

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

论人类不平等的起源和基础



出版说明

本书是 1755 年卢梭应法国第戎科学院的征文而写的论文。在性质上，这是一部阐发政治思想的著作，其重要性仅次于 1762 年卢梭的《社会契约论》；而在思想体系上，本书可视为《社会契约论》的基础和绪论。

卢梭是十八世纪法国资产阶级民主主义者，他比同时代的、代表资产阶级利益的百科全书派人物，更富有激进性。恩格斯曾在《反杜林论》中指出卢梭此书和狄德罗的《拉摩的侄儿》同是十八世纪中辩证法的杰作。当卢梭同时代的一些哲学家把人类的进步设想为一个不断上升的过程时，卢梭却已发现人类历史发展本身所具有的两面性（进步与落后）和所包含的内在矛盾。他认为贫困和奴役，亦即人类不平等的产生是随着私有制而来的，是建立在私有制确立的唯一基础上的。人在未开化的自然状态中，本来是平等的；可是当人们力求生活完善化，争取科学技术和文化发展时，人类则既在进步，又在退步，因为文明向前进一步，不平等也就向前进一步。到了专制暴君统治之下，不平等就发展到极端，到达顶点；这个顶点同时就将成为转向新的平等的原因和起点。这种新的平等，按照卢梭的看法，是更高级的、基于社会公约的平等。这些思想是可贵的。但卢梭的这些可贵的民主思想和辩证思想始终是同他的唯心主义观点和形而上学的思想方法结合在一起的。本书的写作，就是他隐避森林深处沉思默想之所得。

本书出版后，很快就有了两种德文译本。1756 年和 1761 年又有了两种英文译本。1770 年有了俄文译本。在我国，直到解放以后才有了两种译本。一是 1957 年吴绪译、三联书店出版，自 1959 年改由本馆出版的本子。这个本子是根据 1915 年英国剑桥大学出版的《卢梭政治著作集》译出。另一是 1958 年李常山译，东林校，法律出版社出版的本子。这个本子是根据法国巴黎社会出版社 1954 年出版的勒赛克尔评注的版本译出，其中除了评注以外，还收有勒赛克尔所撰《让·雅克·卢梭》一文，对卢梭的生平、著作和思想有较详细的介绍。我馆商得原法律出版社的同意，借用该社原纸型予以重印发行。在这里，我们应该感谢原法律出版社的编辑同志对原书稿所作的仔细的校订和编辑加工工作。这次的重印本还增加两个附录：一是彼得·哥尔达美尔为德意志民主共和国柏林建设出版社 1955 年版卢梭此书的德译本所写的引论《介绍卢梭 论人类不平等的起源和基础》；一是普列汉诺夫 1912 年写的《让·雅克·卢梭和他的人类不平等起源的学说》一文。前者由梅溪译出，后者由王荫庭译出。

商务印书馆编辑部 1962 年 5 月

汉译世界学术名著丛书 出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行。限于目前印制能力，1981年和1982年各刊行五十种，两年累计可达一百种。今后在积累单本著作的基础上将陆续汇印。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部 1982年1月

汉译世界学术名著丛书
论人类不平等的起源和基础

让·雅克·卢梭（1712—1778年）

[法]勒赛克尔

“……卢梭不断避免向现存政权作任何即使是表面上的妥协……”

卡尔·马克思：“给约·巴·施韦泽的信”

1865年1月24日

一个平民

正当第三等级中最前进的部分聚集力量向旧制度总进攻的时候，让·雅克·卢梭，于1750年发表了他的第一部重要著作：“论科学与艺术”。这是一个产生伟大著作的时代。这些伟大著作在整个思想领域内（哲学、自然科学、史学、伦理学、法学等）提供了一种新的世界观，动摇了以天主教为主要精神支柱的封建制度和专制政治的基础。孟德斯鸠的“论法的精神”发表于1749年，狄德罗的“关于言人的书简”和毕丰的“博物学”第一卷也同样是在1749年发表的。“百科全书纲要”是1750年出版的；百科全书第一卷和达兰贝尔写的绪言是1751年问世的；伏尔泰的“路易十四的时代”也同时出版了。

这几年可以说是十八世纪的转折年代。在这几年里，学者们的著述基本上也都呈现着一种战斗精神，至少最著名的一些著作是如此的。这些著述表达了当时因被剥夺了一切政治权利而起来反抗封建制度的第三等级全体的要求。因为封建制度容许一小撮寄生者过着那种把自己的享受建筑在人民贫困之上的生活，阻碍了生产力的发展和国家统一的实现。

第三等级联合起来，反对君主专制；反对封建贵族，反对抵抗一切新思想的主要中心——教会。1750年前后，这个等级的力量已经构成了一个庞大的统一战线，把战斗一直引向法兰西大革命。

但是第三等级并不都属于同一的社会阶级。

占人口绝大多数的小农群众承担着封建剥削和国王课税的全部负担。相反地，以包税人身份出现的大资产阶级却在专制政权的赋税制度下获取利益，他们也都过着那种把自己的享受建筑在人民贫困之上的生活。

在乡村中，不愿放弃农村公社传统权利的贫农，反对那些按照资本主义新方式经营土地的大包税人。在农闲期间，这些贫农在家里还要为供给他们原料的商人工作，因此又受到商人的剥削。

在都市里，小手工业者无力和工场手工业竞争；荒年的时候，小市民就只有饿死，而粮食投机商则大发横财。

这些利益上的矛盾，在大革命时期武装冲突未爆发以前，已经在当时各种学说中反映出来了。

出身贵族的高等法院法官孟德斯鸠，是一个和旧政权有广泛联系的封建大地主。孟德斯鸠的著作是企图调和资产阶级的愿望与封建制度的矛盾。

伏尔泰和百科全书派，则比较前进，他们代表着进步资产阶级的利益坚决地向旧制度进行斗争。伏尔泰本人以及爱尔维修和霍尔巴赫都是金融家和

更详细的说明，参看百科全书“选辑本”的引言，人民古典丛书本，巴黎社会出版社1952年版。

参看H·勒斐弗尔：“狄德罗”，巴黎古今出版社版，第17—22页。

资本家。

他们的纲领是合乎历史发展方向的，因为它是以发展生产力为宗旨。在哲学上，他们当中的某些人，已经成为唯物主义者。他们相信人能够通过科学发现事物的本质，能够发展文化，并保证人们现世的幸福：他们对于社会的进步是抱有信心的。但是在政治上，虽然他们在君主专制制度下敢于支持民主的主张（狄德罗为百科全书所写的“政治权威”条），但我们却不能把他们看作民主主义者。这些人之所以愿意保障人民的幸福，只是出于他们的仁慈观点而已。但是，在他们看来，保障人民的幸福不应是人民自己的事情，不应是“被剥夺了智慧和理智的”（霍尔巴赫的话）贱民的事情。因为伏尔泰等人是资产者，所以他们对于易于骚动的老百姓是怀有戒心的。他们认为建立理性王国应该是少数开明人士的职责。

但是，正如恩格斯所说：“这个理性王国，不是别的，正是资产阶级理想化的王国”。世袭贵族遂为金钱贵族所代替。因此，所谓进步只能通过对人民群众的剥削来实现。小资产阶级同意和大资产阶级共同反抗旧制度，但小资产阶级没有任何理由容许资本主义的发展，因为资本主义的发展，必然会使它遭到破产和被剥夺。小资产阶级，从封建剥削中是得不到任何利益的。它在旧制度的压迫下，所受的痛苦比较大，因之也比较容易接受民主思想。

但是，小资产阶级并不可能提出有效的经济纲领。它在绝望中，还抓住那被历史注定要没落的小私有制不肯放手。它能用什么积极的东西来代替旧制度呢？它的愿望变成了一种乌托邦式的空想：在一种平等的社会制度下，所有公民都成为小私有者。由于这种梦想和不可避免的经济发展的矛盾，因而这一阶级对于社会的进展只能表示叹惜；在社会进展的过程中，小资产阶级实际上所看到的是一种没落，而这种没落正是它本身的没落。它对于科学——推动进步的工具——的发展，采取怀疑的态度，对于理性——研究科学的武器——也不能毫无保留地予以信任。

我们正应当从这个角度上来看卢梭的著作，它向小资产阶级广大群众提供了一种思想体系。卢梭比百科全书派更前进，同时却又更审慎。他在政治上，虽然大胆得多，深刻得多，可是在哲学方面，却远远地落后于百科全书派中之最进步的学者。这就是卢梭著作中的深刻矛盾。这并不是由于他的天才上的缺陷，而是因为他作了小资产阶级的代言人，这一阶级所处的地位本来就是矛盾的。

参看“狄德罗选集”，人民古典丛书本，巴黎社会出版社 1953 年版，第 2 卷，第 164 页。

见恩格斯：“反杜林论”，人民出版社 1956 年版，第 14 页。

这里不过是关于第三等级各种倾向的简短叙述，为使这一说明更为全面，还应该谈到反映最贫苦阶层的愿望的理想家们。在他们的思想里已含有共产主义理论的因素。其中最著名的是摩莱里。参看“自然法典”，人民古典丛书本，巴黎社会出版社 1953 年版。

成长的年代（1712—1750年）

卢梭于1712年生于日内瓦。如果把他看作是一个日内瓦人为日内瓦的人民而写作，则歪曲了卢梭的著作，同时也过低地估计了他的著作的重大意义。今天我们几乎可以断言，他在写“社会契约论”

的时候，对于日内瓦的政治组织还是很陌生的。我们所以把卢梭当作法国人，与其说是因为他的祖先是十六世纪流亡的法国新教徒，不如说是因为他所受的教育完全是法国的教育，而且他在法国的文学上、思想上、以及政治生活上，曾经起过重大的作用。

虽然如此，因为他生长于日内瓦，这对他的著作就不能不发生一定的影响。他生来就是喀尔文教派的教徒，也就是说，他所信奉的是一种比天主教更富于个人主义与唯理主义色彩和更为严峻的宗教（马克思曾经说过，宗教改革是资产阶级革命的先声）。而更重要的一点，日内瓦乃是一个共和国，因此卢梭毕生引以为荣的是，在法国国王的臣民当中，他是在一个共和国里出生的人：他终身保持的唯一头衔，就是“日内瓦公民”这一头衔。虽然日内瓦共和国实际上是一个实行富人寡头政治的国家，它的一切权力都属于由二十五个人组成的一个很小的议会，不过我们认为这种情况在这里并没有重大意义，而卢梭只在他的伟大著作发表之后，才明确地注意到这一点：“生而为共和国公民”这一事实，使卢梭意识到他在当时的法国具有一种独特之点。

他父亲是一个钟表匠，他的家庭属于小资产阶级。卢梭并不认为自己是出身于最贫穷的阶级。他在“忏悔录”中曾说：“于一个风俗习惯都不同于一般人民的家庭里”。但是，他自幼便失去了家庭的照管，生活于人民之中。

他父亲是一个无恒心而富于幻想的人。他时常一面修理钟表，一面让七岁的儿童让·雅克给他读抒情小说，但是，也让他读普鲁达克的“名人传记”，这本书从十六世纪起就已成为一切拥护共和制的人们的公民读本。他父亲因为与人发生了一场纠纷，于是离开了日内瓦，从此就再没有照管一出生就失去了母亲的让·雅克。

雅克被托付给牧师朗拜尔西埃有二年之久。在牧师的家里，他开始学习拉丁文。这大概是他仅有的在别人指导下的正规学习。以后他又在一个雕刻匠家里作了两年学徒。学徒的生活在当时是一种最苦的生活。卢梭受过欺侮，还挨过打。他用一般儿童所使用的方法来自卫，他撒谎、偷窃。有一天，他终于逃跑了。从此他过了十三年的流浪生活，学会了各式各样的职业，也遭受过种种的痛苦。他倚靠一位年轻妇女华伦夫人过生活，后来成为她的情夫。这位年轻妇女也是一个在生活上放荡不羁的女人。也许是由于一时权宜之计，卢梭改信了天主教。他作过仆从，教过音乐，虽然那时他对音乐还是一个门外汉。在安西，后来在商贝里，他都和华伦夫人在一起，他读了很多书，并且独自从事有系统的研究。

1740年，卢梭在里昂作了德·马布利先生家的儿童教师。德·马布利先生就是埃蒂耶纳·博诺·孔狄亚克和加布里埃尔·博诺·马布利两位哲学家

参看格罗克劳德的版本（绿皮古典丛书），第63页。

参看让·布吕哈著：“法国工人运动史”，巴黎社会出版社1952年版，第1卷，第72页。

的兄弟。后来他带着一个乐谱草稿到了巴黎。他指望借这个乐谱发一笔财，他把它交给了科学院，结果却一无所获。卢梭结识了一位同他一样不知名的青年作家狄德罗，并被介绍到各沙龙里去，例如财政家撒弥勒·拜纳尔的女儿——杜班夫人的沙龙。由于时常教授音乐，卢梭终于学会了音乐，并且写了一部歌剧：“风雅的诗神”。但这一切都不能维持他的生活，因又陷入贫困境地，他便接受了驻威尼斯大使的秘书职务。这一职务，他担任了十八个月。就在这个时期，他开始关心政治问题，因而产生了写“政治制度”一书的最初思想。关于这个著作，他不过只写了一个引言：“社会契约论”。不久，他因为同大使意见不合，便又回到巴黎，准备在巴黎长期居住下去。

卢梭开始是从音乐家和剧作家而知名的。他的“风雅的诗神”上演之后，又和伏尔泰合编了一部歌剧：“拉弥尔的节日”。同时他还担任了杜班夫人的女婿德·弗朗格伊先生的秘书。就在这个时候。他同一个完全不识字的旅馆女仆德莱丝·勒娃色尔同居，生了五个孩子，他先后把这些孩子都送到孤儿院里去了。

卢梭和哲学家们的来往更加广泛了。除狄德罗和孔狄亚克是他的契友外，他还认识了出身于金融家家庭的艾比奈夫人，后来又结识了格里姆。

1749年夏季，狄德罗被囚于文新尼城堡里。有一天卢梭步行到文新尼城堡去，想陪同他这位朋友消磨一个下午的时间。在路上，他说着“法国水星杂志”，偶然看到上面载有第戎科学院的征文题目：科学和艺术的进步起了败坏风俗的作用，还是起了改善风俗的作用？

“在读到这个题目的一刹那间，我看到了另外一个世界，而我也变成了另外一个人。”

在卢梭将要成名的时候，他究竟是怎样一个人呢？

反动的批评家们，指摘卢梭有各种弱点和短处，说他反复无常，心性善变（他曾由耶稣教改信天主教，又由天主教改信耶稣教），同华伦夫人的关系，暧昧不明：有的时候，靠她生活，一方面是她的情人，同时却又称她为妈妈；并且有一个时期，他竟同意和园丁克洛德·阿奈共同占有这个女人。尤其是对于卢梭抛弃儿女这件事，批评家们认为对于一个写过教育论文的作者来说，是一个不可饶恕的罪过。

最不刻薄的，或者说是最狡猾的反动批评家们，把这一切都归之于他的神经病。他们说：“卢梭是个疯子”。这是诽谤鼓舞革命的主要人物之一的最巧妙的方法。

这些批评中所列举的事实并不假。让·雅克一生都在害着影响他的神经系统的病症。但是他只在晚年才间歇地有精神失常的情形，这主要是由于他遭受迫害的结果。把“论不平等”、“爱弥尔”、或“社会契约论”这样条理分明的著作的作者说成是一个疯子，简直是一种愚蠢的诽谤。

固然，卢梭在青年时代，给人的印象是：在生活上漂泊不定、不知道德为何物、不能抑制情感冲动的人。但我们应当知道这是一个自幼无人教养、很早就受到社会压迫、落得依赖一个放荡女人过生活的青年在所难免的：而令人惊奇的是这位本来很可能变成社会渣滓的青年，却使自己成为这样杰出的人物。人们无法原谅他对子女的抛弃，但是，我们不应该用现代的观点来批评这件事。在十八世纪，那是流行的一种风气，甚至贵族也不例外。例如：

达兰贝尔是丹森夫人的儿子，丹森夫人曾把他丢在一个教堂门口的长廊下面，这是尽人皆知的秘密。

卢梭因为要负担德莱丝·勒娃色尔全家的生活，经济十分困难，所以也和许多其他人一样，把孩子送进了孤儿院，和丹森夫人相比，他是更可原谅的。卢梭这一问题之所以特别引人注意，是因为他后来曾想针对着贵族的伦理提出一种新的伦理；但是在他抛弃孩子的时候，他还没有考虑到这方面来。他在晚年，好象很追悔这种行为。从这点看来，与其说卢梭是一个负罪者，倒不如说他是一个牺牲者。

至于人们指摘他无恒心，实际上，这正应当算作他的一种光荣，这样敏感的人是不能忍受任何束缚的。他对于压迫所感受的痛苦比任何人都深，只要有人侵犯他的自由，他就立刻走开。这就是他在生活上漂泊不定的原因。他宁肯过着困苦冒险的自由生活，也不愿意过安乐的奴隶生活。对他来说，爱自由比爱什么都深切。他愿意始终保持他的本色：保持生活、情感、和思想的自由。当他决定为维护一种正确思想而发言的时候，关于财产、职业、甚至本人安全方面的任何顾虑，都不能使他闭口不言。即使世界上只有他一个人这样主张，他也要坚持他所认为是真理的东西。

在卢梭同时代的作家中，他是唯一的富有流浪生活经验的人。他在历次旅程中，认识了人民的痛苦。卢梭亲身体会到依人为生、任人支配的那种屈辱。

他学会了爱人民；在人民中，他永远觉得那么温暖。

同时，这个从艰苦生活教育中锻炼出来的人，终于找到了通过自修获得高深学识的方法。卢梭的学识固然不如对科学有深刻研究的狄德罗那么渊博，但是，卢梭毕竟具有通晓各种学问的头脑。他的著作种类的繁多和主题的多样性，可以证明这一点。他的著作包括音乐、戏剧、诗歌、化学、植物学、语言学、政治经济学、法律、教育、小说等等。这种学问不是从学校里学习得来的。卢梭没有受过学校教育。他是一个独自钻研学问的人，但是，他具有一种特殊的智力，能够完全掌握他所学的东西，并习惯于把一切观念都加从严格的评判。

1741年，当卢梭在巴黎各沙龙里出现的时候，他就是这样一个人。当然，他是在青年野心的推动下到沙龙去的。巴黎是当时的文化首都，只有沙龙才能使人成名。一个出身于平民的知识分子，如果各沙龙不把他捧上文坛。是不会有成名希望的。那里是一些养活卓越作家们的爱好文艺的大富翁、好客的有势力的贵妇人聚集之所。例如：马尔蒙太尔、格里姆以及博马舍等人，都是在沙龙里成了名的。为什么让·雅克没有这种幸运呢？他对巴黎各沙龙的贵族阶级，当时并未怀有任何成见。在他青年时期的作品里，我们也找不到任何敌视当代显贵人物的迹象。

但是，当卢梭和那些显贵人物有了接触以后，他就开始怀恨他们了。他的“病态的敏感”也是由此发展起来的。他对贵族们的日益增长着的敌对情绪，确实可以从他的性格中得到解释。要在沙龙里出风头，就必须是个潇洒自如的人，而他却是一个腼腆而不善交陈的人：在沙龙中所需要的是对答如流，而他却拙于言嗣，只有在孤独的时候才能有所创造：在沙龙中必须能轻松而机智地讨论最重要的问题，而他却始终保持着严肃的态度，全部精神都集

参看“忏悔录”，第4卷，第117页，一个农民因怕被征税而把火腿隐藏起来的故事。

中在各种不同的思想冲突上。总之，他应该象伏尔泰，而他却是让·雅克。但是更重要的理由，乃是阶级的矛盾。在沙龙里，贵族们和大资产阶级过着造成人民贫困的豪华生活，而让·雅克感到自己就是人民。男爵霍尔巴赫有一天问卢梭为什么对他那么冷淡，卢梭回答说：“你们太有钱了”。这些富人没有人心。他们是虚伪的。

“在一般群众中，虽然强烈的热情只是间歇地流露出来，但自然的感情却是随时可以见到的。在上流社会中，则连这种感情也完全没有。

他们在虚伪的感情掩盖之下，只受利益或虚荣的支配。”

若是另外一个人就可能卑躬屈节、同流合污，但卢梭的特性就在于他具有不屈不挠的精神。人们想把他造成一个沙龙里的人物，一个小型的伏尔泰，那是不成的！他永远是让·雅克·卢梭，日内瓦公民，并且对于使少数人富有，无数人穷困和全体人民不幸的那种社会，他要揭露其中的一切虚伪。

见“忏悔录”，第8卷，第228页。

同上，第4卷，第109页。

伟大著作的写作（1750—1762年）

“论科学与艺术”这篇论文曾受到第戎科学院的奖金，并且立刻引起了很大的反响。继而就开始了一系列的笔战。各种各样的作家（有时还有些非职业作家，如波兰国王斯大尼斯拉斯）都参加了对卢梭的攻击：卢梭从事答辩，争论一直延续到第二篇论文发表的时候。他的论敌们曾企图破坏他的声望，他们根据马尔蒙太尔和莫勒莱的“回忆录”，肯定卢梭写这篇论文时曾受狄德罗的启发。他们认为卢梭曾把应征第戎科学院的论文计划告诉了他这位朋友，他的论文计划原来主张科学和艺术的进步，实际上曾起了改善风俗的作用。由于狄德罗热爱奇说异论，感觉到卢梭的论点过于平凡，劝他应当标新立异一鸣惊人，并临时发表了一些议论，卢梭后来在他的论文里把狄德罗的议论加以发挥。这种诽谤是不值一驳的。他们不只侮辱了卢梭，也侮辱了狄德罗，竟把他们二人都形容成热衷于一举成名的江湖之士。这两个人为了热爱真理，不惜个人方面的种种牺牲，是应当享受另一种名声的。我们有什么理由可从假定卢梭对于他朋友所提供的新奇论点终生坚持不放呢？而且狄德罗并没有在任何地方确认过马尔蒙太尔的那种说法。相反地，狄德罗在他所写：“反驳‘关于人的博物学’一书”中，曾明确地说道：“卢梭作了他应当作的事，因为他是卢梭。我可能什么事都没有作，或者可能作了别的事情，因为我毕竟是我。”

狄德罗在“塞涅卡的生平”一书中所叙述的事似乎是真实的。卢梭把应征的意图告诉了狄德罗，狄德罗大声叫道：“没有什么可犹豫的，你一定会采取任何人都不采取的主张。”狄德罗是知道卢梭的倾向的，所以早就预料到卢梭对这一问题的答案。

这第一篇论文“论科学与艺术”一发表，就奠定了卢梭成名的基础。但这并不是一篇杰作。卢梭本人是没有文人的虚荣心的，所以把这篇论文看作是他最坏的写作之一。

“在所有出于我笔下的写作里，这是论证最薄弱，文笔最不协调的作品。”

这一论文虽然不过是一篇词藻美丽宣扬道德的文章，但它是具有重大意义的，因为卢梭全部学说的萌芽，都蕴含在这里面了。

卢梭肯定科学和艺术的进步起了败坏风俗的作用，他的这种意见，是和当时一般哲学家们所认可的观念恰恰相反的。那时“百科全书纲要”象对科

见阿塞札·杜尔诺编：“狄德罗全集”，第2卷，第285页。

同上，第3卷，第98页。

不过我们应当注意当时哲学家们的思想倾向也是各不相同的。安东·亚当在他所写的“卢梭与狄德罗”一篇重要论文里（“人文科学杂志”，1949年，1—3月号，第21—34页）已经指明，那个时期在百科全书派中最接近卢梭的是狄德罗和格里姆，在科学和艺术与风俗的关系这一问题上，他们二人和卢梭的意见有许多相同的地方。狄德罗在百科全书（农业务）中宣称：“一旦征服的野心扩大了社会的领域，并产生了奢侈、商业和象征各民族富强与邪恶的其他种种标志……”把富强与邪恶两个名词联系在一起，可能是从卢梭开始的。同样在“立法者”条中，狄德罗颂扬秘鲁的法律，因为它建立了“财产共有制，从而削弱了私有观念——一切罪恶的源泉”。读这一条，简直可以使人相信是在读卢梭的“论不平等”的一段摘录。所以安东·亚当肯定在卢梭写第一篇和第二篇论文时期所指摘的哲学家是伏尔泰一派的人物，而不是他的朋友狄德罗和格里姆。这样肯定是不无理由的。但日后他们的意见分歧这时已经有了萌芽，因为依狄德罗

学的赞美诗一样，颂扬科学是可以使社会按照理性的要求重新建立起来的。可是卢梭却已观察到社会是建筑在不等的基础上，文化是为腐朽的贵族阶级而服务，贵族阶级的豪华生活是建立在人民的贫困上面的。卢梭这篇论文的真正新奇之点，并不在于把善良的天性和腐化的社会对立起来。在卢梭以前，许多学者已经作过这样的对比，野蛮人是善良的这种论点在十八世纪是极其流行的。

但卢梭是第一个人以激昂的声调，指出了这一些人的豪华的另一面就是那一些人的贫困。这个论点，在这第一篇论文里还是很含蓄的，但在随着而来的笔战中就越来越变得明确了，特别是在答波兰国王的信中更显得清楚。卢梭的批判不只是反对封建社会，而是反对建筑在财产不平等基础上的一切社会。

从此以后，卢梭就找到了他自己的道路。他同哲学家们并没有断绝关系，因为使他和哲学家们对立起来的冲突还处于潜伏状态。达兰贝尔在“百科全书”绪言里，格里姆在他的“文艺通讯”里，对卢梭这第一篇论文，都有善意的批评。卢梭也参加编纂百科全书的工作，提供了关于音乐的那些条目。1755年，他又把他写的“论政治经济学”也供给了“百科全书”。他在这篇论文里更发挥了他的论点，并从伦理的观点转变到政治的观点。他同狄德罗依然保持着很密切的关系；由此可以看出狄德罗是卢梭最亲密的友人。狄德罗和他一样，都是小资产者，在一个很长的时期过着流浪文人的生活。

这时卢梭越来越和各沙龙疏远了，开始了他的“精神改造”，决定象一个小手工业者一样地独立生活。因此，这位著名的作者便自食其力，以抄写乐谱（每页代价十个苏）为生。他树立了严肃而淡泊的生活榜样。就是这种可敬的个人生活榜样，使他赢得了小资产阶级的人心，后来象伟大的雅各宾党人马拉和罗伯斯庇尔那样的人物，就是受了他这种生活和他的著作的影响。

1752年，卢梭的歌舞喜剧：“乡村卜者”上演了，随后又上演了他的另一个喜剧：“纳尔西斯”，这一剧本的序文，明确肯定了他第一篇论文里的思想。他拒绝了国王为奖赏“乡村卜者”的成功演出而颁发给他的一笔年金。

1755年，他又参加了一次第戎科学院所举办的征文。“论不平等的起源”就是这次应征的论文。关于这篇论文的内容，我们在下面将加以分析。写完论文后，他曾到日内瓦去旅行，在日内瓦他又改信了喀尔文教。

由于厌倦了巴黎的生活，卢梭到艾比奈夫人在她舍夫来特别墅的花园里，为他准备的一所园亭式的小房子里去居住，那小房子的名字叫作退隐卢。从那个时候起，他和百科全书派的争论开始激烈起来。资产阶级的批评家一般都把卢梭和百科圣书派的决裂说成是由于个人的原因。他们认为卢梭的多疑、敏感和自寻烦恼的怪癖，狄德罗的疏忽，格里姆的阴险都是造成决裂的原因。这些无关紧要的原因，很可能反而掩盖了存在于双方思想意识本身中的更深的的原因。但是批评家的职责正在于抛开一切流言，一直追溯到冲突的根源。因为这本来是阶级的冲突。百科全书派中的前进派（狄德罗，霍尔巴赫）同中间派（伏尔泰）一样，都是发展资产阶级的进步纲领的，而卢梭则代表民主大众的利益。民主大众虽更富有革命性，却没有积极的经济纲领，

和格里姆看来，如果社会里有些坏的东西，那是不可避免地从自然法中产生出来的，应该把“进步”看作一个整体来接受。在“奢侈”条中，奢侈被认为可以使社会腐化，但同时也被认为是人所必不可少的。

所以只好逃避在乌托邦内。

1758年，卢梭和艾比奈夫人决裂后，便定居于蒙莫朗西，住在蒙·路易的一座小房子里。这是他一生中写作最多的时期。

他首先发表了“致达兰贝尔论演剧的信”。这封信终于使卢梭与百科全书派完全决裂了。在信中，卢梭并没有反对一般的艺术，也并没有不如分辨地反对各种类型的戏剧。卢梭曾一再表明：他深信在一种不再是基于社会不平等而建立起来的制度下，艺术在道德方面是会起良好作用的。艺术应该有它伦理的和政治的内容。卢梭之所以反对古典戏剧，是因为他认为那是一种贵族艺术。他这种看法虽然不正确，但为了给人民艺术开辟道路，这种看法在当时也是必要的。“致达兰贝尔的信”的末段提出了关于人民和公民的节日的方案。这个方案后来在大革命时期被采用了。由大卫下令规定的重大的革命节日，在卢梭的著作中，是可以找得出理论根据的。

1761年和1762年，卢梭先后发表了三部最重要的著作：“新哀洛伊丝”、“社会契约论”和“爱弥尔”。这三部著作都具有教育意义。在此从前，卢梭只揭露了在以财产不平等为基础的社会中，他的同时代的人所以堕落的原因。现在他则指给他同时代的人一个新人的形象。“社会契约论”提出了一个民主的、平等的社会原则。那种社会里的人可以说都是由道德激励着的公民，换句话说，都是一些爱国者。

“新哀洛伊丝”一书，针对着贵族的腐化堕落，提出了一种合乎资产阶级理想的家庭道德：针对着色情和荒淫，提出了一种更健康的情感生活。

但是并不只此，处在当时那个时代的卢梭，认为要建设一个更好的社会，必须改造个人，所以他在“爱弥尔”一书中提出了一个合乎自然法的教育计划。

三部著作相互关联，好象都属于一个整个的伟大的计划。

但是卢梭思想的固有矛盾，以及他所代表的阶级的固有矛盾，在这三部著作里，随处都可以发现。只须一个比较详细的分析就可以把那些矛盾揭示出来。不过在这一简短的评述中，我们只想指出这三部著作每一部在历史上的重要性而已。

“社会契约论”是一部关于政治法的论著，内容非常抽象，读起来也比较枯燥，但这是一部宣布人民主权原则的、最深刻最成熟的著作。为了确保自己的自由，每个公民把自己置于代表公共意志的至高无上的主权支配之下，公共意志所体现的就是人民的意志。卢梭并把主权者，换句话说，就是把公共意志，和负责执行法律的政府区别开来。这里就出现了难题，因为卢梭停留在资产阶级的思想范畴，没有考虑到消灭私有制的问题。社会上既然有富人和穷人，那么如何防止富人攫取政权，强奸公共意志呢？这是资产阶级思想所不能解决的问题，卢梭只好用一些空想来摆脱这些难题。他赞赏财产的平等，赞赏能以阻止工商业发展的那些取缔奢侈的法律。他预感到这些方法是无济于事的，结果他只有求助于建立一种国教，来巩固国家的组织。

对于雅各宾革命党人，没有比这本书影响再大的了。在他们看来，这是一本革命道德，国民精神，总而言之，爱国主义的手册。再没有比卢梭的思想与世界主义更相径庭的了。正是在“社会契约论”里，人们可以最明显地看出，在1789年前，爱国主义和共和精神是密不可分的。

另一方面，根据卢梭的主张，既然所有公民已经把他们的一切权利都交与了最高权力者，则为了保障自由，最高权力者应当具有无限的权力。这种

主张给雅各宾党人提供了实行革命恐怖的理论根据。

最后，“社会契约论”里的国民宗教论，曾启发罗伯斯庇尔树立了对最高主宰的信仰。

论儿童教育的专著“爱弥尔”，曾起过进步的作用，特别是人们如果把卢梭的思想和当时在学校里实施的那种教育加以比较的话，它的进步意义就更为明显。那些学校大部分都在耶稣会教士们手里，直到1762年他们被驱逐时为止。卢梭依照文艺复兴时代那些伟大的人文主义者的榜样，要求无论在生理上和精神上，人的全面发展。卢梭主张实行实物教育，尽可能地用对事物的直接观察来代替书本知识，在这种教育中，科学应当起主要作用，理论应当与实践相结合。爱弥尔所以学习一种手艺，是因为“我们已面临危机而革命的时代即将到来”，任何社会地位都难免要发生动摇。这种儿童教育是以这样的原则为基础的：应该发展儿童的个性，尊重自然给予儿童的善良的禀赋，使他远离一切成见，远离一切不是以理性为基础的传统；总之，应该把他培养成一个能够独立判断的人。这在大革命的前夕是很重要的。

但是也许就是在“爱弥尔”一书中，卢梭思想上的矛盾和他的喜好空想的性格，表现得最为明显。首先卢梭对于儿童教育在培养新人方面应有的作用的想法是乌托邦式的。因为由谁来培养新人呢？为使儿童教育具有一种革命意义，首先应该教育那些教育者。由此我们可以看出十八世纪哲学家们的唯心主义，他们以为思想支配世界，因而认为要改造社会，必须改造个人。

另一方面，卢梭所想培养的是什么样的人呢？是自然人呢？还是“社会契约论”中的公民呢？

“从造物者手中出来时，一切都是好的，到了人的手里，一切都变质了”，这是“爱弥尔”一书开头的两句话。但是以后卢梭很快又肯定：“优良的社会制度是最善于改变人的本性的那种制度”。在这里，我们认为卢梭是徘徊于两者之间的，即：徘徊于资产阶级的爱国主义与资产阶级的个人主义之间，前者在雅各宾党人的英勇的乌托邦主义中曾找到过最出色的表现，后者，则是为了发展以竞争为基础的资本主义所必需的。我们可以说，在这里卢梭深刻地表达了资产阶级的基本倾向，这些矛盾的倾向是卢梭所不能超越的，因为要超越这些矛盾，只有近代的无产阶级才有可能。实际上，应当成为公民的爱弥尔，是与一切社会生活完全隔绝，在孤独中成长起来，至少在他十五岁以前是那样的。

这种反社会的倾向，后来竟被反动思想家所利用。现在资产阶级仍然特别注意使儿童在不知社会生活的情形下来受教育。另一方面，卢梭为了想使爱弥尔不受一切成见的影响，竟不让他知道人类的文化，而人类文化，乃是人们生活经验的果实。爱弥尔直到十二岁都没接触过书本，而且只是从那时起人们才开始启发他的智慧。从各方面看，卢梭可以算得是儿童教育家的鼻祖，不过使用的所谓新方法，实际上是表明了资产阶级文化的倒退。因此，这部内容复杂的作品发生了双重的影响。它启发了雅各宾党的进步的教育计划，例如雷伯乐季耶·德·圣·法尔果和圣·鞠斯特的教育计划，但也助长了十九世纪以及今日某些儿童教育家的反动理论。

至于卢梭在“爱弥尔”一书中所写的著名的“撒瓦雅副主教发愿词”则

见“爱弥尔”，第3卷。

参看乔治·谷尼欧对这些方法所作的批评（“新批评”杂志，第36—38期）。

应另当别论。在那篇发愿词中，卢梭陈述了他所主张的宗教原则。他相信灵魂不灭，相信天上有一个赏善罚恶的上帝。他所看到的自然界的奇迹和他的良知的直觉，使他确信上帝的存在，这种直觉即所谓“神赋的本能”。因此卢梭可以说是自然神论者。表面上他是和伏尔泰接近的，因为伏尔泰也是自然神论者。卢梭和伏尔泰完全一样，否认出于这一教会或那一教会的一切神圣启示、教仪和信条。他所理想的宗教和伏尔泰所理想的一样，很可以不用教士。

我们不当忽略卢梭和其他哲学家一样，是向教会作斗争的，因为教会是封建制度的主要堡垒。

实际上，卢梭创立自然神论的愿望是和伏尔泰的愿望完全不同的。伏尔泰不接受唯物主义，至少他没有正式承认过唯物主义，因为他需要在人世之外有一个监视人民的神，使人民服从，并保护私有财产。相反地，卢梭则需要一个神作人民的安慰者，在人世之外，替被压迫的人复仇，惩治恶人，也就是说惩治富人。

“若真没有神的存在，当今有权势的人们、富人们、幸福者们一定是很高兴的。但是对来世生活的期待，却可以安慰人民和受苦者的现世生活。”

为了判断“发愿词”在历史上所起的作用，不应仅以研究其中简单的信条为满足。我们可以断言，卢梭因为保持了一种宗教信仰，所从更容易和他那一时代的小资产阶级和人民相接近，因为对于他们来说，天主教仍然是有一种强有力的影响的。恩格斯曾经指出。在法国，唯物主义起源于贵族；百科圣书派始终是和人民有距离的。

此外，卢梭还和宗教进行了妥协，因而移转了斗争的重心。这已不是理性对宗教的斗争，而是人民——农民、小资产阶级，无论他们是否信仰宗教——反对贵族和富人的斗争了。我们可以说在“发愿词”

里，已经蕴含着罗伯斯庇尔政策的思想。罗伯斯庇尔深刻地了解：如果一方面要消灭人民群众的宗教成见，而同时要把他们团结起来反对贵族，那是不可能的。在那个时候，吉隆特党人一般都是无神论者，也是百科全书派的拥护者（例如孔多塞），他们都背叛了大革命。

在这具有决定意义的时刻，卢梭的自然神论起了有益的作用。

尽管如此，在哲学思想史上，如果拿“发愿词”和百科全书派的唯物主义相比的话，不能不说前者标志着一种退步。卢梭竟乞灵于宗教上的蒙昧主义，由于他断言他的良知，先于一切理性，向他启示了神的存在，因此卢梭便为信仰主义敞开了大门。反动派没有放过利用这一事实的机会。“爱弥尔”刚一出版，勒夫朗·德·彭比年主教就祝贺卢梭创立了一个介于基督教与哲学家之间的第三派。所以马克思主义的大师们认为他们受狄德罗和百科全书派的影响大于卢梭的影响，那是不无理由的。

但卢梭觉得福音书中也有一些神圣的事物。

参看马克思和恩格斯：“哲学研究”，巴黎社会出版社1951年版，第117页。

拜纳尔·格罗居森在他所著的“让·雅克·卢梭”一书里，关于这方面写了很多出色的文章（第234—320页）。

应该补充说明：从客观上看来，如果被压迫者相信有一个可以使他们得到安慰的神的存在，只能使人民逃避斗争。

在今天，我们很难想象“新哀洛伊丝”一书，在过去许多世代中所产生的影响，因为象那种伤感的笔调现在已经没有那么大的动人力量了。这部通信体裁的长篇小说标志着小说史上的一个转折点。同时由于“新哀洛伊丝”一书所提问题的多样性，我们几乎可以说它是一部卢梭主义的百科全书。

在卢梭以前，小说只是供人消遣的言情文学所惯用的体裁，“新哀洛伊丝”一书给予这种贵族式的文风一个决定性的打击，因而使小说向现实主义道路迈进。在卢梭从前，并非没有伟大的现实主义小说家，例如勒萨日、马利沃、普勒弗斯特都是现实主义小说家，但是零零散散地见于他们作品里的写实主义成分，都集中在“新哀洛伊丝”里了。这真是一部写实的，同时又是抒情的小说。人们在这部小说里，特别是在第一卷里，可以读到对热情的歌颂，这种热情无疑会使人伤感，但同时却能丰富人的精神生活；它是生活的最高形式，它本身是善良的。在这一点上，卢梭和狄德罗一致，是反对基督教的。他控诉了因为阶级关系致使朱丽叶不能和她的情人圣·普乐结婚的那种社会制度；他控诉了那一时代的败会里妇女们所处的屈辱地位。

卢梭反对破坏家庭的贵族阶级的放荡生活，颂扬家庭生活的庄严。在“新哀洛伊丝”的第二卷里，朱丽叶始终忠实于她的丈夫沃尔马先生，这是那个时代的贵族们认为可笑的事情。关于这一点，卢梭也与狄德罗相近，是格罗兹的赞赏者。

另一方面，卢梭把在乡村自然环境中人们所过的淳朴的、自然的生活，与都市里贵族们所过的腐化生活，加以对比。他以新的，从文艺复兴从来所不曾有的笔调，歌颂自然。除了狄德罗间或作不同的主张外，在其余的百科全书派学者们看来，自然是一个抽象的观念，一个哲学范畴：正如斯宾诺莎所说的，自然是以其自身为原因的实体。与百科全书派正相反，在卢梭看来，自然是一个活生生的实在物，充满了他可以用一切感官来享受的富源，它是灵感的源泉，它是人的一个知己。

“新哀洛伊丝”一书最突出的新颖之点或许是：这一作品重新采用了十八世纪很少见的抒情诗体，而卢梭却早就是一个最伟大的抒情诗人。他所写的散文并不仅以明晰而有力地表达思想为满足。他既是音乐家，所以他也善于用音韵来激起各种热烈的感情。澎湃的热情是有感染力的，这就是无数的女读者读了“新哀洛伊丝”所以要流泪的缘故。

但是“新哀洛伊丝”也反映着小资产阶级的各种矛盾。第一卷，是感情自由奔放的赞歌，第二卷则与第一卷恰恰相反，是劝人安于命运的说教。因为当朱丽叶由于父亲的命令，同意放弃她所爱的人而嫁给一个老头子的时候，这是天性在社会制度面前低了头，而这种制度，却是第一卷所雄辩地控诉过的。反动的浪漫主义就从这里面取得了种种的主题：在天堂中得到安慰的希望、忧郁、喜爱孤寂、静思与冥想、为感情而追求感情等等。

晚年（1762—1778年）

“爱弥尔”一书的出版引起了当局对卢梭的迫害。高等法院检查了那部书，并发出通缉该书作者的命令。卢梭必须急忙逃亡。巴黎大主教发出了一个反对卢梭的教书；新教徒对他也没有表示更好的态度。他在日内瓦也受到了责难。他投到纽沙戴尔州的莫季耶村去，那里的牧师纠合当地的居民反对他。他逃避到伯尔尼州的比也纳湖中圣彼得岛上去，伯尔尼的上议院也立刻将他驱逐出境。他经过阿尔萨斯省到达了英国，那是哲学家大卫·休谟邀请他去的。不久，他们两个人闹了意见，卢梭又回到法国，重新过着流浪生活。1770年被当局赦免以后，他才定居在巴黎。直到1778年卢梭在爱尔蒙维尔逝世以前，都是过着隐居生活，只和少数友人来往，因而他不信任一切人了。反对他的有教会、高等法院、王室权贵以及哲学家们。当时他虽然在表面上与社会隔绝，过着孤独的生活，可是没有人比他有更大的影响和更多的热烈的崇拜者了。他曾接到过从科西嘉和波兰的来信，请求他为这两个民族起草宪法。一些和卢梭素不相识的崇拜卢梭的人们都想到他那偏僻的退隐的地方去拜访他。这位被驱逐的遁世者在舆论方面所具有的吸引力，是他的那些迫害者们所没有的。这一时期他写的东西还是很多，但是他的著作已改变了性质。此后，他所以还向世人说教，无非是给人们指出他自己的榜样，并极力向后人申拆他所受的诽谤和不公平的待遇。在这些写作中有“忏悔录”，随后他又写了“独行者的幻想”，但这部作品还没写完他就去世了。

“忏悔录”并不完全是卢梭的生活的历史，而主要是他的精神和情感的历史。这是对心理分析的杰作；是动人的论辩；是对他的论敌慷慨激昂的责难（虽然这种责难往往有失公正）；同时也是一首抒情的诗歌，一首世界文学中最美的诗。卢梭是在浪漫主义时代行将大放异彩的抒情文学的大师。他的个人主义是有它积极的一面的。在所有第三等极的人还被封闭在封建框子里，受着屈辱和被剥夺了权利的时候，作为“个人”的卢梭就业已肯定了“个人”具有无可代替的价值。他在“个人”身上发现了无限的精神财富；他向世人揭示了内心生活的宝藏和存在于人本身中的一切潜在力量。卢梭就这样为人的解放而工作。当然，伏尔泰及其他哲学家也曾为了使人确信人本身是神圣的、不可触知的（Intangible）这一观念而奋斗过，但那只是停留于抽象的概念上。卢梭把这一概念加以渲染了，并给了它以生命和血肉。

但是实际上卢梭所帮助建立的正是资产阶级制度。在这种制度下，个人只有倚靠自己。

资产阶级的个人主义很快就把它反动的一面显露出来了：囿于自我、置身于社会之外来反对社会、为情感而崇拜情感、幻想以及心灵的消极状态。所有这一切已出现于卢梭的著作中，嗣后并在浪漫派中最反动的作家们的作品里泛滥起来（如在沙朵勃里盎和在德国的一些作家的作品里），直到今天这一切还在各种不同的形式下，支配着整个反动文学。

卢梭和我们

卢梭的影响是多方面的。关于卢梭，首先应该称颂的：他是雅各宾革命党人的鼓舞者。他在历史上的伟大功绩在于为小资产阶级提供了一种理论，使他们在大革命决定性的时刻，不管资产阶级的意向如何，领导了人民群众，拯救了被欧洲封建势力所进攻的资产阶级革命。被我们尊崇为最纯正的革命党人，象马拉、罗伯斯庇尔和圣·鞠斯特那些人物，都是深受卢梭的著作思想影响的。人们曾在罗伯斯庇尔的手稿里找到了一段文字，似乎可从证明这位青年马克西米廉，在大路易公学毕业后，曾去拜访过他所崇拜的大师。卢梭学说中的矛盾，也存在于罗伯斯庇尔派的纲领中。圣·鞠斯特使国民议会通过“六月命令”以后，计划建立一个平等的小私有者的民主制，这种乌托邦计划当然是被历史淘汰了。十一月事件恰恰是可以用雅各宾党的经济纲领的乌托邦性质来说明的。

卢梭对于大革命的影响，不仅可以从他的思想来说明，还可以从和他的思想分不开的文笔来说明。他的激昂的雄辩：他的感人的诗词，确实可以推动当时民主大众。伏尔泰喜欢用的武器是讽刺；卢梭喜欢用的武器是雄辩，这种变化标志着革命准备中的一个新阶段。实际上1750年以前，讽刺是哲学家们所采用的主要文体。讽刺有一种破坏作用：同时对进步事业也有很大的贡献。讽刺善于以智慧的光芒来暴露封建社会和天主教的种种荒谬可笑之处。但是讽刺的作用有它一定的限度。讽刺是宫廷或沙龙里的人物所做的事情。他们即便了解到那些荒谬可笑之处，至多不过哄然一笑而已，因为决定性斗争的时机尚未到来，而且他们本身就是些贵族或大资产者，还有等待的时间。我们并不是说伏尔泰只是一个文艺欣赏家，没有热情地战斗过。1750年以后，他那讽刺的武器更强有力地发挥了鞭笞作用。但是雄辩却不是他所擅长的。相反地，卢梭的雄辩却能抓着人心，它是向不能再忍受压迫的、愤恨不平的人们而发的。它不只是启发了智慧，而且还把人身上的一切潜力都发动起来。政党俱乐部中以及各种集会上大演说家们，在1789年用从唤起人民大众的就是这种雄辩。

大革命以后，卢梭的影响仍然是很大的。自从他的著作出现以后，作家们再不可能象以前那样地写作了。所有浪漫派的作家们，都自称是宗奉卢梭的榜样。沙朵勃里盎是这样，米什莱或拉莫奈也是这样。在这以后，我们还可从看出卢梭对于各大作家的直接影响。托尔斯泰和卢梭相同的地方是那么多，以致自称是他的门徒。罗曼·罗兰的哲学上的理想主义，他的热爱人民，热爱正义、和平与自由的感情，都表现出他也是卢梭的一个拥护者。

另一方面，卢梭所激起的仇恨，一直到我们这一时代也还没有平息。世界上象他那样受到反动批评家的诬蔑的作家是很少的。在1912年他的诞生二百年纪念时，还有人对他表示了强烈地仇恨。

今天的资产阶级是不敢毫无顾忌地使用那些粗暴的手段了，面临着日益高涨的进步势力，他们必须采取狡猾的手段，必须使用种种方法来达到他们的反动的目的。对他们说来，与其毁谤卢梭，倒不如试图利用卢梭著作中一切可作反动解释的地方，更为有利。

罗伯斯庇尔的名字。——译者注

指1794年革命历11月9日（即公历7月27日）罗伯斯庇尔政权被推翻的事件。——译者注

因此，那些大声疾呼反对进步，提倡开倒车的空想主义者们；那些一面实行危害劳动人民的政策，一面滔滔不绝地讲说社会正义的人们；那些自认为一切皆备于我，皆备于自己的良知，因而认为不需要马克思主义社会科学的人们；那些把整个社会都予以否定的人们：那些在工人阶级里面散布小资产阶级思想的无政府主义者们，都抬出卢梭来作为他们理论的根据。

当然，现在也有许多可敬的研究卢梭的人，他们很诚恳地在努力发掘卢梭思想的真正意义，但是他们的工作并不一定总能阐明问题。天主教徒努力把卢梭拉到他们那一面去；某些实证论者很有理由地对这一点深感不满，但他们竟想把卢梭说成是一个彻底的唯理论者，那也同样是不正确的。

马克思主义者批评的任务，在于使人们对卢梭的思想有全面的了解。要批评他的弱点并且对这些弱点加以说明，同时也要指出他对世界文化的巨大贡献。卢梭对祖国、对自由和对人民的热爱以及他对人民的剥削者的憎恨，都很卓越地表现在他的著作中。正因为这一点，我们的人民才以崇敬的心情怀念着这位哲学家让·雅克。他的著作是构成我们民族文化的主要的一环。

论人类不平等的起源和基础

引言

“论文”的发表

“我想那是 1753 年的事，第戎科学院发表了‘人类不平等的起源’征文启事。我被这个意义深远的题目激动了，我很惊讶这个科学院竟敢提出这样一个题目。好吧，既然它有勇气提出来，我也很可以有勇气来加以研究，于是我报名应征了。”

“为了便于思考这个意义深远的题目，我到圣日尔曼去作了一次七几天之久的旅行……我到树林深处去探索，我在那里发现了原始时代的形象，我在心里描绘了那个时代的历史的轮廓。我无情地驳斥了人间的无聊的谎言；我大胆地把人们因时间和事物的进展而变了样的天性赤裸裸地揭露出来；并把‘人所形成的人’和自然人加以比较，从所谓‘人的完善化’中，指出人类苦难的真正根源。我的灵魂，被这些卓绝的默想所激发，上升到神的境界。在那境界中，我看到我的同类在他们因固执成见而走入的迷途上，还继续朝着错误、灾难和罪恶的方向行进。我于是用一种他们所不能听见的微弱声音，向他们喊道：‘你们都是毫无道理的人，你们不断地埋怨自然，要知道你们的一切痛苦，都来自你们自己’。”

“我这一篇‘论不平等’就是这样的默想的结果。这篇论文比我所有的其他著作都更符合狄德罗的旨趣，而且他就这篇著作给我提供的意见，对我也最为有益。不过这篇东西，在全欧洲恐怕只能找到很少数的读者能够理解，而这些读者中恐怕更没一个人愿意谈论它。这原是一篇为应征而写的文章，所以我把它寄给了科学院，但是我早就料到一定得不了奖，因为我深知科学院的奖金决不是为我这样的文章而设立的。”

卢梭就这样在他的“忏悔录”里叙述了这篇论文是怎样写成的。他并没有猜错，1754 年初，科学院把奖给了无名的达尔拜尔神父。不久以后，卢梭得到了回日内瓦的机会。他是 1754 年 6 月 1 日离开巴黎的。这一著作的献辞已经起了草，他在路上完成了，并在结尾注上“6 月 16 日于商贝里”。他本打算请求日内瓦政府许可他把这篇献辞呈献给他的祖国；后来他又放弃了那个计划，因为他怕遭到拒绝。结果没有征求任何人的意见，他就把献辞发表了。这篇献辞是献给国民议会的，也就是说献给全体公民的。在那个时候，官员和人民的关系很坏，这件事引起了官员们的猜疑。这篇献辞“只是给我在议会里招致了许多敌人，在资产阶级中引起不少人的嫉妒”。

在日内瓦，卢梭结识了书商莱易，后来莱易成了卢梭著作的出版人。虽然卢梭的性情难以与人相处，莱易却成了他的忠实的友人。莱易于 1754 年

见“忏悔录”，第 8 卷，第 238 页。

以下一段摘录是这位得奖者的才华的样品：“我们应当这样设想：从创造者的手出来的人的本性，可以比做得了清洁的露水和温暖的阳光而开放的花朵，它的清新、灿烂和芬芳，同样使人迷恋……人本是为了认识一切而生的，他会毫无错误地认识一切。他无须害怕黑暗，也无须害怕骗人的光明。他所看到的都是美好的、正确的东西，他的心灵和他的精神绝不发生矛盾。”

见“忏悔录”，第 241 页。

10月收到了卢梭这篇论文的手稿后，便回到阿姆斯特丹。到了1755年4月，这篇论文就在阿姆斯特丹印出来了。

6月19日莱易得到了马勒尔卜的许可，把该书运入法国，8月中旬运到了巴黎1700本，由书商毕梭发售。另外有200本寄到了日内瓦。后来在1759和1762两年经莱易手这篇论文再版了两次。作者在世时，人们就已看到未经合法手续而译出的三种文字的译本。

由这第二篇论文而掀起的论战没有象“论科学与艺术”所掀起的论战的规模那么广泛。“法国水星杂志”在1755年10月号上发表了“日内瓦公民费洛波利斯（真名查理·庞奈）的一封信”，卢梭马上作了答复。同年伏尔泰的著名的致谢卢梭赠书的信（1755年8月30日写的）也发表了：

“从没有人用过这么大的智慧企图把我们变成畜牲。

读了你的书，真的令人渴慕用四只脚走路了。”

卢梭对这一封信曾加以反驳，说他从来没有想使人返回到野蛮状态中去

。

马勒尔卜（1721—1794年）：路易十六时代的大臣。——译者注

本书出版不久就有了两种德文译本，1756年出版了一种英译本，1761年又出版了另一种英译本；还有俄文译本，是于1770年出版的。

后来在1767年，伏尔泰在他写的悲剧“西徐亚人”里对卢梭的论文又加以辩驳。

“论文”的渊源

卢梭的第一篇论文是讨论伦理问题的。第二篇论文则是一部关于政治学的著作，这篇论文一发表，卢梭便立刻被看作是伟大的政治思想家了。这部书决不是偶然写成的，著者从1743年在威尼斯逗留的时候起，就已经计划要写一部巨大的论述政治制度的著作了。

“从那时起，我的眼界因为研究伦理学史而大大地展开了。我已看出一切都归源于政治，而且，无论我们作什么样的解释，一个民族的面貌完全是由它的政府的性质决定的。因此‘什么政府是人们可能有的最好的政府’这一重大问题，我觉得可以归纳为这样一个问题：究竟是哪一种性质的政府才能使人民变成最道德的、最明智的、最富有学识的、最好的（最好二字应从广义方面去理解）人民呢？我认为这个问题和另外一个问题很相近，尽管彼此并不相同，即：始终最能遵守法律的政府到底是哪一种性质的政府呢？从这一问题中还可以产生‘法律又是什么呢’？以及一系列具有同样重要意义的问题。”

这段文字很明显地指出，至少卢梭在未遇到都德特夫人以前，政治问题是他所思考的中心问题。这样看来，那时他一定已经读过关于政治学的古典著作了：例如亚里士多德的“政治学”和柏拉图的“共和国”，他的思想受到这些著作很大的影响。在近代人的著作中，卢梭曾读过自然法学派格老秀斯和普芬道夫等人的论著。

荷兰人德·格鲁特（即格老秀斯）在1625年发表了“战争与和平法”，因此而享盛名。格老秀斯的这部著作曾被德国人普芬道夫加以发挥。普芬道夫就是“自然法与国陈法”巨著（共八卷）的作者，他于1673年又发表了一个简编：“人与公民的义务”。

这两位法学家的著作，已经在十八世纪初年由法国新教徒巴尔只拉克译成法文。巴尔贝拉克为传布这两位法学家的学说，曾以很大的努力对他们的学说加以明白通俗的解释，使它变得不太难懂，而且有的地方还作了修正。

最后，“自然法的原则”（1747年）和“政治法的原则”（1751年）的作者日内瓦人布尔拉马基也曾把上述两位法学家的学说通俗化了，但没有加入任何新的东西。

自然法学派的伟大功绩在于他们摧毁了神权学说。这些新教徒们曾努力把国家从天主教的神学势力中拯救出来，因此他们的学说在十八世纪奉行新教的国家里，取得了合法的地位。所有这些新教徒们都想象着一种假定的自然状态，在这种状态中生活的人们，都是自由和平等的；为了要过渡到文明状态，人们订立了一个契约，或者自愿地，或者出于不得已（例如由于征服者的权利），都服从一个政治权威。在这种契约里，人们可以要求制定一些保障自由的条款，由此便产生了各项根本法。因此，主权的源泉就是人民：而主张神权学说的人们，则认为一切权力皆出于神，按照圣保罗的说法“一切权力都来自上帝”。至于主权的行使可以在两个极端之间（君主专制制度与全民的民主制度）采取各种不同的形式。格老秀斯和普芬道夫是十七世纪的资产阶级代表，是君主专制制度的拥护者。至于巴尔贝拉克和布尔拉马基在十八世纪已经不再是君主专制主义者了：他们承认人民有抵抗暴政的权

见“忏悔录”，第9卷，第247页。

利。但他们并不因此而成为民主主义者。正准备写“政治制度”一书的卢梭，读了他们的著作以后，一面采用了他们学说中的某些主要原则，同时却起而反对他们。在“社会契约论”里（第二卷，第二章），他谴责格老秀斯“剥夺了人民一切权利”：他说格老秀斯本人和格老秀斯一派的学者，甚至连巴尔贝拉克在内都是被君主收买了的，因为“真理不是一条使人成名的途径，而人民既不会输他们公使或教授的职位，也不会给他们年金”（同上书第二卷，第二章）。

由此可见，卢梭一方面是自然法学派的继承者，同时又是他们的敌人，因为他们不是民主主义者。

卢梭也读过霍布斯（1588—1679年）的著作。霍布斯是一位深刻而有权威的思想家，在他写的“论公民”（1642年）和“利维坦”（1651年）两书里，建立了一种关于君主专制制度的独特的理论。霍布斯从唯物论的前提出发，指出在自然状态中，“人对人象狼一样”，而自然法学派的理论家们，则继亚里士多德之后，认为人生来是具有社会性的。依照霍布斯的学说，为了避免长期战争状态的悲惨结果——死亡，人们相互间订立一个契约，根据这个契约，人们把统治他们的最高权力无条件地交给第三者（个人或团体）。这样，国家就变成一个怪物，一个利维坦，拥有一切宗教和非宗教的权力；它不会是不公正的，因为法律就是它的意志的表现。

霍布斯马上有了很多敌人：首先是君主专制制度的拥护者们，因为他赋与这种制度以唯物的基础，其次是君主专制制度的反对者们，因为他替暴君政治作了辩护。但是“利维坦”一书在十七世纪中叶就已译成了法文，它在当时的法国仍然有很大的影响。鲍胥爱的藏书室里也有“利维坦”一书。因为霍布斯得出那样的政治结论，百科全书派当然是要反对他的。卢梭在写“论不平等”的时期，也和他的朋友们有相同的意见。他对自然状态的概念，完全和霍布斯相反；他极力反对所谓人会自顾地投入暴君怀抱的那种理论。不过在实质上，卢梭与霍布斯的关系比与自然法学派更接近些。如果“人对人象狼一样”这种说法，在自然状态里是不真实的话，依卢梭看来，在社会里却是真实的。卢梭对于给社会中人造成不幸的种种情欲的描写，大部分是得力于霍布斯的。后来卢梭重读霍布斯的著作，便进一步地发现这位“世界上罕有的最优秀天才之一”的学问的渊深程度。“社会契约论”比“论不平等”还更受到霍布斯的影响。这位思想谨严的天才学者反对一切妥协，所以他一定会使卢梭折服的。

在这篇论文发表的时候，从表面上看，卢梭与洛克比与霍布斯更为接近。

霍布斯是英国的一个资产者，他在十七世纪中叶，是拥护君主专制制度的。洛克（1632—1704年）起初效忠于斯图亚特王室，后来被他们放逐了。洛克对暴君的憎恨，因南特敕令的废除（1685年）而更加强烈。洛克偕同奥伦治的王子威廉第三回到英国（1688年）后，变成了一个主张温和君主制度的理论家。虽然他的天才远不及霍布斯，他究竟是那时代同贵族妥协的英国资产阶级中的一位典型的代表。在洛克的著作里，处处都表现了这种妥协的态度。他承认神的启示，但又尽可能地诉诸自然的理性。他反对为奴隶制度作辩护的各种理论，反对君主专制制度，认为人民有起义反抗暴政的权利；然而他却又创立了著名的分权论，企图调和君主制与人民主权之间的矛盾。

亚里士多德说：“人是政治动物”。

洛克也承认人类有过自然状态，但是人在自然状态中已经服从于理性；那时个人已经有一些权利，其中之一就是基于劳动建立起来的所有权；人们订立契约而组成文明社会的目的只不过是保证了行使这些权利。所以洛克是资产阶级自由主义的理论家。

洛克的“政府论”（1690年）是于十八世纪初年由法国人柯斯特译成法文的。洛克享有很高的声望。伏尔泰使人民大众都知道有洛克这个人。孟德斯鸠受洛克的影响也很大。百科全书派把洛克尊为大师，卢梭也同样地称赞他是“贤明的洛克”（见本书第119页）。卢梭采取了洛克学说中的一些论点，反对霍布斯，也就是说反对暴君政治。实际上，卢梭的主张是与洛克的主张相对立的，这种对立之深后来在“社会契约论”里便突出地表现出来了。最重要的一点是：卢梭把自然状态和社会状态完全对立起来，他否定拿自然来为社会组织和它所有的制度，特别是私有制，所作的一切辩护；而洛克的全部努力，则在于把私有制建立在自然法的基础上。

卢梭自然也 and 孟德斯鸠相识，但是“论法的精神”对“论不平等”这篇论文的影响并不很大。而且卢梭所准备写的“政治制度”一书是以一般地论述法律为旨趣的，也就是说依照柏拉图、亚里士多德、西塞禄等人的方法论述公法的原理；它的研究对象和“论法的精神”完全不同。“论法的精神”乃是论述实在法的著作。

“论不平等”牵涉到整个的心理学，和感觉论者孔狄亚克的心理学很相近。卢梭是于1743年以后和孔狄亚克相结识的。孔狄亚克的“论人类认识的起源”一书经过卢梭的帮助才得以出版（1746年）。卢梭也读过这位作者的“体系论”。尽管卢梭写“论不平等”时孔狄亚克的“感觉论”（1755年）尚未发表，但卢梭一定知道这部准备已久的著作的论点。自然，孔狄亚克对卢梭的影响究竟达到如何程度那是不可能知道的。我们只能证明他们的思想，在许多点上相同。总之，这个问题并不能使我们怀疑到“论不平等”一书的创造性，因为孔狄亚克只限于通过“个人”研究人的理性的发展，而“论不平等”则是通过各种社会，作出理性的真正历史。不过，我们把卢梭的心理学的唯物观点的根源指了出来，仍然是很有意义的。卢梭早在1756年就开始起草一部题为“感觉主义伦理学”或“贤者的唯物主义”的著作了，这本书，无疑地是在他和百科全书派完全决裂的时候才停止写作的。

既然据卢梭本人所说，当他起草本论文时，狄德罗曾列他提供过意见（参看本书第29页），可见这篇论文也曾受到百科全书派的影响。但是在这两位友人之间，很难划分哪些思想是属于哪一个人的。人类是在自然中经过了数百万年的过程发展起来的，这一基本概念是在“对自然的解释”（思想录第五十八）里指出来的。狄德罗指出：“在加尼巴尔人和霍屯督人里，人好象野兽一样处在荒野里、森林里”；狄德罗一定会使卢梭注意到情感在人类发展中的作用。但是在狄德罗和卢梭之间，有一个基本差别，人们可从从这一差别上看到后来两人思想冲突的根苗。在狄德罗看来，人天然是一种社会性的生物。在营社会生活以前，人已经实行群居了。因此自然状态和社会状态

参看“忏悔录”，第7卷，第214页。

见“忏悔录”，第9卷，第249页。

见“狄德罗选集”，人民古典丛书本，第2卷，第103页。

引自“普拉德神父护教论续篇”，见“狄德罗选集”，人民古典丛书本，第1卷，第107—108页。

并不是完全对立的。

但是在 1755 年，无论是狄德罗，还是卢梭，当然都没有注意到他们之间思想上的对立可能产生的后果。格里姆在他的“文艺通讯”里介绍“论不平等”时，对这篇能文还是十分颂扬的，那时格里姆恰恰表达了狄德罗的思想。

我们还应当说明：卢梭描写自然状态中的人，到底是受了谁的启发。卢梭所描写的自然人并不是完全出于他的独创。在奴隶制度下，人们还保留着生活比较自由的那一时代的记忆。因此许多希腊和拉丁诗人曾以黄金时代为题材，歌颂过那一时代幸福而和平的生活。卢梭至少是读过拉丁诗人们的作品的。在这些诗人里，我们应该特别提到卢克莱修（著有“物性论”，V.925—1135），他以极生动的笔调描绘了野蛮状态中的人。他述说野蛮人比文明人更健壮，总的来说，并不比文明人更为不幸。

在近代，“野蛮人是善良的”这一论题，从蒙戴尼起（参看“蒙戴尼论文集”，论加尼巴尔人，第 1 章，第 31 节），不断地为人们所阐述，这一点是为卢梭所深知的。我们说这是一个“论题”，而不说这是“神话”（就象有些人所说的那样）。无数的水手、商人、传教士，他们从野蛮民族那里旅行回来，都极端赞扬这些民族的道德品质，而鄙弃文明民族的道德品质，这并不是出于所有这些人们的一种共同幻想。毫无疑问，十八世纪的哲学家们利用了旅行家们的记述，并尽量加以美化，来证明人没有基督教也能成为善良的人；证明一切社会和政治制度都能比当时的哲学家所攻击的基督教给予人们以更多的幸福。但是，那些旅行家们的记述也是以真实事实为依据的：他们描写了在原始共产社会里生活的人们情况，他们在那些人身上发现了一些在我们的社会里已经失去了的美德。在塔西佗和芬尼穆尔·库波尔之间，有什么共同点呢？然而在前者所描述的日尔曼人所具有的勇敢和忠于集体的美德，又在后者所描述的易洛魁人身上表现出来。因此，如果把十六世纪、十七世纪和十八世纪中的旅行家们看作是可怜的头脑简单的人，那是不正确的。他们的论断，在这篇“论不平等”里还可以见到，并且给这篇论文以某种程度的真实基础。在这些旅行家当中，提供最有趣的报导的都是些传教士们，因为他们是最有文化修养的人，他们本没有颂扬不懂基督教的野蛮人的必要，所以那些记述，更是真实可靠的了。

卢梭看过很多旅行家的记述，他曾读过拉·洪坦男爵的“北美回忆录”（1703 年）。拉·洪坦是一位爱冒险的军人，他厌倦了欧洲的生活，因而去和北美印第安人住在一起。是什么原因使欧洲人腐化堕落的呢？

他写道：“那是因为他们有了‘你的’和‘我的’之分，有了法律、审判官和教士……（而且，此外）财产私有制……是欧洲人的社会混乱不安的唯一根源。”（“回忆录”第 8 卷）

卢梭也看过神父狄戴尔特所著：“法兰西人居住的安的列斯群岛纪事”一书（共 2 册，1667 年），他所有的关于加拉伊波人的知识，都是从这个书里获得的。不能肯定，卢梭是否读过拉巴神父的“美洲诸岛的新旅行”（共 6 册，1722 年）。但是他读过拉·宫达明的“南美旅行谈”（1745 年），也看过“奉王命至厄瓜多尔旅行日志”（1751 年）。他对于“旅行纪事彙编”（1746—1770 年）上的材料采用得特别多，这部庞大的彙编是在普勒弗斯特

十六、十七世纪中的许多诗人还采用过这种题材。

关于这一问题，参看恩格斯：“家庭、私有制和国家的起源”，人民出版社 1954 年版。

神父主持下出版的。卢梭在本论文发表以后，还继续不断地在读这部彙编。这一点，在 1782 年版的“论不平等”本里就可以得到证明，因为在这一版本里，卢梭又引用了一些新的参考材料，例如西班牙人柯勒阿的记述，这一记述是于 1757 年才在普勒弗斯特所主编的这部彙编里发表出来的。

但卢梭最常阅读的是毕丰的著作。毕丰是那个时代科学方面的最大的权威。卢梭曾读过毕丰的“土地原理”和“关于人的博物学”（1749 年），他读过“四足兽”的前几卷。在本书的作者附注里，差不多所有关于人和兽的解剖学上各种问题的探讨，都是受了毕丰的影响。特别是毕丰“关于人的博物学”一书中“人种的变异”一章，使他最感兴趣，而这一章是根据旅行家们的许许多多记述写成的。最后，我还要附加一句，关于人的善良天性那种乌托邦式的描写，在十八世纪中是很多的。在菲内龙写的：“德勒马克”里，就已经可以读到这一种描写。德勒马克这部小说，描写的是贝底格人民富有诗意的生活，他们不知私有财产为何物，但他们却享受着自由的乐趣（第 7 卷末尾）。卢梭是非常尊重菲内龙的，因为他熟悉菲内龙的作品。

例如“波斯人信札”中的“穴居人”，“赣第德”中的爱尔多拉多国等。

“论文”的意义

但是这一切都不足以说明这篇论文的内容。卢梭很有系统地看过许多书。透过他这一论文的每一个句子，都可以看到他对其他作家的一些回忆，卢梭就在这些回忆中展开思想活动。他天才的特色之一就是在运用思想的时候总是针对着某一个人。他引用洛克的话，是用来反驳霍布斯；反过来说，他引用霍布斯的话，也许是用来反驳洛克。所以我们可以找出许多可以互相对照的理论，在我们所加的注里曾经指出了一些。但如果认为卢梭是在剽窃别人的著作，那是极端荒谬的。他在别处找到的所有的材料，都重新加以思考，把这些材料融会贯通变成自己的东西，终于完成了一部辩证法的杰作。这里有必要引证一大段恩格斯说过的话。恩格斯指出：“论不平等”和狄德罗的“拉摩的侄儿”是十八世纪中辩证法的杰作（“反杜林论”，法文译本52页），后来，恩格斯又把这个观念加以申述（同上书169页）：“……甚至卢梭的平等说……如没有黑格尔的否定的否定尽接生婆之劳，恐也不能建立起来——而这还是黑格尔诞生之前二十多年的事。

卢梭的学说远没有因这种作用而觉得可耻，它在自己最初的阐述中，可说是精采地显示了自己的辩证的起源。人在自然的未开化的状态中是平等的。由于卢梭已把语言的产生看成是对自然状态的歪曲，所以他有充分的理由把同一物种范围内动物的平等也加到动物——人的身上，……

可是这些彼此平等的动物——人与其他动物相较有一种特长，即具有趋于完善和往前发展的能力，而这种能力也就成了不平等的原因。这样，卢梭就看到了不平等的产生是进步。可是这种进步包含着对抗，它同时又是退步。

‘后来的一切进步（指脱离自然状态而言）只是个人完善化方向上的表面的进步，而实际上它们引向人类的没落。……冶金术和农业这两种技术的发明，引起了这一巨大的变革’。（把原始森林变为耕地，但同时由于私有制的确立而产生了贫困和奴隶。）

‘使人文明起来，而使人类没落下去的东西，在诗人看来是金和银，而在哲学家看来是铁和谷物’。

“文明向前进一步，不平等也就向前进一步。随文明一起产生的社会为自己建立的各种机构，转变为同它们原来的使命相反的机构。

‘人民之所以要有首领，乃是为了保卫自己的自由，而不是为了使自己受奴役，这是无可争辩的事实，同时也是全部政治法的基本准则’。

“可是这些首领必然地成为人尺的压迫者，而且他们把压迫加重到这样的地步，使得达到极端的的不平等又重斩向自己的对立面转变，成为平等的原因；在专制暴君之前大家都是平等的，就是说大家都等于零。

‘这里是不平等的顶点，这是封闭一个圆圈的终极点，它和我们所由之

我们举出一个实例，来说明明只采用所谓“溯源法”，会得出什么样的结果。在一部专门研究而且赞扬卢梭的巨著（申兹著“有关卢梭著作研究工作的现状”1941年）的结论中，竟可以读到（第388页）这样令人惊异的话：“读了前面那些篇页以后，我们可以得出结论，认为卢梭是革新家的那种观念，现在已经完全过了时了。”我们倒愿意把自己列为头脑中具有这种过了时的观念的人。

见本书第120—121页。

见本书第121页。

见本书第132页。

出发的起点相遇。在这里一切个人之所以是平等的，正是因为他们都等于零，臣民除了君主的意志以外没有别的法律’。

“但是专制君主只在他还能使用暴力的时候，才是主子，因此：‘当他被驱逐的时候，他是不能抱怨暴力的……暴力支持他：暴力也推翻他。一切事物都是这样按照自然的顺序进行着’。

“这样不平等又重新转变为平等，可是不是转变为没有语言的原始人的古老的自然的平等，而是转变为更高级的社会公约的平等。压迫者被压迫，这是否定的否定。

“所以，我们在卢梭的书上，不但已经可以看到那种和马克思在‘资本论’中的论述同出一辙的议论，而且还可以看到卢梭所详细叙述的一系列和马克思运用得相同的辩证的说法：本质上对抗的、包含着矛盾的过程，每个极端朝向它的对立面的转化，最后，作为一切的核心否定的否定。因此，虽然在1754年卢梭还不能用‘黑格尔的惯用语’来说话，但无论如何他在黑格尔诞生前二十三年就已经深刻地传染上了黑格尔主义、矛盾的辩证法、逻各斯学说、神学逻辑等等的瘟疫。”

我们要说学院派的批评家们不知道恩格斯的这段文章，恐怕是不会使任何人惊讶的。他们如果读了恩格斯这段文章，至少可以避免很多解释上的错误。例如有一些人，继伏尔泰之后（伏尔泰致卢梭的那封信至少还有文笔简洁而富有风趣的优点）硬说卢梭无保留地颂扬野蛮人的优越性：还有一些人（如申兹著：“卢梭的思想”，1929年版）认为卢梭想象中的自然人完全是关于未来人的一种理想。

卢梭是比这更深刻的。当他的同时代的其他哲学家们，把进步设想为一个连续不断的链条，一种有规则的上升的时候，卢梭却已发现进步本身所具有的对抗性。这并不是由于他比狄德罗那样的人有更大的天才，而是因为他的阶级立场使他比别人更深刻地感觉到在剥削的重压下人民所受的痛苦。

当然，在这篇论文里还有不少值得商榷的地方。他的方法，看来可能很奇特的：为了描写原始野蛮生活，竟独自一人躲到圣日尔曼森林里去思考！这真是抽象的方法！完全脱离实际的乌托邦式的梦想！就是因为这一点，泰纳才把十八世纪思想家们的著作，看作是充满了幻想的东西，认为这种幻想对于引起1789年可怕的天翻地复的骚动应负责任。骤然看来，卢梭这篇论文使泰纳说这样的话，似乎是不无理由的。

事实上，卢梭的方法是和狄德罗曾经说明过的方法相符合的：“我们有三种主要方法：观察自然、思考和实验。”

关于实验，不是本论文研究对象所应讨论的问题。卢梭只是希望科学家们有一天去作这种实验（参看本书第64页）。至于观察，那不过是指旅行家们的记述而言。我们看到卢梭已经大量采用了这类记述。但是，这些记述中的矛盾、缺陷以及不精确之处，使他非常惊讶，他愿意有一些真正的哲学家对“人”作一番认真的研究（参看本书第172—177页）。在此以前，卢梭只

见本书第145页。

见本书第146页。

这一讥讽的词语是针对于杜林而说的。

这几段引文系依照吴黎平译“反杜林论”（人民出版社1956年版第143—144页），但为照顾本书译文统一起见，在个别字句上作了一些调整。——译者注

有满足于商人和传教士们的记述。但是这些人永远不会发现孤独生活的野蛮人（这是不用说的）的，因此卢梭只好依赖于空想。不过我们至少可以肯定他是占有了各种可能得到的参考材料。

卢梭的思考终于使他想象出一个孤独的野蛮人，这显然是完全脱离实际的。没有一个学者现在还怀疑原始人也是始终过着群居的生活。所以卢梭所说的野蛮人只是一个抽象的概念。这个抽象的人实际上还是社会的人，不过卢梭用想象的方法，把社会加于人身上的一切都剥了去。这样，把人说成了是那么适合于原始生活的一种动物，以至人们再不能了解他怎样能够投入社会生活。而且为了阻止人从野蛮状态过渡到社会状态，自然曾安排了种种的障碍，因此，单举一个例子来说，语言的出现，就是不可解释的，而卢梭只能乞灵于神来解释了。

卢梭的论文固然存在着这些弱点，但是我们不应过于苛求，也不必责难卢梭没有能够在马克思以前，发现人和自然的辩证的统一。马克思指出人在改造自然的同时，改造了自己。因此，把人和自然统一起来的乃是社会劳动，乃是生产。卢梭以形而上学的观点把自然和社会对立起来，这不过是因为限于当时思想家们的水平，如果责备他未能成为一个马克思主义者，则未免太天真了。

从另一方面来说，自从卢梭把这第一阶段（即从孤独的野蛮人至最初的人类社会的出现）论述完毕以后，他那曾被恩格斯精彩地加以阐述的辩证天才，便显出来了，我们的全部精神便不知不觉地被卢梭所描绘的人类历史发展的这一略图所吸引，使我们不得一直读到暴君政治的出现为止。因此，这篇论文的第二部分虽然不如第一部分那么著名，被人引证的时候也较少，我们倒觉得第二部分优于第一部分。

但我们也并不否认卢梭创造出这种想象的野蛮人的重大意义。要在这一点上了解卢梭，应该从作为他一贯的中心思想的不平等观念出发。我们可以说卢梭的全部著作都可被理解为一种反对社会不平等的抗辩书，一种不能超出时代的矛盾、而总在这些矛盾中挣扎着的小资产阶级的代表所提出的抗辩书。

卢梭在论述不平等的起源时，揭露出不平等是建立在私有制的出现的唯一基础上；他并认为私有制的出现是一种灾祸。在这一点上，他是和所有对他发生过影响的那些思想家，所有他那一时代的思想家相对立的。在他们之中当然不应该把已经提出共产主义主张的人们包括在内：例如麦斯利哀、摩莱里和马布利等。但是这些人在天才上没有一个是能和卢梭相比的。

这样，卢梭必然会否认私有制起源于自然的那种说法，因而也必然要把自然法学派所盛倡的自然状态的内容重新加以考虑。除霍布斯以外，一切思想家都致力于从自然状态中的人身上，发现社会发展的一切可能性：这样，他们便很轻率地主张社会以及社会的种种制度，特别是私有制，都是从自然中产生出来的。卢梭与此相反，他否定了把私有制看作是自然的、不可避免的事实而具有的不可侵犯性，只把私有制当作一个历史事实。同时他还把理性、情欲、人的一切能力的发展，都当作历史事实。

既然卢梭对自然状态中的人始终保持着这种形而上学的观念，因之，这种自然状态的内容几乎是一无所有了。传统的人类本性中的一切，差不多都

已经归属于历史的范畴。任何一种社会制度，都不能在自然中找到它的基础了。如果人是不幸的，那是由于一些社会的、政治的原因，这些原因和事物的性质毫不相干。那么，如果实行一些新的政治原则，重新缔造人类的幸福是完全可能的。

我们只有这样来观察，才能把“论不平等”一书置于它在卢梭全部著作中应占的地位上。在这篇论文里，我们首先可以看出的是个人主义的激发，不久，继之而来的则是对国家最严格的统治的服从（“社会契约论”）。在卢梭的著作里，无疑地有些矛盾，但是那些矛盾并不是偶然的，矛盾的词句并非毫无关联地出现于这一或那一著作中。这乃是资产阶级思想上的矛盾，资产阶级社会的矛盾。这些矛盾潜伏在卢梭的每一部著作中。由于卢梭深入钻研的结果，他是觉察到这一点的。“社会契约论”便是为求解决这种矛盾的一个动人的然而终归无效的努力。我们可以依照这篇论文的内容把人类历史用这样的略图来说明：一、起初，孤独的野蛮人是一个有局限性、和平而善良的动物；但无所谓幸福，因为幸福需要先有对幸福的观念才能感觉到。

二、最初的人类社会，是人类最幸福的时代（参看本书第 120—121 页），这个时代表现着比自然状态前进了一步，但是人类没落的最初征象也开始显露出来了。

三、“人所形成的人”，私有制的出现。富人为了保护他们的财产，便想借助于每一社会集团里面的一切人们所缔结的契约创造出国家来。但这种契约是骗人的契约。它逐渐地把人引到暴君政治上。本论文的最后几页是作者针对着他那个时代的社会而写的。四、由于这种骗人的契约导致这样的结果，卢梭才想创立一种真正的契约来代替它。根据这一契约每一个人牺牲他的全部自由，以便保存他的全部自由。

由此我们可以看出在“社会契约论”和“论不平等”之间，没有任何矛盾，而前者可以说是后者的引伸。

卢梭的功绩在于他按照辩证的方法描绘了社会历史的轮廓。由于思想的谨严：由于分析的精细和深刻：由于文笔的精彩，由于热情激动的词锋的锐利，他写出了他那个时代的主要权威著作之一。这部杰作直到今天还感动着进步的人们的心，因为我们很少看到其他的书籍曾经同样深刻而雄辩地刻划了马克思所谓精神错乱的状态，也就是建筑在私有制基础上的整个社会中人类精神的贫困。

有关研究卢梭的参考书

如果把凡是关于论述卢梭的书籍都收集起来，足以摆满许多高大的书橱。可是，令人惊奇的是，其中竟没有一本真正好的卢梭传记，总之，没有一本是能和安得列·比利所写的“狄德罗传”或“巴尔扎克传”相比拟的。很多批评家，往往只根据卢梭在他的“忏悔录”里关于他私生活的一些暴露，便把卢梭看作是性情古怪或少年时代生活荒唐的人，而忘掉了他的著作在历史上的伟大作用，这是一种令人遗憾的倾向。

关于研究卢梭的书，我们认为拜纳尔·格罗居森所写的那本 是用法文写的最好的一本。不幸的是，这本书的内容颇为枯燥，里面不过是一些简单的笔记，而且这些笔记因为作者亡故而中断了。但是这本书的作者对卢梭的作品，却有一种深刻的认识，他能从高度的智慧和非常健康的思想解释卢梭的著作。

关于本论文，可以参看：让·莫瑞尔写的“论不平等的渊源”一文（“卢梭年谱”，第5卷，第119—198页）。这篇文章还有参考的价值，但它主要的内容只是罗列了一些琐碎的事实；在所有关于政治学问题上，它则远不如罗伯尔·德拉戴所写的对我们非常有用的一部渊博的著作：“卢梭和他同时代的政治学”（巴黎，1950年）。此外，我们还可以参看在上面引证过的亚当著的“卢梭与狄德罗”一文。

我们所用的本文是依照弗昂审定的版本：“让·雅克·卢梭政治著作集”（两卷集，英国剑桥1915年版）。弗昂审定本论文的本文时，是以三种不同的版本为根据的：1、1755年本；2、都·贝陆编的1782年（著者死后）出版的“卢梭全集”本，这个版本内的本文是曾经卢梭自己修正和补充过的；最后，是1801年本，这个版本大约是根据卢梭自己订正过的抄稿排印出来的。

以上三个版本只在一些细节上有所不同。至于我们所引的“忏悔录”，用的是格罗克劳德版本（绿皮古典丛书，1947年版）。

第戎科学院征文题目：

“人类不平等的起源是什么？
人类的不平等是否为自然法所认可？”

“不应当在变了质的事物里而应当在
合乎自然法则的事物里来观察自然。”

见亚里士多德：“政治学”，第一卷，第二章。

关于附注的说明

我有一个时作时辍的懒惰习惯，所以我写成本论文以后，又添加了一些注解。这些注解，有时离题很远，不适于和本文一齐阅读，因此我把它们放在本文的后面了。在本文里，我尽可能地保持简练。有勇气重读一遍这篇论

格罗居森：“让·雅克·卢梭”，巴黎，伽里马尔出版社。

文的人，一定有兴趣搜寻我未尽的余意，浏览一下注解；其他的人，根本不读这些注解，也没什么妨碍。

献给日内瓦共和国

光荣、伟大、至高无上的执政者们：

我深信只有有道德的公民才能向自己的祖国致以可被接受的敬礼。三十年来，我辛勤工作，以期有资格向你们呈献公开的敬意。现在这个幸运的机会，颇能补足一部分我的努力所未及，因此我相信，在这里我可以但恁鼓舞着我的一片热诚，而不必考虑我是否有这种权利。我既然幸运地生长在你们中间，怎么会只想到自然所赋予人们的平等和人们自己造成的不平等，而不想到有这样一种最高的智慧呢？这种智慧，可以把一个国家里的平等和不平等以最接近自然法则并最有利于社会的方式加以适当的调和，从而既能维护公共秩序又能保障个人幸福。我在研究良知对于一个政府的制度所能提供的最好准则时，看到这些准则都已由你们的政府实行，我是如何地激动！因此，我认为即使我不是生在你们的城市里，也不能不把这幅描绘人类社会的图画呈献给你们，因为我觉得你们是世界各民族中享有政府的种种利益而又最善于防止政府的弊窦的人民。

假如对于出生的地方也可以选择的话，我一定会选择这样一个国家：它的幅员的大小决不超出人们才能所及的范围以外，也就是说能够把它治理得好。在这个国家中，每个人都能胜任他的职务，没有一个人需要把他所负的责任委托给别人。在这样一个国家中，人民彼此都互相认识，邪恶的阴谋，或谦逊的美德，都不能不呈现于公众的眼前并受公众的评断。在那里互相往来，互相认识的良好习惯，将使人们对祖国的热爱与其说是热爱土地，勿宁说是热爱公民。

我情愿生在这样一个国家：在那里主权者和人民只能有唯一的共同利益，因之政治机构的一切活动，永远都只是为了共同的幸福。这只有当人民和主权者是同一的时候才能作到。因此，我愿意生活在一个法度适宜的民主政府之下。

我愿意自由地生活，自由地死去。也就是说，我要这样地服从法律：不

这一篇献词是献给日内瓦国民议会的，就是说献给全体公民的。但是日内瓦共和国的实际权力是操在二十五个委员组成的小型议会手里，这一小型议会猜疑这篇献词别有用心，在“爱弥尔”一书出版后，竟施以报复。

整个这幅日内瓦共和国的图画都是理想化的。在这个时期，卢梭并不知道日内瓦共和国的真实性质。他只是在“爱弥尔”发表以后，才对日内瓦共和国的政府认真地加以研究。那时他改变了看法。我们在“山中通信”第7篇里可以找到他对日内瓦公民的评价：“他们作了专制权力的奴隶，他们毫无保障，仅仅二十五个专制者就可以任意处置他们。统治雅典人的专制者，至少还有三十个人呢。”参看弗昂编：“卢梭政治著作集”，第1卷，第129—130页。

这里已有了批评代议制的萌芽，这种批评，后来在“社会契约论”里（第3卷，第15章）又加以发挥。

卢梭相当不正确地怀疑当时哲学家们具有世界主义的色彩，他认为世界主义是对本国民族的一种轻视。“不要相信这些世界主义者们，他们不屑对自己周围的人尽他们应尽的义务，而只是在书本上去深究人们应尽的义务。这样的哲学家，所以要爱鞑靼外族，乃是为了卸脱爱自己周围的人的责任。”（“爱弥尔”，第1卷）

这里卢梭肯定了人民主权的原則。而且他在写这篇论文以前，老早就表明了他是一个拥护共和的人。在他1750年1月30日给伏尔泰的一封信里已经可以找到这样的话：“尽管你认为我是一个拥护共和的人，你对一个‘拥护共和者’并没有作出正确的判断。我崇拜自由。我也同样地憎恶统治和奴役。”

论是我或任何人都不能摆脱法律的光荣的束缚。这是一种温和而有益的束缚，即使是最骄傲的人，也同样会驯顺地受这种束缚，因为他不是为了受任何其他束缚而生的。

所以我愿意不但国内的任何人都不能自认为居于法律之上，而且国外的任何人也不能迫使这一国家承认他的权威。因为，不管一个国家的政体如何，如果在它管辖范围内有一个人可以不遵守法律，所有其他的人就必然会受这个人的任意支配〔一〕；如果有一个本国人为首领，同时又另有一个外国人为首领，那么无论他们能够作到怎样的分权，既不可能二者都很好地被服从，也不可能把国家治理得好。

我决不想住在一个新成立的共和国里，不管它有多么好的法律。我怕的是政府的组织不合当时的需要，不适合于新的公民，或者公民不适合于新的政府，而使这个国家难免刚一产生便有发生动摇或被灭亡的危险。因为关于自由这一问题，正如富有营养的固体食物成醇酒一样，对那些习惯于这种欣赏的体质强壮的人固然大有补益；但是对于生理上不宜于这种饮食的身体软弱的人，则极不相宜，终于会败坏他们的健康或使他们沉醉。人民一旦习惯于某种主人，就再也不能脱离他。倘若他们企图打破束缚，那就反而会更远地离开自由：因为他们常常会把与自由相对立的那种放荡不羁当作自由，结果他们的革命，差不多总是使他们落到只有加重他们的桎梏的那些煽惑家们的手里。罗马人虽然是一切自由民族的模范，但他们在脱离了塔尔干王朝的压迫时，还没有自治的能力。由于奴隶制以及塔尔干王朝所强迫他们从事的卑贱劳动而丧失了人格的罗马人，起初不过是一群愚民，须以极大的明智加以教养和治理，才能使这些在暴政统治下，精神颓废甚至可以说变成痴呆的人们，逐渐习惯于呼吸健康的自由空气，渐渐获得纯正的风俗和养成英勇的精神：这种纯正的风俗和英勇的精神终于使罗马人成为各民族中最受人尊敬的民族。所以我将寻找一个幸福而安宁的共和国作为我的祖国：这个国家一切陈腐古老的东西，在某种程度上，都已在悠久的岁月中逐渐消失，它所遭受过的种种侵害适足从发扬和巩固居民们的勇敢和对祖国的热爱。这个共和国的公民，由于久已习惯于富于理智的独立自主，他们不仅是自由的，而且不愧是自由的。

我愿意选择这样一个国家作为我的祖国：它幸运地没有强大的力量，因之没有征服他国的野心，同时更幸运地由于它所处的地位也没有被别国征服的恐惧。它是处在许多国家中的一个自由的城市，这些国家不但没有一国有意侵略它，而且每一个国家还注意防止其他的国家来侵略它。总之，它是一个不但不会引起邻邦的野心，而且于必要时还可以合理地指望邻邦的帮助的共和国。因此，处在这样幸运的地位中，我们可以想见这个国家除了它自己本身以外，没有什么可怕的。公民们所从要受军事训练，与其说是由于准备自卫的需要，勿宁说是为了保持尚武的精神和英勇的气概。这种尚武的精神

这里卢梭是在攻击君主专制制度。

具有革命思想的卢梭曾多次表示他个人对革命的疑惧：“当人们于 1737 年拿起了武器的时候，我在日内瓦看到一个父亲和他的儿子都全副武装从同一个层子里走出来；父亲到市政厅去，儿子到市区去，他们明明知道在两小时后，一定会重新相遇，面对面站着，互相残杀起来。这种可怕景象给我的印象是那样深刻，以致我要发誓，假如我能恢复公民权利的话，我决不投入任何内战，并且永远不在国内用武力支持自由，我本人不这样作，也不赞成别人这样作。”（“忏悔录”，第 5 卷，第 145 页）

和英勇的气概，是最适合于自由，最能助长对自由的爱好的。

我将选择一个立法权属于全体公民的国家作为我的祖国：因为有谁比公民自己更了解在怎样条件下，他们才更适于在同一个国家里营共同生活呢？但是我并不赞成象罗马人的那种平民公决，因为在那里，国家的首长和对保卫国家最关怀的人反而不能参与那些往往与国家安全有关的决议，并且由于一种极荒谬的措施，政府官员不能享受一般公民所能享受的权利。

相反地，为了阻止那些谋求私利的和考虑欠周的计划，为了阻止曾使雅典人终归失败的那类危险性的改革，我希望任何人没有任意提出新法律的权利；我希望仅只官员们才有这种权利；我希望那些官员们行使这种权利时，是那么审慎小心；在人民方面，认可这些法律时，是那么慎重，而法律的公布，也是那么郑重其事。这样，在宪法被动摇以前，人们已有足够的时间来确信法律主要是由于有了悠久的历史才变得神圣可敬。我希望人民很快就会鄙弃那些天天都在变更着的法律，人们同时也会鄙弃这样一种人，他们惯于以改良为借口忽视旧日的习惯，由于矫正小的弊端，反而引起更大的弊端。

我特别要逃避一个因下面的情形而必定治理得不好的共和国：那里的人民，相信可以不要政府官员，或者只给这些官民以一种不确定的权力，因而轻率地自行掌管民政和执行法律。从自然状态中直接产生出来的最初的政府的粗糙组织，想必是这样，这点也就是使雅典共和国复亡的政治缺陷之一。

但是我将选择这样一个共和国：那里的人民很满意自己有权批准法律：他们可以根据首长们的提议集体地来决定最重要的公共事务：建立一些受人尊重的法庭：慎重地划分国家的省份和县份；每年选举公民中最能干、最正直的人员来掌管司法和治理国家。在这样的共和国里，政府官员的道德就可以证明人民的贤智，官员与人民可以说是相得益彰。因此，即使偶有不幸的误会搅乱了大家的和睦时，人们就是在盲目和错误中，也都能保持一定的节制，大家依然互相尊敬，共同遵守法律。这就是诚挚而永久和睦的征兆和保证。

光荣、伟大、至高无上的执政们！这就是在我为自己选定的祖国里所要寻求的优点。倘若上帝能在这个国家里再增加一种可爱的环境，赋予它温和的气候、肥沃的土地、和天下最美丽的风景，那末，为了满足我的幸福，我只希望在这幸运的祖国怀抱里，享受以上一切的好处，和同胞们安宁地生活在温暖的社会里，并且依照他们的榜样，和他们仁爱相待，友好相处，并向他们尽道德上应尽的责任，死后留下一个善良、正直和有道德的爱国者的光荣美名。

虽然，由于我时运较差，或者洞达事理过迟，因此不得不在其他国家里，过着一种病态的颓废生活而终此一生，同时又徒然追悔着荒唐的青年时代使我失去的安宁和平静，但是在我心灵中，至少还蕴藏着在我的国家之内未能表示出来的那些感情。我对远方的同胞既然满怀一种温柔的、无私的热情，所以从我心灵深处要向他们致以下面这段言词：“亲爱的同胞们，或者勿宁说是兄弟们，既然血统和法律几乎把我们大家都联系起来，所以最使我感觉愉快的是：我只要一想到你们，就不能不同时想到你们所享受的一切幸福，而你们之中恐怕没有一个人能比我这个失掉了那些幸福的人更感觉到幸福的

卢梭常常强调，要把一个国家管理好，只需要很少的法律。在他看来，法律的繁琐是风俗败坏的象征。他的思想里充满了对古代共和国的回忆，他是通过这些回忆来观察日内瓦共和国的。

可贵。我越想到你们所处的政治和社会的情况，越想不出人类事物的性质使人能有比这更美好的境遇。在所有其他的政府中，只要所讨论的问题，是关于保障国家的最大幸福的时候，一切总是停留在想象的计划上，至多也不过具有某种程度的可能性而已。而你们呢，你们的幸福已经呈现在你们面前，只待你们去享受：如果你们要想成为完全幸福的人，只要能够满足于自己的幸福就够了。你们从武力得来的或收回的，而以勇敢和智慧保持了两世纪的主权，终于完全而普遍地被人承认了。公正的条约规定了你们的疆界；保证了你们的权利；也巩固了你们的安全。你们的宪法是最好的，因为它是出于崇高的理智，而又为可敬的友邦予以保证。你们的国家是安定的，不论战争或侵略者，你们都没有什么可怕的。除了由你们自己制定的，而且是由你们自己选出的正直官员所执行着的明智的法律而外，你们没有别的主人。你们没有富有到那样程度，以至使你们因过度安逸而耗损了精力，使你们沉湎在无聊的舒适享受中而失掉对真正幸福和高尚道德的爱好，你们也没有贫困到那样地步，使你们在自己工业的供应之外，还需要外国的援助。这种珍贵的自由，在大国里，只能以苛重的赋税来维持，而你们为了保持这种自由，几乎是无须付出任何代价的。

“这一共和国，组织得那么合理而又那么完善，为了它的公民们的幸福，为了作其他民族的榜样，但愿它永世长存！这就是今后你们所应有的唯一的愿望，也就是你们所应有的唯一的关怀。此后，你们自己的责任，不是要创造幸福，因为你们的祖先已经给你们创造好了，而是要用善于享受幸福的那种智慧，使幸福永远存在。你们是否能保存自己，取决于你们能否永久团结，能否遵守法律并尊敬执行法律的人。在你们之间，只要还有极小的愤懑或猜疑的根苗，就必须赶快消除它，把它看作是一个祸根，迟早会导致你们的不幸和国家的覆亡。我恳求你们都检查到你们的心灵深处，听取你们良心的隐密声音。你们之中有谁知道世界上还有比你们的执政人员更正直、更英明和更可尊敬的人呢？所有的官员在克己的美德上：在朴素的作风上：在尊重法律上和在和诚恳和蔼的态度上，不都是给你们树立了榜样么？因此，你们要毫无保留地给与这么贤明的官员们以有益的信赖，这种信赖是有理智的人对有德行的人所应当表示的。你们要想到，这些官员是你们选出来的，他们本人就可从证明你们选择的不错：而你们所拥戴出来的人们应得的光荣，也必然会落到你们自己的身上。你们之中没有一个人是那样不聪明，以致不知道这样的道理，即法律的效力和护法者的权威消失的地方，任何人都得不到安全和自由。因此，你们除了热情地满怀信心地根据真正的利益和职责，并为了维护正义去做你们经常应当做的那些事情而外，还有什么其他可考虑的呢？我希望你们永远不要有对于维护宪法说来是罪恶而有害的那种冷漠态度，以致使你们于必要时忽视了你们之中最英明和最热诚的人们的卓见。但是我希望公正、克己的美德和最可尊敬的坚强意志，能继续支配着你们的一切行动，并且能继续由你们自身，向全世界显示出一个英勇而谦逊的、既热爱名誉也热爱自由的民族的榜样。特别要小心的是：永远不要听信那些别有用心曲解和恶毒的言论，因为这些曲解和言论的隐密动机，往往比在这种动机支配下的行动是更险恶的，这就是我最后的忠告。一只机警而忠心的看家犬只在盗匪来临的时候才紧急叫喊起来，于是全家的人便都惊醒并作戒备：但是人们厌恶那些不断扰乱公共安宁、好狂吠的狗，它们的接连而不适时的警报，会使人们在必要的时候，反而不再听信了。”

你们，光荣伟大的执政们，自由人民的尊贵可敬的官员们，请准许我专诚向你们献上我的敬意和忠心。如果世界上有一种地位，能使处于这种地位的人们获得荣耀，毫无疑问，它是才能和德行所造成的，而你们确是当之无愧，于是你们的公民才把你们选拔到那种地位上去。他们自己的功绩使得你们的功绩更加光辉灿烂；而且，因为你们是由能够领导别人的人们选举出来领导他们自己的，所以我认为你们高于其他官员，正如同一个自由民族，特别是你们很荣幸地领导的这个自由民族，在智慧和理性上都高于其他各国的平民一样。

请准许我引证一个事例，这一事例给我留下了最好的印象，它经常浮现在我的心中。我一想起赐给了我生命的那位有道德的公民的音容，一种最甜蜜的情感便油然而生。他在我幼年时代，常常教导我应当尊敬你们。我好象还在看见他，依靠他的双手来维持生活，用最崇高的真理滋养他的心灵。现在我眼前还有这样的影子：塔西佗、普鲁达克和格老秀斯的著作和这位公民的职业上的各种用具杂陈在他的面前。我仿佛还看见他那亲爱的儿子在他身旁领受着最慈祥的父亲的良好教育，可惜这个儿子从他父亲的教育中并没有得到什么效果。不过尽管我在荒唐的青年时代误入了歧途，使我在一个时期内忘记了那么明智的教训，但是我很幸运地终于体会到：不论一个人怎样倾向于邪恶，一颗慈爱的心给予他的教育，是不会永远对他不起作用的。

光荣伟大的执政们，在你们领导的国家里出生的公民，甚至于普通居民就是这个样子。他们都是有学识的和通晓事理的人，而在别的国家里，人们则称这样的人为工人和平民，对于他们总抱着一种十分鄙视和十分错误的观念。我很愉快地承认，我的父亲在全国公民中并不是一个杰出的人物，他只不过和一般人一样。但是，就象他那样的为人，随便在什么地方，大家都喜欢接近他，并且和他结交，即使那些最高尚的人士和他来往也会得到益处。这不是我应该说的，同时，邀天之幸，也无须我对你们说，象具有他那样品质的人们，应当受到你们何等的尊重。他们在所受的教育方面，在自然的权利方面，以及由于他们的出身而具有的权利方面，同你们都是平等的：只是由于他们的意愿，由于对你们的功绩所应有的并已表示出的敬爱，他们才居于你们之下：但是，他们这样敬爱你们，你们对他们当然也会有一种感激的心情。我很高兴地了解到：你们对待他们，是从何等谦恭和蔼的态度缓和了法律执行者应有的严峻；对于他们所应向你们表示的服从和尊敬，你们是以何等重视和关怀来回报他们。你们这种十分公正而明智的行为，足以使人渐渐忘却那些应该忘记而永远不再发生的不幸事件；正因为你们的行为如此贤明合理，所以这个公正的、慷慨的民族以履行自己的义务为快乐，很自然地乐于尊敬你们，而最热心维护自己的权利的人，也就是最能尊重你们的权利的人。

文明社会的首长们喜爱社会上的荣誉和幸福，这是不足为奇的，但是那些把自己看作是一个更神圣、更崇高的祖国的官员，或者更确切地说，把自己看作是这个祖国的主人的人们，对于养活着他们的人世上的祖国却也表示

实际上，卢梭的父亲很快地就放弃了对卢梭的教养之责。

这里已经显出这篇献词的深刻意义。卢梭的共和国的理想就是由于他对当时他在法国所见到的一切深为不满而形成的。的确在旧制度下的法国，人们对平民是有一种“十分鄙视和十分错误的观念”的。

某种热爱，这对人类灵魂的静谧来说，未免是分外之事。但是我很愉快她能够指出一个有利于我们的少见的例外，并且能够把那些为法律所认可的神圣教义的热诚的受托者，那些可尊敬的人类灵魂的教士，列入我们最优秀的公民的行列之中：他们不但能用他们生动而文雅的口才把福音书中的格言传入人心，而且自己还永远是首先以身作则遵奉这些格言的人！大家都知道说教的伟大艺术，在日内瓦研究得何等成功。但是，因为人们久已看惯了言行上的不一致，所以很少有人知道在我们这里所有的教士们是多未普遍地具有基督教精神、圣洁的品德以及严格要求自己而宽厚待人的优良作风。或许只有日内瓦这个城市树立了宗教团体和文人之间如此紧密团结的榜样：我把国家永享太平的希望大部分寄托在教士们所具有的人所公认的智慧 and 克己的精神上，寄托在他们对祖国的繁荣所抱的热诚上。我以一种掺杂着惊异和尊敬的愉快心情指出：他们多么憎恶那些在历史上屡见不鲜的表面上尊奉圣教，实际上却极为残酷的人们的可怕信条，这些人往往借口维护所谓上帝的权利，其实就是维护他们自己的利益，希望自己的血永远受到尊重，而对人类的血则毫不吝惜。

我又怎能忘记在共和国里占人口半数的可贵的妇女们呢？是她们给男人以幸福，是她们的温柔和智慧保持着共和国的安宁和善良风俗。可爱而有德行的女同胞们，你们女性的命运将永远支配着我们男性的命运。当你们只是为了国家的光荣和公共幸福才运用你们在家庭中所特有的纯洁威权的时候，我们是多么幸运啊！在斯巴达，妇女曾占优越地位；同样，你们也有资格在日内瓦占着优越地位。什么样粗野男子能够抵抗从一位温柔的妻子口中发出的充满了美德和理智的声音呢？看见了你们那简单而朴素的装饰，这种由于从你们本身的风采而获得了光辉的、似乎是最有利于美的装饰，有谁不鄙视无聊的奢华呢？你们的责任是：要用你们那霭然可亲的、纯洁的威力和善于诱导的聪明，来保持人们对国家法律的热爱以及同胞之间的和睦；要用幸福的婚姻使那些不和的家庭重归于好；特别是要用你们易于使人听从的和霭的教导和你们那种谦逊优雅的谈吐，来改正我们的青年们可能在别国沾染的恶习。他们在那些国家里，没有学到他们可以从其中获益的许多有用的东西；除去在道德堕落的女人丛中学来的轻佻语调和可笑的态度之外，他们从那些国家里仅仅带回了一种对于所谓荣华富贵的赞赏，其实这种荣华富贵，只不过是奴隶身份微不足道的补偿，与崇高的自由永远是不相称的。因此，希望你们永远象现在一样，作一个善良风俗坚贞的守卫者，人类和平的良好纽带；为了国民的职责和道德，继续行使你们那些基于良知和自然的权利吧。

我把对公民们的共同幸福和共和国的荣誉所抱的希望寄托在以上种种保

在“社会契约论”（第4卷，第8章）里，卢梭阐述了这里所提出的真正基督教精神和爱国主义相矛盾的观念：“基督教是一种纯精神的宗教，它只关心天上的事情；教士们的祖国不在这个世界上。固然他们也尽他们的义务，但对所收成效的好坏，则毫不关心。只要他们对自己的行为没有什么可责备的，人世上的一切或好或坏，对他们没什么关系。假如国家富强，他们几乎不敢分享公共的幸福，他们也不愿以国家的强盛来自豪；假如国家衰微，他们则求福于降祸于人民的上帝。”卢梭在这里却把日内瓦的教士们看作是例外。

这句话是对天主教会的讽刺。

这里卢梭采取了与伏尔泰及百科全书派同样坚决的态度反对宗教狂热病的罪行，特别是迫害异教徒的宗教裁判所的罪行。

证上，并没被事实所否定，我是很引以为荣的。我认为共和国尽管有这些优点，也不会发出使大多数人的眼睛为之眩惑的那种光辉；爱好这种光辉是很无谓而且也是很不幸的，这种爱好乃是幸福和自由的死敌。让轻浮的青年到别处去追求无限度的欢乐和长远的懊悔吧！让所谓有高尚趣味的人到别处去叹赏宏伟的府第、华美的车辆、高贵的陈设、富丽堂皇的排场以及一切骄奢淫佚的享受吧！在日内瓦只有平凡的人，但是，能见到这些平凡的人，这件事本身就具有莫大的价值；急于想看到日内瓦公民的人们，和那些羡慕其余一切事物的人们相比，是毫无逊色的。

光荣伟大、至高无上的执政们，我对你们的共同幸福寄予莫大的关怀，希望你们大家都惠然接受我这种最恭敬的表示。如果不幸我因内心过度兴奋，态度未免有些冒昧的话，我恳求你们原谅我的过失，恳求你们念及一个爱国者的真实情感、一个热心人应有的忠诚而宥恕我，因为我除了看到你们大家都幸福因而也感到幸福而外，再不设想自己还会有什么更大的幸福。

光荣伟大、至高无上的执政们，我谨向你们表示最崇高的敬意！

你们的最谦逊、最恭顺的仆人和同国的公民，让·雅

克·卢梭。

1754年6月12日于商贝里。

从文学的观点上看，这篇献词，不是卢梭的最好的作品。文笔并不流畅。卢梭没有象伏尔泰那样的写应酬文章的艺术；卢梭自己也完全意识到这一点。

序

我觉得人类的各种知识中最有用而又最不完备的，就是关于“人”的知识〔二〕。我敢说，戴尔菲城 神庙里唯一碑铭上的那句箴言 的意义，比伦理学家们的一切巨著都更为重要、更为深奥。因此，我把这篇论文的题目，看作是哲学上所能提出的最耐人寻味的问题之一。但是不幸得很，对我们说来，这也是哲学家所能解决的最棘手的问题之一。因为，如果我们不从认识人类本身开始，怎么能够认识人与人之间不平等的起源呢？因时间的推移和事物的递嬗应使人类的原来体质发生了一些变化，我们若不通过这些变化，怎么能够看出最初由自然形成的人究竟是什么样子呢？我们又怎么能把人的本身所固有的一切，和因环境与人的进步使他的原始状态有所添加或有所改变的部分区别开来呢？正如格洛巨斯 石象，由于时间、海洋和暴风雨的侵蚀，现在已经变得不象一位天神，而象一只凶残的野兽一样，人类在社会的环境中，由于继续发生的千百种原因；由于获得了无数的知识和谬见；由于身体组织上所发生的变化；由于情欲的不断激荡等等，它的灵魂已经变了质，甚至可以说灵魂的样子，早已改变到几乎不可认识的程度。我们现在再也看不到一个始终依照确定不移的本性而行动的人；再也看不到他的创造者曾经赋予他的那种崇高而庄严的淳朴，而所看到的只是自以为合理的情欲与处于错乱状态中的智慧的畸形对立。

最不幸的是：人类所有的进步，不断地使人类和它的原始状态背道而驰，我们越积累新的知识，便越失掉获得最重要的知识的途径。这样，在某种意义上说，正因为我们努力研究人类，反而变得更不能认识人类了。

不难看出，我们应该在人类体质连续的变化中，来寻求区分人们的各种差别的最初根源。大家都承认，人与人之间本来都是平等的，正如各种不同的生理上的原因使某些种类动物产生我们现在还能观察到的种种变型之前，凡属同一种类的动物都是平等的一样。不管那些最初的变化是怎么产生的，我们总不能设想这些变化使人类中所有的个体同时同样地变了质。实际上是有一个人完善化了或者变坏了，他俩并获得了一些不属于原来天性的，好的或坏的性质，而另一些人则比较长期的停留在他们的原始状态。这就是人与人之间不平等的起源。不过这样笼统地指出，比较容易，但要确切地说明其中真正的原因就有些困难了。

因此，我希望读者不要以为我敢自诩已经发现了我觉得很难发现的东西，我不过开始进行了一些推理，大胆地作出了一些猜测；这与其说是希望解决问题，勿宁说是想把问题加以明确，和使问题恢复真正的面目。别的人也许很容易地在这条路上走得更远些，虽然任何人都不容易达到终点。因为，如果我们要从人类现有的性质中辨别出哪些是原始的、哪些是人为的，同时

戴尔菲系古希腊名城之一，城内有亚波罗庙。——译者注

那句箴言是：“你要认识你自己”。

格洛巨斯系海神名。柏拉图（共和国，第10卷，第611节）曾把人类灵魂比作格洛巨斯，灵魂与肉体结合以后，完全改变了面目，以致人们再也认不出它的不朽的本质来了。我们可以看出，卢梭在这里援引这个比喻，赋予了灵魂完全另外一种意义。

卢梭在肯定人与人之间天然平等的时候，他避免当时人云亦云的说法。实际上自然法学派的学者们在这一点上，意见是一致的。

还要认清楚现在已不复存在、过去也许从来没有存在过、将来也许永远不会存在的一种状态（我们必须对这种状态具有正确的观念，才能很好地判断人类现在的状态），这不是一项轻而易举的工作。要想正确指出为了能在这一主题上作出一些切实可行的研究首先应当注意之点，还须具有一种我们所想象不到的高深哲学。如果有谁能很好地解答下面的问题，我便觉得他配称为当代的亚里士多德和普林尼：为了达到认识自然人的目的，心须作什么样的实验呢？而在社会中，要用什么样的方法作这些实验呢？我决不是要解答这些问题，但我相信对上述主题已经作了一番深思，因此敢于事先回答说：即便是最大的哲学家，也不见得会指导这种实验；即便是最强有力的执政者也不能进行这种实验。我们如果期待着他们双方共同协作，尤其是期待他们双方为了达到成功，肯以坚忍的精神，或者说从无穷的智慧和必要的善意共同协作，那是很不合理的。

这些研究是如此难作，所以人们直到现在还很少考虑过，但这种研究毕竟是解决我们对于人类社会真正基础的认识上无数困难的唯一方法。自然法的真正的定义之所以难于确定而且模糊不清，就是因为我们不认识人的本性的缘故。布尔拉马基说过：法的观念，尤其是自然法的观念，显然就是关于人的本性的观念。他继续说道：所以正应该由人的本性、由人的体质、由人的状态来阐述这门科学的原理。

论述过这个重要问题的许多学者，很少有一致的意见。当我们注意到这一点的时候，不能不感到惊讶。在最有权威的学者中，我们几乎找不到两个人在这上面的意见是相同的。古代的那些哲学家们更不必谈了，他们好象竭力要在最基本的原理上相互反对。罗马的法学家们竟使人类和其他一切动物都毫无区别地服从于同一的自然法，出为，他们宁可把自然法则这一名词，理解为自然加于其自身的法则，而不是自然所规定的法则。或者更确切地说，这些法学家们是从特殊的意义来理解法则这一名词，所以他们在这种场合，似乎是只用法则这一名词来表现自然在所有的赋有生命的存在物之间，为了它们的共同保存而建立的一般关系。现代的法学家们则把法则这一名词，只理解为对具有灵性的存在物，也就是说对具有智慧和自由意志，而且在他与其他存在物的关系中最被重视的那种存在物所制定的一种规则，因此他们认为自然法的适用范围，只限于唯一赋有理性的动物，也就是说只限于人。但是，当法学家们给这种法则下定义的时候，则各有不同的说法，他们都把这种法则建立身的法则，而不是自然所规定的法则。或者更确切地说，这些法学家们是从特殊的意义来理解法则这一名词，所以他们在这种场合，似乎是只用法则这一名词来表现自然在所有的赋有生命的存在物之间，为了它们的共同保存而建立的一般关系。现代的法学家们则把法则这一名词，只理解为对具有灵性的存在物，也就是说对具有智慧和自由意志，而且在他与其他存在物的

关系中最被重视的那种存在物所制定的一种规则，因此他们认为自然法的适用范围，只限于唯一赋有理性的动物，也就是说只限于人。但是，当法学家们给这种法则下定义的时候，则各有不同的说法，他们都把这种法则建立在正当的情况下，当他自身的保存受到威胁时，才不得不先爱护自己。用这个方法，我们也可以结束关于禽兽是否也属于自然法范围这一久已存在的问题的争论；因为很明显，禽兽没有智慧和自由意志，它们是不能认识这个法则的。但是，因为它们也具有天赋的感性，在某些方面，也和我们所具有的天性一样，所以我们认为它们也应当受自然法支配，人类对于它们也应担负某种义务。实际上，我所以不应当伤害我的同类，这似乎并不是因为他是一个有理性的生物，而是因为他是一个有感觉的生物。这种性质，既然是人与禽兽所共有的，至少应当给予禽兽一种权利，即在对人毫无益处的情况下，人不应当虐待禽兽。

在精神上的不平等的起源上，在政治组织的真实基础和组织成员相互间的权利上，以及千百种其他与此相类似、既重要而又未经加以阐明的问题上，都是呈现着无数困难的；这种对原始人、对原始人的真实需要以及他的义务的基本原理的研究，同时也是解决那些困难的唯一好方法。

如果我们用一种冷静的、客观的眼光来看人类社会的话，它首先显示出来的似乎只是强者的暴力和弱者的受压迫；于是我们的心灵对某一部分人的冷酷无情愤懑不平，而对另一部分人的愚昧无知则不免表示惋惜。并且，因为在人类社会上，再也没有比被人称为强弱贫富的那些外部关系更不稳定的了，这些关系往往是由于机缘而不是由于智慧产生的，所以人类的各种制度，骤然一看，好象是奠基在流动的沙滩上的一种建筑物。我们只有对这些制度仔细地加以研究；只有去掉这种建筑物周围的灰尘和砂砾，才能见到这一建筑底层的不可动摇的根基，才能学会尊重这一建筑物的基础。但是，如果对人类，对人类的天然能力，以及这些能力继续不断的发展没有认真的研究，我们就永远不能作出这样的区别，也决不能在现今一切事物的构成中，把哪些是神的意志所创造的东西，哪些是人类的艺术所创造的东西分别开来。因此，由我着手研究的这一重要问题所引起的对政治和伦理的探讨，从各方面来看，都是有用的；我所推测的各种政体的历史，对人来说，在各方面也是一个非常有益的借镜。当我们考虑到，如果任我们自然发展，我们将会变成什么样子，我们就应当学习为这样一个人祝福：他在以造福人群的手修正了我们的种种制度并给予这些制度以一个不可动摇的基础的时候，就已经预防了从这些制度中可能产生出来的种种混乱，并从一些看来是给我们以无限苦难的方法中，创造出我们的幸福。

神曾命令你作什么样的人？

你现在在人类中占着什么样的位置？

对此你应当有所领悟。

这是卢梭全部思想的出发点。

这样的措词，并不是由于卢梭的小心谨慎。在卢梭的著作中，神的意志是出自然表达出来的。

见拜尔讽刺诗， . . . 71。

本 论

我要论述的是人，而我所研究的问题启示我应当向人们来论述，我想，害怕发扬真理的人，是不会提出这类问题的。所以，我不揣冒昧，在给我以鼓舞的贤达者们面前，为人类辩护。如果我不辜负这个论题和各位评判员的话，我将会感到满意。

我认为在人类中有两种不平等：一种，我把它叫作自然的或生理上的不平等，因为它是基于自然，由年龄、健康、体力以及智慧或心灵的性质的不同而产生的；另一种可以称为精神上的或政治上的不平等，因为它是起因于一种协议，由于人们的同意而设定的，或者至少是它的存在为大家所认可的。第二种不平等包括某一些人由于损害别人而得以享受的各种特权，譬如：比别人更富足、更光荣、更有权势，或者甚至叫别人服从他们。

我们不必问什么是自然的不平等的根源，因为在这几个字的字义里面，已包含了这一问题的答案。我们更不必追问在这两种不平等之间，有没有实质上的联系。因为换句话说，这就等于问所有发号施令的人是否一定优于服从命令的人，在同样的人们之中，他们的体力或智力，才能或品德是否总和他们的权势或财富相称。这样的问题，向奴隶们提出并让他们的主人听他们讨论，也许是好的，但不适于提供有理性的、自由的、追求真理的人去研究。

那么这篇论文里所要论述的究竟是什么？是要指出在事物的演进中，在什么样的一个时机权利代替了暴力，自然服从了法律，是要说明到底由于什么样的一系列的奇迹，才使强者能够决意为弱者服务，人民能够决意牺牲实际幸福，来换取一种空想的安宁。

研究过社会基础的哲学家们，都认为有追溯到自然状态的必要，但是没有一个人曾经追溯到这种状态。有些人毫不犹豫地设想，在自然状态中的人，已有正义和非正义的观念，但他们却没有指出在自然状态中的人何从会有这种观念，甚至也没有说明这种观念对他有什么用处。另外有一些人谈到自然权利，即每个人所具有的保存属于自己的东西的权利，但却没有阐明他们对于属于一词的理解。再有一些人首先赋予强者以统治弱者的权力，因而就认为政府是由此产生的，但他们根本没有想到在人类脑筋里能够存在权力和政府等名词的意义从前，需要经过多么长的一段时间。总之，所有这些人不断地在讲人类的需要、贪婪、压迫、欲望和骄傲的时候，其实是把从社会里得来的一些观念，搬到自然状态上去了；他们论述的是野蛮人，而描绘的却是文明人。甚至在现代多数学者的头脑中，对自然状态的存在从未发生过疑问，可是一读圣经，便明了第一个人已经直接从上帝那里接受了智慧和驯诫，他本身就不曾处于自然状态；而且如果我们象每个信奉基督教的哲学家那样相信摩西著述的话，便必须承认，人们即在洪水之前，也不曾处于纯粹的自然状态，除非他们因某种非常事故重新堕入其中则又当别论。否认这种说法的奇说异论是很难维护并且也是完全不能证实的。

所以从我们首先要一切事实撇开，因为这些事实是与我所研究的问题毫不相干的。不应当把我们在在这个主题上所能着手进行的一些研究认为是历史真象，而只应认为是一些假定的和有条件的推理。这些推理与其说是适于说明事物的真实来源，不如说是适于阐明事物的性质，正好象我们的物理学家，每天对宇宙形成所作的那些推理一样。宗教让我们相信：上帝自己刚把人类创造出来，就立刻使人摆脱了自然状态，他们是不平等的，因为上帝愿意他

们那样。但是宗教并未禁止我们只根据人和他周围存在物的性质，来猜测一下，倘若让人类自然发展的话，究竟会变成什么样子。这就是人们所要求于我的；也就是我自己想要在这篇论文里加以研究的。

由于我的主题涉及整个人类，所以我尽量采用一种适宜于各国人的语言；或者不如说撇开时间和地点，只想着在听我讲话的那些人，并假定我是在古代雅典的学园里，背诵老师留给的课业，评判员是柏拉图和克塞诺克拉特那样的人，听众就是整个人类。

啊！人啊，不论你是什么地方人，不论你的意见如何，请听吧！

这是你的历史，我自信我曾经读过它；但不是在你的那些喜欢撒谎的同类所写的书籍里读的，而是在永不撒谎的大自然里读的。出于自然的一切都是真的；只有我于无意中掺入的我自己的东西，可能是假的。我所要谈的时代已经很遥远了，你已经改变了原来的状态，而且改变得多么大呀！我所要给你描述的，可以说是你这一种类的生活。这种描写是根据你所禀赋的性质，而这种性质可能已为你所受的教育和所沾染的习惯所败坏，不过尚未完全毁掉而已。我觉得有这样一个时代，个人会愿意停留在那里：你将会追寻你愿意整个人类在那里停留的那个时代。你不满意你的现状，由于种种原因预示着你的不幸的后裔将会感到更大的不满，所以你或许愿意能够倒退。这种感情无异于对你的始祖的颂扬：对你的同时代人的批评；而且也会使不幸生在你以后的人感到震惊。

第一部分

为了正确地判断人的自然状态，必须从人的起源来观察人类，也可以说必须从人的最初胚胎的时期来研究人类。这尽管是一种很重要的方法，但我并不想通过人的连续不断的发展来探衬人的构造。因此，我不准备探讨在动物的体系中人是怎样从他最初的样子，终于变成了现在的样子。我不想去研究，是否真地象亚里士多德所想的，今天人的长指甲最初不过是弯曲着的爪子；是否在原始状态中，人也象熊一样，周身是毛；以及是否最初的人由于用四足行走〔三〕，他的视线总望向地面，只能望到几步远，因而就决定了他的观念的性质，同时也决定了他的观念的范围。我在这些问题上，只能作一些几乎近于想象的笼统的猜测。比较解剖学现时还没有多大的进步，博物学家的观察也还不十分确切，因而不能以此为依据来建立一个健全的理论基础。这样，如果我不借助于有关这方面的超自然的知识，也不去注意人类因为将四肢用于新的用途和食用新的食物而在内部和外部构造上必然会发生的那些变化，我将要推定人自原始时期以来，他的构造就和我今天所见的一样：都用二足行走，都象我们一样使用双手作事，目光射向整个大自然，并用眼睛观测广大无边的天空。

如果把这样构成的一种生物，剥去了他所能禀受的一切超自然的天赋，剥去了他仅因长期进步才能获得的一切人为的能力，也就是说，如果只观察他刚从自然中生长出来时的样子，那末，我便可以看到人这种动物，并不如某些动物强壮，也不如另一些动物敏捷，但总起来说，他的构造却比一切动物都要完善。我看到他在橡树下饱餐，在随便遇到的一条河沟里饮水，在供给他食物的树下找到睡觉的地方，于是他的需要便完全满足了。

如果天然肥沃的大地〔四〕照原始状态那样存在着，复盖着大地的无边森林不曾受到任何刀斧的砍伐，那么，这样的大地到处都会供给各种动物以食物仓库和避难所。分散于各种动物之中的人们，观察了而且模拟了它们的技巧，因而逐渐具有了禽兽的本能。此外，人还有这样一个优点：各种禽兽只有它自己所固有的本能，人本身也许没有任何一种固有的本能，但却能逐渐取得各种禽兽的本能，同样地，其他动物分别享受的种种食料大部分也可以作为人的食物〔五〕，因此人比其他任何一种动物都更容易觅取食物。

人们因为从幼年时期就习惯于气候的不正常以及季节的酷暑和严寒，因为在日常生活的锻炼中获得了耐劳的习惯，同时为了保卫自己的生命和猎获物又不得不裸体地、赤手空拳地去对抗其他猛兽，或者为了躲避猛兽而不得不迅速逃跑，所以，人便养成了一种强壮的、几乎不会变坏的体质。儿童一出世就承继了父母的优良体质，并且用养成这种体质的同样锻炼来加强自己的体质，这样便获得了人类可能获得的全部精力。自然对待他们，恰如斯巴达的法律对待公民的儿童一样，它使那些生来体格健全的幼儿变成强壮有力的人，而使其余的天亡。这是和我们的社会不同的，在我们的社会里，国家使幼儿成为父母的负担，因而在幼儿未出生以前，就不分优劣地把他们置之

这里卢梭避免根据进化的假定来发挥他的论点。在这一点上，狄德罗是比卢梭更大胆的。参看“对自然的解释”，十二（“狄德罗选集”，人民古典丛书本，第2卷，第45—47页）。

卢梭并不隐蔽他的描述的直觉性。

这里透露出天然淘汰的理论。

于死地了。

野蛮人的身体，是他自己所认识的唯一工具，他把身体用于各种不同的用途，我们由于缺乏锻炼，已不能象他那样使用自己的身体了。因为我们有技巧，所以我们已经没有野蛮人因实际需要而养成的那种体力和敏捷。假如已经有了斧头，他还能用手腕去折断那么粗大的树枝吗？假如已经有了投石器，他还能那么有力地用手投掷石头吗？假如已经有了梯子，他还能那么轻捷地攀援树木吗？假如已经有了马，他还能跑得那么快吗？如果一个文明人有充分时间把这一切工具收集在自己身旁，毫无疑问，他会很容易地战胜野蛮人。但是，如果你有心观看一个更不势均力敌的战斗，使这两种人赤身露体赤手空拳地较量一番，你马上就会承认：具有随时可以使用的一切力量的、永远在准备着应付任何事故的、也可以说本身自始至终就具备了一切的那一个人，占着何等的优势〔六〕。

霍布斯认为人类天生是大胆的，只想进行攻击和战斗。另一位著名的哲学家的想法则恰恰相反，这位哲学家认为（康贝尔兰德和普芬道夫也同样地断言说）没有比在自然状态中的人更胆小的了，他一听到轻微声音或望到微小动作就吓得发抖并准备逃跑。这种情形对于他所不认识的事物来说，可能是真实的，我也决不怀疑，当任何一种新奇景象出现在他眼前，而他不能分辨这种景象到底对他本身有益或有害，也不能把他自己的力量和他要冒的危险加以比较时，他会被吓倒的。但这种情形在自然状态中，毕竟是很少见的。在自然状态中，一切事物都按照单调的方式进行着，而且大地上还轻易不会发生由于聚居人民的情欲和任意行动而引起的那种突然的、继续不断的变化。可是，分散地生活在野兽中间的野蛮人，很早就和野兽进行过搏斗。因此，他很快就同野兽作了比较，当他逐渐感觉到他在机巧方面胜过野兽的程度，远远超过野兽在力量方面胜过他的时候，他就知道不必再惧怕野兽了。如果让一只熊或一只狼去和一个粗壮、敏捷、勇敢（所有的野蛮人都是这样）而用石头和棍子武装起来的野蛮人搏斗，你将会看出，至少是双方都有生命的危险，而且经过许多次这样的试验之后，素来不爱相互攻击的野兽，也不太愿意对人进行攻击，因为它们终于会发现人和它们是同样的凶猛。至于有些动物，它们在力量方面胜过人的程度，确实超过人在机巧方面胜过它们的程度；那么，人在它们面前，就同其他比较弱小的动物处于相似的情况，而那些比较弱小的动物并未因此不能继续生存下去。而且人还有一个优点，即：奔跑起来人和其他动物同样敏捷，并且可以在树上找到一个相当安全的避难所，当他和野兽相遭遇的时候，可以到处利用或随时离开这种避难所，因而可以自由选择逃避或搏斗。再说，无论哪一种动物，除非在自卫或特别饥饿的情形下，好象都不是天然就好和人搏斗的，也决不会对人表示那样强烈的反感，这种反感好象是在宣示某一类已被自然注定要作另一类食物的似的。

毫无疑问，这就是为什么黑人和野蛮人常常在森林里遇到野兽而不感觉恐惧的原故。其中委内瑞拉的加拉伊波人就这一点来说是生活得十分安全，

指孟德斯鸠而言，参看孟德斯鸠的：“论法的精神”，第1章，第2节。

康贝尔兰德（1631—1718年）：英吉利教派主讐，“关于自然法的哲学探讨”（巴尔贝拉克译，1744年在阿姆斯特丹出版）的著者；霍布斯的论敌，他提出万物性善说来反对霍布斯的理论。卢梭读过他的著作，但思想上并没有受他的影响。

并不感觉有任何不便。弗朗索瓦·柯勒阿 曾经说过：虽然他们几乎是赤身裸体的，却很大胆地出现于森林之中，所携带的武器不过是弓和箭，但是人们从未听说过他们当中有人被野兽吞噬了。

另外有一些更可怕的，没有适当方法可以防御的敌人，那就是幼弱、衰老和各种疾病等天然缺陷。这些都是人类的弱点的悲惨表征，其中前两种是各种动物所共有的，而最后一种主要是在社会中过生活的人所具有的。关于幼弱问题，我曾观察到，在人类中母亲无论到什么地方都可以携带她的幼儿，因此她喂养幼儿，就比起必须忍受疲劳不停地来来往往，一面寻找食物，一面哺乳或喂养幼儿的许多母兽便利得多了。固然，如果母亲一旦死亡，孩子便很有跟着死亡的可能，但是这种危险，是其他无数种类的动物所共有的，因为这些动物的幼小在长时期内不能自己寻觅食物；而人类的幼弱时期虽然较长，但生命也比较长，因此，在这一点上，人和其他动物差不多是相等的〔七〕，虽然在幼年发育期的长短上、幼儿数目的多寡上〔八〕，还存在着别的规律，但这不是我所要研究的问题。在老年人方面，他们活动和出汗的机会都减少了，食物的需要也随着寻找食物的能力而减少。由于他们所过的野蛮生活，使他们不会得风湿病和关节炎，而衰老又是一切痛苦中人类最无力解除的一种痛苦，因此，老人们终于无声无息地逝去，不但别人不会注意到他们的生命的结束，就连他们自己也不会意识到自己的死亡。

关于疾病，我决不重复大多数身体健康的人所发的反对医学的肤浅荒谬的言论。但是我要问一问是否有某种确切的观察，使我们可借以断定：在医术最被忽视的地方，比起最注意研究医术的地方，人的平均寿命要短一些。倘若我们自己给自己造成的疾病比医学所能提供给我们的治疗方法还要多的话，那应当怎样解释呢？生活方式上的极度不平等，一些人的过度闲逸，另一些人的过度劳累；食欲和性欲的易于激起和易于得到满足；富人们过于考究的食品，供给他们增加热量的养分，同时却使他们受到消化不良的苦痛；穷人们的食物不但粗劣，甚至时常缺乏这种食物，以致一有机会他们便不免贪食，因而加重肠胃的负担；彻夜不眠以及种种的过度；各种情欲的放纵，体力的疲劳和精神的涸竭；在种种情况下人们所感受到的无数烦恼和痛苦，使他们的心灵得不到片刻安宁。这一顷都是不幸的佐证，足以证明人类的不幸大部分都是人类自己造成的，同时也证明，如果我们能够始终保持自然给我们安排的简朴、单纯、孤独的生活方式，我们几乎能够完全免去这些不幸。如果自然曾经注定了我们是健康的人，我几乎敢于断言，思考的状态是违反自然的一种状态，而沉思的人乃是一种变了质的动物。当人们想到野蛮人——至少是我们还没有用强烈的酒浆败坏了他们的体质的那些野蛮人——的优

弗朗索瓦·柯勒阿著：“西印度群岛旅行记”，1722年从西班牙文译出。卢梭可能曾在“旅行纪事汇编”里读到过这篇旅行记。

卢梭多病，经常依赖医生，参看“忏悔录”。

这是一句名言。有人认为卢梭并非反理性主义者（参看包拉翁校刊的：“萨瓦雅副主教发愿词”和1948年出版的德拉戴所著：“卢梭的理性主义”），但从卢梭著作中某些地方看来，这种主张似乎是难以成立的。譬如，反理性主义在这里显然地透露了出来。然而我们应当承认卢梭自己也意识到这是一种标新立异之说，所以他说：“我几乎敢于断言”。他的目的不过是要证明：社会在发展着理性的同时，也发展了使人成为不幸的一切生理上的痛苦。这是人类进步中发生的矛盾。如果我们因此断定卢梭反对思考和沉思，则是不正确的。

良体质时，当人们知道他们除受伤和衰老以外几乎不晓得其他疾病时，我们便不得不相信：循着文明社会的发展史，便不难作出人类的疾病史。这至少是柏拉图的意见，他曾根据波达利尔和马卡翁两人在特罗瓦城被围时所使用过或赞许过的一些药物来推断说，这些药物所引起的各种疾病，当时尚未被人们所认识。

赛尔思也说过，节食疗法——对于现在的人们是非常必要的——是伊波克拉特发明的。

处在自然状态中的人，既然疾病的来源那么少，因此，几乎不需要药物，尤其不需要医生。在这方面，人类的情况并不逊于其他各类动物的情况。从猎人那里我们不难了解，他们在打猎的时候，是否遇到很多有残疾的动物。他们曾经遇到不少的动物受过严重的创伤而已很好地结了疤，有的曾经折断了骨头甚或肢体，但它们的痊愈并不是由于外科医生的治疗，而是由于时间的经过，除平常生活外，也没有任何生活上的护理，同时，它们也不曾受过手术的痛苦和药品的毒害以及忌食的折磨，但它们的痊愈还是同样完好。总之，无论精良的医术，对于我们能有多么大的效用，但总可以断言，害病的野蛮人，虽然无人照管，除把希望寄托于自然外，别无指望，可是另一方面，他们除自己的疾病外，也别无畏惧，这就往往使得野蛮人的状况优于我们的状况。

因此，我们应当避免把野蛮人和我们日前所见的人混为一谈。自然用一种偏爱来对待所有在它照管之下的那些动物，这种偏爱好象是在表示自然如何珍视它对这些动物加从照管的权利。在森林里的马、猫、雄牛、甚至驴子，比在我们家里所饲养的大都有更高大的身躯，更强壮的体质，更多的精力、体力和胆量。它们一旦变成了家畜，便失去这些优点的大半，而且，可以说，我们照顾和饲养这些牲畜的一切细心，结果反而使它们趋于退化。人也是这样，在他变成社会的人和奴隶的时候，也就成为衰弱的、胆小的、卑躬屈节的人；他的安乐而萎靡的生活方式，把他的力量和勇气同时销磨殆尽。而且野蛮人和文明人之间的差异，比野兽和家畜之间的差异必然还要大一些。因为自然对人和兽虽然一视同仁，而人给自己比给他所驯养的动物安排的种种享受要多得多，这便是人的退化所以更为显著的特殊原因。

所以没有衣服、没有住处、没有那些在我们看来是那么必需的一切无用之物，对原始人来说，并不是多大的不幸。对于他们的自我保存更没有多大妨碍。他们虽然皮肤上没有生毛，那是因为在热带地方丝毫没有那种需要，倘若生在寒冷地带，他们很快就会利用所捕获的野兽的皮毛。他们虽然只有二足奔跑，但有双臂可用以自卫并供给自己的需要。他们的幼儿也许很晚才会走路，而且走起来颇为困难，但是母亲携带幼兄则很容易。这是别种动物所没有的一个优点。在别种动物，当母兽被追逐时，便不得不抛弃它的幼小，否则只有使自己的步子适应幼小的步子。关于这一点，可能有一些例外，我们可从举尼加拉瓜地方的一种动物作例子来说明。这种动物类似狐狸，它的足象人的手，根据柯勒阿的记载，它们肚下有一个肉袋，当母亲需要逃跑的时候，可以把小兽装在里面。毫无疑问，在墨西哥，人们称之为特拉瓜钦的也就是这种动物。据拉爱特说，这种动物的母兽肚下也有一个用途相同的类

波达利尔和马卡翁两人都是阿斯克莱比奥的儿子，在特罗瓦前线充当希腊军医。

赛尔思是奥古斯都时代罗马的医生，“医学”的著者。

似的肉袋。总之，除非遇有我在下面所要谈到的那些情况（这些情况很可能永不发生）稀有的、偶然的会合，无论如何我们也不难明了：第一个为自己制作衣服或建筑住处的人，实际上不过是给自己创造了一些很不必要的东西。

因为在此以前没有这些东西，他也照样生活，而且我们不能理解为什么他在长大以后反而不能忍受他自幼就能忍受的那种生活。

孤独的、清闲的、并且时常会遭到危险的野蛮人，必定喜欢睡眠，并容易惊醒，如同其他不大用思想的动物一样，可以说，在不思想的时候，总在睡眠。自我保存，几乎是他唯一关怀的事情，他所最熟练的能力必然是为了制服他的俘获物或者为了不作其他野兽的俘获物，而以攻击和防御为主要目的的一些能力。相反地，只因逸乐和肉欲才能趋于完善的器官，在他身上必然停留在粗鄙状态，因为这种状态是与一切文雅相排斥的。因此，在这方面他的各种感官就分化为两种迥然不同的情况：触觉和味觉极端迟钝，视觉听觉和嗅觉则最锐敏不过。这是动物的一般状态，据旅行家们的记载，这也是大部分野蛮人的状态。所以我们丝毫不必惊讶：为什么好望角的霍屯督人能用肉眼发现海上的船只和荷兰人用望远镜看得一般远：为什么美洲的野蛮人象最好的猎狗一样，能够由足迹嗅得出西班牙人的行径，为什么所有这些野蛮人，不因裸体而感到痛苦，用辣椒来刺激他们的味觉，并且饮欧洲人的烈酒象喝水一样。直到这里为止，我只从生理方面对人进行了研究，现在让我从形而上学和精神方面来对人加以观察。

在我看来，任何一个动物无非是一部精巧的机器，自然给这部机器一些感官，使它自己活动起来，并在某种程度上对于一切企图毁灭它或干扰它的东西实行自卫。在人体这部机器上，我恰恰看到同样的东西，但有这样一个差别：在禽兽的动作中，自然支配一切，而人则以自由主动者的资格参与其本身的动作。禽兽根据本能决定取舍，而人则通过自由行为决定取舍。因此，禽兽虽在对它有利的时候，也不会违背自然给它规定的规则，而人则往往虽对自己有害也会违背这种规则。正因为这样，一只鸽子会饿死在满盛美味的肉食的大盆旁边：一只猫会饿死在水果或谷物堆上，其实这两种动物，如果想到去尝试一下，并不是不能以它们所不喜欢的食物为生的。正因为这样，一些生活放荡的人，才会耽溺于招致疾病或死亡的种种淫乐，因为精神能使感官遭受败坏，当自然的需要已趣得到满足的时候，意志却还提出要求。

一切动物，既然都有感官，所以也都有观念，甚至还会把这些观念在某种程度上联结起来。在这一点上，人与禽兽不过是程度之差。某些哲学家甚至进一步主张，这一个人和那一个人之间的差别，比这一个人和那一个禽兽之间的差别还要大。因此，在一切动物之中，区别人的主要特点的，与其说是人的悟性，不如就是人的自由主动者的资格。自然支配着一切动物，禽兽

从“关于这一点，可能有一些例外”起，至此为止，整个这一段，在本书1782年版里才第一次出现。让·德·拉·爱特（1593—1649年），荷兰地理学家、博物学家和语言学家，曾编纂“新世界”又名“西印度群岛纪事”一书（1625年）。1640年译成法文。这里所说的动物，无疑就是袋鼠的一种，是生产在美洲的一种哺乳类中有袋类动物。

参看本书第109—110页。

这是十八世纪流行的思想，导源于笛卡儿。

卢梭不承认笛卡儿派所主张的理性和感性知觉的对立。他写这段文字是受了感觉论的启发。

总是服从；人虽然也受到同样的支配，却认为自己有服从或反抗的自由。而人特别是因为他能意识到这种自由，因而才显示出他的精神的灵性。因为，物理学能够在某种意义上解释感官的机械作用和观念的形成，但是在人的意志力或者勿宁说选择力方面以及对于这种力的意识方面，我们只能发现一些纯精神性的活动，这些活动都不能用力学的规律来解释。

但是，尽管围绕着所有这些问题的种种疑难之点，使我们在人与禽兽之间的区别上还有争论的余地，然而另外有一种区分二者的非常显明的特质则是无可争辩的，这种特质就是自我完善他的能力。

这种能力，借助于环境的影响，继续不断地促进所有其他能力的发展，而且这种能力既存在于个人身上，也存在于整个种类之中。至于一只兽则几个月后就长成它终身不变的那个样子，而且它的种类，即使再过一千年也仍然和这一千年开始的时候完全一样。为什么只有人类易于衰颓下去呢？是不是人类因此又返还到它的原始状态呢？

是不是禽兽之所以永远保持着它的本能，是因为它既毫无所得，也就毫无所失，而人类却由于古老或由于其他偶然事故丧失了曾因它的完善他的能力所获得的一切，从而堕入比禽兽还不如的状态呢？

如果我们不得不承认：这种特殊而几乎无限的能力，正是人类一切不幸的源泉；正是这种能力，借助于时间的作用使人类脱离了它曾在其中度过安宁而淳朴的岁月的原始状态；正是这种能力，在各个时代中，使人显示出他的智慧和谬误、邪恶和美德，终于使他成为人类自己的和自然界的暴君，这对我们说来，就未免太可悲了〔九〕。

奥里诺科河沿岸的居民，用木片贴在他们小孩的太阳穴上，认为这样至少可以保持小孩一部分的纯朴无知和本来幸福。如果我们不得不把这种办法的创始者歌颂为造福人群的人物，这就未免太可怕了。

在自然的支配下，野蛮人仅只服从于他的本能，或者更确切地说，自然为了补偿野蛮人在本能方面可能有的缺陷，赋予他一些能力，这些能力首先可以弥补他的缺陷，嗣后还可以把他提高到远远超过本能状态之上。因此，野蛮人最初所具有的只是一些越动物性的能力〔十〕。视觉和感觉或许是野蛮人最初的本能状态，这种状态是他和一切动物所共有的。愿意和不愿意，希望和畏惧，直到新的情况使他的精神有新的发展为止，可能是他最初的，几乎仅有的精神活动。

无论伦理学家们怎样主张人的悟性在很大程度上依赖于情感，但大家公

感觉论认为精神的一切活动起源于感觉，也就是说起源于外部世界对于我们的感官所发生的作用，这基本上是一种唯物主义的学说。”物理学能够……解释感官的机械作用和观念的形成”这一观念很能代表十八世纪机械唯物主义的思想。但是卢梭同时又把精神和肉体作了唯心主义的区分，采取了形而上学的观点，把本能和自由对立起来。这是一种矛盾的思想。

完善化的能力是全论文中具有关键性的一个名词。可参看引言中恩格斯的解释。卢梭正是从这一观念出发，才作出整个人类的历史，而孔狄亚克则只写出了单独个人的发展史。格里姆（1755年2月“文艺通讯”）也曾根据完善化的能力这一特质给人下过定义，他并且说：“这种逐渐完善化的能力是否人的特殊优点和实际幸福；禽兽是否因为它一生下来就达到它所能达到的完善程度，反而更为完美？因为它虽然不能变得更好，但从另一方面来看，它却有一个优点，就是也不会变得更坏，它只顺着自然，完成它的天职。这乃是一个意味深长的重大问题，”（转引自亚当：“卢梭与狄德罗”）%

关于情感的作用，参看“狄德罗选集”，人民古典丛书本，社会出版社版，第1卷，“哲学思想录”（一

认，情感也在很大程度上依赖于悟性。由于情感的活动，我们的理性才能够趋于完善。我们所以求知，无非是因为希望享受：既没有欲望也没有恐惧的人而肯费力去推理，那是不可思议的。情感本身来源于我们的需要，而情感的发展则来源于我们的认识。因为人只在对于某些事物能够具有一定观念的时候，或者是由于单纯的自然冲动，才会希望或畏惧那些事物。野蛮人由于缺乏各种智慧，只能具有因自然冲动而产生的情感。他的欲望决不会超出他的生理上的需要〔十一〕。在宇宙中他所认识的唯一需要就是食物、异性和休息：他所畏惧的唯一灾难就是疼痛和饥饿。我说疼痛，而不说死亡，因为一般动物从来不知道死亡是怎么一回事：对死亡的认识和恐怖，乃是人类脱离动物状态后最早的“收获”之一。

如果有必要的话，不难用事实来支持我这种看法，也不难证明在世界各民族中，智慧的进步，恰恰是和各族人民的天然需要，或者因环境的要求而必然产生的需要成正比的，因此也是和促使他们去满足那些需要的种种欲望成正比的。我可以指出，在埃及，艺术随着尼罗河的泛滥而产生并发达起来。我可以追寻艺术在希腊的进展情况：人们在那里曾看到，各种艺术在阿提喀的沙滩和岩石间繁荣滋长，乃至高与天齐，但在奥罗塔斯河肥沃的两岸上则不能生根。我还可以指出，北方的民族一般说来比南方的民族较为智巧，因为他们非如此不能生活下去。好象自然愿意这样调整事物以使它们趋于平等，在它拒绝把富饶给与土地的地方，便把富饶赐给了精神。

但是，即使不借助于历史上不可尽信的认证，谁能看不出一切都似乎使野蛮人难以有不再作野蛮人的企图和方法呢？他的想象不能给他描绘什么：他的心灵不会向他要求什么。由于他那有限的一点需要十分容易随手得到满足，而他又远没有达到一定程度的知识水平，因而也没有取得更高知识的欲望，所以他既不可能有什么预见，也不可能有什么好奇心。自然景象，一经他熟悉以后，便再也引不起他的注意。万物的秩序、时节的运转总是始终如一的。他没有足够的智慧来欣赏那些最伟大的奇迹，我们不能设想他已有了人所必须具备的智慧，使他会来观察一下他每日所见到的事物。在他那什么都搅扰不了的心灵里，只有对自己目前生存的感觉，丝毫没有将来的观念，无论是多么近的将来。他的计划，也象他的眼光那样局促，几乎连一天以内的事情都预见不到。现在加拉伊波人的预见程度，还是这样。他们早上卖掉棉褥，晚上为了再去买回而痛哭，全不能预见当天晚上还要用它。

我们越对这一问题深思熟虑，便越会看出纯粹的感觉和最简单的知识之

至五），并参看孔狄亚克的“感觉论”，他在该书第4卷。第9章，第3节中写道：“是苦和乐的比较，也就是说我们的需要在锻炼着我们的机能。”孔狄亚克也指明悟性如何反转过来影响需要：“我们最初观念只是苦和乐。不久，其他的观念陆续出现，使人可以作一些比较，由此产生我们最初的需要和最初的欲望。为了满足这些需要和欲望而进行的各种活动，又使我们获得其他一些观念，这些观念又产生出新的欲望……这样就形成一个以观念和欲望为环节二者交互连接起来的链条。”（“感觉论”，第1卷，第7章，第3节。）卢梭这里所说的伦理学家，是指信奉基督教的伦理学家而言。

悟性毕竟是在需要的影响下才能获得发展，同时却又反转过来影响需要。所以促使悟性发展的是实践活动。这是唯物主义的观点，同时也是辩证方法的范例。但是我们不要忘记卢梭的推论是以一种形而上学的抽象——孤独生活的人——为基础的。马克思主义者的思想，则指明促进悟性发展的是社会的实践。

由此可以证明，在卢梭看来，事实的论据较之抽象分析是占次要地位的。

这是自从孟德斯鸠以来很流行的一种看法。

间的距离。一个人如何能够不假交往的关系和需要的刺激，而单凭自己的力量，越过这样大的距离，乃是不可思议的事。多少世纪过去以后，人们才能够看到雷电以外的火！为了使他们学会这种元素最平常的用法，需要多少不同的偶然事件啊！他们曾经任凭它熄灭过多少次才获得取火的技术呢？而且，也许这种秘诀不知曾经随着发明者的死亡而消失过多少次！对于农业，我们将特什么说法呢？它要求那么多的劳动和预见，它依赖于许多别的技术；很明显，只有建立了社会以后，至少是在已经开始建立了社会的地方才能够从事这种技术。而且从事农业多半不是为了从土地中获得一些无须农业也会获得的食料，而是要使土地生产一些最适合我们口味的东西。但是，假定由于人类大量的繁殖，以至自然产品已经不足以养活他们（我顺便指出，这种假定足以证明当时人们的生活方式对于人类毕竟是很有益的）；假定虽然没有炼铁厂和制造厂，耕种的工具已由天上掉到野蛮人手里；假定这些人已经克服了他们所普遍具有的、对于继续不断的劳动无比的厌恶；假定他们已经学会很早就预见到他们的需要；假定他们已经猜想出应该怎样耕种土地、播散种籽、栽植树木；假定他们已经发明了磨麦和酿酒的技术（所有这些事情，想必是神明教会了他们的，因为很难想象人类最初自己怎么能学会这些技术），即便是这样的话，如果他们耕耘的收获会被第一个无意中走来、看中这些收获的人或野兽抢走，试问，谁还会那么愚蠢，肯于自寻苦恼从事耕耘呢？尤其是当他们准知道他们劳动的成果越为他们所需要反而越不会得到的时候，试问，谁还肯终生从事于艰苦的劳动呢？总之，在这种情况下，即在土地还没有被分配，也就是说，自然状态还没有消灭以前，如何能使人乐于耕种土地呢？

倘若我们假定野蛮人在思维艺术上已达到现代哲学家们所说的那种巧妙程度，倘若我们也仿效哲学家们的榜样，把野蛮人也看成是一个哲学家，能够独自发现最崇高的真理，并且能够通过一系列很抽象的推理，从对宇宙秩序的热衷中，或从造物主所显示出的意旨中，创造出正义和理性的格言；总之，倘若我们假定野蛮人在精神方面已具有那样的聪明和智慧，而实际上，我们却发现他是迟钝而愚蠢的，那么，人类从这种不能彼此传授并随发明者的死亡而消失的全部形而上学中能得到什么益处呢？散处在森林里并杂居于群兽之中的人类能有什么进步呢？没有一定住所，谁也不需要谁，一生之中彼此也许遇不上两次，互不相识，互不交谈的人们，他们能够自我完善化和相互启发到什么程度呢？

试想一下，有多少观念的产生应归功于语言的使用，而语法对于锻炼和促进精神活动又起着多么大的作用：试想一下最初发明语言所应经历的难以想象的困难以及所应花费的无限时间。请把这些考虑和上面的种种考虑加在一起，便可以判断，要在人的头脑中陆续发展他所能从事的这些精神活动，曾经需要经历几千百个世纪呢？

请允许我用少许时间来考虑语言起源上的一些难题，我想，在这里引证或重述一下孔狄亚克神父对这个问题所作的研究就够了。

这些研究不但完全证实了我的意见，也许还启发了我关于这个问题的最

卢梭所表示的观点是：在土地私有制没有出现以前，农业的出现是不可想象的。他限于当时资产阶级的思想范畴，认为在自然状态中，只有一些孤独的个人，因此他不能设想远在私有制在历史上出现以前，已经有公社所有制的形式。

初观念。但是从这位哲学家解决他在设定符号的起源问题上给自己提出的难题时所采用的方法看来，说明他是把我认为成问题的东西当作了前提，即：在创立语言的人们之间，已经建立了某种社会，因此，我认为在引用他的意见时，应当附加上我的意见，以便把同样的难题从适合于我的主题的角度来加以说明。首先呈现出的难题，是想象语言怎么会成为必要的。因为，人与人之间既然没有任何来往，也没有任何来往的需要，则语言的发明并不是心不可少的，那么，我们就无法设想这种发明的必要，也无法设想这种发明的可能。我很可以象其他许多人一样，认为语言是在父母子女之间家庭生活的日常接触中产生的。但是这种说法，不但丝毫不能解决我们的疑难，而且还会和那些把在社会中所获得的观念硬搬到自然状态上去的人们犯了同样错误。他们总以为一个家庭聚集在一个共同住所里，家庭成员们彼此间保持着一种同我们现在一样的亲密而永久的结合，是由许多共同利益把他们结合起来的。其实在原始状态中，既没有住宅，也没有茅屋，又没有任何种类的财产，每个人随便住在一个地方，而且往往只住一夜。男女两性的结合也是偶然的，或因巧遇，或因机缘，或因意愿关系，并不需要语言作为他们彼此间表达意思的工具。他们的分离也是同样很容易的〔十二〕。

母亲哺乳幼儿，起初只是为了她自己生理上的需要，后来由于习惯使她觉得小孩可爱，她才为了小孩的需要而喂养他们。但是，孩子一旦有了自己寻找食物的能力，就毫不迟疑地离开母亲：而且，他们除了永不失散，谁也看得见谁以外，几乎没有任何其他保持互相认识的方法，因此他们往往会很快就互不相识了。此外，我们还应当指明，小孩要向人表达他的许多需要，因此他想向母亲说的事情比母亲想向他说的还要多。对于发明语言尽最大努力的应当是小孩，并且他所使用的语言，大部分应当是出自他自己的创造。这样，语言的种类势必随着以语言来表达意思的人数而增多，加以漂泊不定的生活，使得任何用语都没有机会固定下来，更助长了这种情况的发展。如果说是母亲教导小孩学语，使他用来向她要这件或那件东西，这种说法固然足以说明人们怎样教那已经形成了的语言，却丝毫不能说明语言是怎样形成的。

假定这第一个疑难已经解决了，让我们暂且跨过介于纯粹的自然状态与语言的需要之间的漫长时间；并让我们在假定语言是必要的这一前提下〔十三〕来研究语言如何能够开始建立起来。这是比前一难题更不易解决的难题。因为，如果说人们为了学习思维而需要语言，那末，他们为了发明语言的艺

这是在十八世纪经常争论的问题之一。参看孔狄亚克“论人类认识的起源”（第2部分，第1篇）；毛拜尔都伊“关于语言起源和字义问题哲学上的探讨”（1748年出版）；也可以参看狄德罗“关于聋哑人的书简”（阿塞札·杜尔诺编：“狄德罗全集”，第1卷）。卢梭自己也写过一部“略论语言的起源”。那是本论文以前的著作，但在卢梭死后才出版，其主要论点已被吸收在这篇论文里了。关于语言是社会现象这一点，参看斯大林：“马克思主义与语言学问题”

参看孔狄亚克“论人类认识的起源”，第2部分，第1篇，第1章：“这一对夫妻有了一个小孩。因为小孩在向人表示他需要什么东西的时候，往往会感到十分困难，迫不得已便把整个身体摇动起来，他的极柔软的舌头弯卷了起来，吐出一个全新的字音……他的父母在非常惊奇之下，终于猜出了他所想要的东西，一面试行重复着那个字音，一面把那东西递给他。他们说那个字所感到的困难，使人看出他们自己决不能发明那个字。”

术则更需要先知道如何思维。而且纵然我们可从理解声音的音响是怎样被用作传达我们观念的约定工具，我们仍须进一步探讨，当初对于那些不以感性实物为对象、既不能用手势又不能用声音表示出来的观念，又将约定什么样的工具来传达呢？关于这种传达思想和建立精神联系的艺术的诞生，我们几乎不能作出一些可以说得过去的猜测。语言这一崇高的艺术距离它的起源已经那么远，可是哲学家们还在一个离其完善化如此不可思议的距离来研究它，因而，没有一个这样大胆的人敢于断言这一艺术怎么会终于达到了它完善化的境地，纵使由于时间而必然引起的变革对于这一艺术可能不发生任何影响：纵使学者们能够捐弃他们的一切偏见，或者不再主张他们的那些偏见；纵使学术界能够毫不间断地从事这个棘手问题的研究达数世纪之久，恐怕也没有人敢作这种断言。

人类最初的语言，也就是说，在人类还没有必要用语言来劝诱群居的人们以前，所使用的最普遍的、最有力的、唯一的语言，就是自然的呼声。因为它是在紧急情况之下，由于一种本能而发出来的，它的用途不过是在大的危险中求人救助、或在剧烈疼痛中希望减轻痛苦，所以在比较有节制的情感支配着的日常生活中，人们并不常常使用这种呼声。当人类的观念逐渐扩展和增多时，并且在人们之间建立起更密切的来往时，他们便想制定更多的符号和一种更广泛的语言。他们增多了声音的抑扬，并且加上了手势。手势按它的性质来说，有较强的表现力，而它的意义也不大需要预先规定。

于是他们用手势来表示那些可以看得见和可以移动的东西，用模拟的声音来表示那些听得见的东西。但是手势除表示眼前的和容易描绘的东西以及看得见的动作以外，几乎不能表示其他事物：光线不足或中间有什么东西阻隔就可以使它失去效用，而且手势与其说是引起注意的，不如说是要求注意的，所以不能普遍地使用：人们终于设法用声音的音节来代替手势，这些音节虽然同某些观念并没有同一的关系，但它们却更适于作为制定的符号来代表所有这些观念。

不过这种代替，只有通过全体一致的同意才能成立，这对于那些粗糙的器官还没有经过什么练习的人们来说，是很难实行的。这种代替，其本身也是难以理解的，因为要获得一致同意就必须说明理由，那么，在制定语言的

关于思维和语言的关系，参看斯大林：“马克思主义与语言学问题”。孔狄亚克曾经提出同样的难题（同上，第1部分，第1篇，第5章，第49节）：“要形成语言，需要多少思考呢？而这些语言对于思考又有多么大的帮助呢？……事情似乎是这样的：如果有人没有进行充分的思考来选择设定符号，并使之具有一定观念的话，是不会使用这些符号的。而进行思考，又非使用这些符号不可，这又将如何解释呢？”孔狄亚克跟着解决了这个问题，他把语言分为两种：本能的语言和由思考产生的语言。

这里足见卢梭决不笼统地把整个文明予以否定。

参看孔狄亚克：“论人类认识的起源”，第1部分，第1篇，第4章，第35节：有一些“自然符号，或者说自然为使人类表示快乐、恐惧、痛苦等情感而创立的各种呼声”。依孔狄亚克看来，语言即起源于这种“自然的呼声”。但卢梭却认为“自然的呼声”和约定的语言是截然不同的，其间似有不可超越的鸿沟。

依孔狄亚克看来，最初创造语言的，是具有比较柔软的发音器官的儿童。人类的有节语就是这样逐渐创造出来的。卢梭权的看法则与此相反，他假定语言的建立是基于一种公约，所以造成了一个不可克服的困难。卢梭这句话的结尾便是为此而发，他这种说法不禁使人联想到吕克莱斯的话（参看吕克莱斯：“事物本性篇”，V，1027—1045）。普芬道夫也引证吕克莱斯的话，把语言的发明假定为由于神的帮助。对于这一问题，卢梭也找不到其他可能解决的办法。

时候，语言的使用似乎是已经成为十分必要的了。

我们可以这样推断，人们最初所使用的词，比语言已经形成后人们所使用的词，在他们的心灵中意义要广泛得多。而且最初他们不晓得把词句的各个构成部分加以区分，所以赋予每一个词从一整个词句的意义。当他们开始把主词和宾词分开、动词和名词分开的时候，那已是非凡的天才的努力。名词最初只是一些专门名词，原形动词的现在时态，是动词的唯一时态。关于形容词的概念，其发展必定经过了很大的困难，因为形容词，都是一些抽象的词，而对事物加以抽象，是困难而不大自然的活动。

最初每个物体，只取得一个特有的名称，不管属性和种类；因为属性和种类是最初创立名词的人所不能区分的；而所有的个体，都孤立地照着它在自然景象里的样子反映在他们头脑中。如果一棵橡树叫作甲，另一棵就叫作乙，因为人们由两件东西所得到的第一个观念，就是它们并不是同一的：人们常常需要很多的时间才能观察出它们的共同点。因此，人们的认识越具有局限性，字彙就越庞杂。这种分类命名的困难是不易解除的，因为要把万物归纳起来给它们定一个代表种类的共同名称，需要认识事物的共同属性和彼此间的区别，需要一些观察和定义，也就是说，需要比那个时代的人所能有的远为丰富的关于博物学和形而上学的知识。

此外，概括的观念只有借助于词才能输入人的心灵中，而理解概括的观念则必须通过词句。这就是禽兽之所以既不能形成这样的观念，也永远不能获得依存于这种观念的完善他能力的原因之一。当一只猴子毫不犹豫地丢下这一个核桃去摘另一个核桃时，我们能认为它具有这类果实的概括的观念并用这类果实的一般形态来和那两个个别的果实相比吗？当然不能。不过它看见这一个核桃，不免就想起它从另一个核桃所得到过的感觉；它的眼睛因为接受到一定的映象，于是预示它的味觉行将尝到一定的滋味。凡是概括的观念，都是纯理智的：稍一掺上想象，观念马上就变成个别的而不是一般的了。如果你想在头脑中描绘一棵树的一般形象，你永远描绘不成功。无论你愿意与否，你必须想象一棵树，矮小的或高大的，枝叶稀疏的或密茂的，浅色的或深色的：如果你想仅仅看到一切树木所具有的共同点，那末，你所得到的形象便不会象一棵树了。认识纯粹抽象的存在物也是一样，或者，只有通过言词才能理解它。仅仅一个三角形的定义，就可以给你关于三角形的一个真实观念，但你一在你的头脑中想象出一个三角形，那就是那样一个三角形，而不是另一个三角形了。而且你不可避免地要赋与这个三角形以可以感到的边线和带有一定颜色的图面。因此，要形成概括的观念，就必须用言词来叙述，那么，就必须说话。因为想象一停止，精神便只能借助于语言才能继续

这个观念也见于毛拜尔都伊的著作里（“关于语言起源和字义问题哲学上的探讨”，第7节）。

孔狄亚克的著作里也有同样的意见（“论人类认识的起源”，第2部分，第1篇，第9章，第85节）。

同上（第83节）。对于这一问题，还可参看狄德罗“关于聋哑人的书简”（阿塞札—杜尔讷编“狄德罗全集”，第1卷，第350和362页）。狄德罗对原形动词与卢梭的想法大致相同，但对形容词则与卢梭的说法相反。

孔狄亚克相反地认为没有一个词是为某一个别物体特设的。卢梭却把困难夸大了。

卢梭关于概括的观念的这种唯名论的说法是受了洛克“人类悟性论”（第2卷，第11章和第4卷，第7章第9节）的启发：“在心灵中最初具有的观念是个别事物的观念，对于这些个别事物的理解不知不觉地逐渐上升为少数的概括的观念。这些概括的观念，是因一些可以用感官感知的对象经常出现在人们眼前而

活动。那么，如果最初发明语言的人只能给他们已经具有的观念一些名称的话，则最初的名词只能是一些专门名词。

但是当最初的文法学家，用我所不能理解的方法，开始扩大他们的观念和概括他们的那些词的时候，创始者们的无知必然会把这种方法的应用局限于狭隘的范围：并且，起初由于他们不认识属性和种类而过多地增加了个体的名称，嗣后他们又由于不能从存在物之间所有的差别上来考察存在物，因而仅只总结出很少的属性和种类。要把分类工作进行得相当精细，就必须有比他们实际有的还要多的智慧和经验：就必须使用比他们所想使用的还要多的研究和劳力。如果直到今天，我们每天还能发现一些过去一切观察家们尚未发现的新的种类的话，试想应该有多少种类被那些只就最粗浅的外表来判断事物的人们忽略了！至于原始类别和最一般的概念：不用说必然也会被他们忽略了。比如说，他们是怎样设想或理解物质的、精神的、实体的、语气的、形象的、以及动作的等等的词呢？因为我们的哲学家使用那些词，虽然已经那末久了，他们本人理解这些词都颇有困难，而且他们赋予这些词的观念又都是纯粹形而上学的，在自然界中找不到任何模型。

我暂且中止我的初步探讨，请评判员们暂停阅读，仅就物质名词的创造，也就是说语言中最易发现的部分来考虑一下，语言要能够把人类一切思想都表达出来，要采取固定的形式；要能够当众讲就并对社会发生影响，还有多少路程要走呢！请你们想想，要发现数〔十四〕、抽象的词、过去时和动词的各种时态、小品词、造句法，要连接词句、要进行推理、要形成言词的全部逻辑，曾经需要多少时间和知识呢！至于我，已被越来越多的困难吓住了，我相信：语言单凭人类的智能就可以产生并建立起来几乎已被证明是不可能的事。我把这样一个难题留给愿意从事这种研究的人去讨论：当初，已经结成了的社会对于语言的建立，抑或是已经发明了的语言对于社会的建立，这二者，哪一个是最为必要呢？

无论语言和社会是怎样起源的，但从自然很少关心于使人们因相互需要而彼此接近并使人们易于使用语言这一点来看，至少可以证明自然为人准备的社会性是多么少，而在人们为建立彼此的联系所作的一切努力中，自然对人的帮助又是多么少呢！诚然，在这样的原始状态中，如果说一个人需要另一个人，比一只猴子或一只狼需要另一只猴子或另一只狼更为迫切的话，那是不可想象的事。

我们即使承认这个人有那样的需要，那么，什么动机能使另一个人愿意

形成的，是以用来标示它们的一般名称存在于人们的心灵之中的。”卢梭比洛克，特别是比孔狄亚克把词和观念联系得更为紧密。依孔狄亚克的说法，词不过是观念的符号：“正如事物的属性不能脱离它所依附的主体而独立存在一样，事物的观念也不能脱离它所依附的符号而在我们心灵中独立存在。”（“论人类认识的起源”，第1部分，第4篇，第1章）

这里所说的过去时，卢梭原文用的是希腊文 Aoriste，差不多相当于法文动词的有定过去时态。

所谓“野蛮人是孤独的”，乃是卢梭最基本的假定，这种假定把语言的起源弄得十分神秘。

卢梭一开始便把原始人当作孤独生活的人，致使说明语言的起源成为不可能的事。这里他又以这种不可能作论据，来证明自然人是孤独的。人类生来便具有社会性这种理论，在古代已由亚里士多德、西塞禄和斯多葛派，在近代则由普芬道夫，后来又由巴尔贝拉克所主张，也为百科全书派（狄德罗、柔古尔）所赞许。卢梭否认人在自然状态中有社会性，因为他认为社会性是以在自然状态中所不存在的一些需要为基础的。

满足他的需要呢：即使那个人愿意满足他的需要，他们彼此间又怎样能在条件上达成协议，也都是不可想象的事。我知道有人常常对我们说，没有象原始状态中的人那么悲惨的了；假如，诚然象我认为已经证明了的那样，只在若干世纪以后，人类才有脱离这种状态的愿望和机会，那我们就应当以此来控诉自然，而不应当以此来控诉自然所已造成的这样的人类。但如果我们对所谓悲惨一词有正确理解的话，它或者是一个毫无意义的词，或者不过是指一种令人难以忍受的贫困和身体上或精神上的痛苦而言，那末，我很愿意有人能够说明，一个自由的、心灵安宁身体健康的人会遭受什么样的悲惨呢？请问哪一种生活——社会的生活还是自然的生活——最易于使享受这种生活的人终于会觉得难以忍受？在我们周围，我们差不多只看见抱怨人生的人，甚至很多人情愿抛弃自己的生命，即使同时借助于神的法律和人的法律也几乎不能制止这种混乱。请问，是否有人听说过一个自由的野蛮人会抱怨人生或者想到自杀呢？

那么，我们必须从较小的自尊心来判断一下真正的悲惨是在哪一面。相反地，如果野蛮人被智慧所眩惑，被情欲所困扰，总在不同于他自己所处的一种状态上去推想，那才真是再悲惨不过的。这也可以说是出于神意的一种极为明智的措施。野蛮人所有的潜在能力只能随着运用这些能力的机会而发展，以便使这些能力，既不至于因发展得过早而成为多余的负担，也不至于因发展得过迟而于必要时无济于事。野蛮人在本能中即具有生活于自然状态中所需要的一切：他只在逐渐发展起来的理性中，才具有生活于社会中所需要的东西。

最初，好象在自然状态中的人类，彼此间没有任何道德上的关系，也没有人所公认的义务，所以他们既不可能是善的也不可能是恶的，既无所谓邪恶也无所谓美德：除非我们从生理意义上来理解这些词，把那些在个人身上能够妨害自我保存的性质叫作邪恶，把那些能够帮助自我保存的性质叫作美德。在这种情形下，就应该把对于单纯的自然冲动最不加以抵抗的人叫作最有道德的人。但是如果我们不离开这些词的通常意义，便不应急于对这种状态作出我们可能作的判断，也不要固执己见，应当首先用天秤来衡量一下：是否在文明人中间，美德多于邪恶？或者他们的美德给他们的好处是否比他们的邪恶给他们的损害还多？或者当他们逐渐学会了彼此间所应为之善的时候，他们的知识的进步是否就足以补偿他们彼此间所作的恶？或者，总的说来，他们既不畏惧任何人对他为恶也不希求任何人对他为善，较之他们隶属于普遍依附地位，负有接受一切的义务，而另一方面对于他们则不负有给予任何东西的义务，更为幸福呢？

特别是霍布斯，他认为人在自然状态中是悲惨的。卢梭的主要倾向是把社会状态描写成霍布斯所描写自然状态的那种样子。下边接着的一段文章是很生动的。

“……野蛮人所有的潜在能力”这个说法，对于理解卢梭的思想是很重要的。卢梭在“萨瓦雅副主教发愿词”里，曾说社会性是天生的一种情感，但它只存在于潜在的状态之中：“人天生是具有社会性的，或者至少是天生注定要成为具有社会性的。”由于人有自我完善化的能力，所以在他身上所具有的潜在能力随着他的种种需要而逐渐发展起来。（参看本书第109页）

这是一个基本的区别：自然人是善良的，受社会契约约束的公民可能成为具有美德的人。卢梭的思想摇摆于两种理想之间：“天然的善良”与“公民的道德”，后者乃是一种高度的伦理理想。

我们可以看到卢梭的雄辩，在描写自然状态并把这种状态同他那时代的社会状态对比时，变得尤其激昂。

我们尤其不可象霍布斯那样作出结论说：人天生是恶的，因为他没有任何善的观念：人是邪恶的，因为他不知美德为何物：人从不肯为同类服务，因为他不认为对同类负有这种义务。我们也不可象霍布斯那样下结论说：人根据他对于所需之物有正当要求的权利，便疯狂地把自己看作是整个宇宙的唯一所有主。霍布斯虽然很清楚地看出所有关于自然法的现代定义的缺点，但是他从自己的定义中所推出的那些结论适足从说明，他对这一定义的理解也同样是错误的。这位作者，在根据他所建立的原则进行推理的时候，本应当这样说：由于自然状态是每一个人对于自我保存的关心最不妨害他人自我保存的一种状态，所以这种状态最能保持和平，对于人类也是最为适宜的。可是他所说的恰恰与此相反，因为他把满足无数欲望的需要，不适当地掺入野蛮人对自我保存的关心中，其实这些欲望乃是社会的产物，正因为有这些欲望才使法律成为必要的。

霍布斯说：恶人是一个强壮的幼儿。我们还须进一步了解，野蛮人是不是一个强壮的幼儿。如果我们承认野蛮人是一个强壮的幼儿，就会得出什么结论呢？假如这个人，当他是强壮的时候，也象他软弱的时候那样，需要依赖于人，那末就没有一件蛮横的事情他作不出来的：他会因母亲未及时哺乳而打她，会因弟弟讨厌而虐待他，会因别人碰撞了他或搅扰了他而咬别人的腿。但是，一个人是强壮的而同时又须依赖于人，这乃是自然状态中两个相互矛盾的假设。

当一个人依赖于人的时候，他是软弱的：在他变得强壮以前，他已经是一个独立自主的人了。霍布斯没有看到：我们的法学家们所主张的阻止野蛮人使用他们自己的理性的原因，恰恰也就是霍布斯自己所主张的阻止野蛮人滥用他们自己的能力的的原因。因此，我们可以说，野蛮人所以不是恶的，正因为他们不知道什么是善。因为阻止他们作恶的，不是智慧的发展，也不是法律的约束，而是情感的平静和对邪恶的无知：“这些人因对邪恶的无知而得到的好处比那些人因对美德的认识而得到的好处还要大些”。而且另外还有一个原理，是霍布斯没有看到的：由于人类看见自己的同类受苦天生就有一种反感，从而使他为自己谋幸福的热情受到限制。由于这一来自人类天性的原理，所以人类在某些情形下，缓和了他的强烈的自尊心、或者在这种自尊心〔十五〕未产生以前，缓和了他的自爱心。

这里是对人剥削人的一切制度的愤慨抗议。

卢梭接受了霍布斯的原则：“每个人对于一切东西都具有一种天赋的权利”，但是他抛弃了霍布斯由此得出的结论：无休止的战争状态。

优斯坦：“通史简编”，第2卷，第2章，第15节。卢梭是从格老秀斯：“战争与和平法”里的引文转引过来的。

从这里起直到后面“……则人类也许久已不复存在”整个这一段，曾被录在“狄德罗全集”里面（阿塞札—杜尔诺编，第4卷，第101页）。把这段文字归属于狄德罗，是根据“忏悔录”（第8卷，第238页）中的一段记载。卢梭在忏悔录中谈到这篇论文时，写道：“这篇论文比我所有的其他著作都更符合狄德罗的旨趣，而且他就这篇著作给我提供的意见，对我也最为有益”。卢梭又加注解：“我在写这篇论文的时候，还丝毫没有怀疑到狄德罗和格里姆的巨大阴谋；否则，我会很容易看出狄德罗如何辜负了我对他的信任，他给我提供的意见使我的作品产生一种阴暗的气氛，但这种气氛当他不再指导我的时候便不复存在了。描写一个哲学家对一个受难者的哀号，竟掩住耳朵，替自己稍微辩解一下，就可以硬起心肠置之不理（参看本书第102页），这段文章全是狄德罗的语气，他还供给过我其他更令人难以置信的材料，使我踌

我所认为人类具有这种唯一的自然美德，就是对人类美德最激烈的毁谤者也不得不承认，因此，我不相信会有任何非难之可怕。我所说的怜悯心，对于象我们这样软弱并易于受到那么多灾难的生物来说确实是一种颇为适宜的禀性；也是人类最普遍、最有益的一种美德，尤其是因为怜悯心在人类能运用任何思考从前就存在着，又是那样自然，即使禽兽有时也会显露出一些迹象。姑不谈母兽对幼兽的温柔，和它们为保护幼兽的生命而冒的危险，此外，我们每天都还可以看到，马也不愿意践踏一个活的东西。一个动物从它同类的尸体近旁走过时，总是很不安的。有些动物甚至还会把它们已死的同类作某种方式的埋葬；而每一个牲畜走进屠宰场时发出的哀鸣，说明对于使它受到刺激的可怕景象也有一种感触。我们欣然看到“蜜蜂寓言”的作者也不得不承认人是容易受感动而有同情心的生物。他改变了他那一向冷隽而细致的文笔，在他所举的例子中给我们呈现出一个动人的情景。他描写了一个被幽禁的人，望见外面一只猛兽，从母亲怀抱里夺去了一个幼儿。在它的伤人的利齿间，咬碎了那个脆弱的肢体，用它的爪子撕开了那个尚在跳动着的心脏。

这个人亲眼看到的虽然是与他个人毫不相干的事情，但是却使他如何惊心动魄！目睹这种悲惨景象，对于昏了过去的母亲和垂死的婴儿都不能予以援救，他又是如何焦急不安！

先于一切思考而存在的纯自然的感动就是这样；自然的怜悯心的力最就是这样，即使最坏的风俗也不能把它们毁灭。在剧院中，我们天天可以看到一些人对于剧中不幸者的悲惨遭遇，在那里伤心落泪，其实倘若这些人自己作了暴君，还会加重对他们的敌人的虐待。正如嗜杀的苏拉，对于不是由他自己所造成的痛苦，也非常伤感；又如菲尔玉亚历山大不敢去看任何悲剧的演出，怕人们会看见他和昂朵马克和普里亚莫一同叹息，但当他听到每天因执行他的命令而被处死的那么多人的呼号时，却丝毫无动于衷。

“自然既把眼泪赋与人类，
就表示出：
它曾赐与人类一颗最仁慈的心。”

踏再三，终未采用。”如果我们肯定这一大段文章是出自狄德罗的手笔，那是不恰当的。“怜悯心先于一切思考而产生”的理论，在卢梭思想中所占地位的重要，使我们无法否认卢梭就是这种理论的创造者。并且在“纳尔西斯”序言里，我们也看到卢梭对哲学家的冷酷无情有同样的描写。而这里，有许多行文字，从“正如嗜杀的苏拉”（见第101页）起直到引用犹维纳尔的话止，第一次见于1782年版本中，所以无论如何不能认为那是出自狄德罗的手笔。事情可能是这样：这两位哲学家对于这类思想曾经常进行过辩论，由于他们在许多年内关系那么密切，人们很难分辨某些理论究竟是属于哪一个人的。

指曼德维尔而言，从下文中即可证明。曼德维尔是在英国行医的荷兰医生，以他所写的“蜜蜂寓言”（又名“嗡嗡的一窝蜜蜂或骗子变成了正人君子”，1705年出版）而闻名。曼德维尔很不喜欢伦理学家们把美德和幸福联系在一起，他指出个人的邪恶造成了社会的繁荣，而美德反将社会导致崩溃的境地。他的寓言曾引起无数反驳，他以遭受舆论的攻击而成名。这部书最令人感到兴趣的一点，是作者努力把伦理学和后来成为政治经济学的那门学科加以区分。

参看“蒙戴尼论文集”，第2卷，第27章，开始的一段。亚历山大，公元前370年菲尔城的暴君，他常常令人活埋他的敌人，或者把他们投给野兽。

“犹维纳尔诗集”（XV，131—33）。

曼德维尔已经感觉到，如果自然不曾赋与人们从怜悯心作为理性的支柱，则人们尽管具有一切的道德，也不过是一些怪物而已；但曼德维尔没有看到，人们所能具有而为他所否认的一切社会美德正是从怜悯心这种性质中产生出来的。其实，除了对弱者、罪人、或对整个人类所怀有的怜悯心外，还有什么可以称为仁慈、宽大和人道呢？即所谓关怀、友谊，如果正确地理解，也无非是固定于某一特定对象上的持久的怜悯心的产物；因为希望一个人不受任何痛苦，不是希望他幸福还是什么呢？即使怜悯心实际上也不过是使我们投身处地与受苦者起共鸣的一种情感（这种情感，在野蛮人身上虽不显著，却是很强烈的，在文明人身上虽然发达，但却是微弱的），这种说法，除了更足以论证我所持的论点外，还有什么其他意义呢？事实上，旁观的动物对受苦的动物所起的共鸣越深切，怜悯心就越强烈。那末，十分明显，这种共鸣，在自然状态中比在推理状态中，当然是更深切得不止几千万倍。产生自尊心的是理性，而加强自尊心的则是思考。理性使人敛翼自保，远离一切对他有妨碍和使他痛苦的东西。哲学使人与世隔绝，正是由于哲学，人才会在一个受难者的面前暗暗地说：“你要死就死吧，反正我很安全”。只有整个社会的危险，才能搅扰哲学家的清梦，把他从床上拖起。人们可以肆无忌惮地在他窗下杀害他的同类，他只把双手掩住耳朵替自己稍微辩解一下，就可以阻止由于天性而在他内心激发起来的对被害者的同情。野蛮人绝没有这种惊人的本领，由于缺乏智慧和理性，他总是丝毫不加思索地服从于人类的原始感情。当发生骚乱时，或当街头发生争吵时，贱民们蜂拥而至，谨慎的人们则匆匆走避；把厮打着的人劝开，阻止上流入互相伤害的正是群氓，正是市井妇女。

因此我们可以肯定地说，怜悯心是一种自然的情感，由于它调节着每一个人自爱心的活动，所以对于人类全体的相互保存起着协助作用。正是这种情感，使我们不加思索地去援救我们所见到的受苦的人。正是这种情感，在自然状态中代替着法律、风俗和道德，而且这种情感还有一个优点，就是没

人类在精神生活中先于理性而存在的两种原始情感——自爱心和怜悯心——在性质上仿佛是不相同的，但卢梭并不绝对否认这两种情感也可能具有相同的性质。在“爱弥儿”里，他把这二者联系得更为紧密：怜悯心是从自爱心产生出来的。“怜悯心实际上也不过是……”乃是拉·罗什福果所说的一句话（“伦理沉思集”，264）。卢梭曾在华伦夫人家读这位作家的作品（参看“忏悔录”，第1卷，第3章，第89页）。

卢梭把出于自然情感的自爱心和在社会生活中逐渐发展的自尊心加以区分。——参看作者注〔十五〕

“贱民、群氓”，是卢梭所非难的哲学家们惯用的一些具有轻蔑意义的名词。卢梭在这里所以使用这些名词并非鄙视人民，乃是为了把人民的宽宏仁爱与上等阶级的自私自利形成一个更加鲜明的对照。怜悯心的理论似乎是用以说明人民道德品质的卓越性的一种学说。卢梭的思想在这一点上是很新颖的。霍布斯曾经指出，自然人完全听凭情感的支配，为了驳斥这种说法，法学家们（如普芬道夫）主张理性本身就具有克服情感的足够力量，即使在自然状态中，也是一样。卢梭同狄德罗的看法相同，相信情感的强大力量，抛弃了唯理论者的说法，同时把精神生活建立在他认为更为民主的原则上。的确，卢梭并不象笛卡儿那样，以为理性是世上分配得最公平的禀赋，而认为人类是普遍具有感性的生物。精神生活正是建筑在这种感性上。但是理性的出现，却又使精神生活更加丰富，并使社会美德发展起来。说狄德罗是抱了不良意图暗示卢梭描写出一个替自己辩解的哲学家，那是难以令人置信的。不过卢梭对狄德罗的指摘，至少足以证明他对这段文章中某些过分的地方是感到遗憾的。无疑他，后来他对哲学家们就分别对待了。

有一个人企图抗拒它那温柔的声音。正是这种情感使得一切健壮的野蛮人，只要有希望在别处找到生活资料，绝不去掠夺幼弱的小孩或衰弱的老人艰难得来的东西。正是这种情感不以“你要人怎样待你，你就怎样待人”这句富有理性正义的崇高格言，而以另一句合乎善良天性的格言：“你为自己谋利益，要尽可能地少损害别人”来启示所有的人。后一句格言远不如前一句完善，但也齐更为有用。总之，我们与其产那些微妙的论证中，不如在这种自然情感中，去探求任何一个人在作恶时，即使他对于教育的格青一无所知，也会感到内疚的原因。虽然苏格拉底和具有他那种素质的人能够通过理性获得美德，但如果人类的保存仅仅依赖于人们的推理，则人类也并久已不复存在。

原始人的情欲是那样的不强烈，同时又受到怜悯心如此有益的约束，所以与其说原始人是邪恶的，勿宁说他们是粗野的；与其说他们有意加害于人，不如说他们更注意防范可能遭到的侵害，因此在原始人之间不易发生十分危险的争执。因为他们之间没有任何种类的交往，所以他们不知道什么叫作虚荣、尊崇、重视和轻蔑；他们丝毫没有“你的”和“我的”这种概念；也没有任何真正的公正观念；他们把可能遭受的暴行视为是一种易于弥补的损害，而不认为是一种应予惩罚的侮辱。他们甚至连报复的念头都没有，除非有时象狗吞咬向它投掷的石头一样，机械地立刻表示反抗。由于以上原因，他们的争执的对象，如果不比食物更令人动心的话，他们的争执很少会发生流血的后果。但是，其中有一种比较危险的争端，还须加以说明。在激动人心的各种情欲中，使男女需要异性的那种情欲，是最炽热也是最激烈的。这种可怕的情欲能使人不顾一切危险，冲破一切障碍。当它达到疯狂程度的时候，仿佛足以毁灭人类，而它所负的天然使命本是为了保存人类的。如果人们作了这种热狂的、残暴的、不知羞耻、毫无节制的情欲的俘虏，每天不惜流血互相争夺他们所爱的对象，他们将会变成什么样子呢？

我们首先应该承认，情欲越强烈，便越需要法律的约束。但是，这种情欲每天在我们当中所引起的混乱和所造成的罪恶已足以证明法律在这方面力量的薄弱。此外，我们还应当进一步考察这种混乱是否伴随着法律本身一起产生的。因为，在这种情形下，即使法律能够制止这种混乱，但是，如果我们要求法律来制止没有法律根本就不会存在的祸害，那未免是向法律提出最无意义的一种要求。

让我们首先把“爱”这种情感的精神方面与生理方面加以区分。

生理方面的爱是人人所具有的和异性结合的欲望。精神方面的爱，则是把这种欲望确定起来，把它完全固定在唯一对象上，或者至少是以比较强烈的欲望来特别喜爱某一对象。因此，很容易看出，精神方面的爱，不过是由社会习惯产生出来的一种人为的情感。妇女们对它尽颂扬之能事，以便建立她们的权威，使本来应该服从的女性处于统治地位。这种情感建立在才德和美丽等一类的观念和种种的比较上；野蛮人不会有那些观念，也决不会作那些比较，所以这种情感对野蛮人来说几乎是不存在的。因为在野蛮人的思想里，不会构成匀称与调和等等抽象观念，所从在他的心里也不会有什么赞赏

虽然卢梭在“新哀洛伊丝”第一卷里，对于不顾自然条件的金钱婚姻使妇女所受的压迫曾提出过抗议，但他的思想究竟超不出他那时代资产阶级的范畴。我们知道法兰西大革命并没有提出妇女解放问题，而且法国民法典还延续了妇女所处不平等的地位。

和爱慕的情感；这些情感尽管人们不自觉地，总是从这些观念的运用中产生出来的。野蛮人仅只听从天然气质的支配，而并不听从他尚未能获得的爱好的支配；任何女人，对他来说，都是同样合适的。

仅仅局限于生理方面的爱的野蛮人，是相当幸福的，他们对于能以激起爱的情感并增加其困难的那种偏爱一无所知，所以他们的感情冲动不会太频繁、太激烈，他们之间的争执因而也较少，而且也不那么残酷。在我们之间造成无数烦扰的那种意念，是不会侵袭野蛮人的心灵的。每个野蛮人只是静候着自然的冲动，当他服从这种冲动的时候，对于对象并无所选择，他的心情与其说是狂热的，不如说是愉快的；需要一经满足，欲望便完全消失了。

所以，爱情也和其他一切情欲一样，只是在社会中才达到了时常给人带来灾难的那种狂热程度，这是一个无可争辩的事实。此外，如果我们认为野蛮人为了满足兽性，而不断地相互残害，那是很荒谬的，因为这种想法与实验正相反。例如加拉伊波人是所有现存民族中，迄今最接近于自然状态的一个民族，尽管他们生活在炎热地带，按气候对他们的影响来说，他们的情欲应当是很强烈的，但他们在爱情生活上却是最安宁的，很少因嫉妒而引起纠纷。

在许多种类的动物中，由于雄性争夺雌性而发生的争斗，往往使我们的养禽场涂上血迹；或者在春天的树林里因吵闹的叫声而发出回响，关于从这种现象中所能作出的那些推论，我们首先应当排除所有这些种类的动物，因为自然对于这些种类的动物，在雌雄之间显然规定了与人类有所不同的两性能力的对比关系。因此，我们不能从雄鸡相斗作出适用于人类的推论。在对这种对比关系观察得比较确切的动物中，造成雄性相斗的原因，不外是由于雌雄两性数目的对比，雌性较少，或者是由于雌性有经常拒绝雄性接近的期间。后一个原因终于要归结为前一个原因，因为假使每个雌性每年与雄性接近的期间只有两个月，结果就等于雌性数目减少了六分之五。然而，这两种情形，没有任何一种可以适用于人类。在人类中，女性数目通常总是超过男性，即在野蛮人当中，我们也从来不曾见过女性象别种动物那样，有性的需要期和排拒期。此外，在上述那些动物的若干种类中，往往整个种类同时进入发情期，于是有一个可怕的普遍狂热、叫嚣、混乱和争斗的时刻来临。这种时刻在人类中决不会发生，因为人类的性欲并没有周期性。所以我们不能由某些动物因争夺雌性而进行的争斗，来推定自然状态中的人类也会发生同样的情形。即便我们能够做出这样的推断，而这种争斗既没有使其他动物同归于尽，我们至少可以设想，它对于人类也不会是更为不幸的。而且，显而易见，这类争斗在自然状态中所造成的祸害，比在社会状态中所造成的祸害要少得多，尤其是比在道德尚被重视的国家中要少得多。在这些国家里，情人的嫉妒和配偶的报仇，每天都会相起决斗、杀害或其他更为悲惨的事情。夫妻间永久忠实的义务，只会促成通奸行为，而那些关于贞操和荣誉的法律本身，则必然会助长淫乱之风，增加堕胎事件。

我们可以作出这样的结论：漂泊于森林中的野蛮人，没有农工业、没有语言、没有住所、没有战争、彼此间也没有任何联系，他对于同类既无所需

这里再一次说明：卢梭提出实验，只是为了证明抽象的分析。

有些评论家想把卢梭说成是一个基督教思想家，他们对卢梭的这种论点就很难加以解释。整个这一段文字无情地揭露了十八世纪贵族社会风俗的腐败。

求，也无加害意图，甚至也许从来不能辨认他同类中的任何人。这样的野蛮人不会有多少情欲，只过着无求于人的孤独生活，所以他仅有适合于这种状态的感情和知识。他所感觉到的只限于自己的真正需要，所注意的只限于他认为迫切需要注意的东西，而且他的智慧并不比他的幻想有更多的发展。即使他偶尔有所发明，也不能把这种发明传授给别人，因为他连自己的子女都不认识。技术随着发明者的死亡而消灭。在这种状态中，既无所谓教育，也无所谓进步，一代一代毫无进益地繁衍下去，每一代都从同样的起点开始。许多世纪都在原始时代的极其粗野的状态中度了过去；人类已经古老了，但人始终还是幼稚的。

我所以费了很多笔墨来阐述我所设想的原始状态，是因为在这一问题上有多由来已久的错误观念和根深蒂固的成见应当消除。因此，我认为必须追本溯源从真实自然状态的描绘中证明：即使是自然的不平等，在这种状态中，也不象近代学者所主张的那样真实和那样有影响。

实际上，我们很容易理解，在那些区分人与人之间的各种差别中，有许多被认为是天然的差别，其实这些差别完全是习惯和人们在社会中所采取的各种不同的生活方式的产物。因此，一个人体质的强弱以及依存于体质的体力的大小，往往取决于他是在艰苦环境中成长起来的，抑或是在娇生惯养中成长起来的，而不是取决于他的身体的先天禀赋。智力的强弱，也是一样。教育不仅能在受过教育的人和没受过教育的人之间造成差别，而且还随着所受教育程度的不同而增大存在于前者之间的差别。因为一个巨人和一个矮人，在同一道路上行走，二人每走一步，彼此之间的距离必更为增大。假如我们把流行于文明社会各种不同等级之中的教育和生活方式上的不可思议的多样性，来和吃同样食物，过同样生活，行动完全一样的动物和野蛮人的生活的单纯一致比较一下，便会了解人与人之间在自然状态中的差别，应当是如何小于在社会状态中的差别，同时也会了解，自然的不平等在人类中是如何由于人为的不平等而加深了。

自然在给人分配天赋时，即使真地象人们所说，往往厚此而薄彼，但是在人与人之间几乎不可能发生任何关系的环境中，那些得天独厚的人们，因受到自然偏爱而获得的好处，对于别人又有什么损害呢？在没有爱情的地方，美丽有什么用呢？对于没有语言的人，才智有什么用呢？对于不互通交易的人，狡诈有什么用呢？我经常听人说，强者压迫弱者，但是我希望有人能够向我说明压迫这个词的涵义是什么。一些人使用暴力来统治另一些人，后者呻吟于前者为所欲为的奴役之下，这正是在我们之间我所观察到的情形；但是我不理解如何能据此推断野蛮人也是这样，因为甚至使他们了解什么是奴役和统治都颇有困难。一个人很可能夺取别人摘到的果实，打死的禽兽，或者侵占别人用作躲蔽风雨的洞穴；但他怎样能够作到强使别人服从他呢？在一无所有的人们之间从属关系的锁链究竟是怎样形成的呢？如果有人要从一颗树上把我赶走，我可以离开这颗树到另一颗树上去；如果在某一个地方有人搅扰我，谁会阻挡我到别处去呢？有没有这样一个人，因为他不但力量比我大，而且还相当腐化、懒惰、凶恶，竟至强迫我替他觅取食物，而他自己却无所事事呢？那么，这个人就必须下定决心时时刻刻注意着我，

这是指自然法学派的理论家而言。

这里便是本论文的基本观点。社会的不平等，人剥削人，是与私有制密不可分的。

在他要睡觉的时候，还得十分小心地把我捆绑起来，免得我会逃掉，或者把他杀死，也就是说，他必须甘愿给自己增加一种负担，而这种负担远比他自己想避免的和他所加给我的还要大得多。除此之外，他的戒备会不会稍微松懈一下呢？一个意外的声音会不会使他回一下头呢？我走进树林二十步远，我的束缚就解除了，他一生再也不会看见我了。

这些细节，无须再加以赘述。每个人都会理解，奴役的关系，只是由人们的相互依赖和使人们结合起来的种种相互需要形成的。因此，如不先使一个人陷于不能脱离另一个人而生活的状态，便不可能奴役这个人。这种情形在自然状态中是不存在的。在那种状态中，每个人都不受任何束缚，最强者的权力也不发生作用。

我既已证明了不平等在自然状态中几乎是人们感觉不到的，它的影响也几乎是等于零的。我还应进一步指出在人类智慧连续发展中不平等的起源和进展。我已经指明完善他能力、社会美德、以及自然人所能禀受的其他种种潜在能力，绝不能自己发展起来，而必须借助于许多外部原因的偶然会会。但是，这些原因可能永不发生，而没有这些原因，自然人则会永远停留在他的原始状态。所以，我还应把各种不同的偶然事件加以观察和归纳，这些偶然事件曾经使人的理性趋于完善，同时却使整个人类败坏下去。在使人成为社会的人的同时，却使人变成了邪恶的生物，并把人和世界从那末遥远的一个时代，终于引到了今天这个地步。

我承认，因为我要叙述的事件可能是在种种情形下发生的，所以我只能通过一些猜测来决定我的选择。但是，这些猜测，当它们是从事物本性中所能作出最接近于真实的猜测时；当它们是我们用以发现真理所能有的唯一方法时，便转化为推理的依据。此外，我所要从我的猜测中推出的结论，也不会因此便成为猜测性的结论，因为依据我以上所建立的那些原理，人们不能建立其他任何学说，其他任何学说不能给我提供同样的结果，也不能使我觉得出同样的结论。

这样就使我对于以下各点无须再深入思考：时间的经过如何弥补了各种事件所欠缺的真实性；一些轻微的原因，当它们继续不断发生作用时会成为惊人的力量；某些假定，一方面我们虽然不能给以与事实相等的确实性，但

一世纪多以后，杜林又拾起空洞的暴力论来，这是已被卢梭的批判粉碎了的论点。参看“反杜林论”，第二编：“政治经济学”。

这里我们遇到了本论文的弱点。卢梭不但曾经一再指出在自然状态中的人完全适合于他的生活方式，而且提出了那么多人与人之间互相接近上的障碍，以致令人无法设想，象卢梭所说那样孤独的野蛮人，如何能够变成社会的人。于是他不得了借“偶然事件”、“意外原因”、“可能永不发生”等等词语来自圆其说。他自己深深觉察到他的学说的弱点，因此整个这一页都是为他的论点作辩护。下面，他仅拂光掠影地说到意外原因，再后（本书第117页），他才给这些意外原因作了一些简单的说明。他在“略论语言的起源”一书里（第9和第10章），说得较为明确：随着人类的繁衍，生在贫瘠地带的人们向肥沃地区移殖，于是和已在那里定居的人们混杂在一起。此外“人们的结合大部分是由自然变故造成的：罕见的洪水，海水的汇滥，火山的爆发，剧烈的地震，由雷电引起的毁灭了森林的火灾，一切足以惊吓居住在一个地方的野蛮人而使它们离散的变故，都会使他们嗣后又聚集起来，共同弥补大家所遭受的损失。在古代时常流传的关于地面上发生的不幸事故的传说，说明上帝使用着何等手段强使人类相互接近。”所有这些外部事件都不能使我们了解孤独的野蛮人怎样会有了营社会生活的习惯。所以这段文字是没有说服力的，而卢梭在这个根本不可能解决的问题上，宁愿轻轻地滑了过去。

另一方面我们要想推翻也是不可能的；两件被认为真实的事实，是由一系列未知的或被认为未知的中介事实联系起来的，如有历史可寻，应由历史来提供那些起联系作用的事实，如无历史可考，则应由哲学来确定那些能起联系作用的类似的事实；最后，就变故而言，事物之间的类似性已使各种事实在类别上简他为比我们所想象的还要少得多的数目。我只把这些问题呈献给我的评判员们去研究，并作到使一般读者无须再加以考虑也就够了。

第二部分

谁第一个把一块土地圈起来并想到说：这是我的，而且找到一些头脑十分简单的人居然相信了他的话，谁就是文明社会的真正奠基者。假如有人拔掉木桩或者填平沟壕，并向他的同类大声疾呼：“不要听信这个骗子的话，如果你们忘记土地的果实是大家所有的，土地是不属于任何人的，那你们就要遭殃了！”这个人该会使人类免去多少罪行、战争和杀害，免去多少苦难和恐怖啊！但是，很明显，那时一切事物已经发展到不能再象以前那样继续下去的地步了。因为这种私有观念不是一下子在人类思想中形成的，它是由许多只能陆续产生的先行观念演变而来的。人类在达到自然状态的终点以前，需要已经有了很大的进步，获得很多的技巧和知识，并把这些技巧和知识一代一代地传授下去，使它们不断增加起来。因此，我们不得不追溯到更为遥远的时代，竭力用同一观点，按照最自然的顺序，把那些缓慢递嬗的事件和陆续获得的知识综合起来。人的最原始的感情就是对自己生存的感情；最原始的关怀就是对自己保存的关怀。土地的产品，供给他一切必要的东西；本能促使他去利用这些东西。饥饿以及种种欲望，使他反复地经历了各种不同的生存方式，其中之一促使他绵延他的种类；而这种绵延种类的盲目倾向，由于缺乏任何内心情感，因而只能产生一种纯动物性的行为。需要一经满足，两性便互不相识，而孩子本身，一旦能够离开母亲独立生存，也就与她毫无关系了。

原始人的情况就是这样；最初仅局限于纯粹感觉、几乎不能利用自然的禀赋、也决想不到向自然有所索取的那种动物的生活就是这样。但是不久困难出现了；因而必须学会如何克服这些困难。树木的高大阻碍他采摘树上的果实；寻找食物的野兽和他争夺食物；还有一些凶猛的野兽甚至要伤害他的生命。这一切都使他不得不致力于身体的锻炼。他必须使自己变成一个灵巧的、奔跑迅速的和勇于战斗的人。树枝、石头等自然武器，不久就到了他的手里。他学会了克服自然的障碍，学会了于必要时战胜别的动物，学会了同其他的人争夺食物，或者也学会了补偿他前此不得不让给更强者的那些东西。

参看“百科全书”中狄德罗写的“轻世哲学家”条：“在他们之间既已消除了‘你的’和‘我的’这种不幸的区分，则进一步消灭一切可怕的争端并使人得到所能获得的幸福，便成为轻而易举之事了。”（“百科全书选集”，第2卷，第124页）此外，还可参看摩莱里所著：“自然法典”，人民古典业书本，第72页。卢梭和摩莱里一样，认为私有制的建立是社会上一切罪恶的根源。不过他们相同的意见只有这一点，因为摩莱里所阐述的是一种共产主义社会的计划，而卢梭则认为一切社会只能建立在私有制的基础上，所以卢梭的梦想只限于减少这种财产上的不平等现象。现在这一段文字，则对一味地替私有制作辩护的法学家们予以有力的驳斥，甚至这仿佛也是对洛克的学说的一种直接反驳（参看“政府论”第2篇，第7章，特别是第37节）。更令人惊奇的是，人们在鲍胥爱著作里也看到与此相近似的观念。鲍胥爱在他的“圣弗朗索瓦·达西斯颂词”（1652年）中说：“假如我们要追溯到事物的本源，我们也许会发觉，对于你所拥有的那些财产，他们（穷人们）的权利并不小于你的权利。自然，或者用更合于基督教精神的词语来说，上帝——人类的共同祖先，一开始就赋予他所有的子孙，对维持生命所需要的一切东西的平等权利。我们当中任何人也不能自诩他在自然中比别人处于更优越的地位。可是人的贪得无厌的欲望，使人类这种美好的友爱关系不能永久地在世界上存在下去，财产的分占以及引起一切争端和诉讼的私有制必然会出现，你的和我的这么冷酷的词语便由此产生出来……”。

随着人类的繁衍，人们的痛苦也就随人数的增加而增加。土壤、气候和季节的差异，必然会使人们不得不把这种差异带到他们的生活方式中去。荒年、漫长而严寒的冬季、炎热的夏季都能够毁灭一切，因而要求他们具有一种新的技巧。在沿海和沿河的地方，人们发明了钓线和钓钩而变成渔民和以鱼为食的人。在森林地带，人们创造了弓箭而变成猎者和善战的人。在寒带地方，人们就穿起披他们打死的野兽的皮。雷电的闪烁、火山的爆发或者某种侥幸的机会使他们认识了火。这是防御冬季严寒的一种新方法。他们学会了保持火的不灭，然后又学会了生火，最后并学会了用火来炮炙他们以前生吞的肉食。

由于人和其他动物以及人与人之间一再接触的结果，在人的心灵中自然会产生对于某些关系的知觉。这些关系，我们用大、小、强、弱、快、慢、勇敢、怯懦等字以及其他于必要时通过几乎无意识的对比而产生的类似观念来表示。这些关系，终于会使人产生了某种思考，或者说某种机械的谨慎，这种谨慎会指示他为保障自身的安全而采取最必要的手段。

从这种发展中所产生的新的知识，使人增加了他此别种动物的优越性，而且也使人认识了这种优越性。人试行对野兽设置陷阱，用千百种方法去诱骗它们。虽然有许多动物在战斗中力量比人大，奔跑得比人快，可是慢慢地，对那些能供人使用的动物，人变成了它们的主人；对那些对人有动物的，人变成了它们的降灾者。这样，人第一次对自己作了一番观察以后，便产生了最初的自尊的感觉。这样，在他还不大分别等级的时候，在他想把自己那一类看作第一等的时候，他老早就准备把他个人列为同类中的第一等了。

虽然他的同类对他的关系不象现今我们的同类对我们的关系一样，虽然他和他的同类并不比和其他禽兽有更多的来往，可是他也不会完全忽略对他的同类加以观察。时间一久，他就会看出在他的同类之间、在他的雌性和他自己之间有许多相同之点，他并能据此推断出另一些尚未被他发现的相同之点。当他发现在同样情形下，大家的行动和他自己的行动都一样的时候，他便可以推知大家的思想方法和对事物的感觉与他自己的想法和感觉也是完全相同的。这个重要的真理，一旦在他的心灵中得到证实，通过一种与推理方法同样确切而比推理方法更为直接的预感，便可以促使他在与他人交往时，遵循着为了自己的利益和安全所应遵守的最好的行为规则。

经验告诉他，追求幸福乃是人类活动的唯一动力，因而他能够区分两种情况：一、由于共同利益，他可以指望同类的帮助，这是一种稀有的情况；二、由于彼此间的竞争，他不能信任他的同类，这是更稀有的情况。在第一种情况下，他和他的同类结合成群，或者至多也不过结合成某种自由的团体，这种团体并不拘束任何人，它的存续期间也不会超过促使该团体形成的那种临时需要的存在期间。在第二种情况下，每个人为了力求获取自己的利

由此可见，人类这时已经在营社会生活，因为孤独的人的任何发明都不能传给他的后代。（参看本书第87—88页）

卢梭的心理学比较接近于霍布斯的心理学而与法学家们的主张全然不同。霍布斯认为自然人完全听凭感情的支配，法学家们，例如普芬道夫则认为理性能够控制感情。但是，卢梭却指责霍布斯，不该把从社会生活中产生的一些感情归属于自然状态。

这里我们好象又回到本书第113页所描述的还在以前的一种状态。所谓“稀有的情况”，卢梭并没有加以明确的说明。这里，在思想上欠明晰。这在卢梭著作中是例外的情形。

益，如果相信自己有足够的力量，便公开使用强力，如果觉得自己比较弱，便使用智巧。

人类就是这样子不知不觉中获得了对相互间的义务以及履行这些义务的好处的粗浅观念。但是，只有在目前的和显而易见的利害对他们有这样要求的时候，才会产生这种观念，因为他们毫无预见，不用说遥远的将来，甚至速第二天的事情都不会想到。如果大家在捕一只鹿，每人都很知道应该忠实地守着自己的岗位。但是如果有一只兔从其中一人的眼前跑过，这个人一定会毫不迟疑地去追捕这只兔；当他捕到了兔以后，他的同伴们因此而没有捕到他们的猎获物这件事，他会不大在意，这是无须怀疑的。

我们不难理解，人们相互间的这种关系，并不需要比差不多同样结合成群的岛鸦或猴子的语言更为细致的语言。在很长时期内，人们普通的语言必定是由无音节的叫声、很多的手势和一些模拟的声音组成的。在各个地区对这种语言再加上一些有音节的和约定的声音（关于最初语言的制定，我前面曾经说过是不大容易解释的），于是人们便有了许多个别的语言，不过这种语言都是粗糙和不完备的，很象今天许多野蛮民族仍在使用着的语言一样。

由于时间的悠久，而我要说明的事物又过于繁复，同时，人类初期的进步几乎使人不易觉察，所以我不得不在转瞬之间跨过无数世纪。因为，事物的演变过程越缓慢，便越应当以简练的笔法来描写。

这些初期的进步，终于使人能够取得更快的进步。智慧越发达，技巧便越趋于完善。不久，人们就不再睡在随便哪一棵树下，或躲在洞穴里了。他们发明了几种坚硬而锋利的石斧，用来截断树木，挖掘土地，用树枝架成小棚；随后又想到把这小棚敷上一层泥土。这就是第一次变革的出代，这一变革促进了家庭的形成和家庭的区分，从此便出现了某种形式的私有制，许多的争执和战斗也就从而产生了。可是，首先建造住所的，似乎都是一些最强悍的人，因为只有他们才觉得自己有力量保护它。我们可以断定，弱者必然会感到与其企图把强者从那些小屋里赶走，不如模仿他们来建造住所更为省事和可靠。至于已经有了小屋的人，谁也不会去占据邻人的小屋，这倒不是因为邻人的屋子不属于他所有，而是因为那小屋对他没什么用处，并且如果要占据它，难免要和居住那小屋的家庭作一堤激烈的战斗。

人类情感最初的发展，乃是一种新的情况的结果，这种新的情况把丈夫、妻子、父母、子女结合在一个共同住所里。共同生活的习惯，使人产生了人类所有情感中最温柔的情感：夫妇的爱和父母的爱，每个家庭变成一个结合得更好的小社会，因为相互依恋和自由是联系这一小社会的唯一的纽带。于是，在男女两性的生活方式之间产生了最初的差别，在此以前，男女两性本来是只有一种生活方式的。从此，妇女便经常家居，并习惯于看守小屋和孩子；男人则出去寻找共同的生活资料。由于得到了一种比较舒适的生活，两性都开始失去一部分强悍性和气力。虽然；每个人单独战胜野兽的力量不如

参看本书第 92—95 页。

卢梭并未借助于历史，而仅凭推理，即发见人类的进步起初很缓慢，以后才逐渐加速起来。

“某种形式的私有制”：对于这一观念，卢梭虽未加以明确的说明，但是这种说法好象表明私有制仅只是一种不稳定的、没有法律基础的事实状态。总之：人与人的冲突毕竟是随着私有制的出现而日益增多的。

在以下的全部叙述中，人类的生活是以最可爱的色调被描绘出来的，这确实是黄金时代。这个时代与孤独的野蛮人所处的时代比较起来，已有了进步。但是这种进步本身，已经蕴藏着堕落的萌芽。

以前，但在另一方面，他们却比以前更便于集合起来共同抵御野兽了。

在这种新的状态中，人们过着简单的、很少来往的生活，他们的需要很有限，并且使用着为满足这些需要而发明的一些工具，因此他们能够享有较多的闲暇，用来为自己安排他们的祖先所不知的各式各样的舒适的享受。这是人们于无意中给自己带上的第一个枷锁，同时这也就是给他们后代准备下的最初的痛苦的根源。因为，除了他们这样使身体和精神继续衰弱下去以外，这些舒适的享受一旦成为习惯，便使人几乎完全感觉不到乐趣，而变成了人的真正的需要。于是，得不到这些享受时的痛苦比得到这些享受时的快乐要大得多，而且有了这些享受不见得幸福，失掉了这些享受却真感到苦恼了。

在这里我们可以比较清楚地看出，语言的使用是怎样建立起来的，或者它在各个家庭中是怎样不知不觉地趋于完善的。而且还可以揣测各种特殊的原因怎样使语言变得更为必要，从而扩大了它的使用并加速了它的发展。洪水泛滥或者地震使一些有人居住的地方被水或悬崖峭壁所包围；地球的变迁使大陆的某些部分割裂为岛屿。我们不难想象，这样接近起来而不得不营共同生活的人们之间，比起在大陆森林中飘泊流浪着的人们之间，应当更容易形成一种共同的方言。因此，很可能是这样：岛上的居民经过最初的试航以后，便给我们大陆带来了使用语言的习惯；或者，至少也可能是这样：在大陆上还不知道什么叫做社会和语言之前，岛上已经建立了社会，产生了语言，而且这两者已经达到了相当完善的程度。

于是一切都开始改变了面貌。那些一向在森林中飘泊的人们，由于有了一个比较固定的地区，渐渐地互相接近起来，结合成各种集团，并终于在各个地方形成了有共同风俗和性格的个别民族。这些人所以形成个别民族并不是由于规章和法律，而是由于过着同一方式的生活，以同样食物为生，并受着相同气候的影响。长期的毗邻难免不使各家庭之间发生某些联系。青年男女居住在毗邻的小屋里，基于自然的要求而发生的临时关系，继之风日益频繁的来往，不久就变成另一种同样亲密而更为持久的关系。人们逐渐习惯于考虑不同的对象并加以比较，于是在不知不觉中获得了才能和美丽的观念，由此便产生出偏爱的感情。由于不断相见的结果，一不相见便怅然若有所失。一种温柔甜密的感情渗入心灵之中，这种感情因很小的冲突就会变成激烈的愤怒。嫉妒随着爱情而出现，一旦反目，最温柔的感情就会酿成人血的牺牲。

随着观念和感情的互相推动，精神和心灵的相互为用，人类便日益文明化。联系日多，关系也就日益紧密。人们习惯于聚集在小屋前面或大树周围，歌唱与舞蹈——爱情和闲暇的真实产物——变成了悠闲的、成群的男女们的娱乐，甚至成为他们的日常生活事项。每个人都开始注意别人，也愿意别人注意自己。于是公众的重视具有了一种价值。最善于歌舞的人、最美的人、最有力的人、最灵巧的人或最有口才的人，变成了最受尊重的人。这就是走

这种思想，是伊壁鸠鲁派和斯多葛派古代各伦理学家们曾经屡次发挥过的。

这是卢梭的一种巧妙的解释，它在某种程度上可以弥补我们前面所指出的那些缺点。人们是在自然变故使他们不得不营共同生活的地方，开始社会化的。但是很奇怪，卢梭只在已经描写了人类最初的定居生活状况之后，才求助于这个假设。语言起源问题，在第一部分里如果不乞灵于上帝，似乎无法得到解决，而现在则变得比较容易解决了。本书第 95 页里所提出的疑难问题，在这里好象已被忘掉。

这里卢梭受了孟德斯鸠的影响。

这是一种辩证的看法。最温柔的情感，在日益增强的时候，转化为它的对立面：激烈的愤怒。

向不平等的第一步；同时也是走向邪恶的第一步。从这些最初的爱好的中，一方面产生了虚荣和轻蔑，另一方面也产生了羞惭和羡慕。这些新因素所引起的紊乱，终于产生了对幸福和天真生活的不幸的后果。

人们一开始相互品评，尊重的观念一在他们心灵中形成，每个人都认为自己有被尊重的权利，而且一个人不为人尊重而不感到任何不便，已成为不可能的了。由此便产生了最初的礼让的义务，甚至在野蛮人之间也是如此。从此，一切有意的侵害都变成了凌辱，因为，除了由于损害所产生的损失之外，受害者还认为那是对他的人格轻视，而这种轻视往往比损失本身还更难忍受。这样，由于每一个人对他所受到的轻视怎样予以惩罚，是按照他对自己的尊重程度来决定的，所以，报复就变成了可怕的事情，人也就变成了好杀而残忍的动物。我们所知道的大多数野蛮民族曾经进化到的程度正是这样。许多人没有把这些观念辨别清楚，没有注意到这些民族已经离开了最初的自然状态有多么远，竟草率地作出结论说，人天生是残忍的，需要文明制度来使他们变为温和。实际上，再没有比原始状态中的人那么温和的了，在那个时候，人被自然安排得距离野兽的愚钝和文明人的不幸的智慧都一样远，他为本能也同样为理性所限，只知道防备所面临的祸害的威胁，他为自然的怜悯心所制约，不会主动地加害于人，即使受到别人的侵害也不会那样去做。因为按照贤明的洛克的格言：在没有私有制的地方是不会有不公正的。

但是，我们也应当注意：已经开始建立的社会和在人们之间已经建立起来的种种关系，要求人们所具有的性质，已不同于他们的原始体质中所禀赋的性质。由于道德观念已开始渗入人类行为之中，由于在没有法律以前，每一个人都是自己所受侵害的唯一裁判者和报复者，因此适合于纯粹自然状态的善良已不适合于新产生的社会。随着互相侵害的机会日益增多，对侵害所施行的报复也就日益严酷。在那个时候，正是报复的恐怖代替了法律的制裁。这样，尽管人们已变得忍耐性不那么强了，尽管自然的怜悯心已有了某种程度的变性，但是人类能力的这一发展阶段是恰恰处于介乎原始状态中的悠闲自在和我们今天自尊心的急剧活动之间的一个时期，这应该是最幸福而最持久的一个时期。对于这一点我们越加深思，便越觉得这种状态极不易发生变革，而且也是最适合于人类的一种状态 [十六] ；除非由于某种不幸的偶然

这里卢梭是针对着霍布斯而说的。

这儿句写得有些晦涩，所讲的是人发民到哪一阶段的事呢？乍一看来，这里所讲的不可能是最远古的状态，因为在这种状态中，人还不会使用理性，而这里所指的却是私有制出现之前的一个阶段，要解决这一难题，只有赋予理性这一名词以一种颇为低级的意义。卢梭曾经说（本书第 84 页），自然人“仅只服从于他的本能”，但是人已经不同于其他动物，因为人是一个“自由主动者”（本书第 83 页），而且，他在本能方面如果有所缺欠的话，其他机能是能够加以补充的。卢梭这里所说的理性，或许即指此而言。

这里“不公正”的原文是 Injure。按 Injure 一字，在拉丁文本义是不公正的意思，亦即指加于别人的损害而言。从这一段文字里，我们也可以看出私有制在人类历史上所起的重大作用。参看洛克“人类悟性论”，第 4 卷，第 3 章，第 18 节。

卢梭在这里所指出的是非常重要的一点。由此看来，所谓自然状态中的人是最幸福的那种说法是不正确的。最接近于黄金时代的乃是新产生的社会。但卢梭嗣后却简化了他这种论点：“关于人的一个主要原理是：自然曾使人幸福而善良；但社会使人堕落而悲苦”（卢梭：“对话录”，III）。那么，后来人们任意把卢梭的学说简单化，首先应该归咎于卢梭自己。

事件，人类是不会脱离这种状态的。为了人类的共同利益，这种偶然事件最好是永不发生。我们所发现的野蛮人，几乎都是处在这种状态。从他们的事例中，似乎可以证实：人类生来就是为了永远停留在这样的状态。这种状态是人世的真正青春，后来的一切进步只是个人完美化方向上的表面的进步，而实际上它们引向人类的没落。

当人们满足于自己的粗陋的小屋的时候：当人们还局限于用荆棘和鱼骨缝制兽皮衣服、用羽毛和贝壳来装饰自己、把身体涂上各种颜色、把弓箭制造得更为精良和美观、用石斧作渔船或某些粗糙的乐器的时候：总之，当他们仅从事于一个人能单独操作的工作和不需要许多人协助的手艺的时候，他们都还过着本性所许可的自由、健康、善良而幸福的生活，并且在他们之间继续享受着无拘无束自由交往的快乐。但是，自从一个人需要另一个人的帮助的时候起：自从人们觉察到一个人据有两个人食粮的好处的时候起：平等就消失了、私有制就出现了、劳动就成为必要的了、广大的森林就变成了须用人的血汗来灌溉的欣欣向荣的田野：不久便看到奴役和贫困伴随着农作物在田野中萌芽和滋长。

冶金术和农业这两种技术的发明，引起了这一巨大的变革。使人文明起来，而使人类没落下去的东西，在诗人看来是金和银，而在哲学家看来是铁和谷物。冶金术和农业这两种技术，都是美洲野蛮人所不知道的，因此他们一直停留在未开化状态：其他民族，在还不能同时运用这两种技术的时候，好象也仍然停留在野蛮状态。

欧洲的开化，与其他各洲相比，虽不算早，但我们至少可以说它的文明在发展的过程中较少间断，因此，文明化的程度也较高：共所以如此，最主要原因之一，或许是因为欧洲不仅是产铁最多，同时也是产麦子最为丰富的地方。

很难猜测人类对铁的认识和使用是怎样开始的，在不能预知其结果以前，他们自己就能想出从矿藏中提炼某种物质以及为了熔炼这种物质所应做的各种准备，那是难以设想的。另一方面，我们也不能把这个发明归因于某些偶然火灾，因为矿藏只是在没有树木和其它植物的不毛之地逐渐形成的。因此我们可以说自然已经加了小心，不让我们发现这个不幸的秘密。只有在极不常见的情况下，某一火山突然爆发，喷出正在熔化中的金属物质，才会使看见的人想到模仿自然，从事冶炼金属。即使如此，我们还须假定他们有足够的勇气和预见，来进行那么艰难的工作，并且那么早就能推想到可以从中获取利益。这类事情只有智慧比较发达的人才能想到，而那时的人是不会有这种智慧的。

至于农业，远在实践中开始以前，它的原理就被人认识了。人们既然不断

叙述到人类历史的这一阶段，卢梭用他从毕丰“博物学”和旅行家们的纪事中所获得的材料来证明他自己的推断。

卢梭清楚地看到只有用经济的理由，才能彻底说明社会压迫的根源。政治上的暴力，并不是首要原因。思想性之强（辩证的方法），句法的开阔灵活，对比的鲜明，使参段文字成为卢梭的名文。

这里卢梭着重地以生产力的发展来解释历史，他是唯物主义者观点来进行推理了。

矿藏不是自始就存在的，而是逐渐形成的；在十八世纪就存在着这种观念。在肥沃的地区，为了发现矿藏，需要挖掘土地。卢梭力图夸大文明发展的困难，说“自然已经加了小心”。现在我们认为人类之所以能够想到冶金，是因为看到从火山的喷火口流出了金属熔液的原故。

从事由树木和其他植物上采取食物，对于自然为繁殖植物所用的方法，几乎不可能不很快地获得一种观念。但是他们也许很晚才把智巧使用到这方面来：其所以如此，或者是因为树木和渔猎一样，可以供给他们食物，并用不着他们去照管，或者是因为他们还不知道谷物的用处，或者是因为没有种植谷物的工具，或者是因为不能预见到未来的需要，最后，或者是因为没有方法防止他人侵占他们的劳动成果。当他们变得更为智巧一些的时候，我们可以相信，他们就开始用锐利的石头和带尖的木棒，在他们的小屋周围种植一些蔬菜或根菜作物。这样，经过很长时期以后，他们才知道种植谷物，才能够获得从事大规模耕种所必要的工具。当然，还不必说，要从事农业这种技术，必须先肯于牺牲一些东西，然后才能收获更多的东西，野蛮人的脑筋是不会有这种远见的。因为他们正如我前面说过的一样，连在早晨想到晚上的需要都很不容易。

因此，为使人类致力于农业，其他各种技术的发明就是必要的了。自从必须有一些人从事熔铁和打铁工作的时候起，就需要另外一些人来养活他们。工人的数目越增多，从事供给公共生活资料的人数就越减少，但是消费生活资料的人口并没有减少。而且，因为必须给某一些人若干产品来换取他们的铁，另外一些人终于发明了利用铁来增多产品的秘诀。

因此，一方面出现了耕耘法和农业；另一方面出现了金属加工和推广金属用途的技术。

土地的耕种必然会导致土地的分配，而私有一旦被承认，也必然会产生最初的公正规则。因为，要把各个人的东西返还给各个人，是以每个人能有一些东西为前提的；由于人们已经开始注意到未来，同时每个人都感觉到自己有些可以失掉的东西，因此每个人都怕由于损害他人而使自己遭到报复。这种起源之所从是很合乎自然的，特别是因为我们不可能撇开劳动去设想新生的私有观念。

我们不能理解一个人要把原非自己创造的东西据为己有，除了因为添加了自己的劳动以外，还能因为添加了什么别的东西？只有劳动才能给予耕种者对于他所耕种的土地的出产物的权利，因而也给予他对于土地本身的权利，至少是到收获时为止。这样年复一年地下去，连续占有就很容易转化为私有。格老秀斯说过，古代人曾给赛来斯女神以立法者的称号并把纪念她的节日命名为“黛丝摩幅里”，他们的意思是：由于土地的分配而产生了一种新的权利，即所有权，这种权利和从自然法中所产生的权利是不相同的。

在这种状态中，一切事物可能始终是平等的，如果人们的才能是相等的话，例如，铁的使用与产品的消费总能经常保持准确的平衡。但是，这种均衡，什么也维持不住，不久，就被打破了。强壮的人作的工作较多：灵巧

参看本书第 86 页。

分工的出现。

在卢梭之前，关于私有制的起源，大体上有两种学说。第一，依照格老秀斯和普芬道夫的说法，首先发生的是土地的分配或占有，所有权是根据协议，由先占者的权利延续而来的。格老秀斯并承认曾经有过原始共产社会，农业的发明促使人们根据协议来分配土地。第二，依照洛克的说法（后来巴尔贝拉克曾继承其说），私有制是建立在劳动基础之上的，并不需要协议。我们可以看出这里卢梭是受了洛克的影响。

黛丝摩福里：纪念立法女神的节日。希腊人所以把德默黛尔（拉丁语称为赛来斯）女神称为立法者，是因为她曾教人耕种，制定婚姻制度，从而建立了文明社会。

的人可以从自己的劳作中获得较多的利益；聪明的人找到了一些缩短劳动的方法：或者农民需要更多的铁，或者铁匠需要更多的麦子。虽然彼此都同样地劳动，但有的人获得很多的报酬：有的人维持生活都有困难。这样，自然的不平等，不知不觉地随着“关系”的不平等而展开了。因此，由于情况不同而发展起来的人与人之间的差异，在效果上就更加显著，也更为持久，并且在同样的比例上开始影响着人们的命运。

事物发展到这种程度，其余的便不难想象了。我不必再费时间，来描写其他各种技术的相继发明、语言的发展、才能的试验和使用、财产的不平等、财富的利用或滥用：我也不必描写伴随着这些事物而来的一切详细情节，因为那是每个读者都不难自己加以补充的。我不过将要概括地观察一下处在这种新的事物顺序中的人类而已。

这时，人类的一切能力都发展了，记忆力和想象力展开了活动：自尊心加强了：理性活跃起来了：智慧已几乎达到了它可能达到的最完善的程度。这时，一切天赋的性质都发挥了作用，每个人的等级和命运不仅是建立在财产的多寡以及每个人有利于人或有害于人的能力上，而且还建立在聪明、美丽、体力、技巧、功绩或才能等种种性质上。只有这些性质才能引起人的重视，所以，每个人都必须很快地具有这些性质或常常利用这些性质。自己实际上是一种样子，但为了本身的利益，不得不显出另一种样子。于是，“实际是”和“看来是”变成迥然不同的两回事。由于有了这种区别便产生了浮夸的排场：欺人的诡计以及随之而来的一切邪恶。另一方面，从前本是自由、自主的人，如今由于无数新的需要，可以说已不得不服整个自然界的支配，特别是不得不服他的同类的支配。纵使他变成了他的同类的主人，在某种意义上说，却同时也变成了他的同类的奴隶：富有，他就需要他们的服侍；贫穷，他就需要他们的援助；不穷不富也决不能不需要他们。于是他必须不断地说法使他们关心他的命运，并使他们在实际上或在表面上感到为他的利益服务，便可以获得他们自己的利益。这样，就使得他对一部分人变得奸诈和虚伪，对另一部分人变得专横和冷酷，并且，当他不能使一些人畏惧自己，或者当他认为服侍另一些人对他没有什么好处的时候，他便不得不欺骗他所需要的一切人。最后，永无止境的野心，与其说是出于真正需要，勿宁说是为了使自己高人一等的聚积财富的热狂，使所有的人都产生一种损害他人的阴险意图和一种隐蔽的嫉妒心。这种嫉妒心是特别阴险的，因为它为了便于达到目的，往往戴着伪善的面具。总而言之，一方面是竞争和倾轧，另一方面是利害冲突，人人都时时隐藏着损人利己之心。这一切灾祸，都是私有财产的第一个后果，同时也是新产生的不平等的必然产物。

在人们还没有发明代表财富的符号以前，财富的内容只包括土地和家畜，只包括人们能够占有的现实财产。而当不动产在数量和面积上增长到布

“关系”二字系指随着交换关系而产生的不平等而言。这里卢梭在用词上感到有些困难。

这是卢梭思想的主要论点。保持自然性质的人是真诚的，他在实际上和表面上，都是合乎自然的。社会使每个人都披上了伪装。这种观念也出现于狄德罗的著作里。拉摩的侄儿曾保持“他的自然的个性”（参看狄德罗著：“拉摩的侄儿”，普勒亚德版，第426页）。卢梭和狄德罗二人的观点都是资产阶级的“个性尊重”主义的表现。

这一幅私有财产制度下道德堕落的图画，与其说是在描写封建社会，不如说是在描写资产阶级社会，因为卢梭已说到竞争二字。

满了整个地面并都互相毗连起来的时候，一个人只有损害他人才能扩大自己的财产。那些或因软弱或因懒惰错过了取得财产机会的人们，虽然没有失掉任何东西，却变成了穷人。因为他们周围的一切都变了，只有他们自己没有变，于是他们不得不从富人手里接受或抢夺生活必需品。从此，由于富人和穷人彼此间各种不同的性格，开始产生了统治和奴役或者暴力和掠夺。在富人方面，他们一认识了统治的快乐，便立即鄙弃一切其他的快乐。并且，因为他们可以利用旧奴隶来制服新奴隶，所以他们只想征服和奴役他们的邻人。他们好象饿狼一样，尝过一次人肉以后，便厌弃一切别的食物，而只想吃人了。

这样，因为最强者或最贫者把他们的力量或他们的需要视为一种对他人财产上的权利，而这种权利按照他们的看法就等于所有权，所以平等一被破坏，继之而来的就是最可怕的混乱。这样，因为富人的豪夺、穷人的抢劫以及一切人毫无节制的情欲，扼杀了自然怜悯心和还很微弱的公正的声音，于是使人变得吝啬、贪婪和邪恶。在最强者的权利和先占者的权利之间发生了无穷尽的冲突，这种冲突只能以战斗和残杀而终结 [十七]。新产生的社会让位于最可怕的战争状态：堕落而悲惨的人类，再也不能从已踏上的道路折回，再也不能抛弃已经获得的那些不幸的获得物，同时他们努力以赴的只不过是滥用使自己获得荣誉的种种能力，从而为自己招致恶果，并终于使自己走到了毁灭的边缘。

他被新发生的灾祸惊呆了，又有钱又可怜，
他只想逃避财富，
并憎恶他曾经馨香祝祷的东西了。

人们对于这样悲惨的境遇和压在他们身上的灾难始终不如考虑，毕竟是不可能的。特别是富人很快就会感觉到一切费用都由他们负担的长期战争对自己是多么不利：在战争中，生命上的冒险虽是大家共同的，而财产上的冒险，则只是富人自己的。此外，无论富人怎样掩饰自己巧取豪夺的行为，总觉得那只是建立在一种不确定的、不正当的权利之上，而且财富既是用暴力得来，也能被人用暴力夺去，他们是没有任何理由可从抱怨的。即使那些全凭自己的勤劳而致富的人们，也几乎不能为他们的财产所有权找到更好的根据。他们尽管说：“这道墙是我修建的，这块土地是凭我的劳动得来的。”人们可以反问：“请问，你占地的界限是谁指定的呢？我们并没有强使你劳动，你凭什么要我们来负担你劳动的报酬呢？有无数同胞，因为缺乏你所拥有的过多的东西而死亡、而受苦，难道你不知道吗？在人类公有的生活资料中，你把超过维持你自己的生存所需要的部分据为己有，就应该取得圣人类明示的和一致的同意，难道你还不知道么？”富人没有为自己辩护的有力的理由和足以自卫的力量：他虽然很容易制服某一个人，却会被成群的前来抢

由于私有制的出现和随之而来的阶级斗争的结果，人类从最幸福的状态过渡到最悲惨的状态。卢梭把富人比作豺狼，可见他的同情心是倾向于哪一方面。但是人类从自然状态到社会状态的演变，并不是一个连续的退化过程。“还很微弱的公正的声音”就意味着以后可能依据与自然原则根本不同的一些原则来建立人类社会的组织。在卢梭看来，公正与怜悯心是相对立的。

这是奥维德的“变形记”，XI，127，诗句的译文。

这里所说的并不是一般财产的起源，而是大资产的起源，大资产不是由劳动建立起来的，而是靠巧取豪夺得来的。

劫他的财产的人们所制服。富人是以一人对抗全体的，由于富人与富人之间的相互嫉妒，因之他们不能联合起来对抗那些因抢劫的共同愿望而结合起来的敌人。为情势所迫，富人终于想出了一种最深谋远虑的计划，这种计划是前人从来没有想到过的，那就是：利用那些攻击自己的人们力量来为自己服务，把自己原来的敌人变成自己的保卫者，并向他们灌输一些新的格言，为他们建立一些新的制度，这些制度对富人有利正如同自然法对富人有害是一样。

在这种目的下，富人向他的邻人们述说一种可怕的情势：如果所有的人彼此都武装起来相对抗，就会使某些人的富有和另一些人的贫穷，都变成了沉重的负担，无论是在贫穷或在富有之中，任何人都得不到安宁。在述说了这种情势之后，富人就很容易地造出一些动听的理由，诱导他们来达到自己的目的。他向他们说：“咱们联合起来吧，好保障弱者不受压迫，约束有野心的人，保证每个人都能占有属于他自己的东西。因此，我们要创立一种不偏袒任何人的、人人都须遵守的维护公正与和平的规则。这种规则使强者和弱者同样尽相互间的义务，以便在某种程度上，补偿命运的不齐。总之，不要用我们的力量来和我们自己作对，而要把我们的力量集结成一个至高无上的权力，这个权力根据明智的法律来治理我们，从保卫所有这一团体中的成员，防御共同的敌人，使我们生活在永久的和睦之中。”

其实，无须说这么多话就足以诱惑那些容易受骗的粗野的人了，何况他们之间，有很多纠纷需要解决，不能没有评断是非的人：他们又有过大的贪婪和野心，也不能长期没有主人。于是大家都前去迎接他们的枷锁，相信它可以保障他们的自由。因为人们有足够的理智来觉察一种政治制度的好处，却没有足够的经验来预见政治制度的危险。而最能预见弊窦的人，恰恰是指望从弊窦中获取利益的人；而且，就是那些明智的人，也认为应该决心牺牲他们的一部分自由，从保存另一部分自由，如同一个负伤的人把一只臂膀割掉，来保全身体的其余部分一样。

社会和法律就是这样或者应当是这样起源的。它们给弱者以新的桎梏，给富者以新的力量 [十八] ；它们永远消灭了天赋的自由，使自由再也不能恢复：它们把保障私有财产和承认不平等的法律永远确定下来，把巧取豪夺变成不可取消的权利：从此以后，便为少数野心家的利益，驱使整个人类忍受劳苦、奴役和贫困。我们很容易看出，一个社会的建立如何使其他一切社会的建立成为必要：为了对抗联合起来的力量，其余的人们如何也必须联合起来。社会很快就增多了或扩大了，不久就布满了整个地面；在世界上，人们再也找不到一个角落，能够摆脱他们的枷锁，能够避开自己头上的利剑，这个利剑因为时常操纵不当而使每个人感到永远悬在自己的头上。市民法既已成为公民的共同规则，于是自然法仅只适用于各种不同的社会之间。在各个社会之间，自然法被称为万民法，并由某些默认的协议加以调整，使社会间的交往成为可能，并使人类所失去的自然怜悯心得到补偿，因为自然怜悯心在社会与社会的关系上几乎已经丧失了它在人与人之间的关系上所具有的

参看“战争状态”（弗昂编：“卢梭政治著作集”，第1卷，第122页）：“第一个社会成立以后，继来之而来的，必然是其他一切社会的形成。人们必须或者加入已组成的社会，或者联合起来另行组织社会来和它对抗。”那么，社会契约的订立并不是绝对自由的，弗昂正确地指出了这一点。

全部力量，现在仅只存在于一些伟大的世界主义者的心灵之中，这些世界主义者超越了那些分离各民族的臆想的障碍，他们仿照制造他们的上帝的榜样，把整个人类都包容在他们的仁爱之中。

这些政治组织，在彼此之间的关系上既然还一直这样停留在自然状态之中，不久便感到种种不便，使得它们不能不摆脱这种状态；而且，这种状态存在于这些庞大的政治组织之间，比以前存在于构成这些政治组织的各个人之间，对于人类还更为不幸。由此便产生了那些震撼自然和违反理性的民族战争、残杀和报复，以及那些竟把杀人流血的荣誉列为美德的可怕偏见。最正直的人也学会了把扼杀同类当作自己的一种义务。我们终于看到成千成万的人自相残杀，而他们并不知道是为了什么。在一天的战斗中所屠杀的人，在占领一座城市时所造成的恐怖，比在自然状态中，整个地球上许多世纪内所杀害的人和所造成的恐怖还要多得多。这就是我们所见到的人类分成许多不同的社会后的最初精果。现在让我们来研究一下这些社会的成立问题。

我知道关于政治社会的起源，有许多作者还持有其他主张，例如认为起源于强者的征服，或弱者的联合：对于这些原因的选择，是与我所要证明的东西无关的。可是，我在上文所阐述的原因，在我看来是最合乎自然的，理由是：（一）在第一种情形下，所谓征服权并不是一种权利，所以不能据以创立任何其他权利：在征服者与被征服民族之间的关系上，除非被征服民族完全恢复了自由，自愿选择它的征服者作自己的首领，他们二者便永远处于战争状态。在此从前，无论订立了什么样的投降条约，这些条约既然仅以暴力为基础，这一事实本身就注定了这条约是无效的。所以在这种假定上，既不可能有真正的社会，也不可能有政治组织，除强者的权力外，也不可能有其他的法律。（二）在第二种情形下，强和弱这两个字的意义是暧昧不明的，在所有权或先占者的权利的设定与政治统治的建立之间的过渡时期，这两个字的意义倒不如用贫和富两个字来表达更为恰当。因为，实际上，在有法律以前，一个人要想使他的同类服从，除了袭击他们的财产，或者把自己的财产分给他们一部分以外，是没有任何其他方法的。（三）因为穷人除了他们的自由而外，没有什么可以失掉的东西，除非他们完全丧失了理智，绝不会毫无代价地自愿抛弃他们所仅存的唯一所有物。相反地，可以说富人对自己财产的每一部分都是敏感的，要使富人受损害，那是极其容易的事：因此，富人对于自己的财产必须采取一些安全的措施，总之，我们认为一种制度，与其说是对他有害的人所发明的，不如说是对他有利的人所发明的，这才是比较合理的。

新产生的统治机构毫无固定的和正规的形式。哲学和经验的缺乏，使人只能觉察到目前的不便：至于其他的不便，人们只在它们出现的时候，才会想到加以纠正。尽管有最贤明的立法者尽了一切努力，政治状态总是不完善的，因为它几乎是一种偶然的产物。而且因为它开始就不健全，时间虽能使人发现它的缺点而提出一些挽救方法，但却永远不能补救组织本身的缺陷。

我们现在要表达这样的意思时，可能要用“人道主义者”一词。卢梭在看到世界主义带有轻视本民族的倾向时，曾对世界主义加以谴责（参看本书第51页注(2)）。但他所颂扬的爱国主义并不是狭隘的沙文主义，他的爱国主义还保有人类大同的意义。

卢梭也和所有他同时代的哲学家一样，是极力反对战争的。

对于征服权的这一光辉的批评，是对承认征服权的格老秀斯和普芬道夫的反驳。

人们只是继续不断地加以改善，其实他们应当象来喀古士在斯巴达所作的那样，首先扫清地面并抛弃一切陈旧的材料，以便从新建造一座美好的大厦。社会起初不过是由一些一般公约组织起来的；所有成员对这些公约都约定遵守，并由共同体对每一个成员负保证之责。只有经验证明了这样一个组织是多么脆弱，以及违犯公约的人又多么容易逃避所犯过错的认定和惩罚——因为他的过错只有公众才能作证和加以裁判——的时候：只有人们千方百计地逃避法律的时候；只有不便和混乱继续不断地增多的时候，人们才终于想到把公共权力冒险地委托给私人，才把执行人民决议的任务委托给官吏。因为如果说人们在结盟以前，就已经选出了首领，如果说在有法律从前就已经有了法律执行者，这乃是一种无须认真加以辩驳的假设。

然而，如果认为人民一开始就会无条件地、永远地投入一个专制主人的怀抱，认为无所畏惧的和未经驯服的人们所想到的第一个维护公共安全的方法就是投身于奴隶制，那也是不大合理的。事实上，如果不是为了防止受压迫，不是为了保护可以说构成他们生存要素的财产、自由和生命，他们为什么要给自己找出一个统治者呢？

而且，在人与人的关系上，一个人所能遭到的最大不幸，就是看到自己受另一个人的任意支配，如果一个人为了保存他仅有的这些东西才需要首领的援助，他却一开始就自顾地放弃了这些仅有的东西而把它们交给一个首领，这岂不是违背常识吗？对于如此宝贵的权利的让与，首领能给他们以什么相等的代价呢？如果他以保护他们为借口，竟敢强求这种权利的让与，他们立刻就会从讽刺的口吻回答他说：“敌人对我们也不过如此吧！”人民之所以要有首领，乃是为了保卫自己的自由，而不是为了使自己受奴役，这是无可争辩的事实，同时也是全部政治法的基本准则。普林尼曾对图拉真说：我们所以拥戴一个国王，为的是他能保证我们不作任何主人的奴隶。

我们的政治家们关于爱好自由所作的那些诡辩和哲学家们关于自然状态所作的那些诡辩是一样的。他们根据自己曾经见过的事物，判断他们未曾见过的极不相同的事物。他们因为看到一些人耐心忍受奴役，便认为人们有一种忍受奴役的天然倾向。他们没有想到，自由也和天真与美德一样，人们只

卢梭思想上的革命倾向在这里表露了出来。依他看来，一切改良，都只是应当予以谴责的一种妥协。应该先破坏一切，然后在理性的基础上重新建立一切。卢梭在政治方面的大胆，是和笛卡儿在哲学方面的大胆完全相同的。但是他的乌托邦理想也同时在这里透露出来，因为他不是要求人民而是要求一个贤明的立法者来清扫旧世界。

如果承认卢梭这一唯心主义的前提：“政治社会是根据契约的建立起来的”，则这段话是无可非议的。但依照历史唯物主义理论，法律既然是统治阶级意志的表现，没有执行法律的国家权力，任何法律都是不可想象的。

这是对霍布斯的批评（参看本书引言）。洛克也同样地批评过霍布斯（“政府论”第2篇，第7章，第93节）。

洛克也曾以同样的论据来反驳霍布斯。在洛克看来，人类所以要组织文明社会，只是为了“互相保全生命、自由和财产”（“政府论”第2篇，第9章，第123节）。

参看“图拉真颂赞”，第55章。

自然法学派的法学家们，特别是巴尔贝拉克所支持的普芬道夫，断言一个人为了保证自己的生存可以自愿地放弃他的自由。自愿的奴役甚至出现于因战争而产生的奴役之前。读这段文字我们会注意到卢梭是多么激烈地攻击这种理论。

有在亲自享受的时候才感觉到它们的价值，一旦丧失了它们，便也丧失了对于它们的兴趣。布拉西达斯对一位把波斯波里斯城的生活同斯巴达的生活相比较的波斯总督说：“我知道你的故乡的幸福，你却不会知道我的故乡的快乐。”

文明人毫无怨声地带着他的枷锁，野蛮人则决不肯向枷锁低头，而且，他宁愿在风暴中享自由，不愿在安宁中受奴役：正如一匹被驯服了的马，耐心地忍受着鞭策和踢马刺，而一匹未驯服的焉则一接近马缰轡就竖起鬃毛，用蹄击地，激烈地抗拒。所以，不应当根据被奴役的人民的堕落状态，而应当根据一切自由民族为抵抗压迫而作出的惊人事迹来判断人的天性是倾向奴役或反对奴役。我知道前一种人只是不断地夸耀他们在枷锁下所享受的和平和安宁，其实他们是把最悲惨的奴隶状态称为和平。但是，当我看到后一种人宁肯牺牲快乐、安宁、财富、权力、甚至生命来保存他们这项唯一的财产——也就是丧失了这项财产的人那么藐视的财产——的时候，当我看到生来自由的一些野兽，因憎恨束缚向牢笼栏干撞坏了头的时候：当我看到成千成万的赤裸裸的野蛮人，鄙视欧洲人的淫逸生活，只为保存他们的独立自主而甘冒饥饿、炮火、刀剑和死亡的危险的时候，我感到讨论“自由”的问题，并不是奴隶们的事情。

至于父权，许多学者认为专制政治和整个社会都是由父权派生出来的，我们用不着援引洛克和锡得尼相反的论证，只须指明以下几点就够了：世界上没有比父权的温和与专制政治的残暴更相径庭的了，因为父权的行使与其说是为了命命老的利益，毋宁说是为了服从者的利益。依照自然法，父亲只是在他的子女还需要他的扶助的时候，他才是子女的主人。过了这个时期，他们便处于同等的地位了，子女完全脱离父亲而独立，对父亲只有尊敬的义务而没有服从的义务，因为报恩只是一种应尽的义务，而不是一种可以强求的权利。因此，我们不能说文明社会是从父权派生出来的，相反地，却应该说父权是从文明社会汲取了它的主要的力最。一个人只是在子女们聚居在他的周围的时候，才能被认为是这些子女的父亲。父亲的财产——他仅只是他的财产的真正主人——乃是保持其子女对他的从属关系的纽带。他可以根据每个子女是否经常遵从他的意志克尽孝道来决定每人所应继承的部分。至于臣民对于暴君，则不能期待任何类似的恩惠，因为臣民自身及共一切都属于

布拉西达斯：纪元前5世纪，斯巴达的将军。

见塔西佗：“历史”，IV，17。

十七世纪拥护君主专制制度的一些理论家曾力图把王权建立在天然的基础上；他们认为王权和父亲对子女的权力是同一种类的。在这些理论家中，我们应当特别提到：英国的费尔莫，著有“家长权或国王的天然权力”（1680年）；鲍胥爱，著有“圣经中的政治”（1679—1709年）；英国詹姆士二世党人拉穆赛，著有“关于政府的哲学研究”（1719年）。洛克曾把他的“政府论”的第一篇用作对费尔莫的反驳。我们还可以参看同书的第2篇，第7章，第71节。阿尔哲农·锡得尼是英国的一个政治家，1682年被处死。他曾著有“论政府”一书；该书是在他死后出版的（1698年），于1702年译成法文。卢梭在“论政治经济学”里，对主张君主专制的理论，作过更透彻的评论。在该书中，他提到过费尔莫的名字。我们可以在狄德罗为“百科全书”写的“政治权威”条目里（“狄德罗选集”，人民古典丛书本，第2卷，第164页）看到更为简明的同样批评。

可以和鲍胥爱的论点对比一下（“圣经中的政治”，第3卷，第3节）：“王权有如父权，慈爱是它的特质”。

暴君所有，或者至少暴君自己认为是如此，所以当暴君把臣民自己的一些财产给他们的時候，他们还不得不把它当作一种恩惠来接受。暴君剥夺臣民，算是公正，暴君让臣民活着，算是施恩。

如果我们这样从权利出发来继续研究这些事实，我们就会发现专制政治的建立出于人民自愿之说，既无可靠的根据，也缺乏真实性。如果一种契约只拘束当事人的一方，一切义务都由一方来负担，他方毫无负担，而受损害的恰恰是负担义务的人，那么，要证明这种契约的效力是非常困难的。这种极不合理的制度，即在今日的贤明善良的君主的制度，尤其是法兰西国王的制度，也远非如此。我们可以在他们颁布的敕令中许多地方看到这一点，特别是在1667年用路易十四的名义并根据他的命令刊行的一部名著中，我们可以读到这样一段文字：

因此，我们决不当说君主可以不受他本国法律的支配，因为与此相反的命题乃是万民法上的一条真理，虽然这条真理有时为阿谀者所攻击，但贤明的国王总是象国家的保护神一样来保护这一真理。我们如果也象明智的柏拉图那样地说：一个王国的完美无缺的幸福在于臣民服从国王，国王服从法律，而法律是公正的，并且永远面向公众的幸福，那是多么更为合理啊！

我不想停下笔来研究这一问题：自由既是人的一切能力中最崇高的能力，如果为了取媚于一个残暴的或疯狂的主人，竟毫无保留地抛弃他所有天赋中最宝贵的天赋，竟屈从主人的意旨去犯造物主禁止我们去犯的一切罪恶，这是不是使人类的天性堕落，把自己置于完全受本能支配的那些禽兽水平上？甚至是不是对自己的存在的创造者的一种侮辱？这个崇高的造物主看到他的最美的创造物遭到毁灭应当比看到他的最美的创造物受到侮辱更为愤怒。如果人们愿意，我就不详细论述巴尔贝拉克的权威说法。巴尔贝拉克根据洛克的想法，曾直截了当地表明：任何人不能出卖自己的自由，竟使自己受专制权力的任意支配。他接着说道：因为出卖自由就等于出卖自己的生命，而任何人都不是自己生命的主人。我所要知道的仅只是：不怕把自己贬低到这种程度的人们，有什么权利使他们的后裔也受同样的屈辱，并代替自己的后裔放弃那些并非由于他们的赐与而获得的幸福？对于一切理应享受这些幸福的人们来说，若是没有这些幸福，则生命本身就成为一种负担了。

普芬道夫说，人既可以根据协议与契约把自己的财产让与别人，同样也可以为了有利于某人而抛弃自己的自由。我认为这是一种非常拙劣的推理。因为，首先，我把财产让与别人以后，这项财产就变成完全与我无关的东西了，如果别人滥用它，也与我无关；但是，人们要滥用我的自由，则不能与我无关，因为，我不能去冒那种使自己成为犯罪工具的危险，而又不使自

依霍布斯的说法，各个人和要组织文明社会的所有其他的人，订立一种契约，依据这种契约，他承诺把自由完全让与第三者（个人或团体），但以每个人都这样作为条件。这样，每个臣民都对主权者承担了义务，而主权者则不受契约的任何拘束。

见“论法兰西王后对西班牙王国各邦的权利”（1667年）。卢梭在巴尔贝拉克著作里找到这段引文。巴尔贝拉克是赞成普芬道夫而反对霍布斯的，他主张国王本人也应服从国家的根本法。

巴尔贝拉克由于一种不可思议的矛盾，既支持普芬道夫的主张（参看下面），又赞成洛克相反的意见（“政府论”第2篇，第4章，第23节）。卢梭在这里所引用的巴尔贝拉克这段话，只见于1782年版本中。在这一点上，卢梭完全接受洛克的理论。他可能已经在孟德斯鸠所著“论法的精神”一书中（第15章，第2节）读到这样一句话：“如果说一个自由的人可以出卖自己的自由，那是一种欺人之谈。”

己成为别人强迫我所犯罪恶的罪人。此外，所有权不过是一种协议和人为的制度，因此人人能够随意处分他所有的东西。但是，人类主要的天然禀赋，生命和自由，则不能与此相提并论，这些天赋人人可以享受，至于是否自己有权抛弃，这至少是值得怀疑的。一个人抛弃了自由，便贬低了自己的存在，抛弃了生命，便完全消灭了自己的存在。因为任何物质财富都不能抵偿这两种东西，所以无论以任何代价抛弃生命和自由，都是既违反自然同时也违反理性的。而且，纵使人们能象让与财产那样，把自由让与别人，但对子女们来说，这两者之间的区别也是很大的。子女们享受父亲的财产，只是由父亲的权利移转而来的；而自由乃是他们以人的资格从自然方面所获得的禀赋，父母没有任何权利剥夺他们这种天然禀赋。那么，为了建立奴隶制，就必须违犯自然，同样地，为了使这种权利永存下去，就必须变更自然。法学家们既郑重宣布了奴隶的孩子生下来就是奴隶，换句话说，他们也就肯定了人生下来就不是人。

所以，我认为可以肯定：政府并不是从专制权力开始的。专制权力只不过是政府腐化的结果，是政府的终极点，它使政府又返回到最强者的权力上，而最初政府的建立乃是对最强者的权力的补救方法。不但如此，即使政府是从专制权力开始的，由于这种权力，按它的性质来说就是不合法的，所以不能把它作为社会上的各种权利的基础，因之也不能把它作为人为的不平等的基础。

关于一切政府的基本契约的性质，本是尚待探讨的问题，但我们今天暂不深入研究。我只依照一般意见，把政治组织的建立视为人民和他们所选出的首领之间的一种真正的契约，双方约定遵守其中规定的法律，这些法律构成了他们结合的纽带。人民在一切社会关系上，既已把他们每个人的意志结合成为一个单一的意志，所以一切表现这个意志的条款，同时也就成为对于国家全体成员无不具有拘束力的根本法。这些根本法之一并规定着负责监督执行其他各项法律的官员的选任和权力。这种权力可以包括维持宪法所需要的一切职权，但不能涉及宪法的变更。此外，人们还规定了一些使法律和执行的官邑受到拿重的有关荣誉的条款，并给他们本人一些特权从报偿他

卢梭在这一问题上，反驳了自然法学派的法学家的论点，他恢复了把出让自由视为犯罪行为的罗马法的真精神。

卢梭在这里反驳了罗马法学家，同时也反驳了格老秀斯和普芬道夫。自由是人的一种权利，并不象在罗马那样，仅只是公民的一种权利。这段文字，是十八世纪中为拥护自由而写出的最优美的文字。

传统上，学者们把契约区分为结合契约与从属关系的契约。根据结合契约，参加契约的各个人组成公民社会；根据从属关系的契约，臣民依照一定的条件把他们的权利交付给他们之外的一个特定权威，这些条件就构成了根本法。因此，法学家们就把君主立宪制度建立在法的基础上。百科全书派，例如狄德罗，在“百科全书”的“政治权威”条目中曾采用了这种理论。霍布斯是唯一否认这种说法的人（参看本书第135页注）。卢梭在这里是站在百科全书派一面反对霍布斯的，也就是说，站在君主立宪制度一面，反对君主专制制度的。但是，从这段文字的用语上，我们可以看出卢梭不久就有了更进一步的主张。双重契约的理论是有矛盾的，因为它必然会导致君主和臣民分割主权的后果。霍布斯以他的天才已经了解到，人们断不能分割主权而不使国家受到危害。卢梭不久就采纳了霍布斯这种见解。在以后的著作中，卢梭抛弃了从属关系的契约，但是他并不象霍布斯那样从契约中提出君主专制制度，他所提出的乃是民主制度。本段开头一句话足以说明卢梭写本论文时，关于社会契约的理论尚未考虑成熟，但他已认为“一般意见”是不够妥善的。

们为把国家管理好所需要从事的艰苦工作。在官员方面，他们则负有以下的义务：他们必须按照委托人的意思行使所受托的权力，心须维护每个人能从安全地享受他所有的一切，而且必须在任何情形下都把公共利益放在个人利益之上。

在经验还没有证明，或者说在人类的知识还没有使人预见到这样一种宪法不可避免的流弊以前，这一宪法应当是较好的宪法，因为负责维护这一宪法的人们自己就与宪法的保存有最密切的利害关系。官职的设置和官员的权利既以根本法为唯一依据，因之，根本法一被破坏，官员们就丧失了他们的合法地位，人民就没有再服从他们的义务。而且因为国家构成的基本要素不是官员而是法律，所以每个人就当然恢复了他天赋的自由。

只要我们稍微仔细考虑一下，以上所说的这一点就可以被一些新的论剧所证实：而且就契约的性质而论，我们也可以看出这种契约并不是不可以取消的。因为，如果没有更高的权力来保证缔约者的信守不渝，来强使他们履行相互间的允诺，缔约双方仍然是他们自己的讼争的唯一裁判者，那么，两造中的一造一旦发现对方违背了契约的条款或者那些条款对他不再适合的时候，他就随时有抛弃契约的权利。很可能，弃权的权利就是以这种原理为根据的。然而，我们现在所要研究的就是在于考察人类的制度，不难了解，假如掌握一切权力的并把契约的一切利益都据为己有的官员尚有抛弃职权的权利，那么，因首长们的错误措施而受到损害的人民就更应当有抛弃从属关系的权利了。但是，这种危险的权利必然会引起可怕的纷争和无穷的混乱。这些纷争和混乱适足以说明：人类的政治组织是多么需要比单纯的理性更为坚固的基础：并且为了公共的安宁，是多么需要神意的参与，以便给予最高权力以一种神圣不可侵犯的性质，从而可以剥夺臣民对于最高权力这种不幸的自由处分的权利。宗教即便有它的弊端，只要对人们作这样一件有益的事情，便足以使人们热爱它而且皈依它，因为它节省下来的人类的血，多于因宗教狂热病而流出的血。但是我们还是循着我们假定的线索继续探讨下去。

政府的各种不同的形式，是由政府成立时存在于个人之间或大或小的差异而产生的。如果有一个人在能力、道德、财富或声望上都是卓越的，而他独自被选为长官，那么，这个国家便成为君主政体的国家。如果有一些彼此不相上下的人，他们都高出别人一等，而一齐被选，那么，这个国家便成为贵族政体的国家。如果人们的财产或才能并不是那么不平均，而他们距离自

卢梭在这里显示出他的犹豫。他不敢宣称人民有反抗压迫的权利；在这一点上，他和百科全书派的意见相同。但是在后文中（参看本书第 146 页）卢梭则认为反抗暴君的起义行为是正当的。这里和后面所说的似乎是社会发展的两个不同的阶段。但是从什么时候起“掌握一切权力”的官员们离开法的领域，而进入后面所描述的新的那种自然状态之中呢？卢梭在这里没有明确的表示。在日内瓦手稿本里，卢梭说道：“当人民不得不服从时，他们服从了，他们作得对；一旦人民能够摆脱身上的枷锁时，他们摆脱了它，他们作得更对。”由此可以看出卢梭理论的进步。

这段文字只是出于作者的谨慎吗？在这里，卢梭继普芬道夫之后承认神权的理论，这并不是不可能的；不过他并非把神权论当作主权的基础，而只把它当作统治的工具。这一点并不象我们骤然一看那样使人惊讶。卢梭已经看到他在上面暂时采纳的契约论中所含有的矛盾。这种契约论竟把主权分割开来，这是很危险的。他那辩证的天才不能容许这种矛盾的存在。但卢梭既不能由从属关系的契约出发，达到民主的理论，他只好逃到另一极端——神权论中去。以后，由于他所依据的前提有了改变，从上述契约论所得出的结论在他著作中也就不复存在了。

然状态又并不很远，那么，他们便共同保持着最高的行政而组成民主政体的国家。时间已经证明了各种政体中哪一种政体是最有利于人类的。某一些人始终仅只服从于法律，而另一些人不久便听命于主人。公民们希望保持他们的自由；而臣民们由于不能容忍别人享受他们自己已经享受不到的幸福，所以他们只想剥夺他们邻人的自由。总之，一方面是财富和征服，另一方面则是幸福和美德。

在上述各种不同的政体中，一切官员最初都是由选举产生的。当一个人的财产条件不比别人优越时，人们所以选举他，是根据他的功绩，因为功绩给人以自然的威望；同时也根据他的年龄，因为年长的人处理事务富有经验，议决事情头脑冷静。希伯来人的“长者”，斯巴达的“元老”，罗马的“元老院”，甚至我们所谓领主一词的字源上的意义，都指明在从前年老是如何受人尊敬。越是老年人当选，选举就越频繁，也就越使人觉得麻烦。于是阴谋发生了、派系形成了、党派的冲突尖锐化了、内战的火焰燃起了；公民的生命终于为所谓国家的幸福而牺牲。人们于是又处于从前那种无政府状态的前夕。有野心的权贵们，往往利用这种情况，把职位永远把特在自己家族之手。人民已经习惯于依附、安宁、和生活的安乐，再也不能摆脱身上的枷锁；为了确保自己的安宁，他们甘愿让人加重对自己的奴役。这样，已经成为世袭的首领们，就逐渐习惯于把官爵看作自己的家产，把自己看作是国家的所有主，而起初他们只不过是国家的官吏。这样，他们也就习惯于把他们的同胞叫作奴隶，把这些奴隶当牲畜一样算在他们的财产的数目之内，而自称是与神齐等的王中之王。

如果我们从这些各种不同的变革中观察不平等的进展，我们便会发现法律和私有财产权的设定是不平等的第一阶段；官职的设置是第二阶段；而第三阶段，也就是最末一个阶段，是合法的权力变成专制的权力。因此，富人和穷人的状态是为第一个时期所认可的；强者和弱者的状态是为第二个时期所认可的；主人和奴隶的状态是为第三个时期所认可的。这最后一状态乃是不平等的顶点，也是其他各个阶段所终于要达到的阶段，直到新的变革使政府完全瓦解，或者使它再接近于合法的制度为止。

为要了解这种进展的必然性，与其现应当考察设立政治组织的动机，不如说应当考察它在实际上所采取的形式，和那些随之而来的种种不便。因为使社会制度成为必要的那些缺点，同时也就是使社会制度的滥用成为不可避免的那些缺点。姑且不谈斯巴达这唯一的例外情形——在斯巴达，法律所关切的主要是儿童教育，来喀古士在那里并树立了无须用法律米辅助的道德风气——因为法律一般说来是弱于情欲，只能约束人而不能改变人，所以不难证明：任何一个政府，假如它不腐化、不败坏，总是严格遵循着它所负的使命前进，那末，这个政府就没有设立的必要。在一个国家里，如果任何人不规避法律，任何官员都不滥用职权，那末，这个国家就既不需要官员也不

这一观念，内容非常丰富：一个容许人压迫人的民族，总想到别处去破坏他人的自由。马克思主义也采取了这种观点，但把它更确切地表达出来：“压迫他族人民的人民，是不能自由的。”（参看“列宁文选”两卷集，第一卷，人民出版社1953年版，第898页）很奇怪，整个这一段文字的语气和上面一段完全不同。

“领主”原文是 Seigneur。按 Seigneur 一词是由拉丁文 Senior 一字变来，Senlor 本义是“长者”，“长老”的意思。——译者注

这是运用辩证法写出的最生动的一段话。

需要法律。

政治上的差别，心然会引起社会上人民间的差别。在人民与其首长之间日益增长着的不平等，不久在个人与个人之间也显示出来了，并且因欲望、才能和境遇的不同而形成千百种不同的表现形态。当权的官员若不安置一群肖小，并把一部分权力分给他们，就不可能篡夺非法的权力。而且，公民们也只是在一种盲目的贪心引诱之下，才会受人压迫。他们宁向下看，而不往上看，因此，在他们看来，统治别人比不依附于人更为可贵。他们同意戴上枷锁，为的是反转来能把枷锁套在别人身上。很难强使一个决不好命令他人的人去服从别人；最有智谋的政治家也不能使那些以自由为唯一愿望的人们屈服。但是不平等是很容易伸展到野心家和怯懦者之间的，因为他们随时都在准备着冒风险，准备看依时运的顺逆，或者去统治人，或者去侍奉人，这二者对他们说来，几乎是没有什么差别的。因此，就必然会出现这样一个时代，人民竟被眩惑到这样的程度，以至于只要统治者对一个最渺小的人说：“让你和你的族人，都作显贵人物吧”，他立刻就在众人面前显得尊贵起来，而且自己也觉得尊贵起来了。他的后裔和他相隔的世代愈远，便愈显得尊贵。使他们成为显贵的原因越久远和越估不透，共效果也就越大；一个家庭里无所事事的人数越多，这个家庭也就越煊赫。

如果这里是应当研究细节的地方，我就不难说明这一问题：即使没有政府的干预，声望和权威的不平等，在个人与个人之间，也将是不可避免的〔十九〕，因为人们一结成社会，就不得不互相比较，并从他们继续不断的互相利用中注意到所发现的彼此间的差异。这些差异可分为许多种类。但是，由于通常人们主要是根据财富、爵位或等级、权势和个人功绩等方面的差异来互相评价，因此我可以证明这种种力量的协和或冲突，是一个国家组织得好坏的最可靠的标志。我可以指明，在这四种不平等中，个人的身分是其他各种不平等的根源，财富则是最后的一个。而各种不平等最后都必然会归结到财富上去。因为财富是最直接有益于幸福，又最易于转移，所以人们很容易用它来购买其余的一切。通过这种观察，我们能够确切地判断每个民族距离其原始制度的远近和走向腐败的顶点的进程。我可以指出，毁灭着我们全体的那种热衷于声望、荣誉和特权的普遍愿望，是如何在锻炼着、并使我们互相较量着我们的才能和力量；是如何在刺激着我们的欲望，并使欲望日益增多，以及如何使所有的人都相互竞争、对抗，或者勿宁说都成为仇敌，使无数有野心的人追逐于同一竞赛场上，因而每天都造成许多失败、成功和种种灾祸。我可以说明，正是由于每个人都渴望别人颂扬自己，正是由于每个人都几乎终日如疯似狂地想出人头地，才产生了人间最好和最坏的事物：我们的美德和我们的恶行；我们的科学和我们的认识，我们的征服者和我们的哲学家；也就是说，在极少数的好事物之中有无数的坏事物。最后，我可以证明，人们所以会看见一小撮有钱有势的人达到了富贵的顶点，而群众却匍匐呻吟于黑暗和贫困之中，乃是因为前者对于他们所享有的一切，越是别人被剥夺了的东西，他们才越觉得可贵，如果情况并没有改变，只要人民不再是贫困的人，他们也就不再是幸福的人了。

如果我们仅就以上各点详细地加以论述，便可以写成一部巨著。在这一

指当时的贵族而言。

后来马克思说，在资本主义制度下，一切都可以收买，良心也包括在内。

著作里，我们可以与自然状态中的权利相对比，权衡一下各种政府的利弊。我们还可以把迄今所呈现的和在未来世纪中由于政府的性置以及时间所必然引起的变革而会呈现的不平等的各种不同形态揭露出来。我们会看到人民大众为了防御国外的威胁而采取的一系列的措施，他们在国内却被同样的措施所压迫；我们会看到这种压迫继续不断地在增长，而被压迫者永远不知道这种压迫有无尽期，也不知道为了制止这种压迫，他们还剩有什么合法的方法；我们会看到公民的仅利和民族的自由逐渐在消灭，弱者的要求被看作是叛乱的怨言；我们会看到一种政策把保卫公共利益的荣誉，只限于一小部分的受雇佣的人；我们会看到，从此产生了征税的必要，在重税压迫下意志沮丧的农民那在太平年月，也甘愿离开田地，为了佩剑而放下锄头；我们会看到那些离奇的、不幸的、荣誉法规的出租；我们会看到祖国的保卫者迟早会变成祖国的敌人，不断地拿起武器指向自己的同胞；最后，会出现这样一个时期，人们可以听到他们向国内的压迫者说：

如果你命令我把利剑刺入我父亲的胸膛，刺入我的怀孕的妻子的脏腑，
我终于要完成你的命令，尽管我的臂膀在反抗。

从财产和社会地位的极端不平等中；从多种多样的欲望和才能、无益或有害的技术和肤浅的科学中，产生出无数的偏见。这些偏见都是同样地违反理性、幸福和道德的。我们可以看到：凡是足以离间已经结合起来的人们，从而削弱他们的力量的那种事件：凡是足以给社会一种和睦的假象，而实际上是在散布分裂种籽的那种事件：凡是足以使各等级的人们因权利、利益的矛盾而相互猜疑和憎恨，因而有利于制服一切人并加强统治者的权力的那种事件，首领们无不在那里蓄意加以制造或煽动的。

正是在这种混乱和这些变革之中，暴君政治逐渐抬起它的丑恶的头，吞没它在国家各部门中所发现的一切善良和健全的东西，终于达到了蹂躏法律和人民并在共和国的废墟上建立起它的统治的目的。在这最后一次变化从前的时期，必然是一个骚乱和灾难的时期。但是最后，一切都被这恶魔吞没殆尽，人民既不再有首领，也不再有法律，而只有暴君。从这个时候起，无所谓品行和美德的问题了。因为凡是属于专制政治所统治的地方，谁也不能希望从忠贞中得到什么。专制政治是不容许有任何其他的主人的，只要它一发会，便没有考虑道义和职责的余地。最盲目的服从乃是奴隶们所仅存的唯一美德。

这里是不平等的顶点，这是封闭一个园圈的终极点，它和我们所由之出发的起点相遇。在这里一切个人之所以是平等的，正是因为他们都等于零。臣民除了君主的意志以外没有别的法律：君主除了他自己的欲望以外，没有

后来法国大革命所实行的国民审这一观念，在这里已被卢梭指出来了。在马基雅弗利所著“君主论”一书中，也曾透露过同样的思想。

见“吕干诗集”，I，376。

“谁也不能希望从忠贞中得到什么”这一句话，依照弗昂的说法，也许是由塔西佗的“谁也不能从良好秩序中得到什么”（参看塔西佗著“历史”，I，21）这一句话转变而来的。

参看本书引言中所引恩格斯的话。

别的规则。这样，善的观念，正义的原则，又重新消失了。在这里一切又都回到最强者的唯一权力上来，因而也就是回到一个新的自然状态。然而这种新的自然状态并不同于我们曾由之出发的那种自然状态，因为后者是纯洁的自然状态，而前者乃是过度腐化的结果。但是，这两种状态之间在其他方面的差别则是那么小，而且政府契约已被专制政治破坏到这种程度，以致暴君只在他是最强者的时候，才是主子；当他被驱逐的时候，他是不能抱怨暴力的。从绞杀或废除暴君为结局的起义行动，与暴君前一日任意处理臣民生命财产的行为是同样合法。暴力支持他；暴力也推翻他。一切事物都是这样按照自然的顺序进行着，无论这些短促而频繁的革命的结果如何，任何人都不能抱怨别人的不公正，他只能怨恨自己的过错或不幸。

曾把人类从自然状态引向文明状态的那些道路已经被人遗忘和迷失了，如果细心的读者这样地去发现和追溯这些道路，并根据我刚才指出的那些中间状况，将我因时间匆促而省略了的、或者因想象力所不及而没想到的那些状况一一用思考把它恢复起来，他们一定会惊讶自然状态和文明状态之间的距离是多么大。正是在事物的这种缓慢递嬗中，他们将可以找到哲学家们所不能解决的伦理上和政治上的无数问题的答案。他们一定会感觉到：此一时代的人类，不同于彼一时代的人类，狄欧若恩之所从找不到人，是因为他想在他同时代的人中找一个已经不存在的那个时代的人。他们也一定会这样说：加东之所以与罗马和自由同归于尽，是因为生错了时代。假使他在五百年前掌握了统治权，这位最伟大的人恐怕是会震惊世界的。总之，读者们将会说明，人类的心灵和情欲是如何在不知不党的变坏中，变更了它们的本性。也就是说，为什么时间一久我们的需要和我们的乐趣的对象都有了改变；为什么在原始人逐渐消逝的时候，社会，在贤者看来，只不过是一种失去纯朴本性的人和人为的情欲的集合体，而这样的人和情欲乃是所有新生关系的产物，并没有任何真正的天然基础。在这一问题上，我们由思考而知道的东西，已完全被观察所证实。野蛮人和文明人的内心和意向的深处是如此的不同，以致造成文明人至高幸福的東西，反而会使野蛮人陷于绝望。野蛮人仅只喜爱安宁和自由：他只顾自由自在地过着闲散的生活，即使斯多葛派的恬静也比不上他对身外一切事物的那样淡漠。相反地，社会中的公民则终日勤劳，而且他们往往为了寻求更加勤劳的工作而不断地流汗、奔波和焦虑。他们一直劳苦到死，甚至有时宁愿去冒死亡的危险，来维持自己的生存，或者舍奔生命以求永生。他们逢迎自己所憎恶的显贵人物和自己所鄙视的富人，不遗余力地去博得为那些人服务的荣幸；他们骄傲地夸耀自己的卑贱，夸耀那些人对他们的保护：他们以充当奴隶为荣，言谈之间，反而轻视那些未能

狄德罗在百科全书“政治权威”条目中同样认为反抗暴君政治的起义是正当的（见“狄德罗选集”，第2卷，第164页）。

这种思想含有丰富的内容，后来马克思主义又加以发展：人文科学提出的问题在历史中可以获得解决。

狄欧若恩（纪元前413—323年）：希腊哲学家，他厌恶社会，崇拜自然。他最有名的故事是白昼打着灯笼走路。人家问他为什么，他说：“我在找人”。——译者注

由此可见，卢梭总是先进行抽象的推理，然后再进行观察。

指明智的斯多葛派以禁欲来达到灵魂上的安宁而言。

在这里公民一词的意义，不同于后来在“社会契约论”中的意义。这里是指作者那个时代的文明社会的人而言。

分享这种荣幸的人们。一位欧洲大臣那种繁重而令人羡慕的工作，在一个加拉伊波人看来会作何感想呢？这种悠闲的野蛮人宁愿意多少种残酷的死亡，也不愿过这样一种生活，这种生活之可怕，纵然有施展其抱负的快乐，也往往不能得到缓和！而且那个悠闲的野蛮人要了解如此劳神的目的何在，在他的头脑中就必须先具有权势和名望这些词彙的意义；就必须知道有一种人相当重视世界上所有其余的人对他们的看法，而他们所以认为自己是幸福的人并对自己感到满意，与其说是根据自己的证明，毋宁说是根据别人的证明。实际上，野蛮人和社会的人所以有这一切差别，其真正的原因就是：野蛮人过着他自己的生活，而社会的人则终日惶惶，只知道生活在他人的意见之中，也可以说，他们对自己生存的意义看法都是从别人的判断中得来的。至于从这样一种倾向中，为什么会产生对善恶的漠不关心，纵然我们有许多谈论道德的卓越文章；为什么在一切都归结为现象的时候，一切都变为人为的和造作的：荣誉、友谊、美德，甚至恶行也不例外，从这一切中，我们终于发现了炫耀自己的秘诀。总之，尽管我们有那么多的哲学、仁义、礼仪和崇高的格言，为什么我们总问别人自己是怎样一个人，而从不拿这一题目来问自己。因此我们只有一种浮华的欺人的外表：缺乏道德的荣誉，缺乏智慧的理性以及缺乏幸福的快乐，要说明这一切，都不在我的主题范围以内。我认为既已证明下列两点也就够了，即：上述情况决不是人类的原始状态；使我们一切天然倾向改变并败坏到这种程度的乃是社会的精神和由社会而产生的不平等。

我已叙述了不平等的想源和进展、政治社会的建立和流弊。我所论述的 these 事物，是尽量以仅凭理性的知识就可以从人类本性中推究出来的为限，并未借助于那些对最高权力予以神法上认可的神圣教义。根据我的说明，我们可以断言，在自然状态中，不平等几乎是不存在的。由于人类能力的发展和人类智慧的进步，不平等才获得了它的力量并成长起来；由于私有制和法律的建立，不平等终于变得根深蒂固而成为合法的了。此外，我们还可以断言，仅为实在法所认可的精神上的不平等，每当它与生理上的不平等不相称时，便与自然法相抵触。这种不相称充分决定了我们对流行于一切文明民族之中的那种不平等应持什么看法。因为，一个孩子命令着老年人，一个傻子指导着聪明人，一小撮人拥有许多剩余的东西，而大量的饥民则缺乏生活必需品，这显然是违反自然法的，无论人们给不平等下什么样的定义。

这就是建立在平等基础上的社会的最大缺陷。自尊心使人丧失了他本身所具有的全部价值。卢梭的一切努力，即在于教导人们如何重新发现自己的内在价值。

我们在本论文起首时已见到过同样的笔法。

毫无疑问，第戎科学院的征文题目的提法是很不恰当的（参看本书第 66 页），因此卢梭直截了当地予以否定的回答。仅就这段文字精彩的结尾而言，已足以说明作者在第戎科学院遭到光荣的失败是不无原因的。在最后几行里，我们可以看出卢梭是联想到蒙戴尼的一段文章（“蒙戴尼论文集“中”论加尼巴尔人”，第 1 章，第 31 节）：“他们看到在我们当中，有些人拥有供其享受的各式各样的物品，而其他的人都作了他们门前的乞丐，因饥饿贫困而骨瘦如柴；他们感觉惊奇的是，这些饥寒交迫的人竟能忍受这样的不公平。”蒙戴尼这篇文章与卢梭的话虽有相似之处，但卢梭的结论则完全出于他自己的见解。

作者附注

〔一〕（第 52 页）——据希罗多德所述，伪斯麦尔第斯 被杀后，波斯的七位解放者集会讨论他们的国家应当采取哪一种政体。奥达奈斯坚决主张应当建立共和国。这种意见，出自一位总督口里，是很令人惊奇的，因为除了他本人对于仅势可能有所希冀外，一般显贵害怕强使他们尊重人民的那种政府，比害怕死亡还怕得厉害。正如我们所想的那样：奥达奈斯的意见并没有被采纳。当他看到人们将要选举君主的时候，他既不愿服从，也不愿命令，于是他甘愿把自己对于王位的权利让与其他竞争者，他所要求的全部报偿，只是他本人和他的子孙能够做自由自主的人。这一要求获得了允准。虽然希罗多德没有明白指出对这种特权所加的限制，但我们应当设想必然会有一定的限制。不然的话，奥达奈斯既无须服从任何法律，又无须对任何人负责，他在国家中会成为最有权力的人，甚至比国王还更有权力。但是在此情形下，一个能够满足于这样一种特权的人，几乎是不可能滥用这种特权的。事实上，无论是贤明的奥达奈斯，无论是他的任何一个后裔，都没有利用这种特权在王国里造成任何纷乱。

〔二〕（第 62 页）——从一开始写这篇论文的时候起，我就怀着信心，以哲学家们所推崇的权威学说之一为依据，因为这些学说是出自只有哲学家们才能够发现和感觉到的坚实而崇高的理性。

“无论我们对于认识自己是怎样关心，我不知是否我们对于身外的一切事物反而认识得更为清楚。自然赋予我们一些专为自我保存之用的器官，我们却只用它们来接受外部的印象；我们只想向外扩展自己，并只想生存于自身之外。我们过度地致力于增加我们感觉的功用和扩大我们存在的外部范围，却很少运用内部感觉。但是只有这种感觉才能使我们返还到我们自己的真正尺度，使我们和身外的一切事物分开。如果我们愿意认识自己，正应该运用这种内部感觉，这是我们能够用来判断自己的唯一感觉。但是怎样使这种感觉活动起来并具有全部的活动范围呢？怎样使我们的灵魂——内部感觉即存在于灵魂之中——摆脱我们精神上的一切错觉呢？我们已经失掉了使用灵魂的习惯。在我们的各种肉体感觉的骚动中，我们的灵魂已处于停滞状态，它被我们情欲的火焰烧枯了，心灵、精神、以及各种感觉都在侵蚀着它。”

〔三〕（第 74 页）——从长期使用两足行走在人体构造上所引起的变化来看；从我们在人类的双臂和四足兽的前腿之间，至今还能观察到的相似之点来看；从根据它们的行走方式所能得出的推论来看，会使我们怀疑到底哪一种方式才是我们行走的最自然的方式。所有的儿童最初都是用四足行走，必须有我们作榜样，再经过我们的教导，他们才能学会站起来。甚至有些野蛮民族，如霍屯督人，对于儿童的照顾非常疏忽，他们听凭儿童用手看地行走的时期过于长久，以致后来要使儿童站立起来都困难。安的列斯群岛上加拉伊波人的儿童，也是一样。我们还有各种各样四足人的例证，我可以引用 1344 年在黑森附近发现的一个儿童作例子。他是自小被狼饲养大的。后来他在亨利王宫里常常说，要是他能够完全自主的话，他愿意回去和狼生活在

斯麦尔第斯：波斯司铎，冈毕兹死后，篡夺王位。参看“希罗多德”，第 3 卷。

毕丰著：“关于人的博物学”，第一章，“人的本性”（开头的一段）。

一起，而不愿意和人共同生活。他是那样地习惯了象野兽一样地行走，以致必须给他栓上几块木板才能使他直立起来，才能保持他用两足站立时的平衡。1694年在立陶宛森林里发现的生活在熊中间的那个儿童，也是同样情形。孔狄亚克先生曾说，那个儿童没有一点理性的表象，用脚和手一齐着地行走，没有任何语言，发出完全不象人的声音。许多年前，被人送到英国皇宫里去的那个汉诺威的野蛮儿童，为使自己用两足行走，曾受到极大的艰难和困苦。1719年，人们在比利牛斯山中发现的两个野蛮人，都象四足兽一样在山里奔跑。至于说，或许有人提出一种异议，认为上述情况乃是对于有许多用处的双手舍而不用的原故，除了猴子的实例说明手完全可从作两种使用外，这种异议只能证明人能够于天赋的用途以外，更方便地使用他的四肢，而并不能证明自然使人生来就用自然所指示以外的样子行走。

但是，我认为要主张人是一种两足动物，我们倒还有许多其他更好的理由可说。首先，即使有人能够指出，人最初的结构可能和我们现在所看到的有所不同，而他终于变成了现在的样子，但这并不足以使我们得出结论说，人必然就是这样变化过来的。因为，在指出这些变化的可能性之后，至少还须指出这些变化的真实性，然后才能承认这些变化。此外，虽然人的两臂似乎曾经于必要时供他当腿来使用，这不过是对人是四足动物这一说法唯一有利的观察，其他许多的观察则和这个说法相反。主要的是：按人的头部与躯干相连的姿势来说，如果人用四足行走的话，就不会象其他动物那样，也不会象他自己在直立行走时那样，使自己的视线与地平线平行，而只能使自己的视线直接注向地面，这对人的自我保存，是颇为不利的。人没有尾巴，尾巴对于二足行走的动物，是完全没有用的，但是对于四足兽则很有用，所以没有一种四足兽是没有尾巴的。女人乳房的位置对于二足动物的人来说，最适于使母亲把儿童抱在怀里，但对于四足兽来说，那样的位置就太不适宜了。因之，没有一种四足兽，其乳房的位置是与人相同的。倘若人也用四足行走的话，后躯比前躯要高的多，就必须用膝盖来爬行，结果会使人成为一个体格不相称、行走起来极不方便的动物。假如人把手和脚一样放平，则他的后腿比其他动物的后腿少一个关节，就是连接胫骨和股骨的那个关节；当他只用脚趾着地时（这是他必然要这样做的），势必拿他的跗骨来代替其他四足动物的胫骨，那么他的跗骨就未免太粗，还不用说组成跗骨的那些骨头数目是那么多，而且跗骨介在蹠骨和胫骨之间，连接的过于近，致使在这种情况下，人的腿不能具有象四足动物的关节所具有的那种易屈性。前面所举的儿童的例子，并不能使我们得出什么结论，因为那些儿童正处在天然体力尚未发达、肢体尚未坚固的年龄。如果那样的事例就可据为定论的话，我同样也可以说，狗并不是先天注定能行走的动物，因为在它出生后的几个星期以内，它只会爬。一些特殊的事实，并不足据以反驳所有人们的普遍习惯；同样，那些和其他民族没有任何来往、因而也没存从其他民族那里摹仿到什么东西的民族，其特殊事例也不足据以反驳所有民族的普通习惯。一个婴孩在会行走前，被遗弃在森林里，由野兽喂养着，可能依照喂养者的榜样，也学它那样的走法。习惯会使他获得本非天赋的一些能力；如同手臂残缺的人，由于熟练的结果，能够用脚来作我们用手所作的一切事情一样，那个婴孩不过是

参看“论人类认识的起源”，第1部分，第4篇，第2章，第23节和“感觉论”，第4篇，第7章。十八世纪的文献中，可以找出很多被野兽饲养因而停留于野蛮状态的儿童的记载。

终于学会了把手当作脚来使用罢了。

〔四〕（第 75 页）——假如读者中间有一个浮浅的博物学家，对于我所假定的，土地天然就是肥沃的那种说法提出疑问，我将用下面一段文字回答他：“由于植物从空气和水里吸取的养分，比从土地里吸取的养分要多得多，所以当植物腐烂的时候，它归还给土地的东西比它曾从土地里吸取的东西要多一些。此外，由于森林阻止着水蒸气，因而能引起多量的雨水。这样，在一片长期被保存下来无人采伐的森林里，供植物生长的土层，便大大地增厚起来。但是动物归还于土地的比它们曾从土地里获得的东西就要少一些，尤其是人们为了生火和其他用途而大量地消耗木柴和其他植物。因此，一个有人居住的地方，可以生长植物的土层，必然会经常在减少，而终于变成象阿拉伯·皮特里亚和东方许多其他地方的土地那样贫瘠。实际上，东方那些地方是最早有人居住的地方；现在在那里，只能找到盐和沙石了。因为植物和动物中的盐分凝固存留下来，其余部分都蒸发了。”——见“博物学”中“土地理论的实证”，第七条。

在这一点，我们还可以加上事实的证据，最近几世纪发现的荒岛，几乎都布满着大量的树木和各种植物；而且，历史也告诉我们，随着居民的逐渐增多，逐渐开化，就心须砍掉地面上一望无际的森林。在这里，我还要指出下列三点：第一，如果有一种植物能够补偿由动物所造成的植物质的消耗，根据毕丰先生的论证，那主要就是树木，树梢和树叶比其他植物能聚集和保持更多的水分和水蒸气。第二，土地被耕耘的程度越深，愈益智巧的居民所消费土地的各种产品越多，土壤的破坏，亦即适于种植之用的物质的丧失，心然也就越发加速。第三，更重要的一点，就是树木的果实，供给动物的养料，比其他植物所能供拾的养料更为丰富。我曾亲自用同等质量的两块土地（一块上面种栗子树，另一块上面种植麦子）作过相互比较的实验。

〔五〕（第 75 页）——在四足兽里，食肉类的动物最普湿的两个特征：一是牙齿的形状，一是肠子的构造。仅以植物为生的动物的牙齿都是平的，如马、牛、羊、兔；而食肉类的动物的牙齿则是尖的，如猫、犬、狼、狐狸。至于肠子，食植物果实的动物所具有的几种肠子，例如结肠，是食肉类动物所没有的。那么人类既有和食植物果实的动物相似的牙齿和肠子，似乎应该被列入这一类。不但解剖学上的观察证实了这种意见，就是在古代的典籍中也可以找到赞成这种说法的意见。

圣·哲罗穆说：“据狄撒格在他的‘古代希腊’丛书里的记述，在农神治世时代。土地本身就是肥沃的，那时没有一个人以肉为食，大家都是靠天然生产的果实和菜蔬来生活。”（“对若维尼安教派的答辩”，第 2 卷）这个意见，还可以在许多近代旅行家的记载中找到根据。其中弗郎索瓦·柯勒阿指出，被西班牙人迁徙于古巴岛、圣多明哥岛和其他地方的巴哈马群岛的居民，大部分都因食肉而死亡。由此可以看到我还忽略了很多对于我的说法有利的论据。因为猎捕物差不多是食肉类动物互相争斗的唯一目标，而食植物果实的动物在它们相互间，则能长期相安无事地生活着；如果人类也是属于这一类的话，那么很明显，人类在自然状态中就更易于生存，而脱离这种状态的需要和机会也就少得多了。

〔六〕（第 76 页）——一切需要思考的知识，一切必须通过观念的联系

才能获得和逐渐完善化的知识，似乎是完全超出野蛮人智力之外的。因为野蛮人和他的同类之间缺乏往来，也就是说因为他缺乏便利这种来往所使用的工具，和使这种来往成为必要的种种需要。野蛮人的知识和技巧，只限于跳跃、奔跑、搏斗、投掷石头、攀登树木。但是，他虽然只会这些事情，可是做起来却比我们强得多，因为对于这些事情，我们没有和他同样的需要。并且，由于这些事情完全依赖于本人身体的练习，既不可能彼此相传，也不可能从这一个人传到那一个人而有任何进步，所以在这方面，最初的人可能和他最后的一代是完全同样的灵巧。

旅行家们的记述里，有许多关于未开化和野蛮民族中人们的体力和精力的事例，这些记述也极力称赞他们的灵巧和敏捷。因为这些事情只要用眼睛就能观察到，所以我们对于那些现场目击者在这方面所确认的事例没有任何理由不加以信任。我可以从我手边的书籍中随便引证几个例子。

考尔邦说：“霍屯督人比住在好望角的欧洲人更谙于捕鱼。无论使用鱼网、钓钩或标枪；无论在海湾或在江河里，他们都是同样的灵巧。他们空手摸鱼的本领是很熟练的。他们泅水的技巧也是无可比拟的。他们那种特殊的游泳姿态，也颇为惊人：身子直立在水中，两臂伸出水外，宛如在陆地上行走一样。在海面动荡最剧烈的时候，波涛如山，他们在上面舞动，随之起伏，好象一块软木一样。”

同一作者又说：“霍屯督人对于打猎也有惊人的灵巧：他们奔驰时的敏捷超出我们想象之外。”

作者很惊讶他们并不常利用他们的敏捷去作坏事。可是那样的事情，有时也会发生，根据作者所举的一个例子就可以断定。他说：“一个荷兰水手，在好望角登岸的时候，托一个霍屯督人带着一捆约有二十斤重的烟草，随着他到城里去。当他们二人离开人群相当远的时候，那个霍屯督人问这个水手是否会跑。荷兰人答道：‘跑么？会，而且跑得很快’。那个非洲人接着说道：‘咱们跑跑看吧’；说着，便带着烟草跑起来，不一会便渺无踪影。这个水手被这种神奇的速度吓呆了，一点也没想到去追赶他，从此再也见不着他的烟草和这位脚夫。”

“他们有那么锐敏的视力和准确的投掷技术，远非欧洲人所能及。在距离一百步远的地方，他们可以用石头击中半个铜元大小的标的。尤其惊人的是，他们不但不象我们那样用眼睛瞄准标的，反而不断地在动弹着和扭动着身体。他们的石头好象是被一只看不见的手带过去的一样。”

狄戴尔特神父所说的关于安的列斯群岛上的野蛮人的情形，也和我们刚才所说的关于好望角的霍屯督人的情形大致一样。他特别称赞他们能够很准确地用箭射飞着的鸟和游着的鱼，而且，他们还会跳进水里去把射死了的鱼取出来。北美洲的野蛮人，也是以他们的体力和灵巧而驰名的。下面的一个例子，足以使人断定南美印第安人也有同样的技巧。

1746年布宜诺斯艾利斯的一个印第安人因被判处徒刑要到加的斯去作苦工。他向总督提议说，他情愿在一个大众节日冒生命的危险赎回他的自由。

考尔邦 (Kolben) 或称考尔卜 (Kolbe)。这里的几段引文，卢梭是从“旅行纪事彙编”第14卷里摘录下来的。参看考尔邦著：“霍屯督人聚居区旅行记”（1713年出版）和“好望角风光记”（1741年出版）。

见多米尼加教派传教士让·巴蒂斯特·狄戴尔特（1610—1687年）所著“法兰西人居住的安的列斯群岛纪事”（1667至1671年；四开本，共四册）。

他约定独自一人，不用任何武器，手里只拿着一条绳子，同一只最凶猛的雄牛搏斗。他要制服它，他要按照人们所指定的地方用绳子把它套住以便捉住它。他要给它备好鞍子，戴上笼头，骑在它的身上，而且骑上之后，还要同另外从斗牛场里放出来的两头最凶猛的雄牛搏斗。他要把这两头牛在人们指定的时刻先后打死，不要任何人的协助。总督准许了他的要求。这位印第安人履行了他的诺言，预许的全都作到了。关于他是怎样进行搏斗的，以及当时的详情，可以参看弋替耶先生的“关于博物学上的考证”，12开本，第1卷，第262页。这段记事是从该书引证来的。

〔七〕（第78页）——毕丰先生说：“马的寿命，也和其他一切种类的动物一样，是和它们的发育成熟年龄成比例的。人的发育成熟年龄是十四岁，其寿命为这个数目的六七倍，也就是说人可以活到九十或一百岁。马的发育成熟年龄是四岁，它的寿命也是这个数目的六七倍，那就是说，它能活到二十五或三十年。即便有些例子可能和这个规律相抵触，但这种例子是那么少，我们甚至不能拿它们当作是可以从中得出结论的一种例外。而且由于粗壮的马比织弱的马发育成熟所需要的期间较短，因此它们的寿命也较短，一到十五岁就衰老了。”（“关于马的博物学”）

〔八〕（第78页）——我认为在食肉类动物和食植物果实的动物之间，还有比我曾在注〔五〕里已经指出的那一区别更具有一般性的另一区别，因为这一区别可以一直适用于鸟类。那就是在生育数目上的不同。只靠植物为生的动物，每一胎所生总不超过两个，而在食肉类动物则通常都超过这个数目。关于这一点，我们很容易看出自然对于乳头数目的安排：在第一类里，每个雌性只有两个乳头，例如母马，母牛，母山羊，母鹿，母绵羊等等；而在其他雌性动物，例如母狗，母猫，母狼，母虎等等则总是六个或八个乳头。母鸡，母鹅，母鸭和鹰、鹞、枭一样都属于食肉类，也产生而且孵育很多的卵；这在鸽子、斑鸠和其他绝对只食谷粒的鸟类，是从来没有的现象，它们每次至多只能产生和孵育两个卵。对于这一区别，我们所能相信的理由是：只仗着草和其他植物生活的动物，差不多整天都停留在找吃食的地方，它们为了吃食必须用很多的时间，不可能同时哺乳许多的幼小。至于食肉类动物，差不多片刻就可以吃饱，能够更容易而更多次地回去哺乳它们的幼小或去捕获食物，而且它们大量消耗掉的奶水很快就能恢复。关于这一切，我们还应当进行许多专门的观察和缜密的思考，但在这里就没有那种必要。在这一段里，只要指出自然界最一般的体系就够了。这个体系给我们提供一个新的理由，使我们把人类从食肉动物类里抽出，而列入食植物果实的种类里去。

〔九〕（第84页）——一位有名的作家，把人生的幸福和痛苦计算了一下，并把二者的数量加以比较，他发现痛苦大大地超过幸福；并且，总的说来，生命可以就是自然给予人的一个很坏的礼物。他这样的结论，并不使我惊奇，因为所有他的论点，都是从文明人的体质中得出来的。假如他要追溯到自然人，我们可以断定他会得出迥然不同的结论，他会看到人类所受的痛苦无非是自己给自己造成的，那末，他对于自然也就没有什么可以指摘的了。而且，我们要达到使自己变得这样的不幸，也并不是没有经过困难的。一方面，如果我们观察到人类巨大的成就：有多少科学研究得日益精深了；有多少种艺术被发明了；有多少力量被使用了；一些深渊被填平了；一些高

卢梭没有具体指明哪一个作家，这里可能是泛指在这一问题上与卢梭意见不同的作家而言。

山被铲平了；一些岩石被凿碎了；一些江河便于通航了；一些荒地开垦了；一些湖泊挖掘成功了；一些沼泽被弄干了；一些高大的建筑在地面上建立起来了；海面上充满了船舶和水手，但是另一方面，假如人们稍微思考一下所有这一切对于人类的幸福究竟有什么真正好处，人们便会惊讶这两者之间是多么不相称，因而会叹惜人类的盲目。由于这种盲目，竟使人类为了满足自己愚妄的自豪感和无谓的自我赞赏而热烈地去追求一切可能受到的苦难，这些苦难，却是仁慈的自然已经注意使人类避开的。

现在的人都是邪恶的，悲惨和继续不断的经验已使我们无须再加以证明。但是我相信已经证明过，人类天生是善良的，假使不是因为人的体履上所发生的变化，他所取得的进步和获得的知识，那么是什么能使他变坏到这种程度呢？你喜欢怎样赞美人类社会就怎样赞美吧，可是无论如何人类社会必然是：人们的利害关系越错综复杂，相互忌恨的心理便越增长。于是人俩表面上象是互相帮助，实际上却无所不至地在互相残害。在人与人的交往中，每个人的理性都给自己指定一些准则，而这些准则与公共理性对社会全体所指定的恰恰相反，每个人都在他人的不幸中追求自己的利益，对于这样一种交往，人们是怎样的想法呢？恐怕没有一个有钱人不被他那贪婪的继承人（而且这些继承人还往往是他亲生的子女）暗暗祝祷他死亡的；没有一个在海上航行的船只的遭难，对某些商人来说，不是一个喜信的；没有一个恶意的债务人不愿意他的债权人的商号发生火灾，将所有的账据一齐烧掉的；没有一个民族不庆幸它的邻族的灾难的。就是这样，我们从我们同类所遭受的损害中获得自己的利益，这一方的损失差不多总会造成另一方的繁荣。但是更危险的是，公共灾难竟成为许多人的期待和希望。有的人愿意疾病流行；有的人愿意人们死亡；有的人希望战争；有的人希望发生饥荒。我曾看见一些可怕的人，见到丰收的景象，反而悲伤落泪。伦敦城悲惨的大火灾，使多少不幸者牺牲了生命，丧失了财产，可是也许造成了一万以上的人发财的机会。我知道蒙戴尼指摘过雅典人戴马德，因为这个雅典人曾惩罚一个以高价售卖棺材而从市民的死亡上发了大财的工匠。但是，蒙戴尼所主张的理由既然是不应当只惩罚那个工匠而应当惩罚世上一切人，很明显，这一理由也确认了我的论据。因此，我们应当透过彼此间无聊的表面上的亲切来考察一下内心里的活动。我们也应当思考一下：在某种世态中，人们不得不相互爱抚而又相互伤害；由于义务，人们生来就是仇敌；由于利益，人们必须相互欺骗，这是何等的世态！如果有人对我说，社会就是这样组成的：每个人为他人服务就可以获得自己的利益。那末，我将答辩说：那当然是很好的，如果他不因损害他人还能获得更多利益的话。决没有一种合法的利润能够比得上非法取得的利润，而损人的事情总是比为别人服务更有利可图的。问题只在于如何使自己逍遥法外不受惩罚。所以在这上面强者要用尽他的势力，弱者要用尽他的诡计。

野蛮人饱餐之后，与整个自然无争，和所有他的同类，都相安无事。有

参看“忏悔录”，第1卷，第2章（第60页），卢梭拒绝把他的名字列在米洛尔·马勒沙尔的遗嘱上，因为他认为不应当希望一个朋友死亡。

参看“蒙戴尼论文集”，第1卷，第22章。

卢梭时常对伦理上的功利主义的诡辩加以驳斥。参看“对圣彼得教士永久和平计划的批判”（弗昂编“让·雅克·卢梭政治著作集”，第1卷，第389及以下各页）。

时即便为食物发生争执，他总是先把战胜对方的困难和到别处另寻食物的困难加以比较，然后才与人搏斗；并且，由于这种搏斗并不掺杂有任何自尊心，因此最多也不过是对打几拳就告结束。战胜者吃了食物，战败者到别的地方去另找机会，一切便都平息了。但社会人的情况就完全不是这样了。首先是满足必不可少的需要；其次是追求更多的东西；继之而来的就是追求逸乐、无边的财富、臣民和奴隶，为了这一切，社会的人片刻也不肯松懈。更奇怪的是，越不是自然的、迫切的需要，欲望反而越强烈。而且更坏的是满足这些欲望的那种权势。因此，在长期的兴盛之后，在吞没了大量的财宝和毁灭了无数的人之后，我的英雄终于要扼杀一切，直到他成为世界上唯一的主人。这就是人类道德的缩影，即使不是人生的缩影，至少是一切文明人内心里隐秘企图的缩影。

请破除成见，比一比文明人和野蛮人的状态，如果能够的话，请研究一下，文明人除了他的邪恶、他的需要和他的灾难而外，他还如何给痛苦和死亡敞开了新的大门。如果你观察到使我们憔悴的精神痛苦、使我们疲惫而忧伤的狂烈的情欲、压在穷人身上的过于劳累的工作、富人沉溺于其中的更加危险的安乐生活，以及使一些人因缺乏它而死亡、另一些人却因享用过度而死亡的种种东西；如果你想到各种食物的奇异的混合、有害健康的调味法、腐坏的食物、掺假的药品、售卖假药的商人的诈骗、医生处方的谬误、以及配制药剂所用的各种有毒的器皿；如果你注意到大量聚集的人群中因污浊空气而引起的流行疫病；由于我们过分考究的生活方式、由于室内室外温度的悬殊、由于增减衣服的太不小心以及由于我们所追求的一切肉体享受（这种享受日久竟成为必要的习惯，嗣后由于疏忽或不能满足那些习惯的要求，往往会使我们丧失健康或生命）等等而引起的疾病；如果你计算了毁灭过多少整个都市、造成过成千成万居民死亡的火灾和地震；总之，如果你把由于所有这些原因而继续不断地集中在我们身上的一切危险都合计起来，便会感到自然因为我们轻视它的教训，而使我们付出的代价是多么大。

在这里，我不再重复在别处已经说过的关于战争的那些事情。但是我愿意有学识的人们肯去，或者敢于向群众公布一下军粮和病院的承办人在军队中所造成的丑恶事件的详情。我们可以看到他们所干的那些勾当（这几乎是公开的秘密）会使最著名的队伍一蹶不振，这些勾当所造成的士兵的死亡比敌人用武器所能造成的死亡还要多。每年在海洋上，或者由于饥饿、或者由于坏血病、或者由于海盗、或者由于火灾、或者由于遇险所造成的死亡人数，如果加以统计的话，也同样是个人惊讶的。很显然的是，所有那些谋杀、毒害、拦路抢劫、乃至对这些罪行的处罚，也都应当归咎于建立起来的私有制，因之应当归咎于社会本身。为了防止更大的危害，处罚固然是必要的，但是因为杀害一个人，却使两个或两个以上的人丧失生命，实际上是使人类受到加倍的损失。此外，人们还使用多少种可耻的方法来妨害生育和欺骗自然！这些方法：或者是侮辱自然最可爱的作品的那些残忍堕落的嗜好，这些嗜好在野蛮人和禽兽当中都不曾有，只是在文明社会里从腐化的想象中产生出来的；或者是秘密的堕胎，堕胎乃是淫乱和顾全名誉的必然后果；或者是溺

这里卢梭的心理受了霍布斯的影响。

路易十四时代和十八世纪中，军队的给养是财政家们致富的主要来源，大银行家巴利·杜沃奈就是因此致富的。

婴或弃婴，无数的婴儿都作了他们父母的贫困的牺牲者，或母亲残忍的羞耻心的牺牲者；最后，或者是对于那些不幸者施行阉割，他们的一部分生命和整个后代，都为无用的歌唱而牺牲，或者更坏的是为某些人的残酷的嫉妒心而牺牲：在后一种情形下，无论是从受阉割者本身的遭遇来看，无论是从他们被使用的目的来看，这种方法都是对自然的双重侮辱！

凭借父权公开地侮辱人道的种种情况，不是更常见而更危险的事情吗？由于父亲粗暴的压制，埋没了多少天才，使多少儿女的意志不得自由！有多少人如果处在一种适宜的境况中是可能出人头地的，但他们竟在与自己的兴趣大相径庭的另一种境况中悲惨而屈辱地度过了一生！在那种永远与自然秩序相违背的社会条件下，有多少幸福的婚姻因为男女双方地位悬殊而终被拆散或遭到干涉，有多少贞洁的妇人丧失了贞操！有多少因利害关系而结成、却被理性与真正爱情所否定的离奇婚姻！甚至有多少忠实而有品德的夫妇，只因错配了姻缘而双方都感到痛苦！有多少因为父母的贪婪而受害的不幸的青年，耽溺于放荡的生活，或者在流泪中过着悲惨的日子，呻吟在他们内心所拒绝、却被金钱所促成的、不能离异的结合之中！他们之中如果有人，在野蛮的暴力还没有强使他们在罪恶或绝望中度过其一生以前，由于自己的勇气 and 美德毅然脱离人世，那或许是更幸福的！永远可怜的父母啊！请原谅我，我很惭愧引起了你们的痛苦；但是我希望你们的痛苦，对于任何敢以自然的名义来侵犯自然的最神圣的权利的人，都可以作为永久的、可怕的殷鉴！

我在这里所谈的虽然只是由我们的社会制度所造成的那些不幸的结合，难道因此我们便可以设想，由爱情和同情心所主宰的那些结合就没有任何缺陷了吗？倘若我再指出，人类在其根源自身中，乃至在这样最神圣的关系中（就是在这种关系中，人们也只是在考虑了财产问题之后才敢依从自然，而且由于社会的紊乱，已使美德与邪恶混淆不清，节制情欲成为有罪的谨慎，而拒绝生育却成为人道的行为），就已经受到侵害，那么，我们又将作何感想呢！但是，我们不必撕破掩盖着无数可怕的事情的帷幕吧，我们只须指出人类的这种不幸，期待他人加以矫正就够了。

除了以上所说的一切不幸之外，希望人们再想想减短人的寿命、损毁人的体质的无数不卫生的职业，例如矿山的工作，各种金属和矿物的冶炼工作，尤其是铅、铜、汞、钴、砒素、鸡冠石等的采炼工作，以及其他每天都牺牲许多工人生命的危险职业（那些工人有的是瓦工、有的是木工和石匠、有的是开采石矿的工人），请把这一切都加在一起，我们便可以看到在社会的成立和完善化的过程中，人类所以减少的原因，人类的减少是许多哲学家所观察到的事情。

在贪图自己的安乐和渴望别人的尊重的人们之中，不可避免的奢侈很快地便完成了社会已经开始的灾祸。在养活一般穷人的借口下（其实是不应当以富人的奢侈来养活穷人），富人的奢侈使所有其余的人都变穷了，国家的人口迟早就要减少。

用奢侈来医治灾难，结果它所带来的灾难比它所要医治的灾难，还要深重；我们甚至可以说，无论在大小国家中，奢侈本身是所有灾祸中最大的灾

指教皇的唱诗班而言。

卢梭后来在“新爱洛伊丝”一书中，还发挥了这一论点。

砒素旧名鸡冠石，卢梭何以把这两个名词并列在一起，未免令人奇怪。

祸；而且为了养活因奢侈而产生的成群的奴仆和穷苦的人，农民和市民都被压榨得破了产。奢侈好象南方的热风，使草原和绿色的田野盖满了食食的蝗虫，把有益动物的食料完全吃光，凡是这种热风所刮到的地方，无不发生饥馑和死亡。

从社会中和从社会所产生的奢侈中，便产生了文艺、工艺、商业、文学，以及所有能使工业日趋繁荣、使国家富庶和衰亡的种种无用之物。至于国家所以衰亡的原因是很简单的。我们不难看出，农业按它本身的性质来说，应该是一切技术中获利最少的技术，因为农产品是一切人的生活必需品，所以它的价格必须适合于最贫穷人购买的能力。根据同样的原理，我们可以得出这样一个规律：在一般的情形下，技术获利的多少是和它的效用的大小成反比例的，而最必要的技术结果必然会变成最不为人所重视的技术。由此可以知道，对于工业的真正利益以及由于工业的进步而产生的实际效果，我们应当有怎样的看法。

富庶终于给最令人羡慕的国家带来一切苦难的显著的原因就是如此。随着工业与艺术的发达和繁荣，被轻视的农民负担着为了维持奢侈所必需的租税，注定要在劳苦和饥饿之间度其一生，他们于是放弃田地，到原应由他们供给食粮的城市去谋生计。都市越引起那些愚蠢的人的羡慕，便越令人悲叹地看到农村的被抛弃、田园的荒芜、大路上充满着沦为乞丐或盗贼的不幸的公民，这些公民注定有一天要在车轮刑上或穷困之中结束他们的悲惨的一生。就是这样，国家一方面富庶起来，一方面衰微下去，人口也就日益减少。也就是这样，最强盛的君主国在尽了一切的努力，使自己富庶起来却使人口日益减少之后，终于会成为遏制不住其侵略野心的那些贫穷国家的征服对象；可是等到这些征服了强大君主国的国家，也因富庶而衰微了的时候，不免又有其他的国家来侵略和灭亡它们了。

希望有人给我们解释一下，在那么多的世纪中，曾经蹂躏过欧洲、亚洲和非洲的无数野蛮人是由于哪些原因产生出来的。他们的人口所以那么众多，是由于他们艺术的精巧、法律的明智、典章制度的完善吗？希望我们的学者们给我们说明，这些凶猛的、粗野的、没有知识、没有约束、没有教育的人们，为什么不但没有因为争夺食物或争夺猎捕物而随时互相残杀以致同归于尽，反而繁衍到这种程度呢？希望学者们给我们讲讲，这些可怜的人怎么会有那么大的胆量，竟敢正视那些和我们一样智巧的、有严明的军纪、完备的法典和明智的法律的人呢？最后，为什么自从社会在北方那些国家中趋于完善以后，自从人们在那里不畏劳苦地教给人们以相互间的义务和安居乐业共同生活的艺术以后，我们反而再看不到象从前那样大量繁衍的人口呢？我很怕有人终于会这样回答我：所有这一切伟大的事物，也就是说艺术、科学和法律，乃是人们以极大的智慧发明出来的，正如同一种防止人类过度繁衍的有益的瘟疫一样，是唯恐上天给我们准备的这个世界，对于他的居民来说，终于变得太小。

关于奢侈这一问题，在十八世纪学者间的争论是很多的。卢梭驳斥了当时最流行的诡辩：富人的奢侈养活着穷人。

关于农产品价格的这些论点，我们现在看来，似乎是很肤浅的，但是当时真正科学的政治经济学还没有产生，人们对这些问题的争论是很热烈的。参看杜哈麦·狄·蒙梭的“土地耕种论”（1750年出版）及魁奈在百科全书中所写的条目。

那么，又当如何呢！难道必须毁灭社会，取消“你的”和“我的”这种区别，再返回森林去和熊一起生活吗？这是按照我的论敌的想法得出的结论，我愿意先把它指出，也愿意我的论敌因得出这样的结论而感到羞愧。啊！你们呀！你们从未听到过上天的声音，你们认为人类生存的目的只是为了安然度过短暂的一生；你们呀！你们可以抛弃在都市中你们的那些不幸的收获、你们的不安的精神、你们的腐蚀了的心灵和你们的放纵的情欲；既然你们有完全的自由，尽可以恢复你们太古的、原始的天真；你们可以到森林里去，永远不再看见并根本忘却你们同时代的人的罪恶，而且当你们因抛弃人类的邪恶而抛弃人类的知识的时候，也丝毫不必顾虑那会贬低人类的价值。至于象我这样的人，种种情欲已永远毁灭了原始的质朴，再不能以野草和橡子充饥，既不能没有法律，也不能没有首领；那些从他们的始祖起，就领受了超自然的训诫的人们，那些意图首先赋予人类行为以一种长久不曾获得的道德性，并把这种意图看作一句箴言（这句箴言本身对任何人都是一样的，而且在任何其他体系中也难以找到解释）的理由的人们；总之，那些深信上帝的声音是在号召整个人类响往天使的智慧和幸福的人们：所有这些人，在学习认识美德的时候，都会致力于锻炼他们所应实践的美德，以求无负于由此所应期待的永恒的奖赏；他们会尊重社会中的神圣关系，因为他们自己也是社会的成员；他们会爱他们的同类而竭力为他们服务；他们会很谨慎地服从法律，服从立法与执法的人员；他们特别会尊崇那些能够防止、医治或减轻随时可以摧毁我们的无数弊端和灾祸的贤明国王；他们会既不恐惧也不谄媚地向那些称职的官员们指出其任务的伟大和职责的庄严，以激励这些官员的热忱。但是对于这样的宪法，亦即唯有依靠往往求而不能尽得的那么多可敬的人的帮助才能维持，而且无论这些人怎样龟勉，从中所产生的实际灾难比表面上的利益为多的那种宪法，他们仍然会加以轻视。

〔十〕（第 84 页）——在我们，或者由我们自己、或者由历史家、或者由旅行家，所知道的一切人当中，有的是黑色的、有的是白色的、有的是红色的；有的披着长发、有的只生有一些卷曲的短发；有的几乎全身都长着毛，有的甚至连鬍鬚都没有。以前曾经有，现在也许还有一些民族，人们的身材高大得出奇。但是，除去关于匹格美人的传说，很可能只是一些过甚之词外，我们知道拉伯兰人，尤其是格林兰人，他们都比中等身材的人还要矮小得多。甚至有人认为有些民族象四足兽一样，全都长着尾巴。我们虽然并不盲目地相信希罗多德和克德佳斯的记述，但至少可以从中得出这样一个接近于真实的论断，即：在遥远的古代，各种不同民族所遵循的那些生活方式之间比他们现在所遵循的那些生活方式之间具有更大的差别。如果我们就这方面能做一些确切的观察，便可以在身体的形状和结构上辨别出若干显著得多的变

这里所表达的思想是很晦涩的。卢梭在这里也许想到他在本书序中提到过的（参看本书第 62 页）那句希腊箴言：“你要认识你自己”。

这个注里面，有几段是本论文中最动人的文章，在注文的结尾，作者十分显明地阐述了他的这一论文中的主要之点。对卢梭来说，问题并不在于返还自然状态。但是，他既然生活在他不能脱离开来的社会之中，便想努力于为人类的幸福而工作。

匹格美人，是住在非洲、印度等处的矮小黑人。——译者注。

克德佳斯：纪元前五世纪希腊医生和历史家，著有关于波斯和印度的一些书，现在我们只能得到他遗留下的一些片段的東西。

异。所有这些事实，都很容易提出不可辩驳的证据，只有这样的人才会感到惊异：他们只习惯于观察自己周围的事物，不知道各种不同的水土、气候、食物、生活方式以及一般习惯对人所产生的强有力的影响。尤其是他们不知道这些同一的原因，当它们在世世代代中继续不断地发生作用的时候，所具有的那种惊人力量。现在，商业、旅行和征服已使各种不同的民族日益结合起来，同时由于他们的生活方式，周频繁的来往而不断地互相接近，我们可以看出某些民族间的一些差别已经减少了。例如每个人都可以看出，现在的法兰西人已经不象拉丁历史家们所描写的那样具有白色和金褐色的高大身体，虽然时间以及法兰克人和诺尔曼人（他们本身也是白色和金褐色的）的混合，应当把前此因罗马人的来来往往而被削弱了的气候对居民的自然体质和肤色的影响恢复过来。有千百种原因可能、甚至实际上已经使人类中产生种种变异，关于这方面的一切观察，不禁使我怀疑被那些旅行家们认为是野兽的各种类人动物是否就是真正的野蛮人。旅行家们不加仔细研究，或者是由于这些动物在外形上与人有些差异，或者只是因为他们不会说话，便认为他们是兽类。其实这种野蛮人，因为他们那一种族自古就散居在森林里，没有机会发展任何一种潜在的能力，没有得到任何程度的完善化，所以始终处于最初的自然状态。我举下面这个例子来说明我的意思：

“旅行纪事彙编”的译者说：“人们在刚果王国里发现的那种大量的高大动物（在东印度，人们称之为奥郎·乌当），是介于人类和猿猴之间的一种动物。巴特尔叙述道，在罗安哥王国的麦永巴森林里，人们发现两种怪物，其中身量最大的叫作朋果，另一种叫作昂日克。前一种与人极其相似，但比人粗壮得多，也非常高大。它们具有和人相似的面孔，只是眼睛十分凹入；手、颊、耳部，都没有毛，但有很长的眉毛。虽然它们身体的其余部分也长着一些毛，却并不很厚密，毛的颜色是棕褐色的。最后，它们唯一和人不同的部分，就是它们的腿没有腿肚。它们直立着行走，同时用手揪着颈部的毛。它们的藏身处是在森林里。它们在树上睡觉，而且能在树上作成一种窝棚来遮雨；它们的食物是野生的果物或核桃。它们从来不吃肉。路过森林的黑人，惯于夜间在森林里燃起火来，他们注意到当他们早晨动身的时候，那些朋果倾在火的周围占了他们的位置，直到火灭了才走开。因为，它们虽然很灵巧，却没有足够的聪明在火上加些木柴，保持火不熄灭。

“它们有时成群地行走，并把穿过森林的黑人打死。它们甚至也敢袭击来它们住处吃草的象，用拳头或棍棒百般地困扰大象，终至使那些象喊叫着逃跑。人们总不能活捉那些朋果，因为它们是那么壮健，十个人也不能把它们捕住。但是黑人在打死了母朋果之后，就会捉到一些幼小的朋果，因为小朋果是紧紧依附在母体上的。每当一个朋果死亡之后，其余的朋果便用树枝或树叶盖在它的尸体上。波尔柴斯也曾说过，在他和巴特尔的谈话中，他曾亲自听巴特尔说道，一个朋果劫去了他的一个小黑人，这个小黑人居然在这种动物的社会中过了整整一个月，因为只要人不注目凝视它们，它们并不伤害所捉到的人，这是那个小黑人亲眼观察到的。至于第二种怪物——昂

安德鲁·巴特尔是一个英国海员。“旅行纪事 编”第12卷中有他所写的“安哥拉旅行记”（1589年出版）。这里所说的动物，无疑是大猩猩，但在十八世纪中人们还不能加以识别，所以连毕丰都没有提到过。罗安哥是赤道非洲西海岸的一个地方。

波尔柴斯：英国编纂家，曾协助巴特尔编纂他的旅行纪事，十七世纪初发表过旅行记四卷。

日克，巴特尔则未加以描写。

“达拜尔 曾肯定地说过，在刚果王国内到处都有一种动物，在印度，人们把这种动物叫作奥郎·乌当，意即森林中的居民，而非洲人则把它们叫作果加斯·莫罗斯。他说，这种动物非常与人相似，以至有些旅行家竟认为它们可能是由于女人和猴子杂交而生的。这种无稽之谈，就是黑人也不会相信。有一个这种物动，曾被人从刚果运到荷兰，并献给奥伦治王腓特烈·亨利。这个动物和三岁幼儿一般高，胖瘦适中，但很强壮，各部相称，非常灵敏，非常活泼，腿部肌肉丰满而结实，胸前完全没有毛，但脊背后却长满了黑毛。乍一看来，它的面貌很象人的面貌，而它的鼻子则是扁平弯曲的，耳朵也象人的耳朵；它的乳房——这是一个雌性的——丰满，肚脐凹陷；两肩很平正；它的手也分为拇指及其他几个指头；腿肚和脚后跟粗壮而富有肌肉。它常常用腿直立行走，能够举起和携带相当重的东西。它想喝水时，则以一只手拿着壶盖，另一只手托着壶底，喝完以后，很文雅地抿抿嘴唇。要睡觉时，它躺下，头枕者一只小枕头，很巧妙地给自己盖上些东西，简直象一个人睡在床上一样。

黑人对于这种动物有种种奇怪的传说。他们肯定地说，这种动物不但能够追逐妇女，并且助于进攻带着武器的男人。总之，从外表上看，它们很可能就是古人所说的半人半羊的神。麦罗拉 曾经说过，黑人打猎时，往往会捕获一些男的和女的野人，也许说的不过就是这种动物。”

在同一“旅行纪事专编”第三卷里也谈到过这些种类的人形动物，可是把它们称为贝果和曼德利尔。但是，如果我们相信上述的记载，在这些所谓怪物的描述中，我们可以发现一些和人类显然相似的地方，以及一些比我们在人与人之间所能指出的差异还要小的差异。在该卷的章节里，我们一点看不出作者有什么理由不把他们所描述的这些动物称为野蛮人。自然我们很容易猜出这是因为它们的愚昧，同时也因为它们不会说话。这些理由，对于知道语言器官虽是人生来就有的但语言本身却不是与生俱来的那些人来说，对于知道语言的完善化能力能把文明人提高到他的原始状态之上直至何种程度的那些人来说，都是薄弱无力的。这些描述所占的有限几行文字，已使我们能够断定这些动物是多么没有被人仔细地加以观察，而且是被人带着怎样的偏见来理解的。譬如说：人们把它们描绘成怪物，可是又认为它们会生育。在一段记述里，巴特尔说道，朋果打死穿过森林的黑人；在另一段记述里，波尔柴斯则说，朋果即使捉住了黑人，也不会伤害他们，至少在黑人不住目凝视它们的时候是那样。黑人们在森林里燃起火来，当他们动身的时候，朋果就聚集在火的四周，等火灭了，它们也就离开那里，这是事实。而在观察者的注解里则这样说：因为它们虽然很灵巧，却没有足够的聪明在火上加些木柴，保持火不熄灭。我很难理解巴特尔或编纂家波尔柴斯怎么能够知道朋果所以要离开那里是由于它们的愚蠢，而不是由于它们自己的意愿呢？在象罗安哥那样的气候下，火对于动物不是很必要的东西，而黑人所以燃起火来，多半是为了恐吓猛兽，不一定是为了御寒。那末，理由很简单，那些朋果已

达拜尔：荷兰医生，死于1690年，曾编纂过一系列有关旅行记述的彙集，这些彙集从1668至1688年间陆续译成法文。参看“旅行纪事彙编”第13卷中“罗安哥·刚果、安哥拉诸王国风土记”。

哲罗穆·麦罗拉：意大利传教士，著有“刚果游记”（1682年出版），载于“旅行纪事彙编”第12卷中。

经欣赏了一会儿火焰之后，或者已经取了暖之后，便会因长时间停留在一个地方而感觉厌烦，就到别的地方寻找食物去了，因为它们不吃肉，所以必须有更多的时间来寻找食物。再说，我们知道大部分的动物（人类也不例外），天然都是懒惰的，对于不是绝对必要的事情，并不愿意去做。最后，灵巧和体力都受人赞扬的朋果，知道掩埋死者，知道架木为巢，却不知道在火上加些木柴，这岂不是一件很奇怪的事情吗？我记得曾经看见过一只猴子做过人们不愿意承认朋果也能做的这种在火上添加木柴的动作。的确，那时候我的思想还没有转到这方面来，因此我也犯了我所责备于我们的旅行家们的同样的错误，就是我很疏忽，没有研究一下猴子的意思实际上是要保持火不熄灭呢，还是象我所想的那样，单纯地在模仿人的行动呢？无论如何，猴子并不是人的变种，这一点已经得到过确切的证明；这不仅是因为它缺乏说话的机能，而特别是因为猴子这一种类确实没有自我完善化的能力，而这种能力正是人类所具有的特性。对于朋果和奥郎·乌当，我们似乎还没有作过这样相当细心的实验，足以使我们得出同样的结论。可是奥郎·乌当或其他动物如果属于人类的话，总会有一种方法使最粗疏的观察者也能用实证来加以证明；但是，除了仅仅一代不足从完成这样的实验外，我们还应当把它看作是不可行的，因为在进行这一应行确认事实的实验从前，首先必须把仅仅是假定的东西加以证实，这个实验才不至于受人非难。

轻率的判断，决非明彻的理性的产物，因此往往会使人陷入极端。同一的一些动物，古人把它们称为半人半羊神、田野神、山休神而把它们当做神，我们的旅行家们则冒然地把它们称为朋果、曼德利尔、奥郎·乌当而把它们当做野兽。也许经过更缜密的研究之后，人们便会发现这些动物既不是兽类，也不是神，而是人。在未作这种研究之前，我觉得在这个问题上既然可以相信商人巴特尔，相信达拜尔、波尔柴斯以及其他编纂人，也同样有理由相信麦罗拉这位有学识的传教士，他是亲自目睹的人，他虽然很质朴，仍不失为一个有才气的人。

我们想一想，这样的观察者们，关于我在上面 曾经说过的、在 1694 年发现的那个孩子，会下怎样的断语呢？那孩子没有任何理性的表征，用两脚和两手行走，没有任何语言，所喊出的声音一点不象人的声音。

提供我这一事实的那位哲学家接着说道：“在他还不能迸出一言半需以前，很长时期，他所发出的声音都还是很粗野的。等他会说话的时候，人们询问他当初的情况，但是他一点也想不起来：就如同我们不能忆起在摇篮中经过的事情一样。”

假如这个孩子不幸落到我们的旅行家们手里，我们可以断定，当他们看到他的沉默和愚昧之后，一定会把他送回森林中去，或者把他关在动物园里，之后，他们便会在辞藻美丽的游记里加以渲染，把他说成是一个很奇怪的和人相似的野兽。

三四百年以来欧洲人的足迹遍天下，他们不断地出版一些新的旅行纪事和彙刊。但我深信关于人的知识，我们只不过认识一些欧洲人，而且即在文人们当中，至今还存在着许多可笑的偏见，因此在对人类的研究这个伟大的题目上，每个人似乎只研究了他本国的人。尽管人们来来往往，哲学却似乎是从不旅行，因此每一个民族的哲学，并不大适用于另一个民族。造成这种

情形的原因很明显，至少对于遥远的地方来说是这样的，因为除了海员、商人、士兵和传教士四种人外，作长途旅行的人并不多。而且在那四种人当中，对前三种人，我们不可能指望有什么好的观察家，至于第四种人，又忙于他们所应从事的圣教事业，即使他们不象其他任何人那样，由于本人的身份关系，不免具有一些偏见，但我们可以断定，他们绝不愿意埋头于那些似乎是纯粹出自好奇心的研究工作，因为这种工作会妨碍他们本身所担负的更重要的任务。况且为了更有效地传播福音，所需要的只是虔诚，其余的东西则由上帝赐予；至于要研究人类，则需要些才智，而上帝对任何人都不负有赋予才智的义务，而且才智也并不一定是圣者所特有的。我们每翻开一本游记，总会发现其中有许多关于人情和风俗的描述。但是令人非常感到惊奇的是，写这些游记的人们，描述了那么多的事物，所说的却只是人人皆知的事情。在最遥远的地方，他们所能发现的仅仅是一些无须走出他们所居住的街道就能觉察到的事情。至于那些能够区别种种不同民族的真正特征，本来是有目共睹的，他们却几乎都没有看到。由此便产生了那些迂阔的哲学家们所常用的一个伦理学上的惯语：“天下的人全都一样”。既然世界上的人都有同样的情欲和同样的邪恶，研究足以区别各种不同民族的特征就没有什么用处了。这种说法和人们所谓不能把皮埃尔和雅克区别开来，因为他们二人都有一个鼻子、一张口和两只眼睛，差不多是同样的妙论。

难道人们再也看不到那样幸福时代的重新出现了吗？在那样的时代里，人民并不讲究哲理，但是象柏拉图、泰勒斯和毕达哥拉斯那样的人们，则抱着热烈的求知欲，只是为了研究学问而从事长途旅行。他们到遥远的地方去打破民族偏见的束缚，从各民族之间的相同之点和不同之点去认识人类，去猎取普遍的知识。这些知识并不仅只是一个时代，或一个地方的知识，而是一切时代，一切地方的知识，也可以就是一切智者都应具有的学问。

有许多好奇者，曾以巨大的费用，他自己或者使别人，带着些学者和画家到东方去旅行，为的是在那里摹画一些简陋的房屋、辨认或抄录一些碑铭，他们的壮举是很令人惊异的。但是我很难理解，怎么在人们以渊博知识自诩的时代里，却找不到很好结合起来的两个人，一个富有资财，另一个富有天才，两个人都喜爱光荣，渴望名垂不朽，一个牺牲他两万银币的财产，一个牺牲他一生中的十年时间去作一次周游全世界的著名旅行。这样的旅行，并非总要研究岩石和植物，而是要考察一下人和风俗；在别人用了那么多世纪来测量和考察房屋以后，他们终于想到要认识认识房屋的居住者了。

游历过欧洲北部和美洲南部的科学院院士们，他们多半是以几何学家的目的而不一定是以哲学家的目的到各地去视察的。虽然如此，由于他们既是几何学家，同时又是哲学家，所以象拉·宫达明和毛拜尔都伊那样的学者们曾经观察和描写过的地方，我们便不能再认为那是完全不曾被人认识的地方了。曾象柏拉图那样游历过的珠宝商人沙尔旦，关于波斯已作了详尽的记

这里我们可以看出，卢梭是何等注意各民族的特征。

拉·宫达明：法国旅行家（1701—1774年），曾游历过南美。卢梭曾经参考过他所写的“南美旅行谈”（1745年出版）和“奉王命至厄瓜多尔旅行日志”（1751年出版）。

让·沙尔旦：法国旅行家（1643—1713年），著有“波斯和东印度旅行记”（1686年出版）；孟德斯鸠写“波斯人信札”时曾参考过这一作品。

述。中国好象已被耶稣会教士们很缜密地观察过。康普佛尔 在日本所见到的东西虽然有限，却提供我们一些相当明晰的概念。除去旅行家所记述的以外，我们毫不了解东印度的各族人民，而常到东印度去的，只是一些对于充实自己钱袋比充实自己脑袋还更感兴趣的欧洲人。整个非洲和它那人口众多的居民，还有待于我们去研究；那些居民，无论在性格和肤色上都是很奇特的。整个大地上还布满着许多种民族，我们到现在不过只知道它们的名称。而我们居然想对人类下判断！假如有一位孟德斯鸠、一位毕丰、一位狄德罗、一位杜克洛、一位达兰贝尔、一位孔狄亚克，或者其他这样杰出的人物，为了提供他们的同胞以更多的知识而周游世界，各尽所能地去观察和描述土耳其、埃及、巴巴利、摩洛哥帝国、几内亚、加佛勒利亚、非洲内部及其东部海岸、马拉巴、蒙兀儿、恒河两岸、暹罗王国、贝古王国和阿瓦王国、中国、鞑靼，特别是日本；然后，在另一半球上，去观察和描述墨西哥、秘鲁、智利、麦哲伦海峡沿岸（不要忘掉那些真的或假的巴塔哥尼亚人）、图库曼；如果可能的话，还有巴拉圭、巴西；最后就是小安的列斯群岛、佛罗里达半岛 以及一切未开化的地区。这是一切旅行中最重要的，并且应当十分细心去完成的一种旅行。假如这些新的怪力士们，从这些可资纪念的游历中回来之后，根据他们亲眼见过的事物，依照本人的意思，写成一部关于自然、伦理或政治的历史，我们就会亲眼看到，一个新的世界从他们笔下出现，这样，我们也就学会认识我们的世界。当这样的观察家肯定某一种动物是人，另一种动物是兽的时候，我们当然可以相信他们。但是在这一点上，如果我们相信那些粗心大意的旅行家们，那就未免太天真了，对于这些旅行家们，我们有时真想向他们本人提出他们不自量力关于其他动物所要解决的同样的问题。

〔十一〕（第 85 页）我认为这是非常明显的，可是我不能理解我们的哲学家们认为自然人所有的一切情感，是怎样产生出来的。除了自然本身所要求的生理上的唯一需要以外，我们的其他一切需要只是由习惯（在未变成习惯以前，这些需要并不成其为需要）或者由我们的欲望产生的，而我们对于还不认识的东西是不会有欲望的。由此可以推断：由于野蛮人仅只希望他所认识的东西，而他所认识的又仅限于一些他能够占有或者容易获得的东西，所以再也没有比他的心灵更为安静，比他的思想更有局限性的了。

〔十二〕（第 89 页）我在洛克的“政府论”一书里看到一仲不同的说法，我觉得这种说法过于似是而非，所以不容我保持沉默。

这位哲学家说：“雌雄间的结合目的不只是为了生殖，而且也是为了延续种类，所以这种结合，即使在生殖以后，也应该继续下去，至少要哺育和保护新生儿所必需的时间同样长久，也就是说至少要维持到新生儿自己能够供给自己的需要时为止。这是造物主以无限智慧在他亲手创造的生灵中建立起来的规则。我们见到那些低于人类的动物，都是永恒地而且确切地遵循

恩格尔拜尔·康普佛尔：德国医生（1651—1712 年），曾游历过亚洲。主要以“日本帝国自然、文化和宗教史”一书闻名。该书于 1729 年译成法文，4 开本，共 2 卷。

这里列举的是与卢梭同时代最享盛名的学者。值得注意的是卢梭没有提到伏尔泰的名字。

巴巴利在北非：蒙兀儿和贝古为印度地方；阿瓦为缅甸地方，图库曼为阿根廷的一省。

怪力士：古典神话中有怪力而曾完成十二大事业的希腊英雄。——译者注

参看“政府论”，第七章，第 79 和 80 节。

着这一规则。在以草为生的动物中，雌雄间结合的时间不比每次交合的时间更长，因为，雌性的乳房足够把幼小一直哺养到它们能够自己吃草时为止。所以雄性只以生殖为满足，在此以后，它便不再管雌性和幼小了，对于它们的食物，也不能有任何帮助。至于食肉的动物，雌雄间结合的时间则比较好久，因为雌性不能充分地以它独自的捕获物一方面来养活自己同时并饲养其幼小。这种以捕获物来维持生存的方法，比起以采取植物来维持生存的方法是更为费力而且也是更为危险的。因此，为了维持它们的共同家庭（如果可以用家庭这个名词的话），雄性的帮助是完全必要的；这种家庭在各个成员不能都自行寻觅食物以前，只能由雄性和雌性的共同照顾才能生存下去。在各种飞禽中，除去某些家禽团长期处在经常有丰富饲料的地方，雄性无须注意饲养幼小外，我们也可以看到同样的情形，当幼小在巢中需要食物的期间，雄性和雌性把食物衔到巢中，直至那些幼小会飞并能自觅食料为止。

“我的意见是，人类中两性的结合关系，所以不得不比其他生物较为长久，其主要的——如果不是唯一的——原因即在于此。也就是说，因为女人有怀孕的机能，而事实上，在前一个幼儿还不能脱离父母的抚养和自行供给自己的需要这一长时期以前，她往往会重新怀孕又生产另一个婴儿。这样，父亲就有必要照顾他所生的子女，而且要照顾很长一个时期，因此他必须和给他生养了这些孩子的那个女人继续过着夫妻生活。这种夫妻生活，其时期要比其他生物的结合存续时期长得多。其他生物的幼小，在母性的下一次生产期到来以前，就已经能够自己生活，雌雄之间的关系，因而自然中断，二者便处于一种完全自由的状态，直到每年禽兽交配的季节，它们才又选择新的配偶。在这里，我们不得不赞美伟大的造物主的明智，因为他既已赋予人类以种种的能力，使人不但能够准备当前的，而且还能准备未来的生活所需，所以造物主随意并且极力想使人类男女的结合比其他生物雌雄的结合要长久得多。这样，就更可以激励男人和女人的勤勉，并使他们的利益更好地结合起来，以便共同抚养子女，并为子女积蓄财产，因为再没有比不稳定的结合，或轻易而频繁的离异，对子女更为有害的了。”

由于对真理的热爱，所从我忠实地把洛克这种不同的说法陈述出来，同一对真理的热爱也激励我再加上一些评注；这样，即使不能解决这一问题，至少可以使它更清楚一些。

（1）我首先要指出，精神方面的证明，对于物质方面的问题是没有多大说服力的。这种证明，至多只能说明现存的事实，而不足以证明那些事实的真实存在。但是，在上面那一段引文里，洛克先生所用的正是这样的证明方法。因为虽然男女的结合能够长久维持，对于人类可能是一件有益的事，但我们并不能因此就肯定那是出于自然的创设，不然的话，我们也可以说文明社会、艺术、商业以及一切人们认为于人有益的事情也都是自然所创设的了。

（2）我不知道洛克先生从哪里发现在食肉的兽类里雌雄的结合，比在以草为生的兽类里雌雄的结合时期较为长久，而且雄性还帮助雌性喂养幼小。因为我们看不到雄犬、雄猫、雄熊、和雄狼，比雄马、雄羊、雄牛、雄鹿以及其它各种四足兽更能辨认与它交配过的雌性。事实好象恰恰相反，即，如果说为了保护幼小，雄性对雌性的帮助是必要的话，那特别是在从草为生的兽类里才是如此。因为母兽吃草，需要很长的时间，在这一整段时间里，就不得不忽略它们的幼小；而一只母熊或母狼吞食它们的捕获物则需时很短，可以有更多的时间来哺乳幼小，而不感觉饥饿。这个推断根据我在注（八）

里曾提到过的，在足以区别食肉类和食植物果实类的乳房和幼小的相对数目上所作的观察，已经得到了证明。如果这个观察是正确的并具有一般性的话，则女人既然只有两个乳房，而且一次生育很少超过一个婴儿，这又是一个强有力的理由，使人不能不怀疑人类是否天生就是食肉的动物。因此，我认为要得出洛克那样的结论，就应当把他的推断完全反转过来。把洛克所说的那种区别适用于鸟类，同样也是没有什么根据的。因为谁能够相信雌雄的结合，在兀鹰、乌鸦之间比在斑鸠之间较为长久呢？我们有两种家禽，鸭和鸽，恰恰给我们提供了一些和这位学者的说法直接相反的例证。只以谷粒为生的鸽子，雄性和雌性永远生活在一起，而且共同饲养它们的幼小；可是公认为贪食的雄鸭却不能辨认和它交配过的雌鸭，也不能辨认由那个雌鸭生出来的小鸭，因此也并不帮助它们寻觅食物。鸡也可以算作是食肉类，可是，在鸡之中，我们却看不到雄鸡对于雏鸡有任何的关心。如果在其他种类中，雄性和雌性分担饲养幼小之劳，乃是因为飞禽起初还不会飞，雌性又不能哺乳，和四足兽比起来，它们更需依赖父亲的帮助，对于四足兽来说，母兽的乳水至少在短时期内是足够吃的。

(3) 作为洛克先生整个推理基础的主要事实，有许多地方是缺乏可靠性的。因为如果要知道，在纯自然状态中，是否象他所说的那样，女人在前一个幼儿还不能自行供给自己的需要这一长时期以前，往往会重新怀孕又生产另一个婴儿，这需要一些实验才可以证明的；而这种实验，我们可以断言洛克先生没有作过，而且也是任何人所不能作的。夫妻的继续同居，是女人易于重新怀孕的最直接的原因，所以很难相信，在纯自然状态中，男女的偶合或单纯的性欲冲动，会产生和在夫妻关系状态中同样频繁的妊娠结果。妊娠次数的稀少也许可以使小孩的身体更为健壮，并且可以在怀孕机能方面得到补偿，因为女人在青春时期不曾过于频繁地受孕，她的怀孕机能可以延续到较高的年龄。关于小孩，则有许多理由使我们相信，他们的体力和器官，在我们今天的社会中比在我所说的那种原始状态中，一定发达得较晚。从父母的体质中承受下来的先天的羸弱，由于包裹婴儿而妨碍其肢体的运动，对于幼儿的娇生惯养，或者用其他的奶来代替母亲的奶，所有这一切，对他们来说，都违反了或者说延迟了最初的天然发展。人们强使他们关心无数的事物，并使他们的注意力都集中在这些事物上面，却不使他们的体力受到任何的锻炼，这种情况对于他们身体的发育也是有很大妨碍的。假如不是过早地以千百种方式来消耗他们的精力，致使他们的精神感到疲惫，而能依照自然的要求，使他们以继续不断的运动来锻炼身体 的话，我们可以相信他们会很早就能够行走、动作和自行供给自己的需要。

(4) 最后，洛克先生至多不过证明了当女人有了小孩的时候，男人仍然和她继续同居的原因，但是他并没有证明在分娩前以及在九个月的怀孕期间，男人为什么仍然会和她同居。如果在这九个月中那个女人不为那个男子所关心，如果她甚至对那个男子已成为一个陌生的女人，那末，他为什么在她分娩之后还来帮助她呢？为什么还肯帮助她养育一个他甚至不知道是否属于他自己的，而且他既没有想生也没有预料到他会生出来的孩子呢？洛克先

卢梭在“爱弥尔”一书中，极力主张母亲应当自己哺乳婴儿，同时也反对包裹婴儿的办法。

嗣后，这一点成为“爱弥尔”书中的一个原则。在考虑到锻炼儿童智慧之前，应先注意儿童生理上的发展。

生显然是把成问题的事情假定为真实的事情，因为这里所要了解的并不是为什么男人在女人分娩以后仍然和那个女人继续同居的问题，而是为什么在她怀孕以后仍然和她继续同居的问题。性欲满足后，男人就不需要那个女人，女人也不需要那个男人了，男人对自己的行动的后果，会漠不关心，甚至连一点印象都没有了。男人和女人从此各人走各人的路，我们很难想象他们在九个月以后，怎么会还记得他们曾经相识过。因为这种记忆——即一个人能够记忆为了生殖行为而选择了一个对象——需要人类的悟性具有更大的进步或更大的败坏（在本文中我已证明了这一点），而这里所说的人，还处于动物状态，我们不能设想他的悟性会有这样的进步或败坏。另一个女人，能和那个男子先前认识的那个女人同样方便地满足那个男子新的性欲要求：而另一个男人，也能够同样方便地满足那个女人的要求，假定她在妊娠期间迫于同样的性的要求的话，而这种假定的真实性还是值得我们怀疑的。假如在自然状态中，女人怀孕后，便不再有性的要求，则她与男人共同生活的障碍就会变得更大了，因为那时她不再需要使自己怀了孕的那个男人，也不需要任何其他男人。那末，在男人方面就没有任何理由去追求同一的女人，而在女人方面，也没有任何理由去追求同一的男人。洛克的推理便破产了，这位哲学家的全部辩证法终于未能使他避免霍布斯和其他一些人所犯的那种错误。他们所应说明的是自然状态中的事实——在这种状态中，人们都过着孤独的生活，一个人没有任何理由和另一个人生活在一起，甚至或许这一些人没有任何理由和另一些人生活在一起，而他们所考虑的却没有超出社会的时代，也就是说他们没有追溯到尚未建立社会以前的情况。自从有了社会，人们就经常有营共同生活的必要，而且每个人也常常有和另一个男人或女人营共同生活的必要了。

〔十三〕（第 90 页）——语言的创设对于人类究竟有利或者有害，在这方面是可以进行一些哲学上的思考的，但我极力避免涉及这样的思考，因为人们容许攻击世俗错误的，并不是我，而学者们又太尊重自己的偏见，不能容忍所谓我的那些谬论。可是有的人为了维护真理，有时候也敢于提出和多数人相反的意见，而人们并不认为是罪过，那末，我们就听听这些人的说法吧。

“如果人们摆脱了那么多的语言的混杂的灾害；如果人们习惯于唯一的一种意思表示方法；如果人们能够永远用符号、动作和手势来表达自己的意思，那末，人类的幸福也就会完美无缺了。而事实上，事物的进行却与此相反，我们通常认为愚蠢的那些动物，在这一点上，它们的情形反优于我们，因为它们不假任何中介，便能够比我们任何一个人，特别是比那使用外国语言的人，都更迅速地、也许还更成功地表达它们的感觉和思想。”（伊萨克·沃西雨斯：“论诗歌及韵律的特性”，第 66 页。）

〔十四〕（第 95 页）——柏拉图曾经指出，不连续量 和它的那些关系的观念即使在最微小的艺术上也是非常必要的，他从而很有理由地讥笑他同时代的著者们，因为他们竟认为“数”是巴拉麦德在特罗瓦被围时发明的。这位哲学家说道，就好象阿加麦农一直到那时候可能连自己有几条腿都不知

参看本书第 104—105 页。

伊萨克·沃西雨斯（1618—1689 年）：荷兰语言学家。

参看柏拉图著“共和国”，第 7 卷，第 522d 节。

道。实际上，我们认为，社会和艺术既已达到了在特罗瓦被围时的那种程度，人们不可能还没有使用数和计算的方法。但是，在未获得其他知识之前，认识数的必要并不能使数的发明易于想象出来。数的名称，一旦被认识之后，就很容易说明数的意义，也很容易产生这些名称所代表的观念。但是要发明这些名称，就必须在设想这些同一观念以前，已经习惯于运用哲学的思考，并已熟练于从事物的唯一的本质上，而不依赖于任何其他概念来观察事物；这种抽象是很困难的、很形而上的、很不自然的。可是，没有这种抽象，就永远不能把这些观念从这一种或这一类搬到另一种或另一类，数也就不会具有普遍性了。一个野蛮人能够分别地观察他的右腿和左腿，或者在所谓“一对”这一不可分的概念下，来笼统地观察它们，却总不会想到自己有两条腿。因为反映物体那种表象观念是一回事，而确定物体那种数的观念又是一回事。野蛮人甚至不能数到五，虽然当他把一个手掌平放在另一个手掌上面，他能注意到两手的手指恰恰相符合，但他却决不会想到两手的手指数目是相等的。他不会数他有多少手指正如同他不会数他有多少根头发一样。在使他明白了什么是数之后，假如有一人告诉他说，他的手指和他的脚趾一般多，当他把两者加以比较的时候发现了那是真的，他或许会非常惊讶。

〔十五〕（第 99 页）——不应该把自尊心和自爱心混为一谈。这两种感情，无论按它们的性质或效果来说，都是迥然不同的。自爱心是一种自然的感情，它使所有的动物都注意自我保存。在人类中，由于自爱心为理性所指导，为怜悯心所节制，从而产生人道和美德。自尊心只是一种相对的、人为的、而且是在社会中产生的感情，它使每一个人重视自己甚于重视其他任何人，它促使人们彼此间作出种种的恶，它是荣誉心的真正根源。

如果以上所述被人正确理解的话，我还可以说，在人类的原始状态中，在真正的自然状态中，自尊心是不存在的。因为每一个人都把自己看成是观察其自身的唯一的观察者，是宇宙中关心自己的唯一存在物，是自己才能的唯一评判人，因之，以他所不能作出的互相比为根源的那种感情，在他的心灵中萌芽是不可能的。由于同样的理由，自然人既没有怨恨，更没有复仇的欲望，因为这些感情只能从对于所受某种凌辱的看法中而产生。而且，因为构成凌辱的是轻蔑或侵害的意图，并不是损害本身，所以不会相互评价或相互比较的人，是永远不会相互侵害的，虽然他们彼此之间为了获得利益也会发生许多暴力行为。总之，每个人看他的同类，不过如同看另一种动物一样，他能从软弱者的手里抢夺猎获物，或者对强者放弃他自己的猎获物，但是，他只把这种掠夺看作是自然的事件，一点没有傲慢或愤恨的情绪，而且除对成功或失败的结果感到快乐或痛苦外，是没有别的心情的。

〔十六〕（第 120 页）这是一件非常值得注意的事情：许多年来，欧洲人煞费苦心地去想引导世界各地的野蛮民族采取欧洲人的生活方式，他们纵然借助了基督教的力量，但至今连一个野蛮人也没有被说服。因为我们的传教士有时能使一些野蛮人成为基督教徒，却总不能使他们变成文明人。任何东西也不能克服他们对于采取我们的习俗和按照我们的方式来生活所具有的那种无比的反感。而另一方面，我们在旅行纪事中到处都可以读到，有一些法兰西人和其他欧洲人，自愿地遁居在那些野蛮民族之中，在那里度过了他

斯多葛派已经把自然冲动和由意见而产生的感情区别开来。整个这一个注是为驳斥霍布斯的，因为霍布斯以荣誉心来说明自然状态中的战争。

们整个的一生，不愿意再抛弃那么奇怪的生活方式。我们甚至还可以读到，有一些明智的传教士，当他们忆起他们在那么被人蔑视的民族中度过的安宁而天真的日子时，都还有一种惆怅的心情。如果这些可怜的野蛮人真的象我们所认为的那样不幸，他们的判断力到底败坏到怎样不可想象的程度，竟使他们始终拒绝模仿我们，使自己文明化，或者学会幸福地生活在我们之中呢？假如有人回答说：野蛮人没有足够的智慧，来正确地判断他们和我们的生活状况的区别，那么我将答辩说：对幸而的评价，与其说是理性上的事情，倒不如说是情感上的事情。而且这种回答适足以更有力地反驳我们文明人，因为野蛮人的观念距离能够理解我们的生活方式固然很远，而我们的观念距离能够理解野蛮人对于他们的生活方式所感到的乐趣则恐怕更远。实际上，人们在进行了某些观察之后，就很容易看出我们一切事业都只趋向于两个目的，即：为了自己生活的安乐和在众人之中受到尊重。但是，一个野蛮人却很快乐地在森林中过他的孤独生活，或者打渔，或者吹着一只粗糙的笛子，他从不会吹出什么音调来，也不想学会吹出什么音调来，我们有什么方法来理解此中之乐呢？

人们曾有许多次把一些野蛮人带到巴黎、伦敦和其他城市。人们急于向他们夸示我们的豪华、我们的财富和一切最有用而最出色的艺术：这一切对于他们只引起一种愚蠢的惊叹，可是他们丝毫没有羡慕的心情。我还想起大约三十年前被人领到英国皇宫里的某些北美洲人的一个酋长的故事。为了送给这位酋长一件最能使他喜爱的礼品，人们把千百种东西摆在他面前，结果并没有发现一件东西引起他的注意。我们的武器在他看来可能是笨重而不方便，我们的靴鞋使他的脚感觉疼痛：我们的衣服使他身体觉得很不舒服，他拒绝了一切。最后，人们看见他拿起一条毛毯，他好象很想用它把肩膀裹起来似的。人们立刻向他说：“你至少承认这件东西的用处吧？”他回答道：“是的，我觉得它差不多和一块兽皮同样合适。”如果他用这条毛毯去遮雨的话，也许他连这样的话都不会说呢。

或许有人向我说，每个人所以留恋于自己的生活方式，乃是由于习惯的缘故，因此习惯也阻止看野蛮人感觉到我们生活方式中的优点：从这种观点来说，习惯的力量使野蛮人留恋于他们的贫困，却比使欧洲人留恋于他们的安乐还要大，这至少应该是一件非常奇怪的事。但是为了给这种说法从一个无可置辩的回答，我不想引证人们徒然努力使其文明化的那些青年野蛮人作为我的论据，我也不想谈人们曾想在丹麦加以教养，后因悲伤和绝望而全数死亡了的格林兰和冰岛上的那些居民（他们有的是死于长期的忧郁，有的是想泅水逃回故乡而死在海中）；我只想引证一个业经完全证实的事例，提供欧洲文明的赞赏者来研究。

“好望角的荷兰传教士们曾尽一切努力，但从不能使一个霍屯督人改变其信仰。好望角总督方·德·斯太尔收养过一个霍屯督人，自幼就使人依照基督教的教理和欧洲的习惯来教养他。人们给他穿极华丽的衣服，教他学了许多种语言，他在各方面的进步也都足以报答人们对他的教育的关心。这位总督对他的才智，抱有很大的希望，派他跟一位专员到印度去。专员很重用他，派他办理公司的事务。专员死后，他又回到了好望角。他回来后不几天，在拜访几位霍屯督族人的时候，就决意抛弃欧洲式的装束，重新披上羊皮。他穿着这身新装，背着一个包裹，里面装着他先前穿的衣服回到城堡，他把这些衣服呈献给总督，并向他这样说：先生，求您垂鉴，我要永远放弃

这种服装：我也要终身放弃基督教的信仰。我决意在我祖先的宗教、礼仪和习惯中生活和死亡。我向您恳求的唯一恩典，就是把我所戴的项圈和所佩的短刀送给我，为了对您的爱，我将永远保存这两件东西。不等方·德·斯太尔的回答，他马上就逃走了。从此，人们在好望角便没有再看见他。”（“旅行纪事”，第5卷，第175页）

〔十七〕（第126页）——也许有人反驳我说，在这样的混乱中，如果对于人们的分散没有任何限制的话，人们与其一味地互相残杀，勿宁各自分散。但是首先，这些限制至少是地面本身的限制：如果我们考虑到由自然状态而产生的人口过多的结果，我们便可以推断：在这种状态中，地球很快地就会被那些不得不实行群居的人们所布满。此外，假使祸害来得很快，假使这是一朝一夕所发生的变化，人们是会各自分散的。但是，他们生来就处于枷锁之下，当他们感到枷锁的重量时，他们已经有了戴枷锁的习惯，只以等待机会来摆脱它为满足。最后，他们业已习惯于使他们不得不实行群居的千百种的便利，人们的分散，不象在原始时代里那么容易了。在原始时代，每一个人，除自己外，不需要任何人：如果他有所决定的话，是无须等待别人的同意的。

〔十八〕（第129页）——德·维拉尔元帅讲过这样一件事：在他的其次战役中，因为军粮承揽人屡次诈骗巨款，致使兵士生活很苦，军中不免发生怨言。他严厉地谴责了这个承揽人，并且威胁他说，要叫人把他绞死。这个骗子大胆地回答道：“这种威胁我是不怕的。我很愉快地告诉你，人们决不会绞死一个拥有十万银币的人。”元帅天真地接着说道：“我也不明白这是怎么回事，虽然他已经有了一百次应当被绞死，可是实际上，他始终也没有被绞死。”

〔十九〕（第143页）——在文明社会里，赏罚上的公平即便是可以实行的话，这种公平与自然状态中严格的平等也是相对立的。由于国家的所有成员都应当按自己的才能和力量为国家服务，所以公民也应当按照他们的贡献受到提拔和优待。我们应当从这种意义上去理解伊索克技特的一段文章。在这段文章里，他盛赞古雅典人，因为他们已经善于区分在两种平等中哪一种是最有益的：一种是毫无差别地给予所有的公民同样的利益；另一种是按每人的功劳给以不同的利益。这位雄辩家还说，这些熟练的政治家们，一面摈弃了对恶人和善人不如任何区别的那种不公正的平等，同时，坚决拥护按照每人的功过予以赏罚的那种平等。但我在这里应当指出：第一，从来不曾有一个对恶人和善人不如任何区别的社会，无论这个社会腐败到什么程度，其次，关于道德方面的事情，法律不能规定出一种相当精确的尺度作为官吏运用的准则，为了不使公民的等级或命运完全听凭官吏的支配，所以法律禁止官吏判断人的本身的善恶，而只许他判断人的行为的是非，这是很明智的措施。只有古代罗马人那样淳朴的风俗，才能经得起监察官的监察，但是象这样的裁判所，如果今天还存在的话，很快就会造成社会的混乱。如何把恶人和善人加以区别，应当付之于公众的评论。官吏只不过是严正的法律上的裁判者，人民才是真正的道德上的裁判者，也就是：最清廉的，甚至可以说在这一点上富有经验的裁判者，这样的裁判者，人们或许可以欺骗他，却决不能腐蚀他。因此，公民的等极，不应该根据他们个人的善恶来决定（这差

不多等于给官吏以任意适用法律的方便)。而应该根据他们对国家的实际贡献来决定，只有根据实际的贡献才能做出更正确的评价。附录（一）

介绍卢梭《论人类不平等的起源和基础》

〔德〕彼得·哥尔达美尔

“在所有写过著作的人士中，卢梭取得的成就最为巨大，最为显著。”这是亨利·曼在他的论文《精神和事业》里开头的几句话。我们细心审察卢梭的著作在十八世纪后半的社会生活和意识形态中所遗留下来的既深刻而又多样的痕迹，就可以在无数事例中看到那些显著的成就，卢梭的这些成就，——这里亨利·曼在1910年所写的话今天需要加以限定和补充——的确只是在后来才被马克思主义经典作家的成就所超过。卢梭的《爱弥儿》对整个教育理论和教育实践发生革命性的影响；通过《新哀洛伊丝》的范例，十八世纪资产阶级小说才达到了一种更高的美学境界，从而有可能更深刻地理解生活的现实，没有《新哀洛伊丝》也许就不会有《维特》。在1760年以后的几十年里，没有一个有文化修养的人，他的思想和感受不曾在某种方式上受到卢梭的影响，而在1789年的法国革命实践中，卢梭的思想直接获得最深刻的决定性表现。

在法国启蒙思想家中，让·雅克·卢梭占有特殊重要的地位。尽管在他一生的后半期，他曾多次对自己思想的后果显出畏惧退缩，尽管他在《社会契约论》里并不把（形式上的）民主政体——自然也是正确地意识到它的内在矛盾——视为绝对最好的和最合理的政府形式：他的著作的一字一句都完全是为革命和资产阶级民主服务的。他所写的一切东西都是对他自己所属的“第三等级”说的。凡是民间出身的人感到不明白的地方，卢梭就把它说得清清楚楚。他那慷慨激昂地陈述出来的关于人类社会产生的思想，充满着强烈的爱憎感情。那些把思想表达的严密逻辑性和系统性看得比天才思想的大胆创见更为宝贵之辈，会指责卢梭所表述的观念条理不清和矛盾百出：历史却对卢梭的生平巨著早有定论；在法国大革命发展到顶点时雅各宾党人引证他的理论的时候，在1793年的宪法摘录他的理论中的句子作为宪法条文的时候，在群众拿起武器来实现全民意志的时候，那时就已对卢梭的著作作出了定论。

只有把历史对他所作的论断认识清楚，然后才可以、而且必须评论卢梭思想的不明确和种种矛盾；特别是在后来，各种不同的世界观和阶级思想意识把他曲解为自己的主要见证人：说什么他是启蒙运动的反对者；他既是重感情而反对理性，那末他就是浪漫派反理性主义的先驱者；形形色色的自然爱好者把他推举为偶像来实现他们的或多或少是无害的雄心；有人甚至要对他贴上社会或国家的反对者这样的标签，而意大利法西斯主义居然要把这位坚决反对一切压迫人类和侮辱人类的他，说成是法西斯“集权主义国家”的保护人。怎么会发生这样的事呢？

我们已趣指出过，卢梭的思想表述不是永远合乎逻辑的，他表达他的思想往往缺乏系统。就他的性情说，他远不是一个理论家，而是一个雄辩家——就这个词的最好的意义说。他并没有创造体系的意图；无论他的短篇论文或宏篇巨著，都是时事问题论著，虽然是出于一个统一的基本世界观，却完全是为了一定的目的而构思和论述的。他的议论大都不是经过长期思考的产物，而是对各种使他深深感动、而时代又要求立即予以解答的问题作直接的

热情洋溢的分析。他那撼动人心的热情奔放的文体，其根源就在这里：他的著作过去曾经遭到许多误解，而直到今天仍然还遭到许多误解，其原因也是要在哪里去寻找。几乎没有一个重要的术语，卢梭不是用在两可的义意上的，而同样一个概念，他却用不同的词句来表述。这是细心阅读他的书的人到处都可以察觉到的。（因此他的著作的任何翻译都会有问题，这点只是顺便在这里提一提。）

还有一点需要说的：正如恩格斯曾经指出的，卢梭的思想，按其本质说，是辩证的。如果人们懂得这一点，那末有些仿佛是无法解决的正题和反题的二律背反，就会变得富有意义而自成条理，并且毫无困难地可以得出合题。如果人们把这位个性坚强的思想家的各个论点脱离它们的相互联系来看，如果人们阅读他的著作时没有趣常地思考，他是从哪种意识形态的立场出发的，简言之，他是在替谁说话，那末，不难理解，就必然会发生可怕的思想混乱。要认识卢梭是站在谁的一面，要想把卢梭的理论作为统一的整体来理解，最好的和最稳妥的方法，就是认真研究已经显然具有这个理论的那部著作：《论人类不平等的起源和基础》。

在《论不平等》这部著作发表以前四年，已经就有另一部著作《论科学与艺术》奠定了卢梭的声誉。这篇论文是为第戎学院的征文而写的，征文题目是《论科学与艺术的复兴是否有利于敦风化俗？》。卢梭对于这个问题作了否定的答复，他在一篇论当代社会文化的论文里论证这一点。大多数读者确是看出了作者的勇敢坚决的立场；他们称赞了作者观察问题的方式和文体的独创性，但对这篇文化批评论文里所讲的否定现存社会制度这一点，却是同授予作者奖金的第戎学院的评判员一样，他们似乎很少察觉出来。

第二篇论文也是由于这个学院的征文而产生的。征文题目是：“什么是人类不平等的起源，它是否为自然法所认可？”卢梭写出《论不平等》这篇论文来应征。这第二篇论文不但篇幅远比第一篇来得大，而且作者的各种观点也表述得更为明确和全面。卢梭这次却没有获得第戎学院的奖金，这似乎也是并不奇怪的。

在同时代人对这篇论文的评论中，特别值得我们注意的是德国人的第一篇评介文章，它发表在1755年7月10日的《柏林特权者报》上，系出于莱辛（G. E. Lessing）的手笔。我们知道，当时这位德国启蒙运动的未来代表刚刚写成他的市民悲剧《莎拉·萨姆泼逊女士》（Miss Sara Sampson），他对卢梭这部著作理解得比大多数法国批评家高明，这点不但是值得注意，而且是具有极其重大的意义。莱辛在评论里写道：“我们得再一次感谢第戎学院的义务，它让卢梭先生把他的对人类不平等的起源和原因的意见告诉我们；我们对这篇论文最简单的看法是，不是就它的表达形式说，而是就更多的方面和更本质的问题说，它应当得到和第一篇相同的评价，而他的第一篇论文是完全无愧于获得学院的桂冠的。卢梭是看不起那些想使人类更有品德的大道理的，但现时人类中间习见的的不平等显然同样也不能得到卢梭的保护。他处处显出是个具有卓识的哲学家，他对任何偏见，尽管这些偏见还是受到人们普遍同意，一概不予承认，而是勇往直前地追求真理；他不管那些虚假真理，他决心要使虚假真理随时随地向真理低头。他的赤心参加了他的一切思辨观察，因此，他所说的话同无节操的、自私或炫博使他成为智慧大师的诡辩家惯常说的完全不同。”

人类不平等的根源，按照卢梭的意见，是在社会里。他在论文的开头固然是区分为自然的（生理的）和政治的（伦理的）不平等，但在他研究的过程中，自然的不平等对他却变得完全不重要。和所有自然法学者一样，卢梭也是从“自然状态”讨论起，人类在通过一项契约建成他们的社会制度或政治制度——这两个概念还没有明白区分开来——以前，一直都是在这种自然状态中生活的。我们在进一步考察这个“社会契约”以前，必须先对这篇论文的第一部分所讨论的自然状态稍稍有所认识。

托马斯·霍布斯把自然状态理解为“大家互相残杀的战斗”，卢梭和他的看法相反，他和约翰·洛克一样，认为自然人是人们可能设想的最和平的人。保全自己和怜悯心是“自然人”或“野蛮人”的唯一的心理激动。但这种绝对和平的状态当然只是在连极简单的共同生活形式都没有的时候才能存在。那些为了围猎或共同防御野兽等等自发地产生的纯然是为救急的合作，以及为满足性本能的结合，当目的一经达到，也就立即重又解体了。把事情作出这样的理解，不但卢梭如此，所有自然法理论家也都是这样，他们不知道人类的起源，对于“劳动在从猿到人的转变过程中的作用”（恩格斯）毫无概念，更谈不上对原始社会进行真正的研究。卢梭的“自然人”不是通过劳动、而是通过自我完善的能力，才同野兽有所区别，我们今天知道，这是一个纯粹虚构。但是，由于这点理由，就把卢梭对自然状态的描述一概斥为是陈旧的或无意义的，那是根本错误的。《论不平等》这部著作不是自然科学教科书或历史教科书。卢梭自己曾一再指出，他不是想要说明已经发生了什么，而是想要说明可能会发生什么。启蒙思想家常常只是在抽象的法学范畴中思考，因此他们总是就大都是虚构的事件或过程来阐明这些范畴。把这部著作中全部历史问题上的或科学上的错误指出来，这是既容易却又很愚蠢的。卢梭自然也是不能避免他那时代的错误见解和偏见。他是够忠实的，凡是不能找到问题的答案的地方，也就公开承认这一点。这里只举他对语言的解释为例，语言同思维的联系，卢梭是正确认识到的，而语言的产生和发展，对他却必然是一个谜，因为他只能想象语言是在“协议”的基础上产生的。

比上述这些细节远为重要的，乃是作为这部著作的第一部分的基础的那个思想：人就其天性说是善良的。这句话里所表述的不止是一种人道的、仁慈的自白；这个论点是同基督教关于人是有罪孽的学说直接对立的。人本是善良的这个句子当然要补充上另一个句子，意义才能完全：当人变成社会性的，人就变得邪恶了。但这是怎样发生的呢？这部著作的第二部分解答这个问题。

自然状态根据一项契约过渡到社会，这是自然法中极常见的一种理论。在早期的德国自然法理论中，在阿尔杜秀斯（Althusius）、康林（Conring）和普芬道夫（Pufendorf）的著作中，神的意志（大部是自然神论的）被看作是国家和社会形成的间接原因。他们的论点是，神把自然状态作了这样的安排，结果它必然会有社会契约。在这个问题上第一个抛弃神学说的，是荷兰人格老秀斯（Hugo Grotius），他把人类的社会性（*appetitus socialis*）看作是社会形成的原因；在德国赞同这种说法的是托马斯（Thomasius）。卢梭却不承认人类的社会性这个说法是正确的，他认为这个说法和霍布斯把自然状态描绘为人类普遍互相畏惧同样很少有什么价值。正如前面已经说过的，保全自己和怜悯心乃是“自然人”唯一的心理准则。卢梭虽然是有点承

认基督教，他虽然是同唯物主义者对立的，但他却坚决不利用，宗教的或形而上学的种种理论来帮助他阐明他的社会发生的学说。社会和国家产生的最终原因，同时也是不平等产生的直接根源，是完全尘世的和极其现实的：私有财产的占有。

“谁第一个把一块土地圈起来并想到说：这是我的，而且找到一些头脑十分简单的人居然相信了他的话，谁就是文明社会的真正奠基者。假如有人拔掉木桩或者填平沟濠，并向他的同类大声疾呼：‘不要听信这个骗子的话，如果你们忘记土地的果实是大家所有的，土地是不属于任何人的，那你们就要遭殃了！’这个人该会使人类免去多少罪行、战争和杀害，免去多少苦难和恐怖啊！”这部论著的第二部分就是以这段话开头的。卢梭不是把私有财产的占有理解为偶然事件或某一个人专断的行动，这一点从紧跟在上面这段引文后面的一段话阴白地可以推断出来：“但是，很明显，那时一切事物已经发展到不能再像以前那样继续下去的地步了；因为这种私有观念不是一下子在人类思想中形成的。它是由许多只能陆续产生的先行观念演变而来的。人类在达到自然状态的终点以前，已经有了很大的进步，积累了很多技能和识见，并把这些技能和识见一代一代地传授下去。”实际上第一个私有制并不是开始于占有土地，而是占有牲畜，不是贫和富的区别，而是占有的主人和一无所有的奴隶之间的区别，规定着第一个阶级社会的性质，除了这两点以外，那末，这似乎是惊人的，卢梭是以多末敏锐的眼光看出了人类不平等的原因。

在卢梭的观念里，不平等的第一阶段，其特点是财产权的确立和由此而造成的“富人和穷人的不平等”，然后是不平等的第二阶段，这时由于“权力机关的设置”，就产生“强者和弱者的不平等”。“权力机关”是通过一项社会契约而建立的。

我们在前面曾经说过，自然法里国家和社会这两个概念还没有明白地区分开来。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》里写道：“国家乃是社会发展至某一阶段上的产物；国家乃是这种社会已经陷于自身不可解决的矛盾中分裂为不可调和的对立而又无力挣脱这种对立之承认。为了使这些对立，这些经济利益相互矛盾的各阶级，不要在无益的斗争中互相消灭而使社会同归于尽，于是一种似乎立于社会之上的力量，似乎可以缓和冲突而把它纳入‘秩序’之中的力量，便成为必要的了。这个从社会中发生、而又高居于社会之上而且日益离开社会的力量，便是国家。”卢梭所说的“权力机关的设置”，不是指建立社会，而是指建立国家，这点似乎没有多加解释的必要了。因此，在这一点上我们大可用国家契约这个术语来代替社会契约。为了正确理解这个契约的内容，这里再拿霍布斯的国家学说来作比较是合适的。这位十七世纪英国资产阶级利益的代表宣称，人类由于害怕“大家互相残杀的战斗”，害怕无法律的、无政府的自然状态，才同意签订国家契约的；契约一经签订，他们就得自愿地永远把主权——从而也就是他们的自由的基本部分——交给国家首领。（至于这个统治者叫做君主或是执政官，霍布斯认为是无大差别的。）卢梭的学说却是完全不同，人会放弃他的自由这个思想，他是不能容忍的。在一篇反对普芬道夫学说的论战文章中，他把放弃自由称为“对自由和理性的侮辱”。他争辩道（这里他援引锡得尼〔Algernon Sid-

ney) 所论证的人民主权学说), 国家权力是永远不能授予任何个人的。国家契约是立宪根本大法, “国家全体成员无一例外地都要受它约束”。国家设置官吏乃是为了监督大家遵守这个根本法。“这些官吏的权力及于为了遵守这个宪法所必要的一切, 但却没有权利来变更这个宪法。”

由于国家契约的性质, 只是当契约的所有签订者都遵守契约规定的条件, 它才是不可变更的。但是, 卢梭把契约的缔结理解为完全有同等权利的订约者之间的私法行为, 他就必然要陷入一种矛盾, 授予其任务原为监督契约条件的执行的“权力机关”以一种权力, 而这种权力本身并不是契约的组成部分。在这个地方, 这位始终不渝的自然法学说的捍卫者也不能不乞灵于“神的意志”来遮掩他那进退两难的窘态。

当不平等的第三阶段、也就是最后阶段来到的时候, 当“合法权力转变为专制暴力”, 而人分成“主人和奴隶”互相对立的时候, 国家是神批准的这个说法立刻就站不住脚。统治者滥用授予他们的权力, 这就违反契约规定的条件, 使契约不能发生合法效力。上层的赤裸裸的暴力激起下层用暴力来抵抗: “这里是不平等的顶点, 这是封闭一个圆圈的终极点, 它和我们所由之出发的起点相遇。在这里一切个人之所以是平等的, 正因为他们都等于零。臣民除了服从君主的意志以外, 不知有什么法律; 君主除了凭自己的喜怒行事以外, 也不知有什么法律。这样, 善的观念, 正义的原则, 又重新消失了。一切又都得听从强者的权力任意支配, 因而也就产生一个新的自然状态。这种新的自然状态当然是和我们曾由之出发的那种自然状态不同, 后者是纯洁的自然状态, 而前者乃是极度腐化的结果。在其他方面这两种状态则很少有什么差别。建立政府的契约已被专制制度破坏而完全丧失效力, 因此暴君只在他是最强者的时候, 才是主子; 当他被驱逐的时候, 他是不能抱怨暴力的。以魔黜或绞杀暴君为结局的起义行动, 与暴君前一日任意处理臣民生命财产的行为是同样合法。暴力支持他; 暴力也推翻他。一切事物都是这样按照自然的顺序进行着。”

恩格斯在《反杜林论》里对《论不平等》这部著作作了富有启发性的分析时, 特别着重指出卢梭思想的辩证性质。他先论述卢梭的人和其他动物的区别只是在于人有趋于完善的能力这个思想, 然后写道: “这样, 卢梭就看到了不平等的产生是进步。可是这种进步包含着对抗, 它同时又是退步。……文明向前进一步, 不平等也就向前进一步。随文明一起产生的社会为自己建立各种的机构, 转变为同它们原来的使命相反的机构。”这种发展产生的后果, 正如我们已经看到的, 乃是所有的人都受专制暴君压迫。恩格斯继续写道, “这样不平等又重新转变为平等; 可是不是转变为没有语言的原始人的旧的自发的平等, 而是转变为更高级的社会公约的平等。压迫者被压迫, 这是否定的否定。”

卢梭的这部著作, 正如恩格斯说的, “可说是精采地显示了自己的辩证的起源”, 它不但是对人类只是在上帝面前才是平等的那种基督教封建学说进行思想斗争的武器, 同时它还包括法国资产阶级的革命口号“平等、自由、博爱”。法国革命爆发以前三十五年, 让·雅克·卢梭就不但已经认识到革命

恩格斯:《反杜林论》, 人民出版社 1960 年版, 第 143—144 页。

恩格斯:《反杜林论》, 人民出版社 1960 年版, 第 114 页。

同上, 第 143 页。

的必然性，而且在哲学上予以论证，在法理上证明革命是正当的。

《论不平等》这部著作曾遭许多同时代的批评家完全误解。最为人们所熟知的是伏尔泰在 1755 年 8 月 30 日给卢梭的那封讥讽的信，信里把这部著作说成是“反对人类的书”，说是人们读了这本书以后就很可能用四脚爬。在十六到十八世纪法国的文学作品中——而且不但在一些旅行记里，就是在蒙戴尼等作家的作品里，甚至在伏尔泰自己的作品里（例如在他的短篇故事《天真》里）——常常借野蛮人、“自然人”之口来对封建制度形形色色的现象进行批评，伏尔泰对卢梭的这种批评就尤其使人感到惊异了。波兰文艺批评家让·科特（Jan Kott）在他的论笛福（Defoe）和斯维夫特（Swift）的论文里指出歌颂野蛮人和公民解放之间的联系以后写道：“善良的野蛮人已成为勤劳、节俭、诚实的公民家庭的模范。关于善良的野蛮人的神话，表远了公民风俗中保持的人类生来是善良的这种信仰，表述了自己的无罪和同贵族的阴险、腐化、奢侈淫靡相对立的那种新的感觉的欢乐心情。公民就是卢梭笔底下的自然人。让·雅克因此也就成为雅各宾党人的偶像。”如果卢梭的歌颂“自然人”还是要遭到许多同时代人的误解或引起讥讽和责难，其原因主要在于他们把卢梭原本是作为一种形象的话，按字面来理解。卢梭从来没有认为回到自然状态是可能的，甚至是值得欢迎的事。不是自然状态，而是社会形成的时代，也就是“人类的技能大大发展”的时代，他才认为是人类的幸福时代；“因为它不像原始状态的那种怠惰鲁钝，也不像我们的自私那种愚蠢的争竞，而是保持着正确的中道”。但是，这个时代也是一去不复返了。

卢梭的歌颂自然绝对没有从社会逃避的意思。他的观点在过去和现在所遭到的绝大部分误解，都是由于对他的自然观缺乏理解。尽管由于各种变体和意义色彩的偏离，使得卢梭的概念内容个别地说常常没有确切的定义，但自然和理性这两个词，用在最一般的意义上，它们终究是同义词，这是不容争论的。凡是自然的，它就是善良的，也就是说，它是符合人类的使命的；凡是符合人类的使命的，它必然也是理性的，只有这样理解，理性这个词根本才有意义可言。

只有认识《论不平等》这本书的真义，才能正确理解卢梭的主要著作《社会契约论》和《爱弥儿》，这两部巨著也可以就是这本早期著作的补充和继续。这里不是对这三部著作进行详细比较论述和分析它们的发展线索的地方，但有一个重要思想，至少是值得提的。

《社会契约论》里所讲的国家契约的基础，不只是一种全体签约者的协议，当个人联合成为一个国家，他们的思想意识里就要发生极重要的变化：他们的个人意志将服从普遍意志。“所有的人大家都要把他们的人身和他们的全部力量置于作为最高领导的普遍意志的支配之下；所有的人作为整体接收每一个成员作为不可分的整体的组成部分”。普遍意志同所有个人的意志的关系，正如整体同它的各个组成部分的关系一样。普遍意志是一种新的在质上更高的范畴，是不可分的和不可割的人民主权的基础和前提，是人民意志在真正的平民民主中的表现。普遍意志不容许像洛克和孟德斯鸠所主张的那样把国家权力分割开来。

同样，卢梭的教育学也只有同他的政治学说紧密地联系起来看，我们才能理解。教育青年是为培养他们认识当国家公民（citoyens）的未来任务。

“这里的问题不是在于搞出一个野蛮人并把他打发到凄凉寂寞的树林里去”，——在《爱弥儿》的第四部里这样写道，“这里的问题却是在于，爱

弥儿在人间的扰攘纷纭中不致于被他自己的喜怒激情和人类的偏见牵着走。他应当用自己的眼睛来看，用自己的心来感受，人世间除了他自己的理性以外，没有一种力量可以支配他。”

最自然的和最合理性的政府形式，在卢梭看来，乃是平民民主政体。他对任何代议制宪法都是非常怀疑的。“英国人民以为自己是自由的，他们是大大地弄错了，他们只是在国会选举时是自由的”，他在《社会契约论》的第三部里这样写道。基于同样的理由，他是反对疆域大的国家的，在疆域大的国家里，全体人民大会是行不通的。他在《社会契约论》的扉页上在自己的姓名下面写上“日内瓦公民”那种骄傲，乃是甚于这种意识，他是生在这样一个国家，他相信在这个国家里，他的平民民主政体会得到实现。

1536年的日内瓦宪法规定，所有一切重要国家事务都应由全体公民大会（conseil général）决定。随着时间的推移，这个城市的贵族越来越不让其他公民参与国家政事。1707年那次人民起义被镇压下去了，起义的领袖皮埃尔·弗蒂奥（Pierre Fatio）被枪决了。1734年和1737年发生的两次新的人民起义——后一次起义时卢梭自己在日内瓦——取得了胜利。1738年宪法重新规定公民大会的各项最重要的权利。

卢梭在他的《论不平等》这部著作前面写的献词，以及他在1754年来到日内瓦，要求恢复他在十六岁时由于改信天主教而丧失的日内瓦公民权，都要同他的故乡城市的历次斗争联系起来看，才具有重要意义。后来在日内瓦人们也把他写的《爱弥儿》焚毁，并且拒绝给予他居留权利，他才放弃他在过去一度认为它的宪法“同自然法最相近并给社会带来最大福利的国家”的公民权。

在《反社林论》的引论初稿里，恩格斯写道：启蒙思想象所曾梦想的“这个理性的王国”，不是别的，正是“资产阶级理想化的王国……；理性的国家，卢梭的‘社会公约’，在实践上已经成为、而且只能成为受产阶级的民主共和国”。在资本主义社会的发展过程中，由于阶级矛盾日趋尖锐，资产阶级就越来越少提到卢梭的国家学说。民主的普遍意志和自由的国会制度的纲领很不相会。在帝国主义时期，卢梭的极精美丽深刻的思想成为反对资产阶级统治的武器。资产阶级革命时代伟大先驱者的遗产已转入唯一能够创造真正民主的前提的那个阶级的手中。无产阶级一定会实现让·雅克·卢梭所渴望的事：它会消灭人类的不平等，也就是敌对阶级的纷争，并使不平等的制度永远不可能重新建立。

（梅溪译）

附录（二）
让·雅克·卢梭和他的人类不平等起源的学说
普列汉诺夫

I

让·雅克·卢梭是十八世纪法国文学最卓越的一位代表人物。他是一个天才的作家。这是大家公认的，也是在他诞生两百周年纪念的时候再一次用各种不同的方式重复过的。但是他的天才究竟表现在什么地方呢？对于这个十分自然的问题，在为今年六月的纪念庆祝活动所写的许许多多书籍、小册子、大小论文和短评中，很难找到稍微满意的回答。大多数用书面和口头论到卢梭的人都认为，我们现在不能同意他的思想，不过我们还是应该纪念他，因为这些思想叙述得非常好。这很象有个什么人说过的话：我们尊敬普希金是光辉的诗匠。但是说某某作家是光辉的诗匠，还远不等于说他是伟大的诗人。同样，承认特定时代特定的政论家是卓越的文章家，还不等于承认他是伟大的作家。作家的伟大不是用他们文章风格的美来衡量的。凡是用笔很好地叙述出伟大思想的人都是伟大的作家，正如凡是用嘴很好地叙述出伟大思想的人都是伟大的演说家一样。况且最好的风格当它不再是一种表现具有重大意义的内容的形式的时候，也会很快变成矫揉造作的东西，即成为不好的东西。这不但在文学上是正确的，而且在艺术上也是正确的，大家知道，艺术作品也有其本身的风格。为什么米开朗琪罗的学生们无论在绘画方面或者在雕塑方面都只能创造极其平庸的作品呢？原因很简单：他们掌握了自己的天才老师的风格以后，不能提高到使这种风格得以产生的那些深刻的内心感受的境界。因此这种风格在他们那里很快就变成了一种滑稽可笑的东西，虽然，毫无疑问，这种风格在米开朗琪罗本人那里是光辉灿烂的。这位天才的佛罗伦萨人大概预见到了等待着他的辉煌风格的命运。他跟同时代那些对他处理材料的技巧感到惊奇的人说过：“我的知识造成一大批无知的人。”这些话初看起来离奇古怪，却表明了对事物的深刻理解。

不过我们回头来谈卢梭吧。下面我们会看到，现今驳斥卢梭思想的绝大多数批评家和政论家，对卢梭采取否定的态度，并不是出于理论上的考虑，而是出于实践上的担忧。于是我们深信，这些批评家和政论家之所以驳斥这些思想，原因不在于思想的内容，而在于批评家和政论家本身的社会同情。这种信念当然不妨碍我们承认，就纯粹理论上的考虑说，卢梭的许多思想在我们的时代不能认为是令人满意的。它们在很多方面已经过时了。这是事实。但是只尊敬卢梭是光辉的文章家，毕竟是非常奇怪的。要知道，例如亚里士多德在自己的《政治论》中发挥的那些思想也很过时了。可是谁会因为这种无可怀疑的情况而想到要假定亚里士多德《政治论》的意义现在对我们说来只在于它的文体呢？……

一切都在流动，一切都在变化。随着特定国家的社会关系的改变，体现这些关系的思想也在改变。表现那些已经不再存在的关系的思想，不能不是过时的。然而就是过时的思想，按其意义说，并不都是一样的。其中也有重大的思想、普通的思想 and 渺小的思想；有深刻的思想、平庸的思想和完全肤浅的思想。此外也有这样一些思想，这些思想甚至在当时就是不正确的，换句话说，刚产生出来就过时了。由此可以得出结论说，即使我们发现过去某

一个历史时代的特定作家的思想是过时的，我们还不能据此确定这思想的相对重要性。为了给这些思想以正确的评价，我们必须弄清楚，使我们发生兴趣的那个作家的对他的时代来说已经过时的思想究竟是什么。那时也许会发明，这些思想在当时不但是新鲜的，而且也是很深刻的，甚至简直是天才的。那时我们就应该承认，说出这些思想的人是天才的，甚至根本不顾及他的文体。在文学作品中，文体当然是很重要的事情。但是如果这个作家说出了天才的思想，纵然用的是不很好的文体，也还得承认他是天才的。

卢梭的情况正是这样。不用说，他叙述自己的思想时具有非同凡响的才华，这使得对他抱有成见的读者感到惊异，甚至在某种程度上征服了他们，这当然是很大的优点。但是即使根本没有这个优点，即便卢梭的论文和书籍叙述得根本不出色，只要其中表现的思想是卓越的，问题仍然没有改变。如果我们不得不回答“这些思想对自己的时代来说是天才的”这个问题，那么我们就必须承认，纵令卢梭的叙述没有才华，他仍不失为一个天才的作家。

这里应当再补充一点。在分析任何理论著作时，——而我们在此地正是讨论卢梭的理论著作，——只考虑其中包含的思想和叙述这些思想的方式是不够的。在这里，还绝对必需考虑某个第三种东西，这就是研究的方法。方法，这是用来发现真理的工具。它所以重要，不在它本身，而在于利用它可以做出一些结论，正象在物质生产领域内，工具之所以重要不在工具本身，而在于利用工具可以得到一些必需的物品。而且在物质生产领域中，特定工具带来的利益，是由实际使用工具而能获得的那些物品的总和决定的，并不是由单独拿出的其中任何一种物品决定的。同样，在精神劳动领域内，特定方法的优点也取决于应用此种方法的研究者得出的所有那些正确结论的总和，并非取决于其中任何一个结论。所以我们完全可以设想这样一种情况：作家特别有力地显示出自己的天才，恰恰是在他得出错误结论的时候。这种情况，例如在俄国社会思想史上就可以找到。当别林斯基在一篇关于波罗丁周年纪念的论文中得出了不正确的结论的时候，他就表现出自己是一个特别深刻的思想象。这类事情是不值得大惊小怪的，正象射手即使使用很好的枪，也并非永远都命中目的。然而，如果用很好的枪射击可能失误，而用弓射击却很可能命中目的，那么由此完全不应该得出结论说，用任何东西射击：用完善的枪或者用太古的弓，都是一样的。和弓比较起来，枪毕竟利害得多。同样的道理：虽然掌握更现代的研究真理的方法可能犯错误，而利用比较落后的方法却可能达到正确的结论，但这还是完全证明不了方法的意义很小。和比较落后的方法相比，更现代的方法毕竟更有成效些。如果发现更现代的方法的作家本人，并非始终都善于无误地实际运用此种方法，那么这还是不会取消发现这方法的重要意义。继他而起的人们，不但会依据他的新方法改正他的失误，而且一般说来，他们对科学作出的成绩会比他们过去利用成效较少的旧方法所作出的成绩大得多。因此，发现更完善的方法的人，其功绩终究是很伟大的，尽管他有个别错误。因此我才说，分析理论著作时，只评价其中包含的思想和叙述这些思想方式是不够的，还应当考虑到作者用来得出自己思想的那个方法。方法的正确可以绰绰有余地补偿个别结论的错误以及叙述的平淡无味。

至于卢梭，则正如上文已经说过的，他的光辉的叙述才能决没有引起任何争论。长篇大论地来谈论这一点是完全无益的。而卢梭借以得出自己的那些虽然现已过时的思想的方法，却不是这样。对于这个方法，过去和现在都

很少谈到，——几乎完全没有谈。而它却值得给以最大的注意。
这篇文章的任务也就在于从方法论的观点评价卢梭的功绩。

11

要解决任何任务都必需有一定的材料。我到哪里去找材料呢？我首先也是主要是从卢梭的人类不平等的起源学说入手。这个学说主要是在我们的作者为了回答第戎科学院 1753 年提出的问题而写的著作中加以叙述的，这个问题是：人类不平等的起源是什么？人类的不平等是否为自然法所认可？（Quelle est l' inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle ?）

卢梭在自己的《忏悔录》中说明，他是怎样思考这部著作的。他上圣日尔曼去过一个星期，在那里全部时间都是在森林中度过的。

“我在那里探求过，我在那里发现了原始时代的景象，我大胆地描绘了那个时代的历史的轮廓：我揭露了人间无聊的谎言，我敢于赤裸裸地揭示人们的本性，彻底研究歪曲这本性的时间和事物的进程，并把人造的人（卢梭所说‘L' homme de l' homme’）同自然人加以比较，指出人的所谓完善化乃是指出人类灾难的真正根源。我的灵魂被这些卓绝的默想所激发，上升到神的境界。在那种境界中，我看到，我的同类由于固执成见而走入迷途，朝着错误、不幸、罪恶的方向行进。我于是用一种微弱的声音向他们喊道：‘你们都是毫无道理的人，你们不断地埋怨自然，要知道，你们的一切苦难都来自你们自己！’”

十分明显，在圣日尔曼森林里漫步和使灵魂上升到神的境界时，是不能研究原始人的。要了解原始时代人类文化的景象，只有敏感的灵魂的热情是不够的：至少需要有一些关于野蛮部落生活条件的知识。因此再没有比嘲笑卢梭和宣布他得出的结论都是最纯粹的虚构更为容易的了。其实，早从伏尔泰时代从来，很多人就是这样做的。伏尔泰就说过这样一句俏皮的话：卢梭使他产生了用四只脚跑进森林去的欲望。不过，实际上，《论人类不平等的起源和基础》（Discours sur l' origine et les fondements de l' inégalité parmi les hommes）有可笑的东西，也有更为天才无比的思想。当然不用说，我们的作者所拥有的关于野蛮部落生活的知识总量是不大的。一般说来，十八世纪的人很少了解这些部落。不过当时对这些部落也已趣知道了一些东西。近代伟大的地理发现产生了十分丰富的游记书籍，作家们说明原始文化时就从这些书籍中吸取材料。但是，当这些作家绝大多数在自己的论述中完全满足于历史唯心主义观点的时候，卢梭却是感到历史唯心主义不能令人满意的少数特出人物之一。

当时有一个十分流行的、用极其精练的形式表述历史唯心主义基本观点的公式，这个公式就是：c' est l' opinion qui gouverne le monde（意见支配世界）。何谓意见呢？修阿尔回答说：“我所谓意见是指民族内部流行的全部真理和谬误的结果：这结果决定着民族的判断、民族的褒贬、民族的爱憎、民族的风尚和习惯、民族的优缺点，一言以蔽之，决定民族的性格。

正是这种意见支配着世界。”而这就是说，支配世界的意见的基础乃是“民族内部”流行的真理和谬误的一定的总和，亦即观点是人类社会中发生的一切事物的最后原因。凡是持这种观点的人，如果要设想和了解原始文化的历史，首先就应当弄清楚“自然人”的观点是什么。而卢梭懂得，假使认为人们的观点是社会发展的深刻的原因，则这些观点本身的产生还是完全不可能说明的。他说，人们在把野蛮人看成人从前，就使野蛮人变成哲学家，他又特别中肯地指出这种研究方法所固有的逻辑错误在什么地方。如果原始人因为他们有这样一些社会理想而没有别的社会理想就互相约定这样一些关系而不是别的关系，那么用卢梭的话来说，这就意味着，原始人利用了本身只是逐渐产生也只是由于社会组织才产生的那种教育来组织自己的社会。卢梭发现，研究过关于人的自然状态的种种问题的作家，完全没有从应有的角度追溯到这种状态。“有些人毫不犹豫地设想，在自然状态中的人，已有正义和非正义的观念，但他们却没有指出在自然状态中的人何从会有这种观念，甚至也没有说明这种观念对他有什么用处。另外有一些人谈到自然权利，即每个人所具有的保存属于自己的东西的权利，但却没有阐明他们对于属于一词的理解。再有一些人首先赋予强者以统治弱者的权力，因而就认为政府是由此产生的，但他们根本没有想到在人类脑筋里能够存在权力和政府等名词的意义从前，需要经过多么长的一段时间。总之，所有这些人不断地在讲人类的需要、贪婪、压迫、欲望和骄傲的时候，其实是把从社会里得来的一些观念，搬到自然状态上去了：他们论述的是野蛮人，而描绘的却是文明人。”

我们很决就会看到，这个在卢梭心目中如此重要的文明人（l'homme civil）与野蛮人（l'homme sauvage）的对立，在他那里具有怎样特殊的、而且就其本身就是极其重大的、虽然远不是始终正确的意义。不过首先我要请读者同我一起研究一下对“哲学家们”的那些指摘，这些指摘再好不过地说明了卢梭方法的特点。

有一些哲学家假定，在自然状态中每一个人都有权利保持属于他的东西。但是我们的作者问道，在自然状态中属于人的东西究竟是什么呢？特定事物之属于特定的人，是以私有制度为前提的。我们有没有权利假定自然状态中有私有制呢？要是有的话，那又是从哪里来的呢？有些人认为私有制的产生是由于原始人认为它有益，于是这些人任意地和错误地把原始人想象为按照自己的理论信念建立自己的生活的思想。同时他们忘记问问自己，在私有制未产生从前，人们怎么能够相信私有制可以带来利益。在讨论自然人时硬说自然人有正义和非正义的观念的那些哲学家，也犯了同样的错误。什么是正义呢？罗马法学家们说过：所谓正义就是把属于每个人的东西还给每个人。但是这又使我们回到在自然状态中属于人的东西究竟是什么这个问题上。卢梭公正地指出：“要把各个人的东西返还给各个人，是以每个人能有一些东西为前提的”。最后，体力上强者对弱者的优越是一回事，而统治者对他们所统制的那些人的政权则是另一回事。在自然状态中，一个人当然可以有比另一个人更大的体力。卢梭不想否认这种情况。但是，第一，他发现，

修阿尔：《文学的混合物》，巴黎共和历12年法文版，第3卷，第400页。

《论人类不平等的起源和基础》，《前言》，国家图书馆法文版，第23、25页。

见本书第71页。

见本书第123页。

当研究者们力图了解人们之间体力上的不平等会引起什么结果的时候，他们却描述了以财富为基础而不是以体力不平等为基础的文明社会反映出来的情景，这就是说，他们还是把文明人同自然人混为一谈了。第二，他在这里也看到，唯心主义历史观用社会政治概念发展的进程来说明社会政治关系的发展进程是毫无根据的。他指出，在人们产生政府和权力的概念以前，是需要经过很多时间的。这些概念从哪里来的呢？很清楚，要产生上面两个概念在人们中间就必需存在这种关系，而这种关系的起源不可能用这两个概念来说明。

所有这些完全正确的看法迫使我们的作者把自己的思想用到另一条路上去。他坚决否认自然人是用自己的观点指导自己的行为的聪明人。的确，他在《论人类不平等的起源和基础》中也承认，“由于人类能力的发展和人类智慧的进步”（*developpement de nos facultés et des progrès de l'esprit humain*），不平等才成长和巩固起来，但是问题正是在于智慧的进步和能力的发展在他的心目中并不是社会发展最主要的原因，即不是比其他一切原因更为深刻的原因。他认为自己研究的目的在于确定是些什么条件引起了人类智慧的进步和人类能力的发展。他在方法论上巨大的功绩也就在这里。就这方面说，在十八世纪的作家中间，他是一个稀有的例外。因为十八世纪的作家总是完全满足于这个肤浅的思想：意见支配世界、即支配人类的发展。

在这一点上，卢梭比谁都更象爱尔维修。爱尔维修也感觉到历史唯心主义的没有根据。他说过：“可能，科学和艺术的进步，与其说是天才的事业，不如说是时代和必然性的事业。这仿佛得到所有国家中同样的科学发展过程的证实。事实上，如果象休谟所指出的，所有的民族只有在他们获得善于写诗的本领以后才能学会善于写散文的话，那么我觉得，同样的人类理性发展过程就是某种共同的和隐蔽的（即爱尔维修所说‘暧昧的’ [sourde]）原因的结果。”

爱尔维修本人就曾经企图确定至少在文化发展最初各阶段上引起人类知识进步的那些原因。这种企图是十八世纪法国唯物主义历史中一段饶有兴味的插曲。下面我们就用一点篇幅把这个企图同卢梭类似的企图作某些比较。

III

象我们刚才所看到的一样，爱尔维修思考过在教育发展过程中必然性的意义。卢梭则把引起知识发展的原因称为偶然的。而且他所谓偶然，意思是这些原因不在人的内部，而在人的外部。因此卢梭在这个问题上的观点实

本书第 155 页。

卢梭说得很好：“Il y a longtemps que le genre humain ne serait plus, si sa conservation neut dependu que des raisonnements de ceux qui le composent”（如果人类的保存仅仅依赖于人们的推理，则人类也许久已不复存在）。见本节第 103 页。

《论人》，《爱尔维修全集》，1818 年巴黎法文版第 186 页，附释。着重点是爱尔维修加的，另参看该卷第 110、196 页（附释）。

关于这点，请看拙著：《唯物主义史论丛》，1896 年斯图加特德文版〔全集第 8 卷〕。

际上和爱尔维修的观点很接近。

跟爱尔维修一样，卢梭认为，知识的进步处处都是由人的需要引起的。例如埃及科学和艺术的起源和传播应该归功于尼罗河的泛滥；在希腊，对于科学和艺术说来，阿提喀多沙多岩的土壤比斯巴达肥沃富饶的土壤更有利些。卢梭说：“北方的民族一般说来比南方的民族较为智巧，因为他们非如此不能生活下去。好象自然愿意这样调整事物以使它们趋于平等，在它拒绝把富饶给与土地的地方，便把富饶赐给了精神。”

人们在自然状态中，利用自然现成的赐予就可以满足自己的需要。但是随着人类的繁殖，这些赐予相对地变得更加少了。贫困迫使人们寻找维持生命的新方法。各式各样的发明接二连三地出现。在沿海和河流的两岸，人们发明捕鱼的器具，从而变成渔民。在森林中，他们设计出弓箭，而成为猎手和战士。在寒冷的地区，他们穿着被他们杀死的野兽的皮。雷电、火山喷溢或者其他一个什么幸运的机会使他们认识了火，于是他们得到一种同冬季的寒冷作斗争的新武器。起初他们保存火，接着取得火，而最后利用火来煮食物。人对和他自己不相似而且互相间也彼此不相似的事物的这种态度，渐渐在人的头脑中产生事物相互关系的观念。于是人就有类似思考的某种东西。有了这种东西以后，人对动物的优越性就逐步增大起来。虽然一些动物具有更大的体力，另一些动物跑得更快，但是人同时成为一些动物的主人和另一些动物的祸害。最初的这些进步使人取得一种地位，在这种地位上人越来越容易进行新的事业。卢梭说：“智慧越发达，技巧便越趋于完善。”人很快就不睡在树下或洞穴中：他学会了做石斧和盖茅舍。在卢梭看来，技术的这种进步在人们的相互关系中引起了第一次伟大的变革：家庭的产生。而在这种进步之后，其他进步不能不接踵而来。现在很不容易解决的是人们怎样认识了铁和学会了使用铁。很难假定人们之知道铁是由于某种幸运的偶然性，因为铁矿通常是在没有植物的不毛之地。按照卢梭的见解，仿佛自然力图不让我们发现使用铁这个非常不幸的秘密。最后，我们的作者才又考虑到火山：某个火山突然爆发，喷出正在熔化中的金属物质，才使人的头脑第一次想到可以冶炼金属。但是即便这个假设卢梭也觉得不很可靠，因为观察火山爆发只有在智慧发达的人那里才能引起上述思想，自然人的头脑在还不认识金属时未必会有这种发达的智慧。

无论如何，人是学会了使用金属，而人这一新的巨大的技术进步和农耕一起，成了人类相互关系中新的伟大变革的原因，就是说产生了国家。金属的冶炼和农耕创造了文明。亚美利加的野蛮人不从事农耕，也不冶炼铁；他们仍然是野蛮人。其他某些民族知道了这些实际技能中的一种，而不知道其他技能：他们仍然是野人，“欧洲的开化，与其他各洲相比，虽不算早，但我们至少可以说它的文明在发展的过程中较少间断，因此，文明他的程度也较高：其所以如此，最主要原因之一，或许是因为欧洲不仅是产铁最多，同时也是产麦子最为丰富的地方”。

农耕必然会引起土地私有制的产生，而随着就会产生一系列的其他的法律制度，一直到国家制度。卢梭继格老秀斯之后重复说，希腊人称赛丽斯女

见本书第 86 页。

见本书第 115 页。

同上，第 121—122 页。

神为立法者，他们的意思是说土地之划归私人所有产生了一种新的权利，这种权利和自然权利不同。

从这一切议论中可以很好地看出，卢梭所谓知识进步的“偶然”原因，实际上并不在人的本性，而在人的周围环境，首先是地理环境。按照他的理论，如一些部落以狩猎为生，另一些部落以捕鱼为生，这种情况就取决于地理环境的特性。同样的特性最后会引起其他的技术进步：金属冶炼、农耕等。如果欧洲的文明程度比其他所有各洲更高更稳定，那么正如我们已经看到的，这可以用欧洲大陆的自然条件来说明。任何特定的地理环境的性质，在一定的程度上对落入这种环境的人来说是偶然的。他可能落入，——在其他场合下也真正会落入，——具有完全不同的特性的地理环境。但是，用不着说，地理环境的特性本身完全不是偶然的，——因为这些特性是特定地区地质史的必然产物，——它们对人的影响显然具有必然性的一切特征。人不能不为自己的生存进行斗争，而在生存斗争中，他不能不利用特定的地区供给他使用的那些手段。要知道，不是什么别的东西，而是地理环境的特性决定着人在一个地方成为猎人，在另一个地方成为渔人。当然这决不是说地理环境万能，而人则毫无作用。积极的作用不属于地理环境，而属于人。但在特定的时间里，人只能在一定范围内利用他居住的地区的自然条件提供给他的那些生存手段。这个范围是由人的智慧发展的水平决定的。卢梭很好地了解和十分清楚地说明过这个道理。而且我们已经看到，人的智慧发展道路上每一个新的进步，都是由于技术上在一定程度上预先有一种成就或一些成就所引起的。按照卢梭的理论，这就意味着，不是人的意识决定人的存在，而是人的存在决定人的意识。同时这也意味着人的发展过程具有合乎规律性的、即必然的而非偶然的性质。所有这些综合起来就证明，我们这位对唯心主义历史观感到不满的作家朝历史唯物主义方向走了很大的几步。在说明人类文化发展过程方面，卢梭表现出是马克思和恩格斯、而尤其是著名的《古代社会》一书作者美国人摩尔根的最卓越的前辈之一。

在哲学上他是唯物主义不可调和的敌人。只要读一读他的《萨伏依神甫的信条》(Profession de foi du vicaire savoyard)就可从充分确信这一点。按其哲学观点，他无疑是一个唯心主义者，不过(正象同一部《萨伏依神甫的信条》所表明的一样)，他的哲学唯心主义并不很严整，也没有趣过充分周密的考虑。对历史的唯物主义观点在这位唯心主义者那里，比在敌视他的唯物主义集团“霍尔巴赫派”那里要多得多。我请读者注意，我根本无意于断言，好象卢梭在其对历史作唯物主义解释时是完全彻底的。他有时也常常回到唯心主义。例如，他很难摆脱自由与必然的对立，这种对立在除开谢林或黑格尔这样的大家以外所有唯心主义者的言论中都起着很大的作用。虽然他“大胆地描绘的”人类发展梗概的景象把人类的发展说成是一个必然的过程，不过卢梭喜欢重复说，如果人们愿意的话，这个过程可能部分地改变自己的方向，或者至少大大地延缓下来。他在重述这种看法时，只有在很少的场合下，才对特定条件下人们不可能希望作一种和他已有的行动不同的行动这个问题加上一些不很果断的保留意见。我认为下面就是这种保留意见中最突出的一个。

我们所分析的卢梭的《论人类不平等的起源和基础》的第二部分是从这

样一个著名的见解开始的：谁把一块土地从四周挖沟圈起来，然后说“这是我的”，谁就是文明社会真正的奠基者。在这个见解之后，卢梭用热情的声调疾呼：“假如有人拔掉木桩或者填平沟壕，并向他的同类大声疾呼：“不要听信这个骗子的话，如果你们忘记土地的果实是大家所有的，土地是不属于任何人的，那你们就要遭殃了！”这个人该会使人类免去多少罪行、战争和杀害，免去多少苦难和恐怖啊！”

在这一段可以使人因之认为卢梭不是社会主义者就一定是无政府主义者的热烈的话语中，鲜明地表现出他把必然和自由对立起来的那种倾向。我们已经知道，按照他的学说，私有制是作为人的生产力发展（金属的冶炼和农耕）的必然结果出现的。我们记得，卢梭怎样继格老秀斯之后重复说，希腊人不无原因地把赛丽斯女神称为立法者。而现在他却想到，如果某个用心善良的人希望反对私有制度，即如果自由的力量起来反对必然的力量，事情就会朝另一个方向发展，赛丽斯女神也没有理由颁布自己的法律了。但是接着卢梭对一种力量起来反对另一种力量的可能性立即发生怀疑。他继续说道：“但是，想必那时一切事物已经发展到不能再象从前那样继续下去的地步了”，等等。换句话说，想必在当时的条件下，谁也不会想到要反对私有制度，而要是有人想反对它，或事实上有人想反对它，那他也没有足够的力量可以战胜它的拥护者。这种观点也许还可以用另一种方式来表示：想必在当时的条件下，人们自然会希望建立私有制，这就是说，想必当时人们意志的倾向恰好表现了当时的必然性的力量。同一个思想的这种新的表达方式会具有很大的优点，可以解决自由与必然的二律背反。伟大的唯心主义者谢林和黑格尔（还有莱布尼茨）正是这样解决自由和必然的二律背反的。不过卢梭并没有解决这个二律背反。他只是有了可能解决它的预感。而且就是这个在刚才指出的保留意见中如此明白地表露出来的预感，在他那里也是很少见的。大体上说，他不仅保留着尚未解决的自由和必然的二律背反，而且是在这种二律背反的基础上建立其关于社会继续发展合乎愿望的进程的见解的。在纯哲学问题上，他无论如何不能超出肤浅的唯心主义者之上。但是，当这位肤浅的唯心主义者思索到文化发展的动力时，尽管有个别唯心主义偏向，却是象一个唯物主义者那样进行推理的，而且在自己的推理中，往往表现出他是一个真正有天才的人。在这方面，十八世纪所有的唯物主义老中间，只有爱尔维修才能同卢梭并驾齐驱，而在思想的力量方面还逊于卢梭一等。

唯心主义的偏向，在卢梭的《人类不平等的起源和基础》中，当然破坏了他的唯物主义见解的严整性。他不善于克服自由和必然的二律背反，这使得这些见解带有不彻底性的因素。上文引述的关于私有制产生问题的保留意见证明，有的时候他并不是没有模糊地意识到这种因素的存在，也不是没有即使排除不了这个因素，至少得削弱这个因素的朦胧的希望。不过使我们的作者在他关于“自然人”的错误观念中最感到麻烦的那个主要困难根本不在这里。

他的“自然人”是最极端的个人主义者。他“独自一个人”（seul）过

活，因此他没有丝毫关于任何社会联合的概念。家庭和国家在自然状态中都是不存在的。卢梭对自然人的这种观点，在当时绝对不是仅有的看法。十八世纪的作家们继承看十七世纪前辈们的先例，经常总是把极端的个人主义者看作文化发展中的出发点。这在极大的程度上可以说明那个大家都知道的事实：他们在自己的推理中喜欢援引人的自然状态。既然在这种状态中，按照他们的假定，不存在任何一种社会联合，于是他们以为只要拿这种状态同“文明”的生活方式加以比较，他们就可以轻而易举地确定社会关系在人类本性的种种特性的发展中所起的那个使他们发生强烈兴趣的作用。有个著名的查理·波恩就《人类不平等的起源和基础》写过若干批评意见，同时还说，社会生活是人类本性的必然结果。卢梭在回答查理·波恩的时候说道：“我请您不要忘记，在我看来，生活在社会中对人类说是十分自然的，正象老年衰颓对个人说是自然的一样……不同的地方只在于，年老唯一的来源是人的本性，而社会生活方式则不是直接来自人类的本性，象您断定的那样，而只是由于某些可能如此也可能不如此的外部情况，如我所证明的。”这就再明显不过地表明一种信念：人完全不是一生下来就只过社会生活的，因为社会仅仅在人类的老年期才产生。然而正是这个信念使卢梭陷于种种不可克服的理论窘境中。下面就是其中的一种。

语言是人类理性进步虽不充分、但是必要的条件。然而正象卢梭告诉我们的，“自然人”过着孤独的生活，他和自己的同类没有任何往来。因此，他既没有语言的需要，也决不可能进而掌握分节语。然则他从哪里获得这种语言呢？语言的产生是由什么原因引起的呢？

卢梭长期劳而无功地纠缠在这个问题上。最后他几乎想承认自己对付不了它，他宣称：“语言单凭人类的智能就可以产生并建立起来 (*naitre et s'etablir par des moyens purement humains*)，这几乎已被证明是不可能的事”。这使人想起德·鲍纳利，他后来（在复辟时代）教导说，语言是神给予人的。如果说，我们的作者在暗示语言起源的某些非“纯粹”人类的原因时指的是和后来德·鲍纳利所作的那种解释相似的某种东西，那么，他由于有敏锐的智慧就不能不意识到，实质上这等于什么也没有解释。大概就是这种意识曾经迫使他让其他的研究者去解决哪一个更必要：是社会的存在对“语言的建立” (*l'institution des langues*) 更必要呢，还是语言的存在对社会的产生更必要。有某个时候根本不可能解决谁先谁后的问题：鸡在蛋先呢，还是蛋在鸡先。只有当生物学掌握了发展的观点以后，这个问题才是可以解决的，而且是非常容易解决的。但是，卢梭采取的“自然人”是极端个人主义者的假设，有时使他根本不了解这个观点。

如果我们记得，正是在发展问题上，即实质上是在决定人类社会发展的原因问题上，特别有力地说明了我们作者的天才，那么我们应当承认，上面这个假设给他造成了许多很大的不幸。

请注意他究竟得出什么结论。他以惊人的明确性论述社会发展的原因，却不预先说明这些原因怎么能发生作用。这似乎奇怪，但的确如此。他没有

对用菲洛波利的笔名反对卢梭的查理·波恩的这个回答，刊载在我引证的那一版《人类不平等的起源和基础》的附录上（卢梭致菲洛波利的信）。上面这一段话在第 184 页上。

见本书第 95 页。

参看本书第 95 页。

说明“自然人”怎么能够在文化领域内迈进任何最小的几步。而且只要认为自然是象卢梭描绘出来的那种极端的个人主义者的话，也就不可能说明这个道理。

非常清楚，在沿海，人们会变成渔人，在森林里，人们会变成猎人。但是当我们现在谈到野蛮的猎人或渔人的时候，我们一定是以为他们过着社会生活。

在我们看来，问题可能只在于人们的原始社会结构是怎样的，以及作为人们固有的获得食物的方式的结果，这种社会结构是怎样出现的。而在卢梭的心目中，社会的产生是人类年老衰颓的一个特征。因此，只有在我们谈到人类老年期的时候，猎人和渔人的部落才能成为我们研究的对象，虽然他们的文化水平极其低下。这个意见尤其适用于卢梭那个完全正确的猜测：调节尼罗河定期泛滥的必要性引起了埃及科学技术的进步。事情很明显，尼罗河的泛滥不是由“自然人”调节的，因为按照卢梭的假设，自然人过着完全孤独的生活，他们同其他的人们没有任何往来，也不感到有任何必要进行这样的交往。这种泛滥是由“文明人”来调节的，尤其是由从事农耕的“文明人”来调节的。因此，无论卢梭关于推动文化进步的原因的见解多么富于天才，这些天才见解中任何一个见解都排除不掉最主要的困难，即解决不了在人独自过活的时候文化的进步一般说来究竟是如何开始的根本问题。卢梭本人说，即使这时有发明，除了发明者以外仍然是没有人知道的，并且会随着发明者的死亡而消灭。“在这种状态中，既无所谓教育，也无所谓进步，一代一代毫无进益地繁衍下去，每一代都从同样的起点开始。许多世纪都在原始时代的极其粗野的状态中度过；人类已经古老了，但人始终还是幼稚的。”如果自然状态的确是如此，如果它的特征真是既无所谓“教育”，也无所谓“进步”，那么还是不明白，为什么这种状态中断了，换言之，即使是最缓慢的、勉强可以觉察得到的进步是如何开始的。按照卢梭的理论，技术的进步，——而且还是很大的技术进步，——乃是产生社会的必要前提。因之，如果不可能有技术进步，也就不可能有社会。人类只有在年代学的意义上才会衰老。在文化方面他应该永远是年轻的，这是因为正象我们刚才看到卢梭说的那样，每一代都是从同样的起点出发的。

也许可以认为，由于暴力才朝着走出自然状态的方向迈进了最初的几步。即使“自然”人没有任何相互的往来，但有时毕竟不能不互相接触。当强者偶然碰到弱者时，他可以使弱者服从自己，因而为存在着压迫者阶级和被压迫者阶级、统治者阶级和被统治者阶级的社会的建筑物奠定下第一块基

的确，就在现在也可以遇到一些研究者，准备宣布野蛮人是大大个人主义者。例如卡尔·布赫尔在其《论国民经济的起源》一书中就宣布野蛮人是这样的人。不过布赫尔毕竟是个例外（关于他的观点，请看我的论文《原始民族的艺术》和《再论原始民族的艺术》。〔全集俄文版第14卷〕，载论文集《我们的批判家之批判》圣彼得堡1906年俄文版）。我之所以必须在那里驳斥布赫尔把野蛮人看作极端的个人主义者的观点，是因为这个错误的观点在这位德国学者那里，同另一个同样错误的命题紧密联系着，这个命题就是：“游戏早于劳动，而艺术早于用品的生产。”

见本书第106—107页。

石。大家知道，在很多历史哲学学说中，暴力起着钥匙的作用，拿着这把钥匙几乎打得开一切理论的大门。然而卢梭的眼光十分敏锐，正如我们已经看到的，他不能满足于援引暴力。他非常细致地分析暴力概念，而且得出结论说，许多理论家由于想说明一定社会关系的产生而援引暴力，但暴力本身只有在这些关系已经存在的时候才会出现。人们之间体力上和精神上的差别，在自然状态中无疑是存在的。但是用卢梭的话来讲，这些差别远不如在文明生活方式中那么大。他说：“我们很容易理解，在那些区分人与人之间的各种差别中，有许多被认为是天然的差别，其实这些差别完全是习惯和人们在社会中所采取的各种不同的生活方式的产物。因此，一个人体质的强弱以及依存于体质的体力的的大小，往往取决于他是在艰苦环境中成长起来的，还是在娇生惯养中成长起来的，而不是取决于他的先天体质。智力的强弱，也是一样。教育不仅能在受过教育的人和没受过教育的人之间造成差别，而且还随着所受教育程度的不同而增大存在于前者之间的差别。因为一个互人和一个矮人，在同一条道路上行走，二人每走一步，彼此之间的距离必更为增大。假如我们把流行于文明社会各种不同等极之中的教育和生活方式上的不可思议的多样性，来和吃同样食物，过同样生活，行动完全一样的动物和野蛮人的生活的单钝一致比较一下，便会了解人与人之间在自然状态中的差别，应当是如何小于在社会状态中的差别，同时也会了解，自然的不平等在人类中是如何由于人为的不平等而加深了。”弱者受强者压迫，这种现象自然状态中有，在社会生活方式中更多得无比。压迫一词表示，一些人进行暴力统治，而另一些人则可怜地认为自己不得不服从他们的一切古怪观念。卢梭说：“一些人使用暴力来统治另一些人，后者呻吟于前者为所欲为的奴役之下，这正是我们之间我所观察到的情形！但是我不理解如何能据此推断野蛮人也是这样，因为甚至使他们了解什么是奴役和统治都颇有困难。一个人很可能夺取别人摘到的果实、打死的禽兽，或者侵占别人用作躲蔽风雨的洞穴；但他怎样能够作到强使别人服从他呢？在一无所有的人们之间从属关系的锁链究竟是怎样形成的呢？如果有人要从一棵树上把我赶走，我可以离开这棵树到另一棵树上；如果在某一个地方有人搅扰我，那有谁会阻挡我到别处去呢？有没有这样一个人，因为他不但力量比我大，而且还相当腐化、懒惰、凶恶，竟至强迫我替他觅取食物，而他自己却无所事事呢？那么，这个人就必须下定决心时时刻刻注意着我，在他要睡觉的时候，还得十分小心地把我捆绑起来，免得我会逃掉，或者把他杀死，也就是说，他必须甘愿给自己增加一种负担，而这种负担远比他自己想避免的和他所给我的还要大得多。除此之外，他的戒备会不会稍微松懈一下呢？一个意外的声音会不会使他回一下头呢？我走进树林二十步远，我的束缚就解除了，他一生再也不会看见我了。”

卢梭列举自然状态中一个人很难奴役另一个人的原因时，忘记了最重要的事情：处在野蛮时期低极阶段的人的劳动，其生产能力是十分小的，仅这一点就使得对人的奴役成为经济上毫无意义因而也是不可能的事。人剥削人的现象只有在人们拥有的生产力达到某种水平的时候才是可能的。所以，在所谓低级猎人那里是没有奴役关系的。譬如说他们奴役战俘，就意味着强迫

见本书第 107 页。

同上，第 108 页。——卢梭说得很对：对于私有制已经存在的那种状态，用“富人和穷人”一词比用“强者和弱者”一词更要确切得多（同上，第 130—131 页）。

战俘加入他与之战斗的那个血亲联盟。一旦战俘加入（虽然是被迫的加入）新的、从前敌视他的血亲联盟，他就成为这个联盟的平等的成员。因此，在那个阶段上，还谈不到奴役关系，而只能说强迫的合作关系。但是无论如何，卢梭是表露了惊人明确的眼光，他证明，强者对弱者的奴役是以一定的社会关系的存在为前提的，或者说，“如不先使一个人陷于不能脱离另一个人而生活的状态，便不可能奴役这个人”。在这里，他的眼光深刻地洞察到一个社会阶级剥削另一个社会阶级的秘密。但是，卢梭的眼光越是深刻地洞察到这个秘密，他越是明白地理解到流行的暴力理论的毫无根据，说明最初的社会联合的产生问题，对他就变得越发困难。不错，他引证社会契约，借以弄清处处掩盖这个问题的那些理论上的困难的症结点。但是，第一，这种引证本身就违反我们的作者希望用来分析人类不平等起源问题的那个方法。它假定了原始人的行为是很自觉的，因此也就重复了卢梭如此中肯地指出过的和如此辛辣地嘲笑过的“启蒙派”的错误，就是说，把野蛮人变成了过去并不存在也不可能存在的“哲学家”。第二，在我们的作者那里，社会契约只是说明政治联盟的产主，而政治联盟的产生，按照他的理论，是以家庭的出现为前提的。可是家庭从何而来呢？

卢梭详细地驳斥洛克的意见，在洛克看来，子女离开父母就不能生活，这使得男人和女人必需长期同居，从而奠定下家庭的基础。按照我们的作者的意见，男人在自然状态中完全不关心自己后代的命运，而且也不可能关怀到这点，因为男人根本不考虑未来。同时在没有婚姻的地方，也不可能决定谁是这个孩子的父亲。因此男人根本不会想和一个女人长期同居，而女人同样也不会想和一个男人长期同居。卢梭说，洛克的全部辩证法没有能够使他避免霍布斯和其他某些研究者所犯的错误。他们所应说明的是“自然状态”中一个众所周知的事实，即在这个状态中，人们都过着孤独的生活，而没有力求过共同生活的任何理由。但是他们却从现代的观点观察这个事实，而现时代的特点是，人们生活在一起，也有一切理由这样做。在这里，卢梭的话中当然有许多是正确的。他的前辈和同时代人实际上是从文明社会的社会关系的观点看待野蛮人的生活的。但是既然卢梭把原始野蛮人设想为极端的个人主义者，他对野蛮人的生活也就作了完全不正确的说明。而主要的是他自己本来就不可能找到家庭产生的充分原因。他说，人们学会了做石斧以后便开始用树枝和粘土为自己盖茅舍，这样就产生了国家。但这很不明白。弄不清的是，例如，和卢梭认为是在学会盖茅舍以前人们在其中生活的那些山洞比较起来，为什么茅舍会更有助于建立男人和女人之间的其他关系。最后，卢梭在谈到家庭的产生时，重复着（按照他的公正的见解）洛克、霍布斯和其他许多作家犯过的那些错误：他用文明人的眼光来看待原始社会中的家庭关系，换言之，他以为一旦产生了男人和女人之间的长期联系，一夫一妻制的家庭立即就会形成。他谈到所有制的时候，又犯了同样的错误：在他那里，所有制是作为私人所有制一下子产生的。

现时，在卢梭看来原是不可克服的那一切困难，早已被关于人类的科学排除了。今天我们知道，按照路德维希·努阿雷的说法，“语言和理性生活来自为达到共同目的的共同活动，来自我们祖辈们原始时代的工作”；我们

见本书第 108 页。

见本书第 182 页（作者附注。十二）。

知道，用同一个作者的说法，人类的活​​动使语言的原始词根获得了内容。但是为了使我们遥远的祖先们可能进行共同的工作，他们就不应当过孤独的生活，象卢梭假定的那样，而应该过共同的、多少广泛的集体生活。人种学证明，他们确实是过着这样的集体生活。对不能以自己的力量维持其生活的儿童的照料，就落在这些集体的成员身上。毫无疑问，家庭的发展过去和现在都同所有制的发展有着最密切的因果联系，而所有制的发展又是为生产力的增长所决定的。不过原始时代的家庭和一夫一妻制的家庭是完全不同的，后者在卢梭看来乃是社会生活的第一基础。同样的道理，原始社会存在着的财富关系，跟文明时代产生和发展着的财富关系也是根本两样的。原始时代的野蛮人不是个人主义者，而是共产主义者。读者也许知道锡兰某个韦达族人的故事，这个韦达族人从一个欧洲旅行者那里得到了一块硬币以后，就想把它劈成许多份，数目和他的血亲联盟中的成员人数相等。在卢梭所描绘的“自然人”那里，不可能出现这样的意图，因为“自然人”过着孤独的生活，而不是共同的生活。不是意识决定存在，而是存在决定意识。卢梭在其关于文化发展大概过程的猜测中既以这一无庸置辩的原理为指南，他就表明自己是一个真正有天才的人。不过他对文化发展最初阶段的人类“生活条件”却很少了解。因此他对这种生活条件的观念完全不正确，这样在把自己正确的方法应用于思考文化领域内人类最初的进步的时候，他就给自己造成了许多困难。

有趣的是爱尔维修并不认为原始人是个人主义者，虽然就其对文化史的观点而言，他比十八世纪任何一个别的唯物主义者都更接近卢梭。他说，作为一种弱小的动物，人应该力求同其他的人联合起来，一则保卫自己不受强大动物的伤害，一则攻击动物来供自己食用。他指出：“由此产生有关渔猎的一切规则。”不妨补充一句，上述思想在爱尔维修那里表现得不够明白。他发挥这个思想时使用的那些说法，也许会让人认为，原始时代的人们只有在特定地区的人口达到一定的密度之后才联合为社会。对于十八世纪的作家说来，得到对推动文化发展的原因的正确猜测，比描绘“自然状态”的令人满意的景象要容易得多。

卢梭有一个很形象的说法：“曾把人类从自然状态引向文明状态的那些道路已经被人遗忘和迷失了”。这些道路不可能遗忘，也不可能迷失，道理是非常充分的：因为正象野蛮人完全孤独地在其中生活的那种状态过去并不存在一样，这些道路过去任何时候也是不存在的。毫不奇怪，卢梭纵有一切卓越的才能，也无法重新发现这些道路，和用自己的文化发展的公式来说明这些道路。他假设原始人过着完全孤独的生活，这种假设给他自己造成的种种困难他只是避开了，也只能是避开了，而不是克服了。因为这个假设向他提出的任务，一般说来是无论如何也解决不了的。为了避免这些困难，他不

参看《语言的起源》，德文版，第 331 和 369 页。

《爱尔维修全集》，法文版，第 2 卷，第 581 页。

参看上书同一页上的附释。

见本书第 146 页。

得不满足于一些很简单很不清楚的看法。在这种情况下，事实上他顶多也只能表现自己是一个很好的文章家。但是一旦他不再徒劳地寻找什么可以从并不存在的完全孤独的状态中把人引导到社会生活状态中去的那些道路，一旦他回到决定社会关系发展的原因上来，他就表露出十分深刻的思想，而且远远地超过了绝大多数和他同时代的人。

十八世纪的作家大部分都坚决地相信法制是万能的。他们说过：“C'est la législation qui fait tout”（一切都以法制为转移）。而他们所说的法制，首先是指关于国家制度的政治法制。他们对法制万能的这种信念是和意见支配世界的信念密切相关的：因为政治立法者的活动，虽然并非总是一帆风顺，却是始终自觉的，因为它永远追求着一定的目的，而人的自觉活动是以意见为转移的。信仰法制万能是唯心主义历史观的许多表现之一。这种观点为惊天动地的大革命事件深深动摇了。复辟时代的法国历史学家已经懂得，社会思想的进程是由社会关系的进程决定的。因此他们就不再相信法制的万能。基佐说，任何特定国家的政治制度在成为原因以前，首先是结果，这些制度本身是从特定社会的状态中产生的，它们本身就依赖于“人们的文明生活方式”。这是和十八世纪的观点直接对立的观点：

不是用特定社会的政治制度来说明该社会的文明生活方式，而是相反，特定社会的政治制度本身是用该社会的文明生活方式来说明的。

而这是更加正确得多的观点。在十八世纪，只有少数杰出的作家才接近了这个观点。卢梭就是他们中周的一个。虽然有时他也不惜重复说，一切都以法制为转移（他主要是在《忏悔录》中重述这个观点的），但是在自己的《论人类不平等的起源和基础》中，他表现出是复辟时代法国历史学家的一个先驱者。他认为私有制的产生先于国家的产生，或者换一句话说，人们的政治关系是用他们之间的公民的、财富的关系来说明的。他说：“政府的各种不同的形式，是由政府成立时人们所处的那种状态的或大或小的差异而产生的。”在这种状态中，越是平等，正在产生着的国家就越接近于民主政体；反之，在这种状态下，越是不平等，国家制度就越是经过贵族政体而接近君主政体。

国家的起源应该归功于生产力的发展所引起的人们之间的不平等现象。而一旦产生了国家，它就会反过来成为不平等现象的原因。政治制度是特定的所有制关系的结果，但它也会影响这些关系，成为这些关系进一步变化的原因，扩大贫富之间的距离。卢梭这样说。由此可以看出，他非常了解“政治”对作为其基础的“经济”的反作用。也许还可以说，他有意夸大这种反作用。他用鲜明生动的文字描写文明社会中不平等现象的增长，他仿佛认为这种现象的增长同政治特权的联系比它同经济关系的联系更要多些。革命前法国的这位作家认为当时的情形就是如此，因为当时的法国，站在社会等级最上层的永远只是拥有政治特权的人物。不过这个小小的偏差并没有妨害卢梭很好地了解划分为阶级的社会的政治生活的内在逻辑。怪不得恩格斯在自己的《反杜林论》中称他为卓越的辩证法家。

在对人的本性的看法上，卢梭跟和他同时代的绝大多数人的距离也是同

不仅在《忏悔录》中如此。在论政治经济学的文章里，卢梭也说：“无可怀疑，随着时间的推移，各国人民都会变成政府希望于他们的那个样子。”

见本书第 140 页。

样遥远的。他们把人的本性看作不变的东西，并且认为“立法者”越是依从人性的要求，“法制”就会变得越“完善”。十九世纪的空想社会主义者也完全是这样看的。他们中间的每一个人都把关于人类本性的这种或那种思想当作自己体系的基础。他们中间的每一个人都按照这样的思想建立了自己的乌托邦。只有科学社会主义的奠基者才清除了这种错误的观点，他们指出，人的本性是随着人类社会的发展而变化的。卢梭也了解人类本性变化无常。用他的话说，人的心灵、他的情欲逐渐改变的结果，最后就会获得另一种本性。此一时代的人类不同于彼一时代的人类。假使第欧根尼没有找到人，那只是因为他在自己同时代的人中去找另一历史时期的人。“野蛮人和文明人的内心和意向的深处是如此的不同，以致造成文明人至高幸福的东西，反而会使野蛮人陷于绝望。”卢梭不相信用抽象的方法解决道德问题的态度，就是对人类本性变化无常的这种信念的必然结果。他说，“哲学家们所不能解决的伦理上和政治上的无数问题”，只有当我们用“事物的缓慢递嬗”(lente succession des choses)的观点看待它们的时候，才能找到答案。这已经是我们熟悉的用存在说明意识的方法了。

也应当说，卢梭的天才特别明显地表现在他的关于社会心理学的论断中。在这个问题上就不可能说，他的观点过时了。他的这些论断，对于没有完全掌握唯物主义对社会生活的观点而又没有完全被唯心主义的偏见所迷惑的人来说，迄今都会是非常非常有教益的。

而这些人的名字是多得难以计数的。凡是愿意了解卢梭对社会心理学的种种天才的看法的人，或老更确切些说、凡是愿意了解卢梭对阶级社会心理学的种种天才的看法的人，除了《论人类不平等的起源利基础》一书以外，一定要再读一读他论政治经济学的文章，这篇文章最初刊在狄德罗和达兰贝尔的著名的百科全书的第五卷。这篇文章的内容同政治经济学问题几乎没有直接的关系：但是从社会学的观点看来，而且主要是从社会心理学的观点看来，它是很重要的。卢梭主要是研究社会概念和社会风尚的辩证法。社会幸福是国家最高政权的唯一目的。这个社会幸福就是共同意志所追求的目的。对于每一个国家成员来说，共同意志，即全体人民的意志，乃是正义和非正义的标准。但是在居民分成具有不同利益的各种阶层的社会里，要各个个人认识共同的意志并不那么容易。这样的社会仿佛是由许多小社会组成的，而每一个小社会都有自己特殊的利益，因之也就有自己的、为这些利益所决定的意志。每一个小社会的意志，对于它的全体成员说来，都是共同的意志；同时，这意志对于更大的社会说来，又是局部的意志：因为它反映的不是更大的社会的共同的利益，而是小社会的局部的利益。因此，从小社会的观点看来是完全公正的行为，从大社会的观点看却可能是完全不公正的，一个阶级认为是好人，全体人民可能认为是坏人。祷告上帝的神甫或者英勇果敢的士兵，用卢梭的话说，可能实质上是一个坏公民。卢梭深信，利用这些简单明了的原则，可以非常容易地说明阶级社会诸成员的行为中的一切矛盾。如

参看本书第 146—147 页。

参看本书第 147 页。在这方面卢梭又象爱尔维修。比较《论人》一书第四篇《论个人性格中的突然变化》一章，《爱尔维修全集》，法文版，第 209—210 页。

我所有引证卢梭论政治经济学的文章的地方，均见 1839 年巴黎出版的《卢梭全集》第 4 卷，关于英勇果敢的士兵可能实质上是一个坏公民的见解，载于该卷第 225 页。

果人的行为就一方面说是完全正当的，同时就另一方面说又是不正当的；如果他蹂躏自己最神圣的义务的同时，又牺牲生命来履行某些极其可疑的义务，则这意味着，他把自己小社会的局部幸福当作更大的社会的共同幸福。作者补充说：“指望那些能左右局势的人重视任何一个别人的利益甚于重视自己的利益是不理智的。因此，能左右局势的人(les maitres)在自己的小社会的范围内可能是利他主义的，但是在对待人民的态度上，他一定会表现自己是利己主义者。经过这一番说明之后，不言而喻：人民的利益将为那些热衷于破坏人民利益的人所破坏。不过人民本身也可能是自己利益的破坏者。只要人民错误地把特定的小社会的局部利益当作更大的社会的共同利益，即当作自己的利益，就会立即出现这种现象。”卢梭的这一精辟的见解，把处在上层阶级影响下的下层阶级的心理表露得非常明显。当下层阶级尚未摆脱这种影响的时候，它的意志将照常集中于共同的幸福，而它的行动在“能左右局势的人”的利益的指导下则用于保卫这些利益，即直接连反代表它自己的幸福的共同幸福。这一矛盾只有用提高下层阶级的觉悟才能排除。一旦下层阶级深信“能左右局势的人”的利益在于破坏共同的幸福，它就不会再支持这些人了，换言之，它就不会再破坏自己的利益了。因此在我们这里就会得出一个结论：下层阶级的阶级觉悟越是增长，它的行动就越符合共同的幸福。对于上层阶级则不能这么说。他们越是清楚地意识到自己的阶级利益，他们的行动就越建反整体的利益，他们就越会变成利己主义的人。

需要什么条件才能使个别社会阶级、阶层和集团的行为不和整个社会的利益矛盾呢？这很容易了解！必须排除这些阶级、阶层和集团的局部利益同整体的共同利益的矛盾。卢梭用另一种说法来表示这个意思，他说：“倘使您愿意执行共同的意志，您就努力使所有局部的意志同它一致吧。”在卢梭看来，一切社会美德在于局部意志和共同意志的一致。因此他用这样的话来表达执行共同意志的必要条件：“这样行动吧：使美德蔚为风气。”对公民们说：“你们会是好人”是不够的；应当教导他们做好人，而要教导他们做好人，就不能使他们处于让他们的局部利益继续互相矛盾而且同共同幸福也继续发生矛盾的那种境况下。由此可见，卢梭的“美德”首先带有社会政治性质。在这种场合下，我们的作者同“霍尔巴赫派”，以及一般说来，同十八世纪最先进的法国作家完全没有分歧。所有这些作家都是从社会关系方面来看美德问题的，他们大家都坚决地认为，为了改造人必需改良社会制度。所以马克思后来说过，法国唯物主义的结论是十九世纪社会主义者的学说的基础。而根据这一点，也可以判断现在千方百计地散布所谓卢梭的观点和

《卢梭全集》，第4卷，第226页。

同上。

《卢梭全集》，第4卷，第231页。

“既然人是从感性世界和感性世界中的经验中汲取自己的一切知识、感觉等等，那就必须这样安排周围的世界，使人在其中能认识和领会真正合乎人性的东西，使他能认识到自己是人。既然正确理解的利益是整个道德的基础，那就必须使个人的私人利益符合于全人类的利益。既然从唯物主义意义上来说人是不自由的，就是说，既然人不是由于有逃避某种事物的消极力量，而是由于有表现本身的真正个性的积极力量

列·托尔斯泰公民的观点一致的可笑臆想的那些先生们的思想有多么深奥。卢梭和十八世纪法国唯物主义者关于“美德”的学说，完全符合不是意识决定存在而是存在决定意识的那一原则。反之，托尔斯泰的全部学说都是建立在不是存在决定意识而是意识决定存在的那一信念的基础上的。只就下面托尔斯泰(1904年11月18日)拍给《北美人报》(“The North American”)

编辑部以答复该报电询俄国解放运动的电报中的一段话，就可以很明白地看出来：“只有使所有的个人在宗教上和道德上都趋于完善，才能取得真正的社会改良。用改变外在形式的办法使各个个人对社会改良产生非常有害的幻想的那种政治宣传，通常会使真正的进步为之停顿，——这在一切立宪国家如法国、英国、美国，都可以看得出来。”只有既不了解卢梭的观点，也不了解托尔斯泰的观点的人，才会把这些观点混为一谈。几乎同样可笑的是这样一些信念，如：“乔治·桑无疑是卢梭最直接的和最有才华的女学生”，或者：“这两个才智之士的思想同出一源”，换言之，乔治·桑的思想和卢梭的思想是完全“吻合”的。乔治·桑只赞成卢梭的某些情绪和某些个别命题，而按自己思想的性质来说，她之接近卢梭未必会甚于接近俄国的历史学家卡拉姆津，这个卡拉姆津，大家知道，也只赞成卢梭的某些个别命题和某些情绪：爱自然、爱“会说笑话的看门人”等等。昂屠阿·居约根据“卢梭和乔治·桑都认为对自然的爱和情感是最深刻的灵感的泉源”这样的理由来建立自己关于卢梭的观点和乔治·桑的观点同出一源的思想。卢梭的确爱自然，也很懂得欣赏自然，但是认为他的爱自然的态度构成他的思想的主要特征，却是十分奇怪的。恩格斯更好得多地说明了他的思想的特点，他指出，卢梭和狄德罗都属于十八世纪为数不多的辩证法家。《论人类不平等的起源和基础》是运用辩证法分析人类历史运动的原因的一次光辉的尝试。

“美德”的王国也就是平等的王国。卢梭不相信有可能完全恢复平等。他准备只满足于稍微接近平等。他希望，对于每一个社会成员说来，“工作永远是必要的，而且任何时候都不是多余的。”(le travail soit toujours necessaire et ne soit jamais inutile)。在他看来，政府最主要的任务之一就在于“防止财富极端不平等的现象的产生”。那些认为卢梭是私有制敌人的人，其错误并不比现在使卢梭同托尔斯泰或同乔

才得到自由，那就不应当惩罚别人的犯罪行为，而应当消灭犯罪行为的反社会的根源，并使每个人都有必要的社会活动场所来显露他的重要的生命力。既然人的性格是由环境造成的，那就必须使环境成为合乎人性的环境。傅立叶是直接法国唯物主义者的学说出发的。巴贝夫主义者是粗鲁的、不文明的唯物主义者，但是成熟的共产主义也是直接起源于法国唯物主义的。”参看我翻译的恩格斯的小册子《费尔巴哈论》附录一，彼得堡里沃维奇出版社1905年俄文版。

不过这个学说虽然和那个原则一致，却不完全包括该原则。这就说明为什么法国唯物主义者宣传自己关于“美德”的唯物主义学说的同时，却能够采取唯心主义的历史观。关于法国唯物主义的矛盾，请看拙著《论一元论历史观之发展》第一章[全集第7卷]。

参看维拉的论文《与托尔斯泰的会晤》，载《现代人》杂志1912年4月号，第182-183页。

参看昂屠阿·居约：《卢梭对妇女的影响》，载《生活的需要》杂志1912年第33期，第1892页。

同上书，第1893页。

同上。

《卢梭全集》，法文版，第4卷，第240页。

同上书，第237页。

洽·桑接近的那些人的错误更少。卢梭断然地宣称：“的确，财产权是公民所有权利中最为神圣的一种权利，而且在某些方面它甚至比自由更重要。”稍后一点，他称私有制为社会契约的基础（le fondement du pacte social）考茨基说得完全正确：卢梭的理论“决不是共产主义的理论，纵然在浅薄的批评家看来可能是这样的理论”。同样，自称是卢梭继承者的那些参加法国大革命的人，也不是共产主义者。圣鞠斯特和罗伯斯庇尔不止一次地宣布过，私有制是神圣的。不错，他们曾趣主张没收属于“阴谋分子”，即属于进行反对共和国斗争的保皇党的财产。圣鞠斯特说过，“阴谋分子”的财产属于全体不幸的人。不过在他看来，没收这些财产只是对某些（政治）罪行的惩罚，或者也可以说是对某些（政治）罪行的预防措施。

卢梭不但不是共产主义者，而且未必会设想过任何一个最小的共产主义社会。我们现在知道，人类文化发展的出发点是原始血亲联盟的共产主义。但是象我们看到过的那样，卢梭认为原始时代的野蛮人是最极端的个人主义者。他不认为象斯巴达这样一些古代希腊国家是共产主义国家。他称它们为暴虐的贵族政体。他用足够悲哀的眼光来设想当时欧洲社会中下层阶级的未来命运。他认为文明的发展必然引起社会不平等的扩大。而社会不平等的扩大又必然恶化人民中下层阶级的状况，即便不是绝对的，也是相对的。不错，他坚决地请求政府遏制财富不平等现象的发展。但是他不可能指望这些政府很乐意地依从这些请求。他懂得，政府的行动是保卫富人利益的。他问道：“难道不是富人和有权有势的人得到社会财富的一切好处吗？大概他从来就很少研究原来意义上的经济学问题。但是他不仅在当时最先进的国家中看到人民经济上的困苦状况，而且如同上文说过的，他也了解一个社会阶级从经济上剥削另一社会阶级的本质。他用下面的，“四句话”概括出富人和穷人之间的社会契约（le pacte social）：“你们需要我，因为我富而你穷；因此我们互相商定：我允许你们荣幸地为我服务，而你们则把你们所剩下的不多的东西交给我，作为我对你们的指挥劳动的报酬。”这种说法不完全清楚：不过如果把“你们所剩下的不多的东西”一语理解为穷人的劳动所创造的这样一部分产品：它是满足了穷人的简单的需要以外剩下来的，那么，我们就会得到“剩余产品”的理论。这样一来，富人和穷人之间的社会契约就归结为，富人由于对穷人的“指挥劳动”而得到取得剩余产品的权利。我们的作者目光如此深远，以致当我们把这个意义赋予他的关于两个社会阶级之间的契约的简短公式时，并不那么冒违反真理的风险。而要是这个公式事实上就具有这样的意义，那么这就是以卢梭的观点为一方和以马克思恩格斯的观点为另一方的新的接触点了。

《卢梭全集》，法文版，第4卷，第241页。

同上书，第247页。

参看他的著作《论1789年法兰西的阶级斗争》。我引证这本书是根据爱德华·别尔特的法文译本，巴黎，901年版，第72页。

卢梭非常了解下层阶级相对贫困的意义，这是现在某些“马克思的批评家，很难掌握的。他机智地说过，即使什么都没失掉，也可能变得更贫困。

《卢梭全集》，第4卷，第249页。

同上书，第250页。着重点是卢梭加的。

现在我们已经充分地认识了卢梭关于人类不平等的起源的学说。这个学说的本质在于：一旦人类在自己生产力发展的道路上向前走了稍微巨大的几步以后，自然状态中占统治地位的平等关系就受到了破坏。而在这条道路上每走新的一步，都导致了不平等的新的扩大。金属冶炼和农耕一方面创造了富人阶级，另一方面也创造了穷人阶级。这两大阶级的利益的敌对关系引起了国家的产生。国家处在富人的掌握中，富人得到国家生活的一切好处。因此国家是人类不平等扩大的新的泉源。而不平等越扩大，风俗就越败坏，淫佚就越增多，犯罪就越频繁。科学和艺术的进步又扩大不平等，从而也就加深风俗的败坏。因此卢梭在和自己的批评者们的争论中不止一次地声明说，科学和艺术，就其本身来看，他是充分尊重的，但是他深信，实际上科学和艺术的传播会使风俗败坏。这也就说明了他对第戎科学院提出的问题所写的那篇著名的、获得了奖金的征文的内容。现在已经不可能回到自然状态中去了，已经不可能恢复原始时代的平等关系，最后唯有采取能够延缓不平等现象增长的措施，唯有保持小康状态（la mediocrite）。

这个学说本身中包含着卢梭观点中一切最重要的东西。它构成卢梭观点的核心；它既说明卢梭观点有力的一面，也说明卢梭观点薄弱的一面。凡是没有弄清卢梭的不平等学说的人，就不会懂得他的观点。而既然对这一学说流传着很多误解，则对卢梭的观点至今都理解得很坏，那就毫不足奇了。人们之所以把这些观点同托尔斯泰的观点或乔治·桑的观点混为一谈，是因为他们对于这些观点的真正的理论基础没有任何概念。事情弄到怎样的程度，下面的例子可以说明。

在其不久前出版的《革命的卢梭》（J. J. Rousseau révolutionnaire）一书中，阿利贝尔·梅叶这样说明卢梭关于不平等起源的论断的性质。“论不平等是一部能够使读者惶惑和值得惋惜的著作（une oeuvre deconcertante et facheuse）。它同卢梭整个的政治学说不大相符。在某些方面，它甚至还和这一学说矛盾。它是一个例外，仿佛是他那本身包含许多卓越思想的理论身上的疣物。”这完全等于说：马克思的经济学说，和他的其他的观点不大相符：这一学说是一个例外，仿佛是他那本身包含许多杰出的观点的理论身上的疣物。而最滑稽的是，这样一些批评马克思经济学说的话，竟在英国和意大利流传，英国著名的“费边社”（“Fabian society”）某些成员制造出这些评语，意大利某些工团主义理论家就鹦鹉学舌。人的天真是浩瀚无边的。

阿·梅叶在下面一段又说道：《论不平等》可以使人对卢梭政治思想的明白性产生怀疑，虽然一般说来，卢梭的政治思想是严谨的和确切的。事实上这些思想只有在根据卢梭的不平等学说加以考察的时候才会变得十分的明白易解。

作为《论人类不平等的起源和基础》的作者，卢梭的伟大的理论功绩就在于，他不满意十八世纪盛行的对文明发展过程的唯心主义观点，而企图从不是思维决定存在而是存在决定思维的那个唯物主义原理的观点来看这个过

《卢梭全集》，第4卷，第54页。

《卢梭全集》，第4卷，第55页。

程。他任何时候也没有表述过这一原理。而且假使有某人把这一原理的唯物主义性质告诉我们的作者，他很可能，——甚至非常可能，——感到惶惑和生气，而摈斥这个原理。然而这一原理毕竟是他关于社会不平等的起源和发展的论断的基础。卢梭在自己的《论人类不平等的起源和基础》中得出的所有那些重要的理论上的结论，毕竟彻底浸透着这一原理的唯物主义精神。这些结论是极其重要的。卢梭作为思想家的光荣应当以这些结论为依据。不过这些极其重要的结论也给卢梭帮了倒忙，因为它们给他的实际方案带来了保守主义的和甚至是反动的因素。

他本人曾经说过，他绝没有想到要使现代文明民族回复到原始时代的朴直浑厚中去。他认为自己所能有的最大的希望，就是制止那些不大的国家的堕落，这些国家由于处在特殊幸运的环境下，还没有来得及在文明和同文明有联系的淫风败俗的道路上走得太远。怎样制止呢？卢梭向“立法者”呼吁。可是我们知道，按照他的学说，国家，从而还有立法权，是落在富有阶级的手上的。我们有什么根据可以指望立法机关会愿意延缓社会发展的进程呢？难道这符合富有阶级的利益吗？不。这些级阶的利益在于扩大他们和穷人的距离。卢梭自己就税，“能左右局势的人”绝不会违反自己的利益去行事。他能够指望的究竟是什么？他只有能够起来反抗可悲的必然性的人类自由的模糊的希望。换句话说，他只有在使他把必然和自由对立起来的那个哲学上的错误中，才能找到安慰。但是哲学上的错误并无助于卖陈方案的严谨性。而事实上我们看到，卢梭的实际方案常常是很不严谨的。在自己的《对波兰政府的考察》（“*Considérations sur le gouvernement de Pologne*”）中，他还劝告波兰人注意农业和“使金钱变成可鄙的和尽可能无用的东西”（*rendre l'argent méprisable et, s'il se peut, inutile*）。这种劝告的实际意义当然等于零。卢梭自己也感到了这点。他赶紧申明：“我的意思不是要取消货币流通，而是要延缓货币流通，特别是要指明十分重要的一点：好的经济制度不是财政的和货币的制度。”为了说明和证实自己的思想，他引证李库尔，说他“为了在斯巴达根除贪婪心理，并没有消灭硬币，而是使它变成铁币。”也不用说，这类劝告和引证并未能在波兰人处境困难的时候帮助他们。而当忠于其小国理想的卢梭希望使波兰人相信，失去许多省份会给波兰共和国带来很大利益的时候，波兰人可能把他的话当作一种恶毒的嘲笑。最后，在自己的关于波兰农民解放运动的论断中，卢梭表现出是一个真正的保守派，在这个问题上，卡列林替卢梭辩护是枉费心机的。卢梭劝人逐步地解放波兰农民，而“没有显明的革命”（*sans révolution sensible*）。

天才的卢梭尝受了真正的智慧的悲哀。他不满意所谓 *la raison finit*

《卢梭全集》，第4卷，第473—474页。

同上书，第477页。

同上书，第443—444页。

卡列林：《让·雅·卢梭——试论他的社会思想的特征》，圣彼得堡1984年俄文版，第126页。这本出色的著作的缺点是作者过分偏袒了自己的主人公。他看不到卢梭的弱点。虽然他准备，用法国人的说法，*épouser toutes ses querelles*（“完全撇开他们的争论”），但他并没有给“霍尔巴赫派”以及一般说来十八世纪的唯物主义者以应有的评价。

《卢梭全集》，第4卷，第495页。

toujours par avoir raison (理性最后总归有理) 的流行的空谈。他需要有理性胜利的客观保证。没有这些保证,他就不能相信理性会胜利。他看到,生产力的发展是人类历史运动的主要原因。他也看到,历史的运动要引起和扩大社会的不平等,以及和社会不平等密切相关的人的利己主义行为。他的难能可贵的智慧帮助他发现了这些重要的理论上的真理。不过当时的甚至西欧最先进的国家的经济关系还不曾使人有任何理由可以指望:生产力的发展虽然引起和扩大社会的不平等,并且使风俗败坏,但这种发展本身会提出一个社会阶级,能够用根本改造社会制度的办法来恢复平等和淳化风俗。

因此卢梭最后只有反对经济上的进步。他也就这样做了。而反对经济上的进步,并未能使他制定出一种严谨而彻底的世界观。他的观点中有许多对旧思想的让步。著名的《萨伏依神甫的信条》就应该认为是最主要的一个让步,这本书里反对唯物主义的意見,都是很天真的。

卢梭没有从不平等现象、利己主义和奢侈淫荡到处风行的那个社会制度中找到出路。这妨碍了他拟定出多少正确的切实可行的行动计划。不过这个人民的儿子是真正热爱平等的,他对富人压迫穷人的现象衷心感到愤怒。就其同情说,他是彻头彻尾的民主主义者。

例如在他就种种政治理论问题所写的每一页纸上,都表露出他的热情奔放的民主主义的同情。他的社会契约说,除少数例外,乃是完全革命的学说。

难怪罗伯斯庇尔和圣鞠斯特曾经自认为是他的学生,也难怪法国的无裤党人热爱过他。他说到平等时,声音里迸发出奔腾澎湃的革命热情。然而这种澎湃的热情,在现代法国资产阶级的温文尔雅的儿孙们的心灵中,不能得到同情的响应。现在社会里的统治阶级的思想家之不能同情这种热情,就象他们不能同情卢梭对人类文化发展进程的唯物主义观点一样。对于这些思想家说来,这种热情“已经过时了”。而既然在他们看来,这种热情过时了,那么他们最好的确只有赞扬一番卢梭行文时素有的那种令人愉快的风格。

(王荫庭译)

我所谓例外,如卢梭认为,完善的国家里是不能容忍无神论者的。人们说,我们的作者更容易同宗教狂热分子和睦相处,而难同无神论者并容,这是公正的话。这里又暴露出他的世界观缺乏严谨性,因为它本身中就同时存在着唯心主义和唯物主义。在这里,大概比在任何地方都更明显地可以看出,卢梭世界观中这种缺乏严谨性的现象,对于他这个不善于指明摆脱他当时那可悲的社会境况的出路的人说来,在精神上是何等的必要。他信仰来世生活的主要理由是他认为人的正义的行为最后应当受到奖励。然而在非正义注定地占着统治地位的那个社会里,正义怎么能够得到奖励呢?于是只有信仰灵魂不死。而且卢梭不止信仰而已,他还宣布说,凡是不信仰灵魂不死的人都应当予以追究,甚至处死。

