

再論盧梭：自然人與社會人

江金太

(作者為本校歷史研究所專任副教授)

摘要

盧梭在「社會契約」中表示他反對代議制度，支持直接民主，而如此立場惟有自探討其對於自然人和社會人的態度，方能更深一層瞭解之。

本文就盧梭的「論藝術和科學」以及「論不平等的起源」，說明他心目中的自然人和社會人為何？前者心理是自愛（*amour de soi*），而性格是不依賴、純樸；後者心理是自私（*amour-propre*），而性格是依賴他人、虛驕。

接著本文就盧梭的「愛彌兒」以及「社會契約」，說明他如何將已受社會腐化的社會人之自私心理，經由教育和政治法律的途徑，轉變為具有自然人之自愛心理，然而却能關心他人，但是不致於受他人所控制；盧梭所努力的，是一種對自己真誠負責的新人（*authentic new man*）——有自然人的純樸和不依賴的性格，也有社會生活的嶄新之人，而如此可作為建立理想社會之素材。

由於盧梭一生以塑造如此新人為己志，所以對於養成依賴他人的代議，當然會口誅筆伐，因為此一制度使已經腐化而有依賴心理的社會人，更加腐化和更具依賴他人的心理，而這將使他重新建立理想社會的願望，完全落空。

壹·批評代議制度

盧梭（Jean-Jacques Rousseau）在「社會契約」（*Social Contract*）一書第三部份十五章：「論代表或代議」（“On Deputies or Representatives”）中，明白表示他反對任何形式的代議制度。一反往常模稜兩可的論證態度，他逕斥代議制度為愛國精神衰微的表徵，也是人太過於重視私人的方便和私人的利益所造成。基於此，他斷言採用代議的政府必然是壞的，而依賴此一制度維持的國家也一定衰弱。

在一個秩序井然的城邦，所有的人均熱衷於去到議會。在壞的政府之下，甚至沒有願意涉足議會的，因為無人對於在議會中的所做所為，感到一絲一毫興趣。可以預知的是：在那裏，普遍意志（general will）不受重視，沒有控制一切；而私人事務最後却吞沒一切。好的法律會使人制定更好的，至於壞的會帶來更壞的。一旦有人對於國家事務抱著「事不關己」的態度，那麼這個國家應該說是沒有前途了。（註1）

盧梭認為，最能使人民對於國家事務表現冷漠的態度，莫過於代議的了。代議養成他們懶惰的習慣，遂將切身的立法工作，交給別人，代表處理，而本人却躲在家裏，而竟然以為只要付出金錢，就可以讓議員借箸代籌。不可否認地，吾人若希望這些被雇用的議員，真正能為我們制定良好的法律，盧梭認為，實與椽木求魚無異——猶如以金錢雇用士兵去保衛自己的國家那樣，最後結果是使自身變成僱傭軍隊頤指氣使的奴隸。

在盧梭看來，支付金錢給與代表或議員，以討論和決定公共事務，實在跟出賣自己，沒有兩樣。因為依賴別人和依賴金錢，不僅不可靠，而且不久就會發現給別人奴役你和出賣你的機會，所以「在一個真正自由的國家，公民使用自己的雙手去做一切事，且完全不依賴金錢。不以支付金錢的方式使自己不必盡責；他們是以親自參與來完成、來履行這些。」（註2）既然持這樣的信念，所以盧梭就極力推崇古代斯巴達和現代日內瓦的直接民主，並且進而攻擊一向為時人，如伏爾泰（Voltaire）和孟德斯鳩（Montesquieu）所讚美的英國議會制度。

任何法律設若不由人民親自批准，就是無效。英國人民以為他們是自由的，其實大謬不然。他們欺騙了自己，因為僅僅

在選舉下院議員一段時間是自由的。一旦（議員）被選上了，英國人民遂成爲一羣奴隸；英國人民也就一無所有了。

（註三）

盧梭之攻擊所有的代議制度（甚至包括當時算是最完美的英國議會），究實說來，有其頗深的道理，而且跟他一生在提倡的理想政治和政治理想，也有一致的關聯。至於這一頗深的道理以及一致的關聯，理應自探討他對於自然人（natural man）和社會人（social man）所作的研究著手，方能窺見其中的奧妙。

貳・・自然人、社會人與完美社會的建立

盧梭在一七六二年出版的「愛彌兒」（*Emile*）是以特別精心設計的教育方式，將已經受到現有社會腐化的社會人，恢復或加強其天真無邪的自然人性格，然後以如此溶合社會人和自然人的新人（new man），亦即公民（citizen）爲基礎，以建立一永不墮落、腐敗和退化的完美社會。之所以能如此，在在由於盧梭深信人性本善，然而以私有財產和競爭心理建立成的現有腐敗社會，却將生活其中的人變壞了。這道理在「愛彌兒」一書中，就已明白說明：

上帝創造萬物爲善；人干涉了，以致變這些爲惡。人強迫原本適合某一產物的土壤去生產別種，又強迫樹或木去生產（不適合的）別種果實。人把時間、地點和自然情況弄混、弄亂了。人將他畜養的狗、馬和奴隸都斬傷了。人把所有事物都摧毀，使其面目全非。人愛所有怪異的、變形的那些；他不願見任何事物像大自然所賦與那樣，甚至對於人本身也是如此……。

……在現有情況下，一個人若出生就讓他隨心所欲，那麼他會變成比別人更差的怪物。偏見、權威、必要以及學習對象……所有這些爲我們沉溺其中的社會情況，使人的本性窒息，亦無其他事物取代。如此，人性會像偶然種在公路中間的一株樹苗，有時彎向這邊，有時彎向那邊，而不久就會被往來的人車所毀。（註四）

如何以合乎自然的教育使人祛除其由於社會所造成的偏見，脫離社會已有的權威和學習對象的影響，且使人不致於在必要情況下，遂行歪曲和泯滅其善良本性，亦即使人洗滌腐化社會人的習性，以恢復自然人原本純真的面目，確實是盧梭寫作「愛

彌兒」一書的目的。當然，他還有一項目的，就是希望以自然人爲出發點，然後逐步教育成爲關心社會公利，且能自視爲社會全體不可分割的一份子，亦即成爲「公民」。而如此雙重的教育目的，一方面使人盡量不受社會的影響，一方面又使人全心參與社會的事務，遂使得盧梭時常將「自然人」、「社會人」和「公民」穿插應用（甚至互相取代），以致使他顯得似是而非和自我矛盾：

自然人爲他自己而生活；他就是一個單位，一個全體，僅依賴他自己和他同類的人。公民……的價值依賴全體，亦即依賴社會。好的社會制度就是那些最適合使一個人不自然者：亦即將他的獨立性交換成依賴性，而將個人溶入集體，使他不再視自己爲一個單位，且使他視本身爲全體一部份，兼而使他僅意識到共同的生活。（註五）

這一段有深刻意義的文字來自「愛彌兒」。但是觀乎「愛彌兒」幾乎無處不在強調教育的目的是培養自然人，而且大量篇幅均在攻擊現有社會習俗所支持的不自然教育，所以一旦吾人忽然遇到這麼一段公開讚美使人不自然的社會制度（如羅馬和斯巴達所施行者），一定會感到不解。而更令人迷惑的是，在盧梭寫下好的社會制度是使人不自然之後，隨即藉著批評當時法國人或英國人（也就是歐洲中產階級）之時常心口不一，之時常猶豫於職責的要求和個人的慾望，所提出有關人的理想性格，竟會是他一向堅持的自然人所有：人必須表裏一致，必須行動一如其言辭；不能自己欺騙自己，與自身交戰不已，以致疏離了自己（self-alienation）（註六）。

雖然乍讀之下，必然會覺得盧梭有關自然人、社會人和公民的片言隻字，幾乎無一不在互相抵觸，但是吾人若能仔細地將盧梭行文中所使用的「自然」一詞，予以進一步的釐清，可能就會使此疑慮消除。事實上，我們很容易察覺他提到「自然人」、「自然情感」是「爲自己」，而以之與「爲他人」的心理對立時，他心目中的「自然」，理應被瞭解爲已經受到現有腐敗社會影響，以及其中生活的社會人歪曲之後的「自然」，而如此構成的，是社會腐敗作用成功的第二個「自然狀態」，不是天生的、來自上帝的純潔無罪的第一個「自然狀態」。如此，第二個「自然狀態」和表面上似乎是隨心所欲的自然人（而骨子裏是虛偽不實的社會人），在盧梭看來，絕非真正的「自然狀態」，而生活其中的，也不是表裏一致、對自己真誠的「自然人」，所以這些號稱「自然人」的社會人，就需要理想的教育和社會政治制度來使他們變成不自然（de-natured）。

參・混淆自然人與社會人的分別

盧梭之所以會在「愛彌兒」中，把「自然人」和「社會人」弄得混淆不堪，其緣故由當代「盧梭研究」的權威之一・查維特（John Charvet），解釋得最為妥洽。

查維特認為，由於「盧梭提議解決社會中的依賴性問題，是以重建社會於自然之上的方式，使人返同自然，然而這計劃產生一個造成盧梭最終矛盾的中心難題」，亦即一方面在強調自然人的獨立性，又同時堅持摧毀其獨立性，俾便能使其溶入社會之中，而成為全部依賴和歸屬全體的社會人。但是此種「社會人」絕對不是現有腐敗社會所能有；它必須建立在能發揮自然人純真本性的政治社會制度之上。（註七）

無論如何，像盧梭這樣子一下要社會，一下子又同時要自然的討論，遂使他在「愛彌兒」一書中的意圖顯得捉摸不定。而一樣情形也發生在一七六二年與「愛彌兒」同時出版的「社會契約」中。

無獨有偶，「社會契約」一書所獲得的結論是理想的政治制度和法律制度，必須使人自由，但是同時必須在強迫中達成：人必須「被強迫自由（forced to be free）」。然而問題是根據一般正常的理解，人一旦被強迫，就不是自由，而如果自由就不應被強迫。如此，盧梭似是而非有關自由的說法，遂使他在「社會契約」一書中所提的政治社會改革方案變得模湖迷離，一如他在「愛彌兒」中混淆「自然」和「社會」那樣，使人感到難以捉摸。

雖然如此，我們實在應該同情盧梭，因為他在「愛彌兒」以及「社會契約」中所希望達成的，正像查維特所指出，是想要建設性地一舉解決個人和集體之間，互相對立和依持的關係問題。由於個人和集體之間，在利益和要求上，有其根本衝突之處，所以盧梭之企圖構思一理想社會，而且安排一妥善的人際關係，以避免人被社會腐化，並使「人性中實現美德的潛力能完全發揮」（註八），俾便人在社會中，不僅不會有疏離感，而且也不會有被壓迫感。如此，個人私利不致妨害社會公利，而一盤散沙、各自為政，但是人人感到孤單的局面，就可避免；反之，社會力量不以有形暴力干涉個人行動，不以無形壓迫強制個人思想，而使他動輒得咎，而庶幾個人的自由，即可獲致。在此打算超越自由主義的個人至上（其實使每個人均感疏離、不幸

福），以及超越集體主義的社會第一（但是使每一成員都覺壓迫、不自由）之下，使得盧梭時常提出使人摸不著頭緒的矛盾論調，而這雖然使得對他抱持敵意的人有機可乘，但是無論如何，他這種敢於面對問題，不懼一切地勇往直前，實在令我們不得不欽佩他這種「知其不可爲而爲之」的無畏精神。

盧梭有關自然人和社會人，有關個人自由和社會強迫的問題，在「愛彌兒」和「社會契約」中，雖然多少顯得似是而非、互相矛盾，但是他在一七五〇年出版的「論藝術和科學」(*First Discourse on the Arts and Sciences*)，以及一七五五年他的「論不平等的起源」(*Second Discourse on the Origin of Inequality*)中，由於目的只是在指出天生是好的人，何以變壞的原因和過程，不是在提出如何解決的方案；僅作毀滅性的批評，並非建設性的提議，所以其中的說明就很清楚、很合理——而這在他討論自然人和社會人的特性和關係時，特別突出。

肆・譴責文明的「社會人」

盧梭在「論藝術和科學」中，是以譴責文明的「社會人」為主旨。他認為文明的社會人在所謂的藝術和科學的翼助下，外貌上的表現好像蠻有美德，其實內心中絲毫不接受美德的指導。社會人最大的毛病是表裏不一致，而藝術和科學竟然使之變本加厲，以致令人誤以為只要學得藝術進步所賦與的優美裝飾，以及科技發明所供給的閒暇和所培養的自大，就可在社會中，懶散、優哉游哉地隨波逐流，而搖身一變，狂妄地自以為是合乎道德的受歡迎人物，姑不知如此役於人和役於外物的社會人，早就由於注意外表、關心他人的反應、且習慣於虛驕浮華，以致變成已經喪失自由的奴隸了。雖然這樣的奴隸可能是快樂的，但究竟還是奴隸一個，而永遠不是保留天生自由的真誠之自然人。總之，社會人沒有自由和欠缺獨立性，也欠缺美德——雖然他的言辭可能優美而充滿藝術感，他的科學知識和技術可能使其過得比不具這些的自然人，更有自信，甚至更加自大，並且更有閒暇去活得懶散，但是盧梭認為所有一切看似藝術和科學帶給人類的好處，追根究底，却對人的自然美德之維持和發揮，有害無益。

在盧梭看來，由於科學往往不是來自真誠追求真理的精神，例如「天文學就是出於人的迷信、野心的驅使，以及仇恨、虛偽和謠媚；幾何學不外是貪婪所造成，而物理學是無用的好奇，甚至道德哲學也是人的驕傲所導致的。」(註九)因此其所結的果實

，除了使人懶散，幾乎一無用處。兼且人一旦懶散慣了，就會失去勤勞本性，而自然天生的官能也會因爲日久不用退化了。

如此，原本強壯的自然人，由於多半終日無所事事，遂變成絲毫不用心思於增進發揮美德的社會寄生蟲——也就是盧梭所譴責的「無用之公民」和「有害之人」（註一〇）。

盧梭接著指出，一旦科學和藝術結合，以致造成流行社會上奢侈的現象，而一切均顯得浮華和炫耀，那麼其對於倫理道德的提昇，以及政治社會的秩序維持，必然會造成莫大的阻礙。而十八世紀法國在盧梭看來，就是這樣在泯滅自然人性、在破壞純樸美德：

……比較複雜的研究和比較精緻的嗜好已將示好於人的藝術，減縮爲一個系統；如此，現代的人遂流行求取一種具有

奴隸性、欺騙性的外表一致……禮貌要求做這個，儀式要求做那個；典禮有其形式，風尚有其規則；所有這些均被要

求永遠去遵守，但是（它們）從未出自我們的本性。

我們不再敢於表現真正的自我，只是永遠處於一種永恆被制限的狀態中……同時，我們稱之爲社會的人羣，無一

不在相同的環境中，步伐一致……

真正的友誼、真正的讚美和完全的信心，均自人之心被逐出。妒忌、猜疑、恐懼、冷酷、保留、仇恨和欺騙就時常在禮貌求取一致和不實的面紗之下產生了。（註一一）

在盧梭生存其中的法國社會中，人的自然本性被社會習俗掩蓋住，而真誠純樸的自然人也被奸詐炫耀的社會人所取代。只要藝術和科學繼續擴大其影響，那麼「真正的勇氣就會搖擺不定，美德也就消失了。」（註一二）盧梭接著感嘆，只要人不真誠，只要人以欺騙爲家常便飯，那麼在無法「分清錯誤和真理的情況下」，「在運用毫無根據的論證，以使二者無法爲人認出的藝術」影響下，「寬大、公平、堅定、人性和勇氣均會成爲口頭說說，其實不知其中意義的文字符號而已。」（註一三）

盧梭在批評當時法國腐敗社會所形成的虛驕風氣之餘，隨即呼籲放棄科學和藝術的追求，而這事實上等於在呼籲已受現代社會腐化的人，放棄心口不一、表裏有別的社會人習性，俾便恢復自然天生的善良本性，以重返自然人天真無邪的情狀。如此，他的結論是希望人不要將幸福建立在他人的意見上：幸福只有在自己的心中才能找到。（註一四）

盧梭在「論藝術和科學」中，顯然已經在闡釋一生不變的信念：人是好的，自然人是好；社會是壞的，社會人是壞的；前者真誠，外表與內心一致，而後者虛偽，其外表是裝作出的。在現有社會中的人，幾乎無一不役於他人和外物，以致心口不一、表裏有別，因此人必須要「返回自我」（Going back into himself）。〔註一五〕

伍：自然人的性格

在「論不平等的起源」中，盧梭更是堅持如許的信念。在此，他有系統地探討自然人的性格及其何以受到社會腐化的影響而墮落的過程，以之補充「論科學與藝術」中，偶而觸及，但不詳盡說明的解釋。而正由於他在「論不平等的起源」中，探討了以前沒有觸及，有關自然人和自然狀態為何等模樣的核心問題，所以更為學者所重視，且認為它比之「論藝術與科學」更具價值。雖然如此，盧梭之敵視文明社會、之譴責社會人、之以純樸自然人為理想，仍舊與「論藝術與科學」一書，保持一貫相同的立場。

在「論不平等的起源」中，盧梭逐步釐清自然人的特性。首先他認為處於自然狀態中的人，是不具說理力的，沒有語言、想像，且僅能依循身體需要去吃、去睡，以滿足最基本的性慾和保存生命之本能；至於行動方面也是由「自愛」（amour de soi）和「同情」（pitie）兩種等於本能的情感所引導。如此的自然人由於沒有長期穩定的社會關係存在，也不具炫耀和競爭的「自私」（amour-propre），所以永遠保持其獨立、自主和不假手他人及外物的性格，而他的自然天生之無邪、善良本性，也就不受矯揉造作的文明社會所腐化了。

在盧梭的心目中，自然人不驕傲、不誦媚別人，也不輕視別人；沒有虛榮心，因為他跟別人沒有持久確立的所謂社會關係，所以不必有你我之分，也沒有必要去斤斤計較別人的意見和評論。自然人不具互相比較的經驗，而他們之間，由於每一個人在精神上和身體上均自給自足，所以沒有宰制他人或征服他人的慾望和熱情。

自然人在經濟方面也是自給自足，所以他們之間沒有交易、合作等互相依賴的關係在；而如此，當然就不會因為財產的問題發生糾紛和衝突。由於沒有財產制度，自然狀態中的人就沒有富人和窮人之分，而階級、地位也就不存在；自然人享有真正

的平等。

雖然如此，自然人有其天生體力的不同所造成之不平等，但是此種不平等沒有心理上腐化的作用，因為如果有人力量超過你，且打敗你，而這在自然狀態中，只會被視作形同大自然的力量在向你挑戰，不會在人的心理上造成持久永恆的屈辱感和自卑感，更不會造成像在腐敗社會中，將不平等現象予以制度化，遂使其成為繼續束縛人的鎖鏈，而使他到處受壓迫，且時刻不自由。

自然人在道德上更是自由，不受壓迫的；也是平等的，因為所有的人均一視同仁地受到大自然的平等對待，而全然不受人為不自然力量的不平等限制。如此一來，自然人就不會臣服於他人惡意的慾望和腐化的熱情，遂能隨心所欲去發揮自身天生的善良本性，而這在道德意味上，等於說自然人是好的，也是自由、不受壓迫的。

為了達到說明真正的自然狀態，以之瞭解自然人純粹性格的目的，盧梭就儘量避免霍布士(Hobbes)所犯的錯誤：以具有社會關係的社會人性格，視為無此關係的自然人性格。盧梭反其道而行，遂將自然人的本能和情感減少到最低程度：沒有說理力、語言和想像，也不具正義觀念和被壓迫的痛苦感（因為殊少記憶，且不分你我）。但是如此忙於祛除社會人的性格，以求達到原始的自然人性格之餘，會不會落入另一個理論陷阱，遂將自然人變成像動物一樣僅具有吃、睡、性、自衛和同情的能力，以致造成人獸不分的情況？

對於這一點疑惑，盧梭似乎談論不多，但是仍有充分證據顯示他瞭解人獸區別的重要性。例如在指出「所有動物均有觀念，因為它們有感官；甚至在某一程度，能將這些觀念聯想在一起；人在這方面與野獸不同的，只是程度」之後，隨即強調人與野獸有一根本差異，亦即人有自我意識和自由意志，而野獸沒有：

大自然控制了所有動物，野獸亦服從其命令。人接受同樣的催使，但是卻同時瞭解本身可以自由承認或反抗它；特別在人意識到此一自由時，人的靈魂所具的精神性質方才得以表現。物理學可能在某些程度上，說明了感官作用和構成，以及說明了觀念如何形成，但是對於意志力量，或者毋寧說對於選擇力量，以及對於我感覺如此力量等方面，僅能發現其純粹為精神所造成，至於機械法則對之全然無法加以說明。（註一六）

除此之外，盧梭又進一步指出「對於死亡及其恐怖的知識是人在脫離動物狀態，第一個獲得的特性。」（註一七）據之，吾人應該瞭然盧梭在說明自然人不具社會人的炫耀自私的心理，不像社會人那樣輕視他人和依賴他人之餘，多少考慮到有必要將自然人從野獸和動物的層次分離、提昇而臻乎查維持所指出的人之性格：

自然人之所以是人，在於他自己獲知本身有個性，但是他之獲知有此性質，在於不受他人意識的影響，然而却察覺自己的存在，因此他的個體性是由他本身單獨決定：只為自己而認同，不受他人的干擾。（註一八）

根據盧梭，自然人處在社會人和野獸的中間，不具社會人複雜、欺騙和掩飾的不良性格；另一方面有野獸的純樸、真誠和表裏一致的美德，然而已經完全消除動物欠缺自我意識的缺陷。換句話說，自然人表現社會人所沒有的優秀特性：潛在擁有與生俱來的完美品格，而這只要各種有利條件妥善配合下，就能使其發揮和發展；如此，就能以自然人為基礎去建立一永不腐化的理想社會了。反之，那些講求外表、喜出風頭和爭奇鬥勝的社會人，由於已經被現有社會腐化了，所以除非經過改頭換面予以澈底改造，也就是經過以普遍意志作為根據的法律，在外在行動的限制和內在思想的指導，來強迫他們獲得自由，否則就只好不客氣地採用「社會契約」中，論「人民宗教」（civil religion）一節裏所建議的，將頑固、不悔改的人們處決，免得繼續腐化其他可以改造的人。

盧梭可能由於太痛恨社會人，尤其是十八世紀法國人（特別是伏爾泰？）的虛偽、自大，所以撰就「愛彌兒」一書，希望在道德教育方面，改造社會人為自然人，並且幾乎同時又撰就「社會契約」，而思如何在政治權利和社會法律制度方面，使社會人放棄其自私的特殊意志，以成就自然人與生俱來的潛在美德——全心全意服膺大公無私的普遍意志之指導。

陸、自然人的塑造

無論如何，盧梭很明顯地將改造現有社會和建立理想社會的希望，全部放在自然人的塑造上面。而他在「論不平等的起源」中，以生花妙筆、不厭其詳地描述自然人如何從天眞無邪的狀態，墮落到社會人生活其中的爾虞我詐、自相殘殺之現有社會，就是企圖在瞭解此一使人陷於不幸的過程之細節後，能發現一倒轉過來的途徑。基於此，他清楚指出，工藝的進步和發

明，如冶金術、農業，以及所造成的經濟不獨立和互相依賴，如專業化、分工和交易等等，是使自然人脫離自然狀態的主要原因。至於自給自足的自然人之所以成爲壓迫他人的社會人，盧梭則將其歸諸私有財產制度的建立。由於有財產制度存在，方才造出所謂的正義規則，而如此一來，平等也消失了。不平等現象一出現，並且制度化之後，有其促進其他工藝的改進，以滿足新穎和大量需求的作用。而工藝的改進和愈來愈繁的經濟活動，使語言趨於複雜、多變，遂使語言更能掩飾財富上不平等的現象，而有利於財富的誤用，而富人就依仗其財勢壓迫窮人了。但是盧梭認爲，此種壓迫發展到最後，其結果是人人均會成爲不自由的奴隸，因爲其爲富人抑或窮人，都要依賴別人：有錢的要依賴貧苦之人供給的服務才能過活，而窮人就要無時無刻不在富人的施捨和壓迫下，苟延殘喘了。（註二九）

對於自然人如何墮落爲社會人的過程，當代學者艾連伯（Stephen Ellenburg）系統地根據盧梭，將其分爲六期：一、自然人獲得粗糙和不完美的語言，養成粗糙的合作觀念，並有粗糙的工具和住居；二、分散各處的家庭成立，而互相依賴的社會狀態變得較有組織和較爲永久；各家庭偶或有合作捕捉野獸的情形，所以人多少失去原有的天生體力，並且開始男主外、女主內的分工，而末期有虛榮的競爭情形，但不嚴重——沒有耽溺其中，無以自拔；三、人天生自然的同情降低，好勝的心理提高並且固定，而表現出侵略性——霍布士所謂的自然人屬於此期具有社會性的人：「他們變成有自我意識的道德裁判者：受苦、判斷」，且一反前幾期的人，在遭受傷害後，不會即刻忘懷而不思報復；他們對私人遭受的傷害報復——這是離型的社會人，然而由於所屬的家庭在經濟上尚稱獨立自主，所以情況安定，可說是過著幸福的生活；四、冶金術和農業發展使分工制度確定，加上土地的擁有和財產制度的出現，有才華的人遂能累積財富，變成富人，而同時技術的改進，促使有錢人喜好一些滿足自然需要之外的玩物：玩物講求花樣翻新，以刺激購買慾，所以缺錢的，爲了謀生，就竭盡心思，使其形式更加繁雜，而自然人固有的美德：簡樸，遂被捨棄，人也就一分爲二——一爲服務他人的奴隸，亦即窮人，另外則爲役於外物，爲他人所服務的主人，亦即富人；但是不論其爲窮人抑爲富人，歸根究底，均已變成具有社會人心態的社會人：功於心計和表裏不一一有如盧梭所描述者：「是和似乎是變成全然不同的事物，而自此一分別就衍生自大的虛驕和欺騙的詭行，以及其他隨之來的不計其數之罪惡」（註二〇），如此自然人的獨立和自由失去了，且受制於各種不同的慾望，以致人人均成爲滿足層出不窮的享受慾望之奴隸，而此

「富人淪爲需要別人服務，窮人爲了求生需要別人幫助」的情形，使人發展出喜好虛榮、鬥勝爭強的自私心理。亦即 *amour-propre*，至於自然人沒有惡意的、獨善其身的自愛心理。亦即 *amour de soi* 就被放棄——人與人之間遂表現出記仇、爲本身惡行掩飾、妒忌、仇恨、侵略的性格；五、財產的建立將人的惡行制度化，以致強凌弱、富欺貧、壓迫、剝削、搶刦和互相陷害，欲置對方於死地，或者改變主奴地位，遂造成霍布士所謂的永遠戰爭之「自然狀態」，也是盧梭指出的第二個「自然狀態」；六、爲求脫離此一使人人危殆的「自然狀態」，富人遂思以制度和法律來固定自身的特權地位，以保護其特殊利益。而這在表面上，正如艾連伯所說明，是使「弱小的免於壓迫，有野心的受到牽制；所有的人將會安全享有財產」，然而實際上却是對「窮人加上一付新的桎梏，且給予富人以新的權力，以致所有的人就爲了少數有野心的人之利益，永遠地處於不幸和辛勞之中。」（註二）

柒、人類文明的進化過程

艾連伯以上所作的分期和說明，使我們瞭然盧梭何以完全不滿人類社會自原始階段，發展到十八世紀法國的情況，因爲在他看來，這個號稱人類文明的進化過程，其實是人類墮落的擴大和加深，而它的發展高峯就是十八世紀法國到處都是的腐化政治以及欺騙成性之社會和人。對盧梭來說，十八世紀法國的情況實與制度化的第二個「自然狀態」無異，而生活其間的當時法國人之生活，實在說是過著合法化的永遠戰爭之生活——雖然合法，終究是永遠緊張的戰爭狀態。對此，盧梭作了很好的說明：

自財富和地位鉅大的不平等、自花樣百出的熱情和才華中，自無用有害的藝術和浮華科學中，會產生一大堆同時違反理性、幸福和美德的偏見。吾人會看到的是，政府官員在人民之中引起猜忌，在原本社會中合作的人之中，煽動那些使其不和的事物發生；播下所有些確實造成分裂的種子，然而却予人以和諧的模樣；確立一部份人的權利和利益來剝削另外的人，以之煽動不同階層人民產生相互的仇恨和不信，而如此加大吞沒一切的強權力量。

在此的混亂和激變中，專制……遂在共和國的廢墟中建立……

……這樣所有個人……除了服從主人的支使，別無其他法律可循，而主人除了滿足其熱情，別無他種牽制；所有善的概念、所有平等的原則再度消失了。如此開始一次澈底返回弱肉強食法則作為主宰的新自然狀態，而這樣進入的，與吾人作為出發點的，迥然互異；一為完全純真的自然狀態，另外則為過分腐化的結果。（註三）

如何自腐化的第二個自然狀態恢復到純真的第一個自然狀態，如何使奴隸成性的社會人恢復其獨立自由的自然人，遂成為盧梭撰寫「愛彌兒」和「社會契約」的惟一重要之課題。雖然如此，吾人在討論他如何亟思以「愛彌兒」一書所倡的自然教育和自然宗教，以及以「社會契約」一書所提經由政治制度和立法途徑，來教育人和改變人性之前，引介當代學者：耶克布遜（Norman Jacobson）根據盧梭整理出有關自然人和社會人的根本差異，可能對於進一步瞭解盧梭在「愛彌兒」和「社會契約」中的意圖，有所裨益。

耶克布遜認為盧梭堅持自然和自然人，比諸社會和社會人，至少有七項優點：一、自然維護男性的氣魄，而自然人即是具有如此真誠氣魄者；反之，社會引進女性化的修飾，以致社會人在表現出柔弱、浮華的性格；二、真正的自然狀態是和平的，而自然人過的是寧靜安詳；反之，社會狀態充滿猜疑引起的緊張和鬥爭，所以社會人是互相仇視、不得安寧的；三、自然著重不裝假和真誠，所以自然人之判斷一切事物，無不根據常識；反之，社會注意口舌勝人，因此社會人均在使用詭辯，以作為說辭；四、自然是真理的源泉，而自然人的所作所為，率皆純真；反之，社會看重造假，所以社會人無一不在說謊和欺詐；五、自然是清醒的和健康的，所以自然人在身心上表現的正是如此；相反地，社會和社會中的人之間，到處可見疾病和自我麻醉；六、自然表達真實，而自然人就是真實的體現；反之，社會無非是一座鏡屋，所以在鏡子中映現的社會人，幾乎無一不假，只有虛幻的外表，因此一切均顯得矯揉造作和不真實；七、自然的原則是同情，所以自然人的生活充滿真正的同情；反之，社會到處是裝假壓迫，導致社會人表現的不僅冷酷無情，而且往往自以為是地以美麗動人的言辭，以之掩飾本身私利的追求。（註三）

簡言之，自然人有男子堅強的體魄，有安寧的心境，有真誠的常識，有注重眞理的修養，有健康和清醒的身心，尊重真實和同情別人等美德。至於社會人所表現的，則是衰弱、敵視、侵略、花言巧語、欺詐、多病、自我麻醉、表裏不一和自私自利等惡行。如此，盧梭遂在「愛彌兒」中構思一套自然的教育方法，並輔之以合乎自然的宗教信仰，而企圖改變人性，以達到祛

除社會人根深蒂固的惡行、恢復自然人善良的本來面目和天生美德——如此教育完成的新人無疑是取材作爲建立「社會契約」中所勾劃的理想社會之基礎。

捌、「愛彌兒」一書與完美社會的建立

盧梭明顯將「自然人」到「社會人」的演變，視作有如基督教傳統中的墮落過程。「愛彌兒」一書就是設計一套理想的教育來倒轉這一過程的經典之作，而「社會契約」則是屬於以政治和立法方式來完成拯救人之墮落的不朽之作。

吾人首先討論「愛彌兒」。在「愛彌兒」中，盧梭將人的成長大致分爲嬰孩、兒童（早期與晚期），青少年和青年等期。雖然如此，他所提倡的教育重點，畢竟還是集中在早、晚期的兒童和青少年階段。何以如此？因爲嬰孩比較說來是沒有知覺的，不像兒童時期稍爲不加注意，極易受到外界的腐化影響，以致不僅不去發展順乎自然的自愛心理，反而養成依賴他人、違背自然的虛驕心理。

爲求使個人養成自然人的美德，並發展健全的人格，盧梭認爲教育家必須特別重視兒童時期。而惟有使人在兒童時期完全達成擁有自然人美德和健全人格的要求，方能將其投到更大、更廣的社會環境中，而得以在承受外在腐敗力量的影響時，仍舊保持其純真而不致迷失其本性。至於青年時期，設若一切均在兒童和青少年時期予以澈底妥善的教育和照顧，使其不致有歪曲善良本性的情形發生，並使其性格大體上予以固定，那麼青年時期的教育只要依照前所完成者，因勢利導，即可水到渠成了。

盧梭在「愛彌兒」中所構想的理想教育，主要著眼於在兒童時期，使人的善良本性，在良好的教師指導下，得以自由發展其獨立自主的性格。至於青少年時期的教育則是注意將人引介到與他人構成社會關係的環境中之際，同樣要讓學生有自由發展此一時期特有的理性，以養成其一方面能拒絕接受社會其他人的惡行影響，而另一方面能自動自發地發揮本身善良的美德，俾便收到使人內在外在地獲得自由和獨立。

盧梭在「愛彌兒」一書中所根據的原則來自一生不變的信念：自然是好的、對的；社會是壞的、錯的。如此，他堅持不能以命令方式強迫或以有形力量脅從，俾使兒童自由依照天生自然的本性養成獨立自主，而惟有獨立自主，方能求其對自己負責、

對自己真誠。反之，若是一開始就以權威支使兒童做這個或做那個，結果只能使他失去天生的自愛心理，以致養成事事求諸他人，且受別人意見左右的自私和虛榮心理——這樣就等於違背自然去遷就社會習俗。換句話說，兒童就會脫離其善良本性，遭受腐化社會的影響了：

自愛（amour de soi）僅指關心我們自己的那些，所以只要滿足我們自己的需要，即可感到滿足；但是自私虛榮（amour-propre）永遠是由於跟他人相比較，所以從不滿足，也從來不能給予滿足……如此，溫和可愛的熱情來自自愛，而仇恨和憤怒的熱情就從自私虛榮發展。所以人的需要若是減為很少，而他自己與別人比較的界限也小之又小，那就是使人真正變好；至於使他變為真正的壞無非就是花樣繁多的需要，以及對於別人意見的依賴。

接著盧梭指出，吾人應該以此原則去引導兒童變好，否則他就會變壞（註三四）。很清楚，教育就是以祛除社會人的自私虛榮，且養成自然人的自愛為主要原則。換言之，教育兒童就是使他自由發展自然天性，使他覺得自給自足、不依賴他人而獨立不阿；如此，他就會發展和加強自愛的心理。一旦反其道而行，予以強迫，那麼就算兒童在表面上接受了，他的內心也會逐漸養成依賴他人、盲從他人的寄生心理，而此一心理正是衍生妒忌、欺騙、仇恨和報復等惡習的溫床。

盧梭一直堅持不可以讓兒童察覺教師是在強迫他去學習。盧梭的用意無非是要兒童珍視自己、看重自己，獨立自足、守正不阿地使自己對自己負責真誠，而惟有如此，兒童才會有安寧的心境去注意真實和真理，也方才不會人云亦云、隨波逐流，過著有如行屍走肉的生活·只顧軀殼外表的美麗，而全然不顧內在心靈的枯竭和衰頹。

以別人的意見為意見是盧梭最感痛恨的。這完全是依賴他人的社會人心理所促成，所以盧梭開宗明義就在「愛彌兒」指出教育兒童必遵的四項格言：一、給予兒童以充分發展大自然賦與其身的力量；二、在兒童身體有需要時，助其以所缺少的經驗和力量；三、在幫助兒童時，要注意只在真正需要的時刻，並且避免不合理或隨心所欲給予；四、小心兒童的言語和表示，分出那些需要出自自然，而那些又是來自扭曲的慾望。（註三五）如此根據自然或不自然來決定要否給予兒童幫助，目的在於訓練兒童養成順乎自己的本性行事·愈少企望他人援手愈好，因為可使其自由、獨立地去發展天生自然的善良本性。

在盧梭看來，兒童教育主要的目的在於使兒童不致生出依賴他人的心理，所以教育手段必須教師不直接給予命令，去強迫

學生服從。由於在直接有形的強迫下，學生縱然接受命令，其內心也會在不以爲然的感覺下，逐漸養成表面遵守，內心反抗的表裏不一之行爲。如此僅求得外在行爲一致，不計及內心思想一致的教育是失敗的，因爲一來學生沒有養成自動自發的精神，二來學生的內心還是保留社會人的虛驕、取巧和掩飾；換句話說，社會人的 *amour-propre* 心理沒有祛除，而自然人的 *amour-de-soi* 卽無從發展，所以此種教育是無效的。

玖、教育與改變人性

盧梭認爲有效的教育方式是教師要永遠站在背後，以無形的力量使學生在接受指導時，絲毫不覺有使強迫之處，也完全不知是在教師有意的安排下學習：

讓他（學生）永遠以爲他是主人，其實你才是真正主人。再沒有比保留自由形式的服從更加安全的了；如此方能俘虜意志本身。想想，這位欠缺知識、力量或睿智的可憐孩童，不是在你的控制下嗎？在環境影響他之際，你豈不是控制整個環境的主人嗎？你豈不是在隨心所欲塑造他嗎？他的工作和遊樂、他的快樂和痛苦，不是在他不知不覺中，控制在你的手上嗎？無疑地，他僅僅必須做他想要做的，但是他必須想要做你要他去做的，別無其他。他必須不採取任何你沒有預知的步驟，也不說任何你不要他說的話。（註二六）

在此，盧梭所提出的，似乎是一種訴之於無形力量的思想控制，而其目的明顯在培養學生獨立自主的能力。但是何以教師仍需控制學生呢？讓他們自由自在，豈不更能使他們獨立自主嗎？其實不然；由於兒童是生活在現有的腐化社會中，若無教師加以合理正確的指導，庶幾兒童容易獨立養成扭曲的自私虛驕心理。然而反過來說，如果不隱藏其強迫性的指導，使之變成無形，而有如大自然力量那樣的強迫，不致使學生衍生反叛之心和一較短長（與教師）的競爭之心，那麼學生即使在壓力下服從，也不致怨懟。相反地，有形的人爲強迫，縱然使學生服從，原不過是學生口服心不服的一時權宜，而時日一久不僅無效，甚且容易養成其依賴教師的習性；此一習性是社會人所有，不是自然人所應有。對此，盧梭作了一段頗爲生動的描寫和說明：

兒童第一個的情感是自愛，而源自它的第二個情感是愛他週圍的人；因爲在他現階段的衰弱情況下，他僅能經由給予他

助力和關心的人之身上，而意識到他們。起初他將愛投注在護士身上，而他要這位護士做什麼，純粹由於習慣使然。他尋求這樣的人是他需要他們，也因為他們一在場，他就感到快樂——這是視覺使然，並非由於善意的感情。在發現他們不僅對他有用到發現他們願意做對他有用之事，有一大段時候；此後，他開始愛他們。

如此，兒童自然傾向於具有善意的感情是因為他看到週圍每一個人均有意幫他，而從這個經驗中，他獲得以善意的感情對待人的習慣。但是由於他的關係擴大，他的需要，他的主動或被動依賴性，以及他之意識與他人的關係就覺醒了，而如此導引到他的責任感和愛心。接著，兒童就變得專橫，妒忌，欺詐和自以為是了。假使在他看不出去做他被命令去做，有何用處，而假使這時他不被強迫去服從的話，那他會將其歸諸人的惡意，亦即歸諸使他痛苦的惡意，所以他就反叛。如果這時順從他了，而一旦有任何事物反對他，他就視其為反叛他，視其為決心有意抗拒他；如此，在不順他意的時刻，他就敲桌子、摔椅子。（註一七）

教師最應避免的就是以有形的強迫方式，使兒童或學生養成此種反叛的心理；而教師最需學習的，就是一旦要學生服從，應以各種無形間接的方式，在兒童或學生所處的環境裏，安排一種不可抗爭的情況，俾便使他們自己察覺所作所為不對，而自動自發地改弦更張。一旦如此，他們的服從就是自愛・amour de soi 的發展結果，不是自私・amour-propre 的墮落終局。強迫是必須的，因為沒有強迫，兒童或學生會誤以為他們隨心所欲在發洩的感情是來自 amour de soi，其實是來自 amour-propre：「專橫、妒忌、欺詐和自以為是」的社會人惡習。而如此，教育就會使人更加遠離自然，以致失去其教育意義了。

強迫是可以的，而且必要；但是盧梭認為必須講求技巧，要使強迫變成不是出自教師而要兒童做這做那的有形命令。無論如何，要使強迫的形式轉化為有如自然環境的力量（像人在自然狀態中所遭遇者），是人必需毫無怨言予以服從的力量，也是事物本性所造成的力量。一旦兒童或學生自己察覺如此強迫不僅是逃避不掉的，也是非人身的（non-personal），就不會在他們心中擴大與人（教師）一較短長的 amour-propre 心理，而視教師的指導為惡意的強迫，以致反抗。

盧梭在學生・愛彌兒的兒童階段，所施行的教育，就時常以無形的環境壓力強迫愛彌兒去自由選擇盧梭要他選擇的，而如此，愛彌兒不僅可以獨立自主地發展 amour de soi 心理和自然人美德，而且由於一切事物都在盧梭理性正確的控制下，所以

也能祛除社會人的 *amour-propre* 心理及其所造成的惡習。

一旦愛彌兒能在盧梭設計的理想教育中，養成理想的自然人性格而堅定了自然人美德，那麼在成長到青少年階段，由於愛彌兒在兒童時期已有一切完美的訓練所賦與的美德，所以一旦遭遇更大的考驗，亦即使他進入與他人構成社會關係，而在追求異性時，直接受到 *amour-propre* 的社會人心理影響之際，仍能守正不阿，不移其志。

教育兒童完全依賴自己，即使在他被強迫學習時，也要使他以為按照自己的意志，而非教師或他人的意志在如此做。這種方式的教育目的，歸根究底，不外乎使兒童培養兒童獨立的性格，以之為青少年迄青年階段作一準備。如果在兒童階段不具獨立性格，而一味依賴教師或他人，那麼一旦到了青少年階段而進入與他人構成關係，且更加複雜的社會狀況中，再加上這時期已會思考和說理，那麼可能發生的情形是一來容易受到別人意見所左右，二來會錯上加錯，而自以為是地為自己的依賴不獨立作一番說辭，予以修飾，以致表裏更加顯得不一致——真誠的自我也會更加模糊不清，並且甚至還會以接受權威為日常習慣，而全然失去為自己獨立作思考的能力。

如此，盧梭遂堅持兒童所有的行動，不論其是否為教師所希望，均須注意使其意識到所有這些無一不是兒童本人獨立的自由決定。最忌諱的是使兒童知道，或認為它們是別人或教師的指導和命令。要使兒童對自己真誠，意在使他在青少年和青年階段，能正確思考和說理，而為自己、不管他人的意見，然後到了能思考和說理時，才不致於受週圍社會腐化力量的影響，而人云亦云、隨波逐流。果真如此，自然人的 *amour de soi*，方能保存其純真的內涵，而進一步能祛除社會人有害的 *amour-propre*，或至少不受這種虛華自私的心理腐化·庶幾作為建立新理想社會之基礎的新人，於焉產生。

在愛彌兒接受理想兒童教育的洗禮之後，在養成全然獨立自由的性格、在發展自然人的 *amour de soi* 心理到極致之後，盧梭即認為可以將他置於更複雜的環境中接受考驗，以測試他能否不在教師精心設計的理想條件下，而在現有社會不完美的條件下，獨立思考以及運用說理力，自己尋求一如何與他人相處，然而免於受此一新社會關係必然會有的競爭心理(*amour-propre*)所污染，庶幾仍保持其真誠的自我，且發揮其純樸的自愛，而可望「獨善其身」，兼之負起影響他人和改造社會的責任。

拾、個人與社會的調和

自兒童、青少年以迄青年，必須經過的是要與他人構成社會關係。由於性需要以及對異性的渴求，不可避免要放棄兒童離羣索居的自然人生活，投入與他人共同生活的社會人所處之複雜情況。這是一個重要而危險的關頭，因為兒童教育如果不够完美，以致不足使兒童養成絕對獨立的性格，那麼一旦突然要他面對社會的錯綜複雜關係，可能會無所措足而把持不住，而受到根源於 *amour-propre* 的偏見、仇恨、虛偽和妒忌等惡習的影響，而最後竟然與社會其他人同流合污了。但是如何脫離這種危險以安然渡過必須與他人構成關係，以及可能因此衍生的 *amour-propre* 之左右（特別是在追求異性的熱情驅使下，更會有比較競爭的心理），而成就完美的新人呢？

盧梭教育愛彌兒的目的，在於恢復他成為自然人，而有獨立自主的性格，自愛、不虛驕，有主見而不人云亦云，俾便成為建立理想社會之基礎的新：不腐化、真誠和純樸。但是這目的不能在永遠使愛彌兒處於嬰孩和兒童的自然狀態中達成，因為他一定會成長而與他人構成關係進入社會狀態，正如人類演化必然會從自然狀態中脫離進入社會狀態一樣。雖然教育和建立理想社會需以養成自然人和恢復自然狀態為鵠的，但是不可否認的，人類歷史正如人之不能返老還童，事實上無法倒轉時光，所以必須就必然不理想的現有狀況（社會腐敗，人也已失去純真）去想辦法。對於這點，盧梭似乎很瞭解，所以在指出其目的在訓練愛彌兒成為自然人之餘，隨即強調「不是要他成為野人，將他送回森林中。」很明顯，盧梭的企圖在使愛彌兒「處在社會生活的漩渦中，不讓自己被人的熱情和偏見席捲而去，即已足夠。用他的眼睛去觀察、用他的心胸去感覺，僅受他的理性影響，不受其他的控制。」（註一八）

據此，盧梭遂堅持，雖然現有的社會是腐化的，但是歷史演化的現在階段已使人無法再重返自然狀態，重過那種孑然遺世獨立的自然人生活，而由於如今個人和社會已經密切聯繫在一起，所以「研究社會必須在個人中去進行，研究個人也就要在社會中才行」，而如果「有人要把二者分開，不加理會以之處理政治和道德，那麼他將對它們無法加以瞭解。」（註一九）

雖然盧梭有時幾近幻想地在探討自然狀態和自然人的政治和道德，以致令人有著理想的人就是表現在完全孤立於他人的生

活方式，與社會毫無絲毫瓜葛。其實大謬不然。盧梭算是頗為瞭解人與社會相互依持的關係，所以他在處理教育和訓練愛彌兒的事務時，也只是把愛彌兒的孤立狀態儘可能延長：盧梭事實上將愛彌兒天真無邪的兒童時期耽擱到十八歲，俾便加強其獨立自由的心志和性格。但是一旦愛彌兒到了青少年階段，盧梭也不得不承認他必須被置於社會狀態中，受到與其他人交往的考驗。甚至就連愛彌兒本人也不可能避免會滋生比較和競爭的、屬於 *amour-propre* 的心理，而有可能受此衍生萬般罪惡的有害性自私之影響。

爲此，盧梭指出愛彌兒在嬰孩和兒童階段，意識到的只是他自己，而關心的也只是他本人。但是到了青少年時期，他就會與別人比較，而由這種比較所激發的情感就是意欲獨佔鰲首。就在這一節骨眼上，「自愛 (*amour de soi*) 轉化爲自私 (*amour-propre*)」；這是源自自私的所有熱情的起點。（註三〇）雖然如此，盧梭還是指出，教育的主要工作是使青少年就是在滋生 *amour-propre* 之時刻，也要能分清「控制他生活的熱情是人道的、溫馴的，抑或粗野的、殘忍的；是屬於仁慈的（*of benevolence*）和同情的（*of pity*），抑或屬於妒忌和不當慾求的熱情。」（註三一）

這種分別好的和壞的熱情是必要的，且爲新的社會意識得以形成的根據。盧梭之所以特別提出仁慈和同情作爲人在社會中，得以在競爭和比較心理・*amour-propre* 的可能影響下，不致迷失。之所以如此，無非希望人將自私心理予以昇華，或者毋寧說是，希望人在嬰孩和兒童時期所養成的真誠和自愛心理，能作進一步的擴充，並以仁慈和同情的方式，將關愛自我，推己及人地將他人的「自我」在此關愛中包括：「擴大自愛到他人，它就會變成美德；一種在我們所有的人之中均深植著的美德。」（註三二）

拾壹、自我的延伸與同情心和想像力的激發

如此，盧梭遂建議愛彌兒進入社會的第一步就是：將自我延伸到包括所追求的異性對象之自我，然後再延伸到包括社會全部其他人的自我，而許多個別的自我，就層層相連地構成一不分你我的「大我」，但是這「大我」是「小我」的擴大和延伸，所以既是他人的自我，又是本身的自我。然而問題是如何才能形成這種新的社會意識？盧梭認爲應該經由同情他人的痛苦，使

人有經歷其境、如同身受的感覺之後，即可發現他人的「自我」實與本身的「自我」，息息相關。盧梭接著指出，人類天生就有同情心和想像力，而一旦想像力被激發了，那麼在目睹他人受苦時，就不會不感到噁心和滋生同情。

如此同情誕生了；這是根據自然秩序可以打動人的心胸相關的最初情感。欲使小孩有同情、有感性，就必須使他知道同類會像他一樣受苦、會像他一樣感覺，也會像他感到多少有些觀念的其他事物。進而，要他瞭解他們有像他自己一樣的感情。真的，除非我們能超越自己，而與受苦的動物認同，換句話說，就是離開我們自己的本性，而接受他們的，否則我們如何能被憐憫之心所打動呢。我們僅能在假定對方受苦之下，才能感到自己也在受苦；受苦是他的，不是我們的。

所以要在想像力被激發時，人才有感性、才會開始將他帶到他自己以外。（註1111）

在提出教育必須使學生具有想像力，以越過自己去認同他人和同情他人，盧梭進一步提出比較具體的步驟，而循之在學生心中激發「溫文、善心、同情和仁慈等所有溫柔吸引人的熱情——這些是使人快樂的；並且激發其他的熱情，以之防止滋生妒忌、奢望、怨恨等所有那些使人討厭和變成殘忍的熱情。」（註三四）明顯地，盧梭提出的激發感性和同情之具體步驟，着眼於將熱情分為好的和壞的，使人愉悅的和使人討厭的，亦即分為自然的和不自然的等兩種。接着他希望教育能應用自然的熱情，亦即源自 *amour de soi* 的那些，然而已經伸展和擴大的「自愛」來限制或指導不自然的熱情（亦即源自 *amour-propre* 者），或者沖淡其惡的影響，或者引領其重返好的、自然的管道，或者使其昇華提高層次，而收轉惡為善、變社會為自然之功。盧梭在此所闡明的，有關自愛和愛人的轉化，似乎很接近黑格爾後來在闡明的辯證過程：從 *amour de soi*（正）到 *amour-propre*（反），然後在教育成功後，人性就昇華提高到不分你我，沒有私利、公利之分的大公無私，而達到「合」的層次。

盧梭將如何達成改變人性的具體步驟濃縮為三項格言：一、認清「人性不會將自身認同那些比我們快樂的人，只能認同那些我們憐憫的人」，所以要因勢利導，使年輕人不去讚美他人的幸運，因為這不但不能激發他的同情心，反而會養成他的妒忌心理，而如此就必須指出人生悲慘的一面，以引起他的恐懼；二、恐懼才能使人如同身受地察覺自己可能會像他人一樣受苦，而如此方能使他同情他人的不幸；三、「我們對他人表達的同情，不是（與其所受之）惡的數量成比例，而是跟我們施在受苦者身上的情感」成比例，所以要培養一種對受苦的人能收放自如的同情心，既是出於自然，又是合乎理性，而不致一方面流於

情緒化，另一方面也不致流於太冷漠：「讓你的學生曉得些許人類的命運和他的同種所遭遇的不幸，但是不要讓他看太多、太久」，因為「他不應由於觀看人的悲慘而軟化或心硬。」（註三五）

拾貳・完美教育的推行與改變人性

一旦吾人根據這三項格言去建構一套完美的教育方案，以培養完美的仁慈心和同情感，那麼就可望學生具有不受任何腐敗影響的自愛，所以若是將他投入到現有腐化的社會中，去經歷人生過程必然有的洗禮・*amour-propre* 的可能宰制自我，學生愛彌兒庶幾不會像一般人那樣養成虛驕、殘忍和壓迫他人的心理。相反地，他會出於污泥而不染，一方面保留其自然的純真自我，另一方面又推廣延伸其對自我的關愛到兼善天下的大公無私，而如此將有可能使社會的惡習昇華、提高或者轉化為自然的美德：

習俗，其作用他已看出，不再令他變為它的奴隸，而熱情，其後果他已認知，不再令他的心胸激動不安。他是人；他關心他的手足同胞；他是一位正義的人，所以他裁判地位比他高的人。現在可以肯定的是，假使他的裁判如此之人是不錯的話，他將不會想到要跟他們之中任何的人易地而處，因為所有他們勞形終日所達成的目標不外乎他所不具的偏見所支持，而這個目標對他來說似乎是一場夢。以他的立場看來，他有所希望有的和能力所及的一切。一旦他自給自足，沒有偏見，那麼他何必再依賴任何別人呢？……他在完全的自由中長大，而他所瞭解的最大惡習莫過於奴役。他憐憫可憐兮兮的國王——服從他們的奴隸中之奴隸；他憐憫虛偽的先知：他們為虛名所束縛；他憐憫有錢的笨蛋：他們是虛驕的犧牲品；他憐憫大肆縱情私慾的人：他們一生浪費在致命無聊的行徑裏，然而似乎樂在其中。他會憐憫傷害他的敵人，因為看出這個人在輕視他的外套底下那種可憐兮兮的樣子。（註三六）

盧梭很清楚看出社會人的虛偽，而正因為他太清楚這點，所以幾乎憤懣地指出「世界上的人幾乎永遠帶着一個面具」。在追求透明沒有污點的盧梭看來，世界上的人「很少呈現自身，且幾乎成為自身的陌生人」，所以「一旦在被強迫與自身相處即會感到手足無措：凡是她關心的，不是她真正的，而是她似乎怎樣。」（註三七）

由於盧梭對於生活在社會中的人認知其所有弊病的關鍵在自我疏離（self-alienation），因爲他在「愛彌兒」提出的教育方案，就針對它而集中全力於訓練社會人祛除其自我疏離，使之成爲顯現自我真正面目的自然人；教育的目的是消滅虛偽的劣根性，恢復純樸、透明沒有污點的自我。而如此，一個真誠的新（authentic new man）庶幾可以造就，以作爲建立理想社會的材料。

對於盧梭此項努力，當代學者如查維特者，雖然認爲不算很成功，然而查維特却指出盧梭在試着倒轉人的墮落過程，以使有面具掩蓋的社會人揭去僞裝而返樸歸真，毋寧說是已經探觸到人性的基本矛盾，亦即認識到：

惟一使個人能保留其人性所賦與的本來原則，以及爲他人存在、能同時做對於自己，也對他人有利的方式，在於普遍化他對於自己的認同，以及對於本身善性的瞭解，而由此推廣去關心共有的認同和共有的善性。而教育果能技巧地予以實施，即能保證個人會感到他的利益在於遵守此一方式行事，可是在一旦只關心他的特殊利益，不思推廣及於別人，那麼他自己將會感到厭惡。（註三八）

在這個新秩序中，關鍵性因素是經由恢復個人的表裏一致來再造自然，以單一的共有認同和共有善性來取代自我與他人的區分和疏離，所造成的繁雜認同和善性。而在取代中，根本的觀念就是個人與他人的自我認同。（註三九）

盧梭所面對的是有關改變人性的棘手問題。如何使個人的小我與社會的大我之間的界限撤除？如何使私利和公利不致有所分歧而衝突？如何使個人的特殊意志與社會的公共意志求得一致，俾便作爲規範一切的法律之基礎，普遍意志可望獲得？如何使自由與權威調和？最後，如何使權力與道德相輔相成？而查維特所指出的，盧梭提出之共同善性和共同認同，旨在解決這些，希冀一舉「使個人停止僅視他人爲達其私人目的之工具或逕視之爲妨礙。」（註四〇）

姑不論盧梭此種努力是成功，抑或失敗（查維特認爲他失敗），盧梭本人始終相信他會成功，所以他堅持社會人的自私心理所造成的惡習是可以根本掃除的。之所以如此，在於他（一如查維特所說）相信「人天生是善良的，只是偶然，不是必然會在社會中腐化，而新的意識是應該可以將舊的一切掃除的。」（註四一）但是盧梭心目中具有新意識的新，推根究底，並非純粹自然狀態中的純粹自然人，因爲人既已生活在社會中，而由於歷史不能倒轉，所以吾人能力所及原不過是就現有生活在社會

中，已受腐化的 *amour-propre* 心理所污染的社會人身上努力，俾便使其恢復自然人的 *amour de soi* 心理，並且使其變成不僅「獨善其身」，而具有真誠心胸的人；他更能進一步將「自愛」擴大認同他人。如此新人也就不但具有新意識（融合自我和他人的自我在一起），並且不再局囿於維持孤獨生活和自給自足的範圍。反之，如此新人一方面對自我真誠，另一方面對社會中其他的人表現真誠的仁慈關切。而對自己真誠和對他人關切的新人具有的新意識，事實上已超越了自然人的 *amour de soi*（只顧自我）和社會人的 *amour-propre*（受制於他人），所以盧梭認為足以採取作為建立理想社會的基礎。

拾參・「社會契約」一書與完美社會的建立

「愛彌兒」一書就是在說明培養此種具有新意識之新人的方法和步驟，而書中同時提倡不訴諸權威和神示的自然宗教，其目的也在希望使宗教信仰能完全發自內心，不去依賴任何外物，以獨立養成虔誠的敬神胸懷，俾便有利於培養建立理想社會所必需的新意識。無獨有偶地，盧梭在「社會契約」中，也如出一轍希望經由政治和法律的管道，教育或訓練人民，使其具有如此新意識，庶幾能超越私利的狹窄，達到維護公利，並且能臻於自由與權威、特殊意志與共同意志以及自然與社會調和一致的境界，以作爲一完美社會的謐殼。如此盧梭遂在「日內瓦手稿」(*Geneva Manuscript, 1752-1761*)，亦即「社會契約初稿」(*First Version of On the Social Contract*)中，對於這一目的作了很清楚的說明：

……雖然在人類之中，沒有自然的、普遍的社會，雖然人類在具有社交之後，就變爲不幸和殘忍，雖然正義法則及平等對於那些生活在自然狀態的自由之中，却同時被控制在社會狀態的需要之下的人說來，實在沒有意義……（但是）讓我們嘗試從弊病本身尋求治療的藥方。讓我們使用新的制度，而儘可能去改正一般制度的缺陷……讓我們以完美的藝術說明如何補救由於藝術的創立，對於自然所造成的傷害。讓我們指出人相信是快樂的情況，其實是如何不幸，而所有相信是紮實的論證，其實是如何虛幻……讓我們以新的洞識啓蒙他的理性，以新的情感溫暖他的心胸；讓他學習以分享同胞的方式來擴大他的生命和幸福……讓我們相信以強韌的靈魂和正直的心靈，希望這個人類敵人最後將會把他的仇恨、他的錯誤一掃而空；而引導他走入歧途的理性將會引導他重獲人性；他將會學習選擇已經妥善瞭解的利益，且

放棄表面上有利益的那些；他將變成善良，有美德，有感性，而最後總結來說，不致成爲他所希望成爲的暴徒，反成爲一個秩序井然的社會之最堅定支持者。（註四二）

盧梭接着在一七六二年出版的「社會契約」中，就在探討如何完成這些的具體步驟，而希望從政治權利和法律性質方面，來達到使注意表面私人利益的「人」，成爲關心真正的社會公利之「公民」。

拾肆・「社會契約」一書的主要內容與目的

「社會契約」一書大致可分爲兩部份。一爲理論性部份，另外則爲實際應用的部份。而理論性部份主要討論有關政治權利和義務，其中又包括有幾項主題：一、權利與權力；二、自由與權威；三、個人與社會；四、私人意志與普遍意志；五、公利與私利；六、主權（sovereign power）與主權體（sovereignty）七、立法者、法律與自由。至於實際應用的部份是在探求政府的組成和形式，以及立法權如何遂行達成普遍意志的表達之具體步驟。當然，一般說來，盧梭所提有關理論性的問題，由於他時常有自我矛盾的斷言，所以引起的爭論遠較實際應用的部份爲多、爲大。但是無論如何，理論性部份與實際應用的部份，究竟說來，的確有一貫脈絡相傳的關係，所以互相收發明之效。

在「社會契約」中，盧梭開宗明義指出他要做的是如何使政府的統治成爲「可靠和合法」，而其努力在於「將本來模樣的人（作爲起點），將可能形成的法律（作爲根據）……永遠尋求調和權利所允許的，以及利益所賦與的，以使正義與功利不致有所分歧。」（註四三）而正因爲要探討如何使統治成爲「可靠和合法」，俾便一方面合乎正義（即不違背人的權利），另一方面合乎功利（即有利、有用和有效），所以第一步特別要注意的是釐清屬於正義範疇的權利和屬於功利範疇的權力。

在盧梭看來，權力雖然可使某一個人成爲主人或統治者，但是若不將其予以合法化，亦即將其轉變成爲統治的權利，而被統治者或聽命於統治者的人，對統治者或主人的服從，若不被合法轉變成爲應盡的義務，那麼統治或管轄就不能持久和不變。赤裸裸的權力是強迫人和支配人，但是若不予以合法化，如此情形就成爲一種逼不得已的權宜，所以時機一到，在下的人就會滋生反抗之心，導致改變或摧毀此一統治——被統治關係的後果。反之，若使此一關係轉變爲統治者有其統治權利，而被統治

者有其服從義務，那麼政府的基礎就合法了，而如此一來不僅合乎正義（因為統治者與被統治者雙方均同意），並且一切行動，由於均無一不是出自自己願意，所以必然順手，因此當然顯得有利、有用和有效，而收合乎功利之效。

根據此點，盧梭堅持「權力並非權利；人只對合法權利服從，而盡其義務。」（註四四）但是如何使政府運用的強迫性權力變成合法，以成爲具有權利性質的力量呢？對此，盧梭從說明自由與權威的關係着手。依他看來，自由是人之所以爲人的唯一理由，所以他堅持「放棄自由等於放棄人之所爲人的地位，也是放棄做人的權利，甚至是放棄做人的責任。」（註四五）盧梭接着批評霍布士（Hobbes）和格老秀士（Grotius）之以權力爲權利的契約說，而指出「放棄一切的人是沒有任何事物足夠補償的。這一放棄是不合人性的；剝奪所有的自由意志等於自他的行動中消除其全部的道德性。因此令一方有絕對權威，而對方却無限制服從的契約本身是矛盾的、是無效的。」（註四六）總之，盧梭認爲霍布士和格老秀士他們所提倡的，不但不考慮如何調和自由與權威可能有的衝突，並且在提高權威到絕對地位之餘，竟然將人天生的自由意志予以抹殺，而如此不但會使政府及其所屬機構變爲奴役人民的工具，並且會破壞人之所以爲人的尊嚴和地位，使人不再算是人，其後果是使所有的政治行動變爲不道德，或至少不考慮其中的道德因素。據此，盧梭批評霍布士和格老秀士之以強者就是對的原則，而逕視它爲荒謬，所以反其道而行，以探求個人與社會之間屬於對的、而非強或弱的關係，俾便提出一社會契約，以使統治成爲合法、使人的自由實現，並且同時使政府權威得以維持而利於推動公共事務和保障社會安全。

拾伍・社會契約的成立

但是社會契約何以成立呢？其性質及內容又該如何呢？由於盧梭認識到個人若要保護生命——人性的迫使，人有維持生命的本能——就必須與他人合作，以構成社會，而將個體力量凝結爲集體力量，俾便發揮更大、更有效的求生功用。然而在個人與他人協調之際，另外一項來自人之天性的本能：愛好自由，却容易受到妨害，或被要求作某一度（甚至完全的）讓與。如此，自由與權威、個人與社會似乎是魚與熊掌不可得兼。

如此盧梭一方面鑒於「人生而自由，但是到處被鎖鏈綑着」，另一方面又鑒於人在脫離原始的自然狀態，已不能單靠個人

的微薄力量，即可抗拒大自然和其他威脅，以維持生命，因此「除了結合成社會，以獲得力量的凝聚」，俾便使其集合成的力量大於外在世界的威脅，所以「社會契約」遂聲明理想的契約是一種能同時兼顧個人與社會顯然互相抵觸的分別要求，並能使社會在個人要求自由下，保持其權威，而個人在社會權威中獲致達成自由。（註四七）如此，個人在進行與社會他人合作之際，可望「不致傷害自己，也不致忽略他對自己所虧欠者。」（註四八）

接着，盧梭指出理想的契約所構成的社會組合，其形式是「能以所有的共同力量防衛和保護組合裏的成員和人身，並且經由（此一組合），每一人在與全體合而爲一時，無論如何，僅服從他自己」，就像從前一樣維持相同的自由。」而如此組合的實現必須依據社會契約，所以這一契約的根本條文是要「所有的成員必須將其所有的權利，徹底的交給社會全體……然而由於每一人均將其全部自我交給了，加上其條件對於每一人均平等，那麼就無人對於增加他人負擔之舉感到興趣。」（註四九）

盧梭如此在要求個人將全部所有（包括權利和自我）交給社會時，他顯然認爲這樣的要求不僅不會妨害個人的自由，反而惟有毫無保留地付出方才可以體現個人的自由。但這是否跟他所譴責的霍布士和格老秀士之建議將個人權利全部給予統治者，有所分別呢？何以盧梭會以爲他所構思的，經由個人澈底地放棄一切（不僅權利，甚至自我）的契約，有達成自由的作用，而霍布士和格老秀士所構思的，只放棄權利，不包括放棄自我的契約，却會導致奴役的建立呢？

問題的關鍵似乎不在個人所放棄的是什麼：是外在權利，抑或包括內在自我、是部份，抑或全部；問題的重心明顯是個人放棄而交給的對象爲何：是體現普遍意志和符合共同利益的社會全體，抑或代表特殊意志和僅能滿足私人利益的黨派團體或有權之人。不可否認地，盧梭認爲他所提出的社會契約是根據普遍意志成立的，所以是公平、公正且合乎正義的；至於霍布士和格老秀士所提出的，只不過是爲王公大臣等有政治實力之人物的特殊意志作說辭，是爲他們的特殊私人利益作辯護，所以是不公平、不公正，且違背正義的。

拾陸：普遍意志與特殊意志、人與公民的分別

然則何者方為普遍意志？何者又是特殊意志呢？由於盧梭對此時常語焉不詳，所以爭論迭起，而成爲「盧梭研究」中最爲棘手的問題。如此，在衆多從不同角度和立場嘗試去解釋的當代學者中，最新、最近的是由戴格（Richard Dagger）所提出。（註五〇）

戴格認爲盧梭逕視所有的人均具雙重身份，一爲「人」，一爲「公民」：「在我們作爲人的範圍，我們每一個人都獨一無二的；我們之中每一個人有其特殊的認同和一系列的利益。然而在我們作爲公民的範圍，我們是公共的成員，所以都是相同的；而作爲公共的成員，我們在政治體制的福祉之中，享有一項共同利益。」（註五一）結果，這種「人」與「公民」的分別遂使我們每一個人均有作爲人的特殊利益，以及作爲公民的普遍利益存於心中。而如此，意願自己特殊利益的獲得是特殊意志；反之，意願社會普遍利益的達成就是普遍意志了。特殊意志是不公平的；普遍意志是公正無私的。

爲求清楚和具體地瞭解盧梭有關普遍意志的觀念，戴格舉出竊盜行爲作例子。不可否認地，盜賊之行爲是爲了滿足個人的特殊利益。但是作爲公民來說，他就應該接受普遍意志的正確指導，放棄個人的特殊意志去遵守體現普遍意志的法律。設若他不如此，那他就應該被強迫放棄或改正其滿足個人利益的特殊意志，以接受根據普遍意志所制定的反竊盜法律之處置，因爲如此法律是爲全體公民的普遍利益而訂立的——雖然它們可能妨害盜賊作爲人的特殊利益，但是顯然不會與作爲公民的普遍利益相悖。

有關明顯犯罪的行爲，如竊盜一類，去分別何者屬於特殊意志、何者是普遍意志所促成，無論如何，比較簡單，並且比較不會發生爭執，因此在制訂法律來防止方面，比較容易確定何者對於公利的提高、何者對於私利的壓抑，有其必要性（合乎正義）和效用（合乎功利）。然而一旦牽涉到不太能够分出公利和私利的界限所在，如空氣污染一類非犯罪的行爲，由於其所造成的弊端不但不像犯罪那樣直接而立刻地危害社會安全，並且也容易被人忽略、不予重視。如此，政府在有關決策上，可能會由於普遍意志究竟何在有所疑問，以致對制訂法律來禁止感到舉棋不定。當然，如果某一社會的人或社區的工廠有污染空氣的情形，該社會或社區可以以其危害大衆健康的理由，訴諸普遍意志和共同利益，來制訂法律將其改善；或禁止污染的行爲、或遷移或關閉工廠。而在可以改善的範圍內，廠主的特殊意志就要接受普遍意志的指導，放棄個人的特殊意志和利益，以達維護共同

利益的目的。由於廠主人或污染個人，雖然在改善設備或放棄個人污染行爲，其個人意志必會有所壓抑，而個人利益也必會多少有所損失，但是以作為公民一份子的身份，如此被迫去選擇符合普遍意志所要求的情形下，一定會將空氣變得乾淨，而一旦空氣好起來了，不僅對大眾健康有利，並且對於被限制自由的當事人之身體也有利。所以在有關空氣污染這一點，私利雖然在表面上有所損失，而其實不然，因為公利提高了，私利也是失之東隅，收之桑榆，遂使私利與公利趨於一致。至於當事人的特殊意志是在接受普遍意志之餘被迫放棄，而這在表面上似乎使個人失去自由，但是其實也不然，因為在他被迫放棄錯的行為，去接受永遠是對的普遍意志，反而使他感到內心坦蕩，無愧於任何人（包括他自己）的真正自由。

由於普遍意志永遠是對的，而污染空氣的廠主或當事人，若在考慮私利的損失之餘，予以抗拒，那麼不僅會在他的內心造成衝突，而且作為公民的一份子，他瞭解服從普遍意志（此刻是改善空氣污染的程度）是一種道德職責，所以他若是為了固執明知是錯的特殊意志，去違背永遠是對的普遍意志，那麼他必然會有焦慮不安，而這樣才真正是不自由。可能基於此種認識，盧梭才會在「社會契約」中似是而非地斷然宣稱，在每一個人將其權利和自我置於普遍意志的最高指導之下，「每一個人將他自己交給全體時，他沒有將自己交給任何人。由於任何如此的組合均無一不在讓他可能獲得他自己給予自己的同樣權利，（所以）他獲得的，與所損失的事物有同等的回報，並且獲得更多的力量去保存他所擁有的。」（註五二）總之，在盧梭看來，根據普遍意志形成的社會組合及其制訂的法律，即可理直氣壯地強迫那些拒絕此一意志的個人去接受它；這不是在妨害個人自由，反而是幫忙他自違背正確指導所造成的衝突、不安和焦慮中脫離，以獲得真正表裏一致的自由。

拾柒・如何落實普遍意志

但是縱使普遍意志的確像盧梭所想的那樣功效弘大，然而如何才能認知此種不僅消極具有法律性的限制作用，並且兼收積極道德性的教化作用之意志呢？究竟該由誰人負責此一關係重大的認知工作呢？對此，戴格接受巴利（Brian Barry）的說法，而認為盧梭似乎是傾向於主張以多數表決的方式，來發現普遍意志，因為盧梭至少已接受一、「有獨一無二的正確答案，即一個與普遍意志符合一致的具體政策可以被發現」；二、「每一個人有其平等的、成功多於失敗的機會認知正確答案」；三、

每一個人都要他所認知的答案勝過別人所提；等三大前提，而這使戴格堅持盧梭是接近邊沁（Bentham）或穆勒（J.S. Mill）的自由主義者，所持以個人自由投票來作為立法根據的立場。（註五三）

可是一旦將盧梭所提的普遍意志解釋為經由多數表決的民主方式獲得，往往會造成自由民主主義者時常會遭遇的難境：即多數公民在面對兩個相持不下，但均符合公利的抉擇下，如何取捨的問題。譬如再以工廠污染為例；假定污染某一社區的工廠，由於其污染程度非常嚴重，已不是任何改善設備能奏其功，所以必須遷廠或關閉，然後再假定構成該社區主要工作機會和收入的來源，正是該工廠，並且假定此一社區再無其他可以取代，作為工作機會和收入的來源，那麼此社區的大多數公民在明知使工廠關閉或遷移是惟一正確、合乎道德，對自己、對全體均有利而符合普遍意志的決定，但是他們會不會為了暫時維持生計，而繼續長久忍受污染的致命傷害呢？換言之，大多數公民會不會不顧少數（甚至少到一人）有良心、有識見之人的道德呼籲、之明顯符合普遍意志的主張，而一意孤行、而不思改弦更張呢？（註五四）

不論戴格如何努力就盧梭有關普遍意志的片言隻字，考慮週到地爭論盧梭有意主張以民主的多數票決方式，來認知普遍意志，但是吾人若不將「社會契約」中討論立法者、主權、法律與自由等明顯與此相抵觸的章節考慮在內，並將之與「愛彌兒」中有關自然人和社會人的分別、溶合及昇華等談到人性改變部份，全盤予以探討的話，就可能會誤解盧梭的本意所在，致使盧梭像自由民主主義者在面對多數與少數的衝突時，不可避免地表現出手足無措。

盧梭的「社會契約」一書中，除了討論「普遍意志」幾章重要外，討論「立法者」一章，實在說也非常重要。而盧梭之所以提出立法者，以作為認知普遍意志所在，且使之成為法律的半神之人，俾便教育人民，並改變他們的本性，以使他們也能認知普遍意志，所有這些的本意無非在於使所有人民能祛除社會人虛驕的 *amour-propre*，並能擴大提昇自然人純樸的 *amour de soi*，而變成關心公利，有獨立判斷和真誠之心的新新人，而如此超越社會人和自然人，以臻乎保證理想社會永遠不墮的道德水準。而如此新人永遠會使特殊意志和普遍意志趨於一致，是以在遂行其自由投票之際，由於所有成員的道德水準：認識和修養，均已平等，所以不會發生愚蠢錯誤的多數壓迫聰慧正確的少數——如自由民主主義者之訴諸多數表決，以作為決策立法根據時，容易滋生的弊病那樣。

盧梭鑒於「人民永遠要好的、善的，但是本身不能永遠認出其所在；普遍意志永遠正確，然而發現它的引導不是永遠開明」，另一方面又鑒於「私人看到他們所拒絕的好及善之事物；公衆却要看不出的好及善之事物」，因此主張私人和公衆均需立法者予以引導和啟蒙，以使「前者覺得必須有義務將其意志與其理性變為一致；而後者必須被教育去瞭解它所要的。」（註五五）

捨捌：立法者與理想社會的建立

盧梭幾乎將建立理想社會的希望完全落實在立法者身上，一如他在「愛彌兒」中，將創造理想新人的企圖完全放置於教師的身上。在「愛彌兒」中，教師依循教育途徑完成其改變人性的任務，亦即溶合自然人和社會人，而一方面揚棄二者之缺陷，另一方面則同時保持其優點，以超越二者本身。至於在「社會契約」中，立法者是經由政治和法律的管道，以達到相同的目的：

可以這麼說，敢於建立國家的人應該覺得他有能力改變人性；將每一個人——其自身是完美而孤單的全體——轉化為在某一意味上，他變成自其中獲得生命和存在的較大全體之一部份；將人的構成改變，然而著眼於加強它；以一有立場、有道德的存在來取代獨立、自然的存在。總之，他必須拿走人自己的力量，而目的是為了給予對方的陌生力量；人若沒有別人幫忙，就不能利用這力量。所有這些自然有的力量越被消除，越不活躍，至於新獲得的越變成鉅大，越是持久，那麼制度也就越會紮實和完美。（註五六）

立法者以其立法權威及憑持不能分割和讓與的主權，得以不受干擾和顧忌而建立一理想的法律制度，而如此不但可以外在地維持社會秩序和保障社會安全，並且進一步同時造成一股道德性的不可抗拒之社會精神，內在地「不藉暴力，贏得支持；不用說理，獲取人心」（註五七）。在這樣兼有政治控制和道德束縛的法律制度下，即可在有形和無形方面，雙管齊下，遂使人民能認知普遍意志之所在，以作為成立符合正義和功利要求的社會契約之基礎。一旦社會契約成立了，那麼人的「官能就發展了、運用了；他的觀念擴大了；他的情感變成高貴了，而他的靈魂全部就提昇到」會時常感激有如此改變的層次。這一契約使人失去的，是「他天生的自由（natural freedom）以及引誘他去攫取一切能獲得的，且無限制地宣稱有權利擁有這些全部；他

所獲得的是合法的社會自由（civil freedom）以及他所擁有的全部事物之所有權（proprietorship）。」（註五八）同樣，「天生的平等」（natural equality）在社會契約成立之後，也由「道德的平等」和「社會的平等」取代，至於在身體和才華方面天性自然的不平等，也得以一一變為無甚大意義，因為人人在權利上、法律上和道德上有了平等地位。（註五九）

拾玖·結論——新人的誕生

盧梭之構思經由立法者、普遍意志和社會契約，使天生的不自由和不平等，轉變成合法的自由和平等，顯然基於立法者以其超人的心智所建立符合普遍意志的法律制度和社會契約，足以同時在有形政治和無形道德方面，以影響外在行為和教化內在心靈雙管齊下的方式，使自然人擴大其自我和自愛、使社會人放棄其自大和自私，庶幾可望保留自然人真誠淳樸的美德，然而同時養成仁慈同情，關懷他人的心靈，至於社會人欺詐虛偽的惡習，也由於其自私的競爭心理在理想的政治法律制度下昇華和淨化，所以一掃而光了。

如此一來，「愛彌兒」書中的教師·盧梭，以及「社會契約」中的立法者，如李柯加斯（Lycurgus）和梭倫（Solon）等人的目的和方法，就頗收異曲同工之效：其方法是使法律兼有政治和道德的作用，以達約束和教育人民養成注意社會公利的精神，而其目的在於創造柏爾曼（Marshall Berman）所說的真誠負責之人，亦即對個人、對社會均不致由於意識到個人的道德缺陷（妒忌、仇恨等），以及經驗了社會的壓迫現象（不平等、不自由等等），隨時產生對個人自己，以及對社會他人疏離的新新人。至於盧梭的夢想就像柏爾曼所指出的，以如此真誠負責的新新人，經由「真誠負責的政治」（the politics of authenticity）之途徑，完成一個體性被壓抑、被捨棄，然而却獲充分發展和表達」的理想社會。（註六〇）

而成為如此不生疏離感的新新人，首要條件是對自己真誠、對自己負責，不欺騙、不虛偽、不矯揉造作，同時也對他人關心、對社會奉獻，沒有掠奪他人所有之心，不壓迫他人，也不依賴他人。這樣的新人無疑是超越和融合自然人和社會人而得以構成的新生命：自給自足、獨立不阿，並且永遠不生疏離感。

如此新人、新生命事實上就是立法者和教師完成其工作退隱之後，要繼續負起維持理想社會於不墜的公民，而如此理想社

會中的公民，在進行自由投票，以認知普遍意志，作為決策和立法根據時，最可貴的莫過於一切靠自己，並且絕對真誠負責，而代議制度不論有多少優點，其不可原宥的缺點就是本質上要公民假手於他人。無論如何，代議制度鼓勵作為新人的公民遂行他們最不應該有的行為：依賴他人。難怪盧梭在「社會契約」中談到實際具體的政治形式時，會不留情地聲討此一制度，而他之推崇和嚮往斯巴達和日內瓦全民參與的直接民主，也就可以理解了。（本文承蒙國科會獎助，謹致謝）。

註釋

註 1...Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, with 1978), p. 2. & pp. 5-13.

Geneva Manuscript and Political Economy, ed. Roger D.

註 8...*Ibid.*, p. 1.

Masters, tr. Judith R. Masters (New York: St Martin's Paess, 1978), p. 102 底]所用採自「社會契約」(*Social Contract*)及「日內瓦手稿」(*Geneva Manuscript*)卷二校

• 均以此譯本為準，並注以頁數。

註 11...*Social Contract*, p. 102.

註 13...*Ibid.*, p. 102. 與註11同。

• 爲準，並注以頁數。

註 14...Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, tr. Barbara Foxley (New York: E. P. Dutton & Co., Inc., 1957), p.

註 14...*Ibid.*, p. 149.

5. 以下所用採自「愛彌兒」(*Emile*)卷二文，均以此譯本為

• 譯本為準，並注以頁數。

註 15...*Emile*, p. 7.

註 15...*Ibid.*, pp. 166-167.

註 15...*Ibid.*, p. 174.

註 15...*Ibid.*, p. 146.

註 16...*Ibid.*, p. 8.

註 17...John Charvet, *The Social Problem in the Philosophy of Rousseau* (Cambridge: Cambridge University Press,

Inequality in The Social Contract and Discourses, tr.

G.D.H. Cole (New York: E. P. Dutton & Co., Inc., 1950), p. 203. 謂「適用採血「謂不平等的起源」(*Discourse on the Origin of Inequality*) 的引文，均以此譯本為準，並注以頁數。

註17. *Discourse on the Origin of Inequality*, p. 210.

註18. Charvet, *op. cit.*, p. 17.

註19. *Discourse on the Origin of Inequality*, pp. 234-252.

註110. *Ibid.*, p. 247.

註111. Stephen Ellenburg, *Rousseau's Political Philosophy: An Interpretation from Within* (Ithaca & London: Cornell University Press, 1976), pp. 56-82; 論據的引文在 pp.

80-81. 而有關第110期的引文則在 p. 77.
註111. *Discourse on the Origin of Inequality*, pp. 267-268.

註1111. Norman Jacobson, *Pride and Solace* (Berkeley: University of California Press, 1978), pp. 102-111.

註1112. *Emile*, pp. 174-175.

註1113. *Ibid.*, p. 35.

註1114. *Ibid.*, pp. 84-85.

註1115. *Ibid.*, p. 174.

註1116. *Ibid.*, p. 217.

註1117. *Ibid.*, p. 197.

註1118. *Ibid.*, p. 197.

註1119. *Ibid.*, p. 197.

註11110. *Ibid.*, p. 215.

註11111. *Ibid.*, p. 184.

註11112. *Ibid.*, p. 184.

註11113. *Ibid.*, p. 192.

註11114. *Ibid.*, p. 206.

註11115. *Ibid.*, p. 191.

註11116. *Ibid.*, *op. cit.*, p. 89.

註11117. *Ibid.*, p. 91.

註11118. *Ibid.*, p. 96.

註11119. *Ibid.*, p. 98.

註11120. *Geneva Manuscript*, in Roger D. Masters & Judith R. Masters, *op. cit.*, pp. 162-163.

註11121. *Social Contract*, p. 46.

註11122. *Ibid.*, p. 49.

註11123. *Ibid.*, p. 50.

註11124. *Ibid.*, p. 50.

註11125. *Ibid.*, p. 46-53.

註11126. *Ibid.*, p. 53.

註11127. *Ibid.*, p. 53.

- 註四〇•Richard Dagger, "Understanding the General Will", in *The Western Political Quarterly*, Sept. 1981, Vol. XXIV, No. 3, pp. 359-371.
- 註四一•*Ibid.*, p. 360.
- 註四二•*Social Contract*, p. 53.
- 註四三•Richard Dagger, *op. cit.*, pp. 367-368.
- 註四四•*Ibid.*, pp. 370-371.
- 註四五•*Social Contract*, p. 67.
- 註五六•*Ibid.*, p. 68.
- 註五七•*Ibid.*, p. 69.
- 註五八•*Ibid.*, p. 56.
- 註五九•*Ibid.*, p. 56.
- 註六〇•Marshall Berman, *The Politics of Authenticity* (New York: Atheneum, 1972), p. ix.