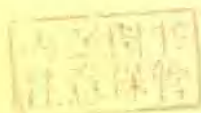




资产阶级哲学资料选辑

第十六輯



(丙部讀物)





資產階級哲學資料選輯

第十六輯



本書是供內部參考用的，寫文章引用時務請核對原文，並在註明出處時用原著版本。

資產階級哲學資料選輯

第十六輯

《哲學研究》編輯部編

*

上海人民出版社出版

(上海福州路54號)

1964年11月第1版

1964年11月上海第1次印刷

統一書號：2074·290 定價：0.64 元

編者說明

本书是《资产阶级哲学资料选辑》第十六辑，内容为悉尼·胡克的《自由的矛盾情况》一书的全文。

悉尼·胡克 (Sidney Hook, 1902—)，1923年毕业于纽约大学，1926年、1927年先后得哥伦比亚大学文学硕士、哲学博士学位，1928—1929年曾得固根罕姆 (Guggenheim) 学会和福特基金会的资助出国研究。1932年以后历任纽约大学华盛顿广场学院助理教授、哲学系主任兼副教授、纽约大学研究部哲学系主任、哲学心理学部主任；1957年以后任全纽约大学哲学系主任。1958—1959年曾任美国哲学会东部分会副主席。除美国哲学会外，他还是约翰·杜威协会、争取学术自由国际委员会、争取国际民主联盟、争取文化自由委员会以及美国大学教授协会等机构的成员。

本书是胡克1961年在加利福尼亚大学为“杰斐逊纪念讲座”所作的三篇讲演，第一篇论“理智与人权”，竭力为资本主义制度下的所谓“公民自由”等“人权”吹嘘；第二篇论“民主与司法审核制”，主要是反对美国政治实践中最高法院撤消国会所制定的法律以及行政部门所提出的法令的权力；第三篇论“理智、良心与革命的权利”，在肯定他所谓的“极权国家”（主要就是指无产阶级专政的社会主义国家）中有权“发起革命”的同时，千方百计地企图论证在资产阶级专政的所谓“民主国家”中，人民是没有权利起来革命的，并认为这“毫无自身不一贯之处”。三篇所讨论的问题重点虽有所不同，但其维护资本主义制度、维护资产阶级的所谓“民主”、“自由”、实即资产阶级专政的根本立场和中心思想则是一贯的。书中除公开直接反对马克思列宁主义、攻击和污蔑共产主义之外，也批评了其他一些资产阶级代表人

物的观点，反映出垄断资产阶级不同集团之间的矛盾和在维护资本主义制度、反对人民革命的策略上的分歧。

本书原名 The Paradoxes of Freedom, Paradoxes 一词在逻辑学上有人译作“悖论”，但在本书中所指的主要不是什么逻辑上的理论，而是例如“一个人只有在旁人没有自由妨碍他的时候，他才能自由”等等看来矛盾的“事实”或情况，因此书名姑且译作《自由的矛盾情况》，文内有时也译作“矛盾”或“矛盾的现象”，望勿与 Contradiction 等词相混。

本书系内部发行书籍，公开引用译文时，务请复查原文，用原书名称和页码。

由于我们人力有限，这套资料在选材、翻译和编印等方面，可能有不少缺点，敬希读者指正。

《哲学研究》编辑部

1964年6月

2673/69

自由的矛盾情况

(美)悉尼·胡克著

何光来译

The Paradoxes of Freedom

By Sidney Hook

University of California Press
Berkeley and Los Angeles

1962

本书根据加利福尼亚大学出版社1962年英文版译出

前 言

1961年3月间，我在贝克利城加利福尼亚大学发表了三篇讲演，其条件由每年举行一系列杰斐逊纪念讲演会的基金委员会规定；这本书就是把这些讲演稿加以整理后编成的。承蒙加州大学邀请，我感到不胜荣幸。既蒙倚重而以讲座相托，就要实现一种文化方面的职责；我承当了这样的重任之后，非但感到荣幸，而且也觉得有些兢兢业业。

这几篇讲演是对一般听众发表的，所讨论的题目我希望有一天能够更详尽而系统地加以阐述。语意清晰无论在任何时候都是一种优点，但在问题复杂的时候，就要作出过分的简化、付出过高的代价，才能做到这一点。我本不打算最后地解决任何问题，而只准备把某些问题说清楚，并提出一种与某些流行说法相对抗的说法，所以我的说法便可能被人指责为过分简化。如果我真正有这种毛病的话，那么我唯一能作辩解的地方，便是旁人的说法过分简化的程度比我的还要大得多，而又不比我的说法更加正确。

讲座的条件规定，所讨论的问题必须与杰斐逊所曾涉及的广泛问题或是与他所曾发生兴趣的广泛事项有一些关系。由于杰斐逊不但是一个一生多事而又创造大业的历史人物，而且还地地道道地是一个百科全书式的思想家，对他那一时代的科学、艺术和文化都保持着旺盛的钻研精神，这样就使讲演人几乎得到了一张全权委托书，差不多可以把任何现存的学科或人类的基本问题当成自己的出发点。我们选的几个讨论题即使在敬仰杰斐逊的人中也有极大的分歧意见存在，选定的理由一部分是由于我要忠实地保持杰斐逊的思想在当时所起的那种舌战群雄的作用，而主要的还是由于我自己的兴趣。

一部书要是在完工之后难望取悦于任何人，便往往很难写成。这部书虽然没有预先计划要写成这种不能取悦于人的著作，但我恐怕它实际上已经成为这种书了。要是在以往的某一段时期，我为这几篇讲演中所提出的观点作辩护时就会说它们直接体现了广义的美国自由主义传统。当时人们把自由主义理解为矢志发展公民自由和社会正义的主义，说它尤其是矢志要运用具有实用主义的明智的方法来使社会正义和公民自由处于可以产生丰硕效果的紧张对立状况之下。今天，自由主义运动已经分成了许多流派。甚至还有一派独裁的自由主义存在，幸好它已经不象三十年代和四十年代后期那样强大了，这派人认为敌人从来不存在于“左面”，而只存在于“右面”，——这类的名目今天在政治上所造成的混乱多于理解。这些自由主义流派彼此之间所存在的某些分歧决不亚于一般人认为根本与整个自由主义传统对立的流派跟它们之间造成分野的分歧。情形既然如此，我们最好是尽量少用流派的名目，而只根据各派公开宣布的原则以及用不同的方法对待这些原则时所可能得到的后果来探讨实际存在的问题。

对于本书的许多内容都不表同意的人之中，有一位是康奈尔大学纽约州劳资关系学院的法学教授密尔顿·R·康维茨。他对本书前两章所写的文章和评论使我不断获得教益，而且他也尽了最大努力使我在讨论宪法的法律问题时不说外行话，但这种努力我只怕是白费了。然而关于那些使我涉及法律最多的基本问题我相信我们两个人全都是门外汉。同时，行家们彼此之间的意见也正象其余的人一样众说纷纭，莫衷一是。这几篇讲演是向民主制度中敏于思考的人提出的，他们探讨这些问题时，必须抱着谦虚求知的态度，但却不可束手束脚。如果他们把这些问题交给专家们去解决，那便是放弃了自己对民主主义的责任。

加利福尼亚州斯丹福大学行为科学高级研究中心理事会以及其主任腊尔夫·W·泰勒博士让我有时间整理和扩充原讲演稿，特此志谢。

作者

目 录

第一篇 理智与人权.....	1
第二篇 民主与司法审核制.....	66
第三篇 理智、良心与革命的权利.....	110

第 一 篇

理 智 与 人 权

我始终认为自己是一个杰斐逊主义者，而且使我的哲学思想臻于成熟的老师们也是从杰斐逊的思想中取得灵感泉源的。然而当我遇到当代其他的杰斐逊主义者和念到其他以杰斐逊或其传统为标榜的流行著作时，我到底能不能算作一个正牌的杰斐逊主义者就有了问题。杰斐逊的著作已经象是一本年代湮远、神圣不可侵犯的圣经了，有些文章巧妙地引证他的话来证实根本不能相容的论点之后，也显出一派道貌岸然的气氛。他的著作就象圣经本身一样不论任何人都满可以希望把它当成任何东西使用，连魔鬼也不例外。

争夺杰斐逊的遗产是思想史中常见现象的一个例子。但我这几篇讲演主要不是为了这一点。因为不论这份遗产被当成什么看待，我总是肯定地相信，有两点是所有以杰斐逊主义者自许的人全都同意的：第一，杰斐逊所提出的问题对我们的生活和我们的时代说来，仍然具有根本的重要意义；其次，这些问题，不能抬出权威的论点来加以解决，不论这权威是传统、是习惯、是法律、以甚至是托马斯·杰斐逊本人都一样。一个真正的杰斐逊主义者只能把杰斐逊本人在人类事务中所尊奉的最高权威当成最高权威看待，那便是人类理性的权威。

—

1776年在弗吉尼亚州宣布的人权宣言声称，为了保障自由所赐与的幸福，就绝对必须“经常回到基本原则去”。这种观点意味着自由的保存在某种程度上要取决于人们对自由的存在根据具有领悟并

取得一致见解，这基本上是一种哲学任务；因此，这种观点便对人类的思想作了极高的估价。如果我们所说的原则是指关于上帝与人的本质、以及关于上帝与人在宇宙中的地位等问题的形而上学前提，那么上面所说的这种含义是否还能成立就成为问题了。但如果我们所说的“经常回到基本原则去”是指批判地认识我们赋与自由的意义，那么在我看来，自由的前途在某种程度上就的确要依靠我们澄清这一最为含混的名词的含义。

以往，“自由”始终是一个战斗性的名词，今天它已经成了一种口头上常说的客套话。幸好它还没有越过那一间之差，从客套话沦为听着让人打瞌睡的陈词滥调。关于自由以及与之相联的权利的要求，仍然是一个战斗性的口号，它唤醒我们认识到，有某种在经验中被认为是流弊的事情存在。这一口号在非共产主义世界中已经传遍各地，这是要求民族自由或民族解放的呼声，这也是要求社会生活自由、种族生存自由、宗教信仰自由、经济活动自由、以至语言运用自由的呼声。我们不论是到日本还是锡兰，也不论是到西德、拉丁美洲还是新成立的非洲国家，都会看到人们在纷纷讨论自由的性质、意义、内容、限度和根据，他们往往还不限于口头讨论。我们用不了多久就可以看出，这些辩论中所标榜、发挥和质疑的原则，正是当初使美利坚共和国的“哲学-政治家”（阿德利安·柯赫教授恰如其分的称呼）心弦激动的那些原则。现代的政治局面最足以证实他们当初所作出的大胆论断，其中说，他们所拟定的原则不仅止是专门针对当地的需要而产生的反应，它们的有效范围超越了它们的直接起因。他们表达这信念时所用的的确是古老的成语和词句，但事实却证明他们完全可以当之无愧地说自己关于公正而优良的政府的性质有几句重要而真实的话值得向全世界各地的人提出。

美国革命的工程师和法国革命的领袖不同，他们不打算把自己的计划和蓝图挂在刺刀上推行到其他国家中去。但当初任何地方只要听到他们宣布人权宣言的消息，就能理解到，他们不惜牺牲性命来争取的人权不仅是英国人民的人权，也不仅是美国人民的人权，而是

全世界各国人民的人权。没有任何人能提出理由指责他们是意识形态上的帝国主义，连强制解放别人思想的帝国主义也不是，因为他们只以自身的榜样来传播他们的启示，而不以武力或传道式的宣传来传播。

不过现在我们却可以看到一种令人诧异的现象。美国革命一脉相传的伟大原则声称，所有的政府的合法权力都来自被统治者在不受强制的情况下所表示的同意。这些权力之所以是合法的，乃是由于它们保障了某些人权。正当这个原则在任何地方都不再有争议的时候，正当独裁政权甚至也必须假造一套说法声称他们在某种方式下同样以人民的同意为基础的时候，就在我们这个国家中，作为合法政府的张本的人权概念，却在提法和解释上都变得含糊起来了。目前在有关人权性质的流行解释中，美国最高法院的看法最富戏剧性地表现了模糊和矛盾的情形。事实证明他们那种五票对四票的决议*，在两种互不相容的观点之间一下子摆向这边，一下子摆向那边，而操这两种观点的人又都声称自己的意见根源于美国的历史传统。

在本章中我打算提出几个基本问题来讨论人权的性质，讨论人权应当怎样认识和找得根据。我主要不是追溯历史过程，而是要作出分析；我的分析果真正确的话，关于它忠实于历史传统的程度如何的问题就可以让历史家来确定。

人权的根据究竟是什么呢？当我们说每一个人都有权利保障生命与自由并追求幸福时，所指的究竟是什么呢？或者当我采取洛克的说法，把财产当作“生命、自由和产业”的通称而说每一个人都有财产权的时候，所指究竟是什么呢？我们姑且不问这种权利在人们的说法中具有怎样的起源，不论它究竟是溯源于上帝、自然还是历史上的某个契约。我所要问的是“权利”的意义或性质。有一个事实看来是明显的：每当我们声称自己具有一种权利时，不论声明的内容中

* 按美国政府组织法，联邦最高法院由法官 9 人组成，决议以简单多数通过，5 票即构成多数，所以文中便说五票对四票的决议，极言其票数逼近。

——译者

还有什么其他东西，我们总是声明了或提出了一种要求。如果实际上这是对物品或劳务的要求、而社会又准备以强制力量促其实现时，我们就称之为合法权利。但我们并不要讨论合法权利是什么，或实际上借强制的力量实现的要求是什么。我们所要讨论的是应当借强制的力量实现的要求是哪些，哪些应当被承认为全体社会成员的基本合法权利。当我们一旦理解了这一区分的界线时，就可以清楚地看出，所有的基本权利问题都涉及对旁人的要求，因之也就是一个伦理问题。一种权利就是在一定的时间和条件下限定别人不论法律实际上在当时是否承认，都有责任或义务予以承认的要求。

这种义务究竟是怎么来的呢？有关义务的理论是不胜枚举的，我个人认为，有一种看法理由最为充分，其中主张：这种义务是由于人们经过内心思索后，认为某种共同的目的、目标或需要——也就是某种共同的利益、需求或感情——要求这些权利参与发生作用而产生的。没有某种共同的天性或共同的感情，义务的意识就不可能发生，坚持自己的权利时在情感上也没有约束力或驱动力，关于权利的要求也会成为先天不足和没有根据的要求。要是没有同类意识或共同感情，就连儿童要求父母照管的权利也不能成立。此外，要是不明智地仔细考虑一下，选用不同的方法促进实际的或假定的共同利益时所产生的后果如何，我们就无法正确地确定究竟哪些要求应当提高到权利的地位。道德权利是由利益和理智结合而产生的，并受到共同利益的培育和加强。

因此，我们的权利与义务的范围便是一个探索不尽的领域。利益是成宗地出现的，或是列为若干等第或系统地出现的；其中有些是共同的，有些不是共同的，还有一些则要经过变化和改变直到变成共同的为止。在任何一定的时刻，一个人与其他人共享的利益都构成一个整体，这个整体对部分具有一定的控制力量。受到这种限制和改变的利益对整体的动态平衡是有影响的。同样明显的事实是，权利和义务的概念本质上是一种社会概念，一方面提出和另一方面承认这种概念都要在社会（不论怎么小都行）之中才有意义。杰斐逊写

信给托马斯·劳时说：“责任既然也须要有两方面才能成立，所以严格地讲来，我们对自己不可能担负义务。”^①杰斐逊所理解的自然权利本质上是社会权利，他往往把要求“公平待遇”的权利也包括在自然权利之中，就说明了这一点。权利和义务的含义虽然不能转化为利益的含义，但任何具体的权利和义务都必须提出某种共同的利益或这种利益的预期的满足来作为最后的根据。

当我们把这些说法运用到要求自由的权利之上时，除非是在一个具体的社会与历史环境中来考虑和规定所要求的自由，否则就无法确定它在道德上是令人满意的。“自由”虽然已经成了一个容易引起强烈感情联想的普遍口号，但我们只要稍微想想就能看出，没有人会赞成让所有的人在所有的时候都能具有一切的自由。我们如果考虑一下关于自由的要求，纵使它们是通过杰斐逊关于自然法的那一套老套头提出的，也仍然可以看出：它们是关于某几种特定的自由的要求，所针对的往往是特定的流弊（不论是实际存在的还是恐怕会存在的），或者是实现某些特定要求和希望的障碍。如果遭到诘难时，它们最后总是以否认或承认这些要求的后果作为其根据。

杰斐逊宣称，人具有“天赋的、不可让渡的和不变的权利。”根据某些人的解释，这话似乎是说，承认这些权利是任何道德上可予接受的社会的前提条件。但是他除此之外也有许多其他文章表明象这样解释他的意义是值得怀疑的。他告诉我们说，他坚信“人类不具有违反其社会义务的自然权利，”^②并说：“人类命定地要结成社会”^③，同时还说：“自然权利的问题可以根据其是否符合于人类的道德意识与理性这一点来加以检验。论述自然法的人只能把自己的道德意识与理性在他所论述的问题上驱使他产生的意识表达出来。”^④他坚决认

① 1814年6月13日给托马斯·劳的信，参看柯赫和配登编：《托马斯·杰斐逊的生平与著作选》（纽约，朗丹姆书屋，1944年），第638页。

② 1802年1月1日给丹布利·巴底斯特协会的信。参看柯赫和配登编：《托马斯·杰斐逊的生平与著作选》，第332页。

③ 1787年8月10日给彼得·卡尔的信，参看同上书，第430页。

④ 1793年4月28日任国务卿时的意见，参看同上书，第319页。

为,人类的道德意识与理性一经确定之后,“同一行为”的善恶,需要取决于其“所追求的目的”^① 政府的目的是什么?“政府的目的(或目标)在于为那些在它的统辖下联合起来的一般人民大众尽可能谋求最大程度的幸福。”^② 而幸福则取决于“不同社会的环境与看法”,因之便是一个有待研究和实验的问题。

在这样错综复杂的一大套相对论点之中,人类的道德意识(一种社会意识)又能用什么东西作为自己的指南呢?他写道:“关于这一问题的答复是:自然已经使功利成为人类道德的标准和试金石。”^③ 这类的引文还可以列举许多出来,内容全都说明:杰斐逊在思想上不但尊奉道德意识说,而且还存在着浓厚的功利主义色彩。同时也说明,不可让渡的权利这一说法的解释,正如同“人生而平等”那句话一样,决不可拘泥于字义。关于人类的自然的平等地位,杰斐逊显然决没有打算用来指身体或心理方面的性质,而只是指“内在道德”的平等(约翰·杜威的说法^④);所谓人类的自然权利也是这样,其最后的根据也要看它在增进人类幸福方面对个人以及对社会具有什么功用利益。在杰斐逊的说法中(他之前的洛克也是如此)自然就是理性,说“自然的”就等于是说“理性的”,从逻辑上来讲,两者都相当于说“在道德上正确或合理”。所有公正的政府都有职责加以保护的
自然权利,如果死板地解释为先于社会而存在,那就会成为神话式的东西了。这类的权利是合乎理性的目标,因而也就是合乎道德的目标,政府的一切行动都要服从于这一目标。虽然洛克曾经明确地说过,功利不是自然权利的基础,而是自然权利的结果,同时杰斐逊也往往在言外之意中隐含着这一点,然而这两个人的功利主义都有些

① 约翰·杜威编:《托马斯·杰斐逊的活思想》(纽约,朗门斯·格林公司,1940年),第91页。

② 1812年3月22日给F. A. 范德尔·塔普的信,参看柯赫与图登编:《托马斯·杰斐逊的生平与著作选》,第618页。

③ 1814年6月13日给托马斯·劳的信,参看同上书,第639页。

④ 杜威:《托马斯·杰斐逊的活思想》序言,第24页。

自相矛盾，而且是明智的——之所以说是自相矛盾的，因为他们用了“不可让渡的”等等的说法；之所以说是明智的，因为他们并没有操心心理的快乐说或利己主义的快乐说。

对杰斐逊的思想作这种解释，正象对洛克的思想作这种解释一样，都曾被人否认。他们两人的学说都被那些极其浅视地拘泥在文句上来作理解的思想家作了激烈的批评。其中有一个人便是大卫·休谟，也就是杰斐逊对他那部《英国史》中的托利党偏见极为愤慨，因而误解和低估了他，并直截了当地指斥他为“学术界的败子”的大卫·休谟那本《人性论》（1740年出版）的第三篇中有一段针对洛克的话，念起来就好象是预先对于《独立宣言》的某些说法提出了批评。有些人把人民的允诺和同意当成人民“服从”政府当局的“最终凭据”，他批评道：

“他们说，所有的人都是生而自由、生而平等的；政府和官长的权位只能通过人民的同意才能成立；人民作出同意之后，由于建立了政府，于是就使自己担负了一种自然法中所不存在的新义务。因此，他们之所以必须服从自己的官长，仅仅是因为他们作出了这种诺言；如果他们沒有公开地或隐含地允诺效忠，这一点就决不能成为他们道德义务中的一部分。”^①

休谟提出一些理由来说明这种政治义务论从历史方面和心理学方面来看都站不住脚之后，接着便提出了他自己的下述看法：

“政府不过是人类为了社会的利益而创造出来的东西。执政者的暴政如果取消了这种利益，服从的自然义务便也被这种暴政取消了。道德义务是以自然义务为基础的，所以当前者不存在时，后者必然也不能存在；当有关的问题使我们预见到在许多情形下自然义务将终止，并促使我们制定一种普遍的准则来规定我们在这种事态下的行动时，情形尤其如此。”^②

① 《人性论》，人人文库本（纽约，达顿公司），第2卷，第242页。

② 同上书，第252页。