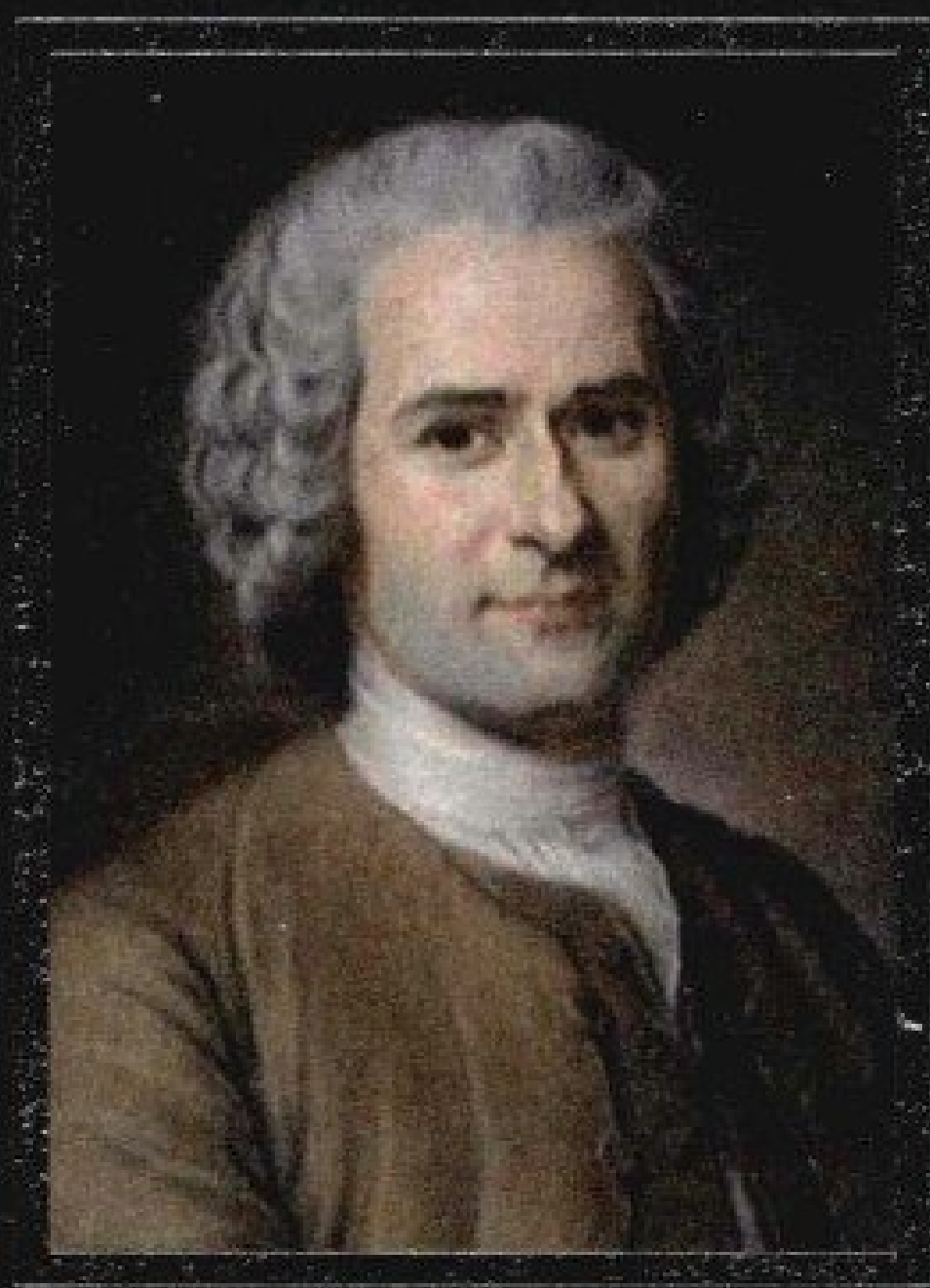




Jean-Jacques Rousseau

卢梭全集

第4卷



商务印书馆
The Commercial Press

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

ISBN 978-7-100-09156-5



9 787100 091565 >

定价：108.00 元

卢梭全集

第 4 卷

社会契约论

论人与人之间不平等的起因和基础

论科学与艺术的复兴

是否有助于使风俗日趋纯朴

及其他

李平沅 译



创于1897

商务印书馆

The Commercial Press

2012年·北京

图书在版编目(CIP)数据

卢梭全集. 第4卷, 社会契约论 论人与人之间不平等的起因和基础 论科学与艺术的复兴是否有助于使风俗日趋纯朴 / (法)卢梭(Rousseau, J. J.)著; 李平沅译. —北京: 商务印书馆, 2012

ISBN 978-7-100-09156-5

I. ①卢… II. ①卢…②李… III. ①卢梭, J. J. (1712~1778)—全集 IV. ①B565.26-52

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 093144 号

所有权利保留。

未经许可, 不得以任何方式使用。

卢梭全集

第4卷

社会契约论

论人与人之间不平等的起因和基础
论科学与艺术的复兴是否有助于使风俗日趋纯朴
及其他

李平沅 译

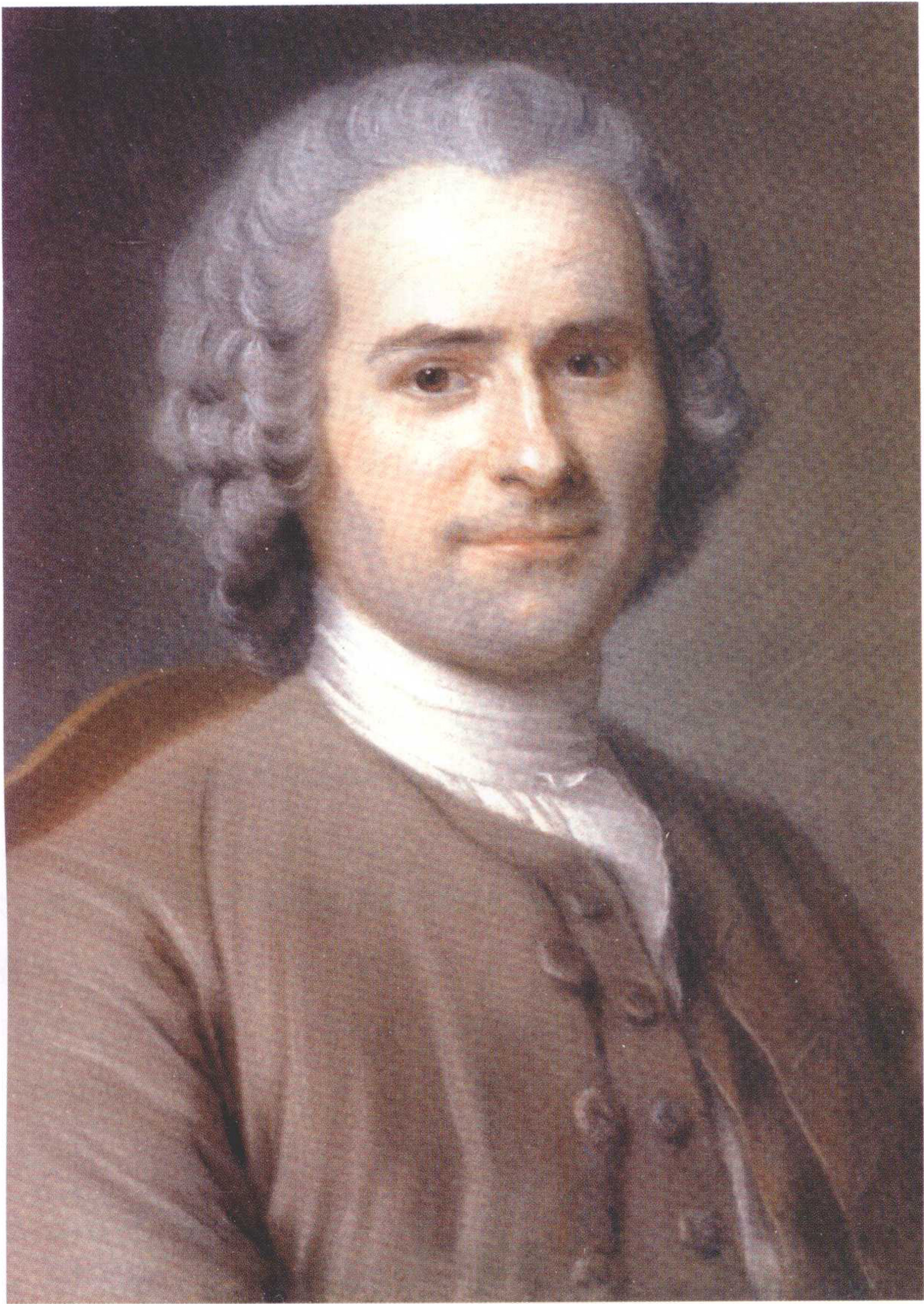
商务印书馆出版
(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)
商务印书馆发行
北京瑞古冠中印刷厂印刷
ISBN 978-7-100-09156-5

2012年6月第1版 开本 787×960 1/16
2012年6月北京第1次印刷 印张 27 1/2 插页 2
定价: 108.00 元

Jean-Jacques Rousseau
DU
CONTRAT SOCIAL
OU
PRINCIPES DU DROIT POLITIQUE
Garnier-Flammarion
根据嘉尼埃-弗拉玛尼翁出版社 1966 年版译出
《社会契约论》

Jean-Jacques Rousseau
DISCOURS SUR L'ORIGINE ET LES FONDEMENTS
DE L'INÉGALITÉ PARMI LES HOMMES
Gallimard 1985
根据伽里玛出版社 1985 年版译出
《论人与人之间不平等的起因和基础》

Jean-Jacques Rousseau
SI LE RÉTABLISSEMENT DES SCIENCES ET DES ARTS
A CONTRIBUÉ À ÉPURER LES MŒURS.
Gallimard
1985
根据伽里玛出版社 1985 年版译出
《论科学与艺术的复兴是否有助于使风俗日趋纯朴》



让-雅克·卢梭

《卢梭全集》总序

卢梭的著作传入中国，始于戊戌变法的时候。1898年（清光绪二十四年）上海同文译书局出版了他的《民约通义》（即后来的《民约论》，今译《社会契约论》）。从1898年到现在的一百一十余年间，卢氏的几部主要著作，如《忏悔录》《论人与人之间不平等的起因和基础》《政治经济学》《新爱洛伊丝》《爱弥儿》《致达朗贝尔的信》和《山中来信》等，都相继译成了中文，一个外国著述家的著作在我国连续一百多年不断有译本问世，这种例子是不多的。

卢梭的著述事业发轫于1750年的一篇获奖论文《论科学与艺术的复兴是否有助于使风俗日趋纯朴？》，其时卢氏已年近四旬，“在他人已辍笔不当作家的时候，”他才“刚刚开始写作生涯。”对于卢梭的著述事业，笔者在拙作《主权在民 Vs “朕即国家”——解读卢梭〈社会契约论〉》中有一段叙述，现略加删节和修改，摘录如下：

中国的史家把著书立说比做“名山事业”，这项事业极其艰辛。大凡对当时和后世都能产生重大影响的著述，都是在悲愤和激情的双重砥砺下完成的。以柏拉图为例，这位古希腊哲学家就是一方面有感于雅典的国势日微，另一方面又受到数学大踏步发展的鼓舞，遂奋而著《理想国》，为希腊人民指引前进的方向；又如霍布斯，也

是由于他一方面对 17 世纪初的英国社会危机深感忧虑，另一方面又鉴于伽利略把力学的理论在天文学上运用得非常成功，因此潜心思考，著《利维坦》一书，为君主专制制度提供理论支持。

至于卢梭，他著书的目的尤为明确，他说他“永远都是为了心中有思想要抒发才写作。”他身处 18 世纪，一方面看到他所处的时代已日趋腐败，荒谬的社会制度只有利于权贵和富人而不利于穷苦的人民；另一方面他心中也充满了信心，深信人民最终能走上民主政治的正轨，建立良好的秩序，以法律来保障社会的成员人人都能享受平等和自由。这两种情感是卢梭政治思想的主线，贯穿他的所有著作。

因此，他每作一书，都能切中时弊，表达人民的心声，引起人们内心的共鸣。卢氏之书之能流传久远和具有现实意义，其原因就在于此。

卢梭诞生于 1712 年，今年（2012 年）是他诞辰三百周年。为纪念这位毕生为启迪民智和推动社会进步而写作的思想先驱，从 2006 年开始，商务印书馆即约笔者着手准备卢梭全集单行本的编译工作，目前单行本陆续付梓，遂按计划于今年将已先行出版的卢氏著作分类辑录，汇为全集，以便于读者阅读和研究。全集共分为九卷，其中第一卷至第三卷是自传类著作，第四卷、第五卷是政治经济类著作，第六卷、第七卷是教育、哲学和伦理学著作，第八卷、第九卷是文学类著作。

卢梭全集的翻译出版是一项浩大而艰巨的工作，余学力有限，

更兼耄耋之年,身体多病,因此,此次辑录,虽已将卢氏的重要著作均收入其中,并在此意义上谓之“全集”,但尚不能把卢梭的所有作品全部包括在内,疏漏不足之处敬希读者不吝指正,俾笔者能继续努力,陆续增补,使这部全集能逐步完备。

李平沅

2012年1月岁次壬辰孟春

于北京惠新里

目 录

社会契约论

译者前言.....	3
小引	13
第一卷	15
第一章 第一卷的题旨	16
第二章 论原始社会	17
第三章 论最强者的权利	20
第四章 论奴隶制	22
第五章 论总需追溯到一个原始的约定	29
第六章 论社会公约	30
第七章 论主权者	33
第八章 论社会状态	36
第九章 论财产权	37
第二卷	41
第一章 论主权是不可转让的	41
第二章 论主权是不可分割的	42
第三章 论公意是否会出错误	44

第四章	论主权利力的界限	46
第五章	论生死权	50
第六章	论法律	53
第七章	论立法者	56
第八章	论人民	62
第九章	论人民(续)	64
第十章	论人民(续)	67
第十一章	论各种不同的立法体系	70
第十二章	法律的分类	73
第三卷		75
第一章	政府通论	75
第二章	论不同的政府形式的建制原则	81
第三章	政府的分类	84
第四章	论民主制	85
第五章	论贵族制	88
第六章	论君主制	91
第七章	论混合政府	98
第八章	论没有任何一种政府形式适合于一切国家	99
第九章	论一个好政府的标志	105
第十章	论政府的滥用职权及其蜕化的倾向	107
第十一章	论政治体的死亡	111
第十二章	怎样保持主权权威	112
第十三章	怎样保持主权权威(续)	113
第十四章	怎样保持主权权威(续)	115

第十五章 论议员或代表..... 116

第十六章 论政府的创建绝不是一项契约..... 121

第十七章 论政府的创建..... 123

第十八章 防止政府篡权的方法..... 124

第四卷..... 127

第一章 论公意是不可摧毁的..... 127

第二章 论投票..... 130

第三章 论选举..... 133

第四章 论罗马人民大会..... 136

第五章 论保民官制..... 147

第六章 论独裁制..... 150

第七章 论监察官制..... 154

第八章 论公民的宗教信仰..... 156

第九章 结束语..... 170

附录一 社会契约论(初稿本)..... 172

论人与人之间不平等的起因和基础

译者前言..... 185

封页题词..... 201

献词..... 203

序言..... 217

关于注释的说明..... 225

第戎科学院的征文题目..... 227

小引..... 229

第一部分..... 233

第二部分..... 269

注释..... 307

附录..... 349

 一、给伏尔泰的回信..... 349

 二、让-雅克·卢梭答费罗波里斯先生书 354

 三、答一位博物学家的驳难..... 362

论科学与艺术的复兴是否有助于使风俗日趋纯朴

译者前言..... 369

序..... 377

小引..... 379

第一部分..... 381

第二部分..... 395

《纳尔西斯》序言 415

社会契约论

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

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。

4 社会契约论

卢梭的主张,实行民主共和制。”^①

一、“我把我的一生献给真理。”^②

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,摘录如下:

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

^① 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。

^② 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。

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

^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,请参见商务印书馆2011年出版的卢梭《致达朗贝尔的信》中收录的达朗贝尔给《百科全书》第7卷写的《日内瓦》。

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,有些事情使我看出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

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。

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。

① 卢梭:《忏悔录》,李平沅译,商务印书馆2010年版,第526—527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。

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。

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。

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。

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。

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。人们也许会问我不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

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

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;而一当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

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。暴君的位子靠暴力维持,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

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。

这种人人都有的自由,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,是照护好他自己。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

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。

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

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

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》。

使他们永远当奴隶。

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,从他们的做法就可想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主权者,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

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

为一种原则了。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？

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

因为他手中的那把手枪也是一种权威呀。

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他人。不过,一个做他人奴隶的人并不是把自己奉送给他人,而只不过是為了生计而

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

把自己卖给他人。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，除他们本人以

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

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

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,然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

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

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

“上帝的和平通谕”^①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

① 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。

(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)

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

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。霍布斯是采取诡辩的方法,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

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,我们就会发现: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 论总需追溯到一个原始的约定

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。压制一群人和治理一个社会,其间是有巨大的差别的。分散的人们即使一个又一个地受某一个人奴役,不论他们的人数是多少,我也只把他们看作是一个主人和一群奴隶,而不把他们看作是一个国家的人民和他们的首领。我认为他们只不过是聚合在一起,而不是结合在一起^①;他们之间没有共同的利益,也不构成一个政治体。这个人即使奴役了半个世界的人,他也仍然是一个普通人,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,同一棵被人放火烧了的橡树化成一堆灰烬一样。

格老秀斯说:人民可以把自己奉献给一位国王^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一个国家的人民了。这种奉献,其本身是一种政治行为,它包含有一种公众的意愿,因此,在分析人民在选举国王方面所做的这种行为之

① “把人聚合在一起的方法有千百种,但把人结合在一起的方法却只有一种。因此,我在本书中只提出一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,也没有任何一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22页脚注③。——译者

前,最好是先研究一下人民是采用何种行为而使自己成为人民的,因为只有这种必须先于另一行为的行为才能构成社会的真正基础。

事实上,如果没有事先约定的话,除非选举的结果是全体一致的,否则,少数人何以必须服从多数人的选择呢?那一百个选某人为首领的人凭什么权利替那十个不选那位首领的人投票呢?少数服从多数这个法则,其本身就是一种约定,表明至少有一次是全体一致的。

第六章 论社会公约

我认为人类曾经达到过这样一种境地:在自然状态下危及他们的生存的障碍之大,已经超过了每一个人为了在这种状态下继续生存所能运用的力量,因此,这种原始状态已不可能再继续存在。人类如果不改变其生存方式,就会灭亡。

然而,由于人类不可能产生新的力量,而只能联起手来使用现有的力量,因此,除了把大家的力量集合起来形成一股力量,在一个动机的推动下,一致行动,才能战胜阻力,否则,人类就不可能继续存在。

这股大力量,只有靠许多人的共同协作才能形成。但是,由于每个人的力量和自由是他保持自己的生存的主要手段,因此,要怎样做,才能既把它们投入众人集合的大力量而又不损害自己而且不忽视对自己应有的关怀呢?对于这一难题,根据我在本书阐述的原理,我的解决办法可以用下面这段话来表述:

“创建一种能以全部共同的力量来维护和保障每个结合者的人身和财产的结合形式,使每一个在这种结合形式下与全体相联合的人所服从的只不过是**他本人**,而且同以往一样的自由。”社会契约所要解决的,就是这个根本问题。

这个契约的条款,由于它本身的性质,是规定得如此明确,所以,只要稍微有一点儿改变,就会使它变为一纸空文,不起作用。尽管这些条款从未被人正式公布过,但它们在所有地方都是一样的,在所有地方都为人所默认和公认。社会公约一旦被破坏,每个人便立刻恢复了他原来的权利;只要一失去约定的自由,他就可以收回他早先为了得到约定的自由而放弃的**天然**的自由。

这些明白无误的条款,可以归结为这么一句话:每个结合者以及他所有的一切权利已全都转让给整个集体了。因为,首先,既然每个人都把自己奉献给集体,可见这个条件对大家都是**同等**的。既然条件对大家都是同等的,那么,就不会有人愿意使它不利于别人。

其次,由于转让是毫无保留的,因此联合体就必然是尽可能完美的;每一个结合者就不会有什么额外的要求,否则,如果个人还保留有某些权利,如果在个人与公众之间没有一个能做出裁决的共同上级,如果每个人在某些事情上由他自己裁判,那他很快就会事事都由自己做主,这样一来,自然状态就会继续存在,而结合就一定会变成**暴虐**的或空有其名的。

最后,由于每个人都是把自己奉献给全体而不是奉献给任何一个人,由于每个人都能从其他结合者那里得到与他转让的权利相同的权利,所以每个人都得到了他失去的东西的**等价物**,并获

得了更多的保护其所有物的力量。

这样一来,如果我们把社会公约中非本质的东西都排除掉,社会公约就可简化成如下的词句:我们每一个人都把我们自身和我们的全部力量置于公意的最高指导之下,而且把共同体中的每个成员都接纳为全体不可分割的一部分。^①

按照上面的词句来看,每个缔约者立刻就不再是单个的个人了;这一结合行为立刻就产生了一个在全体会议上有多少成员就有多少张票的有道德的共同体。通过这一行为,这个有道德的共同体便有了它的统一性,并形成了共同的“我”,有它自己的生命和意志。这样一个由全体个人联合起来形成的公共人格,以前称为“城邦”^{*},现在称为“共和国”或“政治体”。当它是被动时,它的成员称它为“国家”;当它是主动时,则称它为“主权者”;把它和它的

① 着重号是原有的。——译者

* 这个词的真正意思,在现代人中几乎已完全消失;大多数人都把一个城市看作一个城邦,把一个市民看作公民。他们不知道城市是由家庭构成的,而城邦是由公民构成的。这一错误,曾经使迦太基人付出了很大的代价。我在任何一本书中都没有看到有谁把“公民”这个称号给予任何一个君主的臣民,即使是从前的马其顿人和今天的英国人没有用过这个称号,尽管他们比所有其他国家的人都享有更多的自由。只有法国人随便乱用“公民”这个词,因为,从他们的字典中就可看出,他们根本就不明白这个词的真正意思。要是他们真的知道这个词的意思而使用这个词的话,他们就会犯大逆不道的谋叛君主罪。在法国人那里,这个词的意思是表示一种德行而不是一种权利。博丹^②在论述我们的公民和市民时,就把这个词当作另一个词来使用,因而犯了一个大错误。达朗贝尔先生就没有犯这个错误;他在他写的《日内瓦》这个词条里就非常清楚地区分了我们城市中的四等人(如果把普通的外国人也包括在内的话,是五等人),而构成那个共和国的,只是其中的两等人。就我所知,还没有另外一个法国作家了解“公民”这个词的真正的意思。

② 博丹(1530—1596);法国政治著述家,著有《六论共和国》(1576),对绝对君主专制制度大唱赞歌。——译者

同类相比较时,则称它为“政权”;至于结合者,总起来就称为“人民”;作为主权的参与者,则每个人都称为“公民”;作为国家的法律的服从者,则称为“臣民”。不过,这几个名词经常混淆,互相通用,只要我们严格按照它们的意义使用,知道加以区分就行了。

第七章 论主权者

从前面那段表述^①就可看出:结合的行为包含有一个公众与个人之间的相互约定;每一个个人在可以说是与他自己订约时,便有了双重身份,即:对个人来说,他是主权者的一个成员;而对于主权者来说,他又是国家的一个成员。但在这里却不适用民法中的这条准则,即任何人都可以不遵守他与他自己订的规约,因为个人同他自己订约,与个人同全体(个人只不过是全体中的一部分)订约,其间是有很大的区别的。

还需指出的是,尽管公众的决定可以使所有的人服从主权者,但由于每个人都要受两个不同的关系的制约,所以不能以相反的理由要求主权者约束其自身。因为,要求主权者给自己制定一条他不能违背的法律,那是违背政治体的本性的。既然只能按照唯一的同一种关系来考虑自己,可见每个个人都是在同他自己订约,因此,没有而且也不可能有任何一种约束人民共同体的基本法律,即使是社会契约,也不能。这并不是说,这个共同体在不损害这一契约的条件下不能与外人订约,因为对外人而言,它是一个单一

① 指第六章中对社会公约的那段表述。——译者

体,一个个体。

不过,由于政治体即主权者完全是凭借契约的神圣性而存在的,所以自己便绝对不能做任何有损于这一原始契约的事,即使对外人,也不能做,例如转让他自己的某一部分或者受制于另一个主权者。破坏了他赖以存在的契约,就等于是消灭他自己;自己不存在了,那就什么事情也不能做了。

人们一旦结合成了一个共同体,则侵犯其中的任何一个成员,就不能不伤害整个共同体;而且,只要稍微对政治体有一点侵犯,就更不能不使它的成员感到这一侵犯行为对他们的影响。因此,义务和利益使缔约的双方都要互相帮助,要想方设法在这种双重关系下把所有一切从这种关系中产生的利益结合在一起。

而且,主权者既然是由构成主权者的各个人组成的,所以主权者就没有而且也不可能有与他们的利益相反的利益,因此主权利力没有必要向其臣民提供什么保证,因为政治体存心伤害其成员的情况是不可能发生的,我们在后面还要谈到它也不可能伤害任何一个人。主权者正是由于他是主权者,所以他该怎样行事,他便会永远都那样行事。

不过,臣民对于主权者就不是这样了。尽管有共同的利益,但是,如果主权者没有确保其获得臣民的忠诚的办法,那他也就没有办法能使臣民保证履行他们的承诺。

事实上,作为个人来说,每一个人都有一种与他作为公民的公意相反的或不相同的个别意志。他的个人利益对他的行为产生的影响与共同利益对他的行为产生的影响完全不同。他那绝对的和天然独立的存在,将使他把他对于共同事业所做的一切都看作是

一种无偿的贡献；不做这种贡献而给别人造成的损失将少于因做这种贡献而给他自己造成的负担。他将把那种构成国家的道德人格，因为它不是一个人，便只把它看作是一个理性的存在；因此，他就只想享受公民的权利而不愿意尽臣民的义务。这种不公正的做法长此下去，必将使政治共同体遭到毁灭。

为了使这项社会契约不致成为一纸空文，它就不言而喻地包含有这样一个约定，即：只有它才能使其他约定具有效力；谁拒不服从公意，整个共同体就要强迫他服从公意，这就是说人们要迫使他自由^①，因为这是保证每个公民只依附于祖国而不依附其他人的条件^②。有了这个条件，才能使政治机器有力地运作起来；只有这个条件才能使社会约定成为合法的。没有这一条件，任何社会约定都将是荒谬的，暴政的，而且会遭到严重的滥用。

① “人们要迫使他自由”，意为迫使他服从法律。因为，正如卢梭在本卷第八章所说的：“服从人们为自己所制定的法律，才能自由。”——译者

② 卢梭在《社会契约论》中要达到的目的之一，就是要保障每个公民不受人身依附之苦，不让一个人受另一个人的意志的支配，不论另一个人是什么英明如神的伟大人物。因为，正如他在《论人与人之间不平等的起因和基础》中所说的：“在人与人的关系中，最糟糕不过的是让自己听任别人的任意摆布。”卢梭希望的是：一切人都只服从法律而不服从任何个人。关于这一点，他在1762年《社会契约论》问世的同时出版的《爱弥儿》中有如下一段精辟的论述：“有两种隶属：物的隶属，这是属于自然的；人的隶属，这是属于社会的。物的隶属不含有善恶的因素，因此不损害自由，不产生罪恶，而人的隶属则非常紊乱，因此罪恶丛生。正是由于这种隶属，才使主人和奴隶都互相败坏了。如果说有什么方法可以医治社会中的这个弊病的话，那就是要用法律来代替人，要用那高于任何个别意志行动的真正力量来武装公意。如果国家的法律也像自然规律那样不稍变易，不为任何人的力量所左右，则人的隶属又可以变成物的隶属，我们在国家中就可以把所有的自然状态和社会状态的好处统一起来，就可把使人免于罪恶的自由和培养节操的道德结合在一起。”（卢梭：《爱弥儿》，李平沅译，商务印书馆2007年版，上卷，第82—83页）——译者

第八章 论社会状态

人类从自然状态一进入社会状态,他们便发生了一种巨大的变化:在他们的行为中,正义代替了本能,从而使他们的行为具有了他们此前所没有的道德性;只是在义务的呼声代替了生理的冲动和权利代替了贪欲的时候,此前只关心他自己的人才发现他今后不能不按照其他的原则行事,即:在听从他的天性驱使前先要问一问他的理性。尽管在这种状态中他失去了他从自然界中得到的一些好处,但他也得到了许多巨大的收获:他的能力得到了锻炼和发展,他的眼界开阔了,他的感情高尚了,他的整个心灵提升到了如此之高的程度,以致,如果不是由于滥用这种新的状态,因而使他往往堕落到比他原先的状态还糟的地步的话,他将无限感激使他进入社会状态的那一幸福的时刻的,因为正是从这个时刻起,他从一个愚昧的和能力有限的动物变成了一个聪明的生物,变成了一个人。

现在让我们把人类的收获和损失中的容易比较的东西列举如下,看一看他们的所得和所失。人类由于社会契约而损失的,是他们的天然的自由和他们企图取得和能够取得的一切东西的无限权利;而他们得到的,是社会的自由和他们对他们拥有的一切东西的所有权。为了不至于对以上开列的收支项目发生误解,就必须把以个人体力为界限的天然的自由和受公意限制的社会的自由加以区别,把依靠个人强力或最先占有权而拥有的财产权和根据正式的身份而拥有的财产权加以区别。

除以上所说的以外,还应当收获中加上得自社会状态的道德的自由;只有这种自由才能使人真正成为他自己的主人,因为,单有贪欲的冲动,那是奴隶的表现,服从人们为自己所制定的法律,才能自由。不过,在这一点上,我已经讲得太多了,何况“自由”这个词的哲学意思,在这里不属于本书讨论的范围。

第九章 论财产权^①

共同体的每一个成员,在共同体形成的那一刹那间便把他当时所有的一切——他本人和他所有的力量(他的财产是其中的一部分)——都交给共同体了。不过,这并不是说,由于这一行为,在转手的时候所有权便改变了性质而成为主权者手中的财产了。但是,由于城邦的力量无可比拟地大于个人的力量,所以公共的所有权虽然不是更合法(至少对外邦人来说是如此)但实际上比个人的所有权更强大和更不可变更,因为,根据社会契约(在一个国家中,它是一切权利的基础)对一个国家的成员来说,国家是他们的一切财产的主人;但对于其他国家而言,国家便只能根据它得自个人的最先占有权,才能成为财富的主人。

最先占有者的权利,虽然比最强者的权利更为真实,但也只能

① 人类进入社会状态后,财产观念必将产生,这是人类思想发展过程中必然出现的问题。卢梭在他的《爱弥儿》中主张,应当使孩子从小就获得这个观念。用什么办法使孩子获得这种观念呢?是直接灌输,教他长大以后如何聚敛钱财吗?不是,恰恰相反,卢梭采取的办法是从“追溯财产的起源开始,”使孩子通过劳动,对财产,特别是对土地占有权有一个正确的认识。书中关于种蚕豆的对话很有趣,用天真平凡的语言阐明了复杂的经济学问题。(参见卢梭:《爱弥儿》,李平沅译,商务印书馆2007年版,上卷,第104—106页)——译者

在财产权确立之后才能成为一种真正的权利。每一个人都天然有权获得为他所需要的一切东西；但是，这一使他成为某些财富的主人的积极行为，便排除了他成为其他财富的主人的权利。他一旦取得了他所需要的那一份，他就要以此为限，就不应当对共同体要求更多的权利。这就是为什么最先占有者的权利在自然状态下是那样的脆弱，但却为处于社会状态中的人所尊重的原因。在行使这一权利时，人们对属于他人所有的东西的尊重程度，是不如对自己所有的东西的尊重的。

一般地说，要认可最先占有者占有某块土地的权利，就必须符合这样几个条件：首先，这块土地尚无人居住；其次，他只能占有为了维持他的生活所需要的数量；第三，对于这块土地的占有，不能单凭某种表面的仪式，而要凭他的劳作与耕耘——在缺乏法律观念的情况下，这两项是财产权受到他人尊重的唯一标志。

事实上，把最先占有权按需要和劳动而给予，这难道不意味着将把它尽可能扩大吗？难道不能对这种权利加以限制吗？只要把脚一踏上某块公有的土地上，就能宣称自己是那块土地的主人吗？难道凭强力把别人从一块土地上一时赶走，就永远剥夺了别人回来的权利吗？一个人或一个民族如果不是用该受惩罚的篡夺手段夺取了大自然给予其他人的居住地和食物，又怎能占有人类的一大块土地呢？努涅斯·巴尔博亚^①以卡斯提国王的名义站在海边上一宣布占有了南太平洋和整个南美洲，就能剥夺那里所有居民的土地，并把世界上其他国家的君主都排斥在外吗？这种毫无法律效

^① 努涅斯·巴尔博亚(1475—1517)，西班牙航海家，1513年发现南美洲和南太平洋，即宣布它们为西班牙的领土和领海。——译者

力的仪式,如果越来越多地进行的话,那位信奉天主教的国王^①坐在他的宝座上只要一挥手,就可以占领整个世界,尽管在他的帝国的版图中有些地方以前是早已由其他君主占领了的。

人们可以想象得到个人所有的一块一块联结在一起的土地是怎样变成公共的土地的,可以想象得到主权权利的行使只要从臣民本身扩展到他们所占有的土地,就会变成既是对物的又是对人的权利,从而使土地的占有者陷入更加依附的地位,并使他们的力量本身转变成使他们效忠的保证。这种便宜,古代的君主们似乎并未充分觉察到,因此,他们只把自己称为波斯人的王、塞族人的王或马其顿人的王,只把自己看作是人的首领而不看作是国土的主人。今天的君主们就很聪明了,他们把自己称为法兰西国王、西班牙国王、英格兰国王,等等。这样,他们既占有了土地,而且还更加可靠地把土地上的居民变为他们的臣民。

在这一转让行为中,奇特之处在于:共同体在接受个人的财富时,不仅没有真正剥夺个人的财富,反而保证了个人对财富的合法拥有,把占有转化为一种真正的权利,把对财富的享用转化为对财富的所有权。这时候,财富的拥有者将被看作是公共财富的保管者,他们的权利将受到国家所有成员的尊重,以国家的全部力量保证它不受外邦人的侵犯。这种转让对公众有利,对他们自己更为有利,可以说他们得到了他们所献出的一切。这是一个“悖论”,但只要明白了主权者和所有者对同一块土地的权利是有区别的,这个悖论就不难理解了。这一点,我们在后文还要谈到^②。

① 指前面所说的卡斯提国王。——译者

② 见第二卷第四章。——译者

也可能出现这种情形：人们在未占有任何土地之前就开始结合，然后去占有一块足以供大家之用的土地，大家共同享有，或者同等地平分，或者按主权者规定的比例来分。这种占有，不论是用什么方式取得的，每一个个人对他的土地的权利都应从属于共同体对大家的土地的权利。没有这一条，社会联系就不可能巩固，主权的运用就没有真正的力量。

现在让我用这样一句足以构成一切社会制度的基础的话来结束本章和本卷：“基本公约不仅没有摧毁自然的平等，反而以道德的和法律的平等来代替自然所造成人与人之间的身体上的不平等^①，因而，虽然人与人之间在体力和智力上不相等，但由于公约和权利的保证，他们人人都是平等的。”*

① “我认为人类当中存在着两种不平等，其中一种，我称之为自然的或生理上的不平等，因为它是由自然确定的，是由于年龄、健康状况、体力、智力或心灵的素质的差异而产生的。另外一种，可以称为精神上的或政治上的不平等，因为它的产生有赖于某种习俗，是经过人们的同意或至少是经过人们的认可而产生的。这种不平等，表现在某些人必须损害他人才能享受到的种种特权，例如比他人更富有，更尊荣，更有权势，或者至少能让他人服从自己。”（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 45 页）——译者

* 在坏政府治理下，这种平等只是表面的和徒具形式的，只能使穷人永远陷于贫困，使富人不断夺取财富。事实上，法律总是有利于拥有财富的人而不利于一无所有的人^②。由此可见，只有在人人都有一些东西，而又没有任何一个人拥有太多的东西的时候，社会状态才对大家有利。

② 卢梭在他的《爱弥儿》中也表述了同样的见解。他说：“所有一切国家的法律的普遍精神，都是袒护强者，欺凌弱者；袒护富人，欺凌穷人。这个缺点是不可避免的，而且是没有例外的。”（卢梭：《爱弥儿》，李平沅译，商务印书馆 2009 年版，上卷，第 328 页）“这个缺点是不可避免的，”这个话说得多么沉痛！连神圣的法律都如此无奈，这难道不是可悲的吗？当今世界各国的议会和司法界与学术界的人们能不能特别关注一下这个问题，找到一个解决的办法呢？——译者

第 二 卷

第一章 论主权是不可转让的

从前面确立的原则所产生的第一个也是最重要的一个结果是：只有公意才能按照国家成立的目的即共同的福祉来指导国家的各种力量，因为，虽说由于个人利益的冲突使社会的建立成为必需，但只有靠这些个人的利益达成一致，才使社会的建立成为可能。正是由于这些不同的利益有共同的地方，所以社会联系才得以形成；如果不同的利益不在某一点上达成一致的话；任何社会都不可能存在。因此，社会应当独一无二地按照这个共同的利益来治理。

因此我认为：既然主权是公意的运用，那它就永远是不可转让的；主权者既然是一个集体的存在，那就只有它自己能代表它自己。权力可以委托他人行使，但意志不能听任他人支配。

事实上，虽说个别意志在某一点上与公意相一致并不是不可能的，但这种一致至少是不能持久的和不能经常的，因为个别意志由于其本性而总是倾向于偏私，而公意总是倾向于平等。若想使这种一致有保证，那就更不可能了；即使可能，那也不是由于人的安排，而是偶然产生的结果。主权者可以说：“我的意图正是某某

人的意图或至少也是他说他希望如此。”但主权者不能说：“这个人明天想做的事，我也想。”因为，要求意志为了未来而约束自己，那是很荒谬的；不能靠他人的意志许诺不做与某人的幸福相冲突的事。因此，如果人民只一味诺诺连声地服从，人民本身就会由于这一行为而解体，从而丧失其人民的品质^①；只要主权者之上出现了一个主人，主权者就不再存在，这个政治体就被完全摧毁了。

这并不是说首领的号令在主权者可以自由地反对而没有反对的情况下，也不能被看作是公意。在这种情况下，普遍的沉默，就可以被看作是人民同意了。这一点，我们以后将详加解释。

第二章 论主权是不可分割的

主权既然是不可转让的，同理，主权也是不可分割的，因为意志要么是公意*，要么不是；它要么是整个人民的意志，要么只是一部分人的意志。在前一种情况下，这种意志的宣告是一种主权行为，可以形成法律；在后一种情况下，它只不过是一种个别意志或者是一种行政部门的行为，顶多只能算作一种命令。

然而，我们的政论家们由于他们不能在理论上分割主权，就在主权的行使方面分割主权。他们把它分成强力和意志，分成立法

① 读到这里，使人回想起卢梭在第一卷第四章中所说的“放弃自己的自由，就是放弃自己做人的资格”。——译者

* 一种意志要成为公意，并不总是需要全体一致，但对所有的票数都要加以计算，把任何一票排斥在外，就会破坏它的概括性。

权和行政权,分成税收权、司法权、战争权、内政权和外交权。他们有时候把这些权力混为一谈,有时候又把它们区分开;他们把主权者弄成一个由许多碎块拼凑而成的怪物,如同把几个人的肢体拼凑成一个人似的:把其中一个人的眼睛,另一个人的胳膊和另一个人的脚拼凑起来就行了。据说,日本的江湖艺人能当着观众的面把一个小孩剥成碎块,然后把碎块抛到空中,接着又从空中掉下一个完整的活生生的孩子。我们的政论家玩的就是这套把戏,用只能在乡村集市上玩的把戏把一个社会共同体加以肢解,然后不知他们又用什么办法把它们拼凑起来。

这个错误的产生,是由于对“主权”一词的含义缺乏正确的理解,是由于把主权派生的东西理解为主权的组成部分,因此,举例来说,就是把宣战权与媾和权说成是主权行为。其实不是;因为这两种行为中,没有一种是法律,而只是法律的运用,是确定法律事件的行为。这一点,只要我们把“法律”一词的意思解释清楚了,就可以看出来。

同样,在其他的分类方面,我们发现,每当人们认为主权是分立的,他们就会犯错误。他们认为是主权各个部分的那些权利,其实是隶属于主权的,永远受至高无上的意志的支配;那些权利,只不过是最高意志的行使而已。

由于对这些概念缺乏确切的了解,有一些研究政治权利的作家在判断国王和人民的权利时便按照他们陈述的理论含糊其辞地下论断,大家从格老秀斯的著作^①第1卷第3章和第4章中就可

① 指格老秀斯的《战争与和平法》。——译者

看出这位大学问家和他的译者巴贝拉克简直是在胡乱推理，一个劲儿地诡辩。他们时而担心把话说得太多，时而又担心把话说得太少，生怕损害了他们想加以调和的利益。格老秀斯不满意自己的祖国，逃亡到法国，一心想讨好路易十三；他的书就是献给路易十三的。他千方百计剥夺人民的权利，一心想把人民的一切权利都奉献给国王。他的做法正合巴贝拉克的心意：巴贝拉克把自己的译本献给英王乔治一世，然而不幸的是雅克二世^①被赶下了台（他称之为“逊位”），因此，他不得不小心，不得不含糊其辞把话说得模棱两可，以免把威廉说成是一个篡位者。如果这两位作家都采用了正确的原则，一切难题便都迎刃而解，他们就会旗帜鲜明地表述他们的论断了。然而，要是他们真的说出真理，讨好人民，他们可就要大倒其霉了，因为真理是不会使他们走运的，人民是无权派谁去当大使或当教授或领一份年金的。

第三章 论公意是否会出错误

从以上的叙述可以看出公意始终是公正的，永远以公共的福祉为宗旨，但不能因此就得出结论说人民的意见也永远是公正的。每个人都希望得到幸福，但总是不知道如何得到幸福。人民永远

① 雅克二世：即英王詹姆士二世（1685—1688年在位），因改宗天主教并过分地亲近法王路易十四，遭到英国人民和英国国会的不满，被国会废黜，逃到法国；1688年英国国会迎其女婿——信奉新教的威廉第三为英国国王。——译者

不会被败坏,但人民往往会受欺骗。正是由于这个缘故,人民看起来才好像是愿意把不好的东西当作好的东西来接受。

众意和公意之间往往是有很大的差别的;公意只考虑共同的利益,而众意考虑的则是个人的利益;它是个别意志的总和。但是,从众意中除去互相抵消的最多数和最少数以后*,则剩下的差数仍然是公意。

当人民在充分了解情况的前提下进行讨论时,公民之间就不会互相勾结,即使有许许多多小分歧,那也会产生公意的,而且讨论的结果也总是好的。但是,如果有人玩弄阴谋,形成了牺牲大众利益的小集团,则每一个这种集团的意志对其成员来说就成了公意,而对国家来说就成了个别意志,这时候,我们可以说,就不再是有多人就投多少票,而只能是有多少小集团就投多少票了。分歧固然是减少了,但结果却不是公意了。而且,只要这些小集团中有一个是强大到胜过所有的其他小集团,则你所得到的结果就不是小分歧的总和,而是一个唯一的分歧;这样一来,公意没有了,占上风的意见,是个别意见。

因此,为了使公意能更好地得到表达,就不能允许国家之中存在小集团,并让每个公民按照他自己的想法表达他自己的意

* 达让松侯爵说:“每一种利益都有不同的原则;两种个别利益的一致,是由于与第三种利益相对立而形成的。”达让松还说:大家的利益的一致,是由于与每个人的利益相对立而形成的。如果完全不存在不同利益的话,也就很难感觉到那种毫无任何障碍的共同的利益了。要是这样的话,一切都将自动进行。而政治也就不成其作为一种艺术了。

见*。伟大的莱格古士^①的独特的和良好的办法就是如此。如果已经出现了小集团,那就使小集团的数目得到增加,以防止他们之间不平等;梭伦^②、努玛^③和塞尔维乌斯^④就是这样做的。这些防范的措施,是使公意能够永远充分展示并使人民不犯错误的唯一好办法。

第四章 论主权利力的界限

既然国家或城邦只不过是一个道德人格,它的生命在于它的成员的结合,而它最重要的关怀是它自己的存在,那么,它就需要有一种普遍的强制力,以便按照最有利于全体的方式来推动和支配各个部分。如同大自然使每一个人都对他的四肢拥有绝对地运用的权力一样,社会公约也使政治体对自己的成员拥有一种绝对的支配的权力。正如我已经说过的,这种权力,当它受公意的指导

* 马基雅维里说:“事实上,既有对共和国有害的人群,也有对共和国有利的人群。有害于共和国的,是那些拉帮结派的人群;有利于共和国的,是那些不结成帮派的人群。虽然共和国的缔造者不能避免国中出现纷争,但他至少应当明令禁止人们朋比为奸占山头。”(《佛罗伦萨史》,第7卷)

① 莱格古士:传说中的斯巴达国王;他采取土地均分的办法来消除财富的不平等。——译者

② 梭伦(约公元前640—前558):古希腊的立法者;他把公民按他们的财富的多寡,分成四个等级。——译者

③ 努玛:传说中的罗马国王;他按公民各自的职业将他们分成许多小团体。——译者

④ 塞尔维乌斯:传说中的罗马国王;他把罗马城中的居民编成许许多多“百人团”。——译者

时,便称为“主权”。

除了公共人格之外,我们还要注意到那些组成公共人格的个人:每个人的生命和自由是天然独立于公共人格之外的。因此,必须对公民和主权者各自的权利有一个明确的区分*,对前者以臣民的资格应尽的义务和以人的资格应享有的自然权利有一个明确的区分。

大家应当知道,由于社会公约,每个人从他的权利、财富和自由中转让出来的,只是其用途对共同体是至关重要的那一部分;因此,大家同样应当知道的是:只有主权者能判断哪些事情是至关重要的。

一个公民能对国家提供的各种服务,只要主权者一提出要求,他就应当立刻照办;但主权者绝对不能对臣民施加对共同体没有用处的约束,它甚至连想都不敢想,因为按理性的法则,没有理由的事,就不能做;按照自然的法则,同样是不能做的。

把我们与社会体联系在一起的那些约定之所以是必须履行的,完全是由于它们是相互关联的,是由它们的性质所决定的:一个人在履行这种约定时,就不可能不是在为他人效力的同时也是在为自己效力。如果不是因为大家都把“每个人”这个词理解为他自己,都想到为大家投票也就是在为自己投票,公意又怎么会总是公正的,而且大家又怎么会都希望他们当中的每一个人都幸福呢?这就证明权利平等和它们所产生的正义观念是由于每个人的偏私

* 各位细心的读者,请你们不要急于责备我在这里自相矛盾。由于语言的贫乏,我在用词方面未能避免这个矛盾。请稍等待。

所产生的,因而也是由于人的天性所产生的;这也证明了公意要真正成为公意,就应当在它的目的和本质上是公正的:它必须来自全体,才能适用于全体。如果它倾向于某个个别的和特定的目的的话,它就会失去它天然的公正性,因为这时候我们是根据一些与我们无关的事情来进行判断的,因而便没有真正的公平原则来指导我们。

事实上,一项个别的事情或个别的权利,只要在某一点上未被事先的公约所规定,就会引起争议。在这场争议里,有关的个人为一方,而公众则为另一方,但我在这里既不知道它应当遵循什么法律,也不知道该由哪位法官来判断。这时候,如果把它提交给公意去表决的话,那是很可笑的,因为公意只能是一方的结论;这种结论,对另一方来说则是一种外来的和个别的意志,因而将造成不公平,而且容易犯错误。另外,正如个别意志不能代表公意一样,公意一有了个别目的,它就会改变它的性质,就不能再作为公意对某个人或某件事情做出判决。例如,当雅典的人民任命或罢免他们的首领,或者对某人授予荣誉或对另一人进行惩罚,如果他们不加区别地用许许多多个别的法令来做应该由政府来做的事,这时候,人民就不再有真正意义的公意;他们就不是作为主权者行事,而是作为行政官行事了。这似乎与一般人的看法相反,不过,请允许我留待以后来陈述我的看法。

人们由此可以想象得到:公意之所以能成为公意,不在于它所得的票数,而在于其间有使人们结合起来的共同的利益。因为,在这种制度下,每个人都必然会服从他要求别人遵守的条件;这种利益和正义二者之间的可赞美的一致性,使公众的讨论具有一种任

何其他个别事情所没有的公正性。在个别事情的讨论中,由于没有能把法官的准则和当事人的准则联系起来形成一致的共同利益,因此这种公正性便消失了。

无论从哪方面探讨这个原则,我们都会得出同样的结论,即:社会公约在公民之间将奠定这样一种平等,使他们每个人都遵守同样的条件,从而享受同样的权利。可见,由于公约的性质,主权的一切行为,也就是说真正出于公意的一切行为,都将同等地约束或关心所有的公民,因而主权者只认国家共同体而不区别对待组成这个国家中的任何一个人。然则,主权行为严格说来究竟是一种什么行为呢?它不是上级与下级之间的约定,而是共同体同它的每个成员之间的约定。这个约定是合法的,因为它是建立在社会契约的基础上的;是公平的,因为它对所有的人都是一样的;是有益的,因为它除了大家的幸福以外,便没有其他的目的;是巩固的,因为它有共同的力量和最高权力做保证。只要臣民们都只服从这样一个约定,他们就不是在服从任何一个人,而是在服从他们自己的意志。如果问主权者和公民各自的权利会扩大到何种程度,那就等于是问公民们将自己约束自己——每个人对全体和全体对他们当中的每一个人——到何种程度。

由此可见,主权利力无论是多么绝对、多么神圣和多么不可侵犯,都不会超过而且也不可能超过公共约定的界限,而且每个人都可自由处置这种约定所留给他的财产和自由;可见主权者无权使某个臣民比另一个臣民承受更多的负担,因为,如果他这样做的话,事情就变成个别的了,主权者的权力就不再有效了。

如果这些论点能得到大家的认同的话,那么,就不应当再荒谬

可笑地说什么按照社会契约行事,个人就不会不受到一些真正的损失;因为,由于社会契约的结果,个人的处境的确比以前的处境好得多。他们这样做,并不是真的转让了什么,而是一种有利的交易:以一种不稳定的和不可靠的生活方式去换取一种更美好的和更可靠的生活方式,以天然的独立去换取社会的自由,以放弃损害他人的强力去换取自身的安全,以自己可被他人战胜的力量去换取由于社会的结合而拥有的不可侵犯的权利。何况他们奉献给国家的生命也在继续不断地得到国家的保护;即使为了保卫国家而有丧失生命的危险,这不也是把得自国家的东西还给国家吗?现在,即使他们将不可避免地要进行战斗,要冒着牺牲生命的危险去保护他们生存必需的东西,但在自然状态下,他们进行的战斗不是比现在更频繁,他们冒的危险不是比现在还大吗?是的,每个人在必要时都要为祖国去战斗,但从此以后,为自己而战斗的事就不会发生了。为了我们的安全,而只是去冒一旦失去了安全我们自己就必须去冒的危险中的一部分,这难道不是收益吗?

第五章 论生死权^①

有人问,既然个人没有处置自己生命的权利,他怎么能把他本来就没有的权利转让给主权者呢?这个问题之所以显得难以解答,是由于它的提法不对。每个人为了保护自己的生命都有权去

① 本章是第四章《论主权利力的界限》的继续,论述在何种情况下国家有权要求一个人去冒牺牲他的生命的危险,在何种情况下国家有权处死一个罪犯。——译者

冒牺牲自己生命的危险。我们能说一个人为了逃避火灾而从窗子跳下楼去,是犯了自杀罪吗?我们能责怪那个在风浪里被淹死的人在上船的时候怎么不知道有翻船的危险吗?

社会契约的目的是旨在保全缔约者。谁要达到目的,谁就需要有达到目的的手段,而手段是同某些风险分不开的,甚至同某些牺牲分不开的。谁要依靠他人来保全自己的生命,谁也应当为了保全他人而在必要时牺牲自己的生命。当法律要求公民去冒危险时,公民就不应当问法律要求他去冒的危险是大还是小。如果君主对他说:“为了国家的利益,需要你去效死,”他就应当去死,因为他正是按照这个条件才一直平平安安地生活到现在;他的生命不单纯是自然的恩赐,而且也是国家的一种有条件的馈赠。

对犯人处以死刑的问题,大体上也可以按照这个观点来解释。正是为了不至于成为凶手的牺牲品,所以人们才同意,如果自己成了凶手,自己也得死。在社会契约下,人们考虑的不是如何了结自己的生命,而是如何保障自己的生命。不能设想缔约者中有谁事先就想到自己会被处以绞刑。

凡是侵犯社会权利的歹徒,便由于他的恶行而成为危害祖国的叛逆;他破坏了祖国的法律,因而也就不再是祖国的一个成员了,甚至可以说他是在向祖国宣战。这时候,祖国的存在与他的存在是不相容的,这两者之中必然有一个被消灭。其实,处死罪犯,所处死的是敌人,而不是公民;起诉书和判决书就是他破坏了社会公约的证明和宣告,因此他就不再是国家的一分子。如果他以居住在祖国为理由而把他自己看作是祖国的一个成员的话,就应当把他作为公约的破坏者而流放国外,或者把他作为公众的敌人而

处死,因为这样一个敌人已经不再是一个道德人,而是一个个人;这时候就可以用战争的权利处死被征服者。

人们也许认为对罪犯进行惩罚是一种个别行为。我同意这种看法;不过,这种惩罚不应由主权者去实施;这是他应当委派别人去行使的权利。我的看法是前后一致的,但我无法把它们全都放在一处陈述。

刑罚的频繁,表明政府的软弱和无能。没有任何一个坏人是我们无法使之在任何一件事情上都不能做出善行的。我们没有权利擅用死刑,不能借口杀一儆百而杀罪犯,只有在保存他就不可能不给人们带来危险的情况下,我们才能处死他。

至于对一个已经由法律或法官宣布判刑的罪犯行使赦免或减刑的权利,那是属于超乎法官和法律之上的人的,这就是说属于主权者的。不过,主权者在这方面的权利还不太明确,而且行使的时候也非常稀少。在一个治理得很好的国家中,刑罚是很少的;这倒不是因为赦免多,而是因为犯罪的人少。只有在国家日趋衰亡,犯罪的人日益增多的情况下,罪犯才有免遭惩办的可能。在罗马共和国,无论是元老院还是执政官都不曾想过要赦免罪犯;就连人民也不这样做,尽管有时候也撤销他自己所做的判决。频繁的赦免表明罪犯不久就不需要赦免了。如果出现这种情况的话,后果如何,那是人人都可看得出来的。我已经感到我的心在颤抖,使我不得不把笔放下,把这些问题留给那些从未犯过错误和自己不需要赦免的正直的人们去讨论。

第六章 论法律

有了社会公约,我们便使政治共同体得以存在并有了生命;现在要做的事情是,通过法律使它运作起来并表达其意志^①,因为使政治共同体得以形成和巩固的这一原始行为,还不能决定它为了保存自己应当做些什么事情。

事物之所以美好和符合秩序,是由于它们的性质使然,而不是由于人类的约定。一切正义都来自上帝,只有上帝才是正义的源泉。不过,如果我们都能按照这种来自上天的正义行事的话,那我们就既不需要政府,也不需要法律了。毫无疑问,世上是存在着一种完全出自理性的普遍正义的;但是,这一正义要在我们之间得到认同,就应当是相互的。从人类的角度来考察事物,如果没有自然的制裁,正义的法则在人间就会成为一句空话。如果一个正直的人对大家都遵守正义的法则,而别人对他却不遵守,则正义的法则就只有利于坏人而不利于正直的人。因此,为了把权利和义务结合起来,使正义达到它的目的,就需要有约定和法律。在自然状态中,一切都是公共的;我对我不曾答应过什么的人,是没有任何义务的。我只认为那些对我没有用处的东西是属于他人的;而在社会状态

^① 卢梭在《日内瓦稿本》第1卷第7章《论人为法的必要性》中说:“法律是政治共同体唯一的动力;政治共同体只能是由于法律而行动并为人所感知。没有法律,人们所建立的国家就只不过是一个没有灵魂的躯壳,它虽然存在,但不能行动。因为每个人都服从公意,这还不够;为了遵循公意,就必须认识公意。于是就产生了法律的必要性。”——译者

中,事情就不是这样了,一切权利都是有法律规定的。

然则,究竟什么是法律呢?如果人们只从这个词的形而上学的意义来探讨的话^①,便会愈探讨愈弄不明白;即使能解释自然法是什么,但也未必能因此就可更好地解释国家法是什么。

我已经说过,公意是绝不针对个别的对象考虑问题的,无论这个个别的对象是在国家之内还是在国家之外。如果是在国家之外,则这一外来意志对他而言就不是公意;如果这个对象是在国家之内,则他是国家的一部分,这时候,在全体与他的这一部分之间便形成了一种两个分开存在的对比关系,使他们成为:部分是一个存在,少去这一部分的全体是另一个存在。但是,全体少去了这一部分就不是全体了。只要这种关系继续存在,就没有全体,就只有两个不相等的部分,因此,这一部分的意志对另一部分而言就不是公意。

当全体人民对全体人民作出规定时,他们考虑的是他们自己,这时,虽然形成了一种对比关系,那也只是从某个观点来看的整个对象对从另一个观点来看的整个对象之间的关系,全体并未因之而分裂。这时,由于作出规定的行为者是公意,它所规定的事情就是带普遍性的。正是这种带普遍性的规定,我称之为法律。

我说法律的对象永远是普遍的,我的意思是说法律所考虑的是全体臣民和抽象的行为,而绝不考虑某个个人或某个个别的行

^① 这句话是针对孟德斯鸠说的。孟德斯鸠对“法”这个词下的定义是:“从最广泛的意义来说,法是由事物的性质产生出来的必然关系。”(孟德斯鸠:《论法的精神》,张雁深译,商务印书馆1982年版,上册,第1卷,第1章,第1页)——译者

为。法律可以规定某些特权,但它绝不明确规定把这些特权给予哪一个人;法律可以把公民分成几个等级,甚至规定取得各个等级的权利的资格,但它绝不指明某人可列入某个等级。它可以确立一个王国的政府,并规定某种继承的顺序,但它并不指定某人为国王,也不指定谁是王室家族中的人。总而言之,任何一种以个别对象为目的的职能,都不属于立法权的范围。

根据以上的陈述,我们马上就可看出:我们用不着问应当由谁来制定法律,因为法律是公意的行为;也用不着问君主是不是高于法律,因为君主也是国家的一个成员;更用不着问法律是否公正,因为谁也不会对自己不公正;也用不着问人既然是自由的,为什么又要服从法律,因为法律是我们自己的意志的记载。

我们还可以看出:既然法律结合了意志的普遍性和对象的普遍性,那么,任何人,不论他是谁,擅自发号施令都绝对不能成为法律;即使是主权者对某一个别的对象发出的号令,也不能成为法律,而只能是一道命令;不是主权行为,而是行政行为。

因此,凡是按法律治理的国家,不论它的政府是什么形式的政府,我都称它为“共和国”,因为只有这样才是按公众的利益来治理国家,公共的事物才受到重视。一切合法的政府都是共和制的* ;我在后面^①将阐明政府是什么。

* 我认为这个词的意思不仅仅是指贵族制或民主制,而且还普遍指一切按公意即法律治理的政府。政府要成为合法的,就不能和主权者混为一谈,它只能是主权者的意志的贯彻者。这样,君主制本身也是共和制。这一点,我将在下一卷中加以阐明。

① 指本书第三卷第一章。——译者

确切地说,法律完全是社会结合的条件。服从法律的人民,应当是法律的制定者;规定社会条件的,应当是结合成社会的人们。但是,他们怎样进行规定呢?他们灵机一动就能达成一致吗?政治共同体有一个表达自己意志的机构吗?是谁给政治共同体必要的远见以事先把这些意志形成条文并加以公布呢?或者,怎样在必要的时候宣布这些条文?由于不知道什么是好的事物因而往往不知道自己需要什么盲目的群众,怎样来担负这一如此艰巨的一系列立法工作呢?人民总是希望自己幸福,但他们总是不知道如何才能得到幸福。公意永远是正确的,但引导公意的判断力并不总是明智的。因此,必须使它不仅要看到对象当前的真实情况,有时候还要使它看到对象呈现的假象,必须向它指出它应当走的道路,使它不受个别意志的诱惑,使它看准时间和地点,要看到未来的隐患而放弃眼前表面上似乎是有利可图的好处。个人知道什么是幸福,但往往把幸福轻易失去;公众希望幸福,但却看不到幸福在哪里。这两者都需要有人去指导:告诉前者如何使他们的意志服从他们的理性,告诉后者如何了解自己需要什么。这样,公众的智慧就能使理性与意志在社会体中结合起来,从而使各部分能完美地通力合作,使全体的力量得到最大的发挥。要达到这些目的,就需要有一个立法者。

第七章 论立法者

为了能发现适合一个民族的最好的社会规则,就需要有一个

能通达人类的种种感情而自己又不受任何一种感情影响的最高的智慧。它虽与我们的天性没有任何关系,但它又深深了解我们的天性;它的幸福与我们无关,但它又十分关心我们的幸福。随着时间的推移,它着眼的是未来的光荣:在这个世纪工作,在下一个世纪享受*。要为人制定法律,简直是需要神明。

卡里古拉根据事实来推论^①,他这个方法到了柏拉图的手里就变成根据权利来推论了。柏拉图在他的书中^②从权利的角度来描述他所寻求的统治国家的政治人物或做人君的人物是什么样子。不过,就算一个伟大的君王是一个罕见的人物,那么,一个伟大的立法者又是何等人物呢?前者是按照后者制定的模式行事的;后者是发明机器的工程师,而前者只不过是安装和开动机器的工人。孟德斯鸠说:“在社会诞生的时候,是共和国的首领在制定制度,而此后,就是制度来塑造共和国的首领了。”^③

敢为一国人民立法的人,可以说他是自信有能力改变人的天性的。他能把每一个本身是完整的和孤立的个人转变为一个更大的整体中的一部分,使他按一定的方式从这个更大的整体中获得他的生命和存在,并改变和增强其素质,以作为整体的一部分的有道德

* 一个国家的人民只有在他们的立法工作开始衰败的时候才出名。谁也不知道莱格古士建立的制度已经使斯巴达人享受了多少个世纪的幸福之后,希腊其他地方的人民才开始注意斯巴达人的情形。

① 见本书第一卷第二章。——译者

② 指柏拉图的《政治篇》。——译者

③ 见孟德斯鸠:《罗马盛衰原因论》,婉玲译,商务印书馆1997年版,第1章。——译者

的存在去取代我们得自自然的个人身体的独立的存在^①。一句话，立法者必须剥夺人原有的力量，而给他以外部的、没有外人的帮助就无法运用的力量。这种天然的力量剥夺得愈多，则社会获得的力量便愈大和愈持久，制度便愈巩固和愈完善。从而每个公民如果没有别人的帮助，就会等于零，就什么事情也做不成。如果整体获得的力量等于或大于所有个人的天然力量的总和，这时候，我们可以说立法工作就达到了它能达到的最完美的程度。

无论从哪方面看，立法者在国家中都是一个非凡的人物：不仅由于他的天才是这样，而且从他的工作来看也是这样。他从事的，不是行政工作，也不是行使主权。他缔造了共和国，但他的工作并不属于共和国的任何一个部门。他的工作是独特的和超然的，与人世间的任何其他工作都没有共同之处，因为，如果说主管人的人就不应当去管法律，那么，主管法律的人也不应当去管人，否则，他的法律就会受他的感情的影响，因而就不可避免地将使他的个人的观点败坏他的事业的神圣性^②。

莱格古士为他的国家立法时，是先逊位然后才开始立法的。大部分希腊城邦都有这样一个习惯的做法：把制定法律的工作委

① 这段话的意思，卢梭在《爱弥儿》中也有相同的表述。他说：“好的社会制度是这样的制度：它知道如何才能够最好地使人改变他的天性，如何才能够剥夺他的绝对的存在，而给他以相对的存在，并且把“我”转移到共同体中去，以便使各个人不再把自己看作一个独立的人，而只看作共同体的一部分。”（卢梭：《爱弥儿》，李平沅译，商务印书馆 2009 年版，上卷，第 10 页）——译者

② 这段话的意思，卢梭在本书第三卷第四章中又再次表述。他说：“由制定法律的人去执行法律，这是不好的；而人民共同体把他们的注意力从带普遍性的事物转向个别事物，这也是不好的。再没有什么事情比个人的利益在公共事务中发生影响更危险的了。”——译者

托外邦人去做；现今的意大利共和国也往往仿照这种做法，日内瓦共和国也是如此，而且觉得这种做法很好*。罗马在最兴盛的时候，就已经发现，由于把立法权和主权都集中在几个人的手里，国内便出现了许多暴政的罪行，使国家必将陷于灭亡。

不过，十人会议^②本身从来没有妄图拥有单凭他们的权威就能制定法律的权利。他们对人民说：“我们向你们提出的任何建议，没有你们的同意，就不能成为法律。罗马人啊，给你们带来幸福的法律，只能由你们自己来制定。”

可见，起草法律的人是没有而且也不应当有任何立法的权利的；而人民本身即使是愿意，也是不能自己剥夺自己的这个不可转让的权利的。因为，按照基本公约，只有公意才能约束个人，而个别意志是否符合公意，是只有在人民举行的自由投票之后才能被确定。这一点，我在前面已经说过，不过，在这里重说一次，也不是没有用处。

这样，在立法工作中同时存在着两种似乎是互不相容的情形：它既是一项超出人的力量的事业，而在执行方面它又是一个无形的权威。

另外还有一个困难值得我们注意。这个困难是：立法者在向

* 有些人把加尔文只看作一个神学家，而没有发现他的天才的伟大。对于我们的明智的法令的制定，他是付出了许多辛劳的，因而同他的《原理》^①一样，使他获得了巨大的荣誉。尽管随着时间的推移，在我们的宗教信仰中发生了许多巨大的变化，但是，只要对祖国和自由的爱不在我们心中熄灭，我们就永远不会忘记这个伟人给我们带来的恩泽。

① 指加尔文的《基督教原理》(1536)。——译者

② 指罗马十人会议——译者

一般的普通人讲说法律的时候,如果不用一般老百姓的语言而用智者的语言,那么,一般人是听不懂的。可是,有许许多多的法律概念是无法翻译成人民的语言的。太笼统的观念和太遥远的目标,是超出人民的理解力的。对于政府的各种计划,每一个个人是只对与他自己的切身利益有关的计划才感兴趣,因此他们很难理解那些要求他们一再做出牺牲的良好的法律会给他们带来怎样的好处。要使一个新生的民族能领会健全的政治准则,并按照符合国家利益的基本规律行事,就需要倒果为因,就需要使本该是制度的产物的社会精神转而超越在制度之上,使人民在法律出现之前就成为他们在有了法律之后才能成为的那种样子。因此,立法者既不能用强力也不能用说理的方法,而必须采用另外一种不用暴力也能约束人,不讲一番大道理也能说服人的权威。

各个时代的国家的缔造者们之所以不得不求助于上天的干预,并把他们的智慧说成是神的智慧,其目的,就是使人民像服从自然的规律那样服从国家的法律,并认识到在人群的结合和城邦的形成方面都是由于同样的权威,从而能够自由地服从,并驯顺地承受公共的福祉强加在他们身上的桎梏。

立法者利用这种超出一般人的理解力的崇高的说教,把他的决定说成是来自神灵,利用神的权威来约束那些靠人的智慧不能感动的人*。但是,并不是每个人都能让神发言的,也不是他一自

* 马基雅维里说:“事实上,为了使人们能接受新的法律,没有任何一个立法者不求助于神的干预,而且,必须承认,由于这些法律的性质决定了,不用这个办法,它们就不会被人们接受。有许许多多好的法理,虽然其重要性已被聪明的立法者所认识,但它们本身却不具有使人们信服的明显的证据。”(《李维论》,第1卷,第11章)

称他是传达神意的使者就有人相信的。只有立法者的伟大的灵魂才能证明他的使命的真正奇迹。每个人都能伪造碑文,或者贿买一道神谕,或者假托某个神灵,或者训练一只小鸟对着人的耳朵叫出几下好像是人的语言的声音,或者用其他更等而下之的办法欺骗人民,但是,只会玩弄这些花招的人虽然也能一时纠集一群无知的人,但他绝对不能缔造一个国家。他所做的那些荒唐事,不久就会和他一起烟消云散、化为乌有的。虚假的威望只能维持短暂的联系;要使联系持久和巩固,必须靠智慧。迄今依然存在的犹太法律^①,以及至今统治半个世界已十个世纪之久的以实玛利的儿子制定的法律^②,今天还显示着那些制定这两种法律的人的伟大。当骄傲的哲学^③和盲目的宗派思想^④说他们只不过是一时得逞的骗子时,真正的政治家却发现他们创立的制度中存在着一种使他们的勋业得以长存的伟大而高超的天才。

不过,我们不能根据以上所述就得出同华伯登^⑤一样的结论说政治同宗教在人世间有一个共同的目的;而应当说:在国家始建之时,宗教是用来达到政治目的的工具。

① 犹太法律:指摩西制定的法律。——译者

② 以实玛利的儿子制定的法律,指穆罕默德制定的法律。——译者

③ 骄傲的哲学:指伏尔泰的悲剧《穆罕默德》中发表的言论;伏尔泰在剧中称穆罕默德为“骗子”。——译者

④ 盲目的宗派思想:指罗马的天主教会的思想。——译者

⑤ 华伯登(1698—1779):英国神学家,著有专门讨论宗教与国家的关系的《宗教与国家的联盟》(1736)。——译者

第八章 论人民

建筑师在修建一座大厦之前,要勘测和探查一下此地的土质,看它是否能承载大厦的重量,同样,明智的立法者也不先从制定良好的法律本身入手,而要先研究他要为之立法的人民是否能接受他制定的法律。正是由于这个缘故,柏拉图才拒绝为阿加狄亚人和昔兰尼人制定法律,因为他发现这两个民族的人民都很富有,是不容许平等的。也正是由于这个缘故,在克里特虽有良好的法律,但却出现了许多坏人,因为米诺王统治的人民有一身的坏毛病。

地球上许许多多民族都曾经在没有良好的法律的情况下繁荣昌盛过;也有许许多多民族虽有良好的法律,但在他们国家存在的岁月中,也只是在一个很短暂的时期里遵守他们的法律。民族和人一样,只是在他们青年时期是温驯的,到年岁稍长,便变得难以驾驭了。习惯一旦形成,偏见一旦扎根,若想把它们加以革除,那是很危险的而且是徒劳的,如同愚蠢的和缺乏勇气的病人一看见医生就发抖一样,人民甚至不愿意你为了消灭他们的缺点而和他们谈一下他们的缺点。

如同某些疾病能搞乱人的头脑,使人失去对过去的记忆一样,在国家整个存在期间,有时候也不可能不出现一些动荡的时期,这时候,如同疾病给人造成危害一样,大动乱也将给人民造成大灾难,因而使人们对过去不是遗忘而是感到恐惧。这时,经历了内战的战火荼毒的国家可以说是从灰烬中得到了新生,脱离了死神的怀抱,又重新恢复了青春的活力。莱格古士时代的斯巴达就是如

此,塔尔干王朝后的罗马也是如此;在我们这个时代,把暴君驱逐之后的荷兰和瑞士也是如此。

不过,这种事例是罕见的,是例外;造成这种例外的原因,是可以在这些例外的国家的特殊体制中找到的。这种例外,在同一个民族中不可能出现两次,因为,他们必须尚处于野蛮状态,才能重新获得自由,而一旦他们的政治活力衰竭之后,他们就不可能如此了。这时候,忧患将摧毁他们,而革命也不可能使他们重新振奋起来:他们身上的枷锁一被打碎,他们就四分五散,不再成为一个民族了。今后,他们需要的是主人,而不是解放者。自由的人民啊,请你们记住这句箴言:我们能争取自由,但我们永远不能恢复自由。

如同人一样,每个民族也是有一个成熟期的;只有等她到了这个时期,才能使之服从法律^①。不过,一个国家的人民什么时候才到成熟期,那是很不容易识别的。如果想把它提早的话,那是一定会遭到失败的。有些民族生来就是可以用法律加以约束的,而另外有些民族即使等上十个世纪也是不可能用纪律约束他们的。俄罗斯人永远不可能成为真正开化的民族,因为他们开化的时间太早了。彼得^②有模仿的天才,但他没有真正的天才;真正的天才是创造性的,是白手起家、从无到有的。在他所做的事情中,虽说有些是好的,但大多数都不合时宜。他知道他的人民是野蛮的,但他

① 这段话,1782年的版本作:“青年不是童年。如同人一样,每个民族都有一个青年时期,或者说,都有一个成熟时期,只有等她到了这个时期,才能使之服从法律。”——原编者注

② 彼得:指俄皇彼得大帝(1672—1725),1682—1725在位。——译者

没有发现他的人民尚未成熟到可以开化的程度。在需要把他的人民磨砺成吃苦耐劳的民族时,他却想把他们培养成文质彬彬的人;在需要把他的人民培养成俄国人的时候,他却想先把他们培养成德国人或英国人。由于他试图使他的臣民相信他们已经达到了他们尚未达到的那种样子,反而妨碍了他们达到可能达到的样子。有一个法国教师就是这样培养他的学生的:他想使他的学生在孩童时候就显得聪明过人,结果反而使他一事无成。俄罗斯帝国企图使全欧洲对它拱手称臣,但结果很可能是它自己被欧洲所降伏。它的附庸即那些和它比邻而居的鞑靼人将成为它的主人和我们的主人。我觉得这场巨变是必定会发生的;欧洲各国的君主都在共同努力使之加速到来。

第九章 论人民(续)

大自然为了使一个人的身材长得很匀称,便给它定了一个限度,超过了这个限度,他不是长成一个巨人就是成为一个侏儒。同样,对于一个体制良好的国家,它的幅员也是有界限的:既不使它过大,以致难于治理;也不使它过小,以致不能养活它的人民。任何一个政治体都有一个它不能超过的力量的极限。然而,由于不断扩张,它往往会离开这个极限。社会的纽带愈扩大,便愈松弛。一般地说,符合比例的小国是比一个大国治理得更好的。

有千百种理由证明这条准则。首先,如同杠杆愈长则悬在其末端的物体便变得愈重一样,距离愈遥远,行政便愈困难。随着层次的增多,行政的负担便愈沉重,因为每个乡镇都有它的行政机

关,其费用要由人民来负担;每个县也有由人民负担其费用的机关;县之上有知州和知府,再往上还有巡抚和总督。愈往上,人民的负担便愈增多,而且负担这些费用的,都是穷苦的人民。最后,还有那个把全体人民压垮的最高政府。这么多超重的负担必将耗尽臣民的钱财。由这么多不同层次的政府治理,不仅没有治理得更好,反而比在他们头上只有一个政府治理得更糟。这时候,如果出现非常情况的话,人民简直就没有余力来负担了。国家一告急,往往就濒临灭亡的前夕了。

不仅如此,更严重的是:政府还更加缺乏能力和果断的措施去执行法律,去防止官吏骚扰百姓与滥用职权,去消弭边远地区发生的动乱。此外,人民对他们根本见不着面的首领,对他们看起来如同异域的祖国,对大部分是他们不相认识的同胞,也更加缺乏感情。要使那么多风俗习惯和自然条件迥然不同的省份都遵守同一种法律,接受同一种治理方式,那是不可能的。然而,如果对生活在同样的首领之下的人民实行不同的法律的话,那就必然会引起纠纷和混乱,再加上他们彼此不断的交往,互相通婚,采取别人的风俗习惯,因而也就不知道他们祖先的遗风对他们是好还是不好了。在这样一种由一个至高无上的行政权威聚集在一起而彼此又互不认识的人群里,人们的才智必然会被埋没,他们的美德无人知晓,他们的恶行也不会受到惩罚。首领们公务繁忙,不可能事事躬亲,结果,实际统治国家的,是那些小吏;而为了维护公共权威(对于公共权威,那些远离其监督的官员们总是想方设法规避或窃取的)而采取的措施,必将耗尽政府的精力,使政府没有余力来关心人民的幸福,甚至在紧要关头几乎连用来保卫它自己的力量也没

有了。就这样,一个躯体过于庞大的共同体就会在它自身的重压下遭到削弱和毁灭。

另外,国家为了自身的巩固,为了经受得住难以避免的动乱和为了保护自己而不得不做出一些努力,就需要有一个可靠的基础,因为,无论哪个国家的人民都有一种离心力,像笛卡儿所说的漩涡^①那样使他们不断地互相发生影响,都想牺牲邻人来扩大自己,因而弱者不久就有被吞灭的危险,而且,除非大家都处于某种平衡状态,使压力处处都差不多相等,否则,谁也保不住自己。

由此可见,既有需要扩张的理由,也有需要收缩的理由。能在这两者之间找到最有利于国家生存的比例,那不是一项只有微小的政治才能就能做到的。我们可以这样一般地说:前者是对外的和相对的,因而应当从属于后者,因为后者是对内的和绝对的。一个健康有力的体制,是我们应当办好的第一件事情;我们对一个良好的政府产生的活力的重视,应当大于对一个广大的国土提供的资源。

此外,我们还发现:有些国家由于其体制的本身而需要侵占他国的领土,而且,为了维持它们自己的存在,便不得不无休止地对外扩张。也许它们自以为有这种需要是一件好事,殊不知这恰恰预示着随着它们版图扩大到了极限,它们不可避免的灭亡的时刻也就到来了。

① 笛卡儿在他的《哲学原理》(1644)中说宇宙是由物质和运动这两个要素构成的;物质在运动的不断推动下,分裂成许多小块;而推动物质的运动,其本身也在不断分化,形成许多涡流。——译者

第十章 论人民(续)

我们可以用两种事物来衡量一个政治共同体。这两种事物，一个是它的领土的大小，另一个是它的人口是多寡。在这两种事物之间存在着一个使国家真正伟大的适当的比例。构成国家的，是人民；而供养人民的，是土地。因此，这个关系在于使国家的土地足以养活其居民，而居民的人数恰好是土地能供养的那么多。一定数目的人民的最大限度的力量就来自这个比例。因为，如果土地太多，则对土地的保卫就是一项沉重的负担，耕种土地的人力就不足，物产就会过剩：这是出现防卫战争的近因。如果土地不足，则国家就会觊觎邻国的土地来补充自己的土地：这就是引起进攻战争的近因。一个民族，如果由于其所处的位置而只能在通商和战争之间选择其一的话，那它本身就是很脆弱的：它要依靠它的四邻，要受局势发展的影响，因而便只能有一个风雨飘摇的短暂的存在。它要么征服他人以改变其处境，否则，就只好被他人征服而灭亡；它只能依靠它的渺小或伟大，才能保有它的自由。

要计算出国土面积和人口数目之间互相适合的确切的比例，那是不可能的，因为，不仅土地的质量、肥沃的程度、产物的性质和气候的影响有许多差异，而且还由于居住在这块土地上的居民的体质也不同；再加上居住在肥沃之地的人消耗少，而居住在贫瘠之地的人消耗多。另外还要考虑到妇女生育能力的强弱不同，考虑到国家的政策是否有利于人口的繁衍，还要看一个立法者打算用他所立的法使这块土地上能承受多少人口。在这一点上，一个

立法者不能根据他所看到的情况而要根据他所预见到的情况来做判断；不能根据人口现在的情况而要根据人口天然地可以达到的情况来判断。另外，由于各个地方有许多特殊的原因，迫使人们或允许人们拥有比他们实际的需要更多的土地。例如山地的人们就可以扩张他们的土地，因为山地的自然产物，即树木和牧草，花费的劳动少；而经验也告诉我们：山地的妇女们的生育能力比平原地的妇女强，而且一大块坡地上只有一小块可以耕种的平地。反之，在濒海之地，即使是在几乎寸草不长的岩石和沙滩上，人们也可以集中聚居，因为捕鱼可以代替大部分土地的产物，而且必须集中居住才能打退海盗；此外，他们还可以用殖民的办法来分散过多的居民。

要奠定一个国家，除了上述条件以外，还要另外再加上一个条件。这个条件不能代替其他条件，但是，如果没有这个条件，则其他条件便全都不起作用。我说的这个条件是：人民必须享有富足与和平，因为在国家初建之时，就如同一支军队组编之时一样，是共同体最缺乏抵抗力和最容易被摧毁的时刻。人们的抵抗力即使是在绝对没有秩序时也比酝酿时大；因为在酝酿时，每个人都只顾他自己的地位而不顾危险。在这关键时刻，如果突然发生战争、饥荒或暴乱的话，国家就必然会被倾覆。

我的意思并不是说在这些风暴时期不能建立政府；事实上，有许多政府就是在这种时期建立的。我的意思是说，使国家遭到毁灭的，正是这些政府本身。篡权者往往要制造混乱或选择在混乱的时期，利用公众的恐惧心理通过人民在头脑冷静的时候绝不采纳的各种危害人民的法律。建立政府的时机的选择，是人们据以

区别它是由立法者建立的还是由暴君建立的最可靠的标志之一。

然则,什么样的人民适合于立法呢? 适合于立法的,是这样一种人民:他们虽然已经由某种起源、利益或约定联系在一起,但他们还不曾受过法律的真正束缚;他们没有根深蒂固的习惯或迷信思想;他们既不怕遭到外敌的突然入侵,也不参与邻国的纠纷,而且可以单独抵抗它们当中的任何一个,或者和一个联合起来击退另一个;他们的每一个成员都为其他成员所认识;他们绝不强迫一个人担负超过其能力的重担;他们没有其他民族的帮助也能过活,而其他民族没有他们也能过活*;他们既不富也不穷,可以自己满足自己;最后,他们可以把古老民族的坚韧性和一个新兴民族的温顺性结合起来。立法工作之难,不难在它必须建立的东西,而更多的是难在它必须摧毁的东西。成功的事例之所以如此稀少,是由于很难找到能与社会的需要相结合的自然的淳朴民风。的确,这些条件是很难全都齐备的,所以体制良好的国家为数不多。

在欧洲有一个可以为之立法的国家;这个国家是科西嘉岛。这个勇敢的民族在恢复和保卫他们的自由方面所表现的坚忍不拔的气概,值得一个智者去教导他们如何保持他们的自由。我有某

* 在两个相邻的国家中,如果一个没有另一个就不能过活的话,则对前一个国家来说,这种局面就很难堪,而对后一个国家来说就很危险。在这种情况下,任何一个明智的国家都将努力迅速摆脱这种对另一个国家的依赖。被包围在墨西哥帝国领土中的斯拉斯加拉共和国宁肯不吃盐,也不花钱从墨西哥人手中买盐吃,更不愿意接受墨西哥人免费白送的盐。斯拉斯加拉人看出了隐藏在这种慷慨大方背后的陷阱,因此他们保住了他们的自由。这个被包围在一个大帝国中的小国,最后终于成了使那个大帝国覆亡的工具。

种预感：终有一天，这个小岛将震撼全欧洲。^①

第十一章 论各种不同的立法体系

如果我们努力探索全体人民的最大幸福——这是一切立法体系的最终目的——究竟是什么，那么，我们将发现它可以归结为两个主要的目标，即自由与平等^③。为什么要自由？这是因为一个人如果依附于他人了，则国家共同体就会少去这个人的力量。为什么要平等？这是因为没有平等，自由就不可能存在。

什么是政治自由，我在前面已经说过了^④，至于平等，我们不能从这个词的字面意思理解为是指一切人的权力和财富是绝对相等的。它的意思是指：任何人的权力都不能成为暴力，而必须按等级和法律行使；在财富方面，任何一个公民都不能富到足以用金钱

① 在历史上，科西嘉岛屡遭外来势力的侵袭，先后受到罗马教廷和比萨人的统治，到14世纪又落入了热那亚人的手里。1762年卢梭的《社会契约论》发表的时候，这个小小的岛国依然是热那亚的属地^②，没有获得独立。

1764年，有一个名叫布达富科的军官读了卢梭在《社会契约论》中对科西嘉人民所说的这段赞扬的话以后，深受感动，便写信给卢梭，要求他对科西嘉的政治制度，特别是贵族特权问题，发表看法。布达富科在信中说：“科西嘉差不多就处于你所说的可以进行立法的情况。它迄今还不曾负荷过法律的真正束缚，它不怕被突然的侵略所摧毁，它不需要其他民族的帮助也能过活，它既不富也不穷，完全能够自给自足。”卢梭把布达富科寄给他的材料看了以后，欣然答应了布达富科的要求，为科西嘉人写了一部《科西嘉制宪意见书》。他在《意见书》的序言中说：“科西嘉人民正处于可以使一部良好的宪法得到实施的理想状态。”——译者

② 到1768年并入法国。——译者

③ 着重号是原有的。——译者

④ 见本书第一卷第八章。——译者

去购买他人,也不能穷到不得不出卖自身。这就要求大人物必须节制财富和权势,小人物必须克服贪欲与妄求。*

有人说,这种平等是凭空想象的,实际上并不存在。不过,虽然滥用权力和财富的事情是不可避免的,难道因此就可以认为一点都不去纠正吗?正是因为事物的力量总是倾向于摧毁平等,所以才需要立法的力量倾向于维持平等。

不过,所有一切良好的体制的这些普遍的目的,在每个国家中都应当根据当地的情况和居民的特点这两者所产生的关系而加以调整;每一个民族都应当根据这种关系制定一个特殊的制度体系。这样制定的体系尽管它本身并不是最好的,但对采用它的国家来说则是最好的。例如土壤是很贫瘠的吗?或者对居民来说国家的土地是太狭小了吗?那么,你们就发展工艺制造业,用工艺品去换取你们所缺少的食品。反之,你们占有的是富庶的平原和肥美的丘陵地吗?在你们美好的土地上缺人居住吗?那你们就大力发展能使人口迅速增长的农业并关闭工艺作坊,因为工艺作坊把国家本来就为数很少的居民都聚集在几个地点,结果使国家的人口日益减少?** 你们占有的是广阔而舒适的沿海地区吗?那你们就大量制造海船,发展通商与航海事业;你们的生活将很美好,时光会

* 您想使国家巩固吗?你就尽可能使两极接近,使国中既没有豪富,也没有赤贫。这两个等级是天然不可分开的,对公共的幸福是大有危害的:前者将产生暴政的拥护者,后者将产生暴君;他们之间一直是拿公众的自由做交易,一个买,一个卖。

** 达让松侯爵说:“对于一个国家来说,任何一种对外贸易带来的好处都是虚假的。它能使某些人甚至某些城市发财致富,但整个国家却得不到任何利益,人民也不能生活得更好。”

很快流逝。你们临海的那一面是难以攀缘的岩石吗？那你们就安下心来做以鱼为主要食品的野蛮人，你们的生活也将过得很平静，很舒适，而且肯定会更幸福。总而言之，除了大家都遵循的准则以外，每个民族都有某些原因使他们以特定的方式按一定的秩序生活，使他们的立法只适合于他们自己。正因为如此，过去的希伯来人和近代的阿拉伯人便以宗教为主要目的；雅典人以文学为主要目的，迦太基人和梯尔人以商业为主要目的，罗德岛人以航海为主要目的，斯巴达人以战争为主要目的，罗马人以美德为主要目的。《论法的精神》的作者以许许多多事例来论证了立法者是以何种巧妙的方法把制度引向每一个这样的目的的。^①

要使一个国家的体制能真正稳固和持久，就必须严格按照实际情况行事，使自然关系和法律永远在每一点上都协同一致，而且可以说：法律只不过是在保障、伴随和矫正自然关系。但是，如果立法者在目的上犯了错误，因而采取了与事物的性质所产生的原则完全不同的方针，以致一个倾向于奴役，一个倾向于自由；一个倾向于致富，一个倾向于繁衍人口；一个倾向于和平，一个倾向于战争，那么，法律将不知不觉地被削弱，体制将被改变，国家将动荡不宁，最后，不是被毁灭就是会变质，于是不可战胜的自然便

① 孟德斯鸠在《论法的精神》卷2第11章第5节说：“虽然一般地说，一切国家都有一个相同的目的，就是自保，但是每一个国家又各自有其独特的目的。扩张是罗马的目的；战争是拉栖代孟的目的；宗教是犹太法律的目的；贸易是马赛的目的；太平是中国法律的目的；航海是罗德人的法律的目的；天然的自由是野蛮人施政的目的；君主的欢乐，一般说来，是专制国家的目的；君主和国家的光荣，是君主国家的目的；每个个人的独立性是波兰法律的目的，而其结果则是对一切人的压迫。”（孟德斯鸠：《论法的精神》，张雁深译，商务印书馆1982年版，上册，第155页）——译者

将重新恢复它巨大的影响力。

第十二章 法律的分类

为了使一切都纳入秩序,或者说使公共的事物有一个尽可能好的形式,是有许多不同的关系需要考虑的。首先要考虑整个共同体对其自身所起的作用,也就是说全体对全体的比率或主权者对国家的比率。这个比率,是由比例的中项构成的;这一点,我们在后面即将谈到。

确定这种比率的法律,称为政治法。如果这种法律是明智的,我们也可以称它们为根本法,因为,如果说每个国家只能有一种良好的规划秩序的好方法的话,人民一发现它,就一定会坚决采用这种方法的;但是,如果已经建立的秩序是很坏的,人民为什么要把有碍于他们建立良好秩序的法律当作根本法呢?何况,不管怎么说,人民始终是有权改变他们的法律的,即使是最好的法律,他们也有权改变,因为,如果他们愿意自己损害自己,谁又有权阻止他们呢?

第二种关系是成员们之间或者说成员与整个共同体之间的关系。这个比率,对前者而言应当尽可能小,对后者而言应当尽可能大,以便每一个公民完全不依附任何其他人,而只依附于城邦。这一点,始终是用同样的方法实现的,因为只有国家的力量才能使它的成员们自由。从这第二个比率里就产生了民法。

人同法律之间还有第三种关系,即不服从与惩罚的关系。为了实行惩罚,就需要制定刑法;实际上,刑法与其说是一种特别的

法律,还不如说是对所有其他各种法律的认可。

除了这三种法律之外,还应当加上第四种法律。这是各种法律之中最重要的一种。这种法律既不镌刻在大理石上,也不镌刻在铜表上,而是铭刻在公民们的心里。只有它是国家真正的宪法。它每天都将获得新的力量;在其他法律行将衰亡失效的时候,它可以使它们获得新生或者取代它们。它能使一个国家的人民保持他们的创制精神,用习惯的力量不知不觉地去取代权威的力量。我说的这种法律是风俗和习惯,尤其是舆论。这一点,尚不为我们的政治家们所认识,但其他的法律是否能有效地实施,却完全取决于它。伟大的立法者无不为实现这一点而不声不响地悄悄工作着。它看起来好像只不过是一些个别的规章,但实际上,个别的规章只不过是穹隆的支架,而唯有慢慢形成的风俗才是最后构成穹隆顶上的不可动摇的拱顶石。

在这几种法律中,只有规定政府形式的政治法才与我要阐述的主题有关。

第三卷

在论述政府的各种形式之前,我们应当弄清楚“政府”这个词的确切意义。它的含义,至今尚未被人很好地解释过。

第一章 政府通论

各位读者请注意:本章必须仔细阅读。对于不仔细阅读的读者,我是无法讲解清楚的。^①

一切自由的行为,都是由两个原因相结合而产生的。这两

① 后来,卢梭在他的《山中来信》(1764)第5封信中又再次提请读者在阅读《社会契约论》第三卷第一和第二章时,务必细心。他在第5封信中关于政府形式的几段话,对我们阅读本卷大有帮助,特摘译如下:

“在‘政府’这个名词中,包含有一些含混不清的意思,必须多说几句加以解释。‘政府’一词的含义,并不是在所有的国家中都是相同的,推究其原因,是由于各国的宪法并不完全一样。在君主国,行政权和主权的行使是结合在一起的,政府就是君主本人;他通过他的大臣、资政和各种绝对顺从他的意志的团体,行使他的权力。而在共和国,尤其是在民主制国家中,主权者从来不直接亲自行使政权;这一点,与君主国完全不同。在民主制国家中,政府只不过是行使行政权的机构,而行政权与主权是截然有别的。这个区别是非常重要的。为了弄清楚这一点,人们在阅读《社会契约论》第三卷第一和第二两章时务必留心。我已尽力在这两章把它们确切的意思解说清楚了,而不像有些人那样故意含糊其辞,以便按照他们的需要随心所欲地加以解释。”——译者

个原因，一个是精神的，即决定这种行为的意志；另一个是物理的，即实施这种行为的力量。当我向一个目标走去的时候，首先必须是我心里想走到那里去，其次是我的腿能使我走到那里去。一个瘫痪的人想跑，一个身子灵活的人不想跑，这两个人都将停止在原地不动。政治体也有这种动力；我们可以同样把它们区分为力量与意志，把后者称为立法权力，把前者称为行政权力。没有这两者的结合，政治体便不能或者不应当做任何事情。

我们已经说过，立法的权力是属于人民的，而且只能属于人民，反之，从前面阐述的原则，我们就可以很容易地看出：行政权力是不像立法权力或主权权力那样具有普遍性，因为它涉及的只是个别行为；这种个别行为不属于立法行为，因此也不属于主权行为，因为主权者的一切行为都只能是法律。

因此，公共的力量就需要有一个适当的代理其行动的人，在公意的指导下发挥作用；他将充当国家和主权者之间的联系；他对公共人格发挥的作用，就有点儿像把灵魂和身体联合起来对人发挥作用一样。国家之所以需要政府，其理由就在于此。人们往往把政府和主权者混为一谈，实际上，政府只不过是主权者的执行人。

然则，什么是政府呢？政府是介于臣民和主权者之间使这两者互相沟通的中间体。它的任务是执行法律和维护自由，既维护社会的自由，也维护政治的自由。

这种中间体的成员称为行政官或“国王”，也就是说他们是执

政者,而整个中间体则称为“君主”。*^①由此可见,有些人认为使人民服从首领的行为绝不是一项契约行为,这是很有道理的:因为这只不过是一种委派,一种任用;他们只不过是主权者任命的官吏,是以主权者的名义行使主权者托付给他们的权力的。主权者在高兴的时候,可以对托付给他们的权力加以限制、修改或收回。如果把这样一种权力转让给他人,那是同社会共同体的性质不相容的,是同结合的目的相违背的。

因此,我把行政权力的合法行使称为政府或最高行政;把负责这种行政的个人或团体称为君主或行政官。

正是在政府之中,存在着中间力量;中间力量的比率,就是全体对全部的比率,也就是主权者对国家的比率。我们可以用一个连比的两外项来表示主权者对国家的比率,而连比的中项就是政府。政府从主权者那里收到命令,然后向人民发布;而要使国家处于良好的平衡状态,就需要全都保持平衡,使政府自乘的乘积或幂与一方面既是主权者另一方面又是臣民的公民的乘积或幂相等。^②

需要注意的是,只要我们改变这三项中的任何一项,就必然会

* 所以,在威尼斯,即使大公不出席的时候,人们也仍然称大议会为“尊贵的君主”。

① 法文的“国王”(roi)来自拉丁文的 rex,意为“执政者”。卢梭在此处用“国王”这个词的目的,是提醒人们注意“执政者”与“主权者”的区别。用“君主”(prince)这个词指行政官的总体,则是卢梭特有的用法。——译者

② 这段话的意思,概括起来是:两外项(一方面既是主权者另一方面又是臣民的公民)的乘积等于两中项(政府)的乘积,即:主权者/政府=政府/臣民,也就是:政府×政府=主权者×臣民。——译者

立刻破坏这个比例。如果主权者想行使政府的职权,或者行政官想制定法律,或者臣民拒绝服从,则混乱就会代替规则,力量和意志就不再协调一致,国家就会解体,不是陷入专制主义,就是陷入无政府状态。总之,正如每一个连比中只有一个中项一样,一个国家之中也只能有一个可能的好政府。但是,由于千百种事件将改变一个民族的这些比率,所以,不仅不同的政府对不同的民族都可能是好政府,而且,不同的政府在不同的时代对同一个民族也可能是好政府。

为了使人们对于在两个外项之间起关键作用的比率有一个概念,我可以举一个最容易解释的比率即以人口的数目为例来说明这个问题。

假定一个国家是由一万公民组成的;主权者是被集体地当作一个整体,而作为臣民的每一个个人则被看作是个体。这样,主权者对臣民就是一万比一,也就是说,每一个国家的成员的那一部分权力便只有主权权威的一万分之一,尽管他是完全服从主权。假如人民的数目是十万人,臣民的情况依然不变,这时候,虽然每个人都同等地担负着制定法律的职责,但他的表决权便缩小到只有十万分之一,对法律的制定的影响力便缩减到只有原来的十分之一。这时候,臣民依然还是一,而主权者的比率便随着公民人数的增加而增大。由此可见,国家愈扩大,自由便愈缩小。

我所说的比率增大,意思是说它将愈来愈不相等了。因此,在数学家看来比率是变大了,而在一般人看来比率却变小了,因为前者是根据数量来考虑比率的,是以商数来衡量的,而后者则是按相同性来考虑比率的,是以相似性来衡量的。

因此,个别意志对公意的比率愈小,也就是说风尚对法律的比率愈小,则控制力便应当加大;政府若要成为好政府,便应当随着人民人数的增多而相应地加强其力量。

另一方面,由于国家的扩大将使公共权力的受托者有更多的企图和方法滥用他们的权力,因此,当政府拥有更多的约束人民的力量时,主权者也应当拥有更多的力量约束政府。我在这里说的,不是绝对的力量,而是国家各部分的相对的力量。

从这一复比例中就可以看出:主权者、君主和人民之间的连比例,绝不是一种臆造的概念,而是政治共同体的性质必然产生的结果。另外,由于两个外项之一,即作为臣民的人民,是固定不变地为“一”,因此,每当这种复比增大或缩小的时候,单比也同样地增大或缩小,中项也就随之改变。由此可见,唯一的和绝对的政府体制是不存在的;有多少个大小不同的国家,便有多少种不同性质的政府。

如果有人嘲笑这种衡量方法,说什么要找到这种比例的中项和组成政府共同体,按照我在这里所说的,就只需求出人口数字的平方根就行了。如果这样来取笑我的话,我将回答说,我在这里只不过是人口的数目作一个例子,而且我所说的比率,不仅是用人口数目来衡量,而且还一般地要用由许多原因造成的作用量来衡量。虽然我为了少用文字来解释我的意思,因而暂时借用了数学上的术语,但我并不是不知道数学的精确性在精神的数量中是不存在的。

政府是那个包括它在内的大政治体中的小政治体;它是一个具有一定能力的精神人格,既像主权者那样是主动的,又像国家那

样是被动的,而且,我们还可以把它分解成其他相似的比率,从而产生新的比率,并按政府的等级产生另外的比例,这样一步一步地一直分解到一个不能再分的中项为止,也就是说,直到一个唯一的首领或最高行政官为止。这个首领或最高的行政官可以被看作是这个序列中分数级数和整数级数之间的“一”。

其实,我们用不着费脑筋去琢磨那么一大堆数学用语,只需把政府看作是国家中的一个新的政治体就行了:它与人民和主权者是截然有别的,它是这两者之间的中间体。

在这两个政治体之间有这样一个主要的区别,即:国家是以它自身而存在,而政府则是由主权者而存在,因此,君主的统治意志只能是而且也应当是执行公意或法律;他的力量只不过是集中在他身上的公共的力量而已。一当他想自行采取某种绝对的和独立的行为,则总体的联系便开始松弛,最后,如果君主具有了某种比主权者的意志更为活跃的个别意志,并使他手中掌握的公共力量服从他的个别意志,这时,可以说就会出现两个主权者:一个是权利上的主权者,一个是事实上的主权者。这样一来,社会的结合马上就会消失,政治共同体就会立即瓦解。

不过,为了使政府共同体有一个真实的存在,有一个使它与国家共同体截然有别的真正的生命;为了使它的全体成员都能协调一致,奔向它为之建立的目的,它就必须有一个单独的“我”,有一个为它的成员共有的意志,有一种力量,有一种为维护其存在的特有的意志。这种单独的存在,指的是它有权召开大会,召开行政会议,并有审议问题和解决问题的权力,有某些权利和头衔以及君主独有的特权,使行政官的地位随着他肩负的责任愈重大便愈显得

尊荣。困难在于如何安排整体之中的这个下属,使它在建立它自己的体制的时候不至于改变总的体制,使它始终要明确区分用来保护它自己的存在的个别力量和用来保护国家的存在的公共力量。总之,它必须时时准备为了人民而牺牲政府,而不能为了政府而牺牲人民。

尽管政府是由另外一个人作为的政治共同体所产生的人为的政治共同体,它在某种程度上只有一种假借的和从属的生命,但这并不妨碍它以或多或少的活力与明快的方式行事,并且可以说是享有一种或多或少的充沛精力的健康;总之,只要它不直接背离它建制的目的,它就可以根据组建的方式而或多或少地偏离这个目的。

政府对国家共同体应有的各种比率,正是从这些区别中按照国家本身会因之改变的种种偶然的和个别的比率而产生的。因为,如果这些比率按照它所从属的政治共同体的缺陷而改变的话,一个本身是最好的政府也往往会变成最坏的政府。

第二章 论不同的政府形式的建制原则

为了阐述这些区别的一般原因,在这里就需要像我在前面解释国家与主权者之间的区别那样,把君主和政府的区别详加解释。

行政官共同体可以由或多或少的成员组成。我们已经说过,人民的人数愈多,主权者对臣民的比率便愈大;根据同样明显的理由,我们也可以说政府对行政官的比率也是如此。

既然政府的全部力量始终是国家的力量,是不变的,那么,我们便可以得出结论说:它愈把这种力量消耗在它自己的成员身上,

它剩下来用于全体人民的力量便愈少。

由此可见,行政官的人数愈多,政府便愈弱。由于这条准则是带根本性的,所以让我们多花些力气详细解释一下。

在行政官个人的身上,我们发现有三种本质不同的意志。首先是他个人固有的意志;这种意志倾向于维护他个人的利益。其次是行政官集体的意志;这种意志唯一无二地只关心君主的利益,我们可以称它为团体的意志;就其对政府的关系而言,是公共的;就其对国家(政府是国家的一部分)的关系而言,则是个别的。第三是人民的意志亦即主权者的意志;这种意志无论是对被看作是全体的国家而言,还是对被看作是全体的一部分的政府而言,都是公意。

在一个完善的立法体系里,个别意志或个人的意志等于零,是不起任何作用的;政府本身的意志完全是从属的,因此只有公意即主权者的意志始终占主导地位,是其他各种意志应当遵循的唯一标准。

然而,按照自然的秩序,情况却恰恰相反:在这些不同的意志中,哪个愈是能集中,哪个便愈趋活跃。因此,公意总是最弱的,团体的意志居第二位,个别的意志则占据这几种意志的首位,结果,政府的每个成员首先是他自己,然后是行政官,再往后才是公民,这和社会秩序要求的顺序正好完全相反。

把这一点说明之后,现在假定政府完全掌握在单独一个人的手里,这时,个别意志和团体意志便完全结合起来了,从而团体意志便达到了它可能达到的最大强度。由于力量的运用要取决于意志的强度,而政府的绝对权力又是永远不变的,因此,最活跃的政

府是单独一个人执掌的政府。

反之,如果把政府和立法权合在一起,使主权者成为君主,有多少公民就有多少行政官,这时,和公意混合在一起的团体意志,不仅不会有比公意更多的活跃性,反而会让个别意志保留其全部力量,其结果,尽管政府仍然有它的绝对力量,但它相对的力量或活跃性,便处于最低程度。

这些比率是无可辩驳的,而且,从其他方面观察,也可证明这一点。例如,每一个行政官在行政官的集体里,总是比每个公民在公民的集体里更活跃的,因此,个别意志对政府行为的影响力总是比主权者的影响力大的。因为,每一个行政官几乎都在政府里担任某种职务,而每一个公民,个别地说,并不具有主权的任何职能,何况国家愈大,它的实际力量便愈增加,尽管不是按国家幅员的比例增加。但是,如果国家依然是原来那样大,行政官的人数即使增加的话,那也没有用,政府并不因此便获得更多的实际力量。因为这种实际力量就是国家的力量,这两者的大小永远是相等的,所以,政府的相对力量或活跃程度便趋于减少,而它的绝对力量或实际力量并不因此而增加。

还可以肯定的是,随着经手人员的增多,公务的处理反而愈慢。由于过分审慎,便不大重视时机,就会坐失良机;翻来覆去地考虑,往往会失去考虑的结果。

我已经论证了随着行政官人数的增多,政府的行动反而愈松弛。我在前面还论证了人民的数目愈多,抑制力便应愈加大。由此可见,行政官对政府的比率,应当与臣民对主权者的比率成反比,这就是说,国家愈大,政府便应愈紧缩,首领的数目应当随着人

民人数的增加而按比例减少。

不过,我在这里论述的,只是政府的相对力量,而没有涉及它的正当性。因为,反过来说,行政官的人数愈多,则团体的意志便愈接近公意;而如果只有一个唯一的行政官的话,则团体的意志便必然是我在前面所说的个别意志。这样,人们一方面有所失,在另一方面便有所得。立法者的高明之处就在于如何使永远互成反比的政府的力量与政府的意志结合成一个最有利于国家的比率。

第三章 政府的分类

我们在前一章已经讲到了为什么政府的类别或形式是按组成政府的成员的人数来区分的,现在在本章,让我们来谈怎样对政府进行分类。

首先,主权者可以把政府的职权交给全体人民或交给大部分人民,从而使担任行政官的公民的人数比个别的单纯的公民的人数多;这种形式的政府称为“民主制”。

主权者也可以把政府只交给一小部分人掌管,从而使单纯的公民的人数比行政官多;这种形式的政府称为“贵族制”。

最后,主权者也可以把整个政府交给唯一无二的一个行政官手里,而所有的其他行政官都从他那里获取权力。这第三种形式是最常见的,称为“君主制”或王国政府。

应当指出,所有这几种形式,至少前两种形式,是可以或多或少地变动的,甚至还有相当大的变动幅度。因为民主制的行政官可以包括全体人民,或者缩小到半数人民;贵族制的行政官也可以

从半数人民缩小到人数不定的极少数人；就连王位也可以按某种形式划分，斯巴达根据其宪法一直有两位国王，罗马帝国甚至同时有八个皇帝，人们也不因此就说罗马帝国分裂了。每一种政府形式和另一种政府形式总会在某一点上相混同，因此，名称虽然只有这三种，但实际上，国家有多少公民，政府就可能有多少种不同的形式。

另外，由于同一个政府在某些方面可以再细分为若干部分，这一部分按一种方式施政，另一部分按另一种方式施政，因此从这三种形式的结合中可以产生出许多混合形式，其中的每一种形式都可由这些简单的形式衍生出来。

每个时代的人们都在争论什么样的政府形式是最好的，而没有看到每一种形式在某种情况下都是最好的，而在另一种情况下又是最坏的。

如果说在不同的国家里，最高行政官的人数应当与公民的人数成反比，那么，一般地说，民主制适合于小国，贵族制适合于中等国家，而君主制则适合于大国。这条法则是立刻就可以从原则中得出来的。然而，面对那些可以产生许多例外的情况，又该怎么办呢？

第四章 论民主制

制定法律的人比谁都更清楚应当怎样执行和解释法律，因此就显得似乎是只有把行政权和立法权能够结合在一起的体制才可能是最好的体制。然而，正是这种情况使这个政府在某些方面感

到能力不够,无法胜任其工作,因为应当加以区别的事物没有被区别开,君主和主权者是同一个人,因而可以说必然形成一种没有政府的政府。

由制定法律的人去执行法律,这是不好的;而人民共同体把他们的注意力从带普遍性的事物转向个别事物,这也是不好的。再没有什么事情比个人的利益在公共事务中发生影响更危险的了。而政府的滥用法律,与立法者的判断错误带来的危害相比,是小得多的,而判断错误又是个人的看法难以避免的后果。这时候,由于国家在本质上起了变化,因而一切改革都无法实施了。从来不钻政府行政缺陷的空子的人民,是不会滥用他们的独立自主的;一直是治理得很好的人民,是不需要被人统治的。

按照“民主制”这个词的严格意义来看,真正的民主制从来就没有过,而且将来也不会有。多数人统治而少数人被统治,这是违反自然秩序的;让人民经常不断地集合起来处理公共事务,这也是不可想象的,而且,我们很容易就可看出,如果因此而设立许多机构,其结果就不可能不改变行政的形式。

因此,我认为这是一条定则,即:如果政府的职权是分掌在许多人的手里的话,那么,少数人迟早会独揽大权的,因为,仅仅是为了处理事务方便起见,他们自然而然地就会这样做的。

何况这种政府还要具备许多难于全都齐备的条件啊!首先要有一个很小的国家^①,让人民很容易集合,使每个公民都能很容易地认识所有的公民;其次要有一种很纯朴的风尚,以免产生许多麻

^① 在卢梭的心目中,最符合这一条件的,是城邦式的日内瓦共和国。——译者

烦事和吵闹不休的争端；第三，在社会地位和财富方面大家都相当平等，没有这方面的平等，权利和权力的平等就不能持久。最后，还很少有甚至根本没有奢侈，^①因为奢侈是财富过多的结果，或者说，正是由于它，人们才去追求财富，因此，它既败坏了富人，也败坏了穷人：以占有欲败坏前者，以贪婪心败坏后者，使国家变得软弱和爱好虚荣，从而丧失它的全体公民，让一些人奴役另一些人，并使他们最后全都成为舆论的奴隶。

有一位著名的著述家之所以认为美德是共和国的原则，其道理就在于此^②。因为，没有美德，所有的上述条件就不可能长久存在。不过，由于他没有做出这些必要的区分，这位伟大的天才往往立论不够确切，有时候还缺乏明晰，没有看到主权权威既然到处都是相同的，那么，一切体制美好的国家都将有同样的原则。当然，这或多或少地要随政府的形式而定。

此外，还需指出的是，没有任何一种政府是像民主制政府或人民的政府这样容易发生内战和内乱的了，因为，没有任何一种政府是像它那样强烈地倾向于不断改变形式，需要更多的警觉性和勇气来保持它自己的形式。在这种体制下，公民们尤其应当以勇气

① 在18世纪的法国，人们崇尚奢侈，甚至有不少政论家和文学家在这方面著书立说，加以鼓吹，其中尤以麦隆的《论商业》（1734）和伏尔泰的《世俗人》（1736）为当时的人们广为传诵。卢梭与他的同时代人相反，对奢侈之风屡加抨击，甚至在这里把力戒奢侈作为民主制度要求的条件之一。卢梭是一位政治哲学家和道德学家，他撰写《政治制度论》就是从道德伦理方面入手的。了解这一点，对深入探讨卢梭的政治思想的形成和发展是大有必要的。——译者

② 句中“著名的著述家”指孟德斯鸠。孟德斯鸠在《论法的精神》第3卷第3章中说：“在人民的国家里，还需要另外一种动力，那就是美德。”——译者

和力量来武装自己,在他们一生中天天都要在心里牢牢记住一位德高望重的侯爵^①在波兰议会所说的这句话:“我甘冒危险也要自由,绝不愿为了安宁而受奴役。”

如果真有一种神的子民的话,他们是会按民主制来治理的,但是,这么完美的政府是不适合于人类的。^②

第五章 论贵族制^③

我们在这里有两种完全不同的精神人格,即政府与主权者,因此也有两种公意,一种是对全体公民而言,一种只是对政府的成员而言。尽管政府可以随它自己的意思制定其内部的政策,但它除非是以主权者的名义,也就是说除非以人民本身的名义,否则,是绝不能对人民发号施令的。这一点,它应当永远不要忘记。

最初的社会是按贵族制的方式来治理的,由各个家族的首领们来讨论公共事务,年轻人毫无怨言地服从有经验的人的权威,因

① 指波兰国王的父亲,即后来的洛林公爵斯坦尼斯拉斯·勒辛斯基(1677—1766)。——译者

② 有些人根据这段话,就认为卢梭不赞成民主制。这种看法,是一种误解。因为卢梭在本章的论述,只是从民主制“这个词的严格意义”来说的。民主制作为一种政府形式是难于实现的,但这并不意味着作为一种政治制度也是不能实现的。恰恰相反,在卢梭的心目中,唯有民主制才是唯一合法的政治制度,因为它完全是建立在公意的基础之上的。请参见本卷第12章和第15章卢梭关于古罗马人和古希腊人直接参加国家政务的叙述。——译者

③ “贵族制”是政治学上关于国家政治体制分类的一个用语。卢梭在《社会契约论》中也使用这个词,但词中的“贵族”二字没有人们通常所说的公爵、侯爵和皇家或王室成员的意思。——译者

此才有长老、老者、元老和尊长这些名称。北美洲的野蛮人直到今天还是这样来治理他们自己，而且治理得很好。

但是，随着制度所造成的不平等打破了自然的不平等，财富和权势*比年龄更受到尊重，因此贵族制便改为由选举产生；最后，由于权势随着财产可以由父亲传给儿子，因而便形成了世家，从而使政府成为世袭的，以致有些人年仅二十岁就当上“元老”了。

因此有三种贵族制，即：自然形成的、选举产生的和世袭的。第一种只适合于最纯朴的民族，第三种是所有一切政府之中最坏的，第二种是最好的，是按严格意义说来的贵族制。

第二种贵族制，除了可以区分两种权力这一优点以外，它还可以选择其成员这个优点；因为在人民的政府中，所有的公民生来就是行政官。而在这种贵族制中，行政官只有一小部分人，而且是由选举产生的**；通过这个办法，就可选出行端品正、有见识、有经验和有其他为公众敬重的才能的人，因为这几项优点是治理好国家的新的保证。

还有，集会更方便，对事务的讨论更详细，办事更快捷和有条理；受人尊敬的元老们比一群不为人知或受人轻视的人对外更有威信。

* 很显然，古人所说的 *Optimates*，并不是指“最好的”，而是指“最有权势的”。

** 非常重要的一点是，必须用法律规定选举行政官的办法，因为，如果把这件事情完全听凭君主的意志办理的话，就不可避免地要陷入世袭贵族制：威尼斯和伯尔尼这两个共和国就是这样重蹈覆辙的。威尼斯共和国早就成了一个解体的国家了，而伯尔尼共和国由于其元老院极其明智，所以才得以保存下来。这一例外，是很光荣的，但也是很危险的。

总之,最好的和最自然的秩序是由最贤明的人来治理群众,只要能确定他们治理群众的目的是为了群众的利益而不是为了他们自己的利益。切不可徒劳无益地增加办事机构,也不可用两万人去做只需一百个经过挑选的人就能做得更好的事情。不过,应当指出:共同体^①由于其利益攸关,在这里便开始更少地按照公意的要求去指导公共的力量了,而且,另外有一个不可避免的倾向又会夺走法律的一部分执行力量。

还需指出的是,一个国家的幅员不能太小,人民不能太率直和单纯,以致法律的执行可以像好的民主制国家那样直接由公意决定。不过,国家也不能太大,以致首领们必须分散到各地去治理,从而让每个首领都把主权者的权力带一部分到他那个地区去,以致逐渐逐渐地开始自行其是,最后变成了主人。

在德行方面,虽说贵族制的要求不像民主制那么多,但它也需要一些它理应具备的德行,例如富人要节制,穷人要知足,因为绝对的平等在这里似乎是不适宜的,甚至在斯巴达也没有做到绝对平等。

此外,虽说在这种形式下会出现某些按财富的多寡来选人的现象,但一般地说,那也只是为了把公共事务的处理交给那些能把自己的时间用来更好地办理公务的人,而不是像亚里士多德说的富人总是占优势。反之,更重要的是,用对比的方法选择人,有时候会使人领悟到:在人的选择方面,应当侧重于他的才德而不要侧重于他的财富。

^① 指政府共同体。——译者

第六章 论君主制^①

在此以前,我们一直是把君主看作是一个由法律的力量结合而成的精神的和集体的人格,是国家行政权的受托者,现在让我们来研究这种权力是怎样集中在一个自然人的手里,即:是怎样集中在一个只有他才有权按照法律行使这种权力的真实的人的手里。这个只有他才有权行使这种权力的人,人们称之为君主或国君。

在其他形式的政府里,是由一个集体人格来代表一个个人,而这种形式的政府却与之相反,是由一个人来代表一个集体人格,从而使构成君主的那种精神上的统一,同时也是身体上的统一,把法律在其他政府里要花许多力气才能集中的职能自然而然地都集中起来了。

这样,人民的意志、君主的意志、国家的公共力量 and 政府的个别力量,全都受这同一个动力的支配,机器的全部发条全都由同一个人的手操作,全都奔向同一个目标,没有互相抵消的对立的运动。人们不可能想象出还有什么机制是像它这样以一点儿力量就能产生最大的作用了。阿基米得^②安安详详地坐在海边,轻松地自如地引领着一条行驶在海上的大船,在我看来,阿基米得的形象正好

① 在这里,我们要重温一下卢梭在本书第二卷第六章(本书第 55 页)中对“一切合法的政府都是共和制”这句话所加脚注。在这个脚注里,卢梭指的是理论上的君主制,即“不和主权者混为一谈的”君主制,而本章论述的则是事实上的君主制,例如法国的君主制。在卢梭看来,法国的君主制是压迫人民的专制政府。——译者

② 阿基米得(公元前 287—前 212):古希腊科学家,杠杆定律的发现者。他说:“给我一个支点,我就可以撬起整个地球。”——译者

是一个手腕高强的君主的写照：君主坐在他的宫中治理着他那庞大的国家：他指挥一切，而他自己却好像是安然不动似的。

如果说没有任何其他形式的政府比君主制政府有更多的活力的话，我们同样可以说没有任何一种个别意志是比君主的意志具有更强大的控制力和更容易推动其他力量奔向同一个目标。的确是这样的；不过，这个目标不是公众的福祉，而且，政府的这种力量的运用反而是一直不停地在损害着国家。

各国的君主都想成为绝对的，而人们远远地大声告诉他们：要做一个绝对的国王，最好的办法是使自己受到人民的爱戴。这条法则很好，而且在某些方面是很有道理的。然而，不幸的是，它在各国的王宫中却受到嘲笑。来自人民的爱戴的力量无疑是比其他力量大的，但它是不稳定的，而且是有条件的；从来没有任何一个君主对之感到过满足，就连最好的国王都想大施淫威，永远做人民的主人。政治说教者枉自对国王们说什么人民的力量就是他们的力量，国王的最大利益是人民繁荣昌盛和力量强大；然而国王们非常清楚：这不是真的。因为，国王的个人利益，首先在于把人民弄得很软弱，很贫穷，永远不能抗拒国王。我承认，假定人民永远是完全服从的，这时候，国王的利益是要使人民强大，使人民的力量成为国王的力量，使国王能威震四方；但是，由于这种利益是次要的和从属的，而且这两个假定是互不相容的，因此自然而然地君主就会遵循最有利于他们自己的原则了。撒母耳对希伯来人一再强调的，就是这一点；^①这也是马基雅维里非常清楚地证实了的。马

① 见《圣经·旧约全书·撒母耳记(上)》第8章。——译者

基雅维里表面上好像是在给国王上课,但实际上他是在对人民上大课:他的《君主论》是共和党人的教科书。*

我们从一般的比率就可看出,君主制只适合于大国,而且,从君主制本身来看,也可证明这一点。公共行政机关的人数愈多,君主对臣民的比率便愈小,而且愈接近于相等,因而在民主制中这个比率为“1”或者说完全相等,但随着政府的收缩,这个比率便加大。当政府是掌握在单独一个人手里时,这个比率就达到了它的极限。这时候,我们发现君主与人民的距离太大,以致国家缺乏联系。为了建立联系,就需要经过许多层次,就需要王公、大臣和贵族来充实这些层次。然而这一切都不适合于一个小国。这么多层层叠叠的官员会把一个小国压垮的。

要把一个大国治理好,那是很困难的;尤其是由单独一个人来治理,那就更难了。如果由国王派代理人去治理,其后果如何,这是大家都知道的。

有一个不可避免的根本缺点,使君主制政府始终不如共和制政府。这个缺点是:在共和制政府中,公众推举到重要岗位的,几

* 马基雅维里无疑是一个很诚实的人,是一个好公民,但由于他依附于梅狄奇家族^①,所以不得不在他的国家遭受压迫的情况下,把他对自由的爱伪装起来。他以那样一个可诅咒的人^②作他书中的主人翁,这就十分清楚地表明了他的秘密意图;而他在《君主论》中的论点与他在《李维论》和《佛罗伦萨史》中的论点相矛盾,也表明这位深刻的政论家的读者们至今都是一些浅薄的或头脑昏庸的人。罗马的宫廷之所以下令严禁他这本书,我认为,是因为他书中详细描写的是罗马宫廷。

① 梅狄奇家族:从15到18世纪一直左右佛罗伦萨政局的大家族。——译者

② 指瓦棱廷公爵恺撒·波尔加(1475—1507):他诡计多端,曾试图在意大利中部建立一个公国。——译者

乎都是精明能干的人,这些人都能很光荣地履行他们的职责,而在君主制政府中,窃据高位的,往往是一群摇唇鼓舌的卑鄙小人和卑鄙的骗子与阴谋家。他们凭他们的那点小聪明而位列朝臣,而一登上了要津,便暴露出他们原本是无能之辈。在官员的选择方面,人民是比君主少犯错误的。在君主制中,有真才实学的人担任大臣的事例为数之少,就如同在共和制中把一个傻瓜选为政府首脑那样十分罕见。所以,如果由于某种机缘而使一个天生的治国人物^①在一个被一群徒有虚名的官员搞得几乎百孔千疮的王国里执掌国政的话,他治国的办法之多,将使人们大为吃惊:他将为这个国家开辟一个新时代。^②

一个君主制国家若想治理得很好,它的大小或者说它的幅员就要随统治这个国家的人的才能而定。征服一个国家,是比治理一个国家容易得多的。有一根足够长的杠杆,就只需用一个手指头就能动摇整个地球,而要把它扛起来,那就需要赫居里士^③的肩膀了。一个国家即使很小,但拿一个君主和它相比,君主总还是很渺小的。反之,如果真有一个国家在它的首领看来是太小了,不够他的才能的施展,但是,就算他有天大的本事(这是很少见的),他也治理不好这个国家,因为,总想开疆辟土和大展鸿图的首领,往

① 在卢梭的心目中,这个“人物”是先后担任过外交大臣、陆军大臣和海军大臣的舒瓦瑟尔公爵(1719—1785)。——译者

② 这段话,本来是称赞舒瓦瑟尔的,但因为沒有明确指明是称赞谁,故而遭到舒瓦瑟尔的误解,以为卢梭是以吹捧他人的手法暗中讥讽他,从此便对卢梭抱有很大的敌意。关于这段故事,请参见卢梭《忏悔录》第11卷中的详细记述。——译者

③ 赫居里士:希腊神话故事中的大力神。——译者

往忘记人民的利益。由于把他过多的才能滥加使用,其结果,他使人民遭的殃,并不比一个才具有有限的首领使人民遭的殃少。因此我们可以这样说:一个王国每换一个新王,都应当按当朝国王本领的大小而扩大或收缩。反之,一个元老院的本领是比较固定的,国家的疆界也是稳定的,所以政府的施政就不会变得太坏。

个人专制的政府的最大的不利之处,是缺少其他两种形式的政府所具有的那种连续不断的继承性。一个国王逝世了,就需要有另外一个国王;若举行选举的话,选举期间就会出现危险的政务中断,会引起大风暴。除非公民们都大公无私,团结一致(这是这种政府难以指望的),否则,就一定会有人乘机搞阴谋和徇私舞弊。要求一个购买国家官职的人不倒手出卖这个国家,不从弱者身上捞回强者向他勒索的钱财,那是很难的。在这样一个政府里,一切事情或迟或早都会变成金钱交易。在国王治下享受的和平,会变得比王位空缺时候的混乱还糟糕得多。

在防止这种弊病方面,人们采取过什么措施呢?人们把王位固定由某几个家族世袭,并规定了一种继承的顺序,以免在老国王驾崩之后发生争议,这就是说,以一人暂时摄政的种种不便来代替选举的不便,宁要表面的平静而不要贤明的行政,甘冒把一个小孩或一个恶魔或一个白痴捧上王座的风险,而不愿在选举好国王的事情上发生争论。人们没有考虑到在冒这种二者取一的风险的时候,几乎使一切都不利于自己了。当老丹尼斯谴责小丹尼斯做了不光彩的事情时说:“我给你做过这种榜样吗?”小丹尼斯回答说:“啊!可是你的父亲不是国王呀。”小丹尼斯的这句话是说得很有道理的。

当一个人上升到指挥他人的地位时，一切都来竞相剥夺他的正义感和理性。据说，人们花了许多力气想把治国的艺术教给年轻的君主，然而，这种教育似乎没有使他们获得什么教益。其实，应当首先教给他们的是服从的艺术。历史上著名的伟大的国君都不曾受过什么如何进行统治的教育。统治是这样一门学问：学得太多，反而掌握得愈少，反倒是在服从他人的过程中比在指挥他人的过程中学到的东西更多。“辨别好与坏的最可靠的办法是问你自己：如果当国王的是别人而不是你，你愿意要什么或不要什么。”*

这样一种缺乏连贯性的一个后果是：王国政府的政策很不稳定；它将随着掌管这个政府的君主或者替他掌管这个政府的人的性格而变化，有时实行这种办法，有时又实行另一种办法，没有一个长远的目标，也没有一个一贯的行为方式，变来变去，结果使国家动荡不定，朝令夕改，今天的政策，明天就变了样。而在其他形式的政府里，君主始终是同一的，所以这种变化就不会发生。我们可以这样一般地说：宫廷里玩弄阴谋诡计的人多，元老院里才智出众的人多，而在共和国，由于人们的观点比较稳定，而且大家都遵循这种观点，所以总是向着自己的目标前进。反之，王国政府的内阁每发生一次大变动，就会在国内引起一场大动荡，因为所有的大臣以及几乎所有的国王都奉行这样一个法则：在任何事情上都要采取与前任相反的政策。

从这种不连贯性中还可以看出，那些拥护君主制的政论家们的

* 塔西佗：《历史》，第1卷。

诡辩是何等荒谬：他们不但把国政比作家政，把君主比作家长（这种错误的比法，我们已经批驳过了^①），而且还任意美化这位行政官，说他具有他所需要的种种才能，说君主真的是他应当的那个样子。按照他们的这种说法，王国政府显然比任何其他形式的政府更为可取，因为它无可辩驳地是最强有力的政府，而且，如果不是因为它缺少一个更符合公意的团体意志的话，它还是最好的政府呢。

柏拉图说，天资过人的国王是一个极其稀罕的人物。^{*} 如果柏拉图的这种说法能成立的话，那我们就要问：天资和机遇要多么巧合才能给他戴上王冠呢？还有，既然王室的教育必然会败坏接受这种教育的人，那么，我们对这种为统治他人而受教育的人，还能指望他们做好事吗？可见柏拉图的说法是故意把王国政府和一个好国王的政府混为一谈。为了看清楚这种政府的本身，只需看它们在昏庸无道的君主统治下的所作所为就够了，因为他们在即位时就是昏庸无道的；即使他们本来不昏庸无道，王位也会使他们变得昏庸无道。

这些难题并没有逃过我们的著述家们^②的眼睛。但他们并不感到这有什么难解决的。他们说，解决的办法是：毫无怨言地服从^③；上帝之所以给我们派来坏国王，是因为上帝震怒了，因此我们应当把这看作是上天的惩罚而忍受。这种说法当然能感化世人，但

① 见本书第一卷第二章。——译者

* 见柏拉图：《政治篇》。

② 指格老秀斯、霍布斯和博絮埃等拥护君主专制的理论家。——译者

③ 博絮埃在他的《从〈圣经〉中摘录的政治理论》中说：“对于君主的暴政，臣民们只能虔敬地呈献谏书而不能反抗或口出怨言。”——译者

我不知道是否把它拿到神坛上去讲比在一本政治书上讲更合适。如果一位医生一再夸口能起死回生,但其医术只不过是让病人耐心等待,对于这样的医生,我们应怎样评说呢?我当然知道,遇上了坏政府,我们只好忍受,但问题在于要如何才能找到一个好政府。

第七章 论混合政府

严格说来,从来就没有过单一的政府。一个独一无二的首领也必须要有下级行政官,而人民政府也必须有一个首领。可见,在行政权力的划分上,总是有从数目较多到数目较少的级差的。不同的是:有时候是多数依附于少数,有时候是少数依附于多数。

有时候这种划分是平等的,推究其原因。或者是由于组成政府的各个部分是互相依赖的,例如英国政府那样;或者是由于每一部分的权力是独立的但是是不完备的,例如波兰就是这样。这后一种形式很糟糕,因为政府内部没有统一性,因而使国家缺乏联系。

哪一种政府形式是最好的呢?是单一的政府最好呢,还是混合的政府最好?这个问题在政治学界争论得很厉害。对于这个问题,我的回答同我在前面论述各种不同形式的政府时是一样的。^①

单一的政府本身是最好的,它之所以好,就好在它是单一的。但是,当行政权力对立法权力的依附不是很大的时候,也就是说,当君主对主权者的比率大于人民对君主的比率时,就需要对政府

^① 见本卷第三章。——译者

进行划分,才能弥补这种比例上的失调,因为这时候,政府的各个部分对臣民的权威虽没有减少,但它们的划分即使合在一起也不如主权者强大。

人们还可以设置一些中层行政官,以防止这种不便;这种行政官并不损害政府的完整,而只是用来平衡两种权力和保持他们相应的权利。在这种情况下,政府就不是混合的,而是有节制的。

我们可以用类似的方法来防止与此相反的不便:当政府太松弛的时候,就设立专门的机构使之集中化;所有的人民政府都是这样做的。在前一种情况下,人们划分政府的目的是使之削弱,而后一种情况则是使之加强。因为强力的极限与软弱的极限^①在单一政府中都存在,而在混合政府中则有一种适中的力量。

第八章 论没有任何一种政府形式 适合于一切国家

“自由”并不是任何一种地带的气候都能结出的果实,因此,它也不是所有各国的人民都能得到的。我们愈是思考孟德斯鸠的这个看法^②,愈感到他的看法是对的;愈反驳它,反而愈能找到新的证据证明它。

① 着重号是原有的。——译者

② 孟德斯鸠在他的《论法的精神》中整整用了四章(第14至17章)来讨论法律和气候的关系。卢梭在这里所说的这段话的意思,见第17章《政治奴役的法律和气候的性质的关系》。(见孟德斯鸠:《论法的精神》,张雁深译,商务印书馆1982年版,第273页)——译者

在世界各国的政府中，官府里的人都只消费而不生产。他们消费的东西是从哪里来的？来自国家成员们的劳动。正是个人的剩余，提供了官府的所需。由此可见，只有在人们的劳动收获超过他们自身需要的时候，政治状态才能存在。

然而，并不是每个国家的剩余都是相同的。有些国家的剩余相当多，另一些国家的剩余则微不足道，还有一些国家一点也没有，甚至在有些国家还是负数。这一比率，取决于气候的好坏、土地要求的劳动的种类、物产的性质、居民的力量和他们自己的消费量的多少，以及这一比率所赖以构成的许多其他类似的比率。

另一方面，各种政府的性质也不一样，它们的胃口有大也有小，其间的差别是由另外一条法则决定的，即：公众所缴纳的税距离它们的来源愈远，则负担便愈重。衡量这种负担的尺度，不是看交税的数量，而是看所交的税返回到原纳税人手里所必须经过的路程，如果这一流转的过程又便捷又规定得好，则纳税多一点或少一点都没有关系，人民总是富足的，财政也总是良好的。反之，即使交的税很少，但如果这一点点税永远也回不到他们手里，则一交再交，人民不久就会身无分文的，这样，国家既不能富起来，人民也将永远一贫如洗。

由此可见，人民与政府的距离愈大，则赋税的负担便愈重：在民主制下，人民的负担最轻；在贵族制下，负担就比较大了；而在君主制下，人民的负担是最重的。因此，君主制只适合于富国，贵族制适合于在财富和版图方面都适中的国家，而民主制则适合于又小又穷的国家。

的确，我们愈是思考这个问题，便愈是发现这就是自由的国家

与君主制国家之间的差别。在前一种国家中，取之于众也用之于众；而在后一种国家中，公共的力量与个人的力量是互为消长的：一个总想削弱另一个来扩大自己。所以，专制的目的不是为了使人民幸福而统治臣民，而是为了使他们贫穷困苦才便于统治。

在每一种气候条件下，我们都可以根据自然因素来确定气候的力量迫使人们采取政府形式，甚至还可以确定它应当有什么样的居民。土地贫瘠不毛之地的出产抵不上花费的劳动，这样的土地就应当听其荒废，不加耕种，或者让野人去居住。在人们劳动的收获恰好够居民之所需的土地，就由野蛮民族去居住；在这种地方，想按政治的法则去治理，是不可能的。而劳动收获的剩余不多的地方，则适宜于自由的民族去居住。土地肥沃只需少量劳动就能收获大量产品的地方，则可采用君主制来治理，让君主们的奢侈去消耗臣民过多的剩余产品，因为，让政府去吸收这种剩余，是比让个人浪费为好的。我知道也有例外的情形，但是，这些例外情形的本身就证实了这条法则，因为它们或迟或早都将引起革命，从而使事物又回到自然的秩序。

我们应当经常把一般规律与个别的原因加以区别，因为个别的原因只能影响一般规律的结果。即使南方都是共和国，而北方全是专制国，这也不能因此就说这条规律不是真理，即：由于气候的作用，专制制度适宜于气候炎热的国家，野蛮的办法适合于气候寒冷的地区，良好的政治管理方法适合于温带地区。我发现，有些人虽赞同这条规律，但在这条规律的应用方面持有异议。他们说，在寒冷的地方也有良田，在南方也有不毛之地。但是，这种情况只是对那些不从事物的各种关系去观察事物的人才是难题，因为，正

如我在前面已经说过的,还必须计算一下劳动、力量与消费等的比率。

现在假定两块土地的面积一般大,其中一块土地的产量为 5,另一块为 10。如果前一块土地的居民的消费量为 4,后一块土地的居民的消费量为 9,则前一块土地产品的剩余为 $1/5$,而后一块土地产品的剩余则为 $1/10$ 。由于这两者剩余产品的数量与生产数量的比率为反比,因此,产量为 5 的那块土地的剩余量就比产量为 10 的剩余量多出一倍。

不过,这并不只是一个产量多一倍的问题,我也不相信有人会把寒冷地方的肥沃程度与热带地方的肥沃程度全都看作是相等的。而且,就算是完全相等,如果人们愿意的话,就让我们拿英国同西西里比一比,拿波兰同埃及比一比;再往南就是非洲与印度群岛,再往北就什么也没有了。只看这种产量上的相等,难道就不观察一下耕作方法的不同吗?在西西里,人们只需松松土就可以了,而在英国,却要花多大的力气精耕细作啊!在需要更多的劳动力才能获得同等产量的地方,它剩余的产品必然是更少的。

此外,还需考虑到在炎热地区同等数量的人的消耗量是较少的。气候使他们必须饮食有节才能保持健康。欧洲人到了热带地方,如果也像在他们自己国家那样生活的话,那是一定会死于痢疾和消化不良的。沙尔丹^①说:“同亚洲人相比,我们简直是肉食动物,是狼。有些人说波斯人之所以节制饮食,是由于他们的土地耕

^① 沙尔丹(1643—1713):法国旅行家;他的《波斯和东印度群岛游记》(1711)在欧洲享有盛名,孟德斯鸠和伏尔泰都常引用这部著作。——译者

作不足。而我的看法却相反；我认为，他们国家的粮食之所以不那么多，是因为居民们对粮食的需要比较少。”沙尔丹还说：“如果他们的节食是由于土地歉收的话，那就只有穷人才吃得少，而不会大家都吃得少。而且，每个省的人是吃得多还是吃得少，就应当按照土地的肥沃程度而定，而不会全王国的人都同样那么节制饮食。波斯人对他们的生活方式感到骄傲。他们说：只需看他们脸上的气色就知道他们的生活方式比基督徒的生活方式好得多。的确，波斯人的面色一直是很匀净的，皮肤也很美，又细嫩又光滑；反之，他们的属民，那些按照欧洲人的生活方式生活的亚美尼亚人的面孔就很粗糙，且多粉刺，身躯又十分臃肿。”

愈接近赤道，人们吃得便愈少；他们几乎不吃肉，他们常吃的食品是：大米、玉米、高粱、黍和木薯。在东印度群岛，有许许多多的人每天在饮食方面花的钱不到一个苏。就是在欧洲，我们发现，南方人和北方人的食量的差别也很大，一个德国人的一顿晚餐，足够一个西班牙人吃一个星期。在人们贪吃的国家里，他们的筵宴也很奢侈：在英国，满桌子都是肉食，而在意大利，主人用来款待客人的，大多是甜食和鲜花。

衣着上的奢侈，也有类似的差别。在季节的变化又快又猛烈的地区，人们穿得就更好和更简单。在穿衣只是为了装饰的地方，衣服就讲究鲜艳而不重实用。在这些地方，衣服本身就是一种奢侈品。在那不勒斯，你天天都可见到在波西里普山上闲逛的人上身穿的都是花花绿绿的衣服，但脚上却不穿袜子。在住房方面也是这样。当人们不担心气候的变化会伤害人的身体时，就讲究住房要气派、要漂亮。在巴黎，在伦敦，人们的房屋讲究温暖和

舒适；在马德里，人们的客厅固然漂亮，但房间的窗子却没有一扇是可以关得严严实实的；他们睡觉的地方，简直就像耗子窝。

在气候炎热的国家，食物的营养丰富，味道鲜美。这是第三个差别，而且这一差别还对第二个差别产生一定的影响。在意大利，人们为什么爱吃蔬菜？因为意大利的蔬菜营养丰富，味道鲜美；而在法国是用水浇灌蔬菜的，因此蔬菜没有多少营养，在饭桌上几乎没有人吃，但种蔬菜的土地并不少，种菜的力气也没有少花。这是事实：巴巴里一带的小麦虽然不如法国好，但磨出的面粉却比法国小麦多；而法国的小麦磨出的粉又比北方的小麦多。我们因此可以推断：从赤道到北极，一般都存在着这种依次递减的情况。产量相等而粮食却较少，这难道不是一个显而易见的不利之处吗？

除了这几种差别以外，我再补充一个差别。这个差别是从以上几个差别中推导出来的，而且还反过来加强了以上的差别。气候炎热的国家所需要的居民比气候寒冷的国家少，而能养活的居民却比气候寒冷的国家多。这就使专制制度国家能获得加倍的剩余产品。同等数量的居民占据的土地的面积愈大，想发动叛乱便愈困难，因为企图暴乱的人们不可能那么迅速和那么秘密地集中行动，政府很容易发现他们的阴谋，切断他们的交通；而人口多的国家的人民愈聚集在一起，政府就愈不能侵犯主权者的权利。首领们^①在他们的密室中策划，同君主们在内阁商讨是一样的安全。群众在广场汇集之迅速，同军队在军营中集合是一样的，而在这方面暴君政府所占的便宜是能远距离行动。由于它有许多补给

^① 指试图发动暴乱的人民的首领。——译者

点,所以它的军队的力量可以像杠杆的力量那样随长度而增强*。反之,人民的力量只有集中起来才能行动;一分散开,就会被消灭,同火药散落在地上只能星星点点地着火是一样的。因此,人口愈稀疏的国家,便愈适合于暴君的统治:猛兽只能在荒野中称雄。

第九章 论一个好政府的标志

如果有人一定要问我哪一种政府是最好的政府,那他提出的这个问题就是无法解答的,而且意思也是不明确的。不过,我们可以这样说:人民在绝对的和相对的地位中有多少种可能结合的形式,这个问题就有多少种好的答案。

但是,如果人们问我根据什么标志就能判断某个国家的人民是治理得好还是治理得不好,这就是另一回事情了。这是一个事实问题,这个事实问题是可以解决的。

不过,这个问题也很难解决,因为每个人都想按自己的方式解决。臣民们希望公众平安,公民们则要求个人自由;一个宁愿财产有保障,而另一个则宁愿人身有保障;一个认为最好的政府是最严厉政府,而另一个则认为是最温和的政府;一个主张惩罚犯罪,而另一个则主张预防犯罪;一个认为为邻国所畏惧是好事,而另一

* 这同我在前面第二卷第九章对大国的不利条件的论述并不矛盾。因为我在那里讲的是政府对它的成员的权威,而在这里讲的是它的军队镇压臣民的力量。它那些分散在各地的成员是它可以用做远距离镇压臣民的补给站,但它想对这些成员本身直接采取行动,就没有这种支撑点了。因此,在一种情况下杠杆过长将成为政府的弱点,而在另一种情况下则将加大政府的力量。

个则喜欢最好是不为人知；一个巴不得日进斗金，而另一个最大的愿望是有饭吃。即使对这几点或其他类似之点，大家的看法都一致了，是不是因此就解决了问题呢？何况精神的数量是没有精确的衡量尺度的；即使在标志的问题上能达成一致，而在精神的数量估计方面，又如何达成一致呢？

至于我，我很吃惊，有那么一个简单的标志为什么一直没有人看出来，或者说，人们为什么一直怀疑而不赞同。政治结合的目的是什么？政治结合的目的是为了保护其成员，并使他们繁荣昌盛；而他们的生活不但得到了保护而且很幸福的最可靠的标志是什么呢？是他们人口的数目，因此，不要到别处去寻找这个争论不休的标志了。假定所有其他条件都是相等的，一个政府，如果人民生活在其治理之下，不靠外来移民，不靠归化，不靠殖民，而能人丁兴旺，人数大增，那么，这个政府就是最好的政府；反之，如果在它的治理之下人口减少而衰败，那么，这个政府就是最坏的政府。统计学家们，现在是你们的事情了：你们去计算、衡量和比较吧。*

* 就人类的繁荣昌盛而论，我们也应当根据这同一个原则来判断哪些时代是最值得我们称道的时代。有些人太夸赞文学和艺术繁荣的时代，而不深入研究文学和艺术繁荣的秘密目的，不考虑它们带来的灾难性后果。“只有傻瓜才把奴役的开始看作是在发展文化”^①，大家须知：那些书中的嘉言隽语是卑鄙的个人利益促使作者们说的。这一点，人们怎么看不出来呢？不，不管他们怎么说，一个国家不论它多么繁荣，只要它的人口一天天减少，它就不会真的是一切都好。即使一位诗人的年收入有十万利弗尔，那也不能说明他所处的时代是古往今来的最好的时代。要少看表面的安适，少看领袖们的从容，而应当多注意观察整个民族的福祉。尤其是在那些人口最多的国家里，冰雹虽然摧毁几个州县，但它很少造成饥馑；暴乱和内战虽吓坏了首领们，但不会给人民带来真正的痛苦，它们甚至可以使人民松一口气，要过一段时间之（接下页注）

第十章 论政府的滥用职权及其 蜕化的倾向

由于个别意志总是不断地违反公意,所以政府一直是在不断地努力对主权进行抵制,这种努力愈加强,则体制的改变就愈多。由于这里没有任何团体意志能与君主的意志相抗衡,因此迟早总有一天君主会对主权者进行压制,并破坏社会公约。这一不可避免的固有的弊病,从政治共同体诞生之时起,就一直不停地趋向于摧毁政治体,同衰老和死亡终将摧毁人的身体是一样的。

一个政府的蜕化,通常有两个途径,即:政府的收缩,或者国家的解体。

当政府由许多成员过渡到很少的成员的时候,也就是说,由民主制过渡到贵族制、由贵族制过渡到国王当政的时候,政府便会收

(接上页注)后他们才知道往后又由谁来实施暴政。只有人们的经常状态才会产生真正的繁荣或真正的灾难。当一切都被枷锁压垮的时候,大家全都会走向灭亡。这时候,首领们就可以大施淫威,肆意荼毒人民了。“他们把哪里弄成一片废墟,他们就说哪里是一片宁静。”^②当大人物们的纷争震荡着法兰西王国的时候,当巴黎的副主教怀揣匕首去出席国会的时候,这也未曾妨碍法国人民在自由安适的环境中人口繁衍,生活得很幸福。昔日的希腊正是在残酷的战争年代里日趋繁荣的,那时,尽管到处血流成河,但全国还是人口众多。马基雅维里说:“看来,我们的共和国^③正是在烧杀、流放和内战中强大起来的。”^④公民们的美德,他们的风尚和独立性,在增强国力方面所起的作用,比一切争端在削弱国力方面所起的作用大得多。只需一点儿震荡就能拨动心灵的心弦:真正能使人民繁荣昌盛的,不是和平,而是自由。

① 见塔西佗:《历史·阿格里科拉传》,第21章。——译者

② 同前,第31章。——译者。

③ 指佛罗伦萨。——译者

④ 见马基雅维里:《佛罗伦萨史·序言》。——译者

缩；这是政府的自然倾向。^{*} 如果它由少数倒退到多数，我们就可以说它是松弛了。不过，这种逆转的情形是不可能发生的。

^{*} 威尼斯共和国在海湾中缓慢的形成过程和发展，就是这种过程的显著的例子；而令人吃惊的是，时间已经过去了一千二百年，威尼斯人似乎还停留在 1198 年大议会关闭之后开始的第二阶段。至于人们所斥责的古代的大公，无论《威尼斯自由论》^① 是怎么说的，大公都不是他们的主权者。这一点，已经是有人确证了的。

不免有人会反驳我说，罗马共和国经历的过程却恰恰相反，他们是由君主制过渡到贵族制，并由贵族制过渡到民主制。我却不这么认为。

罗慕洛斯起初创立的是一个混合政府，但不久就蜕变为专制政府。由于好几个特殊的原因，国家过早地灭亡了，如同一个新生的孩子还没有长大成人就死了。塔尔干王朝被逐之后，才真正开始了共和国的诞生。但它在开始的时候并没有一个稳定的形式，因为它没有废除贵族阶级，所以只完成了事业的一半。由于采取了这种方式，所以世袭的贵族制（这是合法的政府制度中最坏的一种制度）便经常与民主制发生冲突，因而政府的形式一直摇摆不定，正如马基雅维里所论证的，一直到设立了保民官的时候，政府的形式才固定下来。只是在这个时候才有一个真正的政府和一个真正的民主制。的确，那时候的人民不仅仅是主权者，而且还担任行政官和法官，而元老院只不过是他们下属的一个行政机构，用以缓冲或加强政府的施政；至于执政官，他们本身虽然都是贵族，虽然都是首席行政官，虽然在战时是绝对的统帅，但在罗马却只不过是替人民主管某个部门的官员而已。

然而自此以后，罗马政府便循着它自然的倾向而加速走向贵族制。贵族阶级好像是自动消灭了，贵族制已不再像在威尼斯和热那亚那样存在于贵族共同体之内，而是存在于由贵族和平民组成的元老院共同体内，甚至在保民官开始篡夺主权的时候，还存在于保民官共同体之内。其实，当政的人被称作什么，是无所谓的；当人民有了为他们治理国事的首领时，不论这些首领被称作什么，都是贵族制。

由于贵族制的滥用权力，于是便产生了一系列内战和三头政治^②，苏拉、尤里乌斯·恺撒和奥古斯都^③ 三人已经事实上成了真正的国君；最后在提贝留乌斯^④ 的专制统治下，国家解体了。可见，罗马的历史不但没有证明我讲的原则不对，反而肯定了我讲的原则是正确的。

① 《威尼斯自由论》是 1612 年出版的一本未署作者名字的小册子，书中鼓吹罗马帝国的皇帝对威尼斯共和国拥有统治权。——译者

② 在罗马共和国后期，出现了两次由三人分掌政权的“三头政治”。第一次大约在公元前 60 年，由庞培、恺撒和克拉苏斯三人分掌政权，史称“前三头政治”；第二次约在公元前 43 年，由奥古斯都、安东尼和李必达三人分掌政权，史称“后三头政治”。——译者

实际上,一个政府是只有在它的活力已经用尽,已经衰弱到不能再维持其形式的时候,才改变其形式。但是,如果政府在已经松弛的情况下还要扩充的话,它的力量便会立刻化为乌有,它的存在便更难于维持;这时,就需要按照它的力量消失的程度加以补充和紧缩,否则,它所治理的国家就会土崩瓦解。

国家解体的情况,可以通过两种方式出现。

第一种是君主不再按照法律治理国家,而且篡夺了主权者的权力。这时就产生了这样一个重大的变化:不是政府在收缩,而是国家在收缩。我的意思是说:大国解体了,而在大国之中形成了另外一个纯粹是由政府成员组成的国家。这个国家,对于人民来说,就是他们的主人,他们的暴君。因此,从政府篡夺了主权之时起,社会公约便被破坏了,全体普通公民便当然地又恢复了他们天然的自由。这时候,他们之所以还服从政府,是迫不得已,而不是因为有服从的义务。

当政府的成员分别篡夺了他们只能集体行使的权力时,也会出现这种情况;这也是一种违法行为,而且还会造成更大的混乱。这时候,我们可以说,有多少行政官,就有多少君主,而国家的分裂也不亚于政府;它不是走向灭亡,就是改变形式。

③ 苏拉(公元前 138—前 78):罗马政治家和将军;尤里乌斯·恺撒(公元前 100—前 44),罗马“前三头政治”中野心最大的人物,后来成了罗马的独裁者;奥古斯都(公元前 63—前 14),罗马“后三头政治”中最有谋略的政治家,后来大权独揽,成了罗马帝国的第一个皇帝。——译者

④ 提贝留乌斯(公元前 14—公元 37):罗马帝国第二个皇帝,竭力推行奥古斯都制定的专制制度。——译者

当国家解体的时候,政府的滥用职权(无论是以什么方式滥用职权)都通称为无政府状态;与此不同的是,民主制就蜕化为群氓制,贵族制就蜕化为寡头制。我还要补充一点,那就是:王政就蜕化为暴君制。^① 不过,最后这个词的意思模糊不清,需要加以解释。

在通常的意义上,一个用暴力进行统治并蔑视正义与法律的国王,称为暴君;而在严格的意义上,“暴君”一词是指一个本身没有权利行使王权但窃取了王权的人。希腊人对“暴君”一词的理解就是这样的。一个君主,不论他是好是坏,只要他的权力是不合法的,希腊人都称之为暴君* ;“暴君”和“篡权者”是两个意思完全相同的同义语。

为了使不同的事物有不同的名称,我把篡夺王权的人称为“暴君”,把篡夺主权利力的人称为“专制主”。暴君是一个虽干预法律但是是按法律进行统治的人,而专制主则是把自己置于法律本身之上的人。可见,暴君不一定是专制主,而专制主则必然是暴君。

① 句中的这四个词的着重号是原有的。——译者

* “凡是在一个自由的城邦里终身掌权的人,就称为‘暴君’。”(科·尼波斯^②:《米提阿底斯传》,第8章)是的,亚里士多德说“暴君”与“国王”是有区别的:前者是为自己的利益而统治,而后者纯粹是为了臣民的利益而统治(见《尼各马可伦理学》,卷8,第10章)。不过,所有希腊的著述家都按照另外一种意义来使用这个词,尤其是色诺芬^③的《希罗》就是这样的。根据亚里士多德所做的区别来看,我们可以说,自从开天辟地以来,世界上就没有出现过一个国王。

② 尼波斯(公元前99—前24):罗马史学家。——译者

③ 色诺芬(公元前430—前355):希腊史学家,他的《希罗》是一本记述古叙拉古暴君希罗第一与一位哲学家对话的史学著作。——译者

第十一章 论政治体的死亡

即使是体制最好的政府，也有此自然的和不可避免的结局。连斯巴达和罗马^①都灭亡了，还有哪个国家能永世长存呢？虽然我们想建立一个持久的制度，但切不可妄想使它永远存在。想把事情做成功，这是可以的，但绝不可试图做根本不可能的事，也不要以为能使人的作品具有人间的事物所不可能达到的坚固性。

政治体同人的身体一样，从它诞生之时起就开始走向灭亡，而且它本身就存在摧毁它自己的原因。不过，这两者都具有一种或多或少的健康因素，足以使它们能存在一个或长或短的时期。人的肌体是大自然的作品，而国家则是人工做的产品。人的寿命长短，不由人决定，但国家的寿命则可由人给它一个尽可能好的建制，使它能存在一个尽可能长的时期。体制最好的国家也是要灭亡的，但是，只要没有什么意外的事件使它夭折，它是可以比别的国家多存在一些时间的。

政治体的生命的原动力，存在于主权权威；立法权是国家的心

① 卢梭大约在 1751—1753 年之间写了一篇《斯巴达和罗马这两个共和国的比较》（见《卢梭散文选》，李平沅译，百花文艺出版社 1995 年版，第 265—272 页）对这两个共和国做了很有趣的分析和描述。他在这篇短文的结语中说：“把这两个共和国放在一起研究的好处是：我们可以看到，尽管它们都没有达到它们本可达到的十全十美的境地，但它们的缺点并不相同，互相都具有对方所没有的优点。把它们的坏处一加比较，就可找到补救的良方。因此，根据事实而作的这一番比较，使我们看到了最好的政府的形象，看到了前所未有的大智大勇的人民。”——译者

脏,行政权是国家的大脑,大脑指挥各部分的活动。大脑可能瘫痪,但人可依然活着。一个人尽管是白痴,但他总是活着的。然而,心脏一旦停止跳动,任何动物都会死的。

国家的生存,绝不是靠法律,而是靠立法权。过去的法律虽不能约束现在,但我们可以把沉默看作是默认;把主权者未废除的法律看作是主权者依然认定它是有效的,可以继续行使的。凡是主权者想做的事,一经他公开宣布,只要他没有撤销,就表明他想把事情圆满办成。

人们为什么那么尊重古老的法律,就是为的这个缘故。人们认为,古老的法律之所以能保持如此长久,正是由于古代人的一切想法都是很好的。如果当时的主权者不继续不断地承认那些法律是良好的,他们早就把它们废除了。在一个体制良好的国家里,法律之所以没有衰弱,而且反而不断地获得新的力量,其原因就在于此。古代的判例,使那些法律日益受人尊重,反之,哪里法律因历时已久而削弱,便表明哪里不再有立法权威,国家已不再有生命力了。

第十二章 怎样保持主权威

主权者只有立法权而无其他的权力,因此只能依靠法律来行动;而法律又只不过是公意的明确体现,所以,只有在人民全都集合起来的时候,主权者才能行动。人们也许会说:把人民全都集合起来!这简直是在说梦话!这在今天虽然是办不到的梦呓,可是两千年前却不是办不到的。难道说人的天性改变了吗?

精神事物中的可能性的界限,是不像人们想象的那么狭隘的。是我们的弱点、我们的恶习和我们的偏见把它束缚住了。心灵卑鄙的人是不相信伟大的人物的;卑贱的奴隶露出一副讥讽的样子嘲笑“自由”这个词儿。

现在让我们用已经有过的事情来论证我们可能做到的事情。我不谈古希腊共和国;在我看来罗马共和国是一个伟大的国家,罗马是一个伟大的城市。最后一次人口统计数字表明罗马城中武装的公民有四十万;最后一次人口普查表明这个泱泱大国的公民人数超过了四百万,还不包括属民、外邦人、妇女、儿童和奴隶在内。

不难想象,要把首都及其周围的那么多人经常集合在一起,这是多么困难啊!然而事实是:罗马的人民很少有一连几个星期不集会的,甚至还多次集会。他们不仅行使主权,而且还行使政府的一部分权利。他们处理事务,审理某些案件,聚集在广场上的全体人民几乎既是行政官同时又是公民。

只要回顾一下各民族的历史,我们就可发现,大部分古代政府,甚至像马其顿人和法兰克人那样的君主制政府,也有类似的会议。不管怎么说,单单这一无可辩驳的事实就足以用来回答一切难题了。根据曾经有过的事情来推论可能办到的事情,我认为这个办法很好。

第十三章 怎样保持主权权威(续)

虽然集会在一起的人民批准了一套法律,从而规定了国家的

体制,但这还不够。他们建立了一个永久性的政府或者一劳永逸地把行政官都选举出来了,这也不够。除了因意外的情况而举行的特别会议以外,他们还需要举行绝对不能取消或延期的固定的和按期举行的集会,以便人民在规定的日子可以按照法律合法地举行会议,而不需要经过任何其他的召集手续。

除了这些按照规定的日期举行的法定的集会以外,一切其他不是由负有这种责任的行政官按照规定的程序召集的人民集会都是不合法的;在这种集会上决定的一切,都是无效的,因为召集会议的命令,其本身就应当是按照法律发出的。

至于合法集会的次数的多少,这要根据许多因素来考虑。这一点,是无法明确规定的。我们只能这样一般地说:政府愈有力量,则主权者便愈应经常集会表示自己的意见。

也许有人会说,这些办法对只有单独一个城市的国家来说是好的,但是,如果一个国家是由几个城市构成的,那怎么办呢?是划分主权好呢,还是把主权集中由一个城市单独行使,而让其他城市都听它的?

我的回答是:既不用前一个办法,也不用后一个办法。首先,主权权威只有一个,如果划分它,就不能不摧毁它。其次,一个城市同一个国家一样,是绝不可由法律规定听命于另一个城市,因为政治的实质就在于服从与自由两者的协调一致;而“臣民”与“主权者”这两个词是互相关联的同义语^①,这两者的意思结合成单独一个词,称为“公民”。

^① 参见本书第二卷第一和第二章。——译者

我还认为,把几个城市集合成一个单独的城市,这总归是一件坏事。而且,在试图把它们集合的时候,切不可自以为可以避免许多天然的不利之处;绝不可以用大国的滥用权力为例子来反对那些主张国家要小的人。然而,要怎样才能使小国有足够的力量抵抗大国呢?^① 按照从前的希腊城市抵抗大王^②的办法,就行了;按照晚近的荷兰与瑞士抵抗奥地利王朝的做法办,就行了。

如果不能把一个国家缩小到适当的疆界以内,那么,我们还有另外一个办法,那就是:率性不要“首都”,让政府轮流在每一个城市办公,轮流在每个城市召集全国会议。

让人民均匀地分布在全国各地,让他们在全国各地都能享受同样的权利和富足的生活。这样做,国家就可发展得最强盛并治理得尽可能好。人们始终要记住:各个城市的围墙全都是由破破烂烂的乡村房屋构成的。每当我在首都看见修建一座宫殿时,我就认为人们终将把整个国家变成一片废墟。

第十四章 怎样保持主权权威(续)

当人民合法地集会而成为集体的主权者时,政府的一切权能便完全中止,行政权也停止行使;最渺小的公民的身份也和首席执行官的身份是同样的神圣不可侵犯的,因为在被代表的人出现的

① 对这个问题的解答,参见本卷第十五章末尾一段及卢梭对这段话所加脚注。——译者

② 指波希战争时期的波斯国王大流士一世(公元前 522—前 486 在位)。——译者

地方就不能再有代表了。^① 罗马的人民大会里发生的骚乱,大部分都是由于不知道或者忽视了这一法则引起的。这时候的执政官只不过是替人民主管某一部门的官员,保民官只不过是普通的议长*,而元老院则什么也不是。

在中断期间,君主要承认而且必须承认他有一个实际的上级。对他来说,这是很可怕的。人民的这些集会,是保护政治共同体和约束政府的一种方法,因此在任何时候都使首领们感到恐惧。他们总是挖空心思千方百计地进行阻挠,力图使人民无法集会。这时候,如果公民们舍不得花时间和精力,懒懒散散,宁要安适而不爱自由,他们就不可能长期抵抗政府的这种图谋。于是,政府的抵制力便不停地增加,而主权权威最终必将丧失:大部分城邦就是这样过早地覆亡的。

不过,在主权权威与专断的政府之间有时候会出现一种中间力量;这一点,应当详细讲一讲。

第十五章 论议员或代表

一旦为公众服务不再成为公民心目中的主要事情,一旦他们宁肯花钱雇人而不愿自己亲自花力气去服务,则国家便接近于毁灭

① 人们也许对卢梭的这段话感到惊诧,但实际上,他在这里的论点与前面几章的论点是一致的。他在这里所说的“被代表的人”,指的是“主权者”;而“代表”一词则是指政府。请参见卢梭在下一章(第十五章)中的这段论述:“法律所表达的是公意,因此很显然,人民的立法权的行使是不能由他人代表的,而行政权就可以,而且也应当由他人行使,因为行政权只不过是按法律运用的力量而已。”——译者

* 这个词的意思,同英国议会中使用这个词的意思差不多。由于职能上的相似,因此使执政官与保民官经常发生冲突,尽管两者的权能此时已经中止。

了。要去打仗吗？他们可以出钱雇兵，而自己待在家里。要去开会吗？他们可以推选议员，而自己待在家里。由于懒惰和金钱的缘故，结果是：他们养兵来奴役祖国，养代表来使祖国大受其害。

由于商业和工艺搅得人心浮躁，由于人们唯利是图、疏懒和贪图安逸，因而使人的亲手服务变成了用金钱雇人替自己去服务。人们宁肯花钱，为的是使自己能轻轻松松地去挣更多的钱。殊不知花钱的结果是：不久就会使自己受到奴役。“钱财”这个词是奴隶的用语；在城邦里是没有这个词的。在一个真正自由的国家里，公民们做任何事情都是亲手做，没有任何一件事情是要花钱的。他们不仅不用金钱去免除自己的义务，反而是既花钱又还要亲手去尽自己的义务。我对一般人的看法实在不赞成，不过，我认为劳役比赋税更不违反自由。

国家的体制愈好，公众的事情在公民们的心里便愈重于私人的事情；私人的事情甚至是很少的，因为公众共同的幸福在很大的程度上就包括了每个人的个人幸福，因此他不需要再去寻求什么特殊的关照了。在一个治理得很好的城邦里，大家都争先恐后地去参加集会，而在坏政府的治理下，谁也不愿意挪动身子去参加。因为会上的事情，谁也不关心；人们早就料到公意在会上是不会占优势的，与其去参加这种会，还不如关心自己家里的事为好。从良好的法律中会产生更好的法律，从坏法律中必然会产生更坏的法律。一旦当人们一提到国家的事情就说：“这与我有什么关系？”我们就可断定国家即将灭亡了。

爱国心的淡薄，个人利益的膨胀，国家的庞大，对邻国的征战和政府的滥用职权，这一切，不言而喻，就是导致国家的议会里之

所以有议员或代表的原因。在某些国家里,人们竟公然称他们为“第三等级”。这样,就把其他两个等级的个人利益放在了第一位和第二位,而公众利益就只能占第三位。

同主权是不可转让的道理一样,主权也是不能由他人代表的。主权实质上就是公意,而意志是绝对不能由他人代表的。它要么是自己的意志,否则就是别人的意志,中间的意志是没有的。人民的议员不是而且也不可能是人民的代表;他们只不过是人民的办事员罢了,在任何事情上都没有最后决定之权。任何法律,不经过人民的亲自批准,都是无效的,都不能成为一项法律。英国的人民以为他们是自由的;他们简直是大错特错了。实际上,他们只是在选举议员期间才是自由的;议员一选出,英国的人民就成奴隶了,就什么也不是了。在他们短暂的自由的时间里,他们对自由的使用办法,正适足以使他们失去自由。

“代表”这个词儿是近代才有的;它来自封建政府,来自那种使人类受到屈辱并使“人”这个名称丧失其尊严的既罪恶又荒谬的政府制度。^① 在古代的共和国里,甚至在古代的君主国里,人民从来没有过代表,他们根本就没有这个词儿。非常奇怪的是,在罗马,保民官尽管是那么神圣,但人们从来没有想象过他们会篡夺人民的权能,而他们在那么广大的人群中也从未想过对他们的首领地位进行一次全民投票。从格拉古^②时代发生的事情就可看出,人数太多有时候

① 法文的 homme(人)一词,在法国封建时代有时候做“家臣”或“手下人”解,因此卢梭在这里说“罪恶而又荒谬的政府制度”使“人”这个名称丧失了尊严。——译者

② 格拉古(公元前 162—前 133):罗马共和国保民官。——译者

会造成很大的麻烦：当时有一部分公民不得不到屋顶上去投票。

在权利和自由受到普遍尊重的地方，不方便是不算一回事情的；明智的人民会以适当的办法来处理一切：他们可以让他们的随从去做保民官不敢做的事，他们不担心他们派遣的随从会以他们的代表自居。

为了说明保民官有时候怎样代表人民，只需想象一下政府是怎样代表主权者就够了。法律所表达的是公意，因此很显然，人民的立法权的行使，是不能由他人代表的，而行政权就可以，而且也应当由他人行使，因为行政权只不过是按法律运用的力量而已。由此可见，如果仔细研究一下的话，我们就可看出，真正按法律行事的国家是很少的。不管怎么说，可以肯定的是，保民官既然没有任何行政权力，他就不能以他担负的职务赋予他的权利而代表罗马人民，除非他篡夺了元老院的权力。

在希腊人那里，凡是人民应当做的事，他们会主动去做的。他们经常在广场上集会。他们居住之地的气候很温和，他们没有贪心，奴隶们为他们劳动；他们关心的大事是保持自由。没有这些便利的条件，怎能保有同样的权利呢？你们住的地方气候比较严酷。因而有更多的生活需要；* 一年当中有六个月无法让你们在广场上集会；你们闷声闷气讲的话，在露天是很难让人听懂的。你们关心你们的收入更胜于关心你们的自由；你们怕贫穷而不怕受人奴役。

什么！难道自由要靠奴隶制来维持吗？也许是的；是两个极端

* 在气候寒冷的国家，如果像东方人那样奢侈和懒散的话，这无异于给自己带上枷锁。我们比东方人更易于染上这两种毛病。

会合在一起了。一切不是出自自然的事物,都有其不便之处,而文明社会比其他事物就更有其不便之处。的确有这样糟糕的情况:不牺牲他人的自由,就不能保持自己的自由;不使奴隶们彻底做奴隶,公民们就不可能完全自由。斯巴达的情况就是如此。至于你们这些现代的人,你们虽然没有奴隶,但你们自己就是奴隶。你们以你们的自由去偿付他们的自由。你们别再吹嘘你们的这种做法了。我发现你们的这种做法是源于你们的怯懦而不是因为你们有仁厚之心。

我这番话的意思绝不是说人们非有奴隶不可,更不是说奴隶制是合法的;我在前面已经论证了恰好与此相反。我的意思只不过是在阐明为什么自以为自由的现代人要有代表而古代人却不需要有代表的原因。总之,一个国家的人民只要一选出了代表,他们就不再自由了,他们就无足轻重了。

从方方面面仔细研究之后,我认为,只要城邦不是非常之小,主权者今后在我们中间就不可能保持他们权利的行使。不过,如果城邦真的是非常之小的话,它岂不会被人征服吗?不会的。我将在以后* 阐明怎样把一个大国人民的对外力量与一个小国的良好政策和良好秩序结合在一起。

* 这是我打算在本书的后续部分谈论的问题,因为我在探讨对外关系时,必然会探讨联邦^①,这是一个崭新的问题,它的原则还有待于确定。

① 卢梭在他的《爱弥儿》第5卷中插入一篇《社会契约论》的撮要;关于联邦和联盟这个“崭新的问题”,他说:“我们要研究:要医治这些弊病,是不是可以采取联盟和联邦的办法,让每一个国家对内自主,对外以武装去抵抗一切强暴的侵略。我们要研究怎样才能建立一个良好的联盟,怎样才能使这种联盟维持久远,怎样才能使联盟的权利尽量扩大而又不损害各国的主权。”(卢梭:《爱弥儿》,李平沅译,商务印书馆2007年版,第717页)——译者

第十六章 论政府的创建绝不是一项契约^①

立法权一旦确立之后,就应当随之确定行政权,因为行政权只能以个别的行为来运用。行政权不属于立法权的本质,因此同立法权是天然地分离的。如果主权者被认为既然是主权者,因而便具有行政权力的话,就会使权力和事实混淆不清,以致人们很难分别哪些是法律,哪些不是法律。于是,这种变了质的政治体不久就会成为暴力的猎获物,虽然它建立的目的就为的是反对暴力。

按照社会契约,全体公民都是平等的,所以,凡是大家都应当做的事,就应由大家来规定;没有任何人有权要别人去做他自己不愿做的事。主权者在创立政府的时候,授予君主的就是这种为了使政治体能够存在与行动而不可或缺的权利。

有些人认为,^②创立政府的行为是人民与他们自己给自己加

① 第十六、十七和十八章自成一个单元,论述政府的建立。人们也许会感到奇怪,不知道卢梭为什么把有关这个问题的论述放在第三卷的末尾,因为从叙述的顺序上看,这个问题似乎应该在前面论述了各种政府形式的建制原则和分类以后就紧接着叙述的。但是,一细心阅读就可看出,卢梭之所以直到本卷结束时才谈到这个问题,是有他的目的的,他的目的是,在论述了政府的建立(第十六和十七章)之后,马上就把问题的要害转移到如何防止政府篡夺主权权力(第十八章)。这一点,是本卷的中心思想;把它放在卷末作为全卷的结论,意在提请人们特别注意。——译者

② 卢梭的《社会契约论》问世以前的著述家,尤其是中世纪的政论家,几乎全都把社会公约界说为一项“服从的公约”,即臣民服从君主,君主按照公共的福祉治理国家。这种看法到18世纪已成为“普遍的意见”,为大家所接受。但卢梭不这么认为。1753年他在《论人与人之间不平等的起因和基础》中说:“关于一切政府的基本契约的性质,是尚待探讨的问题,因此我今天暂不谈它。”(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2007年版,第109页)九年以后,即1762年,他在《社会契约论》出版时,便向公众宣告:他1753年暂不谈论的问题已经有了明确的结论,那就是他在本章的标题所说的:“政府的创建绝不是一项契约”行为。——译者

在头上的首领之间的一项契约,说什么正是按照这种契约,才得以规定双方应当遵守的条件,即一方有权发号施令,而另一方必须服从。但我认为,这样一种订约的方式,真是太奇怪了!现在让我们来看他们的见解是否站得住脚。

首先,最高权威是不能转让的,也是不能改动的。如果限制它,那就必然会摧毁它。说主权者给自己头上加上一个上级,这个话是很荒谬的,也是矛盾的;自己使自己有服从一个主人的义务,这就使自己恢复了完全的自由。^①

其次,很显然,人民同这个人或那个人订的契约,是一种个别行为,因此这种契约不能成为法律,也不是一种主权行为,因此是不合法的。

我们还可以看出:订约的双方都是处于唯一的自然法之下的,对他们互相承担的义务是没有任何保证的。这无论怎么说,都是与政治状态相违背的。由于手中有权的人始终是执行契约的主人,因此,这样一种缔约行为,就等于是硬要一个人对另一个人说“我把我所有的一切都给你,条件是:你愿意还给我多少就还给我多少。”

一个国家只能有一个契约,那就是结合的契约。有了这个契约,就不能再有任何其他的契约。我们无法想象任何另外一个公共契约不会破坏最初的契约。

① “完全的自由”即在自然状态下的自由。——译者

第十七章 论政府的创建

我们应当按照什么思路来设想创建政府的行为呢？我首先要指出：这一行为是一种复合行为，或者说，是由其他两种行为构成的，即：法律的制定与法律的执行。

前一种行为是：由主权者规定按照这样或那样的形式^①建立一个政府共同体。很显然，这种行为是一项法律。

后一种行为是：人民任命掌管所建立的政府的首领。不过，这一任命是一种个别行为，所以不是另一项法律，而仅仅是前一项法律的结果，是政府的一种职能。

困难在于如何理解在政府成立之前人民怎么能够有一种政府行为；而人民既然只能是主权者或臣民，他们何以能在某种情况下成为君主或行政官。

正是在这一点上显示了政治体能调和表面上互相矛盾的活动的令人惊异的功能之一。这个功能是由主权猝然转化成民主制而完成的，其间没有任何明显的变化，只不过是另外一种全体对全体的新的关系，公民就变成了行政官，从而就可以由采取普遍的行为过渡到采取个别的行为，由制定法律过渡到执行法律。

这种关系上的转变，绝不是没有实际例证的主观推论。在英国的国会里天天都有这种情形：下议院在某些情况下为了更好地

^① 这里的“形式”指政府的形式，即：或者按民主制，或者按贵族制，或者按君主制或混合的政府形式。——译者

讨论事务便转变成全院委员会。前一瞬间还是主权的议院，一下子就变成了一个普通的委员会，而且还接着就向下议院即向它自己提出它在全院委员会上所议定的方案，并在另一种名义下重新讨论它所决定的事情。

通过一次简单的公意行为就可在事实上建立政府，这是民主政府固有的便利。此后，这个临时的政府，或者是继续执政（如果这就是它决定采取的形式的话），或者是以主权者的名义建立一个符合法律规定的政府；这一切都是按规则行事的。此外，就不可能有任何其他合法的方式可以建立政府，而又不违背前面确定的原则。

第十八章 防止政府篡权的方法

从以上的阐述中，我们就可得出与第十六章的阐述完全一致的结论，即：创建政府的行为，绝不是一项契约，而是一项法律。行政权力的受托者不是人民的主人，而是人民任命的官吏；只要人民愿意，人民既可以委任他们，也可以撤换他们。对官吏们来说，不是什么订约的问题，而是服从的问题。在承担国家交给他们的职务时，他们只不过是尽自己作为公民的义务，而没有以任何方式谈论条件的权利。

即使人民建立的是一个世袭政府，无论是由一个家族世袭的君主制政府，还是由某个等级的公民世袭的贵族制政府，都不是一种协定，而只是人民赋予政府的一种临时的形式，在人民下令更换另一种形式时，这种临时的形式便告终止。

是的,这样的改变是很危险的,因此,除非到了政府已经变得和公众的利益不相容的时候,就千万别去触动已经确立的政府。不过,这种慎重的考虑,是一种政治法则,而不是一种权利的规定。国家不能把政治权威全都交给它的首领,其理由,同不能把军权全都交给将军是一样的。

同样真实的是,在相似的情况下,人们是不可能非常细心地按照各种必要的程序区别哪些是正常的和合法的行为,哪些是叛乱者的骚动;哪些是全体人民的意志,哪些是派系的叫嚣,尤其是在这时候人民又不能拒绝把严格按照权利的规定应当给予的东西给予那个居心叵测的人,因此,正是由于人民有这种义务,君主才占了很大的便宜,可以不顾人民的反对而依然保持其权力,人民还不能说他是篡权。因为君主可以假行使自己的权利之名,行扩大自己权利之实,并以公众的安宁为借口,禁止那些旨在重建良好秩序的集会,甚至钳制舆论,弄得全国万马齐喑,而且还故意挑起事端,却反过来说那些被吓得噤若寒蝉的人是拥护他,并对那些敢于讲话的人进行惩罚。罗马的十人会议就是这样干的:他们当选的任期原来只有一年,后来又延长一年,最后干脆不允许人民大会集会,试图永远掌握权力。世界各国的政府一旦被授予了公共权力,便或迟或早都将采用这种简便的方法篡夺主权权威。

我在前面说的那种定期集会,正可用来防止或推迟这种弊端,尤其是在人民不需要有正式召开大会手续的时候。因为在这个时候,如果君主加以阻止的话,就不能不表明他是在公开破坏法律;是国家的公敌。

以维护社会公约为目的集会,一开始就应当提出两个绝对不

能取消,并且必须分别投票表决的提案。

第一个提案是:主权者是否同意保持现在的政府形式。

第二个提案是:人民是否赞成让现在主政的人继续当政。^①

我在这里有一个假设,即:我已经阐明了在国家中没有任何一种基本法是不能被废除的,甚至社会公约也可以废除,因为,如果全体公民集会,一致同意废除这个公约的话,这个公约就无疑是应当依法废除的。格老秀斯甚至认为每个人都可以退出他是其中一分子的国家,从而恢复他天然的自由,并在离开那个国家的时候带走他的财产*。可见,如果集合在一起的全体公民不能做他们每个人都能分别做的事,那就太荒谬了。

① 这两段话中的着重号是原有的。——译者

* 很显然,每个人都不能为了逃避他的义务而离开他的国家;都不能在祖国需要他服务的时候而不为祖国服务。这样逃避,是有罪的,是应受惩罚的。这不是退出,而是背叛。

第 四 卷

第一章 论公意是不可摧毁的^①

只要若干人集合成一个整体，他们在维护共同的生存和公共的幸福方面，就只能有一个意志。这时候，国家的一切活力都是很强劲的。它的宗旨是明确的，没有任何利益是互相冲突的，到处洋溢着欢乐的气氛。只要稍加留心就可看出人们是很幸福的。和平、团结和平等是与政治上的尔虞我诈不相容的。正直和朴实的人们正是由于他们的单纯，反而不容易受欺骗。诱惑和花言巧语休想引他们上钩，他们甚至精明到还不足以当傻瓜呢。当我们在人民最幸福的国家里看见一群群的农民聚集在橡树下非常明智地讨论国事时，我们对那些装模作样，把一切都弄得很神秘，结果反而使自己声名狼藉、苦不堪言的国家的故弄玄虚的做法能不感到好笑吗？

① 关于“公意”，卢梭在第二卷第一至四章中已经论述过了。他之所以在本卷的开头再次谈论这个问题，是为了在第三卷和第四卷之间有一段承前启后的文字，把第三卷第十七章（《论政府的创建》）和第十八章（《防止政府篡权的方法》）与本卷第二至七章的论述衔接起来，前后呼应，更好地阐发本卷所要阐发的主题：如何充分地表达和体现公意，以保证国家的政治秩序得到维系。——译者

一个治理得很好的国家,是只需要很少的法律的,而在有必要颁布新的法律时,这种必要性早已普遍为人们看出来。第一个提出那些法律的人,只不过是说出了其他人已经感到的情况罢了。只要他确信别人也会像他那样做,这时候,把每个人都已决定要做的事形成法律,是不需玩弄手腕和多费唇舌就能使法律得到通过的。

有些理论家的错误在于:他们看到一个国家在诞生之时治理得很坏,便很痛苦地认为,要想在这个国家也这样做,是根本不可能的。他们一厢情愿地以为让一个手段高明的骗子或一个能说会道的说客到巴黎或伦敦就能说服人民相信他们的那套谬论。他们既不知道克伦威尔若是到了伯尔尼,就立刻会被人民关进铃铛牢;^①他们也不知道波佛公爵若是到了日内瓦,就立刻会被收进教养院严加管教。^②

当社会的纽带开始松弛和国家开始衰弱的时候,当个人的利益开始占上风和小社会开始影响大社会的时候,公共的利益就会发生变化,就会遇到与之对立的利益,人民的声音就不能形成一致,公意就不是全体的意志,于是就会出现矛盾,人们就会聚讼纷纭,争吵不休,最好的意见不经过一番争论,也是得不到采纳的。

① 克伦威尔(1599—1658):英国政治家,一个大独裁者,1653年自封为“护国公”。伯尔尼的苦役监狱,老百姓称它为“铃铛牢”,因为被判处苦役的犯人被带到牢外做苦役时,脖子上系几个小铃铛,以引起人们的注意。——译者

② 波佛公爵(1616—1669):法王昂利四世之孙,1648—1653年法国投石党暴乱时的首领之一。日内瓦的“教养院”是专门为收留不听管教的孩子而设立的。——译者

最后,当国家濒于崩溃,只能以一种残破不堪的形式苟存的时候,当社会的纽带在所有人的心中都断裂的时候,当卑鄙的私利厚颜无耻地披上神圣的公共福利的外衣的时候,公意就沉默了。每一个人都心中打他自己的小算盘,谁也不像公民那样发表意见了,好像国家从来就没有存在过似的。不仅如此,而且,有些人还假冒法律的名义来通过种种不公正的规章,以取得个人的私利。

公意是不是因此就消失或败坏了呢?不,没有。公意始终是牢固的,不可败坏的;它永远是纯洁的,只不过屈居于另外一些现在比它更强烈的意志之下罢了。实际上,尽管每个人都想使他个人的利益脱离共同的利益,但他发现,他根本不能把它们彻底分开,何况与他终将获得的独有的好处相比,他所分担的那一部分公共的负担,就算不得什么了。除了这种独有的好处以外,从他个人的利益出发,他同其他人一样,也是非常希望大家都幸福的。即使为了金钱而出卖了他那一投票,他也没有使他心中的公意完全消失;他只是回避了公意而已。他的错误在于改变了问题的状态。对于别人向他提出的问题,他所答非所问,以致他投票的时候心中所考虑的不是“这对国家有利”,而是希望“通过某个意见,以便对某个个人或某个党派有利。”于是,集会中的公共秩序的法则就不是在会上维护公意,而是使公意遭到质疑,并由它来做出回答。

我本想在这里详细谈一下主权行为中的投票权。这个权利,是谁也不能从公民手中夺走的。此外,我还想谈一谈发言权、提案权、分议权和讨论权等:这些权利,政府总是想让它自己的成员享

有。但是,这些重要的问题,是需要另外写一篇文章来讨论的,所以我无法把它们全都安排在这里讲。

第二章 论投票

我们从上一章就可看出:对公共事务的态度,是显示道德风尚的实际情况和政治体的好坏的一个相当可靠的标志。集会上的气氛愈是和谐,也就是说大家的意见愈趋于一致,则公意便愈占上风;反之,长时间的争论不休,意见分歧,甚至吵吵嚷嚷,便表明个人的利益在大肆活动,国家在走下坡路。

当国家的体制中有两个或更多等级的时候,则上面所说的情形就不十分明显,例如罗马共和国中的贵族和平民,虽然他们的争吵即便是在共和国最美好的时期,也经常把人民大会搅得乱成一团。不过,这一例外的情形是表面的而不是真实的,因为这时候由于政治体固有的这一缺陷,可以说是在一国之内出现了两个国家。这一点,虽说把两者合起来看是不真确的,但把它们分开来看就是真确的了。实际上,即使是在最动荡的时候,只要元老院不干预,人民的投票总是非常安静地进行的,而且总是按多数票表决的。公民只有一种利益,人民只有一个意志。

循环到了另一端,也会出现全体一致。这时候,沦落到了奴隶状态的公民既没有自由也没有意志了:恐惧和吹捧把投票变成了一片喧嚣;人们不再讨论,会场上不是歌功颂德就是乱骂一气。元老院在皇帝统治下就是用这种可耻的方式发表意见的。有时候,

这种做法竟谨慎到了十分可笑的地步。塔西佗说：在奥东^①统治下的元老们在大骂维梯留斯^②的同时，故意闹闹嚷嚷，乱吼乱叫，为的是使维梯留斯在万一成了主子的时候无法知道他们当中的每一个人说了些什么。

从以上所说，就可推导出这样一个法则，那就是：应当根据判断公意的难易程度和国家盛衰的情况来决定计算票数和进行分析意见的方法。

只有一种法律由于其性质而必须全体一致同意才能通过；这个法律是：社会公约，因为政治结合是世界上最自愿的行为。每一个人生来都是自由的，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同意的情况下就奴役他。说一个奴隶的儿子生来就是奴隶，这等于是说他生来就不是人。

即使在订立社会公约时有人表示反对，他们的反对也不能使公约无效，顶多只是把这些人不包括在内罢了；他们是公民中的外邦人。而在国家建立以后，居留在国内就表示同意，住在国家的领土上，就表示服从主权。*

除了这个原始契约以外，投票的大多数就可以约束所有其他

① 奥东(32—69)：罗马皇帝，因与维梯留斯争夺权力，被维梯留斯击败后，旋即自杀。——译者

② 维梯留斯(15—69)：罗马将军，击败奥东后，被所部拥戴为皇帝，并于公元69年4月得到元老院的承认，但同年10月就被罗马人民推翻，他本人也被乱兵所杀。——译者

* 这当然指的是在一个自由的国家内，因为由于家庭、财产、没有安居的住处、生活的需要和暴力这些因素也可以强把一个人留在国内，所以单凭他的居住，还不能断定他是同意公约还是破坏公约。

的人。这是契约本身产生的结果。也许有人会问：一个人既然是自由的，怎么又不得不服从不属于他的意志呢？反对者既然是屈从于他不同意的法律，又怎么能说他是自由的呢？

我的回答是：这个问题的提法不妥。因为一个人既然是公民，这就表明他是同意所有一切法律的，甚至对那些不顾他的意愿而订的法律和他如果破坏其中任何一条就要对他实行惩罚的法律也是同意的。国家全体成员的经常意志就是公意。正是有了这个公意，所以他才成为公民，而且是自由的。^{*}当有人在人民的集会上提议一项法律时，他不问在场的人是同意还是否定这项法律，而是问这项法律是否符合公意，于是大家用投票的方法来表达他们对这项法律的意见，最后以票数计算的结果宣告公意。因此，如果与我的意见相反的意见占了上风，这并不说明其他的问题，而只是说明我的意见错了，说明我认为是公意的事项不是公意。如果我个人的意见竟然胜过了公意，那我就做了一件恰恰不是我想做的事，这时候，我就不是自由的了。

当然，以上的阐述是基于这样一个假定，即：公意的一切特征始终存在于多数之中。如果不是这样的话，那么，无论你站在哪一边，都是没有自由可言的。

我在前面论述人们在公共事务的讨论中是怎样用个别意志去代替公意时，已详细提出了防止这种弊端的切实可行的办法^①；这

* 在热那亚，在监狱的大门上和苦役犯的锁链上都刻有“自由”二字；这个办法又好又正确。的确，在各个国家，只有坏人才阻挠公民的自由。在一个把这种人全都罚去做苦役的国家里，人们充分享受着自由。

① 见本书第二卷第三章和第三卷第十八章——译者

一点,我以后还要再次谈到。^①至于宣告这种意志所需要的投票的比例数,我也提出了如何决定的原则。只要有一票之差,就可以破坏双方的相等;只要有一个人反对,就不是全体一致。不过,在全体一致和双方相等之间,有好几种不相等的分配,人们可以按照政治体的情况和需要来确定每一种的票数。

有两个一般的法则可以用来确定这种比率。这两个法则,第一个是:讨论的问题愈重大,则应采纳愈是接近全体一致的意见;第二个是:事情愈是需要迅速解决,则规定的双方票数之差就愈应缩小;在必须立刻做出决定的讨论中,只需超过一票就可以了。第一个法则似乎更适合于表决法律的制定,第二个法则更适合于重大事情的处理。不过,不管怎样,都必须把两者结合起来,才能确定宣布其为多数的最好的比率。

第三章 论选举

关于君主和行政官的选举,我已经说过了,是一种复合行为。在这方面,可以采取两种办法,即:选定和抽签。这两种方法在不同的共和国中都采用过,甚至现在在威尼斯选举大公时,还是按照这两种方法非常复杂的混合形式进行的。

孟德斯鸠说:“用抽签的办法进行选举,是符合民主制的性质的;”这,我同意。不过,为什么是这样的呢?孟德斯鸠说:“抽签是一种不使任何人感到苦恼的选举方法,它使每一个公民都能有一

^① 见本卷第三和第四章。——译者

个为祖国服务的合理希望。”^①这就说得不对了。

人们如果注意到选举首领是政府的职能而不是主权的职能的话,就可看出,抽签的办法之所以符合民主制的性质,是因为在民主制里,行政机构的行为愈少,则行政机构就愈好。

在一切真正的民主制度下,担任行政官不仅无任何好处,反而是一项沉重的负担。人们无法公平地把这项职务强加给这个人,而不强加给另一个人,只有法律能把它加给那个中签的人。因为在抽签时,大家的条件都是相等的,何况选择是不由任何人的意志来决定的,所以这当中没有任何能改变法律的普遍性的人的因素在起作用。

在贵族制下,是由君主来选择君主的,由政府来保存它自己。在这种制度下,用投票选举的方法是很合适的。

以威尼斯大公的选举为例,它不但没有否定反而证明确有这种区别。这种混合的形式正适合于混合政府,因为人们本来就不应当把威尼斯政府看作是真正的贵族制。如果说威尼斯人民在政府中从来就没有过一席之地的话,威尼斯的贵族也同人民完全是一样的,一大批穷巴拉波特^②从来就没有担任过任何官职,只拥有“阁下”这个空头衔和参加大议会的权利而已;那个大议会的人数,同我们日内瓦的大议会的人数是一样的多,其中有些人虽然是很显赫的,但他们的特权并不比我们的普通公民多。除了这两个共和国的极端差异以外,我们发现,日内瓦的市民恰好相当于威尼斯的贵族,我们的土著和居民就相当于威尼斯的市民和人民,我们的农民就相当于威尼斯大陆的臣民。总之,无论从哪个角度看这个共和国,除了

① 见孟德斯鸠:《论法的精神》,第1卷,第2章。——译者

② 巴拉波特:聚居在威尼斯圣·巴拉贝贫民区的穷贵族。——译者

它的地域比我们大以外，它的政府并不比我们的政府更像贵族制。全部差别在于：我们没有一个终身的首领，所以不需要抽签。

在真正的民主制下，用抽签的办法选举，并没有什么不便之处，因为大家无论在品德和才能方面，还是在地位和财富方面，都是平等的，所以无论选谁，都没有多大关系。不过，我已经说过了：真正的民主制是从来就没有过的。

如果选举和抽签这两种办法都同时采用的话，则前者可用来挑选需要有专门才能方可担任职务的人，如军事指挥官；而在选用只需有健全的头脑和公正廉洁的名声就可担任职务的人时，例如审判官，就可采用后一种办法，因为在一个体制良好的国家里，这些品质是所有的公民都具有的。

在君主制政府中，抽签和选举这两个办法都用不上，因为国王是当然的唯一无二的国君和行政官；选用其下属的权利，唯一无二地是属于他的。当圣皮埃尔神甫建议扩充法兰西国王的行政机构，并用选举的办法选用其成员时，他没有意识到他这个建议是在改变政府的形式。^①

① 圣皮埃尔神甫(1658—1743)：是巴黎贵妇人杜宾夫人家的常客。1743年神甫逝世后，杜宾夫人出于对神甫的爱戴之情，要求当时在她家担任秘书的卢梭对神甫尚未发表的各种著作加以整理、摘录和评注。句中所说的圣皮埃尔神甫的“建议”，指神甫的《部长联席会议制》。卢梭在整理这部著作时发现：神甫太大胆了，竟公然“主张废除由国王任命大臣管理国事的制度，而代之以凭才能当选的官员组成的行政会议主持国政。这个办法等于是公开剥夺国王的王权，把国王改变成行政会议的主席。卢梭认为这个意见必将引起轩然大波。”^②因此没有把他所撰写的《评圣皮埃尔神甫的〈部长联席会议制〉》交给杜宾夫人发表。——译者

② 见特鲁松：《卢梭传》，李平沅、何三雅译，商务印书馆1998年版，第189页。——译者

我本想在这里谈一下人民大会上的投票和计票方法,然而罗马政治制度史在这方面已经把我准备要讲的原则全都阐述得很清楚了。博闻强识的读者若再仔细观察一下在一个二十万人的大会上是如何处理公共的和个别的事务,那对他或许是不无益处的。

第四章 论罗马人民大会

我们没有有关罗马早期历史的可靠的资料;人们所讲的那些有关罗马的事,看来大部分都是传说。^{*}一般地讲,各民族的编年史中最有教益的部分,即他们当初建国的那段历史,是我们最缺少的。经验每天都在告诉我们,各个帝国的革命是由于什么原因发生的。可是现在已经不再有新的民族在形成了,所以我们只能凭推测来论述他们是如何形成的。

我们所发现的种种既成习惯,至少能表明那些习惯有一个起源。凡是能追溯到起源的传说,凡是经过最大的权威证实并有许多强有力的理由肯定的传说,都应当被认为是可靠的。我在追寻世界上这个最自由和最有力量的民族在怎样行使他们的最高权力方面,所遵循的就是这个原则。

罗马建国之后,新生的共和国,即由阿尔班人、萨宾人和外邦人所组成的那支军队,分成三种人。由于这种区分,所以称之为部

^{*} “罗马”这个词,有人说来自罗慕洛斯(Romulus),其实它是希腊文,意思是“强力”;“努马”(Numa)一词也是希腊文,意为“法律”。罗马城中最初两个国王难道不是预先就给自己起好了表明他们事业的名字吗?

族。每一个部族再分为十个库里亚；每一个库里亚又再分为若干德库里亚；每一个库里亚和德库里亚都有一个首领，分别称为库里昂和德库里昂。

此外，还从每个部族抽调一百个骑兵或骑士编为团队，称为“百人团”。由此可见，当初在一个城里没有必要的这种划分，纯粹是军事性的。不过，在我看来，使这个小小的罗马城之所以能预先就给自己建立了这么一个适合于这个作为全世界的首都的政体，似乎是出自一种伟大的本能。

从这第一次划分之后，不久就出现了一种糟糕的局面：阿尔班人的部族(Ramnenses)和萨宾人的部族(Tacienses)始终是原来那个样子，而外邦人的部族(Luceres)，由于外邦人的不断涌入便不断地增加，以致不久就超过了前两个部族。针对这种危险的状况，塞尔维乌斯的补救办法是：废除按种族来划分，而代之以按部族在城中所居住的地区来划分，把原来的三个部族分为四个，每一个部族占据罗马的一座小山，并以山名为部族名。这样，既解决了眼前的不平等，又防止了未来的不平等。这种划分法，不但划分了地区，而且还划分了人：禁止这个地区的人转移到另一个地区，从而防止了各个种族的互相混合。

塞尔维乌斯还把原来的三个百人骑兵团增加了一倍，而且还另外增加了十二个，不过，名称不变，还是原来的名称。这个办法又简单又方便，一举就把骑士团与人民团体分开了，使人民毫无怨言。

在这四个城市部族之外，塞尔维乌斯又增加了另外十五个部族，名称为“乡村部族”，因为他们是由分居在十五个乡区的居民组

成的,后来又新增了十五个。这样,罗马人便一共分成三十五个部族,从此一直到共和国终了都一直是这个数目。

从城市部族和乡村部族这种划分法,产生了一种值得一谈的结果,因为以前还从未有过这样的先例,而且罗马的风尚之得以保存和帝国之得以扩大,都归功于此。有些人认为城市部族不久就窃取了权势和尊荣,而且败坏了乡村部族。情况恰恰相反,大家都知道,早期的罗马人是喜爱乡村生活的。这种爱好,来自那位贤明的建国人^①,他把农事和军事与自由结合在一起,而且可以说是把那帮从事工艺的人、搞阴谋的人、贪恋财富和畜养奴隶的人,全都赶进城去了。

因此,罗马所有的有名人物全都生活在农村,并且耕种土地。当国家需要治国的干才时,人们总是到农村去寻访。这种情况,正是那些最受人尊敬的贵族们的状况,因此受到人们普遍的赞赏。他们宁过乡村简朴而勤劳的生活,而不愿意过罗马城里的人的那种懒懒散散的生活。一个在城里一直穷愁潦倒的无产者,一到农村劳动,就会变为受人尊敬的公民。瓦戎^②说:我们古代的先贤之所以要把农村建设成为一个培养英勇的人的大营地,不是没有道理的。只有在这样的营地培养出来的人才能在战时保卫他们,在和平时期能供养他们。普林尼^③非常明确地指出:乡村部族之所以受人尊敬,是因为组成这种部族的成员都是受人尊敬的人。反

① 指罗慕洛斯。——译者

② 瓦戎(公元前116—前27):罗马哲学家和史学家。——译者

③ 普林尼(23—79):指罗马史学家老普林尼。——译者

之,为了羞辱游手好闲的人,就把他们打发到城市的部族去。萨宾人阿皮乌斯·克劳狄乌斯回到罗马时备受尊荣,被编入了一个乡村部族,这个部族后来就以他的姓氏命名。而那些被释放的奴隶全都被编入城市部族,没有一个被编入乡村部族。在整个共和国时期,从来没有一个被释放的奴隶担任过公职,尽管他们已经成为公民。

这种做法本来是很好的,但太做过了头,以致终于产生了一种变化,在制度上形成了一种弊端。

首先,监察官长期掌握了可以把公民从一个部族转到另一个部族的权利以后,便任意行使,竟允许大部分人喜欢加入哪个部族就加入哪个部族。这样做,不但一点好处也没有,而且还使监察权失去了它最大的作用之一。此外,由于有实力和有地位的人全都编入乡村部族,而被释放的奴隶成为公民之后便一直同民众在一起,留在城市部族,因此,一般地说,部族就不再是按地方和地区来划分,以致全都混杂不清,除了根据名册以外,便没有办法分辨各部族的成员。“部族”这个词的意思,便从按实物^①来划分转变为按人身来划分,或者更确切地说,这个名词几乎已经变得空有其名了。

还有,城市部族由于更易于集合,所以在人民大会里总是比其他部族人多势重,把国家出卖给那些向部族中的无耻之徒购买选票的人。

^① “实物”指土地,指部族成员居住的地方。——译者

至于库里亚,由于当初建国的人^①规定每个部族有十个库里亚,因此那时候住在罗马城中的全体罗马人就有三十个库里亚。每个库里亚都有它自己的庙宇、神祇、官吏、祭司和称为“大路节”的节日;这种节日,和后来乡村部族中的乡村节差不多。

按照塞尔维乌斯的新的划分法,这三十个库里亚根本不可能平均分配在四个部族里,因此他也不想触动它们。这样一来,部族中那些相对独立的库里亚便形成了罗马居民中的另外一种划分方式。不过,不论是在乡村部族中,还是在构成乡村部族的人民中,都不发生库里亚问题,因为部族已经变成了一种纯粹的民事组织,并采用了另外一种部队征集的制度。罗慕洛斯原先那种军事性质的划分法,已经没有用了。因此,尽管所有的公民都登记在部族的名册里,但在一个库里亚内根本找不到几个公民。

塞尔维乌斯后来又做了第三种划分法。这第三种划分法与前面两种划分法毫无关系,但后来由于它的作用竟变成了最重要的一种。他把所有的罗马人分为六个等级,既不按地方划分,也不按人身划分,而是按财富划分。前面两级全是富人,最后两级全是穷人,中间两级是财产不多也不少的人。这六个等级的人又分编成一百九十三个团队,称为“百人团”。这些团队又是这样分配的:第一等级的人独占其中的半数以上,最末一级只构成其中的一个团。这样一来,人数最少的那一级竟然成了团数最多的那一组,而整个最末一级只不过是一个次级的划分单位,尽管他们的人数占罗马居民的过半数。

^① 指罗慕洛斯。——译者

为了使人民不至于看出这后一种形式的后果，塞尔维乌斯便设法使它看起来好像是军事性的组织。他在第二级中组建了两个甲冑士百人团，在第四级中组建了四个军械士百人团。除了最后一级以外，其他各级的人又分青年和老年，这就是说，分成有服兵役义务的人和因年老按法律免服兵役的人。这种划分法，比按财产划分的办法更需要经常重新进行人口普查和统计，所以他决定人民大会在马尔斯广场举行，所有达到服兵役年龄的人都需带着武器参加。

塞尔维乌斯之所以不在最末一级区分青年和老年，是因为他不愿意让这一级的人享有为祖国服兵役的荣誉，因为，必须是先有殷实的家庭，然后才有保卫家庭的权利。像今天在各国国王的军队中那一大帮吊儿郎当的乞丐队伍，要是出现在当年罗马的步兵队里的话，也许没有一个不被人们轻蔑地撵出去，因为那时的士兵乃是自由的保卫者。

在最末一级中，还分成“无产者”和“按人头计数的人”。前者并不是完全一无所有，他们至少还在向国家提供公民，甚至有时候在紧要关头还向国家提供士兵。至于那些全然一无所有、除了按人头便无法计数的人，根本就不被人看在眼里，只是到马留乌斯时代才开始征募他们入伍。

这第三种计数方法本身是好是坏，我在这里不作结论，但我要着重指出的是：这种方法之能够实行，完全靠的是早期罗马人的淳朴的风尚、他们的大公无私、他们对农耕的喜爱和对商业与贪财之心的鄙夷。如今在现代的各个国家，人们各个贪得无厌，人心浮躁不安，尔虞我诈，人口不断流动，贫富穷通变化无常，人们能让这样

一种做法持续二十年不扰乱国家吗？还需指出的是，正是罗马人民有这种比制度更强有力的风尚和舆论，才纠正了制度中存在的种种弊病。在罗马，富人如果太显示自己的富有的话，是会被贬到穷人的等级去的。

从以上的叙述就可明显地看出：为什么一般人都说只有五个等级，而实际上有六个等级，其原因就在于此。第六级既不提供带武器的士兵，也没有在马尔斯校场*投票的权利，在共和国里几乎没有任何用处，很少被人看在眼里。

以上是罗马人民的几种不同的划分。现在来看这些划分在大会中产生的效果。这种合法召开的大会，称为人民大会，通常都是在罗马公共会场或马尔斯校场举行；分为库里亚大会、百人团大会和部族大会三种：这要根据它们是按三种形式中的哪一种形式召开而定。库里亚大会是罗慕洛斯创立的，百人团大会是塞尔维乌斯创立的，部族大会是人民的保民官创立的。任何一项法律的批准和任何一位行政官的选用，都必须在人民大会上通过。由于每一个公民不是编在某一个库里亚里，就是编在某一个百人团或某一个部族里，因此没有任何一个公民没有投票权。罗马人民无论在法律上和事实上都是真正的主权者。

为了使这些大会能合法地召开，并使大会上通过的事项具有法律效力，就定下了三条规定：第一，召开这种大会的机构或行政

* 我之所以要指明是在马尔斯校场，是因为百人团的大会是在这里举行的。至于其他两种形式，人民则是在公共会场或其他地方举行。这时候，“按人头计数的人”也有同最高级的公民同样的影响力和权威。

官,必须具有召开这种大会的权力;第二,这种大会必须在法定的日子召开;第三,占卜的结果必须是大吉大利的。

第一条规定的理由,是用不着解释的;第二条是一种行政措施:在节日或集市的日子是不允许举行大会的,因为乡村中的人到罗马来有许多事情要办,没有时间整天待在会场上。由于有第三条规定,元老院便可以约束一大群骄傲而又急躁的人,并及时缓解试图闹事的保民官的狂热;不过,保民官也有他们摆脱这一约束的办法。

法律的制定与首领的选举,并不是提交人民大会解决的唯一事项。罗马人民还夺取了政府的多种职能。我们可以说:欧洲的命运是在这些大会上决定的。开会的目的的多样性,可以使大会根据所要处理的事项而决定开会的不同形式。

要评判这几种形式,只需把它们加以比较就可以了。罗慕洛斯创立库里亚的目的,是旨在以人民来制约元老院,以元老院制约人民,而他自己对这两者都可以加以控制。他通过这种形式,使人民在人数上占优势,以平衡他让贵族们在权势和财富上的优势。不过,按照君主制的精神,他还是让贵族们占了更多的优势,因为那些受贵族们保护的人必将偏向贵族,使贵族在票数上占多数。这样一种值得称道的保护者与受保护者的制度,是政治的与人道的一种杰作;没有这种制度,与共和国的精神相违背的贵族制便无法存在。只有罗马才能在全世界创造这么一个良好的榜样:它从未产过什么弊端,不过,后来也没有人仿效。

由于库里亚这种形式从王政时期一直保持到塞尔维乌斯时代,而最后一个塔尔干王朝的统治又被认为是不合法的,所以通常都把王政时期的法律称为“库里亚法”。

在共和国时期，库里亚只限于四个城市部族，而且只包括罗马的民众，因此既不能与作为贵族之首的元老院相抗衡，也不能与作为富裕公民之首的保民官相匹敌，尽管这些保民官也是平民。因此，它们威信扫地，竟沦落到如此地步：它们的三十个小吏集合起来就能做库里亚大会能做的全部事情。

百人团的建制是如此之有利于贵族制，以致在刚开始的时候，人们不知道元老院为什么在以百人团命名的大会上总不占优势，不知道元老院为什么在执政官、监察官和其他象牙行政官^①都是由百人团选出的百人团大会上总落下风。其实，这是因为构成罗马全体人民的六个等级的一百九十三个百人团，第一级就占了九十八个，何况按百人团的团数来计票，第一级一个级的票数就超过了其他各级的总和。当所有的百人团都一致同意的时候，人们就用不着再统计票数，最少数的人通过的事就成为大多数人的决定了。因此我们可以说，在百人团大会上，是按财富的多少而不是按票数的多少来决定事情的。

不过，对于这种极端的权威，可以用两个办法来缓和。首先，保民官通常是而且大多数都是平民；他们也是属于富人的等级的，所以他们在第一级里可以与贵族们的势力相抗衡。

第二个办法是：鉴于投票总是从第一级开始的，因此不让百人团在开始的时候就按他们的级别投票，而用抽签的办法抽出一个百人团，让这个百人团* 单独进行选举，然后在另外一天，按等级

① 象牙行政官，有资格坐象牙椅的高级行政官。——译者

* 人们让这个用抽签抽出来的百人团第一个投票，因此称它为“优先团”；优先团这个名词就是由此而来的。

召集所有的百人团进行这同一项选举,其结果通常是一致的。这样,按级别示范的带头作用,便按照民主制的原则让位给抽签了。

这个办法还有另外一个好处,那就是:在两次选举之间,乡村的公民有时间去了解临时被提名为候选人的才能,以便把票投给他们所了解的人。不过,往往由于借口要迅速完成投票,这个办法便被废除了,改为两次选举同一天进行。

严格说来,部族大会才是罗马人民的议会。部族大会只能由保民官召开,在会上选举保民官和通过平民制定的法律。元老院不但对它没有影响力,甚至根本就无权参加,而且还必须服从他们无权参加的大会通过的法律。在这一点上,元老们还不如最卑微的公民自由。不过,这种不公平的做法被人误解了,因而使一个不是全体成员都参加的公共团体制定的法令全都失效。当所有的贵族按照他们作为公民应有的权利而参加这种大会时,他们就成为普普通通的个人,他们便无法影响按人头计票的表决形式,因为在这种会上,最卑微的无产者同元老院的首席元老完全是平起平坐的。

除了由于一个如此众多的人民在投票方面按不同的分配方式产生的秩序之外,这些分配方式的本身也不是无关紧要的;其中的每一种,对人们之所以愿意采取这种形式的原因,都起着相对的作用。

我们不必多谈细节,仅从以上的叙述就可看出部族大会是最有利于人民的政府的,而百人团大会最有利于贵族制。至于库里亚大会(罗马的民众只有在这种大会上才占多数)由于它们只有利于暴君制和心怀阴谋的人,所以一再遭到人们的指摘,就连那些喜欢玩弄诡计的人也都不采用这种易于使他们的诡计过分暴露的办法。的确,罗马人民的尊严只有在百人团大会上才能显示出来,只

有这种大会才是各个部族都包括在内的；而库里亚大会便不包括乡村部族，部族大会就不包括元老院和贵族。

至于计票的方法，在早期的罗马人中，也像他们的风尚那样简单，虽然还不像斯巴达人那样简单。每个人都高声表示他投谁的票，由一个记票员依次把每个人的票记下来。每个部族的多数票便决定该部族表决的结果；而部族之间的多数票，便决定了人民表决的结果。库里亚大会和百人团大会的计票方法，也是如此。只要公民们都很诚实，每个人都羞于公开把票投给一个不正确的意见或一个无德无才的人，这个办法当然是很好的。然而在人民已经腐败而且有人贿赂选票的时候，那就以采用秘密投票的方式为好，因为只有这样，才可防止那些有贿赂选票之嫌的人捣鬼，才能使那帮无赖的宵小不至于变成出卖公众利益的蝥贼。

我知道西塞罗曾谴责过这种变化，并把共和国的覆亡的一部分原因归咎于它。不过，尽管我觉得西塞罗的评论颇有道理，但我并不赞同。我认为，恰恰相反，正是由于没有进行足够的类似的变革，才加速了国家的灭亡。如同健康人的那套饮食方法不适合于病人一样，我们切不可拿适合于好民族的那套法律去治理一个腐败的民族。再没有什么能比威尼斯共和国存在的时间之长更能证明这条法则是正确的了。威尼斯共和国徒有其名的空架子之所以迄今还依然存在^①，唯一的原因就是由于它的那些法律适合于

^① 威尼斯共和国成立于公元5世纪，一直存在到1797年，即卢梭的《社会契约论》发表之后三十五年，才在拿破仑领军远征意大利时被废除；1866年威尼斯被并入意大利王国。——译者

坏人。

每个公民都领到一张票；他们在所投的票上表示的意见，不让任何人知道。在投票、计票和比较票数等方面，人们也规定了一些新的程序，但这也未能防止担负这项工作*的官员们的忠诚不受人怀疑。最后，为了防止舞弊和购买选票的行为，还发布了许多禁令，而禁令的数目之多，正足以表明它们是没有用处的。

到了共和国末期，罗马人不得不临时采取一些特别的办法来补救法律之不足。有时候他们假托神灵；但这个办法只能欺骗人民，而不能欺骗统治人民的官员。有时候他们趁候选人还来不及玩弄手段之前，突然召集一次大会。有时候当他们发现被人收买的人准备投票给坏人时，他们在会上便东拉西扯瞎发言，把开会的时间消耗掉。不过，抱有野心的人也有他们应付的方法。而令人难以置信的是，面对如此之多的弊端，为数众多的罗马人民靠他们原先那套旧的规章，竟从未停止过选举行政官、制定法律、审理案件和处理大小公事，而且进行得非常顺利，同元老院亲自办理几乎是一样的。

第五章 论保民官制

当人们不能在国家的各个组成部分之间确定一个准确的比例时，或者，当一些不可消除的原因不断改变着它们的比率时，人们便成立一个特别的行政机构。这个行政机构，在组织上同其他机

* 这项工作包括选票的监制、分发和查询。

构没有联系；它能使比例的每个项都恢复正确的比率，而且在君主与人民之间或者在君主与主权者之间，甚至在必要的时候同时在这两者之间形成一种联系，或者说是形成比例的中项。

这个机构，我称它为保民官制；它是法律和立法权的保护者。它的作用有时候像从前罗马人民的保民官那样保护主权者以对抗政府；有时候又像现在的威尼斯十人会议那样支持政府以对抗人民；有时候又像斯巴达的监察委员会那样保持一方与另一方之间的平衡。

保民官制不是城邦的一个组成部分，它没有任何一点立法权或行政权，然而，正是由于这个缘故，它的权力才是最大的，因为它虽然不能做任何事情，但它能禁止一切事情。作为法律的保护者，它比执行法律的君主和制定法律的主权者更为神圣和更受尊敬。我们在罗马可以很清楚地看出：那些骄傲的贵族是一贯看不起人民的，但他们在一个既无占卜权又无司法权的平凡的人民的官员面前不得不低下头来。

保民官制如果运用得好，它将是一个良好的体制的最强有力的支柱，而它的力量只要稍微过多地用一点点，它就会推翻一切。至于软弱，这不是它的性质。只要在它的权限范围内，它是不会不做它该做的事情的。

保民官是行政权力的调节者。如果他篡夺行政权并直接行使他只能对之加以保护的法律的话，则保民官制就会变成暴君制。当斯巴达还保持其淳朴的风尚时，监察委员会的庞大权力虽未造成什么危害，但它加快了已经开始的风气败坏的进程。被这些暴君杀害了的阿基斯由他的继承者替他报了仇；监察委员会的罪行

和它受到的惩罚,加快了共和国的覆亡,在克里奥门尼斯之后,斯巴达的国势就一落千丈了。^① 罗马也是经过同样的历程而覆亡的。被保民官一点一点地篡夺的过多的权力,终于把本来是为保护自由而制定的法律变成了皇帝^②的盾牌,使他得以摧毁自由。至于威尼斯的十人委员会,那简直是一个血腥的法庭,无论贵族或人民都对之感到十分害怕。它不但不努力保护法律,反而在它蜕化之后加紧在暗中一再破坏法律。

同政府一样,保民官制由于其成员的增加反而会削弱它的活力。罗马人民的保民官开始时只有两人,后来增加为五人,而且还想增加一倍。元老院也由他们去增加,认为可以靠一些人去约束另一些人,让他们彼此牵制;后来还真的发生了这种情形。

为了防止这一可怕的机构篡夺权力,最好的办法(这个办法迄今尚未被任何一个政府发现)是不让它成为一种常设机构,并规定它必须有各种停止其职权的间歇期。不过,这种间歇期不宜过长,以免使其他官员趁此期间滥用职权。因此,可以制定法律加以规定,以便在必要时由一个特别委员会加以缩短。

这种方法,在我看来并没有什么不便之处,因为,正如我已经说过的,保民官制不是国家体制固有的部分,所以,即使取消它,也不会使国家的体制受到损害,所以我觉得这个办法是切实可行的。因为,一个新上任的行政官所接掌的不是他的前任的权力,而是法

① 阿基斯和克里奥门尼斯:公元前3世纪斯巴达的最后两位国王。——译者

② 指恺撒,尤其是指奥古斯都(即屋大维)。——译者

律赋予他的权力。

第六章 论独裁制^①

法律的硬性规定,往往会妨碍法律可根据事情的实际情况而加以变通,因此在某些情况下,反而使法律成为有害的,使国家在危急关头遭到毁灭。办事的程序和迟缓,都需要花许多时间;这有时候是局势所不允许的。有千百种情况是立法者不可能事先全都预见到的,因此,我们最需要的,就是对我们缺乏这种不可能事事都能预见的本事要有自知之明。

所以,切不可使政治制度僵硬到使自己缺少那种让法律暂时停止行使的权力。就连斯巴达也曾经使它的法律休眠过。

然而,只有在最危急的关头,才可以冒这种变更公共秩序的危险。除了在国家存亡难定的时候,其他任何时候都是不允许终止法律的神圣权力的行使的。在这种罕有的关键时刻,为了公众的安全,可以通过一项特别的程序,把保卫公众安全的重任交付给一个最值得信任的人。这一交付,可按危险的种类以两种方式进行。

如果是为了公众的安全,只需加强政府的职能就够了的话,就可以把政府的职能集中交给一个或两个成员就可以了。这个办法,并未改变法律的权威,而只是改变了法律的行使形式。如果危

^① 一提到“独裁制”,经过第二次世界大战的人们无不深恶痛绝。不过,卢梭在本章论述的独裁制,与希特勒和墨索里尼之流的法西斯独裁完全不同。卢梭所说的独裁制,只是在国家危急时期任命一位独裁者,负责维护国家的安全。独裁者的任期很短,而且无制定法律的权力。危急时期一过,他的任务便告终止,应立即卸任。——译者

险的程度已经达到使法律的行使反而成了维护法律的障碍,这时候,就需要任命一个最高首领,让他有权使一切法律都停止行使,并使主权权威也暂时停止。在这种情况下,公意是无可怀疑的,而且很显然,人民首先要求的是国家不至于灭亡。采用这种方式,立法权虽暂时停止,但未被废除。这位行政官虽有权暂时停止立法权,但他不能行使立法权;他可以控制它,但不能代表它。他什么事情都可以做,唯独不能立法。

第一种方法,罗马元老院曾采用过;它颁发一道正式文书,把保卫共和国的安全的责任交给执政官。第二种方法,是由两个执政官之一任命一个独裁者*。这种做法是阿尔比在罗马首开先例的。

在罗马共和国建国之初,曾经常采用独裁制,因为那时候,国家还未稳固到单靠它的宪法的力量便足以自保的程度。那时候,由于罗马人民的风尚使那些在其他时候十分需要的防范措施已经成为多余,所以人们既不担心独裁者会滥用他的权威,也不怕他在规定的任期之后还试图继续保有其权力。恰恰相反,这么大的一种权威,在那个被授予这种权威的人看来似乎是一个负担,还巴不得早日摆脱为好,好像站在取代法律的地位上是一件非常辛苦又危险的工作似的。

因此,那时候,危险不在于滥用权力,而在于贬低权力。这一点,不能不使人认为早期的罗马人对这种最高的行政制度的使用是不够审慎的,因为,当他们把这种制度滥用于选举、祭祀和纯属

* 这种做法是在夜里秘密进行的,好像是因为羞于让人知道他把一个人置于法律之上似的。

形式的事务的时候,就不能不令人担心它在必要的时候不那么令人对它感到敬畏,而且会使人们把那个只是在仪式上行使这种权威的人的头衔看作是空头衔。

在快到共和国末期时候,罗马人民变得比较慎重了。以前,稍微有一点理由就让人行使独裁权,而现在是:稍微有一点理由就不允许行使这种权力。我们很容易看出,他们的戒心是没有根据的,因为当时首都的力量很薄弱,这反倒使它在其内部的行政官面前有了安全。一个独裁者在某些情况下能够保卫公众的自由,但他永远不能侵犯公众的自由。罗马的枷锁不是在罗马城中打造的,而是在它的军队中打造的:马留乌斯对苏拉,庞培对恺撒,都没有进行什么抵抗。这就很清楚地表明:用内部的权威去抵抗外来的武力,是靠不住的。

这些谬误,使罗马人民犯了一个大错误,例如在卡提里那^①案件中,他们就没有任命一个独裁者,因为这件事情只事关罗马城的内部,顶多也只是涉及意大利的某个省,只要使用法律授予独裁者无限权力,就可以很容易消除阴谋,而这场阴谋最后之被阻止,乃是由于几种幸运的意外事件的偶合;这种侥幸的偶合,是我们的审慎心永远不应当期待的。

元老院不但没有这样做,反而把它的全部权力交给执政官,结果,西塞罗为了能有效地行动,便在一个重大的问题上超越了他的权限。不过,虽说开头那一阵喜悦使人们赞同了他所做的

^① 卡提里那(公元前108—前62):罗马贵族,因支持苏拉,试图暗杀执政官西塞罗,事情败露后,被西塞罗派兵追杀于波士托里乌姆。——译者

事情,但后来人们要他对公民们违反法律的流血事件负责,那也是应当的,而对于一位独裁者,人们就不能提出这种指摘了。然而,这位执政官的辩才战胜了一切;他本人尽管是罗马人,但他爱他的荣誉更胜于爱他的祖国,因此,他不千方百计地寻求最合法而又最可靠的办法去拯救国家,而是想方设法把处理这件事情的荣誉全都归于自己*。所以,人们称赞他为罗马的解放者,是有道理的;而同时又指摘他为法律的破坏者,也是有根据的。无论对他的判决的撤销是多么光彩,但可以肯定的是,那实际上是一种赦免。

还需指出的是,无论这一重大的权力是以什么方式授予的,都必须给它规定一个很短的期限,绝不能延长。在需要行使独裁权的危急关头,国家不是很快被摧毁,便是得到挽救,因此,当需要实行独裁的危急时刻一过去,独裁者不是变成暴君,就是变成一个无事可做的人。在罗马,独裁者的任期只有六个月;大多数的独裁者都是在任期未满之前就卸任的。如果任期规定得长的话,他们说不定还想再延长,例如十人会议就想把任期延长为一年。独裁者的时间只能用来应付需要选他当独裁者的那种紧急情况,而不能用来试图做其他的事情。

* 在提名谁当独裁者这件事情上,他是没有十足的把握的,因为,一方面他不敢自己提自己的名,另一方面他也无法肯定他的同僚一定会提他。

第七章 论监察官制^①

公意的表达是通过法律来实现的,而公众的判断的表达,则是由监察官制来体现的。公众的意见也形同法律,而监察官则是这种法律的执行者;不过,他只能按照君主的例子,把这种法律应用于个别的事件。

因此,监察官的法庭远远不是人民的意见的仲裁者;它只是人民意见的表达者。一当它背离了人民的意见,它的决定就是没有根据的、无效的。

没有必要把一个民族的风尚同他们尊崇的事物加以区别,因为两者都来自同一个本原,因此必然是混在一起的。在世界各国的民族中,决定他们的爱憎的,不是天性,而是舆论;只要善于引导舆论,他们的风尚就会自行纯正。人们总是喜欢美好的事物,或者说,他们总是喜欢他们认为是美好的事物,然而,正是在判断什么是美好的事物方面,人们的看法往往犯错误,因此对他们的看法需要加以引导。评论风尚的人,首先就要知道怎样行为才是光荣的;在评判什么事情是光荣的时候,就必须以公众的舆论作为他的法则。

人民的意见是从他们的体制中产生的。法律虽然不能规范风

^① 卢梭在本章立论的角度,与前面三章大不相同。在第四、五、六章,他是从历史的角度来论述罗马的人民大会、保民官制和独裁制的。而在本章,则是从道德风尚的角度来论述监察官制。卢梭对一个国家的道德风尚特别重视;他在第二卷第十二章曾批评“我们的政论家”对风尚、习俗,尤其是舆论,在政治生活中所起的作用缺乏认识。现在在本章借论述监察官制的机会,再次谈论这个问题。——译者

尚,但立法可以使风尚得以形成。立法工作一薄弱,则风尚必然败坏。这时候,监察官的判断也就不能起法律的力量所不能起的作用了。

由此可见,监察官制在维系风尚方面是有用的,但它不能树立风尚。在法律的力量鼎盛的时候可以设立监察官,而一旦法律失去了它的力量,一切全都没有希望了:当法律不再有力量的时候,即使是合法的事情也是行不通的。

监察官在维护风尚方面采取的办法是:防止公众的舆论向坏的方向发展,以贤明的措施保障舆论的正确性,甚至有时候在它们尚不明朗之前就把它发展的方向确定下来。决斗时带副手,这早已成为习惯,在法兰西王国十分风行;然而这一习惯,国王在一道诏书中只短短说了一句“至于那些怯懦到需要带副手的人,”就把它废除了。这道诏书抢在公众的意见尚不明朗之前发布,所以一下就决定了公众的意见。然而,当同样是国王发布的诏书说决斗也是一种怯懦的行为时,虽然说得很正确,但违反了一般人的意见,因此受到大家的嘲笑,因为他们对这件事情早已有了他们的看法了。

我曾经在别处说过,*公众的舆论是不能压服的,所以在为代表公众的舆论而设立的监察官制中,不能采取任何一丁点儿压制的办法。监察官制(在现代国家中早已消失了)在罗马运用之妙,人们无论怎么称赞都不为过,而在拉西第蒙人^①那里,还运用得更好呢。

* 我在本章中只略略提到我在《致达朗贝尔先生的信》中谈得更详细的论点。

① 拉西第蒙人,即斯巴达人。——译者

有一个品行不端的人向斯巴达的议会提了一个好建议,但监察官们对他置之不理,并转而把他的建议交给一个品行良好的公民提出来。这对后者是多么大的荣誉,对前者是多么大的羞辱啊!尽管监察官对这两个人中的任何一个人都既不称赞也不谴责。在萨摩岛,有几个醉汉^①到监察官的办公室去胡闹了一阵,第二天监察官就发布公告允许萨摩岛人都可当无赖。像这样不惩罚他们,反而比真正惩罚他们还严厉呢。斯巴达是指名道姓地宣布某人诚实或不诚实,而希腊人是不赞成他们这种做法的。

第八章 论公民的宗教信仰^②

人类起初是没有任何国王而只有神的;他们没有什么政府,而只信奉神的权威^③。他们采纳了卡里古拉的推论^④,因此他们那时

① 在1782年版的本子中加了这样一段话:“这几个醉汉是另外一个岛(席奥岛)的人。由于我们的语言的细腻,所以在这里不便把它的名字说出来。”——译者

② 卢梭在第二卷第七章《论立法者》的末尾谈到了宗教问题。他的看法是:“在国家始建之时,宗教是用来达到政治目的的工具。”宗教信仰问题,在卢梭所处的时代是一件大事,无论男女老幼和贫富贵贱都会遇到。婴儿呱呱坠地之后,要由教士给他施洗礼;人去世了,要由教士行完宗教仪式之后,才能入土安葬。虔诚的人们相信:人的一生要经历两个世界,即地上的物质世界和天上的精神世界。前者虽美好,但充满了苦难,纷纷扰扰,鲜有宁日,而后者是纯洁的,只有进入天国才能获得永生。这样一个关系到人的一生和来世的命运问题,卢梭在他的《社会契约论》中不能不涉及。关于卢梭的宗教观和神学见解,请参见他在他的《爱弥儿》中插入的那一大段可以独立成篇的文字:《一个萨瓦省的牧师的信仰自白》。(卢梭:《爱弥儿》,李平沅译,商务印书馆2007年版,下卷,第377—457页)——译者

③ 即:超自然的力量。——译者

④ 见本书第一卷第二章。——译者

候的做法是正确的。需要经过很长时间的感情和思想上的变化之后，人们才最后决定推选一个人做他们的主人，而且还深自庆幸找到了这么一个人。

每一个政治社会都供奉有一个神，因此，有多少个民族，就有多少个神。两个彼此不同而且几乎经常互相敌对的民族，是不可能长时间尊奉同一个主人的；两支互相攻打的军队，也是不可能服从同一个首领的。这样，从民族的区分中便产生了多神的现象，并从而产生了神学上和政治上的不宽容。其实这两种不宽容是完全相同的；这一点，我们以后还要谈到。

希腊人有一种很奇怪的做法：他们总是到野蛮民族中寻找他们自己的神；他们之所以这样做，是由于他们把自己看作是那些野蛮民族的天然的主人。可是在我们今天，却有人引经据典地说什么各个不同的民族的神原本是同一个神，认为莫洛克、萨土林和克罗诺^①是同一个神；认为腓尼基人的巴尔、希腊人的宙斯和拉丁人的朱庇特也是同一个神：似乎这些虚幻的神明，虽然名字不同，但有某些共同之处。如果硬是这么说的话，那就太可笑了。

如果有人问我：在每个国家都有它自己的宗教信仰和神祇的异教时代^②，为什么没有发生过宗教战争呢？我的回答是：正是由于每个国家都有它的宗教信仰和它的政府，所以它才不把它的神和法律区分开。其实，政治战争就是宗教战争；神的殿堂可以说是

① 莫洛克：古迦太基人的神；萨土林：古罗马人的农神；克罗诺：古希腊人的农神。——译者

② 异教时代：指基督教以前的多神教时代。——译者

由国家的疆界确定的，一个民族的神没有权利去管其他民族。异教徒的神并不是彼此嫉妒的神，他们在他们之间划分了世界：摩西本人和希伯来人有时候在谈到以色列的神时，都有这种看法。是的，他们认为迦南人的神是虚无的；被流放的迦南人是注定要灭亡的，迦南人的土地必将由他们去占领。但是，请看他们在谈到他们绝不去攻打的邻国的神的时候，却是这么说的：“一切属于你们的神基抹所有的，”耶弗他对亚扪人说道，“难道不是合法地属于你们吗？我们也有同样的资格占领我们的神所征服的土地。”* 我认为，这表明他们完全承认基抹神的权利和以色列的神的权利是平等的。

但是，犹太人（他们先臣服于巴比伦的国王，后来又臣服于叙利亚的国王）却一直只承认他们自己的神而坚决不承认其他民族的神。这种抗拒态度，被认为是在反叛征服者，因而遭到了他们史书中所记载的种种迫害。他们遭到的迫害，在基督教出现之前，还从来没有见过。**

由于每一种宗教都唯一无二地依附于信奉这种宗教的国家所颁布的法律，因此，除了把一个民族降为奴隶以外，便没有其他办

* 拉丁文《圣经》的原文是：Nonne ea quae possidet Chamos deus tuus tibi jure debentur? 嘉里埃神甫把这句话译作：“你们难道不认为你们有权利占有属于你们的神基抹所有的东西吗？”我不知道希伯来文原文的语气如何，但我认为，按拉丁文《圣经》的原文看，耶弗他是正式承认了基抹神的权利的；但是，法文的译者却使用了“在你们看来”(selon vous)五个字，这就减弱了“承认”二字的语气；而“在你们看来”五个字，在拉丁文原文中是没有的。

** 很显然，那场福西人的战争虽然被称为“圣战”，但它绝不是宗教战争，因为那场战争的目的是惩罚那些亵渎神灵的人，而不是镇压不信教者。

法使之皈依；除了征服者以外，便没有其他的传教士。由于改变宗教信仰是被征服者必须按照法律履行的义务，所以，在谈到改变宗教信仰以前，就必须先征服他们。可见，不是人在为神而作战，反倒是像荷马所说的，是神为人而作战。交战的每一方都向自己的神祈求胜利；得胜之后便为神修建新的祭坛。罗马人在攻占一个地方之前，先要勒令该地的神退位。他们之所以把塔伦土姆人的愤怒的神留给塔伦土姆人，是因为他们认为塔伦土姆人的神已经臣服于罗马人的神了，并向罗马人的神行过臣服礼了。罗马人把自己的神留给被征服者，就同他们把自己的法律留给被征服者是一样的。他们索取的唯一贡品，通常只是向罗马的卡皮托利山^①上的朱庇特奉献一顶神冠。

终于，罗马人在扩张他们帝国的同时，也把他们的宗教信仰和他们的神扩散到了其他民族。此外，他们还往往采用被征服者的宗教崇拜仪式和敬拜被征服者的神，并对这两者都给予城邦的权利。这样，这个庞大的帝国的人民在不知不觉中便有了多种宗教信仰和多种神，而且几乎到处都是一样的。这就是为什么在当时已知的世界中到处都是各种宗教并存的原因。

正是在这种情况下，耶稣来到地上建立了一个精神王国，从而把神学制度和政治制度区分开，使国家不再是一元的，在国家的内部造成使基督教人民一直动荡不宁的分裂。不过，这样一种关于另外一个世界的新的观念，从来没有被异教徒在思想上接受；他们一直把基督徒看作是真正的叛逆者，认为他们表面上顺从，实际上

① 卡皮托利山：古罗马城西郊的一座小山，天神朱庇特的神殿所在地。——译者

总是在寻找时机谋求独立,使自己当主人,并巧妙地篡夺他们假装温顺地敬重的权威;这就是基督徒一再遭受迫害的原因。

异教徒所害怕的事情终于发生了。这时候,一切都改变了面貌:谦卑的基督徒改变了他们的语言。人们很快就发现:这个所谓的另一个世界的王国,在一个可以看得见的首领^①的统治下,变成了这个世界上最凶暴的专制主义。^②

然而,由于一个国家只能有一个君主和一种国家的法律,因此,从这种双重权威^③下便产生了一种法理上的永恒的冲突,从而使基督教国家不可能有良好的政体,使人们弄不清楚究竟是应当服从主人还是服从教士。

有好几个国家的人民,甚至就是欧洲和邻近欧洲的国家的人们,都曾经想保存或恢复他们古代的制度,但没有成功。基督教的精神到处占上风;神圣的宗教崇拜从此一直是,或者说又变成了一种不听命于主权者的活动,并且和国家政治体没有任何必要的联系。穆罕默德的眼光看得很深远:他把他的政治体系组织得很好,而且,当他的政府形式在他的历次继承者哈里发统治下继续存在的时候,这个政府一直是一元的。它之所以好,就好在这一点。然

① 指教皇。——译者

② 在这一点上,卢梭的看法和孟德斯鸠的看法是一致的。孟德斯鸠说:“两个世纪以前,当基督教不幸分裂为天主教和新教的时候,北方的民族皈依了新教,而南方的民族则仍然信奉天主教。这种分化的产生,是由于北方的民族现在具有而且将永远具有一种独立和自由的精神,这种精神是南方的民族没有的。可见,一个没有可以看得见的首领的宗教,比有一个可以看得见的首领的宗教,更适合于产生在那种风土上的独立精神。”(孟德斯鸠:《论法的精神》,第5卷,第24章)——译者

③ 双重权威:指政权和教权。——译者

而,阿拉伯人后来变得兴旺了,开化了,文明了,怯懦了,结果被野蛮人所征服。这时候,两种权力之间又重新开始分裂,尽管这种分裂在回教徒中间不如在基督徒中间那么明显,但一直是存在的,尤其是在阿里那一派里,而且在某些国家里,例如在波斯,至今还可以很明显地被人们看出来。

在我们欧洲,英国的国王已经自封为教会的领袖,沙皇也照此办理了。不过,一采用了这个头衔,他们与教会的关系就会变得与其说是教会的主人,还不如说是教会的大臣;他们所得到的,与其说是改革教会的权利,还不如说是维护教会的权力。他们不是教会的立法者,而只不过是教会的君主。凡是在教士形成一个共同体的地方,* 则教士就会成为自己的教区的主人和立法者。因此,在英国和俄国,也同其他地方一样,有两种权力和两个主权者。

在所有基督教的著述家中,只有哲学家霍布斯很清楚地看出了这一弊端,并提出了补救的办法。^① 他很大胆地建议把鹰的两个头^②合并在一起,重新建立政治的统一,因为没有政治的统一,则无论是国家还是政府都不可能很好地组建。不过,他也应当看

* 必须着重指出,把教士们结合成一个共同体的,不是像在法国的那种形式上的集合,而是教会的领圣餐。领圣餐和被逐出教会,就是教士们的社会公约。有了这个公约,教士便永远是人民和国家的主人。所有在一起领圣餐的教士都是同胞公民,即使他们是来自地球上的两极。这一发明是政治上的一项杰作。在异教徒的教士们那里没有类似这样的做法,所以他们不能形成一个教士共同体。

① 参见霍布斯在《利维坦》第3卷中对红衣主教贝拉曼在《论教皇对世俗事务的权威》(1610)中提出的论点所作的批评。霍布斯认为:国家的首领皈依基督教以后,便应掌握宗教权威。——译者

② 鹰的两个头:鹰是古罗马军队的军旗上的旗徽;此处“鹰的两个头”指政权和教权。——译者

到,基督教的主导精神是与他提出的办法不相容的;教士的利益始终高于国家的利益。在霍布斯的政治理论中,使他遭到人们憎恨的,不是他那些可怕的错误论点,而是其中正确的和真实的见解。*

我认为,根据以上陈述的历史事实,我们就可以很容易地驳斥贝尔^①和华伯登二人互相对立的想法:前者说没有任何一个宗教对政治体是有用的,反之,后者说基督教是政治体的最强有力的支持。对于前者,我要反驳说:没有任何一个国家的建立不是以宗教为基础的;对后者,我要告诉他:基督教的法律归根结底对于一个国家的良好体制是有害而无益的。为了使人们了解我的观点,只需对那些与我的主题有关的含糊不清的宗教观念稍加说明就够了。

宗教,从它与社会的关系来看,无论是从它与普遍的社会还是从它与特殊的社会^②的关系来看,可以分为两种,即人类的宗教和公民的宗教。前一种宗教没有庙宇,没有祭坛,没有敬拜仪式,只有对最高的上帝的纯洁的内心崇拜和履行道德的永恒的义务;这种宗教,是《福音书》中所说的纯洁而朴素的宗教,是真正的有神论,我们可以称它为自然的神圣权利。后一种宗教,是某一个国家

* 从格老秀斯 1643 年 4 月 11 日给他兄弟写的一封信中就可看出这位学者对《公民论》中的哪些论点表示赞成和对哪些论点表示谴责了。的确,格老秀斯很有气度,他好像是因为赞成霍布斯的错误的论点,才假装原谅了霍布斯的正确见解。但并不是所有的人都是像他那样宽厚的。

① 贝尔(1646—1703):法国哲学家,著有《历史与批评词典》(1697)。——译者

② 句中的“普遍的社会”,即卢梭在他的《社会契约论》初稿第一卷第二章标题所说的“人类的普遍社会”;“特殊的社会”,即“政治社会”。——译者

明文规定的宗教。这种宗教有它的神，有它特殊的守护神，有它的教条、礼仪和由法律规定的外在的敬拜形式；除了信奉这种宗教的国家以外，其他一切国家，在它看来都是不敬神的，都是化外的和野蛮的。它把它的义务和权利只限于它的祭坛的范围；早期的各国民族的宗教就是如此。我们可以称它为公民的或积极的神圣权利。

还有很奇怪的第三种宗教。这种宗教给人以两种立法、两个首领、两个祖国，使人们负有几项互相矛盾的义务，不允许人可以同时既做虔诚的信徒又做公民。喇嘛教就是如此，日本人的宗教就是如此，罗马的基督教也是如此。我们可以称这种宗教为僧侣的宗教；由此便产生了一种无以名之的混合的和反社会的权利。

从政治上来观察这三种宗教，这三种宗教都各有其缺点。第三种宗教是如此之坏，以致，若对它加以论述的话，那简直是浪费时间。一切破坏社会统一的，都是不值一谈的；凡是使人陷入自相矛盾的制度，都是不屑一顾的。

第二种宗教的好处，在于它把对神的崇拜和对法律的尊重结合在一起，从而把祖国变成公民们热爱的对象。它教导公民：效忠国家，就是效忠于国家的守护神。这是一种神权政体。在这种政体下，有了君主，就不需要有教主；有了行政官，就不需要任何教士。为祖国而死，就是为殉教而死；破坏法律，就是亵渎神明。把一个有罪的人交给公众去诅咒，就是交给神去惩罚；让他去受地狱的神的惩罚。

第二种宗教的坏处在于，它是建立在谬误与谎言的基础上的，因此它要愚弄人民，使人变得轻信、迷信，把对神灵的真心敬拜变

成一种空有其名的仪式。更糟糕的是,当它变成排他的和行事专横的时候,它使一个国家的人民各个都变成嗜血的和不容异己的,动不动就大肆屠杀,甚至把屠杀那些不信它的神的人说成是什么神圣行为。这种做法,就使一个国家的人民经常处于对其他民族的天然的战争状态;这对它自身的安全也是有害的。

于是,剩下的就只有人类的宗教,也就是基督教了。不过,不是今天的基督教,而是《福音书》上所说的基督教,它和今天的基督教是完全不同的。由于有了这种神圣的、崇高的和真正的宗教,作为同一个上帝的儿女的人类才互相认为是弟兄;把人类结合在一起的这个社会才至死也不会解体。

不过,这种宗教和政治体没有任何特殊的关系,因此它只能让法律依靠其本身的力量,而不能给法律增加任何其他的力量,因此,特殊的社会的大纽带之一^①便无法发挥它的作用。不仅如此,它不但不使公民们心向国家,反而使公民们的心像远离世上的一切事物那样远离国家。我认为,再也没有什么比这更违背社会精神了。

有人告诉我们说,一个真正的基督教民族可以构成人们可能想象的那种最完美的社会。我认为这个假设很难成立,因为,既然是真正的基督教社会,那就不成其为人类的社会了。

我甚至可以说,这个假想的社会尽管是十全十美的,但它却没有强大的力量,也不可能持久。由于它是十全十美的,所以它缺乏联系力;它那毁灭性的缺陷,就存在在它的十全十美之中。

^① “特殊的社会”指政治社会;“大纽带之一”指宗教。——译者

每一个人都恪尽自己的职责,人人都服从法律,首领们各个都公正和谦逊;官员们全都很清廉,士兵们不怕死,全社会没有虚荣和奢侈之风;这一切都很好,不过,请把眼光往深处看吧。

基督教是一种纯精神的宗教,它唯一关心的是天上的事物:基督徒的祖国不在这个世界上。是的,基督徒是恪尽职责的,但他在尽职责的时候,却从来不考虑他做的事情是否会成功。只要他觉得自己是无可指摘的,则世上的事情是好还是坏,都与他无关。即使国家繁荣了,他也不怎么敢分享公众的幸福,他甚至怕自己会因国家的兴盛而骄傲;如果国家衰弱了,他也会祝福上帝那只压在他的同胞身上的手。

为了使社会能保持安宁与和谐,就必须所有的公民无一例外的都是善良的基督徒。不过,万一不幸在他们当中出现了一个野心家,出现了一个伪君子,例如一个卡提里那或克伦威尔,则这个人肯定会在他的虔诚的同胞中大耍花招。基督教的仁爱心是不允许对邻人抱有什么坏的看法的。结果让这个人钻了空子,找到了欺骗世人的办法,并夺取了一部分公共权力,俨然成了一个尊贵的人;可见这是上帝要求人们尊敬他。如果他行使权威,这是因为上帝要求人们服从他。万一这个权力的受托者滥用权力呢?那他他就是上帝用来抽打自己儿女的鞭子。如果人们要驱逐这个篡权者,那就会扰乱公众的安宁。如果用暴力,那就会伤人性命。这一切都是不符合基督徒的温良之心的。总之,在这个充满了苦难的深渊里,是自由还是受奴役,这有什么关系呢?重要的是上升到天国,而听天由命只不过是达到这个目的的另一种方法而已。

如果发生了对外战争呢？公民们都将毫不迟疑地去打仗，谁也不会逃跑。他们尽他们的职责，但对于是否能取得胜利，却缺乏热情。他们关心的是如何战死沙场，而不是如何战胜敌人。他们认为，是战胜者还是战败者，这有什么关系呢？他们应当做些什么事，上天不是比他们更清楚吗？请大家想一想，一个骄傲而又凶暴和充满斗志的敌人，将从基督徒的这种斯多葛主义^①中得到多么大的好处啊！如果基督徒与那些热爱荣誉与祖国的民族发生冲突，如果你们的基督教的共和国与斯巴达或罗马发生战争，也许虔诚的基督徒还没有来得及弄清楚自己所处的方位，就已经被对方打得落花流水，一败涂地了；即使有可能得到保全，那也是由于他们的敌人认为他们不堪一击而饶了他们。我认为，法比乌斯^②手下的士兵们的誓言是一个很豪迈的誓言：他们不誓言战死沙场或一定要打败敌人，而是誓言一定要凯旋而归；他们真的实现了他们的誓言。基督徒就从来没有发过这样的誓言；他们也许以为这样发誓是在试探上帝。^③

其实，我说“基督教的共和国”，这个话是说得不对的，因为“基督教”与“共和国”这两个词是互相排斥的。基督教只宣扬奴役与依附，它的精神太有利于暴君制了，所以不可能不让暴君加以利用。真正的基督徒生来就是奴隶；这一点，他们自己虽然知

① 斯多葛主义：曾一度流行于古希腊的宣扬苦行和宿命的哲学思想。——译者

② 法比乌斯（公元前 275—前 203）：古罗马政治家和军事家，曾领兵击退迦太基名将汉尼拔向罗马的进攻。——译者

③ “试探上帝”：基督教的教义认为，试探上帝，是一大罪恶：“你们不可试探耶和华你们的上帝。”（《圣约·旧约全书·申命记》，第 6 章，第 16 节）“经上说，不可试探主你的上帝。”（《圣经·新约全书·路加福音》，第 4 章，第 12 节）——译者

道,但却无动于衷。人的短暂的生命,在他们看来是没有什么价值的。

有些人说:基督教的军队是很出色的。这一点,我不赞同;请告诉我,他们在什么地方表现得很出色?至于我,我从来就没有见到过什么基督教的军队。人们以十字军为例。我对十字军的英勇表现不发表什么不同的意见,但我要指出:十字军并不是基督教的军队,他们乃是教士的士兵,是教会的公民,他们是在为他们的精神王国作战。不过,这个精神王国,不知道他们怎么一下子就把它变成世俗国家了。请注意:他们实际上是在为异教作战,因为《福音书》从来就没有建立过什么国家的宗教,所以,一切“圣战”都不可能基督徒中进行。

在异教皇帝^①的率领下,基督徒士兵是很勇敢的;所有的基督教作家都证实了这一点。这,我也相信。不过,他们的表现只不过是为了与异教的士兵争荣誉而已。在皇帝成为基督徒^②以后,这种竞争心就没有了。十字架把鹰赶走以后^③,罗马人的英勇气概全都消失了。

现在让我们把政治问题放在一边不谈,回过头来谈权利问题;让我们把有关这个问题的道理阐述清楚。社会公约赋予主权者统治其臣民的权利,正如我已经说过的,^④是不能超过公众利益的界

① 指罗马帝国的皇帝。——译者

② 指罗马皇帝康士坦丁大帝(306—337)皈依基督教。——译者

③ “十字架”是基督教的标志,“鹰”是罗马军队军旗上的旗徽;“十字架把鹰赶走”意即基督教取代其他宗教成为罗马帝国的国教。——译者

④ 见本书第二卷第四章。——译者

限的。* 臣民只有在他们的意见涉及共同体时,他们才应当遵从主权者。然而,对国家来说,重要的是,必须每个公民都信奉一种宗教,才能使他热爱他的天职。不过,这种宗教的信条只是在它们涉及道德和涉及信奉该宗教的人必须尽他对他人的义务时,才与国家和国家的成员有关。除此以外,每个人喜欢抱什么看法,就可以抱什么看法,主权者无须过问,因为主权者没有主管另一个世界的职责,所以,只要臣民们今生是好公民,他们来生的命运如何,这就不是他应该管的事情了。

因此,应当颁布一个纯属公民信仰的宣言,由主权者规定其条款,不过,这种条款不可规定得像宗教的教条,而要着重表述社会性的感情,因为没有这种感情,就既不可能做好公民,也不可能做忠实的臣民。** 国家虽然不能强迫任何人信奉宣言中的条款,但它可以把不信奉它们的人驱逐出境。驱逐的理由不是因为他不相信宗教,而是因为他是反社会的,是不真心爱法律和正义的,是不可能必要时为尽他的义务而牺牲自己的生命的。如果一个人在公开承认这些条款之后,在为人处事方面又表现得好像不相信的

* 达让松侯爵说:“在共和国里,每个人只要行事不损害他人,就是完全自由的。”这句话阐明了一条不可改变的界限。谁也不能比这句话表达得更确切了。尽管达让松的著作不大为公众所知,但我还是有时候喜欢引用他书中的话,以表示对这个可敬的著名人物的敬意。他在担任大臣期间始终保持着一个真正的公民的心,并时时对他的国家的政府发表正确的见解。

** 恺撒在为卡提里那辩护时,曾力图确立一种灵魂终将灭亡的信条。卡图和西塞罗为了驳斥恺撒,根本就不同他讲什么哲理,而是直截了当地指出:恺撒是一个坏公民才发表这番言论和有害国家的主张。的确,卡提里那的问题应当由罗马元老院来裁定,因为它不是一个神学问题。

话,就应当把他处死,因为他犯了一切罪恶之中的最大的罪恶:他在法律面前撒了谎。

公民应当遵奉的宗教信仰的条款必须简单,条数要少,措辞要精确,而且不加任何解说和注释。全能的、睿智的、仁慈的、先知而又圣明的上帝是存在的,每个人都有来生,正义的人得福,恶人必受惩罚,社会契约和法律是神圣的。正面的条款就是这么几条;至于反面的条款,我认为只应当有这么一条,那就是:不宽容;这一条,早已列入我们所驳斥的那些宗教信条里了。

有些人^①说政治上的不宽容和宗教上的不宽容是有区别的。我认为他们的这种说法是错误的,因为这两种不宽容是分不开的。想同我们认为应当下地狱的人和平共处,那是不可能的;爱他们,就等于是恨那个对他们施加惩罚的上帝。必须绝对地要么挽救他们,否则就惩罚他们。哪里容许神学上的不宽容,它就不能不在政治上产生影响。* 它一产生了影响,则主权者就不再是主权者,甚至在任何世俗事务方面都不能行使主权了;从此,教士就成了真正

① 指狄德罗。狄德罗在《百科全书》中写了一条《不宽容》,认为:“不宽容有两种:教士的不宽容和公民的不宽容,这两种不宽容是有区别的。”——译者

* 以婚姻为例。婚姻是一项公民的契约行为,是具有政治效力的;没有这种效力,社会就不可能继续存在。如果一个教士把认可这一行为的权利抓在他一个人的手里(在一切不宽容的宗教里,教士是必然会篡取这一权利的),很显然,他就会在这件事情上利用教会的权威使君主的权威徒具虚名。教士愿意让君主有多少臣民,君主才能有多少臣民。是允许一个人结婚或不允许一个人结婚,全由教士做主;由他根据那个人信不信这样或那样的教义,看他是采取或不采取这样或那样的仪式,看他对教士是不是虔诚,看他是不是行事谨慎和信仰坚定,然后才裁定他是否能结婚。这样一来,教士岂不是把人们的财产继承、子女的养育和公民的人身,甚至国家本身,全都掌握在他一个人手里了吗?一个国家若全是一些唯教士之命是从的人,这个国家还(接下页注)

的主人，而国王只不过是他们的官员而已。

现在已经没有而且也不可能有排他性的国家宗教了，因此，我们应当宽容所有那些宽容其他宗教的宗教。只要它们的教义与公民的义务不相违背。现在，无论何人，只要他敢说：“除加入本教以外，便别无得救之路。”^②就应当把这个人逐出国外，除非国家就是教会，君主就是教主。这样一种教义，只有在神权政府之下才是好的，而在其他政府之下，便是有害的。昂利四世信奉罗马教的那种理由，将使一切正直的人们脱离罗马教，尤其是善于推理的君主。^③

第九章 结束语

把政治权利的真正原理详加阐明，并力图使国家建立在它的

(接上页注)能继续存在吗？有人说，这只能算作是教士们滥用权利，我们可以中止或停止甚至取消他们的世俗权力。说得多么容易啊！一个教士只要稍微有一点头脑(我的意思不是说他只要稍微有一点勇气)，他就会不管人家怎么说，而依然自行其是的；他毫不在乎人们说什么中止、停止或取消他的权力，因为到头来终归还是由他做主人。我觉得，当教士们确信他们最终能掌握一切的时候，即使现在放弃一部分权力，也算不上是什么重大的牺牲。^①

① 这条脚注，在《社会契约论》1762年开始印刷时，卢梭曾通知书商雷伊删去。——译者

② 这句话，是天主教神甫泰尔居里安(155—222)说的，充分反映了罗马天主教的不宽容。——译者

③ 据说，法王昂利四世(1553—1610)有一次召集基督教新旧两方的神职人员在一起开会，会上，一个新教的教士说：信奉旧教也可以得救，而旧教的教士则坚持认为只有信奉旧教才可以得救。于是昂利四世便对那位新教的教士说：按照你的说法，无论是信奉新教或旧教都可以得救，而按照他的说法是只有信奉旧教才能得救，信奉你们新教就不能得救，既然如此，为稳妥起见，我只好信奉他的宗教了。于是，1593年昂利四世便正式弃绝新教，改宗罗马天主教。——译者

基础之上以后,本该继续阐述如何通过它的对外关系来支持它;这就包括国际法、通商、战争的权利和征服、公法、结盟、谈判与缔结条约,等等。不过,这一切都属于另外一个范围过于广泛的新的课题,是我有限的的能力难以探讨的;我要始终把我所探讨的问题限制在我的能力之所及。

附录一 社会契约论(初稿本)

第一卷第二章 论人类的普遍社会^①

让我们首先探讨政治制度的必要性是何以产生的。

人的力量,与他的自然需要和他的原始状态是如此地恰成比例,以致只要这种状态稍有变化,只要他的自然需要稍有增加,他就需要他的同类来帮助他,而当他的欲望最后发展到企图拥有整个大自然的时候,即使全人类都来合力帮助他,那也很难满足他的欲望。正是那些使我们成为恶人的原因,也使我们成了奴隶,使我们愈来愈堕落、愈来愈邪恶。我们之所以感到自己的力量微弱,其原因,更多地是来自我们的贪心,而不是来自我们的天性。我们的需要使我们彼此互相接近,而我们的贪欲却使我们互相分离;我们愈是成为我们同类的敌人,反而使我们更加觉得不能没有我们的同类。普遍社会的原始纽带就是如此;它是普遍的仁爱之心的基础。然而,尽管大家都认识到了这种仁爱之心的必要性,而这一必要性却反而扼杀了我们的感情。大家都希望得到仁爱之心结的果

^① 参见本书译者前言第三部分第(3)节。——译者

实,可是每一个人都 unwilling 去培育它:天性的一致性^①,在这一点上其作用为零,因为,对人类来说,这既是引起他们争吵的原因,同时也是使他们相结合的原因;既使他们经常彼此竞争和互相嫉妒,同时也使他们互相理解和互相协作。

从事物的这个新秩序中产生了许多既难以估量又没有规则而且也不稳定的关系。人们经常在不断地破坏和改变这些关系;想破坏它们的人有一百个,而想固定它们的人却只有一个。由于一个人在自然状态下的相对的存在有赖于许多变化莫测的其他关系,因此,这个人不可能保证他在一生当中有两个时刻是完全相同的。对他来说,宁静和幸福都只不过是弹指即过的事;除了从这一切变化无常的境况中产生的苦难是永恒的以外,其他一切都不可能永久常存。即使他的感情和思想能上升到爱秩序和爱美德的程度,他也不可能在无法分辨善与恶和好人与坏人的状况下准确可靠地运用他的为人的原则。

所以,像我们这种由于互相需要而产生的普遍社会,对苦难的人们是根本不可能提供有效的援助的;它只能对那些已经有过多力量的人增添新的力量。而遭到忽视和欺压的广大弱者,既找不

① 卢梭在《爱弥儿》第4卷中说:“人之所以合群,是由于他的身体柔弱;我们之所以心爱人类,是由于我们有共同的苦难。如果我们不是人,我们对人类就没有任何责任了。对人的依赖,就是力量不足的表征;如果每一个人都需要别人的帮助,我们根本就不想同别人联合了。……”

由此可见,我们之所以爱我们的同类,与其说是由于我们感到了他们的快乐,不如说是由于我们感到了他们的痛苦,因为在痛苦中,我们才能更好地看出我们天性的一致,看出他们对我们的爱的保证。如果我们共同的需要能通过利益把我们联系在一起,则我们的共同的苦难可通过感情把我们联系在一起。”(卢梭:《爱弥儿》,李平沅译,商务印书馆2007年版,上卷,第303页)——译者

到安身之处,也没有谁对他们伸出援手,最后只好沦为他们以为可以从中得到幸福的虚假的结合^①的牺牲品。

[如果人们在那些使人与人之间通过自愿的联系而结合的动机中发现没有任何东西是与团结有关的,不仅没有一个共同幸福的目标,使每一个人从中得到他的幸福,反而是一个人得福就会使另一个人受苦;如果人们发现大家之所以互相接近,并不是为了共同的福祉,而是貌合神离,各存异心;那么人们就会感到,即使这样一种状态能继续存在,那它也只能成为人类罪恶与苦难的渊藪:每个人都只顾他自己的利益,都只按他自己的想法行事,都只为满足他自己的欲望而奔波。]^②

因此,天性柔和的声音已不再是我们永不出错的向导;我们得自大自然的独立不羁的生活,也不再是我们一心向往的状态。宁静和天真,在我们还没有领略到它们的美好之前就永远离我们而去。对于黄金时代的幸福生活,远古时期的愚昧的人们感觉不到,而后来的开化的人们又错过了它;因此,这种生活,对人类来说,永远是一个陌生的状态:在人类本可尽情享受的时候,不认识它,而在能认识的时候,却失去了它。

情况还不仅如此。这种完全的独立状态和这种无羁无绊的自由,尽管同远古的天真状态依然联系在一起,但最终竟成了一大坏事,不利于我们优秀才能的发展,不可能构成整体各部分之间的联系。尽管地球上到处都有人,但在他们之间几乎没有任何交往。

① 指政治结合即社会。——译者

② 方括号中的这段话,在手稿中被删去。——译者

我们在某些点上互相接触,但在任何一点上都不互相结合,每个人在人群中依然是孤立的。每个人都只想到他自己,我们的智慧得不到发展;我们活着,但领略不到生活的乐趣;我们还没有真正生活过就离开了人间。只要我们对我们的苦难麻木不仁,毫不知晓,就算是幸福了。我们的心中沒有善,我们的行为中没有道德。我们永远认识不到,心灵的美就美在对道德的热爱。

[的确,“人类”这个词,在人们的头脑里,只不过指的是一个群体,而不意味着组成这个群体的个人与个人之间有任何真正的结合。如果我们愿意的话,我们还可以补充这样一个假设:让我们把人类想象成一个具有共同生存意识的道德人格,从而赋予它独有的特征,使之成为一个整体,并拥有无所不能的动力,使每一个部件都为了与全体有关的目的而运转起来。假定这个共同意识就是人所共有的感情,自然的法则就是这部机器的活动原理,那么让我们来观察人和他的同类所处的这种体制所产生的结果。我们发现,实际的情况与我们的想象完全相反:社会的进步助长了个人的利益,从而窒息了人的同情心;自然的法则(最好是称之为理性的法则)的观念只有在欲望事先的发展使它的原则全都无用的时候才开始逐渐形成。由此可见,由大自然所制定的这种所谓的社会条约,是一个十足的徒有其名的东西,因为它的条件是人类永远无法了解和实现的,因此必然会遭到人们的漠视或抵制。

如果普遍的社会存在于他处,而不存在于哲学家的理论中,那么,正如我曾经说过的,它将是一个有道德的实体,具有它与那些构成它的个别成员的品质迥然不同的特殊品质;这有点儿像化学中的化合物:它的特性与那些构成它的混合物中的任何一种混合

物的特性都毫不相同。很可能有一种由大自然教给人们通用的语言,作为他们互相交往的第一个工具;也很可能有一种使所有各部分得以互相沟通的共同的神经中枢。公众的幸福或苦难,并不是个人的幸福或苦难简单地加在一起的总和;它存在于把人们结合在一起的纽带中,它大于这个总和;不仅不是公众的福祉建立在个人的幸福上,反而是公众的福祉才能成为个人幸福的源泉。]①

有些人认为:在独立状态中,为了我们自己的利益,理性将使我们齐心协力为共同的幸福而努力;这种看法是错误的。因为,个人的利益不仅不能与大家的利益相结合,而且,在事物的自然秩序中,它们反而是互相排斥的。社会的法规是一种枷锁,每个人都想把这副枷锁加之于别人,而不加之于自己。被贤者所蒙蔽的独立人说:“我感到我在人类当中老是担惊受怕和惶惶不安。所以,要么就是我遭遇不幸,否则就是我使别人不幸。谁也不如我自己爱我自己。”②他还可以补充说:“即使我愿意把我的利益和别人的利益协调起来,那也是枉然的。关于社会法规的好处,你对我讲的那番话是讲得很好的,但必须是:在我规规矩矩地遵守社会法规的时候,别人对我也严格遵守社会的法规。然而,在这一点上,你能给我什么保证呢?面对强者对我施加的危害,而我又不敢去从弱者身上取得补偿,我的境况岂不是更糟糕吗?你要么就给我不受一切不公正对待的保证,否则,就别怪我不自我克制了。你别对我说什么背离自然的法则加在我身上的义务,我也就同时失去了它给

① 方括号中的这两段话,在原稿中被删去了。——译者

② 这段话,引自狄德罗的《自然权利》第三节。——译者

予我的权利;别对我说什么如果我使用暴力,别人对我就有权使用暴力。真的,我愈琢磨便愈弄不明白:我行事克制,怎么就能保证别人不会对我施加暴行。何况与强者一起分享从弱者身上掠夺的财富,这是使强者对我有利的事,这比正义更有利于我的利益和安宁。”明智而独立的人之所以如此推论,是基于一切主权社会都是如此推论的:它们的一切行为都是只顾它们自己的。

对于这样的言论,如果不用宗教信仰来加强道德观念,不用上帝的旨意来加强人类社会的联系,我们能做出其他有力的回答吗?然而,贤哲们对上帝的崇高观念,是广大的群众不明白的;上帝要求我们遵循的宽厚的博爱法则,群众是不理解的;纯洁的灵魂遵循的道德(这是上帝要求我们遵循的真正信仰)是群众难以企及的。贤哲们向群众讲述的,都是和他们同样冥顽不灵的神,让他们向这种神供献一些零零碎碎的物品,然后以神的名义尽情放纵千百种可怕的暴烈欲望。如果哲学和法律不能约束狂热的荒谬行为,如果人的声音不能胜过那些冥顽不灵的神的声音,那么,整个地球就会遍地血流成河,人类不久就会完全毁灭。

的确,既然有关伟大的上帝和自然法则的观念是人们心中固有的,那么,大肆宣扬这两者,就是多余的事了,就等于是拿我们已经知道的东西来教我们了;人们在这方面采取的做法,反而会使人忘掉它们。如果它们不是人们心中固有的,那么,凡是上帝不曾赋予过这两者的人,就用不着知道它们。如果为了让人们知道它们便需要施行一些特殊的教育,那么,每个民族都有他们唯一适合他们自己的良好的教育,然而由此产生的结果是彼此相残,而不是和谐与安宁。

因此,让我们把各种宗教的教条都抛到一边,因为,虽说运用那些教条可以使人少犯罪行,但因滥用它们而造成的罪行,也同样的多。现在,让哲学家去研究这个被神学家们总是往不利于人类的方面解说的问题吧。

可是,哲学家却推三推四,让我们去请教唯一能在这方面发表决定性意见的人类本身,因为全体的最大幸福是人类唯一的追求。他告诉我:个人应当去请教于公意,才能确切知道如何做人、如何做公民、如何做臣民、如何为人父和如何为人子以及什么时候该生与什么时候该死。“我当然知道这是我应当请教的法则,”我们的独立人说道:“可是我还没有看出我必须服从这条法则的理由。问题不在于教我什么是正义,而在于向我指出为人公正有什么好处。”的确,如果公意在每一个人的心中都是一种完全合乎理性的法则,能在人的欲望沉寂的时候推知他向他的同类可以要求些什么以及他的同类可以向他要求些什么,那就好了,那就谁也没有异议了。不过,到哪里去找这么一个能这样摆脱他自身利益的人呢?既然关心他自己的生存是天性的第一条准则,那么,我们怎能强迫他这样对待他的同类,从而承担那些与他个人的生存毫无关系的义务呢?前面提到的那些反对的理由不是依然存在吗?他不是依然不明白他个人的利益何以会要求他服从公意吗?

还有,虽说按照这个思路来概括自己的观念的思想方法,是人类的理解力最感困难和迟迟不见功效的方法之一,难道一般的平民百姓就永远不能从这种推理方法中推导出他们的行为准则吗?当一个用心良好的人就某一个个别行为去求教公意时,尽管他在准则的理解和运用上已经犯了许多错误,他不也依然认为他是在

服从法律而实际是在按照他自己的想法行事吗？他应当怎样做，才能保证他不犯错误呢？听从他内心的声音吗？然而人们说内心的声音只不过是他在社会生活中养成的推理习惯和感觉习惯所形成的，而且还有它自己的法则，所以不能用它来确定一个人的行为准则，何况在他的心中根本就不可能产生任何一种高于良知的激情来维护他微弱的声音，从而使哲学家们不再认为这种声音是不存在的。让他去查考成文法的条文和各民族的社会行为与人类的敌人默许的习惯做法吗？这样，我们便又回到了最初的难题。可见，只有从在我们之间已经建立的社会秩序中才能推导出我们向往的社会秩序。我们应当根据我们的特殊社会来设想我们的普遍社会；根据小共和国的建立来设想大共和国。只有在成为公民之后，我们才真正开始成为人。根据这个道理，我们对那些所谓的以全球为家的人应当抱怎样的看法，就很清楚了。他们自称爱人类就是爱祖国；他们吹嘘他们爱所有的人，而实际上他们对谁也不爱。

我们在这方面提出的论点，是有确切的事实证明的。只要稍许追溯一下远古的年代，就可很容易地发现有关自然权利的正确观念和所有一切人都共有的博爱观念，是很晚才开始传播的；它们在世界上的进展是如此之缓慢，以致，只是在基督教出现之后，才大为普及。我们还发现，按照查士丁尼^①制定的法律，古代的暴力行为在许多方面都是被允许的，不仅对已经被宣布为敌人的人可以行使暴力，而且对一切不是帝国的臣民也可行使暴力；可见罗马

① 查士丁尼(482—565)：东罗马帝国皇帝(527—565 在位)。——译者

人的人道主义并未在他们所统辖的地区之外施行。

的确,正如格老秀斯所说的,长期以来人们一直认为偷盗、抢劫、虐待外邦人,尤其是虐待野蛮人,甚至把他们降为奴隶,都是被允许的。那时候,见到一个不相识的人,即使你直截了当地问他是不是匪徒或海盗,他也不认为你冒犯了他,因为那时候当匪徒或海盗,不仅不丢人,反而是一种很体面的营生。远古时候的英雄,如赫居里士和德修斯^①,尽管曾剿除强盗,但他们自己也在干强盗的勾当。希腊人往往把不处于交战状态的人民之间订立的条约称为“和平条约”。在有几个古代民族中,“陌生人”与“敌人”是同义语;甚至在拉丁人中也是如此,西塞罗说:“我们过去所说的陌生人,现在被称为异邦人了。”由此可见,霍布斯的错误,不在于他认为独立的和已经变得可聚群而居的人与人之间的经常状态是战争状态,而在于他认为这是人类的自然状态;他认为这种状态是罪恶的原因,而实际上它是罪恶的结果。

不过,尽管人与人之间没有自然的和普遍的社会,尽管人在变得可聚群而居的同时也变得不幸和邪恶,尽管正义与平等的法则在那些在自然状态中享受着自由而在社会状态中受制于各种需要的人看来已成空话,但我们绝不可因此便认为我们既没有道德也没有幸福了,绝不可认为上天已经使我们坠入无可救药的人类堕落的深渊了;我们应当努力从苦难的本身中找到能挽救我们的良方。让我们,如果可能的话,用新的社会形式去匡正普遍社会的缺

^① 赫居里士是希腊神话故事中的半人半神的大力士;德修斯是希腊神话故事中的雅典国王。——译者

点。愿那位言辞激烈的提问者^①去亲眼看看这样做的效果。让我们用完善的办法向他展示如何补救当初的办法给天性造成的创伤,并向他指出他所说的幸福的状态是不幸福的,他认为是无懈可击的理论是错误的。但愿他在事物的美好组合中领悟到良好行为的价值,领悟到坏行为将受惩罚,领悟到正义和幸福是相辅相成的。让我们用新的光辉开启他的理智,用新的感情温暖他的心;愿他在与他的同胞分享宁静和幸福的过程中更加宁静和幸福。如果我这番热忱在这件事情上没有使我盲目行事的话,我们就绝不要怀疑这个人类的敌人有一颗坚强的心和一副正确的头脑,最终一定会抛弃他的仇恨和错误,使他误入歧途的理智最终回到人道主义上来。愿他宁要真正的利益而不要表面的利益;愿他为人善良,厉行美德和心地仁慈;总而言之一句话,愿他从一个凶恶的强盗变成一个秩序良好的社会的最坚强的支柱。

^① “言辞激烈的提问者”指狄德罗。狄德罗在《自然权利》第五节开头一句提的问题“我们应当怎样回答那位言辞激烈的推理人,才能把他说得哑口无言呢?”中使用了“言辞激烈的”五个字,故卢梭在这里也以“言辞激烈的”一语回敬之。——译者

**论人与人之间
不平等的起因和基础**

译者前言

这一祸患的产生，
首先起因于人与人之间的不平等。

卢梭《答斯坦尼斯拉斯·勒
辛斯基^①的驳难》(1751年9月)

卢梭的《论人与人之间不平等的起因和基础》简称为《论不平等》^②或第二篇论文。这篇论文所表述的论点，是卢梭政治思想体系中的重要一环。1762年1月12日，他在致法国国家图书总监马尔泽尔布的信中说，他的“三部主要著作，即第一篇论文^③和关于不平等现象的论文及关于教育的论著^④……是不可分开的”。这篇与《论科学与艺术》及《爱弥儿》“应合起来成为一部完整的著作”^⑤的论文，是因何而作的？它包含有哪些重要内容和值得深入探讨的问题？译者谨就管见所及，略陈几点如下：

① 斯坦尼斯拉斯·勒辛斯基(1677—1766)：波兰国王。

② 这一简称，见卢梭，《忏悔录》，卷8，巴黎“袖珍丛书”1972年版，下册，第99页。

③ 第一篇论文指《论科学与艺术》(何兆武译，商务印书馆1997年版)。

④ 关于教育的论著指《爱弥儿》(李平沅译，商务印书馆2004年版)。

⑤ 见《卢梭散文选》，李平沅译，百花文艺出版社1995年版，第23页。

一、论文的由来

1750年,卢梭的获奖应征论文《论科学与艺术》一发表,便引发了一场持续一年多的大论战。1752年4月,他在为回答一个名叫夏尔·波尔德对他的批评而写的文章的结尾说他对论战已“感到厌倦,决定从此搁笔,不再为这场旷日持久的争论执笔撰文”。^①然而,使卢梭感到惊异的是,正当围绕着《论科学与艺术》的论战开始平息之际,这个夏尔·波尔德于1753年9月又发表了一本题为《再论科学与艺术带来的好处》的小册子,猛烈攻击卢梭。这一次,卢梭决定改变战术,不与论敌一个一个地打笔仗,而要把他的论点加以整理,做一个全面的陈述和总的答复,因为他发现,在与论敌笔战的过程中,他的思路愈来愈开阔,触及的问题远远超过了科学与艺术的范围。于是,他写信告诉他的朋友克雷基夫人说:他将不再理睬波尔德,而要“另寻机会”详细阐发他的思想。

真是天遂人愿,这个机会不久就到来了。1753年11月,第戎科学院在《法兰西信使报》上刊登了一则有奖征文启事。启事的全文如下:

1753年的精神奖是一枚价值三十皮斯托尔^②的金质奖章。征文的题目是:人与人之间不平等的起因是什么;这一现象是否为自然法所容许?

① 见《卢梭全集》,伽里玛出版社“七星丛书”1764年版,卷3,第1300页。

② 皮斯托尔:法国古币名,相当于十个利弗尔。

谁能最好地解答这个问题,谁就将获得这枚奖章。文章可以用法文写,也可以用拉丁文写;文章的长度,以宣读起来不超过三刻钟为限。文章可免费邮寄,在4月1日征文截止日期前寄交第戎老市街科学院秘书佩蒂先生收。

卢梭看到这则征文启事提出的题目,又惊又喜。他当时的心情,在他的《忏悔录》中记述甚详:

我记得,第戎科学院公布了一则以“论人与人之间不平等的起因”为题的征文启事。这个大题目使我深感震惊。我没有料到这个科学院竟敢提出这么一个题目。好嘛,它既然有胆量提,我就有胆量写;于是我就着手写了。

为了能静下心来从容思考这个重大的题目,我到圣热尔曼去小住了七八天。……我每天走进树林深处;我在林中寻找,而且终于找到了远古时候的情景。我奋笔疾书,描述当初真正的史实。我要驳斥人们胡言乱语的谎言;我要如实展现人原本的天性,充分揭露使人的天性大变其样的时代和事物演变的过程……以便使人们看到在所谓人的完善化的过程中所遭受的苦难的真正原因。我的灵魂被这种高洁的沉思所振奋,竟至上升到了神明的境界。……这样沉思的结果,遂产生了《论不平等》这篇论文。^①

① 卢梭:《忏悔录》,巴黎“袖珍丛书”1972年版,下册,第98—99页。

关于这篇论文评选的结果，卢梭在《忏悔录》中是这样写的：

我早就料到它不会赢得奖品，因为我知道各个科学院的奖品不是为按照我这样的文笔和内容写的论文设置的。^①

事情果然不出卢梭的预料。第戎科学院对参赛论文评选的结果，把奖章发给了一个名叫塔贝尔的神甫。塔贝尔神甫用圣保罗说的“世上的一切都出自上帝的安排”这句话作为他的论文的篇首题词。从这个题词出发，他认为“不平等”这个现象是出自上天的意志，是对人的罪恶和欲念的一种惩罚。卢梭的论文落选的原因，表面上是说他的文章写得太长，“宣读起来超过了规定的三刻钟的时间限制，”但真正的原因，是那些认为私有财产是神圣不可侵犯的院士们觉得他的文章具有很大的颠覆性，所以没有投他的票。

二、论文的写法和全文的布局与要点

第戎科学院的征文活动是 1753 年的事。1755 年《论不平等》由书商雷伊在阿姆斯特丹出版前，卢梭在论文前面加写了一篇献词。关于这篇献词，他在《忏悔录》中说：

在离开巴黎之前^②，我已开始起草添加在《论不平

① 卢梭：《忏悔录》，巴黎“袖珍丛书”1972 年版，下册，第 100 页。

② 1754 年 6 月 10 日，卢梭在友人高福古的陪同下，离开巴黎，启程前往阔别二十六年之久的日内瓦。

等》之前的献词。这篇献词,我是在尚贝里^①写完的,并注明“1754年6月12日于尚贝里”。因为我认为,为了避免有人风言风语说闲话,所以,最好是既不注为“写于法国”,也不注为“写于日内瓦”。^②

糟糕的是,他把献词标明“献给日内瓦共和国”,这就是说献给由全体公民组成的大议会,而不是献给实际执掌权力的小议会^③。这引起了小议会的不满;一个名叫让-路易·杜班的“显要人物”写信告诉卢梭说:“你太恭维我们了;你对我们的描写,是我们应当努力争取做到的样子,而不是我们现在实际的样子。”

卢梭的谋篇布局独具匠心。他把献词、序言和小引作为引人入胜的前奏。这三则短文宛如三道画廊,向我们展示了许多生动的形象,引导读者从当时的日内瓦走到古希腊雅典的校园,然后走出画廊,眼前豁然开朗,看见上古时候无边无垠的草地和原始森林。他这样一步一步地往远古追溯,一步一步地唤起我们的想象力,与他一起进入林中观察自然状态中的野蛮人。这时,他用凝重的声音向世人宣告:“人们啊!不论你们是哪国哪省人,也不论你们的看法如何,都请细心听我讲述……你们的真实的故事。”(第232页)^④

在理论著作的写法方面,卢梭总是“首先从简要说明所要论述

① 尚贝里:当时属撒丁王国的萨瓦省。

② 见卢梭:《忏悔录》,巴黎“袖珍丛书”1972年版,下册,第104页。

③ 小议会是日内瓦共和国真正的政府,由二十五位成员组成,卢梭称他们为“二十五个暴君”。

④ 在序言和其他地方引用《论不平等》中的词句,用文内形式标示,即在引文后面加括号注明页码,如此处。

的主题入手”。^① 他首先在序言中提出三个问题作为全书立论的张本。他说：“如果不首先从对人本身有一番认识开始，又怎么能找出人与人之间不平等的起因呢？如果不从时间的推移和世事的沧桑在人的本质上引起的变化着手研究，又怎么能了解当初大自然创造的人是什么样子呢？又怎么能把人固有的东西和环境与人的进步对他的原始状态添加的或改变的东西加以区别呢？”（第217页）。

正文分两部分：第一部分着重描写处于自然状态中的原始人的幸福生活，第二部分追述他们的幸福生活是怎样失去的。他提出了一个著名的论断：“谁第一个把一块土地圈起来，硬说‘这块土地是我的’，……这个人就是文明社会的真正缔造者。但是，如果有人拔掉他插的界桩或填平他挖的界沟，并大声告诉大家：‘地上的出产是大家的，土地不属于任何个人’——如果有人这么做了，他将使人类少干多少罪恶之事，少发生多少战争和杀戮人的行为，少受多少苦难和恐怖之事的折磨啊！”（第269页）

他开门见山，序言的头一句话就指出了他这篇论文的针对性。他说：“在我看来，在人类所有的各种知识中，对我们最有用但是是我们掌握得最少的，是关于人的知识。”（第217页）造成这种“掌握得最少”的原因，不是在这方面著书立说的人少，而是尽管有许多人发表了关于研究人的著作，但都没有正确揭示人类社会出现“不平等”这一现象的根由。他认为，如果人们想发现这一现象的起

^① 见卢梭：《关于一本书的写作方法》（《卢梭散文选》，李平沅译，百花文艺出版社1995年版，第151页）。

因,人手的办法应当是先了解社会契约产生之前的原始人是什么样子:要有正确的社会学,就必须先要有正确的人类学,就必须对自然状态有一个充分的了解。这个工作做起来很不容易,因为这种状态“现在已不复存在,而过去也许根本就没有过、将来也永远不会有。”(第 219 页)因此我们只能推测它史前是什么样子;从这个推测出发,就有可能窥知事情演变的过程。

他指出,尽管其他的哲学家也曾采用这个方法,但他们观察问题的角度和得出的结论全都错了。他说:“对社会的基础作过一番研究工作的哲学家^①都认为必须追溯到自然状态,但他们当中,没有一个人真正追溯到这种状态。……值得注意的是,他们各个都不厌其烦地在书中大谈什么人类的需要、贪心、压迫、欲望和骄傲,把人类只有在社会状态中才有的观念拿到自然状态中来讲。他们说他们讲的是野蛮人,但看他们笔下描绘出来的却是文明人。”(第 230—231 页)

他也不赞成基督教徒的说法。基督教的教义让人们相信《创世记》所说的人是出自上帝之手,世上的不平等是“全能的”上帝的安排^②。卢梭不同意这个观点,他说:“尽管宗教的教义硬要我们相信是上帝亲自使人脱离了自然状态,相信他们之所以不平等,是因为上帝希望他们不平等,然而宗教的教义并未禁止我们根据人的天性和他周围的事物进行一些猜测:如果让人类放任自流地自由发展,他们将变成什么样子。”(第 231 页)

① 例如卢梭在书中提到的格老秀斯、普芬道夫、洛克和霍布斯。

② 此次征文的获奖者塔贝尔神甫就是从这一点出发,论证人与人之间的不平等是合法的。

因此,他主张“让我们抛开事实不谈”(第 231 页),即抛开《圣经》上所说的“事实”,而进行“假设的和有条件的推论”(第 231 页)。在这一点上,他的看法同狄德罗的看法是相近的。1753 年,狄德罗在《百科全书》第三卷出版的同时发表的“为准备研究自然哲学的年轻人而作”的小册子《对自然的解释》中的第 58 段说:“如果基督教的教义只告诉我们出自造物主之手的动物就是我们所看到的这个样子,如果允许人们对它们的开始和终结可以提出一丁点怀疑,那么,耽于臆测的哲学家难道不可以在以下几个方面进行推测吗?”^①

卢梭从圣热尔曼回到巴黎后,忘记了他有病,也不去看医生,天天到布洛涅树林中去继续沉思和推测。他的思想像四年前去万森纳的路上那样激动和奔放^②。他在沉思中看见了许多前所未见的美妙景象,发现了已尘封千百万年的真实事实。他看见在上古的原始森林中晃动着一个身影——一个直立行走的两足动物:“我看见他在一棵橡树下心满意足,悠然自得;哪里有水就在哪里喝,在向他提供食物的树下吃饱了就睡:他的需要全都满足了。”(第

① 见狄德罗:《对自然的解释》,第 58 段。狄德罗在这句话的问号后面提出了九个可以推测的问题。(《狄德罗哲学著作选集》,巴黎加尼埃出版社 1964 年版,第 241 页)

② 1749 年 10 月的一天,卢梭从巴黎到远郊的万森纳监狱去探视被关押在那里的狄德罗。这一天,虽盛夏已过,但依然骄阳似火,天气十分炎热。途中,他在一棵橡树下坐下来休息,从衣兜里取出他随身带的一份《法兰西信使报》,突然,他看到了报上刊登的第戎科学院 1750 年的有奖征文题目“科学与艺术的复兴是否有助于敦风化俗?”他在《忏悔录》第 8 卷中说:“在看到这个问题的那一刹那间,我看到了另外一个世界,我变成了另外一个人。”他全身好像受到了一次大震动,许多新奇的思想一起涌上心头。

234 页)他身强力壮,已习惯于莽莽丛林中的荒野生活,敢于同野兽搏斗,斗不过就逃跑。他从不生病,或者说得更确切一点,他也不知道什么叫“病”;他的感觉极其敏锐,但他从来不思考什么问题。关于这一点,卢梭有一个敢犯众怒的“断言”,他说:“如果大自然的本意是要我们成为健康的人,那么,我敢断言,动脑筋思考的状态是违反自然的状态,动脑筋思考的人是一种性格反常的动物。^①”(第 238 页)这个“两足动物”,后来在他 1762 年发表的《社会契约论》中被称为“愚昧的、局限的动物^②”,1762 年 11 月 18 日,他在致巴黎博蒙大主教的信中再次说明这个动物“完全局限于他身体的本能;他身无长物,像畜生那样愚昧。我在《论不平等》这篇论文中向人们展示的原始人就是这个样子”。^③

不过,人这种动物有他独特的地方。其他动物在长大之后,其行为方式和生活习性就定了型,没有任何变化,永远是那个样子。而人则不然;他具有改变其行为方式的能力,他在后天可以获得他先天没有的本领。他不是拉梅特里^④所说的完全受因果关系制约的机器。“一切动物的行为都要受大自然的支配,它们必须服从大自然。人虽然也受大自然的支配,但他认为自己是自由的,可以接受也可以拒绝自然的支配。正是由于他认识到他有这种自由,所以才显示出他心灵的灵性。……人有自我完善的能力。这个能力,

① 请参见本书第 238 页脚注①。

② 见《社会契约论》,何兆武译,商务印书馆 1987 年版,第 30 页。

③ 见《卢梭全集》,伽里玛出版社“七星丛书”1969 年版,卷 4,第 936 页。

④ 拉梅特里(1709—1751):法国唯物主义哲学家,著有《人是机器》、《人是植物》等书。

在环境的帮助下,可以使其他的能力不断发展。”(第 242 页)

这个人的天性是善还是恶呢?英国的霍布斯认为人的天性是邪恶的,无止无休地和他的同类进行斗争,经常处于“战争状态”,以致必须建立一种“社会秩序”才能保住人类不至于灭亡。卢梭认为霍布斯的观点是错误的,他说“人天生是善良的”。(第 317 页)

“有些人觉得卢梭的这一论断令人好笑。不过,我们应当正确理解它的意思。说他是‘善良的’,并不等于说他是‘有道德的’,因为‘道德’有一个伦理标准,因此也就有一个社会标准。说人是善良的,意思是说人的性情是温和的、不好斗的。”^①

“野蛮人一吃饱了肚子,就和大自然相安无事,对他的同类也十分友好。”(第 319 页)在广阔的大自然里,到处都可找到食物,他为什么要去和同类你争我抢,互相打斗呢?他没有贪心,没有个人财产观念。千百万年前的原始人只有两种感情:一种是自爱心,即爱他自己,这是一种为保持自己生存的本能;另一种是怜悯心,不愿意看见自己的同类遭受痛苦,这种表现,我们在某些动物中也是可以看到的。

卢梭在圣热尔曼森林的沉思中所见到的原始人就是这个样子:他不和任何人交往,甚至对他自己的存在也无意识。这种情况持续了无数个世纪,千百代人在静静的时光流逝中诞生,度过数十寒暑,最后又悄无声息地回到大地。人类就是这样一代又一代地繁衍,“每一代人都照例从原先那个起点从头开始,千百个世纪都像原始时代那样浑浑噩噩地过去:人类已经老了,但人依然还是个

^① 见特鲁松:《卢梭传》,李平沅、何三雅译,商务印书馆 1998 年版,第 158 页。

孩子。”(第 265 页)

不过,尽管原始人在森林中过着孤单的生活,但他们并不是天生不合群的。他们有潜在的群居性,一有外因的推动,这种群居性就会发生作用,使他们聚集成某种形式的联合。例如在单凭一个人的力量不能捕获一头猛兽时,他们就会联合起来合力围捕。这种联合,尽管是短暂的,在击毙猛兽各人分到应得的一份之后就各自散去,但应当指出,这种形式已不再是自然的,因为它是人的行为的结果,包含有某些人为的约定和对个人自由的限制。

后来,这种短暂的联合又逐渐导致其他形式的联合,例如合力挖掘洞穴或用树枝搭建躲避风雨的窝棚。男人和女人的频繁接触,由于本能的驱使,自然会进行交配和生育孩子。他们的生活方式也随之改变:女人留在洞穴或窝棚里照管孩子,而男人则出去寻找食物。对共同生活的逐渐习惯,便形成了早期的家庭,而且有了简单的语言:有节奏和声调高低变化的呼叫或模拟某种事物的声音。

只要人类满足于他们简陋的小屋,“只从事单独一个人就可操作而不需要多人合力就能完成的技术工作,他们就能过着他们的天性所许可的自由自在的美好幸福生活……但是,从一个人需要别人帮助之时起,从他感到一个人拥有两个人的食物是大有好处之时起,人与人之间的平等就不存在,私有财产的观念便开始形成。”(第 277—278 页)随着冶金和农耕这两种技术的发明,人类的生活又产生了一次巨大的变化:原先以寻求个人食物为主的经济活动,现在让位于以生产为主的经济活动;财产的占有,开头是占有地上的产品,后来发展到占有土地本身;对个人的评价,从前是看他的力气大不大,而现在是看他的财产多不多。拥有土地的人

必须强要没有土地的人替他耕作,他的土地才能产生效益,于是形成了主人和奴隶两个对立的阶层。这时,也只有在这时,才能出现霍布斯所说的“可怕的战争状态”:穷人对富人的战争,没有土地的人对拥有土地的人的战争。

在这场无止无休的战争中,富人是少数,处于不利的地位,有失去一切的危险,于是提出建立一个有法规可循的社会来保护自己。有了社会,就有了秩序,就可以在保障社会安宁的借口下,用不公平的契约建立权力机构来保护他们的财产,使经济掠夺发展成为政治权力的窃取。

这种情况,开始还不太脱离自然状态,因为那时候的权力还不是绝对的,首领和行政官员是推选的,若不称职,可以撤换。但后来权力完全落入富人、野心家或经验丰富的长者手中,而且,他们的权力愈来愈扩大,甚至演变成可以世袭:

这时候,人民已经习惯于处于依附的地位,习惯于生活的安稳和平静,已经不愿意打破他们身上的枷锁了;甚至为了生活的宁静,就是再加重对他们的奴役,他们也甘愿忍受。这样一来,国家的首领便成了世袭的,他们把官职看作是他们家中的一项财产,把自己看作是国家的主人,……把公民视为他们的奴隶,把公民像奴隶那样计算在自己的财产数目之内;他们把自己看作是等同上帝的列王之王。(第 298 页)

现在,一切都在快速发展:不平等现象愈来愈严重,社会等级的区分愈来愈明显,贫富的悬殊愈来愈扩大。怎么办?退回到原

先的自然状态吗？这是不可能的；卢梭并不像伏尔泰等人所指摘的那样主张返回原始森林。他没有主张倒退，因为他知道事物的这一发展是不可逆转的。他虽怀念远古时候的情景，但他并不是乌托邦主义者，他“从未主张把所有一切人的社会地位和经济条件通通拉平。他只是主张：财产以满足个人的真正需要为限；人与人之间的‘不平等’，不应以财产的多寡来划分，而应以个人才能的天然差别来划分”。^① 细读全书，人们不难发现，卢梭并未主张返回自然状态，更不赞成永远停留在自然状态而不进入社会状态，因为在自然状态下，人的潜在资质无由显现和发挥。他在《论不平等》中所谴责的，是社会状态错误的发展方向和社会结构只有利于富人与统治阶层。他在这篇论文中表述的观点，承续了他在《论科学与艺术》中的思想，再次告诉人们，“后来的种种进步，表面上看起来是使个人走向完善，但实际上却使整个人类走向堕落”（第 277 页），跌入不公平的社会化陷阱。

如何离开这个陷阱，建立公平、民主和法治的社会呢？这要留待他在《社会契约论》中来回答这个问题。

三、他为什么要改动 第戎科学院的征文题目

1750 年卢梭的第一篇论文（《论科学与艺术》）发表以后，有一个问题一直萦系在他心中，想加以揭示和论述。这个问题是：为什

^① 见特鲁松：《卢梭传》，李平沅、何三雅译，商务印书馆 1998 年版，第 161 页。

么人的真实面貌和他所表现出来的样子之间存在着巨大的差异。他在第一篇论文中深有感触地说：“我们再不敢表现真正的自己；……我们永远也不会明确知道我们是在和什么人打交道，甚至于要认清楚自己的朋友也得等到重大的关头，也就是说，要等到不可能有更多时间的关头，因为唯有到了这种关头，对朋友的认识才具有本质的意义。”^①人的心态到了这种地步，是十分可悲的。

为了追根溯源，论述这个问题，卢梭在第二篇论文中把“当初大自然创造的人”（第 217 页）和“在社会环境的重重包围中”的人（第 217 页）加以对比，他发现：

“如同格洛巨斯的雕像之遭到天气和海水的侵蚀与狂风暴雨的吹打已经被弄得不像一尊海神而像一头猛兽，人的灵魂也一样；在社会环境的重重包围中，由于千百种不断产生的原因的影响，由于在获得许多知识的同时又接受了许多谬见，由于身体气质的变化和欲念的不断冲动，可以说，人的灵魂也是被弄得几乎认不出来了。”（第 217—218 页）

不过，值得庆幸的是，在变了形的人的面貌后边，卢梭看到了“带有天国庄严的纯朴的烙印”的原始人的面貌。他告诉人们：只要留心观察，就能看出他“从大自然的手中出来时的样子”。（第 234 页）

把卢梭的两篇论文加以比较，我们不难发现，第二篇论文的笔

① 卢梭：《论科学与艺术》，何兆武译，商务印书馆 1997 年版，第 10 页。

调与第一篇论文的笔调有所不同。第一篇论文重在批评,行文是道德学家的口吻;而第二篇论文则重在分析,以哲人的目光观察处于自然状态中的野蛮人与处于文明状态中的文明人之间的差异。他说:“野蛮人和文明人在心灵深处和天性的倾向方面是如此的不同,以致在野蛮人看来是极幸福的状态,在文明人看来却苦不堪言。”(第304页)这种差异,在两篇论文中都有所论述,但不同的是,第二篇论文的文字却始终围绕着这样一个问题:人是从一种状态进入另一种状态的?卢梭认为,阐明了这个问题,就可找到人与人之间的不平等现象产生的原因。因此他无视第戎科学院提出的征文题目,将科学院的原题“人与人之间不平等的起因是什么;这种现象是否为自然法所容许”^①改为“论人与人之间不平等的起因和基础”。因为,在他看来,问题的关键是要阐明人是从自然状态中的平等沦落到社会状态中的不平等的;自然状态和社会状态之间相隔着巨大的距离,其间经历了千百个世纪,人类是怎样走过这漫长的道路,从这个状态过渡到另一个状态的?为了解答这个问题,卢梭设想了两次“巨大的变化”;由于这两次巨大变化的结果,才使处于自然状态中的人过渡到社会状态。

这两次巨大的变化中的第一次变化,是大自然造成的,是各种外因的综合,例如人的生活环境的突然变化,改变或破坏了人赖以生存的条件,依赖土地和山林的出产与气候的适宜的人遇到了灾难性的困难,迫使他们不得不联合起来结成小型的群体,才能渡过

^① 第戎科学院征文题目中的后一个问题,卢梭认为不妥。关于这一点,请参见本书第221页译注^②。

难关,于是出现了初期的家庭;有了家庭随之就有了少量的家庭财产和简单的语言。在卢梭看来,由小型的群体形成的这种社会状态,是“人类真正的青年时期”。(第 277 页)这段时间是“人类最幸福的时代,同时也是持续的时间最长的时代,关于这一点,我们愈是深入研究,便愈是发现这种状态是最不容易发生剧变的状态,因此对人类来说,是最好的状态,只是由于某些后果严重的偶然事件相继发生(为了共同的利益,它们永不发生就好了),人类才脱离了这种状态”(第 277 页)。不过,这时候离卢梭描述的“不平等的极限”(第 302 页)还十分遥远,还需要第二次巨变才能完成导致人类堕落的最后一个步骤。

这第二次巨变,卢梭认为是冶金和农耕这两种技术的发明。这两种技术使人类进入了一种“事物的新秩序”(第 281 页)。这一演变,不是大自然造成的,而是人为的结果。“使人走向文明但使人类走向堕落的东西,在诗人看来是黄金和白银,但在哲人看来却是铁和小麦。”(第 278 页)

这第二次巨变,又引起了一系列其他的变化。卢梭告诉我们:“循着人与人之间的不平等在这几次革命性的变化中的进展情况继续探讨下去”(第 298 页),就可发现法律和个人产权是怎样确立的,就可看出政治权力是怎样演变成专制制度的。《论不平等》第二部分所要揭示的就是这些伦理和政治问题的奥秘。

李 平 泓

2005 年 7 月

凡属于自然的東西，我们就不要在天性已经败坏的人的身上去寻找，而应当在行事合乎自然的人的身上去寻找。^①

亚里士多德：《政治学》卷一。

① 卢梭在这里用亚里士多德的这句话作全书开篇的引子，是为他在本书中批驳亚里士多德的观点作伏笔。他不赞成亚里士多德所说的“天然的奴隶”。这一点，他在后来的《社会契约论》中说得更清楚。他说：“亚里士多德曾说过，人根本不是天然平等的，而是有些人天生是做奴隶的，另一些人天生是来统治的。”他认为亚里士多德的这个说法是错误的，因为，“假如真有什么天然的奴隶的话，那只是因为已经先有违反了天然的奴隶。强力造出了最初的奴隶，他们的怯弱则使他们永远当奴隶。”（《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆 1987 年版，第 11 页）

献词^①

献给日内瓦共和国^②

贤明的、尊敬的和执掌国政的
各位大人：

由于我深信为自己的祖国奉献她能接受的荣誉，是一个有道德的公民应尽的职责，所以三十年来，我辛勤工作，以期配在公众面前向各位大人致以敬意。现在，这一可以弥补一部分我的努力之不足的幸运的机会终于到来，因此，我认为，在这篇献词中，我行文应多凭这激励着我的一片热情，而少依仗我可以享受的权利。

① 这里的“献词”二字，是译者所加。——译者

② 日内瓦自 1541 年起，信奉宗教改革家喀尔文的教义。它与当时的各君主国都没有联系；它自己成立了一个共和国，国家的立法和行政工作，由全体公民组成的大议会和由二百人会议推选出来的二十五个成员组成的小议会掌管；实际的权力，在小议会的二十五个成员手中。

这里说“献给日内瓦共和国”，意思是献给全体公民，即大议会，然而按当时的程序，他应当先征得执掌实权的小议会的同意，才能把献词献给它，但这样做，就必须先把书稿送给小议会审阅。卢梭不愿意这样办。他不愿意让别人审查他的书，以致在书发表之后，引起小议会的不满。这一点，卢梭后来在《忏悔录》第 11 卷中说他“知道《论不平等》在日内瓦小议会中激起了对我的仇恨，而且，这种仇恨越是不敢公开表示出来，便越是具有伺机报复的危险性。”——译者

既然我有幸生长在你们中间,我怎么能在阐述大自然在人与人之间安排的平等和人们所制造的不平等的过程中,不探讨人们可以运用的深邃智慧,以最接近自然的法则和最有利于社会的方式,在这个国家里,把两者和谐地结合起来,以便既维护了社会的秩序又保障了个人的幸福呢?在研究良知要求一个政府的运作应当遵循的最好准则时,我是如此惊奇地发现,它们在你们的政府中都得到了实行,以致,即使我不是出生在你们的国度,我也不能不把这幅反映人类社会的图画呈献给你们,因为,在我看来,你们是世上各民族中享有政府的种种利益而又最有效地杜绝了政府弊端的人民。

如果要我选择我的出生之地,我将选择这样一个国家:她的幅员以人的劳作能达到的范围为限,也就是说,以有效地治理这个国家的能力为限;在这个国家里,每个人单凭自己的力量便足以完成自己的工作,谁也不会把自己承担的事情推给他人去做。而且,在这个国家里,彼此都互相认识:无论恶事是多么隐蔽,善行是多么细微,都不能逃脱公众的眼睛和评论。由于有彼此经常会面 and 互相了解的良好习俗,所以,人们把对祖国的爱升华成了对公民的爱,而不仅仅是对土地的爱。

我愿出生在这样一个国家:在这个国家里,主权者和人民只能有一个共同的利益,以便国家机关的一切活动都永远以共同的福祉为宗旨,而要做到这一点,就必须人民和主权者彼此视为一体,因此,我愿出生在一个施政温和的民主政府治理下的国家。

我希望我在有生之日是自由的,死的时候也是自由的,这就是说,我要如此忠实地服从法律,无论是我或其他的人,都不能

脱离法律的光荣的约束。这种约束是有益的和温和的，即使是最骄傲的人也愿驯顺地遵守，因为他不是为了受其他的约束而生的^①。

我希望在这个国家里，谁也不能自认为高居在法律之上，而任何一个国外的人也不能强要这个国家承认他有此权威，因为，不论一个政府的体制如何，只要有一个人不受法律的约束，其他的人就必然会受他的任意摆布。^{〔一〕}^② 如果有一个本国人为首领，同时又有一个外国人担任首领^③，则无论他们如何分配权力，他们两人都不可能为人们很好地服从，国家也不可能得到很好的治理。

我不愿意居住在一个新建立的共和国里，不论她有多么好的法律，我也不愿意，因为我担心不按当时的需要而成立的政府不适合新的公民，或者说公民还不适合新的政府。因此，这个国家几乎在她诞生之时便有发生动乱或被摧毁之虞。自由和食物一样，对人的效用将因人而异；以食物为例，鲜美的固体食物，体质强壮并常吃这类食物的人食之，当然大有裨益，可增强身体，然而体质柔弱的人食之，则徒增肠胃的负担，有损健康，陷于沉醉。人民一旦

① 卢梭认为，服从法律，就是服从理性；法律是理性的产物。1751年，他在写给一个名叫马塞·德·梅齐埃的日内瓦人的信中说：“正是由于我生活在奴隶中间，所以我感到自由的可贵。而你，你生活在你的家庭和你的国家里，居住在自由的人们中间，而且只服从法律，也就是说，只服从理性，你是多么的幸福啊！”（《卢梭通信集》第1卷第154页）——译者

② 参见书后作者所加的注释〔一〕。以后用方括号标示的注释，均见所附卢梭所加的注释。——译者

③ 指罗马教皇。——译者

过惯了在首领统治下的生活,就不可能从这种状态中走出来。如果他们试图摆脱枷锁,他们将更加远离自由;他们将把与自由背道而驰的恣意行事和胡作非为当成自由;他们的革命最终将使他们落入蛊惑家的手里,使他们身上的锁链更加沉重。作为所有自由人民的楷模的罗马人,在摆脱了塔尔干王朝的压迫之后,尚没有自己管理自己的能力。奴隶制度和塔尔干王朝强要他们从事的卑贱的劳动,败坏了他们的本性,因此,他们起初只不过是一群无知的愚民,必须以极大的智慧加以安抚和治理,才能使他们慢慢习惯于呼吸自由的新鲜空气,才能使这些在暴政统治下已变得头脑十分迟钝甚至有些呆傻的人逐渐具有纯朴的民风 and 剽悍的勇气,并最终成为世界各民族中最受尊敬的人民。因此,我要寻找一个兴盛的和安宁的共和国作我的祖国;她古老的东西在某种程度上已随着岁月的流逝而消失;她经历的磨难和沧桑,正可以鼓舞她的居民的勇气和对祖国的爱;她的公民久已养成高尚的独立精神,因此,他们不仅是自由的,而且是配享自由的。

我愿意选择这样一个国家作我的祖国:这个国家,正是由于她的力量微弱,所以没有出兵征服他国的野心,而更幸运的是,由于她的地理位置的优越,因而免除了她自己被别国征服的忧虑。这个自由的城市周边的国家^①,不仅没有一个有侵略她的意图,而且全都愿意挺身出来防止其他国家侵略她。这个共和国,一言以蔽之,不仅不会引起邻国的觊觎,而且有理由在需要的时候得到邻国

^① “自由的城市”,指日内瓦;“周边的国家”,指法国、撒丁王国和瑞士的几个邦。——译者

的帮助。因此,她的地位是如此之好,以致,除了她自身以外,其他一切她全不怕^①;尽管她的公民也从事军事训练,但不是为了防务的需要,而只是为了让他们保持尚武的精神:这种英勇的气概,是维护自由和培养对自由的爱所必须具有的品质。

我愿选择一个立法权属于全体公民共有的国家作我的祖国,因为,有谁比全体公民更清楚他们在什么条件下才能共同生活在同一个国家之内呢?但我不赞成类似罗马人实行的那种“平民公决”,因为,按照这个办法,国家的首领和与保卫国家最有关系的人往往被排斥在与国家的安全有关的会议之外,而且,更荒谬的是,连普通公民都享有的权利,竟不让行政官享有。

相反,为了防止出现谋求私利和考虑不周的法律以及那种最终使雅典人走上衰亡道路的危险的改革计划,我主张:无论任何人都无权因自己的心血来潮而随意提出新的法律。只有主管的官员们才有这种权利;我希望他们应慎之又慎地使用这种权利,而人民则应思之再三才能对法律的制定表示赞同;对于法律的公布,尤应把它当作一件十分庄严的事情来进行。只要宪法没有被动摇,人民将随着时间的推移而认识到:法律之所以具有神圣的性质和受到人

^① 关于日内瓦共和国与其他国家的关系,达朗贝尔在《百科全书》第7卷“日内瓦”这个条目中有一段很有趣的描写:“这是一件非常奇怪的事情:一个仅有两万四千公民的城市,在它零零散散的土地上总共不到三十个村庄,也公然是个主权国家,是欧洲最繁荣的城市之一。它以享有自由和善于经商贸易而成为富国。在它的周围,战争从来没有间断过,但它一点也不感到战火纷飞之苦;那些震撼欧洲的大事件,在它看来只不过是一场戏,它袖手旁观,从来不参加。它和法国有条约和贸易关系,它和英国有宗教和贸易关系,但它十分明智,在这两个大国互相攻打的时候,从来不站在任何一边;它不偏不倚地给它们主持公道,评判各国的君主,既不吹捧谁,也不伤害谁,更不怕谁。……”(见《法国散文精选》,李平沅选编,北岳文艺出版社1999年版,第207页)

们的尊重,是由于法律的历时悠久;朝令夕改,变化无常的法律,必将受到人民的轻视。如果人们一再在把事情办得更好的借口下,忽视古老的风尚,则必将为了改革微小的弊端而带来更大的祸害。

我尤其要躲避这样一个必然治理得不好的共和国:她的人民认为可以不要行政官员,或者只给行政官员一种不明确的权力,从而越俎代庖,自己掌握民政和执行法律;当初刚刚脱离自然状态的政府草创之时,就是这种情形,使雅典共和国陷于覆亡的弊病之一,就是如此。

我要选择这样一个共和国:这个共和国的人民,由于自愿把自己的权能限制于对法律的审批,限制于根据首领的报告而集体对重大的公共事务作出决定,因此,他们将建立一些受人们尊重的机关,并慎重分配它们的职责。这个共和国的人民,每年都要选举他们当中最能干和最正直的同胞掌管司法和治理国家。在这个共和国里,行政官员的操守将充分反映人民的贤明:官员和人民彼此是互相尊重的。因此,即使偶尔有不愉快的误解损害公众的和睦,但在这行事盲动和屡出错误的时期,也到处是一片有礼有节和互相尊重的气氛,而且一切都按法律办事;这是真诚的和持久的同心协力的表征和保证。

贤明的、尊敬的和执掌国政的各位大人,以上是我在我选择的祖国中所寻求优点。除了这些优点以外,如蒙上帝眷顾,使这个国家能有一个优越的地理位置、温暖的气候、肥沃的土地和普天之下最美好的景致,则为了使我的幸福臻于圆满,我唯一希望的是:我能在这个昌盛的祖国的怀抱里享受这所有一切好处,与我的同胞平平安安地在一个宁静的社会里生活,并按照他们的榜样,和他们

以仁心和友情相待，处处表现出美好的德行，在我的身后留下一个善良的、诚实的和有道德的爱国者的光荣的美名。

虽说我的命运欠佳，持身严正过迟，因而不得不在异国他乡过着一种消沉颓废的生活以了此一生，徒然追悔我青年时期因行事不慎而失去的安适和宁静，但在我心中，我至少还保持着我在我的国家未能表达的感情，对我相隔万水千山的同胞抱有一种真切的爱和无私的爱，因此，我现在要向他们吐露我如下的肺腑之言：

我亲爱的同胞们，或者更确切地说，我亲爱的兄弟们，由于亲情和法律把我们联系在一起，因此使我感到喜悦的是，在我想到你们的时候，我不能不同时想到你们所享有的种种幸福。我相信，在你们当中没有一个人比我更了解失去这些幸福是何等痛苦。我愈是思考你们所处的政治的和社会的状况，我便愈是难以想象世上还有谁比你们有更好的处境。在其他各国政府中，一谈到如何保障国家的最大利益时，大家便停留在空谈这样或那样的方案，或者顶多也只是谈一些简单的可行性。而你们，你们的幸福早已铸造成功，只待你们去享受。为了成为完全幸福的人，你们只需知道如何满足于你们现在的状况就可以了。你们以刀剑取得的和夺回的主权，由于你们的英勇和明智，已经保持了两个世纪，并最终得到世界各国的完全承认。你们与他国缔结的庄严条约，划定了你们的疆界，保证了你们的权利和安宁。你们运用崇高的理智制定的宪法，是十分的完善，得到了友好的和可敬的国家的保证。你们的国家是安宁的，对外没有战争，也不担心哪个国家会来侵犯你们。除了你们自己制定的，并由你们选派的正直的官员执行的公正的法律以外，你们便没有其他的主人。你们既不富有到被奢侈的生

活所腐败，因而在无聊的享乐中失去了对真正的幸福和高尚的道德的爱；也不贫穷到除了你们自己的劳动所得之外，还需要外国的接济。在大国中必须缴纳沉重的捐税才能得到的珍贵的自由，你们几乎分文不花便可享有。

为了公民们的幸福和向各国人民树立榜样，但愿这样一个组建得十分完善的共和国能永世长存！你们今后应抱的心愿，就只有这么一个；你们今后应关心的事情，就只有这么一件。你们要做的事情，不是铸造幸福（因为你们的祖先已经为你们铸造好了）而是要善于享受你们现有的幸福，使之能保持长久。你们的国家是否存在，全看你们是否能够永远团结，是否服从法律和尊重执行法律的人。在你们之间，只要有丁点儿怨天尤人和猜疑的苗头，就赶快把它视为有害的毒素而加以消除，因为它迟早会成为苦难和国家危亡的祸根。我希望你们立身行事全都本诸自己的心，倾听你们良心的隐秘的声音。在你们当中，有谁曾经在这个世界上见过比你们执政的官员更正直、更贤明和更可尊敬的人？他们在行事谨慎、作风朴素、尊重法律和与人为善的真诚态度方面，不是个个都做出了表率吗？因此，你们要像有理智的人对有道德的人那样，毫无保留地对如此贤明的官员予以充分的信任。你们要时时记住：他们是你们所挑选的人，他们的政绩证明了你们的挑选是正确的，而你们郑重推选的人员所得的荣誉，最后也必然会归之于你们。在你们当中，谁也不会愚蠢到不明白法律的效力和护法者的权威一旦消失，任何人都将没有安全和自由。因此，在你们之间，应如何推心置腹，根据你们的利益、职责和理智做你们必须做的事，其关系之重大，还用得着我说吗？如果你们对维护宪法抱漠不

关心的恶劣态度,你们就会在必要的时候失去你们当中最贤明和最热情的人的卓越见解的指导。但愿你们继续奉行为人公正、稳重和坚强不屈的准则,成为世界人民景仰的楷模:既骄傲又谦逊、既热爱荣誉又热爱自由。我最后一个忠言是:你们切不可听信那些歪曲事实和充满毒素的言论,因为它们秘密的动机往往比根据这种动机做出的行为更加险恶。只有那些在盗贼走近屋子之时才吠叫的忠实的看门狗,才能张口一叫,就把全家的人叫醒起来保持戒备;而那些无端狂吠,不断扰乱公众安宁的狗,是只会引起人们的憎恨的,它们不论有事无事都叫个不停的声音,即使在该听信的时候,也是没有人听的。

你们,贤明的和尊敬的执掌国政的人们,自由人民的正直的和可敬的官员,请允许我向你们致以衷心的敬意。虽说世界上有一种地位能使占有这种地位的人获得荣耀,但毫无疑问,那也是因为你们有才能和道德高尚的缘故,是因为你们当之无愧,而且是由你们的同胞把你们选拔到这个位置上来的。他们的功绩给你们功绩增添了一种新的光彩。我发现:正如一个自由的民族,尤其是你们有幸领导的这个民族,比其他国家的平民高出许多一样,你们也比其他国家的官员高出许多,因为你们是由能够治理他人的人挑选出来治理他们自己的。

请允许我举一个至今尚留下美好的记忆而且时时浮现在我心中的事例。每当我想起那个赐我以生命的有道德的公民时^①,我的心情便不能不十分激动,因为他在我童年时期经常教导我要对

① 指其父伊萨克·卢梭。——译者

你们十分尊敬。我现在还仿佛看见他仍然凭他的双手劳动谋生，以高尚的道德情操培养他的心灵。我看见他把塔西佗、普鲁塔克和格老秀斯的著作与他的劳动工具一起放在他面前。我看见他亲爱的儿子在他身旁接受最慈祥的父亲的良好教育，尽管他的儿子接受教育的成绩太差。虽然我在荒唐的青年时期曾误入歧途，因而有一段时间把我所受的如此美好的教育置诸脑后，但我依然欣慰地认为：不管一个人有多大的邪恶倾向，他的父亲呕心沥血给他的教育，是很难消失得一干二净的。

各位贤明的和尊敬的大人，诞生在你们治理的这个国家的公民甚至普通居民，就是如此；有教养的和通达事理的人，就是如此；然而，这样的人，在其他国家却被称为工人和平民，把他们看得十分卑微，对他们抱有许多谬见。我很愉快地承认，我的父亲在他的同胞中并不是一个杰出的人，他和大家是一样的。但是，像他这样的人，无论到什么地方，都有最诚实的人和他交往，感情日益浓厚，甚至结下友谊。像他这种品质的人，应该受到你们的敬重，这一点，无需我向你们多说，而且，上天为证，也用不着我向你们谈起，因为，在所受的教育方面，在自然的权利和因出身而享有的权利方面，他们和你们是平等的，而他们之所以在你们之下，是出自他们的自愿，出自他们对你们的功绩的承认和尊重；他们这样尊敬你们，你们对他们也应报之以感激之情^①。我非常满意地了解到：你

^① 卢梭在这里谈到对他父亲应有的尊重，显然是在替他的父亲鸣不平。他在《忏悔录》中说，他的父亲伊萨克·卢梭和退休军官皮埃尔·戈迪耶发生斗殴后，“法院要把我的父亲抓入监狱，但他坚持要求按照当时的法律把原告也同时抓来和他一起坐牢。他的要求没有获准，他只好离开日内瓦，宁愿一生流落异乡，也不愿意在一件他认为有伤荣誉和自由的事情上让步。”（参见卢梭，《忏悔录》，卷1）——译者

们循循善诱的态度，缓和了法律的执行者们应该具有的冷峻表情；他们对你们是何等服从和尊重，你们对他们也应何等地诚心相待和关怀备至：这种充满公平和明智的做法，最能逐渐消弭对往日不幸事件的回忆，最终忘记它们，永远不再提起；你们的做法是如此的贤明，以致公正和宽厚的人民把尽自己的天职看作是一种乐趣，而且自然而然地乐于对你们表示尊敬；最努力于维护自己权利的人，也是最真诚尊重你们权利的人。

说文明社会的领袖们热爱荣誉和幸福，因而对这个向他们提供生活资料的地上的祖国有某种爱心，这是不足为奇的；然而，说那些把自己看作是官老爷，或者说得更确切一点，把自己看作是一个更神圣美好的祖国的主人也爱这地上的祖国，那就太离奇，令人难以置信了。不过，请允许我从我们的国家举一个罕见的例外，把那些为法律所认可的神圣的教义的热心的传播者，把那些可敬的人类灵魂的牧师，列入最好的公民的行列之中，因为他们用他们生动畅晓的语言把福音书中的箴言传入人心，而且总是以身作则，实践那些箴言！大家都知道，传道这门伟大的艺术，在日内瓦是探讨得多么成功。然而，由于人们对言行不一的事例看得太多，所以很少有人相信我们的教士是多么普遍地具有基督教的精神、圣洁的品行和严于律己宽以待人的作风。也许只有日内瓦这个城市做出了宗教团体和文化界人士紧密团结的榜样。我把国家永享安宁的希望寄托在世所公认的他们的睿智和克己的精神上，寄托在他们盼望国家永远昌盛的热忱上。我怀着既惊异又敬重的心情看见他们是多么憎恶历史上屡见不鲜的那些道貌岸然而行事却十分野蛮的人奉行的荒谬教条：这种人经常以维护上帝的权利为名

行维护他们自己利益之实，竟不惜牺牲他人的生命来保护自己的生命。^①

我怎么能忘记共和国中占人口总数一半的可敬的妇女们呢？是她们给另一半人创造了幸福，是她们的温柔与智慧维护了国家的安宁与善良的风俗。可爱的和道德高尚的女公民们，你们的命运永远左右着我们的命运。当你们只是为了国家的荣誉和公众的幸福，才运用你们在夫妻关系中所特有的纯洁的权威时，男人们是感到多么幸福啊！斯巴达的妇女之所以能主导男人的行为，其原因就在于此；你们之能在日内瓦主导男人的行为，其原因也在于此。哪一个粗野的男人能抗拒温柔的妻子口中发出的为维护荣誉和真理而行动的声音？当我们看见佩戴在你们身上而倍增光彩的简朴的服饰似乎更衬托女性的美时，谁不鄙弃那些浮华的奢侈呢？你们要运用你们不怒而威和循循善诱的影响力，使人们遵守国家的法律与维护公民之间的和睦，并通过幸福的婚姻使不和的家庭重归于好，特别是要运用你们容易为人接受的教导和高雅的谈吐，去纠正我们的青年人从其他国家学来的坏毛病；他们在那些国家，不去学那些对他们有益的好东西，反而去学那些浪荡女人娇声娇气的音调和可笑的姿态，欣赏那种我叫不出名字的所谓公子哥儿气派，实际上，这种气派乃是掩饰他们内心空虚的无聊的东西，与庄严的自由是风马牛不相及的。愿你们永远像现在这个样子，作良风美俗的忠实的保卫者，作国家安宁的纽带，而且，无论何时何

① 这段措辞严厉的话，实际是在不点名地批评日内瓦政教合一的政府领袖喀尔文，他曾下令将著名的泛神论神学家米歇尔·塞尔维活活烧死。——译者

地,都要为了尽天职和行美德而继续发挥你们的热情,继续行使你们自然的权利。

我感到庆幸的是,事实证明,我把公民共同的幸福和共和国的荣誉能得到永远维护的希望寄托在以上的种种保证上,是正确的。我承认,共和国尽管有这些优越的地方,但她不会发出令大多数人眼花缭乱的闪光;对这种闪光的喜爱,是幼稚的表现,是有害的,是幸福和自由的死敌。让行为浪荡的年轻人到别处去寻求无聊的欢乐吧,他们将为此而后悔一生。让那些所谓的有高雅趣味的人到别处去欣赏宫廷的豪奢、车辆的华丽、家庭陈设的气派和排场的铺张以及种种骄奢淫逸的享受。在日内瓦,人们看到的都是些普普通通的人,然而,这样一种景观却蕴涵着深远的意义;那些想到日内瓦来看这一景观的人,必将赢得欣羡其他事物的人的称赞。

贤明的、尊敬的和执掌国政的各位大人,请惠予接受我祝愿你们共同幸福的真诚表示。如果我在这篇尽情吐露我心中肺腑之言的献词中有什么言语不周因而开罪各位大人的地方,我请求你们念及一个真正的爱国者的一片赤忱,念及一个只有看见你们全都幸福他才感到幸福的人的一片真心,而加以原宥。

贤明的、尊敬的和执掌国政的各位大人,请接受我向你们表达的

最诚挚的敬意!

你们最谦卑的、恭顺的仆人和同胞

让-雅克·卢梭

1754年6月12日于尚贝里

序 言

在我看来,在人类所有的各种知识中,对我们最有用但是是我们掌握得最少的,是关于人的知识。^{〔一〕}我敢断言,德尔菲城^①的神庙上那道短短几个字的铭文^②包含着比所有伦理学家的巨著都更意味深长和难以做到的箴言。因此,我把这篇论文的题目看作是哲学领域所能提出的最有意义的问题之一,然而不幸的是,在我们看来,它也是哲学家们感到最难以解答的问题之一。因为,如果不首先从对人本身有一番认识开始,又怎么能找出人与人之间不平等的起因呢?如果不从时间的推移和世事的沧桑在人的本质上引起的变化着手研究,又怎能了解当初大自然创造的人是什么样子的呢?又怎么能把人固有的东西和环境与人的进步对他的原始状态添加的或改变的东西加以区别呢?如同格洛巨斯的雕像之遭到天气和海水的侵蚀与狂风暴雨的吹打,已经被弄得不像一尊海神而像一头猛兽,人的灵魂也一样:在社会环境的重重包围中,由于千百种不断产生的原因的影响,由于在获得了许多知识的同时又接受了许多谬见,由于身体气质的变化和欲念的不断冲动,可以

① 德尔菲城:位于巴腊斯山脚下的一座古希腊名城。——译者

② 那道铭文是:“你自己对你要有所认识。”——译者

说,人的灵魂也是被弄得几乎认不出来了。人们发现,他已不再是始终按确定不移的原则行事的人了,他的表情已失去了造物主给他打上的表现天国庄严的纯朴的烙印:他已面目全非,他的欲念代替了理智,他心思混乱,行事全凭一时的心血来潮。

更糟糕的是,由于人类的一切进步都在不断使人离开他的原始状态,因此,我们愈是积累新的知识,我们便愈是失去获取知识之中最重要的知识的手段,而且,从某种意义上说,正是由于我们对人进行研究,我们反而愈是找不到如何去认识人的门径。

显而易见,要寻找使人之所以有差别的最初的原因,必须到这一连串连续不断的变化中去探索,才能找到。大家都承认,人与人之间,生来是平等的,这和动物中的情形是一样的:在各种各样不由自主的原因使某些种类的动物产生了我们今天尚能见到的变化之前,在同一种动物的内部,彼此是平等的。然而,不论当初的变化是怎样产生的,我们都不能设想它们在同一个时间用同一种方法使人类中的每个个体都发生了质的变化。他们之中,有些人变好了或变坏了,获得了不属于他们固有的或好或坏的品质;而另外一些人却在较长的时间内依然是原来的样子。这就是人与人之间的不平等之所以产生的最初的根源。不过,这样概括地表述这种情形,是比较容易的,而要具体地精确说明真正的原因,就比较难了。

各位读者,请不要以为我在夸口我已经发现了我觉得难以发现的东西,我只是在某些方面进行了推论。我大胆地提出了一些推测,其目的,不在于想解答这个问题,而是想使这个问题易于为人了解,并揭示它真正的内容。其他的人也许能在这条路上很轻易地走得更远一点,然而要他们各个都达到终点,那就不容易了。

因为要分辨人的天性中,哪些是原有的东西,哪些是人为的东西,而且能很好地描绘现在已不复存在,而过去也许根本就没有过、将来也永远不会有的状态,并不是一种轻易的事情,然而,我们必须对这种状态有一个正确的概念,才能很好地审视我们现在的状态。谁想确切地说明需要注意哪些事项,才能在这个问题上作出立论严谨的阐述,谁就需要有一套更好的哲学方法;谁能对后面的问题做出一番好的解答,我认为,谁就可以说是我们这个时代的亚里士多德^①和普林尼^②:“需要进行哪些实验,才能了解自然的人?在现今的社会中,需要采用哪些方法,才能做这种实验?”尽管我不夸口能解答这些问题,但我自信我曾对这些问题进行了相当多的思考,因此敢斗胆直言:即使是最伟大的哲学家,也不可能伟大到敢来指导这一实验工作;即使是最强有力的国君,也不可能强有力到敢来进行这项实验;至于说让他们两者通力合作,共同完成这一实验,那更是无法指望的,因为这项实验的进行,需要有恒心,需要一系列明智的决策和善意,才能成功。

这项研究工作做起来是如此的困难,所以今天还很少有人去做,然而它是我们在探索人类社会的真正基础方面排除一切困难的唯一途径。正是由于我们对人类天性的无知,所以才左右为难,不知如何对自然权利下一个明确的定义,因为,正如布尔拉马基^③

① 亚里士多德(公元前384—前322):古希腊哲学家。——译者

② 普林尼:指古罗马博物学家老普林尼(公元23—79),他的著述甚多,但留传后世的,只一部百科全书式的《博物学》,计37卷。——译者

③ 布尔拉马基(1694—1748):日内瓦科学院教授,著有《自然权利原理》和《政治权利原理》等书。——译者

所说的,权利观念,尤其是自然权利观念,显然是与人的天性有关的观念。他还说,要推导出这一观念的原理,就应当从人的天性本身着手,从他的体质和他所处的状态着手。

然而,不能不令人吃惊和难以置信的是,在探讨这个重要问题的著述家中,却很少有意见一致的地方。在治学最严谨的作家中,几乎找不到哪两个人对这个问题的看法是相同的。且不说那些特意要在这些最基本的原理上互相驳难的古代哲学家,就连罗马的法学家也是不加区别地要求人类和所有其他动物都服从同样的自然法,因为他们认为,自然法这个名词指的是大自然加在它自身的法则,而不是它规定的法则;或者说得更确切一点,由于这些法学家是从特殊的含义来理解自然法这个名词,所以他们在这一点上似乎才用这个词来指大自然在所有一切有生命的生物之间为了共同生存而确立的一般的关系。现代的法学家们认为,“法”这个名词,指的是为有道德观念的生物规定的法则,也就是说,它是为有智慧的、自由的而且在与其他生物的关系中占最重要地位的生物规定的法则,因此,它的效力只适用于具有理智的动物,也就是说,只适用于人。然而,由于他们各人按各人的理解来阐述这种法则,所以他们采用的原理是那样的抽象和深奥,以致在我们中间很少有人能理解那些原理,更不用说自己去发现它们了。这些学者所阐述的论点,互相矛盾,莫衷一是;他们只有在这一点上是一致的,那就是:不首先成为一个大推理家和立论高深的玄学家,便不能理解自然法,更不用说遵循自然法了。这就是说,为了建立社会,人类曾运用了许多即使在现今的社会也是要费一番大力气而且只有

很少的人才能具有的智慧。^①

由于对大自然的了解是如此之少,对“法”这个名词的意思的解释是如此之分歧,因此,很难给自然法^②下一个很好的定义。在著述家们的著作中找到的各种定义,除了极不一致这个缺点以外,它们还有一个缺点是:它们是从人类本来就没有过的几种知识中归纳出来的,是从人类只有在脱离自然状态之后才能想象到的有利状况中归纳出来的。他们的手之道是:先寻找人类为了共同的利益而彼此同意的法则,然后把它们汇集起来,便称之为自然法;他们这样做法的唯一根据是:这些规则有能为人们普遍实践的实效。这当然是下定义的最简便的办法,是随心所欲地解释事物性质的最简便的办法。

然而,只要我们不了解自然人,我们就无法确切了解他愿意服从的法则或最适合于他的体质的法则。在“法”这个问题上,我们看得最清楚的是:它要成为“法”,就不仅需要受它约束的人自愿服

① 卢梭认为,哲家用推理的方法推导出来的自然法,不可能是还没有推理能力的人所服从的自然法。在这一点上,他和孟德斯鸠的看法是相近的;孟德斯鸠就没有把处于自然状态的人看作是“一个大推理家”,他说:“如果要很好地认识自然法,就应该考察社会建立以前的人类。自然法就是人类在这样一种状态之下所能接受的规律……当人还在自然状态的时候,他应当是只有获得知识的能力,而知识却是不多的。显然,他最初的思想绝不会是推理的思想,他应当是先想如何保存自己的生命,然后才能去推究他的生命的起源。”(孟德斯鸠:《论法的精神》,第1卷第2章第2节《自然法》,张雁深译,商务印书馆1982年版,第4页)——译者

② 第戎科学院征文的原题是:“人与人之间不平等的起因是什么;这种现象是否为自然法所容许?”

卢梭认为这个题目的后一个问题的提法不妥,因为在人类社会出现以前,自然法什么也没有容许,既没有容许不平等,也没有容许平等,因此,他把原题的后一个问题删掉,将全题改为:“论人与人之间不平等的起因和基础”。——译者

从它,而且它还需要直接以自然的声音表达,它才合乎自然。

只要我们把所有那些对我们只讲述已经变成现今这个样子的
人的论著都束之高阁,并仔细思考人的心灵的最初的和最朴实的
活动,我敢断定,我们就会发现两个先于理性的原动力^①:其中一个
将极力推动我们关心我们的幸福和保存我们自身,另一个将使
我们在看见有知觉的生物尤其是我们的同类死亡或遭受痛苦时产
生一种天然的厌恶之心。只要我们的心灵能使这两个原动力互相
协调和结合起来,即使没有社会性这一动力,我觉得,自然法的一
切规则也能从其中产生出来;不过,在此之后,由于理性不断发展
到终于窒息天性的时候,它就不得不把这些规则奠定在其他的基础
之上了。

这样,我们就用不着先把人造就成哲学家,然后才把他培养成
人,他也不必非要等到理智姗姗来迟的教导启发他,他才知道他对
别人应尽的义务。只要他不抗拒怜悯心的内在的冲动,他就不会
伤害其他的人,甚至不会伤害任何一个有知觉的生物,除非在他的
生命受到威胁的时候,他才不得不先保全自己。我们可以用这个
办法来结束关于动物是否也受自然法的约束这一历时已久的争
论,因为动物不具备智慧和自由意志,它们显然是不认识这个法则
的;然而,由于它们也赋有感觉,在某些方面也如同我们具有天性
一样,它们也将受到自然法的支配,人类也应当对它们尽某些义
务。的确,我之所以不应当伤害我的同类,其理由,似乎不在于他

^① 爱自己和怜悯他人,是出于心灵本能的活动,这一点,卢梭在这篇论文的第一部分和书后的注释〔十五〕中又做了详细的阐述。——译者

是一个有理性的生物,而在于他是一个有感觉的生物;这是动物和人都有的优点,因此,动物有权利要求人类不要无端地虐待它们。

对原始人以及他的真正需要和他的日常活动的基本原理所采取的这种研究方法,也是我们在研究精神上的不平等的起因方面,在研究政治团体的真正基础和它的成员之间的相互权利方面,在研究千百种类似的既重要而又未阐述清楚的问题方面,可以用来解决许多困难的唯一的好办法。

当我们用冷静和客观的眼光来观察人类社会时,我们首先看到的是一种恃强凌弱的情形,于是,我们的心灵对一部分人的冷酷无情感到愤慨,对另一部分人的愚昧无知感到痛心;而且,由于人与人之间再也没有什么东西比被人们称为强与弱、富与贫这类由偶然的因素而不是由智慧造成的外在的关系更不稳定,所以乍眼一看,人类社会是建立在许多流动的沙堆上的。只有经过一番仔细的观察,扫清这幢建筑物周围的尘沙之后,人们才能发现它不可动摇的根基,才知道应如何尊重它的基础。如果对人类,对人的天然的能力和他的天然的能力的持续不断的发展,不进行认真的研究,我们就不可能做出这些区别,就不可能在事物的现状中区分哪些是遵照上帝的旨意而做的,哪些是人的艺术试图做的。由我所研究的这一重大问题引发出来的对政治和道德的研究工作,从各方面看都是有用的;我所假想的各种政体的历史,从各方面看,对人类也是一个可资参考的材料。当我们一想到如果让我们放任自流地发展,我们将变成什么样子的时候,我们一定要祝福这样一个人:他用他那造福人群的手纠正了我们制度上的种种错误,并赋予它们不可动摇的基础;他防止了从这些制度中可能产生的混乱,

并用一些看起来好像会给我们带来苦难的方法，给我们创造了幸福。

你应当知道
神希望你成为什么样的人
和在人类社会中占据什么位置。^①

① 佩尔斯，《讽喻诗》，III，第 71—73 页。——译者

关于注释的说明

我按照我工作时断时续的懒习惯，给这篇论文添加了一些注释。这些注释，有时候离题甚远，不适于和正文一起阅读，因此，我把它们放在全书的末尾，而论文的正文，我是尽了最大的努力，行文紧扣本题的。有勇气重读这篇论文的人，在读第二遍的时候，不妨当作消遣，浏览一下注释，寻找我文中未谈到的地方；而其他的人，即使一个注释也不看，也没有什么关系。

第戎科学院的征文题目

人与人之间不平等的起因是什么；
这种现象是否为自然法所容许？^①

① 卢梭不赞同征文题目中的后一个问题的提法；关于这一点，请参见本书第 221 页译注②。——译者

小 引^①

我要论述的是人，我所探讨的问题告诉我，我是在向各位贤达陈述这个问题，因为，要是贤者害怕揭示真理的话，他们就不会提出这类问题了。因此，我要满怀信心地在允许我参加这次征文竞赛的各位贤达面前为人类的诉愿辩护。如果我能把我所拟的这个题目^②阐述清楚，并得到各位评判员的嘉许，我将对我自己感到满意。

我认为人类当中存在着两种不平等，其中一种，我称之为自然的或生理上的不平等，因为它是由自然确定的，是由于年龄、健康状况、体力、智力或心灵的素质的差异而产生的。另外一种，可以称为精神上的或政治上的不平等，因为它的产生有赖于某种习俗，是经过人们的同意或至少是经过人们的认可而产生的。这种不平等，表现在某些人必须损害他人才能享受到的种种特权，例如比他人更富有、更尊荣、更有权势，或者至少能让他人服从自己。

我们用不着问自然的不平等的根源是什么，因为答案从这个

① “小引”二字为译者所加。——译者

② 关于卢梭不采用第戎科学院原来的征文题目而自己另拟题目的原因，请参见本书第 221 页译注②和译者前言。——译者

词儿字面的意思就可看出来。我们更用不着去追问这两种不平等之间有没有实质性的联系,因为这种问法,等于是换句话问发号施令的人是不是必然比服从命令的人更优秀,他们的体力或智力、才能或品德是否总是和他们的权势或财富成正比。这样的问题,拿去问那些惟主人之命是从的奴隶,是可以的,而要拿去问那些寻求真理的有理智和自由意志的人,就不合适了。

然则,这篇论文要阐述的究竟是什么问题呢?它要阐述的问题是:在事物进步的过程中,什么时候权利接替了暴力,天性开始服从法律;其次,它还要阐明由于什么样的一连串奇迹,才使强者决心为弱者服务,才使人民决定牺牲真正的幸福去换取臆想的安宁。

对社会的基础作过一番研究工作的哲学家,都认为必须追溯到自然状态,但他们当中,没有一个人真正追溯到了这种状态。有些人^①竟然认为处于这种状态的人有正义和非正义的观念,但他们没有指出处于这种状态中的人何以有这种观念,也没有指出这种观念对人有什么用处。另外一些人^②虽然谈到了每个人都有保护一切属于他的东西的自然权利,但他们没有说明他们所说的“属于”是什么意思;还有一些人^③一张口就赋予强者以统治弱者的权力,而且随之就说政府是由此产生的,可是他们没有想到要经过多么漫长的岁月之后,在人类当中才出现“权力”和“政府”这

① 如格老秀斯(《战争与和平法》)。——译者

② 如普芬道夫(《自然法和国际法》),特别是洛克(《政府论》)。——译者

③ 如霍布斯(《利维坦》)。——译者

两个词儿。值得注意的是,他们各个都不厌其烦地在书中大谈什么人类的需要、贪心、压迫、欲望和骄傲,把人类只有在社会状态中才有的观念拿到自然状态中来讲:他们说他们讲的是野蛮人,但看他们笔下描绘出来的却是文明人。尽管在我们大多数学者的头脑中从未怀疑自然状态曾经存在过,但一读《圣经》就发现,第一个直接从上帝那里得到智慧和训诫的人,他自己就没有在这种状态中生活过;如果我们都像基督教的哲学家那样相信摩西的著述的话,那就不能不认为大洪水发生之前的人类不是处于纯粹的自然状态,如果一定要说他们是的话,那也是由于某种特殊情况使他们陷入这种状态的:这种怪论,很难令人信服,而且没有办法加以证实。

因此,首先让我们抛开事实不谈,因为它们与我们探讨的问题毫无关系。切莫把我们在这个问题上阐述的论点看作是历史的真实,而只能把它们看作是假设的和有条件的推论,是用来阐明事物的性质,而不是用来陈述它们真实的来源,这 and 我们的物理学家在宇宙的形成方面每天所作的推论是相似的。尽管宗教的教义硬要我们相信是上帝亲自使人类脱离了自然状态,相信他们之所以不平等,是因为上帝希望他们不平等,然而宗教的教义并未禁止我们根据人的天性和他周围的事物进行一些猜测:如果让人类放任自流地自由发展,他们将变成什么样子。人们要求于我的,而我本人打算在这篇论文中阐发的,就是这个问题。由于我在这篇论文中谈论的是一般的人,因此我要尽量使用一种适合于各国人民的词句,或者说得更确切一点,我立论要不带任何时间或地域的色彩,而只想到我与之交谈的人;我要假定我是在雅典的校园中,重温老

师讲授的功课，我的评判员都是柏拉图^①和芝诺克拉底^②式的人物，我的听众是整个人类。

人们啊，不论你们是哪国哪省的人，也不论你们的看法如何，都请细心听我讲述；我讲述的，是我认为原原本本从书中（不是在某些谎话连篇的著述家的书中，而是在从不撒谎的大自然这本书中）读到的你们的真实的故事。凡是来自自然的东西，都是真的；只有我添加的东西才是假的，尽管我不是存心硬要把我的东西添加进去。我要论述的时代，离我们已经很遥远了，而你们也已经大变，不再是从前的你们了！我要描述的，可以说是你们这一类人的生活；我要按照你们得自上天的资质来描写，因为，尽管你们所受的教育和你们养成的习惯败坏了它们，但不能完全摧毁它们。我认为，从前曾经有过一个人们愿意永远停留的时代，你们将去寻找你们希望你们的同类都愿意永远停留的时代；对于你们现在的状态，你们有种种理由感到不满，因为它们预示着你们的不幸的后代还将感到更大的不满，以致你们反而愿意往后倒退：这种心境的本身就表明，你们在颂扬当初的祖先，在批评你们同时代的人，对那些不幸出生在你们之后的人感到担心。

① 柏拉图（公元前 427—前 347）：古希腊哲学家。——译者

② 芝诺克拉底（公元前 394—前 314）：古希腊哲学家，柏拉图的弟子，以德行高雅著称。——译者

第一部分

要深入探索人的自然状态，当然是应当从他起源的时候开始观察，也就是说，从他还处于最初的胚胎时期开始研究；但是，不论这个办法是多么的好，我也不采用。我不打算通过他的一连串的发展来研究他的肌体构造，我不想把时间花在从动物的系统中去探索人是怎样从当初的样子变成现在这个样子的。我也不会像亚里士多德那样去研究他长得长长的指甲当初是不是钩形的爪子，不研究他当初是不是像熊那样满身是毛并用四脚爬行，^{〔三〕}不研究他的眼睛是不是老盯着地面因而他的视野不超过几步路，并因之决定了他的思想的特征和范围。在这个问题上，我只能作一些几乎是想象的大致的猜测。比较解剖学现今的进步甚微，而博物学家的论述又极不确切，因而不能把他们的论述作为可靠的论断的基础。如果不借助我们在这个问题上的一些超自然的知识，不根据随着人的四肢之派上了新的用途和有了新的食物因而在人的躯体中发生的内在的和外在的变化，我就会认为他早就是我们今天所看到的样子：用两只脚行走，与我们用我们的手一样地用他的手，他的视野遍及整个大自然，能用他的眼睛观测浩瀚的天空。

把如此这般成长起来的人得自上天的种种超自然的禀赋，以及他通过长期的进步而获得的后天的才能，都通通剥夺掉，换句话

说就是，完全按照他从大自然的手中出来时的样子观察他，我发现，他既不如某些动物强，也不如某些动物敏捷。不过，从总体上看，他身体的构造是比其他动物优越得多的：我看见他在一棵橡树下心满意足，悠然自得；哪里有水就在哪里喝，在向他提供食物的树下吃饱了就睡；他的需要全都满足了。

得天独厚的肥沃的土地，^{〔四〕}到处都是从未遭到过刀斧砍伐的茂密的森林，为各种各样的动物提供了饮食和栖息的场所。分散在动物中间的人类，细心观察并模仿它们生活的本领，并逐步具有了动物那样的本能，而且，人还有这样一个高于其他动物的优点，即：每种动物都只有它自己固有的本能，而人尽管没有什么固有的本能，但他能把各种动物的本能全都学到手；其他动物各自吃它们自己能吃的食物，而大部分它们所吃的食物，人都能吃，^{〔五〕}因此，他比其他动物都能更容易地找到养活自己的东西。

由于从儿童时期就习惯了风吹雨打和四时季节的变化，能吃苦耐劳，赤手空拳地裸着身子对抗凶猛的野兽，以保护自己的生命和猎获物，以快速的奔跑逃避猛兽的袭击，因此，人养成了一副坚强的而且几乎是不可败坏的体质。儿童一来到这个世界上便具有了他们父辈那样的强壮体魄，并通过各种可增强体质的锻炼，使他们的身体更加结实，获得人类能获得的最大的精力。大自然对待他们的办法，同斯巴达的法律对待公民的孩子的办法是一样的：使体格健全的儿童愈来愈身强力壮；而其余的儿童则任其死亡。在这一点上，大自然的做法和我们的社会的做法是不同的：在我们的社会里，国家使儿童成为父亲的累赘，在儿童还没有出生以前就不加区别地泯灭了他们的天性。

野蛮人的身体,是他能运用的唯一工具;他用他的身体来完成我们缺乏锻炼的身体不能完成的工作。我们的工艺使我们失去了为满足生活的需要而非具有不可的体力和灵巧的本能。如果野蛮人当初有一把斧子,他的手腕能折断那么粗实的树枝吗?如果他当初有一架投石器,他能用手那么有力地投掷石头吗?如果他当初有一把梯子,他能那么轻快地爬树吗?如果他当初有一匹马,他的双脚能锻炼得跑得那么快吗?如果让文明人从从容容地把这些东西都放在身边使用^①,他当然能轻易战胜野蛮人,然而,如果你想看一场力量悬殊的战斗,让这两种人都赤手空拳裸着身子一对一地对打,你马上就会发现,那个随时有充沛体力可用并能随时应付各种事件的人,一句话,那个本身就具有万能的本领的人,将占多大的优势。^{〔六〕}

霍布斯认为,人天生就是很凶猛的,爱寻衅好斗,主动出击。而另一个著名的哲学家^②的看法却恰恰相反;他认为(康伯兰和普芬道夫也同样认为)再也没有什么生物是像自然状态中的人那样胆小的了:他一听见什么响声,一看见什么动静,就战战兢兢,准备逃跑。这种情况,就人不了解的事物来说,也许是的;我也从不怀疑:人一见到

① 文明人事事依赖工具,因而失去了野蛮人的那种体力和灵敏,这一点,卢梭后来在《爱弥儿》又再次阐述了他的观点。他说:“由于发明了那样多的仪器帮助我们进行试验,让我们的感官达到更精确的程度,因此就使我们不再重视感官的锻炼了。有了经纬仪,就用不着我们去估计角度的大小了;我们的眼睛本来是可以很精确地测量距离的,然而现在却用测链去代替它测量了;有了提秤,我们就无须像从前那样用手去估计重量了。我们的仪器愈精巧,我们的感官就变得愈粗笨;由于我们周围有一大堆机器,我们就不再拿我们自己当机器使用了。”(卢梭:《爱弥儿》,李平沅译,商务印书馆1978年版,第231—232页)——译者

② 指孟德斯鸠。参见孟德斯鸠:《论法的精神》,第1卷第1章第2节,商务印书馆1982年版,第4—5页。——译者

什么新奇的景象,只要他不能判断这种景象对他的身体是好还是坏,只要他不知道他的体力是否能应付他遇到的危险,他就会感到害怕。然而,这种情况在自然界中毕竟是很少的,因为,在自然界中,事物的运行是那样的速度均匀,地面的情况也很少由于聚居的人的贪婪和迁移而发生突然的和持续不断的变化。分散地生活在动物中间的野蛮人,早就和它们打过交道,比过高低;他发现,尽管在体力方面他不如它们,但他比它们灵敏,因此他用不着怕它们。让一头熊或一只狼与一个手里有石头或棍棒的身体强壮、敏捷和勇敢的野蛮人(所有的野蛮人都是这样的)厮打,你将发现,双方都有被对方打死的可能的;经过几次这样的试验之后,素来不喜欢互相攻打的野兽也不太愿意主动去袭击人了,因为它们发现人和它们是同样凶猛的。对于那些在力量方面的优势的确强大到弥补了灵敏不如人的缺点还有余的动物,他就像其他力量比较弱的动物那样发挥他的长处:除了像其他动物那样善于奔跑以外,他还可以爬到树上去找一个几乎是万无一失的避难所,因此,在同野兽遭遇的时候,他可以利用或不利用这个避难所,采取逃跑或打斗的办法来对付野兽。何况动物除了在自卫或极度饥饿的时候以外,似乎都不是天生爱和人作对的;它们对人也没有什么强烈的厌恨之心,不会把某一类生物看作是由大自然注定为另一类生物的食物。*

* 黑人和野蛮人之所以对他们在森林中遇到的野兽满不在乎,其原因就在于此。委内瑞拉的加勒比人和野兽杂处在一起,感到很安全,没有什么不方便的地方。弗朗索瓦·柯雷尔说:尽管他们几乎全都赤身裸体,但也敢进入深山密林,手上的武器只有弓和箭,但从来没有听说过他们被野兽吃掉的事例。(1782年版注。这个脚注是1782年再版时,由编者根据卢梭本人后来的批注添加的。以后对用*号标示的脚注,只注“1782年版注”。——译者)

另外一些更可怕的敌人,是人类无法防止的这几种天然的无能为力的事情:幼弱、衰老和各种各样的疾病。它们是我们可悲的柔弱的表征;其中前两项是各种动物都共有的,而后一种,主要是生活在社会中的人才有的。关于幼弱问题,我发现,母亲无论在什么地方都可以把她的孩子带在身边,以便喂养;而动物中的母兽则不然,它们必须东奔西跑,受许多劳苦,一边觅食,一边哺乳或用食物喂养它们的幼崽。是的,如果母亲死了,孩子便很有可能跟着就饿死,这种危险,是千百种其他动物都将遇到的,因为它们的幼崽有很长一段时间不能够自己觅食。人类的幼弱时期虽比较长,但人类的寿命也比较长;人和动物在这一点上差不多是相同的。^{〔七〕}虽然在幼儿发育时期的长短上和孩子数目的多寡上^{〔八〕}还存在着其他法则,但这不是我所要讨论的问题。老年人的活动和劳作都比较少,因此他们吃的食物也将随着他们获取食物的能力的减少而减少。由于野蛮人的生活使他们免去了关节病和风湿病之苦,由于衰老是一切痛苦之中人类最无法减轻的一种痛苦,因此野蛮人最后是悄然离开世间,不但别人没有注意到他已走到了生命的终点,就连他自己也没有意识到他的寿数已到了尽头。

关于疾病,我不重复大多数身体健康的人针对医学发表的毫无道理的错误言论;但是,我要提一个问题,有没有可靠的根据让人可以得出这样的结论:在最不重视医学的国家,人的平均寿命比最重视医学研究的国家短?如果我们自己给自己造成的疾病,比医学向我们提供的治疗方法多,这种情形是怎么出现的?生活方式的极不规律:有些人过分懒惰,而有些人又过于劳累;我们的食欲和感官的享受有诸多刺激和满足的便利条件;富人的食物过于

考究,虽向他们提供了产生热量的养分,但同时又使他们患上了消化不良;穷人的食物十分粗劣,而且经常缺少,以致一有机会便极其贪食,从而加重了肠胃的负担;有些人通宵不眠,放纵情欲,而有些人又劳心焦思,郁郁寡欢,无穷无尽的忧虑,心灵永远不得安宁;这许许多多不幸的情况表明:我们的大多数痛苦是我们自己造成的,因此,只要我们保持大自然给我们安排的简朴的、有规律的和孤单的生活方式,这些痛苦几乎全都可以避免。如果大自然的本意是要我们成为健康的人,那么,我敢断言,动脑筋思考的状态,是违反自然状态的;动脑筋思考的人,是一种性格反常的动物。^① 当人们一想到野蛮人(那些还没有被我们的烈酒败坏的野蛮人)的良好体格时,一想到他们除了受伤和衰老便没有其他痛苦时,人们不能不认为:根据文明社会的发展史,就能轻易写出人类的疾病史。这至少是柏拉图的意见;柏拉图根据波达里尔和马卡翁在特洛伊围城时期所使用过或论证过的药物推知:这些药物引起的疾病,是人类尚未见过的。*

处于自然状态中的人所得的病是那么的少,所以他用不着吃药,更用不着请医生;在这一点上,他的情况并不比其他动物差。从猎人那里不难发现,他们在打猎过程中何曾见过什么病病歪歪

① 卢梭的这句话,受到了许多人的批评和驳斥,被认为是一种反理性主义的观点,是特意和狄德罗唱反调。狄德罗的看法是:“不愿意推理的人,放弃了做人的资格,因此,应当被看作是一个违反天性的动物。”(狄德罗:《百科全书·自然权利》)——译者

* 塞尔斯说:今天的人们大力提倡的节食疗法,是伊波克拉特发明的。(1782年版注)

的动物？他们见到的情况是：有些动物虽然受了重伤，但它们的伤都结了疤；有些动物虽然骨折甚或断了腿，但它们并没有去请外科医生，而是随着时间的推移一天天痊愈了，除了日常的食物外，它们也没有其他特殊的饕食，但它们恢复得很好，既没有受外科手术之苦，也没有受内服药物之毒，或者被忌食弄得瘦弱不堪。精湛的医术对我们虽有某些用处，但可以断言的是，生病的野蛮人是有医无药的，只能靠大自然的帮助，自己好起来；他们除了自己的病以外，什么也不怕；在这一点上，他们的心境好于我们。

因此，切莫把野蛮人和我们今天所见到的人混为一谈。大自然把一切野生动物都置于它的照护之下；这是它的一种偏爱，表明它是多么珍视自己照护动物的权利。森林中的马、猫和牛，甚至驴，比家养的马、猫、牛和驴身躯都更高大，长得更结实，更有力气和胆量；然而一成了家畜，它们的这些优点就失去了一半，可以说，人们的精心饲养反倒使它们退化了。人也一样，一变成社会的人和奴隶以后，他的体质也逐渐衰弱，胆子愈来愈小，显得畏畏缩缩，萎靡不振，结果，既失去了体力，又丧失了勇气。此外，野蛮人和文明人之间的差异，比野兽和家畜之间的差异还大得多，因为，尽管大自然对动物和人都一视同仁，但人给自己安排的舒适享受，比他给他所养的动物安排的享受多得多，然而，正是舒适的享受成了使他退化得更加明显的特殊原因。

因此，尽管赤身裸体，没有房子住，没有各种各样我们认为非有不可的浮华无用的东西，但对当初的野蛮人来说，并不是什么大坏事；尤其是对于保护他们的生存，没有这些东西，也无大妨碍。他们的身上之所以没有长毛，那是因为他们热带地方根本就不

需要长毛；要是在寒带，他们自会利用他们猎获的动物的皮毛御寒。他们之所以只用两只脚跑，那是因为他们要用两只手来与野兽格斗和做其他事情。他们的孩子也许学步晚，而且走起路来也很吃力，但他们的母亲可以很容易地带着他们到处走；这一便利条件，是其他动物没有的。不仅如此，其他动物的母兽在遭到追赶时，还不得不抛弃它们的幼崽，或者按照它们幼崽的速度而放慢它们自己的脚步。^{*}很显然，除了发生我在后面要谈到的很可能永远也不会发生的奇怪情况以外，我认为，第一个给自己制作衣服或建造住所的人，实在是给自己制造了一些没有多大必要的东西，因为在此以前，他没有这些东西，也照样活过来了嘛；他为什么在成人以后反倒不能过他幼年时候的那种生活，这一点，实在令人难以明白。

当初的野蛮人的生活是孤单的，懒懒散散的，而且时刻都有遇到危险的可能，因此，他总喜欢睡觉，不过睡得不沉，像不动脑子思考的动物那样容易惊醒；可以说，只要他不动脑子思考，他就要睡觉。他唯一操心的事情，是保护他的生命。他熟练的本领，主要是进攻和防卫：主动去猎获别的动物，并保护自己不被别的动物吃掉。反之，他那些只能靠逸乐和肉体享受才能完善的器官，却始终处于粗笨的状态，一点也不灵敏。在这一点上，他的感官分化成两类：触觉和味觉极其迟钝，而视觉、听觉和嗅觉却特别灵敏。一般

^{*} 这一点，可能有一些例外的情形，例如尼加拉瓜有一种像狐狸的动物，它的脚就像人的手。据柯雷尔说，这种动物的肚子下边有一个肉袋，当母兽需要逃跑的时候，它就把幼崽放在袋子里。在墨西哥叫做特拉夸金的，也是这种动物。据拉埃特说，这种动物的母兽的肚子下边也有一个用途相似的肉袋。（1782年版注）

的动物都是这样。据旅行家们说,大部分野蛮人也是如此。因此,好望角的霍屯督人单凭肉眼就能看到荷兰人必须用望远镜才能看见的大海上的船,就不足为奇了;此外,美洲的野蛮人能像最好的猎犬那样用鼻子闻到西班牙人的行踪,所有的野蛮人都能毫无困难地裸着身子生活,能吃辣椒,能把欧洲人的烈酒当水喝,就不是什么奇怪的事了。

到现在为止,我只是从身体方面来观察人,现在,让我们从精神和道德方面研究他。

我认为,每个动物都是一部巧妙的机器;大自然赋予这部机器以各种感官,使之能活动起来,保护自己,并在某种程度上防范一切可能伤害它或打扰它的事情。在人体这部机器上,我发现情况也完全一样,只不过有这样一个区别:动物的行为完全受自然的支配,而人却不然;人是一个自由的主体,他可以把受自然支配的行为与自己主动的行为结合起来。动物根据它的本能来决定它对事物的取舍,而人却可以自由地选择什么或放弃什么。动物的行为不能违背自然给它们规定的法则,即使某些行为对它有利,它也不做;而人却不然,即使某些事情对他有害,他也想做就做。正因为这样,所以一只鸽子在盛满了鲜肉的盘子旁边饿死也不吃盘子里的肉,一只猫在一大堆水果或谷物上边饿死也不吃这些东西,尽管它们略加尝试,它们是完全可以吃这些它们不愿吃的食物的。生活放荡的人之所以纵欲无度,结果招致疾病和死亡,其原因就在这里,因为精神一败坏了感官,尽管自然的需要已经满足,但欲念却有无穷的奢望。

所有的动物既然都有感官,因此也都有观念,而且能在某种程

度上把它们观念综合起来。在这一点上,人和动物的差别只是程度不同。有些哲学家甚至认为这个人和那个人之间的差别,比这个人和那个动物之间的差别还大。因此,使人之所以与动物不同的原因,与其说是由于人有智力,不如说是由于人有自由主动的资质。一切动物的行为都要受大自然的支配;它们必须服从大自然。人虽然也受大自然的支配,但他认为自己是自由的,可以接受也可以拒绝自然的支配。正是由于他认识到他有这种自由,所以才显示出他心灵的灵性。物理学只能在某种程度上解释这些感官的机械作用和观念的形成,至于说到意志力或选择力以及对这种力量的认识,我们发现,在其中起作用的,纯粹是精神活动;而精神活动,是不能用任何力学法则来解释的。

尽管围绕着所有这些问题的诸多疑难尚未解决,因而在人和动物之间的差别这个问题上还有争论,但有一个无可争辩的特殊品质使他们之间的区别极其明显。这个品质是:自我完善的能力。这个能力,在环境的帮助下,可以使其他的能力不断发展;这个能力,既存在在我们种类中间,也存在在个人身上。而动物则不然:一个动物在几个月之后长成的样子,以后终生都不会改变;它的种类,即使时光过了一千年,它们还依然是这一千年开头那一年的那个样子。为什么只有人类易于衰退呢?他是不是因此又回到了他原始的状态呢?后天既没有得到什么也没有失去什么的动物,始终保持着它们的本能;可是人,由于衰老或其他原因,把他在自我完善过程中所得到的这一切,全都失去了,从而落到了不如动物的境地。我们感到难过的是,这种几乎是无可限量的特殊能力,反倒成了人类一切痛苦的根源。这种能力,当初曾使人类随着时间的推

移脱离了他终日平平静静无忧无虑的原始状态,然而随着时代的前进,它又使人在获得知识的同时,也产生了许多谬误;既培养了道德,也犯了过错,最后终于使他成为他自己和大自然的暴君。^{〔九〕}奥雷诺科河沿岸一带的居民用两块薄木板夹住孩子的鬓角,说这种做法,至少可以使他们的孩子保住一部分纯朴和原始的幸福,而第一个想出这个办法的人,竟被他们称颂为造福人群的救星;这太令人不可思议了。^①

野蛮人在大自然的安排下,最初的能力只有他的本能,或者说得更确切一点,大自然为了弥补他的本能的缺陷,才赋予他开始是代替本能随后又把他提高到超过他的本能的能力:由此可见,野蛮人当初具有的能力纯粹是动物性的。^{②〔十〕}视觉和触觉也许是他的本能状态。愿意和不愿意,希望和恐惧,是他心灵的第一个而且几乎是唯一的活动,一直到有了新的情况使之有了新的发展为止。

不论伦理学家怎么说,人的智力虽然在很大程度上要靠欲望的推动,但大家也一致公认,人的欲望在很大程度上要依靠智力才能得到满足。正是由于这两者的活动,我们的理性才得以逐步完

① 柯雷尔说:“生活在奥雷诺科河和亚马逊河之间的人都有这样一个可笑的风俗习惯:孩子一生下地,他们就试图把孩子的头和脸弄成扁平形。他们的做法是,把孩子的头夹在两个薄木板中间。”(柯雷尔:《西印度群岛游记》,巴黎 1722 年版,卷 1,第 260—261 页)——译者

② 关于这一点,卢梭后来在他的《爱弥儿》中又做了进一步的阐述。他说:“我们生来就是有学习的能力的,不过在生下来的时候什么也不知道,什么也不明白罢了。我们的心灵被束缚在不完善和不成熟的器官里,甚至对它本身的存在也感觉不出来。初生的婴儿的动作和啼哭,纯粹是出于机械的效果,其中是没有什么意识和意志的。”(卢梭:《爱弥儿》,李平沅译,商务印书馆 1978 年版,上卷,第 46 页)——译者

善。我们之所以求知,是因为我们希望得到享受。不难想象:一个既无欲望又无恐惧感的人是不会花心思去进行推理的。欲望的根源来自我们的需要,而它们的发展则取决于我们的知识的进步,因为人之所以希冀或害怕某些事物,是由于人对它们已经有了某些概念或者是出于纯粹的自然冲动。野蛮人因为没有任何知识,只具有来源于自然冲动的欲望,所以他的欲望不会超过他的身体的需要。^{〔十一〕}在宇宙中,他所知道的好东西,是食物、女人和休息;他所畏惧的唯一灾难,是疼痛和饥饿,而不是死亡,因为动物从来不知道什么叫死亡;对死亡的认识和恐惧,是人在脱离动物状态以后所获得的最初的知识之一。

如果必要的话,我可以很容易地列举事实来证明这个看法,证明在世界各国的民族中,精神的进步恰恰是和他们得自大自然的或者是由环境使他们产生的需要成正比的;因而也是和促使他们去满足这些需要的欲望成正比的。我可以证明埃及的艺术是随着尼罗河的泛滥而产生和发展的;在希腊,艺术在沙漠地区和阿提喀岩石嶙峋的山区产生和成长,甚至发展到与天公比高的地步,而在奥诺塔斯河沿岸肥沃的土地上却难以生根。我发现,北方的人民比南方的人民更勤劳,因为他们不能不如此,否则就难以生存。^①

① 在这一点上,卢梭的看法和孟德斯鸠的看法是一致的。孟德斯鸠说:“土地贫瘠,使人勤奋、俭朴、耐劳、勇敢和适宜于战争;土地所不给予的东西,他们不得不以人力去获得。土地膏腴使人因生活宽裕而柔弱、怠惰、贪生怕死。……在农民富裕的地方(例为在萨克森)所招募的日耳曼军队,就不像别的地方那样好。可以在军法里规定严峻的纪律,来补救这个缺陷。”(孟德斯鸠:《论法的精神》,张雁深译,商务印书馆1982年版,上册,第282页)——译者

看来,这是大自然有意使事物趋于平衡:它既然使精神那么旺盛,就不再使土地那么肥沃了。

其实,即使不用历史上的那些不可靠的记载作佐证,种种迹象也表明野蛮人是难以有不作野蛮人的企图和方法的;这一点,谁看不出来呢?他的想象力不能给他描绘什么,他的心也不要求他做什么。他的那一点点儿需要,伸手就可得到满足;他也没有达到必要的知识程度去促使他希望得到更高深的学问,因此,他既没有远见,也没有好奇心。自然的景象,他已司空见惯,无动于衷。万物的秩序周而复始,永远是那个样子;他对更大的新奇事物不感兴趣;要他仔细观察他每天见到的那些事物,他目前还没有人们所掌握的那种哲学方法。他的心灵还没有受到外界的任何干扰,因此他唯一关心的是他眼前的生存。对于将来(即使是就要临近的将来)他也从来没有想过;他的计划,同他的视野一样,是很有限的,就连当天黄昏以前要做些什么事情,他也预见不到。加勒比人的预见力直到今天还停留在这个程度上:他上午卖掉了他的棉褥子,到傍晚又痛哭流涕地去把它买回来,因为他预见不到他夜里还要用它。

我们愈是思考这个问题,我们愈是发现纯粹的感觉和简单的知识之间的差距越来越大。一个人若单靠他自己的力量,既不和人交往又无需要的刺激,要想越过如此大的距离,那是难以想象的。要经过多么漫长的岁月之后,人类才知道除天火之外还有另外一种火?要经过多少不同的偶然事件之后,他们才学会了这种本原^①的

^① 古代的哲学家认为水、土、风、火是构成宇宙万物的四个本原,称为四行。——译者

最平常的用法？他们听凭火熄灭多少次之后，才学会了生火的方法？谁知道这些秘诀中的每一个秘诀都随着它的发现者的死亡而消失过多少次？农业是一种需要付出许多劳动和预先筹划的技术，它需要其他技术的配合，而且显而易见，它只能在一个至少已开始形成社会的地方才可从事，其目的，还多半不是为了从土地中取得不需要农业技术也可取得的食物，而是为了使土地生长最适合我们的口味的东西：对于这样一种技术，我们应当怎样看待呢？假使人繁殖了那么多，而自然的产品又不够养活他们（顺便说一句，这个假设表明这种生活方式对人类是大有好处的）；假使没有炼铁厂和制造厂，假使劳动工具都从天上掉下来，落在野蛮人手里，假使他们都克服了对不断劳动的厌恶心情，并学会了如何早早预料他们会有哪些需要，能猜想该怎样耕种他们的土地、撒播种子、种植树木，而且还发明了碾磨小麦和用葡萄酿酒的技术，（所有这一切，看来是上帝教会他们的，因为很难想象他们是怎样自己学会的）然而，假使他们耕种的东西有被他人或野兽看中而抢夺一空的可能，谁还会那么傻，肯花力气去耕种呢？如果他们能预先断定他们劳动的成果愈为他们所需要反而愈难保证收获到手的话，谁还愿意成天去从事这种艰苦的劳动呢？一句话：只要土地还没有在他们之间加以分配，也就是说，只要自然状态还没有被打破，这种情况怎么能促使人们去耕种土地呢？

即使我们假定一个野蛮人在思维的艺术方面真像我们的哲学家所说的那么灵巧，即使我们也像哲学家们那样把野蛮人看作是一个哲学家，单靠他自己就能发现最奥妙的真理，并随之就能进行最抽象的思维，从对宇宙秩序的爱中，或者从造物主所显示的意志

中,归纳出阐明正义和公理的嘉言隽语;一句话,假定一个野蛮人在精神方面具有他可能有的聪明才智,而我们发现他实际上是那样的迟钝和愚昧,请问,人类从这种既不能互相沟通,而且还将随着它的发明者的死亡而消失的形而上学中能得到什么益处呢?分散在森林中和各种动物杂处的人类,能取得什么进步呢?既没有固定的住所,彼此又互不需要,而且在一生之中也许只能相遇一两次的人,既不彼此认识,又不互相交谈,能自我完善和互相启发到什么程度呢?

请大家想一想,我们有多少思想是由于语言的交流而产生的,想一想语法是如何锻炼和提高精神活动的能力的,想一想当初第一个发明语言的人要经过多少不可想象的艰难和花费多少无穷的岁月:把这几个问题和前面阐述的论点合在一起,就可看出,要经过多少个数以千计的世纪,才在人的头脑中连续发展成他能具有的精神活动能力。

请允许我花一点时间谈一谈语言的起源要经过多么多的艰难^①。在这里,我只引用或重复孔狄亚克神父^②在这个问题上发表的意见,因为他的意见和我的看法完全吻合,而且我当初的看法也

① 卢梭在这里提出了一系列假设,其目的,不是为了在理论上阐明语言的起源,而是陈述在研究语言的起源问题方面将要遇到的诸多难题。语言是人类交际最主要的工具;有了这个工具,便可获取和保有其他的工具。阐明了语言的起源,也就同时阐明了与语言的使用有关的和派生的一切问题。卢梭与其他哲学家(如亚里士多德)不同的是,其他哲学家是通过人的社会性和语言来描述人,而卢梭则认为,社会性和语言是与人的本质无关的特性,而是在漫长的历史过程中从实践中获得的。——译者

② 孔狄亚克(1715—1780):法国哲学家和逻辑学家,其主要著作有《论人类知识的起源》(1746)、《感觉论》(1754)和《逻辑学》(1780)。——译者

许就是受了他的影响而产生的。不过,由于这位哲学家在阐述公认的符号的起源方面用来解决他自己给自己制造的困难的方法表明:他把我视为问题的东西(在语言的发明者之间已经建立了某种社会)当作前提,因此,我认为,在参照他的论点时,还应当与我的论点联系起来,才能从适合我的主题的角度阐明这些难题。第一个出现的难题是:应如何想象语言是怎样成为必要的,因为当初人与人之间没有任何来往,也没有什么来往的必要,所以,如果语言的发明不是必不可少的话,就很难设想语言的发明是人所需要的,也想象不出这种发明是可能的。和其他许多人一样,我也认为语言是从父亲、母亲和子女之间的家庭生活中产生的;不过,这种说法非但解决不了我们遇到的难题,而且还会使我们犯那些研究自然状态的人所犯的错误:把在社会状态中才有的观念拿到自然状态中去讲,总以为一个家庭的人聚集在同一个住处里,家庭成员之间必然保持着一种同我们现在一样的亲密持久的关系,是共同的利益促使他们结合在一起的。其实,在原始状态中的人,既没有房子也没有窝棚和其他任何种类的财产;他走到哪里就住在哪里,而且往往只住一夜。男人和女人的结合是偶然的,是随机会和双方的愿望而定的,并不需要语言作他们表达意愿的工具;他们聚得容易,散得也同样容易。^{〔十二〕} 母亲给孩子喂奶,起先完全是出于她自己生理上的需要,后来由于习惯使她们觉得孩子可爱,她们才为了孩子的需要而喂养孩子。而孩子一有了自己去寻找食物的能力,他们便马上离开母亲;而且,除了永不分离,厮守一辈子以外,他们几乎没有别的办法再次重逢。此外,还要提到的是,孩子们因为有种需要想表达,所以他们向母亲诉说的事情比母亲向他们讲述

的事情多,可见,在语言的发明方面,做出更多努力的是孩子,而且他们使用的语言大部分都是他们自己发明的。这样一来,语言的种类必然会随着发明语言的人数增多而增多,再加上居无定所,行踪不定,所以任何一个词语都无法固定下来,因为,虽说母亲教孩子学会了一些词语,使他们能向她表达他们需要这样或那样的东西,但这只能说明她们教的是已经定型的词语,而不能说明语言是怎样形成的。

现在,让我们假定第一个困难已经克服:我们暂且越过了纯粹的自然状态与对语言的需要之间的巨大距离,并假定在语言是必需的这个前提下,^[+三]来探索它们是怎样开始形成的,这时,我们遇到的难题比前一个难题更难解决,因为,如果说人类需要语言才能学会思考的话,那么,为了获得语言这门艺术,就更需要知道如何进行思考,而且,尽管我们知道声音的音响是传递我们的思想的常用工具,但仍需进一步了解当初对那些既不能以可见的实物为对象,又不能以手势和声音来表达的思想,又将用什么工具来表达?因此,我们对人与人之间这一交流思想和建立联系的艺术的诞生,仍很难作出一些可以让人接受的猜测。语言这一高深的艺术已经离开它的起点那么久了,而我们的哲学家还依然站在离它的完善的境地那么远的距离来研究它,因此,没有一个人竟大胆到敢断言它终有一天会达到这个境地:即使时间引起的不断变革对它不发生任何影响,即使学者们消除了他们的偏见,接连不断地用几个世纪的时间来研究这个棘手的问题,恐怕也没有人敢这样断言。

人类当初的第一种语言,为了呼唤周围的人而最普遍使用的、

最强有力的和唯一需要的语言,是来自天性的哭声^①。不过,由于这种哭声完全是在紧急的情况下出自一种本能,是在遇到巨大的危险时请求别人的帮助,或者在有剧烈的痛苦时,请别人来帮助减轻,所以在情绪稳定的日常生活中用得不多。后来,当人类的思想开始扩展和复杂的时候,在人与人之间有了更紧密的关系的时候,他们便发明了更多的符号和一种更有变化的语言:他们增加了声调的变化,并在声调的变化之外辅之以手势;手势本身是很有表达力的,而且它表达的意思也不大需要什么预先的规定。因此,人们用手势来表达那些看得见的和活动的事物;而能用听觉器官听的事物,就用拟声来表达。不过,由于手势只能表达眼前的、容易描绘的事物和可以看得见的动作而鲜能表达其他事物,所以不能在任何时候或任何地方都可使用;在光线昏暗或中间有什么东西挡着时,手势便失去作用,而且,手势的目的,与其说是在引起他人的注意,还不如说是在要求他人注意,因此,后来人们就开始用声调的变化来代替手势。声调的变化虽然同某些观念没有同样的关系,但它可以像明确的符号那样表达那些观念。不过,这种代替必须大家都同意才能实行;这对于那些发音器官粗笨和没有经过练习的人来说,是很难做到的。另外,这种代替的本身就是很难设想

① 卢梭在他的《爱弥儿》第一卷中,把婴儿的啼哭看作是人类思想交流的开始。他说:“由于人最初是处在艰难和柔弱的境地,所以他最初的声音是悲泣和啼哭。婴儿觉得他有所需要,而自己又不能满足这种需要,于是就哭起来,恳求别人的帮助。……这些哭声,人们认为是一点也不值得注意的,然而从其中却产生了人和他周围的环境的第一个关系:用来构成社会秩序的那条长长的锁链,其第一环就是打造在这里的。”(卢梭,《爱弥儿》,李平沅译,商务印书馆1978年版,第53—54页)——译者

的,因为要大家都同意,就必须说明理由;由此可见,只有在大家都认识到语言是必需的时候,语言的使用才能推广。

我们可以断定,人类所使用的最初几个词的意思,在他们的头脑中,比我们在已经定型的语言中使用的意思广泛得多。由于他们不知道应当对词进行分类,所以他们在开始的时候让每一个词都具有一个完整的句子的意思。后来,尽管他们知道应当把主语和表语加以区别,把动词和名词加以区别(要做到这一点,是要做出许多艰苦的努力才能成功的),但这时候的名词开始全都是专用名词*,原动式是动词的唯一时态;至于形容词,它的含义的发展就更难了,因为每一个形容词都是抽象的词,而要对事物进行抽象,那是需要做出许多努力的,不是天然就会的。

当初,每一种事物都有一个特别的名词,但没有词性和词类的区分,因为这两者是当初创造名词的人所分辨不了的;他们把每一个单个的个体都看作是如同在大自然这幅图画中的情形那样,是孤立的。如果一棵橡树叫做甲,另一棵橡树就叫做乙**,结果,知识愈有限,词汇反而愈庞杂。要想排除这种名词分类法中的困难,是很不容易的,因为,要把各种事物都按照同一种类的共同的名词排列,就需要了解它们的特性和区别,就需要进行观察并归纳出一个定义,这就是说,需要有博物学和形而上学的知识,然而这是当初的人们不可能具有的。

* 动词原动式现在时。(1782 年版注)

** 因为从两个事物中得出的第一概念是不一样的,因此需要花许多时间去观察它们共同的地方。(1782 年版注)

此外,一般的概念只有借词汇的帮助才能进入人的头脑,而理解力只能通过句子来了解词汇的意思。动物之所以既不知道如何形成这样的概念,又不能获得依存于这种概念的可完善性,其原因之一,就在这里。当我们看见一只猴子毫不犹豫地丢下这个核桃去摘另一个核桃的时候,我们能不能因此就认为它对这种果子已经有了一般的概念,并用这种果子的原型和那两个核桃进行了比较呢?当然不能。不过,当它在看见这两个核桃之一的时候,是必然会想起从另一个核桃所得到的感觉的;它的眼睛将以某种方式把它所得到的印象传达给它的味觉。每一个一般的概念都是纯客观的,只要稍稍给它加进去一点想象,它马上就会变成特殊的了。如果你想在头脑中勾画一棵树的一般的形象,你是永远也勾画不出来的。不论你愿意与否,你都要想象一下它是高大还是矮小,枝叶是稀疏还是浓密,颜色是深还是浅;如果你只知道任何一棵树都共有的东西,那么,你得出的形象就不像一棵树了。纯抽象的事物也一样,只有通过语言的描述才能理解它们。单用三角形的定义,就可以给你一个三角形的真实概念;而一旦你想在你的头脑中想象一个三角形,那它就是你想象的那种三角形,而不是别的三角形,而且你还不可避免地要给它以明显的线条和着了色的画面。因此,要说就说完整的句子;要描述一般的概念,就必须用语言来表达,因为想象一停止,思想便只有借助语言才能运行。如果当初发明语言的人对他们已有的概念只能赋予一些名词的话,则最初的名词便只能是一些专用名词。

当我们的新语法学家用一些我怎么也猜想不出来的办法开始

扩大他们的概念和推广他们的词汇时,语言的发明者们由于无知,却把这种办法用在非常狭小的范围。由于他们在开始的时候不懂得词性和词类的区别,因而过多地创造了单个事物的名词,后来由于他们不针对它们之间的区别去观察,因而又过少地在词类和词性方面总结出它们的区别。为了把种类的区别划分得相当仔细,就需要具有他们不可能具有的经验和知识,就需要进行他们不大愿意进行的长期的研究工作。如果说我们直到今天尚且发现一些此前逃脱了我们的观察的新的品种的话,请大家想一想,由于人们只就事物大致的外表来判断因而被忽略了的品种该有多少啊!至于原始的分类和最普遍的概念,不用说,它们也是被人们忽略了的;例如有关物质、精神、实质、风尚、形象和运动的词汇,尽管我们的哲学家早已使用,但他们自己也未见得了解得十分透彻;他们赋予这些词汇的概念全都是形而上学的,在自然界中是找不到任何模型的:既然如此,我们怎么可以要求当初的人们能想象和理解呢?

现在,我要暂停一下我初步的探讨,请各位评判员也暂停阅读我的论文,让我们来单单研究一下有形的物体的名词,即语言中最容易发现的那一部分名词,是如何发明的。为了表达人类的种种思想,为了有一个稳定的形式,能在公众中讲说,并对社会产生影响,语言有多么漫长的路要走啊;我请各位评判员想一想:要花多少时间并需要具备多少知识,才能发明数词^[十四]、抽象名词、希腊语中的不定过去时、法语动词中的各种时态、小品词、造句法,并把句子连接起来进行有条理的叙述并符合语言的逻辑。至于我,我已被越来越多的困难所吓住;我深信,用纯粹

人类的办法,几乎是不可能使语言得以诞生和定型的,这一点,早已得到证明。我把这一难题留给那些愿意研究的人去讨论:是先有社会的建立然后有语言的发明,还是先有语言的发明然后有社会的建立。

不论这两者是如何起源的,我们发现:从大自然不急于使人类通过互相需要而彼此接近;不急于使人早一点掌握语言^①,就可看出,它为人类准备的社会性是很少的;在人类为建立彼此的联系而努力的过程中,大自然给予的帮助是不多的。的确,我们很难想象在这样的原始状态中,一个人之需要另一个人,比一只猴子或一匹狼需要另一只猴子或另一匹狼更迫切;也很难想象另一个人将出于何种动机去满足这一需要;即使另一个人愿意去满足这一需要,我们也很难想象他们之间将在哪些条件下才互相同意。我知道有些人一再对我们说:再没有什么情景是像人类在原始状态中那么悲惨的了。是的,正如人们曾经论证过的,人类是在经过若干世纪之后才开始有走出这种状态的愿望和机会的。这一点,若要责怪的话,就只能责怪自然,而不能责怪它所创造的人。如果我对“悲惨”一词的理解不错的话,我认为这是一个毫无意义的词,它指的只不过是某种难以忍受的匮乏和身体或心灵上的痛苦。我希望有人给我们解释一下:一个自由的、心灵平静和身体健康的人的“悲

① 卢梭在《爱弥儿》中也阐述了这个观点。在儿童的语言训练方面,他不赞成违反自然进程的做法。他说:“人们在教育孩子说话这件事情上太操之过急了,好像是担心他们自己不会学说话似的。这样草草率率地着急一阵,是会产生一个同人们追求的目的正好相反的效果的。他们将因此而说话说得更迟,说得更乱。”(卢梭:《爱弥儿》,商务印书馆 1978 年版,上卷,第 63 页)——译者

惨”属于何种类型。请问：在社会生活和自然生活这两者之中，哪一种生活最易于使享受这种生活的人最终觉得难以忍受？我们发现我们周围的人几乎都在抱怨他们生活的艰难，有些人甚至认为，与其生活得如此之苦，还不如早日了此残生。即使把神的法律和人的法律加在一起，也很难制止这种混乱局面的发生。我要问一问：谁曾听说过一个自由的野蛮人因生活的艰难便自寻短见的？请大家少带点偏见，如实评判一下谁更悲惨？恰恰相反，如果一个野蛮人被各种知识弄得头昏脑涨，被欲望折磨得痛苦不堪，在一个与他当前的境况迥然不同的境况中大动脑筋，那才悲惨咧^①。承圣明的上天的庇佑，他拥有的各种能力是随着他运用这些能力的机会而发展的：既不过早而变成多余的；也不滞后，不至于在需要它们的时候它们不起作用。单凭他的本能，他就有了在自然状态中生活所需要的一切本领。只有在逐渐培养了理智之后，他才有可能在社会生活中所需要的才能。

当初，在自然状态中的人似乎彼此间没有任何道义上的联系，也没有什么大家公认的义务，因此，他们既不能被看作是好人，也不能被看作是恶人；他们既无邪恶之心，也无为善的美德，只有从生理意义上来理解这两个词，我们才可以把对保护自己的生存有害的品质称为邪恶，把对保护自己的生存有益的品质称为美德，而且，在后一种情况下，我们还应当把最不反抗天性的冲动的人称为

^① “人愈是接近他的自然状态，他的能力和欲望的差别就愈小，因此，他达到幸福的路程就没有那么遥远。只有在他似乎是一无所有的时候，他的痛苦才最为轻微，因为，痛苦的成因不在于缺乏什么东西，而在于对那些东西感到需要。”（卢梭：《爱弥儿》，商务印书馆 1978 年版，上卷，第 75 页）——译者

最有美德的人。不过,只要我们不抛开这几个词儿的通常的意思,我们就最好是不要匆忙下结论,并捐弃我们的偏见,用天平来衡量一下:在文明人中是不是美德多于邪恶?他们的美德给他们带来的好处,是不是比他们的邪恶给他们带来的害处多?在他们已经知道他们应当互相为善以后,他们的知识的进步是否足够弥补他们互相造成的伤害;最后,从总的方面来衡量,让我们评判一下:是处在既不担心别人对自己作恶,也不希望别人对自己为善的境地更幸福,还是处于全面依附的地位,全盘接受那些对他们不负有任何义务的人的指挥更幸福。

我们尤其不可像霍布斯那样,因为人没有任何善的观念,便认为人天生是恶人;因为人不知道什么是美德,便认为人是邪恶的;人从来不对他的同类效劳,因为他认为他对他们没有任何义务;人自认为他有取得自己所需之物的权利,因此便以为他自己是整个宇宙的唯一的主人。诚然,霍布斯看出了现今的人们对自然的权利所作的种种解释的缺点,然而从他自己所作的解释中得出的结论就可看出,他的解释的着眼点也是错误的。既然这位作者是根据他自己提出的原则进行推理的,他的论点就应该这样来表述:我们在自然状态中对保护我们自己的生存的关心,是丝毫不妨碍他人对保护他自己的生存的关心的,因此这个状态是有利于和平的,是适合于人类的。然而他在书中所说的话却恰恰相反,因为他把为了满足许许多多欲望而产生的需要,与野蛮人为了保护自己的生存而产生的需要混为一谈了;其实,这些欲望乃是社会造成的,而且,正因为人的欲望丛生,才使法律成为必需的东西。既然霍布

斯认为恶人是一个强壮的孩子^①，那我们就要问：野蛮人是否也是一个强壮的孩子？如果我们承认他是一个强壮的孩子，那该得出什么样的结论呢？如果这个人强壮的时候也像他柔弱的时候那样依赖他人，那么，什么过分的事他干不出来呢？他的母亲如果不及时喂他奶，他就会打她；如果他觉得他的弟弟招他讨厌，他就会掐死他；如果别人碰撞了他或打扰了他，他就会咬别人的腿。说自然状态中的人是强壮的，与说自然状态中的人需要依赖于人，这两种说法是矛盾的。人只有在处于依赖状态的时候才是柔弱的；如果他无拘无束，不依赖他人的话，他早就是很强壮的了。霍布斯没有看出：我们的法学家所说的阻碍野蛮人使用理智的原因，正好就是霍布斯本人所说的阻碍野蛮人滥用他们的官能的原因。因此，我们认为野蛮人之所以不是恶人，其原因恰恰是由于他不知道什么是善，因为防止他们作恶的，既不是智慧的发达，也不是法律的约束，而是欲念的平静和对恶事的无知；他们从对恶事的无知中得到的益处，比别人从对美德的认识中得到的益处多得多。此外，霍布斯还忽略了这样一个事实：人天生就有一种不愿意看见自己同类受苦的厌恶心理，使他不至于过于为了谋求自己的幸福而损害他人，因而可以在某种情况下克制他的强烈的自尊心，^{〔十五〕}或者在自尊心产生之前克制他的自爱心。我认为这是人类唯一具有的天然

① 对于霍布斯的这个看法，卢梭后来在《爱弥儿》中又再次加以驳斥。他说：“当霍布斯称坏人为‘强壮的孩子’时，他就把事情简直说反了。所有一切的坏事都是来源于柔弱；孩子之所以淘气，只因为他是很柔弱的；假使他的身体健康有力，他就会变得挺好的；事事都能干的人，绝不会做恶事。”（卢梭：《爱弥儿》，商务印书馆 1978 年版，上卷，第 56 页）——译者

的美德；这一点，就连对人类的美德大加贬抑的人^①也是不得不承认的，因此，我不怕任何人提出反对的意见。我认为怜悯心是我们这样柔弱和最容易遭受苦难折磨的人最应具备的禀性，是最普遍的和最有益的美德；人类在开始运用头脑思考以前就有怜悯心了；它是那样的合乎自然，甚至动物有时候也有明显的怜悯之心的表现。且不说母兽对幼兽的温情和在危险时刻不惜牺牲性命保护它们，我们经常看到，就连马也是不愿意踩着一个活着的生物的身体跑过去的。一个动物在它的同类的尸体旁边走过时，总是感到不安的；有些动物甚至还以某种方式掩埋它们死去的同类。走进屠宰场的动物发出的哀鸣，表明它们对所看到的恐怖情景是感同身受的。我们很欣慰地看到《蜜蜂的寓言》的作者已不得不承认人是一个有感情和同情心的生物。他以平淡和细致的笔调描述了一个动人的事例：一个被囚禁的人看见一头猛兽从一个母亲的怀抱里抢走了她的孩子，用尖锐的牙齿咬孩子的肢体，用爪子掏取他还在跳动的内脏。他看到的这件事情虽与他个人无关，但他心中的感受是何等悲伤啊；目睹这种情景，而自己却不能对晕过去的母亲和垂死的孩子一伸援手，他难道不难过吗？

这是纯粹的天性的运动，是先于思维的心灵的运动；这种天然的怜悯心的力量，即使是最败坏的风俗也是难以摧毁的；在剧院中，我们每天都可看到被剧中的不幸者的苦难遭遇感动得伤心流

① 指后面提到的《蜜蜂的寓言》的作者曼德维尔。曼德维尔是17世纪的荷兰医生，长期在英国行医，用英文写了一本《蜜蜂的寓言》。他在《寓言》中说：一个国家“单靠美德是不可能成为光荣的和伟大的国家的。”（曼德维尔：《蜜蜂的寓言》，法译本，卷1，第25页）——译者

泪的观众,尽管他们当中有那么一个人身为暴君,屡屡对敌人滥施酷刑*。曼德维尔已经很清楚地认识到:如果大自然不赋予人类以怜悯心来支持他的理性,那么,人类尽管有种种美德,也终归会成为怪物。但是,曼德维尔没有看到的是,人类的种种社会美德(曼德维尔否认人类有这种美德)全都是从这个品质中派生出来的。的确,人们所说的慷慨、仁慈和人道,如果不是指对弱者、罪人和整个人类怀抱的怜悯心,又指的是什么呢?其实,从深层次的意义上看,人们所说的善意和友谊,无非就是对某一个特定的对象所抱有的持久的怜悯之心而已,因为我们希望某一个人不受苦,不是希望他幸福,又是希望他什么呢?即使说怜悯心真的只不过是使我们设身处地地为受苦的人着想的一种感情^①(这种感情在野蛮人心中不明显,但甚强烈;而在文明人心中虽较明显,但很微弱)。这种说法,除了更加有力地证明我的论点符合真理以外,还能说明什么呢?的确,在旁边观看的动物愈是对受难的动物的痛苦感同

* 如嗜血成性的苏拉,对不是由他造成的痛苦,也是很伤感的;又如菲尔的暴君亚历山大,尽管他每天听见被他下令杀害的许多公民的叫声无动于衷,但他从来不敢到剧院去看悲剧,因为他害怕人们看见他同剧中的昂朵玛克和普里亚姆一起叹息。

心地的温情,
是大自然把眼泪给予人类的同时
赠与的礼物。

(1782 年版注)

① 法国 17 世纪的作家拉·罗什福科(1613—1680)对怜悯心有一个很有趣的解释。他说:“所谓怜悯心,其产生的原因,是由于看到别人的痛苦,便生怕自己也有同样的痛苦,是预防到自己也可能遭受苦难。帮助别人,是为了让别人在同样情况下帮助我们。对别人的帮助,严格说来,是预先为我们自己做好事。”(拉·罗什福科:《警句集》,见《法国散文精选》,李平沅选编,北岳文艺出版社 1999 年版,第 25 页)——译者

身受,它的同情心便愈是强烈。很显然,这种感同身受的程度,在自然状态下比在理智状态下更真切得多。理智使人产生自爱心;而加强自爱心的,是头脑的思考。自爱心使人汲汲于关心自己,使他远离一切使他感到为难和痛苦的事物。哲学使人孤独,使他在看见一个受难的人时,竟居然暗自在心中说:你想死就死吧,只要我平安无事就行了。只有整个社会的危难才能惊醒哲学家的沉睡,把他从床上拉起来。即使有人明目张胆地在哲学家的窗前掐另一个人的脖子,他也能若无其事地用手捂着他的耳朵,稍加思索之后,便不让他心中激动的天性使他对那个被杀害的人表示同情。野蛮人绝没有这么高超的本领;由于他缺乏智慧和理智,因此,他总是一往无前地发挥人类天然的感情。在社会动荡不安时,在街头发生争吵时,奔赴现场的总是平民,而行事小心的人却往往避而远之;把打斗的双方拉开,挺身出来阻止诚实的人们互相厮拼的,往往是市井小民和菜市场的妇女^①。

可以肯定的是,怜悯心是一种自然的感情,它能缓和每一个人只知道顾自己的自爱心,从而有助于整个人类的互相保存。它使我们在看见别人受难时毫不犹豫地去帮助他。在自然状态下,怜悯心不仅可以代替法律、良风美俗和道德,而且还有这样一个优点:它能让每一个人都不可能对它温柔的声音充耳不闻。它能使每一个身

① 从卢梭后来在他的《忏悔录》第8卷关于《论不平等》的写作过程的一个脚注就可看出,他这段话是针对狄德罗的。他说:“……针对这位为了不听受难者的哭声而捂着耳朵大发议论的哲学家写的那段话,是按照他的笔调写的;他还向我提供了许多措辞更尖刻的片断,我都没有采用。”(卢梭:《忏悔录》,卷8,巴黎袖珍丛书1972年版,下册,第99—100页)——译者

强力壮的野蛮人宁可到别处去寻找食物,也不去抢夺身体柔弱的孩子或老人费了许多辛苦才获得的东西。在训导人们方面,它摒弃了“你们愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人^①”这样一句富于理性和符合公正原则的精辟格言,而采用“在谋求你的利益时,要尽可能不损害他人”这样一句出自善良天性的格言,尽管这句格言没有前一句格言完善,但也许更有用处。总而言之,我们不当在高深的理论中而应当在这种自然的感情中寻找人即使没有受过教育的熏陶也不愿意做恶事的原因。虽然苏格拉底和具有他那种素养的人可以通过理性而获得美德,但是,如果人类的生存要依靠组成人类的人的推理的话,则人类也许早就灭亡了。

野蛮人的欲望的冲动是那样的少,加之又受怜悯心的有益的制约,因此,他们行事虽粗野,但心地并不坏;他们更多的是注意于保护自己不受可能遇到的坏事的伤害,而无意于伤害别人;由于他们彼此之间没有任何种类的交往,所以很少发生危险的争端。他们不知道什么叫面子,也不知道如何显示高傲、尊贵和看不起他人。他们没有“你的”和“我的”这类概念,也没有什么真正的公正感;他们把可能遇到的暴行看作是容易弥补的损害,而不视为应当给予惩罚的侮辱,因此他们不会产生报复的心理,顶多只不过是当时作出无意识的反应:这种动作,同狗把向它投掷的石头乱咬一通是一样的。他们从来没有发生过比争夺食物更严重的冲突,因此

① 这句格言出自《圣经·新约全书·马太福音》第7章第12节。全句的原文是:“所以无论何事,你们愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人,因为这就是律法和先知的道理。”——译者

他们的争执很少是以造成流血事件结束的。不过,有一种危险的争执,我是要专门讲一讲的。

在搅动人类心灵的诸多欲望中,有一种炽热的和狂躁的欲望使人感到需要一个异性。这一可怕的欲望,将使他做出不顾一切危险和障碍的举动。它是如此的狂躁,以致它带来的结果似乎是想毁灭人类,而不是像大自然希望的那样延续人类的生存。如果人成了这种疯狂的和粗暴的欲望的俘虏,以致不知羞耻,胆大妄为到为了争夺他们所爱的对象竟打斗得头破血流,他们将变成什么样子呢?

首先应当承认:人的欲望愈是强烈,就愈是需要用法律来约束;但是,从我们当中每天由此种欲望造成的混乱和罪行就可看出,法律在这方面的力量是多么薄弱。此外,我们还需要研究这种混乱的状况是不是由法律本身引起的,因为,虽说法律能制止这种混乱的产生,但毫无必要用法律来制止没有法律反倒不会产生的坏事。

让我们首先把“爱”这种感情中的精神方面的爱和生理方面的爱加以区别。生理方面的爱是一种人人都有愿望;它使这种性别的人和另一种性别的人相结合,而精神方面的爱则使人把这种愿望锁定在一个独一无二的对象上,或者,至少对他所偏爱的这个对象表现更大的热情。因此,显而易见,精神方面的爱是一种人为的感情,是由社会的习俗造成的。女人之所以花那么多心思宣扬这种爱,为的是树立她们的权威,使本来应该处于服从地位的女性占据统治地位。建立在才能和容貌等观念上的这种感情,野蛮人是没有的;他们也不会把这个对象与另一个对象进行比较,因此,对野蛮人来说,这种感情几乎是不存在的。由于在他的头脑中还

没有整齐和匀称等抽象观念,所以他也不懂得怎样去欣赏和爱慕他人,因为爱慕之情是必须先具有并能运用这些观念之后才能油然而生的。野蛮人唯一服从的,是他得自自然的禀赋而不是他不可能具有的审美力*,因此,在他看来,每一个女人都是好的。

由于野蛮人只知道生理上的爱,而且,幸运的是,他们没有那种刺激这种感情和增加困难的偏爱心,所以他们的欲望的冲动没有那么频繁和强烈。他们之间发生争夺的情况既很稀少,又没有那么残酷。在我们中间造成那么多灾祸的想象力,在野蛮人的心中是没有的^①。每一个野蛮人都静静地等待着自然的冲动,不加选择地爱一个异性,而且是以快乐的心情而不是以疯狂的心情去爱:需要一满足,欲望便随之完全消失。

由此可见,这是一个无可争辩的事实:对异性的爱,同其他欲望一样,是在进入社会状态之后才发展到狂热的程度,从而给人类往往造成灾难性的后果。说野蛮人为了发泄他们的兽欲而不断地互相厮打,这种说法是很可笑的,是直接与实际情况相违背的。在现今的各种民族中,加勒比人是迄今最接近自然状态的人,然而,尽管他们生活在似乎是最易引起情欲冲动的热带地区,但他们在

* 好恶之心。(1782年版注)

① 卢梭后来在《爱弥儿》中再次阐述了人的想象力运用不当的危害。他说:“使所有一切狭隘的人的欲望变成种种邪恶的,是他们的想象力造成的错误,甚至天使的欲望也会变成邪恶,如果他们也想象错了的话。……我往往发现,很早就开始堕落、沉湎酒色的青年是很残酷不仁的:性情的暴烈使他变成很急躁、爱报复和容易发脾气的人;他们不顾一切,只图达到他们想象的目的;他们为了片刻的欢乐就可牺牲他们的父亲、母亲和整个世界。”(卢梭:《爱弥儿》,商务印书馆1978年版,上卷,第300—302页)——译者

情欲方面的表现是最平静的,是最没有嫉妒心的。

从某几种家禽的雄性为争夺雌性而发生流血斗争得出的推论中,从春天的森林中雄鸟为争夺雌鸟而发出此起彼伏的叫声得出的推论中,我们应当排除这些由大自然明确规定了与我们完全不同的两性力量对比关系的动物,例如从公鸡的争斗中得出的推论,是不适用于人类的。我们曾经对几种动物的力量的对比关系做过仔细的观察,我们发现,发生争斗的原因不外乎是由于雌性的数目比雄性少,或者是由于雌性往往有拒绝雄性接近的间歇期。这后一个原因,实质上与第一个原因是相同的,因为每一个雌性动物一年之中有两个月是拒绝雄性接近的,这样一来,就等于使雌性的数目比雄性少了六分之五。然而,这两种原因在人类中都没有:在人类中,女性的人数往往多于男性,而且,即使在野蛮人中,也从来没有谁见过女性是像动物那样有发情期和拒绝男性期。此外,在上述动物中,有几种动物是整个种类同时进入发情期的,因此在那段期间,整个种类闹得不可开交,乱作一团,互相争斗。这种情形在人类中是没有的,人类的性欲从来不是周期性的。因此,我们不能得出结论说某些动物为占有雌性而进行的争斗,在处于自然状态中的野蛮人也发生;即使能够作出这样的结论,但是,正如这种争斗从来没有使任何一个种类的动物全都消灭一样,我们更不可可以说这种争斗对人类的危害大得多。而且很显然,这种争斗在自然状态中造成的危害比在社会状态中造成的危害小,尤其是比风俗尚称良好的国家更小:君不见在这些国家里,情人的嫉妒和丈夫的报复每天都将引起许多决斗、暗杀或其他更凶险的事情吗?口口声声坚守夫妻永恒的忠贞,却暗中与人私通的事情时有发生;关于

贞操和荣誉的法律,其本身反倒助长了淫乱之风和堕胎的行为。

我们可以得出这样的结论:野蛮人既然成天在森林中游荡,没有固定的工作,没有语言,居无定所,没有战争,彼此从不联系,既无害人之心,也不需要任何一个同类,甚至个人与个人之间也许从来都不互相认识,所以野蛮人是很少受欲念之累的;他单靠他自己就能生活,他只具有适合于这种状态的感情和知识;他只能感知他真正的需要,他只注意与他有关的事物;他的虚荣心不发达,他的智慧也不发达。即使他偶尔有所发明,他也无法传授给别人,因为他连他的孩子都不认识,所以根本无人可传。技术随着发明人的死亡而消失。在自然状态中,既没有教育,也没有进步;子孙一代一代地繁衍,但没有什么进步的业绩可陈,每一代人都照例从原先那个起点从头开始;千百个世纪都像原始时代那样浑浑噩噩地过去:人类已经老了,但人依然还是个孩子。

我之所以用这么长的篇幅来阐述我所假设的原始状态,是由于有许多过去的谬误和固执的偏见需要铲除。我认为,必须追根寻源,在自然状态的真实画面中,指出不平等现象,即使是自然的不平等现象,在这种状态中也没有我们的著述家所说的那些事实和影响。

显而易见,在区分人的那些差别中,有些被看作是自然的差别,实际上乃纯粹是由人们在社会中养成的习惯和采取的各种生活方式造成的。因此,一个人的体质是强还是弱,以及由体质的强弱决定的力气是大还是小,往往更多地是取决于他是在艰苦的环境中成长的,还是在娇惯的环境中成长的,其次才取决于他的身体的原本素质。智力也一样;教育不仅使受过教育的人与没有受过

教育的人之间产生差别,而且还随着教育的程度的不同,使前一种人内部的差别也将随之扩大。一个巨人与一个矮子在同一条路上行走,他们每走一步都会使巨人拉大他与矮子之间的距离。何况教育的种类极其繁多,社会各阶层的人的生活方式又是那么的的不同,而动物与野蛮人的生活是那么的简单和单调,吃的是同样的食物,过的是同样的生活方式,做的是同样的事情。把这两者一加比较就可看出,自然状态下的人与人之间的差别,比社会状态下的人与人之间的差别小得多,同时也可以看出:自然的不平等将因人的教育程度的不平等而扩大。

即使大自然是像有些人说的那样在分发它的礼品时有所偏心,但是,在人与人之间没有任何关系的情况下,最受厚爱的人能从损害他人当中得到什么好处呢?在不谈情说爱的地方,美貌有什么用?对不会讲话的人来说,才思有什么用?根本就不与人打交道,干吗要玩弄诡计?我经常听见有些人说什么强者压迫弱者;我倒很想请他们给我讲一讲“压迫”这个词的含义是什么。某些人实行暴力统治,而另一些人在他们任意奴役下呻吟:这种情况,在我们中间,我确曾见过。可是,我不明白怎么能据此就说野蛮人中间也有这种情形呢?何况什么叫“奴役”,什么叫“统治”,这两个概念野蛮人就从来没有过。是的,一个野蛮人很可能去抢夺另一个野蛮人采摘的果子或猎获的动物,或者强占他人躲避风雨的洞穴,但是,他们怎么能做到强迫他人服从自己呢?在一无所有的野蛮人中间,用什么链条锁住他人,使之从属于自己?如果有人把我从这棵树上赶走,我就到另一棵树上去好了;如果在某个地方有人折磨我,谁又能阻止我到别处去呢?是不是真的有这样一个人:他的

气力比我的气力大,而且是相当的坏,相当的懒,相当的粗暴,强迫我给他去寻觅食物,而他却在一旁悠闲自得呢?如果有,那他就必须时时刻刻盯着我,而且在睡觉的时候还要用绳子细心地把我捆起来,以免我逃跑或者把他杀掉,这就是说,他这样给他自己增加的麻烦,比他想躲避的和使我遭到的麻烦多得多。此外,难道他就不会在某个时刻放松警惕?在突然听到一下响声的时候,难道他就不会掉过头去看一看?在这种情况下,我只需跑进树林二十步之远,就可挣脱绳索,逃之夭夭,从此以后,他这一生就再也见不到我了。

用不着再讲更多的细节,每个人都可看出:奴役的链条是由于人们的互相依赖和使他们联合在一起的互相需要形成的^①。不先使一个人处于不能不依赖另一个人的状态,就不可能奴役他:这种情况在自然状态中是不存在的;在自然状态中,每个人的身上都没有枷锁,最强者的法律是没有用的。

在论证了不平等现象在自然状态中是极不明显而且其影响几乎是零以后,接下来我就要指出这种现象的起因和它随着人的思想的连续发展而取得的进展。我已论证:人的可完善性、社会道德和他的种种潜在的能力是不可能靠它们本身发展的,而必须要有几种或迟或早终将发生的外因的综合作用才能发展;没有这些外

^① 卢梭后来在《爱弥儿》中又再次阐述了这个观点。他说:“人之所以合群,是由于他们的身体柔弱;我们之所以心爱人类,是由于我们有共同的苦难;如果我们不是人,我们对人类就没有任何责任了。对他人的依赖,就是力量不足的表征;如果每一个人都不要别人的帮助,我们根本就不想同别人联合了。”(卢梭:《爱弥儿》,商务印书馆1978年版,上卷,第303页)——译者

因的推动,原始人将永远停留在原来那个样子。因此,我还要探讨那些使人的理性趋于完善的偶然事件,并把它们加以比较,指出它们在完善人类理性的同时,也使人类败坏了;在使人变成合群的人的同时,也使人变成了一个邪恶的人,从那么遥远的年代,终于使人类和世界变成了我们今天所看到的样子。

我承认,我要描述的事件是以好几种方式发生的,因此我只能凭猜测来加以选择。但是,当这些猜测从事物本身的性质看来是极有可能,而且是发现真理的唯一途径时,它们就变成可靠的论据了,因此,我从我的猜测中推导出来的结论就不是猜测性的,因为,根据我在前面提出的原则,人们想用其他的方法得出同样的结果,是不可能的,而我想用他们的方法得出同样的结论,也是不可能的。

这样,就可以使我用不着对以下几点另行探讨:如何用时间的推移来弥补事件的可能性之不足;如何说明由于细微的原因的不断发生作用而终于产生惊人的力量;如何说明有些假定我们一方面既不能推翻,另一方面又无法使它们达到令人信服的程度;如何说明两件被看作是真实的事情是由一系列原因不明或被看作是原因不明的穿插在中间的事情联系起来的;如有历史可查,如何从历史中查找把它们联系起来的事实;如无历史可查,如何用哲学来推断把它们联系起来的相似的事实;最后,还应说明由于事件的类似性,我们应如何把不同类别的事件的数目压缩到难以想象的少的程度。我只需把这些值得思考的问题向各位评判员提出来就够了,其目的是为了让我的一般的读者不必在这方面多花时间。

第二部分

谁第一个把一块土地圈起来，硬说“这块土地是我的”并找到一些头脑十分简单的人相信他所说的话，这个人就是文明社会的真正的缔造者。但是，如果有人拔掉他插的界桩或填平他挖的界沟，并大声告诉大家：“不要听信这个骗子的话；如果你们忘记了地上的出产是大家的，土地不属于任何个人，你们就完了。”——如果有人这么做了，他将使人类少干多少罪恶之事，少发生多少战争和杀戮人的行为，少受多少苦难和恐怖之事的折磨啊！现在，显而易见的是：事情已经发展到不可能再像从前那样继续下去的地步，因为，与以前一个接一个地产生的许多观念密切相关的财产观念，不是一下子就在人的头脑中形成的。必须一点一滴地进步，拥有许多技巧和知识，并一代接一代地传递和增加，才能达到自然状态的最后一个终点。因此，我们必须追溯到最遥远的时代，用同一个观点，按照最自然的次序，去探讨缓慢而连续发展的事件和知识。

原始人首先爱的是他的生命，他首先关心的是他的生存。土地对他提供的产品，都是他需要的东西；他的本能促使他去享用这些东西。饥饿和其他欲望使他经历了一个又一个的生活方式；其中有一种生活方式是要求他延续他的种类的。这一盲目的倾向，

由于缺乏任何发自内心的情感，因而纯粹是兽性行为。需要一满足，彼此便各奔东西；而孩子一长到不需要母亲的时候，便与母亲毫无关系了。

初生的原始人的状况就是如此；这个开始只有纯粹的感觉的动物，还不知道怎样利用大自然赐予他的禀赋，从没想过向大自然索取什么东西：他的生活状况就是如此。然而，他逐渐遇到了许多困难，他必须学会如何克服它们：树木太高，他无法摘取树上的果子；到处觅食的动物与他争夺食物，有些凶恶的野兽甚至想吃掉他。这一切都迫使他不得不锻炼身体：行动要敏捷，跑步要快，打斗要勇敢。他不久就学会了使用树枝和石头这类天然的武器；他也学会了如何克服天然的困难，如何在必要时和其他动物格斗，甚至和别人争夺食物，如何在受了强者的掠夺以后想办法把损失弥补回来。

随着人类人数的增加，他们的困难也随之增多。土地、气候和季节的差异，迫使他们不得不改变他们的生活方式；荒年、漫长的寒冬和把人弄得精神疲惫不堪的夏季的炎热，要求他们必须发明新的技术。因此，生活在海边和河边的人便发明了鱼线和鱼钩，从而变成了渔夫和以鱼类为主要食物的人；生活在森林中的人发明了弓和箭，从而变成了猎人和好斗的战士；生活在寒带的人学会了剥取他们猎杀的动物的皮来披在身上御寒。天上的雷电、地上的火山爆发或其他偶然的事情使他们认识了火的妙用：可以用来帮助他们抵御严寒；他们还学会了如何使火保持不灭，还学会了如何重新生火，并用火来烧烤他们从前生吃的肉类。

由于人与不同的事物以及人与人之间的反复接触，必然会使

他们在头脑中感到某些关系^①。这些关系,我们用大、小、强、弱、快、慢、胆小和胆大等词以及其他在必要的时候不知不觉地通过对比而产生的类似的词来表达。我们发现,这些关系最后必将使人们在心中进行思考,或者说得更确切一点,必将使他们本能地知道要小心谨慎,采取必要的措施来保证自己的安全。

从这种发展中所取得的新的知识,提高了人对其他动物占据的优势,而他自己也感觉到了这种优势。他设置陷阱,用千百种方法诱骗动物;尽管有些动物在打斗的时候比他的力气大,跑得比他快,但随着时间的推移,人终于成了可供他役使的动物的主人,成了那些能伤害他的动物的克星。正是由于这种变化,他开始自以为了不起,头脑里产生了骄傲心,在还不太懂得什么叫等级的时候,他就认为人类应居首位,而 he 自己是居于首位的人类当中的第一人。

尽管他看待他的同类,不像我们这样看待我们的同类,他同他们也像同其他动物一样很少交往,但他并没有忘记观察他们。时间一长,他就看出他们之间,他自己同女人之间,有许多相同的地方,并从而推断出他还没有发现的相同之处。当他看见在相似的情况下,他们的行为也同他一样时,他就会认为他们的想法与对事

① 这一点,卢梭后来在《爱弥儿》中做了更通俗的解释。他说:“由于人的最初的自然运动是观测他周围的一切东西,是探查他所见到的每一样东西中有哪些可以感知的性质同他有关系,因此,他最初进行的研究,可以说是用来保持其生存的实验物理学。……由于所有一切都是通过人的感官而进入人的头脑的,所以人的最初的理解是一种感性的理解。正是有了这种感性的理解做基础,理性的理解才得以形成,所以说,我们最初的哲学老师是我们的脚、我们的手和我们的眼睛。”(卢梭:《爱弥儿》,商务印书馆 1978 年版,上卷,第 149 页)——译者

物的感觉与他的想法与感觉是完全一致的。这个重要的发现一旦在他的心中扎下了根,他就根据像辩证法那样准确而且比辩证法更直接的预感作出判断:为了他自己的利益和安全,他必须按照最好的行为规则行事,才能和他人相处。

他从经验中得知:对幸福的追求,是人类行为的唯一动机。根据这个经验,他发现:为了共同的利益而需要同类帮助的情况,是很少的;而为了竞争必须提防他人的情况,就更少了。在前一种情况下,他和他们结合成群,或者顶多结合成某种不强迫任何人的自由组合,这种组合持续的时间,在结成这种组合的暂时需要一得到满足,便宣告结束。在后一种情况下,每一个人都想方设法攫取自己的利益:如果他认为用武力可以成功,他就公开用武力攫取;如果他认为力不如人,他就用技巧和机智攫取。

原始人就是这样不知不觉地获得相互约定的大致概念并知道履行这种约定将得到什么好处的,但是,他们只能在眼前的和可以感知的利益驱动下,才这么做,因为他们这时还没有预见力;不用说遥远的将来,就连第二天的情况他们也预见不到。例如大家去捕捉一只鹿,尽管每个人都知道为了达到这个目的而必须严守各自的岗位,但是,如果此时有一只野兔从他们当中的某个人的跟前跑过,可以肯定,这个人将毫不迟疑地去追赶那只兔子;在捉到兔子以后,他的同伴是不是因此就没有捉到那只鹿,他一点也不过问。

不言而喻,像原始人的这种交往所需用的语言,是用不着像高乃依^①的语言那么雕琢,也用不着像与他差不多一样地结合成群

① 高乃依(1606—1684):法国剧作家。——译者

的猴子的语言那么细腻。在很长的时间里,他们的语言只不过是几种不分音节的叫喊声、手势和拟音,此外,每个地区又有一些习用的叫声,不过,这些声音,正如我在前面说过的,是很难懂得它们的意思的。所以,当初的原始人有许多种特别的语言,但是,它们都很简单,也很不完善,同今天的几种野蛮人使用的语言差不多。由于年湮代久,加之我要论述的事情又相当繁多,当初的进步又不明显,所以我不得不把许许多多多个世纪的事情寥寥数语,一笔带过,因为事情一个接一个的演变愈缓慢,我们对它们的描述就愈应精练。

原始人取得的最初的进步,终于使他们能够加速向前发展。头脑愈开窍,技术也随之愈完善。不久以后,他们就不再哪里有树就在哪里睡了,也不躲进洞穴避风雨了。他们开始用又硬又尖锐的石头制作斧子,用斧子砍树枝,挖泥土,并用树枝搭建窝棚,敷上黏土和稀泥使之加固。第一次变革的时代已经到来:他们分别建立家庭,并拥有某种财产;为了财产,他们之间也许还发生了许多争执和战斗。看来,首先建立家庭的人,很可能是那些强者,因为他们觉得有能力保护他们的家,而弱者觉得最便捷和最可靠的办法,是模仿强者搭建自己的住所,建立自己的家,而不是试图去把强者赶出他们的家。至于那些已经有了窝棚的人,谁也不曾想过去夺取邻居的窝棚,其原因,并不是因为那个窝棚不属于他,而是因为那个窝棚对他没有用处,而且,如果要去强占的话,不可避免地会与那个窝棚的主人发生激烈的战斗。

原始人的感情的最初的发展,是由于把丈夫和妻子、父母和孩子聚集在同一个住所这一新的情况促成的。共同生活的习惯,使

他们产生了人类感情中最温柔的亲情：夫妻之情和父子之情。每一个家庭就是一个小型的社会；相互的感情愈深厚，他们的结合便愈紧密，而维系这一结合的唯一纽带是相互的依恋和自由。这时，开始出现了两性生活方式的差异，而此前他们的生活方式是只有一种的。从这个时候起，女人更多的时候是待在家里，看守住所和孩子，而男人则出外去寻找大家吃的食物。由于过上了一种比从前舒适的生活，男人和女人也开始失去了几分昔日的勇敢和强悍之气。现在，虽说每一个人单独和野兽格斗的力量不如从前，但集合起来共同对抗野兽，却比从前容易多了。

在这种新的状态下，他们过着既十分简单又从不与人交往的生活；他们的需要很有限，还发明了一些满足这些需要的工具，因此，当初的野蛮人此时就有了许多闲暇，并把他们闲暇的时间用来追求他们的先辈未曾有过的舒适享受；然而，他们哪里知道，那些舒适的享受竟成了他们的第一道枷锁，并为他们的子孙种下了祸根，因为，只要他们继续这样享受下去，不仅会削弱他们的身体和精神，而且，时间一久，成了习惯便会使他们失去原先的兴味，从而变成一种不可或缺的真正需要：因得不到这些享受而感到的痛苦，远比得到它们而感到的乐趣大得多；失去那些享受固然不幸，而得到那些享受，也不怎么感到幸福。

在这里，我们可以更清楚地看到语言在每个家庭中是怎样成为必要的和怎样在不知不觉中完善的。我们还可以推测得到许多种特殊的原因是如何使语言的使用得到推广的，而且，人们愈是需要语言，语言便愈是加速发展。大洪水或大地震使人们居住的地区或者被水包围，或者变成坑坑洼洼到处是沟壑纵横之地。地球

的巨变把大陆的有些地区分裂和切割成许多岛屿。人们不难想象：在这种情况下互相接触并不得不在一起生活的原始人之间，必然比那些终日在树林中游荡的原始人是更需要有一种共同使用的话语的。因此，很有可能，在初步尝试在水上航行成功之后，岛上的居民便给我们传来了习用的语言，或者，也很有可能是这样的：社会和语言是产生在各个海岛上，到相当完备之后才传到大陆的。

所有一切都开始改变了面貌。在此以前在森林中到处游荡的原始人已有了较固定的住处，而且慢慢地开始互相接近，结合成不同的群，在每一个地区形成有共同的习俗和特点的民族，不过，使这些民族得以维系的，不是规章和法律，而是共同的生活方式和同样的食物与气候的影响。彼此长时间的毗邻而居，难免不使不同的家庭之间发生某种联系。居住在相邻的小屋中的男女青年人，由于自然的要求而发生的短暂的交往，不久就变得愈来愈频繁，不仅愈亲密，而且时间更持久。他们观察不同的对象，并把他们加以比较，于是在不知不觉中便获得了有关才能和美的观念，从而产生了偏爱心。互相经常见面的结果，使他们一天不见也感到歉然；温柔和甜蜜的感情逐渐深入了心灵，以致稍遇阻碍，就会变成强烈的愤怒：嫉妒心是随着爱情的产生而产生的；如果发生矛盾，最温柔的感情也会酿成流血的争端。

随着观念一个接一个地产生，人的精神和智慧也得到了提高：他们愈来愈温驯，彼此间的联系也愈来愈多，关系也愈来愈密切。他们经常在屋前或大树下聚会；唱歌和跳舞（这两者都是爱情和时间闲暇的产物）就成了他们的娱乐，或者说得更确切一点，变成了聚合成群的悠闲的男人和女人最喜欢的活动。每一个人都细心注

视另一个人,同时也希望自己受到别人的注视,于是,众人的尊敬,就成了对一个人的奖赏。唱歌或跳舞最棒的人,最美、最壮、最灵巧或最善言辞的人,就成了最受尊敬的人:走向人与人之间的不平等的开头第一步,就是从这里踏出的;走向罪恶的深渊的开头第一步,也是从这里踏出的。从这些初级的偏爱心中,一方面产生了虚荣心和对他人的轻视,另一方面也产生了羞耻心和羡慕心。由这些新的祸患之源造成的风波,最终给人类的幸福和宁静带来了巨大的危害。

人们一开始互相品评,尊重的观念一旦在他们的头脑中形成,每个人都认为自己有权利受到尊重。从此以后,任何人如有不尊重人的行为,就不可能不受惩罚:最初的文明礼貌的观念就是从这里产生的,甚至在野蛮人当中也是如此。任何故意伤害人的行为,都将被看作是一种存心凌辱,因为,除了伤害的行为造成了痛苦以外,被伤害者认为对他的人格的轻视往往比痛苦本身还难忍受;每个人都将根据别人对他表示轻视的方式而给以相应的惩罚:报复的手段是可怕的;人变成了凶暴残忍的人。我们所知道的大多数野蛮人此时的进化程度就是如此。有些人对这种情况没有作详细的分析,没有注意到此时的野蛮人离当初的自然状态已十分遥远,因此便匆忙得出结论说人天生是残酷的,必须严加管束才能使他们变得温驯。然而,实际的情况是:再也没有什么人比他们在原始状态中更温驯的了;由于大自然使他们处于离原始的愚昧和文明人的狡黠的智慧都是同等的距离,再加上本能和理智使他们只对那些威胁他们生存的危害才有所防范,所以在天然的怜悯心的制约下,他对任何人都没有伤害之心;即使受到别人的伤害,他也很

少有以牙还牙的举动,因为,正如哲人洛克所说的:“在没有私有制的地方,是不会有不公正的事情发生的。”

从刚开始建立的社会和人与人之间形成的关系这个角度看,这两者要求他们具有的品质,与他们得自原来的体格的品质是完全不同的。由于道德观念已开始影响人的行为;由于在法律产生之前,每个人对自己所受到的侵害应如何报复,完全由自己裁定,因此,适用于纯粹自然状态的善良之心,已不再适用于新产生的社会。随着侵害人的事情愈来愈经常发生,对这些事情的惩罚便愈来愈严厉:报复的恐怖代替了法律的制约。不过,尽管当时的人们已不如从前那么有忍耐心,天然的怜悯心也已经有所减弱,但人的资质的发展在这个时期恰好处于原始状态下的悠闲与我们的自爱心的急剧活动的正中间,因此,这是人类最幸福的时代,同时也是持续的时间最长的时代,关于这一点,我们愈是深入研究,便愈是发现这种状态是最不容易发生剧变的状态,因此,对人类来说是最好的状态。^{〔十六〕}只是由于某些后果严重的偶然事件相继发生(为了共同的利益,它们永不发生就好了),人类才脱离了这种状态。我们所发现的野蛮人的事例,几乎都能证明人类本来就是为了永远处于这种状态而生的,这种状态是人类真正的青年时期,后来的种种进步,表面上看起来是使个人走向完善,但实际上却使整个人类走向堕落。

只要人类满足于他们简陋的小屋,只穿用荆条或鱼骨缝制的兽皮衣,只用羽毛和贝壳做装饰品,用各种土颜料文身,努力改进他们的弓和箭并把它们做得更美观,用锋利的石斧凿木为渔舟或制作简单的乐器,一言以蔽之,只要他们只从事单独一个人就可操

作而不需要多人合力就能完成的技术工作,他们就能过着他们的天性所许可的自由自在的美好的幸福生活,继续享受他们之间无拘无束地交往的乐趣。但是,从一个人需要别人的帮助之时起,从他感到一个人拥有两个人的食物是大有好处之时起,人与人之间的平等就不存在了,私有财产的观念就开始形成,劳动变成了必要的事情,广大的森林变成了需要用人的汗水浇灌才能变成绿油油的庄稼地;而且,人们不久就发现,随着庄稼地里的收成的到来,奴隶制和贫困也开始产生。

冶金和农耕这两种技术的发明,带来了这一巨大的变革。使人走向文明但使人类走向堕落的东西,在诗人看来是黄金和白银,但在哲人看来却是铁和小麦。美洲的野蛮人迄今还不知道这两种技术,所以他们现在还依然是当初那个样子;其他的民族,只要他们只知道这两种技术的一种而不知道另一种,也依然是处于野蛮状态。欧洲的开化之所以与世界上的其他地区相比虽不算早,但至少更稳定,而且文明的程度也更高,其原因之一,也许就是由于它既富有铁也富有小麦。

很难推测人类当初是怎样认识铁和使用铁的;很难想象他们怎么会在不预知其结果以前就自动去开采矿石,并用必要的办法将它熔化。另一方面,也许是由于大自然的安排,不让人类发现这个不幸的秘密,所以铁矿多半都储藏在草木十分稀少的荒凉之地;既然是这样,我们就更没有理由说铁的发现是由于几场偶然的大火造成的结果。因此,事情的经过只能是这样的:某些不断喷射出熔化了的金属物质的火山所产生的奇异景象,使细心的观察者想到可以模仿大自然的这一活动;此外,我们还需假定他们有足够的

勇气和远见,决心进行冶炼这一艰苦的工作,并早就预见到能从这一工作中得到好处。这个工作,只有那些思维已相当发达的人才能从事,而此时的野蛮人的思维还没有发达到这个程度。

至于农耕,当初的人们对它的原理,在真正开始耕作以前是早已知道的。因为他们不断从树上或其他植物上摘取食物,就不可能不直接观察到大自然为繁育植物所采取的方法,只不过他们要很晚以后才把他们的智慧用于耕作,推究其原因,或者是由于树木同捕鱼和狩猎一样,用不着他们操什么心就能向他们提供食物;或者是因为他们还不知道小麦的用处;或者是因为缺乏种植小麦所需用的工具;或者是因为对未来的需要缺乏远见;或者是因为缺乏防止他人夺取他们劳动果实的办法。后来,由于他们的头脑愈来愈灵巧,便发现用有尖头的石头或树枝作工具,可以在他们的小屋周围种植蔬菜或根菜。此后,又过了很长一段时间,他们才开始种植小麦,制作大规模种植所需用的工具。不言而喻,他们这时候还不知道从事农耕,就必须先牺牲一些东西,然后才能获得更多的东西:这个道理,当时的野蛮人是根本想象不到的;他们那时候的智力,正如我在前面所说的:要他们在早晨想象当天晚上有什么需要,他们也是想象不出来的。

要人们去从事农耕,就还需要发明其他的技术。自从需要一些人去炼铁和打造铁器之时起,就需要另一些人生产食品去养活他们。工人的人数愈增多,为大家提供食物的农耕人数便愈减少,而消耗食物的人口总数是没有减少的。由于有些人用铁去换取食物,其他的人终于发现用铁器可以换取更多食品的秘密。从这个时候起,便一方面出现了一系列耕作方法和农业,另一方面又产生

了制作金属用具和推广金属用途的技术。

对土地的耕耘,必然会导致土地的被分割;私有财产一旦被承认,初期的公正规则便随之产生,因为,必须把属于每一个人的东西归还给每一个人,是以每一个人都能拥有某些属于他自己的东西为前提的。由于人们已开始注意到自己的未来,而且发现自己有某些东西可能要失去,所以每个人都害怕因为自己损害他人而遭到报复。这条法则之所以符合自然,是由于不可能设想除了自己双手的劳动以外,私有财产还有别的来源,因为,凡不是自己创造的东西,除了给它添加自己的劳动以外,就不可能把它据为己有。只有劳动才能使土地的耕作者对自己耕种的土地上的产品拥有收归已有的权利,因而也使他至少在收获以前对土地本身也拥有权利。这样年复一年地继续占有,便很容易使该土地转化成私有。^① 格老秀斯曾经说过:古人之所以把赛丽斯^②称为立法者,并把纪念她的节日称为“黛摩福丽斯”^③,是为了表明,由于土地的被

① 卢梭在《爱弥儿》第2卷中讲述了爱弥儿的老师如何向他的学生阐述土地占有权的形成。他说:“在试用这个方法把一些原始的观念教给孩子的过程中,我们就可以看出财产的观念是怎样自然而然地回溯到第一个以劳动占有那块土地的人的权利的。”(卢梭,《爱弥儿》,商务印书馆1978年版,上卷,第106页)特别是在《社会契约论》卷1第9章,卢梭对这个问题的阐述,尤为清楚。他说:“一般说来,要认可对于某块土地的最初占有者的权利,就必须具备下列的条件:首先,这块土地还不曾有人居住;其次,人们只能占有为维持自己的生存所必需的数量;第三,人们之占有这块土地,不能凭一种空洞的仪式,而是要凭劳动与耕耘,这是在缺乏法理根据时,所有权能受到别人尊重的唯一标志。”(卢梭:《社会契约论》,何兆武译,商务印书馆1987年版,第32页)——译者

② 赛丽斯:古罗马神话中主管农耕与庄稼收获的女神;据说,小麦的种植就是她教会人们的,当初关于土地占有的法律,也是她制定的。——译者

③ 黛摩福丽斯:人们对赛丽斯的尊称,意为“女立法者”——译者

分割便产生了一种新的权利——私有权；这种权利与根据自然法产生的权利是完全不同的。

如果大家的才能都是相等的，如果铁的使用量和食物的消费量都十分严格地一律平等，那么，在这种状态下的事物也许可以永远保持平等。然而，这种平等却难以维持，不久就被打破了。身体强壮的人干的活儿多，头脑聪明的人能从所干的活儿中得到更多的效益，手灵巧的人能想办法缩短自己的劳动时间，从事农耕的人需要更多的铁器，而打铁的人却需要更多的小麦；此外，尽管大家的劳动是一样的，但有的人挣得比别人多，有的人就连生活也有困难：自然的不平等就是这样随着情况的千差万别而不知不觉地产生的，而人与人之间的差别也随着情况的差别而变得日益明显，而且其影响也更深远，并按影响的大小而摆布着每个人的命运。

事情已发展到了这种程度，其余的情况就不难想象了。对于其他各种技术的相继发明、语言的进步、才能的锻炼与使用、财产的不平等、财富的使用或滥用以及随着这些情况而发生的种种细节，我就不再多说了，因为这是每一个人可自行补充的。现在，我只需对处在事物的新秩序中的人类的境况略加描述就可以了。

现在，我们的各种官能都得到了发展，记忆力和想象力也开始活动，自尊心树立起来了，理智活跃起来了，智力几乎发展到了它可能达到的完善程度。现在，所有的各种自然禀赋都在积极发挥作用；每个人的地位和命运，不仅建立在财产的数量和为他人效劳或损害他人的能力上，而且还建立在天资、容貌、体力、技巧、功绩和才能上。只有靠这些资质，才能赢得他人的敬重，

因此必须早日具备这些资质或假装具有这些资质：为了自己的利益，必须表现得比自己实际的情况要好。“实际是”与“好像是”是两个完全不同的概念；根据这个区别，我们便可看出哪些人是在摆阔气，是在弄虚作假，在干种种随之而产生的坏事。另一方面，从前原本是自由的和独立自主的人，如今由于许许多多新的需要，可以说已完全受制于自然，特别是受制于他的同类；即使他成了他们的主人，但从某种意义上看，他也是他们的奴隶：如果他是富人，他就需要他们的服侍；如果他是穷人，他就需要他们的帮助；即使他不富也不穷，他也不能离开他们。因此，他必须不断使他们对他的命运表示关心，使他们实际上或表面上感到为他效劳对自己是有好处的。这样做的结果，必然使他对一些人行事奸诈和虚伪，对另一些人表现得十分粗暴和冷漠；而且，当他觉得不能使他所需要的人对他感到畏惧，或者觉得他们为他效劳对自己没有好处时，他就要对他们施展种种欺骗的伎俩。最后，毒害人的心灵的野心，以及不是为了真正的需要，而是为了显示自己高人一等的聚集财富的狂热，必然使人们产生互相损害的险恶意图，一种暗中嫉妒的用心：这种用心是极其危险的，因为它为了达到目的，往往戴着伪善的假面具。总之，一方面是由于竞争和敌对，另一方面是由于利害冲突，使人们个个都暗藏有损人利己之心；这种种灾祸，都是私有财产的第一个后果，是与新出现的不平等现象分不开的必然产物。

在发明代表财富的标记以前，用来计算财富的东西是土地和家畜；这两者是当时的人们所能拥有的唯一真正的财富。后来，当人们的产业不仅在数量上有所增加，而且范围扩大到布满

大地以致彼此接壤的时候,一个人便只有损害他人,才能扩大自己的土地。那些由于体弱或懒惰而没有占有土地的人,尽管没有失去什么东西,但却变成了穷人,因为,他们周围的情况都变了,只有他们自己没有变,结果,只好要么接受富人的施舍,否则便去窃夺富人拥有的东西。由于富人和穷人的处境不同,从此便开始了统治和奴役、暴力和掠夺。富人一开始尝到统治他人的甜头,就不去采用其他的致富之道了:他利用他旧有的奴隶去压制新的奴隶,想方设法要把他的邻人置于奴隶的境地;这种情形,同饿狼一样:只要吃过一次人肉,它就不愿意吃其他动物的肉,而专吃人肉了。

最强悍的人和最贫穷的人就是这样把自己的力量或自己的需要视为一种侵占他人财富的权利的;在他们看来,他们的这种权利,和所有权是等同的。平等的状态被打破之后,随之而来的是可怕的混乱:富人的强取豪夺、穷人的到处劫掠和人们疯狂的贪欲,这一切扼杀了人的天然的怜悯心和微弱的公正的声音,使人变成了吝啬鬼、野心家和恶人。在强者的权利与先占有者的权利之间发生了无止无休的冲突,最后以战斗和屠杀告终。^{〔十七〕}新生的社会让位于战争状态:被败坏了的可怜的人类,既无法返回原先的道路,又舍不得放弃已经到手的不义之财,于是,愈拼命干,便愈使自己蒙羞,不但滥用了本该使他获得荣誉的才能,反而把自己推到了毁灭的边缘。

这个虽富有但很可怜的人被一种
新的灾祸所吓倒,于是巴不得舍弃
他的财富;对于他原先想得到的

东西,现在反而恨之入骨。^①

对这样一种可悲的局面和所遭受的灾祸,人们是不可能不进行反思的。尤其是富人,他们不久就感到这样一场旷日持久的战争对他们是多么不利,因为战争的费用全由他们负担;战争中的生命牺牲虽说大家都难免,但财产的损失却全是富人的。此外,不论他们对自己强取豪夺的行为如何辩解,但他们也意识到他们所依据的权利是不稳定和不正当的:自己用武力夺取的东西,也可能被他人用武力夺走,而且,东西被夺走之后,自己还找不到申诉的理由。就连那些全靠自己的本事致富的人也不可能为他们财产的所有权找到更好的依据。他们枉自说什么:“这堵墙是我修的;我是靠我的劳动获得这块土地的。”因为别人会对他们的这种说法马上加以驳斥:“谁给你们画的这些分界线?你们凭什么要我们为那些不是我们要求你们做的工作给以报酬?你们知不知道有多少人因为你们所占有的东西过多而忍饥挨饿?你们知不知道需要大家一致的明确同意,你们才能从大家共有的生活资料中拿走超过你们的需要的东西?”富人没有正当的理由为自己辩护,也没有足够的力量来保护自己;他们虽可以轻易压制一个人,但他们自己也被一群来抢夺他们财产的人所制服。富人是单独一个人对大众,加之他们之间因相互嫉妒而很难联合起来对抗那些抱着抢劫财物这一共同目的蜂拥而至的敌人。迫于形势,富人挖空思想出了一个以前的人们从未想过的办法:利用那些来攻击他的人的力量

^① 奥维德:《变形记》,XI,127。——原编者注

来为他自己服务；把敌人转变成他自己的保护者，并向他们灌输一些新的说法，给他们订立一些新的规章；这些规章对富人是有利的，而自然法对他们是不利的。

为了达到自己的目的，富人对他的邻人说：如果大家这样彼此相争，斗来斗去，就会使有些人的富有和另一些人的贫穷都同样成为一种沉重的负担：这种情况是很可怕的；在这种情况下，无论富人或穷人都没有安全可言。他编造一些动听的理由，使穷人接受他的主张，他说：“让我们团结起来，保障弱者不受欺凌，不让有野心的人得逞，保证每一个人都拥有属于他自己的东西；为此，让我们制定一些无论何人都必须遵守的保证公正和安宁的规章，让强者和弱者都互相承担义务，以便在某种程度上补偿不幸的命运造成的意外损失。总而言之，我们不但把自己的力量用来危害我们自己，相反，我们要把它们集合成一个最高的权威，按照贤明的法律治理我们，保护团体中的每一个成员，抗击共同的敌人，使我们永远和睦相处。”

其实，用不着说这么多话，就可以使那些头脑简单的容易上当的人落入圈套，何况他们的内部还有许许多多的争吵，需要富人去作他们的仲裁。另外，他们还十分贪婪，野心也大，所以不能长时间没有主人去约束他们。现在，他们争相向锁链那里走去，还以为这样就可使他们的自由得到保障。尽管他们有足够的理由感到一种政治制度的好处，但他们没有足够的经验觉察其中的危害；而能预料到其中的弊端的，恰恰是那些想利用这些弊端谋取好处的人。就连那些明智的人也认为必须牺牲一部分自由，才能保有另一部

分自由：这种情形，与一个伤员为了保命便只好截掉一只胳膊是一样的。^①

社会和法律就是这样或应当是这样起源的。它们给弱者戴上了新的镣铐，使富人获得了新的权力，^{〔十八〕}并一劳永逸地摧毁了天然的自由，制定了保障私有财产和承认不平等现象的法律，把巧取豪夺的行径变成一种不可改变的权利，此外，还为了少数野心家的利益，迫使所有的人终日劳苦，陷于奴役和贫困的境地。人们不难看出，只要有一个社会建立起来了，就必然会引起其他社会的建立；为了对抗一方联合起来的力量，另一方的力量也将联合起来。社会的数目越来越多，并迅速扩大，不久就遍布世界各地。现在，要想在世界上找一个没有奴役的地方，已经不可能了；每个人的头上都有一把不知是谁悬挂的利剑，要想躲过这把利剑，已经不可能了。民法就是这样变成公民共同遵守的规则。自然法只适用于不同的社会之间；它被称为万民公法，经过某些默认的协议加以协调后，可以使社会之间的交往成为可能，并代替天然的同情心发挥作用：因为天然的同情心在面临社会与社会之间的事物时，已几乎完全不能发挥它在面临个人与个人之间的事物时所能发挥的作用；现在，它只存留在某些胸怀博

① 需要指出的是，卢梭后来在《社会契约论》中谈到自愿转让自由时，他的表述与这里的表述略有不同。他说：“人类由于社会契约而丧失的，乃是他的天然的自由以及对于他所企图的和所能得到的一切东西的那种无限的权利，而他所获得的，乃是社会的自由以及对于他所享有的一切东西的所有权。”（卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆1987年版，第30页）这两种表述并不矛盾，因为卢梭在《论不平等》中是追溯过去人类发展的假定的情况，而在《社会契约论》中则是论述人类现在可以采取的理想的社会模式。——译者

大的世界主义者的心中；他们越过了想象中的把不同的民族加以分隔的障碍；他们仿效他们的造物主上帝的榜样，把他们的善心普及到全人类。

彼此都停留在自然状态中的各个政治团体，不久就感到一些不方便之处，迫使人们想赶快走出这种状态，而且，这种状态对庞大的政治团体的害处，比从前对组成这种团体的个人的害处还大。泯灭天性和理智的民族战争、大大小小的争斗、谋杀和报复行为，就是由此产生的；把涂炭生灵的行为说成是光荣的美德的偏见，就是由此产生的。甚至正直的人们也把残害同类视为一种不能不做的事情，以致互相残杀，牺牲了数以千计的人的性命之后，竟浑然不知为什么会发生这种事情。他们在战斗中，单单一天杀害的人，以及单单夺取一个城池之后造成的恐怖事件，就比他们在自然状态中几个世纪在全世界杀害的人和造成的恐怖事件还多。人类在分成不同的社会之后所造成的初步后果，就是如此。以下，让我们来继续研究这些社会是怎样建立的。

关于政治社会的起源，我知道有许多人还有其他的见解，例如起源于最强者的征服，或者起源于弱者的联盟^①。究竟哪一个说法对，与我所要论述的事情无关。不过，我认为我在前面陈述的原因，看来是最合乎自然的。理由如下：（一）在第一种情况下，征服的权利根本就不是一种权利，因此不可能根据它来获得另一种权利。征服者与被征服的人民之间，除了被征服的民族完全恢复自由并自

① 对这两种说法，卢梭在他的《社会契约论》中进行了详细的驳斥，请参见该书卷1第2章《论原始社会》、第3章《论最强者的权利》和第4章《论奴隶制》——译者

愿选择征服者做他们的首领以外,他们始终是处于战争状态的。在此以前,不论订立了什么样的投降条约,这种条约都总是以暴力为基础的,因此条约的本身就是无效的。在这个假定上,既不能有真正的社会,也不可能有什么政治体,除了强者的法律以外,也不可能有什么其他的法律。(二)在第二种情况下,“强者”和“弱者”这两个词的意思是模糊的;在所有权或第一个占有者的权利的成立,与政府的权威的建立之间的这段间隙时间内,最好用“穷人”和“富人”来代替这两个词,因为,在法律出现以前,一个人若想控制他人,除了强夺他们的财产或者把自己的财产分一部分给他们以外,便没有其他的办法。(三)穷人除了自由以外,便没有其他怕失去的东西;除非他成了疯子,否则,他是不会无偿地自愿剥夺这个唯一属于他的东西的。相反,可以说富人对于自己的财产样样都是十分在意的;要侵害富人,那是很容易的,所以,他必须加倍提防,才能保障他的财产,因此,我们有理由认为,社会制度是由那些可以从制度中获益的人发明的,而不是那些受制度之害的人发明的。

新产生的管理机构没有一个固定的形式。由于缺乏有条理的思考能力和办事经验,所以他们只能觉察到眼前的不妥当之处;至于其他的弊病,只能在它们出现的时候,临时处理。尽管最贤明的立法者做了许多工作,但政治状态依然是不完备的,因为它几乎像是一种偶然出现的局面。由于先天的不健全,随着时间的推移,人们就发现了它的诸多缺点;虽提出了许多纠正的办法,但永远根除不了机构本身的弊病;他们虽不断采取补救的办法,但他们应该采

取的最好的对策是：必须像莱格古士^①在斯巴达的做法那样，先清扫场地，清除一切旧的东西，然后才建设一座美好的大厦。当初的社会只不过是几条一般的公约建立起来的：这些公约，每一个成员都必须遵守，并由共同体保证每一个成员都受公约的保护。后来，由于经验证明这样一个组织是多么脆弱，有些人是多么容易地钻公约的空子，尽管公众已经见证了他们的错误，他们也能逃脱相应的惩罚，而且，有些人还千方百计地践踏法律，社会的弊病和混乱状态日益严重：到这个时候，人们才终于想到把公共权力这一危险的工具交给几个人去掌管，由行政官去执行人民的决定。由此可见，有些人说联盟的首领在联盟建立以前就选定了的，法律的执行者在法律未订立以前就有了的，这种说法是经不起认真推敲的。

有些人说人民当初是无条件地和绝不后悔地投入一个专制的主人的怀抱的，说由飞扬跋扈的人想出的保证公众安全的最好办法是采用奴隶制：这种说法显然是不合理的。因为，说到底，如果不是为了抵抗压迫和保护作为人们的生存要素的财产、自由和生命，他们为什么要一个人来当他们的首领呢？在人与人的关系中，一个人遇到的最糟糕的情况是受他人的摆布；既然一个人是为了保存他仅有的东西才需要一个首领的帮助，那么，说他一开始就自愿放弃这些东西，把它们交给一个首领：这种说法岂不是不合常情吗？要他们让与一个如此重要的权利，首领能向他们

① 莱格古士：传说中的古希腊的立法者，据说，斯巴达严格的法律和军事组织，就是由他建立的。——译者

提供什么样的等价物呢？如果首领以保护他们为借口，就公然强迫他们让与，他得到的回答，岂不是像一则寓言^①中所说的“敌人对我们难道比主人对我们更凶狠吗？”无可争辩的是：人民之需要首领，是为了保护他们的自由，而不是为了让首领来奴役他们；这是全部政治法中的最基本的准则。正如普林尼对图拉真所说的：“我们之所以拥戴一个君王，是因为他可以保护我们不受一个主人的奴役。”

关于“对自由的追求”，政治学家所作的似是而非的论述，同哲学家对“自然状态”所作的似是而非的论述是如出一辙的。他们根据他们所看到的事物来评判他们没有见过的极不相同的事物。他们看见他们眼前的人以极大的忍耐力来承受奴役，便硬说人类有一种天然的奴隶的倾向，而没有想到人类有热爱自由和崇尚纯真与美德的倾向：对于这三者，只有亲身领略过的人，才知道它们的价值，而一旦失去了它们，也就会失去对它们的兴趣。布拉希达斯

① 是哪则寓言？卢梭没有说明。有研究家认为，很可能是法国17世纪的寓言作家拉封登(1621—1695)的《老人与驴》：

.....

敌人此时即将到来。

“快逃跑呀！”老人喊道。

“为什么？”驴回答道：“敌人难道会让我驮两副鞍，驮两倍的东西吗？”

“不是。”逃跑的老人说道。

“我归谁所有，这没有关系，”驴回答道：

“你逃你的命，我吃我的草。其实，
我们的敌人，是我们的主人。”

——译者

听了一位波斯的总督把斯巴达的生活同波斯波里斯城^①的生活做了一番比较之后,便对他说:“我已经领略过你们国家的种种逸乐,而我们国家的种种乐事,你还没有见过,所以你还领略不到其中的乐趣。”

一匹未驯服的烈马一见到人走近它,它便竖起鬃毛,用脚踹地,使劲反抗;而受过人的训练的马却乖乖地忍受鞭打和马刺的尖刺;同烈马一样,一个野蛮人是不会像文明人那样毫无怨言地戴上枷锁的;他宁可要狂风暴雨中的自由,也不愿意要和平安宁中的奴役。因此,我们不应当根据被奴役的人民的堕落状态,而应当根据所有一切自由的人民为反抗压迫而创造的壮丽事业,来评判人的天性是赞成还是反对奴役。我知道前一种人经常吹嘘他们在枷锁的束缚下所享受的和平与安宁,其实,他们是“把悲惨的奴隶状态称为和平”。可是我发现:第二种人却宁可牺牲他们的快乐、安宁、财产、权力甚至他们的生命来保护他们唯一的财产——被失去自由的人视为敝屣的自由。我还发现,生来是自由的动物是不愿意被关在笼中的,因此,它们宁可撞得头破血流,也试图用头去撞破笼子;此外,我还发现许许多多赤身裸体的野蛮人对欧洲人的奢侈品不屑一顾,而且,宁愿忍饥挨饿,不怕战火和牢狱之苦,甚至牺牲生命,也要保护他们的独立:当我发现这一切的时候,我认为,靠奴隶们来讨论自由的问题,是讨论不出一个所以然来的。

有些人认为绝对专制政府和各种社会是由父权派生出来的。

^① 波斯波里斯:古波斯的大都会之一,在伊朗的齐拉兹城东,今称塔赫特贾姆希德。——译者

其实,关于父权的问题,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是来源于社会:一个人只有在他的子女留在他身边的时候,他才能被认为是他们的父亲;父亲是他自己的财产的真正的主人,是使他的孩子依附于他的纽带;他可以根据他们以往对他的意志的尊重程度,分给每一个人配继承的一部分财产。而臣民是不可能从他们的专制的君主那里得到这样的好处的,因为他们和他们所有的一切是属于君主个人所有的,至少君主认为是如此的,因此,当君主把臣民自己的财产留一部分给臣民时,反倒被认为是君主赐予的恩惠。君主剥夺臣民,被认为是正当的权利;他让他们有一碗饭吃,竟被认为是君主的施恩。

如果我们继续这样根据权利来论证事实,我们就会发现: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。这种丑恶的制度,即使在今天,贤明的国王也是不会采用的,尤其

是法国的国王更不会采用；这一点，从他们多次颁发的诏书中就可以看出来，例如 1667 年以路易十四的名义颁发的一道诏书，其中有一段话就是这样说的：“切不可说国王不受他的国家的法律的约束，因为与此相反的论断乃是万国公法中的一个真理；尽管这个真理有时候遭到阿谀奉承之徒的攻击，但贤明的君王总是像国家的保护神那样极力维护这一真理。如果我们都像哲人柏拉图这样说，那就好了；他说：一个王国的至福在于臣民服从他们的国王，国王服从法律，法律是公正的，而且总是以公众的利益为依归。”我不打算在这里花时间探讨这个问题：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？这岂不是在侮辱我们的造物主上帝吗？至高无上的造物主看见他最美好的作品*不止是被羞辱而且是被彻底摧毁，他难道不十分愤怒吗？我要问那些公然不怕使自己堕落到这个地步的人有什么权利让他们的后代也蒙受这样的耻辱？凭什么要他们的后代放弃不是得自他们赐予的财富？人们须知：对一切配享这种财富的人来说，如果不拥有这些财富，那么，就连生命本身也是沉重的负担。

普芬道夫说，既然一个人可以通过协议和契约把他的财产转

* 如果大家愿意，我在这里就不再论述巴贝拉克的权威性见解了。他按照洛克的观点，宣称：任何人都不能出卖自己的自由，让自己去听从一个专横的统治者的任意处置；因为他认为：出卖自己的自由，就是出卖自己的生命，而任何人都不是自己生命的主人。（1782 年版注）

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。我觉得,这样推论,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,然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。这两者,每一个人都可以享受,而是否自己有权放弃,至少是值得怀疑的,因为,放弃了自由,就贬低了自己的人格;^①而放弃了生命,那就完全消灭了自己的存在:任何一种世间的财富都不能补偿这两种东西,所以,无论以多大的代价放弃它们,都是违反自然和违反理性的。即使一个人可以像转让他的财产那样转让他的自由,但就孩子们来说,其间的差别就太大了,因为子女们是由他们的父亲转让他自己的权利而享受他的财产的,而自由是孩子们作为人而得自上天的礼物^②,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。

① 后来,卢梭把这一点说得更透彻,他说:“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。”(卢梭:《社会契约论》,商务印书馆1987年版,第16页)——译者

② “纵使每个人可以转让其自身,他也不能转让自己的孩子,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。”(卢梭:《社会契约论》,商务印书馆1987年版,第15—16页)——译者

我认为这一点是肯定的：政府并不是一开始就是专制政权；专制制度是政府腐败造成的，是走向极端的结果。它使政府最终又回到只有依靠最强者的权力才能存在的地步，虽然当初政府正是为了纠正最强者的权力的弊端才建立的。此外，纵使政府一开始就是专制政权，这个政权就其性质来说也是不合法的，是不能作为各种社会权利的基础的，因此，它不是由制度造成的不平等现象赖以产生的基础。

关于一切政府的基本契约的性质，是尚待探讨的问题，因此我今天暂不谈它。在这里，我只是按照通常的见解，把政治体的建立看作是人民与他们所推选的首领之间的一项契约行为；缔约的双方都必须遵守契约中规定的法律，因为法律是把他们联系在一起的纽带。在社会关系方面，人民既然把他们所有的意志都集中起来成为一个唯一的意志，则体现这个意志的各项条款就将成为国家的成员都无一例外地必须遵守的各种法律；其中有一项法律将规定负有监督其他法律行使之责的官员的遴选与权力的行使。这项权力可管辖一切与维护根本大法有关的事务，但不涉及大法的变更。此外，还规定了一些使法律的执行者受到尊重的礼遇，并给他们本人一定的特权，以补偿他们为了把行政工作做好而付出的艰苦劳动。在官员方面，他们将承诺只把按照委托者的意愿交给他们的权力用来保证每个人都能平平安安地享受属于他们所有的东西，并在任何情况下都把公众的利益放在自己的利益之上。

在还没有得到经验的证明以前，或者，在人的知识尚未使人能预见到这样一种根本大法的各种不可避免的弊端以前，只要负责维护它的人极力关心它，它就有可能成为比较好的根本大法；由于

官员的设置和他们的权利是依据根本大法产生的,所以,如果根本大法被摧毁,则官员们就将失去他们合法的地位,而人民也就不再非服从他们不可了;在国家的构成方面,基本的要素不是官员,而是法律,所以每个人又恢复了他天然的自由。

只要我们在这方面稍加思考,就会发现有许多新的理由来证实这个论断;而且,根据契约的性质来看,它也不是不可以废除的,因为,既然没有更高的权威能保证缔约者的忠诚,并强迫他们履行相互的义务,那么,就只有缔约双方能成为他们的争端的唯一裁判者了;双方中的每一方都可在发现对方违背契约的条款或者发现契约的条款对他不利的时候,有权终止契约。看来,弃权的权利也许就是以这个原则为依据的。不过,就人类社会的政治制度而言,既然掌握一切权力并把契约的一切利益都据为己有的官员尚有放弃职权的权利,那么,因首领们的错误措施而受到损害的人民就更应当有抛弃从属关系的权利了。但是,这种危险的权利必然会引起可怕的纷争和无穷的混乱。这种情况说明人类的政治组织是多么需要比单纯的理性更为坚固的基础,并且为了公共的安宁,是多么需要神意的参与,以便给予最高权力以一种神圣不可侵犯的性质,从而剥夺臣民对于最高权力的那种可怕的处分之权。尽管宗教有它的弊端,但是,只要它对人们做了这种有益的事,就足以使人们热爱它和信奉它,因为它使人们避免的流血事件,比因宗教狂热引起的流血事件还多得多。现在,言归正传,让我们继续针对我们假设的情况进行探讨。

政府之所以有不同的形式,是由于政府成立的时候,个人与个人之间存在的或大或小的差别造成的。如果有一个人在能力、品

德、财富和威信上都超群出众,而且只有他独自一人当选为行政官,则国家因此就成为君主制国家;如果有几个差不多相等的人胜过所有其他的人,他们就会一起当选,于是国家就成为贵族制国家^①;如果大家在财富和才能方面都相差无几,而且离自然状态不那么遥远,大家便共同掌握最高的行政权力,而国家也因此便成为民主制国家。至于哪种形式的政府对人民最有利,时间已经给予了证明。有一些人始终服从法律,而另一些人不久便听命于他们的主人。公民想保住他们的自由,而臣民却不能容忍他人享受他们无法享受的幸福,因此总想侵犯邻人的自由。总而言之,一方追求的是财富和征服,而另一方追求的是幸福和美德。

在开始的时候,这几种政府中的行政官都是由人们采取挑选的方式推选出来的。在个人的财富不占首要的挑选条件时,挑选的条件偏重于选取一个人天生就高人一筹的才能;其次看年龄,因为年龄大的人经历的事情多,经验丰富;再次看被推选的人考虑问题是否沉着冷静。希伯来人的“前辈”、斯巴达人的“长者”、罗马的“元老院”以及“领主”这个词的词源^②本身,都表明从前的老年人是多么受人尊重。不过,推选愈是偏向于年龄大的人,则推选的次数便愈益频繁,其中的弊端也愈益凸显:玩弄阴谋的事情时有发生,拉帮结派的情形出现了,内战爆发了,最后,搞得公民们都为了所谓的国家的幸福而流血牺牲,使人们又处于古代无政府状态的

① “贵族制”是政治学上关于国家政治体制分类的一个用语。卢梭在这里和后来的《社会契约论》中也使用这个词,但词中的“贵族”二字没有人们通常所说的公爵、侯爵或皇家与王室成员的意思。——译者

② “领主”(Seigneur)一词,来自拉丁文的 Senior,意为“大人”、“长老”。——译者

前夕。有野心的首领便利用这些情况使他们家族中的人长期担任他们的职务：这时候，人民已经习惯于处于依附的地位，习惯于生活的安稳和平静，已经不愿意打破他们身上的枷锁了；甚至为了生活的宁静，就是再加重对他们的奴役，他们也甘愿忍受。这样一来，国家的首领便成了世袭的；他们把官职看作是他们家中的一项财产，把自己看作是国家的主人（虽然他们当初只不过是国家的一个官吏），把公民视为他们的奴隶，把公民像牲畜那样计算在自己的财产数目之内；他们把自己看作是等同上帝的列王之王。

如果我们循着人与人之间的不平等现象在这几次革命性的变化中的进展情况继续探讨下去，我们将发现：法律和个人财产权的建立，是在它的第一个阶段；行政官的设置，是在第二个阶段；在第三个也就是最后一个阶段，则是把合法的权力变为专制的权力；因此，富人与穷人的地位在第一个时期是人们认可的；强者与弱者的地位在第二个时期是人们认可的；而主人与奴隶的地位则是在第三个时期认可的。这时候，不平等现象已经达到了顶点；其他两个时期出现的现象现在也达到了顶点，直到新的革命性巨变使政府完全瓦解，或者使它接近于成为合法的制度。

为了了解这一进展的必要性，我们在研究政治体成立的动机方面可少花点工夫，而应当多花些时间考察它成立之时所采取的形式和它成立之后出现的种种弊端，因为，使社会制度成为必要的种种弊病，同时也是使之不可避免地遭到滥用的弊病。在世界上，只有斯巴达法律的主要任务是监督儿童教育，而且莱格古士还树立了一些几乎不要法律的维护就能为人们遵循的善良风俗：一般来说，法律的力量是小于欲望的力量的，它只能约束人，但不能改

变人。因此,不难证明:一个既不腐败又未变质,而且总是严格按照当初成立之目的向前行进的政府,很可能是没有必要而成立的政府;凡是无人规避法律和滥用职权的国家,是既不需要设置官员,也不需要订立法律的。

政治上的差别,必然导致社会地位的差别。人民与首领之间愈来愈不平等的现象,不久之后在个人与个人之间也出现了,并因每个人的欲望、才能和境遇的不同而有千百种不同的表现形式。行政官每窃取一项不合法的权力,就必然会遇到一些他不能不让与一部分权力去加以笼络的小人,而公民们是只有在被某种盲目的奢望误导之下才愿意受压迫的;他们的目光往下看而不往上看,认为统治别人比独立自主更可贵,因此同意戴上枷锁,以便转过身去把枷锁戴在别人身上。然而,要想使那些没有统治他人之心的人乖乖地服从,那是很难的;即使是手段高明的政治家也未能做到使那些一心只追求自由的人俯首称臣;然而不平等现象却可以毫无困难地在那些有贪心和懒闲的人当中蔓延;他们甘愿听从命运的摆布:是统治别人还是侍候别人,在他们看来都无所谓,这要看对他们是有利还是没有利而定。因此,有一个时期,人民的眼睛是如此地被蒙蔽,以致他们的领导人只需向他们当中的最微不足道的人说一声“我让你和你的家人从此成为大人物,”他立刻就自以为了不起,在众人面前装出一副显贵的样子;而他的后人离他的代数愈远,反倒愈神气:使他们显得煊赫的原因愈久远和愈难查证,其效果反而愈大;在一个家族中,游手好闲、无所事事的人愈多,那个家族愈有名望。

如果在这里应当谈一下细节的话,我可以很容易地证明:一旦

人们结合在同一个社会里之后,人与人之间就不可避免地会出现威望和权力的不平等*。^{〔十九〕}因为,他们之间必然会互相比较,必然会从继续不断地彼此利用中发现他们之间的诸多差异。这些差异有好几种,但通常是财富、身份或地位、权势和个人的才能这四者是主要的差异。人们根据这些差异来衡量自己在社会中的地位。我认为,这几种力量是互相协调还是彼此冲突,是一个国家治理得好或坏的主要标志。我将使人们看到,在这四种不平等现象之中,人的地位的不平等是其他几种不平等的根源,而财富尽管是最后一个不平等,但其他各种不平等最后都将归纳到财富的不平等之中,因为财富是与人的幸福直接攸关的,是最容易使人感受到的,是可以用它来购买一切的。根据这一点,我们可以很准确地判断每个民族已经离开其原始的状态多么远和是否已经走上了通向腐败终端的道路。我还将论证:这种使我们陷于毁灭的追求名誉、地位和特权的普遍的欲望是如何使我们的才能和力量受到磨炼和互相比量的,是如何刺激我们的贪心并使我们的贪心愈来愈多的,是如何使所有的人互相竞争,彼此敌对,甚至成为仇人:许许多多的觊觎者在同一个竞技场上厮拼,有些人失败了,有些人成功了,而有些人被弄得身败名裂。我还将论证:正是由于人们有这种力图使自己得到别人夸赞的强烈欲望,有这种几乎使我们终日处于疯狂状态的出人头地之心,所以才产生了人间最好的事物和最坏的事物:我们的美德和恶行,我们的科学和谬误,我们的蛊惑家和哲学家,都是由此产生的,这就是说,从少量的好事中产生了一大

* 即使没有政府的干预。(1782年版注)

堆坏事。最后,我还将论证:人们之所以看到一小撮权贵和富人享尽荣华富贵,而大多数人挣扎在黑暗和贫困之中,是因为前一种人能剥削后一种人,获得种种供他们享受的东西,因此,如果情况不变的话,只要人民不受剥削,不再贫困,则富人和权贵就不会再那么趾高气扬,养尊处优了。

单单就这些细节加以阐述,就可以写成一本厚厚的书;我们可以在书中用人在自然状态中的权利作标尺,来衡量各种政府的优点和缺点,并揭示人与人之间的不平等迄今所呈现的不同面貌以及它在今后的岁月里随着政府的性质和时间必然引起的巨大变化又将呈现何种面貌。我们将看到:广大的群众为防御来自外部的威胁而采取的一系列预防措施,正好在内部被用来压迫他们自己;我们还将看到:压迫的程度在继续不断地增加,而受压迫的人们永远不知道何时才能到达尽头,更不知道应采取哪些合法的手段加以制止;我们还将看到:公民的权利和民族的自由已一点一点地消失,而弱者的呼声被看作是煽动叛乱的谣言;我们还将看到:政治家们把保卫共同事业的荣誉只给予一小部分受政府雇用的人;我们还将看到:正是由于这些原因,才产生了向人民征收捐税的必要性,使灰心丧气的农民甚至在承平时期也纷纷离乡背井,逃往他处,抛弃犁头,拿起刀枪;我们还将看到:荒诞无稽的有关荣誉的法规频频出台;我们还将看到:祖国的保卫者迟早会变成祖国的敌人,将刺刀指向自己的同胞;最后,人们终有一天会听到他们向压迫人民的暴君说:

如果你命令我把利剑刺进

我兄弟的胸膛和我父亲的咽喉,

或刺进我那怀孕的妻子的腹部,

我虽于心不忍,我也要执行你的命令。^①

从社会地位和财富的极端不平等中,从人们多种多样的欲望和才能中,从无用的和有害的艺术及肤浅的哲学中,将产生许许多多与人的理性、幸福和美德相背离的偏见。我们将看到国家的首领将制造种种事端,使结合在一起的人们离心离德,日益衰微;使社会具有虚假的祥和气氛,但暗中却播下分崩离析的种子,并利用人们权利和利益的矛盾,挑拨他们对各阶层的人都不信任和互相仇视,从而使首领们可以强化他们控制人民的权力。

从那混乱和巨变的旋涡中,专制暴君逐渐抬起他那丑恶的头,吞食它在全国各地发现的美好和健康的东西,践踏法律,蹂躏人民,最后在共和国的废墟上建立起他的统治制度。在这最后一次巨变发生之前的时期,是变乱丛生、灾祸频仍的时期,而到最后,一切都将在这个恶魔吞没;人民的领袖和法律已不复存在;他们的头上只有暴君。从这个时候起,善良的风俗和美德已荡然无存,因为到处是暴君在统治,他到处横行,不能容忍再有其他的主人。他一发号施令,就必须不问是非,照命令执行:绝对的盲目服从,被视为奴隶们的最好的美德。

到了这个地步,就到了不平等的极限:这里是关闭一个圆圈的终点,同时又是我们当初出发的起点。在这里,所有的人又都是平等的,因为他们已形同虚无,什么也不是了。臣民除了服从主人的意志以外,便没有其他的法律可以遵循,而主人除了按他自己的欲

^① 卢卡鲁斯:《发尔萨尔》,1,376。——译者

望行事以外,便没有其他的规则来引导。善的观念和正义的原则已烟消云散。到这里,一切又都以最强者的法律为依据,从而又回到了新的自然状态;不过,这个自然状态,与我们当初开始时候的自然状态截然不同,因为后者是纯洁的自然状态,而前者是极端腐败的结果。这两种状态在其他方面的差别是如此之小,而政府的契约又是那么的在专制制度控制之下,因此,暴君只有在他是最强者的时候,他才是臣民的主人,而人民一旦将他废黜,他对人民的暴力行为是没有任何怨言可说的。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。暴君的位子靠暴力维持,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。

那条把人类从自然状态引向文明状态的道路,虽已被人遗忘,了无痕迹,但是,当它被我们发现并追寻下去的时候;当我们根据我在前面描述的中间状态——我因时间匆促不得不略而未提的或因我的想象力不够而未能想到的状态——一一复原以后,每一位细心的读者都将对这两个状态之间相隔的距离之大感到惊诧。他们将在事物一个接一个的缓慢变化中,发现那把可以解开哲学家们未能解决的许许多多伦理和政治问题的奥秘的钥匙;他们将感到此一时代的人与另一时代的人有所不同;他们将发现,第欧根尼^①

① 第欧根尼(公元前约 413—前 327):古希腊犬儒学派哲学家。据说,他住在一个大木桶里;白天打着灯笼去“找人”;亚历山大问他希不希望送他什么东西,他回答说“当然希望,我希望你把你挡着的阳光还给我。”——译者

之所以未能找到他心目中的人,是因为他想在他的同时代人当中去寻找早已过去的时代的人。细心的读者将慨然长叹:卡托^①之所以和罗马与自由一同消失,是因为他错生在他那个时代,假使五百多年前由他来统治这个世界的话,这个伟大的人一定会震惊世界的。总而言之,细心的读者们将发现:人的心灵和欲望是怎样在不知不觉中变了质的,可以说是改变了天性;我们的需要和乐趣是怎样随着时代的变化而有了改变的。他们还将发现:为什么在原始人逐渐消失的时候,在贤者看来,充斥社会的是一大群伪君子 and 许许多多没有任何自然基础而是从新的关系中产生的人为的欲望。我们在潜心思考中发现的这些情况,已经得到了我们耳闻目睹的现象的证实:野蛮人和文明人在心灵深处和天性的倾向方面是如此的不同,以致在野蛮人看来是极幸福的状态,在文明人看来却苦不堪言。野蛮人向往宁静和自由,一心只想悠悠闲闲地生活;即使是斯多葛派哲学家的“清心寡欲”,也不及他那样对一切事物的漠不关心。与野蛮人相反,文明社会里的人成天忙个不停,汗流浹背;为了寻找更辛苦的工作而终日忧心忡忡,自己折磨自己,为了生活而不停地奔波,或者为了永生而放弃今生;他们憎恨大人物,可是又去求大人物的恩宠;他们看不起富人,可是又去求富人的帮助;为了得到为权贵与富人效劳的机会,竟不惜一切代价去钻营;他们低三下四,去寻求那些人的保护,不但不以为耻,反而引以为荣,以能当奴隶为骄傲,甚至以不屑一顾的口气谈论那些没有机会与他们分享这份“体面”的人。一位欧洲宫廷大臣的繁重而

^① 卡托:指小卡托(公元前95—前46),古罗马政治家,反对恺撒的独裁统治,失败后,自杀身亡。——译者

又令人羡慕的工作,在一个加勒比的野蛮人看来,简直是在受罪!这个懒懒闲闲的野蛮人宁愿惨死一千次,也不愿意过那种生活,因为那种生活之可怕,能以搞好工作中得到的快乐来减轻吗?要这个野蛮人理解如此辛苦工作的目的,就必须让他先懂得“权势”和“荣誉”这两个词的意思;就必须让他知道这世界上就有那么一种人把别人的脸色看作一把尺子:这种人对自己是不是幸福,不是凭自己的感觉,而是看别人对他所流露的表情。所有一切差别的真正原因在于:野蛮人自己过自己的生活,而终日惶惶不安的文明人的生活价值,是看别人的评论而定,这就是说,他对自己的生活的感受,是以别人的看法作自己看法的依据的。尽管有些人满口的伦理道德,但怎么会从这样一种心态中产生对善与恶如此黑白不分的冷漠态度呢?这个问题,不属于我讨论的范围。此外,为什么一切归根结底都是表面现象,都是人为的和装出来的?以荣誉、友谊、道德甚至恶行来炫耀自己的奥秘何在?总而言之,尽管我们学了那么多哲理,也懂得什么叫人道和礼貌,而且又熟知那么多嘉言隽语,但为什么又要去问别人对我们的看法如何,而不敢自己问自己是怎样一个人?看起来光荣而实际上不符合道德,看起来富于理性而实际上缺乏智慧,看起来快乐而实际上并不幸福:这一切,怎么会全都是虚假的和骗人的外表?^① 这些问题,也不属于我

① 这一大段话的意思,卢梭在《论科学与艺术》这篇论文中早已有所阐述,后来在《爱弥儿》中又再次做了发挥。他说:“……当权力要依靠舆论的时候,其本身就带有奴隶性,因为你要以你用偏见来统治的那些人的偏见为转移。……一旦要用他人的眼光去观察事物,你就要以他人的意志为自己的意志了。……你经常说:‘我们想这样做,’实则你做的往往是他人想做的事情。”(卢梭:《爱弥儿》,商务印书馆 1978 年版,上卷,第 80 页)——译者

讨论的范围。我的任务是论证：这一切都不是人类的原始状态，使我们所有的自然倾向发生变化和遭到败坏的，是社会的风气和它所产生的不平等现象；我只要把这两点阐明就够了。

我已经尽可能详细地阐述了不平等的起因和它的发展，阐述了政治社会的建立和它的弊端：这些事情，只要我们按照理性的引导，就可以从人类的天性中推导出来，而无需借助于作为君权神授说的依据的神圣的教义。我们从以上的陈述中可以看出，不平等现象在自然状态中几乎是不存在的；它之得以产生和继续发展，是得助于我们的能力的发展和人类知识的进步，并最终是由私有制的出现和法律的实施而变得十分牢固和合法的。从以上的陈述中，我们还可以看出，仅仅被实在法所认可的精神上的不平等，每当它与生理上的不平等不成比例时，它就和自然法是相违背的；我们对普遍存在在各文明民族中的不平等现象所持的看法之所以不同，就是因为这种不成比例的程度有所差别的缘故；因为，不论人们怎么说，一个小孩子指挥一个老年人，一个傻子领导一个智者，一小撮人脑满肠肥，吃用不尽，而大多数人却因缺乏食品而面带菜色，这显然是违反自然法的。

注 释

献 词

〔一〕(正文第 205 页)据希罗多德说,在伪斯麦尔迪斯^①被杀后,波斯的七个解放者聚在一起讨论他们的国家应采取何种政体。奥达勒斯坚决主张共和制;这个意见出自一个总督之口,是令人十分惊异的,因为除了怀疑他可能对国家的权力有所覬覦以外,显贵们之害怕一个强要他们尊重人民的政府,比害怕死亡更有甚之。可以想象得到,奥达勒斯的意见没有被采纳。眼见人们即将采取君主政体,奥达勒斯便采取既不服从也不反对的态度,而且自愿把争取王位的权利让给其他几位竞争者;他要求得到的补偿是:让他和他的子孙永远过独立自由的生活。他的要求得到了允许。尽管希罗多德没有说明对他的这项特权是否有什么限制,但可以想象得到,是一定有某种限制的,否则的话,奥达勒斯既可以不受任何法律的约束,也无需对任何人负责;这样一来,他将成为国家之中

^① 伪斯麦尔迪斯:指祭司戈马塔。真正的斯麦尔迪斯是波斯国王希鲁斯二世的次子;他被其兄冈比斯二世处死后,戈马塔便盗用他的名字,于公元 522 年趁冈比斯二世逝世之机,篡夺了波斯王位,故人们称之为“伪斯麦尔迪斯”。——译者

最有权势的人,甚至比国王本人更有权威。但是,一个人在这种情况下能满足于这样一种特权,看来是不会滥用这种特权的。果然,尽管有这种特权,贤明的奥达勒斯和他的子孙们都没有利用这种特权在王国制造任何事端。

序 言

〔二〕(正文第 217 页)从我开始写这篇论文之时起,我就决定立论必须根据哲学家们最尊敬的权威之一的意见,因为权威们的意见是来自只有他们才能发现和感受到的坚实的和崇高的理性。

“无论我们是多么盼望自己能认识我们自己,但我不知道我们是否对我们身外的一切事物反而认识得更清楚。由大自然赐予我们专门用来保护生存的器官,我们却把它们用去接受与我们无关的印象;我们一心想使我们自己向外扩展,去过我们不该过的那种生活;我们过多地增加我们感官的功能,过分扩大我们生活的外部环境,而很少使用我们内省的认识能力,然而,只有这种内省的认识能力能把我们领回到我们真正的内心世界,把一切不属于我们的东西分开。如果我们想认识我们自己,我们就必须使用这种能力;只有运用这种能力,才能评判我们自己。但是,要怎样才能使这种能力活跃起来并尽量发展呢?怎样才能使我们的内省能力所依托的灵魂摆脱我们精神上的种种幻觉呢?我们已经失去了使用它的习惯;在我们肉体的感觉纷纷扰扰的骚动中,我们的灵魂一直处于沉寂状态;它已经被我们的种种欲望的火焰烘干枯了;我们的思想、精神和种种感觉,这一切都在侵蚀它。”(毕丰,《博物学》,第 4 卷,第 151 页,《论人的天性》)

第一部分

〔三〕(正文第 233 页)从长期用两脚行走在人体的构造方面所引起的变化来看,从人的两只胳膊和四足兽的两只前腿的诸多共同点来看,从四足兽行走的方式中得出的结论来看,我们不能不怀疑究竟哪一种行走的方式才是最自然的方式。所有的小孩子开始都是用四足行走的,然后学我们走路的样子,由我们教他们,他们才能站起来行走。今天还有一些野蛮人,例如霍屯督人,是不大关心孩子们走路的方式的;他们听任孩子们老是用两手和两脚爬行,以致后来要花许多工夫才能让他们站起来走路;安第列斯群岛上的加勒比人的小孩子也是如此。我可以举出几个四足人的例子,例如 1344 年发现的那个被狼养大的孩子,就一再对亨利亲王宫里的人说:如果由他做主的话,他宁愿回去和狼一起生活,而不愿意和人一起生活。他已经如此地习惯于像狼那样行走,以致人们不得不在他身上系几个木板,才能强使他站立起来,学习用两脚保持平衡;1694 年在立陶宛森林的熊窝中发现的那个小孩子,也是如此。据孔狄亚克说,这个孩子没有任何迹象表明他有理智,只能用两手和两脚爬行,不会说话,发出的声音一点也不像人的声音。几年前被送到英国王宫中的那个小汉诺威野蛮人,人们费了九牛二虎之力才教会他用两脚行走。1719 年在比利牛斯山发现的那两个野蛮人,在山上奔跑起来跟四足兽完全一样。有些人提出不同的看法说,这些例子只能表明那几个野蛮人是不知道手的用途的(而我们是知道两只手是有许多用处的);其实,除了以猴子为例能证明两只手有两种不同的用法以外,那些人的看法只能说明人的

四肢除天赋的用途以外,还有其他更合适的用途,而不能说明大自然一定要人非照它规定的样子行走不可。

不过,为了证明人是两足动物,我觉得是可以找到许多其他的理由的。首先,虽说有些人能证明人类当初并不是我们今天所看到的样子,而是后来变成这个样子的,但这还不足以得出结论说人就是这样变化过来的,因为,在论证了这些变化的可能性之后,至少还要指出这些变化的逼真性,然后才能让人们信服。此外,即使人的两只胳膊似乎在必要时可以当两条腿用,但这只不过是能支持那些人的说法的一个孤立的论点,而其他相反的论点却有许多。主要的论点有:就人的头在躯干上的位置来看,如果人用四脚行走的话,他就会像其他动物那样,把目光直接投向地面,而不像他直立行走时那样使自己的视线与地面平行,因为这种姿势对用四足行走的动物来说是不利于保护它自己的。人没有尾巴;尾巴对两足行走的人没有用,而对四足行走的动物却很有用,所以没有哪种四足动物是没有尾巴的。女人的乳房,对把孩子抱在怀中用两足行走的人来说,其位置是非常好的,而对于四足动物来说,这样的位置就不适宜,所以没有哪种四足动物的乳房是像人的乳房那样长法的。如果让人用四足行走的话,则由于后躯比前躯高得多,势必用膝盖来爬行,结果,不仅使人成了一个身材不匀称的动物,而且行走起来也很不方便。如果人把手也像脚那样平放在地上,则他的后腿就比其他动物的后腿少一个关节(即连接胫骨和腿骨的那个关节)。如果人只用脚趾着地(他在必要时一定会这样做的),则他的跗骨不仅包含的小骨头太多,而且个儿也显得太大,所以不能与胫骨相配合,何况他那几个连接趾骨和胫骨的关节又太接近,

以致使人的腿不能像四足动物的腿那样容易弯曲。有些人以儿童为例子,那是说明不了什么问题的,因为他们的年龄尚小,天然的体力还未发达充实,四肢也不够强壮;如果这样的事例也成立的话,我也可以说狗并不是上天让它那样行走的动物,因为它在出生之后那几个星期是只能爬行的。个别的事例不足以否定人类普遍的实践;即使用那些从不和他人接触、因而没有从那里学到什么东西的民族作例子,也是不能否定人类的普遍实践的。一个尚不能行走就被抛弃在森林中由某种动物养大的孩子,是会模仿那个养育他的动物的样子,像它那样用四足行走:他行走的方式,是习惯养成的,而不是天性使然;正如一个失去双臂的人经过训练之后便能用脚做用手做的事一样,那个孩子只不过是模仿,慢慢学会把手当脚用罢了。

〔四〕(正文第 234 页)如果在我的读者当中有某个自然科学家竟肤浅到对我提出的土地天然的肥沃程度表示怀疑,我就用下面这段文字来回答他。

“由于植物从空气和水中吸收的养分比从土壤中吸收的养分多得多,因此,在腐烂以后,它们还给土地的东西也比它们从土地中吸收的东西多;何况森林能阻挡水被蒸发,可留住大量的雨水,所以,在一个未遭砍伐的长期保留得很好的树林里,供植物生长的土壤必将大量积存,愈积愈厚;而动物则不然,它们还给土地的东西少于它们从土地中吸收的东西。人用大量的木柴和其他的草本植物生火或作其他用途,因此,在有人居住的地方,供植物生长的土层愈来愈薄,最后变成阿拉伯半岛中部岩石地带那样的荒漠之地;又如东方的那几个省份的土地也是这样:那里自古就有人居

住,如今那里的土地都变成盐碱地和一片片沙漠,因为植物和动物的稳定的盐分留存下来,而其余的东西全都蒸发了。”(布丰,《博物学》)

这段文字讲述的情况,有大量的事实为证。例如前几个世纪发现的无人居住的荒岛,几乎各个都长满了各种各样的树木和花草;又如史书上所记载的大片大片的森林被砍伐,以便腾出土地供人居住和种植作物。此外,我还有以下三点补充:第一,如果有一种植物能够补偿被动物消耗的植物产品,根据布丰先生的论证,那就是树木了,因为树木的树冠和叶子比其他植物能聚集和吸收更多的水分和水蒸气;第二,随着土地的被开发和勤劳的居民将消耗更多的地上出产的各种产品,土壤的被破坏,也就是说植物生长所需要的物质的流失,将迅速增加;我的第三个也就是最重要的一个补充是:树木的果实给动物提供的养料,比其他植物多;这一点,我亲自做过实验,把两块面积和土质都相等的土地(一块种栗子树,另一块种小麦)的产品做过比较。

〔五〕(正文第 234 页)在四足动物中,肉食类动物有两个最普遍的特征:一个是牙齿的形状,另一个是肠子的结构。纯粹以植物为食的动物,例如马、牛、羊和兔子,它们的牙齿是平的;而肉食类动物的牙齿,例如猫、狗、狼和狐狸的牙齿,则是尖的。至于肠子,植食类动物有几种肠子,例如结肠,肉食类动物就没有。人类的牙齿与肠子和植食类动物是一样的,因此,人类自然应当归入这一类。这一点,不但在解剖学上得到了证实,而且在古代的典籍中也有支持这种看法的记载。圣热洛姆说:“狄西尔格在他的《希腊古代史》中说,在农神统治时代,土地本身的肥力十分充足,没有任何

一个人食肉,大家都吃自然生长的果子和蔬菜。”(《对若维尼安的驳难》卷二)*

从这段引文可以看出,还有许多我能利用的有利论据我都略而未提。人们须知,捕食猎物,几乎是肉食类动物之间唯一争斗的原因;而植食类动物之间,总是和平相处。如果人类属于后一类动物的话,很显然,他们在自然状态下,是可以找到许多很方便的生存办法的,而没有那么多必要和机会走出这种状态。

〔六〕(正文第 235 页)所有一切需要反复思考才能掌握的知识,所有一切只有把一系列概念融会贯通才能熟悉和逐渐完善的知识,对野蛮人来说,似乎都是难以理解的,推究其原因,是由于他和他的同类从无联系,也就是说,他还缺乏用来联系的工具,也没有必须彼此联系的必要,因此,他的知识和他的技巧,只限于跳跃、奔跑、打斗、投掷石头和爬树。不过,尽管他只知道这些事情,但他做起来比我们做得更好,因为我们不像他那样有做这些事情的需要;做这些事情是否熟练,完全取决于身体的锻炼,用不着和他人互相联系,也不可能因从一个人传给另一个人便有所改进,所以,在这类事情的技巧的熟练程度上,第一代人和最后一代人完全是一样的。

旅行家的游记里有许许多多描述野蛮民族的人的体力和勇气的事例,对他们的技巧的熟练和身子的灵活,无不大加赞赏,因为这种事情是一眼就可看出来的,所以对于这些目击者的叙述,是没有理

* 这段话所讲的情况,得到了几位现代旅行家的证实。弗朗索瓦·科勒尔说:被西班牙人迁移到古巴、圣多明各和其他地方的巴哈马群岛的居民,大多数人都因食肉而死亡。(1782 年版注)

由不相信的。我现在从我随手翻阅的一本书中摘引几个例子如下。

科尔本说：“霍屯督人比好望角的欧洲人更善于捕鱼。他们无论是用渔网还是用鱼钩或渔叉捕鱼，也不论是在海湾还是江河里捕鱼，都同样的灵巧；他们用手抓鱼的技巧并不比用渔具差。他们游水的技术，简直是无人可及，姿势的优美更是令人惊叹，而且做起来好像是吃家常便饭似的。他们在水中身子直立，双臂高举出水面，与在陆地上行走一般无二。在海水汹涌、排山倒海的波涛中，他们随着海浪一上一下，像一个软木浮子似的。”

这位作者还说：“霍屯督人打猎的技术之高超，令人叹为观止；奔跑的速度之快，更是超出人的想象。”令这位作者感到吃惊的是，霍屯督人很少用他们灵巧的技术去做坏事，虽然这种事情有时也会发生。举一个例子如下：“一个在好望角登岸的荷兰水手，让一个霍屯督人替他扛一捆约二十多斤重的烟草随他一起进城去。当他们两人走到离人群相当远的地方时，那个霍屯督人问荷兰水手会不会跑。水手回答说：‘会！而且跑得很快。’于是，那个霍屯督人说：‘好吧，那就让咱们跑一跑。’说完之后，那个霍屯督人便扛着烟草转眼就跑得无影无踪。这个荷兰水手被他的奔跑速度之快吓呆了，根本就追不上，于是，只好让那捆烟草随着那个霍屯督人一去就不再回头。”

科尔本在书中还写道：“他们的视力是如此的敏锐，手的动作是如此的稳和准，以致欧洲人休想赶上他们。他们能用一块石子击中离一百步之远的一块只有半个铜钱那么大的目标；更令人惊异的是，他们不像我们这样要用两只眼睛死盯着目标，而是在一边走一边活动着身子的情况下击中的，好像那块石子是被一只看不

见的手送过去的。”

德特尔福甫对安第列斯群岛的野蛮人的描述,和前面讲的好望角的霍屯督人的情况差不多。他尤其夸赞他们用箭射空中的飞鸟,其准头之精确,真是精确到极点了;他们用箭射中水里的游鱼后,便马上泅水过去捉它们。北美洲的野蛮人的体力和技巧也不逊色;现在,举一个说明南美印第安人的例子如下:

1746年,一个被判处到卡第克斯去服苦役的布宜诺斯艾利斯的印第安人向总督提出:他愿在一次公众庆典上,冒着生命的危险作一番表演,以此来赎回他的自由。他说他能赤手空拳,只用一根绳子去和最凶猛的公牛搏斗:他能把它打翻在地,按照人们所指定的部位给它系上绳子,放上鞍子,戴上笼头,并骑在它的背上,同另外两头从牛栏里放出的最凶猛的公牛搏斗,无需他人的帮助,在人们规定的时间内将它们击毙。他的要求得到了允许。那个印第安人果然说到做到,成功地全部履行了他的诺言。关于他搏斗的方法和搏斗的详情,请参见戈梯埃先生《关于博物学的几点思考》十二开本,第一卷;此处的这段文字,就摘自该书第262页。

〔七〕(正文第237页)毕丰先生说:“马的寿命,和其他动物一样,是与它们发育成熟的年龄成正比的。人发育成熟的年龄是14岁;人的寿数是这个数字的六至七倍,这就是说人可以活90岁到100岁。马发育成熟的年龄是4岁,它的寿数也是这个数字的六至七倍,因此,马可以活25岁到30岁。不符合这条规律的例子是那么少,所以不能把它看作是可以从中得出什么结论的例外。体形粗大的马发育成熟的时间比体形细小的马的时间短,因此它们活的时间也短,活到15岁就已经老了。”

〔八〕(正文第 237 页)我发现,在肉食类动物和植食类动物之间还有一个差别比我在注释〔五〕中所说的差别更为普遍,因为它普遍到了鸟类。这个差别是下崽的数目:完全以植物为食的动物每胎从来不超过两个幼崽,而肉食类动物下的崽往往超过这个数字。其中的原因,从大自然规定的雌性动物的乳头数就可以看出来。前一类动物,例如母马、母牛、母山羊、母鹿和母绵羊等等,只有两个乳头;而后一类动物,例如母狗、母猫、母狼和母老虎等等,往往有六或八个乳头。母鸡、母鹅和母鸭都属于食肉的鸟类,它们和鹰、鹞和枭一样,每一窝下的和孵的蛋都很多;而鸽子、斑鸠和其他完全以谷物为食的鸟类则没有这个现象;它们每次至多只产和孵两个蛋。至于产生这个差别的原因,看来很可能是由于完全以草和其他植物为食的动物几乎终日都要在草地和林中觅食,必须花许多时间才能把肚子吃饱,因此,它们不可能一下子就养好几个幼崽;而肉食类动物几乎一会儿功夫几口肉食下肚就可吃饱,然后从从容容地去照管它们的幼崽或者去捕猎,使被幼崽吃掉的大量的奶水得到补充。在这一点上,还有许多特殊的情况值得我们观察和思考,不过,这里不是谈这些问题的地方。在这里,我只需把大自然中最普遍的系统中的这一部分现象略加陈述就够了;这个现象给我们提供了一个新的理由,使我们可以把人类从肉食类动物中划分出来,归入植食类动物。

〔九〕(正文第 243 页)有一位著名的著述家^①曾经把人生的欢

^① 指数学家莫泊杜伊(1698—1795)和他的《论道德哲学》。此书第二章的标题是《在一般人的生活中,苦多于乐》。——译者

乐与忧患的数目做过统计和比较,结果发现,后者大大超过了前者,因此,总起来看,人的生命是上天给予人类的一个相当坏的礼物。我对他的结论并不感到吃惊:他的论点是从对文明人的体质的观察中得出来的。但是,如果他追溯到原始人的话,我们可以断定,他的看法将完全不同。他将发现,人类的苦难都是自己造成的;大自然对我们并无过错。其实,我们之终于落到如此不幸的地步,并不是没有经过一番痛苦的经历的。诚然,我们一方面看到了人类巨大的成就:完成了许多深入的科学研究,发明了无数的技艺,找到了那么多可供我们使用的自然力量;山谷中的高山被削平,岩石被击碎;江河通航了,土地被开垦了,湖泊挖掘成功了,沼泽地被弄干了;地上建起了高楼大厦,海上到处是来来往往的船舶和水手;然而另一方面,只要我们稍稍思考一下这一切究竟给人类的幸福带来多少真正的好处,我们就不能不吃惊地发现这些事情的得失是多么的不平衡;不能不惊叹人类的盲目:为了满足妄自尊大的骄傲心和毫无根据的自我赞赏,竟如此热衷地去追求他必将遭遇的苦难;而这些苦难,造福人类的大自然是花了多少心血想使人类远远躲开啊。

现今的人都变坏了;这一点,已经有过去痛苦的经验为证,用不着再多赘述。但人天生是善良的,我相信我已经在前面把这个问题阐述清楚了。是什么原因使人堕落到如此地步的?不是他的体质的变化、他取得的进步和他获得的知识造成的,又是什么原因造成的呢?不论人们是多么地夸赞人类社会,但这一点是真实的:它将使人们随着他们利害关系的增多而互相憎恨,表面上是互相帮助,但暗中却彼此拆台,使对方遭到难以想象的损害。在人与人

的交往中,每个人心中所遵循的原则和公众的理智对社会提倡的原则是直接违背的,而且往往损他人而利自己;对于这样的交往,人们作何感想?没有哪一个富人的财产继承人(都是他亲生的儿女)不暗中巴不得他早一天死去;没有哪一条航行在海上的船的沉没,对某个大商人来说不是喜讯;一个人的房子一着火,他的债务人就盼望整个房子连同一切借据全都烧个精光;一个国家遭了难,它的邻国的人民便幸灾乐祸,拍手称快。事情是这么奇怪:我们就是要从我们的同胞遭受的损害中才能捞到好处;一个人破了产,另一个人才能发财。不过,还有更危险的事情是,有许多人竟巴不得国家发生灾难:有些人希望瘟疫流行,有些人希望死亡的人越多越好,有些人希望爆发战争,有些人希望闹饥荒。我曾看到有些人一见丰年收成好反而哭得死去活来;还有,使许许多多多人丧生、财产损失殆尽的那场伦敦大火^①,反倒成了一万多人发财的好机会。我知道蒙台涅批评雅典人德马迪斯曾惩罚过一个因高价出售棺材而大发死人财的工匠^②;不过,蒙台涅批评的理由是,不应当只惩罚那个工匠,而应当惩罚所有的人。很显然,他的看法和我的看法是一样的。我们通过人们虚伪的善意的表现,就可观察到人的内心深处的活动,就可想象得到:如果所有的人都不得不表面上互相敷衍,而暗中却互相伤害,社会将成为什么样子;如果人们因尽义务而互成仇敌,因利益冲突而彼此欺凌,社会将成为什么样子。如

① 指 1666 年发生的那场伦敦大火。——译者

② 事见蒙台涅:《论文集》,卷 1,第 21 章《一个人的所得,就是另一个人的所失》。——译者

果有人回答我说：社会就是这样组成的，每个人都可从为他人服务中受益；我将回答他说：如果不因获益而损害他人，那就更好了。没有任何一种合法利益是超过非法利益的；损害邻人总是比为邻人服务更有利可图。问题的关键是，如何才能找到不受惩罚的办法：在这一点上，强者的办法是利用他们的权势，而弱者的办法是使用诡计。

野蛮人一吃饱了肚子，就和大自然相安无事，对他的同类也十分友好。如果他们有时候为了争夺食物，情况又将如何呢？他们绝不会在没有把战胜对方的难度和到他处觅食的难度加以衡量之前就动手打起来的。由于这种打斗不是什么一定要比个高低的问题，所以，即使打起来，也只不过动几下手就结束了。打赢了的人就吃，打败了的人就到他处另想办法：一切又都归于平静；但是，对文明社会中的人来说，情况就大不一样了：首先这是必须把生活必需品拿到手的问题，其次是越多占有越好的问题，然后是享乐问题、积聚巨大的财富问题和拥有更多的臣民及奴隶问题：为了这一切，没有一时一刻的消停。尤其奇怪的是：愈不是自然的和紧迫的需要，想得到的心反而愈急；更糟糕的是，为满足这种需要而使用的暴力也越大，因此，在长期的兴盛之后，在占有了大量财富和使许多人遭殃之后，我们的英雄终于征服一切，成为宇宙中唯一的主人。人类的道德状况的缩影，就是如此，虽然不是人类生活的缩影，但至少是所有的文明人内心暗藏的企图的缩影。

如果你不抱偏见，把文明人的状态和野蛮人的状态加以比较；如果你能够的话，仔细研究一下文明人除了他的邪恶、他的需要和他的苦难以外，还打开了多少通向痛苦和死亡的大门；如果你留心

观察一下使我们心力交瘁的精神上的痛苦和把我们弄得筋疲力尽、忧伤不已的强烈的欲望；观察一下穷人从事的过分繁重的工作和富人尽情享受的有害的养尊处优的生活；统计一下有多少人因衣食无着而死，有多少人因享用过多而亡；如果你想象一下食物是那么乱七八糟的混杂，调味的方法是那样的有害；如果你能发现食品的腐烂变质、药品的掺假造假、药商的欺骗、医生处方的错误以及配制药品所用的器皿的毒害^①；如果你注意到了大量聚集的人群因空气污浊而引起的传染病、因生活方式过分考究而造成的疾病、室内室外温度的悬殊、衣服增减的不当；如果你发现了因过度贪图感官享受而养成的不良习惯将因稍不满足或无法满足而损害健康甚至导致死亡；如果你能计算一下因火灾和地震使多少城市成为废墟、使多少居民丧失生命：总而言之，如果你能把所有这一切原因继续不断地聚集在我们头上的种种危险都集中起来观察，你将发现大自然使我们因忽视它对我们的教导而付出了多么大的代价。

在这里，我不再重复我在其他地方所讲的关于战争的看法，但是，我希望那些了解这方面情况的人愿意或者说敢于站出来揭露承包军中给养和医院供应的商人的可怕的恶行；人们将看到他们的暗中作弊，使许许多多精锐的部队顷刻瓦解，使士兵死亡的人数比被敌人炮火打死的人数还多。另外，你把每年在海洋上或者被

^① 1753年6月，《法兰西信使报》曾刊登卢梭的一封读者来信：《关于使用铜制容器的危害》（见《卢梭通信全集》，卷2，第47页）。看来，卢梭早已注意到铜和某些物质接触会产生化学作用，产生某些不利人体健康的因素。——译者

饿死,或者因患败血病而病死,或者被海盗杀死,被火烧死或者遭海难溺死的人数作个统计,这个数字也是很惊人的。很显然,一切谋杀、投毒、拦路抢劫,甚至对这些罪行施加的惩罚的本身,都是因财产私有制的建立而引起的,因此也是社会造成的。此外,为了阻止人的生育和欺骗大自然,人们采用了多少可耻的办法?人们的办法很多:有的采用粗野下流的侮辱大自然最美好的作品的性行为方式,这些方式是野蛮人和动物都不曾有过的,是文明社会里的人胡思乱想想出来的;有的悄悄堕胎(这是淫乱的必然结果和为了保全名声而采用的卑鄙手段);有的将婴儿遗弃或溺死:许许多多婴儿都成了他们父母的穷困的牺牲品,或者成了他们母亲狠毒的羞耻心的牺牲品;有的对可怜的人实行阉割,使他们身体的一部分和他们的后半生都为了毫无意义的歌唱^①而惨遭牺牲,更糟糕的是,成了某些人的残忍的嫉妒心的牺牲品:在这种情况下,无论是从被阉割者的遭遇来看,还是从他们被使用的目的来看,都是对大自然的双重侮辱*。

① 从前,教会的唱诗班往往选用幼童,将他们去势,使之永远保持柔和的嗓音,专门咏唱宗教诗歌。——译者

* 利用父权公开违反人道的危险事例,不是经常发生、有成百上千件吗?由于父亲的粗暴压制,有多少孩子的才能被糟蹋、天性被扭曲啊!有多少本可以在一个适宜的环境中成为干才的人,却在他们不喜欢的环境中悲惨而屈辱地度过一生!有多少幸福的婚姻只因双方的社会地位悬殊而被拆散或受到干扰!在那种与自然的秩序相违背的社会条件下,有多少贞淑的妇女受到侮辱!有多少因利害关系而结合的错误的婚姻,到头来被真正的爱情和理智所否定!有多少诚实的和有道德的男人和女人,只因择偶不当而备受折磨啊!有多少因父母的贪婪而受害的女孩子,不是沉溺于浪荡的生活,便是落到终日以泪洗面的处境,呻吟在摆不脱的婚姻关系中,因为她们的婚姻完全是金钱造成,而不是出自她们的本心。如果她们在未被粗野的暴力迫使(接下页注)

如果我再花些笔墨,论证人类从他的起源直到最神圣的婚姻关系中,都一直在受到侵害,我们将作何感想呢?当我们发现:在最神圣的关系中,人们已不再听大自然的声音而只问财产的状况如何;文明社会的混乱已经把美德和罪恶搞得混淆不清;节制欲望被看作是有害的谨小慎微;拒绝生育被认为是人道的行为。当我们发现这一切的时候,我们将怎么办呢?我的看法是,不必撕破那张遮掩着可憎可怕之事的帷幕,我们只需指出弊病何在,让别人送来良药就够了。

此外,还有许许多多能使人短寿或在体质上发生变化的工种威胁着人们的健康,例如在矿山工作,在金属加工厂工作,在冶炼厂工作,尤其是从事以铅、铜、水银、砷和鸡冠石为原材料的工作。还有一些职业每天都在使大量的工人死于非命,例如屋顶工、木工、瓦工和采石工。我希望人们把这方面的事收集起来,让人们了解在人类社会的建立和完善过程中人口减少的原因;对人口减少的现象,已经有许多哲学家在给予关注了。

奢侈之风,在那些贪图享受和希望得到他人艳羡的人当中,是无法防止的;由社会开始的弊病,经奢侈之风一吹,愈来愈严重。在用富人的奢侈来养活穷人的借口下,不但未养活穷人,而且早晚

(接上页注)她们犯罪或陷于绝望以前,能勇敢而果断地了此一生,也许对她们来说反倒是幸事。可怜的父亲们和母亲们,请原谅我这样说,引起了你们的伤心;不过,但愿你们的悲伤之情能作为永久的和可怕的事例,让那些敢以大自然的名义破坏它最神圣的法度的人引以为戒^①。

尽管我在这里讲的完全是由我们的制度造成的不幸的结合,但是不是因此就可以认为由爱情和同情心所主导的婚姻没有缺点呢?(1782年版注)

① 请参见卢梭:《新爱洛伊丝》,卷3,书信21和22关于自杀问题的论述。——译者

将使一些人愈益贫困，国家的人口愈益减少。

奢侈是一种比它自己吹嘘能治好的病更为有害的药，或者说得更确切一点，它本身就是一切祸害之中最大的祸害。一个国家不论大小，只要它有一帮它自己造成的奴仆和穷人要由它供养，它就要加重劳动人民的负担，使他们陷于破产的境地：好比南方的热风，它在使草地和绿地到处蝗虫成群的同时，也夺去了对人类有用的动物赖以生存的食物；凡是热风所经之地，必成荒年和凶年。

自从有了社会，有了社会造成的奢侈之风，便产生了自由艺术和机械技术、商业、文学和一切使工艺繁荣、使国家虽富庶但一天天走向衰亡的种种无用之物。导致衰亡的原因是很简单的。人们不难看出，农业本身的性质决定了它在各行各业中是获利最少的行业。由于农产品是人人必不可少的东西，所以它的价格应当适应最穷苦的人的购买力。根据这个原理，我们可以得出这样一个法则：在一般情况下，技艺获利的多少是与它们的用途的大小成反比例的；最为人们需要的技艺，反而最受到人们的忽视。由这一点入手，我们就可以推知我们对工艺真正的效用和从它的进步中所产生的实际效果应当抱有怎样的看法了。

富裕反而使最受人羡慕的国家遭受那么多苦难，这其中的真正原因就是如此。随着工艺和艺术的发达和繁荣，从事农耕的人们不仅遭到轻视，而且还要承担为维持富人的奢侈而缴纳的捐税；他们过着终日劳苦而不得一饱的生活，于是，只好抛弃他们的土地，到本应由他们负担的城市谋生。首府和通都大邑愈是被一般愚民欣羡，人们愈是不寒而栗地看到：农村的土地被撂荒，地里杂草丛生，哀鸿遍野，公民变成了乞丐或盗匪，终有一天不是被绞死，

便是被冻死,才能结束他们穷困的一生。国家就是这样一方面富起来了,另一方面却走向衰弱,人口日益减少;最强大的帝国为了富裕而兴办的许多大工程,最终都被闲置:富国变成了虎视眈眈的穷国的猎获物;穷国入侵富国,于是富起来了,接着又一天天衰落,最后轮到自己被另一个国家入侵和灭亡。

希望有人给我们解释一下:在欧洲、亚洲和非洲横行了几百年的野蛮人,怎么会铺天盖地向我们一拨又一拨冲来?是因为他们的工艺发达、法律贤明和政策得当,他们才有那么多人吗?但愿我们的学者们给我们讲一讲:这些没有文化、没有法度、没有受过教育的野蛮人,为什么不互相争夺牧场或猎场而彼此残杀,死个精光,反而生生不息,人口增长到那种程度呢?希望学者们给我们讲一讲:这些不守规矩的乌合之众,怎么反而敢藐视我们这样灵巧而且有美好的制度和法纪的人?最后,在北欧各国的社会完善以后,在他们花了那么多力气教育人们如何互尽义务和如何和平友好地在一起生活以后,为什么他们就再也没有像从前那样有大量繁衍的人口呢?我很担心学者们会这样回答我:所有这些伟大的事物,即艺术、科学和法律,都是人类精心发明的,是防止人口过多繁殖的一种有益的约束,以免我们居住的这个世界变得太小,不能容纳它的居民。

什么?必须毁灭社会,取消“你的”和“我的”的区别,再返回森林去和熊一起生活吗?——这是按照我的论敌的推理方法必然得出的结论。对于这样的结论,我既要提防,同时也由他们去说,让他们因得出这样的结论而感到羞愧。至于你们啊,虽然你们还没有听到过上天的声音,但是,既然你们承认人类的生存除了平安度

过这短暂的一生之外还有其他的目的,那么,你们就完全可以把你们所有的有害的财物、不安的心情、被腐蚀了的心灵和疯狂的欲念通通舍弃在城市里;只要你们自己做自己的主人,你们就可以恢复你们古朴的和原始的天真,到森林中去永远不再看见并彻底忘记你们同时代的人所犯的罪行,而且,即使你们因为抛弃了人类的邪恶便抛弃了人类的知识,你们也不必担心这样做会贬低人类的价值。至于那些与我相似的,而且其欲望已经毁灭了原来的纯朴天性,不再以草和橡栗弃饥,既不能没有法律,也不能没有首领的人们;那些以自己的远祖曾受过超自然的训诫为荣的人们;那些将在赋予人类行为以一种早已有之的道德性的意图中发现为什么必须提出那个本身虽不甚重要但用任何其他学说都无法解释的告诫^①的理由的人们;一言以蔽之,所有那些深信上帝的声音是在号召整个人类向往天使的智慧和幸福的人们,都应当在学习认识美德的过程中努力实践美德,使自己配享那期待已久的永恒的奖赏;他们作为社会的成员,应当尊重社会的神圣的关系,爱他们的同类,并全力为同类服务;他们应当衷心服从法律,服从制定法律和执行政律的人;他们尤其要敬重贤明的和睿智的君王,因为他们能防止、医治和减轻时时压在我们身上的那一系列流弊和祸端;他们应当鼓励称职的首领们的热情,不卑不亢地向他们指出他们的任务的

① 卢梭在这里所说的那个“告诫”,是禁止吃“分别善恶树上的果子”,(《圣经·创世记》,第2章,第17节)正是从这个禁条中,“人类的行为”才有了“早已有之的道德性”,并通过赎罪,人类才又获得了生命树:“得胜的,我必将上帝园中生命树的果子赐给他吃。”(《圣经·新约全书·启示录》,第2章,第7节);“不再有黑夜,他们也不用灯光日光,因为主上帝要光照他们。”(《启示录》,第22章,第5节)——译者

伟大性和职责的严重性；但是，他们切不可轻视那种只有依靠许多难以寻觅的可敬的人的齐心协力才能实行的宪法，因为，无论他们怎么小心，从宪法中产生的实际的祸害比它产生的表面的利益多得多。

〔十〕(正文第 243 页)在我们自己发现的和从史学家及旅行家的著作中读到的各种人种中，有的肤色黑，有的肤色白，有的肤色红；有的一头长发，有的一头卷发；有的全身都长细毛，有的连胡子都没有；过去曾经有过、也许今天还有一些民族的人身材特别高大；且不说有些人过分夸张的俾格米人^①的身材，我们的确知道拉波民人，尤其是格陵兰人的身材远远不到一般人的中等身材；甚至有人说，有些民族中的人个个都长四足兽那样的尾巴。此外，我们虽不盲信希罗多德和提西亚斯书中的记述，但我们至少可以从中得出这样一个非常接近于真实情况的结论：如果我们仔细地观察古代的各个民族，我们将发现，他们当初的生活方式的差异，远比今天的差异大，因此，他们在身体形状和习惯上更是千差万别，各个不同。对于这些有许多无可辩驳的证据为证的事实，只有那些习惯于看他们身边事物的人才感到吃惊，因为他们不知道水土、气候、食物、生活方式和一般的习惯，尤其是这些因素继续不断地对子孙后代的巨大影响力。今天，通商贸易、旅游和军事占领已经使不同的民族日益混合；由于不断的互相交往，他们的生活方式也彼此更加接近。人们发现，民族之间的差别已一天比一天减少了；例

① 俾格米人：分布在中非、大洋洲及东南亚诸岛屿，据说，这种人的身材特别矮小，形同侏儒。——译者

如,每个人都可看出,今天的法国人已不再是拉丁史学家所描述
的白皮肤、金黄色头发和身材高大的法国人了,尽管由于时间的推移
和法兰克人与诺尔曼人(这两种人都是白皮肤和金黄色头发)的互
相混合应当把以前因罗马人的频频往来而被减弱的气候对居民体
质和肤色的影响重新恢复过来。所有这些关于因千百种原因可能
使或者已经使人类产生的差异的论述,一再使我怀疑被旅行家们
看作是野兽的那些类人动物说不定就是真正的野蛮人——旅行家
们不仔细观察,或者因看见这些动物外形上的某些区别,或者只是
因为它们不会说话,便把他们看作是兽类了。它们自古就散居在
森林中,没有机会发展它们潜在的能力,没有获得任何程度的完
善,因此依然处于原始的自然状态。举一个例子来说明我想陈述
的意思。

《旅途见闻》一书的译者说:“人们在刚果王国发现许多大型动
物;它们在东印度被称为猩猩,被看作是一种介于人类和狒狒之间
的动物。巴特尔说,人们在洛安哥王国的马永巴森林中发现两种
怪兽,其中大的一种叫作朋戈,另一种叫作昂约科。前一种的样子
几乎和人是一模一样,只不过比人高大得多;它们长着一副和人相
似的面孔,眼窝深陷;它们的手、腮和耳部没有毛,但眉毛甚长。尽
管它们身体其余部分的毛相当多,但并不厚密,颜色为褐色。它们
与人唯一不同的地方是:它们的腿没有腿肚子。它们直立行走,用
手抓住脖子上的毛。它们在林中歇息,在树上睡觉,在树上做一个
屋顶似的东西来避雨。它们的食物是水果和野坚果,从来不吃肉。
穿过森林的黑人在夜里总要生一团火;他们发现:在他们早晨离开
之后,朋戈就去围坐在他们所生的火的周围,直到火熄灭以后才走

开,因为,尽管它们很灵巧,但智力还没有发达到知道给火添加柴薪,使它继续燃烧。

“它们有时结队而行,打死经过林中的黑人;它们甚至敢袭击到它们居住之地吃草的大象,用拳头或木棒使劲地打,打得大象嗷嗷直叫地逃走。人们从来没有活捉到过一只朋戈,因为它是如此之强壮,以致用十个人也捉不到它;但是,黑人在打死母朋戈之后,能够捉住紧紧依偎在母亲身边的小朋戈。在一只朋戈死去之后,其他的朋戈使用树枝和树叶遮盖住它的身体。布尔沙斯说,他在和巴特尔的一次谈话中得知:有一只朋戈从他身边掳去了一个小黑人,那个小黑人竟在朋戈群中生活了一个月,因为它们从来不伤害它们所虏获的人;据那个小黑人说,只要人不用两只眼睛直视朋戈,朋戈就不伤害他。对于昂约科,巴特尔没有作什么叙述。

“达佩尔说,这种动物,在刚果王国有很多很多;它们在印度被称为猩猩,意为‘林中的居民’;非洲人称它们为科亚-莫洛。这种动物是如此之像人,以致有些旅行家竟认为它是一个女人和一只猴子交配而生的;这种毫无根据的想当然的说法,连黑人也是不相信的。有人从刚果运了一只猩猩到荷兰,献给奥兰治·菲德列·昂利亲王。这只猩猩有一个三岁孩子那么高,腰围中等,但体形敦实,动作十分灵活,它的腿很粗壮,前胸光秃秃,但背上长满了黑毛。乍眼一看,它的脸像人的脸,但鼻子扁平,鼻尖向上翘起;它的耳朵和人的耳朵是一样的。它的乳房(这是一只母朋戈)圆鼓鼓的,肚脐深陷;耸肩膀,手指也分拇指和几根指头;它的小腿和脚后跟粗壮多肉;它常直立行走,能举起或扛起相当重的东西。它饮水时,用一只手拿起壶盖,另一只手托着壶底,饮完后,用优美的姿势

抹一抹嘴唇。它躺着身子睡觉,头枕着一个枕头;它是那么仔细地用些东西盖着身子,以致乍一看,还好像是一个人睡在床上似的。关于这种动物,黑人有许多奇怪的传说,说它们不仅追赶妇女,甚至还敢攻击手执武器的男人。总而言之,从外形上看,它们很像古人所说的半人半羊形的林中之神。梅诺拉说,黑人有时候猎获的男的和女的野人,大概就是这种动物。”

在这部《旅途见闻》第3卷中又谈到了这种人形动物,称它们为倍戈或山魈。细读前面所引的记载,我们发现,在对这种所谓的怪兽的描写中,它们与人类相似之处是非常突出的,而与人类相异之处却比人与人之间的差别还小。在前面那几段文字里,我们没有发现作者是根据什么理由拒不把这种动物称为野蛮人。不过,我们可以这样推测:他们的理由也许是因为这种动物很愚蠢,或者是因为它们不会说话。这两个理由,在熟知语言的来源的人看来,是站不住脚的,因为,虽说语言器官是人天生就有的,但语言本身却不是自然产生的,而且,要完善到一定程度之后文明人才能走出他的原始状态。仅从前面所引的几段文字的描写就可看出,人们对这种动物的观察是多么的不仔细,对它们的看法是多么地带有偏见。举几个例子:他们一方面称它们为怪兽,另一方面又说它们能生育后代;在有一个地方,巴特尔说朋戈打死穿行森林的黑人;在另一个地方,布尔沙斯又说它们不伤害黑人,即使黑人被它们捉住,只要他不用两只眼睛盯住它们看,它们就不伤害他。拿黑人在森林中生的火来说,在黑人走了以后,朋戈就去围坐在那堆火的周围,在火熄灭以后就走开。这是事实,然而观察家们则说这是“因为尽管它们很灵巧,但智力还没有发达到知道给火添加柴薪,使它

继续燃烧。”^①我不明白的是，巴特尔或他的著作的编纂者布尔沙斯何以知道朋戈之离开那堆熄灭了的火是由于它们的头脑愚蠢，而不是出于它们的自愿。在洛安哥那么酷热的地方，火对动物来说，并不是十分需要的；而黑人之所以生火，不是为了御寒，而是为了吓猛兽，因此，问题很简单，烤一阵火以后或者在身子十分暖和以后，朋戈就不愿意待在那里，而要到草地去觅食，因为吃草花的时间比吃肉花的时间多。此外，人们都知道，大多数动物（连人也不例外）天生就是很懒惰的，除了绝对的需要以外，它们是什么事也不干的。的确，似乎非常奇怪的是：被人们夸赞为很灵巧和很有力气的朋戈，尽管知道掩埋死去的同伴并能用树枝搭建顶棚，却不知道给火添加柴薪，我记得曾经看见过一只猴子做过人们认为朋戈不能做的给火添柴的事。不过，那时候我没有怎么思考这件事，因此，我也犯了我责备旅行家们所犯的错误，我没有研究那只猴子给火添柴是因为它想使火继续燃烧，还是像我认为的是简单地模仿人的动作。不管怎么说，非常明显的是：猴子不是人类的变种，这不仅是因为它们没有说话的能力，尤其是因为它们没有作为人类特点的自我完善的能力。对朋戈和猩猩所做的实验，看来还不足以得出与此相同的结论。不过，如果猩猩或其他动物是属于人这一类动物的话，总是可以找到办法让最粗心的观察家也能用实验来加以证明的。不过，除了只用一代猩猩来做实验还不够以外，这种实验还难以进行，因为在进行这种实验以

① 着重号是原有的。——译者

前,必须先论证原本是假设的事实是真的,这个实验才能被看作是无可挑剔的。

轻率的结论,不是明智的理性的产物,往往过分地夸大其词。我们的旅行家把他们叫作朋戈、山魈和猩猩的动物不加区别地一律看作野兽,然而同是这些动物,古人则说它们是林神、农神和牧神,把它们看作神;也许经过仔细研究之后,人们很可能发现它们是人*。我认为,在这些问题上,我们既要仔细阅读商人巴特尔、达佩尔、布尔沙斯和其他编纂家的著作,同样,我们也应当仔细阅读梅诺拉的书,因为他既是一个教士,又是一个文学家和目击者,而且行文质朴,不失为一个有才情的人。

我在前面提到的那个在 1694 年发现的小孩,既无任何理智的表征,又用双手和双脚爬行,而且不会说话,发出的声音一点也不像人的声音。对于这样一个小孩,请人们听听我们的观察家是怎样描述的。那个向我讲述这件事情的哲学家说:“在他稍稍能张口说话以前,他发出的声音一直是很粗野的。而在能说话以后,人们问他过去的情况,他却一点儿也想不起来,同我们一点也想不起来在摇篮时候的情况是一样的。”要是这个孩子不幸落在我们旅行家的手里,他们见他是那样的沉默和愚昧,是一定会把他送回森林或者关在动物园里,然后添枝加叶地描写一番,说他是一个非常像人的动物。

在最近这三四百年里,欧洲人走遍了世界各地,不断印行旅游纪事之类的书。不过,我认为,说来说去,我们也只了解欧洲人,而

* 它们既不是野兽,也不是神,而是人。(1782 年版注)

且对欧洲人的了解还掺杂了许多可笑的偏见。这种偏见,至今还存在,甚至在文人学士中间也有。他们每个人都吹嘘说是在研究人类,但实际上,他们研究的仅仅是他们本国的人。他们白来来往往,瞎跑一气:看来,哲学是不旅行的,一个民族的哲学并不适合于另一个民族;这当中的原因是很明显的,至少对于遥远的地方是这样的,因为,除了海员、商人、军人和传教士这四种人以外,其他做长途旅行的人是不多的。何况在这四种人当中,前三种人是不大可能成为细心的观察家的;而第四种人,由于他们忙于上帝让他们履行的崇高职责,因此,即使他们不像别人那样因身份关系而抱有偏见,但我们可以断定,他们是不会纯粹出于好奇之心而去研究的。因为这样做,会分散他们的心,不利于他们进行更重要的传教工作。另外,在有效地传播福音方面,需要的只是热诚,其余的东西就要靠上帝的赐予;而为了研究人,就需要具有才能,但上帝并未答应让每个人都具有才能,就连圣徒也未必各个都有。随便翻开任何一本游记之类的书,我们发现,书里除了风俗习惯的描写以外,便无别的;更令人吃惊的是,这些作者花了那么多笔墨描写的东西,全是尽人皆知的事情;他们对于遥远的地方的描写,是无须走出他们所住的街道就可见到的事情;而那些使各个民族有所差异的真正特征,明明摆在眼前,他们却几乎视而不见,一点描写也没有。其实,这种情形的产生,是有来历的;它来自那帮书呆子气十足的哲学家常挂在嘴边的这样一个怪论:“天下的人都一样,都有七情六欲和诸般恶行,因此,没有必要去研究不同民族的特征。”这个怪论,同这种说法是差不多的:张三和李四都有鼻子、嘴巴和

眼睛,所以看不出他们之间有什么区别。^①

从前的幸福时代,难道我们就再也看不到它重新出现吗?那时候,人民是从来不搞什么哲学研究的;像柏拉图、塞利斯和毕达哥拉斯这样渴望求知的人纯粹是为了研究而远游异国他乡的:他们到遥远的地方去摆脱民族偏见的束缚,从各国人民的相同之处和相异之处去研究他们,因而获得种种既不是哪一个时代也不是哪一个国家才有的普遍知识;它们是何时代和任何地方都适用的,是智者们的共有的学问。

人们赞赏某些好奇者的壮举;他们或者是自己或者是花钱请别人带着一些学者和画家到东方去旅行,去画那里古旧的房屋,去破解或抄录那里的碑文。然而,我不明白的是,在一个自吹是知识丰富的时代,怎么就没有哪两个兴趣一致的人,两个富人(一个富有金钱,另一个富有天才),两个喜欢荣誉和名垂后世的人,一个花两万金币,另一个花十年时间,去周游世界,不是去研究什么奇石和奇花异草,而是专门去研究人;在他人把许多个世纪的时间用来测量和观察房屋以后,他们终于下决心去研究各地的居民。

① 卢梭在他的《爱弥儿》卷5中有一篇可以单独成书的文字题名《游历》。这个《游历》完全是借题发挥:它根本不谈什么“游山玩水”;它实际上是他的《社会契约论》的“节略本”。他不用我们今天常说的“旅游”而用“游历”二字作标题:这一字之差,表明两者在概念上有所不同,因而两者的目的也不一样。他认为,出外游历,是“为了进行研究”,是为了去考察各国的风土人情和政治的良窳。他说:“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,其间是大有分别的。好奇的人总是抱着前一个目的去游历的,他们在游历中只是附带看一下一个国家的人民。对研究哲理的人来说,则应该同他们相反,主要是研究人民,而附带看山川。”(卢梭:《爱弥儿》,李平沅译,商务印书馆1978年版,下卷,第698页)——译者

那些曾经跑遍欧洲北部和美洲南部的科学院院士,是以数学家而不是以哲学家的身份去访问的;然而,由于他们既是数学家又是哲学家,所以对他们来说,拉·孔达明和莫泊杜伊等人早已去过而且作过详细报道的地方,就不能被看作是不为人知的地方。曾经像柏拉图那样游历过的珠宝商沙尔丹,已经对波斯有了极其详细的描述;中国好像是受到过耶稣会传教士的仔细研究的;肯普弗尔在日本的见闻虽然不多,但也作过相当详细的叙述。除了这些游记以外,我们对东印度的人民是一点也不了解的,因为到那里去的,全是欧洲人;他们去的目的是为了发财,而不是增长知识。整个非洲和它那些性格和肤色都非常奇怪的众多居民,还有待人们去研究;在地球上,还有好些民族我们仅仅知道他们叫什么名称,我们就公然说什么我们已经了解了全人类!假定有那么一个孟德斯鸠、一个布丰、一个狄德罗、一个杜克洛、一个达朗贝尔、一个孔狄亚克或另外一些有同样素养的人,为了教育他们的同胞而去周游世界,按他们各自的方式观察和描写土耳其、埃及、巴巴利地区^①、摩洛哥帝国、几内亚、加弗赫诸国^②、非洲腹地和非洲东海岸、马拉巴、蒙兀儿、恒河两岸、暹罗王国、贝古王国和阿瓦王国、中国、鞑靼尤其是日本,然后是另一个半球的墨西哥、秘鲁、智利、麦哲伦海峡沿岸(别忘了那里有或真或假的巴塔哥尼亚人^③)、图库曼,如果可能的话,再研究一下巴拉圭和巴西,最后去加勒比海诸岛屿、

① 巴巴利地区:指非洲北部、埃及以西的野蛮人居住的地区。——译者

② 加弗赫诸国:指非洲赤道南边非穆斯林地区的国家。——译者

③ 巴塔哥尼亚人:居住在阿根廷南部巴塔哥尼亚高原地区,据说,他们的身材特别高大。——译者

佛罗里达和所有一切野蛮人居住的地区：这是游历之中最重要的游历，而且是需要非常细心进行的游历；假定这些新的海格立斯^①从他们难以忘怀的长途旅行归来之后，能气定心闲地从容执笔，把他们旅途的所见所闻撰写成一部道德的和政治的博物志，我们就可以看到一个崭新的世界从他们的笔下涌现出来，并使我们学习如何认识我们自己的世界；我认为，当这样的观察家断定某种动物是人，某种动物是兽的时候，我们是相信他们的断定的。但是，对于那些粗枝大叶、走马观花的观察家的论断，如果我们也照样相信的话，那就未免太天真了。对于这样的观察家，我们不妨有时候将他们一军，拿他们就某些动物提出的问题去反问他们。

〔十一〕(正文第 244 页)我觉得这是显而易见的，因此，我想象不出我们的哲学家根据什么硬说原始人会产生那么多欲望。事实上，除了大自然本身要求的生理上的唯一需要以外，我们的其他需要，有的来自于习惯，而在没有形成习惯以前，它们就不成其为需要；有的来自欲望，而在我们还未见过某种事物以前，我们根本就不会产生想得到它的欲望。由此可见：野蛮人是只希望得到他所见过的东西的；而且他所认识的东西，是他有能力占有或容易取得的。世上再也没有什么事物是像他的心灵那样平静的了，再也没有什么事物是像他的思想那样有局限的了。

〔十二〕(正文第 248 页)我在洛克的《政府论》^②中看到一段不

① 海格立斯：古希腊神话故事中的力大无穷的勇士。——译者

② 指洛克：《政府论》，下篇（1690），第 7 章，第 79—80 节（1749 年法译本，第 6 章，第 3—4 节）。——译者

同的论述,它的观点似是而非,太强词夺理了,以致我想替它掩饰也掩饰不了。

这位哲学家说:“雌雄结合的目的,不是简单地为了生育,而是为了延续种类;这种结合,甚至在生育以后,也应当继续保持,至少是为了所生的孩子,需要保持多久就保持多久,这就是说,应当保持到孩子们能自己满足自己的需要为止。这是造物主的无限智慧对他创造的生灵制定的法则。我们发现,低于人类的动物一直是严格遵守这条法则的。在食草类动物中,公的和母的结合是不超过每一次交配所需要的时间的,因为母动物的乳汁足以供养幼崽,直到它们能自己去吃草为止;公的只管授精,此后就不再理会母的和幼崽,对幼崽的食物一点也不过问。至于肉食类动物,它们结合的时间就比较长,因为母兽单单靠自己捕食是不足以同时养活它自己和它的幼崽的:以肉为食的生存方法,比以草为食的生存方法辛苦得多和危险得多,因此,对于维持它们共同的家庭(如果可以使用‘家庭’这个词儿的话),公的动物的协助是完全必要的;这个家庭,在幼崽能自己去觅食以前,是只有靠公的和母的动物的共同关心才能维持下去。人们发现,所有的鸟类都遵守这个法则,只有某些家禽是例外,因为它们一直处在食物丰富的环境里,不需要公禽照料幼崽。人们发现,其他的鸟类的幼崽在窝里的时候是需要喂食的:需要公鸟和母鸟供养它们,直到它们能自己飞翔和自己觅食为止。”

“我认为,”洛克继续说道,“人类中的两性结合在一起的时间之所以必然比其他动物长,其主要的(虽然不是唯一的)原因就在于此。女人时时都有受孕的可能;在前一个孩子还没有脱离需要

父母的照料和自己能满足自己的需要以前,往往都能重新怀孕,再生一个孩子,因此,父亲不能不供养他所生的孩子,而且要供养很长一段时间,还需和为他生育孩子的女人继续在一起过夫妻生活,比其他动物过家庭生活的时间长得多,因为其他动物的幼崽在新一胎幼崽降临以前能自己去觅食,公母的结合关系便自动解散,双方都享受完全的自由,直到下一个求偶的季节到来,才重新选择伙伴,结合在一起。行文至此,我不能不赞美造物主的智慧:他让人类具有既能筹划未来又能满足现在的能力;他希望而且已经实现了让人类两性结合的时间比其他动物雌雄结合的时间长得多,以便激励男人和女人的积极性,使他们的利益能更好地结合起来,共同抚养他们的孩子,为孩子们创造福祉,因为,对孩子们来说,再也没有什么事情比父母的关系不稳定和轻易离异更有害了。”

出于对真理的爱,我如实地把洛克的不同意见引录在此;同样,也是出于对真理的爱,我愿在引录洛克的文字的同时,提出几点看法;其目的,虽然不是为了解答这个问题,但至少是为了阐明这个问题。

一、我首先要指出的是,从道德的角度提出的论证,对于生理方面的问题是没有多大说服力的;它们可以用来解释已经存在的事实,但不能具体证明这些事实的真实存在。洛克先生在我前面引录的文字中采用的论证方法,就属于这种类型。因为,尽管男女之间的结合能长久维持,对人类是有利的,但不能因此就得出结论说这是由于大自然的安排,否则的话,我们也可以说文明社会、艺术、商业以及一切人认为是对人类有用的事物都是大自然安排的。

二、我不知道洛克先生有何根据说食肉类动物雌雄之间的结

合比食草类动物的时间长，也不知道他何以断定食肉类动物中公的能帮助母的喂养幼崽，因为，人们没有看见过公狗、公猫、公熊和公狼对与它交配过的母狗、母猫、母熊和母狼的关照，比公羊、公牛、公鹿和其他四足兽中的公的做得更好。情况似乎是相反的：在喂养幼崽方面，如果说公的对母的的帮助是必需的话，那尤其是以草为食的种群才是如此，因为母的吃草需要很多时间，在它自己吃草的时候，是照料不了它的幼崽的；而母熊或母狼捕获的猎物是一会儿工夫就可以吃完的：肚子吃饱了，就有更多的时间去照料它的幼崽。这个论断，通过对一定数量的食肉类和植食类动物的母兽和幼兽的观察，已经得到了证实；这方面的情况，我在注释〔八〕中已经讲过了。如果这个观察的结果是正确的并具有普遍性，再加上女人只有两个乳房而且一次一般只生一个孩子，这就构成了一个更强有力的理由，使我们怀疑人类天生是食肉类动物，因此，要得出洛克那样的结论，就需要把他的推理完全颠倒过来。他所说的那种区别，在鸟类中是没有的，因为，谁知道秃鹫雌雄的结合和乌鸦雌雄的结合比斑鸠雌雄的结合时间长呢？我们有两种家禽，即鸭子和鸽子，它们向我们提供的例子，与洛克的结论完全相反。只吃谷物的鸽子，公鸽和母鸽是永远生活在一起的，它们共同喂养小鸽。公鸭的食量之大，是尽人皆知的，它从来不心疼母鸭和小鸭，从来不管它们的食物。鸡吃荤的时候是不少的，但人们就从来没有看见过公鸡对孵出的小鸡操过心。即使在其他鸟类中有公鸟帮助母鸟喂养小鸟的情形，但那只是因为幼鸟起初还不能飞，母鸟又无奶水可喂它们，所以它们就比四足兽的幼崽更需要父亲的帮助；对小四足兽来说，母兽的奶水至少在一定的时期是够吃的。

三、在作为洛克的推论的依据的主要事实方面,有许多不足为凭的地方。为了知道是不是像他所说的,在纯粹的自然状态中,在前一个孩子还远远不能自己满足自己的需要以前,他的母亲通常又能重新怀孕,再生一个孩子,这就需要进行实验;然而这种实验,可以肯定,洛克自己没有做,而别人又没有能力做。男人和女人长期生活在一起,当然是容易使女人重新怀孕的。然而我们很难相信,在纯粹的自然状态中,偶尔相遇或单单一次性欲冲动就能产生夫妻生活中所产生的那种多次受孕的效果;延缓妊娠,也许能有助于孩子的身体健壮,而且可以增加受孕的能力,使青年时期没有滥用生殖能力的女人能把她的受孕能力延长到较大的年龄。至于小孩子,我们有许多理由相信:他们的体力和各部分器官的发育,在我们的文明社会比在我所说的原始状态中晚得多。他们得自父母的身体本来就很柔弱,他们的四肢被人们用襁褓包裹起来,他们的生活环境是那样优越,吃别人的奶而不吃母亲的奶,所有这些,都阻碍了他们身体的自然的进步,延迟了他们的发育。人们强要他们学这学那,把注意力集中在许许多多事物上,却偏偏不多多让他们锻炼他们的身体,这就更加妨碍了他们的成长;如果人们不那么想方设法加重他们的精神负担,让他们按照大自然的要求不停地活动,锻炼他们的身体,可以断定,他们一定会很早就能走路,就能做事,就能自己满足自己的需要。

四、洛克先生的那段论述,顶多只能证明男人对为他生了一个孩子的女人有一种依依不舍的表现,而丝毫不能证明他在她生孩子以前和在怀孕的九个月里也依恋她。如果这个女人在这九个月里与该男人不相往来甚或变得不认识了,他为什么在她生育以后

要帮助她呢？他为什么要帮她抚养一个他既不知道是不是属于他的而且也未曾预料到会出生的孩子呢？洛克先生提出的看法，显然正是我所要问的问题，因为，问题不在于知道男人为什么在女人生孩子以后依恋她，而在于知道他为什么在她怀孕以后还依恋她。其实，在当初的情况下，性欲一满足，男人就不再需要那个女人，女人也不再需要这个男人；在性行为以后，这个男人对他的行为就不再惦记，甚至说不定忘得一干二净了：他们一个往东，一个往西，没有任何迹象表明，九个月之后他们还记得彼此曾互相认识，因为这种记忆（一个人由于发生了生殖行为而记住另一个人），正如我在正文中已经论述过的，是只有在人的理解力已相当进步或败坏之后才有的；当他还处在我们现在所说的野兽似的状态时，他的理解力是不可能有什么进步或败坏的。另外一个女人完全可以像先前那个与他发生过性关系的女人那样充分满足他的新的性要求，同样，另外一个男人也能满足这个女人的要求，如果她在怀孕期间也性欲发作的话；不过，对于这一点，人们是有理由表示怀疑的。在自然状态中，一个女人如果在怀孕以后就不再有性的要求的话，这将大大妨碍她与男人的结合，因为她既不再需要那个使她受孕的男人，也不需要别的男人，这样一来，男人就没有必要去找她，她也没有必要去找男人。由此可见，洛克的推论是完全站不住脚的：这位哲学家的全部辩证法也没有使他避免霍布斯等人所犯的错误。他们应当阐明的，是自然状态中的这样一个事实，这就是说，在这种状态中，人是孤立生活的，一个人没有非和另一个人生活在一起的必要，所有的人都没有想过彼此应如何生活在一起；洛克等人不该超越社会的时代去看问题，这就是说，他们论述的是这样一个时

代；在这个时代里，人们有种种理由彼此应当生活在一起；一个男人总有某种理由应当和另一个男人或另一个女人在一起生活。

〔十三〕(正文第 249 页)我时时告诫自己，不要轻易从哲学的角度去探讨语言的发明对人类的利与弊。对于一般的错误问题，人们是不会容许我提出批评的；而有学问的人又太固执己见，因此不能耐心听取我的一些所谓的怪论。可是，也有一些人为了维护真理，敢于发表与多数人不同的意见；他们这样做，既然没有人认为是罪过，那就让他们说话好了。“如果把语言有害的和混乱的多样性加以消除，那是一点也不影响人类的幸福的，人们反而将努力于精通一种统一的语言，从而在任何事物上都能通过符号、动作和手势互相沟通；不过目前的情况是，被一般人认为是很愚蠢的动物，似乎在这方面比我们强得多：它们无需任何媒介就能让我们很快地如实了解它们的感情和思想；在这一点上，尤其是在我们需要借助某种外语才能把意思表达清楚的情况下，它们岂不是比我们高明得多吗？”(伊·沃西乌斯，《诗歌与韵律的特性》，第 66 页)

〔十四〕(正文第 253 页)柏拉图曾指出，有关离散量^①和它的比例关系的概念，即使在最微小的艺术中也是非常的需要；因此，他有理由嘲笑他那个时代的作家，因为他们竟认为“数”是帕拉麦德^②在特洛伊围城战时发明的，还说阿加梅农^③好像连他自己有几

① 离散量：在哲学上，“离散量”和“连续量”是两个成对子的概念：前者指的是“数”，是数学研究的对象；后者指的是线、平面和立体，是几何学研究的对象。——译者

② 帕拉麦德：荷马史诗《伊利亚特》中有诸多发明的英雄。——译者

③ 阿加梅农：特洛伊围城战中，希腊军队的最高统帅。——译者

条腿也不会数。实际上,社会和各项艺术已经发展到大打特洛伊围城战的时候,人们是不可能不知道“数”和计算数目的方法的;人们需要计算数目,不过,在获得其他知识以前,尽管有这一需要,但不可能一想象就可轻易把“数”发明出来。当然,一旦有了“数”的名称之后,就可很容易地说明它们的意思,使人获得它们所表达的观念。至于说到发明“数”的名称,那就需要在构思这些名称以前,掌握哲学思辨的能力,锻炼如何不通过其他途径,完全从事物的本质去认识事物;这就需要进行艰苦的、形而上学的和不甚自然的抽象;如果不经这样的抽象,“数”的观念就永远不可能从一种或一类事物转到另一种或另一类事物,而“数”的名称也就不会变成能普遍通用的。一个野蛮人可以分辨他的左腿和右腿,或者把两腿并起来看作一对不可分开的腿,但从来没有认识到他的腿是两条,因为向我们描述事物形状的表意的概念,与向我们确定事物数目的数的概念是两回事。野蛮人的计算能力更差,甚至数数不能数到5;在让他把两个手掌合起来的时候,他能发现他两手的手指是成对的,但他想象不到他两手手指的数目是相等的:就像数不清他的头发数目一样,他也数不清他的手指的数目。即使在教会他懂得“数”的意思以后,如果有人告诉他说他的脚趾的数目和手指的数目是一样的,他也会十分惊异:他把手和脚一加比较,发现果然是真的。

〔十五〕(正文第257页)不能把自尊心和自爱心混为一谈,这两种感情在性质和效果上是完全不同的。自爱心是一种自然的情感;它使各种动物都注意保护自己。就人类来说,通过理性的引导和怜悯心的节制,它将产生仁慈和美德,而自尊心是一种相对的情

感,它是人为的和在社会中产生的;它使每一个人都把自己看得比他人重,它促使人们互相为恶,它是荣誉心的真正源泉。

阐明了这一点,我还要进一步指出:在我们的原始状态中,在真正的自然状态中,自尊心是不存在的,因为每一个野蛮人都把他自己看作是观察其自身的唯一观察者,是宇宙中唯一的存在者:整个宇宙都关爱他,是他的才能的唯一裁判者,因此,一种来源于他没有能力进行的攀比之心的情感,是不可能在他心中滋生的;同理,这个人既没仇恨心,也没有报复心:这两种心理是只有在认为自己受了某种冒犯之后才会产生的;而且,由于构成冒犯的原因是轻视和存心伤害的意图而不是伤害本身,所以,不会互相评比的人尽管有时候因某种利益而互相以暴力相加,但从来不彼此故意冒犯。总而言之,在每一个野蛮人的眼里,他的同类和其他动物是一样的:既可以从弱者手中夺取猎获物,也可以把自己手中的猎获物让给强者,他把这种掠夺行为看作是很自然的事情,丝毫没有傲慢或轻视的表示,除了因成功或不成功而感到喜悦或难过以外,便没有其他的感受。

第二部分

〔十六〕(正文第 277 页)这是一件非常值得注意的事情:多年来,欧洲人花了许多力气想使世界上其他地区的野蛮人采取欧洲人的生活方式,可是,尽管他们借助了教会的力量,却一个成功的例子也没有:因为,我们的传教士虽然有时候使一些野蛮人皈依了基督教,但从来没有成功地使他们成为文明人。没有任何办法能克服他们对我们的习俗和生活方式的极端厌恶。我们在许许多多

书中看到法国人和其他欧洲人自愿隐遁到那些野蛮民族当中的故事：自愿在他们当中度过一生，而不愿抛弃那种非常奇怪的生活方式；我们甚至看到一些聪慧的传教士非常留恋他们在那些备受轻视的人当中度过的无忧无虑的安谧的日子：请问，如果那些野蛮人真的像我们认为的那样不幸，他们怎么会如此之不知好歹，始终拒绝学我们的文明样子或者逐渐学习在我们当中幸福地生活呢？如果有人回答说这是因为他们还没有足够的智慧来判断他们的生活状况与我们的生活状况之间的差别，我将回答他们说：对幸福的判断，是一件从理性的角度少于从感情的角度考虑的事情。另外，我还认为，人们的这个回答，反倒可以更有力地驳斥我们这些文明人，因为，要野蛮人理解我们生活方式的乐趣固然很难，但是，要我们理解他们生活方式的乐趣，那就更难了。实际上，经过若干观察之后，他们是可以很容易地看出我们所做的一切，无非是追求两个目标，即为自己追求生活的舒适和赢得别人的尊重。然而，一个野蛮人孤单地生活，或在林中打猎，或在水中捕鱼，或者吹着一只简陋的笛子，从来不想用它吹出什么调子和吹奏什么乐曲，请问：他这种生活方式的乐趣，我们用什么方法才能想象出来呢？

人们曾多次把一些野蛮人带到巴黎、伦敦和其他城市，千方百计向他们展示我们的豪奢、我们的财富和种种有用的和稀奇的艺术，然而这一切只不过引起他们傻乎乎地观赏一阵，而丝毫没有作出过想得到这些东西的表示。我记得曾经听人讲过这么一个故事：大约三十年前，有人把南美洲土著的一个首领带到英国宫廷，在他面前摆放了千百种东西，看哪一种东西能使他感到高兴，就把那件东西当作礼物送给他；可是人们发现他对任何东西都不感兴

趣；我们的武器，他觉得太笨重，使用起来不方便；我们的鞋子使他的脚受了伤；我们的衣服，他穿起来感到别扭：他什么都不喜欢。最后，人们发现他拿起一条毯子，觉得披在肩上很舒服。于是，人们对他说：“你觉得这个东西挺有用处？”他回答说：“是的，我觉得它披起来跟一张兽皮差不多一样舒服。”要是那天下雨，他用那条毯子去挡雨的话，也许他连这句话也不会说的。

也许有人说：每个人之喜欢自己的生活方式，是习惯使然，因此野蛮人才觉得我们的生活方式不好。按照这种说法，就必然会得出这样的结论：习惯的力量使野蛮人喜欢他们的艰苦生活更胜于使欧洲人喜欢自己的享乐生活；这个结论至少是很奇怪的。要对这种说法提出一个不容置辩的回答，并不难；在这里，我既不以人们花许多力气训练过的年轻的野蛮人为论据，又不以人们在丹麦训练和供养的格陵兰人和冰岛人为论据，因为他们全都因忧郁和失望而死了（有的死于悲伤，有的因试图泅水回到他们的家乡而溺死海中），在这里，我只向那些欧洲文明的赞赏者提供一个经过确切证实的事例，请他们思考。

“好望角的荷兰传教士虽做了种种努力，但也未能使任何一个霍屯督人改宗基督教。好望角的总督范·德·斯泰尔曾收养过一个霍屯督人的小孩，并从他童年时候起，就按照基督教的教义和欧洲人的习惯培养他：给他穿漂亮的衣服，教他学几种语言；他的进步确实也无负于他所受的教育。总督想锻炼他的才干，派他随一位专员到印度去；这位专员也很重用他，让他经办公司的许多事情。在专员去世之后，他便回到了好望角。回来不久，在一次去看望霍屯督人的亲朋好友之后，便决定脱下身上的欧式服装，只披一

张羊皮。他身着这件新衣,手里拎着一个里边包着欧式服装的包袱,回到城堡,把衣服还给总督,向总督说道:‘先生,你想必记得我一再说过的话:我不愿穿这身衣服,一生都不信奉基督教,并决心生要按照我祖先的宗教和习惯而生,死要按照我祖先的宗教和习惯而死。我唯一要求你给我的恩典是,让我留下这条项链和我佩戴的短刀:我留下这两样东西,作为对你的思念。’说完之后,没等范·德·斯泰尔回答,转身就跑了,从此以后,在好望角就再也没有见到过他。”(《旅途见闻》,第5卷,第175页)

〔十七〕(正文第283页)也许有人会反驳我说,即使在这样的混乱状况下,人们也不会互相残杀,而是四处分散的,如果对于他们的分散是没有限制的话。但是,首先,这方面的限制其实就是地球本身的限制,如果再加上由自然状态产生的人口过多,我们可以断定,地球上很快就会遍地是聚群而居的人。另外,如果灾祸来得太快,如果随时都有发生变化的可能,人们也许会四处分散的。但是,由于他们是在枷锁下诞生的,当他们感觉到枷锁的沉重时,他们已经有了戴枷锁的习惯,只好耐心等待摆脱枷锁的机会到来了。最后,由于已经习惯于千百种使他们不能不聚群而居的便利条件,所以人们已不像原始时代那样容易分散;在原始时代,一切由自己做主,不必等待他人的同意,自己就可作出决定。

〔十八〕(正文第286页)维某某元帅^①说,在他有一次经历的战役中,由于给养承包商的大量弄虚作假,使他的部队备受其苦,

① 维某某元帅:指法国陆军元帅路易-赫克托·维拉尔公爵(1653—1734)。——译者

怨声不已。他把那个承包商狠狠地骂了一通,并威胁要处死他。“你的威胁,我不怕,”那个奸商公然回答说,“我可以坦率告诉你,人们是不会处死一个家资巨万的人的。”“我不知道怎么会出现这种情形,”这位元帅天真地说道,“那个奸商最后果然没有被处死,尽管他有千百种罪行,理应判处死刑。”

〔十九〕(正文第 300 页)分配的公正,和自然状态中严格的平等是相对立的,尽管它在文明社会中是可以实行的。由于国家的每个成员都应按自己的才干和能力为国家服务,所以公民可根据他们提供的服务的多少而受到相应的尊重和待遇。我们应当从这个意义上来理解伊索克拉特^①的一段话;他在这段话中称赞早期的雅典人知道辨别两种平等中哪一种平等对人们最有利;其中的一种平等是,不加区别地把利益平均分配给公民,让所有的公民都享受同样的利益,而另一种平等是按每个公民的功绩分配利益。这位演说家说,这些干练的政治家排除了那种良莠不分的不公正的平等,严格按照每个人的功过给予奖励或惩罚。不过在这里,我首先要指出:对好人和坏人不加任何区别的社会,是从来没有过的;不论它腐败到什么程度,它或多或少总是好坏要分的。在道德品行方面,法律所定的尺度是不可能精确到足以使法官把它们作为准则的。为了不让公民的命运和等级听从官员的任意摆布,最明智的办法是:法律应禁止官员对个人评头品足,而只能允许他们

① 伊索克拉特(公元前 436—前 338):古希腊演说家和修辞学家。文中提到的那段话,见伊索克拉特:《演说集》,卷 3,第 143—144 页《关于最高裁判所的演说》。——译者

评判个人的行为。只有古罗马人的风俗才是那样的纯朴,经得起监察官的监察。但是,这样的裁判所如果在我们的社会中还存在的话,是会把事情搞得一团糟的,因为对好人和坏人的区别,应由公众的舆论来做;法官只能是严格的法律上的裁判者;在风俗方面,只有人民才是真正的评判官:人民是公正廉明的,尽管他们有时候会受欺骗,但不可能被腐败。对公民的等级,应该作出规定;但规定的根据,不是个人的品行(因为这样会让法官有任意运用法律的可能),而是他们对国家的真正贡献:只有根据实际的贡献,才能作出更准确的评价。

附 录

一、给伏尔泰的回信^①

1755 年 9 月 10 日于巴黎

先生,无论从哪方面说,都应该是我向你表示感谢。在向你奉上那本陈述我梦呓似的浅陋之见的小册子时,我丝毫不敢说是送上一份配得上你的礼物,而只不过是尽我的礼数,向你表示敬意,向你这位我们学界的领袖表示尊重。何况,你为我的祖国带来了荣誉,所以我和我的同胞们一样,对你满怀感激之情,我希望这种感激之情还会增长,因为我深信他们将从你给予他们的教诲中深深获益。请你美化你所选择的休闲之地^②:开导值得你去教诲的人们;请你这位善于描绘自由的美德的人教导我们如何在我们的

① 《论不平等》出版之后,卢梭寄了一本给伏尔泰。伏尔泰于 1755 年 8 月 30 日写信告诉卢梭说:“先生,我收到了你诋毁人类的新作,谢谢……从来没有人像你这样花这么多心思使我们变成野兽。”卢梭对伏尔泰的恶意批评十分气愤,于 9 月 10 日写了这封回信驳斥他。——译者

② 指伏尔泰 1755 年在离日内瓦城半里之远的地方购置的别墅“谐趣精舍”。——译者

城里^①也像在你的著作中那样去珍惜这种美德。这样,所有接近你的人就可以在你身边找到通往光荣之路了。

你也看到了,我并不急于想重新按照我们愚蠢的方法行事;尽管就我而言,我失去的东西就只有那么一点点,我也是十分惋惜的。然而就你来说,先生,若真能再回到那个老样子,那将是一个奇迹:一个既如此惊人又如此有害的奇迹,以致,只有上帝才能使之实现,只有魔鬼才希望它出现。因此,请别再说什么想用四只脚爪爬行了^②;在这一点上,世界上谁也没有你做得那么好。你已经告诉我们要稳稳地用双脚行走,你自己就不要不用双脚站立嘛。

我承认,不幸的事件一个接一个落在了学界知名人士的头上;我也承认人类遭受的种种痛苦似乎与我们肤浅的知识无关。人类为自己打开了那么多灾难的源头,即使其中有一个源头偶然改变了它的流向,人们也不会因此就不被淹没。再有,在事物进步的过程中的那些联系,尽管普通人觉察不到,但是只要贤者一加思考,那就逃不过他们的眼睛。既不是泰伦修斯^③,也不是西塞罗^④、维吉尔^⑤、塞涅卡^⑥、塔西佗^⑦;既不是那些学者也不是那些诗人,造成了罗马的灾难和罗马人的罪行;如果没有秘密的慢性毒药一点一

① 指日内瓦城里。——译者

② 伏尔泰在致卢梭的信中说:“谁读了你的书,谁就想用四只脚爪爬行。”针对伏尔泰的讥评,卢梭在这里用伏尔泰的原话回敬他。——译者

③ 泰伦修斯(约公元前190—前159):拉丁诗人和剧作家。——译者

④ 西塞罗(公元前106—前43):古罗马共和国时期的政治家和哲学家。——译者

⑤ 维吉尔(公元前70—前19):古罗马诗人。——译者

⑥ 塞涅卡(公元前4—公元65):罗马帝国晚期的政治家和作家。——译者

⑦ 塔西佗(? 55—? 117):古罗马著名的历史学家。——译者

点地败坏了史书上所记载的最严明的政府，西塞罗、卢克莱修^①、萨鲁斯特^②就不会出现也不可能写作了。勒里乌斯^③和泰伦修斯笔下美好的时代早就向人们预示了奥古斯都^④和贺拉斯^⑤光辉的世纪行将出现，也预示了塞涅卡和尼禄^⑥、多米蒂安乌斯^⑦、马希亚利斯^⑧的可怕时代必将到来。在一个民族中，对文学和艺术的爱好，产生于内心的邪恶，不仅如此，它反过来又促使内心的邪恶日益增长；如果所有人类的进步真的对人类有害的话，则精神和知识的进步必将助长我们的骄傲，使我们愈加走入歧途，使我们的苦难早日到来。终有一天，恶事将发展到使产生恶事的原因反而为了阻止恶事的发展而必须存在的地步。这有点像因担心拔出刺刀就会使受刀刺的人立刻断气，便只好让刺刀留在伤口里。至于我，如果我按照当初的心愿行事，既不读书也不写文章，我肯定比现在更幸福。但是，如果现在让我把文学事业全部抛弃，那我就会失去唯一的乐趣。我在文学的怀抱里安慰自己的痛苦：在辛勤耕耘文学的人们中间我品尝着友谊的甜蜜，学会享受生活而不担心死亡的威胁。我今天之所以能稍有成就，全靠他们；甚至我有幸能为你所知，也要归功于他们。不过，就我们的事情来说，还是要就事论事；

① 卢克莱修(约公元前99—前55)：古罗马杰出诗人、唯物主义哲学家。——译者

② 萨鲁斯特(公元前86—前34)：古罗马历史学家。——译者

③ 勒里乌斯(不详)。——译者

④ 奥古斯都(公元前63—公元14)：罗马帝国第一位皇帝。——译者

⑤ 贺拉斯(公元前65—公元8)：古罗马著名诗人。——译者

⑥ 尼禄(公元37—68)：罗马皇帝。——译者

⑦ 多米蒂安乌斯(公元51—96)：罗马皇帝。——译者

⑧ 马希亚利斯(公元40—104)：古罗马诗人。——译者

就我们的文章来说,还是要看文章的内容讲的是不是真理。尽管为了觉醒世人和引导愚盲,我们需要哲学家、史学家和智者的教诲,然而,即使智者芒农^①对我说的全是真话,我对那一大帮如此疯狂的贤人和智者还是一无所知的。

先生,有一点是肯定的,那就是:虽说伟大的天才去教育民众是件好事,那也得人民愿意接受天才的教育才行:如果每个人都好为人师,谁又当学生呢?蒙台涅说瘸子不适合做体操,可见精神欠缺的人是不适合做精神的体操的。

但是,在这个到处是大学问家的世纪里,偏偏有那么一些瘸子想教别人走路。人们之所以读学者们的书是为了要评判学者的作品而不是为了受教育。从没见过傻瓜的人数有今天这么多。剧院里的傻瓜一大堆,他们看完戏就到咖啡馆里高谈阔论,而且还把他们的话刊登在报纸上,把他们的文章张贴在大街上。我听到有人在评论《中国孤儿》^②,可是人们的鼓掌却没有鼓在点子上。这就证明他们既没有发现剧本的缺欠,也没有察觉到剧本的美妙之处。

如果我们一起去寻找社会混乱的根源,我们就会发现,人类的种种苦难来源于他们的错误的数目远远多于来源于他们的无知,我们不知道的东西对我们的害处,并不比我们自以为知道的东西给我们造成的害处多。即使人们错上加错,也不见得比那些自称什么都知道的人更有害于人。如果没有人宣称他知道地球是不转

① 芒农:伏尔泰的短篇小说《芒农,或人类的智慧》中的主人翁;这个短篇小说开头的第一句话是:“芒农有一天制订了一个不切实际的计划,想成为一个十全十美的智者。”——译者

② 《中国孤儿》:伏尔泰根据中国元曲《赵氏孤儿》写的一部悲剧。——译者

动的,就不会有人因为伽利略说地球是转动的而惩罚伽利略。如果当初仅有的那几位哲学家宣称只有他们有这个称号,《百科全书》就不会有迫害者了。如果无数小人物不那么一心追求荣誉,你就会安享你的荣誉,或者,至少你遇到的对手是配得上和你较量的对手。

不要一见到天才人物的桂冠上不可避免的芒刺就惊诧不已。你的敌人的咒骂声只不过是跟随在胜利者队列后面的人群的狂呼乱叫罢了:正是由于公众争相阅读你的书,所以你的书才遭到了他人的篡改,因而使得你一肚子牢骚:但是弄虚作假也并不容易嘛,因为铁或铅总是不能和金子熔合在一起的。请允许我为了你的平静和我们的教化而说这些话。不要过于计较那些说七说八的胡乱批评,因为人们不想伤害你,只是想让你转而做得更好。越是有人批评你,你就越应当立身行事让人尊敬。一本好书就是对那些辱骂性的小册子的最好回答;只要你把你的文章写得别人没有办法模仿,谁敢把不是你写的作品说成是你写的?

我非常感谢你的邀请;如果今冬的状况允许我来春回到我的国家^①,我将不会辜负你的好意。但我更喜欢痛饮你家的泉水,而不想喝你家的牛产的牛奶,至于说让我吃你果园里的草,我很担心我只能在那里找到忘忧莲和魔草:忘忧莲不是野兽吃的食物,而魔草的功效是防止人变成野兽^②。

① 指日内瓦。——译者

② 伏尔泰在给卢梭的信的结尾用尖酸的语气说:“沙庇依先生告诉我说你的健康不佳。你应当回到你家乡的环境中来使之恢复,在这里享受自由,和我一起喝你们这里的奶牛产的奶,吃这里生长的草。”——译者

谨向您致以诚挚的敬意。

二、让-雅克·卢梭答 费罗波里斯先生书^①

先生,因为你给我提出了许多问题,可见你是希望我回答你的。此事关系到一部献给我的同胞的著作;因此我得为了配得上他们给予我的荣誉而保卫它。对于你信中对我好的或坏的评论,我将略而不提,因为两者大体上可以相互抵消,所以我不在乎,公众更不在乎,何况它无助于对真理的探索。我首先从你对我提出的论点开始说起,因为它对我试图解答的问题极为重要。

你告诉我,社会状态是直接由人的能力造成的,因此是来自人的天性。说人不应该是合群的,就等于是说人根本不应该成其为人,攻击人类社会就是攻击上帝的业绩。先生,在解答你提出的驳难之前,请允许我向你提出一个问题。如果我能找到一条更稳妥的直达目的的道路,我就不会和你这样转弯抹角地讲了。

现在让我们作一个假定:假设某些学者有一天发现了加速衰老的秘诀,并找到了硬要人们采用这种非凡的办法的手段。请你相信,这种办法并不像初看上去那样难以找到;因为理性这个承载了我们所有蠢行的载体,是不会不提醒我们不要错过这种办法的。

^① “费罗波里斯”是日内瓦两百人议会议员、博物学家夏尔·波勒的化名。1755年10月,夏尔·波勒化名费罗波里斯在《法兰西信使报》上发表了一篇书信体文章《评日内瓦的让-雅克·卢梭先生的〈论人与人之间不平等的起因和基础〉》。此文不久就在阿姆斯特丹的一家报纸上加以转载,于是卢梭不得不撰文进行反驳。——译者

尤其是哲学家和智者,为了摆脱欲望的桎梏和领略灵魂的宁静,将大踏步走向涅斯托耳^①的时代,甘愿打消能够满足的欲望,以免遭受那些应该遏制的欲望的折磨。这样一来,疯狂地想留住青春和快乐而不愿变老和明智起来的冒失鬼(他们将因为自己的柔弱而脸红)就不多了。

假设一个头脑奇特的人,一个怪人,一个十足的爱发怪论的人,敢责备别人行事的准则荒诞,并向他们证明寻找宁静就是追逐死亡,过于理智便只会说话絮絮叨叨,虽说有一天他们也会老,但他们至少应该尽可能推迟衰老的到来。

毫无疑问,那些担心他们的秘诀会遭诋毁的诡辩家们将迫不及待地打断这个令人厌烦的说话者,并对他们的信徒说:“年长的智者,你们要感谢上天赐予你们的恩惠,并庆幸你们能如此顺利地按照他的意志行事。是的,你们已经年老体衰;这是人类不可避免的命运;但是你们的智力是健全的;你们的四肢虽已瘫痪,但你们的头脑更加灵活;你们的行动虽然不便,但你们说起话来却像神灵;虽说你们的痛苦日见加深,但你们的哲学造诣却与日俱增。对于那些性情冲动的年轻人,你们应当抱同情的态度,因为他们身强力壮,不能享受你们这样体弱的人应当得到的好处。体弱多病是福,因为体弱,便可以把许多出色的药剂师召唤到你们身边,向你们提供的药物的品种比你们的疾病的名目还多。还可以为你们招来许多名医,他们的医术精湛,能捉住你们身上的虱子,能说出你

① 涅斯托耳:希腊神话故事中的纳瓦里诺的国王,以为人贤明和睿智著称。——译者

们各种各样风湿病的希腊文名称；此外，体弱多病还可招来许多热心的安慰者和忠实的继承者来愉快地伴送你们直到生命的最后一刻。如果你们没有这些痛苦，就没有这么多人来帮助你们，正是你们有了这些痛苦才使得这些人的帮助变得非常必要。”

我们真想象不到，他们在斥责这位冒失的警告者时竟说出这样一番话：

“不要再以轻率的口吻发表这样一些无神论的言论了。你竟敢如此大胆地诋毁人类的创造者的意愿吗？衰老的状态不是来自人的体质吗？人变衰老不是很自然的事情吗？你发表这么一番攻击自然法则并进而攻击造物主的意志的煽动言论，到底想干什么？既然人要衰老，可见那是上帝想让人衰老。从事物的本身来看，除了说明那是上帝的意志以外，还能说明什么呢？你要知道，年轻人根本不是上帝想创造的人，因此，为了赶快遵从他的命令，必须尽快进入老年。”

所有这一切都是假设的，现在，我要问你，先生，这个爱发怪论的人究竟是应该保持沉默还是作出回答，如果要作出回答，请指点我应该怎样说，以便我尽力解答你对我提出的不同意见。

既然你宣称用我自己的论点来抨击我，我请你不要忘记，依我看来，社会之自然而然地属于人类，就像衰老之自然而然地会降临每个人的身上；民众之需要艺术、法律和政府，就像老人之需要拐杖。其间的区别在于，衰老的状态是来自人独有的本质，而社会的衰老则来自人类的本质，不过，不是像你所说的那样直接来自人类，而是像我所证明的那样，是某些外部环境造成的：这种环境可能存在也可能不存在，但或迟或早总会到来，从而加快或推迟衰老

的过程。在这些环境中,有一些环境是由于人的意愿造成的,为了论证有某种十分相似之处,我不得不假设:如同人类之有推迟衰老的能力一样,个人是有加快衰老的能力的。社会状态的发展有一个终点,是早到还是晚到这个终点,完全由人类决定。因此,向他们指出这一点不是没有用处的,因为如此快速前行是很危险的,他们为了人类的完美而采取的做法是灾难性的。

你列举了人类遭受的苦难——我认为它们是人类自己造成的——并告诉我说,莱布尼茨^①和你已经证明世上的一切皆好,事实证明上帝是公正的。我根本不认为上帝行事需要用莱布尼茨或者任何其他人的哲学著作来证明。你本人真的认为,有那么一种哲学体系比天地万物更无可指摘吗?你真的认为,在证明上帝的公正方面,哲学家的论点比上帝的杰作更有说服力吗?再者,否认恶的存在,这是一个非常简单的为作恶者开脱罪责的办法。从前,斯多葛派的学者们就是这样一下子将自己陷于可笑的境地的。

在莱布尼茨和波普^②看来,一切存在的事物都是好的。人类之所以有社会,那是因为从公众的利益出发,希望有社会;如果没有社会,那是因为从公众的利益出发不希望有社会;如果有人劝说人们返回森林生活,那很好,就让他们回到森林去生活好了。不应该将好与恶的概念赋予事物的本质,因为好与恶不过是人类从事物的关系中得出的结论:事物可以相对于全体来说是好的,尽管它们自身是坏的。有利于公众利益的事物,很可能是某种个别的坏

① 莱布尼茨(1646—1716):德国数学家、哲学家。——译者

② 波普(1688—1744):英国诗人。——译者

事,而这种坏事,在可能的时候是应当消除的,因为,虽说这种坏事在人们能容忍它的时候对全体是有益的,但与之相对立的好事,只要能够实现,其效益也不会比它差。同理,虽然一切按照现在这个样子存在的事物都是好的,但是如果有人硬要改变事物的现状,那就让他改变好了,无论他是成功还是不成功,人们都只能从事情本身去判断,而不能从理论上去评论。不能因此就说个别的坏事对遭遇坏事的人来说不是真坏事。虽说从我们现在的情况看,我们人人都受文化的洗礼是件好事,但可以肯定的是,我们不受文化的熏染反而会更好些。莱布尼茨从来没有从他的学说中归纳出一条可以反驳这一点的理由。因此,事情很清楚:审慎的乐观主义者对我既没有说赞成的话,也没有说反对的话。

因此,我要反驳的既不是莱布尼茨也不是波普,而是你一个人,因为你还没有分清他们否认的普遍的恶和他们并不否认的个别的恶,便宣称一个事物之所以按现在的形式存在,是因为不允许它以其他形式存在。但是,先生,既然按照现在的样子存在的事物都是好的,那么,在政府和法律出现以前,按照当初的样子存在的事物也是好的啰,建立政府和制定法律就是多余的啰:这样说来,让-雅克^①用你的论点去和费罗波里斯较量,就一定会胜过他啰。如果一切按照你想象的样子存在的事物都是好的,那么,为什么还要改正我们的恶行,医治我们的疾病,纠正我们的错误呢?我们的讲坛、我们的法庭、我们的学院还有什么用?为什么你发烧的时候还要派人去请医生?你怎么知道你不认识的那个大人物的善行不

① 让-雅克:即卢梭;卢梭的全名是:“让-雅克·卢梭”。——译者

需要你心怀敬意？你怎么知道土星和天狼星上的居民的健康状况不会因为你恢复了你的健康而受到损害？所以，最好是事物能发展成什么样子，你就让它们发展成什么样子，以便使它们时时都能顺利前进。如果一切皆尽可能顺利地发展，你也许会对任何行动都提出指摘的，因为任何行动都会令事物的状态发生变化。在行动进行的过程中，人们是不可能接触事物而不造成伤害的，因此，只有静静地修行而不行动，才是人类最好的美德。总之，如果一切都最好是按照现在这个样子，那当然好啰，这样，拉波尼人、爱斯基摩人、阿尔冈昆人、席卡卡人、加勒比人就不需要我们的警察局了，霍屯督人就会嘲笑我们的警察局了，而日内瓦人则会称赞警察局。莱布尼茨自己也会同意这个看法。

你说，人类之所以是他们现在这个样子，是由于他们在宇宙中占据的位置造成的。但是，人类因在不同的时间和空间而有如此大的差异，以致用这样的逻辑去推论，人们就会从个别到普遍，容易得出十分矛盾和无定见的结论。只需要一个地理上的错误就足以推翻这个据说是可以从人们现在看到的样子推论出原本的样子理论。印第安人将认为海狸是钻洞穴的，人是睡在挂在树上的吊床上的。而鞑靼人则认为：不，不，人生来是应该睡在马车上的。我们的费罗波里斯们将满怀怜悯之心地喊道：可怜的人们啊，你们没有发现吗，正是为了建造城市，所以才有人类嘛！在研究人的天性方面，真正的哲学家既不是印第安人、鞑靼人，也不是日内瓦人、巴黎人，而是人。

说猴子是一种野兽，这我同意，理由我已经说过了；而你公然告诉我说猩猩也是一种野兽，对于这一点，我认为，从我列举的那

些事实来看,你提出的论据是很难成立的。你的推理太荒唐了,竟和那些旅行家一样的轻率:他们有时候毫不客气地把自己的同类也归为野兽。毫无疑问,公众一定会感谢你的,你把自己研究这个问题的方法告诉我们的同时,也教育了博物学家。

在我的卷首献词中,我为我的祖国拥有世界上最好的政府之一而庆幸;我在论文中已经论证,良好的政府是很少的:我没有看出你在这个问题上所指出的矛盾。但是,先生,你怎么知道,如果我的健康允许,我会住到森林里,而不是住在你知道我是如此关爱的同胞中间呢?我在我的著作里根本没有说过这样的话嘛;我绝不选择这种生活的重要理由,你想必在我的论文中已经看到了。我个人强烈地感觉到,如今要我不和我同样败坏的人生活在一起,那是多么困难啊。就算是智者(如果真有智者的话),今天也不会跑到沙漠中去寻找幸福嘛。如果可能的话,每个人都应该居住在他的祖国,以便爱他的祖国,为他的祖国服务。即使享受不到这个好处,但至少能生活在人类共同的祖国也是幸运的,因为它是对所有一切人敞开胸怀的巨大的避难所,在这里,严肃的智者与顽皮的青年人将同样得到欢乐;在这里,到处洋溢着仁爱、厚道和温馨的气氛,洋溢着一个宽容的社会的美;在这里,穷人也能找到朋友,榜样的力量将激励着他们,引路人的理智将给他们指出光明的大路。正是在这个既有幸运,又有罪恶,有时候还有美德同时展现大剧院里,我们可以在生活的舞台上学到许多东西;但是,每个人如果想平静地结束自己的一生,却依然应该是在自己的祖国。

先生,我觉得你对我的一个论点的批评太严厉了,然而我认为我的那个论点是很正确的,而且,不论是正确还是不正确,它在我

的论文中都没有该报^①为了让你高兴而只添加一个字母就变成的那个意思。“如果大自然让我们成为圣人，”你这样引用我的话说：“我几乎可以断言动脑筋思考的状态是一种违反自然的状态，而动脑筋思考的人是一种性格反常的动物。”我向你承认，如果我真的这样把 *santé*（健康）写成了 *sainteté*（神圣），那句话反倒说对了，因而自信我在另一个世界准能成为真正的圣人，或者至少在这个世界永远身体健康。

先生，我最后回答你的三个问题。我不敢滥用你留给我思考的时间；这一点，我事先早就注意到了。

“人或其他未曾体验过痛苦的有感觉的生物，是否有怜悯心？当他看到有人杀害儿童时，他会激动吗？”我的回答是不。

“为什么卢梭先生如此怜悯的下等人是那么津津有味地观赏一个受车轮刑的人垂死的情形？”根据同样的道理，当你在剧院看到赛义德^②杀死他的父亲，或者蒂耶斯特^③喝自己儿子的血，你也会落泪嘛。怜悯之心是一种如此美妙的感情，所以毫不奇怪，人人都想去体验它的。另外，每个人都有一种秘密的好奇心，都想研究一下：在谁也不能逃避的可怕时刻到来时，人的天性是怎样活动的。除此以外，还有担任两个月的街区演讲家的乐趣，对邻居绘声绘色地描述那个被车轮刑处死的人死亡之时的情形。

“雌性动物对幼崽所表现的爱，是为了幼崽而表现，还是为了

① “该报”，指《法兰西信使报》。——译者

② 赛义德：伏尔泰的剧作《玛霍梅》中的人物。——译者

③ 蒂耶斯特：法国悲剧作家克雷比翁的剧作《阿特雷和蒂耶斯特》中的人物。——译者

母兽而表现?”首先母兽是出于它的需要,而幼崽是出于它们的习惯,这一点,我在论文中已经说过了。我在推论中这样说过“万一真是这种情况,幼崽的利益将得到更多的保障。”我认为是这样的。然而这个话适用的范围不宜扩大,而应该缩小,因为一旦小鸡孵出,人们就再也看不到母鸡需要它们,尽管它的母爱并不比其他动物差。

先生,以上是我的回答。请注意,在这篇论文中,也和第一篇论文一样,我是坚定不移地认为人天生是善良的;尽管我的论敌都是正直的人,但他们却为了感化公众,便尽力宣称大自然所创造的,都是些忘恩负义之徒。

我,先生,乃一个默默无闻之人。以上所陈,当否,请先生指教。

三、答一位博物学家的驳难

我对这种相似性一无所知,也不知道为什么人类在没有果子吃的时候不去吃草和叶芽,为什么不像我们当中有些在荒漠地区长期靠植物的根为生的人那样用自己的手或爪子去刨植物的根吃。再有,你向我举的例子全都是发生在漫长的冬季,却没有注意到在大半个地球上几乎没有冬天,那里的树木几乎从不落叶,全年都结果子。你对我提出的反对理由都取自〔什么〕^①巴黎、伦敦或者世界的某个小角落,而我提出的理由都尽量取自整个世界。

① 方括号是原有的。——译者

如果整个地球都是荒地，食肉动物在有人耕种的地区难以找到食物的情形就不一样了；当然，你可以说一只猫或者一只狼的情况是这样的：它一天花在寻找食物上的时间不会超过二十分钟；但是，无论你怎么说，马或者牛都是要花几个钟头才能吃饱肚子的，这样一比较，通常都是后者吃亏的。再有，无论人们对个别事例的看法如何，在论证从无可争辩的普遍事实中归纳出来的宇宙万物都有很好的安排这条法则的正确性方面，只需举出世上的物种都继续存在这一点就够了。但是，我当然知道，我们在法则的选择和应用方面是经常出错的，尤其是我。

张文英 译

**论科学与艺术的复兴
是否有助于使风俗日趋纯朴**

就第戎科学院提出的如下题目：

论科学与艺术的复兴

是否有助于使风俗日趋纯朴？

撰写的这篇

论文

于 1750 年荣获该院颁发的奖章^①

日内瓦的一位公民作

这里的人不了解我，所以把我看作是野蛮人。^②

奥维德

① 1749 年 10 月第戎科学院在《法兰西信使报》上公布了如下一则有奖征文启事：

勃艮第议院议长赫克托·贝·普菲耶先生创建的科学院谨通告各位学者，谁能最好地论述如下题目：

论科学与艺术的复兴是否有助于使风俗日趋纯朴？

谁就能获得 1750 年的精神奖——一枚价值三十皮斯托尔的金质奖章。

参加本次征文竞赛的文章，可以用法文写，也可以用拉丁文写，但需注意，字迹必须清晰；文章的长度，以读起来不超过半小时为限。——译者

② 这句封页题词，卢梭后来在他晚年写的《对话录》的封面上又用了一次。——译者

译者前言

只要我还活着，一想起那一刹那之间的情形，便如同刚刚在眼前发生。

卢梭 1762 年 1 月 12 日致马
尔泽尔布先生的信。^①

卢梭

一、本书的书名

《论科学与艺术的复兴是否有助于使风俗日趋纯朴？》是法国第戎科学院 1749 年公布的有奖征文竞赛题目。卢梭就这个题目撰写的论文，于 1750 年 7 月被该院评为最佳，获得了该院颁发的一枚价值三十皮斯托尔的金质奖章。1751 年这篇论文出版发行时，即以第戎科学院的原题作书名。这篇论文是卢梭的成名作；论文一发表，就“轰动九霄”^②，原本默默无闻的卢梭一夜之间出了

① 卢梭：《一个孤独的散步者的梦》，李平沅译，商务印书馆 2009 年版，第 192 页。

② 论文发表时，卢梭正卧病在家。狄德罗匆匆写了一个便笺告诉他：“这篇论文已轰动九霄，像这样成功的例子，以前还没有过。”（卢梭：《忏悔录》，商务印书馆 2010 年版，第 472 页。）

名。^① 后来,人们在撰文评说这篇论文时,为简便起见,有时便称它为卢梭的“第一篇论文”,有时又称它为《论科学与艺术》。

二、看到那个题目时的一刹那间的灵感

卢梭参加第戎科学院的有奖征文竞赛,是 1749 年的事;时隔十三年之后,即 1762 年,他在写给当时的法国图书总监马尔泽尔布的信中回顾这件事情时说:

我去探望当时被关押在万森纳监狱中的狄德罗^②。
我把一份《法兰西信使报》放在衣兜里,以便在路上有时
间就看看。我突然看到了第戎科学院提出的那个问题,
我的第一篇论文就是由这个问题引起的。^③

卢梭看见那个问题的一刹那间,立刻心潮澎湃,情绪是如此的激动,以致控制不住自己,不由自主地哭了一场。他说:

如果有什么东西能使人产生突然的灵感的话,那就是我在看到那个问题的时候心中产生了震动:我突然感到心中闪现着千百道光芒,许许多多新奇的思想一

① 在此之前,卢梭的名字鲜为人知。到 1749 年,年近四旬的他,只给狄德罗和达朗贝尔主编的《百科全书》写过一些普及音乐知识的简短词条,如《伴奏》、《和弦》、《卡农》及《大合唱》等。

② 1749 年狄德罗因发表一篇宣扬感觉论观点的文章《一封关于盲人的信》,触怒了当局。巴黎地方法院便借口他的文章中有几处讥刺一位贵妇人的言论,将他关入万森纳监狱。

③ 卢梭:《一个孤独的散步者的梦》,李平沅译,商务印书馆 2009 年版,第 192 页。

起涌上心头,既美妙又头绪纷繁,竟使我进入了一种难以解释的思绪万千的混乱状态。我觉得我的头昏昏沉沉,像喝醉了酒似的;我的心怦怦直跳,连呼吸都感到困难,甚至边走边呼吸的力气也没有了,只好倒在路边的一棵树下。我在那里躺了半个小时,心情是那么的激动,及至我站起来以后,才发现我曾不知不觉地哭了一场,眼泪把我衣服的前襟全湿透了。^①

后来,到他晚年撰写《忏悔录》时,又追忆了此事。他说:

1749年的夏天特别热。从巴黎到万森纳有两法里,^②我手中拮据,没钱坐马车,我就步行去。……我随身带了一份《法兰西信使报》,我边走边看,突然看到第戎科学院的一则下一年的有奖征文题目:《论科学与艺术的进步是助长了风俗的败坏还是促进了风俗的净化?》,在看到这个题目的那一刹那间,我看到了另外一个世界,我变成了另外一个人。……我到万森纳时,心情激动得近似疯狂。狄德罗看出了我这种心情。我向他说明了原因,我把我在那棵橡树下面用铅笔写下的那几句马布里西乌斯式的话读给他听。他鼓励我大胆发挥我的观点,把文章寄去参加比赛。^③

① 卢梭:《一个孤独的散步者的梦》,李平沅译,商务印书馆2009年版,第192页。

② 这里的法里,指古法里;一古法里约等于四公里。

③ 卢梭:《忏悔录》,商务印书馆2010年版,第456—457页。

三、论文一发表,立即引起一场大论战

参赛的结果,他得了奖。第戎科学院把奖章颁发给他这篇以贺拉斯的一个能准确表达论文题旨的诗句作篇首题词的论文。然而,1751年这篇论文一对外公开发表,就引发了一场前前后后持续了一年多的大论战,^①连波兰国王斯坦尼斯拉斯·勒辛斯基也加入了论战的行列。卢梭孤军作战;为了回答人们对他的批评,他几乎每天都陷入与论敌打笔仗的旋涡,甚至影响到他每天替人抄写乐谱挣钱吃饭的生计。他被弄得筋疲力尽。最后,到1752年,借其青年时期写的喜剧《纳尔西斯》出版的机会,卢梭写了一篇长长的序言,再次阐述他在论文中提出的一些理论问题,以结束这场旷日持久的争论。卢梭说这篇序言是他的佳作之一,我们把它作为附录收入本书。

四、第戎科学院为什么把奖章 奖给他这篇论文

在18世纪的法国(以及在欧洲的许多其他国家),正当科学大踏步前进,艺术日益繁荣的时候,卢梭公然大唱反调,对科学和艺术的发展持批评态度。他认为,人的知识愈多,人心反而愈险恶;科学和艺术愈繁荣,社会便愈奢侈成风,耽于生活的享受和财富的追逐;所谓的文明,只不过是看起来像文明;所谓的进步,实际上是

^① 关于这场大论战的详细记述,请参见卢梭:《忏悔录》,第8卷。

在堕落。这种论调怎么能得到第戎科学院的赞同,把奖品颁发给他呢?事实上,第戎科学院当初提出这个问题,并无故意提出一个惊世骇俗的问题之意。院士们的本意是在纪念中世纪黑暗时代之后到来的文艺复兴,而他们之所以把奖品颁给卢梭的论文,是着重于他说理的辩才和文章笔法的清新。卢梭的文章没有“八股气”^①,没有无论放在哪里都适用的套语,读起来令人振奋,耳目一新,尤其是他的主旨明确,在众多的参赛文章中,他独树一帜,把文章的重点放在抨击社会风气的日趋败坏。在人们陶醉于科学和艺术的兴盛的时候,他大声疾呼,提醒人们,要把重振道德作为当务之急。只有这样,风俗才能日趋纯朴,社会的发展才能步入正轨。

五、这篇论文的思想真的 来自一刹那间的灵感吗?

从本文开头所引卢梭的那两段自述来看,他这篇论文的思想是来自他在那棵橡树下的一刹那之间获得的灵感。是不是真的来自灵感,这不属于本文讨论的范围。不过,可以肯定的是,如果让-雅克没有作为政治思想家的深厚素养,即使他当时有那么一阵灵感,也是写不出那篇文章的。是的,一个火花可以点燃一堆柴薪,燃起熊熊烈火,然而,如果只有火花而无柴薪,则火光便无由产生。卢梭在看到那道征文题目的时候尽管突有所感,但是,如果他没有渊博

^① 中国有“八股文”,法国也有“八股文”,尤其是路易十四以后的法国文风,八股气味更浓。

的知识和善于观察与思考的能力,则他何所凭依,写出那篇论文?

六、两篇论文和《爱弥儿》

2005年,笔者应商务印书馆之约,译卢梭的《论人与人之间不平等的起因和基础》^①。在这个译本的《译者前言》中有一段话说:

把卢梭的两篇论文加以比较,我们不难发现,第二篇论文的笔调与第一篇论文的笔调有所不同。第一篇论文重在批评,行文是道德学家的口吻;而第二篇论文则重在分析,以哲人的目光观察处于自然状态中的野蛮人与处于文明状态中的文明人之间的差异。^②

这两篇论文(第一篇论文和第二篇论文)都是研究人的著作,是人类学的奠基作之一。区别在于,它们研究的对象有所不同。第一篇论文歌颂的是斯巴达的公民,用斯巴达人来对比现代的文明人。第二篇论文赞美的是人类历史的“黄金时代”即“原始时代”的野蛮人或原始人;他在原始人的身上看到了“天国庄严的纯朴的烙印”。他指出:文明人腐败了,而要人类退回到原始状态作原始人,那是绝对不可能的。人类发展的进程是不可逆转的。怎么办呢?为了回答这个问题,卢梭著《爱弥儿》,按照《爱弥儿》中论述的

① 为简便起见,人们有时称它为“第二篇论文”或《论不平等》。

② 见卢梭:《论人与人之间不平等的起因和基础》,商务印书馆2009年版,第14页。

那样塑造不受不良的社会风气影响的新人。两篇论文和《爱弥儿》，这三部著作的内在联系，卢梭在 1762 年 1 月 12 日致马尔泽尔布先生的信中表述得很清楚。他说：

先生，如果我把我在那棵树下所看到的和感觉到的情形能好好地描述出四分之一的話，我就能多么清楚地向人们展现我们社会制度的种种矛盾，多么有力地揭示我们制度的一切弊端，多么简要地阐明人生来是善良的，他之所以变坏，完全是由社会制度造成的。我在那棵树下刻钟内悟出的许许多多真理，我能记得的，都零零星星分散地写进了我的三部主要著作，即第一篇论文和关于不平等的论文以及关于教育的论文。^① 这三部著作是不可分开的；三部著作应合起来成为一部完整的著作。^②

这三部著作，各自论述一个主题，而它们立论的出发点，都是“人生来是善良的”，虽然受到社会制度和社会风气的败坏，但可以通过教育使之成为新人：新人新风尚，新秩序，这是社会幸福的可靠保证。正是由于对人类社会抱有这个美好的希望，才有这三部书的写作。

李平沅

2009 年 7 月

① 指《爱弥儿》(1762)。

② 卢梭：《一个孤独的散步者的梦》，李平沅译，商务印书馆 2009 年版，第 190—191 页。

序

本文论述的，是一再被人们提出来热烈讨论的、很有意义的重大问题之一。本文不打算论述那些不仅充斥于各文艺部门，而且连科学界也难免不谈论的形而上学的琐细问题；本文要论述的，是事关人类幸福的真理之一。

我已料到人们很难原谅我敢采取的立场。由于我公然敢批评人们今天称赞的那些事物，因而我是必然会遭到人们普遍的谴责的，不过，我并不是因为获得了几位贤者^①的好评，便进而想赢得公众的赞许。我的主意已经拿定：我既不打算取悦那些才俊，也不想讨好各位名流。在任何时候都有一些屈从于他们的时代、他们的国家和他们的社会的风向的人：那些名士今天的所作所为就是如此；那些哲学家简直就像联盟时代^②的一群宗教狂热分子。既然想超越所生活的时代，就不能为这样的读者而写作。

由于我并未抱一心想得奖的希望，所以把论文寄出以后，我又对它做了一些修改和补充，因此从某些方面看，可以说它已经成了

① 指第戎科学院论文评审委员会的委员们。——译者

② 指 1576 年以宗教狂热著称的昂利·德吉茨创建的天主教联盟活跃的时代。——译者

另一篇作品；今天我认为，我必须把它恢复成它得奖时的原样。我只对它添加了几个注释和两段一看就知道是新增加的文字；这两段新增加的文字，也许是不会得到第戎科学院的赞同的。我认为，无论是出于公平，还是出于尊敬和感激之情，我都应当说明这一点。

小 引

我们被美好事物的外表所迷惑。^①

科学和艺术的复兴,是有助于使风俗日趋纯朴,还是促使风俗愈来愈败坏?^② 本文要探讨的,就是这个问题。在这个问题上,我应当采取什么立场呢? 各位先生,我应当采取的,是一个虽所知不多但并不妄自菲薄的诚实的人的立场。

我已经感到,要使我讲的话全都合评审我的论文的委员们的心意,那是很难的。我怎么这么大胆,公然在欧洲最高学术机构之一面前批评科学? 怎么敢在一个著名的学院里颂扬无知? 怎么敢把对学术研究的蔑视和对真正有学问的人的尊重调和在一起呢? 我已经发现了这些难题,但它们并没有把我吓倒。我自信我谴责的不是科学本身;而是要在有道德的人面前捍卫美德。好人之重视真诚,比学者之重视学问,更有过之。然则,我有没有什么可怕的呢? 怕评审我的论文的学者们的眼力吗? 这,我承认;不过,那也只是怕他们对我的论文的写法挑毛病,而不是怕他们对我

① 引自拉丁诗人贺拉斯(约公元前 65—前 8)的《诗艺》第 25 段。——译者

② 第戎科学院的原题,没有“还是促使风俗愈来愈败坏?”卢梭增加这一问句,是为他往后在文中发表批评性意见作伏笔。——译者

这个写文章的人的看法有所批评。在有争议的讨论中,公正的评判者们在明知自己有错的时候,是绝不犹豫不作自我批评的。最有利于阐述事理的情况是:可以向一个公正而开明的评判者表明自己的观点,畅谈自己的看法。

除了这个令我感到鼓舞的原因以外,另外还有一个使我决定写这篇论文的原因,那就是:按照我的天性的指引,决心努力发扬真理之后,不论我是否成功,这件事情本身就是一个不会使我失望的报酬,我将把它永远存在我的内心深处。

第一部分

看见人类通过自己的努力，几经艰险，终于走出了洪荒的境地，用理智的光辉驱散了大自然密布在他们周围的乌云，使自己超越了自身的局限，在精神上一跃而进入了天国，用巨人的步伐，像太阳那样遍游世界各地：这是多么宏伟壮观的景象啊；然而，要让人类反观自己，从自身去研究人，去认识人的天性、人的职责和人生的目的，那他们就会感到十分困难了。所有这些奇迹，在最近几个世纪又重新开始了。

欧洲曾经再一次退回到远古的野蛮状态。今天世界上如此开化的这一地区的人民，在几个世纪以前还生活在比浑噩无知更糟糕的境地。我真不明白：何以会有那么一种比无知还更加可鄙的科学的奇谈怪论竟冒充“知识”，而且反过来对知识的进步设置一道难以克服的障碍。必须进行一场革命，才能把人类重新带回到常识的轨道上来。这场革命终于从人们最没有料到的地方到来。使文艺在我们这一地区复苏的，是那些愚昧的伊斯兰教徒，是那些肆意摧残文艺的暴徒。君士坦丁堡的宝座的倒塌^①，给意大利带来

① 1453年，拜占庭最后一个皇帝君士坦丁十一世为土耳其苏丹穆罕默德二世所败，君士坦丁堡（即今天的伊斯坦布尔）陷落，东罗马帝国从此灭亡。——译者

了古希腊的遗物,法国也从这一堆珍贵的遗物中得到了许多好处。时隔不久,科学便接踵而来;出现了写作的艺术之后,又出现了思想的艺术。这种一个跟着一个出现的现象,看起来是很奇怪的,但却是很自然的。人们开始感到与缪斯^①交往的巨大好处:用一些值得人们互相赞赏的作品,促使人们彼此争相取悦,从而使人们变得更加富于社会性。

人的精神有它的种种需要,身体也同样有它的种种需要。身体的需要是构成社会的基础,而精神的需要则是点缀社会的饰物。政府和法律为结合在一起的人们提供安全和福祉,而科学、文学和艺术(它们虽不那么专制,但也许更为强而有力)便给人们身上的枷锁装点许多花环,从而泯灭了人们对他们为之而生的天然的爱,使他们喜欢他们的奴隶状态,使他们变成了所谓的“文明人”。需要建立了帝王的宝座,而科学和艺术则使帝王的宝座更加巩固。世上的君王们啊,你们要爱惜那些有才学的人,要保护那些培养才俊之士的人们*。文明人啊,你们要支持他们;你们这些幸福的奴隶啊,你们之所以有这种你们引以自豪的细腻的审美观,要归功于他们。正是由于他们,你们才有这么温良的性格和彬彬有

① 缪斯:希腊神话故事中分别掌管文学、音乐和美术等的九个女神。——译者

* 君王们总是喜欢看到那些徒耗钱财而无实际用处的浮华的艺术品在他们的臣民中广为传播的,因为他们不仅发现这些东西能使那些见识短浅的人心胸愈来愈狭窄,从而更适合于当奴隶,而且他们还看得很清楚:臣民们每给自己增加一种需要,就给自己身上多增加一条锁链。亚历山大大帝为了使那些以鱼为主要食品的岛民永远做他的臣属,便强迫他们放弃捕鱼,改而与其他人一样吃大家都吃的同样的食品。美洲的野蛮人无论走到哪里都是赤身裸体,以打猎为生,就从来没有被谁臣服过。的确,对于那些没有任何需要的人,你能拿何种枷锁去束缚他们呢?

礼的风尚,而且人与人的交往在你们当中才变得如此密切和如此容易。一句话,正是由于有了他们,你们在外表上才看起来一身都是美德,而实际上却一种美德也没有。

昔日的雅典和罗马,在它们国势鼎盛的岁月里,就是以这种高雅的气派而名闻天下的。这种气派,由于不那么张狂,反而显得更加可爱。毫无疑问,我们这个时代和我们这个民族之所以胜过所有其他的时代和其他的民族,也靠的是这种言谈和举止的高雅:说起话来带着一副毫无迂腐气的哲学家的腔调;一举手一投足,不仅不像条顿人那样粗野,也不像阿尔卑斯山那边的人^①那样矫揉造作,因而显得十分亲切和自然。这就是我们钻研学问所获得的生活情趣;这种生活情趣,在我们与其他民族的交往中,变得愈来愈多样了。

如果外表真的是内心活动的反映,如果彬彬有礼就是美德,如果我们的佳言隽语能作我们行动的指南,如果真正的哲学和哲学家的称号是分不开的,那么,生活在我们当中的确是很美好的!然而,要这么多条件全都汇集在一起,那是太难了,何况道德是从来不大张旗鼓地宣扬自己的。服饰的华丽固然可以表明一个人的富有,翩翩风度可以表明一个人十分高雅,而身强力壮的人就要靠其他的标记来显示了。身体的力气和活力,只有在一个劳动者的粗布衣服下面才能看到,而在花花公子华丽的衣服下面是看不到的。服饰与美德是毫不沾边的;美德是灵魂的力量和充实的表现。善良的人是一个喜欢赤身裸体搏斗的勇士;他很讨厌那些妨碍他使

^① 指意大利人。——译者

用其气力的零七八碎的装饰品；真的，大部分装饰品都是为了掩盖某些身体上的缺陷而制造的。

在艺术尚未使我们养成这种作风和教会我们说一种雕琢的语言以前，我们的风俗虽很粗犷，但却是很自然的。言谈举止的差别，可以让人一眼就看出性格上的差别。人的天性并不是过去比现在更好；但是，人们只有在互相都能很容易看透对方的内心时，才会感到安全。这一点，我们今天已经感觉不到它的好处了，而在过去，它却使人们少做了许多坏事。

今天，人们的衣着愈来愈考究，说话愈来愈文雅，以致使取悦的艺术有了一套一定之规。在我们的风尚中流行着一种邪恶而虚伪的一致性，好像人人都是从同一个模子中铸造出来的：处处都要讲究礼貌，举止要循规蹈矩，做事要合乎习惯，而不能按自己的天性行事，谁也不敢表现真实的自己。在这种永恒的桎梏下，构成这个称为社会的一群人，如果没有更强大的动机使他们脱离这种状态，他们就会永远处于那个环境中，永远做着那些事，而我们也永远搞不清楚我们与之打交道的是怎样一个人，必须要等到重大的关头来临之时，才能看出他是不是真正的朋友，也就是说，必须要等到已经没有更多的时间再等了，才能看清他的本来面目。因为，只有在重大的关头，对朋友的认识才最透彻。

人心难测，怎能不随之而产生一系列坏事呢？真诚的友谊没有了，对人的真心敬爱没有了，深厚的信任感没有了。在那老一套的虚伪的礼仪的面纱掩盖下，在我们夸赞为我们这个世纪的文明所产生的谦谦君子风度的面纱掩盖下，人与人之间却彼此猜疑，互存戒心、彼此冷漠，互相仇恨和背信弃义。人们虽然不用诅咒的语

言辱骂创世主,但却用亵渎宗教的语言来侮辱他;而那些羞辱神明的话,我们灵敏的耳朵居然听了也不感到刺耳。人们虽不夸耀自己的优点,但却贬低别人的优点;人们虽不用粗鲁的态度对待敌人,但却用巧妙的办法使他们感到难堪。民族之间的仇恨也许会消失,但对祖国的爱也将随之而遗忘。愚昧无知固然受人轻视,但代之而起的猜疑之心却是很危险的。过激的言论虽遭到摒弃,恶行虽被看作是有失体面,但其他的坏事却被人们称之为善行,而且我们还必须自己做这些坏事或仿效这些恶行。谁愿意赞美我们这个时代的贤哲们的谨言慎行,就由他去赞美好了。至于我,我认为,他们的谨言慎行实际上乃是经过一番巧妙伪装的放肆言行。这种言行,同他们伪装的朴素外表一样,是值不得我称赞的。*

我们的风俗就是这样加以纯正的,我们就是这样变成好人的。让文学、科学和艺术自己讲述它们在如此有益的事业中究竟起了些什么作用。我只补充这么一点:如果在某个遥远的国度有那么一个居民根据我们的科学的现实状况,根据我们的艺术的完美,根据我们舞台上的从容表演,根据我们彬彬有礼的外表,根据我们说话的亲切和一团和气的表现,根据各种年龄和各种社会地位的人(他们好像从日出到日落整天都忙于互相应酬)乌烟瘴气的社交场合,总之,如果这个异国人士根据以上所说的情况来想象欧洲的风俗的话,我敢说,他对我们风俗所想象的状况,与我们风俗的真实

* 蒙台涅说:“我喜欢争论和畅谈自己的看法,不过,我只同很少一些人争,而且是为我自己。向大人物展示自己,故意卖弄自己的才华和口才,这不是一个爱荣誉的人干的事。”除了一个人以外,^①我们当今的文人学士们全都会干这种事。

① 这个例外的人,指的是狄德罗。——译者

状况是完全相反的。

凡事没有果,就用不着去找因;而在欧洲,后果是明显的,世风日下是事实。随着我们的科学和艺术的日趋完美,我们的心灵便日益腐败。你们能说这是我们这个时代的个别的不幸吗?不能,先生们。由于我们荒诞的好奇心造成的恶果是古已有之的。海水每天的涨落之受夜里照亮在我们头上的月亮的影响,也远远没有风俗和道德的命运受科学进步的影响这么大。我们发现,随着科学的光辉升起在地平线上,我们的道德便黯然失色了。这种现象,在各个时代和各个地方都可看到。

以埃及为例。埃及是天下第一个人文荟萃之地;那里的天空虽久旱不雨,但土地十分肥沃。从前,塞索斯特里斯^①就是从这个如此闻名的地方出发去征服世界的。然而,自从它成了哲学和美术的发源地之后不久,就被冈比斯^②所征服,接着又被希腊人征服,被罗马人征服,被阿拉伯人征服,最后又被土耳其人征服。

现在来看希腊。从前的希腊,英雄辈出;他们曾两次打败亚洲人:一次是在特洛伊城下,另一次是在他们自己的国土上。他们的文学虽一天天发达,但没有腐败他们的心灵;然而,自从艺术一兴盛,他们的风尚便败坏了。接着,马其顿人便给他们套上了枷锁。希腊的学术虽愈来愈昌明,人民虽那么的欢乐,但他们始终是奴隶。闹了几次革命,但闹来闹去,只不过是换了主人。德谟斯梯

① 指公元前 1943—前 1843 年的三位埃及国王:塞索斯特里斯一世、塞索斯特里斯二世和塞索斯特里斯三世;他们都曾开疆拓土,用兵四邻。——译者

② 指波斯国王冈比斯二世(约公元前 530—前 522)。——译者

尼^①的辩才从来就没有使任何一个被奢侈和艺术弄得精神萎靡的希腊人重新振作起来。

由一个牧童^②所建立并以人民勤劳著称的罗马的衰败,是从埃尼乌斯^③和德伦斯^④的时代开始的。自从奥维德^⑤、卡图里斯^⑥和玛提阿里^⑦之流及一帮宣扬淫秽之事的作家(只要一提这帮作家的名字,就会令人赧颜)相继出现之后,从前被人们视为道德的殿堂的罗马,就变成了罪恶的渊藪,受到其他民族的轻蔑,屡遭野蛮人的捉弄。这个全世界的首都,自己也戴上了它此前强加给其他民族的枷锁。它覆亡那一天,正是人们把“良好的审美观的评定者”这个称号赠与它的一位公民^⑧之日的前夕。

东帝国^⑨的首都,由于其地位,本该成为全世界的首善之区的。对于这个城市,对于这个也许是由于其文明而不是由于其粗野而成为那些被欧洲其他国家禁止的科学和艺术的藏身之地的城市,我该如何评说呢? 人人荒淫堕落,简直是无耻到了极点;背信弃义、谋杀和毒害人的事情时有发生;残暴罪恶之事,应有尽有:这一切,充满了君士坦丁堡的历史。我们这个时代引以为荣的种种知识所赖以产生的纯洁的源泉,竟是如此。

① 德谟斯梯尼(公元前 384—前 322):古希腊政治家和演说家。——译者

② 传说中的罗马城的建立者罗慕洛斯原是一个牧童。——译者

③ 埃尼乌斯(公元前 239—前 169):拉丁诗人。——译者

④ 德伦斯(约公元前 190—前 159):拉丁喜剧作家。——译者

⑤ 奥维德(公元前 43—公元 8):拉丁诗人。——译者

⑥ 卡图里斯(约公元前 87—前 54):拉丁诗人。——译者

⑦ 玛提阿里(公元 40—104):拉丁诗人。——译者

⑧ 指以擅长描写享乐生活的拉丁作家彼得罗尼乌斯(卒于公元 66 年)。——译者

⑨ 东帝国即东罗马帝国;“东帝国的首都”指君士坦丁堡。——译者

我们为什么要到远古的时代去寻找事实的证据呢？其实，可靠的证据就在我们眼前。在亚洲有一个领土广袤的国家；在这个国家里，只要文章写得好，就可以当高官。如果科学可以使风俗日趋纯朴，如果科学能教导人们为祖国流血牺牲，能鼓舞人的勇气，中国人民早就成为贤明的、自由的和不可战胜的人民了。如果他们不是满身的恶习，如果罪恶之事在他们中间不是司空见惯，如果大臣们都有见识、法律都很严明，如果这个庞大帝国的众多居民能保证自己不受愚昧和粗野的鞑靼人的羁轭；如果这样的话，这个国家的那些饱学之士对它又有什么用处呢？他们满身的荣誉能给它带来什么好处？让它处处都是奴隶和坏人吗？

让我们拿少数几个国家的风尚和以上所说的情况作一对比。这少数几个国家的人民没有受那些无用的知识的浸染，用他们的美德铸造了他们的幸福，从而成为其他国家的楷模。早期的波斯人就是如此。在这个独特的民族里，人们之努力学习美德，同我们之努力学习科学是一样的；他们轻而易举地便征服了亚洲。只有他们才享有这样一份光荣：他们的政治制度史被一个作家写进了一部哲学故事书^①。塞族人就是如此；在我们当中至今还流传着对他们的称誉。日耳曼人就是如此；有一个史学家^②不大愿意用自己的笔去追溯一个文明、富足和耽于享乐的民族的恶事和缺点，但一写到日耳曼人的单纯、天真和美德，就不惜笔墨，详细铺叙。

① 句中的作家，指色诺芬；“哲学故事书”指色诺芬的《居鲁士传》——一部用小说的笔调描写波斯国王居鲁士二世一生故事的传记文学著作。——译者

② 句中的史学家，指塔西佗；塔西佗在他的《日耳曼尼亚志》中曾刻意描写日耳曼人粗犷的民族性格。——译者

处于贫穷和无知时期的罗马,就是如此。有一个朴实的民族^①就是如此,他们直到今天还活跃在我们眼前;他们是那样的勇敢,以致任何逆境都不可能使他们灰心丧气;他们是那样的忠诚,无论他人怎么做,都不能败坏他们的忠心。*

他们之所以喜欢其他的活动更甚于喜欢精神的活动,并不是因为他们的头脑愚笨。他们不是不知道在其他国家有那么一些无聊的人成天夸夸其谈地宣扬什么至高无上的善行,讲说什么是罪恶和美德;还有那么一些狂妄的理论家把自己吹得简直是好得无以复加,而把别人蔑称为“野蛮人”。他们仔细研究这些人的言行;研究的结果是,他们认为这些人的言行无一可取。**

有一个城邦^②就是建立在希腊的国土上的,这个以它幸福的无知和贤明的法律而名闻天下的共和国,是由半神人而不是由人组成的。这样一个共和国,我能忘记而不表述它吗? 他们的道德

① 指瑞士人,因为,正如卢梭后来在他的《新爱洛伊丝》中所称赞的,瑞士人“是自由的和风尚纯朴的,”还保留着“古人的遗风。”(卢梭:《新爱洛伊丝》,李平沅、何三雅译,译林出版社 2002 年版,第 34 页)——译者

* 有一些民族是如此的幸福:他们对于那些在我们当中很难消除的罪恶,连听都没有听说过;我不敢多谈他们,我也不敢多谈美洲的野蛮人,对于他们既简单又自然的政治艺术,蒙台涅不惜笔墨大写特写,不仅把它看得比柏拉图的法学还好,而且还把它看得比哲学家所能想象的最完美的人民政府还高明。他举了许多生动的例子,令人惊叹不已。他说:“了不起呀! 而他们却是连裤子都不穿的人!”

** 各位读者请注意:雅典人是非常严格地不许可他们的廉政法庭在判决书(对于这个法庭的判决,就连神都无法否决)中玩弄辞藻的;请你们告诉我,他们是出于什么原因而不喜欢辞藻的? 罗马人为什么要把医生通通逐出他们的共和国? 就因为还有那么一点人道之心,所以西班牙人才禁止他们的律师到美洲去。请问西班牙人对法学持什么看法? 人们总不至于说这是因为他们想用这个办法来弥补他们对印第安人造成的种种祸害吧!

② 指后文所说的斯巴达。——译者

是人们无法企及的。啊，斯巴达！那些夸夸其谈的理论家，在你们面前简直羞惭得无地自容！当种种罪恶之事随着艺术的兴盛而进入雅典的时候，当那个暴君煞费苦心收集诗圣的作品的时候，你却把艺术和艺术家、科学和科学家全都逐出了你的城垣。

让事实来说明其中的差别。雅典成了礼仪和文明之邦，成了演说家和哲学家的家园。随着语言的优美，人们的房屋也愈修愈漂亮。到处是艺术大师们在大理石和画布上雕刻或绘制的作品；为后来的各个时代的腐败的人们奉为典范的杰作，全都来自雅典。拉栖代梦人^①的景象没有这么辉煌；人们对他们的评说是：“他们生来就是讲求美德的，这个国家的空气散发出道德的馨香，斯巴达人给我们留下的，全是英勇行为的记录。”如此美好的景象，岂不是比雅典的那些花里胡哨的大理石雕像更壮观吗？

是的，有些贤者曾经抵制过这股大潮流，使缪斯居住的这片土地没有受罪恶之事的浸染。请听一听他们当中第一个最不幸的人^②对他那个时代的学者和艺术家是怎样评论的。

他说：“我研究过那些诗人，原以为他们都是其才学足以使自己充满信心而且也令别人衷心敬佩的人。他们自以为是智者，而人们也把他們看作是智者，其实，他们根本就不是。”

“研究了诗人之后，”苏格拉底继续说道，“我又接着研究艺术家。谁也不像我这样不懂艺术，谁也不像我这样深信他们掌握了艺术的奥秘。然而我发现，艺术家们的情况并不比诗人的情况更

① 即斯巴达人。——译者

② 指后文提到的苏格拉底。——译者

好,而且这两者都抱有同样的偏见。他们当中最高明的人因为在他们那一行里十分出色,便自以为是人类当中最聪明的人。他们那副自以为了不起的样子,反倒使我认为有损于他们的知识。因此,我祈求神的启示,并问我自己:我是像我现在这个样子好呢,还是像他们那个样子好?是通晓他们的那些知识好呢还是像我现在这样一无所知好?我向我自己并向神回答说:我还是像我现在这个样子为好。”

“无论是诡辩派哲学家,还是诗人、演说家、艺术家或我,我们都不知道什么是真,什么是善,什么是美。然而在我们之间有一个区别,那就是:尽管这些人什么都不知道,但他们都自以为什么都知道。我与他们不同:虽然我什么都不知道,但我至少对我的无知是毫不怀疑的。因此,由神的启示给予我的这种优越的智慧简单说来就是:我深深知道,对于我不明白的事物,就真的是不明白。”^①

以上是这个被神明认为是最聪明的人、被希腊人公认为是雅典最有学问的人——苏格拉底对无知的赞美!如果他今天复活的话,我们的学者和艺术家们能使他改变他的看法吗?不能。先生们,这个正直的人依然会蔑视我们无用的科学,他绝不赞成充斥我们各个地方的书愈来愈多,而且,正如他已经做过的那样,他将只把他一生行事的记录 and 美德留传给他的学生和后人,作为对他们的教育。他教育人的方法之好,就好在这里!

① 以上几段话,引自柏拉图的《苏格拉底赞》。——译者

苏格拉底在雅典首开大炮,老加图^①接力,在罗马对那些败坏他的同胞的道德和消磨他的同胞的勇敢精神的矫揉造作的希腊人大加抨击。然而,科学、艺术和雄辩术依然四处泛滥;罗马满街都是哲学家和演说家。人们不仅无视军队的纪律,而且轻视农业,拉帮结派,忘记了祖国;张口就是什么伊壁鸠鲁^②、芝诺^③和阿塞西拉斯^④,而对神圣的自由、大公无私与对法律的服从,却一字不提。就连他们自己的哲学家也说:“自从在我们这里出现众多的学者以后,好人就被埋没了。”在此以前,罗马人是厉行美德的,但是,自从他们开始研究美德以后,美德反而全都消失了。

啊,法布里西乌斯!^⑤如果你不幸又复活在人间,看见你所亲手挽救并以你的盛名比它的战功更使之扬名天下的罗马如今竟然是这样一副浮华的样子,你高洁的灵魂将作何感想呢?也许你会这样说:“天啦,从前为节制欲念和厉行美德的人所居住的茅屋和农舍,如今到哪里去了?罗马人的朴素怎么会变得如此骄奢?说起话来怎么会这么一副怪腔怪调?风气怎么会如此萎靡?这些雕像、绘画和建筑物,有什么意义?疯狂的人们啊,你们怎么啦?你们原本是其他民族的主人,而如今你们竟变成了你们所征服的那些行为放荡的人的奴隶了吗?你们让那些徒逞口辩的人来统治你们吗?你们在希腊和亚洲流血牺牲,就为的是使那帮建筑家、画家

① 老加图(公元前 234—前 149):古罗马政治家,曾任纠察风俗的监察官。——译者

② 伊壁鸠鲁(公元前 341—前 270):希腊享乐主义哲学家。——译者

③ 芝诺(西提乌姆的芝诺,公元前 335—前 264):希腊哲学家,斯多葛学派的创始人。——译者

④ 阿塞西拉斯(公元前 316—前 241):希腊怀疑主义哲学家。——译者

⑤ 法布里西乌斯是古罗马的一位以道德高尚著称的执政官。——译者

和雕塑家与优伶发财致富吗？从迦太基运回的战利品竟被一个吹笛子的人全都毁掉了吗？^① 罗马人啊，赶快把那些圆形剧场拆掉，把那些大理石雕像打碎，把那些绘画通通焚毁，把那些约束你们并以他们害人的艺术腐蚀你们的奴隶逐出罗马。让他人去炫耀那些毫无实际用处的才能，而唯一值得罗马人具备的才能是征服世界，使美德在全世界发扬光大。尽管西奈阿斯^②认为我们的元老院宛如一处君王们集会的场所，但他并没有被五光十色的排场和花里花哨的陈设所迷惑。他根本不听那些夸夸其谈的人咬文嚼字的谈话，根本不正眼瞧他们写的美妙的文章。在西奈阿斯看来，什么是最壮观的场面？啊，公民们，西奈阿斯认为壮观的场面，是你们的财富和艺术无法塑造的。他认为天下最壮观的场面，是那两百个具有管理罗马和统治世界的才能的德高望重的人举行的会议。”

现在让我们把远方和远古的事情放在一边不谈，转过头来谈发生在我们国家和我们眼前的事情；说得更确切一点就是：把那些有害于我们高尚心灵的有伤风化的事情放在一边不谈，让我们别白花力气换个说法去讲述同一件事情。我之所以要借助于法布里西乌斯在天之灵，并不是没有用处的；我所引用的这个伟大人物讲的那番话，能从路易十二和昂利四世^③之口说出来吗？是的，在我们这里，苏格拉底也许是不会饮鸩而死的，但他将从一个更加苦涩

① 文中所说的“吹笛子的人”指罗马著名的暴君尼禄。据说，当他下令烧掉罗马城中所有从迦太基运回的战利品时，火光熊熊的景象竟使他高兴得狂吹笛子。——译者

② 西奈阿斯：公元前3世纪希腊伊皮鲁斯国王皮鲁斯二世派往罗马商谈和平条约的使臣。——译者

③ 路易十二(1462—1515)和昂利四世(1553—1610)：法国国王。——译者

的酒杯里尝到嘲笑和轻蔑，其痛苦比死亡还大一百倍。

可见，在任何时代，过骄奢淫逸和奴役的生活，都是上天对我们为了改变它永恒的智慧让我们所处的幸福的无知状态而做的努力所施加的惩罚。它用来掩盖它的一切安排的帷幕之所以那么厚，好像就是为了告诫我们：它不愿意让我们去做那些无用的研究工作。请问，在它对我们的诸多教诲中，我们从其中的哪一条受了益？有哪一条我们违背了也不受惩罚？人们啊，你们要知道，大自然之所以不让我们去碰科学，其道理，同母亲之所以不让孩子去玩危险的玩具是一样的。它不让你们知道的那些秘密，都是它小心翼翼不让我们遭受的祸害。你们在寻求知识方面所遇到的那些困难，无一样不是它为了提醒你们而设置的。人是喜欢做恶事的；如果人不幸生来就是有许多知识的话，他们还会做更多的恶事。

以上这些话，对人类来说，是多么地令人羞惭啊！听了这番话，我们的骄傲心该多么地感到愧疚啊！什么！难道说要无知才能为人正直吗？科学和道德是互不相容的吗？如果这样来看问题的话，什么结论得不出来呢？为了调和这些表面的矛盾，只需仔细研究一下那些使人眼花缭乱和令人莫测高深的名目是多么无聊和毫无意义就行了；因为那些名目本来就是我们滥加于人类的知识的。现在，让我们从科学和艺术的本身来观察科学和艺术；让我们看一看从它们的进步中产生了些什么结果。只要我们的论证同历史的推论相符合，我们就应当毫不迟疑地加以接受。

第二部分

有一个古老的传说从埃及传到希腊，说世上的种种科学都是由一个与人类的安谧为敌的神创造的。^{*}科学是在埃及诞生的，而埃及人自己对科学又是怎样看法的呢？他们曾仔细研究过产生科学的根源。的确，无论是查遍世界的编年史，还是通过哲学的理论研究来推论难以确定的史事，都找不到人类的知识有一个表明人类喜欢研究科学的起因。天文学诞生于人的迷信，雄辩术是由于人们的野心、仇恨、谄媚和谎言产生的，数学产生于人们的贪心，物理学是由于某种好奇心引发的。所有这一切，甚至连道德本身，都是由人的骄傲心产生的。由此可见，科学和艺术都是由于我们的种种坏思想产生的；如果他们是由于我们的好思想产生的话，我们对它们的好处就不这样怀疑了。

它们的产生是缺乏正当的理由的，这一点，只要稍微观察一下它们的目的，就可以看出来。如果没有滋生艺术的奢侈之风，艺术对我们有何用处？如果没有人间不平之事，我们为什么要精研法

^{*} 人们很容易看出普罗米修斯这则寓言故事的寓意。把普罗米修斯锁在高加索山上的希腊人对普罗米修斯的看法，似乎并不比埃及人对他们的神特杜斯的看法好。有一则故事说：“撒提尔第一次看见火的时候便想亲吻和拥抱火，但普罗米修斯对他大声喊道：‘撒提尔，你要为你脸上的胡须哭泣的，因为谁一碰到它，它就要烧谁。’”

律？如果没有暴君、战争和阴谋家，我们为什么要撰写史书？总而言之，如果每个人都只专注于尽人的天职和满足于自然的需要，时时为祖国、穷苦的人们和朋友效力，他为什么要成天去苦苦思索呢？难道我们生来就是为了死也要死在那口深藏着真理的水井的井边吗？^① 单单想到这一点，就足以使一切想通过哲学的研究而求知的人刚迈出第一步就往后退了。

在科学探索中，要遇到多少危险啊！要误入多少歧途啊！要经过多少错误，才能达到真理啊！而错误给人们造成的危害，比真理给人们带来的益处大千百倍。这种得不偿失的情形，是显而易见的，因为造成谬误的原因有无数种，而真理存在的方式只有一种。何况谁是在真诚寻求真理？而且，即使他怀有真心，我们又凭什么标志去识别他的真心？在许许多多不同的看法中，我们拿哪一种看法作标准去评判其他的看法呢？* 而最困难的是：即使我们幸而最后发现了真理，在我们当中谁知道该怎样好好地应用它呢？

如果说我们的各门科学想达到的目的是虚妄的，那么，它们所产生的后果则是很危险的。科学产生于人的闲逸，它们反过来又

① 古罗马政治家和演说家西塞罗在他的《学园篇》中引用了古希腊哲学家德谟克利特(约公元前460—前370)的一句名言：“真理已潜入井底。”卢梭在这里提出的问话，就是有感于德谟克利特的这句名言而发。——译者

* 人们愈是所知甚少，反而自以为所知甚多。逍遥学派^②是真的什么都不怀疑吗？笛卡尔不是说宇宙是由立方体和旋涡运动构成的吗？甚至今天在欧洲，不是有那么一个浅薄的物理学家敢说自己能解释连真正的哲学家都永远无法解释的电学的奥秘吗？

② 希腊哲学家亚里士多德创立的学派。——译者

助长人的闲逸。它们对社会必然造成的第一个危害,是无法弥补的的时间的损失。在政治上,同在道德上一样,不做好事就是一大罪过,因此,凡是没有用处的公民都应当被认为是有害的人。大哲学家们啊,由于你们的研究工作,我们才知道物体是按什么比率在空间互相吸引的;现在,请你们告诉我:行星是按什么关系在相同的时间里在太空运行?什么样的曲线有交叉点、拐折点和歧点?人类怎么会把万物都看作是神?灵魂和肉体之间怎么会虽不相沟通而又能像两个时钟那样互相符合?什么星球上可以住人?什么昆虫的繁殖方式是非常奇特的?大哲学家们啊,我们是从你们手中学到许多深奥的知识的,现在,请你们告诉我:如果你们不教给我们这么多东西,我们是不是因此就会人口减少?是不是就不会治理得这么好?是不是就不这么为人所畏惧了?是不是就不这么繁荣或者更加邪恶了?现在,回过头来谈你们的业绩。请你们想一想:连你们学者当中最有知识的学者和公民当中最好的公民所完成的那些业绩对我们的用处都如此的微乎其微,那么,对于那一群空耗国家钱财的不入流的作家与游手好闲的文人,我们应当怎样评说呢?

我说什么来着?我说他们游手好闲,成天什么事也不干吗?但愿上帝让他们真的成天晃晃荡荡什么事也不干才好呢。这样,风俗反而会更加良好,社会反而会更加安宁。然而这帮爱摇唇鼓舌的人却到处乱窜,到处宣扬他们荒唐的奇谈怪论,破坏人们的信仰的基础,败坏人们的道德。他们轻蔑地嘲笑祖国和宗教这两个古老的名称;他们把他们的才能和哲学全都用来摧毁和败坏人类当中最神圣的事物。这倒不是他们从心底里仇恨道德和我们的信

条,而是由于他们一心想与公众的舆论为敌。因此,若想使他们重新回到神的祭坛前,只需把他们赶到无神论者那里去就行了。唉,爱自我标榜的人呀,你们什么事情干不出来呢?

浪费时间固然是一大罪过,而文学和艺术造成的祸害,比浪费时间的罪过还大得多。奢侈就是如此。同文学与艺术一样,奢侈也是产生于人的闲逸和虚荣。没有科学和艺术,奢侈之风就很难盛行;而没有奢侈之风,科学和艺术也无由发展。我知道有一位爱发怪论的哲学家^①否认各个时代的史实,胡说什么奢侈可以使国家兴旺繁荣。不过,尽管他忘记了古往今来的禁止奢侈的法律^②,但他敢否认良风美俗是帝国长存必备的主要条件吗?他敢否认奢侈是与良风美俗背道而驰的吗?说奢侈是财富明确无误的标志,说它甚至可以使财富成倍地增加,请问:“从这个只有我们这个时代才能产生的奇怪论调中,将得出什么结论呢?如果为了发财致富就可以不惜一切代价的话,道德将变成什么样子?”古代的政治家历来是不厌其烦地告诫人们要保持良好的风尚与道德的,而我们今天的政治家却大力提倡发展商业和追逐金钱。一位政治家说一个人在某个国家的价值只相当于他在阿尔及尔卖身的价钱;另一个政治家则按照这个说法一算,发现在有些国家一个人却一文不值,而且,在另外一些国家里,一个人的身价比一文不值还要贱。

① 指 J. F. 麦隆;他在《论贸易》(1734)一书中鼓吹讲求奢侈,可以使经济繁荣。——译者

② 据史书记载,古罗马颁布过这种法律,但并未刹住奢侈之风。时间一长,法律成了一纸空文。在法国,法王弗朗索瓦一世和昂利四世也颁布过同样的法律。英国人休谟写过一本《论奢侈》,对当时的奢侈之风大加抨击。——译者

他们像对牲口估价那样估算人的价值。在他们看来,一个人对国家的价值,仅相当于他自己的消费。因此,一个西巴里人^①可以抵三十个拉栖代梦人。请大家猜一猜,在斯巴达和西巴里这两个共和国中,哪一个被一小撮农夫所征服?哪一个使亚洲人闻风丧胆?

居鲁士的王国是被一个比波斯最小的省的省督还穷得多的君主的三万人征服的。塞族人尽管是各民族中最穷的民族,但却能抵御天下最强大的君王。两个著名的共和国^②争夺世界,一个特富,一个很穷,结果是后者打败了前者。罗马帝国把全世界的财富都搜刮一空之后,自己却被那些根本就不知道“财富”为何物的人所消灭。法兰克人之能征服高卢人,撒克逊人之能战胜英格兰人,不是靠别的法宝,而是靠他们的勇猛与赤贫。有那么一群其最大的奢望只不过是想要得到几张羊皮的穷山民^③,在挫败了奥地利人的锐气之后,又打垮了使全欧洲的君王都感到害怕的既富且强的勃艮第王朝。最后,查理第五^④的继承人尽管又强大又聪明,而且有印度群岛的财富做后盾,但最终竟被一小撮捕鲱鱼的渔夫^⑤打得全军覆没。但愿当今的政治家放下手中的算盘,仔细想一想这些事例。但愿他们认识到:金钱固然可以买到一切,但却不能培养

① 指意大利南部的古城西巴里的居民;该城居民以穷奢极欲著称;公元前 510 年,西巴里被克罗顿人夷为平地。——译者

② 指公元前 3 世纪布匿战争中的迦太基和罗马。——译者

③ 指 13 世纪到 15 世纪的瑞士居民。——译者

④ 查理第五(1500—1558):西班牙国王。——译者

⑤ 指荷兰人。荷兰被西班牙国王查理第五征服,到 1566 年开始起兵反叛,于 1572 年终于击败西班牙国王菲力普二世的军队,宣布独立。——译者

风尚与公民。

然则,奢侈问题究竟涉及什么问题呢?它涉及帝国的命运,即:是让帝国烜赫而短暂呢,还是使帝国有德而长久?我说烜赫,烜赫什么呢?讲究排场与讲求诚实,这两种追求是不可能同时并存在正直的人的心中的。被许许多多无益之事败坏了的心,是不可能上进到去追求伟大的目标的。即使它有这种力量,它也无此勇气。

每个艺术家^①都喜欢受人吹捧。受到他同时代的人的称赞:在他所得到的报偿中这是最珍贵的报偿。不过,如果不幸在他所生活的民族和时代里,闻名一时的学者竟让一群轻浮的年轻人左右着他的文风,人们在那些践踏他们的自由的暴君的淫威下竟放弃了他们自己的追求,男人只敢赞美女人的娇柔*,杰出的诗剧被人遗忘,美好的音乐遭人鄙弃;在这种情况下,他是怎样去博得人

① 从上下文看,这里的“艺术家”一词,泛指美术家和文学家。——译者

* 我并不认为妇女智力的提高本身是一件坏事。这是大自然为了人类的幸福而送给她们的一件礼物,只要好好地加以引导,它所产生的好处,就能像它今天所造成的坏处一样多。人们还没有充分认识到对统治着另一半人类的这一半人施行的良好教育将给社会带来多大的好处。男人应当时时表现出为女人喜欢的样子,因此,如果你们希望男人们都变成有道德的和高尚的人的话,那就应当使妇女们懂得什么是心灵的伟大和高尚。这个问题所引起的思考,柏拉图从前曾经谈论过,是值得一个能按照这位大师的思路研究这个问题的人撰文深入讨论的,是值得他为如此一件伟大的事业大声疾呼,唤起人们的注意的。^②

② 卢梭对女性是十分尊重的,他在他的《论人与人之间不平等的起因和基础》一书的献词中有一段赞扬妇女的话,他说:“在共和国中占人口总数一半的可敬的妇女们给另一半人创造了幸福。”(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2007年版,第29—30页)关于卢梭对女子教育问题的论述,请参见卢梭《爱弥儿》第5卷中的《苏菲,或女人》(李平沅译,商务印书馆2007年版,下卷,第526页)和李平沅著《如歌的教育历程》下篇第8章《卢梭笔下的女性》(山东人民出版社2008年版,第220页)——译者

们的称赞的呢？各位先生，他是怎样做的呢？他只好把他的天才降低到他那个时代的水平；他宁肯作一些在他活着的时候受人喜欢的平庸的作品，而不愿意作只有在他死后很久才享盛名的好作品。大名鼎鼎的阿鲁埃^①，请你告诉我，为了故作风雅，你牺牲了多少强壮有力的美？为了炫耀你在一些鸡毛蒜皮的小事上所能表现的风流才华，你少写了多少伟大的作品？

奢侈之风一盛行，必然会败坏风尚；风尚一败坏，又必然会败坏人们的审美力。如果在才俊之士中间有一个心灵坚毅的人拒不趋时媚俗，不愿制造无聊的作品来玷污他自己，那他就必然会遭到不幸！他将贫困而死，被人遗忘的。但愿我在这里所说的这番话，只是一种揣测，而不是确有其事。卡尔啊，皮埃尔啊^②，你们手中的笔是用来画装点我们圣殿威严景象的圣洁的画像的，现在世风日下，你们赶快把笔放下，否则，它就会被滥用去给小马车的车厢上画淫画的。^③ 还有你庇加尔^④，可与普拉西泰理斯^⑤和斐狄阿斯^⑥一比高低的庇加尔，你手中的凿子古人是用来雕刻神像的（见

① 阿鲁埃，即伏尔泰；伏尔泰的原名是：弗朗索瓦·玛丽·阿鲁埃。——译者

② 卡尔，本名夏尔·安德列·凡·鲁（1705—1765）；皮埃尔，本名让·巴普蒂斯特·凡·鲁（1684—1745）；弟兄二人都是擅长画以《圣经》故事为题材的巨幅彩色画画家。——译者

③ 后来，卢梭在他的《新爱洛伊丝》卷5第2封信中借圣普乐之口，对当时巴黎女人专用的小马车的车厢上乱画图画的现象提出批评。他说：“有些女人还公然采用或支持这种做法，而且，她们的马车还比男人的马车多画几幅挑逗色情的图案。”（卢梭：《新爱洛伊丝》，李平沅、何三雅译，译林出版社2002年版，第537页）——译者

④ 庇加尔（1714—1785）：法国雕刻家。——译者

⑤ 普拉西泰理斯（公元前390—前330）：希腊雕刻家。——译者

⑥ 斐狄阿斯（公元前490—前431）：希腊雕刻家。——译者

到这些神像,就可使我们原谅他们的偶像崇拜),如今,无与伦比的庇加尔啊,你的手只好去捏制大肚子的丑泥人了,或者就让它闲着什么事也不做吧。

一提到风俗,我们便不能不欣然想起古时的纯朴景象。那出自大自然之手的湖岸风光之美^①,真是赏心悦目,观之令人流连忘返。那时候,诚朴有德的人们喜欢请神明来见证他们的所作所为,同他们住在同一间小屋里。如今,人变邪恶了,不愿意看见这些妨碍他们行事的旁观者了,就把神打发到漂亮的庙宇里。后来,人们又把神赶出庙宇,由他们自己去住。如今的神庙已经同公民的住宅没有多大区别了。眼下,世风的堕落已经到了极点;我们可以这么说,神如今是被放置在大人物的豪宅的大理石门柱上的,是雕刻在哥林多式的柱子上的:这种做法,简直是把坏事做到头了。

当生活中的享受愈来愈多,艺术一天比一天完美,奢侈之风到处蔓延的时候,人的勇敢精神便消磨了,军中的士气便瓦解了。这一切,都是人们在阴暗的实验室搞科学和艺术所产生的结果。当哥特人在希腊到处掳掠的时候,所有的图书馆之所以一座也没有被焚烧,是由于有一个哥特人提出:把图书馆留给敌人,使他们成天懒洋洋地坐在图书馆看书,从而荒废他们的军事操练。查理八世^②几乎是兵不血刃便占领了托斯堪尼和那不勒斯王国的;他的臣子们都认为这么出乎意料的顺利,完全是由于意大利的王公贵族们都喜欢使自己成为精通工艺的艺术家和知识渊博的学者,而

① 指卢梭的家乡日内瓦的日内瓦湖的湖岸风光。——译者

② 查理八世(1470—1498):法国国王,公元1494年曾派兵入侵意大利。——译者

不愿意当勇猛好斗的战士。的确,正如那个评述这两件史事的眼光深邃的人^①所说的:所有这些事例告诉我们,无论在军事上和其他类似的事情上,科学研究是只会削弱人的勇气而不会鼓舞人的勇气的。

罗马人承认:随着他们开始喜爱绘画、雕刻和金银器皿与精研工艺之时起,他们骁勇善战的气概便逐渐消失。这个泱泱大国似乎注定要成为其他民族的前车之鉴,因为,自从梅迪奇家族^②兴起和文艺复兴之后,意大利几个世纪以来所享有的威名便再次甚或永远付诸东流了。

古希腊的那几个以制度优良著称的共和国,都曾明令禁止它们的公民从事坐在屋子里悠悠闲闲工作的职业,因为那是有伤身体和消磨志气的。请大家想一想:那些稍有一点儿需要未满足,遇到一点点艰苦便往后退的人,能忍受饥渴、不怕劳累和不怕死亡吗?从来没有干过艰苦活儿的士兵,有承担艰苦工作的勇气吗?在那些连骑马的力气都没有的军官率领下,士兵们有力气急行军吗?尽管有一些训练有素的现代士兵也很勇敢,但他们的那一点儿勇敢的表现,也否定不了我在上面发表的看法。有些人向我夸赞这些士兵在某天某天的战斗中所表现的勇敢,但人们没有告诉我:那些士兵是否能承受过度的劳累和抵御严冬与酷暑的来临。只要稍稍有一点儿烈日或风雪,只要稍稍缺乏某些小小的东西,用

① 指蒙台涅。蒙台涅的这段评论,见他的《论文集》,卷1,第24章。——译者

② 梅迪奇家族:意大利佛罗伦萨的一个以兴办商贸和银行起家的大家族,其势力,从15世纪起,就左右佛罗伦萨的政治、经济和文化生活达三个世纪之久。——译者

不了几天工夫,我们最精锐的部队就会士气低沉,完全丧失战斗力。勇猛无畏的战士啊!请让我告诉你们很少听人说起的真实故事。你们很勇敢,这我知道。如果在汉尼拔^①的率领下,你们在坎尼和特拉西门尼斯是能打胜仗的;如果在恺撒^②的率领下,你们是能渡过鲁比贡河去攻占罗马的。然而,当年第一个翻越阿尔卑斯的那位将军^③的部下,如果是你们,那他是成就不了这一伟业的;那位征服你们祖先的将军^④率领的,如果是你们这样的士兵,那他是不可能获此战功的。^⑤

战役的胜利并不等于战争的胜利。要取得战争的胜利,将军们必须有一套高于打赢某一战役的战略才能。能勇敢上战场的人,也不见得就不是一个蹩脚的军官;对士兵来说,多一点耐力和毅力,也许比猛冲猛打更需要,因为猛冲猛打并不保证不死亡。对国家来说,军队是被酷暑或严寒致死,还是被敌人消灭,这有什么区别呢?

如果说搞科学研究对士兵的勇敢精神是有害的话,它对道德的提高就更不利了。从我们童年时候起,人们就拿一些毫无意义的东西来教我们,虽把我们教得外表上看起来很机灵,但却败坏了

① 汉尼拔(公元前247—前183):迦太基名将,公元前217年率军越过阿尔卑斯山,大败罗马军队于特拉西门尼斯湖。——译者

② 恺撒(公元前101—前44):罗马军事家和政治家,公元前58年远征高卢,公元前49年回师意大利,强渡鲁比贡河,进军罗马,击败庞贝,成为罗马的独裁者。——译者

③ 指汉尼拔。——译者

④ 指恺撒。“你们的祖先”指法国人的祖先古高卢人。——译者

⑤ 这两大段话,是先赞骁勇的统帅汉尼拔和恺撒,后贬没有战斗力的法国士兵;到了卢梭那个时代,波旁王朝的士兵已经士气消沉,成了“老爷兵”,故卢梭有此感慨。——译者

我们的判断能力。我发现,人们到处都不惜花费巨额的金钱修建规模庞大的学校来教育青年;学校里什么东西都教,就唯独不教他们做人的天职。你们的孩子不会说他们自己的语言,但却能说在任何地方都用不着的语言,会作一些几乎连他们自己也看不懂的诗。孩子们不仅没有学到区别真理与谬误的本领,反而学会了一套善于诡辩的技能,把真理与谬误搞混,使人分不清真伪。什么叫崇高,什么叫正直,什么叫谦和,什么叫人道,什么叫勇敢,他们全然不明白。“祖国”这个亲爱的名词,他们充耳不闻。虽说他们也曾听人谈起过上帝,但不是为了使他们敬畏上帝,而是为了使他们对上帝的感到恐惧。* 有一位贤者说^②:让我的学生把时间都用去玩网球,这样,至少他的身体可以变得更加灵活。我当然知道应当让孩子们经常运动;对他们来说,懒闲是最有害的。然则,应该教他们学什么呢?这的确是一个大问题!我的看法是:他们应当学习的,是他们成人之后应该做的事,** 而不要去学那些他们应该忘

* 见《哲学思想录》^①。

① 作者的这条脚注,指的是狄德罗的《哲学思想录》第8段;该段的全文是:“有一些人,我们不能说他们敬畏上帝,而只能说他们对上帝感到恐惧。”(狄德罗:《哲学著作选集》,巴黎伽尼埃出版社1964年版,第13页)——译者

② 指蒙台涅。蒙台涅在这里发表的见解,见他的《论文集》,卷1,第24章。——译者

** 斯巴达最伟大的国王对斯巴达人施行的教育就是如此。蒙台涅说:“这件事情值得我们深思:按照莱格古士的良好政策(他的政策的确是非常之好),人们对儿童的教育是非常重视的,而且几乎把它当作一件主要的工作来抓,甚至就在缪斯的庙堂里,他们对孩子们也很少讲什么理论。由于心情活泼的年轻人不愿意受任何枷锁的束缚,所以人们给青年人延聘的老师,不是什么学者,而是在培养豪放的气概、行事的谨慎和公正方面有专长的人。”(接下页注)

记的东西。

在我们的花园里安放了许多雕像，在走廊里挂了许多绘画。你们对这些用来让公众观赏的艺术杰作持什么看法？你们以为他们是祖国的保卫者吗？或者，是以其德行为祖国争光的伟大人物吗？不是。他们都是一些心灵和理智十分乖张的人物，是为了满足孩子们的好奇心而从古代的神话故事中精挑细选出来的，而且，毫无疑问，是为了使孩子们先看一看这些恶行的榜样，然后才开始识字读书。

这一切荒谬的做法，如果不是由于人的才能的差异和道德的败坏在人与人之间形成的罪恶的不平等所导致的，那又是什么原因导致的呢？这是我们的学术研究所产生的最明显的后果，而且

（接上页注）现在让我们来看这位作者是怎样描述波斯人的。他说：“柏拉图说：他们对将来继承王位的长子是这样教育的，孩子出生之后，他们不是把孩子交给女人去抚养，而是交给以德行而受到国王信任的宦者去负责使孩子的身体长得又美又健康。满七周岁以后，就教孩子骑马和打猎；孩子长到十四岁，他们就把孩子交给这样四个人，即国中最有智慧的人、最正直的人、最谦和的人和最勇敢的人。第一个人教他宗教的教义，第二个人教他为人要真诚，第三个人教他如何克制他的欲念，第四个人教他无所畏惧。”我在这里补充一点，那就是：这四个人都应当教他做好人，谁也不教他如何当学者。

据色诺芬说：阿斯提亚齐斯要居鲁士向他讲一讲他最重要的教训是什么。阿斯提亚齐斯说：“在我们的学校里有一个大孩子的外衣太小，他把他的外衣给一个身材比他矮小的小伙伴，而强把小伙伴的外衣脱下来穿在自己身上。老师来请我评判这场争端。我说，此事就让他们这样办吧，因为就衣服的大小来说，这样交换一下，对双方都更合适。他说我这样裁判不对，因为我只考虑到了衣服的舒适，而没有首先考虑正义。从正义出发，谁也不能强把属于他人的东西夺走。他说那个大孩子受到了惩罚，同我们乡村学校里的孩子因忘了“τύπτω”（希腊文：打）这个词的第一格过去时必定要受惩罚是一样的。我的老师还对我讲了许多实例，使我终于相信他的学校的确是那么好。”

是一切后果之中最危险的后果。如今,对于一个人,不问他是否正直,而只问他是否有才华;对于一本书,不看它是否有用,而只看它是否写得好。对于有才的人,我们滥加奖励;而对于有德的人,我们却一点也不尊敬。对于夸夸其谈的话,我们给以千百种赏赐,而对于美好的德行,却一种奖励也没有。请各位先生告诉我:荣获这所学院奖赏的最好的论文所得到的荣誉,能和建立这个奖项的崇高宗旨相比吗?

贤者是不追逐利禄的,但他对荣誉并不是无动于衷的。当他看见“荣誉”被人们如此滥加给予,他的精神(他的精神只要稍加鼓励,就能激发起来对社会产生良好作用的)就会消沉、一蹶不振。长此下去,人们必将愈来愈偏爱那些讨人喜欢的才能,而不看重有实际用处的才能。自从科学与艺术复兴以来,这种现象愈来愈严重。我们有许多物理学家、几何学家、化学家、天文学家、音乐家、画家和诗人,但就是没有公民。如果还有的话,他们也是分散在穷乡僻壤,一生贫困,被人轻视。那些向我们提供粮食并向我们的孩子提供牛奶的人的处境,就是如此;我们对他们的感情,就是如此。

不过,我也承认,这种糟糕的情况没有想象的那么严重。因为上天早已做了安排:他在各种毒草旁边种了解毒的药草,在各种凶恶的动物的身体中放了能医治它们给人造成的伤害的药;同样,上天也教导各国的君主(他们是传播上天教导的使者)模仿他的智慧。他让那位年年都将获得新的光辉成就的伟大君

王^①也要像他那样行事：在科学和艺术的领域中虽建立了那些拥有有害人类的知识的著名的学院，但要督促它们倡导美好的风尚和维护风俗的纯洁，并严格要求它们接纳的成员务必身体力行。

这些高尚的学院，得到了那位君王的贤明的继承者的大力支持，并为欧洲各国的君王所仿效，因此，它们至少可以成为文人学士们的一种约束。因为，既然他们都渴望获得进入这些学院的荣誉，那他们就必须严格要求自己，以他们有益的作品和无可指摘的端方行为证明他们配享这份荣誉。凡是对优秀的文学作品设置奖项的学院，都应当选择足以在公民们的心中激起对道德热爱的题材，从而表明这些学院本身就是热爱道德的，让人民有此难得的机会欣然看到这些博学的学院不仅致力于对人类传播有益的知识，而且还努力于对人们施行有益的教育。

人们对我提出的反对意见，没有一个不反而再次证明我的看法是正确的。花那么多心思，表明有花那么多心思的必要；而对于并不存在的坏事，是用不着去寻求补救的办法的。目前的办法既然没有足够的效果，为什么还把它们当作良方呢？为了学者们的利益而设立那么多机构，反而模糊了科学研究的目的，使学者们为搞科学研究而搞科学研究。从人们采取的办法看，似乎是担心农夫太多而哲学家太少。我不想在这里贸然把农业和哲学加以比较，人们是不喜欢做这种比较的。我只想问一问：什么叫哲学？最著名的哲学家的著作里讲了些什么？这些智慧之友给人们带来了

① 指法国国王路易十四。——译者

什么教益？他们当中的每个人都在广场上叫嚷：“到我这里来，只有我不骗人。”一听他们的话，人们岂不明白他们都是一群江湖骗子？一个说^①并不存在实体，一切都是表象；另一个说^②除了物质以外，便没有别的实体，除了人以外，就没有其他的神；这个人说^③既没有善行，也没有恶行，善和恶都是虚妄的；那个人又说^④人是豺狼，他们互相残害已见惯不惊，成了平常事。各位哲学大师啊！把这些有益的东西拿去教你们的朋友和你们的孩子吧；教给他们，你们不久就会大有收获的，而我们也就不用担心我们当中有哪一个人会成为你们这帮人的同伙了。

那些出类拔萃的大师，竟然是这么一种人！可他们生前却受到他们同时代的人的无比敬重，死后还受到人们永远的怀念呢！他们教给我们的，竟是那么一些高深的学问，还要由我们一代又一代地传给我们的子孙。异教徒的书虽充满了违背人类理智的荒唐语，但它们留下的东西，能与印刷术在《福音书》盛行的时代印制的那些可耻的著作相比吗？留基伯和狄阿格拉士^⑤的亵渎宗教的著作，已经随着他们的死亡而消失。那时，人们还没有发明可使人的

① 指英国神学家贝克莱(1685—1753)。——译者

② 指法国哲学家霍尔巴赫(1723—1789)。——译者

③ 指谁？很难确定；有人认为是《蜜蜂的寓言》的作者曼德维尔——一位于17世纪在英国行医的荷兰医生。这位医生在书中“对人类的美德大加贬抑”。（见卢梭：《论人与人之间不平等的起因和基础》，李平沅译，商务印书馆2007年版，第72页）——译者

④ 指英国哲学家霍布斯(1588—1679)。——译者

⑤ 留基伯是古希腊哲学家德谟克利特的老师，狄阿格拉士是德谟克利特的学生；三人都是无神论的唯物主义哲学家。——译者

荒谬作品永远长存的办法。然而,由于有了活版印刷术*和它的广泛应用,霍布斯和斯宾诺莎^①的那一套危险的胡言乱语便可以永留后世了。让我们的祖先由于知识浅陋和性格粗犷而无法读懂的这类著名的著作流传四方,让它们在我国的子孙中随着那些散发出我们这个时代的风气的腐朽气味的有害的作品到处流传,愿它们为后世的人们留下一部记述我们的科学与艺术的进步和作用的可信的史书。如果他们能读到这本书,他们就不会对我们今天讨论的问题感到困惑了。只要他们不像我们这样荒唐,他们就会举着双手向天,怀着满腔的痛苦说:“全能的上帝啊,你手中掌握着人的心灵,快把我们从我们父辈的论调和害人的艺术中解救出来,把无知、天真和贫穷还给我们,只有它们才是唯一能使我们幸福和受到你的珍视的财富。”

既然科学和艺术的进步没有给我们真正的福祉增添任何东西,既然它们败坏了我们的风俗,而风俗的败坏又损害了我们的审

* 由于印刷术在欧洲造成了可怕的混乱,再鉴于这个祸害日益加剧而将影响到未来,人们很容易看出,各国君王必将毫不犹豫地加紧把这项技术逐出他们的国家,就像他们当初努力在他们国家推广这门技术一样。阿默特苏丹先是答应了几个自命为高雅之士的人纠缠不休的请求,同意在君士坦丁堡建立一家印刷厂,但印刷厂刚开工修建不久,就被下令拆毁,并把所有的机器扔进一口井里。据说有人问哈里发奥玛应当怎样处置亚历山大城的图书馆。哈里发奥玛回答说:“如果这个图书馆里的书有违反《古兰经》的言论,那它们就是坏书,就应当通通烧掉;如果它们包含有《古兰经》的教义,那它们就是多余的,因此也应当通通烧掉。”我们的学者们认为哈里发奥玛的这番话,简直是荒谬透顶了。然而,假定格雷高里大教皇处在哈里发奥玛的地位,假定《福音书》就是《古兰经》,那座图书馆里的书也可能还是被烧掉的。果真这样的话,这位著名的教皇在他一生中就做了一件大好事。——作者

① 斯宾诺莎(1632—1677):荷兰唯物主义哲学家。——译者

美观的纯洁性,那么,我们对于那帮力图把阻止人们走近缪斯圣殿的困难通通扫除的肤浅的作家们,应持何种看法呢?人们须知,那些困难正是大自然为了考验努力求知的人是否真有毅力而设置的。对于那些轻率地打开科学的大门,把一群不适宜于接触科学的一般民众引进科学圣殿的编著者们^①,我们应怎样看待呢?对于那些在文学事业上不可能有大发展的人,在他们刚一向这个领域的大门迈步时,我们对他们就应当加以劝阻,劝他们去从事其他有益社会的技艺。一个终其一生只能成为一个蹩脚诗人或二流数学家的人,如果改行去织布,说不定会成为一个大纺织家。大自然认定要收其为徒的人,是不需要老师的。弗鲁冷^②、笛卡尔和牛顿这样一些人类的导师,是从未有过老师的。哪个老师能指导他们达到他们巨大的天才所达到的高度?一般的老师将把他们的能力束缚在老师有限的的能力范围之内,从而扼杀他们的天才。正是由于一开始就遇到了困难,所以他们才学会了如何加倍努力,超越他们所经过的广大领域。如果说一定要有某些人从事科学和艺术的研究的话,那也只能让这样一些人:他们必须自信有能力踏着前人的足迹前进,并最后超过前人。能为人类才能的伟业树立丰碑的,就是这样一些少数人。的确,如果人们不希望有任何东西超越他们的天才,那就不能指望有任何东西超越他们的希望。他们需要

① 这里所说的“编著者们”,是指那些编写科学趣话之类的小册子的作者,例如曾名噪一时的普吕什神甫;他写了一本《大自然的奇观》,虽传播了科学知识,但也有不少错误。——译者

② 即英国哲学家弗兰西斯·培根(1561—1626)。——译者

的唯一鼓舞就是如此。心灵总是不知不觉地与它追求的目的成比例的。有伟大的时势,才能成就伟大的人物。口若悬河、最擅雄辩的大师,要数罗马的那位执政官^①,而最伟大的哲学家,也许就要数英国的那位掌玺大臣了^②。如果前者只是在某个大学里当一名教师,如果后者只是在某个学院里领一份微薄的薪水,请问:他们的成就能不受他们工作条件的影响吗?但愿各国的君王敞开胸怀,把最能向他们进献忠言的人纳入内阁,愿他们抛弃那些骄傲的大人物所持的旧偏见:认为领导人民比教导人民更难;好像要求人民自觉为善比用强力迫使他们为善更容易似的。但愿第一流的学者能在朝中找到一个光荣的位置。但愿他们只获得一份与他们的工作相称的报酬,即:由于他们以智慧启迪人民,从而给人民带来幸福而给予的报酬。只有在这个时候,人们才能检验由高尚的进取心所激发的并齐心协力为人类的福祉而工作的有道德和科学知识的学者与掌权的君主能做出些什么事情。但是,只要君主只顾他自己,学者们也只顾他们自己,则学者们便很少思考大事,君主则更少做好事,人民便依然是卑贱的、愚昧的和不幸的。

至于我们这些普通人,上天并未赐予我们巨大的才能,也未让我们获得多么大的光荣,我们将安于我们默默无闻的境地。我们不会去追求我们无法得到的荣誉,何况在目前现实的情况下,对于那种得不偿失的荣誉,我们根本就不看在眼里,尽管我们有能力获得它。既然在我们自身能获得幸福,我们为什么要去求他人给予

① 指西塞罗。——译者

② 指弗兰西斯·培根;培根于1617年曾一度任英国的掌玺大臣。——译者

幸福呢？让别人去教育人民履行他们的天职，我们只努力尽我们自己的天职；我们没有必要在这方面知道更多的东西。

道德啊！你是心灵纯朴的人所探讨的最崇高的科学，难道非要花许多力气并经过许多过程才能寻到你吗？你的原则不是铭刻在每一个人的心里吗？不是只需反躬自问，并在欲望沉静的时候倾听良心的声音，就能知道你的法则吗？^① 这才是真正的哲学，让我们满足于懂得这门哲学。我们并不羡慕那些在文学领域里永垂不朽的名人的荣耀。让我们和他们之间像古时的两个伟大的民族那样^②有一个明确的区别：让他们去研究怎样说话才漂亮，让我们研究怎样做事才稳妥。

① 这段话的意思，卢梭后来在《爱弥儿》中又再次发挥，他说：“良心呀，良心！你是圣洁的本能，永不消逝的天国的声音。是你在妥妥当当地引导一个虽然是蒙昧无知然而却是聪明和自由的人，是你在不差不错地判断善恶，使人形同上帝；是你使人的天性善良和行为合乎道德。没有你，我就感觉不到我身上有优于禽兽的地方；没有你，我就只能按我没有条理的意见和没有准绳的理智可悲地做了一桩错事又做一桩错事。”（卢梭：《爱弥儿》，李平沅译，商务印书馆 2007 年版，下卷，第 417 页）——译者

② “古时的两个伟大的民族”，指古希腊人和斯巴达人。这两个民族的区别，蒙台涅在他的《论文集》卷 1 第 25 章中有这样一段描述：“在希腊的城市里，到处都是修词学家、画家和音乐家，而要寻求立法者、行政官和军队的统帅，那就只有到斯巴达人那里才能找到：在雅典，人们研究的是如何说话才能把话说得好听；而在斯巴达，人们研究的是如何办事才能把事情办好。”——译者

《纳尔西斯》^①序言

① 《纳尔西斯，或自恋者》是卢梭 1731 年前后在尚贝里写的一部喜剧，直到 1752 年 12 月 18 日才在法兰西剧院首次演出。卢梭认为演出并不怎么成功，但剧本是好的，因此决定把剧本印出来，并加写了这篇长长的序言。后来，卢梭在他的《忏悔录》中说，他在这篇序言中谎报了他的年龄，这个剧本不是他“十八岁”时写的。他还说，这篇序言是他的“佳作”之一，他在序言中再次阐述了他过去未曾阐述透彻的一些理论问题。这篇序言，与《纳尔西斯》这个剧本没有什么直接关系，卢梭只是借这个剧本出版的机会，写这篇序言来回答人们对他的指摘，从而结束他 1750 年的获奖论文《论科学和艺术的复兴是否有助于使风俗日趋纯朴》发表之后挑起的一场大论战。——译者

我写这部喜剧的时候,年仅十八岁。由于我对作家的荣誉看得很重,所以我一直没有把它拿给任何人看过。现在我终于鼓足勇气把它印出来,而且还不能不说几句。我要说的,不是我这个剧本,而是我这个人。

我必须讲一讲我自己,尽管我很不愿意;对于人家说我的那些过错,有的我承认,有的则需要加以澄清。我很清楚,双方使用的武器不一样,人家用的是冷嘲热讽的语言攻击我,而我是用讲理的办法为自己辩护。我的目的,是要证明我的对手犯了错误,至于是不是能说服他们,我不在乎。我努力的方向,是使我值得我自己的尊重,而不管别人是不是尊重我。在他们这些人当中,有一大半是不想得到我的尊重的。虽说他们对我的议论不管是好是坏,我都可以置之不理,但若他们硬要心怀恶意地指摘我,那我就不能不认真对待了。我坚持的是真理,因此,重要的是,对为真理辩护的人的指摘要言之有理,而不能光说什么他对真理的辩护是一时的兴之所至或者是追求虚荣,说他不爱真理,也不懂得真理。

几年前,我一开始研究这个问题,就给我招惹了一大帮把文学家的利益看得比文学事业的尊严还重要的对立派*。我早已料

* 有人告诉我说,有些人认为我不该把反对我的人称为对立派。我觉得,在一个对任何事情都不敢直言不讳地讲的世纪,那些人的看法似乎颇有道理。我还听人说,在我的对立派中,每一个人都因我只回答别人的反对意见而不理睬他的意见竟大发牢骚,说我不该浪费我的时间去胡思乱想。这些说法,证明了我怀疑已久的事情:他们从未花过时间彼此互相看看各人的文章和听听各人的意见。至于我,我是花了许多工夫去搜集和阅读他们攻击我的文章的。文章很多,从第一篇我很荣幸地成为靶子的文章起,一直到四个德国人的讲道词,我都拜读过。有一个德国人的讲道词开头大致是这么说的:“各位兄弟们,如果苏格拉底再回到我们中间,看看这繁荣兴旺的国(接下页注)

到,而且毫不怀疑:在这件事情上,他们的行为反而比我自己的文章更于我有利。请看他们毫不掩饰他们吃惊和难过的心情,说什么一个科学院办事固然要公正,但这一次却公正得不是地方。他们出言不逊、不遗余力地抨击该院^①甚至编造谎言*,力图冲淡该院评语的意义。他们在文章中也点了我的名,说什么有人已经把我大批了一通,还说各位学者已经了解他们花了多么大的力气干这件事,公众也看到了他们取得了多么大的成功。有几个比较狡猾的人觉得,如果直接攻击我所揭露的事实的话,那是很危险的,因此,他们很巧妙地掉过笔锋,攻击我的人身,而对于我提出的理论,他们却绕道而行,一句不提。然而,他们的文章是只应当针对我的理论,对事不对人的。从他们对我提出的指摘就可看出,他们企图使人们忘记我对他们提出的严重指摘。因此,我要反驳的,是他们;

(接上页注)家,看看在欧洲(我刚才是说在欧洲吗?)、在德国(我说了在德国吗?)、在萨克斯(我说了在萨克斯吗?)、在莱比锡(我说了在莱比锡吗?)、在这所大学里,科学是多么昌盛,苏格拉底会大吃一惊,并深表敬意的。他将悄悄地与我们的学生坐在一起,恭恭敬敬听我们讲课,不久就和我们一样,脱离他有理由抱怨的蒙昧无知的状态。”他们的文章,我都看过,但只是对其中少数几篇做了回答,即使这样,我也认为回答得太多了。使我高兴的是,有几位先生觉得我的文章写得很有趣,并以受到我的青睐而颇感自豪。至于那些对“对立派”这个字眼感到不快的人,我完全同意对他们不再用这个词儿,但条件是,他们必须给我提供另外一个名称;这个名称,不仅适合于那些曾经攻击过我的人(无论他们是写文章攻击我,还是更隐蔽地和更放肆地在女人或文人圈子里——他们知道我是不会到这些圈子里去为我辩护的——攻击我),而且还适合于那些今天还硬说我没有对立派的人。这后一种人怪我看见我的对立派的文章不进行反驳,可是当我进行反驳时,他们又骂我不该那么做。但愿他们允许我继续称我的对立派为“对立派”,因为在我们这个世纪,固然是人人都该注重礼貌,但只怪我是菲力普时代的马其顿粗人。

① 指第戎科学院。——译者

* 人们在《信使报》1752年8月号上可以找到第戎科学院对一篇我未读过的文章发表的声明,谴责那篇文章的作者谎称该文是该科学院的一个院士写的。

我要给他们来一个一揽子回敬。

他们硬说我所论证的事实，连我自己也不相信；说我一边在论证一个命题，一边却在说正确的观点应当与之相反。这就是说，我论述的事情是如此的荒诞，人们有理由认为我对它们的论证完全是文字游戏。在这件事情上，他们对这个作为其他一切知识的基础的科学，真是太夸奖了，难怪他们看到我成功地运用写理论文章的技巧来论证荒诞之事，便以为这种技巧在真理的发现方面可以起什么大作用！

他们说我所论证的事实，连我自己也不相信。这是他们采用的一种简单化的新方法：对于别人的理论，只说不好但又不提出反驳的理由；这倒很省事，就连欧几里得的几何学和世间一切已有明证的事情，都可用他们的这个方法批。我觉得，那些指摘我口出狂言和心口不一的人，才真正是肆无忌惮和口头一套心里一套的人。他们在我的著作和行为中未找到任何根据对我提出那样的指摘；这一点，我不久就可以证明。他们应当知道，一个人只要说话真诚，人们就应当相信他口头是怎么说的，心里就是怎么想的，除非他的行为和文章证明他说的全是假话。

他们爱怎么叫嚷，就让他们怎么叫嚷；说我反科学也好，说我说话心口不一也好，我对于这种胡言乱语、毫无根据的指摘，只有一个答复，一个简单明了的答复，我请他们务必把它牢记在心。

他们说我的言行是互相矛盾的。毫无疑问，他们是想从言行不一这个角度来证明对我的前一个指摘是有根据的。专门爱说似是而非的话的人是很多的。他们说我既搞音乐又写诗，所以我贬低艺术的价值，是为不智；他们说在我假装看不起的文学事业中，

有许多比写喜剧更值得称赞的事情可做。对于这种说法,也应当加以驳斥。

首先,即使承认他们的说法从各方面看都是对的,我认为,那也只能说明我做得不好,而不能证明我说的话不是出自真心。如果可以拿人的行为作为他的感情的证据的话,我们可以说,所有的人早已把对正义的爱从他们心中排除出去了,世上连一个基督徒也没有了。如果他们能举出几个始终是言行如一的人,我就认为他们对我的指摘是对的。人类的命运就是如此:我们的理智向我们指出了目标,而我们的感情却使我们偏离。如果我真有不按我的言论行事的情形的话,他们也不能单单因为这一点就指摘我说话违心,说我的理论是错误的。

如果我想驳斥这一点的话,我只需把不同时期加以比较,就可以证明我做的事情是有一个经过的过程的。我不可能每做一件事情都要等到考虑好了以后才做;由于我们这个时代的偏见的长期影响,我把读书做学问看作是唯一值得一个聪明的人从事的工作。我尊重科学,敬佩有学问的人*。我想象不到他们在论证真理的同时,却老走邪路;他们讲起话来头头是道,但做起事来却做得很差。只是后来在仔细观察了许多事情之后,我才明白应当如何评

* 每当我想起我过去的头脑是多么单纯时,我就禁不住好笑。我没念过任何一本伦理学或哲学方面的书,我根本就不相信在这种书中可以看到作者真正的心灵和道德准则。我曾经把这一类严肃的作者个个都看作是谦虚的、睿智的、有道德的和无可指摘的人。我把他们的为人想象成天使似的。要是我能到他们当中任何一个人的家,我一定会把他的家看作是圣殿,一直到我最后看清了他们的本来面目,我这种幼稚的想法才烟消云散。在我的种种错误中,只有这一个错误是由他们帮我纠正过来的。

价他们的书。因此,尽管我在他们的书中看到的都是些摇唇鼓舌、言之无物的东西,但我要经过许多时间的思考和观察之后,才能摧毁我心中对他们在科学上的华而不实的说法的敬仰。在我拘泥于成见和屡走弯路的那段时间,我对作家的地位是非常向往的,因此,我有时候也想取得这种地位,是不足为怪的。我那段时间的诗和大部分作品,包括这部喜剧在内,就是在这种情况下写出来的。他们今天责备我青年时候所写的那些玩意儿,那就未免太苛刻了,至少,他们不该说我所写的那些东西不符合我的理论,因为那时候我还没有什么理论嘛。很久以来,我就对这些东西不抱任何发表的希望了,只是在十分谨慎地保存了很长时间以后,我才大着胆子把它们拿给公众看。这就是说,我既不汲汲于想得到人家的称赞,也不愿意挨人家的骂,骂我写得不好。我已经不认为我是这些作品的作者了。它们好比是几个仍然受到我疼爱的非婚生的孩子,一想到我是它们的父亲,我就赧颜。现在,我决定与它们告别了;我把它们打发出去,让它们出去各碰各的运气,我再也不为它们将来的情况如何而操心了。

我针对那些胡言乱语的说法而讲的话,已经够多了,如果他们还要毫无道理地指摘我既从事文学又轻视文学的话,我认为,就没有必要再为我辩护了,因为事情终将大白,辩护与否,已无关紧要了。我要说明的,就是这一点。

为此,我将按照我的习惯,采用一种既简单而又容易实行的办法来阐明真实的事实。我将重新明确问题的实质,重新陈述我的观点,然后等待人们根据我的陈述向我指出我的行为在哪一点上

不符合我的言论。我的对立派也许会不正面回答；他们无论对什么问题，不管是赞成还是反对，都有一套好办法。他们的习惯做法是：先按照他们稀奇古怪的想法提出另外一个问题，迫使我按照他们的思路去解答。为了更容易攻击我，他们让我去论证，并且要按他们的方法而不能按我的方法论证。他们善于转移读者的视线，使之离开主要的目标而转向右边或左边，这样，他们就可随意攻击一个虚幻的影子，并且说把我打败了。可是我，我偏要该怎么说，就怎么说。我现在就开始。

“科学毫无用处，它有害而无益，因为它的性质决定了它是一件坏事；它之与罪恶难以分开，亦如无知之与道德不可分离。所有一切有文化的读书人都腐败了，而所有一切无知无识的人反倒个个都有德行，我们可以直截了当地说：罪恶的事情都出在文人学士中间；除一无所知的人以外，如今就找不到一个有德行的好人，因此，我们只有一个方法可使我们重新成为好人，这个方法是：赶快把科学束之高阁，把有学问的人都通通撵走，把所有的图书都烧掉，把所有的科学院和大学、中学都一起关闭，让我们重新过初民时候的野蛮生活。”

以上就是我的对立派振振有词地批驳我的话；然而，这样的话，我一句也没有说过，也没有想过。人们再也想象不出还有什么东西比他们强加给我的奇谈怪论与我的理论更南辕北辙、风马牛不相及了，至于我真正说过的话，他们却无一语道及。

问题的中心是要弄清楚：科学和艺术的复兴是否在净化我们的风俗方面起了作用。

正如我以前的做法那样，只要把我们的风俗一点也没有得到

净化* 阐述清楚了,这个问题就差不多解决了。

然而,这个问题却暗中含有另外一个更加广泛和更加重要的问题,即:人们应当看到科学的传播对各个民族的风俗处处发生的影响。我要详细探讨的,是这个问题,因为前一个问题只不过是这个问题的结论。

我先从事实开始谈起,我将论证随着各国人民对科学和文学的兴趣的增加,他们的风俗将日趋败坏。

这样说还不够。有些人不能否认这些事情是同时发生的,他们便否认一件事情可以带动另一件事情,因此,我要对它们之间的必然的联系多谈几句。我要让人们看到,我们在这个问题上之所以产生错误的看法,是由于我们把一知半解的假知识和洞察事物本质的真知识混为一谈了。从抽象的意义上说,科学是值得我们

* 虽然我说我们的风俗如今已经败坏,但我并未说我们祖先的风俗就是好的,我的意思只是说我们的风俗现在比从前更坏而已。在人类中有成百上千的腐败的根源,但来自科学的根源最多,流传得也最快,它差点儿就成了唯一的根源了。罗马帝国的灭亡,一批批的野蛮人的入侵,造成了多民族的混居和杂处,因而必然使他们各自的风俗和习惯逐渐消逝。几次十字军远征,通商贸易的发达,东印度的发现,以及航海、旅游和其他我难以胜数的原因,使风俗习惯愈来愈乱了。所有一切使各国之间交通便利的发明,带给一个国家的,不是别个国家的美德,而是别个国家的恶习,从而使原来适合于自己的风土人情和政治制度的风俗遭到败坏。科学所起的作用并不全是坏的,它也有好的一面。它的坏,是坏在给我们的罪恶之事披上一件好看的伪装,戴一副善良的假面具,使我们对罪恶不产生恐惧。当《坏人》^①这出喜剧第一次演出时,我记得,观众并未看出那个主角就是坏人。克勒翁看起来是一个普通人,人们都说他和大家完全是一样的。这个可憎的恶棍的性格已经暴露得那么明显,本应使那些与他相似的人战栗,但他们却把他只看作是一个平常人。他狠毒的手段之所以让人看起来很文雅,是因为那些自以为是好人的人认为那个恶棍处处都像自己。

① 《坏人》是格雷塞写的一部五幕喜剧,第一次演出是在1747年4月。——译者

十分重视的,但对于有些人的荒唐无稽的学说,我们则应嗤之以鼻、付之一笑。

对文学的爱好,预示着一个国家的人民中间已经开始的腐败现象将加速发展,因为,在一个国家中,这种爱好的产生,是由于做学问的人有两种坏习气,即:贪图安逸和爱出风头。愈做学问,这两种坏习气便愈严重。在一个治理得很好的国家里,每一个公民都有他必须履行的义务,他们非常重视他们应当尽的重要职责,所以没有工夫搞那些无聊的琐碎事情。在一个治理得很好的国家里,所有的公民都是那么的平等,谁也不能被看作是最有学问和最能干的人,顶多只能被看作是比他人略胜一筹而已,何况这一差别也是很危险的,因为它将使有些人变成骗子和伪君子。

对文学的爱好,来源于爱出风头,因此,它必然会产生许多恶果,其为害的程度,比文学给人们带来的好处大得多。这种爱好是无益的,它最终将使那些爱舞文弄墨的人为了成功,便行事不择手段。早先的那些哲学家教导人们要履行义务和尊重美德,所以他们享有盛名。然而,他们的教导不久便成为老生常谈,因此,必须另辟蹊径,反其道而行之,才能出人头地。莱希普^①、戴奥吉尼斯^②、皮罗^③、普罗塔哥尔^④、卢克莱修^⑤、霍布斯^⑥、

① 莱希普:约公元前5世纪古希腊哲学家。——译者

② 戴奥吉尼斯(约公元前410—前323):古希腊犬儒哲学家。——译者

③ 皮罗:约公元前4世纪古希腊哲学家。——译者

④ 普罗塔哥尔(约公元前485—前411):古希腊哲学家。——译者

⑤ 卢克莱修(卡鲁士·卢克莱修,公元前98—前55):古希腊伊壁鸠鲁学派哲学家。——译者

⑥ 霍布斯(1588—1679):英国哲学家,绝对君主专制制度的鼓吹者。——译者

曼德维尔^①之流的荒谬学说,就是由此而产生的。还有许许多多人也想在我们当中拔尖。他们害人的理论还真取得了很大的效果,以致,尽管有一些真正的哲学家仍然在奔走呼号,想唤醒我们心中对人类天经地义的法则和美德的爱,但我们仍然吃惊地发现,我们这个侈谈理论的各家学说已经使人们对做人和做公民的义务轻视到了何等程度。

对文学、哲学和美术的爱好,将取代我们心中对我们的根本义务和真正的光荣的追求。只要重才而轻德的思想一流行,每个人都想成为一个讨人喜欢的人,谁也不愿意做好人。看人只看重那些不属于一个人固有的品质,这种怪事就是由此而产生的。人们须知:我们的才能是后天取得的,而品德才是属于我们天生就有的。

对于我们的教育,人们首先关心的,而且几乎可以说是唯一关心的,就是要我们接受那些可笑的偏见,人们要把它们撒播在我们的心田里。为了让可怜的年轻人学文学,人们想尽办法折磨他们。他们学了一条条语法规则,可就是没有人给他们讲做人的道理。从古到今的故事他们都学了,可是他们该做些什么,谁也不向他们提及。人们训练他们喋喋不休、唠唠叨叨地练口才,可是却从不指导他们如何办事和如何动脑筋思考,总而言之一句话,硬要把他们训练成为通晓许多对我们毫无用处的东西的饱学之士。人们采用古代训练竞技士的办法来训练我们的孩子。古代的竞技士只把他们强壮的四肢用来搞毫无实际用处的训练,而从来不用它们去从

① 曼德维尔(1670—1733):英国作家,著有《蜜蜂的寓言》。——译者

事有益的劳动。

对文学、哲学和美术的爱好,将使我们的身体和精神日趋萎靡。书斋生活将使人变得很娇气,体质很虚弱。身体一旦失去体力,脑筋也就很难保持脑力了。读书做学问,将使身躯这部机器遭到磨损,枯竭我们的精神,耗尽我们的体力,摧毁我们的勇气。单单这些,就足以证明它不适合于我们去从事。人们就是因为读书做学问而变得懦弱和胆小如鼠的,既受不了苦,也抵抗不了情欲的骚动。大家都知道:城市里的人是不适合于去当兵打仗的。每个人的心里都有数:那些自夸有英雄气概的文人到底是怎么一个英雄模样的*。再也找不到什么事情比一个胆小鬼获得的荣誉更值得怀疑的了。

过多地考虑我们天性的柔弱,往往会使我们对豪迈的事业畏缩不前,不敢从事。过多地思考人类的灾难,我们的想象力就会受到压抑。过多地担心未来,就会使我们失去勇气,反而使我们目前不得安宁。为防备预料不到的事情而做种种准备,那是徒劳的。“科学在试图用新的防备天灾的办法来武装我们的同时,也使我们在所做的那些奇异的事情上感到了各种天灾的大小和严重性;科学是不错的,但它空有巧妙的办法使我们预知天灾,而天灾依然降临。”^①

* 在这里,对于那些指摘我只举古代的例子的人,我举一个现代的例子。热那亚共和国为了要顺顺当当地制伏科西嘉人,他们发现,最好的办法莫过于在该岛建立一个科学院。要把这条脚注写长一点,当然不难。不过,那样一来,会伤我所爱护的读者的脑筋的。

① 引自蒙台涅《论文集》卷三第七章。——译者

一个人一爱上哲学,他就会松弛他与社会的联系,他就不那么尊重人和亲近人。这也许是哲学给人类带来的坏事之中最危险的坏事。对研究哲学入了迷,不久就会对其他的事物感到乏味。哲学家在不断对人类的命运进行思考和观察之后,便按照人的价值来评判人,因此,他不可能对他所轻视的人产生深厚的爱;他将把一切利益都捞归自己,而有道德的人则是与他自己的同胞分享的。哲学家傲气十足地轻视别人;他只爱他自己,他爱自己的心增一分,他对别人漠不关心的态度也跟着增一分。在他看来,什么家庭呀,祖国呀,全都是空话;他既不是任何人的亲友,也不是公民,也不是凡人,他是哲学家。

科学的发展虽然在某种程度上使哲学家的心稍有收敛,少在报上乱发议论,但却使文学家的心蠢蠢欲动,使道德受到损害。每一个卖弄才华的人都想讨人家喜欢,受人家称赞,都想大家说他比别人高明,巴不得大家只对他一个人鼓掌。我敢说,他所做的一切,都是为了得到人家的掌声,虽然他不敢公开不让人家对他的同行叫好。从这种心理状态,将产生两种极端。他一方面追求生活情趣的高雅,喜欢繁文缛节的礼仪与低三下四的吹捧,时时巴不得人家对他备献殷勤,久而久之,他的心胸必然变得十分狭窄,灵魂非常卑鄙;另一方面,他对别人事事嫉妒,争强好胜,把同行当冤家,造谣中伤,欺骗和背叛朋友;举凡一切丑恶和肮脏的事,他无一不沾、无一不为。如果说哲学家轻视别人的话,文学家则是招人家轻视他自己,而这两种人都在争相使他们最后成为被人轻视的人。

再说一次,在我提请各位贤人哲士注意的事实中,这是最令人吃惊和最可悲的事实。我们的著述家把一切都看作是我们这个时

代的政治的出色的成果,说什么科学、艺术、奢侈的行为、通商贸易、法律和一切使人与人之间的社会关系*日益密切的联系,这一切,都是我们这个时代使之完善的;说它们利用个人的利害关系,使所有的人都互相依赖、互相需要,有共同的利益,从而使每一个人都必须为他人的幸福做出努力,才能取得自己的幸福。这些想法当然是好的,而且讲得很有道理,不过,不偏不倚地仔细一研究,你就会发现,有许多因素将使它们开头带来的好处大打折扣。

使人与人之间不彼此防范,不互相排挤,不互相欺骗,不互相背叛,不互相打击,就不能生活,这真是一种妙不可言的事情!如此说来,我们今后只好像我们今天这样生活了,因为,对于两个利益一致的人来说,也许另外有千百种利害关系使他们互相冲突。若要取得成功,除了欺骗或搞垮对方以外,便别无他法。一切暴力、背叛、忘恩负义和种种恐怖事情的可怕的根源,就在于此,因为,两个人彼此都在假装为对方的幸福或荣誉工作,而实际上却在千方百计地牺牲对方,抬高自己。

这一切,使我们得到了什么好处呢?使我们听到了许多杂七杂八的胡言乱语,使我们增添了许多富翁和空谈理论的人,即美德和常识的敌人。我们有所得,也有所失:我们失去了天真和善良的风俗。许多人处在水深火热之中,大家都成了罪恶的奴隶;有些罪恶的勾当现在虽然还没有干,但早已有人策划在心中,只要有不受

* 哲学使建立在互相尊重和友好基础上的联系日益松弛,这,我不赞成。同样,我也不赞成科学、艺术和一切商品利用个人的利害关系使社会关系变得十分密切。实际上,密切了一种关系,就必然会松弛另一种关系。以上的看法,并不矛盾。

惩罚的把握,他们就会付诸实施。

荒谬的社会制度极有利于富人找到聚集更多财富的手段,而一无所有的人想得到点什么好处,简直比登天还难;在这种制度下,善良的人无法走出困境,而坏人却备受尊敬;不干好事,反倒成了好人!这些话,我知道,有些敢直言的人已说过一百次。不过,他们只是大声疾呼地说,而我,我要说就要说出其中的道理。他们看到了罪恶的现象,而我则要分析其中的原因。我尤其要人们看到一种非常令人欣慰和有意义的事情,指出所有这些弊病的根源不在人,而在于人被治理得不好。*

* 我发现,如今在世上流传着许许多多嘉言隽语,以哲学家的口吻说出来诱惑头脑单纯的人;用这类美妙的言辞来结束争论是很灵的,只需装腔作势地一说就行了,用不着去仔细研究问题。且举一例如次:“无论什么地方,人们的欲望都是相同的;人们到处都受自爱之心和利害关系的引导,因此,各地方的人都是一样的。”几何学家提出一个假设,他们反复论证那个假设是对的,然而,他们的假设却使人出了差错,于是,几何学家们又回过头来按照他们原先的步子,一步一步地论证那个假设是错的。用这个方法研究上面这段话,便可一目了然地看出它是多么荒谬。现在,让我换一个方法来论证:野蛮人是人,欧洲人也是人。半瓶醋哲学家马上断言:那个人没有这个人好,而真正的哲学家则说:在欧洲,政府、法律、风俗习惯和利害关系,所有这些,使人们必须不断地互相欺骗才能生活,干坏事是应当的,必须先当坏人,然后才能成为好人。再也没有什么事情比为了成全坏人的幸福而牺牲自己的幸福更荒谬的了。野蛮人也同我们一样,是很重视个人利益的,但他们从来不说什么对社会的爱和对共同的安全的关心是把他们联系在一起的纽带。为了财产,甚至我们中的有些好人也犯了许多罪,然而在野蛮人中间,连“财产”这个词儿也没有人听说过。他们从来没有发生过使他们彼此分裂的利害纷争,他们没有互相欺诈的必要。每个人希望得到的是公众的尊敬,而他们也的确是值得尊敬。一个野蛮人也可能做件把坏事,但他们绝没有做坏事的习性,因为,对他们来说,干坏事并无好处。我认为,我们可以根据世人彼此之间的行为,对他们的日常生活作风做这样一个非常公正的估计:如果他们的交往愈来愈多,如果他们对自己的才能和手段愈来愈发挥,那么,他们便愈善于尔诈我虞,互相欺骗,从而愈应受到我们的轻蔑。我是带着遗憾的心情说这番话的。没有欺骗他人之(接下页注)

这就是我阐述的真理；对于这个问题，我曾在我发表的几部著作中加以论证，现在，让我把我从其中归纳出来的结论陈述如下。

一般地说，科学并非处处都是于人有利的。人们在科学研究中不断走入歧途，虽说人们有时候也得到科学之益，但无一次不是在得益的同时也受到损害。人是为了行动和思想而生的，而不应当思虑太多；思虑太多，只能使人痛苦而不能使人变得比原来好或比原来聪明，只能使人怀念过去而不享受现在。有时候它给人展现美好的未来，其目的是用空虚的幻想诱惑他，用某种奢望折磨他；有时候它又给人展现痛苦的未来，让人们预先感受一下痛苦的滋味。读书做学问的结果，将使人的品行遭到败坏，健康受到损害，体质下降，思维变得很呆滞，即使有时候也有所收获，我发现，得不偿失，得到的少，失去的多。

我承认，确有少数几个聪明绝顶的天才能透过遮盖真理的重重烟幕，深入观察某些特殊的人的灵魂；他们能做到不因爱好文学而产生可笑的虚荣心、卑鄙的嫉妒心和其他各种欲念。少数几个具有这种资质的人，是人类的光荣和启蒙的老师。为了大家的幸福，最好是由他们去搞学问。这样做，是符合事物的法则的，因为，如果大家个个都是苏格拉底，科学就害不了他们了，而他们也就不

（接上页注）心的人，是好人。野蛮人就是这种人。

这种人，无论是百姓的布衣或国王的锦袍，都打动不了他的心；无论谁家的兄弟纷争或罗马的朝政与帝国的衰亡，他概不过问。他既不怜悯穷人，也不嫉妒富人。^①

① 引自维吉尔：《农耕颂》，第2章。——译者

需要科学了。

每一个有自己的风俗,因而尊重法律,不愿意改变自己原来的习惯的民族,应该当心受科学的害处,尤其要提防那些学者,如果相信了他们说得娓娓动听的嘉言隽语,不久以后就会藐视自己的风俗习惯和法律。任何一个国家,只要出现了这种情形,无有不日趋腐败的。风俗中的任何一点小小的变化,即使在某些方面是有益的变化,都是不利于风俗的。人们须知:风俗是一个民族的精神,只要不受人们的尊重,人们就会按各自的欲望各行其是,一出现这种情况,就只有靠法律来约束人的行为,而法律有时候能约束坏人,但不能使他们变成好人。其次,如果人们一学了哲学就藐视自己的国家的风俗的话,他们不久就会找到逃避法律的窍门,所以我说:风俗之于一个民族,亦如光荣之于一个人。风俗是必须保存的财富,一旦失去,就再也无法恢复了*。

* 在历史上,我只找到一个能证明我这个说法不对的引人注目的例子:罗马的建立,是由一群匪徒完成的。匪徒们的后裔,只几代人以后都变成了历史上从未有过的最有道德的人。我用不着对此种情况出现的原因多加解释,虽然在这里满可以发表一番议论。不过,我要指出:罗马的建立者们,他们的风俗虽早已败坏,在人数上他们又比那些自己的风俗尚未形成的国家的人少,但他们从不轻视道德,不过,他们还不懂得什么叫道德。“道德”和“罪恶”这两个词的总体概念,只有在频频与人交往中才能产生。如果谁想用这一点来为科学辩解的话,那就错了。罗马的头两个首领使共和国有了一定的体制,并形成了自己的风俗和习惯。他们两人中,一个专管打仗,一个专司宗教礼仪。在世界上,要数这两件事情与哲学最风马牛不相及的了。

** 所谓外衣,就是风俗中的某些温情的表现。它有时候可以弥补纯真质朴的表现之不足。它具有某些循规蹈矩的外表,可以防止可怕的混乱现象的发生,使良风美俗不至于被人们完全遗忘。干坏事的人之所以要戴上道德的假面具,其目的并不像伪君子那样是为了去欺骗和出卖他人,而是为了在自己有被人发现的可能时,用这副可爱的和圣洁的面具掩盖他可憎可恨的样子。

当一个国家的人民腐化到了一定程度的时候,不论科学是不是在其中起了作用,为了使人民变好或不让他们变得更坏,就要取缔一切科学或不让人去搞科学吗?我明确表示:我的回答是否定的。因为,第一,既然人民已经堕落,无法恢复从前的美德,那么,我们努力的方向就不是使已经堕落的人变好,而是防止那些还保有道德的人变坏。第二,使人民腐化堕落的那些原因,有时候还可使人免遭更易败坏人的事情。这好比一个因乱用药物而搞坏了身体的人还得去找医生开药才能保住性命是一样的。科学和艺术固然造成了许多坏事,然而,我们还需要用科学和艺术才能防止坏事变成作奸犯科的罪行,科学和艺术至少可以给坏事抹上一层涂料,使毒气不至于那么容易散发出来。它们败坏了道德,但它们使道德的外衣还留在人民中间**,这总是一件好事。它们使人失去了刚毅之气,但也使人们变得文质彬彬,讲究礼节。它们虽使人不怕大家说他是坏人,但也使人怕在众人中间成为可笑之人。

因此,我认为,而且我早已不止一次地说过:科学院、大学、中学、图书馆、剧院及其他一切能让人玩得开心、不至于没有事干就去干坏事的娱乐,所有这一切,不仅可以让它们继续存在,而且还要加以扶持,因为,在一个已无好人和好风俗的环境里,与暗中使坏的骗子生活在一起,总比与明火执仗的强盗生活在一起好一点嘛。

我现在要问:培养我认为能使人进步的爱好,错在哪里?我没有说用它们去教化人民行善事,我只是说用它们去陶冶人的心,使人不去做坏事。我们应当用一些无大妨害的事情去转移他们干坏

事的心,应当使他们高兴和快活,而不要去对他们讲经说教说空话。尽管我的著作只使一小部分人明白了什么是善,但我已把我所知道的有益的东西全告诉了他们。这对他们的益处,比拿一些只供玩的东西给他们去消遣大得多,因为,只顾玩,就没有时间反省自己了。要是我每天都有一场演出招得大家对我喝倒彩^①,我觉得,那真是太好了。如果我能花这样一个代价使其中的一个观众在两小时内不去打坏主意,不去玷污他朋友的女儿或妻子的荣誉,不去打探他的知交的机密,并早日还他债主的钱,我就心满意足了。当良风美俗荡然无存的时候,切莫一心只想去求助于警察,我们还有音乐或戏剧这两个重要的手段可用嘛。

如果在我的辩解中还有什么没有讲清楚的地方,我是敢大讲特讲,把它讲清楚的,不过,我不是对公众或我的对立派讲,而是对我自己一个人讲,因为,只有自己把自己观察清楚了,我才能判断我是不是这一部分人的一员,才知道我的灵魂是否能承担从事文学这副重担。我不止一次地感觉到搞文学是很危险的,也不止一次地把手中的笔放下,决定洗手不干了。我拒绝了文学的美对我的诱惑,我要用能使我的心感到快乐的事情来使我的灵魂得到安宁。我之所以在我身心交瘁,已经走到一项艰难事业的尽头的时候还敢重操旧业,写点东西来安慰我的痛苦,是因为我相信我自己不是为了名和利,而是为了把我在这方面对文学家提出的批评解说清楚。

^① 《纳尔西斯》首场演出时,卢梭觉得效果不理想,中途退出剧场去喝咖啡。这里说:“招得大家对我喝倒彩。”就是指此。参见卢梭:《忏悔录》,卷八。——译者

我要做一次试验,才能完成我对我自己的认识。这个试验,我毫不犹豫地做了。我把我在文学事业上取得成功时候的心境进行分析之后,我还要从反面加以检验。我现在知道,只要开动脑筋,我就可以置他们于很糟糕的境地。我这个剧本得到这样的命运,是值得的,是我早已料到的。不过,虽然它给我招来了许多麻烦,但我看了演出以后,却对我自己感到很满意。说真的,如果它演出成功的话,反倒不如它演出失败使我感到的满意多。

我现在要对那些热衷于找我的茬儿的人进一忠言,劝他们在批评我言行不一和前后矛盾之前,仔细去研究一下我的理论,并仔细观察我的行为。如果他们发现我在公众当中活动拉选票,或者发现我因为写了几首好听的歌就扬扬得意,或者因为写了几个坏剧本便羞得脸儿发红,或者想方设法损害我的竞争者的名声,或者为了抬高自己和贬低我们这个世纪的伟大人物便装模作样地说他们的坏话,或者想到科学院去谋个席位,或者到那些颐指气使的女人跟前去做殷勤,或者满口奉承大人物说的蠢话,或者不愿意用我的双手劳动吃饭,或者看不起我自己选择的职业而去发大财,总而言之,如果他们发现我因为爱名誉便忘了美德,就请他们告诉我,而且要当众告诉我,我向他们保证,我将立刻把我写的文章和书扔到火里去烧掉;随他们指摘我什么错误,我就承认什么错误。

在此期间,我还将继续著书立说、作诗吟诗和谱写曲子,如果我有从事这些事情的才能、时间、精力和意愿的话。我还将继续非常坦率地论述文学的坏处和搞文学的人*给人们造成的害处。我

* 我真服了,竟有那么多文学家在这件事情上发生了误会。当他(接下页注)

可以肯定：我为此而付出的代价是不会小的。是的，将来总有一天人们会这样说：这个如此公开地与科学和艺术为敌的人也写了和出版了几个剧本呀。我承认，这个话是极其尖酸刻薄，够讽刺的，不过，它讽刺的不是我，而是我生活的这个世纪。

（接上页注）们看见科学和艺术受到攻击的时候，便以为我想把罪过推在他们身上。他们不说自己不对，反而一窝蜂地全都怪我。再说，虽然这些东西给社会造成了许多灾祸，但重要的是，我们今天应当把它们当作一种药物去医治它们造成的疾病，或者像对待害虫那样，它在哪里咬我们，我们就在哪里把它打死。我敢说，我在上面这段话中就我自己的行为夸下的海口，没有一个文学家能把它用在自己身上，说他的行为也经得起这段话的检验。我觉得，这样一种摆观点和讲道理的方式，既适合于我们，更适合于他们。其实，他们对科学的关心是很少的，他们关心的是：要让科学继续使那些大学者享受尊荣，正如传播异教的教士一样，他们对宗教执著的程度，完全视宗教使他们受到的尊敬的多少而定。

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名=卢俊全集 第4卷

作者=李平沅译

页数=435

S S 号=13049484

出版日期=2012.06

出版社=商务印书馆出版社

尺寸=26cm

原书定价=108.00

参考文献格式=（法）卢梭著．卢梭全集 第4卷 社会契约论·论人与人之间不平等的起因和基础·论科学与艺术的复兴是否有助于使风俗日趋淳朴及其他．北京市：商务印书馆，2012.06．

内容提要=本书是法国启蒙思想家卢梭的经典名著。本卷由《社会契约论》《论人与人之间不平等的起因和基础》《论科学与艺术的复兴是否有助于使风俗日趋纯朴》构成。

封面
书名
版权
前言
目录
正文