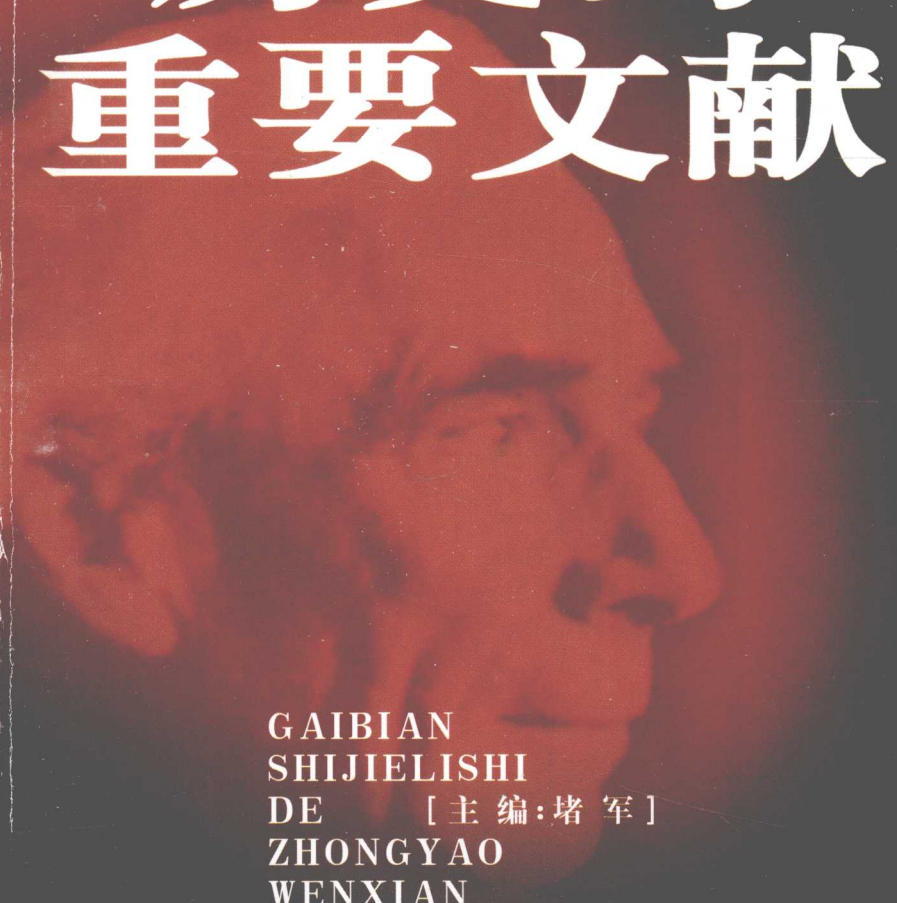


改变世界 历史的 重要文献



GAIBIAN
SHIJIELISHI
DE [主 编: 堵 军]
ZHONGYAO
WENXIAN

吉 林 文 史 出 版 社
吉 林 音 像 出 版 社

改变世界历史的 重要文献

主编·堵军

〈八〉

吉林文史出版社
吉林音像出版社

目 录

社会契约论

第二卷	(1293)
第一章 论主权是不可转让的	(1293)
第二章 论主权是不可分割的	(1295)
第三章 公意是否可能错误	(1297)
第四章 论主权利力的界限	(1298)
第五章 论生死权	(1302)
第六章 论法律	(1304)
第七章 论立法者	(1307)
第八章 论人民	(1311)
第九章 论人民(续)	(1313)
第十章 论人民(续)	(1315)
第十一章 论各种不同的立法体系	(1318)
第十二章 法律的分类	(1320)
第三卷	(1322)
第一章 政府总论	(1322)
第二章 论各种不同政府形式的建制原则	(1327)
第三章 政府的分类	(1330)
第四章 论民主制	(1332)
第五章 论贵族制	(1334)
第六章 论国君制	(1336)
第七章 论混合政府	(1342)
第八章 论没有一种政府形式适宜于一切国家	(1343)
第九章 论一个好政府的标志	(1348)
第十章 论政府的滥用职权及其蜕化的倾向	(1349)
第十一章 论政治体的死亡	(1351)

第十二章	怎样维持主权权威	(1353)
第十三章	怎样维持主权权威(续)	(1354)
第十四章	怎样维持主权权威(续)	(1356)
第十五章	论议员或代表	(1357)
第十六章	论政府的创制绝不是一项契约	(1360)
第十七章	论政府的创制	(1362)
第十八章	防止政府篡权的方法	(1364)
第四卷		(1366)
第一章	论公意是不可摧毁的	(1366)
第二章	论投票	(1368)
第三章	论选举	(1371)
第四章	论罗马人民大会	(1373)
第五章	论保民官制	(1382)
第六章	论独裁制	(1384)
第七章	论监察官制	(1387)
第八章	论公民宗教	(1389)
第九章	结 论	(1398)
附 录	《日内瓦手稿》第二章	(1399)

人 口 论

简 介		(1409)
第一章		(1410)
第二章		(1415)
第三章		(1421)
第四章		(1425)
第五章		(1430)
第六章		(1439)
第七章		(1442)
第八章		(1451)
第九章		(1455)
第十章		(1460)
第十一章		(1470)
第十二章		(1473)

第二卷

第一章 论主权是不可转让的

以上所确立的原则之首先的而又最重要的结果，便是唯有公意才能够按照国家创制的目的，即公共幸福，来指导国家的各种力量；因为，如果说个别利益的对立使得社会的建立成为必要，那末，就正是这些个别利益的一致才使得社会的建立成为可能。正是这些不同利益的共同之点，才形成了社会的联系；如果所有这些利益彼此并不具有某些一致之点的话，那末就没有任何社会可以存在了。因此，治理社会就应当完全根据这种共同的利益。

因此我要说：主权既然不外是公意的运用，所以就永远不能转让；并且主权者既然只不过是一个集体的生命，所以就只能由他自己来代表自己；权力可以转移，但是意志却不可以转移。

事实上，纵使个别意志与公意在某些点上互相一致并不是不可能的，然而至少这种一致若要经常而持久却是不可能的，因为个别意志由于它的本性就总是倾向于偏私，而公意则总是倾向于平等。人们要想保证这种一致，那就更加不可能了，即使它总该是存在着的；那不会是人为的结果，而只能是机遇的结果。主权者很可以说，“我的意图的确就是某某人的意图，或者至少也是他自称他所意图的东西”；但是主权者却不能说，“这个人明天所将意图的仍将是我的意图”，因为意志使自身受未来所束缚，这本来是荒谬的，同时也因为并不能由任何别的意志来许诺任何违反原意图者自身幸福的事情。因此，如果人民单纯是诸诸地服从，那末，人民本身就会由于这一行为而解体，就会丧失其人民的品质；只要一旦出现一个主人，就立刻



不再有主权者了，并且政治体也从此就告毁灭。

这绝不是说，首领的号令，在主权者有反对它的自由而并没有这样做的时候，也不能算是公意了。在这样的情况下，普遍的缄默就可以认为是人民的同意。这一点，下面还要详加解说。

第二章 论主权是不可分割的

由于主权是不可转让的，同样理由，主权也是不可分割的。因为意志要末是公意，要末不是；它要末是人民共同体的意志，要末就只是一部分人的。在前一种情形下，这种意志一经宣示就成为一种主权行为，并且构成法律。在第二种情形下，它便只是一种个别意志或者是一种行政行为，至多也不过是一道命令而已。

可是，我们的政论家们既不能从原则上区分主权，于是便从对象上区分主权：他们把主权分为强力与意志，分为立法权力与行政权力，分为税收权、司法权与战争权，分为内政权与外交权。他们时而把这些部分混为一谈，时而又把它们拆开。他们把主权者弄成是一个支离破碎拼凑起来的怪物；好像他们是用几个人的肢体来凑成一个人的样子，其中一个有眼，另一个有臂，另一个又有脚，都再没有别的部分了。据说日本的幻术家能当众把一个孩子肢解，把他的肢体一一抛上天空去，然后就能再掉下一个完整无缺的活生生的孩子来。这倒有点像我们政论家们所玩的把戏了，他们用的不愧是一种江湖幻术，把社会共同体加以肢解，随后不知怎么回事又居然把各个片断重新凑合在一起。

这一错误出自没有能形成主权权威的正确概念，出自把仅仅是主权权威所派生的东西误以为是主权权威的构成部分。例如，人们就这样把宣战与媾和的行为认为是主权的行爲；其实并不如此，因为这些行为都不是法律而只是法律的应用，是决定法律情况的一种个别行为。只要我们把法律一词所附有的观念确定下来，就会很明显地看出这一点。

在同样考察其他分类时，我们就会发现，每当人们自以为看出了主权是分立的，他们就要犯错误；而被人认为是主权各个部分的那些权利都只是从属于主权的，并且永远要以至高无

上的意志为前提，那些权利都只不过是执行最高意志而已。

当研究政治权利的作家们，想要根据他们已经确定的原则来判断国王与人民的相应权利时，我们简直无法述说这种缺乏确切性的结果给他们的种种论断投下了怎样的含混不清。每个人都可以看出在格老秀斯的著作的第一卷，第三，第四两章中，这位渊博的学者以及该书的译者巴贝拉克是怎样地纠缠于并迷失在自己的诡辩之中的；他们唯恐把自己的见解说得太多或者太少，并唯恐冒犯了他们所要加以调和的各种利益。格老秀斯不满意自己的祖国，逃亡到法国；他有意讨好路易 13，他的书就是献给路易 13 的，所以他不遗余力地要剥夺人民的一切权利，并且想尽种种办法要把它们奉献给国王。这一定也投合了巴贝拉克的胃口，巴贝拉克是把自己的译书献给英王乔治第一的。然而不幸雅各第二的被逐——他是称为为逊位的——使他不得不小心谨慎，回避要害，含糊其词，以免把威廉弄成是个篡位者。假如这两位作家能采取真正的原则的话，一切难题就都可以迎刃而解，而他们也就可以始终一贯了。他们本该是忍痛说出真理来的，他们本该是只求讨好人民的。然而，真理却毕竟不会使他们交运，而人民也不会给他们以大使头衔或教授讲席或高薪厚俸的。

第三章 公意是否可能错误

由以上所述，可见公意永远是公正的，而且永远以公共利益为依归；但是并不能由此推论说，人民的考虑也永远有着同样的正确性。人们总是愿意自己幸福，但人们并不总是能看清楚幸福。人民是决不会被腐蚀的，但人民却往往会受欺骗，而且唯有在这时候，人民才好像会愿意要不好的东西。

众意与公意之间经常总有很大的差别；公意只着眼于公共的利益，而众意则着眼于私人的利益，众意只是个别意志的总和。但是，除掉这些个别意志间正负相抵消的部分而外，则剩下的总和仍然是公意。

如果当人民能够充分了解情况并进行讨论时，公民彼此之间没有任何勾结；那末从大量的小分歧中总可以产生公意，而且讨论的结果总会是好的。但是当形成了派别的时候，形成了以牺牲大集体为代价的小集团的时候，每一个这种集团的意志对它的成员来说就成为公意，而对国家来说则成为个别意志；这时候我们可以说，投票者的数目已经不再与人数相等，而只与集团的数目相等了。分歧在数量上是减少了，而所得的结果却更缺乏公意。最后，当这些集团中有一个是如此之大，以致于超过了其他一切集团的时候，那么结果你就不再有許多小的分歧的总和，而只有一个唯一的分歧；这时，就不再有公意，而占优势的意见便只不过是——一个个别的意见。

因此，为了很好地表达公意，最重要的是国家之内不能有派系存在，并且每个公民只能是表示自己的意见。伟大的莱格古士的独特而高明的制度便是如此。但如果有了派系存在的话，那末就必须增殖它们的数目并防止它们之间的不平等，就像梭伦、努玛和塞尔维乌斯所做的那样。这种防范方法是使公意可以永远发扬光大而且人民也决不会犯错误的唯一好方法。

第四章 论主权权力的界限

如果国家，或者说城邦，只不外是一个道德人格，其生命全在于它的成员的结合，并且如果它最主要的关怀就是要保存它自身；那末它就必须有一种普遍的强制性的力量，以便按照最有利于全体的方式来推动并安排各个部分。正如自然赋予了每个人以支配自己各部分肢体的绝对权力一样，社会公约也赋予了政治体以支配它的各个成员的绝对权力。正是这种权力，当其受公意所指导时，如上所述，就获得了主权这个名称。

可是，除了这个公共人格而外，我们还得考虑构成公共人格的那些私人，他们的生命和自由是天然地独立于公共人格之外的。因此，问题就在于很好地地区别与公民相应的权利和与主权者相应的权利，并区别前者以臣民的资格所应尽的义务和他们以人的资格所应享的自然权利。

我们承认，每个人由于社会公约而转让出来的自己一切的权力、财富、自由，仅仅是全部之中其用途对于集体有重要关系的那部分；但是也必须承认，唯有主权者才是这种重要性的裁判人。

凡是一个公民能为国家所做的任何服务，一经主权者要求，就应该立即去做；可是主权者这方面，却决不能给臣民加以任何一种对于集体是毫无用处的约束；他甚至于不可以有这种意图，因为在理性的法则之下，恰如在自然的法则之下一样，任何事情绝不能是毫无理由的。

把我们和社会体联结在一起的约定之所以成为义务，就只是因为它们是相互的；并且它们的性质是这样的，即在履行这些约定时，人们不可能只是为别人效劳而不是同时也在为自己效劳。如果不是因为没有一个人不是把每个人这个词都当成他自己，并且在为全体投票时所想到的只是自己本人的话；公意又何以能总是公正的，而所有的人又何以能总是希望他们之中的

每个人都幸福呢？这一点就证明了，权利平等及其所产生的正义概念乃是出自每个人对自己的偏私，因而也就是出自人的天性。这一点也就证明了公意若要真正成为公意，就应该在它的目的上以及在它的本质上都同样地是公意。这就证明了公意必须从全体出发，才能对全体都适用；并且，当它倾向于某种个别的、特定的目标时，它就会丧失它的天然的公正性，因为这时我们判断的便是对我们陌生的东西，于是便不能有任何真正公平的原则在指导我们了。

实际上，一项个别的事实或权利只要有任何一点未为事先的公约所规定的话，事情就会发生争议。在这样的一场争论里，有关的个人是一造，而公众则是另一造；然而在这里我既看不到有必须遵循的法律，也看不到有能够做出判决的审判官。这时，要想把它诉之于公意的表决，就会是荒唐可笑的了；公意在这里只能是一造的结论，因而对于另一造就只不过是一个外部的、个别的意志，它在这种场合之下就会带来不公道而且容易犯错误。于是，正如个别意志不能代表公意一样，公意当其具有个别的目标时，也就轮到它自己变了质，也就不能再作为公意来对某个人或某件事作出判决了。例如，当雅典人民任命或罢免他们的首领，对某人授勋或对另外某人判刑，并且不加区别地以大量的个别法令来执行政府的全部行为时，这时候人民就已经不再有名副其实的公意了；他们的行动已经不再是主权者，而是行政官了。这好像是与通常的观念正好相反，但是请容许我有时间来阐述我的理由吧。

我们由此应当理解：使意志得以公意化的与其说是投票的数目，倒不如说是把人们结合在一起的共同利益；因为在这一制度中，每个人都必然地要服从他所加之于别人的条件。这种利益与正义二者之间可赞美的一致性，便赋予了公共讨论以一种公正性；但在讨论任何个别事件的时候，既没有一种共同的利益能把审判官的准则和当事人的准则结合并统一起来，所以这种公正性也就会消失。

无论从哪方面来说明这个原则，我们总会得到同样的结

论；即，社会公约在公民之间确立了这样的一种平等，以致他们大家全都遵守同样的条件并且全都应该享有同样的权利。于是，由于公约的性质，主权的一切行为——也就是说，一切真正属于公意的行为——就都同等地约束着或照顾着全体人民；因而主权者就只认得国家这个共同体，而并不区别对待构成国家的任何个人。可是确切说来，主权的行又是什么呢？它并不是上级与下级之间的一种约定，而是共同体和它的各个成员之间的一种约定。它是合法的约定，因为它是^以社会契约为基础的，它是公平的约定，因为它对一切人都是共同的；它是有益的约定，因为它除了公共的幸福而外就不能再有任何别的目的；它是稳固的约定，因为它有着公共的力量和最高权力作为保障。只要臣民遵守的是这样的约定，他们就不是在服从任何别人，而只是在服从他们自己的意志。要问主权者与公民这两者相应的权利究竟到达什么限度，那就等于是问公民对于自己本身——每个人对于全体以及全体对于每个人——能规定到什么地步。

由此可见，主权利力虽然是完全绝对的、完全神圣的、完全不可侵犯的，却不会超出、也不能超出公共约定的界限；并且人人^都可以任意处置这种约定所留给自己的财富和自由。因而主权者便永远不能有权对某一个臣民要求得比对另一个臣民更多；因为那样的话，事情就变成了个别的，他的权力也就不再有效了。

一旦承认这种区别以后，那末在社会契约之中个人方面会做出任何真正牺牲来的这种说法便是不真实的了。由于契约的结果，他们的处境确实比起他们以前的情况更加可取得多，他们所做的并不是一项割让而是一件有利的交易，也就是以一种更美好的、更稳定的生活方式代替了不可靠的、不安定的生活方式，以自由代替了天然的独立，以自身的安全代替了自己侵害别人的权力，以一种由社会的结合保障其不可战胜的^{权利}代替了自己有可能被别人所制胜的强力。他们所献给国家的个人生命也不断地在受着国家的保护；并且当他们冒生命之险去掉

卫国家的时候，这时他们，所做的事不也就是把自己得之于国家的东西重新给国家吗？他们现在所做的是，难道不就是他们在自然状态里，当生活于不可避免的搏斗之中必须冒着生命的危险以保卫自己的生存所需时，他们格外频繁地、格外危险地所必须要做的事情吗？诚然，在必要时，人人都要为祖国而战斗；然而这样也就再没有一个人要为自己而战斗了。为了保障我们的安全，只需去冒一旦丧失这种安全时我们自身所必须去冒的种种危险中的一部分，这难道还不是收益吗？

第五章 论生死权

有人问：个人既然绝对没有处置自身生命的权利，又何以能把这种他自身所并不具有的权利转交给主权者呢？这个问题之显得难于解答，只是因为它的提法不对。每个人都有权冒自己生命的危险，以求保全自己的生命。难道有人会说，一个为了逃避火灾而跳楼的人是犯了自杀罪吗？难道有人会追究，一个在风浪里被淹死的人是在上船时犯了不顾危险的罪吗？

社会条约以保全缔约者为目的。谁要达到目的也就要拥有手段，而手段则是和某些冒险、甚至于是和某些牺牲分不开的。谁要依靠别人来保全自己的生命，在必要时就应当也为别人献出自己的生命。而且公民也不应当自己判断法律所要求他去冒的是哪种危险；当君主对他说：“为了国家的缘故，需要你去效死”，他就应该去效死；因为正是由于这个条件他才一直都在享受着安全，并且他的生命也才不再单纯地只是一种自然的恩赐，而是国家的一种有条件的赠礼。

对罪犯处以死刑，也可以用大致同样的观点来观察：正是为了不至于成为凶手的牺牲品，所以人们才同意，假如自己做了凶手的话，自己也得死。在这一社会条约里，人们所想的只是要保障自己的生命，而远不是要了结自己的生命；决不能设想缔约者的任何一个人，当初就预想着自己要被绞死的。

而且，一个为非作恶的人，既然他是在攻击社会权利，于是便由于他的罪行而成为祖国的叛逆；他破坏了祖国的法律，所以就不再是国家的成员，他甚至于是在向国家开战。这时保全国家就和保全他自身不能相容，两者之中就有一个必须毁灭。对罪犯处以死刑，这与其说是把他当作公民，不如说是把他当作敌人。起诉和判决就是他已经破坏了社会条约的证明和宣告，因此他就不再是国家的成员了。而且既然他至少也曾因为他的居留而自认为是国家的成员，所以就應該把他当作公約

的破坏者而流放出境，或者是当作一个公共敌人而处以死刑。因为这样的一个敌人并不是一个道德人，而只是一个个人罢了；并且唯有这时候，战争的权利才能是杀死被征服者。

然而人们也许会说，惩罚一个罪犯乃是一件个别的行为。我承认如此，可是这种惩罚却不属于主权者；这是主权者只能委任别人而不能由自己本身加以执行的权利。我的全部观念是前后一贯的，不过我却无法一下子全部都阐述清楚。

此外，刑罚频繁总是政府衰弱或者无能的一种标志。决不会有任何一个恶人，是我们在任何事情上都无法使之向善的。我们没有权利把人处死，哪怕仅仅是以警效尤，除非对于那些如果保存下来便不能没有危险的人。

至于对一个已受法律处分并经法官宣判的罪犯实行赦免或减刑的权利，那只能是属于那个超乎法律与法官之上的人，也就是说，只能是属于主权者；然而就在这一点上，他的权利也还是不很明确的，而且使用这种权利的场所也是非常之罕见的。在一个治绩良好的国家里，刑罚是很少见的，这倒不是因为赦免很多，而是因为犯罪的人很少。唯有当国家衰微时大量犯罪的出现，才保障了罪犯不受到惩罚。在罗马共和国之下，无论是元老院或是执政官都从来没有想要行使赦免；就连人民也不曾这样做过，尽管人民有时候会撤销自己的判决。频繁的赦免就说明不久罪犯就会不再需要赦免了，大家都看得出来那会引向哪里去的。但是我觉得我自己满腔幽怨，它阻滞了我的笔；让那些从未犯过错误而且也永远不需要赦免的正直人士去讨论这些问题吧。

第六章 论法律

由于社会公约，我们就赋予了政治体以生存和生命；现在就需要由立法来赋予它以行动和意志了。因为使政治体得以形成与结合的这一原始行为，并不就能决定它为了保存自己还应该做些什么事情。

事物之所以美好并符合于秩序，乃是由于事物的本性所使然而与人类的约定无关。一切正义都来自上帝，唯有上帝才是正义的根源；但是如果我们当真能从这种高度来接受正义的话，我们就既不需要政府，也不需要法律了。毫无疑问，存在着一种完全出自理性的普遍正义；但是要使这种正义能为我们所公认，它就必须是相互的。然而从人世来考察事物，则缺少了自然的制裁，正义的法则在人间就是虚幻的；当正直的人对一切人都遵守正义的法则，却没有人对他遵守时，正义的法则就只不过造成了坏人的幸福和正直的人的不幸罢了。因此，就需要有约定和法律来把权利与义务结合在一起，并使正义能符合于它的目的。在自然状态中，一切都是公共的，如果我不曾对一个人作过任何允诺，我对他就没有任何义务；我认为是属于别人的，只是那些对我没有用处的东西。但是在社会状态中，一切权利都被法律固定下来，情形就不是这样的了。

然则，法律究竟是什么呢？只要人们仅仅满足于把形而上学的观念附着在这个名词之上的时候，人们就会始终是百思不得其解；而且，纵使人们能说出自然法是什么，人们也并不会因此便能更好地了解国家法是什么。

我已经说过，对于一个个别的对象是绝不会有公意的。事实上，这种个别的对象不是在国家之内，就是在国家之外。如果它是在国家之外，那末这一外在的意志就其对国家的关系而言，就绝不能是公意；如果这一个别对象是在国家之内，则它便是国家的一部分：这时，全体和它的这一部分之间便以两个

分别的存在而形成了一种对比关系，其中的一个就是这一部分，而另一个则是减掉这一部分之后的全体。但是全体减掉一部分之后，就绝不是全体；于是只要这种关系继续存在的话，也就不再有全体而只有不相等的两个部分；由此可见，其中的一方的意志比起另一方来，就绝不会更是公意。

但是当全体人民对全体人民作出规定时，他们便只是考虑着他们自己了；如果这时形成了某种对比关系的话，那也只是某种观点之下的整个对象对于另一种观点之下的整个对象之间的关系，而全体却没有任何分裂。这时人们所规定的事情就是公共的，正如作出规定的意志是公意一样。正是这种行为，我就称之为法律。

我说法律的对象永远是普遍性的，我的意思是指法律只考虑臣民的共同体以及抽象的行为，而绝不考虑个别的人以及个别的行为。因此，法律很可以规定有各种特权，但是它却绝不能指名把特权赋予某一个人；法律可以把公民划分为若干等级，甚至于规定取得各该等级的权利的种种资格，但是它却不能指名把某某人列入某个等级之中；它可以确立一种王朝政府和一种世袭的继承制，但是它却不能选定一个国王，也不能指定一家王室：总之，一切有关个别对象的职能都丝毫不属于立法权力。

根据这一观念，我们立刻可以看出，我们无须再问应该由谁来制订法律，因为法律乃是公意的行为；我们既无须问君主是否超乎法律之上，因为君主也是国家的成员；也无须问法律是否会不公正，因为没有人会对自己本人不公正；更无须问何以人们既是自由的而又要服从法律，因为法律只不过是我們自己意志的记录。

我们还可以看出，法律既然结合了意志的普遍性与对象的普遍性，所以一个人，不论他是谁，擅自发号施令就绝不能成为法律；即使是主权者对于某个个别对象所发出的号令，也绝不能成为一条法律，而只能是一道命令；那不是主权的行为，而只是行政的行为。