

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 and 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原因的研究

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思考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，才能使我们有权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，印度斯坦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，而不满意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回顾。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。——

译者

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。

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，而拿出来的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，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东西。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错误，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

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义务的总合。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 I 有所约定，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呢？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，如果他不接替这项职务，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

一位从布莱克沃尔来的船长在皇家证券交易所见面。我的约定的内容是告诉他，我将于某一时间在证券交易所。他于是放下了别的事情到那里去会我。”这是一个除非我有某种实际原因就不应该使他失望的理由。但是看来我不应该使他失望的理由一定也是同样有力的，如果我从任何其他方面得知他将在那里，而我到那里去会见他会和在前一种假定情况下去会见他有同样程度的便利。有人可能会说：“对于人类交往的各种情况不可缺少的是：我们必须能够彼此指望对方会一贯遵守这一类的约定。”但是如果我们这样说这句话也更确切一些：“对于人类交往的各种情况不可缺少的是：我们必须让人们知道，我们对于我们的行为可能对于别人产生多少便利或不便以及多少利弊，是一贯加以注意的。

毫无疑问，根据这一假定，我们的义务应该包括尽可能少作会引起别人相应的期望的约定或声明。一个人随便地让别人相信：他将来的行为不是由决定那个行为当时在他思想中的看法所支配，而是由他在前此一个时期对于这一行为所能采取的看法所支配，这种人的这种做法是恶劣的。但是关于他将来的行为他所承担的义务是根据正义来行动，而不是因为他已经犯了一个错误，因此就应去犯第二个错误。

第三篇 第六章和附录

这一章完全重写过作为 1796 年版的第三篇第六章附录部分在 1796 年版中没有发表。

论服从

服从不是权力的对立面。——一个人没有服从另一个人的义务。——屈从的事例的研究。——服从的基础。——社会交往的用处。——信赖的事例的研究。——信赖的局限。——无限信赖的祸害。——对于臣属的说明。

我们已经研究了权力的正当和合法的来源，下面将把注意力转向通常被认为是权力的对立面：服从。人们都发现这一向是个特别的难题，不论是关于服从的标准和程度，还是关于服从这种义务的来源。

这个问题的真正解决大概在于指出服从并不是权力的相应对立面。已经证明，政权目的在于实现暴力。我们永远不能把暴力看作是可以诉之于理智的；而服从是以认识或意愿为根据的行为，所以就不能同权力有任何正当的关联。我有义务屈从于正义和真理，因为我的判断认为它们是正确的。我有义务同政权合作，只是在我认为政权是符合这些原则的时候。但是在我认为政权是错误的时候，我屈从它只是因为我没有其他的对策。

在任何情况下，一个人对世界上任何另一个人或一群人都没有服从的义务，没有什么真理比这更加简明的了，同时也没有什么真理由于受到自私的人们的浮夸虚饰比这更加模糊不清。

我们有一个必须普遍遵守的准则，那就是正义，也就是完全按照一个人的效用和价值来待人，在任何情况下，都按照所能获得的最大量公共福利的方式来行事，当我们这样做了之后，服从还有什么支配的余地呢？

法官传我去答辩一项诽谤罪，一项虚构的罪名，一件也许是我相信无论如何都不应该受到法律制裁的行为。我接受了传讯。我加以接受也许是从这种信念出发的，那就是我将在法院内作的答辩就是我对法官的不公正的最有力的抵抗；也许是由于我看到：不接受就会搅乱社会的安宁，既显得轻率又无实效。

一个教友会会员拒绝缴纳什一税。于是他宁肯让一个什一税的代诉人扣留自己的财物。从道义上讲，他这样做是错误的。他这里划的界限依据的是一种喜欢拘泥于小节的人的道理。使用暴力会从我手中夺走的东西，如果我亲手交出并不违背道德。强盗要从我这里抢走的钱，我不认为有必要必须他自己动手从我身上拿走。如果我安静地走到绞刑架前，这并不暗示我同意被绞死。

在这一切事例中，都有一个接受正义和接受非正义之间的明确界限。我接受正义的原则，因为我看到这些原则是本质地和不可变更地正确的。我接受非正义，只是因为两害相权取其轻，虽然我看到我所屈从的在理论上讲是错误的。

一般所说的情愿的情况，看来同认识问题并无二致。你对我提出了某个命题，要求我同意。如果你能随着命题提出证据，证明命题所包含的各项之间的一致，你就可能得到我的同意。如果你随着命题提出的是权威，告诉我说你已经研究过它，并且发现它是真实的，已有无数明智和公正的人都曾

加以认可，而天使或诸神也都确认了它，那我也许同意你的权威；但是关于这个命题本身，我对于它的合理性的了解，我对于这个命题里所包含的、严格说来足以证明它正确或者谬误的东西的认识，却能仍旧同过去一样毫无所知。我相信的是另外一些东西，但不是命题本身。

道德问题也是如此。我也许被说服认为应该对一种要求表示服从，而这种要求的正义性是我所看不到的；我也许被说服对一种要求表示服从，而我知道这个要求是非正义的。严格说来，这两种要求都不是服从的恰当对象。服从似乎不如说是包含着思想上的不受强迫的选择和判断上的同意。但是我对于政权的服从如果不是由于我对它的措施的赞同，就同我服从一个野兽一样，野兽可以在我的判断和意向促使我向南走的时候，强迫我向北跑。

但是，尽管道德在其纯粹意义上是排除一个人服从另一个人的概念的，然而从互相交换意见中却可以产生最大的好处。几乎任何一个人的意见都有时能启发我的判断和纠正我的行为。但是在这方面适合我去特别重视的人并不是能够行使任何具体行政权力的人，而是不论地位如何，却在各方面都比我更加明智见闻更广的人。

比我明智的人可以在两种方式上对我有用，他可以告诉我他根据什么道理而深信他所做的判断是符合真理的；他也可以告诉我那些判断本身而不谈他的道理。后者只是在我们理解力有限的情况下有用，只是在我们需要取得现在还不懂的知识的时候有用。因此，如果我聘请一位建筑商来为我修盖一所房屋，或者聘请一位技师来为我开一口井，人们是不能怪我的；如果我亲启在他们的指导下劳动，人们也不能怪我。在这种情况下，因为我没有机会或能力获得这种知识，我就依靠别人的知识。我根据我自己的判断选择出要追求的目的；我深信这个目的是好的，是可取的；以后，我就把选择进行的手段的事情委托给一个比我更有条件的人。在这种情形下所给的信赖，完全是一般委托的性质。要表示我们对于我们任命来处理我们的事务的监工者的义务，使用“服从”一词当然是再恰当没有的了。

正象我信赖一个有技术的技师一样，我也应该重视一个军队的指挥官。首先我有义务弄清楚打仗的道理对不对、战争是不是应该以及我所能理解的关于指挥战争的一般原理是不是正确。也许很可以怀疑一下保密是不是对于指战争有什么必要。也许还可以怀疑一下欺诈和突袭是不是可以算作打败敌人的合法手段。但是在一切这一类的考虑都得到结论以后，仍然有一些情况诸如作战计划或战役部署等，必须信赖一个指挥官的指挥艺术，只要这种指挥艺术的确存在。当他尽其所能把这两件事做了解释以后，可能仍然有些部分是否恰当不是我所能完全了解的，但是我有充分的理由信赖他的判断。

然而，这种有局限的服从的学说，或者更正确一点说，也可以称作信赖和委托的学说，是应该尽可能地少加运用的。每个人都应该把自己处境所产生的义务履行到最大实际可能的程度。如果他在把这些义务委托给别人时，他在可以用来履行这些义务的能力方面占了便宜，他在忠实方面则有所损失；因为每一个人都能意识到自己心愿的真诚，而对于别人的心愿则都不能做出同样的证明。一个有道德的人不会看不到他所承担的发挥自己智力的责任，并且会在环境许可下尽可能广泛地为自己作出判断。

这种信赖学说的滥用比起人类其他一切认识上的错误，给人类带来了更多的灾祸。如果每一个人都善于运用自己的独立判断力，邪恶在世界上就不会有多少地盘。把许多人变成为只是少数人手里的机器的原则，一直是使大

规模的祸害在各个时代里长久存在的手段。当人运用自己的智力时，他就是世界的财富。当人放弃了理性并且成为盲目信仰和消极服从的信徒时，他就成为一切动物中祸害最大的动物。他不再研究放在他面前指导行为的每一条原则，他不再是一个能够受到道德教育的人。他在屈服的那一刻，就成了自己主人的一切凶恶目的的盲目工具；当听凭他自己来行动时，他也就容易受到非正义、残暴和放荡的诱惑。

这些推理使我们对于“臣属”一词有了一种正确的解释。如果我们说一个政权的臣属的意思是指一个有服从义务的人，那么从上述原则得出来的正确推论就是没有任何政权是有臣属的。如果相反，我们是指一个人，政权有责任保护他，或者可以正当地约束他，那么这一词汇就是完全可以认可的。这种说法使我们解决了一个长久争论的问题：使一个人成为一个政权的臣属的究竟是什么。一方面是政权有条件保护他，另一方面由于他的暴行，因为必须用强力来阻止他扰乱那个社会（就是为了维护那个社会的安宁才建立这个政权）。在这种意义上，一切的人都是臣属。

附录

时常从偶然的思考中认识到的道德准则——时常在不同作家文章的次要片段中阐明

的道德准则。——举例。

人们一般都会发现：即使关于任何问题的真理遭到最为费尽气力的掩盖，但仍不能完全消灭它偶然放射出来的光芒。人类思想只要获得任何一个新的真理的验证，特别是在伦理学方面，它就会立即思考到许多曾经偶然出现过的关于这一真理的暗示，并且会由于一种随时都有可能被发现的东西何以竟会如此长久地可望而不可及而感到惊讶。

在我们现在讨论的问题上，情况尤其是如此。诗人、宗教家和哲学家的许多文章片断，都曾把我们的不可改变的义务同一个地位高于我们的人的并不可靠的权威作过非常强烈的对比，并且教导我们丝毫不必服从后者，这些文章的片断一向是被率直的人以激动的赞赏来接受的。的确，我们在任何一类作品中也不能象在小说一类中那样，可以更有理由指望发现道德的萌芽，这些萌芽对于我们现在的知识的进展来说还是过于美好的。当思想摆脱了积习和偏见的枷锁时，当它大胆地飞入未知的世界并从事探求那些将使一切读者热情焕发的伟大而切身的原则时，就在这种时刻，嗜好研究和深思的读者可以期望得到精神进步的原料和轮廓。

在各种作家所写的许多文章片断中，一个见闻颇广的人会很容易想起的有关这方面的一篇，自然是道格拉斯的悲剧中那个年轻的诺瓦尔的气概非凡的思路。当时伦道夫勋爵要求他说明他从事争执的详细情况，以便伦道夫勋爵能够在争执着的双方之间作出裁决。

“不，好心的勋爵，尽管我非常尊敬你，可是我并不为自己辩护，也不要求你来判断。我应该象臣属一般地尊敬我的亲爱的故土的君主；但是就是他和他的崇高的仲裁我也要拒绝。在我的胸中有另一个主宰着的君主——荣誉；它才是唯一的法官和裁判。”

第四幕

没有任何东西能够比这一段文章中的相当大一部分的哲理更加精辟的了。“荣誉”一词，的确一向被人用得太多滥了，使人想到一种过于离奇的形象，以致不能很好他说明一切有智力的动物的行动都应该受其支配的这一原则。我们应该遵守的原则是我们自己认识的内在的判定；使诺瓦尔在自己进行的争论和争执中拒绝君主的权威，这同一推理极其明显就应该使他拒绝让权威来支配自己的任何行动，并且因此放弃他在一开始就是有保留地表示过的尊敬。道德是不能用我们所关心的任何人的判断和高兴来衡量的。

“杀了我们身体以后，再也不能做什么的，不要怕他们。”见《路加福音》第十二章第四节。

这是著名的让尔哥（1727—1781，法国的经济学家。——译者）先生的见解。“他认为人类的道德情操可能大为提高。而对他们的认识也可能更为细致和精确，如果经常加以运用，或者使它们经常受到一种纯洁而高尚的智力的剖析。因此他认为小说在道德论文中占有一席之地，甚至是他所看到的以公正态度来讨论道德原则的仅有的书籍。”见孔多塞：《杜尔哥传》。

第三篇 第七章

除了一段以外，本章完全重写过作为 1796 年版的第三篇第七章。

论政体

赞成各种政体的论点——同赞成各种教义的论据相比较。——存在一种最好的政体的证明——根据真理的统一性——根据人性。——根据人的弱点和偏见提出的反对意见。——建立一种不完美的法典的危险。——各种政体造成的民族习俗。——逐渐改善的必要。——主要是要简单。——宣示真理是主要的手段——宣示真理要由个人，而不是由政权——整体的而不是局部的宣示真理。——我们所希望的进步。

许多政治理论家一向热烈坚持的一个主张是：根据不同民族的性质、风尚和成见应该建立不同的政权。这些理论家说：“英国的体制适合于这个岛民的深思、粗犷和倔强的性格；荷兰的形式上的缓慢和复杂适合于冷漠的荷兰人；而‘大君主’的豪华则适合于法国人的活泼。在古代人中还有什么能比纯粹民主更适合于雅典人那种敏锐的智力和旺盛的干劲呢？另一方面，坚强而朴质的斯巴达人则在莱喀古士的严峻的纪律下得到了更大的发展。立法者的伟大艺术在于非常熟悉他所关心的民族的真正性格，并且发现到底是哪种具体的政权组织最能使那个民族昌盛和幸福。”因此一个根据这些前提来推理的英国人可能说：“我没有必要一定要说英国体制是人类所能想到的最幸福最美好的形式；我也不想去研究法国多少世纪以来使它威名显赫的那种政权的抽象优点。我热诚地对待希腊和罗马那些值得尊敬的共和国。但是，我反对移动这些古代的路标，用我们粗疏的设计来扰乱各个时代的智慧。要把各民族的不同伟大之处简化成为生硬和不切实际的形而上学式的确切标准，我对于这种吉诃德式的计划是感到骇异的。”

本书前面各个部分中已经预先提到过这个问题；但是这种论点非常流行，并且在一个浅见者看来似乎很有道理，所以应当对它作个别的研究。

这种观念同某些在宗教上持自由主义态度的人过去所坚持的一种观念有些相似。他们说：“力图使所有的人在这个问题上的见解一律，这对上帝是大不敬的。人心不同如其面。上帝既然把它们造成这个样子；我们可以设想上帝非常喜欢人们用不同的语言、使用不同的称调和以各执己见的教派所容许的不同的热诚态度向他祈祷。”这些理论家就是这样把神圣的真理和堕落的谎言混为一谈，并且认为那个完全是真理化身的上帝喜欢他所创造出来的生物的错误、荒诞和罪恶（因为一切谬误都以这一种或那一种方式产生罪恶）。同时，他们又从事于削弱思想的能动性，而思想的能动性正是人类进步的唯一源泉。如果真理和谬误真地可以同日而语，那么我不屈不挠地为我自己发现真理或者把真理传达给别人，岂不是不值一干了吗？

真理在实际上是单一的和统一的。根据事物的本性，一定存在一种最好的政权形式。一切有见识的，从野蛮无知的沉睡中充分觉醒了的人，都必然

指路易十四。——译者

这些论点同伯克先生的论点具有某些相似之处，它们并不一定完全相似，我们也没有必要利用伯克对于英国体制的热烈赞扬而趁机对他攻击一番。更不必说，我们对于这个问题作一般的探讨，比对于这个前代有名又有道德的英雄人物进行个人攻击感到更加随便一些。

会起来赞成这种政权形式。如果平等享受大自然的利益这种事本身是好事，那么它对于你和我以及全体人类就一定都是有好处的。把人类维持在愚昧状态中，专制主义可能是有用的，但是它永远不能使人类明智、善良或者幸福。如果专制主义的一般趋势是有害的，那么，它的每一部分就都必然是有害的成分。真理不能是变化不定，以至跨过一个海湾、一条小溪或者一条理想的界限就改变了性质而成为谬误。相反，它在一切时间和一切地点都是同一的。

在一切地方，立法的对象都是同一的，那就是人。人类的相似之处比相异之处要多得多。我们有同样的感觉、同样的推理、判断和推论的能力。使我快乐的原因同样也会使你快乐。我们对于一个问题的见解最初也许不同，但是这种分歧只存在于偏见之中，绝不是不可克服的。常常一件事情最能增进一个人的福利，但也许由于这个人的判断错误而对它最不满意。一个明智的管事人，一定会经常关心他所管理的那些人的真正利益，而不去考虑他所引起的暂时的反对，这种反对不会比产生反对的片面的和错误的理解存在得更久。

哪一个国家会有一个审慎的教育部长，除了使自己的学生公正、明智和有节制以外，还为自己主管的事务提出其他的目的呢？哪里宜这样气候，使得当地居民不去作人而去作酒徒、骗子、赌徒或恶棍呢？在世界上哪里有一个角落，热爱正义和真理的人会发觉自己手足无措和无所贡献呢？如果都没有，那么在一切地方，自由必然要比奴役好，而正直和公正的政权必然要比任何胡为的政权好。

人们也许反对这种意见说：“不是一切地方的人都能够享受自由的。宝剑赠与烈士，红粉赠与佳人。在人类事务中，一切都必须是激进的，要想把人们一下子提高到完美状态，这同我们从经验中得到的关于人性的一切观念都是相反的。雅典的立法者梭伦在为他的法典的不完美作辩解时说：他没有企图颁布那些本身是完美的法律，而只是颁布那些他的国人们所能接受的法律，他所根据的大致就是这种精神。”

梭伦的尝试看来是具有危险性的。象他那种法典有可能具有固定的性质，而看来其中也并没有包含一项改进的原则。他没有想到上面所说的那种逐渐的进步，也没有考虑到从自己那个时代的雅典人中可能产生未来时代的雅典人，他们是可能实现他所能想到的通情达理、坚忍精神和美德的。梭伦的制度毋宁是想把他们永久保持在某种程度的完美而不再有所进步。

这一意见对于本章开始时所提到的一个民族的习俗和它的政权形式显然相吻合的说法，提供了一个真正的研究线索。这种说法给那些主张各种不同政权形式都适合于当地情况的人提供了一个非常重要的论据。那些理论家不先确定在这两个事物孰为因果，是政权产生于民族习俗，还是民族习俗产生于政权，就使用这种论据，事实上是有些不合逻辑的。总的看来，后一种情况更接近事实。政权的存在也许是由于偶然，也许是由于暴力。世界上最经常发生的革命，都是对民族气质和愿望考虑得最不够的时代。即使考虑到了，革命建立的政权的真正作用还是要把某些倾向和意见固定下来，否则就会很快地为其他倾向所代替。从一切假定出发，民族特性和国家政权之间存在的相适应的地方，在合理考虑时都将被发现是从后者产生的。

必须承认，在前面引起的反对意见中，那个逐渐改善的原则还是正确的；

我们既然接受这个原则，就必须不要让自己的做法同这个原则直接相对立，而应当选择最妥善和最有力的手段来促进这种改善。

人是处在不断进步的状态中的。他不是变好就是变坏，不是改变习性，就是加以肯定。拟议中的政权不是煽风点火以增加我们的欲念和偏见就是逐步遏止乃至消灭这些欲念和偏见。实际上，我们很难设想一个政权会有后一种趋向。政治制度由于其本身的性质都趋向于中断人们的灵活性，并终结思想的进步。一切使缺点具体化的政策都一定是有害的，今天的一个巨大的改善，如果保持不变，在某一未来时期，就会成为国家机体的缺陷和弊病。我们热切地盼望每个人都能明智自处而无需任何强制手段的干涉；因为统治即使处在最良好的状态中也是一种有害的东西，所以，我们主要的目的是：在人类社会的一般安宁所能允许的情况下，统治越少越好。

促使思想进步的最重要的手段是宣示真理。不是由政权来宣示；因为要非常正确地，尤其是在有争论的问题上，发现什么是真理，是无限困难的事，在这方面，政权和个人是同样容易犯错误的。其实政权更容易犯错误，因为政权的掌管者受到一种非常明显的诱惑，希望依靠无知和盲目信任把现存状态永久维持下去。宣示真理的唯一有实效的方法就是讨论，这样，一个人的错误就可以为别人的尖锐的和严肃的探讨所发现。我们向政权中的官吏所要求的，是至少在公职身份上保持中立。在应该属于推理和证明的领域中，权威的干涉总是有害的。如果权威站在正确的方面，它只能使真理丧失信誉，并且把人们的注意力引向不相干的考虑上去。如果它是站在错误的方面，虽然它也许不能压制研究精神，却会趋向于把冷静的追求知识变成为激情和骚乱。

“那么，以什么方式来传达真理的原则才能更好地引导到实践呢？把真理的验证全部向人类摆明还是隐瞒起一半呢？还是从部分的揭示开始，然后逐步地达到人们最初所完全无法理解的结论呢？”

这个问题将在下一章中更加详尽地讨论。现在我们先不妨暂时只考虑一下，从这两个相反的办法中可以各自期待得到多大的效果。

一个土耳其或摩洛哥的居民的见解也许认为是把权力交给一个个人的绝对意志或者由他任意处理是利多于害的。如果我想要改变他的见解，我是不是应当用生动的语言向他建议把这种任意处理的办法稍加改变呢？我应该从原则上向这种见解进攻。如果我不这样做，我就会抵消掉自己的理由的力量。同他的见解针锋相对的原则将会失掉它不可抵抗的力量的一多半。他的反对意见将会显得特别有力。我由于所主张的原则只是一半符合真理而一半是谬误的，他在争论中每一步都会占有进攻的优势，而如果他又是个相当敏锐的人，我就永远也转变不了他这种进攻的优势。

我需要对这个摩洛哥居民解释的法律平等和正义平等的原则，对于他来说，就同我可能在我们本国宣扬的任何最大胆的政治原则一样新奇。如果这两种情况之间存在有任何明显的差异，我们都可以认为是由于观察者的想象。所以在这种情况下显示出来的规律是适合于普遍应用的。

至于对于政治制度提出来的改革、改革的程度和改革的进程，都必须根据存在于任何国家内的知识程度和社会对于所要进行的改革的心理准备状态来决定。政治革新可以被严格地看成是智力发展的一个阶段。著述和研究本身不能充分达到普遍；群众所能了解到的只能是真实情况的一个大略轮廓；而那些构成著述主要价值的抽象的和大胆的理论，必然仍旧只是少数人所能

了解到的。正是在这里社会制度应该对于比较深奥难懂的理论系统的传播提供帮助。任何重要的真理一旦在积极上进和有智慧的人们思想上占据一定地位时，它就可以安稳而不费力地规定到一般制度中去；因为穷苦的没有受过教育的人，从来不是极力支持维持压迫的复杂制度的人，还因为实际运用朴素的真理正是他们的利益所在。一个有价值的原则这样实现了，就会为实现更多的原则铺平道路。它将在人们探讨真理的领域的伟大事业中作为中继站，使得人们可以得到新的兴致和鼓舞来从事进一步的努力。

第四篇 第一章

本章为第二版而完全重新写过。

论抵抗

是否抵抗应由每个人自行判断。——反对意见。——从政权的性质来反驳。——从抵抗的方式来反驳。——1.应该尽量少使用武力——无论成功的希望小——或者是成功的希望大。——对于查理一世的历史的评价。——2.说理是正当的方式。

在研究政治权威的推理过程中，我们看到每一个人都有责任对社会方面的一切非正义作法进行抵抗。但是谁来判断是否非正义呢？这个问题本身就作了回答：个人的自由判断。如果不这样，也就一无好处，因为我们并没有一个永远不会犯错误的裁判者来处理我们的争执。在这种情形下，他必须求助于他个人的自由判断，其理由同他不能不在其他一切行为上求助于自己的判断一样。“但是这种立场不是必然要颠覆一切政权吗？如果任何人都有服从的义务，或者至少每一个人都要先诉之于自己的认识，并且只在自己认为法令规章是正义的时候才表示同意，那还能够存在一种统治权吗？政权的观念本身就是用权威来代替自由判断，怎么能让自由判断决定一切呢？如果每一个人都学会沉溺于自己的空想中，甚至在全体的决定同他个人的幻想抵触时，他就抗拒全体的决定，在这样的社会中，能有什么秩序可言呢？”

这些问题的真正答案，可以从我们开始研究政权时的提法中找到：统治这种虚夸的制度只不过是某种特殊紧急情况下才必须加以运用的使用野蛮暴力来把一个人或一群人的意识强加给另一个人或另一群人的办法。因此，假定问题只是在于一方面是社会的力量，另一方面是任何社会成员个人认为应该用来抵抗社会决定所使用的力量，那么相当明显，结论是应该有某种权威和最高的权力。但是问题的真正的情况并非如此。

我们还可以明显地看到：尽管每一个人运用自由判断的义务是不可以改变的，然而在实践中，只要政权还存在，自由判断的运用就要受到很大的侵犯。社会对于那些实行掠夺和非正义的人所施加的暴力以及这种暴力作为一种精神动因对于社会一般成员发生的影响，这两者都不是根据一般理性，而是根据一个可能犯错误的个人的任意干涉的表现。不仅如此。我们先不必谈不同种类的抵抗的问题，以及我们可能有义务选择这种而不选择那种的问题，事实上有一点是肯定的，那就是由于我预见到如果我以某种方式行事，我将受到一定数量的人的联合力量的反对，我就会在实质上改变我的行为。所以在任何情况下，除非绝对必要以外，不干涉自由判断的运用乃是最好的政权的标志。

一个个人可以用来反对自己判断所不赞成的任何措施的方式有两种：一种是用行动，一种是用言语，他是不是在一切情况下都有必要采取前者呢？这样设想是荒谬的，一切有道德的人的目的都是谋求公共福利。但是一个人，准备把自己的积极力量浪费在每一件小事上，并且在没有可能获得任何公共福利的机会时就牺牲自己生命，我们怎么能说他是在促进公共福利呢？

但是我们姑且假定：“他为某种重大时机保存自己，到那时他将不计成败（只有渺小的人才把成功看作是伟大的目标）慷慨地杀身成仁。他成了为真理而死的烈士。他相信这样一个榜样会使同胞深受感动，并把他们从昏睡

中唤醒。”

烈士的问题是一个难题。我宁愿以我的论点说服人，而不愿以我的榜样引导人。我几乎无法知道在我生命的未来岁月中会有什么作出贡献的机会。一般地看来，也难说长期坚持不懈的服务，会不比一时的辉煌贡献更有益于人。情况既然如此，一个真正明智的人对于主动牺牲自己的生命不能不有所迟疑。

当着杀身成仁成为不可避免的义务时，当着除非明目张胆地放弃原则和违反真理以外就无法保全自己时，一个人就会完全泰然死去。他以前避免牺牲自己并不是由于个人感情的脆弱。当必须要面对牺牲的时候，他也知道为人类所普遍承认的那种光荣来自受难者的英勇不屈。他懂得对于真正的德行来说，最关键的无过于完全不考虑个人的利益。

对于在没有成功希望的时候使用实际的暴力，反对意见是很多的。这种做法不能不危及本人以外的生命。在这样莽撞的做法中敌我双方一定会都有一些人成为牺牲者。同代的人和历史都将认为这是无节制的激情的爆发；对于别人起的不是一种鼓舞作用，而是一种警告阻止的作用。真理的发展，不是依靠疯狂的热情，而是依靠理住的冷静、明智和经过深思熟虑的努力。

但是我们不妨假定：“成功的希望很大，而且我们有理由相信：坚决使用暴力会较快地达到目的。”即使这样我们也该允许有所迟疑。我们已经看到暴力是一种讨厌的武器，如果政权使用暴力是值得遗憾的，那么一群爱国者使用这种武器，也不会改变其性质。如果我们维护的是真理的事业，只要有充分热情而持久的说理，无疑就可以以一种较温和和较开明的方式实现同样的目的。

一句话，我们应该在这里回忆一下一般关于暴力学说所确立了的原理，那就是除非任何其他手段都已无效，否则我们在任何情形下也不应使用暴力。所以在对于政权进行抵抗时，如果不是最迫切的需要，也永不应该使用暴力；除非当时情况和保卫自己的生命以免被匪徒伤害那样，这时已完全没有考虑的时间，而且眼看着就要发生无疑是生命攸关的后果。

国王查理一世的历史，对于这两种情况都提供了一个有教益的范例。他的反对者原来的意图是把他的权力限制在狭隘而明确的范围之内。经过许多年的斗争，由1640年的议会完全达到了这个目的，既没有流血（除了斯特拉福德勋爵那个唯一实际的例子）也没有骚乱。接着，他们又制定了推翻英国教权制度和君主制度的计划，这是违反很多人的意志的，而在后一个问题上，无疑是违反大多数国人的意志的。即使承认这些目的都是非常好的，他们也不应该为了达到这些目的而把问题推向极端以至演成内战。

“既然在任何情形下几乎都不应该使用暴力，那么对于一切非正义，应该经常用什么方式来进行抵抗呢？”我所应该使用的抵抗方式是明示真理，是对于一切我认为有害于人类真正利益的作法用最明确的方式予以谴责。我应该毫无保留地传播我所熟悉的而人类又可能是应该知道的一切原则；我的这种义务应当在一切场合下并以百折不挠的精神加以履行。我必须揭示道德和政治真理的完整体系，不因为想象某一部分太大胆或太离奇而加以隐瞒，因为这种隐瞒会破坏完全的不可抗拒的验证的完整性，没有这种完整性，它的效果必定总是微弱的、片面的和不能肯定的。

第四篇 第二章

本章原来分为四节，其中前两节为修订版的第四篇第二章所代替；第三节在修订以后成为第四篇的第三章，第四节在修订中未采用。这里是第一、第二和第四节。

论革命

第一节 公民义务

关于支持我们国家体制的义务——不是根据其本身的理由就是根据个人的或地区性的考虑。——关于第一点的探讨。——关于第二点的探讨。

没有一个问题能比实现革命的最好方式这个问题更为重要。但是，在我们讨论这个问题之前，也许应该先消除某些人头脑中存在的一个困难：那就是，一般说来，我们应当在多大程度上支持革命；换句话说，一个人对于自己国家的体制抱敌对态度有没有道理。

有人会说：“我们在这种体制的保护之下生活，而保护既然是一种好处，就要求我们以拥护它来作为相应的回报。”

对于这种说法我们可以回答说：第一，这种保护是非常可疑的，在我们能够证明它保护我们不受其影响的罪恶中的大部分并不是那个体制的产物以前，我们永远不能充分了解这种保护中包括有多少好处。

第二，正象我们已经证明的那样，感恩乃是一种罪恶而不是一种美德。我们对待每一个人和每一群人的态度，都应当以他们的真正的品质和能力为基础，而不应当根据只是因为同我们自己有关系才存在的准则。

此外，第三，没有任何动机比在这里提出来的感恩更为可疑的了。对于一个体制，一个抽象的概念，一个想象中的存在去感恩，是完全不可理解的。如果我努力为我的同胞谋求实质上的福利，那比要我支持一个我认为是充满有害后果的制度更能证明我对于自己同胞的热爱。

号召我支持一个体制的人，必须以下列两个原则之一作为他要求的根据。要求我的支持，或者是因为它是好的，或者是因为它是英国的。

对于在第一种意义上的要求，我们没有反对的意见。所需要的就是证明这个体制确有所说的好处。但是也许有人会说：“尽管这个体制并不绝对好，然而企图加以推翻比维持具有善恶参半的性质的体制会产生更大的祸害。”如果这一点能得到证明，我当然应该顺从。但是除了通过研究我是无法判断这种祸害的。有人看来由革命带来的害处较大，有人看来较小。有人想象英国的体制充满了的弊端是相当大的，另一些人则认为它几乎是白璧无瑕。我在这两种相反的意见之间决定取舍并把现存的害处和可能有的害处加以权衡以前，我必须亲自调查一番。但是调查本身就意味着结果是不能肯定的。如果在我坐下来研究以前就决定我应该何所取舍，严格说来，我根本就不是在进行调查研究。为革命而革命的人应该被看作是疯子。因为对于革命的利益和必要有真正信念而希望革命的人，则有权要求我们承认他的公正并加以尊敬。

至于要求我支持英国体制，因为它是英国的，这种论点是没有说服

参见第二篇第二章。

力的。这和因为我是英国人就要求我做基督教徒，或者因为我是土耳其人就要求我作一个伊斯兰教徒，其性质是相同的。这不但不是是一种尊敬的表示，反而证明是对于一切政权、宗教和道德，以及一切人类所认为神圣的东西的蔑视。如果有真理这种东西，它就一定比错误好。如果有理性这种官能，它就应该被运用。可是这种要求则把真理变成一个绝对无所谓的东西，并且禁止我们运用自己的理性。如果人们进行推理和思考，那么，不论是英国人还是土耳其人都将发现自己的政权是可憎的，自己的宗教是虚伪的。如果他必须永远掩盖起理性引导他得出来的结论，那么他为什么还要运用自己的理性呢？如果人类过去总满足于自己偶然出生于其中的社会的状态，又怎么能取得今天的成就呢？一句话，或者理性是我们人类应该诅咒的东西而人性应该被厌恶，或者我们就应当运用我们的认识能力，根据自己的认识行事并永远循着真理所指引的道路前进。真理不可能把我们引向祸害，因为功利对于有知觉的动物来讲，乃是道德和政治真理的唯一基础。

第二节 实现革命的方式

恰当的手段是说服——不是暴力——也不是怨恨。——发展迟缓是理想的。

我们回头研究一下实现革命的方式。如果说没有一个问题能比它更重要，那么可庆幸的是：也许没有一个问题能够象它那样得到比较圆满的一般答案。一个仁爱为怀的人希望看到的或者愿意予以合作的各个国家的革命，主要在于改变这些国家中人民的想法和性情。改变人们见解的真正手段是辩论和说服。一个有力的论点的最好保证是自由的不受限制的讨论。在讨论的战场上，真理其实一定是胜利者。所以，我们如果要改善人类的社会制度，就必须写作，就必须辩论，就必须交谈，在这件事上是永无止境的；这种努力也是不应该停止的。应该使用一切方法——倒不是为了正面引起人类的注意，或者是为了说服他们采纳我们的见解——而是为了消除一切思想上的束缚并且把知识的殿堂和研究的领域向全世界开放。

由双方使用都有同样成功希望的手段，对于一个有辨识力的人看来，总是可疑的手段。这一理由应当使我们以厌恶的心情来看待一切暴力手段。当我们进入比武场的时候，我们自然就离开了真理的有利地位，并且使决定成为没有把握和变化莫测的了。理性的阵容是坚不可摧的，它以稳健而坚定的步伐前进，什么东西都不能抗拒它。但是当我们放下论据而拿起刀剑时，情况就变了。在野蛮的战争场面和内部争吵的喧嚣当中，谁能知道结果会是顺利的还是悲惨的呢？

因此，我们必须仔细地分清什么是教育人民和什么是煽动人民。我们应该反对愤懑、怨恨和狂怒；我们应该要求的只是清醒的思维、清楚的辨识和大胆的讨论。为什么美国和法国的革命是所有各阶层和各种各样的人所一致同意的，几乎没有（如果我们考虑到涉及的人数的众多）一个反对的声音；而对我们查理一世的反抗则把全民族分成两半呢？因为后者是十七世纪的事情，而前两件事情发生在十八世纪末，因为在美国和法国的情形下，哲学已经使某些政治真理的伟大原则获得了发展，而西德尼和洛克以及孟德斯鸠和卢梭已经使大多数有思想和有力量的人认识到被篡夺了的权力的弊害。如果这些革命发生得再晚一些，一定不会有一个公民在另一个公民的手里流一滴鲜血，并且事态发展中也许连一件暴行和没收财产的事例都不会发生。

所以希望自己的同类更生的人应该永远记住两个原则：一方面把每时每刻的进步看作是发明和传播真理所必要的，另一方面在呼吁把自己的理论付诸实践以前愿意年复一年地等待。尽管他如是慎重，冲动的群众仍有可能跑在理性的平静而稳定的发展的前边去；而他也不能对于每一次在聪明人认为应该发生革命时期以前几年就到来的革命都提出严厉的批判。不过，如果他坚定地采取审慎的态度，无疑他是会消除许多无效的尝试，并且大大延长普遍安宁的时期的。

第三节 论各种理想的改革

改革应该是片面的还是全面的？——不能以片面真理教导人。——关于片面改革的考虑。——反对意见。——反驳。——片面改革是不可少的。——合乎正义的革命的性质——多么遥远？

拥护社会改革的人，还有一个必定不时想到的问题。“我们应该希望看到这种改革逐步实现还是一下子实现呢？”这两种说法都没有提出恰当的办法。

最有害于真理事业的想法是把非完全的和局部的真理来提请人类的注意。真理从正确的角度看，会产生巨大的效果，但是如果只看到一个局部和不完整的真理，就会使反对真理的人获得无数有利条件。许多反对意见看来将言之成理，只有全面看问题才能加以澄清。凡是限制真理的东西都是错误的；因此这种局限的观点里一定会掺杂有相当的错误。许多想法作为一个巨大整体的组成部分，可能是极好的，但是当这些想法被粗暴地隔断联系时就不但不是极好的，而且在某些情况下可能成为肯定有害的。在这种前哨战和散兵战中，胜利看来将永远是难以预料的，人们或者可能会认为真理本身并没有多大价值，或者可能会认为人类的智力如此狭小，发现真理乃是一种没有希望的努力。

人们可能断言：“人事中一个最为影响深远的看法是：坏的事情将每况愈下，直到最后祸害达到顶点，不能再存在下去。如果人们没有机会把可能得到的好处和现实中的坏处暗中作一番比较，赞成社会改革的论点就会相对地失去很多力量。一切局部的改革都是治标的，不消灭疾病，而只是在有病的部分移植一块好皮。靠着小恩小惠，——也许只是表面上的局部改革使我们看不到本来应该要求的更高的利益。去掉错误的一部分罪恶，局部改革使这种错误获得新的生命力和更长的寿命。”

但是我们必须谨慎从事，不要把这个论点引伸得太远，认为真理绝对需要某种陪衬，或者认为真理不能靠着自己的光辉使人完全信服，这种想法乃是同进步的真理拥护者不相称的。真正的解决方法，大概在于对改革的来源做一番准确的分析。不论是全部的还是局部的改革，只要是根据全面观点向整个社会提出来的，就应该可以对之相当放心。但是，如果是兴趣在于使弊害永久化的人，所提出来的改革的目的又是想去掉错误的最讨人厌的特点，以便使错误继续下去，那么这种改革就不值得我们支持。社会改革的真正原则在于纠正舆论。不论什么改革，在不注意时偷偷加给社会，或者不是从一般人的思想力量中自然产生的，都是不值得称赞的。在这方面，对于整个民族和个人都是一样的。一个人，不是出于理性和信念、而是由于他的胃口不再嗜好某种纵欲，从而放弃了一种恶习，这个人就称不上有道德。我们应当

追求的目的不是使舆论陷于冷淡和漫不经心，而是给以一种新的生命力。

当局部改革出于正当的根源——即社会在获得真理上所取得的进步——这种改革通常是可以得到我们赞扬的。人是习惯性的动物。逐步提高是人类天性中的一个最明显的规律。所以，当某种巨大好处为社会所充分了解，并能诱使人们愿意获得这种好处的时候，以后它就会反过来在启发智力和产生德行上起作用。我们站在某一个重要真理的文场上，从那里再走向未知的领域，这乃是很自然的事。

的确，在某种意义上，逐步改革是改革和不改革之间的唯一被选择的出路。在无边无际的真理的海洋上，人类中有识之士有如一叶孤舟，他们的航行虽然每时每刻都有获益，却永远不会有个尽头。所以，如果我们停滞不前，一直等到设计出这样一种完善的改革，可以永远不再需要进一步的改革来使它更为完善，我们就将永远无所作为。凡在一般原则上为社会中相当大一部分人所适当理解、并且没有人或者很少有人反对，就可以看作是相当成熟可以付之于实施的。

为了扼要地重述这一章的主要对象，我想再一次地重复指出暴力可能适用于任何一个政治党派计划，但却不会适用于单纯拥护正义事业的人的计划，即使承认真正的政治家所要进行的改革都是全面的而不是渐进的，即使在这种意义上，也否定不了前述立场。所需要的全面改革，不是马上的改革而是将来的改革，实际上，我们很难认为它具有行动的性质。它包含着一种普遍的觉悟。人们感觉到自己的处境，也感觉到过去束缚着自己的枷锁象幻影一样地消失了。当真正转变的时机到来时，就不会需要动一刀、抬一指了。改革的敌人将十分孤单软弱，不敢反对人类的普遍认识。

这些想法初看起来好象暗示革命是十分遥远的事，其实不然。人事的性质总使我们感到：重大的变革似乎突如其来，重大的发现似乎出乎意料，好象都是出乎偶然的。在一个青年人的思想成长中，在一个成年人的思想转变中，我的努力会在很长的时间内看来收效不大，往往最后成果会在最意想不到的时候表现出来，真理的王国到来时并不大吹大擂。道德的种子可能看来已经死掉，却会萌芽复生。

我们仍以法国为例，法国的伟大政论家的著作似乎在很长时间没有什么产生实际效果的希望。最新近的政论家之一爱尔维修，在他 1771 年逝世后出版的一部著作中，以悲枪的语调叹息他的国家的无望。他写道：“在一切民族的历史中都有些时刻，人民不知道在善政和恶政之间何去何从，徘徊不定，因而感到一种受教育的愿望。这时我们可以比之加以某种方式准备好了的土壤，真理的露珠可以很容易地渗透进去。在这样一个时刻，出版一本有价值的书可能引起最可喜的改革，但是当这样的时刻一旦成为过去，整个民族就会对于最善良的动机也无动于衷，而且，由于自己政权的性质，会愈来愈深地陷于无知和愚蠢状态之中。那时智力的土壤就变得坚硬得不可渗透，甘霖可以普降，也可以湿润土壤的表面，却没有希望使土壤肥沃起来。这就是法国的现状。法国人民成了欧洲蔑视的对象。什么有益的转变也不会使他们重获自由。”

但是尽管有这种悲哀的预言，革新的事业还是在不断发展中。美国革命起了画龙点睛的作用，在美国自由完全实现以后不过六年，就开始了法国的

革命。法国是世界上最具有教养和最受重视的国家，在其他国家模仿和发展法国的做法并且跟进以前，一定会需要比六年更长的时间吗？如果真正爱人类的人不停地宣示真理并提高警惕反对一切可能扰乱真理正常发展的因素，他们就有一切理由希望早日看到有利的发展。

第四篇 第四章

本章的第一节经修改后成为修订版的第四篇第五章。这个第二节相当于第四篇第六章，但是几乎是全部重新写过。

第二节 论真诚

这种美德的性质。——对于我们自己行动的影响——对于别人的影响。——真诚能产生坚忍精神。——不真诚的影响。——真诚的人所具有的品格。——反对意见。——担心造成不必要的痛苦。——反驳。——保存自己的愿望。——这种反对意见显得过分了。——反驳。——关于保密。——别人的秘密，——国家机密。——以行善为目的的保密。

我们显然最后可以看到：严格遵循真理将在日常生活交往中对于我们的思想产生最好的影响。这就是一般人称之为真诚的那种美德；不论某些随和的道学家如何教导我们，当人们不是彻底真诚时，真诚的价值也就失去其最大的光采。真正的真诚使我摆脱掉一切权威而只是陈述事实，正同西塞罗加在历史学家身上的义务一样，真诚使我不敢“说出一句假话或隐瞒一句真话”。真诚消除掉明哲保身，这种态度会使我不把可能有碍自己利益的意见讲出来。真诚消除掉一种卑鄙自私的原则，这个原则会使我不肯说出任何“对于没有伤害过我的人不利的话”。真诚使我把别人的事情当成自己的事情。有关真理、道德（宗教和政权的事情，我知道什么，真诚就会使我讲出来。对于有道德的人和诚实的行动，我有责任不遗余力地充分予以赞美。对于放荡、贪财、伪善和狡诈，我有责任无保留地充分予以谴责。我知道的任何事情，我都没有权力隐瞒，无论这件事是我的光荣还是我的耻辱。我有义务以同样的坦率态度对待一切人，一方面不怕吹捧的恶名，另一方面也不怕他人的怨恨和敌视。

如果每一个人都以此为法，他就会在一种两可的行动面前首先考虑一下，自己是否准备做自己历史的撰写人，是否准备做自己参与的史实的未来转述者。人们曾公正地认为：天主教的秘密忏悔曾经带来一些有益的效果。这种做法非常暧昧，并且可能被转变成教会专制主义的一种非常可怕的手段，如果改由每一个人把全世界当作忏悔室，把全人类当作自己良心的监护人，岂不好得多吗？

如果每一个人遇到别人时都能肯定对方是个坦率的检查官，都会把他的德性、善行、卑鄙和愚蠢之处告诉他本人，并且向整个社会传播，那会产生多么广泛的影响呢？不能因为别人同样有义务但不履行，我就有放弃我的义务的权利。当我履行了自己的全部义务，而我对于别人的没有履行感到不快，那是一种软弱和不道德的表现。一个人充分严格地遵从真理，其影响究竟好得如何，那也是很难说的。一个这样的人，如果具有天才、知识和力量，可能把整个民族从罪恶中挽救出来。

我不顾自己的危险和世俗的利益受到损害，把真理告诉每一个人，这种作法对于我自己讲后果会是非常有利的。我会养成一种坚忍精神，使我能对付最艰苦的处境，使我能突然发生意外变故时镇静如常，使我能有随机应变的辩才和智慧以及不可辩驳的说服力。热爱真理的感情鼓舞着我，使我的理解力永远保持活泼敏锐，而不会象以前那样经常感到无精打采、胆怯回避和枯燥无味的影响。热爱真理的感情鼓舞着我，热爱人类的感情（这两者性

质上是不可分的，几乎是同一种东西而不同名称罢了）鼓舞着我，我就会认真地追求对别人最有利的课题、关切地注视着思想的进步并且不断地为消除偏见而努力。

僧侣制度、宣誓制度、贿赂、战争、结党营私以及为进步和诚实的人所鄙视和憎恶的一切，这无数罪恶是什么使之得以在现今社会上流传呢？是怯懦。因为，当罪恶厚颜无耻昂首阔步的时候，罪恶不那么重的人不敢道出罪恶的本色来，而只要这样一做，无罪者立刻就可以得到肯定，有罪者得到改造。因为，大多数置身于忙碌的世事之外而又有一定辨别能力的人，看到了事情并不完全对头，然而态度十分冷淡并且看得非常不全面。许多人发现了这种骗局，然而却十分荒谬地想象，要使世界有所敬畏就必须有骗局，想象真理过于软弱，不足以约束人类的狂风暴雨般的情欲，所以非常应该招来诡诈和欺骗作为真理的权力的帮手。如果今天每一个人都把自己知道的一切真理说出来，三年以后，在文明世界上就几乎不会有任何大量的谬误得以保存。

我们不必害怕，这里所描述的性格会蜕化得粗鲁和野蛮。鼓励这种性格的动机足以保证它不会产生这些后果。“我告诉别人一个他所不喜欢听的真理，因为我深信那是我的义务。我深信那是我的义务，因为我看到说出这项真理对他有益。”所以我的行为的动机是为了他的利益，既然有这样的动机，我就不可能不寻求最有效的方式传达这项真理，不去引起他的怨恨，而只会唤醒他的道德感和干劲。同时，使真理合乎人们口味的一切条件中最令人愉快的条件就是从我们所讨论的情况中自然产生的。根据假定的条件，说出真理是因为热爱真理。但是人的面貌、声音和手势都是表露思想的标志。所以，正在同我谈话的人几乎不可能看不到：我并没有受到恶意、刻薄和嫉妒的影响。随着我的动机的纯正，至少在几次尝试以后，我的举止就会不再发窘。我的声音将是坦率的，我的态度将是热情的，我的内心将是同情的。这是一剂良药，在使用时既没有解不开的宿怨，也没有自私的胜利感。如果一个人把这种良药转化为怨毒和憎恨，他的思想一定是十分乖谬的。一个有道德的人的真诚中含有一种任何人都不能抗拒的力量。

我不想停下来考虑那些深深陷在个人前途和欲望中的人的反对意见，一个不懂得道德胜过财富和称号的人，就只得用同这里不相干的论据去说服。

但是有人会问：“那么对于已经处在最可悲的环境中的人应该向他们透露使他们痛苦的真话吗？我们应该对一个害热病快死的女人说出她的丈夫摔下马来跌伤了头的遭遇吗？”

对于象这样的例子所可能作出来的最大的让步是：如果一个人在他的漫长的一生中一直被当作婴儿来看待，咆哮这样的时刻不是开始把他当作一个有理性的动物来看待的时机。但是，实际上，在这种情况下，是可以有一种安全他说出真相的方式的；而且，不这样做，反而常会有这样的危险，可能让一个侍女的无意多嘴或者一个孩子的天真的老实话更粗鲁他说出了真实的情况。要想掩饰这种可悲的秘密，必须使用多少作伪、欺骗和说谎的技巧啊？根据事物的本性，真理就是为了训练人使他获得坚忍精神、人道主义和美德的。我们是些什么人，竟要破坏事物的本性和宇宙的规律，想要培养出一些夏天的昆虫，使真诚的微风和不幸的暴雨永远吹打不到它们的身上呢？

“但是真话有时会给说真话的人带来致命的后果。一个在 1745 年替僭位

者 作战的人，在同伙被驱散后，只身逃走。他遇到一伙正在搜捕他的保王党分子，他们不认识他，向他探问消息以便继续追捕。他的回答把他们继续引向错误的方向，保全了自己。”

这和前边那个同样是一个极端的例子，但是，真正的答案大概仍然是会相同的。假如有人对这个答案表示怀疑，他就不妨考虑一下对于上述那个人的行动加以称赞会使他得出什么样的结论。在我们举的例子的时代里，对待当时被称为叛匪的人是极端残酷和不公正的。那个人的所作所为也许是出于最高尚的动机，然而却会遭到最可耻的下场。但是，如果这个人有权利用谎话来脱身，那么一个犯了伪造证件罪，该受惩罚的可怜虫为什么不可以这样做呢？他现在可能意识到在自己身上具有成为社会上有用的人的材料和愿望。在这里愿望也不是假定中的重要部分。只要的确具有那种材料，如果社会不去发现一些办法使它们成为无害而有用，而是去毁掉它们，那大概就会被人看作极端的非正义。照这种说法，一个人不需要干别的，只要犯下一件罪行，就可以有权犯第二件罪行，并使第一件罪行不受惩罚。

但是，千百个人都愿意为一个可怜的教派的不可理解的原则去殉道，为什么我才谈论到的这个无辜的人就不应该甘心献出自己作为真理祭坛上的牺牲呢？他为什么要以说谎来换得几年流亡和悲惨的痛苦生活呢？如果他对追捕的人自首，如果他去法官和全国面前宣言：“我这个被你们认为是非常恶劣、堕落以至不配再活下去的人，宁愿身受你们非正义的待遇也不愿意说谎；如果办得到，我一定会逃脱你们的不法暴政；可是既已被围困住，除了说谎以外无法获救，我情愿愉快地忍受你们恶毒心肠所能加给我的一切伤害，也不愿意冒犯真理的尊严；”如果他这样做，他岂不是给自己带来光荣、给全世界树立榜样，完全可以补偿他早死几年的灾难么？在一切情形下，我们都必须履行自己的义务，而不必问别人会履行还是会忽视他们的义务。

但是我们必须记住，这还不是这个论点的真正有力之处。要强调的不在于他会做出什么好事，那是靠不住的。这种英勇行为，象我们担心许多其他这类行为的遭遇那样，也可能被完全遗忘。在我们所研究的那种情况下，真正明智的人所要考虑的不是该做什么，而是该避免做什么。我们不应该犯不真诚的错误。我们不要以卑劣的手段达到所希望的目的。我们要遵守一般的原则而不为一件特殊越轨行为的庸俗外表所迷惑。我们要看到：保全一般的原则所带来的普遍好处大于在任何情形下推翻一般的原则所带来的好处。世界上的事情是根据一般原则进行的。如果引力和冲力定律不能使我们知道我们行动的后果，我们就无法判断和推论。在道德上也是如此。一个已经立志真诚的人，一旦背离这一志向，就会沾污他所有的行为，有损自己坦率豪爽的性格（因为勇于说谎是卑鄙的），他也就不如他所要抵御的敌人有道德；因为别人相信我表面的诚实，比我辜负他的信赖是更有道德的。在殉道的情形下，有两件事情要考虑。殉道是一件不可无故招惹的弊害，因为我们不知道还有什么善事等待我们活着去做。殉道又是一件不可以牺牲原则来避免的弊害，因为我们应该谨防对我们自己的要做的事情给予过高的估价，或者想象如果我们被消灭，真理也就要死去。

英国人在 1688 年驱逐了英王詹姆斯二世，他的儿子 and 孙子觊觎王位，被称为老，少僭位音，他们曾经先后在 1715 和 1745 年两次发动叛乱。——译者

“但是杰出的费纳龙在教育他的泰雷马克时，把保密这项伟大义务规定为一项主课，对于这一义务又怎么办呢？”那算不得一种义务。一个真正有道德的人，不应该采取任何会使自己在全世界面前感到羞愧的行动。的确，费纳龙尽管有如此大才，却在这个问题上陷入了最明显的矛盾。在伊锡卡时，泰雷马克的优点中很大一部分就是保守他母亲的秘密。可是他到了泰尔，尽管生命攸关，人们却不能说服他去进行或者容忍一项欺骗。

一个诚实的人通常羞于提起的是什么呢？是安贫乐道，是自操贱役，是处境清寒但才德过人，是实际上构成他的光荣的无数的具体事情。关于善行，我们要十分谨慎，防止夸耀的情绪和迫切要求受惠者感激的性质；但是想要隐瞒我们的美德肯定也是一种极端的软弱。我们不但远不应当希望世界上的人不知道我们的善行，而且应该站出来使人们看到一种吸引人的光辉的榜样。如果我们决定对任何一件事情保守秘密，我们同时就会有犯上一百种狡诈、诡辩、含糊和说谎的错误危险。

别人的秘密“我有权泄露吗？”大概没有；不过关于这些秘密你有一种义务。你所知道的事实是你所有的一部分，你对于这些事实正象在其他任何情况下一样，是同样应该为了公共福利而使用的。如果我没有权利随意隐瞒我自己的事，那么别人能有权随意禁止或限制我履行我的义务吗？——“但是国家机密呢？”这也许是一个不应该在这里先来讨论的题目，我们将有机会来研究管理国家大事的大臣怎样取得行事模棱两可、玩弄手法和哄骗别人的权利，而老百姓则有义务要保持正直、坦率和真诚。

有一个性质特殊的例子，看来值得单独研究，那就是为了全人类的缘故而保密的例子。孔多塞先生在他的《伏尔泰传》中曾经对于这一论点的肯定方面谈得很充分。在那部著作中，他因为这位爱护人类的杰出人物在主张人类自由上所表现的温和而容忍的态度而认为他是正确的，他首先列举了伏尔泰对于迷信、虚伪的严肃和战争等进行的不断抨击，然后接着说道：“当然，人们觉悟越高就越自由，但是我们不要提高暴君的警惕，让他们结成联盟来反对理性的发展。我们不要告诉他们知识和自由之间存在着的紧密的和永久的联系。伏尔泰认为应当把迷信说成是君主制度的仇敌，使国王和君主们防备僧侣制度的阴险残暴和野心，并且证明：要不是有思想和调查研究的自由，就无法保证教皇的骄横、剥夺人权、暗杀和宗教战争不再卷土重来。如果他对于这个问题采取另一种说法——其实也是同样正确的——如果他说迷信和愚昧是暴政的支持者，他只不过在公众还没有准备成熟时过早他说出了真理，并且一定会看到自己的事业迅速告终。以适当的进度传授真理，会逐步扩大智力，并且在不知不觉中为人类平等和幸福铺平道路；但是如果在传授真理上不知慎重和节制，真理就会在萌芽时期被毁灭，或者在这个世界上引起整个民族的动荡，而这种动荡由于为时过早，也就会流产的。”

费纳龙，法国神学家，他受命任年青的布戈尼公爵的教师时，为这位公爵写了《泰雷马克奇遇记》这部著作。——译者

泰雷马克是希腊神话中奥德塞斯的儿子。这里指的是布戈尼公爵。——译者

伊锡卡是希腊神话中奥德塞斯的故国。——译者

泰雷马克的父亲在外多年未归，有许多人向他的母亲求婚，她无奈只有用巧计来拖延对付，泰雷马克所保密的就是他母亲的这些秘密。——译者

参见本书第三篇。

象这种推理对于真理的无限力量表现出多么怯懦的不信任呀！关于个人安全问题，如果进行准确的考察就会发现：尽管伏尔泰使用了那一切机智和策略，却在六十年中始终是宫廷和大臣们持久的乃至天天迫害的对象。他不得不从一个地方退居到另一个地方，最后不得不利用两国边界上定居的有利条件，在每一国的境内都有一所房屋。他要得到君主们保护的企图只是给他带来了升沉不定和耻辱。如果他的做法更坚定和更直截了当，他也不会比这样更不安全。怯懦和极力想为自己找到一个保护者的努力，才招来迫害。以伏尔泰那些有利条件、他的才能和他的独立地位，他本来是可以使世界上的暴君对他敬畏的。

至于真理的进展，并不象真理的那些忧心忡忡的维护者所想象的那样靠不住。孔多塞先生在他的论述中曾经正确地暗示说：“在印刷术的发明中包含着一种萌芽，在成熟和取得力量以后将注定要消灭人间的奴役制度。”如果采取适当的预防手段，书籍是不会被毁掉的。知识是不会被根除的。知识的进步是不声不响的，然而却是万无一失的；以不朽的形式积累起最大量真理的人，是在这场战争中最起作用的战士。

真理既然对于敌人无可畏惧，因而也就对自己的朋友没有什么可怕的。把最崇高的发现告诉世界的人，并不是最有可能煽起百姓愤怒和把人类幸福这个伟大问题匆促地推向不成熟的危机的人。应该追求的目标当然是思想的逐渐进步。但是为了更好地达到这个目的，应该尽可能多地揭示真理、使一些人觉悟起来，并且让知识按着自然和必然的规律所规定的比例来扩展，而不是采用我们所能发明的零碎传播真理的任何人为的方法。事务的本性中存在着逐步发现和逐步改善的特点，用不着靠它们的信徒们的策略来协助。一句话，认为真理和道德必须被掩盖起一部分来的想法乃是极不可取的。巧妙地引导我在小事情上犯错误以便在不知不觉中使我突然犯大错误的人，我一定把他看成是个骗子。限制在某种小范围内并且去掉光辉，真理就会具有更多的验证吗？我们信赖真理的无限力量、真理和智力性质相通、真理会产生自由、幸福和道德的直接的和不可抗拒的趋向吧！我应该担心的是还没有足够的真理，我的观点还过于狭隘，以至于不能产生影响；我应该积极努力来增加我所知道的真理；而不应该担心真理在它的日丽中天、光芒四射时，它的光辉和温暖会不为人们所普遍承认。

参见孔多塞，《伏尔泰传》一书。

参见附录三中对于这一问题的进一步的探讨。

第四篇 第四章

第二节 附录三

本章的三个附录中的第一个附录编为第四篇第五章的附录；第二个附录编为第四篇第六章的附录二。本附录三虽然在一般内容上同第四篇第六章相符合，但却被删掉了。

续论真诚

一个例子的提出。——赞成隐瞒的理由。——先决问题：真理一般要局部地传达吗？——真诚的通常影响——不真诚的通常影响——对于本人的影响：——1. 停止进步——2. 厌世主义——3. 不老实——对于旁人的影响。——对于真诚的界说——一般重要性。——应用。——关于选择居住地方的义务。

为了更精确地判断我们应该真诚到什么程度，我们不妨假定：“我是一个居住在葡萄牙王国内的人——也许是本国人或者不是本国人——而我认为这个国家的政治和宗教制度对于居民的幸福和进步是很有害的。”我是不是应当直言不讳地说出我的想法呢？我对这个问题的回答是：“我马上应该做的是给自己另找一个居住的地方。”

在这种情形下，赞成隐瞒的论点是很明显的。“那个国家是在一种严重的专制主义统治之下，如果我用这种坦率的方式说出我的想法，特别是如果我再热情洋溢和坚持不懈地要改变当地居民的看法，人们就不会容忍我的真诚。在那个国家里，宗教裁判制度仍然盛行，这种裁判所中被人所尊敬的神甫们在我很好地开展工作以前就会找到有效的办法使我沉默。那里的居民完全听不惯我发表的那种大胆主张，将会感到自己虔诚的耳朵受到难以形容的震动，而我所忍受的牺牲，不但不能产生殉道有时带来的良好效果，而且会很快地被忘记，即使人们还记得，也只会对我诅咒。反过来，如果我隐藏起我的想法，我却可能活得很长并做出许多有实效的好事来。如果我隐瞒起一部分，我也许可能用一种慎重和逐渐揭示的办法在居住的见解上引起一种革命性变化，而这是卤莽从事，很快就会失败的。这些赞成隐瞒的论点不是基于怯懦和自私，也不是基于想象我将遭受可怕的毒刑。这些论点是出于爱人类的考虑和想要正确地估计用什么方式能使我的努力最有助于一般的福利。”

在我们开始直接考查这些论点以前，也许应该提出某些一般的看法作为前提。首先，我们不妨冷静地问一问这里所说的例子是一种例外，还是一种常规。“我是否一般都应该一次只说出真理的一小部分，注意不要使我的听众的成见受到震动，从而在不知不觉中引导他们达到那种最初会使他们大起反感的结论呢？还是应该只在极端危险、生命可能因之丧失的情况下才采用这种办法呢？”依我看来，真理乃是一种神圣的托管物，我没有权利随着兴之所至或者为了明哲保身，把它点滴地分配给我的同类。依我看来，那未免是一种可耻的狡计，如果我把我的材料加以巧妙的安排，从而哄骗人们获得一种坦白、直率和真诚永远不会引导他们达到的结论。依我看来，我如此小心翼翼地要避免的震动对于人们思想的健康是有好处的；尽管这样做可能产生的暂时效果不大，但最终的结果权衡起来却会证明不加掩饰的真诚是更加有利的。

这里应该提出的第二个前提，是应该考虑一下真诚和不真诚的一般影响，考虑一下为什么不论应用在什么问题上前者通常都是应该赞美的，而后者则通常都应该受到责备。真诚之所以应该赞美，是因为真诚一定会产生坚强而有力的性格。人们有时候说：“一个正直的人应该是肝胆照人的。”他应该有一种不怕任何考验的坦率精神。他总是心口如一的，不论他说什么你都可以相信是老实话，并且是完全的老实话。他的打算从不设想隐瞒。他首先就告诉你：“这是我想要证明的命题，我提醒你的警惕。我不想使你猝不及防。如果我所说的是真理，就会经得起你的检查。如果我所说的是错误的，那么，即使我在叙述过程中处处设法遮掩也是枉然的。”

不真诚之所以应该受到责备，因为它趋向于直接败坏正直的性格。假定“我必须把我的见解在宗教裁判所的神甫法官面前隐瞒起来。”我将用什么手段来达到这个目的呢？是不是我该把这些见解讳莫如深地当作对全世界的秘密呢？如果这是我所采取的办法，马上的后果就会使我的思想停止进步。进步和发现都要靠着一种敢作敢为的性格。发现的种子播种在一切人的思想上，但是它们却常常因为落在不能生长的土地上而干枯死掉。大家都感觉得到国王和贵族是荒谬可笑的，存在于大多数文明国家中的明目张胆的压迫和不平等是不公正的。但是人们不敢在这样一个冒险的问题上暴露自己的思想。如果我说出我的想法，我会从这种表达思想的行为中获得继续前进的勇气。我感觉到别人用什么态度来对待我的想法，这种感觉反过来就会对我自己的进步起推动作用。如果人们热诚地对待我的想法，我就从人们的赞许中得到新的勇气。如果人们以反对和不信任的态度来对待，那也会诱导我修正我的想法。我或者发现这些想法中的错误，或者加强我的论据，在过去已经积累的真理之外再加上新的真理。如果我知道我永远不会把我的发现告诉别人，还有什么东西能够刺激我去追求发现呢？根据事物的本性，如果一个人决定永远不说出自己所知道的真理，他就永不会成为一个大无畏的孜孜不倦的思想家。一个人的内心和外表现是不可分的；言语上不大胆的人在调查研究上也永远不会是热情没有偏见的。此外，这种有意做假对于一个人的性格会产生最坏的影响，会把本来应该是直率、合群和坦白的德行变成一种孤独、乖谬和厌世的素质。

但是，我们不妨设想，我所采取保护我自己免于迫害的方法和上述的不同。假定我还是说出了我的看法，不过是小心翼翼的有所保留的。这种做法就会涉及到无穷无尽的谎言、心口不一和支吾搪塞。当我说出我的想法时，我必须注意别泄露秘密。如果我有较高的热情，如果我对于真理的热爱是热烈的，我就会希望在审慎所能允许的范围内尽可能多地说出真理来，在这种情况下，如果我竟而在若干年中一次都不犯估计上的错误，那就未免奇怪了。这样我的重要秘密被泄露了，在宗教裁判所神甫法官的心中引起了怀疑。那我现在怎么办呢？我想我只得矢口否认那个事实。我必须假装成一付最自然的无所知和惊讶的样子，如果我在伪善和说谎的技术上能达到这样高明的程度，能使那只准备吞噬我的野兽受骗，那就太好了。根据这种假定，最高明的骗子也就是道德最完美的人。

但是情况还不止于此。我的善良性格既然为大家所熟知，在我周围的人就很有可能是一些脾气好而不谨慎的人，而不是同我有不共戴天之仇的人。可是，我对于每一个问到我的真正想法的人，却必须先确定这个人是单纯希望了解情况还是打算出卖我。有道德的人似乎本来就应该具有坚定果断的性

格，相信自己的正直。但是采取这种办法的人，却是以迟疑开始而以羞辱告终。人们问我这是不是我的真正想法。我加以否认，问我的人再来追问：“啊，可是我听某某人说的，你说这些想法时他是在场的。”这时候我怎么办呢？我是不是对于那个诚实地转述了我的话的人进行中伤呢？还是我做一番无效的努力来逃避这种指责，不但不去树立我的正派风格，反而用冷静的和大胆的厚颜无耻去使告诉我的人大吃一惊呢？

不真诚对于本人和看到这种不真诚表现的人都有最坏的影响。它剥夺了有道德的人所应有的景高贵的表现，自觉豪爽的性格和泰然自若的态度。它要求人们保持经常全神贯注，不是为了以最好的方式说出最有用的真理，而是为了编造出一系列没有矛盾的谎话，并用一种同他心中所想的一切都不相符合的面孔把这些谎话讲出来；它破坏听我讲话的人对一个有道德的人应有的信任。我不能期待听我讲话的所有的人都了解到支配我的行为的乃是一个仁爱为怀的深邃计划，毫无任何自私和怯懦的考虑。但是他们却全都能看到我心口不一和支吾搪塞。他们全部知道我在说谎话的镇定方面和在维护谎话的技巧方面是超过了最高明的骗子。

由于力求真诚的可笑方式，更常常由于反对没有界限的真诚的人所做的古怪的描画，真诚曾经使人以为不值得做到。我没有必要在街上遇到一个人就拉住他向他说出我的想法。我没有必要向普通老百姓和不识字的人不断地谈论最高深的真理。我必须做的只是不去隐瞒并且保持自己往情和品质的纯洁。不论谁来问我，我都必须毫无秘密和毫无保留而且总是准备给他一个坦率而明确的回答。当我用辩论来证明任何原则时，我不应采取任何迂回曲折的说法，而是直截了当地明确说出我所抱的目的。履行了这个最初的义务以后，就可以公平合理地要求听我讲话的人耐心地听下去。我可以说：“不错，我发表的见解由于你的先人之见会显得令人惊异，但是现在我愿意对你耐心地细致地说明这种见解所根据的理由。如果这些理由令人满意，你就接受；如果这些理由不说明问题，你就拒绝。”这是真诚的基础。它的上层建筑是传播一切重要的真理，因为这样做不论对个人或是对集体来说，都是有益于人类的进步的：同时也要把我所知道的关于我自己和别人的一切都说出来，因为绝对的公平对待和毫不含糊地公诸于世乃是一切德行的最好的保障。

那么真诚，至少在寻常的情形下，是非常重要的，因而我的义务首先在于考虑如何保持我的真诚不受沾污，然后再在每个具体情况下选择我力所能及的最能使人类受益的手段。真诚是那种至高无上的普遍原则之一，它永远是不应为了日常事务予以放弃的。也许我可以设想，在某些特殊情况下，说谎和欺诈可能最为有利，正象我在前边一章中可以设想：把我的匕首插进一个暴君的心窝会是合乎道德的事一样。但是我们应该警惕，不要在这些事情上想入非非。永远使用坦白而光明的手段这一伟大法则，似乎比消灭任何局部性和暂时性的危害更加重要。在眼前的一件事情上，我深知一种坦率而毫无虚假的行动原则一定会带来什么利益，也深知欺诈、口是心非和说谎一定会产生什么危害。但是在特殊情况下，无视这些原则会产生什么利益，我能肯定的程度就差得远了。

我们已经把有关这一问题的正确推理基础阐述如上，现在我们再回来讨论一下关于那个葡萄牙改革者应该采取的行为。

在这里真正的回答，也许就是我们前边已经提到过的那个回答：一个人关于这些问题既有这样明确的认识，他就不应根据任何理由同意在葡萄牙住

下来；如果已经住下来，也应该尽快地离开那个国家。他在葡萄牙所作的努力大概将是无效的，但是在某个其他国家里，他的努力将获得最令人欢欣喜悦的后果。

有人可能反对说：“总要有人在葡萄牙开始改革工作，为什么不应该是我们所说的那个人呢？”我们的回答是：在这种反对意见所假定的意义上，开始改革工作对任何人来讲也不是必需的。这些伟大而无畏的真理应该在英国、法国和其他国家发表，它们在这里所获得的传播将产生一种影响，提供一个范例，经过一些时候以后就可能使这些真理在葡萄牙受到欢迎。

宇宙间一切事物发展的巨大因果关系的连锁，已经足以使人类逐渐受到教育，而不必由个人去违反自己的原则和牺牲自己的正直来完成这一任务。也许从来没有一个人如此远远高出于他的同类，乃至找不到一个国家可以在那里安全地把自己所知道的一切说出来。那些使这个人思想成熟的原因，会普遍起作用，使同样的人的思想臻于成熟，并使各个时代和各个国家受到某种程度的同样的影响，也许正是在这个时刻，或在不久的将来，在葡萄牙就存在有一种人，这种人尽管在知识上同处于更有利的土壤上的别国的巨人比起来只是儿童，却十分适合于提高自己的同胞。如果由于造化的恶作剧，竟然产生一种异国情调的人，那还是把他移植到看来更适合于发挥他的精力和作用的地方去吧。此外，当我们倾向于过高估价自己的重要性时，我们可能应该们心自问一下是否受到了某种隐藏着的怯懦性或虚荣心的影响。我们完全不能肯定说有这样一个人，他的生命对于社会是如此宝贵，以至于值得用牺牲他的真诚这样巨大的代价来加以保全。

第四篇 第八章

这一章除了有五段在修订以后用于第四篇第十章以外，其余皆已放弃。

论道德原则

爱人和利己主义的假定——前者的优越性。——行动不是自觉的就是非自觉的。——两种行动中第一种的性质。——从自觉行动产生的论点。——自觉行动是实际存在的。——这种存在的后果。——从实验的观点来看这一问题。——主张利己主义的人所提出来的假定——我们在一切场合都估计自己所能获得的利益。——这个假定的谬误，——一个相反的假定。——我们并不考虑我们不去行动会产生的不安心情——或者是在解除别人的痛苦上——或者是在增进一般福利上，——不安心情是这个过程的一个偶然因素。——这些假定被不合理地掺和在一起。——根据人们喜好简化思维过程的倾向而提出来的利己主义学说——根据事物的本性中的简单性提出来的利己主义学说。——利己的假定同道德不相容。——结论。——这个问题的重要性。——应用。

精神的机械意识这个题目对于研究人类行为的道德准则，自然而然地成了最恰当的导论。我们已经首先确定了思想是躯体行动的真正和有效的来源，我们还有待研究的是作为人的道德行为的来源的那些特定思想的性质。

关于这个问题有两种见解。有些人认为人类思想具有相当大的可塑性，因而在某些情形下显然是以自己的利益作为我们追求的目标，而在其他情形下，我们也能同样真诚地直接希望别人得到好处。另一些人则断言我们除去个人利益在望或受个人利益的刺激以外是不会采取行动的，他们认为即使在我们的行为看来远不是为了个人利益的时候，这种行为暗中还是来源于同一因素的。本章的目的就是要证明前一种假定是符合事实的。

我们根据前一章的论点可以认为：在有关人类思想的理论中存在着两种行动——自觉的和非自觉的。我们已经详细地研究过后一种。我们已经充分地看到：躯体的某些活动，是以感觉或者思想作为产生的媒介，同时也是——我们不妨采取一种通常的表达方式——自发地产生的，并没有预想到或者直接考虑到随之产生的结果。但是，如果我们承认存在着这种现象，我们也同样有理由承认存在着上述的另一种行动，这另一种行动在采取时是预想到结果的，而这种预见也就是这种行动存在的理由和原因。

自觉行动不能无区别地从一切感觉中产生，而只能产生于特殊一类的感觉，伴随着某种认为这种感觉是正确的观念，某种可以加以肯定或否定的观念的感觉，所以，从自觉行动学说得出来的第一个结论，就是存在着一种同感觉有区别的认识能力，或者说得更准确一点，不仅有可能使用我们的一般感觉能力获得各别的观念而且也有可能使用它把两种或多种观念联系起来。一旦养成这种特殊的习惯，这种习惯就逐渐扩展到思想的一切领域，以至最后，任何事物只要在感觉中枢上留下清楚明晰的印象，就不可能不随着在思想上产生关于这一事物的某种判断。

人就是这样变成了精神的动物。所谓有精神，就是因为人能够把观念加以联系和比较，提出有关的命题，并且预先看到躯体的某些活动所能产生的某些后果。

但是，如果说预见到要产生的某种后果可以成为行动的充分原因，也就是说：如果有愿望这样一种东西存在，那么一切这种预见，就都有导致行动

的趋向。如果感觉到某一事物是正确的同时也意识到我有能力来对这一正确的事物采取行动，如果这种感觉本身足以在躯体上产生活动，那么一切具有这样条件的感觉就都有导致活动的趋向。我们试把这一切应用到眼前的问题上。

我感觉到某种美味食物的存在，我感觉到我有这种食物可以加以满足的食欲，而随着这些感觉我还意识到我有取得这种食物的能力。如果我思想上没有所说的这些想法以外的考虑，那么某种躯体的活动就不可避免地要随之产生。

现在假定上述有关的人不是我自己而是另外二个人。这种不同也不能在实质上改变这一情况。这里仍然存在有产生活动的一切必要条件。我看到了一种食物，我知道那个有关的人的需要，我也意识到自己有满足这种需要的力量。使我的身体产生某种运动，就不再需要任何其他条件。所以，象前一种情况一样，如果我思想上不存在其他考虑，那么某种躯体的活动也就不可避免地要随之产生。所以，即使有无数其他考虑，然而这一考虑，单独地看来仍有导致活动的趋向。单独存在时必然会产生活动的考虑，即使伴随着其他考虑也一定保存着这种内在的特点。

但是我们不妨假定这是唯一能够合理地支持利己学说的方式：“从实践上讲并不存在愿望这种东西，人从来也不是由于预见到后果而采取行动的，而总是象我们已经证明他最初采取行动的那样，仅仅由于痛苦的刺激而继续行动，而且恰好是以那种刺激推动他的方式来行动，并没有任何理性官能趋向于延长、阻止或者支配他的行动。”这种说法所表现的人类思想是多么令人难以相信的一幅图景啊？我们形成自己的见解——这一点是无可争辩的——我们衡量什么手段具有导致达到目的趋向，我们比较各种不同事物的价值，我们想象我们的行为要受我们由之得出来的判断的影响。我们感觉到一件东西比另一件东西更为可取，我们希望，我们选择；这一切都是不能否认的。但是这一切却都是一种无效的机能；我们的全套行为准则，都是不受我们对于事物的相对价值的认识的影响，都是不受我们对于有利或有害的后果的预见的影响的。这一切是多么令人难以相信呢！

这里没有其他选择。一旦承认认识在这件事情上有某一份作用，我们就不可能提出任何理由来说明为什么一切成为人类认识对象的问题会没有它的一份作用。一旦承认我们是根据对于某一事物的认识来行事的而这一事物是对于某一观念加以肯定或否定的，那我们就不得不承认：一切包含可取或不可取、较好或较坏的概念的命题，都会——只要我们有真正的或者假定的能力来实现它——提供一种作用大小不同地导致躯体活动的动机。然而这是同利己的理论直接相对立的。主张利己是行动的唯一源泉的人，实质上不仅是说没有什么行动是不自私的，而且说没有什么不自私的考虑能在任何程度上引起行动。如果我去解除最善良的人的实际痛苦，根据这些人的说法，我是丝毫不受到对这个人的热爱或者对他的痛苦的同情的影响的，而完全是为了取得我自己的满足。

我们不妨更细致地考虑一下这个问题。如果我感觉到我或者必须为了二十个同我一样好的人的幸福或存在而牺牲我自己的幸福或存在，或者他们的幸福或存在必须为我自己的幸福或存在而牺牲，肯定这种情况会使作出前一种选择具有一些诱惑力。也许我没有这样选择，但是这种情况会不引起哪怕是瞬息即逝的愿望或者哪怕是作用不大的悔恨吗？这个问题的决定实际上是

一个算术问题；难道从来没有一个人能够理解这个问题吗？一个人的价值就是他的功用；难道从来没有一个人相信另一个人的功用和他自己的功用相等吗？”我是四十，那二十个人就是八百；如果我自己不是四十，我就感觉到他们少于八百；当问题涉及到我自己的时候，难道我就感觉不到这一点吗？

主张利己学说的人虽然一般承认：“一个人是可能牺牲自己来保全另外二十个人的”；但是他们断言：“他在这样做时，是从个人利益出发的。他感觉自己意识到采取一种英勇行动而死比后悔不肯采取这一行动而生对他自己要好一些。”换句话说：这里的行动伴随着各种各样的可取之处：对于二十个人的好处，他们今后长期生活中的安宁和幸福，他们一定会给他们千百万同时代人带来的好处以及通过这些同时代人给他们亿万后代人所带来的好处，最后还有自己逃脱悔恨以及在完成有道德的行为时所感到的片刻的喜悦。从所有这些动机中他选择了最后一个动机，而完全无视前边那些动机；采取一种最慷慨的行为，却纯粹出于自己利益的考虑。抽象地和公正地加以考虑，并把我字放在问题以外，这乃是最次要的好处，而他却对于其余那些好处绝对地和长期地没有任何感觉。

我们认为不自私的学说在理论上已经充分成立，那么不妨用经验来参证一下。可以用来反对这一理论的有两种不同的假定，一种假定断言：“我们所做的一切事情，在思想上做出选择以前，我们都估计到在多大程度上对于我们自己有多大好处；”另一种假定把我们的行动归因于“一种盲目的和不可理解的因素，如同一个婴儿哭叫时，经常会喊出一种为他自己所没有想到的声音，但是这种声音却是从一个有机体和一个受到刺激的头脑之间的某种联系上必然会产生的。”

经验在多大程度上符合于第一种假定呢？假定在一切行为上——假定是怜悯的行为——，我们都在服从于产生那个行为的感情以前，先估计对于自己有多大利益，肯定说没有比这种假定同我们自己的经验更不相符的了。的确，有人可能说：思想的作用是非常微妙的，我们已经熟悉了的某种推理过程可以在我们的思索中很快地划过去，因而记忆中留不下什么痕迹。这番话虽然对，对于我们正在研究中的说法并没有什么帮助，因为我们还是看得到：我们最初的怜悯心是最难以这种方式来解释的。

为了了解这一点，我们不妨先举一个儿童的例子。在他能够有同情的感觉以前，他一定已经由于一系列的观察而感觉到，例如他的保姆，是一个具有意识能力的人，并且同他自己一样能够感受到快乐和痛苦的刺激。这个儿童先有了这些先验的知识以后，我们不妨假定他的保姆从一段楼梯上跌下来，摔断了腿。这个儿童大概会对于这个意外事件感到某种关切；他会了解她的喊叫声的意义，同他自己在痛苦中所常喊出来的声音是相似的，而他会发现某种救助她的愿望。怜悯也许最初是由于一种对器官的机械的刺激所引起的，由于这种刺激，另一个人所发出的喊叫声，促使这个儿童并无直接目的而自己也喊叫起来。这种喊叫声尽管最初并不伴随着同情，但是这些喊叫声自然会诱使这个儿童注意到这些喊叫所给予他的刺激。

在他的救助愿望上，他是不是想到一种助人快乐呢？根据这种假定这是他经验中最初的仁慈感情，在他有经验以前，他是不能预见到仁慈的乐趣的。我们是不是能假定他受到其他自私念头的影响呢？他考虑到如果他的保姆死了，他就有死亡的危险，或者如果她瘸了，他就会失掉出去透空气的机会。在这一时发生的同情的冲动中，这个孩子竟会为这些遥远的考虑所支配，难

道这是任何人可能相信的吗？我们实在没有必要再举出一个显然是仁慈的行动作为例子，因为同样清楚的是：我们最常见的行动都是同这一种解释不相合的。我们并不由于想起吃喝是我们生存所必需的才去吃喝的。

上述第二种假定是同第一种假定完全相反的。前一种假定把一切人类行动都看成是出自智力的非常复杂的推论，后一种假定则把一切行动都看成纯粹是生理的。从生理这个字面意义看来，如我们已经看到的，没有任何事情比这个更同经验不相符合的了。所以，有这种看法的人不得不修改原来的设想，他们说：我们并不是仅仅由于感觉才行动，而是说感觉为思考提供了基础；虽然我们能用理论和预见来指导行动，然而我们唯一能够应用预见的事情就是消除痛苦。实际上，我们经常用来完成某一目的的一切行动，都必须认为是为思考所支配的。流泪呀，哭叫呀，都只是感觉使然，不过，除非我们受到认识的支配，我们是不能加以消除的。

那么在这里我们遇到了一种新的程序的开始。如果不安的心情仍然是现象的来源，那么它现在至少具有一种不同的形式。先是产生了某一种情绪，关于这种情绪在思想上并不存在任何意图。现在假定由于某种看法或为了某种目的采取了一个行动或者一系列的行动。这一目的的假定就是解除一种不安的心情。它是否如此，在许多情形下这是我们的思考能够使我们决断的问题。如果我们在促使我们行动的动机方面经常自欺欺人，那主要是由于虚荣心，想把我们自己说成或者让世人以为我们是根据比我们真正有的更为崇高的原则来行事的。但是这种观念是儿童和野蛮人所最不会有的，因此他们应该可以充分地觉察到他们所抱的目的只是消除不安的心情。如果说我们真正追求的目的是我们在任何情形下都意识不到的目的，说我们的行动是完全来自一种我们所感觉不到的影响，而在认识上存在的看法是完全不起作用和没有关系的，那看来未免是对荒谬的美化罢了。

我们刚刚研究过的例子中，不安心情是过程的第一步；在其他可能举出的例子中，不安心情并不是第一步。假定“在一个化学作用过程中，我偶然发现一种可以对人类非常有利的情况。我立刻放弃原来追求的目的，彻底完成这项发现然后向全世界发表。”在前一个例子中，一种痛昔的感觉是动力，使我的智力采取行动。在现在这个例子中，对于真理的感知是原动力。不论设想存在着什么样不安心情使我急于把这件好事发表，郊就是这种感知的后果。如果事前没有感知，不安心情是不会存在的。

但是人们说过：“虽然在这个例子中先有对于真理的感知，可是在整个过程中那种不安也是同样不可缺少的，因为没有它就永远不会有随之而来的行动。行动是欲望的产儿，智力的冷淡的不涉及个人利益的决定将永远在思想中沉睡下去。”即使承认某种不同程度的痛苦是整个过程中一个经常的步骤，我们仍然可以否认它在最严格的意义上是不可缺少的。感觉到我应该公布某一个发现，就是感觉到公布比不公布好，可是感觉到一件事比另一件事好就是有所取舍，而有所取舍就是选择。在这种情况下，整个过程是完全了，而痛苦在它的作用上仅只是偶然的。我为什么在忽略了一件仁慈的行为时感到痛苦？难道不是仅仅因为我断定仁慈行为是我应当采取的么？难道认识能力需要等待先研究出二加二等于四或者某某事情将增进别人的幸福这些命题会产生什么好处，然后才能感觉到它们是正确的呢？

这里适用的原则，同样可以应用到名誉、财富和权力上去，总而言之，可以应用到文明世界中能够思考和进行推论的那部分人所从事追求的一切目

标上去。如果不是先有智力上的决定，并且告诉我们这些目标是值得追求的，我们对任何一个这类目标都是不会追求的。

我们刚刚研究过的这两个假定，如果支持它们的人没有错误地把它们混淆在一起，也许一个也不会被人认为是能够自圆其说的。主张利己学说的人们意识到仅仅感觉到痛苦的刺激这个理由，只能解释人类经验的很小一部分；所以他们就不知不觉地从解除痛苦的理由滑到促进利益的理由去了。他们把感觉和思考这两种情况混淆起来：并且在后一种情形下假定个人满足乃是人们普遍追求的目标，他们就做出结论说他们是在根据一个原则来解释人类的一切行动。实际上，没有比不安心情和蓄意的利己这两个原则更加截然不同的了；前者被称为利己是很不恰当的，后者是根据确定的计划来追求我们自己的利益。两者之间只有一个共同的条件，那就是都把我们说成是除非我们以这一种或那一种方式把一个命题同个人利益联系起来，我们就不能理解任何命题。这当然是对这两种假定的后果的应有的看法，因为如果我能理解一项明确无误的命题，例如知道某个别人需要把一支蜡烛从屋子的这一端移到另一端，这就足以构成采取行动的一个理由，一种或强或弱的动机，也可以是王导的，也可以是起不了主导作用的。但是，如果对于任何事情的这种考虑成了我的行动的根据的一部分，那就不能再把全部根据归结到利己。

有一种假定曾经被认为能够帮助解脱利己理论的困境，那就是：“人们思想上的推理过程给自己找到某些一般的原则，作为过程中的中继站，人们在回想时可以只及于这些原则并根据这些原则采取行动，而不必在每一种实践的场合下都重复那些一般原则所根据的理由。例如在几何学中，我们学到较高的阶段时，我们不断地参考早先的定理，把它们看作是已经成立的和肯定了的，在我们思想上也许完全想不起这些早先的定理是用什么方法证明的。”这种说法虽然不错，但却很少能帮助解决我们当前的问题。如果我能理解到一个命题同某个别人的利益有关，那么任何用来把这个命题同我自己的利益间接联系起来的推理，对于我见诸行动都仍然肯定是不必要的。我的行动有一个直接的趋向和一个间接的趋向；在我们能证明人性中有某些东西使它不适宜于抱有直接目的以前，一个没有偏见的研究家一般肯定是不会十分乐于肯定那个间接的目的的。

最初发明利己学说的人，似乎是因为喜欢一种“简单性，这种简单性看来是一切同宇宙体系有关的伟大发现的最根本的条件”。但是简单性虽然非常值得我们赞扬，可是它本身却不能给予任何见解以充分的支持。况且在这个例子中，这种简单性只是表面的而不是实际的。这样一种解释，把我们说成总是根据我们完全想不到的动机来行动，并且以迂回曲折的方式来寻求一种没有多大真正价值的优点，并在一切情形下都拒绝一眼就能看到的关于这个问题的重大而明显的理由；我们姑且不去重复两种性质迥不相同的假定被联合到一起的那些已经说过的话，单是这种解释也是没有多少真正的简单性的。真正的简单性完全在反对的理论那一边，这种理论认为人是能够受事物的本性所支配的，能够根据他认为影响他的动机来行动的，这种理论只要求用感知来解释一切思想现象，而且当我们认识到激起我们行动的一个理由时，并不再要求有另外一个因素来把判断和选择联系起来。

还有一种看法虽然不象已经提到过的几种那样带有结论性，却也是不应该不提到的。如果利己是行动的唯一原则，那就不可能有道德这样的东西。道德是思想上的一个原则，根据它我们可以对那些有待于我们选择的不同主

张做出正确的估计。做出错误的估计，宁取微末片面的善行而不取重要的全面的善行的人是罪恶的。道德就在于思想上的这种倾向和观点而不在于偶然的无心做出的善行。根据基督教的理论，犹大出卖基督的行为可以看作是是人类得救的一个实际的根本的原因。但是犹大的行为并不是道德的，而是罪恶的。他想到的只是出卖的代价，四十个银币，而忽视了对于公众利益的正义的一切考虑。在本章开始时提出来的那个例子里，那个为公众造福的人，绝对而严格他说来，宁取四十而不取八百或八亿，因而也是同犹大一个样的。就这个问题的真正是非功过来说，他个人的利益或者快乐是非常不值得考虑的，而所产生的好处——假定是对于全世界来讲——却是不可估计的。然而他却错误而不公正地选择了前者，而把后者——从理论上说来——看作是零。如果有正义这样一种东西，如果我有一个决定真理的真正的和绝对的价值标准，可以用来同价值较大的或较小的东西相比较，那么根据这种说法，完全出乎我们臆想之外，过去为人所采取过的最好的行动却可能就是全世界最大的最有意识的非正义行为。是的，它不能不是这样。因为这种行动既然产生了最大的利益，那也就是把最大的利益放在直接从属于个人满足的位置的一个具体的例子。

上面提到过的推理过程中中继站的说法对于这种反对意见也没有多大帮助。据说这种中继站能使一个人在某种程度上忘记自己行为所由之产生的狭隘的和自私的原则。我们不能怀疑的是：支配一个人采取一定行为准则的动机——没有这种动机他就永远不会采取这种行为准则——在决定他的道德品质方面是更重要的，而使一个人忘却自己的动机的漫不经心态度则是次要的。

从这一系列推理中得出的结论是：人是能够理解道德之美的，是能够理解别人对于自己的善行的要求的；并且在有了这种理解之后，这些观点以及一切其他智力上的感觉就都具有动机的性质，这些动机有时候为其他念头压倒，有时候压倒其他念头，但是其本身性质总是可以引起行动的，除非受到另外一种反对理由的阻挠。人们无疑能够把自己的较低利益放在别人的较高利益之上的，但是在做这种选择时，他们也许必须想象：对于自己的利益是巨大的而对于别人的危害是较小的，否则他们一定抱有那种有害的见解，认为每一个人完全为个人利益着想是对于公众利益最为有利的。

我们所讨论的学说会使一个慷慨高尚的人感到最为满意。即使这个学说是谬误的，无疑我们也有责任尽量利用其中仅有的一点正确之处。可是，当一个道学家尽了一切力量，仍然没有希望说服人类对于同类中任何一个人有一丝一毫的真正感情，那对于他来说，前途实在是太令人沮丧了。我们固然可以成为有利于人的工具，但是同一块木材或一张纸比起来，却不象它们成为有利于人的工具那样值得尊敬。木材和纸张至少也是既没想到爱人也没想到利己的。可是我们却是以一种完全相反的感情来为人服务的。当我们采取一件最仁慈的行动时，我们只看到了自己的利益，而全然不顾别人的利益。我们是做好事情的工具有，正象恶人被说成是上天的工具一样，尽管他们的意向是完全不听上天命令的。在这个意义上我们真可以欣赏一下这个世界上的规律：对公众有用是从每一个人的轻视这一功用中产生的，而我们一向习惯于称为最善良的人的最有利于人的行动，却只是最彰明较著地违背一个问题的正义和真正是非的例子。但是当我们想到那些组成这个世界的个人时，却不能认为满意，无怪乎那些由于自己的理论而把自己的同类看成是这样邪恶

和非正义的哲学家们，总是冷酷、淡漠和毫无热情的。无怪乎这类哲学家当中最仁慈的最为流俗所污染的卢梭，竟不得不把一切道德的完美境界说成是不伤害人而已。除非人们被真实地承认是能够有正义感、有道德和有善心的动物，除非承认人们并不总是要依靠不相干的和琐碎的考虑才被导向仁爱的行动，哲学、道德和政治都不会具有它们应有的意义。

毫不利己专门利人的理论向我们证明：人是可能有道德的，而不只是空谈道德；哲学家和伦理学家关于绝对正义所说的一切，并不是毫无意义的呓语；当我们号召人类摆脱自私和个人考虑时，我们是在号召他们做他们能够做到的事。这种想法使我们重视同类；教导我们以高尚的钦佩心情来看待那些为了谋求公共福利而忘掉个人存在的人；并且使我们有理由期望，随着人类在科学和有效制度方面的集体进步，他们将越来越能够把他们的自由判断和个人意志同抽象的正义和对于公众幸福的无私的支持统一起来。

我们应该从这个学说里得出什么同政治制度有关的结论呢？肯定不是个人利益应该同他应该有所贡献的整体利益不相容。这不是可取的也是不可能的。但是社会制度不必担心人类可以受到其他更好的动机的影响。立法者应该想到一个人的真正完美在于毫不利己。他应该把这一条当作自己努力的最终目标，引导人们按照自己的真正价值来对自己估价，既不给自己、也不向别人要求，高于他们按照正义应得的考虑。最重要的是他应该注意不助长自私的欲念。他必须逐渐使人们在自己所做的一切事情上都不考虑自己的利益，并且诱导他们在看见别人得到利益时感到满意。

这种感情的最终境界，在于有这样一种心境，它使我们看到别人受益时和同自己受益完全一样地高兴。真正明智的人既不谋求私利也不抱有野心，既不追求荣誉也不爱好令名。他与世无争。他不因为自己的成就不如别人的成就而不安，他只为自己的成就不合于正义的标准而不安。他的确有义务使他不能不追求整体利益，但整体利益原来就是他唯一的目标。如果这种利益是经另一个人的手实现的，他也不感到失望。所有的人都是他的共同劳动者，但他却不是任何人的竞争者。象古代故事中的佩达里图斯一样，他会说：“我也曾极力想获得这种荣耀，但是在斯巴达有三百个公民比我更优秀，我为此而高兴。”

第四篇 第九章

1796 年版的第四篇第十一章代替了这一章。

论道德的趋向

道德是幸福之路——道德引起别人的敬重和好感。——从误解和毁谤而来的反对意见。——反驳。——道德同其他获得敬重的方式相比较。——贬抑的对象是罪恶不是道德——在我们德行中夹杂有不纯洁成分的情况下——在骄傲自满的情况下——在道德高尚的人们容许自己有罪恶的情况下，——只有道德高尚的人才有朋友。——道德是在社会上取得顺境和成就的道路——应用在商业来往上——应用在依靠保护的事例上。——依靠者被用力罪恶工具的情形是明显的例外。——道德同其他获得成就的方式相比较。——道德在这方面受到指责的原因。——退一步说。——容易产生的罪恶有希望隐瞒起来的事例，——暴露的可能。——无所作为、疑惧和堕落都是罪恶的产物。

我们已经试图把道德的理论建立在它的正确原则之上，并且已经表明利己既不是道德的合理的和真正的基础，也绝不是刺激我们从事道德实践所必须的。现在我们也许应该研究一下公众利益在多大程度上是同个人利益相一致的，这样就可以立即消除一种犯罪的诱惑和对犯罪的辩解，并且给真正的政治家提供一项额外的鼓励和指导。

首先，看来我们有充分的理由相信道德实践乃是通向个人幸福的康庄大道。在这里可以举出来的许多理由，已经在前面关于培养真理一章中提到过，道德是一种幸福的源泉，这种幸福不会因为享受而变得乏味，也是任何人不能夺走的。道德的真义在于按照其本来面目观察一切事物，按照其固有价值来估量一切事物。所以，只要一个人是有道德的，他就不会有成为悲哀和不满足的俘虏的危险。对于各种行为和性情，他就会习惯于按照其绝对效用来加以对待，并且对于不能对他自己或别人产生好处的任何一种行为和性情都不会加以容忍。这也并不是象一般人所想象的那么困难。习惯于在一切场合都诉诸自己理性的人，很快就会发现这种习惯在自己身上成长起来，一直到最后他能很自然地看到一切发生在自己身上的情况的真正的应有的意义。由于偏见而使很大一部分人类感到可怕的坏事，在这样一个有道德的人看来并没有什么可怕的。贫困、污名和羞辱在他看来都是微不足道的。真正使我们无法维持生存的境遇是很少的。一个有理性的人一下子就看得到这一点并看得到最好的谋生方式。至于真正的幸福并不在于奢侈的享受，这一点是不需要多么费力就可以理解的。关于污名和羞辱，一个明智的人也许悲叹它们趋向于缩小自己有益于人的范围！但是他会很快地看到排除这种考虑之后，它们也不是什么坏事。我的真正价值决定于我本来具有的品质，是全世界的诽谤和轻视都所缩小不了的，即使身体上的痛苦，如果用愉快，镇静和坚毅的精神来加以对付，也会减少掉很多折磨人的力量。在道德的所有这些消极的优点以外，我们还可以补充指出，一个人意识到自己是正直的、为全体幸福而高兴，并一贯为增进这种幸福而努力，就会获得一种积极的满足。

的确，有一些关于选择合乎道德的行为的极端例子是难于判断其是非优

参见本篇第四章。

劣的。对于列古鲁斯 来讲，重返迦太基去坐受毒刑而死以及说服罗马元老院和迪大基交换俘虏以挽救自己的生命究竟何者有利呢？也许前者是。也许，由于列古鲁斯赋有崇高的责任感，他会认为未能把握为公众服务的一个最可贵的机会而终生遗憾还不如一死。他关于个人利益的想法，可能同剧中的加图的想法一样：

“一天，一小时的高尚的自由生活

抵得过在枷锁下的永生。”

其次，道德不但给从事道德实践的人带来幸福，也使他获得别人的敬重和好感。谁都不会不同意：要获得人类敬重就得做出值得敬重的事。妄想使人看不到事物真相的最巧妙的作法也是会随时暴露的。认为人们会敬重在他们看来是不合道德的事物，那是十分荒谬的。谁的趣味也不会低级到去嘉许别人谄媚的巧妙或者骗人的奸诈。

关于这个第二项的确会出现一种不利情况：“谁也不会真正敬慕自己所不了解的东西。为了彻底认识任何精神上成就的价值，无论它是纯智力性质的还是纯道德性质的，去认识的人同取得成就的人在才能和道德上都必须相等才成。我们在很大程度上是根据自己来判断别人的，是根据对自己思想的了解来树立人性的标准的，这乃是我们天性中不可避免的规律。凡是明确认识到自己做不到的事情，我们往往都疑心只是别人的虚夸和欺骗。因为我们感觉别人的德行是对于我们自己无所作为的一种责备，所以就更易犯这个毛病，因而也就很不愿意对别人的德行给以充分估价。”

虽然这种看法是有一定道理的，但是有些人因为看到别人或社会对自己估价过低，于是就常常由于厌世和缺乏怨道而过于不分皂白地应用这种看法。我们要承认，人类是不乐意承认有比自己高的智慧或道德的；但是这种不乐意绝不是不可克服的。认为谁也不相信自己不如别人，或者谁阅读莎士比亚的剧本、卢梭的哲学或看到加图的事迹时都会说，“我和这个人同样多才、同样明智或者同样有道德”，那是荒谬的，认为谁也不能在很大程度上感觉到自己永远写不出来的文章的优美和自己永远做不到的行为的高尚，那就更加荒谬了。

具有崇高的道德的人很少被人尤其是同代人按照其真正价值来衡量，这是事实。但是问题并不在这里，而在于这些人是不是比任何其他的人更受到敬重，以及道德因此是不是最能引起别人敬重？即使维持一种假象一贯是很成功的，它也随时有暴露的危险。它总会缺少真正道德会产生的某种活力和始终如一的坚定性。赝品是永远不会乱真的。小心翼翼不肯过分反对人类偏见的迎合和顺从，虽然外表看来也象是德行的一种主要表现，却总是使人感到可疑的。人们并不喜爱哗众取宠的人。过分孜孜以求的东西人们反而不肯

列古鲁斯（卒于公元前 250 年），罗马的将军和执政官。第一次布匿战争曾击败迦太基人，其后迦太基人获胜，列古鲁斯被俘，居国迦太基五年。据说曾被迦太基使团携赴罗马，使其建议交换俘虏并求和。但到罗马后，他却劝告罗马元老院拒绝一切建议，因此被迦太基人携回并受酷刑而死，——译者

在本章讨论的三个项目中所以列入第一项，主要是为了体系完整，因为很少有人真正怀疑过道德是个人安宁和幸福的最真实的源泉。所以我们尽可能做到简略。其他两项需要详加讨论。不幸的是一般常有的见解认为：严格的道德既不是获得别人嘉许和敬重的最可靠的道路，也不是在社会上走向顺境的最可能的手段，如果作者知道现存的任何著作，在他看来对这个问题做过任何程度上的正确估计，他原本会把这一章的论述从略的。

慷慨施与。但是并不急于得到赞扬，而只是想应该怎样做到值得赞扬的人，却使人们不由自主地要给予赞扬。

如果有道德的人经常遭到误解或误会，这在很大程度上应该归因于他们的道德上还有缺点，他们的行为上还有错误。真正的道德应该不依靠任何手段，我们要做的不应该是想法表现我们的道德，而是听其自然，让道德自己表现出来。手段是同自私密切联系着的，而我们已经表明，真正的道德是毫不利己的。思想应该专注在所追求的目标上，而不应该注意追求的姿态上是否风流倜傥。我们应该在一切场合中都是完全坦率的，朴实他讲出我们心里的想法，在有必要谈到自己时，既不表现出骄傲自满、也不表现出那种常常受到赞扬的怯懦的谦虚。真诚有一种无可抵抗的魅力。只要一个人一旦做到在一切言行上坦白、开诚布公和坚定，他就不可能受到误解。

误解的另一个经常来源是嫉妒。但是，我们受人嫉妒，多半出于自己的过错。最自满、最经常想到自己的成就和别人不足之处的也总是最受嫉妒的人。如果我们的德行毫不装腔作势，也就不会因为引起别人的不安而受到责备。比较有道德的人如果表现出任何程度的骄傲，就一定会因为伤害他人的虚荣心，而引起报复。但是，凡是人的德行完全出于博爱精神，心里充满了善心和好意，不希望别人把自己看得高人一等，那他就总会有很多朋友而很少有敌人。

道德也经常由于另外一种情况而遭到误解，这种情况最应该由遭到误解的人负责，因为这是由于他们自己行动上的不一致。如果我们先以我们的自满引起人们的激怒，然后又因为我们的品格表现上搀杂有某种手段而引起人们对于我们的动机的怀疑，那就难怪我们所表现的愚蠢和恶行一旦十分明显就会时常提供一种有力的理由，使我们受到伪善和欺骗的指责。不幸的是往往热心的人陷入错误时，他们的错误就难免是明显的。把自己主要精力献给高尚目标的人，往往认为自己有权沉溺于同自己的高尚品格不相称的消遣。如果他们适当地考虑到这不仅关系着个人品格，而且有损正义和一般福利的事业，他们就会避免这种严重的错误。谨小慎微的德行，不搀杂粗疏大意的恶行，最能为平常人所了解。这种德行的影响的确很短，它们只能得到一天的胜利；但是这种德行的昙花一现并没有什么关系，可是最值得受到永久敬重的人却为了自己的满足——这种满足本身是可鄙的，其后果是极为严重的——而荒唐地断送了这种敬重。

言归正传，再把从道德和从任何其他行为方式得来的敬重和好感做一番比较。后一种情况，在很大程度上一定总是不会有什么结果的，即使有结果也总是为时很短的。不论从道德获得的美名大小，最后总会看到道德是获得美名的唯一方式。值得别人和同胞们敬重的人，至少会得到少数人的了解。人们可能举出一些例子证明具有最纯洁的动机的人也曾十分不受爱戴。但是大概举不出一个例子能够证明这种人会不曾有过一些同生死共患难的朋友。只有这种友谊才是友谊。同一个人订交总是因为看到了他的优良品质，这些品质越好交谊也就总会越深。谁肯牺牲自己来为恶棍赎命呢？面对于具有真正高尚品质的人，舍命相救的事例不是很多的吗？

第三，根据那句古老的格言，“诚实为上政策”，我们大概都会看到，道德是在社会上走向顺境和成就的最可靠的道路。设想美名特别有助于我们的成功，实在是一件很自然的事情，即使在最卑微的职业当中，这也是很明显的。在其他方面条件都相等的情况下，在交易中最公平的商人总是生意最

兴隆的。说一不二的和经常使主顾失望的，满足于合理利润的和经常想方设法哄骗主顾的，言不二价的和能赚多少就赚多少的，照顾来路不明的主顾和尽情敲诈好说话的人，这两类人中那一类更有可能有成就呢？一句话，使同自己打交道的人一时高兴还是永久满意，这两类人中那一类更有可能有成就呢？

毫无疑问，虽然前者可能因为狡猾而获得暂时的成就，但后者最后会受到普遍的欢迎，人们并不象有时被人说成的那样，对于自己的利益是盲目的，他们很快就会认识到同可以信赖的人们打交道是有好处的。我们并不喜欢经常都得去防备敌人和刺探堕落的人的阴谋诡计。

但是，我们对于那些依靠保护求得升迁的事例将怎么说呢？在这个项目下边，有两种情况是上述原则的例外。第一种是保护人，由于其恶劣不健全的品格而必须有恶人合作来完成自己的事业，所以他尽管内心轻视还是乐意酬劳这种人的。第二种情况是一种职务——这种职务恐怕是当真存在的——可能要求由性格柔顺和品行堕落的人来担任，而为了获得这种职务，某种罪恶就成了必要的条件。

无疑地关于这个问题一般必须承认的事实是：就在社会上的成就来说，恶人常常看来是幸运的。但是我们可以有理由怀疑，罪恶究竟从根本是不是最可能的幸运之途。想获得这种靠不住的升迁的候补人可能是很多的。一个人只能依靠一定的能力才能在许多人中显示出自己，而这种能力在从事于道德事业上很可以想象也是不会没有成就的。无论怎么说，不是一切候补人，甚至也不是一切有才能的候补人都会胜利。在保护人的心里，总是会有一场轻视感觉和自己的卑鄙动机之间的斗争，斗争的结果有时会恰恰是被保护的人所最不希望的那一面占上风。即使在看来幸运已经临到他的头上，他的处境也仍是靠不住的。他成功的基础是有局限的和靠不住的，他的保护人可能放弃他，可能被夺去权力或者生命；被保护的人为了希望获得的利益牺牲了一切原则之后，没有达到目标，或者事业中断，成了总归要受人嘲笑的对象。不以其道而得之的显要地位永远是不稳固的，如果我们能把为了野心而牺牲道德的人总结一下，我们就会发现其中大多数人都曾大大地打错了算盘。

同时，如果我们从另一面来做一番估计，我们首先将不可避免地想到，受人敬重一定会带来某些结果，但是；即使不考虑这一点，如果有些职务是以某种罪恶作为必要的资格，那么无疑地也还有大量的职务只有正直的人才能胜任。虽然保护人也许愿意牺牲国家的利益来照顾自己的帮凶或者帮闲，却不会愿意把管理自己财产或者教育自己子女的任务委托给没有原则的人。除了已经说过的两种情形以外，因为正直是一个很好地完成职务的首要条件，所以在推荐被保护的人上总会得到首先的考虑的。用人的人，如果以自己的、自己朋友的或者自己国家的实际利益为目的，一定会有一种强有力的动机引导他选择诚实的候选人。能力可以说几乎是同样的必要条件；但是，即使我们认为才能和德行之间没有必然的联系，至少也不会有人认为它们是互相排斥的。即使一个恶棍在某种情形下获得一个受信赖和真正重要的地位，我们还是可以强烈的怀疑这种情况竟会发生，如果当时旁边有一个具有同等才能的诚实的人，此外，道德会越来越受重视。道德越受到考验，越为人所知，也就越为人所尊敬。当人们深刻关心一件事情的成败时，他们所寻求的总是具有真正道德的、没有因为某些暧昧行动而成为品德可疑的、心地善良、态度稳重、具有正义感的人。

人们普遍认为诚实不是获得成就的手段，主要是由于时常听到那些没有成就的人对此有所抱怨。这种人自然会找到最冠冕堂皇的自我安慰的话题而最容易找到的莫过于把自己的失败说成是由于德行太多。比如，经常指责别人缺点的性情暴躁的人，在带冒险性的选择面前迟疑不前的怯懦的人，原则上分不清是非、行动上优柔寡断的谨小慎微的人，以及无数其他的人，全都好把自己的失败归之于自己的正直，虽然严格说来，在每一个这种情况下，失败都是由于他们自己的毛病。

在这种估计中还有另外一种情况也值得考虑。有一种美德也许会使我不愿意担任许多显要的职务——如大律师、大参议员或者重要的大臣。在人类的当前状态下，这些职务的权限都是很成问题的，具有最崇高道德观的人也许不会愿意行使。他也许会认为处于私人地位，不受职务的束缚，不受显要地位必然会带来的不纯洁的动机的影响，他可能对人类作出更不朽的贡献。但是，说诚实会妨碍一个人取得他本来不想取得的东西，肯定他说，这并不是一个很有力量的反对理由。

人们还提出过一种性质与此稍有不同的例子，他们曾经问道：“在违背诚实的作法有希望永久隐瞒下去的情况下，是不是诚实还是取得成就的最好道路呢？命运使我成职业军人，我缺少升迁的机会，但是军队中的提拔通常是捐纳的。在这种情况下，我偶然发现一笔钱，而我加以隐藏后暴露的危险又不大，于是我就用这笔钱捐了一个官衔。如果我更拘泥小节，难道就更能有效地促进我在名利上的成就吗？”

这个问题的答案大概应该是肯定的。首先我们要考虑暴露的可能。物质世界的法则有这样一种趋向：它迫使人类的比较重大的和比较有利关系的行动都要公开。谁也不能有隐身之术。最有手段的阴谋家也不能充分防止无数细微的情况，这些情况即使不能判定他有罪，至少也会使他涉嫌，有谁愿意自己受人猜疑是行动卑劣和不诚实的呢？人事当中的这一特点是非常明显的，因而向多少世纪来的文学创作提供了素材，并曾被解释成上帝加之于非正义的报应。假定在这个例子中，我发现的钱是掉在露天的地上的。丢钱的人会不考虑丢在什么地方吗？会没有一个人看见我在那个可疑的时候是在那个地点的附近吗？机会肯定是对我不利的，仅仅衡量一下机会大概就足以证明诚实是最好的政策。我突然拥有一笔钱，人们却看不到我有什么方法取得它，单是这一情况——别人总会特别留心这种情况的——就会在我的品格上留下一个令人不快的污点。自以为智慧高深莫测而洋洋得意的政客，他们周密考虑出来的整套计划不是常常因为最细微的意外事件而遭到挫败吗？由于“捷足者不一定先登，强力者不一定胜利”，所以最真实的智慧在于使自己的行动不怕暴露。

还有其他的情况也趋向于证实这同一命题。依靠自己的勇敢、能力或者善良的性格受人重视的人，就会不断培养这种品质。他会不懈地坚持下去而且由于认识到自己手段的正直，他就会具有大无畏的和刚正不阿的精神。这样的人，如果热情再大得足以使他提高能力并迅速发现自己的错谬，他的进步就会永无止境。但是使用卑鄙手段的人，就会部分地依靠这种手段，而不能热衷于学习掌握正当手段。如果他总想避免暴露，他就总会害怕暴露，这就会有损于他精神的开朗。在导致个人幸福上，恶行是不能同美德相比的。这不是我们在这里要研究的问题，但是这却可以应用到我们的问题上。悔恨、不安和混乱都会使我不能看到事情的真正关键，从而大大减少我在任何职业

中上升到优越地位的可能。

最后，凡是一度屈服于不诚实的诱惑的人，都会再度对这种诱惑屈服，他既已丧失了始终不渝的品德和对于罪恶的蔑视，也就失去了这些最可靠的保障。“我只是现在不诚实，今后一定不再不诚实”的人，忘记了人类思想的某些最明显的特征，如果他第一次逃脱了别人的猜疑，他只会第二次给自己带来更可鄙视的耻辱；如果说从一件卑鄙行为中引起的悔恨心情和精神堕落之感会消失，这种感情也一定会由于从第一个卑鄙行为中产生的其他卑鄙行为而重行复活并固定下来。

第八篇 第三章

本章完全重新写过，作为修订版中的第八篇第七章。

根据奢侈的值得羡慕的效果而提出的对于这种制度的反对意见

这种反对意见的性质。——无论对于增加人口还是对于提高思想来说，奢侈都是不必要的。——它的真正的性质。

正义和进步这些观念同著述和思维本身同样地由来已久。各个时代中具有钻研精神的人都曾看到这些观念继续地出现，尽管也许从来没有人把这些观念收集在一起来充分显示出它们的系统性和真正价值。这些观念在向人提供一种美妙的幻想之后，往往就被当作不切实际而长期束之高阁。我们现在就要开始研究一下以这种所谓不切实际为根据的反对意见；从对于这些反对意见的反驳中我们将逐步阐述我们提出的制度，最后希望依靠这种制度的完整性及其各部分之间的正常配合，争取最有成见的人对这种制度的信服。

我们将尽先研究一种主要是在英国土地上发展起来的反对意见。人们曾经断言：“私人的罪恶是公众的福利。”但是这个原则为其最初倡导者之一这样粗糙地提出来以后，已经经过更为文雅的继承者的修正。他们说：“功利是美德和恶行的真正标准，因此，把奢侈说成是恶行，这是一种不合理的毁谤。”他们又说：“不论犬儒学派和苦行派的人对于奢侈煽起过什么样的偏见，奢侈毕竟是使人类达到真正繁荣顶峰的肥沃富饶的土壤。没有奢侈，人们一定永远成为独处的野蛮人。由于奢侈，才有宫殿的建筑和城市的人口。如果一个国家的大群居民不忙于从事各种工艺，这个国家怎么会有高度发达的人口呢？真正造福人类的人，不是用自己的善心来鼓励人们麻木不仁和懒惰成性的谨小慎微的信徒，也不是用无聊的道德来对人说教的阴沉的哲学家；而是高雅的穷奢极欲的人，他让成千上万的人进行认真而有益的劳动，以供应自己餐桌上的美味他同遥远的国家互通贸易，以供应自己居室中的陈设，他鼓励美术和一切精致的发明，以供应自己住宅中的装饰品。”

我提出这个反对意见，与其说是因为它需要单独反驳，不如说是因为我不愿意有任何实质的东西看来可能被略而不谈。真正的反驳前面已经提到了。我们已经看到任何国家的人口都是以该国耕作情况为标准的。所以，如果能够提供足够的动机来刺激人们从事农业，无疑人口可以继续发展到土地能够供应的任何程度。可是，农业一旦开始以后，我们从来没有看到过它会停步不前，除非由于积极的阻碍。使人们不得不看着大片土地荒芜或者耕种得既不经心也不彻底，而他们自己却在遭受着贫穷匮乏的是土地垄断制。如果愿意耕种土地的人永远有地可种，我们不能不相信：土地的耕种程度将同社会的需要成比例，并且由于同样的理由，对于人口增加也不会有任何实际的限制。

无疑体力劳动量将大大低于任何文明国家的居民现在所担负的劳动量，因为那时也许有二十分之一的居民从事农业生产就可以完成供应全体的任务。可是我们决不能认为这种闲暇会成为一种实际的灾难。

参见曼德维尔：《蜜蜂的寓言》。

参见科文特里所写的论文：《菲利蒙致希达斯佩斯》；《休谟论文集》第二卷第二篇。

至于一个穷奢极欲的人是一个什么样的造福人类的人，这在讨论依赖和非正义问题的时候已经充分地看到了。人类一切罪恶和不道德的恶行之所以绵延不断，倒要感激这种造福。如果精神比单纯的躯体存在更为可取，如果一切通情达理的研究家所应该有的愿望是：不只是人要繁殖，而且幸福也要增多，那么穷奢极欲就是人类的毒瘤。

第八篇 第五章

本章完全重写过，作为修订版的第八篇第五章。

根据这种制度的不可能久远而提出的反对意见

反对意见的依据。——它的严重意义。——反驳。——采取这样一种制度必须先有：

1. 深刻的正义感。——2. 对于幸福本质的明确认识——它是应该属于精神方面的——不在于感官的快乐——也不在于虚幻的快乐。——关于情欲的影响。——人们下会由于个人的远虑而积累财富——也下会由于虚荣心而积累财富。

我们不妨进而谈到另一个反对意见。有些反对我们在这里提出的学说的人曾经说过：“如果平等的原则能够同人性相符因而能使这样一个原则行之久远，平等也许可能有助于人类的进步和幸福，但是一切这样的期望看来都一定会落空的。在平等观念下，今天会带来混乱，而那些旧有的罪恶和垄断明天又会捲土重来。富人用自己最慷慨的牺牲换得的一切，就会是一个野蛮时代，文明社会的思想和法令规章又得从这个野蛮时代重新开始，象从一个新的婴儿时代开始一样。人性是不能改变的。社会上至少还会有一些品质恶劣工于心计的人，极力想为自己获得多于别人的享受。财产平等的状态要求人们思想完全一致，而这是办不到的；人们思想感情的不同在某种程度上一定总是要存在的，这将不可避免地破坏理论上最完美的制度。”

没有一个反对意见比这里所举出的更本质的了。我们在讨论这样一个关系重大的问题时，完全应该拒绝一切过分的空论；如果我们一方面脱离了人已经进步到现在这样程度的社会状态，一方面却由于追求表面的美好而重新陷入野蛮时代，那实在是真正可悲的。但是最糟糕的是：如果这一反对意见是正确的，我们就得担心找不到什么挽救之道。人是一定要前进的。人所看到和羡慕的东西，他一定迟早要想法得到手。这是我们天性中固定不移的规律。但是，人们不可能看不到平等的真正价值，不可能不向往平等看来会带给我们的好处。后果是肯定的。可是，根据这些理论家的说法，人被推动着在某一段时期中胜利地前进；但是在这段时期以后，就在追求进一步发展的行动中，又会不可避免地陷入他们能力所不及的地步，于是从那时起就又会重新开始他们的渺小的事业。这种反对意见把人说成是一个卑劣的有始无终的人，有足够的智力来认清什么是美好的，但却没有足够的智力来使自己长期实践这种美好的事。我们不妨研究一下一旦平等建立起来，是不是象这里所说的那样朝不保夕。

在反驳这一反对意见时，我们首先必须记住：我们这里所假设的平等化状态，不是偶然的結果，也不是一国元首的一纸命令的结果或者少数开明的思想家过分热情进行说服的结果，而是从社会上一般人严肃认真的信念中产生的。我们姑且假定：这样一种信念在共同生活在一个社会里的一定数目的人们当中发生是可能的；如果他在一个较小的集体中是可能的，看来就没有充分的理由证明它在一个大一些和更大一些的集体中就是不可能的。我们在这里所要研究的问题是：一旦产生了这种信念，它有没有可能传之久远。

这种信念的基础是建立在两种精神刺激上的，一种是正义的刺激，另一种是幸福的刺激。在人们深刻认识到任何人的真正需要是构成他占有任何一类商品的唯一正当的理由以前，财产的平等化是不能开始在人类社会中采取

固定的形式的。如果人类的一般认识一旦进步到这种程度，因而对于这一真理产生了一种永久的印象，而且这一印象又是如此有力以至不容有任何反对和怀疑的余地，那么，我们就会以厌恶和轻视参半的心情来看待任何人会积累自己所不需要的财产的这种观念。我们首先会想到垄断状态总是会产生的一切罪恶，以及自由状态带来的一切当前存在的幸福。把对别人有益的东西由我们自己无益地浪费掉，为了取得在精神上压倒别人的某种优势的目的而积累财产，我们所将感到的格格不入，正象我们现在对于谋杀所感到的一样。谁也不会不同意：一旦建立起平等的财产制度，人类的犯罪倾向就会大大地减少。可是我们现在所假定的那种罪行，却比我们在现在的社会状态中所能看到的任何罪行都更为凶残。人们大概在任何情况下都不会犯他们明确认识是违背公共福利的罪行。但是即使是这样，我们也很难相信：任何人会为了某种自己的想象中的满足就会任意伤害整体，除非他的思想首先受了一种印象的毒害，认为社会通过某些法令使他受到了伤害。我们在这里所考虑的例子是一个甚至没有想到自己受到伤害的人，然而却故意去破坏一个非言语所能形容的幸福状态，以便于人类有史以来所遭到的一切灾难和罪恶捲土重来。

我们正在叙述的平等化之所以能在人们思想中占统治地位，也是由于对于它所带来的个人幸福的看法。平等化产生于人类思想上的一种简单、明确和不容反驳的学说：我们首先需要某种维持躯体生存的衣食和住处，在这以后，我们唯一的真正幸福就在于扩大我们的精神能力、对真理的知识和道德的实践。初看起来，好象这一学说忽略了人们经验的一部分：感官的快乐和虚幻的快乐。但是看来好象是忽略实际上并不是忽略。我们能够感受到的快乐不论有多少种，真正明智的人都会为了更高尚的快乐而牺牲较低级的快乐。然而凡是曾经以一种开朗的心情来为别人创造幸福、或考虑别人幸福的人，都不会否认这样做是一切感觉当中的一种远远最使人感到愉快的感觉。可是一个人如果在感官快乐上稍有过分，他就会相应地减少获得这种最高尚快乐的能力。更不必说（如果这有任何重要性的话）：严格的节制才是最善于品味感官快乐的合理方式。这是伊壁鸠鲁的理论，也必然是对于什么是人类幸福曾经作过深刻思考的人的理论。至于虚幻的快乐，那是同我们最高的快乐绝对不相容的。如果我们要促进别人的幸福或者欣赏别人的幸福，我们必须想法知道这种幸福包括些什么。而知识和虚幻是绝不相容的。随着思想逐渐上升到它的真正境界并摆脱掉造成我们的痛苦的各种偏见，人也就变得不能从阿谀、声名和权势中获得快乐，实在说来，也不能从任何同普遍幸福不相容的，或者换句话说，从并不构成这种幸福的一部分的任何来源中获得快乐。一切知识当中的最明显的知识是：考虑到个人，我只是人类海洋中的一滴水。——所以，关于个人幸福（这种幸福同财产平等制度是不可分的）的知识的第一课就是：我从简单、朴素和纯真中所得到的快乐，将比从奢侈、权力和声名中所得到的快乐多得多。抱有这种见解并生活在平等财产状态下的人，积累财产对他有什么诱惑呢？

这个问题曾经不断地为道学家们所最熟悉的那种理智和情欲各自独立起作用的学说所模糊。这样一种划分必然总是起模糊作用的。思想到底包括有多少部分？一部分也不包括。思想只是包括一系列连绵不断的想法，从我们生命的最初的一刻开始直到它的结束。在哲学上产生如此广泛的危害而本身又没有真正标准的情欲一词是不断地改变着含义的。有时情欲被普遍应用在

这样一切想法上，这些想法因为特别生动活泼和伴随有真实的或想象的巨大的理由，而以不平常的力量把我们带到行动中去。比如我们所说的仁慈之情、公益之情或者勇敢。有时情欲只是指那些在确切地加以研究之后才发现是建立在错误基础之上的活泼的想法。在第一种意义上，这个词可能是无可指摘的，智力的某种作用会产生强烈的愿望，这种愿望的强烈程度一定总是同所设想的命题的明确性及其实际效果的重要性两项合起来成正比的。在第二种意义上，如果我们已经习惯于用定义来代替定义所说明的事物，这种情欲学说也会是极端无害的。因为这样我们会看到这种学说只是肯定：人类必然总是会陷于现在所犯的那些完全相同的错误换句话说，肯定必然会有一种永久性的错误来反对精神的必然趋于完美，在上述例子当中，认为一个人，在明确看到一个特定问题的一面是正确的和有利的情况下，会为那种以不可抗拒的力量虽迫他站在另一面的错误所左右，实在说来，谁会看不到这种假定的荒谬呢？思想无疑是容易产生波动的。但是我们的信念可以达到这样一种程度，使我们永远不能再从放纵、权力或声名中获得快乐，而在思想的不断进步中，这种程度的信念是一定有一天会达到的。

财产平等制度一旦靠理智和信念的力量付之于实践以后，一定能够靠行之久远的主张，如果我们能进而为自己描绘出一副实行这种制度的精确图景，人们就不会再有任何正当的怀疑。我们不妨假定我们加入一个社会，这个社会里的人都习惯于按照整体的需要进行劳动，并且每一个人都把自己不需要而别人又马上需要的东西立刻和无条件地让给别人。在这样的社会里，个人积累的第一个和最简单的动机就立刻断绝了。我用不着积累来防备意外、疾病或者衰老，因为这些要求的正当性没有人会加以怀疑，而大家都习惯于去满足这种要求，我能够在很大程度上积累的只不过是坏掉的东西，因为既然没有交易，我个人不能够消费掉的东西对于我的财产总量就不会有所增加。——同时，我们应该看到：在这种制度下，尽管为私人目的而积累是极其不合情理和极其荒谬的，但这决不排除那种为了公众防备意外而可能必要的积累。如果在上述的推理中存在任何真理的话，这种积累是不会带来任何危险的。此外，智慧能永远帮助人们防止意外。人们都知道，饥馑主要是由于人类预防和担心的不得当：我们有理由设想：今后会出现一定程度的技巧，逐渐消灭作物的歉收和其他类似的意外。

我们已经看到：使私人不断积累财富的主要动机是喜欢炫耀富贵和受到敬重。这个动机也被取消了。因为积累既然不能有任何合理的目的，就会被看作是一种疯狂的表现，而不是一种羡慕的理由。人们将习惯于正义的朴素原则，并且知道除了才能和德行以外没有任何东西值得敬重。当人们习惯于用自己多余的东西来满足别人的需要，并且习惯于把体力劳动所不需要的的时间用之于发展智力的时候，他们将以什么样的感情来看待那种愚蠢到在自己的衣服上缝上一点花边或者在自己身上加上任何其他装饰品的人呢？在这样的社会中，财产将永远象水面一样趋向于同等的水平。所有的人只需要知道谁的手中存有一定数量的某种商品，大家就都会具有信心地向那个人请求满足自己对于那种商品的需要。所以，一切强迫都是不必要的，一个人拒绝把自己没有实际需要的东西给与别人，就会引起别人觉得他是堕落和荒谬的感觉，这种感觉在一切情况下都足以使人们不再采取如此可恶的特殊行动。大家都将意识到自己有正当和完全的权利使用我多余的东西。如果我不通情理又不听劝告，人家也不会留下来同我协商象交易这样可恶的事情，而会离开

我去从某一有理性的人那里去寻求供给。积累不但不象现在这样引起种种尊敬的表示，而且会使企图积累的人同社会失去一切联系，使他为人所忽视和遗忘。现在积累的所以有影响，是从看到这些积累的人认为积累终究会对他有利的想法中产生的；但是到了那时，一个积累财富的人所处的情况要比今天的守财奴更坏，今天的守财奴虽然为自己增加了千万财富，然而任何人都不能劝他拿出多余的一文钱；因此成了一般人所鄙弃的对象。