

《海纳百川·藏书博览》

简装书库·政治

（政治理论）

阿奎那
政治著作选
01

[中世纪意大利人] 阿奎那

上海市黄浦区教育信息中心

亚里士多德《政治学》诠释

第一篇

导言

正如亚里士多德在《物理学》第二篇中所教导的那样，人工模仿自然。其所以如此，是因为行动及其后果彼此所发生的关系与本原之间的关系一样。人类的智能是人工创造的一切事物的本原，而同时在某种意义上它本身又是从那作为自然之物的本原的神的智能产生的。所以人工的作品必然以自然的作品为蓝本，并且人工的方法是仿效人们在自然界所看到的方法的。当传授某种技术的老师正在创作一件东西的时候，向他学习的门徒如果留心观察他进行工作的方法，是会得到好处的；在行动上学习运用师傅的技巧，情况也是如此。所以，人类的智能既然从神的智能获得智慧的光辉，就必须从神的智能对于自然的构筑措施中取得灵感，并把那种措施看作自己的模范来加以仿效。所以亚里士多德说，如果要想顺利地用人工来创作存在于自然界的東西，那就必须按照自然本身的办法去做；反之，如果自然要想创造专门由人工创造的東西，它也会按照人工的方法去做的。然而，自然并不创造专门由人工创造的東西，而只是规定某些原则，并在某一点上给人工创作者提供一个范例。就人工而言，固然它能够看到那些可以在自然界发现的東西，并利用它们来完成它自己的工作，它却不能创造这类東西本身。由此可见，虽然理性不但能够认识而且还能制作人工制造的東西，它却只能认识自然之物。同样也可以推断，人类的研究自然之物的各门科学是统理论性的！而与人所制造的東西有关的科学则在工作中模仿自然，它们是实用科学。自然在其工作过程中由简及繁；在由自然力产生的東西中，比较复杂的東西是比较完善的，并造成其他東西的完整和效果。人们立刻可以从任何整体及其部分方面看到这一点。人类的有效理性也是由简及繁，像从不完全到完全一样。但是，既然人的理性不但必须处理与人有用的東西，而且因为它支配着人们的行动，还必须处理他们自身，所以它在这两种情况下都是由简及繁的。以能够满足人的需要的東西来说，例如当人们用木材造一只船或用木头和石头建筑一所房屋时，情况就是如此。以人的本身而论，例如当理性使许多个人组成的社会产生秩序时，就有这种情况。在这样的社会中间，存在着不同的种类和等极，其中最高等的是政治社会，它在安排上以满足人生的一切需要为目的，因而它是最完善的社会。既然一切能够满足人们需要的東西都以完成这一任务作为它们的目的，既然目的比那达到目的的手段更为重要，因此我们称之为城市的这个统一体就比人类的理性所能理解和构成的其他一切较小的统一体占据更优越的地位。根据我们对于亚里士多德在本书所单述的政治理论的这些研究，我们可以得出四个结论。第一，关于这样一种学说的必要性。如果我们要使人类知识学或哲学达到完善的境地，我们就必须把凡是能够通过理性了解的一切東西解释清楚。可是我们称之为城市的那个统一体是受理性的审查的。因此，为了哲学的完整起见，我们有必要设立一个研究城市的学科；这样的学科就称为政治学或治世之学。理论科

学与实用科学不同之处，在于理论科学仅以认识真理为目的，而实用科学则与行动有关。所以我们这个学问是实用科学；因为理智不仅了解而且创建城市。不但如此，理性可以用制造某种东西的方式（*per modum factionis*）或做某件事情的方式（*per modum actionis*）对事物发生作用：在前者的情况下，它的动作传给某种外在的材料，像我们在锻工和造船匠的机械工艺上所看到的那样；在后者的情况下，动作仍旧是动作作者的内心活动，像我们在考虑、挟译、希望时所看到的那样，而这一切都是属于伦理学的范围。显而易见，政治学涉及人与人之间经过安排的关系，它属于行为或伦理学的领域，而不属于制造或施工术或机械工艺的领域。第三，与其他一切学科相比，我们可以特别提到政治学的崇高地位和价值。事实上，城市是人类的理性所构成的最重要的东西。因为它是一切比较小的社会的模仿对象和终极目的。而且，由机械工艺用与人有益的东西制成的所有那些成品，就它们的目的来说都是给人安排的。因此，如果最重要的学问乃是研讨最高尚、最完美的东西的学问，我们当然由此可以推断，政治学是一切实用科学中最重要的科学，并且是所有那些科学的枢纽；因为它所论述的是人类事务中最崇高的和十全十美的东西。由于这个缘故，亚里士多德在《伦理学》第十篇中说，考察人类事务的哲学在政治学中达到最成熟的阶段。第四，根据上述的一些理由，我们可以推断出这门学问的方法和体系。各种纯理论科学研究某一个统一体，通过观察它的各个部分和本质以及突现其整体的行动和变化这一办法来充分丰富它们的知识，而事实上政治学是以前边的同样的方式达到纯理论科学的地步的，所以，我们这门学问研究城市的本质和各个部分，从而通过阐明共种种因素、动向和变化这一办法来使我们对城市获得更多的知识。同时，既然它也是一门实用科学，它也向我们指出改善这种种因素的途径；因为这在每一门实用科学中都是必要的。

《尼各马可伦理学》诠释

第一篇

导言

亚里士多德在《形而上学》的开头教导说，贤人应尽的责任是把一切事务安排得有条有理。这个说法可以在这样的事实中求得解释，即：智慧是理智的尽善尽美的形态，而使万物具有条理的就是理性。事实上，虽然人们可以直接靠经验了解一些事物，可是只有智能或理性才能知道使一事物与另一事物联系起来的法则。万物中间可以发现两种法则。一种是把一个整体或一个集合体的各部分结合起来的法则；例如，存在于一所房屋的各部分之间的法则就是如此。另一种不同的法则存在于为某种共同的目的所结合起来的事物之间。后者这一法则是根本的，因而是比较重要的。像亚里士多德在《形而上学》第四篇中所指出的那样，一支军队不同部分的共通的法则是依靠那种使全军受其司令员的约束的法则而存在的。而且，法则可以从四种不同的方面加以考察。首先存在着这样一种法则，它不是理性的产物，而只是为理性所察验；例如宇宙的自然法则便是。其次是理性在思考的过程中所产生的法则；例如当理性按照彼此的关系整理它的概念以及同这些概念相应的语句时所产生的法则，就是属于这一类。第三种是理性在思考的过程中自然而然地产生的法则。最后存在着理性通过思考而在它所引起的那些外在事物中创造的第四种法则，像在制造一只箱子或建造一所房屋时所创造的那样。因为具有思考能力的理性是靠习惯来使自己臻于完善的，各种知识便从理性所应察验的这些不同的法则中发展起来。自然哲学与理性所察验的事物的法则有关，但并不加以创造；在这方面，我们必须把形而上学包括在自然哲学的类别之下。理性本身在思考的过程中所产生的法则属于理论哲学，它牵涉到论证的各部分的相互关系和它们中间的原理的法则，或与结论有关。在自动的行动中产生的法则属于伦理学的范围。最后，理性在人所创制的外在事物中产生的法则属于机械工艺的范围。所以，我们这里所谈到的伦理学的任务是研究人类的行动，只要这些行动彼此有关并抱有某种目的。应当注意的是，我们所处理的只是那些根据人自身的创造而从人类的意志出发的人类的行动。因为有某几种人类的行动并不怎样受意志或理性的支配，而是自发地发生的。例如身体的纯生长过程就是如此。严格地说，这种动作不能称为人类的行动，所以并不属于伦理学的讨论范围。自然哲学的目的是研究运动或运动的事物，而伦理学的目的是研究针对某一目标的人类的行动；或者说得更确切些，就是在人类抱有某种目的而自动地有所行动的范围内对人类进行研究。

还可以作进一步的考察。人天生是个营社会生活的动物——由于他有许多需要不能单靠自己的力量求得满足，他就不得不过社会生活——这一事实又必然产生另一个事实，即：人天生注定要构成一个使他能享受圆满生活的社会的一部分。这种社会生活的帮助对他来说有两层理由是必要的。首先，必须向他提供那些为维持生活所必需的东西。因此就有每个人构成其中一部分的家庭团体。我们大家都从我们的父母获得生命、食物和教育，并且一个家庭的各个成员都是像这样地用生活所需的东西互相支援的。但是，社会生活却能进一步使人达到人生的最高峰；不但能够生存，而且日子过得很圆满，

幸福生活所必需的东西样样齐全。从这个意义来说，人成为其中一部分的政治社会不仅帮助他取得由一个国家的许多不同工业生产的这样一些物质福利，而且也帮助他求得精神上的幸福，例如在父母的训诫所无法控制的年轻人的任性受到公共权能的约束时就是如此。

但值得注意的是，这种表现为政治社会的统一或家庭的统一，只是一种体系上的统一而不是一种无条件的统一。因此，其中的组成部分所能具有的活动范围与整体的活动范围不同；正如在一支军队中，一个士兵可以作出那种对于全军来说并不合适的行动。同时，整体的活动范围并不适合它的任何部分；例如全军的总的作战行动就是如此，或者像划手的联合行动所造成的一艘船的动向那样。另一方面，还存在着这样一种整体，它不仅具有体系上的统一，而且也具有综合、集合或具体结合上的统一，这种统一可以称为绝对的统一。在这种情况下，各部分的任何行动没有不同时是属于整体的行动的。在连绵不断的事物方面，整体的动作事实上与部分的动作相等同。同样地，在一个合成体或聚合体方面，任何部分的行动主要是整体的行动。因此，对于部分的研究应当包括在对于整体的研究中。另一方面，如果把那只是对于体系上的统一的研究和对于构成整体的各部分的研究放在同一项目下进行，那是不对的。由于这个缘故，道德哲学应当分成三个部分。第一部分研究作为若干个人而注定要达到某种目的的人们，这叫做僧侣的部分。第二部分涉及家庭团体，称做经济的部分；而第三部分则研究公民社会的行动，称做政治的部分。

彼得·朗巴德《嘉言录》诠释 第二篇

基督徒对世俗权力特别是暴君负有服从的义务（第四十四类，第二题，第二条）

一、据说基督徒不得不服从世俗的权力，特别是暴君。因为《马太福音》第十七章第二十五节里说：“既然如此，儿子就可以不受拘束了。”可是，如果在所有的国家，当今的君主的儿女可以不受拘束，那么，一切国王都要受其支配的上帝的儿女也应当可以不受拘束了。基督教徒已经成为上帝的儿女，像我们在《罗马人书》第八章第十六节里读到的：“圣灵与我们的内心同证我们是神的儿女。”因此基督教徒到处都是不受拘束的，从而也就不必服从世俗的权力。

二、而且，我们已经指出，当初奴役是由罪孽产生的。但人们靠洗礼洗干净了罪孽。所以他们现在不受奴役的束缚。这样我们就得出同样的结论。

三、而且，一个较大的义务解除一个较小的义务，正如新法律解除了人们对旧法律的遵守一样。但人通过受洗礼而对上帝负有义务；这种义务的拘束力比一个人由于遭受奴役而对另一个人所承担的义务的拘束力来得大。所以人通过受洗礼而摆脱奴隶状态。

四、而且，如果有机会的话，任何人都可以收回别人非法地向他夺取的东西。可是许多世俗的君王已经横暴地占据了他们所统治的土地。所以，当叛乱的机会发生时，他们的臣民并无对他们服从的义务。

五、而且，对于一个可以允许杀死的甚或死有余辜的人，是不会有服从的义务的。西塞罗在《论义务》（第一篇，第二十六章）中为杀死凯撒的人辩护，即使他们是他们的朋友和亲戚，因为他像一个潜主那样篡夺了王权。所以，对于这种人是沒有服从的义务的。

可是，同上述论证相反的，有《彼得前书》（第二章，第十八节）的说法：“你们作仆人的，凡事要存敬畏的心顺服主人，不但顺服那善良温和的，就是那乖僻的也要顺服。”还有《罗马人书》（第十二章，第二节）的说法：“抗拒掌权的，就是抗拒神的命令。”既然抗拒神的命令是不允许的，所以抗拒世俗的权力也是不允许的。

解答。——我们必须注意，像上文已经说过的，在遵守某项规定的过程中，服从是与对于这种遵守所负的义务有关的。这种义务起源于带有拘束力的掌权者的命令，而拘束的范围则不仅以世俗的观点而且以宗教的观点为依据，并参照应心的要求，像圣保罗所说的（《罗马人书》，第十三章）；并且这是因为掌权者的命令起源于上帝，像这位使徒在同一段话里所说的那样。因此，对于基督教徒来说，服从的义务是这种权威来自上帝的结果，并随着这一情况的终止而终止。可是，我们已经说过，权威可能由于两种缘故不是从上帝方面得来的：或者是由于获得权威的方法，或者是由于对权威的用法。第一种情况可以从两方面产生。或者是由于本人有缺点，如果他不配得到那种地位的括；或者是由于获得权力的方法本身有缺点，如果，比如说，是通过暴力、买卖圣职或其他非法手段的话。第一种缺点并不严重到会妨碍合法权威的获得的程度；并且，既然权威总是从一个正式的观点、即从上帝（并由此产生服从的义务）而来的，他们的臣民就经常应当服从这样的上极，

不论他们是多么不称。但第二种缺点却妨碍任何正当权威的建立；因为无论是谁，只要他依仗暴力据有权力，就不真正成为领袖或主人。所以，在必要的时候，一个人是可以不承认这种权威的；除非是它后来经过公众的同意或较高权威的干预变成合法的权威。至于说到滥用权力的问题，这也可以从两个方面产生。第一，如果一个掌权者发出的命令违背了那个权威在当初被设立时所抱定的目的（例如，命令实行某种罪恶的行动或做出某种违反道德的行动，而建立权威的目的恰恰就在于保护和提倡道德）。在这种情况下，一个人不仅没有服从那个权威的义务，而且还不得不予以反抗，正如宁死不愿服从暴君乱命的神圣的殉道者所做的那样。第二，如果掌权的人所发的命令越出这种权威的权限；例如，一个主人要求一个仆人付出他不应支付的款项，以及其他相类的情况就是如此。在这种情况下，那个臣民有服从或反抗的自由。

所以，对于第一种反对的意见我们可以这样回答：为了受其支配的那些人的利益而建立的权威，是并不和他们的自由相抵触的；因此，对于那些蒙圣灵的恩惠变成上帝的儿子的人，不能因为他们服从那种恩惠的支配而有反对的理由。并且我们可以说，基督经常谈起他自己和他的门徒，因为他们既不处于屈从的地位，又没有任何世俗的财产需要为此向世俗的君王纳贡。所以我们不能由此推论，说所有的基督教徒都可以享受这种自由，而是只有那些仿效使徒的生活方式，既不处于屈从的地位又无财产的人才能有此自由。

关于第二种反对的意见，我们心须说明：洗礼并不免除我们最初的祖先的罪孽所引起的一切惩罚，例如不可避免的死亡、愚昧以及诸如此类的不幸。但是洗礼使人们心中产生强烈的希望，认为我们将来必然会过一种免于遭受这些惩罚的生活。所以，我们并不一定能够从一个人受洗礼这一事实得出结论，说他就此不再处于屈从地位，即使这是罪孽的结果。

对于第三种反对的意见，我们可以回答说：较大的义务并不免除较小的义务，除非二者是互不相容的，因为错误和真理不能并存；所以，随着福音书中的真理的出现，旧的时代愚昧就消失了。可是，一个人在受洗礼时所承担的义务同屈从的义务并不矛盾，因而它并不能解除屈从的地位。

对于第四种反对的意见，我们可以回答说，那些靠暴力获得权力的人并非真正是统治者；因此他们的臣民，除在前面已经说过的那些情况下，可以不必服从他们。

关于第五种反对的意见，我们必须指出，西塞罗所说的情况是一个人凭借暴力占有了权力，他不是用权力来反对他的臣民的意志便是强迫他们同意他的主张，而在那个场合他们又不可能向一位能够裁判这种行动的较高级的掌权者申诉。在这种情况下，如果有人用杀死暴君的办法来解放他的国家，他是值得赞扬和奖赏的。

世俗权力与宗教权力的给系（同上，第四十四类，第三题，第四条）
宗教权力和世俗权力都是从神权得来的；因此世俗权力要受宗教权力的支配，如果这是由上帝如此规定的话；即在有关拯救灵魂的事情方面。在这些问题上，人们应先服从宗教权力，然后再服从世俗权力。可是，在有关社会福利的事情方面，应该服从的是世俗权力而不是宗教权力，因为按照《马太福音》（第二十二章，第二十一节）给我们的指示，“凯撒之物应归凯撒。”当然，除非是宗教权力和世俗权力集中在同一个人的身上，如集中在教皇身上，因为根据既为祭司又为国王的基督的启示，教皇的权力在世俗问题和宗

教问题上都是至高无上的；而按照麦基洗德的规定，基督是永远的祭司，是万王之王和万主之主，他的权力必然不会丧失，他的统治权将永不消逝。亚门。

英译者前记

本书拉丁文原文选自下列版本：《神学大全》选自雷翁尼纳（Leonine）本（罗马，1889—1918年）；《反异教徒大全》、《嘉言录 诠释》、《伦理学 诠释》和《政治学 诠释》选自巴尔阴塞（Parmense）本（巴尔马，费卡多里，1852年）；《论君主政治》和《论对犹太人的统治》选自马蒂斯（Mathis）本（马里埃蒂，都灵，1924年）。当然，马蒂斯本的不能令人满意的性质是人所共知的，可惜我们无法利用科尔克城（Cork）大学学院（University College）奥腊希利（A.O' Rahilly）教授的一个精密版本的重大贡献，因为它虽已编好但还没有出版。可是我们了解，《论君主政治》的一个精密版本不久将在曼多纳（Mandonnet）丛中出现。

在翻译过程中，我曾参考唐特雷佛教授的意大利文本的同样几个段落、《神学大全》的《少年杂志》（Revue des Jeunes）版有关的法译文，当然还有两个《大圣》的多米尼会的英译本。可惜我没有能够参考《论君主政治》的费兰译本。

圣托马斯本人曾对以译者自许的人提供了一点很好的意见。

他说，“优秀的译者不应该只注意他所翻译的文章的真实意义，他还应该使他的笔调适应他用以表达自己的意见的那个语言的特征。”在我力求遵照他的意见（虽然很不成功）进行翻拜时，我觉得往往有必要采取某种程度的意译的办法，尽管这种办法必然会提出翻译上的一些问题。不过，对于这些问题的解答，显然不在本书的范围以内。

道逊

英译本编者序言

一、研究政治的方法

生平的详细事迹与解释圣托马斯·阿奎那的政治思想很少有什么关系，或者说可以说根本没有关系。他的学者气派的平静的一生，是在修道院和教室的比效与世隔绝的环境中度过的，他在1224年年终或1225年春生于那不勒斯附近罗卡塞卡堡（Casile of Roc-casecca）的意大利南部一个有势力的贵族家庭里。他最初向卡西诺山（Monte Cassino）的圣贝尼狄克特教团的僧侣学习，继而入那不勒斯大学求学。虽然他的家庭剧烈反对，他在二十岁的时候参加了圣多米尼克教团。作为多米尼克教团的修道士，他被派往巴黎，从伟大的亚尔培特研究哲学，并于1248年随之赴科伦。他于1252年回巴黎完成神学的研究，在1256年取得教师资格——恰好是在后世以圣波那文都拉（St. Bonaventura）这个名字闻名的他同时代的意大利人斐丹萨的约翰（John of Fidanza）取得教师资格的同一天。他在巴黎的执教生活只继续了三年。以后他长期住在意大利，担任罗马教廷的随从人员。他在1269年回到巴黎以后，卷入了骚动一时的哲学论战。奥古斯丁主义和亚里士多德主义之间的大规模的斗争已到最后关头，而参加这场决战的正是圣托马斯·阿奎那。这几年是他的生活和活动的极盛时期。他于1272年回到意大利，主持那不勒斯的多米尼克教团的研究室。1274年3月7日，他在赴里昂宗教会议的途中死于福萨诺瓦的修道院，年尚未满五十。

我们不能希望这样的一个人和职业的政治理论家有很多共同之处。和他许多同时代的人不同，他避开动乱时代的纷争。他不像罗马的吉尔斯（Giles）那样成为君王或教皇的顾问，也不像但丁那样成为热情的爱国志士和党派观念极强的人。他同法国圣路易的友好往还的事迹也许是经圣徒言行录的作家们渲染过的。有人认为他是在那不勒斯王安茹的查理（Charles of Anjou）指使下被毒死的，例如但丁就有这样的想法，但这当然是一种难以置信的传说。然而，他不能不熟悉他当时的政治情况。罗马、巴黎、科伦和那不勒斯提供了在那里观察世界的有利地位。既然他是意大利人，他就像大多数的中世纪思想家一样，在所受的教育和见解方面，是完全欧洲式的。可是他的研究政治的方法却基本上是理论性的。

它并不是从任何实际问题产生的。哲学的影响是决定性的因素。

他对国家和政府的见解是从形而上学的前提推论出来的。

有人说不存在圣托马斯·阿奎那的“政治学”。圣托马斯没有留下完整的政治著作让我们可以系统地研究他的政治学，像我们可以利用亚里士多德的《政治学》或卢梭的《社会契约论》那样；从这个意义来说，上面的说法当然是正确的。《论君主政治》（De Regimine Principum）这篇论文并不能够适应这方面的要求。只有第一篇和第二篇的一小部分可以肯定是圣托马斯写的。它们所包括的范围很窄，不能认为已经发挥得很透彻。这篇论文是为了教育君主而编写的，在体裁上模仿了中世纪相当流行的许多相类的教本。对于亚里士多德的《伦理学》和《政治学》的诠释，是个值得重视的知识来

伟大的亚尔培特（Albert the Great，1193？—1280），德意志哲学家、神学家、科学家和作家，曾在科伦和巴黎执教。——译者

源。但是，除其中有些部分的真伪尚未能断定以外，对于亚里士多德的原文的经院式的阐述也使我们不易辨别哪些是圣托马斯本人的见解，哪些是他认为是原作者的见解。远为重要的材料可以在哲学著作中找到，即从对彼得·伦巴德的《嘉言录》(Sentenzen)的诠释起，到煌煌巨著《神学大全》(Summae)为止。但材料是分散的和连贯的，必须十分仔细地把这种片断从镶嵌它们的并使共获得意义的总的结构中分割下来。

可是，说圣托马斯没有政治学，这句话还有另一种更深刻的意义。同近代的研究方法相比，可以看出共同的差别是既远且广的。这是方法上的不同，是演绎法和与之相对立的归纳法的差别。这也是重要性的差别。我们已经深深地陷入一些个别的事例，陷入政治的实用方面，因此必须经过一番努力才能体会到，在我们的直接范畴背后还存在着一些比较一般的问题。中世纪的思想家们是始终记牢这些问题的。他们从头入手，不像我们这样从尾入手。而“在开头就有《圣经》”：至高无上的价值尺度，善恶的标准。在圣托马斯看来，政治学是伦理学的一个部门。

这并不是说，他完全不注意专门事项和政治经验中的具体问题。在一个想要求得完整的体系中，每一个具体问题都必须找到它的合适地位，并且确实找到了这种地位。现在把分散的材料集拢起来并形成一套条理分明的理论是相当容易的。如果你不反对，我们可以把它称为圣托马斯·阿奎那的“政治学”。但是结果是令人失望的。圣托马斯所讨论的一些问题在现代人听来是异常陈腐的：不论是荣誉或光荣足以鼓励一个君主实施仁政；还是一个君主的权力可以与灵魂对内体和上帝对宇宙的权力相比拟；还是不合乎正义的法律在良心上具有拘束力，等等。然而，甚至他的学说的这一方面也带有天才的特征。圣托马斯在处理实际的困难问题时表现了现实主义的精神和重视证据的作风，这和他某些同时代人或直接的前辈的空想比起来，是高明得很多的。我们只要约略看一下但丁的乌托邦，就可以弄清楚圣托马斯的政治思想的性质。中世纪的神学家所注意的是我们现在称之为社会学的范围而不是真正政治学的范围，我们多半不会料想他能具有上述的那种性质。但是，如果我们记住前面已经提到过的一般的态度，这种性质是我们能够解释并充分地加以重视的。而那种一般的态度又与对基督教的一个解释直接有关，这个解释直到现在还和圣托马斯的名字联系在一起。

这里不便对基督教的、甚至可以说是欧洲的思想史上托马斯主义的价值和意义作出充分的评价。但圣托马斯对政治的态度的全部含意，是可以根据那种态度所暴露的一些重大问题、即中世纪基督教所面临的问题来把握的。圣托马斯站在欧洲思想发展过程的十字路口。他的时代是个转变和危机的时代，并且那个危机在政治理论的领域也许表现得最为明显。让我们想法来了解当时什么东西遭到了危险。

我们一向喜欢认为中世纪是个伟大的宗教信仰时代。这个看法是正确的，但稍为有些令人误解。就它的精神生活而论，西方——直到十三世纪为止——可以说是依靠那个时代的本钱过活的。基督教初期的圣徒的作品中传下来的伟大基督教传统，提供了一个可供沉思和讨论之用的取之不尽的论题的宝库。特别是，圣奥古斯丁的教义对于人生所作的解释非常适合于中世纪人们的超俗思想。基督教徒既然专心注意于向往天国的光辉，就只能认为尘

彼得·伦巴德 (Peter Lombard, 1100?—1160)，意大利神学家，曾任巴黎主教。——译者

世是个堕落的世界。的确，当时的历史不外乎是一篇双城记，它记述了人类的失败、宗教信仰的胜利，以及罪孽和赎罪。世间的城市国家必须按照一个合乎神意的神治国那样进行改造。这是对政治的一种悲观的看法，是切合我们对“黑暗时代”的传统见解的。

可是在圣托马斯的时代，那种悲观情绪受到各方面的责难。

人们开始对自己做的工作感到自豪，怀疑他们的一切作为是否都有罪过。一种比较强烈的热情开始在西欧境内蔓延开来。新的观念和思想方法的影响正在形成以大学为中心的精神生活。对于从波仑亚传来的罗马法的研究已经给政府和政治揭示出新的前景。

曾经长期被忽视的亚里士多德的一些著作又为学者所接触。一种陌生的和叛逆的哲学正在渗透把阿拉伯世界同基督教世界隔开的铁幕。

构成圣托马斯的思想背景的哲学论争，在他对政治问题的研究方法上直接反映出来。这不仅是个决定亚里士多德的思想是否符合基督教对人生的解释的问题。它也是一个正确地解释亚里士多德的问题。以溯源于亚里士多德为标榜的阿维罗主义的学说，在冲击着基督教信仰和基督教哲学的基础。从亚里士多德的篇章里，揭示出把国家看做人类最高成就的新的思想，认为这种成就能为人类变成天堂开辟道路。西方基督教世界从来没有遭到这么大的危险。有些人所提出的对付办法是直截了当地恢复神权政治的基础，否认世俗国家有任何存在的权利。圣奥古斯丁的毫不妥协的两端论法并不能够提供一个安全的避难所来防御外来的如此扰乱人心的学说。在后来的时代，在文艺复兴以后，当大部分的欧洲即将完全变成异教的世界时，新教将再度发现它是采取行动和进行改革的强大鼓舞力量。路德在心的圣堂里恢复了基督教信仰的基本价值。但他也把政治的领域完全放弃给武力的统治。这不是中世纪罗马天主教的答复。这不是圣托马斯·阿奎那的答复。

圣托马斯对阿维罗派在解释亚里士多德方面所取得的胜利，曾被人们比作五百年前查理·马特对阿拉伯人的胜利。它甚至被中世纪的画家们当作一件大事庆祝过。但是这幅图景还有另一方面不能不加以注意。它也是对于圣托马斯的许多前辈和同时代人顽固的奥古斯丁主义的胜利。这是健全的理智和进步的胜利。圣托马斯是他那个时代的精神及其最深切的愿望的最出色的解释者。对政治抱有比较温和的态度的某些个人宽慰的迹象，在中世纪的思想中、甚至在圣奥古斯丁的学说中也并不是完全没有的。

难道国家不是由于负有保证世间和平（Paxtemna）的任务而赋有某种相对的价值吗？难道它不是上帝的神旨和善意的一种表示吗？奥古斯丁的《天城论》（Civitas Dei）的想法已逐渐变成一个彻底浸染了基督教理想的社会雄心勃勃的纲领。而在这个时候，由亚里士多德所揭橥的关于国家的异教观念，可以用来补充那个纲领并为它提供理论基础。当然，那个观念可能包含着真理的某些不变的因素。它也许使人有可能在天性中而不是在罪孽中探求国家基础的根源。它也许会让一个好的基督教徒也成为一个好的公民。

由此看来，圣托马斯的政治理论不过是他企图把亚里士多德主义同基督教义调和起来、把希腊时代旧的然而又是新发现的智慧同基督教义融和起来

阿拉伯哲学家阿维罗（Averroes，1126—1198）所创立的学说。——译者

查理·马特（Charles Martel，689？—741），法兰克人的国王，在阿拉伯人侵入法兰西南部后，曾彻底击败哈里发手下的军队。——译者

的伟大计划的一个方面。我们不必在这里研讨那些使得这个计划成为可能并保证它获得成功的条件。那些条件有的是和政治问题密切相关的，有的则和圣托马斯的整个哲学体系相投合。可是所有的条件都反映了托马斯思想中的一些很突出的特征，即对于平衡的真正人文主义的理解，力求在相反的两个极端之间保持均势的不懈的努力。

首先是关于政治的重要性以及关于那个在人类活动和思想范围内必须归因于政治的部分。怎样才能把《伦理学》和《政治学》中的理论同基督教对于人生的解释调和起来呢？圣托马斯的第一个答复是仔细地区别知识和行动的不同范围。如果我们要想了解这位中世纪哲学家准备在什么意义上接受亚里士多德关于政治无上重要这一想法，我们就必须经常记牢在《政治学诠释》的导言中所强调的纯理论科学和实用科学之间的区别。沉思的生活与生活的生活之间的区别是《神学大全》的基石之一，我们也必须加以注意。不论多么重要，政治并不是人类智慧和行为的定论。人的最终目的、即无上的福祉（*Perfecta beatitudo*），只有在来世才能达到，并将完全在于沉思。在今世，敦品励行和享受人与人之间的友谊，也不过是追求真理的助力。这就是拒绝按现代的涵义来解释与基督教其余的精神生活有别的政治。

其次说到政治的性质，以及研究政治的全部用意。在这方面，《政治学诠释》也是能给人以启示的。政治的艺术只不过是一种单纯的技术。它不能够并且也不应当纯粹凭它的成就、凭效率和成功的标准来加以衡量。这是因为政治经常包含一种道义的责任、一种深谋远虑、一种决定、一种选择。它不是一阴纯粹注意实用的学问。它是伦理学的一部分。这里不容许像现代这样推崇政治上的领导地位，虽然对于领导地位本身是予以适当的重视的。事实上，审慎是一种美德——有效的会议和正确的决定所具有的美德——并且这种美德只有在人们的领导工作中才能发出最灿烂的光辉。这意味着干练的政治家留有广阔的活动场所，但这并不是诟，因为他有技能，他的一切行动都是正当的。圣托马斯的“政治上的审慎态度”同马基雅弗利派的“为了国家起见”（*raison d'état*）的说法并无多大关系。它所说的是手段的选择，但手段是从属于目的的，而目的是个道德的目的。这个目的就是公共幸福，其价值高于个人和一家的目的，并且它也就是政治的应有的目的。

这样我们就重新回到目的和价值的问题上来，而现在的问题是：我们怎样才能了解那些目的和价值，我们将怎样决定它们的性质，特别是我们将怎样在一个由基督教理想所充分决定了的十分错综复杂的人生中来辨别它们并评定它们的适当地位？在这一点上，圣托马斯的学说同他全部哲学最后所依据的那些形而上学的前提相呼应，那是不足为奇的。因为，除非能够毫不含糊地分清什么是人靠自己的力量可以发现和实行的事情，什么是不靠超自然力量的帮助就无法完成的事情，否则人的本性便显然不会有扩展和表现的余地。古人的一切智慧都将毫无用处。人的世界又将为天国所并吞。可是，按照圣托马斯的说法，所揭示的基督教的真理是同理性的证明并不矛盾的。基督教生活的实践并不硬要人们放弃其人的身份所不可缺少的东西。理性和信

参阅本书第 159—160 页。

《神学大全》，第一部分之二，第三题，第五节，第六十六题，第二节，第二部分之二，第一百七十九题，第一与第二节；又第二部分之二，第四十七题，第二节。

《神学大全》，第二部分之二，第四十七与五十题，各处，又本书第 137 页。

仰、人性和超自然的价值在基本上是互相协调的。天恩不会取消本性而只会使本性完善 (*Gratia non tollit naturam sed Perficit*)：这是圣托马斯的理论的基本要点，或许也可以说是他的天才之笔和成功的根源。这个著名的公式表现了一种与早期基督教思想的猜疑和敌意迥然不同的对人生的态度。它表明了一种至今与西方基督教关系密切的心情。事实上，这是天主教对人生的一种解释，力求看出并了解人类的活动和思想的整个范围，给人生的每一方面都留有地位，但同时又把它们分派在一个有秩序的体系之中。圣托马斯认为天恩并不取消本性，而是使它更为完善，他的这种主张所表示的意思是：人类的价值和真理并不一定由于有了较高的价值和真理的发现而丧失其意义，它们不论多么朴素和低极，总还值得被认为是可以担当建设基督教文明这一重大任务的工具。它也表示承认理性和伦理价值的纯“自然的”领域是存在的，并且享有崇高的地位。这种基本上是属于人类的正义标准并不为罪孽所玷污，也不会融入神的绝对正义的光辉。它毋宁就是向实现基督教理想这一目标努力的长途攀登过程中的必要的第一步。这个正义标准在自然法中体现出来。

自然法学说是圣托马斯讨论政治时所环绕的中心。但这与较近时代在形成近代世界的过程中起了十分显著的作用的那种学说迥然不同。它和个人天赋权利的学说毫无关系。我们被要求作为出发点的，不是个人而是宇宙，是关于一个以法律为其最高表现的有秩序、有等级的世界的观念。自然法仿佛是架在把人和他的创造者隔开的鸿沟上的一座桥梁。它表示出人的尊严和权力，因为在所有被创造的生物中，只有人才被邀请在精神上和行动上参加宇宙的合于理性的体系。在这整个学说中存在着理性主义的倾向，但丝毫没有现代唯理论的那种傲慢的精神。正如胡克所发现的，也存在着对于法的一种十分有趣的看法，认为法与其说是意志的表现，还不如说是理性的表现。自然法是一切实在法的楷范：所强调的是国家的责任而不是个人的权利。自然法是政治上忠贞不贰的基础，是赖以理解并确保社会政治关系的基础。

这样，亚里士多德的国家概念便被接受并放进经院派自然法概念的体系之中；这是不像乍看起来那么荒谬的结合，因为难道人的本性不是当时引起争执的问题吗？亚里士多德曾经提供了对于国家的合理解释。他认为社会和政治制度既然以人的本性为基础，就具有一种实在的价值。一位杰出的政治思想史家曾经指出，前人把社会和政治制度解释为原罪的结果和神的补救办法，而圣托马斯却没有在各方面直接地和相对地反驳这种解释，这是很有意思的。对他来说，原罪及其后果的观念仍然是、并且不能不仍然是某基督教的一个基本的信条。但原罪本身并没有使自然原则本身 (*ipsa principia naturae*) 归于无效。因此它的后果只牵涉到人的履行自然理性 (*naturalis ratio*) 的命令的可能性，而并不涉及他的能够了解那些命令的能力；换句话说，它的后果并不损害一个纯自然道德价值领域的存在，并且正是在这个领域中，国家才找到它的存在的理由 (*raison d'être*)。我们的确可以说，在圣托马斯以前和以后，认为国家具有必要性和基础的那种不同的态度，是从对于人的本性所抱有的不同的看法产生的。托马斯·阿奎那并不认为国家大概是神单纯根据堕落的人类的实际情况而指定的一种必要的制度，而是仿效亚里士多德的办法，从人的本性得出国家的观念。但是在这里，自然法的

观念以及自然法所表示的自然秩序与神的秩序之间和谐一致的想法，又为进一步的发展提供了坚实的基础。因为，亚里士多德的想法及其对于国家的“自然的”特性和作为人类本性的完成与终结的国家本身的地位提高的主张，实际上包含了对基督教关于存在着较高的、最后的价值似及单纯依靠人力不足以获得那些价值的思想的一种挑战。在圣托马斯看来，包含政治经验并充分为之辩明的自然秩序，只不过是认识一个较高秩序的条件和方法，因为自然法不过是上帝的永恒法的一部分。如果天恩不会取消本性（*causa non tollit naturam*），本性也当然不会取消天恩（*Natura non tollit gratiam*）。本性需要由天恩来加以改善。作为自然秩序的一部分的国家的行动，必须被认为是在神支配世界的总的体制之中，并完全服从那种支配。这种清晰的分界使圣托马斯有可能企图把古典的国家观念同基督教的国家观念调和起来。在这些划分得很清楚的界限内，并以这些考虑为条件，亚里士多德的思想影响引起了中世纪政治思想的一次深刻而彻底的革新。

二、政治义务

如果说政治制度是“自然”道德的一个方面，这意思就是说，国家存在的理由和政治义务的基础必须在人的本性中寻求。这正就是圣托马斯从亚里士多德得来的主导思想。每逢圣托马斯谈到政治问题时，他一再重复使用的话语是：人天生是政治的和社会的动物（如亚里士多德所说，如《政治学》第一篇所论证的那样，等等）。这句话是重要的。摩尔只克的威廉（William of Moerbeke）所翻译的《政治学》拉丁文本，是圣托马斯关于亚里士多德的著作的知识来源，威廉用“社会动物”（*animal civile*）这个字眼翻译了亚里士多德所用的 *πολιτικὸν ζῷον*（政治动物）。圣托马斯在其《政治学》诠释一文中始终采用这个词儿，但他在其他一切著作里则一直用“政治的和社会的动物”。问题倒不在于这个词是否更正确地传达了亚里士多德的思想。值得注意的是他强调政治的社会性。人是社会动物，所以他才是政治动物。这意思就是说，国家必须以社会经验为基础，它不能是或不能单纯是由人类意志产生的。国家不是一件艺术品，而是历史的产物。它是人类共处的最高表现形式。凡是属于那种共处的一切关系，对于人来说都是很自然的。凡是使那种共处成为可能的条件，都可以受理性的探究并为理性所证明。

圣托马斯永远不倦地强调人的政治性的重要意义。在一处地方，他说人是受神法、理性和政治权威这三重秩序的支配的。如果人天生是个离群独居的动物，那只要有理性的秩序和天启法的秩序就够了。但人是个政治动物。如果他想达到他的适当目的以及人生与德行的最高形式，他就必须参加政治生活，锻炼政治道德。

人的政治性的学说与政治义务论有直接的关系。它所包含的意思是：国家的历史根源不应同它由理性加以肯定这一问题混为一谈。不论人类最初具有一些什么样的条件，政治关系总是他的“自然”条件。因此，对论人类条件的某种想像的改变的原因，并想在那些原因中寻找国家与政治制度的解

见本书第 104 页。

《神学大全》，第一部分之二，第六十一题，第五节。

释和理由，那是完全没有意思的。在这种学说中，没有“自然”与“习惯”的对比的余地。没有订立社会契约的必要。圣托马斯充分利用了亚里士多德的关于人是政治动物这一见解。在必要的时候，他毫不犹豫地背弃了早期基督教作家们的教义。在他仔细地讨论自然状态和人们的自然平等时，他的困难是十分明显的。斯多噶派哲学和基督教哲学在这一点上曾经异常吻合。初期基督教圣徒们关于上帝原来使人类所处的地位的学说不容有何怀疑。圣奥古斯丁在圣托马斯记得很清楚的一段有名的话里说过，上帝曾使理性的人成为种种动物而不是他的同类的主人，从而用明显的神迹证明了什么是自然的固有的秩序，什么是罪孽的后果。格雷戈里一世和塞维尔的圣伊西多尔重复了同样的想法，后者是七世纪初的一位基督教作家，他编纂的巨著经常为中世纪作家们所引证。若干罗马法学家制订的由查士丁尼安的《法典》（Corpus Juris）留传下来的早期自然法的学说，也曾强调一切人的自然权利和平等地位，这使那些可以归属于自然法的制度同那些以万民法和人类的惯例为基础的制度形成鲜明的对照。

在这里，圣托马斯又没有直接地和明白地反驳这些看法。他对于由两种相反的思想方法引起的困难所作的答复，表现出他那适应要求的努力结果，并且是治学精深的范例。但是，使答复成为可能的区别是重要的，并且具有重要的效果。是的，上帝是按照他的形象和外貌把人创造出来的。如果当初人们仍旧处在无邪的状态，他们之间的一些比较显著的不平等现象——例如奴隶主与奴隶的差别——就不会存在。但即使在无邪的状态，人与人之间的基本差别还是会很明显的：因为，像亚里士多德所指出的那样，人们不是平等的，而是不平等的。如果我们把两种不同的服从区别开来，一切就都可以看得很清楚。奴役——人在其中降为工具的奴隶的服从（subiectio servilis）——毫无疑问是违反自然的，所以只能被解释为罪孽的结果。但政治关系——为达到公共幸福所必需的人对人的公民的服从（subiectio civilis）——却并不是罪孽的结果，因为这是以人的本性为基础的。即使无邪状态能够继续保存下来，也还需要有权威和服从。其所以如此，根据亚里士多德的说法，仍旧在于人是社会的和政治的动物。如果社会没有权威，没有那些支配着其余的人的贤明正直之士，社会就不可能存在。罪孽的观念，即使不予否定，也只限于狭隘的范围，仅能用以解释社会和政治经验中某些压制现象，例如奴役、法律的惩罚性或昏君的存在。这和从理性上为国家提供论据毫无关系，因为政治义务是人的天性所固有的。人如果没有国家是不可想像的，因为只有在国家之内和通过国家，他才能够达到完善的地步。

但在这一点上，必然要发生另一个甚或更为严重的困难。当然，像我们已经分析的这样一个学就是违反基督教经验中某些具有深远历史的特色的。如果说人只有与别人共处才能臻于完善，那么隐士和圣徒又是怎样的情况

见本书第 97—103 页。

《天城论》，第十九篇，第十五章。

格雷戈里一世（Gregory I, 540?—604），罗马教皇，恢复修道戒律，坚决主张僧侣应过独身生活，热心宣传基督教义。——译者

塞维尔的伊西多尔（Isidore of Seville, 560?—636），西班牙高级教士和学者，塞维尔大主教，被认为当时最有学问的学者，特别以所编中世纪百科全书《语源学》闻名。——译者

呢？关于这一点，在《〈政治学〉诠释》中有一段很生动的話。圣托马斯在这里评述了亚里士多德关于人与外界断绝往来并脱离政治生活的“可怕”情况的学说。他觉得有必要对于禁欲主义提出明白的保留意见，赞成可以通过避世而不是置身红尘以达到较高程度的完善这一想法。但他苦心孤诣地强调这种生活的特殊性，以及为达到这种理想而必须具有的超人的能力。“如果有人成为这样一种人，即他天生不是一个政治动物，那他或者是邪恶的——例如由于人性的堕落而发生这类情况——或者就是具有超人的品德——因为他的本性比其他一般人来得完善，所以他能够自足自给，不必与他人为伍，如约翰和隐士圣安东尼那样。”亚里士多德的学说已经揭露了新的远景。关于人的社会和政治性的思想，促使进一步强调个人生活在社会生活中的充分而和谐的结合。“既然所有的人都是城市的一部分，他们非适应公共福利就不能具有真正良好的品德。”

我们必须特别注意的，就是“结合”这个词的主要的意义。这样地强调公共福利大于个人的幸福，甚至说它比个人的幸福更为神圣，这究竟是什么意思呢？这是否意味着人的个性在某一方面的降低呢？这能否使个人的生活彻底溶入国家的生活中去呢？我们在这里显然碰到了基尔凯（Kierke）强调为中世纪政治学说基本特征之一的“有机的”国家观；而一个有机的观念只能含有这样的意思：国家作为整体来说，比它的各部分更为重要；个人的目的从属于社会的目的；事实上，个人如果离开他成为其一部分的整体，就没有独立的意义或价值。这种看法似乎是同基督教关于人的个性具有绝对价值的观点背道而驰的。它们似乎要使国家成为一种吞没其组成部分的利维坦一样。它们比霍布斯的人人都知道的用语更能使人想起按照黑格尔的意思解释的“具有人性的上帝”的观念。发现它们并不是近代新的学说，那是很有意思的。历史学家们曾创造出“政治上的阿维罗主义”这个名称来指明中世纪亚里士多德主义的发展方向。人们已经把阿维罗思想的影响清楚地追溯到帕都亚的马尔西利厄斯，甚至追溯到坦丁。因此，我们在这个重要问题上正确地阐明圣托马斯的学说，那是十分重要的。但这决不是一件很容易的工作。因为，毫无疑问，他把国家设想为一个有机体，认为个人从属于社会，并把公共幸福看作是为其他一切幸福所促成的最高价值。他复述并表示赞成亚里士多德的这种说法，即家庭和其他一切组织不仅在大小方面而且“在种类上”都是和城市国家不同的，并由此得出结论：“公共幸福在性质上有异于个人幸福，正如部分的性质不同于整体的性质一样。”

然而，我们只要稍稍深入地研究一下这个问题，就可知道根据圣托马斯

《〈政治学〉诠释》，第一篇，第一讲。

见本书第 109 页。

《论君主政治》，第一篇，第九章，又参看《神学大全》，第二部分之二，第三十一题，第三节，以及《反异教徒大全》，第三篇，第十七章。

帕都亚的马尔西利厄斯（Marsilius of Padua，1290？—？1343），意大利学者，哲学教授，因发表反对教皇世俗权力的法律论文被迫逃亡巴黎。——译者

《神学大全》，第一部分之二，第八十一题，第一节。

《神学大全》，第一部分之二，第九十题，第三节（见本书第 106 页），又参看《反异教徒大全》，第三篇，第十七章。

《神学大全》，第二部分之二，第五十七题（见本书第 140 页）。