



社会契约论

[法] 让-雅克·卢梭 著
龚伟亮 译

中国广播影视出版社

社会契约论

(一名：政治权利原理)

根据 G. D. H. 科尔的英译本译出

[法] 让-雅克·卢梭 著

陈伟亮 译

中国广播影视出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

社会契约论 / (法) 卢梭著; 龚伟亮译. —北京:
中国广播影视出版社, 2015. 11
ISBN 978-7-5043-7408-0

I. ①社… II. ①卢… ②龚… III. ①政治哲学—法
国—近代 IV. ①D095.654.1②B565.26

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2015) 第 085114 号

社会契约论

[法] 让-雅克·卢梭 著 龚伟亮 译

策 划 刘 媛 陶方舟
责任编辑 李潇潇
封面设计 海 燕·贝壳悦读

出版发行 中国广播影视出版社
电 话 010-86093580 010-86093583
社 址 北京市西城区真武庙二条9号
邮 编 100045
网 址 www.cntp.com.cn
电子信箱 crtp8@sina.com

经 销 全国各地新华书店
印 刷 北京天正元印务有限公司

开 本 710 毫米×1000 毫米 1/16
字 数 120 (千) 字
印 张 12.5
版 次 2015 年 11 月第 1 版 2015 年 11 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-5043-7408-0
定 价 36.00 元

(版权所有 翻印必究·印装有误 负责调换)

小 引

可笑笔者不量力，
率尔操觚写鸿篇。
皇皇巨著惶惶弃，
断章残简或可观。
余已荡然随风去，
掇菁撷华世人鉴。

目 录

第一卷 / 1

- 第一章 本卷题旨 / 2
- 第二章 最初的社会 / 3
- 第三章 至强者的权利 / 6
- 第四章 论奴役 / 8
- 第五章 论总须追溯到一个最初的约定 / 14
- 第六章 论社会公约 / 16
- 第七章 论主权者 / 19
- 第八章 论社会状态 / 22
- 第九章 论财产权 / 24

第二卷 / 28

- 第一章 主权不可让渡 / 28
- 第二章 主权不可分割 / 30



- 第三章 公意是否会犯错 / 33
- 第四章 主权利力的界限 / 35
- 第五章 论生死权利 / 40
- 第六章 论法律 / 43
- 第七章 论立法者 / 47
- 第八章 论人民 / 52
- 第九章 论人民（续一） / 55
- 第十章 论人民（续二） / 58
- 第十一章 各种不同的立法体系 / 62
- 第十二章 法律的分类 / 65

第三卷 / 67

- 第一章 政府总论 / 67
- 第二章 各种政府形式的建制原则 / 74
- 第三章 政府的分类 / 78
- 第四章 论民主制 / 80
- 第五章 论贵族制 / 83
- 第六章 论君主制 / 86
- 第七章 论混合政府 / 94
- 第八章 没有放之四海而皆准的政府形式 / 96
- 第九章 一个好政府的标志 / 103
- 第十章 政府的滥用职权及其退化倾向 / 105
- 第十一章 政治体的死亡 / 109

- 第十二章 怎样维持主权权威 / 111
- 第十三章 怎样维持主权权威（续一） / 113
- 第十四章 怎样维持主权权威（续二） / 115
- 第十五章 论议员或代表 / 116
- 第十六章 论政府的创制并非一项契约 / 121
- 第十七章 论政府的创制 / 123
- 第十八章 防止政府篡权的方法 / 125

第四卷 / 128

- 第一章 论公意是不可摧毁的 / 128
- 第二章 论投票 / 131
- 第三章 论选举 / 135
- 第四章 论罗马人民大会 / 138
- 第五章 论保民官制 / 151
- 第六章 论独裁制 / 154
- 第七章 论监察官制 / 158
- 第八章 论公民宗教 / 161
- 第九章 结语 / 175

附录：译名对照表 / 176

《社会契约论》译后 / 190

第一卷

我想探讨在社会秩序中，是否存在某种合法而明确的政治原则，既能考虑到人之本性，又能顾及到法之可能。在这个过程中，我总是尽量把权利所允许的同利益所要求的结合起来，这样就不会造成正义与功利的分裂。

我想先把论证题旨重要性的工作搁到一边，直接就切入主题。或许有人会问：你究竟是君主还是立法者，为什么要来论述政治呢？我自然不是，也正因为我不是，我才要来谈论政治。如果真的贵为君主或者手握立法权，我就不会在此浪费口舌空谈“应当如何如何”了，我早就去把我的想法付诸实践了——或者缄默不语。

身为一个自由国家的公民，并且作为主权者的一员，我所享有的投票权赋予我一种责任，它驱使我奋而投身公共事务研究，人微言轻也在所不辞。每当思索政府问题时，我都会愉快地发现，我的研究总能为我找到新的理由来热爱自己国家的政府！



第一章 本卷题旨

人生而自由，却无往不在枷锁之中。那些以他人主人自居的人，实则比别人更是奴隶。我不知道这种变化是何以发生的，不过要问我它是如何被合法化的，我倒可以跟你细说究竟。

如果只考虑强力以及强力的效果，我会说：“当人民被迫服从而甘于服从时，他们这样做倒也不错；可一旦人民起而挣脱了枷锁，那他们就做得更好了；因为既然是根据当初别人在剥夺他们的自由时所依据的同样的权利来重获了自由，那就意味着自由的重新取得变得名正言顺，否则，当初剥夺他们自由的人所拥有的正当性本就不能成立。”社会秩序是一项神圣的权利，它是其他一切权利的基石。然而它并非自然权利，而是建立在约定基础上的权利。问题在于弄清这些约定都是什么。不过在讨论这个问题以前，我必须首先证明我上述的内容不虚。

第二章 最初的社会

在所有社会形态中，家庭是最为古老也是唯一自然的一种。然而子女对家长仰其亲，也只是为了存其身。一旦这一需要不复存在，那这种自然联系也就归于瓦解。子女不用对父亲唯命是听，父亲不用为儿女劳心费神，双方重归自由、皆大欢喜。如果这时他们仍愿继续结合、不离不弃，那就不再是出于自然而然，而是因为心甘情愿；此时的家庭就只有靠约定来维系。

这种人所共有的自由出自人类本性。人所信奉的第一法则则是存身立命，先顾好自己再说；待其心智成熟时，他就是天地间判断维护自身生存之合宜方式的唯一标尺，于是他就成为自己的主人。

由是，可以将家庭看作政治社会的原始模型：统治者相当于父亲，人民同于子女；每个人都生而自由平等，只有在对己有利的情形下，他才会转让自己的自由。其间的不同就在于：在家庭中，父爱本身酬偿了父亲对子女的护犊关怀，而在国家之中，这种慈爱则由发号施令的乐趣取而代之——统治者对底下的臣民可没那么多怜恤爱悯的温情。

格老秀斯以奴隶制为例，否认一切人类政权都是为了被



统治者的利益而建立的。他一贯的推理方式总是凭借事实来确立权利。^①我们还可以采取一种更合乎逻辑的方法，同时也不见得就对暴君更为有利。

在格老秀斯看来，究竟是全人类属于某百十来个人，还是这百十来个人属于全人类，这是大为可疑的——其论著字里行间都透露出他似乎更倾向于前者，而霍布斯在这一点上也与他心有戚戚。于是，人类便如同牛羊一般被分而牧之，每群都各有其首领，首领们牧养其群乃是为了大啖其肉。

正如牧人要比那些懵懵蠢蠢的畜群要高明得多一样，人类的牧人——那些首领们也自然要比治下的芸芸大众要优等得多。斐洛告诉我们，卡利古拉大帝就是这样类比推论出“君王都是神明，抑或百姓皆为畜生”的结论的。

卡利古拉的推论与霍布斯及格老秀斯的说法如出一辙。在他们之前，亚里士多德也曾直言人类根本就不是生而平等的，有些人生来就是奴才，而另一些人天生就是主人。

亚里士多德是对的，但他却倒果为因。毫无疑问，所有在奴役之下出生的人都注定生而为奴。奴隶们在枷锁之中一无所有，甚至丧失了对自由的渴望。他们“爱”自己的牛马生涯，就如尤利塞斯的同伴们热衷于当畜生一样。^② 就算真

① “对公法的学术研究往往只是古人滥用权力的历史，痴迷其中只会误入歧途、平添烦恼。”（见阿冉松侯爵著：《论法国与其邻国关系的利益》）。这正是对格老秀斯所作所为的写照。

② 参见普鲁塔克的短论：《假如动物运用理性》。

有天然的奴隶，那也只是因为事先已经违背天然地产生了奴隶；强力造就了最初的奴隶，而他们的怯懦又使得奴役状态得以长存。

我没有提到亚当王，或者诺亚大帝，也就是那瓜分世界的三大君王之父——尽管在一些学者看来，诺亚的这三位后嗣的做派倒颇具农神萨杜恩之子的风范。读者诸君应该感谢在下的温敛低调，毕竟作为三大君主之一的直系后裔（也许还是长子的后代），细加考证的话，搞不好还会发现我是全人类的合法国王。不管怎样，亚当曾经是这个世界的主宰者，这是确凿无疑的事情，就正如只要鲁滨逊是那荒岛上唯一的居民那他就是岛上的国王一样。做这样的国王很大的好处就在于：他的王位四平八稳；叛乱、战争或者谋篡——这些都是杞人忧天。



第三章 至强者的权利

至强者也不会强到千秋万代都称王称霸，除非他把自己的强力转变成权利，把别人的顺从转化为义务。于是，至强者的权利应运而生——尽管这种权利听起来很有反讽的味道，但它确乎已被作为一种原则确立了起来。可是，对这个名词我们难道真的就只能不明不白、稀里糊涂下去吗？强力不过是一种物理力量，我看不出从拳头底下能产生什么样的道德。向强力屈服是形势所迫、情非得已，至多是识时务者为俊杰的权宜之计。它在哪一方面能与道德义务相提并论呢？

我们暂且假设存在这种所谓的“权利”。窃以为唯一的结果也不过是推导出几多奇谈怪论、一派胡言乱语。因为如果强力能够形成权利，那么结果就会随原因而改变：随着一种强力凌驾于另一种强力之上，前者也将接替属于后者的权利。如果抗命不从可以不受惩罚，那么忤逆乖违就堂而皇之成了合法的事了；而且，既然至强者总是有理的，那么最要紧的就只在于怎样做才能使自己成为至强者。可这种随强力的终止而告消灭的权利，又算哪门子权利？如果必须用强力使人就范，那就不必要求人们有服从的义务了；一旦离开了

强力的逼迫，任何服从的义务也就都不复存在了。可见，“权利”一词并没有为“强力”增加任何新的东西，它在这里毫无意义。

“服从执权者吧！”如果这里说的是要向强力屈服，那它也不失为一条良训善诫——不过是多余的罢了。我可以担保它万世永存、颠扑不破。所有的权力都来自上帝，这我承认；可所有的疾病也都来自上帝。难道这就是说，应当禁止人们寻医问药吗？假如我不幸于深山遇匪，在暴力的挟制下，我自然得乖乖交出钱包。可是，倘若我还能设法保得住钱包，我是否也该出于道德义务将它双手奉上呢？因为毕竟强盗拿的手枪也是一种权力啊！

那么，就让我们承认：强力不能产生权利，我们仅对合法的权力才有服从的义务。这样，就总归要回到我最初提出的问题上来了。



第四章 论奴役

既然没人享有凌驾于其同类的天然权威，强力也不能带来任何权利，于是当知唯有约定才能成为人间一切合法权威的基础。

格老秀斯说，假如个人可以让与自由而使自己成为某人的奴隶，那为什么全体人民就不能同样地放弃自由而委身于君王呢？这种论调中有许多含混不通的地方需要厘清。我们仅以“让与”一词为例：让与就意味着奉送或者出卖。一个成为别人奴隶的人并非“奉送”了自己，而是货卖了自己——至少也是为了糊口为生。但是人民为什么要出卖自己呢？君王供养不了人民的吃喝拉撒，人民反是他的衣食父母。拉伯雷说得好——国王也不能靠喝西北风过日子。难道臣民献身于国王的条件是让国王同时也拿走他们的财产？如果是这样，那我就真看不出他们还能剩点什么可以保存的东西了。

有人说了，君主作威作福不假，可不也确保天下太平了吗？这话听着在理，可如果野心勃勃的国王挥戈跃马、征讨伐战，或是横征暴敛、贪得无厌，朝臣又无理纠缠、鱼肉百姓，这些祸害不远甚于臣民之间的纠纷争执之扰吗？试问这

于人民又有何益？如果过这种“太平日子”本身就是遭殃受罪，人民从中又能得到什么？地牢里也很太平，难道也能叫人心向往之？被囚禁在独眼巨人库克罗普斯洞穴里的希腊人，在里面生活得倒也很太平，可等待他们的只是一个接一个地被吃掉。

说一个人会平白无故地奉送自己，这是荒谬绝伦、不可思议的；这样的举动没有价值、不合理性，恐怕只有疯子才会如此行事。这样去说全体的人民，就等于在说这是一个痴傻的民族、疯癫的国度。而疯癫是产生不了权利的。

就算一个人可以转让自己，他也不能转让自己的儿女。儿女们生来为人，有着与生俱来的自由，他们的自由只属于他们自己，除了其本人外，没人有权加以处置。在子女达到责任年龄之前，父亲可以以他们的名义订立某些条件，以维护他们的生存，增进他们的福祉。但他不能无可逆转地、毫无条件地将子女的自由拱手送人。这样的慷慨大礼既违背了自然的目的，也超出了父权的界限。因此，要使一个专制的政府成为合法，就必须让每一个世代的人民都能做主来决定是承认它还是拒绝它；不过这样一来，这个政府也就不再是专断妄为的了。

放弃自由就意味着放弃人格，放弃了为人的权利乃至自己的义务。对一个放弃了一切的人是无所谓弥偿的。实际上，这种弃权是违背人性的；取消了他的意志的一切自由，就取消了其行为的一切的道德性。最后，一个契约如果建立



在一方的绝对权威与另一方的绝对服从之上，那就只能流于空洞无物和自相矛盾。对一个我们有权向他要求一切的人，我们就并不承担任何义务，这难道不是清楚明白的事吗？单凭这种既不等价又不存在交换的条件本身，难道还不足以导致行为的无效吗？我的奴隶有什么权利可以跟我对着干？他的一切，包括他的权利都是属于我的；用我的权利来反对我自己，这不是胡说八道吗？

格老秀斯及其同侪，还从战争中发见了所谓奴役权的另一种起源。依他们的主张，胜利者有杀死被征服者的权利，而后者可以以自由为代价从刀俎下买回自己的性命。这被认为是一个对双方都有利的更为合法的约定。

但是很显然，这种所谓的杀死战败者的权利，根本不可能出自战争状态。人类在原始的独立状态下，彼此之间并不存在任何足以构成和平状态或者战争状态的稳定关系。仅仅是基于这一点，人类就决不会是天生就互相为敌的。构成战争的，乃是物与物的关系而不是人与人的关系；既然战争状态并不能产生于纯粹的个人关系，而只能产生于财产关系，那么私人战争，或者说人与人之间的战争，就既不能存在于还根本就没有固定财产的自然状态中，也不能存在于一切都处于法律权威之下的社会状态中。

个人间的斗殴、决斗和冲突的行为，并不能构成一种状态。曾被法国国王路易九世颁布敕令所钦许、但为“上帝之和平”的教会规定所中止的私人战争，只不过是封建政府的