

萬有文庫

第一集一千種


王雲五主編

社約論考

張奚若著

商務印書館發行





社 約 論 考

著 著 奚 張

書 叢 小 科 百

類 號

種千一集一第

考 論 約 社

著 若 奚 張

號一〇五路山寶海上 人 行 發
五 雲 王

路 山 寶 海 上 所 刷 印
館 書 印 務 商

埠 各 及 海 上 所 行 發
館 書 印 務 商

版 初 月 四 年 十 二 國 民 華 中

究 必 印 翻 權 作 著 有 書 此

The Complete Library

Edited by

Y. W. WONG

STUDY ON SOCIAL CONTRACT

BY CHANG HSI JO

PUBLISHED BY Y. W. WONG

THE COMMERCIAL PRESS, LTD.

Shanghai, China

1931

All Rights Reserved

社約論考

目次

- 第一章 總論……………一
- 第二章 希臘哲學家……………五
- 第三章 中世紀……………八
- 第四章 十六世紀……………一二
- 第五章 自政約至社約間之過渡時代……………一六
- 第六章 霍布斯……………二一
- 第七章 陸克……………三一
- 第八章 盧梭……………三六

第九章	社約論與美法革命	四八
第十章	康德與斐希特	五一
第十一章	社約論之評論者	五四
第十二章	結論	五六

社約論考

第一章 總論

數年前嚴幾道作民約平議一文，攻擊盧梭（J. J. Rousseau）社約論（The Social Contract）（1）不遺餘力。甲寅雜誌記者章君秋桐起而駁之，於嚴氏非難盧梭不當之處，頗多指正。惟嚴章兩家爲文本旨均以當時國中實在政象爲目標，非欲窮探哲理作學術上有統系之討論也。用意既殊，持說自異。故其終也，連篇累幅，不外枝節之辭，無與於社約論之大道正義。何言乎社約論之大道正義？欲知社約論之大道正義，應先知社約論在歷史上發生之由。既知其歷史上之價值，其次又應問其在人類政治生活中所含永久不變之真理如何。二者既明，則人類最初平等與否，盧梭所言合理與否，均屬無關緊要矣。

社約論在歷史上發生之原因雖多，就其大者著者言之，可曰爲抵抗專制扶持人權而生。專制

魔王視人民如奴隸如私產，凡百政令，惟王所欲，其所藉以擁護王位之具，悉惟武力。誦帝王受命於天之訓，讀朕即國家之說，可想見當時人民在政治生活中所處之地位若何矣。社約論之最大價值，即在以民意代天意，謂政權基礎，不在天不在王而在平民。此種論調，在今日已成老生常談；然人類政治生活發展史上視之，則爲古今文明一大轉機，爲近代平民政治之張本。社約論發達之前，人民在政治生活中爲被動的而非自動的。社約論實施之後，向者草芥之氓，一變而爲其自己生命之主人翁，此在羣衆道德個人人格上，均爲一大進步。研究社約論者，不可不知也。然讀者於此，切勿誤會作者之意，以爲一切社約論皆以抵抗專制扶持人權爲職志，或近代平民政治盡屬社約論之產物。不然不然。社約論者各家之用意，固不如是之一致，而促助政治進化造成近代平民政治之分子，又不若是之簡單。作者之意，不過謂社約論者中之最大部分均以抵抗專制扶持人權爲職志；而造成近代平民政治之各種分子中，社約論乃其最有勢力最有影響者耳。

社約論在政治進化史上已往之地位如此，其次請再言其在人類普通政治生活中所含永久不變之真理如何。前者爲歷史上過去之事。其興趣僅及於歷史家。後者則爲現在及將來各種文明

政治組織之一最大原則，舉凡關心政治者均不可忽。此所謂普通政治生活中所含永久不變之真理維何，曰人民同意是也。一國之人，分治者與被治者兩種。政權雖操於治者，而運用此政權之目的及方法，則須得被治者之同意。不然，若治者時時違反被治者之意志，積怨達於極點，被治者必起而驅逐舊治者而另置新治者，以求合乎其同意。此不但於現代行使議會政治各國爲然，卽在今日中國武人橫行民權不張時代，而猶有反對帝制、護法、要求懲辦曹、陸、章諸舉者何也，毋亦人民之求伸其同意耶。社約論之所謂人類最初平等自由享有權利等語，在今日科學發達時代，儘可視爲神話小說；然其根本哲理以人民同意爲政治組織柱腳，則無論何時莫之能易。非惟不能易，且社會愈進化，政治愈改良，將愈見此理之確切不拔也。

向來政論家對於社約論之意見，可分二派。一派視社約爲歷史上確有之事實，以爲人類最初之社會或政府果建於約，約者卽人民用以表示同意之具也。其他一派以爲社約並不必爲歷史上必有之事，不過爲論理上難逃之結論。第一派在今日社會學人類學發達時代，已無人信。第二派則含理至微，猶多商量餘地。(2)

「民約」二字，在中國幾常與盧梭之名相聯現，故人多以爲社約論爲盧梭特創，盧梭之外，再無人言社約者。不知社約論肇源於希臘哲學家，成形於中世紀，大發揚於霍布斯（Hobbes），陸克（Locke）及盧梭，而絕響於康德（Kant）斐希特（Fichte）。據此可知盧梭不過持此論者之一人，以其勢力特偉，故較他家爲知名，初非前無古人後無來者也。今請就社約論之歷史沿革而略述之。

第二章 希臘哲學家

歐洲文化多半導源於希臘。即此十七十八兩世紀中最風行最有影響之社約論，亦無不可上溯希臘而尋其淵源。柏拉圖 (Plato) 共和論 (Republic) 之第二篇中，(s) 代表當時新思想之葛老鏗 (Glaucon) 與蘇格拉底 (Socrates) 談論公道之原始及性質時，葛老鏗謂人性不好以公道 (Justice) 加諸人而好以不公道 (Injustice) 加諸人。何也，以以不公道加諸人，有利於己也。然人性雖好以不公道加諸人，而又不願人以不公道加諸己。何也，以其有害於己也。人性如此，行爲亦如此。其終也，害多而益少。以己以不公道加人，人又以不公道還之，其結果，利未見而害先隨之。欲免此弊，故羣相約而立法，禁人以不公道加人。法成之後，羣衆行爲，順乎法者，謂之公道，謂之合法；違乎法者，謂之不公道，謂之犯法。此公道之原始也，此法之原始也，此亦即政治社會之原始也。政治社會成於約，約之原因，爲免彼此相侵互受其害之弊。此論頗與十七世紀中霍布斯論社約之原始處相似。亞里斯多德 (Aristotle) 論國家之目的時，(4) 亦稱當時之詭辯家黎可夫浪

(Lycephron) 謂法爲人民互相尊重權利之約。蘇格拉底臨刑之前，其友有勸其以逃亡免者，蘇格拉底拒之曰：「雅典之人，於其平日享受雅典法律保護之時，已與其他雅典人民立一無形之約，願守其法律，不應臨時以其法律之不公，破約而不守也。」(6)

以上數家所言，雖可視爲社約論之發軔，然希臘哲學家言社約最有聲者，則爲伊壁鳩魯 (Epicurus) 及其門弟子。伊壁鳩魯曰：「公道非獨立之物，乃人與人互約彼此不相傷害或被傷害之結果。」(6) 公道爲約之產品，有約之處，始有公道，無約公道不存。伊氏於此，以最明瞭之詞論之曰：「動物中之不能立約或以彼此不相傷害相繩者，卽無所謂公道或不公道。其在人類亦然，一國之分子，不願或不能彼此相約以尊重其相互之利益者，其羣衆之間，亦無公道或不公道可言。」(7) 伊氏之後，其弟子琉克理細阿 (Lucretius) 承其師說而擴大之，謂人之初也，處自然境中，養生之物，雖稱充裕，而人各爲謀，無公善公安可言。故其繼也，其羣中之智者強者，教其羣以共同生活之法，而棄其人自爲謀之習。然智者強者轉瞬以嗜利貪權而淪暴虐，暴虐之極，反抗隨之。君長見戮，爭奪以起，公道不存，蠻力是恃，彼以武來，此以力往，輾轉相讎，勢必至滅羣而後已。幸有人焉，觀此

惡象，思有以救之，令人共立法令以相守。法成之後，人樂從之。何也？以蠻力相尋，人不堪命，無已，惟有相約而屈服於法律耳。(8) 米饒斗拉 (Metodorus) 且謂社約不但造公道，並可謂之造人；以自然境中之人，對於他人，與虎狼無異。「無約與法，人將相食。」約成立法，猶狴虎狼變為善良之人。(9) 此與盧梭所謂社約化蠢弱之動物為靈慧之人(10)之義，無大殊也。

社約論之希臘根源，約略如此。但凡一政論之生，大概總與其當時社會實在現象有多少之關係。吾人既知希臘哲學家對於國家來源有社約之觀念，其次又應問其何以有觀念。欲明乎此，不可不知希臘之政治組織。希臘時代之國家，皆城市國家，土地甚狹，人口不衆；其在雅典，成年之人，除為奴者外，皆有直接參與政治之權，所謂直接民治是也。直接民治之下，人民思想，極其自由，對於國家，自難視為武力之產品。故柏拉圖謂國家為社會分工人我互賴之結果。亞里斯多德言人依天性為政治動物，國家乃人性自然產品。而伊壁鳩魯視其為由人民彼此相約而生之物。三家持論雖殊，(11) 而直接民治之下，思想自由，為社約論發生之由，蓋不可掩也。

第三章 中世紀

研究中世紀之社約論者，不可不知二事：一、中世紀之社約論，非由希臘直接相傳而下，乃中世紀時代特別社會現象下之特別產物；二、中世紀之社約論與希臘之社約論，不但來源不同，其性質上又有一根本不同之點。此根本不同之點何在，曰希臘之社約，爲個人與個人相約而立政府，政治由約而生，並不與約。中世紀之社約，爲人民與政府相約，政府乃與約者之一分子，並非由約而生。個人與個人相約之條件，爲彼此各棄其天然野蠻自由 (natural liberty) 而享社會自由 (civil liberty)；人民與政府相約之條件，在政府一方爲保護，在人民一方爲服從。個人與個人相約之約，在社約論史上謂之社約 (social contract)；人民與政府相約之約，謂之政約 (government contract)。此中分別本嚴，惟通常則統稱之曰社約，蓋以社約論在十七十八兩世紀中最有影響也。(12)

中世紀之社約論，乃其時代中特別社會現象下之特別產物，非由希臘直接相傳而下，前已言

之矣。夫所謂中世紀之特別社會現象者，約略言之，可分二端：一、宗教的；二、政治的。羅馬亡後，基督教勢力大張，風俗習慣，多帶宗教性質，甚至學者立言，盡以一部聖經為根據。即純屬政治性質之社約論，亦須得聖經中之引證，始克折服人心。此與吾國腐儒所謂非先王之法言不敢言者，殆無以異也。聖經中類似社約之言甚多，請舉其最著者一端如下。

「以色列之父老來會大衛 (David) 王於希伯崙 (Hebron) 王與彼等立約於上帝之前。彼等然後始奉大衛為以色列之王。」(19)

此處大衛王與以色列父老所立之約，即上文所謂政約，非社約也。不但此約為政約，實則中世紀以及十六世紀之所謂約，嚴格言之，皆為政約而非社約；以與約者一方為人民，一方為政府（君或王僅可視為代表政府之符號），其約之目的，在人民一方面為得政府之保護，並非個人與個人相約，共入社會，棄其天然自由而享社會自由也。真正社約論者，當以霍布斯為第一。

宗教雖有影響於中世紀社約論之發生，然究不如當時政治狀況影響之大。中世紀之政治制度為封建制度，而封建制度之根本基礎為契約，自天子以至庶人，其間階級雖多，然每一階級間之

根本關係則一，此種關係，在主 (lord) 一方爲得服從，在僕 (man) 一方爲得保護，兩方相約而出於誓，誓即約之形式也。中世紀之時，無人不爲他人之僕，即無人不與其在上有契約之關係；社會組織，悉基於約。此種觀念，本已侵入腦海。又得羅馬法中契約之說，爲之助長增高，宜乎當時學者對於國家之來源有社約之思想也。

中世紀之學者言社約者甚夥，就中以馬乃果 (Manegold of Lautenback)，安格伯 (Engelbert of Volkensdorf)，馬西離 (Marsilius)，屋肯 (Ockham)，庫薩訥 (Cusanus)，錫爾維烏斯 (Aeneas Sylvius) 等，爲尤知名。馬乃果 首謂君若不盡保民之責，則民無從君之義，以君先破約也。(14) 安格伯 言天下所有王霸之權，皆基於能滿人天然慾望之服從契約。(15) 馬西離 以爲一切政治團體之所以能繼續存在者，以其能得多數人民之同意也。(16) 屋肯 曰：王者之主權，得自人民自由意志所立之降服契約。(17) 庫薩訥 則更進一步，以爲不但政權根於契約，即法律之有無效力，亦視其能得人民之同意與否以爲判。(18) 然以上數家所謂契約，皆被治者與治者間所訂之政約而非社約。嚴政約社約之別者，中世紀中錫爾維烏斯 其第一人也。錫氏 曰：蠻荒極榛之人，相

約而立社會，社會成立之後，有違犯社約者，故又相約而立政府以處罰之。(19) 凡此皆見於學者之著述者也。其見於事實者，古籍所載，謂亞拉岡 (Aragon) 貴族選君之時，有一訓語曰：「吾等與子同德之人，選子以爲吾等之君，子須遵守吾等之法律及權利。不然，吾等不子選。」此卽非眞確事實，而契約思想之深入人心，於此固可見其一斑也。

第四章 十六世紀

十六世紀承中世紀之末，其社約論之性質，與中世紀中馬乃果所言，大致相同。其所謂約，皆民與君所立之約。不過十六世紀之作者，言約之條件較詳，文字又激烈，在當時影響爲大耳。

十六世紀中，言君民之約收效最大之文字，當以摩爾內 (Duplessis Mornay) 之警暴君

(*Vindiciae Contra Tyrannos*) (20) 爲第一。此文所言契約有二種：一爲君民與上帝所立之約，此約之旨，在上帝一方爲保護，在君民一方爲信仰正教；二爲民與君所立之約，此約之旨，在君一方爲維持人民安寧，在民一方爲服從君命。警暴君之作者，於此就爲君者之地位，比較兩約之性質而爲之詞曰：「第一約中之義務爲信仰，第二約中之義務爲公道。立第一約時，君以虔誠敬服許上帝。立第二約時，君以公道治理許人民。按乎前者，君之職務爲與上帝增光榮，揆之後者，爲與人民保安寧。第一約之條件曰，君須守上帝之法律。第二約之條件曰，君須與個人以其所應得。達破第一約時，將由上帝懲罰之。達破第二約時，將由人民全體或職司保護人民之官吏處罰之。」(21) 第一約

此處無關緊要，今請略言第二約。

君民相約，兩方各有義務。（即君之義務爲保護，民之義務爲服從。）惟君須先盡其爲君之義務，民始能盡其爲民之義務。君若不能盡其對民之義務，則民對君之義務立解。警暴君之作者，謂民在此約中之地位，爲羅馬法中之立約者（the stipulator），君之地位爲從約者（the stipulatio），立約者之地位較優於從約者之地位。其言曰：

「此約之中，民爲立約者，君爲從約者。立約者之地位較優於從約者之地位。何也？以立約之時，民問君曰：君將依公道按法律以治民乎？君應之曰：彼將如是治之。民既得君之許諾，於是乃告君曰：君若依公道按法律以治吾人，吾人將盡忠於君。據此，可知君之義務爲絕對的，民之義務爲條件的。君若不能履行此條件，則民之義務，自然照約解除矣。」（23）

警暴君之作者，於此又詳言以申明之曰：當約之時，所以君誓於前民誓於後者，豈非以民之誓也，以君之誓爲條件乎？又曰：約之所以有條件者，豈非以倘遇條件不能履行時，約將無效乎？今君與民約，既納其條件而不履行其條件，君之失職，約之無效，民之義務不存，何待言耶。（24）

十六世紀中，次摩爾內而論君民之約最有聲者，其惟布卡南（George Buchanan）乎。布氏於一五七九年出蘇格蘭人之主權（De Jure Regni apud Scotos）一書，其時正當蘇格蘭人逐其皇后馬利（Queen Mary of Scots）之後。布氏此書，蓋為贊同蘇人此舉而作也。布氏謂君民間之關係，全屬契約性質，人民以政權與君之時，有一附屬條件。此附屬條件之性質如何？曰：政權之行使，須合乎公道與法律。如此，人民以政權與君，君以合乎公道與法律行使政權許人民。倘遇一方違背條件時，約之效力即失，他一方無履行其條件之義務。布氏又曰：「君若不以公道法律統治人民，是破壞社會之基礎也，是甘為獨夫民賊也，獨夫民賊，人人得而戮之。」（26）

上所引述，皆見於學者之理論者也。但當時政權根於契約之說，深入人心，不但學者立論如此，即政府公文措詞，有時亦有帶契約性質者，茲取一端證之。

「蘇格蘭人欲白其廢除馬利后之合義，遣使齎書於英后依利薩伯曰：蘇格蘭人之對待馬利，較馬利所應得者實為寬大。又曰：蘇格蘭人之祖宗之處罰其君也，非死即逐。又曰：蘇格蘭人乃一自由之民，其立君也，立其自由選擇之人；君若不道，蘇格蘭人按其古風遺俗又有自由廢除

之權。凡此所言，皆所以表明君權並非他物，不過君民互立之契約耳。」(26)

不但蘇格蘭之自由人民持說如此，即號稱專制帝王日以君權得自神賜之說詔人之詹姆士第一 (James I)，有時亦竟不知不覺作契約之說。斯說影響之大，更可見也。詹姆士於一六〇九年言於英國國會曰。

「君以二誓許守其國之根本大法。一爲爲君之默誓，蓋爲君者自君之性質言，已經默然承認其有保護人民及法律之責。二爲登極時之明誓，登極時君以保護人民及遵守法律誓於人民。凡治平國之賢君，皆須遵守其法律上與人民所立之契約……故君若不能以法律統治其國，是由君而變爲獨夫也。」(27)

第五章 自政約至社約間之過渡時代

上文已屢言之，中世紀之所謂約，乃政約而非社約。言社約者，前有希臘哲學家，後有十七十八兩世紀之政論家。然十七十八兩世紀政論家之社約論，又非直接得之於希臘哲學家者，乃由中世紀漸次嬗脫而出。立契 (David G. Ritchie) 謂呼克爾 (Richard Hooker) 爲中世及近世社約論變遷之一大關鍵。(28) 吾則以爲凡一政論之變遷，少有爲一人一時之力者。呼克爾之社約論，誠近於近世而遠於中世，然由中世至近世過渡時代中之作者，又絕不止呼克爾一人。呼克爾之前，有阿徒修 (Althusius)，呼克爾之後，又有格老秀斯 (Grotius)。故今於未論呼克爾之前，先及阿徒修，次言格老秀斯。

(一) 阿徒修 阿徒修之所謂約，既別於中世，又異於近世。中世紀之約，君與民之約也。近世之約，個人與個人之約也。阿徒修之約，則爲團體與團體之約。中世紀之約，其與約者之單位，一方爲君，一方爲人民全體。近世之約，其與約者之單位，爲各個個人。阿徒修之約，其與約者之單位則爲省

(province)。然省何自而來乎？阿氏謂省成於邑，邑成於城，城成於家。轉言之，卽家與家相約而成城，城與城相約而成邑，邑與邑相約而成省，省與省相約而成國。社會團體，家爲最小者，國爲最大者。(29) 自家而國，其間各種階級之單位，皆爲團體而不爲個人。阿氏着眼，既在團體而不在個人，故學者有目阿氏之社約爲聯邦之約，而視阿氏爲近代聯邦論之初祖者。(30) 阿氏又曰：國之成也，其動力發於下而不發於上，故統治權之源府，在下而不在上，此與盧梭所謂主權屬於人民無異。(31)

(二) 格老秀斯 格老秀斯本爲法學大家而非政治哲學家，故其論社約也，不如他家之詳明。且格氏本一亞里斯多德派之學者。於人類政治行爲頗信亞氏「人依天性爲政治動物」之說，自不能堅持社會建於契約之論。惟格氏國際公法之根本基礎爲自然法 (the law of nature)，自然法之內含，非上帝之命 (divine command)，乃人羣之理 (human reason)。揆之此理，國與國之關係本於契約，人與人之關係，亦本於契約。此不惟由其學說推想得此結論，卽格氏亦嘗自言曰：「遵守契約（以人羣須自相裁制，始能生存，而自相裁制之道，除互守契約外無他術也。）既合於自然法，可知政治權利生於人民互立之契約。蓋凡入社會或服從一人或數人之命者，皆可

視爲曾經公然或默然承認其有服從社會多數判斷之義也。」(32)又曰：「當其始也，人民於經驗之餘，知孤立之家族，不能抵禦外來之蠻力，於是以其自己之同意聯合而入政治社會，政治社會成而政府權力生焉。」(33)此處所謂「孤立之家族不能抵禦外來之蠻力」云云，有何異於霍布斯之所謂亂境 (the state of war)。「以其自己之同意聯合而入政治社會」云云；又有何異於一般社約論者之所謂契約。不過格氏學說要點，在國際公法；於社約論，僅偶爾及之，在其全體學說中，無關緊要耳。

(三)呼克爾 自中世紀之政約至近世之社約，其過渡時代中之作者，當以呼克爾爲最要，以其所言約之性質，近於近世而遠於中世，且有影響於陸克，爲古今社約學說變遷一大關鍵也。其言曰：「政治社會有二基礎焉：一爲人性願享社會生活之天然趨向；二爲人與人公然或默然相約共同生活之同意。」(34)人何以欲與他人共同生活於社會耶？呼克爾曰：「社會未成立之前，蠻力橫行，公道不彰，大地之上，正義之人，不逾八人，禍亂相尋，人不堪命。欲免此種相互之禍害凌辱，別無他術，惟有彼此相約共建一公共統治機關而服從之。服從之旨，在爲大家得和平獲公安造幸福耳。」

(35) 又曰：「若非大家以同意選擇統治者而共同聽命焉，禍亂將無已時。惟選擇統治者，須得公共同意。無此同意，則一人無爲他人君長之理也。」(36) 其論國際法時，又重言以申明之曰：「社會生活滿足人性之處比孤居獨處爲多，以生活社會之中，其由彼此互助所得之益較他處爲大也。」(37) 據此可知呼克爾所言，於社約論中之所謂自然境 (the state of nature)，公約同意，政治社會等名詞，幾乎無一不備；稱爲近代社約論第一人，洵無愧也。

中世與近世過渡時代中之理論既如此，今請再證以當時之事實，以見社約論並非完全由理想家閉門虛造，而無歷史事實以爲憑也。十七世紀中與社約有關，爲社約論者所常稱引之事實有二：一爲一六二〇年英國清教徒 (Puritans) 舍其祖國，由荷蘭航行至美洲將上岸建殖民地時所立之約，通常稱爲美弗勞爾約章 (Mayflower Compact)。(38) 二爲一六三八年蘇格蘭人民於其社會擾亂不堪之時所立之國家約章 (Scottish National Covenant)。(39) 此二約前者比後者爲尤要，茲請贅以數語。

當一六二〇年清教徒航行至新大陸之維基尼阿 (Virginia) 時，維基尼阿固爲一片荒地，

既無法律，又無政府，飄洋過海遠離祖國之清教徒，若不自作法律自立政府，其不化爲蠻人者幾希。彼等有鑑於此，乃共立約以相保護。約文曰：

「吾等簽名此約之人，謹誓於上帝之前曰：吾等詹姆士王忠順之民，爲增上帝之光榮，基督教之信仰，及吾王與國家之尊榮，來建第一殖民地於維基尼阿北部。茲於上帝及吾等彼此之前，以虔誠之貌，互相爲約，而聯合吾等爲一政治團體，以堅吾等之保護，以達以上所言之目的。以此之故，吾等將應時需，爲殖民地設立公道平等之法律憲法與官職而遵從之。一千六百二十年十一月十一日，約翰哈佛 (John Carver) 等四十一人立於哈得角 (Cape Cod)。」

此約文中「吾等詹姆士王忠順之民」等字樣，僅爲虛文而已。其最要之點，在「茲於上帝及吾等彼此之前，以虔誠之貌，互相爲約，而聯合吾等爲一政治團體」等語。當時維基尼阿既爲一片荒地，無法律無政府，是一幅最好自然境圖；清教徒之自立政治團體，是由自然境進入政治社會；而此美弗勞爾約章，乃造此政治社會之契約也。事實如此，宜乎崇信社約論者，引爲鐵證也。(40)

第六章 霍布斯

社約論史上最爲著名之人有三：曰霍布斯，曰陸克，曰盧梭。陸盧兩家之社約論，均以擁護民權爲旨。霍氏之用意，則在扶持君權捍衛專制；雖於後代民權思想牴觸不入，而其持說之極有統系，設辭之嚴合論理，固爲自來政論史上有數文字。且霍氏之論社約，與陸克、盧梭極有關係，爲社約論史上鼎足之一，欲明陸盧，不可不先知霍也。

社約論者各家之持說及用意，雖彼此不同，而其最要論點則一：卽彼此均以爲蠻荒古初之時，人類處於自然之境，自然境中，人類自由平等，無政府無法律，其所賴以維繫人類之道，厥維自然法。(41)但嗣以自然境中有種種不便之處，人類乃互相爲約，共舍自然境而入政治社會 (political society)。社約者，卽此處自然境中自由平等之人，以彼此同意，共建政治社會之約也。政治社會成而政治權力 (political authority or power) 生焉。社約論者，卽用以說明政治權力之來源及其基礎之論也。世之難社約論者，每謂社約爲歷史上必無之事。不知此僅可用以難陸克而不能用

以難霍布斯與盧梭；以霍盧並不以社約爲歷史上必有之事，不過認其爲解釋政權基礎難逃之哲理耳。

霍布斯之社約論，完全築於其人性論之上，故今於未述霍氏社約論之前，請以數語略及其人性論。(42) 霍氏以爲人性以自私自利爲本，貪詐狡黠，皆其自衛之術，喜怒哀樂，無非得失之象，襲勢攘權，冀滿慾壑，而得此望彼，不死不止。既知霍氏之所謂人性如此，茲請進言其所謂自然境，自然法，社約，及政治社會等。

(一) 自然境 人欲壓其慾望，日以爭奪權力爲事，以權力爲壓足慾望之具也。既得此權，復望彼權，慾望無窮，爭奪權力之事亦無已時。故霍布斯之所謂自然境，乃一彼此相爭，人我相讐，公權不存，私殺無已之戰境(43)也。戰境之中，無善惡，無是非，無私產。(44) 何謂無善惡？霍氏曰：一切情慾，得之天性，若無公共判斷標準，原無此善彼惡之分。此種判斷善惡之公共標準，惟政治社會始有之。自然境中，既無此標準，自無善惡可言。何謂無是非？霍氏曰：是非與知覺不同，知覺得之天性，是非爲法所造，自然境中，無立法之人，故無法。無法，故無是非。何謂無私產？曰：私產爲外界之物。自然境中，外界

之物，人可共有，其所賴以別人我之分者，悉惟武力。武力無定，故外界之物可以擁爲己有與否亦無定。

霍氏雖不以爭殺不息之自然境爲人類歷史上必有之事，但深信人性好殺多疑，爲戰亂之媒；不但自然境如是，卽今日政治社會亦如是。嘗曰：「如有人焉，不以吾由人性推想所得之結論爲然，而欲證之以事實者，吾願請其返躬自問曰：當外遊之時，彼何以以兵器自衛而又好與他人同行乎？當夜寢之時，彼何以扃鍵其門戶乎？當家居之時，彼又何以固封其箱篋乎？外行自衛，試問其對於國人之意見爲何如乎？夜寢鍵戶，試問其對於其鄉人之意見爲何如乎？家居封篋，試問其對於其子女與僮僕之意見又何如乎？行徑如此，試問彼之描寫人性以行爲，有何亞於吾之以語言者乎？」(45)

此外霍氏又引美洲蠻人社會之無法紀及各國君主互相敵視二例，爲自然境之證。(46)

(11) 自然法 欲知自然法 (the law of nature, or natural law or lex naturalis), (47) 應先知自然權利 (the right of nature, or natural right, or jus naturale) (48) 自然權利者，個人以其天然能力之所及，保存其生命之自由也。(49) 自由之義，爲外界障礙之不存。

保存生命之力或爲外界障礙所限，惟在此限制之中，其力之所能及，卽其權利之所必至。易言之，一人之自然權利，卽其自然能力（或權力）也。自然法反此，自然法乃一種由理性所得之規則，禁人爲有害於其保存生命之事或不爲有益於其保存生命之事也。（50）如此可知自然權利之性質爲自由，自然法之性質爲限制。揆之前者，天下無論何事，凡能壓人慾望者，個人皆有權以爲之。按乎後者，個人須舍棄其天然權利之一部，以冀安享其餘。何也？以不如此則彼此權利將見衝突，其終也，無論何種權利，均將不穩，所謂欲得其全，半亦莫保者是也。

自然法之性質既如此，茲請再問其條件如何？霍氏自然法之條件甚多，其最要者有三。第一曰：求得和平而守之。（51）以無和平則人將永在自然境中而生命莫保也。第二曰：舍棄自然權利。（52）以按之自然權利，天下無論何事，凡能滿足慾望者，皆可爲之，無論何物，均可有之。如不舍棄，是和平將無從而得。惟舍棄自然權利，須人人一律；不然，舍之者將爲不舍者所蹂躪，與求得和平及保存生命之旨有違。第三曰：人人既互約各棄其自然權利之後，應共守此約。（53）約而不守，是等無約，而人將猶在戰境中也。

守約一節，爲霍氏社約論全體最要之點。前言自然境中無是非，所謂是非，卽公道或不公道（justice or injustice）也。霍氏公道之定義，卽爲守約；不公道之定義，卽爲不守約。（54）但人之立約，原以其有利於己也，故其守約亦以其有利於己也，如有不利，是人將破約而不之守。守約破約，悉以利之所在爲斷。約之能守與否，既如此其難定，然則公道將何賴以維持耶？霍氏曰：維持公道，須有一公共權力強人守約始可。（55）有不守者，則公共權力將加以懲罰，人見守約之利大於不守，羣將以守約爲趨而公道賴以維持矣。然強人守約之公共權力，惟政治社會始克有之，故公道亦惟政治社會始克有之。（56）

（三）社約 自然境中之生命，旣然窮愁凶短，爲自存計，自非舍之而入政治社會不可。然政治社會與自然境不同之點，全在有一限制個人及保護個人之公權（common power）。公權之要質，在有一單一之意志（a single will）。故欲造公權，須先廢除大家衆多之意志（multitude of will）而造一單一之意志。霍氏曰：

「建立公權惟一之法，惟有人人各以其所有權力納之一人或一團體之人，變其衆多之意志

爲單一之意志。換言之，即大家委任一人或一團體之人以負其大家之人格（So bear their Person）（57）委定之後，此負大家人格之一人，關於公安公利所有一切行爲，人人將認爲其自己之行爲，且以其每人個人之意願降之於此一人之意願。如此，每人與他人約而單一之意志成矣，而公權生矣，而政治社會始矣。」（58）

霍氏又謂每人與他人互約之形式，可以下語表之曰：

「吾以治吾自己之權，降之於此人，或此團體之人，而令其治我，但吾之爲此爲有條件的，條件維何？曰：子亦須將治子之權，降之於彼，令照樣治子。」（59）

盧梭之社約，須與約者全體承認之後，始生效力。霍氏之約，則僅得多數承認已足。其言曰：

「一政治社會，如具下列情況，即可認爲完全成立。即一羣之中，人人以其同意與他人約，聽其羣中之多數，以負其大家人格（即代表大家）之權，授之任何一人或一團體之人。此所謂人者，對於舉定之人，無論當舉之時，曾經贊成或反對；舉定之後，均須視此人或此團體之人之行爲，與判斷爲其自己之行爲與判斷，而令其達維持公安抵禦外侮之目的。」（60）

如此，大家悉降其自然權利於一人之後，大家個人之人格與其自然權利，完全消滅。而此一人以「肩負大家人格」之資格，享有一切權利，擁有無上威力，自茲之後，大家退而爲民（the subjects）一人或一團體之人進而爲主權者（the sovereign），主權者攬有一切權利，以其無上威力爲大家謀公安建和平。前已言之，個人自然權利爲其自然權力，今主權者既操有大家自然權利之合，故其權利亦即大家自然權力之合。轉言之，主權者之權利，即主權者之權力（或威力）也。權力所至之處，即權利所至之處。

觀於社約成立之手續，可知（一）所謂約者，乃個人與個人所立之約，主權者不在其列。主權者既不與約，自不爲約所縛。此爲霍氏社約論中最關緊要之點，以後影響極大，不可不察。（二）關於主權者之選定，少數有服從多數之義，爲約中明載之一條。承認此條，以後便無少數反抗之餘地矣。霍氏捍衛專制之處，已經兆端於此，閱後當更了然。

（四）主權者 主權者之地位，基於二重論理之上：（一）政治社會之功用，爲建立公道防止不公道，而公道之性質爲守約，不公道之性質爲破約；（二）社約爲個人與個人所立，主權者不在

其列。由此二重前提，得有以下結論。(61)

第一：社約一經成立主權者一經舉定之後，人民無論據何理由，若無主權者之許可，均不得毀此約而別立新約，廢此主權者而另立新主權者，以如此則人民將爲不公道之事也。不但另立新約另舉新主權者爲不公道，即平常反抗，亦爲不公道；以人民於其立約之時，已經承認約成之後主權者之行爲將爲其自己之行爲，今若反抗，是破約也。主權者之行爲既爲人民自己之行爲，故遇有反抗主權者爲主權者勦戮之時，祇可認爲反抗者自己之自殺，不能謂爲爲主權者所殺。

第二：主權者既不與約，自無破約之事。既無破約之事，則其行爲有時或可謂之爲不良，而斷不能謂之爲不公道。

第三：主權者即爲多數所舉，少數亦無反抗之權。以約中明明規定少數有服從多數判決之義務。少數者對於此條，如曾贊成，是破約而爲不公道之事。如未贊成，是不與約；不與約則其對於多數者之地位，猶在自然境中，自然境爲戰境，多數者惟有以蠻力對待之，毫無不公道之可言。

第四：主權者之行爲既爲人民自己之行爲，則主權者不能爲有害於人民之事可知。有之祇可

認爲人民自害而已，但此殊爲事實上必不可能之事，以人無自害之理也。

設詞詭辯周密如此，豈真再無攻擊之餘隙耶？曰：不然。以立約之時，主權者既不與約，則主權者與人民之關係，猶爲自然境中蠻力與蠻力之關係。主權者之所以能鎮服羣衆者，以其蠻力較大於羣衆個人之蠻力耳。設使羣衆互相結合，其力足以傾倒主權者時，則霍氏之說，豈非不攻自破乎？雖然，霍氏非不知此而無辭以對也。彼之言曰：人民與主權者之關係，誠爲自然境中蠻力與蠻力之關係。但自然境中賴以維繫人類之道曰自然法，自然法禁人爲有害於其保存生命之事。⁽⁶²⁾今人若傾倒主權者，是相率共舍政治社會而重返自然境也。自然境爲彼此相侵爭殺不息之戰境，今人即不滿意於政治社會之生活，然兩害相權取其輕，政治社會中之生活，無論如何總較自然境中之災厄困苦爲愈。是故按之自然法，政治社會中之人，決無傾倒主權者重返自然境之理。⁽⁶³⁾霍布斯之社約論，約略如此。吾人本可於此舍霍氏而論陸克，但以霍陸之間，又有哲學家斯賓挪莎（Spinoza）者，論社約頗與霍氏有關，故今請以數語略及斯氏，然後再進論陸克。

斯賓挪莎論社約與霍布斯不同之點有二：（一）霍氏之國家，享有一種道德上（即自然法

上)之權利，爲人民所不能抗。斯氏則並不作道德之說，以爲一切權利，均爲權力，權力不存，權利即亡。此不但於自然境中個人與個人之間爲然，即在政治社會個人與國家之間，亦莫不然。人民反抗國家如佔勝利，國家自然消滅不存，毫無公道不公道或道德不道德之可言。(64) (二)霍氏以爲社約一經成立之後，人民僅有永遠服從之義，其着眼與用意僅在人民對於國家之服從義務。斯氏則完全注重國家存在之目的，國家之行爲，有違此目的時，國家存在之基礎已爲動搖矣。以此，故凡足以招多數人民之怨謗及反抗之事，國家均無權以爲之而應視爲大忌者也。(65)

第七章 陸克

(一)自然境 陸克論社約與霍布斯第一不同之點，即在謂自然境並非人我相侵之戰境，而爲和平所布公理所彰之善境。(66) 霍氏之自然境爲戰境之代名詞。陸氏則嚴自然境與戰境之別，以爲一爲和平，善意，互助，生存之境；一爲讎怨，惡意，蠻力，互殺之境。其言曰：「自然境者，大地之上，人與人共同生活，以理性爲其表率，而無公共裁判者立於彼此之間，以公權爲其判斷曲直之境也。戰境反是，戰境之中，人以武力侵人，而被侵者不能訴之於一公共裁判者以求救；以不能訴之於一公共裁判者以求救，故人即在社會之上，對於相侵之人即同國民，亦有作戰自衛之權。」以此「公共裁判者之不存，致人對於彼此立於自然之境；而武力橫來，生命被侵，無論公共裁判者存在與否，均置人於戰境。」(67) 戰境並不限於自然境，即政治社會亦可有之。

反對社約論者常以社約爲歷史上所無一語相難。然陸氏固信其爲歷史上必有之事者也，對於此說，自非無辭以對。嘗曰：「政府起於文字之前。」又曰：「社約猶之個人，不能記憶其呱呱墮地

及襁褓時情況；若以歷史不載自然境中事，遂謂人類從未生於自然境，是何異以吾人僅知塞西斯之軍人爲壯丁，而遂謂其並未爲兒童乎？」(68)

(二)自然法及自然權利 自然境中，人人平等自由，無尊卑主奴之分。(69)其所恃以管理羣衆行爲之道，悉惟自然法。(70)但陸氏之自然法爲理性 (Reason)，非如霍氏之僅爲天性 (Instinct) 也。天性可善可惡，理性則有善無惡，詔人以互尊其自然權利之道。自然境中之法律，既爲自然法，然則執行此法者爲何如人乎？陸氏謂執行自然法者爲個人自己。(71)以自然境中，人人平等，如有一人可執行，則人人皆可執行也。執行之道，在懲罰破壞之者，使之不敢破壞爲止。

既知自然法爲詔人互尊其自然權利之理性，次應問何爲自然權利？陸氏自然權利之最要者有三：(72) 一曰生命，保存生命爲人一切行爲最要之目的，故凡關係保存生命合理之道，皆爲自然法上應有之權利；二曰自由，行爲自由爲保存生命不可少之要素，故凡在自然法之中，人人皆有自由之權，不受他人限制；三曰財產，(73) 財產爲維持生命必需之物，揆之自然法，爲人生所不可缺。

自然境之情形如此，難者將曰：自然境中既有自然權利，又有自然法以維持之，樂善多福豈非

人間至祥之地；謂人將舍之不居，轉入束縛重重之政治社會，豈亦有說乎？陸氏應之曰：自然境中，雖有自然法爲維持自然權利之具，但以執行自然法者爲個人，而個人智慧不齊，其智者固深明自然法之奧妙，其不智者或有偏私之人，未免有時不願以自然法施之於其自身；且個人執行自然法之方法，各各不同，易生紛亂；其權力又有限，易遭反抗。有此數因，故自然境中雖有自然法，終有種種不便之處，欲免此弊，惟有相率而入政治社會耳。⁽⁷⁴⁾轉言之，卽自然境中，並非毫無和平與自由，不過不如政治社會中之完全耳。霍氏政治社會之起因，僅爲保存生命；陸氏則爲獲得較爲完全之生命自由財產，其別不可不察。

(二) 社約 每人與他人約，共建政治社會。當約之時，每人以其執行自然法之權，以同意付之社會 (the community)，令其斷定人之行爲，何者爲違犯自然法。斷定之後，又加以相當之懲罰。斷決自然法及懲罰違犯此法之人二者，卽陸氏政治社會之功用也。⁽⁷⁵⁾陸氏於此與霍氏不同之點有三。(一) 陸氏之自然人，於其建立政治社會之時，僅以其執行自然法之一種權利（僅此一種），降之社會。⁽⁷⁶⁾並非如霍氏所言，以其所有自然權利，一一俱降之也。(二) 霍氏之降，乃降之

於一人或一團體之人；陸氏則降之於社會全體。(77) 政府中之一人或一團體之人，乃社會成立後由社會共同決定之事，非立約時所及。由此可知陸氏於建立社會及建立政府截然分爲二事。(78) 非如霍氏之混爲一談也。(三) 陸氏社會成立之後，少數雖有服從多數之義，但當初立社會之時（即當立約之時），須得人人同意，不能以多數強其服從也。(79) 前謂陸氏之社約論，以擁護民權爲旨，於此當可見其梗概矣。

(四) 主權 霍氏之主權，操之於政府中之一人或少數。陸氏之主權 (supreme power) (80) 則存之於社會全體；(81) 政府之權，得之社會之付託而爲保護人民生命自由財產之目的所限制，政府如濫用威權侵犯人民之生命自由財產，則已失人民付託之本意，人民得收回此權，另建新政府。(82) （但當未收回時，主權可視爲暫寄於政府。）吾人於此應注意霍陸兩氏一大不同之點。即霍氏以爲政治社會之生活，即不堪命，人民亦無傾倒主權者之理，以如此人民將返於爭殺不息之戰境而生命將更苦也。陸氏欲破此說，首謂自然境並非戰境，即或返之，亦無大憂；次又分社會解散與政府解散爲二事。(83) 謂政府即亡，社會猶存，舊政府雖去，新政府可立。(84) 初不必如霍氏之惘

嗚而返於窮愁險惡之自然境也。

關於政府不能侵犯人民權利之點，陸氏又曰：政府之權，得自人民之讓與，按之自然法，人民無自危其生命自由財產之權，故政府亦無之。(85) 又曰：自然境中，人民尚有抵禦其生命自由財產之權，今入社會而反失之，豈非名爲社會而其實更劣於自然境乎？(86) 又曰：自然境中，卽有不安，然渙若散沙之千人，其爲害究不如政治社會中千人之力聚於一人之手之烈也。(87) 霍氏謂人欲避自然境之凶險，甘屈於一人無限威權之下而不辭。陸氏譏之曰：若然，「是何異謂人欲避狐狸之爲擾而甘爲虎狼所吞噬也耶！」(88)

第八章 盧梭

(一)自然境 盧梭之自然境，既別於霍布斯。又異於陸克。蓋霍氏之自然境爲戰亂好殺之境，陸氏之自然境爲平和樂善之境，自盧梭視之，一則失之於太野，一又失之於太文，均非原人時代之真象。嘗曰：「哲學家之欲追建社會基礎者，均覺非上溯自然境不可，然而從無人真至其地也。」

(89)何者？以自然境中之人，孤居不與世通，知識情慾，均甚簡陋，食息而外，別無他事，間或彼此相遇，亦偶然之事，不足起永久之關係。(90)謂爲好殺，是以今日文明社會之罪惡歸之；謂爲樂善，是又以今日文明社會之道德歸之。原人社會，既非道德的，又非不道德的，而爲非道德的。道德觀念，社會進化人智較高時始有之，以之形容無知無識之原人生活，則未免有畫蛇添足之誚也。(91)

霍布斯謂自然境中之人，私利成心，日以攘奪權力爲事。盧梭以爲此不但爲事實上難有之事，卽有之，其結果亦斷不能如霍氏所言，成爲爭殺不息之戰境；以按之霍氏，戰殺之目的，在滅盡敵類，據一切爲己有，今若有人果能達此目的，是適足以敗其自私之心而達其爭殺之本願。何也？滅盡人

類，據大地爲私有，效果所及，將見無人代執勞役而非自苦不可，無人崇拜其威權而虛榮之心以破，即真擁有天下之寶藏，試問無人健羨，無人拜賞，有何用處？盧梭於此，以最淋漓痛快之詞詰之曰：「彼若爲大地之上，絕無僅有之人，試問即富有六合，究有何益？茫茫宇宙，一人獨居，私心縱熾，誰將爲之探天下之產物耶？誰將爲之揚名馳譽於四表耶？誰將食其所蓄而用其所儲耶？誰將矜其功業而懾其權力耶？吁！吾知之矣，與其殺盡人類，彼將束之縛之桎之梏之而使其爲彼之奴矣；但僅此舍殺戮而取奴蓄一端，已經易盡全題面目，毀殺之說，已不復存，戰境已不復有矣。」（92）霍布斯之所謂戰境，盧梭不能贊成如此。反之，陸克之所謂和平樂善，盧梭亦大示反對。蓋陸氏以爲自然境中之人，具有道德觀念，其所異於政治社會者，僅在缺乏公共裁判者一端；盧梭則大不謂然，以爲道德以公道與不公道爲準則，而公道與不公道又皆政治社會之產物，有曰：「吾人道德不道德之觀念，完全得之於政治社會，以法律存於公道之前，非公道存於法律之前也。」（93）據此，可知陸氏之自然境，爲有道德的；盧梭之自然境，爲非道德的。有道德故其所求於政治社會者，僅爲維持道德之公共裁判者而已；非道德故其所求者，甚爲複雜，不止公共裁判者一端。人之所求於政治社會者不同，故政

治社會權力之大小，功用之廣狹，亦不同。陸盧兩家，因其所言自然境之性質不同，故其政治社會之性質亦大異，自然境於政治社會關係之鉅，有如是者。

按之盧梭，自然境中之人，孤居獨處，不與世通，飽腹之餘，貪眠好息，與其他動物無異。(94)但難者將曰：自然境中之人，既然孤居獨處，不與世通，是將老死不相往來，而所謂政治社會者，果何自而生耶？以作者所知，盧梭於此所言並不如霍陸之較爲明了，然撮其大意，可曰：人之初也，雖處自然境，孤居不相往來，但厥後或以人口之增殖，或以漁獵之須互助，或以其他偶然之事而相聯合。聯合既頻，於是孤居獨處之習漸破，而家族部落之俗漸成。家族部落之俗成，而人類最初之社會生。社會發生之後，人性亦因之而大變，所欲既多，所需自繁，所需既繁，所欲更多。(95)然個人之力有限，不能勝外界之困厄而償其所欲。其終也，乃非與人相約而互相爲助不可。(96)此約之來歷也。此政治社會發生之原因也。

雖然，盧梭非信自然境爲歷史上必有之事者也。(97)社約之意，在彼不過欲爲政治社會建一強固的哲理基礎，此觀於其社約論開宗明義第一章之開首數語而益信者也。其言曰：

「人生而自由者也，而今則盡在桎梏之中矣。凡人自信爲他人之主者，其爲奴也更甚於人。此種變遷，何自而起乎？吾不得而知之。如何而可使其爲合法乎？吾以爲吾可解決此題。」

社約論全篇深旨，即在解決此人之生也。本爲自由，而今又不自由之難題。其功用乃哲理的，非歷史的也。

(二) 自然法 自羅馬法家以來，自然法之觀念，侵入腦海，爲政論家所宗引。言社約者均謂其爲自然境中維繫人類行爲惟一之具，而陸克且幾視之爲一極嚴極顯之神律 (Divine Code)。斯賓挪莎雖不之信，顧未明言其必無。(98) 其致高倡革命之說而敵睚視之者，政論史上盧梭其第一人也。(99) 盧梭以爲此法與其稱之爲自然法，不如稱之爲理性法 (La loi de raison)。以所謂自然法者，不外人類一種大公無私之知覺或判斷，此種知覺或判斷，經歷史上若干時代之道德的陶養，法律的訓練，始克有之，並非自然境中之渾沌原人，所可一蹴而致者。自然境中之人，渾渾噩噩，既無所謂善，亦無所謂惡，又無所謂道德不道德。(100) 道德觀念不存，自無自然法可言，以自然法乃一種理性的判斷或道德的觀念耳。自然法爲道德觀念之說，證之以歷來自自然法之意義，益爲顯

著。自然法之意義，一時代與一時代不同，所以然者，以每一時代之道德觀念不同，故其自然法之意義亦不能不因之而異。轉言之，自然法乃人類道德進化的反照，視時勢爲變遷，並非固定之物，生人之初，造物者卽以之植於人類之胸際也。

盧梭之自然境說，本已較霍布斯、陸克爲近情理，而其自然法論則更言前人之所不能言，見前人之所不見者矣。雖然，盧梭在社約論史上位置之重要，固在其社約論自身，自然境自然法云云，特其中之枝節耳。今請述其最著名最有影響之社約論。

(三)社約 自然境中，困厄太多，非個人之力所能勝，故羣相約而聯合其個人之力爲一公共之力，以爲抵抗外界困厄保持羣衆生活之具。但個人之力及其自由爲其保存生命最要之物，今若以之與一公共機關，豈能無害於個人自衛之能力乎？盧梭於此，高標其社約之根本問題曰：

「社約難題，全在得一聯合團體，令此團體以其所有全力抵禦聯合者每人個人之生命財產，且令此與全體相聯合之個人，同時又僅服從其個人自己，自由不亞於未約之前。」(101)

盧梭於此，既欲令個人以其權力與自由盡量降之於一聯合團體，又欲令此服從團體之個人，

同時又僅服從其自己，自由與昔無異。此誠有如盧梭所言爲一莫大難題，但盧梭智慧無窮，自有利器解此盤根錯節，其言曰：

「約之條文，若以最簡單之詞出之，卽與約者以其自己及其所有權利盡量與於社會全體。此並無害於個人，以每人既以其自己完全與於社會，是大家之條件相同，大家條件既同，則人無爲不利於他人之心也。」(102)

盧梭此處所注意者，不但在人人棄與之條件須爲同等，且謂此種棄與須爲盡量悉數絕對無限的，曰：

「棄與既爲絕對的，則其聯合自爲完全無缺而個人毫無餘剩權利可言矣。蓋若有絲毫權利留於個人，社會之上，公私之間，將無公共裁判者；公共裁判者不存，每人將自爲裁判而不久又將作裁判大家之干涉矣；如此，則自然境猶將存在而聯合將變爲強暴或無用矣。」(103)

人人悉以其所有權利與之社會，其結果如何？盧梭曰：

「每人以其個人與於全體，其結果等於與於無人，且以每人對於他人享有他人對彼所享之

同樣權利，其結果不但吾人以失之於他人者得之於他人，且獲較大之權力以爲吾人所有權利之保障。」(104)

又曰：(105)

「吾人於此，若棄社約中不關緊要之辭，其重要條件將如下：「吾人每人以其個人及其個人所有之權力，共同置於公意 (volonté générale) 支配之下，同時吾人每人即變成全體中一不可分之部分。」

個人如此與社會融合而爲一體，個人爲部分，社會爲全體。盧梭曰：(106)

「聯合之舉，於多數個人人格之處，造一單一的道德集合體 (un corps morale et collectif)」。此道德集合體所含組合分子之數，恰與集合者之人數相等。且此道德集合體，由此同一聯合舉動而得其單體 (unité) 得其公我 (moi commune) 得其生命，得其意志。」

盧梭社約之作用，全在得人人之同意，造一公意公我，公意公我成而政治社會生。政治社會之爲物，與人無異，以其爲多數個人聯合而成，故曰公人 (personne publique)。盧梭曰：此公人昔稱

城市，今稱共和或政治團體；當其靜時，稱之曰國家；動時，稱之曰主權者；與其他同類團體對峙時，稱之曰強權。與約之人，自其全體言之，謂之人民；自其個人參與主權言之，謂之市民；自其屈服於國家之法律言之，謂之國民。

霍布斯之社約，僅得多數同意已足成立。盧梭則以最明瞭之詞，謂政治社會成立之後，政治運用雖由多數取決，但當初立社會之時，卻非人人同意不可。其理有二：一、政治聯合為天下最自由之事，以人人生而自由，為其自己之主人翁，他人無權迫之使為奴隸也；⁽¹⁰⁷⁾二、政治社會成立後，一切政治運用，將由多數取決，但此多數取決之權，根於原約 (contrat primitif) ⁽¹⁰⁸⁾ 之規定，若原約不得人人同意，則後來多數取決之權，將毫無根據，十人之中，九人無強迫一人之權，一人亦無服從九人之義也。⁽¹⁰⁹⁾以初立約時之同意作以後多數取決之根據，為盧梭社約論中一大要點，不可不察。⁽¹¹⁰⁾

由自然境至政治社會之方法及手續，約略如此。至入政治社會後，人性上所生之影響及變易如何，實甚重要。蓋自盧梭視之，未入政治社會之前，人之行為以天性和慾自然傾向為斷；既入之後，

以公道道德義務理性爲斷；此爲人類生活上極大之變遷，所關極要者也。(111)且人當入社會之時，雖失自然境中之利益不少，但其所得於社會者較其所失者，實多且大。以社會之上，人之能力擴大，思想發展，情慾因之高尙，靈魂因之超度，所謂社會「化蠢弱之動物爲靈慧之人」者是也。(112)然此僅就社會之影響於人類道德及性情者言，若就自由權利一方言之，其影響尤有大者。蓋人於入社會時，所失者爲其天然自由 (*liberté naturelle*)。所得者爲社會自由 (*liberté civile*)。天然自由，雖多而不穩；社會自由，即少而可靠。天然自由，視個人之力爲依據；社會自由，以國家全體之力爲干城。享受天然自由者，全受情慾之驅使；享受社會自由者，僅聽道德之指揮。一爲假自由，一爲真自由，分別極嚴而關係極大也。(113)

(四)主權 社約之惟一作用，在爲政治社會之主權建一堅固不拔之基；所謂自然境也，自然法也，社約也，皆爲建此基礎之方法手續，方之主權自身，其間固有輕重本末之別也。但歷來社約論者之目的，雖俱爲主權建置基礎，惟其所建基礎之性質，殊人人不同。霍布斯以爲人民以社約永棄主權於政府中之一人或數人。陸克以爲人民以社約暫寄主權於政府，政府不道，人民得收回此權。

盧梭則大異於二者，以爲約成之後，人民自己變爲主權者，主權永久存於人民全體或社會，與政府絲毫無與，既無所謂永棄，亦無所謂暫託；政府之爲物，完全爲主權者之行政機關，供主權者之驅使而不能自爲主權者；易言之，主權者造法者也，人民從法者也，政府則介於主權者與人民二者之間，爲執行主權者所造之法律之器具耳。⁽¹¹⁴⁾然讀者於此或將曰：若是，豈非人民同時既爲製造法律之主權者，又爲服從法律之人民乎？盧梭應之曰：然，以約成之後，人民成爲主權者，社會中之個人，對於他人，由此生一二重關係：一、個人自己爲主權者之一小部分，他人爲服從主權者之人民；二、自己爲服從主權者之人民，他人爲主權者。⁽¹¹⁵⁾譬如一國之中，有人一萬，主權者之於個人，猶萬之於一，個人之於主權者，猶一之於萬，個人之爲服從法律的人民，爲完全絕對的。而其爲主權者，則僅其萬分之一耳。⁽¹¹⁶⁾於此生一問題，即個人既爲主權者之一微小部分，又須完全服從主權者所造之法律，其結果豈非個人僅有主權者之名，而無主權者之實，受多數壓制而爲不自由之甚者乎？此在實在政治事實上，誠屬無從解決之難題，但在盧梭之理論上，則毫無困難之處，蓋彼於爲主權二字作界說時，已下一限制，使之祇能爲善不能爲惡也。茲請察其主權性質說，盧梭曰：主權者公意也，何爲

公意曰，以社會公利爲目的之意也，其僅以私利爲目的者，雖多不爲公意。盧梭於此，立公意與衆意（volonté de son）之別：前者以公利公益爲懷，爲人人同有之意；後者以私利私益爲懷，爲彼此不同之意。一爲私意之差，一爲私意之合。（117）（如以算式表之將如下， $a+b+c$ ，乙之意 $=a+d+e$ ，丙之意 $=a+x+y$ ，公意 $=a$ ，即各私意之差；衆意 $=a+b+c+d+e+x+y$ ，即各私意之和。）主權既爲公意，公意又爲人人同有之意，則主權之不能爲非，個人之無從受壓制，不言自喻。故盧梭曰：主權者既由個人組合而成，自無傷害個人之理，蓋凡物自其本性言之，斷無自害之理也。（118）

雖然，盧梭於此，並非不知私意有僭竊公意之患而未嘗設法以防之也，防之之道有二：一、主權之作用，限於立法（反言之，即法爲人民自己所造），法之範圍，僅及全體之公利而不能及私人之特利，法而涉及私人特利，即不爲法而失主權之效力。（119）二、主權者（即人民自己）依法規定，於每一定期中，自由集會，投票解決二事：「第一，主權者對於現有政體，是否願再維持；第二，人民對於行政之權，是否猶願存於現任官吏之手。」（120）有此二重防維，盧梭以爲主權將永爲人民之公意，

而民權政治安如磐石矣。

第九章 社約論與美法革命

社約論之意義，觀於以上所述霍布斯、陸克、盧梭三家之言論，當已知其梗概。今請再略言社約論在實在政治事實上之影響。以上所述，自霍布斯至盧梭，純屬玄想的理論。本段所言，則為玄想理論之效果。吾於本文之始，已標明社約論有二大價值：一為其在歷史上助長民權已往之功；一為其在人類政治生活中所含永久不變之理。本節所述，即其歷史上已往之價值耳。

近代民權發展史上最大之事，曰美、法二大革命。而美、法二大革命之政治原理，又多得之於陸克及盧梭。此觀於當時兩國學者之著述及其成文憲法而可知者也。討論學者之著述，非本文篇幅所許，今請僅言其憲法中有關社約論之處。

(一) 美國革命 一七七六年六月十二日，美國之維基尼阿省所立之憲法，其權利宣言章第一條即曰：「凡人自其天性言之，皆為平等的自由獨立 (equally free and independent) 而有數種固有之權利，此種權利，人於入社會之時，不能以約剝奪其子孫後代。」同年七月四日，美國

合衆國之獨立宣言書中有曰：「凡人皆平等，享有造物者所授不可棄之權利，此種權利爲生命自由及幸福之獲取，政府之設，原爲保護此種權利，政府合法之權，得自被治者之同意。」以上權利同意云云，已可見社約論之影響，然猶未若一七八〇年馬薩諸塞省憲法所言之更爲明切也。一七八〇年，馬薩諸塞 (Massachusetts) 省之憲法，於其開宗明義之權利章，大書特書曰：「政治社會成於各個個人之自由聯合。聯合之時，全體與個人，個人與全體，互相爲盟而立社約。社約之目的，在令大家共同受治於同一法律之下而獲公益。」

(11) 法國革命 一七八九年，震驚全歐之人權民權宣言書 (Declaration des droits de l'homme et du citoyen) (121) 之第一條曰：「權利上，人生而自由平等而現在又續繼爲自由平等者也。」第二條曰：「政治社會之目的，爲爲人保存其自然不可失之權利。此種權利，曰自由，曰財產，曰安全，曰壓制之抵抗。」第三條曰：「一切主權，存於國家。」第六條曰：「法爲公意之表現。」第十二條曰：「人權民權之保障，須有一公力 (une force publique)。故此力之建置，乃爲全體之公益，非爲掌此力者個人之私利也。」

一七九三年，憲法之人權民權宣言書，較之一七八九年更爲激烈，更爲透闢。其第一條曰：「社會之目的，爲人民之幸福。政府之設，在爲人擔保其天然不可喪失之權利之安享。」第二條曰：「此種權利爲平等，自由，安全，財產四者。」第三條曰：「凡人準乎自然之理及於法律之前皆爲平等。」第四條曰：「法者，公意之自由尊嚴的表現也。」第二十五條曰：「主權存於人民，不可分，不可失，不可棄。」第二十六條曰：「一部分之人民，不能行使全體人民之權。」第二十八條曰：「人民無論何時，均有修改或改良或更換其憲法之權。」一世之人，不能以其法律束縛其來世也。

第十章 康德與斐希特

社約論之正史，可謂告終於盧梭。康德、斐希特所言，不過取盧梭之陳義而以德文出之耳。盧梭言人生而自由；康德、斐希特亦言人生而自由。盧梭言國成於約；康德、斐希特亦言國成於約。盧梭注重人民之意志；康德、斐希特亦注重人民之意志。總之，凡盧梭學說中精微特出之處，無不爲康德、斐希特所吸收。

雖然，康德、斐希特之社約論，雖與盧梭大致相同，但亦不無小異或特別注目之處，今請僅就此點而略表出之。

(一) 康德 康德論社約最要之點，在謂社約並非歷史上實有之事，不過爲解說政治社會基礎最合論理之理想。盧梭於此點，亦會再三言之，惟不如康德之特別注意也。所以然者，以康德之一切哲學，均分理想與事實爲二，哲學家所謂二元說者是也。二元說施之於社約論，有二大影響：一、社約在理想上或有，在事實上必無，此處注意在事實，在客觀上真有之事，在維持現狀，爲取消社約論

最妙之法；二、社約在事實上即無，在理想上絕不可少，此處注意在理想，在主觀上應有之事在創造新世界，為扶持社約論最平之理。康德之政論，果重理想，抑重事實，非本文範圍所及。⁽¹²²⁾此處所欲言者，乃其注重理想之處。康德曰：「狀表人民由其自己建設國家之事，稱曰原約。正確言之，此不過一種代表理想的外表形式，用之作規畫建設國家基礎之合理的手續耳。」⁽¹²³⁾

(二) 斐希特 斐希特之社約論，與盧梭不同之點，在分社約成立之次序為三層。第一，個人與個人互相為約，以彼此不相侵犯其個人財產為目的，謂之財產約。財產約之性質為消極的，以其僅以不相侵犯為戒，而未嘗以互相保護為法。欲達彼此互相保護之願，於是有第二約。第二約謂之保護約，其性質為積極的，根於第一約而來。但立第一約及第二約之人，均為各個個人，若無總體以團結之，恐財產保護二約均將徒託空言而乏實效。以此，個人乃與全體約而自為全體之一部，此第三約謂之聯合約。聯合約之目的，在得一總體作實行第一第二兩約之具，為三約中之最要者，為建國之關鍵。⁽¹²⁴⁾斐希特之社約論，大致若是，較之盧梭，雖稍有不同，但皆枝節之異，無關緊要也。

社約論者各家之立說，約略如此。但凡一理想或一學說，多有正負兩面，社約論之正面如是，其

負面若何欲明乎此，請以數語略及其評論派。

第十一章 社約論之評論者

評論社約論者，有歷史家焉，有哲學家焉，有法律家焉，有人類學家焉，有社會學家焉，門戶之多，殊難盡述。今爲篇幅所限，且因社約論本一哲學觀念，故缺他家，僅論哲學家。哲學家評論社約論之最有聲者，以休謨 (David Hume) 爲首屈一指。休謨之評論，分爲二段：第一段爲歷史的評論；第二段爲哲理的評論。歷史上之理由，持之者多，且又不能破社約論者之堅壘，故不贅。茲請僅言其哲理上之論點。

社約論者極強之理，在謂人生而自由平等者也，而今又屈服於政治權力之下者，非出於其本願發於其同意莫由也。反言之，即吾人何以服從政權耶？曰：以曾經同意，許其服從，不能破此信諾而不服從也。休謨對此以許諾爲服從根據之說，大不謂然，言人之所以服從者，以其不能離政治社會而生，而政治社會又不能離政治權力而存，服從之義，爲政治社會之功用，爲服從者個人之利益，舍實利 (utility) 而言空諾，未免因果倒置。休謨於此，難社約論者曰：「若有人焉，問服從之理果何

在乎，吾將應之曰：「以不如此社會將無從而存在也。」此等答語，非常明瞭，爲人人所能悟解。君等之答語爲「吾人應守吾人之信諾。」但若有人再問曰：「吾人何以應守信諾耶？」吾知君等將無辭以應之也。」⁽¹²⁵⁾休謨以實利爲服從根據，已爲後來功利主義開其先聲。邊沁攻擊社約論時，引候氏爲同調，蓋有由也。⁽¹²⁶⁾

近人中評論社約論之有法學統系者，理想派有格林(T. H. Green)，實在派有狄格(Duguit)，均限於篇幅，不能詳述。

第十一章 結論

準上所述，可見社約論並非一家之言或一有統系之學說。言目的，則有保君保民之分；言方法，則有主權永棄暫棄永留之別；言理想，又有以歷史上已往之事為現在政權之基礎者，有以哲理上之假設為現在政治現象之解說者，更有懸為理想作將來社會之實驗者。派別繁多，不能概論。但此諸派中，殊異雖多，而其哲理上最要之點則一。此點維何？曰，政權根據為人民同意。

以人民同意作政權根據，證之歷史，繩之論理，揆之道德，均為不易之理。蓋（一）歷史上，政權若不根於人民同意或太背同意，未有不遭革命或反叛之效果者。（二）論理上，政權行使有違被治者之同意時，被治者得起而倒之，以政權即無，人民所感不便之處，其為害實較輕於政權暴虐之苦。此誠有如陸克所言。人未欲避狐狸之為擾而甘為虎狼所吞噬者也，况此外又有改造政權刷新政治之望乎？（三）一言道德，則個人尊嚴之人格與權利，不應自暴自棄，任操政權者剝奪以去也。吾嘗謂中國今日政府橫惡不法，實一道德問題，其意以此。

歷史家及社會學家有謂社會發生從未有以約爲根據者，此徒迷於已往之陳死事迹而未嘗加以哲理的推測者也。菲葉 (Alfred Fouillée) 謂今日社會之關係卽非契約的，而最高式社會之關係必爲契約的，(127) 所見自較泥古者高出萬倍。蓋社會之上，人與人或團體與團體間之關係，統計可分三式：一爲各個獨立，彼此不屬；二爲集中於一，以一轄衆；三爲衆相聯合，爲平等之對待。第一式爲社會所難有，有之亦難持久。第二式利多歸於一而害多歸於衆，非全體之福。第三式性質適中，有第一第二之益而少第一第二之害，爲三式中之最上式；社會論，卽以此式之原理施之於一國政權之構造者也。然此式之原理，絕不限於一國政權之構造，卽其義而引伸之，則凡今日之所謂聯治主義以及將來之真正國際同盟，無不以社約論之所謂與約者之同意爲之基礎，社約論豈歷史上之陳說哉，其應用固未有已也。

(1) 社約法文原文爲 *Contrat Social*，舊譯作民約，就乖原意，又滋誤會，今稱社約，非敢好奇立異，不過欲免此弊耳。乖原意滋誤會之處，詳後「中世紀」節小註下。

(2) 參閱 Ritchie, *Darwin and Hegel*, p. 226.

- (2) Plato's, Republic, p. 41, Davies and Vaughan translation.
- (3) Aristotle's Politics, p. 124, Weldon's translation.
- (4) Plato's Crito, p. 51, Jowett's translation.
- (5) Diogenes Laërtius, Lives of Philosophers, p. 478, Yonge's translation.
- (6) Diogenes Laërtius, p. 478
- (7) Lucretius, On the Nature of Things, pp. 139-144, Munro's translation.
- (8) Guyan, La Morale d' Epicure, p. 151.
- (9) Contrat Social, Bk. I, ch. 8.
- (10) 柏拉圖、亞里斯多德、並不信社約之說。讀者不可誤會。
- (11) 中國舊譯社約作民約，似僅可賅此處之所謂政約，而不能兼社約，且以民字代社字，有失原文人與人相約共同生活於社會之上之意，約之目的爲創造社會，非僅爲民也。
- (12) 2 Samuel, V. 8.
- (13) Carlyle, History of Medieval Political Theory, III, 168-169.
- (14) Poole, Illustrations of Medieval Thought, 282.

- (16) Gierke, *Political Theories of the Middle Age* (Martland's translation), p. 146, note 138.
- (17) Dunning, *History of Political Theories*, I, 250-251.
- (18) Gierke, p. 188. Note 308.
- (19) Dunning, I, 272-273.
- (20) Gierke, p. 187 Note 308.
- (21) Hallam, *Middle Ages*, II, 43.
- (22) 此文初現於一五七九年當時用 Stephanus Junius Brutus Duplessis Mornay 或 Hubert Langnet 假名出版，其真作者，至今難考，大概不為
- (23) 或 Coker, *Readings in Political Philosophy*, pp. 213-214.
- (24) Coker, p. 213.
- (25) Ibid. 214.
- (26) Dunning, *History of Political Theories*, II, 50-60.
- (27) Milton, *Tenure of Kings and Magistrates*.
- (28) 或 Locke, *On Civil Government*, Morley edition, p. 294.

- (81) Ritchie, Darwin and Hegel, 209-212.
- (82) Dunning, History of Political Theories, II. 61-63.
- (83) Figgis, From Gerson to Grotius, 234.
- (84) 阿氏之學說，有無直接影響於盧梭似難斷言。關於此點，參閱 Figgis, From Gerson to Grotius, 229, 241 及 Vaughan, The Political Writings of Rousseau, II, 6-8.
- (85) De Jure Belli ac Pacis, Prolegomena sec. 15.
- (86) Ibid. I, IV, 7. 3.
- (87) Ecclesiastical Polity, I, X, (1).
- (88) Ibid., I, x, (4).
- (89) Ibid., I, x, (4).
- (90) Ibid., I, x, (12).
- (91) 約文見 Poore, Constitutions and Charters.
- (92) 約文見 Gardiner, Constitutional Documents of the Puritan Revolution.
- (93) 此說並非不無可駁之點，以（一）清教徒來自一高等社會，有立約之智識與能力，並非自然境中之蠻人可比。（二）

所立之政治團體，只可視為高等社會之殖民地，不能謂為人類最初之政治社會。

(41) 惟盧梭不信自然境中有自然法。

(42) Leviathan, chs. 6-11.

(43) The State of War, Leviathan ch. 18.

(44) Ibid.

(45) Ibid.

(46) Ibid.

(47) 恐無漢譯。

(48) 舊譯作天賦人權。

(49) Leviathan, ch. 14.

(50) Ibid.

(51) Ibid.

(52) Ibid.

(53) Ch. 15.

- (15) *Leviathan*, ch. 15.
- (16) *Ibid.*
- (17) *Ibid.*
- (18) 關於此點閱 Green, *Principles of Political Obligation* pp. 61-62, 及 *Leviathan*, ch. 16.
- (19) *Leviathan*, ch. 17.
- (20) *Ibid.*
- (21) *Leviathan*, ch. 18.
- (22) *Leviathan*, ch. 18.
- (23) 閱上文言自然法處。
- (24) 關於此點參閱 Green, *Principles of Political Obligation*, pp. 64-65.
- (25) *Theologico-Political Treatise*, ch. 16.
- (26) *Political Treatise*, Ch. III, Secs. 7-9.
- (27) *On Civil Government*, II, Sec. 19.
- (28) *Ibid.*

- (68) Sec. 101.
- (69) Sec. 4.
- (70) Sec. 6.
- (71) Civil Government, II, Sec. 7.
- (72) Ibid. Secs. 4, 54, 87, 95, 124.
- (73) 陸氏財產之定義。新穎特奇。閱 Ibid, Sec. 27, 28.
- (74) Ibid, Secs. 124-127.
- (75) Civil Government, II, Sec. 128.
- (76) Ibid. 128.
- (77) Ibid. Sec. 87.
- (78) 社約論者分建立社會及建立政府爲二層手續者。以 Pufendorf 著。閱 Meriam, History of the Theory of Sovereignty since Rousseau, pp. 28, 30; Dunning, History of Political Theories, II, pp. 328, 349.
- (79) Civil Government, II, Secs. 95, 122.

- (52) 盧梭氏 *sovereign power*, 不其名稱即國家乎
- (53) *Civil Government*, II, Sec. 149.
- (54) *Ibid.*, Secs. 149, 168.
- (55) *Ibid.*, Sec. 211.
- (56) *Ibid.*, Sec. 220.
- (57) *Ibid.*, Sec. 135.
- (58) *Ibid.*, Sec. 137.
- (59) *Ibid.*, Sec. 187.
- (60) *Ibid.*, Sec. 98.
- (61) *Discours sur l'inegalite*, in Vaughan, *Political Writings of Rousseau*, I, p. 140.
- (62) *Ibid.*, pp. 148, 158-161.
- (63) *Ibid.*, p. 159.
- (64) Nanchatel 國會館所議社約論原稿，見 Vaughan, *Political Writings of Rousseau*, I, p. 493.
- (65) Geneva 國會館所議社約論原稿第二篇第四章，見 Vaughan, I, p. 494.

- (74) Neuchâtel 國憲中「レ」ハ「レ」ハ「レ」ハ Vaughan, I, pp. 298, 306.
- (75) Discours, 或 Vaughan, I, 150-151; Geneva, 國憲「レ」ハ「レ」ハ Vaughan, I, 447.
- (76) Contrat Social, I, 6.
- (77) Discours, 或 Vaughan, I, 141.
- (78) Green, Principles of Political Obligation, 49-50, 55.
- (79) Geneva 國憲「レ」ハ「レ」ハ Vaughan, I, 449; Discours, Vaughan, I, 133-7.
- (100) Discours, Vaughan, I, 159.
- (101) Contrat Social, I, 6.
- (102) Ibid.
- (103) Ibid.
- (104) Ibid.
- (105) Ibid.
- (106) Contrat Social, I, 6.
- (107) Contrat Social, IV, 2.

- (108) 萊文著 Original Contract.
- (109) Contrat Social, I, 5; IV, 2.
- (110) 羅於申著 政治義務論 Green, Principles of Political Obligation, pp. 89-90.
- (111) Contrat Social, I, 8.
- (112) Ibid.
- (113) Contrat Social, I, 8.
- (114) Contrat Social, III, 1.
- (115) Ibid. I, 7.
- (116) Ibid. III, 1.
- (117) Contrat Social, II, 3.
- (118) Ibid. I, 7; II, 3.
- (119) Ibid. II, 4, 6.
- (120) Ibid. III, 18.
- (121) 通常簡稱人權宣言。

- (122) 參閱 Dewey, German Philosophy and Politics, chs. 1-2.
- (123) Kant, Philosophy of Law, Sec. 47, Hastie's translation.
- (124) Fichte, Science of Rights, Kroeger's translation, pp. 213-227.
- (125) Of the Original Contract, in Essays Moral, Political and Literary, Vol. I, p. 456.
- (126) Bentham, Fragment on Government, pp. 153-155.
- (127) Science Sociale Contemporaine.

