

彻底的自由主义必须关心公意

——卢梭新论

崔之元

“冷战”的恶果之一，是造成世界范围的意识形态僵化，从而人类迎接二十一世纪的想象力和创造力的枯竭。“东方”意识形态的僵化已为人所熟知，但“西方”意识形态的僵化尚未被揭破。本文认为，卢梭之被曲解为“极权主义”的先驱，就是“西方”意识形态僵化的一个例证。本文的目的，是消解“极权主义者卢梭”的神话，恢复卢梭作为现代民主理论——人民主权论——的创始人的本来面目。

拨乱反正：“公意”与自由

1952年，以色列哲学家雅各布·托曼发表了《极权主义民主的起源》一书。他认为，民主可分为“自由主义民主”和“极权主义民主”两类。“极权主义民主”的定义是“将完全是社会的存在方式强加在个人上……是基于群众热情的专制”。托曼若用“极权主义民主”来刻画希特勒主义，自然不无道理。但是，当他说“卢梭的公意概念是极权主义民主的原动力”时，他却大错特错了。他的同事、著名宗教哲学家马丁·布伯当时即不同意他对卢梭的解释。著名卢

梭研究专家、卢梭通信全集的编辑者、剑桥大学教授里奇表示怀疑托曼是否认真读过卢梭的著作。里奇指出，卢梭在《社会契约论》中提出了“公意”概念，但在写作该书的同时，卢梭还在写作《爱弥尔》。如果一方面认为《爱弥尔》是西方近代自由主义教育的代表作，另一方面又认为卢梭的“公意”是极权主义式的，那真是思想史上的一大奇案了。所幸，比托曼更认真阅读卢梭的还是大有人在的。细心的读者不难发现，卢梭在《社会契约论》第一卷第六章中明确将他要解决的“根本问题”表述如下：

要寻找出一种结合的形式，使它能以全体共同的力量来保障每个结合者的人身和财富，并且由于这一结合而使每一个与全体相结合的个人又只不过是服从自己本人，并且仍然像以往一样地自由。

卢梭接着论述道，对这一“根本问题”的解决在于“公意”：“我们每个人都以自身及其全部的力量共同置于公意的最高指导之下，并且我们在共同体中接纳每一个成员作为全体之不可

分割的一部分。那么，“公意”是什么呢？它无非是每个人的“共同利益”。卢梭认为，共同体的每个成员既有特殊利益，又有共同利益。例如，每个成员的在人身安全方面的特殊利益是由两部分构成的：(1) 保证自身人身安全，(2) 不承担他人安全保障的成本；而每个成员的“共同利益”则是人人都得到安全保障。因此，“公意”是由每个人特殊利益（“个别意志”）中共享的部分构成的。这就是卢梭如下一段划分“公意”（general will）和“众意”，（will of all）的话的根据：众意和公意之间常有重大差别：公意只着眼于公共的利益，而众意则着眼于私人的利益，众意无非是个别意志的总和。除掉这些个别意志间正负相抵的部分，剩下的总和仍然是公意。这段话中所谓“个别意志间正负相抵的部分”，可以理解为每个成员特殊利益中“不承担他人安全保障的成本”那部分。实际上从现代博弈论中的“囚犯悖论”的角度，我们可以更容易理解“众意”和“公意”的区别的意义。因为，“囚犯悖论”的实质，是点明一群有共同利益的人，如果仅受每个人特殊利益的引导，可能最后事与愿违，使共同利益和特殊利益都得不到实现。

至此，我们可以看出为什么“公意”是对卢梭的社会契约的“根本问题”的“解”了。因为“公意”是每个成员共享的利益，“置于公意的指导下”就等于“只不过在服从自己本人，并且仍像以往一样地自由”。这的确是对人类“既要合作，又不要失去自由”这一根本问题的有见识的解答。

可是，卢梭为什么又说道，对“不服从公意的人”，要“迫使他自由”，托曼就抓住这句话认定卢梭是极权主义者。但是，正如不少学者所指出，“迫使他自由”的法语（forcer d’être libre）原文具有“使之能够”的意义。更贴切的翻译应是“使之能够自由”而非“迫使他自由”。这里，卢梭无非是强调民主政治对成员的教育功能而已。

那么，又怎样解释卢梭关于社会契约要求“每个结合者及其自身的一切权利全部转让给整个共同体”呢？对此，我们需要注意卢梭对于“主权者”和“政府”的区分。卢梭认为，“主权者”只不过是共同体全体成员的共同意志——“公意”。他所谓每个成员权利“全部转让”的对象，是“主权者”，而不是“政府”：前者是立法来

源,后者是行政机构。所谓每个成员将自身权利“全部转让”给“主权者”,无非是表明“社会契约在公民之后,确立了这样一种平等,以致他们全部遵守同样的条件并享有同样的权利”,而决不意味着成员将个人自由转让给政府。

事实上,如果托曼了解近代政治思想史的话,他应该知道卢梭是最系统地论证“个人自由不可转让”这一命题的人。斯特劳斯指出,“近代自然权利”与“古典自然权利”的区别,在于前者不再来源于超主体意志的“自然法”,而是来源于主体意志本身。既然“近代自然权利”理论认为主体意志本身是自然权利的来源,那么,主体也似乎可以自愿放弃这些权利——如自由。实际上,近代自然权利学说的奠基人格劳秀斯和普番多夫均论证“自愿当奴隶”(voluntary slave)是合法的,因为主体可以自愿转让自身的自由。但是,卢梭在《社会契约论》第一卷开篇就批判格劳秀斯的“个人自由可转让”说。卢梭认为,自由是大自然赋予人类的最高贵的礼物,是无价之宝,与任何其它东西交换(转让),都是疯狂的不等价交换,因而无效的。这一批判可简括为“转让个人自由是不理性、不合算的”。在《论人类不平等的起源》中,卢梭还有对“个人自由可转让”说的另一个批判。他指出,如果一个人转让自身的自由,将自己置于另一个人的全面控制下,那么,一旦另一个人命令他去干罪恶的勾当(如杀无辜者),他在内心深处还是难以避免负罪感。正因为他不能用“我的自由已经转让出去了”来为自己开脱,所以他一开始就不应该转让自己的自由。

一旦了解到卢梭关于“个人自由不可转让”的一贯论述,我们就不难看出,卢梭关于共同体成员将权利转让给主权者,无非是成员应平等地参与共同体的另一个说法,决不意味着把个人自由“转让”给不是主权者的政府。

因此,我们看到,“公意”不但不要求放弃自由,而且是兼顾社会合作与个人自由的社会契约问题的解答。这个结论,对于认真的卢梭著作的读者来说,本来并不难得出。问题在于,1952年冷战背景下托曼著作的出版造成了西

方舆论界的轰动,因为托曼似乎能够把卢梭和希特勒主义及共产主义连在一起。尽管不少实事求是的西方学者,包括保守主义的阿兰·布娜姆等人,均反对将卢梭视为“极权主义民主”的来源,但卢梭的极权主义者的形象还是流传开来了。

人民主权:现代民主理论的诞生

我们已经论证,卢梭关于每个共同体成员转让权利给“主权者”并不意味着转让权利给政府。作为二十世纪晚期的读者,我们不免要问:为什么卢梭要用这样的语言来讨论政治问题呢?为了充分地理解卢梭在现代民主理论上的创新性,我们有必要追溯到中世纪的主权理论和更早的古希腊政治哲学。

第一,我们需要注意到,在西方中世纪以来的“神学—伦理—政治”传统中,卢梭坚定地属于主张“个人自由意志”这一派的。他在《爱弥尔》第四卷中通过萨瓦省牧师之口说:“没有意义的词是‘必然’,而不是‘自由’一词……凡是真正的意志便不能不具有自由。”从奥古斯开始,意志自由、原罪和得救之间的关系就是基督教内各派争论不休的问题。在十六世纪的宗教改革中,主张“命定论”(predestination)的马丁·路德和主张“自由意志”的依拉马斯之间发生过著名的辩论。自然卢梭坚决主张个人“意志自由”,他的“公意”便不可能旨在压抑个人自由意志。实际上,“公意”又可译为“一般意志”。卢梭强调的正是“意志”的“一般化”,而这又和他所处时代的神学争论联系在一起。当时,对卢梭有重大影响的法国思想界前辈帕斯卡和孟德斯鸠等人,卷入了一场上帝究竟有拯救“所有人”的“一般意志”,还是只有拯救“一部分人”的“特殊意志”的争论。主张上帝有拯救所有人的“一般意志”的人(如帕斯卡),认为圣·保罗的“一封信”(Corinthians I)可作如是理解。而卢梭则对上帝的“一般意志”做了更进一步的逻辑论证。在他的哲理小说《新爱洛伊丝》中,有这样一段话:“我不相信上帝满足了人类需要后,还要给

这个人而不给另一个人以特殊的帮助,因为滥用上帝给大家的帮助的人是不配受到上帝的特殊帮助的;而善于利用上帝帮助的人又不需要上帝的特殊帮助。认为上帝偏袒某一些人,这是对公正的上帝的侮辱。”这样,卢梭巧妙地论证了上帝“特殊意志”的不必要性。

卢梭不仅在神学传统内给上帝的拯救所有人的“一般意志”予强有力的论证,而且,更为重要的是,他把上帝的“一般意志”世俗化为社会共同体的“公意”。正如费尔巴哈后来说,是人按照自己的理想塑造了上帝。上帝的拯救所有人的“一般意志”,在卢梭看来,正是人类社会要求法律具有普遍性而非特殊性的曲折反映。作为彻底的“个人意志自由”主义者,卢梭不仅希望人具有法律之内的自由,而且希望人具有相对于法律本身的自由。这就是他所谓在服从社会契约(法律)时“个人又只不过是服从自己本人”的意思。只有当法律本身是“公意”的体现,而“公意”又是每个成员共享的利益的体现时,服从法律才“只不过是服从自己本人”,而不是服从任意的外部强制。因此,卢梭之强调每个公民不仅要关心特殊利益,而且要关心每个成员共享的“公共利益”(公意),正是他的个人意志自由论的彻底的逻辑发展。

第二,正因为卢梭要求个人相对于法律本身的自由(“只不过是服从自己”),他不能同意从泡丁到霍布斯的绝对王权的主权学说。自宗教改革以来,绝对王权学说起着抗衡教会权威的积极作用。但将“主权”——社会最高权力——系于绝对王权(absolutism),实际上是将“主权”等于君主的“特殊意志”。在卢梭看来,因为法律来自“主权”,只有“主权”(sovereignty)本身来自全体成员“一般意志”(“公意”),我们才是相对于法律本身有自由的,而不只是在法律之内有自由。换言之,只要法律本身来自王权或上帝(如“自然法”),人们就只有法律之内的自由,而没有对于法律本身的自由。因此,卢梭的“主权即公意”理论,实际上是“法律民主化”的标志。这是卢梭彻底运用个人“自由意志”的结果。而霍布斯之主张绝对王权,则是和他怀疑

个人自由意志(认为个人自由意志的扩大会缩小上帝的自由度)有关的。

第三,正如基里克指出,中世纪神学理论,特别是加尔文教派(Calvinist)的著作中,已可以找到“人民主权”理论的萌芽。但是,这种“人民主权”理论还很不彻底,往往分不清“人民主权”与“人民代表的主权”的根本区别。在十六世纪的英国革命中,“人民主权”常与“议会主权”相混同。在“人民主权”理论上做出重大贡献的是洛克。在他的《政府论》第二卷最后一章“论政府的解体”中,洛克将“社会解体”与“政府解体”区别开来,认为“政府解体”后权力回到人民手中——“如果政府被解体,人民就可以自由地建立一个新的立法机关,其入选或形式或者在这两方面,都与原先的立法机关根据他们认为那种最有利于他们的安全和福利而定”。但是,洛克的“人民主权”论有很大局限性。他的社会契约论仍在“自然法”思想的阴影之中,故他将财产权视为“自然权利”的一部分。因此,他的社会契约论是以私有财产的现行分配为前提的,“人民主权”实际上是“有产阶级主权”。与此截然不同,卢梭批判扬弃了“自然法”传统,不再视无限制的私有财产为“自然权利”的一部分。因此,在卢梭的社会契约论中,财产权如何分配,是社会契约的对象,而不是社会契约的前提。这样一来,“人民主权”在卢梭那里也就有了包括劳动者在内的更充分的内涵。“主权不外是公意的运用”——卢梭这句名言,当劳动者的意志也被包含在“公意”内时,不能不说是现代民主理论诞生的标志。

第四,与从中世纪到洛克的主权理论进行比较,卢梭的“主权即公意”论是一大创新。不仅如此,与古希腊政治哲学比较,卢梭的人民主权论也高出一筹。卢梭在《社会契约论》一开始就批判柏拉图和亚里士多德的反民主理论。他反驳柏拉图关于“人民像一群羊,需要牧羊人来统领”的观点和亚里士多德的“天然的奴隶”论。与十九世纪以来许多美化“古希腊民主”的西方思想家不同,卢梭清醒地认识到古希腊政治哲学至多主张“混合政体”,而不是“人民主

权”意义上的“民主”。所谓“混合政体”，就是将君主、贵族和民主的成分混合在一起。按亚里士多德的说法，这三种成分可视为“一个人”、“少数人”和“多数人”的权力，而“民主和贵族制的真正区别在于贫困和财富……当穷人统治时，就是民主”。柏拉图和亚里士多德均认为纯民主的政体是最不理想的，但他们不反对在“混合政体”中给“民主”成分一席之地，以此缓和“多数人”的敌意。综合古希腊政治哲学的智慧，古罗马政治家西赛罗点明了“混合政体”的精髓：熔汇“君主对臣民的父爱、贵族议政的智慧和人民对自由的渴望”于一炉，但“对人民自由的让步必须以保持贵族意志能够实现为限”。

“混合政体”的思想深刻地影响了文艺复兴时期（如马基亚维利）和启蒙运动时期的思想家（如孟德斯鸠）。他们仍在寻找君主、贵族和民主三种成分的最佳混合比例。例如，孟德斯鸠认为，当时的英国是“混合政体”的最佳样板，因为“人民的权力只限于选代表，除此之外便不应与政府分享任何权力”。

卢梭彻底突破了源于古希腊的“混合政体”理论。他在民主理论发展史上的一个贡献，是区分“主权”与“政府形式”。他认为，主权是共同体的最高权力，必须由全体人民的“公意”来决定，并以此成为立法的基础。但是，行政权力可以依各国不同情况而定，这属于“政府形式”问题。在《社会契约论》中，卢梭在论证了人民主权后，才讨论政府的分类。在分类中，他虽仍使用了“混合政体”的语言，但已经赋予新的意义。他说，“首先，主权者可以把政府委之于全体人民或者绝大部分的人，从而使行政官的公民多于个别的单纯的公民。这样的政府形式，我们称之为民主制。再则，也可以把政府仅限于少数人手里，从而使单纯的公民的数目多于行政官，这种形式就称为贵族制。最后，还可以把整个政府都集中于一个独一无二的行政官之手，所有其余的人都从他那里取得权力：它就叫作国君制。”这里的“贵族制”、“国君制”、“民主制”，因为只属于“政府形式”，而不动摇全体人

民“公意”构成的“主权”，故实际上相当于今日的“议会制”、“总统制”和“直接民主制”，而与古希腊“混合政体”理论中的三种成分根本不同；一旦了解卢梭对“主权”和“政府形式”的区分，我们就可以消除一种所谓“卢梭只承认直接民主”的误解。不错，卢梭是反对当时欧洲的封建代表制（等级会议），但这并不意味着他反对一切形式的代表制；事实上，卢梭给波兰和科西嘉设计的宪法中包含着代表制。他的民主理论的要点在于“主权”必须由全民“公意”决定，至于具体“政府形式”则可灵活把握。综上所述，我们看到，卢梭的“主权即公意”的思想来自他对个人意志自由的彻底发挥（即不仅在法律内有自由，而且相对于法律本身有自由）。这样一来，他就突破了以神权或王权为基础的中世纪主权理论和古希腊“混合政体”说，建立了“法律民主化”的命题。彻底的个人意志自由必定要求法律本身的民主化（否则人们在服从法律时无法像“服从自己本身”一样）——这就是卢梭的“公意”思想的精髓，是他对现代民主理论的不朽贡献。只凭这一点，不论他其它方面的思想还有多少不足之处，卢梭已可以当之无愧地被称为现代民主理论的创始人。

“陪审团定理”：“公意”的形成过程

从“个人意志自由”推导出“公意”，是卢梭的独创性所在。只有当法律反映每个人所共享的“共同利益”（即“公意”）时，人们才获得了相对于法律本身的自由。但是，由于社会中人们相互作用的复杂性，人们对什么是“共同利益”（“公意”）会有不同看法，而且何为“共同利益”也随时间而变。卢梭并不认为“公意”是给定的，而是经过讨论和投票而形成的。

为了充分理解卢梭的“公意”形成理论，我们有必要区分两种投票的类型。第一种是投票人出于自身的特殊利益而投票；第二种是投票人不出于自身的特殊利益而投票。第二种投票类型可以用“陪审团”为例来说明。每个陪审团成员在投票时，不应出于自身利益，而是应按自

己对被告人是否构成犯罪的意见而投票。在这个意义上，卢梭认为公民在投票制定法律时应像陪审团成员那样，不是依据特殊利益，而是依据自己对“什么是共同利益所在”的理解来投票。不同人对“何为共同利益”的理解不同，但多数原则下的投票结果，会接近“共同利益所在”的真实；正像陪审团多数决定的结果，会接近被告人是否犯罪的事实真相。

为什么多数人的决定会更接近正确（符合真相）答案呢？这就要谈到“陪审团定理”了。该定理是由康多塞提出的。康多塞由卢梭的朋友达朗贝尔提拔担任著名的法兰西学院秘书，他在法国大革命中起草了1792年宪法，并与著名数学家拉普拉斯一起，通过对“陪审团定理”的研究，创立了现代数学的重要分支——概率论。康多塞假定每个陪审团成员做出正确判断的概率在0.5和1之间（否则根本不必设陪审团，只扔骰子也有一半机会能正确），然后他证明，随着成员的增多，多数决定趋于正确答案的可能性趋近于1。这一“陪审团定理”，可用来说明为什么卢梭认为“多数决定”可形成“公意”。“公意”似乎要求“一致同意原则”而非“多数决定原则”，但是，正如卢梭指出：“当人们在人民大会上提议制定一项法律时，他们向人民所提出的问题，并不是人民从特殊利益出发赞成这个法律与否，而是问它是不是符合公意……每个人在投票时都说出了自己对这个问题的意见，于是从计票中就可以得出公意的宣告。因此，与我相反的意见若是占了上风，那只不过证明我错了，只是证明我所估计的公意并不是公意。”由此可见，只要投票是陪审团式的。即以发现“公意”为动机，而不是汇总特殊利益，“多数决定”就可以形成“公意”。在此，“少数服从多数”就不意味着多数对少数的压迫，而只意味着少数修正自己原先对何为“公意”的估计。乍看起来，卢梭这种以“公意”为投票动机的构想，似乎过于“理想主义”。但是，我们必须注意到如下考虑：

卢梭是从“个人意志自由”出发导出“公意”的，这一点我们前面已反复强调。因此，如果人

们只愿服从自己参与制定的法律，那么这是来自他对“个人意志自由”的彻底的逻辑展开。这是卢梭对现代民主理论的最大贡献，即将个人自由与作为立法基础的人民主权内在地联系起来——彻底的自由主义必须是民主的自由主义。

一旦我们从个人意志自由角度去理解卢梭，围绕他的“公意”理论的误解就烟消云散了。“公意”不仅不排除个人自由，而且以保证每个人的自由权利为基本目的，因为这是每个公民共享的“共同利益”之所在。卢梭所希望的自由，比“在法律之内的自由”更彻底，他要求公民相对于法律本身的自由，即法律必须反映每个公民共享的“公意”，否则法律就变成了王权、上帝或社会中的“特殊利益”的产物，公民在服从法律时就不像服从自己的自由意志一样了。

崔之元，学者，现居北京。主要著作有《比产权明晰更重要的》、《制度的创新与第二次思想解放》等。