

「創造出公民，要什麼就都有了」？ 論盧梭的自由、愛國主義和實現共和的弔詭^{*、1、2}

陳嘉銘

中央研究院人文社會科學研究中心政治思想專題中心助研究員

本文從盧梭論述的自由和愛國主義的關係切入，解釋盧梭寫作中的族裔民族主義元素。我首先提出新的分析，在盧梭的政治計畫中，兩種基本自由概念最為根本，一是控制環境的力量，二是免於支配關係的自由。要實現這兩種自

* 本論文從草稿到完稿，獲得許多人珍貴的提問、評論和建議，才能獲得進一步的靈感，改進許多缺失。首先要感謝我的國科會計畫博士後研究員郭祐轄先生閱讀和評論本文草稿，讓我釐清一些重要想法。感謝中研院法律所研究組群計畫「多元取徑的法律史工作坊」，參與者包括：吳宗謀、劉恆妉、陳姪媛、曾文亮、鄭川如和吳俊瑩等六位學者，給我一個下午報告和討論本文草稿，提出許多有用的問題。本文草稿亦發表於中央研究院人文社會科學研究中心政治思想研究專題中心舉辦的「民主與國族主義」學術研討會，感謝評論人沈清楷教授給予慷慨的評論和建議，也要感謝在場許多參與者的提問和評論，特別是蕭高彥老師和蔡孟翰老師。最後要感謝兩位匿名審稿人給予他們專業又無私的評論和建議，刺激我在盧梭的哲學理解層次上更多思考。當然，本論文所有的疏漏責任都歸屬於我。本論文研究經費部份，要特別感謝國科會新進人員專題研究的補助（計畫編號：101-2410-H-001-104-MY3）。

1 這段話出自盧梭的《政治經濟學》：「祖國沒有自由就無法存在，可是沒有德行就沒有自由，沒有公民就沒有德行。然而，創造出公民，要什麼就都有了。」（Rousseau, 1997b: 20/OC3: 259）這段話前後脈絡中的公民，特別指的是從小就培養愛國主義的公民。因此這段話的意思是，有了愛國主義，就有了公民，也就有了德行，同時就有了自由，一言以蔽之，有了愛國主義就什麼都有了。文中的祖國，指的是理想的共和國。我的這篇文章將更深一層分析，如果我們還沒實現理想的共和國，又哪來好的愛國主義？沒有好的愛國主義，又哪來理想的共和國？

2 本文引註盧梭作品的方式，先註明英文譯作的年代：頁碼，斜線號之後，再註明 *Pléiade* 出版的法文全集（*Oeuvres complètes*）卷冊：頁碼。例如（Rousseau, 1979: 85/OC4: 311），表示引用盧梭的作品的英文譯作年代為 1979 年，頁碼為第 85 頁，法文全集第四卷（OC4），第 311 頁。本論文中盧梭文本的中文翻譯，是我個人參考法文和英文版本的翻譯。

收稿日期：102 年 10 月 30 日；接受刊登日期：103 年 2 月 25 日

由，需要公民已經具備共和愛國主義，可是唯有良好運作的共和國，才能產生共和愛國主義。因此，實現共和的弔詭是：尚未實現理想共和的國家，人民還沒有共和德行，共和國制度無法良好運作。然而，制度無法良好運作，也就無法產生共和德行。如此共和將永遠無法實現。族裔民族主義的功用，在於解開這個弔詭，但是它的成功卻必須危險地單方面仰賴好的立法家或行政權。或許公民參與運動在當代社會可以提供另一個可靠路徑。

關鍵字：盧梭、自由、愛國主義、民族主義、德行

壹、前言

晚近十幾年來，政治理論家對公民民族主義（civic nationalism）和族裔民族主義（ethnic nationalism），這個在冷戰結束後的民族主義浪潮中復興的老區隔，特別感興趣。倡議這個區隔的主張者認為（臺灣研究者如：吳叡人，1995；蔡英文，1997；蕭高彥，1997；江宜樺，1998。外文研究者如：Tamir, 1993; Greenfeld, 1992; Barber, 1996; Ingram, 1996; Huntington, 1981; Ignatieff, 1993; Kristeva, 1993; Brubaker, 1992; Viroli, 1997），公民民族主義的情感附著對象是憲法、平等和自由等公共原則和價值；族裔民族主義者愛的對象則是前政治的族裔民族、具體的文化和歷史建制，因此傾向帶來危險的排他性、歧視、民族戰爭、甚至種族清洗。著重程序中立的自由主義理論家，常被批評無法相容愛國主義和認同歸屬感這些強烈情感（批評者如：Sandel, 1996; Taylor, 1995; 1996）。族裔和公民民族主義的區隔，讓許多自由主義學者可以安心接受，宣稱不會帶來副作用的公民民族主義（或者稱愛國主義、公民愛國主義、憲政愛國主義），進而排除族裔民族主義。也有學者批判地討論這個區別（Yack, 1996; Xenos, 1996; Singer, 1996; Spencer and Wollman, 1998; Viroli, 1998; Wu, 2002）。

主張自由民主只需要公民民族主義的一些學者，包括 Viroli（1997: 78-94）和 Habermas（1998: 139）等人，援引了盧梭，把盧梭歸類為沒有族裔色彩的公民愛國主義陣營。我以為此時重新造訪盧梭的愛國主義饒富意義。因為盧梭的主張，就我的解讀，挑戰了自由民主學者安心擁抱公民民族主義或者愛國主義的想法。盧梭當然是經典的共和主義理論家，他對自由、平等、

權利、正當性的基本原則的論證和堅持，清清楚楚，絕無折扣。可是當他談到愛國主義的例子時，毫不猶豫地稱讚摩西給予猶太人獨特的宗教、儀式和習慣，讓猶太人永遠無法和其他人民混在一起，因此他們的民族能夠永存，是值得效仿的愛國主義。從我們當代的角度看來，如此因宗教、文化和社會習慣結合的猶太人就是族裔民族主義，他們的臍帶並不是基於對他們對憲法或公共原則的愛。

可能有人認為，盧梭只是把這類基於社會、文化和歷史的愛國情感，當作共和主義原則的工具，他只是單純忽略了這類愛國情感的危險。如果公民民族主義可以激起一樣的愛國熱情，盧梭會毫不猶豫地放棄這類社會文化歷史的愛國情感。我以為並非如此。盧梭清楚地知道這類集體情感，並不是真正符合共和主義原則的 *le corps politique*（或可直譯為「身成政治」）的一體感，不是真正的把每個人視為平等神聖的共和愛國主義。他也知道這類集體情感犧牲個人權利的危險性。但是，他仍然堅持公民愛國主義必然不足。基於社會、文化和歷史產生的愛國熱情，對共和國是必要的。這帶來了盧梭理論中最強烈的張力和弔詭：實現個人自由既必須要依賴基於社會、文化和歷史產生的集體熱情，個人自由也必然會受到這些集體熱情的強烈威脅。

本文將作以下主張：在盧梭的民主共和主義中，自由和愛國主義的關係樞紐在普遍意志。個人自由是否能獲得保障，繫於政治社群的普遍意志能否被正確地認知、實現和維持。而人民能否制定和維持符合普遍意志的法律，必須仰賴立法過程中的公民德行。公民必須擁有足夠的德行才能克服，追求兩種自由各自遭遇的遵循普遍意志的困難。這是盧梭對共和國的制度和德行的想法：共和國的制度倚賴有德行的公民才能良好運作。可是公民德行的產生，來自已經良好運作的共和制度。制度與德行預設彼此的存在。這是一個正回饋的循環。

可是問題在於，這也是一個封閉的循環，只存在於理想世界中的理想共和國。盧梭的理想共和國要求高度的平等和公民參與。現實世界中，大多數的國家都不是理想共和國。現有的制度，不足以培養出有德行的公民；沒有具備德行的公民，即便有共和制度的形式，也無法良好地運作。而且，即便實現了理想共和國，因為共和國在現實世界運作，在各種偶然因素影響下，

公民流失了德行，不再能維持好法律的運作，也就無法再產生好的德行。任何一種現實的情況出現，只要欠缺公民德性，就無法實現好的共和國。這是制度和德行預設彼此產生的共和弔詭（republican paradox）。這個共和弔詭導致，即便在創建共和之初，有智慧的立法家想要同時直接給予人民好法律和共和德行也做不到。

盧梭解決共和弔詭的方法是，我們需要透過社會、文化和歷史等建制，培養愛國情感。這類情感不是理想共和國的共和愛國情感，因此不會直接帶來共和德行。這些人民還沒有真正的共和主義德行，他們很可能被這些基於社會、文化和歷史的熱情動員，不當犧牲個人權利。但是，如果有好的立法家和政府，能夠左手給予共和制度，右手型塑社會文化的愛國情感，這些情感就能夠支持符合普遍意志的法律，有機會實現良好組織的共和國。即便這些熱情是危險的，但也只有這些熱情才能突破實現共和的弔詭。除非我們只考慮理想共和國的法律和德行永遠相合的狀態，否則我們就需要上述外在於理想共和國法律體制的力量，才能在現實世界中實現共和國。

本文試圖做出的貢獻有三：第一、我對盧梭文本中的兩種自由概念提出新的分析，尤其著重在自由和普遍意志的關係。我以為，從我提出的兩個分析出發，才能理解，實踐這兩種自由各自遭遇的困難，也才能瞭解愛國主義（共和德行）對盧梭的共和國的重要性。第二、我對盧梭的愛國主義提出新解，主張盧梭文本中有兩種愛國主義，並解釋他為何訴求看似族裔民族的團結情感。最後、我指出盧梭的理論帶給我們思考公民民族主義和族裔民族主義的啟發。

貳、自由作為「控制環境的力量」 (Freedom as Environmental Control)

一、積極和消極傾向的自由

自由是盧梭的政治理論中最核心的概念。在《社會契約論》第一書第一章，他言明他要處理的是政治權利的正當性問題。而政治權利的基本原則在尊敬「人生而自由和平等」。人們雖然接受強制力的規範，可是權利剝奪了自

由，人們也透過權利重新獲得他們自由 (Rousseau, 1997b: 41/OC3: 351–352)。問題在於，就政治權利而言，最重要的自由概念是什麼？盧梭說，社會契約最根本要解決的問題是，人們爲了獲得共同的力量，結合在一起，這時如何讓每個人仍然「只服從自己，維持像以往的自由」(Rousseau, 1997b: 50/OC3: 360)。盧梭的讀者們一直以來爭辯的焦點在，「只服從自己，維持像以往的自由」這句話的意義。在什麼意義下，公民「只服從自己」？要怎麼理解，公民享有的自由，彷彿他們在自然狀態享有的自由？盧梭的作品提到了許多不同的自由概念。盧梭的詮釋者們，對這些自由概念的詮釋和哪個自由概念優先，各有不同的看法，也因此發展出對盧梭的政治哲學不同的系統性理解。

我們可以將盧梭的詮釋者們對上述該段話關於自由的解讀，分成兩類。³ 一類偏向積極的解讀 (Cobban, 1964; Charvet, 1974; Melzer, 1990; Riley, 1995; Barry, 1995; Mason, 1995; Parry, 1995; Cranston, 1995; Cohen, 2010)。他們主張盧梭強調的基本自由經驗是：個人的判斷是最終的權威、任何權威必須來自個人同意、只服從自我立法的權威、反思和選擇的自主性、個人內心對普遍意志的欲求超過個人特殊意志等等。總結來說，這類積極解讀，主張盧梭的核心自由概念是個人經過反思或者內心的轉變，對權威積極行使同意或不同意，進而「自我立法」或者「自爲主人」。一類偏向消極的解讀 (Shklar, 1985; 朱堅章, 1972; Cullen, 1993)，主張盧梭所謂「像自然狀態的自由」，最根本的是消極的不受壓迫、免於支配或者不依賴的自由，而不是積極針對權威行使同意行爲的自由。⁴

3 我在這裡對積極和消極傾向的自由的區別，和 Isaiah Berlin 著名的區別不完全相同。我所謂消極傾向的解讀，更接近所謂的共和自由。我所謂積極傾向的解讀，依我的詮釋，最終回歸到對環境的控制力量。

4 第一類對盧梭的自由概念作積極解讀的學者包括了：Cobban (1964) 強調進入公民社會的自由是道德自由，經過心理改造之後，擁有道德能力。John Charvet (1974) 以爲人們簽社會契約參照的基本利益是：原始的自然狀態下，不基於自然權威服從任何人。因此任何權威都必須基於個人同意，「只服從他自己」，作自己的主人。因此盧梭處理的關鍵問題是怎麼去設想共同的自我、普遍意志或公共善，讓人在服從政治權威時，只服從自己。Arthur Melzer (1990) 雖然認爲法律的目的在避免個人依賴，可是更積極的目的，在改造和重建人的心靈整合和健康，從而獲得「自由」。Patrick Riley (1995) 認爲盧梭同意意願主義 (voluntarism)，任何正當的權利和義務都必須基於自願的個人同意。可是盧梭對自由的核心思考，是尋找一

我以為，盧梭同時主張了偏向積極和消極，兩種基本自由概念。他確實主張了偏向積極意涵的「自為主人」的第一類自由。可是，所謂「維持像以往的自由」，卻不是偏向積極的概念。自然狀態沒有權威的存在，「維持像以往自由」很難說是指個人對權威的同意。大體上來說，我以為對盧梭的自由概念作積極理解的第一類詮釋者，輕視了在盧梭的文本中，個人之所以要「自為主人」，根本的出發點是爲了自保。我將要詮釋的第一種自由，把自由視爲控制環境的力量，因此更爲根本。⁵此外，儘管自我立法也是一個必要的政治善（political good），可是如果它會威脅到免於支配的自由，我們就需要警戒自我立法的自由，這是爲什麼盧梭對主權者作爲立法者有許多限制（Rousseau, 1997b: 122/OC3: 438-439）。所以我以為自我立法不是盧梭政治自

個非威權性的公民教育過程，使得人的意志，從個人恣意的特殊意志，被「型塑」（shaped），「逐漸成爲」（becoming），具有道德動因、啓蒙的普遍意志。Norman Barry（1995）主張，盧梭最重要的自由概念是意志的自由。個人自足、自然社會性的意志，能夠克服扭曲的社會發展帶來的腐敗欲望和競爭的個人主義。John H. Mason（1995）分析盧梭所謂「強迫使之自由」的意含，強調人民必須要參與法律的制定，才能夠「同意」被法律強迫懲罰，但是該「同意」不僅要有理性的支持，也要有愛國主義情感的支持。Geraint Parry（1995）主張「自主性」（autonomy）是盧梭的核心自由概念，包含了行動者的行爲是行動者依據他提供的理由所選擇，也因此要負責；同時，自主性也包括了以實際的行動負起責任。Maurice Cranston（1995）分析了盧梭作品中許多種自由概念，他主張，在公民社會，盧梭最重視的是從政治的「自我治理」中經驗到的政治自由。Joshua Cohen（2010）則認爲盧梭的核心自由概念是個人完全的自我立法，也就是說，每個人的判斷是最終的權威，運用理性決定什麼對自己最好，克制恣意的慾望，並依此行動。

第二類學者包括了：Judith Shklar（1985）從盧梭所述人自己造成的文明的悲慘病況出發，指出對盧梭而言，自由的關鍵問題是「避免被他人壓迫以及依賴於物」（1985: 56），並試著重造自然自由的情境，回復人的心理健康。國內學者朱堅章（1972）從人在自然狀態的自由、失去到復得，論述盧梭的自由概念是在不需相互依賴的平等狀態，享有「不受人強制，也沒有方法強制他人」的自由。Daniel E. Cullen（1993）認爲盧梭自由概念的原型是自然狀態中不受支配的狀態，因此盧梭的政治計畫目的是消極的建立起免於支配的關係，而不是追求自主。Frederick Neuhouser（2000: Chap. 2）是極少數的學者，主張盧梭的論述同時包括消極和積極傾向兩種基本的政治自由，一是個人透過認同公共善，個人內心的普遍意志壓過個人特殊意志的積極傾向的自由。二是個人意志不服從外在意志的消極傾向的自由。我也主張盧梭同時主張了兩種傾向的自由，可是我的詮釋和 Neuhouser 不同。

5 如一位匿名審查人指出，這是從格老秀斯、霍布斯以降的自然法傳統。我以為盧梭的詮釋者，都忽略了自由作爲「控制環境的力量」，在簽約之後，雖然形式變了，還是公民追求的關鍵自由。

由的最根本原則。再者，就第二類偏向消極意涵的自由來說，在自然狀態，人享有的不只是不受支配的自由，還包括不支配他人。可是過去的詮釋者，並沒有充分解釋為何不支配他人也是一種自由。我將作更完整的解釋。

鑑於過去詮釋者的不足，我對這兩種自由，提出新的分析。盧梭的政治計畫中，有兩個最為基本的自由概念：一、控制環境的力量，二、免於支配的關係。前者在《社會契約論》中有幾近完整的論述，後者雖然存在於《社會契約論》的一些關鍵段落，但是需要配合盧梭的其他作品，才能完整的解讀。盧梭在《給科西嘉的憲法計畫》的結尾，區分虛榮和驕傲的不同。驕傲必須來自於真正值得尊敬的善。而因為「沒有其他事物比獨立和力量更美麗」，因此人民沒有比「獨立」和「力量」更值得驕傲的事了（Rousseau, 1992 vol. 2: 154/OC3: 938）。我詮釋的兩種自由，對應的就是盧梭所說，兩種最值得驕傲的善，公民擁有的力量（控制環境的力量）和獨立（免於支配關係）。

二、自由作為「控制環境的力量」

盧梭的第一個自由概念根源於自保。盧梭對人最基本的人類學觀察，自保不僅是人最自然的欲望，人也從中感受到這是他作為人的第一義務（Rousseau, 1979: 213/OC4: 491）。「他的第一個律法是照應他的自我保存，他的首要照護對象，欠的是他自己。而且，因為一旦人的理性成熟之後，只有他能單獨判斷什麼方法適合保存他自己，他成為他自己的主人。」（Rousseau, 1997b: 42/OC3: 352）從自保出發「作自己的主人」，這個意義的自由，指的是自己能掌握的保存自己生命的力量。換句話說，就是控制的力量（power of control），或者我稱之為，控制環境的力量，包括對物理和人的環境的控制力量。人對環境的控制力量愈強，愈能確保自己的生存，因為他愈能實現他的任何判斷和意志。在這裡，自由（作自己的主人）被視為個人追求自保的工具。「每個人的力量和自由都是他自保的主要工具。」（Rousseau, 1997b: 49/OC3: 360）因為每個人對於要怎麼自保，最後必須要自己單獨判斷，所謂控制環境的力量，就是不論個人的判斷為何、意志為何，他都能夠實現他的意志的力量。這也是為什麼，盧梭很自然地主張，自然狀態中的個人自由的界線，就是個人力量的界線（Rousseau, 1997b: 54/OC3: 364-365）。因為在自然狀態，個人

的生活目標就是自保。

自由對自保不可或缺，盧梭甚至用了更強烈的方式表達了兩者的密切性。他說，生命和自由兩樣事物不能任由人處置，因為它們是「自然給人最根本的禮物」，「剝奪任何一樣，都等於消滅了另一樣」（Rousseau, 1997a: 179/OC3: 184）。「一個人的存在」（one's being），包含了三個基本構成：財貨（goods）、自由和生命（Rousseau, 1997a: 176/OC3: 180-181）。自保不只是赤裸生命（bare life）的維繫而已，它還是一個有足夠安全感和控制感的生命。人的自由的意義圍繞著自保。

盧梭對奴隸制和專制主義的嚴厲批評，也基於自由和自保的必然關係。因為自保是人作為人的首要義務，所以人不可能交出自己全部的自由，也就是，完全交出控制環境的力量。完全放棄作自己的主人，等於放棄了自己的生命，放棄了自己的全部。所謂的奴隸制和專制主義，就是主人和專制君主對他們的奴隸和子民，有完全恣意、不受約束的自由。奴隸和子民把自由完全交付出去，違背了自己作為人自保的基本義務。人不管怎麼交易自己的自由，都不能威脅到自保，如果要交易自己，至少也必須為了自己的生存而交易。從自保出發，盧梭把自由提高到人存在的根本意義的位階：

放棄自由就是放棄作為人的質地，放棄人性的權利、甚至人性的義務。對放棄每件事的人來說，就沒有任何補償了。這樣的放棄和人的本質不相容，剝奪人意志的所有自由就是剝奪人行動所有的道德性。最後，任何約定規定一邊是絕對權威，一邊是無條件服從都是無用和矛盾的。（Rousseau, 1997b: 45-46/OC3: 356）。

許多詮釋者將這段話作康德式的解讀，認為這裡的自由指的是道德選擇的自主性，也就是運用理性，克制恣意的欲望，做出最終判斷。但是，從上下文脈絡來看，盧梭在這裡討論的就是奴隸。如果盧梭有指道德選擇的自由，他指的特別是人不能完全放棄自己的生命，不能完全放棄自己對環境的控制，這個特定的選擇。人為了對自己生存負責，不可能擺脫自為主人的責任，必須隨時準備反抗專制主人，他不可能簽約同意成為專制子民或奴隸

(Rousseau, 1997b: 45-46/OC3: 355-356; 1994 vol. 4: 92/OC: 301)。

爲什麼放棄控制環境的力量，違背了身爲人的根本意義？漢娜·鄂蘭 (Hannah Arendt) 在 *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* 的提問，或許可以幫助我們更明白盧梭的意思。鄂蘭問：在二戰期間，守衛的德國軍警遠比猶太人少，抵抗成功並非完全不可能。爲什麼幾百萬的猶太人都不反抗，這麼服從地等待和走向他們自己的死亡？他們如約到運輸地點、走到執行的地點、挖自己的墳墓、脫光自己的衣服、並排躺著等待被射殺。「他爲何棄絕和遺棄自己，到停止認可自己 [作爲人] 的身份的田地？」(Arendt, 1963: 12) 和全部放棄相比，抵抗是一種尊敬自己爲人的行爲，抵抗至少是爲了生存而做的交易，不管機會有多微渺。

三、普遍意志重新賦予個人「控制環境的力量」

盧梭的社會契約敘述，從人追求自保出發。社會契約要求每個人把所有的力量和自由交付給整個政治社群，如此形成「全部的共同力量」，保護每個人的生命和財產。這個作法原則上結合了所有人的所有力量，是最有效的保護個人生命的方式。但是個人在自然狀態擁有的自由，是保護自己的重要工具。這個自由，就是個人對自然和社會環境的控制力量。公民社會的政治結合要求個人完全把對環境的控制力量交付出去，失去了控制的權力，個人要如何能繼續保護自己不受傷害？如何能交付出自己所有的自由，又不違背個人保護自己的首要義務呢？這是社會契約要解決的首要問題：

力量的總和只能來自多人的合作。但是既然每個人的力量和自由都是他自保的主要工具，他如何能交付它們而不傷害自己，而不忽略他照顧自己的義務？這個困難，關係到我要討論的主題，可以下述方式說明：‘要尋找一種結社方式，透過全部的共同力量，防衛和保護每個結社者的人身和財物，透過這種方式，每個人和所有其他人結合，仍然只服從自己，維持彷彿和以前一樣自由。’這是社會契約論要提供解答的基本問題。(Rousseau, 1997b: 49-50/OC3: 360)

社會契約論的解決方法是，如果指揮全部力量的意志是全民的普遍意志，而不是任何部份人的意志，每個人交付權力的對象是整個政治社群，就不需要擔心某些人利用這個力量傷害個人或部份的人。如此普遍意志的實現就是理想的法律。可是，問題是什麼是普遍意志？社會契約如何確保普遍意志的實現？普遍意志就是人民的公共善 (common good) 或公共利益 (common interest)，但是盧梭不像古典思想家，相信我們可以單從理性推論出公共善的實質內容。普遍意志也不是所有人現有意志的加總，因此既不是多數人的現有意志，也不是所有公民都碰巧同意的主張。即使每個人都同意某個主張，他們也可能是錯的，沒有正確瞭解普遍意志 (Rousseau, 1997b: 59-60/OC3: 371-372)。

人民要能夠認知到什麼是他們的普遍意志，關鍵在於公民的平等情境和立法過程的考量。盧梭以為，如果每個人相對於政治社群「全部的共同力量」，處於「平等情境」，在立法過程就「沒有人有任何興趣加諸負擔在其他人身上」 (Rousseau, 1997b: 50/OC3: 360-361)。如果每個人都自我約束，根據自己內心判斷的普遍意志投票，他們的投票結果就接近普遍意志 (Rousseau, 1997b: 122/OC3: 438)。盧梭有時的表示更為極端，他說，如果投票的結果，和個人原本判斷的普遍意志不同，這僅僅表示自己原本錯了 (Rousseau, 1997b: 124/OC3: 440-441)。盧梭並不是要個人完全放棄主體的判斷權威，而是要強調，任何個人都無法事先有一個最後權威性的答案，任何個人都無法單獨推論出普遍意志的內容。我們只能從每個立法公民處於平等情境，誠實地根據自己內心判斷的普遍意志觀點投票，「不加諸不合理負擔在他人身上」 (Rousseau, 1997b: 50/OC3: 360-361)，這樣經過多數決投票得出來的結果，就能逼近普遍意志的內容。⁶

所謂的「平等情境」，包括了政治參與和法律的形式平等。每個人都有

6 即便這樣投票的結果，都只能「逼近」普遍意志。因為事後可能證明，這個投票結果會傷害某個個人，這就違背了普遍意志的形式定義。盧梭的意思非常微妙。符合平等情境和公民根據內心的普遍意志投票，這樣的多數決投票結果，是我們唯一能夠接近普遍意志的方法，可是我們事後也可以從法律實踐結果，判斷這個投票結果，還是不符合普遍意志，因為不當地傷害了某些個人。

相同的權利參與制訂法律；法律也要平等應用到所有人，不可以指明具體對象。可是這樣的形式平等，雖然確保了一定程度的基於互惠產生的公正性（Rousseau, 1997b: 62, 66/OC3: 374, 378），但是對盧梭來說，還不夠。如果有些人保留了一些法律無法觸及的力量、權利或者自由，同樣的法律應用在他身上，他就可以佔到其他人便宜，他投票時就不會做合理的平等考慮，會毫不顧慮地投下對他人不利的法律。

盧梭知名的解決方法是，要達成真正的平等情境，每個人必需要交付出所有的權力和自由，也就是個人要交付出所有對環境的控制力量（Rousseau, 1997b: 50/OC3: 360-361）。許多盧梭的讀者可能會困惑，僅僅如此看似傳統的主權概念，如何避免富人或者任何人選擇對自己有利、對他人造成負擔的法律？現在一般的民主主權國家，似乎也無法阻止多數人只投對自己有利的法律。我建議可以這樣來理解。公民作為最高的立法者，他們不只決定個別法條，而且可以決定整個政治社會經濟體制。如果只是在現存的體制內選擇個別的法律，不能更動基本體制，不啻於法律無法觸及所有人的權利和自由。因為每個基本體制都有它特別保護的權利、自由和分配方式。只從現存體制選擇個別法律，無異於讓有些人，事實上保留了法律無法觸及的權利（比如說：處置遺產的自由是多數資本主義體制的核心制度）。

因此，所謂的每個人交付所有權力和權利，真正的意思是，所有不同的基本政治社會經濟體制都是公民的選項。這些選項包括了，盧梭建議的體制：不發展商業、停留在農業社會、不發展城市等等的基進選項（Rousseau, 2005 vol. 11: 123-155/OC3: 901-950）。每個政治社會經濟體制，對不同天賦能力的人的命運，有不同的重大影響，比如說，農業社會壓抑善於科學、藝術和文化的個人天賦。因為所有體制都是可能的選項，每個公民的情境真正平等，都會擔心體制帶來不合理的負擔。公民因此在立法時，將會有一個合理的共識：「沒有人有任何興趣加諸負擔在其他人身上」（Rousseau, 1997b: 50/OC3: 360-361），也就是說，不把帶給其他人不合理負擔的體制當作合理的選項。⁷

7 盧梭的社會契約的參與者有原初的選擇權，可以選擇任何一種基本體制，這個主張和羅爾斯（Rawls, 1999）的契約論，有相似也有不同之處。在羅爾斯的原初情境，參與者選擇的合

「不加諸任何人不合理負擔」是相當平等主義的社會理念。為什麼單以自保和控制環境的自由出發，就可以得到如此平等主義的原則？這和盧梭對「自保」這個欲望的「使用」有關。盧梭說，無疑地，人對自保有「劇烈的愛」，可是「我們以什麼方式感受它」，卻是人為後天造成的，比如說，自然狀態的人對自保的需求，僅滿足於他們手上有的力量，吃飽就睡，不會要求更多（Rousseau, 1979: 82/OC4: 306-307）。盧梭的社會契約論敘述，藉由刺激人們去感受，簽約前後個人生命受到的強烈威脅，使得人們願意交出所有權力，處於「平等情境」，制訂出真正的普遍意志。

社會契約的條款就是要確保，每個公民都處於理想的平等情境，因而在立法時能制訂真正的普遍意志。如果社會契約能夠達成它的承諾，單從自保的觀點，如果能夠預期其他人都會在立法過程中遵守契約，每個個人也會自願地簽社會契約。擔心自己成為體制的弱勢者的人，因為沒有人立法時會加諸不合理負擔在他人身上，不需要擔心自己會受到傷害。預期成為體制中的強者的人，也會願意簽約，因為沒有強者擁有足夠的力量可以永恆支配他人，藉由每個人真正自願地同意建立起來的權利和義務，更可以保障他們的利益（Rousseau, 1997b: 43/OC3: 354）。

換句話說，自由作為自保的工具或者控制環境的力量，有自然和公民兩種形式。當個人願意簽約進入公民社會，他做的約定，就是完全放棄「自由作為控制環境力量」的自然形式（natural form）。也就是放棄「我的意志和能力的界線就是我的自由」（也就是自然自由）。個人限制自己只能透過普遍意志作為媒介，行使和保障他和其他公民控制環境的自由。他相對獲得的是「自由作為控制環境力量」的公民形式（civil form）。

作體系的社會分配基準（benchmark）起始是每個人都平等，然後再考慮基本制度的正義原則。這點看似和盧梭類似，都有原初選擇權。但是羅爾斯的原初情境裡的參與者，在無知之幕之後，不知道自己的社會出發點和天份。這樣的設計，對盧梭是不必要的。因為盧梭的原初情境，參與者就算知道什麼基本體制對自己的天份有利，也不確定會選擇出什麼結果。換句話說，盧梭的無知之幕遮蔽的不是自己的情境，而是自己會在什麼根本不同的基本制度生活。

四、公民分享「身體一體感」，才能克服困境，訂立普遍意志

可是，即便每個人都必須同意社會契約才能成為社群的成員，但是簽了社會契約、成立政治社群之後，每個人在參與立法過程，卻未必遵循他們原初的約定。如果只考慮自保，因為每個人不確定其他人會怎麼選擇，每個人在立法時的理性選擇，很可能是選擇搭便車，讓其他人依照普遍意志投票，自己則只考慮個人的自保投票；或者選擇加入利益互換的有力者聯盟。即便個人不想作這些選擇，如果他預期別人可能會這麼做，他也就會傾向這麼做。每個人在進入公民社會之後，不會完全被社會化，他作為一個「絕對和自然獨立的存有」，考慮自保時，仍然可能選擇對自己有利，對他人不利的行為（Rousseau, 1997b: 52-53/OC3: 363）。這個處境類似理性選擇者的囚徒困境。如果這個困境只存在於執行和遵守法律的層次，或許可以用強制力解決，讓每個人都能預期對方會守法。可是，如果問題出現在立法過程，我們無法強迫每個人在投票時都參考中心的普遍意志，我們也就無法從立法過程得知普遍意志的內容。

盧梭常用 *le corps politique* 的比喻說明，組成政治社群的人民制訂的法律，不會意圖傷害任何個別成員。因為傷害身體的任何一部份，等於傷害到整個身體，反之亦然。盧梭的身體比喻，和中世紀以來的有機體比喻傳統不同。中世紀的「身體」概念，是一個差距格局的有機體，經常把政府或者貴族當作頭，人民當作四肢，人民要聽從頭的指揮，供給頭經濟來源，四肢壞死要予以切除。⁸ 可是盧梭的比喻並非如此。盧梭要強調的是，整體和部份的平等和互惠關係。部份和整體，誰都不高於誰。傷害了部份，必然傷害整體，傷害了整體也必然傷害部份。「一旦群眾結合成一個身體，任何人無法傷害一個成員，而不傷害整個身體，更不能傷害整個身體，不影響到所有成員。」（Rousseau, 1997b: 52/OC3: 363）他說，「難道民族的身體不就是承諾要有良心地提供最後的那些成員和其他所有人一樣的保護？單一公民的安全，作為一個共同的目標，難道少於整個國家的安全嗎？」（Rousseau, 1997b: 17/

⁸ 如 Thomas Aquinas (1993: 102-103) 在 *On Kingship* 《論王治》第一書第二章中的代表性主張。

OC3: 256) 有這樣的 *le corps politique* 一體感，成員自然不會加諸不合理負擔在他人身上，利益和義務同時驅使他們互相幫助 (Rousseau, 1997b: 52/OC3: 363)。我們上述的囚徒困境也就可以解決了。

從控制環境的力量的觀點，共和國制度需要人民有 *le corps politique* 的一體感，才能良好運作，亦即克服每個公民因為交出所有權力，企圖在立法過程中掌握更多力量的集體困境。但是，僅僅基於自保的動機和理性互動，公民卻無法產生 *le corps politique* 的一體感。這樣的一體感要如何產生？我在第肆節和第伍節將討論這個問題。

參、自由作為免於支配關係 (Freedom as None Domination)

一、自由作為「免於支配的關係」

從自由作為自保和控制環境的力量的觀點出發，行動者控制的力量愈大，愈能實踐他的意志，就愈自由。因此主人必定比奴隸自由，沒有人想做奴隸、被主人支配，每個人都會想作主人。可是，盧梭的文本中，不斷地提到另一種基本自由概念。他常說，在主奴關係中，主人和奴隸都一樣不自由，甚至主人比奴隸更不自由。這樣的一種自由，顯然不是控制環境的力量和自保的自由概念。

他在《山中書簡》清楚地做了這兩種「互不相容」的自由的區隔：

許多努力都混淆了獨立 (*l'indépendance*) 和自由 (*la liberté*)。這兩件事物如此不同，他們甚至互不相容。當一個人作任憑他喜歡的事情，他經常冒犯他人，這不該稱為自由狀態。自由包括不臣屬於他人的意志，多於行使自己的意志；它也包括不要他人的意志臣屬於我。任何作主人的人都不自由，想要統治他人就得到服從他人。你的官員比任何人都知道這件事情，那些喜歡歐索 (*Otho*) 的人為了命令他人，不會遺漏任何卑屈 (*servile*) 的作為。任何真正的自由意志，必須是：沒有人有權利反對這個意志；在

共同的自由中，沒有人有權利去作他人的自由禁止他的作為，真正的自由不會自我顛覆。因此沒有正義的自由是一個真正的矛盾……因此，沒有法律就沒有自由，有人站在法律之上，也就沒有自由；人在自然狀態是自由的，因為自然法命令了每個人。一個自由的人民遵從，但不服侍，它有領導人，但沒有主人；它遵從法律，但它也只遵從法律，而且正因為法律的力量，它不遵從人。(Rousseau, 2001 vol. 9: 260-261/OC3: 841-842)

這兩種自由，一種是能夠「行使自己的意志」（不管個人的意志是什麼，不管他人喜不喜歡）的自由，這個能力就是控制環境的力量。另一種自由，盧梭有時稱之為「獨立」（l'indépendance），「不臣屬於他人的意志……不要他人的意志臣屬我」，也就是行動者免於處於支配關係的自由，既不作被支配的奴隸，也不做支配的主人。⁹ 和支配關係相對的關係，不是完全沒有上下權威的完全平等關係；而是行動者的權利和義務具有正當性、符合正義、遵從法律的關係。總歸來說，和支配關係相對的關係，是行動者必須遵從普遍意志的關係；普遍意志的力量，必須要能壓倒所有特殊意志。因此，所謂的支配或者臣屬關係，指的是支配者的特殊意志主宰的關係。支配者可以不按照普遍意志的規範，以自己的特殊意志，要求被支配者按照他的意志行動，或者制定被支配者必須遵從的規則。

所謂的支配關係，支配者不需要正在下命令或者要求服從規則，他不需要正在從事違背普遍意志的行為，他可以是個仁慈的支配者，平時按照普遍意志統治。但是關鍵在於，他隨時有能力選擇在他想要時，從事支配行為。因此即便支配行為沒有正在發生，支配關係還是可以存在。(Pettit, 1999) 只要支配關係存在，就違反了普遍意志。而且即便沒有支配行為，支配者維持這個支配關係，就已經有了支配的心態和維持支配關係的作為。

9 盧梭的想法和當代共和主義者 Pettit (1999) 的「自由作為非支配 (freedom as none domination)」主張，以及 Skinner (2002) 「自由作為非依賴 (freedom as none dependence)」主張有相近性。但是 Pettit 和 Skinner 強調的，只是免於被上位者支配或者免於對上位者的依賴。他們都沒有解釋為何支配他人本身也不自由。

二、為何支配者也不自由

對於違背普遍意志的命令或規則，被支配者的服從可能有以下幾種情況：第一、被支配者的意志和支配者意志衝突，這就是壓迫（coercion）。第二，被支配者配合支配者，因為被支配者想要獲得其他好處或者避免其他不利。可是由於這個命令或規則，違背了普遍意志，所以整體來說，對被支配者還是不利。在自由的情況下，被支配者不會配合。第三，被支配者配合，因為他或資訊不足或被操弄，不瞭解自己符合普遍意志的真正利益和權利。如果瞭解又可以自由選擇的話，也不會配合。第四，被支配者支持支配者，因為他想獲得比普遍意志允許的更大利益和權力，包括也可以支配他人，或者參與支配他人。

我們可以理解對被支配者來說，上述前三者的支配關係，違背了他們的自由，不是他們會自由選擇的關係。社會契約是人們最自願的選擇，其中沒有任何人的同意是因為他臣屬於任何人（Rousseau, 1997b: 123/OC3: 440）。關鍵的問題是，為什麼盧梭認為，支配者有能力違背普遍意志的支配關係（站在法律之上），對支配者來說是不自由的？這是免於支配關係的自由最大的關鍵。盧梭似乎是說，任何支配者都同時處於第四種的被支配者的處境，或者至少隨時準備好要作第四種的被支配者。這意謂著，只要是支配者，他必然不是處於單一的支配關係或單一事件。他的不自由，是因為他處在一個延伸的權力關係的脈絡裡面，而且這和他的欲望和性格有密不可分的關係。

在《第二論述》中，盧梭說：

政治的差別必然帶來公民社會的差別。人民和它的領袖間逐漸擴大的不平等，很快地彰顯在私人之間，這些不平等因為熱情、天份和情境的不同，經歷上千種變體。官員能夠奪取不正當的權力，必須要創造他們的代理人，並被迫分給他們一杯羹。公民讓他們自己被壓迫，只因為他們被盲目的野心驅使，他們往下看多過於往上看，擁抱支配多於獨立，同意承受枷鎖，以便他們可以加諸枷鎖在他人身上。要那些不尋求命令他人的人服從，是件非

常困難的事。即便最聰明的政治人物也沒有成功征服過那些只渴望自由的人們；但是不平等早就散播了野心勃勃和懦弱的靈魂，隨時準備好賭上他們的運氣，幾乎一樣地準備好去統治和服侍他人，看運氣偏好他還是對他不好。有一天人民的眼睛會暈眩到，他們的領袖只要和最少的人說，作個偉大的人，你和你的整個種族，他在每個人眼中就會變得偉大……（Rousseau, 1997a: 183/OC3: 188）

支配者處在一個脆弱的政治社會關係和心理狀態，讓他們有必然的傾向被其他支配者支配。他們處在一個支配和被支配的政治社會網路裡面。這是一個從下到上的鎖鏈關係，除了最高的支配者，每個支配者都同時處於被支配的狀態。而且，即使成爲最高的支配者，他都被迫要把支配權力，分給他必須設立的代理人。如果他以完全的支配爲目標，他就無法是完全自由的。如果任何人在這個網路關係，爭奪到的權力變得比他更大，他也隨時準備好要服從此人。

因爲支配關係會腐化人心，這個政治社會網路會不斷感染傳播開來。在這個網路關係中，不論支配者和被支配者，都被腐化，都具有「野心」想要支配他人，但爲了自己的野心，又對比他權力大的人十分「懦弱」，養成卑屈（servile）的人格，準備好被他人支配。政治上的支配關係腐化了人民，人民喜歡「支配」甚於「獨立」，也讓社會中的各種關係「很快地」都產生支配性。廣泛的社會支配關係，又讓人民準備好接受更徹底的政治專制支配。當我們提到人心的腐化，可能有人會擔心這涉及了傳統積極自由的概念。但是不管盧梭怎麼提及人內心的腐敗、衝突和德行的支配，他的主要目的都是處理人對外的自由關係。

支配者不自由，因爲他們的支配，從來不是單一的關係或事件。他們處在一個從政治領域到社會領域、再到政治領域，不斷蔓延的、支配性的政治社會網路關係。盧梭在《社會契約論》中說：「人生而自由平等，但是他卻無處不在枷鎖之中。有人相信他是其他人的主人，但是卻比他們更是奴隸。」（Rousseau, 1997b: 41/OC3: 351-352）支配者之所以比被支配者更是奴隸，因

爲在支配性的政治社會網路中，如果最底層的被支配者一無所有，沒有任何當支配者的機會，他們爲了生存，甚至可能有孤注一擲的勇氣。反而是各種極小到極大的支配者們，汲汲營營維持他們的地位，或者往上爬，隨時準備好要更徹底地和他們上面的支配者配合，以交換他們擁有更大的支配權力，他們人格更怯懦、奴性也更高。就服從人而言，他們更能徹底被支配，比最底層的被支配者更是奴隸。

三、支配的根源與普遍意志的作用

在盧梭設想的理想共和國，實踐普遍意志的重大意義，是讓人們擁有免於支配性關係的自由。這不僅是因爲人們服從普遍意志，因此不需要在政治上服從支配者個人意志的統治。也因爲，普遍意志提供一個釜底抽薪的方法，抑制會不斷蔓延的支配性的政治社會網路關係。

在《社會契約論》的許多地方，他都提到政治社會的這個目標。政治社會要確保每個公民「對抗所有的個人依賴關係」（Rousseau, 1997b: 53/OC3: 364）。「每個公民都要完美地獨立於彼此，和極度地依賴於城邦」（Rousseau, 1997b: 80/OC3: 394）。所謂的「極度依賴城邦」，不是指政府要實行共產主義提供食衣住行，而是透過法律和整個社會經濟體制的設計，讓每個人完成他的個人目的時（經濟或社會成就），不需要依賴特定的個人和團體。在《愛彌兒》中，他講明了普遍意志的主要目標，就是減少個人間的依賴，因而減少主奴間的「相互腐敗」：

依賴有兩種：一種依賴物（things），這來自於自然；另一種依賴人，這來自於社會。依賴物，因爲和道德無涉，不會損害自由，也不會產生惡。依賴人，因爲它沒有秩序，產生所有的惡，因爲它〔依賴人〕，主人和奴隸都相互腐敗。如果有任何方法補救社會中這樣的惡，要以法律取代人治，要爲普遍意志配備優越於每個特殊意志行動的力量。如果萬民法（laws of nations），可以像那些自然法則一樣，有一種無可改變性，沒有任何人的力量可以征服它，依賴人會再度變成依賴物；在共和國之中，所有自然狀

態的優勢，可以和公民狀態結合起來，使得確保人們免於惡的自由和提昇德行的道德，這兩者結合為一。(Rousseau, 1979: 85/OC4: 311)

普遍意志，在一個重要的意義上，模仿了自然狀態中的自然法：人們遵守它時，減少個人意志間的依賴關係，因此免於產生各種社會之惡。可是為什麼個人間的依賴關係，導致主人和奴隸相互腐敗，換句話說，產生支配性的政治社會關係？

因為盧梭以為所有社會支配的「野心」的源頭，都來自於每個人「競逐他人愛慕的自愛心」(l'amour-propre)。這是人除了自保之外，在社會關係開始發展後，最大的熱情。在最原始的自然狀態，人追求自保和有憐憫心，並不考慮他人眼光，只依自己內在的自然反應生活。但是，一旦和其他人的意志互動，l'amour-propre 的熱情，讓我們開始活在他人眼光裡面，在意自己在他人眼中的價值。這是人道德和德行的根源，但也是人腐敗的根源。這樣的熱情，驅使我們不斷和他人比較，追求比他人更高的地位，成為他人心中最肯定的對象。它是我們追求價值感，包括道德價值的根源。

可是，所有社會支配的源頭，也都來自 l'amour-propre 的發展。因為，第一、l'amour-propre 容易驅使人們認為表面受到別人羨慕，比實質上自己是什麼更為重要。因此，它會驅使人使用欺騙和各種卑劣的手段，獲得表面上的尊崇，也就是虛榮 (Rousseau, 1997a: 170/OC3: 174)。第二、人受到 l'amour proper 驅動，各種各樣的需求也會愈來愈多。因為別人有的東西，我也想有，而且我還要擁有別人沒有的東西，讓別人羨慕，這又刺激了別人想要擁有新的東西的需求 (Rousseau, 1997a: 170/OC3: 174-175)。第三、因為地位、權力和榮耀等等，都可以由金錢交換得到，l'amour-propre 最容易驅使人們熱切地追求比他人更富裕 (Rousseau, 1997a: 183-184/OC3: 189)。

社會分工和依賴，是刺激 l'amour-propre 惡質發展的主要因素。當人開始進行綿密的社會分工，尤其當人必需要依賴他人才能生存和生活時，l'amour-propre 就開始不斷被刺激、滋長。富裕、善於欺騙、營造虛榮、暗中傷人的人，愈有能力在各種經濟和社會活動中，佔有支配地位，站在他人之上 (Rousseau,

1997a: 170-171/OC3: 175)。人們活在支配與被支配關係的眼光裡。這形成一個相互增強的惡性循環。人們生活愈依賴各種社會分工，就愈刺激 l'amour-propre 的惡性發展，L'amour-propre 的增長，又強化了社會分工和依賴。

即使政治關係沒有介入社會關係，人類社會的社會關係都會因為 l'amour-propre 的惡質發展，走向支配性的政治社會關係（Rousseau, 1997a: 183/OC3: 188）。公民社會不可能完全避免社會分工和依賴。因此節制 l'amour-propre 最好的方法，是減少公民私人之間必要的依賴關係，讓每個人只要依賴好的法律和社會經濟體制，就能在社會中實現個人目的，不需要倚賴特定的個人或團體。這就減少了社會關係中的支配和被支配關係，減少了人們因為活在支配者與被支配者的眼光裡，被刺激發展惡質的 l'amour-propre，這是普遍意志的重大功能。實現普遍意志不僅為了讓人們可以藉由遵守法律，避免政治支配，而且要透過減少社會分工和依賴關係，遏止 l'amour-propre 的惡質發展，政治和社會關係雙管齊下，最終才能遏制整個支配性政治社會關係網路，公民就能享受免於支配關係的自由。

四、正直的公民才能訂立普遍意志

因此，在形成普遍意志，也就是公民的立法過程中，公民在判斷普遍意志時，除了不加諸他人不合理負擔，要加入一個更實質的判準：法律和體制要減少個人間的社會依賴關係。可是，對一般公民來說，追求免於支配關係的自由的熱情，經常遠低於追求支配他人的熱情，因為後者被 l'amour-propre 所驅動。立法的公民必需要有足夠堅強的正直人格，才能抗拒淪落為卑屈的人格，在被威脅利誘之下，透過賣票和結黨營私，以被他人支配，換取支配他人。公民有足夠堅強的人格，才能夠制定出減少社會依賴的普遍意志。但是，這樣堅強的正直人格要從哪裡來？我將在下面兩節，進一步討論這個問題。

肆、盧梭文本中的兩種愛國主義 I ——親國之愛（l'amour de la patrie）

一、制度與社會精神

盧梭的兩種自由的實現，都需要仰賴共和國內普遍意志的實現。可是，根據我的解讀，一方面，從自由作為控制環境力量的觀點，在立法過程中，人民需要「身成政治」的一體感，才能克服每個人只追求力量帶來的囚徒困境。另一方面，從自由作為免於支配的關係來說，人民在立法過程需要堅強的正直人格，才能克服每個人追求站在他人之上的 l'amour-propre。如果缺乏人民的德行支持，共和國的制度便無法良好運作，無法形成普遍意志，也無法實現自由。我們要在這一節中討論，這些德行要從哪裡來。

如果我們把「法律」視為「制度」（包含了，政治、法律和主要社會經濟制度），「身成政治」的一體感和正直的人格，屬於盧梭所謂的「社會精神」。盧梭以為人民必需要有相當的社會精神，才能遵循和維持制度（Rousseau, 1997b: 71/OC3: 383）。

盧梭的主張根源於近代早期以來，政治理論中區隔制度和社會精神的辯論傳統。政治理論家對於如何讓個人利益和城邦利益合一，一般而言，採取兩種途徑。一種認為關鍵在制度，只要制度設計的好，私利和公利就可以合一。另一種認為社會精神才是關鍵，制度只是次要（Skinner, 1978: 44-45）。盧梭雖然在一些段落，主張他傾向後者，但是接下來兩節將顯示他的想法更為複雜。

所謂的社會精神，在盧梭的討論中，包含了人民集體分享的意見、宗教信仰、喜好、個性、德行、尊崇什麼事物、愛什麼事物、熱情、習慣等等。盧梭更常用 les mœurs（道德生活慣習）來指涉這些所謂的社會精神。他把 les mœurs 列為共和國四種基本法律中的一種。嚴格來說，les mœurs 不是法律，沒有白紙黑字，可是它：

銘刻在公民的心裡，是國家的真正憲法，每日募集新的力量，當

其他的法律老去或死去時，它不知不覺地以習慣的力量取代法律權威。我講的是 les mœurs、習慣，而且最重要地——意見。我們的政治人物不知道法律的這個部份，可是其他法律的成功都必須倚賴它。偉大的立法家（Lawgiver）秘密地留心它。（Rousseau, 1997b: 80-81/OC3: 394）

Les mœurs 之所以比法律的影響更深層，因為它運作於人們的內心，不像白紙黑字的法律只能管理外在的行為：「法律只能外在地作為，只能規範行動。Les mœurs 本身能內在地穿透和引導意志。」（Rousseau, 1994 vol. 4: 71/OC3: 553）「講到維持政府，沒有什麼可以代替 les mœurs。」（Rousseau, 1997b: 13/OC3: 252）

他以為一個人民的 les mœurs，和他們所尊崇的事物，「全都來自於同樣的原則，也必然交會」（Rousseau, 1997b: 141/OC3: 458）。在標題為《Les mœurs 的歷史》的文章草稿的首節，他特別強調感性和熱情對 les mœurs 的重要性：「人是感性的動物，只會諮詢他的熱情而行動，對他來說，理性只是緩和他的熱情帶他犯的蠢事。」（Rousseau, 1994 vol. 4: 70/OC3: 551-552）然而，人們愛什麼取決於他們尊崇的事物。他們尊崇什麼又取決於他們的意見。「世上的人民們並非根據他們的天性，而是依據意見選擇他們的快樂。」（Rousseau, 1997b: 141/OC3: 458）「任何人要評斷 les mœurs，要先評斷榮譽；任何人要評斷榮譽，則以意見作為他的律法。」（Ibid.）意見決定了人尊崇什麼，也決定了人愛什麼。這些都屬於 les mœurs。

對盧梭而言，一方面，制度的運作和維持，需要人民有相應的 les mœurs。可是，另外一方面，社會精神和 les mœurs，人民的意見、尊崇、熱情和習慣，雖然不能直接透過制度去規範和限制，卻是可以透過制度來產生和維持（Rousseau, 1997b: 71, 141-142/OC3: 383, 458-459; 1997b: 12-13/OC3: 251-252; 1985/OC3: 953-1041; 1992 vol. 2: 123/OC3: 900）。這不意味著制度可以任意改變 les mœurs，有些人民的 les mœurs 根深柢固，制度只能配合它，因此不同的人民適合不同的政治制度（Rousseau, 1997b: 72-78/OC3: 384-391）；而有些好的 les mœurs 一旦消失，制度也挽救不回來（Rousseau, 1997b: 141/

OC3: 459)。

二、親國之愛 (l'amour de la patrie) 及其產生方式

必須特別注意的是，盧梭主張，共和國最重要的社會精神是愛國主義。有了愛國主義，公民就有了他們需要的德行和情感，包括：le corps politique 的一體感和正直的人格。我接下來要闡明，共和國制度怎麼培養共和愛國主義，為什麼有了共和的愛國情感，就等於有了公民德行。瞭解盧梭的這些主張，我們才能瞭解為什麼盧梭的文本顯示共和愛國主義是不夠的。

盧梭說，要讓人們遵循法律或者普遍意志的方法，必須要仰賴他們的熱情，讓人們愛他們的義務或法律。這樣的愛出自於他們的德性，而培養德行最有效的方法，就是讓他們愛他們的國家 (Rousseau, 1997b: 13-18/OC3: 252-257)。他說，要讓人民不逃避法律或者普遍意志，懲罰和獎勵的用處有限。訴諸正義的效用也有限，因為正義無法鼓動人們的熱情，正義就像健康一樣，我們只有失去它時，才會開始珍惜它。要讓法律能夠打動人心的方法，是讓人們愛他們的「祖國和法律」(Rousseau, 1985: 4/OC3: 955)。

我們需要先釐清盧梭的共和愛國主義的意思。盧梭將共和愛國主義的熱情稱為「父土之愛」(l'amour de la patrie；英文常譯為 love of fatherland)，一般常稱為祖國之愛。盧梭指的「父土」，初步的意涵就是我們出生和被撫養成長的國家。他有時用「父土」(la patrie)，有時用「公民的共同母親」(Rousseau, 1997b: 19, 21/OC3: 258, 261)，並不執著以父親作比喻。我們或可用比較中性的語言，稱 l'amour de la patrie 為「親國之愛」，既符合他的意思，又適合我們今日的語彙倫理。¹⁰

盧梭承認，愛政治社群的感情有很多種，不同的環境、政府和生活方式，都會帶來不同種的對政治社群或土地的愛 (Rousseau, 1994 vol. 4: 57/OC3:

10 感謝蔡孟翰教授指出共和主義有很強的父權傳統，我要淡化盧梭文本中的父權色彩似乎有問題。我同意他的評論，整體上來說，盧梭的共和國的父權色彩確實很重，例如，立法家擁有父親式的知識和魅力、公民的關鍵工作是打仗、普遍意志是過度抽象的理性和意志。因此，我只是從盧梭的共和愛國情感的本質和產生方式，這個特定的角度，試著主張盧梭的愛國情感不一定父權。部分和整體相互依賴的情感，以及透過平等的自我價值的肯定因而習慣產生的情感，這些部分，似乎沒有父權色彩。

532)。但是適合共和國的政治社群情感，是非常特定的一種對國家的愛。在標題為「親國之愛 (l'amour de la patrie)」的政治殘篇中，盧梭先以離開國家之後的「想念」出發，從失去和缺乏出發，把愛視為一種渴望。真正意義的親國，我們即使在富裕的異國生活，還是會想念處於不幸命運的它，想念它粗糙的「沙礫與岩石」。L'amour de la patrie 帶來真正意義的想念。對沒有親國的人來說，只要他過著幸福的生活，到處都是他的親國；可是對於有親國的人來說，只有在他的親國，他才有幸福的生活 (Rousseau, 1994 vol. 4: 57/OC3: 532)。可是，什麼樣的條件，會產生這樣的 l'amour de la patrie？

親國之愛的產生，是因為正確的「習慣」帶來的個人與所愛對象的連帶感。「我們對物發生關聯是因為欲望，對人是因為情感，兩者都是因為習慣。」 (Rousseau, 1994 vol. 4: 58/OC3: 534)。產生 l'amour de la patrie 的習慣，並不是隨便的習慣。我們在一個地方住久了，因為每日欲望都在該地方滿足，也會因為習慣，對該地方產生情感。可是，如此產生的連帶感，不是 l'amour de la patrie。住在同一個地方，不同狀況的人需要克服不同程度的困難，以滿足他們各自的欲望。遭遇較大困難的人，對該地方的連帶感就會比較低。如果別的地方更容易滿足他的欲望，他就會和那個地方的連帶感更強。因此這不是 l'amour de la patrie。真正的 l'amour de la patrie 是我即使搬到更能滿足我欲望的地方，我還是想念我的親國，我的快樂還是缺了一角。L'amour de la patrie，不只是愛一個「地方」，不只是愛我們欲求的「物」(及其產生的習慣)，「它愛的對象，更接近我們自己」 (Rousseau, 1994 vol. 4: 58/OC3: 535)。

因此，我以為要這樣解讀：l'amour de la patrie 愛的對象更接近我們自己，因為它的源頭，是我們對自己的愛。自愛是人最自然的情感。我愛我自己，不只是因為活著本身是美好的，還因為我的存在具有價值，值得我愛。這樣的自愛，不是不經價值判斷就自然有的自保之愛 (l'amour de soi)，而是經過意見和價值判斷，產生的在他人和自我眼光中的有價值的愛 (l'amour-propre)。

能夠產生對自己尊敬的愛的親國，不只是國家制度而已，而且包括了習慣和生活方式。「親國不是城牆和人組成的；它是法律、道德生活習慣 (les mœurs)、習俗、政府和憲法，以上共同帶來的存在方式 (manière d'être，或

者 *manner of being*)。 (Rousseau, 1959-1995, OC3: 1535) 在公民生活中，賦予我存在價值的事物，包括了：「智慧的法律、簡單的道德生活習慣、日常需要、和平、自由和其他國家人民的尊敬」 (Rousseau, 1994 vol. 4: 58/OC3: 535)。我從我的親國獲得這些事物，以及這些事物賦予我存在的價值。我對更豐富、更有價值的自己的愛，透過我和同胞公民們過著共同的政治和道德生活，每日獲得滿足。這樣的習慣連帶產生了，我對我的公民同胞，以及這些政治和社會生活的愛。親國不只是共同的政治制度和生活，而且包含了，在這些共同政治生活底下，我對這個共同生活和同胞公民的愛。「親國是國家 (*l'Etat*) 和成員之間的關係，如果這個關係變了，親國就消逝了。」 (Rousseau, 1959-1995, OC3: 1535)

三、共和國透過 *l'amour-propre* 產生親國之愛

並非任何一種政治和社會生活方式，都可以培養適當的 *l'amour de la patrie*。一般我們對愛國主義的批評是，它要求個人為國家任意的目的而犧牲，尤其是上位者不犧牲，要下位者犧牲，盧梭批評這是最惡劣的暴政。*L'amour de la patrie* 正是這種犧牲個人的愛國主義的相反 (Rousseau, 1997b: 17/OC3: 256-257)。在《政治經濟學》中，盧梭討論政府要怎麼培養人民的親國之愛。親國必須要實踐社會契約承諾的身體的一體感，把部份和整體視為同等重要。所有的公民都簽約願意以他們的財產和生命，保護每一個成員，傷害任何一個人等於傷害整個政治社群。因此，就一個國家的作為來說，任何一個人被錯誤地監禁；任何司法案件被不義判決；放棄任何可以被挽救的個人；當有窮人需要保護、富人需要被限制，社會契約就如同瓦解了。國家不能允許這些事情發生。親國對每個公民生命的平等重視，甚至延伸到罪犯，任何公民犯罪、遭受刑罰，都是公共的不幸。「沒有任何事物比簡單公民的生命更神聖。」 (Rousseau, 1997b: 18/OC3: 257)

我們可以看到 *l'amour de la patrie* 的具體展現，不只是我們熟悉的公民為國打仗的愛國情感。盧梭特別舉的親國之愛的例子，是公民們要確保沒有任何公民被錯誤監禁、沒有司法誤判、不放棄任何可被挽救的公民、保護窮人限制富人等等的愛同胞的情感。公民真正的 *l'amour de la patrie*，把每一個公

民的生命都視為同等神聖，集體要一起去保護個人，而不是犧牲個人，只為了增加集體的最大利益。

普世的人道情感讓我們對每個人都有憐憫心。然而，共和國把個人對全人類的人道憐憫和互利合作，濃縮集中在一國公民之間，人與人之間的憐憫心和互利合作都因此大幅增強（Rousseau, 1997b: 15/OC3: 254）。相對來說，純粹人道主義通常無法帶來積極的作為。只有作為共和國的成員，國家或者所有公民都願意去積極保護任何一個公民，我們才知道「一個人的價值」真正有多少（Rousseau, 1997b: 18/OC3: 257）。稀薄的普世人道主義，在行動上，對個人價值的重視，遠不如 *l'amour de la patrie* 對每個公民的重視。¹¹

但是光是滿足憐憫和互利之心，並不會帶來這麼強烈的保護任何單一公民的平等主義熱情，這其中還有 *l'amour-propre* 的滿足。*L'amour-propre* 驅使每個人愛自己是在他人眼中有價值的人。良好的共和國提供了公民被他人穩定又高度肯定的三個價值來源：第一、每個公民的生命價值，被實際行動高度肯定，被其他公民視為不僅和每個公民平等、而且和共和國的存在同等神聖；第二、每個公民都因為共和國好的法律和道德生活習慣，他的個人存在分享了公正、正直、獨立、勇敢等價值，感到驕傲，值得自己追求，值得被自己和其他公民同胞敬愛；第三、因為共和國的公民可以享有充分的控制環境的權力和免於支配的自由，權力和獨立是最值得驕傲的美麗事物（Rousseau, 1992 vol. 2: 154/OC3: 938），共和國因而能夠受到其他國家人民的尊敬，公民們也以屬於這個共和國為榮。這三層關於自我價值的自愛心的滿足，必須要透過所有公民的參與和幫助，才能獲得滿足，因此日以繼夜，連帶產生了對所有公民的強烈連帶感情。

四、愛國情感、公民德行與普遍意志

如此產生的對所有公民的愛，使得「我們自願地欲求我們愛的人們欲求

11 盧梭認為人性情感（humanity）和愛國主義，根源於相同的熱情，所以「這兩者的德性在能量上不能相容」。「想要兩者兼顧的立法家，一個都無法得到。我們沒見過這兩者可以相容，未來也永遠不會，因為這違背自然，我們無法給予同一個熱情兩個目標。」（Rousseau, 2001 vol. 9: 149/OC3: 704, note）我的理解是兩者共同的熱情源頭就是憐憫心。

的事物」(Rousseau, 1994 vol. 4: 59/OC3: 535)。這是所有真實的愛的特性。可是，親國之愛不會讓我們輕易犧牲自己，去欲求他人所欲求。我們之所以愛其他公民，是因為我們所愛的對象，親國的共和作為和特性，帶給我們自我尊敬和價值。如果不能如此的話，愛就消失了。這樣的愛，持續產生公民之間感受共同快樂和痛苦的「身成政治」一體感，每個公民把傷害部分和傷害整體視為同等重要。

也因此我們願意調整自己的私人欲求，讓自己的個別意志符合普遍意志。這樣的心理傾向，在公民身上的表現，就是公民德性的核心意義：「公民的個別意志在每件事情都遵循普遍意志」(Rousseau, 1997b: 13, 15/OC3: 252, 254)。¹² 尤其是在欺騙、利誘、悲傷、恐懼和危險的情況下，個人還能保持堅定不搖的心志，遵循普遍意志，如此彰顯出來的公民特有德性就是勇敢和堅毅。盧梭說，雖然對人性的普同情感，可以帶給我們許多德行，像溫柔、公正、節制、慈善等等，可是只有 *l'amour de la patrie*，可以帶來勇敢和堅毅這樣的德行 (Rousseau, 1994 vol. 4: 59/OC3: 535)，也就是正直的公民。¹³ 這是為什麼真正的親國之愛，也就是共和的親國之愛，可以產生身成政治的一體感和正直，兩種最關鍵的公民德行。

這裡有兩個重點特別需要注意：第一，*l'amour de la patrie* 是一個非常精緻的平衡情感。它要每個人如看重自己一樣重視每個人，既不把群體放在個人之上，也不把個人放在群體之上。要擁有這樣的情感，需要如同亞里斯多德所說的德行養成過程，不斷嘗試超過與不及的訓練，最後慢慢找到平衡點。這樣的情感似乎，只能透過公民在一個良好運作的共和國中生活，才能產生。被共和國的法律和政府作為良好對待的公民才能透過 *l'amour-propre* 的機制，愛自己和重視自己，因而愛他的社會生活習慣和政治生活方式，乃至愛所有

12 苑舉正 (2007) 有趣地提出蘇格拉底和盧梭對於無知和德行關係主張的相通性。我大致同意 Gourevitch 和 Orwin 對社會獎勵知識將會腐敗德行的看法。但是我不確定自然狀態能夠賦予人勇氣這個德行。對盧梭來說，在自然狀態的人是怯懦的，遇到危險就逃跑。除非他在共和國中成長，相當程度「去自然化」，不然自然狀態中的人面臨危險時，不會具備勇氣這個公民德行。

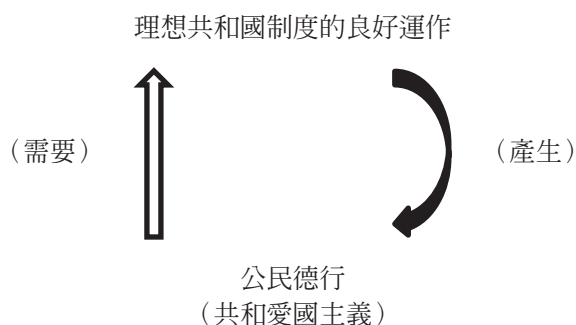
13 盧梭以為公民最適合的德行是正義，但是公民最英雄主義的德性，不是傳統의勇敢，而是堅毅，「面對困境不被擊敗的堅持」(Rousseau, 1997a: 312/OC2: 1270)。

的公民。

這個過程複雜和精細，我們難以想像其他方式可以產生如此的 l'amour de la patrie。我要特別強調的是，即便是立法家也難以跳過良好運作的共和制度，直接塑造公民的親國之愛，塑造出如此困難的平衡情感。我將在下一節更仔細分析盧梭的立法家所型塑的政治社群情感的特性。

第二，敏感的讀者必定已經意識到某種循環因果的現象。我們在前兩節已經討論了，共和國制度要良好運作，需要公民已經具備良好公民德行，才能訂立普遍意志，也才能實現良好的自由。沒有良好德行，共和制度根本無法良好運作。可是，我們在這一節中卻指出，只有在共和制度已經良好運作之下，才能產生親國之愛和公民德行。共和制度的良好運作和公民德行，相互預設了對方已經存在，自己才能存在。如果對方不存在，自己就也不會存在。這是一個正向循環，但也是封閉循環。我們可以用圖 1 來表示這個循環：

圖 1：理想世界中的理想共和國（封閉的循環）



註：A \longrightarrow B A \rightleftarrows B

實心箭頭為 A「產生」B 的關係。空心箭頭為 B 的良好運作「需要」A 的關係。本文中的三個圖都適用這兩種箭頭的關係。

伍、盧梭文本中的兩種愛國主義 II ——社會文化的愛國情感

上一節描述的是理想共和國的狀況，理想制度的運作和公民德性，預設彼此的存在，完美的互為因果、彼此支持。可是，絕大多數的現實社會，和理想共和國都有一段距離。如果現有的法律，還不足以培養 l'amour de la patrie

和有德行的公民呢？即便非常幸運地實現了良好組織的共和國，如果在各種偶然的社會因素影響下，公民流失了德行，不再維持好的法律呢？如果國家被外敵征服，失去了好的法律呢？我稱這個實現上的困難為共和弔詭：在多數現實的狀況，如果公民德行不是已經存在，制度如何能良好運作？如果沒有好的制度的良好運作，又如何能產生公民德行？¹⁴ 理想共和國的制度和德行之間，因為預設彼此的存在，是個封閉的循環。如果缺乏了任何一項，另一項都無法存在。只要理想共和國還未實現，我們似乎就永遠無法實現共和國。盧梭充分意識到因果互生造成的困難：

一個新生的人民要能夠欣賞政治的良好原理和遵循國家理性的基本規則，效果必須要成為其原因。原來作為制度的運作成果的社會精神，要掌管制度本身；要被法律形塑出來的人，必須要優先於法律存在。因此，因為立法家不能使用武力或理性，他必須訴諸另一種秩序的權威，能夠不用暴力就可以號召，能夠不需要說服就能讓人民信服。（Rousseau, 1997b: 71/OC3: 383）

盧梭沒有迴避實現理想體制的困難。他認為，要創建一個理想的政治社群，需要外在於共和國體制的立法家。立法家最重要的工作不只是創建基本法律，而且是創建制度的「精神」，也就是公民的心和熱情（Rousseau, 1997b: 81/OC3: 394）。我們之所以需要立法家，是因為個人知道善是什麼，可是卻無法從善，人民想要從善，卻不知道善是什麼（Rousseau, 1997b: 68/OC3: 380）。個人永遠明白自己的特殊意志和普遍意志有距離，因此個人需要被強迫或者被情感驅使，遵從普遍意志（即使只是遵從他內心中主觀認定的普遍意志）。但是，「人民」正好相反，人民作為一個理想的整體，想要實現普遍意志，可是他們卻是無知的，不知道普遍意志的內容是什麼。立法家最重要的任務，

14 同樣的弔詭也發生在當代社會正義的理論家，羅爾斯（Rawls, 1999）身上。他聲稱他的正義原則，如果透過基本制度實現的話，人民在該制度中成長，就會培養出正義感，繼續維持該制度的穩定實現。可是，美國卻從來沒有機會透過他主張的制度實現他的正義原則，怎麼培養出他需要的正義感？

是給予人民好的「社會精神」或者「道德生活習慣」(les mœurs)，形塑人民的心和熱情，以解決人民還沒有足夠的能力接受和訂立理想法律的問題 (Rousseau, 1997b: 71, 81/OC3: 383, 394)。

他以三位古代的立法家為例，猶太人的摩西、斯巴達的萊庫爾古思 (Lycurgus) 和羅馬的努馬 (Numa)，都把一群原本德行卑劣的奴隸和盜賊，藉由給予他們社會文化建制，把他們塑造成愛他們社群的人民。這些建制包括了：只有這些人民獨有的社會文化習慣，包括宗教、儀式和儀典；在各種公與私場合中，包括遊戲、家庭、臥房和宴會，不斷提醒他們國家的意象；¹⁵ 經常舉辦各種全國性的比賽，讓公民們可以經常聚集在一起，並且在競爭中，獲得其他公民的喝采或者譴責，培養他們在全體公民眼光中的驕傲感和自尊；舉辦各種公共慶典，所有公民一起觀賞詩歌和戲劇，一起歡笑和悲傷，克服他們的疏離感；以公共展演和紀念碑，提醒公民們，祖先克服各種困難的偉大事蹟和德行 (Rousseau, 1985: 5-24/OC3: 956-970)。

我們無法不去注意，這些立法家培養政治社群情感的方法，不是共和國的公正法律，而是宗教儀典、文化習慣、圖像、典禮、比賽、表演、前人的歷史事蹟等等社會文化建制。關鍵的問題是：這些社會文化建制培養出來的愛國情感，和理想共和國法律培養出來的 *l'amour de la patrie*，是同一種愛國情感嗎？盧梭承認有各種不同樣的愛國情感。我們可以推論，立法家培養的以社會、文化和歷史為基礎的愛國情感，將有以下這些特性：因為分享獨有的文化習慣，人們會喜愛和自己同胞聚在一起，對其他國家的人民較為冷淡。人們會渴望榮譽，追求同胞的讚賞，心裡依賴他的同胞。人們會習慣把自己和同胞們視為一個擁有共同圖像的整體的一部分，個人不能失去他的同胞社群而獨立存在。

理想共和國的 *l'amour de la patrie*，也都有上述這些情感。但是這些情感，只是半套的 *l'amour de la patrie*，它們只培養全民優先於個體，個體為全民犧牲的熱情，或者頂多透過比賽培養每個個體形式平等的情感。即便講述

15 這提醒了我們當代民族主義學者 Benedict Anderson (2006) 的論點，近代民族作為一個「想像的共同體」，透過報紙、小說、博物館、地圖等等，型塑人民「想像」他們屬於同一個民族。

英雄公民的歷史，除非共和國價值已經實現，否則多半也只是個體英雄為群體犧牲的歷史。它們不能培養出個人對自己的價值（在共和國中），乃至對每個公民的價值，神聖般的肯定。¹⁶

相對照地，共和國的 *l'amour de la patrie*，以「身成政治」作比喻，雖然也要求個人為共和國作犧牲，可是它犧牲的對象是理想的共和國，視每個人生命平等神聖，而且和國家存在同等重要。共和之愛雖然要個人遵循普遍意志，可是普遍意志本身就蘊含了沒有個人可以被法律和體制傷害的基本原則。

我們可以預見，相較於共和愛國主義，基於社會、文化和歷史機制產生的愛國情感（之後稱之為社會文化愛國情感），很容易被濫用。它們常常是兩面刃，可以為了集體的理由，支持任何國家的法律和要求，未必只支持共和國的法律。不管是掌權者或者社群中的多數，都可能利用這些愛國情感，要求個體或者少數，為集體名義的理由犧牲。盧梭瞭解濫用這些團結感的原則，多可能輕易被接受。他說：

如果我們被告知一個人為所有人犧牲是好的……如果這意味著政府被允許為了多數人的安全，犧牲一個無辜的生命，我以為這是暴君的發明中，最該咒罵的原則，它最虛假卻會被主張，最危險卻會被接受，而且最直接地抵觸社會的基本法律。（Rousseau, 1997b: 17/OC3: 256）

為什麼共和國需要一個外在於憲政秩序的立法家，訴諸「另一種秩序的權威」，培養人民這類社會文化的愛國情感？我以為要這樣解讀：如我上一節所論述的，立法家即使想要同時給予共和國的法律和德行，也做不到。因為共和國的德性，只能在共和國已經良好運作之下產生。立法家無法直接給予共和愛國情感和德行。沒有共和國德行，他即使給予好的制度和法律條文，也無法運作。但是，基於社會、文化和歷史等機制產生的愛國情感，不需要

16 也就是說，公民民族主義和族裔民族主義，同時出現在盧梭的文本中，以共和愛國主義（或我稱之為「親國之愛」）和社會文化愛國主義的形式出現。

共和國的法律就能產生，這是立法家唯一能夠給予的社會精神。¹⁷

17 國內學者朱堅章（1972）和蕭高彥（2013）都注意到，盧梭仰賴立法家，一個外於政治體制的行動者，實現理想的共和國。可是朱堅章提到立法家的工作，主要是提供法律的內容，而且他不從盧梭的共和國理論內含的弔詭，而從盧梭的時代背景，解釋他為何需要立法家。

蕭高彥提出了極為宏觀、而且極具原創性的詮釋。在他的《西方共和主義思想史論》的第五章和第六章，他對盧梭的立法家的諸多詮釋中，有兩個論點，非常值得注意。這兩個論點，在他的分析中，分別對應盧梭理論中的兩個基本困難。第一個困難是普遍性從無到有的過程，已經預設了普遍性的存在。具體來說，社會契約作為一個結社行動，目的要產生普遍意志，可是在簽約的行動過程，個人簽約的對象，卻已經是共同的自我（普遍性的自我）。這意味著，簽約從特殊性到產生普遍性的過程，已經預設了普遍性（共同自我）的存在。第二個困難是普遍性的穩定性的問題，普遍意志作為主權者，在任何當下時刻具有最高的絕對性，不受過去拘束，也不拘束未來，因此原則性地無法創造使其自身穩定存在的必要條件。就第一個困難來說，立法家的設計得以消解其困難的方式是，簽約的個人已經處於社會狀態之中，尤其身處在立法家給予的「民族共同體」之中，所以個人在簽約之前，已經有一個民族的共同自我，可以作為簽約的初步對象。就第二個困難來說，除了政治空間的劃分、外於憲法的政治機制，為了創造和維持共同體，立法家的「關鍵課題在於形塑風俗習慣以及公意」，這指的是公民宗教（蕭高彥，2013: 209）。除此之外，立法家要建立排他性的民族文化，透過公共儀式、教育和娛樂，型塑人們的祖國之愛，並以莊嚴美麗的對象激發公民的自豪感，如此能「指導公共輿論……公民的判斷力得以被間接地導引到足以行使普遍意志立法所需之品質……」（蕭高彥，2013: 215）。

關於第一個論點，蕭高彥指出的簽約過程預設普遍性已經存在的矛盾，非常深刻，確實必需有所回應。但是，訴諸立法家創建的所謂前契約結社行動的「民族共同體」，恐怕無法解決這個矛盾。因為「民族共同體」內部的同一性，只是分享民族文化，不是政治共同體的普遍意志。民族共同體的民族自我，並不是共和國的共同自我。所以簽約過程中，要產生的對象（共和國的共同自我），卻又必須是已經存在的簽約對象（共和國的共同自我）的困局，還是無法獲得消解。或許蕭高彥指出的這個盧梭理論上的矛盾，可以從社會契約論的寫作對象切入，獲得紓解。我以為，盧梭設想的社會契約的簽約者，也就是社會契約論的讀者，是已經在現實世界的不完美的政治社會之中的人（比如說日內瓦人、科西嘉人或波蘭人），而不是前政治社會激烈鬥爭（「自然狀態之最後階段」）的社會人或純粹自然人。後兩種人不會是社會契約論的讀者。這些不完美的政治社會，至少最小地共同分享了一些政治建制，有最小程度的政治共同體的普遍意志，才能結合成一個政治結社（不只是民族）。如盧梭說，社會契約在「雖然從來沒有被正式聲明，但任何地方都一樣，在任何地方都被隱性承認和認可」（Rousseau, 1997b: 50/OC3: 360）。任何政治結社，只要能被稱為「人民」（people），而不只是群眾（multitude），基礎都是社會契約（Rousseau, 1994 vol. 4: 88-95/OC3: 298-306），或者已經至少最小地隱性接受社會契約，最小的擁有普遍意志。這不需要立法家就可以產生。盧梭說近代世界已不見立法家，各國家政治建制都是經過各自歷史過程中的各種曲折出現（Rousseau, 2001 vol. 9: 103/OC5: 497）。如果政治社會已經起碼存在，最小的普遍性已經透過歷史出現。盧梭的理想社會契約和理想立法家，是從這個歷史性出發，對

「當愛國的熱情主導時，即使是壞的立法，也可以產生好公民。」（Rousseau, 1985: 12/OC3: 961）盧梭這裡指的愛國熱情和好公民，並不是嚴格地具有 *l'amour de la patrie* 的公民，而是一般社會文化建制培養的愛國公民，他們有的就是全體優先於個體的簡單熱情。這樣的愛國公民，沒有辦法單靠自己立法建立共和國的法律。可是，他們能夠在沒有好的法律運作的情況下，如果有智慧的立法家同時給予共和主義的法律，他們就能肯定、接受、制定和維持好的法律（Rousseau, 1985: 12/OC3: 960-961）。好的法律在良好運作一段時間後，也就能夠培養出 *l'amour de la patrie*。基於實現共和國的考慮，盧梭引用了外在於共和國的立法家和社會文化愛國情感，克服了共和弔詭。¹⁸

如此歷史脈絡的人寫作。如此，個人簽理想的社會契約，要預設普遍意志已經存在的理論困難，不需要立法家，就獲得紓解。

我以為，立法家是對實現完美共和國的設想，而不是一般我們生活的不完美政治社會的創建者。立法家確實要去處理「人民」（制度的產物）必須要優先於「制度」（理想社會契約以及理想政府建制）的困難。可是，如我本文所論述，這裡指的人民是在理想共和國中，具有高度共和德行的公民。因此困難並不在於一般人民毫無分享最小普遍性，困難在於一般人民如何能具備高度的共和德行，支持共和體制。

就第二點來說，我同意蕭高彥對立法家的諸多作為的宏觀和精彩分析，也同意他對立法家要創建和維持共和國的存在，以補主權者立即的絕對性帶來的穩定性困境的分析。我的文章可以看作是對立法家要型塑愛國主義和德行的這個面向，做更仔細的分析。我特別注意到真正的共和愛國主義，無法單從立法家創建的民族文化和情感而來。這兩種情感有重大的不同，導致了人民（擁有共和德行的人民，而不是民族而已）難以優先於（共和）制度而存在的困境。但共和愛國主義卻又必須同時仰賴這些民族文化和情感，以及好的共和制度，才能實現和持存。

18 一位匿名審查人指出，社會契約論旨在「證成政治共同體的正當性基礎」，而且其論證的核心是以「獨立自主，不具社會關聯性的個人主體出發」。這些「個體切斷了得以構成共同體實質統一性的各種元素」。可是我卻援引成員之間的愛國情感，也就是重新帶回社約論證開始要排除的社會關係，以此「化解社約論內在的弔詭」，這樣作是否有效？。

為了回應這個犀利的評論，我以為要回到盧梭把政治學的知識分成兩個層次，一是「政治權利原則」的證成，二是「政治的律則」的科學，也就是實現和維持共和國穩定需要的知識，盧梭曾在《日內瓦手稿》稱之為「立法家的科學」（參考 Rousseau, 1997b: 119/OC3: 434; 1979: 458/OC4: 836-837; 1994 vol. 4: 88/OC3: 297；也可參考 Mastes, 1968: 305-306 和蕭高彥，2013: 197）社會契約論的推論，誠然屬於前者「政治權利原則」。

如審查人所說，社約論的出發點是個人主義。簽約者是切斷社會關聯，沒有分享實質共同體同一性的個人。盧梭由他們的恐懼、利益、自由、思考和基本道德性出發，推論出社會契約條款和普遍意志等等政治權利的原則。我同意，就政治權利原則的證成，這個層次來

不僅如此，盧梭不僅認為共和國創建之初需要社會文化的愛國情感，不管在《波蘭政府諷議》或者《科西嘉憲法計畫》，盧梭都建議共和國要持續採取各種社會文化建制培養愛國情感。這裡盧梭的著眼點是「預防」。共和弔詭並不只有在共和國創建之初出現，它還會出現在各種法律和德行不再能相互支持的狀態，例如：共和國制度有缺陷，法律不足以培養具有 *l'amour de la patrie* 的公民；因為偶然的社會因素，人民失去了德行，不再能維持好的法律；國家被外敵入侵，失去了法律的狀態。當這些情況出現，我們和立法家面臨一樣的共和弔詭。為了預防這些法律和德行不再能相互支持的情況出現，在《政治經濟學》中，掌握行政權的政府不能鬆懈的任務，要以從小的公共教育，「維持和回復」人民的愛國情感，以預防公民遲早變得對共和國漠不關心，專注於自己狹窄的個人利益（Rousseau, 1997b: 20, 22-23/OC3: 259-260, 262）。這些從小的公共教育，除了教導孩子平等、讓他們沉浸在法律之中，學習去尊敬法律，還要「讓他們被例子和物件包圍，不斷告訴他們溫柔的母國如何養育他們，對他們的愛，和賜與他們的無價事物，以及他們欠她什麼回報。」（Rousseau, 1997b: 21/OC3: 260-261）政府平時培養人民的愛國主義，不只包括法律養成的 *l'amour de la patrie*，也包括社會文化的愛國情感。作為預防的功能，為了應付和預防法律和德行無法相互支持的非理想狀況，這兩種愛國主義都是必要的。

可是社會文化愛國情感的危險性很高，未必能夠幫助我們實現良好的共和國。盧梭事實上挑明了，我們因此需要仰賴有智慧的立法家以及盡責的行政權，他們單方面的善意和智慧，不僅不濫用社會文化愛國情感，同時給予好的共和法律，以培養 *l'amour de la patrie*。立法家要左手給予共和體制，右手給予社會文化愛國情感（以及其他的建制），才能避免社會文化愛國情感

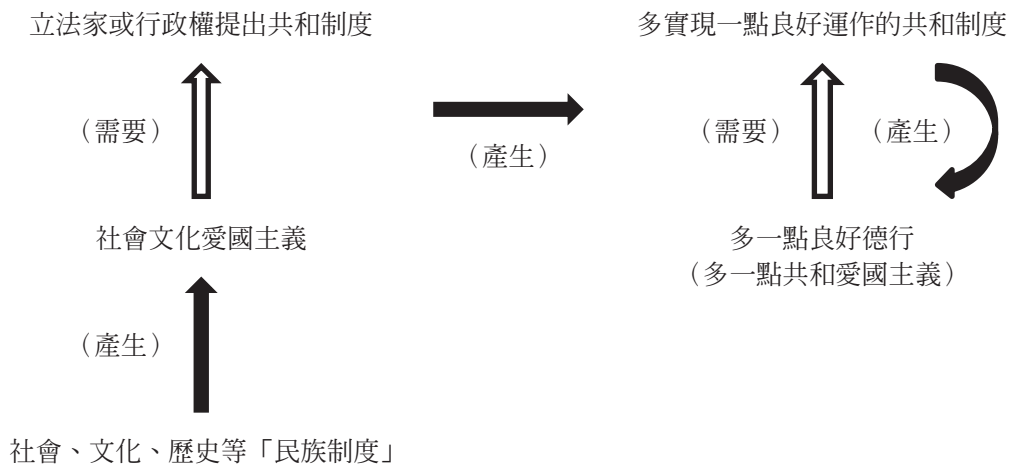
說，我們不能引入擁有愛國情感的個人解決「社約論的內在弔詭」。可幸的是，我指的弔詭，是「實現」共和的弔詭。這個弔詭是實現層面的，屬於上述「政治的律則」或者「立法家的科學」層面的問題。

也就是說，我對於社會契約論相關政治權利原則的證成，這個層次，並沒有疑問。我有疑問的是，即便我們在理性上都同意政治權利的原則，可是我們卻難以實現它。立法家塑造的社會文化愛國主義解決的弔詭，是實現層次上的弔詭，而不是（政治權利原則證成層次的）「社約論的內在弔詭」。

威脅到自由，也才能間接透過共和體制的良好運作，型塑出真正需要的公民情感。

然而，這等於把政治社群交付給不可知的命運，我們不知何時才会有這樣的立法家和執政者。不僅有智慧的立法家難以期待，¹⁹更糟的是，出現這樣的執政者的運氣有制度性的困難。這是耳熟能詳的盧梭主張：任何的執政者，因為他們佔據的位置，他們必然要照顧執政團體的利益（Rousseau, 2001 vol. 9: 301/OC3: 889, note），人民需要對他們隨時保持警覺，制衡他們。但是，如果我們沒有愛國和正直的好公民，要如何制衡他們的濫權？如果連制衡他們濫權都不可得，如何期待他們不濫用愛國情感和制定共和法律。這裡又出現了另一個相互預設的弔詭。我們需要好的政府，不濫用人民的愛國情感，可是我們又需要人民已經有 l'amour de la patrie，才能制衡執政者的濫權。舊的弔詭帶來新的弔詭，再度說明了實現理想共和國的困難，也解釋了盧梭的悲觀主義，他以為除了科西嘉和波蘭等兩三個極少數國家，絕大多數的歐洲國家，都不可能實現共和。他不認為他那時的英國體制（比較接近今日的自由代議體制）是好的共和體制。我們可以圖 2 來表示社會文化愛國主義的作用：

圖 2：現實世界中的非理想國家



19 盧梭承認，近代世界已不像古代有立法家（Rousseau, 2001 vol. 9: 103/OC5: 497）。

我將在下一節提到，盧梭基於時代的限制，或許忽略了，在沒有實現理想共和國的情況下，如果靠立法家或行政權培養社會文化愛國主義過度危險，我們或許仍可以採取別種方法（例如：公民參與）產生尚稱可靠的共和愛國情感。

陸、我們可以學到什麼？

盧梭的讀者常批評，盧梭沒有預見到後來歷史見證的，強烈民族情感帶來的兩次世界大戰和種族清洗的災難。盧梭文本中的社會文化愛國情感，訴諸文化、歷史和社會建制，接近我們今日所謂的族群文化民族主義。共和國的 *l'amour de la patrie* 則接近所謂的公民民族主義。但是如果盧梭如我主張，深知社會文化愛國情感的危險性，那他也同時洞察，這些情感對共和國無奈的必需性。社會文化的愛國情感對共和國，具有既不適當又必要的曖昧性。

盧梭的共和主義，在個人自由的保障上，和傳統的自由主義不同。傳統自由主義者多先建立核心的消極自由概念，以此主張人身、財產和言論等基本權利。對多數自由主義者來說，自由權利優先於民主，或者後者只是保障前者的工具。可是，對盧梭來說，保障個人的核心自由概念，不是消極自由，而是保障個人自保的控制環境的實質權力，以及免於實質的支配關係。從控制環境權力的觀點，盧梭更根本地要求每個人在政治、法律、社會經濟體制下的情境平等，每個人立法時不加諸不合理負擔在他人身上，如此形成的真正的普遍意志，就不會傷害個人。盧梭以此原則，同樣建立起財產權的神聖性（Rousseau, 1997b: 23/OC3: 263），以及類似 John S. Mill 的傷害性原則（Rousseau, 1997b: 149–150/OC3: 467–468, note 1）。他要求體制不可帶給任何個人不合理負擔，接近我們今日分配正義的理念。從免於支配關係的自由出發，他要社會經濟體制和法律，徹底保障每個人的社會獨立性，不需要仰賴特定個人或群體，完成個人生活目的。他從最根本壓抑 *l'amour-propre*，解放社會和政治的支配關係。

但是，盧梭的共和主義對個人自由的保障，卻也遠比自由主義的個人，更需要仰賴他的公民同胞的德行和愛國情感。如果他的公民同胞的德性和愛

國情感不足，無法透過民主程序，建立起符合普遍意志的法律，給予人民這麼集中的權力，個人自由反而會遭受極大威脅。在盧梭的理想共和國，公民享有的自由，比自由主義的自由更實質和徹底；可是如果共和國只是半吊子，無法充分實現普遍意志，仰賴普遍意志的個人自由，就會面臨更大的威脅。

如果我們持比較傳統的自由主義立場，認為個人自由權的保障，比實質自由、分配正義和不依賴有權力者優先，我們或許就不需要太多的愛國情感和德行。這是我們今日多數國家的自由民主體制，不認為冷漠的公民是過度嚴重的問題。可是，如果我們採取盧梭的民主共和主義，仰賴民主過程認知普遍意志，保障更實質意義的自由，我們就需要高品質的 *l'amour de la patrie* 和公民德行。爲了要克服共和弔詭，我們或許還需要社會文化的愛國主義，但是我們也因此只能依賴運氣，寄望立法家和執政者不濫用這些愛國情感，願意提出好的法律。這是一條比傳統自由主義更冒險和困難的路。

當然這兩個選擇不會是清楚、乾淨的。盧梭承認他的民主共和國很難在近代大型國家和商業社會中完全實現，他給現實國家的立法建議，都以他們的處境出發，不強加他的理想共和國模型。我們今日的政治社會體制，是資本主義和自由民主體制的結合，很大程度允許資本力量掌握政治與社會權力，但它也盡力保障基本自由權和平等投票權。近代國家掌握國民教育、社會建制和媒體的能力極強，因此啟動執政集團偏好的社會文化愛國主義的能力也高；印刷資本主義則鞏固了民族的抽象分野，這都非盧梭那時能夠想像。

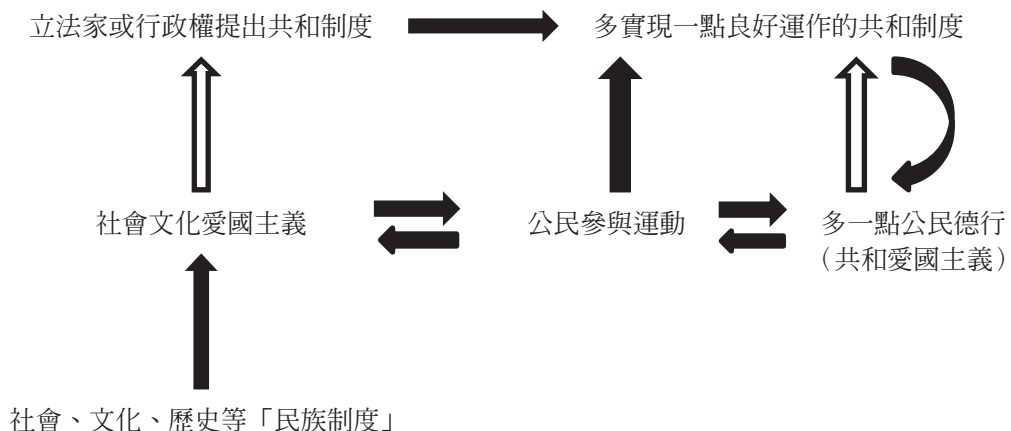
從盧梭的角度來看，我們今日的社會關係和權威，被追求金錢的 *l'amour-propre* 穿透，資本分配極度不平等，每個人只好尋求私利黨派結盟保護自己。政治權威也必然被金錢穿透。控制環境的權力不平等地分配，只能靠形式自由權的保護和平等投票權，賦予政治權威表面的正當性。形式自由權和參與權的保障，很難保障社會中的各種弱勢者有一個起碼可尊敬的生命。社會文化愛國主義又容易被執政集團濫用來鞏固黨派和特殊族群利益。

如果我們也以身體作比喻，近代國家和資本主義民主作爲當代政治社會的基本身體骨架，這個身體必然經常發冷發熱、大中小病不斷。我們當然要努力在制度上（法律、政治和社會經濟體制），讓它更能夠實質的避免少數被多數犧牲、避免弱勢被有錢有力者蹂躪。但是我們從盧梭學到的，公民德

行不僅和制度同等重要，甚至在制度缺乏時，比制度更優先。從公民德行和 *l'amour de la patrie* 的角度來說，我們能做的是盡力在這個身體中培養一種溫度的熱情，讓人民有起碼的「部份和群體一樣神聖」的回應敏感性（responsiveness）。因此這個身體即使容易出現各種疾病，但是至少有基本的病識能力和意圖解決的驅力。

這樣的熱情有多種培養方法。我在這裡試舉其中一種方法。這樣的熱情最容易在公民參與聲援「被壓迫者、弱勢和少數」的各種公民組織和參與運動中培養。或者即便人們在電視上看到這樣的組織和運動，也會因為互惠性，感染一點這樣的熱情，看到別人願意付出，自己也有足夠的信賴感願意付出。為了鼓勵和誘使人民參與這類型的公民組織和運動，我們需要很多制度、文化、能力和情感的奧援，包括同情心、想像能力、憤怒、榮譽、明智的互利性，甚至包括訴諸社會、文化、歷史的愛國、愛鄉、愛土、愛校、愛鄰里的敘事和情感。只要這些情感能夠被引用來驅動關懷具體的弱勢、少數和個案的行動，它們就能幫忙養成「部份和群體一樣神聖」的情感溫度，也就是 *l'amour de la patrie*，我們就不用擔心它們只淪為容易被濫用的社會文化愛國主義。我們或許就能在今天資本主義民主的社會中，多實現一些共和公民的兩種基本自由，控制環境力量的自由和免於支配關係的自由。圖 3 表示了公民參與運動的角色。公民參與運動渲染的公民熱情，和社會文化愛國主義（族裔民族主義）以及共和愛國主義，都有相互生產的關係。公民參與運

圖 3：現實世界中的非理想國家（公民參與運動的角色）



動，能夠直接改善共和制度。如果立法家或者政府的職能有所欠缺，公民參與運動可以自發地提供熱情，也能作為中介的角色，把社會文化愛國主義轉換成公民德行。

參考資料

A. 中文部分

朱堅章

- 1972 〈盧梭政治思想中自由觀念的分析〉，《國立政治大學學報》26: 183-205。(Chu, Chien-chan, 1972, "An Analysis of the Idea of Freedom in Rousseau's Political Thought," *Journal of the National Chengchi University* 26: 183-205.)

江宜樺

- 1998 《自由主義、民族主義與國家認同》。臺北：揚智。(Jiang, Yi-huah, 1998, *Liberalism, Nationalism and National Identity*. Taipei: Yang-Chih Book.)

吳叡人

- 1995 〈命運共同體的想像：自救宣言與台灣戰後的台灣公民民族主義〉，見彭明敏文教基金會（編），《台灣自由主義的傳統與傳承：紀念「台灣自救宣言」三十週年研討會論文集》，頁 51-86。臺北：彭明敏文教基金會。(Wu, Rwei-ren, 1995, "The Imagined Community of Fate: 'A Manifesto for the Taiwanese Self-Salvation' and Taiwan's Post-war Taiwanese Civic Nationalism," pp. 51-86 in The Peng Ming-min Foundation (ed.), *The Tradition and Heritage of Taiwanese Liberalism: Essays Collected for the Conference of the Commemoration of 'A Manifesto for the Taiwanese Self-Salvation' after Thirty Years*. Taipei: The Peng Ming-min Foundation.)

苑舉正

- 2007 〈「無知的理解」：蘇格拉底與盧梭的兩種德行觀〉，《國立臺灣大學哲學論評》33: 91-132。(Yuann, Jeu-jenq, 2007, "The Understanding of Ignorance: Socrates and Rousseau's Two Views of Virtue," *National Taiwan University Philosophical Review* 33: 91-132.)

蔡英文

- 1997 〈認同與政治——一種理論性之反省〉，《政治科學論叢》8: 51-84。(Tsai, Yin-wen, 1997, "Identity and Politics: A Theoretical Reflection," *Taiwanese Journal of Political Science* 8: 51-84.)

蕭高彥

- 1997 〈國家認同、民族主義與憲政民主：當代政治哲學的發展與反思〉，《臺灣社會研究季刊》26: 1-27。(Shaw, Carl K. Y., 1997, "National Identity, Nationalism, and Constitutional Democracy: Reflections on Political Philosophy," *Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies* 26: 1-27.)
- 2013 《西方共和主義思想史論》。臺北：聯經。(Shaw, Carl K. Y., 2013, *An Intellectual His-*

tory of Western Republicanism. Taipei: Linking Publishing.)

B. 外文部分

Anderson, Benedict

2006 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New Edition. New York: Verso.

Aquinas, Thomas

1993 "On Kingship, Summary of Theology and Commentary on Aristotle's Politics," pp. 97-148 in Cary J. Nederman and Kate Langdon Forhan (eds.), *Medieval Political Theory—A Reader: The Quest for the Body Politic, 1100-1400*. New York: Routledge.

Arendt, Hannah

1963 *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Penguin Books.

Barber, Benjamin

1996 "Constitutional Faith," pp. 30-37 in Martha Nussbaum and Joshua Cohen (eds.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*. Boston: Beacon Press.

Barry, Norman

1995 "Hume, Smith and Rousseau on Freedom," pp. 29-52 in Robert Wokler (ed.), *Rousseau and Liberty*. Manchester: Manchester University Press.

Brubaker, Rogers M.

1992 *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Charvet, John

1974 *The Social Problem in the Philosophy of Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cobban, Alfred

1964 *Rousseau and the Modern State*. London: Archon Books.

Cohen, Joshua

2010 *Rousseau: A Free Community of Equals*. Oxford: Oxford University Press.

Cranston, Maurice

1995 "Rousseau's Theory of Liberty," pp. 231-243 in Robert Wokler (ed.), *Rousseau and Liberty*. Manchester: Manchester University Press.

Cullen, Daniel E.

1993 *Freedom in Rousseau's Political Philosophy*. Dekalb, IL: Northern Illinois University Press.

Greenfeld, Liah

1992 *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Habermas, Jürgen

1998 "On the Relation between the Nation, the Rule of Law, and Democracy," pp. 129-153 in Ciaran Cronin and Pablo De Greiff (eds.), *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press.

- Huntington, Samuel P.
1981 *American Politics: The Promise of Disharmony*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ignatieff, Michael
1993 *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*. New York: Noonday Press.
- Ingram, Attracta
1996 “Constitutional Patriotism,” *Philosophy and Social Criticism* 22(6): 1–18.
- Kristeva, Julia
1993 *Nations without Nationalism*. Leon S. Roudiez (trans.). New York: Columbia University Press.
- Mason, John Hope
1995 “Forced to Be Free,” pp. 121–138 in Robert Wokler (ed.), *Rousseau and Liberty*. Manchester: Manchester University Press.
- Mastes, Roger D.
1968 *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Melzer, Arthur M.
1990 *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau’s Thought*. Chicago: The University of Chicago.
- Neuhouser, Frederick
2000 *Foundations of Hegel’s Social Theory: Actualizing Freedom*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Parry, Geraint
1995 “Thinking One’s Own Thoughts: Autonomy and the Citizen,” pp. 99–120 in Robert Wokler (ed.), *Rousseau and Liberty*. Manchester: Manchester University Press.
- Pettit, Philip
1999 *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John
1999 *A Theory of Justice*, Revised Edition. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Riley, Patrick
1995 “Rousseau’s General Will: Freedom of a Particular Kind,” pp. 1–28 in Robert Wokler (ed.), *Rousseau and Liberty*. Manchester: Manchester University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques
1959–1995 *Oeuvres Completes*, 5 Vols. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond, Jean Starobinski et al. (eds.). Paris: Gallimard.
1979 *Emile, or On Education*. Allan Bloom (trans.). New York: Basic Books.
1985 *The Government of Poland*. Willmoore Kendall (trans.). Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company.
1992 *The Collected Writings of Rousseau*, Vol. 2–3. Roger D. Masters and Christopher Kelly (eds.). Hanover, NH: University Press of New England.

- 1994 *The Collected Writings of Rousseau*, Vol. 4. Roger D. Masters and Christopher Kelly (eds.). Hanover, NH: University Press of New England.
- 2001 *The Collected Writings of Rousseau*, Vol. 9. Roger D. Masters and Christopher Kelly (eds.). Hanover, NH: University Press of New England.
- 2005 *The Collected Writings of Rousseau*, Vol. 11. Roger D. Masters and Christopher Kelly (eds.). Hanover, NH: University Press of New England.
- 1997a *The Discourses and Other Early Political Writings*. Victor Gourevitch (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- 1997b *The Social Contract and Other Later Political Writings*. Victor Gourevitch (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, Michael J.
1996 *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Shklar, Judith N.
1985 *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Singer, Brian C. J.
1996 "Cultural versus Contractual Nations: Rethinking Their Opposition," *History and Theory* 35(3): 309-337.
- Skinner, Quentin
1978 *The Foundations of Modern Political Thought, Vol. 1: The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.
2002 "A Third Concept of Liberty," *Proceedings of the British Academy* 117: 237-268.
- Spencer, Philip and Howard Wollman
1998 "Good and Bad Nationalisms: A Critique of Dualism," *Journal of Political Ideologies* 3(3): 255-274.
- Tamir, Yael
1993 *Liberal Nationalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Taylor, Charles
1995 "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate," pp. 181-203 in his *Philosophical Arguments*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
1996 "Why Democracy Needs Patriotism," pp. 119-121 in Martha Nussbaum and Joshua Cohen (eds.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*. Boston: Beacon Press.
- Viroli, Maurizio
1997 *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
1998 "On Civic Republicanism: Reply to Xenos and Yack," *Critical Review* 12(1-2): 187-196.
- Wu, Rwei-ren
2002 "Toward a Pragmatic Nationalism: Democratization and Taiwan's Passive Revolution," pp. 196-218 in Stephane Corcuff (ed.), *Memories of the Future: National*

Identity Issues and the Search of a New Taiwan. Armonk, London: M. E. Sharpe.

Xenos, Nicholas

1996 “Civic Nationalism: Oxymoron?” *Critical Review* 10(2): 213-231.

Yack, Bernard

1996 “The Myth of the Civic Nation,” *Critical Review* 10(2): 193-211.

‘Create Citizens, and You Have Everything You Need’? On Rousseau’s Freedom, Patriotism and the Paradox of Actualizing Republic

Chia-ming Chen

Assistant Research Fellow

Center for Political Thought, Research Center for Humanities and
Social Sciences, Academia Sinica

ABSTRACT

The essay explains Rousseau’s puzzling employment of ethnic nationalism from the perspective of his discourse on the relations between freedom and patriotism. My analysis shows that his political project consists of two fundamental concepts of freedom, namely the power of environmental control and freedom as non-domination. To actualize those two ideas of freedom, the citizen must be equipped with republican patriotism. Nevertheless, only a well-ordered republic is able to produce the requisite republican patriotism. Hence, the paradox of actualizing a republic: without republican virtues, the republic cannot function well; without a well-functioning republic, there will be no republican virtues. Either the republic already exists or the republic can never come into being. However, Rousseau’s rendering of ethnic nationalism surprisingly solves this paradox. But its success dangerously depends on the good Lawgiver and executive power. In the end I suggest that civic participation may provide a more reliable solution in contemporary society.

Key Words: Rousseau, freedom, patriotism, nationalism, virtue