

社会契约论

[法]卢梭 著
李平沅 译



商务印书馆
The Commercial Press

创立于1897

<http://www.cp.com.cn>

ISBN 978-7-100-12839-1



9 787100 128391 >

定价：25.00 元

社会契约论 或 政治权利的原理

[法]卢梭 著

李平沅 译



商务印书馆
The Commercial Press

2017年·北京

图书在版编目(CIP)数据

社会契约论/(法)卢梭著;李平沅译.—北京:商务印书馆,2017

ISBN 978-7-100-12839-1

I.①社… II.①卢…②李… III.①政治哲学—法国—近代 IV.①D095.654.1②B565.26

中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第313259号

权利保留,侵权必究。

社会契约论
或
政治权利的原理

[法]卢梭 著
李平沅 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
北京冠中印刷厂印刷
ISBN 978-7-100-12839-1

2017年5月第1版 开本850×1168 1/32
2017年5月北京第1次印刷 印张6 $\frac{1}{4}$

定价:25.00元

译者前言

他^①是法国大革命的先驱。

——罗伯斯庇尔

卢梭的《社会契约论》是一部政治哲学著作。它探讨的是政治权利的原理,它的主旨是为人民民主主权的建立奠定理论基础。它的问世,是时代的需要,是人类社会向前进步的产物;它正确回答了历史进程提出的问题:法国命运的航船驶向何方?

人类是幸运的,人民是伟大的,在历史发展的紧要关头,总有人指引前进的道路,人民总能及时做出正确的抉择。

“在 18 世纪的法国政治思想领域里,存在着三种改革国家政治制度的学说:孟德斯鸠主张立宪君主制,伏尔泰主张开明的君主制,^②而卢梭主张民主共和制。1789 年的法国大革命最终选择了卢梭的主张,实行民主共和制。”^③

^① 指卢梭。引自罗伯斯庇尔于法国共和历二年花月(1794 年 5 月)19 日在国民公会发表的演说。

^② 伏尔泰虽然是一位自由主义思想家,但他并不主张赶走国王。他认为哲学家可以引导和启迪国王做开明的君主。他这套主张曾经在普鲁士国王腓特烈二世身上做过尝试,但没有取得成功;他到柏林与腓特烈二世相处仅一年多,这位国王就像“扔掉榨干了汁水的橙子皮似地”把他打发走了。

^③ 见拙作《主权在民 Vs“朕即国家”——解读卢梭〈社会契约论〉》,山东人民出版社 2001 年版,第 106 页。

一、“我把我的一生献给真理。”^①

笔者在山东人民出版社 2001 年版《主权在民 Vs“朕即国家”——解读卢梭〈社会契约论〉》的引言中,有几段话谈到《社会契约论》对 1789 年法国大革命产生的影响,现略加修改和删节,引录如下:

卢梭在《社会契约论》正文前的“小引”中说他这本书是一篇“简短的论文”,是从一部“内容极为广泛的著作中摘录出来的”。他说:“就这部著作已经写好的文字中可供采择的各部分而言,以这一部分最为重要,因此我认为还不是不值得奉献于公众。”

他这个话是 1762 年说的,说得很谦逊。卢梭没有料到的是,时隔二十七年之后,到 1789 年法国大革命一爆发,他这篇“简短的论文”不仅“可供采择”,而且变得家喻户晓、广为人知,人们一谈到“自由和平等”,一谈到人民是“国家的主权者”,人民的主权“是不可转让的”,就要从他的《社会契约论》中寻找依据,就要用这本书作为他们推翻君主专制和建立民主制度的理论武器。

《社会契约论》1762 年发表时,作者署名为“日内瓦公民让-雅克·卢梭著”。有趣的是,恰恰是这位作者热爱的日内

^① 这句话是卢梭的座右铭。1759 年 3 月 18 日他决定以这句话激励自己,并专门刻了一方镌有这句话的图章。

瓦共和国^①对这本书谴责得最厉害，说它是“胆大妄为的，可恶的，亵渎宗教的，试图打倒教会和推翻各国政府的”。

在《社会契约论》出版后的第二年，即1763年，有人发表了一篇文章，题名《为宗教雪耻——驳斥亵渎宗教的作者》，指摘卢梭的《社会契约论》是一本“煽动暴乱的书”。有一个名叫贝尔蒂埃的耶稣会教士，在卢梭的《社会契约论》发表后不久，便着手写一本《评让-雅克·卢梭的〈社会契约论〉》，几乎逐章逐段地批驳《社会契约论》中的观点，为君权神授说大唱赞歌。然而，等到他的书经过图书审查官的审查，于1789年6月15日批准出版后仅一个月，即1789年7月14日，巴黎人民便攻破了巴士底狱，拉开了法国大革命的帷幕，应验了那些对卢梭的《社会契约论》提出指摘的人的谏语。

卢梭逝世于1778年，1789年的法国大革命当然不是由他和他的《社会契约论》直接发动或煽动起来的；大革命的爆发自有它内在的和外在的原因，但卢梭的《社会契约论》对它的爆发和发展起到了催化和推动作用，则是世所公认的。在当时革命运动的领袖人物发表的文章和演说中，卢梭的《社会契约论》中的论点，比其他任何一个思想家和政论家的言论被引用的次数都多。无论是赞成或反对卢梭的人都承认他这本书在点燃革命烈火方面起到了

^① 在18世纪，日内瓦是一个城邦式的共和国。关于这个共和国的描述，请参见达朗贝尔给《百科全书》第7卷写的《日内瓦》（李平沅选编：《法国散文精选》，北岳文艺出版社1999年版，第207页）。

极其重要的作用。正如梁启超在《论学术之势力左右世界》一文中所说的：卢梭的《民约论》^①在“欧洲学界如旱地起一霹雳，如暗界放一光明，风驰云卷，仅十余年，遂有法国大革命之事。自兹以往，欧洲列国之革命纷纷继起，卒成今日之民权世界。《民约论》，法国大革命之原动力也；法国大革命，十九世纪全世界之原动力也”。^②

卢梭在《社会契约论》的“小引”中所说的那部“内容极为广泛的著作”，指的是他1744年开始思考和着手撰写的《政治制度论》。关于这部书的写作的起因和经过，他在《忏悔录》中是这样说的：

我在威尼斯的那段期间^③，有些事情使我看那个被人们如此夸赞的政府竟有许多缺陷，因此，在十三或十四年前，我对《政治制度论》这本书的写作就已经有了初步的轮廓。此后，由于我从历史的角度去研究伦理学，我的眼界便大为开阔。我发现，所有一切问题的根子，都出在政治上。不论从什么角度看，没有哪一个国家的人民不是他们的政府的性质使他们成为什么样的人，他们就成为什么样的人。所以我觉得：“怎样才是一个尽可能好的政府”这个大问题，可以归纳成这

① 《民约论》，《社会契约论》的旧译名。

② 梁启超：《论学术之势力左右世界》，上海广智书局《饮冰室文集》（上），《学术》第2页。

③ 指他1743年8月至1744年9月在法国驻威尼斯使馆担任秘书那段期间。

样一个问题：“什么性质的政府才能培养出最有道德、最贤明和心胸最豁达的人民？”——总而言之的一句话：什么性质的政府才能培养出按“最好”二字最广泛的意义说来足可称为“最好的人民”？我还发现，这个问题与另外一个尽管与它有所不同但是是极其相似的问题，那就是：“什么样的政府才能由于它的本性的驱使，行事处处都合乎法律？”^①

从这段叙述可以看出，他当初写《政治制度论》的主旨，以及他后来在《社会契约论》中反复发挥的理论，都集中在解决一个他比喻为“几何学上的化圆为方问题，^②即如何找到一个能把法律置于一切人之上的政府形式”。^③

政府的形式问题，是《社会契约论》第3卷着重论述的问题。卢梭在该卷第1章特别提请读者注意“本章必须仔细阅读”。后来，他在《山中来信》(1764)第5封信中又对“政府这个词的确切意义”做了解说，词句更加简明，对阅读《社会契约论》大有帮助，因此我们将它一并译出，作为脚注，加在第3卷第1章。

在18世纪的法国，谈论政府的形式问题，是一个必然会触怒当局的问题，因为当时的法国实行的是君主专制制度，政府的形式早已确定。路易十四说“朕即国家”，而卢梭在书中竟然提出政府的形式问题，这难道不是在向国王挑战，要颠覆王国政

① 卢梭：《忏悔录》，第9卷，巴黎《袖珍丛书》1972年版，下册，第122页。

② “化圆为方问题”，即：作一个与已知圆的面积相等的正方形问题，这是古希腊几何学上的三大难题之一。

③ 1767年7月26日卢梭致米拉波侯爵(1715—1789)的信；着重号是原有的。

府吗？路易十五的王国政府 1757 年 4 月 16 日颁布了一道法令，通告全国：“无论何人只要撰写或指使他人撰写和印刷反对宗教和国王权威的文章，都将被处以极刑。”皇皇禁令悬诸国门，晓谕天下，难道卢梭不害怕触犯王国政府的禁令吗？他没有害怕，没有退缩；他继续写他的书，终于在 1762 年将《社会契约论》“奉献于公众”，实践了他遵循的座右铭“我把我的 一生献给真理”。

二、卢梭为揭示真理付出了沉重的代价

《社会契约论》出版于 1762 年 4 月，一个月以后，即 1762 年 5 月，《爱弥儿》出版。这两本书一问世，便遭到日内瓦和巴黎当局的查禁，书被当众焚毁，作者的人身受到威胁：6 月 9 日，巴黎高等法院发出逮捕令，捉拿卢梭。幸得友人的通风报信，卢梭及时连夜出逃，从此开始他长达八年之久的流亡生活，颠沛流离，居无定所，到处被人驱赶，直到 1778 年 7 月 2 日他在埃默农维尔逝世时，对他的逮捕令还没有撤销，他的身份依然是一个负案在逃的犯人。

然而，历史是公正的，人民对这位为传播真理而著书立说的作者是怀着钦敬和感激之情的。1794 年 10 月，法国国民公会重置棺木，将卢梭从埃默农维尔移葬首都“供奉不朽的人的殿堂”——巴黎先贤祠邦德翁，供世人永久瞻仰。

三、《社会契约论》的两个稿本

《社会契约论》有两个稿本：一个初稿本，一个定稿本。^①初稿本现藏日内瓦图书馆，通称“日内瓦稿本”；定稿本藏巴黎法国国家图书馆，通称“巴黎稿本”。坊间所见的《社会契约论》，就是按 1761 年 11 月卢梭交给阿姆斯特丹的书商雷伊的定稿本排印的。

这两个稿本没有什么理论陈述上的重大差别，只是在章次的编排上有几处变动：

(1) 关于主权问题的论述，在初稿本中原列第 1 卷第 4 章，而在定稿本中移到第 2 卷第 1 章。

(2) 定稿本第 4 卷第 8 章《论公民的宗教信仰》，在初稿本中是手写在第 2 卷第 2 章《论立法者》第 46 至 51 页背面的。从《论立法者》末尾几段涉及宗教问题的文字看，在有关宗教和政治关系的论述中，是不可避免地要接着谈论国家的成员——公民的宗教信仰问题的，可是，在卢梭交给雷伊的定稿本中却把它删去了，只是在已经开机印刷之后，才把这部分材料加以修改，加上标题，寄给雷伊，排列在第 4 卷第 8 章。

(3) 两个稿本最大的差别是：初稿本第 1 卷第 2 章《论人类的普遍社会》，在定稿本中被完全删去。研究家认为，被删去的原因是由于这一章的内容让人们一眼就可看出是为批驳狄德罗 1755

^① 另外在瑞士纳沙泰尔市图书馆还收藏了卢梭手写的十几个与《社会契约论》的论述有关的“片断”。

年发表在《百科全书》第5卷中的《自然权利》^①而写的。卢梭对狄德罗的观点的批驳，笔调十分辛辣，有些地方甚至近似嘲讽。据卢梭本人后来在《忏悔录》(第9卷)中谈到《社会契约论》的写作经过时说，他在书中“唯一要贯穿始终的，是条分缕析地阐述理论，而不能有任何一点讥刺和偏激的词句”。因此，在《社会契约论》这样一本政论著作中不宜收入一篇笔调辛辣的文字，再加上这一章中的有些论点在他的《论人与人之间不平等的起因和基础》中已经讲过了，因此决定在定稿本中将它删去。不过，这一章中的有些论点，对了解人类政治社会的起源，还是有用的，因此将它译出，作为附录，供读者参考。

四、《爱弥儿》中的《游历》

——《社会契约论》的撮要

在卢梭的《爱弥儿》第5卷中，有一大段可以单独成篇的文字，标题《游历》(Des Voyages)^②。这篇《游历》讲的不是游山玩水，不是去参观什么景区或景点，不是我们今天所说的“旅游”。“游历”与“旅游”虽只一字之差，但概念完全不同；概念不同，目的就迥然两样。

① 这一章的原标题尤其引人注目：《论自然权利和普遍社会》，这显然是在批驳狄德罗。

② 见卢梭：《爱弥儿》，李平沅译，商务印书馆2007年版，下卷，第690—723页。

这篇《游历》的主要内容,大部分摘自《社会契约论》,实际上是《社会契约论》的节略本或通俗本;它讲述的是老师带着他的学生爱弥儿去遍游欧洲,考察各国风土人情的差异和政治制度的良窳。老师告诉爱弥儿:“为了观赏一个国家的山川而去游历,和为了研究一个国家的人民而去游历,其间是大有区别的。”卢梭不赞成带着学生“从这个城市跑到那个城市,”他认为,“要真正研究一个民族的天才和风尚,应当到边远的省份,……正如在最大的半径的尖端才能最准确地量出一个弧形的面积一样,我们在边远的省份才最能看出一个政府的好坏。”^①

这篇《游历》的文字十分畅晓,析理简明,用一问一答的形式启发人们对许多艰深的政治问题进行深入的思考,对阅读《社会契约论》原书是很有用的。谨向各位读者简介如上。

李平沅

2009年4月

于北京惠新里

^① 卢梭:《爱弥儿》,李平沅译,商务印书馆2007年版,下卷,第720页。

目 录

小 引.....	1
第一卷.....	2
第一章 第一卷的题旨.....	3
第二章 论原始社会.....	4
第三章 论最强者的权利.....	7
第四章 论奴隶制.....	9
第五章 论总需追溯到一个原始的约定	16
第六章 论社会公约	17
第七章 论主权者	20
第八章 论社会状态	23
第九章 论财产权	24
第二卷	29
第一章 论主权是不可转让的	29
第二章 论主权是不可分割的	30
第三章 论公意是否会出错误	32
第四章 论主权权力的界限	34

第五章	论生死权	38
第六章	论法律	40
第七章	论立法者	44
第八章	论人民	49
第九章	论人民(续)	52
第十章	论人民(续)	54
第十一章	论各种不同的立法体系	58
第十二章	法律的分类	60
第三卷	63
第一章	政府通论	63
第二章	论不同的政府形式的建制原则	69
第三章	政府的分类	72
第四章	论民主制	73
第五章	论贵族制	76
第六章	论君主制	79
第七章	论混合政府	86
第八章	论没有任何一种政府形式适合于一切国家	87
第九章	论一个好政府的标志	93
第十章	论政府的滥用职权及其蜕化的倾向	95
第十一章	论政治体的死亡	99
第十二章	怎样保持主权权威.....	100
第十三章	怎样保持主权权威(续).....	102
第十四章	怎样保持主权权威(续).....	104

第十五章 论议员或代表·····	105
第十六章 论政府的创建绝不是一项契约·····	109
第十七章 论政府的创建·····	111
第十八章 防止政府篡权的方法·····	112
第四卷·····	115
第一章 论公意是不可摧毁的·····	115
第二章 论投票·····	118
第三章 论选举·····	121
第四章 论罗马人民大会·····	124
第五章 论保民官制·····	135
第六章 论独裁制·····	138
第七章 论监察官制·····	142
第八章 论公民的宗教信仰·····	144
第九章 结束语·····	159
附录一 社会契约论(初稿本)·····	160
附录二 《山中来信》第6封信(摘译)·····	170
后 记·····	176

小 引

这篇简短的论文^①，是从我以前不自量力而着手撰写，但后来又久已停笔不作的^②一部内容极为广泛的著作^③中摘录出来的。就这部著作已经写好的文字中可供采择的各部分而言，以这一部分最为重要，因此，我认为还不是不值得奉献于公众。其余部分，则已不复存在了。

① 《社会契约论》这本书，卢梭在好几个地方都称它为为一篇“论文”，如1761年12月23日他在给友人罗斯丹的信中说：“在雷伊^④那里有一篇题名《社会契约论》的论文。这篇论文我迄今对谁也没有讲过。”（《卢梭通信集》，第7卷，第7页）——译者

② 1762年1月18日，卢梭写信给穆尔杜说：“我应当告诉你，我有一本著作送到荷兰去印刷；这本著作的标题是《社会契约论，或政治权利的原理》；它是从一本大部头著作中摘录出来的。这本大部头著作题名《政治制度论》，是我十年前开始写作的，但久已停笔不作了，因为它远远超过了我的能力。”（同上，第63—64页）——译者

③ 这部“内容极为广泛的著作”指的就是《政治制度论》。这部著作，是1743年卢梭在威尼斯担任法国驻威尼斯共和国使馆秘书时开始思考和撰写的。它的内容的确极为广泛，除《社会契约论》外，“还包括国际法、通商、战争的权利与征服、公法、同盟、谈判和缔结条约，等”涉及各种对外关系的问题。（见卢梭：《社会契约论》，第4卷，第9章）——译者

④ 雷伊，承印《社会契约论》的阿姆斯特丹的书商。——译者

第 一 卷

我要根据人类的实际情况和法律可能出现的情况进行探讨，看是否能在社会秩序中找到某种合法的和妥当的政府行为的规则。在这项研究工作中，我将尽可能把权利所许可的和利益所要求的结合起来，以便使正义与功利不至于互相分离。

我不打算从阐明我所研究的问题的重要性论起，我要开门见山，一下笔就直接阐明主题。人们也许会问我是不是是一位国君或立法者，因此才著书论述政治问题？我回答说：不是；而且，正是因为我这两者都不是，所以我才要谈论政治。如果我是国君或立法者，我就不会浪费时间谈论应当做些什么事了。该做些什么事，我会去做的，否则，我就什么话也不说。

生为一个自由的国家^①的公民和主权者^②中的一分子，不论我的声音在公共事务中的影响是多么微弱，但只要我对公共事务有投票的权利，这就足以使我有义务详细研究这方面的问题。我感到高兴的是，每当我对各国政府进行研究的时候，我都能在我的研

① 自由的国家，指日内瓦共和国。——译者

② 主权者，指日内瓦的大议会。日内瓦的大议会由全体公民组成，卢梭是日内瓦的一个公民，因此他说他是“主权者中的一分子”，但实际上，日内瓦的大议会只是名义上的国家的主权者，每年只举行一次会议。真正执掌政权的，是由二百人议会推选出来的二十五人组成的小议会。卢梭称这二十五人是“二十五个暴君”。——译者

究工作中发现一些新的理由来热爱我国的政府!

第一章 第一卷的题旨

人生来是自由的^①,但却无处不身戴枷锁。自以为是其他一切的主人的人,反而比其他一切更是奴隶。这个变化是怎样产生的?我不知道。是什么原因使它成为合法的?我相信我能解答这个问题。

如果我只是从强力和由强力产生的后果来考虑问题的话,我认为:当人民被强力迫使服从而服从了,他们做得对;而一旦他们能摆脱身上的枷锁便摆脱了,那他们就做得更对。因为他们这样做,是有根有据的:别人根据什么权利剥夺他们的自由,他们也可以运用同样的权利恢复他们的自由,^②否则,别人当初剥夺他们的自由,就是毫无道理的了。社会秩序是所有其他各种权利赖以保

① 这句话的意思,卢梭在本书第四卷第二章中又再次强调重申,他说:“每一个人人生来都是自由的,是他自己的主人,因此,无论何人都不能以任何借口在未得到他本人的同意的情况下就奴役他。”

需要指出的是,在《社会契约论》发表之前,在法国政治思想领域里流行的是君权神授说,博絮埃在他的《从〈圣经〉中摘录的政治理论》中说“人生来都是臣民”。卢梭在这里所说的“人生来是自由的”就是为反驳博絮埃的上述言论而提出的。这一命题,旗帜鲜明,在1789年的法国大革命运动中广为传播,对革命形势的发展起到了很大的宣传鼓动作用。——译者

② 卢梭在《论人与人之间不平等的起因和基础》中说:“以绞死或废黜暴君为结局的暴乱,同暴君当初之利用暴乱屠杀人民和掠夺财物的行为一样,是合法的。暴君的位置靠暴力维持,而要推翻他,也必须同样靠暴力。一切事物都是按照自然的秩序进行的。不论那些短暂的和频频发生的革命的结果如何,谁也不能抱怨说他们不公正;要抱怨,就只能抱怨自己的过错和不幸。”(卢梭:《论人与人之间不平等的起因和基础》,李平沅译,商务印书馆2009年版,第117页)——译者

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



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

若发现去宣传页面转卖行为，后续广告将以上浮于页面形式添加

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



持的神圣权利。然而,这项权利绝不是来自自然,它是建立在许多约定的基础上的,因此,我们应当知道是哪些约定。不过,在论述这一点以前,我要把我所讲的这番话先解说清楚。

第二章 论原始社会

在所有各种各样的社会中,最古老而又唯一是自然形成的社会,是家庭。孩子只有在他们需要父亲养育他们的时候,才依附他们的父亲,而一旦没有这种需要了,他们之间的自然联系便宣告解体。孩子解除了他们对父亲应有的服从,而父亲也免除了他对孩子应有的关怀,双方都同样进入了独立状态。如果他们还继续联系在一起的话,那就不再是自然的,而是自愿的,这时,家庭本身便只有靠约定来维系。

这种人人都有自由,产生于人的天性。人的天性的首要法则是保护他自己的生存;他首先关心的,是照顾好他自己。一当他到了有理智的年龄,那就只有他本人才能判断应当采用何种方法才最能维护他的存在。从这个时候起,他就成为他自己的主人了。

从以上的叙述来看,我们可以说家庭是政治社会的原始模型。政治社会的首领就好比一个家庭中的父亲,人民好比家中的子女;大家生来都是平等的和自由的,每个人都只有在对自己有利的时候才转让自己的自由。全部区别在于,在家庭中,父亲对子女的爱表现在他对子女关心,从对子女的关心中得到乐趣;而在国家中,首领对人民没有这种父爱;他所关心的是如何统治人民,他以

统治人民为乐。^①

格老秀斯^②否认世上的一切权力都是为有利于被统治者而设立的；他以奴隶制为例。^③ 他最常用的推理方法是以事实来确立权利。^{*} 即使他采用另外一种更为武断的方法，也不见得于暴君有利。

按照格老秀斯的说法，究竟是全人类属于某一百个人，还是这一百个人属于全人类，就值得怀疑了。从他在他的著作中发表的见解来看，他是倾向于赞成前一种看法的；这也是霍布斯^④的意见。按照这种看法来办的话，整个人类就会被分成一群一群的牛

① 卢梭早在1755年就批驳了有些学者认为专制政治和整个社会都是由父权派生出来的谬论。他说：“我们用不着去引用洛克和席德尼的相反的论点，只需指出这一点就够了：在世界上再也没有什么东西比父权的温柔与专制主义的暴虐更大相径庭了，因为父权的行使，给服从父权的人带来的好处，比行使父权的人得到的好处大得多。按照自然法，父亲只是在他的孩子需要他帮助的时候，他才是孩子的主人，过了这段期间，他们就是平等的，孩子便完全脱离父亲而独立。他们对于父亲只有尊敬的义务，而没有服从的义务，因为报答父母固然是一种应尽的义务，但不是一种可以强迫索取的权利。我们不仅不能说文明社会是由父权产生的，相反，我们应当说父权的主要力量来源于社会。”（卢梭：《论人与人之间不平等的起因和基础》，李平沅译，商务印书馆2009年版，第106—107页）——译者

② 格老秀斯（1583—1645），荷兰法学家，主要著作有《战争与和平法》（1625）。——译者

③ 卢梭在这里所说的格老秀斯“以奴隶制为例”，见格老秀斯的《战争与和平法》卷1第3章中的这段话：“（有人说）一切权力都是为有利于被统治者而设立的，其实并非全都如此，因为有些权力本身就是为了有利于统治者而设立的，例如奴隶主对奴隶的权力就是一例。”——译者

* “许许多多研究公法的巨著，讲的只不过是前人滥用权力的历史。可是人们却偏偏喜欢花许多力气去钻研它们，因此愈研究愈糊涂。”（引自达让松侯爵先生著《论法国与其邻国的利益》）格老秀斯就是这样研究的。——作者

④ 霍布斯（1588—1679），英国政治著述家，其主要著作有《论公民》（1642）和《利维坦》（1651）——译者

羊,每一群牛羊都有它们的首领。首领之所以保护它们,为的是吃他们。

如同牧羊人的资质高于他那一群羊的资质一样,人民的牧放人,即人民的首领,其资质也高于人民的资质。据费龙^①说,卡里古拉皇帝^②就是这样推论的。从这个比喻中得出的结论当然是:国王是神,或者说:人民是牲畜。

卡里古拉的这个推论,如今又被霍布斯和格老秀斯捡起来当作他们的理论。在他们之前,亚里士多德也这样说过:人不是天然平等的,有些人生来就是做奴隶的,而另一些人天生就是来统治的。

亚里士多德说得对,不过,他把因果关系弄颠倒了。所有在奴隶制度下出生的人,生来都是奴隶;这是肯定无疑的。奴隶们在枷锁的束缚下,失去了一切,甚至失去了脱离奴隶状态的愿望。如同尤里西斯^③的伙伴们喜欢他们浑浑噩噩的状态一样*,奴隶们也喜欢他们的奴隶状态。可见,如果真有什么天然的奴隶的话,那是因为先有了违反天然的奴隶。强力造出了早先的奴隶,他们的懦弱使他们永远当奴隶。

① 费龙(约公元前20—45),具有犹太血统的希腊哲学家。——译者

② 卡里古拉(12—41),古罗马皇帝(37—41在位),是一个以手段残酷著称的暴君。——译者

③ 尤里西斯,希腊神话故事特洛伊战争中一位足智多谋的统帅。据荷马史诗《奥德赛》说,在希腊军队攻陷特洛伊后,尤里西斯于回国途中遇到女妖西尔赛用魔法把他的伙伴们变成了猪,成天浑浑噩噩,只有尤里西斯不受她的魔法的影响,是她无法改变的。——译者

* 见普鲁塔克的一篇短文:《但愿牲畜能运用理性》。——作者

到现在为止,我还没有谈到亚当王^①,也没有提到挪亚皇;这位挪亚皇是那三个三分天下的大君主的父亲。^②人们认为,从他们的做法就可见当初萨土林的儿子们是如何行事的。^③我希望人们感谢我说话这么谦逊,因为,作为这几位君主之一的直系后裔,也许说不定还是嫡长子的后人,如果彻底考证一下我的身份的话,焉知我就不会被发现我是全人类的合法的国王呢?不管怎么说,人们不能不承认亚当曾经是全世界的 sovereign,因为同鲁滨逊一样,只要鲁滨逊是他那个岛上唯一的居民,他就是那个岛的主人,而且,在他的帝国里还有这样一个好处,那就是:他可以安坐皇位,既不担心发生暴乱,也不担心发生战争或有人搞阴谋。

第三章 论最强者的权利

即使是最强者,如果他不把他的强力转化成权利,把服从转化成义务,他就不可能强到足以永远当主人。最强者的权利就是由此产生的。这种权利,表面上看起来十分可笑,但实际上已经形成一种原则了。不过,这个词的意思,人们难道不该向我们解释一

① 亚当,据《圣经·创世记》说,亚当是上帝创造的世界上的第一个人。——译者

② 挪亚,据《圣经·创世记》记载:世上的洪水泛滥时,挪亚一家进入他按上帝的旨意预先制造的方舟,因此没有被洪水淹没。后来,他的三个儿子闪、含和雅弗“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)——译者

③ 这段话,是针对英国人费尔默而发的。这位英国人写了一本标题为《父权政治,或:国王们的天赋权力》(1680)说国王的绝对权力是继承于亚当主宰一切的权威。——译者

下吗？强力是一种物理力量，我不明白它的作用怎么会使人产生道德观念。向强力屈服，是一种必要的行为，而不是一种意志行为，顶多只能是一种明智的行为，它怎么能变成一种义务呢？

姑且假定有这么一种所谓的权利，但我认为其结果必然会产生一大堆难以解释的荒谬的观念，因为，只要权利要靠强力才能取得，则它的后果就会随原因而改变。凡是战胜了前一种强力的强力，就会接收前一种强力的权利。一旦人们可以不受惩罚地不服从，人们就会正大光明地不再服从。尽管最强者总是有理的，他可以采取他认为最有效的办法使自己成为最强者，然而，这种随强力的停止便会消失的权利，算得上是权利吗？如果要施加强力，人们才服从，那么，人们就不是出于义务而服从的了。只要人们不再被强迫服从，他们就没有服从的必要了。可见“权利”一词并没有给强力增添什么有利的理由。它在这一点上，没有任何意义。

你们要服从权威。如果这句话的意思是说屈服于强力，这条诫命当然是说得对，不过是多余的。我敢保证谁也不会违反它。一切权力都来自上帝^①；这，我承认。但一切疾病也是来自上帝；难道说病了也不许人去请医生吗？如果一个强盗在森林深处截住了我，我不仅因为受他的强力所迫要交出我的钱包，而且，即使我能把钱包藏起来，我也要出于良心的驱使而必须把钱包交给他吗？因为他手中的那把手枪也是一种权威呀。

^① 这句话，是圣保罗说的。他说：“在上有权柄的，人人当顺服他，因为没有权柄不是出于上帝的；凡掌权的，都是上帝所命的。”（《圣经·新约全书·罗马书》第13章第1节）卢梭之所以要把这句话提出来加以批驳，是为他在本书第三卷第六章最后一段批评君权神授说的鼓吹者博絮埃作张本。——译者

因此,我们的结论是:强力不构成权利;人们只是对合法的权威才有义务服从。这样一总结,我又回到我开篇提出的那个问题上来了。^①

第四章 论奴隶制^②

既然任何一个人对他的同胞都不拥有天然的权威,既然任何强力都不可能产生权利,于是,人与人之间就只有用约定来作一切合法权威的基础了。

格老秀斯说,既然一个人能转让自己的自由,使自己成为某个主人的奴隶,为什么一个国家的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?^③在格老秀斯的这段话中,有几个词的意思含糊不清,需要解释一下。不过,我们在这里只解释“转让”这个词的意思。“转让”这个词的意思是送给或卖给别人。不过,一个做他人奴隶的人并不是把自己奉送给他人,而只不过是为了生计而把自己卖给别人。但是,一个国家的人民为什么要售卖他们自己呢?何况一个国家的国王不仅没有为他的

① 指本卷第一章开头所说的:“是什么原因使它(权威)成为合法的?”——译者

② 在本卷中,以这一章(第四章)最为重要。从某种程度上看,可以说它是第二卷第二章(《论主权是不可转让的》)的前导。这两章互为补充;两章的中心思想是着重阐明:自由是一种不可转让的权利;一个人不能转让他的自由,同样,一个国家的人民不能转让他们的主权。——译者

③ 格老秀斯的这段话是这样说的:“既然按照古希伯来的法律和古罗马的法律,允许一个人愿意当谁的奴隶就当谁的奴隶,那么,为什么一个国家的人民就不能臣服于一个或几个人,把统治自己的权利毫无保留地转让给他们呢?”(格老秀斯:《战争与和平法》,第1卷,第3章)——译者

臣民提供他们的生活用品,反倒是他自己要从他的臣民那里取得他自己的生活用品。正如拉伯雷^①所说的:一个国王如果一无所有的话,他也是无法生活的。难道说,人民在奉送他们的人身时,还要以国王攫取他们的财产为条件吗?我看,如果照这个条件办的话,那他们就会一无所剩了。

有人说,专制主能保证他的臣民共享社会太平。即便是这样,但是,如果由于专制主的野心而使他们遭到了战争,如果由于专制主的无限贪欲和他的官吏们的胡作非为,因而使他们遭到的苦难之多更甚于他们的邻里纠纷的话,那么,他们能从这种社会太平中得到什么呢?如果这种太平本身就是他们遭到的灾难之一,这种太平能给他们带来什么好处?监牢里的生活也很平静,能说在监牢里生活是很幸福的吗?被关在西克洛普^②的洞穴中的希腊人,生活得也很平静,但他们的结局是:一个一个被吃掉。

说一个人可以无偿地把自己奉送给别人,这种说法是很荒谬的和不可思议的;这样一种奉送行为是不合法的,因而是无效的,因为,单单这一行为的本身就足以表明做这种行为的人的理智出了毛病。说全国人民都可这样做,那更是无异于说全国人民都疯狂了,然而疯狂的行为是不能构成权利的。

即使每个人可以转让他自己,但他不能转让他的孩子。孩子们生来也是人,并且是自由的;他们的自由属于他们,除他们本人

① 拉伯雷(1494—1553),法国作家,主要作品有《巨人传》等。——译者

② 西克洛普,希腊神话故事中的独眼巨人。——译者

以外,谁也无权处置。^① 在他们达到有理智的年龄以前,他们的父亲为了他们的生存和增进他们的幸福,是可以代表他们订一些条约的,但绝对不可以不可挽回地和无条件地把他们奉送给别人。因为这样一种奉送是同大自然的意愿相违背的,而且超过了做父亲的权利。因此,要使一个专制政府成为合法的政府,就必须让每一代人民做主:是承认它还是否认它。这样一来,这个政府也就不成其为专制的了。

放弃自己的自由,就是放弃自己做人的资格^②,就是放弃做人的权利,甚至就是放弃自己的义务^③。对于一个放弃一切的人来

① “自由是孩子们作为人而得自上天的礼物,所以他们的父母无权剥夺。可见奴隶制的建立是有伤天性的;只有改变了人的天性,才能使奴隶制长久存在。法学家们口口声声说什么奴隶的孩子生下来就是奴隶,其实,他们真正的意思是说人生下来就不是人。”(卢梭:《论人与人之间不平等的起因和基础》,李平沅译,商务印书馆2009年版,第109页)——译者

② 1755年卢梭在《论人与人之间不平等的起因和基础》中就忠告过人们:“既然自由是人的财富中最宝贵的财富,那么,为了取媚于一个残暴的或疯狂的主人,就毫无保留地抛弃他们得自上天最宝贵的恩赐,甚至屈从主人的旨意去犯造物主禁止我们去犯的种种罪恶,这岂不是在使人类的天性堕落,把自己完全置于那些受本能支配的禽兽的水平吗?”(卢梭:《论人与人之间不平等的起因和基础》,李平沅译,商务印书馆2009年版,第108页)——译者

③ 这句话,是对普芬道夫的批评。普芬道夫说:既然一个人可以通过协议或契约把他的财产转让给另一个人,那么,他也可以为了别人的利益把他的自由转让给别人。卢梭认为普芬道夫的这种推论“是大错特错的。因为,第一,我的财产一经转让之后,就变成与我无关的东西,别人如何滥用,与我没有关系,然而,如果别人滥用我的自由,那就与我有关系了,因为我很有可能成为别人犯罪的工具,去干一些使我不能不成为罪人的坏事。此外,财产权是人们协定和制度的产物;一个人可以任意处置他拥有的东西,而上天给我们的主要礼物,就不能让别人任意处理了,例如生命和自由就是如此。”(同上)——译者

说,是无须给予什么补偿的。这样一种放弃,是同人的天性不相容的。剥夺了一个人行使自己意志的自由,就等于是剥夺了他的行为的道德性;规定一方享有绝对的权威,而另一方无限地服从,这种条约本身就是无效的和自相矛盾的。很显然,对我们有权要求他做一切事的人来说,是无须承担什么义务的。这样一种既不等价又无交换的条件,难道不表明它本身是无效的吗?因为,既然我的奴隶所有的一切都属于我,既然他的权利就是我的权利,他还有什么权利反对我?这样一种我自己反对我自己的权利,岂不是一句毫无意义的空话吗?

格老秀斯和其他一些人说什么战争是这种所谓的奴役权的产生的另一个根源。据他们说,战胜者有处死被战胜者的权利,但被战胜者可以用自己的自由为代价去赎取自己的生命。据说,这种约定不仅对双方都有利,而且更合法得多。

很显然,这种所谓的处死被战胜者的权利,无论从哪方面说,都不是战争状态的结果。因为,生活在原始的独立状态中的人,在他们之间根本没有任何一种关系能持久到足以构成和平状态或战争状态,所以他们绝对不可能成为天然的敌人。酿成战争的,是物的关系,而不是人的关系。既然战争状态不可能产生于单纯的人与人的关系,而只能产于实物的关系,那么,无论是在无任何固定财产的自然状态中,还是在一切都受法律管辖的社会状态中,都不可能发生私人战争或个人对个人的战争。

至于私人之间的斗殴、决斗或冲突,这类行为根本不可能构成

什么状态^①；而由法兰西国王路易第九^②的诏令允许的，后来又由“上帝的和平通谕”^③禁止的私人战争，那是由于封建政府的滥用职权造成的。这种荒谬的制度，虽曾一度实行，但那是违反自然权利的原则和良好的政治制度的。

可见战争绝对不是个人与个人的关系，而是国家与国家的关系。在战争中，个人与个人之间也只是偶然成为敌人，而且不是以个人的身份成为敌人，更不是以公民的身份成为敌人，而是以士兵的身份成为敌人*；不是作为国家的成员而是作为国家的保卫者而成为敌人。总之，每个国家都只能以另一个国家为敌，而不能以人为敌，因为在不同性质的事物之间，是不能确定任何真正的关系的。

这条原则，同每个时代确立的准则和一切文明民族惯常的做法是相符合的。向某个国家宣战，不仅只是向该国的君主发出通知，而更重要的是告知该国的臣民。凡是外国人，不论他是国王还

① “状态”，指战争状态。——译者

② 路易第九(1214—1270)，法国国王(1226—1270在位)。——译者

③ 上帝的和平通谕，是指在中世纪反对封建领主的斗争中，教会为保护非战斗人员而发布的通谕(1616)：无论战争多么激烈，都不得伤害教士、商人、朝圣者和农夫，违者将被逐出教会。——译者

* 罗马人比世界上的任何其他民族都更懂得和更尊重战争的权利；在这一点上，他们是一丝不苟地执行的：任何一个公民，在未明确表明反抗敌人而且指名反抗某个敌人之前，是不允许志愿参军的。小卡图起初在波比里乌斯帐下的一个团队服役，后来那个团队被改编了，因此，老卡图就写信给波比里乌斯说，如果他同意他的儿子继续在他的帐前效力的话，就必须让他的儿子重新履行军人宣誓，因为他上一次的宣誓已经失去效力，他就没有资格拿起武器与敌人作战。老卡图还写信告诉他的儿子：在未做新的宣誓以前，切莫去参加战斗。我知道，人们也许会以克鲁修姆围城战和其他的个别事例来反驳我，但我是根据法律和惯例提出这个看法的。罗马人是最不违反他们的法律的，只有他们才有如此美好的法律。——作者

(这条脚注，是1782年版本根据从纳沙泰尔图书馆收藏的片断增补的。——译者)

是普通人或整个民族,如果未向某个国家的君主宣战便抢劫、杀害或关押该国的臣民,那他就不是敌人,而是强盗;即使在战事进行的时候,一个行事公正的君主也只是攫取敌国属于公共的财产,而对于个人的人身和属于个人的财产还是十分尊重的;他尊重他的权利所依据的那些权利。战争的目的是摧毁敌国,因此战胜国有权处死那个国家的保卫者,只要他们手执武器抵抗。但是,一旦他们放下武器投降,不再当敌人或敌人的工具了,他们便重新成为一般的人了,人们就没有权利伤害他们的生命。有时候人们可以消灭一个国家的政权,但不消灭那个国家的任何一个成员。由此可见,战争不能产生与它的目的无关的权利。格老秀斯不承认这些原则。这些原则不是建立在诗人的权威的基础上的^①,而是从事物的性质推导出来的,是建立在理性的基础上的。

至于征服权,它所根据的纯粹是最强者的法则。既然战争并未赋予战胜者屠杀战败国人民的权利,则他所不具有的这种权利就不能构成他奴役那个国家的人民的权利的基础。人们只是在无法使敌人成为奴隶的时候,才有权杀死敌人;可见,把敌人转变成奴隶的权利并不来自杀死敌人的权利。既然没有剥夺他人生命的权利,则强要他人以他的自由为代价赎买他的生命,就是一种极不

^① 卢梭有时候把格老秀斯和霍布斯相比较;他在《爱弥儿》中说:“我认为,根据大家一方面把格老秀斯捧上了天,另一方面把霍布斯骂得狗血喷头的情况看,正好证明根本就没有几个明理的人读过了或理解了这两个人的著作。事实是,他们两个人的理论完全是一模一样的,只不过两人使用的词句不同罢了。他们论述的方法也是有所不同的。霍布斯是采用诡辩的方法,而格老秀斯则采取诗人的方法,其他的一切,就完全是一样的了。”(卢梭:《爱弥儿》,李平沅译,商务印书馆2007年版,第703—704页)——译者

公平的交易。根据奴役权来确定生杀权，又根据生杀权来确定奴役权，这样做法，难道不显然是陷入一种恶性循环吗？

即使征服者有这种可以任意屠杀的可怕的权利，但我也认为一个由战争造成的奴隶或一个被征服的民族，除了被强迫服从以外，对其主人便无其他的义务。征服者既然取得了奴隶的生命的等价物，这就意味着征服者并没有对奴隶给予任何恩惠：他只不过是不在无利可图的时候杀死奴隶，而要等到有好处可得的时候才杀之。可见，除了强力以外，征服者对奴隶并没有更多的权威，他们之间的战争状态依然像从前那样存在；他们之间的关系就是这种状态的结果。战争权的使用，就意味着他们之间不存在和平条约。有人说他们之间有一个约定；我认为，即使有，但这个约定不但不表明战争状态已经消除，反而表明战争状态还继续存在。

由此可见，无论从哪方面来观察这个问题，都可看出奴役权是根本不存在的。这不仅是因为它不合法，而且是因为它是荒谬的和毫无道理的。“奴役”和“权利”这两个词的意思是互相矛盾的和互相排斥的。无论是一个人对另一个人还是一个人对一个国家的人民，以下这种说法都是很荒唐的：“我同你订一个一切义务全由你承担，而一切好处全归我所有的约定，我高兴遵守才遵守；而在我高兴的时候，你便必须遵守。”^①

^① 着重号是原有的。早在1755年卢梭就曾经这样说过：“如果我们继续这样根据权利来论证事实，我们会发现：所谓专制制度的建立是出于人民的自愿，这种说法是缺乏坚实的理由的，也是不符合实际情况的。如果一项契约只约束一方，一切义务由一方负担，而另一方毫无义务，从而使负担义务的一方完全处于不利的地位，那么，要论证这样一项契约的有效性，也是很困难的。”（卢梭：《论人与人之间不平等的起因和基础》，李平沅译，商务印书馆2009年版，第107页）——译者

第五章 论总需追溯到—个原始的约定

即使我对我在前面批驳的那些观点完全表示赞同,君主专制论的鼓吹者们也不可能从中捞到什么救命稻草。压制—群人和治理—个社会,其间是有巨大的差别的。分散的人们即使—个—个地受某—个人奴役。不论他们的人数是多少,我也只把他们看作—个主人和—群奴隶,而不把他们看作—个国家的人民和他们的首领。我认为他们只不过是聚合在—起,而不是结合在—起^①;他们之间没有共同的利益,也不构成—个政治体。这个人即使奴役了半个世界的人,他也仍然—个普通人,他的利益同其他人的利益毫无关系,因此只能是他个人的利益。如果这个人死了,他的帝国在他死后便分崩离析,立刻瓦解,同—棵被人放火烧了的橡树化成—堆灰烬—样。

格老秀斯说:人民可以把自己奉献给—位国王^②。照格老秀斯的这个说法来看,人民在把自己奉献给国王之前就已经是—个国家的人民了。这种奉献,其本身是—种政治行为,它包含有—种公众的意愿,因此,在分析人民在选举国王方面所做的这种行为之前,最好是先研究—下人民是采用何种行为而使自己成为人民的,

① “把人聚合在—起的方法有千百种,但把人结合在—起的方法却只有—种。因此,我在本书中只提出—种方法作为构成政治社会的方法。尽管现今以这种名称存在的团体有许许多多,但没有任何两个团体是按同样的方法形成的,也没有任何—个团体是按我说的方法结合的。”(卢梭:《社会契约论》初稿本(1760),第1卷,第5章)——译者

② 参见本书第9页脚注③——译者