

傳統經典政治理論在結論上的主要內容

——對克特勃在這方面獨特看法的介紹

郭仁孚*

一、前言

二、傳統經典政治理論關於政治目的之結論

2.1. 傳統經典政治理論家對共善的各種界定

2.1.1. 共同的抽象共善概念在實際應用上的排除作用

2.1.2. 不同傳統經典政治理論家對共善的不同界定

2.1.3. 影響傳統經典政治理論家對共善作不同界定的因素

2.2. 三類傳統經典政治理論家對政治體系不同程度的期望

2.2.1 第一類傳統經典政治理論家對政治體系最小的期望

2.2.2 第二類傳統經典政治理論家對政治體系溫和的期望

2.2.3 第三類傳統經典政治理論家對政治體系最大的期望

三、傳統經典政治理論關於政治方法的結論

3.1. 傳統經典政治理論家對政府權力及其範圍的建議

3.1.1. 為達成單一的共善目的而對政府權力及其範圍的建議

3.1.2. 達成不同的共善目的而對政府權力及其活動範圍的不同建議

3.2. 傳統經典政治理論家對如何限制政府的建議

3.2.1. 慎的原則

3.2.2. 法治的原則

* 東吳大學政治學系專任教授

3.2.3. 更高法則的原則

3.2.4. 絕對權利的原則

3.2.5. 良心的原則

3.3. 傳統經典政治理論家對政府形態的建議

3.3.1. 亞里斯多德對政府形態的標準看法及其對後世的影響

3.3.2. 封閉式、開放式與混合式的政府形態

四、結語

本研究通訊為對克特勃所著政治理論一書之忠實而非批制性介紹，介紹的內容為克氏從整個傳統經典政治理論紛歧的結論中所找出的頭緒及理出的條理，這些頭緒及條理代表克氏對整個傳統經典政治理論在結論上主要內容的獨特的看法。根據他的獨特看法，一切傳統經典政治理論所作的主要結論，無論在內容上如何紛歧，都和人類政治生活中應有的目的與達成目的之方法密切相關。

在政治目的方面，一切傳統經典政治理論家在這方面所作的主要結論，都是針對政府為甚麼目的服務這個共同的基本政治問題所作的回答。他們的共同答案就是在最高抽象層的共善概念。由於不同時代與不同地方的不同傳統經典政治理論家，對人性有不同的看法，對人類生活的物質狀況有不同的認知，對人類相對於精神生活的世俗事物的價值有不同的評價，對人類相對於私事的一般世俗的公務的價值有不同的評價；他們對政治體系因而有最小、溫和及最大等不同程度的期望；他們對共善也因此而有不同的界定，包括：秩序、和平、正義、自由、有德性的公民生活，每個人可能的最大快樂，維護國家及其偉大，及社會變遷的促進等。

在政治方法方面，一切傳統經典政治理論家在這方面所作的主要結論，都是在政治制度上所作的各種建議，包括對政府應有的權力及其活動範圍所作的建議，對如何限制政府所作的建議，及對政府的形態所作的建議等。這些建議都是為了達成政治目的之政治方法。

首先在對政府應有的權力及其活動範圍的建議方面，很多傳統經典政治理論家都授予政府相當自由裁量的權力；無論他們的共善概念是最小、中等或最大，他們所容許的政府活動範圍都相當大。也有一些傳統經典政治理論家主張權力有限的政府，儘可能限制政府活動的範圍，並且減少政府的權力。其次在對如何限制政府的建議方面；每一位傳統經典政治理論家均有某種明示或默示的原則，包括：謹慎、法治、更高法則、絕對的權利及良心等。這些原則旨在限制政府的活動，或合理化人民對政府行動的牽制，或者兩種企圖都有。這些原則涉及政府活動的範圍，也涉及政府活

動進行的程序。最後在對政府形態的建議方面，有些傳統經典政治理論家只建議機械式的政治制度，不像亞里斯多德那樣去更進一步考慮其建議的社會及心理基礎。有些則從亞氏的看法得知：對政府形態本身的了解，不能只限於傳統政治理論的範圍之內，必須跨出此範圍之外，走向一般的政治科學，以求對政府形態更深入的了解。他們所建議的政府形態，包括封閉式、開放式及混合式三種。這些政府形態和他們所界定的共善之間的關係，或是他們在道德上的強烈偏好，或是實踐共善在工具上的必要。

克特勃從政治目的、政治方法，與兩者之間關係之角度，去觀察及整理整個傳統經典政治理論在結論上的主要內容。他所發現及提供的有意義及有價值的線索，能幫助我們在整個傳統經典政治理論在結論上紛歧複雜的內容中，看出有條理的端倪。克氏政治理論一書雖為舊著，其在學術上的價值與貢獻，今日視之，仍不容忽視。

關鍵詞：喬治克特勃，傳統經典政治理論。

政治目的：政治體系·共善：秩序、和平、正義、自由，有德性的公民生活，每個人可能的最大快樂，國家的維護及其偉大，社會變遷的促進，人性·人類生活的物質狀況，世俗事物，公務與私事。

政治方法：政府·政府的權力及活動範圍：自由裁量，有限政府·限制政府的原則：謹慎、法治、更高法則、絕對權利、良心·政府的形態：亞里斯多德式，非亞里斯多德式；封閉式、開放式、混合式。

一、前 言

筆者曾在《東吳政治學報》第八期撰寫〈傳統經典政治理論的基本認識〉一文，分別就傳統經典政治理論的意義、性質與目的作了簡略的說明。本擬緊接著介紹傳統經典政治理論在結論上的主要內容，但是幾經考慮之後，乃暫時作罷。一則考慮到坊間有關傳統經典政治理論的書籍，幾乎全部都是在介紹它在結論上的主要內容；除非確有與眾不同之處，否則實無必要再在這方面畫蛇添足，多此一舉。

再則考慮到說明傳統經典政治理論的意義、性質與目的，並且介紹它在結論上的主要內容，雖為認識傳統經典政治理論所必需，但仍不足以認清傳統經典政治理論的全貌。如果我們把傳統經典政治理論的形式看成是一種動態的歷程，上述一切只告訴了我們它的起點與終點——它所問的問題及它所給予的答案，但是卻沒有告訴我們從起點到終點的中間歷程，因此它們實不足以使我們認清傳統經典政治理論的全程。為了認清傳統經典政治理論的全貌或全程，我們不僅需要知道它所問的重大問題是甚麼，而且還需要知道傳統經典政治理論家如何去解答那些問題；不僅需要知道傳統經典政治理論的目的是甚麼，而且還需要知道傳統經典政治理論家如何去達成那些目標；不僅需要知道傳統經典政治理論產生了那些結論，還需要知道那些結論從何而來及如何被合理化。

基於上述兩種考慮，筆者在《東吳政治學報》第九期，特別以〈傳統經典政治理論形成的動態歷程〉為題，專門介紹史培金斯所著《了解政治理論》一書，因為該書正是針對傳統經典政治理論形成的歷程所作的動態分析。此種分析雖然不能說後無來者，至少可說前無古人，值得筆者詳加介紹。這種介紹可說是對傳統經典政治理論從起點到終點的中間歷程的介紹，而中間歷程正是連接起點與終點而構成全程或全貌的歷程。

傳統經典政治理論的結論乃是傳統經典政治理論形成全部過程中的終

點，也是傳統經典政治理論家所產生的產品。在傳統經典政治理論的產品中，傳統經典政治理論家追求其目的所達成的結論，是他們所提出的政治主張，是他們所設計出來的政治藍圖；那些政治主張及政治藍圖是對主政者採取政治行動的建議及指南，傳統經典政治理論之所以被稱為「規範性」政治理論，其故在此。正因為這種原因，傳統經典政治理論的結論在傳統經典政治理論的全程或全貌中，才居於最主要的地位。也正因為這種原因，坊間有關傳統政治理論的書籍幾乎全部都是在介紹它的結論上的主要內容。

分別介紹個別傳統經典政治理論家所作結論的內容乃是輕而易舉的事，但是集體介紹整個傳統經典政治理論在結論上的主要內容卻非常困難，因為不僅不同時代與不同地方的不同傳統經典政治理論家之間所作的結論極其紛歧，即使同一時代與同一地方的不同傳統經典政治理論家之間所作的結論也常不一致。因此在坊間有關傳統經典政治理論的書籍之中，絕大多數都偏重在分別介紹個別傳統經典政治理論家所作結論的內容，極少致力於集體介紹整個傳統經典政治理論在結論上的主要內容。

由克特勃（George Kateb）所著並由在紐約的聖馬丁出版社（St. Martins Press）於一九六八年出版的《政治理論：其性質及用途》（Political Theory: Its Nature and Uses）一書，從書名看似乎該書只討論政治理論的性質與用途，其實該書的主要內容卻是在集體介紹傳統經典政治理論在結論中所建議的人類政治生活中應有的目的與達成目的之方法。克特勃之所以用幾乎全書三分之二的篇幅討論傳統經典政治理論的結論，乃是因為傳統經典政治理論中的結論表面上看極為紛歧，常常引起各種嚴厲的批評，他不得不挺身而出替傳統經典政治理論的結論辯護。此處與本文有關者，非傳統經典政治理論因其結論紛歧而受到的各種批評，乃克特勃在其辯論過程中從傳統經典政治理論紛歧的結論中所找出的頭緒及理出的系統。這些頭緒與系統代表克氏對傳統經典政治理論在結論上主要內容的獨特看法，如果沒有這些獨特的頭緒與系統，筆者面對五花八門的傳統經典政治理論的主要結論，真不知如何下手去加以介紹。就此意義而言，本書雖為卅年前的舊著，但是在欲認識與了解

整個傳統經典政治理論在結論上的主要內容上，現在仍然具有重要的學術性參考價值。

二、傳統經典政治理論關於政治目的之結論

在克特勃看來，一切傳統經典政治理論家所作的主要結論都是針對一個共同的基本政治道德問題所作的回答，那個問題是政府為甚麼目的服務？但是他們所提出的答案各不相同：柏拉圖的答案是正義或哲君的統治；亞里斯多德的答案是法治或德性的生活；聖奧古斯丁的答案是和平；馬基維尼的答案是權力或政治上的豐功偉蹟；洛克的答案是立憲或保護財產；盧梭的答案是直接民主政治；馬克斯的答案是無階級的社會。（p.9）

2.1. 傳統經典政治理論家對共善的各種界定

2.1.1. 共同的抽象共善概念在實際應用上的排除作用

克特勃從各傳統經典政治理論家所作不同結論中找出了他們之間的可同處，即一切傳統經典政治理論家都有意或無意之間同意：如果政治理論不想成為稀奇古怪念頭的表達，如果它要符合道德論證的標準而值得大家的考慮，則政治理論家就必須誠實的努力去維護政府的原則；那些原則如果在現實世界獲得實現，它們就會達成共善（Common good）。共善這個名詞也許在某些傳統經典政治理論家的術語中找不到，但即使如此，至少共善的概念是含蓄在他們的政治理論之中。每一傳統經典政治理論家在其研究的過程中，都相信他的一切主張最後都是以共善為依歸。此一考慮限制了不同傳統政治理論家之間歧異的範圍：他們之間的確存有很多而且很深的歧見，但是那些歧見卻是發生在大家所共同接受的架構之內。當我們在傳統經典政治理論紛歧的結論後面發現它們共同效忠的單一目的之後，整個傳統經典政治理論的記錄便呈現不同的面貌了。那個單一的目的到底是什麼呢？在克特勃看來，

那就是去想出一種通往共善的政治體系。（p.15）

克特勃承認共善是一種在最高抽象層次的概念，它可能被別有居心的人操縱利用以達到不良的目的；即使居心善良的人也可能對此概念有不同的詮釋因而達成不同的結論；但是克氏強調共善概念雖然因高度抽象而含蓋的範圍很廣，但此概念的應用並非漫無限制。它會排除一些政治安排及實踐，甚至排除一些次要的政治原則。至少它會排除任意的統治，對清白無辜者加以處罰，不公平的分配犧牲，奴役在道德能力上平等的人，不斷無知的政治領導，以及可以糾正的貧窮。它會排除像「強權就是公理」、「某些人可以被視為工具而對待」等格言。（pp.16-17）如果共善概念排除了許多政治的實踐，我們就不會在傳統經典政治理論的作品中發現有人替它們精細的說明或努力的辯護。如果共善概念排除了許多次要的原則，我們就不會在傳統經典政治理論的作品中發現有人對它們詳加說明並促其被接受。我們在那些作品中所能發現的，事實上的確已經發現的，是對共善概念不同的詮釋及不同的政治建議。此外，即使兩位或更多的傳統經典政治理論家對共善有相同的了解，他們所作的政治建議也可能全然不同，因為政治生活裡的爭論太多，一種最後標準及其具體應用之間的連繫畢竟很薄弱。（p.17）

2.1.2. 不同傳統經典政治理論家對共善的不同界定

那麼到底共善是甚麼呢？一個社會的政府替該社會一切成員所促進的共同好處究竟是甚麼？在克特勃看來，這個問題有許多答案，其答案至少和對甚麼是個人的良好生活的問題的答案同樣多。我們不能說每一文化或每一時代只產生一個答案；在同一時間及同一地方，不同政治理論家所想像的共善大不相同。雖然在一切傳統經典政治理論中，有很多內容為歷史所決定而是時代的產物，但是每一位傳統經典政治理論家界定共善的方式則非歷史所決定。（pp.17-18）

克特勃認為我們通常能用一個字或一句成語以表達每一位傳統經典政治理論家在其著作中所認定的共善。譬如柏拉圖、亞里斯多德、西西羅、聖

奧古斯丁、聖湯瑪斯、馬基維尼、霍布斯、洛克、盧梭、黑格爾、邊沁、貝克、麥迪遜、米爾、杜威等傳統經典政治理論家，他們所用來界定共善的字眼或成語分別是：秩序，有德性的公民生活，正義，和平，秩序，維護國家及其偉大，秩序，個人及其所有物的維護，有德性的公民生活，國家及其偉大的維護，每個人可能的最大快樂，秩序，正義，自由，社會變遷的促進等。（p.18）在克特勃看來，這些字眼及成語都是某一政治價值的名稱，該價值如果在某一社會確立，會對該社會一切成員都有利。該價值事實上會是一切可能的政治價值中最大的價值；它會是由於某一理論家所想像的政治體系適當運作的結果，而能為某社會一切人所共享的最高價值。在傳統經典理論作品中所出現的一切最高價值中，對於人類的生活而言，無一是令人震驚的，無一是出乎人意料之外的，它們都是極其平常。在克特勃看來，顯現傳統經典政治理論家的創見的，不是他們對共善的概念，而是他們對該概念的精心發揚及對該概念所作的推論。（p.18）

克特勃對他以上的看法承認可能會受到質疑，不僅因為傳統經典政治理論家自己對他們價值的階層常常並非很清楚，不僅因為堅持某一價值是某一理論家高於其他價值的最高價值並非極其重要的事，而且也因為我們閱讀某一傳統經典政治理論家的作品是閱讀他的整個論證。雖然如此，克氏仍認為找出每一傳統政治理論家的最高價值以界定其共善，並不會產生嚴重的誤導作用。他的主要論點是：不管清楚與否，每一位傳統經典政治理論家都達成了一特定的政治主張；都認為各自的主張符合每個人的利益，是能夠達成中的最有價值者，值得每個人付出除去或妥協其他價值的任何犧牲的代價。（p.18）

克特勃強調共善是一種政治價值，是政府應服務的目的。在克氏看來，政府活動的基本範圍是易於受政治規範的人際關係網，一切被視為共善的價值乃是關於這些關係品質的價值，雖然它們也許被證明為只不過是比它們本身更重要價值的工具而已。因此克氏強調共善雖不必是人類生活中的最高價值，但卻是人類政治生活中的最高價值。（p.18）

2.1.3. 影響傳統經典政治理論家對共善作不同界定的因素

克特勃發現不同傳統經典政治理論家對作為最高政治價值的共善之所以有不同的界定，乃是因為他們對一個共同的最基本問題沒有一致的答案。那個問題是：一切人從他們所想像的最好政治體系的運作中最能期望的是甚麼？克氏認為有四個決定性的因素影響他們對此問題的答案，這四個因素就是造成他們之間對此一問題有不同答案因而對共善有不同界定的最主要根源。（pp.18–19）克氏對這四個因素只是輕描淡寫而已，因為這不是他的研究重點所在，他的研究重點在於對政治體系的期望及由此期望而導致對共善的界定。

根據克特勃的輕描淡寫，決定傳統經典政治理論家對政治體系有不同的期望因而導至對共善有不同的界定的第一個因素，是他們對人性有不同的看法，因為有人把人性看得太善良，有人則把人性看得太邪惡，這雖是傳統經典政治理論中的老生常談，但其重要性不容忽視。第二個因素是他們對人類生活的物質狀況有不同的認知，因為舉凡社會的財富，其分配的情形，勞動的種類，分工對政治的影響、控制、教育、交通及運輸的技術等，都與他們所處的時空位置有關而受歷史的影響。第三個因素是他們對相對於精神生活的世俗事物（包括公與私）的價值有不同的評價，因為有人從人類的精神生活（從生時的思想或從死後的贖救）去加以評估，也有人從人類的道德觀點或從人類虛榮的慾望去加以考量，更有人從人類狀況的黑暗事實去加以檢討。第四個因素是他們對相對於人類私事的一般世俗公務的價值有不同的評價，因為對照於公務的私事，舉凡個人日常生活中的職業、友誼、鄰居、家庭、愛好或快樂，及較高層次的財富、事業、名聲等都可作為評估的準則。（p.19）

2.2. 三類傳統經典政治理論家對政治體系不同程度的期望

在克特勃看來，我們在政治理論史中所發現的共善概念，顯示出傳統經典政治理論家對政治體系的三種不同程度的期望：最小、溫和及最大。某些

理論家期望政治體系運作的最好結果也只是差強人意而已，至於在道德方面的積極效果則缺乏；他們把共善界定為不惜任何代價的內部和平。某些理論家期望政治體系運作的結果會對人類的幸福或卓越產生有意義的貢獻，不過這種貢獻所表現的形式是先決的條件而非內含的成份，它當然具有相當的道德尊嚴；他們把共善界定為某種秩序，或對權利的保全，或為正義，或為自由，或為福利。還有一些理論家則期望政治體系運作結果的本身就是人類幸福的主要成份，或應為人類生活的主要成份；他們把共善界定為公民的德性生活，或國家的維護及其偉大，或某種秩序。（p.20）

在對傳統經典政治理論家對政治體系的三種不同程度的期望，及對共善的不同界定作了以上一般性簡單的介紹之後；克特勃更根據以上三大分類，並配合前述四項因素，進一步選擇類似的個別傳統經典政治理論家，把他們歸入適當的類別，並一一作相當詳細的探討。

2.2.1. 第一類傳統經典政治理論家對政治體系最小的期望

第一類傳統經典政治理論家不僅對人性持悲觀的看法，而且更輕視一切世俗事務，因此他們的共善概念是最低限度的。在他們看來，最高的政治目的其實並非真正的價值本身，乃是一切價值的必要條件。他們認為人類所應關注的唯一價值如不是精神上的，便是日常生活上的，或是兩者的混合；介乎兩者之間的大部份人類的努力，不管是公或私，都染上了罪惡，需要罪惡，懲罰罪惡；或者它們的特徵是虛榮，徒勞，想滿足不能滿足的慾望的不能壓制的衝動。他們堅持只要有和平、精神及日常生活就能安全的獲得保障；至於和平的措詞並不重要，政府的形式及政策也無關緊要。他們雖然認為人類可以談正義或快樂或自由，但是人類並不能真正了解及真正實現這些世俗價值；人類對它們的了解是扭曲的，不能確定它們的性質，因此不值得為它們戰爭或革命。暴力在他們看來，除了產生死亡及政治社會生活表面上而非真實的改變外，甚麼也沒有。他們強調僅求生存雖然算不得甚麼，但是這是人類所能合理期望政治體系運作的最好結果。（pp.20—21）

克特勃在聖奧古斯丁的著作及包括路德在內的奧古斯丁傳統裡發現上述論證，並且在聖經中獲得更進一步的支持。在克氏看來，霍布斯的政治理論無異於世俗的奧古斯丁主義，它和奧古斯丁傳統一樣，只描述人性的黑暗面而未對它下判斷。奧古斯丁主義者輕視一切世俗價值，因為他們相信精神生活有無法估計的優越性，也相信死後生活的幸福。霍布斯則是從自然主義的架構中貶降世俗價值，他想要證明一心追求任何世俗價值都會導致戰爭而可能帶來死亡。由於人類之憎恨死亡，特別是在戰爭中提早的死亡，勝於任何其他事，他們必須學習減少其情慾，只有如此才能得到和平。因此霍布斯之譴責現世的價值，不是依靠另一世界的價值，而是暴露它們奴役人類的危險性。霍布斯堅持只有和平才是人類必須一心一意追求的目標，為了維持和平，某些世俗之事物必須全部犧牲，某些也必須局部犧牲；不管政治體系的秩序及政策如何建立諸如法治，審慎的領導，及對貧窮的關切等其他政治價值，這些價值都是促進和平的工具，只有和平才是高於一切的目的。（p.21）

2.2.2. 第二類傳統經典政治理論家對政治體系溫和的期望

第二類傳統經典政治理論家雖然超越內部的和平而有更大的政治期望，但是他們絕對不是極端主義者，他們只要求政治體系能有某些實質上的成就。譬如：他們要求自由，或正義，或權利的維護，或某種明確秩序（非不計一切代價的和平）的維持，或社會變遷的促進等。他們屬於一種混和性的類別，他們之間非無差異，但他們對政治理論所預設的基本立場持相同的溫和觀點。他們對人性沒有完全失望，他們所認定的社會物質狀況並非完全的不足與落後，他們確認世俗公私事務的適當價值。他們在由這些預設立場而產生的政治理論中，期望政治體系在人類生活中扮演不小的角色。（pp.21-22）

在克特勃看來，許多傳統經典政治理論都屬於這一類。包括：中世紀西西羅的斯多亞主義（Stoicism）；阿揆拉斯及其後的湯姆主義（Thomism）所例示的政治天主教主義；加爾文的新教教義；十七世紀英國獨立教會的較激

進的新教教義（Protertantion）；洛克及法國啓蒙運動的立憲主義；潘恩，傑佛遜及法國大革命的民主理論；貝克的貴族保守主義；麥迪遜的立憲主義；史班賽，米爾及格林的自由主義；杜威的民主理念主義等。它們都使政治的概念健全，拒絕把一切都隸屬於和平或政治。除潘恩及杜威外，他們之中沒有一人極度的喜歡人性，沒有一人把他們的理論建立在人類輕易及不斷的善行之上；不過他們都信任人性，認為統治者或者能夠自我節制對權力的過度使用，或者能夠維持有助於共善的制度及制定有助於共善的政策；他們也認為被統治者大多數能夠或者由於恐懼之外的動機而順從，或者較有規律的積極參與社會的政治事務。這一類的傳統經典政治理論家都同感權力的佔有能對人的品德產生可怕的影響，因而強烈要求對權力的行使加以約束；約束權力的方式或者是由文化所薰陶出來的道德上的約束，或者是注入制衡統治者的政府體系的結構上的設計；這些約束或設計雖然不是絕對的保證，但是通常都可加以信賴。（pp.23－23）

克特勃認為一切第二類傳統經典政治理論家對世俗事物價值的看法都相同。他們都相信人類對自由，正義，權力的維護，或社會變遷的促進與期望都是正常的期望，也都是政治體系保護世俗事物所應當履行的功能。他們之間所強調的重點雖然不同，但是他們都明確的贊成財產，公民自由及有秩序的正義的價值；換言之，他們政治考慮的核心是如何構成一個安全或幸福的社會。這可從下述事實獲得證明：一切這一類傳統經典政治理論家都容許使用暴力，以恢復已被傲慢自大的統治者所侵犯而傷害的政治體系，或者重新建立能滿足人類合理要求但非現行政治體系所能達成的新政治體系。當然，他們沒有提出宣揚甚至放縱暴力的理論。有些理論家像湯姆主義者及卡爾文主義者用嚴格的限制及有益於當權者的方式限制革命的權利，不過他們也明白宣示人民的忍耐是有限的；雖然暴力與混亂必然會使人類犯錯而令人哀悼，但是有些價值卻會合理化人類的極端措施，那些價值不僅涉及良心的表達及對上帝的崇拜，也涉及人類的世俗生活。另一些政論家像洛克、貝克及潘恩對暴力的限制則較不嚴格，並且完全脫離宗教生活的神聖需要以討論

革命性暴力的問題。(pp.23-24)

克特勃認為第二類傳統經典政治理論家對與私事對立的公事的價值的看法則非常紛歧，這可從三方面來講。第一，在有關政府制度的道德品質方面有兩種大不相同的看法。一方面，西西羅、湯姆主義者、加爾文主義者、貝克、麥迪遜、格林及杜威等認為完全沒有必要去為政府的必要性辯護，因為政府完全是為了人類的需要與目的而設計，如果沒有政府，人類的生活簡直不能想像；單只政府的運作便含有如理性、正義與公平等許多道德價值，這些道德價值除了在政府的運作上以外，再沒有其他場合可以發現。另一方面，洛克的立憲主義傳統，潘恩及傑佛遜的自由主義傳統，及史班賽的自由主義傳統則持相反的看法。潘恩所說「即使在最好狀態的政府也只不過是必要的罪惡而已」，最足以代表這種看法。這種看法亦反映於統治最少的政府是最好的政府的老生常談之中；根據這種看法：政府存在的理由不在於一般人類的需要及願望，而在於某些人違規侵犯他人的趨向；罪惡乃是政府的源泉，因此政府是可恥的必需；公共領域一開始就可恥，人類對政府的依賴不應限制他們不對它持極端懷疑的態度；當公務運作順暢時，人民也應知道其重要性只是消極的，積極推動人類進步者乃整個非政治關係的社會關係。這些理論家就是靠如此的推理，把對政府的憎恨和對它僅多於最小的期望混合在一齊。(pp.24-25)

第二，在有關政治家與公民的政治參與角色的道德品質方面，也有兩種不同的看法。先就政治家的角色而言，一方面，西西羅、阿揆拉斯、加爾文、貝克及麥迪遜等尊重政治家；他們強調政治家必須過責任沈重及道德上叛逆的生活，當他所扮演的角色符合最高的標準時，其角色在道德尊嚴上，除僧侶或牧師外，堪稱第一，那是值得最好的人才去扮演的角色；當最好的人才去扮演該角色時，秩序或正義等共善便即將來臨。另一方面，洛克、潘恩、史班賽，及源自他們的傳統則不關心政治家的難題，因為政府的工作主要是消極性的，不應受到重視，一般人才都能勝任。如此貶降政府後，這些理論家仍能在貶降公事之同時，將共善界定為不止於和平。再就公民的角色來

說，一方面，某些自由主義及一切民主主義的理論家，由於主張代議政府的制度，非常重視公民的角色，因為公民參與政治會保證當權者會有善行因而減輕權力的可怕性，因此公民的角色乃政治上的必需品。不僅如此，潘恩及傑佛遜更賦與公民角色真正的道德價值。另一方面，在非自由主義及非民主主義的理論家之間，除了混合人民及精英兩種傾向的西西羅及麥迪遜外，很難發現有公民角色的概念，他們對政治參與的道德品質的崇高評價幾乎完全建立在統治者受正確原則的啓發及指導而統治的基礎上。（pp.25—26）

第三，在有關政府適當運作所直接服務的目的與可能的目的之間的關係方面，一切第二類傳統經典政治理論家均相信私人活動具有無法估計的價值。不過他們之間在這方面卻有四種不同的看法。(1) 中世紀的某些理論家視家庭或職業團體為私生活的基本單位，私生活的價值即家務或技術或兩者的價值。就大多數人而言：在現世生活的豐富均來自日常生活，作為政府的最高目的之共善只是保障日常生活盡可能免於危險的安定環境；政治只是工具，非政治的私人或社會生活才是目的；政府的真正工作不是代表私生活的不斷活動，而是對其方向不受外界干涉的自由私生活的親善的監督及保護。(2) 以洛克為首的某些理論家視個人為私生活的基本單位：個人的利益就是政府活動的試金石及生活的價值，不過個人利益穿上了權利語言的外衣—每個人在生命，自由及財產上的自然權利；政府乃是人民的公僕，它自制而不干涉人民追求個人的目的就是對人民的服務；一旦政府保障了人民的權利，就等於清除了人民追求正當自利的障礙，此時政府就該功成身退。(3) 以米爾為代表，始於十八世紀末以至廿世紀的某些理論家，雖然也視個人為私生活的基本單位，但是卻以對個人的人格或個性的培養代替對個人的自然權利的維護；政府繼續扮演自我節制者的角色，其對自由的信守不渝就是考慮其容忍的標準；個人的人格或個性只有在最大的自由環境中才能充分發展；教育是使自由有意義的絕對先決條件，政府最大的責任就是強制每人都接受教育，政府履行這項責任就等於政府承認私人目的之優先性及政治之工具性。(4) 以格林及杜威為代表，始於十九世紀末期的福利自由主義者的某些理論家，雖

然同意米爾的看法：個人的福利是最高的道德價值，而福利就是一切與協助個人自我實現有關者。但是有兩點和米爾不同：一則他們擴充政府的角色，以容納不斷的實現消除痛苦與貧窮，除去障礙以完成自我實現的政策；政府不再是自我節制者，必要時可干涉自由的本身以使自由更有意義。再則他們放棄傳統自由主義者視個人為孤立及完全自足的形象，他們雖然視個人高於一切，但是強調個人之間的互相依賴關係—一個人非孤立的存在，乃社會的產物，生於及成長於社會之中，個人的追求都是與他人合作的集體性追求。（pp.26—28）

2.2.3. 第三類傳統經典政治理論家對政治體系最大的期望

在克特勃看來，第三類傳統經典政治理論家主要包括柏拉圖、亞里斯多德、馬基維尼、盧梭及黑格爾等。他們及其追隨者帶給人類的政治生活最大的期望：除了柏拉圖、亞里斯多德及黑格爾傳統中一部份所懷念的沉思生活外，他們所期望的理想政治生活是人類最嚴肅及最有意義的高尚生活。在他們看來：理想政治之間的關係及理想政治的結構和程序所含的價值，高於它們所允許或促進的任何和人的價值；作為最後政治價值的共善就是政治體系的維持，也就是決定性的道德機會的維持；如果政治是工具的話，它就是使個人人格完美的工具；如果個人不參與政治活動，其人格就不可能完美，因為參與政治生活所要求的是充分發展的德性。（p.28）克特勃認為我們了解第三類傳統經典政治理論家這種見解的最重要線索，是他們對於與一切私事對立的公務的價值的看法。在他們看來，在人世間沒有一種事業能和參與理想的政治體系相提並論；他們在政治公務上所發現的價值超越日常生活中私事的價值，如果沒有這種評價，他們就不會有共善的最大概念，就不會對政治體制的運作存最大的期望。（p.29）在克特勃看來，以上可說是柏拉圖、亞里斯多德、馬基維尼、盧梭及黑格爾等政治理論家對公務的共同的價值觀，不過他們重視公務的理由則各不相同。（p.29、34）克氏進一步追問何以每一位第三類傳統經典政治理論家都抱持廣義的共善概念？何以他們每

一位都對理想政治體系運作所抱的期望最大？克氏分別從柏拉圖、黑格爾、亞里斯多德、馬基維尼及盧梭的著作中找尋答案。

就柏拉圖和黑格爾來說，他們的前提是理想的政治體系其實就是某些至高無上的普通原則的實現。單就柏拉圖而言，共和國中所敘述的政治體系如果在古代希臘某一城邦建立，就會是抽象的正義觀念的外在表現。在正義的政治體系中：人與人之間的正當關係得以達成；不理想政治生活中常見的殘酷、自私和盲目得以消失；社會能合於世界的基本理性。因此柏拉圖一直都很輕視沒有哲學修養的人所追求的一切目的，不管那些目的是榮耀還是貪婪，是味口的滿足還是支配慾的達成。當然即使在理想的國家，這些慾望也不能完全廢除，但是它們能被緩和及受到節制。一旦如此，它們就不僅不會妨礙，反而有助於正義秩序的實現。（p.29）

再就黑格爾來說，國家就是倫理觀念的實現，國家發展君主立憲就是現代世界的成就，形成倫理生活的歷史就是整個世界史發展的內容。在其《歷史的哲學》一書中，黑格爾提示了他對人類歷史發展模式的看法：全部人類事業被看成是一種實現人類自由觀念的不可避免的痛苦及漸進的發展；先從東方發展至希臘，然後發展至羅馬，最後發展至日耳曼而達到高峰；最後及最高階段的制度表現就是立憲君主制——在一種有階層的社會中，有一種代表制度，其頂點是一種明智，仁慈及和諧的君主制。歷史的目的從開始及透過其所遭受的痛苦與混亂，就是為了達成黑格爾在其《權利的哲學》一書中所敘述的社會；那個社會就是對黑格爾當時的普魯士君主制的合理化及浪漫化的版本，完全自知的生活在這個社會中，就意謂世界理性的勝利。因此在黑格爾心目中，和國家的權力，榮耀及存在相比，個人的一切利益都顯然是次要的，對國家的責任超越一切私人及團體的關切及追求。（pp.29—30）

由上述克特勃的發現可知，柏拉圖及黑格爾都把他們各自的理想政治體系看成是固定的人際關係模式，每一階級對政治體系的卓越都有所貢獻；或透過統治、或透過軍事服務、或透過維持經濟生活的勞力、或透過只對規則的服從。（p.31）另一方面，克特勃從亞里斯多德、馬基維尼及盧梭的著作

中所發現者是他們對政治性秩序不同方式的稱讚。他們使參與政治的機會成爲理想政治體系的特徵。就他們三人來說，活躍的公民內含於好人的定義之中。在他們看來，理想的政治秩序是最高德性顯現的主要場所，保住它就是保持良好生活中最有道德意義的活動網；重點在於活動或程序而非模式；透過順從，責任及專業能力的間接參與還不夠；共善就是保全公德或政治的德性。（p.31）然而德性的性質是甚麼？政治參與所產生的德性是甚麼？它對塑造個性所能貢獻的又是甚麼？在還沒有指示亞里斯多德、盧梭與馬基維尼對這些問題的個別答案之前，克特勃首先強調他們三人都堅持：他們所擬想的政治秩序只有在城邦中才可能出現；只有當公民的人數很少時，積極的公民權才能開放給大家；一切的自由人都應當是公民。（p.32）

個別言之，亞里斯多德的看法是德性的完整要求行使實踐的智慧。亞氏在Nicomachean Ethics一書中，將實踐的智慧界定爲關於人類事物的合理的行動能力；如果沒有參與政治，實踐的智慧便沒有表現的機會。參與政治不同於處理財產或家務，前者所要求的責任在範圍上大於，在尊嚴上高於後二者所要求者。再者，只在一般立法會議中投票並不能耗盡實踐的智慧。好的統治者的德性和好人的德性一樣，一個統治者或政治家不管在審議或在行動，都需要全部的實踐智慧。在理想的政治社會中，一切公民輪流執政即輪流審議及執行政策，這些行爲自然注意到理想社會的福利，即維護那些允許公民過一切人能過的最好生活（沉思的生活）的條件。因此，雖然政治活動的本身並非最好的生活，但它卻同時是德性不可或缺的成份及沉思生活在實踐上的保證。（p.32）

盧梭在《社會契約》一書中所作的推論和亞氏的推論相似，但增加了他自己的成份；理想社會中的公民必須本人親自參加立法功能，該功能包含實現盧梭的德性概念所需要的一切。盧梭堅持代表性的政治制度在道德上的不能加以接受，因爲它們遠離決策而會對道德造成致命傷害，因爲被別人代表就是疏離一個人的意志，疏離一個人的意志就是變成奴隸。因爲盧梭主張公民必須參與立法程序，否則他便會按照別人的意志生活而失去自由。此外，

參與立法程序還提供實踐仁愛最好的機會：根據正義而投票便是最大的慈善行爲。總之，協助制定正義的法律等於達成了道德上的自由地位，單只這種地位就足以構成完整的人道，這種地位在《社會契約》一書中所描述的理想城邦中是可能達成的。（pp.32—33）

至於馬基維尼，他也堅持公民權與德性之間的關係。不過馬氏的德性觀念並非亞氏者，亦非盧氏者。馬氏理想的真實性質在其《論李維》一書中表露無遺，它近似某些希臘及羅馬的理想，即基督教以前的理想。馬氏偉大的模式是他想在其佛羅蘭斯故鄉恢復的羅馬共和國的公民精神。在馬基維尼看來，德性不是哲學智慧的摘要，當然也和基督教的德性（謙虛、忍耐及對另一世界的嚮往）完全不同。馬氏的德性是男子氣概、勇敢，及愛國家甚於自己靈魂的意志。當然，在共和國的公民的德性有一目的，即它是用來替城邦的自由及偉大服務。不過在馬氏的著作中隱含古代希臘及羅馬的意識：政治行動的價值不僅在於它對城邦的用途，也在於它所表達的雄壯；維持城邦共和國的健全的同時，也是維持雄壯的最佳表現。在馬氏看來，政治及戰爭是人類真正的事業，冒險就是人類的快樂。（pp.34—34）

除了對公務的價值的看法之外，克特勃也很重視第三類傳統經典政治理論家對人性的看法。克氏所選擇第三類中的五位都對人性持極端悲觀的看法：在他們對人類經歷中所重覆發生的特徵的敘述中，充滿了人類受情緒，貪心及自我追求所驅使而產生的悲痛災難。不過柏拉圖，亞里斯多德及盧梭相信在適當狀況之下，人性是能夠加以挽救的。他們信任教育，他們所謂的教育不僅指學校的正式教育而言，還包括整個社會環境的影響力。柏氏的《共和國》的大部分以及許多他的其他著作，亞氏的《政治學》的某些部份，盧氏的《社會契約》的某些部份及他的《愛默拉》（*Emile*）等，都討論到徹底重塑人性所需要的究竟是甚麼。他們三人雖然對人類行爲的各種景象嘆為觀止，但是他們不相信人性之不能加以糾正。盧梭曾公開指責基督教的原罪說。儘管柏拉圖曾提到除少數人外，教育永難觸及大多數人的人性之最深處；然而即使如此，他仍以最認真的態度討論拯救人性的方案。（p.34）

至於馬基維尼及黑格爾，他們兩人在這方面和柏、亞、盧三人之有所不同。他們兩人只對一般人性中的某些成份加以約束節制便心滿意足了：因為在他們看來，一般人都對其祖國有強烈的忠心，這種忠心正是政治秩序的基礎；只要忠心無疑，人類的利益及慾望不妨在實質上仍然保持，只須受某些必要的約束與節制，以便社會上每人的生存都能確保。就馬、黑兩人來說，愛國心會指導人類的精力向國外發展，以免它被消耗於國內的階級鬥爭及戰爭而導至社會的瓦解。馬氏對人性的諷刺雖然無人能比，但是他的主要目的不在醫治人性的邪惡；而在儘可能不對國內社會造成傷害的情況之下，利用人性的邪惡，使其為國家的自由及偉大服務。無論如何，如果沒有虔誠道德主義者所譴責的人類衝動的力量，政治行動便不會有生命，馬氏的目的是要把那些衝動的力量導入正途。（pp.34—35）

至於對人類的物質資源及世俗事務另兩種因素的看法，克特勃認為它們對第三類傳統經典政治理論家在對政治體系的期望及對共善的界定方面的影響，不如對上述公務的價值及人性兩種因素的看法的影響大，因此前兩者的重要性小於後兩者。（p.38）

首先就人類的物質資源講，如果一位理論家把公務視為首要，則他對物質資源的看法便不是從它們是否能夠儘可能滿足私人及團體的角度去看，而是從它們是否足以支持公共生活的角度去看；如果他認為物質資源極度缺乏，公共生活必須不斷困鬥求存，那麼他就不可能以公務為首要了。幸好柏拉圖、亞里斯多德、馬基維尼及盧梭等四人認為人類的物質資源尚屬充足，不慮缺乏，以致他們之重視公務不成問題。黑格爾雖然認為資源不足，但是這種不足正好使國家越過國界，或在國外市場尋求內需之不足，或對外從事戰爭解決內部的問題。在黑氏看來，國家這種意志及權力的表現正是國家本質之所在。（p.38）

此外，物質資源之不多不少正適合柏拉圖，亞里斯多德，馬基維尼及盧梭的政治理想；近乎奢侈的過多資源反而對他們的政治理想構成威脅，因此他們的良好社會的物質基礎不能太富足。柏拉圖的統治階級集體過極其簡單

的生活；一般大眾雖能保有私有財產並享受必須許可的樂趣，但也只能適可而止。亞里斯多德堅信德性只與適中的財產相合，美德所需要的不是財富而是清閒，追求財富只會使品德墮落。當馬基維尼對建國者提供建議時，他巴不得建議他選擇貧乏之地為國土，因為在勞動是由必需而非選擇的地方，較易產生美德；何況被必需迫使勤勞而不敢偷懶的人，更容易團結一致，更不容易因為遭遇貧窮而產生不和。然而由於安全需要權力，權力需要避免貧乏，馬氏不得不建議建國者選擇肥沃之地；不過同時也不忘提醒他用節儉的習慣及嚴格的紀律去防止富足的危險。盧梭對奢侈對道德的影響非常恐懼，他認為良好社會的經濟體系應愈簡單愈好。他想要避免的是經濟上的階級，利益的衝突，貪婪與嫉妒，在專心賺取與消費之際忘記公共責任。在他看來，農村的生活方式才能養育有德性的公民。（p.38－39）

最後再看第三類傳統經典政治理論家對與精神事物對立的世俗事物的價值的看法。前已述及，在一切世俗事物中，他們認為公務在價值上遠超過私事。現在的問題是：是否有某種精神或思想活動在價值上遠超過公務？柏拉圖和亞里斯多德對此問題的答案極為清楚明白：奉獻給追求存在的根源及性質的知識的沉思生活，對能於思想的人來說，是最好的生活。柏氏明言哲學家之所以應勉為其難的負起政治的責任，是為了避免非哲學家自私或無能的統治。亞氏所說的沉思生活是模倣上帝的生活。另一方面，馬基維尼對沉思的生活則漠不關心；盧梭甚至敵視沉思生活所採取的大多數方式，因為心靈的精緻會阻止誠心的公民的德性；尤有進者，馬盧兩人判斷宗教所用的標準，都是看它在統一人民及增加他們對社會利益的奉獻方面的功效如何。至於黑格爾在這方面的立場則較曖昧。（pp.39－40）

三、傳統經典政治理論關於政治方法的結論

以上克特勃所述傳統經典政治理論家對於共善的界定及對政治體系的期望，乃是他們對人類理想的政治生活或道德生活透過哲學思考所作的建

議，而不是他們對人類實際的政治生活透過哲學思考而作的建議。在傳統經典政治理論中，這兩者之間的關係當然極其密切，克特勃把它們之間的關係看成是目的與方法之間的關係——道德生活是目的，政治實踐是方法。雖然兩者之間有密切的關係，但是在學術研究上是可以分開來討論，克氏在其《政治理論》一書中的作法正是如此。在他尚未詳細討論傳統經典政治理論如何在政治實踐上建議達成道德生活目的之政治方法之前，他曾先對他們對政治實踐的各方面的哲學思考——加以說明（pp.50—56）；這種說明和本文無關，因為本文所關注的重心在於克氏關於傳統經典政治理論家在政治制度上所作各種建議的討論，只有這種建議才是達成道德目的之政治方法。

在克特勃看來，傳統經典政治理論家對政治制度所作的全面性建議，構成他們心目中政治體系的模式，這個模式是他們對政治關係網的主要特徵的抽象表示。克氏從對傳統經典政治理論家的作品的檢視中，發現了三種主要特徵：第一種是對政府所必須具有的權力及其活動範圍的敘述；第二種是對政府權力範圍的一般劃分，特別是對限制政府權力的原則的評細討論；第三種是對所建議政府的形態，其機構及彼此之間關係，特別是立法與行政機關之間關係的敘述。（p.57）克氏還從傳統經典政治理論家的作品中，發現他們對政治生活的其他方面也作了建議。譬如，政府的工作及改變人事的程序；特別是涉及選舉，執行公共政策，及司法體系運作的程序。又如，社會中人民的政治權利或公民權的範圍，特別有關任職及投票的資格。再如，正當性的原則，或人民看政府的心態：政府究竟是人民的父母還是僕人？人民對政府究竟應該尊敬或懷疑？人民究竟應視政府的基礎為人民個別或集體的同意，或常識上的便利，或某種宗教基礎？（pp.57—58）克特勃並不認為一切傳統經典政治理論家對上述每一面都討論到，但卻堅持他們對上述政治關係網中的三種主要特徵都作了建議，這種建議是關於達成共善目的之方法的建議。克氏進一步詳加說明者分別為他們對政府權力及其範圍的建議，對如何限制政府的建議，及對政府形態的建議。

3.1. 傳統經典政治理論家對政府權力及其範圍的建議

在克特勃看來，對政府的權力作嚴謹而有系統的思考，始於歐洲現代初期關於民族國家的理論家；布丹、霍布斯及洛克在對封建體系逐漸而且痛苦的被一種更凝聚集中的政治權力所取代有所反應時，他們教導我們思考政府權力的方式迄今仍為我們所採用。克氏並不是說古典及封建時期的理論家忽視這個問題，也不是說他們在這方面對我們當代無所教導。他只是說從十六世紀開始，政府和人民的區分才趨於支配政治思想；在此之前，視政府為與社會上其他制度分離並在它們之上而加以界定的制度，不像後來那樣明確的加以說明，結果對主權的研究是從十六世紀末及十七世紀的政治理論家開始。（p.58）

3.1.1. 為達成單一共善目的而對政府權力及其範圍的建議

克特勃把洛克對政治權力的界定視為討論的起點。根據洛克所下的定義，政治權力是為了規範及維護財產而制定關於死刑及其他較輕刑罰的法律的權利，以及為了執行這些法律及為了防禦國家不受外來傷害而應用社群力量的權利，而這一切都是為了公善。克氏從這個定義中指示確保和平的四項要件：即政府的本質是某種規則；社會中一切都須遵守這種規則；以武力威脅嚇阻人之不遵守，並運用武力以懲罰事實上不遵守者，都是對這種規則的支持；在社會中只有政府才可以正當的運用武力或以武力為威脅，以便確保規則之被遵守。如果缺乏這四項要件，內部的和平便不可能確保。克特勃認為霍布斯曾堅決的如此表示過；洛克也曾如此表示過，只不過語氣較緩和而已。（pp.58-59）

在克特勃看來，如果單從確保內部的和平看，不同的傳統經典政治理論對於政府制定規則的種類及所需特殊的權力，會有不同的意見。關於維持內部和平所需要的特殊權力問題，霍布斯要求得最多。雖然他認為理論上政府沒有任何事情沒有資格做，而且所做的事都可使用武力或以武力為威脅；不過他仍然挑出一些他認為政府應該管理的重大事項。在他看來，除了執行外

交政策外，政府的主要工作是確保人民的生命與財產不受貪心，貧窮，有野心及亡命的人所侵犯；附屬於這項工作的另一工作是維持人民對政府的敬畏與服從。在霍布斯所主張的政府的正當權力中，只有兩項重大權力會使現代人吃驚：第一是政府應規範意見；第二是政府應管理財產。霍氏的這種思想是受英國缺乏和平的痛苦的内戰經驗所影響，他由此獲得的結論是政府對一般人，特別是對大學的檢查，以及對宗教信仰的規範，均有助於預防未來的内戰。他更恐懼私人的權力，特別是經濟權力的大規模集中，因此建議政府密切監督私人公司。就霍氏而言，保護財產並不排除對財產的規範，特別是未經同意的徵稅。（p.60）

後來在英國，歐洲及美國的立憲主義者及自由主義者所努力爭取者，大部份是對政府在檢查意見及監督財產權力方面的限制。譬如，史賓羅沙，洛克，潘恩及米爾等所提示的各種道德及實用上的論證，就是為了爭取意見上的自由。他們在提到霍布斯時，認為霍氏所主張的檢查意見實非維持內部和平所必需。洛克及史賓羅沙肯定財產的神聖不可侵犯。一直到格林，費邊社會主義者，杜威及自由及福利主義傳統，在被財產問題震驚後，才重申監督財產為政府正當權力之一；雖然他們仍然維護私有財產制度及實用上的價值，但是他們也認為它應該受到從漸進徵稅到規定工資及價格等政府的干預。他們在提到霍布斯時所強調的要點是：合理化政府規範財產的權力的主要理由，不是因為如果缺乏這種權力，政府的權威就會受損，和平也因此而受到干擾；而是因為有了這種權力，政府可用之於慈善或公益的目的。（pp.60-61）

在克特勃看來，除了奧古斯丁傳統及霍布斯以外，大多數傳統經典政治理論家對政府的期望多於對國內和平的維持，因為在他們看來，和平固然是任何有價值事物的必要條件，但是它本身不是在政府能力範圍內最高價值之事，它不是判斷政府作為的唯一道德標準。（p.59）以上關於政府的權力及其活動範圍的問題，只是從把共善界定為維持和平的角度來看；如果把共善界定為多於和平的維持，則從此角度看，該問題便複雜得多了。

3.1.2. 爲達成不同的共善目的而對政府權力及其活動範圍的不同建議

在克特勃看來，各種不同的共善概念顯然而且必然導至對政府必須具有權力的各種不同看法，因爲作爲目的之每一種共善概念需要適合於它的獨特的方法。雖然在傳統經典政治理論家中，不只一位會把幾乎一切政府的權力都詳加說明；但是在他們之間必然在重點上有程度的不同以及結合模式的不同。克氏不打算列舉每一位理論家所列舉的特殊權力，更不打算指出那些權力和他的共善概念之間相連的關係。克氏解決以上複雜問題的辦法是把傳統經典政治理論家分成四類。

第一類傳統經典政治理論家無論明示或實質上都授予具正當性政府相當自由裁量的權力；在社會生活中，除了教會事務以外，很少預先被排除爲不適宜於政府的規範與干預。在理論家未指明政府是否能在某特定領域活動的場合，凡是熟悉於該理論家的時代流行規範的讀者，會推論他會同意那種活動。就這一類理論家而言，不管他們的共善概念是否最小或中等或最大，他們所容許的政府活動範圍都相當大。第二類傳統經典政治理論家主張有限政府，儘可能限制政府的活動範圍及減少政府的權力。直至十八世紀看到放任經濟興起及個人主義的道德學說開始以前，除洛克及某些較激進的清教徒以外，一切傳統經典政治理論家都屬於另一類，十八世紀之後才有兩類理論家的分野。第一類含蓋的範圍很廣，包括反動份子、保守主義者、國家主義者、改革份子及激進思想家。第二類包括洛克及潘恩的追隨和修正者以及邊沁的追隨者。有限政府的觀念在歷史上雖然不算久，但是隨著政府權力的成長，它的成長也在所難免。（pp.61—62）

另一類傳統經典政治理論家之所以對政府付以重託，乃是因爲他們覺得只有如此，他們所各自了解的共善才能達成。一般而言，下述各種因素及假定均有助於主張政府有廣泛的權力及活動範圍：1. 在城邦的架構中，公私界線模糊不清，社會活動空間的範圍不大，人與人之間的物質及心理的距離很小，因而人與人之間命運共同的連繫感甚強。2. 假定與他國的關係持續危

險。3. 假定資源稀少為人類生活的常態，因而假定資源稀少所產生的態度與情緒要求政府的監督。4. 假定社會需要有意識的，理性的及專業的集中方向，才不致衰亡及瓦解；並且假定大多數一般人沒有時間或能力去提供那種方向，即使沒有時間或能力，若無政治上的誘惑或強制，也不會自動自發及有規律的去提供那種方向。（p.62）

當柏拉圖將共善界定為理想秩序的維持，他就視城邦的架構為當然，而且作了上述的假定。同樣重要的是，他的理想秩序比其他任何政治體系更依賴品德，尤其是統治階級的品德。在他看來，人類生活沒有一面不受塑造品德或完整意義的教育的影响，結果沒有一面不受哲君的照顧。當亞里斯多德將理想社會中的共善界定為公民的德性生活時，他同意柏氏對塑造品德的看法，因此也同意柏氏對政府應注意一切的關切。某些同樣的想法也適用於西西羅及他之視共善為城邦共和架構中的正義。聖湯姆阿揆拉斯的秩序，隨同它所重視的維持正統教督教以對抗異端及無信仰者，以及它所同意的父權論，均需要寬廣的政府活動領域。加爾文在基督新教的名義下追隨阿揆拉斯。英國傑姆斯第一所主張的君主專制及神權論，也注入了極端父權論的精神，並導至對國家大量的授權。盧梭在恢復共善的定義為公民的德性生活之後，難免會對身為立法者的人民主權者及行政機關同時賦予廣大的權限。貝克雖然對財產原則的固執及對政府減少貧窮措施的反對近乎瘋狂，但是他仍然把保存其理想秩序的基礎建立在廣泛的政治監督上。黑格爾在對國家偉大的關懷中，發現威脅光榮外交政策因而需要政府注意的內部動亂的許多根源；從同樣的關懷中，他也發現只有積極的政府才能確保的對社會效率的承諾。（pp.62—63）

當第一類傳統經典政治理論家受到攻擊時，促成主張廣大的政府權限的上述假定也被視為錯誤而被拒絕；即使被視為正確而被接受，那些假定也不能說服第二類理論家不主張有限的政府。洛克及潘恩將共善界定為個人權利的維護，潘恩所說的安全就是設計政府的真正目的所在。不過他們兩人都相信大多數人具有足夠的理性，如果沒有受到政府的迫害，或被迫挺而走險，

他們會只管自己的事，不會管別人的事；他們對政府的需要只限於獲得政府保護而不受外界的侵犯，或不受洛克所說只會取不屬於自己所有的「墮落者」的干擾。潘恩對此樂觀看法的表達最為熱烈：他認為存於人類的秩序的大部份都並非政府的效果，其根源存在於社會的原理及人類的自然的體質，它在政府出現以前便已存在；如果政府被廢除，它仍然會繼續存在；文化愈完美，愈不需要政府；政府是人類大部份時間內最壞的敵人，它是社會上幾乎全部罪惡及痛苦的根本。（pp.63—64）

後來的自由主義理論家對上述論點加以補充；邊沁在大多數方面雖非自由主義者，但在這方面也有貢獻。茲依照克特勃所選擇者說明如後。1. 邊沁：一切的限制都是痛苦的，只有快樂是唯一的善；因此當政府已做了必不可缺的最低限度的事，便不應再做更多的事，否則其限制（由使用或威脅使用武力及懲罰的體系所支持的法律）會增加社會中痛苦的數量。2. 史班賽大部份時間，米爾有時：一切限制從定義上講都違反自由，但自由是最高的善；政府的存在本來是爲了保護自己，但是達到某一點之後，其代表自由所作的限制，變成對自由的侵犯；因此，政府愈受限制，政府會愈好。3. 邊沁，史班賽，有時米爾：人類最知道自己的事，因此不需要政府幫助他們處理事務，此處強調的是經濟事務；他們最需要的是安全。4. 邊沁：史班賽，及米爾：政府趨於無效，當它進行干預時，它妨礙效率，因而干擾人民之追求他們的目的。5. 史班賽及米爾：如果把第一生活領域開放給政府，它將盡一切可能使其角色永遠存在；即使在它失去效用之後，仍然如此；政府渴望權力，其權力愈滿足，其飢渴愈增加；它們侵佔的傾向不可避免，絕不能受到鼓勵。6. 米爾：共善就是自由，自由的價值在於促進個性的成長；如果政府無時不在，無處不在，個性就不能發育，精力就不能發揮，人類的能力就不能發展。（p.64）

3.2. 傳統經典政治理論家對如何限制政府的建議

在克特勃看來，每一位傳統經典政治理論均有某些明示或默示的原則，

那些原則旨在限制政府的行動，或旨在合理化人民（個人、團體或全體）對政府行動的牽制，或者兩種企圖都有。那些原則能用於真實的政治世界，也能用於理論家所推薦的理想政治體系，其適用的範圍極其普遍。那些原則涉及政府的活動範圍，也涉及政府活動進行的程序。克特勃從傳統經典政治理論中找出了五種原則：謹慎、法治、更高的法則、絕對的權利，及良心。茲分別一一說明如下。

3.2.1. 謹慎的原則

雖然霍布斯會贊成人民用任何原則宣佈政府的行動不適當；但是他在《巨靈》一書中顯示希望政府不僅應該是社會上人與人之間和平相處的保證人；而且其行事方式還應該謹慎，以免惹起人民對它的抗爭。霍氏當然知道：人類是容易衝動好鬥的；而且在強制人與人之間和平相處方面，人類的恐懼痛苦或懲罰遠比人類的理性更為有效。不過在《巨靈》第十五章，霍氏也列舉了一些會抑制人類好戰的人類行為上的品質：正義感、感激之情、謹虛的態度、公正無私、憐憫心等。霍氏認為這些合於理性的品質對一切人都有影響。就霍氏而言，雖然當政府的行為不符合這些品質時，人民不能使政府負起責任——因為統治者只對上帝負責；但是即使只是基於維持現行秩序完整的穩健願望，政府的行為也應當符合那些品質。克特勃把這種穩健的願望稱為謹慎，他發現在很多傳統經典政治理論的作品中，都有明顯的關於謹慎的忠告。無論共善如何被界定，謹慎都是達成共善的方法。在傳統經典政治理論家所忠告的謹慎的各種形式中，最主要者為忍耐的忠告：即建議政府接受對其所應為及應如何為之的限制。（p.65）

3.2.2. 法治的原則

對法治的要求乃是要求政府的行為有規律或確定，避免自相矛盾；即避免任意隨興，反覆無常，無法預測的行為。法治的觀念首先現於柏拉圖及亞里斯多德的著作中。柏氏雖然在其《政治家》一書中，以是否堅守法治作為區分政府優劣的標準；不過在其於《共和國》一書所建構的理想政治秩序中，

卻認為統治者如果具有智慧，便沒有法治的必要了。因強烈推崇法治而被視為法治觀念之父者為亞里斯多德。他在《政治學》一書中說：「法治比任何個人的統治都較好，即使由某些個人統治較好，那些人也應使之成為法律的保護者與執行者……。因此，凡宣告法治者可視為宣告上帝及理性的統治，但是宣告人治者則增加了野獸的成份；因為慾望就是野獸，情慾扭曲統治者的心靈，即使他們是最好的人。法律是未受慾望影響的理性」。（pp.65—66）

克特勃從上引亞文的最後一句話判斷：就亞里斯多德而言，法治必然要求正義的法律。在這一點上，洛克更為明確。他說：「絕對的任意權力或沒有固定法律的統治，都不符合社會與政府的目的。如果社會與政府不是為了維持人類的生命，自由及財產，人類不會放棄自然狀態中的自由而一致置身於它之下」。但是就某些傳統經典政治理論家而言，法治乃是獨立於法律內容之外的形式，一些古老的格言最足以簡化這種形式。譬如：無法律則無犯罪；無犯罪則無處罰；一切人都有資格受到法律平等的保護；沒有人法律之外享有特權等。（p.66）

就另一些傳統經典政治理論家而言，法治乃是限制政府用特定方法處理嫌疑犯，被告及罪人的程序。美國憲法第一條第九款及第四至第八條修正案中所規定之政府必須依照正當法律程序行事，就指此而言。由於美國成文憲法的示範，某些傳統經典政治理論家把含有政治體系的基本法律的文件包括在法治之內，他們所持的基本理由是關於政府權力的結構及範圍的安排及選舉的程序都事關重大，故必須儘可能予以明文規定。這種概念的基本原理是：政府本身不能改變那些安排，那些安排必須獲得國家構成份子絕大多數的同意。總之，對法治的尊重是傳統經典政治理論史上最持續不斷的主題之一，它被視為達成共善的工具。（p.66）

3.2.3. 更高法則的原則

更高法則的觀念源於希臘。一般而言，它所指的是非人所制定，乃來自較人更偉大源泉的原則。那些原則應被視為政府活動及政策的標準，也可被

人民用來判斷政府的活動與政策。譬如，上帝的意旨，自然的秩序，自然的目的，純理性的結論等都曾扮演人類制定法及其他政治事項的試金石的角色。關於這些原則的假定是：它們的根源是超越人類的，其確實性萬無一失，非人事所能及；超越的根源能給予政治論證任何其他方式所不能給予的威望。關於超越的原則的進一步假定是：當他們在地上實現時，會給人類帶來最大的好處，因為超越性的根源純粹是慈善的。（p.67）

柏拉圖，亞里斯多德，斯多亞禁慾主義者，主要的基督教思想家，及十七和十八世紀的世俗思想家等都超越人類去發現他們的共善定義，並且根據超越的指導提出他們詳細的實際建議。不管更高法則的名稱是自然權利，自然法或神意的啓示，人類都得到了判斷現實世界是否與它相合的標準。各種不同的更高法則的學說更可用來作為嚴厲指責現行政治制度的工具，不過有兩點必須加以注意。第一，對更高法則作有系統及批判性應用者，大多數是視更高法則為自然法的十七及十八世紀的經典政治著作。第二，最謹慎及最巧妙論述自然法，包括克服確認其內容及適用它於特定情勢的難題的傳統經典政治理論家，就是阿揆拉斯；即使他在應用自然法於批判及改革目的方面比後來的理論家更為小心謹慎，任何關於自然法的思考都必須以阿揆拉斯的著作為起點。（p.67）

3.2.4. 絕對權利的原則

早在中世紀便有理論家主張：政府在和人民交往時，必須受到人民某些要求或資格的限制。阿揆拉斯所敘述的自然法的內容會導至主張：政府不得殺傷或殘害無辜的人民；不得干涉人民之選擇配偶，或是正常性生活方面的完整，或家庭生活中的行為；不得妨礙人民受教會指示去追求關於上帝的真理；或不得做任何會破壞人民社會生活的事。在一二一五年英國大憲章中所表達的中古觀念，也對國王在處理其臣民的財產，自由及豁免時定下禁制。不過一直要到十七世紀，英國關於權利的學說才變成更大膽及更完全的理論，改以個人及維持理性生物所需要保障為中心；根據這種理論，共善之得

以達成，完全是因為政府提供了保障個人不受他人及政府侵犯的保證。(pp.67 – 68)

在其《政府次論》前面部份，洛克努力於說服讀者相信：權利的來源是上帝在一切人誕生時所授給他們的天賦；即使在政府存在前當人類生活於自然狀態時，一切人都互相承認各自的權利；他們之所以能生存於自然狀態，只因為大多數人都有足夠的理性及善意作如此相互的承認；政府的功能在於支持這種彼此的互認，同時必須防止自己成為侵犯這些權利的理由。洛克實際上等於宣稱他解讀上帝的心意，並且從中得出權利的理論。潘恩則沒有提到政府出現前的狀況，因為他覺得他不必用虛擬的歷史猜測來支持他的觀點。他直接了當的說：「自然權利就是那些依照人的存在而屬於人的權利」，人的意義完全視他的權利所受的保障而定；如果人是真正的人，他的要求及資格必須受到尊重。洛克及霍布斯超越他們所繼承的傳統，使奴隸不合於自然權利。潘恩則超越洛克，使求知的自由成為一種自然權利；因為洛克之維護容忍，雖然也基於自然權利及其他實用上的理由，但主要是因為宗教的緣故。美國憲法修正案第一條斷然主張用這些求知的權利去對抗政府，即使它沒有提示為何如此的理由。(p.68)

有一點克特勃要我們必須加以注意：雖然傳統經典政治理論家所談的權利是絕對的權利，但是他們也認為對這些權利的某些侵犯有其必要。譬如洛克的政治理論的核心雖然是對私有財產的掛念，但是他知道為了保護私有財產而存在的政府，如果沒有稅收的經費，它也不能生存；洛克只主張不管政府的形式如何，未經人民的同意，政府不得向人民徵稅。又如美國政府，當某些人的言論對政府及社會構成「明顯而立即的危險」時，它也曾否定那些人的言論自由；煽動暴力或叛亂的言行不受美國憲法另一條修正案的保護，其故在此。不過在克特勃看來，儘管受到某些限制，不同的傳統經典政治理論家對不同的權利仍然加以絕對的維護；尤其自十七世紀以來，更是如此。克氏認為最為我們熟悉的對政府活動的限制，就是絕對權利的學說。(pp.68 – 69)

3.2.5. 良心的原則

霍布斯在《巨靈》第廿九章說，「和公民社會矛盾的另一學說，一個人凡做違反良心的事就是犯罪；此學說所根據的假定是，他自己就是善惡的裁判」。霍氏更進而把良心之說貶降為非理性的主觀主義，並從中發現通往不能調和的歧見因而通往混亂的內戰的通路。（p.69）不過儘管霍氏厭惡良心之說，提出此說的傳統經典政治理論家不以新舊基督教徒為限，尚包括非宗教信仰者。在克特勃看來，良心的問題通常在兩種狀況出現：第一、個人或團體被政府強迫去信仰及崇拜他們所認為不神聖者；第二，個人或團體被政府強迫去做違反他們的最高原則的事。在這兩種狀況中，不服從政府的個人或團體所受到的懲罰都很嚴厲。（p.69）

第一種狀況只發生於對信仰自由無保障的社會。即使像路德一樣最重權威的理論家也說：當政府違反真正的宗教時，臣民在道德上沒有服從政府的義務。路德對人民所作的建議是不服從政府，不過他拒絕在良心的名義下積極抵抗政府的權威，他認為不服從的人必須承擔不服從所帶來的懲罰的後果。路德所宣揚的是公民消極不服從政府的學說；其他像阿揆拉斯及加爾文等傳統經典政治理論家，則允許公民積極反抗政府，假如他們的良心受到嚴重的侮辱。（p.69）

第二種狀況則在一切社會都可能發生。在現代的政治道德主義者之中，克特勃很快就想到托羅，托爾斯泰及甘地等人：他們主張用良心對抗民主及非民主的政府。克氏從他們得出三點一般性的看法：第一，對良心的違反必須嚴重到其中含有長時期極端的邪惡；第二，用良心語言所表達出的主張必須指一般人所信仰但未實踐的道德原則而言，但是並不指個人的直覺或不能溝通的私人經驗；第三，正常的政治秩序必須阻塞不通，並且在將來任何時間都完全不可能改善。克氏發現托羅，托爾斯泰及甘地和路德相似，都被視為非暴力主義的提倡者；但是前三者也並非和後者完全相似：第一，他們三人所贊成的政策遠比路德所贊成者更積極；他們鼓勵很多干擾政府方式的運動，因為他們認為只有在面對這種運動時政府才會有所讓步。第二，在托羅

的《公民不服從》一書中，有幾段指出準備考慮使用暴力。（pp.69—70）

無論如何，在克特勃看來，當傳統經典政治理論家在宗教信仰方面或在廣泛的社會政策方面主張良心時，他們的典型建議是公民的不服從：良心政治在特徵上就是柔性的政治；良心的主張可以是為了達成共善，也可以是為了達成以共善為工具的更高的目的。（p.70）

3.3. 傳統經典政治理論家對政府形態的建議

據克特勃所知，「政府的形態」一詞，廣義言之，常指政治程序的三種主要特徵而言：第一種特徵是人民直接或間接參與統治活動的數量；第二種特徵是主要是為其利益而統治的社會階級；第三種特徵是政治程序的原則，就是使直接或間接參與統治活動者的動機及目的具有主流特色的理想。（p.70）

3.3.1 亞里斯多德對政府形態的標準看法及其對後世的影響

在介紹傳統經典政治理論家對政府形態的建議方面，克特勃多次提到亞里斯多德，亞氏在這方面的看法是克氏最重視者，克氏特別重視亞氏在《政治學》第三冊至第六冊關於政府形態的推理。

亞里斯多德從統治的人數開始：正當的一人統治為君主制，正當的少數人統治為貴族制，正當的多數人統治為混合制；不當的一人統治為暴君制，不當的少數人統治為寡頭制，不當的多數人統治為民主制。然後亞氏指出只談數字達不到分析的目的，因為無論統治者的數字是民主制中的較多數或寡頭制中的較少數，它們都是由於富人到處都是少數，窮人到處都是多數的事實而如此。如果是這樣，則對它們之間的區別的了解便是誤解了，因為民和寡頭之間的真正差異是貧窮和富有之間的差異。在如此修正區分政府形態的習慣方式之後，亞氏進而確定給予它們生命的精神。譬如支配寡頭制的完全是對財富的取得及安全的操心；而且一切政治安排，社會環境及一般的信仰與習慣，自始至終也完全唯財富馬首是瞻。另一方面，民主制的基礎是自由，

而自由的一項原則是一切人輪流統治與被統治，另一是每人都應按照自己的喜愛而生活。此外，亞氏還強調每一種政府形態都有許多不同的變化，在各種不同的變化中，原則和階級利益的基礎一直不變；變化的是：參與統治的公民的數量，構成社會的社會經濟階級的種類，選擇統治者的程序，及政府各部門之間的關係等。（pp.70—71）

在克特勃看來，亞里斯多德對政府形態本身的重視遠甚於其名稱。亞氏之後，在這方面不僅孟德斯鳩模倣亞氏，而且自黑格爾以來的許多最著名的政治理論家，政治學家及社會學家都向亞氏看齊。就他們而言，對政府形態的研究，不僅只限於敘述其機械式的設計及程式而已；換言之，不僅只限於敘述正式政府權力制度而已。克氏以亞氏的理論架構及亞氏的實際研究為判斷的標準，發現有兩類傳統經典政治理論家。第一類在考慮政府形態時，只建議機械式的制度便心滿意足，不像亞氏一樣，去更進一步考慮其建議的社會及心理基礎；譬如洛克在對政府形態方面的建議就太機械化了，第二類從亞氏的看法學習而知道：對政府形態本身的了解，不能只限於傳統政治理論範圍之內，必須跨出傳統政治理論之外，走向一般或特殊的政治科學，以求對政治形態更深入的了解。他們特別記得亞氏所寫的雅典的政治組織，乃是亞氏詳細而廣泛的收集一百四十八個城邦及部落的政治組織史的一部份而已。這類政治理論家所建議的政治形態乃是以現行政治形態為模式，故其建議所根據者為對真實政治世界儘可能廣泛的認識。（p.71）

3.3.2. 封閉式、開放式與混合式的政府形態

在克特勃看來，長期以來關於政府形態的名稱都是借自亞里斯多德：即君主制、貴族制、混合制、寡頭制、民主制及暴君制。有時尚加入僧侶或神權制。近來由於新的政府形態的興趣，更增加了代議制、獨裁制、政黨獨裁制、威權政府制及極權獨裁制等。（pp.71—72）

當克特勃檢視傳統經典政治理論家所建議的一切政府形態時，發現其中有兩種其實就是史羅（C.P. Snow）在其《科學與政府》一書中所說的「封閉

式政治」及「開放式政治」；無論那一種政治，只要其中沒有向較大的集會訴求者，就是「封閉式政治」；不管那一種政治，只要其中在至少重大決定方面有這種訴求者，就是「開放式政治」。在傳統經典政治理論家所建議的政府形態中，除封閉及開放兩種形態外，克特勃還發現混合兩者的第三種混合形式。（p.72）

此外，克特勃更進一步發現：大多數傳統經典政治理論家所建議的政府形態和他們所界定的共善之間有重要的關係，那種關係或是理論家在道德上的強烈偏好，或是在實踐上工具性的必要，或是兩者同時具備；也有少數傳統經典政治理論家在共善的定義中，便包含特定的政治形態在內；更有少數傳統經典政治理論家很少提到政府的形態，在他們看來，只要政府具有適當的權力及活動範圍，並且承認適當的限制原則，政府可視情勢的需要而採取任何形態。（p.72）以下對傳統經典政治理論在有關政府形態方面建議的進一步說明，均與克氏上述兩種發現密切相關。

首先就那些很少提到政府形態的傳統經典政治理論家而言，邊沁在其大部份著作中願意接受任何現行的政府形態，只要統治者能盡可能增加其臣民的快樂並且減少他們的痛苦。史班賽及他的某些弟子雖然是在他們視為當然的代議政府形態的開放政治環境中寫作，但是他們卻不認為代議政府形態在實踐上或道德上均有其必要，因為在他們看來：不僅非代議型的政府也能保持自由——特別是最重要的契約自由；而且事實上對契約自由最嚴重的威脅反而可能來自當選舉權擴充至社會上大多數人或全體時的代議政府，因為在那種政府中，窮人會運用其政治權力重新分配財富。（p.72）

其次再就那些在其共善的定義中便包含政府形態的傳統經典政治理論家來說，他們的人數並不多，只有柏拉圖，亞里斯多德，馬基維尼，盧梭及黑格爾等。簡言之，柏拉圖的智者的統治就是著名而可悲的封閉式政府的典型代表。亞里斯多德及盧梭所呈現者則為開放式政府，儘管在亞氏的政治觀中，包括奴隸在內的許多居民被排除於公民之外。馬基維尼及黑格爾所呈現者則為混合式政府；在其中，馬氏的貴族及黑氏的五權和貴族所代表的世襲

成份，和黑氏的強力官僚所代表的才幹成份與馬氏的直接參與及黑氏的代表及諮詢所表示的民意成份共同存在。（pp.72-73）

對於很少提到政府形態，或將政府形態納入對共善的定義之中的傳統經典政治理論家，克特勃只是如上述的輕描淡寫或點到為止。但是對於基於道德上的強烈偏好，或實踐上的工具需要而主張特定政治形態的傳統經典政治理論家，克氏則不僅非常重視；而且分別從封閉式政府、混合式政府及開放式政府三種型態去加以嚴密的觀察及較深入的探討。

大體而言，當傳統經典政治理論家所建議的封閉式政府，無論採取將決定與執行法律的最後權力集中於一人的君主政府，或將那種權力集中於少數幾位統治者的核心政府，效率都是強烈價值偏好者或實際工具需要者的基本理由。奧古斯丁傳統及霍布斯所期望的和平，需要簡單的決策程序及全盤事務的統一方向；如果授予人民或其代表參與決策的權力，則必招致歧見與混淆因而危及和平的維持。儘管霍布斯認為開放式的政府在理論上有可能：集合於主權議會的全體人民行使巨靈的權力，但是霍氏顯然並不喜歡這種期待，因為他相信這種狀況的政府會陷入混亂。在封閉式政府的範圍內，霍氏所強烈偏愛的是君主政府。值得注意的是，凡主張君主政府的人都十分了解：統治活動所需要的工作絕非一人所能勝任，君主在統治時必須有顧問及助手，但是他們所堅持的要點是：重大的決定及最後的責任乃由君主作成及負擔；而且君主一言九鼎，原則上不容許異議，也不需要求助他人。此外，必須注意的是奧古斯丁傳統及絕對神權君主制傳統所提供支持君主制的輔助論點：上帝的意旨，上帝的天賦或一位真神統治宇宙的模式等，在支持封閉式政府的言論裡，都扮演部份的角色。不過主張封閉式政府者的最中心的考慮，仍然是為了和平的效率。（p.73）

在傳統經典政治理論家中，主張混合式政府的最偉大理論家是亞里斯多德；其後的理論家對混合式政府的討論，最多只是亞氏看法的補充而已，而且所補充者常遜於亞氏原來的看法；事實上大多數後來的理論家在這方面只是亞氏理論的不同的應用者。不過亞氏之討論混合式政府，不是在主張理想

的政治體系；而是在教導世人如何達成雖非理想，但還不差，而且的確優於民主與寡頭的政府形態。亞氏的基本立場是：在一種由幾種財富及地位均不平等的社會階級所構成的社會中，每人各守本份的正義，只有在每一階級有足夠的權力自保但還不足以侵犯其他階級時，才能確保。亞氏建議了許多種如此分配權力在制度上可行的方式，克特勃認為不必對那些方式一一詳加討論，他只強調我們應當注意的最重要地方：必須由各種不正義的方法所解決的階級衝突，只有在全面的階級統治避免時才能避免。在克氏看來，亞氏的混合式政府乃是數字和財富兩種成份之間妥協的產物，它是除了理想政治體系以外，一切政治體系達成作為共善目的之正義所必需的工具。（pp.73-74）

諸如波里比亞斯，西西羅，阿揆拉斯，孟德斯鳩，貝克及麥迪遜等其他傳統經典政治理論家都追隨亞里斯多德之後，都關心正義秩序的維持，都採納亞氏的解決辦法。（p.74）顯然，正義秩序的維持同時也是不平等的維持；利用政治權力以犧牲富人為代價而改善窮人的生活狀況的想法，被視為根本不正義而予以排除。亞氏的混合式政府是建立在富人的節制及窮人的默從上，他把作為權力均衡者的大規模中產階級的存在看成是混合式政府的先決條件。（p.74）此外，機械式的混合式政府也在洛克的政治理論中被發現，他宣佈把由選舉所產生的立法權和由繼承而來的行政權分開而並存的神聖學說，不過在洛克的說明中缺乏階級的基礎；他所恐懼的主要是執行上的傲慢，也就是掌權者權力腐化的趨勢，他認為他在分權中看到預防腐化的方法。（p.74）

開放式政府就是簡單的數學政治，它的要義是一切人（公民或成人）都有資格親自或透過其代表參與影響其生活的最後決定。在代表體系中：一切人都應付予投票權；有定期的選舉；一切選票應同等重要；選舉的結果的過半數決定；代表按其選區的意向投票，代表之間採多數決；除了共同的道德，更高的法則，絕對的權利或基本的法律外，多數代表的意志不得加以限制。作為這一切代表制的設計的基本假定是：如果當權者必須知道選民的意願，選舉有其必要；我們可以信任選民知道甚麼是最好的願望；從任何觀點看，

我們都可信任選民在道德上值得信任及在知識上有能力；當權者如果在職位上疏忽懈惰，不警覺或不負責任，他們便一定會面對定期選舉檢查的嚴重後果。（pp.74-75）

當共善被界定為自由或促進社會變遷時，開放式政府可說是達成自由或促進社會變遷所必需的工具。這種說法如果不是絕對的結論，則是其原因正如米爾及大多數主張開放式政府的傳統經典政治理論所知，只是因為在開放式政府運作之前，某種程度的財富及文明必須先達成，因為後者是前者的根源。落後國家實行開放式政府的下場常不好，即因無此根源所致。（p.75）

除了工具性必要的理由外，傳統經典政治理論家主張開放式政府還有更重要的道德上必要的理由，這種理由有二。第一種理由是積極性的，乃是潘恩，米爾及杜威等所主張的理由。根據他們的看法，參與政治會解放人類的精力，強化理性行為的責任，以及賦予任何其他種政治所不能賦予的自我價值的尊嚴感。因此開放式政府的基本特徵是教育性，其過程不僅保證自由及社會變遷的促進，而且對道德人格的成長也有直接的貢獻。第二種道德上必要的理由是消極性的。根據這種理由，像全民投票權（政治平等）及多數決等開放性政府的主要特徵，其本身所代表的是對個人的尊重，這種尊重乃是將共善界定為自由或社會變遷的促進的根源。因此開放式政府運作的結果，不僅是個人能在政治上達成最大的成就，而且也因以平等及反應的要求對待個人，有助於使社會成為真正人的社會。（p.75）

四、結 語

克特勃在其所著《政治理論》一書中，針對人類政治生活中應有的目的與達成目的之方法，從傳統經典政治理論紛歧的結論中所找出的頭緒及理出的系統，代表克氏對傳統經典政治理論在結論上主要內容的獨特看法。根據他的獨特看法，一切傳統經典政治理論家所作的主要結論，無論在內容上如何紛歧，都和人類政治生活中應有的目的與達成目的之方法脫離不了關係，

因此他們在結論中所提出的政治主張或規劃的政治藍圖，都和人類政治生活中應有的目的與達成目的之方法有關。

在政治目的方面，根據克特勃的獨特看法，一切傳統經典政治理論家在這方面所作的主要結論，都是針對政府爲什麼目的服務這個共同的基本政治道德問題所作的回答。克氏從各種紛歧的答案中，異中求同，化繁爲簡所得出的共同答案，就是在最高抽象層次的「共善」概念。這個概念是人類政治生活中的最高價值，儘管它在實際應用上排除了一些政治安排及實踐，甚至一些次要的政治原則；但是不同時代與不同地方的不同傳統經典政治理論家對它卻有不同的界定。他們所界定的各種不同的共善概念，一言以蔽之，包括：秩序、和平、正義、自由、有德性的公民生活，每個人可能的最大快樂，維護國家及其偉大，及社會變遷的促進等。

在克特勃看來，傳統經典政治理論家之所以對共善有不同的界定，基本上是因爲他們對他們所想像的最好政治體系的運作有不同的期望；而影響他們對政治體系有不同期望的決定性因素有四個：第一個因素是他們對人性有不同的看法；第二個因素是他們對人類生活的物質狀況有不同的認知；第三個因素是他們對公與私的世俗事物的價值有不同的評價標準；第四個因素是他們對人類一般世俗的公務的價值有不同的評價。

克特勃在傳統經典政治理論史中所發現的共善概念，顯示出傳統經典政治理論家對政治體系的三種不同程度的期望：最小、溫和及最大。某些理論家期望政治體系運作最好的結果也只是差強人意而已，至於在道德方面的積極效果則缺乏；他們把共善界定爲不惜任何代價的內部和平。某些理論家期望政治體系運作的結果會對人類的幸福或卓越作有意義的貢獻，不過這種貢獻所表現的形式是先決的條件而非內含的成份，它當然具有相當的道德尊嚴；他們把共善界定爲某種秩序，或對權利的保全，或爲正義，或爲自由或爲福利。還有一些理論家則期望政治體系運作的結果本身，就是人類幸福的重要成份，或應爲人類生活的主要成份；他們把共善界定爲公民的德性生活，或國家的維護及偉大，或某種秩序。

在對傳統經典政治理論家對政治體系的三種不同程度的期望，及對共善

的不同界定作了一般性簡介之後，克特勃更根據以上三大分類，並配合前述四項因素，進一步選擇類似的個別傳統經典政治理論家，把他們歸入適當的類別，並一一作相當評細的探討。

克特勃所敘述的傳統經典政治理論家對於共善的界定及對政治體系的期望，乃是他們對人類理想的政治生活或道德生活透過哲學思考所作的建議，而不是他們對人類實際的政治生活透過哲學思考而作的建議。在傳統經典政治理論中，這兩者之間的關係當然極其密切，克氏把它們之間的關係看成是目的與方法之間的關係：道德生活是目的、政治實踐是方法。雖然兩者之間有密切的關係，但是在學術研究上兩者可以分開來討論。克氏在其《政治理論》一書中的作法就是如此：他所單獨討論的傳統經典政治理論家在政治制度上所作的各種建議，在他心目中就是達成道德目的之政治方法。

在克特勃看來，傳統經典政治理論家對政治制度所作的全面性建議，構成他們心目中政治體系的模式，這個模式是他們對政治關係網的主要特徵的抽象表示。克氏從對傳統經典政治理論家的作品的檢視中，發現了三種主要特徵：第一種是對政府所必須具有的權力及其活動範圍的敘述；第二種是對政府權力範圍的一般劃分，特別是對限制政府權力的原則的評細討論；第三種是對所建議的政府的形態，其機構及彼此之間的關係，特別是立法與行政機關之間關係的敘述。

克特勃還從傳統經典政治理論家的作品中，發現他們對政治生活的其他方面也作了建議。不過他並不認為一切傳統經典政治理論家對政治生活的每一面都曾加以討論，他只堅持他們對上述政治關係網中的三種主要特徵都作了建議。這種建議是關於達成共善目的之方法的建議。克氏進一步詳加檢視分別為他們對政府權力及其範圍的建議，對如何限制政府的建議，及對政府形態的建議。

首先從對政府的權力及其範圍的建議方面看，克特勃發現當某些傳統經典政治理論家把共善看成是單純的維護及確保國內的和平時，他們對於政府為達成此單一目的所需制定規則的種類及所需要的特殊權力，雖然有不同的

建議，但是他們的建議還算比較單純，並不十分複雜。可是克氏發現大多數傳統經典政治理論家都把共善界定為多於和平的維護與確保，因而有各種不同的共善概念；它們顯然而且必然導至對政府必須具有的權力及其活動範圍有各種不同的看法，因為作為目的之每一種共善概念需要適當於它的獨特的方法。克氏解決此一非常複雜問題的辦法是把傳統經典政治理論家分成兩類：第一類理論家無論明示或實質上都授予政府相當自由裁量的權力，不論他們的共善概念是最小、中等或最大，他們所容許的政府活動範圍都相當大；第二類理論家則主張權力有限的政府，儘可能限制政府的活動範圍，並且減少政府的權力。在克氏看來，第一類的傳統經典政治理論家所含蓋的範圍及人數遠廣於及大於第二類。

其次從對如何限制政府的建議方面看，克特勃發現每一位傳統經典政治理論家均有某些明示或默示的原則。那些原則旨在限制政府的活動，或合理化人民對政府行動的牽制，或者兩種企圖都有。那些原則能用於真實的政治世界，也能用於理論家所推薦的理想政治體系，其實用的範圍極其廣泛。那些原則涉及政府的活動範圍，也涉及政府活動進行的程序。克氏從傳統經典政治理論中找出了五種原則，並且分別一一詳加說明。那五種原則分別是謹慎的原則、法治的原則、更高法則的原則、絕對權利的原則、及良心的原則。

最後從對政府形態的建議方面看，克特勃發現傳統經典政治理論家所謂的政府形態常指政治程序的三種主要特徵而言：第一種特徵是人民直接或間接參與統治活動的數量；另二種特徵是主要是為其利益而統治的社會階級；第三種特徵是政治程序的原則就是使直接或間接參與統治活動的動機及目的具有主流特色的理想。

在介紹傳統經典政治理論家對政府形態的建議方面，克特勃首先用亞里斯多德在這方面的看法作為觀察的標準，發現有兩種傳統經典政治理論家。第一類理論家在考慮政府形態時，只建議機械式的制度便心滿意足，不像亞氏那樣去更進一步考慮其建議的社會及心理基礎。第二類理論家從亞氏的看法得知：對政府形態本身的了解，不能只限於傳統政治理論範圍之內，必須

跨出傳統政治理論之外，走向一般或特殊的政治科學，以求對政府形態的更深入了解。然後當克氏檢視傳統經典政治理論家所建議的一切政府形態時，發現其中有兩種其實就是史羅在《科學與政府》一書中所說的「封閉式政治」及「開放式政治」：無論那一種政治，只要其中沒有向較大的集會訴求者就是封閉式政治；不管那一種政治，只要其中在至少重大決定方面有這種訴求者，就是開放式政治。在傳統經典政治理論家所建議的政府形態中，除了封閉及開放兩種形態外，克氏還發現混合兩者的第三種混合形態。

此外，克特勃在傳統經典政治理論家中更進一步發現：大多數所建議的政府形態和他們所界定的共善之間有重要的關係，那種關係或是理論家在道德上的強烈偏好，或是在實踐上工具性的必要，或是兩者同時俱備；也有少數在共善的定義中，便含有特定的政治形態在內；更有少數很少提到政府的形態，在他們看來，只要政府具有適當的權力及活動範圍，並且承認適當的限制原則，政府可視情勢的需要而採取任何形態。對於很少提到政府形態，或將政府形態納入對共善的定義之中的傳統經典政治理論家，克特勃只輕描淡寫，點到為止。但是對於基於道德上的強烈偏好，或實踐上的工具需要而主張特定政府形態的傳統經典政治理論家，克氏則不僅非常重視；而且分別從封閉式、混合式及開放式三種政府形態去加以較深入的觀察與探討。

以上克特勃從政治目的，政治方法，與兩者之間的關係的角度去觀察及整理整個傳統經典政治理論在結論上的主要內容；他所達成的結果雖然絕非完整無缺，也不十分清楚明白，更談不上精密細緻；但是單就幫助我們認識與了解整個傳統經典政治理論在結論上的主要內容而言，克氏努力的結果在這方面對我們確有不小的助益，其價值應該加以肯定；因為它提供我們有意義及有價值的線索，幫助我們在茫無頭緒的紛歧中，看出有條理的端倪；儘管那些線索與條理也許能用其他更完整，更適當，更清楚與更精緻的線索與條理所取代。這是本文在忠實而非批判性介紹克特勃的《政治理論》一書結束後，唯一附帶的一點小評語。

The Main Contents of the Conclusions of the

Traditional and Classical Theory of Politics — An Introduction to George Kateb's Unique Perspective in this Respect

Ren-Rew Kuo

This research note is an attempt to introduce faithfully, not critically, a book by the name of Political Theory written by George Kateb. The content of this introduction is the unique perspective by which Kateb sees the main content of the conclusions of the traditional and classical theory of politics as a whole in a unique framework or system. According to his unique perspective, all the main conclusions made by the traditional and classical theorists of politics, no matter how diversified in contents, have close relevance to the ends and means supposed to be in the ideal human life of politics.

With regard to political ends, all the main conclusions made by the traditional and classical theorists of politics in this respect are answers to the common and fundamental question of politics: what ends should government serve? Their common answer is the concept of common good on the highest level of abstraction. But owing to their different understanding of human nature, their different cognition of the material conditions of life, their different estimation of the worth of world things in comparison to the spiritual things, and their different estimation of the worth of public things in comparison to private things, different traditional and classical theorists of politics in different time and different places have different degrees of expectation of its political system and, therefore, different definitions of the common good as: order; peace;

justice; freedom; the life of virtuous citizenship; the greatest possible pleasure of each; the preservation and greatness of one's country; or the facilitation of social change.

With regard to political means, all conclusion made by the traditional and classical theorists of politics are recommendations concerning political institutions, including a description of the power which government must have and of the scope of its activity; an elaboration of the principles that impose restrictions on the power of government; and a description of the form of the recommended government; its agencies and their relations to each others. All these recommendations are political means to political ends.

In respect of governmental power and the scope of governmental activity, many traditional and classical theorists of politics grant to governments a more or less free hand and a large scope of governments activity. Some of them advocate limited government, confine government's scope of activity and reduce its power as much as possible. In regard to how to restrict governmental activity and power, each traditional and classical theorists of politics has some explicit or implicit principle serving as an inhibition on the action of government or as a justification of the people to check the action of government, or both. Some of the main principles are prudence, rule of law, highest law, absolute rights and conscience. They pertain to the scope of governmental activity as well as to procedures by which those activities are carried out. As for the form of government, some traditional and classical theorists of politics content themselves with mechanical and institutional recommendations. They do not go on, as Aristotle did, to consider the social and psychological bases of their recommendations. Some learn

from Aristotle and go outside the traditional political theory to the political science for deeper understanding of the forms of government. What they recommend for them include close, open and mixed governments. These forms of government are related to what they have defined about common good either by their strong moral preference or by instrument necessity.

With his perspective on political ends, political means and the relationship between them, Kateb observes and organizes the main contents of conclusions of the traditional and classical theory of politics as a whole. What he has discovered and provided is a significant and valuable clue which can help us see something meaningful and systematic in the diversified contents of the main conclusions of the traditional and classical theory of politics as a whole. An old look Kateb's Political Theory is, its academic value and contribution are not negligible even today.

Keywords: George Kateb, Traditional and Classical Theory of Politics.

Political End: Political System, Common good: Order, Peace, Justice, Freedom, the life of Virtuous Citizenship, the Greatest possible pleasure of Each, the Preservation and Greatness of One's Country, the Facilitation of social Change. Human Nature, the Material Conditions of Life, War, Worldly, Things, Public Things.

Political Means: Government, The Scope of Governmental Power and Governmental Activity: Free Hand, Limited Government. Political Principles Restricting Governmental Power and Activity: Prudence, Rule of Law, Higher Law, Absolute Rights, Conscience. The Forms of Government:

Aristotelian, Non-Aristotelian; Close, Open, Mixed.