

卢梭的公民观

高力克

提要:在西方政治思想史上,存在着共和主义与自由主义两种公民传统。在现代社会中,人性的自我分裂表现为人的“市民”和“公民”二重身份的紧张。Citizen 概念的两歧性,表征着人性的分裂以及现代社会结构的内在冲突。卢梭是第一个反思现代性的批判理论家。他的新共和主义政治理论,正是围绕公民与布尔乔亚的二元对立而展开的。令卢梭忧思的一个基本问题,是现代性与道德的冲突,亦即市民的财富世界与公民的美德世界的对立。其现代性批判的焦点,是布尔乔亚的反公民性的异化本质。卢梭对现代性与人的困境的反思,对布尔乔亚和市民社会的批判,对代议制的公民参与缺失的揭示,显示了一位社会批判家对现代性的深刻批判。然而,卢梭的困境在于:古代公民的政治自由以奴隶的受奴役为代价;现代公民则以出让主权换取市民的个人自由。现代的商业社会、民族国家、民主社会,与卢梭小国寡民的古典城邦式公民政治理想格格不入。卢梭心仪的公民城邦毕竟属于业已衰落的小共同体。因而卢梭的最大困境,在于其以小共同体的美德政治模式来作为组织大社会的政治原则。

关键词: 卢梭 公民 市民 共和国 自由

作者高力克,男,浙江大学玉泉校区国际文化学院教授、博士生导师。(杭州 310027)

一、共和公民与自由公民

公民是古代城邦制度的产物。在古希腊时代,城邦作为公民共同体,一直是政治生活的单位。因而在人是城邦成员的意义上说,人是“政治动物”。^① 公民是一个城邦中分享统治权的自由人,亦即一个政治共同体的成员。按照亚里士多德的定义,公民即“凡得参加司法事务和治权机构的人们。”^② 他们以追求共同善的

道德生活为宗旨,并在参加城邦政治生活中轮番为统治者和被统治者。^③ 亚氏的公民概念,强调公民的公共性、政治参与、道德自由和权力相互性等涵义。古希腊的公民身份限于少数成年男性自由民,妇女、奴隶、受契约束缚的农民和外人不在公民之列。

诚如厄奈斯特·巴克(E. Barker)所言,“自治社会的自由公民”这一概念,构成了希腊城市国家的核心要素。希腊的公民城邦是以共同的社会观念和伦理观念为基础的联合体,而不只是缺乏共同利益的主人和奴

①②③ [古希腊]亚里士多德:《政治学》,商务印书馆,1996年,第7、111、153—154页。

隶的纠合。在城邦中,公民们追求共同的目标,并且在共有共享中构成了国家。^①显然,古希腊的自由公民与自治城邦相互依存。城邦是一个自由公民的自治共同体,一个自治的公民国家。“民主”的原义为“人民的统治”,亦即公民政治。雅典政制为古希腊民主政体的典范,它是一种由公民大会、民选执政官、议会和公民法庭所组成的公民自治共同体。

城邦政治是一种建基于公民德性的美德政治。在古希腊思想家看来,相对于东方的野蛮部落和专制帝国,城邦是人类社会最完美的形式。在那里,公民可以通过自由而实现美德生活。城邦不仅是一个政治共同体,而且是一个伦理共同体。城邦政制不仅是一种公职安排,也是一种道德公民的生活方式。对古希腊人来说,城邦的目的即在于促进公共善行和美德,城邦生活是一种追求公共幸福的高尚的美德生活。^②在亚里士多德那里,一个城邦不只是同一地区的居留团体,也不只是便利交易的经济团体和维护安全的军事团体。城邦是生活良好的家庭和部族为追求自足而至善的生活结合而成的。一个城邦的终极目的是“优良生活”,而社会生活中的婚姻、氏族、宗教和文化等活动,只是达致优良生活的手段。

在柏拉图的“理想国”中,充满了斯巴达式的城邦集体主义。在那里,城邦大于个人,它是一个统一和谐的社会有机体。公民作为履行国家职责的自由人,应该具备节制、勇敢、大度、高尚等美德。护卫者是最好的公民,他们经过严格选拔,通过音乐教育、体操训练而陶冶心灵和锻炼体魄,并由公产公妻公育的共产主义体制培育其为国服务的公共精神。在柏氏看来,一个最好的国家,是那种全体公民同甘共苦、休戚与共的共同体。管理得最好的国家,是一个万众一心的国家,它就像一个各部分痛痒相关的生命有机体。^③

对于古希腊人来说,公民身份意味着对国家的职责和义务。城邦生活注重共同体的公共幸福,崇尚公共的善和集体主义。对于公民来说,公共事务永远优先于私人事务。柏拉图和亚里士多德都倡言整体主义或集体主义,将城邦视为一个有机的生命体。柏氏强调:“部分为了整体而存在,但整体并不为部分而存在……你是因整体而被创造,而整体的被创造并非为了

你。”^④亚氏认为,城邦虽然在发生程序上后于个人与家庭,但其在本性上则先于个人与家庭。就本性而言,整体必然先于部分,犹如人体之全身先于手足。城邦先于个人,就因为个人只是城邦的组成部分。每一个独立的个人都不足以自给其生活,而必须共同结合于城邦才能满足其需要。因而人类生来就有合群的本性。“平等的公正”,是以城邦整体利益和全体公民的共同善业为依据。^⑤

对于古希腊人来说,公共生活和私人生活分别属于两个不同的领域,而且前者高于后者。汉娜·阿伦特(H. Arendt)强调,在古代,城邦和公共领域的兴起,可能是以牺牲家庭的私有领域为代价的。家庭生活由人们生命需要和欲求所驱动,家庭的自然共同体产生于必然,这种必然性支配了家庭中的所有行为。相反,城邦则是自由的领域,拥有家庭生活的必需品只是城邦自由的前提。城邦和家庭的差别在于它只认平等,而家庭则是最不平等的团体。自由意味着既不受制于生活必需品,也不屈从于他人的统治,或者统治他人。在家庭领域,并不存在自由。平等是自由的实质;自由意味着从统治权产生的不平等状态下解放出来,并进入一个既不存在统治、也不存在被统治的领域。^⑥城邦和家庭分别代表公共领域和私人领域,前者是自由的领域,后者则是必然的世界。在古代世界,从私人领域到公共领域是一个升华的过程,古代公民每天必须跨越家庭这一狭隘领域而进入政治领域。就城邦中的成员而言,家庭生活只是为了城邦中的公民生活、即亚氏所谓“得体的生活”而存在的。^⑦

在古典希腊世界,共同体、公民和自由三位一体。公民以城邦和自由为存在的条件。只有自由的人才是公民,而城邦旨在追求共同幸福的公共政治生活,则是公民实现自由的基本条件。公民亦即城邦中享有政治自由和追求公共美德的人。在共和主义传统中,公民之要义在于“公共性”。阿伦特的“相互主体性”概念,最精当地揭示了“公民”之自由、平等的古典本质。

如果说共和主义的公民以政治共同体的“公共性”为基础,那么自由主义的公民则以市民社会的“私人性质”为基础,它表征着“主体性”这一现代性的核心价

① [英]厄奈斯特·巴克:《希腊政治理论——柏拉图及其前人》,吉林人民出版社,2003年,第2—3页。

②⑤ 亚里士多德:《政治学》,第139、8—9、153页。

③ 柏拉图:《理想国》,第197页。

④ 柏拉图:《法律篇》,转引自卡尔·波普尔:《开放社会及其敌人》,中国社会科学出版社,1998年,第200页。

⑥⑦ [美]汉娜·阿伦特:《人的条件》,上海人民出版社,1999年,第25、26—29页。

值。现代社会的兴起,伴随着个人的发展、市民社会的成长和民族国家的形成。它经历了个人与共同体、社会与政治分化的历史过程,并且产生了一种现代社会的新人类——资产者。马克思把现代化归结为由“人的依赖关系”而“人的独立性”的社会转型过程,^①并把现代人概括为一个“独立的个人”、“利己的市民”和“法人化的公民”。^②这种追求个人利益、并与国家构成权利义务的契约关系的“法人化公民”,不同于古代那种融入伦理共同体的积极的政治公民。现代人这种“个人”、“市民”、“公民”复合而矛盾的性格,标志着现代公民身份融“公民”和“私人”于一体的深刻变迁。

列奥·斯特劳(Leo Strauss)在讨论孟德斯鸠的自由观时,分析了孟氏关于现代英国与古希腊罗马共和国比较的著名评论。古代共和国建基于美德和公共利益,而英国则体现了个人主义,每个公民都在按照自己的意愿而生活。英国背离了民主制美德的一致性,美德不仅为现代英国所不需,而且它对于英国而言甚至是危险的。英国是一个商业共和国,贪婪和野心构成了英国制度的道德基础,而不是它的致命敌人。每个人的利己心支持着他对于自由和爱国精神的崇尚。英国是一个追逐财物的世俗社会,它不需要一个共同的宗教或民主的美德来规约共同体成员,因而它能允许人们比古代雅典更大的隐私权和言论自由。^③斯氏进而指出,现代英国的法律自由和商业活动,产生了一种新的公民,他们以自己的独立性为荣、一心进取而完全漠视其是粗俗激情的奴隶。^④

哈贝马斯认为,源于洛克的自由主义传统和源于亚里士多德的共和主义传统,对公民身份有着两种相反而彼此竞争的理解。自由主义所蕴含的是一种对公民角色的个人主义—工具主义理解,而共和主义则包含着对公民角色的交往性—伦理性理解。根据自由主义观点,公民与私人本质上并没有区别,他们追求与国家相对立的前政治利益。而根据共和主义理解,公民身份只能实现于集体性的自决实践之中。^⑤根据自由主义观点,公民的地位主要是由针对国家和其他公民的消极权利而定义的。拥有这些权利的公民只要合法地追求其私人利益,就享有政府的保护。政治权利无

异于为法人提供免于外部强制的选择空间的那些主观的私人权利。它们给予公民以机会去维护其私人利益,通过投票、议会团体和政府的构成,这些利益最终聚合成一个影响行政部门的政治意志。用这种方式,公民们可以以选民的身份来监督政府权力是否按照作为私人的公民的利益来行使。根据共和主义观点,公民的地位并不是按照这些公民作为私人可以要求的消极自由的模式来设想的。相反,公民权利首先是政治参与权利和政治交往权利,是一种积极自由。它们保护的并不是免于外部强制的自由,而是参与公民共同实践的可能性,公民们只有通过参加这种共同实践才成为他们意欲成为的人:一个自由平等的人们所组成的共同体的政治上自主的发动者。行政权力来源于那种通过公民自决实践而交往地产生的权力,其合法性基础在于它通过对公共自由的制度化而保护这种公民实践。^⑥

共和主义与自由主义关于公民身份的根本分歧,在于“公共性”与“私人性”的对立。在共和主义传统中,公民作为一个共同体成员,政治参与权利是其公民身份的核心;而在自由主义传统中,对于一个作为私人的公民(布尔乔亚)来说,其公民身份的核心则是个人自由权利。自由主义与共和主义公民传统的种种冲突,如个人主义与集体主义、个人自由与公共自由、消极自由与积极自由,无不源于“私人性”与“公共性”的对立。这种古今价值的冲突,表征着人类社会结构的分化,以及现代社会人性的分裂及其内在的冲突。

二、公民与人的理想

让·雅克·卢梭(J. J. Rousseau)是一个亲古希腊罗马的新共和主义者。诚如巴克所言,正是通过卢梭,柏拉图的政治理论开始了它从古代到现代的恒久思想影响。出身于日内瓦共和国的卢梭,在那具有古典遗风的城邦中度过了他的年轻时代。他自幼喜爱普鲁塔克关于古典城邦历史的著作,随后又开始研究柏拉图,

① [德]马克思:《经济学手稿》,《马克思恩格斯全集》第46卷上,人民出版社,1979年,第104页。

② 马克思:《犹太人问题》,《马克思恩格斯全集》,第1卷,人民出版社,1956年,第443页。

③④ [美]列奥·斯特劳:《政治哲学史》下,河北人民出版社,1998年,第604—605、605页。

⑤ [德]哈贝马斯:《在事实与规范之间—关于法律和民主法治的商谈理论》,三联书店,2003年,第661—662、332—333页。

⑥ [德]哈贝马斯:《在事实与规范之间—关于法律和民主法治的商谈理论》,三联书店,2003年,第661—662、332—333页。

柏氏由此成了他思想中具有持久影响的主要资源。^①这种独特的欧陆城邦式的生活环境和思想环境,使卢梭成为一个柏拉图主义的共和国哲学家。在卢梭所处的启蒙时代,自英国发轫的自由主义运动,正在波及法国和欧洲大陆,它伴随着社会、经济、政治和观念诸层面的现代转型。在政治领域,这种转型意味着神权政治与世俗政治的更替。卢梭的政治理论是对自由主义及现代性的批判性回应。

卢梭关切的中心问题,是现代社会中人的异化问题。这是他在《忏悔录》和《论人类不平等的起源和基础》中提出、并在《社会契约论》中试图解答的问题。现代人的异化,即约翰·麦克里兰(J. S. McClelland)所谓“自我分裂”和“正义与自利分裂”。^②在卢梭看来,生活在市民社会中的现代人,无不陷于自我分裂的困境之中;作为一个自然人,他受自利的感情驱动;而作为一个公民,他又担当着公共的义务。这种正义与自利的人格分裂,正是现代人(市民)之人性异化的本质。卢梭问题的实质是:如何摆脱现实社会中人的自我分裂的困境?他解决整个问题的钥匙是自由,不过不是那种原始的自然状态式的自由,而是一种新型的共同体的自由。卢梭政治理论的中心课题,是尝试设计一种共同体生活,使人重享他们曾在自然状态中享有的那种自由。^③易言之,卢梭新共和主义理论的中心问题,是在公共生活的共同体中实现人的自由。亦即以共同体的公民自由代替自然状态的天然自由。

由此,“公民”与“共和国”成为卢梭政治理论的核心主题。对卢梭来说,如果说“公民”是自由平等的人格理想,那么城邦式的“共和国”则是造就“公民”的政治共同体。因而在卢梭那里,公民理论即国家理论。卢梭心仪古希腊城邦政治,其共和国理想即以斯巴达和日内瓦共和国为典范。他把他的名著《论人类不平等的起源和基础》(1855)献给日内瓦共和国,在献辞中,他热情洋溢地描绘了其小国寡民、休戚与共的理想国蓝图。

卢梭的理想国是这样—一个共和国:它的幅员以自治为限,其中每个人都能胜任他的职务。人民彼此相识,美德和阴谋都呈现于公众眼前并接受其评断。人们对祖国的热爱更多来源于对公民的热爱。在这个民主国家,主权者和人民合一且其唯有共同利益,因而—

切政治活动永远都只是为了公共幸福。这个国家永远没有强大的力量,因而没有征服他国的野心,同时亦幸运地没有被别国征服的恐惧。它是处在许多国家中的一个自由城市。公民们接受军事训练与其说是由于自卫的需要,毋宁说是为了保持尚武精神和英勇气概。这种精神最适合于自由并且最能助长对自由的爱好。在这个国家中,立法权属于全体公民,人民自己有权批准法律。他们可以根据首长们的提议集体地决定最重要的公共事务,建立受人尊重的法庭,并每年选举最能干、最正直的公民来掌管司法和治理国家。

这就是卢梭的公民理想国。在他看来,日内瓦共和国就是现代共和国的典范。在那里,除了由公民们自己制定、而且由民选的正直官员执行的优良法律而外,没有别的主人。人们没有富裕到因过度安逸而耗损精力和沉湎享乐,从而失去对真正幸福和高尚道德的爱好;他们也没有贫困到在本国工业的供应之外,还需要外国的援助。这种珍贵的自由,在大国里只能以苛重的赋税来维持,而在这里保持自由则无须付出任何代价。卢梭祝愿这一组织合理而完善的共和国,为了其公民的幸福并且作其他民族的榜样而永世长存!^④

在卢梭那里,共和国是一种公民共同体。公民作为共同体成员,表征着一种超自然的道德人格。在《爱弥尔》(1862)一书中,卢梭通过分析人类的自然状态与公民状态、私域自由与公域自由,揭示了公民的道德本质。在他看来,自然人与公民,是两种不同类型的人,二者的成长需要两种不同的教育制度,即人的教育和公民教育,前者是特殊的家庭的,后者则是公众的共同的。自然人完全为他自己而生活,他是一个数的单位,是绝对的统一体。而公民则是一个分数的单位,他依赖于分母,他的价值在于其和总体即社会的关系。良好的社会制度是这样的制度:它知道如何才能最好地使人改变他的天性,如何才能使人以相对存在代替其绝对存在,并且把“我”融入共同体中去,以便使每个人不再把自己看作一个独立的人,而只看作共同体的一部分。正像一个罗马公民那样的爱国者。^⑤卢梭强调,公民是城邦的组成部分,他们是爱国者,即以国家为本务的人。譬如斯巴达人中竭诚参政的佩达勒特和为五子殉国而自豪的妇人。^⑥卢梭把柏拉图学说视

① [英]巴克:《希腊政治理论——柏拉图及其前人》,第543页。

②③ [英]约翰·麦克里兰:《西方政治思想史》,海南出版社,2003年,第290、294页。

④ [法]卢梭:《论人类不平等的起源和基础》,商务印书馆,1962年,第56页。

⑤⑥ 卢梭:《爱弥尔》上卷,商务印书馆,1996年,第9—10、10页。

为公民教育的典范,将《理想国》誉为“一篇最好的教育论文”。^①同时,他还对斯巴达的公民实践高度评价,在他看来,柏拉图要人纯洁他的心灵,而莱喀古士(斯巴达立法者)则改变了人的天性。^②

卢梭的政治理想是复兴古希腊罗马式的公民国家和美德政治。他相信,政体对于人格具有决定性的影响,公民是共和国的产物,而共和国则是公民生活的必要条件。《社会契约论》(1762)是卢梭最重要的一部政治著作。其中心主题是:寻求一种既能保护每个人的安全和财富、又能保持个人自由的社会结合的形式。卢梭的答案是公民共和国,而他的共和国哲学的基础是契约论。

如果说洛克以自然法立论的社会契约论将私人的财产归为政治合法性的基础,那么卢梭的社会契约理论则以“公意”作为共和国的道德基础。他强调:社会公约意味着我们每个人都以其自身及其全部的力量共同置于公意的最高指导之下,并且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。^③这种克服了私利的全体公民统一的“公意”,意味着伦理对自然法的超越。

在卢梭那里,立足于“公意”的社会契约的实质,是以公民的道德共同体代替人的自然状态,以共同体的公民自由代替原始的天然自由。公民作为主权的参与者,获得了公民国家的政治自由。这一结合行为一瞬间产生了一个道德和集体的共同体,以代替每个订约者的个人,这一由全体大会成员组成的共同体,由此社会契约的结合而获得了它的统一性、公共的大我、生命和意志。这一由全体个人的结合所形成的“公共人格”,即古代的城邦和现在的共和国,它被动时被称为国家,主动时被称为主权者,而与其同类相比较时则被称为政权。而共同体的结合者,他们作为集体是人民,作为个别的主权权威的参与者是公民,作为国家法律的服从者则为臣民。^④

在卢梭的社会契约国家中,个体通过“公共意志”的道德结合,而由私人转变为公民。哈贝马斯指出,卢梭把通过社会契约来构成人民主权想象为一种生存方式性质的结社行动,通过这种行动,个体化的、取向于成功而行动的个人转变为一个伦理共同体的取向于共同福利的公民。作为一个集合性实体的成员,这些公

民融合进一种断绝了与仅仅服从法规的私人的个人利益之间的联系。卢梭对内置于共和主义共同体概念中的公民提出了非同寻常的伦理要求,并把这种要求置于最高位置。他寄希望于一些政治德行,其基础是一个小国寡民的共同体,它通过共同的文化传统而整合,多多少少是同质的集体。^⑤

在共和国中,公民的权力平等并具有相互性。在卢梭那里,公民通过自我立法而获得自由,他们“一方面既是主权者而另一方面又是臣民”。^⑥他们创制法律,又服从法律。“政治体的本质就在于服从与自由二者的一致,而臣民与主权者这两个名词乃是同一意义的相关语,这两种观念就结合为公民这一名称。”^⑦在卢梭的“公民”概念中,自我立法的公民是主权者与臣民的结合体,他们体现了自治社会中自由与服从、权利与义务的辩证性。

在卢梭看来,公民与城邦相互依存。而“城邦”这个名词的真正意义,在近代人中间几乎完全消失了,大多数人都把城市当作城邦,把市民视为公民。他们不知道构成城市的是家庭,而构成城邦的是公民。公民(cives)这个称号不仅不属于任何君主之下的臣民,而且甚至不属于古代的马其顿人或者今天的英国人,尽管他们比其他一切人更接近于自由。而法国人到处滥用公民这个名字,“公民”在法国人仅表示一种德行,而不是一种权利。鲍丹就错将公民与市民相混淆。只有达朗贝在《日内瓦》辞条里,正确地区别了城市中的四等人或五等人,而将其中组成共和国的两等人归为公民。^⑧

在卢梭的政治理论中,“公民”概念具有以下涵义:组成共和国的等级、主权权威的参与者、主权者和臣民的统一。质言之,公民即分享政治权力的自由平等的共同体成员。在共和国中,公民的自由、平等和公共性,表现为政治生活中的“相互主体性”。卢梭的公民,以共同体的公意克服了个人的私利,以自我立法的主权者公民扬弃了私性公民非政治性的消极臣民性格,从而实现了共同体的公共自由。

三、布尔乔亚:异化的生命

在现代社会中,人性的自我分裂表现为人的“市

①② 卢梭:《爱弥尔》上卷,商务印书馆,1996年,第11、11页。

③④ 卢梭:《社会契约论》,商务印书馆,1982年,第25、25—26页。

⑤ 哈贝马斯:《在事实与规范之间——关于法律和民主政治的商谈理论》,第126页。

⑥⑦⑧ 卢梭:《社会契约论》,第77、12、25页。

民”和“公民”二重身份的紧张。Citizen(市民—公民)一词,同时含有 Citoyen(城邦公民)和 Bourgeois(资产者),即国家公民和有产市民的双重涵义。Citizen 的两歧性,以及现代人的“市民”与“公民”的两面性,表征着人性的分裂以及现代社会结构的内在冲突。拉尔夫·达仁道夫(Ralf Dahrendorf)认为,现代社会的经济部分和政治部分,是现代社会冲突的根源。与现代社会的双面性相联系,公民亦具有两面性:他既是市民或资产者,又是城邦公民或国家公民。其中一个则是经济增长的先行者,另一个则是平等参与的先行者。英国的资产者和法国的第三等级可谓现代社会的孪生子女,他们共同构成了“公民”这一经济和政治复合的新社会形象。^① 这种追求私人利益的布尔乔亚和献身公共事务的公民的两面人,表征着现代社会的冲突和人性的矛盾。

卢梭是第一个反思现代性的批判理论家。他的政治理论,正是围绕公民与布尔乔亚的二元对立而展开的。二者冲突的实质,在于“公共性”与“私人性”的对立。卢梭政治哲学的核心诉求是:何种政体可以实现人的道德、平等和自由?对于他来说,答案是公民共同体。卢梭的政治理想是斯巴达和日内瓦共和国式的伦理共和国,它由道德公民组成,他们是一些富有公共精神的爱国者、具有尚武精神和英雄气概的战士。

令卢梭忧思的一个基本问题,是现代性与道德的冲突,亦即市民的财富世界与公民的美德世界的对立。其现代性批判的焦点,是布尔乔亚(资产者)的反公民性的异化本质。诚如阿兰·布鲁姆(Allen Bloom)所言,布尔乔亚现象是卢梭考察现代性中人类状况的真正出发点,从这里出发,他诊断了现代性的病原所在。^② 布鲁姆指出,“布尔乔亚”一词是卢梭的伟大发明。这个词蕴含了强烈的负面的攻击性。布尔乔亚无诗、无爱、无英雄气,他既非贵族也非人民。质言之,布尔乔亚不是“公民”。^③ 布尔乔亚处于可敬重的两个极端、即好的自然人和道德公民之间。他是社会中的个人主义分子,他需要社会及其保护性的法律,但仅仅将其作为达到私人目的的手段。这种生存方式无法提供足够的为国家需要而牺牲的精神动力。布尔乔亚的道德是金钱性质的,他的每一个社会行为都要求回报。无论是自然的诚实还是政治的高贵,他都无力担当。^④

在卢梭那里,“公民”和“市民”具有迥然相异的品性,他们分别是美德和财富、公共和私人、自由和奴役的代表。公民是组成城邦或共和国而分享主权的自由人。正如城邦不同于城市,公民亦有别于市民。卢梭关于“公民”与“市民”的区别,可以追溯到柏拉图的心灵三世界和城邦三等级的理论。柏氏将人类心灵的欲望、激情和理性三部分,对应于城邦的商人、军人和政治家三等级。他将商人归为由欲望支配的低等人,而将理性和激情,归为高等的政治家和军人的品质。柏氏所推重的护卫者和军人,为理想国的模范公民。而其鄙夷的商人,正是现代布尔乔亚的先祖。当卢梭把“公民”和“市民”分别归为美德世界和财富世界的代表时,“自尊心”和“欲望”亦成为区分二者的心理学基础。

如果说洛克的自由政治理论建基于布尔乔亚社会,他的源于自然法的社会契约,实为布尔乔亚式的立基于私人权利的法律性的“市民契约”,那么,这正是卢梭批判自由主义政治理论的出发点。卢梭的社会契约是一种建基于公共意志的伦理性的“公民契约”,他由此建构了一种承袭古典美德政治遗产的现代共和国理论。卢梭与洛克政治理论的基本分歧,在于美德政治与世俗政治的对立。

在洛克的政治理论中,“公民状态”直接源于“自然状态”,他以自然法立论,将追求个人财产和幸福的自然权利归结为代议制政府的合法性基础。因而在“公民”与“私人”之间并不存在古典的共和主义式冲突。布鲁姆指出:布尔乔亚的品性的缺陷,源于其从自然状态到公民社会的直接过渡。自然的动机无法造就社会的人。霍布斯、洛克之社会契约的困境在于,这种以自我利益的计算为基础的布尔乔亚的社会契约,最终将不可避免地导向无政府或僭政。^⑤ 卢梭的社会契约论虽亦以“自然状态”为起点,但他否定“自然状态”与“公民状态”的同质性和连续性。在卢梭那里,从“自然状态”到“公民状态”的转变,必须经历一个“公共意志”形成的道德化过程,国家不是自然人的私利集合,而是道德公民的公意联合。共和国是一个建基于统一的普遍意志的公民共同体和道德共同体。诚如康德(Kant)对社会契约论的精当诠释:国家的合法性源于一种原始契约,通过这种契约,所有的人都放弃了他们的外在自由,以便恢复他们作为共同体成员的自由。^⑥

① [英]拉尔夫·达仁道夫:《现代社会冲突》,中国社会科学出版社,2000年,第36页。

②③④⑤ [美]阿兰·布鲁姆:《巨人与侏儒》,华夏出版社2003年,第37、38、39、205页。

⑥ [德]康德:《关于法的形而上学原理》,转引自[德]卡西尔:《卢梭·康德·歌德》,三联书店,2002年,第42页。

在卢梭的人民主权理论中,共和国是一种“立法者共同体”,在这种共和国中,主权属于公民全体,法律是公意的表现,政府则是法律的执行者。一个公民对法律的服从不过是在服从公意,也即服从自己,因而他是自由的。在共和国中,“公民”是“主权者”和“臣民”的结合体,而“公意”则是主权者与人民、公民与臣民之间辩证联系的纽带。在共和国这一公民共同体中,自我立法的公民既是治理者,又是受治者。

卢梭反自由主义的另一个理论重点,是对代议制的批判。在他看来,代议制度是导致现代人疏离政治而丧失自由的根源。代表的观念是近代的产物,它起源于封建政府,起源于那种使人类屈辱并使“人”这个名称丧失尊严的、罪恶而荒谬的政府制度。在古代的共和国中,人民从不曾有过代表。而在现代社会,正是由于商业与工艺的扰攘,由于唯利是图,由于柔弱和贪图享受,人身的服务才被转化为金钱。人们拿出自己的一部分收益,为的是可以更安逸地增加自己的收益。但出钱将使人得到枷锁。钱财是一个奴隶的字眼,在城邦里是不知道有这个字眼的。在一个真正自由的国家里,一切都由公民亲自来做,而无需动用金钱。公民们不是花钱来免除自己的义务,反而是花钱来亲身履行其义务。劳役比租税更不违反自由。卢梭进而强调,国家体制愈良好,在公民的精神里公共事务也就愈重于私人事务。私人事务甚至会大大减少,因为整体的公共幸福已经构成了很大一部分个人幸福。在一个政绩良好的城邦里,人人都会奔向公民大会;而在一个坏政府之下,则无人热心公共事务,因为公意已经沦丧,而家务的操心吸引了人们的一切。^①

与洛克的自由政治理论相反,卢梭认为,由公意构成的主权是不可转让、不可分割、不可代表的。只有共同体的公共自由才是真正的自由,而英国式的代议制并不是自由的制度。英国人误以为他们是自由的,但其实他们只有选举国会议员的自由;议员一旦选出之后,他们就成了奴隶,他们就等于零了。^②一个民族举出了自己的代表,他们就不再自由了。^③在卢梭看来,英国人只能被称为奴隶,因为除了自由投票权,他们在政治过程中没有任何地位。英国人对自由的运用表明他们理应受到奴役。代议制兴起的原因,在于现代人追逐财富的欲望,他们关心自己的收入远甚于关心自由,害怕被人奴役则远不如害怕贫困。^④

在卢梭看来,现代人的困境,在于其自然人与公民的自我分裂之苦,亦即自利与正义的冲突。凡是想在社会秩序中保持自然感情优先的人,如果经常自相矛盾地在他的自然倾向和应尽本分之间徘徊犹豫,那么他既不能成为一个人,也不能成为一个公民,他对已对人都将一无好处。正如现代的法国人、英国人和中产阶级的人,他将成为一无可取的人。^⑤这种异化的生命,正是卢梭批判布尔乔亚的核心主题。

卢梭新共和主义理论的要旨,在于建构现代的公民共同体。他与洛克自由主义政治理论的全部分歧,可以归结为“公民”与“市民”之间的对立,由此而有道德自由与个人自由、美德政治与世俗政治、道德契约与法律契约、公共意志与私人利益、集体主义与个人主义、共和国与代议制、积极自由与消极自由等种种歧异。卢梭的现代性批判,锋芒直指商业文明的反道德性、市民社会的布尔乔亚式异化和代议制国家的消极臣民。他的反自由主义的政治理论,试图以公民契约代替市民契约,以共和国的美德政治代替自由宪政的世俗政治。

需要指出的是,作为一个社会批判家的卢梭,其共和国理论着眼于应然的政治共同体,而不是实然的政治秩序。他的公民理想既充满了古希腊式的自由人共同体的古典精神,又蕴含了未来民主国家的建构原则。而这种古希腊式城邦国家的现代版,则是卢梭的祖国日内瓦共和国。他的《社会契约论》,即为日内瓦式的小城邦国家而写。卢梭赞誉瑞士居住着“全世界最幸福的人民”,在那里,一群群农民在橡树下明智地规划国家大事。^⑥然而,卢梭反世俗政治的复古式的美德政治理想,亦难免其理论矛盾和乌托邦空想。在民族国家的时代,卢梭承认,他的小国寡民、意志统一的公民政制只有在科西嘉岛才有望实行。他在《爱弥尔》中哀叹:如今公共机关已不复存在,而且也不可能存在下去,因为没有国家就不会有公民。“国家”和“公民”这两个辞应该从现代语言中取消。^⑦更令卢梭失望的是,他心仪已久的日内瓦共和国,最终也显露了其寡头政治的专制本质,而使 he 经历了一场深刻的幻灭。

结语

卢梭的“公民”观凝聚了一位启蒙思想家的人的理

①②③④⑥ 卢梭:《社会契约论》,第45、46、47、48、49页。

⑤⑦ 卢梭:《爱弥尔》上卷,第10-11、11页。

想。在他那里,自由的人克服了自己分裂的异化生命,他是一个以理性支配情意、融个体于共同体的“整全之人”。在卢梭看来,私人性及其法律化建制的私有财产,是导致现代人的生命异化的根源,它造就了自利与正义、私人性与公共性分裂的市民。私人领域无自由,市民作为私人化的个人,其生活世界的物质化和非政治性倾向,使其难以摆脱欲望和权力的双重奴役。而只有在公共领域中追求公共善并且自我立法的公民,才是真正自由的人。

对卢梭来说,公民的本质是公共自由。“自由”既是政治自由,也是道德自由,亦即阿伦特所谓既不受制于生活必需品、也不屈从于人的统治的自由。这就是一个公民世界。卢梭理想中的公民,是分享政治权力和追求道德自由的共同体成员,他以公共性为其本质,而与囿于欲望的自然人和市民相对立。在城邦式的美德政治中,自由平等的公民既是政治人,又是道德人,他们以共同体生活为自我实现的途径。他们是柏拉图所谓灵魂三位一体的“正义之人”,亦即和自我分裂的布尔乔亚相反的整体的人。卢梭对现代性与人的困境的反思,对布尔乔亚和市民社会的批判,对代议制的公民参与缺失的揭示,显示了一位社会批判家对现代性的深刻批判。而卢梭揭示的公民与市民的冲突,既是人性的内在冲突,也是现代社会之经济结构与政治结构的冲突。

然而,卢梭的困境在于:古代公民的政治自由以奴

隶的受奴役为代价;现代公民则以出让主权换取市民的个人自由。易言之,古代人以奴隶换自由;现代人则以自由换自由。无论古代城邦政治还是现代立宪政体,享有公共权力的政治自由都仅限于少数人。日内瓦共和国的权力,亦被寡头所操控。在现代社会,古典式的公民及公民国家何以可能?卢梭的方案是:立法者共同体和官僚政治相结合的小型城邦共和国。然而,这种公民自我立法的新共和国的现实可行性则是堪疑的。现代的商业社会、民族国家、民主社会,与卢梭小国寡民的古典城邦式公民政治理想格格不入。按照哈耶克的观点,人类社会的进化经历了一个由古代“小共同体”到现代“大社会”(开放社会)的变迁过程,而卢梭心仪的公民城邦正属于业已衰落的小共同体。因而卢梭的最大困境,在于其以小共同体的美德政治模式来作为组织大社会的政治原则。

然而,卢梭政治理论的乌托邦倾向,并不影响其人民主权原则和公民自由理想成为现代社会理论珍贵的思想遗产。我们可以从弗格森的公民社会理论、贡斯当的“古代自由”与“现代自由”之辨、托克维尔的“共和自由”理想、马克思的“自由人联合体”的远景、阿伦特的“人的条件”、哈贝马斯的商谈性民主模式中,听到卢梭公民理论遗产恒久悠远的回响。

责任编辑:项义华

