



Fudan Translation Series

西方经济社会思想名著译丛 / 韦森 主编



Lex, Rex
法律与君王
论君王与人民之正当权力

[英] 撒母耳·卢瑟福 / 著
李 勇 / 译
谢文郁 / 校

 复旦大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

法律与君王:论君王与人民之正当权力/[英]撒母耳·卢瑟福(Samuel Rutherford)著;
李勇译. —上海:复旦大学出版社,2013.10

(西方经济社会思想名著译丛)

书名原文:Lex, Rex

ISBN 978-7-309-10038-9

I. 法… II. ①卢…②李… III. 法律-研究 IV. D902

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第212963号

本书由上海文化发展基金会图书出版专项基金资助出版。

法律与君王:论君王与人民之正当权力

[英]撒母耳·卢瑟福著 李勇译 谢文郁校
责任编辑/鲍雯妍

复旦大学出版社有限公司出版发行

上海市国权路579号 邮编:200433

网址:fupnet@fudanpress.com http://www.fudanpress.com

门市零售:86-21-65642857 团体订购:86-21-65118853

外埠邮购:86-21-65109143

上海春秋印刷厂

开本787×960 1/16 印张32.5 字数445千

2013年10月第1版第1次印刷

ISBN 978-7-309-10038-9/D·640

定价:59.00元

如有印装质量问题,请向复旦大学出版社有限公司发行部调换。

版权所有 侵权必究

韦森

探索中华民族的振兴富强之路,建设一个现代民主法治国家,已成为近代以来无数中国知识分子和社会有识之士长期追寻的一个梦想,亦有无数志士仁人为之付出过艰苦卓绝的努力。通观晚清以来中国社会变迁的过程,可以发现,中国社会现代化的一个主旋律是思想启蒙和思想解放。这一思想启蒙过程的一个重要组成部分,是中国学界从西方翻译出版了大量包括马克思主义经典著作在内的近现代科学和社会科学的学术思想名著,以至于在某种程度上我们不得不承认,晚清和民国以降中国社会的现代化过程,实际上变成了一个对西方近现代以来的自然科学和社会科学的某些理论和一些普世价值的转译、继受、改造以及对象化(embodiment)的过程。

经历了晚清君主立宪、辛亥革命、新中国 1949 年建立和 1978 年以来的改革开放,中华民族目前正处在 21 世纪伟大历史复兴的一个节骨眼上。改革开放以来中国社会的迅速市场化,既为经济增长提供

了强大的动力，亦带来了诸多社会问题和挑战。未来中国向何处去？《中华人民共和国宪法》第五条所确定的建设一个“法治国家”的社会目标如何实现？在数千年的历史长河中经历了无数次战乱和王朝更替，中华民族如何才能在 21 世纪型构出一个既能确保经济稳定增长、社会长治久安、人民康乐幸福，又公正和合理的制度安排？这均是当今中国社会所面临的一些重大理论和现实问题。面对这些亟须回答的重大理论和现实问题，一些社会共识正在中国社会各界内部慢慢形成，这其中包括：现代市场经济体系的良序运作需要相应的法律制度，而良序运作的法制必须由一个宪政民主的政制框架来支撑。换言之，只有现代市场经济体制与宪政民主政制下的良序法律制度相结合，才会构成一个现代法治社会或曰法治国家。

然而，为什么现代市场经济的运作自然要求民主与法治？到底什么才是一个“法治社会”或“法治国家”？一个现代法治社会的存在和运作的法理及伦理基础又是什么？要恰当认识这些问题，就要求中国学界在当今中国与国际社会互动发展的动态格局中，能明辨出人类社会运行的一些基本法则和人类社会的一些普世价值。要做到这一点，广泛阅读并理解西方近现代以来在各学科内部不断出现和形成的一些经典名著，尤其是在经济学的社会选择理论和福利经济学与伦理学、政治学、法学等相近学科交叉领域中的一些经典文献，是一个必要前提。从这个角度来看，译介国际上已经出版的与这些重大理论问题有关的一些经典文献，无疑是一项基础性的理论工作。

基于上述考虑，笔者和一些学界的朋友、同事、身边的几个学生，与复旦大学出版社的编辑同仁一起，共同策划了这套译丛。我们希

望,通过这套丛书的陆续翻译出版,能在译介中汲取并型构思想,在思想中反思现实,进而在东西方文化与思想观念的差异的审视中,以及在东西方社会制度演化变迁的不同路径的比较中,来认识和把握人类社会发展的—般趋势。有了这个宗旨,在选编这套译丛时,我们基本上打破了——或曰已超越了——目前已形成的一些现有学科划分的界限,不仅选取了西方一些经济学名家的著作,也选取了国际上法学、伦理学、政治哲学、社会学、人类学、史学等其他学科中一些名家和大师的经典作品。我们希望,通过把这些名著翻译为中文,使国内学界和广大青年学子能对西方近现代和当代的一些著名思想家对现代市场运行的基本条件以及对其政治和法律制度基础的理论阐释有所了解。只有通过这样一些基础性的工作,我们才能较恰当地认识一个现代社会的公平、正义、合理和效率原则,才能理解那些确保市场运行和经济可持续发展的法治制度的法理和伦理基础。通过这样一个过程,我们才有可能期望社会各界逐渐形成在未来中国社会发展道路选择上的一些“重叠共识”。

为了达至这一目标,我们把这套丛书设计为一个相对开放的体系:其一,既不囿于某一学科,也不限于任一流派,并对不同学科、不同学术观点、不同政治主张,甚至不同政策见解,完全持一种包容和开放态度;其二,我们会随着对国际上哲学社会科学经典文献认识的增宽和加深,以及随着对国外哲学社会科学新近发展动态的把握,不断把西方学术思想中的一些新的和真正的精华引介到中文中来,从而期盼未来中国的学术思想界能大致与世界同行同步探索,共同推进人类经济社会思想探索的前沿边界,并为未来中国的经济社会发展探寻深

层的学理和思想基础。

“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”（《礼记·大学》）在21世纪中华民族伟大复兴的历史契机面前，让我们以一种开放的胸襟、开阔的视野和海纳百川的宽容心态，来广泛汲取人类各文明社会中业已形成并积累、发展起来的思想精粹，努力明辨已被世界上绝大多数社会所接受和认同的一些人类社会普世价值，明天道，育新民，开心智，共同呼唤中华民族在21世纪的新思想启蒙和精神复兴。值此，我们由衷地希望，经由复旦大学出版社的这套“西方经济社会思想名著译丛”的出版，能汇集编者、译者和出版者的共同努力，涓滴汇流，增益于未来中国的法治化市场经济体制的型构与建设。

2008年6月12日晨谨识于复旦园

王权困境和卢瑟福问题

(代序)

谢文郁

中国思想界在谈论西方宪政思想的来源时，往往追踪到霍布斯、洛克、卢梭。这种追踪使读者有一个错觉，好像社会契约论和三权分立这些想法都是一些智者能人凭空想出来的，是一种创造性新观念，并不需要传统的支持。相反，它是革命性的，是要打破传统束缚的。这种错觉仍然在中国思想界中盛行。这里且不追究霍布斯和洛克的相关著作中是如何提出社会契约论和三权分立理论的。我想追问的是，欧洲中世纪以降确立了根深蒂固的绝对王权观念和血缘王权继承制。这种传统观念和制度对人的思想是约束性的。那么，人们是凭什么放弃它们的？在现实生活中，人不可能简单地割断自己的传统去建立一种新的意识形态。任何一种和传统不相关的想法，一定会受到传统的强烈对抗。当然，在和强大的传统对抗中，如果这种新颖的想法未能通过解释和说明而消解这种对抗，那么，它就无法在这个社

会中形成共鸣。我们注意到,在霍布斯的《利维坦》(1651)出版的前几年,卢瑟福出版了他的《法律与君王》(1644)一书。这本书在英国内战期间强有力地支持国会对抗国王,是国会的思想武器。就论证思路而言,卢瑟福完全依据圣经,从人的自卫合法性出发,彻底否定绝对王权观和血缘继承制。卢瑟福的论证是在圣经传统中进行的,因而在国会拥护者那里得到了广泛的共鸣。这一段思想史在中国学术界基本上是被忽略的。我将借助以下的文字,简略地追踪一下《法律与君王》的写作背景和思路,展示传统的力量,呈现经典文本解释力在思想史发展中的关键性作用。传统是不能被否定的。但是,传统是在解释中发挥作用的。归根到底,思想史的发展乃是对传统经典文本的不同解释之间的较劲。



17世纪中叶,英国社会进入了一个经济发展、政治混乱、思想活跃的时代。我们知道,伊丽莎白一世期间(1558—1603),英国成为一个欧洲强国。这个强国地位导致了英国的海上贸易得到迅速发展,从而在经济上造就了一股新兴经济力量。马克思称这股新兴力量为资产阶级^①。不过,从另一个角度看,因为和欧洲大陆的贸易来往密切,英国人深受当时在欧洲大陆仍然如火如荼的宗教改革运动的影响。

^① 参阅马克思:“评基佐‘英国革命为什么会成功’”,载于《马克思恩格斯全集》中文版第1版第8卷。马克思认为,英国革命是资产阶级革命。国内历史学界似乎仍然流行这种说法。在这种说法中,英国革命的宗教性就被忽略了,以至于卢瑟福这样的宗教界人物在这场革命中的领军作用也鲜有人提及。实际上,这场革命的宗教诉求大于经济诉求。

1534年,英国国王亨利八世设立英国国教(主教制,但设立国王为教会最高元首)。不久就出现了一批信徒,追求在英国彻底清除罗马天主教的影响,使英国成为一个完全的新教国家。史称他们为清教徒。伊丽莎白一世主政期间,清教徒在人数和力量(包括经济和政治)上都得到了极大的发展。就实际人群而言,上述那股新兴的经济力量在宗教信仰上主要由清教徒组成(也有人称他们为“新贵族”)。无论如何称呼这股力量(资产阶级、清教徒或新贵族),有一点是可以肯定的,那就是,他们的出现打破了原来的社会力量的平衡,导致了现有社会制度的失序。

卢瑟福的《法律与君王》乃是这股力量在政治上的诉求。为了对这本书的写作背景有更多的认识,体验其中的生存关注并追踪作者的思想回应,我将这段历史的几个重要事件简述如下。

伊丽莎白一世去世后,詹姆士一世(1603—1625)继位,称为斯图亚特(Stuart)王朝。詹姆士一世继位前就曾经匿名发表过一部著作:《自由君主之真正法律》(*True Law of Free Monarchies*, 1598)。这部著作鼓吹君权神授,认为王权是绝对的,既不受其他外在权力约束,也不受国内议会和臣民的制约;进一步,他强调,君主因上帝授权之故,永远不会做错事,称为“君王无过论”。需要指出的是,詹姆士的“君权神授”和传统意义上的“君权神授”不是一回事。中世纪以来,在罗马教皇制度下,君权神授指的是,世俗王权必须得到罗马教廷的加冕。教皇作为神在地上的代理人,是世俗王权之授权者。英国国教建立后,国王的王权不再依靠罗马教皇,反而在名义上是教会元首。但是,实际上,随着清教徒在国会中的力量日渐强大,国王在做决定时往往

要受到国会的限制。显然，詹姆士的这部著作是有针对性的。面对新教徒的压力，詹姆士希望通过强调君权神授来维持王权。

詹姆士一世在位期间，君权神授论在理论上并没有受到什么突出的挑战。1625年，查理一世继位，开始时，继续采取君权神授论。一直到1640年，英国国会开会前都要重申君权神授论。不过，查理一世在位期间，国会中新教徒利用君权神授论，采取清君侧策略，不断打击并清除那些与国王合伙的大臣，使得国王身边没有大臣帮手，无法任意而行。国王虽然仍然至高无上，但是所有决议都必须通过国会。很快地，国王在和国会的权力斗争中就处于劣势。原因并不复杂。国会，特别是下院，主要由一批掌握钱财的新贵族（同时也是清教徒）组成。国王的活动经费必须通过他们的决议；遇到额外的开支，更是需要他们的支持。通常地，当他决定要进行一些重大政治军事活动而需要筹集资金时，国会就利用这种相互制约的关系，对国王进行约束。此时，君权神授论已经无助于维护君权。简单来说，君王拥有绝对权力，一旦缺乏大臣的支持，等于没有任何权力。

为此，查理一世于1642年6月21日公布了《回复国会的十九条文》^①。这个《回复》重新提出并论述了混合政体说，认为人间有三种政体，即绝对君主制、贵族制、民主制。他进而谈到，这三种政体各有利弊。绝对君主制容易导致暴政，贵族制容易导致党争分裂，民主制容易导致暴力无序。同时，君主制有利于全国一致，外可以集中力量抵制侵略，内可以保障秩序维持统一；贵族制有利于国内精英团结，群策

^① 原文为 King's Answers to the Nineteen Propositions，收集在 J. P. Kenyon, ed., *The Stuart Constitution: Documents and Commentary*, Cambridge University Press, 1986. p. 18。

群力，共谋公益；民主制有利于保障自由、激励勇敢、资助勤劳^①。

当然，查理一世放弃绝对君主论而主张混合政体说，其目的当然是为了争取绝对王权。表面上，混合政体说是要让贵族制和民主制都占有一定的地位。但是，在政治实践中，如何规定国王的权限就是关键所在。查理在《回复》中对王权做了如下限定：“国王依据法律行使政府管理全权；有权订立和约，册封贵族，任命国家事务官吏、法官及要塞城堡指挥官；有权招募军队征战国外，抵御外侵和防止内乱；有权没收财产或实施大赦。国王在此秩序下享有权柄，维护法律和保障臣民自由和财产；使权势者敬畏而防止党争分裂；威慑平民并制止混乱和暴力而维持秩序。”^② 这些限定名义上是规定君王职责，实际上则是加强了王权。就历史进展而言，《回复》公布后，国王的权力大增，从而导致国王与国会之间的张力绷得更紧，最后引发国王与国会之间的战争，史称英国国内战争（1642—1646）。

卢瑟福生活在这个时代（Samuel Rutherford, 1600—1661）。1638年，卢瑟福受命于苏格兰长老教会而出任圣安德鲁大学（the University of St. Andrews）新学院（the New College）的神学教授。

^① 政治思想史上，混合政体的想法和传播由来已久。柏拉图在《理想国》中分析了四种政体：君主制、寡头制、贵族制、民主制。亚里士多德在此基础上分析了它们的利弊，认为最好的政体是君主制、贵族制、民主制三者合一的政体。希腊政论家波利比斯（Polybius）认为当时的罗马共和国便是混合式的政府：执政官（君主制）+元老院（贵族制）+平民院（民主制）。西塞罗主张混合政府应该和法治原则结合起来。文艺复兴时，马基雅维利、吉阿诺提（Giannotti）和奎夏第尼（Guicciardini）都讨论过混合政体，甚至认为这是一种理想政体。参阅 Kurt von Fritz, *The Theory of Mixed Constitution in Antiquity*（《古代的混合宪法理论》），纽约，1954。英国的政治思想界一直深受混合政体说的影响，尽管其中出现了詹姆士一世的绝对君主说。

^② 作为一种政治理论，混合政府说在英国政治思想界发挥了持续的影响。1688年的“光荣革命”之后，人们继续谈论混合政府说，甚至有人认为，英国的君主立宪制其实就是一种混合政府。

这使他有时间深入思考苏格兰—英格兰的社会和教会所面临的问题。卢瑟福属于清教徒。清教徒是一批较为激进的新教徒。他们希望英国的宗教改革更加彻底，在神学和教义上坚守加尔文主义，在组织上完全消除罗马天主教的影响；而在政治上，他们则反对绝对王权。1644年，被长老会罢黜的若斯主教马克斯韦尔在牛津大学出版社出版了一本题为《基督教君主的神圣王权》（*Sacro-Sancta Regum Majestas*）的书，又名：“圣经赋予基督教君主神圣而高贵的宗教裁判权，这是古老的遗风，也是理性的要求。”马克斯韦尔宣称，他拥有充分的圣经根据来证明君王的高贵权力完全来自神，因而王权是绝对的。这本书使用了大量圣经故事和说法，认为绝对王权的根据就在圣经里。对于清教徒来说，圣经的权威是绝对的，是他们为人处世的根据所在。因此，如果他们无法从圣经出发，在神学上回应马克斯韦尔的论证和说法，那么，他们在政治上就无法抗拒国王的权力。考虑到在英国国教体制中，国王也是教会的最高元首，这样，如果国王要干涉教会事务，那也是理所当然的。

于是，如何界定王权就至关重要。如果王权来自神因而是绝对的，那么，任何反对国王决策的言行都是对抗神的主权。如果王权不是来自神，那么，它来自何处？对于清教徒来说，不回答这个问题，就无法和国王对抗。

二

卢瑟福大概是在同一年（1644）内完成《法律与君王》的写作的。

就其直接动机而言，卢瑟福是要批驳马克斯韦尔。从马克斯韦尔的书的副标题就可以看到，圣经是他的立论根据。卢瑟福在写作时必须回应马克斯韦尔提出的所有圣经证据，给出完全不同的解释。在争论中，我们可以读到，同一个圣经故事，在马克斯韦尔的引用中是支持绝对王权，而在卢瑟福看来乃是否定绝对王权。争论的双方都在引用圣经，都在指责对方把圣经理解错了。特别地，他们都是在敬虔中引用圣经的。和中国清代古文经学“六经注我”中的情感倾向完全不同的是，尽管他们在解释圣经时出现严重分歧甚至对立，他们坚持各自的解释，认为只有自己的解释才符合神的旨意，因而是正确的。

就思维方式而言，这里涉及了一个十分重要的解释学问题。追踪这个解释学问题可以帮助我们更加深入地理解这场争论。人们在阅读一本书时，一般地都预设了这本书的本义。换句话说，无论如何阅读和解释，只有一种正确的理解，即本义。如果出现两种不同的理解，那么，在这种预设中，必然地，这两种理解至少有一种理解是错误的。长期以来，在圣经阅读和解释这个问题上，基督教教会形成了一个传统，即通过大公会议来解决各种理解上的争端；一旦做出决议，即形成所谓的权威解释。在权威解释的规范下，人们的圣经阅读和理解方向就被规定了。任何违反这一规范的阅读和理解都属于异端或具有异端倾向。

宗教改革运动中，路德面临一个极为尴尬的困境：一方面，他坚持自己的基督信仰，认为自己的想法和决定都来自神的话语（圣经）；另一方面，他拒绝接受罗马教会的权威，认为教皇和主教们都不是信

徒的祭司，而每一位信徒自己就是祭司，可以直接领受神的旨意。显然，路德无法在罗马教会传统中继续做他的基督徒。当他被教皇开除教籍之后，路德就面临这样一个问题：如何坚持自己的基督信仰呢？为此，路德开始全面反击罗马教会权威，认为基督徒身份在于神的恩典，在于他的信心，在于他相信圣经是神的话语。这便是所谓的唯独恩典、唯独信心、唯独圣经。路德认为，这三个唯独乃是真基督徒的根本原则。

我们可以这样分析路德的三个唯独。首先，路德要求所有基督徒回归圣经权威。恩典一词指示着神的启示；圣经作为神的话语便是神的自我启示；对此，人只能在信心中认定圣经的绝对权威。恩典、圣经、信心三者是互为前提的。三个唯独的原始含义是：这三者乃是基督徒的生存起点。基督徒相信圣经是神的话语并从中领受神的恩典。具体落实到他的生活，信徒就必须通过圣经，而不是通过教皇和主教，和神直接发生关系。因此，直接阅读圣经就是领受恩典的唯一途径。正是在这一推论中，路德把自己的大半精力和时间放在德文圣经翻译上。从此，各种文字的圣经翻译成为一种潮流。

其次，路德提出了圣经阅读的平等解释权。圣经作为神的话语是在信心中认定的。信徒在信心中阅读圣经，并在阅读中领受神的话语。这个领受过程乃是一个阅读并理解圣经的过程。或者，理解圣经就是领受神的话语。不过，不同的人在阅读同一段圣经时可能会产生不同的理解。这些不同的理解，在路德看来，只要阅读者是在信心中阅读圣经，那么，他的理解就是从神而来的恩典。在理解并解释圣经这一点上，每一位信徒都处于平等地位。特别地，教皇并不是权威的

圣经解释者。他说：“我们不应让‘自由之灵’（如保罗在《哥林多后书》3：17 所称）被教皇的胡编乱造吓到。相反，我们应当大胆地向前走，依据我们对《圣经》的信心理解，去检验他们已经做过的和没有做过的。我们要迫使罗马主义者放弃他们自己的解释，接受更好的解释。”^①于是，路德把圣经的阅读和解释权平分给每一位信徒。

路德的这种做法导致了圣经解释的多元化。而且，这种多元化具有实在性，是不可消除的。人们往往会在本义预设中追求消除解释多元化。然而，这种努力是徒然的。在路德看来，信徒在信心中阅读，所得到的理解一定是来自神的。因此，每一位信徒的圣经理解都是从神而来的恩典，因而具有绝对性。当然，神在此时此地让信徒有如此这般的理解，其中必有神的旨意和安排。实际上，同一位信徒，只要是在信心中阅读，那么，在不同时候也会对同一段经文有不同的理解。信徒的圣经阅读和理解是在一个不断更新变化的过程中的。但是，在每一个固定的时间段中，信徒只有一种理解。既然如此，信徒就应当坚持自己的理解，因为它来自神的恩典，具有绝对性。

卢瑟福对路德的这一思路有深入的把握。在处理马克斯韦尔的言论中，卢瑟福的批评呈现了卢瑟福对圣经经文的深度熟悉和真诚依赖。他相信，在他的圣经阅读中，马克斯韦尔对圣经经文和故事的引用充满了漏洞，根本就无法支持他提出的绝对王权这一命题。相反，圣经的经文和故事恰好是反对绝对王权的。不过，在阅读卢瑟福的论证时，一方面，读者可以感受到卢瑟福的解释具有相当重的说服力；另

^① 引自路德：《路德三橄文和宗教改革》，李勇译，上海人民出版社，2010年，第39页。

一方面,读者也会感受到一定程度的困惑:当双方都依据圣经时,凭什么说对方是错的。我们试对如下争论进行分析,也许可以感受到他们之间的这种争论。

卢瑟福提出坏君王问题并以此否定绝对王权。如果君王拥有绝对王权,那么,一旦出现坏君王,人民就要遭殃了。因此,这些坏君王不能拥有绝对权力。不过,他的对手并不这样认为。在“问十八”中,卢瑟福是这样提出问题的。马克斯韦尔谈到,以色列人的历史中出现了很多坏君王。但是,“坏君王是神对人类罪的惩罚,人民除了耐心忍受别无他法”。也就是说,即使出现坏君王,这并不意味着君王丧失了绝对王权;他仍然拥有绝对王权。对于人民来说,除了忍耐顺服,什么也不能做。原因在于,君王的绝对性来自神的主权。神允许坏君王,通常是因为人民犯罪了,所以要使用坏君王来惩罚他们。如果从神的绝对主权这个意义上进行推论,马克斯韦尔的观点是可以接受的。神的主权要求信徒相信神的主权。其思路是这样的:每一件事的发生都有神的旨意;君王是神所立的;因此,如果所立君王是邪恶的(对臣民苦毒),那么,一定是因为人民背离了神,所以神借助于坏君王惩罚他们。

我们来看看卢瑟福的回答:“因以色列民的罪,亚述人来攻打他们,乃是神的一种惩罚(《以赛亚书》10:5)。但是否就由此推出:以色列民奋起反抗亚述人就是非法行为了呢?……因以色列的罪,亚玛力人出来攻打他们;西拿基立因犹太人的罪攻打玛拿西;亚撒的敌人因亚撒和以色列民的罪而与之对抗。难道摩西与以色列民,玛拿西与亚撒面对外敌来犯除了祷告与忍受外什么都不能做了吗?用武力抵制

外敌是非法的吗？我不敢苟同。饥荒是神对一个国家惯用的惩罚手段（《阿摩司书》4：7—8）。此时，难道我们不应该通过自己劳动找寻面包吗？难道除了哀求每日之面包外就什么也不能做了吗？这个观点太荒谬。”

不难看到，卢瑟福并不是进行简单的神学推论。他承认，王权来自神。神是爱。因此，王权就其职能而言是爱人，是服务于人民的。正是在这个意义上，他要求读者关注人的生存。人的生存是有底线的。即使当事人因为犯罪而受到神的惩罚，当事人在生存上仍然会进行挣扎！不难看到，他这里强调的是人的生存底线。当人因犯罪而受惩罚时，人仍在生存中。生存是在判断选择中进行的，是在选择中做事，在做事中生存。正是人这种生存上的底线，决定了君王不拥有绝对王权。当国王的所作所为冲击并危害人民的生存底线时，人不可能完全被动地忍受顺服而束手待毙。相反，人会拼死反抗。这个生存底线就是对绝对王权的限制。

从神学上看，马克斯韦尔的推论似乎更加正确。但是，马克斯韦尔给出的神学推论无视人的现实生存，简单地认为人在接受神的惩罚时只能忍受顺服、无所作为。然而，卢瑟福认为，我们必须从人的生存出发。人在生存中，即使是顺服神的惩罚，这并不意味着除了祷告外只能消极无为。他们仍然会挣扎和抗争。当然，他们在挣扎和抗争中会认识到神加在他们身上的惩罚，进而在神面前认罪悔改。但是，他们的挣扎和抗争在生存上是自然的、属于人的本性的。既然如此，国王的王权就不可能是绝对的。国王在人民没有犯罪的情况下侵犯人民，人民的奋起反抗是出乎本性的、理所当然的。人民犯了罪，神要借