

政治與社會哲學評論

第 2 期 2002 年 9 月 頁 47-83

SOCIETAS: A Journal for Philosophical Study of Public Affairs

No. 2, September 2002, pp. 47-83

# 價值形式與統治形式： 對社會契約論的一個馬克思式的理解

孫善豪

政治大學政治系

Value-forms and Governance-forms

A Marxian Understanding of the Theory of Social Contract

By

Max Sun

Department of Political Science

National Chengchi University

---

收稿日期：2002 年 7 月 29 日；通過日期 2002 年 8 月 15 日



## 摘 要

本文的主要論點有四：1. 馬克思的四種價值形式，蘊含了四種統治形式；2. 四種統治形式，又分別適應於笛福、洛克、霍布斯與盧梭關於社會或社會契約的論述；3. 由於四種價值形式與統治形式是一個發展的整體，因此，當社會契約理論被納入這個發展整體來理解時，它們也就被「模式化」，而成為一個發展的序列；4. 這個發展的序列不同於歷史的序列，因為在這個序列中，霍布斯被認為是洛克理論的進一步發展，而盧梭的理論則是霍布斯理論的倒退。此外，一個隱藏並有待進一步討論的課題是：如果馬克思提出價值形式是為了取消價值，那麼統治形式的提出是否也指向統治的消除？若是，則它如何可能？

關鍵詞：價值形式，統治形式，馬克思，魯濱遜，霍布斯，洛克，盧梭



## 一、導言

社會契約論 (theory of social contract) 固然有其中世紀甚或古猶太的根源，但是在一般的政治哲學討論中，仍以近代的霍布斯 (T. Hobbes)、洛克 (J. Locke) 與盧梭 (J.-J. Rousseau) 的理論為主。這三家學說，雖然都被歸入契約論，但是內部差異其實很大，以致學者可以根據不同的切面予以比較。問題是：如果從學說內部挑出某些元素，然後分別檢視三家之不同說法，則難免見樹不見林之弊。為求對三家理論有一較全面的系統性整理，就應該有必要將之「模式化」(modelization)。

這裡「模式化」的工作，其實類似於中國哲學史中所謂宋明儒學的「分派問題」。(勞思光, 1980: 43ff)。雖然這裡「社會契約論」僅只三家，不若宋明儒學之眾家紛雜、從而內在地發生「分派問題」，但是，如果把這「社會契約論三家」類比於宋明儒學之「三系」，則這個「三」究竟是如其為「三」？抑或可以將這「三」當成一個「整體」、而「通過一發展演變之動態觀」將其中種種差異安頓於一「整體過程中」(ibid.: 50)？仍應當是一個有意義的提問。

究竟宋明儒學為「三系」、「二系」或「一系」，皆須繫於：究竟有無一個「共同判斷標準」(ibid.)。準此，則如果「社會契約論」要成為「一個整體過程」之不同發展階段，就也需要一個「共同判斷標準」。而如果「一系說」必須撇開歷史上特定的「傳承關係」、而只有「在世界哲學之大背景下觀中國哲學」、只有把「著眼點」放在「理論之大方向一層」才得見之 (ibid.: 44)，那麼，同理，要把社會契約論「模式化」、要把它們當成「一個整體的不同發展面貌」來看待，也就

必須撇開時代的條件限制，而先來決定：它們的「理論之大方向」是什麼？而這個理論的大方向之不可能從理論的內部得來，反而只能訴諸某種外部標準，也是同樣明顯的。<sup>1</sup>

當然，所謂外部標準，並不能全然脫離理論內部的討論，或所謂其「自覺之方向」（*ibid.*: 52）。而社會契約論，無論是早期的 Manegold、Engelbert、Salamonio，或是昌盛期的（*classic*）霍布斯、洛克、盧梭，所討論的，其實都是「統治的正當性（*legitimacy*）」，或者說，社會契約論者之「自覺之方向」，在於「把政治權威的正當性，以及被統治者或臣民的服從（及其限制），奠基於一個先前的（*premised*）契約、或是若干相關的契約之上」（Lessnoff, 1990: 3）。例如霍布斯在《厲威也憚》<sup>2</sup>的導論裡就說，這本書要探討的是：國家「是如何、被怎樣的契約所建立的；一位主權者之權利（*Rights*），以及其正當的（*just*）權力或權威是什麼……」（*Lev*, *Intr.*, 82）。洛克則指出：他的《政府論》是不能滿意於菲爾麥（*Filmer*）、而提出的「另一種政府起源（*rise*）、另一種政治權力的來源（*Origin*）、另一種指派和知曉誰有政治權力的方式」（*TTG*, II, § 1, 268）。「主權者的正當權力」、「政治權力[應該]指派給誰」，其實都可以用近代的術語譯為「正當性」問題。盧梭則說得直接而明白：對於人怎麼由自由變成不自由、亦即由自由人變成統治者和被統治

<sup>1</sup> 任何理論構造都必須有一個起點，而這個起點也就是它自己所無法探問的盲點。當這個盲點被外來者指出、說破（例如國王的新衣被一個小孩說破），則整個理論都會瓦解。對這種「一說即破」的關係，Zizek 作了很詳細而有趣的說明（1989: 11ff）。

<sup>2</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, 舊依義譯《巨靈篇》，後依音譯《利維坦》，漸為學界通用。唯 *Leviathan* 本為《聖經》中之水怪，「利維坦」之名似不足以表其兇猛。為音義兼顧，故譯為「厲威也憚」。

者，「這個轉變是怎麼來的？我不知道。這個轉變要怎麼樣才是正當的 (legitimate)？這個問題，我相信我能回答」(SC, I, Ch.1, 49)。因此，《社約論》的「目的是要考量：在政治社會中，是否可能有正當 (legitimate) 而確定 (sure) 的政府原則」(SC, I, 49)。

在這樣的提問方式下，「統治」的本身是不被質問的、反而是作為一個當然的前提而被承認的，因為，顯然，「統治的合法性」必定以「統治的存在」為前提。因此，若要在各個社會契約論之間找到一個發展的軌跡、要把它們納入一個發展的整體，那麼，就必須藉助於一個外在的標準，在「統治」的問題上，為社會契約論提供「模式」。

「誰」或者「哪個思想體系」能夠提供這個外部標準呢？

如果歷史地把「社會契約論」界定(或限定)為「資產階級社會」的理論表述，那麼，就立刻可以出現一個外於這個表述、把自己認定為「反對資產階級社會表述」的表述，去佔據一個有利位置，提供一個「外部標準」。這個表述，就是馬克思主義。

馬克思本人對社會契約論之直接評論並不多。大致而言，可以依馬克思主義的「意識型態批判」的進路，對社會契約論做出這樣的批評：「在現有以契約為基礎的資本主義市場經濟裡，社會契約論在一定意義上是一個適當的政治理論，但是，由於它的個人主義意涵，以致它並不是一個在終極意義上對所有人類生活領域都適當的政治理論」(Lessnoff, 1990: 16)。亦即：依照馬克思主義的見解，社會契約論必須被限定為資本主義這個特定生產方式的意識型態，因此一旦離開資本主義，社會契約論也就無效了。這樣為社會契約論設下一個前提或限制，也正是麥克佛森 (Macpherson) 的工作：他指出了社會契約論的「前提」或「盲點」：佔有性個人主義。但是這個前提或盲點

同時是一個限制：它使民主或平等成為不可能（Macpherson: 1962）。

這種批評當然是「馬克思（或馬克思主義）式的」，但並非「唯一的」（the）。如果注意到社會契約論所討論的幾乎都是「統治的正當性」問題，那麼，至少有兩個線索，可以使批評者採取與上述「意識型態批判」進路不同的「價值形式分析」進路，來作為批判的工具。第一條線索是：馬克思認為，所謂社會關係，其實無異於統治關係；<sup>3</sup>第二條線索是：馬克思認為，資本主義的社會關係，不像封建社會或古代奴隸社會的社會關係那樣明白可見，反而隱藏在價值關係之中。

以「價值關係」或「價值形式」當作社會契約論三家的「共同判斷標準」，從而把三家當成「一個統一體的不同發展面貌」來看待，是為本文的基調（motive）。只是，和「宋明儒學一系說」不同的是：社會契約論三家的歷史次序，並不與它們的理論次序相一致；並且，由於歷史次序和理論次序的不一致，洛克的理論也不像麥克佛森那樣被理解成霍布斯的進一步發展，反而是倒退。

## 二、馬克思論價值形式

在《資本論》的一開頭，馬克思就區分了商品的雙重性：使用價值和（交換）價值。繼而，馬克思指出了這兩種價值在主體上的依據：「具體有用勞動」與「抽象人類勞動」：前者產生了

<sup>3</sup> 「迄今一切社會的歷史，都是階級鬥爭史」，而所謂階級鬥爭，就是「壓迫者和被壓迫者 [即統治者與被統治者]，始終處於相互對抗的地位」（MEW4, 562）。

(produziert) 使用價值，後者形成了 (bildet) (交換) 價值。由於使用價值是直接可見的，而 (交換) 價值則否，所以，為了把 (交換) 價值給說明清楚，就必須對「價值形式」作一番說明——因為，「價值」不可能自己表明自己是什麼，反而必須借助「價值形式」，才能相對地把自己表示出來。例如，「二十碼麻布」的本身，即使再怎麼翻來轉去，人們也不能看出它的「價值」是什麼，反而，它的價值只能表示在另一個商品的「商品體」(即使用價值)上，或是用另一個商品的「商品體」(即使用價值)來表示，例如「二十碼麻布的價值是一件上衣」或「二十碼麻布值一件上衣」。由於任何一個商品都不能以自身來表示價值、反而必須假借一個「對象物」來表示，所以任何一個商品的「價值」都必然是「相對價值」。

如果任何商品的價值都必須在一個「對象物」中表現出來，那麼，「價值」就必然要有它的「表現形式」。「價值的表現形式」在馬克思的行文中，也就是「價值形式」。馬克思把「價值形式」析為四種：

第一，簡單價值形式，也就是一對一的價值形式：

$x$  量商品  $a = y$  量商品  $b$ 。

(例如 20 碼麻布 = 1 件上衣。)

在這個最基本的價值形式裡，等式左邊的商品，是「相對價值」(relativer Wert)——它的價值可以在這個等式裡相對地表達出來：它居於「主動」的地位；等式右邊的商品，是「等價物」(Äquivalent)——在它身上，可以表現出左邊商品的相對價值；它居於「被動」的地位。



至於等號「=」，在這裡不是「全等」或「 $\equiv$ 」之意，因為馬克思清楚地說：「20 碼麻布 = 20 碼麻布」並不是價值形式：它並沒有表達出 20 碼麻布的價值。所以，這個等式的意思並非：「20 碼麻布的價值和 1 件上衣的價值一樣」，否則，「20 碼麻布 = 20 碼麻布」就不會不是價值形式了。這裡的等號「=」應讀為「值」、「的價值是」，或者「的價值表現為」：「20 碼麻布 = 1 件上衣」應讀為「20 碼麻布值 1 件上衣」或「20 碼麻布的價值是 1 件上衣」或「20 碼麻布的價值表現為 1 件上衣」，如果不憚煩，則還可以說：「20 碼麻布的價值，透過它與 1 件上衣的相等，而被表達了出來」。等號「=」在這裡像是一個價值天平：當人們問「20 碼麻布的價值是……？」的時候，20 碼麻布就被放上天平「=」的左邊，然後把 1 件上衣放到右邊，以致 20 碼麻布的價值得以被表示出來，猶如——以重量類比價值——把大象放在一個大天平的左邊，然後把一堆石頭放在右邊，直到兩邊平衡的時候，大象的「重量」就被表達了出來一樣。後者這個例子，如果用馬克思的方式寫成一個「重量形式」，則會是：

1 頭大象 = 若干塊石頭

讀為「1 頭大象重若干塊石頭」或「1 頭大象的重量是若干塊石頭」或「1 頭大象的重量表現為若干塊石頭」或「1 頭大象的重量，透過它與若干塊石頭的相等，而被表達了出來」。

等號「=」除「可以表達價值、表達重量之外，還可以表達許多其他的性質或關係。後面將會談到：它還可以表達統治關係。<sup>4</sup>

<sup>4</sup> 亦即：並不是：等式「=」所表達的一定是統治關係，而是：統治關係可以用這個等式「=」來表達。



第二，擴大的價值形式，也就是一對多的價值形式：

$x$  量商品  $a = y$  量商品  $b ; = z$  量商品  $c ; = u$  量商品  $d ; = v$   
量商品  $e \cdots \cdots$ 。

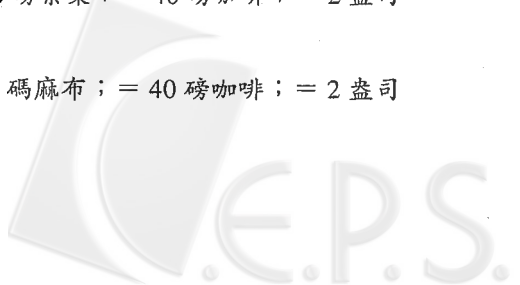
(例如 20 碼麻布 = 1 件上衣；= 10 磅茶葉；= 40 磅咖啡；= 2  
盎司金；= 1 夸特小麥……。)

擴大的價值形式有其無可克服的缺陷：第一，任何單一商品的價值，都要在一個無限擴大的「等價物鎖鏈」中才能表達出它的價值；第二，這個「等價物鎖鏈」是由許多不同質的商品組成的；第三，因此，每一個商品的價值形式都將是一個永無止境的價值表現系列。例如，當人們問到：「20 碼麻布的價值是……？」的時候，放到價值天平「=」右邊的，可以是 1 件上衣、可以是 10 磅茶葉、可以是 40 磅咖啡、可以是 2 盎司金、可以是 1 夸特小麥……等等不同質的商品；而當人們問到：「那麼 1 件上衣的價值又是……？」的時候，放到價值天平「=」右邊的，又可以是 20 碼麻布、可以是 10 磅茶葉、可以是 40 磅咖啡、可以是 2 盎司金、可以是 1 夸特小麥……等等不同質的商品；換言之，當人們要知道某一種商品的價值時，總是要在價值天平右邊擺上無數的其他商品：

20 碼麻布 = 1 件上衣；= 10 磅茶葉；= 40 磅咖啡；= 2 盎司金；= 1 夸特小麥……。

1 件上衣 = 20 碼麻布；= 10 磅茶葉；= 40 磅咖啡；= 2 盎司金；= 1 夸特小麥……。

10 磅茶葉 = 1 件上衣；= 20 碼麻布；= 40 磅咖啡；= 2 盎司



金； = 1 夸特小麥……。

……

既然每一種商品都要以所有其他種的商品作為等價物，那麼，這裡顯然缺乏一個「統一的表現形式」。因此，彷彿是為了克服這個困難，價值形式乃進行到：

第三，普遍的價值形式，也就是多對一的價值形式。這個價值形式是第二種價值形式的倒轉：如果在第二種價值形式裡，有二十碼麻布換了一件上衣，那麼在第三種價值形式裡，同時也就有一件上衣換了二十碼麻布。

因此整個關係被倒轉成：

1 件上衣 =	}	20 碼麻布
10 磅茶葉 =		
40 磅咖啡 =		
2 盎司金 =		
1 夸特小麥 =		
…… =		

在這個關係中，「20 碼麻布」據有一「普遍等價物」的地位（或形式），而使得所有其他商品的價值都得到「簡單、共同、從而普遍」的表述。這個普遍等價物的地位，原則上可以被任何其他商品取代，例如可以被「1 件上衣」、「10 磅茶葉」……等等取代。因為，它之所以能夠充當這個「普遍等價物」，只是因為它是被所有其商品給排擠出來、丟到等式右邊的位置上的。但是，如果這個地位歷史地被某一特定商品（例如 2 盎司金）佔據，從而使得這個商品（2 盎司

金) 看起來彷彿理所當然就應該佔據這個地位的話, 那麼, 這個特定的商品就變成了「錢」。這樣, 價值形式的第四個形式——「錢的形式」——就出現了;

1 件上衣 =	}	2 盎司金 (= 2 英鎊)
10 磅茶葉 =		
40 磅咖啡 =		
20 碼麻布 =		
1 夸特小麥 =		
..... =		

如果把 2 盎司金定義為價值名稱的「2 英鎊」, 那麼整個價值形式從「簡單形式」到「錢的形式」的發展, 也就粲然大備了。但是, 也因為在這個「錢的形式」裡, 金子——它之所以可以出現在「普遍等價物」的位置上, 其實只是因為它曾經在第二和第三種價值形式中藏身於相對價值之列——被看作是錢的當然的身體: 彷彿它從不曾出現在價值等式的左邊, 反而理所當然、開宗明義、從石頭裡迸出來就出現在價值等式的右邊似的, 因此「錢拜物」(Geldfetisch) 也就同時形成了。<sup>5</sup>

所有這些價值形式, 都以簡單價值形式為基礎, 或者說, 都是簡單價值形式的變形或發展。因此, 在隨著馬克思經歷過各種價值形式後, 似乎可以回過頭來重新檢視一下簡單價值形式:  $x$  量商品  $a = y$  量商品  $b$ 。透過這個等式, 馬克思要說的其實只是: 「外在對立」不

<sup>5</sup> 以上關於價值形式的撮述, 見 *MEW*23, 49ff, 或吳家駟 (譯), 1990: 61ff, 或孫善豪 (編譯), 1999: 41ff。

外是「內在對立」的表現，或是反過來：「內在對立」必然表現為「外在對立」。商品 a 之所以可以把自己的「價值」表現在商品 b 的「商品體」或「使用價值」上，只是因為商品 a 自己就分裂為「價值」和「使用價值」；反過來，商品 a 之「內在地包含了『價值』與『使用價值』的雙重性」的這個事實，也只能藉由它與商品 b 的外在關係表現出來。這種「外在對立」與「內在對立」的關係，也出現於馬克思對「費爾巴哈宗教批判」的批判裡：宗教誠然（如費爾巴哈所說）是人的異化，但是（費爾巴哈沒有看到的是：）「塵世」與「天國」的這個外在對立，其實不過是內在於人類世界的階級對立的表現而已。所以，如果任何一個實體（Entity）在另一個異己的實體中看到自己的嚮往，那並不是因為那一個異己的實體具有自己所欠缺的性質，而是因為自己具有雙重的性質。例如，當一個商品在金錢上看到自己的價值時，並不是因為金錢具有這個商品自己所沒有的價值，而是因為這個商品本身就有「價值」與「使用價值」的雙重性；當一個人在上帝身上看到一切完美的時候，並不是因為上帝具有他所沒有的完美性，而是因為這個人本來就有「完美」與「不完美」的雙重性——相對於費爾巴哈，馬克思指出：這種「完美」與「不完美」的雙重性，並不是「人的」或「個人的」，而是「社會的」。

### 三、價值形式作為社會形式或統治形式

價值形式雖然是在用來描述商品（即「物」）之間的關係的，但是，馬克思不只一次地明示與暗示：這種物與物之間的關係，同樣適用於人。因為在資本主義中，「人與人的社會關係」正是由「物與物



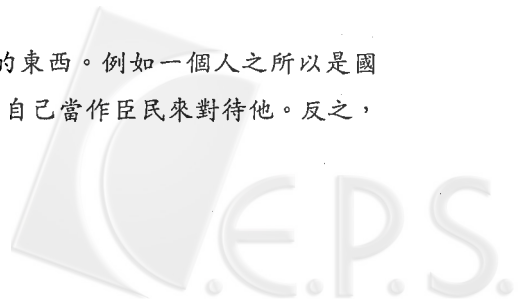
的關係」來表現（或隱蔽）的（MEW23, 90），而反過來，商品的或物的「價值對象性是純粹社會性的」（MEW23, 62）。既然「人與人的社會關係」要在「物與物的社會關係」裡才看得出來，那麼，「商品世界」毋寧就是「人類世界」的縮影、「商品間的社會關係」毋寧就是「人與人之間的社會關係」的縮影，以致一切資本主義中人的關係，都可以用商品世界中的商品語言表達出來。例如“Paris vaut bien une messe!”（巴黎當然值一次彌撒）中的“vaut”（值）（MEW23, 67）。換言之，商品世界（Warenwelt）具有「擬人」的性質：個別的商品是「商品世界」的「公民」（Bürger），猶如人是市民社會中的公民。

商品和人之間的這種類比關係，馬克思在《資本論》一個註腳中說得很明白：

在某種意義上，人和商品一樣。因為人既不是帶著鏡子來到世上、又不像費希特派哲學家那樣「我就是我」（Ich bin ich），所以，人首先是在一個別人那裡映照出自己的。一個人彼得會把自己看成「人」，只是由於他把另一個人保羅看作和他同類的。這樣，保羅的血肉之軀，也就對彼得來說，是「人」這個類的表現形式了。（MEW23, 67N）

這種「在一個別人那裡映照出自己」的關係，馬克思在《資本論》另一個註腳中稱之為「反射的規定」（Reflexionsbestimmungen）：

這種反射的規定是一個很奇特的東西。例如一個人之所以是國王，其實是因為別的人都把他們自己當作臣民來對待他。反之，



他們之所以相信自己是臣民，是因為他是國王。（MEW23, 72N）

一個人的「是」什麼，要由一個「對象物」作為鏡子才映照得出來。所以一個人（彼得）是人，必須以「一個對象物（保羅）是人」為條件；一個人是臣民，必須以「一個對象物是國王」為條件。臣民與國王之間的關係，馬克思在《資本論》的正文中是這樣說明的：

某甲不會把某乙當作陛下，除非對某甲來說，陛下正好採取了某乙的軀體、因此每換一次國王，陛下的面目、頭髮等等就都還要隨著更替。（MEW23, 66）

並沒有哪個「個人」（Individuum）天然地（*naturally*）就是國王。某個「個人」之所以是國王，總是因為別人把他看成是國王。而別人之所以把他看成國王，也並非因為他長得像國王，而是反過來：因為「國王」採取了他的身體、因為國王長得像他<sup>6</sup>——但是「國王」

<sup>6</sup> 這種關係，回過來應用在「彼得／保羅」之喻，則保羅之所以是人，並非因為「保羅是人」，而是因為「人是保羅」、是因為「人」採取了「保羅」的形象、是因為「保羅的血肉之軀，是『人』這個類的表現形式」；應用在前面「國王／臣民」之喻，則臣民「之所以相信自己是臣民，是因為他是國王」的後面，還應該加上一句：他之所以被他們看作是國王，是因為國王長得像他。馬克思在這裡說的是「其實」的「是」（*Sein*），而非「看來」的「似」（*Schein*）。就「似」而言，關係毋寧正好要倒過來：某甲之所以是國王，只因為某甲長得像國王；「鐵頭人」或「乞丐王子」的故事，都發生在這種「似」的邏輯之下。所有的「模仿秀」或「偽鈔」，也都應用的是同樣的邏輯。例如，瑪麗蓮夢露之所以是性感女神，其實並不是因為她是性感女神，而是因為性感女神採用了她的形體。但是依「似」的邏輯，則誰像瑪麗蓮夢露，誰就性感。因此模仿者不是模仿性感女神，而是模仿瑪麗蓮夢露。但是無論如何，觀眾的眼光其實是雪亮的：他們絕不會把「瑪麗蓮夢露的模仿者」

也不見得非要採取這個或那個身體不可，所以國王的樣貌可以常換、但都是國王則一。<sup>7</sup>

這裡，「反射規定」的關係和前面兩個例子中的並無不同：某甲、某乙、某丙……的「臣民性」，透過他們的「共同指認同一個國王（統治者）」，而被表現了出來。只是，可能被更清楚地多說明的一件事是：在「臣民」與「國王」的關係中，永遠是臣民在指認（anweisen）、承認（anerkennen）國王，而不是國王在指定他自己的臣民。亦即，如果以價值形式來說，那麼「國王」永遠位在等式的右邊，即被動的、等價物的位置，而不會出現在左邊，即主動的、相對價值的位置。<sup>8</sup>

雖然在保羅彼得之喻和國王臣民之喻的兩個例子裡，「反射規定」的關係是一樣的，但是有一個值得注意的差別：前一個例子裡，彼得

---

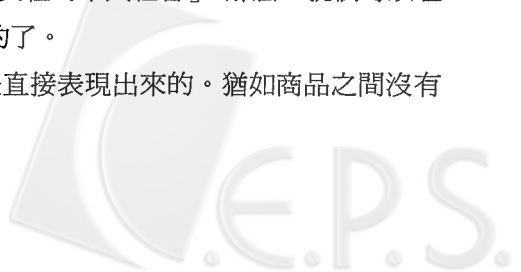
當作「瑪麗蓮夢露」，猶如：儘管唐從聖再怎麼像陳水扁，當人們有事要求於總統時，沒有人會去找唐從聖、反而一定會去找陳水扁本人。「偽鈔」的道理也一樣：一張一百元新台幣鈔票之所以是新台幣一百元，其實並不因為「印刷成那個樣子的一張紙」是新台幣一百元，而是因為新台幣一百元採取了「印刷成那個樣子的一張紙」的樣子。但是「偽鈔」的邏輯是「似」的邏輯：只要任何一張紙印刷成一百元新台幣的樣子，它就是一百元新台幣。但是新台幣的使用者的眼光，和觀看模仿秀的觀眾同樣清楚：他們立刻可以辨認：偽鈔並不具有一百元新台幣的價值，因為新台幣一百元並不採取這張偽鈔的形貌——無論這張偽鈔做得再像。「似」的邏輯，其實也就是馬克思所謂的「拜物教」(Fetischismus) 或「異化」(Entfremdung, alienation) 的邏輯。

<sup>7</sup> 例如行憲後的「中華民國總統」，雖然長相、姓名都不一樣，但都是總統則一。在蔣介石時代，「總統」曾經和「蔣介石」完全合一。那時可稱為「蔣介石拜物教」。但是當總統一再換人之後，拜物教的性質也就減弱了。

<sup>8</sup> 用中文來表達統治者這種被動性的，是《韓非子》〈五蠹〉裡的：「…而民悅之，使王天下」；「王」並非主動態，而是被動態（「使王」）；它以「民悅之」與否為條件。附帶一提：中國先秦思想家中也有許多契約論式的思考，但是似乎只有韓非看到了君主統治地位的這種被動性。

和保羅都是人、是同樣的人；但是在後一個例子裡，卻是「臣民」與「國王」兩種不同的人。「都是人」和「兩種不同的人」之間的差別，其實也可以看成是「真正的人、聯合體中的自由人或共產社會中的人」與「特定生產關係下的人」之間的差別。馬克思也曾以「鑲金邊的上衣外面的人」（即沒有穿鑲金邊外衣的人）和「鑲金邊的上衣裡面的人」（即穿了鑲金邊外衣的人）（MEW23, 66），或是借用黑格爾市民社會中「扮演卑微的角色的人本身」與「扮演著偉大的角色將軍或銀行家」等術語（*ibid.*, 59）來描述。但是，「真正的人」並不（或尚未）歷史地、經驗地存在；真正歷史地、經驗地存在的人，始終只是「特定生產關係下的人」。馬克思在〈論猶太人問題〉（“Zur Judenfrage”）中區分了「人」（Mensch, homme）與「市民（bourgeois）／公民（citoyen）」（後兩者是「特定生產關係下的人」）（MEW1, 355ff.）：「人」在資本主義社會中分裂為「市民」與「公民」：「市民」是特殊的、個別的、彼此不相干的、利己的、被「權利」所分隔開來的、「退回到自己的單子」（*ibid.*: 364）；而「公民」則是普遍的、抽象的「共同存在」或「類本質」（*ibid.*: 366）。「人」的這種在資本主義社會裡內在的對立，只能外在地表現為「市民社會」與「國家」的對立。特殊的、具體的、個別的、利己的市民，作為市民社會的成員，彼此間毫無關係，他們要發生關係，就只能進入國家、成為國家成員、成為公民。亦即：雖然他們作為市民，彼此毫不相干，但是作為公民，他們卻彼此一樣。正是「一樣是國家中的公民」，反過來使得市民在市民社會中的交往成為可能——如果把社會契約論者所設想的「自然狀態」理解為「難以正常交往的市民社會」，那麼，就很可以理解何以「國家」的出現是必須的了。

然而這種「一樣」，並不是直接表現出來的。猶如商品之間沒有





「直接可交換性」，反而必須藉由「共同的等價物」（錢）才能表現為相同的東西、從而能交換；或是「基督徒的羊性」要透過「他們與上帝羔羊的相等」才能表現出來（MEW23, 66），同樣，市民要表現為公民，也必須有一個共同的「對象」或「等價物」。用社會契約論的思考方式來說，這個對象或等價物就是統治者或主權者：正是相對於這個主權者，才使得所有彼此獨立而不同的特殊個人（Individuen）都一樣：一樣都是被統治者。反過來說：如果沒有統治者或主權者，則許多單獨的個人就無法組成一個具有統一性的整體。

亦即，有兩個層次：第一個層次是：個別、互不相干、彼此獨立而不同的市民，必須在「公民」上表現出他們的共同性；第二個層次是：這個「公民作為公民」或「公民性」，必須在「統治者」或「主權者」的身上表現出來，亦即，透過他們的共同臣服於一個統治者，<sup>9</sup>而表現出來。<sup>10</sup>

<sup>9</sup> 臣服，一定臣服於一個統治者；而統治，也一定統治一群臣服者。就其必然相依而立這方面而言，臣服和統治其實是同一件事。這樣，所謂「透過他們的共同臣服於一個統治者」，就可以在這個意義下被理解成「透過他們與統治者的相同」，從而與前面談到價值等號「=」的意義完全一致。

<sup>10</sup> 雖然在這裡，「共同臣服」的重點並不在「臣服」，而在「共同」——猶如魯迅在《而已集》〈反“漫談”〉裡說的：「教育當局」的重點不在「教育」，而在「當局」——，不過，值得指出的是：價值形式中確實蘊含著一種統治關係，即等號右邊的「等價物」對等號左邊的「相對價值」的統治：等價物提供了一個標準、一個名字，使得左邊的相對價值得以被指認（identify）、被稱呼。而誰命名，誰就有權力。例如當上帝命名亞當時，上帝對他就有權力；當上帝讓亞當為萬物命名時，亞當也就被賦予了統治萬物的權力。阿圖色（L. Althusser）在論及意識型態國家機器時，也指出「呼喊」（hailing, interpellation）正是意識型態的統治方式（1971: 170ff）。此外，下面將要提到的《魯濱遜漂流記》裡，魯濱遜收了奴隸後的第一件事，就是為他取名「星期五」，並且為自己取名為「主人」。

如果把「重」代入等式「=」，則「=」讀為「重」或「重量是」「重量表現為」……等等，那麼，把「統治／被統治」代入同一個等式，則它就可以被讀成：「被…統治」或「臣服於」。這樣，可以得到四種統治形式：

第一、簡單統治形式，即一對一的統治形式：一個人被另一個人統治。

被統治者 A = 統治者 B 。

第二、擴大的統治形式，即一對多的統治形式：每一個人都被許多別人所統治。

被統治者 A = 統治者 B ； = 統治者 C ； = 統治者 D ； = 統治者 E …… 。

第三、普遍統治形式，即多對一的統治形式：所有人被一個人（Person）所統治。

被統治者 A =	}	統治者 F
被統治者 B =		
被統治者 C =		
被統治者 D =		
被統治者 E =		
…… =		



第四、拜物統治形式，即**多對唯一**的統治形式：所有人被唯一一個人所統治。

被統治者 A =	}	統治者 = 統治者
被統治者 B =		
被統治者 C =		
被統治者 D =		
被統治者 E =		
..... =		

#### 四、以價值形式為「共同判斷標準」所見的社會契約論面貌

如果以馬克思的價值形式作為「共同判斷標準」，來檢查社會契約論，或者反過來，把社會契約論放在「價值形式」（作為「統治形式」）下來看待，那麼，應該立刻可以看出：首先，霍布斯的理論可以歸入「普遍統治形式」，而洛克的理論則可歸入「擴大統治形式」。其次，盧梭的理論，就一定的側面說，可以歸入「拜物統治形式」。第三，「簡單統治形式」作為所有統治形式的胚胎形式，雖然在社會契約論的經典論述中難以找到其精確的「等價物」，但是卻可以在笛福（D. Defoe）小說《魯濱遜漂流記》（*Robinson Crusoe*）裡找到。



## （一）簡單統治形式：魯濱遜與星期五

笛福的魯濱遜故事，可以被看成是「市民的生產能力之『宇宙起源傳說』(Kosmogonie)，並且同時也是一部以英雄為焦點的史詩，相對於過去的範本，它具有一種解放的優勢，就是：它積極顯示了『上帝見棄』(Gottverlassenheit)的處境。在這裡，人只能求助於他自己，只能反求諸他自己的力量。」(Fehér, 1975: 157)但是，這位深受「政治經濟學家喜愛」(MEW23, 90)的被上帝遺棄的子民，其實並沒有完全失去上帝的眷顧：在他流落荒島二十四年、憑一己之力建立了他自己的王國之後，上帝為他送來了「野人」，使他可以想像自己「有能力駕馭一個，不，兩個或三個奴隸，如果我搞得到。我可以使他們完全臣服於我、我要他們做什麼他們就做什麼，並且防止他們在任何時候傷害我。」(RC, 204)這樣的念頭雖然一再反覆，但是沒有機會實現。過了一年半，又有野人到島上，準備吃他們的俘虜。魯濱遜殺了兩個野人，因而救了其中一個俘虜。雖然「收一個奴隸」的念頭在魯濱遜腦中積蘊了許久，但是真正使那位獲救的俘虜變成魯濱遜的奴隸的，卻並不是他的這個「念頭」，而是那位俘虜的主動順服：魯濱遜殺了兩個追趕那名俘虜的野人後，被追趕的那名俘虜

被我的槍聲和火光嚇壞了，呆呆站在那裡，既不進也不退，儘管逃跑的意圖似乎強過前進；我又向他打招呼，做手勢要他過來，他很容易就明白了我的意思，向前走了兩步，但立刻又停住了，又走兩步，又停住了，這時我才看出，他渾身發抖地杵在那裡，彷彿已經被我俘虜了、只等我殺他，就像我殺了他那兩個敵人一



樣。我又招手要他過來，並且用我所想得到的所有手勢來鼓勵他，於是他慢慢走近，每十步或十二步就下跪一次，似乎是感謝我的救命之恩。我對他微笑，作出和藹的表情，叫他再走近一點；這樣搞了半天，他終於走到我面前，再次跪下，一頭磕到地，然後舉起我的腳，放在他頭上；這似乎是在宣誓要永遠做我的奴隸了；我扶起他，溫和地拍了拍他，盡我所能地鼓勵他。…… (RC, 206-07)

在這段生動的描寫裡，魯濱遜始終沒有表露出他「收一個奴隸」的意圖，也沒有表示出任何「主人」的威權，反而只是招手、做出「過來」、「鼓勵」的手勢。但是「主人／奴隸」的關係仍然非常順利地建立了——不是由主人，而是由奴隸建立的：一名野人主動在救命恩人面前下跪、把他的腳放在自己頭上，承認他是自己的主人。這時魯濱遜「扶起他，溫和地拍了拍他，盡所能地鼓勵他」，全然一派國王接見臣民的架勢，而這個國王地位的取得，完全來自臣民把自己看作他的臣民。在這樣「主人／奴隸」關係建立後，奴隸被主人命名：「星期五」(Friday)；而魯濱遜自己，也——因為進入了這個關係中而——取得了一個新的名字：「主人」(Master)。<sup>11</sup>

過了幾年，同樣的食人族野人又帶了三個俘虜來到了魯濱遜的王國、準備把他們開腸破肚、大快朵頤。魯濱遜和星期五殺了二十一個野人，救了其中兩名俘虜——其中一名是西班牙人，另一名竟然無巧不巧，正好是星期五的父親 (RC. 233ff)。<sup>12</sup> 更後來，「魯濱遜島」

<sup>11</sup> 「首先，我讓他知道，他的名字應該是星期五，也就是我救了他命的那一天；我同樣也教他說主人，然後讓他知道，那就是我的名字」(RC, 209)。

<sup>12</sup> 魯濱遜在巴西待了四年，學會了葡萄牙話，而西班牙人講西班牙話。這兩

上又來了幾名不速之客，魯濱遜和他的臣民擺平了他們，並且因此而奪回了一艘大船，回到了文明世界（*RC*, 247ff）。

這裡值得玩味的是：雖然星期五因為「主人」（魯濱遜）的救命之恩而甘願終身為奴，但是後來的所有被同一位救命恩人拯救的人（野人的俘虜、叛變船上的船長……等等），卻不再如星期五一樣甘願為奴了——儘管他們都聽從魯濱遜（*RC*, 240ff）。

這時的「魯濱遜島」臣民眾多，儼然一個真正的王國了。但是，如果用洛克的觀點看，則這個王國還並非「政治社會」（*political society*）或「文明社會」（*civil society*），而是習慣和經驗所造就的政府形式。這種政府形式下的國王，容或是「善而且優、在眾人間有威望」的，因而有「自然的權威」，被默許以一種「排解紛爭的仲裁權力」，但是，臣民們除了「相信他的公正和智慧外，別無保證」。這時如果老王死了，換了一個不肖的繼承人，那麼「人們將發現他們無法像從前一樣在這個政府下保有其財產了」，以致「除非把立法權交給一群人的集合體（你把它叫作參議院、巴力門或別的都可以），否則就不會安全、安心，也不會認為自己處在文明社會中」（*TTG*, II, § 94, 329）。換言之，如果魯濱遜離開孤島，又沒有指定繼承人，或是指定的繼承人不孚眾望，那麼，「魯濱遜島」上的居民就會回到自然狀態了。

魯濱遜的故事也確實是這樣進行的：魯濱遜乘坐奪來的大船返回英國，把一千俘虜以及十六名西班牙人留在孤島上。魯濱遜王國消失

---

種語言之間的對談，其實無須藉助任何手勢（*Sign*）。但是魯濱遜和那位萎頓的西班牙人間的對話卻要藉助手勢。這個疏漏，使得讀者很有理由去懷疑作者一切其他的描述，包括：星期五的自動臣服，會不會只是出於作者笛福對歐洲以外世界的陌生，以及從而滋生的歐洲中心主義？

了，但是取而代之的似乎不是洛克式的自然狀態，而是戰爭狀態（*RC*, 298-99）。由於魯濱遜敘述有限，所以留在島上的眾人究竟是如何組織的，已難以考究。不過，這裡不妨以洛克的觀點為魯濱遜故事續貂。

## （二）擴大統治形式：洛克的多數統治

沒有了魯濱遜的魯濱遜島，最初頗不平靜。但是姑且假設：經過一再的爭執和衝突後，所有人都彼此相安無事地生活了。如果他們的相安無事是由於他們各據一方、各以自己的勞力自營生活、就像魯濱遜當年那樣，那麼，這是沒有「地上共同正長」<sup>13</sup>（*common Superior on Earth*）的「自然狀態」。但是，如果他們需要彼此交往，那麼，自然狀態中的「種種不便（*Inconveniences*）」（*TTG*, II, § 13, 276）——例如：缺少作為共同尺度的法律、缺少公正的裁判者、缺少權力來執行判決（*TTG*, II, § 124-126, 350-51）——就會迫使他們建立政治社會。

政治社會是這樣組成的：每一個人都和其他人協議，共同加入（*join*）和聯合（*unite*）成一個共同體（*Community*）（*TTG*, II, § 95, 331），或者：「一定數量的人（*Men*），經由每一個個人（*every individual*）的同意，而造成一共同體」（*TTG*, II, § 96, 331）。他們放棄自己在自然狀態下的權利，而「授權給社會，或者——這是同一件事——授權給這個社會的立法機構，來為他立出社會的共同善（*public good*）所應該要有的法律」（*TTG*, II, § 89, 325）。如此的共同

<sup>13</sup> 「正長」是墨子〈尚同〉的用語，在此援以譯 *Superior*。

體一旦造成，「他們也就把這個共同體變成了一個身體（one Body），並且也像一個身體一樣，具有行動的力（Power）」（*TTG*, II, § 96, 331）。

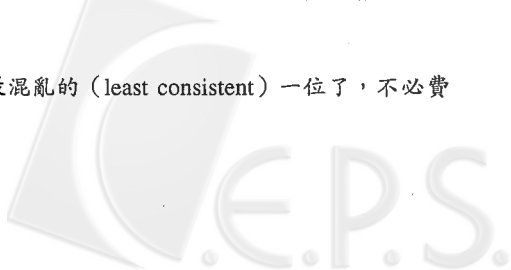
這個「身體」或「政治體」既然是由「每一個個人」同意而產生的，所以它的行動，原本也應該是每一個個人同意才算數：「只有每一個個人的同意，才能把某個行動變成全體的行動（act of the whole）」（*TTG*, II, § 98, 332）。但是洛克立刻說：「這幾乎是不可能的」，如果一定要每一個人都同意，全體才能行動，那麼這個共同體將一組成就解體了（*ibid.*）。為了解決這個實踐上的困難，所以洛克退而求其次，由「多數」（majority）來代替「每一個個人」。這樣，「每一個人，藉由與他人共同同意，而在一個政府之下建造一個政治體時，就使自己對社會中的每一個人有一個義務，就是去服從多數的決定，並且由它來作決斷」（*TTG*, II, § 97, 332）。結果就是：在一個政治體中，「多數有權利去替其餘的人行動和決斷（to act and conclude the rest）」（*TTG*, II, § 96, 331）。

回到魯濱遜離開後的魯濱遜島，則情況是這樣的：留下來的——姑且說二十個人吧，為了方便，於是彼此同意：關於他們彼此相處上的任何問題，都由全體制定法律來解決。但是這個全體，可以只是多數，而他們的決定方式，也是多數決。這樣，多數就決定了每一個個人——在涉及其他人的事情上——該如何行為；或者反過來說：每一個個人，在涉及其他人的事情上，就服從於多數——無論他自己在不在這個多數之中。

撇開洛克理論中許多混亂<sup>14</sup>不談，在關於統治形式（洛克稱之

---

<sup>14</sup> 「洛克或許是所有大哲學家中最混亂的（least consistent）一位了，不必費





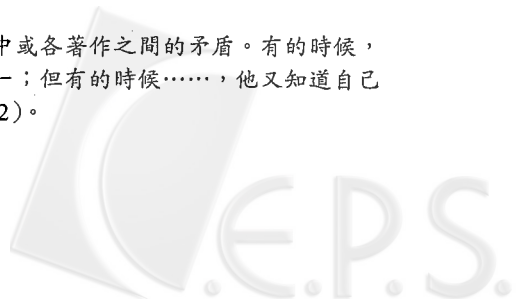
為「國家形式」[Form of the Commonwealth]的問題上，他的立場是清楚的：統治者（或立法機構（Legislative）、或最高權（Supreme Power）……）必須是全體，但是鑒於「全體一致」是實踐上不可能的，所以求其次佳：多數人。

但是從「全體」退到「多數」，其實並不那麼理所當然：除非「全體」等於「每一個的相加」，否則「多數」並不會比「少數」更接近「全體」。洛克在這裡忽略了：單單是「每個人彼此同意」，並不能造就 one Body：one Body 之所以能是 one，必須有一個「統一性」（Einheit, oneness），而「每個人彼此同意」，卻很可以只造出一群烏合之眾。

還是回到魯濱遜離開後的魯濱遜島。假設星期五並沒有（如故事中）隨魯濱遜離開，而是和那二十個人留在島上，並且，島上建立了一個洛克式的政治社會。那麼，對星期五而言，他原本只服從於魯濱遜一人，但是現在，他卻要服從於十九人了——不是服從於一個「由十九個人組成的 one Body」，而是比一多十八的「十九個個人」，甚或只是「這十九個個人之中的多數」。雖然在這樣的關係中，星期五的「社會性」較充分地顯現出來了——因為他的「臣服」不再是單一的、偶然的，而是多數的、從而更顯得是必然了——，但是他的「被統治地位」，不僅並不因此而有任何形式上的或本質上的改變，反而只是在「量」上有所加重而已——他的統治者在量上多了十八個。

---

吹灰之力，就可以指出他任何一部著作中或各著作之間的矛盾。有的時候，他似乎很明顯沒有意識到自己的前後不一；但有的時候……，他又知道自已的兩難，但卻束手無策」（Laslett, 1988: 82）。



### (三) 普遍統治形式：霍布斯的厲威也憚

霍布斯的年代雖然比洛克早，但是理論的成熟度卻比洛克高。這主要是因為：他注意到了「統一性」的問題：

一群烏合之眾 (a Multitude of men)，只有當他們被一個人 (one man)，或一個位格 (one Person) 所代表時，他們才被造成一個位格 (One Person)，而這就要由這烏合之眾裡的每一個，都各別 (particular) 予以同意。因為，使得位格成為一 (One) 的，是代表者的統一性 (Unity)，而非被代表者的統一性。正是代表者造就了位格，而且是一個位格；除此而外，烏合之眾的統一性是無法理解的。(Lev, XVI, 220)

霍布斯在這裡看得很清楚：要使烏合之眾成為「一」，必須有另外的機制，而不僅僅只是彼此同意而已。這個機制就是「代表」，或者稱之為「對象物」：只有藉由「代表」或「對象物」的統一，才能使被代表者統一起來。

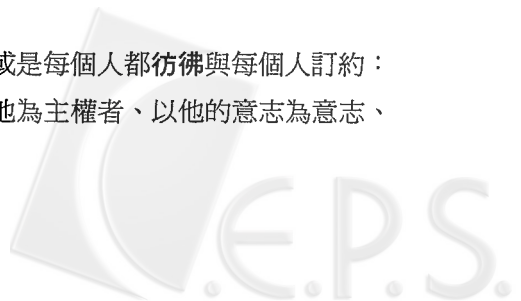
從這個觀點看，則洛克所謂「一定數量的人，經由每一個個人的同意，而造成一共同體」，他們放棄自己在自然狀態下的權利，而「授權給社會，或者——這是同一件事——授權給這個社會的立法機構，來為他立出社會的共同善 (public good) 所應該要有的法律」，就立刻顯得過於粗糙了，因為，當一個人要授權給社會之前，必須先有這個社會的存在——一個異於自然狀態的社會；但是簽約者在簽約時，卻處在自然狀態中，何來一個「社會」可以讓他讓渡權利？反

而，這個社會，正好有待他的簽約行動才會被建立。換言之，自然狀態下的個別個人，要先成為「我們」、成為「一」，然後才有個別個人讓渡其權利可言。

洛克所沒有看到的，正是霍布斯極力闡明的：「烏合之眾本來就不是一（One），而是多（Many）」（*ibid.*），要使多變一，就必須：

將他們的權力與力量全都交給一個人，或是一群人組成的議會（他們可以用多數決，來把他們的意志化約為一個意志）。這也就是說，他們指定一個人，或是一群人組成的議會，來承擔他們的人格，而每一個人都承認自己是這個「承擔了他們人格的人」的授權者，承認這個人在所有關於公共和平與安全的事情上主動或被動之所做所為；這樣，他們就把自己個別的意志臣屬於他的意志之下，把他們的判斷臣屬於他的判斷之下。這不只是同意（Consent）或協議（Concord）了，而是他們全部人真正的統一（Unite），統一在單一（one and the same）人格之中。這個統一，是由每一個人和每一個人訂約而造成的，它的方式是：彷彿（*as if*）每一個人都要向每一個人說：我授權給這個人或這個議會、並且把我自己統治自己的權利交給他或這個議會，條件是：你也同樣把權利交給他、並且授權給他。做到這一點，烏合之眾就統一為一個人格了，它就叫作國家（*Commonwealth*），拉丁文的 *Civitas*。這就是偉大的厲威也憚（*Leviathan*）的誕生……。（*ibid.*: 227）

每一個人都與每一個人訂約，或是每個人都彷彿與每個人訂約：每個人都個別地授權予同一人，以他為主權者、以他的意志為意志、



以他的判斷為判斷。這樣，主權者對面的全部人，因為「都臣服於主權者」、「都是主權者的臣民」，所以他們之間的「統一性」、他們所「共同」的身分，就表現出來了。

如果還是以魯濱遜故事為例，那麼在第一種形式裡，星期五作為魯濱遜的奴隸，只是一個偶然的事件。星期五的被統治地位只是兩個人（men）之間的私人關係：彷彿統治與被統治只是和人的自然稟賦、性格、能力……等等相關。在第二個形式裡，星期五的被統治地位被確定了，因為他的這個地位現在不再是兩個人之間的關係，而是「我」和「所有其他人」的關係了。但是，星期五這時候仍然只是一個人，只是以單獨一個人的身分去面對所有其他人，正如所有其他人也同樣只是以單獨一個人的身分去面對包括星期五在內的所有其他人。這些所有的人並不成為「我們」、不成為一個社會。現在，在霍布斯提供的第三個形式裡，由於有一個人被排擠出去當作對象物、被授權人，所以所有其他的人乃得以獲得一個統一性：他們都是臣民、從而是一個國家中的平等的公民。

主權者既然是位格（Person）而非自然人，則站上主權者這個位子的，原則上可以是任何人或任何哪些人。霍布斯自己也說：「如果代表者僅只一人（One man），則國家是君主國；如果代表者是全體的大會（an Assembly of All），則國家是民主國，或人民國家；如果代表者只是部分的大會（an Assembly of a Part onely），則稱作貴族國」（*Lev*, XIX, 239）。這裡不能不啟人疑竇的是：如果「全體」可以為代表者，則代表者與被代表者顯然就可以以一種異於代表的方式直接同一了。亦即：當所有零散的被代表者等待被一個「統一的代表」所代表，以便得到他們的統一性的時候，他們就已經可以作為一個全體來作為這個「統一的代表」的候選人了。要解決這個吊詭，或許要引入

「時間」：「民主國」在時間上不可能出現於建國之初，反而必定出現於建國之後：在被代表者已經成為一個統一體之後。

如果不引入時間向度，則這個吊詭就會以盧梭的面目出現。

#### (四) 拜物統治形式：盧梭的普遍意志

盧梭《社約論》的主題，如其開宗所言，在於「『權利所允』與『利益所求』之調和，以致『正義』與『效用』可以並行而不悖」（SC, I, 49）。一方面，人不得不結合（SC, I, Ch.6, 59），這是「效用」一面，但是人要在結合的同時仍然維持他原本在自然狀態中的自由（*ibid.*），這是「正義」一面；另一方面，作為自然狀態中孤獨的野蠻人，人追求「利益」，而作為結合成國家中的公民，人享有「權利」。「權利／利益」和「正義／效用」，顯然是一個顛倒的關係。這個顛倒關係預設了人的雙重性：一方面，人是單獨的個體，另一方面，人是結合的整體、是 *zoon politikon*。作為個體，人有自由、可以追求自己的利益（是謂正義），卻不利於生存（效用受損）；作為整體，人得以生存（效用得滿足）、得到社會中的權利，卻喪失了自己的自由。如果這些對立元要得到統一，那麼，就需要一面凸透鏡：使得透過它，顛倒的關係可以被顛倒回來。這面凸透鏡就是社會契約：

我們每個人都把他自己的位格和他所有的力量放到共同體（community）之中，置於普遍意志（general will）的最高指導之下；而作為一個「體」（body），我們把每一個成員都當作整體（whole）之不可分割的部分來看待。（SC, I, Ch.6, 61）



在自然狀態或原始社會中，人是個人、聽從於自己的意志。如果沒有社會契約，那麼個人與個人的結合，就會是個人意志的結果、是個人意志的從屬。社會契約的意義就在於把這個關係倒過來：把結合而成的共同體的意志（普遍意志）當作主人，而個別原本有意志的個人則臣屬其下。這樣，人的「公／私」的兩面性就得到一個新的表現形式：

這個公式顯示：組合成社會的這個行動，包含了社會與個人之間的相互約定（commitment），以致每個個人（彷彿是）在與自己訂約的時候，都看到雙重的約定：首先，就相對於各個個人而言，他是主權體的一分子，其次，相對於主權者而言，他是國家的一分子。（SC, I, Ch.7, 62）

作為國家的一分子，他是被統治者；作為主權體的一分子，他同時是統治者。這樣的統治／被統治關係，組成了一個「政治體」：

這個組合成社會的行動，立刻就造出了一個人造的（artificial）、集體的（collective）體（body）——這個「體」的成員數量正好就是全體大會上的投票數——，而取代了個別的訂約者。這個「體」也因為這個組合成社會的行動而取得了它的統一性（unity）、它的公共的我（ego）、它的生命與它的意志。這個由所有其他位格所聯合而成的公共位格（public person），過去曾被叫做城邦（city），而現在則被稱為共和國（republic）或政治體（body politic）。（SC, I, Ch.6, 61）



盧梭顯然注意到了：政治體必須有其「統一性」、必須是一個位格——這是洛克所忽略而霍布斯所強調的——。但是這個統一性卻是「立刻」隨著訂約行動就出現的：彷彿無須任何機制、無須任何過程，它就毫無由來地從石頭裡迸出來了。這種看來相當獨斷任意的論述，或許來自：盧梭嚴格地區分了「普遍」與「特殊」，以至於主權者——作為普遍者、具有普遍意志——不僅不能與任何個人相混、不能由個人替代、不能涉及任何特殊對象（*SC*, II, esp. Ch.1-4），甚至，似乎也不能由特殊的個人產生出來。在論及法律時，盧梭說：

為社會立規範的權利，僅僅只屬於那些形成了社會的人；但是他們怎麼運作呢？只是由共同的同意來運作嗎？只是由一時的興起嗎？政治體有一個機關可以表達它的意志嗎？……普遍意志永遠是正確的（rightful），但是引導它的判斷，卻不見得永遠是明智的（enlighted）。……個人看得到什麼是好的，但是拒絕它；公共欲求好的東西，但是看不到它。兩者同樣需要導引。（*SC*, II, Ch.6, 83）

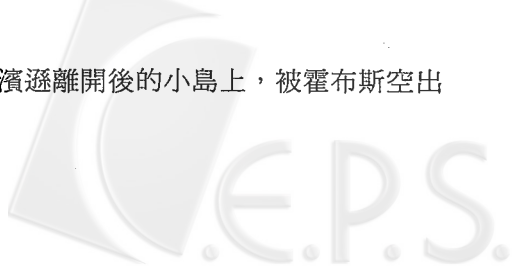
雖然這裡談的是法律或「國家法」或現代意義的「憲法」，但是，這其實同時是建立政治體的問題：如果「個人」與「公共」間始終有一道無可逾越的鴻溝，那麼，不僅「烏合之眾」不會等於「政治體」、「意志總和」不會等於「普遍意志」，即使「相互簽約的許多人」，其實也不會成立任何「統一性」。政治體原本是要解決「個人／集合」間的矛盾的。但是，卻正是「個人／集合」之間的矛盾，使得政治體不可能成立。為了打開這個僵局，盧梭提出了他著名的「立法家」的概念。

從任何方面說，立法家都是國家中最卓越的人。卓越，非僅因為他是天才，而且也因為他的工作。這個工作既非政府的工作，也不是主權者的工作。這是個為共和國制定憲法的工作，但是它本身並不在這部憲法裡。它是一種特殊的而又超然的工作，而與人的統治毫無瓜葛。正如統治人的人不得統治法律，同樣，統治法律的人也不統治人。（SC, II, Ch.7, 85）

簡言之，立法家是一個超越者：它不在個別個人之列，因此免去了任何個別意志的偏私，而可以掌握普遍意志；但是他又同時是一個人（man），因而這個普遍意志才會有經驗內容。這樣一位超凡入聖的「建國者」（founder of nation），為了讓「新成立的民族（people）了解睿智的政治原則，並且依循國家利益的基本規範，就必須倒果為因：原本應該是社會制度產物的社會精神（social spirit），現在要轉而凌駕社會制度之上了。……這也就是何以歷史上的建國者們總是乞靈於神的介入、而把他們自己的智慧歸給諸神的緣故；因為這樣一來，人民才會覺得服從國家法律好像是在服從自然法一樣，並且發現到人和國都是同一隻手所創造出來的，而如此一來，他們就會自由地服從，並馴服地揹起公共福祉的羈轡了」（SC, II, Ch.7, 87）。

這樣，「政治體」中的統治者——無論稱之為主權者、普遍意志、或是這裡的社會精神——的「產物」的地位，就被抹去了：彷彿它從來就不曾是被統治者——無論稱之為公民、個別意志、或是人民——反而是神蹟、是自然；彷彿它們之所以出現在統治形式的右邊，不是因為它們曾經處身於左邊，而是因為它們本來就在右邊、它們本來就是統治者。

還是回到魯濱遜故事。魯濱遜離開後的小島上，被霍布斯空出





來、使所有人都可以坐上去的「主權者」的位子或位格，現在被盧梭放上了「普遍意志」這個唯一的「真命天子」。有趣的是：魯濱遜故事也確實是這樣進行的。當魯濱遜回到他的島的時候，他仍然是這個小島的國王，可以為島上的居民分地、可以指示他們今後的行止。（RC, 298）當年的星期五，由於沒有任何其他人在島上，因此他的甘願為奴，看來好像只是因為魯濱遜個人的關係、只因為魯濱遜是魯濱遜。現在，經歷過洛克與霍布斯費力地為魯濱遜島建立政治秩序的種種麻煩之後，魯濱遜一回來，照舊理所當然是統治者——仍然只因為他是魯濱遜。「魯濱遜這個人」和「統治者」被盧梭牌強力膠緊緊黏在一起了。這裡的拜物教性質，毋寧是一望即知的。

## 五、結論

以馬克思對價值形式的解析為共同判斷標準，則霍布斯、洛克與盧梭的社會契約論表現為「統治關係」的三個發展形式：「一對多」、「多對一」與「多對唯一」。洛克站穩了「個人」的立場，因此從個人的角度往統治關係的右邊望去，只能看到黑壓壓的一群人：多數人（majority）。霍布斯則指出了：一群烏合之眾要成為一個統一的整體，不能單憑同意，還必須有一個「統一性」（unity）可以被提供出來。在建國的時刻，這個統一性要由一個位格作為代表來提供。盧梭所在意的則是：填入這個位格的，只能是具有普遍性（generality）的普遍意志。

在這樣的模式下，第一，霍布斯的理論——與歷史次序相反地——是洛克理論的修正與發展，而盧梭的理論，則是霍布斯理論的倒退或歧途。



第二，統治者或主權者的「多數」、「統一」與「普遍」這三個性質，其實都是「多」向「一」、「殊事」向「共相」過渡的管道、是作為市民社會成員的獨立、特殊、自私的「市民」，向作為共同存在的「公民」的過渡管道。而它們與邏輯範疇的「特稱」、「普稱」、「單稱」，又有一定的對應關係。就這兩方面言之，則黑格爾的法哲學毋寧可以看成是社會契約論的進一步發展。

最後，如果把歷史進程再往前推，就會回到在這裡作為開頭的馬克思。馬克思之分析價值，目的其實在於取消價值：既然價值形式左邊的所有商品已經在右邊的普遍等價物（或統治者）身上看到了他們彼此的「同宗族的美麗靈魂」（MEW23, 66），那麼，它們是不是可能不經由這個「表現」的中介，而直接地表現出它們的「共同性」——它們都是人類勞動的凝結？相類似地：人既然已經以「統治／被統治」的方式表達出了他們共同的「公民性」、既然所有統治形式左邊的被統治者都已經在右邊的統治者身上看到了他們彼此的「一樣」，那麼，人是否可能只以人的身分，而不必成為統治者或被統治者，來組成社會？或是，人是否可能作為「實際的個別的人」而重新拿回「抽象的公民」、並且作為個別的人，在他的經驗生活中、在他個別的勞動中、在他個別的現實生活（Verhältnisse）中，都變成類存在？人是否可能認識到：他的「自己的力量」（forces propres）是社會的力量，並且把這種力量組織起來，從而社會的力量不再以「政治力量」的樣子而與人自己分開來（MEW1, 370）？

這個問題的提出，或許也同時就正好是馬克思對契約論的批判。這個批判提出了一個待決的問題，但是並沒有給出確定的答案。而不給出任何確切的、正面的（positive）答案，卻只提出負面的（negative）的反省，卻正是「批判」之精義所在。

## 參考文獻

*Lev* = Thomas Hobbes, *Leviathan*, 1985, London: Penguin. (縮寫後羅馬數字為章數、阿拉伯數字為 Penguin 版頁數)。

*MEW* = Karl Marx and Friedrich Engels, *Marx und Engels Werke*, 1958ff, Berlin: Dietz. (縮寫後阿拉伯數字為卷數、頁數)。

*RC* = Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, 1965, New York: Penguin. (縮寫後阿拉伯數字為 Penguin 版頁數)。

*SC* = Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, 1978, London: Penguin. (縮寫後羅馬數字為卷數，Ch 為章數，後為 Penguin 版頁數)。

*TTG* = John Locke, *Two Treatises of Government*, 1988, Cambridge: Cambridge University Press. (縮寫後羅馬數字為卷數，§ 後為節數，再後為 Cambridge 版頁數)。

勞思光

1980 《中國哲學史》，香港：友聯。

孫善豪編譯

1999 《馬克思作品選讀》，台北：誠品。

吳家駟譯

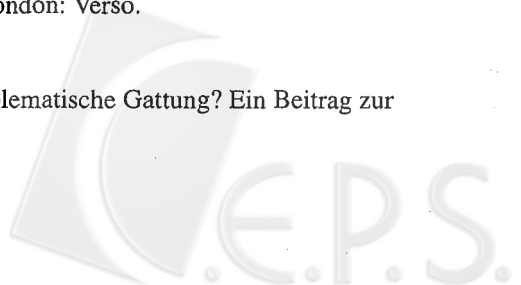
1990 《資本論》，台北：時報。

Althusser, Louis

1971 *Lenin and Philosophy*, London: Verso.

Fehér, Ferenc

1975 "Ist der Roman eine problematische Gattung? Ein Beitrag zur



Theorie des Romans,” in Lukács, Heller, Fehér u. a.,  
*Individuum und Praxis, Position der “Budapester Schule”*  
Frankfurt/M: Suhrkamp, SS. 148-190.

Laslett, Peter

1988 “Introduction,” in John Locke, *Two Treatises of Government*,  
Cambridge: Cambridge University Press, pp. 3-133.

Lessnoff, Michael

1990 “Introduction: Social Contract,” in Michael Lessnoff ed.,  
*Social Contract Theory*, Oxford: Blackwell, pp.1-26.

Macpherson, C. B.

1962 *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to  
Locke*. Oxford: Oxford University Press.

Zizek, Slavoj

1989 *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.



## Abstract

There are four main arguments in this essay: 1. Marx's four value-forms imply four governance-forms, 2. the latter are suited to the discourses of social dimension of Defoe, Locke, Hobbes and Rousseau. 3. Since the value-forms and governance-forms are both a totality of development, the theories of social contract are "modelized" as a series of development in so far as they were understood in such way. 4. This series is different to a historical one: Hobbes' theory would be taken as an advance of Locke's, and Rousseau's theory as a degradation of Hobbes'. In addition, there is still another thesis hidden in this essay. If Marx's formation of value-form is to abolish value, does it mean to abolish governance when the governance-form was established? If the answer is yes, how is it possible? This thesis is to be further developed.

*Keywords: value-form, governance-form, Marx, Robinson Crusoe, Hobbes, Locke, Rousseau*

