

政 治 论

本书欲说明君主政体和贵族政体如何组建才不会蜕变为暴政，公民的和平与自由才不会受到损害。 *

当时，斯宾诺莎虽然站在共和派一边，但是也看到荷兰有建立君主政体的趋势。不论采取君主政体或贵族政体，他所关注的是如何才能保证人民享有和平与自由。这就是《政治论》一书的主旨。

也有人认为，这段话可能出自斯宾诺莎著作编者的手笔。在 1677 年的荷兰文版中，“自由”为“安全”，请参阅本书第五章第二节注 。

著者致友人书（代序）^①

亲爱的朋友：

我昨天收到了您那封使人高兴的来信。我衷心感谢您对我的幸福所给予的亲切关怀。如果我不是忙于某种我认为更有益的、我相信也会使您感到更高兴的事情，本来我不会错过这个机会……我所说的事情，就是不久以前，在您的建议下我开始撰写《政治论》。这部论著现已完成六章。第一章可以说是本书的绪论。第二章论述自然权利。第三章论述最高掌权者（*summae potestates*）* 的权利。第四章论述属于最高掌权者管辖的各项政务。第五章论述一个国家所能考虑到的最终和最高的目的。第六章论述君主政体应以何种方式组织才不致陷于暴政。目前，我正在撰写第七章。在这一章里，我逐一论证第六章中有关组织一个完善的君主政体的各项环节。然后，我将转而论述贵族政体和民主政

① 这封信收在 1677 年出版的《遗著集》（*Opera Posthuma*）中，但不放在书信集里，而是放在《政治论》前面作为序言。按照信中所述，当时他正在写第七章。我们可以推测这封信是在 1676 年写的。这封信说明斯宾诺莎写作本书的意图，但是，由于患病和过早去世，如读者所看到的，他在完成论述贵族政体各章之后，没有能够继续写下去；论述民主政体的第十一章只写出四节。

summae potestates 原义为最高权力，在本书中与 *imperium*（统治权）同义，指君主政体中的君主、以及贵族政体或民主政体中的执政当局，通行的译名为“主权者”。为了行文的方便，在本书译文中有时将这两词译作“最高掌权者”。

体。最后，我打算讨论法律以及与政治有关的其他特殊问题。再见……

斯 宾 诺 莎

第一章

第一节

哲学家总是把折磨我们的激情看作是我们由于自己的过失而造成的缺陷或邪恶（*vitium*）。因此他们惯于嘲笑、叹惋、斥责这些激情，或者为了显得比别人更虔诚，就以神的名义加以诅咒。他们认为这样做就是神圣的行为，并且一旦学会赞扬某些根本不存在的人性，和诋毁某些实际存在的人性，他们就自认为已经达到了智慧的顶峰。^① 实际上，他们没有按照人们本来的面目来看待人，而是按照他们所希望的样子来想像人。^② 结果，他们写出来的通常是讽刺作品，而不是伦理学著作；他们所设想的从来不是有实用价值的政治体系，^③ 而是显而易见的幻想，或者是只能在乌托邦或诗人讴歌的黄金时代才能实行的模式，^④ 而那里根本不需要这种东西。因此，固然各门应用科学都有理论与实践不符的情况，但是政治学尤其如此；而且，人们认为理论家和哲学家是最不适于治国的人。^⑤

① 《伦理学》第三部分，序言；第四部分，命题五十，附释。《斯宾诺莎书信集》第30函。

② 亚里士多德，《诗学》（*Poetics*）1460^b 33—34。

③ 马基雅维里，《君主论》第15章。

④ 《神学政治论》第5章，商务版汉译本第82页；本书第六章，第三节。

⑤ 此处暗指柏拉图所说的“哲学家—国王”。

第 二 节

另一方面，人们认为与其说政治家们为民造福，不如说他们欺世坑人，与其说他们明智贤达，不如说他们老奸巨猾。实际上，他们通过经验懂得，只要有人，就会有罪恶。^① 所以，他们设法预先防止世间的邪恶；但是，因为他们采用的种种权术是从长期实践经验中学到的，而且是人们出于恐惧而非出于理性动机而惯用的，所以，他们被视为宗教的反对者；特别是神学家有这种看法，因为神学家认为最高掌权者在处理公共事务时所奉行的道德规则应该同个人所遵守的道德规则一样。^② 然而，毋庸置疑，政治家们在政治著述方面比哲学家们更加卓有成就，因为他们以经验为向导，所以他们的教导没有一点是不能付诸实施的。^③

第 三 节

事实上，我完全相信，凡是可能设想到的用以维护人类和睦生活的一切国家形式，以及用来管理人民或把他们控制在一定范围内的一切必要手段，均已被经验所揭示；^④ 因此我不认为，在这方面我们能够设想出完全不违反实践的经验、而经验却尚未发现和

^① 塔西佗 (Tacitus) 《历史》(Histories) 第四卷 第 74 节，商务汉译本第 319 页。

^② 马基雅维里有不同的看法，他认为“不是个人进行统治，而是共和国和人民自己进行统治”。引自 L. A. 伯德 (Burd) 编：《君主论》第 298 页。

^③ 斯宾诺莎的观点与托马斯·克伦威尔 (Thomas Cromwell) 相同，后者劝告枢机主教波尔 (Pole) “抛开如柏拉图那样的幻想家，读一读一位聪明的意大利人所写的切实论述统治之术的新书。”见莫利 (Morley) 论马基雅维里的文章。《杂论》(Miscellanies) 第 4 辑 第 5—6 页，麦克米伦版，1908 年。

^④ 但是这一切可能尚未正式集录成书，见亚里士多德《政治学》1264^a1—5 故有本书第六章至第十一章之作。

试验过的任何东西。人类的本性就在于，没有一个共同的法律体系，人就不能生活。一些有识之士，说他们明智贤达也好，说他们老奸巨猾也好，现在已经建立起这样的体系，并且管理着公共事务，因此很难相信，我们能够为社会利益设想出从未有机会被提出过，或从未被致力于公共事务和关心自身安全的人们所发现过的任何治理方策。

第 四 节

所以，我致力于政治学研究的目的是为了提出新的或前所未闻的建议，而是通过可靠和无可争辩的推理，并且从人的真正本性去确立和推论最符合实际的原则和制度。^①而且，为了把人们通常在数学研究中所表现的那种客观态度运用于这方面的研究工作中，我十分注意避免对人们的行为加以嘲笑、表示叹惋、或给予诅咒，而只是力图取得真正的理解。所以，对于人们的诸种激情，如爱、憎、怒、嫉妒、功名心、同情心，以及引起波动的其他各种感觉，我都不视为人性的缺陷或邪恶，而视为人性的诸属性，犹如热、冷、风暴、雷鸣之类是大气本性的诸属性一样。这些现象尽管可能令人不快，然而却是必然的存在，具有一定的原因，^②我们可以通过这些原因理解这些现象的本性。而且，对这些现象的真正理解给我们带来的心灵上的喜悦，并不亚于对悦人耳目现象的理解。^③

① 如果说斯宾诺莎在《伦理学》中根据生活经验立论，他在《政治论》中则根据社会历史经验立论。

② 关于斯宾诺莎对产生诸种激情的“原因”的说明，见《伦理学》第三部分。

③ 《伦理学》第三部分 序言。

第 五 节

我一直认为，人必然受制于诸种激情，因为这是肯定无疑的，在我的《伦理学》中也证明确实如此。^① 人性大都同情失意者而嫉妒得意者；^② 多倾向报复仇恨，而少有以悲悯为怀者；^③ 此外，我还说过，每个人总是想要别人依照他的意思而生活，赞同他所赞同的东西，拒绝他所拒绝的东西。^④ 结果，既然人人都想胜过别人，他们便相互争吵，相互努力压制对方。对于成为胜利者的人来说，引以为荣的并不在于自己得到什么好处，而在于损毁对方。^⑤ 人人都清楚地知道，这样做是违反宗教教义的，因为按照教义，每个人应该爱其邻人，犹如爱他自己一样；应该维护他人的权利，犹如维护自己的权利一样；但是，如我已经论证的那样，这种信条对于诸种激情的问题没有什么作用。^⑥ 老实说，只有在人之将死，疾病压倒诸种激情，奄奄一息之际；或是在教堂里，人们之间无需勾心斗角之际，宗教教义才起作用。但是，在那些最需要宗教教义的地方，如法庭上或宫廷里，它却丝毫不起作用。我还说过，理性对于克制和调节激情起很大作用。^⑦ 但是，同时我们也看到，理性所指出的道路是异常艰难的。^⑧ 因此，如果认为民众或为公共事务而

① 《伦理学》第四部分 命题四 绎理。

② 《伦理学》第三部分，命题三十二，附释。

③ 《伦理学》第四部分，附录十三。

④ 《伦理学》第三部分，命题三十一，绎理及附释。

⑤ 《伦理学》第四部分，命题五十八，附释。

⑥ 《伦理学》第四部分，命题十五及六十二，附释。

⑦ 《伦理学》第五部分 命题四 附释。

⑧ 《伦理学》第五部分，命题四十二，附释。

忙碌的人们能完全凭理性的指令生活，那简直是沉迷于诗人们所歌颂的黄金时代，或耽于童话似的梦想。

第 六 节

由此可见，如果国家的安宁取决于某些人的信义，而且国务的正确治理有赖于其统治者愿意采取有信义的行动，这个国家一定是很不稳定的。倒可以说，为了国家能够维持不坠，政府必须组织得不论其领导人出于理性动机还是出于激情因素都无关紧要——决不使其做出违背信义的或邪恶的行动来。其实，只要治理有方，不论统治者出于何种动机进行治理都不影响国家的稳定，因为，精神上的自由或刚强属于个人的美德，而国家的美德则在于安全稳定。

第 七 节

最后，既然人们，不论野蛮人还是文明人，到处结成社会关系，形成某种国家状态（*status civilis*），那么，国家的起源及其自然基础就不应归诸理性的教训，^① 而是在于人的共同本性或素质；关于这一点，将于下一章里加以说明。

本书第六章，第一节。既然否定国家是理性的产物，斯宾诺莎也就抛弃了他对历史上的社会契约的原有信念（《神学政治论》第 16 章，第 214—216 页）。本书中提到的唯一契约乃系政府契约（本书第四章，第六节）。

第二章

第一节

在《神学政治论》一书中，我曾论述自然权利（*jus naturae*）和政治权利（*jus civile*）。^①* 在《伦理学》一书中，我又论述罪恶，功绩，公正，不公正，^②以及人的自由的意义。^③但是，为了免得读者要到其他著作中翻检这些与本书特别有关的问题，我打算在这里再次加以论述，并且给予确凿的证明。

第二节

对于一切自然物，不论它现在是否存在，我们都可以充分地予以设想。^④所以，各种自然物的开始存在或继续存在都不能从定义中推论出来，因为，在自然物开始存在以后和它存在以前，其观念上的本质是一样的。这样说来，就像不能从自然物的本质中推论

① 关于自然权利见《神学政治论》第 16 章，第 212—213 页；关于政治权利见《神学政治论》第 16 章，第 219—220 页。

② 《伦理学》第四部分，命题三十七，附释二。

③ 《伦理学》第四部分，命题六十六，附释及命题六十七。第五部分。

④ 《伦理学》第一部分，命题二十四。

* 拉丁文 *jus civile* 一词，日译本译作“国民权”或“国法”，俄译本统一译作 **право гражданское**。英译本和法译本各有两个译法：英译本有时译作 *civil right*，有时译作 *civil law*；法译本相应译作 *le droit civil* 和 *la législation civile*。本译文按照英、法译本将 *jus civile* 分别相应译作“政治权利”和“国法”。

出它的开始存在一样，也不能从那里推论出它的继续存在。自然物继续存在所必需的那种力量同它开始存在所必需的是一样的。^①由此可见，各种自然物借以存在，以及此后借以活动的力量，只可能是神的永恒力量，不可能是其他。因为，如果那是神所创造的某种其他力量，那么，这种力量既不能保存自己，更不能保存各种自然物，反之，它自己为了继续存在，却需要与它被创造所需要过的力量相同的力量。

第 三 节

既然已知自然万物借以存在和活动的力量实际上就是神的力量，^②由此我们不难理解，自然权利究竟是什么。其实，因为神对万物均具有权利，而且神的权利不外乎被认为绝对自由的神力，由此可见，自然万物从自然取得的权利同它们借以存在和活动的力量一样多，因为各个自然物借以存在和活动的力量实际上就是绝对自由的神力。^③

第 四 节

于是，我把自然权利视为据以产生万物的自然法则或自然规

① 《笛卡尔哲学原理》第一篇，公理十。

② 《伦理学》第一部分，命题三十四。

③ 《神学政治论》第 16 章 第 212—213 页。因为神力和神的权利是一回事，自然力与神力的同一使得斯宾诺莎能够把自然权利与自然力等同起来。他断言神的权利只不过是被称为绝对自由的神力，因此他能够把自然权利与自然法视为同一，其理由就在于：认为神力是绝对自由的就是认为神力只是按照它的本性的法则决定的（《伦理学》第一部分，命题十七）。不同于人间立法者制订的法律，这些法则是永恒的、不可侵犯的（见本书第二章，第十八节）。

律，亦即自然力本身。^① 因此，整个自然的自然权利，从而每个个体的自然权利，都同它的力量所及范围一样广大。所以，一个人按自己的本性的法则行动就是按最高的自然权利行动，而且，他对自然具有同他的力量一样大的权利。

第五节

因此，如果按照人的本性人们只根据理性的指令生活，而毫无其他要求的话，人类固有的自然权利便只取决于理性的力量。^② 但是，较之受理性的指导，人们更多受盲目的欲望所驱使，所以，人的自然力量，亦即自然权利，不应该由理性、而应该由人们借以决定行动和努力保全自己的诸种冲动（*appetitus*）来予以规定。诚然，我承认，凡非来自理性的诸种欲望，与其说是人的主动作为，不如说是人的被动情感。^③ 但是，既然这里讨论的只是万物共具的自然力量或自然权利，我们可以暂不区别我们心中有理性根据的欲望和那些由其他原因产生的欲望，因为这两者同样是自然的产物，都是人借以努力保全自己的自然力量的表现。^④ 人不分贤愚，都是自然的一部分，而驱使人们采取行动的一切动机必然来自自然力量；自然力量不但表现于贤者的本性，同样表现于愚者的本性。其实，不论是由理性所指引，还是只受欲望的驱使，人总是按

霍布斯把自然权利与自然法区别开来（《论公民》第 14 章，第 3 节），而且认为自然法是规定性的（《论公民》第 2 章，第 1 节）。

② 在《论公民》第 1 章，第 7 节中霍布斯以正当理智一词界定自然权利。

③ 《伦理学》第三部分，命题五十八—五十九。

人的竭力保持其存在的努力（*conatus*）就是他的现实本质（《伦理学》第三部分，命题七），既是他的“主动作为”的来源，也是他的“被动情感”的来源（参看《伦理学》第五部分，命题四，附释）。

照自然法则或自然规律行事，也就是说，按照自然权利行事（参见本章第四节）。

第 六 节

然而，大多数人认为，愚者破坏自然秩序而不是遵循自然秩序，而且认为在自然界中的人是王国中之王国（*imperium in imperio*）。^① 实际上，他们认为人的精神根本不是自然诸原因的产物，而是神的直接创造物，它完全不依赖他物为转移，以至具有决定自己本身和正确运用理性的绝对性力量。^② 但是，经验极其充分地表明，正如具有健全的身体不是我们力所能及的事一样，具有健全的精神也不是我们力所能及的。此外，既然万物都尽其所能努力保全自己本身，毋庸置疑，如果遵循理性的指令而生活，就像在盲目的欲望驱使下生活一样，都是我们力所能及的事，那么，谁都愿意在理性的指导下过明智的生活。可是，实际情况完全不是这样。这是因为人人都耽其所好的缘故。^③

此外，按照神学家的教义，人性的这种弱点是我们的始祖亚当堕落而造成的缺陷或罪恶，但是，这种说法也解决不了问题。如果说不论走正道还是堕入邪道都是始祖亚当力所能及的事，既然他头脑健全，本性未失，凭他的聪明智慧，他怎么会堕落呢？神学家们说这是因为他被恶魔所欺骗。^④ 那么，欺骗恶魔自身的又是谁

① 《伦理学》第三部分 序言。

② 对照《伦理学》第四部分，命题四。

③ 维吉尔（Virgil），《牧歌》（*Eclogues*）ii. 65（亦见《神学政治论》第 16 章，第 216 页，其译文为“人人都为其快乐所导引”）。

④ 斯宾诺莎不需要这种假说，见《神、人及其幸福简论》ii. 25。

呢？请问，既然恶魔是一切有知识的创造物中的佼佼者，谁又使它如此不智，竟然妄想比上帝更伟大呢？如果恶魔过去有过健全的头脑，它岂不一定要努力保全他自身以及他的存在吗？再者，如果始祖亚当本人头脑健全和意志清醒，又怎能让自己受到诱惑或欺骗呢？如果他真是具有正确运用理性的力量，他就不会受骗了；因为他一定会竭尽一切可能保全他自己的存在和他的健全头脑。既然人们假设他确实具有这种力量，那么，他一定会保住他的健全头脑而不会受骗。然而，关于始祖亚当的故事告诉我们情况并非如此，所以我们必须承认，他没有正确运用理性的力量，而是像我们一样，受制于诸种激情。

第七节

但是，谁都无法否认，像自然界的其他东西一样，人也竭力保全自己的存在。如果说在这方面还可以想出人与其他东西之间存在什么区别，那么，只能说这是由于我们认为人具有自由意志。但是，我们把人设想得愈是自由，我们便愈加不得不认为他必然要保全自己和具有健全的头脑。只要是不把自由同偶然混为一谈的人，谁都不难赞同我这个观点。其实，自由是一种德性，或一种完善性。因此，懦弱无能的任何表现都不能算是人的自由。^① 由此可见，一个人如果不能生存，或者不能运用理性，那么，我们根本不可能说他是自由的；只有在他能够生存、能够依照人的本性的法则而行动的时候，才能说他是自由的。^② 所以，我们把人设想得愈是

^① 《伦理学》第四部分，命题六十六，附释。

^② 《伦理学》第四部分，命题二十四。

自由，我们就愈不能说他不会运用理性，情愿以邪恶代替善良。而且，以绝对的自由而存在、而理解、而行动的神，也是必然地，即按照其本性的必然性而存在、理解和行动的。其实，毋庸置疑，神只是以与其存在相同的自由而行动的，所以，犹如他按照自身本性的必然性存在一样，它也按照自身本性的必然性行动，这就是说，按照绝对的自由行动。^①

第 八 节

因此，我的结论认为，并非每个人都有能力经常运用理性和处于自由的最高程度，但是，每个人都总是尽量保全自己的存在，而且，不论智愚，每个人努力做的一切事都是按照最高的自然权利努力去做的，^② 因为个人具有的权利同他的力量一样大。由此看来，与生俱来的自然权利及人类大部分时间受制于其下的自然法则所禁止者，只是一些无人欲求和无人能做的事物，并不禁止争斗、怨恨、忿怒、欺骗；总之，并不禁止因欲念而引起的任何事物。这也不足为怪，因为自然不为人的理性的法则所制约。人的理性的诸法则只是以谋求人的真正利益与保全自身为目的，而制约自然的是与整个自然的永恒秩序有关的无数其他法则；在整个自然的永恒秩序中，人仅仅是沧海一粟而已。而且，只不过由于这个秩序的必然性，一切个别事物的存在与活动都有一定的方式。所以，在自然界中，若是有什么我们觉得可笑、荒谬或不好的东西，那是因为我们只知道事物的一部分，几乎完全不知道在自然整体的秩

^① 《伦理学》第一部分 界说 七）

^② 但是智者只凭他自身本性的权利行动；如斯宾诺莎在下文所说的，他完全处于自己的权利之下。

序中这些事物如何互相联系；^① 而且，也是因为我们要求万物都按照我们自身理性的指令来安排。实际上，理性所认为恶者，若按自然整体的秩序和法则而言，并不是恶，只是从我们的本性的法则来看才是恶。^②

第 九 节

根据以上所述，还可以看到，凡是一个人处于他人的力量之下的时候，他就是处于他人的权利之下（*alterius juris esse*）；反之，只要他能够排除一切暴力，对于遭到的损害能够自主地给予报复，而且，一般地说，还能够按照自己的本性生活，那么，他就是处于自己的权利之下（*sui juris esse*）。

第 十 节

如果说，一个人把对方置于自己的力量控制之下，那就是说，可能出现以下几种情况：一、把对方捆绑起来；二、解除对方的武装，剥夺他自卫或逃跑的手段；三、引起对方的恐惧；四、以恩惠笼络对方，使他宁愿服从恩主的意向，也不坚持他本人的意向；宁愿按照恩主的要求生活，也不提出他自己的要求。在第一种和第二种情况之下，一个人只能控制对方的身体，不能控制对方的思想。而在第三种和第四种情况之下，他可以使对方的身体和思想都处于己方的权利之下。不过，这只是在恐惧或希望维持不坠的时候

^① 《神学政治论》第 4 章第 65—66 页，第 16 章，第 213—214 页。本书第二章、第二十二节。《斯宾诺莎书信集》第 30 函及第 32 函。

^② 这段文字基本上与《神学政治论》第 213—214 页重复。

才有效。这种恐惧或希望一旦消失，对方将再度处于本身的权利之下。

第十一节

只要思想可能受到他人的欺骗，其判断能力便处于他人的权利之下。^①由此可见，只要能够正确运用理性，思想便完全处于自己的权利之下，或得到完全的自由。此外，因为人的力量应当按照意志的坚强而不是按照身体的健壮来衡量，所以，凡是最有理性和最受理性指导的人，也就是最充分掌握自己权利的人。因此之故，只要是在理性指导下生活的人，我便称他为完全自由的人，因为，在那种情况下，他的行动完全取决于可以单独从他自己的本性加以理解的诸种原因，^②而且这些原因必然决定他采取行动。其实，自由（如本章第七节所述）并不排除行动的必然性，反而以这种必然性为前提。

第十二节

如果一个人仅在口头上向他人承诺做某事或不做某事，而且又有权利违反自己的诺言，那么，只有在这个人不改变初衷的情况下，他的诺言才是有效的。其实，有能力背弃诺言的人并非真的放弃自己的权利，只是许下诺言而已。所以，对于一个凭自然权利仍然是自己的裁判官的人来说，如果他断定他的承诺是得不偿失的，而且他是根据自己的判断而决意背弃诺言，那么，他就是凭自然权

① 《神学政治论》第 20 章，第 270 页。

② 《伦理学》第四部分，附录（二）。

利背弃诺言（见本章第九节）^①；至于他的判断是否正确则是另一个问题，因为判断失误是人之常情。

第十三节

如果两个人通力合作，那么，他们合在一起产生更大的力量，从而比任何一个人单独的对自然事物有更多的权利；以这种方式联合起来的人愈多，他们共同拥有的权利也就愈多。

第十四节

只要人们还陷于忿怒、嫉妒或某种憎恨情绪中不能自拔，他们必然是相互对立，彼此不和的。因为人们比其他动物更有力量，更机灵狡猾，所以更可怕。而且，从本性上说，人们高度受制于上述诸种激情（如前章第五节所述），因此，人们从本性来说互为敌人：对我来说最可怕的人和最须防范的人，实际上就是我的最大敌人。

第十五节

但是（如本章第九节所述），在自然状态中，个人只是在能够防止他人的压迫的时候，才是处于自己的权利或自由之下；而单靠自身又不足以保护自己不受所有其他人的压迫。因此，只要人的自然权利或自由取决于个人的力量，这种权利实际上就不存在，或者只不过是一番空论，无法保证其实现。还有一点也是毋庸置疑的：一个人感到恐惧的原因愈多，他的力量就愈小，从而他具有的权利

^① 《神学政治论》第 16 章，第 214—215 页。