中外法学 Peking University Law Journal
Vol. 19, No. 3(2007) pp. 280 - 296

人民主权的观念结构

重读卢梭《社会契约论》[1]

陈端洪*

www.cnki.net

人民主权是卢梭最伟大的政治理论贡献,集中阐述该原则的著作是《社会契约论》。本文尝试把人民主权作为一个政治的道德原则来理解,解读其观念结构,文本范围基本局限于《社会契约论》的第一卷和第二卷的前半部分。

卢梭试图把自由和主权置于一个统一的结构,把主权建立在个人自由的道德基础上,并在主权之下实现全体人的自由,从而在纯粹世俗的意义上把政治权力提升为神圣的权利,克服政治社会中的普遍异化。他预设了一个根本命题——自由是人的本质,用自然状态和社会契约的形象的叙事方式进行逻辑建构,从哲学上找到了解决之道——人民主权。人民主权是人民、公意、公共利益三位一体的观念结构,为了表达的简明和方便,我把该结构化约为三个等式:人民 = 主权者,主权 = 公意,公意 = 公共利益。通过这个结构,卢梭克服了传统主权概念的主权者外在于政治体并凌驾于其上的固有内涵,同化了主权者、政治体、人民。在卢梭的主权结构中,主权者是一个独立的人格,但又不外在于(个体之和的)人民,不是人民的他者,而是人民的道德的公我;公意区别于个体意志,但又源于个体意志,是每一个公民的道德意志;主权者的利益区别于个体的个别利益,但又是全体人民的共同利益;主权属于人民整体,主权者通过全体公民的参与而行动,每一个公民通过参与主权行为而行使公民权利;主权是绝对的,但又是有限的,这个限度就是主权的自身逻辑,即"普遍性"范畴。这就是卢梭主权哲学的精髓。

人们普遍感兴趣的是人民主权作为实践的宪法原则的有效性,但在我看来,就像对待宪法上的其他许多原则(比如人权、正义)一样,正确地理解作为政治道德原则的人民主权是准确把握实践的宪法原则的前提。实践是历史的,相对的,局限的,而道德原则具有绝对性。如何把道德原则转换为宪法原则,是卢梭主权思想的难题,也是许多思想者怀疑人民主权,特别是公意的实践真实性的原因。长期以来,许多批评者把卢梭指控为一个自相矛盾的作者,进而断章取义。本文把卢梭的人民主权论解释为一个内在和谐的体系,化解了许多表面的不一致。

---

* 北京大学法学院副教授。

〔1〕 Christopher Bertram, *Routledge Philosophy Guidebook To Rousseau and The Social contract*, Routledge, 2004, p. 43.

© 1994-2010 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

只有如此,读者才能领悟到卢梭思想的深邃,才不至于简单地给卢梭贴上这类或那类的标签。

一、自由与主权的对立统一

《社会契约论》执意解决人的自由天性与奴役的现实之间的紧张关系。卢梭的读者没有人能忘记《社会契约论》开篇那铜铃般的句子——"人生而自由,又无往不在枷锁之中。"什么枷锁呢?一种是法律的枷锁,另一种是依赖的枷锁,包括物质依赖和心理依赖。但卢梭在本书中最关心的是法律的枷锁,即政治统治的枷锁,我们也可以说就是主权的枷锁。"自由—枷锁"的对立一下子抓住了读者的心。卢梭意欲何为?是要对从自由到不自由的变化提供一种生成史的解释吗?卢梭说"我不清楚"这种变化是怎样形成的。他自信地申称,自己有能力使这种变化合法化。这就是说,他不是要砸碎"社会"(大写)或主权这个牢笼或枷锁,而是要为它寻找合法化的根据,确立合法统治的逻辑,把自然的自由转换成文明的自由。

和近代许多政治思想家一样,卢梭认为,"政治生命的原则就在于主权的权威。"[2]他诉诸主权的理念,但他对主权的结构进行了革命性的改造,没有把主权交给一个超验的神,或者通过神的授权而交给某一个人,而是要在个人意志自由的基础上为主权者建立她的共和国。《社会契约论》的难题是,在自由的前提下,主权是如何可能的?反过来问,在主权之下,自由又如何可能?用卢梭自己的话来说就是,"使得每一个与全体相联合的个人只不过是在服从其本人,并且仍然像以往一样地自由。"

《社会契约论》的逻辑起点并没有不同于前期"二论",都是个人的意志自由。在第一卷第二、三、四章,卢梭批驳了现有的关于合法的政治秩序的几种理论:第一种是自然权威说,包括家庭权威或父权说(菲尔麦理论)以及自然贵族说(亚里士多德理论);第二种是强者暴力说;第三种是约定说或自愿奴役说,即统治者和服从者之间存在某种约定,根据这个约定,服从者出让他的自由的理论(霍布斯、格劳秀斯理论)。卢梭认为这些学说都违反了一个根本的原则——自由是人的本质,从而不能真正把政治秩序建立在"政治权利原则"之上。他反复强调"人所共有的自由,乃是人性的产物"(页5);"每个人都生而自由、平等";"放弃自己的自由就是放弃自己做人的资格,就是放弃人的权利,甚至就是放弃自己的义务。"(页12)个人自由是一个批判的武器,利用它,卢梭成功地否定了现有的理论;个人自由又是社会建构的基础,基于个人自由,他将建构自己的主权理论和政治体系。《社会契约论》有一个副标题——政治权利的原则(Principes Du Droit Politique)。该副标题说明卢梭试图把权力正当化,亦即变成一种权利。正如他自己所宣称的,他将努力"把权利所许可的和利益所要求的结合在一起",(页3)这话的前半截说的就是要把政治权威建立在权利的基础上。如何才能使政治权力成为政治权利呢?这就必须把政治体的主权和个人自由(也可以说个人主权)同一化,把主权建立在个人自由的道德基础上,并限定在所有人的自由的范围内。只有如此,我们才能说权力是一种权利,才具有道德的力量,才能说"社会秩序乃是为其他一切权利提供了基础的一项神圣权利。"(页4)卢梭的政治权利的原则指明了一个合法社会的主权者何在,其职能是什么,以及主权者如何保证其命令得到遵从。卢梭设定了合法的主权权威的条件,这些条件就是政治权利的原

〔2〕 卢梭:《社会契约论》,何兆武译,商务印书馆1982年版,页113。作者同时参照了几个英文本和GF Flammarion出版公司2001年的法文本。以下引注只在正文中标注中译本页码。

© 1994-2010 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

则。这些原则具有普适性,因此,一切违背这些原则的政治社会便没有宪法,不具有合法的主权者。[3]

既然卢梭企图确立政治权利的原则,他为什么把该书的正标题称为《社会契约论》呢?这个问题把我们引向卢梭的理论路径。由于社会秩序这个神圣的权利只能建立在自愿约定的基础上,所以要想探寻政治秩序的合法性源泉,就必须回溯到第一约定,也就是结成社会、形成人民的约定。卢梭把这个契约正确地称为社会契约。而回溯到社会契约,也就是回溯到从自然状态过渡到社会状态的那个神秘的时刻和那个时刻发生的一切。

何谓自然状态?契约论者在描述自然状态时虽然彼此矛盾,但都很生动、很确定,似乎这就是人类的史前画面。然而这是无法证实的,因此人们往往怀疑这种论证的效力。其实,所谓的自然状态,不过是政治社会存在的必然性和可能性。在我们每个人的本性中,有一些东西促使我们结成社会、接受约束。自然状态就是对这种本性的"抽象——形象化"。我用"抽象——形象化"这个自相矛盾的说法,因为首先它是抽象化的,是对人的各种本性或自然属性——渴望自由、自私、自保的本能、能力有限等属性的盖称,所谓的自然人其实是抽象的人,剥离了人的具象,是人某些品格和属性的人格化。其次它没有停留在一个枯燥的概念层面,而是把这些品质和属性形象化,使各个具有这些品质和属性的角色同时出现在一个场景。由于这些品质和属性的作用,这个场景注定是不长久的,必须结束的。这个场景就是自然状态,它是对人的本性那一面的戏剧化。这个理论建构的意义在于启发我们:在一个政治社会中,到底人的哪些本性是一种凝结的力量?哪些本性是有害的、必须克制的?哪些本性是必须保留的,不可剥夺的?霍布斯在《论公民》(De Cive)的前言中解释了这种论理方式——拆解还原法。首先假定人类社会解体,把它分解成没有任何联系的个人,然后我们设想他们在这种状态下会如何行动,再设想通过什么手段可以把他们的这些行为变成我们所熟悉的社会行为。[4] 正如博纳德. d. 鞠维内(Bertrand de Jouvenel)所说,契约论者所做的不是历史重构,而是社会机械学。之所以追问自然状态是什么样子,是想弄明白人在没有任何规则约束的条件下究竟会怎样。做这种知识努力一点都不为好古,而是因为社会人随时都可能回归到这种行为方式中去,或者说,自然状态是一种永恒的可能性。[5]

那么,社会契约究竟是什么呢?社会契约乃是自然状态的终结,人类结成社会,即形成为"人民"的行为及其所依据的基本准则。社会契约是一个理论方法,借用上面关于自然状态是人的本性的"抽象——形象化"的说法,我们可以说,社会契约就是"自愿"、"同意"的政治价值的戏剧化的展开。实际上卢梭关注的是,在理想状态下,人民如何自愿地构建合法的政治社会。合同是把自愿结合形象化最好的文化符号和社会仪式——合同的缔结是一个仪式化的过程,其纠纷的解决最终也可以诉诸司法仪式。一旦人们的思维固定在合同的概念上,抽象的自愿原则便获得了具体的想象空间和历史感,这样,哲学家树立的原则就不至于变成纯逻辑演绎的、枯燥的推论,从而更具有说服力。倘若我们把社会契约想象成为一个历史事件,那么,卢梭的描述就是不充分的、非真实的、自相矛盾的、不可靠的,严格按照民事合同来评价的话,几乎每一项内容都是成问题的,甚至违背合同原理的。由于篇幅的限制,这里不能逐条地展开分

[3] Hilail Gildin, *Rousseau's Social Contract The Design of the Argument*, The University of Chicago Press, 1983, pp. 2 - 3.

[4] Hobbes, *On the Citizen*, edited by Richard Tuck, 中国政法大学出版社 2003 年版, pp. 10 - 11.

[5] Bertrand de Jouvenel, *Sovereignty An Inquiry into the Political Good*, Liberty Fund, Inc. pp. 280 - 281.

© 1994-2010 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

析。总之,与其把它当成一个事件或行为来想象,不如把它当作一个隐喻,当成在哲学上把社会建立在自由同意的基础上的一种形象化的方法。现代批评家经常责备卢梭明显采用历史的叙事方法却完全不合历史,其实他纯粹是在构建理想图景,和十七、十八世纪盛行的使用虚假的历史概念的叙事方式相比,应该庆幸《社会契约论》并没有给予历史多少重要性。[6] 我们只有把它作为一种修辞,一种借用形象的叙事方式的逻辑建构,才能真正进入卢梭的思想世界,穿透他的困惑:什么样的结合方式是合乎权利原则的?康德明确地意识到卢梭不是把社会契约作为政治体生成的历史述说,而当成判断制度的标准。他截然地说:人民把自己组织成国家的那个行为,称为原始契约。这仅仅是把组织宪法的过程的正当性表达得让人可以理解的外在的模式。在《论理论上正确,实践上无用》中,他明确地说,原始契约"仅仅是一个理念;但它无疑具有实践的真实性。"[7]

下面简单叙述卢梭对于从自然状态过渡到社会状态那个神秘时刻的描述以及社会契约的主要内容,以便为后面的论述提供基本的知识背景。

"我设想人类曾经处于这样一个境地,那时(不利于)人类在自然状态下自我保存的种种障碍在阻力上超过了每个个人在那种状态下为了自存所能运用的力量。于是,那种原始状态便不能继续维持,而人类如果不改变其生存方式就会消灭。"[8]

设定上述致命的状态之后,卢梭提出了政治生活的根本难题(理论深渊):"要寻找出一种结合的形式,使它能以全部共同的力量来卫护和保障每个结合者的人身和财富,并且由于这一结合而使得每一个与全体相联合的个人又只不过是在服从其本人,并且仍然像以往一样地自由。"(页 19) 如何解决这个根本的难题呢?卢梭的方案是:通过社会契约彻底地实现社会化,树立并高扬人民主权。社会契约乃是自然状态终结,人类结成社会,即形成为"人民"的行为及其所依据的基本准则。这是一个社会结盟的契约,而不是屈从的契约 。卢梭的政治秩序的建构分为两步,第一步是结盟,第二步才是组成政府。前者是一个形成"人民"的行为,这个契约先于并高于政府。

社会契约的本质内容可以简化为:"我们每个人都以其自身及其全部的力量共同置于公意的最高指导之下,并且我们在共同体中接纳每一个成员作为全体之不可分割的一部分。"(页 20) 归结起来,社会契约包括两项基本内容:一是全部出让,二是人民主权。前者是条件,后者是合法的政治社会的根本原则。然则,人民主权真的能解决卢梭所谓的根本难题吗?这就是本文要拷问的问题,也是卢梭遭受批评最为激烈的问题。

二、人民主权的观念结构

卢梭的人民主权是人民、公意、公共利益三位一体的结构,用公式来表达就是:1、人民 = 主权者;2、主权 = 公意;3、公意 = 公共利益。

---

〔6〕 G. D. H. Cole, *The Social Contract and Discourses by Jean Jacques Rousseau*, Introduction, xiv, E. P. Dutton &Co. , Inc. 1950.

〔7〕 转引自 D. G. Ritchie, *Darwin and Hegel*, London: Swan Sonnenschein & Co. ,1998, pp. 221 - 222.

〔8〕 《社会契约论》,页 18。何先生译作"当时自然状态中不利于人类生存的种种障碍",容易引起误解,使人以为障碍来自自然。根据阿尔都塞(Althusser)的解释,在自然状态的末期,生存的障碍主要是人与人之间的关系。这里卢梭用"障碍"、"阻力"、"力(量)"等词语,带有明显的牛顿痕迹。

© 1994-2010 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

(一)人民 = 主权者

人民主权的关键就在于:**人民 = 主权者**。只有在"人民 = 主权者"的条件下,才能消除主权与个人自由的对立,使二者和谐统一起来。人民在卢梭的笔下是这样登场的:

> 只是在一瞬间,这一结合行为就产生了一个道德与集体的共同体,以代替每个缔约者的个人;组成共同体的成员数目就等于大会中所有的票数,而共同体就以同一个行为获得了它的统一性、它的公共的我、它的生命和意志。这一由全体个人的结合所形成的公共人格,以前称为城邦,现在则称为共和国或政治体;当它是被动时,它的成员就称它为国家;当它是主动时,就称它为主权者;而以之和它的同类相比较时,则称它为政权。至于结合者,他们集体地就称为人民;个别地作为主权权威的参与者,就叫做公民,作为国家法律的服从者,就叫作臣民。(页 21)

上段引文把人民界定为缔约者经过结盟后的集体称谓,也就是政治体所有的成员的集体称谓,在概念上和政治体这个公共人格区分开来。注意:卢梭将政治体、国家、主权者、强权(政权)作为同一个实体(人格)在不同视野下的称谓。另外严格区分国家和政府,政府在他的理论体系中属于第二位阶的概念,是被赋予一定能力的道德人格。

为什么说"人民 = 主权者"呢?和霍布斯不同,卢梭的主权者不是人民之外的第三者,而是政治体或国家在积极状态下的称谓。所谓积极状态就是政治体作为一个公共人格的意志在活动。而政治体的积极状态其实也就是公民的积极状态,是每一个公民参与主权意志的过程。每一个结盟者在政治体中具有双重身份,既是主权者的成员,也是政治秩序的服从者。相应地,人民作为一个集体概念也包含了积极和消极的双重含义,在一般语境中我们往往把它和统治者或主权者对立,但当我们说人民当家作主时又在积极的意义上使用这个概念。这里我们还需要引入另一个两分法:作为个体成员的算术之和的人民,以及作为一个整体、一个独立的权利主体的人民。整体的人民具有道德生命和意志,而个体之和的人民既是一群自然的存在,也是一群具体的道德主体。卢梭没有明确地指出这个两分法,当他把人民界定为集体称谓时也没有指明集体的松散的意义和整体意义,但是《社会契约论》时而在第一个意义上使用人民的概念,时而又在第二个意义上使用该概念。如果我们结合后面的政治法概念,就可以看得很明白,人民具有双重含义。所谓政治法,就是"**规定整个共同体对于其自身所起的作用,也就是说全体对全体的比率,或者说主权者对国家的比率的法律。**"(页 69)他的国家概念比较特殊,因此,我选择他的另一个措辞:臣民。实际上卢梭的人民主权原则在道德层面确立了政治行动者——人民的辩证结构"主权者——臣民"。人民主权的基本意思就是人民自我统治,也就是作为一个整体的人民统治作为个体之和的人民,这里,人民既是主权者又是被统治者。一旦抹杀了这种区分,人民的自我统治就只能有民主政体一种形式,而"那样一种十全十美的政府是不适合于人类的。"(页 86)区分了两种意义上的人民之后,人民主权就是公意的主权,人民(个体之和)只要积极地参与公意的形成而无需全体实际行使行政权,只要很好地区分主权者与政府,就可以实现人民主权。本文限于对主权结构的研究,为了直接而方便地表示主权者就是人民而简略地说"人民 = 主权者",这并不是要抹煞人

© 1994-2010 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

民作为臣民的那层意义。

问题的关键在于如何理解政治体的道德人格和人民的同一性。要解开这个秘密,我们就不能把社会结盟看作一个纯粹的利益联合,等同于一般的合同行为,而要把它当作一个"最堪瞩目的"、脱胎换骨式的道德转化的过程。在结盟之前,每个个体都是自然人,是"愚蠢而有限的动物"。结盟行为并没有消灭这些个体,但彻底地改变了他们,使他们获得了道德性,成了道德意义上的人。与此同时,结盟行为产生了一个道德共同体,一个公共人格。这个公共人格一方面独立于每一个个体,但公共人格又不是异己的,是由每一个个体参与而形成的,是全体人民的公我,所以,主权者就是人民。

契约的概念是一个世俗的法律概念,但社会契约又颇似一个神秘的宗教行为,似乎所有人一起忘我地作同样的祷告便立时顿悟,一个凝聚了他们的共同意愿、代表他们的共同利益的民主神就从每个人的灵魂中升华、凝结、降临。这个民主神就是主权者,存在于大家的灵魂之中,从此以后的生活只有一个最高的原则,那就是追寻这个民主神,听从她的召唤。我们不妨把政治体的人格、意志作为一个道德原则来理解,把个体的道德转化理解为公民道德的预设。在哲学论证的阶段,卢梭将个人的道德的我和全体的道德的公我(公意)的形成作为一个立时完成的转化,而忽视其复杂艰难的社会获得过程,似乎有道德先验主义的倾向。其实卢梭并不否定道德的社会生成过程,但这丝毫也不妨碍他在抽象的理论证立的阶段把通过政治参与而实现的东西作为理想设定出来。

如果我们忽视道德转化的环节,我们便无法理解政治体的道德人格,无法理解卢梭接下来所说的"结合的行为包含着一项公众与个人之间的相互规约;每个个人在可以说是与自己缔约时,都被两重关系所制约着:即对于个人,他就是主权者的一个成员;而对于主权者,他就是国家的一个成员。"(页 22) 何谓"公共"和"个别"之间的相互承诺?"公共"是契约的产物,怎么又变成了合同的一方呢?何谓"每个人与自己缔约"呢?从合同理论来说,构成合同关系的必须是两个或两个以上的能承担民事责任的独立主体,自己对自己的承诺是一个纯粹的心理过程而已,自己和自己缔约被合同的概念所排斥。对此,卢梭非常清楚,那么,他为什么还要突出上述观点呢?

阿尔都塞(Althusser)根据卢梭的字面陈述,将社会契约当成一个以结盟个人为一方当事人,以共同体为另一方当事人的真实的交换合同。由于后者在缔约时不存在,而是契约的产物,所以他说,社会契约的吊诡就是把事先存在的一方当事人和作为缔约行为产物的共同体拉到一起。他认为这是《社会契约论》数个理论"裂缝"中的第一个,卢梭在《社会契约论》中所言的公共和个别缔约,在《爱弥儿》中提到的人民和自己缔约,就是两个例证。在他看来,为了给个体的缔约者的全部出让找到一个对价,使交换合同有效成立,卢梭不得不睁一只眼闭一只眼。[9]

我不赞成把社会契约本身看做一个交换合同,更不赞同把公共作为一方当事人。该契约的当事人是自然状态下的个体,是多方的。只要大家平等而且有对等的权利,全部出让义务就不影响合同的公平。在合同缔结时,权利是一种资格,不是实际的等价物。卢梭所谓的交换是指结盟前后的利益对比,用以证明从事后的眼光看结盟行为是如何的合算。在第二卷第四章,

[9] Louis Althusser, *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*, NLB, 1972, pp. 128 - 131.

© 1994-2010 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

他发现在社会契约之中个人并没有做出任何牺牲,由于契约的结果,他们的处境确实比以前更好了,他们所做的并不是一项割让,而是一桩以不可靠的、不安定的生存方式换取更美好、更稳定的生存方式的有利的"交易"。这完全是从结果来评估,此处"交易"不是法律用语。

所谓公共和个别之间缔约,个人和自己缔约的说法,都不是描述社会结盟的形式特征,而是在描述结盟行为的道德本质。在结盟的过程中,从私人人格升华出一个道德的我,每一个个人的道德的我汇集在一起便构成一个独立的道德主体——公共的我,这些个人从而也成了主权者的成员。主权者并不是一个异己的存在,也不是神,她是每一个人的道德情感的一部分,是所有人的道德情感的人格化,同时也是公共利益的人格化。然而私人人格并不因为进入社会就消失或者被消灭,他们还是人(社会结盟使他们真正成为人),成了国家的臣民。结盟的行为从外在形式上说发生在每一个个人相互之间,但同时也是私我与公我之间缔约(个别与公共缔约),相互承诺。承诺什么呢?卢梭没有给以任何明确的提示。根据社会契约的内容,我推想这样的内容:公我要保护私我,私我要服从公我。由于各人的道德的我是公我的一部分,因此,个别与公共缔约可以说是每一个人与自我缔约。

《爱弥儿》所述的人民和自己缔约,可以理解为包含两层含义:一、社会契约不是和人民之外的第三者缔约;二、是积极状态的人民和被动状态的人民之间的道德承诺,是公我和每一个私我之间的承诺,是作为一个独立的权利主体的人民和作为臣民之和的人民之间的承诺。

为了理解道德缔约的必要性,让我们来设想没有这个过程的局面会怎样。首先没有这样的道德基础,公意如何产生?其次,社会契约缔结之后,谁来保证它能得到普遍的遵循?赋予主权者以强制力吗?对,这是绝对必要的。主权者可以以惩治违法犯罪的形式护约,但是对于多数人的普遍不服从怎么办?此时,强制力是无效的,甚至是不道德的。共和国必须仰仗于每一个人的爱国心,这是比强制力更重要的一种团结的纽带,有道德的公民是卢梭共和国存在的必要条件。惟其如此,我们说卢梭的理想国是一个道德的理想国。

(二)公意 = 主权

"主权在本质上由公意所构成,"(页 120) 据此,我把卢梭的主权思想进一步概括为:公意 = 主权。

虽然在现代思想上"公意"(volonte general)和卢梭的名字总是联系在一起,但在 17 世纪,神学的公意的理念已经确定,其基本问题是:神是否有拯救所有人的普遍意志?[10] 在卢梭之前,孟德斯鸠和狄德罗在政治的意义上使用过公意概念,卢梭在《政治经济学》和日内瓦手稿中特别提到狄德罗在《百科全书》的"自然法"论文中的全人类的公意。卢梭对这个概念进行了改造,用来指特定社会的统一的意志。公意和个别意志相对应,是结盟产生的集体道德人格(公我)的意志,这个公共人格就是主权者,因此主权就是公意的运用。

结合第一个公式"人民 = 主权者",我们可以推导出:公意 = 人民的意志。然而,公意是可认知的吗?公意如何能和人民的意志等同起来呢?在人民作为一个整体,作为一个单一的权利主体的意义上说"公意 = 人民的意志",那是一个简单的逻辑问题,但真正的难题在于公意和作为个体成员之和的人民之间的关系。

我理解卢梭的公意概念具有两层含义,第一层是形而上的,是政治体的绝对的道德原则,

〔10〕 Patrick Riley 的 *The General Will Before Rousseau* 一书有完整的叙述。

© 1994-2010 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

第二层是实践的,通过人民的参与行为得以实现。公意既然是意志,那就离不开具有意志能力的个人,它又是普遍化的意志,因而一方面必须依赖全体公民的参与才能形成,另一方面又区别于个体的私人意志。公意要具有实践的真实性,就必须体现于人民集体行使意志(willing)的过程,同时也必须具有真实的意志对象(内容)——共同利益。

关于公意的实践真实性,卢梭的主要观点可以综述如下:

第一,公意区别于个别意志。每个个人作为人来说,可以具有个别的意志,而与他作为公民所具有的公意相反或者不同。这里揭示了民主政治中的一个根本的矛盾——人和公民的紧张关系。公意是个人作为公民的意志,和他作为个人的个别意志一样都是个体心灵的能力,但两者有本质的区别,两种不同身份的意志的斗争内在地存在于每一个人的心灵。同时,卢梭也注意到,公意和个别意志可能相一致,但不可能持久。首领的号令在主权者有反对的自由而没有反对的时候,可以算是公意,普遍的缄默可以推定为同意。

第二,公意来源于个别意志(众意)。"众意(vonlonte des tous)和公意之间经常总是有很大的差距,公意只着眼于公共的利益,而众意只是个别意志的总和。但是,除掉这些个别意志间正负相抵消的部分而外,则剩下的总和仍然是公意。如果当人民能够充分了解情况并进行讨论时,公民彼此之间又没有任何勾结的话,那么从大量的小分歧中总可以产生公意。"(页 35 - 36)

众意与公意的关系本质上还是个别意志与公意的关系,二者是不能划等号的。但卢梭把公意当作一种真实的事物,等同于个别意志彼此间的共性,在这个意义上其真实性是无可置疑的,问题在于共性的大小和权威性而已。这里隐含着一个重要的概念,那就是公意的普遍性的大小或程度,这即是说公意具有相对性。为了能从众意中抽取出真正的公意,还必须满足两个辅助的条件。首先,个体必须充分了解情况,具有审议(参政议政)的能力,并亲自参加讨论;其次,国家的公意只能直接来源于个体的意志,不能有宗派存在。宗派有自己的公意,但对于国家而言这个公意是一个个别意志,是有害的,因此为了很好地表达公意,最重要的就是,国家之内不能有派别存在,而且每个人只能表示自己的意见。

卢梭其实还假定了一个条件,那就是每一个公民具有健全的公民意识。如果每一个人都从自私的立场出发,那么尽管可以在一定范围和程度上形成共识,但结果只能是多数人意见,并不必然地具有道德的绝对公正性。卢梭也认可一般情况下投票的大多数永远可以约束其他一切人,他不得不承认,多数制本身假定了公意的一切特征仍然存在于多数之中,同时他也并不否定在公共的讨论中个别意志可能代替公意,一旦公意不存在于多数意见之中,无论你赞成哪一边,总归是不再有自由可言。(页 136 - 137)

第三,公意的形成需要智慧。卢梭企图确立一个理想的共和国的原则,但同时又非常实际,并不高估人民的实际情况:"公意永远是公正的,而且永远以公共利益为依归,但是并不能由此推论说,人民的考虑也永远有同样的正确性。人们总是愿意自己幸福,但人们并不总是能看清楚幸福。"(页 35) "常常是并不知道自己要些什么东西的盲目群众——因为什么东西对于自己好,他们知道得太少了——又怎么来执行像立法体系这样一桩既重大又困难的事业呢?"(页 48) 如何能形成公共智慧并进而形成理智与意志在社会体中的结合呢? 卢梭引出了一个在各方面都是国家中的一个非凡人物的神秘的立法者。

立法者这个角色被后人当成了人民的导师和独裁者。科尔(Cole)沿用鲍桑蔡(Bernard

© 1994-2010 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

Bosanquet)的解释,把立法者作为制度精神的人格化,在一个发达的社会其地位就由社会风俗、组织和传统的综合体所取代。[11]我认为更主要的是智慧的人格化,卢梭引入立法者意在把法治和智慧结合起来,在思路上明显带有柏拉图的哲学王的痕迹。他苦于民意与智慧的两难,这是非常现实的考虑。同时他充分地考虑到立法者篡权的可能性,故而强调,"这一职务不在共和国的组织之内,是一种独特而超然的职能","编订法律的人没有也不应该有任何的立法权利,而人民本身即使是愿意也决不能剥夺自己这种不可转移的权利。"(页 49 - 53)

卢梭不遗余力地证明公意是客观可求的,把公意视为一定条件下个体的个别意志间的共同性。在这个层面上,公意不具有形而上的色彩,因而也就不具有绝对性。如何从个人的任意意志中,从仅具有相对意义的实际政治审议过程形成一个具有绝对意义的公意,或者反过来说,如何把作为政治体的政治道德原则的公意转化为一个实践的宪法原则,是卢梭公意概念乃至其整个哲学体系的难题。黑格尔肯定卢梭提出意志作为国家的原则在探索国家概念上的贡献,同时尖锐地指出他的意志概念的缺陷:

> 他所理解的意志,仅仅是特定形式的单个人的意志(后来费希特亦同),他所理解的普遍意志也不是意志中绝对合乎理性的东西,而只是共同的东西,即从作为自觉意志的这种单个人意志中产生出来的。这样一来,这些单个人的结合成为国家就变成了一种契约,而契约乃是以单个人的任性、意见和随心表达的同意为其基础的。[12]

(三)公意 = 公共利益

"使意志得以公意化的与其说是投票的数目,倒不如说是把人民结合在一起的共同利益。"(页 40) 上面提到公意和众意有别,这个区别就是,公意只着眼于公共利益,而众意则着眼于私人的利益。阿尔都塞对此有一个概括:个别意志 = 个别利益,公意 = 公共利益。他推定前一个公式成立,认为全部的困难在于后一个公式中意志的普遍性与利益的普遍性二者何以同一。[13]我理解,利益的普遍性或共同性证明了公意具有普遍的对象(内容)。

"如果说个别利益的对立使得社会成为必要,那么正是这些个别利益的一致才使得社会的建立成为可能。正是这些不同利益的共同之点才形成了社会的纽带。"(页 31) 这段引文包含了多层意思,有两点是本文感兴趣的。第一、个别利益是公共利益的母体,没有利益的个别性就没有利益的普遍性。同时卢梭反复强调过个别利益是公共利益以及公意的"阻力",因此二者间存在一个辩证的关系。第二、公共利益具有客观性,是一个社会事实,是社会的共同性或者说是使社会成其为社会的客观基础。但公共利益的充分实现不能依靠无形之手,而必须依靠人民主观意识的努力,它是行使意志的结果,是艺术的产物。公意是克服个别意志阻力的唯一动力,利益的普遍性的现实化必须仰仗于意志的普遍性。这样,个别利益与公共利益的辩证关系便转换为个别意志与公意的辩证关系。籍此,卢梭为公意树立了对象,也设定了内在的规定性,从而使公意不致沦落为任意武断的意志。

---

〔11〕 G. D. H. Cole, Introduction, Jean - Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, The Online Library of Liberty, 2004, p. 16.

〔12〕 黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张启泰译,商务印书馆 1982 年版,页 254 - 255。

〔13〕 Louis Althusser, *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*, NLB, 1972, pp. 146 - 153.

© 1994-2010 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

上一部分我们综合了卢梭关于如何认知或发现公意的观点，所谓发现公意其实是在形式上认识公意。在第二卷第四章，卢梭进而阐述了公意在内容上的规定性，即限度的观点。这个规定性或限度就是公共利益。他说，主权者不能对臣民施加任何对共同体没用的负担，根据理性法则，甚至不能思意这样做。把人和社会体绑在一起的约定之所以具有义务性是因为这些约定是相互的，每个人在履行约定的时候，既为别人也为自己。公意要真正成其为公意，不仅在实质内容上而且在目标上应该是普遍性的，即来自所有的人并适用于所有的人，一旦公意指向一个个体、一个特定的目标，它就丧失了它自然的尊严，改变了性质，主权者便变成了执行官。

卢梭关于法律的本质的论述把公意与公共利益的关系更加深化了：

> 当全体人民对全体人民做出规定时，他们便只是考虑着他们自己了；如果这时形成了某种对比关系的话，那也只是某种观点之下的整个对象对于另一种观点之下的整个对象之间的关系，而全体却没有任何的分裂。这时人们所规定的事情就是公共的，正如做出规定的意志是公共的一样。正是这种行为，我就称之为法律。（页 46）

“当全体人民对全体人民做出规定的时候”，这个介词结构包含了立法的双重普遍性：主体和对象的普遍性，或者说，立法意志的普遍性和立法内容的普遍性。第一个“全体人民”说的是立法的主体，第二个“全体人民”说的是对象。卢梭特别把两者连接起来，说明这个主体只考虑自己而做出规定的时候，它的意志就是公共意志，它所规定的内容也就是公共的。关于法律对象的普遍性，卢梭说，这指的是“法律只考虑臣民的共同体以及抽象的行为，而绝不考虑个别的人以及个别的行为。”（页 46－47）这里可以结合第二卷第三章关于宗派危害性的论述，把宗派立法看成是法律堕落的典型情形。需要注意，卢梭反复强调过这一点。注意到这一点就能看清他的主权概念和博丹的主权概念在内涵上的区别，博丹所说的标志性权利在卢梭这里要么不属于主权概念，要么不能由主权者行使（比如赦免权）。细心的读者不禁要问，对象的普遍性是一个形式特征，那么如何保证法律的实质公正呢？需要提醒读者的是，卢梭在这个形式特征的背后隐藏了一个实质的规定性——公共利益，正如立法主体（全体人民）这个形式特征同时也隐含了一个实质规定性——公意一样。

三、人民主权的属性

人民、公意、公共利益三位一体的结构是一个全新的主权结构，这个结构被赋予了主权的根本属性。

主权是什么？现代主权理论之父博丹说，“主权是国家绝对和永久的权力”，“国家是由众多家庭以及他们共有的事物所构成的一个拥有最高权力的正当的政府。”[14] 他的国家概念把家庭作为政治社会基本的单位，从家庭直接过渡到主权者。卢梭是这样界定主权的：“正如自然给与每个人支配其全部肢体的绝对权力，社会契约给与政治体支配所有成员的绝对权力，

〔14〕 Jean Bodin, *On Sovereignty Four chapters from The Six Books of the Commonwealth*, edited and translated by Julian H. Franklin, p. 1.

© 1994-2010 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

正是受公意指导的这个权力,如我已经说过的,承当了主权的名称。"(页 37) 有时他也用主权权力、主权权威。两相比较,卢梭主权概念表面上并没有什么改变,构成区别的是他的政治体(国家)概念,由此决定了主权的结构性变化。主权在这里是"人民、公意、公共利益"的三位一体的结构,其中最重要的是公意。

在第二卷,卢梭从公意概念出发重点论述了主权的属性,这些属性分别构成了开始四章的标题,这些属性的概括归根结底是对绝对性的分解。在这一点上卢梭同样基本上沿袭了博丹,但由于他的国家理念不同,所以在论理上独树一帜。

第一,主权不可出让。主权是公意的运用,绝对不能出让;主权者是一个集体人格,只能由自己来代表。卢梭的理由是,权力可以转让,但意志不能。

在第一卷第七章,卢梭说主权者或政治体不能做触犯社会契约的任何事情,比如说割让一部分给另一个主权者或臣服于另一个主权者,因为这样做其实是自取灭亡。在第三卷第十五章,卢梭又专门论述了委派员或代表问题。由于主权不能被代表,因此人民的委派员不是人民的代表,而只能算是代理人。人民如果不亲自通过一项法律,那么所谓的法律就无效,就不是法律。他取笑英国人,说他们自以为自由,其实是自欺欺人,他们只在选举议会议员的时候是自由的,选举一结束,他们就是奴隶,就什么也不是了。他神往小国寡民、事必躬亲的古希腊和古罗马共和国,认为"代表"完全是现代的概念,从人民选择代表的那一刻起,人民就不再自由。

第二,主权不可分。卢梭的主权是公意指导的权力,而公意是不可分的,要么是普遍的,要么就不是;要么是人民作为一个整体的意志,要么就是部分人的意志,因此主权自然就不可分割。当然,卢梭在注解中特意强调,要想使一个意志成为"普遍的",并非总是需要全体一致,但必须把所有的票都计算在内。

卢梭极力反对其他理论家根据标的对主权进行分割的做法,比如说,他们把主权分成暴力和意志;分成立法权和行政权;分成内部管理和对外谈判的权力。他们有时把这些混在一起,有时又分开。卢梭认为这些人没有形成清晰的主权权威的观念,把从主权分流出来的东西当成了主权权威的各部分。比如宣战与媾和往往被认为是主权行为,实际上只是适用法律的具体行为,服从于主权,总是预设了最高意志的存在。

卢梭一方面继承了博丹的立法主权思想,把主权归于立法,另一方面抛弃了博丹的泛立法概念,把主权行为和立法严格限定在普遍性的范畴内。在第三卷,他区分了主权与政府,把个别的行为归于政府的职能,这是他根据普遍性范畴作出的一个非常重要的区分。

第三,主权者不能为非。第三章的标题是"公意是否会错",没有用主权的字眼,但从知识渊源来说,可以认为是对"国王不能为非"原则根据公意的核心概念进行的转换。卢梭明确地说,公意永远正确,永远指向公共利益。在第一卷第七章《论主权者》中,卢梭早已阐述过这样的观点:主权者没有也不可能有与构成它的个人的利益相反的利益,从而它无需对臣民做任何保证,因为政治体不可能想要伤害它所有的成员,也不可能伤害其中任何一个个人。主权者凭其存在的事实总是它应然的样子。这些论点很容易招惹误解和批评,被当成把国家等同于正义和真理的化身的根据。其实如果我们铭记"主权 = 公意",就不会走向极端的误解。

从卢梭的"公意永远正确"的准则,我们可以推导出主权者在法律上不能为非的结论,但是卢梭的用意不在这里,而在于突出道德正确——正义。因为公意是全体的道德的公我的意志,这个概念本身就包含了合道德性,所以凭其存在的事实总是它应然的样子。

© 1994-2010 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

然而,正如前面在解析"公意=主权"公式时所指出的,公意必须依赖作为个体的算术之和的人民集体行使意志的过程才能被发现,从而又具有相对性。绝对的公意相对于实际政治审议过程而言就变成了指导原则和评判标准。

第四,主权是绝对的。第二卷第四章的标题是"主权权力的限度",但卢梭上来就申明主权权力的绝对性,采用有机体国家论的一个修辞法,把政治体对于成员的权力类比为人对于身体各部分的绝对支配权。

早在第一卷第七章,卢梭就提出主权者不受法律限制的观点:"要主权者对自己施加一个它不能触犯的法律,这违背了政治体的本质。因为主权者只能被看成一个单一的关系,所以主权者对自己施加法律就象个人和自己缔约一样。对于人民整体没有,也不可能有强制性的基本法律,甚至连社会契约也不能约束人民整体。"(页22)这不是说政治体或主权者可以做违背原始契约的行为,只因它源生于这个契约的神圣性,违背这个契约也就毁灭了自身。

既然如此,为什么第二卷第四章的标题称作"主权权力的限度"呢?卢梭陈述了两大理由。第一个理由是前面解释过的,一切不属于共同利益必需的东西都不能被主权者作为义务施加给臣民。卢梭把主权者所受的限制叫作"做任何事都得有个原因"的理性法则。第二个理由是,给公民权利留下空间,区分公民和主权者各自的权利,区分公民作为臣民必须履行的义务和他们作为人应该享有的自然权利。这里不存在任何矛盾。主权不受限制,是主权概念固有的内涵,但主权者必须受理性法则的限制,必须受其自身逻辑的限制,这个逻辑就是普遍性,主权行为的主体和主权意志的对象和内容都必须是普遍的。这个限度是道德的,是自我限制。

四、人民主权与个人自由能否和谐?

为了使正义与功利不致有所分歧,就必须实现自由与主权的同一化。同一化的路径是社会契约,同一化的原则是人民主权。自由和主权真能统一起来吗?下面拟从三个方面来探讨。

(一)全部出让与个人自由

全部出让是社会契约规定的根本义务,这里的出让乃是有意识的和自愿的出让。卢梭在第二卷第四章反驳全体人民出让自由给国王时,把出让等同于奉送或者出卖。这种行为是无效的,因为放弃自己的自由就是放弃自己做人的资格,就是放弃人类的权利,甚至就是放弃自己的义务。可是卢梭又得借助自由的出让来克服人类的异化。社会契约的出让义务本身是否违背自由的原则?出让后缔约者(转换为人民)是否一如既往地自由?

我们还得回头来看社会契约的当事人。当事人到底是谁?是每一个人。每一个结合者的人身及其一切权利出让给谁?出让给整个集体。阿尔都塞认为这里存在一个裂缝,因为集体尚未存在。其实在合同中这是正常的事情,比如成立股份公司的协议中约定各方的出资义务,这个资金就是出让给未来的公司的,或者说给将成立的集体,但我们绝对不能说这个拟成立的公司是缔约方。以此为出发点我们来看社会契约的出让和君主主权理论下的出让之间的差别。后一种情况下存在一个异己的受让方,即便霍布斯把主权者排除在合同之外,也无法实现主权者与缔约者的同一化,所以结果是人民的异化和被奴役。而在社会契约中,由于条件对于所有的人都是相同的,每个人既然是向全体奉献出自己,他就并没有向任何人奉献出自己。每个人将要服从的是公意,而不是另外一个人的意志。也就是说,每一个结合者并没有出卖自己,而是奉献给大家,实际上就是平等地相互承认和相互承诺,在目的上和行为本质上都不违

© 1994-2010 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

背自由。

奉献后是否就不再自由？卢梭开了一个对账单，丧失的是天然的自由以及对他所企图的和能得到的一切东西的无限的权利，而他所得到的乃是社会的自由以及对于他所享有的一切东西的所有权，除此之外，还有道德的自由。卢梭区分了三种自由，自然的自由就是独立性，是消极的自由；社会的自由既包括消极自由，也包括积极自由，但须受公意的约束；道德自由乃是自己为自己立法。三种自由在什么意义上能都称之为自由呢？那就是不屈从于他人的意志。

在社会状态中，卢梭不仅给个人充分的积极自由，也给个人留下一定限度的消极自由的空间。在第二卷第四章，他写下了两段令许多读者匪夷所思的话：

> 可是，除了这个公共人格而外，我们还得考虑构成公共人格的那些私人，他们的生命和自由是天然地独立于公共人格之外的。因此，问题就在于要很好地区别与公民相应的权利和与主权者相应的权利，并区别前者以臣民的资格所应尽的义务和他们以人的资格所应享的自然权利。
>
> 我们承认，每个人由于社会公约而转让出去的自己的一切权力、财富、自由，仅仅是全部之中其用途对于集体有重要关系的那部分；但是也必须承认，唯有主权者才是这种重要性的裁决者。（页 37－38）

第一段区分了政治体中个人的三种身份，第一种是天然地拥有生命和自由的自然人格，应该享有自然权利；第二种是公民，应该享有公民的权利；第三种是臣民，应该负有义务。这里有两个疑问：第一、既然结成社会的条件是每个人出让其全部权利（自然权利），为什么还应该享有自然权利呢？第二、公民是主权者的构成分子，如何区分公民和主权者各自的权利？

如果我们结合第二段，似乎可以得出一个和社会契约条款完全相悖的结论：每个人不是全部出让，而是有限出让，仍然保留自然权利。但是卢梭说唯有主权者才能决定出让什么。这话又含有一个矛盾，在出让之前不存在主权者，何来主权者决定出让的内容呢？

我尝试把这里的出让和社会契约规定的出让做两种不同意义的解释。社会契约规定的全部出让指的是彻底的社会化，全部的自由、财富，甚至连个人的生命都属于社会的一部分。这一方面是相互承认，据此，个人的一切受到全体的保护；另一方面是相互承诺，据此，个人的一切都负有潜在的社会义务。但是，实际出让的，也就是说主权者实际拿走的——不管是发生物理性的转移还是设定法律限制——仅仅是一部分，那些对公共利益有用的部分。什么东西对公共利益有用只能由主权者决定。前一个出让是后一个出让的前提，没有前一个出让，后一个出让就没有根据。前一个出让是结盟的行为，后一个出让的决定是一个主权行为。这里卢梭引入了主权行为的概念。主权行为又是什么呢？他的定义是："它不是上级与下级之间的一种约定，而是共同体和它的各个成员之间的一种约定。"（页 40）这种约定对于所有的人都是平等的，只能有一个目的，那就是公共幸福。卢梭的主权者就是通过这样的约定而行动的，虽然是绝对的，但不能也不会超出公共约定的界限，从而人人都可以任意处置这种约定留给自己的财富和自由。从主权行为的定义我们完全明白了卢梭所谓的部分出让的内涵。

这样，我们就比较容易理解人身自由和服兵役的义务并存，私人财产权和主权者所有权并存的普遍的宪法现象了。倘若没有这个出让行为，我们就无法解释国家对于公民的生死权：

© 1994-2010 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

"当君主对他(公民)说,'为了国家的缘故需要你去效死',他就应该去效死,他的生命不再单纯只是一项自然的恩赐,而是国家的一种有条件的赠礼。"(页 42)

关于财富的出让,卢梭有一个论点颇令读者费解:"集体在接受个人财富时远不是剥夺个人的财富,而只是保证他们对于财富的合法享有,使据有变成一种真正的权利,使享用成为所有权……他们获得了他们献出的一切。只要区别了主权者和所有者对于同一块地产所具有的不同权利,这个两难推论就不难解释。"(页 29) 如果按照我的上述思路,其实并不令人迷惑。所谓集体接受个人出让的财富其实就是社会化,一方面得到公共认可,另一方面是设定一种潜在的义务。所谓的主权者的所有权其实就是宪法上国家对于领土的高位所有权,这个所有权并不取消私人的所有权,但在必要的时候国家可以基于它的所有权征收、征用私人土地。

回过头来,我们再看第一段隐含的两个"矛盾"。所谓的"自然权利",是和公民权利相对应的概念,表示这类权利的本质和人的天然独立存在——其生命和自由——相关,是人之为人与生俱来的,而不是政治体创设的。自然权利的说法和人生而自由的原则是一致的,但在社会中,个人作为人应该享有的自然权利同样具有社会的属性,主权者基于正当的理由经过正当的法律程序可以予以限制和剥夺。公民权利是个人作为主权者的成员所享有的权利,是一种政治权利,是政治体所创设的,不具有自然属性。卢梭在整体上虽然强调公民参与的程序权利,但在上面的语境中,我理解他主要指的是实体性的权利,即一个公民能要求共同体做什么的权利。由于卢梭的共同体是一个平等的共同体,因此,一个公民要求全体的也就是全体要求每一个公民的。主权者永远不能有权对某一个臣民要求得比对另一个臣民更多,那样的话就背离了平等的原则和公共利益,事情就变成个别的了,也就是无效的了。

区分公民和主权者各自的权利是卢梭与霍布斯主权理论的一个根本区别,是卢梭政治权利概念一个重要的内涵。政治权利由主权者的权利和公民的权利构成,这个概念意味着主权是一种权利,把主权者和公民的关系作为一种权利关系来对待。这样,公民对于主权者的服从就变成一种义务,而公民在政治体中也是一个权利主体,积极地存在着。那么,主权者和公民各自的权利界限何在呢?"要问主权者与公民两者相应的权利究竟到达什么限度,那就等于是问公民对于自己本身——每个人对于全体以及全体对于每个个人——能规定到什么限度。"(页 40 -41) 公民能够要求主权者做什么,主权者能够要求臣民承担什么义务,两个问题在本质上是一致的,等于是问每一个公民对于自己能够规定到什么程度。己所不欲,勿施于人,公民和主权者各自的权利都是有限的,决定这个限度的根本的原则就是平等,正是由于平等,每个服从约定的人就不是在服从任何别人,而是在服从自己的意志,一如既往地自由。

(二)强迫自由

强迫自由的悖论其实就是国家的强制力与个人自由的关系。在任何政治秩序中,国家都必须拥有强制力,现代主权国家更是强制力的合法垄断者。国家强制力的基础何在?它和个人自由之间存在什么关系?在社会契约中是否有存在的根据?社会契约理论无法回避这些问题。

卢梭揭示了社会中人与公民的紧张关系。设若个人不发生道德转化,公意就没有了根基;设若每个人都是天使,国家和主权便没有必要。他充分地认识到每个个人的个别意志的存在及其天然地关注自我利益的倾向,认识到个别意志与公意的扞格,个别利益与公共利益的龃龉,认识到经济学上讲的搭便车的心理。如果放任这种心态,非正义长此以往,就会造成政治

© 1994-2010 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

体的毁灭。所以,为了使社会契约不至于成为一纸空文,它就默契地包含了这样的一种规定,任何人拒不服从公意,全体就要迫使它服从公意。强制力是保障公意发生实际效力的绝对必要的力量。在这个认识上,并没有什么争议。问题在于,卢梭接下来马上说,"这恰好就是说,人们要迫使他成为自由的。"从形式上看,强制措施的使用就是对自由的直接限制,因此人们把卢梭的论断称为悖论,英译本有时翻作被动态,所以有时也称之为"被迫自由"的悖论。

在第一卷第八章,卢梭没有展开论述,只是简单地说明了几点理由:第一、因为这就是使每一个公民都有祖国,从而保证他免于一切人身依附的条件。由于有了祖国,个人就不用再依附其他一切个人,但为了拥有祖国,个人就必须服从公意。第二、这就是造成政治机器灵活运转的条件。第三、并且也唯有它才是使社会规约成其为合法的条件,没有这一条件,社会规约便会是荒谬的、暴政的,并且会遭到最严重的滥用。"(页 25) 如果社会规约没有强制力,人们不服从公意,主权者也无能为力的话,那么,对于服从者来说就是不公平的,荒谬的,暴虐的,因而也就是不合法的了,被滥用乃是自然而然的事情。由此看来,社会规约的强制力是其合法性的条件,是其必然隐含的条款。

要正确地理解强迫自由,还需回到道德公民的假定。每个人除了个别意志外,还被赋予了作为公民所应该具有的公意。社会自由在卢梭的眼中,是被公意所约束的自由,区别于仅仅以个人的力量为其界限的自然的自由。当全体强迫个人服从公意的时候,是在强迫他的私我服从他的道德的公我,使他的个别意志服从他作为公民的道德意志,唯有这样,他才是社会意义上自由的人。全体的强迫只是一种手段,目的是实现他的社会自由。如果说这里存在任何悖论的话,那就是手段的性质与目的的性质之间的悖论。这种矛盾是一切社会所必需的,是我们对于任何一种稳定秩序的思考所必需的。这就像花钱挣钱一样,交易本身是一种资本消耗,但是目的是为了赢利,我们不能因为交易过程的消耗而否定了交易的意义。当然这里有一个比例原则,对于经济学和政治哲学都一样,当成本超过收益时,交易就是失败的,同理,当强制超过一定的限度时就是滥用权力。正如经济学假定了自利人,卢梭假定了一个道德人。这是理解强迫自由的逻辑基础,也是使法律的"枷锁"正当化的逻辑基础。

(三)绝对主权与个人自由

卢梭使用主权作为核心概念之一,以及沿袭主权的绝对性这两个事实就足以让人怀疑个人自由是否能受到尊重。

根据雅克·马里坦(Jaques Maritain)关于主权概念的考证,在君主主权下,君主和人民或政治体分离,自成一个整体,是上帝的化身,只对上帝负责,因此主权是一种独立于人民,超越人民之上,从上而下的统治权。主权变成集于君主一身,不可分割、不可转让、不受约束的(绝对的)权利。他认为,这个概念本身从一开始就是错误的。人民自我统治的权利是天然拥有的,但是主权论者用共同体的全权取代了这个权利,用物理性转移或奉献取代了中世纪作家们强调的代理观念(vicariousness)。根据代理观念,权利既可以由本来的所有者拥有,也可以通过参与而被他人所拥有。上帝根据本质(作为本体)拥有命令的权利,人民通过参与这个神圣的权利也可以拥有;就其为一项人权而言,人民根据本质拥有该权利。人民的代理人(vicars)只能通过参与人民的权利而拥有这个权利。君主通过人民的委托而参与人民的统治权,它仅仅在存在的意义上独立于人民,而不能在本体的意义上独立。但是,主权论者把君主从人民中连根拔起,使之凌驾于人民之上,好像人民的自治权是一个物品一样可以转让、奉献。

© 1994-2010 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

马里坦反对对政治体和作为政治体一部分的国家使用主权一词,认为从本义上说,二者都不可能拥有这样的主权,政治哲学应该剔除主权这个绝对主义的概念。卢梭把主权作为核心概念,凭借神秘的公意把绝对君主的独立的和超越性的权力交给了人民,依靠公意的神秘作用,人民变成了一个单一的主权者,并拥有了独立的、绝对的和超越性的权力,这个权力从上至下统治着作为一群个体的人民。在他看来,卢梭为现代民主国家注入了一个摧毁民主的主权概念,并将其引向全权国家:在不可分割的公意中,个人意志便丧失了自己的独立性,任何个别的组织和团体都不具有自治的合法性;人民的代表被剥夺了任何的权利,仅仅是个工具;主权由于其存在的事实就是它应然的样子,从而高于道德律,公意确立的法律不必公正就具有法律的效力,应该得到遵从;主权国家行使最高权力是不承担责任的,实际上人民就得为国家以主权的名义作出的行为承担一切后果。[15]

他对于主权概念的分析富有洞见,但他对于卢梭的批评过于意识形态化。卢梭的主权概念在形式上确实因袭了君主绝对主权的基本要素,但卢梭依靠他的三位一体的观念结构对这个概念进行了革命性的改造。在卢梭的主权结构中,主权者是一个独立的人格,但又不外在于(个体之和的)人民,不是人民的他者,而是人民的道德的公我;主权者的意志区别于个体意志,但又源于个体意志;主权者的利益区别于个体的个别利益,但又是全体人民的共同利益;主权属于人民整体,主权者通过全体公民的参与而行动,每一个公民通过参与主权行为而行使公民权利;主权是绝对的,但又是有限的,这个限度就是主权的自身逻辑,即"普遍性"范畴,公意离开了普遍性就不是公意了,主权也不再具有主权的本质。

通贯整部《社会契约论》的思维就是个别性和普遍性的辩证法,卢梭崇尚普遍性不是为了根绝个别性,而是为了消除个别对于个别的依赖,而让个别倚赖全体,在普遍性中实现全体个别的自由和价值。在价值层面,个别性和普遍性的辩证关系就是自由和平等的辩证关系。在卢梭的政治哲学中,平等一方面制约了个人自由,但另一方面也不能简单地等同于对自由的否定,而含有积极自由的维度,因为平等依赖于每一个公民积极地参与主权意志的形成。在实际层面,个别性和普遍性的辩证关系就是人和公民的辩证关系,二者之间的矛盾内在地存在于每一个个体之中,为了实现二者的和谐,卢梭不得不求助于道德转化,不得不求助于立法者,也不得不求助于人民宗教。

卢梭之所以不承认代表制的合法性,除了他说的意志不能被代表的原因外,还因为代表制破坏了普遍性,从而容易导致暴政。卢梭强调公意不同于众意,更不能被代表,正好从政治道德原则上否定了多数人的暴政,否定了绝对强势集团的独裁。与马里坦所说的完全相反,卢梭的主权行为和立法具有严格的道德限制,是全体针对全体的行为,一切违背公意本质的法律都是无效的法律。

人民主权最根本的问题正在于他所运用的哲学思维——个别性与普遍性的对立统一,尤其是公意与个别意志的辩证关系。为了证明政治体的道德人格,为了使共和国不至于成为个人任意意志特别是宗派意志的狂欢广场,卢梭不得不把公意道德化、绝对化,但是为了坚持个人意志自由的预设,为了证明公意的实践真实性,卢梭又不得不把公意和个别意志对接起来,把公意视为个别意志之间的共同性,这样他的哲学思考和实际考虑相互限制。这种内在的张

[15] Jacques Maritain, *Man And The State*, The University of Chicago Press, 1951, Chapter II, The Concept of Sovereignty, pp. 28 - 53.

© 1994-2010 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

力为两个极端的解释者——自由主义的个人主义者和集体主义者或国家主义者——同时提供了思想的原料和批评的靶子,双方既引用他又责伐他。这种现象本身说明卢梭心灵中挣扎的矛盾是现代政治的普遍的矛盾,他没有提供一个无可争议的答案,但开启了广阔的思考空间让我们的灵魂在其中舞之蹈之或者挣扎煎熬。

五、结 语

我们不得不叹服卢梭对于现代政治的根本难题的深远的洞察力和他天人般的理论想像力。所谓现代政治的根本难题就是,上帝"死了",传统秩序的终端断开之后,人世间是否可能建立合法的秩序。卢梭从"人的实际情况出发",探寻合法权威的原理,试图建立一个人化的道德的理想国,使自由和服从同一化,使功利和正义不致分歧。人民主权就是这个理想国的原理。政治秩序原理的任务就是在纷繁复杂的个别性中探寻普遍性,人民主权原则就是这样一个关于政治体的普遍性的原则,它是一个结合了本体的普遍性、意志的普遍性和对象(内容,即公共利益)的普遍性的结构。这个结构被赋予主权的一切根本属性,从而为现代稳定的合法的政治秩序的建立提供了牢固的基础。这个主权结构是一个辩证的结构,其中公我和私我并存,公意和个别意志并存,公共利益和个别利益并存,主权者的权利和个人作为公民的权利以及作为天然独立的人的自然权利并存。

然而,在卢梭的体系中,上帝并没有死亡,而是隐在的,支配着他全部的主权思维,支撑着他的政治体。这是他的主权的合道德性、合目的性的最终渊源,也便注定了他的理想国很难作为世俗世界的政治实践的蓝图。

© 1994-2010 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net