

汉译世界学术名著丛书

阿奎那政治著作选

马清槐译

商务印书馆

1982年·北京

汉译世界学术名著丛书

阿奎那政治著作选

马清槐译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号)

新华书店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

统一书号：3017·71

1963年4月第1版 开本 850×1168 1/32

1982年7月北京第2次印刷 字数 121千

印数 13,100册 印张 5 5/8 插页 4

(60克纸本)定价：0.76元

本书译自拉丁文、英文对照本《阿奎那政治著作选》
(*Aquinas Selected Political Writings*)，原书由唐特
雷佛 (A. P. D'Entrèves) 编辑并撰写序言，道逊 (J. G.
Dawson) 译成英文，牛津巴西尔·布拉克威尔 (Basil Bla-
ckwell) 书店1954年出版。

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



www.docsriver.com 商家 本本书店
内容不排斥 转载、转发、转卖 行为
但请勿去除文件宣传广告页面

若发现去宣传页面转卖行为，后续广告将以上浮于页面形式添加

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



汉译世界学术名著丛书

出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行。限于目前印制能力，1981年和1982年各刊行五十种，两年累计可达一百种。今后在积累单本著作的基础上将陆续汇印。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1982年1月

托马斯·阿奎那的政治思想

吴恩裕

托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 1227—1274)^①是西欧中世纪一个重要的政治思想家。他的著作不但卷帙浩繁,而且把一切知识都纳入了他的神学体系之中,一个现代读者读起来很不习惯。这本《阿奎那政治著作选》摘录出阿奎那关于国家和法律的主要观点,对于初读他的著作的人是很方便的。不足的是,阿奎那本来是经院哲学的巨子,从摘录中却无法看出他的繁琐的论证方法。但这似乎也是两件不可得兼的事情:既简要就不能窥全貌。

阿奎那生前是天主教的重要理论家,死后被尊为“圣人”。哲学界承认他是经院哲学的大师,资产阶级政治学家也一向认为阿奎那的政治和法律论点是中世纪典型的政治和法律观点,当代资产阶级学者也对阿奎那备加赞扬。萨宾(George H. Sabine)在他的很受英美政治学界推重的《政治学说史》^②里说:“托马斯的哲学极其成熟地表达了中世纪文明所依据的道德的和宗教的信仰。”^③至于以梵蒂冈为大本营,以在美国的马利坦(J. Maritain)、克拉克

① 阿奎那的生平,略见本书唐特雷佛的《引论》,兹不再赘。

② 萨宾是美国康奈尔大学的教授,他的长达五十万言的《政治学说史》甚为英美资产阶级学者所推重。该书1937年在纽约出版,1959年有修订版。

③ 见该书第257页。

(Clark) 等人为主要代表的新托马斯派,^① 则竟欲恢复中世纪的蒙昧主义以神学的论据来为帝国主义国家的法西斯统治辩护了。

因此,我们翻译阿奎那的著作,不仅具有历史的意义,也有现实的意义。中世纪文明的基础到底是什么?阿奎那对于那个基础持的是什么态度?解答了这些问题,自然就得出阿奎那的历史估价。另外,阿奎那的哪些学说为当代新托马斯主义者所继承?这些学说为什么到现在还能起作用?起的是什么作用?这也都是我们在当代无产阶级和资产阶级思想战线上的斗争中,必须解答的问题。

二

天主教在中世纪的西欧封建社会中具有压倒一切的势力,它几乎影响到人类的每一种活动。用天主教这种道德的和宗教的信仰解释历史发展,便是一种宗教的或唯心的历史观。资产阶级的历史哲学家把天主教视为中世纪历史发展的基础或推动力量,是倒果为因的、反科学的看法。

不错,天主教在中世纪的影响面的确是很广的。它不但支配了人类的精神生活,而且也渗透到人们物质生活的各个方面。它几乎垄断了人们的信仰,它用神学解释哲学并且控制了哲学,从而把“哲学变成宗教的侍婢”,它阻碍了科学的发展,它控制着(至少在它的盛世是如此)政治,在一定的意义上,它也影响了中世纪的经济的发展。其他方面的社会生活,如婚姻、商业等等,也几乎没有

^① 新托马斯主义是当代极其反动的资产阶级法学派别之一,以下在第六节还要论及。

它不渗透到的范围。天主教的影响这样普遍，难道它还不是中世纪文明的“基础”么？难道没有它，中世纪的文明还能够向前发展么？

我们的回答是：尽管天主教在中世纪的影响很大，渗透面很广，但它究竟是一种社会意识形态：它虽然影响了许多人类活动，但是它本身却也受着旁的力量的决定。那决定天主教的成长和发展的便是中世纪“取得其生活资料的方式”。马克思在《资本论》中的一个注文里写道：“他们取得生活资料的方式……说明了为什么……天主教在那里占主要地位。”^①换句话说，天主教之所以在中世纪具有优越的地位，是与它在当时的封建经济制度中所占的特殊地位分不开的。

中世纪的经济以农业为主，土地都为少数地主所私有；农民隶属于地主，缴纳贡赋，并且负担繁重的义务。封建领主对农奴的剥削是残酷的。除了世俗的封建主以外，教会在中世纪也是大的土地所有者，教皇则是最大的领主，最肥沃的土地都掌握在他们手里。由于教会在经济上这种占优势的地位，所以它们逐渐也取得了政治上的优势地位。从公元九世纪起直到十三世纪，虽然教权与政权在不同的时间和不同的地区有过互争长雄的局面，但大致说来，这是一个教权逐渐上升终于达到高峰的过程。这一时期中古社会的发展是以封建领主对农奴的剥削和奴役制度为基础的。当时社会的基本矛盾便是封建领主和农奴两个阶级之间的矛盾，而教会、教皇则是重要的领主。他们之所以在当时社会各方面占“主要”、“优越”或“支配”的地位，完全是由于他们首先是经济上的

^① 马克思：《资本论》第一卷，人民出版社1953年版第66页注文；译文略有改动。

支配阶级。没有这一经济上的统治地位，不用说对社会其他方面不会有那么大的影响，就是维持其本身的存在，也会成为问题。如果天主教会是仰赖着人们随意的布施来维持其存在的，他们就绝对不可能对当时的社会一切发生那么大的作用。由此可见，资产阶级历史哲学家认为天主教是中世纪社会的基础，完全是一种倒果为因的、反科学的看法。难道单凭天主教的“道德的和宗教的”信仰，就能维持对农奴的压榨，就能推动中世纪的社会向前发展么？

三

然而，天主教的宗教信仰在中世纪的社会中却不是不起任何作用的。有意制造一个包罗万象的神学体系的阿奎那，便是这种信仰的著名的阐释者。他用天主教的信仰代替知识：从神到人，从自然到社会，从教会到国家，他都囊括无遗地做了解释。对于阿奎那这一辩护整个封建制度的思想体系，本书《引论》的作者唐特雷佛却认为是“超然的”，而且还说什么：这种超然的性质正是阿奎那的政治思想的“真正历史意义”所在。^①这是极其荒谬的说法。阿奎那一生的活动都是为僧侣统治阶级服务，他的著作自是这种活动的一个不可分割的而且是主要的部分，怎么可能是“超然的”呢？在我们看来，阿奎那的学说尽管在各个方面都披着宗教的外衣而最后都归结到宗教，但是它的实质却是以维持封建剥削关系和僧侣的及世俗的封建统治为目的的。在本节我们先看看阿奎那对于奴隶制一般以及对封建所有制的看法是怎样。

① 见本书《引论》。

阿奎那是承认并且拥护社会不平等的。在这一点上，他和他所推崇的亚里士多德的主张相同。^①但是亚里士多德是用世俗的理由来说明社会不平等制度产生的原因，而阿奎那则是远承几百年前那死后也被尊为“圣人”的奥古斯丁(St. Augustine)的说法，^②认为：虽然神创造的人都是自由的、平等的，但是由于人的罪恶，所以神就使人沦为奴隶，做为对人们的惩罚。阿奎那又肯定，当时各个民族在万民法中规定了奴隶制度是合乎神的意旨的。阿奎那还把奴隶制和战争特别联系起来，而认为在战争中，战败的敌人被俘之后就成为奴隶。他虽然认为战争是“坏事”，但却是“必然的”坏事。那么，这逻辑就很明显了：人类不能避免战争，奴隶自然就会源源而来，这都是神的意思。这种对奴隶制一般的辩护，乃是阿奎那对于封建剥削关系态度的根据。

从这一观点出发，阿奎那自然是要极力拥护封建所有制的。他说：取得和处理物质财富〔当然包括土地在内〕的权力是完全可容许的。因为在他看来，人们对获得与其自身有关的东西的关心胜过对于与其他人共同的事务的关心；因为，当每个人都有其自己的事业要照料时，人们的事务就会处理得更有条理，而且也因为，如果各人都对自己的处境满意的话，私产便可以使人类处于一种和平的境地。^③阿奎那为私有制提出了这些辩护的“理由”之后，他又说：“私有权并不违背自然法，它只是由人类的理性所提出的

① 参阅亚里士多德的《政治论》，巴克(E. Barker)的英译本，第一卷，第五、六、七章。

② 见他的《上帝之国》，《人人丛书》希利(J. Healer)的英译本，第十九卷，第十五章，第252—253页。

③ 见本书第141—142页。

对于自然法的一项补充而已。”^① 私有权既然合于自然法，那就当然也合乎神的意旨：因为前者是受后者支配的。

是不是所有的教士都是私有制的辩护者呢？这却不尽然。往远些说，早期的基督教教义中便有公有制的主张。^② 早期的基督教是公元一世纪时在罗马帝国中被压迫群众，如奴隶、解放的奴隶、贫民以及被罗马所征服或驱散的没有权利的各族人民的宗教。他们是被压迫、被剥削者，他们自然会有反对当时奴隶占有制的思想。距阿奎那的时代较近、十世纪中叶就开始了的异端运动“博哥米尔派”，^③ 也是代表当时被剥削阶级的利益反对封建土地所有制的，认为这种制度是“魔鬼”建立的。这两种看法，虽然时代不同，却都是反对当时私有制的主张。他们对当时那种不平等的社会基础是仇视的、攻击的，他们所持的是显明地反奴隶制和反封建制的态度。阿奎那则恰恰相反，他不但拥护封建土地所有制，而且还反对公有制，说什么：“只有在那些联合地和共同地占有某种东西的人们中间，才往往最容易发生纠纷。”^④ 则阿奎那完全为封建经济基础服务的态度，已经极为明显，他的学说并非如本书《引论》作者所谓“超然的”，也自无待言。

四

阿奎那既然为封建领主对农奴的残酷剥削辩护，他当然就不

① 见本书第 142 页。

② 如见于《路加福音》、《使徒行传》中的某些语句。

③ 是首先发生于保加利亚的一个具有反封建实质的异端运动。请参看莫基切夫编的《政治学说史(简明教程)》中译本，第 49 页。

④ 见本书第 142 页。

能不极力拥护封建主的统治和法律。在阿奎那的时代，由于政权已经从属于教权，二剑论时期政教对峙的观点已成过去，他的工作只是怎样把政权和教权安排在一个统一的系统之内，俾证明这个合理，那个也就自然合理。这一工作，阿奎那是做了，而且资产阶级学者一向认为他做得很出色。我们且先看：在国家论中，他是怎样把亚里士多德的学说^①和神学理论强拉在一起的，其次再进而分析他的法律理论。

一 在国家论方面，阿奎那采取了希腊政治思想中的国家起源观：认为国家是由于人性中彼此倚靠过同伴生活的自然需要而产生的。他模仿着亚里士多德说：“人是社会的和政治的动物。”^②亚里士多德这一说法本来是和基督教义相抵触的，正如他的许多旁的主张和基督教义抵触一样。但是阿奎那却象他处理亚里士多德的其他主张一样，也用宗教的教义来解释亚里士多德这一说法。他说：上帝是人和人性的创造者，社会和国家既然是由于人性的需要，那么，上帝才是政治权威的究极创主。世俗的国家起源论就这样地予以神学化了。对于国家的目的，阿奎那也采取并且引伸了亚里士多德的说法。他把国家视为引导公民达到快乐而有道德的生活的组织。这还是亚里士多德的思想，但什么是“快乐而有道德的生活”呢？阿奎那认为：除了“丰裕的经济条件”、“维持和平”和“保持私有制”之外，上帝还给人类一个更高的目的——即，与上帝同在天国享受永恒的快乐。对于这一点，世俗的统治者是无能

① 阿奎那是著名的用宗教学说解释亚里士多德著作的人，下面还要论及。

② 亚里士多德的原话是“人生来就是政治的动物”。见上引《政治论》第一卷，第二章。

为力的。这就必然引到教权高于政权的结论：即必须具有神权才能负起这个责任。谁有神权？本来只有上帝——耶稣基督。但基督把这项责任交给了僧侣，特别是他们的总代表罗马主教。所以，这逻辑是极清楚的：人间的国王必须隶属于罗马主教，前者对待后者应该象他对待基督本人一样。

有着上述来源和目的的国家，阿奎那认为人们是应该在其中安分地过着和平、快乐而有道德的生活的。尽管在当时的封建社会中有着各个阶级和各个等级的不同，但这却无碍于人们各自实现其快乐而有道德的生活。因为人们必须了解：正如上帝创造宇宙万物原是有“高级”和“低级”之分而后者应该受制于前者一样，人类社会也有“上等人”和“下等人”之分，并且前者也应该统治后者。“犹如在一个人，灵魂是统治着肉体的，而在灵魂本身之内，冲动的和情欲的部分，则又受制于理性。”^① 肉体不服从灵魂是不可想像的，情欲不服从理性是要横决灭裂的。为了使国家不致陷于分崩离析，“下等人”服从“上等人”的统治是必要的，也是有益的。

在这里，我们充分看到：阿奎那如何用他那“神的形式阶梯”的说法来论证当时社会中的封建阶梯。谁是“下等人”呢？是农民和其他体力劳动者。谁是“上等人”呢？自然是那些僧侣和世俗统治阶级了。

二 法律是实现国家意志的工具，因此，阿奎那也不能不注意法律。他用下述四种法律赅括了支配宇宙秩序和社会秩序的法律：

^① 见阿奎那的《君主权力的性质和责任》，原见《论君主政治》，第一卷。引自考克尔《政治哲学选读》，英文本，第130页。

(一)神的成文法,即《圣经》;(二)神的自然法,即“神的理性本身”;(三)人的自然法,即“神的法律在人类理性中的反映”;(四)人的成文法,即“对自然法的确认”。我们知道,古希腊的思想家曾经把自然法视为一种“较高的法律”,一部分希腊思想家用这一法律来批判现行法律。近代资产阶级在反封建的革命中,也这样做过。自然法在他们都是最高的法律。可是,在阿奎那手里,自然法的地位降低了:在它上面还有神的法律。这样,人的法律,亦即各个国家的成文法的权威也就更为低下了。就来源说,人的法律尽管是由国家公布的法律,然而推其本源,也自然不能不认为它最后是导源于神的法律了。

阿奎那把人的法律界定为:“法律不是别的而是一种由管理社会的人所公布的、以共同福利为目的的理性的命令。”^①当时实际的法律有实在法(Jus Civile)和万民法(Jus Gentium)二种。实在法是根据自然法适应于某一特殊地点、环境,亦即某一特殊国家而特别制定的法律。万民法则是根据自然法而得出的一些普遍的结论。问题在于:无论实在法也好,万民法也好,它们是不是“以共同福利为目的”的呢?它们是否可以笼统地说是“理性的命令”呢?

就实在法而言,它包括的主要是一个国家中关于财产、债务、贡赋、服役、婚姻以及刑罚等问题。封建土地私有制在这种法律中是不可动摇的原则。维持这种制度对于占绝大多数人口的农奴们,显然是没有什么“福利”可言的,相反,却是他们的灾难。对于僧侣和世俗封建主们,维持这种制度倒是绝对有利的。这种法律可以说

^① 阿奎那的《神学大全》第二卷,第一章,引自考克尔同上引书,第128页。

是他们的“理性”的“命令”，农奴们显然是不会具有这样的“理性”，发出这样的“命令”的。可见，所谓“共同福利”是不符合事实的。

就万民法来说，仅据阿奎那所承认的万民法的优点之一——奴隶制的确认，就可以看出：这种法律的基础也是建筑在当时各个国家的封建主的利益上面的。如果说这是受时代的限制不可能不有的现象和思想，那么，为什么象上文所提到的、在阿奎那出生三个世纪以前的异端运动“博哥米尔派”会反对奴役，反对残酷的封建剥削呢？再向远些说，为什么在古希腊会有如安提丰（Antiphon）^①那种公开反对奴隶制的著作《论真理》^②出现呢？

可见，阿奎那自是当时统治阶级的理论家，他的任务恰恰是在于掩盖国家和法律的阶级实质，他和近代资产阶级学者所不同的，只在于他是用宗教的蒙昧主义而不是用世俗的理由来做掩盖的工具而已。他的目的无疑地也是为了巩固当时的统治机器，从而巩固封建剥削关系。

五

由此可见，阿奎那所阐释的“宗教理论”的确起了维护封建社会经济和政治法律的作用。他所努力的特别是在于从理论上调和十三世纪存在的各种矛盾。例如封建领主与农奴之间的矛盾、政权与教权之间的矛盾以及所谓“知识和信仰”两者之间的矛盾等等。这些矛盾都是当时阶级斗争的表现。封建领主与农奴之间的矛盾是基本的矛盾，我们由第三节中可以看到：阿奎那完全是站在

① 古希腊著名的反奴隶制思想家。

② 二十世纪在埃及发现他的《论真理》一书的两页残简，恰好其中论及此点。

剥削者一边的，他是被剥削者农奴的敌人。他的手段是用神学的说辞来论证剥削制存在的合理，亦即合于神的意旨。政权与教权之间的矛盾在中世纪经常表现为主要的矛盾，它是世俗封建主和僧侣封建主之间的矛盾。阿奎那用他那使政权究极地从属于教权的主张，表明了他是站在僧侣阶级一边的。但是，只要世俗的统治者尊重上帝代表人教皇的意旨，则他也是站在他们一边的。因为这个矛盾只是统治阶级内部的矛盾，作为被治者的人民才是真正的对立面。至于“知识与信仰”的矛盾，其实质内容也是以统治阶级内部的矛盾为主的。在政治思想方面，信仰是指对于统治与服从关系的宗教解释，也是指世俗的统治仍须服从更高的神的统治；知识则指亚里士多德对于政治权力的世俗看法。由于原封不动的亚里士多德主义对于宗教是不利的，所以阿奎那便从各个方面把亚里士多德的《政治论》和《伦理学》中的许多主张，予以宗教化。在加以引伸之后，在世俗的政治法律理论之上冠以宗教的渊源和目的之后，“危险的”亚里士多德学说就变成无害的和为教皇统治服务的了。而这个所谓“知识和信仰”的矛盾也就解决了。在理论上几乎把一切矛盾都做了对僧侣和世俗统治阶级有利的“解决”的人，难道还不被统治阶级尊为“圣人”么？然而对人民，特别是当时处在被压迫最底层的农奴，阿奎那的工作则是在世俗统治的枷锁之外，又加上了一副精神统治的桎梏。

六

过了三个多世纪，当西欧首先在尼德兰，继而在英国和法国发生了资产阶级革命的时候，宗教在世俗生活上失去了统治地位，而

沦为近代资产阶级所建立的国家的一个部门。破斥迷信、反对神权政治学说，总之，反蒙昧主义，已经是资产阶级革命的一个口号。象阿奎那这样的角色不但不是他们喜爱的人物，用神权来说明政权，如菲耳默(Robert Filmer)的《父权政治论》^①等等，反而是他们，如洛克(J. Locke)，驳斥的对象。^②这并不奇怪：资产阶级既已在经济势力上强大到足以推翻封建王朝并取而代之的地步，他们当然就要扫除那些替它们辩护的谎言和骗人的迷信了。他们自己也制造了一套资产阶级学者自称为“近代自然法的理论”。这一“理论”的特点是：第一，摆脱了自然法的神学解释，而予之以世俗的说明；第二，用资产阶级为模特儿，用它的思想、感情、愿望，形成资产阶级的“人性论”，把它做为自然法的内容。那就是说，凡是资产阶级的要求，便是“人性”的要求，也便是自然法的要求，如自由、平等、资本主义私有制等等。但是，在资产阶级推翻封建统治时期所用的这一理论武器，到了他们自己登上了统治宝座的时候，便感到对它自己不利了。因为，新的被剥削阶级也可以要求自由和平等，也可以争取他们的“天赋人权”。这样，新建的资本主义国家就采取限制劳动人民的基本自由、巩固由资本主义私有制所造成的新的不平等一类的反动政策。他们的理论家，如边沁(J. Bentham)，也同时喊出反对自然法的口号，说什么：在目前再有人搬用那种“虚构”就会被人骂做“僭越”或“欺骗”，如果再有人提出这类新的虚构学说，那就是一种“罪恶”。^③这也是不足为怪的。因为，

① 1887年在英国出版。

② 英国的政治思想家洛克的《政府二论》其中的第一篇论文，便是专门驳斥菲耳默的。

③ 引自边沁的《政府片论》英文本第一章，第三十七节。

上面已经说过了：自然法的学说对于已经当权的资产阶级是不利的。对他们来说，实在法，亦即他们制定的法律，便是唯一的法律，违背了它就必须用强力来惩罚——镇压。

发展到了二十世纪的今天，却似乎有了令人奇怪的事情出现。那就是，在某些发达的资本主义国家里，阿奎那的主张却又死灰复燃起来。在西欧的许多国家，特别是在美国，都出现了一批所谓“新托马斯主义者”。他们认为阿奎那乃是“当代的使徒”，^①他的学说简直是“为现代写出的”。而在资产阶级的法学家中，也有所谓“复兴的自然法”一派，他们所“复兴”的是阿奎那的神学化的自然法观念。难道这不奇怪么？

稍经分析之后，就会知道阿奎那自然法观念的“复兴”，是很自然的事。当资产阶级尚未取得政权的时候，他们利用自制的自然法理论为反封建的思想武器。他们取得了政权之后就不再提倡以至禁止这种学说了。其原因就是在于：他们已由进步的革命阶级一变而为保守的、镇压革命的阶级了。他们革的是封建阶级的命，他们镇压的是劳动人民对他们的革命。他们只需要人民严格遵守他们上台以后所制定的法律，亦即实在法。劳动人民愈来愈强大，他们也就愈来愈反动。当他们发现当初他们自己在劳动人民的压力下所制定的某些“民主”的法制与他们的利益违反的时候，他们就千方百计地想对抗和镇压人民群众要求实现那些法制的运动。

他们的方法之一是：不承认成文法是法律：法律主要地在于

^① 马利坦：《圣·托马斯·阿奎那》1931年英文版，引自爱本斯坦《政治思想面面观》第126—146页。

“对于法院判决的预测”，^① 在于“法官的预感”。^② 比如在美国以霍尔姆斯和庞德为代表的“社会法学派”以及以弗兰克和列维林等为代表的“现实法学派”，便是主要的例子。总之，这是法西斯统治集团用给予法院或法官无限的“自由裁量”权力的办法，来让自己御用的法官做出尽管实质上违背了现行法律却对自己有利的镇压工人运动的判决。

他们的另外一个方法便是在实在法之上再找一个“较高的法律”，而这个比实在法高的法律却又是对他们有利的。找什么呢？自己祖先——资产阶级革命时期的自然法论者——对自然法的解释，已经是对自己极其不利的了；最好的办法是与有历史宿嫌的教士言归于好，采取那早在十九世纪末叶就被宣布为“唯一的和不可反驳的”阿奎那的宗教哲学。在这种哲学中，如以前各节所述，人为的实在法不过是他的由四种法律组成的体系中的一种，而且是最低的一种。在它之上还有“自然法”、“神法”等等较高和最高的法律。由于那些法律都不是写出来的法律，所以不但阿奎那所讲那些法律的具体内容可以拿来替垄断利益辩护（如拥护私有制的自然法和神法的论据），而且可以借以批评那些妨碍资本家统治的各种社会制度、措施和现行法律。有一个资产阶级法学家曾经公然地叫喊：这种“复兴的自然法”的“主要目的就是为了粉碎实在法”。^③ 他们所要“粉碎”的实在法当然不是帝国主义国家体现垄断集团利益的那部分实在法，反之，乃是不利于这个集团的实在法。

① 这是美国反动法学家霍尔姆斯的话。

② 这是美国反动法学家弗兰克的话。

③ 见赫蒂尔特《法学通论》1948年布鲁塞尔版，第278—279页。引自图曼诺夫《现代资产阶级法学理论的批判》，法律出版社1959年版，第60页。

他们“粉碎”的方法便是宣布那部分与人民群众基本权利有关而对于垄断统治不利的法律为“不合法”——即不合自然法和神法。这种以较高法律和最高法律来否定现行法的办法，正是阿奎那当年为僧侣统治权辩护的伎俩。所不同的是，在中世纪，阿奎那这一学说是为作为统治者之一的僧侣统治者教皇服务，而现代的新托马斯主义则是为世俗的也是唯一的统治集团垄断资本家服务而已。如果说托马斯主义是为上帝服务的，那么，中世纪的教皇实质上就是它的上帝。如果说新托马斯主义也是为上帝服务的，那么，垄断集团就是它的上帝。

1962年12月

目次

英譯本編者序言	4
一、研究政治的方法	4
二、政治义务	15
三、实际政治	27
英譯者前記	39
参考书目	40

第一部分 政治论文

論君主政治, 第一篇	43
第一章 政治制度的必要性	43
第二章 君主制是最好的政体	48
第三章 暴君政治、即君主政治的腐化变质是最坏的政体	50
第四章 羅馬的政权类型以及有时在多数人执掌的政权中 出現的好处	54
第五章 君主制度是防止暴政的上策	55
第六章 君主制度的优点以及防止其蜕化为暴君政治的必要措施	57
第七章 榮譽或榮耀都足以激励君主实施仁政	61
第八章 君主政体的真正目的	65
第九章 天堂的最高幸福是人君的酬报	69
第十章 統治者在行使权力时应預定的目标	72
第十一章 仁政的物质利益与暴政的不利后果	77
第十二章 君主的职责: 王权同精神对肉体 and 上帝对万物的 支配权的相似之处	79
第十三章 这一类比的进一步闡明和由此可以得出的結論	80

第十四章 教权和王权的比較	83
第十五章 怎样达到政治社会中幸福生活的目的	86
論对犹太人的統治	90

第二部分 哲学著作选辑

反异教徒大全	97
論人們彼此之間及对其他生物的关系的安排	97
神学大全	100
第一部分	100
一、人是天然要过政治生活的	100
二、君主政治和世上的神权政治	102
第二部分之一	103
三、政治秩序的价值和意义	103
四、一般的法	104
五、各种类型的法	106
六、法的效果	109
七、永恒法	110
八、自然法	112
九、人法	115
十、人法的效能	118
十一、人法的易变性	124
十二、法律义务和道德义务的区别	127
十三、一种混合的政治制度	128
第二部分之二	131
十四、政治的和宗教的义务	131
十五、战争	135
十六、抵抗暴政的权利	136
十七、政治上的深謀远虑	137
十八、自然的和实在的正义	138
十九、正义和国家	139
二十、世俗权力和宗教权力的关系	140
二十一、财产权	141
二十二、高利貸	143
二十三、服从	146

彼得·朗巴德《嘉言录》诠释	149
基督徒对世俗权力特别是暴君负有服从的义务	149
世俗权力与宗教权力的关系	152
《尼各馬可伦理学》诠释	154
导言	154
亚里士多德《政治学》诠释	158
导言	158

英譯本編者序言

一、研究政治的方法

生平的詳細事迹与解释圣托馬斯·阿奎那的政治思想很少有什么关系，或者可以說根本沒有关系。他的学者气派的平靜的一生，是在修道院和教室的比較与世隔絕的环境中度过的，他在1224年年終或1225年春生于那不勒斯附近罗卡塞卡堡(Castle of Roccasecca)的意大利南部一个有势力的貴族家庭里。他最初向卡西諾山(Monte Cassino)的圣貝尼狄克特教团的僧侶学习，继而入那不勒斯大学求学。虽然他的家庭劇烈反对，他在二十岁的时候参加了圣多米尼克教团。作为多米尼克教团的修道士，他被派往巴黎，从伟大的亚尔培特^①研究哲学，并于1248年随之赴科伦。他于1252年回巴黎完成神学的研究，在1256年取得教师資格——恰好是在后世以圣波那文都拉(St. Bonaventura)这个名字聞名的他同时代的意大利人斐丹薩的約翰(John of Fidanza)取得教师資格的同一天。他在巴黎的执教生活只继续了三年。以后他长期住在意大利，担任羅馬教廷的随从人員。他在1269年回到巴黎以后，卷入了騷动一时的哲学論战。奥古斯丁主义和亚里士多德主义之間的大規模的斗爭已到最后关头，而参加这场决战的正是圣托馬斯·

^① 伟大的亚尔培特(Albert the Great, 1193? —1280),德意志哲学家、神学家、科学家和作家，曾在科伦和巴黎执教。——譯者

阿奎那。这几年是他的生活和活动的极盛时期。他于1272年回到意大利，主持那不勒斯的多米尼克教团的研究室。1274年3月7日，他在赴里昂宗教會議的途中死于福薩諾瓦的修道院，年尚未滿五十。

我們不能希望这样的一个人和职业的政治理論家有很多共同之处。和他許多同时代的人不同，他避开动乱时代的紛爭。他不像羅馬的吉尔斯(Giles)那样成为君王或教皇的顧問，也不像但丁那样成为热情的爱国志士和党派观念极强的人。他同法国圣路易的友好往还的事迹也許是经圣徒言行录的作家們渲染过的。有人认为他是在那不勒斯王安茹的查理(Charles of Anjou)指使下被毒死的，例如但丁就有这样的想法，但这当然是一种难以置信的傳說。然而，他不能不熟悉他当时的政治情况。羅馬、巴黎、科伦和那不勒斯提供了在那里观察世界的有利地位。既然他是意大利人，他就像大多数的中世紀思想家一样，在所受的教育和見解方面，是完全欧洲式的。可是他的研究政治的方法却基本上是理論性的。它并不是从任何实际問題产生的。哲学的影响是决定性的因素。他对国家和政府的見解是从形而上学的前提推論出来的。

有人說不存在圣托馬斯·阿奎那的“政治学”。圣托馬斯沒有留下完整的政治著作讓我們可以系統地研究他的政治学，像我們可以利用亚里士多德的《政治学》或卢梭的《社会契約論》那样；从这个意义來說，上面的說法当然是正确的。《論君主政治》(De Regimine Principum)这篇論文并不能够适应这方面的要求。只有第一篇和第二篇的一小部分可以肯定是圣托馬斯写的。它們所包括的范围很窄，不能认为已经發揮得很透彻。这篇論文是为了教育

君主而編写的，在体裁上模仿了中世紀相当流行的許多相类的教本。对于亚里士多德的《伦理学》和《政治学》的詮釋，是个值得重視的知识来源。但是，除其中有些部分的真伪尚未能断定以外，对于亚里士多德的原文的经院式的闡述也使我们不易辨别哪些是圣托馬斯本人的見解，哪些是他认为是原作者的見解。远为重要的材料可以在哲学著作中找到，即从对彼得·伦巴德^①的《嘉言录》(Sentences)的詮釋起，到煌煌巨著《神学大全》(Summae)为止。但材料是分散的和不自連貫的，必須十分仔細地把这种片断从鑲嵌它們的并使其获得意义的总的結構中分割下来。

可是，說圣托馬斯沒有政治学，这句话还有另一种更深刻的意义。同近代的研究方法相比，可以看出其間的差別是既远且广的。这是方法上的不同，是演繹法和与之相对立的歸納法的差別。这也是重要性的差別。我們已经深深地陷入一些个别的事例，陷入政治的实用方面，因此必須经过一番努力才能体会到，在我們的直接范畴背后还存在着一些比較一般的問題。中世紀的思想家們是始終記牢这些問題的。他們从头入手，不像我們这样从尾入手。而“在开头就有《圣经》”，至高无上的价值尺度，善恶的标准。在圣托馬斯看来，政治学是伦理学的一个部門。

这并不是說，他完全不注意專門事項和政治经验中的具体問題。在一个想要求得完整的体系中，每一个具体問題都必須找到它的合适地位，并且确实找到了这种地位。現在把分散的材料集攏起来并形成一套条理分明的理論是相当容易的。如果你不反对，

^① 彼得·伦巴德(Peter Lombard, 1100? —1160), 意大利神学家, 曾任巴黎主教。——譯者

我們可以把它称为圣托馬斯·阿奎那的“政治学”。但是結果是令人失望的。圣托馬斯所討論的一些問題在現代人听来是异常陈腐的；不論是荣誉或光荣足以鼓励一个君主实施仁政；还是一个君主的权力可以与灵魂对肉体和上帝对宇宙的权力相比拟；还是不合乎正义的法律在良心上具有拘束力，等等。然而，甚至他的学說的这一方面也带有天才的特征。圣托馬斯在处理实际的困难問題时表现了现实主义的精神和重視证据的作风，这和他某些同时代人或直接的前輩的空想比起来，是高明得很多的。我們只要約略看一下但丁的烏托邦，就可以弄清楚圣托馬斯的政治思想的性质。中世紀的神学家所注意的是我們現在称之为社会学的范围而不是真正政治学的范围，我們多半不会料想他能具有上述的那种性质。但是，如果我們記住前面已经提到过的一般的态度，这种性质是我們能够解释并充分地加以重視的。而那种一般的态度又与对基督教的一个解释直接有关，这个解释直到現在还和圣托馬斯的名字联系在一起。

这里不便对基督教的、甚至可以說是欧洲的思想史上托馬斯主义的价值和意义作出充分的評价。但圣托馬斯对政治的态度的全部含意，是可以根据那种态度所暴露的一些重大問題、即中世紀基督教所面臨的問題来把握的。圣托馬斯站在欧洲思想发展过程的十字路口。他的时代是个轉变和危机的时代，并且那个危机在政治理論的領域也許表現得最为明显。讓我們想法来了解当时什么东西遭到了危險。

我們一向喜欢认为中世紀是个伟大的宗教信仰时代。这个看法是正确的，但稍为有些令人誤解。就它的精神生活而論，西方——

直到十三世紀为止——可以說是依靠那个时代的本錢过活的。基督教初期的圣徒的作品中传下来的伟大基督教传统，提供了一个可供沉思和討論之用的取之不尽的論題的宝庫。特别是，圣奥古斯丁的教义对于人生所作的解释非常适合于中世紀人們的超俗思想。基督教徒既然专心注意于向往天国的光輝，就只能认为尘世是个墮落的世界。的确，当时的历史不外乎是一篇双城記，它記述了人类的失敗、宗教信仰的胜利，以及罪孽和贖罪。世間的城市国家必須按照一个合乎神意的神治国那样进行改造。这是对政治的一种悲觀的看法，是切合我們对“黑暗时代”的传统見解的。

可是在圣托馬斯的时代，那种悲觀情緒受到各方面的責难。人們开始对自己做的工作感到自豪，怀疑他們的一切作为是否都有罪过。一种比較强烈的热情开始在西欧境內蔓延开来。新的观念和思想方法的影响正在形成以大学为中心的精神生活。对于从波仑亚传来的羅馬法的研究已经給政府和政治揭示出新的前景。曾經长期被忽視的亚里士多德的一些著作又为学者所接触。一种陌生的和叛逆的哲学正在渗透过把阿拉伯世界同基督教世界隔开的铁幕。

构成圣托馬斯的思想背景的哲学論爭，在他对政治問題的研究方法上直接反映出来。这不仅是个决定亚里士多德的思想是否符合基督教对人生的解释的問題。它也是一个正确地解释亚里士多德的問題。以溯源于亚里士多德为标榜的阿維罗主义^①的学說，在冲击着基督教信仰和基督教哲学的基础。从亚里士多德的篇章

① 阿拉伯哲学家阿維罗(Averroes, 1126—1198)所創立的学說。——譯者

里，揭示出把国家看做人类最高成就的新的思想，认为这种成就能为人間变成天堂开辟道路。西方基督教世界从来没有遭到这么大的危险。有些人所提出的对付办法是直截了当地恢复神权政治的基础，否认世俗国家有任何存在的权利。圣奥古斯丁的毫不妥协的两端論法并不能够提供一个安全的避难所来防御外来的如此扰乱人心的学說。在后来的时代，在文艺复兴以后，当大部分的欧洲即将完全变成异教的世界时，新教将再度发现它是采取行动和进行改革的强大鼓舞力量。路德在心的圣堂里恢复了基督教信仰的基本价值。但他也把政治的領域完全放弃給武力的統治。这不是中世紀羅馬天主教的答复。这不是圣托馬斯·阿奎那的答复。

圣托馬斯对阿維罗派在解释亚里士多德方面所取得的胜利，曾被人們比作五百年前查理·馬特尔^①对阿拉伯人的胜利。它甚至被中世紀的画家們当作一件大事庆祝过。但是这幅图景还有另一方面不能不加注意。它也是对于圣托馬斯的許多前輩和同时代人頑固的奥古斯丁主义的胜利。这是健全的理智和进步的胜利。圣托馬斯是他那个时代的精神及其最深切的願望的最出色的解释者。对政治抱有比較溫和的态度的某些令人寬慰的迹象，在中世紀的思想中、甚至在圣奥古斯丁的学說中也并不是完全沒有的。难道国家不是由于負有保证世間和平(Pax terrena)的任务而賦有某种絕对的价值嗎？难道它不是上帝的神旨和善意的一种表示嗎？奥古斯丁的《天城論》(Civitas Dei)的想法已逐漸变成一个彻底浸染了基督教理想的社会的心雄勃勃的綱領。而在这个时候，由亚里

① 查理·馬特尔(Charles Martel, 689? —741)，法兰克人的国王，在阿拉伯人侵入法兰西南部后，曾彻底击败哈里发手下的軍隊。——譯者

士多德所揭櫫的关于国家的异教观念，可以用来补充那个纲领并为它提供理论基础。当然，那个观念可能包含着真理的某些不变的因素。它也许使人有可能在天性中而不是在罪孽中探求国家基础的根源。它也许会让一个好的基督教徒也成为一个好的公民。

由此看来，圣托馬斯的政治理論不过是他企图把亚里士多德主义同基督教义調和起来、把希腊时代旧的然而又是新发现的智慧同基督教义融和起来的伟大計劃的一个方面。我們不必在这里研討那些使得这个計劃成为可能并保证它获得成功的条件。那些条件有的是和政治問題密切相关的，有的則和圣托馬斯的整个哲学体系相投合。可是所有的条件都反映了托馬斯思想中的一些很突出的特征，即对于平衡的真正人文主义的理解，力求在相反的两个极端之間保持均势的不懈的努力。

首先是关于政治的重要性以及关于那个在人类活动和思想范圍內必須归因于政治的部分。怎样才能把《伦理学》和《政治学》中的理論同基督教对于人生的解释調和起来呢？圣托馬斯的第一个答复是仔細地区別知识和行动的不同范围。如果我們要想了解这位中世紀哲学家准备在什么意义上接受亚里士多德关于政治无上重要这一想法，我們就必须经常記牢在《〈政治学〉詮釋》的导言中所強調的純理論科学和实用科学之間的区别。① 沉思的生活与活动的生活之間的区别是《神学大全》的基石之一，我們也必须加以注意。② 不論多么重要，政治并不是人类智慧和行为的定論。人

① 參閱本书第159—160頁。

② 《神学大全》，第一部分之二，第三題，第五节，第六十六題，第三节，第二部分之二，第一百七十九題，第一与第二节；又第二部分之二，第四十七題，第二节。

的最終目的、即无上的福祉 (Perfecta beatitudo), 只有在来世才能达到, 并将完全在于沉思。在今世, 敦品励行和享受人与人之间的友谊, 也不过是追求真理的助力。这就是拒绝按现代的涵义来解释与基督教其余的精神生活有别的政治。

其次說到政治的性质, 以及研究政治的全部用意。在这方面, «〈政治学〉詮釋»也是能給人以启示的。政治的艺术只不过是一种单纯的技术。它不能够并且也不应当纯粹凭它的成就、凭效率和成功的标准来加以衡量。这是因为政治经常包含一种道义的责任、一种深謀远虑、一种决定、一种选择。它不是一门纯粹注意实用的学问。它是伦理学的一部分。这里不容許像现代这样推崇政治上的领导地位, 虽然对于领导地位本身是予以适当的重视的。事实上, 审慎是一种美德——有效的会议和正确的决定所具有的美德——并且这种美德只有在人们的领导工作中才能发出最灿烂的光辉。^①这意味着干练的政治家留有广阔的活动场所, 但这并不是說, 因为他有技能, 他的一切行动都是正当的。圣托馬斯的“政治上的审慎态度”同馬基雅弗利派的“为了国家起見” (raison d'état) 的說法并无多大关系。它所說的是手段的选择, 但手段是从属于目的的, 而目的是个道德的目的。这个目的就是公共幸福, 其价值高于个人和一家的目的, 并且它也就是政治的应有的目的。

这样我們就重新回到目的和价值的问题上来, 而現在的问题是, 我們怎样才能了解那些目的和价值, 我們將怎样决定它们的性质, 特别是我們將怎样在一个由基督教理想所充分决定了的十分

① «神学大全», 第二部分之二, 第四十七与五十題, 各处, 又本书第 137 頁。

錯綜复杂的人生中来辨別它們并評定它們的适当地位？在这一点上，圣托馬斯的学說同他全部哲学最后所依据的那些形而上学的前提相呼应，那是不足为奇的。因为，除非能够毫不含糊地分清什么是人靠自己的力量可以发现和实行的事情，什么是不靠超自然力量的帮助就无法完成的事情，否則人的本性便显然不会有扩展和表现的余地。古人的一切智慧都将毫无用处。人的世界又将为天国所併吞。可是，按照圣托馬斯的說法，所揭示的基督教的真理是同理性的证明并不矛盾的。基督教生活的实践并不硬要人們放弃其人的身份所不可缺少的东西。理性和信仰、人性和超自然的价值在基本上是互相协调的。天恩不会取消本性而只会使本性完善(*Gratia non tollit naturam sed Perficit*)，这是圣托馬斯的理論的基本要点，或許也可以說是他的天才之笔和成功的根源。这个著名的公式表現了一种与早期基督教思想的猜疑和敌意迥然不同的对人生的态度。它表明了一种至今与西方基督教关系密切的心情。事实上，这是天主教对人生的一种解释，力求看出并了解人类的活动和思想的整个范围，給人生的每一方面都留有地位，但同时又把它們分派在一个有秩序的体系之中。圣托馬斯认为天恩并不取消本性，而是使它更为完善，他的这种主张所表示的意思是：人类的价值和真理并不一定由于有了較高的价值和真理的发现而丧失其意义，它們不論多么朴素和低級，总还值得被认为是可以担当建設基督教文明这一重大任务的工具。它也表示承认理性和伦理价值的純“自然的”領域是存在的，并且享有崇高的地位。这种基本上是属于人类的正义标准并不为罪孽所玷污，也不会融入神的絕對正义的光輝。它毋宁說是向实现基督教理想这一目标努力的长途

攀登过程中的必要的的第一步。这个正义标准在自然法中体现出来。

自然法学说是圣托馬斯討論政治时所环绕的中心。但这与較近时代在形成近代世界的过程中起了十分显著的作用的那种学说迥然不同。它和个人天赋权利的学说毫无关系。我們被要求作为出发点的，不是个人而是宇宙，是关于一个以法律为其最高表现的有秩序、有等級的世界的观念。自然法仿佛是架在把人和他的創造者隔开的鴻沟上的一座桥梁。它表示出人的尊严和权力，因为在所有被創造的生物中，只有人才被邀請在精神和行动上参加宇宙的合于理性的体系。在这整个学说中存在着理性主义的倾向，但絲毫沒有現代唯理論的那种傲慢的精神。正如胡克^①所发现的，也存在着对于法的一种十分有趣的看法，认为法与其說是意志的表现，还不如說是理性的表现。自然法是一切实在法的楷范，所強調的是国家的責任而不是个人的权利。自然法是政治上忠貞不貳的基础，是賴以理解并确保社会政治关系的基础。

这样，亚里士多德的国家概念便被接受并放进经院派自然法概念的体系之中；这是不像乍看起来那么荒謬的結合，因为难道人的本性不是当时引起爭执的問題嗎？亚里士多德曾經提供了对于国家的合理解释。他认为社会和政治制度既然以人的本性为基础，就具有一种实在的价值。一位杰出的政治思想史家曾經指出，前人把社会和政治制度解释为原罪的結果和神的补救办法，而圣托馬斯却沒有在各方面直接地和絕對地反駁这种解释，这是很有意

① 理查德·胡克(Richard Hooker, 1554? —1600)，英国神学家，著有《教会行政法》五卷。——譯者