

汉译世界学术名著丛书

# 政治正义论

第一卷

〔英〕威廉·葛德文 著



## 在本书中确立的和论述的各项原则的概说

要想对本书的论点做出公正的评价，读者除了自己审查这些原则是否正确和分析这些原则对于散在全书中的各种论点怎样给以支持外，可能不会再有其他更明智的办法。

### 一

研究道德和政治的真正目的是为了获得快乐或幸福。

人类第一类或者最早的一类快乐是外部感官的快乐。

除此以外，人类还能感受到某些第二位的快乐，如精神感受的快乐，同情的快乐和自我赞赏的快乐。

第二位的快乐大概比第一位的快乐更为微妙；

或者至少可以这样说：

人类最理想的境界是：他们能够接近所有这些快乐的来源，并享有多种多样而永不间断的幸福。

这种境界是一种高度文明的境界。

### 二

人类最理想的状态是一种社会生活的状态。

人们在社会生活状态中的非正义行为和暴力行为产生了对政权的要求。

人类的恶行把政权强加在人类的头上，所以政权通常是人们的愚昧和错误的产物。

政权本来应该制止非正义的行为，但是它却给非正义行为提供了新的机会和诱因。

由于集体的力量的集中，政权给造成灾难的疯狂企图，给压迫、专制、战争和征服提供了机会。

由于继续保存和加重了财产的不平均现象，政权助长了许多有害的情欲并刺激人们巧取豪夺和尔虞我诈。

政权本来是应该制止非正义的行为的，但它的效果却是把非正义的行为具体化和永久化了。

### 三

政权的直接目的是安全。

政权所使用的手段是限制，是对于个人独立性的剥夺。

自我赞赏的快乐以及我们一切快乐的正确培养，都要求有个人的独立性。

没有独立性，人们是不能变得聪明、有用或者幸福的。

因此，人类所最理想的境界是在尽量少侵犯个人独立性的情况下维持集体的安全。

## 四

一个人对于另一个人的行为的真正标准是正义。

正义这个原则本身要求产生最大限度的快乐或幸福。

正义要求我站在公正的旁观者的立场来看待人间关系，而不对自己的偏爱有所留恋。

正义是一个最具有普遍性的原则，它在一切可能影响人类幸福的事情上都规定出一种明确的行动方式。

## 五

义务是一种行动方式，它要求最妥善地使用个人的地位要谋求集体的利益。

权利是个人对他的应得利益的要求，这种利益是从别人尽了他们的各项义务的过程中产生的。

个人所要求的，不是别人发挥力量，就是别人自我克制。

人们在社会中怎样发挥力量，通常是应该听由他们自己来斟酌行事的；他们的自我克制在某种情形下是一种更加带有强制性的必要，并且是属于政治监督或政权的直接管辖范围之内。

## 六

人们的自觉行动是受感情支配的。

理性并不是一个独立的因素，而且没有刺激我们去行动的倾向；从实际观点看来，它不过是对不同感情的一种比较和平衡。

理性虽然不能刺激我们去行动，却能按照它对不同刺激所给予的相对评价来支配我们的行为。

因此我们要从理性的提高上来寻求社会的进步。

## 七

理性必须依靠知识的增长才能明晰而有力量。

我们在增长知识方面的进展是没有止境的。

因此，结论是：

1. 人类的创造和社会生存的方式是能够不断改进的。
2. 企图把任何一种思想方式或者生存状态固定下来的制度是有害的。

## 八

精神感受的快乐和自我赞赏的快乐，以及对于我们的一切快乐的正确培养，都同智力是否健全有关。

理解力的健全是同偏见不相容的；因此在人类中应该尽量少培养虚妄，无论是理论上的或者是实际上的。

理解力的健全是同自由探讨有关系的；因此，在公众安全所能允许的范

围内，舆论是不应该受到限制的。

理解力的健全是同朴素的生活方式和培养智力的时间有关系的；因此财富分配的极端不平均是同人类的最理想的境界相对立的。

## 第二版序言

这部书所受到的欢迎超出了作者的意料。书中所提示的原则和论点在很大程度上得到了公众的注意。作者认为这种情况无异于给他加上了一种进行严格的和细致的修订的责任。每一个作家在写作时都认为自己的心血会得到许多人的重视，因为如果他认为自己提出来的东西不值得公众注意，他就不可能有多大热情去从事写作。但是最热烈的幻想也不能同思辨力相抗衡。现在，作者在检阅原书时，发现有许多东西并没有经过深思熟虑就匆匆忙忙强迫读者接受下来。这些东西已经被我毫不可惜地删掉了。作者最真诚的愿望是：这部书里不要有任何东西同它准备为之服务的那个事业不相称。但是，虽然他承认已经删掉了不少可是还有不少的东​​西仍有待删削。而且虽然经过屡次的修正，但在一个谨慎小心惯于发现错误的人看来，还能发现有的东西可以再加改善。这些东西有一些是难于理解的；有些是不能肯定的。关于后者，作者不认为自己有随便撤回的自由，除非是他确信自己错了或者有近似这样的一种确信。他认为任何见解如果因为同别人的成见或信仰不一致就遭到压制，那是毫无道理的，最初写这部书时的一种意图是它应该有它的特点，也就是要彻底的但率和毫无保留。即使这种意图最后变得不恰当了，要想把它扭转过来也显然是太晚了。有些见解是作者最初认为正确的而提出来的；在作者思想上仍然认为这些见解并没有失掉它们原来的证据时就把它取消，那将会是同一切以诚实自命的精神相违背的行为。

或者有些人在仔细阅读现在这一版时会问：作者怎能会在这么多地方和前一版提出来的主张不同呢？甚至会把这种改动当作一个谴责的话题。对于这个问题，他只须这样回答：第一，他认为这部书的精神和大纲并没有变动，而是从原来的前提和根本立场出发，在不同的细目上比以前做了更确切的论断。第二，他认为他作这些改动是由于抱着勤恳和审慎的态度，力求随时留心纠正错误和提高原有的认识，他在几个地方发现了错误；他不但完全没有因为这种发现而感到难堪，而且还希望通过他所能发挥的活动能力和公正精神来获得许多也许他现在毫未预感到的真理。

关于这一版中所作的改动，是应该向前一版的购阅者表示某种歉意的。作者很想把这些改动的地方单独付印以供他们阅读，但这怎么可能呢？改动的地方越来越多；最后，这部书所包括的八篇中的前四篇和最后一篇可以说是（并不是不恰当地）重新写过的。因此十分明显，必然会出现下面两种情况的一种：如果这部书是属于每天拖累着出版界的那一类无用的著作，购阅者就不会很热情地关心这样一部作品的改动；相反，如果这部作品还有一些价值，购阅者也许就会对作者表同情。他觉得自己特别受惠于购阅者的是，他们使他有可能对这部作品做了现在这样的修正；他们大概不会因为曾经帮助我达到这一目的而有所遗憾。

对于论断或阐述的最重要的改动，收在本书下列标题的各部分中。这些是，人的性格来源于外部环境，人的自觉行动来源于见解，论个人道德和义务，论权利，论约定，论服从，论政体<sup>①</sup>，对于真诚的说明，论利己和爱人，论善恶，财产的原则，论奢侈的所谓利益。关于结婚和长寿问题，第八篇/

---

<sup>①</sup> 关于这一问题的一些原则是在第三篇最后一章中提出来的，第四篇前三章对这些原则又做了更为详尽的说明。

第八、九两章的附录中也增补了重要的解释。对于这些，作者特别希望能引起以前的读者的注意。不重要的改动散在各处，不可能一一列举。

有些人认为这部《政治正义论》带有挑唆和煽动的性质。这大概是一种中伤。如果这部书所赞同的政治原则没有牢固的基础，那么这些原则至多也只能获得暂时的流传；而用这部书来达到这样一个临时目的也并非得计。相反，如果这些原则建立在永恒真理的基础之上，那么至少它们也很可能有一天会取得决定性的优势。到那时候，这样一部著作的趋向，将是和缓等级差别和引导进步人士同情被压迫和微贱的人们的正当要求。没有人会比本书的作者更强烈地反对发生骚乱和暴动；也没有人会比他更渴望避免以最间接的方式支持仇视和流血；但是他确信：无论人类历史的当前危机表现在什么样的事件上，他的著作的影响，就它们在某种程度上为人们所记起这一点来说，将被认为是有利于保持和加强一般的同情和善心的。

1795年10月29日

## 通 告

作者并没有放过利用第三版给他的机会来对这部书做了全面的修订。但是，他的改动虽然很多，却并不具有根本的性质。改动的目的只是消除原书中的一些经过推敲觉得粗糙的和幼稚的提法。

1797年7月

## 序 言

文献当中最合一般需要的书籍无过于用系统的和基本的方法论述科学原理的作品。一切文明时代的人类思想都是向前发展的，即使最有益和最重要的著作，经过一个时期，也会由于后来的发现而减少其价值。因此，有识之士总希望时常有这类新书问世，把从前同该问题有关的书籍编纂时尚未认识到的一些改进包括进去。

最近，人们的思想在政治学这一门科学上发生了一些波动，而美洲和法国的革命，也对这一门学问提供了不少材料。在这种情形下，如果说在这一门科学上不需要这类著作，那一定会是有一件奇怪的事情。我写作本书的动机就是因为我对于这样一部作品（假定写得好的话）的价值有一定的认识。

如果作家们想要弥补前人著作中的缺陷，同时他们在某种程度上又能胜任这种工作，我们就会看到：他们不仅要收集有关那一门学问的已有的一些散在的知识，而且要用他们自己思维的结果来丰富那一门科学。本书将时常提到一些主张，如果不去研究这些主张，仅仅因为他们显然是标新立异而加以否定的话，那是不公正的。这门科学是包罗万象的，而且可以说仍然处在幼稚时期，对于这样一门科学如果不能加以不断地思索，就不可能不产生某种程度的异乎寻常的想法。

写这样一部书的另外一个有益的理由也是作者时常想到的，所以应该加以说明。他认为政治是实现一种高尚道德的适当手段。有一类道德只把本身限制在细微末节和私人事务上，而不注意取得集体的和全民族的共同的改进，这类道德也许不值得怎样重视。但是尽管纠正个人行为不应该是道德的重大目的，无论如何也不应该忽视这种纠正。除直接的政治目的而外，使这部书成为实现这个次要目标的一个有效的手段，似乎也是十分切合实际的。因此作者希望写出一部作品，每个人在熟读以后都能加强真诚、坚定和公正的习惯。

说明了最初写这部书的理由以后，应该再把写作的经过大致提一下。我在1791年5月订出写作计划，次年9月开始汇集成书，中间一共用了十六个月，在这个时期，大部分时间都是以非凡的热情从事写作的。我曾经希望写作时间能够更长一些，但公众的思想和人类一般所关心的问题的情况都强烈地要求它早日出版。

这部书的印刷和汇集成书一样都受到了同一原则的影响，既要相当快地出版，又要给以必要的考虑。由于这个原因，还没有编写完就很早开始了印刷，以致因此产生了一些缺点。作者的思想是随着他的研究的进展而更为明确和深入的；他对这个问题考虑的时间越长，似乎理解得越透彻。上边所说的情况使他在叙述政府的性质和效用时，特别是在较早写成的那一部分中，使用了一些不确切的语言和论断。在开始论述这一问题时，他并不是没有认识到：政府的真正的性质是同个人智力的发展相抵触的；但是因为在这个问题上他所抱的见解不同于常规，所以他随着研究的进展而对于这一命题了解得更彻底、对于它的补救方法看得更清楚，就不足为奇了。前述的和某些其他的缺点，在另外一种写作方式下，本来都是可以避免的。公正的读者将会适当地承认这一点。作者在检查本书时认为，这些错误还没有从根本上影响



本书的目的，而他所采取的处理方法也是利多于弊的<sup>①</sup>。

除了这里所说的以外，叙述一下作者的思想发展到目前这些想法的过程也许不是无益的。这些见解并不是任何突然发生的幻想的启示。政治问题的探讨很久就在作者心目中占有相当地位。自他确信君主政体基本上是一种腐败的政体以来，到现在已经有十二年了。他是从斯威夫特的政治著作和熟读拉丁历史家的著作中得到的这种确信的。几乎在这同时，他还从法国人的几部关于人性的作品中得到了更多的启发。他接触这些作品的顺序是：《自然体系》<sup>②</sup>、卢梭的作品和爱尔维修<sup>③</sup>的作品。他在计划写现在这部书很久以前，就常常探究本书中所提出来的关于正义、感恩、人权、约定、誓言和舆论的无限力量等几种不成熟的理论。至于他确信政权应该采取一种最简单的形式的见解，只是在法国革命给了他一些启示以后才产生的，他下定决心写出这部书来，也是由于受到了这同一事件的影响。

这部书的问世的时期是不平常的。英国人民老是激昂慷慨地宣布他们的忠诚，并把任何不愿承认宪法上那些特殊规定的人都看成是可恶的。人们采取自愿捐献的方法筹集款项，作为迫害那些敢于散布异端邪说的人的费用，这就既以政府的权力又以个人的义愤对他们进行镇压。我开始写这部书时，没预料到有这种意外的情况；而且也不认为这样一种意外情况能够改变作者的计划。假使我们听信谣言，那么任何人发表一个不合于宪法的文件或者小册子来向人民呼吁，都可能受到控告。此外，如果在热烈的交谈和辩论中偶然流露出任何一句不谨慎的话，也可能受到惩罚<sup>④</sup>现在可以试验一下，除了这些对于我们自由的可怕侵犯以外，一部书是不是也在民政当局的控制之下。这部书把劝阻人们不要从事骚乱和暴动当作它的明显目的，除了这个优点以外，从它的真正性质上看，就是向有学问和有思想的人们所进行的一种呼吁。同时也是要试验一下：是不是将要有一种压制思想活动和禁止研究学问的企图。就以个人观点考虑这件事情来说，作者是已经下了决心的。不管他的同胞采取什么行动，他们也不能使他失去镇静。他认为自己最应该尽的责任是帮助发扬真理；如果他为这样的一种活动而受到任何迫害，肯定地说，没有一种落到他头上的不幸能够给他带来一种更为满意的安慰。

但是，抛开这个没有根据的和重要的顾虑不谈，本书能够出现在公众面前毕竟是幸运的，因为公众已经受到惊恐并对这里所提出的一些学说感到最可怕的忧虑。人类思想中的一切成见都在反对这部书。看来，这种情况比前面所说的那一种情况更加重要。但是真理是大无畏的而己是能够战胜一切敌人的。用淡然的态度来对待一时的虚惊和预见平静的理性时代的到来，是并不需要多大坚定性的。

---

<sup>①</sup> 作者这里所提到的缺点，曾企日在第二版里更正。但这样改进一部粗糙而驳杂的作品，也许仍旧不能完全消灭它原有的每一个污迹。

<sup>②</sup> 《自然体系》法国哲学家霍尔巴赫（1723—1789）的著作。霍尔巴赫是法国资产阶级革命时的思想家之一。

<sup>③</sup> 爱尔维修（1715—1771）法国哲学家。百科全书的编纂人之一，他的著作中有《论人及其智力和教育》，发表于他逝世后的1773年。

<sup>④</sup> 作者根本没有想到第一次判这种罪会这样快地碰见，1793年1月8日一个油烛工人被判了罪，因为有人证明这个油烛工人在伦敦塔那里看到王室徽章时，曾经对那显示徽章的人说过一句反对王权的粗野话。

1793 年 1 月 7 日于伦敦

## 出版说明

本书作者威廉·葛德文(William Godwin)(1756—1836)是英国政治哲学家和著名作家。早年受过严格的宗教教育。他的父亲是加尔文教派的传教士,他自己也曾投身于宗教事业,作过几年牧师。后来,由于受到十八世纪法国唯物主义和英、法两国一些启蒙学者的思想影响,断绝了同宗教的关系,转变为无神论者。他一生主要从事著述,撰有政治理论、历史和小说等多方面的著作。除这本《政治正义论》外,还有《法国哲学》、《英联邦历史》和《凯勒布·威廉轶事》等书。一般认为,《政治正义论》是葛德文的一部最光辉、最精辟的政论。它不仅对当时的英国激进思想产生过巨大的影响,而且在西方政治思想史上,也占有一定的地位。此外,葛德文的思想对英国浪漫主义者雪莱和十九世纪现实主义作家也有明显影响。

本书的全名为《论政治正义及其对道德和幸福的影响》,于1793年、1796年和1798年先后出版过三版。据作者在序言中说,第二、三两版均有改动,而这些改动仅限于未经“深思熟虑”之处和“经过推敲觉得粗糙和幼稚的提法”,而并非本质上的改动,同第一版的基本精神是不矛盾的。原书共三卷。我们是根据加拿大多伦多大学出版社1946年印行的第三版原书翻译的。其中第三卷包括作者对一、二两版所作修改或重写的那一部分章节、他人研究葛德文的专论,以及本书各版次的文字体例变化比较等;这一卷,除作者所著的那部分外,其它均略而未译。本书第八篇,曾由三联书店出版过单行本,书名为《论财产》。1959年,我馆曾根据此单行本重印。这次付印的全书译文,均为新译,并将第八篇的篇名改为《论所有权》。

葛德文在哲学上是法国唯理主义的信徒;本书立论的理论根据就是唯理主义。他认为,人是理性动物,理性应当主宰一切。人的智慧完全是环境的产物;人类生来并未带有什么天赋观念。人的善恶主要是由精神环境——法律、制度、教育等形成的,而不是自然环境的产物。人类祖先的智慧,并未发展到不能再发展的地步,所以人类还可以继续发展,达到完善的境界。人是根据自己对事物的认识而行动的,自觉的行动取决于理智的判断。只有当理性和道德的原则在社会管理制度中占统治地位时,这个社会才能称作健康的社会,才能有政治上的公正。公正的制度是符合理性要求的制度。公正制度的规律,会象任何真理一样,能为人类理性所发现。理性政治的目的,在于不使人们之间的利益发生冲突,而且还要促使人们的利益彼此结合。有理性的人,应为大多数人造福。

葛德文认为,实现政治正义的前提是:人类生而平等。人的天赋才能和知识有差别,但在彼此关系和取得生活资料方面,都有平等权利。个人的权利是神圣不可侵犯的。社会除了个人授与它的权利以外,对个人没有任何支配权利。人的行为准则是正义,而人类的一切罪恶都是非正义。

显而易见,这种理性政治和天赋人权思想,有力地批判了当时欧洲社会存在的、妨碍资本主义进一步发展的封建制度及其残余势力,包括禁锢人们思想的宗教迷信。这在他那个时代是起了进步作用的。

在政权问题上,葛德文基本上是无政府主义者。他认为政权是一种强制机构,政府是一种正规的强力,是一种弊害,都是由于少数人的错误和邪恶才得以存在的。所以,政权除了依靠少数人的幼稚和盲从以外,是无法存在的。即使在最好的形态下,政权也仍然是一种弊害。因此,葛德文宣称,无

论何种形式的政权，总是侵犯个人的独立见解和良知的，需要指出的是，他又认为，从另一种意义上看，政权是为防止弊害而采取的一种权宜手段，是以全体人民的名义为全体人民谋福利的。但是，如果它超出了正义的界限，它的权力就应当立即结束。葛德文在本书中深刻批判了贵族政体和君主政体，认为二者都是有害的制度，是同人类幸福不相容的。至于民主政体（代议制），他一方面肯定它能使人类重新认识自己的价值和听从理性的指导；另一方面也指出它的缺点是：少数服从多数，立法权脱离了必须守法的人民，使代议制造成了不自然的和有害的一致。

葛德文对革命一方面表示赞扬，认为革命产生于对暴政的愤怒；革命引起的怒火越大，压迫者的崩溃就越突然、越惨重，但是，另一方面他又认为，革命对人类进步也绝不是不可缺少的，因为革命本身永远包含着强暴，必然带来许多值得责难的情况。所以他不主张使用暴力，认为使用暴力是遗憾的事情。在他看来，政治家的责任，即使不能阻止革命，也要推迟革命，革命发生得愈晚，带来的害处愈少。由此可见，葛德文对于革命的看法本身就是矛盾的。由于他对暴力的性质缺乏分析，对暴力的历史作用缺乏认识，其基本倾向是一概反对使用暴力，甚至以废除暴力为其最终目的，一味鼓吹要靠理性法则统治社会，这就不能不使他陷入唯心主义的社会历史观。

葛德文所处的时代是英国产业革命蓬勃发展和法国大革命取得辉煌胜利的时代，当时资本主义虽然处于发展和上升阶段，但其本身所固有的矛盾和弊端已开始暴露出来。所以，葛德文在本书中以唯理主义批判欧洲封建制度及其残余的同时，也尖锐地批判了资本主义的私有财产制度。他明确指出：财产私有是一种罪恶，而且是与公共福利相矛盾的、最令人愤恨的一种罪恶。这个私有制度把社会划分为贫富两个部分，造成不平等现象，导致暴力无止境地产生。而财产的积聚，却把暴力统治巩固下来。财产统治权本身就是社会上一定阶级享用他阶级的劳动产品，是不劳而获的权利。财产破坏着精神上的平等，是对人类本性的侮辱，它的为害甚于政府、宗教和法院。出生于富人之家的这一偶然性，不仅使某个人荣华一世，而且能使他剥削他人劳动。而另一人，无论他怎样精明强干和努力，如果他没有这种出生的偶然性而获得特权，他就不得不操劳终生，以维持仅能免于死亡的饥饿生活。葛德文进而指出：法律实质上是在保护富人的富裕和权势；穷人图谋侵占财产，便会受到刑法的制裁。由此他得出结论说：一人享受过多，另一人享受过少是产生犯罪的根源；而一切社会制度都是支持社会的不公正的，只有理性才能治疗这种病症。

葛德文的理想社会，就是一群一群的个人居住在各个小公社中，过着既不贫困也不想发财的简朴生活，彼此自由地、友爱地而又明智地共同协作，共同享受劳动所得，他固然对私有财产制提出了很多批评，但是主要是从分配的角度指责社会产品分配的不合理，而并不主张根本取消私有制本身。他的这些理想，同历史发展的规律、同当时资本主义社会的实际发展方向，是背道而驰的。所以，革命导师恩格斯在1845年3月17日给马克思的信中谈及《政治正义论》时评论道：“葛德文的《政治上的公正》<sup>①</sup>，作为政治的市民社会的观点对政治的批判，尽管有许多出色的地方（葛德文在这些地方接

---

<sup>①</sup> 即本书。

近共产主义)，但还不能入选<sup>②</sup>，因为你得对政治作全面的批判……而且一般说来，葛德文的结论都是坚决反社会的。”<sup>③</sup>

总起来说，葛德文的思想代表了从启蒙思想到空想社会主义思想发展的过渡阶段，他的唯理主义和他那以公正原则改造人类社会的理想，反映了当时遭受产业革命带来的苦难的广大城乡贫民群众，即小资产阶级下层的愿望。他不仅批判了封建专制和宗教迷信，而且也批判了资产阶级（如批判财产私有）。他的思想对于十八世纪末和十九世纪初的英国激进思想的发展起了促进作用，尤其是对于空想社会主义者罗伯特·欧文的思想的形成，产生过不容置疑的影响。例如，葛德文的环境影响性格的说法，后来就为欧文所承袭，并且被发展为欧文派空想社会主义的一个不可分割的部分。所以也有人把葛德文计入空想社会主义者之列。

1979年8月

---

<sup>②</sup> 指编纂一套社会主义史资料汇编。

<sup>③</sup> 《马克思恩格斯全集》第27卷第29页，人民出版社1972年版。

## 汉译世界学术名著丛书出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行。限于目前印制能力，1981年和1982年各刊行五十种，两年累计可达一百种。今后在积累单本著作的基础上将陆续汇印。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们在这套丛书出好。

商务印书馆编辑部  
1982年1月

## 政治正义论（一）

## 第一卷

### 第一篇 从人的社会地位来研究他们的能力

#### 第一章 引言

研究的主题——第一篇的主题。

对于政治制度的一般看法。——对于这些看法的正确性的质疑——第一篇的研究计

划。

本书的目的是要研究一种公众社会或政治社会的形式，一种人们互相交往和互相对待的准则，这种形式和准则超越单个家庭的界限，并且应被认为是最能增进集体福利的。怎样才能最有效地保障每一个人在社会生活中的特殊的和独立的活动？怎样才能最可靠地保障每一个人都应该享有的关于生命的安全和根据自己的理解来运用自己的能力的权利，使它不受侵犯？怎样才能使人类中的个体对集体的进步和幸福有最大的贡献？写作本书的目的就是要帮助解决这些值得关心的问题。

在开始从事这种研究时，除了考察政治制度所具有的影响的程度外，并没有更有效的办法；换句话说，就是人在改变他的社会存在状况，或者今后能够改变他的社会存在状况方面的力量。在这个问题上，存在着颇为分歧的意见。

人们通常最乐于接受的假定是：把政权或社会制度的影响（无论它们是否依据明确规定行事）看作具有消极的而不是积极的性质。毫无疑问，从最严格的意义上来说，建立政权的目的是消极的，是要维护我们所享有的某种有利地位，以对抗有时会发生的国内外侵犯者的敌对行为。但是，政权的影响是否就到此为止，停留在人类最初决定采用它时所确定的范围呢？

那些相信这种影响停留或者能够停留在这一范围的人，必然只把它看作一个次要的研究对象，或者最多把它看作和几种其它研究对象同等重要。他们从人的个人性格、家庭关系和他的感情可能使他选择的职业和爱好上来考察人。这些当然构成人的生活的主要部分。我们现在所说的那些纯理论家们认为这些在通常情形下同一切政治制度和设施无关。只是在特殊紧急的时刻和离开常规的事情上，他们才认为一个人有机会记起他的国家的政权，或者在任何程度上受到他的国家的政权的影响。如果他犯了或者被认为犯了损害集体福利的任何罪行，如果他发现自己有义务制止另外一个人的犯罪，或者任何外来的敌对行为威胁了他所处的集体，在这些情形下而且也只有在这些情形下，他才不能不想到他有一个国家。这些考虑使他不得不进一步研究（即使没有危险临头）怎样才可以最好地维护政治自由和防止劣政。

许多最优秀的爱国志士和论述政权问题最受欢迎的作家，似乎都是从上述原则出发的。他们把道德和个人幸福看作一门学问，而把政治看作另一门学问。但是他们在把人类的德行和快乐看作本质上与社会政策互不相关的同时，却提出了一种正确的意见：能够赖以实现德行和享受快乐的保证取决于我们的国家制度是否完善和执行得是否公允；并且热诚地呼吁人类注意，即使在目前的公正和幸福的时刻里，也不要忘记那些预防措施和那个“慷慨的权力安排”<sup>①</sup>这一切可能有助于使前述的保证不为腐化和暴政所破坏<sup>②</sup>。

但是，在我们承认受惠于这些作家的辛勤劳动，或者更多地受惠于这些



爱国志士的英勇言行的同时，我们却不禁要问：他们所注意的那个问题，有没有比他们所想到的更重要和更广泛的意义。政权也许不仅在某些情况下是家庭生活中的德行的捍卫者，而且在另外一些情况下也是这种德行的阴险的敌人。它可能对我们的个人性情起潜移默化的作用，并对我们的私人事务发生不知不觉的精神影响。古代希腊和罗马居民在艺术上的卓越的成就和在人类道德史上所占据的光辉地位，难道不在某种程度上归功于他们政治上的自由吗？近代欧洲学术发展的迟缓和盛衰无常以及居民所特有的卑鄙自私，难道不应由政府负责吗？难道不是由于东方的政府，所以世界的那一部分才在文化上或者科学上几乎毫无进展吗？

当我们由于怀疑或者基于研究精神而提出这些问题时，我们不会就此停止。我们面前还有广泛的探索余地。既然政权能在我们内心的最深处起潜移默化的作用，谁还能限定它的活动范围呢？既然它是这么许多东西的造因，谁又能够规定哪些事情不受它的影响呢？世界上存在着的道德上的重大弊害，我们如此可悲地遭受到的灾难，是否都可能起源于政治制度，因此只有纠正政治制度才有可能把它们消灭呢？我们会不会发现：企图单独和个别地改变人类道德的作法是不智和无益的；要想让人类获得真正的永久性的进步，必须使政治制度的改革和知识的增长同时并进呢？本书第一篇的任务就是要对这些问题作出肯定的回答。

为此目的而采用的方法将是：第一，对于存在于政治社会中的弊害进行扼要的考察①；第二，阐明这些弊害是由国家制度造成的②；第三，论述它们并不是我们的生存不可或缺的条件，而是可以撤除和纠正的③。

## 第二章 政治社会的历史

战争。——在古代人间——现代人——法国人——英国人中间战争的频繁——战争的原因。——刑法——专制。——从这一切得出来的推论。

只要概括地回忆一下政治社会的历史，就会有力地说明政治制度的影响的程度。

人类的历史无非是一部犯罪的历史，这是一种古已有之的说法。社会对于我们之所以可取，是因为它能够供给我们的需要和增进我们的福利。如果我们考察一下政治社会存在以前我们所知道的人类，那就不能不产生一种伤感的情绪。虽然社会的主要目的是保障我们免于匮乏和不便，但它实现这个目的程度很不够。我们仍然很容易遭到意外、疾病、残废和死亡。饥荒毁灭着成千的人，瘟疫吞噬着成万的人。痛苦以种种不同的形式降临到我们头上，我们一天又一天地在烦恼和不满中度过。尽情欢乐是一位罕见的来客，而且来时很少停留。

但是，虽然从物质世界的结构中产生的弊害对于我们既不轻微也不少见，可是政治社会的历史充分地表明：在万物中，人乃是人的最可怕的敌人。在他设计出来的各种毁灭和折磨他同类的方法当中，战争是最可怖的。在造成许多轻微的伤害和进行各种分散的犯罪之后，他进而设计出这种使国家成为废墟、使世界人口变得稀少的计划。人使用这个杀人的手段来夺取自己弟兄的生命；他挖空心思来发明巧妙的杀人方法；他洋洋得意地去实现他可怕的目的；片刻之间，成批的具有卓越才能的人被一扫而光；或者在痛苦和无人理睬的情况下慢慢死去，受尽一切折磨躯体的苦痛。这是多么可怕的景象啊！我们在看到战争的罪恶以后，能不能以它很少发生，以及人们采取这种人类社会最后手段是有其不得已的有力理由的，来这样宽慰自己呢？我们现在就分别研究一下。

迄今为止，战争一直被认为是同政治制度不可分的。最早的时代记载是征服者和英雄们的历史：有一个巴克斯①一个塞索斯特利斯①、一个塞米拉密斯②、还有一个居鲁士③。这些君主统率着成百万大军，掠夺了无数地区。他们的军队生还故乡的寥寥无几，其余则都已在疾病、艰辛和痛苦中死去。他们给他们所征讨的国家带来的危害和在那里造成的死亡，自然不比他们本国人所遭受到的为轻。

更为可信的历史以后，我们马上看到了四个强大的君主国家，看到了用流血、暴力和屠杀来奴役人类的四个成功的计划。冈比西斯④对埃及，大流士⑤对塞西安人，泽尔士⑥对希腊人，这几次征讨由于所造成的后果过于悲惨而几乎使人难以相信。亚历山大⑦的胜利牺牲了无数的生命，而凯撒的不朽据估计是由一百二十万人的死亡换来的。

罗马人由于长期从事战争和始终坚持其目标，确实可以被列为第一流的人类毁灭者。他们在意大利的战争继续了四百多年，而他们和迦太基人的争雄也持续了二百年。米特拉达梯战争⑧是以十五万罗马人的被屠杀开始的，而仅在三次战役中，那位东方君主就损失了五十万人。他的凶猛的征服者苏拉⑨接着就在本国发动了内战；他同马里乌斯⑩之间的斗争伴随着毫无人道和不知羞耻的互相攻讦、诛戮和谋杀。罗马人最后受到了他们曾经毫不迟疑地加之于别人的那些苦楚；这个世界有三百年连续遭到哥特人、汪达尔人、东哥特人、匈奴人和数不尽的野蛮人集团的入侵。

我不准备详述穆罕默德的胜利进军和查理曼大帝的以宗教为口实的征讨。我也不准备列举讨伐异教徒的多次十字军东征、帖木儿成吉斯汗和奥朗布的开疆拓土，以及西班牙人在新大陆的大规模屠杀。我们不妨来观察一下欧洲这个最为文明和得天独厚的地区，乃至仅仅观察一下被人认为最进步的那些欧洲国家吧。

法国由于撒利族法典②问题和金雀花王朝③的要求而在整整一个世纪中遭到了连续战争的蹂躏。这一争端刚刚停止，紧接着就发生了宗教战争。关于这些战争，我们可以从罗国尔④的围攻中得到一些概念，在那里有一万五千人被围困，一万一千人由于饥饿和痛苦而死亡；也可以从圣巴塞洛缪的大屠杀⑤得到一些概念，在那个事件中被杀死的有四万人。这一争端为亨利四世平息，继之而起的是争夺奥地利王室中优势的德国三十年战争，其后又是路易十四的军事活动。

在英格兰，克雷西和奥中库尔战争①之后紧接着发生了约克和兰卡斯特之间的内战，②隔了一个短时期，又发生了查理一世及其国会间的战争。在革命刚刚解决了宪法问题以后，我们又在大陆的广阔战场上参与了威廉国王、马尔博勒大公、玛丽亚·赛里萨和普鲁士国王的敌对行动。

在大多数情况下，发动内战的借口究竟是什么？一个有理性的人怎么会为了究竟亨利六世还是爱德华四世应该被称为英格兰国王的问题而给自己寻找麻烦呢？英国人为什么会为了使他的国家成为法兰西的附庸而理直气壮地拔剑而起呢？而如果金雀花王朝的野心实现，那就必然是这种结果。我们一开始因为不愿意那位骄傲的玛丽亚·赛里萨过一种君权被削弱的或者是庶民身分的生活而打了八年仗，以后为了支持那个曾经利用她的无依无靠的处境而欺负过她的海盗③又打了八年仗，还有什么能比看到我们这些作为更加可悲的呢？

斯威夫特对于战争的通常起因做了绝妙的描绘：“有时候两个国君之间的争端，是为了决定他们之间谁来霸占第三者的领土，其实在那个地方，他们谁也没有任何权力。有时候，一个国君对另外一个国君挑起争端是由于害怕对方向他挑起争端。有时候开始一场战争是因为敌人过于强大；有时候又是因为他过于弱小。有时候我们的邻人要我们所有的东西，或者他有所要的东西于是我们都要打仗，一直到他们拿走了我们所有的或者把他们所有的给了我们才算完事。由于一个国家的人民遭到饥荒、瘟疫或者内部派别之争的损害，于是就有了非常正当的理由来对这个国家发动侵略。即使是最亲密的盟友，只要他的一个城镇便于为我们占有，或者他的一块土地能够使我们的版图更为完整，我们就算有了正当理由对他发动战争。如果一个国君把军队派到一个人民既贫穷又愚昧的国家里去，他可以合法地把他们的一半人处死，把另一半人变成奴隶，其目的在于使他们开化和脱离野蛮生活方式。当一个君主要求另外一个君主帮助他抵抗侵略时，帮忙的人在赶走了侵略者之后，把领土占为己有并杀死、监禁或者放逐他所拯救的人，这却是一种非常王道的、可尊敬的和常有的行为。”①

如果我们从各个国家的相互关系转到它们的国内政策的原则上，我们也不会找到使我们满意的更大的理性。人类中很大一部分被压制在微贱的贫穷的处境中，并且由于失望和痛苦的折磨而不断对比他们幸运的人使用暴力。用来镇压这种暴力和维持社会秩序及安宁的唯一方式就是惩罚。鞭子、斧头、绞架、地牢、镣铐和刑具，是使人顺从和对人进行理性教育的最为人

所赞同和公认的手段。比发明折磨人的刑具更充分地表现人类才能的事情实在太少了。在无边反抗的受害者的背上火辣辣地鞭打一千下，或比笞打他们的脚心、拉脱四肢、敲断骨头、火刑、钉十字架、刺桩，和把海盗放逐在伏尔加河上飘流的方式，这些不过是酷刑项目中的一小部分。在审问那个谋刺路易十五未遂的狂人达米安斯时，曾召集一批解剖学者开会，研究怎样才能使一个人受到时间最长和花样最多的痛苦之后再死去。每年有成百的受害者牺牲在成文法和政治制度的神圣庙堂中。

除此以外，还有盛行在地球上十分之九的地区的一种专制政体。洛克说得非常正确，这是一种完全“卑鄙不堪”的政权，“比无政府状态更应加以反对”<sup>①</sup>。

当然，一切冷静观察这种景况的人，都会感到自己不能不停下来深思一下，这样蹂躏同类是不是有必要，而且也要问一问，这种公认的保护人类免于彼此间任性胡为的手段是不是所能想得出来的最好的方法。他会怀疑：究竟二者之间哪一个是我们最应该感到遗憾的呢，是所造成的痛苦呢，还是造成这种痛苦的那种人性的堕落呢？如果这是人们不可改变的天性，那我们就必须认为我们理性官能的优越乃是一种缺陷而不是一种实质上的好处。我们不能不感到可悲的是：虽然在某些方面人是万物之灵，但在这样许多重要的方面人类却注定永远比禽兽更加卑劣。

### 第三章 政权机关的精神实质

掠夺和欺骗是社会上的两大罪恶——起源于：1. 极端的贫困——2. 富有者的夸耀——3. 他们的专横——两种罪恶得以长期存在是由于：1. 立法——2. 司法行政——3. 分配财产的方式。

如果我们进一步更密切地回顾所谓政治社会的内部和本身的历史，我们就会更清楚地看到政治社会的弊害。

现时世界上通行的，涉及国家内部政策的两项最大弊端就是或者通过暴力或者通过欺骗而造成的财产的不正当转移。在一个国家的居民中，如果没有一个人想占有别人的财产，或者这种想法不致于强烈得抑制不住，足以促使他用不合秩序和正义的手段去取得别人的财产，无疑在那个国家里除了听说以外，就简直不会知道什么是犯罪。如果每一个人能够轻而易举地取得生活必需品，并且在得到以后又没有过分的欲望，诱惑就会丧失力量。个人利益就会明显地同公众利益一致起来；文明社会就会变成诗歌中所虚构的黄金时代。现在我们先不妨探讨一下使这些弊端得存在的因素。

首先我们应看到：在欧洲最文明的国家里，财产的不均达到了惊人的程度。大量的居民被剥夺了足以保证小康或者安定生活的几乎一切便利条件。他们最辛勤的劳动，仅能勉强维持温饱。妇女和孩子成为男人的沉重负担，因此，在下层社会，子女众多已经成了极端贫困的通常同义语。如果在这些负担之外，再加上疾病和劳累辛苦的生活所经常带来的那些事故，苦难就更大了。

人们似乎都同意：在英格兰，不幸和苦难比欧洲大陆上大多数国家的情况要好些。在英格兰，济贫税每年总计两百万镑。有人估计过：这个国家的居民中每七个人就有一个人在他一生的某一时期从这项基金中得到生活救济。如果再加上那些虽然处于同样苦难中，但由于自尊心、由于自主的精神、或者由于没有合法的居留权而没有得到这种救济的人，这个比例数会大得多。

我并不强调这个估计的准确性；一般事实已足以使我们对于这种弊端的严重性有所了解。它的后果是不容否认的。人们同贫穷终生搏斗，而又常无结果，必然使许多受苦的人陷于绝望。他们对于自己被压迫的处境的痛苦感觉本身就会使他们失去克服困难的力量。富人的优势地位，既然这样无情地起着作用，就不可避免地会使富人自己遭到报复；穷人将由此而把社会状态看成是一种战争状态，是一种不公平的结合，它不是为了保护大家的权利和保证大家都取得生活资料，而是为了使少数幸运的个人独占一切利益，而其余的人却只能匮乏，不能自立和遭受苦难。

足以扰乱社会安宁的有害的激情的第二个根源，乃是通常伴随巨富而存在的奢侈豪华。人们是能够愉快地对付相当大的困难的，只要这种困难也为社会其余的人公平分担，只要他们并不因别人的怠惰安逸而感到屈辱，而那些本来不比他们自己应该享到任何更多的利益的。但是，如果强迫他们尊重别人的特权，如果在他们为了自己及其家属取得少得可怜的生活资料而做着长时期徒劳无益的挣扎，同时却看到别人在用自己的劳动果实过着放纵的生活，那他们就会痛楚地感到自己的灾难的加重。在现存大多数政治制度之下，他们的灾难正在不断地被加重。人数很多的一类人，虽然富有，却既没有卓越的才能，又没有高尚的德行；同时，不论他们把自己的教养、文雅、

高贵的举止和优美的风度，评价得多高，他们内心里却感觉到：他们实在没有什么东西能够象他们陈设的富丽、扈从的喧赫和宴会的奢侈那样保险地维护自己的优越地位并保持自己同下等人间的一定距离。穷人从这种眩耀中受到了刺激；他感觉到自己的不幸；他认识到他用了多么顽强的努力才弄到富人在奢侈中浪费掉的一小部分；他错把富有当作幸运。他不能使自己相信锦衣绣服里常常包裹着一颗痛苦的心。

第三种容易把贫穷和不满联系在一起的不利条件在于富人的专横和豪夺。即使穷人本来安于淡泊宁静，并且认识到他和那富有的人同样具备一切真正在人看来是体面的东西，此外并不值得羡慕，可是那富有的人却不容许他这样做。富人似乎永远不以自己的财产为满足，除非他能够使它令人看了感到恼怒；而本来可以使处境较差的人宁静自处的真正的自尊心却成了使他愤然感到压迫和不公平的媒介。在许多国家里，公然把正义当作一种恩惠，身居高位，交结权贵的人几乎总是同无人保护、缺亲少友的人作对。在没有沾染这种可耻习俗的国家里，正义则常常是需要用高价来购买的东西，最富有的人当然总是胜利的。体会到这些事实，可以想见，必然使富人在同穷人打交道时不大在乎是否冒犯对方，并使他养成一种盛气凌人、专横和强暴的脾气。而且这种间接的压迫还不能满足他的专制欲望。在所有这样的国家里，富人们都直接间接是国家的立法者；结果是不断地把压迫变成一种制度，并剥夺了穷人原本还可保留的那一点点自然赋予人的平等权利。

个人的意见，当然还有他们的愿望（愿望不过是成熟到要见之于行动的意见），总是在很大程度上受集体舆论所支配的。但是许多国家里的风尚却肯定会使人认为正直、德行、理解力和勤劳都一文不值，而富有才是一切。一个外表显出贫穷的人会受到社会欢迎么？特别会受到被认为当然是治人者的欢迎么？他会认为或者想象他自己需要他们的帮助和恩惠么？他会很快地懂得：什么优点也不能抵消外表的寒酸。他得到的教训是：“回家去吧，用不论什么手段使自己富裕起来；取得被认为是唯一可贵的那些并不需要的东西吧；然后你一定可以受到亲切的欢迎。”正是这样的国家里，贫穷被看作是最大的缺点。人们这样急于摆脱它，以致无暇顾及是否诚实。它被当作最难洗刷掉的耻辱加以掩饰。于是个人为积累财富而不择手段，那个人则大肆挥霍，从而使人们相信他比实际更富有。因为他害怕贫穷的外表，就加快地荡尽家产；同时也丧失了正直、诚实和品格。这样一些在他的逆境中原本可能给他安慰的东西。

这就是在世界上的不同政府之下，以不同的程度，促使人类公开地或者秘密地互相侵夺财产的一些原因。我们不妨看一看政治制度在多大程度上能够加以纠正或者使之加剧。凡有助于减少贫穷所带来的损害的；也必然减少无节制的欲望和财富的巨大积累。人们不是为了追求财富而追求财富，也很少是为了它能够买到的感官上的满足；而是同追求学问、辩才和技巧一样，人们追求财物也通常是为了爱好突出和怕人轻视。如果人们被罚去孤独去享受他们的陈设、他们的宫室和他们的盛宴，如果没人用惊叹的眼光去赞赏他们的堂皇富丽，没有卑鄙的旁观者准备把这种惊叹变成对于这一些的所有者的奉承，那么，有多少人会重视占有财富呢？如果一般人平常普遍地对富人表示赞美和不经常地轻视穷人，贪婪就不会再是一种人的常情。我们不妨看一看，政治制度在哪些方面是屈从于这种欲望的。

首先，几乎每一个国家的立法大致都是有利于富人而不是有利于穷人

的。各国狩猎法的性质就是这样的。它禁止勤劳的乡下人消灭那些毁坏他将来的赖以生存的庄稼的野兽，甚至不许他把并未追逐而只是偶然碰上的野兽加以食用。法国从前的税法的精神也是这样。若干规定专门是针对微贱的和勤劳的人的，那些最有纳税能力的人反而得到豁免。就因为这样，现在英格兰的土地税收入比一世纪以前减少了五十万镑，而每年的消费税所得在同期却增加了一千三百万镑。不论实际效果如何，这乃是一种把富人的负担转嫁给穷人的企图，这也就是立法精神的一个实例。根据同一原则，社会上比较富有的那部分人不会想去犯的抢劫和其他违法行为被当作罪大恶极并给以最严厉的、常常是最不人道的处罚。富人被鼓励联合起来执行最不平和最暴虐的成文法律；垄断和专利权被毫不吝惜地分配给那些有力量购买的人；同时采取防范最严的政策来阻止穷人联合起来确定劳动的价格，并剥夺他们根据自己慎重考虑和判断来选择劳动场所的权利。

其次，和制定法律的精神一样，司法行政也是不公正的。在前届法国政府统治下，法官的职位是用金钱购买的，一部分是对国王的公开纳捐，一部分是对大臣的秘密贿赂。谁最擅长在零售正义中掌握价格，谁就能够主持正义的招牌来换取最高的代价。对于主顾来讲正义公然被当作私人请托的对象；一个有势力的朋友，一个漂亮的女人或者一件适当的礼物比有利的案情是有价值得多的。在英格兰，就审判本身来说，刑法执行得还比较公平；但在判处死刑的数目上和应该多久赦免一次的问题上却开了恻情和舞弊的方便之门。在同财产有关的诉讼下，法律的实施达到这样的程度，以至于它在名义上的公平都是毫无价值的。我们的大法官厅的诉讼期之长，从一个法庭到一个法庭的逐级上诉之繁，法律顾问、代理人、秘书、书记的巨大费用，起诉书、传票、答辩和二次答辩的草拟，以及所谓打官司“胜败难定”，所有这一切，常常会使人们认为放弃一笔财产比为它打官司更为明智，尤其会使那已经因之而穷困的原告不敢抱有取得赔偿的最渺茫的希望。

第三，政治制度通常所维护的生活景况上的不平等，很大程度上是为了抬高人们想象中的财富的优越性。在古代的东方君主国家和现实的土耳其，显爵高位很少不引起盲目的尊敬。胆怯的居民在官长面前瑟瑟发抖；他一定会认为：触动掩盖着那不可一世的总督的不光荣出身的面纱，简直近乎亵渎神明。类似这样的原则，在封建制度下也是盛行的。被看作庄园上的一种牲畜和无法控诉主人专横命令的奴隶，很少设想他自己也属于人类。由此却造成了一种人为的不自然的局面。人类有一种倾向去透过表面而深入观察；要求审查暴发户和成功者的资格。由于这些原因起着作用，富人的傲慢有某种程度的减轻。同时，就是在我们（英国人）中间，我们也不能认为不平等的现象是不严重的，不会产生最不幸的后果。如果它以流行于世界上某些地方服样巨大的程度，完全使人类衰退下去，我们就会觉得有理由相信：即使在我们经常看到的那种较缓和的状态之下，它也仍然包含有最为有害的后果。

## 第四章① 人的性格来源于外部环境

关于人类思想的理论。——本章的主题——下一章的主题——对于错误意见的驳斥。——一、先天的原则。——这种假定，1. 是没有必要的——2. 是不充分的——3. 是荒谬的。——二、本能。——对于这一学说的考察——对于支持这样学说的理由的考察：从婴儿早期行动上——从自我保全的欲望上看——从利己主义上看——从同情心上看。——三、胎教和原来构造的影响。——人类性格的多性。——影响易于被抵消。——婴儿形态的不确定。——人类和其他动物习性的比较。——结论。——这些结论的重要性。——四、本章推理的应用。——三种教育——1. 偶然事件——2. 训导——3. 政治制度。

到此为止，我们已经根据历史事实做了论述，并从这些事实得到了一个很有力的假定的证据，即：政治制度具有比一般认为它所具有的更为有力的和更为广泛的影响。

但是，如果我们对于人类思想①不做分析并力求确定支配它的活动的那些原因的性质，我们就永远不能得到关于这一部分主题的确切概念。在主题的这一方面，我们将试图证明两件事情：第一，人类的行动和心愿是环境和事件的产物，而不是在他们出生时原已确定了的；第二，我们的不断的自觉的行动基本上不取决于感官的直接的和当时的冲动，而是取决于智力的判断。如果这些命题能够充分确立，结论将是：人们所能追求到的幸福是同他们用以指导自己这种追求的意见的正确性成正比例的；为了把这些前提应用到我们所要研究的问题上，我们唯一要做的就是：必须证明人类的意见大部分是受政治制度的绝对支配的。

首先，人们的行动和心愿，不是他们喜欢这种而不喜欢那种见解或者性格的任何原有偏见的产物，而是完全从环境和事件对于能够接受感觉得到的影响的官能所起的作用中产生的。

有人认为决定人类思想的有三种方式，并且都同我们所处的环境和所引起的感觉没有关系：第一，先天的原则；第二本能：我们构造上的固有差别和我们在母胎内所受到的影响，让我们依次对每一个学说作一番考察。

第一，先无判断的原则。支持这个学说的人认为存在着某些类别的知识，或者一切知识当中最重要的某些知识他们对我们有一种不可抗拒的说服力，同时，我们又不能通过任何外界证据和系统的推理来追溯出它的根源。所以他们想象这类知识是原来刻在我们心版上的；或者更恰当他说，人类思想中有一种使我们想到这些知识和确信这些知识的一般倾向。因此，他们把人类普遍的同意当作根本真理的最靠得住的标准之一。按照他们的体系看来：我们被赋予一种第六感官，这种感官的存在，并不能象我们的其它感官一样，用直接和适当的证据来证明，而是根据对于人类思想史上的某种现象的考虑，这种现象除了这种假定外，又是无法解释的。

一切这类不成熟的理论都有一个根本的缺点，它们完全是借助于我们的无知。它们所采用的语言又都是，“你不能根据某些事件所属的那些门类学说的已知法则来解释这些事件；所以这些事件不能从那些法则中推论出来；所以在你的理论体系中必须接受一项新的原则，来专门解释这些事件。”但是，推理的最可靠的原则表明：在我们的假定中接受不必要的原则是错误的；在可以同样方便地把发生的一些现象归因于显然存在，而且每天都看得到它们的结果的来源时，却把这些现象归因于遥远的和特殊的来源，这也是错误的。单单是这个原理就足以说服我们拒绝先天原则说。如果考虑到显然影响



人类思想的那些各种各样的原因，以及产生人们意见的各种因素：劝诱、模仿、意向、早期的偏见和想象中的利益等，我们就不难看到：最困难莫过于指出在人类中间存在着某种意见，然而它又不能产生于上述的任何原因和因素。

一个慎重的研究者对于建立在象先天影响这样模糊的基础上的意见是否健全不能不深感怀疑。我们没有理由怀疑事实的存在；也就是说，不能否认感觉的存在，或者这些感觉发生的系列。我们不能否认数学上的定理；因为这些定理所展示给我们只不过是一贯运用一些词汇，并且确定某一观念是它的本身而不是什么别的东西。我们对于数学演算的真实性很难予以怀疑，因为它们是从同一的命题推断出来的无可反驳的结论。我们对于从类比中得出来的看法则与大小不同的价值。但是，对于并不认为需要建立在这些基础之上的断言，我们能给以多大重视呢？不能提出任何合理的辩解的最荒谬的命题曾经在不同时代和不同国家里求助于这个无法理解的根据，并被认为是必然的和先天注定的。除了追求真理之外没有其他目的，拒绝被引入歧途，并决心根据恰当而充分的证据来进行探讨的研究者，不大会满足于建立在强迫人们从思想上接受的、假定必然的基础上的武断主张。

但是，还有一个更加无可反驳的理由证明先天原则的假定的荒谬性。一切原则都是一种命题：不是肯定就是肯定。而一切命题又都是建筑在被认定为彼此一致的或不相一致的，至少两个明显不同的观念的联系上的。除非有关的观念是先天的，那么命题才可能是先天的。一个没有什么可以联系的联系，一个既没有主旨也没有结论的命题，必然是最没有条理的假定。但是，最无可争辩的理由还是：我们并不是带着事先确定了的观念到世界上来的。

不妨假定一条先天的原则：“道德是一种准则，我们有义务加以遵守。”那么有三个主要的和主导的观念（姑且不该那些从属性的观念是在我们理解这个命题之前就必须形成的）。什么是道德？在形成同这个笼统的名词相对应的观念以前，似乎有必要先观察赖以辨认道德的不同特点，以及规定正当行为的不同的次要条款，这一切加在一起构成了我们称之为道德的实际的判断的总和。正因为这一切远不是先天的，所以最公正和最辛勤的研究者对它们究竟是些什么还没有取得一致的意见，上述命题所包含的第二个观念是一种准则或者标准，用来衡量各个人的一种一般尺度，根据人们是否同它符合以确定各个人的价值。最后，还有义务这个观念，它的性质和来源，义务人和制裁力，惩罚和奖赏。

在科学进步的现代情况下，谁会相信这一大串的知觉和概念是我们出生时带到世界上来的东西呢？谁会相信它们仍是关闭在人类胚胎中的一个神秘宝库，其中珍藏的东西将随着环境的要求而逐渐显示出来呢？谁会看不到：他们乃是由于一系列影响在思想中正常地产生的和通过联想和思考而融合贯通并整顿安排出来的呢？

但是，仍有一些人认为：即使我们没有被赋予先天的判断原则，却可能有一些行动的本能，引导我们去进行某种有益和必要的活动，而事前并没有考虑到进行这些活动有什么好处。这些本能象我们已经考察过的先天的判断原则一样，被认为是固有的，附加在我们身上的一种单独的天赋，而不是专司知觉和思维的官能，在受到我们自身的躯体或者外界的事物等环境的影响时，所必然产生的任何东西。可见，用来反对先天的原则的那些理由，同样可以用来反对这种本能。试图肯定存在着这种本能的理论体系不过是求助于

我们的无知，竟想象我们全部认识了各种已知力量的一切可能的作用，于是把一个未知力量当作说明某些现象所不可缺少的东西强加给我们。即使我们完全不能为那些现象找出解答，我们仍然应该在宣布已知的原则和原因不足以解答那些现象时极其审慎。而如果经过细致的成熟的研究以后，能够找出这些现象的大部分的根源，这里所主张的审慎态度当然就更加必要了。一个未知的原因为什么应予以反对，第一是因为增加原因同科学进步的经验相违背。第二是因为它趋向于破坏构成宇宙历史的一系列因果关系。它引入了一个显然没有关系的作用，而不是把后果的性质归因于前因的性能。由于它引入了玄妙的、神秘的和不能作进一步考察的东西，所以就阻碍着研究的进展。它对于人类未来的知识增进无所裨益；而是把我们已知的限度当作人类智力的限度。

我们不妨检验一些被引证来支持人类本能的最常见的例证，并且看一看它们能够在多大程度上引导出企图用以引导出来的结论。首先检验一下看来是最直接和不可抗拒的方式产生的某些动作。手掌受到某种刺激会产生抓取动作所具有的手指拳缩。这种拳缩最初发生时并不是有目的的，抓到东西时也没有任何要保留它的意图，而再放掉它也没有经过思维或者观察。在重复一定次数以后，人们就会理解到这个动作的性质；再做的时候就会意识到它的趋向；甚至在所希望的东西临近时，手就会伸出来。试把一支点着的蜡烛递给一个训练到这种程度的儿童，看到他的知觉的器官上引起一种快感。他大概会把手伸向那个火焰而不会有怕烧痛的恐惧，直到他有了这种感觉之后。

在成年人，当任何恐怕会带有危险性的物质被移向他的眼睑时，眼睑就会立刻闭起来；这种动作如此习以为常，即使一个成年人诚心地想不闭眼，不这样做都很困难。在婴儿身上没有这种习性；一件东西，不论多么突然地和多么近地被移向他们的器官也不会产生这种效果。儿童完全不懂得皱眉，因为他们从来不知道皱眉是同愤怒的结果联系着的。恐惧本身是一种预见，但除非经验过，也无论如何不会存在。

有人说，自我保全的欲望是先天的。我要问，这种欲望指的是什么？难道我们不是应该把它理解为活着比不活着好么？要是不懂得一种东西是好的，难道我们会喜欢它么？由此可见：在我们还没有经验过使我们觉得活着的动机之前，我们是不可能喜欢活着的。实在说来，生和死的观念非常复杂，并且形成得很晚。儿童很早就会希望快乐和厌恶痛苦，而很久之后才能够具有不再活着的设想。

又有人说，利己主义是生来就有的。但是，再没有比这更容易看出来的错误了。所谓利己主义，我们认为就是喜欢快乐和不喜欢痛苦；但这只不过是知觉能力的另一个名称。谁又曾否认过人是一个有知觉的生物呢？谁又曾想象过必须有一种特殊的本能才能使他有知觉呢？

同情心有时候被人认为是一个先天原则的例子；特别是因为看来它在青年人和没有什么教养的人们的身上比在其他人身上的更容易产生。但是，无须经过细致的分析，我们就有理由认为：威胁和愤怒，这类曾经同我们自己的痛苦有过联系的情况，发生在别人身上时，也会在我们身上引起痛苦的感情。悲惨的呼叫、苦恼的表情或者肉体的创伤，会不可抗拒地唤起我们对有关征象所伴随的痛苦的回忆。较长时期的经验和观察会使我们比没有这种经验时更能准确地分清别人的灾难和我们自己的安全，分清这个人的痛苦

和其他人的快乐或所得到的好处，分清同一个人目前的痛苦和以后的快乐或将得到的好处。

既然看来人类的思想中既没有先天的原则，也没有本能，那么，能够被想象为先于政治制度的影响，并在确定人类性格上同一切教育无关，那就只剩下两种情况了，即：我们出生以前在我们思想中可能产生的那些品质，和从我们躯体的较重大或较深刻的成分的不同构造上可能产生的差别。

对于从这两种情况出发的反对意见可以做同样的回答。

首先，观念之于思想近平原子之于身体。整体处于不断变化中，什么也不是固定的和永恒的；经过一定时期以后，大概没有一个单独的粒子同原来一样。谁都知道：在人的一生中，个人性格的最持久的方面也常常要经过两三次巨变。暴躁的人往往会变得沉静，慷慨的人会变得自私，坦率的好脾气的人会变得容易抱怨和与人难处。不也常有这样的事情吗：经过二十年阔别，我们会发现最好的朋友已经失去从前最使我们赞许的那些品质，我们所感到的不是预期的喜出望外，而只是失望。既然最深的根源显然在于习惯，谁还会特别强调一个婴儿在母胎中可能受过的影响呢？

佐意研究人类生活的人一定会看到，在人们的性格和素质中几乎没有有什么改正不了的错误。眼光狭窄、见识短浅的人可能在许多情形下陷于悲观失望，但是天赋充沛精力的人将从失败中获得新的动力，一个青年人在思想上受到什么不幸的影响了吗？只要一个有见地的监护人了解到这种影响的性质并及早下手，再没有比纠正和消除这种影响更容易的事了。一个儿童曾经在骄纵任性的习惯中过了一个时期的生活吗？当这个儿童回到家里时，一个有才智的父亲会知道这种恶习劣行并不是不可纠正的，并且以坚定的毅力着手消除这杆恶习。常常有这样的事情：一种影响如不加以抵消，将会决定一个人的终生事业和命运，但在其他情况下，同一个影响也许可以在半小时内被降低到完全不起作用。

在躯体构造上和精神影响上是一样的。婴儿时期的最初影响是极其肤浅的，往往还没有过去，其效果即已消失。一个成年人很少能够保留对他一生中最初两年的事情的最模糊的记忆。难道能够设想在记忆中没有留下痕迹的东西，会在产生连带效果上有什么大的力量吗？人的躯体的构造也正是这样。生到这个世界上来的乃是未完成的雏形，并不具有什么特性或者决定性的特征。只是在后来的发展中人的外貌才对思想上的智力和道德的品质产生一种适应。如果认为这是由于思想以一种特殊的方式来不断改变它的体机，不是很合情理的吗？贵族老爷的孩子和搬运工人的孩子大体上是没有本质区别的，假定贵族的孩子不是生下来就带有不能医治的疾病，如果在摇篮中就把他换了过来，他在学习他的义父的行业和做一个负重的搬运工人上是不会比另外那个孩子感到更多困难的。那些最经常运用的肢体的肌肉常常会获得特殊的弹性的力量。如果我们发现一个聪明人的脑壳比一个傻子的脑壳的容积大一些，这种扩大大概总是产生于脑力的不断重复活动；特别是当我们想到婴儿的头壳是由多么具有伸缩性的物质构成的，以及智力特别发达的人还很年轻时，就形成了某一些他在将来具有的性格。

同时，要怀疑儿童在出生时所存在的真正区别也是可笑的。赫尔克里士①和他的弟弟这两个婴儿，一个虽然多么粗心的养育也影响不了他的健壮，另一个则要操心劳神才扶养得大，他们无疑地从诞生的那一刻起就是很不同的人。如果他们都能受到完全相同和特别良好的教育，那个在原有的不利的

条件下成长着的儿童肯定会受到益处，但是那个在一开始就处在十分有利的条件下的儿童总会保持他的优势，不过，这些考虑看来并不能在实质上影响本章所提出来的主旨，其理由如下：

首先，教育永远不会是平等的。两个处境十分近似的人的外界环境的悬殊是无从计算出来的。在人类目前的情况下，情形更是这样。最明显不过的事实是：身体大小不同，形态各异的儿童都同样能够变得聪明。在智力上能够胜过同侪的，并不是身材高大或体力强壮的人；也不是具有最高度发展的各种外部感官的人；也不是最健康的人。那些启发思想、激发感力、想象力和坚韧性的精神动力并无区别被赋予高大的人和侏儒漂亮的人和残废者，眼光锐利的人和盲人。但是，如果躯体构造上这些特别明显的差别对于决定与之有关的不同的智力上好象起不了多大作用，那么，把这些智力的不同归之于微妙的、看不出来的差别，自然就更加没有道理。这些差别既然不是我们的力量所能指明的，我们又怎能竟然毫无理由地想象它们能够说明最重大的后果呢？这种神秘的解答是为了给懒惰打掩护，或者是当作欺骗的手段，而同严肃认真和坚持不懈的研究精神是并不相容的。

其次，回想一下精神动力的性质就足以使我们满意地看到它们的效力几乎是无限的。人与人之间被觉察到的本质差别，来源于他们所形成的意见以及支配他们的环境。不可能想象同样一系列精神影响会造就不出几乎是同样的人来。我们姑且假定一个人听到了任何一个著名人物曾听到过的全部论点，受到了这个著名人物曾经受到过的全部刺激，这些同样的论点，带着它们的一切说服力量和一切弱点，不加以最小的增益和改变，完全以同样的分量，月复一月，年复一年地提供出来，它们一定会形成同样的意见。这些同样的刺激，不加以保留，无论是任何直接的或是偶然的保留，一定会造成同样的倾向。无论这个著名人物选择的是哪一门学问或者哪一种职业，它们一定也会成为我们假定受到过完全等同的影响的人所喜爱。总之，这是影响在造就人，同影响的绝对支配相比，单纯躯体构造上的差别是极端不重要和不起作用的。

在这方面，把畜类的情形同人类的情形比较一下，就会有更多的证据使我们认识到这些真理。适当的配种和保种会带来最明显的结果。但是在人类中看来却没有这一类的事情发生。慷慨的气质、豪侠勇敢的精神绝不是父传给子的。象欧洲现存的政府常做的那样，在颁赐一个特殊称号以表彰名门的后裔时，即使在一切现代教育的艺术的帮助之下，我们仍然看不出这些后裔是逝去英勇精神的正当的代表。这种差别是从哪里来的呢？大概是来自精神动力的更为不可抗拒的作用。在我们中间的某些差别可能已经被消灭，而在野蛮人中间则仍然是明显的。也有这样的可能：如果人象畜类一样被剥夺了智力发展的多得多的方法，如果他们没有从他们的祖先的发现和智慧中得到任何东西，如果每个人都不得不从头开始支配和整理各种观念，那么使一个人和另一个人在降生时有所区别的血统或其它条件，一定会象在不具备人类优越条件的畜类身上一样，也在人类身上产生不可磨灭的影响。看来即使对于畜类，如果我们不再想使善跑的良好退化成为驾车的驽马，那么人的驯教和照顾也几乎是不可缺少的。在植物界，土壤的特点在很大程度上决定着每一种植物的将来特性。但是谁会想到依靠寒热、干、湿在人的驱体上起作用来塑造人的性格呢？对于我们来说，精神方面的考虑压倒了一切其他偶然性的影响。对人们提出一个追求的目标，晓以利害，动以爱憎之情，这将

使物质作用的缓慢的无声的影响如朝阳下的露珠一般归于消逝。

这些研究的结果是：人在出生的时候，确定有某一种性格，而且每一个人的性格又不同于同类的性格。在母胎内有知觉的几个月期间所经过的一些偶然事件产生了实际的影响。不论什么时候开始的各种外部的偶然事件以各种方式改变着躯体的组成。宇宙间的一切都是互相联系和统一的。每个事件，不论多么微末和难以觉察，无不产生一系列后果，虽然有时这种后果是比较容易消失的。如果有过哲学家主张与此不同，并且教导别人说，人从出生时起都是完全一样的，那么这种有欠慎重的说法一定会使他们所要维护的真理失去光彩。

但是，虽然从算术上讲人与人原来的差别是有一定重要性的，可是从一般和总的方面衡量一下，这些差别可以说是几乎等于零。如果敏锐的观察者看得到我们在儿童时代的早期影响似乎是刚一得到就立即消逝，那么，我们岂不更难以指望母胎中混乱的和模糊的印象能够抵抗住在磨灭其痕迹上相继起作用的多种多样的观念吗？如果成年人的脾性看来在许多情形下可以完全改变，我们又怎么能设想新生婴儿的性质中有任何持久和不可改变的东西呢？既然在性质上没有，在理解力上岂不是更少得多吗？

向你的孩子讲清道理，就不必担心后果。向他指明你向他介绍的都是有价值的和可取的，就不必怕他不喜欢它。能说服他同意你，他的体力和智力就都将为你所用。人会变成一个什么样的人都是天生成的，这种假定不是很长时期使得天才教育家为之灰心丧气吗？让我们相信，教育一个人并不是给他增加才智而只是使他原有的才智显露出来，这种怪论不是很长时期使得世界受到欺骗吗？教育的失败并不是由于它本身力量的限制，而是由于与之俱来的错误。我们用意在于灌输爱好，结果往往引起憎恶。我们埋头于自己所想的事情，而并不象原来应该的那样一步一步地去观察听我们讲话人的思想上的感受。我们错误地把强制当作说服，妄以为专横乃是通往内心的道路。

从事教育的人了解到教育包括多么广阔的天地，学生究竟会变成愿意进取的人，还是愚蠢颓顶的傻瓜，这个效果取决于负责指导学生的、人的力量以及运用这些力量的技巧，那么教育就会以坚定的步伐和闪烁着真正的光辉前进。人们普遍承认：我们进步的道路上的一切障碍都可以用勤奋的力量加以克服，那么人们就将十倍踊跃地从事于勤奋的努力。广大群众应该放弃掉束缚他们的成见，摆脱掉那一系列令人败兴的神秘而不可解释的原因，并把人类思想看作是有理智的行为者，受人们所理解的动机和希望的指导，而不是受人们对之没有适当认识和不能做出估计的原因的指导；在广大群众做到这些以前，他们绝不会发挥出取得特殊成就所必需的那种潜力。

把这些想法应用到政治上，我们就会得出这样的结论：人的性格的优点并不是人们的应付能力所不能改变和纠正的那些原因所引起的。如果我们抱有荒谬的观点或陷入有害的错误，这种不利的处境并不是不可抗拒的命运造成的。可能是因为我们愚昧，我们急躁和我们受到了迷惑。消除这种愚昧和这种错误估计的原因也就消除了它的结果。如果你以最清楚和最不含糊的方法向我指明某种行动方式本身最合理、又最能促进我的利益，那么只要我记得向我提出的这些观点，我就一定会采取那种方式。人类行为在任何环境中都是受他们做出的判断和给予他的感觉所支配的。

看来，人的性格就其全部最本质的条件上讲是决定于教育的。这里所说的教育是指可能附加到这一词汇上的最广泛的意义，包括每一件在人的思想

上引起一个观念并能导致一系列思考的事情。为了有助于更清楚地理解这里所研究的问题，可以在三个项目下来考察教育：第一是偶然事件的教育，指的是在同教师方面任何计划无关的情况下我们所受的影响；第二是一般所说的教育指的是教师有意识给予我们的影响；第三是政治教育，指的是领导我们的政府的形式对于我们的观念的改变。在以下的考察中，我们将在一定程度上确定应该分别归之于各类教育的影响。

我们时常听到人们强调在两个一起受教育的青年身上，教育的效果迥然不同，而这一点曾被用来作为支持我们出生时即具有根本差异的一个决定性论据。但是，除非极其疏忽，持这种论点的人原本不会这样提的。每一瞬间大概都会产生无数的观念，而有知觉的人的情况变化也是无数的。这些有多少是在教师的计划内的呢？两个儿童一起出去，一个忙着采集野花和追逐蝴蝶，另一个却同引导人拉着手走路。两个人同看一张图画，他们总不会从同一的角度来看它，因而严格他说总不会看的是同一图景。如果他们坐下来听一次讲演或者任何教导，他们从来不会以同样的注意力、同样严肃的态度和同样高兴的心情坐下来。事前的心情不同，因而受到的影响也就不会一样。我们曾经在几个杰出人物的经历中看到：最微不足道的条件有时候竟成为唤起他们思想中的热情和决定他们学习上的爱好的最初起因；如果这些人年轻时的大胆经历有更准确的记载，我们大概还会更多地看到这种情形。

然而我们不能不怀疑有计划的教育竟不是从本质上讲比偶然事件的教育更有力量。如果有计划的教育有时看来软弱无力，那大概都是由于计划中的错误。一个教师经常达不到设计的明智或者态度的缓和乃至同时在两方面都达不到。或者由于他好卖弄学问的习惯，或者由于他的缺乏忍耐的性情，他的意见往往只起一种矫正作用而没有吸引人的力量。教师们往往以透露一部分真理和隐藏一部分真理，以及对青少年提出普通的、当时流行的主张而自鸣得意，这种主张对于成年人的理解力来讲简直是一种侮辱。但是，儿童们也不会把他看作是真正的朋友，因为他们看得出他是在企图欺骗他们。如果不是这样，如果我们有足够的坦率和足够的技巧，如果我们致力于引起青少年的同情和争取他们的信任，我们就不会不相信：教师的有系统的措施同偶然影响的不连贯的作用相比，是会具有肯定的优越性的。儿童是放在我们手里的一种原料，一种柔顺可塑的物质，如果不能最后把它塑造得不符合于我们的愿望，那是由于我们的愚蠢而没有很好地运用交付给我们的权力。我们在运用这种权力时的确常常是愚蠢的。但是，还有另一种同样起决定性作用的错误。我们所选定的目的是不正当的。我们的劳动不是用在教导真理上而是用在传授谬误上。在这种情形下，教育的力量就必然减半，而这倒是万幸。迷惑人的企图是永远不会彻底成功的。我们不由自主地不断传授正确推理的要素，对有理智的人讲，推理是他的真正实践，真理是他的固有本质；所以无怪按照拙劣的不健全的计划行事的教师，总是不断遭到失败的，而学生这样被灌输着系统的欺骗和片面的、模糊的、被歪曲了的真理，也总不会成为教师所期望的那样的人。

最后要研究的就是政治制度和政权形式在每一个人的教育上所占的分量。它们的影响的程度决定于两个基本条件。

首先把教师的教育从领导我们的政府的形式中所受到的教育互相对立起来，那几乎是不可能的；所以，不管前者单独考虑可能很有力量，但它永远不能同后者相抗衡。如果有人对我们谈到，依靠教育的力量把一个青少年从

一个腐败政府的有害影响下挽救出来，我们就有理由来问一问，谁是去完成这件任务的教师呢？他是以一般方式诞生的，还是从天上掉下来的？他的性格一点也没有受到过他要进行抵消的那种影响吗？无可争辩的是：人们要是生活在一个平等的或者接近平等的条件下，他们的举止就会是坦白、直率和无所畏惧的，而居住在有着悬殊的等级差别的地方的人，他们就会表现冷淡、犹疑和谨小慎微。有关的教师能够完全超然于这种气质吗？我们当中，谁能按照真正智慧所要求的那样明确大胆地道出自己的想法呢？有批判能力、态度严肃的人，谁还会发觉自己由于根深蒂固的影响和旧习惯而随时都在说谎或者含糊其词呢？但是，问题不在于能够找到什么样的众人皆浊而他独清的特殊的人。既然父母和教师普遍都处在已经确立了统治的影响之下，所有的人显然就都要受到政治和统治方式的教化和熏陶。在我们还不能抗拒，甚至于还没有怀疑到它们有恶意的時候，它们就毒化了我们的思想。象东方皇帝后宫的野蛮总管一样，他们使我们丧失丈夫气概并从婴儿时代起就准备供他们卑鄙地役使。认为政治同普通老百姓没有多大关系，这种过分流行的见解是多么错误啊！

其次，假定教师具备一切可以合理地要求的条件，让我们想一下，他将会同什么样的势力进行斗争呢？政治制度，由于它所蕴含着的后果，有力地提醒落入其势力范围内的一切人，必须避开什么道路和必须遵循什么道路。在基本上是荒谬的政府的统治之下，他会看到刚毅的美德被排斥，而奴颜婢膝和寡廉鲜耻则一贯受到鼓励。而道德本身不过是对各种后果的一种估计。社会上一切现存阶级中普遍实践的不正当行为的情景将会在人的思想上引起怎样的思想混乱啊？教师不能逃出这个世界，也不能防止他的学生和跟他自己性格不同的人交往。这种作法一般总是不愉快的，它给人一种诡诈、偏狭和侵犯别人的印象。所以从最早的婴儿时期起，就有两种互争地盘的因素：教师的特殊的高尚的理论体系和广大人群的卑躬屈节的观点。由此将产生混乱、狐疑和动摇。假使整个社会是有道德的和明智的，人们一生所受影响当然也就相应地有所不同。但是这种影响，虽然一时是模糊而看不出的，却可能在青春期爆发出来。当学生第一次成为他自己行动的主人并选择他的爱好和同伴时，他必须熟悉他以前了解得很少的许多事情。这时，世界上那些愚蠢的事情带着十分诱人的面目。他几乎不可避免地会想象他以前是在教师的某种欺骗之下成长的。一旦发现受骗，就会引起受骗的人的愤怒和反抗。剩下来的惟一希望，就是过一个时期以后，他会悔悟和觉醒；而不利于此希望的则有社会上的步步进逼的诱惑；肉欲、野心、卑鄙的自私、虚妄的嘲弄和对于他生来就有的那种天真无邪的不断的败坏。我们所能期待的最好的结果就是：他最后因为不断犯错误而在思想上变得衰退和疲惫，带着一个已经深广地播下堕落种子的精神素质，重新清醒起来而接受真理。

## 第五章 人的自觉行动来源于见解

关于这个问题的流行的看法。——它在政治学上的重要性。——一、自觉行动和非自觉行动的区别。——推论。——某些狂信宗教的人对这个问题的意见——某些哲学家的意见。——结论。——二、对于自欺的研究——习惯或者习性的界说。——从这个来源产生的行动是不完全自觉的。——思想的难以捉摸。——我们逐步提高的趋向。——应用。——三、感觉和理性的相对力量。——感官满足的性质。——它显然是处于劣势的。——从感觉影响占先说产生的反对意见——从类比上加以反驳——从其他影响的逐步有力上加以反驳——从经验上加以反驳。——结论。四、常见的误解。——情欲这个词的含义——1. 热情——2. 妄想——3. 欲望——自然这个词的含意。——五、必然的结论。——真理将战胜错误——能够充分被传达——它是全能的。——恶行不是不可救药的。——人是可以完美无缺的。

如果根据前述理由，我们已经消除了认为思想上有任何人力所不能及的固有偏见的假定，并证明了我们现有的缺点不是不可避免地存在于我们身上的，那么，在看来能够为政治改革充分扫清道路以前，还须解决另外一个同样重要的问题。有一种学说它的拥护者并不比主张先天原则说和冲动说的人少，这一学说主张：“人类行为在许多重要方面，不是根据任何推理和比较来决定的，而是根据直接的和不可抗拒的影响，不管我们在理解上会得到什么样的结论和信念。”赞同这个假定的人们说：“人是一个合成的生物，是由推理的力量和感觉的力量组成的。这两种素质永远彼此对立！如同理性在某些情形下会战胜一切感性的诱惑一样，在另外的情形下，感性的不顾一切的冲动也将完全击败判断上的迟疑。想要完全用智力来支配人并消除随时发生的实质刺激的影响，或者想象实际上可能用任何方式在任何时间内使人类从属于一般真理①的影响之下，有这类想法的人只不过表现出对于我们天性上的某些首要规律的完全无知。”

这种说法在许多情形下是如此地流行，以至于被认为是一个不必加以探究的问题；其实它却非常值得加以细致的分析。如果它是正确的，它就同先天原则说一样，成为致力于博爱主义和改革社会制度的障碍。

改革的可能要依靠我们研究的进展和知识的一般提高，这乃是肯定的。所以，如果在有些问题上，而且是重要的问题上，我可以这样说，人的知识和想法结合不到一起。如果，他的理性不管有了多大的发展，他在许多情形下仍然肯定要做些不合理和荒谬的事情，那么这种情况一定会使一个道德改革家的前途布满乌云。

这种为一般人所接受的关于这一主题的说法还有另一后果。如果一个人由于天性本身而受他自己的见解的支配，如果真理和理性在得到恰当的说明时能够使我们完全控制这个人的好恶，那么一个政治学家和研究工作就非常简单了。我们只须去发现什么形式的公民社会最符合于理性就行了，并且可以确信，只要人们一旦被说服并根据自己的信念采取了那种形式，他们就会为自己取得难以估计的好处。但是，如果理性不能经常充分发挥作用，如果人们有一个建筑在它自己的基础上的、自行其事的相反的素质，那么最合理的社会原则也可能遭到失败，可能有必要使用单纯的感性动力来克服感性动力，愚蠢可能成为实现明智的目的的最恰当的手段，而恶行成为传播和建立公益的最恰当手段。在这种情形下，贵族们的所谓有益的偏见和有用的谎言（人们曾经给它们起过这样的名字），金光闪闪的王冠，富丽堂皇的华盖，



高官显爵的绶带、星章和称号，都可能最后被证明是指引和诱导野蛮的人类走向他们的正当目标的最恰当手段①。

这就是我们要研究的问题的性质，这就是它同研究政治制度的影响的关系。

为了更确切地理解摆在我们面前的问题，有必要注意到它是同人的自觉行动有关的。只要恰当加以说明，自觉行动和非自觉行动的区别是非常简单的。不是由于我们的预见或者同我们的整个意愿相反而产生的行动就是非自觉的行动。如果一个儿童或者一个成年人以一种意料不到或者未曾预见到的方式哭了起来，或者，尽管他的自尊心或其他素质使他竭尽全力遏制自己不哭，但仍然哭了出来，这种行动就是非自觉的。自觉的行动是：事情在发生前已经预见到，而对于那件事情的希望或者恐惧构成了一种刺激，或者象人们常说的，一种动机①这种动机如果是希皇的情欲，它就诱导我们去努力促成它，如果是恐惧的情欲，它就诱导我们去努力防止它。以这种方式发生的这种行动，我们就给它加上自觉这个观念。必须注意到：行动这个词在这里是按照物理学家所赋予的意义来使用的，指的是在宇宙间任何一部分发生的变化而不问这一变化是必然的还是自然的。

现在让我们看一看从上述对于自觉行动的简单而明确的解释中直接得出来的推论。

“自觉行动是伴随着预见的；对于某一事情的希望或者恐惧乃是它的动机。”然而预见并不是简单而直接的冲动，它包含着一系列如此广泛的观察，使我能够从同样的前因推论出同样的后果。自觉行动是从对于要产生的后果的认识所引起的。葡萄酒摆在我的面前，我把我的酒杯斟满了。我这样做，或者是因为我预见到了酒的味道会使我的味觉感到舒适，或者是酒的效力会引起欢乐和兴奋，或者是我喝它会表示出我对同席之人的友情和好感。如果在任何情形下，我的斟酒行动迟化成为机械的或者半机械的，做的时候很少想到或者根本没有想到是在做它，它也就在相应程度上成为一种非自觉的行动。但是，如果一切自觉行动都是为了它的后果而做的，那么在一切自觉行动中就都有一种比较和判断。一切这样的行动，都是在对于某一命题认为是正确的基础上进行的。思想上判定：“这是好的”或者“是我所希望的”，而在这样决定了之后，如果我们相信我们有完成这件好事情或者所希望的事情的能力，我们的四肢就会即刻发挥其功能。思想上判定“这一件东西比另外一些东西好”；葡萄酒和甘露酒两种东西摆在我的面前，我选择葡萄酒而不选择甘露酒；或者是只看到或只想到了葡萄酒，而我认定喝葡萄酒比不喝它好。因此，可以看到：每一自觉行动中都有偏好或者选择，而实在说来这两者乃是同义的。

这样详尽他说明了自觉行动的性质，就能够使我们更深入一步。由此可以看出人在各种情形下的自觉行动都是从他们的见解中产生的。可以毫不犹豫地承认，人的行动是从他们在行动之前那一瞬间的思想状态中产生的。因此在行动之前先有“这是好的”或者“这是我所希望的”这样一种判断，而行动就是从对一件事物的判断或者见解中产生的。可能发生这样的情形：那种见解也许是极端不固定的；它可能事前曾有过反感，事后又继之以悔恨；但它无疑是行动开始那一瞬间的思想中的见解。

注意一下那些似乎最轻视运用理性的人，怎样常常好象由于偶然而道出了重要真理的情况，这绝不是无益的。有一派基督徒教导人说：决定人类未

来的永恒幸福或者痛苦的关键在于他们的信仰。迫于他们教义的那种惊人的不道德和这种教义所赋与造物主的手中的残酷的和专断的性格，于是他们中间某些最机敏的人就这样来解释他们自己：

“人是由内在想法和行为这两部分构成的。二者之间有着密切的不可分离的联系；他有什么样的想法，他就有什么样的行为。信仰，那个唯一能够使人得到拯救的信仰，实在说来就是一个人的见解，但并不是他偶然公开表白出来的一切见解，也不是在他的头脑中随便飘浮着，只是在关于一事物受到严肃考察时才想得起来的一切见解。信仰乃是永远存在思想之中，活在记忆之中，或者至少在考虑到同它有实质联系的一件行为时，不可避免地要出现的那种见解。信仰乃是智力的那种强有力的、持久的、生动的说服力，没有任何欺骗性的诱惑能够成功地与之抗衡。信仰修正行为，给心愿提出新的方向，并使整个性格纯净圣洁。但是圣洁的心愿只能使一个人适于天堂的享乐。实际上天堂本来并不是一个地方而是一种状态；如果一个恶棍能够走进完美的圣者的行列中去，他一定是痛苦的。所以，当上帝规定把信仰作为进入天堂的唯一条件时，他远不是专断的，而仅仅是在执行理性的法则和做他唯一所能做的事情。”

这种理论中有极端荒谬之处，但是它所表明的关于自觉行动来源的看法，同我们对这个问题所做的分析是充分相适应的。

《论性格》一书的作者对于人在这一方面的天性作了极为精辟的论述。他说：“对于像一切事物的本原和宇宙的规律性和灵活性这样深奥而复杂的问题，很少人的想法是始终一贯或者始终依据某一特定假设的。因为很明显，就是最虔诚的人，也会在自己的忏悔中承认：他们的信仰有时几乎不能支持他们相信有一种最高的智慧；并常常被诱使去对天意和全面的公道做出不利的判断。

“因而，只有最常有的习惯性的和在大多数场合下出现的见解，才能叫做一个人的见解。所以我们很难确切判定某人是一个无神论者；因为除非这个人的全部想法在一切时候和一切场合下都坚定地反对事由天定的一切假定或者想象，他就不是一个彻底的无神论者。同样，如果一个人的想法不是永远坚定而断然地反对偶然、幸运或者天意难凭的一切想法，他就不是一个彻底的有神论者。但是，如果任何人相信偶然和天意难凭比相信事由天定更多一些，那就可以从最主导的或者占上风的东西上把他看作接近于一个无神论者而不是接近于一个有神论者（这自然不是对无神论理论体系的一种非常确切或者全面的看法）。如果他相信天意难凭比相信天意难违更多一些，倒不如说他是一个魔鬼信仰者，而从他的权衡或者判断的倾向来看，也是可以这样恰当地称呼他的。”<sup>①</sup>

对本问题这样来看，就很容易了解到：人类行动的变化无常这一事实同这里陈述的原则——人的自觉行动在一切情形下都产生于他们的见解——极少有矛盾的对方。酒徒第一次喝醉时，他思想上确信这样做是符合对喝酒所能提出来的最有力和最不可拒的理由的。这种确信尽管非常短暂，但在他决定这样做的那一刹那，在他思想上那却是清楚而毫不含糊的。一个凶手的想法会常常处于极其激烈的波动状态；他可能在一个小时之内，五十次决定了又放弃了他的凶恶的企图；他的思想可能受到恐怖和愤怒、怨毒和悔恨的重重折磨。但是，无论他什么时候做出他的决定，都总是在他的推理的官能的启示下做出来的！而当他最后决心行凶时，他所最强烈地感觉到的必定他将

要从事的行为的可取之处。最经常地把我们引向我们惯有的判断并不赞同的行为上去的迷惘是：我们的注意力完全集中在对问题的一种特殊看法上，以至在那一刹那把平时常常左右我们见解的那些考虑忘得一干二净。在这种情形下，常常发生这样的事情：当行动的急迫性刚刚消失，被遗忘的考虑就立刻又出现，而我们对于自己的迷惑和愚蠢也不禁大吃一惊。

虽然这种推理看来是很清楚和无可非议的，但仍会遭到一种鲜明的反对意见。“按照这里陈述的观点，人总是根据并未超过他们智力范围之外的判断来做出自觉行动的。这种判断一定是他意识得到的；如果这样假定不错的话，那么一个人在各种情形下都应该能够极其容易地提出引导他采取某一特殊行动的确切理由。那么人类思想将成为一台很简单的机器，总能感觉到它活动的依据，而自欺一定会是不可能的了。但是，这种说法是完全违背经验和历史的。试问一个人为什么要穿衣服和吃饭，为什么要采取其他生活中常见的行动。他立刻会迟疑起来，努力去回想，并且常常提出远不是我们根据真正动机的逻辑所能期望的那种理由。极其明显，他在采取这一行动时并没有明确地认识到行动的动因。自欺不但是完全可能的，而且是我们最常见的现象。一个人最惯常把他的行动归因于高尚的动机，尽管几乎可以证明这种行动乃是出于某种堕落和卑鄙的出发点的。另一方面，许多人认为他们自己很坏，比一个公正的旁观者有任何充足理由来认定的还坏。明眼人常能使别人深信，在这种情形下，他是受着跟他想象的完全不同的动机所驱使的。哲学家们直到今天还在争论：人类在为最崇高的事业所做的努力，究竟是受着大公无私的仁爱精神的鼓舞，还是仅仅由于一种明确的利己主义。于是在哲学家的这一派或那一派之间，我们总可以看到人们据以行动的动机总是同其中一派认为指导人们行为的那些动机完全相反的明显例子。大家知道，自我反省乃是一种真正的道德所加之于人的最艰苦的任务之一。这些事实难道不是十分明显地同自觉行动在一切情形下都是从智力的判断上产生的那种学说相矛盾的吗？”

无疑，这里列举出的事实看来是绝对正确的。要确定它们对本章所提出的学说影响到什么程度，必须回到我们对于人类思想现象的分析上去。在此以前，我只是把人类的行动分成自觉行动和非自觉行动两类来研究的。但是，严格说来，还有第三类，它不属于两类的任何一类，却兼具两类的性质。

我们已经把自觉行动解释为动因于某种后果的行动，这种后果是预见到并看作为希望或憎恶的对象的。预见和意愿是不可分的。但是凡是预见到的东西，从这个词的涵意上讲，都一定是智力所及的。所以，一切行动，只要是完全自觉的，只能出于判断的决定。但是上边提到的那些行动，如同我们穿衣吃饭有关的，则仅仅是不完全自觉的行动①。

关于愿望，在人类思想的发展上似乎有两个阶段。预见是经验的结果；所以，预见并且根据同样的推理愿望，在人的早期行动中是不存在的。但是，婴儿一旦看到某种姿态、手势和得到喂奶这类事的情况之间的联系，他就会为了那个结果而产生了对那些先行条件的愿望。这里，就同愿望和智力的判断的关系来说，行动的确是像我们所能想象到的那样简单。但是，就是在这个例子里，动机也可以说是复杂的。其中搀杂有习性或者说是常规。这种习性是建筑在原来非自觉和机械的行动上的，并以各种方式改变着我们的自觉行动。

但是，还有第二种习性。随着我们经验的丰富，自觉行动的项目也就多

起来。在人类的这种状态中，他不久就会看到情况和情况之间的颇为相似之处。结果他就会感觉到有一种缩短考虑过程和按照昨天的决定来采取今天的行动的倾向。因此理智就给它本身安排了栖息的场所，它已驾轻就熟，也就不再纠缠于继续追忆和回顾使它决定采取某种行动的原来的理由。人就是这样形成了习性，并且很难加以革除；他服从这种习性，而且无论对自己或对别人都不能说出他为什么要这样做的明确理由。这就是产生先入之见和偏见的历史过程。

让我们看看这一类行动中有多少自觉的成分，有多少非自觉的成分。试以一个人今天去教堂为例。假定他从儿童时期就已经习惯于这种例行的事情。于是毫无疑问，他在今天干这件事情的时候，他的动机就不单纯包含他所理解到的那些导因。他的感情跟一个生平第一次被一系列推理所说服来做礼拜的成人是不属于同一性质的。他的情形同一个学过几何学课程的学生的情形有些相似，学生现在凭着记忆相信定理的正确性，虽然定理的证明早已忘怀。因此，我们所说的这个人，部分是由于曾经一度看来是充分的理由而到教堂去的，虽然理由本身现在已被遗忘，或者至少用不着不断加以回忆，但其影响则继续存在。他去教堂部分还由于身分、品格和为了得到别人的好感。也许还有这样一部分原因：最初仅仅是父母权威的强制使他养成去教堂的习惯性，而取消已经形成了一种习性往往使人思想上感到别扭和不舒服。因此，如果一个人认真地检查自己到教堂去的行为，他会发现很难找到使他的思想满意的任何明确的动机，以及不同的动机各自起着多大作用，会使他一直保持着这样一种作为。

然而，当他去教堂时，大概他总是认定这一行动是正确、恰当或者有利的，并把他思想中对不同时期诱使他这样作为的导因的复杂印象，当作证明这种行动正确或有利的理由。更有理由使人相信的是：当他出发的时候，他有一种明显的愿望、预见或者意识到的动机诱使他采取那个特殊的行动，而他走向这样一个方向是因为他知道这个方向会把他引到教堂。凡是象这种从真正存在的预见和意识到的动机产生的行动，我们就可以恰当地把它叫作完全自觉的行动。凡是从看不到的动机产生的，根据于习性的行动，就是不完全自觉的行动。

但是，必须承认这种习性保有某些自觉的性质，其理由有二：第一，它是从判断或者意识到的动机产生的，虽然那个判断的理由已经看不到并已被忘记；一个人第一次采取这类行动时，他的行为则是完全自觉的。第二，语言的习惯允许我们把一切行动称为一定程度上是自觉的，如果与之相反的愿望、预见或者意识到的动机原本可能阻止这类行动发生的话。也许没有任何成年人的行动，在上述的意义上是完全自觉的；正如一门高级数学的演算在它本身中并不包括它的全部证明，而必须依赖以前的定理，这些定理的证明虽已不存在于学者的思想之中。在这方面，人类思想的难以捉摸是难以想象的。如果细致地分析和追溯许多个别行动的最遥远的起源，就会看到那都是不同动机的复杂的结果，这些动机的数目也许有几百个。

同时，我们可以清楚地看出：人类性格的完善在于尽可能地达到完全自觉的境界。我们应该时刻准备给我们的行动提出一种理由。我们应该尽量使自己远离完全无生命的机器状态，按照本身所不能理解的原因去动作。我们必须注意，不要把我们习惯于这样做和我们一度认为这样做是正确的，就把它当作一个行动的充分的理由。人类的智力有一种强烈的发展倾向，在许多

情形下，我们一度认为充足的理由，很可能经过重新审查以后变得并不充分和无效。所以我们应该经常加以审定。在不成熟的见解上和实际的主张上，我们永远不应该认为研究之门已经关闭。应该牢牢地记住使我们作出判定的各项理由，并能在一切场合清楚他说出和完整地一一加以列举。

既已这样说明了人类行动的性质——非自觉的、不完全自觉的和自觉的——我们不妨看看这种说明对本章所提出的学说的关系。现在看来，那个伟大的实际的政治原则仍同以前一样地完整。按照严格和确切的解释，愿望和预见仍然是不可分的。所有我们生活中的最重要的事情，都能够由我们尽可能接近于完全自觉地来随意做出决定。当我们的智力清楚地认识到某种行动是正当、恰当和适当的时候，在这种认识的存在期间，我们就一定会采取这一行动；这个道理也仍然是正确的。一个彻底理解到的明显的证据，一定会产生一种对于真理的认识，而这种认识的持久性将同被认识的事物的被意识到的价值成正比。所以理性和确信看来仍是调节人类行动的恰当的和充分的根据。

虽已充分地建立了这个原则——在一切有愿望的情形下，我们不是根据冲动而是根据见解来行动的——但在这一推理能够有效地应用于政治改革问题之前，还必须消除另一个障碍。一个承认上述论断力量的人可能提出这样的反对意见：“这种解释对于它要达到的目的并没有多大帮助。不管是不是如某些作家所主张的那样，人们的行动常常产生于直接的影响，不能否认的是：感官的扰乱常常迷惑判断，而它们所引起的观念和一时的概念会强烈到任何力量所压制不住的程度。人们在这方面现在如此，他在某种程度上将永远如此。他将永远有感觉，并且，尽管可以尽全力来克服这些感觉，其所感受到的快乐将永远伴随着来刺激和诱惑。因此，要在人的身上取得巨大而超乎寻常的进步的一切观念看来都是虚幻的，他将永远在某种程度上是一个为虚妄所欺骗的人，而他也永远不能够为理性和绝对的不偏不倚的真理所完全控制。”

关于这种说法的第一个意见是：我们已经建立的那些论点可以在某种程度上使我们更清楚地认识到这个新的问题。从那些论点中可以得出这样的推论：理性和感觉这两种互相抗衡的力量在支配我们行为上至少是通过同一媒介，并且采取同一形式。这是见解同见解的抗衡，判断同判断的抗衡；而这种看法并不是得不到支持的，当我们论述到欲望和理性的相对力量时，我们说的是为思想所同意采取的、具有自觉性的那些行动。涉及到那些不必做出选择和不必表示好恶的情形时，这一问题既不存在，也不应该存在。谁都会看到，部分或整个靠愿望来决定我们生活中一切最重要事件的情形是很多很多的。由此可见，在感觉和理性的抗衡中，原是不可能希望见解由于本质上最有根据，而会获得最后胜利的。但是，我们不妨稍加细微地来考察一下，据说其吸引力是如此不可抗拒的肉体快感。事实上，这些快感如果不具有那些尽力附加上去的装饰品，它们是不能对我们保持控制的。把它们完全裸露出来，它们就会普遍遭到轻视。哪里也几乎找不到这样的人：他愿意迫不及待地坐到一桌最丰盛的筵席前、面对着珍馐美味、醇醪佳酿，“一盘又一盘地品尝着被殷勤捧上来的肴馔<sup>①</sup>”，假如他必须独自坐在那里，得不到最高贵的社交、谈心和互相关切来使盛宴轻松而增色。剥脱掉两性性交的一切伴随情况，后果也会类似小告诉一个男人说：一切女人从感觉来讲几乎都是相同的。于是叫他选择一个伴侣，而不必去注意她身体的匀称，她的活泼，她性

情的娇媚温柔，她的深情厚爱，她的富于想象或者她的聪敏。你大概立刻就会使他深信，性交本身在它所属的那个复杂的问题中乃是最不重要的一部分，虽然肤浅的观察者把它当作一切。即使他是一个经过最慎重研究后接受了个人享乐主义的人，大概也会最后同伊壁鸠鲁据说曾经采取过的决定相去不远，而赞同靠野菜和泉水为生。

“但是，即使承认肉体快感是不重要的和微不足道的，也还可以追问一下：尽管微不足道，它们是否仍然具有迷惑人的力量，而且凭借这种力量常常能压倒一切抗拒呢？”

为了更好地解答这个问题，我们不妨假定有一个人，正在一个最肉感的场面中沉迷于情欲的刺激。如果感觉可以战胜，原可以在这种场面里期待它会战胜的，情欲在这种情形下发挥着它的全部力量。他迫不及待地驱除每一种可能搅扰他享乐的念头：道德观念和劝告已经不再能闯入他的思想；他毫无抵抗地听凭自己的主导念头的支配。可是啊！在这种情况下没有比熄灭他的欲火这件事情再容易的了！就在这一刹那，告诉他，他的父亲死了；告诉他，他丧失掉或者得到了一笔巨款；甚或告诉他，他的爱马被人从敢场上盗走，他的全部情欲会立刻消灭。仅仅一句话，就对人们的思想具有这样巨大的力量。因为我们认识到感官的诱惑力是如此地不可靠，所以我们才在这种情况下设法避免受到那怕是最轻微的干扰，即使只是我们小手指感到疼痛，我们也许会立刻离开这个被认为具有魔力的乐园。据说，水手和他们那一流的人，曾经做过一个试验，他们跟同伴们打赌，说他们和他们的妻子在夜里不会发生炸交，并且相信他们对于这件事情的自白是老实话，结果是成功的。任何人要想违背他惯有的判断能力去恣情纵欲，唯一的九法大概就是竭力去忘记一切能够被提出来作为反对这种情欲的理由。尽管他做了一切努力，假如那个不希望有的念头仍然闯了进来，这种放纵立刻会成为不可能。这种肉体的诱惑力量必须特别当心才能保持它的活跃，而最轻微的意外就能破坏它；我们能够设想这种力量是理性的武器所不能战胜的吗？能够设想，对于正义、利益和幸福的最不可辩驳的思虑永远不能对这种力量加以经常性的控制吗？从另一观点来研究一下这个问题。同一切时代和一切国家的多种经验相反，我们竟听到有人断言肉体快感具有不可抵抗的吸引力，这似乎荒谬得出奇，难道说一切关于我们的天性善良的故事都是虚构的吗？难道从来没有人坐怀不乱吗？事实相反，难道一切针对我们的希望、恐惧和弱点的那些理由，用来同一种坚定而勇敢的德性搏斗时，都没有失败过吗？但是，做过的事情可以再做，个别的人做过的事情，在社会的一种大不相同的情况下，人人都再做，也并不是不可能的。

我们在这里与之论战的肉体诱惑不可抗拒论曾经得到许多人的支持，人们曾举出过各种各样的论点为之辩护，其中一种说法是：“人类的思想中既然没有先天的和固有的原则，他的全部知识就都只能是从感觉得来的；一切通过思想的东西，不是我们外部感官直接受到的影响，就是这种影响经过一定精神上的过滤和净化而得出的精华。因此可以有理由得出结论说：固有的物质在性质上应该是最强有力的，而外部感官的快乐也应该比其他任何快乐都更真实。一切感觉就其本身性质来看，都伴随着一种强弱程度不同的快乐或痛苦的观念。唯，一能够或者说应该引起欲念的东西，是幸福的或者说是愉快的感觉。一个人要是不认为一件东西可取，他就不可能伸出手去拿；而可取和可能带来快乐乃是同一回事。由此可见，经过一切错综复杂的哲学推

理之后，我们还是被引回到这样一个简单而无可辩驳的命题上来，也就是说：人是纯粹受感觉支配的动物。进而还可以认为：在人的一切交往中，多数是根据直接的影响的，很少应该归因于一般性的推理。”

这里提出的反对意见的全部前提，无疑都是真实的。人正是象这种反对意见所描述的那样的动物。他内在的一切使他倾向于自觉行动的东西，都属于外部感官或者内部感官，而且都同快乐或者痛苦有关：但是不能由此就得结论说：我们外部官能的快乐比其他任何快乐都更为美妙。由素材组成的成果要比素材本身更为美好，这绝不是没有先例可证的，我们不妨看一看组成一篇绝妙好诗的素材，或者（如果你愿意的话），构成一篇绝妙好诗的作者的原材料，我们就会立即承认情形的确如此。事实上，一个未开化的人或者一只野兽（他们从许多方面看来是一样）的快乐比起文明而高尚的人快乐来的确是较弱的。我们一般称作肉体快感的，如果没有使之同精神上的高尚的快乐结合起来的艺术，那几乎一定会受到普遍轻视的。一个人如果没有充分的理由认识到，至少是在他思想上有这种感觉的时候）一切欲望的满足比较起来都是不足重视的，他就永远不会实现高尚的善行。给我们的欢乐以最后情趣的乃是自己思想上的赞赏，是由于意识到我们的努力符合正义以及理性的要求；而这种意识的明确程度和使我们满意的程度是随着我们在这上边所做的决定中是否掺杂有错误为转移的。我们的认识能力在相信错误上永远不能象在相信真理上那样明确。

感官的谦惑所具有的极为有利的条件是：“它们提示的观念是明确具体的，而涉及一般推理的那些观念则往往是模糊不清的。这种区别就像不在眼前的东西和在眼前的东西的区别一样；我们对于后者的优点有更生动的知觉，从而对于得到这些东西的可能性似乎有较大的把握。当我们在一切类似的情形下在思想上加以比较时，这些条件必然会使我们在一定程度上倾向于眼前的东西这一方面。此外，眼前的东西使我们不能不加以注意，而不在眼前的东西却只能凭借在靠不住的记忆中的再现。”

但是，即使从表面上看，这些有利条件也是性质可疑的。我对道德、善行和正义的观念，或者足以限制我不正当地追求肉体快感的不论什么东西，虽然可能一时不够明确具体，但它们是可能逐渐并无限度地得到发展的，即使我现在不能充分认识到它们的优点和它们对于感官的诱惑的明显优越性，也肯定不能说要我理解一个清楚的命题，或者使我信服一个无可辩驳的论据，就是想当然不可能的。至于记忆力，那肯定是一个能够获得发展的思想官能；曾经一度使我完全信服过的，并给过我生动而深刻的印象的论点，在需要行动的时候是不会轻易被忘掉的。

曾经有人说：“阴雨连绵常常会把勇士变成懦夫。”即使情形的确如此，也不能假定说他的勇气是产生于不重要的和不充分的动机。这样一种（对于雨天的）感觉同他的勇敢所能产生的利益的想法互相抗衡能够持续多久呢？这些利益可以包括他全家老小的安全，背信弃义的凶恶敌人的失败，为他的国家取得自由和幸福等。事实上，气压并不是对广大人群都起着较大影响的，而会对一小部分人起到显著的影响。大多数人，或者是能超越这种影响，或者是感觉不到这种影响，或者是心性过于粗疏不能强烈地感觉到这些细微的变化，或者是过于忙碌而留意不到它。这种情形在相当程度上对我们身体的其它感觉也是一样的。有人说：“消化不良或者一阵牙痛，会使人不能深思和发挥精神力量。”但是，如果得到一个意想不到的、最使人高兴的消息，

这些痛苦的影响还能持续多久呢？

痛苦在向我们进攻的时候也许比任何肉体快感都不可抗拒和容易感到它的剧烈程度。但是，整个历史给我们举出许多事例，说明坚定的意志力量，能使人轻视和抵抗痛苦。难道我们没有读过穆提乌斯·斯基握拉①忍受着自己的手被火烧毁而面不改色的故事吗？我们没有读过克兰默②大主教在二百年前在我们自己的国家里承受了同样考验的故事吗？关于安纳萨尔库斯③不是也有这样的记载吗？他在受到最痛苦的折磨时却高呼：“打下去罢，暴君！你可能毁灭安纳萨尔库斯的躯壳，你却不能损及安纳萨尔库斯本人。”非常不开化的印第安人在人们对他们任意折磨时却唱着歌子，用嘲骂来激怒他们的折磨者对他们施行花样更多的酷刑。我们正是从阅读这些故事中在这些人身上看人的真正性格。人不是草木，受着冷热干湿的支配。他是有理性的生物，能够看得到什么是恰当的和正确的，他能够在自己思想上确立起难以磨灭的某种原则，并且坚定不移地贯彻他所下的决心。

我们不妨看一下以上探讨的一般结论。全部的目的：在人类思想这门科学上确定一项重要的原则。如果这里列举出来的论据公认是有力的，它就必然导致这样的结论：凡为智力所充分确信的东西，都必然牢固地支配行为。我们不能再随便把人看成分别相信两种互不相干的原则，也不应设想人的趋向在任何情形下都不能通过他的理性媒介来加以影响，我们发现我们内在的有思维能力的素质是相同而单纯的；因此我们就可以得出结论说：这种素质在一切方面都是教育和说服的一个恰当对象，并且是可能得到无限度的提高。任何行为只要本身是合理的，在错误被驳倒、怀疑被澄清之后，总是能看出是合理的。任何能够证明是合理的行为，它所依据的理由迟早可以成为有影响的、不可抵抗的和常常留在记忆中的东西。最后，任何行为所依据的理由一经证明为如此无可争议并被相应地传达之后，凡是得到传达的人，必然会普遍采取这种行为。

现在似乎应该探讨一下从上述理论如何来阐明某些原理，人们几乎一致相信这些原理，但是由于它们表现的观念不清楚，所以可能产生危害而几乎不能带来好处。

这种原理第一个是：情欲应予净化，但不应根除。另一个几乎给人以同样的教导，但用的却是不同的词句：情欲不能用理性来克服，只能用某种其他情欲来同它抗衡。

情欲这个词就其含意来说是一个非常笼统的名词。它主要是用来表达三种意义。第一，它表达用来追求任何对象的思想上的热情和激情；其次它表达对某种优越性和可取性的临时确认，而这种确认总是伴随着违背我们通常习惯的想法所采取的任何行为的；最后，它表达整个人类都同样受其支配的那些外部习性或者说需要，如饥饿、两性间的情欲等等。在上述的那些原理中，情欲这个词应该从哪一种意义上去理解呢？

在第一种意义上，我们已经充分地看到：没有一种感觉，或者说没有一种想法（这二者是同一个东西）是不伴随着快乐或痛苦的意识；因此，我们的一切愿望都是伴随着满足或者厌恶的。在这个意义上，毫无疑问；情欲是不能根除的；但是，也是在这个意义上，情欲和理性不但远不是不相容的，而且是不可分的。道德、真诚、正义感和所有由于恰当地运用理性而在我们内心中引起珍视的素质，在它们还没有被热爱的时候，是永远不会被坚决采纳的；也就是说，在它们的价值还没有被清楚地认识到和充分地理解到的时



候，它们是不会被坚决采纳的。在这个意义上，只要向我们表明一件东西是真正美好和值得争取的，就可以引起我们取得这件东西的情欲，所以，如果这就是上述命题里的情欲的含意，那么情欲不应该根除是正确的；但同样正确的是，它也不能被根除。克服一种情欲的唯一方法是引起另一种情欲，但同样正确的是：如果运用推理的官能，我们就一定会由此而克服有害的倾向。所以，那些原理是没有用处的。

在第二种意义上，我们的情欲是：野心、贪婪、爱慕权势、喜爱令名、嫉妒、报复和许多其他等等。如果我们只能用另一个同意的不良情欲来排除这一个不良情欲，并且除了用另一个妄想来代替外，就没有其他办法肃清我们的思想上的这一个妄想，那我们可就的确是可悲的了。但已经充分证明，情形并非如此。同错误相较，真理并不是没有力量的，也不是热情追求时所不愿趋就的，因此真理并不怕同错误相对抗。虚妄并不是象这种原理所设想的那样，是人类思想中唯一适于存在的境界，即使思想所处的空间过于纯净，也不致在任何程度上有害于思想的存在或健康。相反地，我们无需害怕从错误的消灭中和尽可能把我们所积累的真理灌输到我们思想中去会产生任何不祥的后果。使我们习惯于给任何东西以它所并不具有的价值的那一切概念，都应该无情地加以根除；真理，对于事物的一种健康而公正的估价，并不妨碍任何情趣和活动而是应该予以热情的、不断的培养的。

情欲这个词的第三种意义，说的是整个人类所共有的那些外部条件所产生的结果，诸如饥饿和性欲等，关于这些，似乎有充足理由说是不应该企图根除它们的。但这种意见其实不值得当作一个原理正式提出来。就这些倾向应该加以克服和限制来说，没有理由说不应该运用智力来促其实现。从这些例证中，可以充分明显地看到，要我们不要熄灭或者不要企图熄灭我们的情欲的苦心，乃是建立在关于这个问题的混乱或者说错误的观点上的。

另外一个和上述那些同样有名的原理主张听其自然。但是，这里所说的自然这个词比前述情欲一词更加笼统和不可理解。如果它意味着我们应该顺应我们人类所共有的饥饿和其他欲望等，这大概是正确的。但是这些欲望，特别是其中的一些往往趋于过分，它们所孕育着的危害并不能依靠迁就欲望而必须求助于理性才能加以纠正。如果它意味着我们应该追随本能，但是已经证明我们并没有本能。主张这一原理的人往往把人类中现在存在的当作固有的和永恒的，并且断定其所以得以保持不是按照它能够被证明的合理到什么程度，而是因为它是自然的。因此有人说，人天生就是宗教性动物，就是因为这个理由，而不是按照我们能证明上帝存在或者基督教的真理的有力程度才使宗教得以维系下来。有人同样把人们结成人数众多的种族或民族并互相作战也叫做自然。就是这样，那些眼光狭窄见识短浅的人把一切偶然流行在他们所生活的社会里的事情都看作自然的当然的，而不管它们是多么无常和短暂的。唯一可以说是成人类自然本性或天性的东西乃是能够以无穷无尽的不同方法来加以改变的外形结构；由这个结构而来的欲望和影响以及把观念联结起来并得出结论的能力。人类所共有的欲望我们是不能完全加以消灭的；故意同我们伯推理能力相对抗是荒谬的，因为只是靠着或者好些或者坏些的某种推理，我们才能够采纳任何理论体系。所以，在这个意义上，我们无疑是应该听其自然的，也就是说，我们应该使用我们的智力和增加辨别力。但是，由于在这方面要顺应我们的天性的素质，我们就要最有效地排除掉一切随声附和或者说盲目的赞同。如果我们愿意完全按照同我们的气质和能力

相符合的方式来立身处世，就必须使每一件事情都达到理性的标准。任何经不起这种考验的东西都不应该认为是原则或者箴言。任何东西都不应该因为它古老，因为我们习惯于把它看作神圣，或者因为怀疑它的真实不合习惯，我们就加以支持。最后，如果听其自然被理解为我们必须偏爱的那些能够增进人类幸福的东西，这种理解就包含有几分真理。但是，它所包含的真理却因为加以表达时运用的借辞而变得极端模糊。以保存我们自己这个单纯的问题而言，我们必须考虑到我们的外形结构。至于其余，任何能够使一个有合情合理的人感到幸福的东西，就会使我们也感到幸福；而我们的偏爱应该是放在最不依附于他人和最为生动活泼的那一类快乐上的。

从本章推理中似已明确地建立起一个简单的命题，演绎出有关政治真理的必然结论是极端重要的，在一切情况下人类的自觉行动都是同他们的智力的推断相一致的。由此我们可以推论出人类进步的希望和前途如何。可以建立在这些原则上面的学说似乎可以很好地用下列五个命题来加以表明：健全的推理和真理在传授得充分的时候，总能战胜错误；健全的推理和真理是能够这样传授的；真理是全能的；人类的恶行和道德上的弱点不是不可救药的；是可以使人达到完美无缺的，换句话说，是可以使人永久进步的。可以看出这些命题彼此之间有一部分意义是相同的。但是作者详细说明一下道德和政治制度的基础并不是浪费时间的。从各个角度来观察真理，在不同的情形下研究真理是非常有益的。这些命题不过是论述本章的主题的不同的方式而已。即使这些命题不能各有支持自己的一系列的不同的论据，但是对它们各自做一个简短的说明，或者仍然不是没有用处的。

这些命题中的第一个是如此明显，因而只要加以叙述就会得到普遍的承认。把健全的论点和诡辩来做公平比较时，任何人能够设想胜利属谁会是可疑的吗？诡辩可能摆出一种以伪乱真的面貌，企图在某种程度上蛊惑理智。但是，能够追击到它的迷宫里，剥掉它的伪装，这正是真理的特点之一。从这件事情产生的任何困难，也不会妨害现在这个命题的成立，我们假定的真理不仅是揭示一下，而且是被充分传授了的；换句话说，就是使被传授的人清楚认识了。在这种情形下，胜利是肯定的，就是最顽固的怀疑论者也不能对它反驳。

第二个命题是：健全的推理和真理是能够由一个人充分地传授给另外一个人的。这个命题中的传授可以理解为影响及于个别的人，也可以理解为及于全人类。首先则是个人。

为了在这一观点上恰当地应用这个命题，我们必须假定有传授的机会。当前人类智力的不足，要求这种机会具有长的时间或者反复出现。我们不是永远懂得怎样在一次单独谈话里，更不要说在瞬间，传授一切能够传授的经验，但是，如果传授者是非常精通这个问题的老手，而且真理完全在他一边，那么他在他所从事的工作中，最后一定会成功的。我们假定他有足够的谦恭文雅来获得有关方面的好感，有足够的精神活力来引起有关方面的注意。在这种情形下，任何成见，任何对于已经确立的理论的盲目崇拜，任何对于要得出来的结论的没有根据的恐惧，都无力抗拒他。他将一个接一个地对他们展开攻击，并在攻击中获得胜利。我们的成见，我们不应有的崇拜，以及我们的虚构的恐惧，是从思想之被诱使接纳某些观点中产生的；它们是建立在对某些命题的相信上的。但是，一切这种命题都能够被驳倒。我们所描述的那个为真理而斗争的战士会逐一地予以反驳；如果在任何一点上他的

成功还不可靠，他会重新来过，以消灭错误的影响；具有这样的条件和坚韧精神，他会最终达不到目的，那显然是不可能的。

这就是从一种不受拘束和实际的观点来研究这一命题时所看到的情景。严格考查起来，这种研究是不容辩驳的。人是理性的动物。如果有谁不能自己去推理，或者在别人以最明确的语言向他说明时他还不能理解别人的推理，我们就要把他看作是个废品，严格说来，他并不属于人的一类。所以，认为健全的推理和真理不能由一个人传授给另一个人乃是荒谬的，如果有时他失败了，那是因为他不够努力、不够忍耐和不够明确。当然，我们所假定的这个从事传授真理的人是真正掌握了真理和精通他的科目的；因为，自己不具有东西一定不能传授给别人，这是不言而喻的。

如果真理能够彻底为个别的人所信服，那就让我们看看它对于公众或者整个世界怎么样。首先非常清楚的是：如果没有一个个别的人能够抗拒真理的力量，那么唯一需要做的，就是把这个命题逐一应用到每一个个别的人身上，最后会把所有的人都包括在内。这样，这一命题就在严格的意义上被完全肯定了下来。

关于成功机会问题，首先要靠排除一切非常的自然界变异，然后要靠可以把传播真理的神圣事业承担起来的那些人的能动性和精力。显然，如果充分估计真理，真理就含有取得最后胜利的不可消灭的因素。每一个真理的新信徒，如果学会认识真理的优越性和现实性，他就是一个在更广阔的范围内发扬光大真理的新信徒。在这方面，真理就象一个降落的物体的运动，它的加速同距离的平方成正比。此外，当一个真理的信徒得到了充分的启示，他是永远不会有改变他的信仰的可能的；而错误本身则包含着不能永生的因素。因此，虚妄和错误的倡导者一定会逐渐减少多而认识正确的真理的信徒则会不断地成倍增多。

人们有时断言：不论什么时候，把一个问题恰当地提出来审查时，人类的决定最后一定是在正确的一边。但是，对于这个命题的领会是要有条件的。政府的政策、巨大的报酬和邪恶的动机可能在许多情形下，靠分散人们的注意力，把比较坏的理由冒充作比较好的理由。在由克拉克<sup>①</sup>和惠斯顿<sup>②</sup>反对三位一体说所引起的争论中，或者在由柯林斯<sup>③</sup>和伍尔斯顿<sup>④</sup>反对基督教启示论所引起的争论中，我们不能绝对肯定说，那些革新者的论据是最讲道理的。但是，这些论争引起的激动过去才五十年，它的影响已经几乎无从追索，而从各方面的情况看来，好象从来没有存在过这些论争一样。或许有人会说：虽然真理的影响可以一时被遮掩掉，但到头来总会成倍地闪烁出光辉的。但这至少是要以情况为转移的。在这个时间内，必须没有彗星出现来把全人类一扫而光，必须不让阿蒂拉<sup>①</sup>把野蛮的巨流引回来再度淹没文明世界；那些原来斗士的门徒，或者至少是他们的著述，必须留存下来，否则，他们的发现和论证一定会在这个世界中淹没掉。

第三个列举出来的命题是：真理是全能的。这个因为简略而被认为方便的命题必须有保留地来加以领会。如果真理不伴随着用以证明它的证据，或者证据陈述得不够全面和不够完整，这时仍然说真理具有全能的性质，那就是荒谬的了。但是，引用过的那些论据已经充分地显示出：真理，在被充分地传授时，就说服智力来说，乃是不可抗拒的。的确会有一些命题，虽然它们本身是真实的，但不能超出人类知识领域以外，或者人类还没有发现充分的有关论据来予以支持。这时，虽然它们本身是真实的，但对于我来说却不

是真理。企图把它们（作为真理）建立起来的推理也不是健全的推理。也许有人会发现：人类思想在所探讨的任何问题上都不能达到绝对的十拿九稳；而且必须承认：人文科学是伴有不同程度的可靠性的，从最高度的明显可靠性到最微小的相对可能部有。但是，人类是能够理解和衡量这一切不同的程度的；而知道应该如何准确地估价某一命题的可靠性，也就可以在一定意义上说是具有某种知识，如果从真理支配我们行为的关系上去看真理，设想它的作用不受我们躯体的官能的限制，那也会是荒谬的。可以把它比作一个行家，他的才能不论如何登峰造极从一件特定乐器上也只能奏出那件乐器所能提供的音调来。可是，在这个限度之内，构成本章主要内容的那些推理向我们证明，凡是智力所彻底信服了的东西，只要还存留在人们的思想中，就会完全支配着行为。一个充分精通智力这门科学的人，是不会鲁莽地给我们的能力划定界限的。有些事情是我们的身体结构使我们永远不能实现的；但是在许多情况下，看来为我们的努力所划定的界限，会象从湖上升起的雾气一样，随着我们努力迫近它们，就会逐渐远退。

第四，人类的恶行和道德上的弱点不是不可救药的。这是前一个命题略加改变了的一种提法。恶行和弱点的根源是愚昧和错误；但是，真理比能派到战场上来同它对垒的任何斗士都更有力量；因此，真理具有排除弱点和恶行，代之以更高尚、更善良的品质性能。

最后，人是可以成为完美无缺的。这一命题需要一些解释。

可以成为完美无缺并不意味着他能够达到完美的境界。但是使用这一个词似乎已足以表达出人的那种可以不断提高和永久进步的能力；在这里就是要按这个意义来领会它。这样解释可以成为完美无缺，这个词不仅指的不是能够达到完美境界的能力，而且是代表明显相反的含意的。如果我们能够达到完美的境界，我们的进步就一定会有一个止境。但是，它的确具有一个非常重要的含意：凡是人类所能看到的一切完美的境界或者说卓越地步，除了明显地和毫无疑问地受到身体结构的限制的情况之外，人类就有能力来达到。这是从真理万能说的直接推论。一切能够传授的真理都能使人从思想上对它彻底信服。一切能使人从思想上彻底信服的道理都一定会对行为产生相应的影响。如果在人类天性上没有什么东西不容于绝对完美无缺的境界，真理万能的学说就会对于他总有一天达到这种境界提供不少的可能性。为什么人的完美无缺是不可能的呢？

绝对完美无缺的观念是人类理解力所难以把握的。如果科学对于这种幻想进行更精细的研究，我们或者会发现这种想法本身就孕育着荒谬和矛盾。

在这论辩中没有必要来论述人的官能的局限性。我们既不能存在于一切空间，也不能存在于一切时间，我们不能深入事物的本质，或者毋宁说，除了仅仅我们自己的感觉以外，我们对于我们身外的事物并不具有充分而健全的知识。我们不能发现事物的本原，也不能确定前因中的什么是和同后果相联系的，因而只能看到它们的连接性<sup>①</sup>罢了。一个在各个方面都这样被隔绝起来的生物，有什么理由要求达到绝对完美无缺呢？

但是，即使不坚持这些理由，人类思想还有一种本质，它一定会使我们的成就永远达不到一个止境，一定会使我们必须不断地进步。就我们对人类思想的了解来看，它不过是一种认识能力而已。我们的一切知识，我们的一切观念，我们作为有理性的动物所具有的一切，都是从刺激产生的。一切现有的人都是从绝对无知开始的。他们首先接受了一个刺激，然后又接受第二

个，刺激越来越多，并且靠着记忆的帮助被储存起来，又靠着联想的能力被组合起来，于是经验增多了，随着经验也增加了知识、智慧和使人类有别于我们所谓的“峡谷中的顽石”的那一切也随着增加了这似乎是一个有理性的动物的简单而无可争议的历史；如果它是真实的，那么象我们的积累在过去一直是不停顿的一样，只要我们继续去知觉，继续记忆或者说回忆，积累今后就一定会永久增加下去。

## 第六章 论气候的影响

推行自由的方法。——说明这些方法的效果。——证明这些推理的事实。——结论。

为了使我们对人的社会适应性的看法公正而又全面，还必须说明另外两点，有某些物质的原因通常被认为是人类政治改革的不可克服的障碍：气候，被想象为在某些情况下使人不可能在政治改革上采用自由的原则，除这个不利条件之外，还有奢侈，它甚至在自由原则曾经一度最盛行的国家里，也能阻碍这些原则的复活。

在对于人类自觉行动问题的论述中，已经有对这两种反对意见的答复。既然真理经过恰当地说明以后是万能的，那么，不论气候或者奢侈就都不是不可克服的障碍。但是，人们曾经特别强调过这些问题，而诗人和类似诗人的人也曾经雄辩地坚持过这些问题，所以似乎有必要对它们做个别的考察。

有些人说：“在某些温和的气候下建立一种政治自由的制度乃是不可能的。”为了能够判断这种断言是否有道理，不妨看一看，要在一个国家里实现政治自由，必须经过什么程序。

这个问题的答案可以在另外一个问题的答案中找到，那就是，自由是否比奴役具有任何真正实在的优点？如果有，那么，我们进行的方式就应该恰好跟我们用来提倡任何其他好事的方式相同。如果我要劝说一个人接受一笔巨大的财产而又假定拥有这笔财产是一项真正有利的事情；如果我要劝导他选择一个美丽而又有才华的女人做他的配偶，或者介绍一个聪明、勇敢而又公正无私的男人做他的朋友；如果我要说服他选择安逸而不要痛苦，选择满足，而不自找折磨，那么，我所要作的不就是通过他的智力，让他看到这些东西的真正面目吗？我有必要先问他的出生地的气候是否适合于拥有巨大的财产、漂亮的妻子或者慷慨的朋友吗？

自由胜过奴役的优点，和上述例子的好处是同样真实的，虽然在应用到一般社会的福利上不幸变得不那么明显。每个人对于这个问题的实情本来都有一种不大清楚的感觉，但是有人教导他去相信：人类如果没有僧侣来指导他们的良心，没有贵族来考虑他们的安宁和没有国王来在政治的惊涛骇浪中把他们引向安全，那么他们一定会自相残杀。但是，不管他们是否被这些或者其他偏见引人迷途，也不管诱使他们束手就缚和甘受鞭答威胁的是哪些假想的恐怖，这一切都是理智的问题。真理可能以不可抗拒的证据，或者按照他们所能认识的恰当程度介绍给他们，以最后克服最固执的先人之见。让报纸进入波斯或者印度斯坦，让欧洲最优秀的哲人所发现的政治真理灌输到他们的语言中去，就不可能培养不出——定数量的个别信徒。传播是真理的一种特性；除非对它采取强有力的对抗行动，真理的拥护者都将一年比一年多一些。阻碍真理发展的原因不产生于气候，而产生于暴君们对它戒备和偏狭的忌恨、——这里所说的，事实上不过是统治是建筑在见解上的”<sup>①</sup>这个早已被公认的原理的一个支脉而已。

那么，让我们假定：一个国家的大多数人，不论多么迟缓，但终于相信自由是可取的，或者换句话说，是切实可行的。这个假定也就等于下面的一种设想：一万名理智健全的人关在疯人院里，由三、四名看守监视着。直到此时，别人使他们相信（因为对于人类智力来讲，什么荒谬程度也不是不可能达到的）：他们丧失了理性，为了保全他们，他们受到的监视是必要的。他们因此忍受着皮鞭和稻草、面包和清水，甚至还想象这种暴政是一种恩赐。

但是，某种方法终于使怀疑在他们中间散布开来，他们怀疑到以前所忍受的一切都是欺骗。怀疑越来越扩展，他们深思，他们推理，他们通过监房的缝隙，在看守的监视不能防止住他们互相传递消息的时候，把这种想法展转分开，于是这种想法成了一种明确的认识，成了大多数被拘禁的人的确定了信念。

这种见解的结果是什么呢？气候的影响能够阻止他们采取谋求幸福的明显的手段吗？当这类真理被有力地和反复地介绍给任何人的时候，他的智力还会认识不到吗？还会有一个人感觉不到这样可怕的暴虐是无法忍受的吗？事实上，当见解发挥出它的神奇的力量的时候，枷锁就会自行脱落。当任何社会中大多数人坚决要为自己争取某项福利的时候，并不需要用骚乱或者暴力来加以实现。这时要做的是反抗，而不是顺从理智。看守把囚犯召集在大厅里，告诉他们已经到了回监房的时候。他们失去了服从的意志，他们注视到他们以前的主人已经无能为力，嘲笑着他们的专横。囚犯们安静地离开以前幽禁他们的房子，并像其他人一样分享阳光和空气的恩泽。

在自由问题上，我们的推论是：气候相对他讲没有多大效力，政治和社会条件则起着巨大影响；研究一下一般经验能在多大程度上证实这些推论，也许是有益的。下面的例子，大部分是从休漠关于这个问题的卓越的著作中节录下来的<sup>①</sup>。

1. 如果这里提示的理论是真实的，我们就可以期待看到，在不同国家间相邻接的省份中，居民由于政府的影响而有很大的差别，却不因为气候的相似而有什么相同之点。正因为如此，加斯科尼人是法国最爱热闹的；而一经越过比利牛斯山，我们就看到了西班牙人不严肃而阴沉的性格。正因为如此，雅典人是活泼、聪明、灵巧的；而忒拜人是粗野、迟钝、沉闷的。2. 我们有理由期待这样的情景：不同种族的人杂居在一起，但受着不同的统治，结果会呈现出一种强烈而鲜明的对比。正因为如此，土耳其人是勇敢、坦率、真诚的；而现代的希腊人则是卑鄙、怯懦、虚伪的。3. 在内部之间联系很紧密，而对居住地的人民很少有感情的，流浪部族，在作风上往往会有很大的共同之处。他们的处境使他们显得很突出，而个人的缺点会给全体带来不名誉，所以他们的作风一般是严肃可敬的，当然也有时他们不得不在特别遭人白眼的情况下苦干，以至无论怎样顾全名誉也没有用处。正因为如此，东方的亚美尼亚人在同他们居住在一起的各民族中间好象犹太人在欧洲一样都一般能够被辨别出来，但亚美尼亚人以廉洁著称，而犹太人则以勒索出名。4. 古代希腊人和现代希腊人之间，古代罗马人和现在的意大利居民之间，高卢人和法国人之间，有什么相似之点呢？狄奥多路斯—西库鲁斯<sup>①</sup>把高卢人描写得特别沉默寡言，而亚里士多德则肯定他们是唯一不注意女人的好战民族。

如果情况相反，形成民族性格有主要关系的是气候，我们就可能看到温暖和寒冷在人身上产生的特殊影响，会象在植物和下等动物身上产生的一样。但是，事实上看来与此相反。可以设想靠近太阳地方的人是快活、灵巧和富于幻想的吗？一方面法国人、希腊人和波斯人以他们的快活著名，另一方面西班牙人、土耳其人和中国人举止严肃的名气也并不相形见绌。古代人认为：北方民族是不能达到文明和进步的；但是现代人已经发现英国人在文学方面的卓越才能并不亚于世界上任何民族。不是有人说过，北方民族特别强悍和勇敢，征服通常都是由北向南的吗？但更真实一些，不如说通常都是贫穷征服富有。土耳其人从鞞靶的沙漠地区攻入罗马帝国的富庶省份，对来

自同样荒凉的阿拉伯沙漠抱着同样目的的萨拉逊人则不得不妥协。极端酷热和严寒也许可以决定民族的性格，一方面例如黑人的性格，另一方面例如拉普兰人的性格。但就在这种例子中，在很大程度上一方面也可以归因于气候不利于收成所造成的困难，另一方面则归于自然丰饶中产生的懒惰。至于此外还有什么，我们就没有发现。物质原因只是在精神原因能够起作用以前，显得很有力量。不是有人曾认为食肉的民族最勇敢吗？瑞典人的营养是最不充分最缺乏的了，但是，在进行战争上却已同最卓越的现代民族并驾齐驱。

通常都说：北方民族最好酒，南方民族最好色。即使完全承认这种看法，也不过证明气候可能在我们较粗糙的躯体成分上发生作用，而不是对于精神活动所依据的更为微妙的器官产生影响。而且，这里的第一句话是否真实乃是十分值得怀疑的。希腊人看来就曾相当酷爱杯中物。在波斯人中间，最为人们钦佩的乃是善饮的人的豪放性格。用酒同黑人去交换东西，任何东西都容易到手，甚至于他们的妻子儿女也不例外。

至于女色，其原委可以从精神方面得到说明。气候炎热使男女两性平日都不能不半裸体。热带国家里性欲成熟比较早。两种情况都使人敏感和存有戒心，而这两者又正是不可避免地要刺激人们情欲的原因。

这些推理的结果对于研究政治原则的人是非常重要的。在这个问题上，有一些作家虽然承认，甚至有时热情地谈论，自由的好处和人类平等享受各种社会福利的权利，但却得出结论说：“专制政治的腐败和贵族政治的豪夺对于某些时代和世界上某些地区来说是适合的，并且只要有适当的限制，是应该得到我们赞同的。”但是，我们会看到这种假定是经不起认真思考的检验的。使人类不能运用理智的情况是没有的。必须把人类保持在受约束状态的时代是没有的。如果有的话，他们的监督者和保护人，正象对待另外一类婴儿那样，就应该向他们提供资料，而不必要求他们发挥他们自己的智力。这样做看来才是合乎情理的。无论什么时候，人们既然能够正视人类的首要义务，并能够在饥饿和严寒的侵袭下保卫自己，我们就不能认为他们不能同样做出其他一切对他们的安全和福利可能是不可缺少的努力。

在任何国家里，自由的真正敌人不是人民，而是那些较高的阶级，他们在一个相反的制度中看到他们所想象的好处。对社会上受过进步教育和能够思考的某些人灌输公正的社会观点；向人民提供向导和教师，我们的任务就完成了。然而，这只能循序渐进地完成，效果到最后才能全部看到。错误并不在于暂时容忍最坏的政权形式，而在于假定变革是不实际的，并且不肯不倦地努力促其实现。



## 第七章 论奢侈的影响

这一反对意见的提出。——这一反对意见的来源。——从容易改变上来反驳——

从必然死亡上来反驳——从社会同情上来反驳。——对于坚持的可能性的研究。

反对已经建立起来的第二个原则是从奢侈的影响上得出来的。这种意见断言：“民族同个人一样，也有青年和老年的现象；当一个民族由于软弱和生活方式腐化已经衰老时，要他们重新天真活泼起来，不是人力所能及的。”

这种观念部分是建立在对田园生活和黄金时代的浪漫的幻想上的。天真并不是道德。道德要求运用一个热情的头脑来增进一般的福利。一个人不习惯开朗的思想，是不可能德行卓越的。他必须努力使一件无私的行动产生出全部的好处，并且必须懂得产生出这些好处的适当方法。无知乃是未开化生活的惰性习惯和局限观点，其中并不包含更多的真正道德，虽然可能比奢侈、虚荣和浪费无害一些个别有高尚情操的人，对于在他们自己的时代中流行的冷酷的自私或者无耻的堕落感到憎恶，于是在想象中重新回到挪威的森林或者苏格兰的荒凉、不舒适的高地去寻找一种更为纯洁的人种。这种想象是失望的产物，并不是理性和逻辑所决定的。

要说无知比成见更容易接受智慧，而没有道德比有一种同道德相反的东西更为幸运，那倒可能是真实的。因此，把一个陷入奢侈的民族比作一个染上恶习的人，比把它比作一个败坏了身体而行将就木的人，原本更适合一些。但是，两种对比部并不确切。

同个人情况比较起来，民族的情况变化更多些，对于使之进步的一贯努力，抵抗起来也不那么顽强。民族中，有些人的恶习不象别人那么深。某些人只会在很小的程度上不愿意听从真理的声音。这些人的数量由于正确想法所固有的性质，一定会按照一般的趋势不绝地增加的。每一个新的真理的信徒都会成为使别人转变的媒介。随着信徒集体的扩大，克服其他人的成见方式也会多起来并更会适合地针对人们各种不同的脾性和先入之见来进行。

此外，人们一代代在不断地退出（历史）舞台而新的一代又会接踵而来。下一代不会有那么多有待克服的成见。假定有一个专制国家由于某些国情的突变而取得了自由的胜利。这一代人的子女将在更为坚定和独立思考的习惯中成长；他们的父辈的顺从、怯懦和圆滑将让位给正直的态度和明确果断的判断能力。那最初给人们性格带来的不全面和不完善的变化将在下一代身上成为更纯正更完全。

最后，公正合理的观念在改革民族性格上的力量在一个方面是远远大于任何能够施加于一个单独的个人身上的力量的。这不是象习见的那种情况一样，只是用理论的力量来纠正任何人的错误；而是好象把一个人安置在一个全新的环境中，使他的习惯完全打破，行动的动机得到改变。过去的社会关系的不再出现也就不再不断地使他想到去做坏事情，整个社会都从在这个个人身上起作用的同一原因得到一种动力。新的观念被摆出来，可能容易在每个人身上发生的萎靡现象将为普遍热情和同心协力的景象所抵消。

但是，还曾有人进一步断言：“即使一个奢侈的民族，由于难以忍受的痛苦或是臭名昭彰的豪夺而被迫接受人类社会的公正原则，他们也不能把这些原则固定下来，而不久之后就会为他们的恶习引回到他们以前的恶行和腐化中去”；也就是说，他们能够有赶掉篡夺者的英雄气概，却不能够有阻止他再回来的适度的决心。他们会从昏睡中觉醒，非采取一种新的性格和不同

的观点；但是，在根据自己的确信来行动一个时期以后，他们又会突然变得理解不到自己的原则的真实性，感觉不到这些原则的影响了。

人总是根据自己对事物可取与否的认识来行事的。人们所犯的错误大多数都可以归因于他们对于提供给他们选择的东西抱有狭隘和不全面的观点。眼前的快乐可能看来比长远的善行更可靠、更可取。但他们从来不会明知而故意选择恶行。无论什么时候，当一个问题明确而无可辩驳的概念提到他们的观点中去，必然也就引起相应的行动或者行动方向。这样在获得真理上更进一步，很难想象会又轻易地被失掉。一群人一旦发现他们长期受其统治的一种弊端的有害后果，并且摆脱掉了这种弊端，他们是不会自愿去恢复自己已经消灭了的这种祸害的。人们一旦完全觉醒到认识了真理，我们就没有理由认为过去错误的回忆能够有足够的力量把他们引回到荒谬和没有代价的屈从中去。

## 第八章 人类的创造是永远能够改进的

人是可能完美无缺的——首先以语言为例。——语言的起源。——语言的抽象化。  
——语言的复杂性。——第二个例子：字母的书写。——象形文字最初是普遍的。——逐渐演变。——这些例子的应用。

在对于本书的主题进行直接探讨以前，我们似乎应该重提一下人类是否有进步可能性的问题并且对它作更详细的研究。许多人曾经持有有一种见解是：“人类在不同时代和不同国家中的区别，特别是就同行为的道德准则有关的方面来说，是非常不显著和细微的；我们在这方面是上了距离的当或是看花了眼；事实上，人的德行和恶行，作为整体来看，是一直停留在、因而也将永远停留在几乎同一点上的。”

总的回忆一下人类的真正历史比最细密的抽象推理或者能更完全地揭露出这种见解的错误。在这里只想提醒读者回忆一下人类作为有理性的动物所经历过的那些巨大变革，以便推论及将来实现同样重要改进的可能性。从这种概述所得出来的结论——人类道德上的改进将在某种程度上同智力上的进步步调一致，行动是同见解相适应的——必须依靠我们在那个标题下已经提出的一系列推理来取得它的说服力。①

让我们回想一下处于原始状态的人，那时他是一个能够接受无限刺激和知识，但既还没有接受过刺激，也没有培养起知识的人；再把这样一个生物同已经受到过各种各样科学和时代思潮影响的人相比，由此就可以在一定程度上看人的本质所能够达到的境界必须记住：这样一个人并没有象现在一样从跟同伴相接触中得到过帮助，他那些朦胧、粗浅的概念也没有被若干世纪来的经验修正过；在我们所想象的状态中，一切人都是同样无知的。发展的道路摆在他们面前，但是每前进一步都是靠着他们自己的没有受过教导的努力。至于这究竟是不是思想的真正发展情况，还是象其他人所说的那样，这个发展过程由于他那本质的塑造者的干预而缩短了，一下子就进到离开他发展终点只有一半的地方，这乃是无关紧要的。无论如何，这也是一种可以容许，而且并非无益的推想，即把人类思想看作原来的那个样子，并且探讨一下：如果它刚一产生就听任大自然的通常法则对它起作用，（这些作用是我们所熟悉的）它的历史会是怎样的。

作为人类现在进步的最明显的先决条件的一种成就就是语言。但是我们不可能想象有一种成就，会在原始状况和现在之间比语言有更多的差别，会象语言那样变得早先难以料到的丰富和优美。

语言大概是从那些不自觉的哭叫开始的，这种哭叫就象婴儿在褪裸时期发出来的，是在有引起怜悯或者争取帮助的想法以前，随着肉体痛苦而自然发生的。这些哭叫一旦实际发出来，就成为哭叫的本人所知觉的对象；由于看到这些哭叫经常同事前的某种刺激相联系着并且能够引起听者对那些刺激的想法，他以后就可能由于回味或希望解闷而去重复这些哭叫。渴望把所见所闻传达给别人，也会促使我们发出一些简单的声音以引起旁人的注意；这种声音常常会由没有习于变化的器官一再重复，最后由于习惯，这个声音就会代表所要传达的见闻。但是，从我们和某些下等动物所共有的这些简单传达方式到语言所要求的全部分析和抽象作用，其间相隔有十万八千里。

抽象作用，虽然一般理解为思维的最高作用之一，但却是以某种方式同思维的存在同时发生不可分割的①先走向简单认识的下一步是比较，或者说

是把两个观念放在一起并对其异同之点的认识。没有比较就不能有选择，没有选择就不能有自觉的行动；虽然我们必须承认：这种比较是一种不必注意到它的性质就可以在心理完成的活动，而无论兽类或者未开化的人都意识不到智力发展的这几个步骤。比较立刻引向不完全的抽象作用。如果今天和昨天的感觉相似，就被归为一类，关于要采取的行为也就做出了结论。抽象作用达不到这种程度，前面叙述过的语言的启蒙就不会存在。抽象作用是语言的最初存在所必需的。反过来又得到了语言的帮助。包含在有思想的动物这一概念中的概括作用，一经这样具体化和成为能够感觉到的事物之后，就使思想认识到自己的力量，并产生一种追求更多进步的渴望。

虽然不是绝对不可能，但即使追溯出那些共同使语言产生的原因，并证明了这些原因是足以引起这种效果，仍然不会看不到，语言乃是一种逐步成长并具有不可估计的价值的成就。探索那些步骤就会象进入一座没有尽头的迷宫。从动物所发出的三四个模糊不清的声音到丰富的辞汇和有规则的语法，其间的距离是无法计量的。最初使事物混杂的一般名称和后来把它们分开的特殊名称，把事物的性质从它们的实体和把二者的力量从二者本身区别开来的名词，广泛的词的分类，动词、形容词和小品词，词形的变化，通过词尾的改变，改变词的意义到各种各样的细微程度，词的呼应和词的支配……所有这一切，向我们提出了如此广大的一项科学编目，以至于一个人，如果在一方面不知道这件工作确实已经完成，或者在另一方面对于思维的发展的性质不十分熟悉，他就会说这一切是不可能完成的。

另一种足以使我们感觉到人的发展的性质的创造是字母的书写。象形文字或者图画文字有一个时期看来是普遍用的，而从这种文字到字母的逐渐过渡是这样令人难以想象，以至于使一位最精明的哲学作家哈特利把神力当作唯一的充分解答。事实上，我们想象不出任何问题能够比把词的声音分解成为二十四个简单因素或字母并在一切其他词中找到这些因素更费力气。当我们更仔细地研究过这个问题并且认识到用来完成这项艰巨工作步骤时，也许我们反而会欣赏这件浩繁的劳动，因为一一数过一百万个单位的人一定会比仅仅把这些笼统地观察一下的人，对于一事物具有更为广阔的观念。

在中国，象形文字从来没有为字母所代替，这是由于他们的语言本身的特性。相当大部分是单音词，同一个音被用来表示大量的不同的对象，采用了用任何字母所不能代表的差别非常细微的不同音调。但是他们有两种不同的书法，一种是有学问的人使用的，另一种是普通人使用的，有学问的人坚守着他们的象形文字，用与之相适应的图形来代表每一个词，而普通人则常常不那么严格。

象形文字和语言在最初确实可以看作是两种并行的语言，并没有必然的联系。图形和词同样直接地代表着某一个观念。虽然各不相干，但他们会偶然地联结到一起；图形最初是不完全地，后来就更经常地提示着同它相应的那个声音的观念。中国的商人阶层就是以这种方式开始了对他们的象形文字的所谓庸俗化。他们要写一种被人认为是双音的词。他们不熟悉或者想不起来同那个词相适应的字体可是每一个音在语言里面都是一个单个的词，而属于这些音的字体则是他们完全熟悉的。因而产生了一种权宜办法，就是写出这两个字体并用一个符号来表明它们的结合，虽然事实上这两个字体以前是被用来代表不同的观念的，完全同现在所要表达的观念无关。于是就产生了一种画谜或者说字谜。在另外的情况下，一个词虽然是单音的，但能够被分

成两个声音，于是同样的过程发生了。这是走向分解字母的第一步。有些词，象感叹词“O！”或者小品词“A”，已经完全是一个单音，因之就成了整个建筑的基础。但是，虽然这些观念或者可以向我们提供有关字母产生方式的一个模糊概念，可是在一切人类发现中，一全套字母的实际产生过程大概曾经需要最艰苦的思索、最幸运的机缘凑巧和最有耐心的逐步的发展。

让我们假定人类已经取得了两种最早的知识——说和写；让我们追索一下他以后的一切进步的经过，追索一下构成牛顿和一个庄稼汉之间差别的是些什么（实际远不仅如此，因为文明社会中最无知的庄稼汉也已经从学术，从艺术中得到各种教益，一定跟他最初的样子大不相同了。）我们不妨巡视一下这个布满了人类劳动成果——房屋、围场、庄稼、工业品、工具、机器，再加上那一切奇妙的绘画、诗歌、辞藻、哲学——的大地原始状态的人是那样，我们现在看到人是这样。深思一下人已经作到的，便不能不强烈地预感到他还有待于进行改进。没有一门科学不能再加以补充；没有一种艺术不可以达到更完美的境界。一切其它科学都是这样的，为什么伦理学是例外呢？一切其它艺术都是这样的，为什么社会制度是例外呢？仅仅认识这种可能性就是最大的鼓舞。如果再能进一步证明它是思想的自然而正常发展的一部分，我们会充满了信心和希望。这是我们研究政治真理时所应该抱有的心情。我们回顾过去，以便从人类的经验中获得教益；我们回顾过去却不要以为我们祖先的智慧好像已经达到了这样的地步，似乎将来再没有发展的余地了。

## 第二篇 社会原理

### 第一章 引言

这一研究的性质。——政治和道德的联系。

——研究这个问题曾经犯过的错误。——社会和政权的区别。

第一篇已经为其余各部分的研究奠定了基础，并且表明了我们对于将来的政治改革可以抱有什么样合理的希望。我们已经阐述了成文制度所产生的影响，并且也从人的社会适应性上研究了他究竟有多大能力。现在可以进而研究同本书目的更直接有关系的问题了。

政治问题的研究可以分成两大项：第一，哪些法令对于社会中人的幸福最有贡献；第二，有什么权威可以制定这些法令。

我们可以分两类来研究生活在社会中的人的行为应该遵从的法令：第一，按照明确的理性所决定的，我们所必须遵守的道德规范；第二，为了集体的利益可以采用制裁和惩罚来制止违反的那些原则。

道德是考虑到最大限度的一般福利而确定的行为准则；一个人，如果他的行为在绝大多数情况下，或者在最重要的时刻，为行善的观点所支配，并服从于公众的利益，那他就应该得到最高的道德上的赞许。同样，任何行政当局可以推行的唯一公正的法令也必须是最符合于公众利益的。因此，公正的政治法令不过是从道德规范中精选出来的一部分。严格地讲，一个国家的最高权力机关不应该对其国民提出有足够觉悟的国民在没有这种干预的情形下自己所不会提出的要求<sup>①</sup>。

这些考虑似乎不免暴露出我们自己国家的一些政治理论家常犯的一种错误。他们大都把研究工作局限在怎样才是公正的行政当局，或者怎样才是最恰当的政权形式，而把阐述正确的行为准则和公正的法令的责任留给了别人。这种做法看来是有些本末倒置了。一个组织健全的政权只是一个推行适宜的法令的工具。一种政权形式比另外一种政权形式可取的程度，是恰好同它所能提供的保证成正比的，也就是说，它不会以集体的名义来做出任何不能增进全体的福利的事情。所以，不论从哪一种理由来看，增进这种福利的东西，才应在我们的研究中占首要地位。

这一被歪曲了的政治学观点所产生的恶果之一，是一种非常广泛流行地想法，即认为一个集体或者社会有权制定它认为自己适于遵守的任何法令。这种立场一下子就可以证明是错误的。个人在某些情形下听任多数的掠夺可能是明智的；一个集体按照它碰巧抱有的不完美的和错误的观点来行事也可能是不可避免的；但这是政权的性质所带给我们的不幸，而不是有无权利这样做的问题<sup>②</sup>。

恶果之二是：既然政治和道德截然分开，人们就不能再用真正的标准来衡量政权。人们不是去探讨什么样的政权最能增进公众的福利，而是枉然无益地去研究政权的大概的起源；对政权的不同形式的估价也不是依据它所孕育的后果，而是根据它从而产生的根源。这就势必使人去回顾祖先的愚蠢，而不是去瞻望人类知识的进步所能够产生的利益。因此在研究自己的权利时，他们很少想到伟大的道德准则，而是念念不忘于野蛮时代的记载和规章。好象除非能够证明是遥远的祖先所遗留下来的，他们就无权享受那一切社会国家的利益。好象人们在一块从未有过自由的土地上树立自由，不如在一块

能够证明自由只是遭到暂时中断的土地上来恢复自由那样有理由和有资格似的。

这里所提出的理由似乎有力地证明：我们在直接研究政权问题以前，必须先研究建立真正的社会的原则的问题。这里提一下这两种研究题目之间的根本区别也许是恰当的。人最初是为了互助才联合在一起的。他们并没有预见到有必要规定什么限制来约束社会上个别成员相互之间或对于整体的行为。限制的必要产生于少数人的错误和邪恶。一位精明的作家曾经以确切的辞藻阐述过这种观点。他说：“社会和政权，本身是不一样的，起源也不一样。社会是从我们的需要中产生的，而政权则是从我们的邪恶中产生的。社会的任何状态都是一种恩赐，而政权的最好的状态也不过是一种必要的弊端。”<sup>①</sup>

## 第二章 论正义

正义的范围和含义。——正义的对象：人类。——正义的分配范围由对象的能力来衡量——从它有用无用上衡量。——关于利己的研究。——家庭感情。——感恩。——反对意见：根据无知——根据功利。——一个例外。——附言。——正义的程度。——应用。——政治正义的观念。

从我们已经讨论过的情况来看，本书的主题严格他说是伦理学的一个部门。它必须以道德为根源来引伸出它的基本定理，如果我们用正义这一名词来表示一切道德义务，就会使这些定理更加清楚些。

只要考察一下怜悯、感恩、节制或者任何在较浮泛的意义上和正义显然不同的那些义务，就可以看出正义这个名称是充分表达了我们要研究的这个主题的。为什么我要赦免这个罪犯？为什么我要报答这种恩惠？或者为什么我不在这方面放纵？如果属于道德的范畴，那就一定或者是正确的或者是错误的，或者是正义的或者是非正义的。那就应该有益于那个个人，而同时又无损于乃至真正有益于大多数个人。不论哪一种情况都有益于整体，因为个人是整体的各个部分。所以做就是正义的，不做就是非正义的。——我对于正义的理解是：在同每一个人的幸福有关的事情上，公平地对待他，衡量这种对待的唯一标准是考虑受者的特性和施者的能力。所以，正义的原则，引用一句名言来说，就是：“一视同仁”。

如果暂时撇开政治观点，而仅从存在于个人间的情况来探讨正义，我们的研究也许会清楚的多。正义是从一个有知觉的人和另一个有知觉的人的联系中产生的一种行为准则。关于这个问题，有一句含义广泛的格言：“我们应该爱人如己。”这句格言作为一个流行的原则虽然有很大的优点，但却不是以严格的理论准确性为依据的。

浮泛而一般地看来，我和人都是人；因而都有权受到同样的重视。但是，事实上，很可能二者之一是一个更有价值和更重要的人。一个人总比一只野兽更有价值，因为人有较高的能力，能够享受比较高尚和真正的幸福。同样，有名的坎布雷大主教<sup>①</sup>就比他的仆人更有价值。如果他的官室失了火，而且只有一个人的性命能够得到保全，我们中间一定很少有人会在宣称他们两个人当中哪一个应被保全上有所迟疑。

但是，除了哪一个脱离完全动物状态更远的这种个人考虑之外，还有另一个厚此薄彼的依据。我们不是同一个或两个有知觉的人有联系，而是同一个社会、一个民族、并且在某种意义上同整个人类大家庭有联系。因此，最能增进一般福利的人的生命是应该被保全的。在我拯救费讷龙的性命的那一刻，假使他正好在构思他的不朽著作《泰雷马克》的写作计划，那我就是增进了千千万万的人的利益，因为这些人读了这部书就纠正了某些错误和恶行，并消除了由之而来的不幸。不仅于此，我的造福还会扩及更远；因为每一个这样纠正了错误的个人都变成社会的更好的成员，而他也会对别人的幸福、知识和进步有所贡献。

假定我是那个仆人；我应该自己死去，而不让费讷龙死。费讷龙的生命确实比那仆人的生命宝贵。智力使我认识这个与此类似的命题中所包含的真理；正义则是支配我相应的行动的原则。那个仆人为大主教而舍弃自己的生命是合乎正义的。如果不这样做则违反了正义<sup>①</sup>。

假定那个仆人是我的弟兄、我的父亲或者我的恩人，这也不会改变这个



命题中的真理。费讷龙的生命仍会比那个仆人的生命有价值；而正义，纯粹的真正的正义，仍会把最有价值的当作更宝贵的。正义会教导我去挽救费讷龙的生命而不顾那另外一个人。那个代名词“我的”有什么神奇的力量应该使我们有理由来推翻根据无私的真理而做出的决定呢？我的弟兄或者我的父亲可能是一个蠢人或者一个浪子，存心不良，说谎或者不诚实。如果是这样，他们是“我的”又有什么重要性可言呢？

“但是，我应对生身之父感恩，他在我无依无靠的婴儿时期就抚养了我。”当他最初自己担负起这种养育责任时，他大概并没有受什么要对后裔特别行善的动机的影响。可是，一切自觉的利人的行为，都使施者有权得到某种感激和报答。为什么呢？因为自觉的利人的行为都是善心的表现，即在某种程度上是一种道德的表现。应该受到尊敬的是他的心愿；而不是个别的表面行动。但是，无论这种好处施之于我还是施之于另外一个人，其心愿是同样有价值的。我和另外一个人在认为各自的恩人特别值得重视时不能都是对的，因为我的恩人不能同时既优于又劣于那另外一个人的恩人。我的恩人应该受尊重，不是为了他有利于我，而是为了他有利于一个一般的人。他的功绩大小恰好同那个人值得受惠的程度相当。

因此，对这个问题的一切看法都使我们不能不考虑到一个人的道德价值和他对于一般福利的重要性，并把这看作是决定他应得待遇的唯一标准。因此，我们所理解的感恩如果是指由于我身受其惠而对某人所抱有的一种厚此薄彼的感情，那就并不属于正义或者道德的范畴了①。

有人可能反对说：“我的亲属，我的伙伴或者我的恩人自然会在许多情形下得到我更多的重视；因为既然不能普遍地辨别不同的人的相对价值，我就会不可避免地对于我最确切了解其德行的那个人作出最有利的判断：因此，我就不能不偏爱其道德价值为我所了解的人而不是那虽然可能本质上更优秀却并不为我所了解的人。

但是，这种不得已只是出于人类本性的不完善。它可以为我的错误作辩解，却永远不能把错误变成真理。它总是会同严格而普遍合乎正义的决定背道而驰。理解这个问题的困难，只是在于我们把据以行动的心愿和行动本身混淆了起来。认为道德比恶行好，更大程度的道德比较小程度的道德为好的心愿，无疑是值得称赞的；由于错误地应用这种心愿而选错了对象，如果是不可避免的，当然是值得惋惜的，但是这种错误并不能由于任何渲染和借用任何名目而变为正确①。

其次，有人可能反对说：“互利会使善行总量增加，而善行总量的增加对于一般福利就有好处。”真是这样吗？一般的福利是由虚妄来增进的吗？是由于对有一分价值的人象有十分价值那样来对待他而增进的吗？或者由于把一个人当作和他的实际有所不同那样去对待他而增进的吗？最有利的结果不是更会从一种不同的作法中产生吗？如果我不断地和仔细地考察一切和我有联系的人的功绩，并有把握地（在适当承认人类判断不免有错之后）完全按照他们所应得的那样来对待他们，这样不会产生更有利的结果吗？如果普遍采用这种作法，其好处岂非难以形容了吗？

这一方面的真理也许会得到更明确的理解，如果考虑到：一方面公认的道德教导我对于施加给我自己的好处要在感情上或者在行动上表示感激，另一方面这里的推理，在不解除我对于施加给我个人的好处应有的义务的情形下（除了这种恩惠是出之于一个没有价值的动机），还增加了我的义务，使

我也要对于施加给别人的好处表示感激。假定我的恩人给我的好处是正当的，我对他的义务就绝对不能解除；而且，除了更高的义务，任何东西也不能代替我这种义务。根据这些原则，使我应该感激我的恩人的乃是他所表现的道德价值；也会常有这样的情形：我将不能不对他偏厚，因为虽然其他应受感激的人可能比他有更大的价值，但是关于我的恩人的价值我掌握的证据是更为充分的。

有一种论点比我们刚才考察过的那些论点似乎包含更多的真理。这种论点主要是从现存的社会生存方式中得出来的，主张在通常情况下首先赡养自己的妻子儿女、弟兄和亲属，然后再去扶养陌生人。只要对个人的扶养是象现在这样靠不住和由人们随意进行的，似乎就有必要在有赡养能力的人中，把需要监护和供养的人进行某种分配，使人人都有要求赡养的权利和获得供给的来源。但是接受这种论点必须极其慎重。它只适用于通常的情况；而更为重要的情况或者更有迫切需要的情况总会发生，同这些情况相比，通常的情况就完全没有力量。我们在衡量供给的数量上必须严格认真；特别是关于金钱，我们必须记住：人们对于正确使用金钱谋求公众福利的方式了解的是多么少。

相对地讲，这些原则很难加以合理的反对。如果有道德这种东西，就必须使之和真理而不是和错误相一致。如果我尊敬一个人，把他看作具有高贵品质的人，而实际上他并没有，那就不可能是合乎道德的行为。如果每一个人都有一个不同的判断和选择道德的标准，而所有的人的标准又都不符合实际，那就肯定是不能给人类带来好处的。这样主张的人是对道德的莫大污辱。他们的另外一种说法是：当人们不再受欺骗时，当他们眼睛上的白翳取掉了，而他们看到事物的真象时，他们既不会再是善良的也不会再是幸福的。根据同他们的主张相对立的理论，道德的最靠得住的标准是使我们自己置身于不偏不倚的旁观者的地位，象天使一样，从高处看我们，不为我们的偏见所影响，想象他对于别人的真正情况会怎样评价，然后据以行动。

考虑过通晓正义的人之后，下面研究一下我们不能不替别人设想的程度。根据完全同样的理由，可以推论，我尽力去为别人做好事是符合正义的要求的。一个人在危难中向我求救吗？我有义务援救他，拒绝援救就是放弃义务。如果还没有普遍地应用这个原则，那是因为在某些情况下对个别的人做有利的事时，却给自己或者社会带来更大的危害。在这里，使我对个别的人具有义务的，乃是使我对全体人类具有义务的同一正义标准。如果我对于一个人做有利的事的同时，却危害了全体，两者相抵，我的行动就不再是正确的而是绝对错误的了。但是我为一般的福利，即为组成全体的各个个人的利益究竟必须作出多少贡献呢？尽力而为。不顾我自己的生活需要吗？不是，因为我自己也是整体的一部分。况且，为别人尽全力的做法却同时要求我不顾自己的生存，这会是很少见的事情；换句话说，我在二十年里不能比在一年里做更多的好事，这会是很少见的事情。如果竟然发生了这种特殊的情况，我的死比我活着更能增进一般的福利，正义就要求我应该高兴地去死。在其他情况下，我通常都有义务尽量使我的身心健康，精力充沛，以便为人民服务<sup>①</sup>。

例如，假定一个人比另一个人拥有更多的财产是正确的，不管这项财产是他的辛勤所得还是他祖先所遗。按照正义的要求，他应该把这项财产看作一种信托，并慎重地考虑怎样加以使用才可增进自由、知识和道德。他没有

权力任意支配一个先令。他不但完全不能因为在慈善事业中吝啬地使用了一点点就受到配得上的称赞，而且如果他有一部分钱不用在那种服务上，从正义的观点看来，他倒是有罪的。那一部分钱是不是可以更好地和更有价值地被利用呢？慈善事业这类名词本身就说明这是可以的。那么，正义就要求这样加以利用。——和我的财产同样，我也要把我个人看作是替人类代管的。我有责任把我的智力才能、我的时间精力，用来创造最大限度的一般福利。正义所昭示的就是这样，我的义务就是这样广泛。

但是，正义是有来有往的。如果正义要求我做有利于人的事，正义也就要求另一个人受利，而如果我不施与他应受之利，正义就允许他叫屈。别人需要我能节省下来的十镑钱。没有一种政治组织的法令对这个情况有所规定，要求我把这笔钱转移给他。但是，从消极意义上说，除非能够证明可以更有利地使用这笔钱，他就有充分的权利得到这笔钱，我的借据或者他曾经供给我值那么多钱的货物一样<sup>①</sup>，虽然，从积极的意义上说，他并没有这种权利或者说没有义务拿到这笔钱。

对此，曾有人答复说：“需要我所节省下来的那笔钱的不止一个人，因此我就必然有随意赠与的自由。”事实绝非如此。如果让我了解到或者找到的只有一个人，对于我来说就只有一个人需要那笔钱。我找不到的人就要由其他富有的人而不是我去帮助（一个人的钱多于他的正当支出所需，其实就是富有的）。如果不止一个人，我就不能不把他们的要求做一番比较并予以相应的处理。两个人要求的理由不大可能完全相同，我对于二者之间也不大可能都同样的肯定。

所以，我不可能是施惠于任何人；我不过只是对他做了我应做的事而已。只要一离开正义的法则，虽然只是对于某些个人或者整体的某一部分施惠过多但这就等于从总的利益中减少了那么多，也就是说发生了那么多的绝对的非正义。

这里所讲的道理充分地 and 明确地证明：在一切有关道德问题的研究中，正义是可以作为推理的原则的。这些道理本身就具有说明和例证的性质；尽管可能指出其细节上的错误，但从中得出的普遍结论却并不会因此失效，这个普遍结论就是：用道德上的正义作为研究政治真理的标准是恰当的：

社会不过是个人的总合。社会的权利和义务一定是个人权利和义务的总和，前者并不比后者更可以随意处理，社会有权利要求我为它做些什么呢？这个问题早就回答过了：要做我有义务做的一切。此外还有吗？当然没有了。社会怎么能改变永恒的真理，或者破坏人及其行为的本质呢？怎么能使我的义务中包括酗酒、虐待或者暗杀别人呢？——另一方面，社会有义务为它的成员做些什么呢？要做他们的福利所必需的一切。但是，他们的福利的性质取决于思想的性质。那些能增进人的福利的是：扩展我们的智力，激发我们的道德心，使我们充满对独立自主的强烈意识，细心地消除可能妨害我们努力的一切障碍。

假使有人断言，“任何政治组织也无力为我们取得这些好处”，那么结论也是同样无可争论的。政治组织仍然有义务竭尽全力为这些目的做出贡献。假定它的影响受到了最大的限制；也必然有一种方法，比其他任何方法更接近于我们所企求的目的，而这种方法就应该普遍采用。有一件事情是政治制度肯定能够做到的，即可以避免积极地破坏其属民的真正利益。可是所有任性的统治和专横的特权都肯定会积极地破坏这些真正利益。任何社会改

革中都会有某种程度合乎道德的趋向。如果改革既不产生祸害也不产生好处，那就毫无意义。只要改革有助于集体的进步，那就应该普遍进行。

## 附录一 论自杀

自杀的动机：1. 逃避痛苦。——2. 为了行善。——对于殉难的研究。

这种推理会使长期争论的自杀问题得到某些澄清。“为了避免痛苦或者脱离灾难我有没有权利毁灭自己呢？”能够宽恕这种情况，很少会出现使我们不能再过生气勃勃的有益于人的生活处境是很少有的。一度万念俱灰的人，后来倒常常会享受到一段长时期的幸福和荣誉。同时，结束自己生命的力量是我们的许多天赋能力之一，所以，正如其他各种能力一样，也是道德规范的对象。和一切道德一样，也要从使用这种能力的个别情形出发去衡量其利弊。但是，我们应该严加防备的是，悲观和急躁所最容易造成的骗局。我们应该考虑到：虽然我们决不能忽视自己所受的痛苦，但我们只不过是一个人，而在深浅不同程度上和我们的可能贡献有联系的人都是不可胜数的。每一个人都不过是一个巨大组织的一部分，他所有的一切都是记人总帐中的一笔财富。

还有另外一种更难评价的自杀情况。当莱喀古士①决定自愿牺牲的时候，我们对他所讲的道理有什么想法呢？他说：“一个有理性的人所具有的一切能力都能够用于行善的目的，而在他毕生为他的国家服务之后，如果可能的话，他是应该使自己的死为国家谋求更多的利益的。”这也是科德鲁斯②、利奥尼达斯③和德修斯④自杀的动机。如果加图的备受赞扬的自杀也出于同样的动机，而且也是纯粹由于行善的理由，我们就不可能不赞扬他的心愿，虽然他在实现这种心愿上犯了错误。难于决定的是：在任何情形下求助于自杀，能不能够胜过多活二十年所能做出来的贡献。

我们都知道，从殉道一词的本身含义上看，殉道者就是自杀者。这就更反映出研究这个问题的重要性。他们的死乃是作为一种抗议。但是，如果他们的死并非某种程度上的自觉行动，抗议就是不可能的，除非我们能从他们的自杀得出任何有利于他们所忠于的事业的结论，我们必须假定他们是有避免这种命运的可能的。这种结论应该是：他们决心宁死也不使事业蒙受耻辱。

## 附录二 论决斗

决斗的动机——1. 复仇。——2. 为了名誉。——对于反对意见的反驳。——例证。

这里研究一下决斗这一陈旧但却是非常重要的问题，也许是恰当的。对这个问题，稍一深思就可以看得很清楚。

这种陋习最初是野蛮人为了满足复仇心理而创造出来的。那时候决斗大概被认为是把丑恶的怨毒和侠义的勇敢调和起来的非常可喜的办法。

但是，现在一般人已经放弃了这种观点。最有理智而又同意决斗的人并非情愿为之，他们只是为了名誉不受污损才去从事决斗的。

在研究这一问题时，我们必须从两种假定中的一种出发。或者是这两个冒险的人的生命都没有价值，或者都是有价值的。在后一种情形下，问题本身就作了回答，不需要再讨论。有用的生命不能由于拒绝这样的决斗（这种拒绝是合乎道德的行为）可能带来片面而无聊的诽谤就去冒险。

当一个决斗者告诉我，他和那个冒犯他的人对于集体都不可能有什么价值时，我可以很有理由地断言，他说的是气愤话。但是，如果我相信他的话，是不是我就得承认：既然他不能有利于集体，他就应该伤害集体呢？如果我们准许自己去伤害一切我们认为在这个世界上没有价值的人，那将会产生什么后果呢？事实上，当他说这种话的时候，他已经离开了维护荣誉免受损害的立场，并且说明他所干的是存心复仇的野兽般的未开化的人的行为。

“但是，拒绝决斗是一种暧昧的行动。胆小鬼也许以原则当借口来躲避他们不敢面对的危险。”

这种说法部分是真实的，部分是错误的。实在说来，不暧昧的行动是很少的，许多行动具有大致同样的形式，但动机可能各不相同，行动的态度会充分表明行动所根据的原则。

因为相信一种公认的习俗是陋俗而坚决要打破它的人，毫无疑问必须以坚毅的精神武装起自己。我们遭受失败的主要原因是：没有明确地了解自己的意图，没有在前注意清除自己的一切软弱和错误的杂念。一个除正直的观点别无其他想法又以其信念所必然带来的坦率和坚定态度表明其透彻了解的观点的人，是不会有被人误认为胆小鬼的危险的。如果他有所迟疑，那是因为他对于要表达的感情还没有完全明确的观念。如果他在任何程度上感到窘迫，那是因为他对于要他采取行动的坏处还没有足够强烈和毫不动摇的感情。

如果说勇敢具有可以理解的性质，它的主要表现一定是敢于在一切时候，对一切人，在正确理解的责任感可能要求的一切场合下，阐明真理。除了缺乏勇气，什么也不会阻止我说：“先生，我不接受你的挑战。是我伤害了你吗？我会马上主动地纠正我对你那怕是最微小的不公正。你对我有误会么？请对我详细说明，并请相信，我一定是实事求是的。如果我要杀死你，或者帮助你来杀死我，我就会成为身败名裂的罪人。社会舆论对重复这种卑鄙而野蛮的行动将有什么看法呢？除了在被称赞的人的心中引起共鸣的称赞，就没有真正的称赞。除了在被责备的人心中引起正直的良心谴责就没有任何可怕的责备。我不是那种胆小鬼，因为经不起错误的人的嘲笑就去做违背良心的事情。丧失名誉是个严重损失，但是我将这样做，以便无人会疑心我是优柔寡断，胆小怕事。”如果一个人坚定他讲得出这些话并且做得到，他一定会很快摆脱掉任何可耻的污名。

### 第三章 论人类的平等

肉体上的平等。——反对的意见。——答辨。——精神上的平等。——怎样受到了

限制。——政治正义的范围。

前章阐述的正义原则，是从人类平等的假定出发的，这种平等或者是肉体上的或者是精神上的。肉体上的平等，可以认为和体力有关或者是和思惟的能力有关。

这些问题曾经遭到指摘和反对。有人说：“根据经验，我们看到的恰好是这种平等的反面。在人类中间，实际上找不到两个相同的个人。有强壮的，有虚弱的。有聪明的，有愚蠢的。世界上一切条件上的不平等都可以从这里找到它们的根源。强壮的人具有制服别人的力量，虚弱的人就需要盟友来保护。其后果不可避免地是：条件上的平等是幻想中的假定，不可能实现，即使能够实现也不是我们所希望的。”

我们对于这种说法可以提出两个意见。第一，这种不平等在最初要比现在轻微得多。在人类未开化的状态下，人们很少知道疾病、柔弱和奢侈；因此，一个人的力气和他周围的人的力气几乎差不多。在人类未开化的状态下，一切人的智力都是有限的，他们的需要、他们的观点和他们的见解几乎是在同一个水平上。可以想象在他们开始离开这种状态时，就开始了极其参差不齐的情况；后来人们则一直想用智慧和改进来减少这种参差不齐的情况。

第二，尽管人类的平等遭到过许多破坏，但是仍然存在着很大程度上的实际平等。人类中间还没有这样的不均衡，以至一个人能够使其他几个人屈从于自己，除非他们甘愿屈从。一切统治都是建立在见解上的。人们现实在某种统治下生活，是因为他们认为这样对他们有利。一个集体或者帝国的二部分人可能屈服于强力之下；但这不可能是暴君个人的力量；这一定是属于集体中的另一部分人认为支持暴君的权威对自己有利。打破了这种以反对自己有利的见解，那么建筑在它上面的组织就会垮下来。所以，结论是：所有的人基本上都是独立自主的。关于年体上的平等就讲到这里。

精神上的平等更有合理的例外。我所理解的精神上的平等是：把一个不变的正义法则应用到一切情况的正当作法。除非根据会破坏道德本身的性质的论点，就不能对此有所怀疑。曾经有人断言：“只要人们的能力是不平等的，只要人们所指望的权利既没有保证又没有别人支持来加以实现，平等总是一种不可理解的虚构。”<sup>①</sup>但是，正义本身的性质肯定是可以充分理解的，同它是否能够实现无关正义所涉及的是有知觉的、能够感到快乐和痛苦的人。而人的天性的决定，却不以体质的情况为转移，快乐是想望的，痛苦则是可憎的，快乐是可取的，痛苦则是可厌的。所以，人们尽其力之所及来互相促进快乐和利益，乃是正当而合理的。在快乐中，有一些快乐比其他快乐更高尚，更纯洁，而且比较靠得住。选择这些快乐乃是正当的。

根据这些简单原则，就可以推断出人类的精神上的平等。我们都享有共同的天性；使这个人获益的同样原因也会使其他的人获益。我们的感觉和能力都一样。所以我们的快乐和痛苦也是相似的。我们都天赋有理智，能够比较，能够判断，能够推理。所以这个人希望改善的也就是另一个人希望改善的。我们越不受成见限制就越有自知之明，彼此就越能互相帮助。摆脱掉这种限制——这种限制会妨碍我们掌握自己的智力，妨碍我们在一切情形下说出我们认为是真实的东西——而取得的独立自主和自由将有助于全体的进

步。有某些机会和某种处境是对一切人都最有利的，在一般经济情况所能允许的范围内尽量使一切人获得这些机会和这种处境乃是正当的。

的确有一种同我们所描述过的肉体上的不平等并存的精神上的不平等。人们应得的待遇是要用他们的功绩和德行来衡量的。如果在一个国家中，有益于其同胞的人并不比敌人更使人觉得满意，那个国家就不会是一个智慧和理智之邦。但是，事实上，这种差别待遇对于平等在任何可以接受的意义上，不但无害，而且有益，因此人们把它叫作公道，这个词和平等乃是同源词。虽然在某种意义上这是一种例外，但它能达到的目的和使平等原则本身之所以有价值的目的是同样的。依靠它会使一切人的心胸中充满上进的精神。我们真正盼望的事情是尽量消除专断的差别待遇，给才能和德行留有不受损害的活动余地。我们应该竭力给一切人提供同样的机会和同样的鼓励，使正义成为共同的关注和共同的选择。

应该说明：本章的目的只是提出平等原则的概要。从这个原则得出的实际结论必须留待以后探讨的项目中详加叙述。



## 第四章 论个人道德和义务

关于善行。——关于善行的行为者。——能力——无生物的能力——人的能力。——结论。——关于善意的错误。——恶行的性质。——例证。——信仰原则的可变性。——动机作用的复杂性。——推论。——关于义务。——我们永远没有做坏事的义务。

有两个问题是对于正确阐明社会原则极其重要的，因此应该分别加以研究：一个是生活在社会中的人应尽的义务，一个是他们应享的权利。义务和权利不过是表达正义原则的不同方式，就看我们是在这个原则和行为者的关系上来研究它，还是在这个原则和受事者的关系上来研究它。义务，是我应该施与别人的待遇；权利，是我应该期望从他们那里受到的待遇。关于这个问题，后面还要更详尽地论述。

首先是关于个人道德和义务。

道德，象一般科学的所有其他名词一样，可以绝对地来理解，也可以作为一个特定人的品质和属性来理解；换句话说，研究一个行动是否合乎道德是一回事，研究一个人是否有道德是另外一回事。前一个问题是相当简单的；后一个则比较复杂、必须对几种情况加以调查研究以后，才能够对它做出满意的决定。

在第一种意义上，我对道德下的定义是：一个理性动物出于同情和善心所采取的，在趋向上有助于普遍幸福的一个行动或者一些行动。这样下了定义之后，就使道德分成两类；而具无论哪一类，只要缺少那种心愿或者那种趋向，就都是不完全的。一种行动无论心愿多么纯正，但其趋向有害或者是无益的，这种行动就不是善行。否则，我们就不得不把盲目信教条的人、迫害者和披着宗教外衣的暗杀者的最凶恶的行为称之为道德，也不得不把愚蠢地信奉骗人的迷信称之为道德。一个行动，从卑劣、堕落和无耻的动机出发，尽管其后果会被认为有极大的利益，就更不配称为道德了。善行乃是其动机和趋向都一致引起我们赞许的行动。

让我们进而研究行为者。在我们能够确定一个人可以在什么程度上叫作有道德的人以前，必须把他的贡献和能力比较一下。仅仅他的行为具有较多的善良的意愿和有利的结果，那是不够的。如果在数量上或者在程度上看，他所造成的利益还不及他能力所能造成的十分之一，那他就只能在很有限的意义上被认为是一个有道德的人。

谈到这里，我们不禁要问，人的能力是由什么东西构成的呢？能力是对于任何物质的全部性能和这样一个物质可能有的全部用途做过考虑之后，在头脑中产生的广个观念，正如特定的一块金属可以按照制造者的意志做成各种器具，如一把刀子、一把剃刀、一把宝剑、一打衣扣等等。这是能力的一个阶段，另一个阶段是：这块金属已经得到了刀子的外形，被制造者打发出去，落在想要加以使用的人的手里。这个人可以把它用在有利或者有害或者无所谓的目的上。——试把这些考虑应用到一个人的本性上。

我们不是在这里探讨一个绝对意义上的人的能力，而是个别的人的能力；指的是一个特定行动的实现者，或者从事某一系列行为的人。因此，也象一把刀子可能由他的所有者随意用在各种目的上一样，一个赋有某些条件的个别的人可能按照被提供给他观点和激发他的思想的动机来从事各种活动。

但是，人类的能力同无生物的能力相比，是一个更不确定的对象。能力

是假定某些东西已经固定下来而所要研究的是这些固定性质的临时应用。但是，举例来说，差不多准确地确定个别一把刀子的固定性质要比确定个别的人的固定性质更容易一些。人的每一种内在的东西部可以说处于变动状态中：他是我们无法留住的普罗蒂厄斯①。以我的行为为例，我现在所能做的会远远落后于我在今后两三年中所能做的。我现在所能做的，不得不取决于我对于某些事情的无知、对于其他一些事情的生疏和我可能沾染上的任何错误的习惯。但是，当问题涉及我今后两三年生活中将能做出什么的时候，那么许多这类不利的条件就都可能克服掉了。还不仅于此。就是我现在的能力也在很大程度上取决于刺激我的各种动机。把一个人置于一种有力而感人的环境中时，常常会发现他具有或者马上能够获有他自己或别人以前所想象不到的能力。在确定道德的问题上，我们不能不考虑到这些不肯定的情况。只有对于一个人的能力，已经形成尽可能最准确的概念，并且把他的能力和他的贡献做了比较以后，我们才能够相当满意地确定他是否可以叫做有道德的人。

在这个问题上还有另外一个困难。当我们确定一个人的功过时，应该只考虑动机呢，还是象在绝对意义上去理解道德那样，应该对于他的行为的动机和趋向都加以考虑呢？常常有人主张前者。但是，这种主张伴随着严重的困难。

首先，作为通常理解的恶行，从其动机来说乃是纯粹消极的道德是必须从同情和善心出发的，但是，恶行却不一定有恶意或者想要从别人的痛苦上取得直接满足的意图。只要行为者由于疏忽而对同一般福利有关的事情未作善意的考虑，他的行为就足以成为罪行。这样应用有关道德的名词的方式似乎是从下述情况产生的：在评定别人的功过时，我们有理由把他所造成的实际利害当作主要之点；至于造成利害的意图，我们则只考虑它使这种利害继续下去的趋向。

其次，对于公众最有害的行动时常是从非常正大光明的动机出发的。最坚决的政治暗杀者克莱芒①、腊韦拉克②、达米安斯③和杰热勒德，似乎都深深地怀抱着对于人类永恒幸福的渴望。为了这些目的，他们牺牲了舒适的生活，愉快地为他们自己招来折磨和死亡。在史密斯菲尔德①纵火和在圣巴塞洛繆瞄准匕首可能都有善心的成分。炸药叛国案②的主谋者，总的说来都是以生活严肃、作风朴素著称的人。

不论是宗教骗局或者是一般不遗余力的冒险的性质，似乎没有被自称研究道德问题的专家们加以充分探讨过。要一个人拿出热情来推荐他并不认为真正值得赞美的东西，乃是一件再困难也没有的事情。要一个人孜孜不倦地从事于他并不相信会在某一方面广泛有用的事业，也是一件再困难也没有的事情。当贝克特③大主教对抗亨利二世的全部努力并且坚定不移地忍受各种侮辱时，我们可以很容易地看到这位教士的骄傲，他那种愿意踩在帝王头上的无餍野心和他那种心满意足地接受群众崇拜的无限虚荣心；但是我们也可以同样清楚地看到：他把自己看作是上帝事业的战士，并且希望在死后戴上殉道的冠冕。

容易轻率而肤浅作出判断的人断言：欺骗别人的人在大多数情况下自己也看得到这种欺骗性。但是这样的情况并不多。自欺乃是最容易的事。一个人，十分渴望发现一个命题是真理，就有可能无意识地倾向符合于自己愿望的意见。一个人，考虑到人类思想的微妙④，就不能怀疑信仰永远不应仅仅

建立在证据的基础之上，而论证总是通过令人迷惑的媒介来看的，或者把它们夸大成为阿尔卑斯山，或者把它们缩小到零。

我们的见解的依据是复杂的，我们的行动的动机也是复杂的。大概没有任何错误的行动是从完全纯洁的动机出发的。那些认真的暗杀者和迫害者的动机，大概掺杂有野心或者好名以及某些仇恨的感情和恶意，但是他们却仍旧可以完全欺骗自己。他们在们心自问的时候觉得自己无罪；而他们的有害行为，如果单纯从动机上来看，可能和最称得上道德行为同样纯正。

第三，是因为具有增加普遍幸福的倾向，出于最纯正的动机的行动，其根源也是混杂不纯的。已经证明成年人的每一个单独行为都有很多动机<sup>①</sup>；我们不能认为，这些动机中不会杂有不正当的、卑鄙的以及同对于事物的公平评价（这是道德的真正基础）不一致的东西。的确有理由相信被认为对人类幸福有最大贡献的行动，其背后观点也是最不带有杂念的。但是，不容怀疑的是：许多相当有益、并且用意非常良好的行动，正如那些出于善心但为害深远的行动一样，其动机也会是不纯的。

根据这一切考虑，如果单纯从心愿来确定道德的标准，就会把有关道德的一切公认的观念倒转过来，对某些人类的大敌让步，而牺牲那些不可轻视的有益于人的。心愿无疑是道德的要素。但是，仅仅有心愿是不行的。确定别人功过，必须和确定无生物的功过基本采取同样的方式。关键在于功利。心愿的价值不会超过它引导到功利的情况：它是手段而不是目的。如果我们称赞最有害的人，只是因为他们所造成的危害是由于失误；如果我们不仅仅把他们看作一台由极其贵重的原料造成的破坏和痛苦的制造机，我们就会推翻正确推理的一切原则。

本章前一部分关于道德问题的推理，可以同样用来阐明义务一词。义务是个人的一种行动方式，它包括把一个人的能力最好地应用在普遍福利上。在个人道德问题上所引证的那些看法和最适用于考虑义务的看法之间，唯一的区别是：虽然一个人在某些情形下没有注意到最好地应用他的能力，但他仍然可以有资格被称为是有道德的；可是，义务是始终不变的，它要求我们，无论遇到什么情况，都要最好地应用我们的能力。

这样来看待义务问题，就使我们解决了一个曾被认为是相当困难的问题。服从我的错误的良心指使是不是我的义务呢？用炸药炸掉詹姆斯国王和他的议会是不是埃弗拉德·迪格比<sup>①</sup>的义务呢？当然不是。义务是把能力用来谋求真正的而不是假想的人类福利上的。他的义务是抱有真诚和热烈的愿望来为别人谋求幸福和进步。他或者曾经克尽了这一义务。但是，把那种愿望应用在一个可怕的、包藏着无穷尽的祸害的目的上，则不是他的义务。也许由于他抱有各种成见，就不能不那样做。但是，说他有义务在成见支配之下行动，那就是荒谬的了。也许我们会发现，在任何情形下，每个人都会象他那样做<sup>②</sup>。但是，即使的确如此，也不能抹杀掉义务一词的涵义。我们已经看到：能力的观念和最好的使用能力在无生物身上也同样是可以理解的。义务就是这种一般提法中的一种，它仅仅是指一个有理性的生物最好地使用他的能力，不论这种使用是出于自动的动力还是出于智力的考虑和动机的不可抵抗的冲力。谈论做坏事的义务，除了破坏语言的全部准确性和涵义外，达不到任何其他目的。

## 第五章 论权利

推翻积极权利说。——道德的范围是不受限制的。——反对的意见。——积极权利说的后果。——对于忠告的研究。——国王的权利——集体的权利。——消极权利不可否认。——关于斟酌行事。

人的权利，象许多其他政治和道德问题一样，曾成为一个热烈而不断争论的题目；这是由于对所探讨的问题叙述得不够清楚和准确，而不是由于这个问题本身所带来的任何大量的困难。

人的真正权利或者假定的权利有两种：积极的和消极的；在某种情形下按照我们想的去做的权利；和我们所具有的要求别人克制或取得别人帮助的权利。

公正的哲理大概会使我们一致推翻那第一种权利。

我们所能设想的人类活动的任何领域中，一定有一种进行方式，在某种特定的情形下，比其他方式更为合理。从一切正义的原则来看，这种方式就是人所必须采取的。

道德不过是一种准则，它教导我们在一切情况下，尽我们力之所及来对于每个有知识的和有感觉的生命的利益和幸福做出贡献。但是，我们生活中，没有一个行动不是在某一方面影响这种幸福的。我们的财产、我们的时间和我们的能力，都可能对于这一目的有所贡献。不能用来积极造福的时间可以用来做准备工作。我们每一种娱乐或者消遣，都在效果上使我们或多或少地更适合对普遍利益做出自己的一份贡献。既然我们一切行动都是属于道德范围之内，自然我们就没有选择我们的行动的权利。没有一个人会主张：我们有权利妨害道德决定。

物理学家们曾经说过：和地球结构差不多的一粒沙子，会在它的存在过程中引起不断的变化。如果这种说法在无生命的自然界是正确的，在道德方面就更为正确。两性相遇，其结果导向婚姻关系，这在许多情形下显然取决于一些细微末节，任何这样的细节一经改变，这种关系就不会发生。以莎士比亚的父母为例。如果他们没有结合，就永远不会生出莎士比亚，如果那位太太怀孕期间，在她身上发生了任何意外的事情，例如某一天她的脚多迈出半英寸，从一段楼梯上滚了下来，又如她拐到这一条街而不是那条街，刚好提到什么可怕的东西，那么，莎士比亚就可能永远不会活着到这个世界上来。由于思想的发展趋向，一个儿童具有某些最早的倾向性，这些倾向性可能唤起他的好奇心、勤奋和抱负，也可能使他粗心、懒惰和迟钝。而这种思想发展方向乃是取决于很少为历史所提到的那种细微末节的。以后决定他选择职业或者工作的那些事情，也是同样不确定的。每一件这种事情的出现，都是从以前已经发生的一系列事情中发展出来的。宇宙中的一切事情都是彼此联系着的。假使有人断言，如果亚力山大没有在基德努斯河①里洗澡，莎士比亚就永远下会从事写作，我们是不可能证明他的断言是不真实的。

可能有人反对我们从这些事实陈述中得出的结论。他们会说：“宇宙间的一切事件都有联系，最重大的变革可能取决于最细小的原因这都是真实的；但是，我们不可能看出我们自己的行动的长远后果及其微妙的影响；当然也就永远不能要求我们用我们看不到的东西来指导我们的行为。”这当然是真实的。但是如果考虑到下面的理由，这种反对意见就没有力量了。第一，虽然我们可以说自己不了解情况，如果我们了解得更多我们就不会忽视那最

有利的事情，可是不能说不了解情况，我们就有了犯这种忽视的毛病的绝对权利。第二，当一件事情有两种选择的时候，一个十分认真而有善心的人，即使他的辨别力有限，他也会从眼前的和长远的利益上、直接的和间接的利益上，看得出这一面显然优于那一方。我们必须用我们所能做出的最好的判断来指导自己。第三，在这样推理之后，如果还认为一个人具有任何积极的权利，如果他在任何情形下可以不服从道德的决定而随意支配自己的行为，那么这种权利将首先是一种不完全的，而不是绝对的权利，是无知和愚蠢的产物；其次，它只能涉及到那种完全不重要的事情（如果的确有这一类事情的话），也就是说在最好地运用了人的判断力之后，仍看不到对人类的幸福有一点点关系的那些事情。

有人认为，对我们自己所有的东西，我们有随意处理的所谓权利；再也没有比这种想法更有害于人类的精力和道德了。由于这种想法，守财奴毫无目的地积聚了钱财，而这些钱财如果分散开，一定会增进成千的人的幸福；由于这种想法，奢侈浪费的人沉迷于酒色，眼看着他周围无数家庭陷于赤贫，却絮絮不休地对我们侈谈他的权利，以阻塞别人的责难和自己的良心谴责。他们的说法是：“我们的财富是正当取得的，我们并不欠债，因而任何人也无权过问我们私人处理属于我们所有的一切的方式。”其实，我们没有任何严格说来，是我们自己的东西。我们的一切都有由不可改变的理性和正义所规定的用途，如果我们改变了这些东西的用途，我们就会给自己带来一定的罪责。

正如我们有一种对于我们的能力和财富必须采取某种行为的义务，别人也有一种进行忠告和建议的义务。如果他没有尽力设法来纠正我们的错误，也没有为这个目的，在他看到有机会的时候，对于我们的倾向性和行为提出毫无保留的责难，他就要对这方面的疏忽负有罪责。认为我对某些问题特别了解，因而他（无论是被请求过或者没被请求过）无须帮助我做出正确的决定，这乃是荒谬的。凡是他所看到的情况，他一定会做出他所能做的最好的判断；他怎么想的就一定要告诉别人，自然更不会不告诉直接有关的一方。在一切阶层和一切部门的生活中，最坏的后果都是产生于有人认为自己的私人事务在某种情形下是神圣的，除了他们自己，其他人都应该视而不见和知而不言。

这种错误的根源是我们常有的一种矫枉过正的倾向。无疑地，别人在对我们的责难上不应该轻率傲慢，而应该考虑到后果。无疑地，几乎在一切情形下，都一定只有一个真正的行为者，其他的人，除非经过慎重的研究和冷静的思考，是不可以对他应采的行为提出建议，来耽误他的时间的。最厉害的暴政莫过于一个人无休止地用肤浅愚蠢的建议来打扰我们，或者他不考虑一下自己的想法是否明确有力，就认为有责任喋喋不休地向我们聒噪并强迫我们接受。也许，在一切事情中，提出建议乃是最需要纯正、无私、和蔼和节制的。——我们还是回到本题上来吧。

自由的最热诚的拥护者曾经断言，“君主和地方长官是没有权利的”，恐怕没有比这种立场更无可争辩的了。他们的每一种生活地位都有与之相应的义务。他们被付与的一切权利都必须完全为公众福利而行使。奇怪的是：采取这种主张的人并没有再前进一步，他们没有看到同样的限制也可以应用到臣属和公民身上。

大概没有必要再来述说：个人没有权利，社会也就没有权利，因为社会

所有的，只不过是个人带进来的共同储备。关于这个问题的一般见解的荒谬（如果有可能的话）实际比从我们加以研究的角度所看到的还要明显。按照通常的意见，一切为了世俗目的而结成的团体，一切为了崇敬上帝而造成的教会，都有权利制定任何规章或者仪式，不管如何可笑或可厌，只要不妨碍别人的自由。理智匍匐在它们脚下，它们有权利随意加以践踏和侮辱。人们也以同样的精神告诉我们：一切民族都有选择自己的政府形式的权利。一个眼光敏锐、有独到见解的政治理论家大概是被关于这个问题的通俗说法迷惑了，因为他说：“在法国人民和国民议会都没有多管英格兰或者英国国会的闲事时，伯克先生无故对法国人攻击的行为是不可原谅的。”①

毫无疑问，人类未能完善无缺的一种不可避免的结果是：人和人类社会必须用他们所能做出来的最好的判断来塑造他们的行动，而不管这种判断是健全的还是错误的。但是，正如前面已经表明的，做任何有损于普遍幸福的事情不可能成为他们的义务①，所以，同样明显，他们也不可能做这种事情的权力。最可笑的主张莫过于肯定人有做坏事的权利了。这样一种错误已经给政治和公众事务带来最有害的后果。一个怎样加以强调也不会过分的教诲是：社会和人的集体在任何情形下都没有权利违背常情和正义；人民的声音，并不是象有人可笑地认为那样，是“真理和上帝的声音”；一致同意并不能把错误变成正确。一个最不重要的人也应该保持自己的自由，来批评最庄严的议会的决定；其他的人根据正义有义务按照他的理由的健全性和他的语言的说服力来听取他的意见，而不是按照他可能从身份地位或者说外在的重要性所取得的任何附带的优越性。最拥挤的议事公所②或者最尊严的议会，也不能由于自己的决定，就使一个在本质上并非如此的命题成为正义的原则。它们只能解释和宣布那些由更高和更不可变的权威那里取得其合法性的法律。如果我们并不相信他们的决定的正确性，却去服从这些决定，这种服从只是一种明哲保身；一个有理性的人此会感到悔恨，但却会做出必要的屈服。如果一群会众一致同意砍掉自己的右手，或者掩上耳朵不听别人自由地提问题，或者在一个特殊的场合下肯定二加二等于十六，在这一切情形下，他们都是错误的，而且毫无疑问应该受到谴责，因为他们篡夺了一种并不属于他们的权威，应该告诉他们：“先生，你们并不是象你们陶醉于权利之下的时候所想象的那样万能；有一个比你们要更伟大的权威，你们应该尽力去顺应。”任何人，即使这个世界上只有他自己，也没有权利使他自己成为残废或变得不幸。

关于人的积极权利就说到这里。这些权利已经为正义的更高的要求所代替而失效，如果以上的论点有任何使人信服的力量。关于人的消极权利，如果没有这两种权利的无理纠缠和混淆所造成的模糊混乱，也许不会引起多大的争论。

首先，人据说有生存和个人自由的权利。如果承认这一命题，也必须附有很大的保留。在他的义务要求他舍弃生命时，他就没有生存的权利。其他的人理应剥夺（根据前面的解释，使用严格的语言，不应当说他们有权剥夺）他的生命或者自由。如果从防止一个更大的弊害来看，这是完全必要的话。关于人的消极权利，从下面的说明中将会得到最好的理解。

一切人都有某种范围内的斟酌行事的自由；他有权利要求别人不予侵犯。这种权利是从人类本性中产生的。首先，所有的人都免不了发生错误，因此谁也没有理由把自己的判断作为其他人的标准。在我们的争论中没有绝

对不犯错误的裁判；每一个人的决定根据自己的理解都是正确的；我们找不到一种满意的方式来调整他们互相冲突的主张。假定一切人都想把自己的感觉强加于人，最后，不会发展成理智上的争论，而是实力上的冲突。其次，即使我们有一个没有错误的标准，那也没有什么用处，除非所有的人都承认它是这样的标准。如果我保险没有错误的可能，并把我的不会有错误的真理强加在我的邻人身上，不依靠我在他的智力上所引起的确信就要求他服从，那么所得到的一定是危害而不会是什么好处。如果人这个生物不是独立自主的，他就永远不会是一个能被恰当称赞的对象。他必须服从他自己的理智，得出他自己的结论，并认真地按照他自己认为恰当的观点行事。没有这些，他既不会积极、也不会慎重、不会坚定、也不会豁达。

鉴于上述两个理由，有必要使一切人都能自主并依靠自己的智力。为此，每个人都必须有他自己斟酌行事的范围。任何人都不得侵犯我的范围，我也不侵犯他的范围。他可以缓和地而不是固执地向我提出建议，但是，他不得企望向我进行指挥。他可以随便地和无保留地责备我；但是他应该记住，我是根据我自己的而不是他的思考行动的。他可以运用共和主义的大胆精神做出判断，但是他却不得独断专横地来指挥别人。除了在最非常和紧要的关头，永远不可以使用强力。我应该为别人的幸福运用自己的才能，但是这种运用必须是我自己的信念的结果；任何人也不得企图强迫我去从事这种服务。我应该把偶然为自己所有而非自己福利所必需的那一部分大地果实用来为别人谋福利；但是，他们必须用说理和劝导而不是用暴力来加以取得。普通所说的财产权就是建立在这样一个原则上的。凡未经对任何其他个人或社会组织使用暴力而据为已有的是我的财产。这项财产，从已经建立起来的原则看来，我没有权利随意加以处理；其中每一个先令都要根据道德准则来使用；但是，至少在平常的情况下，任何人也没有理由从我这里把它强行取走。当道德的准则已经被清楚地理解，其优越性已经被普遍认识，并且其本身已经被看作同每个人的私人利益一致的时候，财产的观念就会在这种意义上固定下来，可是任何人也决不会为了夸耀或者奢侈的目的而希望比别人拥有的更多。

人的消极权利的第二部分包括每个人都有的取得别人帮助的权利。这将在以后详加阐述<sup>①</sup>。

## 第六章 论个人判断的权利

道德的基础。——人类行动是：1. 被事物的性质支配的。——2. 被成文制度支配的。  
——后者的主旨：1. 激发道德。——它在这方面的可疑性质。——2. 提高判断力。——它在这个目的上的无效。——对于良心范围的研究。——干涉良心范围的趋向。——惩罚的不适当——不论是在灌输新意见上——还是在巩固旧意见上。——扼要复述。

我们已经看到：构成每个个人特殊范围的最重要的一项权利，也就是是一切其他权利都以它为基础的权利，乃是个人判断的权利。所以，在这个题目上明确他说几句话是有益的。

对于一个理性的动物来说，只能有一个行为的准则，那就是正义；只能有一种决定这个准则的方式，那就是运用自己的智力。

如果在某种情形下，我变成了一个绝对暴力的机械性工具，这时我就陷入一种纯粹的外来奴役的状态。如果在另一种情况下，我不是处在绝对强迫的影响下，而是完全受着常常被叫作强迫的那种东西的推动，由于希望得到报酬或者害怕受到惩罚而行动，那么无疑，我所受的这种压迫就不那么严重，但是这种压迫对于我的道德习性的影响却可能更为有害。同时，关于我应该在这种情况下采取的行为，要有一种特别的认识。正义，正如前面的一章所说明的，是同功利相一致的。我自己是巨大整体中的一部分，而我的幸福则是确定正义的那些复杂事务的看法的一部分。所以，希望得到报酬或者害怕受到惩罚，不论其本身多么错误和不利于思想的发展，但只要他们是为社会上所一般采取的动机，他们也就必然和应该是对我的思想发生某些影响的。

任何行动都可以有两种主旨，一种是根据必要的和不可改变的生存法则而具有的，一种是从某个有理性动物的专横的干预中产生的。幸福和灾难的性质，快乐和痛苦的性质都是同成文制度无关的。凡有助于使前者比重的增加的就是可取的；凡有助于后者比重的增加的就是应予反对的，这是不可改变的真理。同样地，人这样一个生物有与其本身不可分的某些特点和素质；有许多原由在对人所起的作用中，由于其本身的性质，就能够产生快乐，而且有一些原由所产生的快乐比其他原由所产生的更为美妙。任何行动都有一个永远伴随着发生的并可以说是它所特有的结果，除非它可能偶然由于其他外来的原由的作用而为别种结果所替代。

成文制度的主旨有两种：为实现道德和公理增加一个动机；增进对什么行动正确什么行动错误的理解力。我们对于这两种主旨都不能过分表示赞同。

第一，成文制度可能为实现道德增加一个动机。我有一个机会能对于二十个人的利益做出实质贡献；他们会得到好处，而且其他人不会受到实际损害。我应该抓住这个机会。这里，让我们假定成文制度的干预，并且对我履行义务给了某种巨大的个人奖赏。这就马上改变了这一行动的性质。以前，我采取这个行动是由于它本身具有的高尚性。现在，如果成文制度起了作用，我采取它则是因为某人专断地给它加上了的很大分量的利己主义。但是道德，作为有理性的动物的一种品质，是决定于伴随着那个行为的心愿的。在一项成文制度之下，这个本质上符合道德的行动，就行为者来说，就可能变成了不道德的行动。这个不道德的人在以前一定会忽视这二十个人的利益，因为他不肯为他自己找来某种不便或麻烦。同一个人，具有同样的心愿，现在居然会增进他们的利益，这是因为他自己的利益牵涉在内了。在其他条件



都相同的情形下，二十是比一好二十倍的。一个人在这种情况下不受道德帐的支配，或者从直接同这笔帐相对抗的心愿出发，就是非正义的①。换句话说，除了根据必要的和不可改变的生存法则而采取的行动所具有的主旨之外，不应该受到其他任何的影响，而且我们不受这种影响的程度越大，道德也就越会提高。这大概就是使我们感到模糊含混的那个原则的含义：“但行好事，莫问后果”，也大概就是另外一个原则的含义：“我们不许为了利己而损人。”如果我们假定的不只是二十个人的利益而是成百万人的利益，这种情况就会更加明显。事实上，不论差距大小，结论必然是相同的。

第二，成文制度可能增进对什么行动正确什么行动错误的理解力。这里，思考一下“理解力”和“增广见闻”两个名词可能是有益的。“理解力”，特别是在涉及道德问题时，是指对真理的认识。这就是它的恰当的界说。“增广见闻”，如果是真正增广见闻，是从巨大的真理的整体中摘出来的一部分。你为了使我增广见闻对我说，“欧几里德断言，平面三角形的三个角等于两个直角”。我对于这一定理是否真实仍然并不通晓。你又说，“但是，欧几里德已经加以证明。他的证明已经存在了两千年，并且在此期间，凡是理解这个证明的人都对它表示满意。”可是我的见闻仍然没有增广。真实的知识在于认识到一个命题的各项条件间的一致和不一致。只要我对于可以用来比较各项的那个中间条件尚未通晓，只要就我理解，各项还是不可比较的，尽管你可以对我提供一个原则，我也可以从这个原则正确地推出进一步的结论；但是，关于那个原则本身，严格说来我还是毫无所知的。

每一个定理都有它自己本来具有的证明。每一个结论都有它所根据的前提；它的正确性就建立在这些前提上，而不是在什么其他东西上。如果你能创造一个奇迹证明，“三角形的三个角等于两个直角”，我仍然会知道，这个定理在奇迹展示以前，不是正确的就是错误的；而且它的任何一项条件都是和奇迹没有必然的联系。奇迹会把我的注意从真正的问题引到一个完全不同的问题——权威的问题上去。由于引证某个权威，我可能被说服勉强同意那个定理！但是我却不能被恰当地说成认识到了它的真实性。

但是，这还不是事情的全部。如果是，也许可以把它看作是对人类生活并无什么影响的一件好事。可是成文制度并不以使我根据某些主张被证明的情况对这些主张加以同意为满足。如果只是这样，那至多也不过等于来自一个可尊敬的方面的建议，如果不符合我自己的成熟的智力判断，我毕竟是可以拒绝的。但是，这些制度本身的性质里包括有一种制裁手段，一个通过奖惩使我服从的动机。

一般人都说：“成文制度在涉及我的良心的事情上是应该让我有自由的，但是，对于我的涉及到社会的行为它是可以正当地加以干预的。”这种区别的提出似乎太轻率了。一个人的良心在同别人交往中发生的问题上并不起作用，那么他得算是哪一类的道学家呢？这样的区别是由这样的假定出发的：

“究竟我是崇拜东方还是崇拜西方；把我崇拜的对象叫作那和华还是叫作阿拉；我给白袍祭司钱还是给黑衣牧师钱，这都是关系重大的。一个正直的人对于这些问题是应该严肃不苟的。至于其他，究竟是做一个暴君，做一个奴隶，还是做一个自由的公民：究竟是用无数不可能实践的誓言来约束自己，还是严格地信奉真理；究竟是向一个法律上的还是事实上的国王立誓效忠，是向一切可能的政权中最好的还是最坏的立誓效忠；关于这些问题，他可以放心地把自己良心交由民政长官来支配。”实际上，我的行动在多大程度

上违反自己的不带偏见的判断，我也就在同样程度上放弃了人格中最有价值的部分。

我现在同意某种行为——假定这种行为是对于私人说话必须严守秘密——是我应尽的义务。你告诉我，“有某些特别紧急的情况可以推翻这个准则”。也许我认为不存在这些情况。如果我承认你的主张，关于什么情况应该或者不应该属于例外，就会有很广泛的研究余地。我们对于一切情况都看法一致的可能性是不大的。那么，由于我认真履行我认为我的义务，法律会怎样对待我呢？因为我不肯做我最要好的朋友的告密者（可能我认为告密是可耻的），法律就会控诉我包庇政治犯、重罪犯或者杀人犯，也许绞死我。我认为某个个人确是一个恶棍，社会上最危险的分子，并且感到警告别人乃至公众来防止他们的恶行的影响是我的义务。由于我发表了我认为真实的情况，法律就判我犯了中伤罪、重大诽谤罪和我说不上来的千奇百怪的罪名。

如果弊害仅止于此，倒还没有什么。如果只是我遭到了某种灾难，假定是死亡吧，我也是能够忍受的。死亡一直是人类的共同命运，我迟早是要死去的。人类社会迟早必须埋葬掉它的个别成员，不管他们是有价值的还是微不足道的。但是，那种惩罚不仅处分了我的过去，而且还影响了我的同时同地的人的未来。有另一个人关于他应采取的行为和我抱有同样的见解。但是，法律的执行者却用这样一个有力的论证（指上述的惩办——译者），来使他相信他找错了理想公正的道路。

这种冷酷的逻辑将会产生什么样的信徒呢？假定说，“关于道德的性质我已经深思熟虑过，并且相信某种行为是我应尽的义务。但是以议会的一项法令为后盾的绞刑吏却告诉我说我错了”。如果我的见解屈服于他的指挥，我的行为就要改变，我的品格也要改变。象这样的一种影响，同一切宽仁厚爱的精神、一切有助于发现真理的无私的热情，以及一切在主张真理上的坚持不屈的精神，都是背道而驰的。永远靠法令而不是靠说理来进行干预的国家，其境内只能有人的假象。我们永远不能从对这样的国家的居民的观察中判断出入究竟是什么样的，而人原应该是应该不知道什么叫比良心的裁判更高的裁决，原应该是应该对他所想的都敢说敢做的。

现在，多数读者也许只看到了这种可以说是干涉人认真履行义务的法律的少数例子。本书中还会出现许多这样的例子。而如果耐心去搜寻，一定还会看到更多。由于成文法的作用，人已被有效地标准化了，从而在大多数国家里，他们象鹦鹉一样，除了重复别人的话，再也没有什么作为了。这样一致性可以从两种情况中产生：一种情况是依靠思维的力量和不倦的研究，使很多人同样成功地透彻了解到真理的奥秘；另一种情况是用惩罚去威胁那些做无私的探讨并按照探讨的结果来说话行事的人，使人们的脾性变得怯懦，对于是非善恶表现为漠不关心。不难看出，这两种情况哪一种造成现存的一致性的原因。

再说一种事情，作为这个重要意见的补充。假定“我做了一件事情，虽然本身错误，但我却认为是对的；或者我曾经做了一件事情，通常我会承认是错的，但是我的这个信念并不够明确有力，还不足以阻止我在强有力的诱惑下去做它”。使我理解我所不知道的一项真理，或者使我对于一个我已经了解到的真理有更坚定的信念，毫无疑问，采用的正当方式是求助于我的智力。即使对我的行为进行愤怒的告诫，也只能引起我同样的愤怒，不会使我更加聪明，反会使我更加糊涂。当然存在着一种阐明真理的方法，它应该在

不论什么情形之下都能以善意引起人们的注意，以证据来对人进行说服。

惩罚，在受惩罚的人的身上会引起并且也应该引起一种非正义的感觉。假定惩罚的目的是使我相信一个我现在认为错误的立场乃是正确的。抽象地说，惩罚不属于说理的性质，所以它首先不能使人信服，惩罚是一个比较好听的名词；实际上不过是一个偶然的强者加在另外一个人身上的强力。但是力量显然并不构成正义。惩罚，按照我们现在对它的看法，是这样一种情形：你和我在见解上有所不同，你告诉我你一定是对的，因为你的胳膊更粗，或者在取得使用武器的技术上你比我花了更多的心思。

让我们假定，“我已经承认了我的错误，但是我的信念是肤浅而不坚定的，而你的目的是要使这个信念变得持久和深刻”。应该使它这样持久和深刻吗？无疑是存在着使它这样改变的论据和理由的。这一点在实际上成问题吗？你想用你拳头的力量来补充你的逻辑上的不足吗？这样做是永远无法辩解的。诉之武力在双方（各按其智力的健全程度）看来必然都是自认无能。求助于武力的人，如果充分地了解到他所应传达的那项真但的力量，是不会采取这种下策的。如果有人受惩罚时竟不感到受到伤害，那一定是他的思想由于被奴役早就变得卑劣了，他对道德上的是非善恶的感觉由于一系列的压迫也变得迟钝了。

如果有任何真理比其余的更无可怀疑，这个真理就是：一切的人都应该运用自己的能力来发现正确的东西，并把他所了解到的全部正确的东西付之实践。我们承认：如果能够发现一个绝对正确的标准，那一定会有很大的益处。但这个绝对正确的标准本身在人类的事务上一定用处不大，除非它在性能上既能推理也能判断，既能启发思维又能约束身体。如果一个人在某些情形下不能不认为他自己的判断是可取的，那么他在所有的情形下就不能不求教于那个判断，然后他才能决定当前的某件事情是不是值得考虑的。所以，根据这样的推理，我们终于看到：一个人的个人理智上的确信，才是使他有义务采取任何一类行为的唯一正当的原则。

这就是人类社会的真正的原则。这就是在一个国家里的社会成员不受限制的状态，在这种状态下，社会内部的一切个人和不属于这个社会的一切别人都能够冷静地服从理智的支配。当进而说到人类现在的复杂的性格时，如果发现我们自己不得不在某种程度上脱离这样一个简单而伟大的原则，我们将不会不感到很大的遗憾。普遍运用个人判断既然是一种如此难以形容的美妙的学说，真正的政治家当然一定非常不愿意接受加以干预的想法。本书下面逐步加以研究的主要对象，就是探讨被认为需要这种干预的各种非常情况。

## 第三篇 政权原理

### 第一章 政治理论家的体系

问题的提出。——第一种假定：政权建立在强力优势的基础上。——第二种假定：神权说。——第三种假定：社会契约说。——对于第一种假定的研究。——对于第二种假定的研究。——神权的标准：1. 家族世袭——2. 正义。

在前一篇里，我们对于合理的社会原则试做了一般的说明，现在应该进一步谈谈关于政权问题。

在此以前，一切时代和一切国家里的人的集体全都相信：为了公众利益，有时必须放弃个人的判断，并且用一个以整体名义执行的法令来控制个人的行动。

在对于这个问题做出判断以前，探讨一下政权的性质，以及在对于个人施加最小限度的暴力和侵犯的情况下实行这种控制的方式，将是很有益处的。明确了这一点以后，将有助于我们最后了解最完美的政权形式包括有多少弊害，以及被认为需要政权进行干预的紧急情况。

在某些情形下，个人与个人之间使用强力是必要的，因而也就是合乎正义的；我们很少有理由对此有所怀疑。暴力是解决意见分歧和意气之争的一种十分简捷的方式，因而总会有人采取这种方式。怎样才能制止或者防止这种暴力有时会造成的最悲惨的后果呢？一个人在使用暴力之前，必定在思想上有一种见解，指挥他采取这种暴力；既然首先使用武力来代替说服的人，无疑是错误的，纠正他的最好的和最可取的方式就是使他承认自己的错误，但是，在紧急情况下，例如，在一把尖刀对着我或者另一个人的胸膛时，可能没有劝告的时间。因此防卫就是恰当的，也是一种义务。一个集体对于外敌或者内部成员的顽抗采取防卫不也是同样必要的吗？这大概是赞成建立政权的论据所依靠的最有力的观点了。但是，暂且不谈这个问题，现在要提出研究的是：如果一个集体在任何情形下有采取行动的必要时，那么，用什么方式来组织这代表集体行动的强力才是适当的或者合乎正义的呢？

关于这个问题，主要有三种受到支持的假定。第一是强力说，根据这个学说，人们肯定：“既然有必要使广大人类屈服在强迫的限制之下，那么，这种限制的标准只能是实现这种限制的那些个人的力量；而这种力量是存在于人类体力和智力的天赋不均的基础上的。”

第二类理论家从神权上推论出各种政权的起源。他们断言：“既然人最初是从一个伟大的造物主那里得到生命的，他们现在仍然蒙受着他那神意的眷顾，因此，他们对世俗的统治者必须矢尽忠诚，也就是对于他认为应该交付给这些世俗统治者的权力必须矢尽忠诚。”

第三种是拥护平等和正义的人们平常最支持的理论；根据这种理论，任何社会里的个人都被认为已经同他们的统治者，或者在他们彼此之间订立了契约；这种理论把政权的权威说成是建立在被统治者的同意上的。

这三种假定中，前两种假定很容易驳倒。强力说看来是从完全否定理论上的和永恒的正义出发的，因为它肯定任何一个政权只要有足够力量推行自己的法令就是正确的。它粗暴地结束了一切政治学的研究：其唯一目的是说服人们安于现状，无论处境多么不利，也不要为他们所蒙受的损害去努力寻求对策。第二种假定意义不够明确。它或者同第一种假定完全一致，断言所

有现存的权力都同样是神授；或者是它一定完全无用，除非找得出一个标准，足以区分开上帝所嘉许的政权和那些无权要求这种嘉许的政权。所谓家族世袭的标准，在未能找到真正有权承袭的人和合法的继承人以前，是不能成立的，如果我们把功利和正义作为上帝赞许的检验，这个假定是不会遭到多大反对的，可是另一方面，对它也没有什么好处，因为那些不采取神权这一理由的人，也会很爽快地承认：能够表现出合乎功利和正义要求的政权就是合法的政权。

第三种假定是需要做一番更细致的研究的。如果在对于真理的支持中夹杂有丝毫的错误，那就特别有必要发现这个错误。最重要的是：必须把偏见和错误同理智和正确区分开。一旦把它们混淆在一起，真理的事业就必然要受到损害，把不自然的结合拆散，不但决不会损害真理的事业，而且还可以期待它由此而变得更加繁荣和光彩。

## 第二章 论社会契约

提出的疑问。——谁是契约当事人？——约定的形式如何？——契约有效期间有多久？包括多少不同的事项？——能否包括后来制定的法律？——对声明同意的研究。——多数的权力。

社会契约的理论刚一提出，就遇到了各种难题。谁是契约的当事人？他们替谁表示了同意，是只替他们自己还是代表别人？契约的有效期间该是多久？如果需要一切个人同意，那么用什么方式来表示同意？是默认，还是明确申明？

如果我们的祖先在最初建立政权时真正有权利选择一套适合于他们当时的生活的规章，而同时能够把他们所有的后裔，直到最后一代的协商权和独立性都出卖掉，那对于平等和正义的事业就不会有多大好处。如果契约在以后的每一代都必须重订，那么必须规定在何时重订呢？如果在轮到我对它表示同意以前，我有义务服从那个已经成立了的政权，那么这个义务所依据的又是什么原则呢？当然不应该根据我父亲在我出生前就订立了的契约吧？

其次，由于同意，我就会被认为是任何政治组织的参与者，那么这种同意的性质如何呢？往往有人说：“默认就够了，这种默认是从我不声不响地生活在法律保护之下推论出来的。”如果真是这样，那实际上就会象奴性十足的谄媚者所捏造出来的理论一样，埋葬掉整个政治学和全部善恶的区别，根据这个假定，人们不声不响地服从着的一切政权就都是合法的，无论克伦威尔<sup>①</sup>的篡位或者卡利古拉<sup>②</sup>的暴政也都一样。默认常常不过是个个人方面认为是为害最小的一种选择而已。而且，在大多数情况下，连这个也够不上，因为构成一个民族大多数的农民和手工工人，不管多么不满意他们国家的政权，也很少有能力和迁移到另一个国家去。关于这个默认的理论，还应该指出：它同人类公认的见解和实践很少一致之处。因此，所谓国际法绝未强调要求居住在我国的外邦人必须归顺，虽然他的默认当然是完全肯定的；同时，本国人迁居到一个无人居住的地区，母国对他们是有管辖权的。而移居到邻近地区的本国人，如果拿起武器反对他们出生的国家，也是要根据国内法加以惩处的。肯定他说，默认决不能解释为同意，因为有关的个人并没有统统被告知政府权威是要建立在默认的基础上的。<sup>③</sup>

原始契约学说的伟大拥护者洛克已经看出这个困难，所以他说：“只要一个人占有任何土地或享用任何政府的领地的任何部分，他就因此表示他的默认的同意，从而在他同属于那个政府的任何人一样享用的期间，他必须服从那个政府的法律。除了通过明文的约定以及正式的承诺和契约，确实地加入一个国家之外，没有别的方式可以使任何人成为那个国家的臣民或成员。”<sup>④</sup>这真是一个妙不可言的区别！它的意思明明是：使一个人有服从社会刑法规定的义务，方才说过的默认就够了；但是要想享有公民的权利，就必须有他自己的同意。

一旦试图确定社会契约的约束范围，我们立刻就会发现对社会契约说的第三个反对理由，即使契约是由社会的一切成员以最严肃的方式订立的。姑且承认要求我（例如在我成年的时候）对于一套见解或者一种实践的成规表示同意或不同意；这个表示将约束我多长时间呢？是不是就排除了我毕生中由于知识的增进而改变看法的可能呢？如果不是约束我一生，那么为什么应该约束我一年、一周或者即使一小时呢？如果我经过深思熟虑的判断或者真

正的想法在这种情况下都毫无用处，那么在什么意义上能够断言，一切合法的统治都是建立在同意的基础上的呢？

时间问题还不是唯一的困难。如果你要求我对于任何事情表示同意，就有必要把那件事情说得简单而明确。在充分保持人类见解的独立性和真实性的情形下，人类的见解是会千差万别的，很少有可能看到任何两个人对于连续十件本身有争论余地的事项都表示一致的同意。这样看来，把一部五十卷的英格兰法律交给我，要求我对于这些法律的内容诚实而自主地表示可否，还有什么事情比这个更为荒谬呢？

但是，被认为是世俗政权基础的社会契约说所要求于我的还不止于此，我不仅必须同意一切真正有案可查的法律，而且要同意一切将在以后制定的法律。就是对这一问题的这种观点才使卢梭在探究社会契约说的后果时，曾经断言：“正如主权是不能转让的。同理主权也是不能代表的；主权本质上是由公意所构成的，而意志又是决不可以代表的：它只能是同一个意志或者是另一个意志；决不能有什么中间的东西。因此人民的议员并不是、也不可能是人要民的代表，他们只不过是人民的仆役罢了；他们并不能作出任何肯定的决定。凡是不曾为人民所亲自批准的法律都是无效的，那决不能是法律。”<sup>①</sup>

某些晚近的提倡自由的人曾经力图以声明同意的方式来防止这里所提出的困难；由一个国家的各个地方声明同意，不经过这个手续，任何具有重要宪法意义的法律都不能认为有效。但这是一种非常表面的补救办法。十分明显，这种声明除了上面提到的或者完全接受或者一概拒绝以外，很少有任何其他选择的可能。

在事前进行审议和事后行使一种否决权之间是有巨大差别的。前者是真正的权力，后者常常不过是权力的幻影。更不必说，这种声明乃是收集国家理论一种极不可靠和值得怀疑的方式。声明通常是在一种吵吵嚷嚷的情况下当场表决的，受着当地执政党派的影响；声明上的签名是用一种间接的而随便的办法收集的，大多数人则是旁观者，除非在某种非常的情形下，他们对于这种处理方法是莫明其妙或是漠不关心的。

最后，如果政权是建立在人民同意的基础上的，那么，它对于任何拒绝同意的人就没有任何权力。如果默认不能构成同意，就更不能认为我对于我明白表示过否定的措施已经同意。从卢梭的意见中可以直接得出这种结论。如果人民或者说组成人民的个人，不能把他们的权力委托给一个代表，任何个人也就不能把他的权力委托给一个集会——他自己是其中的一员一中的多数。这肯定是一种奇怪的同意，其表面现象倒是我们所常见的：最初是坚决反对，后来则被迫屈从。

### 第三章 论约定

约定不是道德的基础——看来绝对是一种弊害——很少有必要。——不完全的约定是不可避免的。——完全的约定在某些情形下是有必要的。——约定的义务——和不侵犯他人财产的义务具有同样的性质——容许有程度上的不同。——扼要复述。——应用。

原始契约的整个原则是建立在认为遵守约定是一种义务这个基础上的。这个原则所依据的理由据说是：“既以答应服从政权，就必须服从。”如果不曾假定履行约定是我们的首要义务之一，社会契约说就不会被认为是值得加以争辩的问题。所以，我们似乎应该探讨一下这种义务的性质。

根据已经提出的主张中的原则①，这里要提出来的第一个意见是，约定和合同在任何意义上都不是道德的基础。

道德的基础是正义。道德的原则是建筑在一个人的需要和另一个人有解决这种需要的能力上的一种不可抗拒的推断。我必须为别人做一件对他有利而于我无损的事情，这并不是由于我事先的约定。这不是从任何明确的或者想当然的合同中产生的义务；而且，即使我不可能从他或者任何其他他人得到回报，这个义务仍然存在。我必须把真理告诉别人，这开不是由于任何约定或者先约。毫无疑问，我应该如此做的理由之一，是因为言语能力的明显用途是增进知识而不是使人误解。但是，如果说使用言语能力就等于默认我一定把这种能力用在纯正的目的上，那就是对上述动机的一种荒谬说法。人与人之间的互相信任的真实基础是我们对于影响人类思想的动机的了解；也就是说我们认识到：出于欺骗的动机是少有的，而纯正的动机一定是支配人类行动的主流。

如果我们稍为注意一下这样一个问题：我们为什么应该遵守我们的约定？上述立场就更是无可辩驳的了。唯一能够提出的合理答复是：因为能增进有理性的动物的幸福。但是，这一答复用于其它道德问题也同样使人信服。当道德可以同样恰当地被看做是建筑在约定本身所赖以取得其约束力的基础上时，这样迂回曲折地把道德建立在约定的基础上，岂不可笑①。

再者，在我订立一项约定时，我所约定的不是从其本身的性质看能够增进人类幸福的事情，就是不能增进人类幸福的事情。那么，我的约定总是能够使以前有害的事情符合我的义务，使以前有益的事情不符合我的义务吗？在我订立一个约定之前，一定有有些事情是我应该约定的，有些则是不应该的。在我订立一个约定之前，所有行动的方式都不是无所谓的。情形恰恰相反。每一种想得出来的行动方式都有其相应的和不同程度的有利或者有害的趋向，因而相应地应予采取或者加以避免。由此可见，约定和合同并不是道德的基础。

其次，我认为约定，从绝对地加以考虑，乃是一种弊害，是同真正有益地运用智力相违背的。

我们已经讲过，正义是道德义务和政治义务的总和。但是，衡量正义的尺度是对同我有关的那些人有益或者有害的性质；正义的标准则是我的行为对于普遍福利的整体所带来的影响。因此，：不可避免会有这样的结论：义务要求我用以支配自己行动的动机，必须是能够普遍应用的。

那么，约定的约束力适用于哪些事情呢？我已经约定的，在没有约定加以干预前，本来也许就是我应该做的，也许不是我应该做的，它不是有助于造福人类，就是无助于造福人类。如果是前者，那么，约定不过是一种外加



的动机，对于本来从道德的观点看来是必须履行的义务加以赞同而已。约定不过是教导我们根据一个偶然的和临时的动机，去做一件由于其本质上可取本来就应该做的事。所以，如果道德是由正确的动机和纯洁的心愿组成的，约定显然就同道德不相符合了。

但是，有些事情在约定以前本来就是义务，而约定却并不总是加强这种义务的。如果并不加强这种义务，那么在即使没有约定本来就应该做的事情和有了约定才应该做的事情之间，显然就引起了斗争。

认为约定至少可以支配本来无所谓的事情的说法，也并没有多少使人信服的力量。真正无所谓的事情是没有的。宇宙间的全部事物都是互相联系着的<sup>①</sup>。诚然，许多人类事务中的联系过于微妙，并不是我们粗略观察所能看得到的，但是我们应该尽多加以观察。一个人如果很容易满足于自己的行为的道德，他会觉得很少发生义务的问题，甚至也许会悲叹他所能做的事情是如此之少。但是，一个为道德所深切鼓舞的人会看到：几乎没有一小时他不能以自己的行动或者行动的准备来对于普遍幸福做出贡献。那么，如果我们财产中的每一先令和我们思想上的每种能力都由不可改变的正义的原则规定了用途，我们就不会有丝毫理由来正当而合法地用约定做出决定。

在这种情况下，还有另外一个重大问题值得考虑。我们的能力和财富是能够使我们造福于人的手段。时间是手段得以施展的唯一舞台。没有比正确支配这些手段更为神圣的了。为了把我们的能力和财富以最能增进普遍幸福的方法加以使用，我们必须取得我们的机会容许我们取得的一切知识，而取得知识的一个主要手段就是时间。所以必须把我们的处境所能允许的一切时间都用在這個目的上。但是，如果我们今天把自己牵扯到两个月以后才要实践的行为上，那就是压缩了、而且是在最主要的一点上压缩了取得知识的时间。一个人在知识上这样寅吃卯粮肯定并不比在财富上寅吃卯粮更不缺乏远见。

一个积极而认真的人一定会不断地丰富自己据以做出判断的材料，一切的人都应该把自己的判断看作是不成熟的，并且应该热切期待着有一个时期会发现自己的失误。但是光这样说还不够，除这一点外，虽然任何个人的判断力可以被看作成熟，但是在某一个未来时期决定他的行为的因素上，他总会不断地取得新的知识。试举一个根据合同雇的仆人为例。为什么我应该约定——除非有一些情况使我不得不接受这个不利条件——准许他在几年内住在我的家里，而且不论他此后的性格变成什么样子，我都要用一贯的方式来对待他呢？为什么他应该约定和我一起生活和为我服役，虽然我对待他的态度可能是专横、残暴或者是荒谬的呢？我们在今后彼此之间，以及对于我们的联系所带来的好处或者不便都会有更多的了解。为什么要使自己不能利用这些知识呢？这样一种局面不可避免地会在独立的理智支配和我们所订立的特定合同规定的行为之间，产生不断的斗争。

从这里所引证的来看，约定，同关于政权所已经谈到过的一样，是一种弊害，虽然在某些情形下，它是一种必要的弊害。为了消除澄清这种说法可能带来的模糊观念，似乎应该讨论一下这里所用的弊害这个词的意义。

弊害可以是普遍的，也可以是个别的：一件事情可以在它直接的和马上发生的作用上产生弊害，也可以在它所孕育的一切后果上经过一番等量对消和全面估计后证明会产生弊害。不管从哪一个意义上理解这个词，弊害都不是想象的，而是实在的。弊害这个词不同于痛苦，仅在于其含义更加广泛。

它可以用来代表本身是痛苦的东西，或者同痛苦相联系的东西，犹如前因和后果的联系那样。按照这样解释，一件目前不是痛苦的事情看来也可能是一种弊害，不过在意义上有些不太合适和不太完全。它并不是因为本身的关系而叫做弊害。在最完备的意义上说，除了痛苦，什么也不是弊害。

此外还可以说，痛苦总是弊害，快乐和痛苦，幸福和灾难构成整个道德研究的根本对象。除去得到快乐和幸福，避免痛苦和灾难就没有其他值得期望的了。人类想象力所能及的一切探索，都不能给关于幸福的这一概括增加一个字。因此，哪里有痛苦，那里就是弊害。如果不是这样，也就无所谓弊害了。如果痛苦在一个人身上不是弊害，那么让一切今天和今后活着的人感到痛苦也就不是弊害。宇宙不过是个人的集合体罢了。

试用一个明显的例子来说明这个问题。切去一条腿当然是一个相当重大的弊害。手术带来的痛苦是剧烈的，治疗是费时和折磨人的。痊愈以后，切去了腿的人也永远不能享受许多愉快的消遣和选择许多有益的行业。假定他受这种锯腿之昔是出于纯粹的胡闹，我们就会最明显地看到它带来的灾难。假定，另一方面，只有做这个手术才能防止腐坏，那它就相对地成为好事。但是，它并不因此就不是一种绝对的弊害。至少相当程度的痛苦感觉还是存在的；他的余生中减去了那么多的享受和贡献，这也并不因此而有所改变。

约定的情形同这个例子很相似、就约定能产生任何后果来说，在同约定有关的特定事情上，约定使我们不能使用自己的智力；使我们对自己的行为不去注意其各种直接效果，却只进行一种局限的浅薄的考虑。有时候，约定可能是必要的和应该加以运用的；但是，我们永远不应该由于约定暂时有用，就被诱使去忘记约定的内在性质及其不随任何特定情况转移的短处。

第三，在上述的意见之外，还可以补充的是·约定决不象我们时常想象的那样，往往是必要的。

也许有人问：“没有约定的干预，世界上的事务怎么进行呢？”对于这个问题，适用于大多数情况的一个圆满回答是：如果有理性和智力的动物在行动上的确有理性和智力，世界上的事务就会进行得很好。如果除了我理应该给予的帮助以外，别人不可能再指望更多，难道就应该假定各种事务会因此而不能进行得基本圆满么？如果我是正直的，这个帮助在许多情形下都会是充分可靠的；如果他是正直的，他也不会有任何更多的指望。

但是，人们还会说：“人类的活动常常是有连贯性的，由一系列行动组成的，我们采取每一个行动不是为了它本身，而是为了它带来的某种结果。许多这些行动的成功都要依靠合作和协调一致。所以，我有必要根据某些清楚而明确的理由指望我的合作者对我忠实，这样，在我坚持不懈地努力了一定时期之后，才不致于因为他在这期间的意见上的某种改变而有遭到失败的危险。”对于这个说法，我们可以回答说：这样一种忠实的保证不是象平常所想象的那样往往是必要的。如果这种保证在许多情形下被破坏了，人就一定会从中取得教训，更加重视自己的努力，而较少指望别人的帮助（这种帮助可能被随意拒绝，也可能是基于正义而不能不予以保留）。人就一定会取得这样的优点，以便使一切正直的人在必要对不能不赶来解救他们；人就一定会从事于这样的工作，这些工作的成功不取决于个别人的反复无常，而建筑在比较可靠的一般条件上。

关于约定的效用存在的各种限制做了详尽的说明以后，下面就可以讨论在约定被认为是必要的情形下，它们的形式和由之产生的义务。

约定有两种：一种是完全的，一种是不完全的，完全的约定是由我声明意图，其目的在使有关的人对于我未来的行为可能有一种期待的根据。不完全的约定是：它实际上成为这样一种期待的根据，虽然在我声明时，那并不是我的目的。不完全的约定又有两类：在我声明时，我可能设想也可能没有设想：有关的人会按照这个声明来办事）虽然这个声明并没有采取特定的约定的形式。

我们可以看到，不完全的约定是完全不可避免的。没有人能够永远避免声明他的未来行为的意图，的确，在大多数情形下，如果一个人间到我在这方面的打算，义务就会使我不能不告诉他，正如我不能不对他讲出任何其他事实一样。如果不是这样，人类一切交往中就会永远充满冷淡和隔阂。可是人类的进步主要是依靠日常的率直、坦白和真诚的。

完全的约定也会在不同情形下出现。我明天有机会同某人见面。我告诉他我对时间地点的意见。同我会晤的这一时间地点对他也方便。在这种情形下，双方就不会不互相声明意图，作为会晤的保证。附带的限制条件也不会带来多大改变：在大多数情形下，人们对于平常限制约定的条件不论提出不提出都是了解的。这类约会，不但决不应该一概避免，而且在许多情形下是应该寻求的，以便在环境所能允许的范围内，使双方尽量少浪费些时间和精力。

谈过订立约定的方式以后，再来谈谈约定所产生的义务。义务的程度随着问题性质的不同而不同；但是不能否认义务可能具有非常严肃的意义。我们已经讲过每一个人都应该有自己斟酌行事的范围，而这是别人除非在最严重的情况下所不可侵犯的①。但是，如果我使他有了不可靠的指望而把他引向某种行为，我就象使用了可能使用的任何强迫手段一样，在实际上侵犯了他斟酌行事的范围。假定我要制造某种商品，譬如写一部书，为此一个人答应给我五百镑。我因此在生产中不得不花去几个月的时间。肯定他说，在这之后，他就没有什么理由使我失望，而对我说，我已经找到了更好的一个花钱的对象，这种情形十分类似一个工人做了一天工以后却被拒发工资，反过来，再看看这个例子，假定我已经约定生产那件商品，订约的对方已经预付给我五百镑中的三百镑。再假定我无力退还这笔钱。肯定地说，我是不能自由解除自己履行约定的义务的。

上面的例子和其他任何一类财产是有同样性质的。财产是神圣的：所有者只能按照他的责任来加以处理，我不得横加干涉，即使以最好的方式也不得代他处理。这是根据普遍的道德原则得出的关于财产的一般法则①，但是有时可以推翻这种法则。一切人都有处理自己财产的权利和一切人都有斟酌行事的范围的原则，在两种情形下都是出于下面这个考虑的，即遵守这个原则比破坏这个原则能产生更多的幸福。所以，无论什么时候，只要情况显然与此相反，这个原则也就失效。如果不以强力取之于别人的积蓄，我就得饿死，那么什么东西能够阻止我这样强取呢？如果别人有了非常紧迫而且是刻不容缓的苦难，那么什么东西能够阻止我用严格说来不属于我自己的财产来救助他呢？除非在某些情形下这种行为会受到惩罚，就没有什么东西能够阻止我：因为，我自己甘冒灾难和死亡，跟容许灾难和死亡落在别人头上，同样都是不应该的。

人的财产权是有不同程度的完整性的，侵犯财产所产生的危害性的大小是同产权的完整程度成比例的。一项产权即使看来已经达到正式占有的完整

程度，如果仍然在某些情形下应该予以侵犯，那么对于在不同程度上达不到这种完整性的产权，自然就容许做更大的变更。所有道德家都告诉我们，我欠另外一个人的一笔钱和他实际拥有的财富是同样不容侵犯的，这种说法并不起作用。凡人都会看到这个主张站不住。我欠别人的钱是常常可以由我随意在今天或者明天、在本周或者下周去偿还的。偿还能力，特别对于一个经济并不充裕的人来说，必然是有所不同的，在他的必要开支和不必要开支的比例上，是必须由自己斟酌行事的，在他最后未能偿付时，他所造成的危害是实在的，但至少在日常的情形下，这种危害并不象抢劫所造成的危害那样大，总之，一个受委托掌管任何一类财产的人不论受托时间多么短，在处理这项财产上都必须能在不同程度上斟酌行事，这乃是一项必然的法则。

我们试再进一步谈谈关于财产权程度不同这一主要原则。为一切想得出来的普遍法规所最充分核准了的产权仍然不是不可以侵犯的。自我保全这条重大原则就可以容许我予以侵犯/权衡之后对于公众有巨大的好处可以容许予以侵犯；正是根据这个理由，我们看到，在世界上的不论哪种政权形式之下，财产所有者有时都不得不放弃自己的财产。作为一项普遍原理，我们可以承认，在没有其它选择时，在使用强力不会产生更大的弊害或者破坏普遍安宁时，强力是预防犯罪的合法手段，但是，如果说直接使用强力在某种情形下是说得过去的，那么间接使用强力，或者在显然有好处的情形下使用我所掌握的手段，而不急于去研究那些有关财产的次要规定，就更是说得过去的了。根据这个理由，我可能有义务在某些情形下去减轻别人的不幸，而不必事先平衡一下自己的债权债务，或者明明知道我自己还是负债的。根据这个理由，一切约定都应被看作是对于预料不到的和紧迫的情况做了保留的，而不论这种保留是否曾经明确地提出。根据同样的理由，约会也应被认为是受类似的保留的限制的；虽然在那个假定的情况下我所浪费的别人的时间，乃是同他的财产一样实在的财富，是属于每一个人斟酌处理的范围之内。只要人类社会存在，就不可能设想不常发生一个人侵犯别人的情况：如果我们经常考虑到人人都有他自己的权利范围，并努力据以规范自己的行为，那就是充分履行了自己的义务。

我们希望这些原则能够使我们更清楚地看到容许破坏约定的一些情况。合同不是道德的基础！相反地，它是我们有时候不得不采取的一种权宜之计，而且，有见识的人必须时刻谨慎地对待这种权宜之计。除非显然有必要，永远不应该加以采用。不是我们共同幸福所依赖的原则，而仅仅是取得共同幸福的手段之一。遵守约定和最初订立约定一样，都必须根据这一普遍准则，并且必须只是在广义上讲能够增进幸福的情况下才予以坚持。

原来就无意履行的约定，和由于以后取得的知识才加以违反的约定，对于这两者之间的重要区别应该进一步指出。第一种约定，在任何情形下出现都不能不给约定者带来污点，并且至少可以说证明他是一个对于道德好坏并不大在乎的人。第二种情况就大不相同。我订立的一切约定，只要以后发现遵守它就会大大妨害我对社会的用处（假定是一个不写任何有损于三十九条①的东西的约定），都应该加以违反；对于这个原理也不能有任何限制，除非这一违反会严重地侵犯到别人的范围和权限。

让我们把这些有关约定的性质的说法，应用到社会契约论上。我们并不是因为有任何假定的约定，才相信某一个别人的行为不会是前后矛盾到可笑的程度，或者是穷凶极恶的，如果他最严厉地抗议根据任何这样的约定对他

做出结论，同时，他又以合理的严肃的态度立身行事，他也不会发现我们不愿意同样地信赖他。我们毫不犹豫地相信一个外国人不会破坏法律而使自己受到惩罚（因为这已经被认为是社会契约的一个主要项目），犹如相信自己的同胞一样。如果我们不这样相信居住在亚洲平原上的阿拉伯人，那并不是因为我们认为他们的社会契约不完备，而是由于我们不了解他们的行为准则，或者由于我们知道那些准则在我们同他们来往的具体情况上不能对我们提供充分的保证。告诉一个人：他的作法的实际的具体的后果是什么，会怎样影响同他有关的人，对他自己的幸福有什么影响，你这就是在唤起人类思想中不可舍弃的那些情感。但是告诉一个人，暂时不必考虑上述那些事情，我们所根据的充分理由是：他已经答应了要采取某种行为，或者他虽然没有明确地答应过，但已经含蓄地答应过，或者他自己虽然没有答应。过，可是他的祖先在几代以前已经替他答应过；那你就是在谈一个在人类心胸中不能引起共鸣而且很少有人能够理解的动机。

最荒谬不过的是说，我们已经答应过遵守法律。如果执行法律要依靠约定，那为什么法律要有制裁力呢？为什么认为制定容易执行的法律，和不需要法庭宣誓以及告发人的可诅咒的干预来协助执行的法律，是立法的重要秘诀呢？此外，为什么我应该答应去做一个所谓政府的那种权力机关认为我便于做或者决定我适于做的事情呢？这些事情里面包括有道德、正义或者常情吗？难道有人单凭粗暴的强力就有充分的理由要求我的尊重吗？因为，我们应该看到：无论对于一个暴君或者对于一个最正当地选举出来的议院，我们服从的明智或者义务都是从完全同一个原则出发的。只有一个我可以衷心服从的权威，那就是我自己智力的判定，我自己良心的指挥。对于任何其他权威的命令，特别是如果我有一种坚定而独立的精神，我都不是心甘情愿地而是抱着厌恶心情去服从的。这种服从纯粹是出于妥协：我宁肯选择一件从本身来考虑是我的判断所不能同意的东西，而不愿意让发布命令的权力机关以我不服从为理由而说我造成了更大的弊害<sup>①</sup>。

还有另外一个同这个问题有关的原则，那就是真诚。我不可以用任何卑鄙的欺骗或者可耻的虚伪来逃避社会的法律。但是，真诚的义务，象其他一切重大的道德原则一样，不是建立在约定上，而是建立在履行这种义务就必然会带来的好处上。此外，我必须对行政长官表现的忠诚（特别是在他的要求是非正义的情形下）和我必须对于一个普通人表现的真诚比起来，在原则上并没有什么不同，自然也就不是什么更高的义务。

然而，假定一切社会都有默认的契约的说法是正确的，假定社会成员实际上有一个约定，那么，从我们以上讨论看来，这乃是不负什么履行义务的那种约定。在社会契约的概念中，没有让出多少东西，也没有引起多少期待，因而违反它也就不会带来多大危害。我们所最应期待和要求于同一集体的成员的，乃是人的品质，是不分本地人和外来人都应该采取的行为。如果把一个约定或者一个誓言无缘无故地强加在我的身上，效忠的约定就总是这样的，如果约定是我在惩罚威胁之下被迫订立的；我所遭受的待遇就是极其不公平的，因而违反这样的约定就是特别有理由的。效忠的约定是表明我赞同一种现行体制的一项声明，并且在这个声明具有约束力的期间，它也是一个我要继续支持这个体制的约定。但是，我赞同这个体制多久和有多大程度，我也就会在同样长的时间内给它以同样程度的支持；而不需要约定来干预。我有义务不采取轻率和没有希望的手段来破坏这个体制，其理由是要比从我

订立的任何约定中可以推论出的理由，都远远更有说服力。如果约定中答应要做的超出这一范围，就都是既不道德而又荒谬的，那是对于一种不实在的东西、对于一种体制的约定，等于我答应以后拒绝做那些我认为对于我的同胞有利的事情。

## 第四章 论政治权力

共同审议是政权的真实基础——从人类的平等权利上来证明——从我们能力的性质上来证明——从政权的目上来证明——从共同审议的效果上来证明。——对于委托制度的辩护。——这里所主张的学说和社会契约论的分歧。——附言。

关于确定政治权力的合理基础问题。在我们已经否定了最普遍提出来的那些假定之后，让我们研究一下，是不是只要对于这一问题的显而易见的理由做一番简单的考察，就可以达到同样的目的，而不必要什么精密的理论或者虚构的过程。

政权首先被认为是为人类的幸福所必要的我们所能想象到的关于政权结构的最重要的原则似乎是这样的：政权是以全体人民的名义为全体人民谋福利的，集体中的每个成员都应该对它采取的措施参加意见。支持这个原则的理由是多种多样的：

第一，我们已经讲过，并没有一个令人满意的标准，来选择出任何个人或者任何一群人去统治其余的人。

第二，所有的人都享有理性这一共同的官能；也都可以说同真理这一共同的导师有某种联系。在这样关系重大的事情上，拒绝获得更多智慧的任何机会当然是错误的；而在许多情形下，未经试验，我们也很难说哪一个人在指导他的同胞和为他们进行审议工作上可能做得最为出色。

第三，政权是为了维护个人安全而设立的机器；每个人在谋求他自己的安全上应该参加意见似乎是合理的：而这大概也是排除结党营私的最有效的方法。

最后，在公共事务上给每一个人以发言的机会，这乃是最接近于我们应该永远不要忽视那个根本目的——不受限制地运用个人的判断，这样，每个人都会由于意识到自己的重要而得到鼓舞，在一个想象的伟大人物面前使灵魂显得渺小的那种奴性情感也就会消失。

既然承认每个人在一开始就应该参加指导全体事务，那么如果他是一个大国的成员，似乎他就有必要来协助选出一个议院；即使在一个小国里，他也应该帮助来任命行政官员<sup>①</sup>。这就意味着：第一，这是对于这些官员的一种权力的委托，第二，这是对于所要辩论的问题应该由多数决定的默认，或者说承认其必要性。

但是，可能有人对于这种委托制度提出同样的反对意见，这种意见是在谈到社会契约时引自卢梭的著作的。有人可能认为：“如果一切的人都应该运用自己的判断，他在任何情形下就都不能把这种职能交给另一个人。”

我们对于这种反对意见，可以回答说：第一，一个人在真正是属于他自己的事情上运用自己的判断，和在一件已经承认是属于政府权力范围的事情上行使自己的判断，二者并不完全相同。如果说在这样一种委托制度里，有某些东西违反最简单的正义观念，这种弊害也是同政权本身不可分的。政权存在的真正的和唯一充分的解释，就是需要；共同审议的功能就是专为应付这种需要而提供的最恰当的手段。

其次，这里研究的委托制度并不象这个词所含有的最明显的意义那样，指的是一个人把一种严格说来适合由他自己行使的职能交给另一个人的行动，委托，在一切符合于正义的情况下，都要求以普遍福利为其目的。受委托的个人，不是由于才能或者由于有充裕的时间，而更有可能以最适当的方

式来行使那项职能，就是至少有某种公共的利益要求这项职能应由一个人或少数人而不是由一切个人亲自来行使。无论是在一切政治委托中最初和最简单的多数表决权上，或者是在一个议院的选举上，以及在公职人员的任命上，都是这种情形。怎样行使职权和由谁来行使职权才是最有利的的问题一经确定，一切关于由谁行使这个职权和应否放弃这个职权的争论，就都是无关重要的。当肯定一个孩子由一个陌生人照管能够生活得更幸福的时候，我是那个孩子的父亲这一事实就是无关紧要的了。

最后，在我的行为有害时，认为所以应该限制我是根据我的任何委托，这乃是一种错误的想法。在某种紧急情况下应该使用强力，在社会存在以前也至少同样是使人信服的①。除了绝对必要，永远不应该使用强力；而当有这种必要时，每个人都有义务保卫自己免受侵犯。所以惹事的一方的委托就不是必要的；而集体在对他进行谴责时，则把自己放在受害者的地位。

从这里所说的各点，我们可能对于政权的性质获得一个最明确的和最完全的概念。一切的人，如我们以前所讲过的②，都有其斟酌行事的范围；这个范围是受别人同样的范围的限制的。维持这个限制和注意没有人超出自己的范围，这是政权的首要任务。政权在这方面的权力是个人彼此控制以免超出范围的权力的联合。由此，集体中的个人就有了第二种间接的权限，也就是由他们自己或者由他们的代表来规定：这种控制不得以专制的方式来行使，也不许实行到过分的程度。

也许有人会认为：这里提出的应该以共同审议的方式来处理共同事务的学说，同承认一个合法的政权从社会契约得到它的权力的学说是差不多吻合的。我们看一看就可以看到它们中间的真正区别似乎主要在下述一点上。

社会契约的实质是一个人由于荣誉、信实或者言行一致而必须遵守一个约定。而按照我们这里确定的原则，他并没有什么必须遵守的东西。他参加共同审议，是因为他预见到将要行使某种权力，而要想使这个权力的行使最符合于他自己的理智的指挥，参加共同审议乃是他所看到的最好的机会。但是，在审议完了之后，他就同过去一样不受任何约束。如果他服从权力机关的命令，那或者是因为他个人赞同这个命令，或者是出于审慎的原则，因为他预见到他不服从所产生的弊害会大于好处。正是在多数情形下使他服从一个专制政体的同样的原则，也使他服从一个最自由和体制上最完善的权力机关；所不同的只是：如果权力机关的作为是错误的，他会看到这种作为在后一种政体之下比在前一种政体之下更有可能得到纠正，因为这种作为是从全体人民的错误判断中产生的。——这一切，在讨论到服从这个问题时，我们将看得更清楚。

无疑地，我们似乎当作什么伟大辉煌的奇迹而过分地强调了这样一种想法，那就是：一个民族应该自行确定某种伟大的共同原则，而最高执政者则应该在听到这种普遍意见之后放弃自己的要求。其实，这种想法的整个价值最后必须根据这一民族决定的性质来判断。真理不能因为它的信仰者众多而变得更为真实。单人独马坚决为维护正义而挺身作证，虽然遭到成百万误入迷途的人的反对，其事迹也并不因之而减色。当然，在某种限度内，我们仍然可以承认它是一种美好的表现：一个民族能够不打折扣地行使其共同审议的职能就是一种进步，是必然会导向个人品格提高的一种进步；人们能够在主张真理上取得一致乃是他们具有美德的令人欣慰的证明；而且，一个人，虽然想象力十分卓越，仍然能够使自己的抱负服从于集体的意见，这至少从



表面上看来，是在实际上证实了这样一个伟大原则——一切个人考虑都必须服从于普遍的福利。

## 第五章 论立法

社会能够宣布和解释法律，但不能制定法律。——它仅有执行的权力。

我们既已对政府职能的性质进行了以上的研究，看来有必要对于立法问题再做一些说明。“谁有权制定法律？掌握巨大权能可以为集体中其余的人规定应该做什么和应该避免什么的那个人或者那一群人，要具有什么特点呢？”

对于这些问题的回答是非常简单的：立法，不象通常理解的那样，是人力所能做到的事情。不主的理性才是真正的立法者，理性的指示才是我们应该研究的。社会的职能不能扩展到制定法律而只能解释法律；它不能判定，它只能宣布事物的本质所已经判定了的事情，而这种事情的正确是从当时的情况中自然产生的。

孟德斯鸠<sup>①</sup>说：“在一个自由的国家里，每个人都是自己的立法者。”<sup>②</sup>在完全属于个人的事情上，这种说法是不正确的，除非是在前面讲过的那种有限度的意义上。作决定的是人的是非感，“不是象一个亚洲的法官，随着他的感情上的起伏来行事，而是象一个英国的法官，不是去制定新的法律，而是忠实地申述他发现已经制定好了的法律”<sup>③</sup>。在行政当局问题上，也应该做出同样的区别。严格地说，一切政权都是行政性的。对于我们现在所看到的人来说，似乎有时必须依靠强力来制止非正义；基于同样的理由，这个强力应该尽可能地交给集体来掌握。所以集体的权力就扩展到了对于正义的共同支持上。但是，只要集体稍一越过正义的界限，它的正当权力也就马上结束，它的成员由于必要还是可能服从它的；由于必要集体也还是可能行使这种权力的，正象一个人在缺乏明确的是非感时服从模糊的是非感一样；但是，永远不应该把这种权力同真正的责任感所给予我们的指导或者根据毫不偏颇的真理所做出来的决定混为一谈。

## 第六章 论服从

合理的服从不是建立在契约之上的。——服从的种类。——强迫的服从常常不象信任那样有害（——权威的种类。——信任的限制。——对于长上的尊敬。——政权是建立在无知上的。

政权理论赖以确定的两大问题是：政权最应该建立在什么基础之上？什么考虑使我们必须有政治服从？关于第一个问题我们已经讨论的很多，现在应该进一步研究一下第二个问题。

我们已经看到：关于政权基础的最流行的学说之一是原始契约说，这一学说断言，政治正义的准则存在于由整个集体所调节的习俗和常规之中。从这种立场出发，这些理论家不得不进一步断言：政治服从的义务的真正来源也存在于这同一个原则之中，而我们服从一个正规组织起来的政府，只不过是履行我们的约定而已。

支持这种假定的推理是很明显的。“假定居住邻近的一些人看出造一座桥、开凿运河或者修一条公路能够产生巨大的公益。他们所能采取的最简单的方式就是共同商量并为了实现这个可取的目标而筹款，每个人量力捐献出一笔钱来，作为共同的基金。在这种情形下，很明显，每个人交出他应缴的一笔款子（假定交款是自愿的），是因为他考虑到事前的协议；如果他没有理由相信邻近地方的其他人也会交出他们的捐款，他的捐助就一定是没有用处的，虽然所要实现的目的是十分可取的。”拥护原始契约说的人还可以说：“可是，政权在正规地组成之后，恰好跟这里所说的造一座桥或者修一条公路属于同样性质的约定；也是一个集体的不同成员之间关于最能增进全体福利的规定所作的一种协商和决者。根据这个原则，人才纳税，集体的力量才发动起来去镇压外部或内部扰乱社会安宁的人。所以，每个人贡献出一份人力或物力所根据的理由是，他必须履行他的契约和作为集体的一个成员来完成他所约定要做的事情。”

反驳这个假定的意见已经在前面各章里预先谈到过。——把建立政权同仅仅为了方便或者提高生活而造桥或者开运河相比是不恰当的。政权本来应该是一种最不可抗拒的必要；它无可争论的是一件使人感到痛苦和受拘束的事情。它使别人成了我的行动的公断人和我的命运的最终的支配者。几乎生活在地球上的一切集体中的每个成员都可以理直气壮他说，“我不知道有象你所说的那样的契约：我从来没有过这样的约定，我从来没有答应过服从；所以，拿我从未订过的约定作理由来要求我做某些事情，那必然是一种不公道的强制。”一个人生活在任何特定的政权之下，一部分原因是由于必要；要逃避在某一个政权之下生活是不容易的，要放弃他所出生的那个国家也常常不是他力所能及的；另一部分原因是由于两害相权取其轻；在这种情况下，任何人也不能说他享有订立契约时所不可缺少的自由，除非能证明他有力量在某一个地方建立一个合乎他自己的理想的政权。——政权，实际上象我们所充分看到的那样，是个强制的问题而不是个同意的问题。我们的希望是：政权应该尽可能地符合人民的理想和愿望；而关于政权的组织和规章也应该尽量广泛地同人民商量。可是最后，即使组织最完善的政府，特别是在一个巨大的集体中，也不免包含着许多规定，不但远没有得到集体中全部成员的同意，甚至在一开始就会遭到有力的虽然是无效的反对。——从所有这些推理看来，在同我判断一致的那些措施上，是可以有理由期待我乐意热诚合作

的；但是，对于其余的措施，我服从的唯一说得过去的理由只能是：我不愿意扰乱集体安宁，或者我看不出这个问题有足以使我甘冒惩罚的重要性。

为了充分准确地了解服从问题，有必要注意一下这个词所能具有的各种不同程度上的含义。

一切自愿的行动都是服从的行为；我采取这一个行动，乃是服从某种观点，并且是为某种鼓动或者动机所引导的。

当行动是出于个人判断的独立的信念时，当我们不受别人随意多变的干预所支配，而是由于想到所要采取的行动本身必然效果时，那就是一种真正的服从<sup>①</sup>。在这种情形下，服从的对象是智力所决定的；行动本身可能是也可能不是为别人或整个集体所赞同的，可是，行动的直接动机并不在于取得这种赞同。

在自愿程度上次于这种服从的一类服从，是以下列方式产生的。一切的人都能拿自己同别人相比较。一切的人也都会看到，在某些问题上他同别人相等或许比别人优越，当然也会在某些问题上，别人比他优越。这里所说的优越是智力上或者知识上的优越。别人超过我的地方可能是：对于我的幸福或者利益有某种重要的关系的。例如，我要盖一所房子或者挖一口井。我可能没有时间或者财力来取得这方面必需的知识。假定是这样，那么我为了第一个目的而雇用一个建筑工人，或者为了第二个目的而雇用一个技师，我就都没有做错；如果我个人在他们指导下工作，我也不会做错。可以把这种服从称之为信任，以示区别；为了从道德观点上使这种信任说得过去，唯一必要的是：从各方面来考虑，所要办的那件事由别人来办比由我自己办更为适合和更有好处。

现在必须提到的第三种亦即最后一种服从是：我所做的事情不是由我个人判断决定的，而仅仅是因为我预见到，如果我不那样做，某个不因我的意志为转移的事物就会予以专断的干预，从而给我带来有害的后果。

从这些不同的服从的说明中应该得出的最重要的认识是：对于第二种服从应该尽可能多加小心，并且应该尽可能地把它限制在狭小的限度以内。最后一种服从通常是必要的。宇宙间不以我们意志为转移的事物是很多的：我们会常常有机会预见到它们的专断的决定和行为，而这种知识在任何情形下也不会是不可取的东西；所以我们行为就必须而且也应该由于它们的干预而有所改变。正如我们常常提到的，道德完全在于对后果的估计；谁能在自己处境所许可的情形下创造出最多的利益，谁就是真正有道德的人。应该使人完全心满意足的最高尚的道德，实际也指的是行动本身一定会产生的效果。但是，如果我们在自己的行为方式上不考虑别人的专断决定，我们也是完全不可原谅的。假定有一个不太重要或效果不大的行动，从它本身来看是可以做的，可是如果我知道，我要是做就会遭到死刑的惩罚，那么十分肯定我就可能有义务不做。

常常出现这种服从所带来的害处，以及我们应该在情况许可的情形下尽量防止受到它的干涉所根据的理由，这些我们都已经阐述过了<sup>①</sup>。不过，从考虑到惩罚而产生的服从同建立在信任上的服从习惯相比，却不是那么严重的腐败堕落的根源。因考虑到惩罚而服从的人可以在最根本的意义上保持他的独立自主。关于一切道德义务和社会义务，他的判断都可能是正确的，他的目的也都可能是坚决的。他可能使他的智力既不受诱惑也不被混淆；他可能完全看得到别人的错误和偏见，并由此发现自己有必要加以适应。一方面

引以为憾、一方面又适应客观需要的人，即使在这种控制下，也仍然有可能发展他的辨别能力和智慧。

在服从的过程中可以产生的最大坏处是它会在一定程度上引导我们离开自己的独立的见地。一般的和不受限制的信任必然含有这种要求。在这一点上，我们对于一个在服从状态下的人所可给予的最好的忠告是：“必要时，你可以顺从；但在顺从的同时要加以批判。遵守你的地方长官的非正义的命令吧！明哲保身和对共同安全的考虑可能要求你这样做；但是不要以错误的宽恕来对待这些命令，不要漠然视之。服从，这可能是对的；但是要谨防崇拜。除了智慧和技能以外，我们什么也不崇拜。政权可能授给最恰当的人选；那么他们就有资格受到尊敬，这是因为他们的智慧而不是因为他们是统治者：政权也可能授给最恶劣的人。服从有时在两种情形下都是正确的：虽然你要向北去，但你也可以向南跑以避免同由那个方向奔来的野兽相遇。但是必须注意不要混淆完全没有关系的东西，例如，纯粹政治上的服从和尊敬。政权不过是一种正规的强力；强力是它得以要求你注意的东西。个人要做的是说服；集中的强力的主旨不过是使一种比说服简单些的影响更一贯和更永久而已。”

如果考虑到服从的对立面——权威，对这一切就会了解得更清楚，我们不妨再回顾一下上述的三种服从。

第一种权威就是理性的权威，真正的理性或者仅仅是被认为是理性的权威。在这个意义上使用权威和服从这两个名词，同在下述两种意义的任何一种上比起来都是比较罕见的。

第二种权威，是依靠它所说服的人的信任来取得其效力的，是发生在这样一种情况下的：我没有得到某种知识足以使我形成一种合宜的见解，因而对于另一个人的已知的意见和决定给以或大或小的尊重。这似乎是权威这一名词的最严格的和最确切的的意义，犹如服从的最精确的意义是指由尊敬产生的顺从一样。

在我们提到的三种意义上的最后一种权威，是在这种情况下产生的：一个人的命令一经发出就是不能被忽视而不受惩罚的；他的要求伴随着一种制裁，违者将受惩罚。这是恰好同政权观有关的那种权威。把依靠强力的权威同来自崇拜和敬服的权威混为一谈；把遇到野兽的情况下我改变自己的行为同由于更优越的智慧而改变自己的行为混为一谈，是违背政治正义的。这两种权威可能碰巧为同一个人所有，但它们是完全有区别的和彼此无关的。

把这两种权威混为一谈所造成的后果，比起直接和彻底的奴役更加容易引起人格的堕落。信任的原则和它应该有的限度是能够简单而明确地加以说明的。我应该在给我的机会和处境所允许的最大限度内运用我的理解力。人之成为万物之灵是同他使用自己判断力的程度成正比的。我由于不可抗拒的需要而对之屈从的不是我自己的判断，只有在它能够逐渐束缚我品格上的无畏精神时，它才会使我堕落。对于某些人来说，其后果也许是无害的。但是，当我自愿地放弃自己的智力并把我的良知交由另外一个人来掌管时，其后果就十分明显了。那样我就成了一个最胡闹的和最有害的动物。我毁灭了自己作为一个人的个性；和作为一个动物的力量而服从同我有关的这样一个人，他碰巧在欺骗和诡作上超过他人而又对诚实和正义的约束最无所顾忌。在人类进步希望所在的可喜的智力斗争上，我放弃了自己的一份责任。我不会有真正的坚定，因为坚定是信念的产物。我不会有自党的诚实，因为我不了解

我自己的原则并且从来没有使这些原则经受过检查的考验。我成了非正义、残暴和堕落的现成的工具；如果有时候我没有被用来为这些目的服务，那是出于偶然而并非由于我自己的警惕和正直。

我们必须首先求助于自己的智力，然后，无疑地，才能谈得上给别人以信任。在一个公正的研究者的思想上发生影响的考虑是很多的，这些考虑或者加强他的见解，或者使他感到自己的见解可疑。在这些考虑中间，他不会拒绝考虑现代人或者任何前代人的见解。同时，在一般研究上，别人判断的权威性也很少会占很大的分量。或者是有同等才能和同样正直的人曾经拥护过问题的正反两面；或者是他们的偏见和据以判断的材料不足以至极端削弱了他们的证明力量。此外，被严格称为见解的唯一基础乃是见解本身的原有的证据；我们必须根据这种证据做出判断；别人的决定除了使我们对于自己的认识是否正确增加或减少怀疑外，不能有任何影响。信任的直接功能是以具体情况许可的最好的方式来补足我们的知识上的欠缺；但是，严格说来，它永远不能提供知识本身。它的恰当的用处与其说在理论和原则的事情上，毋宁说是在立刻就要决定的那些行动的条件上。因此，我也许不应该轻视某些人的建议，即使我认为他们用来支持自己建议的理由是有问题的；因此，我应该象以前所说的那样，在特别需要的时候，相信另一个人学过的技术，而不是相信我自己，因为我从来没有学过那种技术。除了我的处境要求我行动外，在我不能靠真正是我自己的知识的帮助来做出决定的问题上，比较聪明的做法是避免做出任何决定。

在一切时代和一切国家里，一贯向人类灌输的一种教训就是崇拜长上，如果这句格言的意思指的是在智慧上超过我们的人，那是可以承认的，不过需要附有某些条件。但是，如果它的含意仅仅是指在地位上高于我们的人，那就没有比这个更违反理性和正义的了。他们已经在某些方面占了我们的便宜而且提不出什么正当的理由，难道这还不够吗？难道我们还必须在他们面前贬低自己的勇气，放弃自己的独立性吗？为什么要因为一个人生而具有某种特权，或者因为机缘凑巧（因为，如我们已经看到的，智慧之要求人们尊敬和权力之要求人们尊敬是完全不同的）使他在我们国家的立法或者行政部门占有一席之地就去尊崇他呢？让他满足于靠强力取得的服从吧；因为他只配得到这种服从。

崇拜比我们聪明的人是可以被承认的，但必须附有相当的限制。如我们已经看到的，我理应将某些任务，比如建造房屋或者教育子女等，托付给一个能够最出色地完成这些任务的人。在我相信一个人有某种技术，而我自己不能期望获得这种必需的技术的情形下，我应该选定他并在他的指导之下来行动，那可能是对的。但是，在于一切人的智力范围的普遍正义问题上，如果我不努力发挥我的能力，或者我被发现由于尊重另外一个人的见解而不根据我自己能力使我做出的结论去行动，那么我就是背弃了义务对我的要求。我们这里所说的崇拜是指促使我们产生某种服从的崇拜，另外还有一种结局仅仅是敬服的崇拜，这种崇拜不但远不应该受到这些严格的限制，而且我们理应用之于一切具有令人敬服的品质的人。

一个儿童应该向父母或者不如说向年岁较高和经验较多的人所表示的尊敬也应该受制于已经说过的那些规律。无论什么时候，只要我有充分的理由相信另外一个人在应该做的事情上比我自己知道得更清楚，我就应该尊从他的指导。但是他所具有的优越性必须是显而易见的，不然我的做法就是说不

过去的。如果把每一种可能性都当作优越性来考虑，我就永远不能根据自己思索的结果去行动。一个人的思想和另外一个人的思想本质上是有区别的。如果每一个人都不保持他的个性，所有的人的判断都会成为软弱无力，我们共同的智力发展就将遭逢难以形容的迟滞。由此可以推论：无论什么时候，当一个儿童有理由怀疑他的父母是否具有他所没有取得的基本知识时，他的尊重就是错误的。对于普遍福利最必要的是：一旦适当的时刻到来，我们就应该立刻摆脱掉幼稚状态的束缚；人的生活不应该是一个永恒的幼年时代；人应该为自己做出判断，而不应该被教育的偏见或者国家的制度所束缚。所以，对于一个要求我们尊重政治权威和对长上表示敬意的政权，我们的回答应该是：“你有权束缚我们的身体，限制我们的外在行动；这种限制是我们所理解的。宣布你的惩罚；我们将选择屈从还是承受。但是不要想奴役我们的思想。你可以炫耀强力，因为那是你的职权所在；但是不要想诱骗和迷惑我们。服从和外表的屈从是你有资格要求的一切；你没有权利强迫我们尊重和命令我们不去发现并反对你的错误。”同时应该说明的是：我们并不因之就应该对政权的一切措施都表示反对；但是，只要有严格的政治服从的问题，也就一定会有对政府的非难。

我们应该注意从这些原则产生的一个必然的结论。在一切情形下，信任都是无知的产物。正如上面所说的，在“同样属于一切人的智力范围内的普遍正义问题”上，信任一定会随着智慧和道德的增长而有所减少。可是，属于政权机关的问题都是普遍正义的问题。一个有觉悟有道德的人，只能在政权的规章恰巧符合他个人的判断，或者由于情况必要而不得不权宜屈从时，他才遵照政府的规章办事。他不会由于信任而那样做，因为他自己已经按照他的义务研究过这一行动的得失；他并没有对一种骗局失于觉察，这种骗局想要使我们相信政权有一种局外人不应该认为可以洞察的奥秘。现在我们已经充分了解到政权的管辖是建立在见解上的①，为此，我们仅仅拒绝使暴力来加以推翻是不够的，见解必须达到足以促使我们给予实际的支持的程度。一个国家里的人只是不去进行激愤的反抗，而他们的真正情绪却谴责和轻视一个政权的组织，这一政权就不能在这个国家里存在下去。换句话说，政权除非依靠人们的信任，就不能继续存在，正如没有无知也就不能产生信任。政权的真正支持者是那些软弱而缺乏知识的人，不是那些聪明人。软弱和无知的程度越减少，政权的基础也就越趋于衰退。但是，不应该因考虑到这种结局而惊惶失措。这样的下场将是政权的真正无疾而终。在任何时候，如果能消灭盲目信任和缺乏独立见解，代之而起的必然是在促进普遍福利上的非强制的全体一致。但是，无论在这一方面的结局和政治社会将来的演变如何①，我们都应该记住政权的这一特点和用它来作为政权本身的普遍的检验标准。我们在本篇开头发现政权的存在是由于少数人的错误和邪恶，现在我们看到，除了依靠许多人的幼稚的盲目的信任以外，政权是没有其他方法使自己长久存在的，人类会不会有一天从现在的屈从和半开化状态中解放出来，这一点可能在某种程度上是值得怀疑的，但是我们不要忘记，这就是他们的处境。记住这一点，对于个人是有好处的，并且最后可能对于全体都会有利。

## 第七章 论政体

人性的一致。——人拥有知识的程度有所不同。——对不完善的社会结构的评价。

——实现改革的方式。——推论。

还有一个同一般政权原则有关的问题，似乎应当在这里加以考察。“有没有一种最接近于完善的政权结构，应该规定由一切国家采用；或者，另一方面，是不是不同的政体都最适合于不同国家的情况，是否每一种政体在特定的地方都是值得称赞的，而适合于移植到另一块土地上去的，却一种也没有？”

这两种可能的后一种，是通常流行的主张；但是它却有明显的值得反对之处。

如果一种政体能使一个民族感到幸福，那么它为什么就不能对于另一个民族的幸福有同样的贡献呢？

人类相似之点比他们不同之点要多得无穷。我们有同样的感官，使我的感官感到痛苦的那些刺激，通常也可以想象会成为你的痛苦的来源。不错，人们在习惯和爱好上各不相同。但这些都是偶然的类别。对于一般人来说，最完善的境界只有一种，最可敬的东西只有一种：对于一个思想健全的人来说，能够产生最巨大快感的东西也只能有一种，其他一切都是偏差和错误；是应该医治而不应该加以鼓励的弊病。肉体快感，或者精神快感，绝对地说，都是至高无上的、最最可取的。我们不应该过分重视堕落的爱好。例如，长期安于奴役生活的人，对于这种生活时可憎恨，无疑是不会有很敏锐的感情的；甚至还可以找出忍受奴役而毫无怨言的例子。但是，这不能证明奴役生活就是这些忍受者应有的适当处境。我们应该对于这样的人说：“你甘心忘记人类一切优越之处，但是我们要唤醒你。你满足于无知，但是我们要启发你。你不是禽兽；你也不是顽石。你可悲地忽视自己最宝贵的权利，虚度了你的一生。但是，你是懂得巨大的快乐的；你生来就应发出善行的光辉，漫游知识的园地，为无私的喜悦而激动，让你的思想开展起来，以便接受物质世界的奇迹和规范普遍幸福的原则吧！”

如果看来，对于一个人有利的东西，应该在最重要的情况下被看作是对其他人最可取的，那么，这个适用于一切其他道德影响的来源的同一原则，对于政权也会是适用的。每种政治制度对于它所存在于其中的民族的精神状态都必然会产生一定影响。有一些制度对于普遍利益要比其他制度更加有利或者更加无害。明白道理的政治家一定会愿意看到最有助于人类进步、最有助于获得高尚而持久的快乐的社会形式得到普遍实现。

从这个问题的绝对形式来看，这就是它的真正理论；但是有些情况限制了这些原则的普遍性。

赠送给一个人的最好的礼物，只有在这种礼物受到重视时才有价值。你给我许多好处而我既不了解也不乐意要，那就徒劳无益了。理解力是每一个人的重要组成部分，在改变或者改善他的状况的任何尝试中，是不能随便加以忽视的。尤其政权是建立在见解上的；企图用同人的想法不相符合的办法来统治他们不能设想是会有好处的。所以，仅仅由于看到一种政体的绝对优越性就断然采用，而不考虑公众的思想状况，这种办法一定是荒谬而有害的。有觉悟的，热爱人类的人无疑会把最美好的政体当作他的理想和努力的最终目标。但是，他会反对操切行事。建立这种政体的唯一可靠而顺利的方式，



乃是通过普遍一致的赞同。

同对问题的这一观点得出来的结论，在某种程度上是有利于本章开始时提出的那种通常流行的想法的。

“不同的政体最适合于不同国家的情况。”不过，从政体本身来考虑，只能有一种形式优于任何其他形式。除了有助于人类最美好和最快乐的状态的那种社会形态，其他任何一种形态最多也不过是容忍的对象而已。它一定在许多方面是不健全的：一定会产生弊害；一定会助长非社会的和不过德的偏见。但是，从整体看来，它可能象人体上的某些赘疣和缺陷一样，要想立即除掉它，一定会带来更大的害处。在人类社会这架机器上，全部轮子都必须一齐转动。谁想要猛然把任何一个部分提得比其他各部分都高，或者强迫一个部分脱离其他各部分，谁就一定是一自己同时代人的敌人而不是造福者。

不管怎样，从我们已经详述过的一些原则看来，人类的利益要求逐步但却是不间断的变化。谁以这些原则来规范自己的行为，谁就一定不会冒然主张立即废除一切现存弊端，但是他也一定不会以虚伪的称赞来助长弊端。他也一定不会宽容这些弊端所造成的罪恶，他一定会说出他所能发现的关于人类真正利益的全部真理。根据一种博爱精神讲出来的真理，既没有狭隘的怨恨，也没有愤怒的谴责，是不会有危险的，并且就它自己的作用来说，也一定不会不在听者身上引起同样的精神。真理，不论其阐明的方式是如何毫无保留，但在它的发展上一定会是循序渐进的。真理，只能逐渐地为其最勤勉的信徒所充分理解；并且将以更加缓和的速度灌输给社会上大部分的人，使他们成熟到能对他们共同的制度进行变革。

此外，如果理智上的信服是在一般事情上指导我们行动的指南，我们将会有许多改革，但是不会有革命<sup>①</sup>。既然只能以渐进的方式对公众进行教育，集体中暴力的爆发就绝不会是教育的最大可能的结果。革命是激情的产物，不是清醒而冷静的理性的产物。一定是一方有对于改革的顽强反抗，才会在另一方引起一举而实；现新制度的愤怒的决定。改革者一定是在遭到不断的反抗，为反对者的阴谋诡计所激怒之后，才处于一种绝望的状态，并且想象要实现改革就必须在第一次有利的时机中实现全部改革。所以，公众幸福的有力支持者对于掌握国家特权的人所应该提出的要求看来一定会是：“不必给得太快；不必给得太多；但是要有给我们一些东西的不断想法。”

无论我们用什么观点来分析这个问题，政权都不幸充满了引起谴责和怨恨的动因。人类的真正利益所要求的是不断的改革和刷新。但是，政权却永远是改革的敌人。政权“把手放在社会的发条上，制止了它的活动”这个对于一种特定的政权制度所作的有名的评论<sup>①</sup>在很大程度上对于所有政权制度都是适用的。政权的倾向是使弊端永久存在下去。凡是度被认为正确的和有益的东西，政权就没法传之于子孙万代。政权同人类的真正倾向相反，教导我们向后看去寻求完善，而不是让我们前进。政权鼓励我们从我们对祖先的决定的怯懦的崇拜中而不是从改革和进步中去寻求公众福利，好象人类思想的特性是总在退化，从来也不前进似的。

人是处于不断变化的状态之中的，他不是变得更好就是变得更坏，或者是改正习惯或者是把习惯固定下来，我们被安置于其下的政权不是用煽风点火的方法来助长我们的激情和偏见，就是倾向于用逐渐阻止的方法来消灭它们。事实上，不可能想象有哪个政权会具有后一种倾向。成文制度由于它本身的性质，是趋向于阻碍思想活动和进步的。把缺点固定下来的任何计划都

一定是有害的。在今天是一种相当大的改进，在将来某一个时期，如果仍旧原封不动，就会成为国家机体上的缺陷和毛病。我们热烈希望的是：每一个人都能有足够的智慧来管理他自己，而不需要任何强制束缚的干预；并且，因为政权即使在最好的形态下也是一个弊害，所以我们所抱的主要目的就应该是：在人类社会的普遍和平所能允许的情况下统治得越少越好。

## 第四篇 见解在社会和个人中间的作用

### 第一章 论抵抗

第四有的主题。——主题的第一部分。——抵抗问题的提出。——一个民族的抵抗。——民族这个名词的含混意义。——军事征服案例的研究。——多数人的抵抗——少数人的抵抗。——民族这一名词的另一个含混之处。——自由的性质。——附言。——个人的抵抗。

在原来计划的研究方面取得某些进展之后，现在我们也许应该回顾并考虑一下我们的进展程度。首先，我们已经考察了同我们所研究的主题有关的人类的能力问题；其次，我们已经说明了建立在正义和普遍利益上的，同一切政权都无关的并先于一切政权而存在的社会原则；最后我们曾经试图确定最合理的政权组织必须具有的基本条件。现在我们已有可能进一步研究政权的各种目的，并根据前面的推理所指明的方向得出同这些目的有关的一些结论。但是，还有各种各样的问题，虽然在以前的研究项目中没有提到，可是对于我们的研究相当重要，因而可以作为本书其余部分的内容。它们属于不同种类并且在某种程度上又是彼此不相联系的；不过也许可以适当地把它们分为两部分，即怎样使个人的不成熟的见解对于社会改革产生实际效果和舆论怎样在改变个人行为上起作用。

我们已经看到，政权所主要依靠的就是迷惑。不管政治体制多么不完善，其治下的人通常总是被说服要对它崇拜和盲目的尊敬。英国人的特权和德意志的特权，最纯正基督教国家①的光荣和天主教国王②的神圣尊严，每种说法部给个人一个夸耀的题目，他们或者分享到或者自以为分享到这些名词被认为代表的好处。每个人都惯常认为自己无论出生在什么国家，都是上天特别眷顾的标志。破除这些成见的时候是可能会到来的，人们用真理来洞察政权的奥秘并毫无偏见地看待自己国家体制的缺点和弊害的时候是可能会到来的。从这种新秩序中将产生一系列新的义务。当公正无私的精神占优势而忠心成为腐朽的时候；我们就应该探究在这种思想情况下所必须采取的行为。我们然后就必须对于非正义和灾难视而不见以及剧烈的暴力和怨恨精神之间，维持一种真正的中庸之道。那些能够纯粹按照真理来看这些问题的人，有义务为有效地消灭独占和掠夺而努力。但是，有效的消灭不能通过粗糙的计划和激烈的措施。可以猜想采取这些办法的人是出于激情而不是出于善意。真正拥护平等的人是不会鲁莽从事，不会抱有暴动和骚乱的疯狂企图的，而会努力去发现一种办法，通过它来使自己的能力得以发挥出最大的和最长远的作用。

整个这一问题同研究抵抗是否适当以及抵抗应采取的措施都有密切的联系。这种研究必然在一切关于政权问题的著作家的论说中占有一席之地。“最坏的政权和最好的政权是不是同样都应该为它们的人民所容忍呢？是不是在任何情况下，受到政治压迫的人都不应该拿起武器来反对压迫者呢？或者，如果应该的话，压迫一定要达到什么程度，反抗才算说得过去呢？弊害总是会有，自为人类总是会有缺点的；什么性质的弊害是我们仅仅用语言去反对就算是怯懦，而真正的勇气一定会要求我们不再忍受的呢？”没有什么比这个更关系重大的问题了。在研究这个问题的时候，哲理几乎会失去自己的本质；它不再是空论而成为行动者。由于一个勇敢而坚决的党派在自己思想中

作出的决定，成千的人的生命可能会终止。一个专事空论的研究家，如果生活在一个弊害显著怨声载道的国家里，当他用理性来衡量这个问题的时候，往往并不了解他所企图说明的那些东西早已为他的很多同胞所认识了。让我们以这种关系重大的研究所要求的严肃态度来考虑这个问题。

抵抗可以产生于公众或者个人的紧急情况。人们通常说：“一个民族有权利摆脱任何通过篡夺而当权的权威。”这里一个公认的毫无疑问的主张，自然也没有任何主张看来能比它更为有理。但是，如果我们仔细地研究它，我们就会发现同他有关的一些含混的情况。我们所谓的一个民族是什么意思呢？是整个人民都牵涉到抵抗中呢，还是只有一部分？如果整个人民都准备抵抗，那就是整个人民都相信这种篡夺是非正义的。一个人或者少数人能够对于整个民族实行遭到普遍反对的篡夺，这是一种什么样的篡夺呢？政权是建立在见解上的<sup>①</sup>。坏的政权在它象梦魇一样压在我们身上妨碍我们的一切活动以前，须先欺骗我们。在一个国王和贵族院能够对一个民族行使任何权利以前，这个民族必须普遍学会尊敬国王和贵族院。如果一个人或者一群人没有得到任何事前赞成他们的偏见的支持，就想在一个国家里行使主权，他们会成为嘲笑的对象而不是被认真抵抗的对象。消灭赞成任何现有制度的偏见，这些制度本身也会遭到同样的废弃和轻视。

有时人们认为：“一支外国的或本国的军队有可能在完全违背一个民族意志的情况下去加以制服。”至少本国军队在某种程度上会具有一般人民的思想感情。越是防止军队受到一种学说的薰染，这种学说就大概越会肯定地得到传播并且传播得越迅速。假如你表示害怕我抱有某种见解或者听到某些原则，你反而必然迟早会引起我的好奇心。本国军队永远不会成为在紧急关头支持暴政的非常可靠的工具。外国军队在一定时期以后也会被同化。如果问题是特意要调进外国军队来支持摇摇欲坠的虐政，那就会不可避免地引起极大的恐慌。这些人可能适合于把暴虐的统治维持下去；但是谁来发饷呢？一个软弱的、迷信的或者愚昧的民族可以被制服于外国的枷锁下，但是主张精神和政治独立的人则会培养出性格大不相同的门徒来。同他们的洞察力和辨别力展开斗争，暴政就会感到自己无能为力，命运不长。换言之，或者人民没有享受自由的觉悟和准备，那么这个斗争和斗争的后果将是真正可怕的；或者他们政治认识上的进步具有决定性，那么谁都会看到企图靠驻军和外国武力来使他们屈服是多么无效和不能持久。根据后一种假定，崇奉自由的派别一定是人数众多的。他们是真正精力旺盛的人并且有一个同他们的热情相称的目标。他们的压迫者人数少，并且堕落成为没有生命的机器，社会在广大的土地上彷徨无望；因而实际是可怜而不是可怕的对象。他们的人数和智能每一小时都在减少；另一方面，每一刻的迟延都使自由事业获得新的力量，使自由战士更加坚定，人们不会坚决反对短期的迟延，如果他们想到短期迟延所包含的和最后成功的好处和必然性。同时，这些推理取决于这样一种可能性，那就是不使用武力也可以圆满地和有效地达到自由的目的；如果能够看到在一种情况下，整个民族没有任何其他方法来防止被奴役，那么他们转而拿起武器就无疑是说得过去的了。

适用于整个民族的这些推理，不要加上什么变化，就可以同样适用于一个民族的绝大多数。一个民族的多数是不可抗的；它也同样地不需要借助于暴力；我们同样没有什么理由期待任何篡夺者会疯狂到同多数人进行斗争。如果有时看来并非如此，那是因为我们以下列两种方式，使多数这个名词欺

骗了自己。首先，性情乐观的人容易有过高地估计自己同党的力量的危险，这乃是再明显不过的事。他也许只同有他那样思想的人交往，因而很少数的人在他们的眼睛里就象是整个世界。向不同性情和不同生活习惯的人间一问，现在在英格兰或者苏格兰有多少共和主义者，你会马上得到极其相反的答复而感到吃惊。一个性情乐观的人也有许多荒谬的看法，初看起来是天真的和甚至于是有益的，但是一切正直和认真的人，都会在这种可能性面前感到踌躇，那就是他应不应该让这样一种荒谬看法，鼓励他使全民族投入暴力行为而造成一片血海。一个人为了他从道德估计或者政治估计上得出来的不可靠的推论就自动发出死刑的命令，或者首先拔出就地正法的刑刀，他的心的构造一定与众不同。

第二种隐藏在多数这一名词下面的假象，不在人数问题上而在觉悟的性质和程度上。我们也许说，多数人是不同意现状的并且希望有某一种特定的改革的。但可怕的是：这个多数的大部分时常不过是学舌的鹦鹉，他们只是在这个懂得很少或者完全不懂的问题上上过一课而已。他们不喜欢的是什么呢？也许是一种特定的捐税或者某种暂时的不平。他们不喜欢从暴政中产生的罪恶和无耻并且渴望在另一种情况下会在他们思想中培养起光明磊落的道德么？不是的。他们怒形于色并且想象自己十分公正。他们渴望的是什么呢？他们并不知道。大概很容易就能证明他们自以为渴望的并不比他们所恨的好多少。他们所恨的不是人类品格的普遍堕落；他们渴望的也不是人类品格的提高。当我们说的是在这种幼稚的无知状态下的人，却说一个民族的多数站在政治维新的一方，那是对于人类智力的侮辱。这样的人被煽动起来破坏现存的制度，并让他们粗暴地把政治改革的工作掌握在手里，任何国家也不会遭到比这更大的不幸。

这里列举的每种假象都有一种明显有效的对策——即时间。怀疑改革家是不是在一个国家的居民中占真正多数吗？怀疑多数人是不是真正了解他们自称希望得到的东西，因而怀疑他们是不是已经成熟到能够接受这个东西并有能力把它维持下去吗？略等片刻，这些疑团大概就会以最热衷于人类幸福和进步人们所希望的方式得到解决。如果独立和平等的理论是真理，我们就可能期待它每一小时都得到信徒。这种理论讨论得越充分，对它的理解也就越透彻，而它的价值也就越能为人们感觉得到并予以珍视。如果多数的状态是值得怀疑的，很少几年，或者更短的时间，就会使它成为无可争论的问题。现在正在整个宇宙间为自己抗辩的伟大的人道主义事业只有两类敌人；那些主张复古的人和那些主张维新的人，主张维新的人不耐烦悬而不决的状态，往往粗暴地想打断深思熟虑的人力图在这个世界上实现的那种平稳、持续不断、迅速而可喜的进步。如果那些最热衷于这些重大问题的人能把他们的努力限制在以每一种可能的方式来传播研究的精神并抓住一切机会来增加和推广政治知识，人类就一定会幸福起来！

可以设想存在的第三种情况是：在这一国家里，政治改革已成为广泛注意的问题，但并非整个民族或其大多数想要这种改革，而维新者却是绝对的少数。在这种情形下，如果企图用暴力来推行我们可能偶然同意的社会制度，那真是最无可辩解的了。第一，如果一些人对于一种利益的优越性还没有认识，他们就还没有成熟到可以分享这种利益，如果一个民族对于自由还没有热爱，他们就还没有资格享受自由的生活。企图过早地驱使人类进入他们完全没有准备的局面，不管这种局面抽象上讲多么优越，也不可避免会产生最

可怕的悲剧。第二，企图用强力把我们的想法强加于人是一种最可恶的迫害。别人和我们同样有资格认为自己是正确的。一切权利中的最神圣的是：每一个人，在支配自己行动和自己斟酌行事上，都有自己的一定范围，是不得为别人过度的热心或者专横的性情所侵犯的①。强迫人们采取我们认为是对的东西是一种不可容忍的暴虐，它导致无限的混乱和非正义。每一个人都认为自己是正确的；如果普遍都采取这种做法，人类命运不会再是一个说理的问题，而会成为一个恃强、跋扈或者运用权术的问题。用在前述“一个民族有权利来用武力摆脱任何篡夺的权威”的命题中的民族一词还有另一个含混之处。民族是一个可以任意使用的词。哪一个更适合于被称为一个民族呢？是俄罗斯帝国还是伯尔尼州②？或者被偶然赋予那个名称的一切东西都是民族呢？最确切的提法似乎是：任何数目的人能够为他们自己建立和维持一种同他们自己的见解相符合的互相制约的制度，又不对于其他相当数目的人强加一种同这些人的见解不相符合的制约制度，都有权利，或者更恰当一点说，都有义务采取摆脱篡夺的权威的措施。任何人，或者一群人把自己的感觉强加给和他们抱有不同见解的人，绝对他说来都是错误的，并且在一切情形下都是令人遗憾的；但为了重大的利益，也许在某种程度上必须引起这种弊害。所有的政权都包含有这种弊害作为它的一个基本特征。

有一种情况很重要，应该在这里提出来。肤浅的思想家非常强调人的外部处境，却很少强调他们的内心感情。坚持不懈的深入研究大概会产生一种与此相反的思想方法。如果我们能设想人们处在一种外部自由的状态中，而不必有豪迈、活力和坚定等品质——这种精神也就是使自由状态成为可贵的差不多全部因素——那么，自由这种情况也就没有什么可贵的了。另一方面，如果一个人具有这几种品质，他也就不会再想要什么别的东西了。他是不会堕落的；也不大容易变成无用的或不幸的人。他嘲笑专制制度的软弱无力；他使自己的生活在和平宁静的乐趣和孜孜不倦的善行。个人自由之所以可取，主要在于它是取得和维持这种心境的手段。所以急于要推翻和打垮世界上得之于篡夺的势力，乃是本末倒置。使人聪明起来，这种做法本身就能使他们自由。个人自由是这样做的自然结果；没有一种得之于篡夺的势力能够同见解的坚强相对抗。这样做了之后，每一件事情都将循序地在一定的时候相继实现。人如此热衷于进行打击而如此缺乏运用理性的恒心，这是多么不幸啊！

在上一个世纪传布开的自由说的拥护者如果没有不知不觉地给抵抗问题带来一种混乱，这个问题本来也许不会争论这么久的。抵抗可以用来排除施加于整个民族的伤害，或者直接适用于个人身上。以前的推理主要适用于第一类，对于一个民族的伤害大多具有长期的性质，所以在对策上容许最大限度的冷静思考。个人可能为暴政的一个特定行为所伤害乃至毁灭，但整个民族不会这样的；对于整个民族的主要危害在于一个单一行为中所预示的，将要被继续行使的非正义。抵抗，从这个名词应用在政治问题研究上的意义本身来看，是指对于一个已经建立起来的权威将要采取的一种行为；但是一种多年的不平显然应该导致一种逐渐的和温和的对策。

由于同抵抗相混淆而迷惑了某些研究家的一个考虑乃是关系到一般称做自卫的行为；自卫，更正确地说也就是每个人必须尽全力反抗任何对他自己的或另一个人的强烈攻击的那种义务。从问题的提法看来，这是一种不容迟延的情况；对策之是否有效完全依靠采用的时间。这种情形下的原则是容

易推断出来的。暴力是一种权宜手段，其使用乃是非常值得遗憾的。它同智力的性质是不相容的，而智力除了用确信和说服之外是不可能提高的。暴力使采取暴力的人和遭受到暴力的人都会堕落。但是，似乎的确有某些情况，其紧急性质迫使我们不得不采取这个有害的权宜手段：换句话说，在有些情形下，不用暴力去猛烈抵制某个人的恶行所产生的危害将大于使用暴力所必然会造成的危害。由此看来，在凡是能够使暴力行为说得过去的情况下，抵抗是正当的，这种说得过去的根据在于：采用暴力干预所产生的好处要大于避免采用所产生的好处。

可能发生这种情形，例如有人要杀害一个有用的和可贵的社会成员，我们除去立即抵抗外几乎没有任何其他办法能够阻止这件事情的发生，在这种情况下，甘冒让这种危害性很大的灾难发生的危险，就无法为我们自己辩解了。但是，在个人遭到集体权力的压迫时，这种理由是不是也能使我们的抵抗说得过去呢？假定有一个国家，其中某些最优秀的公民被一种猜忌多疑的暴政选作复仇的对象，任何一个人，即使是一个已经判决了的重罪犯或者杀人犯，如果偷偷地躲避开法律的执行，我们也不应怀疑他是应该受到称赞的；更不要说刚刚提到的那些最优秀的公民了。但是那些仍然自由的怀有好意的公民是不是应该起来支持他们的受迫害的同胞呢？一切愿意采取这种行动而又担心自己的行为是否在道德上正确的人，必须用上述两个理由之一来加以衡量，这两个理由就是：或者他奋起的直接目的是为了国家制度的改革，或者是按照被迫害的那些人的价值来做出估计。这两个理由的第一个已经充分讨论过；现在我们就假定他坚持这种目的一直到底。这里，如我们已经看到的，作为一个道德问题，整个的关键在于从使用抵抗中产生的相对利害。自卫这一名词通常所指的抵抗和在发展中必然会同国家政权相冲突的抵抗，二者之间实在有很大的不同。前者是个一时的问题；如果你行动的那一刻获得成功，你可以期待得到行政当局的赞扬而不是控诉。但是，在后一个理由下，除了推翻政府本身以外，目的是达不到的。即使我们所假定的那些人的生命可贵得无以复加，其可贵之处也必然会为以后发生的更大的问题所吞没。正是这些更大的问题才是我们应该注意的；如果我们容忍自己不期然地采取一种行动，以至引起事与愿违的结果，我们就应该受到责难。个人的可贵是不应该忘记的；有些人的安全是应该为我们用关切的心情加以珍视的；但是，我们很难想象有一种情况，应该为了这些人而使成千上万人的生命和成百万人的命运遭到危险。

## 第二章 论革命

一个公民对于国家组织的义务。——没有一种政权机构是尽善尽美的或者是不能再改善的。——革命措施在实行时期有害于独立精神——有害于知识的探讨。——革命措施的实行时期。——革命伴随着流血——其效果粗糙而不成熟——成功并不肯定。——智力上的信念乃是消灭政治弊害的充分手段。——信念的发展不是迟缓无力的——不是靠不住的。——在某些情形下革命是应予追求的。

抵抗和革命的问题是密切相关的。所以，在我们结束这一部分内容以前，应该对通常称之为革命的这类事件的性质和效果，以及一个善良的公民对它应有的看法进行一番研究。

在这方面，首先出现的一种意见是：对一个善良的社会成员来说，他的国家组织的反对者并不是不足取的。同这种主张相反，有人说：“我们生活在这个国家组织的保护之下，而保护既是一种好处，就使我们不得不拥护这个组织来作为回报。”

关于这一点，我们可以这样回答：第一，这种保护的好处是可疑的。如果说文明是一种好处或者我们还可以承认；虽然文明，在某种程度上是为欧洲的每一个国家的政治组织所保全的，但是不能把它看作是一个不良的政治组织的特点，或者是同任何政治组织的缺点不可分的。一个善良的社会成员大概总渴望有利于文明事业；但是他对于这一事业的热爱很可能激起他使文明从腐败的和不公正的政治制度的泥坑中得到解救的愿望。

第二，感恩，在这里所谈到的意义上，已经被证明不是一种美德而是一种恶行。我们应该根据每一个人 and 一群人所具有的品质和能力来决定对待他们的方式而不应该按照仅仅同我们自己有关系的什么原则<sup>①</sup>。

第三，没有一个动机是比在这方面被提倡的感恩更加可疑的了。感激一个组织，一个抽象的概念，一种存在于想象中的东西，是完全不可理解的，努力为同胞们寻求一种实际的利益比拥护一种我相信隐藏着有害后果的制度，会更好证明我对自己同胞的热爱。

这里加以反驳的具有这种性质的要求，类似于因为我是一个英国人就要求我作一个基督徒，或者因为我是一个土耳其人就要求我是一个回教徒。这种要求乃对于一切宗教和政权以及人世间一切神圣事物不但不是尊敬的表现而且是一种轻蔑。如果政权是一个能增进公共福利的组织，它应该得到我的重视和研究。我应该按照我希望别人获得幸福的程度，以我的情况所容许的最大正确性来估量它，并用我的才能和我力所能及的正当影响，使它成为正义和理性所要求的那种政权。

确立了关于一个公民对于他生活于其治下的政权的义务的一般观点，有利于我们进而研究那些会影响我们判断对于革命应该采取什么行动的特定问题。

在革命问题上有一个广泛的观点，它在决定我们对于革命应该有什么看法和采取什么行动上是非常重要的。聪明人对任何东西都不会满足。对任何制度进行公正的研究而不发现其缺点是不可能的。聪明人不满足于自己的成就，甚至不满足于自己的主张和见解。他不断地发现其中的缺点；他总疑惑还存在着更多的东西；他的修正和探讨是没有止境的。政权从性质上看，是一种权宜手段，是为了防止当前弊害而采取的一种有害的手段；因此，它没有理由使人完全满意。有限度的事务必定是能够不断增长和改善的。因此，



停留在任何一定的进步程度上而想象已经达到了顶峰，就会表明我们的极端愚蠢。真正的政治家不把他的期待或者希望局限在任何特定范围之内：他所负担的是一件永远没有尽头的工作。他不会说：“我做到这些就满意了；我没有更多的要求了；我将不再反对已经建立起来的秩序；我将使那些维护这种秩序的人安心和不再受到干扰。”相反地，他的整个一生都将用来促进革新和改良。

从这些意见直接得出来的结论似乎对革命不利。一个目的有限并把自己的观点局限在那个目的的范围之内的政治家，如果对达到那个目的表现出急躁情绪，是可以原谅的。但是，一个目标不在于有限度的改革而是以无限度的改革为目标的政治家就不会有同样的情感。在他达到了一定的目的时，这个人知道自己的任务还远没有完成。他知道：即使政权已经被改进了一步，弊害仍旧是很多的。还有许多人会受到压迫；还有许多人会被不公正地判罪；不满会依旧存在；统治的不平等还会是很广泛的。所以他能够以冷静的态度来注视改革的进展：虽然这种进展是他衷心希望和竭尽其智力以求的。这种进展可能比他所能预见到的要拖得更长，涉及到的事项更多。可以预期他会希望它在一种温和的、逐渐的、但是不间断的前进中实现，而不是通过猛烈的跳跃，不是通过可能使成百万人遭到危险，几代的人遭到毁灭的剧烈震动来实现。

现在让我们简单地研究一下革命的性质。革命产生于对暴政的愤怒，但是它本身却永远包含着强暴引起革命怒火的暴政不会没有其自身的党羽。所引起的愤怒越大，压迫者的崩溃越突然和越惨重，失败的一方心里所充满的反感就越深。难免有人被用暴力剥夺了财产和特权，因而怀有某种不满。这些人对于自幼培养出的，而且可能在不久以前还几乎为社会上一切人都抱有的见解，感到有某种爱好，这难道不可原谅么？难道他们必须恰好在我认为应该改变自己的信仰的同时也改变信仰么？他们不过是停留在我们大家在几年以前都站着的那个地方。然而，这就是革命用最大的猜忌来防备和以最严酷的手段来惩罚的罪行。这种受到如此深刻非难的罪行并不是产生于忽视道德原则，并不是产生于生活放荡或者深仇大恨。它不过是一种错误，一种在一个名誉清白、性情正直、见解高尚而胸襟豁达的人的身上很可能出现的错误。

革命是由对暴政的憎恶激起的。但是，它本身的强暴也不是没有更坏之处的。没有比革命时期更同自由的生存不相容的了。无拘束地发表意见一向是受制于为害的反动势力，但是在革命的时刻，它受到了数倍于此的限制。在其他时候，人们对于发表意见的后果并不那么害怕。但是在革命时，当一切都处在危机之中，即使一个字的影响也是可怕的，结果就造成了完全的奴隶状态。哪里有这样一种革命，允许人们对于它所推翻的东西做有力的辩护，或者允许发表任何不是大体上同当时占优势的意见相协调的文章或议论的呢？企图追究人们的思想，因为他的意见而加以惩罚是所有专制主义当中的最可恨的；然而这种企图正是革命时期的一个特征。

鼓吹革命的人常说：“除了对于我们的压迫者施以残酷的和不会轻易忘记的报复外，没有方法使我们摆脱他们的压迫和防止新的压迫者代之而起。”根据这种说法，有人特别提到：只要有些人，或者由于邪恶，或者由于根深蒂固的成见，愿意支持压迫者，就会有压迫者。因此，我们不仅必须威吓狡猾的野心家，而且要威吓那些或者由于堕落的动机或者由于好心的错误而支

持他的人。于是，我们虽然主张使人类自由；而所采取的手段却是用惩罚的恐怖来空前严格地对他们施加影响。我们虽然认为一个政权侵害得太多；而要组织的政权却是在原则上十倍于它的侵害性，在行动上十倍于它的恐怖性。难道奴役是为了使人类自由所设计出来的最好的方案吗？难道夸示恐怖是使人们无畏、自立和勇敢的最现成的方式吗？

在革命期间，研究和人类赖以获得最大进步的耐心的思索等活动都要中断。这种思索要求一个和平稳定的时期；在不能预知明天会发生什么事情而意外的变动不断发生的时候，这种思索是无法进行的。这种思索要求闲暇和平静的性情；人类的一切激情都浮动起来，而我们每时每刻都处在恐惧和希望、疑虑和欲求、失意和胜利的最强烈的刺激之下时，这种思索是无法进行的。此外，还有我们已经说过的：革命倾向于限制我们表达自己的思想和束缚我们的自由研究。

另外一种应该提到的情况是革命情绪必然要持续下去。这一点可以从1688年英国宫廷政变得到证明。如果从严格的意义上来看那次革命，我们会庆幸这次革命取得的好处（不论它是些什么）是以代价很低的不流血的胜利换来的，但是，如果我们要作个可靠的估价，那就必须记住，这次革命是两次大规模战争的原因，即威廉国王时代的九年战争和安娜女王时代的十二年战争；这次革命也是1715年和1745年两次内部叛变的原因。如果我们想到詹姆斯二世党人的勇敢精神和侠义忠诚以及他们的悲惨的结局，这两次叛变就是值得诅咒的事情。然而，整个看来，这却是一次温和的和有利的革命。革命是两个派别之间的斗争，双方都相信自己的事业是正义的。它又是一场不能以妥协或者耐心劝解而只能以武力来解决的斗争。这样一种解决是不能指望它结束彼此之间的仇恨和纷争的。

也许没有一次重大的革命是不流血的。那么回想一下流血有哪些害处或许是有用的。现在，存在于政治社会中的弊害是这样严重，压迫是这样难以形容，它们所造成的无知和邪恶是这样可怕，因而一个头脑冷静的研究家可能认为：如果把所有成年的人从地球表面上一扫而光而能换取这些弊害的消灭，所付出的代价也并不算太大。并不是因为人类的生命有极大的价值，我们才应该避免流血，实在说来，那些现在活着的人，大部分所分得的享受是可怜的和不足的，而他们的尊严也不过是徒有其名。死亡本身是人类罪恶中的最轻微的一种。一次立刻吞没十万人生命的地震之所以值得惋惜，主要在于它给遗属留下的痛苦；如果公正地估计一下它所毁掉的那些人的情况，那么它往往就会显得没有什么了不起。造成地震的那些自然法则是一种应该研究的题目；但是它们的后果和许多其他事情比较起来却并不是一个值得惋惜的问题。当一个人死于他的邻人之手，那种情形就完全不同了。这里会引起多种多样有害的感情。那些凶手和凶杀的旁观者会变成冷酷、残忍和没有人性的人。那些由于这种变故而失掉亲戚或朋友的人则会充满愤怒和复仇的感情。在人与人之间散播了互不信任，人类社会的最亲密的联系断绝了。比这更不利于培养正义感和发扬行善之心的气候是不可能设想出来的。

除去有革命就有流血之外，我们还有一种看法，那就是它们必然是粗糙和不成熟的。政治是一门科学。人性的一般特点是能够了解的，可以设计出一种方式，就其本身来看是最符合于人类社会生活情况的。如果这种方式不适合于在每一个地方立刻付之实行，那么根据情况的不同应予怎样的修改和它应该实现到什么程度也是科学研究的题目。科学从其本质来讲很明显是逐

渐进步的。天文学在由于牛顿而达到完美程度以前，经过多少不同的阶段啊！在心理学达到现在这个世纪的准确性以前，它的模糊的说法是多么不完善啊！政治知识无疑还在幼稚时期：因为它是一件属于生活和行动的事情，它将随着它取得力量的程度而在对人类社会有关的事情上发生一种更始终如一和比较可靠的影响。一切科学的历史都是首先为少数人所知，然后才普及到社会上各类的人和各阶层中去的。因此，牛顿定律在二十年内几乎没有读者，而他的理论也一直不为人所知；而此后的二十年则已使几乎每一个稍懂科学的人都熟悉了那个理论的梗概。

进行社会改良要有充分的把握取得良好的结果，唯一的方法是使制度改革同公众的觉悟程度相适应。对于个人进步的每一个不同阶段都有一种最适合的政治社会状态。这种状态越是逐步接近于实现，就越有利于照顾普遍的利益。人的思想从它的性质上看，对于这种发展是有准备的，正如我们已经说明的①不完善的制度已遭到普遍的反对，其后果已为人们所真正了解时，就不能长期维持下去。可以期待它在某一时期几乎无需费力就会自行衰退消亡。在这个意义上，改革这一名词不能看作具有行动的性质。人们认识到他们的处境；以前束缚他们的那些限制将象幻象一样消逝，当这一时机到来时，并不需要拔刀相向，丝毫无需使用暴力。对手将势单力薄以至不能真正抱有同普遍认识相对抗的想法。从这一观点看来，革命不仅并不真正有益于人类，而且除了有害于政治真理和社会改革所能带来的有益而不间断的进步外，不能达到其他目的。它扰乱理性的谐和，它打算给我们一些东西，而我们对于这些东西毫无准备并且不能有效地加以利用。它阻碍科学的正常发展，搅乱自然和理性的进程。

我们以前是在假定这种实行、革命的企图会获得成功的基础上来论述的。但是，这种假定不应该不加注意地予以接受。每一种这样的企图，即使仅仅是一种威胁而不是要付诸实行，都会引起一种抵抗；不然，这种抵抗是永远不会强化起来的。革新的敌人被革新的拥护者的激烈主张所惊吓。乌云渐渐密集，两方面都不声不响地以暴力和策略武器来装备自己。我们不妨看一看这样做的后果，如果它仅仅是真理和诡辩之争，我们还可以相当放心地去看它的发展和结果。但是，当我们丢开论争而拿起刀剑时，情况就变了。在战争的野蛮怒火和国内争斗的喧嚣当中，谁能预料到这个事件是利还是有害？即使它不至于把我们带回到麻木的境地和使我们忘却我们的一切改革，其后果也可能是重新给我们套上专制的枷锁和在相当长的时期内保证压迫的胜利。

如果这些是革命的真正特点，那么，我们将是幸运的，如果能够证明革命是完全不必要的，智力上的信念是完全足以消灭政治弊害的一种手段。这一点在本书前一部分中①已经证明过了。人们常断言：“人可能充分认识他们行为的错误，但却丝毫不愿舍弃它。”除了根据我们对于知识一词的模糊理解外，是无法使这种说法讲得过去的。人的自觉行动产生于他们的判断①。只要我们认为任何事情具有要求我们去做它的最强烈的导因，我们必然会加以选择并加以实行。我们不可能选择任何有害的事情。一个人不可能在看到一件罪行的大恶时还要去犯这种罪。在一切这种例子里，都有以知识为一方，以错误或者习惯为另一方的斗争。当知识具有其全部威力的时候，人是不会做坏事情的。随着知识被遗忘或不再能记起，错误或习惯就会占上风。但是我们有理由认为，我们的智力的持久性和它的力量是能够增加到无限程度

的。在这种意义上，知识是一种明确而毫无疑问的理解，没有任何欺骗能同它抗衡。完全不同于我们平常所说的知识，不同于那样一种意见，它时常被忘却，即使不被忘却，也很少被感觉到和理解到。<sup>②</sup>

这里所描述的这种概念的美好，人类政治进步的美好，对于每一个观察家都一定是明显的。可能仍然有人会说：“即使我们承认这一点，但真理的作用可能过于迟缓。”人们会告诉我们说：“在关于特权和独占的弊害的这些纯理论的观点得到广泛的传播和为人们所深刻感觉，以至于不需要暴动和斗争就能除掉这些弊害以前，会经过几代的时间。一个理论家坐在书斋里以这种概念的美丽自娱是容易的；但是，同时人类却在受苦，非正义无时无刻不在发生，几代的人可能在美好的诺言和希望当中失去生气，没有享受到好处就离开了这个世界。”人们将说：“不要以遥远、渺茫的希望来欺骗我们吧；让我们采取一种能够很快地把我们从可恨得无法忍受的恶政中解救出来的方法吧。”

为了回答这些主张，我们要提出：第一，一切要把整个社会突然从一种很少人了解它的弊害（掠夺）中解救出来的企图已被证明，总是伴随着灾难，常常伴随着失败的。

第二，没有群众性的骚动和暴力，我们这一代人就不能从政治原则的改进中获益，这种设想乃是一种错误，从道德上的迷惑到认识真理这方面的任何改变，我们对这个问题的明确认识以及我们的沉着和独立思考上的任何增长，如果撇开政治制度的断然改变，其本身都是一种无疑的收获。自由选择制度之所以可取，主要是因为它同独立思考有关；只要我们达到这个目的，我们就有理由不为追求那个手段担心。但是事实上，在任何地方，整个社会的或者社会的相当大的一部分人的政治见解有了改变，政治制度也要受到影响。它会放松对于人们思想的控制；它会被人以一种不同的情绪去对待；它逐渐地几乎不知不觉地被忘却。从没有动乱的一切发展阶段所得到的利益都几乎恰好是为了公众利益所最应该取得的利益。

同时，我们不可能不注意到，我们试图反驳的那种反对意见显然是没有价值的。那些反对者抱怨说：“单是相信理性的那种理论是打算要剥夺掉目前一代人从政治改进中得到实际利益。”可是，我们刚才已经证明：它为他们取得很大的实际利益；同时，另一方面，我们最常听到的是鼓吹使用武力的人承认：一次大革命包含着代人的牺牲。革命的领导人为了他们的后代可以安享革命的成果，遭受了根本改革带给他们的灾难。

第三，认为单是相信理性是打算把根本改革放在遥远的将来，这也是一种错误。一切科学和进步最初的发展都是缓慢和不知不觉的。它的开始好象是出于偶然。很少人谈到它；很少人注意到它的存在。它在不知不觉中成长；它的效果，虽然酝酿的时间长，但在很大程度上是突然和意料不到的。因此，也许应该把发明印刷术看作给人类解放提供了充分的保证。但是，这种进步的后果却是人们所长期没有料到的；它被留待具有洞察力的沃尔西<sup>①</sup>，在差不多三个世纪以前，以天主教教士的名义预言说：“我们必须毁掉印刷；不然印刷就要毁掉我们。”现在，并不需要特别的聪明就可以看到：政治制度的最大弊害正在迅速地趋向结束。除了那些好心的但是过激的普遍幸福拥护者以外，这个可喜的转机没有更可怕的敌人。

在爱尔兰维修所写的发表于 1771 年他去世以后的著作中有一段话，其口吻同现在那些不满和失望的公众自由的鼓吹者的口吻如此相似，因而应该在这

里加以引证。他说：“在每一个民族的历史中都有这样的时刻，他们不知道应该选择哪一方面，在善政和恶政之间徘徊不定，因而感到一种受教导的愿望；在这时，我们可以说已经以某种方式准备好了土壤，真理的露珠可以很容易地渗透进去。在这样的时刻，出版一本有价值的书可能带来最有利的改革；但是当那个时刻一旦成为过去，那个民族对于最善良的动机也会无动于衷，而且，由于政府的性质，它将不可挽救地陷于无知和愚蠢之中。那时，知识的土壤就变得坚硬和不可渗透，虽然甘霖可以普降，也可以润湿它的表面，但是丰饶多产的希望已经没有了。这就是法兰西的情况。它的人民已经成为整个欧洲轻蔑的对象。没有任何有利的转机能够使它们回复自由。”<sup>①</sup>

几乎没有必要说明：法国革命这时正在一连串的事件中进行着准备；而这一连串事件可以看作是从路易十五推翻议会开始的。这个事件引起了爱尔维修如此悲观的预感。

另外一种对我们试图在这里要消除的反对意见的支持可能来自以下的观念：不仅“真理的进展是缓慢的”而且“它不是永远前进的，而是象人世间其他事情一样，受着盛衰消长的变动的的影响”。这种意见至今在公众事务中有很大的影响的人们认为：“一个聪明的政治家的任务，是在人民倾向于他希望他们采取的手段时抓住时机，而不要等待，以免他们的热情减退，自愿合作的时刻成为过去。”

无疑地，人类事务中看来是有盛衰消长的。在次要的问题上，会有一种风气使一种真理在一个时间比在另一个时间更受欢迎和更为人所注意。但是，真理的总和似乎过于重要，不能认为也会受到这些变动的的影响。从文艺复兴到现在，它一直在不可抵挡地前进；文学的各种明显的倾向似乎也终归溶为一种伟大的共同一致。走过的每一步都不是倒退的。数学、物理学、伦理学、语言学和政治学由于正常的发展，达到了现在的完美程度。

“但是，不管对于自文艺复兴以来的人类思想史可以有什么说法，从人类最早有记载以来的历史却呈现出一种与此不同的面貌。当然，这里并不全都是进步。希腊和罗马作为广阔的知识沙漠中的两块得天独厚的绿洲而出现；它们在这方面的光荣不过是昙花一现。雅典，在诗歌上，在雄辩术上，在它的哲学家的敏锐的见解和饱满的精力上以及在艺术的技巧上，都达到了世界上一切时代都不能与之媲美的卓越程度。但是，这一切技巧虽然曾经取得，其后却已失传。继之而来的是野蛮时代的黑夜；而我们此刻，正在其中几个方面力求征服它们以前曾经占领过的阵地。这种适用于个人成就的提法也可以同样适用于政治问题上；我们还没有实现使它们成为伟大的那些政治上的优越条件。”

对于这种说法只能提出一种理由来加以反对，那就是印刷术的发现。由于这种技术，我们似乎可以保证人类进步事业将不会遭到灭亡。知识被传播给许许多多个人，因而知识的敌人不会得到压制它的机会，科学的垄断，虽然由于喜欢出人头地——它是人类普遍的特性——而被竭力拖延着，但实质上已告结束。由于书籍容易大量出版和书价的低廉，每个人都可以得到它们古时存在的同一个社会的不同成员之间的知识上的极端不平等被减少了。一个以前比较不为人所知的阶级的人数多起来了，我们看到大批的人，虽然为了不断取得生活资料而被判定去劳动，但他们对于有学问的人所研究的那些学问的大部分也具有有一些浮浅的知识。结果是：掌握知识的人越多，它的影响就越加肯定。在不同的情况下，人们被迫从事特别费力的事只是偶然的，

对于我们说来，整个是正常的和有规律的。

在结束本问题的讨论以前，还应该提出一个一般的看法。从以前的讨论中，或者已经充分地看出：革命必然带来许多值得我们非难的情况，而且，它们对于人类的政治进步也绝不是必不可少的。不过，归根到底，我们不应该忘记：虽然它们之间的联系并非必不可少或者必需，但革命和暴力却常常跟社会制度的重要改革同时发生。过去经常发生的事情不见得在将来不会偶然出现。因此，一个真正的政治家的责任是，即使不能完全阻止革命，也要推迟革命。有理由相信：革命发生得越晚，政治上的利弊的观念事前被了解得越普遍，革命所带来的害处就会为时越短，为害越少。为人类谋幸福的人将努力防止暴力；但是，如果最后暴力还是会自己闯进来，我们就以憎恶的态度避开人类事务，拒绝把我们的心力和注意贡献给普遍的幸福，那将是性格脆弱的表现。我们的责任是随着情况的发生而善于利用情况，不能因为并非一切事情都能如意就逞自引退。如果有人为腐败政治而发怒，为非正义而急躁，并由于这些情绪而赞同革命的煽动者，他们的错误是明显地可以辩解的；他们的错误只是一种过分的善良感情。同时，无论他们的错误的根源如何可爱，但其错误本身却仍然可能充满了对人类有害的后果。

### 第三章 论政治社团

赞成政治社团的理由，——对于这些理由的反驳。——政治社团以部分代表全体——带有派别情绪——巧辩——派系——纠纷——不安——骚动。——互相交换意见的功效——赞成政治社团的例外情况。——另一种例外。——结论。

在这一部分研究中出现了一个问题，即一般人民为了实现政治制度的改革而结成社团是否恰当的问题。

人们曾经提出许多理由赞成这种社团。有人说过：“舆论在相互隔绝的情况下无力对抗普遍反对的弊害或者实现普遍希望的东西。为了使舆论发生效力，政治社团是必要的。”它们被说成是“确定舆论所不可缺少的，否则舆论一定永远非常难以捉摸”。最后，它们被认为是“造成健康舆论和以最迅速有效的方式来传播政治知识的最有用的手段”

为了反驳这些理由，我们可以提出很多事情。见解总是有力量的①；一切政权都是建立在见解上的②；社会制度将随着民意的改变而改变，为此目的并不需要给民意提供特殊的喉舌③；这些论点在本书以前各部分中似乎都已被充分证明了。这些原理可以作为赞成政治社团的前两个理由的有力量的反驳；对于第三个理由应该进行比较细致的讨论。

政治社团最明显的特点之一就是它以部分代表全体的倾向。一群人，有时候多一些有时候少一些，结合在一起；他们结合的主旨，有时是公开承认的，但常常不免给予他们的意见一种分散的个人的意见所不能具有的分量和作用。更多的人并不参加，有的由于私事繁忙，有的由于天性厌恶众议纷坛的场面，还有的则由于从心里不赞成所采取的手段。在这种事情上，常常会发现最积极的是那些刻薄、过激和狡猾的人。谨慎、冷静、多思和深思的人，没有怨恨要发泄，没有自私的目的要实现的人，在它发展过程中会被压抑和感到不知所措。少数人仅仅由于性情偏激和好走极端而取得地位，其目的不过是为了使人觉得他们在集体中比实际更伟大、更重要。对此，有什么说得过去的理由呢？改革事业可能在这种人手里和合适地进行吗？此外，支持一套政治原则的政治社团可能引起支持另一套政治原则的对立的社团。这样，我们就可能陷于抗拒的一切危害和革命的一切鼓噪之中。

政治改革除了通过发现政治真理的途径外是不能有效地实现的。但是，如果不能远远地抛开暴力和激情，真理的研究永远也不会有收获。无论我们把这种现象说成是由于人类思想所固有的什么天性或者影响它的偶然情况，肯定地说，真理并不是浮在表面上的。几乎在一切情形下，重要的发现都必须经过艰苦的探索。所以，如果我们希望把我们自己和同我们有关的人从偏见的影下解放出来，我们就必须除了论据之外不容许任何东西在讨论中占统治地位。提供给公众的著述和主张必须依靠它们自己的优点。没有什么赞助、推荐，或是什么值得尊敬的人物的名单应使我们表示赞同，没有什么再三再四的劝说应使我们加以重视或表示好感。但是这些都是小事情。当任何出版物得到政治社团的赞助时，就要人们阅读这些书刊，不是为了看一看它们的内容是正确或是谬误，而是为了从中学会怎样认识它们所讨论的那些问题。于是产生了宗派，其基础和曾经侵言人类的最坏的迷信是同样不合理的。

如果我们要获得真理，每一个人就必须学会独立研究和思考。如果有一百个人自发地用他们的全部力量来解决一个特定的问题，成功的机会就会比仅仅十个人这样做大一些。根据同样的理由，如果这些人的智力活动由各个

人分散进行，他们的结论又得之于事物本身的道理而不受强迫或者共鸣的影响，成功的机会也会相应增加。但是，在政治社团里，每个人的目的是使自己的信念和同他有关的人相同。我们要学习濺别的行话。我们不敢让我们的思想在研究的原野上自由驰马以免我们得出为我们的派别所嫌弃的主张。我们没有诱使我们研究的力量。派别也许比任何其他的情况都更能使思想陷于呆滞不动。它不是使每一个人成为一个个体，象整体的利益所要求的那样，而是把一切不同的认识溶为一体，并从每一个人身上抽掉唯一能够使他有别于一架没有思想的机器的多样性。学得了派别的教义之后，那些能够导使我们能够发现错误的力量就没有用处了。在我们自己看来，我们已经达到了真理的最后一页；剩下的只是用某种手段使我们的意见被采纳来作为整个人类的正义标准。正义和真理的不屈不挠的信徒将坚持一种与此相反的行动方式；他将同人们自由来往；他将同各阶级、各派别的人结交；他会害怕仅仅同任何一类人接近，以免他的思想在不知不觉中发生偏向，以免他会给自己制造一个狭小的天地，而不是在大自然所容许的自由而丰富多彩的境界中漫游。总之，从这些考虑看来，政治社团不但无助于真理的发展和传播，而且只能阻碍它的积累，并极力使其作用违背天理，充满危害。

另外还有一种能够有力地证明这种看法的情况需要提出。政治社团必然伴随有巧辩和大声疾呼。任何人数众多的民众组织的大多数成员都把这些大声疾呼当作自己学习的学校，以便成为其余人类的实用真理的宝库。但是，巧辩和大声疾呼只会导向激情而不会导向知识。听讲人的记忆里被塞满了空洞的豪言壮语和概念而不是论证。人家永远不会容许他保持充分的清醒去平稳地权衡事物的轻重。删掉一切庸俗的浮词就不符合雄辩术。讲演者不是用一种缓慢正常的论述来增进听者的理解力，却偏要避免接触细节，偏要使一切事物很快地滑过去，并不时激起听众的激情以获得一阵暴风雨般的掌声。在挤满了听众的大厅里和喧嚣的争辩中是不能获得真理的。当希望和恐惧，胜利和怨恨等感情在不断泛滥的时候，比较严肃的研究能力就被迫退避三舍。真理寓于深思。除非在幽静的隐退中或者通过两个人之间的平静的意见交流中，我们很少能够在摆脱错误和妄想上取得什么进展。

在一切人数众多的社团里，总有一部分人是喜欢竞争和野心勃勃的。那些在会议中出头露面的人物会渴望尽多一些赞同和拥护的人。这种渴望必然会产生某种权术。他们在为公众想得很多的时候，不可避免地这种倾向也使他们为自己想得很多。在他们提出的主张中，在他们讨论的问题中，他们在这些问题上的立场中，他们必然因为考虑到他们的派系最能接受什么，他们的听众最受欢迎什么而有所偏颇。对于特殊人物有一种偏心是可取的。我们应该尊敬有用的人，相信有价值的人。但是，由于双方的软弱而别有用心地培养起来的偏心则是不足取的。领袖首先放弃自己的独立判断而来助长并利用追随者的缺点，这种智力上的互相屈从所产生的偏心，会给共同福利带来不利的影响。在这种情况下，真理不会得到好处；相反它被忘却了。而错误，作为更圆通的原则，就会显得有利而被用来达到宣扬错误的人的个人目的。

一群人集合到一起处理事情所带来的另一个特点，就是在微不足道的事情上反复磋商争论不休。凡人都有并且也应该有他看待和判断事物的独特方式。在这种场合下所做的却是歪曲每个人的意见。这样，这些意见尽管起初全然不同，最终却全然相似。如果以全体的名义来草拟建议、文件和声明，怎么办？也许最初是委托一个人来做，后来却按照许多人的想法来修正、改



写和变动，最后那一度也许是可以理解的东西就变成了最难解的天书。逗号都要加以修正，为了小品词也要争论。难道这是有理性的动物做的事么？每个人按照自己确定的语气不受拘束他说出和写出自己的想法；每个人在热情宣述自己的观点时，并不担心自己使用的语言恰好就是别人用来表达自己思想所使用的语言。难道上述做法是对这种简单朴素的情景的改进么？

参加政治社团的人心里总有一种使自己惶惶不安的欲望，那就是要做一些事情，以免他们的组织显得无声无嗅。事物必须服从他们，他们却不去服从事物。他们并不满足于在社会紧急情况似乎要求他们的干预并向他们指出一种正当的活动方式时采取行动。他们偏要利用紧急情况来满足自己的不安稳的性情。因此，他们总是随时准备去破坏科学的稳定性和妨碍真理不受拘束的、不知不觉的发展。他们以自己的狂暴性格所引起的恐惧来威胁社会上其余的人，使他们不敢大胆发表意见并用自己的偏见来束缚他们，——在这些情况下应该永远记住：一切联合行动都是带有统治的性质的，本书意图在于揭露政权的弊害，主张把政权限制在尽可能狭窄的范围以内，因而其一切论点都同样是反对政治社团的。政治社团还有一种自己所特有的害处，他们既然没有任何借口说自己受到全社会的委托，很明显，它们就是在侵犯公众的权利。

最后还要举出政治社团的一种害处，那就是它造成纷乱和骚动的倾向。群聚欢宴容易堕落成为酗酒闹事乃是尽人皆知的，当意见的共鸣从一个人传到另一个人，特别在那些感情不大习惯于受理智拘束的人中间，就可能决定采取那种所有的人在单独思考的时候一定会否定的行动。没有什么比暴民的胜利更加野蛮、残忍和冷酷的了。我们应该记住，这种政治社团的成员总是在从事于培养一种特别敌视政治正义，憎恶个人的情绪，不是一种对平等的厚爱，而是对他们的压迫者的一种刻骨的、个人的憎恶。

虽然政治社团，在这一名词的公认的意义，应该认为是一种性质非常危险的工具，但是无保留地交换意见，特别在那些已经奋起追求真理的人们中间这样做，却毫无疑问是有利的。现在，在世界上有一种冷淡的隔阂，它使人與人之间存在着距离。人们交往中总使用一种权术，谁也不告诉谁自己是怎样估价自己的成就和品德，应该怎样使用和提高这些成就和品德。有一种家常的策略，其目的在于避开人们的好奇，保持谈话的进行而不透露我们的感情或者意见。爱好正义的人，最忠心希望的就是消灭这种口是心非。对自己同类怀有深情厚爱的人，在每次社交来往中，惯常会考虑到，怎样使这一次比上一次得到最有益的改善。在他渴望唤起人们注意的那些话题中，政治问题定然会占据很重要的地位。

书籍由于它们本身的性质只能起有限的作用；然而由于可以流传百世，它们的系统论述和容易到手，它们确应被放在最重要的地位。几乎完全不读书的人是极其多的。书籍对读者来讲具有一种本质的沉沉死气。我们带着不快去评论一个“傲慢的革新者”的论据，不乐敞开心胸来接受这些论据的力量。我们好不容易才鼓起勇气走上人迹未到的小径去怀疑为一般人所接受的主张。但是，谈话却使我们习惯于听取各种不同的意见，使我们不能不运用耐心和注意力，并且对我们的考察提供自由和伸缩性。一个肯用脑筋的人，如果回顾一下自己智力发展的过程，就会发现他从口头指示中得到的启发和意外收获，其好处是难以估量的；而如果他回顾一下文学史，就会看到思想锐敏、能力卓越的人通常是成群结队地存在于一时的。

由此可见，要增进人类的最大利益，主要是依靠自由的社会交往。设想有一群人，通过博览群书和深思熟虑充实了自己的头脑，常常在坦率无保留的谈话中交换意见，提出疑问，研究共同的困难，并养成一种以明确活泼的态度来发表意见的习惯。假定他们的交往不限于彼此之间，而是乐于广泛地传播自己熟悉的真理。假定他们的论证不仅立场公正，态度明确，而且具有性情谦和及精神和善的特色。然后我们就可以想象出知识如何可以不断地扩大阵地并在其传播手段中不致带有任何危险。他们的听众将得到鼓舞而会把自己所得提供给另外一些听众，教育的范围就会不断地扩大。得到传播的将是理智而不是盲目和毫无思想的共鸣。

讨论也许从来没有过象在个人谈话中那样具有力量和功效。它可以在友好的圈子里有益地进行。人数少是不是就意味着这样的讨论不常进行呢？远不是这样。用一个适当的例证向人类证明不受政治敌意和激动影响的政治考察有什么好处，那种美好的前景很快就会使考察流行起来。每个人都会和同他接近的人交谈。每个人都会渴望说明和听取全人类利益要求他们知道的东西。进入真理殿堂的障碍会被除掉。过去难以攀登的陡峻的科学高峰会被铲平。知识会成为普遍能够接近的东西。智慧会成为人类的共同传统，除了漫不经心和不加珍惜的人，谁都是有份的。真理，尤其是政治真理，是不难得到的，除非由于真理的宣扬者的傲慢自大。它的进展过去是迟缓和单调的，因为关于它的研究被委托给了博士们和民法学家。它对于人类的实践没有发生多大影响，因为并没有允许它坦率地诉诸人类的智力。铲除这些障碍，使它成为共同的财产，使他得到经常的运用，我们就可以有理由保证自己取得价值难以估计的结果。

但是这些结果只能是独立和公正的讨论的产物。如果这种有研究精神的人的朴实坦率的考察一旦为喧嚣的集会无底深渊所吞没，进步的机会就被毁掉了。那些对于智力的锐敏有卓越贡献的可喜的多种多样的意见就消失了。于是产生了一种虚伪的意见一致，尽管没有人出于确信而加以采纳，但所有的人却为之卷入一个不可抗拒的潮流。真理是同受别人支配的人群无缘的。

在这个问题上和前面关于革命的问题有着同样的保留。虽然我们所说过充分表明政治社团几乎在任何情况下都并不可取，但有一些考虑有时却会使我们以温和宽容的态度加以判断。有一种永远应该采取的方法，根据它可以最好地增进人类的利益。但人类是有缺点的生物。当民意在默默地向前发展时，急躁和热情可能会多少越过它的发展。政治社团作为一种本质上的错误手段，聪明人会竭尽全力去加以阻止和推延。但是，当危机到来时，聪明的人就不会受平等拥护者的不正常态度的影响去保守中立，而会在情况性质允许的可能下，力图促进民意的影响。甚至可能发生的是：在动乱的时刻和普遍无政府状态的恐怖中，象政治社团这样性质的东西可能为普遍安全所必需。但是，即使承认这一点，也不需要事前就做好准备。这种准备会损耗掉其权宜性。在一个真正有利于公众自由的时机到来时，我们有理由相信会有才德兼备的人在时机的推动下，起而响应一般政治的，他们是足以应付当前局势的。这种人成长的土壤，是研究和教育而不是行动。

此外，政治社团可以为自己提出来的有两个目标：全面改革和纠正某些紧迫而暂时的危害。这些目标可能应该得到不同的处理。第一个目标肯定应该以一种从容的步骤尽可能安静地加以实现。第二个目标看来多少需要更多的活动。真理的特性是它主要依靠自己的能力，与其说它是用武力不如说是

用信念的力量来抵抗侵犯。被压迫的个人似乎特别有权得到我们的帮助；而最能提供这种帮助的是多数人的联合。当一个人被当权派的全部力量进行不正当的攻击时，人们是应该给予支持和保护的，如果这些人决心在不妨害和平和秩序的情况下抵制这种压迫性的非正义，并防止全体人民的权利由于这一个人受害而遭到损害，这看来是合理的。但是，一切社团都会堕落并成为弊害的渊藪，如果它们被容许长期存在，或者它们的存在超过了使它们有理由成立的那种唯一暂时的目的所需要的时间。

在处理这一问题时，也许无需作如下的补充：从事这里所谴责的活动的人时常是由最善良的愿望所推动的，为最开明的见解所鼓舞的。如果由于发现他们所作所为具有危险的倾向，为了他们未曾料到的后果而对他们进行不加区别的谴责，那当然极不公正。然而，应该期望他们能够根据自己观点的纯洁性和原则的健全性严肃地选择准备使用的手段。如果从愿望上看来是人类福利的最真实的维护者，却由于行为不智成为人类福利最实际的敌人，那就是非常可悲的了。

## 第四章 论诛戮暴君

关于这个问题的分歧意见。——拥护诛戮暴君的论点。——消灭暴君并非例外情

况。——诛戮暴君的后果。——对于暗杀的评述。——真诚的重要性。

诛戮暴君是同实现政治改革的方法有关的，这在政治理论家中间曾经是一个热烈讨论过的问题。古代的伦理学家认为这种做法是合法的；现代伦理学家则一般都加以谴责。

赞成诛戮暴君的论点建立在一种非常明显的原则上。“正义应该普遍地实施。一般罪行是受着或者被装成是受着法律的通常作用所约束的。但是，那些侵犯全民福利破坏人类自由的罪犯却不受这种约束。如果仅仅是在次要的情况下执行法律不公，而富人可以不受制裁地压迫穷人，应该承认，少数这样的例子还不足以使采取人类的最后手段成为正当。但是没有人会否认，篡夺者和暴君的情况具有最凶恶的性质。一切国内政策的规定都被废弃，正义从根本上遭受了破坏，在这种情形下，一切的人都只好自己去执行永恒的公道的裁决了。”

但是可能有人怀疑：消灭一个暴君，是否在任何方面都是那些在平常情形下应该遵守的规定的例外情况呢？的确，暴君的身上并没有一种特殊的神圣性，如果目的是反击个人的暴行，杀掉一个暴君同杀害任何其他一样，是可以没有什么顾虑的。但是在一切其他情况下，由一个自封的权威去消除罪犯，似乎并非反对非正义的恰当方法。

因为，首先，你想要消灭那个暴君的国家，或者是已经成熟到能够维护和保持自身的自由，或者还没有。如果已经成熟，那就应该全然公开地废黜暴君。一件关系普遍福利的事，却当作阴暗和可耻的事来处理，没有比这再不恰当的了。允许一种建立在普遍正义的广泛基础之上的行动逃避公众的审查，乃是对于人类有害的教训。手枪和匕首可以方便地用来帮助行善也可以同样方便地用来帮助作恶。在一个符合理性和真理的问题上最有效的保证是排斥一切暴力，不忽视任何公正和能够增长知识的手段。

另一方面，如果那个国家没有成熟到可以维护自由的地步，那个自认为有权用暴力来干预的人，的确可以显示他的想法的激烈并且得到一定名声；但是他也一定会给他的国家带来新的灾难。诛戮暴君的后果是人所共知的。如果这个企图失败了，它会使暴君比以前更加十倍地嗜杀、凶暴和残忍。如果成功，而暴政卷土重来时，它在继承者身上将产生同样的效果。在虐政之下，可能会萌发出某些孤立的美德；但在阴谋反叛中，是既没有真理、也没有信任、也没有爱和人道的。

其次，如果想一下暗杀的性质，我们就会更进一步地了解到这个问题真正的是非曲直。在这个问题上引起的错误主要是由于人们对它的肤浅的看法。如果赞成暗杀的人曾经跟踪那个阴谋家，看到他的一切鬼鬼祟祟的行径和他的担心泄露真情而不断恐惧的心情，他们大概就不会再那么不分清红皂白地予以赞扬了。不能想象有任何行为更直接地同坦白率直的原则相抵触。象各种恶行中一切最丑恶的事情一样，它是喜欢阴暗的。它不敢在光天化日之下露面。它逃避人们的追问，在追问者面前支支吾吾，索索颤抖。它故作镇静，强颜欢笑，但只有在最彻底的伪善的情形下才能做得恰到好处。它改变了语言的运用，摆出一副嘴脸，为的是更好地欺骗。

在计划一件危险的行动和开始

行动之间的一段时间里①——

充满了神秘和隐讳。我们能够相信一个满身都是犯罪迹象的人是在从事一件道德责成他做的事情么？同样的口是心非会一辈子跟随着他。想象一下那些跪在凯撒脚下的阴谋者，象他们在杀死他以前那一刹那所做的那样！布鲁特斯②的一切美德，也不能使你不对他们愤恨。

没有一个例子能比我们所讨论的这个问题更好地证明普遍真诚的重要性。从这个例子中我们看到：一种从最纯正的动机出发所采取的行动，可以由于这方面的一个缺点而走向推翻正义和幸福的根本基础，只要有暗杀存在，人与人之间就不会有任何信任。坚决的声明和郑重的宣言部一文不值。没有一个人敢说地了解他的邻人的意图。过去区别诚实人和浪荡子的界限不复存在了。人类的真正利益要求不是取消，而是确认这些界限。一切从相互信任和尊敬出发的道德将随着这种信任的理由日益明显而发展扩大，并且必然要随着这一基础的被破坏而衰败。

## 第五章 论真理的培养

贵族理论的起源。——相反原则的提出。——本章的内容——下一章的内容。——科学的重要性——在增进人类幸福上——在增进人类道德上。——道德是人类最好的天赋——从其适应一切情况来证明——只有靠有教养的人才能有效地传播。——对于方向错误的道德的研究。——科学对于政治进步的重要性。

为了充分了解见解在改良社会制度方面的力量和作用，我们有必要研究一下真理的价值和活力。除此之外，对于政治科学的原理或者对于本书的论述实在没有更加根本的论题了。从这一点出发，我们才可以最明晰地摸索那些相对立的理论，一方面是拥护特权和贵族的理论，另一方面是拥护平等和统一普遍正义尺度的人的理论。这两种理论的信徒，至少是其中那些比较进步和可尊敬的，都承认一个共同目的，那就是谋求全体的幸福，整个集体和整个人类的幸福。但是关于政权的陈旧理论的信徒则断言：“人类思想之软弱程度使得人不宜于自行照管本人；人的真实情况不过是一种永恒的半开化状态；他受着激情和偏见的支配，不能由纯粹的理性和真理来约束；聪明人要做的不是去破坏在他自己或者别人身上的有用的幻想和那些有益的偏见；如果有人企图用任何方式来引入一种社会形式，在那里理性既不能限制我们去作恶，而又不肯利用愚弄去加以制止，那么，他就是他的同类的最可恨的敌人。”一切完全相信或部分相信这里提出来的这些主张的人大概都会成为贵族制的拥护者，只是程度上要看他们实践的后果而定罢了。

同这些主张相反的主张构成了本书的主要纲领，如果在我们以前所论证的那些理论中有任何真理的话，我们就有权得出结论说：道德，关于人类幸福的学问，把个人和人类联系起来的原则，目的在于说服我们按照全人类最有裨益的方式去行动的诱导力量，不是建立在欺诈和愚弄上的，而是建立在永远会被新发现推翻，永远不会被智慧驳倒的理由上的。所以，我们不需要欺骗性的诱饵来把我们引向恰当有理的东西。我们没有理由去担心：一个最有远见能够以最完善的洞察力进行判断的人，会不比他在错误的统治下更值得尊重和有用，会感到别人的幸福和美德对他减少了魅力。如果我需要奉行的行为准则是合理的，那么说服我加以奉行的最简单或者最有力的方式无过于让我看到其本来面貌以及真正能够从此获得的利益。只要我看得这种利益，我就愿意，也会有热情来根据情况需要去充分进行足以导致这种利益的行动；如果情况确实重要，我的热情也会比掺杂有狭隘的观点或虚妄的轻信时更为真挚，更能经得起考验。真理和谎言是格格不入的：一个把问题的是非曲直看得清清楚楚的人是不会同时为偏见或者迷信所捉弄的。我们也没有理由认为健全的信念在影响上会不如诡辩和错觉深远<sup>①</sup>。

如果我们对真理进行细致的考察并研究其效果，真理的价值就会更加鲜明。当这种考察研究是抽象地进行时，真理在这种形式下就叫作科学和知识；当结合实际予以考察研究时，当真理涉及到日常生活事务和人与人交往时，真理就叫做真诚。

抽象地讲，真理不仅有助于我们社会制度的改善，而且能够促进个人的幸福和道德。一个公正和深思的人所时常赞美的一切似乎绝大部分都可以包括到真理的发现和认识中。无人不懂知识的乐趣。在人类生活当中，必然要有时间的分配，也必然要作各种各样的事情。也许没有一件事情能够象智力活动那样听任我们自由支配，也没有一种获得快乐的手段象智力活动那样少

有被剥夺的可能。高尚而开阔的观念产生优美的情操。真理的获得，对于命题的层出不穷和科学的逐步发展的规律性的认识，从未使从事这种工作的人毫无所获。知识以两种方式增进我们的幸福：第一它给我们开僻了享乐的新的源泉，其次，它给我们提供选择一切其它乐趣的线索。见闻较多的人都不会认真怀疑，在增进幸福方面，发达的智力对于未开化的人的有限的概念所具有的优越性。善良的感情是个人快乐的另一个来源，而且比智力的增进更为美好。但是，道德的本身的价值是取决于智能的活力的。如果我们能够为之造福的对象并不比未开化的人感受更多，我们在为他们造福或者在考虑他们的幸福上就不会有多大的乐趣。然而，人有如此多种多样的享乐，能够达到如此完善的程度，从社会角度来看能够现出如此令人钦羡的外表，而且其本身又能够如此真实地估价并欣赏这种外表，因此，当我们从事促进人的福利时，我们实际是在从事一件高尚的令人神往的工作。无论我们的努力是以全人类或者是以个人的福利为目的，情形都是这样。当我们拯救一个普通人，使他免于毁灭时，我们高兴的程度要比拯救一个未开化的人大，因为我们知道他感受更多、贡献更大的程度。根据同样的道理，如果我们拯救我们的人在才能和德行上成就更大，因此产生的喜悦的程度也就相应地更高。

其次，真理对于我们道德的提高是有帮助的。道德在其最纯正最充分的意义上，是假定对于原因及其后果作一广泛的考察，从而使我们在对人类事务中的利害作了一番公正的比较之后，可以采取导向最大实际利益的那种行动。道德象人类一切其他天赋一样，是有程度差别的。根据最健全的判断力，选择了最伟大的和最普遍的快乐的人，应该被公认为最有道德的人。但是，为了选择最大的和最美好的快乐，他必须非常熟悉人性，它的一般特点及其多样性。为了达到他所选择的目的，他必然会考虑到影响人们思想的不同手段和运用这些手段的方式，他还必须知道运用这些手段的最恰当的时机。无论我们从哪一个观点来看道德，或者是从行动上来看或者是从心愿上来看，它的程度都一定同知识的程度有密切的联系。如果一个人对于道德的美及其产生最实在、最持久的幸福的倾向没有深刻而生动的理解，他就不可能对道德有足够的热爱。霍顿脱人<sup>①</sup>或者西伯利亚人的道德怎么能同苏格拉底的道德相比呢？从德尔图良<sup>②</sup>的著作中可以找到关于这一真理是如何被普遍地认识到的一个有趣的例子。德尔图良作为教会的一个长老，不得不声言异教徒所奉行的道德是空虚的和没有价值的，他据此对我们说：“在基督教天启法之下的最无知的农民也比最聪明的古代哲学家具有更多的真正知识。”<sup>③</sup>

如果我们考虑到道德的最高任务在于它本身的传播，我们将更充分地认识到道德和知识的关系。只有道德是配得上被看作是导向真正的幸福的，导向最实在最持久的幸福的。肉体上的快感是暂时的；只在片刻时间内提供享受，却留下长时间的痛苦的空虚。肉体快感主要是凭借新奇来迷惑人；由于重复，始而减轻其刺激性，终而近于使人厌恶。也许多少正是由于过分看重肉体快感，所以老年才来得这样早而总带来这样的摧残。我们对于这类快乐的趣味必然要低落，随着趣味的低落，我们的活动也必然会减少；随着我们活动的减少，那些依靠这些活动作为生活来源的人的愉快、活力和生命也都会逐渐归于消灭。甚至知识以及智力的增长，在不同善心和同情的感情结合时也是可怜的。情操如果不带有某些社会感，也永远不会是动人和强烈的。当人的思想在艺术和诗歌创作中得到开展的时候，我们往往会发现在引起这一开展的根源中存在着某些道德成分；科学和理论很快就会死亡。除非从有

关社会的观念中取得新的吸引力，因此，个人愉快的持久程度，情操的优美程度，是同他的道德成正比例的。此外，善心也是一个永不枯竭的源泉；相反，我们的爱国主义和博爱之心越是成为习惯，它们就越有力量和越强烈。

道德不能发挥它的作用的情况也是不可能出现的。在社会里有它不断发挥积极作用的机会。同我交往的人都不会不由于这种交往而有所提高。如果他已经是公正和有道德的，这些品质也可以由于意见的交流得到发展。如果他是有点和有错误的，就一定有我能帮他消除的某些动机以及我能帮他克服的某些错误。如果我自己是有偏见和有缺点的，但不可能我的偏见和缺点恰巧和他的完全相同。所以我可以告诉他我所知道的真理，甚至通过偏见的冲突也能得出真理。如果我抱着真诚的行善动机不知疲倦地为他的进步而努力，那就不可能会没有良好的结果。我也不会在独处的时候感到困惑。独自一人时，我可以为社会的福利而积累资料。不可能有任何处境会是绝望到排除这种努力的程度。当伏尔泰被关在巴士底狱中，生死难卜，被剥夺了写作和阅读的一切手段时，他却安排并且部分完成了写作《亨利记》<sup>①</sup>的计划。

## ②

所有这些推理的目的是要使我们相信：道德是我们能够给别人的最宝贵的礼物。而道德的最高任务寓于其自身的传播。但是，由于道德同我头脑中的知识是不可分地联系着的，道德也就只能凭借知识来传给别人。除了靠灌输兼容并蓄的观点和传达有力量的真理之外，怎么能产生我们刚才所设想的那种道德呢？只有自己富于这种观点和真理的人才资格加以灌输和传授。

姑且假定行善的心愿是可以脱离知识而存在，或者竟超出知识的范围，（后一种情形肯定是可能的）；我们会马上发现这种道德如何而且不值得传播。在这种情形下，最高尚的观点也常常会导向最凶恶的行为。克兰默这样的人会被鼓动去烧死邪教徒，而迪格比这样的人也会去策划炸药叛国案。但是，撇开这些极端的例子不谈，在道德导致残酷和暴虐行为的情形下，人的思想都会由于其本身的作为而感到不满和苦闷。真理，不朽的和无所不在的真理，其力量是很大的，因而尽管存在各种偏见，一个正直的人在决定采取一种同最明显的道德准则不相容的行动时，也会自己有所怀疑。他会变得忧郁、不满和不安。他的坚定会蜕化成为固执，正义感会蜕化成为冷峻。他越按自己看法行事，错误就越大。他越按它行事，就越对它感到不满。正如真理是平静和喜悦的无穷尽的源泉一样，从错误中会涌现出新的差错和不满。

关于第三点，真理有助于我们政治制度的改革，这对我们所从事的研究是一个极其重要的论点而且是没有多少怀疑或争论余地的。如果政治是一种科学加以阐明的手段，必然是调查研究。如果人在更多更本质的特点是彼此相同的而不是彼此相异的，如果为了他们所能实现的最好的打算在于使他们自由，和具有善心和聪明，那么就一定有一种实现这些共同打算的最好方法，有一种从他们的本质中可以推断出来的最好的社会生活方式。如果真理就是这种天赋本质之一，就必定有一部关于我们相互义务的真理的法典。调查研究不仅是确定政治正义和幸福原则的最好的方式，也是介绍和确立这些原则的最好方式。讨论是引向发现和示范的道路。一大群一大群的人思想中酝酿着动因，使他们的情绪产生变化，直到他们的社会形态也发生变化，而且其变化不亚于他们情绪的变化，人的思想越是熟悉这些动因里所包含的观念和表现这些观念的命题，它就越是不可抗拒地被推向同这些观念和命题相符合的一般行动方式。



## 附录 论认识和德行的联系

优美的德行能够脱离才能而存在么？——德行的性质。——德行是认识的产物。——德行也产生认识。从爱情——野心等其他追求来说明——应用。

卓越的才能能够脱离德行而存在么？——从类比上得出的肯定论据——从道德考虑的普遍性上得出的否定论据——从错误的恶果性质上得出的否定论据。——对于这一论据的衡量。——正义感的重要性。——它和才能的关系。——有才能的人常常遭到的偏狭待遇。

肯定认识和德行之间的联系虽然道理非常明显，但却从来没有被人们以应有的注意来考虑过。一个纯朴的农民能够象加图一样的有德行么？一个智力较弱教育受得较为狭窄的人能够象最卓越的天才或者学识最渊博的人一样具有优美的道德么？

要确定这些问题，我们有必要来回顾一下德行的性质。作为个人品质来看，它是一种心愿，也可以说是一种要增进一般有理性的动物的幸福的愿望，德行的大小也就是这种愿望的大小。而愿望又是同偏爱，或者对于任何事物的真实或虚构的优点的看法完全不可分的。我说真实的或者虚构的，因为一件完全没有真实的内在的优点的事物，也可以因为赋予它一种想象的优点而成为被向往的对象。这也并不是人类智力所可能犯的唯一错误。我们可能向往一件有绝对优点的事物，却并不是因为它的真正的内在的优点，而是因为我们可能赋予它的某种虚构的魅力。从不良的动机出发去完成一个有益的行动，总在某种程度上是属于这种情况的。

这种差错同真正的德行在多大程度上是一致的呢？如果我希望有理性的动物得到幸福，但对于他们的幸福究竟包括哪些东西却缺乏清楚生动的看法，这能彼承认是行善的愿望么？似乎再没有比这个同我们关于德行的观念更不相容的了。出于行善愿望的偏爱乃是因为一件事物的某些真正属性而产生偏爱。认为任何其他偏爱都是德行，这几乎无异于认为，我的行为的一种意外效果，尽管我并没有预见到，也可以使我被称为是有德行的人。

由此看来，首先，德行在于对人类幸福的愿望；其次，只有对于所希望的事情的价值，进而对于它的性质有一种清楚的认识，并从这种认识中，产生出来的愿望才能被认为是优美的德行。但是，要认识真正幸福的全部价值及其真实要素需要多么广泛的能力啊！它必须从人类的整体观念出发。它必须在产生快乐心境的不同原因当中，辨别出产生最美妙最持久的快乐的原因。优美的德行要求我用全面观念观察产生幸福的知识，观察有助于增进知识的公正的政治制度的趋向。它要求我得到该用什么方式来使社会中交往有助于增进德行和幸福，要求我想象到从同时和相继进行的慷慨努力中可能产生的难以言传的好处。其所以必要，不仅是为了使我能够以最好的方式去实现行善的心愿，而且也是为了使这一心愿获得生气和活力。按照人们通常有的概念，上帝是比人更加有善心的，因为他对于他那神意所追求的目标的性质具有固定和明确的认识。

如果我们想到：真诚的愿望在人的努力所能及的事务上，总是能够在某种程度上产生认识能力，那么强大的认识能力和优美的德行之不可分就会自行提供进一步的证明。

诗人们曾经对于这一命题做过绝妙的说明：他们描绘了人心里燃烧着的爱情直接使他取得各种难以取得的成就。爱情使他的舌底翻莲，能以动人心

弦的口才诉说自己的爱情。爱情使他的谈吐感人，举止优美。在他想要用诗的语言来表达他的情感时，爱情指示给他最自然、最有情的旋律，提供给他恰当、动听的语言，而这一切是一个仅仅有思想和有学问的人常常寻求不到的。

这乃是真正建立在对于人性了解上再真实不过的描绘。一切卓越才能产生的历史都与此相似。泰米托克利斯<sup>①</sup>不是希望隐藏起马拉松之战的胜利品么？这种愿望使他不安到不能成寐，用尽心思来找出达到他所选择的目的是的手段。在培育幼小的心灵上有一条著名原理：仅仅采取强制的方法来进行教育，其效果是迟缓无力的；但是，经唤起它对于某一目标的热爱时，情况和所取得的进展就会完全改变的。真诚的愿望在思想上所产生的不安使我们的智力加倍活动；也会使我们有把握更快地奔向我们的目标，就像为了获得一万镑悬赏一定会促使一个人以更坚定的决心在较短的时间内从伦敦走向约克郡一样。

假使一个没有受过初步训练的人的目标是要描画一个著名的雕像，我们可以设想，他最初的尝试一定是笨拙而不能成功的。如果他的愿望并不强烈，他就会由于尝试的失败而放弃。如果他的愿望是热烈而不可挫折的，他就会继续进攻。他就会从失败中取得教训。他就会研究失败的地方和原因，他就会以更精细的眼光去观察他的模特儿。他就会改正他的错误，从点滴成功中得到鼓舞，从失败的本身取得新的动力。

在德行上，情况跟在学术上是同样的。如果我真诚地愿望成为造福于人类的人，无疑地，我就会找到实现的途径，并且会眼光锐敏，足以发现可能已经选定的计划的缺点及其相对局限性，然而，为了达成一个重要目的而选择极好的计划，并且为了消除计划的缺点经常保持警惕而运用脑筋，这都需要大量的认识能力。我实行这一计划越久，我的认识能力也越会增加。如果在实行过程中，我感到泄气或灰心，那不会仅仅是因为缺乏认识能力，亦然也是因为缺乏愿望。跟那种能以不变的恒心在同一事业上坚持下去的人相比，我在愿望和德行上一定是较差的。

到此为止，我们只是在研究优美的德行怎样不可能存在于羸弱的认识能力中；而这样一个命题竟然曾经引起过争论，实在使人惊讶。探讨一下逆命题的正确性，看看卓越的才能在多大程度上能够脱离德行而存在，乃是一个值得玩味的问题。

从已经列举过的论据来看；行善的愿望是同对于善行目的的性质和价值的有力而生动的看法完全不可分的。由此看来，最自然的结论应该是：虽然认识，或者说是一种强大的理解力量，乃是德行不可缺少的先决条件，然而这个理解力必须用于这个目的，才能使它产生我们所愿望的效果。在艺术上就是这样。没有天才，任何人也成不了诗人；但是，必须把一般的能力都投到这个特定的轨道上，才能在诗歌方面取得极好的成就。

应该承认，在各种其他条件都相同的情况下，把自己认识能力最积极地用来研究德行的人必然是最有德行的人。但是，道德，在某种程度上，已经是一切人所注意的对象。谁都不曾不或多或少地用正义和非正义的标准来衡量他自己和别人的行动；当然，最有认识能力的人一般都这样做过，而且做得最好。

还必须记住：恶行总是从狭隘的观点中产生的。一个理解能力强、见识宽广的人最不容易犯唯我独尊或损人利己的错误。丰硕的成就肯定在某种程

度上是同磊落的节操相联系的。把整个民族当作自己活动的主体或者使自己变得伟大的工具来考虑的人，可以设想会对整体具有一定善意。在思想中经常充满庄严的想法的人，不大可能堕落到甘心去追求为一大部分人类所热衷的那些低级的事情。

尽管必须承认这些一般的原理是真实的，而且我们也可以据此得以希望看到卓越的才能和伟大的德行二者之间的经常结合，但是由于其他考虑我们也看得到这种令人满意的期望中的一个严重缺陷。道德很明显在某种程度上乃是全人类都考虑的问题。但同样明显的是：有的人考虑得多，有的人考虑得少；并且有一些最有才能的人会把注意力放在其他对象上，而对于道德的考虑反而有时不如一般看来才能较差的人那样真诚。人的思想在某些情形下如此好坚持错误并且如此善于为错误辩解，以致于这就破坏了本来有充分根据可以对德行所抱的期望。

从整个问题看来，有才能的人，即使在他们犯错误时，也不会全无德行可言的，并且有许多罪行是他们不可能犯的。在构成有德行的品格上，正义感乃是最本质的要素。博爱主义和正义感对照起来，与其说是一种合理的原则，不如说是一种未经过深思的感情。它引起一种背理的纵容，即使对于它意在加惠的个人也是有害无益的。它还引起一种盲目的偏爱，结果也许为了增进少数人的虚幻的利益，而毫不自责地给很多人带来灾难。正义却是以一个不变的标准来衡量一切人的要求，权衡他们彼此相及的说法力求普及幸福，因为幸福原本就是适合于有思想的动物的状态的。所以，只要有一种强烈的正义感一般就有理由认为，在同一思想中也存在着相当大的德行，尽管由于某种不幸的机缘巧合，这样一个具有高贵品质的人却对人好处不大。如果没有强烈的正义感，伟大的认识能力能够单独存在么？

无疑是由于一系列与此相似的推理，诗歌的读者才常常觉得弥尔顿的魔鬼<sup>①</sup>是有相当大的德行的。我们必须承认，这个魔鬼对于本身考虑过多。但是他为什么要反抗他的创造者呢？他自己告诉我们，那是因为他看不出造物主认为当然的那种地位和权势的极端不平等有什么充分道理。因为法规和惯例并不能构成盲目信仰的充分根据。在他失败之后，为什么他仍然抱有反抗的精神？那是由于他认为自己受到了粗暴和侮辱性的待遇。他并没有因为斗争力量显然悬殊而灰心丧志；因为在他的思想中，理智和正义感比对野蛮暴力的感觉更为强烈：因为他充满了象伊壁克特图斯<sup>②</sup>或者加图那样的人的感情，而很少有奴隶的感情。他毅然忍受折磨，因为他不屑于向专制暴力屈服。他寻求报复，因为他不能驯服地看待那个不加劝告就打算处置他的权威。稍一改变他的处境，产生这些品质的那种性格会是如何有利于人而值得赞扬的啊！

我们从这些想象的存在回到真实的历史中来，我们就会看到：凯撒和亚历山大也是有德行的。我们有充足的理由相信，不论他们的行为规律如何错误，他们却想象那是符合，甚至是有助于普遍利益的。如果他们对于普遍的福利有更为热烈的愿望，他们一定会更好地了解怎样才能予以增进。

从整个看来，伟大的才能总是具有伟大的活动能力的，而伟大的活动能力只能产生于一种强烈的条理性 and 正义感。一个具有非几天才的人就是一个具有高尚热情和崇高目的的人；而我们的热情总归是建立在正义感这种可靠的基础上的。如果一个人抱负远大，雄心勃勃，那是因为目前他发现自己没有取得应有的地位而希望取得它。甚至一个情人也想象自己的品质以及爱情

给他一种比别人优先的权利。如果我积累财富，那是因为我认为最合理的生活安排没有它得不到保证，如果我把我的精力用到追求肉体的享乐，那是因为我认为其他的追求都是没有道理的而且空虚的。如果没有这种力量的支持，我们的一切感情都将如昙花一现，瞬息即逝。易于动怒，感情强烈，顽强地反对一切自己认为是装腔作势的情况，这样的人是可以认为是一个具有潜在优越素质的人。我们也很难想象这样的人不会由于正义感而去从事某种限度的善行；象弥尔顿诗篇中的主人公，就对他不幸的伙伴感到真正的怜惜和同情。如果我们同意这种推理，我们会怎样评价约翰逊①的判断呢？他曾把平德①行情诗的一名无名译者说成是“少数死不足惜的诗人之一”②。应该记住，这种差错决不是约翰逊所特有的，虽然在总的口气上比包括这句引语的著作更加极端的例子确是少有的。自然可以料想到普通人是会联合起来把高超的智力拉平的。野心是所有的人所共有的；不能出人头地的人至少也想把别人降低到他们自己的水平。谁也不能完全了解跟自己并无共同观点人的品格；我们也禁不住会诽谤我们所不了解的东西。但是，使人深感遗憾的是有才能的人也常常参加这种联合。斯威夫特③曾经对德赖登④加以庸俗的诽谤，卢梭和伏尔泰也曾互相猜忌和敌视，而这些人原是应该合作起来挽救世界的。谁想到这些能不感到痛苦？

## 第六章 论真诚

真诚有利于——纯洁——活动能力——智力的增长——博爱精神。——不真诚的历

史及其影响。——对于真诚的解释。——真诚的人的品格。

我们准备进一步从实际的观点来研究一下真理的价值，日常生活的事件和相互交往中，我们通常把真理叫作真诚。

真诚所具有的各种突出的好处是很明显的。它同纯洁、活动能力、智力的增长和博爱精神的普遍传播有密切的关系。

如果一切人都以真诚这条守则来约束自己，如果都认为自己无权隐瞒他的品格和行为的任何部分，单是这一情况就足以防止我们现在由于有希望获得保密和不受惩罚而在进行着的千百万种行动。我们只须设想：人们在决定做一件善恶难定的事情以前必须考虑到他们是否要做自己历史的撰述人，做他们所参加的那个场面的未来的讲解人，那么，最平常的想象力也能立刻使我们看到这会给人间事务带来一种什么样的本质变化，有人曾公正地认为：天主教的忏悔作法具有某种有益的效果。这种值得怀疑而且已被用作教会专政的可怕手段的制度如果取消，而使一切都能把全世界当作自己的忏悔室，把全人类当作自己良心的监督，那岂不是好得多么？

如果我能够不顾世俗和风尚的要求，而把真情实况告诉一切的人，从这种习惯中我一定会得到另一种好处。我由此会获得一种爽朗、坦白和大方的气派。按照社会常规，每当我有一件事情要说明，而这要求我以某种思考力和辨别力来使自己说得恰当并产生应有的效果时，我就逃避开，并用沉默或者模棱两可的话来掩护自己。可是，禁止我隐瞒的原则却会使我的头脑永远保持警惕，内心永远保持紧张。我不得不经常集中注意力，免得在说出真情实况时，说得不完全又拙劣，以至产生说谎的效果。如果我对一个人谈到我自己的或者同他有关的人的缺点，我就会提心吊胆，惟恐在他的头脑中产生歪曲或者夸大的印象，或者使原本是事实的东西变成了讽刺。如果我同他谈起他自己所犯的过错，我就小心翼翼地避免考虑不周的措辞，以免把本来的善意变成了冒犯；我的心里会充满这种谈话必然带有的好意和对他的幸福的关切。真诚会使我的思想不受拘束，使我在颂扬别人的场合下措辞清楚、丰富而且恰如其分。谈话就会迅速改变它现在的那种没精打彩、无关紧要的性质，而且有罗马人的大胆和热诚；最初是由于情况的偶然要求，但逐渐习惯于告诉人们对他们有用的东西以后，我就会很快地学会研究他们的利益，并且直到我发现怎样才能以最合理和最有益的方式去利用和他们在一起的时刻以前，我永远也不会以我的行为为满足的。

真诚对于别人的影响和对真诚的人自己的影响是一样的。如果一切的人都能肯定知道自己的邻人是个坦率的监督，能够当面讲，也能向整个社会去宣扬自己的德行、好事，以及卑鄙和愚蠢之处，那好处会有多大？我们对自己身上，这些东西总难以具有深刻的认识，除非它们为我们邻人一致的意见所证实。我们能得到的知识，在大多数情形下并不靠个人单独努力，而是靠他人的认识能力对我们自己的判断的支持。在大多数情况下，正是因为一切的人都对于自己的个人判断感到没有把握，所以才产生了改变信仰的狂热性和对矛盾意见的不能容忍。除非在我的同伴们的一致同意的支持下，我不可能对于自己的性格和才能感到真正的满意，甚至对于德行和恶行也不可能有明确的认识。

对于人的行动分别给以公正的赞许和谴责对于德行一定是一种最有力的刺激。但是，这种分别对待，目前几乎在任何情形下都不存在。这一个人遭到了辛辣的讽刺，而另一个人的错误却受到过分的宽容。在谈论我们的邻人时，我们经常处于恶意的和见不得人的动机的影响之下。一切都遭到丑化和歪曲。最卑鄙无耻的伪君子在生活中受到赞扬；而最高尚的品格却横遭毫无道理的诽谤。人类的造福者常常是人类最刻骨仇恨和忘恩负义的对象。这样能给德行什么鼓励呢？那些好名的人就不会在道德成就上而是从表面的显赫和无意义的豪华上去打算了。同时，那些在最纯正的动机推动下从事于善行的人，却被剥夺了使之坚持刚正不阿和孜孜为善的应有荣誉和尊敬，因而感到厌倦。

一种真正的和始终如一的真诚一定能够扭转这种情况①。一切流言蜚语现在所以产生效果，乃是因为人们还不习惯对于人类行动的各种可能性运用自己的判断，还不习惯于占有判断所需的材料。否则，一个人的胡说必然会从他的邻人的更加成熟的见闻中得到纠正。识别能力得到锻炼之后，我们就不会受到迷惑。真理，全部真理，未加掩饰的真理就会为人所知。这将是一个考验，就是最顽固的邪道也抵挡不住的。如果人类所有行动都得到公正不偏的褒贬，恶行就会普遍遭到排斥，德行就会到处盛行。真诚一经成为风尚，一切其他德行必然接踵而来。

人的性情现在是软弱的，因为他们还不习惯于听到真理。他们的自信心是建筑在别人对他们的体贴照顾上，并且希望我们不要转告他们我们所知道的对他们不利的事情。但这是对的么？我们已经看到：直言无隐，亲切而真诚地说真理，乃是最为健全的行为准则。既然如此，我们又有什么理由去破坏事物的本性和宇宙的规律，在温暖的季节里培育出这一群小人物，让他们吹不到真诚的和风细雨，又受不起暴风骤雨的考验呢？

第三，真诚，在很大程度上，还可以用来促进我们智力的增长。如果由于性格的怯懦，或者怕说出来有危险，我们压制住自己的想法，我们就既不能对这些想法有所发展，也不能加以改正。从该思想的行动中，我会得到鼓励去继续思考，再没有什么能比把自己的想法加以整理和表达出来的努力本身更能增进语言的明确性了。如果别人诚恳地接受这些想法，这些想法就会因此更加特别坚定和一贯。如果别人加以反对和不相信，我就会加以修正。我或者会发现差错，或者加强自己的论据，并在以前已经积累的真理之上补充新的真理。人类美德的总量的显著增加，绝不是依靠既不说、也不听、更不了解人类的真实感情的孤独隐士。大胆和无拘束地交换意见的时期就是幸福的原料酝酿和萌芽的时期。如果我知道我永远不会把我的发现告诉别人，有什么能够鼓舞我去从事发现呢？一个决心绝不说出自己可能知道的真理的人能够是一个刚毅而不倦的思想家，这从事物的本性来说乃是不可能的事。人的内向和外向之间的联系是割不断的，一个不敢大胆讲话的人永远不会在探讨问题是热情的和毫无偏见的。

教士干政、宣誓①、行贿、战争、结党等等一切引起诚实和开明人士非难的事情，这无数罪恶在今天世界上得以存在是由于什么呢？是由于怯懦；使人不敢说出自己知道的事情的胆小的缄默；和对于自由活泼地讨论真正社会利益施加迫害和惩罚的阴险的政策。人们或者因为不愿意牺牲他们世俗的前程而避免发表不受欢迎的意见，或者用一种冷淡暧昧的态度来加以发表使之失去本来面目，因而也不能发生真正的作用。如果今天一切的人都能说出

他所知道的一切真理，就很难说篡夺和愚蠢的统治还可能维持多久。

最后，真诚还带来另外一个好处，那就是使人们性情愉快和和善。现在人们相处之间敌视多于友好。每个人看待别人都仿佛人家要暗算自己。在高尚文明的集体里，每个成员都随时戒备着。他知道他的朋友的许多事情，但认为自己不该在他面前提起，却该摆出一付毫无所知的神情。当那有关的人不在场时，他简直不知道怎样提这些缺点，唯恐自己背上中伤者的污名，虽然公开出来，也许是必要的。即使他提到这些缺点，那也是当作秘密来说。他带着一种犯罪的心情，心里明白他所说的话是他在那有关的人面前所不愿讲的。也许他没有完全注意到他自己这种虚假的性格；但他至少在别人身上无疑地会察觉得到。可能在青年时代，他用一种柔顺的态度去适应社会习俗，一方面丝毫不失去欢乐的心情，另一方面却只学到了使他变得自私和玩世不恭的教训。他看到周围进行的把戏，于是自己也变得长于躲闪别人对他寻根问底，并以能够哄过别人而暗自发笑。他丧失了无私的同感情，能够冷静地把人们看作为仅仅是供他消遣的没有个性的工具。他能够在爱憎面前完全无动于衷。但这只会是一种暂时的性格。任性荒唐最后会冷静下来，他就会不再以孤独地生活在这个世界上为满足。他渴望得到同情和率直的慰藉，就会以一种不同的精神去观察人类的缺点。他由于感到人情冷酷而战栗。他不能再容忍他们的假话和伪装。他找不到坦率的人，并由于长期不断的失望而忍耐不住。他以前漠然视之的缺点，现在认为是最大的罪恶。在这种情况下，愁苦、暴躁、厌世成为这么多人的普遍情绪，又有什么可怪呢？

整个这种情形怎么会由于真诚而得以扭转呢？我们不可能冷淡地对待那些惯于告诉我们真理的人。由于人类行为中的口是心非、深不可测等造成仇恨的主要因素失效，仇恨也会消失。谁也不能形成对人疏远和缺乏同情的脾气。我们表现的隐讳、欺骗和巧诈，把人的灵魂从躯壳中取走，剩下的只是貌似而实非的人；而如果人类思想中的一切冲动并未象如今这样遭到压抑和破坏，人原本是可以，而且也会成为真正的人的。如果我们的感情不受抑制，我们彼此原会成为真正的朋友。我们的性格会得到发展：我们的感情得到充分满足和表达，就会使我们上升到真正的人的地位。我不会对别人怀有恐惧，因为我知道我了解他的真正感情。我不会怀有卑鄙的感情和不爱交际的倾向，因为表达自己思想的习惯在一开始时就使我能够加以发现和克服。这样，每个人都会习惯于爱的感情并且会发现自己的同类是值得热爱的对象。信任，从各方面来看，都是产生相互友情的最肥沃的土壤。

真诚的价值还可以从对于不真诚的性质的简单考察中得到进一步的说明。从表面上不加仔细来考虑，我们很容易在十分不重要的场合下，觉得不真诚无所谓。可是如果我们加以仔细研究并记起它的真正的历史，那么结果就会不同。它的特点既同德行并不相类也同德行并不相容。它使我们不能不产生的一种乃是最可憎的感觉。它的直接作用是使我们口是心非。但是人类躯体上却有一些器官比我们发出来的声音和说出来的辞句要难以支配。我们必须特别当心，不然我们就会面红耳赤，我们笨拙的手势会泄露我们的秘密，而我们的嘴唇也会因为这不习惯的任务而结结巴巴。这都是初次尝试的结果，不仅说谎者如此，一个存心隐瞒，或者目的在于哄骗随便哪个交谈对象的也都会如此。在接二连三地尝试之后，我们会变得比较熟练。我们不会象开始那样被我们所要欺瞒的人发觉；但是我们仍然害怕被发觉。我们感到心神不定和慌乱；并且很难使我们自己相信我们没有引起怀疑。难道一个人应

该有这种感觉么？最后，也许我们在伪善上达到了炉火纯青的地步；并且在口是心非时感到象我们以前在完全坦率时所感到的同样自信和安逸。据一个平常人看来，谁是有德行的人呢？是那个打算以极端的虚伪来设法使自己的秘密完全不受怀疑的人呢？还是那个轻率到被这样哄过，轻率到认为别人为了被了解才说话的人呢？

但是，这还不是事情的全部。欺骗者还必须把他一度对别人进行的欺骗维持下去，并且要注意不会意外地泄露真情。正是根据这种情况，人们常说：“一句谎话总还要一百句谎话来为之辩解和遮掩。”我们要打算对任何事情保守秘密，就有危险被卷入无穷尽的诡辩、蒙混和欺骗之中。有德行的人的特点是坚定不可改变的决心并且相信自己的正直。而不真诚的特性则是以犹疑始，以羞辱终。让我们假定，我所进行的欺骗有被发现的危险。当然，以我的聪明我会估计一下这种危险，如果这种危险就在眼前，我就不会再想做任何进一步的伪装。但是，如果这个秘密很重要，而危险又不肯定，我大概会坚持下去。整个危险程度只能逐步认识到。假使那个问我问题的人对我反击说，他已经从另外一个人那里听到了真实情况而不是象我所说的那样；那么我将怎么办呢？我能够低毁说真话的人的人格，同时也许不但不能使我的欺骗成立，反而使人为我那种冷静而大胆的厚颜无耻感到吃惊么？

我们已经列举的道理可能有助于我们明确什么是德行所要求的真诚，只有这种真诚才能对人类产生实际的利益。我们可以把真诚分为三种程度。第一种，一个人可能认为自己十足保持了诚实，如果他从来也不说任何不能被解释得符合真实情况的话。这种人同那种对最露骨最直接的谎话都毫无顾忌的人是有明显区别的。第二种，他的审慎程度也许不止于此，他可能决定不仅不说那种确实不真实的话，而且也不说那些他知道或者相信会被听者理解为不真实的话。他可能认为这样做就大致充分尽了自己的义务；他可能认为经常隐藏他所提供的情况并没有多大害处。第三种和最高程度上的真诚在于最彻底的坦率，既没有任何保留，如同西塞罗<sup>①</sup>所说的：“不说一句假话，不留一句真话。”

前两种绝不符合真诚的真正目的。第一种比直接说谎还多一层不利之处。我找到一种遁辞，并且自以为能利用来把我的欺骗解释为同真实情况相符合，这对同我交谈的人来说关系不大；然而研究这样的遁辞比毫不害臊地承认放松原则的行为更加违背勇敢精神。上述的第二种程度的真诚，即仅仅打算避免一切积极的欺骗，似乎其衡量标准与其说是高尚的原则，不如说是个人的谨慎罢了。如果象卢梭说过的那样：“人类的最高责任是不伤害别人”，那么，这种消极的真诚也许有相当的价值；但是，如果人类的最高和最不能避免的责任是研究并促进别人的幸福，那么这种真诚一类的德行对于如此光荣的事业就贡献不大了。如果真诚象我们所力图证明的那样，是人类进步最为强大的动力，那么把它限制在如此狭窄范围以内的企图是值得多少称赞的。此外，在许多情形下，如果在模棱两可和闪烁其词的技术上还没有达到很高的熟练程度，还不能够完全控制自己的面部表情，以防泄露真情，要想隐藏什么情况是不可能的。实在说来，一个人惯于对他真正了解的事情装作一无所知，虽然他可以逃脱直接说谎或者含糊、欺骗的人一经被人发觉所受到的公开羞辱，但别人仍将以冷淡和不相信的态度来把他看作难以捉摸和自私的人。

由此看来，唯一能在任何程度上使一个开明的道德家和政治家认为满意



的只有完全坦率和毫无保留的真诚。

这样一种性格也没有堕落成为粗鄙和野蛮的任何危险。根据这里提出的原则，直诚的实践是由于人们对其功效的认识和出于博爱精神。它会使人语言率直、姿态热情、心胸厚道。即使在劝告和责难之中，友好的意图和温和的方式也是相当显而易见的。这里边不会搀杂轻蔑和优越感。行动原则乃是被纠正者的利益，而不是纠正者的优胜。真正的真诚必然伴随着平等，平等是友爱的唯一可靠的基础，而友爱又给平等的感情增添最美丽的光彩。

## 附录一 对于真诚的说明

问题的提出——对在这个问题上的错误原理的反驳。——对一般原则和理论的估价。——对一种有害的区别的揭露。——真诚的限度。——肯定和否定的论据。——推论。——结论。

在这里不能不进行一项重要的探讨。“我们已经表明，普遍的真诚包含着莫大的利益。关心人类的开明人士不会不渴望早日看到母个人都对别人说真话的时代。但是在过渡期间，我们应该采取什么样的行为呢？当我们周围的世界在按照完全不同的方式行动，是不是我们就实行一种无保留和一视同仁的真诚呢？如果真诚有一天成为我们所生活的集体的特征，别人也就会有听到真理的准备，并以一种勇敢、正直而有气度的方式来利用人家告诉他的真理。但是，在现在，我们却会引起某些人的反感，而会使另外一些人的坚毅精神受到其力所不能胜任的考验，由于率直地不合时宜地说了一句真话，我们不仅可能招致丧失前程的后果，还会丧失我们的有用之处，有时甚至断送生命。

禁欲主义和请教徒的道德论使其信奉者习惯于简单地对付这些困难。他们会告诉我们去尽我们的责任，不顾后果，不受他人行为的影响。”但是，一个把道德看作理性问题并把它建立在功利原则基础上的人是不能不分析这些原理的。“尽我们的责任，不顾后果”，从功利原则上来看，完全是一种荒谬的和自相矛盾的原理。道德不是别的，而是要估计后果并采取一种从最广泛的观点看来能够有助于普遍快乐和幸福的行为方式。上述理论的另一部分经过分析也是同样错误的。有许多情况要求我对行为的选择完全依靠我对于“其他人的行为”的预见。拿捐助一项公用事业，譬如修建一座桥梁或者一条运河来说：如果事前肯定知道我的捐助不会受到普遍的赞许，捐助这笔款子又能够达到什么目的呢？如果我的全部邻人都采取同样行动，我去干一份土石工的活自然会达到我所愿望的目的；但是如果我确信除我之外再不会有人肯动一个指头，我是否还会干那一份土石活呢？”

关于我们的生活习惯、金钱花销和服装有各种的规则，如果普遍采用大概十分有利，如果只有个别的人实行其结果只有害处。我不能妄想靠自己一个人去把一只船推下水去或者打退一支军队，虽然其中任何一件从绝对的观点看来，都可能是十分应该做的。

真诚的责任乃是深思和经验都使我们认识有助于人类幸福的普遍原则之一。我们研究一下普遍原则的性质和起源。人们都处在同别人的不断交往之中，经常有可能在毫无事前通知的情况下被要求去处理跟他们同伙的利益有密切关系的事情，所以他们不可能在任何时候都能通过一系列的推理找出据以行动的判断。所以就有必要给思想找一些休息的场所，就有必要在记忆中储存一些推断，随时准备在情况要求时拿来应用。我们发现这种需要在科学和抽象概念上同在行为和道德上是一样迫切的。理论还有另外一个用处，它可以作为认识能力的经常锻炼和滋补，使我们有能力、有精力在各种可能出现的情况中作出判断。没有任何东西比某些人在理论和实际之间所建立起来的对立更无聊和肤浅了。诚然，我们绝不能单纯从理论上预测任何特定试验是否成功。诚然，严格他说来，任何理论也不可能是实际可行的。理论的任务是把某一特定系列的案例的情况收集起来并加以整理。如果在这个过程中不删除多种情况，它就不成其为理论；理论总是把带一般性的情况收集起

来，并删除掉带特殊性的情况。然而，在实践中，在这种一般过程中必然会略去的情况又不可避免地要发生，这些情况就会以不同的方式使发生的事物包含有一些不曾预见的特点，而在预见到的特点上也会有所不同。可是，理论是极有用的；那些极力反对理论的人甚至可以被证明不知所云。他们的意思不会是指：人们应该永远在某一特殊的情况下行动，而不需要同任何其他情况进行对比，因为那样就会剥夺掉我们的全部认识。我们一旦开始进行比较和推论，我们也就在开始建立理论；宇宙间不会有两件完全相同的事物。所以，对于人的真正锻炼就是建立理论，因为这也就是磨炼和提高他的智力；但是不要成为理论的奴隶；或者在任何时候忘掉：由于其本身的性质，理论并不包括值得我们注意的事物的全部情况。

现在把这种看法应用到道德问题上。普遍的道德原则，只要能真正说明取得功效、快乐或者幸福的手段，就一定是有价值的。但是任何人的一切行动都必然有其相应的结果；而对这个行动考察得越仔细，其结果就越肯定会出现。普遍原则和理论不是不可能错误的。如果认为：为了判断正确、行为得当，我只应该从一定的距离来观察一件事物而不必对它加以细致的观察，那是荒谬的。相反，我应该就我力所能及，根据每一件事物自身的情况来加以考察并根据其自身的优缺点来做出有关的决定。停留在一般原则上，有时是出于我们自己的缺点的必要，有时则是我们懒惰的防空洞；但是人类理性的真正尊严要求我们尽可能地超越这些原则，使我们的意志能力在一切情况下都能活动起来并据以指导我们的行为。

为了防止这些推理彼错误地应用，每一件行动是否符合道德，要看这一行动的直接和间接两种后果。有许多行动方式可能产生当前的快乐，但对于一个人或许多人的长远状态发生如此恶劣的影响，以至使这些方式在一切合乎情理的估计下都会被厌弃而不会被选择。对某些行动的看法往往成为旁观者据以预测未来行动性质的媒介，对于这种行动尤其应该如此考虑。在我们同类的行为上和在没有生命的自然的进程上一样：如果事情不以某种顺序相继发生，我们就不可能有判断，也就没有是否聪明和符合道德的问题。由于肯定季节的顺序和植物的生长进程，我们去耕种土地，并期待未来的收获。肯定我们同胞的品质，相信他们基本上按照情理来支配行动，不会抢劫，不会诈骗，也不会欺哄我们，这对于文明社会的存在是同样具有根本性质的。由此就产生了一种以前没有提到的支持，普遍原则的理由。一个行动的间接后果，尤其是在能不能实现所引起的希望上，主要决定于一般情况而不决定于特殊情况；是属于类别的而不是属于个别的。但是这并不会给我们以前所说的那些道理带来本质上的改变。当我们需要采取行动时，我们仍旧有责任对具体情况的性质进行估计，以便断定特殊情况的紧迫性是否应使我们放弃通常应予遵守的原则。

回到真诚的具体问题上来。真诚和坦白在人类的大多数行动中显然是最好的方针，如果我们只从短期考虑个人的利益。即使在这种局限的意义上，也不会有人轻率到断言我们遵守说真话方针比遵守说谎话方针的时候少。真诚和坦白对于人类整体的利益显然大有裨益，因为它们给信赖和合理的期待提供了基础而这些是智慧和德行所不可缺少的。但是，也许还是应该问一问：“是不是在有些特殊紧急的情况下，应该使我们放弃真诚和说真话的普遍原则呢？”

无疑，这乃是一个应予相当审慎对付的问题。不过，如果由于害怕相反

的主张所可能产生的弊病，使我们不管对和不对就去赞成普遍的坦率，人而使我们劝导别人绝不容许欺骗的作法本身引起进行欺骗的指责，那未免实在前后矛盾。

有些人，惟恐纵容丝毫的不真诚，同时又感到不能在一切想象得到的情况下都主张相反的作法，因而认为应该断言：“我们所害怕的不是真理的传播而是谎言的传播；所以我们必须全力严防的是不要在说真话的方式上不慎而产生说假话的效果。”

经过研究，我们也许就会发现这乃是一种不智和有害的区别。首先，给事物以正确的名称，不加以粉饰或者遮掩，这对于道德事业是大有裨益的。我或者是说出简单而明显的真理，或者是不说；我或者是隐瞒或者是不隐瞒；这就是眼前的问题所要求我们作的抉择。如果在任何情形下我有义务隐瞒、掩盖或者说谎，那就予以承认；我至少会得到这样一种好处，我会晓得这种义务只能出现在某种特殊紧急的情况之下。其次，无论我能有什么理由不按照原来我心里所想的那样把真理说出来，只要这个理由能够成立，最后必定会演变成为有用的理由。真诚之所以是一种义务，就是因为功利。所以，如果在任何情形下，没有按照真理最明显的形式把它说出，却在第二位的真诚原则上而不是在首要和固有的普遍功利原则上寻找理由，看来未免荒谬。最后，我们应该以一种谨慎小心的态度来对待这种区别，因为它在应用上具有含糊的不明确的性质。如果问题涉及的是说真话的方式，那么最好的原则大概只能是注意在说真话时达到说真话的效果而不是说假话的效果。但是，如果我惯于把这一点当作我是否要说真话的考虑标准，那就极其危险了。这样一条原则似乎恰好适合于已经成为人类思想特点的那种怠惰和缺乏进取的精神。此外，这个原则可能在应用上无法加以限制。在任何情形下，我们都不能说出绝对纯真的真理。我们只能接近做到，但绝不可能完全做到。它难免遭到某些误解，不免有某种程度上不够清楚和确切，不免引起某种本来应该绝对处于静止的激情。所以这个原则或者会被滥用，或者原本不应加以采用，除非我们对于每一种个别情况下人类思想的认识能力都做了调查，并且证明了用概括的方式提出一个普遍原则的想法乃是荒谬的。

既已澄清了曾经纠缠着这一主题的含混之处，我们不妨进而考察原来的问题；为此可能需要把这一主题从更高的角度来进行研究，并且回到道德义务的基础上去。

我们发现在道德问题上所有的公正推理都根据这样一个根本原则，那就是：每一个人都必须把自己看作在他的能力、机会和所从事的事业等方面都是对普遍的福利负责的。这是一笔必须永远要偿还而又永远偿还不清的债务。我一生的每一刻，要末能够更好地加以利用，要末是不能，即使不能，我也是在起着真正爱人类的人的作用，尽管在这种情况下其作用看来并不足道；如果能，那我就不得不承担起一部分失职的过失。从这一观点来考虑这一主题，在判断道德的首要原则中有两个总是较为突出的：马上准备采取的行动所将引起的好处，以及对将来有用的手段我能保存其存在和活力因而为公众谋到的利益。一切对于自己对人类的负债有充分认识的人，都会感到自己在任何单个公益事项上不能不吝借投入自己的全部力量或付出自己的生命。有一种作法，就它本身来考虑，是我今天应该采取的；把情况改变一下人如果我仍旧采取它，毫无疑问，就会丧失我的生命，这不会使我的义务有所改变么？这是前面已经讨论过的问题①。

同时，为了使摆在我们面前的主题解决得更加圆满，不妨假定这样一种情形，说一句谎是我能够逃脱立即毁灭的威胁的唯一手段。不妨假定一个有德行的人，被他国家中篡夺政权的人所通缉追捕，并且他有理由知道：一旦被发现，他就会立即成为他们血腥政策的受害者。假使他们雇用的暴徒问他是什么人时，他应该不说谎而让自己帮助他们达到置他于死地的目的么？可能受到为他保守秘密和对他保全生命之托的人，应该以背信弃义而毁掉自己的朋友为代价来保持自己的真诚么？让我们看一看在这个问题上的两方面的论点。我们会发现前面已经肯定了的关于一般真诚的好处，在这种情况下也同样有效。一切谎言都会削弱说谎者的精神力量。他会以什么样的心情来说这种谎话呢？他是不是要努力使它谎话说得周到而有效地迷惑有关的人呢？这需要一种蓄意的伪善和很高的警惕，以免在表情和姿态上会泄露出内心活动。

此外，他以这种行为助长着人们的口是心非，灌输着普遍的不信任，玩忽着对人类正直的最神圣的誓约。以坚决的态度去断言同实际相反的东西，这种行动在人类思想中必然引起不可抑制的反感。以无视一切后果的无畏精神承认真理，乃是光明磊落的，在每一个人的心里都会引起共鸣的感情。也不要忘记：有可能发生的后果，是不能在任何情形下都看作是肯定要发生的。刚毅的行为、庄严而镇定的举止，以及合理的规劝，都可能使最凶恶的敌人解除武装。

我们再看一看这个问题上的另一面的论点。这里，可能有人认为：尽我们的责任是没有什么感到难堪的。如果能够证明在我们所叙述的情况下，我们应作的让步是顺从，那么无疑地，我们在作这种让步时就应该感到自我赞赏而不是内疚。社会习惯使我感到履行许多义务是丢脸的，而许多恶行却使我们自豪；但是，这是偏见的结果，是应该纠正的。凡是义务要求于我们的，一个足够觉悟的人就不会对完成它有反感。至于我们的行为对于别人的影响，就树立榜样而言，我们无疑地应该树立德行的榜样，真正德行的榜样而不是徒有其表。在同上面类似的情形下，我们所作所为还常常会被完全忘记；同我们的作为有关的是有成见的人，他们不肯承认自己所仇恨或者轻视的人的任何德行。是不是可能我在这件始终真诚的行为上所表现的毅力，其影响同我未来无论如何勤勉、纯洁的生活相对比，都对于社会产生更大的利益呢？由于个人仇恨而使我的慷慨自我牺牲几乎全不为人所知的情况很容易设想到的。对于一个公正的旁观者来说，最痛心无过于看到一个很有用的人在不值得的冒险中不可挽回地牺牲掉。可能还值得一提的是：生活中最有德行的人在他每天的生活中都或许犯有某些不真诚的过错。虽然，他并不因此就应该轻易再多犯不真诚的过错，然而，看到这同一个人为了最琐碎无聊的动机而离开一般的行为准则之后，却紧接着以他的生命为代价拒绝再一次不遵守这个准则，确实是不合情理的。

至于可能发生的后果并不肯定发生的论点，必须记住，一切人间事务在某种程度上都具有这种不肯定的性质的；一切对于后果的衡量，或者换句话说，一切德行，都取决于我们接受较大的可能性和舍弃较小的可能性。

为了保持我们自己和别人对于我们诚实的信任，不仅我们性格上的弱点应该在一切情形下毫不顾惜地加以牺牲，在生活中的真正利益上也无疑地应该作出重大的牺牲。一个因为自认为值得赞赏的某种行动而被法院判罪的人，如果法院向他提出，只要他放弃德行就可以撤销判决，他大概都应该加

以拒绝的。这在很大程度上要看这个行动的手续和名义如何，如果一个喝酒的执拗的人在狭路上用手枪顶着我的胸口强迫我同意他的信仰，我却去斤斤计较，那很可能是错误的，而断然拒绝法院在全国人民面前严肃提出的一地要求变更信仰的条件，那很可能就是对的。

如果的确在某些情况之下，我不违背真理就肯定毁灭，因为不应对违背真理加以计较；那么，当别人生命有危险时，我也就有同样义务照样做。确实，在毫无保留的真诚的普遍原则上一旦容许任何例外，那就显然不可能规定出各种例外的性质。关于例外的原则只能是：只要泄露真情会产生重大而明显的弊害，而这一弊害又看来大于在这种情况下破坏人类信任和德行的一般规范所产生的弊害，那么真诚的义务就可以中止一时。

“根据这个原则，我们就使每一个人成为自己的裁判了”，这种说法也不是一个能够成立的反对理由。在道德的法庭上，不可能不是这样的；纯洁公正的思想方法不承认有任何我们能够向他上诉的永远没有错误的审判官。也许有人还进一步反对说：“根据这个原则，人们会被要求在激情和抱有偏见的时候做出裁决，而不去参考他们比较冷静的理性过去所做的决定。但这也是一种人类事务中不可避免的麻烦。我们必须而且应该使我们自己始终不去拒绝那些看来可能值得的想法对我们的影响。教导人们不去信任自己的认识能力，并不是使他们有德行和言行一致的最好的办法。相反地，使他们习惯于依靠自己的认识能力，才能使他们的认识能力能够成为他们的指导和引路人的方法。

我们在例外这个项目之下所说的一切，丝毫不改变一般讨论中所提出来的道理。坦率的行为所带来的一切好处，它的崇高的、光辉的效果，丝毫也受不到损害。真诚，一种豁达而大胆的坦白，在人类德行中也许仍居首位。这是应该贯穿我们全部思想和行动的气质：是我们应该天天身体力行，夜夜加以确认的。我们应该以最大的顽强意志排斥那种在后果上使我们不得不表里不一，躲躲闪闪的行动。凡是在态度上不能坦白率直的人，是绝不能够特别令人尊重、特别令人爱敬、特别有用的。这才是一种巨大的诱人的力量，用它我们就可以抓住别人的心，获得他们的重视，使德行成为一种不可抗拒的摹仿的对象。一个不是特殊的真诚的人，不是很少具有为善的感情，就是对实现真正行善目的的手段方面无知得可怜。

## 附录二 论拒绝来访者的方式

它所以下当的理由。——认为这种作法有必要的借口：1. 防止不速之客——2. 避免

不愉快的相识。

关于在日常生活中严格说真话的原则，大概最好无过于用一般人都知道并且认为无关紧要的事例来加以说明，那就是主人吩咐仆人挡驾。一切有关道德的问题都不能同政治学无关；有些一般个人的错误，由于影响广泛，而败坏了道德和政治正义的基础，本书在这里和其它地方①用少数篇幅加以批判也并非毫无价值。不用说：在性质上非常全面、非常抽象的讨论中，这种谈论还可以提供一些趣味和消遣。

我们不妨依照人所共知的道德原理，把我们自己放在那个去担当这件无礼的任务的人的地位上。我们中间有谁会愿意在我们的父亲或兄弟确实在家的时候亲自去告诉别人说他们不在家呢？我们说这种卑俗的谎话，难道不感到耻辱吗？那么我们自己不愿意去做的不光彩的行为，我们要求别人去做，这能说过得去吗？

不论我们用什么花言巧语为自己的行为找借，肯定他说，仆人了解我们教给他的话是句谎话。它随带着一切虚伪。他必须在装假方面十分老练才能巧妙地加以实践。他以厚颜无耻来达到主人的目的，或者换一句话说，达到骗人的目的。他同样的手段，压下良心上的责备掩盖他不能不感到的羞耻。在他能够圆满地做到以前，他一定完全抛弃了坦白的谈吐和率直的表情。有些缺乏教养的来客没有做进一步的盘问是不肯立即接受这种支吾的；还有些来客是仆人所不认识的，却同主人不拘礼节，因而认为有权利对仆人的拒绝给以怀疑的轻视。在这两种假定的任何一种情况下，仆人都必须更加摆出一副傲慢的神气和拿出搪塞的本事来，否则他的狼狈就会更加明显而可鄙。当他在一件事情上受到这种使人堕落的教导以后，谁能保证它不会在他的一般行为上产生不良的影响呢？

但是有人说：“这种谎言是必要的，没有它，人类社会的交往就不能进行。我的朋友可能在我最不方便见他的时候来拜访我；而这样做，就不致使我的事情完全交由随便一个不速之客去支配，另一方面又不致以一种无礼的拒绝来得罪他。”

但是，我们试问：在最简单的场合下，由于什么原因，真实会对我们的敏锐感觉那样讨厌而必须用谎言来使我们自己得到安慰呢？当一个人在这种情形下，了解到使我这样回答的那些道德上的理由以后，如果他对于一个坦白的回答感到不快，他实际上一定是一个最软弱的人。事实上，我们是意识到我们在决定怎样对待来客的方式上是轻率的，并且愿意用这种不负责任的作法来掩盖我们的荒唐行为。如果我们强迫自己，不再掩护自己的愚蠢并且不做我们羞于让人知道的事情，难道有什么值得遗憾的吗？

另外一个支持这种不诚实做法的理由是：“我们没有别的方法避开不愉快的相识。”正是这样，我们才相信我们连最琐细的事情也不能够自己做，而这乃是文明社会的一种永久性的影响。那么，对我说，“一个仆人来为我穿袜子，是我不可缺少的需要，”这也同样是一定有道理的了。如果在我们相识的人当中有任何人是我们所特别不喜欢的，通常是因为我们在他身上看到了或者是认为我们看到了某种道德上的缺点，为什么他不应该知道我们对他的意见，为什么他不应该得到一个改正或者辩护的机会呢？即使他对于我

们来说是过于聪明或者过于愚蠢，过于善良或者过于邪恶，为什么不应该坦白地告诉他想要同我们交朋友是个错误，而必须使他忍受着从我们的仆人那里探询六个月然后才发现这一点呢？如果我们不去欺骗，如果我们不装出一丝一毫我们所没有的热诚和敬重，我们一定不会受到使我们耳朵不得清静的不速之客的多大搅扰。一种谎言会把我们卷入另外一种谎言；一个为对来客说谎辩护的人事实上是在维护怯懦行为，这种怯懦使我们不敢拒绝给予恶行那种只有德行才配得到的荣誉和亲切感。



## 第七章 论自由意志和必然

本篇的第二部分。——必然的定义——为什么被认为存在于物质世界的活动中。——思想活动的情况是一样的。——必然的表现——在历史上——在我们对于性格的判断上——在我们的政策谋划上——在我们对于道德修养的看法上。——由于我们对于人类行为的期望容易落空而产生的反动意见。——答辩。——自由意志的想法的起源和普遍性。——必然的想法也是普遍的。——根据愿望的性质证明这种想法是真实的。关于自由意志的假定的研究。——自我决定——冷淡。——这种意志不是一种另外的能力。自由意志对于所有的人不利。——对于道德没有帮助。

我们已经就如何最有效地改进社会制度，进行了各种问题的讨论。在抵抗、革命、政治社团和诛戮暴君等标题之下，我们已经看到：暴力和不顾一切的狂热比任何东西都更应该加以反对，一切都可以依靠知识的平静而健康地发展，而拥护政治正义的开明人士的职责主要只在于经常留意不断努力来促进这种发展。我们已经探索了真理的教化和真诚的实践所产生的效果。我们尚需转而注意本篇提出要研究的主题的另一个方面：从人类思想的结构上看，见解在改变个人行为方面所起作用的方式。

在本书前面的一部分①，对这一点的考察曾经取得一定的进展。一个细心的研究者很容易看出：对于谨慎地从事发展政治正义原则的人来说，这乃是最实质性的研究。所以，我们在这里探索一下已经提出来的那些原则的较为细致的分类，并转而注意以前没有机会讨论却涉及同一主题的某些其他考虑，不会是无益的。在有关见解的作用上曾经引起的许多争论之中涉及自由意志和必然的问题以及关于自爱和爱人的问题乃是最为重要的。这些问题将构成书本的一个主要部分②。

我们首先将设法确立这样的命题：人的全部行动都是必然的。本书以前各部分不可能不经常间接地提示过这一原则。但它仍是非常值得再予单独考虑的。道德必然性的学说中包含着最为重大的后果，这种学说在对社会的人的看法上要比执反对见解的人所可能持有的任何看法都更大胆、更全面。

为了正确理解在这一标题下可能提出的任何论点，我们都必须对“必然”这一名词的意义有一清楚的概念。一切行动都是必然的说法，是指：一个人了解到一个活着的或者有理智的人在任何特定场合下所处的具体环境，就能够预见到那个人所要采取的行动，其可靠性并不亚于预见无生命的自然界的任何现象。在这个问题上，鼓吹在哲学的意义上的自由的人一定会进行争论。如果他确有任何意见可说，他一定会否认这种道德上的因果之间的可靠关联。如果一切都是固定不变的，如果发生的一切事件都肯定与其原来所处环境相适应，那就不会有自由。

一般都承认在物质世界的事件中，一切都受这种必然的支配。人文科学中这一题目的考察和研究的趋向，一直是随着我们的进步而日益有力地排除着不规则的现象。我们不妨想一想在这一点上哲学家们认为满意的那种证据。他们的推理的唯一可靠基础来自经验。使人类认为宇宙是为某些规律所支配的论据一直是建筑在事件的连续过程中可以观察到的近似性。如果我们一度看到两个事件连续发生，而没有看到过这种个别的连续过程重复出现；如果我们看到无数事件在不断发展，但却没有任何明显的次序；因而我们的全部观察并不能使我们在看到一个事件发生的时候，就断定另外一个特定类型的事件可能接着要发生；我们也就永远不会形成必然的概念，也就不会具

有一种相当于规律和系统的观念的观念。

由此可以推断：严格说来，我们对于物质世界的全部了解就是这种事件发生的肯定性。由于我们看到太阳经常在早晨升上来，晚上落下去，并且有机会在整个一生中看到这种现象总在发生，我们就不能不加以接受作为宇宙间的规律，作为以后期待的根据。但是我们从来没有看到过任何一个原则或者一种德行，把一件事情同另外一件事情连接起来，或者使一件事情成为另外一件事情的前提。

我们不妨举一些常见的例证来说明这个真理。我们能够想象任何人由于观察和分析了火药；就能够在没有经验之前，预言火药爆炸吗？他能够在没有经验之前，就预见到一块表面平整光滑的大理石，能够轻易地从另外一块大理石上平着推出去，但却一定很难把它从互相垂直的方向分开吗？时刻发生的最简单的各种现象原来却是同样为人类智慧所不理解的。

但是在这个问题上，有一种从下列情况中产生的某种程度的模糊性。人类一切的知识都是感知的结果。除了依靠经验，我们对于任何物体，例如假定的物质个体，都无所知。如果它不同任何其他物体的现象。我们收集一些这种同时发生的现象，根据它们被感知到的一致性把它们分类之后，对于作为该对象中前提的那一部分就形成了一种一般的观念。必须承认：关于任何物体的定义，也就是说，凡是值得称作有关任何物体的知识的，都能使我们能够预见到它的某些未来的可能结果，正是因为这个明显的理由，定义也就是预测的另一个名称而已。可是，在我们已经获得不可入性乃是物质的一般现象这一观念后，尽管我们能够预见到它所导致的某些变化，另外有一些变化却是我们所不能预见到的；换句话说，我们对于这些变化的了解只限于我们真正看到的，以及在同样的情况下会发生同样的事情的一种期待，而这种期待之大小只同我们过去经验中他们发生的经常性成正比。在我们通过反复试验发现物质的东西都具有产生阻力的特性，而当一个静止状态的物体，受到另外一个物体的撞击时，它就会进入运动的状态，但是我们还需要进行更具体的观察才能推断得出在这个撞击之后各个物体的特定的变化。试问一个除了不可入性这个一般的特性之外，对于物质别无所知的人，如果一个物质的球撞击到另外一个物质的球上会发生什么结果，你很快就会发现这种一般特性所能提供给他的关于运动的特殊规律的知识是如何有限。我们假定他知道运动将传递给第二个球。但是，所传过去的运动的量是多大呢？这一冲撞在那个撞出的球上会产生什么结果呢？它是不是继续沿着同一方向运动呢？它会不会向相反的方向退缩呢？它是会斜着飞出去，还是平静下来进入一种静止状态呢？如果他没有从过去一系列的观察中知道他期待将来发生什么，他会认为所有这些都是同样可能的。

从这些说明，我们可以充分地归纳出我们所拥有的关于物质世界规律的知识是哪一种知识。我们所能做的试验，我们所能进行的推理都永远不能使我们认识因果的原理，或者让我们了解为什么一个事件，在它已知发生的一切情形下，都是另外某一特定事件的前因。但是，这种看法丝毫也不妨碍我们从一个事件推论出另外一个，也不影响我们精神上的明察和期待的活动。人类的思想具有这样的性质，使我们不能不在看见两个事件经常接连发生之后，一看到其中的一个发生立刻就联想到另外一个。如果这种事物的推移的确总会发生，而我们所想象的连续性又总是将来发生的事件的准确反映，这种预见性就不可能不被变成推理和推论的一般根据。我们在这个问题上每前

进一步，都不能不涉及被我们称为抽象的那种活动。我们没有把明天的太阳升起和今天的太阳的升起认为是同样的事件的时候，我们就不能从中推演出相同的结论来。科学的任务就是把这种概括的工作做到最大限度，并把宇宙间千差万别的变化归纳成为少数最根本的原理。

我们不妨进而将这些关于物质的推理用来说明关于思维的学说。在这种学说上是不是可能象在前一主题上那样发现什么一般原理呢？认识能力是不是可以成为一门科学呢？我们能不能把复杂多样的思维现象归纳成某种推理的标准呢？如果对这些问题的答复是肯定的，那么看来不可避免要得出这样的结论：思维和物质一样表现出一种事件的经常联系并且为关于必然的见解提供任何主题所提供的根据。至于我们不能看见那种必然的原因或者不能想象当愉快的或者痛苦的感觉在一个有知觉的动物的思维中出现时它们怎么能够引起愿望和躯体的活动，那是无关紧要的；因为如果上述的论断有任何正确性的话，我们在物质世界中也同样不能看见任何两个事件之间的互相联系的原因；为一般人所公认的，认为我们看到了这种联系的原因的见解，事实上不过是一种庸俗的偏见而已。

思维是一门科学这一点可以从以思维为主题的一切著作和研究中得到说明。如果找不到从精神上的前因到后果的推论根据，如果某种诱惑和异因没有在一时代和一切气候条件下引起某种一系列的行动，如果我们不能在人们的脾性上、倾向上和交往中看到一种固定的方式和统一性，那么历史还能对我们提供什么趣味和教益呢？那样的趣味一定不如读一张除了时间顺序以外在事件上没有任何次序的编年大事记；因为即使大事记编者可能没有注意到连续发生的活动彼此之间互相联系的规律性，但读者的思想仍会忙于根据记忆或者想象去补充那种规律性。不过，如果我们从来没有在经验中找到它的来源，那种关于规律性的观念就永远也不会出现。至于从阅读历史得到教益本来是谈不到的；因为教益从它本身的性质来说，就意味着事物的分类和概括。但是，根据我们所作的假定，一切事物都是无规律和不相关联的，没有可能提供任何推理的根据或者科学的原理。

同性格这一名词相符合的概念不可避免地包括必然性和规律性的假定。一个人的性格是一系列的不断的刺激的结果。这些刺激传到他的思想里并以某种方式改变他的思想，因而在知道了这些变化和刺激的情形下就能够推断出他的行为。因此产生他的脾性和习惯，我们可以有理由断定这种脾性和习惯，是不会突然改变的；而且，如果一旦它们改变，那也决不是偶然的，而一定是被某种强有力的理由所说服或者是由于某一个特殊的事件改变了他的思想的结果。如果在动机和行为之间的关联，那么就不可能有性格这种东西，也不可能有使我们能从人们至今是什么样来推断他们将来会是什么样这种推理的根据。

从关于规律和关联的同一观念中产生了各种策略的谋划，其结果是人们打算通过某种行动计划说服别人使之成为他们实现自己的目的的工具。一切要求爱和谄媚，利用人们的希望和恐惧的手腕都是从这样一种假定出发的，那就是人们的思想是受某些规律支配的，只要我们巧妙地和不遗余力地提供动机，就必然会产生行动。最后，道德修养的观念也完全是从这个原理出发的。如果我苦心积虑地劝说、诱导和向别人揭示动机，那是因为我相信动机能影响他的行为。如果我奖励或者惩罚他，无论是为了使他自己进步或者是为了给别人树立榜样，那是因为我相信奖赏和惩罚适于影响人类的性格和习

惯。

对于从这些前提中推论出人类行动的必然性只有一种可能的反对意见。人们可能说：“虽然在动机和行为之间有一种真正的一致性，但这种一致性可能并不能达到完全肯定，因此，思想仍然保留着它们固有的活动，凭借这种活动能够随意破坏这种一致性。因此，例如我向别人提出理由和进行说服，劝他采取某种行动，我不是抱着必定成功的希望来这样做的，如果我的努力没有达到目的，我也并不完全失望。我对于他可能具有的某种自由活动的的能力以及这种能力可能最后推翻我考虑得最成熟的计划，我对这些是预先料到了的。”

但是，在这种反对意见中并没有特别适用于思想的东西。在物质方面也正是这种情形。我只看到前提的一部分，所以只能是带有怀疑地预告其结果。一种成功了一百次的科学研究的试验也可能在下一次试验中完全失败。但是那位科学家从这上面得出什么结论来呢？并不是由于随意选择了试验的器皿和材料使得经过认真考虑的预期落了空。并不是已经建立起的有关因果次序的学说尚不完善，也不是有一部分结果是在没有前因的情形下发生的。而是有某种其他有关的前因，当时他没有注意到，但是一次新的研究就会使他发现当研究物质世界的科学还在幼稚时期时，人很容易把事件归因于意外和偶然；但是，他们研究和观察得越多，他们就找到更多的理由断定每一件事件都是按照必然和普遍的规律发生的。

有关思维的情况也完全与此相同。政治家和哲学家，不论他们在抽象推理上多么可能抱有自由意志的看法，从来也没有想到把它用到他们解释事件的说法中去。如果一个事件没有如他们所预期的那样发生，他们认为一定是有某种没有注意到的偏见，某种习惯的想法，某种教育上的成见，某种奇特的联想使他们的预见落了空；如果他们具有一种积极进取的精神，他们就会象自然科学家一样，回头去寻找出这个没有想到的事件的秘密根源。

我们关于宇宙间的规律的研究不仅为必然学说提供一种简单而有力的论据，而且提出了一种非常明显的理由说明为什么与此相反的学说至今在某种程度上是人类普遍的意见。我们已经看到：在任何一类事件之间都存在着一致的关联性的想法是从经验中得出来的，而一个平常人即使对于物质世界的现象也从来没有达到普遍应用这一原理的水平。在最浅显常见的情况下，象一个物质的球撞击到另外一个球上面和它的结果这种例子，他们情愿承认偶然和不规则性的干扰。不过在这种情况下，因为那个动力和它的结果都是感官所观察得到的，所以他们立即想象他们领会了使运动从第一个球传到第二个球的绝对原则。现在，这种使他们相信在感官的对象上面发现了运动原理的同样的偏见和轻率的结论，在那些感官观察不到的东西上面就起了相反的作用。当一个有知觉的动物在思想上接受了一种愉快或者痛苦的感觉时，这种感觉就产生愿望和躯体活动；没有人能够想象他看见了这种过程，因此，他们很快就断言：在这些事情上是没有一致的关联性的。

但是，如果说那些平常人全都是自由意志的拥护者的话，他们也同样会深深地相信必然学说，尽管这种信念是不坚定的。有一种人所熟知的和正确的说法：如果没有物质世界的变化永远与之相符合的一般规律的存在，人就绝不可能是一个有理性的或者一个有道德的生物。我们生活中的绝大部分行动都是为预见所支配。一个农民因为预见到了季节交递的规律性，所以才耕种土地并在某一个时期终了之后期待获得收获。如果食物没有公认的能够

滋补人的特性，刀剑没有公认的能够伤害人的特性，那么我把食物送给饥饿者就无所谓慈善，而把利刃插在朋友的胸膛也就无所谓不义了。

但是，物质世界变化的规律性并不能自行给道德和智慧提供一种充分的根据。几乎在所有作为我们的计划和决定的依据的估计中，别人的自觉行动都占着一个部分。如果自觉行动和物质的动力不是同样地受着一般规律的支配，不是预测和远见的一种合理根据，那么物质世界变化的可靠性就不会对我们有多大裨益。可是，实际上，人们的思维是从这些推理的根据中一个渡到另一个，并不准确地将它们加以分类或者想到它们在可靠性上有任何区别。由此看来：最没有知识的农民或者手工业工人实际上就是一个必然论者。农民在估计他把谷物运到市场上去时人们乐于买他的谷物，就好像估计季节会使谷物成熟一样地有把握。工人不怀疑他的雇主会改变想法而不付给他每天的工资，正如他不怀疑昨天使用得很顺手的工具，今天会不发挥作用一样①。

另外一种支持必然学说的论据来自对自觉行动的性质研究。这种理由和来自因果的一致关联性的论据是同样的明确的，并具有同样不可批驳的力量。躯体的运动分成两大类：自觉的和非自觉的。“自觉的行动”，如我们以前说过的①，“是在事件发生以前已经预见到了它，而对于这事件的期待或恐惧形成了一种刺激，促使我们努力去实现它或阻止它。”

那么，这里就明明给主张意志自由的人提出了一种左右为难的选择。他们必须把这种自由，这种不完全的因果关系或者归之于自觉行动或者归之于非自觉行动。他们已经做出了决定。他们意识到：如果认为这种自由属于非自觉行动，即使这种假定能够成立，它也是同道德的、神学的或政治学研究中的重大问题毫无关系。即使能够证明人的一切非自觉行动都是以一种偶然和随意的方式产生的，人也不会任何程度上更是一个行为者或者更加责任的动物。

但是，另一方面，如果把自由归属于我们的自觉行动，则显然是一种用语上的矛盾。除了具有意图和计划，并以对于要达到的目的理解作为它的正当的前因以外，没有一种行动是自觉的。只要它在任何程度上是从另外一个来源产生的，它就是非自觉的。新生的婴儿预见不到任何东西，因此他的一切行动都是非自觉的。一个成年人对于他的行动的后果有全面的估计，他显然是一个自觉的和有理性的动物。如果我的任何一部分行动缺乏对于所要产生的结果的任何预见，谁还能够说这种行动是堕落的和邪恶的呢？当泽尔士①命令他的随从把达达尼尔海峡的浪潮鞭打一千下时，他的行为正同这样推理的人一样清醒。

如果我们考虑一下相反的假定的荒谬之处，就能更加清楚地看出必然学说的正确性。自由意志的一个主要因素是自我决定。有人把自由在一种不完全和通俗的意义上，归属于那些从预见和思考中产生，而不是在外力强迫下产生的躯体的运动。在道德的和政治的推理中通常就是在这个意义上使用这一名词的。所以那些不仅主张我们外部的运动有自由的特性，而且想要证明在我们的思维活动也是这样的按逻辑推理的人，就不能不再三说明这一过程。当我们的外部行动真正是从思想上的决定产生的时候，它们就说成是自由的。如果我们的愿望或者内心活动也是自由的，它们就必须同样是从思想上的决定产生的，或者换句话说，“决定这些愿望或者内心活动的思想”必须是“自我决定的”。那么，再明显不过：思维所借以实现自由的也必须是

一个思维活动。所以，按照这个假定，自由就在于：我所做的每一种选择都是我们自己选定的，而每一种思维活动都在它以前有一种思维活动并且是从那个思维活动中产生的。这是那样正确，以致实际上那个最终的活动不是由于它自己的任何性质而被说成是自由的，而是因为决定采取这个活动的思想是自我决定的，那就是说因为它以前有另外一种活动。最终的活动完全是从它先前的决定中产生的。这个决定的本身是必然的；如果我们要想寻找自由，我们就必须在以前那个活动中去找。但是，如果思想是自由的，那些以前的活动也一定是自我决定的，那就是说，这个愿望是由以前的一个愿望选定的。根据同样的推理，这个以前的愿望必须也是由它自己以前的另一个愿望选定的。所有这些活动，除了最初的之外，都是必然的，并且象一条链子的各个环节一样，互相衔接，在拉出第一环时，它们就都一个跟着一个出来了。但是，这个最初的活动也不是自由的，除非采取这个活动的思想是自我决定的，也就是说，除非这个活动是由以前的一个活动所选定的。随便顺着这个链条追溯到多么远，每一个你所看到的活动都是必然的。那个使全部活动具有自由性质的活动是永远找不到的；即使能找到，它本身也含有一种矛盾的性质。

另外一种属于自由意志的假定的想法是：人们的思想并不是由于提供给它 的动机，由于对这些动机了解得明确或者模糊，或者由于以前的习惯可能造成的脾性和性格而必然倾向于这一方面或那一方面；而是由于它的固有的活动，这种活动使它能够向任何一个方向发展，并且是从原来一种绝对漠然的状态达到决定。那么，那种同样倾向于采取各种行动的究竟是一种什么样的活动呢？让我们假定具有一种固有的活动倾向的物质的分子。这种倾向一定是或者朝一个特定方向移动，那么，除非受到某种外部影响的阻碍；它以后就永远朝着那个方向移动，或者同样趋向于朝一切方向移动，那么结果它就一定处于一种永久静止的状态。

这个结果的荒谬是非常明显的，所以那些主张意志自由的人曾经企图用一种区别来消灭它所产生的力量。他们曾经说：“动机的确是个客观条件，是愿望的先决条件，但是它并没有强迫愿望的固有力量。它的影响靠着思想对它的自由的和不受拘束的服从。在相反的动机和考虑之间，思想能够自由选择，并且能够用它的决定使相对软弱和不够充分的动机变成最强有力的动机。”不过，这种假定将被发现非常不足以说明企图用它说明的问题。不必重复我们认为已经证明了的的东西，那就是：前因中所固有的产生后果的力量，在一切情形下，都不过是一种思想中的假想，还可以很容易地证明：动机一定是或者同它们的后果有一种固定的和必然的关系或者它们没有任何关系。

因为，第一，必须记住，不论一个什么性质的事件，它的根据或者理由，一定是包含在这个事件发生以前的情况里的。思想既然被假定在事前处于一种漠然的状态中，因此从它本身来看，它就不可能成为那个特定选择的来源，有一个动机属于这一方面，有一个动机属于另一方面，在这两个动机之间才存在着那个选择的真正根据和理由。但是，只要有爱好的趋向，这种趋向就有程度上的不同。如果趋向的程度相等，就不能有所选择；这就和在天秤的两端放上同等的重量一样。如果对其中之一的爱好的趋向大于另外一个，那么较大的趋向最后一定占优势。当权衡两件东西的时候，我们可以设想从每一方面减去较小一方的数，那么在总数较大的那一方面剩下来的就是我们真正要考虑的一切。

此外，第二，如果动机没有必然的影响，它就完全是多余的。思想不能先决定受某种动机的影响然后才服从它的作用：因为在这种情形下，那个选择就会完全属于这种事前的愿望。那个决定事实上一定是在最初的一刻就完成了的；而事后才出现的动机可能是一种借口，但不可能是那个作为的真正来源①。

最后，关于自由意志的假定上可以看出，整个理论是建立在一种区别上，即：思想的认识能力和活动能力之间的区别，而这里其实并没有什么不同。一种神秘的哲学教人去假定：当人已经感到某一事物是可取的时候，还需要一种别的力量来推动他的躯体去行动。但是在理性上却找不到这种假定的根据；也不可能想象（在这种情况下，认识能力存在于一个组织健全的躯体之中，这里存在着选择，同时还有根据经验得出的我们有力量取得我们所选择的的东西的看法）此外还有什么东西能够使得我们躯体的某种运动成为必然的结果。我们只须注意这些名词的明显的意义，就可以看到意志不过是正象人们说得很恰当的那样是“智力的最后活动”①；“不同观念联想中的一种情况”②。除了对于某种真正为对象本身所固有，或者被认为是为对象本身所固有的东西的感受之外，究竟什么是选择呢？它是思想中对于互相竞争的事物的一种正确或错误的比较。这实际上就是我们以前在证明人的自觉行动来源于见解时所建立起来的同一个原则③。但是，如果这个事实曾经受到人们足够的重视，哲学作家们就绝不会认真地主张自由意志的学说，因为没有人会想象：我们可以自由地接受或不接受事物在我们的感官上造成的印象，可以自由地相信或不相信对于我们的智力证明了的一个原理。

如果不是偶尔想到自由意志会带来一种利益，假定这是可能的话，关于这个问题就没有必要再谈什么了。人，象我们在这里所看到的那样，是一个这样的动物，他的行动产生于最简单的原则，他是为他的智力所支配着的，所以要使他有德行和幸福，除了发展他的推理能力就不再需要任何其他的东西。如果他确有一种同智力无关的能力，并且能够随便拒绝最有力量的论证，那么最完善的教育和最周密的训练对于他都可能是无用的。我们将很容易地看出来：这种自由是对他的毒害和灾祸；而人类永久利益的唯一希望在于使外部行动和智力的关系更密切，从而完全消灭这种自由。一个有德行的人将随着他进步的程度而经常受固定的和不变的原则的影响；这样一个象我们所想象的上帝一样的人，永远不会在任何时候行使这种自由，也就是说，永远不会以一种愚蠢而专断的方式行事。有人荒谬地提出自由意志是使人接受道德原则所必要的；但是，事实上，只要我们自由地活动，只要我们脱离动机，我们的行为就同样脱离了道德和理性，而为了这样一种任性和毫无纪律的作为，我们是既不可能受到称赞也不能受到责备的。

## 第八章 从必然论得出来的结论

它向我们提出一种宇宙观——它对我们的道德观念的影响：——行动——道德——  
发挥力量——说服——劝告——热诚——安心和厌恶——惩罚——悔恨——称赞和责备——  
精神上的平静——对于必然论的语言的推荐。

关于道德上的必然论既已充分成立，我们就可以进一步阐述一下这一学说中得出来的结论。对于事物的这种看法向我们提出了一种宇宙观，使我们认为它是一个由有系统的安排好了的事件所构成的整体，在事物的无限发展中没有一件东西能够阻碍这个体系或者破坏由来已久的因果相续的关系。在每个人的一生当中，都有一系列的事件，它们在他出生以前已经过去了的年代里就已种下了根，并以一种规律性的顺序在他的整个一生中向前发展，因此他在任何时刻都不可能不按照他的实际的行动那样来行动。

各个时代的广大人类所抱的却是与此相反的看法，而且偶然和意外的观念不断发生，于是公认的关于道德的说法也就普遍地带有这种错误的色彩。因此，十分有必要研究一下这种说法究竟有多少是建立在事物的真理上，而究竟，它所表达的内容有多少纯粹是属于想象的。说法的准确性是可靠的知识不可缺少的先决条件；不注意前面所谈的问题，我们就永远不能确定必然的后果的范围和重要性。

首先，看来行动，在这个名词有时被使用那种加重的和精细的意义上，是并不存在的。严格说来，人在任何情形下也不是发生在世界上的任何事件或一系列事件的开创者，而仅仅是某些前因通过它发生作用的一种工具，如果这个人不存在，那些前因就会停止起作用。不过，行动在它的比较简单和比较明显的意义上是充分真实的，并且在思维中和在物质上都同样存在。当一个球在球台上被球杆击中，然后撞向第二个球，那个首先运动起来的球被认为是对第二个球起了作用，虽然结果是完全同它受到的影响相符合的，而它所传出的运动也恰恰是为当时的条件所决定的。根据我们已经进行的推理，人的思维活动也是完全与此相同的。思维是一种真正的素质，是整个宇宙的巨大链条上不可缺少的一环，但并非象有时被认为的那样，是一种至高无上的素质，能够推翻一切必然，而其本身竟可以不受任何法则和活动方式的限制。

这种对于事物的看法是不是同道德的存在不相容呢？

如果把道德理解为一个有理性的动物运用一种随意的力量，因而在完全相同的情况下，可以有道德或者可以没有道德，那么无疑地这种看法就会消灭道德。

但是，必然论并不推翻事物的本性。快乐和痛苦，智慧和谬误，彼此之间仍是有区别的，并且也有一定的联系的。无论什么时候，只要有可能给人带来快乐或痛苦的东西存在，人就有选择和喜爱，或者相反地忽视和厌恶的根据。善心和智慧是值得喜爱的，而自私和谬误则是应该唾弃的。所以，如果说道德指的是断定前者比后者可取的那个原则，那么，道德的实际存在就不会因为必然论而减少。

如果我们想准确地推理，我们也许应该首先客观地来看待道德，而不把它看作属于任何个别人的①。善行是本身就具有某种目的的行为；它的价值和纯洁性是用它符合于那个目的趋向来检验的。它的目的是产生幸福，而个别人在这一方面的适应或不适应就决定他们在生活的天平上的重要性。这种



适应性通常被叫作能力或者力量，在关于自由的假定的意义上，完全是虚无缥缈的。但是，在它有时被肯定为无生物所有的那种意义上，力量也同样为有生物所有。一座烛台有力量或者有力量来保持一支蜡烛直立在那里。一把小刀有切削的能力。同样，一个人有走路的能力：虽然要说他有随意行使或不行使能力的自由，并不会比说一件无生命的物质有这种自由更正确一些。此外，能力有各种程度和种类的不同。一把刀可能比另外一把刀更适合于切削的目的。

对于任何特定的生物来说，无论有无思想，都有两个可以引起赞许的理由。这两个理由就是能力和能力的应用。我们喜欢使用快刀而不喜欢使用钝刀，因为快刀的能力要大些。我们赞同用它来切削食物而不同意用它伤害人或其它动物，因为这样来运用它的能力是可取。但是，一切赞许或者选择都是同功利或者普遍的福利有关的。一把刀和一个人同样都能用于符合功利的目的；而在使用时二者同样不是随意的。把一把刀用来为这些目的服务的方式是靠物质的动力，使一个人服务于这些目的的方式是靠着劝导和说服。但二者同样都是必然的事情。一个人和一把刀的不同，正如一个铁烛台和一个铜烛台的不同一样；他有另外一种被影响的方式。这个另外的方式，在人是动机！在烛台是磁力。

道德这一名词是被用来形容人们在动机的影响之下为了增进普遍福利而产生的效果。它形容的是有知觉的人的能力的应用，而不是无生物的能力的应用。这样来解释这一名词，有如考察语法上的区别而不是考察真正的哲学上的差异。因此，在拉丁文里，形容一个男人的善良用 *bonus*，形容一个女人的善良用 *bona*。用同样的方式，我们可以很容易地想到无生物的能力和有生物的能力一样被应用于普遍福利；可以同样准确地说明怎样最好地应用这两种能力。这种应用借以取得它的价值的目的在两种情况下是一样的。不过我们把后者叫作道德和义务，对前者则否。这些名词，按照通俗的意义可以认为是阳性的或者是阴性的，但永远不是中性的。因此，如果使用道德这一名词时所指的是：德行和恶行之间的真正的基本差异，道德品质的重要性以及它所应得的赞许；那么道德的存在不但没有为必然论所消灭，而且是能够为它所说明和证实的。

但是，如果必然论并不消灭道德，它势必在我们关于道德的看法上引起一个巨大变化。按照这个学说，如果一个人说：“我要尽自己的努力”，“我要设法记住”，甚至“我乐意做这件事情”，这一切都会是可笑的。所有这些说法都隐含着这样的意思：好象人是，或者能够是不受动机制约的什么另外的东西似的。事实上，人是一个被动的而不是一个主动的生物。但是，在另一种意义上，他是完全能够发挥力量的。他的思维活动可能是吃力的，象一架沉重的机器的轮子在上山时一样；甚至可能磨损它据以活动的物质外壳，但是并不丝毫减少它的被动性质。如果我们经常注意到这一点，我们思想里不会减少对真理、正义、幸福和人类的热忱。我们的行为就会有一种坚定和质朴的性质，不在无益的挣扎和悔恨上消耗自己，不因为幼稚的急躁而仓卒冒进，而是能够看得到行动的后果，并能够冷静地无保留地听从这个必然论所灌输给我们的全面观点的支配。

至于我们在对待他人的行为上，在我们关心他们的思想的提高和进步的情形方面，我们会以加倍的信心对他们提出意见和忠告。一个相信自由意志的人由于他认为对真理的最明确的说明如果拿来同不听劝告的和难以驯服的

意志的力量对抗时，也是软弱无力的，或者，如果他真是言行一致的话，就会认为实际上绝无效果；所以只能抱着微弱的和靠不住的希望来劝戒或者纠正他的学生。相反地，一个必然论者则利用真正的前因，并且没有权利来期待获得真正的效果。

但是，虽然一个必然论者一定会提出他的意见，但他一定不会劝告，因为这个名词是没有意义的。他会对人提供动机，但他不会要求他服从这个动机，好象它有力量服从或不服从似的。他的任务将包括两个部分：展示追求某种目的的动机和说明达到那个目的的最简便的和最有效的方法。

要使我们看到任何同自由的假定有关的想法究竟有多少真实基础，最好的办法就是把通常表达那种想法的方式译成为必然论的语言。假定进行劝告的想法经过翻译之后成为这样：“为了使我可能向你提出的任何理由产生有效的影响，你必然要对它们做公正的考虑。所以我要向你说明注意的重要性，我知道，如果我能把这种重要性向你说得十分清楚，你是一定会注意的。”肯定地说，如果我向他直接灌输我想要用来打动他的真理，比起采取这种迂回的方式，好象把注意看作是一种独立的能力一样，我一定会把我的工作做得好得多。事实上，注意力是永远同我们对于所提出来的问题的重要性的了解成正比例的。

初看起来，似乎只要我确信由我发挥力量只不过是一种幻想，而我只是我身外的许多原因的一种被动的工具，我就会对以前最使我感到兴趣的事物变得漠不关心，失去看来同伟大事业不可分的一切不折不扣的坚韧性。但是，这不可能是真实的情况。我越是让我自己听从真理的支配，我就越对它看得清楚。我越是少受自由和任性，注意和惰性等问题的干扰，我的恒心就会越始终如一。认为必然的想法在我身上产生一种中立和漠然的态度，是顶没有道理的了。前因和后果的关系越是肯定，我就会越加愉快地从事辛勤艰苦的工作。深信自由意志看法的人一般都对那些堕落到犯罪的人抱有反感和愤恨。这些感情有多少是正当的，有多少是错误的呢？德行和恶行之间的差异在两种相反的假定上都是同样存在的。所以恶行一定被拒绝，而德行则一定被选择；这个一定受到赞扬，那个一定遭到反对。不过，我们对于恶行的厌恶会和对传染病的厌恶具有同样的性质。

为什么我们常常对一个杀人凶手比对他所使用的那把刀抱有更强烈的厌恶的感情呢，理由之一就是：我们从人身上看到一种比在刀方面看到的更为危险的气质和更大的引起恐惧的原因。刀只是偶然成为恐怖的对象，但是对于杀人凶手，我们多么小心提防也绝不以为过。同样的道理，我们对于在一条热闹马路的中心走路就不如在便道上走路那样安心，而对在屋脊上走路就比这两处都更加感到厌恶。所以，即使没有自由的想法，一般人也有理由对于巨大的恶行感到恐惧和不快。再加上自由的想法，那就无怪乎他们一定会产生最强烈的嫌恶感情了。

这些感情显然导向关于惩罚问题的流行看法的研究。必然论会教我们把惩罚划分在我们拥有能够影响人类思想的一系列方法之中，并且会使我们去研究它作为一种改正错误的手段的功效我们越是能表明人类思想受动机的影响，我们就越能肯定惩罚会产生一种巨大的和毫无疑问的效果。但是，必然论会教我们不要心安理得地去看待惩罚，并且教我们在任何时候都选取发扬真理作为克服错误的最直接的方法。只要是根据这种理论使用惩罚，就都不是因为它本身具有任何固有的优点，而只是因为它看来有助于达到普遍的功

利。

与此相反，人们通常想象：在假定的惩罚的功效之外，惩罚对于罪犯来说是应得的，使痛苦和恶行相伴是符合事物的本性的。所以人们常说，把一个杀人犯流放到一个荒岛上，使他的凶恶本性没有发作的机会是不够的；还应当使人们对他的愤怒通过对他施加的某种真正的侮辱和痛苦来表达。与此相反，根据必然论，罪恶、罪行、应得的惩罚和罪责这些名词，在它们有时被使用的抽象和一般的意义上是没有地位的。

同对于别人的犯罪行为所感到的反感、义愤和愤怒这些感情相关联的，有对我们自己的犯罪行为所感到的悔恨、悔悟和悲痛等感情。只要我们承认德行和恶行之间的根本差异、无疑我们对于一切错误的行为，无论是我们自己的或者是别人的，都会感到不满。但是，根据必然论，两种情形都会被看作是无数事件的巨大链条中的一环，而且它也不可能不这样。因此，我们就不会对自己的过错有超过对别人的过错的悔恨。我们就应该把它们都看作是有害于公众福利的行为，而再犯都是应该反对的。在我们现存的许多缺点当中，想一想我们最容易受哪一种错误的诱惑也许是有益的。但是随着我们视野的扩大，我们会找到足以使我们行善的动机，而不致对自己存有偏爱或者为我们自己的倾向性和习惯所左右。

在反感和悔恨这些字样所代表的概念当中，杂有某种正确判断和对于事物本性的正确认识成份。在赞扬和责备所表达的观念当中也许还有更多公正的成份，虽然这些字样也遭到了关于意志自由的假定的损害和歪曲。当我谈到一种美丽的风景或者在一种愉快的感受时，我使用一种称赞的语言。当我谈到一种好的行动时，我更有力地使用这种语言，因为我认识到，这种行动应得的称赞有一种使这些行动重新出现的效果。只要称赞所包含的不超出这种意义，它就是同最严格逻辑相符合的。但是如果暗示那个人本来可以不从事我所称赞的那种善行的意思，它就只能归属于那种意志自由的骗人理论系统之内了。

必然论的另外一个后果是：它能使我们用一种和平恬静的心情来观察一切事件，无论我们赞成和不赞成都不影响我们的沉着。诚然，有许多事情，虽然从它们本身来说是肯定的，而从我们对它们的了解来看，则可能是意外的。因此，一个主张意志自由的人，知道他的一个亲属在两日前发生的那次巨大风暴中不是已经死亡就是已经被救；他把这件事情看作已经过去和肯定的，但他仍旧感到焦虑。可是同样不错的是：焦虑和不安大部分都包括有一种不完全的意外之感和一种好象我们的努力能够对那件事情做出某种改变的感觉。当这个人清楚地想到这件事情已经成为过去时。他的思想就会平静下来；可是他一认为好象上帝或人有力量能够改变它，他就重新产生了不安。此外，还有好奇心所引起的焦躁。但是逻辑和理性有一种明显的趋向，可以阻止无益的好奇心来扰乱我们的安宁。所以，一个把过去，现在和未来的一切事情都看作是一条不能解开的链条上的环节的人，只要是他持有这种全面观点时就会感到自己在克服感情激动上得到了帮助，并且能够以同样的明确认识，同样的坚定判断和同样的不屈不挠的精神来考虑同人类道德有关的事情，就象我们习惯于考虑几何定理那样。

但是我们必须把这个看作只是一种暂时的作用。健全的逻辑可给我们以一定时间内的完全平静。它会把这种平静的一部分灌到我们的整个性格里。不过人类思想的本质仍是存在的。人是习惯的动物；他失掉了给他以一系列

快乐感受的那些东西以后，不可能不发现他的思想在某种程度上受到扰乱，并且不能不在很多不利的条件的压力之下，通过没有尝试过的道路，在新结的伙伴中去寻找那些被剥夺了的好处的代替物。

在一切场合下都使用必然论的语言来表达我们自己，这对于科学和道德都是非常重要的。但是与它相反的语言却不断地来干扰我们，在任何同人类行动有关的问题上，很难说上两句话而不碰到这种干扰。两种假定的表达方法杂乱地混在一起，正如对于两种假定的信仰，尽管彼此不相容，却常被发现在一切未受过教育的人的思想里一样。我所说的改造本身可能是实际可行的；虽然错误是这样难于捉摸，因而在彻底铲除它以前，发现首先必须做多样的修正和经过勤昔的研究。在本书中作者没有企图运用他向别人推荐的东西，对此只得表示歉意了。

## 第九章 论人类思想的机械论

机械论的性质——它的分类，物质的和精神的。——物质机械论的理论或称振动的理论。——精神机械论是最可能的——否则思想就成为多余的——从已经成立的因果推理的原则上来看。——对于反动意见的反驳。——产生躯体运动的思想可能是——1. 非自觉的——2. 无意识的。——思想中在任何一个时刻不能有多于一种想法。对这种主张的反对意见——根据复杂的观念的情况——根据各种精神活动——诸如：比较——认识。——观念交递的迅速。——应用。——时间用意识来衡量。——每一项运动不一定必须有一个各别的想法去支配——从感觉印象的复杂性上来看是明显的。——思想总在运用。——结论。——把这个理论应用到走路的现象上——应用到血液循环上，——论一般运动。——说梦。

我们必然承认了必然论，人类思想的理论自然就象我们所熟悉的关于每一种其他一系列的事件的理论一样，乃是一种机械论；这里所说的机械论不过是现象的有规则的次第出现，没有任何不肯定之处，所以每一个后果都要求有一个特定的前因，并且在任何方面都不会和那个前因所规定的有所不同。

但是，有两种机械论用来说明这一问题，一种是只以物质和运动为媒介，另一种则是以思想为媒介。我们认为哪一种最有可能呢？

按照第一种，我们可以为人体的结构，同乐器的弦一样，是能够受到振动的。这种振动从身体的表面开始，被传达到大脑；然后以同样决定于构造的方式，开始在大脑里产生第二套振动并传达给身体的各器官和各肢条。因此，因我们可以假定：把一块烧得很热的铁放在一个婴儿的身上，这种身体的某些部分受到刺激和这种刺激的脱离的消息被传达给大脑，又通过尖锐刺耳的哭声发泄出来。某些痉挛抽搐性的疾病看来就是以这种方式在身体内发生的。这里所描述的这种情况同对风笛的风囊是很相似的，这个风囊以某种方式来挤压它，就发出一种哼哼声，除了我们所知道的物质和运动定律之外，没有必要再用任何其他东西来解释这种现象。让我们在这些振动之外，再加上一种靠刻在脑髓上的痕迹来传达的联想系统，凭借这种系统，过去和现在的印象就随着这些痕迹的靠近和接触而根据某些规律被联系起来；这样关于人类行动现象我们就有了某种完整的图解。我们要看到，根据这种理论，思想或者知觉在表象上完全是中性的。为了其他理由，例如由那个造物主创造一种思想的物质或者一种知觉的力量作为这一过程的旁观者，那可能是适当的或者是明智的。但是这种知觉的力量完全是中性的，无论作为一种媒介或者什么其他东西，都显然对于所要产生的事件没有关系①。

第二种理论认为思想是活动的媒介。它同样是根据必然学说的一种机械论，但它却是一种完全不同的机械论。

有许多理由要使我们相信，这后一种假定是最可能的。关于被我们称为思想的这种人类特有的重要性能的性质可以引出非常重要的论证。所以如果认为它完全是多余的东西而把它从我们的理论系统中取消，那肯定是有点粗暴的。

比前一个理由更有决定性的第二个理由是，在不可胜数的例子中，思想都经常伴随着机体的作用。在任何想得到的问题，我们都是从前因推论到后果，并在看到一件特定的事情的时候就期待有另外一件特定的事情相继发生；我们所以这样做的唯一根据就是这种经常的关联①。所以，除非根据那

些一定会使人类研究的每一个问题的推理失效的那些理由，我们就不能否认思想是人体机械作用的一种真正媒介。

也许有人反对说：“虽然事件的这种规律性是唯一合理的推理原则，但思想可能被发现并不具有媒介的性质，运动在一切情形下都是前因，而思想不过是一种后果。”但这违反我们关于宇宙体系的一切知识，在宇宙体系中，每一件事情看来都是交替着即为因又为果的，没有一件事情终止于它的本身，它总是导向无穷尽的一系列的后果的。

如果有人反对说：“我们看不出思想怎么能有在躯体中产生运动的趋向”，那也是同样没有用的；因为我们刚才看到，这种无知绝不仅仅在我们面前的这个问题上。我们对于必然关系的基础是普遍地认识不到的②。

现在已经十分清楚：有许多令人信服的理由使我们相信，思想是使躯体的运动通常被传达出去的媒介。那么，我们不妨进而研究使我们的肢体和器官进行运动的那些思想具有什么性质。我们可能发现：阻碍精神机械论的说法的那些困难主要是建立在从自由意志理论得出来的错误观念上面的；好像是在作为产生运动的媒介的思想和一般思想之间有任何根本区别一样。

首先，思想可以是躯体运动的源泉，而并不具有任何程度的愿望或者企图。躯体运动中的确有很多从各种观点来看都是非自觉的①，例如，当婴儿第一次感到疼痛时发出哭声。在躯体的最早的运动中，没有任何一类是可能预见的，因此，也没有什么是可能有意的。但是这些运动总是有感觉或者思想伴随着的；所以，我们已经提出的一切论证仍旧完全有效地证明：思想是产生行动的媒介。

如果我们考虑到愿望本身的性质，这看来也并不奇怪。如果必然学说是正确的，那么在愿望上，人们的思想完全是被动的。两种观念出现，以某种方式互相联系着就必然产生一种偏好的感觉。看到一件有可取之处的东西摆在我们的眼前，我必然要伸出手去想要得到它。如果一种偏爱或者可取的感觉不可抗拒地导向躯体的运动，为什么单纯的痛苦感觉就不能呢？物质自动论的反对者所主张的不过是：思想是链条中不可缺少的一环；它一经被拿开，以前的各环就没有丝毫根据期待以后的各环的运动思想，既然有各种各样的活动经常从中产生，那么可能就没有一种思想是完全不产生任何活动的。

其次，思想可能是躯体运动的源泉，而同时却不带有意识。这无疑地是一种依靠词意的精确的相当细微的区别；如果有人愿意选择一种不同的方式来表达他对这个问题的意见，那和他在这种不同上坚持辩论就是没有用的。我们所说的伴随着任何思想意识，所指的似乎是某种同思想本身有区别的东西。意识是一种补充性的思考，靠着它，人不仅有了思想，也注意到了自己的处境，并且知道自己有了思想。所以，意识似乎是一种第二位的思想，虽然这个区别是细微的。

为了确定是不是每一种思想都带有意识，或者应该研究一下人们的思想中是不是能够在任何同一时间有多于一个的想法。现在看来这似乎是完全违反思想的性质的。我此刻的想法就是我此刻给予它注意的东西；但是我不能同时注意到好几样东西。这种说法看来是属于一种直觉到的原理；而经验也不断告诉我们它的正确性。我们在比较两件东西的时候，好象常常企图把它们同时放在思想上，但是我们似乎又不得不先后一件、一件地想。

但是，虽然从直觉上讲是正确的，那就是我们只能注意到的一件事情，或者换句话说，我们在一个时刻只能有一种想法，虽然直觉的和不自证的

命题，正确他说，是不需要用论据来支持的，但是仍有某种具有论据性质的旁证，可以用来支持这个命题。现在，一切人类思想善于正确推理的人都普遍承认：它全部的内部经历都可以追溯到一个唯一的原则，即联想的原则。只有两种方式能够在人们的思想里引起一种想法，第一是靠外界的影响，第二是靠存在于人的思想里的一种想法所具有的一种特性，它能通过同另一想法之间的某种联系而引起那另一想法。以此为前提，让我们假定一个特定的人的思想里同时有两个观念。我们没有理由证明为什么这两个观念中的任何一个不会产生另外的观念；或者为什么最适合于被它们引来的两个观念不会像以前的两个观念那样同时并存。让这个同样的过程无限地重复下去。那么我们就在一个人的思想里完全同时有了两条思路。这里就会产生一些非常奇怪的问题。这两条思路之间有没有任何联系呢？它们是分别推进呢，还是有时互相交叉和互相搅扰呢？能够提出任何理由，说明为什么它们当中的一个不会是有关微分学而另一个有关戏剧呢？换句话说，为什么同一个人不可以同时既是牛顿又是莎士比亚呢？为什么在这种同时存在的两条思路中可以一个的情调是欢乐的而另一个是悲哀的呢？从这种原理的假定，没有一种可笑的东西不可找到根据。事实上，关于人类思想不能再有其他加以辨认的概念，必须认为一个单一的观念或者可以为外界影响所推翻，或者通过各种联系有规律地和不间断地引出无限的一系列观念。

确立这个原则虽然显然能得到理性和直觉的支持，但并不是没有障碍的。首先就是从复杂观念的问题上产生的障碍。如果我们把这一问题同有形的东西联系起来研究，我们就能最好地理解它。“我们不妨假定我现在是在从事阅读。我似乎在一个单一的活动中接受整个整个的词，甚或整组整组的词。但是让我们暂时假定：我是一个一个字母看见的。可是每一个字母又是由几部分构成的：例如，字母D是由一条直线和一条曲线构成的，而每一条线又是由点的相继增加或流动构成的。即使我把这条线当作一个整体，但它的延伸是一回事情，它的两端是另一回事情。如果那个描画它的黑线和限制它的那个空白不是全部在我视觉的范围之内，我是不能看见那个字母的。所以，根据上面所说的假定，在了解我们所熟悉的最简单的事物以前，看来在思维中应该一定有无数的观念的交递产生，但是我们并没有感到有这样的事情，而且所感到的倒不如说恰恰与此相反。成千上万的人离开了这个世界，而从没有领悟到线是由点的增加或者流动构成的。一个和许多明显的事实完全相反的假定，必须有一部分不寻常的证据来证明它，如果它真能得到证明的话。”

对于这个反对意见的正确回答似乎只能说：人一次只领会一个观念，但不一定是一个简单的观念。人能一下子了解到两个或者更多的对象，但不能把它们当作两件东西来了解。似乎没有充足的理由否认：所有那些同时映在视网膜上的东西在思维中产生一种结合起来的同时发生的印象。但是它们并不是立刻被人认为是许多东西，而是被认为一件东西：在回忆中可能想到它们是由部分组成的，但是我们也只能先后看到这些部分。把对象分解成为它们的简单成分是一种科学的和改进的作用；并且是我们最初的和原始的概念里边所没有的。在一切情况下，我们的理解的作用都是分析性的而不是综合性的，是分解的而不是组成的。我们在得到一种整体的观念以前，是不会开始陆续认识它各个组成部分的；是先从认识整体开始，然后才能够把它分解成为各个组成部分的。

第二种障碍具有更为微妙的性质。这种障碍存在于这种看法之中：似乎“如果我们不是同时具有两个观念，如果其中一个在另一个开始存在之前就完全消失，那么我们就不能进行诸如比较等任何涉及到两个或两个以上观念的思维活动”。这种障碍的东西的来源似乎在于错误地认为在两个观念之间有一种真正的间隙。但要根据准确的观察，我们或者会发现：我们虽然不能同时有两个观念，但是说，在第二个观念开始存在以前，第一个已经消逝，那也是不恰当的，那个联接它们的瞬间并没有真正的数值，也不能造成真正的分界。人的思维是永远充满观念的。所以，这一瞬间就是真正的比较时机。

也许有人反对说：“比较毋宁是一种回忆，在两个已经被完全了解的观念中做出决定，而不是在认识到第二个观念以前在二者中间发生的认识作用。”对于这个反对意见，经验或者能提供正确的回答。事实上，我们发现我们在思想里把两件事物反复地审查之前，我们是不能对它们做出比较的。

“假定关于比较的思维的思维活动的说明得到承认，可是又怎么解释一个包括有二十个观念的复杂的句子我只要一听就完全了解了它们的意义，不，甚至于有时，只说出一半，我已经完全了解了呢？”

仅仅理解别人对我们断言的东西，在性质上跟比较或者跟关于这种断言所要做的任何其他种类的判断都是完全不同的。当一些观念被一连串地提出来的时候，虽然在一种意义上它们有多样性，但在另一种意义上它们又有统一性。首先，有不间断的相继出现的统一，象一条溪水不断奔流一样，随从来到的水滴在数字上跟已经流过去的水滴肯定是不同的，但是其间并没有停顿。其次，有条理上的统一。当谈话进行着的时候，当每个观念通过谈话过程时，人从它与它以前的观念之间的相似之处或者某种其他方面，理解到一种紧密的联系。

理解一个讲话中各个部分的彼此联系，看来简单，事实上，这种能力是逐渐地和慢慢得到的。由于种种原因，我们不能对婴儿思维的发展做细致的观察，所以我们不能立刻看出它是怎样通过觉察不出来的进步达到对于一句最简单的话的迅速理解的。不过我们可以比较容易地注意到它以后的发展，并且看到：在它能够理解一段相当长的谈话，或者一个非常抽象的句子以前，曾经经过多么长的一段时期。

我能够理解存在于一段条理清楚的讲话——例如伯克先生的关于经济改革的讲演——的各部分中间的那种关系是十分肯定的。然而，经过最严密的注意，我还是不可能不分先后地同时考虑这几个部分。随着这篇讲演的进行，我对于这种关系就有一种潜在的感觉，但是除了依靠回忆，我却不能对它作出一种确定的判断。不过可以感觉得到的是：即使在简单理解的问题上，对于思维活动的仔细观察会表明：如果不循说话人的步骤，在思想中一再把他用以结束一句话句点之前的各个部分紧密地联系起来，我们就几乎在任何情形下都不能够听到一句话；虽然即使这种微妙的思想活动本身也并不被认为足以使我们对于整体做出判断。

但是，如果这里所说的原则是正确的，观念的交递一定是多么想不到地迅速啊？当我在说话时，我的脑子里不能同时存在两个观念，可是我是多么轻易地从一个观念进而转到另一个观念啊？如果我的讲话是论辩性的，在我发表意见以前，我是如何地反复考虑它所包含的那些论点呢？就是我正在说着话的时候，我也是常常在继续考虑着，但并不造成我的讲话的任何中断。在这期间我又体验了多少其他感觉，但并不妨碍，也就是说在实质上并不改



变我的思路呢？我的眼睛相继地看到无数件出现的東西。我的思维游动于我的身体的各部分，从我坐着的椅子或者靠着桌子接受一种感觉；也从一只鞋的夹脚、我的耳鸣、头痛或者胸部的不舒服得到一种感觉。当这些感觉最清楚地出现时，我的思维从这一个上面过渡到那一个上面，并不感到最微小的障碍或者在任何程度上为它们的多样性所扰乱。根据对这个问题的粗略的观察看来我们在生活中的每一时刻，都有无数不同的感觉①相继发生的。——我们还是回到本题上来吧。

意识，正如前面所给下的定义，看来是记忆的许多部门之一记忆的性质，就它同我们所讨论的问题有关而言，是明显的。有无数的思想在刚刚过去的五分钟内从我的思想中通过。我现在能回忆起多少来呢？明天又能回忆起多少来呢？一个印象接着一个印象不断地从这个思想的记录簿中被抹掉。其中有一些经过极大的注意和努力是可以回想起来的；另外一些不用多想就自己涌现出来；第三种由于从来没有一刻留下过痕迹，也许是费尽心思也想不起来的。如果记忆能够有如此多的变化和如此不同的深度，难道不可能有一些从来没有同记忆发生过关系的情况吗？如果思想的交递是快得难以形容，难道它们不可能那样轻轻地从某些问题上掠过，以以至于是人们所意识不到的吗？

似乎我们在思维中用来衡量时间的是意识而不是观念的交递。观念的交递在任何情形下都是异常迅速的，简直不能看出它还能够加速。在试验中，我们发现要把任何观念保留在思想中，使它在任何察觉得到的时间内不发生变化是办不到的。宇宙的每一部门看来都在不断的变化中。我们关于物质所说的那些话，在一种实际的意义上，也适用于思想，那就是它是可以无限地细分下去的。可是根据我们的认识，时间有时过得很快，有时又过得很慢。一个懒汉在树荫下躺上几小时，虽然他也在不断地思想，但时间已经在不知不觉中悄悄地溜过。但是，当剧烈的痛苦或者焦躁的期待使得意识以不平常的力量再现的时候，时间就似乎长得使人难以忍耐。在没有任何东西把一系列思想明显地联系在一起的情形下，在思想完全避开记忆而马上消逝的情形下，认为思想的交递能够被人用来衡量时间，那的确是一种用词上的矛盾。人们普遍承认有这样一种思想状态，它在某些情形下采取了一种固定的形式，因而它取得了一个名称叫作冥想，根据前面已经说过的，可能冥想——根据其名称，我们所理解的那种并没有留在记忆里的。想法——甚至于在我们的生活的最活跃的场面中，也不断地同我们最明确的和最成熟的想法交替出现。

最后，思维可能是躯体运动的源泉，但并不需要一个明显的想法来产生每一个个别的活动。这在我们当前的问题里是很重要的一点。例如，在发出一声哭喊时，同这个动作有关的身体的肌肉和例如发音动作的数目是很多的；我们依说婴儿的每个发音动作都有一个特别想法吗？

如果我们想到我们从外部事物接受到的那些印象是怎样地复杂，解答这个问题就会容易得多。感觉的器官是遍布在我的全身的，我感觉到支持我身体的各种物质，我感觉到在我支配下的那支笔，感觉到我身体各部分的病痛和微小的不适，甚至于感觉到周围的气氛。但是所有这些印象都是完全同时产生的，而我一个时刻只能有一种知觉。这些不同的印象当中，那个最有力的或者那个最能引起我注意的印象压倒其余的印象并把它们赶走；或者（这种情况同样经常发生），以前的最后一个观念引起了某种联想，使我的注意

力完全离开了一切外部事物。但是可能这种知觉不知不觉地被跟它同时而来的细微印象所改变，正象我们实际上发现同样的观念在一个病人思想中出现时，带有一种特殊的色彩，使它们跟在一个健康的人思想里截然不同。我们已经证明，虽然对于一个简单观念的理解是最不常见的，但是每一个观念，无论怎样复杂，都是在统一这个概念之下在人的思维中出现的。把许多印象混合成为一种知觉，这是我们自然本性上的一条规律；而我们通常的一连串的感觉就完全是属于这一类的。按照这种方式，不仅每一种知觉都由于同时产生的各种印象而复杂化，而且每一种在思维中出现的观念也由于一切曾经在那里出现过的观念而有所改变。正是这种情况构成了不容易觉察出来的偏见的统治，使得每一个事物在它被展示给许多人的时候，在他们的思维中所具有的形式是象观察它的人数一样地多的。

这些话使我们能够解答那个长期争论的问题——思想是不是永远在活动着呢？我们看到：无数的刺激被不断地加到我们的身上；而使得那个最轻微的刺激不能清楚地传达到我们的思想里的唯一原因是因为它为某种更为有力的刺激所压倒，因此就不能认为“因为在我们醒着的时候，一种刺激为另外一种刺激所压倒，而同时产生的许多刺激当中只有最强的能够使人产生一种观念；所以在睡眠的时候，一整套同时发生的刺激就可以为感觉中枢的某种失灵现象所压倒而完全不发生效力”。因为第一，这些情况是完全不同的；从上面的说明看来，没有一个刺激是真正失效了，而是帮助来改变——虽然在一种很有限的程度上——那个主要的刺激。第二，没有比这种假定再荒谬的了。按照这种说法，睡眠应该在某一段时间终了后自行停止，但是不能由于我可能在睡眠者身上做的任何试验而被打断。为什么我要唤醒或者摇醒他呢？这一行动就证明了我的一种认识，而它的生效证明了我的认识的正确，那就是他是在一种可以接受刺激的状态中。如果可以接受刺激，那么他也就受到了被褥等物的刺激。我们是不是会说：“需要某一种相当大的刺激来唤醒那个感觉中枢呢？”但是屋子里的钟声不会惊醒他，而一个轻得多的说话声却产生了那种效果。究竟这种刺激必须达到什么程度呢？我们实际上发现有时那些没有把我们唤醒的叫声和各种其他声音混入我们的梦中，而我们却没有察觉这些新的知觉是从哪里产生的。由此看来，在睡眠或者昏迷状态中加到我们身上的每一种最细微的刺激都被传达到了思想中，无论它的效果多么微弱，或者尽管它可能为其他感觉或情况所压倒和吞没。无论如何应该看到：思想是否永远活动着，以及有时跟它混淆在一起的一个睡着的人是否永远在做梦，这是两个完全不同的问题。这里引证的论据对于第一个问题似乎是无可争论的，但是我们有某种理由相信，有的人在一生中从来没有做过一次梦。

根据这些看法，如果对于思想起作用的许多刺激在我们脑子里搀和起来可以形成一个想法或者知觉，那么为什么在思维作为主体来行动的情况下，一个想法不能产生许多不同的运动呢？我们已经证明：这两种情况中间并没有根本区别。在两种情况下，思维都完全是被动的。是不是有充分的理由来证明：虽然一种被当作接受影响的实体可以成为多种同时发生的刺激的对象，而一种被当作原因的实体却不能产生多种同时发生的运动呢？如果承认没有这种理由，如果仅仅是一种支配主要运动（例如一声哭喊或者四肢的活动）的那个想法的变化就可以产生次要运动，那么也许我们必须进而承认：我的第一个想法在我的第二个想法上造成的变化会使那个运动继续下去，即

使第二个想法是关于一个完全不同的问题的。

从这种关于思维的理论似乎可以得出来的结论是值得记住的。由于表明了思维的极端微妙和极端简单，这种理论消除了许多原本可能根据思维的更加细致和虚幻的作用而产生的障碍。如果思想要成为躯体运动的源泉，不需要具有愿望的性质或者伴随以意识，如果一个单一的思想可以成为一个复杂的源泉而产生多种运动，那么要想探索它的作用，或者发现某种躯体运动的情况足以说明思维并不是产生这一运动的主体，并借以推翻在本章开头所提出的那些一般论证，那将是非常困难的。由此可见，所有那些波看到在有知觉的实体中存在而在任何其他实体中不能发现的运动都可以有理由被认为是具有思维——这种实体的一种明显的特点——作为它们的源泉的。

除了已经列举的那些之外人有许多种运动都是属于这个范围以内的。这许多种运动的一个例子出现在走路的现象上。一个留心的观察者会看到各种迹象，可以使他相信：在一个最长的旅程中，他所走的每一步路都是思维的产物。走路在一切情形下，最初都是一种自觉的运动。在一个儿童初学走路时，在一个走绳索的艺人开始做那种特殊的练习时，在每一步之前的那种明确的决心是完全感觉得到的。说很长的一系列的运动是来自许多明显的愿望而这些假定的愿望没有在记忆中留下任何痕迹时，这种说法可能是荒谬的。但是却没有理由相信：以一种明确的意图开始的一种运动虽然它已经不再被有意识地注意——之得以继续是由于继续朝同一方向流动的一系列的想，也没有理由去相信：如果生命被取走，物质的动力一刻也不会继续从事那个活动。实际上我们发现：当我们的思路特别集中的时候，我们的脚步就会放慢，有时我们会完全停止前进，特别是在一种不平常的走路的时候，例如下楼梯。在上楼梯时，那种情况就更困难了，因而我们常常在这个行动期间完全停止经常的思想活动。

另外一类具有更微妙性质的运动是躯体组织的经常运动，如血液的循环和心脏的跳动。思维和知觉是不是这种运动的媒介呢？我们在这里象在以前的例子中一样，有同样的论点，那就是事物的关联性，当思维开始的时候，这些运动也就开始了；当思维停止的时候，它们也就停止了。所以它们不是知觉或者思想的原因，就是它们的结果；但是，当我们想到：我们大概看到过很多这样的情况：思维是运动的直接原因，而不是敏感地听从活动的支配，我们将倾向于赞同后一种说法：不过，关于思想能力的起源，我们是完全无所知的。此外，我们会发现，大概没有一种躯体组织的运动，不是由于愿望的力量，尤其是由于我们的非自觉的感的力量，而能加速或者推迟的。

完全不能肯定运动现象能够在任何没有思维的情况下存在。运动可以分为四类：从所谓物质的基本特性和动力规律所产生的简单运动，不能用地心引力、弹力、电力和磁力这些规律的假定来解释的复杂的运动，植物的运动和动物的运动。每一种运动都比它的前一种更不能用任何我们所理解物质的性质来解释。

我们在这里所提出来的一些看法可以对做梦现象作某种解释。例如：“在睡眠中，我们有时想象是在读大段的文章或者听一个演说家的长篇讲演。在所有情形下，都有景物和事件在我们的眼前浮过，以各种方式刺激起我们的感情和引起我们的感觉，能说这些都是我们自己思想的无意识的产物么？”

我们已经看到：愿望，即使对于那些在产生运动上最积极的和最有效的想法来说，也是一种偶然的而不是必然相伴有的东西。所以思想在忙于编写

它好像在读的那些书并不比有任何其他思想在思维中通过而并不意识到这些思想就是它产生的更让人感到奇怪。事实上，我们经常给“我们是主人”这句话加上一种错误的观念。虽然思维是一个真正的和恰当的前因，但它绝不是最初的原因，关于这个最初原因我们在任何情形下都还没有得到实证的知识。思维是活动产生的媒介。观念按照某些必然的规律在我们的感觉中枢里交递产生。无论来自外部的或者来自内部的最有力量的刺激经常压倒它的竞争者并有力地赶走以前的想法，直到它被继之而起的想法以同样不可抵抗的方式赶走为止。

## 第十章 论利己和爱人

问题的提出。——自觉行动的性质。——善心的起源。——习惯的作用——见解的作用。——欢乐的反射作用。——动机的复杂性。——恶念。——利己的企图和道德是不相容的。——结论。

关于人类思维的机械论的问题是我们这里所要研究的问题的明显的对立面。在前一个题目下，我们相当细致地研究了我们的非自觉的运动的性质；后一个题目将在很大程度上依靠对于自觉行动的正确理解来决定。利己和爱人的问题是有关我们在同别人来往中，或者换一句话说，在我们的道德行为中，应该受支配的感情和观念的问题。但是，人们普遍承认除了从心愿产生的并且受预见的支配的，或者可能受预见的支配的行动，就不可能有道德行为，我们也不能有所谓善与恶；这就是自觉行动的意义①。所以利己和爱人的问题是一个自觉行动的问题。

这里提出来研究的问题，实际上同我们是不是能够受无私的考虑的影响的问题是一样的。只要我们一承认能够受无私的考虑的影响，那么在对于我们的邻人或者公众有显著的利益的情况下，我们应该受这种考虑的影响就是无可争辩的。

这个问题曾经引起长时期的和热烈的争论，而那些经常关心这种研究的人，多数是站在利己主义这一边的。在研究人类思维的法国作家当中没有一个不在某种程度上坦率地表示赞成这种利己的假设。在我们英国，有几个著名作家曾经主张实际上是有无私的行为的②。

首先使得这种研究引起公众注意的一个问题的是罗歇富科公爵，他以最明显的形式提出利己主义的学说，而他对于这种学说的解释无异于说：“我们生活中的每一个行动都是受个人利益打算支配的。”他的后起者逐渐把这种观念提得委婉一些，现在利己主义学说的意思常常被解释为仅仅是：“在每一个有知觉的动物的处境中都混杂有快乐或痛苦，对于这种快乐或痛苦的一种直接感受就会被看作是以后行动唯一的、适当的和必然的原因/利己主义信徒的这种摇摆产生了一种效果，使得攻击他们学说的那些理由显然不适用于有关这个问题的最新的情况。让我们看一看，是不是可以用比平常更为简单的论点来解决这个问题。”

支持无私论的无可争辩的理由包括在一个十分明白的命题当中，甚至于因为这个命题的浅显而有遭到轻视的危险。这个命题就是，每一个自觉行动的动机就在于行动者做出决定时在他思想中出现的观点之中。这是从愿望的性质直接得出来的推论。愿望是一种预见①。“没有一种行动是自觉的，除非这种行动具有心愿和计划，并且以对于要完成的目的的理解作为它适当的前因。只要它在任何程度上是从另外一个来源产生的，它就是非自觉的。”②但是，如果这是自觉行动的正确解释，那么把这种说法倒转过来一定也是正确的：那就是，凡是思想中提出要完成的目的，无论它是生或死，是快乐或是痛苦，是关于我自己的或是关于别人的，就都真正具有一种动机的性质。——以下就从同本问题的联系中来加以说明。

除了作为经验的结果，自觉的行动是不能存在的。在我们有一种愉快的和不愉快的感觉以前，我们既无所谓希望也无所谓厌恶。自觉行动意味着希望和用对取得所希望的东西的一定手段的观念。

每一个有思想的动物所最希望的是愉快的感觉和取得愉快感觉的手段。

如果他预见到任何东西不能被理解成为快乐或痛苦，或者造成快乐或痛苦的手段，这件东西就不会引起希望，也不会引起自觉的行动。一种增进另一个人的福利的心愿，无论是增进我的孩子、朋友、亲属、或者是同胞的福利的心愿都是一种欲望：欲望这个词的意思是指对于某种行动方向的一种永久性和习惯性的趋向。它和贪利或者好名具有同样的一般性质。在最初，别人的福利，除了作为取得愉快感觉的手段外，是不会被选做我的目的的。他的哭泣或者他的痛苦的样子打搅了我，我就不能不采取手段去消除这种搅扰。在那个孩子的情形下，一个人看到威胁或者安慰能够有助于打断那个孩子的哭泣，于是在同样情形下，他就会采取这两种方式中最方便的一种。他很少想到孩子所受到的苦楚，而是仅仅对于他自己的感官所受到的刺激感到不舒服，他很快地在这种动机之外加上他的善行会换来的尊敬和感激。所以，我们追求别人的福利，象占有钱财一样，最初是为了我们自己的利益。

但是，欲望的特性是很快就把最初是手段的东西变成为目的。一个贪婪的人忘记了最初刺激他去追求的金钱的用处，他把欲望放在金钱本身上，他数钱除了看它和摆弄它以外，思想里再也没有别的念头。每一种欲望早期都有这样一段历史。当我们醉心于一种特殊的快乐而丝毫不考虑它在许多快乐的项目中所占的地位时，必须承认我们是在为爱它而爱它。一个以某种程度的热情追求金钱或名誉的人，不久就把注意集中在金钱或名誉本身上而不再想到别的或者任何能靠它们得到的东西。

这不过是习惯这个现象的一种情况<sup>①</sup>。一切对感官享受的贪恋最初都是由于它所产生的快乐而被选定的。但是它所产生的快乐或者痛苦的多少，是在不断变化的。不过这一点很少有人注意到；当注意到的时候，习惯的力量常常已经强大到不可压制的程度。当能够制止我们的动机被遗忘的时候，重新去做我们做惯了的事情的一种倾向就重新出现了。因此，一个贪杯和好色的人在痛苦已经超过快乐很久以后，甚至在他承认和知道实在情形确是这样以后，还是继续同样的行为。人们就是以这种方式常常为了一种已经成为癖好的对象而情愿牺牲他们通常知道含有很多愉快感觉的东西。有句平凡而不容争论的话是：“他们宁死也不愿意放弃它。”

如果贪欲或好名的情形是如此，那么在善行上它一定也是这样的，那就是在我们已经习惯于增进我们的孩子、我们的家族、我们的国家或我们的同胞的幸福以后，我们最后就会变得喜欢和希望他们幸福而不再考虑我们自己。象在前二种情况下一样，我们在这种情况下有时候被真正的无私精神所推动，宁愿忍受痛苦和死亡，也不愿意看到我们所爱的对象受到伤害。

到此为止；利己和爱人在性质上是相同的。但是，最终它们中间是有很大的区别的。当我们一度已经走上如此可喜的大公无私的道路时，深恩会在某种意义上肯定我们的选择是正确的，它却从来不能在同样的意义上肯定我们所说过的那些不正当的欲念是正确的。我们从观察中看到：我们周围有和我们具同样天性的人。他们有同样的感官，能感到同样的快乐和痛苦，能够提高到同样完美的程度和从事同样有益的事业<sup>①</sup>。我们可以在想象中离开我们自己，成为我们构成其一部分的那个世界体系的公正的旁观者。然后我们就能够估计出我们真正和绝对的价值；并发现把我们自己的利益看作和自己以外的整个世界的利益具有同等价值那种过分重视自己的错误。这样除去了错觉之后，我们就能够至少不时地想到我们应有的地位，以及培养起见识高远的人一定非常熟悉的那些观点的感情。

一般都承认：一个人为了另外二十个人的生命而牺牲自己的生命是可能的。这一行动具有很多的好处：二十个人所获得的利益；他们以后长期生活中的平静和幸福；他们一定会给他们千万个同时代人带来的利益和通过这些同时代人给千百万后代人带来的利益；最后还有这个人自己避免了心中的不安和在一件高尚的行为上所感到的一瞬间的喜悦。拥护利己主义理论的人被迫断言：只有最后一种理由对于他有任何价值；他看到了这件事情的真实情况，但并不感到他自己在最微小的程度上受到直接和当然的影响。他从事一件慷慨的行动，但并没有一丝一毫真正的同情，而是完全地和绝对地受极端自私的考虑所支配的。

很难想出一种假定比这个再奇特的了。它是直接违反经验以及每一个人似乎对于自己的了解的。它企图断言：我们有一种最特殊的错觉；这种错觉就是在一个不懂逻辑体系的人看来也是最不可能的。这种假定断言：我们完全不能受看来有一种绝对力量的动机影响：慈善家没有对人类的爱；爱国者也不爱他的国家；没有一个孩子对他的父母有感情，父母对孩子也没有感情；总而言之，当我们最宽厚地关心另外一个人时，我们并不是关心他，而仅仅是关心着我们自己。无疑地，这样一种学说是需要非常切实的理由来支持它的。

诚然，我们必须承认，我们思想中的每一个决定的特点是：在做出决定之后，我们在了解到有任何障碍会感到不安，在沉迷于希望和看到事情如愿以偿时会感到快乐。但是说“在这种情形下我们行动的动机是焦躁和不安，而我们之所以常常被迫做出牺牲是由于想要使我们自己免于难以忍受的痛苦”，那就是荒谬的了。焦躁和不安仅仅是由于实现我们的希望的障碍而产生的：而我们常常是用一种迅捷和冲动的方式来实现我们的目的，好不让痛苦有时间发生。为一种未实现的希望感到不安，意味着希望本身是那个不安的前因和源泉。因为我希望别人获得利益，所以我才对于他的不幸感到不安。如果我不是事俞为了这个利益本身而爱它，我一定不会对于这种不幸感到什么不安，正如我不会对于目前这一段文字中包括多少个音节不安一样。

这种快乐和痛苦，虽然不是我的决定和造因，可是无疑地会帮助把它固定下来和加强。在现在这个例子中显然就是这样的。一个人，留心使自己的感情合于正义标准，为了引起他的注意的那些较大的目标而忘掉考虑自己，由于行善的动机，毫不考虑自己的生命和一切享受并准备毫无怨言地为公众利益而牺牲它们，他一定有一种不平常的、说不出来的快乐。当他反省的时候，他赞美自己的心境，当他环顾周围的时候，他的感情随着他的胸襟的开拓而趋于优美。他的内部充满了谐和；而他的思想状况特别适合于我们敢于称之为高尚宁静的感情境界。我们不能认为一种为善之乐的经验不能使我们爱人之心更加趋于坚定。

如果充分地考虑过人类动机的复杂性，无私的假定就绝不会有这么多的反对者。为了说明这一点，我们应该记住：每一种自觉行动都在其中杂有非自觉的成分<sup>①</sup>。在本书的较早的一部分中<sup>②</sup>我们所用的动机这个词的意义，可以同样用来说明两种情形下的行动的根源。所以动机可以按照它的不同关系分成直接的和间接的两种：直接动机是在行为者做出的决定时在他的思想中出现的动机，它是属于每一种自觉行动的并且随着每一种行动的自觉的程度而多少有所不同。间接动机是没有被人们注意而起作用的动机，无论是在原来就是非自觉的行动或是在由习惯的力量而整个或部分变成非自觉的行动

的情况下都是如此。这样解释，我们许多行动的直接动机都是完全无私的，就显然是无可争论的了。我们能够忘我，同样也能够做出牺牲。在一个一贯慷慨厚道的人的善行当中，一切确是自觉的行动都是从这一点开始的。如果以后有其他考虑搀杂进来，它们之得以搀杂进来是因为先有了无私的动机。但是在这一真理被清楚地确定下来的同时，以下几点也是同样正确的。第一，给我们的一切习惯奠定基础的那个原始的间接动机，是对于愉快感觉的喜爱。第二，我们还必须承认：可能有某些个人的东西直接地和可以看得出来地同我们的那种持续期间显然较长的善行混杂在一起。我们是如此地习惯于重视愉快的感觉，以至于我们在每一个阶段当中都不会忘记我们将在别人身上引起的感激，或者将要得到的赞扬，由于看见别人的幸福而产生的快乐，自我赞赏的喜悦，或者是随着没有得到满足的愿望而来的不安。但是，把每一种可能有的间接动机除掉之后，那个无私的和直接的动机，为了别人的幸福的动机，似乎仍占主要地位。这在选择那个行动的时候，至少是我们的思想中所考虑的第一件事情并且常常是唯一的。就是因为它是主要的，才从这上面得出自觉行动的性质。

这里产生了一种似乎值得一谈的看法。纯粹的恶行是无私的道德的对立面；凡是能够证明这一个存在的那些理由几乎都能用来证明另一个的存在。说我选择别人的快乐或者痛苦是为了我在想到这个快乐或痛苦的时候所得到的满足是不够的。这仅仅消除了第一步困难，并不能说明在两种情形下的习惯现象。无论是恶行或是道德，最初都是由于愉快的感觉的目的而选定的；但是在两种情况下，原来的目的都不久就被忘掉了。肯定说，有的人专喜欢听到尖叫和看到痛苦，而并不抱有任何进一步的或者不同的希望；这同一个守财奴最后看到他的金市就会眉开眼笑，完全忘记了金钱所能换取的利益乃是一样的。

还有另外一点意见，虽然不是象许多已经引证过的理由那么有决定性，但也不应该漏掉。如果利己主义是唯一的行动原则，就不可能有道德这种东西。善心是道德所不可缺少的<sup>①</sup>。高度的道德是这样一种行为：它的标准建立在对于要求我们选择的那些不同理由的正确估计上。一个人做出了错误的估计，把一种微末的片面的利益放在一种重要的和广泛的利益之上是不道德的。道德要求人们的思想中具有某种心愿和想法，并不包括在偶然和无意之中从我们的行动中所产生出的好处。一个债权人纯粹由于性情残忍把一个正要犯某种残忍的暴行（这是他所不知道的）的人送进监狱，他并不是有道德的人而是一个不道德的人。他的债务人的计划将要产生的危害并不是他的动机的一部分；他所想的只是满足他自己难填的欲壑。正是这样，在以前不久所说的那种情形下，那个公众的造福者，根据利己主义的理论，把一个人放在二十个人之上或两千万人之上。就这个问题的真正价值来说，他自己的利益或者快乐是一种微不足道的考虑，而产生的利益，假使是对于全世界的利益，则是不可估计的。可是他错误地和不正当地选取了前者，并把后者孤立地看作一文不值。如果尚有正义存在，如果我有一种真正的和绝对的价值，真理是可以加以确定的，并且也是可以同较大的或较小的价值相比较的，那么，根据这利己主义的理论，就我所知曾经完成的最好的行为，可能是世界上最严重的故意的非正义行为。是的，它不可能不是这样，因为它产生了最大的利益，因此它是把最大的利益直接放在个人满足之下的独一无二的情况。这就是我们所企图反驳的那种学说的精神。



另一方面，上面所引证的那些论据所得出的正确结论是：人是能够理解道德的美好和别人对于他们的善行的要求的；理解了它们，这些观点就跟和有感觉的存在有关系的其他认识同样地具有动机的性质，这些动机有时候为其他考虑所压倒，有时候压倒其他考虑，但是在没有遭到一种不同的理由的反对时，它们本身的性质永远是能够引起行动的。无疑地，人能够把自己的较低利益砵在别人的较高利益之上；但这种偏爱是在许多条件凑合到一起的情形下产生的，并不是我们的必然的和不可改变的天性①。

一个心地开阔思想高尚的人，在我们现在所讨论的爱人的学说以外，是不会十分满意地去接受任何其他学说的。如果这个学说是错误的，无疑地，我们仍有责任尽量利用其中所包括的少量的优点，但是如果一个道德家作了一切努力，仍旧没有希望说服人类对他们同胞中的任何人抱有一丝一毫的真正感情，那他的前途就是令人失望的。我们的确定可能被变成为善的工具，但是同一个木架子或者一张纸被变成为善的工具比起来，却不那么光彩。木头或者纸至少是中性的，而我们却以一种完全相反的感情来为人服务。当我们完成一件善行时，我们所抱的目的仅仅是为了自己的利益，对于别人的利益则加以极端的和公开的轻视。我们是为善的工具，同一些坏人即使其意图最不合于神的意旨时仍被说成是神意的工具是一样的。在这一意义上，我们可以赞美那种宇宙观，根据这种理论，公众的利益产生于每一个人对它的蔑视，根据它，那些我们经常称之为最善良的人的最大的善行只不过是使正义和事情的真正优点遭到明目张胆的破坏。但是我们想到那些组成这个世界的个人时，却不能十分满意。无怪乎那些把自己的同胞看成非常邪恶和不公正的哲学家，其性格是冷酷的，他们的目的是狭隘的。无怪乎他们当中最爱人的、最没有受到世俗污染的卢梭也不得不把道德的完美寄托在不加害于人上①。在承认人能够正直、有我们并没有想在这里主张：根据这两种理论中任何一种就一定不会存在不同的朽动效果，或者有助于普追幸福的习惯不值得在我们自己和别人身上加以细心的培养，无论它们从此所产生的动机可能是多么卑鄙和恶劣。道德有善心，并不需要永远用不相干和琐碎的考虑被引向对一般人有利的行动以前，即人被承认是他实在的样子之前，无论哲学、道德、或者政治都不能表现出它们的真面目。

关于无私的善行的理论向我们证明，我们是能够有道德的，而不是空谈道德：所有哲学家和道德家关于公正的正义所说的活并不是一种毫无意义的吃语；当我们要求人们放弃自私的和个人的考虑时，我们是在要求他们做他们所能做到的事情。这样一种观念使我们和我们的同胞水乳交融；教育我们以崇高的赞美心情来看待那些忘我地谋求公共利益的人；使我们有理由期望：随着人类全体在科学和有益的制度上的进步，他们将越来越多地把他们个人判断和意志同抽象的正义和对于普遍幸福的无私的承认结合起来。

我们应该从这个学说得出什么同政治制度有关的结论呢？自然不是个人利益应该同他被期待对整体利益所作的贡献不相容。这既不是值得希望的，甚至也是不可能的。但是社会制度在看到人们为其他更好的动机所影响时不必感到失望。真正的政治家必须记住：思想的纯正就在于公正无私。他应该把引导人们正确估计自己的价值，既不给他们自己也不向别人要求高于所应得的估计看作是他一切努力的最终目标。尤其重要的是，他应该注意不助长自私的欲念。他应该逐渐使人们在他们所做的一切事情上，不再考虑个人利益，并使他们以满意的心情看待他们的行动所产生的对于别人的利益。有些

道德家只想用冷淡的谨慎和自私自利的考虑来刺激人们去为善，而从来没有致力于唤起人类天性中的一种慷慨豪爽的热情，他们这样做可能已经在这方面造成了巨大的危害。那些教人信仰宗教的人很多都是这样的，甚至于那些最热心于反对宗教信仰的人也是如此。

这里所赞同的最高尚最完美的感情包含在这样一种心境之中，它命令我们对别人的善行就象它是由于自己做出来的那样感到高兴。一个人如果能取得这样的进步，他将不受利益野心、虚荣或者好名心的驱使。他确有一种责任使他不能去追求整体的利益；只有那种利益才是他的唯一的目的。如果那种利益被另一个人实现，他并不感到失望。所有的人都是他的共同劳动的伙伴；而他并不是任何人的竞争者。象古代故事中的佩达里图斯一样，他准备宣告：“我也曾极力想获得这种荣耀，但是在斯巴达有三百名公民比我更优秀，我为此而感到高兴。”

## 第十一章 论善恶

定义。——对于斯多噶派原则的研究。——快乐的界说。——幸福的等级——农民和工匠——有钱的人——风雅的人——行善的人。——结论。——乐观主义理论。——这种理论的错误。——搀杂有多少真理。——各项限制条件。——宇宙情况的展示，——乐观主义的不良影响。——它对于有关道德的任何一贯的理论都是有害的——使我们的道德上的细致的辨别力变得迟钝——使我们对别人的邪恶现象妥协——关于迫害。

无论在道德上还是在政治上最重要的研究就是能够帮助我们明确善恶概念，告诉我们应该希望什么和避免什么。所以我们将以对于这个题目的一些研究来结束这一卷书。

善和恶的性质是人所能注意的最简单明了的许多问题之一。可是它被两种人弄得模糊了：一种人渴望把道德的性质无限制地美化和提高，把它抬高到成为一种不可能的无意义的东西；一种人不顾科学和人类智力的限制，变成了理论制造家，并按照他们独特的幻想制造出一个世界来，随着我们研究的进展，我们将看到这两种错误已经起了什么样的作用。同时可能最稳妥的办法是按照这个问题的真正的简单的本质来考察它，不受派别性的先人之见的影响。

善是一个一般的名词，包括快乐和取得快乐的手段。恶也是一个一般的名词，包括痛苦和造成痛苦的手段。这两个一般名词所包括的两种东西，第一种是主要的和实质性的，第二种并没有本身的优缺点，而是依靠另一种来取得它的价值的。所以快乐被称为绝对的善；取得快乐的手段只是一种相对的善。同样的说法可以用于痛苦①。

在我们居住的世界上，感觉并不是孤立发生的，一切事情都彼此联系着。因此，在绝对善的东西里面可能有两类。有些东西是善并且只是善，是不带来危害、苦恼和悔恨的快乐。可能有另外一种快乐，它带来更多的痛苦，这种快乐绝对地看来是善，相对地看来是恶。也可能有一些痛苦，结合其后果来看却是有益的。但这并不改变原来的命题，只要有恶搀杂在里面整个看来就不是善；同样，只要有痛苦搀杂在里面，整个看来就不是快乐。

让我们看一看这种说法对道德的理论和实践有什么影响。

首先，我们能够据此发现那些否认“快乐是至高无上的善”的人的错误。伊壁鸠鲁派哲学家的错误似乎不在于肯定“快乐是至高无上的善”，因为这是无可反驳的；而在于把作为人类行动应有一目的的那种快乐局限于采取行动那个人的快乐，而不承认别人的快乐也是一种目的，即使为了它本身也是能够和应该被追求的①。

如果一个人充分注意到字句的意义的话，他就不能否认。“快乐是至高无上的善”。既不能给我们自己也不能给别人以快乐，在任何阶段和任何时期都不能从它获得快乐的东西，必然是毫无用处的。

伊壁鸠鲁学说的反对者对于他们根据这个定理仓促得出来的结论感到恐惧。他们认为如果快乐是唯一值得追求的东西，每一个人都可能有理由“接着他们自己的看法来行动”，这样就会没有人类行为的任何准则。每一个人都可以说：“快乐是我应该追求的目的；我自己最明白什么东西使我快乐；所以无论我要采取的行为怎样同你的想法相抵触，你要干涉我也是没有道理的和不公平的。”

从我们所叙述的这个学说可以更恰当地得出与世相反的结论。如果“快

乐是唯一的善”，那么我们就有最切实的理由来研究快乐并把它归纳成为一种科学，不让每一个人去追求他自己的特殊嗜好。这种特殊嗜好不过是他所受的教育，和他偶然被安置于其中的环境所产生的结果，并且是可以其他式样的教育和环境来加以纠正的。

没有人因为我对于他认为应该追求的那种快乐提出冷静而公平的劝告就有权利来发出不平之鸣，因为没有人是孤立的，能够追求他自己认为的快乐而不影响——有利地或者有害地——同他直接有关系的人，并通过这些人影响到整个世界。即使他认为：他的任务就是追求自己的快乐，并且他没有责任终究要注意别人的快乐，但是仍可以很容易地证明，所有的人都以一种调和照顾到彼此的快乐的精神来制定个人的享乐计划，一般说来，仍是对于每一个人有利的。

但是，即使不把社会上的人互相发生影响的情况考虑在内，快乐仍然可以成为一门学问，而个别地看待每一个人并让每一个人去寻求适合于他自己特殊兴趣的快乐来源，那也是无益和错误的。我们都有一个共同的天性，而那个共同的天性是应该被考虑到的。使人类达到真正完美的地步的只有一种东西，或者说只有一套东西<sup>①</sup>。

数年前，在英国国会和全国发生了关于买卖奴隶的争论，在这些争论中，我们这里提出来予以反对的意见，曾经被某些人用来作为一种辩论的理由。这些人由于某种可悲的偏见竟使自己成了这种奴隶买卖的拥护者。他们说：“西印度群岛的奴隶是满意他们的处境的，他们并没有感觉到你所反对的那种罪恶；为什么你要企图改变他们的境况呢？”

即使他们所说的是事实，对于这个问题的真正答复是：“他们是不是满意，对于一个思想明朗和胸襟开阔的人并不是很重要的事情，他们满意吗？我却替他们感到不满意。我认为他们是具有某种能力的生物，是能够从事某种职业和获得某种享受的。他们看不到这一点，他们不了解他们自己的利益和幸福，那并不是重要的问题。他们毫无抱怨吗？一块石头是不会抱怨的。你提出来作为一种安慰自己的理由使我看到了一幅他们受苦的图画。因为他们被剥夺了自主和享受，他们既没有人的理解力也没有人的气概。我不忍看到人性如此堕落。使他们比现在上千倍地幸福，或者使他们具有任何人的观念——如果是我的力所能及的——那是我的责任。”

制定一种幸福的等级标准是不难的。假使它是象下面这样的话：

第一类就是我们有时在欧洲文明国家的劳动人民中间看到的那种幸福。我们将想到一个每天用他的双手劳动来维持生活的人。他每天很早起来劳动，晚间回来累得精疲力尽。他在一种安静的或者喧嚣的环境中休息，夜里一觉睡到天亮。他并不同他的妻子好象他的本阶级中人那样发生更多的争吵；他的忧虑很少，因为他从来没有受到绝对需要的压迫。他从来也不抱怨，除非在他看到了他不能得到的奢侈豪华之物的时候，而这种感觉是转瞬即逝的；除了从不断的劳动产生的不舒服之外，他不懂得什么是害病。他想到的事情很少：他的感觉的一般状态也是象人类生活所能容许的那样接近于漠不关心的境地。这个人在某种意义上是幸福的。他比一块石头更幸福些。我们要从有地位、有财产和过一种悠闲生活的人们中间选取下一个例子。我们假定所说的这个人具有优越的姿态和健壮的身体。他享受一切豪侈的佳肴美酒。他并不过分贪图口腹以免在追求享受中失去感受能力。他射击，打猎。他到一切公共场所中去。他在快活的娱乐场所坐到深夜。他很晚才起床，他

在重新走入交际场以前，有充裕的时间来修饰打扮。他的精神永远愉快，永远有各种不同的消遣，所以几乎不知道什么是疲倦。但他却是一个愚昧无知的典型人物。他从来不读书，除了当时发生的事情以外，什么也不知道。他几乎不懂得高尚或者伤感的意义；而且很少想到他本身以外的任何事情。这个人比一个农民幸福的。他在一切口味的享受上，和在他自己身上的以及周围的东西的整洁、漂亮和华丽的一切满足上比农民更幸福。他每天都是活跃的；他发明一些新的消遣方法，或者去享受这种消遣。他尝到了自由的快乐；习惯于满足自己的虚荣心；而那个农民却带着可鄙的冷淡和麻木任凭自己的生活滑过去。

一个风雅而多才多艺的人同我们上面所说的那种人比起来具有更有利的条件。我们假定他拥有象他所希望的那么多的满足他的开支的财产。但是在这些以外，象那个只是有财产的人同那个农民相比一样，他还取得有新的感受和新的享受范围。大自然之美完全是他所有的。他欣赏那崇山峻岭，那辽阔的景色，那宽广的海洋，那茂密的森林，那倾斜的草地和随风摇摆的青草。他懂得离群索居之乐，在那时候一个人可以单独地同大自然的宁静相交通。他已经探索到宇宙的构造，那些组成我们所居住的地球和成为人类劳动原材料的物质，以及那些在大空间中把行星保持在它们轨道上的规律。他从事研究；从认识明确和发现真理中体会到了快乐。

以一种真正的兴趣进入高尚而有感情的境界。他分享一切诗歌的美丽和热情。他可能自己就是一个诗人。他感觉到他并没有虚度一生，他将被未来的后代高兴地记起和热情地称赞。同前两种比起来，我们从这个人身上看到某些属于人的特征。前两种人只是较高级的兽类，而他却有他们所不能理解的感觉和喜悦。

但是，这里还有一类人比这种人更适合于我们效法，那就是行善的人。如果研究不能从学问的培养和进步中给人类带来幸福，它就不会趋干活泼有生气而必然是冷酷的①。高尚和有感情，除非是真正的道德的高尚和真正的同情的感情，否则是无益的。那个只懂得风雅和享受的人的快乐，“只能浮现在我们的脑际，而不能深入我们的内心”。除了看到和想到幸福外，没有真正的喜悦；除了同情于愁苦外没有令人愉快的悲哀。完成过一件宽仁厚爱的行为的人知道：没有一种肉体的或精神上的感觉能够同这个相比。为了整个民族受益而斗争的人超越了机械的交易和交换的观念。他不要求感激。看到他们得到了好处，或者相信他们将要得到好处，是他自己的奖赏。他登上了人类快乐的高峰，公正无私的快乐。他享受人类所有的一切的善以及他所看到为他们保留的一切的善。没有人象忘记个人利益的人那样真正增进了他自己的利益。没有象只考虑别人的快乐的人那样收获到如此丰饶的快乐。

从人类生活的这种考察当中所得出来的结论是：一个完全相信快乐是唯一的善的人绝不应该让每一个人按照他自己所特有的兴趣来享受他所特有的快乐。看到人类各种生活处境之间的巨大的差距，他应该经常努力把每一个阶级和每一个阶级的每一个人提高到它上面的那个阶级的地位。这是人类真正的平等化。不是把已经提高了的那些人拉下来，把所有的人都降低到一种赤身露体的野蛮的平等地位。而是把那些被贬低了的人提高；使每一个人都得到真正的快乐，使每一个人都获得一切真正的智慧，并使所有的人都成为慷慨的广泛的善行的参与者。这是改造人类的人所应该走的道路。这是他们所应该追求的奖赏。你说：“人类社会永远不能达到这种进步程度”吗？

我并不停下来同你辩论这个问题。我们是能够比现在更接近于这种程度的。我们还能够越来越接近一些。不屈不挠地追求某种成就的人们，不止一次地达到这种优越的程度，以至超过了他们最乐观的期待。

从本问题的这一部分所得出来的结论是：那些教导人为道德而追求道德并把快乐和痛苦看作是不足道的事情和不值得考虑的人，已经犯了很大的错误。道德除了作为取得最高尚的快乐的的手段以外，没有任何理由说它是可贵的。——应该要注意的是：说痛苦不是一种罪恶（这是可笑的）是一回事；在追求高尚的和永久的快乐——这是智慧和道德的最根本的教训——当中，忍受暂时的痛苦是必要的，而放弃暂时的快乐也是不可避免的。

让我们进而对于我们在本章一开始所说的第二点，善和恶的问题怎样被某些寓言家和理论制造家弄模糊了的问题做一番研究。在这个题目下所指的理论是乐观主义者的理论。他们教导说：“宇宙间每一件事情都是最好的：如果任何事情不是象它曾经发生那样地发生了，它的结果一定会减少幸福和善的程度。”

这些人被他们的大胆的天才和粗疏而不细致的估计事物的方式导向一种错误；我们为了避免这种错误，就必须满足于根据经验而不是超出于经验的范围。

我们已经看到在宇宙中是有绝对的恶的。如果痛苦是恶（它已经被证明为唯一的绝对的恶），那么不能否认的是：在我们所熟悉的宇宙的那一部分中，恶是相当多的。我们也看到：有部分绝对的恶是相对的善，所以，这种恶假使符合上述条件就是可取的。例如切断一只生了坏疽的腿就是这种情形。

究竟这些条件是不是普遍地和在一种广泛的意义上是善，因而使我们有必要采取所说的那个绝对的恶，至少我们可以说是一个可疑的问题。但是，即使在一个最微小的例子当中有某种不正确的臆测，那么当我们想到在这个世界上存在的一切恶行，混乱和痛苦时，这种不利于普遍福利的臆测就会增加到无法计算的程度。

我们不妨看一看搀杂在乐观主义学说当中的有多大一部分真理。这就等于问：它靠着哪些看来似乎有道理的东西在世界上取得了它的地位。对于这些问题的答案包括在两种情况中。

首先，在这个世界上有一种真正的和看得见的程度的进步。这在人类文明部分的最后三个世纪的历史里是特别明显的。土耳其人的占领君士坦丁堡（1453年），把当时关闭在那个京城里面的零零碎碎的片段的学术传播到了欧洲的国家中间。印刷术的发明几乎跟这件事情是同时的。这两种情况对于宗教改革非常有利，而宗教改革给了迷信和盲目服从的统治以一种彻底的打击。从那时起，最肤浅的观察也能看到艺术和科学的进步，即使说这种进步是不断的也并没有什么显然不恰当的地方。姑且不必说有許多为古人所完全不熟悉的巨大的进步，现代学术的最重要的特征就是它的传播面的广泛和它的参加人数的众多。它已经根深蒂固并且是没有被推翻的可能的了。道德家曾经一度习惯于颂扬古代并且肆意攻击人类的堕落。但是这种习惯几乎已经被打破了。事实的真正情况非常明显因而不能被误解的。因为在长期内一直是不断进步的，所以除了继续进步以外没有其他可能。最深入的理论也不能给进步规定界限，最热衷的想象也不能充分描绘出它的前途。

其次，必然论告诉我们，世界上的一切事情都是联系在一起的。没有一

件事情能够不象它曾经发生那样地发生。我们是不是在新兴的奔放不羁的天才上庆贺自己呢？我们是不是以一种骄傲来看待人类的进步并以一种惊奇之感来把两种人做一番比较呢？一种是象人曾一度所处的赤身露体、野蛮无知的状态，一种是我们现在有时看到的那样为无尽的科学宝藏所充实、为最纯洁的仁爱之怀所浸透。这些事情如果没有以前一切事情为它们做了准备是不能以它们现在的形式存在的。每一件看来最不重要的、最讨厌的或者最落后的事情都是同一切我们认为最美好的前景不可分地联系着的。我们或者还可以更进一步地认为：人类思想是一种具有最简单性质的素质，仅仅是一种感觉或者知觉的能力。它一定是从绝对的无知开始的；它一定是以缓慢的程度取得它的进步的；它一定经过各种愚蠢和错误的阶段。这就是，而且也不可能不是人类的历史。

某些人曾经倾向于从上面的情况中得出乐观主义思想的推论，但却存在着三种足以限制它的理由。

第一，乐观主义的想法只能用在我们所认识的那一部分宇宙中。上述情况所允许的亦种推论（无论它是一种什么推论）是依存于这些情况的互相联系的。如果每一件事情不是互相联系的总的进步趋向就不足以替没有道理的事情做辩护；如果没有明显的进步，一切事情的联系也就不会很恰当地使我们满意于当前的情况。但是，进步一直是宇宙的永恒不变的特征吗？人类看来好象不过是同昨天一样，进步是不是将永久继续下去呢？我们所居住的这个地球带有象传教师和物理学家所一致预言的那种强烈变动的痕迹，这种变动将有一天毁掉大地上的居民。所以看来大自然的特性是循环变化，而不是无止境的进步。

其次，从这些情况中所能得到的利益的多少不但不能给乐观主义增加价值，而在某一方面是直接同它相反的。并不存在绝对的最好的东西。不但如此，而且这里提出来的理由只能证明：每一件东西之所以可贵，理由之一是它会导向比它本身更好的东西。

最后，决不能根据这里所肯定的各点得出这样的结论，那就是如果发生了某些另外的事情替代了在任何特定的情形下曾经实际发生过的那些事情，它就不可能是一件可庆幸的事情。必然论告诉我们的是：在那种情况下没有发生其他事情的可能；而并不是说：如果有某些另外的事情能够发生，它就一定不会带来更好的结果。凯撒奴役了他的国家；这件事情是不可避免的；尽管有这种不幸的事情发生，总的看来，人类进步的一般趋势并没有中断。但是如果凯撒有可能改变这种可恶的行为，如果共和国靠莫提纳之战得到恢复，或者在菲利皮平原上得到胜利，它对于全人类就可能是一件最幸运的事情。我们很难想到事情一定会在任何方面不是象它们发生的那样。我们可以很有理由猜想这在一切情形下都是不可能的。但是这种考虑并没有理由使我们对于毫无道理的事情感到高兴。更为可喜的先驱事件会导向更为广泛的进步。至于所说的人类思想的简单性，我们可以说：人类历史所表明的是这种内在的素质和人类身体构造以及物质世界构造的统一效果。野兽看来和我们有同样的内在的感知的内在素质，但是它们并没有我们这样的进步。当然也可能有其他有知觉的动物存在，它们拥有高于我们的最本质的有利条件。

值得注意的是：乐观主义理论从必然论所取得的支持，其性质是非常可疑的。必然论告诉我们：每一件事情都是在当时的情况下能够发生的唯一事情；根据乐观主义理论，结果将是说每一件发生的事情是最坏的事情和说每

一件可能发生的事情是最好的事情是同样地正确。

我们在开始讨论乐观主义问题时曾经谈到：虽然有些痛苦，或者绝对的恶，相对地看来应该承认它可以带来超过于恶的善，但是，决定痛苦是可取的，在大多数情形下，是一件非常细致和困难的事情。这种痛苦，无论具有什么样的相对价值，也肯定是一种从幸福的总和中减掉的一个数量。这样使用相对的善这句话也许有某种不恰当的地方。痛苦，就是在最有利的情况下，也必须承认是一种绝对的恶，虽然不是相对的恶。在每一种这样的情形下，我们都是被迫选择了恶。因此，不管我们决定怎样选择，我们所选择的仍然是恶。

把这些都考虑在内，当我们想到在世界上所看到的许多痛苦和灾难时，乐观主义者的轻率就特别显得突出。我们不要以对于整体的浮夸和虚妄的观察来安慰自己，我们要个别地单独地看看各个部分。万物都充满了生命。这初看起来，可能给人一种广大的极乐世界的想法。但是不幸的是每一个动物都在伤害他的同类。每一个动物，虽然是微小的，都有一种奇怪的巧妙的构造，使他看来一定会能感受到刺心的痛苦。我们每一举步都要成为杀伤的手段。所施加的伤害不下数十百种。这些小动物能够在死亡的痛苦中跳动几天之久。我们说众生都在受苦，这种说法并不算得太过分。在这个住满了生物的地球的某些地方，没有一天一小时没有成千上万的人和千百万动物被折磨到有机的生命所能忍受的最大限度。我们再看看我们的同类。我们不妨观察一下穷人吧：他们遭到压迫，忍饥挨饿，赤身露体，他们被剥夺了一切生活中的安慰和一切精神食粮。他们或者是受不公平的虐待，或者是冷淡到麻木不仁的状态。我们再看看在疾病痛苦中翻滚的人，或者他的弟兄们为他准备的更为凶恶的折磨。谁看见这些会说，“所有这些都是好的，在这个世界上没有罪恶”呢？我们再想一想那些精神上的痛苦：朋友的丧失，忘恩负义的烦恼，暴政的无情压迫，正义的迟迟不得发展，勇敢和诚实的人陷于犯罪的命运。我们不妨进入地牢的深处，我们不妨看一看呻吟在绝望之中的青年和被人们长久遗忘了的才德兼备之士。这种罪恶不仅在于所忍受的痛苦，而在于给予这种痛苦和使这种痛苦刻骨铭心的不公平。到处都是恶意、无情的冷酷、仇恨和残暴。因为这些是身受者所特别敏锐感觉得到的，所以它们就是尽人皆知的。严酷造成严酷，怨恨滋生怨恨<sup>①</sup>。整个人类历史，从某一个观点看来，是一个巨大的失败。人似乎是适于成为智慧、坚忍和充满善心的。但是他在大多数的国家中却永远是无知和迷信的牺牲者。研究一下人们的外貌。看看那些愚蠢的，卑鄙狡猾的，极端傲慢的，断绝了希望的和狭隘自私的痕迹。在那里本来是可以刻上智慧、自主和大公无私的字样的。想一想战争的恐怖，那种为了人类痛苦而最后发明出来的有意识的堕落。想想各种各样的创伤、无穷无尽的苦恼、荒芜了的田地、破坏了的城镇、烧毁了的庄稼、以及死于饥饿和寒冷的成千上万的居民。

健全的逻辑将教导我们不要想到这种场景而陷于疯狂。在它的教育下，我们将记住：虽然恶是很多的，但在这个世界上还有很多的善，虽然有很多痛苦但同样也有很多的快乐。我们并不会甚至说：某一小量的恶并非相对地不是一种恶。最重要的是我们将想到更为光明的前途和更为幸福的时代而感到高兴。但乐观主义者把所有这么大量的恶都无例外地放在一起说它们相对地不是恶，并且说事情如果不象它所曾经发生的那样发生，从整个看来它就将比原来这样更坏，这种说法一定是特别轻率的。



我们有理由认为：乐观主义学说，或者一种同这个学说有某种关系的见解已经在这个世界上造成了很多危害。

这种学说将取消美德和恶行之间的种种区别。如我们所已经看到的，美德和恶行的概念，主要是看这两类行为对于一般福利产生的影响①。但是，按照乐观主义的说法，如果我做一件善事，我对于一般利益是有贡献的；如果我做一件恶事，那我仍然是有贡献的。按照这种理论，每一个人都有一种特权，象上帝的选民按照某些宗教家的说法都有一种特权一样：“他可以随意地生活下去，因为他不会犯罪。”无论我是杀害了我的恩人，或者是救了我的恩人使他免于被另外一个人杀害，我都是做了我所能做的或者我所能想到的那件最好的事情。

一般人都承认：一个人的行为可以给自己造成罪恶和痛苦，陷于长期的耻辱和悔恨之中。它也可以给另外一个人或者很多人造成难以忍受的痛苦和最可怕的危害。所以根据这种乐观主义的学说，一个人可以有理由考虑个人利益；他也可能研究他的朋友或者别人的利益，但是，如果他装作研究整体的利益，那你就只不过是欺骗自己。他对于个人什么样的行为，在任何特定情形之下，将对于一般福利有贡献或者没有贡献，不可能有什么了解。当尼禄宣布卢肯①或塞涅卡②的判决时，当他阉割斯波鲁斯，在罗马城内放起大火，或者把基督徒裹在松脂布里，在夜间当作火把燃烧时，他采取了最适合于增进整个人民幸福的行为，虽然他自己或者对这个并没有认识到。绝对对他来说，它又是绝无关系的，因为我完全不能猜测出什么事情是有利的或者什么事情是有害的。根据利己主义的理论，我们看到公共利益是从每一个人决定把公共利益放在私人利益之下产生的③。但是更为荒谬和使人厌恶的是认为无数人的堕落、恶意和苦难基本上会增进普遍的幸福。

但是，虽然乐观主义推论到它的结果会取消道德和恶行之间的区别，或者毋宁说是告诉人们，这里既没有也不可能有罪恶这种东西，但这种错误同许多其他错误一样，其影响和有害的倾向，是注定要遭到真理的反对的。这种真理还埋藏在人们的思想深处，但却是消灭不了的。

但是，可能引起我们疑虑的是，它的有害的影响虽然这样受到了阻碍，但是它们并没有被清除。人们不可避免地会在某些方面装出他们认为是正确的态度。因此在宗教上，那些相信大部分人类是上帝恼怒的对象和注定永久沉沦的人，永远不能被说服以一种真正的同情来看待那些上帝所诅咒的人。同样，在目前的情形下可能发生这种情况：有些人会相信世界上存在的一切灾难和痛苦将以某种神秘的方式被发现为是取得公共利益的最恰当的手段；因此这些人在选择达到他们目的的手段上就有可能不象他们应该的那样慎重。如果痛苦、恐怖和破坏在宇宙中，常常被当作是仁慈的手段，那就不可能指出一种正确的理由说明为什么在人的支配之下就不应该有这些东西。

还有流行在世界上的另外一种浅陋的想法是乐观主义的原则所支持的，而我们这里所阐述的观点也可以加以纠正。我们常常在看到同我们观点相反的人的邪恶和不正当的行为感到庆幸，幻想这种不正当行为会有助于更迅速地消灭错误和树立正义。但是，我们应该奉为格言的要更保险，更有根据些；那就是：“不要为罪恶而高兴，而是要为真理而高兴。”我们已经看到：要确定痛苦和灾难可能是取得一种巨大利益的手段，乃是一件非常细致和艰巨的工作。我们在讨论抵抗和革命时就已充分认识到：愤怒的感情并不是取得人类幸福的最有益的手段。一种邪恶的行为会造成混乱和暴动。一个政权对

于那些想要从事改革的人使用各种迫害手段，并且为了阻碍或者消灭合理的和公正的意见而把它所统治的国家卷入战争，它所带来的的是危害而不是利益。它当然可能达不到目的；但它还是会产生愤怒和抗争。它可能在公众的思想里引起一种反对其阴谋的剧变；但这种剧变是刺激的产物而不是智力的产物。减少这种刺激，真正知识的进展才会更实际和更健康。真正的知识是善良的，不是残酷和报复性的。在任何人民中间，从冷静地认识到他们以前错误的荒谬上产生的变化才是一种最值得赞扬的；而从苦难、骚动和危机中产生的变化则是一种影响成千上万人命运的爆发。从所有这些考虑看来，每当避免发生一种重大的罪恶都应该被看作是人类幸福事业的相应的增长。

不妨让任何抱有相反见解的人问一问自己，如果他在我们所假定的那个政权当中占有一席之地，他会不会认为他自己不能不象他宣称希望那个政权一定要做的那样来行动呢？如果象他所想象的，那种行动最有助于公众的福利，那么毫无疑问地，在他自己的情形下，他就应该采取它。还有，他会不会以任何方式，建议或煽动那个政权采取这种邪恶的行为呢？不能有比这个道德原则再清楚的了，那就是：“一种行动如果我们采取它是一种罪恶，那么我们希望看到别人采取它也是一种罪恶。”

从这些理论产生的进一步的结论，是同正义的拥护者所忍受的迫害和痛苦有关的。那个曾经说服人们在看到压迫的行为时要感到高兴的同样的道理曾经引导他们去追求迫害和牺牲。一种正确的理论看来应该永远不会煽动我们挑起别人愤怒的感情，或者把非正义看作为取得公共利益的恰当手段。为人类造福的是理性而不是愤怒。改革的源泉是冷静的研究，而不是怨恨和愤怒。聪明人将避免迫害，因为延长寿命和不受束缚的自由有可能使他产生更多的福利。他将避免迫害，因为他不愿意在抗争的火焰上浇油。当迫害来到时，他将认为是一种遗憾，因为他相信那既是不道德的也是有害的。但是他将不会因为避免迫害而牺牲道德，而是沉着的活动。他将不抱着一种卑劣的怯懦态度而对迫害有所遗憾；而是在不可能再避免时，以真正智慧所特有的严肃的精神和沉静的心情来面对迫害。他不会想象真理的事业会消亡，虽然他自己要遭到毁灭。他将最好地利用他陷入的处境，并努力使他的死和他的生一样地有利于人类。

