



· 译著 ·

人民·联盟文库

XIFANG ZHENGZHI SIXIANGSHI

西方政治思想史

(下册)

这部政治思想史可以说是从底下写起，注意统治者，也兼重被治者。我向来认为，历来论者对人民——有时称为暴民——所能及应有境界的想法。不过，我发现这样的写法很不容易维持，因为思想家关于到刑架上拷问，才吐露作文字之中，这些文字篇章必须摆挺不可靠。

[美]约翰·麦克里兰 著 彭淮栋 译

海南出版社 人民出版社

西方政治 思想史

(下册)

[美]约翰·麦克里兰 著 彭淮栋 译

海 南 出 版 社
人 民 出 版 社

目 录

第六部 自由主义的兴起

- 第 19 章 自由主义的兴起** 509
自由主义与启蒙运动/自由主义与三种经济/推荐读物
- 第 20 章 自由主义的成熟：边沁与穆勒**..... 535
穆勒和 19 世纪政治思想的权威危机/个人主权/关于穆勒的一个省思/推荐读物
- 第 21 章 自由主义的成熟与式微：斯宾塞、萨姆纳、格林** 573
斯宾塞：理论中的维多利亚时代/自由主义与国家成为莫逆：格林的唯心政治/格林的《政治义务原则讲演集》，与自由主义的干预论/推荐读物

第七部 对自由主义的反动（一）： 黑格尔——国家与辩证法

- 第 22 章 黑格尔及马克思主义的黑格尔背景**..... 619
黑格尔对人类意识的看法/黑格尔谈哲学的功能/哲学的

历史与历史的哲学/历史与辩证法/自由：向绝对自由发展/自由与理性国家/公民社会与国家之分立/国家与自由：再论/国家与其建制有别/马克思主义的黑格尔背景/黑格尔与青年黑格尔学派/推荐读物

第八部 对自由主义的反动（二）：社会主义

第 23 章 马克思主义及其他社会主义 649

1840 年/1900 年/1917 年/1936 年/1948 年/1970 年/马克思主义：无产阶级革命的理论/历史：黑格尔与马克思之论/黑格尔、费尔巴哈及马克思：通向辩证唯物论之路/马克思主义：对资本主义与政治经济学的批判/商品崇拜/马克思主义与国家/后革命及社会主义阶段：朝向列宁主义/推荐读物

第 24 章 社会民主：伯恩斯坦与克洛斯拉 681

恩格斯、伯恩斯坦及进步的共识/马克思主义与恩格斯问题/从恩格斯到伯恩斯坦：“科学主义”到修正主义/伯恩斯坦：《进化的社会主义》/伯恩斯坦的重要性/附录：克洛斯拉与《社会主义的未来》（1956）/推荐读物

第 25 章 雅各宾主义与马克思主义——布尔什维克的综合：

列宁、托洛茨基、斯大林 703

俄国马克思主义与俄国专制/俄国社会民主党：1900—1907 年/俄国社会民主党纲领：1902 年/不断革命论：托洛茨基/帕尔乌斯对托洛茨基的影响/1905 年俄国革命对托洛茨基的影响/不断革命论/列宁的帝国主义理论及《国家与革命》/托洛茨基与斯大林之争/布尔什维克自认在 1917 年做了什么/列宁去世及内战结束后，布尔什维克自认所

为何事？/托洛茨基与斯大林所争何事？/推荐读物

第九部 对自由主义的反动（三）：

非理性主义与反理性主义

- 第 26 章 民族主义的道德排他性：赫尔德** 741
民族主义与启蒙运动/赫尔德、费希特及民族理念/费希特及法国大革命/推荐读物
- 第 27 章 精英主义对民主的批判：帕累托与米歇尔斯** 769
精英理论/推荐读物
- 第 28 章 自由主义的特殊敌人：群众与群众理论家** 795
群众理论与未来/推荐读物
- 第 29 章 领袖及其群众：弗洛伊德的《群体心理学与自我之分析》（1921）** 823
催眠论的问题/原欲的群体理论/个体理论/弗洛伊德的集体心理人类学/普遍与特殊/推荐读物
- 第 30 章 法西斯主义：非马克思主义式革命** 855
自由主义与法西斯主义/纳粹与大战/纳粹与大众动员/纳粹的种族学说/法西斯主义与社团主义/法西斯主义与政治领导/推荐读物
- 第 31 章 保守主义：莫拉斯与奥克肖特** 889
莫拉斯：文明的保守主义/莫拉斯论国家/莫拉斯与德雷福斯/莫拉斯论君主制度/奥克肖特的保守主义世界/哲学与经验世界/向政治过渡/拒斥意识形态/奥克肖特的保守主义（一）/奥克肖特的保守主义（二）/推荐读物
- 第 32 章 卷末论思想及论述之窟** 943



第六部

自由主义 的兴起



第 19 章

自由主义的兴起

自由主义与启蒙运动

有人说，有那么一年，自由主义长得形式完足，看得出自成一个主义了。1789年、1848年或1859年（穆勒《论自由》出版那年）都曾有人强力推荐。有人甚至上推洛克的《政府二论》，说其中已有自由主义的骨架。（1789年则是至少两件大事的年代，即法国大革命，以及美国宪法获得各州批准。）似乎比较没有疑问的，是自由主义作为一套理念而初步处理政治与社会问题，始于启蒙运动。这十分明显。不明显的是前文提过的，启蒙运动的推进与近代国家发展之间的关联。一般常说，自由主义者对国家多疑。然而自由主义胜利的时期也正是近代国家胜利的时期。坚持自由主义身世清白的自由主义者喜欢将这个关连视为某种吊诡。好奇怪呀，他们说，自由主义和自由主义的主要敌人居然同台亮相。还有更吊诡的。自由主义与近代国家通常双双被视为判断现代性的标准，然而两者之间又似乎有某种紧张。自由主义与近代国家可以两相调和吗？

问题有一部分是历史问题。经常有人说，自由主义采取的是“消极”的国家观，以有别于古今那些认为国家应该扮演“积极”道德与干预角色的政治理论。我们必须强调，自由主义的国家只有在一个到达自由主义理想，经济已具自由主义理想境界，而且公民主动按照自由主义者期望的方式行动的社会，才可能是消极的。历来论者都强调自由主义对国家采取消极观——例如，说自由主义认为国家的角色有如守夜人，这使人忽略一项明显的事实，自由主义作为一种改革思想，每每必须与

国家权力妥协，因为自由主义本身的经济、社会与政治改革计划仍然需由国家代理。（不要忘了，启蒙运动曾经长久钟情于开明专制。）任何改革方案想在现实上成其事功，都必须将强化国家列为相当优先的政治议程：国家权力等于改变世界的能力。

自由主义者能安于国家权力之增加，有几个原因，其中之一是他们认为社会与经济世界反正已在往自由主义的方向走。如此则不必那么频繁借重于国家的权力。自由主义的改革方案，要点大致上是让社会按照其自主的发展法则前进，只要这与国家的岁入需求不相抵触，因为国家必须有收入，才能维持法律、秩序及国防。也就是说，这改革等于要拆尽近代国家在经济上与社会上从过去继承而来的所有过时的法律机制。这些继承而来的结构有的是中世纪的，有的是重商主义之物，其法律规定工业生产应该如何组织，国际贸易应该如何进行。这是相当庞大的改革，因为每个欧洲国家都满缠着盘根错节的合法既得利益，而且其中很多是地方性的势方。自由主义者必须找到一个代理人来击退这些数百年根深蒂固的社会与经济势力，这代理人只可能是国家。

国家主义在这件事上帮了大忙。就像一套有效率的铁路、邮政与电报系统，统一的度量衡及货币对自由主义大有帮助，某些版本的国家主义也是自由主义的天然盟友。但凡强调中央而反对地方、强调民族国家以对立地方自重，都有助新事物打击旧制度。在经济上，这意指创造全国性的市场。全国市场是国家求之不得的东西。土地向来不容易课税，比起来，贸易，尤其国际贸易，容易多了。追求中央化的近代国家，其要务正是建立税基（虽然所得税的构想还在遥远的未来）。中央化与征税是彼此补强的，而这又有使自由主义者与力行中央集权的政府站在同一边的效果，因为没有中央化，经济生活将会限囿于为市场而生产，这市场实质上是地方市场。例如潘恩，他在经济上是自由主义者，他主张制定新的合众国宪法，理由是如果让各州自行管制商业，各州将会彼此争设关税障碍，届时合众国将落得根本没有全国性的经济可言。大革命之于法国，也是如此。大革命前，各地自行设关抽税，从加莱到

巴黎据说有十四道税卡，鱼运抵巴黎，已经贵得没有人买得起，而且臭烂不堪食用。

拆除古老的权威结构，经常是点点滴滴进行，而这拆除工作所以可能，全是对权威的看法发生一个转变所致。自由主义者利用国家权力来拆除累世遗传的权威结构，现在回顾之下似乎失之乐观，甚至危险，但他们当初瞻望一个解除管制的未来，有理由信心满满。启蒙运动那些新的道德科学与社会科学，异口同声说人类的生活被过度管制。启蒙运动与自由主义者认为人的世界由一系列自然而然环环相扣的和谐系统构成，亚当·斯密说的那只“看不见的手”其实是这种信念内涵的缩写。启蒙运动与自由主义者的这个信念，是牛顿以来就不断酝酿的一场巨大知识革命。旧观念说如果放着人不管，他们会胡作非为，新观念说放着不管，人类的生活大体上会相当和谐。这转变里有个很重要的关键。就是人愈来愈发现社会科学可能有其真理。孟德斯鸠就认为，人类立法者只是法的一个来源，而且不是最重要的来源，其他还有种种来源，第一个是气候。传统法律理念里的那些暧昧不明之处，如今首次在社会学上获得有系统的阐释。

想了解自由主义的意义，一定要非常清楚了解这场转变的性质。法律——决定行为的规范——自发地起于社会之中的想法，并不是新想法。历史悠久的自然法观念就认为上帝的律法可以由社会经验写在人心上。人在一个有秩序的社会里过一般的生活，就能识知上帝的律法。（中世纪基督徒基于此理，认为犹太人，甚至回教徒，并不是完全非圣无神的。）所以，把上帝拿掉，就出问题了。自发产生的社会规范如何还能称为“法”律？这些“法”如何还能有任何道德约束力？第二问的答案隐含于第一问的答案之中。自发而生的社会规范在两个启蒙意义上可以说与法无异。第一，这些规范是独立于人的意志与反思而生，就像牛顿的宇宙定律也是如此；第二，社会行为与法无异，隐含社会秩序有其自然的和谐，就如物理世界有其自然的和谐。不仅如此，社会的和谐，对继续在这些事情中看见上帝之手的人，分明是个神定的目的。说

来奇怪，首先窥知一个“人造”共同体，亦即一个完全人为的共同体，仍然能促进社会安定这个神定目的的人，大概是霍布斯。（霍布斯在这方面有点过时，因为他虽然知道人类如果要过有秩序的生活，必须有些条件，但在这些条件的创造上，他让人这个立法者扮演太大角色。）

重新发现了上帝的旨意是要人彼此和谐生活，自由主义者快慰之情不难想见。自由主义的理论在哪一年臻于完整，颇难认定，但到 19 世纪下半叶已经完整，是可以确言的。在完整的自由主义理论中，这上帝要人和谐的观念被化入一套形式既美且精的体系。

自由主义与三种经济

以其思想上最连贯的境界而论，自由主义可以看成一套由三种环环相扣而彼此依存的“经济”组成的结构。我这里的“经济”一词，取其有点老式的用法，指任何体系由于组织良好，或组织紧密，而没有浪费之物。理想而言，在一个“经济”中，例如“自然之经济”（达尔文语），没有松散的头绪，一切密切搭合，中间没有安排失当的空处。一个经济也是能自我调节的体系。据此看法，一个经济的行为是可以预测的，其中某些部分发生变化的时候，其余部分的反应能使这个经济的整体保持平衡；理想而言，一个经济是自我发动的，而且能自我改正。自由主义——有时称为“古典自由主义”——说明“道德”经济、“政治”经济及“国际”经济。我这里的“道德”、“政治”及“国际”三词，取的是柔性用法。“道德”经济意指人在日常生活中的彼此关系，其中至少包含部分我们通常所说的国家经济（例如“英国经济”），以及政府如何影响国家经济（一般使用的名词是“政治经济”）。“国际”经济则一方面指通常所说的这种经济（诸如“国际贸易”或“贸易条件”），一方面也指“国际关系”而言。

自由主义的道德经济相当复杂，因为其思想来源非一。复杂之上更添复杂的，是它的两个来源，即自然权利的传统与功利主义，潜在上是相互矛盾的。功利主义与自然权利有些地方颇难搭合，不过，两者有个一致之见，认为个人选择的幸福之路可能做到彼此和谐。以洛克代表的自然权利传统为例，洛克相信人的理性不用上帝协助就能自行推出权利隐含义务，意思就是说，大多数人行使其追求幸福的自然权利时，会顾及他们也有义务尊重别人的权利。这个论点换成功利主义说法，就是个人追求理性的自利，结果将是大体上的社会和谐，洛克与功利主义者都不认为人类能在未获协助之下实现社会和谐。两者都强调“理性”行为之必要。这理性的行事，至少要放在两个层次上来了解，而其中一个层次有点儿“大言”。这个“大言”层次指望人类能自行想出他们的社会义务是什么，亦即他们对别人有何义务。功利主义层次则只要人类认清世间之事只有“快乐”是本身即“善”，只有痛苦是本身即“恶”。此理虽下愚也一思即解，于是人人都能一夕皈依功利主义。

只是，洛克与自由主义者都不得不看到，人的行为并不尽然符合他们为“理性”一词选定的这些意思。洛克知道，人追求幸福之际，有时候的确倨傲对待他人权利，边沁也看见同样的现象：人有时候只顾将自己的幸福极大化，而将别人的幸福极小化。这些或许并不频繁的非理性行为必须特别处理。为了便于处理，这些行为被加上一个特别名称，叫“罪行”。有这么一个人选择往法律禁止的方向追求他自己的幸福，“罪行”可以视为特别加给这么一个人的“痛苦”。惩罚是对这种人的吓阻。就是有犯罪倾向的人——可能考虑以非理性方式行事的人——也能自行领会犯罪行为是非理性的，因为这种行为会为他们招来法律特别留给他们的痛苦。国家——立法与执法的结构——存在的目的，就是要在自然的和谐出现这类小破绽时加以修补。

国家做这件事，必须先假定发生破绽是例外而非常例。依照自由主义的看法，国家有监督社会之责，但不是社会的主发条。那么，社会靠什么来做到它基本上是自动的？自由主义者如同古代人，认为一个社会

是由激情来保持运动，但在自由主义的用法里，激情穿上现代服装，脱掉其自古带有的贬义。政治理论向来对激情少所许可。性的激情，以及对这世界上的东西，除了自己公平应得之份，还要贪图多取，向来被视为社会与政治乱源：暴君就是一切都要，而在他公平应得的分量之外贪得无厌。政治理论很早就懂得不能信任激情，并且由此生出一个不成文的共识，说一个沉沦于激情自我放纵的世界将是一个无政府世界。社会经验似乎也印证此一看法。古代与中古社会多有纵饮作乐的酒神节，让人暂时脱离社会与道德压制；人民获准如此不时闹酒狂欢，但大家有个非常清楚的了解，狂欢一旦结束，就是真正结束。永远拿掉对激情的拘制，一个社会将是何等模样，这就是范例。嘉年华的放松效果，显示社会薄薄的表面底下是怎么个情景。激情在根本上是反社会的：性的放纵必须驯之以男女如宾如友的婚姻，其他种种放荡倾向，则制之以饥饿与工作。上帝当初规定人要汗流满面方得糊口，实在帮了社会秩序的大忙。

依此看法，以实证法的力量来协助维护禁忌与经济习俗，大有道理。所有权威来源，所有权威系统，正式的与非正式的、社会的、政治的、宗教的，可以视为同一立场，并且着眼同一目的——压制有碍社会性的人类激情。当然，权威体系之间有时候十分可能成为敌体，但是，面对如何统治人骚动不驯的精神，它们同声相应。除掉管辖权的争执，各种社会控制的形式之间没有太大理由彼此截然划分（反正管辖权的争执往往发生于非常高层，大多是皇帝与教皇、国王与大主教之间的事）。教士与乡绅、主人与官长都不难自视为行使同样的统治权力。

自由主义改变了这一切，这改变有个很重要的部分是由人对财富的想法改变而造成。过去，人每每指望由国家透过一套法律制度来管制财产。法律内容十之八九与财产有关。近代以前，政治权威也以收入与开支之事为要务。国家做这些事，有十足理由。国家作为财物与劳务的购买者，是经济要角，而且国家必须向人民征税，人民繁荣与否，也对国家构成利害关系。此外，国家作为人类行为的管制者，不能忽视贪婪是破坏力最大的人类激情之一。贪婪有一种非常公开的形式，就是我们所

说的经济生活，而人只要有办法，都想在诚实的生活之外赚得更多一点，政治权威对这一点加以非常密切的注意，方称明智。自由主义者如亚当·斯密认为这种讲法极为原始，只看到人自利的一面。人成天分秒秒准备跳到别人背上撕一块生肉的场面，用来形容霍布斯式自然状态可以适合，在商业、富有的社会却无甚道理。这些社会——英国是首要例子——似乎是社会分工又合作的奇迹。对和谐社会整体内部自发产生社会与经济分化，称颂者颇多，而由亚当·斯密《国富论》中的大头针工人之例启其先河。社会似乎自然而然自行分化为各种不同的经济与社会功能，而且值得注意的是，这些分化的功能彼此互补。这是值得大书特书的事实。不同的人类似乎能彼此和谐生活。的确，社会的“定义”变成：种类非常不同，所过生活之种类也非常不同的人彼此和谐互动，而社会整体没有瓦解成一片混沌。

我们要用一点想像的飞跃，才能掌握旧看法与新看法之间的差异。新看法说人与人之间的差异在社会上有彼此整合的作用。旧看法被推翻了。旧看法说，社会的成员之间愈相同，社会愈好。亚里士多德是古代哲学家中对自由主义者最有吸引力的，但亚里士多德也只能容忍一个城邦有六种人。亚当·斯密现在说，一个十分过得去的社会，一个进步而富有的社会，应该由许许多多类型与条件的人构成，旧有限制阶级数目的那种分类法应该永远过去了。未来的特征是许许多多种类与条件的人共同过着社会和谐的生活。

亚当·斯密是进步主义者，因此他不禁要问社会的进步为什么不能更快一点。进步的问题显然与创造财富的速度两两相连。我们在前面已经看过，依照启蒙运动的看法，基于经济匮乏的事实，压制性的统治是必然的。启蒙运动思想家一直认为，压制的唯一正当理由是经济匮乏。制造财富，社会压制的理由将随之瓦解。亚当·斯密等思想家开始追问，经济上生产出来的财物与服务为什么这么少，不敷分配。对于匮乏的问题，古典的启蒙运动答案是，新技术的传播不够广，也不够深。理性——即科学与技术，表现在工业上与农业上——将能巨幅增加生产，

在不太遥远的未来，基本需求就不会像过去那样影响人的行为。亚当·斯密指点明路，提出另一门科学的大用：政治经济。20 世纪有个老生常谈，当初是他首先点出的，说造成窒碍的往往是人类组织上的缺失，而不只是工厂在生产过程中的缺失。（工厂即使机器一流，如果管理失当，不久也会倒闭。）亚当·斯密观察现代社会的分工，指出其中一大妙处：这分工不是中央规划造成的。

如果分工不用中央指导也能发生，则国家的经济角色是什么，就值得一问。国家如果干预分工的世界，会造成什么影响？亚当·斯密的回答直截了当。假设国家对经济的管制（即政治经济）事实上减缓了财富的创造。亚当·斯密在两个层次上分析国家的管制必定有此结果，一层广义，一层狭义。广义而言，我们现在都看到，国家试图管制工业与贸易的细部活动，对经济有压缩之害。在狭义层次，亚当·斯密提出一个明明白白对人不对事的论点。亚当·斯密时代的那些国家由贵族管事，就是新经济的真理瞪着他们，也看不出那是真理的那种人。（那些真理的全貌，在亚当·斯密出版《国富论》之前，大概没有谁看得出来。）他们也正是极可能在牛津巴利欧学院（Balliol Collage）念过书的那种人（亚当·斯密本人曾经在那里一段时日），那个学院谈不上正规的读书计划，更没有政治学之类近代学门。（帕默斯顿（Lord Palmerston）在英格兰非比寻常，因为他是辉格党贵族而在爱丁堡受教育。）

亚当·斯密的名字如今与狂热的放任主义（*Laissez-faire*）连在一起，因此这里应该强调指出，亚当·斯密只是视经济生活为一个适合放任主义的特例。亚当·斯密时代的那些国家，其构造根本不胜管理经验之任。亚当·斯密本人大概怀疑它们会有胜任之日，而且确定它们在可以预见的未来不会有此能耐。国家管制贸易，并无任何特别不道德可言，只是从创造财富的观点来看，管制贸易是愚蠢的行为。（看看 18 世纪走私盛行的黑市经济。）不过，国家对经济的不当干预确实有个不道德的后果：归于贵族的财富超过公平数量——贵族是消费者，不是生产者。管制贸易，以及对贸易课税，为寄生虫般附在政府身上的贵族创造

了工作与养老金。财富人皆所欲，但实际创造财富者是资本家与劳动者，此点亚当·斯密毫无怀疑（虽然《国富论》并没有歌颂企业家），至于谁做事，谁就应该得到报酬，他更无丝毫疑问。除此而外，亚当·斯密十分清楚，在创造财富之外，还有其他可欲的社会目的，但这些目的，在一个以创造财富为唯一目的的社会里是无从实现的。教育（亚当·斯密到底是苏格兰人）不会像变魔术般自己出现。这些东西必须由国家提供，而要有效率地提供这些东西，国家本身必须改变。嘲笑贸易为庸俗之事，但又千方百计谋取贸易的间接利益的贵族必须去掉。亚当·斯密认为这反正是大势所趋。政治权力多随财富而至，他希望富有道理者将取代富得没道理者为权力中心。

亚当·斯密等自由主义者认为贵族散发着无能与贪腐的臭气。这或许是他作为一个苏格兰新教徒自然会有观点；1745年，詹姆斯王党起事失败，亚当·斯密视之为一个从过去继承而来的社会与国体的失败。前文谈过，政治失败或体制失灵的概念，是相当严肃的概念。亚当·斯密认为经济有失灵，政治也有失灵。说政治失灵的观念——整套政治制度失败——来自亚当·斯密所提经济失灵的观念，并非言过其实。经济可以说达不到绩效，政治体制也是。对经济上的没有绩效，亚当·斯密的反应是典型的现代反应，立即要求一种根本全新的经济政策。亚当·斯密另外相当现代的一点，是他看出经济政策的问题与一个体制的根本结构密切难分。经济政策与一个体制的质地往往深入交织（而且与那个体制的统治集团的思考方式深深交织），因此，要求根本改变经济政治，与要求根本改变政治体制是同一回事。

问题：理性的人，至少原则上装备了启蒙运动新学问的理性人，对什么样的国家可能给予他们自由的同意？过去用社会契约来解释人民对政府的同意问题，但社会契约的模型如今看来非常古旧。国家与社会的起源已经不必解释；国家与社会有就是有了。因此，社会与国家当初如何而有其正当性的观念可说已一去不返。也就是说，国家正当性不是有，就是没有的看法可以丢掉了。老式思想家如洛克，认为国家——整