

### 第三卷 补遗

#### 第一篇 第一章 引言

课题的提出。——无所谓的理论——消极服从的理论——关于自由的理论。——关于自由的理论的引伸。

研究政治制度，首先遇到的是关于我们选作研究目标的课题的重要性。所有的人都会承认：人文科学最应该促进的乃是人类的幸福，而精神上和道德上的幸福和快乐要比不可靠的暂时的幸福和快乐可取得多。可以提出作为达到这一目标的方法是多种多样的，如果我们可以证明，一种健全的政治制度是促进个人福利的最强有力的工具，或者从另一方面可以证明一个不良而腐败的政府是人类进步的最可怕的敌人，那么显然政治就是人类应该研究的最为重要的课题。

人们在这方面的见解是有分歧的。有一批人断言：那些归之于不同政权形式的不同程度的优点，与其说是真实的，不如说是虚构的；他们认为，在监督指导的重要目的上任何政权也不会一败涂地；他们还说，一个诚实而勤劳的个人忙于这些同他本身职业毫无关系的事情既不是他的责任，也不是明智的。第二种人采取同样的原则，然而得出了不同的结论。他们相信一切政权的功过大致都是相同的，却认为无政府状态是值得引起不安的唯一的一种政治祸害，因而一直不分皂白地竭力反对一切革新。当然，这两种人都不愿意承认政治科学和政治实践比其他一切都更加重要。

但是，拥护所谓政治自由的人却总是很多的。他们主要把这种自由归纳为两项：我们的人身的自由和我们的财产不受侵犯的自由。他们感到：只有公正无私地实施一般法律并且给予人民大众足以保证永久这样实施下去的某种权力，才能实现这些目标。他们呼吁社会成员之间应该平等，不过在这种平等的程度上，他们的要求大小有所不同；他们还认为巨大的赋税以及国王和贵族集团的各种特权侵犯了或者危害了这种平等。

可是，他们在要求的日的上虽然这样广泛，但是，他们似乎和上述两种人同样地认为政治只是次要的，对于促进道德进步关系不大。促使他们努力的因素，是对于正义的敏感和对于压迫的蔑视，而不是对于社会制度中不同部分的密切关系有所认识，不论这关系到个人交往还是关系到国家和民族间所应遵守的原则和惯例。

然而，我们也许应该研究一下，政治学是不是具有比任何这些理论家们想象的更为重大一些的价值。我们不妨问一问：政权可能造成的影响是不是比想要产生的影响更大。例如，有诱惑才有罪恶。难道贤良的政权不很容易消除诱惑，而不良的政权却很容易增加诱惑么？有错误也才有罪恶。难道贤良的政权不会由于对好学的人取消一切限制而加速真理的发现和确立，不良的政权，则会由于维护错误而延迟真理的发现和确立么？我们不妨从这个角度来研究这个课题。如果我们可以证明政治学是这样无限重要的话，那么拥护自由的人将会更受欢迎，而热爱自由的人也会以更大的热情来研究自由的

---

补遗部分的篇章编号，均按原有篇章的编号。

这一番话适用于一般研究政治的英国学者，从西德尼和洛克到《论人权》的作者（指托马斯·潘恩——译者）。关于这一观点，卢梭和爱尔维修都曾经明确地给予更为广泛的论述。

原则。

## 第一篇 第四章

(本章在 1796 年版中为第一篇第五章所代替)

### 道德进步的三个主要研究

#### 一、著述

著述的益处。——实例。——著述的根本性质。——其缺点。

#### 二、教育

教育的益处。——教育软弱无力的各种原因。

#### 三、政治正义

政治制度的益处。——其影响的普遍性——用社会的错误加以证明。——罪恶起源。人类思想向一种完美境界的发展，要靠三个主要原因：著述即通过书面或者口头讨论作为媒介来传播知识；教育，即在早期对于并无先入之见的人灌输正确原则的作法；政治正义，即在社会实践中采用某种道德或真理的原则。我们不妨对这些原因的每一项做一番即时的考察。

#### 一、著述

很少有什么手段能够比著述更有力量，同时从发展上看更加有效。我们现在不必去探讨这种现象的原因，事实上十分明显，人类思想遭到了偏见和错误的严重影响。对于同一个问题，不同国家、不同阶级的人之间流行的各种看法，简直难以胜数；可是在这一切看法中，只能有一种是正确的。而著述看来是根除这些偏见和错误的有效方法。

著述使整个思想界对于宇宙体系的伟大原则有了一致的看法，并且在这个问题上根除了浪漫的梦想和迷信的教条。著述也揭示了人类思想的性质，象牛顿在物质问题上那样，洛克和其他人确立一些关于人的原理，并且一般被承认是不容置疑的。讨论已经以相当的明晰性肯定了自由优于奴役，而那些赞成专制主义的投机思想家如梅因韦林、西布索普和菲尔默之流差不多已经绝迹。地方偏见在贸易问题上曾经造成不可胜数的特权和禁令；而理论则已几乎肯定：完全的自由对于贸易的繁荣是最为有利的。如果在许多情形下，核对证据还不能使人产生普遍一致的信念，可是我们必须考虑到，核对证据在产生无可辩驳的理由上并没有失败；如果谬误没有得到政权的威力的保护和推行，其寿命一定会短得多。

如果真理的确存在，就一定会由于不同思想间的冲突而显露出来。智力的不倦的活动有时会产生偏见和错误；但是这些偏见和错误只会是朝生暮死的，而不时出现的真理，则象茁壮的松柏一样，经得起严寒的考验。思想家以自己的推理同别人相比较，其论点的不足之处就会被发现，其匆忙采取的主张也会被推翻，而在他思想没有受到有害的影响下所做出的判断也一定会被证实。这种讨论所需要的只是不受限制的和相当充分的不同的各种理论体系和见解。如果我们只是争论怎样才能把一件本身是错误的事情做得最好，我们自然不会有有多大进展；但是，当我们一旦相信，没有什么事物是神

圣到不能用研究这块试金石来进行检验时，科学就会以迅速的步伐前进。那些看到研究领域是茫无边际的人，尤其是那些人，他们想到人类思想上存在着无数错误并且是见异思迁的，往往认为这种研究工作是既无益而又没有止境的。但是如果真理终究是实际存在的，情形就不可能是这样。各种错误在其占上风的整个期间将会彼此冲突；那些在若干年代中未曾被人怀疑过的偏见，终会有一天被人发现；可是，如果我们在任何一种科学中发现了哪怕是一项孤立的真理，那也是推翻不了的。

这些就是我们可以引用来支持著述的论点。但是即使我们承认这些论点的全部力量，同时假定真理象是个无所不能的技师，一定能够支配人类思想，但是我们仍旧不能因此得出充分的结论说：仅仅依靠著述就足以达到人类进步的全部目标。著述，特别是那种可以靠它来推翻偏见和使思想更趋坚定的著述，只是供少数人享受而存在的。群众，至少在人类社会的目前形态下，是不能从中得到启发的。为此一般的政治制度必须变得有利于群众；使一切个人都有闲暇来进行推理和思考；并且不应有任何以谬误为基础的公共机构存在来阻碍他们的进步。这种社会形态如果在真理普遍得到传播之前出现不了，至少也会随着真理普遍得到传播之后立即出现。

但是，我们如果把这种社会形态说成是最终的结果，那我们就显然会造成错误的信念。真理的发现是一个范围非常广泛的活动，我们几乎是无法为它规定出界限的。现在看来标志着人类智力极限的巨大界线，当我们越来越接近时，就会象从湖上升起的薄雾一样越来越后退。一定数量的真理就将足以推翻暴政和被篡夺的权力；而这种推翻，反过来又将有助于我们去发现真理。同时，我们又很难确定，在政治改革以前必须事先发现的真理的确切数量。政治上的正义越在我们研究中占居主要地位，偏私和非正义的时期就越会缩短。如果一个民族中的最重大的一部分（或者由于人数多或者由于影响大）都认识到其现行国家制度是显然荒谬的。整个民族也就会很快地乐意于冷静地通过一致同意的方式撤销这些制度。

## 二、教育

但是，如果著述离开了稳定的政治制度和纪律看来就不足以改造人类，那么，我们也许会认为一般所谓教育是补救著述之不足的一种最有效手段。教育可能具有这样一个有利的条件，可以利用人类思想的本来面貌——就象一片还没有生长莠草的待耕地；一般的并且合理的见解都认为：在还没有受偏见影响的人身上培植正确而善良的性格，比起根除已经成为我们所固有的一部分的那些错误要容易得多。如果错误和不良的教育，象我们所看到的那样，是我们一切堕落的根源，那么不包含这种错误的教育显然应该是最自然的代替之物，并且一定会使受教育者善良而纯洁。

我现在设想一个学生，他既不受残暴性格的驱使，也没有轻浮任性的习气。他从来没有被允许满足过无厌的要求，因此他也就不大会成为一个浮躁、无恒、异想天开的或者非正义的人。他习惯于持有平等和独立自主的想法，所以也就不会是一个受欲念支配、傲慢而盛气凌人的人。他经常看到的是有节制的行动和合理的念头，他也就不会为成见所蒙蔽，不易对事务做出错误的估计，因而对于财富、豪华和奢侈的享受也就不会有过度的欲望。德行在他看来总是令人神往的，是在各种崇高的事业中取得成就的最可靠的手段，

在失望中总是有效的慰藉，而其他一切的成就比起德行来都是望尘莫及的。

我们不能怀疑，这种教育一定会有很大的效果。在实际社会中，学生所看到的景象，和他的先人的德行观念可能使他期待要看到的，很不相同。我们姑且承认，人的思想是可以锻炼得不要受现实榜样的影响和奢侈的诱惑。但是，我们仍然可以对于教育究竟是否充分表示合理的怀疑。我们可能找到多少这样的情况，使得一种如此开明、如此坚定、如此热诚的教育计划能够付之实施，并产生这样非常的效果呢？要把学生提高到不受人类错误影响的教育者，本人又必须是在什么地方受教育的呢？如果社会教导我们无条件地崇敬出身、财富和偶然的显贵，他也难以免掉这种崇敬之心。如果社会上充满了阴谋、故意和私心，他也不会完全忘我。如果谬误对于一般人类已经成为一种制度，为慎重的人所推崇、为官长所授意、为道德家所支持，并且以无数种方式付诸实践，那么个人就不会永远具有敢于保持真诚的纯朴和敢于坚持真理的勇气。如果偏见代替了知识的地位，神秘和欺诈笼罩了法律、宗教、哲学和政治，那么他也不会懂得真理，所以也就不能传授真理；他既不会有判断的标准，所以也就不能把它提供给别人。再者，如果真能找到这样一个有力量、有修养、出类拔萃的人，那么他就应该教育整个社会，谁又会同意把他用来培育孩子的思想而亵渎他呢？

教育在一般人所理解的意义上，从某种观点来看，虽然是一种具有无限力量的手段，但是在改造人类这一崇高事业上却是极端无力的。教育任务的完成往往是软弱无力、细微末节的。发明家在自己的机器中和哲学家在研究宇宙体系中所要追求的伟大原则，是一些可以从几个简单的数据中产生无数结果的原则。而我所说的教育却同这个相反。教育使用巨大的联合力量和一系列无穷尽的动因，只为了塑造出一个单一的典型。没有一种工作，除非它本身的性质是不切实际的，可以轻易地被认为比纠正普遍的错误和把青年人的思想武装起来使之不受一般习俗的沾染更加困难的了。提出把这个当作目标的最坚强的人，也不大会承担造就超过一个学生的任务，或者最多是极少数学生的任务。从什么地方可以找到补救这一根本不利条件的对策呢？只有政治正义，那是一种无所不包的计划，可以直接用来消除反作用和沾染，把成万的人掌握在手里，使教育者和学生在同一个学校里受到教育。

### 三、政治正义

---

下面这一段是引用苏格兰王国的法官之一、已故凯姆斯勋爵的话：“近来，在海关的宣誓已毫无意义。并不是因为社会变得更邪恶了，而是没有人对宣誓给予任何重视。法国葡萄酒在苏格兰和在英格兰的关税是一样的。但是因为我们付不起那么高的关税，所以私下允许法国葡萄酒付西班牙葡萄酒的关税就被认为比严格执行法律对于税收更为有利。但是，我们必须宣誓说，我们所运入的是西班牙的葡萄酒，才能使我们有采用西班牙关税的较轻负担。这样的宣誓最初是严重的犯罪行为，因为这样就是直接对公众的欺骗；但是现在既然要求这种宣誓已成具文，宣誓一方和接受宣誓一方对它都没有任何信念，宣誓也就变得同说客气话差不多：先生，我是您的朋友，或者是您的忠实的仆人。”——见《漫谈教育》附录第362页，1781年爱丁堡版。现在我面前正放着一部大主教助理佩利著作的第七版，这部著作曾被用作剑桥大学的教科书。他在这部著作中写道：“有些谬误并非谎言；亦即并非犯罪行为；例如：仆人否认主人在家，犯人不承认有罪，律师断言当事人的案子有理，或断言他相信当事人的案子有理。在这类情况下并没有破坏信任，因为原本就没有人有什么信任。”见《道德和政治哲学原理》第三卷第一篇第十五章，1790年伦敦版。

我们如果从最广泛的观点来观察社会，既估计到经常限制人类思想发展的那些错误制度，同时又估计到涉及公共和个人利益那些有根有据的见解，（这些见解也许只需稍加说明即可得到普遍接受）我们就会最明白地看到政治正义的用处。

不论从什么角度来考虑政治正义，我们都不免首先会看到，政治制度正是在教育的效力达不到的那一点上，也就是在作用的范围上，特别强而有力。政治制度会以某种方式影响我们的行为，这一点是难以争辩的。专制的政权会使人柔顺，而自由的政权会使人坚决和有独立精神，这也是十分明显的。任何在社会中付诸实践的原则所可能产生的一切影响，其影响的规模总是很广阔的。这种原则在整个社会或在社会的相当大的一部分人中产生一种相同的成见。这种原则所提示的动机和产生的刺激都是起作用的，因为这些动机和刺激适合于在人们思想上发生影响，所以必然要影响所有同样作为这些动机和刺激的对象的人。如果其结果是产生德行，德行就不再是一种需要人们所不断加以注意和争论的事情。德行将不是，而且看来也不是为了无私的考虑而对我们个人利益所作的一种牺牲。德行将使过去是正直行为的最凶恶的敌人成为支持和保障正直行为的盟友。

肯定政治制度的效力的另一个理由，产生于一种不完善的社会制度所造成的某些谬误原则，其影响也是很广泛的。迷信，过分害怕羞辱和错误估计利益，总是具有最广泛的后果的错误。中世纪表现出的迷信的那些影响，诸如逐出教会和禁止举行宗教仪式的可怕和最伟大的君主在教皇脚下的屈辱，在今天看来是多么难以想象！因为表示清白，印度斯但的婆罗门寡妇在丈夫的火葬堆上自焚，还有比这个同欧洲生活方式更不相容的么？错误的观念使重商的国家中成千上万的人把欺骗、虚伪和诡诈当作最正确的手段，还有比这个更可怕的不道德的行为吗？但是，不论这些错误多么强烈，真理的统治一旦建立起来，就会更加无可比拟地强大。为羞耻、迷信和欺骗所驱使的人，将不断处于一种内心斗争的状况，由于一种不由自主的谴责，而不满足于自认为最应该采取的行为。没有人能够和真理这样疏远，以至在自己堕落的时候对于较为正确的原则竟而不作不断的反顾。没有一种社会制度能够错误得这样彻底，以至使我们不再时常产生德行、自由和正义的念头。但是真理在各个方面的表现上都是和谐一致的。

想到这一情况，使我不禁要补充一项结论性的看法：如果政府不给予支持，我们完全有理由怀疑错误是否竟而能够令人可怕或者长期存在。人类思想是可以认识观念和观念间的一致和差异的。思想的真正素质及其最恰当的任务就在于正确地辨别这些东西。错误的确会暂时从我们的片面认识中产生；但是，由于我们的认识是不断改变、不断趋于更加肯定更加正确的，我们的错误就一定不会是暂时的，而我们的判断也一定会时刻更加接近真理。化体学说，认为人们吃面包时实际是在吃肉，喝葡萄酒时实际是在喝人血，如果世俗政权不加支持，这种信念是不会维持得这样久远的。人们也不会这样长久地相信：由红衣主教们组成的选举教皇的秘密会议密谋选举出来的一个老年人，竟会从他当选的一瞬间开始，变成了一个纯洁无暇、完美无缺的人，

---

基督教在领圣餐时认为吃的包面是基督的肉，喝的葡萄酒是他的血；这就是化体学说。——译者

这是指天主教中对教皇的看法；他们认为教皇完美无缺，到了1870年，这种看法成了一项教义。——

如果没有税收、赠与和宫廷等来维系这种信念的话。一种政权制度，如果不去支持狂热和伪善的想法，不久就会使它的臣民习惯于正确地思考有道德价值的和重要意义的问题。一个国家，如果不去强迫人们举行矛盾的和不切实际的宣誓、从而不断刺激它的国民从事隐瞒和伪证，一定不久就会以行为坦率和诚实著称。在一个国家中，如果受尊重和受信任的职位不再根据派系私惠和利益来分配，奴性和欺骗一定也就不会长期存在。

这一番话使我们想到对于一种明显的反对意见可以作出的正确反驳，这个意见如不反驳就可能被提出来反对这些原则看来将导出的结论。人们可能说：一个错误的政权永远不敢对道德罪恶的存在提供一个适当的解决办法，因为政权本身就是人类智力的产物，因此，如果政权是邪恶的，其邪恶的性质一定是从某些过去存在的错误中产生的。

这一反对意见中所提出的假定无疑是正确的。一切罪恶都不过是付之于实践并成为我们行为准则的某种错误，但是错误总是会促使其本身暴露的。罪恶的行为不久就会被发现为包含着有害的后果。所以，非正义由于其本身的性质就不会长久存在。不过政权“控制着社会的动力，阻碍着社会的运动”。政权使我们的错误具有实质的内容和永久的性质。政权颠倒了思想的真正倾向，在追求完善的境界上，不容许我们向前看，却教导我们向后看；在追求公共福利上，不是促使我们进行革新和改进，却促使我们怯懦地尊敬祖先的决定，好象人类思想本质总是趋向于堕落而不是趋向于进步的。

---

参见洛根：《历史哲学》第 69 页。

## 第二篇 第一章

### 引言

研究的性质——研究的方式。——社会和政权的区别。

洛克先生在他的那部著名的《政府论》中，一开始就反驳罗伯特·菲尔默爵士的家长政治的理论；这样奠定基础以后，接着就发表意见说：“一个人，如果不愿意提出恰当的理由，认为世界上一切政权都是强力和暴力的产物，认为人类共同生活在一起所依据的法则，只是野兽的法则，他就必然会找到政权的另外一种起因，政治权力的另外一种起源。据此，洛克的论述中的一大部分都是用来对于人类早期可能有的历史进行抽象的探讨，并且得出结论说：除了原始契约以外，一切合法政权都是不能建立在任何其他基础之上的。

尽管这位伟人是拥护人类自由和福利的人，在寻求真理上是无畏而明察的，我们却不能不怀疑他在开始迈出研究的第一步时就犯了一个疏漏的错误。

据以探讨社会和政权起源的方法有二。我们或者做历史方面的考查，那就是研究它们是以什么方式或者应该以什么方式开始的，就象洛克先生所做的那样；我们或者可以做哲理方面的考查，那就是研究它们所依据的道德原则。第一种方法不是没有用处的，但是第二种方法却是更为高级的，更加具有根本重要性的。前者是形式问题；后者是实质问题。只要我们永远有把握使社会的原则受到真理和正义的支配，那么从实际上考虑，任何社会形态是由什么来源产生的，而其原则又是用什么方式得到批准的，其实是无关紧要的。

我们在开始讨论这个问题以前，还必须仔细地把社会和政权区别开。人们最初是为了互相帮助而联合起来的，他们并没有预见到必须有任何强制来约束社会中各个成员彼此之间以及他们对于整体之间的行为。这种强制的必要是从少数人的错误和邪恶中产生的。一位敏锐的作家曾经特别恰当地表达过这一看法。他写道，社会和政权本身“不但不是一回事，而且有不同的起源。社会是由于我们的欲望所产生的，而政权是由于我们的邪恶所产生的。社会的各种形态都是一个福音，而政权即使处于最好的情况下也只是一件不可避免的弊端”。

---

参见洛克：《政府论》第二卷第一章第一节。

参见《常识》第1页。

## 第二篇 第三章

本章几乎全部重写，成为 1796 年版的第二篇第四章。

### 论义务

一个难题。——绝对道德和实际道德。——这种区别的不恰当。——所谓实际道德的普遍性——以抢劫为例——以宗教的狂热为例。——一件行动的性质同从事这件行动时的心愿有所区别——更进一步的难题。——义务这一名词的含义。——应用。——推论。

关于上一章的主题有一个相当大的难题，这个难题产生于可能存在于抽象的正义和我所理解的正义之间的差异。在我从事一项行为时，如果其本身是错误的，但是根据我所能理解到的一切判断材料来看，却又似乎是正确的，那么，我的行为是符合道德的呢，还是不符合道德的呢？

在这方面，某些道学家提出了绝对道德和实际道德之间的区别的问题。他们说：“有一种道德是从事物的本质中产生的，是不可改变的；而另一种道德是从我的认识能力所及的观点中产生的。因此，例如，假定我应该崇拜耶稣基督，但是我是在穆罕默德的宗教中教养大的，只要在我看来这个宗教的验证是充分的，我就应当坚信这个宗教。又如我被选进一个陪审团，审判一个被控杀人的人，而他实际又是无辜的。从理论上说，我应当宣布他无罪释放。但是我并不清楚他是无辜的，而拿出来都是推定他有罪的最有力的证据。在这种情况下，我既无法证明他无罪；而从一切人类利益着想，我又不得不以推定为根据；那我也就应当判他有罪。”

但是人们可以怀疑：以这种随意和不能肯定的方式使用抽象科学的说法是不是有可能达到任何良好的结果。如果有任何东西是可以固定不变的，道德就是这样的；诱使我们对一种永久不可改变的错误行为给予正直义务和道德等美名，那一定是由于某种奇怪的误解。

这些道学家也并未完全认识到承认这种区别的深远后果。一个人在为自己所愿意做的事情制造借口上，是巧妙得令人难以相信的。纯粹的不折不扣的伪善是少有的。我们对生活当中的一切行动都会在一采取的时候，就准备好了辩解的理由，除非我们出于单纯的懒惰和漠不关心而没有这样做。我们竭力对别人所做出的辩解当中，往往对我们自己也具有相当的说服力。所以这里所树立的区别就几乎会证明一切人的一切行动都足以取得道德的美名。

大概每一个人都能记得自己曾经对于人类社会中不合理的财产分配暗自感到怀疑，并且曾经有意想把自己愿占有的东西拿来使用的时刻。大概人们在犯抢劫罪时通常都是处于某种这一类影响之下的。他们自以为这项财产对于原来的所有者没有多大用处，而在他们手里却有不可估计的优越性。他们由此相信应该转移过来。至于他们并不是一贯持有这种想法，教育的影响会很快地重新在他们思想中起作用，而他们在不顺利时就会很快地承认自己的行为是邪恶的，这一切都没有什么关系。这都不能否定他们作的是当时他们认为是正确的事情。

但是，还有另外一种考虑，对于我们目前的问题更有决定意义。最坏的行动，最违反抽象的正义和功利原则的行动，通常是根据最善良的动机做出

来的。克莱芒、拉维雅克、达米安斯和杰勒德 等人心中全部充满了对于人类的永恒幸福的关切。他们为这类目标牺牲了自己的安逸生活，愉快地面对了酷刑和死亡。帮助点燃史密斯菲尔德的火焰和运用圣巴塞洛繆的匕首的也许正是一种好善之心。火药叛国案 的谋划者一般都是以自己生活的圣洁和作风的严肃著称的。这些人的好善心和正直感中的确可能搀杂有某些好大喜功的观点和某些怨恨憎恶的感情。可能没有任何错误的行动是完全出于纯洁的观点而干出来的。但是他们对于自己进行的欺骗却可能是完全彻底的。无论如何，他们对于问题的见解并不能改变行动的真实性质。

问题的真正解决在于看到：采取行动时的心愿是一件事，而行动本身是另外一件事。正确的行动可能出于错误的心愿；在这种情况下，我们嘉许行动，但要谴责行为者。错误的行动可能出于正确的心愿：在这种情况下，我们谴责行动，但要嘉许行为者。如果支配一个人的心愿一贯具有为人类谋福利的主旨，这个人是不会得不到我们敬重的，不论他在行动上可能是多么错误的。

但是在这种情况下，我们对于一个人的义务应该有什么看法呢？我们姑且假定：加尔文 明确而诚恳地认为他应该烧死塞维特斯 。他是不是应该烧死他呢？“ 如果烧死他，他就干了一件性质十分可恶的事情；如果不干，他的行动又违背根据他对于道德责任问题的了解所作的最公正的判断。 ” 但是如果说他在任何意义上有义务烧死塞维特斯，那当然是荒谬的。人们最多只能承认加尔文居心是合乎道德的，但是，在他所处的情况下，由于不可战胜的必然，那种心愿却产生了一件大可惋惜的行动。

那么，我们能否说，不懂得容忍原则的加尔文，有义务根据一种他不懂得的真理去行事吗？假定有一个人，因谋杀罪下星期将在约克城受审，而我的作证可以证明他无罪。我们能否说，虽然我对此事毫无所知，而我却有义务到约克城去吗？根据同样的原则，岂不是也可以断言：因为半小时之内就要开审，我就有义务在半小时从伦敦赶到约克城去吗？这两件事情是同样不可能的。根据同样的原则，岂不是也可以断言：我有义务成为一个毫无缺点、无所不知和无所不能的人了吗？

义务这个名词的应用，似乎应该在于描述一个人能够最好地为公共福利服务的那种方式。这种义务的范围受着这个人能力大小的限制。然而关于能力的观念是随着我们对于能力所属的人的看法的不同而有所不同的。如果你只是把我看作一个人，我所能做的是一回事；作为一个身有残疾、智力低下、具有迷信偏见诸如此类问题的人，那我所能做的就是另一回事。在有这些缺陷的情况下，指望于我的就不能同如果我没有这些缺陷时一个样。如果这是义务的正确定义，那么在任何情形下，认为一件有损于公共福利的行动可以放在义务的行列中，那就是荒谬的了。

---

这些人都是同宗教迫害有关的人物。——译者

火药叛国案是指 1605 年 11 月 5 日发动的阴谋炸毁英国上下两院和炸死英王詹姆斯一世的案件。——译者

加尔文是一个宗教的狂热主义者，同 1553 年日内瓦烧死塞维特斯有直接关系。——译者

塞维特斯（1511—1553），是西班牙的外科医生和神学家，1553 年在日内瓦被焚而死，他被处死的主要原因是他的神学著作中提倡了反对三位一体的学说，他在 1553 年 10 月 27 日成为宗教迫害的牺牲者。——译者

现在把我们这些看法应用到刚才所谈的例子。对于无所知的事物就完全谈不到有能力。因为我不知道约克城有这么一件诉讼案，我就不可能为受到与之有关的任何考虑的影响。但是如果说我不熟悉的道理我就有义务加以忽视，那也是谬论。如果你断言：“加尔文对于容忍的原则无所知，并且没有适当的机会去学习这些原则，”结论应该是加尔文在烧死塞维特斯时，他并没有违背自己的义务，但是并不能说，他有义务烧死他。根据这里提出的假定，义务是谈不到的。加尔文不熟悉正义的原则，所以不能加以实践。任何人的义务都不能超出他的能力；但是另一方面，非正义的行为无论如何也不能具有义务的性质。

从对于这个问题的这种看法中产生出的某些结论，可以适当谈一谈。最常见的莫过于个人或者集体断言自己是根据自己最公正的判断而行动的，他们履行了自己的义务，所以即使他们的行为证明是错误的，却仍然是合乎道德的。这显然是一种错误。一件行动可以是根据世界上最善良的心愿做出来的，却可能丝毫不具有道德的性质。实际上，道德中最不可缺少的组成部分在于我们不断寻求关于功利和公理问题的更为正确的认识。谁在这些方面最为无知，他犯的错误也就正是由于他缺少慈悲心肠和对人的热情。

其次，由于绝对道德可能超乎一个人的能力范围以外，在这种情况下，我们就应当特别强调善心，而这并不是象绝对道德那样难以捉摸的。善心是极其重要的，因为在大多数情形下善心会产生善行；因为善心，视其合乎道德的程度大小总会在不同程度上增加我们的辨识力和提高我们的理解力；因为如果得到普遍传播，善心就会导致伟大的结果，产生善行，产生有理性的动物的最纯洁和最美妙的幸福。而善心则主要是每一个人不受限制地运用个人的判断力严格遵照自己良心的支配的结果。

## 第二篇 第五章

本章除两段之外，全部都重写过，作为 1796 年版的第二篇第五章。

### 论人权

问题的提出。——社会的基础。——对立的权利是不可能的。——从这些前提产生的结论。——斟酌行事的考虑。——国王的权利。——权利学说的不道德的后果。——集体的权利，——反对意见：1. 互助权。——说明。——权利一同的起源。——2. 个人判断权和出版权。——说明。——对于集体的职能加以这种限制的理由：1. 强制企图无效。——2. 它的有害倾向——结论。

再没有比人权这一课题曾经被人更为热心而孜孜不倦地予以讨论了。人究竟有权还是无权呢？关于这个问题，双方都可以有不少可说而且言之成理，而其结果，持否定意见的理论家似乎表达得更为确切。对于真理的事业所加的损害，莫过于其拥护者为之辩护时有时采取的那种草率而大意的态度；在这个问题上如果拥护者一方代表更多的真理，而其对手在表达自己的方式上却更适合于理性和事物的本性，我们只得承认特别不幸。在问题由于含混地使用名词而变得极端不明确的地方，我们至少应该通过对于政治社会的首要原则加以耐心和认真的研究来试一试，看这个问题可以不可以从同双方观点都有很大差别的角度来加以考察。

如我们已经讲过的，政治社会是以道德和正义的原则为基础的。有智力的动物联合起来并互相交往，不可能没有某种符合他们本性和相互关系的行为方式，并立即成为有关各方所应尽的义务。人们如果没有想到由于联合起来他们会互相促进彼此的利益和幸福，他们就永远不会联合起来。这乃是他们交往的实际目的和真正基础；这一目的所能达到的程度，也就是社会实现其所以建立的目的的程度。

要在这个课题上达到一种足以得出结论的推理方式，只需要再提出一项先决条件。无论权利这个词含有什么意义（因为马上就可以看到：这个词的含义一向都不是明确的），既不能有树立的权利，也不能有彼此敌对的权利和义务。一个人的权利不能同另一个人的权利相冲突或者对它有所损害；因为这样就不但不能使这个课题成为真理和道德的一个重要组成部分，象拥护人权的人当然会理解的那样，而且会使它成为莫明其妙和启相矛盾的一堆不可理解的东西。如果一个人有自由权，另一个人就不能有使他成为奴隶的权利；如果一个人有惩罚我的权利，我就不能有逃避这种惩罚的权利；如果别人有权得到我所持有的一笔钱，我就不能有权把这笔钱留在我的口袋里。——我无权取消我的义务要求于我的事，这一点是同样无可争论的。

由此可见，人是有权的。在这一课题上使用“权利”一词一直都指的是斟酌行事的意思；也就是说：或者做或者不做某一件事的充分而完全的权力，并且不因此而受到另外一个人的批评或者责难；换句话说，也就是不致使他在任何程度上蒙受缺德或犯罪之名。就是在这个意义上，我肯定人是有权的，毫无斟酌行事的权力。

人们常说：“一个人有权处理自己的财产，有权使用自己的时间，有权不受限制地选择自己的职业或者爱好。”但是在能够证明他没有在这些方面对他有所规定有所限制的义务以前，我们永远不能合理地作出他有这些权利

的论断。否则，别人用匕首或毒药来终结我生命的权利，就同他拒绝给我使我得以免于饿死的金钱帮助的权利，或者拒绝给我使我不致在知识成就上或者道德修养上遭受实质损失的帮助的权利等都是同样的了。否则，别人烧毁我的房屋或者在拷问台上对我的儿女施加毒刑来取乐的权利，也同他毫不考虑自己的同类，而把自己关在地窖中，并且“埋没自己的才能”的权利等都是同样的了。

如果人们有权，有斟酌行事之权，那一定只限于一些完全无关紧要的事情，例如，我是坐在炉火的右边还是左边，是今天还是明天吃牛肉等等。甚至于这一类的权利也比我们所往往想象的少得多，因为在能够完全确定这些权利以前，必须证明我在选择这个或那个时候，不可能以任何方式对于自己或社会上其他的人有什么好处或坏处。的确这些一定是很值得争取的权利，它们的实质本身就在于绝对毫无价值和毫无用处。

事实上，在一个细心的研究家的眼里，没有任何事情能够比这个再奇怪的了，那就是人和权利这两种绝不相容的概念竟而被人联系在一起。这两个概念一定会互相排斥和无法并存，这一点是肯定的。我们把权利加之于人类之前，我们必须把他当做具有智力，能够辨别事物的区别和趋向的动物。但是，具有智力，能够辨别事物的区别和趋向的动物，当然也就成为有道德的，并且有他应尽的义务；正象我们已经证明了的，义务和权利是彼此绝对不相容的。

自由的热诚拥护者曾经断言说，“君主和行政长官是无权的”；没有什么主张能比这个更加无可争论的了。在他们的一生中，每一种处境都产生相应的义务。委托给他们的任何权力都应该纯粹为公共福利而加以行使。奇怪的是：采用这项原则的人，没有更进一步看到同样的限制也适用于臣属和公民。

这种语言上的谬误同它那不符合道德的主旨是同样不明显的。由于这种不确切地不恰当地使用了权利一词，所以一个守财奴才会毫无止境地积累那些如果流通起来就会有助于千百万人的福利的东西；一个奢侈的人才会尽情欢乐，并坐视周围的许多家庭嗷嗷待哺；他们永远忘不了谈论自己的权利，并且为了免于内咎而提醒我们：“他们的财富是公平合理地取得的，他们不欠债，因此别人无权过问他们个人怎样处理自己所有的东西。”人类的大多数意识到他们需要这样一种辩解，所以他们非常容易联合起来反对那个敢于过问“与他无关之事”的好管闲事的人。他忘记了：一个明智的人和一个诚实的人，一个热爱祖国和同胞的人，是关心一切对他们有影响的事情的，他随身带有凭证，授权给他去检查别人的道德行为，有义务唤醒他们注意道德，并且在这样做时可以使用真理容许他宣讲的教训，使用坦率的语言容许他施加的惩罚。

几乎没有必要再说：如果个人无权，社会也就无权，社会所有的就是个人带给共同储备中的东西。所谓共同见解，应用到这一课题上，其荒谬之处比我们已经议论过的观点尤为触目，如果可能更为触目的话。根据一般的想法，一切为了世俗目的而组织的团体，一切为了崇拜上帝而组织的宗教团体，都有权制定各种规定和仪式，无论多么可笑可恨，只要不影响别人的自由就行。理性对于这些人只能甘拜下风。他们有权任意践踏和屈辱理性。根据同样的精神，人们告诉我们说，一切民族都有权选择自己的政权形式。有一位最敏锐、最有创见和最值得赞扬的作家，大概是被在这个课题上通常使用的

词汇引入歧途，所以他断言：“当法国人民和法国国民议会都没有为英国或英国议会的事务操心的时候，伯克先生对法国人民和法国国民议会进行无缘无故的攻击，其行为乃是不可原谅的。”

对于足以推翻人权的理论，存在着各种不同的反对意见；如果这一理论是符合真理的，这些反对意见最后看来大概不但不是与之真正敌对的，而且会被发现同那些偶然同这些意见联系到一起的任何原则比起来，从这一理论的原则中更能推论出这些意见并且与之相符合。

首先，人们曾经有时断言（看来这是从论正义的部分已经引证过的推理中产生出来的一种说法）：“人们在一切诚实的努力中都有权得到旁人的帮助和合作。”但是当我们提出这一主张时，我们这里用的权利一词所指的，跟一般对于这个词的理解是有很大不同的。我们所指的不是可斟酌行事某种东西，并不是如果不加自愿履行也不能看作是一种可以被要求的東西。相反，在这种场合提出来的一切，都是为了表明它们是被严格要求的；如果在这里我们使用要求这一用语，而不用那已被如此滥用和含混不清的权利一词，也许我们会更加明确一些。

权利一词的真正起源，是同现在的政权状态有关联的，在这种状态之下，有许多道德义务严格要求于我们的行动并不在任何程度上属于立法批准的范畴。那些不受广泛的正义原则指导的人有着各种放纵行为；自私自利、冷酷无情、缺德残酷，并且坚持有权这样任性而为，因为他们的国家的法律对于这些事情并未作出任何规定。哲学家和政治理论家也过分习以为常地采用了这些同样的原则，虽然加以一定程度的保留，但是事实上人们对于这些错误的倾向，即使在最受限制的意义上，也象他们原来那样漫无节制一样是丝毫没有任何权利的。不错，在世界的现存的社会形态下，放纵行为和个人交往中的任性胡为常常遭受不到任何批评。但是，在一种更完美的社会形态之下，虽然这些行为可能不受法律的制裁，但是周围的真诚坦率的人大概会毫不含糊地提醒他所犯的錯誤，使他不至于有抱着有权犯这种错误的看法而加以逃避的危险。

我所主张的学说的第二种也是更重要的反对意见，是来自所谓个人判断的权利和出版自由。我们可以很容易地证明：这些权利并不比已经谈到过的那些权利更可以属于斟酌行事的范畴。如果这些权利是属于这种范畴，那么一个人就完全有理由发表任何他认为是有害的或荒谬的作品，而他是否遵守孔子、穆罕默德或基督的教义，在道德上都是完全没有关系的事情。政治上的信仰自由和出版自由，不但不是人们通常认为的一种权利或斟酌行事权的引伸，相反地都是对权利或斟酌行事权的限制的一个新的例证。信仰和出版应该是不受限制的；这并不是因为人们有权离开义务所规定的确切路线，而是因为社会——个人的结合体——无权行使一个永远不会犯错误的法官的特权，无权在纯理论的问题上对其成员加以任何限定。

反对社会这样越权的一个明显的理由，是因为任何强制方法都不可能使人们的见解完全一致。我们在一般真理问题上所做的判断就是，或者是根据验证而想象出来的；虽然这种判断可以接受温和的劝说从而丧失掉公正性，然而这种判断却往往以相当的顽强性来抵抗任何形式的强迫。迫害即使在压服我们的时候，也不能改变我们的认识。迫害可能使我们成为伪君子，却不

---

见《论人权》第1页。

能使我们成为真信徒。所以最热心于使自己的人民充满正直和道德精神的政府，应该是世界上最不肯在人民明确表示自己见解上来加以打击的政府。

但是还有一个更为重要的理由。正象已经表明的那样，人不是一个完美的动物，但却是可以走向完美的。到今天，在地球上存在过的，或者马上有可能出现的政权，没有一个是没有缺点的。所以任何政权也不应该坚持不改良己的制度；尤其不应该在人类思索的各种问题上规定出一种标准来约束富于创造性的思想的探索。只有让思想自由探索，科学、哲学和伦理学才达到了今天的完美程度，才能够继续发展到更高的境界，和这种程度比起来，已经做到的一切，看来大概会显得是相当幼稚的。为了刺激人类思想从事这种有益的探索所绝对必需的作法，为了使这种有益的探索发挥正当作用所更为必需的作法，是人们不受拘束地沟通和了解彼此的想法。如果每一个人都不得不从别人的出发点重新开始，那么这种努力就会没有尽头，进步就会成为一种机械的循环。最能帮助发展智力的，莫过于每一个人都习惯于毫不惊慌地随着自己的思路前进，并且毫无恐惧地把想到的结论说出来。——但是，这一切的含义是不是说人有权去做任何不道德的事情，来发表任何非真理的意见呢？当然不是的。这一切的含义是说有些问题是社会无权干涉的，这并不是说在这些问题上可以更加自由地斟酌行事和任性而为，或者说在这些问题上比起在任何其他同人类行动有关的问题上义务就不那么严格。

### 第三篇 第三章

这章已经完全重新写过，作为 1796 年版的第三篇第三章。

#### 论约定

约定的有效性。——证明约定同正义不相符。——约定同普遍利益不相容。——约定引起的期望。——满足期望并不说明约定的有效性。——结论。

原始契约的整个原则是从人们有遵守约定的义务这一点推论出来的。它所根据的推理是：“我们已经约定要服从政权，所以就必须服从。”因此我们可能应当对于遵守约定这一义务的性质作一番研究。

我们已经确定正义是道德的和政治的的总合。那么，正义从其本身的性质上讲是可变的，还是不可变的呢？当然是不可变的。只要人还是人，那么我对于人所应该采取的行为就必须保持不变。善良的人一定经常是我支持和合作的对象，罪恶则是谴责的对象，而恶人则是我教育和改造的对象。

那么，约定的义务在什么上面适用呢？我所约定的事情或者是正确的，或者是错误的，或者是无所谓的。人类行为中很少有几项是属于后面一类的，我们在伦理上进步越大，这类行为也会越少。撇开这些，我们不妨研究前面那两类。“我已经约定要做某件正义的和正确的事”。这当然是我应该做的。为什么？不是因为我有约定，而是因为正义要求我这样做。“我已经约定对某种高尚而善良的目的提供一笔钱。在我作出约定和履行约定的间隔中，出现了一个更伟大和更高尚的目的，并且迫切要求我合作。”我应该怎样选择呢？当然是选择那最值得选择的。在这种情形下不能因为有了约定就有所变更。指导我取舍的是事物的本身得失，而不是任何外在的和不相干的考虑。我的任何约定都不能改变本身的要求。

所有这些，对于曾经看到我前面关于正义的性质的推理过程的读者来说，一定是极其明白的。如果我们财产中的每一个先令，我们时间中的每一个小时，我们思想上的每一种能力都已经根据正义的不可变的原则确定了各自的使用目的，那么就没有约定可以左右的余地了。所以看来无论我们是否有所约定，正义都是应该实现的。如果我们发现任何事情是非正义的，不论我们曾经多么庄严地约定要做这件事，都是应该加以避免的。我们做出这种约定时，已经是错误的和有罪的；但是这并不能对我们加以履行提供任何充分的理由。

但是人们会说：“如果没有约定，或者有约定而不履行，世界上的事务怎么进行呢？”有理性有智力的动物象有理性有智力的动物那样行动就可以了。如果一项约定只被理解为宣布意愿，而不被理解为排除进一步的见闻，那么这项约定大概会是相当无害的。然而即使在这个被限制的意义上，约定也远不是有一般必要的。尽管别人要求于我的帮助，除了看来我应该合理提供这种帮助以外，不能再有其他指望，为什么我们就应该认为世界上的事务不会进行得很好呢？如果我是正直的人这就是充分可靠的指望，如果他是正直的人，他也不会析求任何更多的指望。如果我不是正直的人，如果我不受这件事情的合理性和正义性的约束，那么他要求一项建立在偏见和错误的基础上的约定来帮助，对于他也不会构成多大的进一步的指望，更不用说，即使约定在特殊情况下能够提供巨大的好处，这种不道德的先例所造成的弊害

也是会压倒那种个别的好处的。

也许有人进一步反对说：“这一原则也许对于更良好更完善的社会形态是相当适合的，但是现今社会上还有不正直的成员，如果不以纯属道德理由以外的某种更显著的动机来约束他们，他们就不会履行自己的义务。”就算是这样吧。这是一个和我们一直在讨论的完全不同的问题。我们现在不是在研究社会应否批评其成员的错误。正直的人如果看到自己的义务要求自己不顾社会的惩罚，他是不会在这种批评前退缩的，也是愿意不顾社会在显然相似的情况下曾经施加过的惩罚的，因为社会同事前任意约定的双方比较起来是更有资格确定应该给他多大的惩罚的。

言归正传再谈约定这个问题。有人会对我说：“在使用我的金钱，我的时间和我的才能的两种目的之间加以选择上，我的约定关系重大，所以一旦作出约定就应该加以履行。约定已经引起对方的期望，我不应该使他失望，没有同我有所约定的人是不会遇到这种失望的。”我必须给他的这种体贴，我必须小心不叫他失去的期望究竟是什么？是期望我去做一件错事，是期望我选择差一些的而不是更伟大的事情，是期望我犯一个绝对的错误；因为在最后清算时，一定是这样一种结果。“但是他的这种期望已经改变了他的处境的性质，使他做了他原本不会去做的事情。”就算是这样吧。他和所有其他的人都会受教训，使他们更多依靠自己的努力，而少依靠别人的帮助，这种帮助可以由于我的反复而加以拒绝或者由于正义使我不得不加以撤销。他和所有其他的人都会受到教训，要具有这样的优点和从事这样的努力，使一切诚实的人在他们需要帮助时，都不能不予以帮助。坚决实现正义，不要那种虚伪的怜悯——这种怜悯使我们自以为对一个人慈悲为怀，却使我们给全体带来了损害——这样就一定会在很多方面增进人类独立的精神、干劲和德行。

我们不妨假定：“我的行为应该为一个个人这种事前产生的期望所左右。”我们不妨假定：“在选择一个人担任某一项职务时，我的选择不应该只是受到候选人的抽象的胜任程度所支配，而是应当考虑到：由于某种情况，这项任命对于某一个候选人有极大价值而对于另一个候选人则比较无用。”我们不妨还进一步假定：“一个人身上引起的期望已经使他从事学习和钻研，使他自己能胜任这一职务，如果不接替这项职务，他的学习和钻研就白费了；而这乃是应该支配我的决定的考虑之一。”——所有这些假定都不能同我们关于约定的义务所得到的认识相提并论。

因为第一，我们可以指出：在这种说法中，无论期望是由直接的约定或者是以某种其他方式引起的，无论期望是由于我的或者是由于一个第三者的声明引起的，或者最后，无论期望是不是单纯从那件事情的本身理由和期望者本人思想上纯粹的推论和思考中产生的，这些似乎都无关重要。在每一个这种假定上，他的行为，和他可能由于失望所受到的伤害都是一样的。那么这里就完全涉及不到一般人所理解的约定的义务的问题。所要注意的动机，不是从我的任何庄严的约定中产生的，而是从我的声明的一个附带的后果中产生的，而它也很可能是许多其他情况的后果。应该能够左右我的那种考虑，并不是出于对诚实的重视，或者特别希望保全自己的正直（这两者事实上都同这件事务的处理无关），而是关怀落选的候选人所遭到的伤害，不论造成伤害的行为原来是从什么事情上引起的。

我们不妨举一个性质更为简单的例子。“我住在威斯敏斯特；我约定同