

# 個人主義與集體主義：初論盧梭

江金太

(作者爲本校歷史研究所專任副教授)

## 壹、盧梭問題的緣起

盧梭 (Jean Jacques Rousseau) 本人堅持一生的主要著作，如「論不平等」 (*Discours sur l'Inégalité*) 和「社會約論」 (*Contrat Social*)，如「愛彌兒」 (*Emile*) 和「茱莉」 (*Julie: Nouvelle Héloïse*)，均由前後一致的原則，貫穿其間；若有讀者發現並覺得其間互相衝突或互相抵消，那就是在誤解他的真意了，因爲「所有在『社會約論』明白說出的，早先已在『論不平等』中出現，而所有在『愛彌兒』提到的，亦已出現在『茱莉』中。」(註1) 直到晚年，盧梭始終不改他的態度，而一直宣稱他的所有著作均由一貫的大原則在聯繫着；惟有粗陋的和膚淺的人，才會否認其一致性。

但是，自從盧梭在西元一七七八年逝世後，兩百年來，幾乎所有的讀者，不論是崇拜他的，或是攻訐他的，都不約而同地發現並感覺以上所提諸書的立場，無一不在互相衝突或互相抵消。「論不平等」一書似乎在提倡一種絕對的個人主義，而其主旨是在維護個人的生命和自由權利；書中到處不乏指責利用權威和制度，以壓抑、剝奪個人權利的種種不是。至於「社會約論」一書，剛好反其道而行；其強調的，似乎是政治權威的崇高性和不可冒犯，以致全書着力之處，無非在於使政治社會中的個人地位和權利減縮到可有可無；如此盧梭在此構思成的理想社會，竟然由一種絕對的極權統治着，而生活其中的個人一切，勢必爲集體主義的浪潮所淹沒，以致不僅個性蕩然無存，而且一舉一動、所思所想，均被要求與其生活其中的社會符合一致，否則代表集體的權威有權將其摧毀：人的價值在如此社會中，似乎與機器人所有者無異。

盧梭一生過的是無拘無束的、波希米亞式的，推崇的是個人主義式的自由，而一生追求的，又是合乎自然的教育，順乎自然的社會政治制度，和不違背自然的、不矯揉造作的宗教信仰，所以他以個人主義的立場在「論不平等」中，在「愛彌兒」中，攻擊十八世紀法國的種種不當的措施，甚至因此招致行政當局和天主教會和他的思想界伙伴，不斷的迫害也是不值得驚訝的

……他身受政治權威和社會壓力的威脅，在程度上，可說遠遠超過其他同時代的法國思想家所遭遇者。而這麼樣一個對於政治社會的集體力量之誤用，有切膚之痛的人，怎麼可能會在「社約論」和「茱莉」等書中，極力鼓吹抬高「權威」的地位和身價，甚至予以神化到使個人的自由幾乎陷於毫無保障的地步呢？盧梭如此作法，豈非使他在「論不平等」和「愛彌兒」等書中所努力的：保衛個人權利和自由，以及維護個性的自然教育，有功虧一簣的遺憾嗎？這豈不等於自搬磚頭砸腳嗎？而且，盧梭又如何能自圓其說，聲稱他一生的著作率皆一致，絲毫不生衝突和抵觸呢？

兩百年來，舉凡盧梭論者，無一不爲此問題而感到困擾。例如包漢（C.E. Vaughan）<sup>〔註一〕</sup>他在一九一五年出版的精心編成的「盧梭政治論著」（*The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*）一書，所寫的導論中，就明白指出盧梭研究的難題。包漢先生認爲大多數人所持，以爲盧梭在提倡極端的個人主義是不妥的。他聲稱盧梭雖然在「論不平等」中，在「社約論」頭幾頁中，似乎與洛克（Locke）的立場相近：採用契約的形成以作爲政治權威的基礎，而由此主張國家僅僅是個人的集合體，而代表國家的政府，其成立目的是在保障個人的權利，如生命、自由和財產等。但是包漢隨即指出，盧梭在其他相關的著作中，尤其是在「社約論」的大部份中，莫非以攻擊個人主義，提倡集體主義爲鵠的，而結局是將個人置於國家、社會或政府的全盤控制，使其所有的自由和權利，皆被剝奪；而如此一來，個人被要求以集體的意志爲意志，換言之，國家或社會或政府即可合法地（legitimately）實施強迫個人違背自己意志的措施而可美其名曰：「強迫自由」（forced to be free），而設若該項措施根本在破壞個人合法的權利，亦不可謂之不合法，因其可能符合集體的利益。

對包漢來說，如果「將『論不平等』一書和『社約論』前面少數幾頁拿掉，那麼盧梭的『個人主義』即變成無異於神話」<sup>〔註二〕</sup>。盧梭在「論不平等」一書中，構思了一個自然狀態（the state of nature）和一羣生活其中的自然人（natural men），而自然人在建立成功財產制度後，即脫離自然狀態，進入文明社會，並產生國家、政府和法律；如此自然人就成爲社會人（men of civil society）……「在這麼一個人圈定一塊土地並且自言自語道：『這塊屬於我』之後，發現大家竟然單純到相信他所說；這人是文明社會的真正創立人。」<sup>〔註三〕</sup>一如十七世紀政治理論家：霍布士（Hobbes）和洛克，盧梭將其政治和社會理論建立在人的「自然狀態」之探討上。「自然狀態」的眞況如何，早已成爲霍布士和洛克努力以赴，並思有所釐清的主題。

由於對「自然狀態」的確實狀況，持有不同的看法，所以兩人導致對人在文明社會中的權利和義務，持有迥異的觀念。

## 貳、霍布士，洛克與自然狀態

對霍布士來說，「自然狀態」是一永遠戰爭的狀態 (*All against all*)。生活其中的人無一不在互相猜忌、鬭爭和互相殺戮，所以自然人的生命是短暫的，其生活是野蠻的，而其時刻感受是永遠不安全。這種情況遠非人所能忍受者，因為所有都處於混亂，而所有的人都在永遠戰爭的狀態；自然人實與野獸無異：「……此為戰爭時期，其間所有人皆為相互之敵人……其間，人除了自身的蠻力外，皆無其他的安全保障……而在如此情況下，實無生產餘地，因其所獲成果為不穩定；其結局為無文化，無航業……無商業建築，而世上亦無一知識，而時間亦不可知；無藝術，無文學，無社會；而最最不能堪者，莫過於時刻恐懼危險和遭到橫死……」在描寫可怕的自然狀態之後，霍布士以生花妙筆點出自然人的生活，遂使這短短句子成為西洋政治思想史上最為人傳誦不已的名言：「人的生活，無非孤獨，貧陋，下流，殘暴，而且短暫。」（註四）如此，自然人為求延長他的生命，促進他的生活狀況，並獲得安全的保障，遂思脫離自然狀態，以建立社會，以發展文明；為求自混亂中建立起秩序，自然人必須義不反顧地承認和接受某一權威或當局的絕對主權，並責成其負起維持社會秩序的任務；自然人也就如此成為社會人，而自然狀態亦一躍而為社會狀態矣。

霍布士在說明此一演進過程，所要強調的是，自然人在同意放棄所享的個人權利，並將之轉交給具有代表性的權威或政府，俾便組成一有秩序的社會，而獲得維護生命的保障之際，即因為「同意」這項抉擇而明白表示此後絕對服從權威或政府的指導和安排，亦即義不反顧地置個人的意志於統治者的意志之控制，而霍布士認為，惟有如此，方足以保障社會的安全。由於時光不可能倒流，所以人已無法自社會狀態返回自然狀態，而且人的心理，亦不可能願意捨現有的、有秩序的文明社會，去就那混亂的、不安全的、永遠戰爭的自然狀態，所以不論現有的統治者如何蠻橫無理地剝奪、或侵犯個人的自由、財產和其他，個人已失去反抗的合法 (legitimate) 依據，而無權作任何抱怨或採行抗拒的行動。無論如何，政治權威的絕對性，在文明社會一成立，而其成員同意放棄其原來所享權利之後，即已絕對建立，任何人皆不可對之有所懷疑。霍布士言下之意是，人在社會

中，惟一可做而且應該做的，除了服從權威，即無其他；惟有權威的存在，方足以使社會狀態不致趨於混亂，而淪於近似無政府的狀態。在霍布士看來，秩序重於一切，安全亦重於一切，而使秩序安全得以不受損害的惟一憑藉，無非是統治權威的維持於不墜。個人的權利和自由在如此情況中，若與該權威有所抵觸、有所衝突，理應予以放棄或予以犧牲；不理想的或甚至專制的政府，遠比強調個人權利和自由所造成的後遺症：無政府或自然狀態，要有利得多。在魚與熊掌，自由與安全，二者不可得兼的情形下，吾人惟有捨前者而就後者矣——這是歷經英國十七世紀內戰災難的霍布士，不得不作的痛苦抉擇。

洛克一向被人推崇為現代自由主義的開創者。雖然他的政治理論與霍布士的權威主義截然相反，但是二人據以建立理論的基礎，卻是相同——亦即構思一自然狀態，然後根據此一狀態中的自然人生活情形，以之推斷人在社會階段中的權利和義務，應該如何，並以之闡明個人和集體之間的關係又應該如何。

洛克認為人是理性的，而自然狀態中的人際關係是和諧的、合羣的；自然律控制下的自然狀態呈現的是一片安詳而沒有衝突：這與霍布士所構思者，南轔北轍。洛克的意見是，自然狀態絕非戰爭狀態，二者有顯然的不同：「一為和平、善意、互助、互有保護的狀態；另一則為仇視、敵意、互相殘殺的局面」。（註五）自然人「按照理性生活在一記」，所以到處是一片和諧（註六）。何以洛克要構思出如此美好的情況，以作為他的政治理論的起點呢？原因無他：鑑於一向珍貴的基本權利，如生命、自由和財產權，易為統治者獨斷意志所侵犯，若不將其置於比習俗或法律更穩定、更高一層的基礎之上，這些權利將易於被有權力的人，以政治手段改變習俗或以政治壓力修訂或甚至破壞法律，而予以剝奪；所以洛克遂思將建立在社會習俗或人為法律基礎上的權利，重作一番解釋，而將其轉移植基於控制自然狀態的自然律之上。如果能將生命權、自由權和財產權一律視為人在自然狀態中，即已享有，亦即其不可剝奪和不可侵犯的地位已為自然律所保證，那麼人為求文明進步而脫離自然以步入社會之際，雖則有其必要服從權威而放棄某些項目的權利，然而生命、自由和財產等，洛克堅持，仍舊為所有社會成員——包括統治者和被統治者——所尊重，並且同意予以保衛和維護。

洛克始終認為，人在組成社會之際，被統治者與統治者，亦即人民與政治權威之間，必須構成一契約關係而有政府產生；人民如此必須放棄一些權利和接受一些義務，以之賦與政府一些必要的權力來維持秩序，而使社會免於混亂或甚至解體；但是

人在自然狀態中享有的生命、自由和財產等基本權利，仍舊爲人民或被統治者所保留，並爲政府或統治者同意予以保留。何以應該如此？洛克的意見是，假使這些權利在人脫離自然狀態進入社會階段，一如霍布士認爲，爲被統治者一概放棄，並將自身一切置於統治者的獨斷意志控制之下，那麼社會的組成即全然失去意義，因爲人之所以同意組成社會無非着眼自身的利益，而可望有更大發展的機會；如此霍布士之以爲人同意並確實已將這些保障生存的基本權利輕易地予以放棄，是沒有根據的、是不可思議的。洛克在此不禁質問：誰人願意將生命、自由和財產一併交出，而僅僅爲了換取安全？假若沒有了這些，安全又有何用途？一旦社會組成後，其成員的生命反會由於統治者獨斷意志的不可捉摸而陷於危殆中，且自由隨時會被剝奪，加上財產亦無絲毫有效保障，那麼人在如此情況下，就是能安全地苟延殘喘，一息猶存，然而又有何意義可言呢？

無論如何，洛克與霍布士同意社會的組成和政府的成立，是建立在被統治者和統治者達成的契約之上。如此，兩人對於政治權威的來源和基礎可說沒有歧見，至於有關政治義務的內容和性質，他們卻有迥然不同的看法；在一致同意政治權威來自被統治者和統治者，亦即人民與政府之間，達成契約所建立的相互諒解和協議之餘，洛克認爲如此協議和諒解而成的契約內容，必須明白地或心照不宣地包括有對前者在自然狀態中，所享的基本權利加以保障的條款或規定；而後者若對這些不予維護，反而侵犯，即爲不合法，即可爲後者推翻。至於霍布士則以爲契約內容無非顯示被統治者在同意組成社會和成立政府之際，即已放棄一切，俾便換取統治者給予的安全，而如此一來，後者即無義務去保障前者所謂的基本權利；道理很簡單，因爲此等權利已不存在了。霍布士的弦外之音，倒是認爲，被統治者有絕對服膺統治者的義務，而且若要硬說統治者有其義務，則爲嚴格要求統治下的人民去履行其服從天職了。

姑不論洛克和霍布士的政治立場有何天淵之別，究其實在，二人的政治理論原出自同一模式：他們都集中在探討個人的權利和義務，亦即循着個人主義的討論路線，希冀求得人民和政府之間，如何妥善安排服從和權威的交互關係。姑不論洛克如何着重於維護被統治者的權利，而霍布士又如何強調統治者權威的重要性（甚至必要時，犧牲被統治者合法的權利，也在所不惜），二者的理論基礎仍然不出視人民與政府爲個體化的政治行爲人而探討其中的相互關係。他們兩人不論立場有何多差異，不可否認地，率皆屬於十七世紀英國憲政傳統下的產物，所以無法超越其時代所囿，而構思有如十九世紀理想主義的，偏重集體

利益的政治理論。此一理論的重心，端視社會全體的利益，高於其組成份子（不論爲統治者或被統治者）的一切利益；而此一社會在如此解釋下，遂成爲動態的，亦即社會的所有成員均有權在相關政策中參與置喙，然而其政治形式並不必然爲一成不變；或爲民主，或爲專制，端視社會全體的特色和發展而決定。此一理論主張，政府組成的目的，全然不爲個人（不偏袒被統治者，如洛克；亦不偏袒統治者，如霍布士），而在於完成社會全體的福祉。

### 參、盧梭之批評霍布士與洛克

盧梭的「論不平等」，原爲第二次應徵狄昂學院 (Academy of Dijon) 徵文：「人與人之間的不平等，其起源爲何，而其是否爲自然律認可？」。盧梭挾着贏取該學院第一次關於藝術、科學與一般文明進步的關係，所出徵文首獎的餘威，着力於探討不平等的起源問題。這問題明顯地是十七世紀以來，爲政治家、政治理論家以及一般思想家所共同關心，因爲它關係到封建王朝政府的合法與否，以及日漸抬頭的民主理論能否成立。盧梭是以批評霍布士的專制理論，同時也批評洛克的民權學說，作爲爲文的濫觴。

他首先指出霍布士和洛克的政治理論基礎，不够紮實，而且虛幻和不符真正的情況：「所有哲學家在探討社會的基礎，無一不覺有必要將其追溯到自然狀態：但是沒有人曾達到此一地步。其中有毫不猶豫地將正義與非正義的觀念，視爲人在該狀態中，即已擁有者，而無視於釐清何以人會有如此觀念，或這樣的觀念對人有何用途的問題。另外有談及人擁有屬於他的事物之自然權利者，而忘卻說明『屬於』究作何解。另外更有在賦與強有力的人，以駕御弱而無力的人之權威者，而隨卽討論政府的誕生，而一概不計在人對『權威』和『政府』等遣詞的意義，有所瞭解之前，已橫亘着一大段時候。簡言之，所有這些人，在時常道及慾望、貪婪、壓迫、需求和驕傲之際，已將人在社會中獲致的觀念，轉移到自然狀態中，因此在談論野蠻人時，他們是在描寫社會中的人。」（註七）盧梭的言下之意是在他之前的所有思想家，當然包括洛克和霍布士，都沒有或沒有能力，寫出自然狀態中的人類，究竟如何生活：所以他的弦外之音，無非是說，所有從前建立在「自然狀態」之上，不論視之爲戰爭，抑或視其爲和平的政治理論，均可一併丟棄矣。

不用說，盧梭的野心是構思描寫一真正的「自然狀態」，以及在此狀態中的人際關係；而他所完成的，毫無疑問地是極端的個人主義思想發揮得淋漓盡的結果：人與人在盧梭心目中的自然狀態裡，不僅沒有任何社會關係，而且每一人根本不思不想，所以無從與他人有任何溝通；人僅為個人自身而生存，所以無社會組織，或組成這一類組織的意向和可能：「……在這個原始狀態中，人無居所：小房子或木屋，亦無任何種類的財產；人的住處竟然就是他就地取材，所能找到者，而且甚少超過一晚；男女結合端賴偶然相遇，全無計劃；機會或喜愛均可將其撮合；他們亦不甚需要語言，將計劃溝通予對方；而且，他們的手一如相遇那樣淡然無關。母親一方，起初僅為自身好處，方才對子女哺乳，此後在習慣養成，而使子女與母親接近，方才為子女好處而做；但是子女壯大到足以自己覓食之後，他們即為自身而捨母親遠去；由於母子間除了經由時常相見的方式，幾乎再無他法，使他們不致認不出對方，所以一旦分手，他們縱然以後再度見面，亦全然失去認識親人的能力而形同陌路」（註八）自然人是澈底的個人主義者，他們「漫步森林中，沒有製作，沒有語言，也沒有固定的家；他們對戰爭陌生，同樣也沒有任何與他人的聯繫；他們活着而不需他人，亦無傷害他人的慾望，甚至可能沒法分辨他人，或何者為何；由於自給自足，並受很少的熱情控制，所以吾人斷言，他除了適合眼前情況外，幾無情感或知識可言；他僅僅能感覺確實必需的那些事物，並對所有被認為無貼身之需的事物，不予理會；除了對有關保護自身生存的事物外，他即無法理解其他。」（註九）自然人在如此情況下，過的是獨立自主的個人主義式生活；而他的生活目的，除了滿足個人本能的慾望，如食物、性和睡眠外，再加上避免飢餓和痛苦外，完全沒有任何其他與他人發生關係的企圖和行動（註十）。所以霍布士極力強調的以力服人，亦即強者欺壓並且控制弱者的現象，盧梭認為即使偶而有之，亦是隨即事過境遷，馬上為關係人忘懷；而且盧梭認為，失敗者亦可在他處獲得滿足，所以不必長呆一處，而與勝利者進行無謂的競爭，以致常處於緊張、猜疑的地步。據此，盧梭遂認為霍布士的永遠戰爭概念，用於描述自然狀態是不適合的：霍布士是把人在社會狀態中，表現的爭強鬭勝之熱情，轉移投射到自然人身上了。

盧梭指出，霍布士據以構思自然狀態為所有反對所有人的永遠戰爭狀態，是在假定人在此一階段，已有驕傲自私和炫耀之心（*amour-propre*）。這是不確的：盧梭堅持自認偉大或輕視他人，或有屬於自己和他人的觀念，或有你我之分，或有正義或非正義和受害的經驗，諸如此類源於 *amour-propre* 的表現，並非自然人所能有。它們是有社會生活才造成的。換言之，爭

鬪之心和熱情是人與人有社會關係後才形成的，而自然人有足够的生活空間去另闢蹊徑，不僅不會並且不必使用暴力於他人，就是在生活條件欠缺的情形下，亦不致有傷害他人的現象發生。

## 肆、盧梭，自然狀態與人性

這又爲什麼呢？因爲盧梭僅承認自然人有兩種情感在：一爲自愛性的自私 (*amour de soi*)，亦即自我保護的本能，另外爲憐憫同情 (*pitié*)，亦即對於有感生命，尤其是自己族類的受苦或死亡，感到一種自然的厭惡（註十二）。前一類情感，如盧梭所說，是「一種自然的情感；而這使所有動物得以關心自身的保護；此於人身方面，則由理性加以指導，並由憐憫加以潤飾，就產生人性和美德」（註十二）。而後一類情感在「論不平等」中，則被視爲與 *amour de soi* 有同等地位；它們是某一族類中的互助本能，沒有這些，即會造成互相傷害，而其結局足以使該族趨於滅亡。這兩類情感，尤其前一類，才是自然人所有；至於社會人的腐化自私心：*amour-propre*，則是在社會形成之後方才存在；這是所有邪惡的、爭勝的熱情之源泉，而自然人是無從有此經驗的。正如盧梭所持，「*amour-propre* 是誕生在社會的一種與人關聯的、好作亂的情感；它引導每一人去設想，俾便爲自己獲得比他人更多，而這在人類中挑起他們一直持續在做的所有惡行，而這是自大榮譽感的真正源泉。」（註十三）

自然人有 *amour de soi*，有 *pitié* 的心理，而沒有 *amour-propre* 的心理，所以不會遂行掠奪、傷害、或殘殺他人；因爲自然人不具邪惡的爭強好勝之心，所以不論在何種情況下，從不發生宰制他人的喜好和慾望。如此，霍布士構思成的自然狀態算是將已受社會腐化作用而成的情感：*amour-propre* 誤植爲自然人的 *amour de soi* 了。無論如何，霍布士心目中的自然人概念是錯誤的，因爲他已將社會人的爭強好勝之心誤認爲是自然人的本能之一，而這是差之毫釐，謬以千里了。

盧梭以上之批評霍布士是頗爲有力的。自然人在不受社會污染前，不論在身體、在道德等方面的表現，均爲美好無瑕。自然狀態中，人跟人之間，一切平等。自然是對的。人生而善良，惟有社會，方使他腐化。自然人是自由的，因爲他是澈底獨立的；他是全然自給自足的 (*self-sufficient*)，至於跟他人相遇或發生衝突，僅僅偶而爲之，但是隨即忘却。在這樣的情況下，自然人不可能有被欺侮的感覺，至於財產觀念，亦難以形成；一旦如此，人與人之間就難以存有比較之心。若欠缺我超過別人

或別人超過自己的比較心理，可以想見，自然人中間就很難形成有上下之分或階級之分的不平等現象了。自然人中間，惟一的不平等，毋寧是天生能力的高低——亦即他們在生存競爭中所表現的參差不齊的力氣和智慧，但是這種天生能力實與自然界所產生的力量無異，可以與之競爭，然而不致造成人際間的階級地位的高低。總之，自然人雖有身體上和心智上的能力不同，但是由於尚未建立社會關係，加上爭強好勝之心亦未養成，所以這種自然稟賦的差別，當不致於造成社會狀態中的地位高低現象，也不致有高位的人欺壓低位的人的情形發生。如果自然人尚未具有比較心理，而財產的擁有亦尚未獲得一致的承認，那麼就是有天生的高低能力，亦不致於造成不平等現象；換言之，在自然人未經社會腐化之前，亦即他的 *amour de soi* 在尚未淪為 *amour-propre* 之前，不平等就無從產生和存在。如此盧梭遂認為霍布士對自然人的本性瞭解不够，以致誤認已經社會腐化的社會人本性，而以為它即是自然人所有；這是一着棋失，全盤皆輸：自然人既然沒有天生的不平等，那麼據以建立成的政治理論，亦失去基礎。霍布士之視自然狀態為強凌弱的永遠戰爭之情況，在盧梭抽絲剝繭的分析下，遂遭破壞無遺。而盧梭心目中自然人生活，不值得驚訝地，是與霍布士的「孤獨、貧陋、下流、殘暴而且短暫」，迥然不同了。

盧梭構思的自然人是善良的，因為不像社會人之受腐化的、罪惡的熱情所宰制；循着善良的本性，自然人依據與生俱來的潔身自愛 (*amour de soi*) 和同情憐憫 (*pitié*) 的原則，尋求自身的福祉，並在生存競爭中，始終儘量將因此可能造成的傷害，減低至最低程度。雖然盧梭構思成的自然狀態，可能不必像洛克所想像的，那樣和平理想，但是雖不中，想必亦不遠矣。在盧梭願意承認的自然狀態中，可能有小爭執，但是沒有大鬭爭，所以不像霍布士所想的那麼可怕、那麼令人恐怖。既然如此，人根本不必那樣不計代價，放棄一切，俾便組成社會，以逃避霍布士視之如洪水猛獸的自然狀態、無政府情況了。盧梭據此堅持霍布士是過甚其辭，誇大不實：「認為人一開始就願意無條件地，不能補救地置自身於一位絕對專權的主人控制下，是不合理的；假定驕傲的、不馴服的人爲了他們共同的安全，所能採取的第一個權宜之計，即爲輕率地接受奴役，是不合理的。」（註十三）走筆至此，盧梭不禁感到霍布士之倡言以自由、財產和其他來換取安全，其代價是太過分了，其意見也太無知了，因爲人之所以願意服從別人，以及接受別人的指導和命令，無非爲了這麼一個代表權威的人能給予他們以免於壓迫的較佳機會，並且能發揮保護他們的生命、自由和財產的較大作用。一旦他們被要求服從的人或權威或政府，其作風和政策竟然遠遠比敵人

加諸於其身者，更加具有壓迫性，以致對人的基本權利形成更大威脅或造成更大危害，那麼人何必自討苦吃而同意接受如此的束縛和接納如此的統治者或主人呢？

盧梭爲了反駁霍布士的權威主義，似乎有趨向於洛克之維護個人基本權利的個人主義和自由主義之立場：「事實上，若是爲了人可能因此免於壓迫，而且若不是爲了對於構成他們存在的組成因素：生命、自由和財產有所維護，吾人何以要有高於自身的權威之人呢？並且在人際關係中，最惡劣的情況，莫過於發現自己是在別人的頤指氣使之下，所以說，人若願意讓出希望主人加以維護的事物予主人，是不符合常識的。主人在享受如此之大的權利之餘，又有何等相埒之物回報呢？假使這位主人在保護的籍口下，儘是做些剝奪它們的事項，那麼他的作爲豈不應了俗話所說：『敵人豈能造成比這更大的傷害？』不庸爭辯的是，所有政治權利的基本原理也確實是，人民推舉統治者無非爲了保護他們的自由，絕非爲了奴役他們。普利尼(Phiney)曾對托拉堅(Trajan)如此說過：『假使我們有了君主，那是爲了使我們不致於有主人』」（註十四）如此，盧梭好像在重申洛克的學說：維護個人的基本權利，如生命、自由和財產——尤其是自由，是政府之所以成立的理由，所以統治者不能以任何藉口去侵犯個人的權利，否則即被視爲人民的敵人，或甚至更壞、更不可原宥。但是深一層看，盧梭和洛克的相同處，或者可能僅止於此，因爲一旦將兩人對於他們的政治理論基礎：自然狀態，所持的解釋立場，加以比較，即可發現他們之間有顯著的不同在。

洛克由於認爲生命、自由和財產均是人在自然狀態中即已享有的權利，加上人在組成社會而與統治者構成契約之際，即已保留這些權利，所以堅持它們是不可侵犯、不可剝奪的；洛克可能由於傳承英國憲政思想的緣故，似乎特別着重財產的維護，因爲在這位英國人的心中，惟有足够的財產，才能保持獨立不倚的立場，才能享有所謂的英國式自由，也才能使生命的持續有意義。可以理解的是，洛克由於太過於重視財產權，所以始終覺得，若不將此一權利解釋爲自然權利之一，並使之有神聖不可侵犯的合法地位，即不足以保障人民充分享有此一權利，而更嚴重的是，可能會使統治者時生染指之心，所以最佳之方莫過於將如此一種約定俗成的制度，硬生地解釋爲與生俱來的自然禮物。洛克之抬高財產權的地位，盧梭深不以爲然。財產的建立和制度化，洛克可能認爲是一切美德的基礎，但是盧梭却在「社約論」中，明白指出財產的擁有是一切罪惡的根源；在提到家庭

組成是人類進化過程第一次革命，盧梭即毫不保留地認為，其附帶而來的財產本身，即為「數以千計的爭端和衝突的根源。」

(註十五)

## 伍、盧梭，人性與財產制度

在說明何以有財產觀念，何以產生你我之分，盧梭即堅持如此制度是不自然的、是罪惡的，因為其心理基礎已不是自然人<sup>的 *amour de soi*，而是社會人的 *amour propre* 了。</sup>換句話說，惟有在人的本性和意識作一根本改變之下，亦即由自給自足，獨立不倚，全然為我的自然人所具的心理，作一改變，而轉為依賴他人，喜與人比較，不僅為我，也關心別人評價的社會人心理之條件下，財產的建立才成為可能，而你我之分才足以受人重視。自然人如果覺得自己幸福，就是幸福了；而社會人則不然，他必須依據別人的評價才能決定幸福與否。對於這種存於自然人和社會人之間的心理差異，盧梭頗為生動地予以描述如下：「一旦觀念和感覺與日俱增，而心思和胸懷亦為人發展，人即可持續地趨於較為溫馴；這樣發展下去，人與人的互相聯繫，即變為親密了：他們就聚在小木屋前，繞着大堆的柴火，習慣地集合一起；或唱或跳，遂成為愛和閒暇的繼承者，而唱跳亦成為懶散集合一起的男女視為娛悅之事，或有視為職業者。如此每人開始考慮及於別人，並且希望別人也回報以同等考慮，而公衆判斷就獲得某種價值在了。唱得最好的、跳得最好的、最英俊的、最强壯的、最靈巧的、或者最會演說的，就獲得最佳的考慮；而這正是走向不平等，亦是造成惡行的第一步。如此從這些不尋常的成就，一方面產生虛榮和輕視人的心理，而另一方面，則造成羞恥和忌羨之心：這些新因素所引起的騷動，最後產生一項對於無邪和幸福之境，有致死作用的複合品。」(註十六)而盧梭這裡所謂的「複合品」又是什麼呢？無疑地，應是他隨時不忘口誅筆伐的財產制度的了。

只要人在物質上，滿足於簡陋到個人可以充分供應的生活；或粗衣、或淡食，而只要人在精神上，也能以獨立性格維護生命 (*amour de soi*)，並賦與別人以同情 (*pitié*) 為滿足，那麼他即能在人性允許的範圍內，過着一種一自由、健康和幸福的生活」；但是人一旦想踰越以上的界限，在物質上慾望層出不窮，在心理和精神方面，時有炫奇鬪勝，勝過他人，侵犯他人的打算，那麼他即與享有獨立性格的人際來往所能賦與的快樂無緣。正如盧梭所說，「自從人開始感到他人施以援手那一刻起，

自從任何一人覺得需有足夠兩人的糧食供應，才顯得有利的那一刻起，平等即自人間消失，財產也被引進，而工作就如此這般成爲必要，而廣大的森林就成爲對你微笑的農地，而就在此地上，人必須灌溉以汙水，而也就在這裏，奴役和不幸萌芽，而與農作物一起成長了。」（註一七）

自然一去不回。自然人的無邪失去了。代之而起的是貪婪、是好勝。自給自足和悠游終日的生活放棄了，隨之而來的是勞形終日，是錙珠必較的財產累積。這樣，自然狀態就在確立財產的擁有那一刻結束，而社會也就形成，但是幸福、天眞無邪，平等又自由的自然人遂如此這般地淪爲在道德上腐敗，在社會上不平等，在政治上不自由，而在經濟上互相壓迫的社會人了。盧梭心目中，不但視財產的擁有爲不自然，而且更視其爲一切社會惡行之源泉。

對於財產制度的產生，盧梭可說時刻覺得遺憾，並且念念不忘予以譴責。而建立在這基礎上的社會，當然也爲他攻擊。在闡明社會羣居的物質以及心理根源後，盧梭即指出冶金術和農業的發明，是促使社會已存在的貧富不平等現象，更形尖銳的兩大因素。姑不論盧梭對於人類社會演進的解釋是否正確，值得重視的，還是在於他所堅持的立場：文明進展不是福祉，而是災禍。人自脫離自然，進入社會，人性腐化了，人與人之間的不平等，由於財產的擁有而形成了。人類的所有發明，在盧梭看來，也無非促使此種腐化作用加劇，以及擴大財產形成的社會不平等而已。由於個人天生的才能不同，而新發明在在是較有技巧的人用來增大自身利益的工具，所以結局是使人與人之間已萌芽的不平等，在程度上加深，在效果上變爲永久。「一旦人的官能發達了，記憶和想像發揮到極致，*amour propre* 造成了，加上計算之心活躍，所以使人的心靈活動達到巔峯。如此，所有行動的自然品質，以及每一個人擁有的高低地位和條件：他分享的財產多寡，他爲別人供給多少服務，還有他傷害別人的能耐，加上他的智慧、英俊美麗、力量或技術、優點或才能，率皆成爲獲取別人側目尊重，惟一必需的品質，所以不久擁有這些或影響這些，遂成爲必要矣。隨着，造假以表現人的不真實，亦變成對他有利；實際如何，與外表似乎如何，就成爲兩件全然不同之事，而這種分別，遂使自大的虛驕和欺人的騙術泉如湧現，以致所有不計其數的罪惡，亦隨之應運而生矣。」（註一八）

人心不變，促使財產確立、不平等形成，而人就從無憂無慮，悠哉游哉的自然狀態脫離，而進入社會階段，以致受自己腐化的心靈所宰制，而鎮日價憂心忡忡，而亟思與他人一較短長。盧梭言下之意，似乎無限嚮往自然人那種無拘無束的個人主義。

式生活，而對於有密切人際關係的集體社會生活，厭惡之心油然而生：「……以前的人是自由的、獨立的，現在的人，由於慾望大幅度地增加，遂使其受制於所有的事物，特別是受制於相互的（野心）；每一人在某些意味上，均變成奴隸甚至就是在獲致成為別人的主人，也是如此：如果有錢人，他們變成需要別人的服務；至於窮人又需要他人援手；甚至過得去的人，也無法在沒有別人的情況下過活。」（註一九）這種相互依存，使人費盡心機，利用一切手段，以提高在別人心中的地位，俾便增進自身利益；至於工藝方面的發明和進展，經由使財產累積加大加快的途徑，更加助長此種爭強鬭勝的心理之養成和發揮。這一切的結局，盧梭不禁慨嘆地指出，無非使人性墮落、野心不斷，以致衝突到處，戰爭遍野和流血遍地。總之，一切的一切，追根究底，到底還是人的自然本性，為社會之惡：財產制度的確立和貧富不均的存在，所掩蓋，所腐化，有以致之：「貪得無饜的野心，渴望於增加個自的財富，若說真正有此需要，毋寧說是想勝過別人的意願促成。如此野心在所有的人之中，激發起一股惡意的，一直想互相傷害的傾向，也激發起一種私下有的忌妒心，而這更危險，因為它戴了一幅慈善的假面具，而其內心，無非想使用更安全的方式達到目的。總之，如此這般地，一方面產生了敵對和競爭，而另一方面，產生了利益衝突，並使人均有秘密的慾望：犧牲他人，圖利自己」（註二〇）

不可諱言，犧牲他人，圖利自己的結果是富者愈富，貧者愈貧，而貧者惟一的出路，根據盧梭，是「從富者接受維持生計的施捨，或者去偷；按照不同的性格，不久就有支配和奴役，或者暴力和搶掠發生；至於富者一方，在嘗到命令人的甜頭之後不久，即輕視所有的其他人，並思利用原來有的奴隸，以攫取新的，而他們腦中此刻，除了一心打算征服和奴役鄰居外，根本不作他想；正如貪婪的狼羣，在一度嘗到人肉的滋味之後，就對其他食物，看不起眼，而僅僅在尋求人吞食一樣。」（註二一）如此貧富的尖銳對立，而富人和窮人的心態，又是如此腐化和不理想，那麼由財產制度建立起來的社會，其整個情況究竟應該變成如何呢？毫無疑問地，這樣子的社會是「富人剝削，窮人搶掠，而二者無限制的熱情，壓抑了自然同情心的呼號，以及仍舊微弱的正義之聲；而這使人的中心，充滿貪婪、野心和邪惡。在最強者的封號，和第一個佔有土地的人之產權間，就產生永久的衝突，而這從未終止，並且除了在戰爭中，以流血來中止外，別無他策。」（註二二）貪婪、野心和惡行，壓迫、搶掠、戰爭和流血，「所有這些罪惡事蹟，率皆肇因財產，以及日漸擴大的不平等，不可分離的附帶而來的第一次效果。」（註二三）

盧梭在探討人類不平等的起源，在尋求自然狀態以及生活其中的人類真像，在研究人類社會何以成立的法理和心理基礎，終於達成如下的結論：「新生的社會狀態……促使可怕的戰爭狀態興起；人在憂心忡忡、淪落、可憐的情況下，已不再能够掉轉脚步，或者放棄他們所作的致命性掠獲，並且在極力誤用以爲獲取榮譽的官能之餘，僅僅使他們感到不知所措，以及使他們瀕臨毀滅的邊緣。」（註二四）盧梭以上的結論，及其不厭其詳解說人類由無邪到貪婪，如何演進的過程，使我們不禁感到，他所嚮往的理想境界，理應是純粹個人主義流行的自然狀態，而不該是人際關係複雜，並且集體主義抬頭的社會狀態。他所期待的政治社會，據此也理應是以個人自我及其意志和自由，爲其價值和目的所在，而不該是以摧殘個人自我、意志和自由，以達到完成集體的社會意志之實現爲目的。然而在一「論不平等」於一七五五年出版不久，或甚至同時，盧梭已着手寫作「社約論」一書，並在一七六二年將其付梓，（註二五）最令人不解的是，「社約論」明顯地一反他在「論不平等」所持的個人主義立場，而極力在闡揚集體主義。正如包漢所說，盧梭在「社約論」第一卷第一章到第五章，仍然不失在重申個人主義的信念：「人生而自由，但是到處被鎖鏈捆着。」（註二六）「放棄自由，無異放棄作人；等於放棄作人的權利，甚至責任。對於如此放棄一切的人，任何賠償均成爲不可能。這種放棄，與人性不合；自人的意志中，除去所有的自由，無異在他的行動中，移去所有的道德。」（註二七）但是在這些爲個人自由呼籲，爲個人意志聲援的崇高、響亮的聲言，猶言在耳之際，讀者即可察覺，盧梭已急轉直下，改變態度和口氣了。

### 陸、盧梭，社會契約與集體主義

在「論不平等」中，盧梭認爲人之脫離自然，組成社會，是一種不可饒恕的墮落，但是在「社約論」中，反而堅持它是人爲了繼續生存，所作的一項必要抉擇：「那原始狀態不能支持下去；人類除非改變生存狀態，不然就會滅亡」。（註二八）爲求集中力量，必須要求放棄自由及其意志，以期社會有統一的動機和協調的行動，否則無從克服可能會遭遇的困難及抗拒。如此，盧梭遂在宣稱社會組成依賴訂定「社會契約」來解決之後，隨即指出契約的條款所需處理的問題，必須由訂定該約行動的性質，予以決定。然而這行動的性質究竟爲何呢？由這性質所決定的契約條款，又應該包括那些呢？盧梭的答覆爲一位澈底的集

體主義者所能作的：要求在社會組成的一刻，人的個性必須完全予以放棄，而個人意志也必須完全落入社會的集體意志之中。

社會遂如此這般成爲個人一切的指導權威：「這契約的條款由（訂定該約）的行爲所具性質，亦即是少數的修改，就會使其失效和不生約束，所決定；因此這些條件雖然沒有正式地提出，它們究竟到處一致、到處被默認地予以理解和承認，否則一旦違背社會契約，而導致每一人重獲其原有權利和恢復其自然的自由時，即無異使社會性的自由失去，而人原是爲了求得後者，方才放棄前者的。這些條款，如正確地予以瞭解，即可減少到底下一項：任何組合（associations）及其所有權利，均要完全地交給社會全體。因爲第一，惟有在絕對地交出自身一切，每一組合的條件方可望其一致，而且也正爲如此，方可望其牽涉其中的利益，不致成爲其他組合的負擔。」（註二九）

盧梭在此的言下之意，似乎是說，個人不僅不够資格保留權利——如洛克所堅持者，而且連個人結社成的小於全體社會的組合團體，均一概沒有存在的權利和自由。所以盧梭在這裏所構思的社會，似乎是一種澈底的，一元化的集體主義的體現。在這種社會中，除非個人自我爲社會共同的我所完全吸收，否則該社會就會有解體之虞，因爲「如果個人或其組合保留了某些權利，那麼在這些，以及社會大衆之間，即無共同的上級來裁判，而就爲了這一點，由於兩造皆爲其自身的裁判，所以均會要求其所代表者，是爲全體；如此，自然狀態即會繼續下去，而社會組織必然變成無效，或則專斷。」（註三十）盧梭之在反對洛克，是很明白的；而他在此的立論，似乎頗爲接近霍布士，因爲二者均在尋求一權威力量，以作爲維持社會於不墜的支柱。雖然如此，若深一層看，即可察覺他跟霍布士之間，實有不可忽視的差異在。

當霍布士由於擔心統治者若不要求被統治者，除了生命之外的所有權利均必須放棄的話，被統治者即會藉口而肇生事端，而導致社會秩序的破壞，而甚至造成社會解體的惡果，盧梭更進一步地擔憂組成社會的個人，若不將其內在意志溶入集體意志中，換句話說，若不在內心也一併接受社會契約，而光有外表的臣服的話，那麼個人或個人組成的小於社會的組合，就會因爲太專注於維護個人或所屬團體的特殊利益，而忽略維繫社會所必需的共同利益，而這使社會流於獨斷、流於偏狹，以致於最後的分崩離析。盧梭所要求於社會成員者，似乎比霍布士所要求的更廣泛、更澈底。

霍布士要求被統治者放棄的權利，主要是與政治有關的；因爲他關心的是，如何使統治關係穩定和不變，所以極力爭論，

被統治者若爲維護所謂的權利，而有反抗行動者，在任何情況下，均是不合法。霍布士所希望的，無非是外在的統屬關係，能在法制下，予以維持；但是盧梭所要的，不僅於此。盧梭不但要求個人在外在行爲方面，必須遵循社會的規定；他並且進一步強調個人的內心所思所想，均必須與社會的安排符合。尚有進者，盧梭甚至倡言以社會制度和社會的集體力量，來消除或改造或毀傷人的個性，以之養成完美的社會成員：「凡是敢於創制全民遵行的制度的人，必須自覺能够改變人性，轉化每一個人（其本身爲一完整而孤立的整體）成爲一較大全體的部份——在某一意味上，這全體實爲個人獲取生命和存在之處。」（註三）每個社會均有其「普遍意志」(general will)；這意志不等於「全民意志」(the will of all)，因它不僅含有道德意味，而且永遠不會錯、永遠符合公共利益；而「全民意志」可能犯錯而採取不利於其社會的共同利益之舉措，並因之使其社會成爲不道德。盧梭遂利用「普遍意志」的理論，將他所主張的立法者(legislator) 利用法律和制度的方式以改造人性，建立在此有一些神祕色彩的理論之上。

根據盧梭，立法者代表表達普遍意志的立法權威 (*sovereignty or legislative authority*)，而由這一權威訂定的法律和創立的制度，不僅要所有社會成員在外表上服從和遵守，更重要的是，各成員的內在會因爲「服從」和「遵守」這種行爲而有改變，以達到消除或毀傷或放棄個人自我，而爲增進或加強或養成社會的共同之我：「優秀的社會制度是那些最能祛除人的本性 (*dénaturer l'homme*) 者；亦即消除人的絕對存在，而賦與他以相對存在者；亦即將自我 (*moi*) 溶入社會全體 (*l'unité commune*) 的，以使每一個人均不再認爲自己爲『1』，而是較大全體的部份，並且僅意識到全體，（沒有其他）：羅馬公民不是開烏士 (*Caius*)，也不是盧修士 (*Lucius*)，而是羅馬人。」（註三）由於在社會契約中，根據普遍意志而來的立法權威，其在訂立法律和創立制度方面所負的任務是以改造人性爲主要，俾使人有一根本改變，使其能自純粹關心個人利益轉而澈底關心社會全體的利益：真是任重道遠！這種經由法律和制度來改革人心的行動，盧梭可能認爲最令人擔心的是，個人有反抗、有不馴、有疑問的心理在，而容易使其無效；因此他似乎倡言以集體的力量，來制裁或強制個人去遵循和服從表達社會的普遍意志之法律和制度：「所以爲了使社會契約不致成爲空洞的客套，它默認而包括單獨可給與維持其他條款以力量的工作，亦即一旦有人拒絕服從普遍意志，他將被社會全體強迫服從；而這不下於意指，他被強迫自由 (*forced to be free*)

。（註三三）

基於以上所說，難怪包漢先生在花費幾十年時間，收集研究盧梭的政治著作後的結論是，盧梭「爲一位集體主義者，心胸如此，靈魂也是如此。『社約論』完全不是一部個人主義憲草：它是集體主義一項具有挑戰性的陳述。」（註三四）包漢此處的言下之意，倒是認爲盧梭對於政治理論，已作了一次不下於革命的改變，因爲他捨棄洛克及其個人主義者的立場，以避免其偏狹，並且恢復希臘世界，特別是柏拉圖較寬廣的眼光，以構思一自由人民聯合在「集體的我」之下，完成一「普遍意志」的表達。據此，包漢在一九一五年即宣稱盧梭的理想「正在實現，雖然緩慢，但是確切。」而包漢更進而宣稱，此理想之提出使世界虧欠盧梭，也使盧梭的光榮成爲不可剝奪。（註三五）

包漢之宣稱之讚美盧梭的集體主義理想，終有一日會被人接受，並付之實施，是在第一次世界大戰尚未結束時寫下的：如果包漢有機會在大戰結束後，觀察和體驗希特勒如何使用極權手段，以暴力建立集體主義國家及其所造成的災難，他可能對盧梭的「民約論」所作的評價，自然會有不同，而他也可能對盧梭政治思想中的集體主義色彩，不再如此強調和渲染了。自從先後爆發兩次世界大戰以來，歐美學術界始終籠罩集體主義的陰影，以致學者們對於盧梭的研究，亦自然地集中於釐清他的思想中，具有的近似集體主義成分。一般說來，崇拜盧梭的學者，一直希望沖淡盧梭著作所表現的集體主義色彩，俾便使這位偉大的十八世紀法國思想家，不致與二十世紀流行一時，但爲人痛恨的極權主義，發生任何意識形態的瓜葛。當然這不等於說，堅持盧梭是極權制度在十八世紀的倡導人，就是那些對盧梭具有敵意的學者。情形可能剛好相反。這些位學者之所以持如此立場，一來大概是認爲盧梭既然有贊同集體主義，而趨於以極權手段來解決社會問題的想法，那麼還以真象，倒不失爲尊重盧梭的天才之作法；而另外的考慮則是認爲真實地，不隱瞞地探討盧梭，根本不必太爲他的名譽着想，如此方能將其在兩百年前以超時代的洞識，對於集體主義和極權制度的性質和內涵，所作的深刻理解，有客觀完整的把握，而這樣才有裨益於我們之理解二十世紀的極權統治。而代表這個觀點的學者，最爲著名者，首推托爾蒙（J. L. Talmon）和克勒克（Lester G. Crocker）兩位了。

## 柒、盧梭，普遍意志與極權民主

托爾蒙於其名著：「極權民主的起源」(*The Origin of Totalitarian Democracy*)中，首先指出民主制度以兩種形態出現：一為自由式民主，一為極權式民主。前者視政治為嘗試和犯錯，而政治系統則被視為人的自發和技巧構成的實際計劃，所以它承認在政治的範圍之外，尚允許不同層次的私人和集體的活動。至於後者，逕視政治含有單元的、獨占的真理，並預先構思一和諧完美的事物結構，而以人的一切，皆使之符合此一結構為鵠的，所以抬高政治的地位到惟我獨尊，而且將其統轄範圍擴大到包括人的存在全部。雖然二者均一致肯定自由的價值，但是自由式民主「在自發以及沒有強迫中，找到自由的本質」，然而極權式民主相信「惟有在追求和獲得一項絕對的集體目的」，方能獲得自由。主張自由式的，認為以力量強迫達到和諧的理想境界是惡行之一，而贊成極權式的，却視此一境界，既經確界定後，則達到此境界，即成為燃眉之事，因此就使直接馬上的行動，成為必要。極權者由於樂見其理想，即刻實現，所以就有以下難境出現：在希望以有效的集體方式，達成其理想之餘，終會有所猶豫而感到「人的自由是否與一項獨占的社會存在之模式符合，即使這模式的目的，在於獲取最大限度的社會正義和安全？」當然，主張極權民主的人——如盧梭，可能即為其中佼佼者——一定堅持自由與先決的社會模式是符合的，因為此項集體存在和行動原是「內在於人的理性和意志，而構成他的真正利益之最完全滿足：是他的自由之保障。」(註三六)

在說明兩種形態的民主之後，托爾蒙隨即指出，盧梭在「社會約論」所主張者，即為「極權民主」思想一脈相傳的結果。盧梭在「社會約論」中，論及立法權威時，主張這權威「可以要求公民將其全部的權利、財產、權力、人身和生命交出，並且同時宣稱它並非真正的投降」，而根據托爾蒙的說明，這是傳承霍爾維修士(Hénelius) 和霍爾巴哈(Holbach) 的自然秩序(natural order)學說。(註三七)

正如自然秩序已被先決地界視為和諧，盧梭的立法權威也是在根據普遍意志，以完成和諧的社會秩序：所以它對其公民的自由和權利所作的要求，初看是在剝奪這些，而實際上是以和諧的社會秩序，賦與其公民以享有真正的、更高的自由和權利。這樣一來，行使此一權威的立法者或具體代表它的政權或國家或君主，按照盧梭觀點的邏輯結果來看，不但應被視為永遠不會

犯錯，而且其所負任務也被擴大到教育統治下的公民，放棄自我意識，以養成社會意識，俾便每個人均能怯除一切的自我利益之考慮，而一心一意以達成大家利益爲己志。盧梭的構想，明顯是認爲人的自私心 (*amour-propre*) 如果能被連根剷除，亦即人性若能被澈底改變，那麼集體主義即可取代個人主義，而美德即能排除自我中心主義，而如此一來，人即可不具「特殊意志」 (particular will)，而所意願者，亦惟有「普遍意志」 (general will) 矣。如此新型的人，自身所意願者，由於盡皆「普遍意志」，而無其他，所以能接受普遍意志的一切要求，而不覺任何不自由。這就是爲什麼盧梭能一再堅持所倡議的「社會契約」，是在建構一理想的政治體制，俾便使此一結構的所有成員，在被強迫交出一切的權利和自由給集體的權威，在置自身的個人意志於集體的社會意志完全而澈底的控制之際，仍然無異於「服從自身一人，而且正如以前一樣自由。」（註三八）

「普遍意志」的觀念，在盧梭的政治思想中，可說最具關鍵地位。在討論如何獲致普遍意志的實現時，盧梭拒絕了代議式民主，因爲他堅持代議政治僅能達到特殊偏頗的意志之實現。同時，他也否認社會團體、政黨或其他性質的組合之表達普遍意志的誠意和能力。在盧梭心目中，表達普遍意志的理想方式是經由政治社會中，每一個人在能够排除偏頗的自我利益，並能够放棄對於所屬團體的效忠之後，集會在一起，以理性和道德的能力，作了一致的，沒有分歧的決定。一旦如此決定被取爲立法依據，則所成的法律，就必須要求所有社會成員服從和遵守。因爲法律是普遍意志的外在表達，所以假使有人爲了私人利益破壞了法律，他不僅是在違背社會的意志，也同時是在違背自己的意志，所以當立法權威以強制方式使他就範時，盧梭認爲這不是在干涉個人的自由，而是強迫他自由：因爲這樣做，無異於以社會力量強迫他服從自己個人的意志。

盧梭之植立法權威於全體人民的普遍意志之上，無疑地是在提倡主權在民的民主思想。可是深一層看，他的民主思想在在跟自由主義者所提倡的，迥然不同。自由主義者認爲立法的重心，在於求取不同利益的平衡，而不同的利益團體之立場，均應獲得充分的、適當的考慮。盧梭所倡的，托爾蒙認爲不是如此。盧梭視代表不同利益的黨派團體，爲妨礙普遍意志的反面力量，根本不可能有正面的貢獻，所以不僅不必對其各自不同的立場加以考慮，而且應將其分歧、擾攘不一的意見表達，予以禁止，因爲政治社會假使放任這些發揮特殊偏頗利益的團體，去自由行動而不加約束的話，那麼立法據以成立的「普遍意志」即會被「特殊意志」所掩蔽、所宰制，而終於使人無法獲致此一維繫社會於不墜的事物。

盧梭建立在「普遍意志」上的民主理論，由於明顯地無視個人權利和自由的維護，並且由於斷然否定次國家或次社會的團體之存在理由，再加上由於無限地賦與行使立法權威的立法者，以絕對的權力，而使其責成創造如托爾蒙所描述的「新型態的人：有新的心理素養，有新的價值觀念，有新型的敏感性，並汰除舊有的本能，偏見和壞習慣」，（註三九）如果付之實施，結果可能會造成一種極權民主式的統治，而危害社會成員的自由、生命和財產的安全。所以托爾蒙認為盧梭之提議將個人溶入集體的政治行為之中，最易使個人在集體感情的澈底而高度的發洩激動下，失去私秘權（the right of privacy），而一旦私人的隱私被集體的力量，以無限制的暴露方式，予以揭發的話，那麼人就變成赤裸裸而失去保護自身的一切能力（或者意志）。

托爾蒙接着又認為盧梭之提倡經由全部社會成員集會一起的方式，要求所有成員盡棄其他活動而專注於政治上的尋求「普遍意志」，是無異於將政治擴大到涵蓋一切的作法，而這種作法最易使社會一元化，而一元化的社會可說是最易滋生極權政治的溫床，因為在這種社會裡，一旦有人在政治上被視為異端，那麼他在羣情激憤的威脅下，就會被迫失去他在政治活動外所可能作的貢獻，也會無辜地被迫放棄他在其他活動可能會有的價值。

### 捌、盧梭，改變人性與指導自由

盧梭為了達成使人（Man）變為公民（Citizen），使自私的人變為大公無私的公民，使一向只考慮自身利益的人變為一心一意為全體利益考慮的公民，遂賦與政治以最大的、發揮功能的作用。盧梭極力推崇政治集會，因其緊張迫人的氣氛，容易使人忘却自我，而這是使慣於意願特殊意志的「人」，在虎視眈眈，衆目睽睽下，有可能變成意願普遍意志的「公民」。政治和政治性集會為盧梭如此採用為教育不理想的、自私的「人」，成為理想的、美德的「公民」之最佳途徑。但是盧梭可能沒有意料到，這種否定政治以外的人類活動，不僅足以扼殺人的自發能力，而且會造成澈底箝制人的自由意志。至於政治集會（尤以盧梭心目中構思的那種小城邦式的），由於着眼一致性，並且不允許有任何歧見發生，所以最易形成專橫已極的壓力，以禁止不同的意見表達，俾便予人印象，而認為此集會所作的決定，在在均為全體與會的人一致立場的表現。托爾蒙認為，為了「普遍意志」而要求一致、不分歧是走到極權的捷徑。據此，他對盧梭的政治理論提出批評：「真正的人民，毋寧說是他們的領

導階層，一旦在叛亂成功之後，就變成盧梭所說的立法者了。而這位立法者在清楚考察全盤想像時，不受偏頗的利益和熱情之影響，遂以源自他高人一等的智慧訂定的法律協助之下，造就一個『年青之國』，而如此他為這個國家準備好意願普遍意志：第一是剷除不為人民着想的人和影響，並消滅那些與表現在新訂立的革命性社會契約中的普遍意志不合之人和影響，然後就是對這個年青的國家進行再教育，俾使其意願普遍意志。」（註四十一）以上托爾蒙描述的盧梭式理想國既是民主，又是極權；而在盧梭辭世不到三十年之間，即為耶克賓黨（Jacobins）付之實施，並且在他離開人間不到兩百年，又再度為納粹黨重新採用嘗試，但是鑑於這兩次依照盧梭藍圖進行的政治試驗，所造成的災害之大，以及血腥行爲之普遍，使吾人不禁同意托爾蒙所說：「自由在政治不被視作絕頂重要的國度，方較為安全。」（註四十二）

吾人由於歷史所賦與的無數寶貴教訓，實在應該深具戒心，而對於有如盧梭構思的柏拉圖式理想國，以及他所提出的彌賽亞式（Messianic）的政法社會制度，應注意其易流於極權的性質，而對之建立明確的認識，而思有以避免。事實上，一般人倒願意生活在一個不太完美，但是給予個人的自由和權利，以較大保障的社會。總之，吾人雅不願見到一個秩序井然而絕對完美，但是個人的自由和權利却被集體的意志所否定的社會。所以吾人以常情度之，不禁懷疑，以盧梭本人極度愛好自由的癖性，面對完美抑或自由的抉擇，竟然會捨自由而就完美。然而根據另外一位研究盧梭的權威學者：克勒克的說法，盧梭倒是大半生在處心積慮地計劃貶低，甚至否定個人自由的價值，俾便實現完美的集體主義社會。

克勒克首先指出，盧梭一生的主要著作，如「論不平等」，如「愛彌兒」，如「茱莉」，如「社約論」，確實像盧梭本人所說，確實有一致的大原則貫串其中。既然盧梭夫子自道的「吾道一以貫之」，確切與事實相距不遠，那麼這個「道」，這個「大原則」，究竟是什麼呢？推根溯源，應該是如何教育或改造已遭受社會腐化的人，去其自私虛華之心（*amour-propre*），以成為專注於公利（common good）之人的方法。盧梭似乎認為使人毀滅自我（*moi humain*），以便溶入共同的我（*moi commun*），是達成理想社會和獲取永恒幸福的最佳途徑。他認為惟有改變內在動機，而非止於控制外在行為，方為政治藝術的極致：「如果曉得怎樣利用一個人的本來面目是有利的，那麼將人造成你想要他們的樣子，而予以利用就有利得多。最絕對的權威是那種滲透人的内心，而著力於其意志，不下於其行動者。如果你想命令人，那麼就塑造人。如果你要人服從法律，那

麼就使人愛它們。如果你要人做他們應該做的，那麼使他們感到而覺得他們是應該如此做，就足够了。」（註四十二）盧梭由於希望將他在「論不平等」中極力攻擊的腐敗、人吃人、富欺貧而表現 *amour-propre* 心態的社會，加以改造，而使之有一根本改變，而成爲和諧的、美好的理想社會，所以他探索、他研究、他思考，而終於理解到必須澈底改變人性，方克其功：惟有將人的自我，以集體的大我取代而將個人意志剷除，代之以普遍意志，美好的社會才會來臨。這種改變人性的工作，端賴找出一套有效的辦法，以之控制人的內在意志、思想和情感；而這套辦法，可能就是盧梭自己宣稱的「大原則」了。

盧梭本人瞭解，改變人性的大工程絕非傳統的教育方式或陳舊的統治手段，所能奏其效而竟其功；因此他拋棄同時代啓蒙思想家所提出的種種辦法，如依賴法律、善意、責任感或開明的自私（enlightened self-interest）等等。由於改變人性是一件非比尋常之事，所以負責改造社會的立法者必須那些能滲透人心的非常方式，以使人服從，然而又不使人覺得壓迫。這類非常的方法手段在「愛彌兒」一書，可謂已爲盧梭發揮得淋漓盡緻：「讓他（學生）認爲自己永遠是主人，但是要確定你（教師）才永遠是主人。沒有任何服從再能比保留自由的外貌，更見完全澈底。這是捕捉意志本身的方法。這可憐的小孩是否在你的控制之下？……他的工作，他的遊戲，他的痛苦，他的快樂——是否這些均在你掌握而他惘然不知？當然他應該僅作那些他想做的，但是他應該僅想那些你要他做的。」（註四十三）盧梭所倡導的近乎欺騙操縱的教育手段，如果應用到政治事務方面（事實上，盧梭談教育等於在談政治），就是立法者所使用的一種控制社會成員內在的意志、思想和情感，而同時使被控制的對象毫不知覺的方法。

以上所說，就是盧梭所說的「指導自由」（guided freedom），也就是他在「社約論」一再申說的，服從普遍意志即爲自由。普遍意志之使人服從，相當於立法者或統治者或教師在使人民或被統治者或學生，遂行盧梭式的服從：他們本身不僅不覺得被外力要求去服從，而且內心反而覺得在自由地選擇服從。盧梭之強迫自由，若作如是觀，則一方面不會顯得那麼惡意，但是另一方面又顯得非常可怕。爲什麼？因爲盧梭在此所謂的「強迫」，並非主張使用有形的暴力去使人就範，所以沒有惡意。但是他之強迫似乎是指類似條件反射作用（conditioned reflex）的方式，在人的心中形成一股強迫力，使其與立法者的意志趨於一致，而同時當事人並不覺有任何妨礙他的自由之徵象：而這種心理控制的手法，不禁令人不寒而慄。

爲此，克勒克綜合盧梭在「論不平等」（指責墮落腐敗的人性和社會），在「愛彌兒」（教育道德的公民），在「茱莉」（理想的、自然的、井然有序的家庭管理），以及在「社會契約」（平等的、正義的、和諧的社會），一貫的企圖和原則，而指出盧梭所要的是一種絕不出錯的心理控制辦法，以訓練人成爲具有近似溫馴聽話的自由性格：「那就是爲什麼他（盧梭）寫道，他的制度需要一個『年青國家的溫馴』；那也是爲什麼他時常堅持要煽動鼓舞愛國熱誠和激發輿論的壓力。所有他建議的方法，無一不造成他稱之爲『自由』的『溫馴』（他任意決定字義又一例）——亦就是那種依賴不具人格的力量（普遍意志），那種不使用人的權力。他已經表明如何經由控制小孩的養育，以及經由條件化、暗示作用和習慣的養成，以塑造形成人的行爲，而如此，人就被塑成爲甚至意願接受這樣的對待。」（註四十四）

在盧梭這樣一個有計劃、有深意、有效果的教育方案（而申言之，亦無異盧梭的政治方案）推動下，驕傲自私和爭強好勝之心 (*amour-propre*) 即可被技巧地應用，以挫敗個人的自我中心和自我擴張的心理，而「公開」或「白白」等手段遂可望用於控制個人自我，以之有效地侵入他的私生活，俾便澈底掌握他的內心。這些技巧，爲盧梭在「愛彌兒」一書中大力提倡；而它們如果配合其他不惜使用欺騙方式和利用人性暴露的弱點來控制人的手段，而一旦爲國家利用宣傳或洗腦或說教的方式，加以發展的話，即可形成一股龐大的、不可抗拒的力量，而對個人施加無限壓力。這樣，個人遂在如此鉅大，然而無形的壓力下，只有臣服而逐漸失去個性和自我（亦即失去個人意識），同時不知不覺間也就養成社會意識和集體意識了。如此，盧梭所謂的「製造公民」和「改變人性」的心願即可達成矣。

### 政、人性，自由與立法

盧梭在「社約論」中，明白地將改變人性或製造公民的任務，交付如摩西 (Moses)，李柯加斯 (Lycurgus) 之流的立法者。而「茱莉」一書的主角伍爾馬 (Wolmar) 之設計管理家庭的方式，無疑地使他成爲立法者。至於「愛彌兒」的教師（盧梭本人？），亦屬於盧梭心目中的立法者之一。而愛彌兒的教師之利用近乎欺詐的手段，幫助愛彌兒發展表面上適合愛彌兒本人個性，而實際上是教師或社會所要求的人格，追根究底，實與「社約論」中的立法者，以法律和制度剷除個人意識以加強集

體意識的作法，有異曲同工之功效。至於「茱莉」一書中的伍爾馬訴諸不具人格、隱藏的、不可抗拒的內在束縛力，以管理其家庭，以使家庭成員在必要情況下，不得不按照他的意志行事，而當事人本身却認為如此去做，是由於自己道德的要求和自由意志的行使；伍爾馬誠不愧為立法者，因為他的妻子茱莉在他的無形控制下，終於按照他的意志（然而當時茱莉却以為是她自己的意志）與情人聖普路克（Saint-Preux）分手。

由此可見，「論不平等」一書之極力強調自然人的 *amour de soi* 和社會人的 *amour-propre*，雖然皆為自私心理，但是迥然不同，無非在爭論重建社會必需即刻改造人性，否則一切均會歸於無效。「論不平等」一書，明顯地不在要求恢復人在自然狀態的純潔、天真和無邪之心，因為時光已不能倒流。因此盧梭雖然有時很嚮往平等的、不腐化的自然人之生活及其心理表現，但是由於語言和工藝的發明、社會組織和人際關係的形成和趨於複雜，自然狀態已經變成一個可望不可即的理想之對象了。因為不能一筆勾消人已進入社會這個事實，所以盧梭惟有就地取材，而希望將已受社會腐化的人及其 *amour-propre*，以一種類似條件反射的心理控制，責成相當於上帝的立法者，以超人的智慧擔當起改造人性的工作。設若這工作完成了，人即可盡棄自我而無特殊意志，而普遍意志即充溢其心胸，而如此集體大我即取代了個人小我。這樣一來，盧梭日夜以盼的平等、和諧和自由的理想社會即可降臨人間，而至今到處是鎖鏈的社會就成歷史陳蹟，而到處烽火、紛爭不已的世界也歸於安詳和平了。

盧梭類此的爾賽亞思想，促使他在一生的主要著作中，「貫之以一道」，而這個「道」，這個「大原則」亦即克勒克稱之為「行為工程計劃」（program of behavior engineering）者。（註四十五）有關這種工程計劃的構思，終於使盧梭完成類似流行於二十世紀的極權理論。而這理論一旦有機會付之實施，竟然三番兩次地證明，它是有史以來最最侵犯個人自由的統治。當然，這可能不是盧梭的初衷。無論如何，他的「吾道一以貫之」，不但預測極權主義的興起，而且幾乎道盡這個摧殘人性、為人痛恨的學說主要的內涵：第一、極力鼓吹一位天生異秉的「指導人」或「領袖」或「立法者」的必要。這位半神的超人所發的聲音為普遍意志或人民的聲音，而其任務在於瞭解人民的意志並負責告知人民，而其責任則是（盡可能秘密地）控制或操縱人民的意見和生活方式。這位「指導人」或「領袖」或「立法者」，對待人民一如待其子女，而人民或愛他或敬他，並且怕他。這位主持改造人性的社會改革家，於其任務完成後，可能功成身退或與世長辭，但是他的精神可望長留在所遺留下的制

度中，而此刻的人，由於均被澈底改造過，亦即均已將自我完全溶入共同之我中，所以只要集體社會還在，這位先知先覺的遙控力量仍然在運作不息。第二、設想一「集體社會」的理想；而此社會的鵠的爲平等，而所有成員均被要求放棄自我，以便無限制地爲全體之我的理想（不論其爲真正的，抑或虛構者）而犧牲奉獻。凡是爲求達成此一集體理想所採行的一切措施，均應被視爲絕對正確，而如此一來，個人的或小於社會的所有社會團體之利益和權利，均可合法地予以剝奪——如果這樣作有利於此一理想實現。第三、確立一致同意的目標和準則。而達成此目標，以及遵循這準則，所採行的正確途徑只有一條，所以政治社會僅能允准一致的、不分岐的意志存在。如果有人不意願此意志，即成爲公敵，而人人即可鳴鼓攻之，特別是在有人持續抗拒改造或洗腦或說教時，即可判之爲有危險性的罪犯，或者予以消滅、或者強迫其投降。一致同意，無論如何是此等社會達到和諧的必要條件，所以社會、政府或國家的任務，不出促使其成員採行一致的外在行動，並且表達一致的內在思想、感情和意志。第四、爲達到以上要求，立法權威被賦與採用不計其數的技巧之權利，而個別地或集體地加以運用，俾便全民的集體而一致的意志能自動體現。這些技巧沒有道德的或不道德的之分；主要端視其有效與否而已。至於有效與否亦端視其能否控制、操縱、鼓動全民的心靈、意志和情感，使之與立法者或普遍意志求得一致。尚有進者，此類技巧的使用，應盡可能地使控制的對象，在接受操縱和鼓動時，惘然不知自己是在主其事的權威之算計中。如此一來，全部的社會成員，遂有如一自動機械的裝置，在指導控制之下，逕直認爲本身是自由的；他們以爲被告知的是真理，其實所接受的，可能無一不是謊言。（註四十六）

盧梭的政治理論以上所具的特色，邏輯地推演到最後，就接近二十世紀集體主義的發展極致：極權主義(Totalitarianism)，難怪克勒克堅持盧梭已清楚地預測、細節地討論到，並且發展出現代行爲主義所倡言的條件反射理論。而盧梭思想的現代性，克勒克以爲，就在於此：人可以在先定的條件下，控制他的喜好；人可以按照既定模式，使之行爲，刺激和反應之間，均有一確切惟一的線索可循。而人就可像巴夫洛夫(Pavlov)的實驗狗一樣，只要聞到鈴聲而不必見到真實食物，即條件反射地流下口涎。人亦可經由像歐威爾(George Orwell)的「一九八四年」所描寫的洗腦過程，被訓練成條件反射地隨著大弟兄(Big Brother)的意志而意志，以致按照大弟兄的要求，在內心中將五根手指看成確確實實的六根手根；指鹿爲馬如此成爲裏外合一的真實。

雖然克勒克察覺並堅持盧梭的意圖是以條件反射的方式之採行，希冀使道德律成爲與自然律同樣具有不可逃避的必然性，但是他本人表示不贊同盧梭這一套行爲工程計劃，被操作達到彌賽亞式的理想國，因爲這必然帶來極權統治，而結局是使人的人性盡失並且非人化了。這種以犧牲個性和自由來完成社會的安全、和諧和完美的代價是太大了些，因爲正如克勒克所說：「畢竟重要的，是個人的遭遇」。（註四十七）

克勒克由於發現盧梭有意將改變人性的工作，交付社會或政府或國家，或甚至卓越的個人負責，所以斷言盧梭在提倡極權主義。克勒克的立場其實與包漢和托爾蒙所持，毫無二致：三人均認爲盧梭是集體主義者，而不是個人主義者，所以有極權主義的傾向，而沒有自由主義的取向。克勒克、包漢、和托爾蒙一派的解釋，頗獲不少學者的支持，尤以二次世界大戰的爆發，使歐洲經驗了希特勒、史大林的極權統治，遂使很多學者，如菲特烈（C.J. Fredrich）、艾連特（Hannah Arendt）等人，對於極權主義作了不少的、頗爲深入的研究，以便人類瞭解這種殘害人性和自由的思想起源及性質，庶幾未來的世界可望不致重蹈覆轍而遭受鉅大災害。而研究盧梭的學者，在這種學術氛圍下，遂對盧梭思想的另一面：亦即闡揚集體主義和極權主義的一面，一再予以強調和探討。這些學者除了上述幾人外，尚有舒克娜（Judith Shklar）、柯達（Sergio Cotta）等人（註四十八）。然而由於盧梭對於重要問題，時常採取模棱兩可的立場，而立論又經常以似是而非（paradoxical）、打謊語似的辭句出之，所以主張盧梭是集體主義者、是極權主義者的學者，既能找到信服的證據支持，可以肯定斷言的是，另外一派主張盧梭是個人主義、是自由主義者的學者，也能同樣方便地找到信服的證據，作爲立論的基礎。

### 拾、盧梭，個人主義與民主思想

盧梭的思想，尤以他的政治思想，之有左右逢源，正反兩面（Janus-faced）的性格，幾乎是一直在爭論不休、互相不同意的盧梭學者，惟一能同意的一點。盧梭之傾向於集體主義、之闡揚提倡極權思想，既如上述。但是盧梭的這種傾向，他的闡揚提倡，究竟有其限度。例如持自由民主立場的人，有時在情況緊急下，由於政治實際和行政技巧的必需，不得不對馬基雅弗利（Machiavelli）所提出的「國家理由」（raison d'état）妥協，以主張採取強制手段，維持秩序——雖然此一手段容或違背

、侵犯或毀壞道德，亦在所不惜；而盧梭對於如此不顧道德，以保障安全的自由民主派作風，深感不滿。底下一個例子說明他之不同意馬基雅弗利式的「國家理由」藉口，因為這與自由政府的體制不合：有次霍爾維休士提及一羣在海上漂流的船上的人，一旦掙扎於饑餓邊緣死亡線上時，認為可以使用抽籤方式輪吃人肉，以維生命，因為在這種危急情況下，為了公衆安全和解救 (*le salut public*) 的理由，「所有事物，均變成合法，甚至有美德」；盧梭對此，頗為反對：他說，「如果每一單獨個人不能享有安全，那麼公衆的安全和解救，就成為毫無意義。」他認為個人當然可以為了公衆的安全放棄生命，但是必須個人自己，由於德性和愛國心的驅使，而政府是不被允許越俎代庖的。（註四十九）由此可見，盧梭明白地視個人的自由和權利遠比集體的安全重要。在此他所表明的，是個人主義立場，而他有時甚至比自由主義者更重視維護個人的自由和權利。就這件事來說，盧梭絕非集體主義者，亦不可能贊同極權統治。

既然如此，那他在「社約論」中，一再強調的，置個人一切於社會的普遍意志之澈底控制，又作何解呢？而根據他所說，代表此一普遍意志的立法權威，不是可以強迫個人自由嗎？那個人的自由和權利又有何保障呢？解決此問題的關鍵，顯然在於確立「普遍意志」究竟如何達成，而達成之後，又經由何等模樣的途徑，以收實際效用。

對於如何達成普遍意志的方式，論者的意見始終紛紜不一致。主張盧梭為極權主義者的人，如克勒克，認為盧梭既然否認普遍意志是所有人的集合意志 (*the will of all*)，也否認它是各社會團體代表特殊利益的意志，更否認其為個人自私的意志，那麼它僅能够是如神般的立法者，以超人智慧和洞識，所意願或認知的，而具有道德約束力或能使人作條件反射的超意志了 (*super-will*)。如此一來，配備有這樣子性質的意志，不論其為立法權威，抑或社會，抑或國家，均可隨心所欲重新塑造人類和重建理想的社會了；當然因而造成的統治，必屬極權無疑。退一步說，認為盧梭是集體主義者，如托爾蒙，則堅持盧梭的普遍意志是經由人民全體組成的議會，在感情激動的鬧哄哄情形下，以投票方式達成，而這種理性很少的人民集會達成的普遍意志，如果再像盧梭那樣地賦與剝奪個人一切權益的權力，那麼所造成的惡果，就是有如耶克賓的統治法國，那樣恐怖嚴重了。對於托爾蒙以上的憂慮，另外一位學者瓦特金 (Frederick Watkins) 也有同感。他認為人民集會訴諸於情感所成的普遍意志，常在情緒激動下，會有要求一致的趨向。如果這趨向一旦為極端的，而能贏取集會人民擁護的權威人物或黨派利用，以劇

除異己和鎮壓反對意見，甚至進而禁止不同的社會團體和黨派的活動，而最終是形成瓦特金所描寫的景像：「『普遍意志本身從不能授權給他人；它必須永遠由沒有組織的全體民衆來行使。而這些信仰是盧梭政治思想的中心、是代表一種極權的社會整合之理想。』『……所有特殊意志均構成對於普遍意志的純潔性之威脅，而這威脅必需儘可能快地予以消除。』（註五十）『……視所有意見上的不同為一項對於社會統一的致命妨礙，並感到所有宣傳和強迫手段均為必要，均應該被用於防止有如此的不<sup>同</sup>得以造成』。」（註五十二）

面對諸如此類的指責，主張盧梭為個人主義者、為自由主義者的學者，惟有極力辯護他所構想達成普遍意志的途徑，並必然有妨害、侵犯，甚或摧毀個人或社會團體或政治黨派的權益和生存之企圖。由於盧梭談及如何獲得普遍意志的地方，似乎太少，而一旦談到，又是語焉不詳，所以要為他辯護，顯得困難重重。在「社約論」中，他似乎一度確實接觸如何自個人的慾望和意志中，求取普遍意志的方法：「在全體意志（the will of all）和普遍意志之間，常有極大不同在。後者僅考慮到共同利益，而前者將私人利益一併計算在內，所以僅為特殊利益的總和而已；但是從這些相同的意志中，除去那些互相抵消的加加減減，那麼普遍意志即為其中的不同之總和。」（註五十二）

盧梭自己可能覺得所提出的「總和」，意義不甚明白，所以他隨即引用達堅生（d'Argenson）的話，對此作如下的註解：「『每一種利益有其不同的原則。兩種利益之間的和諧是將之與第三種（利益）相反對而成。』他可望加上，所有利益的和諧是將之與其中每一種（利益）相反對造成。如果沒有不同的利益在，那麼我們就無法意識到共同利益，因為沒有抗拒（這共同利益）的情形發生；如此所有事物均可輕易地、隨心所欲地遂行，而政治也不再是藝術了。」（註五十三）盧梭在這裏似乎是說，共同利益來自採取與每一種自私的利益相反對的決定之總和。這原則如果付之實際應用，則達成的普遍意志應該不是由最有影響力的黨派或某人所代表的利益，以操縱或以赤裸裸的暴力超過或扼殺其他黨派或個人的不同利益，所獲致者。盧梭的立場不但與現代極權統治慣用的箝制異已有所衝突，並且似乎與自由民主的議會政治所持的異中求同之原則吻合。而根據盧梭以上所說，他是在主張由各種不同利益的團體或個人，在議會中儘量有機會表達自私的慾望，而衷心希望所屬的政治社會，所採的集體決定，將有利而已，然後在各自不同的提案，去其自私部份，而採用合乎公利部份，而如此加減的結果即可獲得普遍意志。

(如果幸運的話)，或者達到近乎普遍意志的決定（如果較為不幸）。當然在加加減減的過程中，必須參與的相關者煞費苦心、竭盡心智，俾便將各色各樣的提案建議所包含的著眼於提高私人利益，然而無補於公利的部份，予以刪除。當然，在審議階段，各參與者是被假定為智慧相當，道德也相當，然而地位平等。

對於盧梭這種以近乎民主的審議方式，達到確立普遍意志的辦法，查維特（John Charvet）所舉的例子，最能傳神：「假定有一羣人在沒有規則可循，然而遭遇與人衝突的情況下，集合一起，以辯論實行何種安排，方能增加他們的個人安全。首先，每個人就針對他自己最大私人利益有利的觀點，提出各自的規則。這種規則的性格，將是著眼於限制所有其他人的行為，而自己的除外。一旦所有人同意那些加在他人頭上的相同限制，但是僅僅不同意使用在自己身上的那些限制，那麼在除去所有自私因素：亦即除去規則一旦付之實施，所會有的那些自我例外（self-exemption），結果由於每一個人的慾望，有相同因素，庶可取其剩餘，而有適合所有人之用的相同規則。」（註五十四）這種去異存同去蕪存菁的規則，既然已在考慮私人利益同時，將其不合公利部份祛除，所以它不僅已經不受特殊意志污染，而且每一成員（或是個人或是團體，率皆按照情況而定）亦均已有置喙機會，而這樣所達成的合乎公利的普遍意志，套用盧梭的似是而非方式來說，既是個人，又不是個人的意志——它是個人的，因為這普遍意志有個人的立場和意見包括在內，而說它又不是個人的，是由於普遍意志不含個人意志的偏頗自私。普遍意志表現於實際，即成為法律，而一旦這法律等於由個人以平等地位獲致的普遍性的規則，所以不因人而異，也不受黨派之見所囿。如此法律可望一方面達到提高顯現共同利益的目的，而另一方面亦可以不致使個人感到利益被犧牲。總之，如此根據普遍意志制訂的法律，即可要求所有社會成員服從，而同時使他們在服從它之際——由於自己的意志不是已與普遍意志符合，就是已與普遍意志溶合——不會覺得是在服從別人，反而會覺得是在服從自己。一旦法律具有這樣的普遍性（universality & generality）以及平等性（equality），那麼盧梭提出的普遍意志理論，即不應冒然地斥之為極權主義。

法律所根據的既然是普遍意志，而普遍意志既然又是每個公民或其組成的社會團體和政治黨派，在平等地位上，以一種自由的、充分表達立場的方式，達成的以公共利益為目的的決定，所以即使盧梭在社會一旦獲致普遍意志之後，的確明白要求個人、團體或黨派盡棄一己之私、一己之見，而將全部的自由和權利交付代表普遍意志行使權力的主權機關或立法權威，似與極

權國家一貫採行的鎮壓摧殘異己的作風，消滅或干涉社會團體或政治黨派的手段，有所分別。

極權國家之定於一尊的統治方式，在盧梭看來，應該是不合正義和公正的原則，因為其所使用的，顯然在壓抑其他人的利益，以提高所屬團體黨派，或甚至個人本身的利益，而如此作法的最終結果是使普遍意志無法獲致。極權無論如何是誤認特殊利益為公共利益的最惡劣表現。可以斷言，盧梭本人倒願意有紛歧的、各色各樣的、不計其數的代表特殊利益的個人、團體或政黨，雜然並存，而不願見到其中某一勢力特大的個人、團體或政黨的利益和意志，蓋過其他的社會力量，並對其他較小勢力的個人、團體或政黨，予以摧殘的情形。

### 拾壹、盧梭思想的不可捉摸和自相矛盾：結論

雖然盧梭對於民主制度之缺乏效率，並且時常曠費時日而為調和各種不同利益，以致影響正常事務的推動，毫不欣賞；雖然他對於代表私利的社會團體和政黨，或利己心太重的個人，表示深惡痛絕（而這在「論不平等」一書已發揮無遺），但是若要他同意極權國家之以代表私利的力量：姑不論其為個人抑或為黨派團體，來君臨其他，並自認為代表公共利益或自以為在表達普遍利益，是不可能的——因為他一生最害怕的，莫過於此：「最後，當這些團體之一變成如此有力，以致勝過所有其他的（團體），結果就不是小幅度的不同之總合，而是（大規模的）惟一的不同；這樣一來，就不會有普遍意志，而行得通的意見純粹是特殊的了。」（註五十五）這倒是盧梭兩百年前，對後來的希特勒、史大林一流的暴君之以一己之意志，偽託為普遍意志而遂行的極權，最有力的當頭棒喝了。主張盧梭的普遍意志理論，不是在為極權效力，不是在為集體主義打先鋒的學者專家，在人數和聲勢上，幾與主張他的確在此作的一派，旗鼓相當。其中較為知名的，計有普列門內茲（John Plamenatz）、柯本（Alfred Cobban）、查普曼（John W. Chapman）、奧斯朋（Annie M. Osborn）和卡地布（George Kateb）等人，而其中尤以卡地布最為堅持盧梭普遍意志理論的善意。（註五十六）

但是，由於盧梭隨時隨地均有似是而非、模稜兩可的見解，加上他之寫作，不僅喜作驚人之筆，而且每每在感情激動的時刻完成，所以往往不能自圓其說。對此，研究盧梭的學者無不感到困擾，所以有時不得不像舒克娜那樣，將盧梭互相抵觸的言

論，分別歸納爲以下兩個不同的模式：一爲以斯巴達爲典範，著重於公共精神之提高者，另外爲追求個人心靈平靜，以瑞士鄉居爲鵠的者。藉此，舒克娜以之解釋何以盧梭對於個人與社會的關係，時或採取明顯衝突的立場。（註五十七）

爲求調和盧梭的矛盾觀點，使舒克娜獲得無異視盧梭爲集體主義者的結論：「*amour-propre* 及其社會性表現是……與社會生活現狀分割不開的。在社會中，其所造成的最惡劣結果，方才可以被消除、被減輕……」（註五十八）所以舒克娜認爲盧梭「從未允許自己懷有改革可以無痛苦達成的幻覺，也不承認不需人的努力，社會新生有其可能」（註五十九）。然而在舒克娜察覺盧梭企圖利用社會力量，以付出代價的方式，促使社會新生之際，另外一位權威學者：柯本却堅持盧梭「有太多十八世紀人的性質，所以不能放棄個人主義」；因爲他視「公衆之善」爲「國家中個別成員的利益」，所以國家或社會不是「超個人」，所以「組成此一（超個人）的個人」，不必爲它犧牲必須有的利益或權利。（註六十）

對於盧梭究爲集體主義者，抑或個人主義者的爭論，由於雙方均可由盧梭左右逢源的著作中，找到支持自己的證據，所以一直相持不下，而呈現方興未艾之勢。更有甚者，有時持不同立場的學者，竟然能自同一的證據，推演出有利於各自不同而互相衝突的觀點之結論。例如托爾蒙、克勒克在盧梭談及改造人性爲評斷制度良否的標準時，逕認其爲盧梭集體主義和極權主義思想的表現，然而另外一位學者柏爾曼（Marshall Berman）却使用同一材料，甚至同一段摘自盧梭的文字，而主張盧梭爲一位重視自我、強調自我、提昇自我的極進個人主義者。（註六十一）

對於盧梭的解釋，既然如此分歧，而各學者似乎均能找到合法證據，以支持自己的說法，所以使麥克曼納（J. Mac-Manners）跡近匪夷所思地寫了一篇非常精彩的文章而認爲不但有兩個盧梭（篤信個人主義的和倡言集體主義的）在，而且，甚至有三個盧梭分別出現在「社約論」和「茱莉」等書。麥克曼納除了指出由於盧梭本人雅好自由，所以有個人主義傾向，而這代表他的第一個立場；由於觀察十八世紀法國社會的腐敗情形，深感極端厭惡，所以急功心切地訴之嚴厲的集體主義方式，強迫改造人和社會，俾便挽狂瀾於既倒，而這代表他的第二個立場；最後由於盧梭始終處在抉擇自由抑或權威的矛盾中，而掙扎的結果是在短短十餘年間寫出「論不平等」「愛爾兒」「社約論」和「茱莉」等不朽傑作，而焦慮、苦思、摸索的結果，麥克曼納認爲就是盧梭賴之以解決一切疑難雜症的超人或半神、擬神的立法者出現了：「社約論」中的李柯加斯、梭倫等，「

愛爾兒」的敘述（盧梭本人？）和「茱莉」的伍爾堅。這些位立法者的出現，使主張集體主義和極權統治的，而表現革命性的盧梭，遂與主張個人主義自由民主的波希米亞的（Bohemian）盧梭，在他們身上完成類似熙格爾所說的「綜合」；所以盧梭在「清除慾望，並因受苦而淨化之後」，終於可以接受立法者睿智、堅強意志和美德的指導，而臻乎理想境地。（註六十一）麥克曼納以上論證頗為引人入勝，但是果如其說：盧梭的著作同時表現的三個截然不同的立場，是故意設計來遂行一項自我辯論，那麼盧梭在「懲悔錄」中，信誓旦旦的一貫大原則，豈不不攻自破呢？（本文承蒙國家科學委員會獎助，謹在此一併致謝）

## 註釋

1. Jean Jacques Rousseau, *The Confessions of Jean Jacques Rousseau* (New York: Modern Library), p. 420.
2. G.D.H. Cole 所譯盧梭「社會約論」的人人叢書確有兩種不同版本；一為1913年初版，而1955年為最近一版，是London J.H. Dant & Sons LTD New York E.P. Duth & Co. InC 出版。另外為美國新版是1950年初版，也由同一公司印刷出版。本文使用的是臺灣雙葉書局的翻版，因為字體較大，比較清楚，是屬於1950年的美國新版本。1913年版共有269頁而1950年版共有330頁。
3. Jean Jacques Rousseau, *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, ed. C.E. Vaughan (New York: John Wiley & Sons, Inc., 1962), Vol. I, p.1. Hereafter, all references to this work will be using "Vaughan", instead of "Rousseau", as its author.
4. Thomas Hobbes, *Leviathan* (New York, Everyman's Library), ch. 13, pp. 64-65.
5. John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), *Second Treatise*, sect. 19.
6. *Ibid.*
7. Cole, *The Social Contract and Discourses*, p. 197.
8. *Ibid.*, p. 214.
9. *Ibid.*, pp. 230-230.
10. *Ibid.*, p. 235.
11. Vaughan, *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*,

- Vol. I, p. 138.
12. *Ibid.*, Vol. I, p. 217.
13. Cole, *The Social Contract and Discourses*, p. 255.
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*, p. 239.
16. Vaughan, *The Political Writings*, Vol. I, p. 174.
17. Cole, *The Social Contract and Discourses*, p. 244.
18. *Ibid.*, p. 247.
19. *Ibid.*, pp. 247-248.
20. *Ibid.*, p. 248.
21. *Ibid.*, pp. 248-249.
22. *Ibid.*, p. 249.
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*
25. Roger D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1968), pp. xi-xii.
26. Cole, *The Social Contract and Discourses*, p. 3.
27. *Ibid.*, p. 9.
28. *Ibid.*, p. 13.
29. *Ibid.*, p. 14.
30. *Ibid.*
31. *Ibid.*, p. 38.
32. Vaughan, *The Political Writings*, Vol. II, p. 145.
33. Cole, *The Social Contract and Discourses*, p. 18.
34. Vaughan, *The Political Writings*, Vol. I, p. III.
35. *Ibid.*, pp. 113-117.
36. J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (New York: W.W. Norton & Co., Inc., 1970), pp. 1-2.
37. *Ibid.*, p. 35.
38. Cole, *The Social Contract and Discourses*, p. 14.
39. J.L. Talmon, *op. cit.*, p. 49.
40. *Ibid.*
41. *Ibid.*, p. 47.
42. Vaughan, *The Political Writings*, Vol. I, p. 248.
43. Jean Jacques Rousseau, *Emile ou de l'Education* (Paris: Garnier-Flammarion, 1966), p. 121.
44. Lester G. Croker, *Rousseau's Social Contract: An Interpretive Essay* (Cleveland: The Press of Case Western Reserve University, 1968), pp. 35-36.
45. *Ibid.*, p. 44.
46. *Ibid.*, pp. 163-165.
47. *Ibid.*, pp. 185-186.
48. Cf. Judith N. Shklar, *Man and Society: A Study of Rousseau*.

- seau's *Social Theory* (Cambridge at the University Press, 1969); S. Cotta, "La Position du probleme de la politique chez Rousseau", in *Etudes sur le "Contrat Social"* de Jean-Jacques Rousseau (Paris, 1964), mentioned & discussed in Crocker, *op. cit.*, pp. 46-47, notes 8, 9.
49. R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* (1950), pp. 357-358, mentioned & discussed in J. MacManners, "The Social Contract and Rousseau's Revolt Against Society", in *Hobbes and Rousseau*, ed. Maurice Cranston & Richards. Peters (Anchor Books, 1972), p. 306.
50. Frederick Watkins, *The Political Tradition of the West* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1948), p. 108.
51. *Ibid.*, p. 102.
52. Cole, *The Social Contract and Discourses*, p. 26.
53. Vaughan, *The Political Writings*, Vol. II, p. 42, note 2.
54. John Charvet, *The Social Problems in the Philosophy of Rousseau* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), pp. 128-129.
55. Cole, *The Social Contract and Discourses*, p. 27.
56. John Plamenatz, *Man and Society* (New York: McGraw-
- Hill Book Co., Inc., 1963, ch. 10; Alfred Cobban, *Rousseau and the Modern State* (Archon Books, 2nd edition, 1964); John W. Chapman, *Rousseau-Totitarian or Liberal?* (New York: Columbia University Press, 1964); Annie M. Osborn, *Rousseau and Burke* (New York: Russell & Russell, 1964); George Katch, "Aspects of Rousseau's Political Thought", in *Political Science Quarterly*, December 1961, Vol. LXXVI, no. 4.
57. Cf. Judith N. Shklar, *Men and Citizen*, Passim.
58. Cf. Judith N. Shklar, "Rousseau's Images of Authority", in Maurice Cranston ed. *Hobbes and Rousseau*, p. 364 & pp. 333-365.
59. *Ibid.*, p. 365.
60. Alfred Cobban, *Rousseau and the Modern State*, p. 70.
61. Cf. Marshall Berman, *The Politics of Authenticity: Radical Individualism and the Emergence of Modern Society* (New York: Atheneum, 1972), pp. 200-231 & passim.
62. Cf. J. MacManners, *op. cit.*, pp. 291-317 (referring to note of 49 of this essay).