

漢譯世界名著

社 約 論

著 梭 盧
譯 璋 理 丘 齊 百 徐

商 務 印 書 館 發 行

570.11
490
~~星~~

繳

J. J. Rousseau 著
徐 丘
百 瑾
齊 璋
譯

漢譯世
界名著

社

約

論

商務印書館發行

譯序

M. Dreyfus-Brisac 氏說得好：「社約論 (De Contrat Social, The Social Contract) 是有書中最多人說及，而最少人讀過的一書。」這話應用到吾國，恐怕尤為適當。國人聽見社約論（較慣聞的名為民約論）的名，最少也有數十年的歷史了，直至民國七年纔有馬君武先生譯的足本的民約論出現。但可惜該譯本無法使人認識盧山面目！

社約論有些地方所以難懂，難譯，可引英譯者柯爾 (G. D. H. Cole) 的話來解釋。他在「緒言」裏說：盧梭論「公共意志」 (Volonté Générale, General Will) 比模糊不清還糟，簡直是自相矛盾。真的，恐怕他自己心裏對於他自己的見解都沒有弄明白；故其論述中，總有相當的混亂和支吾。其中疑難，只好讓讀者自行探索。

本譯本係根據原書和參照 Cole 和 Toyer 二氏的英譯本譯成。不逮之處，望高明指正。

一九三五年一月譯者。

序 言

這篇短論文，是一本較大的著作中的一部分。我在好些年前，不自量力地開始寫述那本較大的著作，於今卻早已把牠放棄了。在那著作裏可以抽取的斷片中，這是最重要，而且吾以爲，也是最值得發表的。其餘的都已不復存在了。

570.11

490

2

目錄

第一編

第一章	第一編的問題	三
第二章	原始的社會	四
第三章	最強者的權利	八
第四章	奴隸	一〇
第五章	溯究最初協約的必要	一七
第六章	社約(社會的契約)	一九
第七章	主權體	二三

目錄

第八章 國家……………二六
第九章 不動產……………二八

第二編

第一章 主權是不能讓渡的……………三三
第二章 主權是不能分割的……………三五
第三章 公共意志能否錯誤……………三八
第四章 主權者的權限……………四一
第五章 生死權……………四六
第六章 法律……………四九
第七章 立法者……………五四
第八章 人民……………六〇

第九章	人民(續)	六三
第十章	人民(續)	六六
第十一章	各種法制	七〇
第十二章	法律之分類	七三

第三編

第一章	政府通論	七六
第二章	各種政體的原理	八三
第三章	政體之分類	八七
第四章	民治政體	八九
第五章	貴族政體	九二
第六章	君主政體	九六

第七章	混合政體	一〇四
第八章	非任何政體適合任何國家	一〇六
第九章	良好政府之標記	一一三
第十章	政府之妄爲及其墮落之傾向	一一六
第十一章	政治社會之滅亡	一一九
第十二章	主權怎樣維持	一二二
第十三章	主權怎樣維持(續)	一二三
第十四章	主權怎樣維持(續)	一二五
第十五章	代表	一二七
第十六章	組織政府非契約行爲	一三二
第十七章	政府之組織	一三四
第十八章	怎樣防止政府篡權	一三六

第四編

第一章	公共意志不能毀滅	一三九
第二章	票決	一四三
第三章	選舉	一四八
第四章	羅馬民會	一五一
第五章	護民官	一六四
第六章	迪克推多制	一六七
第七章	監察制	一七二
第八章	宗教	一七五
第九章	結論	一九〇

社約論

第一編



我想就人性所然，法律所能，研究在國家秩序方面，究竟能否定立些公正確定的政治原則。在這項研究裏，我將始終力求把權利所許的和利益所示的連合起來，俾正義與實利不相分離。

我從事這工作，不自揆本問題的重要。有人或將問我縱論政治，自身是個國君呢，還是個立法者呢？我答，我兩種都不是，且惟其不是，我纔這樣做。倘使我是個國君或立法者的話，我將不復浪費時間去談論所要做的；我將照行，否則沉默。

我既生而爲一自由國家（註一）的國民，爲主體之一分子，我覺得，無論我的言論對於公衆事務的影響是怎樣微弱，但我對之既有投票的權利，便有研究的義務。我很快樂，當我省察各種政體

社 約 論

時，恆於我的探究中，發現愛我國的政體的理由。

(註一)指瑞士日內瓦共和國

第一章 第一編的問題

人是生而自由的（註一），但到處，都受着束縛。好些人自以爲是別人的主人，其實比起別人來，還是更大的奴隸。怎麼會變到這樣呢？我不知道。什麼能使之合法呢？這問題，我想我能回答。

如果只從強力及其效果而論，我當說：「人民被迫而服從，並服從着，那也好；但一旦能夠擺脫那束縛，且實行擺脫，那就更好；因爲如果人民憑捨去自由權的權利而重得自由，則不是回復自由是合法的，便是捨去自由是不合法的。」但社會秩序是個神聖的權利，而這神聖的權利又爲其他一切權利的基礎。可是這權利並非來自自然的，所以必然是根據契約的。問題是在於知道那些契約是什麼。我在討論前一問題之前，須先將這後一問題解答。

（註一）據英譯者 Cole 氏的緒言上說：「人是生而自由的」（Man is born free）一語即是說：「人是爲自由而生的」（Man is born for freedom）。

第二章 原始的社會

最原始的社會，唯一自然的社會，便是家庭；但兒子依附父親，亦只限於需要他保護的時候。一旦不復有這需要，天然的結合便分解了。兒子不再要服從他們的父親，父親也不再要照料他的兒子；彼此便變爲同等獨立的。如果他們仍然結合在一起，這結合也不復是出於天然的，而只是出於同意的；那時家庭本身的維持，全賴着契約。

這種普通的自由來自人的本性。人的最大原則是保持他自己的生存，他的最大關心是照料他自己。一旦達到解事年齡，他就自行判斷他保持自己的適當方法，他便變爲他自己的主人了。家庭可以說是政治社會的雛形：統治者相當於父親，人民相當於兒子；大家都是生而自由平等的，只是爲着自己的利益，纔讓與自由。所不同的：在家庭裏，父親對於兒子有愛心，報償他對於兒子的撫育，而在國家裏，統治者對人民沒有愛心，只有統治的快樂。

格老秀斯 (Grotius) (註1) 否認一切人類的權力都是爲被統治者的利益而樹立的，並引

奴隸制度爲例。他推理所常用的方法是憑事實而定權利。(註二)較合理的方法是未嘗沒有的，但沒有別的方法比這個更有利於暴君了。

所以，依照格老秀斯，究竟人類屬於百把人(註三)，還是百把人屬於人類，是成疑問的；他在他的書裏，似乎表示他傾向於以前者爲是，這也是霍布斯(註四)的見解。這樣，人類便分爲一羣一羣的牲畜，每羣有個管領者，爲吞噬它們而管領它們。

牧人生來高於羊羣，統治者——人羣的牧人——也生來高於人民。所以，斐羅(Philo)(註五)告訴吾們，卡理鳩拉帝(Emperor Caligula)(註六)推理的結論，不是認帝王爲天神，便是認人民爲牲畜，這都是一樣的。

卡理鳩拉帝的理論正和霍布斯，格老秀斯的相同。更前的亞里士多德(Aristotle)也說，人們不是生而平等的，有些是爲做奴隸而生的，有些是爲統治而生的。

亞里士多德的話是對的，但他倒果爲因了。凡是生而爲奴隸的人都是爲做奴隸而生的，沒有比這話更確的了。奴隸在束縛中失去一切，甚至失去解脫束縛的願望；他們喜歡服役，正如幼里賽

(Ulysses) (註七) 的同伴喜歡他們野獸般的狀況一樣。(註八) 所以，假如有天然的奴隸，那是因為他曾反乎自然而做奴隸。最初的奴隸是以強力迫成的，而怯懦則使他們繼續為奴隸。

我沒有溯究上古的亞丁王(King Adam) 或諾亞帝(Emperor Noah) 那平分天下的三王(有如農神 Saturn 的兒子一樣，有些學者會把他們考證出來) 的父親。我相信我不去溯究是一種謙和，可以得到相當稱謝的，因為我是那些王之一的後裔，或者竟是長王的後裔，安知不由名號上的認證而辨出我是人類之合法的王呢？無論如何，亞丁無疑是世界的王，有如魯賓孫是他的荒島上的王一樣，只要魯氏是該島的唯一居民，他便是該島的王。這種王國有種好處，即是君王很安於王位，不怕有反叛，戰爭，或陰謀者。

(註一) Grobuis (1582-1645) 荷蘭人，為國際公法的始祖。

(註二) 「深究公權，知道那常不過是過去的濫權而已；故費心深究它，是無益的迷戀。」(Marquis d'Argenson) 的話，見於論法國的利益與其隣國的關係(Traité des Intérêts de la France avec ses voisins) 格老秀斯的工作便是這樣。——原註

(註三) 指統治階級。

(註四)霍布斯 Hobbes (1588-1679) 英國人，主張專制政體的政治哲學家。

(註五) Philo Judaeus 約生於紀元前二十年，約死於紀元後五十四年，爲一哲學家。

(註六)羅馬皇帝生於紀元後十二年死於四十一年。

(註七)爲古典神話中 Ithaca 之王，Troy 戰爭中，希臘領袖之一荷馬 (Homer) 所著之奧德賽 (Odyssey)。

即描寫 Ulysses (即 Odysseus) 子歸 Ithaca 途中之十年漫遊之事。

(註八)參看 Plutarch 的短論文動物的理智 (That Animals Reason) ——原註

第二章 最强者的權利

最強者決不能強到永遠做王，除非他把他的強力(force, power)變為權利(droit, right)，服從變為義務。故「最強者的權利」(簡稱為「強者權」)一詞，表面雖含著刺諷的意思，然實被當作根本的原則定下來的。但是我們對於該詞就永遠不加以解釋嗎？強力便是實力，我看不出它能有什麼道德上的效果。服從強力是件出於不得已的行為，卻不是出於意志的行為——至多亦不過是委曲求全的行為而已，它依什麼意義能成為義務呢？

讓我們暫時假定確有所謂「最強者的權利」。但我仍要說，結果亦不過是些不可解的無意義的東西罷了。因為，如果強力能生權利，則結果隨原因而變，苟有更大的強力，便可奪取其權利了。人們一到可不服從而無傷時，便可合法地不服從了。既然最強者永遠有權利，則人的行為只求為最強者便行了。但因強力失敗而消失的權利是什麼一種權利呢？如果我們只有因受強力而服從的必要，那便沒有依義務而服從的必要了。如果我們不再被迫而服從，那便不再有服從的義務

了。所以，我們看出「權利」一詞，對於強力無所增益；在這裏，它是毫無意義的。

服從權力。如果這話是說服從強力，那末這個教訓是很好的，但亦是多餘的；我可以說，這話是永遠不致被違反的。一切權力都來自上帝，我承認，但一切疾病也是來自上帝；難道因此就不許我們請醫生嗎？如果我在山林深處突遇強盜，我是否不僅要在被迫時交出我的錢袋，還是當我可以把它隱藏起來時，也要憑道德良心交出我的錢袋呢？他手裏拿的手鎗分明也是個權力呀。

讓我們承認：強力不能產生權利，我們所不得不服從的是合法的權力。這樣，我原來的問題又重現了。

第四章 奴隸

既然人沒有支配他人的天然權力，既然強力不能產生權利，那末契約便是人與人間合法權力的基礎了。

格老秀斯說，如果個人可以讓與他的自由，為別人的奴隸，為什麼全體的人民不能同樣做，為王的奴隸呢？這話有許多含糊的詞，須待解釋的。且讓我們限於究問「讓與」(alienar, alienate)一詞。「讓與」即是給與或賣出。一個人做他人的奴隸，並不是把自己給與別人；他出賣自己，至少是為着他自己的生存。但全體人民出賣自己，是為着什麼呢？帝王並不給人民以生活之資，反從人民那裏抽取其生活之資；而且刺柏雷 (Rabelais) (註一)說得好，帝王並不是能不靠什麼而生活的呀。那末，是否人民賣身的條件是讓他們資產也給帝王取去呢？我真不知道他們還留有什麼以維持生活啊。

有人也許要說，暴君會給人民保證社會的安寧。即使假定能這樣，但如果他的野心惹起的戰

禍，他無厭的貪慾，及其屬員的擾民的行爲，所加於人民的壓迫，比人民自己的相爭還厲害，試問這時人民得着什麼呢？如果他們所得着的安寧實是一種苦難，試問他們得着什麼呢？在牢獄裏也有安寧；但牢獄是否因而成爲悅意而可居住的地方呢？幽禁於西勞斯（Cylops）巖穴中的希臘人，雖等待着被吞噬，也住得很安寧呀。

說一個人毫無所爲地出賣自己，這是件荒謬的，不可思議的事，這種行爲是不合法的，無效的，簡單的理由是：因爲這麼行爲的人是心智失常。若說全體人民都是這樣，便是說全體人民都是瘋子；瘋狂是不能生權利的。

縱使讓一步而謂個人能讓與自己，但他也不能讓與他的子女。他的子女們是生而自由的人；他們的自由是屬於他們的，除了他們自己，沒有人有處置這自由的權。在他們達到解事年齡之前，做父親的，可以用他們的名義規定出保護他們及其幸福的條件，但不能無可挽回地，無條件地把他們讓與；因爲這是違反自然的目的，並逾越親權的行爲。所以一個專斷的政體要變爲合法的，必須每代的人民對它都有加以接受或排斥的權；但如果這樣，該政體也不復是專斷的了。

放棄自由，便是放棄做人，便是放棄做人的義務和權利。對於放棄一切的人是不能有補償的。這種放棄是與人性相違的。從人的意志中去掉一切的自由，便是從他的行為中去掉一切的道德了。所以，規定一方面是絕對的權威，另一方面應無限服從的契約，是無效的，矛盾的。對於我們有權向他要求任何事物的人，我們沒有應盡的義務，這豈不是很明顯的嗎？只此一端豈不即使該契約行為無效嗎？因為如果奴隸所有的一切都屬於我，那他還有什麼權來反抗我呢？他的權就是我的，說我的權反對我自己，這是毫無意義的話。

格老秀斯和別的人又於戰事中找到使人為奴隸的權的根據。他們說，戰勝者有殺戮戰敗者的權利，後者可以犧牲其自由以換回性命。這種契約是比較合法的，因為它是為着雙方利益的。但很明白的，這種假定的殺戮戰敗者的權利，決不是可從戰爭狀態中推演出來的。人們最初各自獨立生活時，相互間沒有固定的關係足以形成戰爭狀態或和平狀態；因此彼此不能成爲天然的敵人。形成戰爭的，是事物與事物的關係，而不是人與人的關係；又因戰爭狀態不是起於簡單的個人的關係，而是起於實物的關係，故私人的戰爭，即人與人的戰爭，在沒有固定產權的自然狀

態中，不會存在，在一切事物都受法律規定的社會狀態中，也不會存在。

私人的相爭，決鬥，不能形成戰爭的狀態；至於法皇路易十四的命令所許可，而教皇所取締的私戰，乃是封建政制下的惡習。這封建政制，如果有的話，是個荒謬的制度，是違反自然權利的原則，也是違反一切良好政治的。

所以，戰爭不是人與人的關係，而是國家與國家的關係，個人的成爲敵人，只是偶然的，不是以人的資格，也不是以國民的資格（註二），而是以戰士的資格；不是以祖國份子的資格，而是以祖國防衛者的資格。總之，一國只能以別國爲敵人，不能以個人爲敵人；因爲本質不同的東西間不能有實在的關係。

再則，這原則實適合於各時代的定則，和一切文明國家的慣行。例如宣戰比較上不重在通知對方的政府當局，而重在通知對方的人民。無論是外國的國王，或國家，或私人，如果沒有對本國政府宣戰，而逕行劫掠，殺戮，或拘留國民，便是強盜，不成爲敵人。甚至正式開戰，公正的元首雖佔取敵國國有的一切，然於個人的財產性命，則仍尊重；即是尊重他自己的權利所根據的權利。戰爭的目的

的在於消滅對敵的國家，交戰國有權殺戮敵國的防衛者，在他們持着武器的時候；但他們一經放下武器，實行屈服之後，便不復是敵人，或敵人的工具，而回復爲單純的人，再沒有人有權把他們的生命毀滅了。有時竟可毀一國家，而沒有殺一國民。戰爭除了達到其目的所必要者外，不能產生什麼權利。這些原則不是格老秀斯的原則，不是憑詩人的理想來的，而是從事物性質中推求出來並根據理智的。

至於戰勝之權利，亦不外根據最強者的權利。如果戰爭並不給戰勝者以殺戮戰敗者的權利，則這種不存在的權利就不能用爲奴隸其人民的權利的根據。只是當我們不能使敵人爲奴隸的時候，我們纔有權殺他，故奴隸他的權利不能出自殺他的權利。戰勝者對於戰敗者的性命，既沒有殺戮的權，而要戰敗者犧牲其自由以換回其性命，這真是不公平的了。建立生殺權於奴隸他人的權之上，又建立奴隸他人的權於生殺權之上，這豈不顯然循環無當嗎？

即使我們假定有這種殺戮他人的可怕的權利，我仍以爲戰爭中所降服的奴隸，或被降服的民族，除了被迫不得不服從主人之外，亦不要負什麼義務。戰勝者向戰敗者，取相當於生命的東西，

並未給與什麼好處；他不直捷了當地殺掉對方，——這於他是無利的，——而爲自己的利益，役使對方，殺對方於無形中。這樣，武力之外，既不會獲得什麼權力，他們之間仍和從前一樣，存着戰爭狀態，甚至他們的關係便是該狀態之結果；而戰爭權之運用是表示不能有和平條約的。他們誠然訂有契約；但這契約，不是結束戰爭狀態，而是含着戰爭狀態的繼續的。

所以，不論我們怎樣觀察這問題，奴隸他人的權利是無效的，不僅因爲該權利是不合法的，而且因爲它是荒謬的，無意義的。「奴隸」和「權利」二詞是相矛盾的，不相容的，無論是個人對個人說或個人對民族說：「我和你訂個契約，完全以你爲犧牲並完全爲我的利益，我將隨我高興而遵守它，你亦應隨我的高興而遵守它，」這都是一樣無意識的。

(註一) *Rebelais 1490(?)—1553* 法國的刺諷家。

(註二) 羅馬人較別的民族更明瞭和尊重戰爭權，他們竟願處到這地步：卽是一個公民如果沒有明白表示反對敵人，反對某某敵人，則不能爲義勇隊員。羅馬的軍團在 *Popilins* 氏下加以改組，幼 *Opus* 氏初次爲該團服軍役。這時老 *Cato* 氏寫信給 *Popilins* 說，如果要他的兒子在他部下服軍役，應該命令他的兒子作一新的服軍役的宣誓，因爲他以前的宣誓已無效了，不得再武裝起來反抗敵人了。老 *Opus* 又寫信給他的兒子，要他注意在

出戰之前。作一新的誓言。我知道有人會引 *Orinda* (地名) 之圖和其他的事件，來反對我上面的說法；但我所說的是法則和習慣。羅馬人是最不違反其法律的人民；也沒有別的民族有羅馬人那麼好的法律。——原註。

第五章 溯究最初協約的必要

即使我把上面所駁斥的說法都加以承認，然贊成專制的人仍不能稍有所得。制服衆人和管治社會是大有分別的。即使散漫的人民逐一被個人克制，無論被克服的人數怎麼多，我以為那仍是主人和奴隸的關係，而決不是人民和統治者的關係。那只是積聚，而不是集團，因為既沒有公共的產業，也沒有政治的機構。這麼的個人，即使他把半個世界的人降為奴隸，亦仍是個人；他的利害和別人的利害分離，始終只是純粹個人的利害而已。如果他死掉了，他留下的王國仍然是散漫的，沒有連貫的，正如橡樹給火燒掉了，只化為一堆灰燼。

格老秀斯說，一個民族是可以把它自己交付與一個帝王的。那麼，它在交付以前，已是個民族了。這種交付乃是個社會的行爲，含有公共議決的意思。故在審察一個民族把自己交付與一個帝王（即選出並服從一個帝王）的行爲之前，最好先審察一個民族怎麼變成爲一個民族，因為這一定是更先的行爲，是社會的真正的基礎。

真的，如果沒有更前的協約，那麼，除非選舉是全體一致的，否則何以有少數應服從多數議決的義務呢？贊成要有統治者的百人，何以有權替不贊成有統治者的十人投票呢？多數通過法本身是由協約定立的，並假定最少有一次曾經一致通過。

第六章 社約（社會的契約）

我認定人們曾達到這麼的地步：在自然狀態下，危及他們生存的阻力，比個人為維持生存而作的努力，還要厲害。這樣，這種原始的情況不能繼續存在；人們必須改變其生存的方式，否則便要危亡。

但因人們不能創生新的力，只能結合及引導原有的力，故他們除了結成足以克制阻力的力，使受一原動力發動，而一致動作之外，再沒有別的自存的方法。

這種衆力之結合，要好些人合在一起纔能辦到。但各人的力和自由既然是他自己求生存的唯一的工具，那他怎麼能把它們提供出來，同時又不致礙及他自己，不致忽略對他自己的關心呢？這種困難應用於我這論題上，可用下面的話來表明：

「問題是在找出一種團結，能以社會的全力保護每個分子的生命財產，同時每個份子一方面與全體相結合，一方面仍然可以只服從他自己，並仍然和從前一樣自由。」這是社會契約所給

予解決的根本問題。

這社會契約中的各條款是由該訂約行為的性質所決定的，稍加修改，便足使之失效。那些條款，雖從未會正式發表，但它們是各處一樣，各處都加以默許和承認的。一旦社約破壞，每個分子，就回復其原來的權利和天然的自由，至於他拋棄天然的自由而得到的社約上的自由，則歸於消失。

那些條款，正確地解釋起來，可歸納為一條，即是：每個份子連同他的權利都完全讓與於整個的社會。一則，因為每個份子都把自己完全讓與社會，則大家的條件都相同；因為大家的條件都相同，故無人能去定出條件，以損人利己。

再則，該讓與是沒有保留的，故團結是盡可能的完善，沒有一個人得再要求什麼。因為，如果個人還有什麼權利保留着，則因沒有共同的長者以判斷他們和公眾的關係，每個人可因某一點是由他自己判斷，而要一切都由他自己判斷，這樣，自然的狀態將仍存留，而該項結合將成為專制的或無效的了。

總之，每個人把自己讓與公共，就不是把自己讓與什麼人；他對於每個分子，都可取得相同於

他自己所許與他人的權利，所以，他獲得相當於他所喪失的一切，並獲得更多的力量以保護他所有的一切。

由此可見，如果我們刪去了那些不是社會契約要素的各點，我們便可知道社會契約可簡述如下：「我們每個人都把自身和一切權力交給公共，受公意（*Volonté Générale, General Will*）之最高的指揮，我們對於每個分子都作為全體之不可分的部分看待。」

這種訂約的行為，立即把訂約的個體結成一種精神的集體。這集體是由所有到會的有發言權的分子組成的，並由是獲得統一性，共同性，及其生命和意志。這種集體，古代稱為城市國家（*cité, city*）（註1），現在稱為共和國（*république, republic*），或政治社會（*corps politique, body politic*）。這種共和國或政治社會，又由它的分子加以種種的稱號：從其被動方面稱之為「國家」（*état state*）；從其主動方面稱之為「主權」（*souverain, sovereign*）；和類似的團體比較時，又稱之為列強的「強」（*Puissance, power*）。至於結合的分子，集合地說來，稱為「人民」（*peuple, people*），個別地說來，就參加主權言，稱為「公民」（*citoyens, citizens*），就受

治於國家的法律言，稱爲「國民」(sujets, subjects)。但這些名詞常相混雜，誤用。惟加以精確應用時，知道怎樣區別，它們便夠了。

(註一)這 *Cité*, *City* 一字之真正的意義，現在幾乎是完全失去了；好些人誤以 *ville*, *town* (城市)爲 *cité*，誤以 *bourgeois*, *townsman* (市民)爲 *Citoyen* (公民)。他們不知道積房屋便成城市，但積公民纔成城市國家。這種錯誤使古代 *Carthage* 人出了很大的代價。我從沒有看見這 *citoyen*, *citizen* 一名詞曾被用以稱任何帝王的子民，甚至未見其應用於馬其頓人 (*Macedonians*) 或現代的英國人上。雖則他們是較他民族接近自由的。只有法國人到處習用這 *citoyens* 字，因爲從他們的字典上可以看出，他們對於該字的意義，並不曾具有什麼觀念，否則，竊用它，將犯「大逆不道」(*lese-majeste*) 之罪了。法國人用該字表示一種品德，而不是一種權利。當 *波丁* (*Boitin*) 氏說及「公民」和「市民」時，常誤以此爲彼。惟 *M. d'Alenbert* 氏沒有這種錯誤，在他的論田內瓦的文章裏，把住在我們城裏的人明白地分爲四級（甚至分爲五級，這又一級爲單純的外國人），其中只有兩級是組成共和國的。據我所知，沒有別個法國作者曾了解這 *citoyen* 一字之真意義的。——原註

第七章 主權體

從這方式我們看出社會結合的行爲是含著公共和個人間的相互關係；每個契約的分子——可以說和他自己訂約——都具著兩重身份的負責的身份；對個體言爲主權體的一分子；對主權體言，爲國家的一分子。但在這裏我們不能應用民法上的原則，以爲任何人不受自己和自己所訂的約的拘束，因爲受自己的拘束和受自己爲其一部分的全體的拘束，二者有很大的區別。

我們更要注意：公共的決定，雖因份子的兩重身分之故，足以使一切國民受主權體約束，但不能依反面的理由，使主權體受其自身約束。故主權體如以一種法律來拘束其自身便是違反政治社會的本質。因爲主權體只具一種身分，故它的情形正與個人和他自己訂約的情形相同。由此可見沒有亦不能有什麼根本的法律能約束人民的集體，雖社約亦不能約束它。但這並不是說，這種政治社會不能和別的團體訂立契約，只要不違犯社約，那是可以的，蓋就其對外的關係說來，它是個單純的人，是個個體。

但這種由神聖社約產生的政治社會或主權體，不能——即使對外也不能——約束它自己去做有損於原約的行爲，例如，讓出它自己的任何部分或屈服於別的主權體之類。破壞它所賴以存在的條款，便是毀滅自己；本身毀滅爲無物，便不能產生物。

衆人經這麼連合成爲團體之後，損及其份子必然會侵及團體，而損及團體，尤不能不使份子憤恨。利益和義務都同樣使訂約的雙方必須互助。人們必會就這兩重關係，結合所有的利益。

主權體，因爲是純由各份子共同組成的，故沒有亦不能有什麼違反他們的利害的；所以，主權體對於其人民不須有什麼保障，因爲團體決不願損害其一切份子的；我們以後將看見，它亦不會損害任何一個份子的。主權體，因爲是那樣的，便始終是它應該是的那樣。

至於國民對主權體的關係便不如此。雖是有關公共的利益，但除非主權體能設法保證國民盡忠，否則不能保證他們能履行義務。

真的，各個個人，做了個人，每有其特有的意志，和公共意志（他以公民的資格具有的公共意志）相反或相異；他私人的利害所指示他的，亦許與公共的利害所指示的完全不同。他自己的絕

對的，和自然獨立的存在，或許會使他把他該替公家做的事看作原無義務的善舉，以為他不做這事而使他人所蒙的損失，不及他做這事而使他自己所受的煩累。又因為現成國家的精神人格不是真的人，他便以為那是幻想的東西，只想享受公民的權利，而不盡國民的義務。這種不公平狀態繼續下去，將毀去政治的組織。

所以，社約為免為空泛的儀式，隱含着這麼的條款：任何人如不遵守公共的意志，得由全體迫其遵守之。有了這條款，其餘條款就都能生效。這條款只是要使人自由，因為它把各個國民連結於國家，保證他不必依靠任何個人。它使政治機構運用，使政治行為公正合法，沒有了它，政治行為，則將流為荒謬專制，易陷於不堪的腐敗。

第八章 國家

從自然狀態過渡至國家（即有政治組織的社會）狀態，在人的方面產生極重要的變化：行爲是以正義代替了本能，而取得原來缺乏的道德性了。只有當義務觀念代替衝動，權利代替情慾的時候，纔會使一向只顧自己的人們，覺得必須依別的原則去行爲，必須在依從本能的傾向以前，加以理智的考慮。在這種情形之下，他雖然失去好些他於自然狀態下所得的利益，但他所得的報償是很大的，他的才能是引起並發展了，他的觀念是擴大了，他的情感是高尙了，他整個的靈魂是提高了：如果不是這新情形的腐敗常使他墮落，墮落到比他從前原有的狀況還不如，他就一定要繼續不斷地慶幸這快樂的日子，使他永遠脫離自然狀態，並使他成爲有理智的東西，爲一個人，而不復是愚昧無思的動物。

讓我們用易於比較的詞來總結此帳。人們在社約上所喪失的是自然的自由，和隨意所欲，取其所能的無限權利。他所獲得的是社會的自由，及其保有物的所有權。我們如欲避免較量上的錯

誤，必須把自然的自由，即受限於個人的力的自由，和社會的自由，即受限於公共意志的自由，加以區別；再把佔有——即是力之效果或最先佔領者的權利——和所有權——只能依正當權源而享有的——加以區別。

此外，社會結合後的獲得，我們還可舉出道德的自由，這使人成爲真正自己的主人；因爲循情慾的衝動是奴隸，而依從自己所定的法則是自由。但我對於這題目，已說得很多，這「自由」一詞的哲學的意義現在不再討論了。

第九章 不動產

在社會初成立的時候，每個份子都把自己連同他所有的一切——包括他所有的東西——交與社會。這種行爲改變了保有者，而未嘗改變保有的性質，未嘗變爲主權體的財產。但國家的權力，比個人的權力，是大得無可比擬，故公共的保有是較穩固不變的。但公共的保有也並沒有變爲較合法，至少從外人的觀點看來是如此。蓋國家，對於其國民言，依照社約（社約在國家裏是一切權利的基礎，）是其國民的一切財產的保有者；但對於別國言，國家是依據先佔權（這先佔權是國家從其國民取過來的）而爲保有者的。

先佔權雖較強者權實在些，但只在財產權成立之後纔變爲真正的權。每個人本來對於他所需要的物都有權，但他既爲某物之物主，即不能爲其他一切物之物主。他既然分得了一物，便該保持它，而對於未分的公共財產，便不能再有什麼權了。先佔權所以在自然狀態下，極不穩固，而在國家裏，則應得各人的尊重，其故在此。我們在這種權裏，與其說是尊重他人的物，不如說尊重不屬於

自己的物。

普通說來，要在一塊地上確定先佔權，必須具備下面的條件：第一，該地須尚未有人居住；第二，個人只能佔據維持其生存上所必需的面積；第三，除形式的佔有外他必須以勞力經營開墾。這勞力纔是所有的標記，即沒有法律的名義，亦應受他人尊重的。

如果先佔權具了「必需」與「勞力」兩原素，我們是否便可儘量擴張該權呢？是否對於該權可以不加限制呢？僅僅足跡到了一塊公共的土地，是否便可宣告自己爲該地的所有主呢？是否一時有力逐去別人，便可永遠剝奪別人回至該地的權呢？如果不是可謂的霸佔，一個人或一個民族怎麼能佔據一片極大的土地而不許別人同享（自然給他們共享的居住和維持生存的權利都被剝奪了）呢？昔拔爾波亞（Núñez Balboa）（註一）站在海岸上以卡斯提爾（Castile）（註二）國王的名義宣稱佔領太平洋和南亞美利加全部，試問這是否可以逐去該處的居民，並排斥別國的王佔有該地呢？如果可以的話，則種種儀式都可不必了，該國國王——天主教的國王——不妨在他的私室裏先宣告把全世界佔有，然後把別國的王早已佔有的除去，不就好了嗎？

國家成立後，原有互相連接的個人的土地變成公共的土地，國家主權從對人民而伸至對人民所有的土地，於是變為對人而又對物的主權。因此土地所有者不復如從前的自主，其所有的力乃所以保證其忠實。這種好處似乎古代的專制君主沒有覺到，他們稱自己為波斯人的王，昔西人（Scythians）（註三）的王，或馬其頓人的王，他們似乎把自己看作人們的統治者，而不看作國土的主人。現代的專制君主較聰明地自稱為法國的王，西班牙的王，或英格蘭的王；他們以為保有土地，當然是保有居民。

這種轉變的特質是：國家接受個人的產業，不是剝奪個人的產業，只是保證他們合法地保有，使佔據變為真正的權，用益變為所有權。又所有者被認為是公共產業的保管人，他們的權受國家一切份子的尊重，亦受國家的權力維持，使不受外國侵佔，他們彷彿由於一種有利於公共，同時更有利於他們自己的讓渡，獲得他們所已放棄的一切。這種似非而或是之論，我們以後可以知道，若把主權體對於地產之權，和業主對於地產之權，分別清楚，便不難解釋明白。

人們亦許在保有任何地產之前，即互相連結起來，後來佔領了一塊足供大家利用的土地，便

共同享用，或把它分派，——或是平均地分派，或是依照主權體的規定而分派。無論地產是怎樣獲得，總之，個人對於其地產的權是居於社會對於整個地產的權之下的，否則社會的連結便不能穩固，而主權的運用亦沒有真正的力量了。

我今指出整個社會制度應根據的一件事實，以結束本章和本編。即是，根本的社約並不毀去自然的平等，且以道德的及法律的平等代替自然所加於人們的體智上的不平等，使人們雖在體力智力方面而不平等，而依契約法權，大家一律平等。（註四）

（註一）Nuñez Balboa (1475-1517) 西班牙的探險家，為太平洋之發現者。

（註二）Castile 普西班牙區境內的一個王國。

（註三）Scythians 普亞細亞北部及中部之 Scythia 的人。

（註四）在不良的政府下，這種平等只是表面的，虛幻的；它只是維持貧者於其貧窮狀態，富者於其所掠奪的富有狀態。實際上，法律總是利於富者，不利於貧者的。故社會的狀態，要當大家都有些，而沒有人過於富有的時候，纔有利於人類。——原註

第二編

第一章 主權是不能讓渡的

從我們上面所定下的原則，其第一的，最重要的推論是：只有公共意志纔能依著組織國家的目的——即是求公共幸福的目的，——引導國家。因人們間的利害衝突，故須建立社會；因人們間的利害一致，故能建立社會。不同的利害中之共同的原素便是促成社會團結的。如果沒有共同一致之點，則社會不能成立。任何社會的治理都應完全根據這共同的利害。

我以爲主權不過是公共意志的運用，所以它是永遠不能讓渡的；主權體只是個集體，不能由他人代表的。權力是可以轉授的，但意志是不能轉授的。

真的，個別意志和公共意志即使在某點上可以相合，其相合至少也是不能長久不變的；因爲

個別意志自然是傾向偏頗的，公共意志是傾向公平的。至於要確保其相合那就更不可能了；因為縱然相合，也不是意定的結果，而是偶然的結果。誠然，主權體可以說：「我現在的意志是和某人的意志一樣，或至少和某人所說的意志一樣；」但不能說「他明天的意志是什麼，我的意志也將是什麼。」蓋使意志拘束它自己於將來，是荒謬的；又任何意志對於「無利於意志者的事物，」是沒有加以同意的義務的。如果一國人民只允服從，不知其他，則其人民必因此而分解，失掉人民所以為人民的特質；有了主人，便沒有主權體，而政治以社會便不存在了。

這不是說統治者的命令不可以通過為公共意志；那是可以的，只要主權體可以自由反對而不加反對，蓋在這樣的情形，普遍的緘默當作人民默許。這點，後面將加以解釋。

第二章 主權是不能分割的

又主權是不能分割的，其理由和不能讓渡的理由一樣；因為意志或者是公共的（註一），或者不是公共的；或者是人民全體的，或者只是一部分人的。在前種情形裏，所宣佈的意志是主權之行為，構成法律；在後種情形裏，它只是個別的意志，或是個官長的行為，——至多是個法令而已。

但我們的公法學者，不能把主權依原則區分，乃依目的而區分主權。他們把主權分爲力（force）和意志（volonté, will）；分爲立法權和行政權；分爲徵稅權，司法權，戰爭權；分爲內政權，外交權；有時混亂不清，有時又區辨清楚。他們使主權體成一種由好些相連的部份組成的奇怪的東西；他們好像用好幾個人身去構成一個人一樣，從這個人身上只取眼睛，從那個人身上只取手臂，又從另個人身上只取腳。據說，日本的幻術家在觀衆面前把一個小孩解剖，把肢體拋入空中，又能使小孩活著而完整地落下來。我們的公法學者的幻術差不多也是這樣；他們用足以感人的戲法把政治社會分割，然後又把各部分連起來，沒有人知道這是怎麼回事。

這種錯誤是由於他們對於主權體沒有正確的觀念，由於他們把主權體所發出的東西，當作組成它的部分。例如，戰爭和議和的行爲被認爲主權的行爲，而實則不是，因為它們都不是法律，只是法律的應用，只是決定法律怎樣應用的特別行爲；當「法律」(loi, law)的觀念確定之後，我們便可了然了。

如果我們同樣去審察別的區分，我們將知道：當主權似乎被區分了的時侯，設想上總是有了一錯幻了，被當作主權之部分的那些權，實只是從屬於主權的權，暗示其所予執行的最高意志。

許多論政權的作者，因對於這點缺乏正確的了解，以致當他們應用他們所定下的原則以判斷國王和人民的權利時，他們的見解曖昧得不可言喻。在格老秀斯著作的第一編第三四兩章裏，任何人都能看出，他這個有學問的人和他的譯者巴比勒 (Barbeyrac) 怎樣陷身於他們自設的詭辯中，不能自拔，因為他們怕把他們所想的說得太多，或說得太少，因而觸犯他們所要調解的各方面。格老秀斯是個逃亡到法國的人，不滿意於他的故國，想獻媚於路易十三，把他的書題獻給他，用盡心力，想盡方法，去剝奪人民的權利以交給帝王。這也定很合巴比勒的脾胃，他把他的譯本題

獻給英國的喬治第一。但不幸詹姆士第二的被驅逐——這他稱爲「讓位」——迫得他用種種隱諱，支吾規避，以免顯出威廉是篡位。如果這兩個作者採了正確的原則，則一切困難都可以除去，他們的理論便不難始終一致了。「但這是於他們不利的真理，」他們只能獻媚於人民了。而且，真理不是到幸運之路，人民不會給與大使，教授之職，也不給與年俸的。

（註一）意志爲「公共的」不必全體一致；但每票都須計及。倘有一票除外，便是有礙於公共性。——原註

第二章 公共意志能否錯誤

依上所說推論下來，便是公共意志永遠是「公正的，」爲公共利益的；「但不能因而說人民的決議是同樣正確的。」人們的意志固然始終是求他們自己的好處，但不能時常看出什麼是好處。人民是不會「腐化」的，但他們易於受騙，在受騙時，纔彷彿他們的意志是在爲惡。

全體的意志 (*volonté de tous, will of all*) 和公共的意志 (*volonté générale, general will*) 常有很大的區別，後者只考慮公共的利益；前者則顧及私人的利益，不過是個別的意志之總和而已；但把這些個別意志中互相抵銷的正反二面的意志除去，（註一）其餘下的（正面意志或反面意志）即代表公共意志（其意即指較多數的意志代表公共意志參看英譯者柯爾 (Cole) 的導言第三十一頁第一段所述。——譯者）

如果人民「從事決議；在事前具著充分的智識，又沒有把意見相互交換，則結果當常有互相一致的分別意志佔大多數以代表公共意志而這種決議也終是妥當的。」但如果有了營私的黨

派，以公共的團體爲犧牲，則每個黨派的意志，對於其份子言，是公共的，對於國家言，便是個別的。這時可以說，不再是有這麼多的人，便有這麼多的投票者，而是有這麼多的黨派，便有這麼多的投票者了。這時個人的個別意志愈少表見，而結果亦愈不是公共的了。最後如果這些黨派中有了一黨，其勢力大至足以勝過其他，則結果將互相一致的不復是個人個別意志的總和而是黨派的單獨意志；這樣，便不復有公共的意志，佔勢的意見只是個別的意見了。

故欲使公共意志能表示出來，須要國家之內沒有偏私的黨派組織，每個公民應只依其自己的思想去思想。（註二）這是偉大的萊卡格斯（Lycurgus）（註三）所建立的最高無二的制度。但如果國內有了黨派的組織，則該項組織須愈多愈好，並須防止它們不相對等，梭倫（Solon）（註四）努馬（Numa）（註五）沙威厄斯（Servius）（註六）諸人的辦法便是這樣。有了這種預防，纔能保證公共意志始終開明保證人民不致自欺。

（註一）Marquis d'Argenson 說：「每種利益都有其不同的原則。兩個利益之相合是由於二者都不同於第三個利益。他也可以再說，一切利益之相合是由於彼此利益有不同。蓋如果沒有不同的利益，則共同的利益將幾乎覺察不着，沒有阻難，順利進行，政治將不復成爲技術了。」——原註

(註二) Macchiavelli (馬基雅弗利一四六九年生，一五二七年死) 說「有些派別是有害於共和國的，有些是有利於共和國的。那些惹起黨同伐異的黨派，便是有害的，不利的便是有利的。所以，共和國的建立者既然不能使大家一致，他至少應該防止他們形成黨同伐異的黨派。」(見 History of Florence, Book VII, 盧梭引的是意

大利原文。——原註

(註三) Lycurgus, 斯巴達之立法者，其享盛名約在紀元前八四四年。他起草好些法律，沿用至七百年之久。

(註四) Solon (639(?)—559 B.C.) 爲雅典的聖人和制定法律者。

(註五) Numa (715—672 B.C.) 相傳爲羅馬的第二個王。

(註六) Servius (578—534 B.C.) 相傳爲羅馬第六個王。

第四章 主權者的權限

如果國家是個精神的人，其生命是在於其各分子的結合，又如果其最重要的關心是求保存它自己，那麼，它必定有普遍的強迫的力，俾能推動及指揮各部分，以求最有利於整體。自然給人以絕對的權力，以指揮他的肢體，社約亦給政治的集體以絕對的權力，以指揮它的分子；這種權力，在公共的意志指導之下，即是我上面所說的主權。

但我們除了考察公人之外，還要考察構成公人的私人，其生命與自由原是離公人而獨立的。我們於是要區別公民的權利和主權體的權利（註一），要區別公民以人民的資格應盡的義務，和他們以人的資格應享的權利。

我承認，每個人依著社約，只讓出他的須要由社會控制的那部分權力，財產和自由；但同時也要承認：惟有主權體纔能判斷那個是須要的。

一個公民對於他所能替國家服務的事，應該於主權體需要其服務時，立即做去。但在主權體

卻不能以無利於社會的任何拘束，強加於其人民且不能有該項念頭；蓋依理性之法則，亦如依自然之法則一樣，一件事的發生，總要有原因的。

社約所以能使我們受社會的拘束，因為社約的條款是相互的；其性質是：我們履行那些條款，是不致只利及他人而不兼利及自己的。爲什麼公共的意志始終是對的，而同時大家又始終希望各自的利益呢？——這無非因爲沒有人不以爲「各自」是指他自己，並認他自己是爲大家的利益而投票的。這證明權利之平等及其產生的公平觀念，是起源於各愛重自己，所以也是起源於人性。這證明公共的意志，欲成爲真正的，公共的意志不僅其實質要是公共的，其目的亦要是公共的；它必定要出自全體，去適用於全體；若傾向於個別的特定的事物，它便失去了它自然的公正，蓋這樣，我們便是判斷我們所不知的東西，便沒有真正的公允原則以指導我們了。

真的，個別的事實或權利一經發生問題，而問題所在又未曾由公共的契約規定，那便要成爲爭執之點了。這情形是：當事的私人爲一造，而公共又爲一造。但這裏，我看不出什麼是應該遵守的法律，那個是應該從事裁判的法官。欲把該案訴諸公共意志，求明白的判決，是很荒謬的，因爲那種

判決只是兩造中一造的片面判決而已，從他造看來，只是外來的個別的意志而已，既很容易錯誤，又很容易不公平。故個別的意志不能代表公共的意志，而公共的意志有了個別的目的，便變了性質，不能判斷一個人或一件事實了。例如，當雅典人民選舉或廢去其統治者，以榮譽頒給某人，以懲罰加於某人，並用許多特別命令，混雜地施行政府之各種職權的時候，嚴格地說來，便沒有公共的意志；其施行職權不復以主權體的身分，而是以官長的身分了。這種看法似乎與普通一般的看法相反；但該容我解釋我的看法。

從上面所說的看來，我們知道：公共意志之成爲公共意志，比較上不在於投票的人數，而在於連結他們的公共利益；因爲在這種制度之下，每個人都必要遵照他所加於他人的條件；這種利益和正義的結合，使社會的決議有公平的精神。但在討論私事時，因爲沒有共同的利益使判斷者的原則，和當事者的原則結合爲一。這種精神就立即消失。

我們不論從那方面去討論我們的原則，我們都達到同樣的結論，即是：社約在公民間定出一種公平，使他們一律遵守同樣的條件，享受同樣的權利。所以，依社約的性質，主權體的行爲，即是公

共意志所認可的行爲，都一律地拘束或優待各個公民；所以主權體只認國家團體，而對於構成國家的分子，則不加區別。那末，嚴格說來，主權體的行爲是什麼呢？它不是在上者和在下者間的契約，而是團體與其各分子間的契約。它是合法的，因為它是根據社約的；它又是公平的，因為它是大家共同的；它又是有用的，因為它除了爲公共的好處外，不能有別的目的的；它又是穩固的，因為它是受公共的力和最高的意志保障的。當人民只要遵從這社約時，他們便不是服從什麼人，只是服從他自己的意志。故究問主權體的權力和人民的權力各伸展至若何範圍，即是究問人民與他們自己，每個人和全體，全體和每個人，能訂約至若何程度。

我們從這點可以知道，「主權」體的權力固然是絕對的，神聖的，不可違犯的，但也不能超過公約的限度，又每個人都得自由處置公約所留「給」他的權利和自由。故主權體沒有權使一人的負擔重於另一人。因爲這樣，問題就變爲個別的，超出主權的權限了。

這些區別一經承認，便可以看出社約並沒有使個人放棄權利，人們在社約成立後所處的地位，比在社約成立以前所處的地位，真的較好。人們沒有放棄什麼權利，而獲得有利的交換；他們獲

得一種較好的較安定的生活方式，替代不穩定的有危險的生活方式；他們獲得自由，替代從前的各自獨立；他們獲得安全，替代傷害他人的權力；他們獲得由社會結合體保障不受侵犯的權利，替代可被他人超勝的個人強力。他們的生命——他們奉獻於國家的生命——也始終受國家的保障；他們捨身衛國，豈非即是報答他們所受於國家的賜惠嗎？他們所做的，豈不是他們在自然狀態時（那時他們要冒險去戰爭以保衛其生存的方法）所要做，而且更常做，更冒險做的嗎？一切人民遇國家需要時，誠然是要去戰爭，但這時人民不必再為個己而戰了。我們為給予我們安全的國家「去冒些危險——失掉國家時所必要冒的危險，豈不是有代價的嗎？」

（註一）請仔細的讀者勿急責我自相矛盾。因語言貧乏，術語使得如此，請稍俟之。——原註

第五章 生死權

或問個人既沒有處置他自己生命的權，何以能將該權——他所沒有的權——夠讓給主權體呢？我覺得這問題所以難於解答，是因為問得不善。每個人為著保存其自己的生命，都有權把他的生命冒險。人由窗躍下，以避火災，能坐以自殺的罪嗎？人上船時，雖未嘗不知其危險，後來葬身風暴中，又豈能加以自殺的罪嗎？

社約之目的在於保護訂約的當事者。凡欲達目的者，亦必欲有達這目的的手段，而該手段一定含有些冒險，甚至有些損失。凡欲犧牲他人的生命以保全自己的人，遇必要時，亦須犧牲自己的生命以保全他人。法律要個人冒險時，個人不能自行判斷。當元首說：「為國家之故，你當死，」他便應死，因為他所以能夠安全地生活到現在，便為此故；他的生命不復純是自然所賜，且是國家依一定條件所賜的。

犯罪受死刑的道理也可依同樣的看法；我們因為不願意被人殺害，所以允於自己殺害人時

也受死刑。在訂這種契約時，我們只是想確保我們的生命，而不是想處分我們的生命，任何訂約的人都不預料當受死刑。

再則，凡侵犯社會的權利的罪人，便成爲國家的叛逆者；既違犯國家的法律，便不復是國家的一分子，而且是對國家抗戰了。在這種情形裏，保護國家與保護個人，二者不能相容，必須犧牲其一。處以死刑，與其說是殺個公民，毋甯說是殺個敵人。審問及判決證明並宣告他破壞社約，因而不復是國家的分子了。因爲他向來自認爲國家的分子，所以必須把他作爲破壞社約者，而處以極刑，或把他作爲公衆的仇敵，而處以死刑；因爲這種公衆的仇敵不是個人，而只是自然的人，可援引戰時殺戰敗者的權利以處置之。

但或謂把罪人定罪是個特別的行爲。我承認這點，但這種定罪並不是主權體之作用，主權體自身雖不能直接執行它，卻能授予該項權利。我的一切觀念是一貫的，但我不能把它們同時一齊闡釋。

再則，死刑頻行，是政府軟弱或懈怠的表示。沒有一個壞人是不可變爲做些有用的事的。讓他

生活下去而沒有什麼危險的人，國家沒有權殺他，甚至不能殺他以示警戒。

赦免權——即免去法律所加和法官所宣告的刑罰的權——是高於法官和法律的權，即是主權體的權，可是這一個權不很明白，而實施的機會也極少。在政治良好的國家裏，刑罰很少，這並不是因為有許多赦免，而是因為犯罪的很少。只在國家衰亡的時候，犯罪者多，而常見刑罰的赦免。羅馬共和國時，元老院和執政官都未試行赦免；甚至人民雖有時撤銷其自己的判決，亦從未試行赦免。赦免頻行即表示犯罪將不復受罰，其結果將不堪設想了。但對此我心躊躇不能下筆，且讓公正而不誤事，不須受赦宥的人去討論這些問題吧。

第六章 法律

有了社約，便有了政治的社會，及其生活，其次是要有立法，使之活動及有意志；蓋因原有的社約——政治的社會所據以構成和結合的——未嘗決定應該怎麼樣去保衛該政治社會的自身。

凡是對的，合於秩序的事物，必然是其本身便是如此，與社約無關。一切正義都出於神，神是正義的唯一淵源。倘使我們能夠直接承受神感，那我們自然無須有法律和政府了。無疑地，世間有種普遍的正義是來自理智的，但這種正義，欲得大家承認，必須是相互的。從人的方面說來，正義沒有自然的責效，故不能在人世實行；蓋正人以正義待人，而他人不以正義待他，便是惡人受惠，正人遭殃了。故社約和法律須使權利和義務相關連，並使正義應用於其對象。在自然的狀態下，一切東西都是公共的，我沒有許人什麼，也沒有欠人什麼；只是於我沒有用的，我纔承認是屬於他人的。在社會的狀態下，一切權利都由法律規定，情形便不相同了。

但是，「法律」究竟是什麼呢？我們如果僅用玄學上的觀念去解釋，則繼續論辯亦得不到了。

解。當我們知道了自然法是什麼，也還是不知道國家的法律是什麼。

我已經說過，公共的意志決不涉及個別的事物。蓋個別的事物或者是在國家之內，或者是在國家之外。如果是在國家之外，則與之不相隸屬。故不能為公共的意志；如果是在國家之內，則它是國家的一部分，便成為全體和部分的關係，可分為兩方：一方是該部分，一方是全體減去該部分的剩餘部份。但全體減去一部分，即不能再為全體；當這種關係存在時，便不能有全體，只有兩個不相等的部分而已。所以，這一部分的意志，對於他一部分的意志言，無論怎麼樣，也不是公共的。

如果全體人民為全體人民頒發命令，那便只是考慮其自身的事。如果構成關係的話，那便是整個的物之兩方面的關係，不是全體中再有什麼部分。這種命令，亦如發命令的意志一樣，是公共的。它便是我所稱的法律。

當我說，法律的目的永遠是公共的，其意即謂法律所考慮的人民是全體人民，所考慮的行為是抽象的，卻絕不考慮個別的人民或行為。法律誠然可以頒給某種特權，但不能規定頒與某人。它可以把人民定出好幾種階級，甚至定出各種階級的資格，但它不能指定某人屬於某階級。它可以

建立君主政體，王位世襲制度，但它不能選定君主，指定王族。總之，凡關於個別事物的，都不屬於立法權的範圍。

從這點看來，我們立即見到：立法是誰的職務這問題可不必再問了，因為那是公共意志的法令；又不必問君主是否高於法律了，因為他是國家的一分子；也不必問法律是否可以成爲不公正了，因爲人決不會對自己不公正的；也不必再問我們服從法律何以同時又能夠自由了，因爲法律不過是我們的意志之記錄而已。

我們更知道，法律是把意志之普遍性和事物之普遍性連結起來的，故個人（不問他是誰）憑他自己的意志所下的命令都不成爲法律。即使主權對於某一事所下的命令，亦不是法律，只是長官（不是主權）的命令或行爲而已。

故凡法治的國家，不拘其行政制度怎麼樣，都是叫做「共和國」（Republic），因爲只有憑法律管治纔以公共的利益爲主題，民治纔能見諸事實。凡合法的政體，便是共和政體（註一）；至於政體是什麼，我將在後面解釋之。

正當地說來，法律不過是人民結合之條件。人民既受法律的制裁，便應為法律的制定者；社會的條件，應由結社的人自行制定。但是怎樣制定呢？是憑共同的合意呢，還是憑一時的靈感呢？政治的社會有發表其意志的機關嗎？誰能使它預見規定及公布規條的必要呢？遇必要時，怎樣去宣佈呢？盲目的羣衆，常常不知道其意志是什麼，因為他不知道什麼是有利於其自身，他怎樣能擔任這麼重大困難的立法事業呢？人民本身總是願望善的，好的，但決不常能辨出什麼是善的，好的。公共的意志是始終對的，但其判斷則不是始終對的。我們須使公共的意志明察事物的實情，有時應明察事物應有的現象；須使之採取正當的途徑，而不為私人的利害所引誘；須使之明察時間和空間，使之把目前的顯明利益之誘力，和隱微的惡果之危險，兩相較量，個人見善而不為，公衆求善而不見。二者都同樣需要指導。對於個人，須使其意志與理性相符合；對於公衆，須使其明瞭其意志（所欲）是什麼。必須公開的，社會裏的理解和意志纔能會通結合，各部分通力合作，而後全體達至最高的權力。這可見立法者至為必要。

（註一）這「共和政體」（*républicain*）一字，我所謂的，不是僅指貴族政體或民主政體而已，而是一般地指受公

共意志指導的任何政體，這所謂公共意志即法律也。政府要合法，須不與主權體相混，而為主權體之行政機關。如此，則雖君主政體，亦可稱爲共和政體。這點將闡明於下編。——原註

第七章 立法者

欲定出最適合於國民的法律，須有明察人們的一切情慾而不爲所溺的上智。這上智要能明察人性，而又超乎人性，其幸福不依靠我們，卻很關心於我們的幸福；並且要著眼於遼遠的光榮，在這時代工作，在他時代享受。（註二）所以，只有天神纔能給人法律了。

卡里鳩拉（Caligula 見第一編第二章註六）依事實而論證，柏拉圖（Plato）在他的政治家（*Politics*）對話裏，則根據權利而論平民和高尚的人。但如果偉大的元首是罕有的，那末偉大的立法者更要怎樣的罕有呢？前者不過遵照後者所定的規範罷了。立法家是發明機器的工程師，元首不過是運用機器的工人罷了。孟德斯鳩（Montesquieu）說：「社會初成立時，共和國的元首創立制度，自後則制度規範元首了。」

敢替人民定立法制的人，應該覺得他自己彷彿能改變人性，能改變個人，使他從一完全而孤獨的整體改變爲一較大的整體之一部分，使他從較大的整體中獲得他的生命和生活；能改革人

們的機構而加強之；並能以社會的道德的生活代替原來自然給與我們的血氣的獨立的生活。總之，他必須剝去人類固有的力，而給與外來的，須他人幫助纔能使用的力。這種固有的力愈消失，則他所得的力愈大愈持久，而新的組織亦愈穩固安定；每個國民如果離開他人，即不成爲什麼，亦不能做什麼，而全體所得的力等於或大於一切人固有的力之集合，如此，則立法可以說達到了可能完備的最高點了。

立法者，從各方面看來，都是國家的非常人。他的才識如此，他的職務亦如此。他的職位不是長官，也不是主權。他的職務是構成共和國的，不在共和國的組織之內；它是一種個別的超越的職務。與人類國家的行政不相混合。治人者不應兼立法，立法者不應兼治人。否則他所立的法適足以濟其私慾，促成其不義了。他的私慾必致破壞其工作之神聖。

萊卡格斯(Lycourgue 註見第二編第三章)爲其國家立法時，即辭去王位。希臘多數的城市國家照例是托外國人代定法律；近代意大利境內有好些共和國每仿效這辦法，日內瓦共和國亦行這法而很得益。(註二)羅馬最隆盛時，因爲把立法權和主權交與同一的手裏，乃有專制的種種

罪惡，而瀕於危險。

但羅馬十大行政官 (Decemvirs) 從未只憑他們自己的權威而制定法律。他們對人民說：「我們所提議的，未經你們的同意，不能成爲法律。羅馬人，你們自己去做那些使你們幸福的法律之制定者吧。」

故起草法律的人沒有亦不當有立法權；而人民縱使自願，亦不能自己剝奪其不可移讓的立法權，因爲依照原來的根本社約，只有公共的意志能約束個人，一個個別的意思是否合於公共的意志，應以人民之自由投票決定。這點我早已說過了，但也值得再提。

我們在立法工作上，發現兩個似不相容的事：一爲立法工作爲人類的能力所難勝任，一爲沒有個權威體去實行該工作。

還有一種困難也應當注意。聰明的人，欲用他們自己的說法，而不用俗人的說法，去對俗人說話，這是很難使人明瞭的。有許多觀念都是不能用俗人的語言來傳達的。過於概括的觀念和過於遼遠的事物都不是用俗人的語言所能表示；俗人對於政府的計劃，除了有利於他自己的之外，不

贊同別的計劃，只看見良好的法律不斷地剝奪其權利，而很難看出他從那裏可望得到利益。蓋欲望幼稚的國民能了解政理的健全原則，及遵依國策的根本法則，那就必須倒果爲因了；原由社會制度產生的社會精神，應反而指導社會的制度了；人們在有法律之前亦應該如有法律之後的那樣了。所以立法者不能訴諸武力或理智，而必須假助於一種特殊威權，俾不用暴力而能約束，不特證明而能勸喻。

因此，各時代的建國者不得不借天行事，以自己的見解託之於神，俾使人民服從國家的法律，如同服從自然的法則一樣，使人民承認造人和建國的力是同樣的力，因而很願意地服從國家的法律，很溫順地服從公共幸福的約束。

立法者每把非平常人所能企及的崇高理智借神的口說出，以便引用神聖的權威，約束人智所不能爲力的人們。（註三）但並不是什麼人都能託神，使人相信他是神意之傳達者。惟有立法者的偉大心靈纔能證明他負著這種使命。人固不難僞刻石碑，賄買預言，假稱曾與某神祕交，訓練某種鳥以透消息，或用其他粗鄙方法騙人。但其智僅及此，或足以迷惑一般愚人，卻決不能建立國家，

而他的奢望的事業也將很快地隨他本人同歸消滅。虛妄的騙術只能一時見效，惟智慧纔能經久。猶太的法律，到現在還存在，回教徒的法律統治半個世界凡千年，都可證明其立法者的偉大。驕矜的哲學和盲目的黨見常誣那些立法者為幸運的欺騙者，而真正的政治理論家卻從那些法制中看出偉大的智力，指導著該法制，使之歷久不墜。

我們不應該因此和華白頓 (Warburton 英國的主教，一六九八年生，一七七九年死) 一樣，以為政治和宗教具著共同的目的，不過在建國初期，其一是用作其另外的工具。

(註一) 一個民族在其立法衰頹時纔著名。我們不知道萊卡格斯 (Lycurgus) 所定的法制，在得希臘各國注意之前，曾使斯巴達幸福了幾世紀啊。——原註

(註二) 那些只知道喀爾文 (Calvin 1509-1564 為日內瓦新教的改革者) 是個神道學者的，是過於低估他的天才所及了。我們的賢明的勅令之編纂，他參加重要的工作，所給與他的盛譽，不下於他的教理 (Institute) 一書。我們的宗教，隨時間變遷，不論有什麼改革，只要愛國和自由的精神仍瀰漫於我們中，那末對於這個偉大人物的念紀是永遠不衰的。——原註

(註三) Macchiavelli 說：「真的，任何國家沒有個非常的立法者不託言於神的，蓋否則，他立的法律不會被接受。實

「際上有好些聰明人能知道的有用的真理，其本身不含有顯明的所以然的，使人信服的理由。」（見 *Discourses*
on Livy, Bk. V. ch. xi）——原註

第八章 人民

建築家在建築大廈之前，須量察地基，看看能否支持屋重。聰明的立法者並不是一著手便定下自身良好的法律，而是先審察人民能否承受該法律。柏拉圖拒絕爲阿卡丁人（Arcadians）希臘時代的人民，於紀元前三七〇年設立了一個城市國家的聯邦）和西蘭甯人（Cyrenaens）古代非洲北方的一個民族）立法，因爲他知道這兩個民族都是富有的，不能忍受平等的規律。又克雷特（crete）地中海內的一個島名）的法律很好，而其人民很壞，因爲密挪司（Minos 神話中的一個英雄）所訓練的人民是已經深陷於罪惡中的。

有千把個民族，曾昌盛興隆，是決不會產生良好的法律的。即使那些能產生良好法律的民族，也只是在其很長的全部歷史中很短的時期內纔有產生的可能。因爲大多數的民族，亦如大多數的人一樣，惟幼年時易於指揮，老了，便不易改變了。當習慣一成，成見一深，再圖改革，便徒勞無效了。那時人民如同看見醫生便怕懼的愚怯病人一樣，不能再容受他人去矯正他們的過錯了。

有某種疾病常使患者心神失常，忘記前事。國家的歷史中也有些混亂，革命的時期，這種時期對於民族的影響，亦如疾病的危機對於個人的影響一樣：健忘前事轉為恐怖前事，國家為內亂所激動，於是可以說是死灰復燃，從死神的爪牙中重生出青春的力來。斯巴達在萊卡格斯的時代，羅馬在達昆氏（Tarquins 羅馬第七世王）之後，以及現代荷蘭，瑞士驅逐了暴君之後都有這種現象。

但這種事是很罕有的，只是例外；國家所以會這樣，是因其特別的組織。且這種事在同一民族不能有第二次的發生，因為一個民族在未離野蠻狀態的時候還可以使它自由，而在國家則原動力一經消失，即不復再能自由了。內亂足使國家滅亡，非革命所能補救；國家的連鎖一經破毀，國家便瓦解，不能復存了。所需要的是個統治的主人，而不是解放者了。「自由可得，而決不能失而復得」自由的人民，記著這格言罷。

青年不是幼稚的意思。國家和人一樣，有個青年期，也可說有個成熟期。在這時期以前，不應使之受制於法律。但民族的成熟是不容易看出的，如果時期未熟，則工作是沒有效果的。有些民族自

初即適於實施管治，有些則經過千年還是不適的。俄羅斯人因開化得過早，將永遠不能真正的開化。彼得（Peter）大帝有模倣的天才，但他缺乏真正的天才，缺乏創造的，從無生有的創造天才。他做了些好的事，但他所做的，大多數是不合時宜。他只看見他的人民是野蠻的，他沒有看見他的人民尚沒有開化到接受文明的時期。當其人民尚須加以訓練的時候，他便想加以文明化。當他應該先使他的人民變成俄羅斯的人的時候，他便想把他們化為英吉利人，德意志人。他對他的人民說他們要怎樣，怎樣，以致他們不能變成他們原可變成的樣子。法國有一教師也是這樣使他的學生變成神童，而結果則使其終生沒有點用處。俄帝國想制服歐洲，而它自身恐將反為所制服。它的臣民韃靼人（Tatars）或有日會由於我認為不可避免的革命，做了俄國及我們歐洲的主人呢。真的，歐洲各國的君主正在共同促成這事的實現啊。

第九章 人民（續）

自然對於構造適當的人體，定有限度，過了限度，便是巨人或是侏儒。同樣國家最好的組織，亦可有一定的限度，不宜過大，致不適於施政，亦不宜過小，致不能自立。任何政治的社會，其力量都有個不能超過的最大量，國家一經增大，這力量便減少。社會愈大，愈軟弱。一般說來，國家愈小，愈強。

有千種論證可以證明這原則。第一，距離愈遠，行政愈難，正如法碼居槓杆之一端愈遠，則愈重。又各級的機關愈多，則行政亦愈困難，因為，第一，每一鄉鎮有鄉鎮的行政機關，須人民維持，每縣有縣的行政機關，又須人民維持。其次，每省有省政府，省長，總督等，愈高級則耗費愈多，而且總是由貧苦的民衆負擔。最後有中央政府，高於其他的一切。所有這些各級機關的耗費都向人民榨取。人民受這些各級機關的治理，不僅不見得好些，而且比由單一級政府治理還要糟；於是民力竭盡，不足以應非常的事變；一遇非常事變，國家便瀕於危亡。

還不止這樣。如國家過大，不僅政府較難於厲行法治，防範擾亂，糾正弊端，防止遠處發生的叛

亂情事；而且人民從沒有看見過統治者，國家在他們看來如同世界一樣，而大多數同國人又爲他們所不相識，因此他們對於他們的統治者他們的國家以及他們的同國人都較少愛忱。各省習俗不同，氣候各異，不能共保有同一的政府，所以不能適用同樣的法律。但如適用不同的法律，則將愈引起困難和混亂，因爲人民在同一的統治者下生活，互相往來，互相通婚，互相混合，一旦易地而居，將不自知其祖產是否確屬自己所有。無數人民羣聚於中央的行政之下，彼此不相識；在這麼的羣衆中，才能埋沒，德行不彰，罪惡不懲。做領袖的政務過繁，不能躬理，國事由秘書等屬員治理。又中央當局不能不設法維持其權威——這是遠處地方官所欲規避的，使公家的力盡瘁於此，再也顧不到人民的幸福了，遇必要時，幾乎無法加以防衛，遂使過於龐大，不適於其組織的國家，爲其本身的重量壓碎了。

再則，國家如欲求穩固，能抵抗它所不能免的擾盪，及保有維持其自身所必需的力量，須先有安定的基礎纔行；因爲各人民都有種離心力，使他們交相衝突，並常以其鄰人爲犧牲，以擴大他們自己，正如笛卡兒（Descartes）所說的漩渦一樣。故弱者常有立被吞併的危險；除非和別的同輩

於一種均衡的狀態下，俾各方面的壓力均等，否則沒有一個能長久自保了。

由此可見國家的擴大和縮小都有理由。得乎其中，以求最有利於國家的維持，有賴於政治家的鑒才。我們可以說，擴大的理由是向外的，相對的，縮小的理由是向內的，絕對的，前者應次於後者。第一件要追求的事是求強固健全的組織；最好側重於良好政府所生的力量，而較不重視廣大土地所給與的富源。

在這裏還可以說一說的是：曾有些國家其組成是必須征服他國的，要保持其自己，必須不斷地擴張的。它們對於這種碰運氣的一「必須」也許不勝私慶，然而該項「必須」已對它們指明：擴大過了限度，便不免覆亡。

第十章 人民（續）

國家可依其領土的大小，或人口的多少而衡量之。土地和人口二者間，有種適當的比例，使國家成爲真正偉大的。人民造成國家，土地保持人民；故正當的比例是土地應足以維持其居民，而人民應多至土地所能維持的數目。人民和土地如適合這比例，便達到最大的力量；因爲如果土地過多，則難以防衛，難盡開墾，產量多於需要，便很容易引起防衛的戰爭；又如果土地不夠，則國家所需要的須仰給於鄰國，便很容易引起侵略的戰爭。一個民族，如果其處境除靠商業或戰爭外，沒有別的出路，則其本身必然很弱；它要依靠鄰國和情勢，其生存終不免是短暫的，不確定的。它或是戰勝他族而改變其處境，或戰敗而滅亡。它如欲維持其自由獨立，不是擴大，則是縮小。

土地大小和人口多寡，二者之間，很難得一定的適當比例。一則，因爲土地的品質有不同，沃瘠有不同，產物的性質有不同，氣候影響亦有不同；再則，因爲居民的氣質有不同，有些居於沃地的人民消費甚少，有些居於瘠地的人民消費反多。此外，婦人生育率的大小，各國狀況是否適合人口的

增加，以及立法所能生的影響等，都要注意。故立法者不應依其所觀察著的，而應依其所預見著的；他不應止於其實際所見及的人口狀況而應察及人口自然將至的狀況。最後還有一點不可不注意的是：有無數的情形，因當地特殊的需要而須具有較一般需要為多的土地。例如，多山的國家，其自然的出產，即林木，牧場之類，較不須費人工，我們憑經驗知道那裏的女人生育力較大於平原的女人。又那裏有很廣大的斜坡上面只有極小的平地可供栽種，這種國家須求擴張。反之，海濱的國家，雖是多石的地方及幾乎不生植物的沙地，亦可以縮小，因為那邊有許多水產可以補充陸產的缺乏，且人民須聚在一起以禦海盜。又比較容易把過剩的人民移植他處。

除這些條件之外，還有一個條件，雖不能取其他條件而代之，然缺乏該條件，則使一切都歸於無用。這條條件便是要人民享受和平和富裕；因為國家形成的時候，亦如軍隊排陣時一樣，是最缺乏抵抗力，而最易破壞的時候。完全沒有組織的時候，比之開始組織的時候，還較有抵抗力，因為開始組織的時候，各人各顧着自己的職務，而沒有顧到危險。如果在這種危急時，發生災荒或叛亂，國家即不免於覆亡。

在這麼危急的時期，並不是不會有些政府成立起來；但這時的政府本身便是國家之破壞者。篡奪者常造出或利用混亂的時機，乘公共驚擾之際，通過含破壞性的，在人民神志清明時不能通過的法律。建設政府，擇於何時，這最足以鑑別主事者爲立法者抑爲篡奪的暴君。

那末，什麼樣的民族適於立法呢？必須是這樣的民族：就是要已有某種同一的種源，利害或契約，爲之團結，而尙沒有受過法律的真正規律的；要沒有深固的風俗或深入的迷信的，要不怕突來的侵略壓倒的；要沒有捲入鄰國的糾紛，而能單獨抵抗任何一鄰國，或得一鄰國之助便足以抵抗他一鄰國的；要每個分子都可爲別的分分子所熟悉，不須加任何人以過重的負擔的；要不須依賴別的民族而能自立的，別的民族也不須賴該民族而能自立的；（註一）要不富亦不窮，而是能自足的；最後，要兼具舊民族之穩定性和新民族之順應性的。立法事業的困難不在於建立新的，而在於破壞舊的。其成功所以這麼稀少，是因爲難找到自然的簡單性與社會的需要相適應。所有這些條件實在很難具備，故很少國家是有良好的制度的。

現在歐洲還有個適於立法的國家，那是可錫加（Czechoslovakia）。這勇敢的民族，有勇氣和毅力，以

恢復及防衛其自由，該有聰明的人教導它怎樣去保持其所已得到的。我覺得這小島國將來會驚動歐洲的一天。

(註一) 如果有兩個相鄰的民族，其一須靠其他一生存，則前者將很難，後一者將很危險。在這種情形裏聰明的民族定要立即使他一民族不依靠它。Thalassia 共和國爲墨西哥帝國所包圍，寧願不用鹽，而不向墨西哥人購買，甚至不願受墨西哥人的贈與。該共和國的人的聰明，能看出那種慷慨下所隱伏的陷阱。他們保持他們的自由，而該小國雖在大帝國封鎖之下，終於亡了該帝國。——原註

第十一章 各種法制

如果我們問什麼是應爲一切法制目的的最好的事物——我們便發現這可歸納爲兩個主要的事物：一是自由，一是平等。蓋個人隸屬關係就是從國家那裏抽取權力，故須自由；又自由沒有平等，便不能存在，故須平等。

在前面我已經說明社會的自由是什麼。所謂平等並不是說每個人的權力和財富都要絕對相等；而是要那權力不致大至足以暴動妄爲，要那權力的使用常以地位和法律爲依據；至於財富，則不許有人富至足以購買他人，亦沒有人貧至賣身（註一）其中的含義是：強者的財產和地位應有限制，普通人的貪慾亦應有限制。

有人說：這種平等是個不能實行的理想，實際上是不能存在的。但是如果因其流弊不免，我們便不應加以規定嗎？正因爲實際情形的力量不斷地破壞平等，故立法的力量應時時求保持它。

但這些良好法制的普通目的，在各國中，應依地方情形和人民習性而加以修改。最良的制度

應依這些情形而決定；所謂最良，不在制度自身，而在其對於國家有最良的效果。例如，如果土地是不毛的，不生長的，或人口過密的，則人民須從事工業，工藝，以其出產品去換取其所缺乏的物品。反之，如果人民住居在膏沃的平原或斜坡上，或在一良好的土地上，人口稀少，則應專心從事農業，使人口增加，應排除工業，免使很少的居民聚集在很少的幾處地方，因而減少人口。（註二）如果民族住居於很廣闊便利的海岸線上，便該讓它以船舶滿佈海面，發展商業和航業。它將有一種短促而光榮的生命。如果在海岸上，海水所盪至的地方幾乎盡是些很難趨近的岩石，那就應讓它保持野蠻的食魚的狀態，它可過著較安寧，也許較好，而一定較愉快的生活。一言以蔽之，除了各民族共同的原則之外，每個民族本身各有些原因使它有特殊的情狀，使其立法只適於其自己。例如，在古時的猶太人，及較近世的阿剌伯人，主要目的為宗教，在雅典人為文藝，在迦太基（Carthage）人和太爾（Tyre）人為商業，羅得斯（Rhodes）人為航業，斯巴達人為戰爭，羅馬人為事業。法意（Esprit des Lois）的著者（按即孟德斯鳩）曾引好些事例指明立法者憑什麼方術去定立法制以達到這些目的。

欲使國家的組織鞏固經久，須於什麼是正當的有正確的觀察，使自然的關係常與法律完全一致，而法律可以說只是要去保證，伴隨，及改正這些關係。但如果立法者誤認目的，採取的原則與情勢所許的自然的原則相異，如果他的原則傾向服從，財富，或和平，而自然的原則傾向自由，人口，或戰勝，則法律將無形地失掉力量，制度將變更，國家也將擾攘無寧日，到後來不是滅亡，便是改變，而復歸於不可逃避的自然支配。

(註一) 如果目的是在求一致，使兩極端儘量接近，便應當不許有富人，亦不許有乞丐。這兩個階級狀態是自然地相互關係着，分不開的，都是不利于公共幸福的；一則產生暴君的朋友，一則產生暴君。公共的自由，便在二者間拍賣，一則買，一則賣。——原註

(註二) M. d'Argenson 說：「任何種對外貿易，對於全國言，都只是產生表面的利益而已。它可以使有些人，甚至有些城市富裕；但整個人民實沒有得到什麼好處，人民沒有變好些。」——原註

第十二章 法律之分類

欲使一切事物都合秩序，公眾的政治合於最良的方式，則有好些關係須加考慮。第一，是全體對於其自身的關係，卽是全體對於全體的關係；主權體對於國家的關係；這種關係，我們當在後面說明，是由居間的關係構成的。

規定這種關係的法律，稱爲憲法，又稱爲根本法。如果那些法律是良善的，則這麼稱呼，亦不無理由。因爲如果在每個國家裏，只有一種良好的法制，那末享有該法制的人民就當牢牢地保持著它。但如果已立的法制是壞的，爲什麼阻止人民爲善的法律應稱爲根本的呢？再則，無論法律是怎麼的好，人民亦常欲改變其法律；蓋如果他們自願傷害他們自己，還有誰有權去阻止他們呢？

第二種關係是分子對分子的關係，或是分子對全體的關係。這種關係前一種是不重要的，後一種是重要的。故每個公民對於其他公民是完全獨立的，而同時是依靠國家的。這種是由同樣的方法達到的，因爲只有國家的力量能確保個人之自由。民法便是從這第二種的關係產生出來的。

我們還可以考察一個第三種的關係，即是個人和法律的關係，個人不遵守法律與法律之懲罰的關係。這種關係產生刑法，這刑法不是特成一類的法律，而是他類法律的制裁。

此外，還有一個第四種的法律，這是最重要，非刻在石碑或銅版上，而是刻在人民心上的法律。這是國家之真正的憲法，每日獲得新的力量，當別的法律衰敗失效的時候，它恢復它們，或代替它們，使人民循著其所欲進的程途前進，無形中以習慣的力量代替威權。這第四種法律是指道德，風俗，尤其是其輿論。這種力是政治論者所不知的，然而任何事物的成功都靠著它。偉大的立法者，雖似只注意於某某法規，可是他心中暗暗地注意著它。因為那些法規只是拱門的拱，而較慢長成的風俗道德纔是固定不移的拱心石。

各種法律中，只有規定政體的憲法和我的論題有關。

第三編

在討論各種政體以前，讓我們先確定「政府」(Government, Government)一詞的意義，因為該詞的意義迄今還未被明白地解釋。

第一章 政府通論

我請讀者細心閱讀本章，對於不細心的讀者我無法使其明瞭。

每件行爲都是由兩個原因會合而生的：一爲精神的原因，即是決定行爲的意志；一是物質的原因，即是實行這意志的力。例如我走向一件物，第一要有到那邊的意思，其次，我的脚要能走。如果患癱者不能走而想走，或是能走的人不想走，都將仍然停留在原處。政治的社會也有同樣的動力；力和意志也是有區別的，意志即是立法權，力即是行政權。沒有它們二者的合作，即不能做什麼，亦不該做什麼。

我們已知道立法權屬於人民，亦只能屬於人民。在另一方面，很容易從剛纔定下的原則看出，行政權是不能如立法權或主權般屬於大眾的，因為行政權完全是許多個別的行爲，不在法律的權限之內，故亦不在主權的權限之內，蓋主權體的法令必爲法律。

故公共的力須有個動作的機關，使它集中在公共意志指導之下動作，成爲國家與主權體間

的交通工具，並爲公家做事，亦如個人的身心爲個人做事一樣。這便是國家中政府之作用，時常與主權體誤混，其實政府只是主權體之行政者而已。

那末，什麼是政府呢？政府便是介於人民和主權體間的中介體，使二者互相溝通，負著實施法律及維持自由——政治的自由和社會的自由——的責任。

這政府的人員，叫做行政官或君主，即是統治者；整個行政團體，稱爲首長，或元首，(Prince) 或政府當局。所以有些人說人民服從統治者的行爲不是個契約，這話是對的。那只是種委託，一種雇用，統治者即是主權體的官吏，用他們自己的名義，施行委託給他們的權力而已。人民對於這種權力有任意加以限制，修改，或收回的權利；因爲放棄這種權利，是和社會的性質不相容，反乎結合的目的的。

凡合法地行使行政權的，我稱之爲政府，凡受托而行使行政權的人或團體，我稱之爲首長，或行政官。

政府是有媒介力，以溝通全體對於全體，或主權體對於國家的關係。主權體對於國家的關係

可看作連比例的前後二項，而政府爲中項。政府從主權體那裏得到它給與人民的命令；國家欲得適當的平衡，如把各事都計及，則政府的權力或效果須與人民——人民一方面是主權體，一方面是子民——的權力或效果相等。

再則，這三項中任何一項加以改變，即會把相等破壞。如果主權體想來治理，或行政官想來立法，或人民不願服從，便立生混亂而秩序破壞；力量與意志便不復合作，國家瓦解，而陷於專制或無政府狀態了。再則，每個比例只能有一個中項，故國家亦只能有一個良好的政府。但無數事件可以改變人民的關係，故不僅不同的人民適用不同的政府，即同一的人民，在不同的時候，亦適用不同的政府。

欲申明前後兩項間各種關係，我想舉人民之數目爲例，這是最易於表明的。

假定國家是由一萬人民組成的。主權體只能當作集合體看；但每個分子，以國民的資格，是當作個人看。故主權體比人民（即指個人）爲一萬比一；即是，每個分子（國民）雖完全受主權體之支配，卻亦分得萬分之一的主權。如果人民的數目有十萬人，人民仍然要受主權體之支配，各分

子在法律下仍然相等，但他的投票權減至十萬分之一，其影響小了十倍。人民仍然是數目字「一」，他和主權體的比率隨着公民數目的增加而增加。因此，國家愈大，則自由愈少。

我說比率增加，即是說二者愈變為不相等。依幾何學的意義，比率愈大，則依平常的意義，比率愈小。依前種意義，其比率從數量上看，是以商數來表示的；依後種意義，其比率從同一性（相等性）看，是以類似性來計算的。

個別意志和公共意志——即是道德風俗與法律——的幾何比率愈小，則鎮壓的力量須愈增加。故政府欲為良好的政府，必須隨人民的增加而比例地增加力量。

在另一方面，國家之成立給與受委託者（即政府當局）以更多濫用權力的誘力和機會；政府既應增大其統治的權力，主權體亦應增大其支配政府的權力。但我這裏所說的，不是政府之絕對的權力，而是國家各部分之相對的權力。

從這雙重的關係可知：主權體（即人民之集體）政府，人民（即指個別的人民）三者成連比例。例的說法，決不是個矯揉造作的觀念，而是政治社會性質之必然結果。又由是可知：其中一項，即人

民，是以「一」來代表的，他二項的比率變大或變小，則中項（政府）亦隨著變大或變小。我們從這點可以看出：真不是只有一個絕對的政府而是有各種不同的政府，隨著國家的大小而異。

如果有人嘲笑這說法，說依我的意思，則欲得中項（政府），只要找到人民數目的平方根便好了。我可以回答說：我這裏舉這數目只當作例子；我所說的比率不是只以人數計的，而照常是以行爲——許多原因之結合——的數量計的；又我雖然借幾何學的術語來表示，我也很知道道德的性質是不容有幾何學那樣精確計的。

政府便是小規模的國家。它是一個公法人，具有某種機能，具有主權體的主動性，國家的被動性，可以分解爲別的類似的比例。它可產生一新的比例，又由新的比例再產生一新的比例，依著官職的安排，繼續下去，直至達到一個不可分的中項——即是單一的統治者或首長——繼止；該統治者或首長，在這種進程中，可用分數和序數間的單位數代表之。

我們可不必再引用幾何學的術語以自擾，讓我們暫且認定政府是國家裏的一個新的組織，別於人民和主權體，而介於二者之間的。

國家和政府有個主要的區別：國家是獨自存在的，政府只是依主權體存在的。故政府首領的意志應依公共的意志或法律；其力量只是集中於他手中的公共的力量；當他想依他自己的威權做任何絕對獨立的行為時，團結便開始鬆解了。如果首長要使他自己的個別意志較活躍於主權體的意志，如果他手裏的公共的力量只聽從他個別的意志，則將有兩種主權體，一是法律上的一是事實上的；這樣，社會的團結便立即消散，政治的社會組織亦將瓦解了。

但是欲使政府得到真正的生存，和真正的生命，而別於國家，欲使其全體人員都能通力合作，實現設立政府的目的，則它必定要有其獨特的人格，其人員要有共同的意識，它自己要有用以自保的意志和力量。這獨特的存在包含著會議，議會，審判權，權利，名位特權之類，專屬於政府官員使官職愈煩便愈榮譽。困難是在怎樣安置這種附屬的組織（指政府）於國家中，俾確定其組織而不致變動國家的組織，並能將其所具的用以維持它自己的個別的力量，和用以維持國家的公共的力量，區別清楚。總之，要時常準備犧牲政府以爲人民，而不應犧牲人民以爲政府。

再則，雖則政府這人爲的組織是另一人爲的組織（指國家）之結構，而且我們可以說只有

一個借來的附屬的生命，但它仍可以相當活動而有力地行爲，仍可以獲得相當的健全。又它如不直接遠離開它組成的目的，可以依其自身的組織而相當地自行發揮。

政府與國家既有這種種不同，故政府對於國家的關係，亦因偶然的特別的關係（國家本身爲其改變）而有種種不同。本身很好的政府，如果它對於國家的一定的正當關係，依著國家的缺點而有所改變，則將變爲最有害的了。

第二章 各種政體的原理

欲說出各種政體的原因，我們這裏必須把政府及其原則分別清楚，如同把國家和主權體分別清楚一樣。

政府可由少些或多些人員組成。我們曾說過，人民的數目愈多，則主權體和人民的比例愈大。政府和官員的比例，也可作類似的說法。

但是政府的總力量，即是國家的力量，是不增不減的，所以這力量愈多耗於其人員上，則所留下以指揮人民的力量就愈少。

所以，官員愈多，則政府愈弱。這原則是根本的，我們要盡力把它說明。

對於官員，我們可以分辨出三種不同的意志：第一是個人的意志，只是求個人利益的；第二是官員大家共同的意志，只是求政府方面的利益的，可以說是團體的意志，這意志對於政府言，是公共的，對於政府為其一部分的國家言，便是個別的；第三是人民的意志或主權體的意志，這意志對

於整個的國家言，固然是公共的，即對於政府——當作整個之部分——言，亦是公共的。

完善的立法應使個人的或個別的意志等於零；政府團體的意志應處於附屬的地位；故公共的或主權體的意志應始終佔優勢並引導其他的。

自另一方面說來，依照自然的秩序，這些不同的意志愈集中，便愈活動。故公共的意志是最弱的，團體的意志次之，個人的意志最強。因此政府人員自居的身分，第一是他自己，第二是官員，第三纔是公民——這順序是與社會制度所要求的恰好相反。

今假定整個政府操在一人手中，則個人的意志和團體的意志就完全結在一起，團體的意志便達到最高的強度。因力的使用以意志的強度為轉移，而政府之絕對的力量又是不變的，故最活躍的政府是一人主持的政府。

反之，我們假定政府和立法權相結合，並以元首為主權體，以一切人民為官員，則團體的意志和公共的意志相混同，不能比公共意志更有活力，結果必然要任個人意志達到儘量高的強度。這樣，政府——其絕對的力總是一樣的——將最沒有活力了。

上述種種關係是不容置辯的，我們還可從別方面證實之。例如，我們能夠看出每個官員對於其所屬的團體，比公民對於其所屬的團體，較為活動；所以個別的意志對於政府的行為，比對於主權體的行為，有較多的影響，這是因為每個官員總是負有某種政府的職務，而公民個人則未嘗執行什麼主權體的職務。再則，國家愈擴大，其真正的力量亦愈增大，（雖然不是比例地增大；）但是如果國家始終是一樣，則官員的人數縱使儘量增多，政府也不會因而增加任何真正的力量；這是因為國家的力量仍然一樣而政府的力量即是國家的力量，故政府之相對的力量或活力可以減少，而它的絕對的或真正的力量是不能增加的。

再則，執行政府職務的人愈多，則其行政愈慢；蓋過於小心，則較少幸運；機會容易錯過，仔細考慮常不能達到目的。

我剛纔已證明，政府的人員愈多，則政府本身愈弱；又曾經證明，人民的數目愈多，則鎮壓的力量亦要愈大。因此，官長和政府的比例應與人民和主權體的比例相反，即是說，國家愈大，則政府須愈強，人民的數目愈增加，則統治者的數目須愈減少。

於此應該聲明的，我這裏所說的是政府之相對的力量，而不是說該政府正當與否。官長愈多，則團體的意志愈接近公共的意志，但力量減少；如果只有一個首長則力量增加，但政府的團體意志變爲個別意志了。故一方面有所得，另一方面又有所失。立法者的技術即在知道怎樣定出一個交點，俾政府的力量和意志——二者總是成反比例的——於最有利於國家的場合相交。

第二章 政體之分類

依政府人員的數目而分成各種政體的原則，我們在上一章裏已說明了。本章即在於探明怎樣分類。

第一種，主權體可以把政府委托於全體人民或大多數人民，使人民多數是官長，少數是私人。這種政體稱爲「民治政體」(Democratic, democracy)。

第二種，主權體亦可把政府委托於少數人，使普通人民多於官長。這種政體稱爲「貴族政體」(Aristocratic, aristocracy)。

最後一種，主權體可把政府委托於一長官，其他的人都從他那裏得到權力。這第三種是最普通的，稱爲「君主政體」(Monarchic, monarchy)，或皇家政體。

我們要申明的是：這三種政體（至少前兩種政體）各有程度上的不同，甚至差得很多；因爲民治政體可由全體人民共治，亦可限於一半的人民統治。貴族政體的統治者，可多至一半的人民

亦可少至極少數的人。甚至君主政體，亦容許有種種統治的方法。斯巴達照它的憲法的規定，總是有兩個君主的；羅馬帝國曾經同時有多至八個的皇帝，而不能說這帝國已經分裂。每種政體都有與其次的政體相交之點；故很明白的，在這三種概括的名稱下，政府可以有多种方式，如同國家有多數人民一樣。

而且政府在好些方面，可以再分為別的部分，一部分有一部分的方式，因此三種政體的結合可以產生許多混合的方式，其中每一方式又得以簡單的方式倍增之。

各時代對於什麼是最良的政體這問題，都有許多爭辯，而沒有知道每種政體在某些情形裏是最好的，而在別的情形裏又是最壞的。

如果各種國家裏，最高的官長的數目都應與人民的數目成反比例，則一般說來，民治政體適合於小國，貴族政體適合於中等國，君主政體適合於大國。這個法則是從上面定下的原則直接推引出的。但可成爲例外的情形，也是舉不勝舉。

第四章 民治政體

立法者本人較任何人都更知道該法律應該怎樣施行和解釋。故似乎沒有別的制度比行政權和立法權結在一起的民治政體更好的了。但亦因行政權和立法權結在一起，使該政體在好些方面不適當，因為應加區別的不加區別，政府人員和主權體是屬於同一的人，結果可說是只成爲無政府的政府了。

使立法的人去實施法律，或使人民離開其一般的觀點，而專注意於個別的事物，這卻是不好的。最危險的事無過於私人的利益混入於公共的事務中，而政府之枉法，其爲害尙不及立法者之腐敗——這是個別的觀點所不能免的結果。在這種情形裏，國家實質上已腐化，則一切的改革都不可能了。反之，不會濫用政府權力的人民，便永不會濫用其獨立；始終自治得很好的人民，便不需管治。

如果我們照「民治政體」一詞之嚴格的意義說來，則民治政體從不會有過，亦將永遠不能

有。使大多數人管治，少數人被管治，這是反乎自然的秩序的。要人民不時聚在一起專心致志於公共事務，這是不能想像的；很明白的，如果他們設立委員會來辦理，便不免改變該政體了。

真的，我可以很自信地把下面的話定為原則：當政府的職務由好幾個機關分擔，而它們只是很自然地處理其分內事的時候，則人數最少的機關遲早會得到最大的威權。

況且這種民治政體還假定多少難於一齊具備的條件呢！第一，必須是很小的國家，人民很容易聚集在一起，彼此易於相識；第二，必須行為簡單，以免事務紛繁，討論煩難；第三，必須地位和財富相當的平等，否則權力的平等很難持久。最後，要少有奢侈或沒有奢侈，蓋奢侈或為富裕之結果，或使富裕為必要；它足以使富人和窮人都腐化，富人以富有而腐化，窮人以貪婪而腐化；它使國家陷於柔弱和浮華，並使國家喪失其人民，使人民互為奴隸，而又為公意的奴隸。

這就是一個名著者（按指孟德斯鳩）以道德為共和國之根本原則的緣故，因為沒有道德，則其他條件都不能存在。但這位大思想家，因沒有作必要的區別，致其思想時常不正確，有時模糊不清，沒有看出主權是不因政體不同而異的，所謂要有道德一原則是每個組織得好的國家都該

遵守的，惟因政體的不同，而程度稍有差異罷了。

我們還可以加說一句，就是：沒有一種別的政體，像民治政體那樣易陷於內亂及騷擾，因為沒有別的政體，像該政體那樣有改變政體的強固傾向，亦可以說沒有別的政體，像該政體那樣需要謹慎和勇氣以維持其現狀。尤其是在這麼的政體下，人民應該具有毅力和恆心，百年如一日地從他的心靈深處常說一位有德的伯爵（註一）在波蘭的議會裏所說的話：「我寧取有危險的自由，不願爲很安全的奴隸」（*Malo periculosam libertatem quam quietum servitium*）。

假如有個民族，其分子個個都是神，那他們的政體必然是民治的。這麼完善的政體殊不適合於人們。

（註一）即波省伯爵，（*Le palatin de Posnanie, the Palatine of Posen*）波蘭王的父親，洛林（*Lorraine*）公國之君——原註

第五章 貴族政體

在這裏我們有兩個絕不相同的公人，一是政府，一是主權體，因而也有兩個公共的意志，所謂公共，一個是對於所有國民而言的，一個是只對於行政人員而言的。所以，政府雖可以任意釐定其對內政策，但它不能對人民說話，除非用主權體——即是人民本身——的名義，這件事實是我們不可忘記的。

最初的社會是少數人管治的。族長們聚在一起討論公共的事。年輕的後輩毫無問題地服從有經驗的長輩。所以有 *prêtres* (priests 牧師，祭司) *anciens* (elders 長輩) *sénat* (senate 元老) *gerontes* (gerontes 元老官) 等名詞。北亞美利亞的野蠻人甚至現在也還是這樣治理，他們的政治是很有可稱羨的。

但當社會制度所產生的人爲的不平等愈是優越於自然的不平等，財富或權力（註一）就愈比年齡重要，而貴族政治也便被選用了。後來，父親的權力連同財產一齊遺傳給他的兒子，產生貴

族的家庭，形成世襲的政治，而有二十歲的元老。

貴族政體有三種——自然的，選舉的，和世襲的。第一種是只適於簡單的民族，第三種是最壞的政體，第二種是最好的，纔是真正所謂貴族政體。

貴族政體，除有分辨出政府和主權體二者的好處之外，還有選擇其人員的好處；因為在民治政體，人民都是生而為官長的，而在貴族政體則執政的限於少數人，而該少數人又只是選擇出來的。（註三）因此乃有忠直，智慧，經驗，以及其他被推崇尊重的品德以保證治理之完善。

再則，貴族政體比之民治政體，較易於召集會議，較能秩序地勤奮地討論和實施政事，而國事由可敬的元老來主持，比由無名的或可鄙的羣衆來主持，也較能維持國家的對外信用。

總而言之，最好的和最自然的辦法，是以最聰明的少數人來管理大眾，只要其管理不是為他們少數人自己的利益，而是為大眾的利益。我們不該無謂地增加施政的工具；明明一百人做得還要好的事，不該用兩千人去做，但是我們也需要注意：在這種政治裏，少數人的團體的利益常指揮公共的力量，使公共的力量較不受公共意志的節制；又將有別的不可避免的傾向會減去一部分法定

的行政權能。

就便利上說來，國家不該過小，人民不該過於簡單正直，致法律的施行直接仰承大眾的意志，如真正的民治政體那樣。又國家亦不能過大，致統治者為統治起見，不能不分散開來，致各在其範圍內，行使主權體的權，始則各別獨立，終則變為主人。

但貴族政治即使不需要民主政治所需要的一切道德，亦要有它所特別需要的道德，例如富人須有節制心，窮人須有知足心之類；因為澈底的平等是貴族政治中所不能有的，甚至在斯巴達的民治政治中，亦不可得。

再則，如果這種政體不免產生財富上的不平等，那也是可以用辯護的，因為這是要使公衆事務的實施一般地付託於最能專心致志於是的人們，而不是像亞里士多德所說的要專選擇富有的人們。反之，很重要的的是從另一方面選擇，有時可使人民知道選擇的標準，功德較財富還重要。

(註一)很明白的，這 *Optimate* (貴族) 一字並不是指前輩中之最好的，而是指其中之最有勢力的——原註

(註二)很重要的：是官長的選舉方式應由法律規定；因為如果讓元首自行選擇，則不免陷於世襲的貴族政體，如同

威尼斯(Venice)和般納(Berne)兩共和國一樣。前一國因此早已瓦解了；後一國賴元老院之過人的智慧維持着，成爲一個很可重視而又非常危險的例外。——原註。

第六章 君主政體

在上面我們把「首長」(PRINCE)當作一個公法人，為法律的力量所結合而在國家中掌持行政權的。我們現在要考察這行政權，當集中於一個自然人時的情形——當只有他一個人有權依照法律去處理時的情形，這麼的一個人便稱為君主或王。

在別種政體是以集體代表個人，而在這君主政體則以個人代表集體；所以這樣的公法人同時是個自然人，故在別種政體裏由法律很費力地結合在一起的一切機能，在這裏是自然地結合在一起的。

所以，人民的意志，君主的意志，國家公共的力量，以及政府的個別的力量，都是依從同一的原動力；機器所有的一切發條都在同一的手裏，整個的機器是向着同一的目的進行；沒有互相衝突，互相抵消的行動，沒有別種制度，像它那樣能以較少的力產生較多量的行為。亞幾默德 (ARCHIMEDES) (註一) 很安靜地坐在河岸上，而很容易地牽引着一個浮着的大船。這我想正足以形容幹

練的君主，於齋舍中治理天下，自己好像沒有動作而實使一切事物都動作着。

如果沒有別種政體比這種君主政體更有力，同時亦沒有別種政體像這種君主政體那樣以個人的意志爲重，和那樣容易統治其餘的意志。在君主政體下，一切誠然是向着同一的目的進行，但這目的決不是求公衆幸福的目的，即行政力亦常變爲有損於國家。

君主總想有絕對的威權，人們則常遠遠地對他們說，要這樣，最好是使他們自己受人民的愛戴。這見解是很好的，且在某些方面是很對的。但很不幸的，這見解常被宮庭嘲笑。由人民愛戴而得的權力無疑是最大的權力，但那權力是不確定的，有條件的，君主們永遠不會滿意於它的。最能幹的君主們，如果他們高興的話，總想放棄其主人的地位而同時又能作惡。政治的說法者固可以對他們說，人民的權力便是他們的權力，所以他們最大的利益是在於使人民繁榮，衆多及可怕；但他們很知道這是不對的。他們個人的最大的利益是在於使人民柔弱，可憐，不能抵抗他們。我承認，假如人民永遠服從，則君主的利益誠然是在於求人民的力量強大，使人民的力量（也即是君主的力量）足令鄰國生怕；但這種利益是次要的，附屬的，力量和服從是不相容的，君主們自然選擇對

他們較有直接利益的原則。這是參彌兒 (Samuel) 氏很有力地表示於希伯來人之前的，也是馬基雅弗利 (Machiavelli) 很明白表示的。他表面是裝作教導君主，而實際是教導人民。他的君主論 (Prince) 實是共和國民的書。(註二)

就一般的情況看來，我們覺得君主政體只適宜於大的國家，若對君主政體自身加以審察，便可證實這點。公共的行政人員愈多，則首長和人民的比率便愈小，亦愈近於相等；故在民主政體裏，二者的比例是一，即是絕對的相等。再則，政府人員如限於少數人，比例就增大；當政府握於一人之手時，比率就增加至最高點。但這時首長和人民相距得很遠，國家失了連結。欲形成這種連結，必須有各種中介的階級，由王族，顯貴等構成之，但這類階級都不適宜於小國，蓋小國如再有許多階級區別，其結果必致衰亡。

一個大國原很難管治得好，則由一人管治，將更難管治得好；任何人都知道，君主任用別人代他行使職權，會生怎麼樣的結果。

有一個主要的不可避免的缺點，使君主政體不及民治政體：這就是在民治政體裏，只有明達能

幹，很能稱職的人纔能由公衆推舉而得到最高的職位；而在君主政體裏，則成功的人常是些小人，惡棍，陰謀家，其鬼計足以使他們在宮庭中取得高位，但一經取得，即表現其不配擔任。人民自行選擇，比由君主選擇，較不易錯誤。君主政體之下的大臣中罕有真正有價值的人，這幾乎和民治政體罕有愚笨的元首一樣。所以，當承襲的統治者，憑幸運的機會，而在幾被一班紳士般的大臣們所傾覆的國家裏主持政事時，除了他發現的治事方法，使他駭異外，沒有別的什麼了，而他的登位，徒在該國的歷史上增一朝代而已。

欲使君主政體的國家管治得好，其人民和領土須與統治者的能力成正比例。征服較治理容易。世界放在充分長的槓杆上，不難以一指移動它，但要支持它，須有赫丘利斯（Hercules）（註三）般的肩膊纔行。無論國家是怎樣小，君主總比之更小（按意謂其能力，不能獨自勝任也。）反之，如國家過小，不夠給統治者治理，——這是罕有的事——，則國家還是治理得不好，因為君主時常施行他的大計劃，忘卻人民的利益，濫用其過人的才能，足使人民不幸，亦不下於缺乏才能的君主。足見一國的國土應依各代君主的能力，時時加以擴大或縮小了。至於貴族政體下元老的才能較有

一定的限度，故國家的疆域可以不變而無礙於行政。

君主政體最顯著的缺陷，是缺乏連續的繼承，這在貴族政體和民治政體是不會有的。一個君主死了，須有另一個繼立；在選定新君主之前，不免有危險的過渡期間，而選立新君主又是易起騷動的；除非人民澈底公正（這又是君主政體下所難能的），否則詭計，舞弊之類勢必盛行。選定的新君主，既出了代價以取得國家大政，自難免出賣國家，犧牲弱者，以取償其被強有力者所勒索去的錢財。在這種政體下，遲早是政以賄行的；人民在這麼的君主下所享受的和平，比之前王已死，新王未立的過渡期間的混亂，還要惡劣。

對於這種流弊，曾設什麼方法去防止呢？好些王室是把王位定為世襲的，並定出繼承的次序，以防止王死後的糾紛。這即是以攝政的弊竇去代替選立的弊竇；寧取表面的安靜，而不取良善的行政；人們寧願冒險以孩童，怪人，懦夫為統治者，而不願有選擇良好君王的種種爭執。他們沒有想到，他們冒這種危險，實自陷於絕對危險之境。帶奧尼細阿斯（Dionysius）（註四）回答他的父親的話是很可尋味的。他的父親責備他某件可恥的行爲說：「我豈曾做這種事而做你的榜樣嗎？」

他回答說：「沒有，但是你的父親並不會爲王呀。」

對於生長於統治地位的一個人，一切事物都是要剝奪他的正義及良知。據說對於幼主總是費了許多麻煩教以主政之術；但是這種教育似乎沒有給他什麼好處；轉不如教他以服從之術爲愈。最偉大的，歷史上加以稱讚的君主，都沒有自幼受過主政的訓練；蓋主政之術不因學而精，也不因不學而不精；統治不如服從容易習得該術，「君主要辨別善惡，最好最便捷的方法是：設身處於被統治者的地位，而體察自己是否願望這事實現。」（註五）

君主政體因缺乏連貫性；故不能穩定，惟視君主或攝政者的品性如何，而不時變更計劃，不能長久保持一個確定的目標，或一貫的政策。這種不穩定的狀態，使國家的政策時常變動，這是別種政體所沒有的缺點，蓋別種政體的主政者都是繼續不變的。所以我們可以一般地說：如果君主的朝廷較有詭計，則貴族院可以說較有智慧，共和國則以較一貫較熟慮的政策，求達其目的。君主的內閣內如有什麼革命，便足產生國家的革命，因爲新繼位的一切大臣和幾乎一切君主，通常總是儘量反乎前人之道而行。

這種連貫性的缺乏，足以破除袒護君主政體的政論家所常作的一種偽說。他們不僅把政治的管理比擬家庭的管理，君主比作家庭的父親——這種謬誤已被駁斥——且任意把君主應該具有的道德認作他實已具有了，又把他所應該怎麼樣的假定他已經是怎麼樣了，有了這種假定，君主政體當然分明比別種政體好，因為它無疑是最強有力的，又是最好的，——只是缺乏着較與公共意志相合的團體意志而已。

但是，如果依柏拉圖所說，（註六）「生成的君主」既這麼的罕見，則生成有君主的才能，而同時又有運氣使他爲君主的，豈不是更罕見嗎？又如果主政的教育必定會使受教者腐敗無用，則自幼即受統治訓練的一些人還有什麼希望呢？所以，把君主政體和良好君主所統治的政府混爲一談，只是有意自欺罷了。欲審察君主政體的本身是怎麼樣，我們必定要認定該政體是由無能的或奸惡的君主統治的，因爲或者是他們即王位時已是無能或奸惡，或者是王位會使他們無能或奸惡。

這些困難，我們的政論家亦未嘗不曾注意到，但他們不因它們而有所窘迫。他們說，補救之道

是服從無怨；上帝發怒的時候便派壞的王來，人們必須當作天的責罰而加以容忍。這種說法無疑是含有開導意味的；但它較適於在說教壇上宣講，而不適於寫入論政治的書中。比方有個醫生，已對病人說將有靈驗，而他的全副本領只是叫病人靜耐，我們對之將有怎樣的感想呢？我們很知道，當我們有壞政體時，我們必須忍耐；然問題是在於找出一個好的政體來。

(註一) Archimedes 爲希臘的數學家 287(?) B. C.—212 B. C.

(註二) Machiavelli 是個正人，是個良好的國民。但因為他加進了麥第奇 (1449—1492 爲 Florence 的王) 的宮庭，便不能不把他愛好自由的心，在該國的壓迫中掩藏起來。他選擇可惡的主人翁 Caesar Borgia 即很明白地表明他隱藏的目的。又他的君主論和 Discourses on Livy 和 History of Florence 所說的矛盾處，足見這位深刻的政治思想家只是被一些淺薄或迂腐的讀者所研究而已。羅馬的宮庭嚴禁其書。我相信，因為其書所描寫的便是羅馬的宮庭故也。——原註

(註三) 拉丁名 Hercules 爲希臘傳說中唯一的勇士。

(註四) Dionysius 父子二人皆爲 Syracuse 的暴君，父的生卒年爲 450—367 B. C. 子的生卒年爲 395(?)—345 B. C. 以後。

(註五) Tacitus, Histories I. 16.

(註六) 見政治家對話中。

第七章 混合政體

嚴格說來，實際上並沒有單一的政體。君主須有從屬的官長；民治政體亦須有元首。故在行政權之分配中，常有種種等級，從多數而至少數，惟有時多數從屬少數，有時少數從屬多數。

有時行政權分配得相等，或是各部分都互相從屬，如英格蘭的政體是；或是各部分彼此獨立，但不完全，如波蘭的政體是。後一種政體是不好的，因為政府沒有一致性，國家亦沒有連結。

單一的政體好呢，還是混合的政體好呢？政治論者常討論這問題；我們在前面已解答了，各種政體的問題，現在就須解答這問題。

單一的政體就其本身論是較好的，正因為它是單一的之故。但當行政權不是充分從屬立法權的時候，即是當首長與主權體的比率大於人民與首長的比率的時候，這種比率上的缺陷，須把政府分權，纔能補救；因為分權之後，政府各部管轄人民的權力並沒有減少，同時卻足以使整個政府的權力，對於主權體言，不致過強了。

這一個缺陷亦可設立中介的官長以補救之。這種中介的官長無礙於政府的整個性只所以保持行政權和立法權的平衡，維持二者各別的權力。這樣，政體就不是混合的，而是中和了。

另一方面，的缺點亦可用相似的方法去補救。當政府過於寬弛無力時，可設立機關以集中其力量。一切民治政體都這樣辦。前者把政府分權在使其力量減弱；後者在使其力量加強。單一的政體有力量過強或過弱的情形，混合的政體只有適中的力量。

第八章 非任何政體適合任何國家

自由不是隨處能產生的，所以不是任何民族都能獲得的。我們愈考慮這條孟德斯鳩所定的原則，便愈覺得其真實；愈加辯論，便愈有以新證據證實它的機會。

無論就世界上那一政體而論，公法人都是只有消費，沒有生產的。那末，試問它消費的物質，從何而來的呢？都是從其分子的勞動中來的。公家的必需品都是仰給於個人的盈餘的。故國家只在人們勞力之所得多於其所需的時候，纔能生存。

這種盈餘的量數，各國不同？有些是有很大的量數，有些是有相當的量數，有些是沒有一點，有些甚至不足，這種比率（產量與必需的比率）的大小，須視氣候的好壞，土地所需的勞力，產物的性質，人民的能力，及其必要的消費量的多少，以及好些構成整個比率的別的關係。

在另一方面說來，一切政府不是都屬於同一性質的；有些是比較浪費的，其不同是基於下面的原則：公帑離其來源愈遠，則人民負擔愈重。這種負擔的重輕不該以稅捐數額的多少來衡量，而

應以其歸還人民的遲速來衡定。如果流通得很快，很完善，則納稅多少都沒有關係；人民總是富裕的，財政是很好的。反之，無論人民納的稅怎麼少，如果這少量不歸還於人民，則人民因繼續納稅而財源竭蹶了；國家便永遠不能富裕，人民永遠爲乞丐了。

由此可知，人民與政府間的距離愈遠，稅捐的擔負愈重；故在民主政體下，人民的負擔最輕；在貴族政體下，負擔重些，在君主政體下，負擔最重。所以君主政體只適於富裕的國家；貴族政體適於中等而積及中等富庶的國家；民主政體適於小而貧的國家。

真的，我們愈加考察，愈發現自由的國家和君主的國家之區別是這樣：在前者裏，一切的事物是爲着公共的利益；在後者裏，則公共的財富和私人的財富是交迭的，公共財富的增加是由減少私人的財富而來的；所以，專制政體不是統治人民俾使他們幸福，而是使人民貧苦，以便統治他們的政體，並且能說出其應有何種的居民。

貧瘠不毛的地方，生產量不足以報酬勞力，應保持其荒涼狀況，或只爲野蠻人所居。地上所產

僅足維持生活的地方應由野蠻民族居住；在這種地方是不能有任何政治組織的。生產多於勞力而只是中等量數的地方，適於自由的人民。至於土地廣闊而肥沃，很少的勞力能得很多的生產，這種地方需要君主政體，俾人民的盈餘生產給君主揮霍，因為這種盈餘與其給私人浪費，不如給政府吸去。我知道有些例外，但那些例外適足以證實這原則，蓋它們遲早要引起革命，使事物復歸於自然的秩序。

我們須把通則和足以影響通則之效果的個別原因加以區別。如果南部都是共和國，北部都是專制國，則從氣候的觀點，仍可以說，專制政體適於熱帶國家，野蠻狀態適於寒帶國家，良好的政治適於溫帶國家。我也知道，即假定了原則，然於其應用仍可置辯。我們可以說：有些寒帶的國家是很肥沃的，有些熱帶的國家是很貧瘠的。但這種情形，如果考察了問題的各方面，便不足為奇。我已經說過，我們必定要把勞力能力，消費等一齊計及。

今假定有兩塊同樣大小的土地，一塊產生五單位，一塊產生十單位。如果前一塊地的居民消費四單位，後一塊地的居民消費九單位，則前者的盈餘將為五分之一，而後者的盈餘將為十分之

一。兩種盈餘的比與兩種生產量的比是成反比的，而產生五單位的一塊地所具的盈餘，將倍於產生十單位的一塊地所具的盈餘。

但這不是生產多一倍的問題，我想一般說來，沒有人會說寒地的產量足與熱地的產量相等。現在姑讓我們假定該二者確是相等，讓我們假定英格蘭的土地產量和西西里（Sicily）的相等，波蘭的和埃及的相等，——再南，我們有阿非利加和印度，再北，是沒有了。在這些不同的地方上，欲得同等的產量，需要何等不同的耕作呢！在西西里，人們只須動動土地；在英格蘭，人們須怎樣的勞作呢！但是既需要更多人勞作以獲得同等的產量，則盈餘必然是較少了。

此外，我們再要考量到同等人數，在熱帶的國家裏消費少得多。熱帶的氣候要求人們節制飲食，以維健康；歐洲人到了那裏，如果還和在歐洲故鄉一樣生活，則必患痢疾和消化不良症而死。夏丁（Chardin）說：「我們比起亞洲人來，是肉食的動物，是狼啊。有些人以為波斯人的節制飲食是由於他們的國土比較沒有好好耕作；但我們相信他們國裏所以生產的東西比較少，是因為他們的需要比較少，如果他們的節約是由於土地的產量少，則該只是窮人纔吃得少；可是他們個個人都

是一樣。再則吃得多少，如果視土地產量多少而定，則各省的人所吃的應該有多有少；但是波斯全境都是一樣節約。他們對於他們的生活方式，很自矜許，說你們只要一看他們的色澤，便可以看出他們勝於基督教徒多少。真的，波斯人是有很好的色澤；他們的皮膚是很光潤的；其治下的亞美尼亞人（Armenians），依着歐洲人的生活方式，則粗而多墨斑，其身體異常笨重。」

愈近赤道，則人們生活所需愈少。他們幾於不吃肉；米，玉蜀黍，粟，稷等是他們日常的食品，印度有幾百萬人，其一日生活所費不及半辨士（英國幣名）。即在歐洲，北部和南部的人的食量亦大不同。一個德國人一正餐所吃的量，足以維持一個西班牙人一個禮拜。在人民較饕餮的國家裏，奢侈轉向食物消耗方面。在英格蘭，奢侈表現於肴饌滿桌；而在意大利則宴會只有糖和鮮花。

在服飾的奢侈方面亦有相似差異。在季節變得很急劇的氣候，人們的衣服是質料較良和較單純的；在氣候很溫和，人們只為裝飾而穿衣服的地方，則貴華麗，而不貴實用；衣服本身便成為奢侈品。在那不勒斯（Naples），你可以看見穿着繡金的上衣，丕于於卜西利浦（Pausilippum，地方名）的人，此外沒有別的。居室的差異也是一樣。不憂天氣之害的地方，屋宇惟求莊麗。在巴黎，

倫敦，居室求溫暖舒適，在馬得里（Madrid）西班牙，京城）則有華麗的客廳，而沒有窗牖，寢室極陋。

熱地的食物較爲堅實多汁；這第三點不同實有影響於上述第二點不同。意大利爲什麼吃這麼多的蔬菜呢？因爲其蔬菜都是很好的，很滋養的，很美味的。法國的蔬菜長於水邊，很不滋養，很少用來作食料。但它們也佔一樣多的地方，費了至少一樣多的勞力。巴巴利（Barbary）在北阿非利加）所產的小麥，在好些方面都比不上法國所產的小麥，但所出麵粉多得多，又法國所產的小麥，較北部國家所產的小麥，能出更多的麵粉，由此可以推定：從赤道至北極，小麥所能出的麵粉量是依次遞減的。出產量相同，而所含的滋養料較少，豈不是很顯然的缺點嗎？

還有一點，隨他點而來，又足以增強他點的。卽是，熱帶國家比寒帶國家較不需要那麼多的居民，同時又能供養較多的居民，所以有雙倍的盈餘，這都是有利於專制政體的。一定數目的居民所佔的地方愈大，則反抗愈困難，因爲迅速或秘密的聯合行動是不可能的，而政府則很容易發覺其謀劃，並阻絕其交通。但人民聚合愈衆，則政府愈難篡奪主權體的地位：人民的領袖在室內會議，其

安全是與政府在議室裏商議相等，民衆在空場上聚集，亦能如政府的軍隊在駐所聚集一樣迅速。故君主政體是利於在遠處操縱。基於其所設的支點，它的力量有如槓杆（註一），距離愈遠則愈大。人民的力量則須集中纔行，一經分佈，即化散而消失，有如火藥散在地上，只一粒一粒地發火。故人民最稀少的國家最適宜於暴政。猛獸出沒，必在荒野。

（註一）這和我在第二編第九章上所說大國家的不利，沒有衝突；因為我在那裏是討論政府對於其屬員的管轄，而這裏是討論其對於人民的力量。政府的分散各地的屬員足爲其轄制遠處人民的支點，而其對於其屬員本身的直接行爲，則沒有支點，故一則槓杆長而力弱，一則槓杆長而力強。——原註

第九章 良好政府之標記

「什麼是絕對良好的政體呢？」這問題是不確定的，亦是不能解答的。我們也可以說，各國之絕對的和相對的情形有幾多可能的結合，便有幾多個解答。

但如果問什麼現象是表示人民被統治得好或壞，這又是另一回事。這問題是事實問題，可以有個解答的。

但這也還沒有解決，因為各人都想照他自己的方法去解答。臣民頌揚公共的安寧，公民頌揚個人的自由；一種人選取財產的安全，一種人選取身體的安全；一種人以爲最嚴厲的政府是最好的政府，一種人以爲最溫和的政府是最好的政府；一種人希望懲罰犯罪，一種人希望防止犯罪；一種人要使本國爲鄰國所畏，一種人要使本國與鄰國不相往來；一種人見貨幣流通而滿意，一種人則要求民食充足。其實縱使關於這些和其他相似之點，有一致的見解，我們豈能有更進的一致嗎？因爲非物質的性質是不能精確計量的，即使人們對於標記的見解能一致，但他們對於其價值又

怎能一致呢？

至於我呢，我時常驚異的是：人們竟不認識一個很簡單的標記，或者可以說他們很不誠實，竟不承認這一個簡單的標記。政治組織之目的是什麼呢？是在維持其分子的生存和繁榮。他們的生存和繁榮以什麼為最真確的標記呢？答，以人數衆多和人口增加，此外不必再找別的標記了。假定別的條件俱同，政府不賴外面的援助，不賴歸化和殖民，而其公民增加最多的，便毫無問題是最好的政府。人民減少衰落的，該政府便是最壞的政府。統計家呀，這是你們的事，要你們去計量比較。

(註一)

(註二)決定什麼時代是人類最繁榮的時代，須根據這個原則。文學藝術很發達的時代總是被人儘量贊美，因為該時代的文化之隱微的目的，未被了解，而其不幸的結果，未被慮及故也。「愚人稱奴隸狀態之片斷為人道呢！」(見 Tacitus 的 *Agricola* 一書頁 III) 我們誠然不是永遠不能發現有些著者說及平民的利益。但不管他們怎麼說，又不管一個國家的名譽如何，如果該國的人口減少，則決不是什麼都很好的現象；又一個詩人能得到十萬佛郎的進款，也不足以表示其時代是最好的。我們對於統治者的表面的寧靜，比較不應注意，而應比較注意於其全體人民的財富，尤其是人口最多的國家之全體人民的財富。一陣霍亂使數州遭殃，但罕得即促成荒年。暴動和內戰足使統治者震驚，但不成爲人民之真正的災禍，且當爭論誰人來統治的時候，人民還可得點

喘息。他們真正的繁榮或災禍是從他們一定的處境而來的，當全體人民都受着壓抑的時候，便呈衰亡，統治者任意毀滅他們了，「他們陷於淒涼，反稱爲平安呢」(Tacitus, Agricola 31.)。法國境內的騷亂，以及巴黎的兇手從袋裏抽出短刀至議院中，這些事實並不足以阻制法國的繁榮及增加尊嚴、安樂和自由。又從前希臘亦在最殘酷的戰爭中繁榮起來；流血成河，然全國仍人煙稠密。馬基雅弗利 (Machiavelli) 說：我們的共和國似只在慘殺、放逐、內戰中昌興起來；人民的道德和獨立性足以增強之，其力量比他用的不睦所軟化之者尤強。一些騷動能給靈魂以彈性，使民族真正繁榮的，和平不及自由之力多。——原註

第十章 政府之妄爲及其墮落之傾向

個別的意志不斷地違反公共的意志，政府的行爲亦不斷地違反主權體。政府此種行爲愈甚，則組織將愈改變；又因沒有別的團體的意志對抗首長的意志，以維持均衡，故首長遲早會壓抑主權體，破壞社會的契約。這是不可避免的固有的缺點，自政治社會成立以來，即不斷地破壞它，正如老死破壞人身一樣。

政府的墜落有兩個普通的方向：一是政府收縮，一是國家解體。

政府的收縮，在於由多數人成爲少數人。即是從民主政體成爲貴族政體，從貴族政體成爲君主政體。這是它自然的傾向。如果它取倒過來的方向，從少數展至多數，這可以說是弛放，但這種相反的趨向是不可能的。

真的，政府除非是能力竭盡，過於軟弱，無以自保，否則永遠不會改變方式的。如果政府擴張其範圍，而至於更弛放，則其力量將歸消滅，而它亦將更不能存在了。故當它衰微的時候，應該集中其

力量，否則其所支持的國家將陷於滅亡。

國家於有下述兩個情形之一時解體。

第一，當首長不依照法律服務國家，而篡奪主權體的權時。這時便有很重大的變化：是國家收縮，而不是政府收縮；我的意思是說原有國家解體，而產生另一個於其中，這另一個是純由政府人員組成的，由其餘的人民看來，純爲主人或暴君之團體。所以當政府篡奪主權的時候，社約便被破壞，人民各自恢復他們天然的自由，不復有服從的義務，只因被壓迫而服從。

又當政府的人員把應由團體行使的權力，由少數人篡奪的時候，亦發生同上的情事；這也是重大的違犯法律的行爲，其結果是以產生更大的擾亂。這時可以說：有幾多官吏，便有幾多首長，國家亦如政府般被分割了，結果不是覆亡，便是改變其方式。

當國家解體了，政府的妄爲，不管是怎樣，概稱爲無政府（anarchy）。分別說來，民治政體墮落爲暴民政體（ochlocracy），貴族政體墮落爲寡頭政體（oligarchy）；我可以加說，君主政體墮落如暴君政體（tyranny）。但這最後一個名詞是曖昧不清，需要解釋的。

依通俗的意義，暴君是暴亂地統治，而不顧正義和法律的王。依精確的意義，暴君是指原無所得權力的權利而妄自僭越這權力的私人。這是希臘人所謂「暴君」一詞的意義。他們對於權力不合法的君主，不管是良的還是惡的。（註一）概用這名詞稱之。所以「暴君」(tyrant)和「篡權者」(usurper)是完全同義的二詞。

爲使不同的事物有不同的名稱起見，我把篡奪公權的人稱爲暴君，篡奪主權的人稱爲「霸君」(despot)。暴君是非法僭越權力而合法實行統治的人；霸君是自認高於法律的人。故暴君不能爲霸君，而霸君必爲暴君。

（註一）「凡在個知道了自由的國家中，握着永久權力的人們，都被稱爲暴君，被認爲暴君」（見 Cornelius 所著 *Life of Miltiades*）。真的，亞里士多德 (*Nicomachean Ethics*, Book VIII, chapter X) 區辨暴君和君主，在於前者的統治是爲著他自己的利益，後者只爲著其人民的福利，但不僅一切的希臘的著者普通用這「暴君」一詞是依別的意義，——最明白地見於 Xenophane 的 *Hiero* 一書中——且依照亞氏的區別，恐怕世界自開始以來，還沒有過一個君主呢。——原註。

第十一章 政治社會之滅亡

組織最良的政府其自然的不可避免的趨勢便是滅亡。斯巴達及羅馬尙不免這樣，還有什麼國家可望永久存在呢？如果我們想建立經久的政體，我們不要夢想它是永久的。如果我們想成功，我們切不可試做不可能的事，也不可自詡我們已把我們人爲的工作賦予穩固性，蓋這穩固性是人類的情況所不容許的。

政治的社會，亦如人類的身體一樣。自產生之後，即開始走向死亡，其自身即具着毀滅自己的原因。但政治的社會和人類的身體二者都可以有較健全的和較不健全的組織，因而維持的時間亦有較長較短的差異。人身的組織是自然之工作；國家的組織則是人爲的工作。人們沒有能力去延長自身的生命；但他們有能力去儘量延長國家的生命，其道在給國家以最良好的組織。組織得最好的國家雖亦有終結的一日，但除有某種不可逆料的事變使之夭折外，它總比別的國家終結得遲些。

政治社會生活的原則在於主權。立法權是國家的心臟；行政權是國家的腦部，使各部分活動的。腦筋麻木了，個人還可以生存。人變爲白癡了，還可以生存；但心臟一經停止工作，這動物便死亡了。

國家的生存不是靠法律，而是靠立法權。昨日的法律不能約束於今日；但靜默是當作默認，而主權體對於它所原能廢止的法律如果不加以廢止，便當作是繼續認許它。主權體一經宣告其意思，在未經撤銷以前，該意思繼續存在。

人們爲什麼對於舊法律這麼尊重呢？正因爲這個緣故。我們必須相信：舊法律所以能維持至這麼久，只因爲其本身的優越；如果主權體不承認它們是澈底健全的，它早已把它們撤廢了。這所以法律在組織良好的國家中繼續不斷地得到新的力量，而不致日趨衰弱；因它被援引爲先例，它便一天天地尊嚴起來；如果法律因舊而變弱，這即證明立法權不復存在，而國家亦已死亡的了。

第十二章 主權怎樣維持

主權體除了立法權之外沒有別的力量，故只有憑法律而行爲；而法律又不過是公共意志之確實的表示，所以主權體只是當人民聚集在一起時纔能行爲。人們聚集在一起，誠有這麼的說法，但這豈不是個癡想？是的，現在看來這是癡想；但兩千年前便不是這樣。是否人性已改變了呢？

關於精神方面的事項，可能的限度不如我們所想像的那麼狹小。把它們縮小的，是由於我們的懦弱，缺點，和成見。卑劣的靈魂不信有偉大的人物；卑賤的奴隸且嘲笑自由之名。

讓我們憑人類所曾做到的以判斷人們所能做的吧。我且不說及古希臘的共和國；但我覺得羅馬共和國是個大國，羅馬城是個大城。最後一次的戶口調查說羅馬有四十萬武裝着的公民；又羅馬帝國最後一次的人口統計說共有四百萬以上的公民，而屬民，外人，婦人，孩童，奴隸等尙不在內。

由此可知欲使羅馬京城及其近處的這麼多的人時常聚集是怎麼困難的事了！但是羅馬人

隔不了幾個禮拜便召集大會，甚至召集幾次。他們不僅行使主權，而且行使一部分政府的權。他們討論好些事件判斷好些案件，全體人民在公共大會中，行使官員的職權，幾乎和行使公民的職權一樣尋常。

如果我們溯至各民族之最早的歷史，我們將看見最古的政府，甚至君主政體，如馬其頓人 (Macedonians) 和佛郎克人 (Franks) 的政體，都有相似的會議。無論如何，單單只一個無可置辯的事實就足以解答一切疑難；從事實而推論可能，是很合理的。

第十三章 主權怎樣維持（續）

僅由集會的人民通過法律，以規定國家的組織，這是不夠的；僅由他們建立永久的政府或規定行政長官的選舉，這亦是不夠的。除了隨時發生的情形所需要召集的特別會議之外，還要有不能廢除或延期的定期會議，俾於開會的一天，不需再正式召集，而人民依法集合。

但除了那些定期的會議之外，任何會議，如非經特定的官長召集並依法定的方式，都應認為不合法，其一切行爲都應認為無效，蓋召集的命令本身，亦要依據法律。

合法的會議是否應時常召集，須視種種關係爲斷，不能有定則。我們只可以一般地說，政府愈強有力，則主權體應愈常有所表示。

有人說，一個城市固然可以這樣辦；但包含着好幾個城市的國家將怎麼辦呢？是把主權分割呢？還是把主權集中於一個城，使其餘的城依從呢？

我說，二者都不對。一則，主權是單一的，不能分割的，一分割便毀滅它了；二則，一個民族不能合

法地使之服從他個民族，一個城市也不能合法地使之服從別個城市，因為政治社會（國家）的要素是在於服從和自由二者的調和，「屬民」（ *sujet, subject*）和「主權體」（*sovereign, sovereign*）一名是相關的，它們的意義在「公民」（*citoyen, citizen*）這一詞中表明。

我更回答說，結合好些城市為一城市國家終是不好的，我們如果要作這麼樣的結合，便難望避免其自然的流弊。關於大國家所有的種種弊病，誠不能引以反對只贊成小國家的人。但是怎樣能使小國家有力量去抵抗大國家，如從前的希臘的城市抵抗羅馬的大帝，較近的荷蘭，瑞士抵抗奧大利皇室呢？

不過，如果不能使國家納於相當的限度中，則仍有一種辦法，即是不設首都，使政府的位置從這城移到那城，並輪流召集各界人士會議。

平均地分佈人民於各地，給予各處以同樣的權利，並使各地同樣富庶繁榮；用這些方法可使國家臻於極度的強盛和太平。我們要記着：城牆是以鄉間房屋的殘磚築成的（意謂城市之繁榮所以使鄉村衰落。）當我看見都城中有個宮室築成時，我便似乎看見全部鄉間都變為廢墟了。

第十四章 主權怎樣維持(續)

當人民以主權體資格，合法地集合時，政府的權限便完全停止，行政權中斷，即最低下的公民亦如元首一樣神聖不可侵犯；因為被代表的本人一到場，便無所謂代表人了，羅馬的民會（*comitia*）所以常引起許多糾紛，便因為忽視了這條法則。在民會中，執政官只是人民的主席，保民官只是議長（註一），元老便完全沒有地位了。

這種政府停權的期間，（這時首長承認或應承認實際的上級）常為首長所駭怕；人民這種集會，為國家的支柱，給政府以約束，總使統治者害怕，故統治者不惜用盡苦心，反對，障礙，諾言，以阻止人民集會。當人民是貪婪，膽怯，無能，愛安靜過於自由時，必不能對政府屢加的威力抵抗到底。所以當政府方面的抵抗力量不斷地發出時，主權便漸歸於消失，而大多數城市國家便過早滅亡了。

但在主權和政府二者之間，有時還有種中介的，權力也須稍加說及。

(註一)在英國的議會裏，這「議長」(Orateur, speaker)一字有幾乎同樣的意義。縱使把其原有的一切權限停止，執政官和護民官在民會裏的職務相類，亦會引起糾紛。——原註。

第十五章 代表

當公民不以公共服務（爲國家服務）爲主要事務，他們寧願出錢而不願出力時，國家便瀕於覆亡了。在必須挺身爲國赴戰時，他們出錢給軍隊而自己安居家裏；在必要出席會議時，他們指派代表而安居家裏。他們便因懶惰和錢財，致使軍人跋扈，代表賣國。

人民不出力而出錢替代，是由於商業和工藝的忙迫，由於貪得私利，由於溫柔和愛好舒適。人們放棄一部分的利益，以便有從容的時間去增加他們的利益。出錢而不出力，不久便將受束縛。這「出錢」(finance)一詞是奴隸的詞，是真正公民所沒有的。在真正自由的國家裏，公民遇事親做，不以出錢替代；他們不獨不以出錢而免其義務，且寧出錢以取得服務的權利。我的看法和一般的看法不同，以爲強迫的勞役不像納稅那樣與自由相反。

國家的組織愈好，則公民心目中愈覺得公事重於私事。甚至私事被看作輕得很多，因爲公共利益即所以增進私人之大部分利益，以致須由私人自求者就很少了。在組織得好的城市國家裏，

每個人都急赴大會；在不良的政府下，沒有人願移寸步，前往參加，因為沒有人會去注意會議的議程，蓋明知公共意志不會佔勝，而私事則蝟集不容分心。好法律足引至更好的法律；壞法律則引至更壞的法律。當任何人說國家大事「於我何關？」的時候，我們便可認該國亡了。

愛國心衰落，私利汲求，國土廣漠，政府佔勝和濫權，此等因素促成人民選舉代表，出席國民會議。有些國家裏，稱這代表公共利益的國民會議為第三階級。故另兩階級（即私人 and 政府）的私人利益佔第一和第二的地位，而公共的利益只佔着第三的地位。

主權不許代表，其理由正如主權不可讓渡一樣，它主要上即是公共意志，而公共意志是不許代表的；它或者即是公共意志，或者不是公共意志，卻不能介於二者之間。所謂人民的代表實不是其代表，亦不能為其代表；只是人民所委任的人員而已，實不能作什麼確定的行為的。凡未經人民親自批准的法律都是無效的——實際便不是法律。英國人自以為是自由；實則大錯；他們只在選舉議院的議員時纔是自由的。當議員一經選出，他們便做了奴隸，不算什麼了。但他們能利用短時期的自由，亦足使其喪失自由有相當代價了。

代表的觀念是現代的；它起源於封建政府——一種不公平的荒謬的，使人類墮落，玷辱的壞制度。在古代的共和政體，甚至君主政體下，人民從沒有什麼代表；連這代表一名詞都不存在。這是很奇特的，羅馬的這麼神聖不可侵犯的保民官，從沒有想起篡奪人民的職權，他們在這麼多的人民中，從沒有憑他們自己的權力通過一件決議案。我們且不難想像那時因為人數這麼多而生的困難，蓋當格拉希（Gracques Grachi）氏的時候，人民投票的擠擁，竟至有一部分爬到屋頂上去投呢。

當權利和自由被認為高於一切時，則所謂不便，都不成問題，聰明的羅馬人對於每項事物都定以公正的價值，其副官（licor）（註一）亦得做保民官所不敢做的事；因為羅馬人是不怕其副官會去代表他們的。

然而羅馬的保民官實有時代代表羅馬人。欲了解這點，只須認識政府是怎樣代表主權體的。法律純是公共意志之宣示。很分明的，人民運用立法權是不能許人代表的；但行政權的運用（只是使法律實施的力之使用）則可以許人代表，而且必須使人代表。所以如果我們認真考究起來，我

們將見很少民族是具有法律的。但無論是怎樣，我們可以確說：初未具有任何行政權的保民官，若憑他所受託的權，則決不能代表羅馬人，其所以有時能夠代表者，只是因為他篡奪了元老院的權力。

在希臘，凡是人民必要做的，都是由人民自己做去；希臘人時常集會於公共場所。他們生活於溫和的氣候中；沒有天然的貪心；奴隸替他們工作；他們最關心的是自由。你們既缺乏這些好處，怎麼能保持這同樣的權利呢？你們很嚴寒的氣候使你們的需要加多，（註二）你們的公共場所，有半年的光景不能利用；你們的語言低而平，不適於在廣場中發表意見；你們爲私利的犧牲多於爲自由的犧牲，怕貧窮比怕做奴隸更甚。

那麼怎樣呢？豈自由只能賴奴隸制維持嗎？許是這樣。於是趨於兩端。凡不是天然的事物都有其不利之處，政治的社會尤其是這樣。世上常有些不幸的情形，我們只有以他人爲犧牲纔得維持我們的自由；要在奴隸儘量被役使時，公民纔能完全自由，斯巴達的情形便是這樣。至於你們現代的人民呢，你們沒有奴隸，但你們自身便是奴隸，你們犧牲自己的自由，替他人換取自由。你們自誇

這種選擇，是無用的；我看出其中含懦夫的成分多，人的成分少。

我並不是說一定要有奴隸，也不是說奴隸制是合法的；我只是說明爲什麼自以爲自由的現代人有着代表，而從前的人便沒有。無論怎樣，一個民族一經容許他人來代表他們，便不復是自由的了，自由便不復存在了。

從各方面考慮，我覺得除非國家是很小的，否則主權體此後很難施行其權利。但如果國家很小，它不會被別國征服嗎？不會的，我當在後面說明小國怎樣可有便利的政治和良好的秩序，同時又可兼有大民族之對外力量。（註三）

（註一）副官（Личор）是古羅馬的副從官吏。荷斧與木桿，隨從長官，並司逮捕懲罰罪人之事。

（註二）欲在寒冷的國家採取東部熱國的奢侈和柔順，是無異促成其爲奴隸。真的，我們比他們更不免陷入於該種情形。——原註。

（註三）我打算在本書之末，我討論到邦聯，討論到對外關係時，申明這點。這問題是完全新的，其原則尙待定立下來。——原註。

第十六章 組織政府非契約行爲

立法權樹立之後，其次便是同樣地樹立行政權；因爲行政權是依個別的法令而行使的，不是立法權之本質，故自然與之有別。如果主權體兼有行政權，權利和事實就將混在一起，沒有人能辨出什麼是法律，什麼不是法律了；而政治社會，將因不循軌道而爲暴力——政治社會原是組織來防止暴力的——所損毀了。

依照社約，一切公民都是平等的，每個人都得定出大家應做的事，但他自己所不肯做的，他便沒有權要求他人做。主權體組織政府時，所給與政府人員的權，便是這種權；而這種權是使政治社會有生命和活動，所必不可少的。

有人說，這種設立政府的行爲是人民和統治者（人民願聽其管理的統治者）間的契約——雙方把條件規定下來，規定一方面統治，一方面服從的契約。這無疑是個很奇怪的契約，但讓我們看看這種說法能否成立。

第一，最高的主權是不能讓渡，亦不能加以限制的；限制它便是破壞它。說主權體立個上級來支配自己，這是很荒謬矛盾的話，主權體規定自己服從個主人，將重現自然狀態下的絕對自由了。再則，很明顯的，這種人民與統治者間訂的契約是一個別的行爲；故不能成爲法律，亦不能成爲主權體的行爲，所以是非法的。

又很明白的，訂約的雙方將只受自然的法則支配條款的是否履行將沒有什麼保證，這與政治社會的狀態是完全相反的。權力在握的人總是能隨意行使其權力的，如果那樣都可以說是契約，那末一個人對他一人說：「我把我所有的財產都給你，只是你要隨你所喜的償還我，」也是契約了。

在國家中，只有一個契約就是結合的契約，這契約是排斥第二個契約存在的。不能違反第一個契約的。公共契約是不會有的。

第十七章 政府之組織

組織政府的行爲是在什麼普通的觀念下產生的呢？我先要說那行爲是複雜的，包含兩件別的行爲——法律之制定及法律之施行。

前一件，是，主權體宣告要依某某方式建立個政府；這件行爲分明是個法律。

後一件，是，人民選派統治者，使其負責辦理已經建立的政府事宜。這項選派，是個個別的行爲，分明不是個法律，只是法律之效果，和政府之作用而已。

困難是在於知道，政府成立之前，怎樣能有政府性質的行爲？又人民，只是主權體或子民，怎樣在某種情形下，能變爲首長或官長？

這裏便顯示出政治社會之一項可驚的性質，足使分明矛盾的動作歸於調合；這是由於主權突變爲民治政治而來的，故不須有顯見的變更，而只基於全體對於全體起一新的關係，即使人民變爲官長，從公共的行爲而至個別的行爲，從定立法律而至施行法律。

這種關係的改變，不是個空中樓閣而沒有實例的。英國的國會裏每日都有這樣的事發生；該國下院有時成立委員會以便討論事務，因此一刻前是主權體機關，一刻後便變成一個簡單的委員會了。隨後便把它在委員會所決定的對它自己——下院——報告。

憑公共意志之一個簡單的行爲，民治政府便能實際設立，這是民治政體獨有的特點。嗣後，如果繼續採用這種政體，這臨時成立的政府，就可繼續行使職權，否則它可用主權體的名義，而依法建立一新政府，以代替它。這樣的程序，是完全合法的。欲依別種合法的程序，組織政府，而同時不致違反上面所定的原則，是不可能的。

第十八章 怎樣防止政府篡權

我們剛纔所說的，足以證實第十六章中所說的，並表明政府之組織不是個契約，只是個法律；行政權之受託者並不是人民的主人，只是其任用的官員；人民可以憑其意志任用之或罷免之；官員對人民並沒有契約的問題，只有服從；官員擔任其所受託的國家職務，不過是盡其公民的義務，沒有任何權力去討論條件的。

如果人民建立個世襲的政體——無論是限於一家的君主政體，或是限於一階級的貴族政體，——這並不是立約，該項政體，只有臨時的性質，日後人民另加規定時就須變更。

誠然，這麼的政體變更是很危險的，已成立的政府，除非與公共的幸福不相容，否則不當加以改變。但這種顧慮只可作政治之箴言，而不可作權利之法則；國家不必將政權交與其統治者的手中，亦如不必將軍權交與其軍官的手中一樣。

又我們在這些情形裏，應儘量留心觀察種種必要的方式，以辨出合法的行為和煽亂的行為，

辨出全體人民的意志和少數人的鼓噪。特別重要的是：凡非依嚴格的邏輯無可否認的，都絕不宜稍加通融。政府當局便於此取得大便宜以維持其權力，不必顧及人民，而人民又不能說他篡權；蓋他表面上只是行使其所有的權力，而實則很便當地擴張其權力以維持公共的安寧為藉口，阻止人民為求重立良好秩序而召集大會；他一面不許人民發言或陷人民於不軌行為，一面卻就利用這種人民的緘默，或不軌行為，而自以為獲得了不敢發言的人們之擁護，或懲罰那些敢於發言的人。所以古羅馬的十大行政官，最初是一年選舉一次，稍後即改為任期兩年，以後更阻止民會召集，以圖永遠維持其權力；世界上的任何政府，一經付與政權，便遲早要用這種很便當的方法，篡奪主權。

我上面所說的定期大會便是要用以防止或延擱這種惡果的，尤其是不須正式召集的大會最為有效，因為這樣一來，政府當局就不能阻止或干涉他們，干涉便是違犯法律而為國家的敵人。

舉行這種定期的大會，其目的在維持社約，應有下面兩個提案，這提案是不能加以制阻，必須

分別表決的。

第一個提案是「主權體贊成維持現有的政體嗎？」

第二個提案是「人民贊成將行政交付現在執政當局嗎？」

我在這裏是把我所已說明的引伸一下；國家中沒有個根本法，是不可以撤銷的；即社約亦然；因爲如果到會的全體公民都一致贊成撤銷社約，則不能說該項撤銷是非法的。甚至格老秀斯也說，每個人都可以捨棄其國家分子的身份，而脫離國家，恢復其原有的自由和財產。（註一）若說，一個人自己都可以這樣辦，而大會中的全體人民不能這樣辦，那真是荒謬的話了。

（註一）自然要假定他不脫離其義務，不避免於需要時服務國家。如果在這種情形裏逃開，便是犯罪，該受懲罰，那不
是退出，而是私逃了。——原註

第四編

第一章 公共意志不能毀滅

許多人集合在一起，成爲單一體時，只具著一個意志，這意志卽是求共同的保全和幸福。這時，國家的動作是簡單有力，其原則是明白光明，沒有混亂和衝突的利益；公共的幸福是隨處顯明，只須常態的識別力便能把它覺察出來。和平，一致，平等都是政治陰謀之敵。正直單純的人們較難受欺，正因爲單純之故；誘惑和巧妙的僞託無所施用，他們正因不狡而免致受欺。世上最幸福的民族，常有鄉人成羣，坐橡樹下，議定國事，悉得其當；有些民族則尙技巧，弄玄機，使其自身顯赫而可憐。我們豈不將稱許前者而鄙視後者嗎？

像前者那樣治理的國家所需的法律極少；當需要制定新法律時，其需要大家共見。最先提議

的人只不過將大家已感著的說出來罷了；當他確知他人會贊同他時，則把每人已決定要行的事變爲法律，用不着結黨陰謀或逞雄辯。

理論家極容易陷於謬誤，是因爲他們只看見自始就組織錯誤了的國家，便得着一種印象，爲實行這類政策是不可能的事。他們樂道狡猾的光棍或善諛的說客能得倫敦和巴黎人士相信的種種可笑事。他們不知道如果克林威爾（Cromwell 1599-1658）英國的軍官兼政治家，爲一六五三至一六五八共和政治之護民公，對百倫（Berné 瑞士的一省）人亦如對倫敦人，那樣宣說，會給他們置於獄中，如果標福（Duc de Beaufort）法國的政治家，對日內瓦人亦如對巴黎人那樣宣說，會給他們置於囚踏車上做苦役呢。

但當社會的連繫漸鬆，國家漸弱，私利漸重，少數人的組織操縱大多數人時，公共的利益便發生變化，並發現對敵者了；意見不復是一致了；公共意志不復是全體人的意志了；互相矛盾的見解和辯論便發生了；這時最善的意見亦不能無爭論而通過了。

最後，當國家瀕於危亡，只維持着空虛的存在，社會的結合在人心已經破裂，最卑鄙的利益

亦靦然以「公共幸福」之神聖名義來掩飾時，公共意志便啞口無言了；大家都受自己秘密的動機引導，正如河國家不存在時一樣，大家都不表示其公民資格的意見；純求私利的不公正的命令，亦冒名法律而施行無阻。

這時，公共意志被毀滅或破壞了嗎？不是的：它始終是固定不變的，純粹的；不過屈於別的勝過它的意志罷了。每個人從公共的利益中把他自己的利益分離出來時，都能很明白看見該兩種利益是不能完全分開的；但他因公共損失而分到的損失，比起他所追求的個己幸福來，是瑣瑣不足道了。除了這種私利之外，他也和他人一樣，熱望公共的利益，俾利及他。即使他出賣投票權以得金錢，他心中也不是把公共意志毀去，只是規避它罷了。他所犯的過失是在於改變了問題的狀態，所答與所問有異。他的票不說「這是有利於國家」，而說「這是有利於某人某黨，故某某議案該通過。」可知大會中維持公序的規則，比較不該斤斤於維持公共意志，而在使問題和回答都以公共意志為依歸。

我本可在這裏說出好些意見涉及主權體行爲的簡單的票決權，（沒有人得奪去公民的這

種權，)以及發言，動議，分析，討論(這些是政府常很小心留給其人員去幹的)等權；但這重要的論題須另作專文，在此不能具述。

第二章 票決

由上章所述，可知公事如何處理，即足表明政治社會之實際情形如何，及其健全與否。大會中愈和諧，即意見愈趨於一致，則公共意志愈佔勢力。反之，討論冗長，意見紛歧，吵鬧不休，即為私利攪頭，國家衰亡之徵。

當國內有兩個或兩個以上的階級，如古羅馬的貴族階級 (patricians) 和平民階級 (plebeians) 並存的時候，則公共意志似較不明顯；該兩階級時常於公民大會中爭吵，即在共和極盛時期，也是這樣。但是這種對抗情形倒是表面的，而不是實在的；那時由於國家組織上的缺點，兩個階級構成個國家，彷彿是兩個國家構成個國家一樣；二者合起來雖不一致，但分開來，卻各一致。真的，即使是最騷擾的期間，人民的票決，如果元老院不加以干涉，總是很安靜地經大多數通過。公民只有一種利益，人民只有一個意志。

但另一方面有不一致發生；即是，當人民陷為奴隸，失了自由和意志的時候。由於恐懼和諂媚，

他們的票變爲頌讚；不復有考慮，只有崇奉或咀咒。這便是元老院在皇帝勢力下表示意見的卑鄙狀態。有時且有很可笑的預防法。塔西佗 (Tacitus *Caius Cornelius* 羅馬歷史家) 說，元老們在奧瑣 (Otho) 帝時，咀咒威透柳斯 (Vitellius) (註一) 同時又造出大聲來，使他 (威氏) 如果做了他們的首長，不能辨出他們各人說的是什麼話。

計算票數和比較意見的方法，應依上面討論所得的原則，依公共意志之辨識難易如何，國家衰落如何，加以規定。

只有一種法律，依其性質，必須一致同意。這便是社約，因爲社會的結合是一切行爲中之最自願的行爲。每個人都是生而自由的，都是自身的主人，無論什麼人，用什麼爲藉口，如果不得他的同意，都不能使他服從。說奴隸之子是生而爲奴隸，即是說他生來不是人。

如果社約成立時，有人反對它，則他們的反對並不能使社約無效，只能阻止他們自身之加入其中。他們因此成爲公民中的外人。國家組成之後，居住即表示同意；居住於國家之內，即表示服從主權體。(註二)

除了這基本的社約外，多數票即足以拘束其餘的人。這是從社約本身來的。但有人說，一個人依從非他自己的意志，何以又能自由呢？反對者屈從其所不贊同的法律，何以又能自由呢？

我回答說，該問題問錯了。公民對於一切法律都表示同意的，這所謂一切法律包括他雖反對而仍通過的法律，甚至包括懲罰他——如果他敢違犯——的法律。國家分子之固定的意志是公共意志；他們賴公共意志而為公民，而得自由。（註三）當一個議案在公民大會中提出時，所要求於人民的，不是問他們贊同或反對該提案，而是問那提案是否符合公共意志，亦即是他們的意志。每個人投票時說出他對於該點的意見；公共意志即由計算票數而得。故當與我的意見相反的意见佔勝時，這只是證明我自己錯了，即我以為是公共意志的，實際並不是公共意志。如果我依着我個人的意志做，那我便是違反我原有的意志（按公共意志原即是我的意志）而行了；這樣我便不是自由的了。

真的，這是假定公共意志之性質仍是在於多數這一點，否則，我們無論取贊成或反對方面，都不能有自由。

我以前，表明在公共事項上，個別意志怎樣替代公共意志時，曾充分指出避免這種流弊的實際方法；我容後還要再加說些。我又曾說出決定公共意志的比例票數。一票之差，便足以破壞二者的相當；一個反對者便足以破壞一致性；但在相等和一致之間，可分爲許多等級，各級的標準數目應依各國之狀況和需要而定。

有兩個通則可用以規定這種關係：第一，所討論的問題愈嚴重和愈重要，則所通過的意見愈要近於全體一致。第二，愈需要急辦的事，則法定的過半數的數目應愈小；如遇立即要辦的事，則多一票的過半數便足了。前一通則是比較與法律相合，後一通則是比較與實際事項相合。但無論如何，欲決定必要的大多數，求出其最適當的比例數，須把上述兩通則連合應用纔行。

(註一) *Anulus Vitellius 15-69 A. D.* 爲 *Lucius Vitellius* 之子，因其父在朝廷有勢力，於紀元後四十八年爲執政官，後爲阿非利加之總督。六九年得軍隊擁護，擊敗當時奧項皇帝而稱帝。終因縱慾作惡，羅馬人恨之。後爲另支軍隊擊敗，被毆斃於街心。

(註二) 這當然只能應用於自由國家；蓋否則，家庭，財產，缺乏保護，生活需要，暴力之類，將使人在國家中違反他自己的意志；則他居住於其中，也無所謂同意於社約或不同意於社約了。——原註

(註三)在熱那亞(Genova)地方，這「自由」一字，即在監獄之前，船因錄械之上，亦可宣讀。這是良善公平的辦法。妨礙人民享受自由的，只是各階級的惡人。國家如果把這些惡人都置於獄中，人民便能享受充分的自由了。

原註

第二章 選舉

我已經說過，選舉元首和官吏是件複雜的行爲！這種選舉有兩種辦法：一爲推選，一爲抽籤。二者都有好些共和國採用，其混合的用法，現仍見於威尼斯（Venice）共和國和主裁（Ducce）的選舉中。

孟德斯鳩說：「抽籤選舉法，其性質是民治的。」我承認它是這樣；但何以見得它是民治的呢？他繼續說：「抽籤是對於無論何人都公平的選舉方法；使每個公民都有爲其國家服務的相當希望。」這些卻不成爲理由。

如果我們記着統治者的選舉，是政府的職務，而不是主權體的職務，我們就不難知道何以抽籤法，是較近於民治政治，——民治政治是行政愈少愈好的。

在真正的民治政治裏，作官並不是個利益，而是個擔負，不能隨便加於人。惟法律纔能把該擔負加於抽籤抽出的人。大家都處於同樣的條件下，這種選擇不是依什麼人的意志的，不因人而異，

致損及法律之普遍性。

在貴族政治裏，官長選舉官長，政府由本身支持，選舉事宜有適當的規則。

威尼斯選舉共和主裁的事例不足以破壞這特徵，反而證實之。混合的政體適用混合的選舉方式。認威尼斯的政體是真正的貴族政體，實屬謬誤。縱人民不得參與政府的事，但貴族自身便是人民。該國有種貧窮的貴族（稱爲 *Barnabotes*）從不得做官，其貴族身分只在擁着尊貴的空名，並具出席大會的權利而已。那種大會和日內瓦共和國的公民大會一樣，其顯耀的出席人員，比我們日內瓦普通的公民沒有更多的權利。除了兩國極端的差異不提，日內瓦的中等社會的人即等於威尼斯的貴族；日內瓦的士民和居民即等於威尼斯的市民和人民；日內瓦的農民即等於威尼斯的臣民。再則，我們無論把威尼斯的共和國怎樣看待，如果除去國土的大小不計，我們可以說，威尼斯的政體沒有比我們日內瓦的更貴族些。二者不同之點是日內瓦共和國沒有終身的統治者，不用抽籤法。

抽籤的選舉法在真正的民治國家裏，實在很少弊病，因爲在那裏，人民的法律，財富是平等的，

道德，才能，也是平等的，故誰人當選是件不重要的事。但我已經說過，真正的民治政治只是個理想而已。

若推選法和抽籤法並用，則需要特別才能的職位，如軍事的職位之類，須用推選法；至於抽籤法，則可用於司法類的職位上，蓋此等職位，只要有常態的意識，公平，正直便行；而在組織好的國家裏，此等德性是一切公民都具有的。

至於君主政體，則推選和抽籤二法都用不着。君主依法是唯一的元首和官長，選擇其屬官只是他個人的事。當聖佩耳（Abbe de Saint-Pierre 1737-1814 法國的著作家）提議法國的樞密會應擴充，其人員應由投票選舉時，他不知道他的議案是要改變政體了。

我現在要說及人民大會中陳述意見及彙集意見的方法；但我們考察古羅馬這方面的制度，更足闡明我所欲定下的原則。二萬人的民會對於公私事項怎樣進行，這是聰明的讀者很值得探究的。

第四章 羅馬民會

關於古羅馬初期的情形，我們沒有可靠的記載；甚至大多數關於它的故事，都似乎是些寓言而已。真的，一般地說來，民族史中最有啓迪意味的部分，討論民族如何形成的部分，便是我們知道最少的。經驗每日告訴我們：促成帝國革命的原因是什麼；但因爲現在沒有個新民族形成，可供給事實給我們參考，故我們所能據以解釋民族如何形成的資料，差不多都是些推測。

我們所見的已成習慣，至少足以表明那些習慣是有來源的。任何傳說，凡探求這些來源，而最有威權，又有最強的證據爲之證實的，應認爲最可靠而加以參考。這便是我所依以探究世界上最自由，和最有權力的民族，怎樣運用其最高權力的原則。

羅馬成立之後，新生的共和國，即建國的隊伍，包括阿爾奔人（Albans 民族名，）沙賓人（Sabine 民族名，）和外國人三種，分爲三種階級，名之曰「族」（tribus, tribes）每族又分爲十個分族（curiae），各設一分族長（curion）；分族之下再分爲小族（decuriae），各設一小族長

(decurion)。

此外，每族中抽出一百武士，稱爲百人團 (centurie, century 或武士團) 由此可見這些區分在最初純是軍事性質的本非城市所必要。但求擴大的本能似使羅馬小城市預先準備一種適宜於世界都城的政治制度。

這種區分不久發生困難。阿爾奔人 (即 *Raetians* 人) 和 沙賓人 (即 *Sabinenses* 人) 兩族的情形並無變動，而外國人 (即 *Luceres* 人) 則因遷居羅馬的日益繁多，而不斷地增加，致其勢力很快，便超過前兩族。塞威斯 (*Servius*) 爲補救這危險的弊端起見，乃改變區分的原則，廢除以種族爲區分，而另以各族所佔居的城內區域爲區分。他不再把居民區分爲三族，而把他們區分爲四族，各佔羅馬的山之一，並各以山名名之。這樣，不僅糾正了當時的不平等，而且防止將來的不平等。他爲使這種區分成爲地域的區分，同時又爲族的區分起見，禁止居民從這區遷至那區，免使民族混雜。

他又倍增舊有的三個百人團，再添加十二個，仍保持舊有的名稱；他用這麼簡單而周密的方

法，把武士和人民兩團體區別開來，人民毫無怨言。

他除把城市的居民分爲四族之外，又把農村的人分爲十五族，因爲他們都是居於鄉間，而鄉間是分爲十五區的。後來又添增十五族。結果羅馬人一共分爲三十五族。至共和國末年仍是這樣。城鄉的區別有一效果，值得提出，一方面是因其爲他處所沒有，一方面是因爲羅馬所以能夠維持其道德，擴張其領土，都由於是。我們定會以爲城市的民族將很快地操縱一切權力，取得一切榮譽，並使鄉間的民族處於卑賤的地位，但事實恰好相反。初期的羅馬人喜歡鄉村生活這是很著名的。這種喜歡是由其聰明的建國者養成的，他們以農事，軍役，連同自由，歸諸鄉間，而以技藝，計巧，財富，奴役歸諸城市。

因爲羅馬最卓越的公民都住在鄉間，從事耕種，故共和國的維護者常於鄉間求之。這農村狀態，爲最優秀的貴族之狀態，受全國人尊重；他們認簡單勞苦的農人生活，優於懶惰閒散的中產市民的生活；城裏可憐的無產者，一到鄉間勞作，便變爲體面的公民了。發祿（Varro 116-27? B. C. 羅馬學者）說：我們胸懷遠大的祖先，在鄉間養成耐勞勇敢的人民，戰時任防禦之事，平時供生活

之需，是不無理由的。普林尼（Pliny，羅馬的著作家）說：鄉間的人民所以可崇敬，因為其分子都很好；凡不良的人，都被認為公共的恥辱，令遷入城市中。喀勞狄（Sabine Appianus Claudius 10 B. C.-54 A. D. 羅馬紀元後四一至五四年的王）來居羅馬時，載着榮譽，編入於一鄉族，後來該族即以他的家族的名為名。再則，脫離奴籍的新自由人總是列入城族，而並不列入鄉族；在全部共和國歷史中，脫離奴籍的新自由人，雖然成為公民，卻沒有個得為官吏的。

這是個很完善的法則；但因推行過甚，到後來就發生了變化，而政治制度也發生了流弊。

第一，監察官（censura, censors），任意把人民從這族遷移至那族，許久之後，又准許大多數人民隨意列入任何一族。這種准許當然是沒有好處的，且使監察官這個職務喪失，一種最大的來源。再則，偉人要人既盡列入鄉族，而脫離奴籍變為公民的新自由人依然列於城族，便失了地域區分的意義，彼此互相混雜，除了司登記的人員外，莫能辨別；於是「族」字的意義不再是屬地的，而只是屬人的，可以說和有名無實差不多了。

再則，城族因聚居城中，常於民會中較佔勢力，並將國家出賣與收買其所屬賤民的選舉票的

那些人。

最初建國者把一族分爲十分族，其時全部羅馬人都居於城內，共有三十分族，各有廟宇，神明，官吏，僧徒，節日，其節日稱爲季祭節（compitalia 一年祭國神四次，於十字街頭舉行之）相當於後來鄉族舉行的大祭節（Paganalia）。

當塞威斯定立新的區分時，因不能把三十分族很平均地分配於他所分的四族中，而他又不願去干涉它們，於是它們在羅馬居民中另成一種區分，完全與族無關。至於鄉族及其人民，則沒有分族的問題，因爲那時族已變爲純粹社會的組織，徵兵已另定有新法，羅茂祿（Romulus）的軍事區分法，實屬蛇足。所以，雖然每個公民都列於族籍中，但有許多人是不能列於分族籍中的。

塞威斯又定立第三種區分，與上述的兩種完全不同，就其效果言，可說是最重要的。他把全體羅馬人分爲六級，彼此的區別不以地位，不以身分，而以資產爲區別的標準；第一級包括富人，最後一級包含窮人，其他各級爲中產的人。這六級再分爲一百九十三個團，稱爲百人團（centuriae，名義上稱百人，實則不一定百人。）這一百九十三個百人團中，第一級即佔了半數以上，而最

後一級只佔一個。故人數最少的一級，其百人團最多，而最後一級雖佔羅馬居民半數以上，卻只作爲一個百人團。

塞威斯爲使人民不易深察這種辦法的結果起見，特參以軍事的意味：他於第二級中插入二個束裝盔甲者的百人團，於第四級中，插入兩個製造兵器者的百人團，除最後一級外，每級都分別老幼，分出那些是須服兵役的，那些是因年紀關係可以依法豁免的。其時所常須調查登記的，便是這種老幼的分別，而不是財富的分別。此外他令大會在講武場（*Champ de Mars, Champus Martius*）舉行，凡合法定年歲須服兵役的，必須武裝到場。

他所以沒有把最後一級亦依老幼加以分別，是因爲屬於這級的庶民沒有執干戈衛國的權利。一個人要先有家室纔能取得衛國的權利。這樣，今日所有予皇家軍隊以榮耀的乞丐軍隊，恐無一不被耻笑而逐出於古羅馬——其時軍人是保衛自由者——的武士隊中的。

不過最後一級又分出貧人（*proletarians*）和赤貧（*capite ensi*）兩種。前一種尙非完全可有可無的人，至少充作國家的公民，且有時當需要緊迫時還可充作軍人。至於沒有一點東西，只能

湊湊人口數目的那些人，則被認為絕對無關係的人。馬力斯（*Caius Marius* 157-86 B. C. 羅馬的軍官）是最先把他們編入軍隊中的一個人。

現在且不判定這第三種區分辦法本身是好是壞，我想我可說，該種辦法只能實行於道德單純，公正無私，愛好農業，鄙視商業和取得慾——這些是初期羅馬人的特質——的民族。現代的民族，消耗奢侈，心神不定，運用陰謀，遷徙無常，財產變化莫測，如也施行這制度能歷時二十年，而不陷國家於覆亡？我們要知道，在羅馬，道德和監察制實較該項組織辦法還有力，能糾正其缺失；又羅馬的富人常有因奢華而降為貧人階級的。

由此很容易知道，為什麼階級實有六個，而時常只舉五個的理由了。第六級既不能加入軍隊中，又不能到講武場投票，（註一）在國家中幾乎沒有什麼作用，常被認為無足重輕。

這些便是羅馬人的區分法。現在讓我們看看那種區分對於大會上的影響。公民大會，如是依法召集，便稱為「民會」（*comitia*），通常在羅馬的公共場上或講武場上舉行；又依召集的方式分為「分族民會」（*comitia curiata*），「百人團民會」（*comitia venturiata*），「族民會」（*comitia*

Stiles) 分族民會爲羅茂祿所創，百人團民會爲塞威斯所創，該會議爲人民選出的護民官所創。法律之通過，官吏之選舉，都須在民會中行之，因爲每個公民都列入分族，或百人團，或族中，故每個公民都有選舉權；羅馬人民，無論從法律上說，或從事實上說，都是真正的主權體。

民會欲合法地召集，及其行爲能有法律的效力，必須具三個條件；第一，召集民會的團體或官吏須有必要的權；第二，民會須於法律許可的日期舉行；第三，預兆須良好。

第一個規則的理由是用不着解釋的；第二個規則是一種政策。民會不能在節日或市日（墟日）舉行，因爲那時鄉人到羅馬城來有別的事情，沒有時間到公共場上開會。第三個規則，是元老院用以節制人民之驕傲桀驁並適當地阻制謀亂的護民官之勇氣，不過護民官會想出各種方法以避免這限制。

民會所決定的問題不僅法律和選舉官長而已；蓋羅馬人民已施行政府之最重要的職務，可以說，歐洲的命運也決定於其會議中。因目的有種種不同，故會議所採的方式亦有種種不同，依其所討論的事項而異。

欲對那些方式加以判斷，只須把它們比較一下就夠了。羅茂祿在創設分族民會時，目的是想用人民去節制元老院，用元老院去節制人民，而他自己則對二者維持其優越的地位。所以他用這種會議，使人民得著以人數衆多爲憑藉的權力，以抗衡他所給與貴族的權能和財產；但同時依着君主政體的精神，使貴族的票數佔多數，以勝過受貴族監護的平民。這種良好的監護和受監護的制度是治才和人類之傑作，否則與共和精神大相違反的貴族制度將不復存在了。只有羅馬纔有這種光榮，給世界以這麼良好的制度，這制度未嘗有流弊，卻未爲後世所採行。

因分族民會，至塞威斯時止，都是在君主下存在的，又後達昆（Tarquin Superbus 羅馬最後的君主，紀元前五一〇年被放逐）的統治不算合法的，故皇家法律通常都稱爲「分族法律」（Leges curiatae）。

到了共和時代，分族民會仍限於四個城族，只包含羅馬的庶民；它不容於領導貴族的元老院，又不容於護民官——雖是平民，但居於富裕公民之首；因此失掉了信譽，它的地位一落千丈，以致常有三十個副官集在一起，便行使那些當由分族民會行使的職權。

百人團民會很利於貴族政治，故最初元老院在這種民會裏是難得不勝利的，凡選舉「執政官」(consuls)監察官及其他顯要的官吏都在那裏舉行。真的，令羅馬人共分為六級，六級共分為一百九十三個百人團，其中第一級人共佔了九十八個；又票決只由百人團舉行，故這第一級人佔了大多數。當第一級的百人團一致時，其餘的票數就不再計算；最少數人（第一級人數目最少）的議決，便當作大眾的議決，我們可以說，在百人團民會中，議案之決定，不重在票數多少，而重在錢財多少。

但這種權力亦受兩重限制。第一，護民官通常屬於富人階級，有許多平民也屬於富人階級，足以抗衡第一級貴族的勢力。

第二，羅馬人投票不是依照級次，由第一級先投，而恆用抽籤方法決定那一級先投（即選出候選人）改日再依次召集全體百人團，重行投票，通常是候選人當選。所以，預選候選人不是依階級，而依民主的原則由抽籤決定之。

這種習慣有另一種好處。即是由鄉間來的公民，在前後兩次選舉之間，有時間知道前次選出

的候選人的功績如何，不致毫無所知，而貿然投票。可惜後來藉口事須速辦，把這種慣例廢除，使兩次選舉都在同日舉行。

族民會是真正羅馬人民的會議。此種會議只能由護民官召集；護民官之選舉，民衆決議之通過，都在那裏行之。元老院不僅在那裏沒有地位，而且無權到場；元老們對於這會議沒有投票權，而對於該會所通過的法律，又不能不遵守，就這點論，他們還沒有最下等的人民的自由。這種不公平，未被深切注意到。只此已足使其分子未參與的團體所議的法規歸於無效。如果一切貴族都依公民的權利而參加族民會，他們憑個人的資格，也決不能對於以人數計算的票決有何勢力，蓋以人數計算，則最下的無產者亦與最上的元老處於相等的地位。

所以，我們可以說，上述各種辦法，除把這麼多的羅馬人分配投票，而有一定秩序外，各有其特質，其結果與其目的（即選用該辦法的緣故）互相關聯。

我們今且不詳細申論，僅就上面所述的作個歸納，即是：族民會是最利於平民政治的，百人團民會是最利於貴族政治的。至於羅馬庶民佔大多數的分族民會，惟利於專制和陰謀，自易於墮落。

腐敗；即使謀亂的人亦不願利用容易顯露其陰謀的方法。羅馬人民的威嚴只寄於百人團民會，這是無可爭辯的，蓋只有這種民會是包括一切人民的；分族民會沒有把鄉族包入，族民會沒有把貴族和元老包入。

至於古羅馬人計票的方法，雖不及斯巴達那麼簡單，也是和他們羅馬人的道德一樣簡單。每人朗誦他的票，書記照錄下來；各族大多數人的票決，作為各該族的票決；大多數族的票決，作為全體人民的票決。分族和百人團的票決也是那樣決定。這種投票辦法，當人民以誠實為重，誰都不願當眾贊同不公正的提案或無價值的人選時，原是很好的；但當人民腐化，票可賄買時，即宜採秘密的投票法，俾賄買者因恐受騙而有所顧慮，無賴之徒可免於實行賣國。

我知道西塞羅(Cicero 106-43 B.C. 羅馬的政治家，著作家，演說家)是反對改用這種秘密投票法的，他以為這是共和國滅亡的原因之一。但我雖覺得以西氏之權威，對於此點亦必有相當見地，我可未能苟同；我以為不充分改用這法，可使國家滅亡得更快。正如健康人的攝生法不適用於病人，我們也不能以良善的人民所需要的法律管治墮落的人民。這一原則最良的例證無過於威

尼斯共和國國祚甚長一事；該國的靈魂至今猶存，其所以能維持這麼長久，是完全因為其法律是為惡人而定的。

該國的選舉法是給公民一種票紙，各憑該票投遞，無人得知其內容；並引用新法以彙票，計票，和比較數目等。但雖有這種種防範，而負責辦理選舉的官吏，仍難得人信賴。後來為防止舞弊和買票等事，頒佈許多告示；但告示一再頒佈，即可見告示是怎樣的無效。

到該共和國末年，為補充法律的缺陷，迫得使用權宜的辦法，有時假託神靈顯蹟；但此法只能施於人民，而不能施於治者。有時急促召集大會，使候選者無暇朋比為奸。有時如發現人民受利誘，準備為非，則以談話消磨時間，不行票決。不過這些防範，野心家終有法脫避。最可異的是：在弊竇叢生中，這大民族賴舊有法規，仍不斷地選舉官吏，通過法律，裁判案件，辦理公私事務，一如元老院之敏捷。

第五章 護民官

當組成國家的各部分間不能成立確當關係時，或有固定的原因不斷地改變各部分間的關係時，則須設立一種不與他部分相混合的特別官職，使各部分回復至正當關係。該官職成爲首長和人民間，或首長和主權體間，或同時二者間的連鎖或中介機關。

這種官，我稱爲「護民官」(Tribunate)，是法律和立法權之維護者。它有時維護主權體以抗政府，如羅馬的保民官是；有時維持政府以抗人民，如威尼斯現有的十長官會議是；有時又維持二者的均衡，如以前斯巴達的五長官(Epitars)是。

這護民官不是國家之組成部分，故不是立法權或行政權；但正因爲主權，其權力更大，因爲它雖不能做什麼事，卻能阻止人做任何事。它是法律的維護者，比施行法律的首長，或定法律的主權體，還要神聖尊崇。這點在羅馬表現的很明白：驕傲的貴族，無論怎麼鄙視人民，對於沒有翼護又沒有管轄權的護民官——人民的官——則不得不低頭。

護民官，如其力量強弱適當，實為良好制度之最強保障；但如果其權力稍過，則足以傾覆國家。至於失之過弱，那是不會有的，蓋其性質使然；假使它有些權力，它的權力決不少於它所應具的程

度。

護民官只能節制行政權，只能維護法律，如果它篡奪行政權或停止法律的施行，它便變為暴君了。斯巴達的五長官權力極大，當該國道德完好保持着時，固屬無害，但當道德一經開始腐敗，即使腐敗加速。阿齊（Agis）氏被那些暴君化的護民官殺掉，其繼位者又替他報仇；五長官之罪惡和其受罰同樣加速了共和國之滅亡；自克利奧美尼（Cleomenes）斯巴達的王，死於紀元前二百二十年）死後，斯巴達便無足重輕了。羅馬滅亡的情形也是這樣；護民官逐漸篡奪權力，致其權力過大，後來它憑藉這過大的權力，並利用原以確係自由為目的的法律，以為破壞自由的皇帝的保障。至於威尼斯的十長官會議，是個屠殺的護民官署，貴族和平民對它都同樣害怕；它不但不維護法律，而且現在變得更壞了，什麼都不做，只從事於駭人聽聞的暗中襲殺。

護民官，亦如政府一樣，人數增加，則力量減弱。當羅馬人的護民官由最初二個加至五個，後來

又欲加倍增添時，元老院任從之，蓋料其彼此將互相牽制。後來事實果如所料。

防止這種可怕的官職篡權，最好的方法——雖則此方法未有政府利用過——是使它不爲常設的職位，規定一定時期。使其停止職務。惟這時期不宜過長，致弊竇乘間而起，可由法律規定：遇有特別事件時，得縮短之。

這種辦法我覺得沒有什麼不妥，因爲我已經說過，護民官並不是國家的組成部分，可以取銷而不致影響國家的組織。而且這辦法似乎也是有效的，因爲新立的護民官當不以其前任官的權力，而以法律所許與他的權力，爲其行使的權力。

第六章 迪克推多制

硬性的法律不能隨時適應實際情勢之需要，往往釀成弊害，在危急之際，且足促國家之滅亡。法定的程序和手續，至為迂緩，其所需時間，有時為情勢所不許，有許多事件其發生每為立法者所未能預料。故我們須有一個很必要的先見是：我們不是什麼事都能先見的。

故欲使政治制度極其固定，致無法停止其效用，實屬錯誤。雖斯巴達亦許其法律有失效的時

候。

但唯在有最大的危險時，纔可以變動公共的秩序，唯當國家的生存至為危險時，纔可以停止法律之神聖的權力。遇著這類稀罕而分明危險的情形，為求公共的安全起見，得憑特別行為將這使命託付與一個最有價值的人。這種託付，依危險之性質，有兩種方法。

如果那時的情形是，增加政府的活動便足以挽救危機，則將權力集中於政府一二人之手。這時不是法律之效力有什麼變更，而是施行法律的方式有所變更。反之，如果那時危險的情形是：法

律若照常施行，反足以促其消滅，則挽救的辦法是在推舉個最高的統治者，由他停止法律之效用，並暫時停止主權體之權力。這時，公共意志並未受損，很顯然的，人民最大願望是國家不致覆亡。故停止立法權決不是把它廢除；使立法權停止的長官亦不能強其行使；他可以控制它，但不能代表它。他任何事都能做，但不能立法。

羅馬的元老院用過第一種方法，該院以虔誠奉託的方式，將共和國的安全託付與執政官。第二種方法，當羅馬之兩個執政官中一個被維爲迪克推多（Dictator 臨時獨裁者）時（註一），即採用之。這是羅馬從阿爾巴（Alba Longa 接近羅馬的古城）那裏學來的。

在共和國之初期，常採迪克推多制，因爲當時國家還沒有堅定的基礎，不能僅賴其組織之力以維持其自身。

因爲當時道德很高，所以在別的時候，所需要的種種防範，都成爲多餘的；這時不怕迪克推多濫權，亦不怕他任期滿後仍戀棧不去。反之，充當迪克推多的人覺得權力太多，責任煩重，而亟求擺脫，以爲自身替代了法律，其所處地位是太煩重而危險的。

這制度在初期運用得很失當，但我所欲攻擊的不在於其濫權，而在於其輕用。蓋該制如隨便應用於選舉，奉獻及純屬儀式的事務，即難免有下述的危險：就是，遇必要時將不能充分發揮其作用；且人們將養成習慣把它看作一種空虛的官制，僅於舉行空泛的禮式時應用之。

至共和末期，羅馬人趨於慎重，其客用迪克推多制，正如從前輕用該制一樣失當。顯而易見的：那時他們怕用該制是沒有什麼根據的；羅馬都城甚弱，正需要該制以節制該地官長；迪克推多有時能維護公共的自由，但不致危害它；羅馬之拘鍊，不鑄於羅馬自身，而鑄於其軍隊。馬力斯（*Malus* 157-86 B.C. 羅馬軍官）對於蘇拉（*Sulla* Lucius Cornelius 138-78 B.C. 羅馬的迪克推多）及龐培（*The Great Pompeius Magnus* 106-48 B.C. 羅馬軍官）對於愷撒（*Caius Julius Caesar* 100-40 B.C. 羅馬的軍官，政治家，著作家）所予的軟弱的抵抗，即足表明：以羅馬國內的權力對抗外來的力，能有什麼希望了。

這種誤解使羅馬人陷於大錯；例如喀提萊那（*Catiline* Lucius Sergius 108-62 B.C. 以謀叛愷撒聞名，但未成功）謀叛時，不曾推舉出一個迪克推多，便是大錯。蓋那謀叛不過是個把城

市的問題，最多也不過是意大利幾省的問題，如果法律給迪克推多以無限的權力，他便能很快地削平那叛亂的；後來，賴數種幸運的機會——人類智力所不能預期的——湊合起來，纔把那叛亂壓平。

那時元老院不將全權託付與一迪克推多，而託付於執政官全體，遂使西塞羅對於削平該叛亂，爲求有效的行動起見，不得不逾越其權力範圍；如果他的行爲起初在人民狂歡中，受人民贊許，是應當的，則後來人民因違犯法律而流的血，說應由他負責，也是該當的，倘西氏做了迪克推多，便不受這種責難了。但西氏以其雄辯折服時人；他自己雖爲羅馬人，卻愛他自己的光榮過於他的國家，他不去找求救國之最合法最安全的方法，而爲他自身求取救國的光榮（註二）。故他可以很公允地被尊爲羅馬之解放者，亦可很公允地被責爲法律之破壞者。無論他的被召回（按紀元前五八年，西氏被放逐，次年民衆票決召還他）是怎麼光榮，但那無疑是件赦宥的行爲而已。

不論這種重要的獨裁權怎樣託付，很要緊的是其期間須規定得極短，且不能延長。採迪克推多制是在危急的時候；國家這時，不是迅速覆亡，則爲迅速得救；當時的需要一經過去，則迪克推多

制不爲暴政，則爲虛設。羅馬獨裁任期只爲六月，大多數未到期卽行辭職。如果其任期較長，他們（獨裁者）或許還要延長它，如同任期一年的十大行政官延長其任期一樣。迪克推多只有時間去應付當前的需要——這需要使他被選——而沒有時間去設想其他的計劃。

（註一）此項推舉於夜間秘密舉行之，好像使一個高於法律是件可恥的事一樣。——原註。

（註二）如果他提議設一迪克推多，其結果如何，他是不能確定的；蓋他不敢推舉他自己，他的同事（別的執政官）會不會推舉他，他也不能確定。——原註。

第七章 監察制

法律是公共意志之宣示，監察制則為公共判斷之宣示。輿論是監察官所執行的一種法律，並只能應用於個別事件上，有如首長的行為一樣。

監察機關不是民意之裁決者，只是民意之宣告者，如果不符民意，其決斷即屬無效。

一個民族的道德及其所重視的事物是無庸區別的；二者都根據同一原則而是必然不可分的。世界上沒有個民族，其快樂之選擇不是由於民意，而是由於自然的。糾正了人們的意見，他們的道德自然會清淨。人們終是愛好的，或愛他們認為好的；他們只在判斷何者為好的，時陷於錯誤。故須加規定的是這種判斷。凡判斷何者為道德，即判斷何者為榮譽，欲判斷何者為榮譽，須從衆意中尋求其準則。

人民的意見都是從人民的制度那裏來的；雖然法律並不規定道德，立法卻能使道德發生。立法衰弱，則道德退化；但這時法律之力所不能奏效的，監察官之判斷亦不能為力。

由此可知：監察制對於保持道德或許有用，但對於恢復道德，則決不能有用。法律有力時，可設監察；法律一失效，則一切希望都失掉了，法律失了力，就沒有合法的權力能保持它。

監察制維持道德，在於防止衆意之腐敗，保持衆意之正確；其道在把衆意作適當的應用，並在衆意尚未確定時，設法確定之。例如決關用助手的習慣，在法國原極盛行，後法王下個勅令，中有「用助手者是懦夫」寥寥幾字便把該習慣掃除了。蓋因該判斷先得衆心，故能迅速判定。但如果勅令說決關亦是怯懦行爲，（決關誠然是怯懦行爲）則因衆意並不謂然，大衆將加以輕笑，因爲對於這個，衆人心中已有定見了。

我已經在許多地方（註一）說過：因爲衆意是不受任何限制的，故代表衆意的監察機關也無須有限制。羅馬人尤其是斯巴達人利用這種制度，是值得十分讚美的。

有一個道德不好的人在斯巴達的會議裏，提個很好的議案，五長官置之不理，卻命一個有道德的公民來提該案。雖對前後提案人不加毀譽，但一個何等榮耀，一個何等恥辱呢！有幾個從薩摩斯（Samos 小亞細亞西岸的島名）（註二）來的醉漢，污辱五官長官署，次日該官署出個公告，指

斥薩摩斯人爲濁惡的人。這種指斥比實際的刑罰還要厲害。當斯巴達人宣告了那個是正當，那個不是正當，希臘沒有不聽從的。

(註一)本章我只叫讀者注意一個我已在我的致 M. d'Alembert 的信 (La Lettre à d'Alembert) 較詳細討論過的題目。——原註。

(註二)他們又是從別島來的，至於該島是什麼，我們高尚的語言，不許我在此說出。——原註。

第八章 宗教

人類最初有神而無君，有神治而無政治。人們都和卡里鳩拉（Caligula 12-41 A.D. 西三七年至四一年間的羅馬皇帝）一樣，設想在那時也算想得很對了。人們經過了長期間，纔改變想法，而決意以其同類爲主人，冀能得益。

每個政治社會都設個神置於其上，由此可知有多少民族，便有多少神。兩個相異的民族，幾乎常爲仇敵，必不能長久共認一主；正如兩個交戰的軍隊必不能聽從同一領袖的命令。故民族的區別產生了多神論，引起神學上的不容忍和政治上的不容忍；二者我們以後可以知道，這二種不容忍，性質上是相同的。

希臘人所以會有種設想，使他們重發現其神於野蠻人中，是由於他們自認爲那些野蠻人之天然的主體。這種設想當然是可笑的。但最可笑的無過於我們今日的博學者竟把各個民族之神認爲同一這一回事了。他們竟認火神（Moloch 古腓尼基 Phoenicia 人所奉的火神）農神

(Saturn) (古羅馬人所奉的) 和司收穫神 (Chronos 或 Cronus 希臘人所奉的) 爲同一的神！腓尼基人的日神 (Baal) 希臘人的主神 (Zeus) 拉丁人的主神 (Jupiter) 爲同一的神！竟以爲還有名稱雖殊，而實同一的神！

如果有人問：從前邪教盛行時，各國各有其神及拜神儀式，何以沒有宗教戰爭呢？我可以回答說：正因爲各國各有其拜神儀式及政府，神與法律沒有分別的緣故。那時政治的戰爭也就是宗教的戰爭；可以說，神的管轄區域卽以國家疆界爲範圍。一個民族的神無權管轄他一民族。邪教的神不是嫉妒的；彼等願平分天下的；甚至摩西 (Moses) 希伯來之大預言者和立法者，曾率領以色列人出埃及，而至迦南，和希伯來人 (Hebrews) 通常特指以色列人，有時也持這樣的見解，說到以色列的神，誠然，他們認迦南人 (Canaanites) 迦南 (Canaan) 爲上帝應許給與以色列人之國的神，毫無權力；認迦南人爲上帝判定要滅亡的民族，其地當由以色列人佔取——但我們要記得，他們對於不當加以侵犯的鄰族之神是怎麼說呢？耶華 (Jephthah) 爲以色列之裁判官，曾以其獨生女獻於耶和華者，對亞捫人 (Ammonites) 居於Jordan 東部之人說：「你們的上帝沙摩

(Chamos) 所有的，不就是你們合法應有的嗎？凡我們的戰勝的上帝所取得的土地，也由我們取得其權利」。(註一)這裏，我想，便是承認沙摩的權，和以色列之上帝的權是有同樣性質的。

但當猶太人既屈服於巴比倫的王，後來又屈服於敘利亞的王的時，仍然固執地只承認他們自己的神，不承認任何別的神，這種不承認被戰勝者認為背叛，而大施虐殺；其虐殺情形，我們讀其歷史而知之，在基督教出世前，實無可與之比擬的。(註二)。

國家之法律規定宗教，宗教成爲法律之附庸，故除非將他民族降服爲奴，否則無法改變它的宗教；除非做了戰勝者，否則無法將自己的宗教使它信奉。改變宗教儀式，是戰敗者不能不屈從的義務。故欲變更他民族的宗教，必須先戰勝。不是人爲神而戰，而如荷馬所載，是神爲人而戰；各民族向其神祈求勝利，並築新壇以酬之。羅馬人在佔領一個城市之前，必招呼該地的神離去；他們將他們的神帶給戰敗的他蘭人 (Tarentines)，認他蘭人是由他們動怒的神管轄的，並迫令他蘭人信奉。他們令戰敗者服從其神，一如令戰敗者服從其法律。他們所常要求於戰敗者的唯一貢獻，便是到其主神 (Jupiter) 神廟在羅馬之甲必杜林山 (Capitoline Hill) 前獻花圈。

後來，羅馬帝國擴展，他們的神和儀式也隨着擴展。他們有時採用戰敗者的神，許與同等的權利。於是，羅馬大帝國中的各民族間便有許多的神和儀式，到處都幾乎一樣；因此帝國中的邪教到後來便化爲同一的教了。

在這種情形下，耶穌起來建設天國，把宗教系統和政治系統分開，使國家內部不復爲單一體，而有了區分，遂使信奉基督教的民族擾攘不已。邪教徒（凡不信仰基督教的都被當作邪教徒）是從不會覺得另有天國的，始終認基督教徒爲真正的叛背者，以爲基督教徒雖裝作服從，實則只是等候機會以求獨立自主，並陰謀篡奪他們所裝作服從的權勢。這便是虐殺的原因。

邪教徒所懼的事終於到來了。一切都改觀：謙遜的基督教徒改變語氣了，所謂另一世界的天國，不久在真實的領袖下，變爲現世最厲害的專制了。

但國家中既然有了元首和法律，同時又有教長教士，這雙重的權力和管轄權之衝突，使基督教國家不能有良好的政治；人民不能知道應該聽從元首，還是應該聽從教士。

好些民族，甚至有些在歐洲及其鄰近的民族，曾圖保持或恢復舊有制度，但因基督教精神到

處瀾漫，致沒有成功。神聖的教儀始終離主權體而獨立，或再度離主權體而獨立；宗教與國家組織二者間從沒有必需的連鎖。穆罕默德 (Mohammed 570-632) 阿刺伯人，回教的始祖，有很聰明的見解，把他的政治制度連結得很好；當他所創的政體由其後繼的回教主繼續維持着時，那種政體是個真正的政體，也是個好的政體。但阿刺伯人臻於繁榮，有文化，文明之後，便變為柔弱，膽怯，為野蠻人所征服；政權和教權又重複分離。雖則此種現象在回教徒間不如在基督教徒間表現得明顯，然而畢竟存在，尤以阿里 (Ali) 一宗為最甚。別的國家如波斯等常有這種政教分離的現象。

在歐洲，英國國王自為教會會長，俄國皇帝也採同樣辦法，但憑此名義，他們寧是教會的大臣，而不是教會的主宰；他們的權力寧在維持教會，而不在改革教會。他們不是教會的立法者，只是其首長而已。但牧師全體（註三）便是教會的首長和立法者。因此，英國和俄國也和別處一樣，有着兩個權或主權體。

基督徒的作家中，只有哲學家霍布斯 (1588-1679 英人) 看出政教分離的流弊及其補救

的方法。並敢提倡宗教領袖與政治領袖，須合而爲一，須澈底恢復政治之統一性，否則國家或政府都不能組織完善。但他應該看出基督教以主人自居的精神，和他所擬的制度是不相容的，教會的利益總是認爲強於國家的利益的。他的政治理想，所以爲時人恨惡，不是因爲它謬誤可怕，寧是因爲它公正真確。（註四）

我相信研究歷史，如果從這種觀點出發，則很容易駁斥貝爾（Pierre Bayle 1647-1706）法國的哲學家 and 批評家，和瓦拔頓（Warburton 1698-1779）爲英國有名的宣教師和神學家）二人相反的見解。他們二人，一個說宗教對於政治組織是沒有用處的，一個恰好相反，以爲基督教是維持政治組織之最有力的。我們應當對前者指明：沒有一個國家不是賴宗教基礎而構成的；對後者指明：基督教的定律，對於國家組織，實是損多而益少的。欲明此意，我只須將關於這點的宗教觀念加以闡明。

宗教，就其與社會（或爲一般的社會，或爲特種的社會）的關係說來，亦可分爲兩種：一是人類的宗教，一是公民的宗教。前者沒有廟宇，神壇，禮儀，只是最高神之純粹內在的信仰，和道德之永

存的義務而已；這是單純真理之宗教，是真神教，可稱爲天然的宗教。後者是各國自行規定的宗教，規定該國奉什麼神，那個是守護神；它有法定的教條，儀式等；除該國外，別國都被認爲不信仰的，另外的，野蠻的；只有信奉該國的神的，纔與以人的權利和義務。初期各民族之宗教都是屬於這種，我們可稱之爲國家的宗教。

還有種更奇怪的宗教，給人們兩種法律，兩個首長，兩個國家，使人們依從兩種互相矛盾的義務，使人們不能同時忠於宗教又忠於國家。喇嘛教，日本的宗教和羅馬的基督教便是這種，可以說是僧徒的宗教。這種宗教產生一種不能定名的規律——一種混雜的和反社會的規律。

就政治方面說來，這三種宗教都有缺點。第三種是顯然不好的，不待詳證。蓋凡是破壞社會一致性的制度，都是無價值的；凡是使人與其自己相反對的制度，都是無價值的。

第二種有其好處，這在於它把信仰和守法結合爲一，使國家成爲人民尊敬之對象，教人民服務國家即是服務護國之神。那是一種神權政治，沒有教長，只有元首，沒有教士，只有官吏。爲國而死即是殉教；違犯國法卽爲不誠虔；使罪人受公衆責罵，卽是使他受神的怒罰。

從另一方面說來，這第二種宗教也有其壞處，這是在於它根據荒謬和偽說而成立的，它欺騙人們，使人們輕信和迷信，使對於神的真正信仰變為空洞的儀式。它的另一種壞處是它容易變為橫暴排外，使國民好殺伐，不容忍，日事屠殺，並以殺不信其神的人為神聖行為。結果是使該民族與他民族處於自然的戰爭狀態，以致該國的安全大受危迫。

此外，就只有那人的宗教，即基督教——不是今日的基督教，而是與之完全不同的福音基督教。憑這種神聖最高和真正的宗教，一切的人都是上帝的兒女，因而都互認為弟兄，而連結他們的社會，雖死亦不會解體。

但這種宗教對於國家沒有特別的關係，任聽法律只保有其自身所具的力，而沒有什麼加增；因此，最足連結社會的東西（指宗教）也不能有其效用。而且，這種宗教不僅不能使公民的心連結於國家，且足使他們拋卻世間的事務，我不知道還有什麼比這個更違反社會精神的了。

有人說，真正基督徒的民族能形成良好的社會。我覺得這種說法有一大困難，即是真正基督徒的社會將不是人的社會了。

還有，我以為，這麼的社會，無論是怎麼完善，將不是最強的，也不是最經久的社會；蓋社會的連結將正因其完善而消失，完善本身即含有破壞社會的種子。

人將各盡其義務，人民將服從法律，統治者將公正中和，官吏將忠直清廉，士兵將不畏死，社會將不尚虛榮和奢侈。凡此種種都是好的。但讓我們放眼看別的怎樣。

以其為一宗教而論，則基督教是純粹精神的，只顧着天國的事；基督徒的國不是這個世界上的國。他誠然盡他的義務，但其盡義務是不顧其成效怎樣的。倘使他沒有什麼要自咎的事，則在這世間的事物成效怎樣，他是不管的。如果國家繁榮，他也不想分得一點公共的幸福，因為他怕以該國的榮耀自傲，如果國家衰微，他也一樣祝福那施與人民以厄運的上帝。

欲保持國家的和平和融洽，須全體國民都為良好的基督教徒；蓋如果偶有個自私者或偽善者，例如一個喀提萊因（108?-62 B.C. 羅馬的謀叛者）或一個克林威爾（註見上），則他將壓倒其虔誠的國人了。基督教的仁愛主義是不許人以惡意度鄰人的。遇有人憑些詭計，欺騙別人，得到一點公共權力時，這人的尊嚴便算樹立了，上帝的意志是要那個人受尊敬；一個人一經取得權力，

便算上帝的意思，是要人民服從該權力；如果那個人濫權，便算是上帝降災以懲罰人們。基督教對於驅除篡權者有所躊躇的，蓋實行驅除，將不免擾及公安，引用武力，促成流血；這等事是與基督教的溫順不相合的。那末在這種苦海中，我們爲自由人或爲奴隸，有什麼關係呢？主要的事是在上昇天國，而忍讓只是到達天國的又一途徑。

如果一國與他國發生戰事，國民都共赴戰場；沒有人想逃遁；他們盡其義務，但他們沒有求勝利的熱情；他們比較上知道怎樣就死，而不知道怎樣取勝。他們得勝或失敗有什麼關係呢？他們將有什麼遭遇，上帝豈不比他們更知道嗎？試想敵人的驕傲躁急和激烈怎能改變基督徒的忍苦主義呢！以基督教的國民和愛光榮愛國家的民族相對，比方以基督教共和國和斯巴達或羅馬相對，前者必迅爲後者擊敗覆亡，倘能苟全，亦不過由於其敵人輕視它罷了。我覺得法比斯（Fabius）爲羅馬負盛名的軍隊名，軍士的誓言是個很好的誓言，他們的宣誓，不說克敵或戰死，而說得勝歸來，——並守着他們的誓言。基督教徒永不會作這樣的宣誓的；他們覺得這樣是觸犯上帝了。

但我說「基督教共和國」（*République chrétienne, christain republic*）這話便錯了，蓋

「基督教」和「共和國」二詞是不相容的。基督教只教人服從依賴。它的精神極宜於專制，故它在專制之下最有利。真正的基督教徒是造就做奴隸的，這點他們也知道，只是不大計較，因為這麼短促的塵世生活，在他們看來是太不足重輕了。

有人說：基督教的軍隊是很好的。我可不承認，試給我實例吧。我從沒有看見過什麼基督教的軍隊。有人說，十字軍便是。我說，十字軍的勇敢可勿置論，但那不是基督教的軍隊，只是教士的軍隊，教會的公民罷了。他們原是為天國而戰的，教會，不知怎麼，竟使他們為塵世國而戰了。仔細說來，這實是邪教的行徑了；蓋耶穌言行錄沒有說要建立民族的宗教，基督教徒是不容有所謂神聖戰爭的。

基督教的軍隊，在異教的皇帝指揮下，是勇敢的；每個基督教的作家都這樣說，我也相信；那是因為想和異教的軍隊競爭榮譽的緣故。但如果皇帝也是基督教徒，則這種競爭便不復存在，當羅馬的鷲旗以十字旗替代時，羅馬人的勇氣便完全消失了。

現在讓我們擱開政治方面不提，再來討論權利問題，並於這要點上定立我們的原則。我們知

道，社約所許主權體對於屬民的權利，不能超過公共利益之範圍（註五）。所以屬民對主權體，所須陳述的意見，只以其意見有關於公共社會（國家）者爲限。對於國家很要緊的是：每個公民都要有宗教，使他樂於盡其義務。但其宗教的教義，只在涉及他對於別人所應盡的道德和義務時，纔與國家和國民有關。再則，每個人對於宗教，可以任意探定他的意見，無須取得主權體的認可；蓋主權體對於另一世界是沒有權過問的，其屬民來世的命運怎樣，不是它所管的事，只要他們此生爲良好公民就是了。

故信教可爲純粹的國事，主權體對此該定些條款，但所定的條款不該和宗教教條一樣，而應爲社會的南針格言——人欲爲好公民或忠實的屬民所不可離的南針格言。（註六）主權體雖不能強迫人信仰那些條款，卻得將不信仰它們的人逐出國境——將他驅逐，不是因爲他不虔誠，而因爲他是一個反社會的人，不愛法律和正義，不於必要時犧牲其生命以盡義務。如果有人公開宣告信奉那些條款，而其行爲宛如不信奉它們一樣，則不妨處以死刑；蓋他已犯了最大的罪惡，即在法律前撒謊的罪惡了。

人民的宗教，其教條應該簡單，精確，無須註釋。其積極的條款，不外認定有智能仁慈而具有先見和天意的神存在，有所謂來生，正人得福，惡人遭殃，社約和法律是神聖不可侵犯之類。其消極的條款，我限爲一項，卽是不容忍異教——這是我們歷來排斥的一端。

有人把政治的不容忍和宗教的不容忍區別開來，我以爲那是謬誤的。這兩種不容忍是分不開的。我們想和我們認爲邪惡的人和平共處是不可能的。上帝懲罰邪惡的人們，如果我們去愛他們，這便是恨上帝了。我們只有矯正他們，或虐待他們。凡宗教的不容忍必於政治上有影響（註七）

一有了這種影響，則主權體於現世便不復是主權體了；教士成爲真正的主宰，而君主不過是其大臣了。

排斥一切的民族宗教，現在已沒有，亦不能復有了；凡能容忍別教的宗教，而其教條又不違反公民義務的，都該加以容忍。但凡敢說「教會外不能得救」的人，都該逐出國境，除非該國便是個教會，而元首便是教長。這麼的教條只適於神治政體，在別處都有害。凡誠實的人，尤其是有理智的君主對於亨利第四（Henry IV）接納羅馬教的理由，都不該予以採納。

(註一)拉丁語聖經譯本是這樣：Nonne ea quae possidet chamos dens tuis, tibi jure debentur? (Judges II 24) Carrières 神父譯爲「你對於你的神所有的東西，不以爲你有權嗎？」我不知道希伯來文本的意思，但我在拉丁文譯本中看見耶華積極地承認沙摩(神名)的權利。法文的譯者(指 Carrières)插入「你以爲」字樣，減弱「承認」之語氣，該字樣是拉丁文中所沒有的。——原註。

(註二)很明白的，稱爲「神聖戰爭」的「賀根之戰」(La guerre de Phocéens, Phocian war)不是宗教戰爭。其目的是在懲罰褻瀆神聖的行爲，而不是在征服不信仰者。——原註。

(註三)我們要注意的是：牧師所賴以團結的，比較不在於形式的會議，而在於教會。教會和逐出教會是牧師之社約。他們即賴此而長爲人民和君主之主宰，凡同教會的教士，雖從他半球來，亦是同志。這種創制是大才的產物。別種宗教的教士沒有這種辦法，所以他們永遠不能成爲一團體。——原註。

(註四)參看格老秀斯一六四三年四月十一日致他的兄弟的信，可以看出這位有學問的人在 *De Civ. I* 書作何褒貶。誠然他似乎是有所姑息，寬恕霍布斯的好處，而袒護其壞處。但大家不是能這樣寬恕的。——原註。

(註五) *Marquis d'Argenson* 說：「共和國裏，在不妨害他人的範圍內，都是完全自由的。」這是必須有的限制，不能更精確決定的。我時常援引這手稿，(雖爲世人所不知)以紀念這位良善光榮的人——他甚至入閣時仍保持着良好公民的心地，其對於該國政府的見解是健全而正確的。——殊不勝愉快。——原註。

(註六) 愷撒爲喀提萊因 (*Catiline* 羅馬的叛變者)辯護，企圖樹立一教條說「靈魂是會朽的」，卡圖和西塞羅

即從哲學上駁斥之。他們都同意證明愷撒的說話像是壞公民的說法，他所提出的說法是對於國家有惡影響的。這實則不是宗教學上的問題，而是要羅馬的元老去判斷的問題——原註。

(註七)例如，結婚是個民事的契約，有社會的影響，否則社會甚至不能存在。假定只有教士團體(教會)有權准許結婚的行爲，——這是每個不容忍的宗教必然要宣告的權利——則教士在這方面樹立權力，豈不是要毀去元首的權力嗎？而元首能有屬民多少，豈不是要由教會規定嗎？教會依人民接受某某教義，某某儀式與否，及虔誠與否，而決定應否准其結婚；教會這樣慎定施行，豈不是可以處置一切的承繼，官職，和公民，甚至可以處置國家(國家如果是完全由私生子組成的，則不能維持)嗎？有人說：我們可根據教會之弊端而上訴，傳審，裁判，將其俗產充公。但這何等下策呀！教會無論如何不智，(我不說及其勇氣如何)亦將不理會之，而自行其是呀。它將任人上訴，傳審，裁判，將其產業充公，而結果仍然做了主人。我想，當人準能取得全部時，而放棄一部分，實不算太犧牲——原註。

第九章 結論

現在我已將政權之真正的原理定下，並把國家所應有的基礎奠立了；其次我該申述國家之對外關係，這涉及國際法，商業，戰爭及戰勝權，公權，聯盟，協商，締約等事。但這些構成新的論題，非我這本小書所能詳論。我當始終使本書篇幅，保持較小的限度。



中華民國二十五年二月初版

(88200-4)

漢譯世界名著社 約論 一册

Du Contrat Social

每册定價國幣柒角伍分

外埠酌加運費匯費

原著者 J. J. Rousseau

譯述者 徐百璋

發行人 王雲五

印刷所 上海河南路商務印書館

發行所 上海及各埠商務印書館

版 翻
權 印
所 必
有 究

