

汉译世界学术名著丛书

docsriver.com  
商家书店

# 社会契约论

[法] 卢梭 著



汉译世界名著丛书

# 社会契约论

一名：政治权利的原理

[法] 卢梭著

何兆武译

商务印书馆

2005年·北京

**图书在版编目(CIP)数据**

社会契约论/[法]卢梭著;何兆武译. —3版(修订本). —北京:商务印书馆,2003  
(汉译世界学术名著丛书)  
ISBN 7-100-03725-5

I.社... II.①卢...②何... III.卢梭,J.J.(1712~1778)—哲学思想 IV.B565.26

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 009886 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书

社会契约论

一名:政治权利的原理

[法]卢梭著

何兆武译

---

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

商务印书馆发行

北京中科印刷有限公司印刷

ISBN 7-100-03725-5 / D·313

---

1980年2月修订第2版 开本 850×1168 1/32

2003年3月修订第3版 印张 6 5/8 插页 1

2005年4月北京第17次印刷 印数 20 000 册

定价: 13.00 元

[www.docsriver.com](http://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](http://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](http://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>





让·雅克·卢梭

# 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,帮助我们在这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1982年1月

## 译者前言

卢梭(J. J. Rousseau, 1712—1778)是十八世纪启蒙运动最卓越的代表人物之一,是法国大革命的思想先驱者。他的《社会契约论》一书为十八世纪末法国资产阶级民主革命和美国资产阶级民主革命提供了理论纲领。

本书的中心思想是:人是生而自由与平等的,国家只能是自由的人民自由协议的产物,如果自由被强力所剥夺,则被剥夺了自由的人民有革命的权利,可以用强力夺回自己的自由;国家的主权在人民,而最好的政体应该是民主共和国。本书立论的观点虽然基本上是唯心主义的,但在十八世纪下半叶资产阶级民主革命的前夜提出,终究起过进步的历史作用。社会契约的理论集中地反映了资产阶级上升时期的民主理想:针对封建制度和等级特权,提出了争取自由和平等的战斗口号,并要求建立资产阶级的民主共和国。美国革命的《独立宣言》、法国革命的《人权宣言》以及两国的宪法,在很大程度上都直接继承和体现了卢梭的理论精神和政治理想。

本书已经成为世界思想史上的重要古典文献之一;处在革命时代的各国资产阶级曾经把卢梭的这本《社会契约论》当作福音。以卢梭为代表的天赋人权思想在本世纪的初期传到我国,在我国旧民主主义革命阶段曾经产生过一定的思想影响。

同时也要看到,卢梭并没有能超出他自己时代的和阶级的局限。他理想中的永恒正义和理性王国,归根结底,只是资产阶级民主革命时期代表小资产阶级(小私有者)的利益和要求的呼声,而天赋人权的学说实质上也只是那个阶级所有制的理想化与理论化而已。所以本书虽然有着许多光辉的民主思想和辩证法因素,但同时也包括了大量空想的、反科学的观点和方法。这是我们应该注意加以分析的。

本书根据奥比埃(Aubier)版,摩·哈伯瓦斯(M. Halbwachs)注释本译出,翻译过程中对照了1827年菲尔涅(Furne)版《卢梭全集》本和比较通行的另外几种版本。凡遇各本在文字上有出入的地方,均在脚注中注明。

译本曾于1958年以《民约论》书名由法律出版社出版,现在更名为《社会契约论》移交商务印书馆重版。乘这次重版的机会,我对全书译文做了较大的修订;但由于自己水平所限,译文和注释中错误或不当之处在所难免,希望能得到专业工作者和读者们的指正。

1963年11月

此次再版,又根据伏汉(C. E. Vaughan)本(剑桥两卷本,1962,及龙门一卷本,1914)和波拉翁(G. Beaulavon)本(格拉赛一卷本,1920)全部重校过。注释亦有较大的增删,大多采自哈伯瓦斯、伏汉、波拉翁各家以及其他通行各本,个别地方亦间下己意,以期有助于理解原文。《日内瓦手稿》第二章有关国家起源的理论,与本书中一些基本论点,颇多可以互相参证之处,为历来的研究者所重视,此次亦一并译出,作为附录,供读者参考。

1979年3月



## 修订第三版前言

前些天得到商务印书馆通知,说是卢梭《社会契约论》一书即将重印,这应该是第十二次印刷本了,问我需不需要再加修订?一本古典著作并非是什么流行的畅销书,居然前后印刷达十二次之多,实在是始料所未及的事。这个译本最初还是20世纪50年代刊行的,70年代末再版时,曾经修订过一次,迄今又已有二十多年,理应再进行一次修订。此次修订主要的是:(一)某些译文文字上有所改动;(二)个别译注部分有所调整。但整体说来,变动不大。去年商务印书馆出版了一套“汉译名著随身读”丛书,曾收有本书的节选本。这个工作由我承乏。出版时我写了一篇简短的前言,现略加删节,附录于下:

本书作者卢梭是18世纪启蒙运动最卓越的代表人物之一,他的《社会契约论》一书为近代的民主思潮与民主运动提供了一项重要的理论基础,即主权在民论,从而使这部书成为近代世界民主主义的一部福音书。本书理应和亚当·斯密的《国富论》、康德的《纯粹理性批判》、达尔文的《物种起源》、穆勒的《论自由》、马克思的《资本论》等经典著作并列,标志着人类近代思想理论的高峰。

卢梭(1712—1778)出生于瑞士日内瓦,但一生的主要活动是在法国。他早年流浪,一生没有正式职业;但中年以后他的著作

使他在当时法国文化界享有盛名,并和当时许多名家如伏尔泰、狄德罗等人均有交往。他的主要著作有:《论科学与艺术》(1749)、《论人类不平等的起源和基础》(1755)、《新爱洛漪丝》(1761)、《社会契约论》(1762)、《爱弥儿》(1762)、《山中书简》(1763)和死后出版的《忏悔录》(1788)。他的著作大多已有中文译本。

18世纪民主思潮的影响是世界性的。20世纪初年中国先进的知识分子开始介绍卢梭《民约论》(即《社会契约论》一书最早的译名)的学说,对中国的民主思潮曾起过推动作用。当时民主革命的思想有很大一部分即来源于启蒙运动所引发的美、法民主革命思潮。直迄“五四”新文化运动时期,陈独秀在《新青年》第一卷第一号上发表了《法兰西人与近世文明》一文,文中赞美18世纪法国的人权理论——而卢梭正是它当之无愧的首席代言人——乃是“最足以变古之道而使人心社会划然一新”、从而深刻影响了人类文明史的大事。“自由、平等、博爱”的口号也曾风靡20世纪早期中国的思想界。

每个思想家都有其自己的理想国,那里面寄托着他本人对政治社会的向往。然而理想与现实、理论和实践之间是永远存在着巨大的差距的。贝克尔(Carl Becker)说得好:假如罗兰夫人知道自己的理想落实到现实的层面上,就是法兰西第三共和(1870—1940)的话,当年她就不会有勇气走上断头台了。《社会契约论》毕竟只是描绘作者个人的理想国,一切理想国都必然带有极大的乌托邦性质,何况卢梭本人就是近代浪漫主义的大宗师。他自幼生长在小国寡民的日内瓦,他所熟悉的是普鲁塔克《英雄传》中希

腊罗马的典型；他向往古代城邦的直接民主，处处以斯巴达为范本。他的理想国是从来不曾、也永远不会存在的。这种自然法学派理论遭到了19世纪历史法学派的猛烈攻击，被指责为都是想当然耳的臆造，全无史实的根据。确实，又有谁曾签署了那一纸建立国家的“原始契约”？在什么时候、什么地点？不过，理论不必就以史实为根据。法理上能否成立是一回事，历史事实是否如此则是另一回事。古往今来的历史上有没有过自由平等是一回事，人们在法理上应不应该享有自由平等又是另一回事。卢梭本人就明确宣告：“我探讨的是权利的道理，我不要争论事实。”卢梭所要论证的道理不外两点：（一）自然权利论，即人是生而自由平等的。按，“天赋人权”的“天赋”一词，原文为“自然的(naturel)”，“天赋人权”原文是“自然的权利”。中国翻译把它翻回去时，却改作“by Heaven(由‘天’所赋)”，意思恰好弄反了。（二）人民主权论，即主权在民，政府是人民自由意志的产物，所以人民有权废除一个违反自己意愿、剥夺了自己自由的政府。这个理论成为近代世界民主诉求最有力的思想武器。

卢梭有着浓厚的诗人气质，他的政治思想也是非常之个性化的，给读者留下了非常广阔而灵活的解读空间。任何一个大思想家，后世读者总会有各种分歧的、不同的理解，卢梭尤其如此。他本人的一生有着不太正常的心灵的和感情的经历，这也不免反映在他的逻辑思维上。不过，他的热情和真挚、他的独立思考、他对人与人道的深切执着、他对世俗权威的藐视，是不会不给读者留下深刻的印象的。他曾鼓舞了近代许多的革命者，从法国的罗伯斯比尔到中国的邹容、陈天华。自然，也有不少人根据各种理由

指责他和反对他。这是人类思想史上的正常现象。他的那句名言：“人是被迫自由的”，就不知困扰了多少读者。

读者有兴趣的话，可以阅读本书全文。如果还想进一步阅读，最好能参看一下早期契约论者霍布斯、洛克、启蒙运动作家狄德罗、孔多塞和保守主义者柏克等人的作品。卢梭和法国大革命距我们今天已经两个多世纪了，但是当年遗留给我们的那些思想瑰宝：启蒙、理性主义、天赋人权等等，作为人类文化的遗产是永远值得后人珍视和认真研究的。人们的思想认识只有在前人已有的基础之上，才有希望进步并达到更高的水平。一个传统的政权是可以或者应该彻底砸烂的，但一种思想文化的传统，却是不应该、而且永远也不可能彻底砸烂的。

最近李平沅教授著有《主权在民 VS“朕即国家”——解读卢梭〈社会契约论〉》一书，对本书有精辟的分析，为中文著作中对卢梭这部书最佳的解读。谨推荐有兴趣的读者阅读此书（山东人民出版社，2001年版，“名家解读经典名著丛书”）。

译者

2002年夏，北京清华园

# 目 录

前 言 .....	1
第 一 卷 <sup>①</sup> .....	3
第一章 第一卷的题旨 .....	4
第二章 论原始社会 .....	5
第三章 论最强者的权利 .....	9
第四章 论奴隶制 .....	10
第五章 论总需追溯到一个最初的约定 .....	17
第六章 论社会公约 .....	18
第七章 论主权者 .....	22
第八章 论社会状态 .....	25
第九章 论财产权 .....	27
第 二 卷 <sup>②</sup> .....	31
第一章 论主权是不可转让的 .....	31
第二章 论主权是不可分割的 .....	33
第三章 公意是否可能错误 .....	35
第四章 论主权利力的界限 .....	37
第五章 论生死权 .....	42
第六章 论法律 .....	44

---

① 此处伏汉本尚有如下标题：“本卷探讨人类是怎样由自然状态过渡到政治状态的，以及公约的根本条件是什么。”——译注

② 此处伏汉本尚有如下标题：“本卷讨论立法。”——译注

第七章	论立法者	49
第八章	论人民	55
第九章	论人民(续)	59
第十章	论人民(续)	62
第十一章	论各种不同的立法体系	66
第十二章	法律的分类	69
第 三 卷 <sup>①</sup>		71
第一章	政府总论	71
第二章	论各种不同政府形式的建制原则	78
第三章	政府的分类	81
第四章	论民主制	83
第五章	论贵族制	86
第六章	论国君制	89
第七章	论混合政府	98
第八章	论没有一种政府形式适宜于一切国家	99
第九章	论一个好政府的标志	106
第十章	论政府的滥用职权及其蜕化的倾向	108
第十一章	论政治体的死亡	112
第十二章	怎样维持主权权威	114
第十三章	怎样维持主权权威(续)	115
第十四章	怎样维持主权权威(续)	118
第十五章	论议员或代表	119

① 此处伏汉本尚有如下标题：“本卷讨论政治法，即政府的形式。”——译注

---

第十六章 论政府的创制绝不是一项契约 .....	124
第十七章 论政府的创制 .....	126
第十八章 防止政府篡权的方法 .....	127
第 四 卷 <sup>①</sup> .....	131
第一章 论公意是不可摧毁的 .....	131
第二章 论投票 .....	134
第三章 论选举 .....	138
第四章 论罗马人民大会 .....	141
第五章 论保民官制 .....	155
第六章 论独裁制 .....	159
第七章 论监察官制 .....	163
第八章 论公民宗教 .....	166
第九章 结论 .....	184
附录 《日内瓦手稿》第二章 .....	185
译名对照表 .....	195

---

<sup>①</sup> 此处伏汉本尚有如下标题：“本卷于继续讨论政治法时，将阐明巩固国家体制的方法。”——译注

## 前 言

这篇简短的论文，是我以前不自量力从事而后来又久已放弃了的一部长篇著作<sup>①</sup>的撮要。就已经写成的各部分中可供采择的各段而言，本文最为重要，而且自以为还不是不值得贡献于公众

---

<sup>①</sup> 此处“一部长篇著作”，系指作者原来计划要写的《政治制度论》一书。卢梭《忏悔录》第2卷，第9章，1756年：“在我准备从事的各种著作中，我思索得最久的、我所最感兴趣的、我愿意终生从事而且我以为会使我享有盛名的，就是我的《政治制度论》一书。”

卢梭于1761年完成《新爱洛漪丝》一书后，又重新考虑他已经搁置了的《政治制度论》，但感到这部书的写作所需时间太长，“于是我就决定放弃这部书，把其中可以独立的部分抽出来，其余的则全部付之一炬。我热诚地进行这项工作，同时并未中止《爱弥儿》一书的写作。两年之内我终于完成了《社会契约论》。”（同上书，第2卷，第10章，1759年）

据《忏悔录》的自述，卢梭于1743年游威尼斯时即已开始考虑政治问题；后来“[我的]观点由于对道德风尚进行历史研究而大为拓展”，“我看出一切问题在根本上都取决于政治，而且无论人们采取什么方式，任何民族永远都不外是它的政府的性质所使它成为的那种样子；因此我觉得什么是可能最好的政府这个大问题的，就转化为如下的问题：什么是适合于形成一个最有德、最开明、最睿智并且从而是最美好的民族的那种政府的性质。”（同上）

本书系于1753年年底开始草拟。在《论人类不平等的起源与基础》一书的献词（1754年8月）和为《百科全书》所写的《政治经济学》条目中，均已涉及《社会契约论》中的某些见解。——译注



之前。其余部分则已不复存在了<sup>①</sup>。

---

<sup>①</sup> 《政治制度论》一书,大概已经写成若干部分;但卢梭在完成了《社会契约论》以后,就把其余的部分烧掉了。有人认为后来流传的《战争状态》一文,就是《政治制度论》一文的残存部分。

《社会契约论》先后有两种稿本。一种是1762年(阿姆斯特丹,雷伊)出版的《社会契约论》本,即后来通行的《社会契约论》正本。另有手稿一份,大约写成于1754年,未出版,现存日内瓦图书馆中,即通称的《日内瓦手稿》本。(此外尚有较残缺的一份手稿,通称《纽沙代尔手稿》本。)两种稿本内容大致相同,但文字上有若干出入。《日内瓦手稿》本中第一卷的第二章和第五章是正本中所没有的。

本书书名,卢梭最初写作《社会契约论》,后改为《论政治社会》,最后,再改为《社会契约论》。本书书名的副标题,《日内瓦手稿》本曾作过多次修改,最初是《论国家的体制》,后改为《论政治的形态》,再改为《论共和国的形式》,最后正本确定为《政治权利的原理》。——译注

# 第一卷

我要探讨在社会秩序之中,从人类的实际情况与法律的可能情况着眼,能不能有某种合法的而又确切的政权规则。<sup>①</sup>在这一研究中,我将努力把权利所许可的和利益所要求的结合在一起,<sup>②</sup>以便使正义与功利二者不致有所分歧。

我并未证明我的题旨的重要性,就着手探讨本题。人们或许要问,我是不是一位君主或一位立法者,所以要来论述政治呢?我回答说,不是;而且正因为如此,我才要论述政治。假如我是个君主或者立法者,我就不会浪费自己的时间来空谈应该做什么事了;我会去做那些事情的,否则,我就会保持沉默。

生为一个自由国家的公民<sup>③</sup>并且是主权者<sup>④</sup>的一个成员,不

---

① 此处“合法的”指合于正义的;“确切的”指切实可行的。卢梭,《爱弥儿》第5卷:“那些想把政治与道德分开论述的人,对两者中的任何一种,都将一无所获。”又《日内瓦手稿》第1卷,第5章:“我是探讨权利与理性,而不是争论事实。”——译注

② “权利所许可的”即上文“法律的可能情况”;“利益所要求的”即上文“人类的实际情况”。——译注

③ “一个自由国家”指日内瓦。十六世纪加尔文(J. Calvin, 1509—1564)宗教改革后,日内瓦居民即分为五个等级(见本书第4卷,第3章注)。最高一级为公民,他们在日内瓦享有完全的政治权利。卢梭于1712年生于日内瓦,为日内瓦的公民。卢梭在《社会契约论》第一版卷首的署名是“卢梭,日内瓦的公民”,书内也赞扬了日内瓦的政治制度。1762年《社会契约论》出版之后,遭日内瓦当局焚毁,次年卢梭放弃了自己的公民权。——译注

④ “主权者”指日内瓦共和国的全体会议(conseil général),即全体公民大会,卢梭于1754年曾参加过该会的一次会议。——译注

管我的呼声在公共事务中的影响是多么微弱,但是对公共事务的投票权就足以使我有义务去研究它们。我每次对各种政府进行思索时,总会十分欣幸地在我的探讨之中发现有新的理由来热爱我国的政府!

## 第一章 第一卷的题旨

人是生而自由的,<sup>①</sup>但却无往不在枷锁之中。自以为是其他一切的主人的人,反而比其他一切更是奴隶。<sup>②</sup>这种变化是怎样形成的?我不清楚。是什么才使这种变化成为合法的?我自信能够解答这个问题。

如果我仅仅考虑强力<sup>③</sup>以及由强力所得出的效果,我就要说:“当人民被迫服从而服从时,他们做得对;但是,一旦人民可以打破自己身上的桎梏而打破它时,他们就做得更对。因为人民正是根据别人剥夺他们的自由时所根据的那种同样的权利,来恢复自己的自由的,所以人民就有理由重新获得自由;否则别人当初剥夺他们的自由就是毫无理由的了。”社会秩序乃是为其他一切权利提供了基础的一项神圣权利。然而这项权利决不是出于自然,

① “人是生而自由的”这一命题系针对王权专制论者“人是生而不自由的”命题而发。“费尔玛(英国王权专制论代表人——译者)的体系所根据的理由则是:没有人是生而自由的。”(洛克《政府论》第1卷,第1章,第2节)“费尔玛的根本立场是‘人是生而不自由的’,这就是他的绝对君主制所赖以建立的基础。”(同上,第6节)——译注

② 卢梭《爱弥儿》第1章:“无论何物,只要出于自然的创造,都是好的,一经人手就变坏了”;又:“我们所有的智慧,都脱不了奴隶的偏见。我们所有的习惯都在奴役我们,束缚我们,压制我们。文明人从生到死都脱不了奴隶的羁绊。”——译注

③ 可参看本书第1卷,第3章。——译注

而是建立在约定之上的。<sup>①</sup> 问题在于要懂得这些约定是什么。但是在谈到这一点之前,我应该先确定我所要提出的东西。

## 第二章 论原始社会<sup>②</sup>

一切社会之中最古老的而又唯一自然的社会,就是家庭。然而孩子也只有在需要父亲养育的时候,才依附于父亲。这种需要一旦停止,自然的联系也就解体。孩子解除了他们对于父亲应有的服从,父亲解除了他们对于孩子应有的照顾以后,双方就都同等地恢复了独立状态。如果他们继续结合在一起,那就不再是自然的,而是志愿的了;这时,家庭本身就只能靠约定来维系。<sup>③</sup>

这种人所共有的自由,乃是人性的产物。人性的首要法则,是要维护自身的生存,人性的首要关怀,是对于其自身所应有的关怀;而且,一个人一旦达到有理智的年龄,可以自行判断维护自己生存的适当方法时,他就从这时候起成为自己的主人。

因而,我们不妨认为家庭是政治社会的原始模型:首领就是父亲的影子,人民就是孩子的影子;并且,每个人都生而自由、平

---

① 关于卢梭以前社会契约的理论,可参看霍布斯《利维坦》第2部,第13—14章;洛克《政府论》第2卷,第2、第8章。卢梭《山中书简》第6书:“尤其洛克,是以完全和我一样的原则处理了和我一样的题材。”本书第4卷,第8章:“霍布斯所以被人憎恶,倒不在于他政治理论中的可怕的和错误的东西,反而在于其中的正确的与真实的东西。”——译注

② 《日内瓦手稿》的第二章为“论普遍的人类社会”,正本删去了这一章。可参见本书附录。——译注

③ 此处初稿尚有如下的话:“因而城邦的社会纽带就确实既不可能、也不应该是由家庭的纽带扩大而形成的,也不是根据同样的模式。”——译注

等,他只是为了自己的利益,才会转让自己的自由。全部的区别就在于:在家庭里,父子之爱就足以报偿父亲对孩子的关怀了;但是在国家之中,首领对于他的人民既然没有这种爱,于是发号施令的乐趣就取而代之。<sup>①</sup>

格老秀斯<sup>②</sup>否认人类一切权力都应该是为了有利于被统治者而建立的。他引了奴隶制为例。他最常用的推论方式,一贯都是凭事实来确定权利。<sup>③</sup>人们还可以采取另一种更能自圆其说的方法,但也不见得对于暴君就更为有利。

按格老秀斯的说法,<sup>④</sup>究竟全人类是属于某一百个人的,抑或那一百个人是属于全人类的,仍然是个疑问;而且他在他的全书里似乎是倾向于前一种见解的;而这也正是霍布斯<sup>⑤</sup>的看法。这

<sup>①</sup> 《日内瓦手稿》：“父亲的义务是受他的天然感情所支配的，并且采取的是他不大能不服从的方式。首领则根本就没有这样的规律。首领对于各个人远远没有什么天然的兴趣；但他要在各个人的悲惨处境里面去寻求自己的利益，却不是很少见的事。……要做得恰到好处，父亲只需问问自己的内心。首领要是倾听自己的内心，他就会变成叛国贼了。”——译注

<sup>②</sup> 格老秀斯(H. Grotius, 1583—1645), 荷兰法学家, 此处所指, 见格老秀斯:《战争与和平法》(1625), 第1卷, 第5章。——译注

<sup>③</sup> “对公法的学术研究往往无非是古人们滥用权力的历史罢了; 过分费力地从事这些研究, 徒然会使人头脑发昏。”(见阿冉松[D'Angenson, 于1744—47年间任法国外交大臣——译者]侯爵著:《论法国与其邻国关系的利益》, 阿姆斯特丹, 雷伊版) 格老秀斯所做的, 却正是如此。

<sup>④</sup> 格老秀斯《战争与和平法》第1卷, 第3章:“一个民族完全放弃自己的主权并把它交给某一个人, 是有着各种理由的: 例如, 当看到自己受着死亡的威胁而又找不到任何人能在别的条件之下保卫他们的时候, 或者是受着缺匮的压迫而只剩下一点难以自存的物资的时候。”又:“有些政府可以是为了国王的利益而建立的, 例如那些作为是胜利的成果的政府, ……有些政府可以既是为了统治者的利益, 又是为了被统治者的利益而建立的, 例如当一个无力自保的民族拥戴一个强而有力的国王的时候。因此, 我不否认在大多数的政府之下是要直接考虑被统治者的利益的; 但是并不能由此就推论说, 人民高于国王。”——译注

<sup>⑤</sup> 霍布斯(T. Hobbes, 1588—1679), 英国哲学家, 社会契约论的早期代表人之一。——译注

样,人类便被分成一群群的牛羊,每一群都有它自己的首领,<sup>①</sup>首领保护他们,就是为了要吃掉他们。

正犹如牧羊人的品质高于羊群的品质,作为人民首领的人类牧人,其品质也就同样地高于人民的品质。据费龙<sup>②</sup>的记载,卡里古拉皇帝<sup>③</sup>便是这样推理的;他从这种类比竟然做出结论说:君王都是神明,或者说,人民都是畜牲。<sup>④</sup>

这位卡里古拉的推论又复活成为霍布斯和格老秀斯两人的推论。亚里士多德早在他们之前也曾说过,<sup>⑤</sup>人根本不是天然平等的,而是有些人天生是作奴隶的,另一些人天生是来统治的。

亚里士多德是对的,然而他却倒果为因了。凡是生于奴隶制度之下的人,都是生来作奴隶的;这是再确凿不过的了。奴隶们在枷锁之下丧失了一切,甚至丧失了摆脱枷锁的愿望;他们爱他们自己的奴隶状态,有如优里赛斯<sup>⑥</sup>的同伴们爱他们自己的畜牲状态一样。<sup>⑦</sup> 因而假如真有什么天然的奴隶的话,那只是因为已

① 按,柏拉图在《政治篇》中曾把国王比做牧人。——译注

② 费龙(Philon,即 Philo),公元一世纪时亚历山大城的犹太哲学家;公元39—40年曾出使罗马见过卡里古拉。——译注

③ 卡里古拉(Caligula),公元37—41年罗马皇帝。——译注

④ 在《纽沙代尔手稿》中,此处尚有如下的话:“卡里古拉说,因为领导羊群的人并不是畜牲而是人,所以统治人民的人就必定不是简单的人而是神。所以畜牲就只能盲目地使自己的意志屈从于一个人的意志。见费龙,出使记。”——译注

⑤ 见亚里士多德《政治论》第1卷,第1章。——译注

⑥ 优里赛斯(Ulysse,即 Ulysses)为希腊史诗《奥德赛》(Odyssee,即 Odysseus)中的英雄,他的同伴们在归途中遇险,被变为猪。——译注

⑦ 见普鲁塔克●的一篇短论,题名为《假如动物运用理性》。

●普鲁塔克(Plutarque,即 Plutarchus,约46—约120),古希腊历史学家。卢梭自幼即喜读普鲁塔克《英雄传》,他的著作中所引用的古代史实大部分取材于普鲁塔克和马基雅维里(Machiavelli,1469—1527)两人。——译注

经先有违反了天然的奴隶。强力造出了最初的奴隶，他们的怯懦则使他们永远当奴隶。

我完全没有谈到亚当王<sup>①</sup>或者挪亚皇，也就是那划分了全世界的三大君王的父亲<sup>②</sup>，虽然有人认为在他们的身上也可以看到像萨士林的儿子<sup>③</sup>一样的行为。我希望人们会感谢我的这种谦逊；因为，作为这些君主之一的一个直系苗裔，或许还是长房的后代，何以知道考订起族谱来，我就不会被发现是全人类合法的国王呢？无论如何，人们决不会不同意亚当曾是全世界的主权者，正如鲁滨逊<sup>④</sup>只要是他那荒岛上的唯一居民，便是岛上的主权者一样。并且这种帝国还有着这样的好处，即国君可以安享王位，无须害怕叛乱、战争或者谋篡。<sup>⑤</sup>

① 按圣经《旧约》《创世记》记载，亚当是上帝所创造的世界最早的人。——译注

② 按圣经《旧约》《创世记》记载，洪水泛滥时，只有挪亚一家在方舟里躲避了洪水。“挪亚三个儿子的宗族，各随他们的支派立国，洪水以后，他们在地上分为邦国。”（《创世记》第10章，第32节）——译注

③ 按传说，萨士林曾与蒂但订约，生子之后，要亲自吃掉自己的儿子。后来，他的儿子朱庇特篡了他的位，并且把他驱逐出天堂。——译注

④ 鲁滨逊(Robinson)为英国小说家笛福(Defoe, 1659—1731)所著小说《鲁滨逊漂流记》中的主角。鲁滨逊覆舟之后，漂流到一个荒岛上独自生活。关于卢梭对这本书的评价，见《爱弥儿》第3章。——译注

⑤ 以上系针对英国君权神授说的代表人费尔玛(R. Filmer, 1653死)于1680年出版的《父权政治，一名国君的自然权利》一书中的论点。洛克《政府论》第1卷，第1章，第5节：“[费尔玛说]人不是生而自由的，所以就永远不能有选择统治者或统治形式的自由；君主们具有绝对的权力而且是神授的权利，因为奴隶们永远也不能有订约或同意的权利；亚当是绝对的国君，从此之后的一切君主都是如此。”——译注

### 第三章 论最强者的权利

即使是最强者也决不会强得足以永远做主人，除非他把自己的强力转化为权利，把服从转化为义务。由此就得出了最强者的权利。这种权利表面上看来像是讥讽，但实际上已经被确定为一种原则了。可是，难道人们就不能为我们解释一下这个名词吗？强力是一种物理的力量，我看不出强力的作用可以产生什么道德。向强力屈服，只是一种必要的行为，而不是一种意志的行为；它最多也不过是一种明智的行为而已。在哪种意义上，它才可能是一种义务呢？

姑且假设有这种所谓的权利。我认为其结果也不外乎是产生一种无法自圆的胡说。因为只要形成权利的是强力，结果就会随原因而改变；于是，凡是凌驾于前一种强力之上的强力，也就接替了它的权利。只要人们不服从而能不受惩罚，人们就可以合法地不再服从；而且，既然最强者总是有理的，所以问题就只在于怎样做才能使自己成为最强者。然而这种随强力的终止便告消灭的权利，又算是一种什么权利呢？如果必须要用强力使人服从，人们就无须根据义务而服从了；因而，只要人们不再是被迫服从时，他们也就不再有服从的义务。可见权利一词，并没有给强力增添任何新东西；它在这里完全没有任何意义。

你应该服从权力。如果这就是说，应该向强力屈服，那么这条诫命虽然很好，却是多余的；我可以担保它永远都不会被人破坏的。一切权力都来自上帝，这一点我承认；可是一切疾病也都



来自上帝。难道这就是说,应该禁止人去请医生吗?假如强盗在森林的角落里劫住了我,不仅是由于强力我必得把钱包交出来,而且如果我能藏起钱包来,我在良心上不是也要不得不把它交出来吗?因为毕竟强盗拿着的手枪也是一种权力啊。

那末,就让我们承认:强力并不构成权利,而人们只是对合法的权力才有服从的义务。这样,就总归要回到我的原始的问题上面来。

## 第四章 论奴隶制

既然任何人对于自己的同类都没有任何天然的权威,既然强力并不能产生任何权利,<sup>①</sup>于是便只剩下来约定才可以成为人间一切合法权威的基础。

格老秀斯说,<sup>②</sup>如果一个个人可以转让自己的自由,使自己成为某个主人的奴隶;为什么全体人民就不能转让他们的自由,使自己成为某个国王的臣民呢?这里有不少含混不清的字样是需要解说的。让我们就举转让一词为例。转让就是奉送或者出卖。但一个使自己作另一个人的奴隶的人并不是奉送自己,他是出卖自己,至少也是为着自己活下去。可是全体人民为什么要出卖自己呢?国王远不能供养他的臣民,反而只能是从臣民那里取得他自身的生活供养;用拉伯雷<sup>③</sup>的话来说,国王一无所有也是活不成

<sup>①</sup> 1750年1月30日,卢梭《致伏尔泰书》:“我崇拜自由。我对于统治和奴役是同样地憎恶。”——译注

<sup>②</sup> 见格老秀斯《战争与和平法》第1卷,第3章;第3卷,第8章。——译注

<sup>③</sup> 拉伯雷(Rabelais,约1494—1533),法国作家,《巨人与巨人之子》的作者。此处所引,见该书第2卷,第26章。——译注

的。难道臣民在奉送自己人身的同时,又以国王也攫取他们的财产作为条件吗?我看不出他们还剩下有什么东西可保存的了。

有人说,专制主可以为他的臣民确保国内太平。就算是这样;但如果专制主的野心所引起的战争,如果专制主无餍的贪求,如果官吏的骚扰,这一切之为害人民更有甚于人民之间的纠纷的话,那末人民从这里面得到的是什么呢?如果这种太平的本身就是人民的一种灾难,那末人民从这里面又能得到什么呢?监狱里的生活也很太平,难道这就足以证明监狱里面也很不错吗?被囚禁在西克洛浦<sup>①</sup>的洞穴中的希腊人,在那里面生活得也很太平,可是他们只是在等待着轮到自己被吞掉罢了。<sup>②</sup>

说一个人无偿地奉送自己,这是荒谬的和不可思议的。这样一种行为是不合法的、无效的,就只因为这样做的人已经丧失了自己健全的理智。<sup>③</sup>说全国人民也都这样做,那就是假设举国皆狂了;而疯狂是不能形成权利的。

纵使每个人可以转让其自身,<sup>④</sup>他也不能转让自己的孩子。

---

① 西克洛浦(Cyclope,即 Cyclopeus),希腊神话中的巨人族。“希腊人”指优里赛斯的同伴们,他们在归途中为西克洛浦所囚禁。事见《奥德赛》第9章。——译注

② 洛克《政府论》,第2卷,第18章:“大与小之间、强与弱之间所能有的和平,就像是人们所想像的狼和羊之间的和平,羊只有和平地让自己被狼撕碎吞掉。”——译注

③ 《日内瓦手稿》:“有人说,根本不存在的东西就没有任何品质,所以新生的婴儿也就没有任何权利;从而他们的父母便可以为他们以及为父母自身而放弃权利,他们并不能有什么尤怨。为了驳斥如此之庸俗的诡辩,我们只须区别儿子所只能得之于父亲的权利,例如财产所有权,以及儿子所只能得之于自然的并得之于自己做人的品质的权利,例如自由,就够了。毫无疑问,根据理性的法则父亲可以转让前一种权利,父亲是这种权利唯一的所有者并且可以剥夺于他的孩子。然而另一种权利却不能同样如此,那种权利乃是大自然的直接赠与,因此没有任何人可以夺走。”——译注

④ 见洛克《政府论》第2卷,第6章。——译注

孩子们生来就是人,并且是自由的;他们的自由属于他们自己,除了他们自己而外,任何别人都无权加以处置。孩子在达到有理智的年龄以前,父亲可以为了他们的生存,为了他们的幸福,以孩子的名义订立某些条件;但是却不能无可更改地而且毫无条件地把他们奉送给人,因为这样一种奉送违反了自然的目的,并且超出了作父亲的权利。因此,要使一个专制的政府成为合法,就必须让每一个世代的人民都能作主来决定究竟是承认它还是否认它;但是,那样一来,这个政府也就不再成其为专制的了。

放弃自己的自由,就是放弃自己做人的资格,就是放弃人类的权利,甚至就是放弃自己的义务。对于一个放弃了一切的人,是无法加以任何补偿的。这样一种弃权是不合人性的;而且取消了自己意志的一切自由,也就是取消了自己行为的一切道德性。最后,规定一方是绝对的权威,另一方是无限的服从,这本身就是一项无效的而且自相矛盾的约定。<sup>①</sup> 对于一个我们有权向他索取一切的人,我们就并不承担任何义务;这难道不是清楚明白的事吗? 难道这种既不等价又无交换的唯一条件,其本身不就包含着这种行为的无效性吗? 因为,无论我的奴隶可以有什么样的权利反对我,既然他的一切都属于我所有,而且他的权利也就是我的权利;那末,这种我自己反对自己的权利,岂不是一句毫无意义的空话了吗?<sup>②</sup>

---

<sup>①</sup> 孟德斯鸠(Montesquieu, 1689—1755)《论法的精神》第15卷,第2章:“出卖自己的公民资格是如此荒谬的一种行为,我们不能设想一个人会做出这种事情来。如果自由对买者是可以估价的话,它对于卖者却是无可估价的。”——译注

<sup>②</sup> 这里所指责的是霍布斯的见解,见霍布斯《利维坦》第2部,第21章。——译注

格老秀斯和其他一些人,从战争里籀引出了这种所谓奴役权的另一个起源。<sup>①</sup>照他们说,征服者有杀死被征服者的权利,<sup>②</sup>但被征服者可以以自己的自由为代价来赎取自己的生命;据说,这种约定似乎要更合法得多,因为它对双方都有利。

但是很显然,这种所谓杀死被征服者的权利,无论怎样都绝不会是战争状态的结果。唯其因为人类生存于原始独立状态的时候,彼此之间绝不存在任何经常性的关系足以构成和平状态或者战争状态;<sup>③</sup>所以他们就天然地绝不会彼此是仇敌。构成战争的,乃是物的关系而不是人的关系。既然战争状态并不能产生于单纯的人与人的关系,而只能产生于实物的关系;所以私人战争,或者说个人与个人之间的战争,就既不能存在于根本还没有出现固定财产权的自然状态之中,也不能存在于一切都处于法律权威之下的社会状态之中。

个人之间的殴斗、决斗或者冲突,这些行为根本不能构成一种状态。<sup>④</sup>至于被法兰西国王路易第九<sup>⑤</sup>的敕令所认可、但被“上

---

① 见格老秀斯《战争与和平法》,第3卷,第7章。——译注

② 孟德斯鸠《论法的精神》第10卷,第3章:“我们的公法学者总是假设有一种——我不知道是哪一种——杀死俘虏的权利。……显然的是,当完成征服之后,征服者就不再有杀人的权利,因为他已不再是处于自然防御或自存自保的情况之下了。”——译注

③ 霍布斯《利维坦》,第13章:“在人性之中,我们发现有三种主要的争执原因。一是竞争,二是猜疑,三是光荣。……因此,显然的是,当人们没有一个共同的权威使他们大家都畏惧的时候,他们就要处于那种被称为战争的状态了,而且这样的一种战争是每个人对每个人的战争。”洛克《政府论》,第2卷,第2章:“自然状态……既然大家都是平等的、独立的,所以就没有一个人应该伤害别人的生命、健康、自由和财产。”——译注

④ “状态”指战争状态。——译注

⑤ 法国国王路易第九(1226—1270在位),即法国历史上的圣路易。——译注

帝的和平”<sup>①</sup>所悬为禁令的私人战争,那只是封建政府的滥用职权,它如果曾经是一种制度的话,也是一种违反自然权利原理并违反一切良好政体的荒谬的制度。

因此,战争绝不是人与人之间的一种关系,而是国与国的一种关系;在战争之中,个人与个人绝不是以人的资格,甚至于也不是以公民的资格,<sup>②</sup>而只是以兵士的资格,才偶然成为仇敌的;他们绝不是作为国家的成员,而只是作为国家的保卫者。<sup>③</sup>最后,只要我们在性质不同的事物之间不可能确定任何真正关系的话,一个国家就只能以别的国家为敌,而不能以人为敌。

① 1035年教会规定每星期四至下星期一晨不得进行战争,称为“上帝的和平”。——译注

② 罗马人比世界上任何民族都更了解并且更尊重战争的权利;在这方面,他们是如此之慎重,以致一个公民未曾正式表示反抗敌人并且指名要反抗某个敌人之前,就不许作为志愿军而服兵役。小卡图起初曾参加波比里乌斯的军团,后来该军团改编,老卡图●就写信给波比里乌斯说,如果他仍然要他的儿子继续在手下服役的话,就必须让他重新进行一次战争宣誓;因为旧誓已经失效,所以他不能再向敌人拿起武器来。这个老卡图又写信给他的儿子要他当心,不要在未进行这种新的宣誓之前就参加战斗。我知道有人会以克鲁修姆之围●或其他一些个别的事例来反驳我;但我所引证的是法律,是惯例。罗马人是最不违反自己法律的人;并且也只有他们才有过这样好的法律。●

●老卡图(Caton, Le père, 即 Cato major, 公元前 235—前 149), 罗马政治活动家、演说家及作家。此处所述, 事见西塞罗《道德论》, 第 1 卷, 第 2 章。——译注

●见李维(Tite-Live, 即 Titus Livius, 公元前 59—公元 17)《罗马史》, 第 5 卷, 第 35—37 章。——译注

●这一条原注系 1782 年版采自《纽沙代尔手稿》, 1762 年正本中没有这条注。——译注

③ 《日内瓦手稿》:“人天生是和平的、怯懦的, 面临最小的危险时他的举动就是逃跑; 只是由于习惯和经验, 他才逐渐受到暴力的锻炼。荣誉、利益、偏见、复仇, 这一切足以使他敢于不顾危险、不顾死亡的情感, 在自然状态之中都与他无缘。只有在和别人结成社会以后, 他才可能决定进攻别人; 只有成为公民以后, 他才变成兵士。……人与人之间的普遍战争是根本不存在的, 人类的形成并不只是为了要互相毁灭。”——译注

这项原则也符合一切时代所确立的准则以及一切文明民族的经常实践。宣战不只是向国家下通告,而且尤其是向它们的臣民下通告。外国人,无论是国王,是个人或者是整个民族,不向君主宣战就进行掠夺、杀害或者抢劫臣民的,那就并不是敌人,而只是强盗。即使是在正式战争中,一个公正的君主尽可以占有敌人国土上全部的公共所有物,但是他尊重个人的人身和财富;他尊重为他自己的权利所依据的那种权利。战争的目的既是摧毁敌国,人们就有权杀死对方的保卫者,只要他们手里有武器;可是一旦他们放下武器投降,不再是敌人或者敌人的工具时,他们就又成为单纯的个人,而别人对他们也就不再有生杀之权。有时候,不杀害对方的任何一个成员也可以消灭一个国家。战争决不能产生不是为战争的目的所必需的任何权利。这些原则并不是格老秀斯的原则。<sup>①</sup> 这些原则不是以诗人的权威为基础,<sup>②</sup>而是得自事物的本性,并且是以理性为基础的。

至于征服权,则它除了最强者的法则而外,就没有任何别的基础。如果战争根本就没有赋予征服者以屠杀被征服的人民的权利;那末,这种他所并不具有的权利,就不能构成他奴役被征服者的权利的基础。唯有在不能使敌人成为奴隶的时候,人们才有杀死敌人的权利;因此,把敌人转化为奴隶的权利,就绝不是出自杀死敌人的权利。从而,使人以自己的自由为代价来赎取别人对之并没有任何权利的生命,那就是一场不公平的交易了。根据奴

<sup>①</sup> 见格老秀斯《战争与和平法》,第3卷,第3章。——译注

<sup>②</sup> “以诗人的权威为基础”指格老秀斯,格老秀斯的著作中曾大量引证古代希腊、罗马的诗文。——译注

役权来确定生杀权,又根据生杀权来确定奴役权,这岂不是显然陷入一场恶性循环了吗?

纵使假定有这种可以杀死一切人的可怕的权利,我也认为一个由战争所造成的奴隶或者一族被征服的人民,除了只好是被迫服从而外,对于其主人也完全没有任何义务。征服者既然攫取了他的生命的等价物,所以对他根本就没有什么恩德;征服者是以对自己有利可图的杀人来代替了毫无所得的杀人。因此,征服者远远没有在强力之外获得任何权威,战争状态在他们之前依旧继续存在着;他们之间的关系,其本身就是战争的结果,而战争权的行使则是假设并不存在任何和平条约的。他们之间也曾有过一项约定;但是即使有过,这一约定也远非消灭战争状态,而只是假定战争状态的继续。<sup>①</sup>

于是,无论我们从哪种意义来考察事物,奴役权都是不存在的;不仅因为它是非法的,而且因为它是荒谬的,没有任何意义的。<sup>②</sup> 奴隶制<sup>③</sup>和权利,这两个名词是互相矛盾的,它们是互相排斥的。无论是一个人对自己,或者是一个人对全体人民,下列的说法都是同样地毫无意义:“我和你订立一个担负完全归你而利益完全归我的约定;只要我高兴的话,我就守约;而且只要我高兴的话;你也得守约。”

---

① 《纽沙代尔手稿》：“由于主人对奴隶的关系的存在，他们便总是继续不断地处于战争状态之中，不管他们自己是怎样想法。”——译注

② 孟德斯鸠《论法的精神》第10卷，第3章：“征服的目的是自存；奴役永远不能成为征服的目的，但有时它可能是求自存所必需的一种手段。在这种情形下，要使这种奴役成为永久性的，便是违反事物的本性了。”——译注

③ “奴隶制”有的版本作“奴隶”，此处据正本。——译注

## 第五章 论总需追溯到一个最初的约定

哪怕是我接受了以上我所曾反驳过的一切论点,专制主义的拥护者们也还是无法前进一步的。镇压一群人与治理一个社会,这两者之间永远有着巨大的差别。即使分散着的人们一一相继地被某个个人所奴役,无论他们的人数可能有多少,我在这里就只看到一个主人和一群奴隶,我根本没有看到人民和他们的首领;<sup>①</sup>那只是一种聚集,如果人们愿意这样称呼的话,而不是一种结合;这儿既没有公共幸福,也没有政治共同体。这个人,哪怕他奴役了半个世界,也永远只是一个个人;他的利益脱离了别人的利益,就永远只是私人的利益。如果这个人归于灭亡,他的帝国也就随之分崩离析,就像一棵橡树被火焚烧之后就消解而化为一堆灰烬一样。

格老秀斯说,<sup>②</sup>人民可以把自己奉送给一位国王。然则,按照格老秀斯的说法,在把自己奉送给国王之前,人民就已经是人民了。这一奉送行为的本身就是一种政治行为,它假设有一种公共的意愿。因此,在考察人民选出一位国王这一行为以前,最好还是先考察一下人民是通过什么行为而成为人民的。因为后一行为必然先于前一行为,所以它是社会的真正基础。

事实上,假如根本就没有事先的约定的话,除非选举真是全

---

<sup>①</sup> 这里所指责的是霍布斯的理论,可参看霍布斯《利维坦》第2部,第18章。——译注

<sup>②</sup> 见格老秀斯《战争与和平法》第3卷,第8章。——译注



体一致的,不然,少数人要服从多数人的抉择这一义务又从何而来呢?同意某一个主人的一百个人,又何以有权为根本就不同意这个主人的另外十个人进行投票呢?多数表决的规则,其本身就是一种约定的确立,并且假定至少是有过一次全体一致的同意。<sup>①</sup>

## 第六章 论社会公约

我设想,人类曾达到过这样一种境地,当时自然状态中不利于人类生存的种种障碍,在阻力上已超过了每个人在那种状态中为了自存所能运用的力量。<sup>②</sup>于是,那种原始状态便不能继续维持;并且人类如果不改变其生存方式,<sup>③</sup>就会消灭。

然而,人类既不能产生新的力量,而只能是结合并运用已有的力量;所以人类便没有别的办法可以自存,除非是集合起来形成一种力量的总和才能够克服这种阻力,由一个唯一的动力把它们发动起来,并使它们共同协作。<sup>④</sup>

这种力量的总和,只有由许多人的汇合才能产生;但是,既然每个人的力量和自由是他生存的主要手段,他又如何能致身于力量的

① 本书第4卷,第2章:“唯有一种法律,就其性质而言,必须要有全体一致的同意;那就是社会的公约。”卢梭《波兰政府论》第9章:“根据社会的自然权利,政治体的形成必需全体一致。”——译注

② 《日内瓦手稿》:“确实,人类精神所提供的只不外是一种纯粹的集体观念,这种观念并不以构成人类各个人之间的任何实际的结合为前提。”——译注

③ 1762年版作“不改变其生存方式”,1782年版作“不改变生存方式”。——译注

④ 卢梭《论人类不平等的起源和基础》第1部:“随人类的发展,困难也就与之俱增,……人于是便与别人结合成群;……这就是人们之所以能不自觉地获得某种粗糙的相互订约的观念的由来。”——译注