

2003

## Francis Lieber on the Sources of Civil Liberty (Chinese Translation)

Steven Alan Samson  
*Liberty University*, [ssamson@liberty.edu](mailto:ssamson@liberty.edu)

Follow this and additional works at: [https://digitalcommons.liberty.edu/gov\\_fac\\_pubs](https://digitalcommons.liberty.edu/gov_fac_pubs)

---

### Recommended Citation

Samson, Steven Alan, "Francis Lieber on the Sources of Civil Liberty (Chinese Translation)" (2003). *Faculty Publications and Presentations*. 12.

[https://digitalcommons.liberty.edu/gov\\_fac\\_pubs/12](https://digitalcommons.liberty.edu/gov_fac_pubs/12)

This Article is brought to you for free and open access by the Helms School of Government at Scholars Crossing. It has been accepted for inclusion in Faculty Publications and Presentations by an authorized administrator of Scholars Crossing. For more information, please contact [scholarlycommunications@liberty.edu](mailto:scholarlycommunications@liberty.edu).

# 弗朗西斯·利伯论 公民自由的起源

斯蒂文·阿兰·萨姆逊 著

达巍 林国荣 译

有众多欧洲访问者曾考察过早期美国的生活，并且吸引了一批听众，这些访问者中有一个年轻的移民，他是当时最杰出的学者、记者和文学家之一。<sup>1</sup> 在一个多世纪的时间里，他被人难以理解地忽视了。这个人叫弗朗西斯·利伯(Francis Lieber)(1798 - 1872)，是最早移民到美国的受过大学训练的德国学者之一。他在美国与德国、英国的思想和政治文化之间，起到了桥梁的作用。利伯有着令人吃惊的活动和兴趣的范围，同时他又帮助美国奠定了学术性的政治科学的基础，并推动了其在公共事物中的实际运用。他的制度自由的理论把公民自由的崛起归因于日益完整的自治制度综合体的发展，这可能是他对政治科学文献最有独创性的贡献。

今天，如此众多的成就本身就足以得到我们的关注。但是，促使我们推介这位被遗忘的美国人的，不仅仅是这些成就，还有更多的直接目的。在一个健康的政治共同体的道德必要条件方面，我们也可以从弗朗西斯·利伯那里得到很多教益。他的论文曾是早先一代的大学标准教科书，作

为这些文章的作者,他可以再次起到桥梁的作用。这一次,这座桥梁往回沟通了我们最重要的政治传统,并且指导我们理解美国人自由的根源。以下就是对一些宗教和政治因素的考察,利伯认为现代公民自由在历史上的出现乃是基于这些因素。

## 生平概述

弗朗兹(后来改名弗朗西斯)·利伯出生在柏林一个没落的商人家庭。他曾目睹 1807 年拿破仑进入柏林,在 1815 年的滑铁卢战役中他还曾受重伤。<sup>2</sup> 利伯在民族主义的 Turnerschaft 运动中担任学生领袖,并因为政治活动而被监禁并逐出学校。不过后来他设法进入了耶拿(Jena)大学,并在 1820 年获得博士学位。他的冒险精神驱使他于翌年到希腊参加了独立战争,接着他又去了意大利,在那里,他略微感到有些幻灭,在历史学家兼外交家巴托特·尼布尔(Barthold Niebuhr)手下工作。

1823 年,弗朗西斯·利伯得到王室的赦免并返回了德国。但是当局仍然怀疑他,并将他短期监禁,使他无法谋生。1826 年 5 月,他再次逃亡,前往英国,在约翰·奥斯汀和萨拉·奥斯汀(John and Sarah Austin)的社交圈子里找到了一个容身之地。在伦敦,他度过了一年贫困潦倒却不无收获的时光,随后,他同意掌管波士顿一个新的体操学校。1827 年晚些时候,他神清气爽地抵达波士顿,并且很快就

融入了新英格兰社会中。

他将万事通式的创新精神与自我提升的倾向溶于一身,逐渐展现出了那种特别的美利坚性格类型:也就是一个企业家式的,或者自我造就式的人。人们对于体操和游泳的兴趣日渐淡薄,这使得他有时间开始为一家德国报纸做美国通讯员,并且发起编写《美利坚百科全书》(1829 - 1833),使之成为在美国传播德国文化的最早的喷泉之一。

后来,这位富有个性的“时评家”(这是他的众多面相之一)在一系列学术活动中都独占鳌头。从1835年到1856年,他在南卡莱罗那大学执掌历史和政治经济学的教席;1857到1865年,他在哥伦比亚大学执掌历史和政治学的教席;最后,1865到1872年,他在哥伦比亚法学院又取得了宪政史和公法的教席。内战期间,他起草了第一部军事行为法规,用于陆地战争,后来,这部法规写入了海牙和日内瓦公约。<sup>3</sup>

他的工作涉及领域很广。<sup>4</sup>他对刑法学、国际法和高等教育的贡献在这些领域的标准历史中已经得到了承认。<sup>5</sup>在《美利坚百科全书》之后,他又写了更大部头的书,包括广为流行的旅游札记《给一个德国绅士的信》(*Letters to a Gentleman in Germany*)(1834),其中描述了对抗拿破仑的战役;两卷本的《政治伦理学手稿》(*Political Ethics*)(1833 - 1839);《法律和政治解释学》(*Legal and Political Hermeneutics*)(1839)<sup>6</sup>,里面提出了政治学和法学的解释和建构原则;《财产和劳动文集》(*Essays on Property and La-*

bour)(1841);《论公民自由与自治》(*On Civil Liberty and Self-Government*)(1853),这是他主要的政治学论文;他身后出版的短文集《作品汇编》(*Miscellaneous Writings*)(两卷本;1881);以及托马斯·萨真·佩里(Thomas Sergeant Perry)所编选的书信选《弗朗西斯·利伯的生平和书信》(*The Life and Letters of Francis Lieber*)(1882)。

### 弗朗西斯·利伯政治哲学的特点

阿兰·格里姆斯(Allan Grimes)认为,利伯处在“从用宪法和法律方式理解美利坚联合体的本质到民族的有机概念兴起”之间的转折点上。

利伯熟练地把英国对公民自由和地方政治体制重要性的强调与德国对民族主义的强调综合到一起。由此,利伯的民族主义是以将权力分散到地方的分散权力制度为基础的,而这一制度对保护公民权利势必会有所助益。利伯相信,在现代民族里,正是地方体制和整个民族目标的融洽结合保护并培养了公民自由。<sup>7</sup>

考虑到利伯的个人背景,他的政治哲学的首要关注点很自然地就落定于在“维护自由的同时”,如何获得“真实的、基本的自治”并使之持久。<sup>8</sup>他关于制度自由的理论——即公民自由建立于恰当整合的、得到公众舆论支持和保护的自治性公共制度之上——与他早年的失望经历有着共鸣。他年轻时候,一些小王国把德国弄得四分五裂,而

这些小王国则很不安稳地生存在法国和奥地利的阴影下。拿破仑失败后，普鲁士仅仅是从法国的权势换到了奥地利的霸权之下。英国和美国熟知的自由和自治的好处，对于当时这个年轻的德国自由主义者来说，似乎是一个遥不可及的憧憬。当时的利伯一定弄不明白，诸多内部和外部条件中，究竟是哪些造成了民族处境上如此明显的差异。

因此，很自然，政治伦理学就成了弗朗西斯·利伯最早的两篇政治学论文的焦点。就像伯纳德·布朗(Bernard Brown)指出的那样，

利伯相信政治学的首要问题乃是伦理性的和道德性的。利伯的道德概念是社会性的，这类似于康德；它之由来乃是出于人是社会存在这一事实。每一个体，因其存在，其对权利的要求都是有效的；但是，还有其他的众多个体，他们有着同样的本质和类似的要求，这造就了社会性的情境，因此需要进行普遍性的管控。由于不仅有个体存在，而且还有众多其他个体以及社会的存在，因此权利和义务对于社会中的人来说就是必不可少的。<sup>9</sup>

尤其是从利伯的早期著作来看，他应当位列当时学术界中的道德哲学家当中，用D. H. 迈耶尔(D. H. Meyer)的说法，这些人“在美国公众良知的型塑过程中起到了很大的作用。”<sup>10</sup>在后来关于“绅士性格”和“古代和现代的政治学教师”的演讲中，作为时评家的利伯同样明显地表现出了对伦理教育必要性的敏感。

利伯思想的另一个主要维度体现在神学上面。对上帝、创世和基督教的征引点缀了他的《政治伦理学手稿》，在《公民自由和自治》中也不断地闪现出来。<sup>11</sup>对社会生活来说，基督教远非无足轻重的缀饰，它占据着一个中心的位置，因此公立大学内包容宗教教育是正当的：“基督教与所有的制度、机构交织于一体，这些制度、机构围绕着我们，赋予我们社会的存在。基督教进入了我们千百条的法律之中，并创生了千百条法律。和我们习惯法，或者我们的语言一样，它是不可或缺的。”<sup>12</sup>

作为圣公会成员，利伯对创世说坚持动态的观点，相信人类乃是神恩为着一个更高的命运而设。一种强烈的上帝中心论是弗朗西斯·利伯学术作品的典型特征。在探讨“心灵的宁静”和政治中信任的重要性时，弗朗西斯·利伯浅白地补充说：“伟大、宁静的灵魂观望他们的上帝，上帝创造河流、海洋时，知道人类将会发明桥梁、船舶和风帆；上帝创造了大地并将人类置于其上时，知道人类会在恰当的时间里制造出犁铧。”<sup>13</sup>

利伯坚定地认为，只有在相互依存的文明状态——也就是文化的成熟状态中，而不是在原始的隔离状态中，人类本性才能得到最充分的表达。他聚焦于人类的个性和社会性之间动态的相互作用，其中包括婚姻结合、家庭、语言和财产制度，以此来解释文明的兴起和发展。“人被创造出来，要么静止，要么就逐渐走向文明；中间状态是无法想象的……文明使人发展，如果依据其整个性格和命运，人被创

造出来是为了发展,那么文明就是人真正的自然状态,因为人受自己本性的影响,并要调整自己来适应自己的本性。”<sup>14</sup>利伯主要从更好处理的历史影响方面解释文化和发展的差异,而避免歧视性地从种族或生物学比较上来解释这一问题,他把这点看作一条规则。<sup>15</sup>

利伯有意识地把自己的观点同占统治地位的德国法律和政治流派区别开来。他指责历史学派牺牲了“权利和正义、自由、真理以及智慧,以献祭于先例的神殿和事实的祭坛”,而哲学学派则试图“在每个国家和民族,在每个种族中都寻求一种预定的社会发展形态,将人类简约为本能的、无意志的存在,将社会简约为一个蜂巢。”<sup>16</sup>他把社会和国家都比喻成有生命的有机体,尤其是比喻成动物体,他称动物体为“行动的共和政体”。<sup>17</sup>但是,在描述他的合作统治(harmarchy)(合作的统治)的理想时,他将合作统治的基础建立在各不相同的、“能独立地行动和产出”的系统的生产能力上,而不是“像众多比喻中提到的生物体那样,建立一个由中央指导之下的动物神经和肌肉系统之上。”通过这种做法,利伯避免了有机模式的极权主义意涵。<sup>18</sup>

利伯把现代民族国家的兴起同自主的公共制度的发展联系在一起。“古人对能够将多种不和谐因素融进一个社会的民族一无所知。”<sup>19</sup>古代城邦国家(city-state,利伯声称这个词是自己的创造)顶多只能够容许这样的一种自由,即“公民可以平等参与政治管理”。相比之下,现代的代议体制,利伯称之为“文明的一朵鲜花”,乃是在民族化的社会



和社会化的人民的背景中操作的,这为保护公民及其权利提供了更大的空间。

与此类似,中世纪缺乏真正的国家:也就是缺乏一个“组织清晰、范围扩大的政治组织”。

在中世纪,一切都趋向于个体和隔绝的独立,在文明进程中,这种情形是非常必要的,但却没有达到我们广泛的公民自由。城堡、城市、教区、共和国、共同体,无论那些独立的集群和团体的性质如何,它们都没有达到严格的相互社会化,也就是说,它们还没有发展成为综合的社会……恰当地说,各色人等还没有民族化。<sup>20</sup>

利伯谨慎地区分民族化和中央集权化,前者他喻之为“同一血缘通过动脉系统的扩散”,而后者在缺少“民族和公共自由”的情况下将导致专制。<sup>21</sup>中世纪生活中,权力分散的法团(corporate)结构的真正问题在于各个“小的独立圈子”都像主权者一样行动。它们“彼此有接触,却没有联合;它们也联系,却没有成为一体。”<sup>22</sup>甚至王室权力也只不过是一个大一点的封建权力罢了。“我们在中世纪发现了足够的权力,却不是公共权力;发现了极多的制度,却不是公共制度;也发现了无数特许的、尊贵的特权,但不是我们现在所说的公法。简而言之,就像已经表明的那样,我们有单个但又聚合的独立,但没有个人的同时又是公共的自由。”<sup>23</sup>

利伯后来总结了他的论证,他认为在现代的发展中有

三个主要特性。第一,是“民族政体”,也就是民族国家。第二,是“对人权和公民自由作出更精确定义和更宽泛拓展的普遍努力。”<sup>24</sup>第三,是多个强国在国际法佑护下,在“共同发展的文明的纽带下”共同繁荣,而非只有一个帝国的霸权。<sup>25</sup>值得注意的是,他相信在这个国家联合中,“国家并不会湮灭。”国际主义只是“无所不在的相互依存的法则”的最新例证。<sup>26</sup>

利伯的制度自由理论聚集了所有的这些论题。这一理论本身也是经过几个阶段而逐渐发展起来:合作统治(hamarchy)概念作为法理社会的理想,是在《政治伦理学手稿》(1838, 1839)中提出的;“盎格鲁自由与高卢自由”(1849)之间的比较是在同名的一篇文章里提出的;最重要的制度自由,则是在《论公民自由和自治》(1853)中进行大段论述的。

## 民族主义

从利伯论述“民族主义和国际主义”的文章(1868)着手,最容易掌握制度自由的特征。在这篇文章中,制度自由的概念被平实地融入民族主义理论当中。利伯认为,民族是一个缓慢的、有机的成长过程的产物,它将一个特定地区的人民融入一个更大的整体。就像阿兰·格里姆斯指出的那样:

利伯对制度和进化的强调使得他抛弃了国家的契

约理论,而坚持认为国家起源于人类存在的社会必需。在利伯的观念中,民族乃是一个同质的人口,生活在一块相连的土地上,拥有共同的语言、文献和制度,有着对一种共同命运的意识。正是这种文化、历史、政治制度和命运的共性使得一个特定地方的特定人口成为了一个民族。可以肯定的是,这种关于民族的有机概念更接近柏克,而非美国的契约理论家们。<sup>27</sup>

利伯最早的思想中就已经清楚地勾勒出了民族主义(nationalism,这是利伯创造的另一词汇)的角色,尽管其发展过程似乎经历了几个阶段。在早期的《政治伦理学手稿》中,利伯将从古代到现代的变化归因于六个因素:

- 1)基督教;
- 2)罗马帝国的野蛮征服;
- 3)国家日益增长的人口和幅员;
- 4)印刷;
- 5)纳税人、科学和工业日益增长的重要性;
- 6)美洲的发现。<sup>28</sup>

第一个因素基督教强调人脱离出身、财富、等级和肤色之外的个人人格的重要性,从而为现代的公民自由引入了关键的前提:

精神的上帝不附着于任何的民族,而是对所有的人们宣讲,无论语言,无论国家——他是所有人的天父。

个体的道德价值因此得到了无限的提升。每个人

都被宣布有其自身的道德存在,有高度的责任感,都对未来负责;没有人会因为自己出生在特定的国家或因为是某个阶级的后裔而得到最高审判者的偏爱。上帝被称为所有人的上帝,无论高低,无论远近;在上帝面前人人平等。国家不再是所有的一切;在国家之外还另有疆域;人除了是公民,也是有价值的,有重要价值的;他是一个以自己为目的的人,一个有道德的行为者,受到全能的主的召唤。他不再被想像成带着某一民族的特性去履行自己的义务,并根据自己的行为得到奖赏。这个宗教传播得越远,它的传道者就越坚持这样的观点,即,没有语言、没有政治界限能够用来为基督教徒圈定范围,他们是同一个伟大教会的成员。<sup>29</sup>

如果按照粗略的年代顺序编排,这六个因素标记着中世纪告别古代政体的漫长转型,这一转型在现代民族国家体系的兴起中达到了它的最高点。利伯在《论公民自由和自治》中,再次认可了这一历史转型的重要性:

如果我们记得,在许多亚洲国家里也存在地方自治,那么,对现代自由来说,一个全民族的代议制政府——这是一个包括了整个国家、并且使其发送的自由能覆盖整个国家的代议制政府——的重要性就立刻显现出来了。因为,亚洲众多分立的自治体并没有形成联合体,没有国家的自治,因此也没有自由。目前我们也应当看到,如果只是有了一个全民族的代议制政府而没有地方自治,也不会有我们所理解的自由。<sup>30</sup>

因此,现代的代议体制是一个由几个不同元素构成的多元联合体,这些元素处在同一个社会母体之内,并且根据一些被称作“附属”的原则联结在一起。利伯在这里提前提出了后来的政治发展理论。

利伯关于民族主义的成熟观点只能在他后期文章中的片段里去分辨。在他论述民族主义的一篇文章的较早版本里,利伯声称“民族政体是现代政府的正常形态。”

正如同在古代,城邦国家是自由共同体的正常形态,在中世纪,封建体制是政府的一种一般形态一样,民族政体是我们时代的一般形态——当然这指的不是中央集权体制。在欧洲大陆,分散的民众形成了大的民族,独有英国享有民族政体的赐福达千年之久;其他一些民族则处在形成之中;一些已经存在的民族则正在更清晰地践行着、或者在更坚定地巩固着他们政体中的民族成分。<sup>31</sup>

与以前的“市场共和国”以及“吸纳性的中央集权主义和消融性的共产主义”等亚洲、欧洲专制相比,现代民族国家标志着明显的进步。但是,这种超越了封建体系的地方和阶级特权的进步却采用了恰恰相反的两种形式,正如查尔斯·罗伯逊(Charles Robson)的总结:

民族主义帮助打破了中世纪互相隔绝的团体和阶层,消除了众多小块领土上存在的对文化和经济交流的障碍,……就此而言,它对自由的实现有所贡献。但当它采用了专制主义和集权化的形式时,自由的概念

就遭到了歪曲,在现实上也遭到了毁灭。<sup>32</sup>

利伯认为,“用以统治巨大人口的扩张性的、有组织的权力并不足以构成一个民族。”<sup>33</sup>更为必要的是在统一的思想或标准方面,有充分、全面的发展。在他的《政治伦理学手稿》中,代议制似乎部分地满足了他的这一必要条件:“然而,这些扩大了的社会并不能获取或保证自由,除非通过代表。这种代表必须是社会的、民族的,也就是说,不能只是代表社会中的一些分离的组成部分,而且还要代表作为有组织的整体的整个社会。”<sup>34</sup>这段话的遣词表明利伯充分地意识到了美利坚联合体的独特性和脆弱性。

与他的神学旨趣一样,利伯亲联邦的感情也同样在其三十多年的学术写作过程中多次表现出来。尽管他曾说古希伯来人“在其民族政府充分、全面地发展之前,曾对其民族感觉有过羞耻感并企图自我抹杀”,但有一点非常重要,即这个“惟一的一神教人群,摩西为其立法的人群,在历史的早期形成了现代意义上的民族。而对古埃及就不能这样说了。”<sup>35</sup>

利伯把英国看作第一个现代民族、现代自由的故乡。他把现代自由的起源追溯到阿尔弗烈德大王(Alfred the Great),这位英国早期的立法者,利伯认为“就是在这个时期,英国的自由和民族性都得到了飞速增长。”<sup>36</sup>相形之下,仍未完成的意大利和德意志民族的创生过程则是在很晚以后,当但丁和路德各自把自己的方言抬高到民族语言的崇高地位之后才开始的。

问题接着转向了早期美利坚各州是否形成了一个独特的民族。利伯认为,无论地理上的偶然性还是英国王室的意愿都不是决定性的。相反,利伯一开始就强调指出,美洲殖民者们来自这样的一个国家:在这个国家里,民族制度是他们一出生即有的权利,并且在自治方面已经表现出相当的熟练。

在美国真正宣布独立之前的很长一段时间里,有关我们正在形塑一个民族整体的意识就已经成熟。在7月4号的标志日之前,大陆会议在其官方法案——决议和任命——中已经使用了国家(country)和美国的词眼。大陆会议、大陆军和大陆货币,这些名字本身表明,无论在国内还是国外,民族统一体的观念已经表现于所有人的思想。<sup>37</sup>

和奥瑞斯特斯·布朗森(Orestes Brownson)一样,利伯认为美利坚联合体出现于《独立宣言》之前。他尤其坚持约翰·亚当斯(John Adams)的看法,认为詹姆斯·奥提斯(James Otis)反对1761年援助法案的演讲“给民族肌体吹进了生命的气息。”这样,美利坚民族是在争取公民自由的过程中诞生的:“所有的行动本能地就是民族的行动,或者是充满着即将诞生的一个民族的精神。”<sup>38</sup> 国父们给这个国家起了一个一般、而非特别的名字——美利坚合众国或者干脆就是亚美利加,利伯和布朗森似乎同样认为,这一事实意义重大。<sup>39</sup> 然而无论名字别致与否,“所有人都感觉到了我们是一个民族。”<sup>40</sup>

宪法批准之后,美国转变成了一个民族性的代议制共和国。

这份文件被称为宪法,而不是联邦条例;主权一词一次也没有出现;一个全民族(national)的立法机构建立起来,其成员之投票乃是单独的、个人的,不代表各州;一个全民族的、单独的、由一个人代表的行政机构也建立起来。一部分人或州(尽管这必须是占据多数的)可以使更少的那部分人或州接受宪法的修正案。而拥有主权的多数人——无论其占据多大的份额,也不能迫使拥有主权的少数人——无论其份额小到什么程度——屈服于自己。单单这个事实就可以消除主权。我们是一个民族。在现代政府的初期,一般的政府通常被称为民族政府,这样的称呼是恰当的。<sup>41</sup>

正是联合体内的自治这种情境为我们评价利伯的制度自由理论提供了背景。

## 自由

在1853年的论文《论公民自由与自治》的开篇,利伯写道,“在几乎所有的知识的分支中无休止的活动,以及在面对未知事物时的奋斗和渴求是我们这个时代的标志,不过给我们时代打下再深不过的烙印的,却是人们想要在人类政治团体中确立或拓展自由这种愿望。”<sup>42</sup>随着苏维埃帝国的崩溃,这些话在当代获得了强烈的共鸣。



这是现代的第二个特性：专注于确定并拓展人权和公民自由。1853年，利伯在展望这一前景时，将之描述成“文明进程中一个卓绝奋斗”的时代，其范围和激烈程度可以与宗教改革相媲美。他请求读者把传播公民自由的任务作为他们这一代人的使命接受下来。“在我们的时代，对自由的热爱是最强有力的主题，那些不知道自由为何物的人也就没有获得自我认知，而没有自我认知，我们就不知道自己身在何处，成了我们的种族、我们的时代以及我们这一代人中，多余的、本能的追随者，而非有意识的、积极的成员。”<sup>43</sup>

19世纪的上半叶起草了数以百计的宪法。尽管短命，但这些宪法留下了根种，“有一天会破土而出、枝繁叶茂。”利伯曾说，“在伟大的理念积淀到实际制度之前，或者在对人性的渴望转变成现实之前，”血“总是要流的。”他的这番话暗指的是当时震撼欧洲的革命。<sup>44</sup>

利伯关于公民自由的思想最集中地表达在其1849年刊发的文章“盎格鲁和高卢自由”一文中。他认为，外部自由是内部自由的派生物。真正的自由是“个人的、个体的，与整个的存在相联系的。”公民自由是“被给予的、被保证的，因此，一般来说有着公共的品格。”它是人类先在（pre-existing）的道德状况的政治表达。它是欣欣向荣的、自治的制度的实践成果。“在根本上，自由是完全的自决：绝对的自由只有与绝对的权力相联系才是能够想像的。只有全能的主才是完全自由的。而其他的存在也可以有自由，但

只是在近似的、相对意义上的自由。”<sup>45</sup>

由于自由的这种“相对”的特性，公民自由就成了能与获取基本要素的行动——这是公共权力的恰当目标——相适应的独立行动的最高形式。因为这些目标的变动，公民自由的特性也“会在文明的不同阶段，随着人们对于什么是人的基本要素——换句话说，就是对什么是人性的基本要素、以及尘世生活的对象和目标——的观念的变动而变动。”<sup>46</sup>

由亚里士多德所代表的关于人类本性的古典观念将公民资格看作是人类的最高财富。利伯相信，亚里士多德的前基督教形而上学使他的《政治学》变得混乱。亚里士多德认为——利伯对此较为赞同——在一个特定城邦里，某些制度的存在乃是自由存在与否的标识。但即使如此，无论是希腊还是罗马都未能将自治拓展出城邦国家之外的领域。

另一方面，现代关于人的观点则强调个体性。基督教和现代文明将个体，连同个体的责任、要求、以及他不死的灵魂作为至上的目标，国家、法律、以及政府，无论它们对于个人和文明来说是多么重要，对现代人来说，也仅仅是达到人性的更高目标的一个手段。<sup>47</sup>

在现代，“所有民族就确立和稳固自由所必须的政治原则和尺度达成了相当高的一致”，尽管在一些细节上有可能出现分歧。利伯相信，这些保障机制(guarantees)“存在于

对个体和社会的最大程度的保护之中,以使它们免受公共权力的侵害,因为我们担心的对公民的最大威胁,或者对自由行动的最严重的侵害,可能无可避免地会从公共权力中产生。”<sup>48</sup>

现代自由的两个截然不同的理念一直在演化着,可以根据中央集权与地方分权来区别两者。利伯所说的高卢的自由就是那种专制政府许可下的自由,无论这种专制是波旁王朝的国王和波拿巴皇帝的君主专制,还是法国大革命中革命者的民主专制。在这两种情形中,个体在国家意志或是公共意志面前一无所有、脆弱无力。

相形之下,盎格鲁自由扎根于悠久的各种共同体的习惯和忠诚之中,就像查尔斯·罗伯森在总结利伯的观点时所说的那样:

英国发展出一套由全民族的代议制、独立的法官主管的普通法以及地方自治构成的政治制度,它使得“各种各样的非政治的机构,包括商业的、宗教的、文化的、科学的、慈善的、以及工业的等等,”能够在民族国家的保护而非控制之下繁荣发展。<sup>49</sup>

在后来的著作中,利伯在定义盎格鲁自由的时候,将其与国王和议会之间的斗争联系起来。在这种自由中,有:

我们这个种族曾经精心设计过的一些保障机制,例如对于那些我们的经验业已表明最容易遭受国家强权伤害的权利的保障机制,这里的强权也就是行政部门,或者例如对于政府的架构的保障机制,这一保障机

制是非常重要的，可以将政府产生危害的可能性减到最小，同时，这一保障机制对于那些较弱但又不可或缺的政府部门来说也是非常重要的。<sup>50</sup>

利伯之所以把这种自由划归为“盎格鲁”自由，乃是因为他认为这是“整个盎格鲁种族共同”发展出的自由。<sup>51</sup>这种自由的保护机制是用来帮助防止民族政府滥用权力的。所有这些都和罗伯森对利伯关于自由的民族主义理论的赞赏是一致的。罗伯森说：“这种类型的民族主义是现代国家的典范，因为在这种民族主义当中，既可以实现个人自由，又可以赢得自由人的忠诚。”<sup>52</sup>

利伯对 1848 年革命结局进行了实地观察，这深化了他对分权的、高度制度化的盎格鲁自由与拿破仑法国的集权的、基本上没有中介的高卢自由之间的差异所进行的反思。当革命的消息在一个春日传来时，这位情绪激动的教授早早地就停了课。他焦急地等待着学年的结束，而后在六月末去了德国。但是，在他七月份抵达德国之前，他对自由体制降临德国的希望就被击碎了。

尽管利伯希望他的祖国能够建立起英美的制度，他意识到，“它们必须以有一个在自由政治方面相当精熟、饱经训练、并且组织良好的民众为前提。”<sup>53</sup>在最后一次离开德国之前，他满腹悲悯地写信给他在海德堡的友人米特德勒（Mittermaier），他说：“一个很清楚的信念伴随着我，有这么多君主公侯，德国就不可能伟大、壮大或者快乐起来。只有统一在一个政府之下，德国才能够强大起来……”<sup>54</sup>

## 自治

当利伯写作《论公民自由与自治》(1853)的时候,“自治”一词还没有普遍使用。尽管这个词是希腊词汇 *autonomeia* (autonomy) 的字面转译,利伯却赋予了这个词更宽泛的含义,对希腊人来说,“自治意味着在事实上独立于其他城邦,是一种非殖民、非行省的状态。”<sup>55</sup> 希腊人是外向的意义上使用该词,是面对其他城邦,而英语中这一术语则起源于神学家,他们是在一种内向的、道德的意义上使用这个词汇的。“(与 *autonomeia*) 同样的词汇——自治,与我们一起面对一种关系,在这种关系中,个人和地方 (home) 制度面对着将它们包含其中的国家,从而该词首要的、排他的义项变成内部 (domestic) 的意义。”<sup>56</sup> 它表示一种内部的、道德上的自主,或者是独立于他者,包括其他制度。

在《政治伦理学手稿》中,利伯内部自治的概念已经十分明显。由于缺少一个对应的英语词汇,利伯就自己创造了一个词汇——合作统治,这个词他是从“*ama*, 即同时、联合的、合作的,以及 *archein*, 即统治”两个词汇中创造出来的。他将“绝对主权制” (autarchy) 与合作统治对比,以此来给合作统治作出定义。

我用绝对主权制来指一些国家,在这些国家中存在着未加控制、未被缓和的整体的公共权力,无论这种权力是在一个君主、人民、还是贵族手中,这都无关紧

要。假设在那些国家里有绝对的权力或者专制主义，也就是说有一种自己命令、自己执行，直接的、绝对的权力，我们就把这种政体叫做绝对主权制的政体。既然独裁制（autocracy）一词已经有了独有的意义，也就是指绝对的君主制，我就不得不去使用另外的词汇，来涵盖绝对的君主制以及绝对的民主制和贵族统治。因此，民主的绝对主权制就与一般的民主制相对立，就像绝对的君主制或者独裁制与一般的君主制相对立一样。

利伯有意从物理学中吸取类比和语言——例如“力”、“顺行的”、“正极的”，<sup>57</sup>来强调绝对主权制的非人格化，并和合作统治形成对比。冰冷的、工业的、技术的、甚至是几何的意象逐个排列，似乎是要与温暖的而柔和的生活体系相敌对。<sup>58</sup>他对合作统治的定义提前点出了制度自由的思想。

合作统治……是这样一种政体，它有一种有机体，一种有机的生命——如果我可以这样说的话，在这种政体中，上千个不同的部分都有它们各自独立的行动，但同时又通过这个有机体联合成一个整体，一个有生命的系统……在绝对主权制中，法律是权力的绝对意志；而在合作统治中，法律更应该说是经过千百次修改之后的整体的表达。合作统治政体在本质上以相互关系为基础；而绝对主权制则以直接的权力为基础。绝对主权制的原则是牺牲；合作统治的原则是妥协。当

将这种政体称作合作统治时，布莱克斯通的话就跃入我的脑海。他说，“我们的公民政体的每一部门都与其他部门一起，互相支持、互相控制。”造就了合作统治的，并不是“权力制衡”，而是权力的产生。不能把合作统治比作一座金字塔、一个同心圆，或者一个发条装置。只能用有一个有生命的动物来比较合作统治，无数系统按照自己的方式，在其中独立地行动、生产，不过，所有功能又都统一在一起，以实现被称作生命的东西。如果有行动的共和政体存在，那么这种政体就是动物体……<sup>59</sup>

尽管生物的类比曾经被用来论证国王的神圣权力，但是在这里，利伯仍是最早使用一个世纪后发展起来的系统理论的人。

## 制度自由

在写作《论公民自由与自治》的时候，利伯显然从他的政治语汇中放弃了合作统治制和绝对主权制，取而代之的是“自治”和“专制主义”。他写道：“没有既成的公式可以用来解决自由问题，也没有法律可以用来规定自由的施行而用不着其他的辅助。”<sup>60</sup>只有通过实践才能达到这些前提条件。“那么，服务于自由的真正的、实质性的自治怎样才能获得、并被巩固呢？没有其他办法，只能是通过大量的制度体系，有了大量的制度才能支撑整个自治体系，就像我们国

会大厦的圆形大厅有许多的柱子支撑一样。”<sup>61</sup>

利伯把制度定义为“一种关于大范围的、重复发生的行动的习惯、法律、规约系统或者实体，在其内部包含着一个有机体，通过这个有机体，它实现了自己独立的行动、自己的持续性，以及一般地，自己的进一步发展。它的目标乃是生产、实现、管束或者惩罚某一特定类别的人的行为、相互作用或者生产。”<sup>62</sup>自治是其主要特性，它“保证了制度的持久性，并使其发展成为可能。”否则，历史“就会沉沦为供闻趣事的编年史……没有制度的冲动、没有有机体的热情，确实可能催生一个辉煌的时代，但这通常只是昙花一现罢了。葡萄牙历史上曾经有过这么一个时代，辉映这个时代的是航海家亨利王子(Prince Henry the Navigator)、卡蒙斯(Camoens)、阿尔布克拉克(Albuquerque)这些人的名字，是各种光芒四射的行为业绩。但是，在漫长而沉闷的黑夜之间，这样的日子又是何等短暂呀！”<sup>63</sup>

利伯扩展了他的这个观念，使之含括了整个的制度体系。他这部重要作品(*magnum opus*)中很大篇幅都用来全面列举他所认定的公民自由的构成要素(56-225)。而这一长篇的章节之前，则是标题为“盎格鲁自由”的章节(51-55)。

利伯描述的公民自由的特性强化了他的这一观点，即公民自由依赖于结合良好、基础坚实的政治和社会制度。下面我们选取《盎格鲁自由和高卢自由》和《论公民自由和自治》中列举出的部分制度，把它们组织起来排列在下面主



要是为了方便。<sup>64</sup>

简单地说,下面这些都是要得到保护的:一般的个人;公共的和私人的交流;自由的生产和交换;宗教或崇拜;合法地反对行政当局;不同于多数人的少数人;异族人和外国人;人们采纳他们所认为的最好的政府的自由;自由选择定居地;移民的自由;请愿、集会和持有武器,以及反抗不合法权力或不合法命令的权利。

下面这些则是要禁止的:政府管辖之外的权力;中央政府主宰权力、未经同意的立法、没有议会的同意而征用私宅以为士兵提供住宿,以及由一个人或一些人强行发号施令。

最后,对自由的制度保障包括:民众控制公共基金、公民自行纳税、司法审查、陪审团之审判、公共法庭之审判、正当的程序、政治和司法事务上的公开性、军队服从于立法部门、议会的否决权、大臣和其他官员的责任制、行政部门依赖立法部门拨款、对发动战争及缔造和平的权力的限制、司法独立、普通法中的判例原则,以及法律至上的原则。

在总结这些原则和制度时,我们发现它们是个人的财产安全的保障机制、是对个人自由的保障机制、是人性的保障机制,是使社会免受公共权利侵害或干预的保障机制,是使公共意见以有机方式转变为公共意志,同时又保护少数人的保障机制。这些原则和制度,许多都起源于英国,而且几乎所有的都是首先在英国发展起来的……<sup>65</sup>

由此看来,现代自由——也就是制度自由——存在于

“各种实用规定和政治设计。”中世纪自由和现代自由之间在这方面就存在着差异。中世纪统治者通过把授予自由而将政治独立孤立起来。而在现代,则是人民自己授权给政府。<sup>66</sup>现代自由要求把这些原则和制度在习俗和公众的群体认同当中整合起来,从而使之享有公众意见的保护。就像小麦科德(D. J. McCord, Jr.)在评论利伯的《政治伦理学手稿》时所说的那样:“至少是在所有的基督教国家里,文明的进步创造了一种公共意见,较之以前,它能在更大的程度上保护人的个人自由,而不管政府的形式是什么样的。”<sup>67</sup>

在“美国的自由”(256-269)一章中,利伯又给盎格鲁自由加上下面的内容:共和主义、联邦主义、政教分离、政治平等、普选、权力分立、司法审查、弹劾、成文宪法、可航行河流自由,以及其他几项内容。

利伯坚持认为这些自由在欧洲大陆还处在“萌芽阶段”,这块大陆刚刚历经了“几段引人注目的、以生命为代价的中央集权化过程。”<sup>68</sup>相反,(自由)要求的是在地方和中央的主动性之间寻找审慎的平衡。它通过所谓的个人主义、<sup>69</sup>社会主义、理性和传统的不固定的混合,来解决统一和多样——也就是一和多——这个古老的难题。应该将人类本性和社会既看作是单一的,又看作是多元的:

这两方面的因素构成了所有的人类进步、历史发展和抽象推理。这一点恰恰来自人的本性,上帝使人既是一个个体,又是社会存在。人的历史发展乃是社

会持续性的结果。没有社会的延续、没有传统的知识和制度、没有教育,人将不成为人;没有个人的理性、没有大胆的抽象,就不会有进步。现在,单个的人、全部的社会、整个的时代都更加倾向于这个或那个的因素,而这两方面的因素都时不时地把自己像漫画那样夸张地呈现在个体身上和整个时代中。在这件事情上,如同在所有其他事情上一样,必须要规避片面性……70

制度自治的特点在于它的坚韧性、同化能力以及可持续性。它可以被成功地输出到其他地方。但是,它的生长是缓慢的,并且依赖于公民是否能尽责地按照法律去运用权力。如果地方利益占据主导位置,“解体”(分裂)就会威胁到制度自治,就像荷兰在赢得独立之后那样;如果制度本身腐败或者堕落了,制度自治也就危在旦夕了。利伯也承认在一段时间里,腐朽制度也可能兴旺发达起来,他哀叹奴隶制的恶性生长是对美国自由的威胁。

与制度自由相对的另一端是立法权能和行政权能的融合,利伯用不同的名称来指称这种现象,比如,“权力”、“恺撒主义”,以及“卢梭主义”。在论述“帝国主权”(374-388)的两个章节中,利伯审视了“选举出的独裁者”这一复杂概念,并在波拿巴主义者的一项声明中找到了这种“民主专制主义”的最极端的形式,这项声明宣称,皇帝是公共意志的化身。在这个对高卢自由的极端表达里,利伯心中所想的与埃得蒙·柏克一样,是法国大革命及其后果。<sup>71</sup>

## 总结考察

将利伯的制度自由理论仅仅作美国宪政传统的理想化来解读是很容易的。但是在当时的时代背景下,这一理论也是对联邦的一种捍卫,以反对地区间的敌对所带来的分裂威胁。

在南卡罗莱那大学,利伯所处位置的敏感性迫使他就奴隶制问题在公共场合保持审慎的沉默。这个选择的一个后果是他与查尔斯·萨姆纳(Charles Sumner)持续数年的决裂。当国家漂向他所担心的“解体”时,他决定移居到他最同情的地方,这时,距离他获得另一个学术任命还有一年。但是,这次迁移丝毫没能帮助他远离他所预见的冲突的悲剧。

作为一个移民学者,利伯在多重意义上都是一个流亡者。他属于全世界,而不是某个地方。最终,是一种观念——对联邦的赞同成为了他的理想——的力量战胜了所有的对地域的考虑。如果说确实是分裂使得德国在如此漫长的时间里备受煎熬的话,那么,作为一个美国人,利伯也同样会对分裂的威胁非常敏感。可以说,利伯的制度自由理论至少在部分上是对约翰·卡尔霍恩(John C. Calhoun)的共同多数理论(concurrent majority)的一个回应。<sup>72</sup>

和众多的美国家庭一样,利伯的家庭被战争撕裂。他聪慧的长子奥斯卡(Oscar)在为南方邦联服役时死去。<sup>73</sup>其

他两个儿子则为联邦战斗,其中一个受了重伤。在危机时刻,利伯所支持的政策与他书中表达的东西是冲突的。但是他的理论非常灵活,为审慎行事和便宜策略留下了充分的空间。

利伯并非寻常那种民族主义者。他在课堂上和作品中一贯坚持自由企业制度。<sup>74</sup>他把民族的兴衰只看作是一幅宏大图景的部分。民族制度允许鼓励民族间的商业和互相依存。由此,就使专制主义处于防御的地位,论“高卢”自由(279-296)的章节清楚表明了这一点。

民族间日益增长的相互依存使得制度自由原则得以在全球范围和地方范围内同时发挥作用。这是现代的第三个特点,即多个民族“在一个共同发展的文明的纽带下”一起繁荣,正是这一点最大程度地激励了利伯对自由之持续增长的期望。

我相信,要学习自由,各个民族必须到美国和英国去,就像我们去意大利学习音乐,并且那里为我们打开了一个广阔的美术世界一样,或者就像我们去法国学习科学,去德国学习如何设计并传播教育一样。古典时代的一个特征是,法律、宗教、服饰、艺术和习俗,事实上所有的事物都是地方化的。现代文明跨越了地区,使各地区一致起来,甚至于祛除了部族和种族间的生理差异。有了这种一致,民族间就可以更自由地进行交换。如果上帝欢喜让盎格鲁种族为第一个工匠去建造自由的神殿的话,其他种族难道还会去批评神意

吗？文明的普遍法则是在物质和精神上的相互依存，而不是相互隔离。

许多政府否认人民的自由，理由是自由不是本民族本有的；然而他们却复制了其他民族的专制主义。无疑，民族发展的理念中有一些东西是必要的，但是，不要忘了下面的两个事实：人，无论是多么地不同，其共通之处要远多于差异；大部分高贵的民族都是在和其他民族的融合中成长起来的。<sup>75</sup>

- 
- 1 利伯的通信人名单几乎可以说是一本当时文学、政治和学术界的领袖人物的人名词典。其中最重要的通信者有 J. K. Bluntschli, Henry Clay, Dorothea Dix, Edward Everett, Hamilton Fish, Simon Greenleaf, Henry Halleck 将军, Samuel Gridley Howe 和他的妻子, James Kent 和他的儿子 William, Henry Wadsworth Longfellow 和他的妻子, K. A. J. Mittermaier, William H. Prescott, Joseph Story, Charles Sumner, George Ticknor 和他的妻子, 还有 Alesis de Tocqueville 和 Andrew Dickson White。更全面的名单请参见 Charles B. Robson, "Papers of Francis Lieber," *Huntington Library bulletin*, 3(1933年2月): 135-155。
  - 2 这些记述主要来自 Frank Freidel 的《弗朗西斯·利伯：19 世纪的自由主义者》(*Francis Lieber: Nineteenth Century Liberal*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1947)。亦见 R. Harley 的著作《弗朗西斯·利伯：他的生平和政治哲学》(*Francis Lieber: His Life and Political Philosophy*, New York:

AMS Press, 1970[1899]); 和 Henry A. Pochemann《德国文化在美国: 哲学和文学影响, 1600 - 1900》(*German Culture in America: Philosophical and Literary Influences, 1600 - 1900*, Madison: University of Wisconsin Press, 1961), 125 - 127。

- 3 参见 Richard Shelly Hartigan, *Lieber's Code and the Law of War*(Chicago: Precedent, 1983)。
- 4 除了新文章、偶尔为之的诗歌、演讲、主题小册子(包括亲联邦的宣传材料)、以及几篇主要论文之外, 利伯也出版过关于兰开斯特时期教育体系的研究成果; 关于德国酒歌的小册子; 以洛克豪斯(Rockhaus)的《对话辞典》(*Konversations - Lexikon*)为模型的十三卷本的百科全书; 为他翻译的博蒙特(Beaumont)和托克维尔关于美国感化院体系研究著作所作的导言; 为吉拉德(Girard)大学写就的教育规划; 纪念巴托特·尼布尔的文章; 就统计学和国际版权而写给国会的建议; 关于教育和犯罪之间关系的评论; 关于比较语言学的评论; 对刑法学(他创造的词语)的研究; 对盲聋哑人劳拉·布瑞芝曼的发声的研究; 以及几篇民族主义和国际法的研究文章。
- 5 此外, 在 Albion W. Small, "Fifty Years of Sociology in the United States," *American Journal of Sociology*, 21 (1915 - 1916): 728 - 729, 注释 1 中指出了利伯对社会学的影响; Fred Eugene Leonard, *A Guide to the History of Physical Education* (3<sup>rd</sup> ed., revised by George B. Affleck, Westport, CT: Greenwood Press, 242 - 247) 详细论述了利伯(和他的老师 Friedrich Jahn)在物理教育方面的地位。
- 6 这项成果是 James Farr, "Francis Lieber and the Interpretation of American Political Science," 一文的主题, *Journal of Poli-*

- tics, 52 (November 1990): 1027 - 1049; *Cardozo Law Review* 上关于法律和政治解释学的论文集在时间上更近一些 (April 1995: 1879 - 2351), 其中重印了略作改动后的利伯第三版的原文, 此外还有 10 篇相关的文章。
- 7 Alan Pendleton Grimes, *American Political Thought*, revised ed. (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1960), 283. 格里姆斯的观点主要是从利伯的文章“Nationalism and Internationalism”中得出的, 此文收于 *The Miscellaneous Writings of Francis Lieber*, ed. Daniel C. Gilman, vol. 2 (Philadelphia: Lippincott, 1880), 221 - 243。
  - 8 Francis Lieber, *On Civil Liberty and Self - Government*, 3<sup>rd</sup> ed., revised, ed. Theodore D. Woolsey (Philadelphia: J. B. Lippincott, 1877), 300.
  - 9 Bernard Edward Brown, *American Conservatives: The Political Thought of Francis Lieber and John W. Burgess* (New York: Columbia University Press, 1951), 28. 可参看利伯最喜爱的格言之一: “没有义务就没有权利, 没有权利也就没有义务”。
  - 10 D. H. Meyer, *The Instructed Conscience: The Shaping of the American National Ethic* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972), vii. 迈耶尔之所以把利伯排除在外, 是因为利伯的“关注点和方法明显(不同)于那些寻常的教科书作者(147)”。也可以参见 Wilson Smith, *Professors and Public Ethics: Studies of Northern Moral Philosophers before the Civil War* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1965), 95 - 100 关于利伯的章节, 以及 Mike Robert Horenstein, “The Virtues of Interpretation in a Jural Society,” *Cardozo*



*Law Review*, 16 (April 1995): 2273 - 2304 中关于利伯的伦理学和解释学的严整论述。

- 11 利伯对神学的关注在那个时代并不奇怪。Theodore Woolsey 的 *Political Science* (1877) 和 Elisha Mulford 的 *The Nation* (1870) 都显现出清晰的神学源流。利伯的 *On Civil Liberty and Self - Government* 在 19 世纪 50 年代曾被耶鲁大学用作教科书, Woolsey 作为耶鲁大学的校长, 从此书中获益不少。19 世纪 70 年代早期耶鲁大学还有一名政治学家 William Graham Sumner, 他后来接受了科学自然主义。见 George M. Marsden, "God and Man at Yale (1880)", *First Things*, 42 (April 1994): 40。与此类似, John W. Burgess 在接受哥伦比亚大学政治学教席之前也曾研究神学, 利伯在此之前也曾执掌这一教席。
- 12 "The Necessity of Religious Instruction in College," in *Miscellaneous Writings*, vol. 2, 529.
- 13 Francis Lieber, *Manual of Political Ethics, Designed Chiefly for the Use of Colleges and Students at Law*, 2<sup>nd</sup>, revised, ed. Theodore D. Woolsey, vol. 1 (Philadelphia: J. B. Lippincott, 1888), 427。在讨论代议制政府的重要性时, 他说, "只要我们想像上帝的眷顾支配着宇宙中的一切元素, 从最高的视野来看意外就是不存在的。"
- 14 *Manual*, vol. 1, 127 - 128.
- 15 Charles B. Robson 在 20 世纪 30 和 40 年代对利伯的作品作了开拓性的工作, 他曾说, "批评利伯是某种种族主义是可能的; 但是他既没有把种族的概念与民族国家的概念混为一谈, 也没有用生物遗传方面的术语来解释种族的特点。"

- C. B. Robson, "Francis Lieber's Nationalism," *Journal of Politics*, 8 (1946): 57.
- 16 *Miscellaneous Writings*, vol. 1, 339-40. 也参见 Vol. 2, 8-9, 381.
- 17 Lieber, *Manual*, vol. 1, 353.
- 18 C. B. Robson, "Francis Lieber's Theories of Society, Government, and Liberty," *Journal of Politics*, 4 (1942): 241.
- 19 *Manual*, vol. 2, 314.
- 20 *Ibid.*, 315.
- 21 *Ibid.*, 315. 将近三十年后他写道, "中央集权制也许聪明睿智、规划精确, 但它仍是一种低劣的政府类型。它决不是和平发展的政府, 当人民的头脑逐渐强健独立, 自治和自由更加清晰地呈现出来并受到人民的渴望时, 就必须将中央的权力向地方分散了。" 见 *Miscellaneous Writings*, vol. 2, 226.
- 22 *Manual*, vol. 2, 316.
- 23 *Ibid.*, 318.
- 24 *Miscellaneous Writings*, vol. 2, 222, 239.
- 25 *Ibid.*, 222, 239.
- 26 *Ibid.*, 241-242.
- 27 Grimes, *op. cit.*, 283-284. 实际上, 利伯对洛克的契约论是持批评态度的。他可能更多地接受了孟德斯鸠的分权思想, 并且受到柏克以及尼布尔、洪堡(Wilhelm von Humboldt)这些德国自由主义者的影响。
- 28 *Manual*, vol. 1, 370.
- 29 *Ibid.*, 372-373.
- 30 *Civil Liberty*, 168.

- 31 *Miscellaneous Writings*, vol. 2, 225.
- 32 C. B. Robson, "Francis Lieber's Nationalism," *Journal of Politics*, 8 (1946): 63.
- 33 *Miscellaneous Writings*, vol. 2, 229.
- 34 *Manual*, vol. 2, 322.
- 35 *Miscellaneous Writings*, vol. 2, 230. Enoch Cobb Wines——他的兴趣包括监狱改革——对他所谓的希伯莱共和国也有类似的关注。见 E. C. Wines, *Commentaries on the Laws of the Ancient Hebrews, with an Introductory Essay on Civil Society and Government*. (Philadelphia: William S. & Alfred Martien, 1189[1853])。关于以色列人拥有共和式的政府形式的思想并不新鲜。例如,可以参见 Samuel Langdon 1788年6月5日在新罕布什尔州州议会发表的竞选演讲。这篇演讲被收录于 Ellis Sandoz, ed. *Political sermons of the American Founding Era, 1730 - 1805* (Indianapolis: Liberty Press, 1991), 941 - 967.
- 36 *Ibid.*, 226. 阿尔弗烈德的法典是从十诫开始的。
- 37 *Ibid.*, 233.
- 38 *Ibid.*, 235.
- 39 在美利坚合众国的国名中,“没有各州就没有自主的民众,没有联盟就没有各州,或者说,各州就不是合众的各州。”在布朗森的意见中,各州决不能各自独立。他认为,主权是赋予“联合起来的各州的,而不是分别赋予单个州的。正如我们可以看到,人民主权只是存在于集体意义上的人民中间,或者是存在于一个社会中,而不会存在于人民中的单个个体身上……”见 Alvan S. Ryan, ed. *The Brownson Reader*

(New York: P. J. Kenedy & Sons, 1955), 77.

40 *Miscellaneous Writings*, vol. 2, 234.

41 *Ibid.*, 237.

42 *Civil Liberty*, 17.

43 *Ibid.*, 17.

44 *Ibid.*, 18.

45 *Miscellaneous Writings*, vol. 2, 371.

46 *Ibid.*, 372.

47 *Ibid.*, 372.

48 *Ibid.*, 373.

49 Robson, "Nationalism," 63 - 64.

50 *Civil Liberty*, 53 - 54.

51 *Ibid.*, 55. 利伯的《政治和伦理学手稿》vol. 2, 319 中的“英国自由”也是类似的作用。

52 Robson, "Nationalism," 64.

53 利伯的这一评论是在他(1848年8月8日)给 Matilda 的信中发出的,信的上下文显示,他当时仍然是乐观的:“在历史上没有任何革命像德国革命这样艰难。这非常不幸,不过从之前的境况来看,这又十分自然,欧洲大陆的绝大多数人民更加期待的是法国而不是英国。英国被看作是贵族政治的而被回避,而这里的一切是非常民主的。这产生了一种罪恶:在议会程序中,他们一直并且仍在采用法国的规则,而非英国或美国式的明智统治。但是,我非常怀疑,在现存的所有境况下,英国式的统治是否可能被采纳,或者说即使被采纳了,它是否可能运转良好。它们必须以有一个在自由政治方面相当精熟、饱经训练、并且组织良好的人群为前

提。但是我必须要补充一点,各地的人们在提到美国时无不带着尊敬和钦羨。这使我感到非常欣慰。”Thomas Sergeant Perry, ed. *The Life and Letters of Francis Lieber* (Boston: James R. Osgood, 1882), 218 - 219.

54 Freidel, op. cit., 248.

55 *Civil Liberty*, 39 note.

56 Ibid., 39 note.

57 译者注:上一段中,“权力”[power]、“直接的”[direct]和“绝对的”[positive]同时也是物理学术语,分别表示“力”、“(天体)顺行的”和“正极的”。

58 参见“Anglican and Gallican Liberty” in *Miscellaneous Writings*, vol. 2, 380.

59 *Manual*, vol. 1, 353. 请注意,利伯把国家、“法律社会”、“道德存在的社会”、“社团的社会”等也看作各不相同的道德实体。

60 *Civil Liberty*, 298.

61 Ibid., 300.

62 Ibid., 300.

63 Ibid., 306.

64 *Miscellaneous Writings*, vol. 2, 373 - 375; *Civil Liberty*, 83 - 85.

65 *Civil Liberty*, 375.

66 *Miscellaneous Writings*, vol. 2, 376.

67 David J. McCord, Jr., “Lieber’s Political Ethics,” *Southern Quarterly Review*, 12 (October 1847): 477.

68 Ibid., 388.

- 69 利伯和托克维尔都宣称是自己创造了这一词汇。
- 70 *Civil Liberty*, 260 - 261.
- 71 多年以后,汉娜·阿伦特也认为,她的极权主义的概念也同样受益于柏克。“在绝对的、超验的宗教尺度或者自然法失去了权威之后,一种把什么是正确的与什么是有益的——无论这益处是为了个体、为了家庭、为了人民、还是为了大多数人——看作同一回事的法的概念就不可避免了。如果这‘有益’的对象是整个人类,那么这种困境就无法解决。……在这个现实的难题前,我们面对着政治哲学最古老的困惑之一。要是稳定的基督教神学继续为所有的政治和哲学难题提供框架的话,我们就永远不会发觉这一难题。而这个难题在很久以前就已经引得柏拉图说:‘不是人,而是神,才能作为万事万物的尺度。’”Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, new edition (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973), 299.
- 72 参见 Freidel, op. cit., 274。
- 73 James O. Breeden, “Oscar Lieber, Southern Scientist, Southern Patriot,” *Civil War History*, 36 (1990): 226 - 249.
- 74 参见“A Letter of Dr. Francis Lieber to D. J. McCord,” in Frederic Bastiat, *Sophisms of the Protective Policy*, trans. D. J. McCord (New York: Geo. Pl. Putnam, 1848), 5 - 14.
- 75 *Civil Liberty*, 295 - 296.