

1、小编希望和所有热爱生活，追求卓越的人成为朋友，小编：QQ 和微信 491256034 备注书友！小编有 300 多万册电子书。您也可以在微信上呼唤我 放心，绝对不是微商，看我以前发的朋友圈，你就能看得出来的。

2、扫面下方二维码，关注我的公众号，回复电子书，既可以看到我这里的书单，回复对应的数字，我就能发给你，小编每天都往里更新 10 本左右，如果没有你想要的书籍，你给我留言，我在单独的发给你。

3、为了方便书友朋友找书和看书，小编自己做了一个电子书下载网站，名字叫：周读 网址：<http://www.ireadweek.com>



扫此二维码加我微信好友



扫此二维码，添加我的微信公众号，
查看我的书单

本书由“行行”整理，如果你不知道读什么书或者想获得更多免费电子书请加小编微信或QQ：491256034 小编也和结交一些喜欢读书的朋友 或者关注小编个人微信公众号 id：d716-716 为了方便书友朋友找书和看书，小编自己做了一个电子书下载网站，网站的名称为：周读 网址：<http://www.ireadweek.com>

政 治 学 1

卷 一

章一 我们见到的每一个城邦（城市）都是某一种类的社会团体，一切社会团体的建立，其目的总是为完成某些善业——所有人类的每一种作为，从他们自己看来，其本意总是在求取某一善果。既然一切社会团体都以善业为目的，那么我们也可说社会团体中最高而且包含最广的一种，它所求的善业也必定是最高而最广的：这种至高而广涵的社会团体就是所谓的“城邦”

，即政治社团（城市社团）。

有的人说城邦政治家和君王或家长或奴隶主相同，这种说法是错误的。主张这种说法的人认为，这类人物与其他有所不同之处，不在于品种方面，而只是在其所治理的人民在数量上有多寡之别罢了。奴隶主所关顾的只限于少许人，关顾到人数稍多的则为家长；至于城邦政治家或君王，那就必须关顾到更多的人。依照这种说法，一个大家庭和一个小城邦之间就没有实质上的差异；政治家和君王的分别也仅仅在于这样一点：君王以个人掌握国家的全权，而政治家则凭靠城邦政制的规章加以治理，依照这种规章，全邦人民轮流为统治者和被统治者〔城邦政治家就仅仅在当值的年月执掌政权〕。

-- 4

2 政治学

这些说法实际上是不正确的，我们可凭借向来应用的〔分析〕方法来阐明这个问题。我们在学术上分析一个组合物时，应该分析这一组合物内的每一单纯元素——即把它分析到无可再分析的最小分子。我们在政治学的研究中，也得分析出由之组成每一城邦的各个要素并一一加以考察。基于这种分析，我们就能比较清楚地阐明上述各社会团体及其人物之间的差异，并由此辨明，对于上述题旨，是否能够得出些有条理的论断。

章二 这样，我们如果对任何事物，对政治或其它各种问题，追溯其原始而明白其发生的端绪，我们就可以获得最明朗的认识。起初，互相依存的两个生物必须结合，雌雄不能单独

延续其种类，这就得先成为配偶，——人类与一般动物以及植物相同，都要使自己遗留形性相肖的后嗣，所以配偶出于生理的自然，并不是由于意志的结合。接着还得有统治者和被统治者的结合，使两者相互维系而得到共同保全。凡是赋有理智而遇事能操持远见的，往往成为统治的人；凡是有体力而且能担任由他人凭远见所安排的劳务的，也就自然地成为被统治者，处于奴隶从属的地位。在这里，主奴两者也具有共同的利害。[我们应该注意，]女人和奴隶天然有分别。自然创造女儿绝不像铁匠铸造德尔斐小刀，使它能够具有多重的用途；自然对每一事物各赋予一个目的。只有专用而不混杂使用的事物才能具有造诣最精当的形性。可是，在野蛮民族中，[反乎自然，]女人处于与奴隶地位相同——实际上那里并没有真正称得上主治的人物，男女结合只是一个

-- 5

政 治 学 3

女奴配上了另外一个男奴而已。所以诗人们说：“野蛮人应该由希腊人治理。”在诗人们看来，野蛮民族天然就是奴隶。由于男女和主奴这两种关系的结合，首先就组成“家庭”。希西沃图的名句的确是真切的，他说：先营家室，以安其妻，爱畜牡牛，以曳其犁。这里所说到的次于妻室的牛，在穷苦的家庭中就相当于奴隶。家庭成为人类满足日常生活需要而建立的社会的基本形式，因此嘉隆达斯把组成一个家庭的人们，称之为“食橱伴侣”

，克里特的厄庇米尼特又称之为“刍槽伴侣”。其次一种形式的团体——为了适应更广大的生活需要而由若干家庭联合成的初级形式——这便是“村坊”。

村坊最自然的形式是由一个家庭繁殖而衍生的聚落，因此，有些人就称聚居的村人为“同乳子女”

，或者称这样的聚落为“子孙村”。希腊古代各城市原来都由君王统率，而且各野蛮民族至今还保持着王权，其渊源就在这里。家庭常常由亲属中的老人主持，各家所繁衍的村坊同样地也是由年辈最高的长老统率，君王正是家长和村长的发展。这种原始的家属关系，荷马在谈到关于古代散布世界的[圆眼巨人族的]聚落时曾说：“人各自统率着他的儿女和妻子。”

早先的人就一般地受治于君王，现在有些民族仍然是这样，有些人就据此推想群神也得由一个君王来管理。人们原本就是做人的模样来塑造神的形象的，那么凭借人类生活来设想群神的社会组织也就极为自然了。

-- 6

4 政 治 学

等到由若干村坊组合成“城市（城邦）”

，社会就进化到高级而完备的境界，在这种社会团体内，人类的生活可以获得完全的自给自足。我们也可以这样说，城邦的形成出于人类“生活”的发展，而其实际的存在却是为了“优良的生活”。

早期各级社会团体都是自然成长起来的，一切城邦既然都是这一生长过程的完成，也应该是自然的产物。这又是社会团体发展的终点。无论是一个人或一匹马或一个家庭，当它生长完成以后，就显出了它的自然本性；每一自然事物生长的目的就在于显明其本性〔我们在城邦这个终点也见到了社会的本性〕。事物的终点，或其极因，必然是达到至善，那么，现在这个完全自足的城邦正应该是〔自然所趋向的〕至善的社会团体了。由此可明白城邦是出于自然的演化，而人类自然地是趋向于城邦生活的动物（人类在本性上，也正是一个政治动物）。

凡人由于本性或者由于偶然而不归属于任何城邦的，如果他不是一个鄙夫，那就是一位超人，这类“出族、法外、失去坛火的人”

，荷马曾经卑视为自然的弃物。这种在本性上孤独的人物往往会成为好战的人；他那离群的

情况就恰恰像棋局中的一个闲子.作为动物而言,人类为什么比蜂类或其它群居动物所结合的团体能达到更高的政治组织,原因也是明显的.按照我们的理论,自然不造无用的事物;而在各种动物中,只有人类具备言语的机能.声音可以表达悲欢,一般动物都具有发声的机能:它们凭这种机能可将各自的哀乐互相传达.至于一事物是否有利或有害,以及事物是否合乎正义,这就得凭

-- 7

政 治 学 5

借言语来为之说明.人类所不同于其它动物的特性就在于他对善恶和是否合乎正义以及其它类似观念的辨认[这些都由言语为之互相传达],而家庭和城邦的结合则正是这类义理的结合.我们现在进而论述城邦,城邦[虽在发生程序上后于个人和家庭],在本性上先于个人和家庭.就本性来说,整体必然先于部分.以身体为例,如全身毁伤,则手足也就不成其为手足,脱离了身体的手足与石制的手足无异,这些手足无法发挥其手足的实用,只在含糊的名义上大家仍旧称之为手足而已.我们确认自然生成的城邦先于个人,就是因为[个人只是城邦的组成部分,]每个隔离的个人都不能自给其生活,必须共同集合于城邦这个整体[大家才能满足其需要]。

凡隔离而自外于城邦的人——或是被世俗所鄙弃而无法获得人类社会组合的便利或因高傲自满而鄙弃世俗的组合的人——若他不是一只野兽,那就是一位神祇.人类生来就有合群的性情,所以能不期而共趋于这样高级(政治)

的组合,而最先设想和缔造这类团体的人们正应该受到后世的敬仰,把他们的功德看作是莫大的人间恩惠.人类由于志趋善良而有所成就,成为最优良的动物,如果不讲礼法、违背正义,他就会堕落为最恶劣的动物.悖德而又武装起来,势必引致世间莫大的祸害;人类恰好天生就具备了[他所特有的]武装[例如言语机能],这些装备本来应由人类的智虑和善德加以运用,但是,这也未尝不可被运用来逞其狂妄或者济其罪恶.于是失德的人就会淫凶纵肆,贪婪无度,下流而成为最肮脏最残暴的野兽.城邦以正义为原则.由正义衍生的礼法,可

6 政 治 学

凭此判断〔人间的〕是非曲直，正义恰恰正是树立社会秩序的基础。

章三 从上面那些分析，已经明确了城市（城邦）是由各个部分组成的。既然城邦的组成〔基本上〕包含着很多家庭，我们就应该先考虑到“家务管理”。

一个完全的家庭是由奴隶和自由人组合起来的，家务的各个部分就相当于这些组成分子。研究每一事物应从最单纯的基本要素（部分）着手，就一个完全的家庭而论，就是：主和奴，夫和妇，父和子。于是，我们就应研究这三者各自所含的关系并考察它们的素质：（1）主奴关系，（2）配偶关系——在我们的语言中，用“配偶”这个词表示男女的结合是不恰当的，（3）亲嗣关系——“亲嗣”

这个用语在这里也并不完全适当。在这三项要素之外，还有另一项要素，即所谓“致富技术”

，有些人认为整个“家务”就在于致富，另一些人则认为致富仅是家务中的一个主要部分；这种技术上的性质我们也得加以研究。让我们先讨论主奴这一项，考察主奴的结合对人类日常生活有什么实际的利益，并〔在理论上求取这方面的知识，〕希望能引致较胜于现在流行的观念。有些人认为管理奴隶是一门学术，而且家务和政务，和主人治理奴隶同政治家和君王统治人民完全相同，这在前面我们业已提及。可是，另一些人却认为主奴关系违反自然。在他们看来，主人和奴隶生来就没有差异，两者分别是由于律令或俗例制定的：主奴关系源于强权，这是不合正义的。

政 治 学 7

章四 财产既然是家庭的一个部分，获得财产也应该是家务的一部分。人如若不具备必需的条件，他简直没法生活，更说不上优良的生活。又，每一个专业的工人，必须具备各自的专门工具，才能完成他的工作，这在治家而论也是这样。至于“工具”则有些无生命，有些有生命。对一个航海者来说，例如舵是他所运用的无生命工具，而船头守望者正是他所运用的有生命工具——在每一专业中，凡是从属的人们都可算作〔业主或匠师完成他的工作的〕工具。这样，“财产”（所用物＝所有物）就可说是所有这些工具的总和，而每一笔财产都是谋生“所用的一件工具”。于是，奴隶也是一种有生命的财产，一切从属的人们都可算作优先于其它〔无生命〕工具的〔有生命〕工具。如果每一个无生命工具都能按照人的意志或命令而自动进行工作，有如达达罗斯的雕像或赫法伊斯托的三脚宝座——荷马曾咏叹的那个宝座，能自动进入〔奥林匹斯山〕群神的会集，这样，假使每一个梭都能不借助于人力而自动地织布，每一琴拨都能自动地弹弦，〔倘使我们具备了这样的条件，也只有在这样的境况之中，〕匠师才会用不到从属，奴隶主才可放弃奴隶。〔这里，可是，还得认识另一种分别：〕我们方才涉及的工具〔例如梭〕是“生产工具”

，而另一种家有财产〔例如奴隶或其它器具〕则是“行为（消费）工具”。由于梭的应用，可以获得另外一些物品；但由另一些工具的应用，如衣服或床的应用，就仅仅是应用（消费）而已。生产和行为是人类两种相异的活动，各需要适当的工具，因此工具也得有两种相应的差别。〔家常〕生活既然不属于生产而是行为，那么〔家〕奴作为生活的工具，就仅

8 政 治 学

仅是人生行为方面的从属。所谓“一件用品”

（“一笔财产”）

，原是指家产中的一个部分而言，家产既有所属，那么每一件用品（财产）不仅仅属于全部家产，又应当属于那应用用品的人（财产的所有者）。这样，对一个家庭来说，谁是主人的奴隶和谁是奴隶的主人，原来都是家庭的一部分，但奴隶作为用品（财产）而言，即这一笔财产，应该完全属于运用他的人，然而主人〔就另有家务管理以外的自由生活而言〕便不属于奴隶。于是可以明白奴隶的性质和他的本分了：（1）任何人在本性上不属于自己的人格而从属于别人，则自然而为奴隶；（2）任何人既然成为一笔财产（一件用品）

，就理所应当成为别人的所有物；（3）这笔财产在生活行为上就被当作一件工具，这种工具是可以和其所有者分离的。

章五 其次，我们应研究上述那样的奴隶是否天然地存在于世上。对于这样的人，被奴役恰好是他的本分而且也是合法的制度；或者正相反，一切奴役都违反自然？

这个问题，无论依照理智或根据事实都不难予以解答。世上有统治和被统治的区分，这不仅实属必需，事实上也是有益的。有些人在诞生时就注定将是被统治者，另一些人则注定将是统治者。统治者和被统治者的种类为数很多。被统治者的种类较良好，则统治者也就较优，——譬如对人的管理就优于管理牲畜。因为一方主治，另一方受命而行，两者合力，就可以完成一项事业，合作的两方较高，所完成的事业也就较高。一切事物如由若干部分组合而成一个集体，无论它是延续体〔例如人

-- 11

政 治 学 9

身〕还是非延续体〔例如主奴组合〕，各个部分常常明显地会有统治和被统治的分别。这种情

况见于自然界有生命的事物，也见于无生命的事物。无生命事物，如一支乐曲，其中也必定存在某种主导〔和辅佐〕的原则。但这类事例牵涉得太广泛了，我们这里应该只限于生物的范围而举出其中最高级的组合，即灵魂和身体，前者自然地为人民的统治部分而后者自然地为被统治部分。对于这样的生物，我们应当注意保持在健全的自然状态的场合的他，我们所要考察的就应该是灵魂和身体都在最优良状态中的人，这种人，灵魂统治着他的身体是明确的。我们绝不可以那些处于腐坏状态而丧失本性的人作为例子，那些的确是腐坏了的或〔暂时〕腐坏了的人，情况便恰恰相反——他们既然丧失自然本性，身体也就统治着灵魂。无生命事物姑且置之不论，就生物界的现象说，我们可以见到——也可以说，在这一方面方始可以确切地见到——专制和共和两种体制：灵魂的统治身体就像主人的权威，而理性的节制情欲则类似一位政治家或君王的权威。这是很明显的，身体的从属于灵魂（人心）和灵魂的情欲部分的受治于理性及理智部分，总是合乎于自然而有益的；要是两者平行，或者倒转了相互的关系，就常常是有害的。〔人生内心的这种现象也表现于其外表生活；〕灵魂和身体之间的关系也适用于人兽之间的关系。驯养动物比野生动物的性情更为善良，而所有动物都因受到人的管理而得以保全，并更为驯良。男女间的关系也自然地存在着高低的差别，也就是统治和被统治的关系。这种原则在一切人类之间都是普遍适用的。这里

-- 12

0 1 政 治 学

我们就可以下结论说，人类的分别若符合于身体和灵魂，或人和兽的分别，——如在专用体力的工作而且只有在体力方面显示优胜的人们，就显然有这种分别——那么，凡这种只有体力的卑下的这一级就自然地应该成为奴隶，而且按照上述原则，能够受一位主人统治，对于他实际上更为合宜而且有益。所以，凡自己缺乏理智，仅能感应别人的理智的，就可以成为而且确实成为别人的财产（用品）

，这种人天然就是奴隶。这里，他还是有别于其它动物的，其它动物对于人的理智没有感应，只是按照各自的秉赋活动。但奴隶的被应用于劳役同驯畜的差别是极小的，两者都只以体力供应主人的日常需要。〔如果不谈心理现象，而专谈身体，〕自然所赋予自由人和奴隶的体格也是有一些差异的，奴隶的体格总是强壮有力，适于劳役，自由人的体格则较为俊美，劳役便非其所长，而宜于政治生活——政治生活包括战时的军事工作和平时的事业。不过，违反自然的事例仍然会时常被遇到；有些奴隶的体格也像自由人那么俊美，有些奴隶还具备自由人的灵魂。但是这些例外不足为凭，自然赋予人类的体格既有区别而且区别的程度竟类似神像和人像之间那样的优劣分明，那么，大家应该承认体格比较卑劣的人要从属于较高的人而

做他的奴隶了。虽然灵魂的优劣凭身体的优劣难于辨识，但这个原则如已适用于身体方面的差异，那么根据灵魂方面的差异来确定人们主奴的区别就更加合法了。这样，非常明显，世上有些人天赋具有自由的本性，另一些人则自然地成为奴隶，对于后者，奴役既是有益的，而且也是正当的。

-- 13

政 治 学 1 1

章六 但是，不难见到，反对上述理论的人也有他们的正当理由。“奴役”和“奴隶”两词都有两方面的含义。〔在上面所说明的自然奴隶之外，〕还有一类法定奴隶和强迫奴役。在这里所说的法律就是战争的一些常例——凡战败者都归属胜者所有。好多法家谴责按这种常例所立奴役的原则而控诉它为非法；他们认为力弱者应从属于强有力者这种专重强权的观念〔不合法理，〕是可憎的。对于这种原则的是与非，就是贤哲们也不免意见分歧。这争议的根源和足以混淆双方论据的地方是这样的：人们假定了足以制服他人的最大权能必须是具有〔物质〕装备〔精神〕品德，因此，在战斗中，胜利的人也应该是具有优良品德的。既然把权能联系到某些品德，使有力者同时也成了有德者，双方的争点由此已转到了正义问题（是否合法？）。一方认为必须存在相互的善意，这才合乎正义，〔凭惯例而起的强迫奴役是不合法的；〕另一方则认为优胜劣败的规律——任强者为主、弱者为奴，这就是正义〔而奴役自属合法〕。要是澄清双方持论的混淆点，便可看出争论双方都有谬误而并不完美，我们还是维持尚善的宗旨，认为主奴关系应以善良和卑恶为准绳。有些人一面坚持由战争成例所导致的奴役为合乎正义——因为法律或者成例就是正义的一种衍生物——而另一方面却自相矛盾：首先，他们承认发生战争的原因也可能是不正义的；其次，他们又知道凡是身心不应当被奴役的人实际上就不应降为奴隶。如果按照他们所坚持的原则，虽是最优良的氏族，自己或其父母一旦身为战俘而被卖为奴，自身及

-- 14

2 1 政 治 学

其子孙，就该永远沦为奴隶了。希腊人都不乐意称优良的希腊种人为奴隶，他们宁愿将奴隶这个名称局限于野蛮人，[而他们实际上却又承认战俘可用作奴隶。排除他们思想上的矛盾。]命意就落在我们前面所说“自然奴隶”上面了。在他们认为，世上有些人[野蛮族]无论到何处都应该是奴隶，本性上就是奴隶，另外一些人[希腊人]无论到何处都应该自由，本性上就是自由人。由奴性所引起的观念，也适用于优种的观念。希腊人都以优种（贵族）自居，不仅在本国是优种，就是到世界任何地方，也都应该是优种，他们认为外邦人只在本国内可以优种（贵族）自居，[到了别国，就显得并不优良]——这样，优种就分成两类，一类是绝对的优良和自由；另一类就是相对的。西奥德克底剧本中海伦娜说：“双亲皆出于神裔，谁得辱呼我为婢？”

这些措辞的含蓄的意思就是以品德的善恶为奴隶和自由人以及劣种和优种的判别。照他们的想法，人生人，兽生兽，善人的后裔也应该是善人。这些虽然确实是自然的本旨，但自然也不能常常如愿地维持如此的规律。上述议论的分歧显然是很有根据的，现在所有的奴隶或自由人实际上并不完全是自然奴隶或自然自由人。同样，显而易见，人类确实原来存在着自然奴隶和自然自由人的差别，前者为奴，后者为主，各随其天赋的本分而成为统治和从属，这就有益而合乎正义。谁要滥用或误用主人的权威，那就必然会损害主奴双方的利益。部分和整体，有如身体和灵魂，必

-- 15

政 治 学 3 1

然利害相同；奴隶和主人虽是两个不同的人身，但从主奴体系上说，奴隶就成为从属于主人的一部分。在合乎自然的奴隶体系中，两者各尽自己的职分，友爱和共同利益同时存在。但是凭借权力和法律所造成的强迫奴役，情况恰恰相反[那里将充塞着仇恨和利害的冲突]。

章七 从以上的分析，已经可以看到主人的权威异于政治家的权威，各种权威（统治制度）

，并不像有些思想家所说，全部相同。政治家所治理的人是自由人；主人所管辖的则是奴隶。家务管理由一个君主式的家长来掌握，各家家长又以君臣形式统率其附从的家属；至于政治家所执掌的则为平等的自由人之间所付托的权威。固然，家主之为家主是由于他的本分，并不因为他具有家主学术，奴隶和自由人也各凭其本分而为奴隶和自由人，不过，这里仍然可以各自具有一门家主学术和一门奴隶学术。所谓奴隶学术大概就是那位叙拉古人所传授的本领，这位教师教奴隶如何做好日常应做的工作，借以收取微薄的报酬。奴隶学术还可从日常劳务扩充到专门技艺，诸如烹饪等家事科目。在奴隶的职分中，有些工作〔如给使杂役〕虽属急需，但却不如另一些〔如专门技艺〕受人重视，所以有谚语说：“奴隶有先后，主人有高低。”

当然，所有这些学术仍是奴隶们的鄙事。至于主人的学术就着重在于怎样运用奴隶，主人并不是因为他占有多少奴隶而成为主人，能够运用奴隶，这才能真正成为主人。所谓家主学术就在于运用奴隶，那就只需知道如何指挥奴隶，使他们各尽所能，这样的学术实际上并非怎

-- 16

4 1 政 治 学

样高深或博大的学术。因此，有些需要摆脱家务的烦琐而从事于政治业务或哲学研究的人，就尽可能把奴隶的管理委托给一个管家人。说到如何依照合法的手续获得奴隶，这就全然不同于为主为奴的学术，这应当属于战争技术和狩猎技术中的一部分。在这里，对于主奴的定义及其分别已说得够多了。章八 前面已经说明，奴隶是财产的一个部分，按照我们惯常应用的方法，现在应当进而研究财产的一般问题并通论致富方法。这里应首先考察获得财产的技术是否是家务管理，或只是家务的一个部分，或只是附属于家务的一个支节。如是附属性质，则我们还须分别其在性质上是类似于像制梭技术附属于织布技术那样，还是类似于像铸铜技术附属于造像技术那样。这两种各自附属于其主艺的副艺，性质有别，其一为主艺的工具，另一则为主艺的材料。所谓“材料”

，就是指事物所由造成的原料：比如羊毛，织工用以制呢；青铜，雕塑家用以铸像。很显然，家务管理的技术不同于获得财产的技术。后者的职务是供应〔或供工具或给材料〕，前者的职务是应用，家务管理技术不正是应用家财所供应的事物么？

[如果说获得财产的技术的确不同于家务管理,] 但这是否是家务管理的一部分或是另一项独立技术, 仍然是一个疑问. 财富有许多种类, 倘使力求致富的人遍想各种财货的来源, 他首先就会考虑农作是否是致富方法的一部分, 或是另一种独立技术. 实际上我们将由此遍询一切足以营生和积财的行业. 问题又引到另一方面: 维持生活的食料种类甚多, 动物和人类都需要食料来维持生命, 于是由于不同的食料使他

-- 17

政 治 学 5 1

们形成了不同的生活方式. 在动物界中, 我们看到有些群居, 有些独处, 我们又看到它们的摄食, 有些吃肉, 有些吃草, 有些则荤蔬全吃, 其营生方式的为聚为散, 就随他们摄食方式的相异而有所区别. 自然令动物各自按照觅食营生的便利而养成各自的生活习性, 即使在同一类的动物中, 这种习性也是大有差异, 肉食性动物各品种各选择不同的肉料, 蔬食性动物各品种对草木和籽实的嗜好也各有偏爱. 人类生活方式也和各种动物相似, 相互间具有很大的差异. 人类最懒散的要算牧人 (游牧民族)。

他们以驯养的动物为食, 生活最容易, 这就较为闲逸; 他们的畜群因饲草的荣枯丰缺而转移牧场, 他们也得跟着流徙, 这仿佛是在耕种 “一块生长活物的田园”

, 另一些人则靠狩猎营生, 狩猎 [捕捉野生动物] 又有许多种不同方式. 有些人以劫掠为生; 有些居住于湖畔、河边、沼泽地区或海滨的人就适于从事渔捞; 另一些人则以捕禽逐兽为业. 不过, 人类中的大多数都是在耕种土地, 栽培植物, 拿收获来作为给养. 凡是靠自己的劳力, 不凭交换和零售 (经商) 以取得生活资料的人们, 从上所说, 可以综括为五种不同方式: 游牧、农作、劫掠、渔捞和狩猎. 有些兼营两种谋生的方式, 以长期保持丰稔, 如遇一业不利或欠缺的时期, 他们就用另一方式来觅食: 例如游牧民族常常干劫掠的勾当, 而农夫也时常出外狩猎. 随着各处生活的不同需要以及各种人们的不同兴趣, 各自进行类似的兼业, 以适应各别的生活方式. 这类赖以生养的财货, 一切动物从诞生 (胚胎)

初期，至于成型，原来是由自然预备好了的。蛆生动物〔如昆虫〕和

-- 18

6.1 政治学

卵生动物〔如鱼、鸟、两栖、爬虫〕在它们所产生的蛆和卵中就配置着幼体发育，直至它们〔成虫、小鱼、雏鸟等〕能自己供养自己前，所需的全部养料；胎生动物，从分娩的时候起就自然地分泌所谓乳汁，在某一时期内，哺喂其婴儿。自然既然为幼体做着这样周密的安排，我们可以推想它也一定对成形成年的各种动物会加以照顾。这样，自然就为动物生长着丰美的植物，为众人繁育许多动物，以分别供应他们的生计。受过驯养的动物，不仅供人口腹，还可以以其身供人使用；野生动物虽非全部，可也多数可餐，而且〔它们的皮毛〕可以制作人们的衣履，〔骨角〕可以制作人们的工具，它们有助于人类的生活和安适实在是不少。如果说“自然所作所为既不残缺，亦无虚废”

，那么天生所有动物应该都可供给人类的服用。战争技术的某一意义本来可以说是在自然间获得生活资料；〔战争就导源于狩猎，〕而狩猎随后就成为广义的战争的一部分；掠取野兽借以维持人类的饱暖既为人类应该熟悉的技术，那么，对于原来应该服属于他人的卑下部落，假使竟然不愿服属，人类向它进行战争（掠取自然奴隶的战争）

，也应是合乎自然而正当的。于是，获得财产这种自然方式〔广义的狩猎方式〕的确应该是家务技术的一部分。作为一个家主，他就应该熟悉并运用这些手段以取得家庭所必需的各种物品，不仅要足够当时所需的数量，还得必须有适量的积储，以备日后应用。这种致富方式和技术不但有益于家庭团体，也有益于城邦团体。真正的财富就是这些物品。虽然在梭伦的诗句中曾说过，“人们的财富并未订定限额。”

-- 19

这类真正的财富就供应一家人的良好生活而言，实际上应该不是无限度的。有如其它各业（技术）所需的手段（工具）各有限度，家务上一切所需（生活资料和用以获得生活资料的工具）也一定有其限度。这些工具在数目及大小方面既然各有限定，财富就可以解释为一个家庭或一个城邦所用的工具的总和。于是，这里已经很明显，家主和政治家应该各自熟悉获得财产的这种自然技术，而我们也由此可认识到这种技术〔如家庭对于狩猎，邦国对于战争，〕存在于现世的缘由。

章九 但获得财产的技术另外还有一类，就是通常所谓“获得金钱（货币）的技术”

，这个流行的名词造得极为恰当。世人对财富没有止境的观念是从这个第二类的致富方法引申出来的。很多人认为前后这两类方式相同。实际上两者虽然相近，却不相同。前述那一类方式是自然的〔人们凭借天赋的能力以觅取生活的必需品〕，后者是不合乎自然的，这不过是人们凭借某些经验和技巧来觅取某种〔非必需品的〕财富而已。让我们由下述论点来考察这种致富技术：我们所有的财物，每一件都可有两种用途。财物是同一财物，但应用的方式有差别，其一就是按照每一种财物的本分而作正当的使用，另一则是不正当的使用。以鞋为例：同样是这双鞋，有的是用来穿在脚上，有的则用来交易。那位把鞋交给正在需要穿鞋的人，以换取他的金钱或食物，固然也是在使用“鞋之所以为鞋”

，但这却不是鞋的正用，因为制鞋的原意〔是为了自己要穿着，〕的确不是为了交换。其它一切财物的情况也一样，

都可以兼作易货之用。从前的人们各自所有的各种物品，或者太少或者太多，因而以有余换不足，“交易”

[物物交换以适应相互的需要] 原本是自然地发展起来的。我们随后看到的“贩卖”

[收购他人的财物，继而把它出卖给另外一些人，以牟取利润] 已是致富技术中不合乎自然的一部分了。依照自然原则，人们两方如果已满足了各自的需要，就应该停止交换[，不进行无限制的牟利贩卖]。

在社会团体的初级形式，即家庭中，全家的人共同使用一切财物，交易技术很显然是不需要的。后来团体扩大[到成为村坊]，交易行为就有可能发生；一个村坊由各个部分（家庭）组合起来，每一部分（家庭）所有财物的种类和数量都各不相同，因此，有时就需要进行交易——这样的物物交换，在野蛮部落（民族）中，迄今仍然流行着：他们用酒换麦或用麦换酒，或者用其它类似的生活必需品换取另外一些必需品，交易进行到相互满足生活要求为度，两方都直接以物易物[在交易之间，货币是没有的]。这样的交易既然不是获得金钱的致富方法，那也就不是违反自然的。这种简单的交易继续发展，我们就可以料想到它会演变而成比较繁复的另一种致富方法（“获得钱币”的方法）。

[人们逐渐需要作远距离的交易。] 一地的居民有所依赖于别处居民的货物，人们就从别处输入本地所缺的货物，为抵偿这些输入，他们也必须得输出自己多余的产品，于是[作为中间媒介的]“钱币”就应运而生了。[钱币制度的来历是这样的：] 凡是生活必需品往往是笨重而难于运输的，大家因此都希望有某种本身既有用而又便于携带的货物作为交易余物及购取所缺货物

的中介货物. 于是人们发现铁、银以及类似的金属合乎这种要求. 起初这些金属就凭其大小轻重来计值; 最后, 为免除大家分别秤量的烦劳, 每块既经秤量的金属就各个加上烙印, 由这种烙印表明其价值. 币制出现后, 随着交易方法的变迁, 就导致 [以牟利为目的] “贩卖”

, 而贩卖就成为另一种获得财富 (钱币) 的技术. 起初, 贩卖还是不太复杂的 [钱币只用作计量单位, 本业仍旧以交换物品为目的], 如此进行了好久以后, 贩卖商积累经验越多而操筹益精, 他就发现了在物品供求两方之间如何获取最大利润的方法. 财富观念从物品转向钱币, 人们因此会想到致富的途径就是聚敛钱币, 由此竟然认为以钱币作为中介的贸易会产生钱币, 而积储这些钱币正是财富了. 有时人们也曾经提出相反的观念. 他们认为钱币只是一种虚拟的物品, 它的流行有赖于习俗的信用. 附和这种思想的人竭力主张, 币制依赖于一时的共信, 是不合乎自然的; 如果惯用某种钱币的人们一旦改信另一种钱币, 那原来通行的钱币就失去其价值而买不到任何生活必需品了. 富有余钱的人的确经常有乏食之虞; 寓言中的米达斯, 贪婪地祈求获得点金的本领, 但在如愿以偿后, 凡是他所触及的物品全成了不堪食用的金质. 以此为鉴, 重视这种 “人们拥有许多而终于不免饿死” 的金钱为财富, 实际上是荒唐的观念. 按照这些观念, 鄙薄钱币的人们就企图对财富和致富方法寻觅相异的解释. 他们这种想法是正当的. 自然财富和致富方法确实有异于上面的说法. 获得财富的自然方法与家务管理相适应 [以寻求一切生活资料为主]; 而另一种从事在货

-- 22

0 2 政 治 学

物交换之间贩卖以求致富的方法则是以寻求并积储金钱为主. 后一种方法完全依靠金钱的权威; 金钱是交易的要素, 也是交易的目的. 还有另外一点差别: 由这后一方式的方法所获得的财富是无限的. 医疗技术从求得健康来说是没有限度 (止境) 的, 一般的技术在其所拟想的目的 (效益) 上也都没有限度 (止境) —— 各行业都希望在其本业上获得最大的成果 —— 但是每一种技术在它的本业上实际各有范围, 用以达到目的的手段也不是没有限度的. 获得财富的技术, 在这里, 情形也类似. 企图由贩卖致富的人们就在求取上面所涉及的那种虚拟的财富, 即钱币, 那是无限度的. 另一方面, 致富技术如果纳入家务管理范围以内, 就应该有限度; 家务管理的功能 [主要在必要数量的生活所需] 不追求无限度的非必要财富. 所有财富倘使从生活方面着想就显见得各有其限度. 然而世人竟反其道而行, 从事发财的人们正无止境地努力聚敛他们的钱币. 因为致富的两个不同方式颇为接近, 这就会发生混淆. 他们都

致力于获得财富，所运用的手段也相同，但所追求的目的不同，这就各自趋于不同的途径。其一便是专以聚敛财富（金钱）为能事，另一却为生活而从事于觅取有限的物资。在两个方式互混时，人们往往误认为家务管理的目的就是聚敛；其执迷之尤者便信奉钱币就是真正的财富，而人生的目标就在于保持其窖金，或无止境地增多其钱币。人们之所以产生这种心理，实际上是由于他们只知重视生活而不知何者才是优良生活的缘故。生活的欲望既然无穷尽，他们就想像一切满足生活欲望的事物也就无穷尽。又有些人虽已有心向往

-- 23

政 治 学 1 2

“优良”生活，却仍旧不能忘情于物质快乐，只知道物质快乐需要有财货为之供应，于是熟悉致富技术，而投身于赚钱的事业。这就是致富的第二方式之所以成为时尚的原由。因为人生的快乐有赖于充分的物质供应，人们也就尽心竭力于取得这些物质供应的技术；倘使凭借一门致富技术还不能完全如愿地达到目的，他们就会把一切才德（职能）反乎自然的正道而应用到致富这一个目的上。譬如勇敢，原本是用以激发人们的信心和坚毅，而并不是为了赚钱而培养起来的品德。军事技术和医疗技术亦然，两者的职责都不是为了赚钱，军事技术在于取得战阵的胜利，医疗技术在于使人健康。但我们现在所提到的那些人却把所有才德完全应用于致富技术，似乎〔培养勇德的本意就在教育人勇于赚钱，学习军事或医疗技术就在于利用胜利或健康来取得财富，〕世间一切事业归根结底都无非在于致富，而致富恰恰正是人生的终极。在这里，我们已陈述了那个非必要的致富方式，阐明了它的性质，并解释了为什么人们都向往于这种技术；我们也已经陈述了获得财产的那个必要方式，说明它与另一个方式〔获得钱币〕的差别，证明这是家务管理中一个合乎自然的部分，其功用就在于为家庭觅取适量的生活资料，它不同于另一方式的漫无限度，这种技术活动是有一定界限的。

章十 以上的论断已足以解答我们前面的那个论题：获得财富的技术是否属于家主（家务管理者）和政治家（城邦管理者）的范围，或者这种技术一旦超出了他们的本业，他们的本业就应只是应用财产〔至于财产的如何获得就不需要由

-- 24

他们来操心]。

持有后一主张的人还可有所申述，政治家虽然在经营人类团体的业务，却并没有制造人类，自然创生人类并为他们设置了陆地、海洋及其它种种，以供应其生活资料。家主只要在这个阶段上，就自然所供应的范围内运用一切现成的事物。[以织工为喻，] 织工的本职工作不在制造兽毛，而仅仅在应用兽毛，他应该辨知毛的质量，哪些适于纺织，哪些不适于纺织。[家务管理技术也应该作类似的区分。] 假使不加区别而混淆地坚持所有致富方法必须包括在家务管理之内，那么这里就可以提出另一些问题，食料固然为人生所需要，但健康也是人生所需要，医疗为什么没有一并包括在家务之内呢？类似的其它事例也可提出同样的质询。合理的论断应是这样的：广义地泛说一位家主或政治家的业务，他是应该注意到家庭或城邦中每一分子的健康；但严格地说各人的职责，这就应是医师的本分，而不是家主或政治家的本分。关于财富问题也很类似，在某种意义上说，获得财富也是家主的业务；但在另一意义上说，这不是他的本分，而是家务管理技术中的一个枝节。一般说来，如前曾陈述，财富是在进行管理家务之先，早已预备好了的。自然对每一诞生的动物都安排了维持其生命的资料；对于动物初生的子息[在尚未能自行觅食的时期]配置着足够的营养资料，这就足可见自然的意旨了。所以在致富的各种方法中获取籽实和狩猎动物（渔猎、畜牧）的方式总是合乎于自然的。我们已说明，治产（致富）有两种方式，一种是同家务管理有关系的部分（农、牧、渔、猎）

，另一种是指有关贩卖的技术（经商）。就这两种方式而言，前者顺乎自然地从植物

和动物取得财富，事属必需，这是可以称道的；后者在交易中指害他人的财货来牟取自己的利益，这不合自然而是应该受到指责的。至于〔由贩卖发展起来的致富的极端方式〕“钱贷”则是更加可憎，人们都厌恶放债是有理由的，这种行业不再从交易过程中牟利，而是从作为交易的中介的钱币上取得私利。〔贩卖脱离了物物交换的原意，而钱贷又脱离了贩卖（商业）的原意。〕为了交易之方便，人们引用了货币，而钱商竟然强使金钱〔做父亲来〕进行增殖。这里就显示了希腊人惯用的“子息”一字的真意，“儿子必肖其亲”

，而今本钱生子钱，所谓“利息”正是“钱币所生的钱币”。我们可以由此认识到，在致富的各种方法中，钱贷的确是最不合乎于自然的。

章十一 关于致富技术的原理，我们已充分讨论过了；现在要叙述实际运用的情况。所有这类性质的问题，在理论上固然要有充分的研究，但在实践中，仍需要适应环境的种种经验。现在实际上应用的各种致富方法是：（一）第一，畜牧的经验——我们应该知道各种家畜，例如马或牛或羊或其它，哪些品种最优良，在何处饲养才会获得最多的利益。只有经验才能积累有关畜牧的知识而辨别畜种的优劣，并为它们选择合适的牧场，某些品种在某些地方饲养就繁盛而获利，另一些品种则必须在另一些地方饲养。还有农业，包括耕地（栽培谷物的田亩）

和林园（栽培葡萄和橄榄的坡地）

的经验；还有养蜂的经验；还有养鱼和养禽的事业也会有助于人们的生活。这些是致富技术中的正当方式，也是基本方式的若干

-- 26

4 2 政 治 学

〔生产〕部门。（二）其次说到交易，首先应提及商业，这是交易技术中最重要的部门，商

业包括三个手续，船舶供应、购货及运载和商品的陈列及出售——这些业务或是比较安全，或是利润较大，各不相同。交易的第二部门就是贷钱取利（放款生息）

，第三部门是雇佣制度（人工交易）。末一部门的交易包括制造业务方面的技工和仅提供劳力的非技工两项。（三）致富技术的第三种方式是以上两种方式的中间体，包括自然方式和交易方式的各种要素。这些是从地层掘取有用的东西，如矿冶，或从地面采集不是为了果实而经营的植物，如木材采伐。由地层挖掘出的东西，经冶炼而得的金属有好多种类，所以矿冶又须区别为若干门类。现在我们已经列举了致富的各种方式的大概；条分缕析，俾能精通其每一小节，这在实际应用上是有益的；但在这里讲得太冗长了却是不合宜的。简括地说，在各行业中，凡是不靠时运（机会）而看重技术的一定是最有本领的行业；凡对人体最有损的一定是最没有本领的行业。关于这些论题已经在一些著述中见到，如帕洛斯岛人嘉里底特和利姆诺岛人阿波罗杜罗曾经编写了庄稼和果圃栽培的书籍，别的作家另有其它的专著；有志于这些行业的人们可查考他们的著述。关于各行各业种种致富的零星故事如果加以汇录，也是有助于重视财货的人们的。曾有一个赚钱的故事讲到米利都人泰利斯，由于泰利斯以智慧有名于世，这个故事就归属到其名下，这个特殊的赚钱方法是可以普遍应用的。世人曾经轻侮泰利斯以哲学见称却贫困得几乎难以自给，讥笑哲学并非救贫的学问。某年冬，他凭借星象学预测〔明年夏〕橄榄树将获丰

-- 27

政 治 学 5 2

收，于是把自己所有的资金，完全交给启沃岛和米利都城的各油坊作定金，租得了各油坊的榨油设备。这时谁都不去同他竞争，订定的租金很低。收获季节来临时，需要榨油的人纷纷到各油坊，谁都愿意照他所要求的高额支付榨油设备的租金。他由此获得大量金钱，向世人证明哲学家并不难致富，只是他的志趣却不在金钱。这个故事的本意在于显示泰利斯的智慧，恰好也说明了造成垄断的方法——这种原理可以普遍应用于致富的各个门径。如〔有些商人以及〕有些城邦在财政困难时，就用这种方法垄断粮食或日用品市场以获取专利。〔但私人垄断和城邦专利有时是相互冲突的。〕在西西里，某人刚刚掌握到一笔存款，就可用以购进铁厂所有的存铁，随后，当各地的铁商来西西里买铁时，只有他一人能够供应现货。他不用过分抬高铁价，就用那五十泰伦的存款而赚进了一百泰伦。这种投机事业被当时的执政（僭主）狄欧尼修所听到，他认为这个人所采用的方法有损政府的利益，限令他马上离开叙拉古城，只允许他带走自己的钱财。这个商人的居奇策略只是泰利斯垄断方法的变相，两者的原则就在造成某一事物的专有。不过这类知识对于政治家们也是很是有用的：邦国类似家

庭比家庭更为重大，也常会有困于财货的时候，倘府库亏绌，他们就需要各种赚钱的方法，所以有些政治家的政绩就专以理财而成名。

章十二 前面，我们已经讲到家务管理技术须照顾到三要素：第一，业已讨论过的有关管理奴隶〔作为家主〕的技术；第二，运用父权的技术；第三，运用夫权的技术。丈夫对妻

-- 28

6 2 政 治 学

子，父亲对子女的治理虽然同样为对于自由人的统治，但也各有所不同，父子关系像君王的统治，夫妇关系则好像共和政体。就天赋说来，夫倡妇随是合乎自然的，雌强雄弱只是偶尔见到的反常事例；好比年长者指挥年幼者、成年人治理未成年儿童也较为相宜。但在一般的共和政体中，公民们轮番执政，也就是轮番做统治者；在一个共和国中大家认为所有公民完全平等，没有任何差别。即使如此，那些当上了执政的人们，对于那些受统治的人们却又往往在姿态、言语、礼仪上摆出一些与众不同的样子，这些使人想起阿马雪斯关于他的那只脚盆的妙喻。男女在家庭间地位虽属平等，可类似民众对那轮流担任的执政的崇敬，丈夫终身受到妻子的尊重。另一方面，父权对于子女就类似王权对于臣民的性质，父亲和他的子女之间就不仅由于慈孝而有尊卑，也因年龄的长幼而分高下，他在家庭中于是不期而成为严君了。所以荷马称诸神和万民共戴的君王宙斯为：“诸神和万民的父亲”

，是正当而贴切的。作为君王，他应该和他的臣民同样出生于一个族类，而又自然地高出大众之上；这种情况同父子关系中长幼慈孝的体制完全相符合。

章十三 根据以上的辨析，已经可以明白，家务重在人事，不是无生命的财物；重在人生的善德，而不重家资的丰饶，即我们所谓“财富”

；重在自由人们（家族）的品行，不重在群奴的品行。关于奴隶，这里可先研讨一下这样一

个问题. 奴隶在作为劳役的工具以外, 是否还有其它较高的品质, 例如

-- 29

政 治 学 7 2

节制 (克己)

、勇毅、正义以及其它类似的德行? 或者他在供使劳役之外就没有别的什么好处呢? 答复这个问题, 有两方面疑难: 如果说奴隶也有善德, 那么他同自由人有什么不同呢? 反之, 奴隶也是具有理性的人类, 要是认为他完全没有善德, 这也是荒谬的. 类似奴隶的这样的问题, 也同样可以考察一下妻儿: 他们是否也具备各种善德? 为人妻而称贤于世者是否由于她也能克己、勇毅而富于正义 [犹如男人] 呢?

批评一个小孩时, 是否应该用“放肆”或“谨慎”这类道德名词呢? 我们应该作正面还是反面的答复?

让我们把问题展开为一个具有普遍性的问题: 根据自然的统治者和被统治者的品德究竟是相同还是相异? 如果说两者都应具备“既善且美的品德”

, 那么何以一方应该常常为统治者而另一方又常常为被统治者呢? 这同样不能说两者应该具有同样的品德而程度则各有其高下, 主从的分别应该不是同种类间程度的差别而是两个不同的种类. 反之, 我们如果从另一方面作回答, 说被统治者不必具备统治者的各种品德, 这样的论断又是怪诞的. 统治者如果不能克己复礼, 正义自持 (守法奉公) 固然无法治理, 而被统治者要是缺乏这些品德, 他又怎么能循规蹈矩服从统治? 凡放纵而怯懦的人总不会好好克尽他的职分. 揭开这些疑难, 就显见根据自然而为统治者和被统治者的人们应该具备同样相通的道德品质, 但如果被统治者可以由于使役不同而其善德有种类的区别, 统治者和被统治者的善德的确也可以因为两者所处地位的相异而会有种类的差别. 这里的论点一直引申到灵

魂的性质. 灵魂在本质上有两

-- 30

8 2 政 治 学

种要素, 其一为主导, 另一为附从, 各个相应于不同的品德, 理智要素符合统治者的品德, 非理智要素则符合从属者的品德. 类似灵魂这样的组合性质也显见于其它事例 [如家庭和邦国]; 在这里, 主从两要素存在于各种人事组合中就可以说是一个普遍条例 [这种普遍条例, 在各种不同场合发生作用时, 各自表现为不同的形态]。

自由人对于奴隶的治理是主从组合的一种形态; 丈夫对于妻子也是一种; 成年人对于儿童又是一种. 所有这些人的确都具备灵魂的各部分, 但各人所具有各个部分的程度又并不相同. 奴隶完全不具备思虑机能; 妇女确实具有这一部分但却不充分; 如果说儿童也会审议, 这就只是些不成熟的思虑. 这些人所具有的道德品质情况也很类似. 他们都具有各种品德而程度不同. 各人的品德应达到符合于各人所司职务的程度. 当然统治者的道德品质应力求充分完善, 他的职位既然寄托着最高的权威, 他的机能就应是一位大匠师, 这样的大匠师就是“理智”

, 至于其它被统治的人各自奉行其自然的职务, 他所需的品德, 在程度上就只要适应于各人的职务而已. 由此可知, 道德品质虽为上述各人所同备, 每一德行, 例如节制, 男女所持有的程度却并不太相同, 就勇毅和正义而说也是这样, 苏格拉底认为男女在这些品德方面并无区别, 是不切实际的. 就勇毅来说, 男人以敢于领导为勇毅就不同于女子的以乐于顺从为勇毅; 再就其它的品德而言也是这样. 如果详细地研究其细节, 在 [人事关系的] 各个部分进行个别的考察, 这个问题就可以更为清楚. 用普遍 (通用)

的词如“灵魂的善性”或“正直的行为”等词来解释道德品质,

政 治 学 9 2

只是自圆其说而已. 按照高尔吉亚的方式简明地列举道德的各个项目, 这比那些普遍界说更为妥切. 这里我们当注意到诗人所说的妇女的品德: “娴静就是妇女的服饰”

，“娴静”这样的品德就不能用来赞美男人. [这可见男女有着不同的品德，而儿童也应该具有专属于儿童的品德.] 一个儿童既然尚未成熟，就不必在他儿时的独立人格上考察他的品德，我们所留意的应是他有关 [日后的] 成就以及 [当前] 在父亲师长的教育中所表现的品德. 同样地，奴隶的品德也应该注意于他和主人间的关系方面. 在论及奴隶时，我们曾说明奴隶是为人们日常生活供应而劳役. 就劳役而论，并不需要多少善德，但要求他们不太粗率以致坏事、不太怯懦以致怠忽而已. 如果这里所说奴隶的情况是确实的，则人们有鉴于工艺常常因为粗糙而坏事，一定会进一步询问，工匠是否也不需要多少善德？但奴隶和工匠不是有很大的区别么？奴隶是终生跟从主人的. 就工匠对于雇主的关系来讲，他所从事的职务和劳动的时间都是有限度的，那么工匠所需的那种不致坏事的勤谨服从的品德也是有限度的了. 奴隶是本于自然而成为奴隶的，至于一个鞋匠或其它工匠则本身并不是奴隶. [他还得另有自由人格的品德.] 于是，这里已经可以明白，作为家庭的一位主人，他的责任就不仅在于役使群奴从事各种劳务，他还得教导群奴，培养他们应有的品德. 因此，有些人认为管理奴隶就应该专心用力于工作的支配，而不必同他们空谈理智；我们的意见恰恰相异，奴隶比之儿童，更是需要加以教导.

0 3 政 治 学

对于这个论题已经谈得这么多了. 关于夫妇关系和父子关系，夫妇父子之间各人应具有的品德，怎样让一家相处日趋敦厚，怎样又会一天天流于乖戾，以及怎样才可使一家吉祥如意，

除恶去殃，这些尚未叙述的题旨，将在涉及“政体各类型”（《政治学》）时再进行申述。每一家庭是城邦的一部分，而夫妇和父子的组合则为家庭的各个部分。各个部分的善德必须同全体的善德相符。所以我们应该先研究整个城邦的治理，然后再考虑儿童和妇女的教练——我们如果懂得必须有优良的妇孺，才会造成优良的城邦，就会认识到这样的研究程序是很必要的。妇孺的善良与否的确有关城邦的优劣：妇女占全邦人口的半数，而儿童则不久就会成长为公民。关于这些问题，已经说得这么多了，未尽的意思让我们在他日另行讨论。在这里，我们的研究就此结束，转而开始另一研究。让我们考究若干思想家所怀抱的最完善的城邦的理想。

-- 33

政 治 学 1 3

卷 二

章一 在这里，我们试图阐明，政治团体在具备了相当的物质条件以后，什么形式才是最好而又可能实现人们所设想的优良生活的体制。因此我们必须考察其它各家的政体〔理想〕形式〔不以我们的理想为限〕，我们应该全方位研究大家所公认为治理良好的各城邦中已经实施有效的各种体制，以及那些声誉素著的思想家们的任何理想型式。我们的这种研究希望使〔实际的和理想的〕各种政体合乎道义而有益的各方面能够明示世人；也愿意世人知道我们的素志不在于显露才华，自炫智慧，这里只是由于我们对列国的史迹和现况以及各家的高论既能洞见其中的纰缪，不能不为之辨明而已。我们应该从这个论题的自然起点开始。〔人们在进行政治组合时，每个人该把哪些事物归社团公有？

〕政治社团的组合方式，在下列三者中必具其一；（1）所有的公民必须把一切东西完全归公，或（2）完全不归公，或（3）一部分归公，另外一部分仍归私有。既然是一个政治组合，如果完全没有一些公有的东西，这自然是不可能的：每一个城邦的建立，其政治体制必须把某些东西加以组合，至少是每一分子的住所应在大家共同的境界以内。称为一个“同邦公民”

，就隶属于

-- 34

2 3 政 治 学

同一城邦，隶属于同一城邦也就是共同居住于一个地区。但我们还得在第一和第三两个方式之间有所选择。一个优良的城邦是否应尽可能地把一切东西划归公有？抑或公有的东西要有所局限，某些东西就不该公有？假使按照第一方式，则公民们就可把子女归公育，妻子归公有，财产归公管。柏拉图在《理想国》中所叙述苏格拉底的主张就认为这些都必须归公。那么，我们是应该维持现状〔保持家庭和私有财产〕，还是应该遵从《理想国》中所倡议的新规约呢？

章二 建立公妻的社会自然会发生许多纠纷，其中，存在两个主要的症结。苏格拉底认为必须建立这种社会的目的〔是要消除私心，保证城邦的大公（统一）

，但他〕所根据的理由事实上都是不充分的。他为了要达到他的目的而采取的手段，虽然在他所设想的城邦中像是必需的，实际上却又是不可施行的；关于立论的根据以及这些理想如何才能实现，他并未作出应有的详细说明。苏格拉底在政治上所立的前提，可概括成这样的原则：“整个城邦的一切应尽可能地求其划一，愈一致愈好。”

可是一个尽量趋向整体化的城邦最后一定不会成其为一个城邦。城邦的本质就是许多分子的集合，倘使以“单一”为归趋，即它将先成为一个家庭，继而成为一个人；就单一而言，则显然家庭胜于城邦，个人又胜于家庭。这样的划一化既然是城邦本质的消亡，那么，即使这是可能的，我们也不应该力求其实现。城邦不仅仅是许多人的〔数量的〕组合；组织在它里面的许多人又该是不同的品类，完全类似的人们是组织不成一

政 治 学 3 3

个城邦的。城邦不同于军事联盟。为了互相支援，城邦因形势所向而订结的联盟就是以量取胜的；加盟各邦在本质上相似，但一邦加上另一邦，就像在天秤上的这一边加了另一重物，势必压倒另一边了。〔组成一个城邦的分子却必须是品类相异的人们，各以所能和所得，通工易事，互相补益，这才能使全邦的人过渡到比较高级的生活。〕就这方面而言，城邦也不同于民族（部落）

；一个民族如果不使它的族人散居各村而像阿卡地亚那样〔结为联盟〕，那就不会保持兴盛，这就如同一个战斗团体，由于人数增多而加强。正由于它是由不同品类的要素组织起来的，所以城邦的确成为“一”整体。〔不同于民族或军事联盟的成为同类事物的“一”积聚〕。

〔不同品类的人们各尽自己所能来有所贡献于社会，也从别人对社会的贡献中取得应有的报偿，〕我曾在《伦理学》中说明的这种通工等偿的原则，正是城邦增进福利的基础。这种原则即使在〔品类相同，例如〕自由人和自由人间同等公民的组合内也可见到。他们不能同时做统治者，必须按年或按其它规定时期，或者按其它轮流程序，交替执政。这样，如以行业为喻，则公民就好像鞋匠和木匠对调了职务，同一个人就不能老做鞋匠或木匠。就技术作业而论，当然以坚守本行为贵，而恒心恒业的愿望要是也适用于政治，那么，就可让某些人像鞋匠的终身不离线革，木工的终身不离斧斤那样，终身作为统治者而从事治理工作。可是，由于全体公民都天赋有平等的地位，政治上这种恒业就不可能施行，而且按照公正的原则——无论从政是一件好事或者是一件坏事，正也应该让全体公民大家参与政治，安排好执政者轮流退休，

并使他在退休之后和其它同等的自由人处于同等的地位，这也就不失为是一个通情达理的办法了。在同一期间，一部分人主治，另部分人受治，经过轮替，则同一人就像是更换了一个品类。而且那些在同一期间执政的人们所任政务也各有不相同。[从这种情况也可证明一个城邦体系必须由不同的品类组成。] 上述各个事例可以表明，那些思想家所拟的以划一求完整，实际上不合于城邦的本性，他们那种城邦所希望达到的最高成就实际上就是城邦的消亡。但每一事物所希望的应是生存而不是消亡。我们还可以用另一观点来说明，城邦的过度划一绝对不是一个良好政策。家庭作为一个团体，比一个人可以达到较高度的自给，城邦与家庭相比也是这样。这也只有组织得足够大 [而繁复]，达到高度自给的城邦才可以称为真正的城邦。如果以自给程度的高低作为社会文明的标志，那么我们就宁愿城邦 [一天一天趋于繁复而] 一天一天地脱离简朴了。

章三 苏格拉底给一个完整的城邦的划一性所拟订的标志是全体的人们，与此同时，[对同一事物] 说“这是我的”或“不是我的”

；纵使政治团体以统一为至善，苏格拉底的公式也不适于用作城邦整体的统一标志。这里的“全”可有两重意义。[可以是一个一个人的总数合而为全，也可以是集体地不分彼此之为全。] 苏格拉底在企求城邦的划一性时毋宁要每一个人个别地都这样说。让各人各自对同一人说这是“我的妻”或“我的儿”

；各人各自地对同一个事物说这是我的财产。

-- 37

政 治 学 5 3

也就是说让全体的人们一一这样地说。实际上的“全”应该有另一种意义，以“全体”作为一个“我”

，然后那一个妻或儿才能集体地被称为“我的”

；就个别而言，这已经没有〔“我”

，也没有〕“我的”了。就财物而言也是这样，大家都说这笔财物是“我的”

，但这已经是集体的〔公〕我，不再是个别的〔私〕我了。在这里用“全”字，显然有所谬误。这个字同与之相似的“两”“奇”“偶”三字一样，由于意义双关，都会引起逻辑上的疑惑。这里，我们可以得出结论说，“全体的人们对同一事物说‘这是我的，’”

〔如果作为各别的陈述，〕当然是好事，但这并不符合实际情况，另一方面〔如果作为集体的陈述，〕这也未必真能造成整个城邦的洽和。这种倡议不仅不能导致众人的洽和，而且实际上还会引起损害。凡是属于最多数人的公共事物常常是受人照顾最少的事物，人们关怀着自己的所有，却忽视公共的事物；对于公共的一切，他至多只留心其中对他个人多少有些相关的事物。人们要是认为某一事物已有别人在执管，他就不再去注意了，在他自己想来，这并不是他对那一事物特别疏忽。在家庭中，情况也是这样，成群的婢仆往往不如少数侍从更为得力。〔依柏拉图所述苏格拉底的制度，〕每个公民将有一千个儿子：可是这些儿子不是个别公民的儿子，每个公民应是任何儿子的父亲，每个儿子也应该是所有各个父亲的儿子，其结果是任何父亲都不管任何儿子。每一公民，当他向一个健美的小孩或一个丑陋的婴儿说你是“我的”儿子时，实际上只是在某一分数上的措辞，这分数由全体公民的总数来推算；他的本意并不是说这孩子全

部是“我的”。当他在说“我的”时，“某”一其它公民也可对那孩儿说你是“我的”

，这个“我”或“某”

，为数可能是整千或者其它数目，全城邦公民的这一总数，在当时，他心中是有数的。实际上，[就这分数而言，]他还是不能无疑的，[在柏拉图的制度中]他不能确知谁曾为他诞育过一个婴儿，出世的婴儿是否成活也不知道。在两千人或一万人各在二千分之一或万分之一的意义上说这个孩儿是“我的”

，或者按照现在各城邦的习惯各人按原意各称自己的孩儿为“我的”这两种制度，究竟以何者为佳呢？依照常规，同样一个人，某人称他为儿子，另一人则称他为亲兄弟或堂兄弟，又一人就称他为表兄弟或戚属，这样或亲或姻，或姻亲的姻亲，[越远一些就越疏一些而]至最后的某些人就称他为同宗或同族。人们宁可是某一人的嫡堂兄弟，也不乐于成为[柏拉图式]那样的儿子。实际上，即使就是在柏拉图的制度中，有些公民也可能有机会知道谁是他的兄弟或儿子或父亲，谁是他的母亲。凭亲子相肖的[遗传]通例，人们必然会找得出亲属关系的表征。某些地理学家的记载曾说起世上确有这样的事实：上利比亚某处的居民妇女属于公有，可是那里所育子女都以容貌相似为依据各各归属其生父。有些女人以及某些雌性动物——例如牝马和牝牛——于此特别显著，生子一定像她的丈夫或生驹和犊必定像它所配的牡马和牡牛，称为“贞妻”的法尔萨罗牝马就是一良好的实例。

章四 倡议这种社会制度的人们还会遭遇到其它不容易答复的诘难。举例来说，譬如有意或无意的伤害、杀人、吵架

-- 39

政 治 学 7 3

和诽谤，所有这些罪行如发生在非亲属之间，人们看得比较轻，如果加到父母或近亲身上，

就会成为伤天害理的罪恶.人们既不知道相互的亲属关系,这种罪恶就容易发生,而在犯这种罪行之后,因为这个社会原来没有伦常,礼法也就不能以逆伦(渎神)来加重惩罚.柏拉图(苏格拉底)既然使全邦所有青年都成为前辈公民共有的儿子并禁止前辈和后辈之间发生肉欲行为,但是他却并不禁止前辈和后辈相好,成为腻友,这也是谬误的.过度亲昵的行为,即使没有肉欲也都是不正当的,要是在父子兄弟间看到这些行为,这就十分可憎厌了[而在没有伦常的社会中,这些当然是易发生的].柏拉图(苏格拉底)知道男子间同性肉欲违背人情,该严厉禁止,但他没注意到在他所设想的社会中,就是在父子兄弟间也未尝不会发生这样的事情;这也是可诧异的.就柏拉图(苏格拉底)所追求的目的来说,这种妇孺归公的社会毋宁实行于[被统治的]农民之间,不该实施于[统治阶级的]卫国公民.在妇孺公有的社会中,“友爱”的精神一定削弱,而被统治阶级减少相互间的友谊恰恰有利于服从而免得他们作反叛的图谋.概括地讲,[在柏拉图的《理想国》中]苏格拉底倡议的这种制度所产生的效果一定不同于习俗制度所取得的效果,而这些效果也一定会有违于他原先所企求的目的.相反,因为消除内讧最有赖于友爱,所以大家总是以友爱作为城邦主要的善德.苏格拉底更特别重视城邦的全体一致(洽和)

,他和世人都曾想到并说明惟有友爱可以造成这样的团结.但他所向往的全体团结,类似《爱情篇》中男女情侣的热爱,有如阿里斯托芬所描绘的,他们由

-- 40

8 3 政 治 学

于情意炽烈,双方都乐意合为一体.这样的结合将是我体消失而合于彼体,或者两体全都消失而合成成为一个新体.至于在政治组织方面,过度企求一致的结果,境况就大不相同了:这里,友谊犹如水那样淡泊;[关系既只是千分之一或其它的分数]父亲就懒得呼唤“我的”那个儿子,儿子也同样懒得依恋“我的”那个父亲.恰似一勺甜酒混入了一缸清水,亲属感情是如此的淡而无味.在这种社会体制中,父亲不得爱护儿子,儿子也不得孝顺父亲,兄弟之间不必相敬相爱,亲属的名分和称号实际上已经失去原来的意义.事物的引人爱顾具有两种性质:这是你的所有物,而你又珍惜这个所有物——在柏拉图的宪法下,你就会一无所有;而那些说是都属于你的,你却又毫不珍惜.关于所谓新生婴儿的[阶级]转换,实施时也是很有困难的,依照那个理想的制度,低级农民和工匠的婴儿[如果经过检查而认为健美者]就应该转入较高的卫国公民阶级,反之,高级父母要是生了劣弱的婴儿就应为低级的农工.转移的手续总是不容易安排的,而经办的人们实际上该知道各阶级中各人的出生来历及其原来所属的阶级.还有,我们前面曾说及的伤害、乱伦、凶杀这些罪行,在这部分转换了阶级

的人们之间将尤其严重，易于发生。由高级降到低级的儿童们长成后，对卫国公民们就不能称他们为兄弟或父母或儿子〔实际上，他们恰恰是兄弟或亲嗣〕；低级而升入高级的情况也是如此。这里，既然〔连那分数的〕亲属关系已完全消失，他们对那些伤及伦常的罪行也将会是肆无忌惮的了。从这些辨析说来，世人对于妇孺归公的社会理想也就能

-- 41

政 治 学 9 3

有所抉择了。

章五 让我们进而论述财产这个问题：在理想政体（模范政体）中该有怎样的财产制度？财产应该全部归公有抑或应该分属每一公民？此问题不必牵连到妇孺公育的倡议，在这里可以作为一个独立的问题来研究。按当今的习俗，妇孺分别归属在各个家庭，就现行一般政体而论，我们也可以提出财产制度这个问题：财产的管属和应用都应该归公？

〔抑或它的一部分归私另一部分归公？

〕这里可以有三种制度。（一）

土地区划为丘亩，各归私有，收获物则送给储公仓而共同食用。有些野蛮部落的农作制度就是如此。（二）反之，土地完全归公有并共同耕耘，而收获物即分配给各人，由各家自己食用。另外一些野蛮民族就通行第二种方式。（三）

土地和收获都归公有。在土地〔公有〕问题上，所有者和耕作者如不是同一人〔例如田主用奴隶来耕作〕，这是比较容易处理的；与此相异，对于自耕的农民，财产所有权常会引起重

大纠纷. 他们如果在劳动和报酬之间不公平, 则多劳而少得的人就会埋怨少劳而多得的人. 人类在各种场合, 作为伙伴而共同作业和生活, 一般是不容易的, 在涉及财产时尤其会发生很多苦恼. 搭帮旅行的客人就可举以为例, 他们常常在途中为一些小事而吵闹, 每天都不免要惹起一些无谓的噜嗦. 还有, 我们的婢仆也可作为例子, 同主人日常接触最多的婢仆总是要常遭逢诟骂的. 这里所举的纠纷只是财产公有制度中无数纠纷的一二例

-- 42

0 4 政 治 学

罢了. 接受现行的〔私产〕制度而在良好的礼俗上和在正当的法规上加以改善, 就能远为优胜, 这就可以兼顾公产和私有两者的利益. 财产可以在某一方面〔在应用时〕归公, 一般而论则应该属私有. 划清了各人所有利益的范围后, 人们相互间争吵的根源就会消除; 各人注意自己范围以内的事业, 各家的境况也就可改进了. 在这种制度下, 以道德风尚督促各人, 对财物作有利大众的使用, 这种博济的精神就表现在这一句谚语中: “朋友的财物就是共同的财物.” 这样的财产制度并不是妄想, 在现今某些政治良好的城邦中, 我们也不难隐约见到它们施政的纲领已经存在这种含义, 而另一些城邦的体制中也不难增订这类规章. 在这些城邦中, 每一公民各管自己的产业; 但是他们的财物总有一部分用来供给朋友的需要, 另一部分则供给该国公民公共福利的用途. 譬如, 在拉栖第蒙 (斯巴达)

, 对朋友所有的奴隶或狗马都可以像自己的一样使唤; 人们在旅途中, 如粮食缺乏, 他们可以在乡间任何一家的庄园中得到食宿. 综上所述, 已可见到“产业私有而财物公用”是较妥善的财产制度, 立法创制者的主要功能就应力图使人民性情适应于这样的慷慨观念. 在财产问题上我们也应该考虑到人生的快乐〔和品德〕这方面. 某一事物被认为是你自己的事物, 这在感情上就发生巨大的作用. 人人都爱自己, 而且自爱出于天赋, 并不是偶发的冲动〔人们对自己的所有物感觉爱好和快意; 实际上是自爱的延伸〕。

自私固然应受到谴责, 但所谴责的不是自爱的本性而是那种超过限度的私意, ——譬如我们鄙薄爱钱的人就只因为他过度地贪财——实际上每个人总是或多或少有些

政 治 学 1 4

喜爱这些事物（自己以及财货或金钱）的。人们在施舍的时候，对朋友、宾客或伙伴有所资助后，会感到无上的欣悦；而这只有在财产私有的体系中才可能发扬这种乐善的仁心。在体制过度统一的城邦中，不但这种自爱爱人的愉快不可复得，还有另外两种品德也将显然跟着消失。由于情欲上的自制，人们才不至于会淫乱他人的妻子；而宽宏（慷慨）的品德则都是在财物方面表现出来的。因为宽宏必须有财产可以运用，在一切都归公了的城邦中，人们就没法做出一件慷慨的行为，谁都不会再表现施济的善心。这类立法，以仁心仁意为立论出发点，似乎可以引人入胜。人们在听到财产公有以后，深信人人都是各人的至亲好友，并且为那无边的情谊而欢呼，大家听到现世种种罪恶，比如违反契约而行使欺诈和伪证的财物诉讼，以及谄媚富豪等都被指责为源于私产制度，更加感到高兴。实际上，所有这些罪恶都是导源于人类的罪恶本性。即使实行公有制度也无法为之补救。那些尚未区分财产而且参加共同管理的人们间比执管私产的人们间的纠纷实际上只会更多——但是当今绝大多数的人都生活在私产制度中，在公产中生活的人却为数极少 [于是我们因少见那一部分的罪恶，就完全将罪恶归于私产制度了]。

我们在深谋熟虑，企图为人间制订大经大法的时候，不仅应该注意到怎样可减免罪恶，还必须想到，财产如果归公有，多少原有的利益必将从此被剥夺。看来，在那样的社会中，生活几乎是不可能的。苏格拉底所持论辩的前提 [城邦的划一性] 是不正确的，故他陷于错误。当然，某种程度的

2 4 政 治 学

划一，无论在家庭或在城邦，都是必要的；但是完全的划一却是不必要的。一个城邦，执意

趋向划一而达到某种程度时，将不再成为一个城邦；或者虽未达到归于消亡的程度，还奄奄一息地弥留为一个城邦，实际上已变为一个劣等而失去本来意义的城邦：这就像在音乐上和声夷落而成单调，节奏压平到只剩单拍了。照前面所说明的事实，城邦应该是许多分子的集合，只有教育才能使它成为团体而达成统一。所以，这真是可诧异的，作者的本意原来是企图给城邦建立一种教育制度，他却忘记了积习、文教和法度可以化民成俗，竟信赖财产公有的方法，想凭借它使城邦达成善德，而一心采取变法更张的手段。拉栖第蒙和克里特的立法家凭借会餐的规约将财产利用到公众的福利上，这就可作为教化的实例。让我们进一步追溯历史的经验：人类既然历经了这么长久的年代，如果这些创见的确优异，就未必不早为前贤所觉察。现世的种种，历史上差不多都已有先例；只是有些虽曾发明而未经集录〔故不传于后世〕；有些虽已为大家所知，然而从未实施〔所以得失还不能洞悉〕。

要是能够在历史上找到某种政体的构造符合于那些理想型式，我们就可晓然于它的利弊了。任何城邦的组合必须把所有的分子做出区别而加以配属——有些配属于公餐团体内，有些则分隶在宗社和部族中。〔这样，历史上公共财产的组织，各地是多多少少地存在的，〕柏拉图所倡议的制度只有一个特点，他规定卫国之士这个阶级，不事耕作；但是就这个特点说来，拉栖第蒙人也可说已经试行过了。苏格拉底所拟的整个体制是不妥当的，其中各级组成成分

-- 45

政 治 学 3 4

子的地位都不太明确，实际上他也是无法加以说明的。除了卫国的人以外，对于占整个公民团体中大多数的农民，他都没有详细叙述：农民是否也该〔像卫国之士一样〕把财产归公，或者仍然私有？

农民阶级的妇孺应该归公育或仍旧家养？

这些他都没说明。〔这里我们可假定为三个可能的方式。〕（一）农民的一切事物〔包括妇孺和财产〕完全归公有。这就同卫国之士的规定没有什么区别。那农民又为什么要受卫国阶级的统治？

又怎样才能使农民接受那种被统治的从属地位？

符合这种境况的就只有克里特曾一时采用过应变政策，那里的统治阶级容许奴隶同享主人所有的一切特权，只是仅仅不准从事体育锻炼和持有兵器。（二）

农民以及其它较低阶级的财产制度和婚姻制度与今日大多数城邦的现行制度一样，不作变更，任他们各有其家庭和产业。那么，整个社会又将会是怎样的一个体系？在一个社会中必将包含两个[在法制上]相反的国家——而其中卫国之士就类似一个占领别国城市的卫戍军，农民工匠以及其它行业就像一个被占领国的普通公民。在这样的社会中，苏格拉底所谴责的现行城邦所有种种罪恶，如财物纠葛和法律诉讼等，仍会照样发生。他的确曾经说过，公民之受有良好教育的可不用许多法规来排除纠葛，例如市政法规、商场条例以及类似的章则。但是他所称述的教育却又限于卫国之士这个阶级。又，他所订农民保持产业的条件是必须要按时缴纳收获物的赋课，以供养卫国之士。因此农民将感觉其劳力的贡献和功绩而引以自傲，具有这种心理的农民比一般[斯巴达的]赫卢太、[帖撒利亚的]卑奈斯太或其它地区的农奴更难治理。关于低级公民们

-- 46

4 4 政 治 学

的妻子和财产是否应同高级公民一样归于公有，以及他们的政治地位以及应受的教育和应守的礼法，在苏格拉底所拟的体制中都没有规定。这些问题既然并不是可以忽略的细节，我们因此就不易确知该怎样组织那些低级公民于城邦内，才能保证高级公民，即卫国之士的公共生活。（三）另一方式就是农民的妻子归公而产业仍属私有。如这样，则农民在尽力耕作的时刻将有谁来照顾家室？假使按第一种方式，财产也同妻子一样完全归公，那么又有谁来照顾家室？

这也是荒谬的，以动物生活为例，竟说女人应该从事和男人相同的作业。动物实际上异于女人，它不需要料理家常。在苏格拉底所设想的政体中，主治的人们〔永不更替，〕一直要由他们执政；这就隐伏着危险。这样的制度即使在较为贫贱的阶级，也会引起不满而滋生纷扰，这对于傲慢的战士们当然更要感到无法容忍了。他规定一部分人永远执政的理由显然是认为这些人具有特殊的禀赋。神在为人类铸造灵魂时所渗入的真金不能一时给与这一些人，另一时又给与另外一些人，必须让某一些人格守着真金的传统。他说，“当世人诞生时，神对某些人渗入了金，而对某些人渗入了银，对日后做工农的人们则渗入铜铁”。

还有，他认为立法家以全邦的幸福为重，不惜剥夺卫国之士的幸福。可是，这必须在各个部分的全部或大多数，或至少有若干部分获得幸福之后，才能谈到全体的幸福（快乐）。

幸福（快乐）

不同于数中的奇偶，某些数在总数排列中所有的偶性，等到总数区划为若干部分后，就可能丧失其偶性；幸福的性质则不然〔在部分中要是没什么快乐，在全体中也一定不快乐〕。在这样的城邦中，倘

-- 47

政 治 学 5 4

使卫国之士索然寡欢，其它的人谁又将能快乐？幸福不属于工匠或其它庶民。关于苏格拉底所提倡的“共和国”

，我们已陈述了这么一些疑难，另外还有不少问题，尽管我们未必都可忽视，我们就不再一一列举了。

章六 柏拉图在他比较晚出的著作《法律篇》中所包含的疑难与上述相同或大略相同。对于这一篇内所拟的政体，我们仍需要给予简括的评论。〔《法律篇》的辨析较为详细，而〕在《理想国》中，他只举了少数几个论题，例如妇孺的公有、财产的公有以及政制中治权的安排。在政治组织中，人民只分成两个部分——其一为农民，另一为战士；在后一部分中选拔出第三部分作为城邦的议事和统治团体。但是苏格拉底〔在那篇对话中，〕对农民和工匠是否参与政事，是否也须执盾矛而服兵役，并没有说明。他确实说到了属于卫国阶级的妇女应该参加战争并接受像男人一样的〔文化和军事〕教育。全篇其余的章节特别详述卫国公民的训练，并常常涉及题外的许多闲话。至于《法律篇》则以法律为主题，关于政体说得并不多。这里，他原来说要另设计一种比较切实而易于为现存各邦所采用的政体，可是，思绪的发展蔓衍而无涯际，因此后篇中的政体又常常追踪着前篇的玄想。除了公妇和公产两者而外，他所拟前后两种城邦的政治结构大致相同，教育也相同；两邦的公民都不持贱业，不亲杂务，赋有人生充分的自由；两邦都有会餐制度。仅有的分别是在一邦中妇女也得参加到会

-- 48

6 4 政 治 学

餐的餐桌上来，而战士的人数则已增加至五千人，可是在前一理想国中战士原定以千人为度。所有《苏格拉底各对话》（柏拉图各篇文章）

都是新鲜的，优雅且富于创见，具有高明沉着的研究精神。但万物不能总达到尽善和全美。〔这里也是有缺憾的，〕如所拟五千闲人，这个数目就应该仔细审量一番。这样巨大的人数都得受他人的给养，才可能维持其从政从军的闲暇，加上与之相适应的妇女和婢仆以及其它附属人众，这又得有几倍的五千，供应如此庞大的人数，城邦的土地面积就必须像巴比伦或与之相仿的地区了。作为理想，固然人人可以各抒所见；但完全不可能实现的理想，这也就近乎荒诞了。《法律篇》曾说，制订法律时，立法家应该注意到国境的大小和境内的居民这两个要素。但一个城邦的政治生活既不能与四邻隔离，立法家也不可以遗忘邻邦关系这个问题。譬如说，一个城邦所备的武装应该不仅可以保证境内的安全，还必须有时用到境外。这一类〔偏重实务和军事的〕生活，虽对个人或邦国的一般事业来说，都不足重视，可是一个城邦总应该保持足够的力量，才可在进攻或退守的时刻，都能使敌国有所畏惧。又，财产的数量〔以及军备的实际需要〕也应加以考虑。苏格拉底说到每人财产的数量应以“足够维持其素朴（节制）的生活为度”。我们可研究一下，对这个数量，是否可以另作较明确的叙述？这样的叙述是含混的，类似人们随意说“生活优良”

，这只是一些不着边际的笼统语言。而且所谓“素朴的生活”实际上竟然可以是穷困的生活。比较清楚的叙

-- 49

政 治 学 7 4

述（界说）应该是“以足够维持其素朴（节制）而宽裕（自由）的生活”为限度。让这两个词结合起来，划出我们应用财富的边际——两者如分开，宽裕（自由）将不期而流于奢侈，素朴（节制）又将不期而陷于寒酸。人们在财富处理上表现过弱（吝啬）或过强（纵滥）的精神都是不合宜的，这里惟有既素朴而又宽裕，才是合适的品性。还有一个疑难就是他规定了全城邦区划地产为总数有定量的若干丘亩，进行平均的分配，对于公民的总数却并未作相应的限额，对于婴儿的出生数也未作节制的规定。他估计某些多子的家庭出嗣另些无后的家庭，就可以平衡人口，使其不离于原有的定额。在他看来，现时若干城邦人口的自然情况曾历经几代而未见重大的变迁。但在这个设想的城邦中，人口应维持得更为稳定；在现时的各城邦中，财产可自由分割和转移，增殖的人口不致乏食，但是在那个拟想的城邦，各份产业既已划定，就不能再行分割，超额的子女，不论多少，都无处可以另得财产。从事限制产业的份数就毋宁设法限制人口，以防止出生数超过必需的平衡数；计算婴儿死亡和婚后不育的概率，就可以作出繁殖率的限数。繁殖如无限制，势必导致贫穷，——现时恰巧有许多城邦疏忽了限制繁殖这个问题。紧跟着贫穷，又导致内乱和盗贼。古代立法家科林斯人斐登主张开国时，产业的份数等于公民的人数，这些数额应该作为定制，勿使其增减；至于各份产业当初或大或小则可以不必计较。但是在《法律篇》中的政策恰恰与之相反。关于这方面，怎样才能改进意见，我们将留待以后另行讨论。《法律篇》中还有一个疏漏。他对于统治者和被统治者间

-- 50

的区别说得很不明白；他仅仅做了一个譬喻：两者间的关系应该像经线和纬线，用不同的毛来纺织。还有一个疏漏是他允许人们的财物增加到原有数额的五倍，但他没说明何以在地产方面却又不容许作相应的增加。又，他所拟农舍的安排也是可疑的，他规定每一公民〔在各自的份地上〕都有两幢分离的房屋。生活于两幢房屋中对于家务和田亩的管理并没任何好处。他所拟的整个政体既不是民主（平民）政体也不是寡头政体，而是趋向于那种称为共和政体的中间型式，这种政体中的公民以具有重装备的甲兵为限。这种政体假使作为大多数城邦可以采用的制度而言，那是没有错误的，但他把它作为仅次于他所初拟的理想城邦，这就不相宜了：如果仍从理想的高尚处立法，那么人们也许宁愿采取拉根尼（斯巴达）

的宪法或者其它较接近于贵族政体的型式。的确有些思想家认为理想的政体应是混合了各种政体的政体，因此，他们就推崇斯巴达式的制度。这些思想家都将斯巴达政体看作是君主政体（一长制）

、寡头（少数制）和民主（多数制）政体三者的混合组织〔但他们对于三者的解释却又各不相同〕。

另有些人认为斯巴达的二王代表君主政体，其长老会议则代表寡头政体，至于埃伏尔（监察）既然由民间选任，那么监察会议便代表民主政体。可是，另一些人又认为监察会议实际表现为僭主政治，只在斯巴达式的日常生活习惯以及会餐制度中，才能显现他们的政体具有民主精神。在《法律篇》中，论辩的主旨却认为民主政体和僭主政体的两合组织是最优良的政体——这种制度，人们或者宁愿把它列入最恶劣的政体中，或

者竟不算是一种政体。凡是能包含较多要素的总是较完善的政体，所以那些混合多种政体的思想应该比较切合于事理的。《法律篇》中所陈述的政体实际上缺乏君主政体的要素，他专重寡头和民主两要素且是偏向于寡头政体那一方面的。这在他所拟行政人员的选任方法上可以明显地看到。行政人员先由票选方式选举出好几倍的名单，然后再进行抽签作最后的决定，这确实是民主制度而兼有寡头政体的方式。可另外两种办法则又是寡头（财阀）性质的：其一，法律强迫较富有的公民必需出席公民大会，选举行政人员，并且参加其它政治权利和义务的履行，对于其他公民则听任自便；其二，〔由选举规章的细节看来，〕他的用意就在于使较富有阶级获得较多的行政位置而最高级的职官都必须由资财最富饶的人们充任。选举议事人员的方法也是具有寡头性质的。的确全体公民都必须参加选举。但在预选过程中，普遍的强制规定只是局部施行：在选举头等资财级的预选人若干名时，强制全体公民参加，选举二等资财级的同数预选人时也是这样；但到第三等级的预选时，第四等级的公民就不强迫他们出席选举，到第四等级的预选时，第三第四等级的公民都不加强迫。然后，他（柏拉图）规定全体公民从全部预选人名单中选出每一资财级相等数目的议员。这样，许多平民由于自便，将不去参加选举，而最富于资财和较高等级的选举人就成了议事会中的多数。这些辨析以及此后在考察各邦最优良政体时行将继续论到的各种事例可以证明理想的善政不该是君主政体（一长制）和民主政体（多数制）的混合。选任行政人员的预选和

-- 52

0 5 政 治 学

复选两重手续也有缺点。某些人，即使为数不多，如果联合起来，他们就可操纵选举。我们对于《法律篇》在政体方面所见到的〔缺点〕，就是这些。

章七 另外有些专家以及哲学家或政治家都曾倡议各自的政制（政治体系）

，这些倡议都较接近于各邦的现行政体，比柏拉图（苏格拉底）所倡议的两种政制都更为切合实际。其它思想家都没有提出妇孺公有或妇女会餐这类新奇的措施；相反，他们的想法都从人生的实际开始。有些人认为人间的争端以至酿成内乱常起因于贫富的不均，所以适当的节制财产应是当务之急。嘉尔基顿的法勒亚最先提出用节制财产方法来消弭内乱的主张；他于是建议一国内的公民应该有同等的产业（一样大小的地亩）。在他看来，当人们开始拓荒，建立一个新殖民地时，这是不难办到的。对于存在多年的旧城邦，困难就较多，但在这种城

邦，如果富户以地产为女儿的妆奁而娶媳时不受陪嫁，穷人则相反地只受陪嫁而不出妆奁，就有可能在短时期内平衡全邦各家的产业。柏拉图在著作《法律篇》时，认为任何公民增加他财产的初期是不必加以抑止的，等到他的增益已达到最低业户产额的五倍左右时，有如我们上面曾经说及的，才必须予以限制。立法家在订立财产限额的同时还得对各家子女的人数作出规定。这一点他们却常常遗忘，而实际上却是不应该疏忽的。倘使子女生育过多，家产不足以赡养，根据均产原则而制作的法律就不得被毁弃。原本是小康的家庭，现在却已沦落到无法自给的境遇；处身于这种不幸的人们，作奸犯科

-- 53

政 治 学 1 5

还是小事，这里已很难说他们不致从事叛乱了。平均财产在政治团体中所起的作用，虽然在古代也是某些立法家们所深知的。譬如梭伦〔在雅典〕所订的法制以及其它城邦所传的律例，都曾经禁止个人任意收购过多的土地。同样地，另外有些法制禁止人们出售财产：譬如洛克里城就悬有这样的禁令，本邦人户在未能确实证明他曾经遭遇意外的重大损失前，就不准出卖他的产业。有些律例，用意就在于维持各家的世业，使不致丧失政治地位；以琉卡岛来说，就因为漠视这种律例，它的政体已趋于过度的平民（贫民）化；其结果是资产不足法定数额的人们也都被选为行政人员了。但是在实施这种均产制度的地方，每户的定额可能过大或太小，所以人们或流于奢侈，或困于生计。所以，立法家不应该仅仅以树立均产原则为能事，还必须订定一个适当的定额。人们虽然已被纳入均产体系中，世事仍旧未必从此就能尽善尽美。人类的欲望令他的财产更须使它平均；这就必须用法律来订立有效的教育，人欲无止境，除了教育，并无节制的方法。可是，法勒亚在这方面，恰恰可以站起来说，这正是我的意思。他本来认为各城邦中财产和教育两者应该均等。但是我们还要询问他所说的教育究竟属怎样的性质。如果说教育均等就是每人各授以同样的课程，这还是没有实益的；同样的训诲〔人们或者因而努力于智德，或者因而励进于俗务〕会导致同样追求俗务的性情，而或专尚货利，或角逐名位，或兼好两者，各人所有的和所发挥的却相距甚远。还有，人间的争端或城邦的内讧并不能完全归于财富的失调，名位或荣誉的不平也常常会引起争端。但是名利两途的熙攘，各循其不同的

-- 54

途径：民众的吵闹都在意于财货的不平，至于有才能的人所憎恨的却正是名位的过分“平等”

，他们[一旦受辱或不得其位，就]因荣誉的不平而从事革命活动，这愤慨的性情恰好表现于诗人的诗句中：“良莠不分兮贤愚同列。”

[除了内乱这样的重大问题外，我们还得考虑到平常的刑事犯罪。](一)有些犯罪是由缺乏衣食；这里，法勒亚想到了平均财产这个补救方法，使人人都可获得生活的必需品，这样就能防止由于饥寒而起的盗窃行为。(二)

但衣食并不是犯罪的惟一原因。人们在温饱之余，或被情欲所困扰，就寻欢作乐以自解烦恼，但他毕竟又触犯了刑法。(三)人们还不仅为了解除其情欲的烦恼，而入于刑网；尽有情欲可得慰藉、有名利可得满足的人，还抱有漫无边际的愿望，[追求无穷的权威，]于是他终究由于肆意纵乐而犯罪了。那么，对这三类罪行，有什么救治的方法？

对于第一类，可给与相当的资财和职业；对于第二类，可培养其克己复礼的品性。至于第三类，我们已设想到世间种种欢娱无不有赖于他人，[所以寻欢的人们终不期而多所侵犯，]人假如自足于己，与世无争，就让他遂志于哲学的清思吧。世间重大的罪恶往往不是起因于饥寒而是产生于放肆。人们的成为暴君（僭主）

，决不是由于苦于缺乏衣着。因此[僭主的罪恶特别大，]人们不重视谁能捕获一个窃衣的小偷，而把殊荣加给那位能够诛杀一僭主的勇士。这里，我们就可以知道，法勒亚[所倡议的]政制的一般措施只能借以防止较轻微的犯罪。法勒亚政制还有一点可议之处，这个政制的种种安排，其

政 治 学 3 5

目的都在图谋国内的安宁和正常生活；但立法家也应考虑到邻邦和外国的关系而安排好防御措施。在缔造一个政府时，须注意武备，而他在这一方面却完全没讲到。在财产问题上实际也应该考虑到战时的需要。各家的经济储备，不仅应该足供每一公民平时在国内的政治活动，还应该有些余裕以便应付外敌入侵时的军需。制订各家财产的平均额就应该照顾到这一方面。财产定额不可太小，太小则虽然跟一个同等的或类似的城邦作战，也将会困于给养〔更不必说强敌〕；但是也不能太大，富于资财而武力不足以自卫的城邦特别容易引起邻邦或强敌的覬覦。这里，法勒亚并没有作出任何指示，但我们可以设想财产毋宁求其充分，只要不逾越某种程度就是有利的，而定额的标准应这样计算：这个城邦的财富总额在另一个较强的城邦看来是不值得为了掳掠的目的而与它作战的，可是，如果有跟它作战的必要，则他们的财富虽然更少一些也将和它作战。曾有这么一个历史故事：当〔波斯的〕奥托·拉达底引兵围攻亚泰尔奈城的时候，〔城中的执政〕欧昆卢请〔那位波斯将军〕计量从围城到攻破，需要多久，在这期间他的军队要耗费多少给养。他说“我愿接受比这笔围攻费用更少的金额，把亚泰尔奈全城完整地奉让于将军”。

奥托·拉达底听到这些后，稍作思考，就放弃了围城的计划。所有公民之间财产的平均分配固然有利于国内的安宁，但就这一方面而论，利益也未必很大。有才能的人对于这种制度将有所抱憾，他们感觉自己应该比一般公民多得一些，竟然却被限制了；实际上，这些人就常常因胸中不平，以致激起一国的内乱。人类的恶德就在于他那漫无止境的贪心，一

4 5 政 治 学

时他很满足于获有两个奥布尔的津贴，到了习以为常时，又希望有更多的津贴了，他就是这样永不知足。人类的欲望本是无止境的，而许多人正是终生营营，力求填充自己的欲望。财产的平均分配终于不足以救治这种劣性及其罪恶。只有训导大家以贪婪为诫，使高尚的人士

都能知足，而卑下的众庶虽不免于有非分之求，但既然无能为力，也就不得不放弃妄想；至于他们分内应得的事物当然应该给予公正的分配，勿使其发生怨望。法勒亚对均产所创立的制度本来就是不完善的；他所均的仅以地产为限，但人间的资财还有奴隶、牛羊和金钱，以及其它种种所谓动产，人们尽可以在这些方面致于富饶。所有这些财物必须一律加以平均分配，或一律给它们规定最高的限额，或全部都任各家自由聚散。显然，法勒亚当初只为小城市立法，他的制度只适合于为数较少的公民团体：在他的那个社会中，工匠都是公共奴隶，在他的公民团体以内完全没有工匠。但是，如若一个城邦规定工艺一任奴隶去做，这就只能限于公共工程这一类事业，在爱庇丹诺曾有过这种法令，在雅典，狄奥芳托也曾经引用过这类措施。经过这些考究，人们就可以判断法勒亚制度的利弊所在而显见它的优缺点了。

章八 无从政的实际经验而创制出最优良的城邦制度的当以米利都人、欧吕丰的儿子希朴达摩为第一人。他博涉各家学说，富于自然智识，且开创了城市的区划设计方法并为拜里厄斯港完成了整齐的道路设计。这个人的生平又以怪异著

-- 57

政 治 学 5 5

称于当世，见者望之翹然，或以为矫揉：日常披发垂肩而加之盛饰，以粗葛制长袍，厚实温暖，不分冬夏地穿着。他所设计构造的城邦以一万公民为度，分为三部分（阶级）

：第一部分为工匠，第二部分为农民，第三部分则为武装而卫国的战士。全邦土地也分作三个部分：一部分划归祠庙，另一部分归城邦公有，第三部分则为私人产业。庆祝境内诸神的节日和祭祀都由第一部分产业供应费用；武备开支支出第二部分；第三部分则分配给农家各户。他认为法律也只有三类，分别适用于三类刑事诉讼——屈辱、伤害、杀人。他还建议设置唯一的最高法院，凡其它机构不能审理或判决不当的一切案件都由它处理，照他的设计，要选任若干专职长老来组织这个法院。对法庭的判决方式他也提出了一个意见，认为审判员们在表决时向陶罐中各投卵石的手续是不适当的；每一审判员应各投一块木制法板；他如确认被告有罪，就应该把罪状写明在板上，倘使认为完全无罪，就让法板空白，如果他认为被告所犯部分有罪，部分无罪，则应分别写明哪些应该量刑和哪些应该昭雪的论断。他反对现行的那种手续，指出〔在上述那一类边际案件中，〕审判官所投的票（卵石）或决定全罪或完全免罪，对被告都是属失当，这样，审判官自己〔已违背了受任审判时所作的公平正直的誓

言,] 实际上犯了伪誓罪. 希朴达摩此外又对有利于邦国的各种创见或发明拟订了给与荣誉奖励的条例. 他又建议, 凡阵亡将士的子女完全由城邦公款支付其生活教养的费用, 他自己认为这是一项新鲜的倡议, 实际上雅典和其它城邦早颁行了这种条例. 关于行政人员, 他认为都应该由上述三部分(阶级)民众选举,

-- 58

6 5 政 治 学

当选的人分别管理三类公务——一般公众事务、外邦侨民及孤儿事务. 希朴达摩所拟政治体系中最受人注意的要领就是这些. 在这里, 第一应受批评的是那个公民的三分法, 工匠、农民、战士, 既然同样列入公民名籍, 他们就应该一律参加城邦政治体制; 但是农民无武装, 而工匠则既无武装又无田地, 那他们的参加编配到这种政治体制中, 毋宁是成了战士阶级的奴隶. 这两个阶级不可能参加政府的一切机构; 将军、内务官吏及所有重要职位必然完全由持有武器的阶级担任, 但是这些以公民名籍参加城邦体系的人们, 却不能列入职官名籍, 又怎能使他们效忠于这个政体? 有人说或者战士照理应做工农的主人而统治两者; 但这必需持有武器者为数甚多, 工农才不得不服从其统治. 可是, 战士阶级倘使人数很多, 也就用不到另外两阶级来参加这个体系而且分享选举执政人员的权利. 农民在城邦中, 究竟有什么作用? 我们可以承认工匠为每一城邦所需要, 他们随处可以凭技艺生活, 在希朴达摩所拟的城邦中也需要工匠. 但他所说的农民就不同; 假使农民以粮食供应战士, 那么将他们纳入公民团体以内就理属当然, 可是希朴达摩却规定他们各各私有土地而自食其耕耘的收获. 还有那些用以供养战士阶级的三分之一公共土地也是可疑的: 假使负盾的人自己来耕种这些土地, 则战士将无异于农夫; 而那位立法家却把他们分成了两个阶级. 反之, 如果在农民和战士两者之外还有耕作这些公共土地的人, 那么这个城邦又得有第四部分(阶级)

, 这部分人不能列入公民名籍, 对城邦的政治机构完全无份. 另一种可能方式是要同一

-- 59

农民既耕耘私有土地又耕耘公共土地. 这样一个人就得为两家操作, “内务(或保卫)官吏”与“[作战的]将军”们并举, 就指平时警备部队的官员(或译“警官”)。参看卷五. 凭一份劳动谋两份食用, 这是困苦不堪的; 而我们的疑问也就回到原先又何必把土地划分公私两区? 为什么不让农民就在所分配的同一块[双份的]土地上从事耕耘而兼供私家和战士(公家)的粮食呢? 而在所有这些问题上, 希朴达摩的思路是混乱的. 他在司法改良方面所拟的判决手续也未必妥善. 他认为对每一件控诉案, 虽然原告人只提出一个简单的罪状, 审判员(陪审员)也应作出分别量罪、等级处罚的断决. 这样, 他竟然让审判员转变成仲裁人了. 分别量罪和不同处罚只在仲裁法庭中可能进行, 那里仲裁员虽然也有若干人, 但他们可以合议, 经过共同斟酌后确定某种适当的罪罚; 至于在公审法庭中, 这样的论罪方式是不可能的, 大多数城邦的法规都特别注意在公审法庭上, 所有审判人员都不能互通声气. 由那种论罪方式引入公审法庭所引起的纷扰是可以想像的. 如某一讼案, 原告请求处罚被告二十米那, 于是审判员们认为被告的确应该赔偿原告所受的损害, 但是对于偿金数额却各有不同的意见: 或断定为十米那——或者原告所要求者为数更大而法官所断定者为数更小——另一审判员断定为五米那, 又一审判员则断定为四米那. 这样, 各人对原案各个做了分析和衡量, [法庭的审判员为数既然甚多,] 就有可能出现全数照偿以至全不赔偿的许多判案. 这又将以什么方法来总决这些不同的判断?

另外关于伪誓罪的议论也是不恰当的,

-- 60

8 5 政 治 学

对原告一个简单而无差别的申请, 或同意或否决是不会构成伪誓罪的. 审判员不准原告人二十米那的赔偿要求, 但并不就是判定被告完全没有亏负, 他所断定的只是被告所负者实际上并不是二十米那而已. 要是审判员知道被告实在从没发生亏负二十米那的事情, 却仍然责令他作二十米那的赔偿, 这样他才犯了伪誓罪. 至于尊敬有所创见以利邦国的人们, 听起来, 像是正当的, 实际上施行这种政策却未必有好处. 这种政策鼓励改革也会引起反动, 于是就可能造成城邦政治的纷扰. 这里, 可作进一步的讨论, 有些思想家考虑变革的利弊, 认为

虽然有较好的新法是否就应该废弃旧法（祖制）也是可疑的。在守旧的人看来变革总是有害的，而且有些建议看上去是为邦国谋福利，实际上目的却在于破坏旧章和原来的体制；按照这种情况说来，我们就不能赞成希朴达摩的意见了。涉及这类问题，我们当作较详的申说。各家的想法，对于这点很不一致，有时确可说变革是有益的，在其它各种学术方面已屡次证明因变革而获得进步；例如医疗、体育以及其它种种技术和工艺，现在都已远远脱离往日的陈规了。政治，假使也作为人类学术中的一门，那么也应由于变革而有所得益。有些史实也可以作为〔以变革为有利〕这方面的佐证；古代的习俗常常是很简陋而且野蛮：希腊人在古时刀剑都不离其身，他们娶妇都必须用财物互相购买新娘。直到现今，有些地方还可以见到古代习俗颇为荒谬的野蛮遗迹：比如，在库梅，有一条杀人罪的刑法，只要控告者提出几个本族或近亲作证，就可以判定被告的重罪。一般人类都择善而从，不完全蹈习

-- 61

政 治 学 9 5

父亲的故事而专守祖辈的旧制。我们所知道的原始人类，不论其为“土生居民”或为“某次灾劫的遗黎”

，一般都可想像为同当今偶见的愚蠢民族的情况相像，在原始“土人”间所流传的故事确实是蒙昧的。如果一定以守旧安常为贵，这就未免荒唐了。〔原始的许多习俗（不成文规律）

必须废改，〕而且随后所立的成文规律也不该一成不变。在政治方面，恰恰同其它学艺相似，每一条通例不可能都能精确而且无遗漏地编写出来：用普遍词汇所叙录的每一成规并不能完全概括人们千差万殊的行为。〔初期的法令律例都不是很周详且又欠明确，必须凭人类无数的个别经验进行日新又日新的变革。〕但明白了法律必须在某些境况、在某些时候加以变革的道理，我们仍然要注意到另一论点：变革实在是一件应该慎重考虑的大事。人们如果习惯于轻率的变革，这不是社会的幸福，要是变革所得的利益不大，则法律和政府方面所包含的一些缺点还是姑且让其沿袭的好；一经更张，法律和政府的威信总要一度降落，这样，变革所取得的一些利益也许还不足以抵偿更张所受的损失。上述政治和其它技艺间的比拟并不完全相符；变革一项法律太不同于变革一门技艺。法律所以能见成效，全靠民众的服从，而遵守法律的习性须经过长期的培养，如果轻易地对这种或那种法制作这样或那样的废改，民众守法的习性必然会消减，而法律的威信也就跟着削弱了。关于〔变法〕这个问题还另有一

些疑难：即使我们已承认法律应该实行变革，仍须研究这种变革是否在全部法律 and 政制上要全面进行或是应该局部进行，以及变革可以由任何有志革新的人来执行还是只能由某些人来办理。这些论

-- 62

0 6 政 治 学

点的抉择都是很重要的，我们暂不详述，留待日后再作适当的评述。

章九 在论及拉栖第蒙(斯巴达)和克里特政制——或者该说论及任何城邦的政制——时，应该照顾到两个论点：第一，与最好的(模范)政制相比，它们所有的各种法律究竟是良法还是恶法；第二，各种实际设施同建国时的宗旨是否相符，而不致违反原先立法的纲领。一般思想家都承认，在一个政治修明的城邦中，大家必须都有“闲暇”

，不要为日常生活所需而终身忙碌不已，但要怎样安排才能使大众获得这样的闲暇，却是一个难题。帖撒利亚的卑奈斯太制度就是安排闲暇的一个方式，但是那些农奴经常起来反抗其[闲暇的]主人；同样地，(赫卢太)农奴也老是等待着拉根尼(斯巴达)人的衅隙，他们好像是丛莽中的一支伏兵，遇到机会，就立即出击(起义)。可在克里特，迄今还没有发生过这些事情。克里特不发生(贝里俄季)农奴叛乱的原因也许由于这个岛的邻邦虽然同它互相为敌，各邦却各有自己的农奴，从没在战争中同克里特的农奴们联络，共同攻击克里特人。但是拉根尼则所有的邻邦——比如阿尔咯斯人、麦西尼亚人、阿卡地亚人——都与它为仇，这就成为赫卢太时常叛乱(起义)的根由。[帖撒利亚的例子也相类似，]帖撒利亚农奴当初的叛乱都发生在帖撒利亚遇见边警，即阿卡地亚人、贝尔雷比人、马格尼西亚人入侵的时候。即使邦国并无患难，管理农奴本来也是一件麻烦的事情。制驭农奴们的手段颇难措置：假使存心宽厚而不加鞭笞，他们就日益恣肆，渐渐会企

-- 63

图同主人相平等；要是处理得过于严酷，又势必激动怨毒而群起谋害主人。这里已显明了依赖赫卢太（农奴）制度〔谋取主治公民们的安逸〕的城邦必定不谙易构成最好的〔安稳的〕政治组织。拉栖第蒙政制的另一点应受到诋议的地方是它对于妇女的纵容；斯巴达妇女的放肆实际违背了他们立法的初衷，并于全邦公众的幸福有害。比如家庭由夫妇两人组合而成，城邦也可以看作是人数几乎相等的男人们和女人们两部分而合成。所以，在各个政体中，如果妇女的地位未经恰当规定，那半个公民团体就欠缺法度了。斯巴达的实况就是这样。当初制订斯巴达法律的立法家目的在于使全邦公民都能坚毅奋发，他的心愿可以说是一半达到了，斯巴达男子确实都具备这样的品性；但是他完全疏忽了妇女这部分，于是她们一直放荡不羁，过着奢侈的生活。在这种政体中，崇尚财富是必然的结果，尤其以那些听信妇女而受其操纵的公民特别显著，凡富于军人气息而好战的种族经常见到这些情况，只有克尔得族可以算是例外，还有些公开承认同性恋爱的民族，也很少能见到妇女失德的现象。古时的神话家运用才智，把阿雷（战神）和阿芙洛第忒（爱神）牵联而为配偶，其用心极为深长：历史事实已经证明所有好战的民族往往好色，无论其为女色或男色。拉根尼人由于爱好女色，就在他们国势鼎盛的时代，邦内很多权力都落入了妇女手中。执政者被妇女所统治或妇女实际上是在掌握政权，这中间又有什么分别？结果是一样的。〔妇女的影响发生多方面的效果，〕即以勇敢而论，这原是善战民族所应有的气质，在妇女日常生活中则并不需

-- 64

2 6 政 治 学

要：在这方面，斯巴达的妇女气曾经消磨了他们固有的丈夫气，从而造成最恶劣的后果。当忒拜人入侵的时候，斯巴达妇女就大大不如其它邦的妇女，她们表现得十分慌张，斯巴达男子们受到自己妇女的纷扰比所受敌军的袭击更严重。妇女在拉根尼流于放纵，历来已久，这些渊源是可以追溯的。他们同阿尔喀斯人、同麦西尼亚人、同阿卡地亚人先后作战，男子们多年出征。他们本是健儿，经过一生战斗，在行伍中养成了若干良好的德性。到战罢回乡，怀抱着息影休闲的愿望，就乐于遵守立法家的安排。〔但是那些家居的妇女们却并没有在国外战争期间培养好同样守法的精神。〕据说莱喀古士也曾经的确想把妇女纳于他的法律的约束之下，但是由于她们群起反对，莱喀古士就放弃了这个企图。从这些经过中可见到斯巴达妇

女的失德是自取其咎，我们现在所以重提这些经过，只是为了说明一桩事情的是非，并非想考究这种错误是谁的〔历史〕责任.上面已说明，对于妇女的纵容，不仅直接养成她们放逸的习性而使全邦的政治结构陷于失调，而且又间接培育了贪婪这一恶德.因此我们在这里就必须提出拉栖第蒙贫富不均的问题来加以评论.那里，有些人家产甚巨，而另一些人则颇为寒酸，从而土地渐渐被少数人所兼并.在这方面斯巴达的法制是有缺点的.立法者规定每一公民所有的土地都不能作任何买卖，这当然不错；但他同时又容许各人凭自己意愿将财产给予或遗传于任何个人——这在长期以后就会形成全邦的财产不均，刚好和自由兼并的结果相同.事实上全邦五分之一的土地归属于〔少数家族和一些〕妇女；斯巴达嗣女

-- 65

政 治 学 3 6

继承遗产的非常多，当地而且又盛行奩赠的习俗，于是她们成了邦内的大财主.奩赠实际不是良法，最好是不给陪嫁，如果必需给的话，也应该限于少数或某些适当的财物.按照斯巴达的法制，一位公民可把继承他产业的女儿嫁给任何或贫或富的男子；假使在他死前女儿尚未出嫁而遗嘱又未经言明，这个女儿的合法保护人也可以把她嫁给他所选中的任何男子.这种法制造成的后果是：拉根尼全境原来可以维持一千五百骑兵和三万重装步兵，直到近世，它所有担任战事的公民数已经不足一千人了.历史证明了斯巴达财产制度的失当，这个城邦竟然一度战败，不复重振；其衰废的原因就在于缺少男子.传说斯巴达以往的列王常常以公民名籍授给外来的人，因此虽然经历长期战争，并没感觉人口的短绌；某一时候的公民数据说的确不少于一万人.这一记载是否真实，可以不必议论，可这并非良策，如果它想维持这一户口数额，不如设法平衡公民间的财产.可是，斯巴达的立法者，希望族类繁衍，鼓励生育，一度有制度，凡已有三子的父亲可免服兵役，要是生有四子，就可完全免除城邦的一切负担.鼓励增殖的律令实际上并不利于财产的平衡：多子的人家，田地区分得更小，许多公民因此必然日益陷于贫困.贫富不均问题也牵连到所谓监察会议（监察院）制度的缺点.拉栖第蒙监察官对于城邦重要事务具有决定权力；但是他们既然由全体平民选任，常常有很穷困的人当选了这个职务，这种人由于急需金钱，就容易开放贿赂之门.这种情形在历史上屡见不鲜；在近世，就安德罗斯岛事件来说，监察院某些监察官由于受贿，竟参加祸害本邦的阴谋.这个重

-- 66

要机构还另有一种缺点是它的权力过大，可以专断职务，就是国王也不得不仰承其辞色；因为监察院僭取的权力日见重大，城邦原来的政体，包括王室在内，渐趋废坏，拉栖第蒙也遂由贵族（勋阀）政治而转成民主（贫民）政治了。但在这里还得承认监察制度的确也尽了团结公民团体、维持宪政的作用。平民有了参加城邦重大事件的均等机会，就使大众能心满意足；这种效果或出于立法的影响或由于事势的变迁，姑且不论，它总是有益于斯巴达政治的。一种政体如果想要达到长治久安的目的，必须使全邦各部分（各阶级）的人都能参加而怀抱着让它存在和延续的意愿〔这种意愿，在斯巴达的各个部分都是具备的〕：两王满足于这种政体所给予的光荣，勋阀贵族乐意长老院可以表达各人的意见，各人则可凭其才德而受任为长老；对平民大众而言，则人人都有当选为监察的机会，他们既乐意于监察制度，也就乐意于这一政体了。一切公民都有被选举担任公职的权利，这当然是对的，但现行的选举方式是很幼稚的。监察官既属于平民，却具有决断军政大事的权力，这就不该〔像他们现在所作的那样〕凭私意随便决定可否，而应该凭法律上成文的条规慎重处理一切案件。监察官的生活也不符合斯巴达政体的基本精神，对于他们，一切都很放任。而对于其它公民，斯巴达律的生活约束是非常严格的，这又趋于另一极端，以致许多人受不了那些严酷的节制，就秘密地私自寻求肉欲的欢乐。长老院（长老会议）的组织也有其缺点，长老们假使都是端正的人而且锻炼了男子的才德，这种组织当然有益于城邦；但即使有这么多的善人一时都来执政，我们也难以确定

-- 67

长老应该〔像现行制度那样〕成为终身职：才德犹如身体，总是随着年龄而逐渐衰弱的。何况实际上，当选为长老的才德未必符合立法者的初意，长老院因此算不上是一个万全的机构。大家从历史上知道受任为长老的人们在处理公务的时候往往会有徇私舞弊的事情。所以应该给他们另行设置监督的机构，在斯巴达，这种监察制度现在还是存在的。监察官有权检查所有行政人员的行为。可是，以这样特殊的权力授给那样的监察官们，看来真是太过分了，而且所订的检查方式，用之于长老们也不太适当。选举长老的方式也有缺点。复选的手续是幼稚的；而且每个愿为长老的人，必须向选举人奔走一番。在我们想来，公职只应该选拔贤

能，不管谁愿意或不愿意担任这种职位。立法者所以当初订立竞选制度的目的应当是鼓励人们发展各自的抱负，让大家都以服公任官为光荣，假使无所鼓励，说不定有才德的人谁都不愿意投身于众人的事业。可是，这同时也鼓励了野心（好名）和贪得（嗜利）的情性，这些又不期而把人们引向种种罪恶了。关于君主政体的一般问题以及王室对于各城邦究竟是有利或有害，将在以后另行论述。但是，各城邦如果立有君主政体，王位总不宜采取斯巴达现行的世袭方式，每一位新王都应该凭他生平的品行，经人民的推戴后才能继承王位。从现行制度上看来，当初立法者也明明知道不能保证各代君王个个都能光明正直〔所以订立监察制度时，检查也及于王室〕；而且斯巴达人对于君王出使（访问）列邦时，竟会把与之相忤的人们也列入使团中；一般人也认为两王并立的制度是立法者存心利用两王的对峙，以保持斯巴达政体的平衡。

-- 68

6 6 政 治 学

他们称为“菲第希亚”的会餐制度，当初的安排也是可以诤议的。这种集会的费用，正如克里特的规定，应由公款来支付；但在拉根尼，不管那里有些公民极为贫困，无力负担会餐费用，却仍旧规定各人应缴的金额。这就带来了有违会餐本意的结果。会餐原来是平民化的措施，但照那里的规定实行时，这就适得其反；穷人没法参加食堂，可是，按照斯巴达的传统，凡不参加食堂的人们就不可能享受任何宪法上的权利了。关于海军统帅的问题也曾经受到人们的指摘，那些批评是有理由的。因此常常引起内讧。斯巴达原有的两王本来是终身陆军统帅，在这里更以海军统帅与之对峙，这就可以说在两王室之外又另有一王室了。斯巴达立法创制的初衷原本是可疑的，这在柏拉图的《法律篇》中已批评到了。整个体系用意都在培养一种品德——战斗的（军人的）品德——以保证在战争中〔取得胜利而〕确立霸权。所以，战争只要还在继续进行，斯巴达的权威常占优势，但已取得了胜利，开疆拓土，正要经营新版图时，他们突然又衰弛了。他们昧于和平时期的生活和性情，不懂得如何应用其闲暇以为长治久安之计，使大家共享升平的欢乐；他们所受的锻炼完全属于军事性质，此外也就不具有其它才德了。他们还有另一同等严重的错误。他们确知人生所企求的众善（事物）

，应用善德来求得，不能用恶行来掠取。他们以“善德”求取“众善”的认识原本是正当的，但他们又相信这些善物（事物）比善德为更加重大，这却是错了。斯巴达的公共财政并不良好；邦国常常忙于战事，以致

政 治 学 7 6

库藏空虚；税课的征收都不能足额。大部分田地都执掌在斯巴达公民的手中，但他们谁都不踊跃于国赋的输纳。斯巴达律所现的后果往往出乎于立法者的始料：城邦遂日渐陷于贫困而私家则越趋于贪婪。这些就是拉栖第蒙政体的概况，其中重要的缺点都已说到了。

章十 克里特政制和拉栖第蒙相似；但大体上不如拉栖第蒙政制那么精详，只有其中一二点是可以相比拟的。拉根尼（斯巴达）律大概出于克里特律，史传的确曾有这种记载：任何制度，凡先前的总是比较粗疏，而后起的就可以更周到。据说，莱喀古士在辞去嘉里劳王的师保职务以后，就出国周游，在克里特岛居留多年——岛上城市中有一个吕克托城原是斯巴达人的殖民地，由于此种关系〔斯巴达人对于克里特岛往来甚密，而〕莱喀古士也来到了这里，到达吕克托的初期移民采用了当地居民的政治制度。一直到目前，那里的斯巴达人仍旧沿用全部旧法管理岛上的贝里俄季（农奴）

，这种法制据说是从远古的米诺斯王时代流传下来的。〔提起了米诺斯，顺便也得说明一下，〕这个岛的位置非常好，自然的地形具有优异的构造，好似出于天授，它理应在希腊世界中建为霸国。克里特雄据大海，全岛的沿海地带都密布着希腊人移殖的城市；向西，离伯罗奔尼撒半岛不远，向东，接近亚细亚洲〔西南〕角上〔克尼杜附近〕的特里奥滨海岬和罗得岛。这些就是米诺斯王之所以能够建立其海上王国的地理基础。他征服了邻近好些的岛屿并向另一些岛屿

派遣了拓殖的人众；最后他远征至西西里岛，死在西西里的加米可附近。克里特的一般体制是可与拉根尼体制相比拟的。替拉根尼人耕田的赫卢太相当于克里特岛上的“边地住户”

（贝里俄季）

；两邦都有会餐规定，斯巴达古称会餐为“安得赖亚”

，相异于现行的名目“菲第希亚”

，而克里特人则迄今仍称会餐为“安得赖亚”——由此可见拉根尼的会餐制仿自克里特。又，两邦的政治组织也有相似之处：斯巴达的埃伏尔类似克里特的所谓“哥斯谟”

，唯一的差别只是埃伏尔共五人，哥斯谟则共十人。类似斯巴达长老那样的执政人员，克里特也有；后者称为“布利”

（议事人员）

，前者则为“葛罗希”

（长老）。克里特，古时候也像拉根尼那样有一王室；但是后来已经被废黜，军队归哥斯谟统率。克里特公民也是全体都要出席公民大会的，但他们的权利限于通过执政人员和哥斯谟已议定的案件。克里特的会餐制度优于拉根尼的制度。在拉根尼，每一公民应该缴纳一份会餐费用，倘使缴不出这一份费用，则如前所说，他就会被取消公民资格。在克里特，这方面安排得比较有利于平民，凡公地上所有收获和畜产以及贝里俄季（农奴）所缴纳的实物地租，完全储存在公仓，一部分用来支給祀神和各种社会事业，另一部分就拨供给会餐，这样，所有男女和儿童全都吃到了公粮。克里特的会餐制度还创立了许多聪明的俭食办法，替公众节

约粮食；那儿还有鼓励男女分房居住的规则，使每家不致生育过多的子女，而且放任男子间的同性恋爱——这事究竟是好是坏，只能留待以后有机

-- 71

政 治 学 9 6

会时再来论述.由上所述，足证克里特人关于会餐的安排比较优越.但在另一事上却是相反，克里特的哥斯谟比斯巴达的埃伏尔为劣.与埃伏尔相类似，哥斯谟的人选〔不作正当的资格限制〕也是寄托于命运的；而埃伏尔制度对整个政治结构的有利作用，哥斯谟制度却是不具备的.在拉根尼，由于每一公民都有作为埃伏尔的被选举权，全邦的人都有获得最高职位的机会，所以大众的意志就会拥护整个政体.在克里特，则哥斯谟的被选举人仅限于某几个宗族，大家并不是可以当选的；而长老院（布利）的长老（参议）人选则又局限于曾经受任为哥斯谟的人们.克里特长老院组织的可诋议处略同于拉栖第蒙的长老院：生活不受拘束，任则无限制，一经当选便成为终身职务，这些都是不应该有的特权；还有他们往往不依成规而只凭私意决定可否——这就可能引起政治上的争执进而造成邦国的祸患.至于哥斯谟这个组织，民众虽然被摈在外，却也未尝对它有所怨望：这并不是说这个组织真是完善之至，而为大家所满意.哥斯谟之所以异于埃伏尔，是由于在这个机构中没有能借以营私受贿的事情；大家都住在一个岛上，外界的引诱是相当隔绝了的.克里特人用来补救哥斯谟的缺憾的办法是很古怪的，这些办法与其说是宪政的法度，毋宁说是门阀的操纵.在克里特，经常发生些政治宗派集团——有时是某几个哥斯谟暗中结合，有时是另一些非当权的人物私相联络——起来推翻另一些哥斯谟或者整个哥斯谟组织；哥斯谟在任期未满以前也是许可自行辞职的.制裁哥斯谟应该有法律规定，不遵循法

-- 72

0 7 政 治 学

律的途径而让某些人逞其私意，这总是邦国的祸患。更恶劣的是有些跋扈贵族在受到哥斯谟的裁判而不服时，反而宣布停止哥斯谟的职权。这些事例显出克里特的体制虽然也包含一些宪政因素，但实际上还只是一种“门阀政治”。克里特的贵族好私斗，经常分为若干派别，结合朋侪，各聚民众为羽翼而拥戴一人为首领，于是一邦之内就好像有几个王朝，经常互相争吵，不时打起仗来。实际上这样的邦国终究是要残破的，它的政治机构常在解体之中。当政治解体的城邦到了危难的境地，邻国如果强大有力，就可以入侵。但克里特，如上所述，是一个同强邻相隔离的海岛；在别国〔为防止引起外患〕就得有禁止外侨入境的律令，这在克里特只要凭借它的地理位置和〔与邻国间的〕距离就够拒人于千里之外了。克里特的贝里俄季（农奴）常常是安稳的，不同于赫卢太（斯巴达农奴）的起叛乱，也由于岛国孤悬之故；而且克里特也没有臣属的国外领地。但是外邦军队近些年已侵入了这个海岛，克里特政制的弱点也就暴露于世了。关于克里特的政制已说得这样多了，现在让我们讲述另一邦的政治体制。

章十一 迦太基的政治体制大家都认为是一种良好的政制，这个政制在许多方面独异于它邦，但它的要旨，有些恰与拉根尼相似。这里我们所叙述的三邦——克里特、拉根尼和迦太基——的政制的确是互有关涉而相通的，比之其它城邦，三者都较为特别。在迦太基，有许多设施确实是优良的。邦内平民人口相当多的迦太基，在政治上却一直是稳定的，这

-- 73

政 治 学 1 7

就足证他们的制度是修明的：在它的历史上没有值得提起的内讧，也没发生僭窃的变故。迦太基政制同斯巴达有相似之处若干：在迦太基，“海太利”会餐制度同斯巴达的“菲第希亚”相类似。一百另四人院的职权则相似于埃伏尔（监察院）

，但也不同于埃伏尔之为命运的产物，迦太基这些职官的选任是依据才德（贤能）为标准的——这就较为合适。迦太基也有同斯巴达可相比拟的诸王和长老，这里，也以迦太基的规定为优，他们诸王的继承不像斯巴达那样，仅限于其一宗族而不问才德。迦太基诸王，不是由前王的长子或族内的宗嗣继任，而是微从时各个著名的宗族间，凭才德选任的。诸王执掌重要的职权，如果是些微不足道的人物，为害于邦国一定很大——实际上，拉栖第蒙人就曾深受其患了。在迦太基政制中可诋议为违背宗旨、发生偏差（变态）

的各个事例，在我们这儿所述及各邦中也大都可以见到或会得以发生。但一种偏差是迦太基所特有的，它的立国精神原本于贵族政体，或共和（混合）政体，可是它有时偏向平民政体，有时又偏向寡头政体。就偏向平民政体而言，两王和长老们在一致同意的条件下可决定任何案件是否应提交人民〔公民大会〕公议，但人民〔公民大会〕对于他们所未经一致同意提出的案件，却一样可以进行讨论。又，对于诸王和长老们一致同意而提出的案件，人民在大会中并不仅限于听受原案而后予以批准或通过，他们可以作出自己的最后决断，出席大会的人民都可以起来反对执政人员提交的议案。公民大会的这些权利在斯巴达和克里特的政体中是不存在的。另一方面，也有寡头主义的偏向。五元老团执掌许多重要的机务，

-- 74

2 7 政 治 学

却是（一）用补缺方法选任的；（二）那些具有最高权力的百〔〇四〕人恰恰是由这种补缺手续受任的五元老团甄别而后应选的；（三）他们的任期比其它行政人员长，他们〔有谁出缺时就由团内其余的人遴选补缺的人，这样〕的权力在其它行政机构历届人员受任之前或任期届满以后都继续存在。但另一些措施与此相反而符合于〔当初立法者的〕尚贤精神：他们的执政人员不支薪给，也不用抽签（拈阄）方法进行复选，还有其它一些类似的章法；他们各个执政机构都可受理各种诉讼案件，不像拉栖第蒙的法制那样由不同的机构分别受理不同类型的讼案。我们还必须注意到迦太基政体中含有一种重要的趋势，这种趋势是促进寡头倾向的。在迦太基以及一般城市流行着这样的观念：行政人员的选任不宜单凭才能为标准，还应兼顾到他们的家产，穷人既不擅长政事，而且也无暇来参加公务。如果以财产为凭的选举作为寡头（尚富）

主义的标志，而才德为凭的选举作为尚贤主义的标志，那迦太基的现行制度，就〔与两者都不符合，〕几乎是两者之外的另一种政体了，它在选任执政人员时兼凭两种标准——对于最高职位的两王和将军，尤其显著。这样的安排实际上违背当初重视尚贤精神的本意，可说是立法者的一个错误。立法者应注意到保证国内才德优胜的人们获得闲暇——无论他们在职或不在职时——不使他们从事于不称其才德的贱业。即便获致闲暇，须赖财产，而那尚富的暗流竟发展到最高的执政职位，如两王和将军都可贿求，这就颇为失当了。这样，实际上让富人占了才德之士的上风，而资财既然可使人获取尊荣，全国也必

政 治 学 3 7

然会竞相贪婪（爱钱）。上行下效，凡居高位者的习尚很快就导致众庶的风气；才德如果不能在这个城邦得到最高的崇敬，这里的贵族政体也就不能长久保持。因贿赂获官的人们总会乘机取偿，营私渎职将是自然的后果。诚实的人们在遭遇困乏时，犹不得不投身于取利的行业，如果本质鄙俗而又遭逢囊空家窘的境况，又有谁能保证他不致渎职？因此，谋国的人须设法使行政工作让那些〔才德高尚，〕具有政治能力的人们来担任，在一邦之内，对那部分比较优良的公民，即使不能予以终身的供养，至少也应该让他们在从政期间，获得充分的闲暇而无需再为了自己的衣食操劳。迦太基流行兼职的习惯，这看来也是一个缺点。每一职务最好是由一个专人来负责；立法家应该把这个原则订入法规而让大家共同遵守，一个人不该让他既做笛师又做鞋匠。因此，城市如果相当广大，政治职务就尽可以分配给许多人来充任，这是比较合于行政原理和民主（平民）精神的：我们前面曾论述同一政治团体有关的人们应尽可能使大家有参政的机会，而职有专司的事业总会做得更好且更快。在陆军和海军方面，我们可以明显地见到职务广泛分配的利益：在这两种机构中，上下全体各守其位，各尽其司，每个人既要受命也要授令，既要统治也要服从。迦太基的政体〔虽以尚贤为本，〕实际上已经趋于寡头性质；但他们常常陆续遣送一部分人民到他们所属的〔殖民〕城市，使得各有发财致富的机会，这个政策弥补了寡头趋向的缺点，也避免了国内的患难，使整个城邦因此得保安定。然而，这种政策只能凭机会施行，真想解除一国的内忧，应该

4 7 政 治 学

依靠良好的立法，不能依靠偶然的机。迦太基的现行法制，并不能消除一切乱源，倘使时运艰困，遭逢边警，平民是会反叛的。被世人所盛称的三邦——拉栖第蒙、克里特和迦太基

——政制的概况就是这些.

章十二 关于政体问题留下了记录或著作的人们,有些从没参加过现实政治,以处士或学者终其身;这些先贤的意见,凡有价值的大部分已叙述.另一些人则是立法家,或为本邦或为外邦城市创制立法,他们都曾经实际执掌过所在城邦的政务.这些实际立法家〔又可分为两类,〕有些只为某一城邦拟订法典,另一些则既订法典(律例)

,又兼定政制;如莱喀古士和梭伦就都完成了两项大业.关于拉栖第蒙的政制,已经在前面讲过了.一个学派认为梭伦是一个优良的立法家:他消除了过分专横的寡头政治,解放了贫民,使其免于奴役,并且建立了雅典“平民政体的祖制”

,在他所创立的政体中,各个因素被融合起来而各得其所——“亚留巴古布利”(元老院)

保全了寡头作用(尚富政治)

,“执政人员的选举规程”着重才德标准,然而“公审法庭”则代表大众的意志(民主政治)。

实际上元老院和执政人员选举法为雅典旧制,梭伦只是在他立法时给以因袭;但是他规定全体公民都有被选为公众法庭陪审员的机会,这的确是引入了民主精神.有些批评家之所以要责备梭伦也就在这一点上,他们论证梭伦把审判一切案件的权力交给这些由拈阄法复选出来的公民法官所组成的法庭,实际上消灭了另外的两个因素.在梭伦之后,这些

法庭的权威既日渐增强，历任的执政像谄媚僭主那样谄媚平民，于是雅典的政体终于转成现世那种“极端民主”的形式。厄斐阿尔忒和伯利克里削弱了元老院的职权；伯利克里又颁行了给予陪审员（公民法官）以出席津贴的制度；这样每一位群众领袖（“平民英雄”）都相继努力抬高了平民势力，直到今天，大家所目睹的政体就是沿着这一路径演进的结果。这些情况的确是事实，但史迹变迁到这样，这不是梭伦当初能料想到的。在波斯战争的年代，[以平民（贫民或佣工）为水手的]海军树立了雅典的海上霸权，平民于是感到自己在城邦中确实占有重要的地位，鄙俗的平民英雄便利用平民的气概压倒了财富和勋阀贵族的势力。按照梭伦当初立法之本旨，赋予平民的实权是有限的，他所规定的民权仅是选举行政人员并检察那些行政人员有无失职之处；这些都是平民应有的权利，他们假使没有这些权利，就同非公民的奴隶无异，这就可能转而为城邦政府的仇敌了。他规定所有职官都必须在著名人物（才德）和小康以上的家庭（资产）中选任；必须是“五百斛级”或者所谓“双牛级”

（即第三级）或骑士级才有当执政人员的被选举权。第四级，即佣工，是不允许出任任何官职的。[莱喀古士和梭伦而外，]其它立法家有札琉科斯曾经为爱壁随费里的洛克里人制订法律，嘉隆达斯曾经为他的本邦加太那，又曾经为意大利和西西里的若干卡尔基殖民城市制订法律。有些人追溯得更远，并指出奥诺马克里托为最古的立法专家。按照他们的记述，奥诺马克里托为洛克里人，本业巫师（先知）

，以其术游历于克里特岛，就学习法学于克里

-- 78

6 7 政 治 学

特，泰利斯当时与他同门。后来泰利斯授其学于莱喀古士和札琉科斯，札琉科斯再传则为嘉隆达斯，但是所有这些记述，都同各人实际生活着的年代不一致。还有科林斯人菲洛劳斯曾为忒拜人创制法律。菲洛劳斯出生于科林斯城的巴沽族，与奥林匹克赛会优胜者狄奥克里相友好，狄奥克里因为远避他母亲哈耳琼妮[不正常]的情爱而去国离乡，菲洛劳斯遂同他一起到忒拜，两人竟终老异乡，同居歿世。那儿的居民至今还向旅客指点他俩的坟墓虽然近在一处，但其一在坟上可望见科林斯境，另一个却看不到故乡的土地。据说他俩在死亡前就这

样安排好了的：狄奥克里为了生平不幸的处境，不愿自己的魂魄仍然由于科林斯的景象而引起伤感，相反，菲洛劳斯却表示了自己对故乡的怀念。这就是他们移居忒拜的经过，而菲洛劳斯就因此成了忒拜的立法者。在菲洛劳斯的一些著作中，有关宗嗣的所谓“继承律”是菲氏法典的一个特色，按照他的立法意旨，各家所拥有份地数和子嗣数总要保持平衡，使世代相续，各人资以营生的产业不致骤增或剧减。嘉隆达斯的法典很少有值得特别注意的地方，其中只有对担任伪证人们的处分可算是一个特点——他是制订伪证刑法的第一人；但嘉隆达斯法典以精审见称，近世粗疏的法家对他不免有些愧色。〈法勒亚所拟法制的特点为均产，柏拉图所拟定的法制有很多特点——财产和妇孺的公有；妇女会餐制度；宴饮律，规定在节庆狂欢的日子让清醒的人主持场面，以约束失态的醉人；还有军事训练的规则要求士兵“双手并用”

（左右肢练就

-- 79

政 治 学 7 7

同样的本领）

〉。

德拉科曾订立若干法律，但是这些法律都是在原来的政制下颁行的。除了以课罪从重，处刑严峻著名以外，德拉科律没有值得提示的特点。毕达库斯，也像德拉科那样，专订法律，在政制方面并无作为。毕达库斯法典的一个特点是人在醉中犯罪，课刑加重。他看到醉汉闯祸比常人较多，认为要保护公众的安全，对于这种罪行不能够宽恕。还有一位立法家芮季俄人安德洛达马曾给色雷基的卡尔基殖民城市制订法律。他所著述的法律，有些是关于杀人罪的条例，有些是关于女子财产继承的规则；安德洛达马的著作也没什么值得提示的特点。关于实际上见到施行的政制和政治理想家所设想的政制——对这两项论题的研究，我们就在此结束。

8 7 政 治 学

卷 三

章一 人们如要研究“城邦政制”（波里德亚）这个问题，考究各种政制的实际意义及其属性，就应该首先确定“城邦”的本质；这样，我们就先要问明“什么是‘城邦’（波里）？”现在常常听到人们在争辩城邦的性质：有些人说这是城邦的一种措施；另一些人说这并非城邦的措施，而只是那些寡头集团或僭主〔城邦统治者〕的措施。政治家和立法家的一切活动或者行为显然全都同城邦有关，而一个政治制度本来是全城邦居民由以分配政治权利的体系。〔所以我们必须先行确定城邦的本质，而后才能理解所有政治活动和政治体系。〕城邦的成为一个组合物就是许多“部分”的结成为一个“全体”

，我们如果想阐明城邦是什么，还得先研究“公民”的本质，因为城邦正是若干公民的组合。于是，我们又该弄明白“什么是‘公民’（波里德）？”以及谁确实可被称为一个公民。公民的本质，犹如城邦问题，也常引起争辩；至今大家还没有公认的定义：可以在民主政体中作为公民的人，在寡头政体中常常被摒于公民名籍之外。在这里，对于因偶然的机会而获得公民称号的人们，例如特许入籍（归化）的公民，

我们姑置不论.一个正式的公民应该不是由于他所在的住处，而成为当地的公民；侨民和奴隶跟他住处相同〔但他们都不得称为公民〕。

仅有诉讼和请求法律保护这两项权利的人也不算是公民；在订有条约的城邦间，外侨也享有这种法权——尽管许多地方的外侨还须有一位法律保护人代为申请，才能应用这项法权，那么仅就这项法权而言，他们还没有充分具备。这些人只有诉讼法权或不完全的诉讼法权，像未及登籍年龄的儿童和已过免役年龄的老人那样，作为一个公民，可以说是资格不够充分的。以偏称名义把老少当作公民固然未尝不可，但是他们总不是全称的公民，或者说儿童是未长成的公民，或者说老人是超龄的公民，随便怎么说都无关重要，必须给他们加些保留字样。我们所要说明的公民应符合严格而全称的名义，没有任何需要补缀的缺憾——例如年龄的不足或超逾，又如曾被削籍或驱逐出邦的人们；这些问题正相类似，虽都可能成为公民或者曾经是公民，然而他们的现状总不合公民条件。最好是按照这个标准给它下一个定义，全称的公民是“凡参加司法事务和治权机构的人们”

，应用这种标准，上述那些缺憾就被消除了。统治机构的职务可以据任期分成二类。一类是有定期的，同一人不能连续担任这种职务，或只能在过了某一时期后，再担任这种职务。另一类却没有时限，例如公众法庭的审判员（陪审员）和公民大会的会员。当然，人们也可以争辩，审判员和会员并未参加统治的职务，不能看作治权机构的官吏。但是公众法庭和公民大会实际上是城邦最高权力所寄托的地方，如果说参加这些机构的人并没有治权，这就难免可笑了；我们认为这种争辩，

-- 82

0 8 政 治 学

只在寻找文字上的毛病，是不足重视的：这里所欠缺的只是审判员和会员两者还缺乏一个共通的名称。为了要求事理的明晰起见，我们姑且称两者为“无定期（无定职）的职司”。

这样就可把公民界说为“参加这些职司的人们”。

这个定义，对一切称为公民的人们，最广涵而恰当地说明了他们的政治地位。〔但，这里仍旧还有所疑难。〕公民身分是一个什么类别的事物，这类事物具备品种不同的底层——其中之一为头等品种，又一为二等，依次而分为其它各等；对此类事物（公民）考察其底层方面的关系，并不能找到共通底层，或只能有微薄的共通底层。〔公民身分的不同底层就是不同的政体，〕显然，各类政体不同于品种，其中有些为先于（较优）

，另一些为后于（较逊）

；凡是错误或变态的政体必然后于（逊于）无错误的政体——我们后面将说明所谓变态政体的实际意义。相应于不同的政体（底层）

，公民也就必然有区别。这样，我们〔上述的〕公民定义，最适于民主政体；生活在其它政体中的公民虽然也可能同它相符合，但不一定完全切合。举例说来，有些城邦不承认平民的政治地位，也无正规的公民大会，这些城邦仅仅有特别召集的无定期的群众集会；至于诉讼案件则由行政各部门人员分别进行处理。比如在拉栖第蒙，监察院审理有关契约纠纷的案件——他们把这些案件分配给各监察员个别处理，长老院的长老们审理杀人案件，其它的职官又审理其它案件。迦太基的司法情况也很类似，那里若干专职官员有权审理所有案件。但我们可以稍加修改，对这些政体仍维持上述的公民定义。在非平民性质的政体中，担任议事（立法）和审判（司法）的

-- 83

政 治 学 1 8

人们，不是那些无限期而非专任的职司，其职司都有定期而且专任，就是这些有定期的专职人员，全体或某些人员，赋予定期的议事和审判权力，他们所议所审的，则或为某些案件或为一切案件。从上述这些分析可看出，公民的普遍性质业已阐明，在这里可以作成这样的结论：（一）

凡有权参加议事和审判职能的人，我们就可以说他是那一城邦的公民；（二）城邦的一般含义就是为了要维持自给生活而具有足够人数的一个公民并集团。

章二 但是，依照常例，公民就是父母双方都是公民所生的儿子，单是父亲或母亲为公民，即其子不得称为公民；有时候，这种条件还得追溯更远，推及二代、三代或者更多世代的祖先。这诚然是一个通俗而简易的定义，可有些人将提出这样的疑问：那上三代或上四代的祖辈怎样成为一个公民的呢？里昂底尼的高尔吉亚——一部分出于嘲讽，部分也是为了给自己解嘲——说，“石灰泥浆是由灰泥匠制造的，拉里萨公民就是由公民匠（第缪俄古）制造的，第缪俄古这行职业（这些职官）就在制造拉里萨公民。”但在实际上问题是单纯的，按照我们上述的定义，那些〔被制成为公民的〕人们如果一旦参加城邦政体，享有了政治权利，他们就确是公民了。〔我们的定义比以血统来论断公民身分较为妥贴；〕因为“父母双方都是公民，则其子也是公民”这种的话，没法应用到一个城邦的初期居民或创始的人们。此外，对于由政体的变革而获得政治权利的人们可能会

-- 84

2 8 政 治 学

提出更大的疑难。譬如，在雅典，克勒斯叙尼在驱逐了僭主们之后，把许多外侨以及外邦居留民中的奴隶编入雅典各部族间。在这些新增的公民方面所引发的疑难，实际上不是某人是否为公民的事实问题，而是这些〔事实上已是公民的〕人们是否应使他们成为公民的法制问题。从这个问题又可引起进一步的问题，即凡在道义（成规）上不该为公民的是否可以成为真正的公民？而凡不合道义的事物是否就为虚假的事物？

如今，恰好有些人，按照道义说来，不应受任为官吏，竟然做了官吏，我们也并不因为他们治理不良就说这些人不是官吏。〔就公民说，情况也相似。〕他们既然被认为参予城邦统治机构的人们——我们上述的定义就是以具有参加议事和审判的职能的人作为公民——那么，在变革后凡已经获得这些法权的人们，实际上就须称为公民了。

章三 至于他们该不该成为公民，那是另一回事，这与我们以前所述及的范围较大的问题有密切的关系。说到城邦时，曾提到一个相似的疑难，某一作为（措施）是否可说这是城邦的作为（措施）。

以一寡头或僭主政体的转变为平民政体为例，有些人这时就拒不履行公共契约或相似的其它义务，说这些契约不是城邦所订，只是那个僭主的措施。他们认为某些政制是凭借暴力建立起来的，并不以公众利益作为建国的目的。但是这样的争执同样也可施之于平民政体，平民政体也有以暴力创始的，如果说一个寡头政府或僭主政府的作为，可以否认它作为城邦的措施，那么这个平民政府的作为也是可以否认的。于是这个问题又引发了另一问题：——我们将

-- 85

政 治 学 3 8

根据什么来确定这一城邦为“同一”城邦，或相反而为“别一”城邦？

专从〔自然条件，〕如土地（国境）和人民，考察城邦的异同，这是很肤浅的方式。城邦的土地和人民是可以划分的，或划分为二，或者作更多的划分，让某些人民住在一个区划之中，而另一些人民则住在另一区划中。〔这样的区划是否就使一城邦失去其同一性？

〕这种疑难是不足重视的；在这里我们应注意到“波里（城邦）”这一名称是具有多种命意的。即使就全部人民居住在整块地区的情况来论述一城邦，问题还是存在的：这个城邦在什么时候或什么条件之下才能确实认为同一城邦。确定一个城邦不应以垣墙作标准。把伯罗奔尼撒全区建筑一座围城是可能的，〔但这样是否就可说伯罗奔尼撒已成为单一的城邦呢？

] 巴比伦可以说正是这个样子，其它“民族国家”的版图也是这样，一个城邦是难与比拟的。据说，巴比伦曾被敌国入侵，占领了三天之后，还只有一部分人知道境内发生了这样的大事。但是这里所涉及的疆域问题应以另作论述为宜。确定城邦疆域的大小以及邦内应以一个民族为主或可兼容几个民族，这些问题的思考是政治家的实务。让我们再从全部人民居住在整块地区的情况来考究一下有关种族的问题，居民一代代的死亡，一代代的生长，一城邦历经世代，假若它的种族仍照旧不变，我们是否就说这还是同一城邦？有如流水滔滔，逝者如斯，我们仍说这是某泉某河？或从另一方面观察，尽管人民[种族]犹是，有如流泉之犹是，而城邦却已经变换而不再是那个旧邦了？

[这里表明了问题的实质:] 城邦原来是一种社会组织，若

-- 86

4 8 政 治 学

干公民集合在一个政治团体以内，就成为一个城邦，那么，假使这里的政治制度发生了变化，已经转变为另一品种的制度，这个城邦也就不再是同一城邦。以戏剧为喻，一班优伶一会儿扮演悲剧的角色，合唱了一出慷慨凄凉的哀歌，过一会却又改为喜剧人物而登场，合唱一出轻松愉快的乐曲。优伶虽还是原班的优伶，这两出戏剧总不是同一的戏剧了。合唱队这一比喻，对于其它一切团体，以及一切组合事物都是适用的；凡组合的方式（体制）相异的，就成为不同的组合物。同样一些音符，或者编配为杜里调，或编配为 吕季调，就成了两种不同的乐调。由此看来，决定城邦的异同的，主要地应该是政制的同异。[种族的同异不足为准；]无论这个城市还用原名或已另题新名，无论其人民仍是旧族或已完全换了种姓，这些都没有关系，凡政制相承而没有变动的，我们就能说这是同一城邦，凡政制业已更易，我们就说这是另一城邦。至于一个城邦已经变更了政体，应该还是不必承担前政府所遗留的义务，这是另一回事，另一问题。

章四 同上述论旨[城邦的同一性应该求之于政制]密切相关的后一问题为：善人的品德和良好公民的品德应属相同，还是相异？但是我们在研究这个问题之前，必须首先说明公民品德的一些概念。作为一个团体中的一员，公民[之于城邦]恰恰好像水手[之于船舶]。水手们各有司职，一为划桨（桡手）

，另一为舵工，另一为了望，又一为船上其它职务的名称；〔船上既然按照各人的才能分配各人的职司，〕每一好水手所应有的品德就应当符合他所司的职分而各不相同。但

-- 87

政 治 学 5 8

除了最精确地符合于那些专职品德的各别定义外，显而易见，还必须有适合于全船水手共同品德的普遍定义：各司其事的全船水手实际上齐心合力于一个共同目的，即航行的安全。与此相类似，公民们的职司固然各有差别，而保证社会整体的安全刚好是大家一致的目的。现在这个社会已经组成为一个政治体系，那么，公民既然各为他所属政治体系中的一员，他的品德就应该符合这个政治体系。倘使政体有不同的几个种类，即公民的品德也有几个不同的种类，所以好公民不必统归于一种至善的品德。但善人却是统归于一种至善的品德的。于是，非常明显，作为一个好公民，不必人人具备一个善人所应具备的品德。我们如不从一般政体而是从最良好的理想政体去探讨这个问题，也可得到相同的结论。倘使一个城邦不可能完全由善人组成，然而每一公民又各自希望他能好好地克尽职分，要是不同的职分须有不同的善德，那么所有公民的职分和品德既然不是完全相同，好公民的品德就不能全部符合善人的品德。所有的公民都应该有好公民的品德，只有这样，城邦才能成为最优良的城邦；但我们如果不另加以规定，要求这个理想城邦中的好公民也必个个都是善人，则所有的好公民总是不可能而且也无须全都具备善人的品德。城邦是由不同的分子构成的。就如生物由灵魂和身体组成，或如灵魂由理性和情欲组成，或者如家庭由夫妇组成，〈庄园〉由主奴组成，城邦也是由不相类似的分子组成的，——其中不仅包含有上述的夫妇主奴等人，而且还有其它各不相同的分子〔例如官吏、士兵等〕。在一个合唱队当中，领队（乐师）和随从演员

-- 88

6 8 政 治 学

（歌者）的品德总是各不相同，城邦亦然，全体公民既然为各种职分相别的组成分子，他们的品德就不可能是单纯的同一品德.这里已说明了好公民的品德和善人的品德并不尽然相同.但两者是否可能局部相同.〔全体公民不必都是善人，其中的统治者和政治家是否应当为善人？

〕当我们说起一个优良的执政就称他为善人，称他为明哲端谨的人，又说作为一个政治家，他应明哲端谨.还有些人竟认为统治者的教育从小就该同其它公民采取不同的方式；大家也确见到王室的诸子都曾经受到骑术和战术的特殊训练.如，欧里庇得〔剧本中，一位君王为他的儿子们的教育吩咐〕说：“我毋需那些琐碎的机巧，只愿能受到治国的要道.”

这样他明示了统治者的训练应该不同于一般公民的教育.从以上这些论证，可知统治者的品德有别于普通被统治公民的品德.那么，从统治者来说，其品德就相同于善人的品德；好公民和善人的品德虽不是所有的公民尽然相同，在〔作为统治者〕这一部分特殊的公民来说，就的确相同.熟知统治者（出令而指挥的人）和被统治的臣民（受命而服从的人）两者品德的区别，因此〔费雷城的〕杰森说：“除了当上僭主而外，他就只能是一个饥民”

，而作为一个庶人，他就缺乏一般公民生活的（品德）。

与上述的意见相反，人们又往往盛称兼擅两者的公民，即既能指挥而行令又能受命而服从的人往往为举世所敬重.这里专于统治而类同善人的品德和既擅统治且擅被统治的好公

-- 89

政 治 学 7 8

民的品德终究不能等量齐观.认为统治者和被统治者因为类不同，就应该熟习各不相同的才

识，而公民兼为统治者和被治者，就应熟悉两方面的才识，对于这两种互相抵触的意见，我们的论辩应〔分析出其间乖违的实质而〕指出明确的观念。就统治而言，一个方式是主奴之间的统治；在这一方式中所涉及的大都为劳役，统治者只需要懂得怎样利用被统治者的能力，就无须亲自习知操作那些劳役的方法；有关这些劳役的事务和知识一般都是鄙俗的（带有奴性的）。

带有奴性的劳役有若干种类，服劳的人也有若干类别。〔有一部分专门由奴隶担任，〕还有一部分由佣工们（“用手的人”）担任；这些人，按照他们的名称所显示，就是靠双手做工而谋生；技工或匠师也属于这一部分。在古代，在某些城邦中，这些劳动的人是不能够参加政治的，直到出现了极端民主政体，他们才获得城邦公民权利。这些被统治者作为奴隶或佣工所从事的鄙俗行业，善人或政治家或好公民，作为统治者（奴隶主或雇主）

，是无须加以研习的，——偶尔他们为了自己的事情而操作一些贱役，应视为例外，这时候的劳务不是在主奴或主雇关系上操作的。但是在主奴关系的统治以外，还有一类自由人对自由人之间的统治，被统治者和统治者的出身相同。这类治理的方式就是我们所谓城邦政治家的治理体系（宪政）

；在这种体系中，统治者就须先行研究受命和服从的品德——恰巧好像人们如要担任骑兵统领就须先在某一统领之下服役，如果要担任步兵将军就须先在某一将军之下服役，或者说得更明白些，他须先去当百人队长（中队长）以至联队长各级的部属。这

-- 90

8 8 政 治 学

确实是一句名言：“不经偏裨，不成良将”

（“惟有起于民间，才能擅长治理”）。统治者和被统治者的品德虽属相异，但是好公民必须

修习这两方面的才识，他应该懂得作为统治者，怎样治理自由的人们，而作为自由人之一又必须知道如何接受他人的统治——这就是一个好公民的品德。[现在再回到我们原来的话题，一个好公民的品德是否应和一个善人的品德相同，] 一个善人，有如一个好公民，应需要统治和被统治两方面的才识。如果在自由城邦中，温厚（节制）和正义，对统治者和被统治者来说，各自需要不同的性质，那么，一个善人的品德——例如正义——就不止一种而兼备两种性质：其一，他用于作为统治者 [而表现其为主人的正义]，另一用于作为从属而又自由的被统治者 [表现为从属的正义]。我们可以观察男子和妇女之间 [同样的品德，如] 温厚（节制）和勇毅，就显然会有不同的性质 [这些差异类似作为统治者和作为被统治者之间品德的差异]。

一个男子的勇毅假使仅仅达到一个妇女的勇毅，人们就会说这个男子为懦夫；反之，如果一个利口的女子虽然比一个善男人的说话未必更多，就可能被讥讽为有伤谦德。在家务管理中，夫妇的功能也是不同的，一方的责任在于获得财物，另一方即在保持这些财物 [这些差异也类似一国中主从之间功能的差异]。明哲（端谨）是善德中唯一专属统治者的德行，其它德行 [节制、正义和勇毅] 主从两方就应同样具备 [虽然两方所具备的程度，可以有所不同]。

“明哲”是统治者所应该专备的品德，被统治者所应该专备的品德则为“信从”（“识真”）。被统治者可比作制笛者；统治者则为笛

-- 91

政 治 学 9 8

师，他用制笛者所制造的笛来演奏。通过这些论证，关于善人和好公民的品德为同为异的问题——或 [更精确些说] 在哪一种命意上为同，哪一种命意上为异的问题——大致已可以明白了。

章五 关于公民身分还有一个问题应加以考虑。是否必须参加统治职能的人方才确实可以称之为真正的公民，或工匠也可以归入公民之列？如果不担任官职的工匠也能归入公民之

列，那么在这个城邦中将有某些公民不具有好公民〔既能被统治也能统治〕的品德。反之，工匠如果不能称为公民，他们将怎么置身于城邦？

他们既非外邦人（旅客）

，也不是侨居者（居留民）

，他们将属于哪一部分（阶级）？这确是个疑难；但工匠的无所归属未必是荒谬的，奴隶和解脱奴籍的“自由人”也无所归属〔既不列入公民名籍，也不是外邦人和外侨〕。在实际上，我们不能将维持城邦生存的所有人们，全都列入公民名籍。同样地，儿童〔虽近似公民〕总同成人之为公民，含义有所不同。成年人是全称公民，儿童既然未发育，如果也称为公民，就只是在含义上有所保留的虚拟公民。古代，有些城邦中工匠阶级完全是奴隶和外邦人，沿袭至现在，那里的工匠们仍旧多数是奴隶和客民。最优良的城邦型式应该是不把工匠作为公民的。在允许工匠入籍的城邦中，就不可能每一公民都具备既能被统治也能统治的良好品德，仅只一部分不担任鄙俗的贱业的人们才具备这些好公民的品德。担任那些为维持城邦生存所必需的贱业者有此二类——奴隶为私人服劳役，工匠和佣工（手艺人 and 苦力）则为社会服劳。

-- 92

0 9 政 治 学

我们根据这些叙述作进一步的研究，工匠和佣工的地位就可明白；在实际上，假如领会了我们前面的一些议论，这一问题也尽可不必详细说明了。政体有好多种类，公民也就有很多种类；不担任官职的被统治公民，其种类更多。在某种政体中，工匠和佣工都是公民；在另一些政体中，他们却不能为公民。例如那种号称“贵族政体”的城邦，其中职位都靠功勋和品德来分配，以手艺和苦力为生的人们既无缘完成他们的品德，就不可能成为这种城邦的公民。在寡头（财阀）政体中，情况又不同。这里各种官职有很高的家产条件；于是佣工就永不能成为公民，而艺匠常能致富，就有时可以获得公民资格。可是，在忒拜订有这样一个条例：凡是曾从商的人，必须有十年不到市场作卖买行为，才能担任公职。同这些精神相反，另有

许多政体就放宽公民身分以使客民也不难入籍。例如有些平民政府竟允许只有生母为公民的男子（半客民）入籍；还有些城邦，对于私生子也援用这种条例。但公民资格开放得这样宽，大抵是由于邦内缺少正宗的公民，不得不实行一些权宜的政策。这种在人数短少时的暂行法规，到了人口增殖以后，自然就会渐次废除：起先限制生父或生母的一方为奴隶者不适用这种条例；继而生母虽为本籍，如果生父为客籍者也不能列为公民；最后，公民身分又限于父母两方都必须为本国公民所生的儿女了。这里，我们已经说明了公民有几个种类而且凡是能够参与城邦官职和光荣（名位）的公民是最尊贵的种类。所以荷马有句诗说：

-- 93

政 治 学 1 9

“视我非类兮褫我光荣”

；凡是不得给予邦内名位的人就像是一些外邦的居留民。把某些人摒除于城邦官职之外，〔未必全无理由，但〕有些统治者却运用隐蔽的方式，来欺蒙国内的居民。关于善人和好公民的品德是否相同也可以由以上的论证得出结论：（一）

在有些城邦中善人和好公民的品德两者相同，在另一些城邦，却两者有别。（二）在前一类的城邦中并不是所有的好公民都是善人，只有其中单独或共同领导——正在领导或才德足以领导——并执行公务的人们、即政治家们，才必须既为好公民而又是善人。

章六 确定了公民的性质以后，我们接着就应该研究政体这个主题。政体只有一种类型，还是有好几种？如果有好几种，是否应当明确它们的数目而且列举其类型，并分述各类型的差别何在？

政体（宪法）

为城邦一切政治组织的依据，其中尤其着重于政治所以决定的“最高治权”的组织。城邦无论是哪种类型，它的最高治权必定寄托于“公民团体”

，公民团体实际上就是城邦制度。如平民政体的治权寄托于平民（德谟）

，而寡头政体的治权则寄托于少数；治权所在的团体，两者既有这样的差别，我们就举两种政体的差别——其它各种类型的政体我们也靠同样的理由加以区分。让我们先来研究城邦所以存在的目的，而后及于人类和人类各种社会所接受的各种统治。关于第一个论旨我们在前篇内“有关家务管理和主奴体系”的卷章中已涉及，“人类自然地应该是趋向于城市生活的动物”

（“人在本性上应该是一

-- 94

2 9 政 治 学

个政治动物“）。

人类虽然在生活上有不用互相依赖的时候，也有乐于社会共同生活的自然情性；为了共同利益，当然能够合群，[各以其本分参加一个政治团体，]各如其本分而享受优良的生活。就我们各人说来以及就社会全体说来，主要的目的就在于谋取优良的生活。但是人类仅仅为了求得生存，就已有合群而组成并维持政治团体的必要了；世间的苦难如果不太重，生存的实际也许早已包含了一些良好的因素。这是一个很显然的现象，许多人忍受着无量忧患，总不肯舍弃自己的生存，以此为例，可知人世虽单纯地为生存而生存，其中也未必没有完全幸福的日子和天然的乐趣。关于通常所说的各种统治，大家不难分别；我们在公开课程所授的各篇

中，曾对统治的各个种类屡屡加以说明。主人对奴仆的统治就是其中的一类；这里自由主人和天然奴隶两者的结合的确可以互利，但是主人执掌统治权力时，总是尽多地注意着自己的利益，即使有时也考虑到奴隶的利益，那是因为奴隶如果死亡，主人的利益就跟着消失了。就我们所谓家务管理来说，家长对于妻子和子女以及一般家属的统治是第二种类；这种统治主要是为了被统治者的利益，同时也为了统治和被统治两方面的利益。这里的情况，比如医药、体育锻炼及其它种种非政治的技术，他们都不是为了自己的利益而操持其技术，如果说技术家们也曾因此而自己获得利益，那只能说是附带的。体育教师未尝不可间或同自己所教的生徒一起操练，有如航船的舵师原来也可以当一名水手。体育教师或者舵师主要总是致力于他所统领的全班生徒或全船水手的利益；但当教师偶或作为生徒之一面时，他本身仍旧还

-- 95

政 治 学 3 9

是一位教师，或舵师作为众水手之一时，他同时也获得全班或全船的利益。这个比喻也可以适用于第三种类的统治——即城邦宪政统治。当一个城邦依据平等原则，由相同身分的人组成政治体系时，公民（城邦组成分子）们自然地认为他们大家应该轮流执掌治理的职司〔治理的职司主要是致力于被统治者的利益，因此这些义务应由大众轮流分担，而统治者作为公民团体中的一员，也附带地获得共同的利益〕。

这本来是一个合乎自然的制度，当初，人们各自设想，在我担当这种义务的时期，既然照顾到他人的利益，那么在轮着他人执政时期，也肯定会照顾到我的利益。如今，情况已经不是这样。动心于当官所得的便宜以及从管理公共财物中所获的残余或侵蚀，人们就希冀久据要津。这类公职人员像被病魔所缠，必须于官职求救〔一旦失官，便憔悴不堪〕；总之，看到这些人争权干禄的狂热，就不能不想起这些情况实际是病态。由此所可导致的结论是明显的：按照绝对公正的原则来评断，凡是照顾到公共利益的各种政体就都是正当或正宗的政体；而那些只照顾统治者们的利益的政体就都是错误的政体或者正宗政体的变态（偏离）。这类变态政体都是专制的〔他们以主人管理其奴仆那种方式施行统治〕，然而城邦却恰是自由人所组成的团体。

章七 既然已经说明了这些问题，我们就可以挨次研究政体究竟有哪几种类型，并考察各种类型的性质。我们首先论述正宗一类的政体；正宗政体说明以后，相应的各种变态政

4 9 政 治 学

体也就显而易见了。“政体”（波里德亚）这个名词的意义相当于“公务团体”（波里德俄马）

，而公务团体即是每一城邦“最高治权的执行者”

，最高治权的执行者可以是一人，也可以是少数人，又可以是多数人。这样，我们也就可以说，这一人或少数人或多数人的统治要是旨在照顾全邦共同的利益，那么由他或他们所执掌的公务团体就是正宗政体。反之，如果他或他们所执掌的公务团体只能照顾自己一人或少数人或平民群众的私利，那就必然会是变态政体。在这些偏离了正宗的政体中，普通公民的公共利益既然不受照顾，那么他们也就不必称为“公民”了；如果说他们必须称之为“公民”

，那么他们所在的公务团体或政体就应照顾到全城邦人民的利益。政体（政府）以一人为统治者，凡能照顾全邦人民利益的，通常就称为“王制（君主政体）”。凡是政体以少数人，虽不止一人而又不是多数人，为统治者，则称“贵族（贤能）”

政体“——这种政体拥有这样的名称或是由于这些统治者都是”贤良“

，或者由于这种政体对于城邦及其人民怀抱着“最好的宗旨”。末了一种，以群众为统治者而能够照顾到全邦人民公益的，人们称它为“共和政体”——这个名称实际上就是一般政体的通称，这里却把一个科属名称用作了品种名称。引用这一名称是有缘由的。一人或少数人而为统治者，这些人可能具有特殊才德；待到人数逐渐增加时，当然难于找出这么多各方面的品德都是完善的人，只有军事性质的品德可以期望于多数的人们，武德特别显著于群众。

所以在共和政体中，最高治权操于卫国的战士手中，这里必须是家有武备而且又力能持盾的人才能称之为公民而享有政治权

-- 97

政 治 学 5 9

利.相对于以各类型的变态政体，僭主政体为王制的变态；寡头政体为贵族政体的变态；平民政体为共和政体的变态.僭主政体以一人为治，凡所设施也以他个人的利益为依托；寡头（少数）政体以富户的利益为依托；平民政体则以穷人的利益为依托.三者都不考虑城邦全体公民的利益.

章八 关于这些政体的性质，我们必须逐一进行比较周详的研究.其中有某些疑难；我们对于任何一门学术论题进行学术研究时，不能仅仅以现实概况为满足，应该阐明每一个别事例的真相而无所遗漏.刚才讲到，僭主政体是一人统治，依据专制的原则〔以主人对待奴隶的方式〕处理其城邦的公务；若有产者们执掌这个政治体制的最高治权，就成为寡头（少数）政体；反之，由无产的贫民（群众）们执掌最高治权，则是平民政体.这里所举〔平民和寡头政体〕的定义中就存在着第一个疑难.平民（穷人）政体原先已解释为多数人的统治；但有时一个城邦中代表最高治权的多数人竟然都是有产者.类似地，寡头（财阀）政体原先已解释为少数人的统治；但是有时一个城邦中穷人少于富户，然而他们却富有才能，竟然掌握了治权.这样，两者都同方才叙述的定义相违背.我们合并以上两类定义，以解除这个疑难——财富联系于少数，然而多数则同贫穷结合；于是修订寡头政体的定义为人数较少的富人控制了城邦的治权，相似地修订平民政体的定义为人数多的贫民控制着治权；这儿又遗留了另一疑难.我们的新定义要是就已可以包括一切寡头和平民政体，那么

-- 98

6 9 政 治 学

上述偶尔可能发生的情况——那些城邦富户数多而穷人数少，要是其中竟在某一城邦，多数富户控制了政权，在又一城邦则穷人少数控制了政权，对于这些政体，我们将怎样取名？这一论辩表示了人数这个因素应该为次要的属性，一般的城邦既然常是富户少而穷人多，那上述的特殊例子只是偶然的事件而已：寡头和平民政体的主要分别不在人数的为少为多，两者在原则上的分别应为贫富的区别。任何政体，其统治者无论人数多少，如果以财富为凭，则一定是寡头政体；同样地，如以穷人为主体的，则一定是平民政体。恰像我们方才所说，世上常常是富户少而穷人多。一个城邦组织内，全部都是自由的公民，而富于资财的人则只限于其中的较小部分；其一以自由为标帜，另一则按财富为依据，这些就是寡头和平民两派所各各据以争取统治权力的实际基础。

章九 其次我们必须先确定主张寡头政体和平民政体者各人所持有的原则，并辨明他们各各所包含的正义观念。寡头和平民派对于正义各有其认识，但是他们的认识既不充分，所持的正义就都是不完全的，各人都只看到正义的某些方面。比如在平民政体中，“正义”就被认定为“平等”。这确实是平等，但是只限于同等人们之间的平等，不是普及全体的平等。在寡头政体中，却以〔政治职司的〕“不平等”分配为合乎正义。这确也是正义，但只限于不平等人们之间而言，也不是普及全体的正义。寡头派和平民派都没有考虑到这一因素——是谁可以适用他们所持的原则——所以两派都作出自己

-- 99

政 治 学 7 9

的错误判断。各人按照自己的利益进行论断，而大多数的人如要他们判决有关自身的案件时，实际上就都是不良的判官。正义（法意）对人身有关系；正义的分配是以应付出恰当价值的事物授于相应收受的人——这个要旨我已经在《伦理学》中讲过了。〔按这个要旨，合乎正义的职司分配（“政治权利”）应该考虑到每一受任的人的才德或功绩。〕寡头派和平民派两者虽然都主张事物的平等，但对于人身的平等这个问题，他们就意见分歧了。发生这种分歧的主要原因就在于方才所说他们都作为自身有关案件的判官，而且做出了错误的论断；另一原因则在于双方各别认识的正义观念，实际上都是局限的偏见，却各认为是绝对而完全的道理。寡头派的偏见在“资财”

，他们认为优于资财者就一切都应优先；平民派的偏见在于“自由身分”

，他们认为一事相等则万事也都相等.可是，两方都疏忽了真正的要点.如果财产的确为人类所由合群并组成团体的目的，则人们分配城邦的职司和荣誉时就应以他们所贡献的财产为比例；按照这个论据，寡头派的理由是充分的——要是投资一米那的人，和那个投资其它九十九米那的人，平等享用一百米那的本利，这才真是不合正义（不平等）了.但是城邦不仅为生活而存在，实在应该为优良的生活而存在；假设它的目的只是为了生活，那么，奴隶也可能组成奴隶的城邦，野兽或者也可以有野兽的城邦，而在我们现在所知道的世界中，实际上并没有这类城邦，奴隶和野兽既然不具备自由意志，也就不会组织那种旨在真正幸福的团体.类似地，城邦的目的也不仅仅为寻求互助以防御

-- 100

8 9 政 治 学

一切侵害，也不仅为便利物品交换以促进经济的往来.假如城邦的目的仅仅是这些，那替里尼人和迦太基人就可并为一邦，其它缔结商务条约的各邦也可作相应的合并.这是确实的，这些邦国订有输入输出的合同，并且缔结商务条约，规定互不损害两国人民的利益，保证各自正当的行为；这些邦国之间还有成文的军事互助同盟条约.但是，另一方面，两邦并没有共同设立的商务官员，总理两邦的贸易；反之，两邦仍各设自己的职司，管理本邦的业务.两方的条约仅限于防止并处分自己的人员发生有害于对方人员的行为，两方对于对方人员的道德品质都不用操心，条约中也无须保证所有参加贸易业务的人们全都不发生有违正义或其它恶劣行为.可是，凡是订有良法而有志于实行善政的城邦就得操心全邦人民生活中的一切善德和恶行.所以，要不是徒有虚名，而真正无愧是一“城邦”者，必须以促进善德为目的.要不然的话，一个政治团体就无异于一个军事同盟，其间惟一的差别就只在空间上，一个“城邦”内的居民住在同一空间，而另一个“同盟”内的人民却住在互相隔离的两个地区.又，如果不是这样，法律也无异于一些临时的合同，或引用智者吕哥隆的话语，法律只是“人们互不侵害对方权利的保证”而已，而法律的实际意义却该是促成全邦人民都能进于正义和善德的〔永久〕制度.一个城邦的目的是促进善德，这样的宗旨不难给它作证.这是很明显的；要是梅加拉和科林斯两邦竟围以一道垣墙，这两邦却还不是一邦.假令两邦的居民更相互通婚，虽然通婚为同邦以内社会生活的征象之一，但仍不能说它们已合为一

邦. 即使它们已作成下列安排, 仍然不能说它们已经成为一邦: 人们相离虽远而犹能相及, 因此订立了在物品交换方面彼此保护、互不损坏的规约, 作为共同信守的典章. 我们可以设想参加这种交换行为的人们, 一个是木匠, 另一是农民, 又一是鞋匠, 及其它一些物品的生产者, 人数非常多; 我们也尽可设想这里的人数竟然多到一万人. 可是, 假如这些人的结合仅仅以物品交换以至防卫同盟为止, 那么他们的结合仍然未能达到一个城邦组织的阶段. 为什么呢?

这不是说, 作为同一团体, 其中所包含的分子尚缺少延续性. 在上述的结合中, 人们尽可以集合到密切相接的一个会场; 但他们要是各各保有自己的家庭, 像独治一个城邦那样管理家务, 他们所由集合的作用只局限于共同防卫某种临时发生的侵害而已. 简单说, 即在集合完了以后又像未集合以前一样人人各自进行原来的生活; 那么, 任何精细的思想家就不会说这种结合是一个城邦. 所以, 很明显, 一个城邦不只是同一地区的居留团体, 也不只是便利交换并防止互相损害的群众〔经济和军事〕团体. 这些确实是城邦所由存在的必要条件; 而所有这些条件还不足构成一个城邦. 城邦是若干生活良好的家庭或部族为了追求自足而且至善的生活, 才结合而构成的. 可是, 要不是人民共居一处并且相互通婚, 这样完善的结合就不可能达到. 因此各城邦中共同的“社会生活”

: 婚姻关系、氏族祠坛、宗教仪式、社会文化活动等, 是常常可以见到的现象. 这些事业全可以促进人间的友谊, 而友谊却仅是社会生活情调的表征. 至于一个城邦的作用及其终极目的却是“优良生活”

, 然而社会生活中的这些活动却只是达到这种目

0 1 政 治 学

的的一些手段而已。城邦为若干家庭和村坊的结合，由此结合，全城邦可得到自足而至善的生活，这些就是我们所谓人类真正的美满幸福。由此我们可得出结论：政治团体的存在并不由于社会生活，而是为了美善的行为。[我们就应依照这个结论建立“正义”的观念。]所以，谁对这种团体贡献的最多，[按正义即公平的精神，]他既比和他同等为自由人血统或门第更为尊贵的人们，或者比饶于财富的人们，具有较为优越的政治品德，就该在这个城邦中享受到较大的一份。由此可知，对于政体问题有分歧意见的两方所持的“正义”观念全是偏见。

章十 关于城邦的最高治权应该寄托给什么（怎样的人们）

，这也是一个疑难：寄托于“群众”或“富户”或者“高尚人士”或“全邦最好的一人”或“僭主”。选取任何一项，都会发生不相宜的后果：那些后果怎么会不随之而来呢？假使穷人占据最高治权，就会凭其多数来瓜分富户的财物——这是否有违正义？

平民派就会站出来回答说：“不，神明鉴临，这是最高统治机构依据正义（依法）而行的措施。”但是，我们跟着可以反问，假如这还不算是极端的不义，什么才是不义？

全邦中的任何多数，无论为小康之家，或为穷苦的人，倘使把少数人的财物共同瓜分，取为己有，这种多数显然是在破坏城邦。可是，善德总不会做破坏任何善物的行为，而正义也一定不是为害于城邦的。于是，很显然，这种没收的法令是不可能合乎正义的。[如果说这种法令合乎正义，]僭主的行为也必然是合于正义的了；恰恰好像平民多数以强力胁

迫富户，僭主们也遵循同样行为胁迫他人。那么，要是由少数富人来执政是否就能合于正义？如果他们也像别人那样掠夺并没收平民的财物，他们的行为是否可算是合乎正义（合法）？

倘使认为合法，则平民所施于富户的行为也应当同样认为合于正义了。这是无疑的，所有这些恃强逞暴的行为都是卑鄙而且不义的。这就应该由〔少数〕高尚人士（贤良）执政而且掌握最高治权么？但〔高尚人士虽不会没收他人的财物，可是〕依照这种制度，其它的人们〔虽可常常保有产业，却〕都不能任职。城邦的职司本来是名位，少数的一部分人常常占这些名位，全邦其它的人们便永远被摈于名位之外了。假若以最好的一人来治理，是否可以胜过其它各种办法呢？这种制度的性质实际上就更是寡头；邦内不得名位的人自然也更多了。有些人看到，把治权寄托于任何“个人”

〔或任何一组的人〕，而个人既难免情感的影响，这就怎么也不可能成为良好的政制，于是他建议：这不如寄托于“法律”。然而法律本身可以或者倾向寡头，或倾向平民；以倾向寡头或倾向平民的法律为政，又有什么不同于寡头派或者平民派执掌着最高治权？

实际上是一样的，上述的后果还得发生，而我们所拟最高治权寄托于什么的问题，假若期之于法律，仍还是一个疑问。

章十一 关于其它的论旨留待以后研究；这里先行考虑以“群众”为政这一项——似乎把治权寄托给少数好人，毋宁交给多数平民，这里虽存在着一些疑难，其中也包含某些真理，看来这是比较可取的制度。就多数而言，其中每一个别的人

常常是无善足述；但当他们合而为一个集体时，却往往可超过少数贤良的智能。多人出资举办的宴会可以胜过一人独办的宴会。相似地，如果许多人人人贡献一分意见和一分思虑；集合于一个会场的群众就像一个有许多手足、许多耳目的异人一样，他还具有许多性格、许多聪明。群众对于音乐和诗人的作品的批评，一般较〔少数专家〕更为正确，情况就是这样：有些人欣赏着这一节，另些人则被另一节所感动，全体会合起来，就能完全领略了整篇的得失。品德高尚的好人所以异于众人中的任何个人，就在于他一身集合了许多人的素质；美人之所以不同于平常的容貌，艺术作品的所以异于俗制的事物，原因也是如此，——在人的相貌上或作品上，一样一样原来是分散的众美，集合成了一个整体。你如把那整个画像拆散开来审视，也许可以说他的眼睛还不如某一个常人的眼睛，其它部分又不如另一某人的相应部分。这种集众人的短处可以胜过少数人的优点的原则，可否用到一切平民政体及一切人类团体，这里殊难确切断言。“神明鉴临”

，也许在某些人的团体中，不可以滥用这种原则；要是说这种理论可以作为通例，也可施之于兽类，这未免荒谬，而某些人的团体又有什么不同于畜群？尽管人们全是提出这些反对意见，我们这个原则运用到某些公众团体总是正确的。通过这些论证，似乎已可解答前述的“最高治权寄托于什么？”这个问题，及接踵而来的又一问题：“自由人或公民集团中的一般公民，既无财富又无才德，他们在最高治权中能发展什么本领、发挥什么作用？”辩难者可提出这样一个观点：让这类人参与最高职司，他们既少正义或欠明哲，就难

免不犯罪过和错误。但是这里也可以从另一观点提出反质：假如不让他们分享一些权利，又会发生严重的危害；假如一个城邦中大群的穷人被摒于公职之外，这等于在邦内保留着许多敌人。在两难的处境中寻求出路，就让他们参与议事和审判的职能。因此，梭伦及其它某些立法家把平民群众作为一个集体，就要给予两种权力：（一）选举执政人员，（二）在执政人员任期届满时，由他们审查行政的成绩或功过；但是按照他们每一个人各自的能力，却是不得受任官职的。当平民群众会集在一起时，他们的感觉与审察是够良好的，这种感觉和审察

作用同较高尚一级[行政人员]的职能相配合是有益于城邦的——恰恰好像不纯净的杂粮同细粮混合调煮起来，供给食用，就比少许细粮的营养为充足；至于他们每一个人，假使分别地有所审察，这终究不够良好的。但是这样安排平民群众参加议事和审判职能的政体内存在着某些困难。第一，人们可以提出这样的意见，对医疗事件的得失要有判断，必须询问具有医术能够疗治这类疾病的人，即医师；对于其它一切行业和技术，也是这样。有如医师的功过应由医师们集合起来加以审查，其它各业从业者的功过也应该由同业加以审查。医师，种类有三：（一）施行医疗工作的一般医务人员，（二）业有专精，能担当领导工作的高级医师，（三）还有知道一般医疗技术的[业外]人士——这样的业外人士几乎在每一行业中都是能够找到的；这些人的判断能力并不弱于我们所列举的从业人员和专家。转到次一问题即选举问题时，人们又可以提出同样的原则。辩难者可以说，必须是同业的专家才能举出真正的人才。只有精于

-- 106

4 0 1 政 治 学

几何学的人们才可能确切地选定一位测量员，只有老于航海的人们才能选定一位舵师；尽管在某些行业、某些技术中有些行外人士也非常擅长识别从业人员技术的精疏，但是总不如业内的专家为熟谙。按照这个原则，辩难者认为，无论是选举执政或审查行政功过都不适宜于平民，对于群众就不应该使他们执掌最高治权。可是，这些辩难的理由是不充分的。我们前面曾经说起过的论点，在实际上可以拿来答复这种质询。假如群众不是很卑贱的人们，就个别而言，他的判断能力不及专家，但当他们集合起来，就可能胜过或者至少不比专家们有所逊色。又，在某些技术中，创作者不一定是最好的评判家，当然更不是唯一的评判家。这些技术作品，在没学习过这门技术的人看来，也是可以识别而加以评判的。例如，一幢房屋就是非建筑者也懂得的事物：实际上房屋的所有者，即住户，有时竟比建筑师更擅于评判房屋的好坏。同样的，对一支舵，舵师比一位造船木匠就更擅于鉴别，对一席菜肴，最适当的评判者不是那位厨师，而是食客。经过这番论辩，对于平民群众议事和审判权力的责难可以说已有了充分的答复。但同这个责难相联系，还可引起另一责难。如今，所赋予素质较低的人们（平民）的审议权力实际上高出于高尚的人们所承受的行政职务，这是荒谬的。选举执政人员，以及在执政人员任满后审查他们的功过，这些都是城邦的大事；可是，我们就见到有些城邦政体把这些大事交给群众团体，在这些城邦中对于这些大事，公民大会就执掌了最高权力。且城邦的财政官或者将军，或任何高级官吏，家产和年资的条件总是较高，驾御在这些职司之上，担

任议事和审判的公民大会.会员全都是家产微薄的人,又没有年龄的规定.可是,对于这一责难也可以像答复前一个责难那样予以回答,而重申平民政体在这方面的安排为可取.照现行制度,实际上权力寄托于公审法庭或议事会或群众的整体,并没交付任何个别的一位“群众陪审员”或“议员”或“公民大会的会员”

,每一成员只是法庭或议会或者大会整体中的一个部分而已.所以,把公民大会、议事会和法庭所由组成的平民群众的权力置于那些贤良所任的职司之上是恰当的,也是合乎正义的.所有参加这些审议机构的人们的集体性能原本就大于那些少数贤良所组成的最高[行政]机构,自然也就大于他们各人的个别性能.如果完全明白我们这些论旨,上述的责难也就可平息了.当我们在讨论第一个疑难时,曾引申到这一要旨,最后的裁决权力应寄托于正式订定的法律.只是所有的规约总不能概括世事的万变,个人的权力或者若干人联合组成的权力,只应该在法律有所不及的时候,方才应用它来发号施令,作为补助.但是怎样的法律才能作为正宗的法律,这个问题仍旧没有辩明;我们前面已经涉及的法律可能有偏向的疑难仍然是存在.相应于城邦政体的好坏,法律也有好坏,或是合乎正义或者是不合乎正义.这里,只有一点是可以确定的,法律必然是根据政体制订的;既然如此,那么符合正宗政体所制订的法律就一定合乎正义,而符合于变态或者乖戾的政体所制订的法律就不合乎正义.

章十二 世上一切学问和技术,其终极(目的)各有一善;政治学术本是一切学术中最重
要的学术,其终极(目的)正是为大家所最重视的善德,也就是人间至善.政治学上的善就
是“正义”

，正义以公共利益为依托。照一般的认识，正义是某些事物的“平等”观念。在这方面，这种世俗之见恰好与我们在伦理学上作哲学研究时所得的结论相同。简而言之，正义包含两个因素——事物和应接受事物的人；大家认为相等的人就应该配给到相等的事物。可是，这里引起这样的问题，所谓“相等”和“不相等”

，它们所等和所不等者究竟为何物？这个问题中所包含的疑难应该在政治学上从事明智的考察。有些人可能主张，城邦的职司〔和荣誉〕应该按照尚优原则，分别高低（不平等地）分配于任何方面有所优胜的公民——即便在其它方面，他们同别人无异，他们如果有一点长处，这一优点就应该受到尊重，而权利的分配就应该符合他们各别优点的大小。可是人们倘遵循这种原则，谁的相貌较好或者谁的身体较高，他就都可以要求一份较大的政治权利了。这理由不是很显然有错误么？我们可用其它各门学术上的比拟来说明这个错误。现在有一队笛师，要是吹笛的本领大家相等，你不会凭借他们出身（门望）的高低作为分配笛管的标准。谁都不会因出身较高便能吹奏得更好；应对笛艺较高的人才分配给较好或较多的笛管。假使认为这个譬喻还是隐晦，我们可以说得更明白一些。倘使这里有一人，笛艺较他人为优而出身甚卑，且相貌丑陋。就人生的众善来说，出身和相貌也许较笛艺重要，现在对具有这些善德的人度长量短，在出身和相貌方面的所胜比较笛艺方面的所优为

-- 109

政 治 学 7 0 1

多；而较好或较多的笛管仍旧应该分配给优于笛艺的那个人。对于有些技艺，我们也许应当考察出身或与之有关的财富，是否有利于该项技艺；这里，就笛艺这一事业说，两者实际上无助于吹奏。又，按照这种原则，〔任何优点都须获得优给，〕各优点相互间就应当有共通的计量。假使人体的某量（例如高度）

为优于〔财富或出身的某量〕，则人体的任何量度都应该可以同财富或出身的各量相比较量。于是，说甲这个人的身体高度超过了乙那人的品性德行，或者就一般而论，人性的德量也许常常超过人体的高度，这种说法就使一切事物都可以互相计量，说若干数量的这类事物优于若

干数量的那类事物，接着也就可说某一数量的这类事物一定等于某一数量的那类事物。然而，这是不可能的〔不同素质的事物不能互相比较〕。

那么，在政治事务上，与在其它学艺上一样，凭任何优点或凭各种优点为要求和分配职司的依据，实际上都是不合理的。有些人捷足，另外些人滞缓；这不能据为增减政治权利的理由。捷足这一优点应当在运动比赛中领取他的奖赏。政治权利的分配必须以人们对构成城邦各要素的贡献的大小为依据。所以，只有人们的具有门望（优良血统）

、自由身分或财富，才可以作为要求官职和荣誉的理由。受任官职的人必须是自由人和纳税人；完全由奴隶来组织一个城邦当然决不能成事，完全由穷汉来组织也好不了多少。但是我们还必须指出，除了财富和自由之外，正义的品德和军人的习性也是不可缺少的要素；人们假使要共处于一个城邦之中，就应该各各具有这些要素。前两个要素为城邦所由存在的条件，后两

-- 110

8 0 1 政 治 学

个要素则为城邦所由企求并获得优良生活的条件。

章十三 城邦需要大家贡献的如果只以有助于城邦的存在为界限，则上述各要素，或至少其中的某些要素，就确实可认为是分配职司和荣誉的正当依据；但按照我们前面所述及的，城邦还应该计及优良的生活而要求大家具有文化和善德，那这两者才应该是最正当的依据。在另一方面，依我们的立论，人们凡是有一项、而且只有一项与人相等者就不应该〔像平民派那样〕要求享有各项事物的同等权利，凡是仅有一项为较优者也不应该要求对各项事物都享有较优的权利——我们确认遵循这类原则而创制立法的一切政体都是变态政体。我们曾指明，各人根据各自的某种贡献，而在政治上各自有所要求，虽然在某一方面的意义上可以说是合乎正义，却谁都不是绝对全面地合乎正义。（甲）

富人的依据是他们有较大的土地，而土地又是有关城邦的共同利益的；又，他们由于富有恒产，因此也比较能够信守契约。（乙）自由氏族和贵族的依据是相接近的。出身（门望）较高的，作为一个公民，比出身卑微的，地位也就较高；尊贵的氏族在一邦内总是比较受尊敬的。又，优种遗传优种；世泽之家的后裔常常见到有良好的品德。（丙）相似地，品德当然也应是要求政治权利的正当依据；我们认为正义正好是社会性的品德，凡是能坚持正义的人，常是兼备众德的。（丁）但〔在财富、出身或品德这些个别的依据外〕多数（群众）也有他们要求政治权利的依据：就集体来说，他们就比较少数较强、较富而且又较好。假若这些具有品德、财富、门望且可以提出政治要求的

-- 111

政 治 学 9 0 1

人们组成某一公务集团而聚居于一城之中，这个城邦将由谁来统治？这是一个争执不已的问题。能否有所协议？在我们前面已经叙述的各类政制中，并未见到争执不已的情况。那些城邦因为执掌主治机构的人们各不相同而性质各别：其一是以最高治权寄托于富户；另一寄托于才德；余者类此，各有所偏依。但这里所提出的问题与此有异，这里发生了性质各别的人们同时要求治权的争执。如，有德之士，如果为数甚少，却提出了他们的要求。我们应该怎样答复他们的要求？

鉴于他们人数太少了，可否向他们质询：你们这么一些人能够处理全邦的要务么？你们的人数足能构成一个城邦么？还有一种疑难不仅可向有德之士质询，也应问及其它一切提出政治要求的人们。以财富较多或者门望较高为理由而要求治权归属少数人，这可以说同样是不合正义的。如果承认这样的理由，则任何一人要是他的财富超过其余的人，他当然就可以统治他们了；相似地，门望特别高的人也当然要统治门望较低的人们，如自由人氏族，而这些自由人却正在以个人的出身为依据而要求治权。在〔少数制〕贵族政体中，所依据的才能或者善德，论理也相同。倘使若干贤良所合成的公民集团中有一人的才德出类拔萃，超乎他人，这些人就应该遵循自己所主张的原则让他一人来统治了。若说多数因为强于少数就应当取得治权，照这理论，如果有一人或某一小组的人强于这一多数（群众）

，这人或者这小组就必然可以代替那个多数来执政了。所有这些分析，应该可以证明上述各

种依据，各方面所凭以要求取得对其它一切人们的统治权利的，没有一个可以

-- 112

0 1 1 政 治 学

作为正当的原则。试以人们举品德作依据而要求统治公民团体者为例子，或试以人们举财富作依据者为例。那么群众（多数）就可以和这两者相抗衡，不作个别的比，而以多数集体同少数人相比较，则无论在品德上或在财富上，就未必不能占优。这里引到了偶尔曾经涉及的一个疑难。这个疑难是：假如就这个多数集体而言，的确是较少数好人为更优，则主张尚优原则的立法者，要是他的目的正是想制订最公正的法律，那该怎样取舍呢？他应当为了好人们〔或富人们〕的利益创定政体，还是为了多数的利益？我们的答复是：所谓“公正”

，它的真实意义，主要在于“平等”。如果说“平等的公正”

，这就必须以城邦整个利益以及全体公民的共同善业为依据。（公民的一般意义原来是指一切参加城邦政治生活轮番为统治和被统治的人们。至于就他的特殊意义说，则公民在各别的政体中就各有所不同；在一个理想政体中，他们就应该是以道德优良的生活为宗旨且既能治理又乐于受治的人们。）〔即然已讨论过“多数”集体地优于“少数”这种情况之后，我们应该再设想另一个相反的境遇。假如现在有一个人——或者若干人，而其数只是城邦的一部分，不足以组成城邦的全部体系——德行巍然，全邦其他的人于个人品德以及所表现的政治才能而论，谁都比不上他或者他们，这样的人或若干人就不能被囿于城邦一隅之内；他或者他们的德行才能既超越于其它所有的人，如果使他或他们同其余的人享有同等权利，这对他或他们就不公平了。这样卓异的人物就像人群中的神祇。法制只应该规约出身和能力相等的众人。对

-- 113

这样的人物，就不是律例所能约束的了。他们本身自成其为律例。谁要企图以法制来笼络这样的人物，可以说是愚蠢的，他们尽可以用安蒂叙尼寓言中那一雄狮的语言来作回答：当群兽集会，野兔们登台演说，要求兽界群众一律享有平等权利，这些情况实际上说明了平民政体各城邦所以要创制“陶片放逐律”的理由。这些城邦以“平等”为超过一切的无上要义；凭此宗旨，他们对邦人的特别富有资财，或者朋从过多，或其它势力，凡是政治影响足以掀动社会的，就应该用这个处分而把他驱逐出境，限令若干年内不得返归本邦。在神话中，阿尔喀舟远航的舟子们遗弃赫拉克利斯的原因也就是这样。阿尔喀舟因赫拉克利斯神勇胜过全船的舟子，于是不让他留在船上。人们对伯利安德给司拉绪布卢的示意，往常总嗤为僭术，这样说来，这种指责就未必公正了。从前相传的故事说，僭主司拉绪布卢曾经遣人问计于另一邦的僭主伯利安德。伯利安德正站在黍田间，对使者默不作答，而以手杖击落高而且大的黍穗，直至黍棵四顾齐平而止。使者不懂他的用意，就这样回报主人，司拉绪布卢听到了，心里知道伯利安德是在劝其芟刈邦内特出的人。这种政策不仅僭主们常常视为有利于国政而加以实施，寡头和平民政体两者也同样地应用这些手段。陶片放逐律就是类似的举措，使才德著称的人远离本土，他们在邦内的势力日渐消失。强邦对小城或弱族也会施行同样的虐政，雅典人对于塞莫斯岛人、启沃岛人和累斯博岛人的征伐就可举以为例：雅典的霸权一经稳固，它就不顾盟约，却以强暴加于它的盟邦。相似地，当米第亚人、巴比伦人以及其它服属的民族有感于本族前代的

-- 114

2 1 1 政 治 学

光荣，想要奋发的时候，波斯王就一再以武力进行征讨。我们这里所讨论的问题，普遍地存在于正宗及变态政体之中：变态诸式的政府为了它们一部分人的利益而必须实行清除，正宗诸式的政府为了公共利益也必须应用类似的清除。这种务求整齐匀称的规律也可以用一般学艺来作证。画家在他画布上描绘人像，总不能画上一只特别大的脚，不管这只脚画得怎样美丽，假如失去了匀称，那是不许可的。船匠不会把一艘船的艏部或其它部分造得特别高大。乐师也不能让他的整个合唱队中有一人引吭特别嘹亮或者特别纤徐。看到采取这种清除政策的广泛，可知在君主政体中，一个王室，要是平日施政通常有利于全邦，虽然有所清除，也未必就因而与邦内人民失和。就对付某些可以引致内讧的显著势力说来，陶片放逐律也有政

治理论上的根据，而未可全非。当然，最好立法者是在创制法律的起初就为本邦构成良好的体系，使日后无需再依仗这种补救办法；但是为了保持一个政体，使它不致轻易被邦内的某些人所倾覆，那么这仍是一种不得已而求其次的可取的手段。实际上，各城邦却常滥用了这种手段，这并不符合立法的本意，也不符合各自政体的原旨；为了党争，他们就不惜一再诉诸“陶片放逐律”

，借以实现排斥异己的偏私目的。至于在变态政体中，各自维护一偏的立场，排斥异己事属当然，甚至可说是合法的了——这虽然也明显地不是绝对合乎正义。但是在最好的政体中，要是也采用这种政策，那就成为一个严重的疑难了。这里所成为疑难的还不在于那些政治势力特别大，或者富于资财，或朋从众多的显要之辈。疑

-- 115

政 治 学 3 1

难的要点在于：假使邦内出现一个善德特著的人，该怎么办？

大家既不能说应该把这样的人驱除而流放他到邦外，可又不能强使他屈服为臣民。如果强使这样的人屈服为臣民，这就类于把宙斯神一并纳入人类的政治体系。唯一的解决方式，而且也是顺乎自然的方式，只有让全邦的人服从于这样的统治者：于是，他便成为城邦的终身君王。

章十四 经过这一番探讨后，这里已可以转而论述君主政体了。一王为治的制度，我们曾经说是正宗政体各类型之一。我们应该多加考虑的问题是：任何城邦或国家要取得修明的治理，是否以君主政体更为适宜，抑或王制实在不如其它型式的政体——或是王制在某些场合虽未必适宜，而在另些场合却又较为适宜。我们预先确定君主政体只有一属或者数属。这不难承认，王制实际上包括若干的不同种属，它们为政的方法各不相同。（一）

拉根尼政体中存在着一种王室.这种王室素称为君主政体的真实典型；但斯巴达王没有绝对的治权；他们只在出征时，离开本邦以后，才有指挥军事的全权.此外则宗教事务的权力也属于王室.所以斯巴达王实际上是一个“统帅职位”

，受任终身，对军事可以独立自主，发号施令.这种王不操生杀之权——唯史诗时代的王，在出征期间，他们可凭权威杀人.荷马的诗可引为证：阿伽米农在公民大会中受到攻诘总是隐忍的，但一到战场，他就施行生杀的权力.他就是这么说的：谁要想临阵脱逃，他总逃不了；

-- 116

4 1 1 政 治 学

操持着生杀权，我要把他喂鹰犬.这里所述君主政体的各个品种之一就是军事指挥的终身职；这一属王室有两类品种，其一为世袭，另一是公举.（二）君主政体的另一属，其权力类似僭主，常见于野蛮民族（非希腊民族）各国中.但是这一属君主政体也出于成法，列王都是世袭的.因为野蛮民族比希腊民族为富于奴性；亚洲蛮族又比欧洲蛮族为富于奴性，因此他们常忍受专制统治而不起叛乱.这样，蛮族王制便成为僭政性质的王制；但是那里既然遵循成法而世代嗣续，这种君主政体是稳定的.我们也可以在侍卫方面看到君主政体的分别，这些蛮王的侍卫仍属于本国的臣民，不同于僭主们常依仗外邦（雇佣）武士来保护自己.君主，按照国法统治着自愿从属的臣民，所以臣民乐于给他当侍卫.至于僭主既出自篡夺，实在是与人民的意志相违背的，他防备着本邦的人民，就得把自己寄托于外邦的卫士了.这里已经叙述了君主政体的两个种属；还有（三）另一属称为民选总裁的型式，屡见于古代希腊各邦.民选总裁大概相当于公举的僭主.这种权位异于蛮族君主者，在于位不世袭，其同于蛮族君主者，则在于依法受任.这种统治职位有时及于终身，有时却为期若干年，或以完成某些事业为期.比如，米提利尼人当流亡者们以安蒂米尼得和诗人阿尔喀俄为领袖而率众来攻时，就拥戴毕达库斯为“僭主”

，以统筹守御.阿尔喀俄曾经在所作《醉歌》的一章中，发抒了他的遗恨说：嗟此懦城，奉此鄙夫，

诅彼愚众，嚆尔趋附.这些诗句的确证明毕达库斯的临时统治职位是由人民公推的.这种制度常显出两方面的性质：既具有专制的权力，这就类似僭政；又是根据了民意，经过大众的推戴而受任，这又不能不说是君主政体了。（四）

君主政体的第四属是史诗时代的王制：它根据成法，其统治符合臣民的公意，王位则由父祖遗传于子孙. 王室的始祖都由军事技术起家，或者团结一族的人民而创立了城市，或开疆拓土，为公众树立了不朽的勋业；于是大家共戴为君王且议定了传统的世袭制度. 这种王室具有统治的权位：战时为统帅；祭时为主祭，除了另有祭司职掌的宗教事务外，他们主管着氏族的祀典；遇到法律上的争端也由他们作最后的判决. 他们断案前，有时先行宣誓，有时不必宣誓；举行宣誓时，他们就举起他们的王杖. 古昔，他们执掌着概总一切的永久权力，包括城市、乡郊以及同外邦来往等各种重大事件；后来就逐渐改变. 他们放弃了某些特权，人民又从而争取了另些法权；王权经历代削弱，迄于今日，大多数王室只能主持一邦的传统祭仪而已. 若干邦内虽然说还有真王，也仅仅在出征国外时还保留着军事指挥的权力.这里已经叙述了四个种属的君主政体——第一，史诗时代的古制，王位由人民公推，而权能限于领军、主祭和裁断法案.第二，蛮族君王出于世袭，虽然说凭成法进行统治，但具有专制的权力. 第三，所谓民选总裁，仅能算是一种公推的僭主. 及第四，斯巴达式的诸王，他们是世袭的统帅，终身握有军事指挥的权力. 如上所说，君主政体这四式是各不

相同的.（五）君主政体还有第五属，就是具有绝对权力的君主，由他一人代表整个氏族或

整个城市，全权统治全体人民的公务；这种形式犹如家长对家庭的管理。家务管理原来可说是家庭中的王政，反之，这种君主政体也就是一城邦或一民族或若干民族的家务管理。

章十五 在君主政体的这五个种属之中，我们只需从详研究两个种属——末一式和拉根尼式。其它三个种属的各王室大都处于这两种属之间，他们所持的权力，总是比绝对王制（“全权君主”）为小而比斯巴达诸王更广。〔阐明了两端的种属，各个中间的种属便大体可知，〕因此，我们这里的论题就可简略提出这么两个要旨：第一论题是终身统帅的职权，无论是世袭或者另外规定有转换的方法，对于城邦究属有利还是无利（适宜或不适宜）。第二论题〔关于全权君主〕是全邦政务都由一人治理究属有利或无利。第一论题实际上是属于法制研究，不属于政制研究，因为任何政体中都可能设置常任的将军（统帅）职能。所以我们现在暂置不论。另一种君主政体〔全权君主〕却正是一种政制，我们应该对此做一番理论研究，概括地考察一下同它有关的各个疑难。我们的研究便以这样的设疑开始：由最好的一人或由最好的法律统治哪一方面更为有利？主张君主政体较为有利的人说，法律只能订立一些通则；而国事演变时，法律不会发布适应各种事故的号令。任何技术，要是完全按照成文的通

-- 119

政 治 学 7 1

则办事，当是愚昧的。在埃及，医师依成法处方，如果到第四日而不见疗效，他就可改变药剂，只是他假使在第四日以前急于改变成法，这要由他自己负责。从同样的理由来论证，很显然，完全按照成文法律统治的政体不会是最优良的政体。但，我们也得注意到一个统治者的心中仍然是存在通则的。而且，凡是不凭感情因素治事的统治者总比感情用事的人们较为优良。法律恰恰是全没有感情的；人类的本性却是谁都难免有感情。在这里，主张君主政体的人可以接着强调个人的作用；个人虽然不免有感情用事的毛病，然而一旦遭遇通则所不能解决的特殊事例时，还须让个人较好的理智进行较好的审裁。那么，这的确应该让最好的人做立法施令的统治者了，但在这样的一人为治的城邦中，一切政务还得以整部法律为依归，只有在法律所不能包括而失其权威的问题上才可让个人运用其理智。法律所未及的问题或者法律虽有所涉及而并不周详的问题确实是有的。这时候，既然需要运用理智，那么应该求之于最好的一人抑或求之于全体人民？

照我们现行的制度，人民就集合于公民大会，且尽其议事和审断的职能；人民在这里所审议

而裁决的事情都是〔法律所未及或未作详密规定的〕特殊事例。集会中任何个人大概都不及那才德最高的一人。但城邦本为许多人所合组的团体；许多人出资举办的宴会可以胜过一人独办的酒席；相似地，在许多事例上，群众比任何一人都可能作较好的裁断。又，物多者比较不易腐败。大泽水多则不朽，小池水少则易朽；大多数群众也比少数人大为不易腐败。单独一人就容易因愤懑或者其它任何相似的感情而失去平衡，终致损伤了他的判断。

-- 120

8 1 1 政 治 学

力；但全体人民总不会同时发怒，同时错断。对于上述的集会，我们当然假定它的出席者都是自由公民，而所议事件都以法律没有周密规定者为限，所作裁决也从没有违背法律的。辩难的人也许要说，这样人数众多的集会，未必真得能强使严守这样的范围吧。那我们也可以另行假设一个既是好人又是好公民的群众集团，试问，这个好人集体和那一个好人相比，究竟谁更易于腐败？

若干好人的集体一定较不易于腐败，这不是已很明显了么？可是辩难者还可提出另一个反对的理由，人多了意见分歧，就易于发生党派之争；一人为治就可避免内讧。对于这个理由，我们实在无须另作解答，既然我们假设的集团都是好人，同那一个好人一样，许多好人在一起，也不致于发生内讧。于是，〔我们可以总结这一番论证了。〕假使若干好人所共同组织的政府称为贵族政体，而以一人为治的政府称为君主政体，那，世间这样多同等贤良的好人要是能够找到，我们宁可采取贵族政体而不是采取君主政体了——无论这个一王之治或有侍卫武力或没有侍卫武力为之支持。古代各邦一般都通行王制，王制之所以适于古代，由于那时贤哲稀少，而且各邦都地小人稀。另一理由是古代诸王都曾经对人民积有功德，同时少数具有才德的人也未必就对世人全无恩泽，但是功德特大的一人首先受到了拥戴。随后，有同样才德的人多了，他们不甘心受制于一人，要求共同参加治理，这样就产生了立宪政体。更后，这些贤良渐渐腐败；他们侵占公共财物，据以自肥——这里就滋生了尚富的渊源，然而邦国的名位渐渐以财产为根据，由是兴起了寡头政体。随

-- 121

后，寡头政体先变为僭政，跟着，僭政又变为平民政体。追溯这一系列变迁的原因就全在于政者凭借名位，竞尚贪婪，于是减少了参与统治的团体和人数，增强了平民群众的势力，于是发生变乱，而最后建立了平民政体。现在，各邦的版图既日显扩张，其它类型的政体已经不容易存在或重新树立。〔回到君主政体和贵族政体的比较研究，这里还须提出两个问题，其一：〕即使承认君主政体为城邦最优良的政体，王室的子嗣应该处于怎样的地位？王位是否应该属于家族，一登上王位，他的后嗣便应相继为王？

如果这些子嗣都是庸才，即使登上王位，就会有害于邦国。对于这种情况，主张君主政体的人将起而辩护说：老王虽有传位于子嗣的法权，他可不让庸儿继承。但是很难保证王室真会这样行事；传贤而不私其子的善德是不容易做到的，我就不敢对人类的本性提出过奢的要求。另一个难问题是君王的侍卫武力。是否登上王位的人身边就应该有保护他的军队，凡遇到有谁抗命，他可用以压服这些不安稳的分子？假使没有这种武力，他怎能发号施令，进行统治？即使这个处在至尊地位的君王，绝不怀抱私意，毫无法外行动，他一切措施全遵循法律，也得有一支侍卫武力，以此保障他执行这些法律。就这类依法为政的君王而论，这个问题也许不难解决。他应备有一定人数的卫队——其人数要少于全邦民军而多于任何个人所蓄有的武力或者若干人所共同操纵的武力。在古代，人民拥立一位所谓“民选总裁”或者僭主时，给他组织的卫队就是这样的。狄欧尼修向叙拉古人民要求设置卫队时，有一位议员就曾建议给与这样定数的武力。

-- 122

章十六〔方才说过为政遵循法律、不以私意兴作的君王。〕但是对那些喜欢凭个人智虑多所作为的君王还得进行一番考察。所谓“依法为政的君王”

，正如上面曾谈及，本身实际上不能算是政体的一式。这种王室一般只是一个常任将军，在任何政体——例如一个平民政体或者一个贵族政体——之中，都可设置这样的军事领袖；在内务方面若干政体类型不同的城邦也曾设有权力特高的个人职位：比如在爱庇丹诺就有这一级的执政官，又如在奥布斯，也有这样的职位，不过权力较小一些。但是所谓“全权君主”却是政体的一式，在这种政体中，君主用个人的智虑执行全邦一切公务。有些人认为在平等人民所组成的城邦中，让一人高高凌驾于全邦人民之上是不合乎自然的，按这些见解，凡自然而平等的人，既然人人具有同等价值，应当分配给同等权利；所以，对平等的人给予不平等的——或相反地，对不平等的人给予平等的——名位，有如对体质不等的人们分配给同量的——或者对同等的给予不同量的——衣食一样，这在大家想来总是有害的。依此见解所得的结论，名位应该轮番，同等的人交互做统治者也被统治者，这才合乎正义。然而，这样的结论就是主张以法律为治了；建立制度就是法律。那么，法治应该优于一人之治。遵循这种法治的主张，这里还须辨明，即便有时国政仍须依仗某些人的智虑，这总得限制这些人们只能在应用法律上运用其智虑，使这种高级权力成为法律监护官的权力。应当承认邦国必须设置若干职官，必须有人执政，但当大家都具有平等而同样的人格时，要是把全邦的权力寄托

-- 123

政 治 学 1 2 1

给任何一个人，总是不合乎正义的。或说，对若干事例，法律可能规定得并不周详，无法作断，但遇到这些事例，个人的智虑是否一定能够作出判断，也是不能肯定的。法律训练执法者根据法意解释并应用一切条例，对于法律所没有周详的地方，使他们遵从法律的原来精神，公正地加以处理和裁决。法律也允许人们根据积累的经验，修订或者补充现行各种规章，以求日臻美备。谁说应该由法律遂行其统治，这就有如说，唯独神祇和理智可以行使统治；至于谁说应该让一个人来统治，这就在政治中混入了兽性的因素。常人既不能完全消除兽欲，虽然最好的人们也未免有热忱，这就往往在执政的时候引起偏向。法律恰恰是免除一切情欲影响的神祇和理智的体现。在这里技术的譬喻，前面曾谈及的并不确切。当然，按照药书擅自处理方剂是轻妄的，病人总以求助于具备医疗技术的医师为适宜。〔但医师究竟不同于政治家。〕医师不会对病人有所偏私因而丧失理智；他们诊治各个病人，各收一份诊费。在职位上的政治家则就不同，他们的许多措施就不能免于爱憎，或者竟借以挫折他们的敌派而加惠于他们的友好。病人要是怀疑医师受贿于他的仇敌而将有所不利于他时，他也尽可以查考药书的疗法和方剂。又，当医师们自身患有疾病，他们时常请别的医师为之诊治；体育教师们自己在进行锻炼，也常求教于别的体育教师。他们惟恐自己受到情绪〔不正常〕的影响，会对自己的疾病作出错误的判断〔所以请助于中立而无所偏私的名家〕。

要使事物合于正义，须有毫无偏私的权衡；法律恰恰是这样一个中道的权衡。〔以上我们只

-- 124

2 1 政 治 学

说到了成文法律。〕但是积习所成的“不成文法”比“成文法”实际上还更有权威，所涉及的事情也更为重要；因此，对于一人之治可以这样推想，虽然这个人的智虑可能比成文法为周详，却未必比所有不成文法更广博。〔除了不能无所偏私以外，〕一人之治还有一个困难，就是他实际上不能独理万机。他还得任命若干官员，帮助处理各项政务。然而，由这个人到后来继续挑选并且任命这些共治的职官，为什么不在当初就把这些官员和这个君王一起安排好呢？我们还可重提一些旧论来支持这里的论辩：倘使说一人因为他比众人优良而执掌政权，这是合乎正义的，那两个好人合起来执掌政权就更合乎正义了。古诗有云，“二人同行。”

还有阿伽米农的祈祷词，“愿得十士，惠我忠谋。”

在我们今天，谁都承认法律是最优良的统治者，法律能够尽其本旨作出最适当的判决，可是，这里也得设置若干职官——例如法官，他们在法律所没有周详的事例上，可作出他们的判决。就因为法律必难完备无遗，于是，从这些缺漏的地方着想，引起了这严重争执的问题：“应力求一个最好的法律，还是该让那最好的一个人来统治？”法律确实不能完备无遗，不能写定一切细节，这些原可留待人们去审议。主张法治的人并不想抹杀人们的智慧，他们就认为这种审议与其寄托一人，不如交给众人。参与公务的全体人们既然都受过法律的训练，都具有优良的判断，要是说仅仅有两眼、两耳、两手、两足的一人，其视听、其行动一定能胜过众人的多眼、

政 治 学 3 2 1

多耳、多手足者，这未免荒谬。实际上，君王都用心罗致自己的朋友及拥护王政的人们任职官，把他们作为自己的耳目和手足，与他共治邦国。参与君主统治的职官们都是君主的朋友；如果不是朋友，他们的作为就一定不符合君主的心意，如果是朋友，则应该是同样而平等的人；君主们既认为朋友们应该同他们共治邦国，则一邦之内所有同样而平等的人们也就应一样地参与公务。这些就是不赞成君主政体的人们所持的主张。

章十七 可是，这些主张也许并不完全正确——只适用于某些社会，而对于另外一些社会就未必适合。有些社会自然地适宜于专制式的统治，另一些宜于君王为治，又另一些则宜于城邦团体的宪政的统治，这些，对于每一类的社会，各从其宜，也各合于正义。但僭主政体及其它类型的变态统治却对任何一类社会都不适宜，因为这些类型全反乎自然。上述种种已足够证明，凡是由同样而平等的分子组成的团体，以一人统治万众的制度就一定不适宜，也一定不合乎正义——不管这种统治原先有法律为依据或者竟没有法律而以一人的号令为法律，无论这一人为好人而统治好人的城邦或为恶人而统治恶人的城邦，这种制度都属于不宜且不合乎正义；这一人的品德假使不具有特殊优胜的性质，他就不应该凭一般的长处独擅政权。这个特殊性质，我们虽前面曾有所涉及，这里将再为之作说明。〈我们应先论定什么性质的社会个别地适宜于君主政体、贵族政体、共和政体的各别类型。适于君主政体的社会应该

4 2 1 政 治 学

是那里的民族或者种姓自然地有独一无二的英豪，其才德足以当政治领袖而莫可与竞。适合于贵族政体的社会应是那里自然地既有若干政治才德优异的好人而又有乐于以自由人身份受贵族之辈统治的民众。适合于城邦宪政的社会应该是那里自然地存在有胜任战争的民众（武士）

，那里在小康阶级之间按照各人的价值分配政治职司，他们在这种制度中既能统治，也能被统治。）如果一个家族，或者是单独一人，才德远出于众人之上，这样，以绝对权力付给这个家族，令成王室，或付给单独一人，使他为王，这就是合乎正义的了。但这不仅仅是正义问题。在建立任何一类政体时——无论其为贵族政体还是寡头政体，又或为平民政体——都是各自合于正义的；根据尚优原则，各种政体虽然各异其要求政权的立场，却各有其片面的优胜，以为正义的依据。我们在前面曾提到过另一种观点：清除一个才德卓绝的人物，或者用陶片放逐律，使经受有限期的流亡，或驱逐邦外，使其终身不得还乡，都是不切实的；归纳在各部分交互轮番的体系中，使他也做被统治的人民，同样不一定恰当。整体总超过部分，如此卓绝的人物，他本身恰恰是一个整体，而其它的人们便类于他的部分。唯一可行的办法就是大家服从他的统治，不同他人轮番，使他无限期地执掌治权。关于君主政体有哪些不同品种？是否有益于城邦？如果说有利于城邦，应该是哪种城邦，并在什么情况下，才真正有益？我们上述的这些论证可以回答这一系列的三个问题。

-- 127

政 治 学 5 2 1

章十八 [我们现在可以进而研究怎样才能创建一个良好的政体.] 前已经说明政体的正宗类型有三，而其中最优良的政体就应该是由最优良的人们为之治理的政体。这一种类型的政体的统治者或为一人，或为一宗族，或为若干人，他或他们都具有出众的才德，擅于为政，且邦内受治的公众都有志于，也都适宜于，人类最崇高的生活。在我们这番研究的起初，曾讲到，在最好的城邦中，善人的品德必然相似于好公民的品德。这就显然，造成一个善人的方法手段可作为城邦创建一个贵族政体或君主政体典型的方法及手段；凡是可以使人们成德达善的教育和习惯的训练也同样可以用来教育并训练成一个优良的政治家或一个优良的君王。论述了这些要旨，我们接着可以研究最优良的政体，考察这种政体怎样才可能产生，又怎样才能成立？

-- 128

卷 四

章一 一切技艺和学术要是不仅仅以片断的陈述为满足，而有志于研究整个问题，则每一种专门的技艺和学术就应把擅长的那一门内所有各方面的事情全部加以考虑。例如体育这一门就得考虑，（1）

适合于不同体质的各种不同训练方法；（2）何者是最合乎理想的教练方法——所谓理想方法就是适于具有最良好的体质而又具备最优越的生活条件的人们的最好教练方法；及（3）何者才是普遍相宜于大多数人体质的训练方法——在这方面，体育教练也得一并给予考虑。此外，（4）还得计及有些人们愿意接受教练，却不想造诣到可以参加体育竞赛的那么高度的技艺，体育教练和少年竞技教练又得为这些人们设置某些与他们相宜的较低课程。这里以体育教练为例所说的原则，对医疗或造船或缝衣，以及其它一切技艺，都相同。政治研究〔既为各种实用学术的一门，〕这一门显然也应该力求完备：第一应该考虑，何者为最优良的政体，如果没有外因的妨碍，则最切合于理想的政体要具备并且发展哪些素质。第二，政治学术应该考虑适合于不同公民团体的各种不同政体。最良好的政体不是通常现存城邦所可实现的，优

良的立法家和真实的政治家不应一心向往绝对至善的政体，他还须注意到本邦现实条件而寻求与它相适应的最良好政体。第三，政治学术还应该考虑，在某些假设的情况中，应以哪种政体为相宜；并研究这种政体怎样才能创制，在构成以后又怎样可使它垂于久远。这里，我们所假想的情况是那种只能实行较低政体的城邦，这种城邦现在的确无有理想上最良好的政体——那里即使是良好政体的起码条件也是缺乏的——不可能实行其它现存城邦所能实行的最良好的政体，这就不得不给它设计较低的制度了。另外，第四，政治学还应该懂得最相

宜于一般城邦政体的通用形式。政治学方面大多数的作家虽在理论上各具某些卓见，但等到涉及有关应用（实践）的事项，却往往错误很多。我们不仅应研究理想的最优良政体，也须研究可能实现的政体，而且由此更设想到最适于一般城邦而又易于实行的政体。世上的政论家可以分为两类：有人追求最崇高的制度，那是必须有广大的自然条件作为基础的。另一些人虽然崇尚实际政治，却总是不满自己所处身于其中的本邦的体系，而往往盛称拉根尼或其它城邦的良法。有关政体的建议必须以当代的固有体系为张本而加上一些大家所乐于接受并且易于实施的改变。改善一个旧政体有创制一个新政体那么困难，这恰恰相似于要人们忘掉一页老课程就有要人们诵习一页新课程那样困难。所以实际政治家就不可自囿于上述的范围，他应该像我们预先所说明的，帮助任何现存政体。因此他必须熟悉政体到底有多少不同类型，他如不了解这一点，就无法对现实政治给予什么帮助。我们见到有些人认为平民政体或寡头政体都只有一个品种。这

-- 130

8 2 1 政 治 学

是错误的。我们不可蹈袭这种错误，应牢记政体每类属的各个品种，知道了有多少品种还得明白每一品种的政体是怎样形成的。具备这些智虑的政治学者也应懂得并分别最优良的理想法律和适合于每一类政体的法律；法律实际是、也应该是根据政体来制订的，当然不能叫政体来适应法律。政体可说是一个城邦的职能组织，由以确定最高统治机构和政权的安排，也由以订立城邦及其全体各分子所企求的目的。法律不同于政体，它是规章，执政者凭借它来掌握他们的权力，并借以监察和处理一切违法失律的人们。由此可知，凡是有志于制订适合各种政体的法律，就必须先行认识政体的各个类型及其总数。我们假使已认识到平民政体或寡头政体各有多种而不止一种，也就会懂得同样的法律就不可能全都适应一切平民政体或一切寡头政体。

章二 我们在“关于政体研究的初编中”

，已经分清了政体的三个正宗类型：君主政体、贵族政体和共和政体，及相应的三个变态类型：僭主政体是君主政体的变态，寡头政体为贵族政体的变态，平民政体为共和政体的变态。贵族政体和君主政体已讲过。研究所谓最优良的政体实际上就是研究所谓“贵族”及“君主”这两种政体；这两种政体和理想政体一样，都必须有必要的条件并以建立社会的善德为宗旨。

我们在前也已说明过贵族政体和君主政体的区别，并说明了君主政体应该建立在何时何地。所以，余下的论题是（一）原为多种宪政通称而又用作一种政体的专属名词的所谓“共和

-- 131

政 治 学 9 2 1

政体“及（二）

[在变态政体方面，]寡头政体、平民政体和僭主政体可以显见变态政体何者比较恶劣，以及何者最为恶劣。最优良而近乎神圣的正宗类型的变态一定是最恶劣的政体。君主政体或是仅有虚名而毫无实质，或者是君王具有超越寻常的优良才德。因此，僭政是最为恶劣的，它同正宗偏反，处于相隔最远的一端；寡头与贵族政体相违背，是次劣的政体；平民政体是三者中最可以容忍的变态政体。先进学者之一曾做过政体的区分；然而他所应用的原则与此不同。按照他的原则，一切政体都可以有良好的也可以有恶劣的种别：譬如寡头政体就有优种和劣种之分；由此看来，对于平民政体的良种就应该把它列入优良政体之内，作为其中最低的一个品种，把它的劣种列入恶劣政体之内，作为其中最高的一个品种，在我们看来，这两政体的任何品种都应列入恶劣政体之内。这里不能说寡头政体有好有坏，只能说是某一种更劣于另一种而已。但是我们对于政体优劣的评价不必多加赘述。[这里，应即申述我们正待研究的程序。]既然说平民政体与寡头政体各有不同的品种，第一，必须分清并且列举每一类型政体的诸品种。第二，我们应该考察哪种政体——姑且不论理想的政体——最受欢迎并最易实施，我们又应该考察在这种一般采用的类型之外，是否还有另一些比较接近于贤良性质而又组织得比较好的政体，也一样可为大多数城邦所采用。其次，在政体的其它诸种类型中，我们应该考察哪一类适宜于哪一种公民团体。比如，某一种公民团体宁愿采取平民政体而舍弃

-- 132

寡头，而另一种公民团体则又以寡头比平民政体为相宜。又次，我们应该考虑，人们假若要建立各种政体，例如平民和寡头政体的各种类型，他应该怎样着手进行。最后，等我们把这些论旨——简单说明以后，还应尽力之所及，再研究最后一个问题：一般政体是怎样毁灭的，各个政体是怎样毁灭的，怎样才能保全这些政体？它们所由毁灭及保全的原因何在？

章三 政体之所以会分成若干不同类型的原因，是在于每一城邦都是由若干不同部分组成的。最初，我们就看到每一城邦由若干家庭所组成。其次，这许多家庭分化为若干部分——富有阶级、贫穷阶级和中产阶级。富人具有重步兵的装备，穷人则无有这种装备。又次，平民从事不同的行业——一部分为农，一部分为商，另一部分为工艺。又次，在邦内著名人物之间，依据财富和家产的大小，还是有所区别的；譬如战马只有富饶的人家才能育养，而各家的马匹数就有多有少。在古代，擅长以骑兵制胜的城邦常为寡头政体，就因为战马畜于富饶的著名家族。这些寡头城邦惯常用骑兵队和邻邦作战，我们可以举爱勒特里亚、卡尔基、梅安徒河上的马格尼西亚，以及小亚细亚的其它许多城邦为例。在著名人物（贵要阶级）之间，除了财富之外，还有其它的区别：如门望之别；如才德之别；又如我们在讨论贵族政体时曾分析而列举了一切城邦生活所必须的各个要素，这些要素在著名人物之间也有区别。这些就是城邦所组成的各个部分。有时，所有各部分都

-- 133

政 治 学 1 3 1

参加政治体系，有时或多或少由若干部分参加。很明显，这样就一定会产生种类不同的若干政体。参加治理的各部分既有区别，跟着也就有政体的区别。一个政体就是城邦公职的分配制度，公民团体凭靠这个制度分配公职时，或以受职人员的权能为依据，例如富人或穷人各有其权能，或者以所有受职人员之间的某种平等原则为依据，比如富人们和穷人们两者间存在着某种平等原则。所以，依照城邦各个组成部分间的区分和各个优异要素间的区别而定的公职分配方式有多少种，政体也就会有多少种。有一种流行的观念认为政体仅有两种。恰如习俗对于风向只说北风和南风，把其它的风向看作这两个风向的转变，人们对政体就专举平民政体或寡头政体。依此为准，贵族政体就列入寡头政体之中，作为它的一个变种，而所谓共和政体则相似地类列于平民政体之内，好像西风就算作北风的一个转向，东风算作南风的一

个转向. 有些思想家认为乐调也确可分为两种, 即所谓杜里调和 里季调, 其它各种乐调则分别编类在这两种正调. 关于政体方面这种观念虽颇为时髦, 我们仍然认为我们前面曾述及的分类较为良好而又切实, 按照我们的分类, 政体当以一种或两种为正体, 所有其它政体则为这种最优良的政体的变态, 正如在音乐方面我们可由正调聆取变调; 政体的转变而趋向于严厉和威重者, 属寡头性质, 其转变而趋向于缓和且弛散者 [类似 里季变调], 则属平民性质.

章四 平民政体不应该像现在有些思想家们那样单纯地认

-- 134

2 3 1 政 治 学

为是多数人主治的政体形式. 实际上一切政体主政者都属于多数, 虽在寡头政体也是这样. 相似地, 寡头政体也不能单纯地被认为是少数人主治的政体. 假设一个城邦共有一千三百人, 其中一千为富人: 倘使这一千人占据了治权, 对那三百个出身贫穷而同他们相等的自由人全不分配公职, 人们总不能说这是平民政体. 又, 或者穷人的人数虽少, 但势力却强于为数众多的富户 [而占取了治权], 假使强制富人谁不得参与名位, 这也不会有人指称为寡头政体. 所以, 比较合适的论断应该是, 凡以自由人执掌治权者为平民政体而以富人执掌治权者为寡头政体. 世上自由人原来很多而富人常常是为数极少; 可是多数自由人的为平民政体, 其特征确实在出身自由而不在为数之多, 少数富人的为寡头政体, 其特征确实在财富而不在为数之少. 不然的话凡以人体高度——据说埃塞俄比亚就有此种制度——或以容貌美丽为任官的标准, 都会成为寡头政体; 因为体格特高或容貌极美的人在一国之之内为数肯定不多. 但专以贫富为准或专以人数为准来区别平民和寡头政体又是不充分的. 我们应记得平民城邦和寡头城邦中都包含若干部分, 我们必须加上另一些标准来确切地区别这两种政体. 譬如, 在爱奥尼亚海湾上的阿波罗尼亚和赛拉, 以少数自由人统治多数非自由人的城邦, 我们总不能称他们的政体为平民政体. 在这两邦中, 初期移民的后裔门望最高, 他们在全城之中虽只寥寥几家, 却占了一切名位. 对富人们由于人数比穷人为多而组成的政体, 我们也不应该称它为寡头政体. 这种政体的例子曾存在于古代的科洛封, 科洛封在吕第亚战争之前大多数居民都富有财产. “平民政体”

政 治 学 3 3 1

一词的确解应是自由而贫穷——同时又为多数——的人们所控制的政体；相似地，“寡头政体”一词的确解应是富有而出身较高——同时又为少数——的人们所控制的政体。政体有多种类型的情况及其所以分化的原因已说明。这里还得继续解释上述两政体之外，为什么还有其它几类政体，还要加以列举而说明它们所以存在的原因。前面曾经说过，每一城邦都不止一个部分而是由许多部分所组成这个原则，现在也可以引作我们解释的基础。以动物研究为喻，如果我们要进行分类，就应先列举动物所不可或缺的各个部分。举例来说，这就得有某些感觉器官；又得有某些进食及消化食物的器官，如口和胃；还得有各种动物所凭以运动的器官。这里，姑且假设器官就是这么几类，但是每类器官却各有若干品种——各种动物各有相异的口、胃、感觉和运动器官。那么，同一种类的动物既然只能各有一种的口或者耳，不能具备多种的口或者耳，我们假若把各种器官进行配合，其间可能配合的方式将在到达某一数目时为止；各种器官的不同配合造成各动物间的不同品种，而动物种类的数目则相等于必要的部分的各种可能配合方式的数目。就曾说及的各政体而言，情况恰正相似。〔各城邦各个必要的部分有多少种配合的方式，就该有多少种类的政体〕我们曾经屡次说明各城邦都不止一个部分而是由很多部分所组成。其中之一，即所谓农民，他们是生产粮食的阶级。第二部分即工匠阶级，他们从事各种技艺和制造，他们的制品或为日常生活所必需或为优裕和奢华的生活所必需，城市中假使缺乏这些必需品，就不堪居住了。第三部分可称为市廛阶

4 3 1 政 治 学

级，包括所有的以卖买为业的商人和小贩在内。第四部分是在田间劳作的农奴阶级。第五部分为防御的武士，任何城邦如果不愿意被侵入者俘作奴隶，则这一部分的重要性应该不比其它四个部分为差。一个奴性的社会怎能称为城邦而无愧？

城邦的要义就在独立自主与自给自足，反之，奴隶的本性就不会独立和自足。关于这一问题，我们可以参看《理想国》，那里虽然说得极为巧妙，可是并不完备。苏格拉底先说明了一国所最需要的四个部分为织工、农民、鞋匠和建筑工人；然后，当发觉这些人还不能使一个城邦自给自足时，又陆续增加其它部分：冶工，饲养那些必要的牲畜的牧人，商人和小贩。这些人配合起来就构成了他所描写的第一城邦——这样的城邦似乎不是以善德为其社会生活的目的而是仅仅在寻求经济的供应，至于在经济供应方面，则又似乎把鞋匠看得同农民一样重要。只是在这个城邦日后版图扩大，同邻邦壤地相接并且发生了战争的时候，他才引进那用作防御力量的战士部分。对组成政治团体的那四个原始部分——或者为若干个部分——总须有人来专管审议和判决他们之间的曲直。如果说灵魂之为动物的一部分比身体更重要，那，凡有关城邦精神的部分应该比供应城邦以物质需要的部分更为重要；所谓类乎动物灵魂的部分，就是城邦的军事职能、主持公道的司法职能及具备政治理智的议事职能。这三种职能由同一组人或不由同一组的人来担任，对于我们当前的论证并不重要。常常能看到同样一个人既在田间耕作也在战场持盾而斗。如果说担任这些职能的人们应同供应城邦以物质需要的人们一律被看作是城

-- 137

政 治 学 5 3 1

邦必不可缺的各个部分之一，那么，这儿就应该把他们列入，至少应该把军事人员列入。第七部分是以他们的财产资助社会的富人。第八部分是以才能服务于社会（担任公职）的行政人员。没有一个政府就不成其为城邦；这必须要由具备才能的人，终身或者轮番，来担任各种官职，为城邦服务。于是，剩下的就只是上面曾经顺便提及的两个部分了——议事部分和审断争讼者之间曲直的部分。这两部分应是一切城邦所必需的；议事和审判人员都须具备良好的政治品德，各邦都应建立良好而适当的任用制度。常常见到同一组的人具备其它部分几种不同的能力。比如，同是这么一些人，他们可以既是士兵，又做农民，又做工匠；还有同是这么一些人，他们既可参加议事会，也可以参加陪审法庭。大家原来都有些政治才能；谁都以为自己可以担任大多数的职司。然而有一件事却是办不到的：同一组的人不可能既是富人又是穷人。所以富人与穷人这两个阶级，作为城邦的组成部分就别有意义。又，两者之中其一人数少，另一人数多，而且是正相反对的两个部分。于是，他们各自凭自己的优势，组织有利于自己这部分的政体。这就是人们所以认为政体只有平民和寡头两式的原由。政体应该有多种的情况及其所以分化的原因已经说明。我们现在可以进而说明各政体中的两个类型——平民政体和寡头政体，从已说过的情况看来也显然分化有若干变异的品种。这些政体因平民和著名人物的组合成分的变异而发生变异。就平民来说，其中一部分从事农作；第二部分是工艺和制造业；第三部分为经营卖买的商人；另一部分是在海

6 3 1 政 治 学

上作业的人们，其中有些是海军，有些经商海外，有些从事航海，有些则是以渔捞为生。我们可以注意到这里所区分的行业，在很多地方往往都是某一行业特别兴盛而人数独多；如塔兰顿和拜占庭的渔民，雅典船舰上的桡手，爱琴那和启沃岛上的外海估客，还有得内杜斯岛上的航渡水手，都可举作这样的例。又一部分是无技艺的劳工，以及家无积蓄、日以劳作谋生、终年不得休闲日子的人们；又一（第六）部分是并非双亲都是公民的后裔；还可有相似性质的其它部分。著名人物以财富、出身（门望）

、才德、文化以及类似的各种标准划分为各个部分（流品）。

平民政体的第一个品种是最严格地遵守平等原则的品种。在这种城邦中，法律规定的所谓平等，就是穷人不占富人的便宜：两者处于一样的地位，谁都不做对方的主宰。有些思想家则认为自由和平等在平民政体中特别受到重视，我们如果认为他们所设想的是恰当的，那么就应让所有的人尽可能地一律参加并分配政治权利。因为平民总是占居多数，由多数的意旨决定一切政事而树立城邦的治权，就必然建成平民政体。平民政体的另一种是以财产为基础，订定担任公职的资格，但所要求的财产数额是低微的；凡能达到这个数额就具有任官的资格，不及格的不能参与公职。又一种是，凡出身无可指摘的公民都能受任公职，而其治理则完全应以法律为依归。又一种为〔不问出身（是否双亲都属自由公民）

，〕凡属公民就人人可以受任公职，但其治理仍然完全以法律为依归。又一种平民政体和上述这一种类似，凡属公民都可受职，但其政事的最后裁断不是决定于法律而是决定于群众，在

政 治 学 7 3 1

这种政体里，[依公众决议所宣布的]“命令”就可以代替“法律”。城邦政治上发生这种情况是德谟喀葛造成的。以法律为依归的平民政体，主持公议的人物都是较高尚的公民，这就不会有“德谟喀葛”。

德谟喀葛仅产生在不以法律为最高权威的城邦中。在这里，民众成为一位集体的君主；原来只是一个个的普通公民，现在合并为一个团体而掌握了政权，称尊为全邦。荷马的诗说，“岂善政而出于多门”

，他所谓“多”是指多数的民众集体地发号施令或指若干执政各自为主，我们这里不能够确定。可是，这样的平民，他们为政既不以“法律”为依归，就包含着专制君主的性质。这就会渐趋于专制，佞臣一定取得了君主的宠幸而成为一时的权要。这种平民政体类似一长制（君主政体）中的僭主政体。两者的情调是相同的，他们都对国内较高尚的公民横施专暴，平民群众的“命令”有如僭主的“诏敕”

，平民领袖就等同于、至少类似僭主的佞臣；在这种平民政体中，好像在僭主政体中一样，政权事实上落在宠幸的手里。“平民领袖”们把一切事情招揽到公民大会，这样用群众的决议发布命令以代替法律的权威。群众一旦代表了治权，他们就代表了群众的意志；群众既被他们所摆布，他们就站在了左右国政的地位。还有那些批评和指控执政的人们也是同造成这种政体有关联的。他们要求由“人民来作判断”

；于是人民马上接受那些要求，执政人员的威信从此扫地而尽。这样的平民政体实在不能不受到指摘，实际上它也不能算是一个政体。凡不能维持法律权威的城邦都不能说它已经建立了任何政体。法律应该在任一方面受到尊重而保持无上的权威，执政人员和公民团体只应

8 3 1 政 治 学

在法律所不能及的“个别”事例上有所抉择，两者都不该侵犯法律。平民政体原是所有政体中的一个类型，但这种万事以命令为依据的“特殊”制度显然就不像一个政体，按照平民政体这个名词的任何实义来说，这种政体都是同它不相称的。命令永不能成为通理〔而任何真实的政体必须以通则即法律为基础〕。

这些就是平民政体的各个种类以及它们的界说。

章五 寡头政体也有若干不同品种：其一，受任公职所必需的财产资格订得很高，所以贫民虽属多数却全被摈斥在外，但是其财产达到了这个数额的人们就全部可以分享政治权利。第二种是财产资格既高，而且公职的补缺选任仅限于具有法定资格的人们——凡公职补缺由全部合格的人们中选任的，表明其政体趋向于贵族；若限于具有某种特定资格的范围以内，这就显示出它趋向于寡头。第三种是父子相传的世袭制度。第四种类似前一种，也由世袭，而执政者们的权力也更大，个人的意旨竟然凌驾在法律之上。寡头政体中的这一品种犹如君主政体〔一长制〕中的僭政，或平民政体〔多数制〕中最后述及的那一个品种。这样的寡头政体就成了所谓“权门政治”。

这里已经叙明了寡头和平民政体的各个品种。可是应该注意到，在许多城邦的实际政治生活中，往往凭法制而论，原来不是民主政体，但因为人民的教育和习性，那里却保持着民主的作风和趋向。反之，有些订立了民主法制的城邦却因人民的教育和习惯，实际上竟趋向于寡头主义的统治。这样

的情况，在经历一番革命之后尤为显著。人民的情绪并不是在一夕之间完全有所改变的；革命胜利的初期，主政者们已经占取了敌对者的上风就心满意足，许多事情让它们顺从旧章。这样当革命派掌握了实权的时候，前代的法律还能继续留存。

章六 凭我们前面所说的来想，已可充分证明平民和寡头政体必然要分化而导致所有这些变异（品种）。

两条道路必居其一：或者是所有上述的各部分人民全体参加统治，或是其中某些部分可以参加而某些部分不能参加。当农民和家境小康的人们执掌政权的时候，他们的政府总是倾向法治的。他们在家业上虽然能够营生，却没有多少闲暇可以从政，于是他们乐于让法律树立最高的权威且将公民大会集会的次数尽量减少，至于其它一些部分的人民只要达到法定的财产资格也全都容许分享政治权利。政治识别的一个通例是：凡不是容许任何公民一律分享政治权利的应该属于寡头性质，而容许任何公民一律参加的就都从属于平民性质。这里所树立的政体是允许一切具备必要资格的公民全部参加的；只是有些人缺乏资产，不能不忙于生计，因此就没有实际从政的余暇。这是平民政体的各品种之一；形成这种政体的原因就是由于上面所述的情况。平民政体的另一（第二）种以次一项标准，即出身为基础，凡在族裔上（门望）无可指摘的，依法都能享有政治权利，但实际上必需是有余暇的人们才真正出来从政。因为城邦没有公款，这种平民政体也尊重法律当作最高权威。第三种凡属自由人出身一律可享政治权利；但由于上

-- 142

0 4 1 政 治 学

面已经说明的原因，这里也不是个个都实际从政；这一种也必然以法律为至上。平民政体的第四种是城邦发展史上最近代的产物，有如现在城邦的人口按照固有的版图说来，业已繁庶得多，财政收入也有大的增加；由于可以取得津贴，穷人也能有暇从政，公民全都享有政治权利，群众在数量上就占了优势。获得津贴的平民群众实际上比其它部分的人更多闲暇。他们没有必须要去照顾的家务或私业；而小康或富人却都有了私累，常常因此不能出席公民大

会和陪审法庭。由于这些情况，法律渐渐失去了固有的尊严而“贫民群众”也就掌握了这种政体的最高治权。平民政体就化分有这样多的品种，它们各别的情况和所有发生的原因就是这样。至于寡头政体，其第一个品种是这样的：大多数的公民都有财产，但为数不是很巨大，一般的可说是小康之家；凡属小康之家便一律容许享有政治权利。既然参政的人有这么多，统治的权威也就不能由个人操纵，而只有寄托于法律了。这种中产性质的寡头政体完全不相同于以个人权力为基础的君主政体；他们所有的财产虽然足以应付生计，并不依赖国家的津贴，却也并不能终岁闲适，天天需处理公务，所以他们都宁愿安于法治，而不要各自逞其个人的私意。当一邦之内有产者人数减少而各家的资产数额然却增大了的时候，就发生第二种寡头政体。于是，他们的势力加强，就要求较大较多的政治权利；他们掌握着容许其它部分进入公民团体与受任公职的实权。但他们的势力还不足以废弃法律而凭他们这部分人的意志专断行事，因此他们制订了一些有利于他们操纵政权的条例。再进一步就产生第三

-- 143

政 治 学 1 4 1

种寡头政体，这时候有产者人数更少而各家的资产则更大，他们的势力也更强了。这样这些寡头统治者就力求操纵一切公职；虽然他们还是依据法律施政，可是，甚至像公职由父子世袭这样的条例也制订而且颁行了。社会的演变到了末一阶段，就发生最后的一种即第四种寡头政体。相应于统治者们的绝大的财产和众多的附从，城邦因此形成权门政治。权门政治和君主政体极为相似，两者都是以个人权力为基础；这里不再是法律至上，而是个人（执政）至上了。第四种寡头政体可以同最后一种的平民政体相比拟。

章七 平民和寡头政体之外，还有两个类型尚待陈述。其中之一，即一般所称君主政体，曾被列举为四种主要（基本）

政体——君主政体、寡头政体、平民政体和贵族政体——之一。可是在这四型以外，还应该增添一个第五型。这一型通称立宪政体，或以波里德亚作为自己的本名。因为这一型所见较少，一般分析政体类型的著作家往往疏略了；他们都像柏拉图在《理想国》各卷中所讲述的那样，常常只列举四型。我们这一论文的前编已讲过贵族政体，在那里引用“贵族政体”这个名词是恰当的。严格地说，只有一种政体可以称为贵族政体，参加这种政体的人们不仅是照这些或那些相对的标准看来可以算是些“好人”

，就是以绝对的标准来衡量，的确他们也具备“最好”的道德品质。只有在这些人们组成的政体中，善人才能绝对地等同于好公民；在所有其它的政体当中，善德只是按照那种政体中各自的标准，各称其所善而已。但我们还得承认有些品种的确相异于寡头政体和所谓

-- 144

2 4 1 政 治 学

共和政体的，仍然应称之为贵族政体。有一种政体，职司的选任不仅以财富为依据，还须以品德为依据。这样的政体，既同上述两类各有所不同，人们也就称为贵族政体。于此使用这个名词，实际上也未尝不可，这里，善德总是存在的；有些城邦并未明白规定善德为社会生活的根本目的，然而就在这些城邦中，我们仍然可找到品德高尚而著有令名的人物。因此，像伽太基那样的政府，同时注意到财富、才德及平民多数三项因素，是尽可称为贵族政体的；再如拉栖第蒙（斯巴达）那样的政体，与此同时只兼顾才德和平民多数两项因素而类似贤良主义和平民主义两原则混合了的政体，也未尝不可称之为贵族政体。这里我们就把这两种贵族政体依次列于第一种也就是最好的贵族政体之后。（此外，我们还得附加另一个品种，那是所谓“共和政体”的各变体之一，具有其显著的寡头主义倾向的一种政体。）

章八 这里，我还得陈述所谓“波里德亚”和僭主政体两个类型。共同成为变态政体，虽然它的偏离正宗政体并未超过我们方才所讲到的那几种贵族政体，我们在这里就把它径列于变态政体之内了。它们实际上比正宗政体的最好类型都有所不足，因此被称为变态；照我们这一论文的前章所说，变态是由它们衍生的。研究政体问题时，我们把僭主政体留到最后讲述，应当说是恰当而合乎自然的，在各类政体中，僭主政体就不像一个政体。解释了讨论所采取的次序之后，我们就继续研究共和政体。我们业已阐明寡头和平民政体的性能，共和政体的性能

-- 145

也约略地可认识了。“波里德亚”的通义是混合这两种政体的制度；但在习用时，大家对混合政体的倾向平民主义者称作“共和政体”

，对混合政体的偏重寡头主义者则不称“共和政体”而称贵族政体——理由应是资产阶级的教养和文化却又是贵族政体的才德的本源。又，富人都是衣食无忧，不生盗心，都不致因迫于饥寒而犯刑罚；因此他们都被称为“善人”或“贤达”。贵族政体原来是对那些最好的人给与最崇高的地位，人们由此相应而把寡头政体也当作是〔贵族政体这一名词的延伸，〕以那些贵族为主的政体。〔贵族政体这个名词，其含义还有另一方面的延伸，大家认为任何守法的政体都可以称作贵族政体。〕人们认为政府要是不由最好的公民负责而由较贫穷的阶级作主，那就不该导致法治；相反地，如果既是贤良为政，那就不会乱法。我们应当注意到邦国虽有良法，要是人民不能全部遵循，仍然不能实现法治。法治应包含两种意义：已成立的法律获得普遍的服从，而大家所服从的法律又应本身是制订得良好的法律。人民可服从良法也可以服从恶法。就服从良法而言，还得分别为两类：或乐于服从最好而又可能订立的法律，或宁可服从绝对良好的法律。〔贵族政体这个名词如引用到法治的意义上，应主要是指已经具备较好的法律的城邦。〕贵族政体的主要特征是以才德为受任公职（名位）的依据：才德为贵族政体的特征就如财富为寡头政体的特征、自由人身分为平民政体的特征。至于由多数决议以行政令则是全部这些政体一律相同的。凡享有政治权利的公民的大多决议无论在寡头、贵族或平民政体，总是最后的裁断，具有最

-- 146

4 1 政 治 学

高权威。在许多城邦中，所谓共和政体这种类型都假借了一个较好听的名称。共和政体的本旨只是混合贫富，兼顾资产阶级和自由出身的人们而已；人们见到当中有富人的地位，就联想到贵族为政。实际上，在混合政体中应该有三项同等重要的因素——自由出身、财富和才德。有时，或以门望（贵胄）列为第四要素，这是因为贵胄都出自前代有财有德的后裔，那

么它仅是那两项要素衍生的产物。这样，我们显然应该用共和政体一词来称呼贫富两要素混合的政体，而用贵族政体一词来称呼三要素混合的政体，这类混合政体虽然没有第一种真正的贵族政体多么好，总是比其它冒称为贵族的任何品种为良好而又符合贵族的命意。这里我们已说明了君主、平民、寡头政体以外其它种类及其性质；我们也说明了贵族政体同其它政体间的不同，从而也分析了共和政体同贵族政体间的差别——两者的确是相近且容易混淆。

章九 接着，我们就可讨论所谓共和政体为什么可以与平民和寡头政体共同存在，这类型的政体应该怎样组织。在讨论怎样组织共和政体的同时，平民和寡头政体的各别性质也必须有明确的分析，明确了两类的差异，这样把它们作为信符而合併起来〔这就组成为一个共和政体〕。

拼凑或混合这样的政体可遵循三种不同的原则。第一种原则是同时采用平民和寡头政体的两种法规。以法庭中的陪审席位为例：在寡头政体中，倘若富人不出席作陪审员就要受罚，穷人如果出席则并无津贴。相反，在平民政体中，则穷人出席可以取得津贴而富人缺席并不受罚。归并这两种法规可以获得一个中间

-- 147

政 治 学 5 4 1

型式；这样与合两体而成为中性的办法就是共和政体的本质。这是进行混合可能的原则之一。第二种原则是把两类法规折衷而加以平均。比如，一种政体对于出席公民大会完全没有财产资格的限制，或者仅订立极低的财产数额作为出席的资格，另一类政体则订立了高额财产资格。到了这儿，两类法规就都不适用，我们须加以平均而订立一个折衷数额，第三种原则是在寡头和平民政体中都选择了一些因素而加以混和。比如，就任用行政人员而论，拈阄（抽签）法素来被认为属于平民性质，选举法则属于寡头性质。又，订有财产资格的为属于寡头性质而平民性质的行政官员就全无财产资格的限制。这里，共和政体或混合式的贵族政体就在两种法制中各取它的一部分——在寡头政体中选择了以选举法作为任官的形式，在平民政体中就不采行财产资格的限制。我们这里已说明了混合的一般方法。凡是一个业经混合平民和寡头主义的政体，人们倘使称它为平民城邦，或者称它为寡头城邦，几乎不可分辨，这必

然是混合得很周到了.这样的混合已拼成一个中间体系;两端都可以由中间体追寻其痕迹.拉栖第蒙政体可举以为例.由于这个政体具有若干民主精神的特征,许多人认为它是民主的.第一,关于儿童的教养,在斯巴达贫富是相同的,他们以相同的文化标准教育富家和贫户的子弟.对于青年和成年的教育方针也是一律的.在衣食方面也贫富不相区别:在共同食桌上每人面前摆着一样的食品,富人穿的都是穷人也能照样制备的极为质朴的服装.斯巴达民主精神的第二个特征是人民对于邦内两个最高机构分别享有对长老院中长老的选举权和参加监察院作为监

-- 148

6 4 1 政 治 学

察官的被选举权.相反,另有些人认为斯巴达是寡头政体,指出它有许多寡头性质的因素.例如,执政人员的任用完全不经拈阄,一律凭选举决定;死刑或放逐罪仅仅少数几个人有权裁定;还有其它许多相似的特征.一个混合得良好的共和政体看来应是两备平民和寡头因素的,又好似是两都不具备.共和政体不应凭借外力支持,而要依赖内在均势来求其稳定;至于就内在力量来说,有大多数人维护这种制度还是不够的,一个不良的政体也可能是得到多数人拥护的,只有全邦没任何一个部分存在着改变现制的意愿,这才算作是稳定.这里,我们已说明了怎样组织一个共和政体以及其它被称为贵族政体[而事实上是混合政体]的方法.

章十 我还得陈述剩下的另一个类型,即僭主政体.关于僭主政体,可以讨论的内容不太多,但它既是政体的一个类型,我们也须一并加以研究.关于君主政体,我们已在这一论文的前面数章中讲过.那里所说的君主政体是按照通常习惯用的词义和制度立论的,我们考虑了王制是否有利城邦,什么样的人才可以为君王,从什么地方可以得到君王以及怎样才能建立君主政体.在研究君主政体时,我们也谈到了两种僭主政体,由于这两种僭政都保持着法治的精神,它们的性质就类似君主政体,也可以混称为君主政体.这两类是(一)

某些野蛮民族中所尊崇的具有绝对权力的专制君主,还有(二)在古希腊城邦中曾经一度存在的类似君主的所谓民选总裁.这两种僭主相互间是有所分别的,但是两者都可以说是半王半僭的制度——其建制既出于民意,其为政也遵循

政 治 学 7 4 1

法治，这合于君主政体，这里，统治者的意志具有最高权威，显示出主奴的情调。但是，这里，还有第三种僭主政体，就是大家习见的真正僭政的典型，也正是绝对君主政体（“全权君主”）

的反面型式。当单独一个人统驭着全邦所有与之同等或比他良好的人民，施政专以私利为尚，对人民的公益则毫不顾惜，并且也没有任何人或机构可限制他个人的权力，这就成为第三种僭主政体。这是暴力的统治；所有世间的自由人当然都不愿去忍受这样的制度。僭政为数有三，这里我们已说明了这些品种，也说明了它们之间所以有别的真正理由。

章十一 我们现在应当考虑一下对于大多数的人类和城邦，究竟哪种政体和哪种生活方式最为优良这个问题，这里，我们所说的优良，不是一般人所不能实现的或必须具有特殊天赋并经过特殊教育才能达到的标准，也不是认为那些只有理想的政体才能达到的标准，我们是对于大多数人所能实践的生活以及大多数城邦所能接受的政体，进行我们的研究。我们刚才讲过的所谓“贵族政体”

，其向善的一端都非大多数城邦能可及，而其趋向于另一端的，就同所谓共和政体密切相近，这在实际上只能作为共和政体而不应称之为贵族政体。[所以贵族政体对于我们现在的论题便不相适合。]有一些含义可以引来论定我们现在所研究的全部问题。倘使我们认为《伦理学》中所说的确属真实——（一）真正幸福的生活是免去烦累的善德善行，而（二）善德就在行于中庸——则[适宜于大多数人的]最好的生活方式就应该是行于中庸，行于

每个人都能达到的中庸。跟城邦生活方式共同的善恶标准也适用于政体；政体原来就是公民〔团体和个人〕生活的规范。在一切城邦中，所有公民可以分为三部分（阶级）——极富、极贫和两者之间的中产阶级。现在，既然大家已公认节制和中庸通常是最好的品德，那么人生所赋有的善德就完全应当以中间境界为最佳。处在这种境界的人们最能够顺从理性。趋向这一端或那一端——过美、过强、过贵、过富或太丑、太弱、太贱、太穷——的人们都属于不愿顺从理性的引导那一类。第一类人们常逞强放肆，致犯重罪，第二类则往往懒散无赖，易犯小罪；大多数的祸患就起源于放肆和无赖。中产阶级的人们还有一个长处，他们很少有野心，在军事和文治机构中，如果有了野心的人，对城邦常会酿成大害。又，人们倘使赋有过多的善业或物资——如体力、财富、朋友以及其它相类的种种——就不愿也不能受人统治。这种缺点在他们幼时的家庭生活中已经可以见到；在奢纵的环境中长养起来，不知纪律为何物，他们在课堂内和操场上也从没有养成循规蹈矩的品性。另一面，那些缺乏善业和物资的人们则又太卑贱而自甘暴弃。于是，我们在这一端所有的人都仅知道服从而不堪为政，就像是一群奴隶；而在另一端，所有的人却又只愿意去发号施令，不肯接受任何权威的统治，就全像是一伙主人。这样的一个城邦就不是自由人的城邦而是主人与奴隶所合成的城邦了；这里一方暴露着藐视的姿态，另一方却怀抱着妒恨的心理。一个政治团体应有的友谊和交情这里就见不到了。然而世上倘若没有友谊，那就不成其为社会；如今仇恨代替了友谊，人们就是行走也不愿选取同一条道路。

-- 151

一个城邦作为一个社会而存在，总应尽可能由相等而同样的人们所组成〔由是既属同邦，更加互相友好〕；在这里，中产阶级就比任何其它阶级（部分）较适合于这种组成了。据我们看来，就一个城邦各种成分的自然配合说，唯有以中产阶级为基础才能组成最好的政体。中产阶级比任何其它阶级都较为稳定。他们既不像穷人那样希图他人的财物，他们也不像富人那么多得足以引起穷人的覬覦。既不对别人抱有任何阴谋，也不会去自相残害，他们过着无所忧虑的平安生活。我们相信福季里特的祈祷文实在出于至诚：“无过不及，庸言致祥，生息斯邦，乐此中行。”

于是，很明显，最好的政治团体塑料应是由中产阶级执掌政权；凡邦内中产阶级强大，足够抗衡其它两个部分而有余，或至少要比任何其它单独一个部分为强大——那么中产阶级在邦内占有举足轻重的地位，其它两个相对立的部分就谁都不能主治政权——这就可能组成优良的政体。因此公民们都有充分的资产，能够过小康的生活，实在是一个城邦的无上幸福。如其不然，有些人家财巨万，另些人就贫无立锥，结果就会各趋极端，不是变成绝对的平民政体，就是成为单纯的寡头政体；更进一步说，由最鲁莽的平民政治或最强项的寡头政治，竟一变而成为僭政。僭政常常出于两种极端政体，至于中产阶级所执掌而行于中道或近乎中道的政权就很少发生这样的演变。随之，我们在讨论到政体的演变时当说明中庸之道有助于政治安定的原因。这是很明显的，〔对大多数的城邦而言，〕最好是把政体

-- 152

0 5 1 政 治 学

保持在中间形式。唯有中间形式的政体可以免除党派之争；凡邦内中产阶级强大的，公民间就少党派而无内讧。大邦一般都是党派较少，就因为大邦内中产公民较多。相反，小邦的人户常常分成两个部分（阶级）

，全体或几乎是全体非穷即富，中间阶级不存在或少得微不足道。凡是平民政体中存在着较多的中产阶级，分享较大的政权，显示着中间的性格，就比寡头政体较为安定而显得持久。凡平民政体中没有中产阶级，穷人为数特多，占了绝对的优势，内乱就很快会发生，邦国也就不久归于毁灭。这也可以作为中产阶级实属优胜的一个例证：最好的立法家都出身于中产家庭。梭伦就是其中之一，他自己的诗篇明白说他的家道小康；还有莱喀古士，他就不是一个王族，有人说他裔出于王族，实属不确定；还有嘉隆达斯以及其它大多数的立法家也都同样是属于中产阶级（中等公民）。

由以上所作的这些解释，我们也可推想到世间为什么〔共和政体很少出现，而〕大多数政体或平民或寡头的原因。第一，在大多数的城邦中，一般中产阶级是人数不多的；有产者和平民群众两个对立部分，其中任何一方假若占了优势，他们就压迫中产阶级，把政治制度拖向他们自己所主张的方向，或者树立平民政体，或建成寡头政体。第二，平民群众和财富阶

级间时时发生党争；不论取得胜利的是谁，那占了上风的一方总不肯以公共利益和平等原则为依归来组织中间形式的政体，他们把政治特权看作党争胜利的果实，抢占到自己的手中后，各自就宁愿偏向平民主义或寡头主义而独行其道。第三，应归咎于希腊两个称霸的大邦〔雅典和斯

-- 153

政 治 学 1 5 1

巴达〕。

两邦都坚持自己的政体：一个通常指使它所领导的各邦组织平民政体，另一就其势力所及而树立寡头政体；两邦都只顾本邦的便利而忽视各个属邦的公益。由于这三种原因，中间性质的混合形式政体就永远不能成立，或至多只能在少数城邦中偶尔成立。自古以来，所处领袖地位的人士中，只有一人曾经听从忠告而乐于让各邦组织这样的政体。说到现在，各邦积习已深，大家谁也不再注意到平等公正的体制，只是凭势力所及，发挥着统治的权威，万一失败，就俯首听从于战胜它的敌国了。经过这些论述，应该以什么作为最好的政体以及它所以成为最好政体的原因，大家都可以明白了。最好的政体既已肯定，对于其它各政体——包括我们前面曾经叙述的平民和寡头政体的各个不同品种，——就不难按它们各自的品质或高或低，价值或大或小，而一一进行安排其为先为后的次序。依通例说，不问各邦的特殊情况怎样，凡是和最好政体愈接近的品种自然就比较良好，凡离中庸之道愈远的品种也就一定是恶劣的政体。这里我们需要大家注意到“特殊情况”这一点，因有些政体的真正价值虽确实较高，但某些城邦因顾及它们内部的情况，却不宜采用，而以施行另一种政体较合适。这样的事例也通常可以见到。

章十二 现在依照前述的研究程序，我们应考虑哪一类和哪一种政体适宜于哪一邦和哪些人民的问题。为了解答这个论题，我们必须确立一条适用于一切政体的公理：一邦内，愿维持其政体的部分必须强于反对这一政体的部分。这里，我

2 5 1 政 治 学

们还该注意到组成每一城邦的真正因素，有质也有量。所谓“质”是指自由身分、财富、文化和门望；所谓“量”则是指人数的多少。一个组成城邦的部分优于质而另一部分则优于量。譬如门望较低于贵胄的部分，于数来论，却胜过了贵胄，穷人的数目也可胜过富户；但一部分胜于量的可能还抵偿不了另一部分质的所胜。质和量间应当加以平衡。（一）倘穷人为数众多，在量这方面的优势实际超越了另部分人在质方面的优势，这里自然得建立一个平民政体；至于在民主政体中应该选取哪一个品种，这就得按照各该邦平民势力所以优胜的各别情况来定。举例说，要是该邦平民群众以农民为主，那么它就应该建立第一种平民政体；要是群众以工匠和佣工为主，那么它将为末一种平民政体；第一和最后一种之间的各品种也同样凭群众的成分来抉择。（二）

倘使富户和贵族阶级在质方面的优势足以抵偿自己在量方面的劣势而有余，这就会产生寡头政体；至于在寡头政体中应采取哪一个品种，这也相似地应按照各该邦寡头部分所以为优胜的各别程度而定。——顺便讲起，立法者经常注意到，在它所创制的任何政体中，该使中产阶级能够参加在内。如果他所订的是寡头体系，他应将中产阶级的利益纳入到他的法制中；如果是平民体系，他也应在他的民主法制中顾及中产家庭。（三）倘使中产阶级的人数超离其它两个部分，或仅仅超过两者之一，就可能建立一个持久的共和政体。这里，富人联合贫民去反对中产阶级的事情是不会发生的；贫富既极不相容，谁也不愿做对方的臣属；他们要是想在“共和政体”以外，另外创立一类更能顾全贫富两方利益的政体，必然这是徒劳的。两方

政 治 学 3 5 1

也不愿意作出轮番为政的安排；他们总是互不信任对方的。要取得两方最大的信任，必须有

一个中性的仲裁，而在中间地位的人正好是这样一个仲裁者。共和政体中的各个因素倘使混合得愈好愈平衡，这个政体也就会存在得愈久。可是，那些有志于建立贵族政体的人们，在这方面竟然也常常失错。他们不仅给与有产阶级以过多的实权，而且还〔以虚假的利益〕欺蒙平民。一时的伪善徒然招致日后的灾祸；富人遂行侵袭的企图，其为患于国政远远超出平民的争吵。

章十三 在政体上，用虚假的利益以欺蒙平民的共有五种方法。这五种方法可分别应用在（1）公民大会；（2）行政职司；（3）法庭；（4）武装；（5）体育训练。（1）关于公民大会，都许全体公民参加；但缺席罚款只行使于富户，或对于富户缺席所罚特重。（2）关于行政职司，凡具备了财产资格的人就不许他们凭誓言谢绝任命，但穷人就可以辞不就任。（3）关于法庭的陪审职务，富户缺席，照例必须受罚；但是穷人缺席的不罚；或采取另一种方法，富户的处罚应从重，穷人应从轻——嘉隆达斯律就有这样的规定。有些城邦，对于出席公民大会和法庭，另外订有规定。凡是要出席的须专注册，已经登记入册而又缺席，则该处罚很重。此规定的本意是在用重罚来使人们多所顾虑，轻意不敢注册，结果他们就不能出席公民大会和法庭了。（4）关于武器装备和（5）体育训练，也有类似的措施。许可穷人不置备任何武器，但富户要是家无装备，就须受罚。穷人如果不参加体育锻炼，不罚，富户不参加则受罚；于是富人因为害怕受罚，全都受过体育

-- 156

4 5 1 政 治 学

教练，穷人则因为无所强制而失去这教练。这些都是寡头主义立法家所应用的方法；平民政体方面也有与此相应却恰好相反的措施。穷人出席公民大会和法庭不领公款津贴；假若富户缺席却不受处罚。我们要是想对两方进行公平的混合，就该兼取两种措施：对于穷人的出席者给予津贴，对于富户的缺席者则课以罚款。于是，两方就都会参加政治集会；相反，则一个政体就只能专属于某一方了。“共和政体”的公民团体的确应限于具备重武装的人们〔亦即须有财产资格〕。

但对于这项资格，要想制订一个适用于一切城邦的财产数额是不可能的。我们必须考查各邦的实际情况，然后分别订定一个最高数额，这个数额应不多不少就符合于这样的原则：一邦大多数的人户都能够合乎这一资格而可以取得政治权利，被这项资格所限制而摒弃于公民

团体以外者则仅属少数.对待穷人倘不横施暴虐,或剥夺其生计,即穷人虽不得享有政治权利,他们也就可安分守己[不致起而和统治者为难]。但是统治者未必全属温和,遇事都能自制,执掌了权力的人对于下层人民不会常行仁政.于是,有时穷人就可以成为城邦的麻烦,例如在一国遭逢战争的期间,穷人如若无法生活而城邦又不供给,他们就不愿为国效劳.但如果予以供给,他们也该是乐于出战的.有些政体的公民团体不仅是那些现役战士,另外还包含以前曾经服役过的退伍战士.例如在帖撒利亚南部马里人城邦的政制中,公民名籍内就有这两种公民;但其中,只有现役的战士—公民才得被选任为行政人员.继君主政体之后发生的政体的早期形式内,在古希腊,公民团体实际上完全由

-- 157

政 治 学 5 5 1

战士组成.开始,都是骑士.军事实力和战阵的重心全部寄托在骑队身上;未经编组而缺乏经验的步兵在战场上不能用以决胜;在尚无步兵战术的当时,战斗都依仗骑队来进行.可是,当城邦渐渐扩大,步兵的力量也跟着增强,这样许多步兵也能加入公民团体.这样的政体,在当初就因[扩大名籍,增多了公民]而被称为平民政体,在我们现在就应该称为“共和政体”了.这是十分自然的,古代政体是寡头政体,在远古时期则为君主政体.人数还少的时代,国内不会有很多中产人户;若人数更少,生活散漫而又缺乏组织,强者就不难让他们服属,作为主上,而进行他的统治.(一)

我们已经说明了为什么政体分化为好多品种,为什么在通常列举的各型式外尚有其它品种——平民政体就不止一种,其它政体也都各有好多种别.我们也说明了各品种间的差别以及各个品种所由发生的原因.(二)我们又说明了,对大多数的城邦而言,什么是最优良的政体.(三)对于其它政体而言,我们说明了哪种政体适合于哪种公民团体.

章十四 我们现在挨次研究下一个问题,对此,我们当叙述其通例,并分别论及各个政体.一切政体都有三个要素,作为构成的基础,一个优良的立法家在创作时必须考虑到每一要素,怎样才能适合于其所构成的政体.假使三个要素都有良好的组织,整个政体也将是一个健全的机构.各要素的组织如不相同,则由以合成的政体也不相同.三个之一为有关城邦一般公务的议事机能;其二为行政机能部分——行政机能有哪些职司,它主管的是哪些事,以及他们怎样选任,这

6 5 1 政 治 学

些问题都须一一论及；其三是审判（司法）机能。议事机能具有其最高权力；对（1）和平与战争以及结盟与解盟事项，（2）制订法律，（3）司法方面有关死刑、放逐和没收的案件，（4）行政人员的选任以及任期终了时对他们的政绩的审查，这些都由议事机能作最后裁决。这个机能可有三类不同的安排：第一，把一切事项（案件）交给全体公民审议；加以裁决；第二，把一切事项交给某些公民——这可把一切案件的审议权力属于一个政务机构或若干政务机构的联合组织或者把各别案件的审议权力分别归属于不同的政务机构——第三，把某些事项全部交给全体公民审议，而另一些事项则交给某些公民审议。第一种安排，一切事项悉由全体公民审议是平民主义的特征：平民就乐于有如此的均等机会。这里有若干途径可以作出如此的安排。第一，全体公民可以轮番而不同时集合来进行议事。米利都的特勒克里宪法就订有这样的议事制度。另外有些城邦施行这种制度的变体，例，那里由各个不同职司的政务机构联合而去共同议事，公民则依部族为别，并依最小的区分单位，挨次推定人员轮番参加政务机构，直至全体轮遍一周。这类全体公民分批轮番议事制度，在集会时所议的事项只限制在制订法律，讨论有关政制事项，听取行政人员的报告。第二个途径是让全体公民同时会集于一堂，全体公民大会所议的事项就为选任和审查执政人员，通过法律，讨论有关和战的大事。其它些事项则任命各有关的行政机构人员分别审议；但是这些行政人员或由选举或由抽签任命，却是全体公民都有机会担任的。第三个途径是公民的集会专门

政 治 学 7 5 1

审议两项大事，也就是执政的选任和审查战争、结盟等对外政策；至于其它事项就留待各个行政人员加以处理，这些行政人员应该对他所执掌的业务具有经验和知识，但其任用应尽可

能是公开的，让大众都有受任的机会。第四个途径就是一切事项悉由全体公民集会审议，各个行政机构的人员只能对一切政事预先有所研究来提供他们的意见，完全没有任何裁决的权力。这就是现代“极端平民政体”所采取的途径，这类政体，正如我们前面曾经说明，实际可比拟为寡头式中的“权门政治”与君主式中的“僭主政治”。

安排议事机能的上述这些途径都是据平民主义进行的。实现第二种安排，即一切事项交给某些公民审议的寡头主义安排也有若干个途径。第一个途径是规定所有参加议事机构的议员必须要具备相当而不高的财产资格，因此，可以参与议事的公民人数就够多了；这里还规定议事团体应遵循成法，凡法律禁止更张的事项，他们都不能要求变革。凡具备某一财产数额的人才能享有议事权利本来是寡头主义的特征，但这里，如果数额订得较低，也就有共和政体的趋向。实现这种安排的第二个途径是参加议事机构的议员只限于若干选定的人，凡具有某一财产资格的人还不能够一律参加；但这儿也像上面一种方式那样，仍规定所有当选为参加议事的议员都应恪守成法。这一途径就偏向于寡头性质了。另一途径是参加议事机能的人们要由他们互选补缺，或者由父子相传世袭承继，而且他们的权力还可以超越法律。议事机能出于这样的安排，就必然成为寡头性质的政体。由某些人审议某些事项而不议其它事项，[则其它事项理

-- 160

8 5 1 政 治 学

应留待全体公民来审议]。

例如有关战争与和平以及审查执政人员必须由全体公民大会进行审议；但另外各项政事就归执政人员处理，而这些执政人员都由选举产生。具有这种安排的政体是种贵族政体。另一途径是某些事项交给由选举产生的人员审议，另一些就交给由拈阄产生的人员审议——拈阄可分为两法，全体参加拈阄，或者只许曾经审查合格的候选人参加拈阄。另一途径是一切事项都须交给由一部分经选举产生和另一部分由拈阄产生的人员混合组成的议事机构审议。这类途径的安排，一部分倾向于贵族性质的共和政体，另外一部分是共和政体的方式。这些就是议事机构的各种不同方式，各方式都各自相应于不同的政体。每一种政体就在我们这里所说的诸种方式中各取其一组成它的议事团体。对于目前世上流行的极端平民政体、即执掌最高权力的平民甚至可以凌驾于法律之上的这种政体而言，为这种政体的利益着想，可以采取这

样的方针：应用寡头政体所实施法庭集会的方法来改进议事机构的品质。寡头主义者利用罚款方法强迫他们所希望参加法庭为陪审的人们一齐出席；平民主义者与之相反，采用给予津贴的方法促使他们所希望的人们一并出席。平民政体对议事的公民集会尽可采用那种强迫出席的方式。让平民混合于著名人物，亦即著名人物混合在平民阶级；大家共同议事则所得结果一定比较恰当而周到。这也是对平民政体有益的：一个城邦的各部分应该各以相等的人数参加议事机构，各部分的代表产生则可凭借选举方法，也可采取抽签方法。这也有益于平民政体；平民人数如果远超

-- 161

政 治 学 9 5 1

过具有政治经验的著名人物，则公民大会的出席津贴便不应支付给全部公民，只应给予和著名人物人数相等的平民，使两部分的人数得到平衡，这里可用抽签方法去淘汰那些超过了与著名人物数目相等以外的公民。为了寡头政体着想，可采取这样的方策：用互选法从平民群众中举出若干人参加议事团体；或仿照有些城邦现存的成例，建立一种名为“议事预审会”或“法律监护会”的组织，凡交付公民团体的议案都先经这个组织的审议。依后一方策，广大平民群众可以享有议事权利，但是他们已不能对现行政体的一切成规有所扰害了。有益于寡头政体的又一方策是规定公民投票只限制于通过执政机构提交的案件，或至少要与规定其决议和执政者的措施不相抵触；或者使全体公民在集会中的发言以咨询性质的为限，而行政人员的团体却在实际上担任着议事机能。假使所采取的为末一方策，即在实施这种方策时，要应用相反于共和政体所习惯用的方法：使平民群众的最高权力限于否决各个案件；对于他们所可决的事项或任何倡议则仍须经由执政机构加以审核。共和政体所习用的方法恰正与此相反。少数掌握着否决权，而没有可决权，他们有什么倡议，不能自己去施行，必须交由多数〔平民群众〕裁决。有关于城邦政体的最高要素，也就是议事机能，我们的结论就是这些。

章十五 接下来，我们就该研究〔行政机能这一要素所寄托的〕执政人员和机构。在各种政体中，这个部分也像议事

0 6 1 政 治 学

部分那样，可以有若干类不同安排.凡行政机构的（1）

数目、（2）职司以及（3）任期都有各种差别.任期，在有些城邦中可为六个月；有些城邦则较短；另一些为一年；又另一些则更长.我们不仅仅应该对任期的久暂一一比较其得失，还应当考察执政任期的通例究竟以终身职或若干年的长期服务相宜，还是以较短的任期为宜；如果说以较短任期为相宜，则又须考察同一个人可否继续连任，还是各人只许受任一次.另一点有所差异而应该研究的为（4）任用行政人员的方法；这里有三个要考察的问题：他们谁可以有被选举权；由谁来选举；选举怎样施行.我们须先行说明每一问题有哪几种办法，然后凭以论定每一种政体所采取的行政机构该怎样组成.可是，所谓“行政机构”实际上包括哪些人员，我们很难订定.一个政治团体需要许多不同的官吏.我们当然不能把一切经由选举或拈阄产生而供职的人员全称为“行政人员”。

首先，例如祭司，他们的职责就有异于行政人员.其它，例如剧团经理和传达员也不能算是行政人员.被选举为出国的外交使节亦然.一般公职可分为三类.（一）行政人员全都在某种职司范围以内，负责指挥并管理全体公民——如一位将军在战场就指挥全体公民所组成的军队，或一部分公民——如妇女或儿童监护官各自指导他所管的妇孺.（二）

经济人员，可以粮食管理员为例，也是由选举产生的，很多城邦设置这种官吏负责分配公民的食粮.（三）

属吏或皂隶去接受差遣，从事公务，在较富庶的城邦，这些杂役就由公共奴隶担任.所有这些官吏中，只有那些在一定范围以内具有审议、裁决和指导责任的职司，才可称为行政人员，在这儿，指挥

政 治 学 1 6 1

权力尤为重要，这必然是属于执政。但这些只是在文字上的辩解，在实际工作中并没有什么疑难。这些名称及其含义都从未有人因发生纠纷而提请法庭审断，这只有在进行研究工作时顺便加以考察而已。对于一切政体，尤其是诸小邦的政体来说，分别行政机构的种类和数目，指出何者为维持城邦存在所必不可少，何者虽然并非必不可少，却在组成优良城邦上具有某些价值，这类问题都颇为重要。在大邦中，对每项业务可能都要设置一个恰当的职司。大邦的公民众多，需要若干人从事公职，这是不难轮到的；有些职司每人一生不过轮到一次，另一些职司虽一生不只一次，也得经过很长期间才会重又轮到；既然人选没有困难，则各项业务各设专职，就较一职兼理几项业务为合宜，享有专属，当然料理得较为妥贴。相反，在小邦中，多种业务不能不由少数职司、少数人员来兼理。邦内公民不多，就无法使许多人同时出任公职；即使一时都来服务，又有谁来相继？

小邦有时也需要设置和大邦相同的各种机构，规定相同的职司和任期。但大邦的每一职司终年都忙于他们所管的业务，小邦则必须隔好久才遇到一件事情。所以尽可让它们的官吏兼任若干职司。他们不会由于职司划分不清而引起纠葛；凡人户稀少的国家就不免要把各种职司当作“炙钎一灯柱”。

但是我们须先阐明若干问题，然后才能有所论定。要知道一个官员能兼管多少职司，首先须确切明白这一国内究竟要哪几种职司，以及哪几种职司虽非绝对必要，却也应予以设置。第二，我们还应注意到，哪些事情就在各处就地设置

职官，哪些事情则应由一个集中的职司管辖全境。譬如维持秩序就是一例：这里可以发生这样的问题：应不应在这一市集设置一个市场管理员，在另一市集则另任一人，或全境各处市集完全由一人来维持秩序。第三，我们又必须考虑这样的问题：职司的配置应该以所司业务为依据，或以所管理的人们的类别为依据；例如以维持秩序来说，凡有关秩序的事项完全须由一个职司来维持，还是对于儿童或妇女各个类别的人们配置分别的管理人员。第四，我们还须考虑到政体的区别。这里的问题是：在一切政体当中，行政制度悉属相同，还是各别的政体就须设置各别的行政机构。不论它是平民、寡头、贵族或君主政体，其行政机构悉属相同，所异者只在其人员的来历不同，如贵族政体的行政人员出于文化人士，寡头政体的出于财富阶级，平民政体的出于自由人，各由不同或不相类似的阶级中选拔的公民来担任，还是跟着政体的差异，行政机构同行政人员一样，也得全都不同，还是在某些方面可适用同样的机构而在另些方面必须有所变更。如，对于某些政体，某一行政机构应该有强大的权力；至于另些政体，则应该削弱其权力。有些行政机构确实只是某一类的政体所独有，例如议事预审会就可举为一例。这类机构不适合于平民政体，平民政体应采取议事会那种平民性的组织。假若使公民议员时常集会，他们将荒废本业，因此由某一机构预先审查议案，确属有利于群众。但是这种预审团体要是只限于少数人参加，它就成为寡头操纵的组织；议事预审会总是人数较少的，因此它总是寡头性质的。在具有议事会及议事预审会两种组织的

-- 165

政 治 学 3 6 1

城邦中，议事会是民主性质的，而议事预审会就用以节制平民势力，但是，在采取极端型式的平民政体中，公民大会包揽了邦内一切政事，甚至连议事会也等于虚设。出席公民大会可以领取高额津贴的城邦就常常见到这样的情况：人们这样就不必照顾家务，尽可随时集会，裁决一切政事。监护妇女和儿童的职官以及其它类似的监护官员，至于贵族政体，比对于平民政体较为适宜，平民的妻子的行为是不可能予以管理的；对于这类寡头政体，职司也不会发挥作用，那里的统治阶级的妻子习惯于奢纵的生活，又是不受教导的。关于这些问题已说得很多了。我们现在要对于行政人员的任用进行详尽的研究。这里，造成任用方式上种种差别的，可以列举三类因素，（一）负责选任的人员，（二）受任的人员，（三）任用的手续。这三项因素各可有三种变异。（一）负责选任的人们可以是（A）全体公民或（B）只是部分公民。（二）能够被选任的人可以是（1）全体公民或（2）只是部分公民——而至于该是哪一个部分则由财产资格、或出身、或才能、或其它某种资格来决定。比如在梅加拉，就只有从放逐中归国、曾经同平民派斗争的流亡人士可以被选任为执政。（三）任用的手续（α）可以出于选举，或（β）出于拈阄。此外，上述各项的两个途径都可以两合而成为第三个途径，所以，在（一）项，可是（C）

，一邦中某些机构的行政人员由全体公民进行选任而另一些机构则由部分公民来选任；在（二）项，可是（3）

，一邦中对某些行政人员，全体公民都能被选，而另一些官员则只有某一部分的公民可以被选；在（三）项，可是，（γ）一邦中某些官员由选举法产生，另一些

-- 166

4 6 1 政 治 学

则由拈阄法产生.这些项目所作的变异都可以衍生四种方案.在基本上按全体负责选任的制度进行安排时，可组成这些方案：（子）从全体公民中应用选举法选取行政人员（A 1 α）

，__（丑）或者由全体公民中应用拈阄法产生（A 1 β）

——以上两者从全体中选拔时可以或把人民分别为部族、选区和宗社来进行选拔，直至各个分区全都轮到为止，或不作分区选拔，每次都全部从全体公民当中进行选拔——；（寅）

从部分公民中应用选举法（A 2 α）

，亦或（卯）从部分公民中应用拈阄法进行选拔（A 2 β）

；但这也可能（辰、巳）在同一邦中，某部分官员由这一方法产生，而另一部分则由另一方法产生（A 1 γ ）。

类似地，基本上经由部分公民负责选任的制度进行安排时，可以组成这些方案，（午）从全体公民中应用选举法选取行政人员（B 1 α ）

，或（未）应用拈阄法（B 1 β ）

；（申）从部分公民中应用选举法（B 2 α ）

，或（酉）应用拈阄法（B 2 β ）

；但这可能在同一城邦中，某部分官员由这一方法选拔而另部分则由另一方法产生，也就是（戌）某些职司从全体公民中应用选举法而另些则应用拈阄法选举（B 1 γ ）

，或（亥）某些职司从部分公民中凭选举而另些则凭拈阄（B 2 γ ）来选拔。这样，我们〔择取了两合项目其中之一（ γ ）而〕删除了另外两个两合项目（C，3）

，就总共组成为了十二个方案。〔这些各别的授职方案各类似于哪种政体？

〕〔第一，〕每一方案中有两类是属于平民性质的：（甲）

经由全体公民负责选任，从全体公民中应用选举法（A 1 α ）或拈阄法（A 1 β ）选拔官员，或（乙）分别官员为两种，兼用选举及拈阄两法

政 治 学 5 6 1

(A 1 γ)。

[第二,] 若干方案是适合于共和政体的: 当中一类为(甲、乙)经由全体公民负责选择, 从全体公民中或凭选举, 或凭拈阄, 或用两者、(A 1 α)

, 但实施时, 不从全体公民中作为一个整体而连续进行, 必须把全体公民划分为若干选区之后相继进行选拔. 另一类为(丙)

经由全体公民负责选任, 而分别职司为两种, 某些从全体公民中, 另些从部分公民中选拔使用, 至于选拔的手续就可由选举或拈阄或兼用两者 (A 3 α、β、γ)。

(丁) 还有一类, 只经由一部分公民负责选任, 而全体公民则为被选人, 但官员则可分为两种, 各别应用选举和拈阄两法 (B 1 γ)

, 这类也可以用于共和政体, 但是以倾向于寡头性质的共和政体为合适. (戊)

如果经由一部分公民负责选任, 让他们从全体公民中选拔某些官员, 同时又可从部分公民中选拔另一些官员, 对于选拔的手续则可以全凭选举或全凭拈阄, 或兼用两者 (B 3 α、β、γ)

，末一个方案也就可用于共和政体，但是以倾向于贵族政体性质的共和政体为合适。[第三，]（己）经由部分公民负责，从部分公民中，或者凭选举或凭拈阄或兼用两者，选拔官员（B 1 α、β、γ）

，这一类方案适用于寡头政体。[第四] 适合于贵族政体的方案是（庚）经由部分公民，从全体公民当中，凭选举法（B 1 α）

，或经由全体公民，于部分公民中，凭选举法（A 2 α）选拔官员。组织行政机构的各种方案就是这些，这些方案各各适合于各式各样的政体。我们假如想完全了解哪种政体应采择哪一个方案，并了解那一机构应怎样任用它的人员，还应研究各种行政机构的职权的性质。所谓“行政机构的职权”是指管理财赋或统率军务这样一类的职权；职权的各种类不同，如

-- 168

6 1 政 治 学

一位将军的职权就不同于管理市场，检查贸易契约的一位商务官员的职权。

章十六 议事、行政和审判三机能中，现在尚待考虑的就是最后一件事了。有关法庭的诸问题，我们也当应用研究行政机构时所选用的办法一一给以论述。这里发生变异的三项为（一）法庭的成员、（二）所受理的案件和（三）司法人员的任用手续。第一项问题为组织法庭的法官从全体公民还是从部分公民中遴选。第二项问题是从所处理案件为别，法庭有多少种类。第三项问题为任用司法人员应凭选举还是应凭拈阄。让我们先确定法庭的种类。它们共有八种。其一是审查执政人员的措施和账目的法庭；其二，听断违犯城邦公共利益的普通案件；其三，专司违犯宪法案件；其四，处理对于民事和刑事的争执，包括由行政人员或由私人控诉的讼案；其五，至于私人间契约的纠纷，这类纠纷很多，是常发生的；其六，杀人案件；其七，外侨案件。杀人案件有几类区别，各种案件可能在同一法庭审判，也可以组织不同的法庭，分别审判不同性质的杀人案。区别为（1）预谋杀人的；（2）并非故意的过失杀人；（3）

杀人业经招认，而论罪就有不同意见，可以援引不同律例的案件；（4）起先因过失杀人而放逐国外的人，回来后又犯故意杀人罪的案件。审判最后一种案件的法庭可以雅典的“里托法庭”为例，这样性质的案件虽然在大邦也是难得遇见的。类似地，受理外侨案件的法庭也有两种：（1）处理客民和客民间的讼案，（2）处理客民和本邦公

-- 169

政 治 学 7 6 1

民间的讼案之后，第八种法庭裁判私人间细小的契约纠纷，争讼的币额仅为一至五特拉赫马，或稍大一些的钱债纠纷，这些讼案不须有许多陪审员来听断。对受理小额契约纠纷，以及杀人和外侨案件的末三种法庭，我们无需再另作申述；前五种受理有关政治性质案件的法庭则应特加重视，这些案件如果截断失当，常会引起社会内讧和政治骚乱。这里（一）

我们可以构成下述这些方案。全体公民可以受任为陪审员，（1）审断所有上述各种案件，其选拔手续则或为选举，或为拈阄，或是出席陪审某些案件的陪审员凭选举，另一些则凭拈阄产生。或者全体公民虽都可以受任为陪审员，但（2）不能审断所有案件，而仅限于某些案件，各种法庭的组织都由一部分经选举、另一部分经拈阄的陪审员合成。这样就有四种方案。倘若只许部分公民而不是全体公民被选拔为陪审员，也可构成同样数目的方案（二和二2）。

这里从部分公民中选拔的陪审员（1）可以审断所有上述各类案件，其选拔手续则或为选举，或为拈阄，或兼取两者；或者（2）限于审断某些案件，他们就只能出席于某些法庭，其选拔的手续则一律采取选举和拈阄，由这两种方法分别选拔的陪审员合组成这些法庭。如上所述，后四种方案各可以同前四种相对照。此外（三）我们还可把上述两体系的方案混合起来，使某些法庭的成员从全体公民中选拔，而另有些法庭的成员则由部分公民中选拔，又另些既从全体也从部分公民中选拔——这样的法庭就由全体公民中和部分公民中选拔出来的两种陪审员合组而成——；至于陪审员的选拔手续，可应用选举，或拈阄，或两者兼用。

-- 170

8 6 1 政 治 学

这里列叙了法庭由以构成的各种可能方案. 第一类, 从全体公民里选拔陪审员审断所有一切案件的, 属于平民性质. 第二类, 从部分公民里选拔法庭成员审断所有案件的, 属于寡头性质. 第三类, 某些法庭的成员从全体, 另些法庭则从部分公民选拔其成员的, 属于贵族和共和的性质.

-- 171

政 治 学 9 6 1

卷 五

章一 对于我们预拟的研究程序业已说明了四项, 现在我们应当考虑余下的末一个论题, 即各政体发生变革的一般原因, 并说明变革的原因为数有几以及各种变革的性质. 我们也须考虑各个政体所以衰亡的特殊原因, 而研究一个政体要是趋于崩溃而必须有另外一个政体代之而起时, 将以何者变入到何者最为适当. 此外, 对如此保持一般政体或某一政体的稳定的各种政策我们也应有所建议, 并分别给各个城邦指出维护其所行政体的最好方法. 作为论辩的基础, 我们须事先假定在各种政体的创始时, 人们都企求符合正义和比例平等的原则——虽如曾经说明的, 世界上迄今都未能实践这种原则. 譬如平民政体的建国观念就认为, 如果人们有一方面的平等就应该在各方面全都绝对平等; 大家既同样而且平等地生为自由人, 就要求一切都归于绝对平等. 类似地, 寡头政体的建国观念则认为人要是在某一方面不平等, 就应该在任何方面都不平等; 那些在财富方面优裕的人们便认为自己在一切方面都是绝对优胜. 由这些观念出发, 平民们便以他们所有的平等地位为依据, 进而要求平等地分享所有权利; 寡头们便以他们所处的不平等

地位，进而要求在其它事物方面也必须逾越他人。两者各自坚持其正义，但是所实际上坚持的都不是绝对的正义。于是，这两个派别，在同一城邦中，假若对于所赋予的政治权利不能符合他们的想望时，就各各起而煽动变革。那些才德卓著而在当代的公民中确属优异的人起来倡议革新，那是比较合适的，但是这些人往往不是最初发难而是最后出场。门望既一般被认为是祖辈才德和财富的嗣承，于是，他们凭特殊的门望为依据要求超越平等的权利，仿佛也能言之成理。一般说来，这些就是邦国内讧的源泉。这些情况也可用来说明政体的变革为什么总是由两个不同的途径演进。（1）有时骚动就指向现行政体，图谋改变政权的性质——或者把平民政体转为寡头政体，或把寡头政体转为平民政体；又或把平民和寡头政体转为共和与贵族政体，或相反地把后者转为前者。（2）但是，有时，内讧的目的就不在于推翻现行政体。发难的党派可以〔采取比较温和的路线，〕（一）

维持原来的政体，不问其为何种政体——例如，或为寡头，或为君主政体——让它继续存在，却把行政权力争取到自己这一党派的手中。（二）

他们也可促使原政体采取新的措施，或变得严厉，或转为弛缓；比如原来是寡头政体的，可使它加重或减轻寡头主义的性质，原来是平民政体的，可使它加重或减轻平民主义的性质，对于其它型式的政体也类似地可以作不同程度的改变。（三）

发难的党派也可以不反对整个政体而不满于其中某些部分，因而要求建立某一行政机构或推翻某一机构，比如在拉栖第蒙，据说吕桑德曾力图废弃君主制，而鲍桑尼阿斯王则力图废除监察院制度。在爱庇

丹诺，政体曾经局部改变：由一个议事会代替了部族长老的会议。但爱庇丹诺迄今〔仍然不是民主政体〕在公民大会举行会议推选某一行政机构的人员时，规定公民团体中只有官员们必须出席会议；又，那里迄今执政官只设一人也有寡头性质的特征。所有这些内讧，都常以“不平等”为发难的原因——虽然在本来不相等的人们之间，倘若根据比例而作相应的不等待遇，实际上并不能说这是“不平等”——世袭的君主制之所以被视为不平等者只因为在与之相等的众人之间显出他据有王位为不平等。内讧总是由要求“平等”的愿望这根苗生长起来的。所谓平等有两类，一类为数量相等，另一类为比值相等。“数量相等”的意义是你所得的相同事物在数目和容量上与他人所得的相等；“比值相等”的意义是按照各人的真价值，按比例分配与之相衡称的事物。举例说，3多于2者与2多于1者其数相等；但是4多于2者与2多于1者，比例相等，两者都是2：1之比，即所超过者都为一倍。现在的人们都承认应按照各人的价值为之分配这个原则是合乎绝对的正义的；可是，〔在实践的时候，〕恰如我们在前面所说，各人的主张又相异了：有些人就因自己在某一方面与人平等而要求一切平等；另些人就凭自己在某一方面有所优胜就要求一切都优先。由于人们各取两种不同的途径，平民和寡头这两个类型的政体就于世间特别流行。门望和才德在各邦都属少数，但是群众和财富却遍地都有。没有一个城市可能找到一百个贵胄或富于才德的人，如果要找一百个富于财物的人则许多城

市中尽可足数。不过一个按照寡头主义或平民主义，在任何方面要求一律地按绝对平等观念构成的政治体制，实际上不是良好的政体。史实已证明：这些政体都不能长久。因果相循，凡初因有错误的后果必恶；〔两者起先都不该专执自己的观念，〕正当的途径应是分别在某些方面以数量平等，而另些方面则以比值平等为原则。但是，这里还得承认，两者相比，平民政体较少发生内讧，比寡头政体较为安全。就内讧而言，寡头政体中，两个部分都可能发难：寡头党派和平民党派间可因故相斗，寡头党派内部也可以自相倾轧。平民政体只有平民派和

寡头派之间的斗争，平民派内部不致吵闹，至少是没有值得记载的吵闹。同寡头政体相比，平民政体还有一个优点，即它比较接近共和政体，而共和政体，是以中产阶级为基础，是我们这里所涉及的各政体中最稳定的类型。

章二 为了要研究引起内讧以致发动政变的种种情形，我们应当首先考察它们一般的原因。这可分为三项；我们对于每一项应当分别作简略的叙述并一一加以讨论：（1）怎样的情绪起骚动；（2）发难的人们抱什么目的；（3）事变和政争常常由于什么机会而爆发。引起人们要求变革的情绪的主要原因和一般原因，已经在前面说过。有些人看到与他们相等的他人占着便宜，心中就充满了不平的情绪，企图同样达到平等的境界。另一些人的确有所优越，看到那些不能和自己相比拟的人们却所得相等，甚至反而更多，心中也就激起了不平情绪，企图达到优越的境界。——这些情绪也许都有道理，也许都不应该——

-- 175

政 治 学 3 7 1

于是，较低的人们为了求得平等而成为革命家，同等的人们为了获得优越也成为革命家。引发骚动的情绪就是如此。至于发难的人们，其目的无非在私利和荣誉，也可以相对地由于害怕受到损害和耻辱；有些人闹事的本意只在避免某种惩罚或耻辱，或由于自己或朋友遭受了这些不幸，他们竟然就鼓煽大众发动一次政变。滋生不满情绪的源泉和促使离异分子起而角逐上述的目的、由此引起内讧的机会，〔就常理而言，〕可列举七端，如果从另一方面看来〔并就偶然的事例而言〕，其数量还会更多。各种变乱的两种动机和上述的两个目的〔即私利和荣誉〕相同，但是作为动机和作为目的，意义有别。作为目的，有如已说过的，人们因争取名利，遂攘臂举事；作为动机则是名利的分配或多或少——虽其为多为少或合于正义或不合于正义，人们却就此认为不得其平，遂起而争执。除名利两者之外，其它的动机为纵肆、恐怖、某些形式的特权或僭越、对当权者的鄙薄，或一邦之中某些部分不平衡的扩张。由偶然事故而引起内讧或变革的另一类动机为：选举舞弊、疏懈政事，怠忽小节、邦内各部分〔政治组合〕的失调。

章三 在这些动机中，〔占有职位的人的〕恣肆和营私将对国内发生什么样的作用，以及怎样给予煽动者以发动骚扰的口实，都是容易说明的。凡当权的人既行为傲慢又贪婪自肥，公民们一定议论纷纭，众口喧腾，不但会指摘这些不称职的人，而且进一步也必会批评授权

给这些人们的政体. 我们在这里也可顺便注意到所谓贪婪, 有些是依仗权势, 侵袭他人,

-- 176

4 7 1 政 治 学

另些则是吞蚀公物. 荣誉的作用及其可以成为鼓煽内讧的动机也是显明的. 人们一旦丧失名位, 一定就心怀异志, 看到他人高踞名位, 备受尊荣, 也会产生嫉妒而终至携贰. 至于荣誉的或得或失, 有时候可能两属失当, 某些人不该被滥授名位, 另一些人又该被褫夺尊荣; 有时却又各如其分, 两都合乎正义 [但这些事例, 不管其或合或不合, 足以导致内讧却是一样的]。

当一人或若干人所组成的一个团体, 势力增长得过大, 以至于凌驾于整个公民团体, 这种人或团体因此占取了某些形式的特权, 这也给人起哄的机会. 这样的特殊地位往往造成君主专制政治或门阀寡头政治. 为此, 若干城邦, 例如阿尔喀斯和雅典, 制订陶片放逐的政策. 但是, 容许这种特殊人物产生以后方才加以补救总不能算是一个良好的政策, 不如防微杜渐, 设法不使邦内产生这种特殊人物. 恐怖成为起事的动机出于两类人物: 或其人曾犯不法行为, 怕受惩罚, 或其人惟恐敌方加以非理的罪责, 于是抢先发难. 后一类政变, 可以举罗得岛的史事为例, 那里的贵要怵于平民派即将对他们起诉, 加重课赋, 因此互相结合, 进行阴谋, 倾覆了平民派的政权. 鄙薄为激发内讧和暴乱的另一动机. 在寡头政体中, 当没有政治权利的人们日益增多时, 他们感到自己强盛, 就对统治阶级萌生轻蔑的意想; 我们也可以见到, 平民政体有时陷于混乱和无政府状态, 因此惹起资产阶级的厌恶. 平民政体的为人所鄙薄、所推翻, 有好些史实可作为明证: 忒拜在奥诺费太之战后, 其平民政体因治理混乱, 终于倾覆; 梅加拉的平民政府因内多纷扰, 终于引致外寇, 一败之后, 也就衰亡; 叙拉古的葛洛之所以能够建

-- 177

立僭业，实际上就是利用了大众厌弃平民旧政的机会；还有，上述罗得岛贵要阶级的兴起，也正是在平民派为国人所轻蔑的时刻。某部分不平衡的扩张也可导致政体的变革。这可以身体为喻：身体由各个部分组成，各部分间必须按照一定的比例同时生长，才能维持全身的匀称。否则，身体最终必衰亡，譬如说有人脚长四肘而躯干却只及两肘，这样既失去自然形态，也必定难以存活；或者不平衡的发展不仅限于量变，而且接着又有了质变，这将会转变成另一种动物。城邦亦然：它也是由各个部分组成的，其中的某部分常常可能畸形地发育。例如，在平民城邦和共和城邦中，贫民的人数可能迅速增加，以至社会的组成失去平衡。有时候，这也可能出于偶然。譬如，塔兰顿恰好在波斯战争年代后为耶比季亚族所侵掠，大批贵要阶级战死，于是共和政体转变成为平民政体。在阿尔格斯，为补充那一批遭遇斯巴达王克利奥米尼屠杀、“死于〔初〕七的人们”

，不得不容许某一些农奴入籍为公民〔后来阿尔格斯政体就趋向于民主了〕。

在雅典伯罗奔尼撒战争期间，陆军屡败，因为对全部登籍公民实施强迫性兵役，贵要阶级悉数出征，大批阵亡〔平民相形而成为绝对的多数，民主势力便顿时扩张了〕。类似地，在平民政体方面，虽然没那么显著，也可以有这样的变化。倘使富户人数增加或财产增多，平民政体就会转变成寡头政体或门阀统治。选举阴谋有时可使一个政体不经暴乱而起变革。例如，在赫赖亚，由于某些诡计原来是由推选任官的制度改用了拈阄〔这样寡头政体就转向于民主主义〕。又如，偶尔的疏忽也可

-- 178

能造成一个重大的更张；以〔欧卑亚的〕乌利俄为例，不忠于政体的人们竟能一一跻上显要的地位，等到赫拉克留杜罗做了执政，他就倾覆寡头政制，把乌利俄改为共和政体或实际上竟是平民政体。又如，怠忽小节往往逐渐积成后患，终至酿成大变。譬如，在安布拉基亚所订担任官职的财产资格起初就很低，最后竟完全取消了财产条件，在安布拉基亚人看来，微

小的财产条件和没有财产条件关系不大，可以忽略不计。〔就邦内各部分间的失调而言，如〕异族在未经同化以前常常发生纠纷和仇隙。这当然不能随便在任何时期把任何人集合而组成一个城邦。许多城邦在初建时或在日后引进了另一部族，由是就内讧频繁。这类事例是很多的。阿卡亚族人和从特罗埃岑来的移民共同拓殖建置了息巴里斯城，但其后阿卡亚族繁盛起来，竭力驱除特罗埃岑人，故这个城市被世人所诟责。在琐里伊，则息巴里斯人又和其它共同拓殖的部族相争，认为自己最先占有这里的土地，就应当是这里的主人，理该享受分外的利益，可他们毕竟被逐出了这一城邦。在拜占庭，后至的殖民者曾阴谋驱除原先的殖民，这个阴谋被揭露，后至的殖民者反被驱除了；类似地，在安底萨原先的殖民者曾容许启沃乌的流放人居留其地，然后又尽力驱逐了他们。在赞克里，恰恰情形相反，初期殖民被后至的塞漠乌人所驱逐。在攸克辛海的阿波罗尼亚城，闯进了新的殖民宗族就发生骚乱；叙拉古在僭政末期，把公民权利授给客民和雇佣军队，从此争吵不断，终于引起内战；在安菲浦里城，初期拓殖诸部族的后裔公民，容纳了卡尔基城来的后期拓殖者，那些原主几乎被喧宾所夺。

-- 179

政 治 学 7 7 1

〈在寡头政体中，正如前面所说，平民起哄的依据是他们确实属于平等的公民而受到了不公道的待遇，没得到平等的政治权利。在平民政体中，贵要阶级发难的根据是他们虽较优胜而仅仅得到跟一般人相等的权利，这在他们看来就违反了正义。〉又如，国境的错杂也可成为邦内不和与互斗的根源，有些城邦的土地就天然畸零而不合于政治上的统一。比如在克拉左美奈，〔大陆上〕丘特罗城区的居民，经常和岛上的居民争吵；科洛封和它的海港诺底翁岬的居民间也有类似的不睦。又如，在雅典也有类似的纷歧：拜里厄斯港口居民总比雅典城区居民具有更强的民主倾向。试以战场为比拟，那里如果有一条沟渠，即使是很狭浅的，一个联队的士兵渡过时，也会失去整齐的原有队形。人间的种种差别，形成各式各样的阻隔。最深阔的沟渠是善恶之间的道德差别，其次为财富和贫穷之差别；其它的相异又造成其它或阔或狭或深或浅的阻隔。至于这里所涉及的地形上的阻隔实际上却是人间种种阻隔中一个最浅的阻隔而已。

章四 内讧虽然起于琐细的动机，事情却总是乘势扩大的。细节牵涉到执政人员者，更容易因轻微的风波而酿成严重的结果。叙拉古古代曾经有这样一件事，两个服务于行政机构的青年因爱情而互相仇视，终于导致了一场政变。两个青年中的一个，在他的同事出门远行时，诱骗了他的赋友：那个受了欺侮的青年，不胜愤怒，就诱惑他的妻子作为报复。两人因此各各集结对他同情的职官和公民互相攻击，终至整个

8 7 1 政 治 学

公民团体分成了两互不相容的党派. 这故事, 为政者都该引为鉴诫, 凡身处一邦领导地位, 其言行影响各个方面的人们, 应该在争哄和寻仇萌芽的时候尤其谨慎, 预为弥缝. 错误在于开始, 所以谚语说“善始者已经完成了事情的一半”

, 开头小小一点过错就抵得上其后种种的大错. 一般说来, 著名人物间的失和, 其后果常牵连到全邦. 赫斯基亚在波斯战争后的政情可作为例证. 兄弟二人由于遗产分配, 发生争执, 其一贫困, 控诉另一人隐瞒父亲的窖藏及家产的确数, 得到平民群众的同情; 另一人既然富饶, 也获得了有产者们的援助. [于是, 一家的阅墙竟然变成全国的斗争.] 在德尔斐, 那里相持甚久的内讧, 追溯它的起因, 实在出于一件婚姻纠葛. 新郎在迎娶之夕, 在女方家中偶见一个不吉的征兆, 便匆忙地脱身而逃, 丢下了新妇; 女家的亲戚们以此为奇辱, 合谋报复, 他们伺候新郎于神庙, 到他来献祭时, 就将一些祭器混入他的献礼内, 扬言他盗窃圣物, 当场杀死了他. 类似地, 在米提利尼, 为了争娶一富室的嗣女, 引起了邦内不绝的骚乱, 直到雅典侵入, 巴契斯攻占了这座城市方才肯罢休. 那里豪富诸家中, 有名帖谟芳尼的, 遗有二女. 另一富室名德克珊德的, 他的儿子依律可配帖谟芳尼家嗣女, 提出了婚姻的请求. 在请求无法如愿时, 德克珊德煽起了暴乱, 且由于他曾经做过雅典侨民的领事, 还鼓动雅典人干涉本邦的内争 [终至造成了战祸].

在福基斯, 也有件嗣女婚姻的争执案, 以墨那逊的父亲墨那西亚斯和奥诺马沽的父亲欧修克拉底为两方的讼主, 这案件就是牵动了福基斯全邦人民的“神圣战争”的开端. 爱庇丹诺有一次政治革命的起因也是出于婚姻

案件.有人将女儿许配于另一人, 郎家的父亲新任为执政, 因事课罚了媳妇的父亲, 后者被姻家所罚, 认为是奇耻大辱, 于是联络了不在城内公民名籍的人众 [起而颠覆当时的政权]。

各种政体也可能因邦内诸职司之一或其它部分的荣誉或权力的增涨而倾向于寡头、或平民、或共和制度.举例说, 雅典在波斯战争中, 元老院卓著勋绩, 他们把持国政 [这就渐趋于寡头政治]。

随后时易势迁, 大多数征自平民的海军获胜于萨拉米斯之役, 奠定了雅典的海上霸权, 这些有功的平民加强了民主的力量. 阿尔喀斯的贵要阶级在曼底涅亚之役对拉栖第蒙军作战时尤为英勇, 他们就凭这次胜利, 归国后压抑了平民政体. 相反, 在叙拉古抗御雅典入侵的战争中, 其胜利依赖于平民的武力, 平民派由是便进而转变当时的共和政体为平民政体.在卡尔基, 平民群众和贵要阶级联合起来, 驱除了僭主福克淑斯, 凭借这次斗争中的功劳, 平民派在新政体中大为得势. 在安布拉基亚的一次政变中, 情形也相类似, 平民们参加了一个阴谋集团反对僭主伯利安德的暴动, 于是把旧政体改变为民主形式.历史的陈迹证明了一个通理, 我们应记住这样的一个教训: 任何个人或团体——或为个人, 或为执政机构, 或为一部族, 或为邦内任何一个部分——凡能够与人争攘而树立其政治权力者, 也会引起后人的争攘; 由内讧而身居高位者可由两方面招致内讧, 或是别人嫉妒他的荣利, 或是自己贪得无厌, 总想揽取更高的权力, 于是就又隐伏着祸乱的危机.一般被公认为敌对势力的富户和平民两部分, 假如在一个城邦中势力均衡而完全没有或仅有为数很少的中产阶级处

于其间, 为之缓冲, 革命也是可以爆发的; 如果两方都明知各自的力量不足以抗衡, 软弱的一方就必然收手而不敢贸然与较强的一方争胜.因此才德优异的人们通常都是不肯妄动; 他

们总是为数稀少，和平民的众多相较量肯定是会输的。一般而言，内讧和一切政变的起源和因缘就是这些。革命的成功不外乎两途，或由武力或以诈欺。武力有时用于革命的开始，也有在已经发动了斗争以后，方才诉之于武力。诈欺也是可在革命进行的两个不同时期运用。有时，事变才开端，就进行诈欺。于是，大家同意革新制度，而权力落入了改革派的手中，他们一旦掌握了实权，就不顾所有反对派的揭发和抗议，尽力抓紧机构而控制局势。雅典的“四百人”专政就是这样的：他们先迷惑群众，保证〔波斯〕王会供给军费，使他们同拉栖第蒙作战，群众既然已受骗，他们就力图永久维持所树立的体系。可是，有时在用诈欺骗得了民众的信任后，也可继续行使另一个诈欺，一次又一次地迷惑国人，从而保全了所改革的政体。概括起来所有政变的原因就是这些。

章五 现在我们应分别研究各种不同的政体，以上述这些原理为根据，逐一考察每一类政体所经历的实际情况。就平民政体而言，政变都起因于群众领袖的放肆。他们有时是个别的指摘或诬控富户，迫使富人们联合起来——人们遭遇共同的危难，虽然原是仇敌，也会联合起来的——；有时则鼓动群众攻击整个财富阶级。这里可举出好多事例来说明他们这两种引发内讧的方式。在科斯岛，平民中产生了一

-- 183

政 治 学 1 8 1

些不好的群众领袖，逼得贵要阶级最终联合起来，倾覆了平民政体。在罗得岛，也曾经有过同样的事情，在那里，群众领袖们已倡议而且通过了〔公民大会和公众法庭的〕出席津贴制度，继而〔为筹措这笔公费〕就克扣了应付给船舶长老的造船款项；船舶长老们被造船厂主的诉讼所煽动，大家联合起来推翻了平民政权。〔在滂都海边的〕赫拉克里亚这个殖民城市建立不久，它的平民政体就毁于群众领袖的不公道行为。他们用非法手段驱逐著名人物；但是流亡在外的著名人物集结起来，回到本邦，他们就推翻了平民政权。〔在希腊本邦的〕梅加拉〔即拓殖赫拉克里亚的母邦〕的平民政体也是由于相似的情况堕毁的。群众领袖们急不暇择地找一些借口，把若干著名人物驱逐出本邦，以便没收他们的财产，结果，流亡分子日益增多，终至结队还乡，力战而击败平民军队，另组了寡头政体。库梅的平民政体也遭到同样的命运，它是被司拉绪马洁所推翻的。其它希腊城邦的政变也大都有这样的性质；平民领袖们为了讨好群众，不惜加害著名人物，以重课和捐献督责他们，使他们倾家荡产，沦为贫户，或诬告富有之家于法庭，以便没收他们的资财；这样，最后导致逼迫贵要阶级结合成为反抗力量。在古代，假如群众领袖又兼任将军，平民政体就会被篡窃而转为僭主政体。大多数古代的僭主起先都曾是群众领袖。但是，现今的情况已经不同，平民英雄无法做僭主了；原

因是这样：先前讲演术尚在萌芽，平民领袖往往出于军伍。近世这门学术已经发展，必须擅长言语的人才能成为群众领袖；但是善于辩论的人都没有将才，因此他们也不再妄想做僭主

-- 184

2 8 1 政 治 学

——虽然偶尔也未尝不会发生一两个例外。在古代，僭政较为流行的另一原因是重要职司常常落到私人手中〔现在就不再是这样了〕。例如，在米利都，〔司拉绪布卢〕僭政的树立就因为他从前曾经做过参议院的主政官，这个官职兼揽若干重要的权力。另一原因是古代各城邦都土地狭小，人民散居郊野，从事耕作；他们的首领则都是善战的健者，这就尽有建立僭政的机会了。他们一般都表示自己敌视富室，来博取平民群众的信任。在雅典，庇雪斯特拉托就是因为领导了〔山地和滨海贫民〕对平原派〔富户〕的暴动而成为僭主的。色阿季尼在溪边碰见大地主放牧在自己的田园之外的大群牛羊，便把它们全部屠宰，后来做了梅加拉的僭主。在叙拉古，狄欧尼修的终究建立僭政，发端于对达夫那俄及其它富室的指责；由于这样的敌视有产之家，平民群众于是就信奉他为一位道地的民主主义者了。政治的改变也可以沿着传统的“平民政体的祖制”进行，而革新为最近代的形式。现在，公职既然全部经由民选，并完全没有财产资格的限制，而且所有平民都一律享有选举权，于是竞求公职的人们就得摆出平民英雄的姿态以谄谀群众，事势所趋，平民的权威就常常被高捧到法律的权威之上。如果要防杜这种后果，或至少要遏止这种趋向的过度发展，应把选举权分配于各个部族，不要让全体平民合起来进行选举。平民政体各次政变的主要原因就是上述这些。

章六 就寡头政体而言，造成政变有两个特别明显的途径。（1）第一个途径是执政者虐待平民群众。于是群众便乐于信

-- 185

政 治 学 3 8 1

从任何对抗执政的首领，这种首领如果是出于当权阶级之中，尤其易受到群众的拥戴。纳克索斯岛的吕格达密就是如此〔以寡头派而为平民首领，推翻了寡头政体〕，后来造成全岛的专制统治而由自己作了僭主。内讧起因于执政团体以外的反对者可以有几种不同的方式。有时候一个寡头政体就被毁损于摈弃在公职之外的诸富室。倘使公务操纵在极少数人手中，这样的政变就会发生；在马撒里亚、在伊斯特罗、在赫拉克里亚及其它城邦都曾有过这样的事情。在所有这些寡头政体内，凡得不到官职的人总是吵吵闹闹，直到他们分享了权位才罢休，起先是各家的长子们，其后是少子们也一起从政——这里须有所说明：有些国家的制度，父子不得同时担任官职，有些则兄弟不得同时任官。末后，马撒里亚的寡头政体转变为类似于共和的一种制度；在伊斯特罗，则终于更改为平民政体；在赫拉克里亚原由少数人把持的寡头统治，开放了政权，把议事团体扩大到六百人之多。在克尼杜，那里的寡头政体也曾经有过变革，但是这一内讧起先发生于贵要阶级的内部。那里制订有严格的规定——我们方才已有所说明——要是父亲已任官，儿子们就不得再行授职，如果一家有几个兄弟，只许长兄选入公共职司；因此邦内贵要，只有少数能担任公职。当他们在任官和无职的人之间自相争攘时，平民乘机起事，并从贵要阶级中找到了一个首领，这个首领就领导平民推翻了陷于分裂的寡头政体——分裂就必归于衰亡。类似的事变也曾经发生于埃吕司勒。这个城邦在古代，由巴西琉族按照寡头政制治理，巴西琉族为政谨慎，治理良好；但是平民不满意权力被少数人所操纵，终于颠覆旧制，改实

-- 186

4 8 1 政 治 学

行民治。（2）第二个途径是执政团体间的自相倾轧。他们只求压制异己，不惜装扮成平民英雄的姿态，实际上最终捣毁了自己的政体。这种寡头派讲演家的内讧有两式。一是在统治者团体以内施展他“平民英雄”的伎俩。这种团体，人数虽然有限，在其中当作英雄也未尝不可：在雅典“三十人年代”

中，嘉里克利及其从者就总是讨好那“三十人”

，以博取他们的拥护，发展自己的权力；在“四百人年代”中，吕尼科及其从者的行径也正相类似。另一形式是寡头人物在平民群众面前表演这样的角色。这可以举拉利撒为例，那里的内务职司出于民选，他们都得学习吹嘘，以讨好群众。实际上，在所有寡头城邦内，倘若不是选举职官的权利限于具有被选为这种职官的资格的公民，而是被选举人虽限于具有高额财产的公民或政治团体的会员，选举人却漫无限制，包括了所有重武装民军或竟开放于全体入籍的公民——阿瑟多斯的选举制度就是这样——这样的情况就会普遍地发生。寡头政体的法庭，倘若它的组织没有统治团体人员在内，也会发生类似的政治骚乱。在这样的城邦里，人们为了取得有利于自己的裁断，也就不惜向陪审群众扮起平民英雄的相貌和腔调；于是，比如在滂都海边的赫拉克里亚，就引起了内讧和政变。寡头派中如果有些人还想把政权限定于更小的范围以内，也必将引起骚乱；另一些执政者抱有平等思想，他们看到自己行将被排斥于统治团体外，就投向平民群众而与之合力发难了。寡头政体中要是有些寡头派在浪掷其资财于宴饮或豪

-- 187

政 治 学 5 8 1

奢的生活，这也是将在它内部发生变故的征兆。他们的这种行动必然有所图谋，或自己想做僭主，或拥护他人做僭主：叙拉古在希巴里诺戴立狄欧尼修之前，大家就见到了这样的表现。在安菲浦里，有名为克利奥底谟的，耗尽了自己的家产以引进卡尔基的移民，等他们定居以后他就鼓动他们起来攻击财富阶级。在爱琴那岛也有一桩类似的〔散财结交〕事件，其人通款于嘉瑞斯，阴谋发动一次政变。这样的人物，有时候企图直接夺取政权；有时却只想侵占或盗窃公款；但是后一情节也会牵动政局，或是由那些志在不轨的人开始，或由另一些反对他们不轨行为的人开始——例如在滂都海边的阿波罗尼亚，一次政变就是这样发动的——一旦争斗，内讧立刻扩大。凡团结一致的寡头政权，就不易从内讧使它颠覆。法尔萨罗城邦的政体可举为例子：这个统治集团的分子，人数虽然那么少，却和衷共济，因此能够治理繁庶的平民。在寡头政体中，如果寡头统治集团内另外又形成了为数更小的集团，也会引起内讧而被颠覆。原来的统治团体名籍人数本来就有限，而就是这少数人还不能个个都获得受任高级职司的机会：埃利斯有一个时期的情况就是如此；政权操于人数有限的长老院，只有极少数人能受任为长老。全部九十名长老都是终身职；比拉栖第蒙的长老，这一高级公职仅仅某些家族才能够应选。不论在战时或平时，寡头政体都可发生〔专由内部起哄，不经外来打击的〕政变。在战时，寡头政体中如有不信任民众的寡头，他们就组织雇佣军队。这种雇佣军队要是单独让一人统率，他就常可假借它来窃国而成为僭主，科林斯的帖

6 8 1 政 治 学

漠芳尼就是这样建立僭主政体的；如果由若干人带领，这些将领们也可结成一个军阀统治组合。有时候寡头政府对于这种后果有所戒惧，他们就不得不重视平民武力，让群众也分享某些政治权利。在平时，一个寡头政体中的成员们〔若分成两派，〕由于相互不信任，就把邦内维持治安的职责交给雇佣军队和一位中立人士，假如这仲裁人恰好是个野心家，他就可压倒两方，毁弃原来的政体。在拉利萨，这就碰上了亚琉亚族的西谟，他〔凭仲裁地位〕夺取了这个城邦的政权；当阿琵多斯各会社纷争的时候，也碰上了这样一位人物，他就是伊菲亚第。寡头政体内部也可能由于婚姻纠葛或诉讼案件产生一方攻击另一方的骚乱，因此引起政治的内讧。从婚姻问题激发的政变，已讲过几个实例；这里，我们还可以提示另一事迹，在爱勒特里亚，第亚哥拉由于婚姻问题受到委屈，愤怒地起来推翻了当时的骑士寡头统治。在〔滂都海边的〕赫拉克里亚和忒拜都曾有以不服讼案判决为起因的政变。这两处的争讼都是属于奸淫案件，法律裁决中混淆了党派倾轧的作用，败诉的一方——在赫拉克里亚为欧吕第雄，在忒拜为阿基亚斯——的政敌利用法律判决，勒令该受惩罚的人枷示于市场，使其受到重大耻辱，以泄私恨。寡头政体因为过分暴虐而被统治团体内部反对暴政的成员所推翻，这也是常有的；克尼杜和启沃岛的寡头政体可举为例。有时政变也可出于非预料的机运。所谓共和政体以及担任议事会议员、法庭陪审和其它职司都须具有资产定额的寡头类型诸政体往往可能遭逢这种机运。据政体初建时的实况，

政 治 学 7 8 1

当日所订定额，在寡头政体中只有少数人合格，在共和政体中也只有所谓中等阶级能合格。随后，或由于长期和平，或由于其它原因，来了一个兴旺的时代；于是民众每一份〔原本微小的〕家业都自增殖了许多倍。因此，现在许多人都具备了担任官职的资格〔政体也就不得不跟着有所变更〕。

这种变革有时逐渐发展，不为时人所察觉，但是有时也可能突然改观，变革来得很快。寡头政体发生内讧和政变的原因就是这些。通常，平民政体和寡头政体的变革有时候并不变为与之相反的类型，而成为自己类型的某种变体。比如，守法的平民政体和守法的寡头政体可以变为平民专权和寡头专权的制度；趋势相反的演变也是同样可能发生的。

章七 在贵族政体中引发骚乱和变革的各种原因之一是为了名位只限于狭小的范围。我们前面曾说过，这正是在寡头政体中引致风波的一个原因；贵族政体，在某一意义上既具有寡头性质，自然也会发生相同的影响。两个政体的统治阶级虽出身不同，但是为数之少，实属相同；所以在这一共通的性质上看来，人们也可说贵族政体为寡头型诸品种之一。如果平民群众中具有了同统治阶级相等的高贵的才德，这足以发扬人们的平等思想，上述原因的骚乱就必然特易发生，拉栖第蒙的所谓“巴尔赛尼”就是一例。巴尔赛尼们是斯巴达真正公民的〔私生〕儿子，他们因得不到平等的公民权利而结党谋叛，但是叛谋泄漏了，他们遂被强迫遣送出去拓殖塔兰顿。发动类似的骚乱也可能发生于具有卓越才能而被在上

-- 190

8 1 政 治 学

者所压抑或凌辱的人们——例如屈辱于斯巴达诸王的吕桑德。勇健的人们得不到名位，也会聚众叛变，当阿偈雪劳王在位时，阴谋诛戮斯巴达权贵〔而自立〕的季那屯就是这类人物。倘使一邦的人民在有些人陷于赤贫时，另一些人却愈益饶富，这也常会导致祸患。战争的年代尤其容易见到这样的情况；斯巴达在麦西尼亚战争时期的社会分化可举为例，而塞尔泰俄所作题为《郅治》的诗篇可作为佐证：诗中说到人民困于兵燹，要求重新分配田地。虽居高位而犹心怀不满的人也可图谋变革，以求形成独断的统治。波斯战争时期的统帅鲍桑尼阿斯便是一例，迦太基的汉诺则是另一例子。贵族政体以及共和政体倾覆的主要原因应是由于它们偏离了建国的正义。如果不能对于组成城邦的各个部分作适当的调和，两者都不能免于危亡。应进行调和的要素，在共和政体为平民群众和寡头贵要；在贵族政体为另外加上才德要素；但是实际需要调和的，无论是共和政体或贵族政体，都是前面两个要素，就贵族政体而言，真正难于调和的还是那两个要素。贵族政体和所谓共和政体间的惟一区别只在调和这两个要素的方法有所差异罢了，前者比之后者所以较为不稳定的原因就在这儿。政体的调和要素侧重于寡头贵要的称为贵族政体，至于侧重于平民群众的即称为共和政体。所以后者通常比前者为稳固。要是平民能够分享到同样的政治权利，他们就乐于顺从这种政府，而群众便成

为政府的支持，人数愈多，则这种支持也愈强大。至于富贵的名人们就不一样了。当一个政体赋予他们以优越的地位时，他们可能出于骄纵而怀抱其它奢望。可是，就通例说，每一政体如果不是适

-- 191

政 治 学 9 8 1

当地平衡各要素而偏重于这个或那个方向时，政变就可能发生在那个偏重的方向。受特惠的那部分将进而增强自己所占的优势：于是一个共和政体将变成平民政体，而一个贵族政体便将变成寡头政体。可是，变革也可能遵循相反的方向进行。譬如，贵族政体中的较为贫穷的部分一旦认为自己所受的待遇不合正义，就自然地要求合乎平民志趣的变革；相似地，在共和政体中，要是各如其值的平等观念日益发展，就可能使它变为寡头制度——那里原来认为唯有以各人的价值为根据而谋求各事各物与之相均衡的平等，才可能保持政治的长期安定。琐里伊贵族政体所发生的变革就是这种趋于方向相反的变革，开始，因为大家反对任官的财产资格定额太高，政府便改低了这个定额并增加了若干官职。随后，因为政府具有寡头倾向，放任贵要阶级贪欲无度，贵要阶级竟超越限制，违法圈购田地，内战立即爆发。经过斗争锻炼的平民群众打败了寡头派的警备武力；于是贵族阶级不得不放弃所购逾限的田地〔而贵族政体也就变成了平民政体〕。

我们也可以说所有贵族政体中的寡头势力都有放纵贵要的趋势；譬如，在拉栖第蒙，庄园田亩通常是集中于少数富室。贵族阶级一般都为所欲为，娶占任何他们所喜悦的妇女。〔南意大利〕洛克里城的错误就由于城内公民和〔叙拉古〕狄欧尼修的联姻〔后来叙拉古人竟在洛克里城建立了僭主政体〕。

如果在平民政体或适当地平衡了的贵族政体，这种情形是不会发生的。我们曾讲到政变通例之一，各种政体忽视小节都可以成为革命的导火线，这个通例对于贵族政体特别相符。贵族政

体往往由于微小的事情而积渐地一丧，不期而尽变了旧政。构成原有政体的各要素中，偶尔有一些首先被废弃了，另一些较重要的部分就容易跟着也被毁伤；最后，一邦的整个制度终于全部改观。琐里伊一番变革的实际经过就是如此。邦内的将军一职原来规定须隔五年后才能再行受任。某些具有军事才能而在警备部队士兵间素有好感的年轻人希望自己的将军可以连任，他们估计群众既然未必不愿意连续选举前任的将军，如果要废除这一种成规，便不难达到目的，于是不考虑主政者的意旨，就这样动议了。负责考察这类动议的机构是所谓“合议院”的“合议官”

，他们起先尽力保护这种成规，但是后来希望修改的动议只以此一事为限，他们就容许了这一修改，以为这样可以保全原有政体的其它一切成规。但是，修改的门户一经开放，其它的变革便接踵而来；这时他们虽然竭力阻遏，已经挡不住狂澜。这个城邦的政治体系从此变成门阀统治，权力就落到了缔造该体系的那些改革派的手中。一切政体既可以被内部的变故所毁弃，一般地也可以被外力所破坏。各城邦如果其近邻所施行的是一种敌对政体，或施行相反政体的城邦尽管相隔很远但恰好是个强敌，它的力量足以达到远方，它们也就都难以保持固有的政体。在雅典和拉栖第蒙争霸的年代，情况就是如此：雅典人到处破坏寡头城邦；斯巴达人则是到处压制平民城邦。

章八 各种政体发生内讧和革命的各种原因大体上已阐明。这里我们就应研究保护各种政体的一般方法和维持各别政体的各别方法。首先，应明白：考察清楚了政体所由破坏

的原因，我们就可凭此找到加以保存的途径。相反的原因应得到相反的效果；破坏和保存便是由相反作用所引起的相反结果。据此说来，（一）第一，对于各个要素业经调和好了的政体，最切要的事情莫过于杜绝一切违法的举动，尤其应该注意到一切容易被忽视的小节。越轨违法的行为常常因事情微不足道而被人疏忽，这有如小额费用的不断浪掷，毕竟耗尽了全部家产。由于款项不是在同一时间大笔支出，人们总觉得钱少故不必计较；我们的理解有时候为诡辩谬语所误，在这些事例上大家往往不期而都有所错误了。例如说，“诸小相聚，其积亦小”。这在某一意义上是恰当的，但在另一意义上却就不适合了。“所积聚者虽属诸小，但诸小既积，所积就不小了”。所以大家应防止在小节上的越轨违法举动的开端。（二）其次，我们应记住，所有欺蒙人民的方法都不足置信。世人的经验已证明这些诡计并无实效——在先，我们已经说明了政治制度方面若干诡计的性质。（三）

在寡头以及贵族政体各邦中，我们看到那些政府所以能长治久安，未必出于他们所构成的政体特别稳固，这大概是因为他们的官员，能在统治阶级和不在仕籍的群众之间一律得到好感的关系。凡是政治安定的城邦，其官员一定以正义待遇籍外的群众，让他们的领袖人物分任治理的职务，给予勇健者以应得的荣誉，绝不侵袭一般群众的财物；至于职官和统治阶级其它分子之间，也一定会和衷共济，具有民主性质的平等观念。平民主义者总想把平等原则竭力扩展，直到所有的群众全都包括在政体之内而后已。对实际上属于平等的人们之间施行平等的待遇，确实是合乎正义的——而且

-- 194

2 9 1 政 治 学

既然合乎正义，也就有利于邦国。所以，限制职官的任期为六个月，使同等的人们能够有多番担任职官的机会，可以说是一个公道而有益的措施。一邦之内同等的人如果为数已经很多，则本身就能够形成一种民主性质的团体，因此，我们前面曾说，这种团体内常常会产生“平民英雄”。这种团体所建立的寡头和贵族政体，如果是在本阶级内能采取这样民主性质的措施，便不致于轻易变革为门阀统治。短期的执政为害总没有长期执政那样大；寡头和平民政体的变为僭主政体大抵是由于权力长期寄托于某些人们的缘故。凡是最终成为僭主的，起初往往是著名人物，比如平民城邦中的群众领袖或寡头城邦中的世家巨子，或者为历任要职、久掌国政的文武官员。（四）一个政体固然可以由于远离敌人的危害而得以保全，有时候，恰恰相反，由于迫近危难，大家从而振作了起来。人们鉴于患难当前，谁都竭力保护自己的政体了。所以执政的人爱重邦国，应当熟虑敌害，把远祸看作近忧，及时制造警报，

使全邦人民常处于戒备状态，人人都像守夜的巡逻，通宵注视着四周任何的动静。（五）

执政者应当凭城邦的法度和自己的行动，防止贵族阶级间的争吵和内讧；对尚未牵涉到党派气息的人们及时隔离，勿使其卷入私斗的漩涡。一般人往往不注意变乱的先兆；只有真正的政治家才具有远见卓识。（六）

在寡头和共和政体中，变革可以因财产资格的作用而产生。譬如，任官条件的财产定额，以货币计算虽然并未改订，但是一邦之内的货币流通数量如已大大增加，全邦公

-- 195

政 治 学 3 9 1

职人员就会开始变化。应付这类变化，可把全邦各家产业以往年公估的币值为准，定期重新估价。凡公民财产登记每年办理一次的城邦，估价也应每年施行；大邦每隔三年或五年才重行注册，则估价也可以在相应的间隔时期内施行。假若发现财产的币值总额已经比上年估定的数目增加了若干倍或减少了若干倍，就应该订明这么一条法规，政府当初所作财产资格的定额应该根据当年的重新估价另外作相应的调整。寡头和共和政体如果不采取这种政策，变革就会不可避免。如果流通的货币减少而定额不加修改，则政变将由共和趋向寡头，由寡头趋向门阀统治；相反，如果通货增加，政变将向另一方向进行，从共和发展为平民政体，一个寡头政体则或变为一个共和政体，或变为一个平民政体。（七）

在民主和寡头政体中可以树立这样的成规：不许任何人在政治上获得脱离寻常比例的超越地位——实际上这一成规适用于一切政体。执政者施恩不宜太大太骤，毋宁以微小的荣誉，隔了相当的岁月陆续地授给人们。世人并非人人都能安于尊荣；一般的品格往往因骄矜而堕毁。如已经违背了这个成规，对某人已经骤然地授给了过度的殊荣，切勿再骤然地加以剥夺，而只能缓慢地逐次实行贬削。应特别注意，一个城邦要有适当的法制，使任何人都不致于凭借他的财富或朋从，取得特殊的权力，成为邦国的隐忧。如不能事先防范，有人已经置身于那样的地位，就得强迫他出国，以免酿成大祸。（八）

人们的成为革命家同他的私人生活也是有关的.这可以设置一种监督私人生活的职司，观察那些在私生活上同

-- 196

4 9 1 政 治 学

现行政体不协调的人们：谁在平民政体中放浪于非民主的生活，谁在寡头政体中不守寡头生活的常态，谁在其它类型的政体中违背了那里通常的习俗。（丑）

相似于对私人生活特殊的人们应进行监督，对于任何时刻在一邦中特别兴盛起来的部分也该予以注意。对于这部分人所可引起的后患的预防和治疗，是（甲）

把官职和事权时常授给那与之相反的部分——这里说的两个部分即品质和数量，亦即富室和贫民的区别，——俾使两个部分各得其平，或对贫富有所协调，或（乙）

设法加强中产阶级.这样的政策可以遏止将由那个特别兴盛的不平衡部分发起变革的危机。（九）

为政最重要的一个规律是：一切政体都应当订立法制并安排它的经济体系，使执政和属官不能假借公职，营求私利。在寡头政体方面，对贪污问题应该更加注意。群众对自己不得担任公职，不一定会感觉懊恼，他们甚至乐于不问公务，专管家业；但一听到公务人员正在侵蚀公款，他们就深恶痛绝；他们因而才感到自己在名利两方面都有所损失了。如能完成这样的安排，受任公职都不能获得私利，平民和贵族政体就可以合并，而且这两种政体只能由这个途径使它们合并.经过这般安排，贵族阶级和平民群众可各得其所，各安其宜。合乎平民政体的原则的是，这里全体公民都可以担任公职；合乎贵族政体的原则的是，这里实际上出任

公职的全都是著名人物。官职既然不能赚钱，就同时可兼备那两个政体的原则。穷人因为公职无利可图，便宁愿执管自己的行业而无意从公；富户既不需公款来维持生活，就可以接受名位而为城邦克尽义务。于是穷人将可凭其专心和勤奋而使

-- 197

政 治 学 5 9 1

家业渐兴，得以成为富户；贵族阶级从此不至于为任何或高或卑的人们所统治，也足以自慰了。为了防杜公款不被侵吞，凡征收人员都应在公职团体中当众交款，而账目则应当复制，以便分别交存宗社、分区和部族。为了保证任何官员不用其它方法〔如贿赂或索诈等〕营谋私利，应订颁章程来奖励以廉洁著名的官员。（十）

〔最后，对于平民政体和寡头政体都可以为之提供一条相似而又不同的规律。〕在平民政体中，应保护富室。不仅他们的产业不应瓜分，还应保障他们从产业所获得的收益；有些政体中暗中削减富室产业的方法也不容许。阻止富室〔强迫的，〕甚至出于自愿的无益于公众而十分豪奢的捐献，有如设备不必要的剧团、火炬竞走以及类似的义务，也可说是一项良好的政策。另一方面，就寡头政体而言，应仔细注意穷人的利益。大凡可以由此取得小小功赏的职司应尽量任使穷人担任；如有富户欺凌穷人，处罚就应比富户欺凌富户所受的惩戒还要加重。遗产必须按照亲属承继的规定付给应嗣受的后人，不得应用赠与的办法任意递传；而且每一个人都不要让他嗣受第二份遗产。这样一来，产业的分配可能较为均匀，较多的穷子孙可以转为小康。除了这些有关财产方面的建议以外，〔其它如荣誉和礼仪等〕都要力求在贫富之间平等，甚至应让政治权利较小的阶级——在平民政体中让富室，在寡头政体中让平民——稍占优先。但是城邦政府的最高权力当然不在内；这些重要职司只能由具备十足政治权利的公民担任，至少大部分由他们担任。

-- 198

章九 凡是力图担任一邦中最高职务、执掌最高权力的人们必须具备三方面条件。第一是效忠于现行政体。第二是具有足以胜任他所司职责的高度才能。第三是适合于各该政体的善德和正义。——各个政体的正义如果在原则上各自有所不同，各邦公民的正义这一品德也会有相应的变异。——要是一人而不能兼备这三个条件，那就会发生怎样为之选择的疑问。譬如，某甲符合于第二条件而具有将才，但也许他品德不佳，且未必效忠于现行的政体，缺乏那另外两个条件。某乙则为人忠义〔但并非良将〕。我们将何所取舍？这里，我们当作两方面的考虑：哪些是常见的通德，而哪些是难得的专才。于是，以军事职司为例，我们必须将重点放在作战经验上，而宁愿以品德作为次要的条件；将才为世所稀有而善德则较易于找到。如果说到一个公产管理人员或是一个司库，就该遵循相反的原则来进行选择：这一类职务所要求的品德应该超越常规，至于计算财物的智能却是一般人们所共通具备的。关于这三个条件，我们还得提出另一个疑问。倘使一个人业已具备充分的才能和忠诚两条件，不是已足够胜任与之相应的公职么，又何必需要善德这另一条件？可是，世上不是尽有具备那两条件而缺乏自制其情操的人么？这种人即使对他的私业完全了解，也很自爱，却总不仔细料理他的家务；那么，这种人〔虽对公务完全理解，也愿为之效忠〕还不是一样的将会处处疏失么？

我们也可以说，一般政体所建立的各种法制，其本旨就于谋求城邦的长治久安；大家拥护这些法制，一个政体可得维持于不坠。这里，我们前面曾屡次讲到保全的重要办法在

-- 199

政 治 学 7 9 1

于保证一邦之内愿意维持该政体的人数超过不愿意维持的人数。还有一条绝对不该忽略的至理，而今日正是已被许多变态政体所遗忘了的，就是“中庸之道”。许多被认为平民主义的措施实际上是在败坏平民政体，许多被认为具有寡头性质的措施实际上是在损伤寡头政体。坚持这两种政治主张的党人，各自都以为他们的政体的类型是唯一合理的，于是变本加厉地各自趋向极端。他们忽略了一个政体需要保持平衡，恰像——试举一物为例——一个鼻子应该保持其匀称。人的鼻子要是在某种程度内偏离了正直的标准，而近似钩鼻或塌鼻的畸形，看起来仍旧不失为一个像样的鼻子。但是过度的畸形变化便同脸上其它部分渐次失去匀称；如果畸形尽量发展，终变得极度的钩或塌，最后看来就竟然完全不成其为一个鼻子了。就鼻

子而言是如此，就人身其它部分而言也是如此；再就各种政体而言也是这样。寡头和平民政体两者虽然都偏离了理想的优良政体，总之还不失为可以施行的政体。但两者如果各把自己的偏颇主张尽量过度推进，这就会使一个政体逐渐发生畸形变化而最终完全不成其为一个政体了。所以立法家和政治家应认清民主主义的诸措施中，哪些是保全民主主义的，哪些却恰好足以破坏一个平民政体；类似地，也须知道寡头主义的各种措施中，哪些是可以保全的，哪些却恰好足以破坏寡头政体。如果不兼容富户和穷人，这两种政体都不能存在或不能继续存在。因此，要是实施平均财产的制度，这两个体系都会消失而成为一个不同的新政体；过激的法律往往企图消灭富户或排除平民群众，然而以贫富

-- 200

8 9 1 政 治 学

共存为基础的旧政体从此也必与之同时消失了。平民政体和寡头政体中的政治家们〔对这些失于计虑，〕往往铸成错误。例如，在群众意志超越法律权威的平民政体中，平民英雄们便习惯于将城邦分裂为两方，率领着平民这一方，攻击富户那一方。他们所应采取的政策实际上恰好相反：随时出而为富户辩护。在寡头政体中，也应采用相似的政策：寡头们应随时为穷人的利益辩护；他们所宣布的誓言恰好应该反过来。有些城邦的誓言就是这样的：“我深恶平民，当尽我力之所及，惩罚他们，以消除其祸害。他们的思想实际上颠倒了；应该把誓言改为”我绝对不加害于贫民（平民）“。

可是，在我们所曾讲到的保全政体诸方法中，最重大的一端还是按照政体的精神实施公民教育——这一端也正是被当代各邦所普遍忽视的。就算是完善的法制，而且为全体公民所赞同，要是公民们的情操尚未经习俗和教化陶冶而符合于政体的基本精神——要是城邦订立了平民法制，而公民却缺乏平民情绪，或者城邦订立了寡头法制而公民却缺乏寡头情绪——终究是不行的。就城邦而言，它也类似个人，可能缺乏纪律而失于放逸。〔所以它也好像个人那样需要教育。〕这里所谓的按照政体的精神教育公民，并非说要公民们学习寡头党人或平民党人的本领。应该培养公民的言行，使他们在其中生活的政体，不管是平民政体或者是寡头政体，都能因为这类言行的普及于全邦从而收到长治久安的效果。根据这个宗旨说来，现今各邦的实际情况都不相符合。在寡头城邦中，执政人员的子弟都竞尚奢华，正当他们陷于浮夸的时候，平民的子弟却因劳作和锻炼而志气日强，体力日壮，一有机

可乘，就会奋起而实施变革了。在极端平民政体中，处处高举着平民的旗帜，而那里所行使的政策实际上恰好违反了平民的真正利益。这种偏差的由来在于误解了自由的真正含义。大家认为平民政体具有两个特殊的观念：其一为“主权属于多数”

，另一为“个人自由”。平民主义者先假定了正义在于“平等”

；进而又认为平等就是至高无上的民意；最后则说“自由和平等”就是“人人各行其意愿”。在这一种极端化的平民政体中，各自放纵于随心所欲的生活，结果正如欧里庇特所谓的“人人都各如其妄想”

[而实际上成为一个混乱的城邦]。

这是种卑劣的自由观念。公民们都应当遵守一邦所定的生活规则，让各人的行为有所约束，法律不应被看作[和自由相对的]奴役，法律毋宁是拯救。这里，我已经概括地说明了政体的变革及毁灭的诸原因以及保全和持久的诸方法。

章十 但关于君主政体的毁灭原因及其保全方法还须继续讨论。一般说来，以前已经讲过的，通涉于诸政体的原因和通用的方法，也同样适于君主政体和僭主政体。君主政体具有贵族政体的性质，而僭政则为寡头和平民两政体的极端形式的复合；所以它比其它任何统治制度都更加有害于它的人民。僭主政体由两种恶劣的体系合成，也就兼具了那两者的偏差和过失。一长制的两种类型根本就各不相同而且简直是相反的。君主政体的产生起源于君王或其家族的优异的才德和卓绝的功勋，从而树立了他们特殊的地位；建制的用意在于帮助国内较高尚的阶级能够跟平民群众相抗衡；诸王都出

0 2 政 治 学

身于较高尚的阶级。相反，僭主出身于平民群众，僭主初兴时，都装扮成为他们的保护人，领导他们对付贵要阶级任何不公道的损害。历史表明了这一事实；我们可以这样说：大多数的僭主都以“群众领袖”的身分发迹起家，凭借他们攻击著名人物的本领以博得平民的信任。但是，在各城邦人口繁庶以后，许多僭主的来历虽然的确是这样，另一些古代僭主却还有不同的途径。其中，有些本来是王室而野心特大，不以传统的职权为满足，因此建立了较为专制的统治。另一些是曾经起先被推选为最高机构的执政人员，而在古代，第缪俄古（“民政官‘们’和色乌里亚（”监督“们）这类官职习于久任，就不难有机会窃据而为僭主。另一些则在寡头政体中，利用了那里主政机构并非多数人合议而由一人专管的机会。所有这些情况都授予野心家以可乘之机，作为君王或执掌着某些其它要职，他就具备了能够进行僭窃的权力。阿尔喀斯的斐登及其它若干人就初始为王而终于做了僭主。另一些如爱奥尼亚诸僭主和〔阿格利根坦的〕法拉利斯就是利用其它一些要职为踏脚石。巴那伊修在里昂底尼，居伯塞卢在科林斯，庇雪斯特拉托在雅典，狄欧尼修在叙拉古，及其它若干人在他们的各邦内，则以群众领袖为其僭业的开始。王制，我们刚才说过，可以归于贵族政体。王制以功业为基本，同贵族政体的性质相似。这可以是个人或家族具有优异的品质，或他们的功业曾经造福邦国，或两者兼备而且还具有卓越的才能。凡受到爱戴而登上王位的人们必定是他们的恩德业已遍及于城邦或民族，或他们的美名已经使大家确信他们能加惠于城邦或民族。列王，如雅典的科特罗斯曾

政 治 学 1 0 2

把全邦从败亡中拯救出来，使人民免遭敌国的奴役，如波斯的居鲁士曾是波斯人的解放者；其它如拉栖第蒙和马其顿的君王，或是〔在伊庇罗斯的〕莫洛修人的王族，都曾有过开疆拓

土的勋绩. 设置一个王位的用意是在给社会安排一个保护人, 使各家的产业全都获荫庇而受到保卫, 可免除一切欺侮或压迫. 至于僭主政体, 我们已经屡次说过, 则恰好相反. 除了僭主自己的利益之外, 僭主政体不关心任何公众的利益. 僭主所重视的只是寻欢作乐, 贤王所倚重的则是善德. 两者异趣, 因此他们所追求的也各有不同; 僭主日谋积累他的财富, 而贤王只求声名的永垂. 王室的卫队都是本国公民; 僭主的卫队则是雇佣外籍军人. 僭主政体 [既是两者的复合,] 显然兼具寡头和平民政体的弊病. 它从寡头政体上承袭了积累财富的目的; 一个僭主维持其卫队和豪奢的生活完全依赖财富. 僭主, 有如寡头们, 都不信任平民群众, 所以不让他们获得武器. 僭主政体也采用跟寡头统治相同的方针以压迫平民, 把他们逐出城市, 疏散到乡郊. 它又从平民政体上接受了仇视贵要阶级的气息及或明或暗地损害著名人物的政策; 僭主们时常流放贵要, 认为他们正是自己的劲敌, 留在国内会妨碍着自己的权势. 贵要们确实可以不利于僭主, 贵要们或是想自己执政, 或是因不愿成为虐政下的奴隶, 常常会联合起来进行反抗僭主的活动. 因此伯利安德对另一僭主司拉绪布卢所作摘除田畴间高大黍穗的劝告, 他的用意就直指向这些贵要, 暗示司拉绪布卢应随时芟刈邦内杰出的人物. 曾经讲过, 君主制度各邦中发生革命的原因应该相同于

-- 204

2 0 2 政 治 学

[其它] 立宪诸政体的各邦. 不义、恐怖和鄙薄往往为人民背叛其君主的原因. 不义的严重者为肆无忌惮的凌辱和没收他人的财产, 这两者最容易激起反抗. 在僭主政体和君主政体中所发生的革命, 其目的及其原因相似, 也类似于 [其它] 诸政体中那些革命者的目的. 独断的统治者总是名位煊赫而又富于资财; 而名利两者恰好是人人的一大欲. 革命的锋芒有时直接指向君主的人身, 有时则目的在于倾覆其权位. 由凌辱所激发的叛乱通常报施在人身上. 凌辱的种类很多, 但是所有各式各样的凌辱所造成的结果则同样是受辱者的忿怒. 凡是在忿怒狂热的时候直接冒犯君主的人们一般都没有什么野心, 而只是怀有私恨, 志在复仇罢了. 在雅典, 哈谟第俄和阿里斯托盖顿的袭击庇雪斯特拉托族僭主兄弟缘于哈谟第俄的妹妹受到了侮辱而自己也被欺凌. 哈谟第俄为了妹妹投袂而起, 阿里斯托盖顿为了友谊也奋不顾身. (此外, 在安布拉基亚也曾经有谋杀僭主伯利安德的事件, 当他同所宠幸的少年亲昵的时候, 嬉言问他是否因而得孕. 这种侮辱让人感到羞辱. [马其顿的] 鲍桑尼阿斯因为腓力王容许 [他的宠臣] 阿太卢及其附从对他施行无礼, 曾经按企图刺杀腓力; 小阿敏太狂言德尔达少年时曾经受过他的昵爱, 德尔达愤而谋杀了小阿敏太. 塞浦路斯的欧梵哥拉, 其子奸占了一个侍宦的妻室, 这个侍宦也因羞愤而杀死了欧梵哥拉作为报复. 许多弑逆事件都是因为君主们对其臣民切身的凌辱而激发的. 克拉泰俄和 [马其顿王] 阿契劳斯素有嫌隙, 即便细故也可引致积愤. 阿契劳斯曾允许克拉泰俄在他的二女中选娶其一, 但是后来竟然食言了, 这是克拉

泰俄起事的真正原因. 阿契劳斯在同瑟拉斯和阿拉培俄剧战到形势紧迫时, 不顾成约, 径将长女嫁给爱吕米亚王, 而将幼女配给爱吕米亚王〔前妻所生〕的儿子, 他自以为这样, 那长子往后同〔王的后妻〕克娄帕羯的儿子可互相亲爱. 这虽可以说是发难的借口, 实际上克拉泰俄对于阿契劳斯的以嬖臣相待, 久抱怨恨, 早存异心了. 拉利撒的希拉诺克拉底与克拉泰俄叛谋的原因也相类似. 希拉诺克拉底以嬖幸进身于阿契劳斯的宫廷, 阿契劳斯曾答应相助, 使他回到乡邦, 但是阿契劳斯老是没有实行诺言, 因此希拉诺克拉底痛感阿契劳斯以虚情而逞其骄肆, 自己深受了侮辱. 另一个例子是〔色雷基王〕哥提斯的被杀; 巴隆和埃诺城的赫拉克利图所以要杀害哥提斯是为了报复他责辱他们父亲的仇恨; 而阿达麦所以叛离其王, 则是由于幼年时的被阉割实出自哥提斯的暴命, 想到终身的伤残, 他就欲得而心甘了.〕许多人以受到体罚为凌辱; 身受鞭笞的人们以不胜羞耻的心理, 激发起一时的恼怒, 便勇往直前地进行狙击, 或竟然杀死了课罚他们的王室官吏, 甚至将剑锋加于王族. 譬如, 在米提利尼, 墨伽克里途遇彭茜卢族在路上以棍棒殴打国人, 他就呼集朋从, 袭杀了他们; 而又有斯摩第斯因被〔这个族中的另一个名为〕彭茜卢的人将他从妻室面前拖出施予杖刑, 他也袭杀了这个彭茜卢族人. 德堪尼沽所以成为谋杀阿契劳斯王的首领, 原因也相似, 一朝身被捶楚, 他就开始纠结〔失意的克拉泰俄和希拉诺克拉底〕, 准备叛变. 德堪尼沽曾经批评欧里庇得的杰作为气息浑浊, 触犯了这位诗人. 阿契劳斯王把德堪尼沽交给欧里庇得, 施加笞罚, 德堪尼沽从此

便怀恨在心了. 由这些类似原因引发的谋杀和叛变的史迹还可举出很多例子. 我们前面曾讲到, 以恐怖为动机可以在立宪诸城邦中, 也可以相似地在君主城邦中引致叛乱. 阿尔泰巴尼

之所以谋杀〔他的主上〕磋克西就是由于他有所恐怖.他擅自缢死了大流士——一方面自以为这事进行于磋克西宴饮酒醉之间,可能他自认糊涂而不予追究,同时又时刻心怀疑惧,害怕磋克西因此问罪.君主有时因受人鄙薄而被谋杀.〔叙里亚王〕萨尔达那巴卢混杂于妇女之间梳理羊毛,有人看到了这件事,〔知道他轻忽,〕就动意刺死了他——这当然只是道听途说而已,可这样一类事情即使不是遭遇于萨尔达那巴卢其人,也很可能另外有人曾这样受害.〔叙拉古僭主〕狄欧尼修也类似地因为被人鄙薄而遭到狄昂的袭击;狄昂看到他沉湎醉乡,失却国内人众的崇敬,就藐视他了.……一个独断的统治者有时候甚至于身边的亲友也觉得不屑与之相处;他虽对他们视为心腹,在他们来看这只是糊涂,便更加轻视而大胆地进行他们的图谋了.叛徒们轻视主上,一到自信足以制胜的时机,他们就举事了,这时他们不再顾及任何目前的危险.将领们倒戈向其君王的情形往往就是这样.譬如,居鲁士既熟知阿斯第耶季生活奢靡,精力日衰,便悍然发难.色雷基人修色斯是亚麦杜哥王的部将,也由于类似的原因而犯上作乱,事变有时起于一因,可有时则是多种祸根的同时迸发.例如密司利达提的攻杀〔他的父亲、波斯总督〕阿里欧巴查尼斯,就出于鄙薄的思想而且兼有个人的贪图〔君王的部属中要是有人赋性

-- 207

政 治 学 5 0 2

强悍而又委以军事重任,就往往有多种原因促成他的叛离.原本勇敢而希望有所作为的人,一旦操纵了权势,就深信自己一旦举动,不难成其大事.)由于雄心而起的变乱,其性质大迥于上述的那些情况.因为重视举世不朽的声誉而发动大事的,就与那些贪图大利和高位而冒险击刺,以取僭主们的生命者,迥不相同.在他们看来,杀一僭主,扫除苛政,正是震憾世间的伟大事业,要是人们能使这样的声名永垂今后,的确远胜于专城或得国.实际上,凭借这种动机而表现得特别勇敢的人是从来所稀有的.必须具有舍身取义的精神,才能不计成败利钝地遂行其素志.胸怀雄心的人们应像狄昂那样果决:当狄昂率领着他的一小队附从,开航出战狄欧尼修〔后主〕时,说:“我们一行前进,将会到达什么样的地步,可不必预计;今天我们已经举起了我们的旗帜;即使一着陆,我就阵亡在〔叙拉古的〕滩头,这也很好地完成了我的心愿.”但是,这样果决的性情,毕竟是不多见的.我们曾讲过,其它各种政体被毁灭的原因之一为外力,僭主政体也同样可为外力所毁灭.另一政体相反的城邦可能比一个僭主的城邦为强大.原则上同它相反的城邦就会发生毁灭它邦僭主政体的意图,倘若这种意志,济以实力,就将见于行动.几种不同类型的政体都包含着反对僭主政体的原则.极端平民政体的采取群众僭主专型式者,常跟〔个人〕僭政相斗争,这有如希西沃图所说“陶者就老是和陶者互相吵吵闹闹”.君主政体和贵族政体的以僭主政体为敌,其理不同,这是因为两方建政的宗旨相异.因此,以王室为主的拉栖第蒙

6 0 2 政 治 学

摧残了大多数的僭主城邦，叙拉古在享有良好政体的时代也奉行了相同的政策。僭主政体被毁灭的另一途径是因为内部失和。参加僭主政体体系中的人们往往互存嫌隙。叙拉古的葛洛家族从前就多阅墙，现世的狄欧尼修第二家族也常常发生内讧。葛洛所创的僭业最终被毁于司拉绪布卢。司拉绪布卢是葛洛和〔葛洛的继统僭主〕希厄洛的弟辈。希厄洛去世后，他谄事葛洛的嗣子，引诱这位幼主堕落到荒淫的生活中，让他实际执掌着国政。嗣主的亲属于是结合党羽力图剪除司拉绪布卢，以挽回嗣主的权力；但随着事态的发展，这一集团中有些人就变本加厉地乘机驱逐了整个僭统家族。至于狄欧尼修僭主政权的倾覆则是由于戚属狄昂，狄昂起兵攻后主，取得平民势力的帮助，战胜并驱逐了他，但是自己不久就死亡。激发人们攻击僭主政体的两个主要动机通常是憎恨和鄙薄。僭主必然受人憎恨；但这要等到它同时被藐视的时候，僭主政体才真正被推翻。因此，凭自己力争经营而创建其统治的僭主一般都能维持政权，迨传至后代，往往容易丧失其先业。生长在豪华之中，忘记了一切艰难，他便既为大众所鄙薄，也同时给了攻击僭主政体的人们以可乘之机。憎恨也包含忿怒的情绪，忿怒会激发斗志。忿怒实际上是一个有效的刺激，凡是被激怒了的人们往往不再计较利害而勇于战斗。凌辱最易搅乱人们的情绪；庇雪斯特拉托僭主政权的覆灭及其它各家僭主政权败亡的原因就是这些。对于敌人有所憎恨，不一定会感到苦恼，这时人们尚能顾及利害。忿怒和苦恼相结缠，既怒且恼的人就容易失去理智。

政 治 学 7 0 2

简而言之，如前面所说，倾覆未经调和的极端寡头和极端平民政体的原因，都同样可以倾覆僭主政体：这些政体实际上无异于集体僭制。王制最不易为外因所破坏，因此就较为持久；王国的灭亡，一般都是由于内因。君主政体发生内讧的途径有二。其一为王族内部的自相倾

轶；另一个是君王的逾越法度，力求更大更多的特权，不自足于王室的本分而希求僭主的擅专。王制，在今日已过时；现世有些称王称孤的政体毋宁都是君主或僭主的个人专制。君主政体为基于公意的统治，君王执掌着邦国的要政。现在各国既然盛倡平等，这样杰出而足以担当王室尊荣的人物几乎已不可复得了。因此，人们一般都不会同意谁来做他们的王上；要是有人凭借机诈或武力把个人统治强加于众人，就会马上被指斥为僭政。对于一家世袭的君主政体，还应该提到另一个倾覆的原因。这一型式的诸王常常为人民所鄙薄；或忘却了自己只享有王室的尊严，却并无僭主的权威，他们竟损害或凌辱他人。当然他们的灭亡就指日可待了。僭主可以不管人民的是否同意他为僭主而继续施行他的僭政，就王位来说，如果所统治者并不乐意做他的臣民，那就不成其为君王了。君主政体的毁灭就因为这些以及和这些相类似的原因〔我们现在可进而讨论保全这种统治型式的方法〕。

章十一 总括而论，保全各种君主制度的方法应求之于同其毁灭原因相反的途径。要是分别而言，就让我们先说君主制；凡采取温和谦恭政策的君王往往能够维持他们的名位。王室的权威较小者，其统治常常较为耐久而且少受损害；他自

-- 210

8 0 2 政 治 学

己既因此而不致妄自尊大，处处专制，就多少保持些同他人平等的观念和行；另一方面，其臣民对他也因此而妒忌较轻。这就是莫洛修人的王室所以历世不坠的原因；拉栖第蒙王室的长期存在，也可说是部分由于两王分权的旧制，一部分由于色奥庇波随后在其它许多方面采取的谦恭政策，其创立“监察职权”这件事尤为显著。监察制度剥夺了王室所固有的某些权力，但长久来看，这样恰正巩固了斯巴达君主制；据此而论，色奥庇波的谦逊实际上增加了王室的作用。这就是他答复妻子质询的要领。史传王妻曾质询色奥庇波遗给其子嗣的权力已比他所受自父王的权力大大减少，难道不曾感到惭愧。他说：“我确实无愧于后嗣；我传授给他们的权力将是历世更久的权力。”

至于保全僭主政体，可有两个途径，这两个截然相反的途径。其一为大多数僭主迄今还在奉行的治国传统方法。这种传统僭术据说大部分由科林斯的伯利安德创始的，但许多实际的措施也可能是从波斯的统治制度中采集的。传统方法中的各项措施，有一些我们在前面论述僭主政体及其可以得到保全的途径时已讲到，比如芟刈邦内杰出之士，剪除勇健飞扬的人物。

但这还须禁止会餐、结党、教育以及性质相类似的其它事情——也就是说，凡是一切足使民众聚合而产生互信和足以培养人们志气的活动，全都应当加以预防。此外，僭主也必须禁止文化研究及类似目的的各种会社，总之，他应该用种种手段使每一个人同其它的人都好像陌生人一样——人们如果能会集而相互熟识，就会逐渐相互信任。僭主还要让住在城内的人民时常集合于公共场所，时常汇集在他

-- 211

政 治 学 9 0 2

的宫门之前。这样僭主既可凭以窥察人民的言行，也可由此使大家习惯于奴颜婢膝的风尚。凡是这类以及其它与此类似的、通行于波斯和其它非希腊民族的手段，都同样具有助长僭主威势的作用。还有一种手段是经常收集人民的言语行动的情报。僭主们往往雇用密探，例如叙拉古就曾经设置过所谓“女间谍”

，而希厄洛常派遣“窃听者”察访所有社会活动场所和公共集会的情况。这样，人们如果对密探有所戒惧，就不敢吐露衷曲，纵谈政事；即使他们仍然有所诽议，就免不了被密探们所侦悉。还有一种手段是散播猜疑的种子于朋友和朋友之间、平民和贵要人物之间、某些富室和另些富室之间，使他们互不信赖。僭主们还采取最后一种使人民贫穷化的手段，——这既可让人民没有财力置备武装或屯积粮食，也可使他们一天到晚忙碌于生计，不再有从事政治图谋的余暇。埃及的金字塔建筑就可作为这种政策的一例；还有一例是居柏塞卢僭主政权对于神庙的异常豪奢的奉献；第三例是庇雪斯特拉托僭主政权营造奥林匹亚宙斯大庙；塞莫斯岛上各大建筑中，波利克拉底所增缮的工程可以举作第四例。所有兴办这些工程的目的是是一样的：其用意就在劳苦人民，使他们常年消磨于役使。赋课也可有相似的作用和效果。我们可举叙拉古的捐输作为僭主城邦苛征暴敛的例示，在狄欧尼修前主时，规定在五年以内，照各家资产的全额分年捐输给国库。暴君们通常好战，其目的也正在于其臣民不得休息，而且不得不服从于他们的统率。〔猜疑为僭主政体的特征。〕君王都有其朋从维持和拥护；至于僭主，却别有他的经纶：他知道全邦的人民谁都想推翻

-- 212

他，可只有他的那些朋友才真有推翻他的能力，所以朋友们最不宜信任，对他们应尤为注意的。因此，极端平民政体所采取的种种策略全都表现在僭主城邦中。两者都盛倡家庭中的女权，鼓励妇女们监督并报告丈夫的言行；两者也因为相似的缘由而放纵奴隶，希望奴隶能够揭发主人的隐私。奴隶和妇女一般总不致于参加反僭主的活动；实际上，奴隶和妇女在僭主政体中也像在平民政体中颇为得意，他们也就乐于僭主的统治，如同乐于平民政体一样，而民主政体中那些装扮成至高无上的君主的“群众”

，他们的所作所为也恰似僭主。所以“佞臣”在这两种政体中也都能获得宠幸而成为显贵。平民政体欢迎“群众领袖”

，这种领袖尽可称之为“平民宫廷的佞臣”

；僭主们喜欢卑恭的献媚——这正是宫廷佞臣所擅长的事业。他们既乐于受到奉承，僭主政体便成为若干恶人的朋比体系。具有自由人灵魂的人，谁都不会屈身献媚，好人们可以成为朋友，但是他们决不肯做佞臣。〔恶人则不但擅长谄谀，〕他们而且是奉旨出去尽干坏事的好工具；正如谚语所说的那样：“铁钉可用以敲出铁钉。”僭主的习惯就是永不录用具有自尊心和独立自由意志的人们。在他看来，这些品质专属于主上，如若他人也自持其尊严而独立行事，这就触犯了他的尊严和自由；因此僭主都厌恶这些妨碍其权威的人们。暴君还有宁愿以外邦人为伴侣而不愿接交本国公民的习性，他们乐于邀请外邦人，同他们餐聚会晤；他们感到外邦人对他们毫无敌意，而公民却对其抱有对抗的情绪。这些就是所谓僭术（“僭主的家法”）

，也就是用以维持僭政的手段；只要有补于自己的政权，僭主是不惜采取任何

恶劣手段的。我们可把上述这些手段及其相应的目的综合为三项要旨。第一，僭主的目的及其所采取的手段在于摧毁其臣民的精神。他们明白，任何精神衰弱的人对谁都不作反抗。第二项要旨是散播并培养人与人之间的不睦和疑忌。人们一旦互相信任而达成团结，才能起来推翻僭主政权；因此僭主经常同好人们为仇。他们知道好人们对于其统治多所不利——好人既不愿被人看做奴隶而以受治于专制政治为耻辱，而且他们又习惯于互信，尊重朋友之义，不做诬害告密等卑劣勾当。第三项要旨为削弱臣民，使人人都无能为力。人们倘若明知起事没有成功希望，也就不敢轻易尝试。因此，全邦人们如果全都软弱，那么谁也不会起来与僭主为难了。这里，我们把僭主们常采取的诸手段汇总而分列起来就是这么三个要旨：（一）在臣民间散播并培养不睦和疑忌，（二）使臣民无能为力，以及（三）摧毁臣民的精神。这里已经说明了保全僭主政权的两个途径之一。我们还要继续叙述另一途径。这另一途径所有的措施几乎全然相反。我们试回溯一下君主政体所以败坏的诸原因，就可明白这一途径的性质。曾经注意到使君主政体转变成僭主政体为毁灭君主政体的原因之一，那么使僭主政体转成君主政体就应是保全僭主政体的方法了——但是这个转变应该保证修正了的僭主仍能保持其个人权力，并且无论其臣民是否同意，仍旧由他统治。如果连自己的权力也一齐交出，这就等于废除了僭主政体。权力为僭主政体的基础，必须继续固执；至于其它方面，一个僭主尽可以依照王家的气象办事，至少可以装扮得像一位国王。首先，他应表现出自己关心公库。他不仅爱惜财赋，不

-- 214

把国帑用作自己的赏赐，以致引发民众的不满，当民众看到自己辛勤劳苦所得的收益，一旦缴给公库，立即被嬖幸所靡费或落入外邦人和艺师技匠之手，不会不愤慨抱怨的。他必须把自己的收支公告于国内——这种财务公开的政策，有些僭主的确曾经实行过。这样的措置，在人民看来，他似乎不像是僭主，更类似一个管家了。他也不必因此而担心自己财用匮乏；只要邦国的实权没有旁落，他就不患无财；假如他必须出国远行，那么，如果有所亏空，反比留有窖藏或库存为有利。通常，当僭主出征时，许多公民跟随他为士兵而驻守国外，他顾虑着所委派的留守人员和部队；要是府库空虚，留守人员就无所觊觎了。其次，他在征税和

需要其它捐输时，应使大众明白这些款项都是为了公共事业的正当用途或军事方面的迫切需要而征收的；对于城邦的收益千万不可视作私蓄，他在处理一切公帑时，应使自己表现出监护人或司库员的姿态。〔在个人行为 and 修养方面，〕一位僭主应该示人以重威而不露严酷；任何人和他接触，仰其容色，当使其发生自然敬畏而无恐怖的情绪。令人望而敬畏的风度是不易做到的。所以，他如果还不能在其它方面修养得有所成就，至少应培养好军事品德，让大家对他都有他是知兵善战的印象。他绝对不能在色情方面对人有所伤害；他自己及其从属都应当避免伤害其统治下任何人（无论其为童男或少女）

的贞操的嫌疑，不让民间流传淫秽的蜚语。僭家的妇女对于其他的妇女也应当循规蹈矩，无所烦扰；好些僭主政权就由于妇女的放肆而毁灭的。当今有些僭主连朝宴饮，晨起设席，〔海陆珍鲜并陈，〕

-- 215

政 治 学 3 1 2

日夕未已，继以长夜——他们还自炫其豪奢，以为这就是人间所共羨的快乐和幸福——一个意图长期维持其统治的僭主应一反这种无节制的欢娱。关于人生行乐的思想，一个僭主必须克己自持；即便个人的操修不能达到这样的理智，至少应该向世人表现自己绝不纵乐。民众见到沉湎醉乡的糊涂虫总是易引起鄙薄之意，认为他们是不难加以袭击的；如遇到清醒而警觉的人，他们则不敢对他藐视而轻举妄动了。实际上，一个僭主差不多应该完全一反我们前面所说僭主们的各种特性。他应给他的城市设计而加以装潢和点缀，让大家都以为他真是这个城市公众利益的监护人，并不是一个专制的主宰。对于诸神的祭仪他应常常表明自己的虔诚；人们认为他既对诸神如此恭敬，就不致于亏待人民。而且他们感觉到诸神会保佑对之崇拜的人物，也一定不肯轻易同他作斗了。同时还须注意到自己的虔诚不要被人当作愚昧。在任何方面有〔功绩和〕德行的人们，他应该予以尊荣，所授的尊荣要适如其分，让这些人私自估量，要是跟他们同级或同业的公民们执政而论功度德，他们所得也未必就会更多。凡加恩行赏，授予名位，都应亲自授予；但一切罪罚则应由属官或法庭判决。一切形式的君主统治，〔包括僭主政体在内，〕都要慎重注意，切勿让谁单独晋升到特别高的名位；假如必须有所升迁时，应当让若干人同时晋升，这样，他们之间便各思奔竞而互伺其短长了。或者如有不能不独予拔擢的人，这就得仔细审察他的性情，不是豪健的一派才可以予以重任，要是其人豪健，就难免要作非分的举动。另一方面，如已决心撤除某人的显职，罢黜应该逐步实行，不宜在旦夕之间骤然

4 1 2 政 治 学

剥夺他所有的权势.一个僭主应避免任何形式的暴戾行为,对于人们滥施体罚以及伤害青年男女贞操这两者,尤其要切戒.遇到珍惜荣誉(好名)的人们,他应特别谨慎.在珍惜财产的人们,谁要是损害他们的财产,必然引起他们的盛怒;高尚而好名的人们则在荣誉受到褻渎时,必然产生憎恨.所以僭主必须避免对人们的凌辱行为;在不得不有所责罚时,他至少要使大家明白他是施行严父的训教,目的不在加以凌辱.他如果有时同青年男女过度盘桓,应当使人认识到他心存热爱,并无依仗权势,逞其恣肆放荡的意图.对于所有这些事情,一般说来,他只能[给予那些被视为受辱的人们]以更大的荣誉,以弥补他们所遭的伤害.行刺的阴谋对于僭主最为危险,如刺客但求成事,不惜身殉,则更须慎防.对于自感受辱或为了他素所亲好的人们受辱而感不平的人应尤为戒备.人们激于愤怒而蓄意一逞,必定奋不顾身,故赫拉克里托说:“如果有人抱有决死之志,热血沸腾,出而报复他的仇恨,那是没有人能和他对抗的.”

[在社会方面,]一个僭主应当经常记住整个城邦是由两个部分——穷人和富室——组成的.他须尽力阻止这两部分的互相扰害,如可能,要使每一部分都感到僭主有助于他们并为他们保障.但是,两者中如有一部分较强,僭主应该先使较强的一部分靠拢到自己这边.他获得邦内较强部分的拥护,在一旦有剧变时,便无须采取解放奴隶或解除公民武装等手段了.他要是原来拥有实力,则两方的任何一方如果能加入到他这边,就足以击败任何反对僭主的叛乱.我们无须逐一详述这些政策的细节;这里关于僭政的一

般手段已经说明. 一个僭主, 在他的人民面前, 应当表现为大众的管家或本邦的仁王, 而不是一个专制的僭主. 他应表现自己不重私利而为万民公益的监护人. 他应以克己复礼为平生素习, 万事不能过分. 他应交友于著名人物的同时也要求取平民群众的好感. 用这些方法, 他不仅无须压抑其人民的精神意志, 那些被统治的群众可以保全较好的品质, 他的统治也可以成为较高尚而值得受人欣羡的体制; 而他自己也因此不再是被人民所恐怖和憎恨的目标了. 还有, 他的统治也可因此较为持久; 自己的习性也必日趋于善良, 即使不容易达到完善, 至少也可得半善, 要是说他已转成半善半恶, 那么至少已经不是全恶了.

章十二 〈可是, [就持久而论] 在所有政体中没有比寡头和僭主政体更为短命的了. 存在得最久的僭主政体为西基雄的奥萨哥拉及其后代, 这一僭主政权历百年之久. 这一僭族之所以能够如此久长是因为他们善自节制, 温和治民, 施政大体上遵循法度. [在奥萨哥拉族中,] 克勒斯叙尼尤以将才见重于当世; 其他列主也都爱护其人民而得到大众的欢心. 史传克勒斯叙尼在竞技中屡被裁判为失败者, 他却给裁判员加上花冠称许他的公正; 据说西基雄广场中现存的一个坐像就是那个裁判, 以证实这一故事. 关于雅典僭主, 庇雪斯特拉托曾有个类似的传说, 他受到亚留巴古的传唤, 便恭敬地作为被告并答辩所质询的案件. 因僭主政体传世的悠久著称者, 其次应为科林斯的居柏塞卢族, 前后共历时七十三年有半: 居柏塞卢在位三十年, 伯

-- 218

6 1 2 政 治 学

利安德在位四十年有半, 戈迪亚斯之子伯萨米底沾在位三年. 科林斯僭主政体所以如此悠久的历史原因与西基雄的僭主政权相同: 居柏塞卢颇得民心, 主国三十年, 出入不用带卫士; 伯利安德虽素称专制, 但作为一时将才, 没有能同他匹敌的. 第三个传得较久的僭族为雅典的庇雪斯特拉托父子, 但是他们的统治曾中断过一些年月. 庇雪斯特拉托曾经两次被驱逐出国, 所以前后三十三年内, 在位仅十七年; 诸子相承又十八年, 实际上在僭位共历时三十五年. 其它僭主政体为期较久者有叙拉古的希厄洛和葛洛. 不过僭室的寿命究属有限, 这一家仅历一十八年: 葛洛为僭主七年, 死于在位的第八年; 希厄洛继统十年, 司拉绪布卢嗣位十个月就被驱逐. 事实上, 僭政一般都是为期短促. 现在我们已经说明了诸政体和君主(一长)制度所由毁灭和保全的全部或几乎是全部的原因. [最后我们不得说到] 在[柏拉图的]《理想国》中, 苏格拉底曾对政体的变革有所阐述, 但他的论旨是有缺憾的. 首先, 他对于自己提出的第一种理想政体应发生的变迁并未另作说明. 他只泛言世事消长, 人间不存在永不变迁的体

制；而万物都有其生灭的周期；他又进一步叙述一般的变迁都可由“数理”推究其原因，这种数式中的“三分根”

(3 : 4)

，“婚配于五”而成“两个谐合律数”——照他说来，这种律数可在他们转作“立体”时发生。他根据数理假定人类的繁殖有时或不合于自然〔正常的数式〕而产生劣变的品种，此类品种既然卑弱，就不堪教育而终难有所成就。这些假定也许本不确实。世间可能有这样

-- 219

政 治 学 7 1 2

无法造就的人们；但是由于品种劣变或人才卑弱而导致世事败坏或政体堕落，这毋宁是万物的通理或一切城邦的常情，并非《理想国》这书中的理想国所特有的变革原因。〔所以他虽指出了所有变革的总因，却没有阐明各别政体发生变革的各别原因。〕按照他所说“时间的洪流使一切事物全都变改”

，这个成例是否可以解释不同日期创生的事物，在同一时间内作相同的演变呢？先一周期所生的事物，进入这一周期，是否就和这时所生的事物进入相同的成败过程呢？

我们也可以提出质询，为什么那个最好的理想国应该〔照他所说，〕变为拉根尼（斯巴达）式的城邦？

按常例说，政体的演化，变为相反的体制较容易，变为相近的体制较难。对于其它政体的演化，我们也可作同样的质询，照他所说，斯巴达式的演变必成为寡头政体，寡头（财阀政体）

的演变必变为平民政体，平民政体的演变必变为僭主（专制）

政体.但是相反的程序也并非不可遭逢；比如平民政体就能变革而为寡头政体，而且实际上这一政体的变为寡头政体比变为君主政体容易得多.当他说到僭主政体时，变革仿佛就此停止了似的；他从没有说明僭主政体是否也有变革，如果也有变革，他并没有说明这些变革的原因或它们究将变为哪种政体. 这里，大概是有所迟疑，所以他略而不论.假若依照他的原来论旨讲述，应变回为第一种理想政体，俾可复原于连续演化的“循环”

；可是，这样并不能解决这一疑难. 实际上，一僭主政体可能转化为另一形式的僭主政体，例如西基雄的僭主政体就由弥罗所主的形式转变为克勒斯叙尼所主的形式的一个僭主政体

-- 220

8 1 2 政 治 学

也可转变而为寡头政体，比如嘉尔基城的安蒂利昂僭政；一个僭主政体还可转变而为平民政体，例如叙拉古葛洛的僭政；而且，还可一变而成贵族政体，斯巴达嘉里劳的僭主政体就发生了如此的变革，迦太基也曾遭遇过相同的政变.，僭主政体尽可继承于寡头政体 [未必完全像苏格拉底所说一定由平民政体衍生]。西西里古代寡头政体大多数落入这样的命运：譬如在里昂底尼，巴那伊修僭政是在推翻了一个寡头统治之后创建的，在杰拉，克利安徒也是这样地建立了他的僭主政体，在芮季俄，阿那克西劳僭政的来历亦如此. 其它若干城邦的政治演变也依循这同样的程序.苏格拉底（柏拉图）臆想 [斯巴达式政体的] 变为寡头（财阀）

政体只是由于邦内的执政人员变成了贪财营利之徒的缘故，他竟没说到富有资产的人们对于有产者和无产者应区别待遇的自然要求，并以此为其建制的正义：这是谬误的.事实上，若干寡头城邦禁止营利，并颁行了惩治贪婪的专律.反之，迦太基虽是平民性质的统治 [并非寡头政体，] 却盛行经商牟财——可是这个城邦没因此而起变革.这也是错误的：他说一个寡头政体内包含一富一贫的两个城市. 任何其它城邦的财产并非一概平等或才德并非一概平等的，岂不同拉根尼式城邦一样，同时存在着两个部分么？在寡头政体之下假如没有任何一个穷人比较以前更穷，而穷人日增，成为强大的多数，也就一样会变革而成一平民政体. 反

之，在平民政体中，如果比较富有的部分势力渐盛，以致超越群众，从而富室起事，群众絀于应付，也将变革而成一寡头政体.由寡头变为平民政体的，可有若干原因，但苏格拉底却

-- 221

政 治 学 9 1 2

只举其中的一个原因——即由于放纵奢侈以致负债而贫困——按照他这样的推论，实际上要首先假设原来所有的人民或大多数人民应是富有的了.但事实不然.事实是：只有那些领导人物一旦丧失产业，他们才会变成革命分子；至于其它的人要是有所损耗，未必就会发生巨大的事故.而且由此所起的政治变革也并非必然就成了平民政体，它也未尝不可变为其它的某一种政体.照他所说，过度的自由使人人任情行事，成为挥霍财物以致倾家荡产的原由，[贫困就会激起祸乱，] 但是一个城邦要是并没有过度的自由和财产的挥霍，却有好些人不得名位，或遭受凌辱或非法的待遇，也同样会招致内讧，导致政变.寡头和平民政体虽然都有许多形式，苏格拉底（柏拉图）

在讨论它们的变革时，就好像都只有一个形式（品种）

.....

-- 222

0 2 2 政 治 学

章一 我们现已经论述了组成政体的（1）各种议事机构，即全邦最高权力所寄托的机构，（2）各种行政组织，（3）各种法庭（司法组织）

，说明了它们各别的数目和性质；又论述了每一型式的城邦在缔造它的政体时，在这些机构的各个种类中各自应采取哪种性质的组织。我们也已研究了各种政体所以倾覆并保全的原因及有关的情况。[我们现在可以进而考虑如何建立各种政体的问题。] 平民政体与其他诸政体都有若干品种，我们必须继续研究那些尚未陈明的各个品种的建置事项，关于它们各别所应采取的组织方式以何者为适宜而有利，尤其当加以注意。我们还必须考虑到三项（议事、行政、司法）权力机构的各种组织形式，在合成为一政体时，或许有哪些搭配方式；不同的配合还使各种政体成为互相参杂的政体，例如贵族政体混进了寡头制度，或共和政体侧重了民主性质。应讲述而迄今尚未说明的三机构的配合方式，可用实例加以说明。这里可以是，议事机构和执政人员的选举制度按照寡头原则来安排，而司法（审判）组织却是根据贤良原则；或者司法和议事团体按照寡头原则而官吏选任却按照贤良原则来安排。也可能是其他各种方式的搭配，令一种政

-- 223

政 治 学 1 2

体混合着不一致的因素，[作出内容相异而同为参杂性质的] 若干混合政体。我们已阐明哪种平民政体适宜于哪种性质的公民集团；哪种寡头政体符合于哪种性质的社会；及其它各种政体各各适应于哪种城邦。但给每一城邦确定它所相宜的政体，这还不够；我们还应简略地揭示建立这些政体及其它各种政体的正当途径。让我们先讲述平民政体，阐明了平民政体后，大家对于情况与之相反的、通常所说的寡头政体也可不难知道它的梗概了。为了进行这一研究，我们必须先了解平民政体的一切素质（属性）与其各种特征。这些素质的不同综合造成平民政体的各种形式；平民政体为什么不止一种形式，及它们为什么会发生分化，都可由这些综合方法的差别为之阐明。平民政体之所以分成若干品种，原因有二。其中之一前面已经论述。各邦各有不同的人民：这里的民众可是些农民，那里可是些工匠或佣工。不同的人民所组成的平民政体就各不相同；你如果把农民加上工匠，把佣工混入农工，使他们组成平民政体，这样的政体与前面各平民政体不只是在程度上有优劣之分，而且是本质相殊并成为相异

的品种.可是已无须再谈这第一个原因,我们现在要叙述第二个原因.依这个原因说,平民政体所以形成不同的品种是因为那些相当于平民特征的各种素质可有不同的组合方式:平民政体的某一品种,对于这些素质,有缺漏,另一品种具备较多,又一品种即完全具备各种素质.人们有时需要缔造某种新政体,有时只要求对现存形式进行某些改良,他们如果能了解所有这

-- 224

2 2 政 治 学

些平民素质,必定有益于它的构成.从事创制政体的人往往把一切和该政体的精神有关的各素质兼收并蓄,全纳入自己的体系.但这是错误的,我们前面在论述各政体的倾覆和保全这个论题时已有所涉及了.现在我们开始研究平民政体的诸种原则、情操和目的(宗旨)。

章二 平民主义政体的精神为“自由”。

一般说每一平民政体莫不以自由为其宗旨(目的)

, 大家认为只有在平民政体中可以享受自由.自由的要领之一[体现于政治生活]是人人轮番当统治者和被统治者.平民性质的正义不主张按功勋为准的平等而要求数学(数量)平等.依从数学观念,则平民群众必需具有最高权力;政事裁决于大多数人的意志,大多数人的意志是正义.所谓“平等”即全体公民人人相等;所以,在平民政体中,穷人既属多数而多数决定一切,这样穷人就会具有较高于富室的权力.这就是自由的第一个要领,所有的平民主义者一致以此作为他们的政体的宗旨.此外一个要领[体现于个人生活]是“人生应任情而行,各如所愿”。

平民主义者说,对照奴隶们的不得按自己的意志生活,只有这样才可算是自由人的生活.这是平民政体的第二个宗旨.根据这样的宗旨,人们应不受任何人的统治,只是这样的自由事

实上不可能得到，于是遂有轮番为统治和被统治的政制。轮番制度对以平等为基础的自由所作的贡献就是如此。这些精神（法意）就是平等政体所由产生的基础，我们凭借这基础进而研究它的各种特征。〔在行政方面，〕有由全

-- 225

政 治 学 3 2

体公民从全体公民中选举职官的任用制度；又有全体挨次进行统治，当一个男儿到达公民年龄，便从他父亲的管理之下解放出来，自己有妻室，并也成为父亲。这时他已经有独立的人格，可以遂行自己的意志，担负公民的义务，也享有公民的权利，并且管理奴隶。这些就是他的自由。其次被统治的安排；又有抽签参加政治机构的规定，至少是那些不需经验和专长的政治机构可凭抽签轮番参加；又对于任官资格完全没有财产定额的限制，或者仅订立极低的财产资格；还有这种成例，除了军务以外，所有职司各人都不得连任，如真有连任的必要，也只限于极少数的职司，偶然可有一二次的例外；最后还有这样的规定，一切职司——至少是尽可能多的职司——的任期应该短暂。有公众法庭制度，这些法庭由全体公民或由全体公民中选出的人们组成，有权审判一切案件，至少大多数案件，包括那些最重大的案件，比如审查政务和财务报告、法制事项以及公私契约。有最高治权应属于公民大会的制度，所有政事或至少是军国大事必须由公民大会裁决；反之执政人员就该完全没有主权，至少应该把他们的权力限制得很少很小。在各个行政机构中，假如一国没有充足的公款作为支付公民出席全体大会的津贴，则议事会就是平民特征最为显著的机构。倘使城邦府库充裕，公民们一旦能取得津贴，他们就开始把一切政事包揽到自己的掌握之中了，这在我们前篇专著中已提及。这种津贴制度是平民政体的又一特征。最好是一切机构——公民大会、法庭、行政机构——全都给予津贴；若实在不行，则凡出席法庭审判大会、议事会和公民大

-- 226

会的公民，在开会期间，必须给予津贴，执政各机构也必须给予津贴，至少是那些规定要参加公共食堂会餐的执政人员是非给予不可。平民政体的又一特征为废除一切职位的终身任期，如果某种职位在前代变革后还遗留着终身任期规定者，就必须削减其权力，且这类终身职位都不能再由选举而应改由抽签法来授任。这些就是一般平民政体所常见的特征。但是在平民各类别和平民政体各形式中，大家所公认的合乎典型的一式，应该以正义为照顾到全体公民权利的数学平等。在这种政体中，所谓平等的真实意义就是穷人不占富室的便宜，治权不完全操于穷人部分，而在数量上均衡地分配于全体公民。平民主义者要是依从这样的观念，人们当可以相信平等和自由的确将实现在他们的政治体系之中。

章三 接着的问题是：如何能实际导致这样的平等？是否把全体公民估定的财产编成两个相等的部分，俾其中的一方为共有五百份大财产的公民，另一方是共有一千份小财产的公民，两个区分应该都持有相等的政治权力？还是应该用另一种计算制度，比如财产总额编成两个区分以后，即由那五百人和一千人两个区分各选出人数相等的代表，这些代表合在一起进行执政人员的选举并组织公众法庭？试问，依据这样的原则所组成的政体是否最合适于平民政体所持的正义？

抑或完全依据数量原则才真正合乎正义？

平民主义者答复，正义在于大多数人的意志。寡头主义者答复说，正义在于大多数财产所有者的意志，政事的裁决应凭资产的数额。双方的

-- 227

政 治 学 5 2

答复都违背正义而失却平等的真谛，如果以少数人们的意志为正义，则某人的财富要是超过其他富室各家财产的总和，就该要求让他一人单独为政了，扩充这种寡头性质的正义观念，势必导向僭政。相反，如果以大多数人的意志为正义，我们前面曾说过，这个多数就会施行不义，没收少数富室的财产。从两方所作关于正义的解释着想，我们现在应考察“怎样的平

等才可取得两方的同意”？

两方都主张最高权力应寄托于公民团体中的多数部分。我们接受这个原则，但不能不有所修正。组成城邦必须有两个部分——富室和穷人。我们当然可以把最高权力归属于两部分的一致意志或两者的大多数人的意志。但是这两方对某一政事也许意见相异，都想作出相反的裁决。那么，我们就把最高权力归属于既是人数多又兼财产多的这种多数的意志。我们可举出一个实例来说明：如果富有阶级以十计，贫穷阶级以二十计，现在十中的六与二十中的十五意见相反。这里的情况表明富有阶级中的少数和贫穷阶级中的多数意见相合。因此，两方之一要是其所代表的贫富公民所有的产额胜过对方，就应该获得最后的裁决权力。计算的结果自然有时两方恰好相等而成为僵局；这样的僵局，在当今两方势均力敌的公民大会和公众法庭中常可以碰到。但这不难凭拮据或者其它相似的办法来解决。关于平等和正义这些问题，要在理论上弄明白谁抱有的见解是正确的，这实在是很困难的。然而这类困难，比之更加困难的劝人遵守正义，那就微不足道了；人们要是其权力足以攫取私利，往往就不惜违反正义。弱者往往渴求平等和正义。强者对于这些便都无所顾虑。

-- 228

6 2 2 政 治 学

章四 在平民政体的四个品种中，照我们前篇专著说明的，应以最先叙述的第一个品种为最好。这也是各品种中最早的一种。但我之所以把它列于第一，并非因为它创制在先，而是依照人民的级类作为次序的。组成城邦的人民以农民为最优良的级类；也应是第一级类；若境内都是以农牧为生的人民，就不难组成一个平民政体。这类人民的财产都不大，终年忙于耕耘，就没出席公民大会的闲暇。一家衣食并没余裕，所以终岁辛勤，早晚不舍耒耜；他们习于知足，不贪图他人的财物，也不作非分之想；总之，他们乐于田亩之间的作息，参政和服务公共事务既然没有实际的收获，他们就不想染指。群众都爱好实利而不重名位。对古代僭主政体的容忍，可为农民知足的明证，寡头政体倘使对于他们的农事不加扰害，对于他们的收益不去侵掠，他们也会继续容忍的。让他们安于耕耘，他们不久就能自脱于穷乏，或竟然仓廩充盈，达到小康。这些群众有时即使感到政治地位和权力的需要，若给予他们以选举行政人员和听取并审查这些行政人员的政绩和财务报告的权利就会感到满足了。实际上，有些例子显示群众对更小的权利也可能感到满足。比如在曼底涅亚，群众就无选举行政人员的权利——这些选举由从全体公民中轮番推定的选举团体进行——但，他们仍赋有议事的权利。这样一个政治体系仍应当认为是平民政体，在曼底涅亚所施行的就是这样的一种平民政体。由于这些情况，在我们前面所涉及的第一种平民政体就适于采取这样的安排，让群众获得惯

常应有的政治地位，一

-- 229

政 治 学 7 2

方面全体公民应一律享有选举行政人员、听取他们的报告而予以审查以及出席公众法庭这三项权利；另一方面，重要的职司必须由选举拔擢，而被选任者当限于具备某一财产资格的人们。各种职司，凡所负责任越重，则财产资格应该相应地订得越高。或设立另一类条例，使任何职司都无需财产条件，而实际上却只有具备相应才能的人们才能当选。具有这样的制度的城邦该可以有修明的政治——全邦的职司往往委任给最优良的公民，大众对于高尚的才德之士本无嫌忌，也乐于他们按民意为依据的行政——；而高尚人士和贵要阶级在这个体系中，既然常常担任公职，也就不致于被他人或被比他们低劣的人所统治，他们也可引以自慰了；又由于民众持有审查行政工作的权利，这又保证了执政人员的一切措施必遵循法度并合乎正义。人们互相依赖而又互为限制，谁都不得任性行事，这在实际上对各人都属有利。人类若由他任性行事，总是难保不施展他内在的恶性。事情的有利于任何政体者莫善于责任分明：把政务托付给有才德的人，然而群众都赋有应具的权力，就足够限制官吏的任何过错了。显然，平民政体以这一品种为最优良；理由就在于组成这种政体的人民具有某些明确的品质。古代盛行的某些法规都力图使人民从事耕作安于农业——比如，绝对禁止人家占有逾量的土地，至少在城区附近或离城市中心若干距离以内，份地都有限额，这种限制就是重农法规的一个例子。在好多城邦中还通常有这样的法规：禁止各家出售其原来配给的份地；还有一条出于奥克须卢所手订的禁令，任何人不许以其地产的某一部分作为抵押，进行借贷。类似亚菲底人的法规

-- 230

8 2 2 政 治 学

可以用来作为补救，这种法规也可使农民安心耕作，谨守田园。亚非底虽然壤地狭小，人口众多，却向来全都务农。这由于他们田产的册籍不把每家的土地作单一的整块估值。各家田产分成若干块，注明册籍；较穷的人家只要能够保持或获得最小的一块，就足够保持或获得财产资格。次于农业人口者，应以牛羊畜群为生的牧业人口最为优良。牧民的许多情操都类似农民；而体格尤为健壮；旷野露营的生活习惯使人人都锻炼得特别适于战争。为其它品种的平民政体作基础的它类人民，几乎无例外地都比农牧为卑下。工匠、商贩和佣工这些市廛群众，各操贱业以糊口，他们的种种劳作都无可称尚。聚集而徘徊于市区与商场之间，这类人民不同于农家的散处村落，鸡犬相闻，互相很少往来，也不亟于社会政治的集合，而他们就乐于并便于参加公民大会。要是城邦的乡郊离市区辽远，也有利于建成一种优良的平民政体或共和政体。这样，国内大部分人口就必须定居于郊野的农田间，市内即使还住有一部分民众，民主性质的政体也可以作这样的规定，凡是郊区居民未能入市出席时，就不能召开公民大会。现在我们已经说明了第一种最优良的平民政体应该怎样建立的情形。由这些说明，也显示了其它各品种应怎样加以建置。它们挨次包揽了比较卑下的阶级，因此逐级地偏离。把各类人民一律吸收在内的最后一个品种，要是没有适当的法度和习俗为之维系，就不会持久，这不是所有城邦都可施行的。这种政体及其它各种政体所以毁灭的原因业已大体讲过。民主派的领袖们在建立一种政体时，总力图尽可能

-- 231

政 治 学 9 2

地增多人数以加强平民势力。公民资格不仅授给合法子嗣；对双亲只有父系或母系一方为公民的非自由正裔，也一块让他们入籍；在这种平民政体内，这些人物恰好供应了“平民”的数量。但是这只是“平民英雄”们所常常应用的策略。正当的办法不应该如此无限制地增加数量；放宽公民的名籍仅在使平民人数能够超过贵要与中等阶级的联合势力，超过这种程度是绝不相宜的。任何较强的平民比例就会打破政体的平衡，贵要阶级将因此不安于心而抱憾这种平民统治——在息勒尼，这种不安情绪竟然激发了内战。人们每每忽视小患，但祸害既然这样大了，大家必然触目惊心。在建立这种最为极端的平民政体时还有其它一些措施，比如雅典克勒斯叙尼所用以促进平民势力的各种措施，以及息勒尼平民统治创业先辈所采取的各项政策，也是有益的：新兴的部族和宗社要让它们依傍于先在的旧族而得以共存；各族特殊的教仪要在公开的场院奉行而减少一邦内的祠坛；总之，应该施行各种方法使全体公民解除狭隘的关系和传统的信仰，尽可能地互相混合。又，僭主们所用的一些策略，对于平民政体也相适应。我们可举出一些实例，比如：对奴隶们的放纵，对妇女和儿童的放纵——这种放纵，如果不超越某一阶段，合于权宜，也事属有利。又，默许大家“任情行事，逞意生活”也是同样有效的策略；很多人会拥护该政体；克己复礼为人类所难能，群众大多数喜欢没有纪律为之节制的生活。

章五 凡是有志于创制这种形式的政体而为之立法的人们将会知道自己的职责不仅仅在于创业，怎样维持所创立的政

-- 232

0 3 2 政 治 学

体使不致衰亡，才是真的要图。一个城邦，在任何品种的政体之下，总可存在两天或三天。所以，立法家应慎重注意各政体所以保全和倾覆的种种原因——这一论题我们先前已经研究过了——他们应该按照那些要领尽心创制一个足以持久的基础。他们应该对于一切破坏因素及早为之预防；他们必须为他们的城邦订定整部习惯或成文法律，垂之后世，在这部法典中，必须特别重视任何为之保全的方法；立法家们，不管其从事创制的是平民政体或寡头政体，都属相似，必须加以确信：只想包揽并尽可能地加强有利于自己一方面的势力，并非良好的政策，凡是能维护其所创政体于久远的，才可说是良好的政策。当代的平民英雄们热衷于取媚平民群众，往往凭借公众法庭没收私财以济公用。但是真心实意爱护其政体的人们应该纠正这种恶习。他们应该订定一条成例，凡经法庭判决的罚款或被没收的财物应完全交给神庙，为祠祭节庆用，不得转为平民公产或缴入府库。这样一来，课罚照旧，犯罪的人同样保持警戒，而平民群众既然无可作为利己的私图，就不会亟亟于固入人罪了。政治告发宜力求减少；对诬告者应课以巨大的罚金，用以预防人们的轻率检举。这类控诉平常都施之于贵要阶级，平民党人就不会被人告发；但这不能算作正直的治道，大家所当遵循的政策应该是让所有公民全效忠于其政府，爱护其政体，即使不能人人克尽忠爱，至少不要激怒任何人对政府产生敌忾。极端平民政体一般地施行于人口繁盛的城邦，这种城邦的公民，要是没津贴，就难于出席公民大会。假如事先缺乏充分的库藏来支付这种津贴，则负担势必落到贵要阶级身上。

-- 233

所以当局便假手恶劣的法庭实行苛罚或者没收私财,并举办财产税等方法,聚敛所需的款项;这些措施在往昔业已引起了许多内讧,因此颠覆了许多平民政体.所以,城邦的库藏并不充裕的,公民大会就不宜时常召集,公众法庭的陪审人数较多的也应尽少开庭.公众法庭召开的日数假使有所限制,可以得到两方面的利益.首先,富户不必再顾虑出席津贴的巨大支出——这种顾虑,在规定仅有穷公民可领津贴,富户不得同样支给的城邦中特别严重;第二,富人们本来不可长久旷废自己的家业,现在法庭开审既然为日不多,就不难抽暇参加,这样每一案件就都可获得较好的审判.反之,要是府库充裕,足够支付津贴,不要让平民英雄们以公费取悦于群众.他们惯于把任何羡余分配给群众,而群众一旦受领这种进项,他们跟着就要求更多分配.用这种施济方式帮助穷人,恰如注水于漏卮.可是,一个真正的民主主义者自当注意到不使一邦的群众陷入赤贫的困境.贫困导致平民政体的各种缺点.因此,应该有一些措施保证人民维持某种程度的兴旺.这些打算应该照顾到所有各个部分,包括原来的小康之家或富室在内;正当的办法是,把羡余积储成大宗的款项,然后以趸数济助贫民.理想的趸数必是足够让每一穷人购置一块耕地;假使积储还不充分,也应该使所济助的款项可能用以从事商贩或开始务农.如果这样的济助不能对全邦贫民同时发放,可依部族或其它区分挨次地分批发放.富室仍该贡献其资财于城邦,以供贫民参加某些必不可缺席的公民大会的津贴,为酬答富室的这种贡献,同时就豁免他们无补于实际的公益捐款.迦太基政府就因施行这些性质的政策,一

-- 234

直受到人民的爱护.他们经常从平民群众间抽出一些人遣送到附属城市,让他们在那里得以致富.贵族阶级中心存博济、胸襟开阔的人们也可以尽力帮助贫民谋生——各人可分别照顾一组贫民,在这组内的贫民从他那里领取资金来从事某一种行业.就济贫而言,大家可以效法塔兰顿人;那里的富室一般都让贫户利用他们自己的产业,因此他们都能得到平民的好感.塔兰顿人把所有的行政机构分成两类——其一,所有的人员都由选举任用,另一类全由拈阄充任——这后一类机构平民就可轮流供职,而那些出于选举的执事仍然能保证较好的统治和稳定的秩序.如果把每一行政机构的人员分成两类——一类由选举另一类由拈阄任用——也可以得到同样的效果.

章六 这里我们已经说明了平民政体应该如何建置，由这些说明，我们已不难推想，寡头政体应该怎样建置了。凭两种政体的对应性，我们就可设计同各种平民政体相应的各种寡头结构。第一种，各部分势力适当平衡的最好的寡头政体，是密切地接近于所谓“共和政体”的。这一类的寡头政体，应具备一高一低两种标准的资产册籍。于低级册籍中的公民可充任低级职司；较重要的官员则限于由高级册籍中的公民选任。另一方面，所有人只要有某一定额的财产就让他入籍取得政治权利；这样使大多数群众参加到政府方面，其势力就可超过没有政治权利的人们。凡是册籍上添入新公民时须注意到他们应该是群众中较好的部分。寡头政体的次一品种的建置约略相同于第一种，而任官

-- 235

政 治 学 3 3 2

的资格则稍稍提高。据此而逐步加强财产条件，我们最后所得的一种寡头政体便相应于极端平民政体。这一种寡头政体业已经成为狭隘的门阀统治，就密切地近于僭主政体了；这既是最恶劣的一个品种，就时时有倾覆之虞而需要高度提防了。健壮的体格可经历霜露，坚固合式的船舰有良好的舵师和水手为之驾驶，即使遇惊涛骇浪也不至于沉没。至于一个病弱的人或者一艘构造不良而又驾驶失人的船便受不了轻微的风险。就政体而言恰好也是如此；最恶劣的政体就最不易防护。平民政体以数量为本——这同凭功能分配权利的体系恰好相反；平民政体所赖以保全的因素常常就在于人口众多。寡头政体显然要从与之相反的因素上寻求其维持的方法，这就在于建树良好的组织。

章七 正如人民的分成四个主要部分——农民、工匠、商贩和佣工，战斗队伍也分为四种——骑兵、重装步兵、轻装步兵和海军。凡境内川原适宜于骑兵战斗的城邦，可以建成强大的寡头政体；住在这种地区的居民需要骑兵为之守御，只有饶于资产的富户才可蓄育马匹以供骑乘。凡境内丘陵适宜于重装步兵队的城邦，若组成次一品种的寡头政体也是合乎自然的；披甲持盾的士兵一般宁可取之于小康之家，而不收录贫民。轻装部队和海军实际是平民性质的武力；现代各邦，轻装部队和海军要是人数特别多，如遇内讧，他们常能挫败寡头势力。补救的办法可依从某些将军所取的编组办法，他们在骑队和重装部队中也配置相当数目的轻装部队。发生内战时，群众所以能战胜富室势力的原因是因为轻装兵利于运

4 3 2 政 治 学

动，捷于聚散，他们就依靠其灵活击破了骑队和重武兵的严阵。寡头城邦如果完全用平民编成轻装部队，就无异为自己预先埋伏了一支敌兵。兵役年龄要分成高低两等，在低役龄期间，富室子弟应当练习轻武器和轻装活动。这样，当他们到达高役龄期间，实际上就熟悉了轻装战斗。寡头政体可以有多种方法让平民群众在公民团体中获得某种地位。曾经涉及的一个途径是任何人只要有某一定额的财产就让他登入具有任官资格的册籍。忒拜所施行的方法可以列举为另一途径的示范，凡本来属于贱业，不操手艺若干年后，就可获得参预公务的权利。实行于马撒里亚的另一途径，是不管人们当时是否已经具备参预公务的资格，就依其才能分别编入任用的预备名册。对必须由十足公民充任的最重要的职官，应使负担某些公益义务。这样，平民就自然不抱高官显职的奢望，他们看到烜赫一时的重任原来要支付如此多的代价，也就认为没有可妒羡的了。这些显官在莅任那一天，还该作丰盛的献祭，在职期间又当莫立一些公共建筑。人民既于此能同享快乐，又见到他们的城市中满布着酬神的点缀和堂皇的坊塔，自然会安心容忍寡头政体的长久统治，而这些贵要人把自己的钱财作成世代的纪念也应志得意满了。但遍观当今寡头们的作为却并不如此。他们正走着相反的路；既取盛名，更食厚利；从尚利观念来评断，这样的寡头政体只不过是“渺小的平民政体”而已。

章八 关于平民政体和寡头政体应如何建置的问题，这里

政 治 学 5 3 2

已经讲得够多了。由此我们自然应该进而考虑行政诸职司的安排、数目、性质以及在各种政体中诸职司各自应有的作用——这个论题，在前面我们曾涉及。要是没有某些必不可缺的职司，就不成其为城邦，要是没有某些保证社会安全、协调人民生活的机构，同样也不成其为

城邦。另一规律是我们先前已说明过的，小邦应设置较少的职司，大邦即应该较多；因此我们也须考虑到哪些职司可以合并，哪些就该分别存在。在必不可少的诸职司中，第一种负责商事管理。这需要有一职官随时检查商务契约，维持市场秩序。为了互相供应各人生活所需，买卖成为一切城邦都不能缺少的事业；人类要达到经济自足自给的境地，这是最便捷的方式，而自足自给正是人们由集合而共同组成一个政治体系的主要意旨。次于第一而与之相关联的另一种必不可少的职司是监护城区公私财产、维持并修理损坏的建筑和街道、查察田畴、解决民间界务纠纷以及其他类似的业务。负责这一职司的官员，通常称为“城市监护”

；但是在人口较繁庶的城邦，这种职司可由数人分任，分别担负一部分专责，比如一人维护城墙，另一个人管理公共水源，又一人专司港务。次于第二而与之相关联的第三种必不可缺的职司，所负的责任和前者相似，但所管的地区则为城外的郊区。这一职司的官员有时称为“乡区监护”

，有时又别称为“林区监护”。

在这三种各有专责的官员以外，还有第四种职司所管的业务是征收和保存公共财务收益；按规定分配于各个部门。这职司的官员称为“经征司”或“司库”。

第五种职司办理民间契约及法庭判决的注册事务；一切

-- 238

6 3 2 政 治 学

诉讼和司法预备程序都得在这里先行登记。在若干城邦中，这一职司，如城市监护，分成若干部分，但是各部门之上仍然设有一人，或若干人合为一个衙署，为之总管。这一职司的官员或称诚信注册司或注册主任，或者径称为注册司或其它相似的名称。于是，次于第五种的职司，实为各职司中既是必不可缺又是最为艰难的一种业务。这一职司专事执行已判决并已

登记于册籍中的各种刑罚，他们须替城邦追取应缴的罚金或债款，也须为城邦监守罪犯。由于这些事情深为受罚的人们所憎恶，这就成了可厌的差使；如无重酬，人们便会逃避这类差使，虽然勉为其难，他们也未必愿意像法律上所规定那样严厉地执行其任务。但是，每一城邦总少不了这样的职司。人们为了求保障自己的权利进行诉讼，如果老是得不到实效，那就徒然了；人们本无须参加一个不能为人裁断曲直的社会体系，要是虽然有裁断而并不执行其判决的社会体系，人们也没有参加的必要。有鉴于这些困难，这种职责就不能全委托给单独一个机构的人员。各个法庭应各抽出若干人员共同担任执行一切判决的任务；编造欠缴公款名单而追索的事务也要按类似的方法办理。各个行政机构也应一律帮助执行业经依法裁断的惩罚。还有，对前任行政人员所课的惩罚尽可把执行的责任留给后任；如课罚和执行的时日都在同一行政人员的任期以内，那么各机构的课罚可以各由另一机构来执行——比如城市监护们应当执行市场监理们所定的惩罚，而城市监护们所定的惩罚则由另一些机构的人员来执行。如在执行惩罚时，能够减少所招致的憎恨，执行人员就可比较认真。

-- 239

政 治 学 7 3 2

地办理。假使同一机构的人员既决定课罚，又执行这些惩罚，这个机构就会被受罚者加倍地憎恨；倘使一切惩罚都由某一组人专门执行，那这一组人就必然成为众人的怨府了。若干城邦对监守囚犯和执行惩罚也由两部分人员分担。比如，在雅典，典狱为“十一人”的专责。由此可知典狱确实应分立为一项单独的业务，而后也像为执行惩罚所采取的措施。正如执行惩罚，典狱也是每一城邦必不可缺的一种职司；然而这种业务，好人既力求回避，不肯担任，而坏人又不能假托——坏人需要有人监守，当然没法教他监守别人。这样，一邦的监狱如果不能委托给某一部分人员，要他们终身从事这种受人憎厌的差使，就应该由不同部分挨次派人担任，假如那些城邦曾对及龄公民们实施训练和编组，那就可以从这些青年中抽取一部分，另一部分由各机构抽取而合组为监狱管理的职司。这六种职司必须位于前列，它们都是最不可缺少的。依次而及其它若干职司，也都是各城邦所必须具备而其级位则为更高的。这些职司自然需要丰富的经验及为国效劳的忠忱。这里，我们首先要举出城防和其它军事等职司。不论战时或平时，都得有人负责守卫城门和城垣，召集一邦的公民，施以战斗教练。有些城邦，在军事方面设多种职司，分任各项业务，另一些城邦仅有少数军事职司，至于小邦就只要一个职司就可统辖一切了。这些职司的官员通称“将军”或“统帅”。倘使邦内有骑兵团、轻装部队、弓箭手队和海军，各各建立为独立的兵种，有时就由数人分别统率；这些指挥官就分别被称为“海军统帅”。

、“骑兵将军‘和’轻兵将军”。从属

-- 240

8 3 2 政 治 学

于这些将领的官员各别称为“舰长”

、“骑兵大队长”与“大队长”

；从属于他们之下统率较小的各部分的官员也各有相应的名称。所有这些编组构成一个军事指挥体系。军事机构的主要职司就是这些。一个城邦的好多机构，虽然不是全体机构，都须经手巨额的公款。所以，应该设置独立的财务职司，这种职司不问旁的事情，只是专管各机构的收支账目，加以稽核。这一职司的官员各邦名称都不一样，或为“审计”

，或为“会计”

，或为“稽核”

，或为财务纠察。在上述各种职司以外，还有一个超乎其它诸职司之上的职司。这一职司执掌着全邦所有各项政务，在许多城邦中，各项政务就由他们动议，并也由他们取得决议而交付实施。有些城邦，平民群众直接裁决一切政务，那么这些官员就在实际上成为公民大会的领导；公民们固然握有全邦最高的权力，但须有人为之召集。这一职司的官员，在有些城邦中，因为他们“预审议案”并主持会议，就称为议事预审官；倘使邦内原来以公民大会为主，则这职司便属于议事会。重要的政治职司大体上是如此。但这里还须有另外一个部门，专管奉事神明的业务，这些业务需要“祭司”和“庙董”。

这类的执事，庙董负有维护和修葺坛庙并且管理有关祭祀事项的一切公务。有时候，例如在小邦中，所有这部门的业务都属于一个职司；其它城邦或者设置若干职司，除了祭司之外，还有“典祀”

、“坛庙守护”和“祠产经纪”。和这些职司相近而另行分立的，也可以有一个管理全邦公祭的职司，这种祭典在城中公龕的神火前举行，所以，各邦都规定这种

-- 241

政 治 学 9 3 2

祭典不属于祭司的职掌。这一典礼的主祭，有些城邦称为亚尔公，另些为巴西琉，又另些则为普吕坦尼。各邦所有的诸职司可按它们所负的各种责任加以分类。有关神明、军务、财务收入和支出；有关市场、城区、港埠和乡郊；有关法庭、契约注册、执行惩罚、监守囚犯及查阅、审计、检察各行政机构的账目；有关政务的议事诸职司。此外，某些城邦，当它繁荣的时代，还特别设置一些从事教化的职司，比如“妇女监护”

、“法律监护”

、“儿童监护”以及“体育训导”等性质较为闲暇的职司。在这类中，我们也可以列入经办体育竞赛和戏剧竞赛以及其它相似的文化活动等职司。这些职司，其中如妇女和儿童监护，在平民城邦是根本不需要的；那里的穷人们没有奴隶，就不得不让他们的妻子和子女做奴仆所任的杂事。领导选举团体选任最高执政机构官员的职司可分三种：“法律监护会”

，“议事预审会”

，“议事会”。第一种适于贵族政体；第二种适宜于寡头政体；第三种适合于平民政体。我们现在对各种职司几乎都已作了简明的叙述，但……

-- 242

0 4 2 政 治 学

卷 七

章一 我们在进行下一论题——最好的政体——的精确研究之前，应该先论定人类最崇高的生活的性质。人们如果对于这点还不清楚，则对于理想政体的性质也一定不能明了。那么，世界只要不反乎常道，我们就能希望最优良的生活应当寓于各邦在现实情况下所可达到的最优良政体中。我们首先要求取全人类在一切情况之下公认为最所乐愿的某些生活方式；并且从而考察公共社会团体所希望的生活是否就相同于各个私人所乐愿的生活方式。人类最崇高的生活这个论题，已详见于院外课程所授的讲稿；我们认为以前所说大体尚属恰当，现可以简单地重提几句。我们对于最优良的生活所作的分析，的确谁都不以为误。人们能够有所造詣于优良生活者一定具有三项善因：外物诸善，躯体诸善，灵魂诸善。论者一般都公认唯有幸福的人生才完全具备所有这些事物。有些人听到蝇声掠过身边就突然惊惧，有些人偶感饥渴便饕餮纵饮，有些人为了两个铜元而不惜毁伤他平时最相好的朋友，有些人心志愚昧像小儿或迷惑像疯子：任何一个人要是没了丝毫勇气、丝毫节制、丝毫正义、丝毫明哲，世人决不称他为有福的人。这些命题一

-- 243

政 治 学 1 4 2

经提出，完全可以获得绝大多数人的立即赞同。但是如果进一步考究到人生对上项诸善各自应有多少而后可说是适如其量，各项善物之间又孰重孰轻，人们对这些命题就会发生不同的意见。有的以为人对于诸善只需适如其量已足够，至于财富、资产、权力、名誉以及类此的种种事物则多多益善，没有限度。对于依据这种思想而行动的人们，可以作这样的答复：“请注意事实，事实不难帮助你领悟而了解问题的真相，灵魂诸善的所以能够形成并保持德性，无所赖于外物。反之，外事物的效益就必有赖于灵魂诸善而始显露。你也可以看到，人们虽于外物的充裕和人性的完美两者都可获得幸福，两者结合起来也可获致幸福，然而凡德性不足而务求娱乐于外物的人们，不久就知道过多的外物已经无补于人生，终究不如衣食才能维持生活，而虔修品德和思想，其为幸福毕竟更加充实。”除了人生的经历可以给这些论旨作出证明，我们也不难在思想上求得理解。外物诸善，有如一切实用工具，一定有所限制。实际上，一切应用的事物，在这里情况完全相同；任何这类事物过量都对物主有害，至少也一定无益。灵魂的各种善德都愈多而愈显见其效益——这里我们的确应该不仅称颂每一善德，还须指明它的实用。我们可举出一个大家公认的命题：我们如果较量事物之间的优良程度，就能知道每一事物的最好情况都符合于其所以表现这个最好情况的本质。那么灵魂之所以为物，要是在本质上以及它在人生所表达的境界上，比我们的财产或躯体则更可珍贵，最高尚的灵魂也一定比我们最富饶的财产或最健壮的躯体为更可珍贵。又，所有这些外物之为善，实际都在成就灵魂的善德，所以

-- 244

2 4 2 政 治 学

一切明哲的人正应该为了灵魂而借助于外物，不要为了外物竟使自己的灵魂处于屈从的地位。因此，我们大家可以确认各人所得幸福的分量，恰好应相等于他的善德和明哲以及他所作善行和所显智慧的分量。神的本性正该是这一真理的征信。神是快乐幸福的；但神之所以为至乐而全福，无所凭于外物诸善，他一切由己，一切为乐而道福的诸善已全备于他的本性之中了。这里也可从而阐释幸福和幸运之间所应有的区别。人往往由于偶然的的机会获得灵魂之外的诸善；可是谁都不能完全依赖偶然的的机会而成就其正义和敦厚〔属于灵魂的〕诸善〔由此而获得幸福〕。

和以上相似的论辩，可以接着导致另一个原则：凡能成善而邀福的城邦必然是在道德上最为

优良的城邦. 人如果不作善行终于不能获得善果; 人如无善德而欠明哲, 终于不能行善(行义)

; 城邦亦然. 一个城邦须有相同于人们所称为义士、为达者、为哲人的诸品德, 惟有勇毅、正义和明哲诸善性, 才能达成善业. 这些叙述可作为议论的序言. 其中有关的辞旨我们不能不在这里预先有所说明, 然而这里也无法把所涉及的论点进行详尽的陈述. 这是另一门学术的范围. 这里, 我们只要确立这样一个命题: “人类论个别言或合为城邦的集体而言, 都应具备善性而又配以那些足以佐成善行善政的必需事物, 从而有立身立国以营善德的生活, 这才是最优良的生活.” 这个命题不一定人人都无异议; 但我们在这一研究中, 就不再深入论辩, 他们倘使有任何不同的意见, 日后另作答复.

-- 245

政 治 学 3 4 2

章二 这里还留待商量的一个问题是: 城邦幸福和个人幸福究竟相同还是相异? 这问题可作明确的答复: 大家全都认为两者相同. 凡相信个人的幸福寄托于财富者, 也就相信城邦必需富裕, 才有幸福. 凡认为僭主的生活高尚于其它众人者也一定以为版图最大人数最多的邦国为最幸福(快乐)的邦国. 凡以人们的善德衡量各人的幸福者也一定以城邦的善德衡量城邦的幸福. 由此引发两个应加考虑的问题. 其一为: 或者联合其它公民一起参加城邦的各种活动, 或者像一个侨居的客人, 不与闻一切政治, 两者孰为较可取的生活? 其二为: 我们可假定一个城邦的政治活动全体公民一致参加, 也可以假定只需要大多数公民参加, 按照这样的假定, 这个城邦应以哪一种政体为最好的政体, 怎样的安排是最好的安排?

第一个疑问不同, 第二题有关政治思想和学说, 恰好正属于我们现在这一专篇所研究的范围, 至于那个有关个人善德的第一个疑问则不是目前的主题. 关于最优良的政体, 有一点是大家明白的: 这必是一个能使人人尽其所能而得以过着幸福生活的政治组织. 但大家虽然对于这一点可以一致, 对于另一点的意见就很有分歧. 即使那些公认为最优良的生活应该基于善德的人们, 于此也各执一词: 以善德为本的生活应取怎样的方式? 参加政治活动而实践世务, 还是谢绝一切外物和俗事而单独行于所谓静修的生活——按照有些人的论断, 惟有玄想才是一个哲学家的事业? 我们可以说, 在今世以及上代, 一切以善德为尚的诚笃贤者, 他们的生活有两种不同的方式——政治生活和哲学生活. 要确定真理究竟属于

4 2 政 治 学

哪一边，是不容易的；然而这正是个重要关头，无论其为个人或为城邦，必需凭其明哲，抉择一条较优胜的行径，由以达成较高尚的志趋。有些人认为任何邦国都不能凭自己的权力干涉邻邦；他们厌恶专制统治，指斥它为人间最不公平的悖德，而对基于法治的政权也非所乐闻，在他们看来，这种政制虽然不能说它违背正义，仍然会妨碍个人的“恬适”。另一些人的思想与此相反：他们认为世间的实务和邦国的政治正是人生的本分；人如果离世绝俗，就无法实践其善行，诸善德实际上就包含于社会的公务和城邦的活动中。重视世务及政治生活的诸家中，有些人的立论就以此为止境，另些人则更进一步，竟认为专制和僭政的统治才是真造福人民的政体；而且世上就尽多这样的邦国，以奴役邻邦为自己的宗旨，强使制度和法律都要符合这种〔扩张的〕目的。在大多数城邦中，大部分法律的确不过是些芜杂的条例；但是我们也得明白其中并不全无归趋，至少也有一个目标，这个目标就是霸业。譬如在拉栖第蒙和克里特，他们的教育制度和大部分的法律就是根据从事战争这一目的制订的。所有强盛而力量足以征伐别国的民族都特别重视武德，斯居泰人、波斯人、色雷基人和克尔得人都是这样。在这些民族中，有的就颁行鼓励武德的专律；据说迦太基对于士兵，每次出征就授以一个新的腕环以示光荣。在马其顿，曾经设置过一条专律，凡尚未杀过一个敌人的男子，腰间只可束络。斯居泰人的习俗，凡从未杀敌的男子，在某日宴庆的传杯仪式中，他就不能参与这种欢饮。伊卑里人也是一个好战的民族，在他们那里流行着一种

政 治 学 5 4 2

相似的尚武习俗：死者坟墓周围，绕以尖石，标志他生前的战功，这些尖石的数目就是他生平所杀敌人的数目。各民族间都流行着这类同样是提倡尚武精神的许多传统规矩，有些出于

习俗，有些定为法制。不过，对于一个清明而能时常反省的人看来，作为一个政治家而竟不顾他人的意愿，而专心于制服并统治邻邦的策划，这是很可诧异的。这种统治实际上是不合法的，一个政治家或者立法家怎能设想到非法的事情？掌握了权力就不顾正义，这种不问是非的强迫统治总必然是非法的。更没有其它的技艺或学术可同这种政治家的本领相比拟。医师或舵师都绝对不应对于病人或水手运用诱骗或强迫手段。但是，很多人在涉及政治时好象就相信奴隶主对付奴隶的专制为政治家的真本领；人们对于他人，往往采取在自己人之间认为不义或不宜的手段而不以为耻。他们在自己人之间，处理内部事情的权威总要求以正义为依据；碰到自己以外的人们，他们就不谈正义了。这样的行为是荒谬的；世上如有某些分子具备自由的本性而也有另些天然需要受人统治，那么专制的权力就该限于那本来非自由的部分，决不可以把这种权力向任何地方扩张。谁都不会去猎取人类以供食用或用作献祭：狩猎应追逐那些适于所需的东西，而餐桌或献祭所需者应该是可以宰食的野生动物。设想在与世隔绝的某地，有个孤处而幸福的城邦。这个城邦四境无邻，却流传着优良的礼法，大家过着快乐的岁月。当然它将构成一个政体，可是，这种政体就绝对不会以战争为宗旨而倾心于征服敌国，按照我们原先的假定，对这个独立城邦，不会存在任何敌国。

-- 248

6 4 2 政 治 学

由以上这些论证，已经显然可以明白，倘使大家认为武功也是一种善德，终究不能把它当作人类超乎一切的主要目的：武功只是用来达到人们主要目的的一些手段。优良的立法家们对于一切城邦或种族或社会所当为之操心的真正目的必须是大家共同的优良生活及由此而获致的幸福。在制订法律的时候，对于某些条例自可各尽其变，以适应不同的环境。一个城邦如果接壤于若干邻国，为之立法的政治家就得熟虑国情，而要使其人民预作相应的操练并安排好各种适当的措施，以分别应付每一邻国可能发生的挑衅。但这里所说的一个最好的理想城邦所应具有的目的这一问题，到以后另行论述。

章三 现在我们必须研究那些同样崇尚善德为人类最优良生活而在实践方面却又为道不同的两派学者的意见。有些人就厌弃政治，以为独立的自由人生活异于政治家生活，他们常常乐于安静，宁愿避世寂处。另一学派则认为最优良的生活寓于政治活动之中；人生一定要有“善行”而后可获得“幸福”

，而一切“无为”的人们就没“善行”可言。两派的持论各有其是，也都有些谬误。前一学派以为一个独立的自由人生活胜过于做若干奴隶的主人，这是确实的。管理奴隶——对奴隶实行专制——不能称为光荣；在日常的鄙俗事情上发号施令也未必能够表现多么高尚的才德。另一方面，他们把权威都视为奴隶主的权威，这就不对了。天赋的自由人和原来是奴隶的人们并不相同，自由人之间的统治与对于奴隶的统治也不相同。但这个论题我们在第一篇论文中已讲得

-- 249

政 治 学 7 4 2

够多了。该学派把“无为”看得过高，竟然认为“无为”胜于“有为”

，是另一个谬误。实践就是幸福，义人和执礼的人所以能够实现其善德，主要就在于他们的行为。我们方才这一论点也许被人解释为最高的权威就是所有善行中最高的事物，认为权力愈大，所能实践的行为也必愈多而且愈大。推广这种解释，人们一旦执掌权力，就永远不应该把它让渡给他的邻人了；相反，他还必须尽其所能，从邻人那里争取更多的权力。既然人间的至善在于实践，而实践有赖于权力，那么，凡是遇到权力关头，就得当仁不让，谁也不要顾及谁：父不必让其子，子不必管其父，朋友也不必互相关顾。倘若说这种解释其中也包含真理，那，盗贼和暴徒，对他们所作的行为，也未尝不可托辞为怀有某种崇高的目的，所以使用这种手段了。不过，这终究不是事实所能容许的；假使说他们的设想可以通行，这就不免虚伪了。人们如果想有所作为，则他比受他所作为者必须确有某种程度的优胜，如丈夫的胜于妻子，父亲的胜于子女，主人的胜于奴隶，其所作所为，才能获得尊敬。至于那些从事非法行为的人们决不能以日后成就什么样重大的善业来平衡以前的罪孽而消除他们留下的污德。在一个同样的人们所组成的社会中，根据平等和一致的原则，实行轮番为治的制度，的确合乎正义而值得称颂。至于对同等的人却给予不同等的分配，及在同样的人们间施行不同样的待遇，那些处置总是不合自然的；凡违反自然的都不足称颂。因此，我们可作出这样一个结论，世上倘若出现这样一位人物，他既然善德优于他人，而且兢兢为善，没有人能胜过他，只有遭逢这样的人，大家才可永

8 4 2 政 治 学

远追随并且一致服从他，仍然不失其为正义和优美的治道。只有善德是不够的；他还必须具备一切足以实践善行的条件和才能。如果我们所持“幸福在于善行”的说法没有谬误，则无论就城邦的集体生活而言，或者就人们个别的生活而言，必然以“有为”为最优良的生活。但所说“有为”的生活，并不完全像有些人所设想的，须牵涉到人间相互的关系。也不能说人的思想只在指向外物，从而引起他对外物的活动时，才说他正在有所思想。思想要是纯粹为了思想而思想，只局限于它本身而不外向于它物，方才是更高级的思想活动。善行是我们所追求的目的；当然我们应做出这样或那样表现我们意旨的行为。但就以这些外现的活动为证，也充分确切地表明思想为人们行为的先导。所以孤处而自愿与世隔绝的城邦也未必无所作为。他们可以在邦内各个部分尽力活动而求其实践；这种城邦所由组成的各个部分之间存在着许多相互的关系。就各别的人生而言也是如此。倘使否认内在的活动，那完全自足于己而不务外求的神和宇宙体系也将是尚不完美的事物了。所以，显而易见，就各个人而言为最优良的生活方式，即把全邦作为一个集体，对全邦所有的人民而言也一定是最好的生活方式。

章四 以这些绪论为导引，并回忆我们前面已经讲述过的其它各家的政体，现在可以开始研究这个论题的其余事项。第一，我们应询问，“构成一个理想城邦该有些什么基础？

一个

政 治 学 9 4 2

完美的城邦须具有同它的性质相适应的配备。作为城邦基础的条件，我们应为之设想若干情况，包括有可能实现的和纯属理想的情况。公民群众和土地就是所谓各种条件中的重要事项。

一切工艺家，例如织布匠或造船匠必须具备同他们的工艺相适应的原料；原料准备得越好，则以他们的技术所制成的成品也将愈佳。如其它的制造家那样，政治家和立法家也得有他们所需要的原料，且这些原料也应该符合他们的要求。一个城邦所需的主要配备为人民；就人民而言，自然应考虑到数量，也要考虑到品质。次要的配备则为人民所居住的土地；这里也同样要考虑到量和质。大多数人认为一个大邦必然较为幸福。或许他们是说得对的，但他们未必真正了解一个城邦为大为小的实义。他们以数量为标准，凭人口的多寡来判断邦国的大小；但国势强弱与其以人数来衡量毋宁以他们的能力为凭。如人们的各从其业，城邦也能各尽其用；凡显然具有最高能力足以完成其作用的城邦才可以算是最伟大的城邦，希朴克拉底所由常以“伟大”见称的正是这样的命意，作为一个医师，不是作为一般的人，他比任何体格较他大的人总是更为“伟大”。

尽管承认人数也可据以估计国势，然而任何偶然的统计还不足为凭的。我们知道各邦大都居住着很多的奴隶、客民和外侨。我们倘若以人口为标准来判断国势，就须把计算的人口限于组成城邦的主要部分各分子。这些分子如果为数特大，可作为一个大邦的征象；如果它虽能派遣大批的工匠，却只能编成少数的重装步队，这样的城邦就不能称为大邦。因为一个繁庶的城邦不一定会是一个伟大的城邦。

-- 252

0 5 2 政 治 学

又，经验证明，一个极为繁庶的城邦虽未必不可能、却总是很难使人人都能遵守法律而维持良好的秩序。凡以政治修明著称于世的城邦无不对人口有所限制。这种事实，我们也可在理论上给予辩明。法律就是某种秩序；普遍良好的秩序基于普遍遵守法律的习惯。可是，事物如为数过多，就难以制定秩序。为无定限的事物创制秩序，只有神才可能，神维系着整个宇宙的万物，为数既然这样的多，其为积又这样的大，却又能使各各依从规律，成就自然的绝美。这里，我们可以论定最美的城邦，其大小必然有个限度，以适合上面所阐释的秩序。又，我们还须注意到，正如各别的动物、植物和无生命的工具那样，城邦的大小也各有它适中的限度。任何事物倘使过小或过大都将丧失天赋的能力而不克尽其作用。这种事物有时由于性能不良，有时便完全丧失其本性。以船为例：一艘只有一指距长或竟有两径长的船都不成其为一艘船；即使一艘船的尺寸不至于那样失常，还是可能嫌它大了些或是嫌它小了些，因而不利于航行。邦国亦如此。若组成一个城邦的分子太少，这在生活上就无法自给自足，而城邦的目的却在自给自足。一个城邦，如果像个民族国家那样，人口太多了，尽管在物质需要方面的确可以充分自给，但是它既难以构成一个真正的立宪政体，也就终于不能成为一个真正

的城邦. 为数那么多的群众, 谁能做他们的将领加以统率? 除了具有斯顿笃那样的嗓音, 谁又能给他传令?

因此, 当城邦初成立时, 其人口的底数只要在一个为达成优良生活的政治体制的目的中, 大家可以通工易事而能自给, 便足够了. 人口逐渐超越当初的底数, 这就成为较大的

-- 253

政 治 学 1 5 2

团体, 而仍是一个城邦; 但是, 上面已说明, 这样的增加不能无限地进行. 只要环顾实际, 我们就不难规定这种限度. 一个城邦的活动一部分出于执政人员, 一部分出于被统治的人众. 执政人员的职责是断案决事和发号施令. 一个城邦的公民, 为了解决权利的纠纷并按照各人的功能分配行政职司, 必须互相熟悉各人的品性. 倘各不相知, 那职司的分配和案情的裁断两者都不免有所失误. 对这类重大事件, 临时随意处理, 总会多出纰漏, 但是人口倘使确属过多, 就显然没法作周到的措置. 在人口过多的城邦中, 外侨或者客民如果混杂在群众之间, 便不易查明, 这样, 他们就不难冒充公民而混用政治权利. 从这些分析中, 我们已经可清楚地见到一个城邦最适当的人口限度: 这该是足以达成自给生活所需要而又是观察所能遍及的最大数额. 关于城邦的大小问题, 这里已讲得足够多而可以结束了.

章五 相似的论点也可应用到土地问题上. 就土壤的性质说, 当然, 人人却愿意在自己境界内可能种植一切庄稼, 使大家各得所需, 样样都不缺乏, 保证全邦高度的自给自足. 就国境的大小或土地的面积而言, 应当以足使它的居民能够过闲暇的生活为度, 使一切供应虽然宽裕但仍须节制. 我们所拟的这种限度是否确当, 等到今后在研究财产和致富的一般问题及财产的执管和利用问题时, 另行详述. 这是一个颇有争议的问题: 人们的生活思想往往趋于两极, 或者自甘俭朴, 或流于豪奢. 至于土地的坐落——虽然某些问题有待于征询

-- 254

军事家的经验——我们可以提供这样的建议：一个城邦的地理环境应该是敌军难于进入而居民却易外出的。关于人口方面所说“观察所能遍及”的条件，对土地方面也一样合适。凡易望见的境界也一定有利于防守。中心城市的位置，按照我们的理想应有海陆方面的通道。第一个要点是曾讲到过的，城市为全邦的一个军事中心，四围有警，都能由此派遣赴援的部队。第二，它也应是一个商业中心，具有便利的运输，使粮食、建筑用木材以及境内所产可供各种工艺的原料都易于集散。

章六 海上交通对于一个内政良好的城邦究竟有利抑或有害，是个意见极为分歧的问题。有些人坚持说，让出生和成长于外邦礼法中的客民入国，因此增加了邦内的人口，肯定不利于自己的良好礼法；滨海港埠输出输入的货运繁盛，则商旅云集，人口增加势所能免，他们认为这终究有损于内治的安宁。从另一面看来，如能避免人口的增加，则海洋对于一邦的城市及其全境无疑是有利的，这不仅仅对国防有益，也可借以流通物资，使境内获得充分的供应。为了保障安全并便于克敌致胜，一个城邦应该兼筹海防和陆防。就攻击来说，若具备海陆的便利，兼用海陆两种兵力，即使不能由两军同时出击，但忽尔由陆地、忽尔由海洋进袭，也易于惩创敌人。为了获得供应，一个城邦应慎重注意，凡输入的商货一定为本邦所不生产的物品，而输出的商货一定为本邦生产有余的物品。从事贸易应以本邦的利益而不以他人的利益为主。那些成为国际市集的城邦，其目的都在贪图税收，如果

说一个城邦不宜贪图此利益，就不该让自己成为一个大商场。留心当代各邦的国情，我们常常见到有些境内及其都邑布置着很为恰当的港埠，这些港埠离开城区近，却又另外独立，城港之间则联墙垣以及其它类似的碉堡，使城区的武力足以捍卫港埠的安全。凭这样的安排，显然既可以获得港埠的便利，又不难以法律防止其附带的任何不良影响，城邦可以订立某种规章，区别外来的商旅，限定谁可入城、谁不得入城从事交易活动。城邦具有相当多的舰队

能从事海上作战的无疑是十分有利，这不仅仅足资自卫，在国际关系方面也很重要，舰队可威慑强邻，在友邦有警时，则能在陆路以外，另外从海上赴援。这种实力的大小，即舰船的多少，要以国情来衡量，并且考虑到立国的抱负后加以制定。城邦如欲积极周旋于列国之间，企图成为一代的领袖，它的海军就须达到足够称霸的规模。由此编集的桡手群众不要增加该城邦的户口；这类人手当取之于公民团体之外。水兵则应该从自由公民阶级中征召来作为舰上的主体，担任战斗、管理和指挥等任务，他们就像陆军一样为城邦武力的一部分。但邦内的农奴和农庄雇工要是极为众多，桡手的召募和补充就不会有困难。我们见到现今若干城邦实际上正是施行这样的政策，例如在赫拉克里亚，公民团体为数少于它邦，它却建立了相当大的舰队。关于土地、海港、城市、海洋以及海军，这里已讲得够多可以结束了。

章七 我们已经讨论过一个城邦凭以决定人口数量的依据

-- 256

4 5 2 政 治 学

和限度，现在要进而研究他们的品质，组成城邦的各个分子应具有怎样的秉赋。我们若不以希腊的著名城邦为限而兼及那些分布于全部人类所居住的世界中的非希腊民族，对它们进行广泛的考察，那对于这种秉赋就能有所认识。寒冷地区的人民通常精神充足，富于热忱，欧罗巴各族尤甚，但是大都拙于技巧而缺少理解；他们因此能长久保持其自由而从未培养好治理他人的才德，所以政治方面的功业总无足称道。亚细亚的人民多擅长机巧，深于理解，但精神卑弱，热忱不足；所以，他们往往屈从于人而为臣民，甚至会沦为奴隶。惟独希腊各种姓，在地理位置上既处于两大陆之间，其秉性也兼有了两者的品质。他们既具有热忱，也具有理智；精神健旺，所以能永保自由，对于政治也得到高度的发展；倘使各种姓一旦能统一于一个政体之内，他们就能治理世上所有其它民族了。在希腊和非希腊人之间，这种禀性的差别也可以在希腊各种姓之间见到它的端倪，有些希腊人或者偏于热忱或者偏于理智，另些却正兼有两种品质。以上分析说明，一个立法家，对于既赋有理智又赋有精神的那种人民，不难引导他们达成善业。某些人认为卫国之士应有这样的态度：对于相识者须表示友爱，对于不相识者则都以暴戾相待——这是一种热忱的态度。热忱，在我们的灵魂中，正是爱情和友谊发生的机能；我们要是被素所友好者或朋辈轻侮，则比被陌路的人们所亵渎，在精神上感觉到更为激荡，这可证明爱憎为精神的现象。所以，阿基洛诃在埋怨他的友人时，向自己的精神作低沉的控诉：“你竟然在你自己友好的家中受到创伤。”

灵魂的这种机能不仅仅舒展爱情和友谊，我们所有任何作为的能力，任何自由的情绪，没有不是由此发源的。精神这事物总是向外发展而且不可屈服。但是，所说人们对于不相识者应该以暴戾相待，殊非良好的教训。人们对于谁都不应该摆出暴戾的态度；其实，凡胸襟豁达、神志高爽的人，其性情必不致流于残暴——不过，对于罪行和恶人自当另眼相看。至于罪恶，象上面曾说过，他们如对自己素来熟识的人们犯了罪恶，其引起的反感也将更加强烈。这也是理所当然的。人们在碰到这样的事情时，除了实际的损害以外，还痛感有忘恩负义的隐恨。“兄弟相争，其为悖戾更严重”

，这是我们一位诗人的话；另位诗人也曾说过，“爱之过深者，及其生憎，则恨也愈深。”

这些就是我们对一个理想城邦的必要基础所得出的结论，关于公民团体人数的多少及其所应秉赋的品质和国境的大小及其土壤所应有的性状，都已作了概括的叙述。这些理论上的设想无需像实际的事物那样要求某种程度的精详。

章八 如其它自然组合物，社会体系所赖以存在的必要条件，不同于该体系所由组成的各部分，我们不能把一个城邦或任何成为一个整体的社团所必不可少的各种条件，都误认为城邦或者这类社团的各个部分。一个完成整体的所谓社团必定有某些事物对于所有参加社团之内的各分子都是相通的，也是相同的。它们对于这些

事物的分配可以在数量上是相等的或者是不相等的. 这种事物或是一种, 也可以是许多种, 例如粮食, 或土地, 或类似的任何其它东西. 目前就手段和目的而论, 虽各种手段正所以达成目的, 而为了目的则应用各种手段, 两者之间虽互相关涉而并无共通的东西. 例如应用建筑工具来建筑房屋的工人及建筑物之间的关系就是如此: 工人和房屋之间没有什么东西是共通的, 建筑工人的技术只是手段而房屋则为目的. 由此可知, 如果说城邦需用财产, 财产却并不能算作城邦的一部分. 所谓财产, 确实 [包括无生命的东西,] 也包括若干有生命的东西. 但 [其它两件事也是确实的:] 城邦只是同等的人们间的社会组织; 城邦的目的是人类所可能达到的最优良生活. 最优良的善德就是幸福, 幸福是善德的实现, 也是善德的极致. 但是这在生活实践之中, 并非人人都可获得; 有些人达到了充分的幸福, 另些人或仅参加优良生活的一小部分或竟然完全无分. 这样, 其后果是显然的. 由于人们不同的德性, 产生不同种类的城邦, 建立若干相异的政体. 由各种不同的途径, 用各种不同的手段追求各自的幸福, 于是不同的人民便创立不同的生活方式与不同的政治制度. 现在我们就应该列举“城邦所赖以存在的诸职能”

, 在列举这些职能时, 组成城邦的“诸部分”也就一并加以说明. 要开列这种清单, 我们应首先考虑一个城邦所必需的事物和业务. 根据这些考虑, 我们可列举: 粮食供应为第一要务. 其次是工艺, 因为人类的日常生活不能没有许多用具. 第三是武备: 为了镇压叛乱, 维持境内秩序, 同时为了抵御任何外来的侵略, 一邦的诸分子必须各备武装. 第四为财产, 这应

-- 259

当有相当丰富的储存, 以供平时和战争的需要. 第五——就其品德而言, 应该放在第一位——为诸神执役的职事, 即所谓祭祀. 列在第六而实为城邦最重大的事务, 是裁决政事、听断私讼的职能. 每一城邦所必不可缺的事物和业务就是这些. 城邦不是人们偶然的集合. 这个团体, 我们曾说明, 必须在生活上达到自给自足, 以上这些事物和业务要是丧失了任何一项, 那就不能自给自足了. 所以, 一个城邦就应该具有完备的组织, 才能遂行所有这些职能. 那么, 邦内应当有若干农民, 从事粮食生产; 工匠; 武装部队; 有产阶级; 祭司; 一个有利于公众的裁决要务并听断私事的团体.

章九 确定了这些职能以后，还有一点尚待说明。全邦诸分子应该一律参加所有的业务？——人们同时都从事农作，又从事工艺并及于议事和司法活动也是可能的——还是上述各种不同的业务应分别由若干人担任？或者某些业务应由全体参加而另一些则应分配给不同的各组？于此，每一政体不必作出同样的安排，正如我们刚才所说，这尽可能有不同的体系：全体人们都参加所有一切业务（职能）

，或不同的人们各任不同的业务。政体的所以有别就在于这些相异的安排：在平民政体中，所有人都参加了一切业务，而寡头政体就采取相反的措置。这里，我们所讲的本题为“最优良的政体”。理想政体应该是城邦凭以实现最大幸福的政体，这种政体，我们前面曾说明，要是没有善行和善业，就不能存在。据这些原则，组成最优良政体的城邦诸分子便应是绝对正义的人们而不是仅仅和某些标准相符，就自称为正义的人们；这样的

-- 260

8 5 2 政 治 学

城邦显然不会以从事贱业为生而行动有碍善德的工匠和商贩为公民。忙于田畴的人们也不能作为理想城邦的公民；培育善德从事政治活动，都必须有充分的闲暇。另一个方面，一个武装部队和一个审议公务并听断私事的团体，两者关系都重大，显然应该是城邦的主要“部分”。

现在试问，两者应由各别的人分任？抑应由相同的一些人兼任？这问题显然可以下两种看法，可作两种答复，其一如后说，另一则如前说。两种职能需要两种不同的才龄：议事有赖于成熟的智慧，战争却需要青壮的体力；这样，两者就应由各别的人分任。从另一方面来看，凡能攻能守、力能胜任战斗的人们，总不能使他们长期自安于从属地位；因此两者应由相同的一些人兼任。我们还须想到执掌着武力的人们也执掌着一个政体的命运。那么，惟一可行的办法只有将这个理想城邦的军事和议事权力付托给包括两种年龄的相同的人们——但是两种职能应当挨次地一一付托，不能同时一并地付托。自然挨次给予青壮年以实力，而给予老人以智虑；照自然的顺序，把城邦这两种权力分配给年龄高低的两组的人们，最为合宜。这

既然合宜，也是理所当然：把职权作这样的分配，恰好符合于凭照各人的功能或勋绩而赋予各种权利的原则。执掌这些权力的人们也应是拥有财产的人们。我们这个城邦中的公民必须家有财产，这个城邦只有他们才能成为公民。工匠阶级以及其它不能“制造”善行的阶级都不能列入这个城邦的名籍中。按照理想城邦的原则，显然会导致这样的结论：幸福基于善德，在一个城邦的诸分子中，倘使只有一部

-- 261

政 治 学 9 5 2

分具备善德，就不能称为幸福之邦，必须全体公民全都快乐的城邦才能达到真正幸福的境地。考虑到田畴的劳作应该归属于奴隶或非希腊种姓的农奴，我们认为产权确实应该归于公民。我们上面所列举能担任城邦要务的六个类别，其中只有祭司这一类别（阶级）还待说明。这类职司的规格颇为明显，农工阶级都不得受任神职。照我们才讲过的计划，公民应分为两组——少壮的军事组和老年的议事组。这种虔敬的职司就应由高年组中老迈的人们来担任，他们年近迟暮，倦于津梁，恰好在这里觅得了安息并寄托其后世的思念。现在，我们对构成城邦的各个部分及其必需的条件，论述已经很周详。农民、工匠与一般佣工都为城邦赖以生存的条件；至于其组成部分则包含武装部队以及议事和听断的团体。这些都是独立的要务，但是其间分工的方式是不一样的，有些人终身专任一业，有些人因为年龄增高而转换其它职司。

章十 邦国应区别为若干阶级而战斗阶级要同农作阶级划分开来，这种政治理论并不新奇也不能说是近代的发明。时至今日埃及仍然存在着阶级区别，克里特亦然：据说在埃及，这种习俗创始于色苏斯特里的法制，而在克里特则创始于米诺斯王时代。会餐制度也早已流行于古代，在克里特，就始见于米诺斯王在位的时期；但如追溯得更远些，则南意大利又先于克里特。这些地区的史家记载，奥诺羯利亚曾经有一位名叫“意大卢”的王，奥诺羯利亚人后来就随这位国王的名字而改称为“意大利人”

，且那个在斯居勒季和拉梅托两海

湾间——由海滨一湾走到另一湾，只有半天里程——这一线以南，欧罗巴洲伸出的长岬，也因此而取名为“意大利”了。据这种记载，意大利引导奥诺羯利亚这个游牧民族，转变成为务农的人户，他创制了若干法律，另外又建立了世上最早的公共食堂。那个会餐制度及他所订的法律的某些部分迄今仍流传于他的某些族裔之中。上述这一界线的西北，直到替里尼亚，住居着奥布人，即古代所称渥逊尼人，现在这个旧名仍然沿用于当地；其东北，向耶比季亚和爱奥尼亚海湾，在西里底斯地区，住居着裔出奥诺羯利亚族的琼尼人。这样一来，会餐制度是肇端于南意大利的。上述的另一制度，即阶级制度，则起源于埃及：色苏斯特里的王于埃及，要比米诺斯的王于克里特早很多。我们尽可相信其它许多制度也大部分是这样的。人类在历史过程中自有许多机会——实际上可说是无定数的机会——一再创制各种制度。我们有充分的理由可以设想，“需要”本身就是各种迫切的发明的老师：而人类社会既因这些发明具备了日常生活的基础，跟着也自然会继续努力创造许多事物来装点生活，令它臻于优雅。这个一般原则，我们认为对于政治制度以及其它各个方面应该一律适用。埃及的历史往往证明了一切政治制度的源远流长。世人全知道埃及人为最古老的民族；自远古迄今，他们世代保持其法制和政体。我们应该取鉴于古人已经做过而且表白于后世的一切事物或典章，由此用心探寻前贤所未想到或施行的各端，庶几可弥补他们的缺失。上面已说明，在我们的理想城邦中，土地应当归属于执兵器以卫国境并参加政治的人们。耕作者为什么必须有别于

这些人们（阶级）也已加以阐释。关于国境的大小以及土壤的性质也已讲过了。现在我们应该进而研究土地的分配，并论述农业要怎样安排以及农民阶级是怎样的性质。一方面，土地不宜像有些作家所主张的那样归于公有，尽管这也该像朋友之间的财物那样，互通有无而济公用。另一方面，全体公民须生计有着而不致欠缺衣食。一般公认为治理修明的城邦都以设置公共食堂为有益，随后我们当另行说明我们之所以赞成这个制度的原因。每一公民都应该有

参预会餐的权利；但穷人既须维持一家的食口，常常没法支付会餐的份钱。公众祭祀的费用也应由城邦的收益〔或公众的捐献〕支给。经过这些考虑，我们建议，城邦全境应划为两部分，一部分为公产，另一部分为私产，分别属于各个公民。两部分还须再各自划分为两份。公产以一份供应祭祀，以另一份供应公共食堂的用途。私产地亩应有一份配置在边疆，一份配置在近郊——每一公民要在两处各领一块份地，这样，他们不论在远处或在近处，大家都利害相同了。这种措置既满足平等和正义的要求，又在遭逢边警、遇到敌患时，全邦公民必可因此而作较坚强的团结。要是不作如此的安排，则有些公民便轻忽邻邦的挑衅，另些公民〔其产业恰在边疆者，〕又常常戒心过重，甚至委曲求全而损及本邦的尊严。因此有些城邦订定专律，在审议本邦和邻邦的边务或衅隙时，禁止边区公民参加；他们认为边区公民，由于本身的利害，可能发挥不正确的意见，影响公众对于战争问题的决断。我们依据上述理由而建议的土地分配方式就是这样。至于耕作这些土地的人们，如果按照理想，由我们自行选择，则

-- 264

2 6 2 政 治 学

以奴隶最为相宜，但奴隶别专由一个种姓获取，也不可向性情强悍的种姓罗致。这样谨慎的选择可求得劳力的供应而免于暴动的危险。倘使不能如愿地获得奴隶，而思取足于次一可用的等级，那么就以非希腊种姓的农奴为佳，这里也应当注意到，不要使用性情强悍的种姓。耕作的人手，凡用于私家的，完全属于各份产业的主人；凡用于耕作公地的，即归城邦管有。凡服役于农业的奴隶怎样待遇，以及对于服劳有功的奴隶们为什么应该给予自由作为报酬，这些问题我们将在后面说明。

章十一 我们这个邦的城市，如前面已说明，应尽量按环境所许可，建为联系陆地和海洋的中心，也是生境的中心。就城市本身的内部设计而论，我们的理想应着眼于四个要点。第一，最关紧要的是应该顾及健康。城市的阳坡东向者常得东风的吹拂，这最合于健康；其次，如果北有屏蔽，可以挡住北风，宜于冬季。应加以注意的其它两点为城市要安排好便于政治和军事的活动。就军事活动说，应使居民易于外出而敌人难以侵入或进行围困。如属可能，也要让市内有溪流和足够的井泉，以供水源，要是情况能完全一如所愿，就应采取近代建造大蓄水池的办法，以积储雨水，有了这种容量巨大的蓄水池，则虽久战被围，全城同四郊隔绝多时，市民也可不致苦渴。如想保证居民的健康，不仅应该慎于候风相地，为他们勘定优于摄生的“居处”

，使获得充分的日照和空气，还须供应良好的饮水。这是一件绝不可轻忽的事情。各元素中，凡应用得最多最繁的必定对我们身体的健康关系最为重

-- 265

政 治 学 3 6 2

大：而“水”和“风”两者恰好就有这样的性质。因此，凡经慎重规划而建置的城市，倘若所有溪流或井泉，或清或浊，不尽相同，就须订立章程，分别饮水和用水。至于城市设防，各种政体不宜作同样的规划。单独一个筑于高地的卫城适合于寡头政体和君主政体；平原的防御工事适于平民政体；两者对于贵族政体的城邦就都不相宜，这种政体要有若干同它的地形相符的堡垒。私人住房的布置，如果按照希朴达摩的新设计，让各户鳞次栉比，建造整齐的房屋，自然有益于观瞻而且便于平时的活动。可是，就战时的保卫而言，我们的要求恰好相反：古代街巷的参错曲折常使入侵的敌兵无法找到内窜的途径，而闯进城中的陌生人也难以找到他的出路。所以，应该兼取两者的长处：仿照农民栽培葡萄的“密垌”

，这样就可以制订出对平时和战时两方面都相宜的里巷方案。另一种可以施行的办法是在全市中划出一部分区域来进行整齐的设计。这样，就既顾及了安全，也不会丧失市容的美观。关于以垣墙为保卫城市的设施，有的人说以好斗称于世上的邦国就无需筑城。这种议论实际上是业已过了时的话（奇策）

——大家既然已目睹那些以此自鸣的人们受到事实的打击，就更不必高谈了。倘使交战的两邦大体相似，而敌军只人数稍占优势，那么躲在墙垣内托庇于土石的军队自然不会受人尊敬。倘如遭遇这样的情况——这种情况实际上经常可以遭遇——进攻的敌军具有不是少数或者少数超人的勇敢所能抵抗的优势，那么，一个城邦要想死于惨败、屈服和毁灭，则最好的军事措置仍是设备最坚固的垣墙壕堦；当今石

4 6 2 政 治 学

炮以及攻城的其它机械次第创制而且能作高度准确的投射，城防正应是当务之急了。要求一个城市一点也不设防这种观念，充其极致，就得把所有高地据点都夷为平地，让敌人随意入侵。其用意正好类似要求人家不得砌治围墙，以免住户因此而成为懦夫。我们也须懂得，一个城市若设有城垣，它可以主动于〔攻守的〕选择——把有垣当作无垣〔它尽可出击〕或以此垣为凭——但一个城市倘若全无城垣，那么市内的人众，如逢寇敌，除了马上应战外便别无它途了。要是明白这些分析而确认城垣的有益于防务，即市邑不仅仅应当筑城，还得经常修建雉堞，力求其宏壮美观而且又适于御敌，足以抵挡近代发明的各种攻城机械。蓄意攻伐的人们常常企图创造新法新器，以达到破阵陷邑、获取胜利的目的；凡从事防守的一方，除了采取已经流行的一些设施外，也应该殚精竭虑，寻求防御的新法新器。从事攻掠的人，碰上一个守备完固、无隙可乘的地区，实际上就不想去轻易试其锋锐了。

章十二 我们一旦假定公民们应分配到各个会餐组织而城垣在某些适当的时期又应设置卫所和碉堡，那就自然会想到这样的措置：有些食堂应安排在各个卫所。这是会餐制度和其它机构相配合的一端。执掌要务的行政人员的食堂可设置在某些便利的适中地区，和公众朝礼的神庙联系在一起——但曾有法律规定或德尔斐神谕昭示的那些应该独立而隔离世务的祠祀，自属例外。这个地区要处在众目可以远瞩的位置，让遐迩的人们仰瞻其庄严而崇敬这一善德所应寄托的圣地，这样的地区自然要在全城的高坡上，据有俯瞰四方的形胜。在

政 治 学 5 6 2

这个位置以下，应该留有一片公共广场，其性质与作用犹如帖撒利亚人所命名为“自由”的那一广场。这里除经行政人员所召集的人之外，凡商人、工匠、农夫或者其它类此的人们，全不许入内，这个广场中要是设置老年人游息和健身的场所当然更好。体育锻炼应该像公共

食堂那样，以年龄为准，分成若干组而做好各自的安排；如果按照这样的方针建立各处健身房，老年人就可以和官员们一起游息，有些行政人员却也应该分别和青年们一起作体育活动。在有官员临场时，青年们就能比较庄重些，而自由人们常易流于放荡的一些情绪也因此有戒惧，而慎自收敛。大家从事卖买的市场应该设在和公共广场相远隔的地方，市场须选择适于商业的良好位置，使从海外进口的货物及由内陆汇聚的商品都便于贸迁。城邦的首要人员包括执政祭司。〔我们已经讲到了执政们的会餐安排，〕关于祭司（神职）们的会餐编组，也像其它人们的各各附属于其所管领的职司，当然以设于祠庙房屋内为最相宜。处理契约、诉讼，法庭传唤以及类似于这些事项的公务机构，还有那些管理商业广场与城市公共建筑的所谓“商场监理”和“城市监护”们的位置应都安排在公众聚集的地区附近。这自然以交换生活所需的范围最为适当。按我们的规划，设在较高地区的公共广场专供优闲的游息，而商业广场就成为大家日常生活熙来攘往的活动中心。我们这里所说的一般体制，在郊区也大致可以通行。那儿也有各种行政机构——那些官员有时被称为“林区监护”

，有时称为“乡区监护”——他们也各各与其业别相呼应，各各设置卫所与食堂。乡村四郊也得散布若干祠庙，有些供奉诸神，另外

-- 268

6 2 政 治 学

一些祀事城邦的英烈。但详述这些规划的细节并加以说明，恐怕白费光阴。关于这些，不难倡作高论，可是要把这些高论付诸实施，这就很不易了。我们尽可祈愿，然而怎样可偿宿愿，却得等待命运。因此，我们目前对于这些细节不必再多讲了。

章十三 〔说明了一个理想城邦的土地和人口等条件以后，〕我们现在要讲到政体的本题了；这里，我们应该阐释一个城邦由于什么以及怎样才能享有幸福生活并制定优良政体的要点。无论在什么地方，人们要取得幸福，必须注意两件事：其一为端正其宗旨，让人生一切行为常常不违背其目的。其二为探究一切行为的准则，凭以察识人生将何所规随才易于达到目的。目的和手段，两者可相应，也可以不相应。有时人们抱有正大的宗旨，但实际上终于没有达到初志。有时一切手段全获成功，人们获致所求，然而考究他所要求的事物，却又颇为鄙薄。有时，甚至两者都属失当，如有一位医师，他既可错断身体健康的本质，面对获致他所希求的健康又作谬误的处方。就一切技艺和学术而言，必须兼明两者——既确立它的目

的且又精通于达到这个目的的手段（作为）。

全人类的目的显然都在于优良生活或者幸福。有些人的行为足以实现他们的目的。另一些人虽然向往，但终于不能达到目的，或由于天赋薄弱，或由于遭际艰难。〔于此〕我们应该还能记得，如果要求得优良生活，必须有合适的配备〔而各人的家境却随着他的遭际，或裕或窘〕；至于这种配备的适量则因各人天赋的厚薄而异，凡才德优美的人，对于身外的需求

-- 269

政 治 学 7 6 2

肯定轻微，要是天赋不充，就不能不对财物多所借重。又另些人则一开始就弄错了宗旨；他们虽然行为卓越，可以有所造诣，可一切才情都投入了谬误的途径。这里，我们所研讨的初意既在寻求最优良的政体，就显然必须阐明幸福的性质。只有具备了最优良政体的城邦，才能具有最优良的治理；而治理最为优良的城邦，才有获得幸福的最大希望。在《伦理学》中，我们已经说明——我们在那里所持的论旨是有益的——幸福为善行的极致和善德的完全实现，这种实现是出于“本然”而不需任何“假设的”。我所以说有待“假设”

，意思为其人其事必须获得相关条件〔而后才可成善〕；所出于“本然”则一定自具备内善，不必外求〔而径可成善〕。试以正义行为做例子，〔如果按照法律的正义〕课人罚金，或者加以惩戒，诚然是一件善事，但是这里必须有罪人恶行作为条件而后执法者才不得不做这件善事——我们宁愿城邦没有罪人，没有恶行，而法官无法施行警戒，无法实现他的正义。〔如果按照功赏的正义，〕以荣誉与财物给予他人〔如是而以己所善与人为善〕，这样的为善就与惩恶的所以为善不同；凡由己（出于本然）

的善行才是至高的善行。以刑罚惩治罪恶，就某一意义〔例如给人以痛苦〕而说，仍旧只是一件可以采取的坏事；反之〔就惩恶的目的在于消除恶行而言〕，善施恰好可以开创某些善业而成为善德的基础。〔我们也可以把这里的论旨另作一些申说：〕虽善人都能安于贫病，并善于对待人生其它种种的困乏，但是幸福总是依赖于和这些恰好相反的事物〔即衣食、健康和人生所需其它的物质配备〕。我们在讨论伦理问题的篇章中，多次说明，一个

8 6 2 政 治 学

真正善良而快乐的人，其本性的善一定是绝对的善，在他发扬其内在的善德时，必定能明白昭示其所善具有绝对的价值（品格）。但是，由于〔善良而快乐的人们也不能完全没有身外的善〕这样的事实，使人们设想到身外之物为导致幸福的原因。这恰好如同听到了一曲竖琴的佳奏，人们竟遗忘了乐师的妙手，却赞叹那竖琴的弦索。由以上的分析，可知城邦必须预设某些要素，而后由立法家的本领提供其它事项。我们期望这个理想城邦在各个方面都具有足够的配备——外物的丰啬既寄托于命运，在命运成为主宰的范围以内，我们就只能进行虔诚的祈祷。至于城邦的善德却是另一回事：这里我们脱离了命运的管辖，进入人类知识和意志的境界〔在这个境界内，立法家就可以运用他的本领了〕。一个城邦，一定要参预政事的公民具有善德，才可能成为善邦。在我们这个城邦中，全体公民对政治人人有责〔因此应该个个都是善人〕。

那么我们就得认真考虑每一公民如何才能成为善人。所有公民并不个个为善的城邦，也许可能集体地显示为一善邦。但是，倘若个个公民都是善人这就必然更为优胜。全体的善德一定内涵各个个别的善德。人们所以入德成善者出于三端。这三端为〔出生所禀的〕天赋，〔日后所养成的〕习惯，及〔其内在的〕理性。就天赋而说，我们这个城邦当然不取其它某些动物品种（禽兽）

，而专取人类——对人类，我们又愿意取其身体和灵魂具有某些品质的族姓。人类的某些自然品质，开始对于社会是不发生作用的。积习变更天赋；人生的某些品质，及其长成，日夕熏染，或者习于向善，或惯常从恶。人类之外有生命的

物类大多顺应它们的天赋以活动于世界，其中只有极少数动物能够在诞世以后略有所习得。人类〔除了天赋和习惯外〕又有理性的生活；理性实为人类所独有。人类对此三端必须达到其相互间的和谐，方可乐生遂性。〔而理性尤应是三者中的基调。〕人们既知理性的重要，所以三者之间若是不相和谐，宁可违背天赋和习惯，而依从理性，把理性作为行为的准则。我们在前面已论到，在理想城邦中的公民应有怎样的天赋，方适合于立法家施展其本领。公民们既都具备那样的素质，其余的种种就完全寄托于立法家所制定的教育方针，公民们可以由习惯的训练，养成一部分才德，另部分则有赖于〔理性方面的〕启示。

章十四 考虑到一切政治组织总是由统治者和被统治者两相合成，我们就要论述两者应该终身有别，还是应该混为一体。教育制度必须符合上述问题的抉择而制定不同的措施。我们能够想像，在某种情况下，统治者与被统治者一经区分，应使终身有别。邦内如果在同级中有超群拔类的人们，他们的体格与智虑几乎像诸神和英雄，那么统治阶级自将与他们的臣民判然不同。但这样的设想，世上终不可遇；我们在实际生活中，迄未见到有如斯居拉克斯所说印度诸王以及其臣民身心两俱显然有别的情况。所以我们应选取统治者和被统治者更番迭代的政体；这种体制确是切合时宜，具有多方面的理由。在同类的人们所组成的社会中，大家就应该享有平等的权利；凡不合乎正义〔违反平等原则〕的政体必定难以久长。被统治的人们〔若不能获得应有的权利，就〕将联合四

郊的人们（农奴）共谋革命；而统治集团跟这样多的仇敌相比，为数实在太少，就无可与之相竞了。从另一方面来看，统治者和被统治者之间也必然有某些差异。二者原来有所差异而又共享同等的政治权利：这就是立法家们应该解决的疑难。关于这些，我们上面已经说到。据自然的安排，我们拟议把全体种属相同的公民集团分为两个年龄高低的编组，自然所作青壮与老人的分别恰正符合政体中统治者和被统治者的分别。青年们都不会妄自认为才德胜于前辈而不甘受人治理；他们假如明知自己到达合适年岁就要接替统治的职司，就更加不必怨望

了。这样，统治者与被统治者在当时而言，固然是编组不同的人们，但是就先后而言，两者将是同组的人们。对于他们的教育也是如此：从一个观点看来，两者应受到相同的教育；从另一个观点看来，就应当相异。谚语就是这么说的，“要明白主政的良规，必先学习服从的道理”。

在我们这一专著的前部曾经说明，统治有两个基本不同的方式：其中之一以统治者的利益为中心，另一则以被统治者的利益为基础，前者即所谓的“专制统治”

，后者即所谓的“自由人统治”。

[青年们固然应学习自由人统治体制中服从的道理，可他们对某些似乎只宜于主奴统治的规律，也应该熟习遵从。]有些任务[委给自由人和委给奴隶]虽然在执行方面好像没有差别，而实际的目的却迥然不同。若干琐屑而一般视为鄙贱的事情，应让自由青年们学习执行，他们并不会因担任这些贱役而丧失光荣的身分。一切本来没有高卑的区分，这完全凭它们的目的（后果）或者好或者坏，才能显见那些行为或为光荣或为卑辱。

-- 273

政 治 学 1 7 2

我们曾辨明，好公民与作为统治者的公民们的品德都相同于善人的品德。我们又曾拟定各人先经历被统治而后参预统治机构[所以人人都应具备善人的品德]。那么，立法家们就必须保证他的公民们最终个个都会成为善人，并应该熟悉应采取怎样的措置[教育]而后可以取得这样的成绩。而且对于人类最优良的生活，他也应该确立其目的。人的灵魂有两个不同部分：其一，为内涵理性；另一，内无理性，而蕴藏着服从理性并受之役使的本能。我们称某人为“善”时，便认为他的灵魂的两个部分都存在着善德。但人生的目的究应置重点于哪一部分呢？所有接受我们上述区分的人们，在此都可得到一致的解答。凡较低较劣的事物常常因为有较高较优的事物而得其存在，这在自然世界与人为世界中，全属相同。就灵魂而说，具有理性的部分是较高较优的部分。[所以，人生的目的理应在这一部分中寻求。]但是照我们素所研习的说法，[这一部分]还得再划为二：因为理性有“实践理性”与“玄想理性”

之别，当然，灵魂中那内涵理性的部分也必须作相应的区划。灵魂的各个部分和区划既有尊卑之别，则相应于其各部分和区划所表现的操行也一定有优劣之异。人们凡是足可以造诣于这三项(全部)操行[即玄想理性和实践理性所表现的操行以及无理性的本能所表现的操行，]或者其中的两项，须置重点于其中较高较优的一项。我们谁都力求造诣于各人能实现的最高最优的宗旨(目的)。

全部的人生也有不同的区别——勤劳和闲暇，战争与和平；在人事方面，又有事属必需或仅关实用的作为和达到善

-- 274

2 7 2 政 治 学

业的作为的区分。我们对于人生各个部分及其各项事业的选择，都应当依从我们选择灵魂各部分及其所表现的各种操行时所采取的途径。因此，战争必须只是导致和平的手段；勤劳只是获得闲暇的手段；凡仅属必需或仅关实用的作为只能是获取善业的手段。政治家在拟订一邦的法制时，须注意所有这些要点：[第一，]他必须顾及灵魂的各个部分及其各种操行；而在这个范围内，务须着重于较高较优的部分，并着重于所企求的目的。[第二，]他又须顾虑到人类生活的各个部分及其各项事业而为之分别本末和先后。我们这个城邦的公民当然要有任劳和作战的能力，可他们必须更擅于闲暇与和平的生活。他们也的确能够完成必需而实用的事业；可他们须更擅长于完成种种善业。这些就是在教育制度上所应树立的宗旨，这些宗旨普遍适用于儿童期，以及成年前后仍需要教导的其它各期。在我们现在的希腊，以政体优良著称的各邦，和为之制订政治体系的立法家们，却居然昧于此理。他们显然不以人生较高的宗旨为建立政体的准则，也不把教育方针引向一切善德。相反，他们崇尚鄙俗的趋向，力图培养那些可见实效与易获得近利的各种品性。当代某些作家怀抱同样意志，也表现出相似的精神。他们称颂拉栖第蒙的法制，佩服立法家们以战争和克敌致胜为整个政治体系的目的。这种鄙俗的观念不难凭理论来加以指斥，而现在早已被事实所否定了。许多人都倾心于建立专制的霸国，统治各族，借以取得物质的繁荣。茜勃隆以及传述拉根尼(斯巴达)法制的其它各作家显然都是这样的胸襟，大家都称赞其立法家的才干，训练拉

政 治 学 3 7 2

栖第蒙人使他们可以担当危难，终于树立了霸业。现在拉栖第蒙人已失去了他们的雄图；我们全都可以看到那里并不是一个幸福的社会，他们的立法家实际上是不足称道的。这位立法家的功绩的确是稀奇的；这个城邦的人民世代遵守他的教导，始终奉行他的法制，可是他们毕竟遗弃了人类较美善的生活。不管怎么说，那些倾心于斯巴达法制的人们，对立法家理应知所抉择的政体类型总是看错了；自由人政体实际上比任何专制统治为较多善德，也就是比较优良的政体。我们还可从另一方面考察，探究训练其邦人以求克敌致胜、役属邻国的方法家，为何不值得钦佩，这样的城邦为什么不能认为是幸福的；这种〔向外扩张的〕政策实际孕育着〔对于内政的〕重大隐患。显然，任何公民，他既然受到以暴力侵袭他国的教导，那么，他若有机会，亦未尝不可以其暴力强取本邦的政权。斯巴达王室鲍桑尼阿斯虽已位极尊荣，仍还轻举妄动，〔竟不惜凭借武备，谋建僭主政体。〕斯巴达人对于鲍桑尼阿斯的举动，是加以指责的。〔实际上，这恰正是霸道在国内的表现。〕于此，我们已经可确切地说，那些颂扬霸道的说法，及实行霸道的法制〔和政策〕没有实际好处而违反正理，不应为政治家所崇尚。各个私人与公众社会的善德是相同的；立法家就应该以这些善德灌输于公民们的思想中。从事战争的训练不应当以奴役不该做奴隶的人们为目的。尚武教育的目的应该是这样：第一，保护自己，以免被人所奴役；第二，取得领导的地位，但这种领导绝不企图树立普遍奴役的体系而只应该以维持受领导者的利益为职志；第三，对于自然禀

4 7 2 政 治 学

赋原先有奴性的人们，才可凭武力为之主宰。为了实现这些观点，立法家对于他所制定的军事法制，务必以求取闲暇与和平为战争的终极目的；由于列国的史实，我们不能不憎恨于此。许多专以致胜为功业的尚武城邦仅仅能适应战场和战时的生活。一旦得逞其霸图而停止了战斗，他们既无可施其伎俩，便觉情境相违了，处于和平的世代，这些人像一把尘封的锈剑。这在起初未曾以正当的闲暇生活善导他们的立法家，事实上是不能辞其咎的。

章十五 对个人与对集体而言，人生的终极目的都属相同：最优良的个人目的也就是最优良的政体的目的。因此这是明显的，个人和城邦都应具备操持闲暇的品德；我们业已反复论证和平为战争的目的，而闲暇又正是勤劳的目的〔那么这些品性当然特别重要〕。操持闲暇并培养思想的品德〔有二类；〕有些就操持于闲暇时与闲暇之中，另些则操持于繁忙时和繁忙之中。如果要获得闲暇，进行修养，这必须有若干必需条件，因此〔我们也不能不注意到后一类有关繁忙的品德。〕一个城邦应该具备节制的品德，而且还须具备勇毅和坚忍的品德。古语说，“奴隶无闲暇”

，人们若不能以勇毅面对危难，就会沦为入侵者的奴隶〔于是他们就再也不会再有闲暇了〕。

勇毅和坚忍为繁忙活动所需的品德；智慧为闲暇活动所需的品德；节制与正义则在战争与和平时代及繁忙和闲暇中两皆需要，而尤重于和平与闲暇。在战争时期，人们常常不期而接受约束，依从正义；等到和平降临，社会趋于繁荣，共享闲暇，大家又往往流于放纵了。至于那些遭遇特别良好而为人

-- 277

政 治 学 5 7 2

人所钦羡的快乐的人们，如诗人所咏叹的“在幸福群岛上”的居民，自然必须有更高度的正义与节制；他们既生长于安逸丰饶的环境中，闲暇愈多，也就愈需要智慧、节制和正义。我们现在已明白，为何一个希求幸福和善业的城邦，必须具备这样三种品德。世间倘因不能善用人生内外诸善而感到惭愧，则于正值闲暇的时候而不能利用诸善必特别可耻；人们在战争时、在勤劳中，显示出了很好的品质，但是他们一到和平闲暇的日子，就堕落而降为奴隶的侪辈，这是免不了要受到世人的指摘的。人们若有志于成德达善，就不应该实施斯巴达的训练方式。拉栖第蒙人对于诸善的观念本来不过是世俗之见，以外物的为善作为人生最重要的善物；可他们以为获致这些善物只要实践一种善德，〔即勇毅，〕这是与众不同的。既然以外物诸善为高于其它的诸善，且以享有外善的利益较普遍操持一切诸善所可以得到的利益为重要，〔他们便独养勇德，作为凭以取得这些利益的手段。事实上，应培养内外一切善德。〕而且，照我们先前的论证，尤其应该重视内善。于是，我们就须回答这样的问题：“应该怎样，并以什么为依据，才可普遍造詣于全部诸善德？”

我们曾说明天赋、习惯和理性可为培养人生诸善德的根基；我们已经论述了其中的第一项，说明我们的公民应该具备怎样的天赋。这里当考虑另外两项，并论究训练习惯和教导理性的孰先孰后。而且这两项训导的方式必须尽量地互相协调；若两不谐和，则不仅理性无由发扬最优良的宗旨，而经过训练所养成的习惯也将显出相似的缺憾。注意到了这些问题，我们就可以明确地说：第一，人生的经历，恰如一切

-- 278

6 7 2 政 治 学

生物的创生程序，其诞生一定先有所因，[始于父母的婚配而后有胎婴这个后果，但这一后果]既诞世而为人，则以此作为起因，又当各有其后果（目的）

：操修理性而运用思想正是人生至高的目的。因此，我们首先应以理性与思想，调节公民们的生育（婚配）和习惯的训练。其次，人们都区分有灵魂和躯体两者，其灵魂又可分成非理性和理性两个部分；相应地人们都有两种境界——情欲境界与玄想境界。就创生的程序而言，躯体先于灵魂，灵魂的非理性部分先于理性部分。情欲的一切征象，如忿怒、爱恶和欲望，人们从开始其生命的历程，便显见于孩提；而辨解与思想的机能则按照常例，须等待其长成，岁月既增，然后日渐发展：这些可以证见身心发育的程序。于是，我们的结论就应是：首先要注意儿童的身体，挨次而留心他们的情欲境界，然后才及于他们的灵魂。但是，恰似对于身体的维护，必须以有造于灵魂为目标，训导他们的情欲，也必须以有益于思想为目的。

章十六 立法家若期望在这个初创的理想城邦的育婴院内看到大群最为健康的体格，他必须预先注意到婚姻制度，至于婚姻，他应该考虑配偶两方的年龄和他们的品质。拟订婚姻法规时首先想到的，应是夫妇各自的与共同的生命分期，让他们生育年龄的起讫作成适当的配合，务使双方的生理机能在这个时期足以相匹，不致于男人精力还是旺盛而妇女已不能妊娠，或者妇女尚能怀孕而男人已衰老。年龄不合适的配偶常常成为夫妇不睦、以至家中吵吵闹闹的原因。其次就得想到子女及其父母之间的年龄差别。一方面，这个差数不能

政 治 学 7 7 2

太大——年龄过高的父亲对他们的子女就不易做到充分的提携，而子女对于他们的父母也未必能克尽孝养之道；但是，另一方面，这个差数又不能太小。子女和父母的年龄相近也有许多不利之处：子女对于双亲几乎可以看作同辈，这就自然地缺少尊敬，还有对于家务管理也容易发生争执。立法家应该想到的第三件事情——从刚才旁涉的两项转到当初的本题——就是足以符合他的城邦所需要的大群健康儿童的体格。现在，只要采取一项措施，这些所有要求都可以达到。就常例说，生育期，男人终止于七十岁，女人终止于五十岁；两方的婚配就应该规定在与此相符的期间〔成婚的夫龄应该高于出嫁的妇龄二十岁〕。年轻男女成为双亲是不利于子嗣的。整个动物界中凡牝牡早配者，其幼体常常有很多缺点：身型既较弱小，且往往多雌性。人类的情况也是这样，这可以拿各邦的情况来做证明。凡是习惯于男女早婚的各邦，居民常常身体矮小而发育不良。年轻的母亲分娩较困难，死于产褥者也较多。据有些记载，特罗埃岑人在祈求神兆时所得的谶示〔“莫耕闲地”

〕，其用意便在警戒他们早婚的陋俗。谶语的含义不在庄稼，而是在隐喻特罗埃岑人特多夭亡的原因就在于少女的早嫁。妇女一经嫁人，便不能约束，因此，如果家庭不过早地遣嫁女儿，自可有助于性欲的节制。男子在他的种子的生长尚未成熟之前，便行媾配，据说也有碍于其体质的发育。——在生理发育过程中，种子也有它本身的生长时期，这个时期一般男子都属相近，或者所差很小。——因此，妇女的出嫁年龄应规定在十八岁，男子的成婚年龄则应是三十七岁前后。倘使男女都能谨守这样的规定而按时成为

眷属，那么两方媾配开始既同在人生健壮的岁月，他们生殖能力的消失也不致有多大参差。子女的继承于双亲者也恰好相当。按我们的期望，婚后随即繁殖，儿子就可在自己壮盛年龄接替老父的事业，这时父亲年近七十，已经是生机耗竭、不胜迟暮之感了。现在，我们已经论述了婚姻的适当年龄，应进而考虑生殖的季节（婚嫁的时候）。如今，大多数人都在冬令选定男女共营家室的良辰，这种风尚颇为可取。已经成眷属的夫妇也应受教于医师与自然学家，学习生育的知识。医师们自然会把双方所应明了的生理情况一一阐述；自然学家也会以吉利的风向告诉他们——如自然学家每以北风比南风为有利于繁殖。父母应该有怎样的体质才于子女将来的体格最为有益？

这个论题等我们讲到“儿童管理”时，另行详述，这里只要先简举它的概要。竞技选手的体质并不适应于一般公民的日常生活，也不一定有利于普通的健康要求和子女的繁殖。柔弱或娇嫩而不胜繁剧的体质亦非所宜。介乎竞技选手与娇弱之辈的体质实际上最为优良。于是，他必须经过相当的锻炼，俾可胜任作业；但这些锻炼不应像竞技选手那样过于剧烈又过于专门；应是符合于自由人生活全部作业的普遍操练〔使各人五官四肢都能够得到平衡发展〕。

妇女，也像丈夫们，应该有其方才所说的体质。孕妇要注意自己的身体；进行经常的操练，摄取富于滋养的饮食。立法家可以规定孕妇们每日必须到专司育儿的女神坛庙进香一次，养成她们经常运动的习惯。可思想不同于身体，孕妇

-- 281

政 治 学 9 7 2

应避免劳神苦思，保持安静的情绪；因为胎婴在妊娠期间恰好像植物对于土壤那样，当然要从母体吸收他生长所需的物质的。新生的婴儿应悉予哺养，抑或有些可以暴弃？这当然可以订立法规，凡属畸形与残废的婴儿禁止哺养。另外一方面，在社会风俗不愿意无限制地增殖的各城邦中，又应该有相反的法现，禁止各家为减少人口而暴弃婴儿至于死亡。各家繁殖的子嗣应该有一定的限数，倘使新娠的胎婴已经超过这个限数，正当的解决方法应在胚胎尚无感觉与生命之前，施行人工流产。堕胎的或不读神（不悖伦）或者为读神（悖伦）当以感觉和生命之尚未显现或业已存在为判别。现在我们已论述了男女嫁娶的年龄，接着还得研究夫妇们为城邦繁育其后代期间的长短。老人的子嗣也好像太年轻的父亲的儿女那样，都在体质

与心理上不很健康；晚生的子嗣常常是孱弱的。因此我们应以人生智力的旺盛年龄为依据而制定大家终止生育的岁数。有些主张以七数为纪的诗人曾说到人类心理机能发展的顶点约在五十岁前后。那么，人们到了五十四到五十五岁之间，就尽可解除从事繁殖的义务了；从此以后，倘若尚未断绝房事，这就只能是由于具有个人生理上或其它类似的原因。在两人既已结婚而且称为夫妇的时期，夫或妇无论在任何时候、用任何形式，如果犯奸淫，都属可耻。但奸淫如果发生于正在繁育子女的时期则应该衡量所犯案情的轻重，分别褫夺他的某些公民荣誉和权利。

-- 282

0 8 2 政 治 学

章十七 儿童既然脱离母胎而自行生长，所给的食料对他们的体力（生理）影响甚大。关于儿童的营养问题，我们无论从动物界方面看来或者鉴于那些力求其子嗣体魄强壮而健斗的野蛮民族所施行的实例，都是确切的，乳类最适宜于儿童身体的发育。如要免于疾病，应诫儿童饮酒以愈少为愈好。及时诱导孩儿作适宜于他们肢体的各种活动是有益的；有些非希腊民族，为了预防其孩儿柔软的肢体受到扭曲或损伤，迄今仍应用一些器械来帮助孩儿们保持正常姿态。让婴孩尽早训练成耐冷的习惯也是有益的；这种习性既可促进健康也可以作为长大后征入军役的先期锻炼。有好些野蛮民族，在儿童诞生后就把他浸入寒溪，——如克尔得人——或裹在单薄的襁褓内；这些风俗的用意就在增强他们的体质。凡是在儿童身上可能培养的习惯，都应该及早开始，然后渐渐加强这些训练。儿童的体质富于内热，自然适合耐寒训练。婴孩期的保育可依据我们上述的要领和其它相似的方针实施。从婴孩期末到五岁止的儿童期内，为了避免对他们身心的发育有所妨碍，不可教他们任何功课，或从事任何强迫的劳作。但在这个阶段，应使进行某些活动，使他们的肢体不致呆滞或跛弱；这些活动应安排成游戏或其它的娱乐方式。儿童游戏要既不流于卑鄙，又不致于劳累，也不内涵柔靡的情调。负责这一职司的官员——通常都称为“教育监导”

——应注意选定在这一年龄的儿童们要倾听的故事或者传奇。所有这些都须为他们日后应该努力的事业和任务预先着想；即使是一些游戏也得妥为安置，使他们大部分的活动实际上成为自由人各种事业和任务的模仿。有些人试图在他们的礼法

中禁止孩儿放声号哭；这是不对的。孩儿的号哭有如成人的进气蓄力那样扩张肺部，确实有助于儿童的发育。教育监导应注意儿童日常生活的管理，尤其应注意不要让儿童在奴隶们之间消遣他们的光阴。凡儿童在七足岁以下这个时期，训导都在家庭中施行；这个时期容易熏染，任何卑鄙的见闻都有可能养成不良的恶习。因此，立法家的首要责任应当在全邦杜绝一切秽褻的语言。人假如轻率地口出任何性质的恶言，他就离开恶行不远了。对于儿童，应特别谨慎，不使听到更不使口出任何恶言。凡是不顾一切禁令，仍然发作秽褻的语言和举动，必须给以相应的惩罚。这些犯禁的人，如果是比较年轻的自由人，还没有被允许据有会餐餐桌的一席的，要给予体罚和其它斥责；要是年龄已大仍做出类乎奴隶的卑鄙言行，就应该课以罚金。不端正的语言既须要禁止，显然，我们也应该杜绝秽褻的图画展览和秽褻的戏剧表演。因此执政人员就得视察全邦的雕塑和图画，不让它们描摹任何秽褻的形象。可在某些祀神的庆祝节日，古传的礼法倘使特许有鄙俗的节目，自当列为这类禁令的例外。在这些节日，我们应该注意到，传统的风俗是允许成年男子，为他们自己及他们的妻子和子女祈福于诸神，而参予这些庆典的。青年们在不得参加会餐席次与前辈传杯共饮以前，立法家应规定他们不得观听俚歌或滑稽戏剧。到这个年龄，他们已经受到充分的教育，这些表演的不良影响，便不足为害了。这里我们既涉及了这些问题，就顺便作了些必要的简单说明；随后，等讨论到政府对这些事项究竟应否加以管理，以

及管理应采取怎样的方针和法规时，我们还得重加考虑，再作论究。悲剧名角色奥多罗从来不允许任何其它演员——即使是不足道的演员——先于他登台，他认为“观众总是喜爱他们最初所听到的歌声的”

：这句话是含有深刻意义的.我们无论和人或物相接触，实际都显见相同的情况：对最初接触的人和物常常留下优先的印象. 因此，人在幼时，务使他隔离于任何下流的事物，凡是能引致邪愿和恶毒性情的各种表演都应加意慎防，勿令耳濡目染. 已经安全地渡过了开始五年，儿童就可以在往后的两年，即到七周岁为止，旁观他人正在做而他们将来也应做的各种功课和工作. [因此，我们进入正规的集体教育这个阶段.] 这个阶段要分作两个时期——从七岁至发情为第一期（少年期）

，自发情到二十一岁为第二期（青年期）。

那些对人生历程以七数为纪的古哲大体无误；可 [对于教育设施作实际区划时，] 我们还应该细察自然的情况，做好精审的安排. 教育的目的及其作用有如一般的艺术，原来就在仿效自然，并对自然的任何缺漏加以殷勤的补缀而已. 继此以往，我们可考虑以下三个论题：第一，应否给儿童教育制定若干规程；第二，儿童（少年）

教育究竟应该由城邦负责，还是按照现今大多数国家通行的习俗，由私家各自料理；第三，这些教育规程应有怎样的性质与内容.

-- 285

政 治 学 3 8 2

卷 八

章一 大家应当一致同意，少年的教育为立法家最应关心的事业. [这种论断具有两个理由：一，] 邦国若忽视教育，其政制必将毁损. 一个城邦应常常教导公民们使能适应本邦的政治体系 [及其生活方式]。同某些目的相符的 [全邦公众的政治] 性格原来为当初建立政体的原因，亦即为随后维护这个政体的实力. 平民主义的性格创建了平民政体并维护着平民政体；寡头主义的性格创建了寡头政体并维护着寡头政体；政体随人民性格的高下而有差别，

必须其性格较高而后可以缔造较高的政治制度.[二,]又,人要使用每一种机能或每一种技术,必须先行训练并经过相当的复习,使各自为之适应.那么,他们在作为一个城邦的分子以前,也必须先行训练和适应而后才能从事公民所应该实践的善业.既然一城邦就[所有的公民]全体而说,共同趋向于一个目的,那么,全体公民当然也应该遵循同一种教育体系,而规划这种体系当然是公众的职责.[一,]按照当今的情况,教育作为各家的私事,父亲各自照看其子女,各授以自己认为有益的教诲,这样在实际上是不合适的.教育(训练)所要达到的目的既然为全邦所共同,那么大家就该采取一致的教

-- 286

4 8 2 政 治 学

育(训练)方案.[二,]又,我们不应假想任何公民能私有其本身,我们毋宁认为任何公民都应成为城邦所公有.每一个公民各成为城邦的一个部分;所以,任何对于个别部分的照顾必须符合于全体所受的照顾.这里,有如其它某些事情,拉栖第蒙人是应该受到表扬的;他们对于儿童的训练十分具有深心,把教育作为公共的任务,安排了集体的措施.

章二 现在,教育应该订有规程以及教育应由城邦办理这两点已经明白论定.我们接着就该考虑这种公办的教育要具有怎样的性质与怎样实施的问题.关于教育的内容,当今各家的意见是有分歧的.或者从普通的善德或从最优良的生活方面着想,大家对于儿童所应学习的题材,都各有不同的观念;教育究竟应偏重于理智还是偏重于道德性格(情操)

,往往大家也含糊不清.我们试图审察一下现世的实况,[那些当师傅的人]各行其是,迷离恍惚,无可折衷:谁知道[他们]设教的方针是注意人生实用的业务,或者专心于善德的操修,又或志在促进一切卓越的智能.人们对于各类学术各有所崇尚[而对于学术的分类却无明确的观念];我们如果询问究竟哪些功课有益于培养善德,大家就绝对不会作出一致的答复.即使同样是尊重善德的人们,对于善德的意义就各自有不同的理解;既然如此,则对于培养善德的门径,自然也就互有歧异了.儿童教育当然包括那些有用而确属必需的课目.可这里无须把一切实用的课目全都收纳.业务应该分为适宜于与不适宜于自由人操作的两类;授给儿童的实用知识就应该凭这

个分类为依据，勿使形成“工匠（卑陋）的”习性。任何职业，工技或者学课，凡可影响一个自由人的身体、灵魂或心理，使之降格却不复适合于善德的操修者，都属“卑陋”

；因此那些有害于人们身体的工艺或技术，以及一切受人雇佣、赚取金钱、劳悴并堕坏意志的活计，我们就称为“卑陋的”行当。在适合自由人学习的各种课目中，有一些也应该作某种程度的限制；这些课目要是过度地着意用力，以求擅精，也会像以上工技那样妨碍身心。人或有所实践或有所学习，我们当凭其功用而论其高卑。人们所行或所学如果是为了自身的需要，或者是为了朋友，或是为了助成善德的培养，这不能说是非自由人的作业；可相同的作业，要是依从他人的要求而一再操作，这就未免太鄙贱而近乎奴性了。

章三 现行教育规程的各门课目，如上所言，通常都包含两种观念。基础课目常常是四门，即读写、体操和音乐，有些人便加上了绘画。读写与至于绘画，大家都认为在人生许多实务上可以得到效用；而体操则通常都借以培养勇毅的品德。关于音乐训练的目的何在，那就很是迷惑而多所争执。如今，人们研习音乐，目的大都在于娱乐，但是在从前，音乐所以列为教育的一门是基于比较高尚的意义的。我们曾多次申述，人类天赋具有求取勤劳服务同时又愿获得安闲的优良本性；这里我们当再一次重复确认我们全部生活的目的应是操持闲暇。勤劳与闲暇的确都是必需的；但这也是确实的，闲暇比勤劳更高尚，而人生所以不怕繁忙，其目的正是在获致闲暇。那么，试问，在闲暇的时候，我们将何所作为？总不

宜以游嬉消遣我们的闲暇。如果这样，则“游嬉”将成为人生的目的。这是不可能的。游嬉，在人生中的作用实际上都与勤劳相关联。——人们从事工作，在紧张且又辛苦以后，就需要（弛懈）憩息；游嬉恰正使勤劳的人们获得了憩息。所以在我们的城邦中，游嬉和娱乐应规定在适当的季节和时间进行，作为药剂，用来消除大家的疲劳。游嬉使紧张的（生命）身心得到弛懈之感；因此引起轻舒愉悦的情绪，这就导致了憩息。[闲暇却是另一回事：] 闲暇自有其内在的愉悦与快乐与人生的幸福境地；这些内在的快乐只有闲暇的人才能体会；若一生勤劳，他就永远不能领会这样的快乐。人当繁忙时，老在追逐某些尚未完成的事业。但幸福实为人生的止境；唯有安闲的快乐[出于自得，不靠外求，]才是完全没有痛苦的快乐。对于和幸福相谐和的快乐的本质，各人的认识各不相同。人们各以自己的品格（习性）

估量快乐的本质，只有善德最大的人，感受最高尚的本源，才能拥有最高尚的快乐。于是，很显然，这里须有某些课目专以教授和学习操持闲暇的理性活动；凡有关闲暇的课目都出于自主[而切合人生的目的，]这就实际上适用于教学的宗旨，至于那些使人从事勤劳的实用课目固然事属必需，而被外物所役使，只可视为遂生达命的手段。所以，我们的祖先把音乐作为教育的一门，其用意并不是说音乐为生活所必需——音乐决不是一种必需品。他们也不以比拟于其它可供实用的课目，如“读写”。读写（书算）可应用到许多方面；赚钱、管家、研究学术以及许多政治业务，无不依赖于这一门功课。绘画也可以

-- 289

政 治 学 7 8 2

作为实用课目的实例是练习了这种课目的人们较擅于鉴别各种工艺制品[在购买器物时可作较精明的选择]。

音乐对于这些实务既毫无效用，也不像体操那样有益于健康并能增进战斗力量——对这两者，音乐的影响是不甚明显的。音乐的价值就只在操持闲暇的理性活动。当初音乐的被列入教育课目，显然是由于这个原因：这确实是自由人所以操修于安闲的一种本领。荷马诗篇的一页就见到这样的含义，其首句是：“侑此喜宴兮会我嘉宾，”

接着在叙述了济济的好友后，下一句是：“怡我群从今只爱诗人。”

在另一叶中，奥德修也说到，当英贤相聚，欣逢良辰，共同乐生励志的，都比不上音乐，华堂开绮筵，同听诗人吟，列坐静无喧，清音自雅存。我们认为以上各节，足以证明父辈对于孩子应该乐意他们受到一种既非必需亦无实用而毋宁是性属自由、本身内含美善的教育。这种教育或者限于一门或兼备几门课目；如果有几门则应该是哪些课目，以及这些课目应该怎样研习——所有这些问题都将要在以后另述。这儿，我们所已达到的结论没有违背昔贤的传统；音乐这样一门[不切实用亦非必需的]课目总是很早已经被古人列入教育规程之内了。我们还尽可这么说，某些为了实用而授与少年的课目，如读写，也并不完全因为这只是切合实用的缘故；[无关实用的]其它许多知识也可以凭所习的读写能力，从事进修。相似地，教授绘画的用意也完全未必为了要使人购置器物不致于有误，或

-- 290

8 2 政 治 学

在各种交易中免得受骗；这毋宁是目的在养成他们对于物体和形象的审美观念与鉴别能力。事事必求实用是不符合于豁达的胸襟和自由的精神的。在教育儿童时，我们当然应先将功夫用在他们的习惯方面，然后再及于理性方面，我们必须首先训练其身体，然后启发其理智。因此，我们开始要让少年就学于体育教师和竞技教师；体育教师将会培养他们身体所应具有的正常习惯，竞技教师将授以各项竞赛的技能。

章四 在那些素以重视少年训练著称的诸城邦中，有一些专门培养少年们的运动员习性和本领，完成这种训练实际上常对他们身体的发育和姿态多所损害。拉栖第蒙人并不采取这种错误的体育方针；但是，他们对少年进行严酷的锻炼，认为养成勇毅的品德莫善于这样的野蛮措施。可是教导少年们专练这么一种品德，或特别重视这么一种品德，我们已屡次说过，这也是一个错误；而且即使就专门训练勇德而说，他们的这种方法也是乖谬的。在动物界中，以及在野蛮民族中，我们若加以细察，就可以易见，凡属最凶猛的往往未必真正勇毅，凡真是勇族与猛兽，其性情毋宁是比较温和（驯顺）

或比较近似雄狮的脾气。世上确有好多野蛮民族习于杀戮，甚至宰食生人，滂都海沿岸各族中，阿卡亚部落和亨尼沃契部落就都是如此的凶猛，另有些内陆的部落也一样，甚至更为残忍——但这些常常以掳掠为能事的盗匪部落并无真正的勇德。从史实来看，即以拉根尼本族而论，在从前他们是惟一勤于严格训练而恪守纪律的城邦，只有在那时期，他们才较

-- 291

政 治 学 9 8 2

他族为强；现在他们对于运动竞赛与战场决斗都失败了。他们过去的优胜并不在他们训练的方法有何特长，只是因为他们的对手当初对于少年完全没有训练，因此他们得独擅于往昔。凶猛总是低了一着，得胜的应该是高尚雄强的心怀，只有真正勇毅的人们才能够正视危难而毫不畏缩，狼或者其它凶猛的野兽绝不会面对威胁却慷慨赴斗。驱策少年从事野蛮的活动，却不给予确属必要的教练，他们就一定趋于鄙陋。只要他们培养成一种仅有的品行，以便将来给政治家的措施或决策服役，史实已证明，他们随后所能发挥的本领实际上远不及曾经受过多方面训练的青年。我们现在无须称道斯巴达人过去的伟业，应该以当前的情况衡量他们的训练工作。以前，他们没有敌手。现在斯巴达式训练就得和其它教育规程较量短长了。现在，大家已普遍认识到体育训练的重要，关于实施的方式也都有所领会了。在发情年龄以前的儿童应教以轻便的体操；凡有碍生理发育的剧烈运动与严格的饮食限制都不适宜。早期的过度锻炼所遗留的恶劣影响是十分深刻的。在《奥林匹亚赛会历年优胜选手题名录》中，先在儿童竞赛得奖，接着这个同一选手又在成人竞赛时得奖者，一共只有二三例而已；理由是明显的：早期教练中的剧烈运动实际上损耗了儿童选手们的体魄。〔所以，在发情年龄以前的体育规程只能是一些轻便的操练。〕发情后的三年可授予其它功课〔例如读写、音乐和绘画〕；等到了十八岁的青年才适宜于从事剧烈运动并接受严格的饮食规则。要求人们同时进行心理活动与体力活动是不合适的。这两类不同的工作对人身当然会产生相

-- 292

异、而且实际上是相反的效果：肢体在进行工作时，停歇了心理活动，心理在思索时，肢体也就停滞了。

章五 我们在以前的叙述中，已经涉及有关音乐的若干问题；现在我们正好再拾前绪，重加论述；那些叙述可以作为对于这个论题作任何充分说明的楔子。解释音乐的效力实在并不容易，企图论究为什么应学习音乐的理由也一样困难。有些人认为音乐的作用，有如睡眠与酣饮，只是娱乐和憩息（弛懈）。睡眠和酣饮本身并不是高尚的事情；但两者无论如何都属可喜，因此欧里庇得说：“遣愁赖有此。”音乐有时同两者并列，正是由于这样的缘由，人们把睡眠、酣饮与音乐——舞蹈也尽可一并列入——看作都是可凭以消释劳累、解脱烦虑的事情。另一种可能的看法是认为，有如体育训练可以培养我们的身体那样，音乐可以陶冶我们的性情，以便对于人生的欢愉能够有恰当的感应，因此把音乐看作某种培养善德的功课。还有第三种可能的看法是认为音乐有益于心灵的操修并足够助长理智。显然，教育少年的目的不是为了使其娱乐。学习必须努力，而且免不了疲劳，实在不是娱乐。另外一方面，企图使人在幼年时操修心灵，确实也并不适宜。人生的目的固然在于心灵的造诣，但他还只在入世的初期，还谈不到终极。也许可以这么说，儿童们认真学习各门功课〔例如音乐，当初虽有所疲劳，〕迨日后长成，他们就可资以娱乐。于是，我们又可以追问：那么，又何必教儿童自己演奏？何不仿照波斯和米第亚诸王那样，让那些专精音乐的乐工演奏而自己倾

-- 293

政 治 学 1 9 2

听以取娱悦并领受其教益呢？

他们既以演奏为业而擅于此技，必然较仅能习知门径的少年为佳。如果竟因演奏而认为必须从小练习音乐，那么凭同样的理由，少年们也该先学习烹饪——但是，这是荒谬的。我们如果认为音乐具有陶冶性情的功能，这里也有儿童是否应自己学习演奏的问题。试问：“儿童何必自己演奏，让他们多听听音乐，不是终究可以养成欣赏音乐并领会其真趣的能力么？”

据说，拉栖第蒙人就是如此：他们不习管弦，而熟谙音律，能明辨曲调的雅俗。按照第三种看法把音乐作为助长我们自由的操修并促进人生幸福的功课，问题依然相同：我们如果意在闲适，为什么不去顾曲听歌，而要自累于鼓吹？

这儿，我们正可举示有关群神的知识：诗人们所咏的宙斯既不引吭，也不弹琴〔他仅仅是静听而已〕。我们往往说某人喝醉了或者习于诙谐，所以载歌载舞；如果不是喝醉，又不在逗人发笑，这样的活动将被鄙薄为乐工舞伎的能事。但是，这个问题姑且留到以后再说。让我们先考察音乐究竟应否列为教育的一个课目；更由此而查询：在前面已经分析的三端——教育〔即陶冶性情〕，或者娱乐，或操修心灵——音乐究竟在哪一端显见其作用？音乐含有三方所共通的要素，那么就尽可说它能为三者各尽其效应。〔请以诸要素之一、即怡悦作用为例：〕娱乐所以求憩息；憩息既用以解除由于紧张而引起的疲劳，就必需具有怡悦的作用。又，相似地，一般认为培养心灵应兼备怡悦与高尚的要素；幸福的心灵是这两种要素合成的心灵。现在我们大家一致同意，音乐，不论发于管弦或者谐以歌喉，总是世间最大的怡悦。我们可以

-- 294

2 9 2 政 治 学

引诗人缪色奥的诗为证：“令人怡悦，莫若歌咏。”

因此我们可知，为什么对于社会交际以及闲居遣兴，世人往往以音乐取乐——音乐确能打动人心，使之欢快。这里，我们可以把音乐的怡悦作用作为一个理由，从而主张儿童应学习音乐这门功课了。任何没有后患的欢乐不但有补于人生的终极〔即幸福〕，也可借以为日常的憩息。人生固然不易证受成果，可大家即使不深求终身的幸福，其乐于憩息，抒情自娱，总是日常可有的暂欢；因此，让年幼的人们安静起来，由音乐激发娱乐，使有片刻的弛懈，也是有益的。的确，人们有时游戏世间，完全以娱乐为他们一生的目的。人生的终极应有某些怡悦的作用；但是，这种怡悦并非偶尔的欢娱；可他们在追求终身的幸福时却误以寻常的欢娱当作心灵的怡悦。人类寻常的种种活动都但求达到一时的目的，并不计及人生久远的成果。平常偶尔的欢娱与之相似，且尽今朝的快乐，无须考虑明天的后事，事实上毋宁是在回顾过去，这恰好弛懈了由于先前的勤奋所遗留的疲劳。这就是迷惑了追求幸福的人使他们追逐寻常欢娱的原因。可音乐对于人们不仅可资怡悦，就解除疲乏而言，也是有益。音乐的效用似乎

正在这里.可是,我们还得研究,在这些属性〔即愉悦和解倦效用〕上,音乐是否另有比以前所说的更为高尚的本性.不管年龄相差多大,性格差别多远,人们的确都能对音乐自然地感受到愉悦,也许在这种共同的愉悦上,还另有所感受——也许我们正应考虑到音乐是否对我们的性格和灵魂有所影响的问题.若音乐影响情操,则显而

-- 295

政 治 学 3 9 2

易见,其效应亦将及于性格.若干不同的曲调引起人们不同的感受,奥林帕斯的歌曲尤甚:这可证见音乐对于性格的影响.世人都知奥林帕斯所作歌曲能鼓舞灵魂使它兴起热忱;热忱的兴起足可以显见灵魂在情操上受到了影响.所有的人当他们听到一些仅仅是模拟的声音,其中虽无韵律或者曲意,也不能不有所动心而表现同情.音乐既然使人愉悦而善德原在养成快乐的感觉和确当的爱憎,我们可由此推论:大家所急需学习的功课和培养的心境,莫如对于善性和卓行,造就正确的判断与快乐的感应.音乐的节奏和旋律反映了性格的真相——愤怒和和顺的形象,勇毅与节制的形象以及任何和这些相反的形象,其它种种性格或情操的形象——这些形象在音乐中表现得尤为逼真.凭各自的经验,显知这些形象渗入我们的听觉时,实际激荡着我们的灵魂而令它演变.这儿,由音乐的形象所培养起来的悲欢的心境实际上符合于由原物所引致的悲欢的心境.如人如果因谛视某物的雕像而感到欢喜——假使他所欢喜的确实出于形象〔而不是出于雕塑材料的优美或高贵〕——那么在他见到原物时也一定欢喜.其它的感官如触觉与味觉,不能造就人物的性格(品德)的形象.视觉所涉的形象也可能表现人物的性格;有些图形事实上是在临摹事物的情态,可图形所能反映的性格是狭小而肤浅的.而且我们还须知道一切人们的视觉略同.又,凭图形颜色所形成的视觉印象实际上不是性格的表现,而仅是性格的示意.它们描绘了处于某种情感中的人物,由此显示那个物体的情操.可就以视觉方面的各种作品而言,对于鉴别这些微薄的表现或示意,就不宜

-- 296

4 9 2 政 治 学

教儿童观看鲍桑的手笔，而应引导他们研究波吕葛诺托的图画以及其它善于摹拟情操的画家或雕塑家的成绩。但是，在乐歌（作曲）方面，情况就不同了，这基本上原是情操的表现。这是明显的：乐调的本性各异，听乐者聆受不同的乐调被激发不同的感应。有些曲调令人情惨志郁，例如所谓吕第亚混合调，就以沉郁著称。另外，流于柔靡的曲调，听者常常因此心舒意缓。另一种曲调能令人神凝气和，这就是杜里调所特有的魅力；至于里季调就不同；听者未及终阕，就感到热情奋发，鼓舞兴起了。这里〔关于乐调的辨识和选择〕我们尽量可遵循那些于音乐教育研究有素的人们的先进意见，他们业已详征事实，综合了他们的乐理。刚才所说有关乐调的原理，对各种韵律（节奏）

说来，亦属适宜。有些韵律，性质比较安静；另一些则颇为动荡；动荡的韵律，又有适于俚俗与适于自由人举止之分，也就是鄙贱和高尚之分。由上述这些论证，我们阐述了音乐确实有陶冶性情的功能。它既然具备这样的功能，就自然应列入教育课目而教授给少年们。而且音乐教育的确适合于少年们的真趣：当年幼时，儿童们都不愿接受辛酸而引不起快乐的事物，至于音乐则在基本上就内含甜蜜而怡悦的性质。音乐的曲调韵律令人怡悦，而且渗透灵魂；所以许多思想家把灵魂结合于乐调；有些人就直说灵魂本是一支乐调，另一些人则认为灵魂内含有乐调的质素。

章六 如今，我们还必须答复先前曾经慎重提到的问题：教授音乐应否使儿童确实能够自行歌唱和演奏。曾否实际登场

-- 297

政 治 学 5 9 2

演奏，这对于人们才艺的造诣当然是一个重大的分别。从没登场的人们，虽然也有可能，毕竟很难成为那一门才艺的良好评判家。又，应使儿童常常有事可做；父母们为了维系儿童的心志和身手，免得他们任意毁损室内的什物，往往给他们玩阿奇太的响器，这种玩具真是一项可喜的创作。孩子们整天是都不会安静的；当他们幼小时，一个响器恰就可以引动他们的注意；等到岁月既增，音乐教育就适于用作少年们的响器了。考虑到这些情况，显然在音乐教育中，应让少年们登场演奏。至于在发育期间各段年龄，怎样安排才为合适，怎样安排便

属失当，自然不难抉择；另外，世人往往认为研习音乐而竟然实际登场，就未免类似乐工的专业而趋向下流，这也是易解释的。我们先承认叫少年们参加演奏的目的只是在培养他们[对于别人演奏]的评判能力：虽然在早期应使熟习手艺，等年岁已长，他们既能欣赏音乐，辨别雅俗，就不必再次登场。然后对若干方面加以考察，让我们来答复这里所谓弄笛操琴近于玩物丧志、使人鄙俗的谴责：（一）凡是希望成为良好公民而具备自由品德的少年，他们在受训时期的参加演奏应该限于怎么样的程度？

（二）

他们所须熟习的应是哪些歌词和韵律？

（三）

教他们演奏时应该授以哪些乐器——因为乐器也是有高卑之分的？我们若能辨明这些问题，也就可以解除那些谴责。某一些种类的乐艺可能是工匠性的薄技[但是我们必须先分别各个种类的不同效应，然后才能评价这样的问题]。

我们尽可假设少年音乐教育的安排绝对不能有碍他们成

-- 298

6 9 2 政 治 学

人期的事业，也不可使他们养成匠工的习性；这些习性起初既不利于体育活动，久后也无益于学术研求，到了他们应受战士（军事）和公民训练的时候就将显见其为害。音乐课程的进度要遵守这样的原则：[其一，]不要教学生们学习在职业性竞赛中所演奏的那些节目；[其

二，] 更不要教学生尝试近世竞赛中以怪异相炫耀的种种表演，这类表演竟被引入现行的教育课程，实属失当。遵循这些规则，我们所订的课程固然不该仅仅使少年粗识某些动物与几乎所有奴隶以及小儿都能领会的普通乐音为限，却也只须到达对高尚的歌词与韵律能够欣赏的程度为止。由以上那些论点，我们也可以推断，对乐器应该选取怎样的种类。笛不该引用到儿童音乐教育中；我们还必须避免那些需要高度技巧的其它乐器，如吉柴拉琴等。凡授与学生的乐器应当是对音乐方面以及其它学术方面能够助长聪明、增进理解的乐器。又，笛声只能激越精神而不能表现道德的品质；因此这只可吹奏于祭仪之中，借以引发祀者的宗教感情；在教育方面这是不适宜的。反对儿童吹笛的另一理由是当他们使用这种乐器时就不能歌唱或者言语。古代虽曾盛行吹笛，可我们的祖辈不久就禁阻少年和自由人们从事此艺。起初，家家富足，饶有闲暇，人们往往要擅长多方面的才艺；波斯战争时期及战事结束以后，大家因胜利而趾高气扬，于是力求遍及一切新鲜的学术，遂至不加以选择，遽将笛管列入了音乐教育的课程。在拉栖第蒙，一位合唱队长在他的队员舞蹈时竟然亲自为他吹奏笛管；而且在雅典，这曾成为一时风尚，自由人几乎个个都能操弄这种乐器——试观

-- 299

政 治 学 7 9 2

认真经营而形成了一个乐队的司拉西浦所建造的那个碑志，其中便特地称赞[队内的笛师]埃克芳底特。嗣后吹笛的技艺日见进步，对于乐声的审听渐精，终久能够明辨乐器的有益或无益于德性，因此大家就不再重视此艺了。好多较古的制作，有如琵琶底箏、琵琶多瑟和类此仅以取悦于听众的乐器，以及七角琴和三角琴、撒琵琶琴和其它各种专重手法的乐器，从此为世所轻视。古代所传关于笛管的神话，其中颇见智慧。据说，雅典娜首先创造了一支笛管，随后她又抛弃了。按照这个故事所说，她是因为吹笛时面颊鼓胀，失了她的雅致，所以不要这种乐器。可雅典娜原是主持智慧的女神，我们曾经把一切学艺都归属于她；也许她所以掷笛的原因，是在于笛声无补于心理操修的原因。这样，我们就乐器及其所需的技巧而说，实在应摒弃任何专业的训练方式。所谓职业训练，其本意就在使学徒们可以参加演奏竞赛。在公开演奏中，乐人的操作并不刻意在自己身心的修养，而专门取悦于他们面前庸俗的听众，这些听众实际上追逐着一些鄙薄的欢娱。因此我们认为登场演奏，总是佣工（乐工）的能事，不是自由人的本分。而且演奏者自身也会在剧场中渐渐趋向俚俗。他们[为取悦听众而]从事乐艺的宗旨原来已卑下，而听众的俚俗又往往令乐艺降格；于是艺人们为投听众所好，就不仅淹没了自己的心志，连自己的身体也不得不按照时尚的兴趣而忸怩作态了。

章七 关于各种乐调与韵律（节奏）

还有待于我们的研究：是否所有乐调和韵律都可采用抑或应该分别取舍，是否旨在

-- 300

8 9 2 政 治 学

教育的音乐课程可以遵循一般[乐艺的]规则，还是应另外为之安排，这些问题都得加以论述。还有一个需研究的论题是：我们见到歌词和韵律两者合起来成为音乐，那么我们就应辨明两者在教育上各别的效应，而考察音乐的优胜处在于歌词还是在于韵律。但是，对这些问题，我们相信当代好些音乐家已经有良好的论述，还有一些精于音乐教育的思想家并已在乐理方面有所阐明。学者如有志深究，他们可以阅读那些著作，我们在这里只作提纲挈领，有如立法定制者对于万事总是仅举其大要罢了。我们按照某些哲学家的分析，把旋律区别为培养品德、鼓励行动和激发热忱的三种基本音节；这些思想家还讲到乐调的性质基于这样的音节分类，每一种乐调各相适合于各别的旋律。另一方面，如前已说到的，我们仍主张音乐应该兼顾几种利益，不该偏重任何单独的利益。音乐的三种好处为：其一，教育；其二，袪除情感——现在姑姐先引用“袪除”这一名词，等到我们讲授《诗学》的时候再行详解；其三，操修心灵，操修心灵又与憩息和消释疲倦相关联。因此各种乐调显然都可以采用，但为了各尽其利，在不同情况中当然应各择所宜。若目的在于教育便当选取最优良的诸乐调培养品德；如果听取他人的演奏，就可列入行动乐调和热忱乐调这类节目。怜悯、恐惧、热忱这类情感对有些人的心灵感应特别敏锐的，对一般人也必然有同感，只是有强有弱，程度不等而已。其中某一些人尤其易于激起宗教灵感。我们可看到这些人每每被祭颂音节所激动，当他们倾听兴奋神魂的歌咏时，就如醉似狂，不能自己，未几而苏醒，回复安静，好像

-- 301

政 治 学 9 9 2

服了一帖药剂，顿然消除了他的病患。〔用相应的乐调〕也可以在另一些特别容易感受恐惧和怜悯情绪或其它任何情绪的人们，导致同样的效果；而对其余的人，依各人感应程度的强弱，实际上也一定发生相符的影响。于是，所有的人们全都由音乐激发情感，各自在某种程度上消除了沉郁而继以普遍的愉悦。因此这些意在消释积悃的祭颂音节实际上给与我们大家以纯正无邪的快乐。所以，这些乐调和音节在音乐竞赛中可以为任何登场艺人所采取。但听众有两类：一类为自由而夙有教化的人们，另一类为工匠、佣工等普通的俚俗听众。竞赛与观摩演奏不但应该让第一类听众入场，对于第二类听众也应一律开放，他们正需要借以息劳解倦。这类听众的灵魂由于困于劳作而丧失自然，他们就喜欢倾听偏异的乐调和缓急失常而着色过度的音节。人们凡是趣味相投，便觉得兴致洋溢，以为无上欢乐；所以当艺人献技于低级听众之前，就应允许他们演奏性质较低下而合于俚俗的词曲。就教育而论，就如刚才所说那样，选择歌词和乐调应当以培养品德为主。我们曾经说明，杜里调为培养品德的乐调之一种，但我们也该兼收那些于哲学与音乐教育都有研究的思想家所论述的其他乐调。在《理想国》里，苏格拉底在杜里调外只选取 里季调是错误的；他起先既反对笛声，后来又存录 里季调，则他的谬误尤为可异。 里季调之于其它乐调恰恰如同笛管之于其它乐器；两者都以凄楚激越、动人感情著称。这可以诗体为证。巴契亚（，酒神热狂）以及类此的情感冲动〔入于诗篇而谱于乐章者，〕只有和以笛管最为

-- 302

0 3 政 治 学

诸合，若用其它乐器，便觉失其自然。就乐调说，也与之相似， 里季调中的音节最能表达这类热狂心境。第茜朗布（“热狂诗体”）

，通常都知道它同 里季调的音节相适应，可举为一个实例。精于乐艺的名家可以引证许多掌故与篇章来说明热狂诗体的性质。在这些掌故中，正如菲洛克色诺就曾拟以杜里调为谱，填制了一篇题名《米苏人们》的热狂诗章，但他终究没有成功；后来他不得不仍旧沿用 里季调来编写。一般公认杜里调最为庄重，尤其适于表现勇毅的性情。我们都认为万事都是过犹不及，我们应该遵循两个极端之间的“中庸之道”。杜里调正是诸调间的中调。因此，在少年们的音乐教育中应用杜里调的音节与歌词最相宜。人们如果欲有所作为，必须注意两项标的——可能标的和适当标的；人们尽力以赴各自的标的，尤应注意这些标的的可能性和适当性确实与本人的情况相符合。就音乐而说，这些情况随人的年龄而相异。年老气衰便难以再唱

高音乐调，他就只能低吟较轻柔的词曲。苏格拉底认为轻舒柔靡的软调使人如入醉乡，不宜用作教育；但饮酒陶醉，其始兴奋，而随后就使人不胜困疲，所以有些音乐家批评他的比拟为不伦，认为苏格拉底立说有误。我们应该想到年华荏苒，人生最终必衰老，那时就愿有低柔的乐调与音节了；而且这类乐调和旋律也正须应用于少年时代的音乐教育。对儿童们，凡内含有益的教训并可培养秩序的曲调就应一律教授；而吕第亚调则两者兼胜，尤为相宜。如此，音乐教育当然应该要求符合三项标准——中庸标准、可能标准和适当标准。

1、小编希望和所有热爱生活，追求卓越的人成为朋友，小编：QQ 和微信 491256034 备注书友！小编有 300 多万册电子书。您也可以在微信上呼唤我 放心，绝对不是微商，看我以前发的朋友圈，你就能看得出来的。

2、扫面下方二维码，关注我的公众号，回复电子书，既可以看到我这里的书单，回复对应的数字，我就能发给你，小编每天都往里更新 10 本左右，如果没有你想要的书籍，你给我留言，我在单独的发给你。

3、为了方便书友朋友找书和看书，小编自己做了一个电子书下载网站，名字叫：周读 网址：<http://www.ireadweek.com>



扫此二维码加我微信好友



扫此二维码，添加我的微信公众号，
查看我的书单