

權威與自由：休謨的混合政體學說¹

楊璐

中國政法大學社會學院

摘要 本文嘗試結合《人性論》第三卷、休謨政論文和《英國史》，圍繞權威與自由的關係，梳理和闡釋休謨的政體學說。本文認為，不論霍布斯的利維坦學說，還是洛克的議會主權學說，以個體自由主義為前提的清教政治學說在18世紀的政治實踐中遭遇危機和挑戰。休謨重論政府起源，在絕對政府/自由政府的分類之上建立混合政體學說。在他看來，自由而寬和的政治是要利用部分之間的力學制衡達到一種整體的動力平衡。權力不同比例的分配導致混合制的產生。黨派作為社會網路和利益群體，既可能對法律和秩序構成衝擊，又是政體持久保持生命力和活力的原因。危險的不是黨派的產生，而是黨派囿於偏見，漠視公共利益，彼此間喪失妥協、協商和聯合的可能。休謨的混合政體學說，是要超越既有的黨派政治學，重新理解權威和自由的複雜關係，探索一條中間道路。

關鍵字 混合政體、黨派、權威、自由

一 導論

對於休謨的思想遺產，西方學術界已經進行了大量的整理和研究，但占主導地位的仍然是圍繞其懷疑論哲學思想而展開的討論。該討論最早可以追溯至托馬斯·黎德（Thomas Reid）和康得對《人類理智研究》的評論。黎德批評休謨的懷疑論思想對基督



教神學的顛覆，康得則稱讚休謨打破了他的獨斷主義迷夢，為其思辨哲學指出了一個截然不同的方向。十九世紀，牛津哲學家托馬斯·希爾·格林（Thomas Hill Green）編輯出版了休謨的《人性論》，首次將這部在其誕生之初就“死在印刷機”上的著作引入知識界的視野，引起了軒然大波。格林認為，休謨消解了外在世界，也消解了自我，將洛克和貝克萊的謬論發展至極致，需要康得學說進行重新建構。在格林的解釋下，休謨的思想僅僅被視為從洛克-貝克萊到康得哲學的中間過渡。20世紀初，以諾曼·肯普·史密斯為代表的一批研究者指出，休謨沒有消解理性，而是用實驗的方法發現了心靈運作的規律，從而將休謨還原為一位研究人性原則的道德哲學家。不過至此，懷疑論思想仍然構成研究休謨的主要門徑。

事實上，正如傑出的休謨傳記家莫斯納（Ernest Campbell Mossner）所言，休謨的第一身份是歷史學家和政治作家而非哲學家。十八世紀中葉，休謨聲名鵲起于英法文人圈，就是依靠其政論文和六卷本《英國史》，而非《人性論》或《人類理智研究》。但悖論的是，休謨的政治和歷史著作一直被忽略²，直至20世紀50年代，現代自由主義在西方社會面臨越來越多挑戰，一批學者才將目光投向蘇格蘭啟蒙運動。以沃林（Sheldon S. Wolin）和哈耶克為代表的早期研究者，將休謨的政治思想簡單貼上“保守主義”、“自由主義”的標籤，割裂了其與休謨認識論和道德哲學的關聯。1963年，鄧肯·福布斯（Duncan Forbes）在《歷史刊物》上發表文章“大衛·休謨的政治學與歷史”，才開啟了以劍橋為中心的“斯密、休謨和蘇格蘭啟蒙運動”專題研究的潮流。

1975年，福布斯的成名之作《休謨的哲學政治學》出版。福布斯率先將休謨放置在歷史的語境中進行考察，指出休謨不是一位政治愛好者或政客，而是一位哲學家，或謂之“哲學政治家”。換句話說，休謨的主要任務不是像黨派分子（party man）那樣進



行政治論戰，而是考察事物的一般進程，用哲學來促進政治的寬和。所謂“政治的寬和”，是在政治領域裡培養一種公共的精神來超越黨派。正因如此，休謨的《英國史》並非一部英國憲政史，而是一部“文明史在英國”。這部文明史雖然是“經濟和社會進步的結果”，但休謨並未給予社會進步多少重要性。“‘文明’對於他而言更多是一種政治或法律的概念。‘文明’的進步是‘法律和自由的發展’，是法律和正義的有益枷鎖。”³

福布斯的著作對推進休謨的政治思想研究具有重要作用。他看到，在休謨思想中，政治體制有著絕對的影響力。公民的自由、政治經驗與知識的進步需要依靠人們對立法者的法律和對政府的服從來實現。不過，福布斯並沒就此深入探究休謨的混合政體學說，也沒有對休謨的《英國史》進行類似政治學的分析。劍橋學派的其他研究者或陷於休謨所處的沃爾波爾時代的細碎政治史料，或陷於對休謨的共和主義的局部討論，也未提供對休謨政治學的較為整全的理解。如果說休謨的《人性論》以其實驗推理方法突破了自然法式的人性論，那麼其政論文和《英國史》則是在其人性科學的基礎上，突破輝格主義政治學，建立了某種混合政體學說。本文嘗試結合《人性論》第三卷、休謨政論文和《英國史》，圍繞權威與自由的關係，梳理和闡釋休謨的混合政體學說。

二 服從構成一個問題：重論政府的起源

尼古拉斯·菲利浦斯（Nicholas Phillipson）指出，休謨在其所處的時代陷入了一種對革命的擔憂。1640年，英國人處死了國王查理一世。在休謨《人性論》出版前不到一個世紀，英國人再次廢黜了另一位國王詹姆士二世。1668年，他們將一位荷蘭



人送上了王位，1714年，又將一位德國人喬治一世送上王位。在這種情勢下，休謨認為，英國而非法國更有可能在18世紀後期走向革命。⁴ 在休謨眼裡，革命並不一定帶來社會的重新創生，很有可能帶來混亂、暴虐，以及人民生命和財產權的無法保障。在《英國史》第五卷中，他對清教革命的發生及其後果進行了深刻的反思。在他看來，狂熱的清教自由精神對一切世俗性的公共利益嗤之以鼻，大眾激情衝破一切世俗性的規範。下議院的領袖以公共福祉為旗幟來掩蓋其野心與私人利益，煽動起人們對政府的猜忌。黨徒則在激情中盲目追隨領袖，被黨派偏見所左右。下議院取代上議院和國王，立法權取代理行政權，而後軍隊取代下議院。最後，整個英國社會陷入徹底的無政府狀態。在《論原始契約》一文中，休謨重新檢討了輝格黨以同意為基礎奠定政府權威的政治學說，正是基於這樣的擔憂。

（一）從霍布斯到洛克：個體自由作為政府起源的前提

在休謨之前，奠定政府起源學說的是霍布斯和洛克。霍布斯指出，人在政治社會成立之前，處於自然自由的狀態。所謂“自由”，是一種外界障礙不存在的狀態。為了生命保存，每個人都有排除一切外界障礙，利用他們任為合理的任何手段去做任何事情的權利。這種權利擴張到任何事物，包括彼此的身體。正是這種毫無障礙的絕對自由帶來戰爭的不斷擴大。為了避免戰爭，人們只能退讓和捐棄部分自然自由，通過契約進行權利的相互轉讓。而契約要有約束力，則需要有強制性的公共權力，人們將所有的權力和力量託付給某個公共代表者（某個人或集體），大家的意志服從於他的意志，判斷服從於他的判斷。這不僅僅是一種同意或協調，更是全體真正統一在唯一的人格裡，對其



為和平和防禦的目的所作為的一切行為和裁斷授權。這就是利維坦的誕生。

利維坦在很大程度上為個體提供了安全秩序，但霍布斯強調，這種授權是不可逆的。即便當初個體是為好處而訂立信約，但一旦利維坦建立，“活的上帝”就誕生了。在法權意義上，主權者是不會違反信約，其所做的任何事情對臣民也不可能構成侵害。而且，既然多數人宣佈了主權者，其他少數人則必須心甘情願承認該主權者的一切行為，否則其他人就有正當理由殺掉他。臣民處死主權者或以任何方式對主權者加以其他懲罰都是不義的。霍布斯花費了相當長的篇幅列出主權者的各種主權權利，就是要補救個體自由作為政府起源前提帶來的困難。他生怕遺漏任何一項，帶來革命混亂的可能性。他寫道：“一個君主的臣民，不得到君主的允許，便不能拋棄君主政體，返回烏合之眾的混亂狀態，也不能將他們自身的人格從承擔者身上轉移到另一個人或另一個集體身上”⁵。這顯然是霍布斯對1640年英國大叛亂的反思，即如何在自由權利的基礎上重新奠定王權的正當性基礎。他看似是用機械論全新地解釋現代國家，實際上是通過總體人格代表的方式，試圖建立某種替代性的“國王的身體”。國王不是與臣民處於平等代議關係中的自然人，而是吸附了所有臣民人格的公共代表，是整個社會唯一意志的擔負者。全體統一在唯一的人格裡，展示出整個社會的總體性和公共性。然而，以個體自由作為政府起源的前提，順從了革命的潮流，也再難回到傳統差等的、和諧的政治體狀態。中世紀的古老王權和議會構成的和諧混合政體不復存在，個體自由信仰的衝突瀰漫在歐洲大陸的上空。霍布斯的理論在當時被斥為絕對君主論的代表，被歸為費爾默之流，備受抨擊。



一改霍布斯的保守和絕對，洛克在個體自然權利學說的基礎上，重新通過代議制的方式建立以立法機構為根本的政府形式。洛克指出，人天生是自由、平等和獨立的。如不得到本人的同意，不能把任何人置於這種狀態之外，使之受制於另一個人的政治權力。任何人放棄其自然自由而受制于公民社會限制的唯一方法就是，同其他人協議聯合組成一個共同體，來謀求他們彼此舒適、安全和和平的生活，以便享受他們的財產和有更大保障來防止共同體以外任何人的侵犯。⁶ 與霍布斯不同，洛克列出了政府承擔的各種保護社會的明確目的和職責，違反了這些目的和職責，人們就有理由退出政治社會，回到自然狀態，政府也就隨即解體。所以，在通過這種方式建立起來的政府中，立法權是唯一最高的權力，執行權和對外權都必須從屬於這一權力。不僅如此，當人民發現議員代表的立法行為與他們的委託相抵觸時，人民享有最高權力來罷免或更換立法機關，因為“受委託來達到一種目的的權力既然為那個目的所限制，當這一目的顯然被忽略或遭受打擊時，委託必然被取消，權力又回到當初授權的人們手中，他們可以重新把它授予他們認為最有利於他們的安全和保證的人”⁷ 可見，洛克認為，社會始終必須保留了一種最高權力，來保衛自己不受任何團體攻擊和謀算。因為人身自由和財產權是上帝賦予的，神聖不可侵犯的。不論加入政治社會與否，人民總有權利來保護他們沒有權利放棄的東西。因為在自然狀態，他們是上帝的子民。

這套具有強烈清教色彩的革命學說奠定了光榮革命以降英國政制的基礎。以議會為核心的責任內閣制逐漸建立，內閣大臣作為議會多數派選舉出領袖，領導行政事務。法令逐漸替代令狀，作為日常政務運轉的根據。效忠依據的是對法律的服從，特權不斷得到限制和規定。然而，光榮革命奠定的政治局面在18世紀發展成長達一個世紀的穩定的鄉紳政治，情況發生了重要變化。



《七年法案》的頒佈使議會任期從三年延長至七年，鄉紳家庭能夠長期掌握議會席位並世襲繼承。根據著名英國史學家(Mingay)的描述⁸，當時全國五分之一的下議員由鄉紳(gentry)構成。他們大多數來自顯赫富足的鄉村家族，其餘六或八名成員來自次一級的士紳和鄉村紳士。為了下議院席位的榮譽和封爵的可能性，他們的家族通過家族財富和熟人關係展開激烈的競爭。這些鄉紳望族通常經營海外商業，議會、地產和商界密切地聯繫起來。私人依附和庇護關係的加深，使議會政治具有寡頭貴族制的特徵。正如波考克寫道，“國王的大臣們沒有因為坐在議會裡而受到抨擊，可是他們卻因為讓議會裡坐滿了得到政府庇護的人而受到抨擊”⁹。立法權變成了“王權在議會中”，也就是“行政權在立法機構中的權力”，而非洛克所說的獨立於行政權的最高主權。所以，在18世紀的政治論辯中，腐敗成為辯論常用的詞語。因為在共和派或鄉村黨看來，倘若立法機構的成員依附於庇護制，立法機構就會失去獨立性，憲政的平衡狀態就會受到腐蝕。庇護權以及它賴以存在的商業社會也必然會毀滅德性。

博林布魯克在其《手藝人》雜誌上寫道：“腐敗和分配是老套而邪惡的伎倆，所有時代的廷臣都用過這種伎倆來進行統治。然而，這類人又是最沒有能力運用真正的治理術(true arts of government)來施加影響的人。”¹⁰這種對政府乃至首相的懷疑和攻擊不斷影響著公眾輿論。他們動員獨立的鄉村成員去反對受到他們抨擊的任何大臣。政府在《自由的不列顛人》和《倫敦雜誌》上發表含有詹姆士黨人流言及類似言論的回應加劇了這種敵意的蔓延。內閣就在這樣的質疑和反對聲中維持著統治。然而，在政府宮廷黨看來，自光榮革命以降，國王一直受到法律的嚴格限定而很難再篡奪權力。國王僅有維繫權威的唯一方式就是利用他的龐大收入來對臣民私人利益施加影響。這種權威維繫方式是極其脆弱的，最小的動亂都能使這些利益四分五裂。在他們



看來，鄉村派政論家的攻擊激起猜忌和對立情緒，有將英國推入民主政體的危險。

總之，不論霍布斯的利維坦學說，還是洛克的議會主權學說，以個體自由主義為前提的政治學說出現危機。行政權和立法權之間，君主與貴族、鄉紳之間，政府與社會之間，乃至各種身份等級地位的社會成員之間的新聯繫，都使得一種新的理解政府性質的學說呼之欲出。

（二）服從（obedience）作為政府起源的本質

18世紀黨派文人彼此口誅筆伐，增加了英國政治動蕩的可能性。休謨在《論新聞自由》一文中描寫道，當時英國高度的新聞自由使得政論家們可以向公眾報導任何事情，公開指責君主或大臣採取的每項措施。如果當局決定打仗，人們便斷言，當局不是別有用心就是愚昧無知地誤解了民族利益，並聲稱和平在當前局勢下是最為可取的。如果大臣們傾向于和平，又有散佈戰爭和殺伐的氣氛，他們則把政府的和解行為描寫成卑鄙低劣、懦弱膽小的行徑。休謨指出，政治文人將極端自由（*extreme liberty*）帶給公共輿論，但“自由和奴役這兩種政府形式的極端，通常彼此最為接近”，“在自由政府中混雜少許君主制的成分，政府則往往變得更自由。如果不警防這種自由的發展，它必然會威脅常規的自由”。在休謨看來，霍布斯和洛克從天賦自由出發推導政府的起源是錯誤的。就現實和歷史經驗而言，政府是以服從為起點，而不是以個體自由為起點。從個體自由出發闡釋政府的起源是清教個體主義的產物。

在《論政府的起源》一文中，休謨寫道，人誕生於家庭，但由於環境必需、天性使然和習慣所致而需要結成社會，安寧和



秩序是維護社會生存的必需。不過人性脆弱，總會發生一些特殊情況，使一些人發現欺騙和劫掠更能增進他們個人的利益，不義行為造成的社會損害對他們本人卻反而無多大影響。所以經常發生的是，人們因當前的誘惑而偏離自己巨大的長遠利益。休謨稱之為人性難以醫治的缺陷。為了減緩這種缺陷帶來的問題，人們需要授予一些人以長官的稱號，這些人的特定職責是指明公正的法律，處罰違犯者，糾正欺詐和暴掠，並迫使人們考慮自己真正長遠的利益。換句話說，這就是在創立“服從“這樣一種新的責任，用以支持“正義”這種責任。“正義的維繫必須要由對於社會效忠的服從來加以鞏固”。¹¹

看起來，“服從”這種人為的責任在本質上和那些原始的自然正義一樣，對人心的約束甚微。特有的利益和賄賂的誘惑既能壓倒後者，也能制勝前者。“那些生來就不想做好鄰居的人，定會由於同樣的動機的引導，成為一個壞公民和不良子民。更不要說行政官吏本人在工作中常有可能疏忽職守，懷有偏見或不公正”。但是，休謨指出，經驗證明這兩種情況有著重大差別。社會秩序由於有政府的維持好了許多，而人們對行政長官的責任較之對公民的責任更受人性原則的保衛。休謨解釋道，一方面，這是因為人們有強烈的愛好統治的激情（the love of dominion），許多人不僅甘於忍受管理政府的風險、勞累和憂慮，而且追求這種風險、勞累和憂慮，所以一旦被提升到這種位置上來，雖然可能受個人情緒的牽引偏離正道，但他們總是發現在一般情況下公正處理訴訟是於己有利的；另一方面，在世人眼裏，在公正裁決方面表現傑出的人，必定具有勇敢、堅強、誠實或謹慎等優良品質。這使他們對行政長官產生了尊重和信任。而社會對於出身、等級、地位的關注和尊重，對於人們又有重大影響，也也增強了行政長官指令的力量。休謨寫道：



“國王或首領反對任何擾亂其社會的動亂。他號召所有的黨徒和一些正直的人幫助他撥亂反正，而一切無所偏袒的人都立刻來支持他執行職務。他很快就獲得酬償這種服務的權力。這些人發現支持他的權威可立即獲得顯而易見的利益。人性的因素未能盡善建立者，習慣迅速即加以鞏固。而人們一旦習慣於順從，就絕不再想離開這條道路。他們和其祖先一直在這條路上行走，許多迫切、明顯的原因使他們固著在這條道路之上”¹²。

可見，是特定的統治位置使得這些長官的利益客觀上相較於其他人更容易與社會普遍利益（正義）的指向相一致。人性的統治欲和對名譽之愛，使得這些居高位者更容易在意他人的眼光和評價。另一方面，就被統治者而言，不僅是酬勞和利益，社會身份和地位，以及榮譽和祖上的習慣，也都在加強人們服從的力量。相較於霍布斯和洛克，休謨不再只是從純粹的人性自然出發，進行幾何學式的論證，而是從既定的社會和歷史經驗出發，進行經驗歸納和推測。休謨看到，人性僅僅構成基底因素，社會方面對人性有更大的影響。人性本身就是社會性的，沒有脫離社會影響而單獨存在的人性自然。這使得他的出發點天然地不再是個體主義式的，而是具有社會學視野的。

正是基於現實經驗，休謨不再用自然法式的論證方式掩蓋歷史現實的複雜性。他指出，從抽象推理來看，人類事務的進程似乎是肯定和不可避免的，忠誠給予正義的支持是建立在顯而易見的人性原則之上的，但從人類歷史來看，政府的起源較為偶然而不大完善。一人君臨大眾之上的情況很可能最初是始於戰爭狀態。在戰爭中，超人的勇敢和才智最容易顯現出來。戰爭中的人們最需要一致和協同，也最容易感受到混亂的惡果。因此，持續的戰爭狀態（這在野蠻部落中是常有的事）使人們習慣於順從酋長。如果酋長既勇敢、謹慎，又公平，他就會成為所有爭端的



仲裁者，甚至在和平時期也是如此，從而有可能逐步依靠自己的力量和人們的同意建立起一己之權威。人民感受到他的權威帶來的好處就會珍惜戰爭的權威，至少他們中安分守己的人和脾性好的人會如此。如果他的兒子也具有同樣的好品質，政府就會較快地趨向於成熟和完善，直至進一步的發展進程使首腦擁有固定收入，能夠給其政府的各個部門以酬償並給違拗不服者以懲罰。在這以前，他的權勢每次發揮作用都只能是特定的，以特殊情況為基礎的。但這以後，服從法令就不再是可以選擇的事，而是由最高首領的權威強制執行的。

休謨洞察到，政府內部始終存在著權威與自由之爭。有時這種鬥爭是公開的，有時是隱秘的。二者之中，從沒有一方能在鬥爭中佔據絕對上風。雖然政府的出現使自由受限，但在任何體制中，那些限制自由的權威並不能達到真正的全面專制和不受控制。休謨以絕對君主國為例，雖然蘇丹是其臣民生命財產的主宰，但也無權將新稅強加於其臣民；雖然法國的君主可以任意徵稅，但如欲侵犯其臣民個人的生命財產，則將招致危險後果。

在休謨看來，民政長官的權力是建立在公眾信念之上的，它不可能推翻別的與他的統治權力同樣根深蒂固的信念（如宗教或其他偏見）。換言之，現代權威很難在真正意義上是絕對性的和總體性的，它們無法全面控制所有的領域。專制在某種意義上只是一個理想類型或純粹概念。休謨指出，對於自由政府（允許其中若干成員分享權力的政府），雖然看似各政府官員的權威聯合起來不比任何君主小，甚至更大，但在日常治理程式中，他們必須同等地遵守一般的法律。政府所有成員及其臣民事先對這些法律都是知曉的。所以，自由政府的基底仍然是權威。

可見，在休謨眼中，自由是文明社會的盡善化，但權威缺是其生存的必需品。二者發生鬥爭，權威應獲得優先地位。“權威這種為文明社會的生存所必需的事物，必須經常自己維持自身的



存在，因而較之自由，它更需要的是人們的愛護和少懷有嫉妒。但自由這一事物僅僅致力於本身的完善，人們由於疏懶，或由於無知，而容易忽略它的存在”¹³。正是在對權威和自由的辯證看法之上，休謨指出，英國的新聞自由之所以如此巨大，以至於遠遠超過共和制允許的限度，就是因為英國是混合制，人們需要新聞自由來不斷激起警惕之心以抑制宮廷的野心。但倘若這種自由發展到極端，超出權威的範圍，它就會帶來放縱——一種使權威徹底瓦解的無序狀態。正是基於對政府起源的重新認識，休謨建立了他的混合政體學說。

三 混合政體

就古典政治哲學而言，政治學並不完全是一門科學，而帶有實踐（praxis）技藝（technē）色彩。柏拉圖的《理想國》，希臘文為“πολιτεία”，就是“政體”的意思。亞裡士多德的政治學主體部分就是對不同政體種類詳盡的討論。他指出，政體是城邦的生命，“倘使這裡的政體發生了變化，這個城邦也就不再是同一個城邦了……決定城邦同異的，主要是政體的同異”¹⁴。古典政治學家之所以對政體如此關心，就在於在他們看來，政體關係著統治者的才德及政治實現善好的方式。

自近代以來，現代自然法派為了超越懷疑論對規範的否定，努力用理證（demonstration）為政治學尋找顛撲不破的法則。不論是霍布斯，還是洛克，都是以幾何學為模型，從人性自然的定義開始，推導政治的定理和一般準則。他們並不太關心政體的多樣性，而是關心權力的正當性。在他們那裏，政府採取何種形式存在僅僅是次要契約的問題。直至18世紀，孟德斯鳩才通過回到歷史和經驗，重新拾起政體問題。



（一）制衡與寬和：從孟德斯鳩到休謨

在亞裡士多德那裡，政體被分為“正直的政體”和“偏態的政體”。“正直的政體”是最高治權者將公共的善好作為城邦正義標準的政體。統治關係的建立是為了全體公民的幸福。“偏態的政體”是最高職權者僅僅將自身個別的善好作為城邦正義的標準。統治關係的建立僅僅是為了統治者自己的幸福。對於正直的政體，亞裡士多德根據統治者人數的多寡分為王制、貴族制和民主制。“政體以一人為統治者，凡能照顧全邦人民利益的，通常稱作‘王制’。凡以少數人為統治者……則稱作‘貴族制’。政體之所以被冠以此名，或是因為統治者都是‘賢良’，或是因為該政體對城邦及其人民懷有最好的宗旨。最後一種政體是‘政制’，其統治者就是群眾，因而能照顧到全體公民的利益。”¹⁵ 僭主政體是王制的偏態，寡頭政體是貴族制的偏態，平民政體是政制的偏態。僭主政體以一人為治，以他個人的利益為旨歸；寡頭政體以富人的利益為旨歸；暴民政體以窮人的利益為旨歸。三者都不會顧及城邦的公共利益。¹⁶ 在亞裡士多德看來，城邦作為人們幸福生活的共同體，其共同性的生活是由政體來安排的。政體安排的核心就在於統治者，他們才是城邦中完全參與政治生活的人，是城邦最重要的部分。而城邦政體的品種在於統治者的品種，統治者人數的多少會影響統治者的德性的品種。因此，王制是最好的政體，因為王是人中之神，能對城邦做出最合理的安排，以培養公民的倫理德性。貴族制是中等的政體，因為貴族僅僅擁有善人和好公民的德性。政制是最差的政體，因為隨著統治者數量的激增，他們再難擁有伯利克裡式的明智。

到了孟德斯鳩這裡，政體的類型不只是由最高治權者的多寡和優異要素決定。不同的法律與制度安排決定了政體的性質（nature），而推動和維持這套制度運轉的公民激情。孟德斯鳩



通過動力學方式，轉變了以亞裡士多德物理學為基礎的古典政體學說。他將政體分為共和制、君主制和專制。但他指出，純粹的形式民主會走向無政府主義或專制，只有摻和貴族制的混合民主才最符合民主精神。同樣地，孟德斯鳩認為貴族政體應多摻合一些民主精神，因為貴族團體本來就是財富極端不平等的產物，“團體內部制定並執行法律，週邊的人民什麼也不是”。這種政體必須“努力恢復國家在體制上必然失去的平等”才能維系其本性。而在君主政體中，中間等級是極為重要的。“中間等級”由領主、教士、貴族和自治市鎮構成，他們憑藉著封建特權對抗王權專制，尤其貴族階級（noblesse）被孟德斯鳩視為“君主政體的本質”。

換言之，對於孟德斯鳩而言，最佳政體並不是某一類型的政體，而是具有混合性的寬和政體（moderate government）。所謂寬和政體，是指通過不同甚至看似對立的因素之間的制約和平衡，使得權力以較為溫和的方式實施，給不同利益訴求的單位和個體以生長性的、一定自由的政治空間。可見，寬和政體不是抹去現實中的一切差異，追求由單一抽象原則組織起來的制度結構，而是包含著差異化的自由意志和利益訴求。在孟德斯鳩看來，民主制、貴族制和君主制都有可能成為寬和政體，比如民主制中的元老院、君主制中的貴族階級和中間團體，都起著對權力集中的限制作用。

與寬和政體相對的是專制政體。孟德斯鳩指出，在專制政體的國家中，政體的性質要求絕對服從。君主的旨意一旦下達，就要立竿見影地發生效應，猶如擲球遊戲中一個球擊中另一個球那樣，根本沒有調和、修正、妥協、交情、對等、商榷、諫議，也沒有任何東西以作為相等或更佳的諫議提出。“人只是服從於那個發號施令的生物腳下的另一個生物，不需要考慮其他，遵命行事就夠了”。在孟德斯鳩看來，寬和政體只要它願意，就可以



松一松它的彈簧，而不至於發生危險。因為它賴以維持自身的是法律和力量。但專制政體的君主只要一放下高揚的手臂，不再能迅即制服身居要職的權貴，那一切便都完了。因為作為政體動力的畏懼不復存在，人民便不再有人保護了。¹⁷ 所以在孟德斯鳩看來，政體本原腐化的可怕性，並不是從共和國轉變為君主國，或是從君主國轉變為共和國，而是從一個寬和的政體急轉為專制政體。

休謨對政府形式的看法與孟德斯鳩極為相似。他反對由特定的先驗前提出發，推演理想的政治形式，確立某種特定類型的最佳政體。在他看來，政治學家應該返回人性經驗本身，尋找政治的一般原理，尊重現實社會和政治的規則性，從而使寬和政治得以可能。休謨論及英國如何從意治政府（government of will）發展成法治政府（government of law）的歷程，就是基於此原因。

雖然休謨沒有像孟德斯鳩那樣，對政體的分類和政體與各要素間的關係進行系統論述，但從他的政論文和《英國史》裡，卻能看到，他對政體和權力分配有著成熟的認識。在他看來，一種形式的政府和另一種形式的政府之間的本質差別（essential difference），並非依賴統治者的偶然的個性、品行和行為，而是依賴一種控制公共事務管理機構的法律體系。不論是哪種政體，最重要的是能否形成處理事務的固定模式和方法，並能防止人性的自然退化。“為公精神最發揚的時代並不一定總是私人道德最突出的時代。在社會風氣、習慣很少傳給人以人道和正義感的地方，好的法律卻可以建立體制的正常秩序和適中的調節（order and moderation）”¹⁸。就法律和制度的區別而言，休謨劃分了絕對政府（absolute government）和自由政府（free government）兩種類型。在休謨看來，絕對政府非常依賴行政管理（administration），這是它最大的麻煩所在。而自由政府則不會出現這種情況。它們由具體的制衡和控制措施構成，為保證公



共福利，而使法律和特殊的政府形式的力量很大，從而使政治對統治者個性和性情的依賴很小，以至於“人們可以從中演繹出一般而確定的結論，就像數學科學展現出來的那樣”。¹⁹

休謨對政體的討論就始於這種絕對政府與自由政府的區別。不過休謨並非簡單認為，絕對政府就完全是壞的，自由政府就完全是好的，兩者截然對立。他看到，在絕對君主制的法國，法律、風俗、宗教相互結合，人民完全安於現狀，君主不可能猜忌他的臣民，故也容易縱容他們享受最大限度的自由，包括言論和行動上的自由。但在純粹共和制的荷蘭，國家中沒有任何優秀的行政官員足以讓人嫉妒，故授予他們決斷大權毫無危險。這使得雖然這種政權在維持和平秩序方面有諸多優勢，但它對於人們的行動有很大限制，政府對每位公民具有巨大權威。

所以，在環形光譜的兩端，絕對君主制和自由共和制是彼此相近的。對於前者，官員不用猜忌人民，而對於後者，人民沒有值得猜忌的官員。這種互不猜忌帶來的信任，使絕對政府中產生自由，使自由政府產生獨斷權力。²⁰ 在休謨看來，人們感到最不自由的政府不是絕對政府，而是專制占上風，又混有自由的政府。在這種政體裡，統治者的殘忍主要是由猜忌激起。猜忌使彼此戒備，互相懷疑，使枷鎖更加沉重。他舉例帝治時期的羅馬政府，皇帝之所以變得很殘忍，是因為“所有羅馬的大人物都容不下一個家族的統治，而這個家族不久前一點兒也不比他們高貴。”²¹ 不過，即便如此，在休謨這裡，自由政府仍然根本性地優越於絕對政府，因為自由政府的法律能夠使政治擺脫人為意志的偶然性和不穩定性。“除非自由政府的最初結構和制度缺乏技巧，或不夠公正，否則它不可能因為治理者的更替而成為各種騷亂和邪惡罪行的根源，而體現出了一種確實可靠的規則性”。休謨對理想的最佳政體的論述正是基於自由政府而展開。



（二）混合制：君主與共和

休謨通過對歷史材料的收集，將歷史上的自由政府分為共和制、貴族制和君主制，並對每種政體進行了若干評論。休謨指出，羅馬共和國是純粹的共和制，它的制度是將整個立法權都放手給人民，貴族或執政官卻沒有否決權。沒有代表機構，而由人民集體直接享有這種毫無限制的權力。然而，當人口繁衍和對外征服致使人民的數量越來越多，並擴散到遠離首府的地，那些擴大的城市的部族就開始遊手好閒。他們享受著城市普遍配給的糧食，每個人都擁有選舉權。但他們容易被哄騙，也時常從候選人那裡接受一定的賄賂。換言之，這些人民缺乏公共利益感。“他們日益放縱（licentious），廣場成為騷動和暴亂的長期舞臺，並引來全副武裝的奴隸，讓政府陷入混亂無序（anarchy）之中。在這種狀況下，羅馬人能夠期待的最大幸福便是凱撒的專制政權”²²。在休謨看來，這就是羅馬沒有代議制的民主所產生的結果。

從表面上看，休謨僅僅是在論述羅馬的情況，但實際上他是在分析共和政治的原理。共和政治是將立法權賦予人民，但以什麼形式賦予人民是個更為關鍵問題。如果整個立法權直接交給人民，貴族或執政官沒有制衡性的否決權，毫無限制的權力在公民較少的情況下尚且還能憑藉人們強烈的公共利益感而維持選舉的公正性，一旦公民人數急劇增加，這一切就變得不再可能。“人性總是極其愛取現前利益，而非因擔心遙遠的災禍而抵拒他們所可以立即享受的利益誘惑”。在候選人賄賂的情況下，人民為了私利兜售手中的選票拉幫結派，國家虛弱不堪，外族入侵，混亂無序的狀態使大眾激情倒向僭主政治。這就是缺乏制衡的共和制倒向了它自己的反面。

休謨寫道：“儘管人民像羅馬一些部族那樣集合在一起完全不適合建立政府，但當他們分散成小群體時就比較容易接受理



性和秩序了。因為民眾的力量和潮流在很大程度上被粉碎了，公共利益又可以某些方式被執著追求了。”²³ 可見，民主制總是騷動不安的。民主制裡需要摻和一些貴族因素，才能調和民主大眾的躁動、善變等不穩定性。貴族可能妒忌並壓制人民，但只要在巧妙建立的大國政府中允許參加共和國初選和初步計畫的底層民眾，以及指導一切活動的高級官員擁有改善民主制的政治空間，貴族們就不容易由於陰謀、成見或激情而聯合起來採取措施，危害公共利益。²⁴

就貴族制而言，休謨指出，貴族可以通過兩種不同的途徑擁有國家立法權的全部或一部分。要麼每個貴族作為整體的一部分享有權力，要麼每個貴族各自擁有獨立的權力和權威，整體貴族的權力僅僅因其各部分的存在而存在。威尼斯的貴族制是第一種類型，而波蘭是第二種類型。在威尼斯政府中，全體貴族享有所有權力，每位貴族的權力僅僅來自整體，而在波蘭政府中，每個貴族憑藉各自的封地擁有特權，整體只在各貴族一致（occurrence）時才擁有權力。在休謨看來，這兩種政府的不同運作機制和不同傾向有著根本的優劣之分。威尼斯的貴族階層比波蘭貴族階層更為可取，因為威尼斯的貴族階層共用權力（power in common），他們的直接利益會驅使他們盡力保存他們彼此之間以及他們臣民之間的和平秩序。貴族整體的特殊利益與公共利益更加一致。也因為貴族們作為整體（the whole body）享有權力，沒有任何一個貴族能有足夠的權力來操縱片刻的法律，也沒有任何一個正常的貴族會通過殘酷的暴政或侵犯私人財產的方式來維持其權力，因為這種方式反而會危害整體的利益。因此，在這種政體裡，雖然貴族和人民之間存在明顯的階級劃分，但這卻是該國唯一的區分。全體貴族組成一個團體（a people），全體人民構成另一個團體，二者之間不存在私人的仇恨和憎惡。所以，



在休謨看來，並非等級制的存在導致社會的緊張，仇恨和憎惡才是不幸的禍根。

除了共和政治，休謨還論述了君主制。他指出，雖然在這種政府中有一个人（人們可以稱之為總督、君主，或者君主）擁有相當大部分的權力，但當它與別的立法權形成恰當的平衡或抗衡（balance and counterpoise），這樣的政府仍然可以建立為自由政府。換言之，只要能形成某種權力的制衡結構，使行政管理有法可依，不隨臣民或君主的性情或學識改變，那麼，臣民就能獲得常規的自由（regular liberty）。只不過君主制的常規自由的脆弱之處在於君主的繼替。由於王位繼替牽涉利益甚廣，極易引起不同派系的爭鬥。也因此，穩定的繼替方式是君主制保存常規自由的關鍵。在休謨看來，君主可以由選舉產生，也可以世襲繼承。看起來前者似乎比後者最有利於公共利益。但休謨強調，只要回到歷史中，我們就會發現依法選舉有諸多不便。王位是種很高的獎賞，不是單憑個人功德（merit）就能坐上的。它極易誘使各候選人使用武力、金錢、詭計來獲取選票，從而帶來選舉對於功能卓爾不群的君主候選人的機會，並不比僅憑出身決定王位的方式更多。²⁵

休謨寫道：“政治學中有這樣一條普遍真理：世襲君主、沒有封地的貴族和由代表行使選舉權的人民，構成了最好的君主制、貴族制和民主制”²⁶。休謨的這個結論極為重要。在某種意義上，這是他對於最佳政體的最佳理解。共和制、貴族制，或君主制，並不是作為彼此互斥的制度存在，而是作為一種相互混合、積累和疊加的成分存在。共和原理發展到極端後，會走向它的性質的反面。這時就需要代議制進行權力的適度集中和控制。貴族制可能會導致各個貴族家庭之間的紛爭。這就需要作為與人民保持一定距離的貴族階級存在。如果一個政體擁有古老的君主制傳統，那政治家應該保留這種權威對民眾的影響力。因為即使



是立法權，也沒有超越於古老傳統的對民眾的想像和情感起作用的獨立權威。一旦當立法權要突然變革全部政府制度，並意欲通過一部新憲制組織法時，臣民中很少有人會認為自己有服從這種行為的義務。

可見，在休謨看來，政治就像自然科學家發明的實驗裝置，每個零件、每個部分之間的配合都不是利用外力強迫而來的，而是通過零件和部分之間的力學關係，達到一種動力學的平衡。在這種權力分配的設計中，每個人都被設想為無賴，借助利益機制使其遵從社會利益，而每個結構、階層也都被設想成一個人，通過考慮它們的單獨利益和彼此的制衡，以巧妙的權利分散促使這些利益在運作中趨向社會利益。不過，休謨並不認為任何形式的分權都能帶來社會利益。他指出，如果利益劃分和配合不恰當，無法形成制衡，反而會滋生派系、混亂和暴政。這就是他的黨派政治學說。

四 黨派政治：宮廷與鄉村

（一）黨派作為混合政體的平衡機制。

Party的法語詞源 *partie* 的基本含義是“政治爭論中的部分（part）”，與 *faction*（分裂、宗派）有著語義上的關聯。黨派作為“部分”，總是帶來傾覆“整體”，擾亂社會秩序的危害。無論在霍布斯還是洛克看來，黨派都是所有避害和混亂的根源，是致使政府解體的重要原因。雖然休謨承認，派系的運作與立法運作的效果直接相悖，容易使法律效果變得無力，並引起社會成員之間的敵意，但不同於霍布斯和洛克，休謨認為黨派這種野草在現實層面難以杜絕，而且在自由政府中更容易生長，繁衍也最



為迅速，經常能夠感染立法機構。換句話說，黨派就是自由政府的一部分，政治家不應該再謾視黨派的存在，而應該研究派系的生成和運作。

在休謨這裡，派系也是一種“群”，根植於人們的一種社會秉性（social disposition）。歷史上的派系可以分為個人性的（Personal）和真實的（Real）。個人性的派系是建立在個人性的友誼和敵意之上。真實的派系是建立在態度或利益（sentiment or interest）的真實差異之上。個人性的派系容易出現在小共和國裡。在那裡，現實中極小的分歧也能演變成公共事務，愛情、虛榮、競爭、野心，怨恨的激情都會引起紛爭。而真實的黨派是建立在利益、原則，或者感情（affection）之上。利益派系的典型例子是，當兩個不同階層（如貴族和平民）在政府中掌握不同的權力，並有著各自階層的特殊利益，這種利益的截然分立或對立就會形成利益黨派。原則黨派則是人們基於原則而形成派系，比如一批人認為政府的真正權利應該握在某個人或某個家族的手中，而另一批人認為統治權利應該根據他們的想法歸屬某人。對於這種情況。休謨稱之為“迄今為止人類事務中出現的最奇特、最難以解釋的現象”。在他看來，現代人會因最無關緊要的觀點的不同而進行辯論。當原則分歧浸染宗教爭論，這種分歧就變得更為瘋狂。而感情派系是指黨派成員受強烈的派系敵意的感情感染而延續之前的派系。有些黨派雖然創建之始源於真實的分歧，但在分歧消除之後，他們並沒有融合，反而區分依然存在。因為人們一旦歸屬不同派別，就會與他們聯合的人們產生感情（affection），而對他們的對手產生敵意（eminity），並常常將這些激情傳給他們的子孫。

休謨對派系的理解超越了傳統政治哲學，具有社會學的味道。他看到，派系是難以杜絕的，因為它是基於人類本性中劃分派別的傾向（strong propensity to such divisions）。這種劃分“你



我”的小圈子傾向，使得圈子之間即使沒有新的利益和新的創傷去滋養派別，原初的派別也不易消失。事實上，它就是一種社會網路和利益群體（social networks and interest groups）。在休謨看來，派系雖然對法律和秩序構成一定衝擊，但對於自由政府而言，最重要的是能否形成黨派之間為了公共利益相互妥協、協商、聯合的超越黨派的精神。

在休謨這裡，英國的黨派就有其制度根源。英國政體具有共和制和君主制兩種成分。從客觀上，要保持這兩者之間均衡的比例是很難的。即使是最有理解力的人們，也會因此而產生出不同的政治意見。熱愛和平和秩序、憎惡騷亂和內戰的性情溫良之人更容易支持君主制，傾向於授予君主更大的權力，使之更具有影響力。而對自由懷有強烈的熱愛、認為壓制和奴役是莫大罪惡的英勇豪爽之人，可能因感到英國不久將會變成暴政和獨斷專權而偏愛共和制。黨派的類別恰恰體現了這種混合政體的構成。每個黨派力量的強弱很大程度上取決於那屆政府的行政管理水準。一種糟糕的治理可以使大多數人置於政府的對立面，而一種好的治理則可以讓對立黨派（宮廷黨與狂熱的自由愛好者）達成一致。這一洞見對於理解休謨的政治思想非常重要。它解釋了休謨為何認為雖然黨派的鬥爭經常威脅政體解體，但它又是政體持久保持生命力和活力的原因。

在休謨看來，人們投入特定黨派，實際並非因為這個黨派掌握絕對真理，而更多是起因於當下政府行政治理得好壞。“政府治理得國泰民安，最熱愛自由的人也會與宮廷黨和解，政府行政治理得蕭條敗壞，大多數人就會被拋到宮廷黨的對立面”。換句話說，黨派的權威受公眾輿論影響，公眾對政府的不滿會導致他們倒向反對黨，並繼而引發首相內閣的變動。變動的發生打破舊的政治平衡，但也帶來新的政治平衡的可能性。



（二）英國混合制中的黨派機制：宮廷黨與鄉村黨

在英國，宮廷黨和鄉村黨是一種混合黨派（a kind of mixed parties）。所謂“宮廷”，指涉以倫敦為中心的王權，包括君主，以及上議院的貴族、主教。“鄉村”則更常見於倫敦以外的廣大鄉村，包括下議院的鄉紳，以及富裕的自耕農。這種區別在封建時代並不存在。在《英國史》第四卷和第五卷中，休謨指出，封建憲制的原初議會由蠻人（savages）組成。他們從各自的土地和森林而來，既對本國的法律與歷史一無所知，也不瞭解國外的一切情況。君主偶然地他們召集起來，又隨意地將之解散。即便議會存續的那幾天，他們也僅僅討論幾個君主和貴族為之備好的議題。議會成員將議會的召開視為負擔，每次都急不可耐地想返回他們自己的城堡，回歸到他們的娛樂之中。因此，他們自然不會形成與宮廷有別的黨派。然而，轉捩點發生在16–17世紀。伴隨商業的興起和文明的發酵，開明紳士經歷了一場心智革命。他們不僅學過知識，而且在交遊和遊歷中開闊了眼界。受清教主義影響，他們感受到公民自由的價值，並意識到自身的力量。這批清教紳士開始以財產和自由為口號，將公民自由的權利追溯至大憲章和六法規，並據此限制和對抗國王的特權與意志。他們形成議會黨，在於宮廷的對抗中激起英國內戰。與議會黨相伴而生的宮廷黨。他們依賴於長期習慣（long custom）和已經建立的實踐（established practice），始終支持君主制和秩序。

宮廷黨和鄉村黨奠定了英國政黨的兩個傳統。它們體現了英國政體的混合性質，也體現了兩種公眾信仰（財產權的正當性和古老權力的正當性）。但休謨不認為，這兩個黨派必然導致英國的分裂。當公共利益受到威脅，黨派之間有聯合的可能。這就是1688光榮革命的大聯合（Great Alliance）。換句話說，在輝格黨人眼中，托利黨是自由的敵人，但在歷史上，宮廷黨（court party）



從來沒有不熱愛自由，而只是“愛自由但更愛君主制的人”。為了避免世襲繼承帶來天主教奴役英國自由的危險，歷史上的宮廷黨最終與鄉村黨實現了大聯合。休謨稱這些宮廷黨人，“在他們對自由的感情之中，在他們確定的不為任何抽象的原理（abstract principle）或任何假想的君主權利犧牲的這種熱情之中，他們顯示出了具有不列顛人的真正情感。只不過，他們將他們的君主制原則即使在實踐中也推得過遠，而在理論上則還要推得更遠，使之在任何程度上無法與一種有限的君主制相一致”。換言之，休謨看到，雖然不同黨派在政治運轉中形成了各自的政治原則，但黨派成員還是有可能回到現實的歷史經驗中，去反思自身黨派的真正性質。這是超越黨派偏見，培養公共精神的第一步。

對於政治哲學家而言，不應該囿於某種抽象原則，而應該從人性和歷史經驗中認識黨派的性質。起源於宮廷黨的托利黨熱愛君主制，對斯圖亞特家族懷有一種感情，不過後一種情感是該黨派的占支配地位的傾向。起源於議會黨的輝格黨熱愛自由，是新教陣營的盟友，但對自由的熱愛是其占支配地位的傾向。這兩者並非截然對立，仍然有為了公共利益而相互協商的經驗。危險的不是分歧的出現和黨派的滋生，而是黨派囿於偏見（摻雜了黨派領袖的野心和利益），漠視公共利益，相互進行無理的侮辱，使妥協、協商和聯合喪失可能性，最終損害社會的普遍利益。

五 權威與自由：中間道路的探尋

不論是費爾默，還是哈林頓—洛克，都是從某種先驗的前提出發進行演繹論證，由此推演出理想的政治制度。在休謨看來，越是根據理想信念推導而來的政治，越是容易忽略現實的人性和



社會條件，也越是沒有穩定的社會根基。不論是對君主-共和混合制的現實考察，還是對宮廷黨-輝格黨的歷史剖析，休謨都是想要在權威與自由之間建立有機的關聯。他雖然反感費爾默的被動服從教義的論調，但他也並未深陷輝格主義的政治話語，或者接受哈林頓到洛克的財產-自由學說。在他看來，固然財產轉移對政治權威有著重要影響，但不能因此而推斷認為這導致英國只能走向民主制。²⁷ 影響政體制度的因素不是單一原則，政治學家應該在民眾社會心理、制度、歷史等各個層面審慎地進行分析和判斷。

正因如此，權威和自由對於自由政體都是必不可少的。尤其在當前西方個體主義語調甚囂塵上的今天，人們更需要意識到權威的作用。休謨看到，權威維繫著自由的存在，因為權威才能維持法律，而法律才能規範和保護自由。“在武力狂怒的衝擊中，自由的精緻結構（the delicate frame of liberty）需要權威來保障自身”，而“以自由為名集結的力量的無限主張對自由的傷害比在君主制這邊糾集一支狂熱軍隊進攻的傷害還要巨大”。²⁸ 古代憲法是權威和無政府狀態（anarchy）的混合，兩者永遠都在衝突，只是隨著條件略微有利於其中一方而使那一方佔優勢地位。現代自由憲制則是權威和自由（liberty）的混合，雖然權威和自由仍處於波動的關係狀態，但兩者是一致性地共存。在政治機制層面，作為自由精神發酵的產物，黨派有其導致衝突的諸多不便。但是，作為聯結公眾輿論和政府權力的中間機制，黨派却能夠在彼此制衡中不斷激發政體的活力。它的功用不在製造衝突，而在憲政平衡。健全的黨派政治恰恰能將現代政治中的極端激情限制在中道的限度。休謨的混合政體學說，是要超越既有的黨派政治學，重新理解權威和自由的復雜關係，探索一條政治寬和之路。面對充斥著政治極端浪潮的現代世界，對於每個置身其間的個體來說，休謨的學說仍然大有教益。

注釋

- 1 本研究是中華人民共和國教育部人文社會科學研究一般項目“英國早期現代的道德情感思想及其對中國社會治理的意義”（項目批准號：17YJC840051）的階段性成果。同時，本文受“中國政法大學青年教師學術創新團隊支持計畫”的資助。
- 2 雖然喬治·霍蘭·薩拜因（George H. Sabine）早在1906年就發表文章〈休謨對歷史方法的貢獻〉，35年後，傑出的休謨傳記家莫斯納（Ernest Campbell Mossner）也發表文章“致歉大衛·休謨，一位歷史學家”，但直至五六十年代，對休謨的歷史與政治的研究才逐漸興盛起來。
- 3 Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 296.
- 4 Nicholas Phillipson, *David Hume: The philosopher as Historian* (New Haven & London: Yale University Press), 2012.
- 5 霍布斯，《利維坦》（北京：商務印書館，2010），133。
- 6 洛克，《政府論》（北京：商務印書館，2010），59。
- 7 洛克，《政府論》（北京：商務印書館，2010），94。
- 8 G. E. Mingay, *English Landed Society in the Eighteenth Century* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963), 205–206.
- 9 波考克，《德行、商業與社會：18世紀政治思想於歷史論輯》（北京，三聯書店，2012），116。
- 10 Bolingbroke, *Political Writings* (Beijing: China University of Political Science and Law Press, 2013), 3.
- 11 洛克，《政府論》（北京：商務印書館，2010），23–24。
- 12 休謨，《休謨政治論文集》（北京：商務出版社，2010），24–25。
- 13 休謨，《休謨政治論文集》（北京：商務出版社，2010），26。
- 14 Aristotle, *The Politics of Aristotle Vol. III* (Oxford: Clarendon, 1902), 54.
- 15 Aristotle, *The Politics of Aristotle Vol. III* (Oxford: Clarendon, 1902), 12.
- 16 Aristotle, *The Politics of Aristotle Vol. III* (Oxford: Clarendon, 1902), 12.
- 17 孟德斯鳩，《論法的精神》（北京：商務出版社，2009），38。
- 18 孟德斯鳩，《論法的精神》（北京：商務出版社，2009），13。
- 19 David Hume, *Political Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 7.
- 20 David Hume, *Political Essay* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 2.

- 21 David Hume, *Political Essays*. Edited by Knud Haakonssen, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 2.
- 22 David Hume, *Political Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 5.
- 23 David Hume, *Political Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 19.
- 24 David Hume, *Political Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 232.
- 25 因為由選舉而來的不是外國人，便是本國人。如果是外國人，他對他將要統治的人們一無所知，猜疑他的臣民的同時也被臣民們猜疑，而他將信任完全寄託在外國人身上，而這些人除了在君主的寵信和權威能夠支持他的時候趕緊謀財富以外，別無其他關注。但如果是本國人，登上王位又將激起他所有的私人恩怨，而那些先前與他平起平坐的人看到他的升遷也會產生嫉妒之情。
- 26 David Hume, *Political Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 7.
- 27 David Hume, *The History of England Volume V*. (Indianapolis: Liberty Fund, Inc., 1983), 39–40.
- 28 David Hume, *The History of England Volume V*. (Indianapolis: Liberty Fund, Inc., 1983), 356.