

卢梭《社会契约论》的深度悖论解析

刘清平^{1,2}

(1. 武汉传媒学院 电影与电视学院, 湖北 武汉 430205;

2. 复旦大学 社会科学高等研究院, 上海 200433)

[摘要]卢梭的契约民主理念植根于有关“一致同意”的浪漫幻想中,而且还把“好”与“正当”、“效益”与“正义”混为一谈,结果将“公意”的目的归结为所有人一致意欲的对于所有人的最大之好,陷入了凭借“公共福祉”压倒“权益平等”的泥潭,以自败的方式展示了一个深度悖论:他努力通过契约民主找到一条打破“枷锁”、实现“自由”的途径,却由于未能坚持“不可害人”的正义底线,反倒让人们的“自由”落入了契约民主的“枷锁”中。

[关键词]卢梭;契约民主;公意;共同之好;正义底线

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2023.02.003

卢梭《社会契约论》在西方思想史上的深远影响,是其不算很长的篇幅所无法尽言的,究其原因首推其中阐发的基于契约论思路的“主权在民”理念。然而,在备受推崇的同时也饱受诟病,这从一个侧面暴露了其中蕴含的内在悖论的深度张力。^[1]本文试图依据“不可害人”的正义底线,从政治哲学视角对此进行一些规范性的批判分析,指出卢梭是由于混淆了“好(善)”与“正当(权益)”的缘故,在勾画乌托邦式契约民主理念的过程中,否定了他同时倡导的人生自由和应得权益,陷入了无力自拔的理论困境。

一、旨在“转让权益”的社会契约

作为全书的题旨,卢梭在《社会契约论》开

篇处明确指出,他的目的是在探究某种合法而可行的政权规则的过程中,“努力把正当(权益, right)许可的东西与利益(interest)要求的东西统一起来,以便正义(justice)与效益(utility)不致出现歧异”。^[2]与人们频繁引用的第一卷题旨,同时构成了他的标志性理念的那句名言“人生而自由,却又无处不在枷锁之中”相比,^[3]这段话不怎么受到重视,尤其很少有人注意到,正是由于卢梭未能正确处理他在此强调的“好”与“正当”的关系问题,才导致他的政治哲学陷进了这句名言精辟揭示的那个悖论:他试图通过契约民主找到一条帮助人们打破“枷锁”、实现“自由”的途径,却恰恰由于偏重“好”与“正当”的一致,忽视二者区别的缘故,未能坚持“不可害人”的正义底

作者简介:刘清平,哲学博士,武汉传媒学院电影与电视学院教授、复旦大学社会科学高等研究院教授,研究方向:中西文化比较、道德哲学、政治哲学、美学。

线,最终反倒用契约民主这副“枷锁”,禁锢了人们在恪守这条底线的前提下理应享有的正当“自由”。

卢梭混淆“好”与“正当”的第一点表现,在于他没有意识到“自由”与“权益”的微妙差异。在强调“人所共有的自由是人性的产物,人性的第一法则则是维系自己的生存”后不久,他就不经意地把自由与权益等同起来了:“放弃自己的自由就是放弃自己作为人的身份,放弃自己作为人的权益甚至义务。”^[4]从理论根源的角度看,他的这个见解受到霍布斯很大的影响,因为后者主张,符合“人性”的“自然权益”就在于,人们能够采取一切手段维系自己生存的“自由”。^[5]不过,这里恰恰潜藏着两位思想家的一个共同失误,都忽视了自由与权益的微妙区别:如果说“自由”首先在于人们按照“趋好避坏”的人性逻辑,通过获取各种好东西以求满足需要、维系生存,因而与“效益”或“利益”直接相关的话,“权益”却不再停留在这种“值得意欲”的“好”之维度上,而是进入了由于人伦冲突所生成的“正当(正义)”维度:人们是为了防止不可接受的人际伤害,才会试图捍卫自己或他人满足需要、维系生存的“自由”不受侵犯的应得“权益”。西文“right”一词兼有“正当”和“权益”两种语义,从语义逻辑的角度展示了“权益”作为“正当(正义)”不同于“好”的这种微妙区别:要是人与人之间不存在道德冲突的话,每个人只需随心所欲地维系各自生存的“自由”就“好”了,用不着诉诸“权益”来捍卫这种“自由”;只有在人伦冲突带来了不可接受的严重危害的情况下,他们才会通过设定“正当(正义)”的道德底线,诉诸“权益”保护自己的“自由”不受侵犯——因此,也只有在这种“不受侵犯”的严格意思上,“自由”才会进入“正当(正义)”的维度,与“权益”保持直接的关联。^[6]有鉴于此,倘若我们以失之毫厘的方式忽视了二者之间的这种微妙差异,就有可能导致天壤有别的谬之千里了。

在卢梭那里,这种谬之千里直接体现在,他

不加辨析地继承了霍布斯的另一个重要理念,也认为人们在签订契约时,应当把所有的权益“转让(让渡)”出去;两人的区别主要在于,如果说霍布斯主张人们应当把自然权益全部转让给某位君主并绝对服从其统治的话,卢梭则主张人们应当把自然权益全部转让给自己也是其中一员的某个政治共同体:“每个联合者及其一切权益全部转让给整个共同体”,因而“每个与全体联合的个体不过是服从自己,并且还像以往那样自由”。^[7]不过,尽管存在这些区别,这里依然呈现出两位思想家分别代表的西方右翼和左翼两种契约论思潮的相通之处:由于不了解“权益”的实质在于为人们设定不受侵害的“正当(正义)”底线,他们都主张人们应当向某个主体“转让”自己的所有权益,却没有意识到,这种转让已经意味着人们放弃了保护自己不受侵害的正义底线,让自己处在听凭其他人处置的不设防状态了。毕竟,如果说“权益”就是人们在人伦交往中免受侵害的“正当资格”的话,将它“转让”出去只能意味着:人们失去了保护自己在人伦交往中免受侵害的“正当资格”。

问题在于,按照卢梭自己的定义“转让就是奉送或出卖”,^[8]西方契约论思潮主张的“转让权益”,很大程度上其实是一种脱离实际的扭曲性说法。在现实生活中,首先,人们会为了慈善事业捐献财产,乃至为了拯救他人牺牲自己的生命。然而,按照刚才的概念辨析,这类放弃仅仅意味着,人们为了实现某些更值得意欲的利他目的,自愿放弃了自己在较低程度上意欲的某些“自由(好)”,因此与其说是“正当”维度上的“转让权益”,不如说是“德性”维度上的“高尚奉献”。其次,人们也会为了获得某些权益,自愿放弃另一些权益,如交易双方各自放弃自己拥有的物品,以求得到对方拥有的物品。不过,这类现象是双方实现各自权益的平等表现,没有一方会因此受到不义的伤害,所以应当更准确地说成是“交换权益”。^[9]最后,在类似于“城下之盟”的情况下,人们的确会为了保护某些重要的权益,被

迫放弃另一些次要的权益,如卢梭自己提到的面对强盗交出钱包以求保全生命。^[10]可是,这种严格意思上的“转让权益”已经明显包含不义侵害的因素了:人们是在受到更严重的强制性他律威胁的情况下,出于不得已才接受了“自己的某些应得权益被剥夺”这种严重的人际伤害。

不难看出,霍布斯的主张更接近最后这种严格意思上的“转让权益”:人们应当在“丛林状态”的致命威胁下签订契约,通过将所有权益转让给至上君主的途径,摆脱丛林状态,借以保全生命、实现福祉。但反讽的是,他接下来正是根据这种意味着“放弃免受不义侵害的正当资格”的“转让”宣称:“主权者所做的任何事情对于任何臣民都不会构成侵害,任何臣民也不应当控告他不义……当掌控主权的君主处死无辜臣民的时候,同样的道理也可以成立”,^[11]结果等于让自己倡导的“和平契约”沦为了“卖身契”,同时也暴露出这种转让为了达成“好”不惜放弃“正当”的深度悖论:臣民们转让权益的立约目的,原本是想保全生命、实现福祉,却恰恰由于转让后不再拥有不受侵害的应得权益的缘故,不得不忍受君主的胡作非为,甚至还没有理由反抗。^[12]洛克敏锐地察觉到了这个悖论,所以转而强调:虽然人们立约时可以“转让”自己基于自然法享有的种种权益和权力,但共同体的权力机构接受这些转让后,就必须保护却不可侵害人们的生命权和财产权等,否则人们依然拥有“抗拒这种侵害的自卫权益”。^[13]值得一提的是,尽管洛克的看法的确避开了霍布斯契约论的自败陷阱,但严格说来,他在《政府论》里并没有明确肯定生命权和财产权“不可转让”,而是依然在一定程度上受到霍布斯“转让权益”理念的影响,只不过试图通过承认人们事后拥有“自卫权益”的说法,来弥补“转让权益”理念的致命漏洞。^[14]

继洛克后同样延续了霍布斯思路的卢梭也意识到了这个悖论,所以指出:“人们没有得到回报是不会放弃自由的。……放弃一切的人无法得到补偿。这种放弃不符合人性。”^[15]不过,与

洛克诉诸个人拥有的“自卫权益”克服悖论不同,卢梭转而主张,人们签订契约是把所有权益转让给了某个共同体,该共同体则会“以全部的共同力量捍卫和保障每个联合者的人身和福祉”,试图通过这种“为了接受契约保护首先献出一切、然后再得到一切”的途径,避免在理论上陷入“转让权益后受到不义侵害”的自败境地。^[16]为此他还开列了一张转让前后的“收支平衡表”:^[17]“人们由于签订社会契约失去的是自然自由,以及他们对于自己想要并能够得到的一切东西的无限权益,他们为此获得的是社会自由(公民自由),以及他们对于自己拥有的一切东西的所有权。”^[17]但尽管如此,从卢梭依然接受了霍布斯的说法看,他还是未能发现“转让所有权益”等于“放弃保护自己不受侵害的正义底线”这一要害,反倒激进地主张,如果在转让时人们对自己的权益有所保留,就会让立约沦为暴政或空话。^[18]于是,当他接下来用专章论证,既然作为“一个集体的生命”,共同体只能“由自己代表自己”,其“意志不可转移”,它的主权就“永远不可转让”的时候,^[19]便陷入了另一个严重程度丝毫不比霍布斯逊色的内在悖论:既然作为“一个个体的生命”,每个人也只能“由自己代表自己”,其“意志不可转移”,为什么他们的权益就不像共同体主权那样,是“永远不可转让”的,反倒必须无保留地全部转让出去呢?

其实,撇开现实生活中从未有过较大规模的共同体全体成员以一致同意的平等方式签订契约的事实不谈,即便我们在基于所谓“理性一致”的思想实验中,假定了人们真心愿意签订这样的平等契约,按照权益作为正义底线的定位,他们的目的也只能是基于“自己代表自己”,因而“不可转移”的自由意志,在人伦冲突中平等地捍卫自己的权益免受他人的侵害,却不可能无保留地转让自己的权益——更不用说是无保留地转让自己的所有权益了。所以,人们试图通过立约建立的共同体权力机构,同样不可能通过“接受人们转让的所有权益”的途径,拥有保护

人们权益的特殊权力;毋宁说,共同体的所有成员赋予权力机构这样那样的权力,恰恰是要求这些机构能够运用这些权力,保护自己的权益免受不义的侵害,并且因此如同洛克所说依然保有“抗拒这种侵害的自卫权益”。按照类似的道理,某个共同体在与其他共同体以一致同意的平等方式签订契约的时候(这种现象倒很常见),自然也不会将“保护自己成员的应得权益免受侵害”的主权转让出去,而会努力捍卫这种主权免受其他共同体的不义侵害。有鉴于此,共同体的主权在什么意义上“不可转让”,每个成员的权益也就在同样的意思上“不可转让”,不会存在前者“不可转让”、后者“可以转让”的截然断裂。

从这个角度看,在西方契约论思潮中源远流长同时也被卢梭用来建构契约民主理念的“转让权益”概念,在理论上存在严重的漏洞,难以成立。归根结底,在“权益保护人们免于不义侵害”的意思上严格说来,平等签订契约的规范性内容,与其说在于“转让权益”,不如说在于“维护权益”——或者更精确些说,在于设定“不可害人”这条不可突破的正义底线,约束签约各方的人际行为,确保签约各方的应得权益免于不义侵害而受到充分尊重。

二、指向“共同之好”的一般公意

卢梭强调:“我们每个人都将自身及其全部力量置于公意(*general will*)至高无上的指导下,并在相互合作中接纳每个成员作为共同体整体的不可分割的一部分”,^[20]从而把“公意”看成是契约民主的核心理念。的确,“公意”不仅作为“不可转移的意志”构成了“共同体主权不可转让”的基本理据,而且也是卢梭区分转让前后的两种自由以及权益的关键要素:如果说转让前人们的自然自由以及对于自己想要的一切东西的无限权益“只以个体力量为界限”的话,那么,转让后人们的社会自由(约定自由)以及对于自己拥有的一切东西的正式权益则“受到公意的约束”。^[21]但很不幸,同样由于忽视了“好”与“正

当”的微妙差异,卢梭把“公意”归结为“共同之好(*common good*,又译‘共同福祉’)”而非“不可害人”的正义底线,结果在契约民主理念中,埋下了允许共同体打着“共同之好”的旗号侵害个体成员的应得权益,将其自由置于枷锁中的伏笔。

一些学者批评说,卢梭的公意概念模糊笼统、缺乏内涵,容易导致误解和滥用,但遭到了另一些学者的反驳。^[22]其实,倘若注意到第二卷开篇处那段同样能够视为题旨的论述,这种批评的确有失偏颇:“只有公意才能按照共同之好这个建立国家的目的指导国家,因为如果说不同利益的冲突使得建立社会成为必要的话,那就只有不同利益的一致,才使建立社会成为可能。……因此,任何社会都应当按照这种共同利益(*common interest*)得到治理。”^[23]将它与作为全书题旨的那段话联系起来看,这段论述显然把公意的实质意蕴清晰地规定为:按照共同之好的目的指导国家,实现不同利益的一致亦即共同利益,因此很难说是模糊笼统、缺乏内涵的。毋宁说,在此卢梭的问题在于,他接下来回答“公意是否有可能不正当(*wrong*)”的问题时又指出:“公意永远是正当的,永远以公共之好(*public good*)为依归”,^[24]从而再次犯下了全书题旨蕴含的那个严重谬误,把“共同之好(公共之好)”与“正当(正义)”等同看待,却忽视了“正当(正义)”植根于“诸好冲突”、无法与“共同之好”混为一谈的独特处。

从卢梭主张“所有人一致同意签订契约”的视角看,以及从他强调与效益主义的“最大多数最大福祉”口号有所区别的“所有人的最大之好(*the greatest good of all*)”这一点看,^[25]我们显然有理由把他指认的“共同之好”理解成共同体所有成员都会一致意欲的“好”,亦即“公意”这种“一般意志”所意欲的“好”,其中已然排除了个体成员的“私意(*particular will*)”所指向的“特殊之好”,因为对于这类“特殊之好”,其他成员会持有不同甚至反对的看法,难以成为“共同之好”。不过,暂且撇开这样的“共同之好”是否真

实存在的问题不谈,把这样抹去了一切歧异的“共同之好”说成是永远不会“犯错”的“正当(正义)”,明显漠视了“正当(正义)”不仅植根于现实冲突,而且其唯一功能就是解决这类现实冲突的本质特征,因此面对人们在日常生活中频繁遇到的具体冲突时,势必陷入一筹莫展、无可奈何的尴尬境地。毕竟,无论社会契约如何彰显“每个成员都是共同体整体中不可分割的一部分”的基本原则,都无法消解这些不同的部分之间(亦即不同的人之间)由于彼此歧异出现张力冲突的必然性。尤其考虑到人们在现实中签订的所有契约,不管是以一致同意的平等方式签订的,还是以城下之盟的不平等方式签订的,无一例外都是旨在解决他们之间无法回避的人际冲突,卢梭大力推崇的以“共同之好”作为意欲对象的“公意”在解决现实冲突方面的无能为力,就更加充分展现了他的契约民主理念虽然浪漫美好,但面对实际难题只能是束手无措的乌托邦特征。

限于篇幅,这里只以西方学界有关“电车难题”的思想实验为例进行分析:假设卷入事件的六个人都不愿意失去自己的生命,你作为旁观者应当怎样作出取舍,才能让“永远正当”的“公意”得以实现,达成六个人都能活下去的“共同之好”呢?换一种方式问,究竟是以一个人失去生命为代价救出五个人的做法更符合公意呢,还是听任五个人被碾死也不可把一个人推下去阻挡电车的做法更符合公意?如同人们几十年来的大量讨论所表明的那样,面对这类悲剧性的现实冲突,要想找到一个能让共同体所有成员都感到满意(一致同意),实现了“所有人的最大之好”的圆满结局,其困难程度可以说超出了所有人的想象力。^[26]也是在这个意思上说,“各好其好,好好与共”的理想愿景尽管听起来十分美妙,但只要一落脚到现实生活中,立刻就会变成梦幻泡影的乌托邦;卢梭主张的建立在“一致同意”的基础上,指向了“所有人的最大之好”的“公意”,不过是其中一个历史悠久、影响很大、特别典型的具体例证罢了。

同时,我们从中也不难发现卢梭有关“公意”与“私意”的区分以及评判中的某些偏颇漏洞。他曾宣称,“私意在本性上总是倾向于偏倚或偏私,而公意总是倾向于平等”。^[27]毋庸讳言,在电车难题中,无论一个人想要活下去的私意,还是五个人想要活下去的私意,都包含无可否认的偏倚或偏私,亦即希望维系自己的生命存在。然而,难道它们因此就不如“想要所有人都活下去”的公意那样“平等”,甚至还变得“不正当”了吗?进一步看,要是由于一个人想要活下去的私意与五个人想要活下去的私意之间存在冲突的缘故,两者都没有资格成为永远正当的公意的话,我们又从哪里才能找到所有成员一致认同的公意呢?倘若为了消除这种“不必要”的冲突将这六个人的私意排除在外,其他成员的“共同意欲”还有什么理由可以称为“公意”呢?倒不如说,在充满冲突的现实生活中,某个共同体所有成员一致认同的公意,原本就不过是某种子虚乌有的梦幻泡影?

显而易见,有关电车难题的上述分析,也能适用于人们在现实生活中面对的其他冲突,以致我们可以得出一个普遍结论:把指向所有成员一致意欲的“共同之好”的“公意”说成是“永远正当”的,属于不切实际、毫无意义的空话,丝毫无助于我们解决只有诉诸“正当”才能解决的由于私意之间的歧异张力所产生的人际冲突。毋宁说,倘若理解了“正当(权益)”的本质功能与“好”有着深刻的区别,尤其是它的功能并非“树立目标”而是“设定底线”这一要害,所谓“公意”要具有“永远正当”的特征,就不可指向“所有人的最大之好”,而只能指向“不可害人”的“正义”底线,因为只有“不可害人”的意思上尊重每个人的“权益”,才能让人际行为永远处在防止不义侵害的“正当”状态。说穿了,这也是平等签订契约的实质在于“维护权益”的原因所在:既然这类立约旨在解决人际冲突造成的难题,那就只有凭借“不可害人”的正义底线严格约束签约各方,才能防止人际行为导致不可接受的不义

恶果。归根结底,卢梭用来区分“自然自由”与“社会自由”的两条标准“只以个体力量为界限”与“受到公意的约束”,也只有从这个角度才能说得通:一方面,坑人害人的不义行为总是某些个体凭借自己的力量优势(体力、财力、权力等)实施的;另一方面,只有诉诸“不可害人”的正义底线,才能有效地约束人际行为,确保人人都能在不侵犯他人权益的前提下,实现自己想要达成的自由,亦即那种不限于单纯随心所欲之“好”,而是位于“正当”维度、与“权益”结合的“自由”。

反讽的是,我们还能从卢梭的某些论述中,找到设定这条“永远正当”的正义底线的基本依据。他在谈到“把我们结合成社会的约定何以成为义务”的问题时指出:“如果不是因为每个人都把‘每个人’当成自己,并在为所有人投票时也想到自己的话,公意怎么可能总是正当的呢?……这表明权益平等(equality of rights)以及从中产生的正义理念,源于每个人对自己的偏倚,因而也就是源于人性。……这表明公意必须在目的和本质上都是一般性的,从所有人出发并适用于所有人;当它倾向于某个特殊的限定目的时,就会失去天然的正当性。”^[28]换言之,倘若每个人都把“每个人”当成自己,并在“没有人愿意自己遭到不可接受侵害”的意思上承认“没有人会对自己做不义之事”的话,^[29]那么,每个人出于本性的对自己的“偏倚”,就能转化成从所有人出发并适用于所有人的“公意”,也就是“任何人都不可侵犯其他人应得权益”的正义底线了;更简洁些说,只要每个人都把每个人当成和自己一样不愿受到不义侵害的“人”来对待,就能推出“每个人都不应当受到不义侵害”这条“永远正当”的正义底线了。说穿了,这种“把每个人当成和自己一样不愿受到不义侵害的‘人’来对待”的伦理态度,正是卢梭在此强调的“权益平等”的规范性内涵:在“拥有不可受到不义侵害的应得权益”这一点上,每个人都处于“平等”的地位,没有高低贵贱之别。从这个角度看,他认为会导致共同体毁灭的“不正义”主要在于,人

们“只希望享受作为共同体成员的权益,却不愿意履行自己的义务”,^[30]也就言之成理了。如果人们只希望自己不会受到来自他人的不义侵害,自己却不愿履行不侵害他人权益的义务,就会从根本上毁灭对于维系共同体至关重要的“权益平等”。

然而很不幸,恰恰由于卢梭在“正当”与“好”的混淆中,没有自觉意识到“权益平等”的这种特定内涵,反倒把“共同之好(公共福祉)”说成是“永远正当”的“公意”,旨在达成的终极目的,结果就在“尊重权益”与“满足需要”的混淆中,将“权益平等”也归结为“福祉平等”了。不错,卢梭曾明确反对把“平等”诉求理解成“权力和财富的程度对每个人来说应当绝对相等”;但他在这句话之前指出为什么要把“所有人的最大之好”还原为“自由与平等”的原因时,却又把平等凌驾于自由之上了:“自由之所以重要,是因为一切对个人的限制,都意味着严重削弱了国家共同体的力量;平等之所以重要,是因为没有它自由便不复存在。”^[31]不难看出,这句话包含了双重性的漏洞:第一,在前半句话里,卢梭再次陷入了只从“增强力量”的“好”之视角片面理解“自由”的误区,甚至不分青红皂白地把所有对个人自由的限制都看成是削弱共同体力量的负面因素,却忘了自己也曾以混同“自由”和“自律”的方式主张:“被单纯的欲望驱动还是处于奴隶状态,服从自己为自己制定的法律才是自由”,^[32]等于是肯定了正义法律对于个人自由的“正当”限制。第二,他在后半句话里论及自由与平等的关系时,又抽象笼统地把平等视为自由的先决前提,未能看到“权益平等”归根结底指的是“每个人的自由权益不受不义侵害”这一点上的具体平等,而不是某种缺乏实质内容,却似乎能够决定自由是否存在的抽象平等,尤其不是某种建立在“所有人的最大之好”的乌托邦基础上的福祉平等。众所周知,正是卢梭这种把平等归结为所有人对于“共同之好”的平等分配,并视为自由前提的见解,构成了后世左翼均等主义

思潮的一个核心理念。^[33]

三、渴望“一致同意”的契约民主

为了突显“公意”的“永远正当”，卢梭依据达成“所有人的最大之好”这个规范性的目的，特别强调了它为所有人“一致同意”的本质特征：“既然任何人对于同伴都没有天然的权威，既然强力并不构成权益，我们只能承认，一致同意的约定才是人与人之间一切合法权威的基础”；“社会公约是在本性上必须得到全体一致同意的唯一法律”，^[34]并且据此把“公意”与“私意”以及“众意”区分开来，结果又在混淆“正当”与“好”的谬误中造成了严重的误导，让他的契约民主理念构成了西方民主拜物教的精神支柱。

卢梭用一段话简明扼要地指出了公意、私意和众意的区别与关联：“众意(will of all)与公意不同，公意仅仅着眼于共同的利益(common interest)，而众意着眼于私人的利益(private interest)，只是所有私意的杂合；不过，除去了各种私意彼此歧异、相互抵消的部分后，剩下来的总和就是公意了。”^[35]按照这个界定，私意是任何人出于自己的偏倚本性试图追求的各种特殊之好，众意是所有人的私意试图追求的所有特殊之好的杂合体，公意则是将众意中包含的所有歧异因素消除之后剩下的共同因素，也就是第二节分析的“所有人一致意欲的对于所有人的最大之好”。虽然这样的界定从逻辑上看似乎清楚明晰、无可挑剔，但如同第二节指出的那样，它已经在“正当”与“好”的混淆中，忽略了正义底线作为权益平等得以设立的关键因素：人与人之间由于歧异性的诉求势必形成的张力冲突；这一节则试图进一步指出，这样的界定还会在“正当”与“好”的混淆中，依据美妙无比的浪漫幻想，一笔勾销现实存在的人际歧异的正当意义，结果导致乌托邦式的契约民主理念产生坑人害人、侵犯权益的不义效应。

问题首先在于，如前所述，卢梭看重的“所有人一致意欲的对于所有人的最大之好”，其实是

某种子虚乌有的梦幻泡影。只要跳出了西方主流学界一直倡导、卢梭也自觉认同的“理性一致”的理论预设，直面无数有血有肉的人们的现实生活，就不难发现一个简单的事实：根本不存在什么“所有人一致意欲的对于所有人的最大之好”。事实上，尽管每个人都要吃饭才能维系生存，但还是会有人（如厌食症患者）在某些情况下否认“人人都要吃饭”的“公意”。尤其进入了道德、认知、信仰和炫美的领域，人际之间的差别歧异更是渗透到了几乎每个对象上，以致找不到任何会被所有人一致认同的“共同之好”。例如，在认知领域，对于生物演化论（进化论）、量子力学这类科学理论，人们到现在也没有形成完全一致的看法。再如，“不可害人”的正义底线虽然基于“任何人都不愿自己受到侵害”的元伦理学前提，但现实中还是会有不少人凭借这样那样的堂皇借口拒绝接受，因为他们只肯把自己以及同伴当成不可受到不义侵害的“人”来看待，却不愿把其他人同样当成不可受到不义侵害的“人”来看待，结果让这种已经得到了许多人认可的素朴正义感，迄今为止依然没有成为“所有人一致意欲的对于所有人的最大之好”。正是在这个意思上说，不仅过去和现在，就是将来也不可能有任何较大规模的共同体的所有成员，能够凭借“一致同意”的平等方式，在现实生活中实际达成西方契约论憧憬的任何“全民契约”。

值得一提的是，在这方面，先秦墨家远比那些肯定“完全出自理性的普遍正义”的西方思想家清醒深刻，一方面清醒地意识到了现实生活中不仅“一人一义，十人十义，百人百义，千人千义”，而且人人“皆是其义，而非人之义”（《墨子·尚同下》）的人际歧异现象，另一方面又基于“万事莫贵于义”（《墨子·贵义》）的底线意识，明确倡导“不可亏人自利”的一元主义原则，主张对于任何坑人害人的不义行为，必须做到“众闻则非之，上为政者得则罚之”（《墨子·非攻上》）。虽然某些学者望文生义地指责墨家的这种“尚同”理念是在鼓吹“专制”，^[36]但它实际

上要比包括契约论在内的西方学界更准确地抓住了事情的要害。尽管不同人们的正义理念彼此歧异,以致面对“千人千义”的局面不可能找到“所有人一致同意”的正义标准,我们依然有必要把“不可亏人自利”的原则设定为规范性的正义底线,并在现实生活中努力将它贯彻到底,对于任何亏人自利的不义行为展开强制性的惩罚——或者用卢梭的术语说就是,尽管“不可亏人自利”的道德原则任何时候都不可能成为所有人一致同意的“公意”,我们依然有必要以“同一天下之义”的“尚同”方式,将它确立为共同体“永远正当”的一元主义正义底线,据以防止和惩罚任何坑人害人的不义行为。^[37]

进一步看,倘若我们将卢梭指认的“一致同意”的“公意”当成了“永远正当”的底线在现实生活中强制性地付诸实施,还会适得其反地产生坑人害人的不义后果。这里的原因在于,他在抽象地假定“公意”是“永远正当”的时候,已经流露出把“私意”中那些与“公意”不同的歧异性内容统统视为“不正当”的意向了,所以才要求把它们从“公意”中排除出去,以确保“公意”指向的是“所有人一致意欲的对于所有人的最大之好”。然而,这种意向恰恰蕴含着采取强制性措施,否定共同体成员拥有的某些尽管看起来有所“偏倚”,但在不害人的意思上完全“正当”的“私意”,侵犯他们相关权益的严重弊端,其结果只能是用契约民主理念制造的“公共福祉”枷锁,实质性地限制了共同体成员的自由全面发展。举例来说,张三热衷于创作某类只能让少数人产生审美愉悦的绘画作品,为此花费了大量时光。这应该说是某种无可否认的“私意”了,并呈现出相当鲜明的“偏倚”特征,不仅未能为共同体的“公共福祉”作出积极贡献,因而没有资格属于“所有人一致意欲的对于所有人的最大之好”,而且还会由于作品令多数人反感的缘故,具有削弱“共同之好”的负面效应。可是,假如共同体因此就依据“一致同意”的“公意”,认定他的“私意”是“不正当”的,并命令他必须放弃自己的偏

好,转而从事其他有益于“公共福祉”的活动,不然就会受到严厉惩罚的话,就明显构成了凭借“平等公意”强行剥夺张三基于“偏倚私意”拥有应得权益的不义做法,其性质类似于卢梭自己针对宗教干预政治作出的否定性评判:“使人们自由地服从,并驯服地承担公共幸福的枷锁。”^[38]其实,不少论者业已指出了卢梭契约民主理念的这个弊端,^[39]只是未能进一步揭示它的深层理论根源:混淆了“好”与“正当”、“效益”与“正义”,把趋于“共同之好”的“公意”说成是“永远正当”的正义底线。

说出了“人生而自由,却又无处不在枷锁之中”的名言后,卢梭紧接着就谈到了“自以为是其他人的主人的人,反倒变得比其他人更是奴隶”的反讽现象:“这种变化是怎样发生的?我不清楚。是什么让这种变化成为合法的?我能回答这个问题。”^[40]但富于黑色幽默意味的是,从刚才的分析看,他在回答过程中提出的契约民主理念,恰恰在某个方面扮演了“让这种变化成为合法的”角色:通过混淆“好”与“正当”、“效益”与“正义”的方式,赋予“所有人一致意欲的对于所有人的最大之好”压倒一切的终极地位,就能让共同体中据说拥有至上主权的成员们,逐步以“符合公意”的“合法”方式变成自己的奴隶。学界对于卢梭契约民主理念中的“被迫自由”悖论已有一些分析,^[41]但同样很少注意到这个悖论与他忽视了“正当”与“好”的微妙差异,未能设定“不可害人”的正义底线之间的决定性关联。一方面,在解释社会公约为什么必须得到全体成员一致同意的理由时,卢梭指出:“政治上的结合乃是最自愿的行为。既然每个人生来自由,都是自己的主人,就没有任何人可以凭借任何借口,在没有得到他同意的前提下役使他”,明确承认了人们的现实自由在于随心所欲地实现自己的意志自由;另一方面,为了彰显“公意”至高无上的终极意义,他又反复宣称:“任何拒绝服从公意的人,都将受到全体的强迫必须服从公意,而这就意味着每个人都是被迫成为自由

的。”^[42]显而易见,一方面,倘若我们不是把“公意”理解成“不可害人”的正义底线,而是哪怕理解成听起来十分美妙的“所有人一致意欲的对于所有人的最大之好”,这种“被迫自由”都会构成“运用不义枷锁禁锢人们正当自由”的自败悖论;另一方面,只有在把“公意”理解成“不可害人”的正义底线的前提下,这种“被迫自由”才是可以证成的:任何拒绝遵守正义底线、从事坑人害人举动的人,都应当受到共同体的强制性惩罚,迫使他必须遵守不可害人的正义底线,否则他就没有正当的资格享受他本应享受的现实自由。也只有在这种类似于先秦墨家“尚同”理念的严格意思上,每个人才应当“被迫”成为自由的;除此之外其他任何意思上的“被迫自由”,包括“符合趋于共同之好的公意”“服从自己为自己制定的法律”等等意思上的“被迫自由”,都有可能造成坑人害人的不义后果,落入难以得到规范性证成的不正当境地。

应该肯定的是,部分地由于强调“全体成员的一致同意”,卢梭没有像后来西方的民主拜物教那样将投票选举以及得票数目神圣化,反倒在某程度上对其进行了反思批判。例如,声称“公意永远正当”后,他接着就指出:“不能由此推论说,人民的考虑也永远是同等正确的。人们总是意欲自己的好,却并非总能看到这种好是什么。民众不会被腐蚀,但常常受骗,这时(也仅仅是这时)他们就会意欲坏的东西。”有鉴于此,“使意志成为公意的与其说是投票的数目,不如说是把人们结合在一起的共同利益……。利益与正义的这种令人赞美的一致,赋予了公共协商以公平性(quality of fairness)。”^[43]如果将这里说的“正义”理解成“不可害人”的底线,并以此为基础推崇“共同之好”的话,应该说卢梭在此的确提出了一个深刻的见解:不是票选的数目,而是在正义底线基础上实现的公共福祉,才是契约民主的终极目标。

但很不幸,同样由于卢梭主张“公意”以“所有人一致意欲的对于所有人的最大之好”作为实

质内涵,他的这一洞见最终还是陷入了用民主否定正义的困境。问题在于,一方面,他明确承认,倘若人们之间存在分歧,“就不会再有全体了,只有不相等的两个部分,其中一部分人的意志不会比另一部分人的意志更是公意”;另一方面,他又指出:“根据基本公约,唯有公意才能约束个人,而确定私意与公意符合一致的唯一途径,就是举行人民的自由投票。”^[44]结果,在这类闪烁其词的绕来绕去中,卢梭依然流露出多数人可以通过票数优势判定少数人的私意是否符合公意的意向,却忽视了正义底线面对这种情况理应具有的终极优先地位:多数人对少数人的票数优势仅仅表明了某种规范性立场拥有较多的支持者,并不足以充分证明这种规范性立场一定是符合正义的。毋宁说,无论在“自由投票”中获得的票数是多是少,只有守住了“不可害人”底线的规范性立场才是符合正义的,否则票数再多也会违反正义。就此而言,只有确立了正义底线的这种优先地位,我们才能从理论上消除西方民主拜物教的误导,在现实中防止包括所谓“多数人暴政”在内的民粹主义现象。无论如何,尽管卢梭提出的“公意”理念已经出现在1789年法国大革命的“人权宣言”中,却并未有效地遏阻当时某些不义现象的发生,其中隐含的深层问题依然值得我们认真探究。^[45]

综上所述,虽然卢梭的契约民主理念两百年来产生了广泛影响,对于人们在理论上理解民主、在实践中实施民主也作出了无可否认的积极贡献,但由于它不仅植根于某种缺乏现实基础的有关“一致同意”的浪漫幻想中,而且严重忽视了“好”与“正当”、“效益”与“正义”的内在差异,不加辨析地把它们混为一谈,结果就把在契约民主中占据主导地位的“公意”归结为子虚乌有的“所有人一致意欲的对于所有人的最大之好”,然后又将其凌驾于“不可害人”的正义底线之上,以致陷入了凭借“公共福祉”压倒“权益平等”的泥潭,并为均等主义思潮埋下了打着平等博爱的德性旗号却造成不义后果的理论伏笔。

正是在这个意思上说,卢梭的契约民主理念以黑色幽默的自败方式,展示了他那句名言的深度悖论:他努力通过契约民主找到一条能让人们打破“枷锁”、回归“自由”的途径,却由于未能坚持“不可害人”的正义底线的缘故,最终反倒让人们的“自由”落入了他亲手打造的“契约民主”这副“枷锁”之中。有鉴于此,我们在充分肯定卢梭契约民主理念的积极意义的同时,也不可对它的这一深度悖论视而不见,反倒抱着某种无批判的盲目崇拜态度。

注释:

[1]刘时工:《专制的卢梭,还是自由的卢梭——对〈社会契约论〉的一种解读》,《华东师范大学学报》2014年第1期;曲波、杨帆:《从自由主义到极权主义:卢梭“天赋人权”学说的双重面孔》,《北华大学学报》2015年第5期。

[2][3][4][7][8][10][15][16][17][18][19][20][21][23][24][25][27][28][29][30][31][32][34][35][38][40][42][43][44][法]卢梭:《社会契约论》,何兆武译,北京:商务印书馆,1980年,第7,8,9,16,22-23,14,13,10,16,23-24,30,24,35-36,24,30,35,39,69,36,42,51,28,69,30,14,139,39,57,8,139,29,39,43,50,56页。出于行文统一的考虑,本文引用西方论著的中译文会依据英文本或英译本略有改动,以下不再注明。

[5][11][英]霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,北京:商务印书馆,1985年,第97,136,165页。

[6]刘清平:《从“正当”到“权益”》,《同济大学学报》2014

年第5期。

[9]刘清平:《斯密交易通义观的自败意蕴》,《南京社会科学》2019年第5期。

[12]刘清平:《两种“自然”的严峻张力——霍布斯自然法学说的内在悖论》,《天津社会科学》2021年第3期。

[13][英]洛克:《政府论》下篇,叶启芳、瞿菊农译,北京:商务印书馆,1964年,第78-90,154页。

[14]刘清平:《正当选择与自由权益的哲理关联——洛克政治哲学的元价值学分析》,《同济大学学报》2018年第5期。

[22]林壮青:《卢梭公意研究的五个类型》,《东南学术》2016年第1期;夏语:《个体可普遍化的意志:关于卢梭公意与自由关系的再解读》,《当代中国价值观研究》2020年第1期。

[26]刘清平:《电车难题新解:两难处境下的自由意志和自主责任》,《浙江大学学报》2020年第3期。

[33]刘清平:《全球正义的悖论解析——从满足需要与尊重权益的鲜明反差谈起》,《江西社会科学》2020年第1期。

[36]李泽厚:《中国古代思想史论》,北京:人民出版社,1986年,第52-63页。

[37]刘清平:《“义政”和“善政”的统一——先秦墨家视域下的政治发展概念》,《人文杂志》2021年第8期。

[39]高需宁:《民主的悖论——试析公意的权威性与抽象性之间的矛盾》,《陕西行政学院学报》2016年第4期;肖立国:《卢梭民主思想评析》,《哈尔滨学院学报》2017年第9期。

[41]钟扬民:《“人生而自由”与“人被迫自由”的转化问题——读卢梭〈社会契约论〉的一个思考》,《经济研究导刊》2014年第2期。

[45]史彤彪:《卢梭的法律思想对法国大革命的影响》,《法学家》2004年第2期;邓晓芒:《从黑格尔的一个误解看卢梭的“公意”》,《同济大学学报》2018年第2期。

〔责任编辑:汪家耀〕