理想的國家，而實行於一切地方，亞里斯多德則不承認世上有一個理想的政體，可以完全實行於一切地方。他說：『關於政體的研究，也是一種科學。研究政體的科學，對於下述二項，必須詳細考察。第一，沒有外部的障礙時，我們的理想政體是甚麼？第二，一國有特殊情形時，當採用怎樣的政體。因爲理想政體實在不容易實現。立法家及政治家最初當考慮抽象的絕對的最良政體，其次則當按照各種的環境，而考慮比較的良好政體。此外他們對於國家於如何條件而造成，國家在何時成立起來，國家須怎樣纔能永久保存等，都須有深遠的智識而後可。至於何種政體可以一般適用於各國，他們更非有實際的智識不可。換言

之，研究政治的人，一面固然須考慮最良的政體，同時更須考慮何種政體可由多數人達成。……變更政體的時候，須限於人民肯贊成，能實行的範圍內。因為變更國家的組織，無異於建設一個新國家，其困難是一樣的。』

(註二) 柏拉圖以為法治不如人治。亞里斯多德則主張人治不如法治。柏拉圖說：『人類的行為各不相同，而人事的變化又復無常，與一個普通法則或簡單法則絕不相容，沒有法子可以定下一種規則，使牠適用於一切時候』。對此，亞里斯多德則說：『人類有慾望，有感情，如果得到最高的政權，雖是善人也要為牠所左右。真正的法律便是脫掉情欲的理智』。柏拉圖又說：『譬如有個醫生或體育家跑到外國去了，老久不見他所醫治的病人，祇有把他的方法寫將出來，交給他的學生或病人，因為不如此，恐怕忘壞了。……倘若他在預定時期之先回國，且因為天氣不期而變，用別的方法來醫治他必定好些。這個時候，他是丟掉從前的舊方子，換一個新方子呢？或是固守從前的規約，醫生也不變用新方子，病人也不敢用新方子，祇認這個舊方子為健全的，別的方子都是有害的』

呢？用學術和真正技藝的目光，來觀察這件事，豈不是滑稽之極嗎！……倘若他對於聚集在各都市的一羣人民製下成文法或不文法，規定那是善那是惡，那是名譽那是不名譽，那是公正那是不公正，使他們都要受這種法律支配；如果這個聰明的立法家突然歸來，或是另有一個來了，可以禁止他變更法律麼？倘若禁止，這種滑稽豈不同前面所說的醫生之例一樣麼？」對此，亞里斯多德則說：「論者以技術為例，說治病若單照醫書行事，是很不好的；不如託付熟練的醫生才好。這是錯誤。醫書對於病人沒有一點偏見的感情，斷不致因此違背醫術原理；至於醫生則不但為病人設想，並且以得到金錢為目的。辦理公務的人也是這樣，很有許多地方要以自己的愛憎行事。如果病人恐怕為醫生所誤，那麼，與其照醫生的意思行事。便不如照着醫書行事了。不但這個，便是醫生自己已有病，總要找別的醫生醫治；教體操的人總要同別的會體操的人共同運動。這都是對於關係自身的事件，想免掉自己的偏見，得到正當的判斷。」

民主政體是指一般市民都有參政權，用亞里斯多德自己的話來說，便是

「他們一面被治者，同時又有做治者的資格。」不過亞理斯多德又不肯把國家重要職位給與他們，而只許他們選舉官吏，監督行政。因為他們雖然沒有辦事的能力，然而却有批評的能力。他說：「人民對於政治，發表意見，好像觀衆對於歌舞，發表意見一樣。批評菜湯的好壞，最好是吃的人而不是廚子，批評音樂的好壞，最好是聽客而不是音樂師。」

但是這樣的民主政體也是不容易實現的。要實行民主政體，必須社會上有了大多數的中產階級。因為在民主政體之下，必須人民一面能夠支配別人，同時又肯服從別人。富人階級必流於驕，驕則不肯服從；貧人階級必流於賤，賤則不能支配。祇惟中產階級不驕不賤，既能支配，又肯服從，所以民主政體只能存在於中產階級占大多數的國家。且看他說：

『現今國家都由三個要素而成：其一是富人階級，其二是貧人階級，其三是中產階級。……中產階級最有理性，反之，在容貌，體

力，門第，財產各方面最好或最壞的人們，大都不能順從理性而作行動。前者每因驕悍而犯罪，後者則常淪落爲流氓。流氓都不願意就文武官職；這個忌避與他們的犯罪性，對於國家的幸福，都是有害的。至於財產，體力，黨派過多的人，不是不服從權力，就是不知道服從。這個惡習是因爲他們幼時在家內做慣了放縱淫逸的生活，而進入學校之後又不能養成一種服從的習慣，而後發生的。……這樣，國內的富人階級不知服從，所以他們只能作專橫的支配；反之，貧人階級又不能知道甚麼叫做支配，而致爲富人階級所支配，狀如奴隸。由於他們兩者的關係，遂產生了包括主人和奴隸的都市。他們彼此之間互相嫉忌，沒有絲毫的友情，故常彷徨於恐怖與動搖之中。……都市或國家最好須用平等的階級組織而成。這個平等的階級則以中產階級爲中樞。由中產階級的市民組織而成的國家，必能施行良善的政治，

他們可以稱爲國家最好的分子。并且他們在國內，又很安定，一方面不像貧人那樣，嫉妬鄰人的財產，同時又不爲他人所嫉妬。他們對於其他階級，沒有陰謀的必要，所以他們又不怕爲別人所陰謀。他們常經營其安平的生活。……是故由中產階級的市民組織而成的政治社會，是最好的。其次，中產階級比之貧富兩階級的總人數若是多數，或比之貧富兩階級中任何一方的人數都是多數，也是不錯的，因爲社會上若有多數的中產階級存在，則對於極貧極富兩階級可以維持一種均衡的局面，所以國家若由中產市民組織而成，是最幸福的。反之，倘若國家沒有這個分子，則均衡顛覆，或變爲貧民政治，或變爲金權政治。……由於這個觀察，可知現在大多數的國家何以變爲貧民政治或金權政治的了。質言之，在一個國家之內，中產階級人數不多，反而貧人或富人却占多數，則他們一定壓倒中產階級，獨占政權，由是

國家遂現出金權政治或貧民政治了。……任何立法家絕對不可忘記須得中產階級的援助。因此他們編定金權的或貧民的立法之際，也須注意中產階級的向背，使中產階級不至離開國家。世上若有鞏固的政體，亦必存在於中產階級的勢力凌駕於貧富兩階級的社會之內。在這樣的政體之下，貧人絕對不會與富人提攜，出而反抗支配者。因為富人與貧人本來互相嫉視，彼此不信任；而站在二者之間，為調停者的，便是中產階級。是故若能混合各階級，而又特別重視中產階級，則國家一定可以鞏固。』

總而言之，亞里斯多德乃以中產階級為最健全的分，民主政體只能存在於中產階級占大多數的國家。如果中產階級的人數比之富人或貧人為少數，則一定現出金權政體或貧民政體（註）

（註）亞里斯多德雖然反對貧民政體，但他又認貧民政體有其存在的原理。他說：『貧民

國家的基礎在於自由。很多的人都說：「自由是貧民國家的特產物，一切貧民國家都得到自由，爲其根本目的。」我以爲自由是指社會內一切人民輪流受人支配，而又支配別人之意。所以民主的正義 (Democratic justice) 不是比例的平等 (Proportionate equality) 乃是數目的平等 (Numerical equality)。換句話說，爲了主張數目的平等，所以多數人是最有權威的，多數人所承認的，都合於國家的目的，而爲正義。又有人說：「市民都是平等的，因此在貧民國家，貧人比之富人，有較大的權力。何以呢？貧人的人數多，所以他們的意志是最高的。」這個主張是一切民主主義者認爲第一原則的。更有人說：「各人可從自己所好，而作生活，這是自由民的特權。否則與奴隸無異了。」這是貧民政治的第二原則。由此遂更發生了一個主張：即「若是可能，人們都不要受別人支配；若是不可能，則各人須輪流支配別人，而又受別人支配。」這是於平等的基礎之上，實現自由。」

在貧民政體之中，他又分做二種，一是好的貧民政體，一是壞的貧民政體。農民占

多數的國家，可以建設和平的良善的貧民政體，工人占多數的國家，只能建設最壞的貧民政體。何以呢？農民很窮，沒有餘暇出席公民大會，他們當努力做工，以獲得生活資料；他們大多數不喜歡榮譽，而只喜歡利益，所以他們往往甘心棄官，去做生財的事。反之，工人則生活於都市之內，可以時時出席公民大會，而作種種騷擾，所以貧民政體若以都市的工人為基礎，一定變為最壞的。

最後，亞里斯多德對於革命，亦發表了相當的意見。他分革命為二種：其一變更政體，其二不變更政體，只變更掌握政權的人。然而無論那一種，牠的發生原因，都在於不平等，即弱者要求與强者平等，而强者又要求與弱者不平等，由於這兩個心理的衝突，遂爆發為革命。原來亞里斯多德是把平等分做兩種，一是比例的平等，一是絕對的平等。人類之中不免有貴賤貧富賢愚之別，貴賤貧富賢愚若能各得其所，各安其分，那便是比例的平等。反之，因為一點相同，而即主張事事都要平等，那便是絕對的平等。貧民無不

要求絕對的平等，即要求與少數特殊階級有同樣的權利；富人又因為財產一點出衆，硬要主張比例的平等，即要求權利也當高出別人一籌，如果現實的政體與他們兩者的主張不能一致，則必發生不平的感情，這個不平的感情，便是革命的禍根。亞里斯多德說：

『任何政體若欲存在於世，必須承認公道與比例的平等。例如貧民政體是以「人們在某一點上若能平等，則在其他各點，也須平等。一切人類都有自由，所以人類須絕對的平等」這個觀念為基礎。反之，金權政治的基礎則置在「人們在某一點上若不等，則在其他各點，也須不平等。各人的財產是不平等的，所以人們是絕對的不平等。」雙方的主張都有一部分公道，但由絕對的公道看來，雙方又有謬誤。如果雙方都以自己的公道為楯，而政體又不適合於雙方的主張，那就發生了革命。』

但是人們何以要求平等或不平等呢？照亞理斯多德說，人們都要求名譽與利益，恐怖不名譽與不利益。富人階級以獨攬政權爲自己的名譽和利益，貧民階級又以不能均霑政權爲自己的不名譽和不利益，既是這樣，他們兩者之間當然發生衝突，而引起革命了。

知道了革命的原因，便很容易發見預防革命的方法。據亞理斯多德所說，預防革命的方法有三：一從政治制度着手，二從社會制度着手，三從教育制度着手。

先就政治制度說，支配階級不宜壟斷一切官職，凡不涉主權的官職，應鼓勵被支配階級去做，如民主國應鼓勵富人去做，貴族國應鼓勵平民去做，便是其例。人民獲得權位，須漸漸增加，不宜一蹴而登高位，這樣，便可減少妄圖非分的人。各種官職的任期當以六個月爲限，使人人有輪流就職的機會，因爲短期的官職可以預防門閥的發生。官吏最好沒有薪俸，因爲沒有薪

俸，貧民也許甘心棄官，去做生財的事，同時不受報酬的富人則可專心於政務。此外國家更須利用嚴厲的法律，禁止官吏挪用公款，否則官吏既有名譽，又有利益，一般人民一定發生不平的感情。

次就社會制度說，國家對於任何市民，都不可給與以過大的榮譽，因為少數人得到過大的榮譽，勢將引起其他人民的反感。國家又當制定法律，禁止人民利用金錢或黨派，得到權力，若有這樣的人，可驅除出境。此外某一個階級倘若增加了財產，則當把政權給與反對該階級的階級，以保持勢力的平衡；不然，亦當設法增加中產階級的人數，使革命不會因不平等而發生。

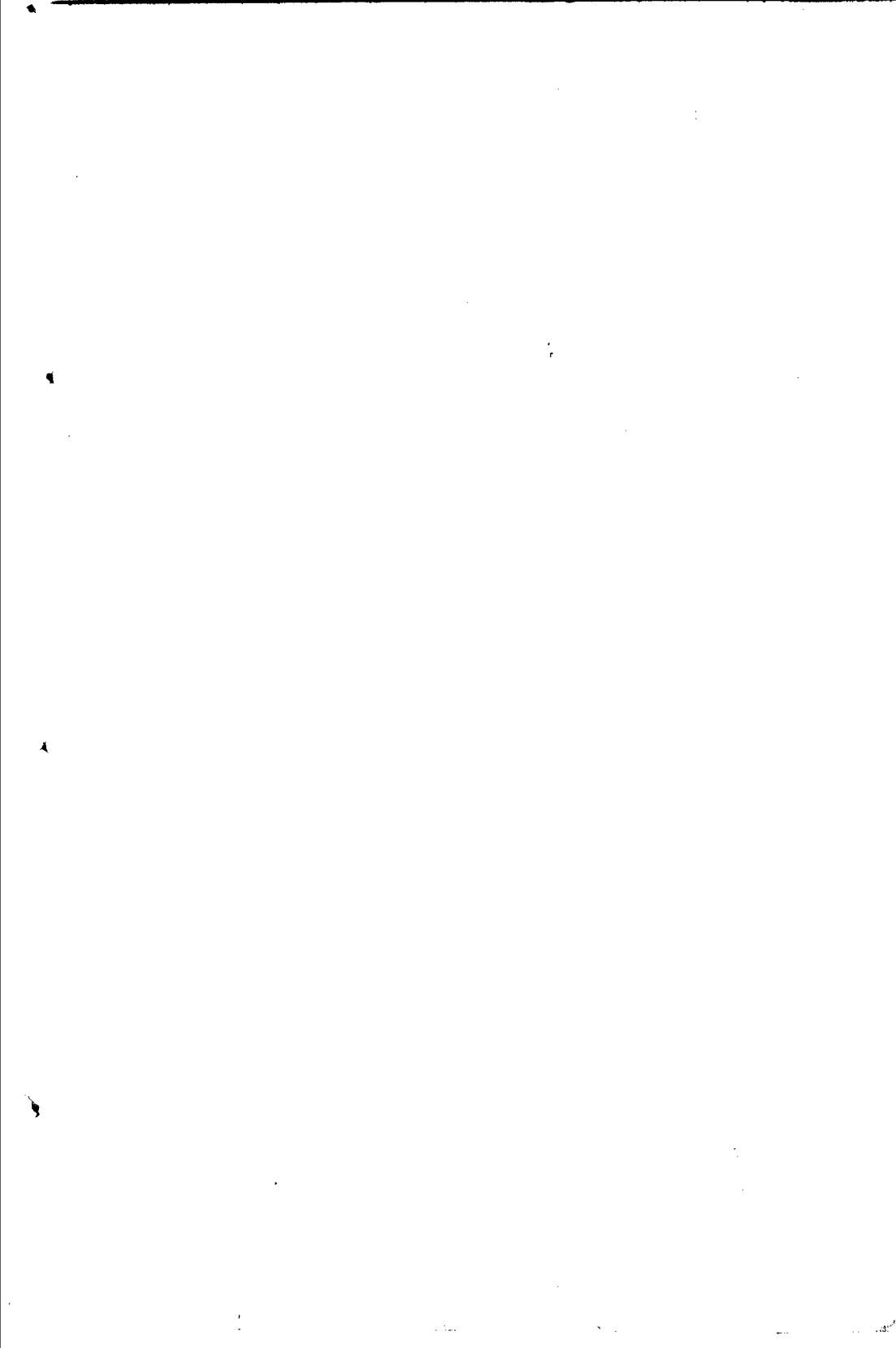
三就教育制度說，要謀某種政體的鞏固，須拿該政體的精神，來教育一般市民，換言之教育須適合於政體。如果國內青年不知道政體的精神所在，則雖制定最完善的法律，亦必不能通行。所謂適合於政體的教育，不是指教育要討好支配者的歡心，如在金權政體之下，便教他崇拜貨財，在貧民政體

之下，便教他放縱不羈；乃是指教育須以治國原理爲標準，如在貴族政體之下，教他尊從道德，在民主政體之下，教他服從法律，藉此以養成青年良好的習慣，藉此以矯正青年種種的壞處，使他們有愛護政體的感情。

看了上面所述，大約可以知道亞里斯多德代表那一個階級了。如前所言，哲人派代表商人階級，柏拉圖在理想國論中，雖然欲於自由民之上，建設一個超階級的國家，但是法律論中，則迎合富人階級的意旨。反之，亞里斯多德則代表中產階級的利益，就是要用中產階級做基礎，建設一個立憲的民主國。此種思想何以發生，我在前面，已經詳細說過。此外尚有一種原因，即當時雅典社會分做極富與極貧的兩個階級（這兩個階級都是自由民，奴隸不包括在內），互相嫉視，鬥爭不已，由於極富階級的勝利，而現出金權政治；由於極貧階級的勝利，而現出貧民政治，所以亞里斯多德希望社會有一個中產階級出來建設以中產階級爲中心的政治，藉以牽制貧富階級的鬥爭，而維持社會的和平。

本章參考書

1. Aristotles, Politics. (木村鷹太郎譯, 政治學)
2. Willoughby, Political Theories of the Ancient world.
3. Dunning, A history of Political Theories, Ancient and Medieval.
4. H. Cunow, Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie.



第五章 伊壁鳩魯派與斯多亞派的政治思想

奴隸社會到了末期，貧富差別日益厲害，社會上一切階級都感覺生活的腐敗，一方富人階級毫不勞動，只知娛樂，然而任何娛樂倘若沒有勞動以作調劑，則其結果必不能引起神經的反應，而至失去滋味。這個時候，他們要刺戟疲鈍的神經，非用新的娛樂不可，但是不論甚麼東西都是有限度的，他們的神經受了新娛樂的刺戟，暫時雖可發生反應，然而不久，神經又覺疲鈍，而使新娛樂也失去滋味，到了最後，一切娛樂都不能引起他們的興趣，由是他們便變成極端厭惡娛樂，甚且厭惡人生了。人世的事物，他們都視爲虛幻，其結果，他們遂要求一種新的人生觀，可以轉變他們生活的方向。

同時他方貧人階級沒有娛樂的手段，當然未曾領會娛樂的滋味。他們住

在茅舍之中，飢沒有飯吃，寒沒有衣穿，天天受了生活的壓迫，而又目擊那些富人享受過分的娛樂，他們不但不能分潤富人的娛樂，并且還成爲富人娛樂的犧牲品。因此，他們對於富人便有一種劇烈的仇恨心理，從而他們對於娛樂，也發生了一種鄙屑心理。其實，他們之鄙屑娛樂，並不是厭惡娛樂，而是嫉妬娛樂。這個時候，他們也要求一種新的人生觀，可以安慰他們貧弱的心理。

應這個要求而產生的，便是伊壁鳩魯派 (Epicureans) 與斯多亞派 (Stoics)。前者代表富人階級的思想，承認人生目的不外快樂二字，但是所謂快樂是指理性的精神的快樂，不是指放恣的肉體的快樂。放恣的肉體的快樂祇是一時的快樂，其結果反可引起永久的苦痛。藉此使富人的快樂受了一種理性的節制。後者代表貧人階級的思想，鄙屑快樂，贊揚德性，視德性爲最高的東西，一切屬於外表的東西如財富健康之類，都視爲無足輕重。藉此使貧

人的窮苦生活有了一種精神上的安慰。

但是不論伊壁鳩魯派之承認快樂或斯多亞派之鄙屑快樂，他們都是把個人做一個中心，而加以考察。這種個人主義的思想從何而生？我在討論哲人派時，已經說明個人主義和商品生產的關係。但是只有商品生產，個人主義亦不會發榮滋長，個人主義能夠發榮滋長，尙有其他條件（註）。原來一個社會將次崩壞的時候，一面舊倫理舊習慣舊思想失去威力，同時新倫理新習慣新思想尙未成立，一切社會的束縛對於個人已經宣告無効，而無數新奇的現象又復雜陳人類的眼前，要求人類設法應付。然而傳統的方法既不可用，同時又沒有一個社會公認的方法足供參考，所以人們只能夠把自己視爲一個單位，用自己的力量解決一切。在這樣的環境之下，個性就有發展的機會，從而個人主義也可以培養起來。這是一切青黃不接的過渡時代必有的現象。在希臘末季，不但希臘國家將次淪亡，并且整個的奴隸社會亦因生產力受了

生產組織的束縛，而將次第沒落。這個時候，像柏拉圖亞里斯多德那樣的國家主義的學說失去力量，而代以伊壁鳩魯派和斯多亞派的個人主義的思想，實是當然的事。

(註)關於此點，一般學者說明如次：當希臘全盛的時候，各城市國家的權力甚大，個人生活都消納在國家生活之中，所以當時學者無不誤認國家就是社會，國家生活就是社會生活的全部，甚者且把國家放在社會之上，以為個人惟在國家之下，受國家的支配，而後纔能得到良善的生活。換言之，當時學者的思想多傾向於國家主義，把個人束縛於國家之內。到了亞歷山大用武功建設帝國，希臘各城市國家便失去獨立的資格，亞歷山大死後，各城市國家雖然暫時獨立起來，然而情形已不如前，只能利用聯盟形式，即亞奇安聯盟 (Achaean League) 和哀陀利亞聯盟 (Aetolian League) 保其殘喘。一至羅馬勃興，牠們便相繼滅亡，變成羅馬的屬地，一切希臘人都失去參政的機會。由於這個政治上的變動，一面遂使希臘人減少了政治的熱心，同時又把他們從國家之中解放出來，使大家知道個人離開國

家，亦可生活。這就是個人主義發生的原因。

伊壁鳩魯派是由雅典人伊壁鳩魯（Epictetos. 352-271, B.C.）唱導起來的。

伊壁鳩魯生於薩摩斯島（Samos），紀元前三〇〇年到雅典講學，一直到七一年死的時候，都住在雅典。生平著作甚多，但是現在所存的，不過斷簡殘篇而已。

照伊壁鳩魯說，人性都是喜歡快樂的，任何動物都有求樂避苦的本能，所以快樂乃是我們惟一的目的。快樂便是善，痛苦便是惡，快樂總是有利於自己，痛苦總是有害於自己，所以善惡的分界完全以自己的利益為標準。換言之，所謂良善，乃因其有益於我們，故為良善；所謂邪惡，亦因其有害於我們，故為邪惡。但是甚麼是快樂，甚麼是痛苦，我們又須詳細區別。有些快樂常常伴有痛苦或為痛苦發生的原因；有些痛苦常常伴有快樂或為快樂發生的原因。據伊壁鳩魯說，精神上的快樂乃大於肉體上的快樂，而精神上的

痛苦也大於肉體上的痛苦。因爲肉體的苦樂祇是一時的現象，而精神的苦樂則可永久感覺，所以我們當用理性抑制肉體的快樂，使我們精神能夠安靜，不可爲了肉體的快樂，而使我們的精神破產。

他由這個思想出發，把國家的基礎放在個人的自利心之上，以爲個人爲了保存自己的利益，而後才組織國家，所以國家本身沒有價值，國家的價值完全看牠能夠不能夠使人類得到快樂。換句話說，國家能夠防止侵害個人利益的不正當行爲，而其法律又能保障個人的利益，就有存在的價值。不然，則我們不但不必服從國家的法律，甚而至於國家本身，我們也可以無視。

他既用個人的利益來估計國家的價值，以爲國家的惟一目的在於保護個人的利益，使個人得到快樂，所以能夠達到這個目的政府，不論外國人也好，本國人也好，專制政體也好，立憲政體也好，我們都可以服從。不過個人的目的既然在於快樂的追求，而政治生活又甚麻煩，可以妨害人類的恬靜

精神，所以賢者除有特殊的事件發生，不宜參加政治。

我想這種主張在當時希臘，當然可以得到富人階級的歡迎。何以呢？他們從前是支配階級，以政治生活爲日常的生活，所以他們主張人類是政治的動物，現在他們的國家已經被人侵服了，他們已經失去參政權了。他們既然沒有參政的權利，則一種咀咒政治生活的思想當然可以安慰他們無聊的心理。不過他們雖然失去統治者的資格，然而還未失去剝削者的地位，他們還驅使無數的奴隸，他們還有很多的財產。他們不怕貧窮，他們只怕征服者的剝削。如果外國人政府能夠保障他們的利益，則他們雖然失去了政治權，然而尚可利用經濟權，來尋求人生的樂趣。即在這個時候，他們由於經濟上的理由，已不反對外國人政府，而只反對外國人政府來壓迫他們尋求快樂。在這種情形之下，代外國人政府辯護的伊壁鳩魯的學說當然更可得到他們的同意。固然伊壁鳩魯所稱的快樂是指理性的精神的快樂，不是指放恣的肉體的

快樂。但是精神的快樂須以肉體的快樂爲一個前提（註），而肉體的快樂又須以生活安定爲一個前提。那些無數的貧民日夜受人鞭策，飢無食，寒無衣，那裏會有精神的快樂？伊壁鳩魯的學說只能流行於富人階級，而不受貧人階級的歡迎，并非無因。

（註）其後，他的弟子便率性主張肉體的快樂，養成一種「得過且過」的心理。這是因爲他們在政治上已經受了外國人的壓迫，所以不如及時行樂，猶覺得快活。

貧人階級所歡迎的，則爲斯多亞派。這個學派是由腓尼基（Phenicia）人芝諾（Zeno, 336—264, B.C.）唱導起來的，他生於希臘城市栖條謨（Citium）。紀元前三一四年到雅典，從犬儒派的克拉特士（Crates），墨加拉派的斯替波（Stilpo），大學院（Academy）的鮑里門（Polemmon）學習。二九四年在希臘 Stoa Poikile 講學，因此遂得到斯多亞的名號。

照芝諾說，宇宙是一個統一體，宇宙有一種普遍的法則，叫做自然法（

(Natural Law) ，可以規律一切事物。人類祇是宇宙的一部分，應該順從宇宙的法則。這個法則發現於人類，則成爲人類的理性。牠可指揮人類應該做甚麼事。或禁止人類不要做甚麼事。人們能夠順從理性，脫掉物累，不求快樂，不要貨財，反真歸樸，安身立命，就可實現道德的生活。

宇宙祇有一種普遍的法則，人類的理性是宇宙法則的一部分，人人相同，並沒有甚麼差別，即不論希臘人或外國人，也不論自由民或奴隸，都有同一的理性，所以人人都是兄弟，應該平等。現在政治制度既把人類分做階級，又把人類分成國家，使他們互相仇視，這是有反於人性的。我們必須糾合世界人類，共同組織一個社會，享受同等權利，纔合於宇宙法則。

芝諾以道德生活爲人生目的，這種見解固和柏拉圖亞里斯多德沒有差別。不過柏亞二氏要用國家的力量，來幫助個人的道德生活，芝諾則想拿個人的力量，來實現個人的道德生活，這是個人主義和國家主義不同之點。芝

諾雖然看不起國家，但是他對於政治并非漠不關心。他不贊成伊壁鳩魯派的隱遁生活，所謂只要國家能夠保護個人的快樂，任何政府都可服從。反而主張賢者除非有特殊事件阻止，都應該參加政治，要是政治不能保障人類的理性生活，更宜積極的反對。

芝諾之鄙屑快樂的思想對於那些沒有快樂手段的貧民，芝諾之人類平等的思想對於那些受人壓迫的貧民，能夠安慰他們無聊的心理，而得到他們的歡迎，當然是意中之事。至於他對於政治，不像伊壁鳩魯那樣，純取漠不關心的態度，反而勸人參加，也是代表貧人階級的思想。何以呢？在這個時候，希臘的貧民階級，不但在經濟上受人剝削，並且在政治上也受人壓迫。他們在這個境遇之下，要想提高自己的地位，不是先從政治方面着手，而後再利用政權，改造自己的境遇，絕對不能成功。一切階級鬥爭到了最後，無不變成政治鬥爭，斯多亞派勸人參加政治，無非是這種意識的作用而已。

在斯多亞派的學說之中，對於後世最有影響的，則爲自然法，世界主義，人類平等的思想。原來自然法的觀念在希臘學者的思想之中，本來早已存在了。不過都沒有像斯多亞派那樣講得清楚。至於這個觀念何以發生，則和商品生產很有關係。因爲在商品生產之下，買者和賣者均須服從市場價格。這個市場價格不是他們自己定的，他們也不能加以變更。如果賣者不承認市場價格，一定覓不得買者，而致商品無從發銷。反之，買者不承認市場價格，也得不到商品，而致生活無法維持。總而言之，賣者和買者不論怎樣努力，均不能變更市場價格，雙方均須絕對服從。這個市場價值何以發生？當時的人是不會知道的，他們只認爲一種必然性，即認爲一種自然法。然而那個時候，人類的想像力已很進步，常用日常的事實，以推論一切。市場之上既有市場的自然法支配物價，則在宇宙之間，當然更有一個更偉大的自然法支配萬物，於是就產生了自然法的觀念。

其次世界主義和人類平等的思想則同經濟區域的擴大，有很大的關係。當希臘各城市國家能夠自給自足的時候，同一個城市的人民在經濟上常有一種連帶關係，他們的鄉土觀念是很強烈的，他們每爲自己鄉土的利益，寧願犧牲一切，有時且把異域的人當做敵人，而加以迫害，所以當時只有國家觀念和種族偏見。到了經濟區域漸次擴大，一面各國因分工的關係，不能閉關自守，同時各個種族因彼此往來交通，失去地方的特性，由是人們遂能知道一切人類都宜互相扶助，不宜互相仇視，其結果國家觀念遂進展爲世界主義，而種族偏見亦進展爲人類平等。不過社會組織如果尙甚堅固，則這種思想亦難發榮滋長。恰好當時一面整個的奴隸社會已經開始崩壞，使各種傳統的思想失去威力，同時他面亞歷山大侵略各國，建設爲一個大帝國，一切種族均視爲帝國的臣民，而有平等的權利和義務，因此，國家觀念和人種偏見便歸消滅，反之世界主義和人類平等思想則日益發展。

希臘滅亡之後，伊壁鳩魯學說和斯多亞學說又在羅馬帝國流行，一直到基督教得到勢力的時候，才見終熄。這是因為羅馬的社會情形是和希臘的社會情形完全一樣。然在各種思想之中，最流行於羅馬的，則為斯多亞派的人類平等和世界主義。何以故呢？羅馬帝國頗注意各地的交通，先把羅馬和各行省聯貫起來，其次又把各行省彼此聯貫起來。交通既已發達，商業亦很隆盛，遂在整個的帝國之內，謀貨幣度量衡的統一，於是住在地中海四周的人民便發生了密切的關係，而使他們失去地方的特性。此外，羅馬帝國之統一歐洲，乃巨數百年之久，然因領土過大，不能直接統治，只能派人坐鎮。到了後來，各省巡撫漸次跋扈，常常侵吞租稅，致中央政府的財政大感困難。該撒爲了挽救財政的困難，乃把羅馬的公民權給與各州的一切居民，藉此強迫他們除了普通租稅外，再繳納羅馬公民的各項租稅。因此，羅馬種族和別的種族漸次失去差別。這種政治上的平等和交通的發達實是促進人類平等和

世界主義發榮滋長的有力原因。

本章參考書

1. Zeller, Philosophie der Griechen
2. Willoughby, Political Theories of the Ancient World
3. Ueberweg-Heinze, Geschichte der Philosophie
4. Kantaky, Foundations of Christianity

附錄 羅馬的政治思想

羅馬是一個偉大的劫掠者和剽竊者，她的物質文明是劫掠各地的財富而造成的，她的精神文明則由希臘剽竊而來。然當羅馬認識希臘哲學的時候，希臘人已由自然哲學的研究，轉變為社會哲學的研究了。因此，羅馬思想對於自然哲學，一向不甚注意，一開始就忙於社會哲學的研究。不過羅馬雖然研究社會哲學，亦不能脫出希臘人的舊套，故在政治思想史上，不能劃一時期，而與希臘區別。

第一目 鮑里貝士的政治思想

鮑里貝士 (Polybius, 210-127 B.C.)。本來是一個希臘人，生於希臘阿奇安聯盟的首國亞加狄亞 (Arcadia)。前半生是一位政治家，後半生則為學者。當馬基頓的勢力消滅，羅馬漸漸來侵略希臘的時候，他同許多政治家聯成一黨，指導阿奇安聯盟的政策。他主張用消

第一篇 古代奴隸社會的政治思想

極的態度，對付羅馬，同親羅馬派的意見相反。到了紀元前一六七年，羅馬完全征服希臘，親羅馬派便把他送到羅馬做抵押。他留羅馬十七年，遊歷各地，搜集許多材料，編著一部羅馬史（*History of Rome*），敘述羅馬興盛起來的原因，記載羅馬統治屬地的情形，解釋政治組織的原理。他的政治思想，則載在羅馬史第六卷之中。

照鮑里貝士說，『國家興亡的根本原因在於政治組織的良窳，因為不但國家的活動力發源於政治組織，并且國家一切施設的成敗，也惟政治組織的良窳是視。』因此，他研究政治先從政治組織——政體的研究着手。他模倣亞里斯多德的方法，把政體分做六種：一人由人民同意而登君位，為政講道理，不講威力的，叫做君主政體（*Royalty*）；否則只可稱為專制政體（*Despotism*）。少數人因才能道德出眾，為人民所推舉，而得到政權的，叫做貴族政體（*Aristocracy*）；否則只可稱為寡頭政體（*Oligarchy*）。多數人能夠崇神尊親敬老服法，而一切決議又以多數決為準的，叫做民主政體（*Democracy*）；否則只可稱為暴民政體（*Ochlocracy*）他說：

『世上學者常區別政治組織爲君主政體貴族政體及民主政體三種。……我想除了這三種政體之外，尚有專制政體寡頭政體及暴民政體。這是歷史所證明的。……現在試說明其理由。支配者一人的時候，不能都稱之爲君主政體。因爲君主政體的名稱祇能適用於在位由人民同意，爲政講道理不講威力的政體。其次寡頭政體亦不可視爲貴族政體。因爲貴族政體的特色，在於公正的人，因爲才能出衆，爲人民所推舉，而登支配者的地位。至於人民有放縱不羈的權利，更不可視爲民主政體。因爲民主政體只存在於人民能崇神尊親敬老服法，而一切決議又以多數決爲準的國家。所以政體可以分做六種，卽除了上述三種之外，尚有專制政體寡頭政體和暴民政體』。

他區別了政體之後，又模倣柏拉圖的政體循環論，說明政體所以變更的理由。照他看來，專制政體是不須人工，而自然發生出來的。對於專制政體，若加以人工的調和，則變成君主政體。君主政體敗壞下去，便成爲暴君政體（Tyranny）（註）君主政體和專制政體兩下一齊滅亡之後，又變爲貴族政體，敗壞下去，就成爲寡頭政體。寡頭政體因爲治者有不公正的

行爲，而惹起人民的反抗時，則可發生民主政體。民主政體敗壞下去，民衆暴厲放縱，不守法律，則又變成暴民政體。在暴民政體之下，一定生出恐怖現象，由是形勢又復逆轉，野心的人可以出來實現專制政體了。

(註)鮑里貝士於專制政體(Despotism)之外，又舉了暴君政體(Tyranny)。二者是否同一的物，無從知道。

這便是鮑里貝士的政體循環論。且看他說：

『現在試假定世界因洪水癘疫飢荒或別的原因，幾幾乎把人類滅亡了。這個時候，人類關於社會習慣及技術的知識，一定也失掉了吧，但是從這個災難之中，若有數人贖下來，則他們不難漸次繁殖，而更成爲一羣。他們的體力不及其他獸類，他們必須經營共同生活。當此之時，人類自然要同禽獸一樣，凡體力強大和胆氣勇壯的人，可以領率并支配體力弱的和胆氣怯的人。這是一種理法，牛羣雞羣常有其例。要之，強者的支配乃是自然的教訓。這樣看來，可知人類在原始狀態之下，必和其他禽獸一樣，一面作羣居生活，同時又服從於強者之下。但是當時強者的權力是以甚麼做基礎呢？實言之，權

力的大小乃比例於體力，所以我們可以給他一個名稱，叫做專制政體。後來這些羣居的人類有了家族的組織和社會的關係，便發生了君主的觀念。自此以後，正邪善惡的觀念也發生於人類的心中。

『這些觀念（正邪善惡）發生的過程，大約如次。男女交媾是人類的本能，然其結果，則產生了子女。子女成年之後，對於養育的人，倘若不知感恩報德，而乃欲加害於其人，則知道的人一定憤怒。因為人類與禽獸不同，有了理性，不但不能默視這種忘恩的行爲，而且恐怕將來自己的子女也有同一的舉動，所以對於忘恩的人，每懷一種惡感。

『又如有人在危急的時候，被人救出危險，如果被救的人還要傷害救的人，那末，知道的人一定要痛恨這被救的人，而同情那救的人了。這樣，人類心中遂發生了一種義務的觀念，而爲正義的中樞。

『同樣，某一個人若能爲衆人與猛獸戰，救出衆人於危難之中，則衆人一定感謝而稱讚其人。反之，某一個人若有怯懦的行爲，亦必引起衆人的侮蔑和憎惡。這樣，又發

生了名譽與不名譽的觀念。人們景仰名譽，是當然的事。

『這個時候，強者若能嘉獎名譽行爲的人，從其功績，舉行公正的賞典，則從前只懼服其威的人民，現在必感銘其善政，信賴其統治。這個時候倘若有人叛逆，人民必自進而殲滅叛逆者了。由於這個過程，君主政體遂代專制政體而興，即理性的支配代替了腕力的支配。

『以上乃觀察正邪善惡各觀念的發生過程以及君主政體的起源。但是人民一旦擁戴了這樣的君主，不但願意擁護君王的本身，還要推愛到君王的子孫，而願服從其支配。何以呢？他們以爲王嗣必和先王一樣，能夠施行正義的政治。

『萬一他們對於王嗣的行政，有所不滿，則他們必不和從前一樣，只知崇拜腕力的強者；一定推舉仁德的人來做他們的君主。這樣推舉出來的新王，不但要施行仁政；且須建築堅固的城壁，以保護人民的安寧，並擴張其領土，使日常用品能夠增加起來。新王施行這樣政治的時候，因其飲食衣服都同人民一樣，所以不招人民的嫌惡和猜忌。

『到了王位變成世襲之後，王的子孫由先王的功績，享受和平而安樂的生活，不免爲嗜慾所誘，放縱奢侈，而招人民的嫌惡和猜忌。這樣，王政便敗壞下去，成爲暴君政治。

『暴君政治的出現，確是國內分裂的前兆。顛覆政府的陰謀常爲勇敢而高尚的人所發起。因爲這些人們對於君主的暴政，是不肯伊阿取容的。

『一旦人民得到了指導者而顛覆王位的時候，專制政體和君主政體便歸消滅，而樹立了貴族政體。何以呢？人民必感謝廢除暴君的指導者，願意把政權奉託他們。而他們亦以人民的信賴爲自己的名譽，忠心管理國政。

『但是到了他們的子孫繼承先業的時候，因爲不知辛苦艱難，而又缺乏人類自由平等的觀念，所以往往耽於酒色，或貪愛金錢，由是貴族政體又敗壞爲寡頭政體。其結果，必招人民的反抗，使他們運命與暴君相同。

『此時若有勇敢的人，知道了人民嫌惡寡頭政體，出而反抗政府，則他一定得到人民的同情，與人民協力共同顛覆寡頭政體。但是革命成功之後，人民一定不願意再採用

君主政體或貴族政體，惟以自治爲一個健全的辦法，由是遂發生了民主政體。人民在民主政體之下，可以得到自由平等的幸福。不過數傳之後，自由平等的價值低落，在人民之中，又產生了欲得大權的人，這樣的人大率屬於資產階級。資產階級如果有了才能而又不能得到顯職，則他必捐棄私財，以收買人心。由是人民腐化，而民主政體又變成暴民政體了。何以呢？這些暴民，乃仰藉別人的財產，以保生活，不知廉恥是甚麼東西，一旦得到包藏野心的指導者，一定演成恐怖現象。騷擾的議會不是殘殺人，便是驅逐人，或則議決土地的分配以供自己的揮霍，由是文明破壞，而形勢又復逆轉，行見專制政體的出現了。」

鮑里貝士說明了政體循環之後，遂知道君主貴族民主三種政體都會敗壞。要想預防敗壞，祇有把上述三種政體，融和配合起來，使牠們互相制衡，由是他又發明了制衡的原理 (Principle of Check and Balance)，而爲此後孟德斯鳩 (Montesquieu) 三權分立的先驅。鮑里貝士說：

「世上學者常區別政治組織爲君主政體貴族政體及民主政體三種。他們以爲：這三

種政體可包括政體的全部，而又為最良的政體，我則不以為然。據我看來，最良的政體必須把上述三種政體的原素，融和配合起來。這不是我的獨斷，來喀古士（Lyotégus）所採用的斯巴達的政治組織，便是其例。』

那末，斯巴達的政治組織是怎樣的呢？照鮑里貝士說，斯巴達的政體，乃融和配合各種政體的優點。各個權力都為他個權力所牽制，而每個權力又不至為他個權力所侵融，致失去均衡。君主因為人民的參政，不至流於專制，而君主又可掣肘元老院的跋扈。元老院則富有保守的色彩，可以預防民衆的急進。由於這三個機關的牽制，遂使斯巴達人民享有自由。

最能實現這個制衡的原理的，則為羅馬的政治組織。由鮑里貝士看來，羅馬政制有三種要素：第一是執政官，因為他是行政的首領，民會由他召集，法案由他執行，官吏由他任命，軍隊由他統帥，財政由他支配，所以乃帶有專制的性質。第二是元老院，牠可管理國庫，考查犯罪，解決屬地紛爭，實行對外宣戰，所以乃帶有貴族的性質。第三是民會，牠有賞罰生死權，立法權，決定和戰條約權，所以乃帶有民主的性質。『我們若只看執政官的權

力，則羅馬政制的確可以叫做君主政體，我們若只看元老院的權力，則羅馬政制又完全是一個貴族政體；我們若只看民會的權力，則羅馬政制似乎又是一個民主政體。』

但是羅馬政體雖然是由這三種原素造成的，然政權却不是各自獨立的，乃是互相制衡的。譬如執政官雖然有行政的全權。但是軍隊的供給，戰勝的論功，都須得到元老院的同意，而執政官每年又須報告一切政績與元老院，求其承認，元老院不承認時，可派遣別個執政官，所以元老院有制衡執政官的權力。而且民會又有決定和戰條約權，所以執行官又不能無視民會，獨行獨斷。元老院雖有很大的財政權審判權和外交權，但是民會可用法律來制限牠的權力，而代表人民的護民官，更可禁止牠的命令發生効力，所以元老院又受民會的制衡。民會雖然獨立，但是人民在公私兩方面，須受元老院的支配，比方人民要與政府訂立契約，要在公用物（如河川港灣公園礦山等）內做工，而審查契約之權及管理公用物之權乃屬於元老院，此外，人民無論如何，都要當兵，而受執政官的指揮，人民恐怕元老院及執政官報復，故對於他們兩者，亦不敢有過分的誅求。總而言之，這三個權力乃互相制衡，使彼此不

至流於專橫。鮑里貝士由羅馬政制之中，找出制衡的原理，認為一切制度中最好的制度。所以他說：

『各種權力互相幫助，互相牽制，則在危急的時候，可使國內團結一致。除了這種政制之外，再不能找出更好的政制。因為在這樣的國家，一旦有了外敵，各種權力一定同心協力，各傾其全部精神，以驅逐敵人，因此，國家便有了巨大的力量，一切企謀都可成功。到了外患消滅，人民雖以勝利自誇，然而這樣的政體亦不難矯正人民的惡習。因為一個權力如果破壞協衷的精神，而欲壓迫他權力，則其他兩權力一定出來抑制。這樣，各種總力互相恐怖，互相戒備，互相牽制，其結果必能保持均衡，而使國家趨於安甯與繁榮了』。

這種制衡的原理確實不失為一個創見。在鮑里貝士以前，學者只會探求各種政體的壞處，至多亦只想把各種政體的好處結合起來，而應用於一個政體之中。反之，鮑里貝士則能知道利用各種政體特有的原理，造成三種機關，使牠們互相牽制，以減少每個政體的弊害。

這個道理是鮑里貝士第一次發見的，而爲後代三權分立主義的先驅。

第二目 西西羅的政治思想

西西羅 (Marcus Tullius Cicero, 106—43, B.C.) 生於意大利的亞平南 (Arpinnum)。他的家庭本是中流人家。十六歲時到羅馬求學，研究法律與哲學。紀元前七六年以後，歷任羅馬顯要官職，六三年被舉爲執政官。到了第一次三頭政治成立之時，充軍於馬基頓。其後又歸羅馬。第二次三頭政治成立時，又爲政敵所捕。在充軍途中，被人暗殺而死，時是紀元前四三年。西西羅的著作雖多，但關於政治思想的，只有三部書，而這三部書又完全模倣柏拉圖的著作。他模倣柏拉圖的共和論，而作共和論 (De republica)；模倣柏拉圖的法律論，而作法律論 (De legibus)；模倣柏拉圖的政治家論，而作官吏論 (De officiis)，由此可知他的思想受了希臘學者的影響很大。

西西羅的國家觀，是改造亞里斯多德的學說而成的。他說：『我們的國家，不是依據獨

裁者的意思而作成，也不是依據多數人的意思而作成，更不是於一代之內，忽然產生出來，乃是經過數世紀的光陰，漸次生長而成的。由此可知西西羅關於國家的起源，其見解有似於亞里斯多德的自然發生說。不過亞里斯多德以人類的本能（食色）為國家發生的原因，西西羅則以人類的社會性（*Geselligkeitstrieb*）為國家發生的原因，換言之，因為人類有了社會性，所以自然會結合起來，組織國家。至關於國家的目的，則他們二人的見解大略相似，即亞里斯多德以國家的目的，在於達成道德生活；西西羅以國家的目的在於挽救人類的墜落，使人類還於良善的自然狀態。

西西羅的政體論，完全繼承鮑里貝士的學說，將政體分作君主貴族民主三種。每種政體都有牠的好處，但免不了敗壞下去，而變成專制政體寡頭政體暴民政體。在這些單純的政體之中，他以君主政體為最優，貴族次之，民主則列在最後。至他所視為理想的政體，則為融合各種政體的好處而成的混合政體。他說：『因為經驗的結果，覺得君主政體是最可取的。但是君主政體總比不上以三種最好的政體互相聯合互相糾正而成的那種混合政體。我想在共

和國中擁一個帝王，更把一部分權力託付貴族手中，再保留幾種權力依照民衆的判斷和志願去做。這種政治組織第一可以調劑平均，因為不得平均，人民使不能保得住自由；第二富有能力，因為各部分離各自孤立的政制，最容易互相衝突，而使君主政體變到專制，貴族政體變到結黨營私，民主政體變到擾亂混雜。這些政體常常要受新革命的損害。但是在混合政體之中，除非官吏有最大的壞處，必不致於發生這種不幸的事體。因為在各人都有固定的適當地位的國家之中，很難遇得着革命的機會，連那使人流於腐敗的法子也絕無僅有了。』

西西羅最有價值的學說，則爲模倣斯多亞派，而闡明自然法的觀念。原來羅馬法律本來只有一種市民法（*Jus civile*），牠是由羅馬法官（*Praetor Urbanus*）的判決例發達而成的，只能適用於羅馬市民，所謂「十二表法」也不過包括市民法的全部而已。到了羅馬的領土天天擴大，羅馬的商業天天發達，外僑的人數增加的時候，又設置外務法官（*Praetor Peregrinus*），專管外國人相互之間或羅馬人同外國人之間的訴訟事件。當此之時，從來以羅馬習慣爲基礎的市民法，自然不能適用。然外務法官又不願意完全適用外國的法律，損害羅馬的威

信，乃遍查屬國的法律，採用各國普遍的原則，來裁斷案件。這種裁判外國人的普通法律，叫做萬民法（*Jus gentium*）。萬民法乃通用於萬邦人民，所以牠的背後，乃隱伏着一種世界公認的原則。這個原則由當時的人看來，便是自然法（*Jus naturale*）（註）。

（註）在這裏，我們可附帶說明羅馬法學家的政治思想。自紀元第二世紀而至於第三世紀，羅馬有五大法學家，即 *Gaius*, *Ulpianus*, *Paulus*, *Papinianus*, *Modestinus* 等。其中 *Gaius* 及 *Ulpianus* 各成一派，他們論爭的主點則為自然法的解釋，而表現為法的「二分說」和「三分說」。*Gaius* 主張法的二分說，把法律分做萬民法和市民法兩種；而謂萬民法是由自然理性（*naturalis ratio*）發生的，所以萬民法就是自然法，而萬民法上所規定的一切制度也都合於自然理性。其結果，他又承認私有財產制度和奴隸制度為合理。反之，*Ulpianus* 則主張法的三分說，把法律分做自然法萬民法及市民法三種。自然法和萬民法的區別，在於前者支配一切動物，後者只行於人間。在自然法之下，人類都是自由平等的，所以現行法上的不平等的私有財產制度和不自由的奴隸制度有反於自然法。其後三分說漸次流行，二分說則失去勢力。

現在再附帶說明羅馬立法的沿革 當羅馬最初成立王政的時候，君主個人單獨發表的意思亦有法的効力（*leges*），

第一篇 古代奴隸社會的政治思想

後來這種法律漸爲習慣法所代替。過了多少時候，羅馬人民又感覺有制定成文法的必要，乃推舉委員，把立法權委託他們，十二表法就是因此而產生的。但是這種法律須得大法律家解釋，從解釋之中又生出法律的形式，叫做「*ius*」。其後公民和貴族相爭，公民便制定他們自己的法律，稱爲 *Plebiscita*。這種 *Plebiscita* 又由半公民的承認，成爲 *leges*。到了羅馬領土擴大，公民人數增加的時候，人民不能集衆在一塊制法，乃把立法權委任於元老院，元老院的布告 (*decrees*) 就是法律，叫做 *Senatus Consultum*。最後政權歸於君主一人，皇帝的命令就有法律的効力。

但是皇帝的命令何以發生法的効力呢？一般羅馬法學者都說這是因爲皇帝的地位得了人民的承認 (*Consent*)。比方 *Gaius* 說一切法律効力的唯一淵源都在於平民所制定的 *Plebiscita*。 *Ulpianus* 亦說 'Emperors' will is law, but only because the people choose to have it So.'。即羅馬政體雖然變成帝政，一切政權均歸皇帝一身，然而一般法學者尙認人民有主權。

最能闡明這個自然法的觀念的，便是西西羅。不過西西羅對於自然法的解釋又和斯多亞學派，微有不同之點。斯多亞把自然法視爲存在於宇宙的法則，西西羅則視爲支配宇宙的精神。他說：『這個宇宙是受唯一精神指導，由唯一精神統治的，所以祇有唯一的意思 (*Will*)』

和唯一的律法 (Regel) 支配宇宙。』然則這個自然法怎樣產生出來呢？他說：『自然法是最高的天理，從自然產生出來的，指導當做的事，禁止不當做的事。……自然法是萬世存在的，發生於成文法未制定國家未成立以前。……自然法不是在編制時才發生，乃是和上帝的心意同時發生。』復次這個自然法有怎樣的威力呢？他說：『不是羅馬有一種法，雅典有一種法，今天有這種法，明天又有那種法。世上只有一個法，即只有統治萬邦萬世的一種永久不變的法。牠同上帝一樣，只有一個，做萬物之主，統治一切。牠是法律的發明家，又是法律的解釋家，又是法律的制定家。』

自然法雖然是永久不變的，能夠統治萬邦萬世，但是牠不過一種抽象的法律，普通統治我們的，則為各國政府所制定的人為法。因此西西羅又說明自然法與人為法的關係，他說：『一切人為法須成為法律的表示或適用。否則形式上雖是法，實質上却不是法。編定人為法的，不論是人民或是君主，必須依據自然法，否則沒有法的性質。自然法是人為法的基礎，不是發生於國家存在之後，乃是先國家而存在。』

西西羅由自然法出發，又主張人類的平等。照他說，一切事物都受自然法的支配，人類是最高的動物，他的理性是和自然法一樣，所以無論甚麼人都有平等的人格，沒有主人和奴隸的區別。人類的平等乃由於人類的墜落，非由於人性的不同，所以國家須設法挽救人類的墜落，造成一個平等的社會。

本章參考書

1. Coker, Readings in Political Philosophy.
2. Dunning, A History of Political Theories, Ancient and Mediaeval.
3. Willoughby, Political Theories of the Ancient World
4. Carlyle, A History of Mediaeval Political Theory in the West.

第六章 基督教的政治思想

基督教的起源及其教主耶穌的歷史，我們不必多說，我們所要知道的，則爲基督教最初乃是巴力斯坦（Palestine）的下層階級爲了反抗剝削階級和統治階級的壓迫而組織的團體。這種團體成立的動機就決定了原始基督教的性質。卽他一面對於剝削者的富人和統治者的羅馬，都有熱烈的仇恨心，同時在他內部又實行了共產制度，并主張人類平等。現在試引用耶穌及其使徒的話，證明如次：

第一，基督教仇恨富人的心理，我們只看路加福音書（新約聖經中的一卷，據說四部福音書的著作年）中的記載，便可知。
代，以馬可爲最早，約在耶穌死後五十年，其次爲路加，更次爲馬太，最後則爲約翰）

『爾們貧窮的人（Poor）有福了，因爲上帝的國是爾們的。爾們

飢餓的人 (Hunger) 有福了，因為爾們將要飽足。爾們哀哭的人有福了，因為爾們將要喜笑。……『但是爾們富足的人有福了，因為爾們受過安慰。爾們飽足的人有福了，因為爾們將要飢餓。爾們喜笑的人有福了，因為你們將要哀慟哭泣 (第六章二十節到二十五節)』

『有錢財的人進上帝的國，是何等的難呵！駱駝穿過針的眼，比財主進上帝的國，還容易呢！』 (第十八章二十四節到二十五節)

何以貧窮的人有福，何以富足的人有福，在福音書上面，並沒有說明原因。即不是因為前者是善人，後者是惡人，換言之，富人所以不能進入天國，而當受嚴重的懲罰，並不是因為他的罪惡，乃是因為他的財產。

但是這種仇恨富人的心理，不久之後，就見軟化。何以呢？基督教對於貧人既然表示了無限的同情，說他們有福，說天國是他們的。然而在羅馬末季，貧人境遇却很悲慘，飢不得食，寒不得衣，要尋工作，又沒有工作可

做（因爲一切工作都結奴隸奪去），對於這樣的貧人如果有物質上的援助，則雖口若懸河，力

說天國的快樂，亦必不能永久得到他們的信仰，因此，教會就有救貧制度。

但是救貧的資金從那裏得來呢？貧人當然沒有餘糧接濟教會。惟一的方法只

有要求富人接濟。於是教會遂廣開方便之門，歡迎富人入會。既然歡迎富人

入會，則像從前那樣憎恨富人的論調勢非修正不可。關此，我們可舉馬太福

音書（據說他的著作年代比路加後數十年）上的記載爲證。

「心中貧窮的人（The poor in spirit）有福了，因爲天國是他們

的。哀慟的人有福了，因爲他們必得安慰。溫柔的人有福了，因爲他

們必承受地土。飢渴慕義的人（They which do hunger and thirst

after righteousness）有福了，因爲他們必得飽足。憐恤人的人有福

了，因爲他們必蒙憐恤。清心的人有福了，因爲他們必得見上帝。使

人和睦的人有福了，因爲他們必稱爲上帝的兒子。爲義受逼迫的人有

福了，因為天國是他們的。」（第五章三節到七節）

這樣的修正已把原始基督教仇恨富人的心理完全放棄了。從前是貧窮的人有福，現在是心中貧窮的人有福，從前是飢餓的人有福，現在是飢渴慕義的人有福。從前一面祝福貧人，同時又咀咒富人。現在呢？咀咒富人的話已經沒有，因為這一段是不容易修正的，所以只能一筆勾消。其結果，從前完全不能進入天國的富人，現在他們漸次在天國中，也同塵世一樣，成爲一個重要的角色。

第二，原始基督教實行了共產主義，我們在路加福音書中也可以找出許多的證據。

『你們要變賣所有的，周濟人。』（第十二章三十三節）

『這樣，你們無論甚麼人，若不撇下一切所有的，就不能作我的

門徒。（第十四章三十三節）

（新約聖經
中的一卷）中說：

原始基督教豈但主張共產主義，並且確已實行了共產制度。使徒行傳

『信徒都在一處，凡物公用，並且賣了田產家業，照各人所需用的，分給各人。』（第二章四十四節到四十五節）

『許多信徒都是一心一意的，沒有一人說，他的東西有一件是自己的，都是大家公用。……其中也沒有一個貧窮的，因為人人將田產房屋都賣了，把所賣的價銀拿來，放使徒腳前，照各人所需用的，分給各人。』（第四章三十二節到三十五節）

這種共產主義是一種最幼稚的共產主義，即不是生產上的共產主義，而是消費上的共產主義，不是資本集中的共產主義，而是財富分散的共產主義。當時的人何以只會主張消費上的共產主義，我在討論柏拉圖時，已經說明其理由了。至於他們主張財富分散的共產主義亦有他們的經濟背景。何以

呢？在羅馬時代，除了礦業之外，其他產業都是小規模的。農業的規模雖然很大，然乃利用奴隸工作，其技術并不比小農爲優。即在當時，生產技術極其幼稚，所謂資本除了土地之外，並沒有工廠和機器，因此，財富集中在少數人的手上，并不能促進生產力的發展，而祇是消費品的集積。這些消費品又不是個人單獨所能消費得完，所以當時把財富分配給一般人民，并不妨害社會的生產力。反之現在則資本的集中乃是生產力增進的惟一基礎，必須把資本集中到最高頂點，即把集中在少數人手上的資本，再集中於一個國家，而後生產力纔能打破桎梏，而自由發展。所以現代的共產主義乃是一種資本集中的共產主義。

但是這樣幼稚的共產主義在當時也不能永久維持下去。教會既然因爲救貧經費的增加，歡迎富人入會，然而富人加入教會之後，又使教會的性質根本上發生一個大變化，而取消了共產主義的主張。我們且看馬太福音書吧！

『你們願意作完全人（Perfect），可去變賣你所有的，分給貧人。』（第十九章二十一節）

在原始的時代，耶穌對於一切信徒，要求盡捨所有。現在呢？却一變而祇要求那些想做完全的人盡捨所有了。從前一切信徒須變賣一切財產，捐入教會，現在呢？據大達利安（Tertullian）的護教學（Apologies）（據說此書成一六〇年至一五〇年）所言，則『每人都在每月的一日，或在他們自己所喜歡的日期，把小數的金錢捐納教會。不過最必要的，當看他們的願意和他們的能力。因為這個捐款不是強迫的，乃是各人由其自由意志而捐助的。』這樣，「凡物公用」的信條便根本取消了。

第三，基督教反對羅馬帝國，若看哥多林前書（新約聖經中的一卷）亦可知道。

『你們中間有彼此相爭的事，怎敢在不義的人面前求審，不在聖徒面前求審呢？豈不知聖徒要審判世界麼？若世界為他們所審，難道

他們不配審判這最小的事麼？豈不知我們要審判天使麼？何況今生的事呢？既是這樣，你們若有今生的事當審判，難道可派教會所輕視的人審判麼？」（第六章一節至四節）

由此可知原始基督教不但不願服從國家的法律，且又蔑視國家的法官，斥爲不義的人。此外對於羅馬帝國，則憤懣之氣更溢於言外。比方啓示錄（新約聖經中的一卷）上說：

『巴比倫大城（暗指羅馬）傾倒了，傾倒了，成了鬼魔的住處，和各樣污穢之靈的巢穴，并各樣污穢可憎雀鳥的巢穴。……因他的罪惡滔天，他的不義，上帝已經想起來了。他怎樣待人，也要怎樣待他，按他所行的，加倍的報應他。……他怎樣榮耀自己，怎樣奢華，也當叫他照樣痛苦悲哀。……所以在一天之內，他的災殃一齊來到，就是死亡，悲哀，飢荒，他又要被火燒盡了。』（第十八章一節到八節）

這樣的咀咒很明白的把反抗的精神表現出來了。但是基督教一旦在羅馬傳教，就不能不與統治階級妥協，由反抗而變為卑屈服從。所以在羅馬書

（新約聖經
中的一卷）上說：

『在上有權柄的，人人當順服他。因為沒有權柄不是出於上帝的，凡掌權的都是上帝所命的。所以抗拒掌權的，就是抗拒上帝的命，而抗拒的必自取刑罰。作官的原不是叫善人懼怕，乃是叫惡人懼怕。你願意不懼怕掌權的麼？你只要行善，就可得他的稱讚，因為他是上帝的用人，是與你有益的。你若作惡，却當懼怕，因為他不是空的佩劍，他是上帝的用人，是伸冤的，刑罰那作惡的，所以你們必須服從。不但是因為刑罰而當服從，並且因為良心而當服從。爾們納糧，也是因為這個緣故。他們是上帝的差役，常常管理這事。凡人所當得的，就給他；當得糧的，給他納糧；當得稅的，給他納稅；當懼

怕的，懼怕他；當恭敬的，恭敬他。」（第十三章一節到七節）

誰能知道那個咀咒羅馬的基督教，現在竟出來宣傳服從羅馬的教義呢？

第四，原始基督教主張人類平等，我們若看下列文句，就可知道。

『并不分猶太人，希利尼人，自主的，爲奴的，或男或女，由基督耶穌看來，則同是一個人。（加拉多書第三章二十八節）

『我們不拘是猶太人，是希利尼人，是爲奴的，是自主的，都從一位聖靈受洗，成了一個身體，飲於一位聖靈。』（哥林多前書第十章十三節）

『在此并不分希利尼人，猶太人，受割禮的，未受割禮的，化外的，西古提人，爲奴的，自主的，基督都一視同仁。』（哥羅西書第三章十一節）

但是我們如果因此而即主張基督教反對奴隸制度，又未免失之早計。原

來基督教乃是自由無產者的宗教，在羅馬時代，無產階級的境遇雖和奴隸差不多，但是他們兩者的利益又不一致（參看第一篇第四章第四節），而在教會之內，自由無產者的人數又占大多數，所以基督教一開始，對於奴隸，就沒有熱烈的同情心。到了後來，羅馬又失去開疆闢土的能力，不能用戰爭的方法，掠奪奴隸，於是奴隸的人數日漸減少，自由無產者的人數日漸增加，其結果，更令基督教拋棄奴隸的利益而不顧。且看下面的文句吧！

『你們作僕人的，要事事聽從你們肉身的主人，不要只在眼前事奉，像是討人歡的，總要存心誠實，敬畏上帝。』（哥羅西書第三章二十二節）

『你們作僕人的，凡事要存敬畏的心，順服主人。不但順服那善良溫和的，就是那乖僻的，也要順服。你的良心對得住上帝，就是受了冤屈的苦楚，也是可喜愛的。你們若因犯罪而受責打，則雖能夠忍

耐，亦有甚麼可誇的呢？但是你們若因行善受苦，而又能夠忍耐，則上帝一定喜愛不已。』（彼得前書第二章十八節到二十節）

在古代，奴隸之順服主人，不過由於威勢所迫，現在基督教則用道德的責任，加在奴隸身上，使奴隸盲目的敬畏主人。如上所言，基督教的共產主義乃是消費上的共產主義。這種共產主義可由奴隸的存在，得到利益不少（參看柏拉圖章）。原始基督教在經濟方面，主張共產主義；在階級方面，又復承認奴隸制度，其根本原因實與柏拉圖相同。

第五。原始基督教既欲解放下層階級，而解放的實現最初也約束在地上，並不是放在天堂，所以新約聖經上說：

『我實在告訴你們，站在這裏的，有人在沒嘗過死味以前，必要看見上帝的國，大有能力臨到。』（馬可福音書第九章一節）

『我實在告訴你們，這一代還沒有過去，這個事（指人主降臨，拯救一切無告的人民）

都要成就了。』（路加福音書第二十一章三十二節）

所以人們不必要在死後，才進入天國，就是生存的人也可以看見人主降臨，在地上建設一個樂園。樂園既然建設在地上，而地上又有羅馬帝國作梗。那麼，怎樣辦呢？如上所言，基督教最初咀咒羅馬，後又變而諂事羅馬，因此，其實現樂園的方法，前後亦不一樣。在前期，基督教大約想用革命的方法，實現樂園於地上。我們若看路加福音書，便可知。路加福音書乃編著於羅馬時代，在羅馬時代，敘述叛徒的歷史，固然不是違禁的事，但是若把叛徒當做教主，而宣傳其主義，則對於耶穌的生涯，就不能不有所粉飾。雖然這樣，然而耶穌因為抗拒納稅，反叛羅馬，自稱爲猶太的王，我們在路加福音書上面，尙可以看出來。

『你們以爲我來，是叫地上太平麼？不是，乃是叫人紛爭。』（第十二章五十二節）

『耶穌說，如今有錢袋的可以帶着，有口袋的也可以帶着，沒有刀的，要賣衣服買刀。我告訴你們，聖經上寫着說：「他被列在罪犯之中」(he was reckoned among the transgressors)，這話必應驗在我身上，因為那關係我的事，必然成就。』(第二十二章三十六節到三十七節)

『說話之間，來了許多人。……左右的人見光景不好，就說：主呵！我們拿刀砍可不可以。內中有一個人，把大祭司的僕人砍了一刀，削掉了他的右耳。耶穌說：到了這個地步，由他們罷。』(第二十二章四十七節到五十一節)

『衆人都起來，把耶穌解到彼拉多(他是羅馬的巡撫)面前，就對他說，我們見這人誘惑國民，禁止納稅給該撒，并說自己是基督，是王。彼拉多問耶穌說，你是猶太人的王麼？耶穌回答說，你說的是。』(第二

十三章一節到三節)

在這裏，我們可以看出耶穌叫人預備刀劍，要作直接行動，卒與羅馬的軍士衝突，而至被捕。

到了基督教在羅馬流行，而須諂事羅馬的時候，情形便不同了，所以在後期編著的福音書中，對於這事，更加以許多刪改。如在馬太福音書上面，耶穌不但未曾預備刀劍，且又反對他的部下用刀殺人，說道：『收刀入鞘罷！凡動刀的，必死在刀下。』（第二十六章五十二節）不但未曾禁止人民納稅，并且還說：『該撒的物當歸給該撒，上帝的物當歸給上帝。』（第二十二章二十一節）。至於耶穌被捕的理由也不是因為誘惑國民，反抗納稅，而是因為「說了僭妄的話」，自稱為上帝的兒子（第二十六章六十二節以下）。在約翰福音書上面，耶穌更否認自己是猶太的王，而說：『我的國不屬這世界』（第十八章三十六節）。於是基督教所理想的樂園，遂由現實世界而移

於精神世界，以爲人們惟於死後，才得生存於天國。此外，他更教人在現實世界，必須含詬忍辱，不宜反抗。

『你們聽見有話說，以眼還眼，以牙還牙，只是我告訴你們，不要與惡人作對，有人打你的右臉，連左臉也轉過來由他打。』（馬太福音書第五章三十八節到三十九節）

『你們聽見有話說，當愛你的鄰人，恨你的仇敵。只是我告訴你們，要愛你們的仇敵，爲那逼迫你們的祈禱。』（馬太福音書第五章四十三節到四十四節）

一面把自己所理想的王國，由現實世界而移於精神世界，同時又教人含詬忍辱，不作反抗，於是基督教的教義和現實社會的權力者遂無衝突的事。其結果，現實社會的權力者就利用基督教，來愚弄一般民衆，從而最初爲下層階級謀利益的基督教，到了最後，却變成統治者壓迫下層階級的工具。

附錄——奧古斯丁的政治思想

如上所言，原始基督教是要反抗羅馬帝國的，及至耶穌被殺，他的使徒想在各地傳教，就不能不由反抗羅馬變而為諂事羅馬，以求避免衝突。到了君士坦丁大帝（Constantinus）於紀元三二五年，在尼西亚（Nicaea）開宗教會議，承認基督教為國教之後，基督教便和羅馬帝國，發生關係。然而這個時候，教會乃隸屬於國家之下，受了國家的支配，諸凡鎮壓異教及處罰叛教徒的事，均由羅馬帝國執行。但是不久，羅馬帝國漸次失去勢力，從而教會也漸次脫掉最初附屬的地位，離開國家而獨立。及至四一〇年，哥德種族（Goths）的阿拉列（Alaric）開始侵犯羅馬邊境，羅馬帝國便似風前殘燭，失去統治各地的實力，於是教會又想擴張自己的威嚴，把國家屈伏在教會之下。乘着這個機會，出來發揮基督教的教旨，建設基督教的政治論的，便是奧古斯丁。

奧古斯丁 (Aurelius Augustinus, 354—430, A. D.) 生於意大利的努米底亞 (Numidia) 的塔格加斯忒 (Tagaste)。十六歲到迦太基 (Carthage) 學習修辭學與法律學，而為學校教員，旋即皈依基督教。三八八年捨去教員職務，賣其私產，設立修道院 (Monastery)，實行禁慾生活。他著作甚多，其最有名的則為神國論 (De Civitate Dei, The City of God)，此書著手編著於四一三年，成於四二六年。

原始基督教是反對羅馬國家又輕蔑羅馬國家的。這種思想對於奧古斯丁，固然有很大的影響。但是他却很聰明。他看見了羅馬帝國已經承認基督教為國教，又復知道基督教會惟在國家之內，依籍國家的援助，而後纔能擴張勢力，所以又放棄了原始基督教對於羅馬帝國的辛辣批評，而創設了基督教的國家論。據他看來，人類生來，就有社會性 (Geselligkeitsriego)，所以不能不結合團體，最初發生的團體則為家族。國家是由家族發展而成的，家族不外國家的一部。家長有支配其子弟和奴隸的權利，因此，人們又取例於家長支配權的發生，而創設了國家的制度。國家的目的可以分做三種：第一防禦外敵，第二維持國內治安，第三滿

足人民之經濟的需要，并實行教育及宗教事業。不過教育不能與宗教分離，當使人民有信仰上帝之心。宗教則應歸教會專管，不過國家當給與以積極的援助。總而言之，國家的目的在於維持社會的和平。但是這個和平只是肉的和平，而不是靈的和平，靈的和平，只惟教會纔能給與，所以國家生活并不是人生最後的目的，僅可做嚮往天國的暫時的生活。因此，國家又須服從神意，既須服從神意，則關於一切問題，當然須服從教會的指導。即教會的權威乃在於國家之上。

即據奧古斯丁所言，國家本身是和神的秩序（*Gottes Ordnung*）沒有甚麼衝突的。這句話當然有一個制限：即惟國家能夠循守上帝意旨服從教會指導的時候，才與神的秩序沒有衝突。否則僅是盜賊的團體而已。如果國家能夠循守上帝意旨，不違教會的信條，則雖基督教徒也須服從該國的法律。不，縱令國家尙有一部分異教的色彩，而未完全實行基督教的信條，然而人民也有服從的義務。

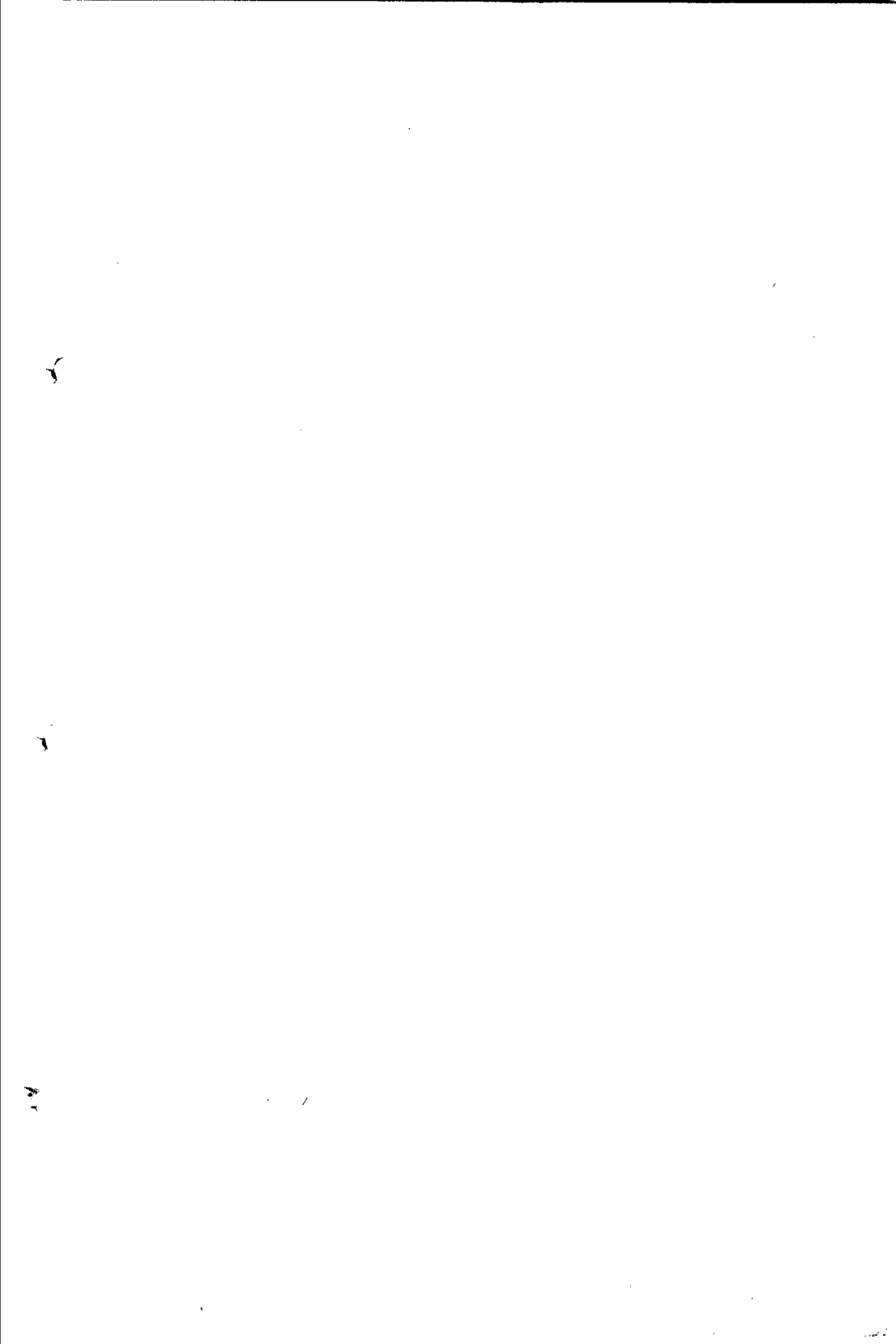
就是奧古斯丁欲把國家放在教會之上，所以革忒爾說：（*The Work of Augustine emb-*

die the transition from the classical world, about to pass away to the world of Christendom; from the period of hostility between the church and a pagan state to the period of unity in a Christian church-state.) (R. G. Gettall, History of Political Thought, P. 89.) 至關於其他各點，則他大約承認從來的勢力關係和組織。比方他對於奴隸制度，一面雖然主張上帝創造人類，只許人類支配海裏的魚，空中的鳥，地上的牲畜和爬虫（參看創世記第一章二十六節），並不許人類支配人類。但是同時他又以爲人類常有各種罪惡，所以上帝特設奴隸制度，來懲戒人類，人類絕對不宜破壞這個制度。這樣一來，奴隸制度又變成神聖化了。又如他一面雖然承認私有財產是國內鬥爭的主要原因，但是同時他又用無理的詭辯，說明私有財產制度雖然祇由皇帝的法律而成立，然既存在於世，則必合於上帝的意旨，所以我們也不宜反對。一切罪惡非由私有財產本身而發生，乃是因爲私有財產的利用不得其法。一切財產若能用於正途，都有真正的價值。甚麼叫做正途呢？照他說，施捨就是正途。因爲「貧人是天國的市民，施捨貧人無異於把金錢放在上帝的旁邊。」

要之，基督教的教義，到了羅馬末季，已經變成支配階級的工具。由被壓迫階級的宗教，竟然一變而為支配階級的工具，由此可知社會上的勢力關係，對於人們的思想自由，有怎樣的影響了。

本章參考書

1. 新約聖經
2. Kautsky, Foundations of Christianity.
3. Carlyle, A History of Mediaeval Political Theory in the West.
4. Dunning, A History of Political Theories, ancient and Mediaeval.
5. Canow, Die Marxsche Geschichte—(Gesellschafts- und Staatstheorie.



第一章 中世封建社會的一般情形

第一節 封建社會的經濟組織

所謂封建社會的時代，是指從第五世紀羅馬帝國崩壞，到第十七世紀產業革命發生的時期而言。這個時代的經濟組織，是以農業經濟的莊園制度及都市經濟的基爾特制度為特徵。現在試就這兩個制度，說明其大要。

中世初期的經濟，差不多全部是農業，而農業上最重要的土地却為少數地主所私有。地主以外的人民都是農民，隸屬於地主。地主將自己直轄地（*Herrenhof Demesne*）以外的土地，貸與隸屬於自己的農民，而給以土地的使用收益權（*Nutzungsrecht*），農民對於地主，則須繳納貢租（*Abgabe*）賦

役 (Frondienst)，并負擔種種不規則的義務。地主叫做領主 (Lord)，隸屬於地主的農民叫做農奴 (Serf)，地主的大土地叫做莊園 (Manor)。這個領主私有了大土地，於一定條件之下，把自己的土地，貸與農奴的制度，叫做莊園制度 (Manorial System)。農奴對於土地，並沒有所有權，而只有使用收益權，這種使用收益權，最初是暫時的或一代的，以後遂成爲世襲的。農奴對其自己所保有的土地，不得隨意讓與或分割。

我們若把中世社會的農奴與古代社會的奴隸比較一下，則知他們兩者之間，有很大的區別。奴隸不但不能所有財產，而且奴隸本身就是主人的財產，奴隸勞動的生產物，全部歸主人所得，主人不過和飼養牛馬一樣，應著奴隸的生活必需，給與相當的生活資料罷了。所以奴隸與主人的關係，與其說是人與人的關係，還不如說是物與人的關係。反之，農奴在相當程度之內，可以所有財產，不過有一定的日數，無報償的耕作領主直轄的土地，而把其

全部生產物交還領主。其他殘日，則可耕作自己借來的土地，而收其生產物爲己有。由這一點看來，農奴比較奴隸，人格較有自由。但是再從別的方面觀察，則農奴的境遇也很悲慘。第一，不論農奴喜歡與不喜歡，必須代領主勞動若干日。第二，除了這個無報償的勞動之外，又有納稅當兵的義務，并且領主若有遠行遊獵，農奴必須設宴款待，農奴若有結婚，領主對於新娘有初夜權（*Jus primae noctis*）。而在租稅之中，除了上面所舉的貢租賦役之外，又有鷄卵稅（*Fergeld*）蜜蜂稅（*Bienezins*）風車稅（*Windmuhlenzins*）等的苛稅。第三，農奴須服從領主的審判權，農奴若欲逃亡，領主可處以死刑。

領主對其莊園，不但有所有權，且有統治權，故每個莊園除了領主之外，尚有許多的官吏。此外又有木匠鐵匠皮匠製靴工人紡織工人色染工人等的手藝匠，所以莊園在政治上和經濟上都可做一個獨立的團體。

在這樣的經濟組織之下，社會的階級固然以領主及農奴爲主，但是又不

是這樣簡單。最高的階級叫做國王 (König, King)，國王之下，纔是領主，領主一面是莊園的所有者，同時又是莊園的統治者。領主分做二種：一是總稱爲大公 (Grossen) 的公爵 (Herzogen) 和伯爵 (Grafen)，一是教會的教士。這二種領主都用官吏，以統治其領內的臣民。領主之下，普通就是農奴，但其間又常介以騎士 (Ritter, Knight) 階級。這個騎士階級最初也是農奴，後因建有勳功。受領主的特別待遇，變成領主的家臣 (Vassallen) 既又受到土地的賞賜，而成爲小領主。

各種階級之間，皆有主僕的關係，即農奴對於小領主或領主，小領主對於領主，領主對於國王，都須宣誓忠誠，表示敬畏。所以在封建時代，上下之間都有一種義務觀念，緊緊束縛著。

最下層的階級，除了農奴之外，尚有古代社會殘物的奴隸，但其爲數不多，此外更有自由農民，站在領主與農奴之間。但是莊園制度愈發達，領主

壓迫自由農民就愈厲害，到了最後，自由農民遂不能不放棄其自由的境遇，而將自己的土地和財產，讓給領主，而變成領主的農奴。

那末，莊園制度怎樣發生出來呢？如上所言，羅馬末季，由於經濟上的必要，產生了 *Latifundium*，不但盛行於意大利半島之內，且又普遍於羅馬帝國各地。當日耳曼民族侵入羅馬，而與羅馬人接觸之時，一面雖已發生私有財產制度，但是同時又有 *Mark* 的共產團體，故由社會進化階段看來，羅馬人的經濟組織實比日耳曼人的，進步得多。因此，日耳曼人一旦建國於羅馬版圖之內，就繼承了羅馬的大土地制度。加以當時交通不便，中央權力不能行到地方，而致地方官吏常常割地稱雄，變成該地的領主，這些領主爲了獎賞勳功，又把自己的土地賜其家臣。這個賜與家臣的土地，本來只是一種恩賜地 (*Beneficium*)，然到了後來，也變成封地 (*Fief, Feudum*)，而使家臣成爲一個小領主。這些大小領主隨著經濟的發展，一面沒收了自由民的土地，

使自己的領土權天天擴大；同時更勵行了日耳曼的舊例——部下對其主人，須宣誓服從——使階級的區別可以鞏固，於是莊園制度遂見完成。

在莊園經濟的內部，已經有了分工的萌芽：例如農民專門耕田，木匠專營建造，紡工專門織布，鐵匠專造機器；其當然的結果，遂發生了許多手工業。這些手藝匠，最初是爲領主而勞動，以後遂漸次供給一般莊園農民的需要。但是他們的生產，並不像現在這樣無限制的，乃是應着一定顧客的需要，用顧客自備的材料，在自宅或顧客之家，爲顧客勞動罷了。其後因爲手藝匠逐漸增加，技術愈益發達，復加以領主盡力保護，所以莊園內的手工業就愈益進展，手工業的進展又促進交易的發生。不過交易的發生不單由於手工業的進展，而且由於領主對於奢侈品的需要和過剩品的發售。這種交易最初大約是由外國人經營的。然而莊園愈發達，領主愈富裕，對於這些物品的需要就愈見切迫，於是就感覺有規則的經營這種交易的必要。由於這個必要，

遂發生了一種專門職業，叫做商人階級。這些商人最初是以「行商」的方法往來交易，以後遂規則的集合於一定場所。商人既於一定日期，一定場所，集合爲大規模的交易，由是市場（Market, Market）因以發生。市場既固定於一定的場所，就不能不受這個場所的領主的干涉和保護。而領主也利用這個市場，一面交易其所欲得的奢侈品和享樂品，一面由市場徵收許可稅和市場稅。市場一發生，因爲要防禦外敵的侵入，遂施以種種特別的防禦設備（例如建築城堡），於是商人來往，自不待言，手藝匠也由莊園移居市場，莊園逃來的農奴也集合於此。人口既增加，市場遂繁盛，終則發達爲中世的都市。

都市發生以後，集合於都市的人，又欲排斥領主權的干涉。本來都市大概是借當地領主的土地，得其許可，而後才成立的；所以當地的領主，同時就成了都市的領主，而有種種的特權。由於特權的濫用，又引起都市人民的

反抗，而提倡都市的自治和獨立，經過了許多鬥爭之後，都市的統治權遂由領主移歸於市民會。此外都市更設立種種維持市場和平的規約。對於破壞規約，擾亂和平的人，則處以刑罰放逐或罰款。於是都市遂逐漸成一個獨立的組織。

都市經濟的骨幹就是基爾特 (Guild) 的組織。最初組織基爾特的，乃是商人，叫做商人基爾特 (Kaufmannsguild, Merchant guild, Corporation)，其次手藝匠也出來組織基爾特，叫做手工業基爾特 (Zunft, Craft guild, Metiers)。商人基爾特的目的，專在於抵抗領主；手工業基爾特的目的，則不但要抵抗領主，且要抵抗商人的壓迫，此外更欲獨占生產，並防止同業者的競爭。各種基爾特都是同一職業的人所組織的團體，例如木匠則組織木匠基爾特，鐵匠則組織鐵匠基爾特，且又謀顧客的便利及工作的方便，都集合羣居於都市的一部，所以又可譯為「同業公會」。

封建社會是階級的社會，這種階級區別也表現於基爾特組織之上。基爾特的會員是由同一職業的師匠（Meister, Master, Maître）集合而成的。在師匠之下，則有職工（Geselle, Journeyman, Combagnon）和學徒（Lehrlinge, Apprentices, Apprenti）二個階級。學徒是在師匠之下練習技術的人們，他的工作沒有報酬，他的修學期間，由各地而異，在英國大約七年，在法國則由六月而至十年，學徒經過了修學期間并受考試之後，便昇為職工。職工於一定期間之內，尚須在師匠處工作，得些工資。這個期間屆滿了之後，纔成為獨立的師匠。就是當時的勞動關係，分做師匠職工學徒三個身分。這個身分的勞動關係，一面是由手工業性質而發生；因為手工業須有一定的技能，所以人們要想得到職業，須於一定年限之內，學習技能。同時則因為師匠要防止同業者的競爭，故用這種制度，制限同業者的激烈增加。

基爾特要減輕競爭，還設定了許多規約，即每個師匠只許使用職工及學

徒二人或三人，罕有超過五個人的。此外，更嚴密的規定勞動的時間和工作的範圍，既不許製造草帽的人製造絹帽，亦不許任何人的生產物，品質比別人做得好，數量比別人做得多，至於原料品的取得，亦由基爾特平等分配。然基爾特所視為最重要的，則為市場的獨占，就是用法律規定某一個基爾特可在某都市內，獨占某貨物的生產和販賣。人們要想在一定都市中，從事特定的職業，須先加入該職業的地方的基爾特。不消說，這一種加入須得該基爾特的許可，但許可的條件是極其困難的。

在基爾特制度內部，雖有師匠職工學徒三個階級。但他們之間，最初乃取溫情的關係。職工和學徒是生活於師匠的家內，而視為師匠家族的一員，其後因為師匠人數的增加，師匠要維持自己的利益，乃用種種方法，阻止學徒昇為職工，職工昇為師匠。因此，職工和學徒就團結一致，向師匠作階級的鬥爭，由是從前溫情的關係消失，而代以鬥爭的氣象了。這便是基爾特制

度崩壞的一個原因。

基爾特本是經濟的團體，然到了最後，又發生了政治的意義。同一基爾特的會員既住居於同一地域之內，所以不久基爾特便成爲選舉區。某一個基爾特若有強大的勢力，則牠可以選出市長官吏及市會的議員。而且各個基爾特又都有自己的法庭和自己的軍隊組織，所以在中世社會，基爾特也是一個反抗國權的要素。

第二節 封建時代的教會

如上所言，自從君士坦丁大帝承認基督教爲國教之後，基督教遂在羅馬帝國保護之下，漸次盛行起來。基督教本來只以傳教爲事，既無組織，又無區別僧俗，後因信徒漸多，不易支配，乃設立教會於各地，置主教（Bishop）以司其事。又因主教漸多，不易監督，復置教王（Patriarch）於羅馬，君士

坦丁堡 (Constantinople)，亞歷山大里亞 (Alexantria) 耶路撒冷 (Jerusalem) 安泰奧奇阿 (Antiochia) 五處。基督教既有組織，就有維持組織的經費的必要。在君士坦丁大帝時代，國家已許人民把自己的財產和土地捐給教會，其後又發生了一種習慣，即信徒死時，教會可繼承其土地或財產。由於這個理由，教會遂占領巨大的土地，終則羅馬末季的 *Latifundium* 及封建時代的莊園制度，也發生於教會領地之內。

當日耳曼民族侵入羅馬版圖之內，而使羅馬帝國分崩瓦解的時候，西歐一帶已經沒有一個最大的權力，可以約束各地。此時代替皇帝出來指導人民的，只有教會。而教會又繼承了帝政末期的生產方法——*Latifundium*，而與日耳曼民族相對立。羅馬國家雖甚貧弱，而其生產方法亦甚幼稚，但比之日耳曼的政治制度和經濟組織，却進步得多。因此，日耳曼民族一旦移住於羅馬國內，就學習了羅馬人的生產方法，又組織了與這個生產方法相適應的國

家。在這當中，教會遂逐漸獲得權力，而使他們隸屬於教會。何以呢？教會不但因為繼承了羅馬末季的生產方法，可爲日耳曼民族的模範，而且教會又是當時知識的寶庫，牠對於日耳曼民族，教以耕作的方法，授以手工的技術，而醫生學者又盡出身於教會。人類一切物質的生活和精神的生活既與教會有關，由是教會遂捕虜人類，使其隸屬於自己權力之下。豈但思想感情要受教會的支配，便是行爲也常受教會的干涉。人生三大要事，出生結婚死亡，教會都可容嘴，甚至勞動與祭祀也由教會統制。

教會在民衆之間既然有了勢力，寢假其勢力又及於日耳曼民族所建設的國家之上。在羅馬帝國漸次崩壞的時候，教會已經進展爲政治的組織。現在則欲奪取國家一切的機能，歸爲己有了。牠既然得到民衆的信仰，牠的一舉一動自然能夠轉移民衆的意嚮；所以當日耳曼民族繼承了羅馬人的生產方法，而須組織與這個生產方法相適應的國家之際，教會便乘機冊封日耳曼民

族的酋長爲專制君主。紀元八百年，羅馬教王擁立查理曼（Charlemagne）爲皇帝，九六二年又封鄂圖一世（Otto I）爲神聖羅馬帝國皇帝，便是其例。自是以後，君主對於人民的支配權愈增進，教會對於君主的支配權亦愈增進。弄到結果，君主僅是教會的傀儡，而教會竟由教師一躍而爲支配者了。

同時，國家亦常利用教會，以擴張自己的勢力。如前所言，教會本身乃是一個政治的組織。教會的膨脹，便是國家勢力的膨脹，所以君主每每利用教會，援助牠們傳教於各地。因爲君主對於異教的地方，設立了一個教會，不但要使該地的異教徒改宗基督教，而且尙有一個重大的意義，卽由此可以擴張羅馬的生產方法於該地，使該地變成國家的領土，因此，日耳曼民族的舊生產方法若愈益消滅，羅馬的生產方法若愈益盛行，教會就成爲國家與國民間必要而不可缺的機關了。

這樣，教會對於雙方，都有利益。然教會又不是只謀別人的利益，而不

謀自己的利益的。教會是要種種的經費的，他的經費本來是由「什一稅」供給。但是中世的勢力和收入的源泉乃是土地，因此，教會遂和貴族一樣，也努力於土地的獲得。最初教會的土地，是由人民捐納而來的。教會保護農民，本較貴族爲優，所以農民很願意把自己的土地讓與教會，而求其保護。而且教士又是國王的顧問，所以國王每割自己領地的一部，以賜教會；此外，國王征服一地的時候，又常把該地十分一的土地，宣言爲教會的管理區。貴族反抗國王的時候，國王復沒收其領地的一部，交給教會管理。這樣一來，教會在中世時代，遂領有了全部土地的三分之一。

在中世時代，經濟上和政治上的勢力，乃以土地爲基礎。而教會的土地又是地質最肥沃，人口最稠密的地方；因此，教會不但在政治上有了巨大的權力，而且在經濟上，又有了巨大的收入。這些收入，大部分是由貨物而成的，他們怎樣處置呢？他們的生活不能過於奢侈，他們又不能同貴族一樣，

日從事於戰爭。他們的收入既然超過於他們的消費，於是他們遂把剩餘物品，充爲救濟貧民之用。

在封建時代，也和羅馬末季一樣，由於土地的兼併，而產生了無數的貧民。因此，貧民的保護遂成爲國家最大的問題。然而日耳曼國家關於這個問題的解決，竟然沒有甚麼施設，由是救濟貧民的責任遂全部委在教會的肩上，而教會亦以救濟貧民爲自己最重要的職務之一。教會既然負擔了這個責任，終則個人地方團體及國家的慈善捐款，也委託教士處理。於是教會的收入愈益增加，貧民之隸屬於教會愈益厲害，到了大部分的民衆都變成貧民的時候，教會在民間更有巨大的勢力了。

教會勢力的增加，便是教王勢力的增加。在各地教王之中，最有勢力的，則爲羅馬教王。何以羅馬教王有最大的勢力呢？原來意大利在中世時代，乃是西歐文化最高的國家，牠的農業比各地都進步，牠的商業也很發達。意

大利的財寶及其生產方法，每爲一般蠻族所羨慕。牠們與意大利的關係愈密切，則愈能經營富裕而幸福的生活。因此，各地國王及教會每設法求與意大利接近。然意大利的中心乃是羅馬，所以各國在經濟上愈隸屬於意大利，則國王及教會愈隸屬於羅馬，終則羅馬便變成基督教的中心。到了紀元八一年，羅馬教王就發布教詔，宣布羅馬教王位在其他教王之上，有統帥全世界教士之權。

第三節 封建時代的國家

封建社會的基礎乃置在莊園經濟之上。每個莊園大約都可自給自足，在經濟上，與外界沒有甚麼關係，其結果，便發生了一種很顯著的排他心。縱是同國的人，如果他不是自己莊園內的人民，也視爲外國人，而制限其權利。總而言之，莊園以外，都看做外國，一面對於外部，有一種輕蔑心，同時

對於內部，又有一種愛鄉心。

有了這個理由，遂令各地莊園都盡力於維持當地的方言，而致國語不能發達，以作結合全國人的紐帶。在莊園之上，最鞏固的組織，乃是以拉丁語爲普通用語的加特力教會。至於國家，則因爲國內有無數莊園——莊園主就是封建諸侯——各自獨立，不能統一，所以牠的組織頗見鬆緩。國家的組織既然鬆緩，國王的勢力當然亦很微弱。當時國王勢力，也和其他社會的勢力一樣，以土地所有爲基礎，所以國王大約是國內最大的地主，最强的地主（即莊園主）。但其權力尙不足壓服其他大地主。大地主如果一致團結，便可壓倒國王，所以國王只可自居爲同輩中的第一人，不能視爲超乎他們之上的權力者。

不但此也，自從都市勃興以來，經過了許多的鬥爭，就漸次成爲都市國家。牠們雖然與國王的利害沒有衝突，反而幫助國王，壓迫封建諸侯。但牠

們又有自己的軍隊和獨立的政權，國王的權力不能行使於其間。

國家的內部，既是這樣的不統一，至於外部，則又有二種權力，與國家作對。其一就是教會，教會何以得到勢力，已經詳論於上。至其與國家的關係，則由時代而不同。有時二者立於對等的地位，國家支配政治，教會支配宗教；有時（第九世紀至第十三世紀）教會權力竟然駕在國家權力之上；有時（第十四世紀以後）教會權力又復不及國家。但無論何時，關於人類生活一部分的事項，則常受教會支配，國家絕對不能干涉。所以在中世時代，教會可視為反抗國家的一個權力。其二則為神聖羅馬帝國。中世社會，就實質說，雖然是一個四分五裂的社會，然而就形式說，却是一個統一的社會，教王是精神的王國的支配者，神聖羅馬帝國是政治的王國的支配者。各地國王雖然各自獨立，互相侵略，但在名義上，則均隸屬於神聖羅馬帝國，受神聖羅馬帝國皇帝的冊封，而後才能領有其土地而支配其人民。所以由形式上看

來，羅馬皇帝對於各國領土，乃有最高土地所有權，對於各國人民亦有最高支配權。這個思想固然只是一種空想，在實際上，羅馬皇帝并未曾支配過各地國王。不過既有這個主張，則中世國家無形之中，便失去了現代國家的本質，而只可看做神聖羅馬帝國發封土。

第四節 封建社會的崩壞及絕對王政的成立

如上所言，在莊園經濟的內部，已經有了許多手工業。手工業愈進展，又促成交易的發生，而見自由都市的成立，在這個過程進行之中，爲了經營交易的必要，就發生了一種商人階級。商人供給材料於手藝匠，以廉價購買其生產物，而以高價售於市場，俾能從中取利，所以手藝匠在企業上，是隸屬於商人的。其後手藝匠組織了基爾特，以基爾特的組織，一時抵抗了商人的壓迫。但是以後又因爲貨幣的採用，更促進了交易的發達。交易愈發展，

商業愈重要，社會上大部分的財貨都集中於商人手上，而見商業資本的成立，於是就發生了一種現象，即手藝匠因爲需要增加，有擴張生產規模的必要，不能不依賴於商人的資本；手藝匠既須依賴於商人的資本，就不能不受商人的支配；商人既可支配手藝匠，遂爲增進工作能力起見，使許多手藝匠集合在一個地方工作。因此，手工業的企業形式，就從「家內工業」(Hausindustrie)，(從前的手工業都是在手藝匠家內經營)，漸次變成「工廠手工業」(Manufacture)。

工廠手工業既已萌芽，商人爲了增加生產起見，就感覺基爾特種種限制的壓迫，從根破壞了基爾特制度，一面由外國輸入原料，同時向國內雇用了自由勞動者——他們雖然不受基爾特的束縛，而有勞動的自由，但又因爲自己沒有生產手段，不能不賣其勞動力於別人——這些自由勞動者固然可用徒弟和職工補充，但他們尙感覺不夠。那末，他們從何處募集這些自由勞動者

呢？

於此，我們又須反過來說明莊園制度的崩壞。

在都市方面，既然發生了商品生產和商品交易，其結果，又影響於莊園制度之上，使農業也變成商品生產。詳言之，領主爲了獲得貨幣，已經不能繼續其自給自足的生產，必須把其剩餘生產物，運到市場發售。這個市場便是都市。而都市又不但要求食糧，且又要求原料，於是從來隸屬關係下的農奴，就失去效用，而使領主採用自由農民。何以呢？封建領主的收入，乃依存於農奴的人數——人頭稅。人口愈多，則納稅者的人數亦愈多，所以封建領主不但渴望土地，且又渴望人民，封建領主用種種法令，把農奴束縛於土地之上，其理由即在於此。到了商品生產發生之後，商品生產對於土地本身亦給與以商品的性質。而其價值則非由土地所能養活的住民的人數而定，乃由土地所能供給的剩餘生產物的多寡而定。土地的住民比較土地的收穫，若

是少些，則其剩餘愈大，而其價格亦愈高。因此，領主就感覺到農奴制度的不利，改用佃農制度，盡力謀耕作者人數的減少，從前用五人才可濟事的，現在則只用二人，由是農村人口遂見過剩，而須流出於都市了。

不但此也，土地既有價值，牧場和山林當然也有價值，因此，封建領主又宣布共有牧場和共有山林爲自己的私有財產，不許農民利用。但是牧場和山林對於農民，是很必要的。農民家畜的食料既然取給於牧場，而其所用的木材和枯草又復取給於山林，所以牧場和山林一旦變爲領主的私有財產，不能利用，則其結果只惟促進農民的沒落罷了。

這些沒落的農民，大概奔到都市，而變成無產階級，一部分由生產者雇用作爲工人，他部分由君主雇用爲傭兵。但是生產者所要求的，乃是熟練勞動者，君主所要求的，則爲精於戰術的兵士，所以在他們之中，大部分仍舊沒有職業，而陷於貧苦的深淵。人類都有極強烈的生存慾望，他們既然沒有生

存的方法，他們自殺麼？不，他們尚有生存的方法，就是做土匪，做强盜。他們做了強盜之後，當然對於最沒有武力的農民，先下以襲擊，而掠奪其財產，由是貧苦的無產者又把無產者再生產出來了。這些無數無產者的存在，一面是中世末期戰爭的原因，同時又是近代資本主義生產的前提條件。

現在再回到原文，把商業資本的效力說明一下。商人本來已和農民及手藝匠不同，不願跼踖於一地之內。他們要發售其商品，必須開闢廣大的市場；他們絕對不學基爾特的師匠一生不出都門之外，而常往來於邊疆異域，謀商品的暢銷，其結果，遂使歐洲發生了一個發見時代。一四九二年科倫布發見美洲，一四八六年地亞士 (Bartholomaeus Diaz) 發見好望角，一四九八年伽馬 (Vasco da Gama) 發見印度新航路，其動機即在於此。由於新世界的發見，商業資本愈益發達，其結果一面由世界貿易而引起了世界精神，同時商業對於教會的普遍性，又發生了國民性，與其相對立。換言之，世界貿易一

面擴大歐洲各國人的眼光，使其超過於加特力教會的範圍之上；同時，又縮小其眼光，使他們局限於自己民族的範圍內。

這個現象不是矛盾麼？然其理由是很簡單的。中世自給自足的莊園經濟在同一國家之內，雖然彼此對立，沒有統一，但其對於外國，只要外國沒有擾亂莊園的和平，他們向來是不關心的。反之，大商巨賈則不能不顧慮自己的國家在外國有了怎樣的作用。商業利潤的發生，乃在於廉買而貴賣。買者與賣者的勢力關係如何，對於利潤，確有極大的影響。他們最喜歡的，乃是不出一點賠償，由商品所有者，掠奪了商品。不然，亦希望能夠用最低的價格，購買自己所要求的商品；用最高的價格，販賣自己所生產的商品，這個行爲，是需要國家的援助的。

不但此也，買者與買者之間，或賣者與賣者之間，亦常發生競爭。這個競爭，在外國市場，則變成國民的競爭。在君士坦丁堡的市場上，意大利商

人與英吉利商人的利害衝突，乃是一個國民的競爭。意大利對於希臘帝國，若能增加了勢力，則其國商人在君士坦丁堡，一定也可以獲得了交易的特權。祖國愈強大，自己利潤愈增加，於是他們遂發生了國家的觀念。

世界貿易，可使商人階級發生國家觀念，國內商業，則可把從來鬆緩的國家組織，緊縮起來，何以呢？商業每集中於最適當的地方，即集中於交易的通路，外國商品先運到這個地方，而後再散布於全國；國內商品也集合於這個地方，而後再輸出於外國。由於這個關係，遂使全國以該地為中心，成為一個經濟的有機體。商品生產愈發達，商品交易愈頻繁，各地對於這個地方的附屬性，也愈益強烈。

國內各處人民由於經濟上的必要，當然也常常跑到這個中心地，或則久居其地，或則暫時逗留。這個中心地愈發展，便成爲一國的大都市，不但可支配全國的經濟生活，且可集中全國的精神生活。於是該地的語言遂成爲商

人及學者的用語。最初驅逐了拉丁語，次又驅逐了地方的方言，因此，國語遂見形成。

國家的行政亦適應於經濟的組織，漸次集中起來。政治的中央權力由於時勢的要求，亦以經濟生活的中心點爲自己的居住地。這樣一來，這個中心點便成爲一國的首都，不但在經濟上可以支配全國，即在政治上也可以支配全國。近代國家——有統一的國語，集中的權力，惟一的首都的國家，就是這樣地成立起來的。

這個發展過程，對於國王的權力，當然是有利益的。何以呢？國王的利益最初乃與商人的利益一致。國王爲了自己的利益，對內須統一政權，對外須擴張勢力；而商人也爲擁護對外貿易起見，爲獲得國內外的市場起見，爲打倒妨害國內貿易的封建諸侯起見，亦希望有一個可以信用的人，集中一切權力，對內壓倒封建諸侯而維持行政的統一，對外擴張軍備而發揚國家的權

威。由於這個必要，集中一切政權與軍權於一身的絕對王政，遂見成立了。

這個時候，封建諸侯果然個個都沒落麼？不，他們失去政權之後，乃變爲君主的宮臣——貴族，在君主左右，而經營其奢侈的生活。這個奢侈的生活對於商業及王權，都是有利益的。何以呢？貴族奢侈，不但可增加商業的利潤，又可使貴族破產，使其在經濟上，當隸屬於國王的財政和商人的借債。因此，當時商人與國王乃極力鼓吹奢侈，有時且示以實例。這樣一來，在第十五世紀時代，竟然發生了一種現象，即宮廷若不奢侈，則君主的統治不能繼續。無限的奢侈必要求無限的金錢，到了最後，君主自己的財政，也發生了破產。

無限的奢侈當然不是君主私有財產所能維持得來的。於是君主遂着手於租稅的增徵。當時大部分的租稅乃徵收于都市，因此，從前與君主利益相一致的商人，現在又感到君主的利益乃與自己的利益相衝突了。經過了許多鬥

爭之後，他們遂要求此後君主徵收租稅須得他們的同意，派遣代表，與貴族共同組織議會，以監督君主的行政，由是代議制度復見發生，而時勢又由中世而進入於近代了。

第五節 教會權力的衰落

商品生產不但打破封建社會，且又一新了教會的面目。如前所言，教會在封建時代，也占領了巨大的土地，土地的收入大約是由貨物而成，不是教會所能消費得盡，因此，教會遂把剩餘的貨物，充爲救濟貧民之用。但是自從商品生產和貨幣經濟發生了之後，人類的貪慾又驅使教會縮小了貧民救濟的事業。從前牠因爲自己不能消費得盡，所以願意把貨物施給貧民，現在則可變成商品，以與能夠永久保存的貨幣相交換。牠們縮小布施，實是時代使然的。

教會縮小布施，既然引起了貧民的反感；然而教會的布施，又可引起資產者社會的敵意。何以呢？因為教會有了布施，貧民不至用最慢的速度，變為無產者；若使教會沒有布施，則數百萬的貧民，甚而至於無數的教士，一定無條件的，甘為工資奴隸，而聽資本家的頤使。現在教會竟然出來保護貧民，使貧民也能夠經營其愉快的生活，這由新興的資產者社會視之，當然是有害於國民幸福的。

不但此也，商品生產既然發達於都市，而使都市成爲一國物質的和精神的生活的中心，由是都市由於種種必要，也設立學校，而供給了新社會與新國家所必要的人員。這樣，教會不但失去了國民教師的地位，甚至民衆的知識，反凌駕於教士之上，而使教士變成國民中最愚蠢最腐化的一部。

在封建社會，教會對於國家行政，是很必要的，他不但供給了做官的人員，甚且教會本身也是一個政治的組織，能夠代替國家，在邊疆鄙地，開發

文化，施行政治。然而自從貨幣發生了之後，國家可用金錢雇傭官僚，因此，教會教士由國家看來，就成爲無用的長物，而剝奪教會一切行政權。

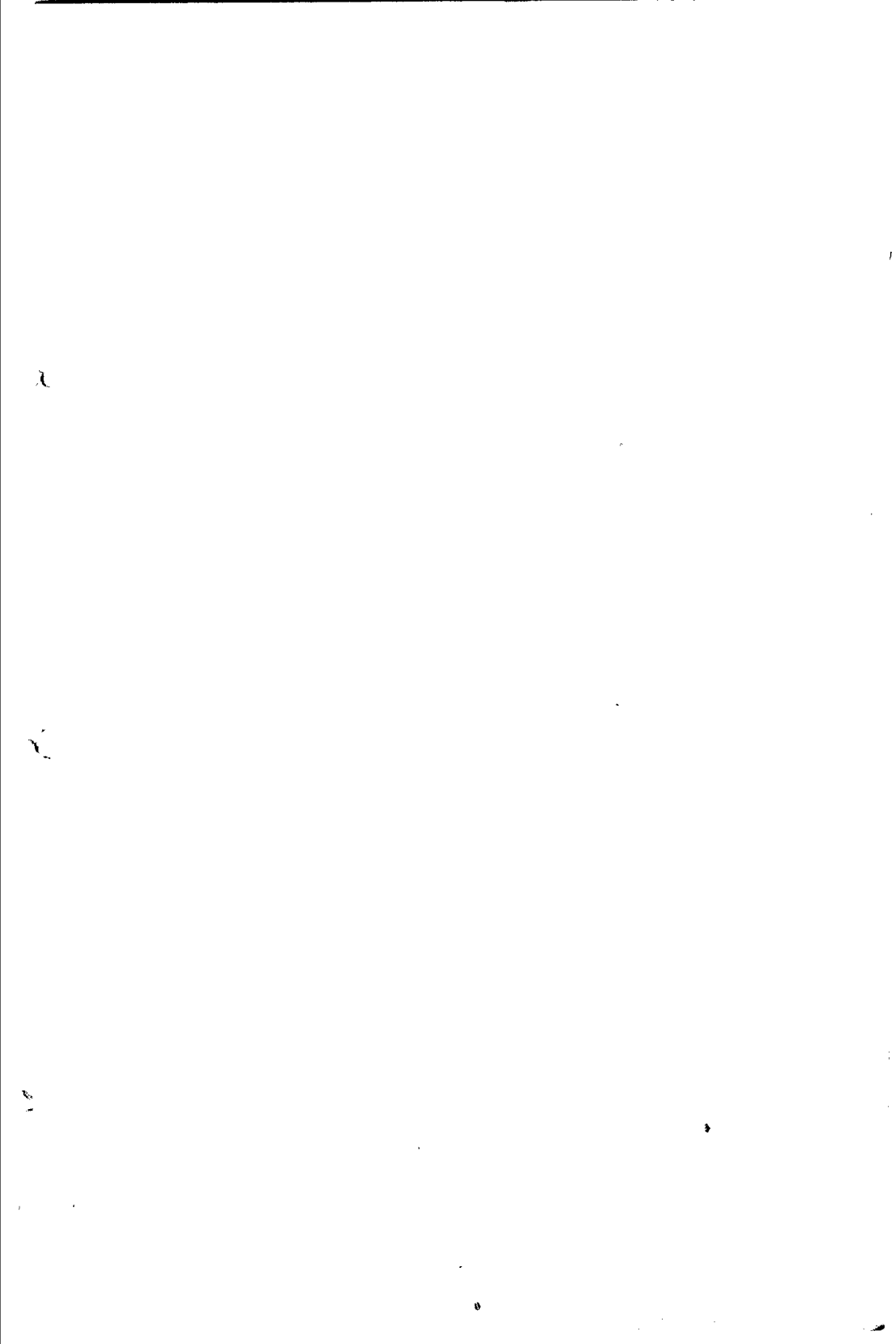
教會對於民衆，失去教師的效用；對於貧民，失去布施者的效用；對於國家，失去行政關機的效用；其結果當然影響到教王之上，而使教王的權力也隨之而減少。原來教會在封建時代，乃取中央集權的制度，一切權力都集中於羅馬教王。羅馬教主常向世界各地徵收租稅，以作教會的經費。但是當時所繳納的租稅，盡是貨物：牛乳羊肉何能越過阿爾卑斯山，送到羅馬；所以當時教王的苛捐繁斂，比之封建諸侯，的確不甚厲害。到了貨幣發生之後，形勢乃復一變。貨幣容易移轉，中途不會失去價值，並且無論在甚麼地方，都可使用。因此，教王遂發生了搾取一切基督教國家的野心。這個野心對於意大利以外的國家，是很不利的。各國人民看見本國的金錢，流出外國，自然感覺可惜。尤其是民族的剝削階級更復眼紅，至於國內一般教士，

亦希望與羅馬教會脫離關係。因為他們只是羅馬教王的收稅吏，國民所納的租稅，大部分當運到羅馬，不能分潤餘利；而且高級的教職又盡爲羅馬教王的寵臣所獨占，他們的地位很低，薪俸很少，要想高昇，極不容易。由於這個理由，在教會之內，遂發生了分裂。宗教改革所以提唱於教士，尤其是外國的下級教士，其原因即在於此。

教王不但用間接的方法，剝削各地人民，且又用直接的方法，增加自己的收入。商業在當時，既是儲財的惟一方法，則教王要想儲財，亦只有變成商人，變成提供本錢最便宜的商品的商人。應此要求而產生的，則爲鬻職和赦罪 (indulgence) 的生意。但是這種行爲何異於教王自掘墳墓，宜乎引起人民的反感，人民不但以教會爲無用的長物，且認教會爲有害的毒虫，於是宗教改革遂見發生，而教會勢力比之從前，竟一落千丈了。

本章參考書

1. Kautsky, Thomas *More und seine Utopia*.
2. 石濱知行，經濟史概論。
3. 山川均等合著，唯物史觀經濟史。
4. A. Bogdanoff 著，施存統譯，經濟科學大綱。



第二章 政權與教權的紛爭

第一節 政教紛爭的經過

自西羅馬帝國滅亡（四七六年）之後，約一千年中，歐洲歷史純是政教紛爭的歷史，從而這個時期的政治思想也都是討論政權與教權的關係。有的主張教權與政權平等，有的主張教權高在政權之上，有的主張教權應該附屬於政權，但是他們立論的根據，都是引證聖經來證明自己主張的合理。主張教權與政權平等的，則引用「該撒的物當歸給該撒，上帝的物當歸給上帝」（馬太第二十二章二十一節），以為教會統治人類的精神，皇帝統治人類的肉體，誰也不能支配誰。換言之，關於俗世的事，皇帝有權截斷，教會不得干涉，且須服從

皇帝的截斷，關於精神的事，教會有權處理，皇帝不得干涉，且須服從教會的處理。即皇帝與教會的關係完全平等。主張教權高在政權之上的，則引用「屬靈的人能夠審判萬事，他自己并不被人審判」（哥林多前書第）（二章十五節），以為肉體要受靈魂的支配，皇帝不過統治人類的肉體，教會則可統治人類的靈魂，所以教會的權力比皇帝為大。主張教權應該附屬於政權的，則引用「在有權柄的，人人當順服他，因為沒有權柄不是出於上帝的。凡掌權的都是上帝所命的，所以抗拒掌權的，就是抗拒上帝的命。抗拒的必自取刑罰」（羅馬書第一）（二章），以為皇帝只對上帝負責，皇帝的好坏，都是出於上帝的意思，好的皇帝是上帝報酬好百姓的，壞的皇帝是上帝懲罰壞百姓的。他的暴虐無道，不但百姓不宜反抗，就是教會也無權干涉。

固然羅馬教會都是主張教權高在政權之上，但又未必皆然。在第九世紀以前，教會的基礎尙未鞏固，一面政府想利用教會的勢力，來統一人心，同

時教會也想利用政府的勢力，來征服異教及叛教徒，所以當時二權平等說和教權最高說都很流行。比方教王機雷細阿斯一世（Gelasius I）於四九四年致書於皇帝阿那斯塔斯（Anastasius），中說：『支配地上的，有二個權力：即教士的權力和君主的權力。但在二者之中，教士的權力比較的大些，所以他在上帝的最後審判之時，有審判人君（Kings of men）的權。』反之，格列高里一世（Gregory I. The Great, r. 590—604）則很尊重政權，自視如「塵埃與虫豸」（dust and worm），以為人類都有一種獸性，不能不用強制力，來恐嚇他們，因此就產生了政府，所以政府制度是上帝要拯救人罪而設置的，而皇帝的權力也是直接由上帝得來的。他只對上帝負責，任誰都要服從。這種思想便是後來「君權神授說」（Divine Right theory）的基礎。不過我們尚須知道他所以推尊君權，實因恐怕倫巴德（Lombards）的侵略，不能不討好皇帝，求其援助。至於他的本心則亦輕視國家，所以他又主張教士

是上帝的僕人，是上帝的兵士，同天使一樣的神聖。

到了第九世紀，情形已復不同，不但教會的基礎已經鞏固，并且大部分的土地又歸於教會所有，於是前此尙向皇帝討好的態度，便一變而對政權進攻，致引起政教的紛爭。最初的政教紛爭可以教王尼古拉斯一世（Nicholas I, 858—867）與羅蘭國王羅泰（King Lothaire of Lorraine）的衝突爲例。羅泰欲離異其妻，另娶他的愛人，這樁事情在羅泰方面，有其弟皇帝路易的幫助，又有國內各主教的贊成，但是教王尼古拉斯一世尙挺身出來干涉，經過長期的衝突，卒使羅泰收回前妻，又使皇帝路易不能不與教王言和。這樣，教會的權力便漸漸侵入政權範圍之內。

一到第十一世紀，政權日益凌替，教權日益增大，格列哥里七世（Gregory VII. Hilderbrand, 1073—1085）便明目張膽，出來攻擊政權，把政權壓伏在教權之下。他於一〇七五年發布 *Dicatus Papae*，中有下列各種政策：『第

一羅馬教會只惟上帝纔能設置；第二，只惟羅馬教會的教士才有完全支配宇宙的權；第九，一切國王只能向教王的脚接吻；第十一，他有罷免帝王的權；第二十四，只惟得到他的許可，國民才須服從帝王的刑罰權；第二十七，他有解除國民對於暴君宣誓服從的權。』同年他又發布一道教詔，收回教士的任免權，主張以後教士均由教會自己敘任，不由皇帝任命。神聖羅馬帝國皇帝亨利四世（Henry IV）違抗這個教詔，格列高里七世便把亨利「驅除出教」（Excommunication），煽動日耳曼人民背叛。亨利恐怕失去帝位，沒有法子，祇得脫帽赤脚，在卡諾沙（Canossa）城門雪中站着，哀求三天三夜，纔能免掉「驅逐出教」的大罰，由此一事，便可知當時教權的偉大。

到了第十三世紀，英諾森三世（Innocent III, 1198—1216）做教王的時候，即於一一九八年，發布教詔，中說：『政教二權都是聖彼得付託教王的。皇帝的權力不過受自教王。比之天空，教王好像太陽，其他帝王則如遊

星，隸屬於太陽之下，以太陽爲中心而迴轉。是故教王可判決帝王的紛爭，責罰其不德的行爲，而罷免他們。一此後他又利用教權，解決帝位紛爭的問題，強迫法國國王復娶離婚的妻，強使英國自認爲教王的屬地，所以這個時期可稱爲教權全盛的時代。

及入第十四世紀，羅馬教會漸次失去權力，而民族國家亦漸次有萌芽的傾向。但在這個時候，教王蓬尼非斯八世（Boniface VIII, 1294—1306）尙爲教會的傳統思想所支配，欲把教權放在政權之上，乃於一二九六年，發布教詔，主張一切信徒非得教王許可，不得自由納稅。一三〇三年又發布教詔，叫做 *Unam Sanctam*，中說：「這個教會，這個權力是由兩把劍而成，就是精神的和俗世的二種，這是聖經上所明言的。當使徒說，主呵！請看，這裏有兩把劍，主不說過多，而說毀了（路加第二十二）（章三十八節），所以若以俗世的劍不在於聖彼得得權力之內，實是誤解主的話，主不是會對聖彼得說，收回你劍吧？」

由此可知精神的劍和物質的劍都在教會的權力之下。後者是爲教會的利益而使用的，前者則由教會使用。其一由教士使用，其他則託國王及軍人使用。但是他們使用的時候，當得教士的許可。」即他以爲教政二權本來都在羅馬教會，其後教會雖把管理俗世的劍，委託國王使用，但是國王當得教會的許可，而後才得使用，所以教權乃在於政權之上（註）。其實，這個時候教會已似風前殘燭，所以法國國王腓立布四世（Philip IV.）對於納稅問題，便出來反抗，宣言教王在法國，沒有干涉政治的權力。逢尼非斯因憤而死。既而腓立布又率兵入意大利，把教王由羅馬移到亞威農（Avignon）受了法國約七十年的監禁，後人稱此爲「巴比倫俘囚」（Babylonian Captivity, 1309—1376）。到了一二七六年，教王才歸羅馬，然而教王的威望已一落千丈了。

（註）用二劍來說明羅馬教會有最高權的，叫做「二劍說」（Theory of Two Swords）。於二劍說何以能夠證明羅馬教會有最高權，則因爲羅馬教會是由聖彼得創設的，他是耶

蘇的第一使徒，而耶穌又把二劍給他。原來「主呵，請看，這裏有兩把劍」，只惟路加福音書（第二十二章三十八節）才有。至於二劍此後歸於何人所得，則不但在路加上面，沒有說到，就是在馬太可上面也無一言。牠們只述：站在耶穌旁邊的一個人（沒有指），伸手拔出劍來，將大祭司的僕人砍了一下，削去了他的一個耳朵（馬太第二十六章五十一節及五十二節，馬可第十四章四十七節，路加第二十二章五十一節），祇惟約翰才說出「彼得拔出一劍，將大祭司的僕人砍了一下，削去他的右耳，耶穌就對彼得說，收回你劍吧」（第十八章十一節）到底彼得當時所用的劍是否就是當初耶穌所買的二劍，而二劍又是否均為彼得所得，在新約聖經上面，均沒有說到。但是教會學者因為看見彼得曾用劍砍人，由是遂斷定彼得的劍就是耶穌的劍。其理由之不充分，已無駁斥的必要。至於二劍何以能夠表示二種權力，則更莫明其妙。

在政權紛爭的時候，產生了不少的學者，有的代教會辯護，有的代政府辯護，其中最具有價值，而值得我們注意的，則為阿奎那第丹第馬西僚三人。

第二節 阿奎那的政治思想

在教會勢力膨脹的時候，羅馬教王便是國家的支配者，不，而且對於歐洲各國尚有最高監督權了。因此，教會學者遂把地上國家和天上國家聯合起來，主張國家是天國的一個部分，即嚮往天國的一個橋梁。阿奎那的學說便是其例。

阿奎那 (St. Thomas Aquinas, 1227—1274) 生於那不勒斯 (Naples) 貴族家庭。及長，入教會爲教士，研究哲學和神學，曾在巴黎，羅馬各大學教授這一類的功課。他不但是加特力教會的重鎮，而且又是經院哲學 (Scholasticism) 的巨擘。經院哲學是要調和知識與信仰，使知識附屬於信仰之下；換言之，就是要調和亞里斯多德的哲學和聖經上的教條；不過哲學與教條若有牴牾的地方，則放棄哲學而遵從聖經。所以阿奎那的思想，乃有二個來源：一

面繼承了亞里斯多德的思想，他面又繼承了基督教——尤其是奧古斯丁的思想。他的著作甚多，其中最重要的，當推神學全書（*Summa Theologica*，中有一部分詳論法律）；其次則爲王政論（*De Regimine Principum*），專門討論政治，可惜沒有成功，他就死去。其後由他的學生叫做Ploemy of Lucera的補成。

阿奎那的政治思想，簡單言之，不外乎結合亞里斯多德和奧古斯丁的國家觀，承認國家是一種有益於道德生活的制度，用以適應當時教會的勢力關係。據他所說，人類是不能單獨生存的，人類的器官不及禽獸，但人類乃有理性；因有理性，遂能利用各種技術，以補自己器官的不足。但是無論何人都不能用一人的力量，造出種種器具；必須結合社會，共同生活，各在自己的勞動領域內，製造種種生活必需品，而後才可濟事。他說：

「人類，由其天性看來，乃是社會的和政治的動物，必須共同生

活。上帝對於一般禽獸，不但授以食物，皮毛；且又授以牙角爪，使牠們能夠自衛，授以敏捷的足，使牠們便於鬥爭。反之，人類則沒有這些一切。然而上帝則與以理性，使他們能夠講求衣食住及自衛的手段。不過用一人的力，必不能獲得一切事物，於是遂感到單獨生活的不便。人們要保全自己的生活，必須結成社會，這是當然的道理。……一切禽獸都有一種本能，能夠直接感覺孰是有益於己，孰是有害於己。比方羊能知道狼是自己的敵人，就是一個例子。此外禽獸又能認識那一種的草木可供食用，那一種的草木可充藥用。反之，人類則沒有這個本能。他們要想獲得這些知識，必須經營社會的生活。因為人類的理性雖能判斷何種事物對於自己，是必要的；但又不能用一人的理性，以判斷一切，因此，人類乃須經營社會生活，各用自己的理性，以作種種的發明，或則研究醫術，或又研究其他知識，互相幫

忙。」

這種思想一面有似於亞里斯多德，同時又與亞里斯多德的不同。亞里斯多德由當時家族經濟出發，所以主張『家族是爲供給日常必需品，自然產生的社會；』反之，在阿奎那時代，都市經濟已經萌芽，他看見了職業的分化，遂知道人類只能各自生產某特定的貨物，而後再互相交換，以保生存；至於個個家族必不能滿足各種的需要。所以他說：

『人類單獨是不能取得一切生活必需品的，所以必須經營社會生活。因爲社會生活比之個人的自足生活，更豐富而更完全。我們固然知道家族或部族未必不能供給日常必需品，不過牠們尙不能叫做完全的社會。反之，都市則可供給一切生活必需品，故可稱爲完全的社會。至於國家，更可防禦共同的敵人，所以可稱爲更完全的社會。』

既然成立了共同生活的社會，其結果，又可生出支配與被支配的關係。

這個支配關係，由阿奎那看來，乃是社會生活之必然的結果。何以呢？人類既須共同生活，互相幫忙，然在共同生活之中，倘若沒有秩序，那就發生混亂；支配關係就是要鎮壓混亂而發生出來的。他說：

『人類既須經營社會生活，其結果，就要求了一種設備能夠支配社會。何以呢？在羣居生活之下，倘若各人自求所好，則共同生活一定瓦解，所以社會生活必要求一位能夠圖謀全體福利的人。這無異於在一人的身體，若使欠缺以全體利益爲目的的統制力，則身體一定破壞。……我想任何組織的統一體，一定有支配與被支配的二個東西存在着。比方一切物體爲理性的動物（人類）所支配；而人類的心靈又可支配肉體；在心靈之內，理性又可支配感情，便是其例。同樣，在社會的生活，也須有某一種的統制力或支配力存在着。』

支配關係既已發生，其結果，又成立了國家。但是阿奎那不以國家爲自

然產生的物，而以國家爲君主創造的物。照他說，君主無異於宇宙的上帝，上帝對於宇宙，有二種關係：其一創造宇宙，其二統治宇宙。同樣，君主也一面創造國家，同時統治國家。固然一切君主并不是都能創造國家，其中只繼承前任者的君位的，實在不少。不過我們不能以此爲例，我們寧可主張有了君主，而後才有國家。且看他說：

『君主創造國家，乃取範於自然。上帝先創造物體，次又排列物體。上帝分別晝夜，分別上下，分別固體與液體，使牠們各居其所，星居天上，鳥飛空中，魚游水中，動物則棲息地上，應牠們的需要，各給與以物品。其次又創造人類，使人類支配一切鳥獸虫魚。國家的創造者則不必創造人類和土地，因爲這是上帝所給與的。……但是君主必須選擇一個物產豐富，風景明媚，位置險要，而又合於人民衛生的地方，來建設國家。這種條件愈好，則建設國家愈易。土地選擇之

後，君主又創造各種制度，如城市，學校，倉庫，商業，藝術，司法之類。君主更使人類各有自己的地位和職務，俾國家能夠維持。』

但是君主創造國家，其目的又在那裏？在這一點上，阿奎那却十足表示了基督教徒的態度。他一面雖然接受了亞里斯多德的原則，以爲國家的目的在使人類完成道德生活，但是同時他又以爲人類所以要完成道德生活，乃欲得到上帝的恩寵，俾死後得進入天國。當然引導人類進入天國，不是人政的事，而是神政的事。塵世的政府祇有支配塵世的權力，他雖然能夠引導人類完成道德生活，然必不能引導人類進入天國，因此，在政府之上，遂有教會的必要，所以政府是附屬於教會之下的。他說：

『人類最終的目的，在於得到天國的幸福。塵世的幸福不外最終目的的手段。……管理最終目的的人，對於管理手段的人，是有支配權的。所以國王應該服從教會的指揮，同時更統治塵世的各種事物。』

……塵世幸福的生活既以天國的幸福爲其最終目的，則國王應該引導衆人經營道德生活，俾他們得入天國。換言之，國王應該獎勵有利於進入天國的事物，而禁止不利於進入天國的事物。』

最後，阿奎那關於政體，也學亞理斯多德的分類，分做六種。即在好的政體之中，有民主政體，貴族政體，君主政體三種；在壞的政體之中，有貧民政體，寡頭政體，暴君政體三種。

『一人的支配者只謀自己的私利而無視公共的幸福時，叫做暴君政體；少數人的支配者只謀自己的私利而迫害一般人民時，叫做寡頭政體，其與暴君政體不同者，全在於支配權在於少數人的手上。多數人民建設政府，壓迫富人，而謀自己的私利時，叫做貧民政體。同樣，在好的政體之中，亦有種種區別。多數人施行良好政治時，叫做民主政體。少數有德的人施行政治時，叫做貴族政體，一人施行良好

政治時，叫做君主政體。』

那末，在好的政體之中，那一種政體最好呢？照阿奎那說，政治的目的在謀被治者的幸福，然在一個團體之內，被治者能夠得到幸福，必以統一爲前提。何以呢？統一而後能和平，有了和平，而後社會的生活纔能進步，而免於罪惡。所以被治者的目的在於維持「和平的統一。」不過要想維持統一，一人的政治實比多數人的政治爲優，所以在各種政體之中，君主政體乃是最好的政體。他說：

『其次成爲問題的，則爲在國家或都市之內，一人政治與數人政治孰最良好。我想要解決這個問題，只研究政治的目的，就可知道。支配者當以被支配的安甯爲目的。……但是社會生活的安甯，要怎樣才可得到呢？簡單說，是由社會的統一，即和平的保全，而後才可得到。如果失去統一與和平，則豈但社會生活的利益將消滅無蹤，而且

混亂的民衆將釀成人類的不幸了。是故支配者必須努力以求社會生活的統一，即和平的保全。……這樣的統一，與其求諸多數機關，還不如求諸單一機關，尙易實現。……就是一人的政治比之多數人的政治，尤有利益。因爲支配者若有數人，而在他們之中，意見又不一致時，則不能達成政治的目的，即不能達成管理和統一。這無異於數人駕駛一舟，彼此意見參差的一樣。要之，欲保事物的統一，必當歸於一。……一切順從自然的事物，都是最好的。那末，適合於自然的好政治乃是甚麼呢？由我視之，乃是一人政治。由各個軀幹而組成的身體當受心意支配，而心意的各部又當受理性支配。蜂有王，宇宙有唯一的神，可知一切事物都是歸于一，統治于一了……所以人類的社會必定要歸一個人統治才好。」

這個思想，很明白地與亞里斯多德相反，亞里斯多德傾向於民主主義，

我在上面已經說過了。至於阿奎那所以主張君主政體，又有其特殊背境。原來基督教是一神教，照其教義所言，宇宙乃統治於唯一的上帝，世上的人民，在精神上當受唯一的羅馬教王統治，在肉體上，當受唯一的皇帝統治。羅馬教王擁立鄂圖一世爲神聖羅馬帝國皇帝，叫他統治全歐，就是想實行這個教義。不，阿奎那還有一個動機，卽當時皇帝已經受制於教王，他擁護皇帝，就是擁護教王，他想利用皇帝，使歐洲各國都受羅馬教會的支配。由於這個事實，遂產生了阿奎那的君政思想。

君主政體很容易墜落爲暴君政體，暴君政體一旦出現，則當如何對付。關於此點，阿奎那不承認人民有放伐暴君的權，因爲誰是明君，誰是暴君，已經沒有一個區別的標準，如果人民私人有放伐暴君的權，其結果也許明君被人放伐。何況放伐的時候，免不了內亂，內亂一旦發生，則黨派互相鬥爭，從而放伐暴君的人又將變成新暴君了。所以他說：『要不要反抗暴君

』，不宜委於個人判斷，而須委於公權力（*Öffentliche Autorität*）判斷。』甚麼叫做公權力？第一，君主若由國民選舉，則選舉君主的機關如元老院或民會等有廢立暴君之權。第二，君主若由上級機關選任，如猶太國王由羅馬皇帝任命，則人民可訴於皇帝，求其廢立暴君。第三，萬一沒有方法可以廢立暴君的時候，則當祈禱上帝，上帝必有能力使暴君悔過，暴君不肯悔過，上帝亦將剝奪其君位。由此可知阿奎那雖然知道暴君必須廢立，然却不許人民用革命手段，來放伐暴君。最後一着只有依賴上帝，求其解決問題。其實，問題并未解決。

要之，阿奎那的思想完全改造亞里斯多德的學說，以適合於當時社會的勢力關係。比方他同亞里斯多德一樣，主張階級的區別，由於人性的不同，不過亞氏由此而即承認奴隸制度的合理，反之，阿奎那只把人性的不同，視為階級支配的理由，而不認為奴隸制度（在中世則為農奴制度）的理由。關於奴隸制度，

他的見解完全和奧古斯丁一樣，一面主張上帝造人，都付以同一的理性，故在自然秩序之下，人類應該平等。同時又說奴隸制度是上帝用來懲罰罪人的，并用來激發士卒的勇氣，教人不要戰敗的，故雖有反於自然秩序，而由現在人的道德程度看來，却很必要。又如亞里斯多德反對共產主義，以為在共產社會之下，人們因為生產的東西不歸於自己私有，所以皆不熱心生產，而只熱心分配，弄到結果，一定發生了許多爭端。阿奎那亦說，私有財產制度對於人類是必要的。因為物品屬於個人私有，比之屬於多數人公有，不但可以保存，并且社會因此亦將有良好的秩序，不致引起爭端。復次亞里斯多德制限市民的資格，不許工人為市民，同樣阿奎那除了不許工人及貧窮的手藝匠為市民之外，更不許農民為市民。因為當時意太利的都市住民已經沒有土地，只以經商為生。都市的食糧乃由鄉村的農民供給。農民對於都市經濟，雖很必要，但是他們却不是都市的分子，而只是都市的附屬物。由於這

個經濟情形，他便以農民（當然指自由農民，不是指農奴）爲最下層階級，不許他們參加都市行政，反之，富裕的師匠則視爲商人，而與教士學者等看做都市的分子，而有參政權。

第三節 丹第的政治思想

由第十三世紀末葉而至於第十四世紀初期，乃是教權漸次沒落的時代，到處都看見政權和教權的衝突，縱在意大利各地，亦分做二個黨派：一是幫助羅馬教王的歸爾甫黨（Guelphs），一是幫助神聖羅馬帝國皇帝的基伯林黨（Ghibellines），互相鬥爭，各不讓步。但是意大利除了這個政教鬥爭之外，又有封建諸侯的衝突，城市的競爭，階級的鬥爭，雜亂無章。實非筆墨所能形容。人們生在這個時代，當然希望和平，更由和平的希望，而希望有一個偉大人物，出來統一天下，排斥羅馬教會之干涉政治。丹第的思想就是由這

個環境產生的。

丹第 (Alighieri Dante, 1265-1321) 生於意大利的佛羅棱斯 (Florence)，性愛文學，後又投身政界。一三〇〇年曾做過佛羅棱斯市的議員。其家本是貴族而屬於歸爾甫黨，然丹第則傾向於基伯林黨。一三〇二年，教王援助歸爾甫黨打敗基伯林黨，丹第急逃往外國。一三一〇年神聖羅馬帝國皇帝亨利七世率兵入意大利，驅逐歸爾甫黨，丹第才歸故國。他在亡命的時候，寫了一本書，叫做帝政論 (De Monarchia, ca 1309)，一面主張意大利應由神聖羅馬帝國統治，而後才能得到和平與幸福，同時更排斥羅馬教會的干涉，欲把政權與教權置於平等地位。他不主張民族國家而主張世界帝國，不完全反抗教權，而只要求政權與教權平等，所以他的思想尚帶有中世紀的特徵。

丹第對於帝政，先下了定義，他說：『有惟一的君主，君臨於一切塵世的人之上，而行統治的，叫做帝政。』但是丹第爲甚麼主張帝政呢？據丹第

之意，人類的目的，在於要求兩種幸福：一是地上的，一是天上的。要想得到地上的幸福，須先保障和平。因為人類和個人一樣，個人必須平安無事，纔能造成完全的智慧；人類也須在和平中，過其安靜的生活，而後纔能做出自己應該做的事體。他說：

『對於部分是真理的，對於全體也是真理。個人必須安靜無事，纔能得到完全的知慧，人類也須經營安安靜靜的生活，纔能自由自便地做出自己應該做的事。人類應該做的事是甚麼？是使世人都成爲天使。這樣看來，可知在人類各種制度之中，最善的乃是和平。……萬人所樂聞的聲音，不是富裕，不是快樂，不是名譽，不是長生，不是康健，不是腕力，不是美貌，乃是一個和平。『天有光輝，地有和平』，這是上帝所說的，而救主亦說：『你們有和平』。這句話常爲他的門徒所說，終而成爲人類的祝辭。由此觀之，我們可知人類應該做

的事是甚麼了。我們應該把世界的和平，做我們行爲的第一目標。』

人生的目的既然在於和平，而最能保障人類的和平的，又惟帝政。何以呢？無數的人集合起來，組織一個團體，在他們之中，須有一人統治衆人，而後彼此纔能相安無事，而得到和平。如果不然，則結果必定發生紛爭，紛爭既生，那裏能夠得到和平。家有家長，部落有酋長，都市有市長，國家有國王，都是想統一而保障和平的。且看他說：

『試看家族吧？一家的目的在使全家族得到幸福的生活，但是如果沒有家長或與家長相類似的支配者，則一定不能達到目的。……再看部落吧！部落的目的在於保護部落人員的生命和財產；但是要想達到這目的個，必須奉戴一人爲部落的酋長——或由部落人員承認，或由其他權力者任命。不然，則部落不但不能達到其本來的目的，而且各個人員尙欲支配其他人員，而使部落歸於崩壞了。試看都市吧！都

市的目的在于保障市民全體的良好而豐富的生活。但是市民之中，如果沒有一人出來做支配者，則都市也不免於滅亡。最後再看國家吧！國家的目的實和都市一樣，不過其規模較大，和平的保障較確實而已。但是國家如果沒有國王，則不但不能達成國家的目的，而且國內將至分立而歸崩壞了。由此觀之，可知一切事物，只要牠有目的，牠一定有一個首腦。』

最大的統一當然能夠得到最大的和平，所以他更進而主張世界須戴一個皇帝，受治於一個政府之下。如果世上各國各自獨立，彼此不相服從，則其結果一定發生紛爭。要解決各國的紛爭，除掉有一個皇帝，站在各國之上，再沒有別的法子。他說：

『無論關於何種事物，若使發生紛爭，必須審判。不然，則不滿之事一定更多了。因此，上帝及造物常常注意到審判的制度。比方有

兩個國王，爲了某種原因而發生衝突，則在這個時候，便應該有第三個的君主出來審判他們。而第三個君主的權力，又須比較前二個國王的權力更大，而後後者纔肯服從前者。這第三個的君主可以稱爲皇帝。何以呢？若不稱爲皇帝，那就一定尙有與他平等的君主了。這樣看來，可知帝政對於世界人類，是很必要的。』

丹第所以主張帝政，在於要求和平。是不是爲皇帝而主張帝政，乃是爲人類的幸福而主張帝政。所以他并不以帝政爲壓迫人民的工具，反以帝政爲保護人民自由的妙策。照丹第說，自由是指意志的自由，又指判斷的自由，即對於事物，能作是非的判斷，而又有統制之力。在共同生活之下，任誰都不能脫離別人的束縛，而單求自己的自由，所以須有一個皇帝指導人民，使各人都能得到自由。他說：

『把人類放在自由的狀態之下，就是把人類放在秩序最整齊的狀態之下。』

態之下。……自由的第一原則乃是意志自由，即先對於事物有所理解，次又判斷其是非，最後則決定取捨之法。……這個自由的第一原則，則是上帝給與人類，而使人類得到塵世的幸福和天國的幸福。所以最能應用這個第一原則的國家便是最好的國家。但是這個自由的境地，只能存在於帝政之下。亞里斯多德說過，自由人是爲自己而生存，不是爲他人而生存。因爲爲他人而生存的，必爲他人所左右。人類要想得到自由而不爲他人所左右，必須生活於帝政之下。何以呢？壞的政體如貧民政體，寡頭政體，暴君政體等，每以善政，德政，自由的擁護爲口實，而使人民淪落爲奴隸。反之，在帝政，則皇帝愛民如子，一視同仁，日夜希望人民得到幸福。……善良的國家乃以自由爲目的，人民在善良的國家之下，纔能爲自己的幸福而生活。人民并不是爲執政官的幸福而存在的，國家也不是爲國王的幸福而存在的；

執政官及國王乃是爲人民的幸福而存在的。法律是爲適應國家而編定的，不是國家爲適應法律而設立的。所以生活於法律之下的人，不是爲立法者而生的，是立法者爲他們而立的。就政治的方法說，國王及執政官雖可支配人民，但是就政治的目的說，他們却是人民之僕。皇帝則爲全人類的公僕。因此，皇帝制定法律之時，必須嚴守自己的責務，而人類亦惟生活於帝政之下，最爲美滿。這樣看來，可知帝政對於世界人類的幸福，是很必要的。」

丹第說明了帝政的目的之後，更進而研究帝權的來源。照丹第說，神聖羅馬帝國是繼承羅馬帝國，而統治天下的。羅馬帝國是羅馬人因爲戰勝的結果而建設起來的。原來「用戰爭以判定功罪，乃是上帝所規定的最後功罪判斷法。所以由戰爭得到勝利的，可視爲受了上帝的承認。」羅馬人戰勝全世界，而建設羅馬帝國，就是「天命在茲」的證據，所以羅馬的帝權乃直接受

於上帝。神聖羅馬帝國既是羅馬帝國一派相傳的正統，所以皇帝的權力也是直接受於上帝，不是教會給他的。他說：

『上帝對於人類，乃給與以二個目的：一是塵世的幸福，這是人力所得建設的地上的樂園；一是天國的幸福，這不是人力所得建設，只由神的指導，纔能獲得的。……所以人類的的生活，須有二個指導者的必要。一是引導人們進入於天國的教王，一是用哲學上的知慧，使人類得到塵世幸福的皇帝。……塵世的制度是依據天國的制度而建設起來的，所以適當施設這個制度的皇帝，其權力乃直接受之於上帝。因此，選擇皇帝的，只惟上帝；承認皇帝的，亦只惟上帝。何以呢？宇宙之內，沒有比上帝更高的物。』

即丹第把教會與國家置在平等地位之上，不認教王有干涉皇帝的權力。

第四節 馬西僚的政治思想

與丹第同時，尚有馬西僚（Marsiglio of Padua, 1270—1342），他也是意大利的人，研究哲學與醫學，一二一三三年曾做過巴黎大學校長。在巴黎結識哲學家約翰（John of Jandun），同他合著和平保障者（Defensor Pacis; The Defender of the Peace, 1324）一書。他不但反對教權，且又反對政權的專制，而主張民主主義，并把民主主義應用於宗教之上。所以這部書在中世時代，可稱為最有創見的著作。

馬西僚先討論國家發生的原因。照他說，人類不但要生存，且要得到良好的生存。但是要得到良好的生存，必須依靠於各種技能。這些許多的技能，不是一人之力所能供給的，須賴多數人分工合作，於是遂有羣居的必要。但是多數人羣居一處，又不免發生紛爭。一面有羣居的必要，同時羣居

又不免紛爭，他們乃依據正義，設置一個保障和平的人，於是遂產生了國家。所以國家由馬西僚看來，是一個完全的社會，包括各種自足生活所必要的要素在內，不是單爲求生而設的，乃是爲求所以善其生而設的。他說：

『人類要避免內心的苦惱和外界的危難，須有各種技能。這些許多的技能，必須依靠多數人，纔能供給；必須由一代而傳於他代，纔能保存。至於利用牠們，以獲得有益的物而避免有害的物，則非作羣居的生活不可。……但是羣居的生活又可發生紛爭；若非依據正義的法則，加以統制，則人類必爭鬥不已，終而社會亦至瓦解了。因此，要維持社會生活，必須實行正義的支配，而設置保障和平的人。……要之，人類爲了經營幸福的生活，爲了獲得自己所必要的事物而傳於後世，乃結成社會。這個社會達到完全自足的時候，我們則稱之爲國家。但是幸福生活所必要的各種事物又不是一個階級所能供給的，所

以國家之內乃有種種的階級，而各個階級對於國家之自足的生活，又各有各的貢獻。這些階級進入於政治組織之內，那便產生了各種官職。」

國家成立了之後，必有統治的關係，最高統治權乃是立法權，這個立法權則宜屬於市民全體。何以呢？國家是市民結合的社會，市民所以結合社會，則欲獲得幸福而避免災害。然而法律對於人民的社會生活，每可給與以重大的影響，所以立法權必須屬於市民全體，即法律須由市民全體議決。法律由市民全體議決，而後人民方能選擇其有利於自己的，而避免其有害於自己的。如果把立法權委託於一人或少數人，則他們將為他們自己的利益，擅定法律，而壓迫人民了。他說：

「制定法律的人，即立法者必須為市民本身。全體市民或大多數的市民，命令「當為」與「不當為」，而對於違背命令的，又設定了

處罰的準則，這叫做法律的制定。全體市民或大多數的市民固然可把法律的制定委託於一人或少數人；不過被委任者也不能因此而成爲立法者。何以呢？他們惟對於人民所委任的事項，在一定期間之內，纔得立法。……如果有了最良的法律，而其法律又爲全體或大多數的市民所樂從，則制定該法律的人確是真正的立法者。這個立法者必爲市民全體。何以呢？市民所不服從的法律乃是無用的法律；然而市民只肯服從自己制定的法律，不願意服從別人制定的法律。……人類所以結成社會，乃欲獲得幸福的生活，而避免災害。所以不管那一種事項只要牠有關於市民全體的幸福或災害的，須使市民全體能夠了解，而後市民纔能擇其有利而避其有害。由於這個理由，我們就有法律的必要。法律的好壞是有關於全人類的幸福的。……有人主張立法權或屬於一人，或屬於少數人，或屬於多數人。由全體視之，前二者是不當

的。何以呢？立法權若屬於一人，則他可由私利而制定惡法律，由是暴君政治遂發生了。同樣，立法權若屬於少數人，亦可生出寡頭金權政治。因此，立法權必須屬於全體或大多數的市民。市民不但感覺法律的必要，而且無論何人都不喜歡有害於自己的事物，所以市民若有立法權，則可制定與公共幸福相一致的良好法律。……同樣，關於法律的裁可，解釋，和停止効力之權，亦宜屬於市民。」

馬西僚雖然主張立法權屬於市民全體，但是他并不想使市民本身行使立法權，只想把立法權委託於市民所選舉的立法機關。由此可知古代的直接民主政治，到了馬西僚時代，已經因為都市國家漸次發展為郡縣國家，不能不
改作代議制度了。

立法權雖然屬於市民，至於執行權，由其性質看來，則宜屬於少數人。但是行政官執行職務之時，又須依據法律；而其任命亦以民選為宜。市民不

但有選舉行政官之權，且須有罷免行政官之權。這樣一來，最高的權力，又可保存於市民的身上。他說：

「行政權最後的基礎，也是在市民本身。政府的行政官是由市民選舉出來的，所以市民有矯正政府行爲的權利，而於共同幸福有必要時，且有罷免行政官的權利。因爲全體或大多數的市民是一切的最高權者。……行政部是由立法部的授權，而支配市民的，所以必須依據立法部所制定的法律。管理市民，并管理其他事務。但是執行法律何以要託委於行政官呢？我們以爲法律由一人或少數人執行，比之由多數人執行，實在便利得多。因爲法律的執行，由其性質看來，必須迅速，而又須斟酌各種條件。合法的行政部的行爲可視爲市民全體的行爲，固不必論。」

由此觀之，可知馬西僚的思想，實傾向於民主主義。這個民主主義的思

想則由當時都市經濟而來。如前所言，自從都市發達之後，商人階級在都市之內，就組織市民會，以抵抗封建諸侯的壓迫。這個市民會是由市民選舉代表組織而成的，馬西僚生於中世都市最發達的意大利，看見了都市的政治組織，當然要受其影響，而出而主張民主主義。不過中世社會乃是階級的社會，最初政治完全是地主對於農奴的支配，其後，由於都市經濟的勃興，政權漸由地主而歸於資產者的手上。然而資產者本身也是一個特權階級。所以馬西僚一面雖然反對地主——最大的地主乃是俗界的國王與僧界的教王——的專制，同時又不敢挫折資產者的銳氣，在他民主思想之中，竟和亞里斯多德一樣，包含了一種階級的觀念。即他不認農奴爲市民。他說：

『甚麼叫做市民呢？用亞里斯多德的話來說，一市民是參與國家的立法權與司法權的人』。所以兒童，奴隸，外國人及婦女，雖然他們在國家內的地位，各不相同，然而他們不是市民，則皆一致。』

馬西僚既然站在民主主義的立場，而欲改革從來國家的制度，則其結果，對於當時最專制的教會組織，當然也想設法改良。就是他要把國家制度上的民主主義，應用於教會組織之上，以爲教會是信徒的團體，教會的權力應該屬於信徒或信徒選舉代表所組織的總會（General Council），不應該屬於教士。他說：

「教會乃是平等的信徒所組織的團體，所以代表信徒的總會乃爲教會的最高機關。羅馬教王并不是教會的最高機關，而只是教會的執行機關。即羅馬教王的地位乃在於總會之下。不但此也，羅馬教王的地位也不能優越於其他教士；各國教士的地位都與羅馬教王一樣。」

就是馬西僚要一掃羅馬教王的專制，乃主張教會的民主主義。此外馬西僚又欲把教會置在國家之下，以爲教會只能鼓勵人民的信仰心，使人民入於正路，無趨邪路。但是無論如何，教會（總會亦然）總不得利用強迫的手

段，執行自己的主張。反之，國家則可規定種種條令，監督教士專管教堂。教會的土地應歸國家所有，就是不歸國家，也要受國家支配。國家可徵收教會土地的租稅，有正當理由時，且可沒收教會的土地。這種思想在當時可稱爲一種反動的思想，然其反動的原因却由於經濟的發展。就是經濟愈發展，一面商人階級要求了國家的統一，而欲打破教會的勢力，同時教會又失去民衆的信仰（其理由已述於上），馬西僚適生於這個時候，所以他的主張很受世人的歡迎。

本章參考書

1. Carlyle, *Medieval Political Theory in the West.*
2. Gettel, *Readings in Political Science.*

- 3 Coker, Readings in Political philosophy.
- 4 Dunning, A History of Political Theories, ancient and Mediaeval.
- 5 Cunow, Die Marxsche Geschichte—, Gesellschafts— und Staatstheorie.

第三章 國家觀念與君權思想的勃興

在封建社會末期，由於商業的隆盛，都市之內發生了新興的資產階級。

資產階級爲了開闢國內的市場，爲了發展國外的貿易，不能不先謀國家的統一與國力的充實，而向封建領主進攻。在他們兩者鬥爭的當中，絕對王政便見成立。考茨基說：『絕對主義（即絕對王政）便是國家權力獨立於各階級之外。這個時候，國家權力不爲階級支配的工具，而反似超越於一切黨派與階級之上，自有其獨立的存在。但是這只能發生於各階級勢力平衡，誰都不能奪取國家權力的時候。在這樣情形之下，國家權力可使各個階級互相阻撓，乘此使他們停止一切戰爭，停止政治鬥爭，而降服於國家之下。』（考茨基著法國革命時代的階級對立）

英國的亨利七世，法國的路易十一世，西班牙的斐迪南（Ferdinand）都是這

樣，於第十五世紀末葉，壓迫國內的封建領主，而建設近代的民族國家。到了這個時候，從前聯合歐洲各民族成爲一個帝國的幻想，就根本失去意義，代此而生的，則爲國家觀念和君權思想。

第一節 文藝復興時代的政治思想

新的生產方法要求了新的思想內容。但是一種思想的形成，須用長久的努力，纔能成功，所以最初只能於古代文化的廢墟之中，找出許多類似的思想，稍加修正，以適合於現社會的需要。希臘文化是商業社會的產物，中世的封建社會代替了古代社會，然而不是建築在商品生產之上，而是建築在自然經濟之上，所以不能利用希臘文化的遺產。自從都市勃興了之後，商品生產復見流行，從而商品生產的文化也很需要。商品生產最初發達於意大利，意大利的商業共和國頗有似於古代商業共和國的雅典，因此，意大利的學者

，在希臘文化裏面，發見了許多適應於他們目前物質生活的思想之後，不禁與以熱烈的歡迎，於是就產生了文藝復興（Renaissance）。

不過他們歡迎古代文化，亦只限於古代文化能夠和現實事實相適應的範圍內，他們在不得已之時，寧可違背邏輯，不願無視事實。我們知道商業資本主義可以產生絕對王政及國家觀念，因此之故，文藝復興時代的學者雖然生長在都市的共和國，雖然欽仰古代的民主主義，然而同時又是擁護君權的鬥士。他們以爲要組織近代國家，須以一人爲中心，國家的禍福完全看君主的人物如何。他們固然希望明君的出現，能夠接受他們的主張，至於反抗暴君，廢立暴君，誅殺暴君，而代以明君的思想，則他們完全沒有。即他們此時只希望有一個君主能夠對內統一國家，對外發揚國威，至於君主會墜落爲暴君，怎樣才可以預防暴君的發生，他們完全未曾想到。其能想到的，乃在於商品生產有更進一步的發展之後，即在於第十六世紀後半期之後。

第一項 馬凱維尼的政治思想

在文藝復興時代，西歐各地已經開始建設民族國家，然而意大利尚分爲五國：卽羅馬教會的領土，那不列斯王國（Kingdom of Naples），米蘭侯國（Duchy of Milan）威尼斯（Venice）及佛羅稜斯（Florence）兩共和國等是。牠們互相猜忌，沒有一個中心的國家與有能力的君主，出來統一；而羅馬教王又爲自己的地位計，常利用種種政策。以反對統一運動；列強也想取得意大利半島的權力，往往挑撥各國互相爭鬥。在這樣的環境之下，一般人民希望統一，更由統一的希望，而要求產生一位有能力的君主，當然是理之必然。馬凱維尼就是代表這個思想的一人。

馬凱維尼（Niccolo Machiavelli, 1469-1527）是佛羅稜斯的人，一四九八年任命爲佛羅稜斯共和國的外交總長，常爲外交使臣，訪問列國，而研究列國

的政治制度和政治政策。一五一一年，共和崩壞，王政復興，他遂亡命國外。一五二二年，佛羅稜斯國王許其歸國，并任命爲外交總長。他著作甚多，其與政治思想有關係的，則爲君主論（*Il Principe, The Prince*）及提多李維最初十年論（*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, The Discourses on the First Decade of Titus Livius*）二書。

馬凱維尼的政治思想，若與古代及中世的，比較一下，實可劃一鴻溝。古代學者每用倫理的眼光，以討論政治；中世學者則用宗教的眼光以批評政治。馬凱維尼不但把宗教與政治分開，且把倫理與政治分開。他的政治思想乃全部築在現實的人性之上，換言之，即築在自私自利的人性之上。他先說明人性的本質，以爲：『一般人都是忘恩負義，詐僞輕浮，懦怯貪婪的。當你成功的時候，他什麼東西都附屬於你；他們的血肉，他們的財產，他們的生命，他們的子孫，一切都貢獻於你；但是一旦遇到緊急，他們就都來背叛』

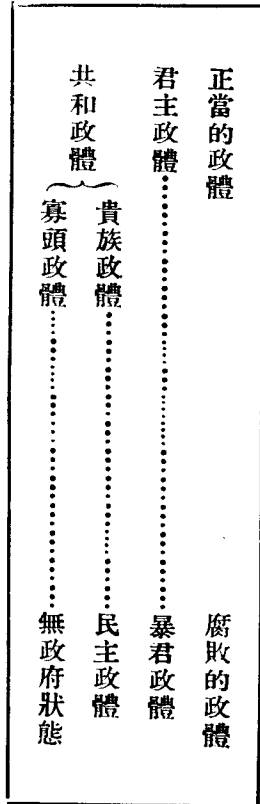
你了。』人性既是這樣狡猾，則除強迫他們，再也不會使他們善良。所以統治人民，與其用愛，不如用威。國家便是用威治人的一個機關。他既以自私自利爲人類的本性，所以又認人類的一切行動都在於滿足自己的慾望。在各種慾望之中，人類視爲最重要的，乃是物質的慾望，即私有財產的慾望，所以『君主絕對不要觸動別人的財產。人家父親死了，馬上便可以忘記，家產損失了，是不會忘記的。』這種思想很有似於亞當斯密(Adam Smith)的思想。亞當斯密亦由人類的利己心，以說明政治與經濟。這便是因爲他們兩人所代表的，均是資產階級。至於亞當斯密主張放任，馬基雅維利主張用威，則因爲馬凱維尼生於商業資本方萌芽時代，要求國家的統一，亞當斯密生於產業革命將次發生的時代，希望人民有自由。二者時代不同，所以他們的結論也不一致。然而都是適應於當時資產階級的要求，代資產階級出來說話的。

馬凱維尼的政治思想不是一個國家學說，祇是一個政治策略。他把國家

的起源分做二種：第一是某地方的原住民族創設國家，第二是外來民族創設國家。第一種的國家創設的原因爲共同防衛，卽一般人民因爲防禦外敵，而有羣居的必要，由是遂發生了國家。這種國家的發生又可分爲人民自己提議組織國家和人民由於一個偉人的勸告而組織國家二種。但是不管怎樣，均可成立爲自由的國家。第二種的國家創設的原因，或爲獨立的民族全部移住於別個地方而創設國家；或爲一個豪傑要取得威權而組織國家；或爲一個國家因爲人口過剩或天災地變，不得不移民於別個地方，遂在別個地方，另外組織一個國家。第二種的國家大約都是不自由的國家。

國家創設了之後，其能不能持續下去，第一要看土地的肥瘠，第二要看政制的良窳。照馬凱維尼說，國家建設於瘠地之上，比之建設於肥地之上，更容易維持，因爲人民住在肥地，每每流於怠惰，所以土地不良，須用政治制度矯正其弊。

關於政治制度，即所謂政體，自希臘以來，學者均分做六種，馬凱維尼則修正如次：



即把貴族政體與民主政體合併為貴族政體，又用無政府狀態（Anarchy）以與民主政體（Democracy）區別。

此外他又模倣波里比亞斯的學說，說明政體的循環，并以混合政體為最良的政體。但在各種正當的政體之中，據他所言，還是民主政體尚為可靠。因為民主政體是由全體人民共同議決政務，而人民則比之君主為賢明，且不像君主因循，更不像君主剛愎自用。民主政體的機關的行動雖然不及君主敏

捷，但是比較君主，却可以保持得住信義。至於貴族政體，尤其是以土地爲基礎的貴族制，則很容易釀成割據的局面，而使國家不能統一，故爲最壞的政體。由此一點，亦可推知馬凱維尼是代表資產階級而反對封建領主了。

馬凱維尼雖然承認民主政體的價值，但是當時資產階級最注重的，乃是國家的統一，不是民治的實行。因此，馬凱維尼又一轉而說民主政治只能實行於人心純潔，互有信賴的社會，至於今日，則人心腐敗，不能和衷共濟，所以只可施行君主獨裁政治。他既由性惡出發，主張君主獨裁政治，所以他的結論，對於君主獨裁政治的實行，又注重於權謀策術。這一點是他政治思想的中樞，必須詳細敘述。不過在未敘述他的權謀策術以前，又須說明他有怎樣強烈的國家觀念。

馬凱維尼生在四分五裂的意大利，而又值西歐各國將次成立爲民族國家，常向意大利領土施行侵略政策的時候，他目擊祖國的危急，當然很容易

成爲一個國家主義者。所以他在各種著作之中，不惜再三聲言：

「君主要以維持國家爲目的；維持國家的手段總是光榮的，總是
可以稱贊的。」

「我以爲：當國家危急的時候，無論是君主或是共和國的當局，
都應該爲了維持國家存在的緣故，不顧信義，而做負人的事。」

「當祖國危急的時候，人們可以不問公正或不公正，仁愛或殘酷，
光榮或恥辱，而應該不顧一切，只求可以挽救危難，維持國家的獨立。」

所以由他看來，君主最必要的，乃在於維持國家的存在。君主爲了達成這個
目的，任何手段都可以採用，不但道德的手段可以採用，便是奸邪的手段也
可以採用。他說：

「君主的人格能夠博得世人的稱讚，固然是最好不過的。……但

是君主如果非受奸邪的惡名，不能保其社稷，則無妨違背上面所述的道理。因為世上有些事物，在外觀上雖很善良，然而實行之時，又不免發生不良的結果。有些事物在外觀上雖很奸邪，然而却能使君主的地位穩固。」

就是馬凱維尼主張：在政治之前，沒有道德，凡能達到政治上的目的的，縱是奸邪的手段，亦可化爲神聖。君主在實際行動上雖然可以採用奸邪的手段，然其外貌則當裝做仁慈。他說：

「君主不必真有道德，但當裝做有道德之狀。因為有道德的君主，實行道德，是最危險不過的。反之，沒有道德，裝做有道德，必要之時，又能做出不道德的行爲，乃是君主最必要的性質。……因此，君主以寡言爲要。一旦開口，則須裝做仁慈，謹嚴，信仰，忠實之狀。換言之，君主的行動須使世人批評爲道德高，心情厚，有宗教心。」

一般人民每由外貌批評人物，至能洞察人的心脾，不過極少數的人而已。就是一般人民只能知道問題的外觀，只惟少數人纔能了解問題的真意。不過這些少數人爲了多數民衆已經信仰君主，必不敢違反民衆的意志，出而批評君主。何況君主的行爲受人批評，往往非由動機，乃由結果呢？所以君主要維持自己的地位，不妨採用一切手段。君主能夠採用保全自己地位的政策，人民必讚賞不已。何以呢？如上所言，多數人民只知外觀與結果；能夠知道真相的，只有少數人，這些少數人一定不會使君主的地位發生不安。』

君主能夠使人民親愛，固然是很好的事，但同時又須使人民畏懼。親愛與畏懼若不能兼，則畏懼還有益。何以呢？

『人民對於親愛的人比較對於畏懼的人，更容易犯罪。因爲愛情是由於義務的束縛而保全的，性惡的人每由利害關係，隨時破壞義務

的觀念。反之，畏懼則由怕受刑罰而來的，無論甚麼時候，都有效果。」要使人民畏懼，當然要有武力做後盾。君主不但要有武力，而且須有詭計。有武力而沒有詭計，必不能成功；有詭計而沒有武力，也難奏效。所以他說：

君主對於人民，用信義，不用詭計，固然是很好的事。但是據事實所示，成就大事業的君主往往自食其言，他不但不肯履行嚴格的束約，甚者且用詭計以害別人。余意爭端的解決乃有二個方法，一是法律，這是人類所特有的，一是暴力，這是禽獸所常用的。人類的爭端，每因第一手段不易成功，而當利用第二手段。君主須能理解這一二種手段的應用，即須能理解合理的手段與暴力的手段之應用。……暴力的使用，由君主觀之，是很必要的。所以君主須有獅子的猛勇，同時更須學狐狸的狡猾。獅子雖猛，而不能發見陷阱，狐狸雖狡，而不能

防禦豺狼，所以君主須有狐狸之狡，以發見陷穽，兼有獅子之猛，以威脅豺狼。」

馬凱維尼之崇尚權謀與武力，大約由此可以知了。這種思想實如上面所言，是代表當時有產階級的要求。所以他又說：

『人們若有一藝之長，君主均當獎勵，而對於經營農工商各種生產的人，更當加以保護，使他們生活能夠和平安樂，產業能夠發榮滋長。換言之，君主當注意勿使他們恐怕財產的損失和苛稅的誅求，不肯努力求富國之道。』

這樣看來，可知馬凱維尼雖然極端崇尚武力和權謀，其實不過利用武力和權謀，求國家的統一與和平，以謀產業的發展而已。馬凱維尼是代表初期資產階級的思想，觀此更可以了解了。

第二項 布丹的政治思想

法國在第十五世紀末葉，一面由於國王而努力，同時由於市民階級的幫忙，已漸統一全國。及入第十六世紀，雖然各地尚有封建的殘滓，然在政治上，則已漸次成立爲中央集權的國家。新興的市民階級既然扶助中央政府，壓迫封建諸侯，故其結果，又要求國家保護他們的權利——產業市場的維持和擴張，私有財產的保護，個人自由的不可侵，國家財政的節省，統一的貨幣度量衡的採用——代表市民階級的思想的，則有布丹。

布丹 (Jean Bodin, 1530-1596) 生於法國的安熱 (Angers) 在土魯斯 (Toulon) 的大學，學習法律。畢業後，即爲該校講師。未幾又至巴黎做律師，并充亨利三世的宮中顧問官。一五七六年至一五七七年所召集的布臘 (Blois) 的階級會議 (Etats-Generaux)，布丹被舉爲資產階級的代表。一五七六

年發表國家論 (*Six Livres de la Republique*) 一書，把國家觀念置在新基礎之上，以適應當時資產階級的要求。

我們要明白布丹的政治思想，不可不先知道布丹的國家的定義。布丹的國家定義：

『國家是由多數家族及家族的公共財物集合而成，并被一個最高主權 (A Sovereign Power) 及理智 (Reason) 所支配的團體。』

布丹何以把「最高主權」視為國家的要素呢？這是因為要排斥羅馬教會的干涉，并制止封建諸侯的反抗，而使法國的權力能夠強大。布丹何以又把「理智的支配」視為國家的要素呢？這是因為要否認宗教上的「王權神授」，而又欲使國家與盜賊的團體有所區別。

那末，這樣的國家如何產生出來呢？照布丹說，國家是由武力造成的。國家的基礎在於家族，家族都有家長，操生殺與奪之權。這許多家族爲了種

種原因，互相戰爭，戰敗的人就成爲戰勝的人的奴隸，同時戰勝的人又須服從他們自己所擁戴的首領的權力。這樣一來，國家便發生了。他說：

『在國家尙未成立以前，家長對其妻子，是有生殺與奪之權的。其後，由於統制，貪婪，復讎的感情，各家長均用武力，互相對抗，其結果，遂發生了戰爭，而使弱者屈服於強者之下。這樣，剛強的人不但可支配自己的家族，又可支配其敵人及自己的同盟者。同盟者因爲歸順，所以享受自由；敵人因爲反抗，所以變成奴隸。……因此，各人的自由遂被剝削。就是擁戴該人爲首領的自由人，其自由也不免受了制限。何以呢？他們必須服從首領的最高權力。在這裏，我們遂可看出奴隸和自由民，公民和外國人，君主和暴君的起源。……理性很明白地告訴我們：政府及國家最初都是由武力造成的，本不必再待歷史來證明。』

布丹把國家定義爲「被最高主權所支配的團體」，然則甚麼叫做主權呢？照他說：

『主權 (Sovereignty) 是在公民及臣民之上的最高權力，不受法律制限。……我們不但以主權爲最高的，且以主權爲永久的。國爲最高權力也可以暫時付託於一個人或數個人，然而這些受託的人并不能稱爲主權者。他們不過於真正的主權者所許可的一定期間之內，管理主權而已。他們無異於租借他人的物品，終久必須送還原主，故不是主權的所有者。』

這樣看來，可知布丹的主權乃含有兩個重要的性質：一是最高性，一是永久性。但他既謂暫時把主權付託於人，這個受託的人不能叫做主權者，則布丹的主權確實尚有第三重要的性質，即惟一的不可分的性質。因爲主權有了上述的三個性質，所以一國之內，永久只有一個主權，「面對外，不受別

國的干涉，同時對內，不受人民的制限。團體有了主權，才可以叫做國家，都市，地方團體沒有主權，所以不是國家；就是附庸國或朝貢國也因為沒有這樣的主權，所以不能稱之為國家。

那末，這樣的主權應該屬於何人呢？要明白布丹的用意所在，不可不先述布丹關於國體 (Form of State) 和政體 (Form of Government) 的區別。據布丹所說，國體與政體不同，國體的形式是由主權的歸屬而不同，主權在一人手裏，叫做君主國體；主權在少數人手裏，叫做貴族國體；主權在多數人手裏，叫做民主國體。世上絕對沒有混合國體，因為主權如果可由各機關分掌，那便是無政府，不是國家了。至於政體的形式則由主權行使的方法而不同，比方君主若把爵位官職給與一定的階級，則這個君主國便有一個貴族的政府；君主若把爵位官職給與一切階級，則這個君主國便有一個民主的政府。

國體分有三種，然而最良的國體乃是君主國體。因爲君主國權力集中，行政不像民主國那樣遲緩，最適宜於危急存亡的時代。且國家要開疆闢土，造成一個大國家，使人民享受最大的幸福，更非在君主國不可。卽布丹以爲主權應該屬於一人——君主。

君主既有主權，則由布丹的主權說推論起來，君主的行爲當然不對人民負責，也不受法律的拘束。原來主權最重要的職務，在於制定法律，君主就是創造法律的人，卽法律的主人，所以絕不受法律的拘束力的限制。至於議會不過是君主的諮詢機關，并不能制限君主的主權，如果議會能夠制限君主，則君主便沒有最高的主權了。且看他說：

『君主不但受前人的法律限制，并且還不受自己制定的法律限制，何以呢？人們可以受別人的命令，但是絕對沒有自己命令自己。

蓬坡紐斯 (Pomponius) 說：「自己對自己，訂了契約，是無効的。」

這就是證明君主不受自己所制定的法律的拘束。制定法律不是因爲公平而有效力，乃是因爲由於制定者的意思，而有一種的強制力，所以君主可隨時廢止或變更自己的制定法，不過廢止或變更當本於正義的要求而已。』

他又說：

『有人說：「君主須服從人民的意見及命令」，這個見解是大誤特誤的。何以呢？這個見解不但可貽革命以口實，且又可以引起國家的擾亂。由我看來，君主若是愚蠢無能力，固然可由人民的選舉，設置攝政王或執政官；除此之外，倘若要使君主服從人民的命令，或把君主的主權附屬於議會，實是不合理之至。因爲君主若受人民或議會的拘束，則君主的主權將變成有名無實了。』

照布丹的主權說推到極端，又怎麼能夠制限君主的橫暴呢？布丹以爲國

家是受理性支配的，所以君主第一當受自然法的限制，因為自然法乃存在於人類的理性之中，人類都有理性，人類都不宜破壞自己的理性，所以君主也不能破壞自然法。第二君主當受契約的限制，因為布丹是代表新興的資產階級的，所以他說君主若以私人資格與人民訂了私權的契約，必須遵守；不但自己所訂的要遵守，便是先君所訂的也要遵守。第三君主須受國家根本法（*Leges imperii*）的限制，因為國家根本法乃是規定國家最高權力所在的法律，這種法律是和主權連在一起的，廢止或改變牠，必將搖動國家的基礎，所以君主不可破壞。

由於上面所言，我們大約可以明白布丹的主權說了。即如布丹所言：

『要之，國家的主權（即君主所有的主權），是指制定法律（習慣若經主權者的承認，亦可成爲法律），把牠給與全部人民或個別的公民，而君主本身則不受其拘束之謂。換言之，主權最重要的職能，

在於不必徵求人民承認，即可制定法律；而其本身，除對上帝之外，不受任何拘束。』

這個主權萬能的思想，在當時，是很有用的。何以呢？如前所言，在封建時代，歐洲各國，無論內部或外部都有反抗的權力，外部有神聖羅馬帝國及羅馬教王的壓迫，內部有封建諸侯的牽制，名爲國家，實非國家。到了十五世紀末葉，國王的權力漸次鞏固。一面脫離皇帝及教王的支配，同時剝削封建諸侯的實力，設立中央集權的統一國家，國王在事實上成爲全國的最高支配者，所以布丹提倡主權說，而謂主權應該屬於君主。就是布丹乃於帝權凌替，教權弛墮，諸侯無力的時候，利用主權在君的學說，使法蘭西更澈底的實現統一與獨立，俾市民階級能夠開闢市場於國的內外。所以布丹的主權說并不是爲君主的利益而提倡的，乃是爲市民階級的利益而提倡的。

布丹是代表市民階級的思想，不但因爲他欲利用君主的最高主權，造成

統一的局面，俾產業能夠發展。而且於其自然法的觀念之中，又可明白的看出來。他既主張主權當受自然法的制限，而在自然法所制限的事物之中，又加以當時市民階級對於君主的專制而要求不已的一切權利和自由。例如個人自由之不可侵性，私有財產之不可侵性，他都認為根據自然法而後才發生的。由於這個前提，他的結論遂謂課稅可以減少私有財產，所以主權者行使課稅權時，須得人民的同意，又惟於全體幸福瀕於危險的時候，才可增徵新稅。至於公用徵收，則惟因公共福利之故，并給與以適當的賠償時，始得執行。君主不肯遵守上面所述的自然法，他的臣民可以拒絕服從。

這樣看來，可知布丹的國家論，不過表示產資者主義與君主主義的妥協而已。卽一面因爲市民階級受了貴族的壓迫，乃對於君主，授以無制限的支配；同時市民階級又恐怕王權干涉自己的財產貿易及產業，乃用自然法的觀念，以防止君主的專橫。當時市民階級的地位是處於這樣的矛盾狀態之中。

故乃生出像布丹所說的那樣自相矛盾的主權觀念——一面主張主權最高，不能限制；同時又用自然法的觀念，加以限制。

第二節 宗教改革時代的政治思想

教會勢力的衰落及其原因，我在上面已經說過了。到了十六世紀，人心愈益離開教會，教會爲欲維持自己的地位，乃用種種方法，教唆人民迷信。教會的腐敗已可引起信徒的憤怒，而教會之教唆迷信，則可促進自由思想家的反抗。但是教會如果沒有失去種種效用，而變成單純的剝削機關，則教會雖然墮落，人民亦莫如之何。總而言之，驅使各國人民出來反抗羅馬教會的，乃是由於經濟的和政治的原因，並不是單由於道德的原因。

我們只看宗教改革（Reformation）不發生於意大利法蘭西西班牙，而乃發生於日耳曼各國，便可知。意大利雖是羅馬教會勢力最大的地方，然而

意大利的人民由於羅馬教會，却分潤了很多的利益。何以呢？羅馬教會既然設在意大利領土之內，則各國隸屬於羅馬教會，無異於意大利支配各國；羅馬教會向世界各國徵取租稅，無異於意大利剝削各國。因此，意大利的知識分子雖然知道教會的黑暗，而有文藝復興的運動；但是其他各國若尙服從羅馬教會的支配，則意大利人民因爲有利可得，必不能由文藝復興進而作宗教改革。

至於法蘭西及西班牙則因爲商品生產早已發達，國王權力早已鞏固。他們不但不受羅馬教會的壓迫，且又利用羅馬教會，以擴張自己的勢力。羅馬教會在別國可以隨意徵取租稅，在法西二國，不但須得國王的許可，而且須將金錢送給二國。比方教王利奧十世（Leo X）爲了販賣赦罪符，要求法西二國的許可，不能不出大金運動，西班牙國王卡羅斯一世（Carlos I. 後被選爲神聖羅馬帝國皇帝。稱爲 Carl V）得了十七萬五千 Ducat，法蘭西國王法

蘭西斯一世 (Francis I) 亦得到巨大的贓金。總而言之，法西二國的君主與教士，因為國內經濟早已發達，在宗教改革以前，已經獲得了德國諸侯及教士用激烈的鬥爭纔能獲得的權利；并且他們二國又能利用羅馬教會做工具，以擴張自己的勢力，所以他們不願與羅馬教會脫離關係，且以羅馬教會之支配基督教國家為自己的利益，而盡力幫忙。

這樣看來，可知意法西三國所以服從羅馬教會，並不是因為他們精神的退化，却是因為他們經濟的進展。牠們便是教王的王，他們可利用教王以剝削基督教國家。這些基督教國家當然想法推翻教王的支配，然而因此乃不能不與當時最富裕的國家脫離關係。在這一點上，宗教改革乃是野蠻與文明的鬥爭，宗教戰爭竟移於最退化的瑞典與蘇格蘭，決不是偶然的事。

日耳曼民族各國因為受了羅馬教會的剝削，天天看見本國的金錢流出國外，已可引起一般人民之民族的反感，而其教士又因為地位甚低，薪俸甚

薄，一切高貴教職盡爲意大利人所獨占，非把羅馬教會改造爲民族教會（National Church），自己絕對沒有高昇的希望。至於君主亦因爲自己不能得到分贓，且又羨慕教會的財產，故亦援助宗教改革。卡爾五世說：『宗教改革不是因爲教會的教義，乃是因爲教會的財產』。一四三一年至一四四九年，在巴塞爾（Basel）開會的宗教會議，德國牧師曾提出請願書，其中有『第一，德國最高的終身教職，盡爲羅馬的大教士所獨占。第五 Annaten（新 Bishop 須把第一年的收入全部獻給羅馬教王）漸次增加，在馬因斯（Mainz）一個地方，最初爲 10000 Ducat，其次爲 10000 Ducat，最後爲 125000 Ducat，如果一年之中 Bishop 死去二人，則將如何是可？第六，使不懂德國的語言及習慣的意大利人爲教士。』由此觀之，可知宗教改革并不是個人主義和權威主義的衝突，而祇是經濟的衝突，延而引起民族主義與世界主義的鬥爭。

在第十二世紀，法國南部阿爾比（Albi）之地，已有 Albigenses 運動，反

抗羅馬教會。這個運動可視為宗教改革的先驅，後為教王英諸森三世所剿滅。宗教改革所以先發生於法國的南部，實因商品生產最初發達於該地，故欲排斥羅馬教會的干涉，而要求國家的統一。其所以中途而止者，又因為法國自從把教王囚於亞威農（Avignon），即所謂Babylonian Captivity（1309—1376）以來，羅馬教王不但不能阻害法國的統一且又變成法國的工具。其後英國有威克利夫（Wycliffe 1178—1384年死），波希米亞（Bohemia）有胡士（Johann Huss，1415年為羅馬教會燒死），佛羅稜斯有沙芬那羅刺（Savonarola，1498年為羅馬教會燒死），他們都可視為宗教改革的先鋒。及入第十六世紀，商品生產愈益發達，各國要求統一之念愈切，而反對羅馬教會亦愈厲害，終則爆發為宗教改革。宗教改革可分為三派即路德（Luther）司文格里（Zwingli）及加爾文（Calvin）等是。他們三人都反對羅馬教會的專制，而主張信仰自由，所以世人都說宗教改革乃是個人主義反抗權威主

義。其實，我們若觀察他們的言論，就可知道他們不過欲壓低教會的權威，而抬高君主的權威，即他們並不是反對權威主義，乃是幫助强有力的君主，出來建設中央集權的民族國家，使市民階級能夠充分發展其產業。要之，他們的思想亦和布丹一樣，是代初期資產階級說話的。

路德 (Martin Luther, 1483—1546) 生於德國薩克森 (Sachsen) 的埃斯勒本 (Eisleben)，早年在耶爾福 (Erfurt) 大學研究法律，中途又改入教會學校，研究神學與哲學。一五二二年入薩克森選舉侯所設立的威丁堡 (Wittenberg) 大學做教授。他因羅馬教會腐敗，乃於一五一一年到羅馬觀察，當時教王利奧十世欲討伐土耳其，常向各國徵收金錢。這個事情已可引起德國人民的反抗，而一五二七年忒策爾 (Johann Tetzel) 又到德國販賣赦罪符，遂激起路德的憤怒。他於一五二七年十月三十一日，提出九十五項論旨 (95 Theses)，揭於威丁堡寺院門上，反對赦罪券的發售，忒策爾亦發表反論旨

(Anti-Theses)，斥路德爲異端，利奧十世遣使講和。一五一九年，護教派厄克 (Johann Eck) 又攻擊路德，路德遂決然反對羅馬教會，以爲人類和上帝當直接發生關係，不須教會居中介紹；教王的言動，是有錯誤的；祇有聖經是惟一可靠的東西。教王因此便把路德當做異端，而宣布「驅逐出教」，路德亦把「驅逐出教」的命令投入燒中燒去，并發表致德國基督貴族書 (An den christlichen Adel deutscher Nation, 1520)，勸人民設立民族教會，以反抗羅馬教會。此外更說明：(一) 教士除了執行自己的職務之外，并没有特別神聖的理由，所以教士若有不正當的行爲，國家可加以刑罰。(二) 羅馬教王不是教會的最高機關，教會的最高機關乃是宗教總會 (General Council)，教王在羅馬教堂的產業範圍之外，不得徵收租稅及行使審判權，一切關於物質的問題應由政治當局處置。(三) 個人可從良心所命，自由解釋聖經，在信仰上一切教徒都是平等，不是教王才有解釋聖經的權。由於這

個宣言，路德便與羅馬教會脫離關係，身體生命極其危險，幸有薩克森選舉侯保護，匿於瓦特堡（Wartburg）城內，才免於難。他的著作只是短篇時文，其與政治思想有關係的，則為俗權論（Von der Weltlichen Obrigkeit, 1523）致德國基督教貴族書及基督教徒的自由（Ueder die Freiheit der Christen, 1520）三篇。

路德分世界為二種，一是上帝的王國（Kingdom of God; Spisitual Estate），一是塵世的王國（Kingdom of World; Temporal Estate），前者是信仰的世界，後者是俗權統治的世界。信仰的世界是一個自由平等的世界，沒有強制，也沒有階級的區別，人人都是獨立，成為完全的主人，不必服從任何權力。但是現今基督教的社會，乃有教王（pope）主教（Bishop）教士（Priests）等各種階級，他們本是祇是一般信徒（Lay-man）所選舉的機關，並沒有特別神聖的身分，然而他們竟然發布命令，用他們自己所解釋的聖經，強迫

一般信徒聽從，這種階級不平等的現象，不是出於上帝的意思，祇是人類所作的制度。

人類在信仰的世界雖然絕對自由，反之，在塵世的生活，則有支配的現象。何以呢？一切人類如果都是基督教的忠實信徒，則各人當然都有自主權和自由權。但是事實並不是這樣，人類尙未完成，沒有熱烈的信仰，所以須有政治統治者的劍支配他們，而後纔能保障和平與秩序，因此遂產生了國家，所以國家的目的在於『保護個人勿受鄰人的侵害』。

國家的權力受之於上帝，然而不是無限的，第一不可干涉信仰問題，第二必須圖謀人民的幸福，前者是國家權力之消極的制限，後者是國家權力之積極的範圍。不過路德尙能知道國家與君主是二個不同的觀念，所以他雖主張國家的權力出於上帝，而又不以君主的權力是代表上帝的權力，反而因為世上缺乏明君，主張君主行使權力的時候，必須有所制限。不過路德又承認

聖保羅所說『在上有權柄的，人人當服從他』，所以他不但主張民主政治，且又主張人民當絕對服從君主。一五二四年德國農民因受地主虐待，起而反抗，路德極力反對，且勸諸侯用武力鎮壓農民，由於這個事實，便可知路德對於政治的態度了。

豈但這樣，路德最初主張政權不能干涉宗教，即君主的權力不能左右個人的信仰。其後又因為再洗禮派(Wiedertäufer, anabaptist)提倡極端的改革，而排斥國家的支配，乃出來要求國家干涉他們。且謂國家可制限人民的信教自由，在國家之內，個人或團體的行爲若有超出一定制限的時候，國家可用武力壓迫。這個主張很明白的是國家萬能主義，而有似於布丹的主張。路德的宗教改革運動，本來是由自由平等出發，即主張個人信教自由，教徒一律平等。這個主張若擴大而應用於政治之上，則其結論必達到近代的民主主義。然而路德的主張只局限於宗教的範圍之內，不但不把宗教上所主張的，

應用於政治之上，且又把宗教上所反對的，容許於政治之上，這不是路德要討好君主，實因當時資產階級只要求國家的統一，不要求民權的伸張。

司文格里（Huldreich Zwingli, 1484—1531）在宗教改革史上，雖然也是一個很重要的人，可是在政治思想史上，却不能算十分重要。他的政治思想散見在 *Auslegung und Grundle der Schlussreden*（1523）及 *Von Göttlicher und Menschlicher Gerechtigkeit*（1523）之

上。

他承認國家有存在的必要，因為人類尚未完成，故須組織國家，設置君主，以取締犯罪。如果君主的行為不違背上帝的意旨，不但人民有服從的義務，便是教士也應該服從。但是由誰判斷君主的行為有沒有違背上帝的意旨呢？關此，他則主張聖經萬能主義（*Biblicismus*），以為離開聖經，無法知道上帝的意旨，所以要判斷君主的行為有沒有違背上帝的意旨，必須依據聖經。倘若依據聖經，判斷君主違背上帝意旨的時候，則可廢立君主，其法有三：第一

，人民若有選舉君主之權，則人民可廢立君主，第二，選舉侯若有選舉君主之權，則選舉侯可廢立君主，第三，在世襲君主政體之下，怎樣廢立暴君？他一面受了聖經上反對革命思想的影響，同時他本身又有放伐暴君的意志，因此，他遂不能自圓其說，雖然容許人民在排除暴君的範圍內，有行動的自由，然又主張多數人民的見解若不一致，則須服從暴君的命令。

加爾文 (John Calvin, 1509—1564) 生於法國的畢伽底 (Picardy)，早年在教堂讀書，一五二七年以後，又在奧爾良 (Orlean) 布爾給斯 (Bourges) 各大學研究法律，得到法學博士的學位。其後，他就旅居巴黎，曾以急進主義者得名於時，因觸政府的忌諱，乃於一五三六年逃至日內瓦 (Geneva)。當時日內瓦剛剛獨立為都市國家，加爾文遂繼承改革的事業，做了改革運動的中心人物，用嚴格的行政，以臨市民。因此，遂招市民之怨，一時不能不離開日內瓦。但由日內瓦當時的情形看來，實在要求像加爾文那樣的人物，

所以一五四二年又歡迎加爾文回國。他於一五三五年著了基督教制度論 (*Institutio Christianae Religionis, Institutes of Christianae Religionis Institutes of Christian Religion*) 一書，其政治思想則載在第四卷之中。

照加爾文說，人類的的生活可以分做二種：一是精神的生活，一是物質的生活，教會支配精神的生活，政府則支配物質的生活。但是人類要想得到心靈的安寧，昇入天國，不能不依賴於現世的援助，所以政府猶如水火空氣一樣，爲人類必不可缺的東西。因爲政府不但可維持人類物質的生活，且又可防止異教和叛教徒，保障各人的財產和生命，而維持社會的安甯秩序，所以政權與教權不是絕對分立的，乃是互相幫助的。

政權與教權雖須互相幫助，但教會與國家又有明瞭的區別。教會只可管理信仰問題，國家的職務則甚廣汎，第一須盡力神事，使人人有敬神之心，第二須維持社會的安甯。爲了達成第二職務，所以上帝又把獎善懲惡之權，

給與君主，教他們用嚴刑來懲罰罪人。

宗教改革家的目的都在於反抗羅馬教會的專制，然其結果，竟變成擁護專制主義者，已述於上。加爾文也不脫此例。據他所言，人民必須絕對服從治者，即須遵守勅令，繳納租稅，服務兵役，及執行其他各種義務等。治者的權力是由上帝而來的，人民不服從治者，便是不服從上帝，而當受刑。他說：

「人民對於治者第一義務，當以治者爲神的代理人而尊敬之。世上固有不少的人雖然知道因爲公共福利，治者確有存在的必要，然而又以治者爲必要的害物（Necessary evil）。但是聖彼得說：『尊君王』，梭羅門（Solomon）說：『敬畏主和王』這都是說明君主的尊嚴及君主的神聖，而指示人民對於治者的第一義務。聖保羅說：『爾們必須服從，不但是因爲刑罰，也是因爲良心』，其意亦謂人民不是因

爲恐怖而服從治者，必須因爲治者的權力受之於神，而服從治者。……由於上述的第一義務，更生出遵守勅令，繳納租稅，就任官職，服務兵役，及其他奉命等的義務。所以聖保羅說：『在上有權柄的，人人當順服他。因爲沒有權柄不是出於上帝的，凡掌權的，都是上帝所命的，所以抗拒掌權的，就是抗拒上帝的命，而抗拒的必自取刑罰。』由我看來，凡反抗治者，便是反抗上帝，所以我們必須常常注意，勿輕侮無武力的治者，而受上帝的懲罰。……人民不可以私人資格去執行公務，干涉公務，或侵犯治者的權限，人民欲執行公務，須要求治者的承認，由治者的授權，而後再作行動。換言之，人民須待治者有命令時，才可行動。因爲祇惟治者有命令，而後人民才有公權』。人民不但要服從善良的君主，還須服從暴虐的君主。因爲暴君的權力也是由上帝而來的。上帝用暴君以懲罰邪惡的人民，所以人民遇了暴君，只可

自己省察罪過，求上帝憐愍，絕對不可直接行動。他說：

「雖是暴君的權力，也是由神而來的。因爲上帝特降暴君，來懲罰這一國的人民。所以君主個人品行雖然惡劣，不值得尊敬，但是如果他有了上帝授予的主權，人民對於他，便要同對於好的君主一樣的尊敬。人民不得反抗他，人民在責備暴君之先，須先省察自己的罪惡」。

不過當時反抗暴君的思想已經萌芽，所以加爾文於無抵抗主義之外，又闢一條抵抗暴君的道路。即君主的行爲如果背反神意，人民可以拒絕服從。他說：

「但是人民所以服從君主，乃是因爲王權授之於神。換句話說，人民是爲敬事上帝，而後才服從君主。所以君主的命令如果違背上帝的意志，人民便不必服從。上帝是衆王的王，上帝一經開口，人人都

要服從。倘君主反抗上帝，而下命令於我們，我們實無遵從的必要」。

這樣看來，可知加爾文之反抗暴君，乃是由於宗教上的理由，不是由於政治上的理由。然而這個學說竟爲法蘭西，英格蘭，蘇格蘭，尼德蘭（Netherlands）的革命主義者所接受，稍加修正之後，以作與暴君鬥爭的武器。

總而言之，宗教改革家的思想並不是爲了主張個人主義而反抗權威主義，乃是爲了擁護政治上的權威主義，而反抗宗教上的威權主義。其所以然者，則因爲當時的資產階級，希望有一個强有力的君主。內壓迫封建諸侯，外抵抗羅馬教會，建設中央集權的國家，俾自己能夠利用國權，開闢市場於國之內外。所以說宗教改革乃是資產階級的要求，而其在歷史上所以有重大的意義，亦因爲能夠代表資產階級的意見，打倒主張世界主義的羅馬教會，

使中世的封建國家進展爲近世的民族國家。

(註) 宗教改革者的思想完全受了當時勢力關係的支配，我們若看另一位宗教改革者梅蘭克東 (Philip Melancthon, 1497—1560) 的學說，更容易明白。他以聖經爲出發點，把十誠認爲自然法，前四誠說明人類對於上帝的義務，後六誠說明人類相互的關係。任何制度若以十誠爲根據，都是合於自然法。他一面承認私有財產及自由合於自然法，但是同時又因爲當時的勢力關係，不能不承認君主沒收教會財產和農奴制度爲合理的事。闕此，賈林 (W. A. Dunning) 曾敘述梅蘭克東的思想如次——The principles of natural law furnish a basis for private property and for liberty. The right of property is distinctly expressed in the Command of the Decalogue, "Thou shalt not steal;" but Melancthon is obliged by circumstances to qualify here, and in order to sustain the Protestant princes in confiscating the wealth of the monasteries and pious foundations, he sets up the rather far-reaching doctrine that those who make bad use

of their property may be deprived of it by the political authorities. As to liberty, the term is defined as "that condition in which each is permitted to have his own, and citizens are not compelled to act contrary to what is lawful and proper." Liberty in this sense is not to be understood, however, as incompatible with slavery which also is in harmony with the law of nature. Melancthon was no less severe than Luther toward the rebellious peasants who sought by force to escape from the Condition of Serfage in which they Were Placed By existing laws. (A History of Political Theories, From Luther to Montesquien, P. 17-18)

本章參考書

1. Machiavelli, The Prince. (日譯興亡史論叢書第一期第七卷，君主經國論)

2. Machiavelli, The Discourses on The First Decade of Titus Livius (日本林義譯、羅馬史論)
3. Coker, Readings in Political Philosophy
4. Dunning, A History of Political Theories, ancient and Mediaeval.
5. Dunning, A History of Political Theories, from Luther to Montesquien,
6. Canow, Die Marxsche Geschichts—, Gesellschafts— und Staatstheorie.
7. Smith, Martin Luther.
8. Bluntschli, Geschichte der neueren Staatswissenschaft.
9. Kautsky, Thomas More und Seind Utopia.

第四章 反抗暴君思想的發生

商業資本主義時代是君主最專制的時代。因為全國由通商關係，造成統一的基礎，而新興的資產階級又幫助君主壓迫羅馬教會及封建諸侯，君主的勢力一旦增大，其結果便發生了專制政治。但是專制政治之於商業資本，只是一種手段，並不是牠的本質。換言之，商業資本為欲開闢國內外的市場，所以不惜抬高君權，以壓迫羅馬教會及封建諸侯。若再觀察商業資本的活動，又可知商業資本與專制主義，實杆格不相入。何以呢？專制主義乃以權力與服從為基礎，然而商業資本最初破壞了基爾特制度，次又破壞了農奴組織，最後更打倒了羅馬教會。在基爾特制度中，在農奴組織中，在羅馬教會中，都保存着個人絕對服從長上的習慣；這個習慣當然可妨害個性的發

展。商業資本則打破這些習慣，而促成個性的解放。所以代表資產階級的宗教改革家都由自由平等的思想出發，以批評教會制度。何況商業資本主義乃發生於都市之內，而都市則有市民會的組織，反抗君主的專制呢？這樣看來，可知商業資本主義愈發達，勢必由擁護君主變爲反抗暴君。商品生產最初發達於法國的南部，反對羅馬教會亦最初發生於法國的南部（Albigenses），反抗暴君思想更最初孕育於法國的南部，決不是偶然的事。

宗教改革乃是資產階級與日耳曼民族的國王相結合，反抗羅馬教會并打倒封建勢力的一種運動。所以在國王與羅馬教會利害一致的國家，勢必引起資產階級與國王的衝突，換言之，宗教改革必變成政治鬥爭。法國便是一例。

法國自從把教王囚於亞威農以來，羅馬教王已經變成法國君主的工具，即國王的利害已與羅馬教會一致，因此，宗教改革乃不蔓延於法國。但是法

國人民要求信教自由，并不弱於日耳曼各國，祇因國情的不同，所以日耳曼各國的反抗羅馬教會運動，在法國，則變成反抗暴君運動。代表這個思想的，則爲一五七九年用布魯特斯 (Stephanus Junius Brutus) 假名公表的反抗暴君的權利論 (Vindiciae Contra Tyrannos) (註)。因此，世人遂稱這一派的學說爲「暴君放伐論」(Monarchomachos)。

(註)這本書的作者，多數人都說是蘭格 (Hubert Langnet, 1518—1581)。此外又有人說是Theodore de Beze或Hofomannus等，但是近來學者又說是Philippe du Plessis-Mornay (1549—1623)所作。

作者由人性出發，以爲人類都喜歡自由，不喜歡受別人支配。他說：

『人類天性自由，不願做奴隸，生來就想自主，不想服從。如果沒有多大的利益，絕不願拋棄自己的自然權利，去服從別人。』

人性既是這樣，何以人民又設置君主來支配自己呢？照作者說，私有財產

制度成立之後，社會上不免發生了各種紛爭。人們因為要保全自己的利益，乃公舉一個智勇兼全的人，叫他維持國內的和平并抵抗外敵的侵略。他說：

『因為有了「我的物」與「你的物」兩個觀念，由是在私人之間遂發生了事物的紛爭，在國家之間亦發生了境界的紛爭。這個時候，照從來的習慣看來，一定要求第三者出來公平判決兩造。如果紛爭或戰爭不是人類所能忍受，那末，人們又必選舉智勇兼全的人，叫他維持國內的和平并抵抗外敵的侵略。這樣看來，可知國王是為人民的利益，由上帝選定，而由人民擁立的。其結果，國王所保護的人民的利益乃有二種：一是維持個人與個人之間的正義，二是抵抗外敵，使其不得侵入』。

即由作者看來，『政府惟一的目的，在圖謀人民的福利，君主惟一的義務，在保護人民的利益。所以國王的地位不是名譽，祇是責任；不是特權，祇是

職務，不是特別免許，祇是應分義務，不是矜貴，祇是奉公。」豈但這樣，并且人民的地位，還在於君主之上。何以呢？

「國王是由人民擁立的，所以人民乃在於君主之上。因為被擁立的人一定劣於擁立的人，權力受於他人的人一定劣於把權力給與他人的人。……最顯明的，乃是國王是為人民的利益而設置。原來社會必非為少數人的利益而組織，反而少數人當為全社會的利益而存在。凡人為別人的利益而存在的，其地位一定在於別人之下。比方船主為了航行的便利，常常雇用引港人；引港人在航行的時候，不但可以指揮水夫，甚者船主也須服從其命令。但是引港人乃是船主為了船的利益而設置的，其地位實與水夫相同。這個例子若應用於國家，則國王可視為引港人，人民可視為船主。因此，人民惟於國王肯謀公共福利時，才有服從的義務。換言之，只惟因為國王肯做一國的公僕，所以

受人尊敬，而有似於法官或護民官』。

但是人民擁立君主，用怎樣的手續呢？照作者說，這個時候，須用二種契約：第一是君民和上帝的契約，第二是人民和君主的契約。第一契約是神人的契約，即君主承認敬事上帝，服從上帝的法律，上帝就把統治權給與君主，不過上帝給與統治權的時候，不是直接給與君主，乃是先給與人民，而後再由人民委託於君主。換言之，『人民由其選舉權，選出了君主之後，就把上帝給與自己的權力，給與君主。』（暴君放代論與君權神授說都主張君主的權力授與人民，而後再由人民給與君主）（自上帝，不過後者主張君主的權力直接授自上帝，前者則主張上帝先把權力給與人民，而後再由人民給與君主）君主若不遵守第一契約，當受上帝的譴責。第二契約規定君民的關係。在這種契約之下，人民居於「主約者」(Stipulator)的地位，君主居於「受約者」(Promisor)的地位，人民先向君主問其是否服從法律，秉公執政，君主答應這個要求，人民便把統治權交給君主，并約束忠心服從。君主若不履行第二契約，人民就可取消服從的義務。所以『君主的

義務是絕對的，人民的義務則是有條件的，即惟君主肯履行契約，人民才有服從的義務。」他說：

『在第一契約，君主約束敬事上帝，在第二契約，君主約束秉公執政。第一契約在發揚上帝的榮光，第二契約在保護人民的福利。第一契約的條件是君主當服從上帝的法律，第二契約的條件是君主當使人民得到利益。君主不遵守第一契約，須受上帝的譴責，君主不遵守第二契約，全體人民或其代表可處罰君主。』

但是君主若用武力來強制人民服從，則將如何是可？在作者看來，不遵守契約的國王，便是暴君。人民對於暴君，有反抗的權力。作者分暴君爲二種：第一是用不合法的手段，來篡奪君位的人，第二是用合法的手段而即位，但是即位之後，又施行虐政的人。前者叫做「無稱號的暴君」(Tyrant without title, tyrannus absque titulo) 後者叫做「實政上的暴君」(Tyrant by

practice, tyrannus exercitio)。人民對於二者，都有反抗的權利。何以呢？『自然法告訴我們，對於一切暴力及不義，有防衛自己的生命和自由的權利。這個自己保存的慾望不但人類纔有，就是一切動物也是有的。所以如果有人以自己防衛爲不當，則那個人可視爲反抗自然』，由於這個理由，人民對於暴君，遂有攻擊的權利。

看了上面所言，很像作者的思想極端接近於民主主義，其實作者不過代表當時特權階級的思想而已。何以呢？作者雖主張人民有反抗君主的權利，但是作者又以爲私人不能反抗君主，祇惟人民的代表纔有反抗權。他說：

『反抗暴君的方法有各種各式，但是總不宜由人民直接實行，而須由合法機關實行。人民的代表於國王將墮落爲暴君之前，須作種種的勸告，矯正君主的錯誤。如果國王不聽諫言，而猶施行暴政，則代表可用合法的正當手段，反抗暴君』。

作者以爲人民的代表纔有反抗暴君的權利，而作者所說的人民的代表，若照當時的情形看來，乃是教士貴族及市民階級的代表所組織的「階級議會」(Etats generaux)。因此，一般人民若不假藉當時支配階級的力量，則雖儼然成爲大眾，亦沒有反抗君主的權利。換言之，支配階級若不贊成人民反抗君主，君主實有自由支配人民的權利。這樣看來，可知作者的言論雖然激烈，然亦不過代表當時支配階級的思想而已。

在這個時代，有不少的學者主張反抗暴君，其中最著名的，則爲布卡南與阿徒秀斯。

布卡南 (George Buchanan, 1506-1582) 是蘇格蘭人，著有蘇格蘭人的主權 (On the Sovereign Power among the Scots De jure regni apud Scotos 1579) 一書，區別明君與暴君，主

張反抗暴君。關於他的思想，齊林 (W. A. Dunning) 說得很清楚。——布卡南以爲社會與政府是起源於人類想脫離草昧的自然世界，在那自然世界之下，既無法律，又無定居，人類的生活與禽獸無異。人類想作社會生活的動機，一半由於自利心，但是最重的原因却是上帝

賦與人類的社會性 (Instinct of association)。結成社會之後，維持社會的要件，乃是正義 (Justice)。君主的職務就是維持正義。不過經驗告訴人類：靠國王維持正義，總不如靠法律維持正義。所以最初的國王雖有無限的權力，後來終因人智發達，受了法律的限制。創造法律的是人民，即各階級選出代表組成一個議會，叫牠編定一切法律。解釋法律的是許多獨立的法官，不是國王。法律中發生缺陷。國王也沒有補充的權。明君與暴君的區別就在於能不能服從法律。明君必能遵守法律，過其合理的生活，以身作則，藉以維持全國的道德。否則只是暴君。

他分暴君有二種：凡未經人民同意而奪取權位的君主，或是用合法手段得到權力而其行為又不合於正義的君主，都可以叫做暴君。第一種暴君是不受法律保障的，無論任何人都可以誅殺他。第二種暴君是違反了法律，按照君主的性質，也應被人民懲戒。凡殺戮暴君的，不為犯罪。

國王與人民的關係是一種契約的關係。這個契約是附有條件的，即惟國王行使權力，能

以正義及法律爲準則，而後人民才承認國王的地位，而有服從的義務。如果一方違約，契約的拘束力即告消滅，從而他方亦解除守約的義務。國王違約，便是暴君，暴君是人民的公敵，人民可以對他作戰，戰端一開，無論全體人民或個人都可以殺死這個公敵。

但是國王的行爲有沒有違法，由誰斷定呢？照布卡南說，必爲人民全體，因爲國王的權力是由人民承認而發生的，法律也是由人民創造的，只惟人民全體纔在於法律之上。倘若全體人民意見不一致，便怎麼樣呢？他以爲應該從多數決定。倘若多數人膽小，或被金錢收買，偏袒國王，又怎麼樣呢？他以爲應該聽良好公民決定。把政治大問題的最後決定放在良好公民的肩上，而甚麼是良好公民又沒有一個標準，於是乎布卡南的全部理論便沒有實用的價值了。（*W. A. Dunning A History of Political Theories from Luther to Montaigne*. Pp. 57-61）

阿徒秀斯（*Johannes Althusius*, 1557-1638）是德國人，著有政治學體系（*Systematico Politics Confirmed by examples from Sacred and Profane History; Politica Methodice Digesta et exemplis sacris et profanis illustrata* 1603）一書，主張反抗暴君。關於他的思想，庫騰（*Heinrich*

Cunow)的說明很可供我們參考——在第十六世紀及第十七世紀之交，德國的政治思想完全抄襲法國及英國的學說，即生吞了法英二國學者所作的前提，惟把他們的結論，稍加修改，藉以適合於德國的情形。當時法英二國的國家組織實比德國進步得多。即法英二國已經發展爲國王貴族與資產階級從事於憲法鬥爭的民族國家，反之，德國則尙分裂爲無數獨立的小邦。因此，在宗教改革之後，德國學者最初便抄襲了暴君放伐論者及布卡南的學說。到了專制主義在小邦得到勢力，反動學者就利用布丹霍布斯(Thomas Hobbes)的論調，以作自己的護符；反之，要把一部分的政權交給人民(貴族)的學者亦引證陸克(John Locke)的學說，辯護自己主張的合理。

阿徒秀斯的政治學體系不過抄襲蘭格(反抗暴君的權利論的作者)的見解而已。他和蘭格一樣，以共同利益爲國家成立的目的，以明示或默示的契約爲國家成立的形式。不過他不承認國家直接由個人結合而成，而謂在國家尙未成立以前，已經有了許多的社會，這些許多的社會則由簡單而漸趨於複雜，自最簡單的家族始，經過組合(Korporation)城市(Gemeinde)郡縣(

Provinz)，而後才達到國家。所以『國家是許多城市與郡縣聯合而成的團體；在這個團體之中，城市與郡縣合併他們的領土，集合他們的活動，互相約束；建設維持并保障一個主權。』因此，國家的分子乃是城市與郡縣，不是住在境內的個個人民，

國家的主權屬於整個的人民。人民是主權者，國王（*Summus Magistratus*）祇是主權者的代理人，國王即位之時，與人民有一種契約：即國王對人民約束依據法律行使統治權，人民也對國王約束盡服從的義務，此後人民違約，國王可加以刑罰，國王違法，則他祇是暴君。

阿徒秀斯亦分暴君為 *Tyrannus quoad exercitium* 與 *Tyrannus absque titulo* 二種（其意義與蘭格所作的區別相同），人民對於任何種類的暴君都可以解除服從的義務，而行使反抗的權利。

這種思想確實是民主的思想，然而按之實際，阿徒秀斯實和蘭格一樣，不過代表當時特權階級的利益而已。何以說呢？阿徒秀斯雖然主張主權屬於整個的人民，但是他又以爲整個的人民不能實行統治的大業，所以除了執行官的國王之外，尚需要許多監察官（*Edhor*）。監察官包含諸侯（*Furst*）貴族（*Optimat*）官長（*Magistrat*）僚員（*Behorde*），他們組織了一個委員會，在政治上代表人民，監察國王。只惟他們才有反抗，驅逐以至處死暴君的權利

，至於一般民衆只可作消極的抵抗，人民惟於生命和財產受了直接侵害的時候，纔得依據自然法，出來作正當防衛。

由此可知阿徒秀斯的學說實和蘭格大同小異。不過蘭格的結論乃代法國當時加爾文派的貴族謀利益，反之，阿徒秀斯的結論則代當時支配德國城市的諸侯謀利益。所以阿徒秀斯的政治學體系出版後一年，即由赫爾波綸（Herborn）的中學校先生一躍而昇爲恩登（Emden）市的理事（Syndikus），一直到他死時爲止。（H. Cunow, Die Marxsche Geschichts-Gesellschafts- und Staatstheorie 1920, Bd. I, S. 69-72）

本章參考書

1. H. J. Laski 譯, A defence of liberty against tyrants.
2. Coker, Readings in Political Philosophy.
3. Dunning, A History of Political Theories, from Luther to Montesquien.
4. Cunow, Die Marxsche Geschichts- und Staatstheorie.

第五章 君權思想的反動運動

——格老秀斯的政治思想——

在第十六世紀末葉而至於第十七世紀初期，正是各國商戰最劇烈的時代，所以當時雖然產生了反抗暴君的思想，然而擁護君權的學說亦很流行。此時出來用新的方法，代君權辯護，一面完結中世社會的政治思想，同時又使政治思想向近代前進的，則爲格老秀斯。

格老秀斯 (Hugo Grotius, 1583—1645) 生於荷蘭的海牙 (The Hague) 附近，幼年時代就有神童之稱，十四歲由大學畢業，精通數學哲學及法律學等。最初他充當律師，後即改入政界，三十二歲便做財政部總長。一六一九年荷蘭發生內亂——商人黨 (Arminians) 與農民黨 (Comerians) 衝突，格

老秀斯加入商人黨，事敗，逃往巴黎，受路易十三世保護，他滯居巴黎之時，專心研究學問，一六二五年發表關於戰爭與和平的法律（*De Jure Belli ac Pacis, The law of War and Peace*），用社會契約說（*Social contract theory*）說明國家發生的原因，尤注重於國際法原理的闡明，所以後人尊他為國際法的始祖。

社會契約說
自性

凡用社會契約說來說明國家的發生的，都以自然法為一個大前提。這兩個學說，並不是新發明的學說，遠在希臘時代就有人說過了。不過這兩個學說到了資本主義初期，又變成一種新的形式而已。原來不論怎樣的新思想，多少總受些舊思想的影響，絕對不能無視舊思想，從空闢出一條新路；又不論怎樣的學者也不能單用自己的腦力，發明一種新學說，必以現存的材料，做自己立論的根據。資本主義初期的國家觀，一面固是抄襲古代及中世的國家理論，同時又是根據眼前的事實。看吧！國家不是包括無數的個人而成

？一切團體，譬如同業公會，教會等都是集合多數人而成立的。這些團體如果要求內部有良好的秩序，則團體員必須共同制定了一個章程，并託人管理。同樣，國家這個團體在其成立之時，亦須制定國家章程，并委託一人或數人管理，這是很明白的事體，由此遂產生了社會契約說。人們何以要結合爲國家？由當時的人看來，是很明白的。市民所以組織同業公會，是想獲得利益，防禦災害，而改良自己的生活關係。同樣，人民組織國家，也是想得到幸福的生活，於是更產生了國家的目的在謀人民利益的學說。不過只用人民的自由合意，以作國家成立的原因，尙有不充分的地方。因爲「人民的意志」不像「神的意志」那樣的神祕。如果有人反問人民何以有組織國家的意志，人民的意志何以會產生有絕對權力的國家，那末，就沒有話可以答覆了。因此，他們遂謂在國家尙未成立以前，已經有了一個自然法，由於這個自然法的命令，人民就把國家組織起來。即他們不過利用不能證明的「自然

法」，以代替中世學者所喜歡援用而又不能證明的「神」而已。

格老秀斯的國家觀也是放在自然法及社會契約說上面。然則這個自然法由格老秀斯看來，是甚麼東西呢？他說：

『自然法是真正理性的命令，而為決定一切行為善惡的標準。』行為合於這個標準，就是對的，不然，就是錯的。對的行為都是理性所許的，錯的行為都是理性所禁的。自然法是永久不變的，就是上帝自己也不能變更牠。他說：

『自然法是永久不變的，就是上帝自己也不能變更牠。因為神力雖然偉大，但是世上尚有神力所不能變更的事物。如果神力可以變更永久不變的事物，則世上將沒有固定的事物了。上帝不能使二加二不為四，所以也不能把理性上認為惡的，變成不惡的。……所以上帝自己也不能不受自然法的支配。』

自然法何以有這樣的威力？據格老秀斯之意，人類生來就有理性，理性之中就有自然法存在。凡是有理性的人類都願意受自然法的支配，所以自然法的威力是由人類的天性而來。他說：

「人類雖然也是動物。但是人類和動物的區別，比動物和動物的區別更大。我們若看人類的各種行爲，就可知道。人類的特性是需要社會，即不僅喜歡與同類交際，並且喜歡和平而合理的共同生活。所以「一切動物生來就祇求自己的利益」這句話是不能適用於人類的。……要之，人類的天性是有社會性和理性的。那些規定他人財產之不可侵害，貸借的權利義務，契約履行的義務，不正行爲者的損害賠償義務，以及犯罪的報應等的法律（制定法及自然法），都是以人類的社會性和理性爲基礎的。……這樣發生出來的法律（制定法及自然法），尚有其他更大的意義。人類不但有強烈的社會性，且有一種理

性，能夠判斷現在及將來的苦樂，預測善惡的結果。人類對於各種事物，若能依據理性，不爲一時的恐怖或快樂所誘惑，而作輕率的判斷，則可謂合於人類的本性。反之，人類若違抗理性，則其結果，必與自然法相背馳。」

由格老秀斯的自然法的觀念看來，可知他是代表當時市民階級的思想了。當時市民階級雖有相當的實力，但是封建貴族的特權尙未完全消滅。封建貴族每每利用自己的特權，侵害市民階級的財產，所以格老秀斯乃把他人財產之不可侵犯，貸借的權利義務，契約履行的義務，不正行爲者的損害賠償義務等，都納入自然法之中，而視爲永久不變，雖上帝自己也不能加以變更。此外，他更明白宣言私有財產是自然法的一部。即：

「自然法不但作用於獨立於人類意志之外的事物，且又作用於人類意志所產生的事物。私有財產雖是人類意志的產物；但是假使有人

欲奪取他人的物，則自然法必作用於這個行爲之上，宣告這個行爲爲罪惡。」

格老秀斯說明了自然法之後，更進而討論國家。他先說明國家的本質，以爲「國家是自由人要享受法律的保護，并增進共同的利益，而團結的完全社會」。次再說明國家的起源，以爲人類是有理性的，因爲有理性，所以自然法又使「人類由於日常的經驗，知道孤立的家庭不能抵抗強暴的侵逼，乃於互相同意之下，結合爲政治社會，因此，就產生了政府的權力。」即據格老秀斯之意，人類組織國家的目的爲共同利益，人類組織國家的方法用契約，至於驅使人類組織國家的，則爲自然法。原來社會契約論者往往不能區別國家的起源和社會的起源，而把社會成立的原因視爲國家成立的原因。人類孤立不能生存，這祇是社會成立的原因，并不是國家成立的原因。在關於戰爭與和平的法律裏面，格老秀斯固曾區別社會(Societas)與國家(Civitas)，

把前者視爲不受法律支配，只惟散散漫漫的聚居一地而作共同生活的一羣家庭；把後者視爲自由人要享受法律的保護并增進共同的利益而作的結合。既是這樣，則社會的起源當然不就是國家的起源，必須從前散散漫漫的一羣家庭能夠訂了統治契約，而後國家才可以產生出來。可是格老秀斯對於這個區別竟不能始終一貫，所以結果他又把社會的起源與國家的起源混爲一談。

國家必有主權，沒有主權的團體不能稱爲國家。主權是甚麼？「凡行爲不受別人的意志或法律支配的權力，就叫做主權。」這個主權應該屬於何人呢？照他說：「比方視力，就廣義言，屬於身體，就狹義言，屬於眼睛。主權的所有者亦有廣狹二義：就廣義言，主權乃屬於社會全體，即屬於國家。……就狹義言，則當看各國的法律和習慣，或屬於一人，或屬於多數人。」即據格老秀斯之意，主權固然屬於國家本身，但是國家不能行使主權，必須委託於自然人，即或委託於一人，或委託於數人。「據希伯來及羅馬的法

律，人民可由自己的行爲，把自己變成別人的奴隸，同樣，全體人民亦可由自己的行爲，把統治自己的權力讓給一人或數人。」這種讓與有時是理智考慮的結果，即因爲要避免危險，不得不採此策；有時則出於天性使然，即如亞里斯多德所言，有些人人生來只配做奴隸，有些人人生來只配做臣民，他們不能治人，他們只能受治於人；有時君臣關係是由戰爭而成立，換言之，君主統治臣民的權利是由正當的戰爭而獲得，正像個人取得私有財產一樣。無論在任何場合，人民既把統治自己的權力讓給一人或數人之後，就當永久服從他們的命令，不得半途收回權力。他說：

『君臣的關係最初固然是由任意的契約而成立的；但是一經成立之後，人民方面便發生永久服從君主的關係。猶如妻和夫，最初固然是由任意的契約，結成夫妻的關係，但是契約一經成立，妻對於夫，便祇得永久的服從。』

就是由格老秀斯看來，人民之締結契約，只在國家最初成立之時，得實行一次。過此之後，便沒有再定契約的權利。換言之，人民對於政府的形體，最初雖有選擇的權利；但是既已選定了君主政體或貴族政體之後，人民便當絕對服從，沒有革命的權利。至於人民何以須絕對服從，他沒有充分的理由說明，只說人民服從君主，是依據契約的，「人類遵守契約，是自然法的要求。」所以君主縱有不正當的行爲，人民亦不得革命。且看他說：

『我固然知道有許多的政府是以被治者的福利爲目的。至於 Hesiod Herodotus, Cicero 所說，君主是爲正義而設立的，我也不否認。但是不必因此便說人民在君主之上。何以呢？保護者雖爲被保護者而存在，但是保護者却在被保護者之上，行使權力。這個理由亦可應用於政府。又有人說，保護者不能稱職，可以罷免他。我以爲這句話只能應用於保護者之上尙有優越者存在的時候。至於政府，則君主

之上並沒有優越者存在，所以不能應用。」

這樣看來，可知格老秀斯實和布丹一樣，都盡力於君權的完成。他因為過於尊重君權，其結果遂謂「君主有時尚可以人民全體為私有財產，而轉讓於他人。」「好在他還區別「個人的自由」（私權）和「公民的自由」（公權）」，「人民由一個主權者轉讓於別個主權者的時候，他們的「個人的自由」並不消滅；不過統治他們的權力轉移而已。」這個說明亦有似於布丹的思想，即一面爲了想建設強大的民族國家，而主張君權不受制限，同時又恐怕市民階級的財產受了損害，所以又說「個人的自由」並不消滅。要之，他們二人都是代表中世末期市民階級的思想，由市民階級所處的地位的矛盾——一面欲利用君權，以消滅封建諸侯勢力，同時又恐怕君主侵害自己的財產——故又生出他們二人的矛盾的政治思想。

如上所言，國家是有主權的，主權者的行爲不受別人的意志或法律拘束

，既是這樣，則每個國家如果都以主權爲楮，不會發生戰爭，而見流血的慘劇麼？於此，格老秀斯遂更進一步，說明國際法的來源。他先把法律分做自然法及制定法二種，自然法是人類理性的產物，制定法是人類意志的產物。在制定法之中，又可分做二種，一是國內法，一是國際法，前者是個人和個人想圖謀全體的幸福而制定的，後者則爲國家和國家想圖謀全體的幸福而制定的。這一種制定法所以能夠拘束人類，乃是因爲牠們都是由契約而成立。遵守契約，是自然法的命令，所以制定法的効力，也是由於自然法而來的。他說：

『人類遵守契約，乃是自然法的要求。……國內法是由契約產生的，契約的効力則得之於自然法，所以自然法可視爲國內法的祖母。……一面既有以一國利益爲目的國內法，同樣，一切國家或多數國家亦可用契約，設定法律。這種法律非以一國的利益爲目的，乃以國際

上全部國家的利益爲目的，所以叫做國際法。」

這樣看來，可知格老秀斯乃以國際法爲各國的契約；遵守契約是自然法所要求，而自然法又發生於人類的合理性和社會性，所以國際法的基礎也是置在人性之上，契約國應如人民之遵守國內法，而遵守國際法；如果不肯遵守國際法，那便是破壞平和，而有反於人性。他說：

「國民遵守以各國共同利益爲目的的國際法，決不是愚蠢的事。個人如果祇顧目前的私利，而不尊重國內法，那便是破壞永久和子孫的利益。國民若不尊重自然法及國際法，那便是破壞和平的保障。但是遵守法律，雖然得不到一點利益，也是應該的。因爲法律的遵守乃是人性的表現。」

總而言之，據格老秀斯之意，國際法乃是國家間的契約，而爲「支配各國關係的法律」(The Law Governing The Intercourse Between Nations)。如

上所言，在格老秀斯時代，商業已經充分發達，列國爲了爭奪市場和殖民地，往往發生戰爭，而見許多兇殘行爲，不但兵士受虐刑，就是無辜平民也橫遭殘殺，婦女的奸淫，家屋的焚掠，諸凡兇蠻情形，已可令仁人君子發生不忍之心；何況戰端一開，又常禍及中立國，妨害其海外貿易，則市民階級希望有一種國際法律，能夠規律各國，保障國際和平，實是當然的要求。格老秀斯便是代表這個思想的。他說：『試看現在奉行基督教的各國吧！關於些微事情，縱是野蠻國亦認爲可恥的，他們竟然宣布開戰。戰端一開，便把各種法律一齊丟開，而肆行一切罪惡的行爲。』這便是他著作關於戰爭與和平的法律，提倡國際社會也有一種法律拘束各國的原因。

本章參考書

1. Coker, Readings in Political Philosophy.
2. Dunning, A History of Political Theories, from Luther to Montesquien.
3. Cunow, Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie.