

# 論黑格爾對盧梭普遍意志概念的批評\*

魏楚陽

國立中正大學政治學系助理教授

本文旨在探討黑格爾 (G. W. F. Hegel)，在其《法哲學原理》一書之中，對於盧梭 (J.-J. Rousseau) 《社會契約論》(The Social Contract)「普遍意志」(general will) 概念的理解與批評。黑格爾認為盧梭透過社會契約所建立的普遍意志，無法實現公共利益，而僅是個人利益的結合。究其根源，盧梭的普遍意志概念，源自於他對人性與民主政治的樂觀看法，而黑格爾對盧梭的批判，則與盧梭作為康德 (Immanuel Kant) 內在自由思想的先驅密切相關。黑格爾的看法，可被視為是對民主政治正當性的根本質疑，而盧梭的普遍意志論述，則展現出民主政治無法迴避的困難與挑戰。

關鍵字：盧梭、黑格爾、康德、普遍意志、社會契約、民主政治

## 壹、前言

本文旨在探討德國思想家黑格爾 (G. W. F. Hegel, 1771-1831)，在其《法哲學原理》(Grundlinien der Philosophie des Rechts) 一書之中，對於盧梭 (J.-J. Rousseau, 1712-1778) 的《社會契約論》(The Social Contract) 一書中的「普遍意志」(general will) 概念的理解與批評。盧梭在其《社會契約論》中指出，由公民所構成的普遍意志「永遠是公正的，而且永遠以公共利益為目

\* 本文初稿曾於 2013 年 6 月在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主辦之「紀念盧梭誕生三百週年」學術研討會發表，後經過極大幅度之改寫。感謝研討會評論人陳嘉銘教授之建議，亦感謝二位匿名審查人極富學養之深刻評論，讓筆者有幸一窺盧梭理論之堂奧，本文亦因此有改善之可能。文中倘有不足之處，仍由筆者自負文責。

的」(Rousseau, 1997c: II, Ch. 3)。對此，黑格爾在其《法哲學原理》中一方面指出，盧梭提出了「意志作為國家的原則」(Hegel, 1970b: §258 Anm.)此一主張，也就是《社會契約論》中所主張的普遍意志理論，對國家理論作出了貢獻，因為盧梭所主張國家主權是普遍意志的展現，與黑格爾所主張國家具有其自身的理性與意志的看法 (Hegel, 1970b: §257-§258)，具有相同的精神。但是另一方面，黑格爾卻也認為盧梭所主張國家的普遍意志，「僅僅是特定形式的單個人意志」(Hegel, 1970b: §258 Anm.)，也就是黑格爾認為盧梭所主張的普遍意志，並不是盧梭在《社會契約論》之中所特別強調，只著眼於公共利益且不同於個別利益總和的意志，而只是由許多追求個人利益的個別意志所組成的眾人意志而已，與公共利益不一定有必然關係。<sup>1</sup>

黑格爾對盧梭的普遍意志似乎有所誤解，因為他將盧梭所強調作為普遍意志核心公共利益，視為眾多個人利益的總和。但是仔細研究後可以發現，上述誤解乃是由於兩位思想家對於如何建立政治生活的倫理性精神的不同看法，所造成的結果。黑格爾主張透過以滿足個人需求為目的的經濟活動，建立人的主體性意識，並且透過市民社會的辯證發展，讓個人對於自身權利的認知，能夠提升至國家的普遍性精神之中。相較於黑格爾，盧梭則是認為現代經濟社會中追求個人利益的人們，正是建立以公共利益與普遍意志最大的傷害，因此盧梭認為應該回到人類原初的善良本性，而非放任個人在經濟社會中滿足其私人的慾望，方為建立現代國家普遍意志的方式。

事實上，本文所處理的議題，在學術文獻上已有相當數量的討論。關於黑格爾對盧梭的批評，論者的立場可分為兩種。第一種立場，就是同意黑格爾對於盧梭的批評。例如 Arthur Ripstein (1994) 指出黑格爾所理解盧梭的理論之中，社會的基礎在於契約論的相互同意過程，而此一相互同意並不必然將政治生活的共善蘊含在內。Jeffrey Church (2010) 則指出了黑格爾對於盧梭壓抑自私慾望的觀點，提供了出路，亦即黑格爾透過市民社會經濟體系

1 值得注意的是，盧梭在《社會契約論》之中，特別強調了普遍意志 (general will) 與眾人意志 (will of all) 之間的差異。他指出，「普遍意志永遠是公正的，而且永遠以公共利益為目的〔……〕普遍意志與眾人意志之間往往有很大的差別；普遍意志只著眼於公共利益，而眾人意志著眼於私人利益，是個別意志的總和。」(Rousseau, 1997c: II, Ch. 3, [2])

的發展，論證政治共同體在經濟社會中如何得出的論述，以有別於盧梭所認為，經濟生活與現代公民德性相互衝突的觀點。黑格爾觀點的當代意義，在於提供了現代生活的規範性論證，以化解現代經濟生活追求私利的個人與現代政治共同體追求共善之間的緊張關係。Alden Stout (2011) 同意黑格爾對盧梭的批評，但是他強調必須從盧梭的角度，來理解黑格爾對於盧梭批評，因為普遍意志與共同意志的不同，盧梭自己其實看得相當清楚。而黑格爾批評盧梭的關鍵，在於對盧梭社會實體學的拒絕。盧梭的社會實體概念，乃是接受了洛克的主張，將社會實體理解為由其成員的個人意識所構成。但是對黑格爾而言，此種由個人意志形成普遍意志的方式，是不可行的。也就是說，Stout 同意黑格爾的批評，但是這必須從理解二人對於構成社會實體的不同立場著手。

反對黑格爾批評盧梭的觀點，主要是從盧梭理論的幾種不同詮釋方式出發，即能對黑格爾的批評提出具體的回應。法國學者 Jean Ferrari (1998) 指出，盧梭在《愛彌兒》與《社會契約論》之中相信透過教育，喚醒人內在的道德，而非黑格爾所稱個體任意性的自由，以建立公民社會。Frederick M. Barnard (1984) 指出，盧梭理論之中，將基於自然情感的「愛國心」(patriotism) 與基於理性及交換的「公民權」(citizenship) 合而為一。對盧梭而言，雖然二者看似基礎不同，但卻是可以相互替換的概念。Barnard 特別提出，盧梭的方法並不是黑格爾所用的辯證法，因為盧梭並未將兩種對立的概念，透過市民社會發展的辯證揚棄原先的對立，並且提升至一個新的觀點，而是認為訴諸於人性的自然情感，就能解決此一對立。

本文的論述，則是透過探討黑格爾與盧梭如何處理特殊性與普遍性在現代政治生活之中對立的方式，以及二人對於自由的看法，檢視黑格爾對盧梭的批評，以及吾人在此一討論中所能得到的啟發。

## 貳、黑格爾對盧梭普遍意志的批評

黑格爾肯定盧梭的「普遍意志」(general will) 概念，因為它指出了國家是一個具有普遍意志的實體，亦即國家與政治生活有其自身的價值，而不

僅是保障個人權利與自由的工具 (Hegel, 1970b: §258 Anm.)。黑格爾所要批評的，是盧梭透過《社會契約論》的民主政治程序，建構普遍意志的方法。黑格爾在《法哲學》之中，批評以此方式所建立的普遍意志概念，並不是真正的理性概念，而只是一種由許多個體所共同擁有的利益所組成。他指出：

〔盧梭〕所提出的國家原則，不僅在形式上（好比合群本能、神的權威）而且在內容上也是思想，[……] 他提出意志作為國家的原則。然而他所理解的意志，僅僅是特定形式的單個人意志（後來的費希特亦同），他所理解的普遍意志也不是意志中絕對合乎理性的東西，而只是共同的東西，即從作為自覺意志的這種單個人意志中產生出來的。因此，這些單個人的結合成為國家就變成了一種契約，而契約乃是以單個人的任性、意見和隨心表達的同意為其基礎的。(Hegel, 1970b: §258 Anm.)

黑格爾批評盧梭透過個人之間訂定契約的方式，建立國家的普遍意志。就黑格爾對於契約概念的理解，由於個體的主體性是無法限制的，因此契約內容僅代表了締約者之間偶然而成的共同意見，並不能保證合乎客觀普遍的標準。由於契約論所形成的國家意志具有個人任性與隨機之意見，因此有可能形成無限制的政治破壞行動。他所指的，就是法國大革命之後的政治動蕩：

這些抽象推論一旦得勢，就發生了人類有史以來第一次不可思議的驚人場面：在一個現實的大國中，隨著一切存在著的現成的東西被推翻之後，人們根據抽象思想，從頭開始建立國家制度，並希求僅僅給他以想像的理性東西為基礎。又因為這都是缺乏理念的一些抽象的東西，所以他們把這一場嘗試終於搞成最可怕和最殘酷的事變。(Hegel, 1970b: §258 Anm.)

盧梭固然在形式上，透過契約論的方式決定普遍意志的內涵。例如在《社會契約論》之中，盧梭以啟蒙運動家之思維，將為何服從政治權力此一

問題，視為是一個必須透過理性追根究柢且重新建構的議題，即使所有的權力是來自於上帝，也不能阻止人們提出此一問題，如同即使所有的疾病來自於上帝，但是人們仍然會去就醫一樣的心理 (Rousseau, 1997c: I, Ch. 3)。在此一方式之下，盧梭將政治統治正當性的基礎，透過以理性為基礎的契約論方式加以證成。<sup>2</sup>

進一步探究盧梭所要追求的自由，吾人可以發現，他所要實現的政治自由，其實並非黑格爾所批評的抽象且去脈絡化的自由意志，而是以一定的社會脈絡以及具有實質價值取向的人性觀作為論述基礎的自由觀。盧梭在《論人類不平等的起源與基礎》之中指出，他所談論的自由，是人類在進入政治社會之前即已經享有，但是隨著政治社會的發展而逐漸失去的自由。此一主張的基礎，在於盧梭指出自由是人的本質，更是人的義務與權利。<sup>3</sup> 然而在社會生活發展的過程中，由於受到各種欲望的影響，失去了美好的自然本性，人原本所能享有的自由也因此而消失。他對霍布斯 (Thomas Hobbes) 認為人在自然狀態之下的貪婪與相互為戰的觀點提出批評，因為此種爭鬥的自然狀態，其實是將社會發展中人性被扭曲的產物，誤認為是人的本質。換言之，盧梭認為人在自然狀態下，是充滿同情心與憐憫的。他指出，暴君會對悲劇中的情節流淚，但是對敵人還是一樣的殘忍，這就是因為人的天性中具有自然的憐憫，而人的鬥爭與慾望，則是社會生活下的產物 (Rousseau, 1997b: I, [35] )。

盧梭不以抽象的方式談論人的自由意志，而是強調人性之中的善良本性，以及現代社會生活對於人性的扭曲與傷害。以所有權概念為例，他不像黑格爾肯定所有權的意義，將其視為個人內在自由的外在實現，而是將其視為一種自私的產物，並且對人性造成傷害。他以嘲諷的方式指出，「誰最先

2 此一論述有別於亞里斯多德 (Aristoteles) 根據統治者的人數不同，將政體區分為君王、貴族、民主等種類，盧梭則是將民主政治，視為政體正當性的唯一基礎。關於盧梭與亞里斯多德的政體論，請參考：蕭高彥 (2013: 178-179)。

3 盧梭在《論人類不平等的起源與基礎》之中指出，人類的歷史應該從大自然，而不是從書籍之中理解，因為人會撒謊，而自然是永不撒謊的。他所指的大自然，其實就是指人性在並未受到社會生活影響時的單純狀態，而他所指的歷史書籍，則是基督教的歷史觀 (Rousseau, 1997b: Exordium, [6])。

把一塊地圈起來並且說：這是我的，而且讓一些頭腦非常簡單的人相信他的話，誰就是文明社會的真正奠基者」(Rousseau, 1997b: II, [1])。當社會建立了所有權制度，公眾的價值觀，便開始以財富與地位的高低為依據，人與人之間也有了比較心。在現代社會之中，盧梭不像黑格爾看到的是個人透過勞動與財富的累積，對保障個人權利與建立主體性的正面意義。相反的，盧梭認為社會帶來的是一連串人性的墮落，因為人活在以追求個人財富為目的的社會之中，除了相互比較，更有忌妒與衝突，以及因此而來的虛榮、輕蔑、羞愧與嫉妒等心理，因此盧梭將自然狀態乃是充滿貪婪與暴力的狀態此一觀點加以反轉。他指出，霍布斯所說自然狀態之中人與人之間的殘忍衝突，其實並非基於人的本性，而是社會生活下的產物；在進入社會狀態前的人，其實是溫和的 (Rousseau, 1997b: II, [17])。

此種從現代經濟社會的興起論述善良人性因而失落的主張，讓盧梭在探討現代經濟社會的議題時，與黑格爾有著相當不同的視角。對黑格爾而言，「政治經濟學」是一門在現代經濟社會中，理解人們基於自利動機，透過生產與交換，最後讓所有人的福利獲得滿足的理論。因此，黑格爾認為政治經濟學的貢獻，在於從現代社會的諸多偶然性之中，找到了普遍性的規律，因為自利心與普遍利益二者在政治經濟學之中，不再處於完全對立的關係，而是可以同時並存的 (Hegel, 1970b: §189 Anm.; §189 Zu.)。然而對盧梭而言，他所理解的政治經濟學自始即與黑格爾的不同：盧梭認為政治經濟學的本質是家庭經濟 (domestic or private economy) 的擴大，而家庭經濟的目的，則在於「照顧」家庭成員的經濟福利；政治經濟 (Political Economy) 則是「大家庭的經濟」(economy of a large family)，亦即將國家視為家庭的擴大，其基本運作方式並非如同黑格爾所主張，透過自利的個人與市場機制，達成社會整體福利，而是強調了政治的倫理性格，亦即保障國家成員的永遠福利，並且否定個人自利行為具有促進政治生活普遍利益的功能 (Rousseau, 1997a: [1]-[4])。因此，盧梭所主張的政治經濟學原則是國家在經濟事務上，應從直接的倫理價值出發，以照顧每位政治共體成員為目的，因為盧梭所重視的是公民行動必須符合公共道德的原則，而現代經濟社會中個人對自我利益的無限追求，與公民所承擔的倫理性責任，則是相互衝突的 (Rousseau, 1997a:

[16])。而此一看法，與黑格爾承認現代人追求自我利益的正當性，並且認為「具體的人作為特殊的人，本身就是目的」，以及「在市民社會之中，每個人都以自身為目的，其他一切在他看來都是虛無」(Hegel, 1970b: §182; §182 Zu.)，可謂完全不同。<sup>4</sup>

因此，面對現代國家之中自利的個人，盧梭在《政治經濟學》以及《社會契約論》之中，雖然提及透過立法家的政治藝術與人格力量，影響法律的制定與公民的政治主張，讓個人的利益與普遍意志不致產生衝突 (Rousseau, 1997a: [21]-[23]; 1997c: II, Ch. 7)。<sup>5</sup>但是盧梭維繫普遍意志運作最根本的方法，則是透過其人性觀之中的兩個基本要素，也就是對於祖國的熱愛以及對於自由的追求，作為他論述普遍意志的基礎。他指出，愛國心是人類德行當中最大的奇蹟，因為它會激發所有的熱情，在政治生活之中，甚至比哲學具

4 盧梭對於現代社會的興起，抱持著負面的態度，這與他的親身經歷有著密切的關係。盧梭所居住的日內瓦，工商業極為發達。在資本主義發展的歷史中，日內瓦歷經了多次權貴階級與平民階級之間的衝突。盧梭批判日內瓦的權力機關，淪落到只為權貴階級的利益服務。但是盧梭也指出，日內瓦的統治階級，最在意道德的名聲，因此他想利用此一特性，對統治階級提出自己的主張：若無平等，自由是虛幻的，而且是敗德的。(馬佐希科, 2014: 32-34)。盧梭對於日內瓦依然抱持期待的理由，在於他相信可以透過道德名聲的力量，打動日內瓦的統治階級，改變不平等的社會弊病。盧梭的思維模式，事實上與黑格爾所描述現代國家實現自由軌跡，有著極大的不同。黑格爾並不信任道德情感的客觀性，因為他認為道德主張是極為任意的，甚至盧梭在道德情感上所無法接受的社會問題，是否只是他個人道德感受的流露，而非一個客觀存在的問題，在理論上亦不可知。有別於盧梭的思維，黑格爾則是透過資本主義社會造成的不平等所產生的衝突力量，論證自由的必然性。也就是說，盧梭憑藉道德情感批判了不平等的社會，黑格爾則是將不平等的社會所產生的衝突，視為自由社會得以被建立的客觀動力。Arthur M. Melzer 指出，盧梭不根據抽象的哲學體系思考，而是根據他實際的經驗與觀察，不斷的尋找能夠解釋事物的方式。因此黑格爾的歷史哲學，以及霍布斯透過理性建構社會契約論國家理論的論述，皆非盧梭所能接受 (Melzer, 1990: 10)。

5 「立法家」(lawgiver) 在盧梭的政治思想中，扮演了微妙且重要的角色。盧梭政治理論的基本原則，在於透過民主原則，建立以公共利益為目的的普遍意志，並且認為政府除了透過民主程序，便無任何其他合法性基礎 (蕭高彥, 2013: 186)。在《社會契約論》之中，盧梭甚至主張公民的集會是普遍意志的制定機構，並且凌駕於行政權 (Rousseau, 1997c: III, Ch. 14)。但是另一方面，盧梭並非凡事皆透過此種凌駕行政權的基進民主加以解決，例如透過偉大立法家的靈魂力量，來影響與帶領公民的政治行動。就此而言，立法家能夠完成連哲學家都做不到的政治事業，這是在盧梭論述之中，有別於抽象民主原則的另一種思考。請參考：蕭高彥 (2013: 193-218)。

有更重要的意義。<sup>6</sup>在《政治經濟學》之中，他以蘇格拉底與羅馬共和時期的愛國者 Cato 的比較指出，蘇格拉底是哲學家，追求哲學與自己的快樂，但是也因此而失去了祖國。而 Cato 雖然只是一介公民，然而他將祖國放在心中，最後以熱情保全了他的國家。此種對國家的直接感情，是盧梭認為最能夠克服自利心，形成普遍意志的最大力量 (Rousseau, 1997a: [30])。另一方面，他在《社會契約論》之中明白指出，政治生活的目標在於實現個人自由，他所要解決的是「人生而自由，卻處處活在枷鎖之中」的問題 (Rousseau, 1997c: I, Ch. 1)。他強調「放棄自由便是放棄作為一個人，以及放棄作為一個人的義務與權利，[……] 這種放棄，是與人性相違背的」 (Rousseau, 1997c: I, Ch. 4)。在此脈絡下，盧梭所主張的自由，是免於他人統治的自由，因為無人擁有統治他人的天然權威，也沒有人可以放棄自身的權利，因為這是放棄自由，也就是放棄作為一個人的資格 (Rousseau, 1997c: I, Ch. 4)。

此外，盧梭所主張的普遍意志，就其內容而言，目標在於公共利益，而非個人利益的總和。也就是說，盧梭普遍意志的概念，事實上對於個人利益的主張，已經具有高度的壓抑性。因此盧梭將他所主張的「普遍意志」與「由眾多個人利益主張所形成的共同意志」加以區別 (Rousseau, 1997c: II, Ch. 3)，他的普遍意志概念，事實上就是指國家此一整體，而個體則是普遍意志當中不可分割的一部分 (Rousseau, 1997c: I, Ch. 6)，而此一主張的基礎，乃是基於他對人性以及人類歷史發展的理解。<sup>7</sup>

6 Frederick M. Barnard 指出，盧梭的愛國心是一種自發的、不需要理由的情感，就像盧梭在《政治經濟學》之中將愛國心形容成對情婦的愛一樣，因為他值得去愛。這種愛不是工具性的愛，不是另有目的，因為國家是公民自己的。也就是說，愛國的情感動機，不僅是重要的，更是關鍵的，因為愛國不是一種工具性行為，而是出於情感的自然表現 (Barnard, 1984: 251)。

7 Wolfgang Kersting (2002) 指出，就《社會契約論》的前提條件而言，盧梭與羅爾斯 (John Rawls) 的社會契約觀點，有著相當不同的理論脈絡。羅爾斯透過無知之幕的概念，讓公民願意建立正義的規範，因為無人能夠預料自身是富是貧，因此公平的規則方有可能成為共識。就此而言，羅爾斯的契約不是富人與窮人之間的契約，而是人與人之間的契約，因為貧富之間的差距已經被掩蓋了，但是盧梭則採取另一種論述。他直陳社會之中的貧富差距與不自由的問題，並且訴諸於人的善良情感，讓貧富者能夠產生共識，同意將差距弭平，以建構真正的普遍意志 (Kersting, 2002: 29-30)。

然而上述說明，仍然未能完全回應黑格爾對於盧梭普遍意志概念的批判。黑格爾批評盧梭普遍意志具有「任意性」問題的根源，乃是由於他認為盧梭所主張的自由意志，具有不受限制的本質。在《法哲學》之中黑格爾指出抽象自由的特質如下：

我能擺脫一切東西，放棄一切目的，從一切東西中抽象出來。

[……]自由的這種形式在政治生活和宗教生活的積極狂熱中，有更具體的表現。例如，法國革命的恐怖時期就屬於此。當時一切才能和權威方面的區別，看來都被廢除了。這一時期是以戰顫、震驚、勢不兩立，來對抗每個特殊物，因為狂熱所希求的是抽象的東西，而不是任何有組織的東西，所以他一看到差別出現，就感到這些差別違反了自己的無規定性而加以毀滅。因此，法國革命人士把他們自己所建成的制度重新摧毀了，因為每種制度都跟平等這一抽象的自我意識背道而馳。(Hegel, 1970b: §5 Zu.)

黑格爾對法國大革命的批評，在於革命的目的就如同盧梭所說人的本質，在於追求自由，而此種自由則是透過擺脫一切既有的價值與規範，作為其展現的方式，因此是一種「否定的意志」，它「只有在破壞某種東西的時候，才感覺到它自己的定在」。黑格爾進一步指出，即使自由意志所追求的是平等，但是當實現平等原則的政治秩序建立之後，仍然會有隨之而來的制度與社會規範，這是抽象自由依然無法接受的。因此抽象自由的展現，終究是一種「破壞性的怒濤」(Hegel, 1970b: §5 Anm.)。然而必須說明的是，黑格爾在《法哲學》之中對於抽象自由以及法國大革命的批評，不僅是針對盧梭，更是對康德(Immanuel Kant)道德自由觀的批判。黑格爾認為康德內在自由的徹底實現，將造成主觀的良心成為道德的唯一判斷標準，其高峰則在於「將惡曲解為善，善曲解為惡」，也就是客觀性的善惡觀終將被主觀性的好惡與任性所取代(Hegel, 1970b: §140 Anm.)。

雖然黑格爾並未在《法哲學》之中，將抽象自由視為盧梭契約論的問題根源，但是黑格爾明白指出盧梭是內在自由觀的奠基者，並且對於康德的道

德自由觀具有重要的影響，這是黑格爾將盧梭所提出的自由意志，理解為抽象的內在自由並且具有任意性問題的關鍵。黑格爾在其《哲學史講演錄》(*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*)指出，在康德哲學中，「權威並不是外在性的權威，所有的權威，只有透過思想方具有效力」(Für seine Autorität ist nichts Äußeres Autorität; alle Autorität kann nur durch das Denken gelten.) (Hegel, 1970d: 459)。黑格爾更進一步指出，上述康德哲學中的真理，事實上在盧梭的理論內，早已透過將個人自由加以絕對化的方式加以確立，而康德所做的，則是將盧梭的自由原則，透過更為理論性的方式加以論述 (Hegel, 1970d: 460)。<sup>8</sup>

透過黑格爾對於康德與盧梭的分析，吾人可以發現，黑格爾理解與批評盧梭《社會契約論》的關鍵，在於他將盧梭視為奠定康德內在自由理論的先驅，而康德以保障個人內在道德自由作為現代權利基礎的理論，正是黑格爾在《法哲學》之中所要批判的對象，因為黑格爾認為權利的基礎，不應是抽象、去脈絡化的個人自由為基礎的「道德性原則」(Moralität)，而應根據政治社群成員的所普遍同意的價值與生活方式所決定的「倫理性原則」(Sittlichkeit)。<sup>9</sup>因此，雖然盧梭強調他的普遍意志概念，是以整體利益而非個別利益的總和為目的，但是黑格爾仍然將盧梭普遍意志的理論，理解為一種以抽象的自由意志為基礎的偶然性的共同意志，甚至是絕對自由概念的先驅。

從黑格爾的論述脈絡來看，他並無忽視盧梭所重視普遍意志的特質，但是黑格爾將他視為抽象自由概念的奠基者，這構成了他判斷盧梭的關鍵，因為抽象的、絕對化的主體性思維，其高峰就是去脈絡性地將眾人所同意的善惡觀視為無物。<sup>10</sup>在此種對於現代主體性的看法之下，黑格爾於是指出主

8 黑格爾：「康德哲學中的真理在於，將思維理解為自身是具體的，自己規定自己的東西；因此自由被承認了。盧梭已經將自由作為絕對之物提出；康德也提出相同的原則，只是更加從理論性的面向提出」(Hegel, 1970d: 460)。

9 關於黑格爾對於康德道德性原則的批評以及倫理性原則的主張，請參考：Hegel (1970b: §129–§157)。

10 黑格爾指出，「把惡曲解為善，善曲解為惡這種高深莫測的惡的形式，以及自知為實行這種曲解的力量從而是絕對者的這種意識，乃是道德觀點中主觀性的最高峰。」(Hegel, 1970b: §140 Anm.)

體性原則對於以家長制、宗教或是倫理性等原則為基礎的國家而言，是一種難以抵抗的破壞性力量，於是黑格爾認為，盧梭所主張普遍意志的公共性目標，無法透過他自己所主張的自由概念與契約論的方式下達成，這是主體性原則被抽象化之後，無法避免的結局。<sup>11</sup>

## 參、黑格爾的自由與現代倫理國家

黑格爾在《法哲學》之中，將古希臘思想中的政治共同體理想與啟蒙運動之後所興起的個體主體性原則二者之間的衝突，視為現代國家建立普遍性政治生活的基本挑戰。對於此一挑戰，他透過市民社會與現代國家二者之間的辯證關係，探討國家應如何在以追求個人利益與權利的現代社會之中，建立現代國家的倫理性基礎此一議題。黑格爾透過歷史發展的脈絡，提出他對現代國家與市民社會的理解。他指出，歐洲在現代工商業發展與城市興起此一歷史過程中，個體的主體性原則，透過自由經濟市場之中個人自由的生產與交換行為，獲得了發展與實現。黑格爾因此明確地指出，「在市民社會之中，每個人都以自身為目的，其他一切在他看來都是虛無」(Hegel, 1970b: §182 Zu.)。也就是說，在經濟體系中的活動，不僅是一種追求個人利益的行為，更是一種個人主體性原則的實現。黑格爾以柏拉圖的《理想國》為例指出：

柏拉圖雖然在他的理想國之中，描繪了實體性倫理生活理想的美與真，但是在應付獨立特殊性的原則時（在他的時代，這一原則已侵入希臘倫理之中），他只能做到這一點，即提出他的純粹實體性的國家來與這個原則相對立，並把這個原則完全排除出去。  
(Hegel, 1970b: §185 Anm.)

11 盧梭區別普遍意志與共同意志的觀點，是否足以證明盧梭的自由意志，不致成為任意的、為所欲為的意志？J. Alden Stout (2011: 153) 樂觀指出，盧梭與黑格爾對自由意志的主張，其實有相似之處。黑格爾認為，自由意志的任意性不是真正的自由意志，因為自由意志是倫理性的自由，而非抽象的任意自由。盧梭與黑格爾同樣認為，自由意志不是任意的，也不是為所欲為的自由。因此 Stout 認為，既然盧梭能夠區分普遍意志與眾人的意志，這意味著他必能夠避免由個人的任意自由形成國家正當性基礎的危機 (Stout, 2011: 153)。

對黑格爾而言，個體的主體性以及特殊性終究是不受限制的，柏拉圖試圖壓抑個人主體性，注定是徒勞無功的，因為「自由意志」是人的基本特質，「自由是意志的根本規定，正如重量是物體的根本規定一樣」(Hegel, 1970b: §4 Zu.)。而自由意志的實現，在黑格爾的理論之中，是一種讓自身與對象之間的對立，透過人的思想或勞動加以化解的過程。例如透過自身的思維理解某個對象，就是讓自己的精神能夠進入對象，讓對象與自己不再對立的方式(Hegel, 1970b: §44)；或是將對象置於自身力量的控制之下，進行佔有與支配，亦是自由意志的實現方式，這就是財產權對黑格爾而言的根本意義。也就是說，所有權的正當性，在於作為自由意志的外在實現，而非僅是慾望與需求的滿足(Hegel, 1970b: §45)。

黑格爾透過所有權定義自由，其重點在於對抽象、空虛自由意志的超越與克服，亦即對純粹主觀性人格的揚棄(Hegel, 1970b: §41)。此一揚棄的意義，在於黑格爾認為人的自由意志若是以一種無限的可能性存在，自由意志將成為一種否定性與破壞性的力量，因為抽象的意志不受到任何具體內容以及現實脈絡中的意義所限制。此一觀點，構成了黑格爾批評法國大革命之後政治與社會的動盪所提出的理論基礎。黑格爾雖然支持法國大革命此一歷史事件所象徵的自由意義，但是他亦批評大革命之後的政治動亂，並認為造成動亂的原因，在於大革命所要追求的，不僅是對專制體制的反抗，而是抽象自由的實現，這造成了對既有社會秩序的徹底否定與破壞。<sup>12</sup>

黑格爾一方面將自由意志視為人的基本特質，另一方面則將財產權視為自由意志得以超越其抽象性的具體實現，而柏拉圖對於城邦公民私有財產的限制，則是侵犯了人格的權利，因為財產權是人格權的基本條件(Hegel,

12 黑格爾對於法國大革命所代表的時代意義，基本上是肯定的。他在其《歷史哲學》(*Philosophie der Geschichte*)之中，將大革命稱許為旭日東昇的耀眼光芒(Hegel, 1970e: 529)；在其《小邏輯》(*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*)之中，則是將大革命形容為新時代的年輕動力(Hegel, 1970a: 12f)。黑格爾對於大革命的批評，則是在《精神現象學》(*Phänomenologie des Geistes*)之中。他在描述大革命時所使用的段落標題為「絕對的自由與恐怖」(Die absolute Freiheit und der Schrecken)，並指出革命所追求抽象的絕對自由，最後成為一種否定性的力量，導致現實世界的恐怖。但是他仍然強調，革命在歷史發展之中，仍具有其必要性以及權利(Hegel, 1970c: 431-441)。

1970b: §46 Anm.)。他指出：

柏拉圖的理想國侵犯人格的權利，他以人格沒有能力取得私有財產作為普遍原則。人們虔敬的、友好的、甚至強制的結義擁有共同財產以及私有制原則遭到排斥，這種情緒誤解精神自由的本性和法的本性〔……〕甚至伊壁鳩魯在他的朋友們提議成立類似擁有共同財產的結合時也力加勸阻，他的理由，正是因為這種結合證明互不信任，而彼此互不信任的人是不配做朋友的。(Hegel, 1970b: §46 Anm.)

在引文中，黑格爾除了批判柏拉圖禁止私有財產權對人格權所造成的傷害，以及大眾對於透過禁止私人財產以實現理想政治生活的錯誤情緒，他更進一步以伊壁鳩魯（Epicurus, 341-270 BC）為例，說明真正的友誼，不應藉由取消個人財產以排除個人私心的方式達成，因為這是對人的不信任。既然不信任，又何必結交成為朋友？黑格爾並非懷疑朋友之間的情誼能夠超越個人利害，他所反對的，是將朋友之情透過壓抑個人自由來達成，因為這是對人格權的傷害。更進一步說，他認為理想的朋友關係，應是建立在尊重人格權的基礎之上，因為對個人自主性的尊重，不僅不是對朋友關係的傷害，反而是建立朋友之間真實信任關係的重要基礎。簡而言之，黑格爾對於朋友關係與財產權的觀點，不僅展現了對個人自主性的尊重，亦對友誼的基礎提出了重要的看法。不僅朋友關係必須以尊重個人自主性與財產權為前提，對黑格爾而言，政治生活亦是如此。

黑格爾對現代經濟體系的理解，與古希臘政治思想之中，將經濟生活視為與城邦政治生活的目標有所衝突的觀點，展現了不同的看法。<sup>13</sup> 黑格爾將

13 例如柏拉圖在《理想國》之中所提到，城邦的衛士階級不得擁有金銀，如此才能夠自救，也才能夠救國救民（Plato, 1950: 417a）。他也明確指出，城邦教育所要培養的，就是讓人們沒有私心，舉凡婚姻與傳宗接代，亦是如此，朋友之間，亦不應有私心（Plato, 1950: 424a）。雖然亞里斯多德在《政治學》之中認為，人們因為私產所引起的罪惡，根源不在于私有財產而在於人類原有的惡性，即使實施公產制度亦無濟於事（Aristotle, 1971: 1263b）。

個人利益與公共利益加以結合的論述方式，乃是基於他將當時興起的自由市場經濟理論，作為追求個人利益、滿足個人實現，同時亦能與公共利益相互協調的機制。<sup>14</sup> 根據自由市場經濟理論，個人的勞動成果在市場機制中進行交換，一方面滿足了個人生活所需，另一方面經濟體系其他成員的需要亦能獲得滿足。此一現代市民社會中「需要的體系」(System der Bedürfnisse)的運作，說明在經濟領域中，個人的自利行為與社會的普遍福祉並無直接的衝突。但是黑格爾進一步指出，個人在自由經濟體系中的自我實現，以及國家提供保障個人財產與自由的政治體制，雖然已經具備了現代國家的基本形式，但這仍然是有所不足的，因為無論市民社會有多麼的富裕，自由市場經濟體系仍有無法解決的貧窮問題 (Hegel, 1970b: §243-§245)。基於自由市場經濟理論的侷限性，黑格爾認為要解決此一問題，就不能僅根據經濟體系的邏輯理解現代國家，而是必須將目光轉向古希臘的城邦政治理想，將國家視為倫理性的實體，介入市民社會的問題，透過一定程度的財富重分配，以徹底解決現代經濟社會的問題。

黑格爾指出國家是一種客觀精神，而非在自然狀態中的個人訂定社會契約所建構而成。此一觀點，在其《法哲學》的第一篇「抽象法」(das abstrakte Recht) 以及在第二篇「道德」(die Moralität) 之中，有著不同層面的討論。黑格爾認為，契約的意義，在於他扮演了「中介」的作用，讓不同意志的獨立個人，能夠達成一致 (Hegel, 1970b: §74)。然而黑格爾強調，雖然契約能

15-26)，但是亞氏亦認為，財產乃是屬於家庭生活的一部分，目的在維繫生活 (Aristotle, 1971: 1253b23-25)，而政治則是自由人之間的治理關係，目的不是為了生存或經濟往來，而是為了優良的生活，具有道德上的目的 (Aristotle, 1971: 1280a34-81a4)。

14 黑格爾在其《法哲學原理》之中自承，他對於自由市場經濟的理解，乃是受到當時的經濟學家 Adam Smith, Jean-Baptiste Say, David Ricardo 等人的古典經濟學理論所啟發。在自由市場的經濟學理論中，黑格爾看到了如何「從無數個別事實中，找出事物簡單的原理，即找出在事物中發生作用並調節著事物的理智」(Hegel, 1970b: §189 Anm.)，因為在市民社會的自由經濟體系中，「如果不與別人發生關係，他就不能達到他的全部目的，因此，其他人便成為特殊的人達到目的的手段。但是特殊目的通過與他人的關係就取得了普遍性的形式，並且在滿足他人福利的同時，滿足自己。」(Hegel, 1970b: §182 Zu.)。簡而言之，黑格爾透過經濟學的觀點，承認了追求私利的正當性，因為個人利益與普遍利益之間，有著相互調節的微妙關係。

夠讓不同的人達成共識，但是契約的內容，只能由當事人設定，因此契約所決定的內容，僅僅是當事人所同意的「共同意志」，而不是具有普遍客觀性的意志（Hegel, 1970b: §75）。以婚姻關係為例，他認為婚姻是「具有法的意義的倫理的愛」，而不僅是肉體與性的關係，亦非只是基於主觀的愛的關係，更不僅是契約關係，而是法律制度下，婚姻雙方基於愛而結合的關係，具有法律的形式與客觀倫理性的意義。<sup>15</sup> 因此黑格爾批評康德（Immanuel Kant）將婚姻視為一種民事契約，因為兩個人同意所簽訂的契約，就其形式而論，只是契約雙方任意性的結合，但缺乏了客觀性與倫理性，這是對婚姻概念的貶抑（Hegel, 1970b: §160）。

黑格爾批判契約是根據締約者的任意性結合，並不必然符合客觀的倫理性意義（Hegel, 1970b: §160），因此契約不僅不適用於描述婚姻的本質，更不能作為國家概念的基礎。他指出：

近人很喜歡把國家看作一切人與一切人的契約。他們說，一切人與君主訂立契約，而君主又與臣民訂立契約。這種見解乃是由於人們僅僅膚淺地想到不同意志的統一這一點而來。但在契約中存在著兩個同一的意志，他們構成雙方當事人，並且願意繼續成為財產所有人。[……] 但就國家而論，情形卻完全不同，因為人生來就已是國家的公民，任何人不得任意脫離國家。生活於國家，乃為人的理性所規定，縱使國家尚未存在，然而建立國家的理性要求卻已存在。（Hegel, 1970b: §75 Zu.）

黑格爾進一步指出，即使是個人基於其良心與道德的堅持，仍然無法透過契約論的方式，建立起一個具有客觀倫理精神的現代國家。黑格爾透過康

15 黑格爾關於婚姻概念的原文如下：Die Ehe ist daher näher so zu bestimmen, daß sie die rechtl. sittliche Liebe ist, wodurch das Vergängliche, Launenhafte und bloß Subjektive derselben aus ihr verschwindet。中譯為：「婚姻因此是具有法的意義的倫理的愛，透過婚姻，凡屬於短暫的、善變的，以及純粹主觀性的事物，皆不再存在。」關於黑格爾對於婚姻的說明，請參考：Hegel (1970b: §160-§168)。

德「無上律令」(der kategorische Imperativ)的概念指出，道德自由的主張雖然將個人自由的基礎，從財產的擁有進一步提升至內在自由的領域，讓人成為主體，人的自由也有了更高的基地 (Hegel, 1970b: §105-§106)，但是康德的道德自由概念所無法避免的問題，在於道德判斷的最後基礎是個人而非客觀性的規範。康德在其《道德形而學之基礎》(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)之中，對於道德行為的「無上律令」(der kategorische Imperativ)，提出了以下的說明：「行為只能依循這樣的準則，即你依循的準則，也可以成為所有人的準則」(Kant, 1910a: 421)。在此一論述中康德所要強調的是道德義務的標準，在於它能夠成為一種普遍性原則。但是黑格爾則認為，此一標準只是一種空洞的形式主義，而且無法得出具有實質內容的道德義務 (Hegel, 1970b: §136 Zu.)，因為此一「無上律令」論證最後的基礎，仍然在於個體的自我主張，也就是「無限的、形式上的自我確信」(die unendliche formelle Gewissheit)，作為良心的基礎 (Hegel, 1970b: §137)。<sup>16</sup> 簡而言之，黑格爾對盧梭的批評，根源於黑格爾對契約論國家觀以及主觀性原則的批評。<sup>17</sup> 他認為以內在的絕對自由作為主體性基礎的現代人，無法透過訂立社會契約的行動，建立起能夠跨越個人主觀性原則的侷限，並且具有客觀意義的倫理生活

16 黑格爾雖然肯定現代公民主體性的自由，但是對於個人主觀性意見是否能夠足以構成倫理生活的普遍性基礎，仍然有所質疑。在《法哲學原理》之中，此一看法除了展現在對於康德道德自由理論的批評之外，對於現代國家中由個體意志所形成的「輿論」，亦同時有一定的肯定與保留。黑格爾認為，輿論的正面意義，在於能夠尊重個人的「主觀自由」，並且將「判斷與說理」，而非「權力、習慣與風尚」，視為政治統治的有效基礎 (Hegel, 1970b: §316)。但是另一方面，黑格爾仍然認為公共輿論「值得重視，又不值得一顧」因為它只是「隱隱約約地表現出事物的本質基礎」，因此，黑格爾甚至指出，「公共輿論中有一切種類的錯誤和真理，找出其中的真理乃是偉大人物的事」(Hegel, 1970b: §318; §318 Zu.)。

17 黑格爾對於盧梭自由意志的批判，在於他認為盧梭的自由意志，只是個人的任意性，而非具有普遍性意義的自由意志。此一批評的基礎，在於黑格爾認為自我意識形成的過程中，對於政治生活的想像，若未經過與他人的辯證過程，此一意志就只是一種主觀性的個人意志。因此黑格爾將現代國家中經濟社會的發展過程，以及透過國家制度所實現的普遍性精神，視為個人建立其自由意志、人與人之間辯證的客觀過程和現代國家「倫理性」的基礎 (Hegel, 1970b: §142-§157)。而在盧梭的理論之中，黑格爾認為盧梭並未論述自由意志與他人相互辯證的歷程，因此即使盧梭提出了普遍意志的理想，仍然只能是某種形式主觀性個人意志的展現 (Stout, 2011: 162-165)。

基礎。<sup>18</sup>在此一分析之中，黑格爾透過主觀性與客觀性的對照，將個人的政治情感與國家的政治制度加以區別，並且強調倫理性的政治生活，必須以客觀的政治制度作為基礎（Habermas, 1990: 196）。

黑格爾對盧梭的批評，除了是政治思想的論辯之外，在當前自由民主的時代，亦具有重要意義。政治自由的實現，除了公民之間必須達成人人皆擁有政治自由的共識之外，黑格爾更指出政治自由的本質，不是個體抽象自由的實現，而是倫理性共識的形成，因為抽象自由基於其純粹的內在性，是無法妥協的，更是難以形成共識的，而倫理性共識則是透過政治共同體成員的溝通所達成的，其之所以可能的基礎，在於政治自由的本質、個體與他人對立的消解，而非內在自由意志的直接外在展現，否則政治自由在現代國家的實現，將陷入無止境的對立與衝突之中，這就是黑格爾所強調的「倫理自由」（*sittliche Freiheit*）原則。雖然在市民社會中，黑格爾肯定了在現代經濟體系之中，個人追求自我利益的動機，以及市民社會對於個人權利的保障，但是此一自利動機的最終意義，並不在於實現以保障個人權利為目的的自由主義式的自由，而在於個人在政治生活之中，最終所體認到國家的客觀性與倫理性，而達成此一目標的關鍵，就在於個人實踐其權利的過程中所經歷的「主觀自由」與「客觀自由」，或是「單一性」與「普遍性」的相互滲透與統一，如此現代國家一方面具有保障個人權利的政治體制，另一方面更能夠超越黑格爾在《法哲學》之中所批評的契約論傳統所主張，「將國家與市民社會混淆起來，而把他的使命規定為保證和保護所有權和個人自由」（Hegel, 1970b: §258 Anm.）的特質。就此而言，權利的基礎就不再是抽象的個人權利，而是黑格爾所強調政治共同體的倫理性。

18 黑格爾在下列敘述之中，指出了客觀的政治情感不是主觀的信念，而是一種對政治制度的信任，而此一信任的基礎，則是公民的利益被國家所捍衛與尊重：「政治情感，也就是愛國心本身，作為從真理中獲得的信念（純粹主觀信念不是從真理中產生出來的，它僅僅是意見）和已經成為習慣的意向，是國家中的各種現存制度的結果，因為在國家中實際上存在著合理性，它在根據這些制度所進行的活動中表現出來。——這種政治情感根本上是一種信任，[……]是這樣一種意識，亦即我的實體性的和特殊的利益，在國家的利益與目的之中，並且將我視為個體加以包含與捍衛，如此國家對我而言就不是他者，我在這種意識之中就是自由的」（Hegel, 1970b: §267）。

## 肆、盧梭的普遍意志與公民自由

黑格爾將盧梭所主張的個體自由，以抽象的方式加以理解，並且據此質疑盧梭普遍意志的可能性，是否是一種正確理解盧梭的方式？黑格爾對盧梭所提出的質疑，是否真的為盧梭政治思想之中無法避免之困境？

盧梭在《社會契約論》提出以契約論的方式，追求政治共同體的普遍意志，可以從兩個不同層面加以理解：就自由作為人民主權原則的目標而言，盧梭透過社會契約訂定人與人之間的政治規約。在社會契約之中，公民同時是主權者的一部分與國家的成員 (Rousseau, 1997c: I, Ch. 7)。此種結合形式，讓盧梭得以宣稱，公民「只不過是在服從自己本人，並且仍然像以往一樣的自由」(Rousseau, 1997c: I, Ch. 6, [4])，因為公民同時是主權者（統治者）與被統治者。因此，盧梭透過契約論建立人民主權原則，並且透過普遍意志的理論，化解了統治者與被統治者之間的對立關係，讓公民獲得了自由。<sup>19</sup>

盧梭社會契約思想另一個層面的意義，則是將自由作為一種超越人民主權原則的內在道德價值的實現。若是僅從人民主權原則的層面理解《社會契約論》，盧梭的普遍意志確實難以擺脫黑格爾所提出由個人的任意性形成普遍意志的質疑 (Hegel, 1970b: §75)，然而盧梭透過社會契約建構普遍意志的意義，不僅在於實現人民主權原則下的政治自由，他更進一步將政治視為一種實現道德的行動，這是黑格爾在理解盧梭之時，未能深入分析的要義。

盧梭在其契約論思想之中，展現出與自然法學派契約論主張的不同之處。他不像洛克 (John Locke)、霍布斯 (Thomas Hobbes) 等思想家，將個人訂定契約的行為，視為一種犧牲個人部分權利，以獲得自由、安全或財產保障的交換行為。盧梭不僅提出在形式上實現人民主權的目標，他更強調普遍意志對於個人的政治行動與思想的全面性影響，也就是將人形塑成為重視公共利益、排除私人利益的公民，並且將公共參與作為其核心概念的政治生

19 盧梭在《社會契約論》之中指出：「我們每個人都把自身和一切權力交給公共，受普遍意志的最高指揮，我們對於每個份子都作為全體之不可分的部分看待」(Rousseau, 1997c: I, Ch. 6)。

活理想 (Rousseau, 1997c: II, Ch. 6; III, Ch. 15)。因此，盧梭在《社會契約論》之中，除了談到民主政治與人民主權的原則，更討論了公民的政治參與對於道德實踐的意義。<sup>20</sup>

盧梭指出，「當公民不以公共服務為主要事務，他們寧可出錢而不願出力時，國家便瀕於覆亡了」(Rousseau, 1997c: III, Ch. 15)。乍看之下，盧梭似乎是在強調公民必須時刻致力於公共事務而忽視自我，但是盧梭其實並非主張要求公民完全放棄自我。盧梭認為，公民從事公共服務，對於普遍意志以及公共利益的意義，在於公民在公共參與中可以認清，「在一個真正自由的國家之中，公民遇事親力而為，不以出錢代替」(Rousseau, 1997c: III, Ch. 15, [2]) 對於個人自由的意義。他在《社會契約論》之中指出：

國家的組織愈好，則公民心目中愈覺得公事重於私事。甚至私事被看作輕得很多，因為公共利益即所以增進私人之大部分利益，以致需由私人自求者就很少了。在治理得很好的國家裡，每個人都急赴至公民大會；在治理不良的政府之下，沒有人願意移動寸步至公民大會，因為在公民大會之中，沒有人會認為能夠在那裡討論的事情之中獲得利益，因為人們可以預見，普遍意志在那裡是不會獲得實現的，而私人利益，則掌握了全部的力量。[……]一旦有人說國家大事「與我何關？」，我們便可認為，這個國家淪亡了 (Rousseau, 1997c: III, Ch. 15, [3])。<sup>21</sup>

20 J. Alden Stout (2011: 155-156) 指出，即使盧梭是從個人的意志出發，但是盧梭在理論中明確的區分了「雜眾」(aggregate) 與「人民」(people) 的不同，也就是只有人民方能具有意志，雜眾則無。在雜眾之中，只有主人與奴隸，沒有人民與領袖，也沒有公共利益與政治體。因此雜眾與人民的不同，可說是盧梭在《社會契約論》之中的關鍵。個人在組成政治共同體之後，就已經不再是單獨的個人，而是共同體的一部分。因此若是將盧梭的國家，理解為如同洛克或是霍布斯的個人主義式的契約論國家，就無法真正理解盧梭國家的意義。另一方面，黑格爾批評盧梭的普遍意志，僅是某種特定形式的個人意志，但是事實上，當「雜眾」成為「人民」之後，由人民所形成的意志，就不再是成員個人意志的累積，而是一個單一的意志，也就是普遍意志 (Stout, 2011: 155-156)。

21 盧梭在《社會契約論》關於如何判斷政府的討論，將國家成員的生存與繁榮，以及人口數量的增加，視為判斷一個政府最簡單的方式 (Rousseau, 1997c: III, Ch. 9)。此一判

文中所描述的公共參與和私人利益之間的關係，乃是在盧梭批評議會代表製造成公民的政治參與低落的脈絡下所提出。他指出，在一個治理良好的國家之中，公共參與和個人利益是相輔相成的，因為「公共利益即所以增進私人之大部分利益，以致需由私人自求者就很少了」(Rousseau, 1997c: III, Ch. 15)。然而，盧梭並非在描述當國家政治制度優良，讓人們願意投身於公共事物時，私人利益因為包含在公共利益之中，私人反而不必特別去捍衛其自身利益就能獲得保障。從盧梭對於普遍意志的討論加以理解便可以發現，普遍意志是不同於由私人利益的總和所構成的「全體意志」(will of all)。他所主張的，亦非公民藉由投身公共服務以保障個人私利的交換關係。然而在治理良好的國家之中，個人所獲得的利益與自由，到底為何？盧梭指出：

人們放棄一部分的利益，以便有從容的時間去增加他們的利益。

出錢而不出力，不久便會被枷鎖所困。出錢 (finance) 是屬於奴隸的字眼，在真正的共和國之中是不存在的。在一個真正自由的國家之中，公民遇事親力而為，不以出錢代替。[……] 我相信，強迫的公共服務反而比納稅更符合自由 (Rousseau, 1997c: III, Ch. 15, [2])。

盧梭認為，如果人們專注於私人利益，透過出錢（納稅）來代替公共參與，以便能夠從容地去追求自身的利益，其實是對個人自由的傷害。當多數人懷著「政治與我何關」的想法而放棄公共參與，少數私人利益將更容易把持政治。私利當道導致公民對政治參與感到失望，更加沒有人願意投身公共事物，這是盧梭所指出國家步入惡性循環甚至淪亡的過程。<sup>22</sup>

斷標準顯示，對於盧梭而言，個人生活的幸福與物質的滿足，與政治生活理想，是相輔相成，而非相互衝突的目標。

22 值得注意的是，在論及個人履行政治義務的方式時，黑格爾的看法，與盧梭完全相反。黑格爾認為，除了服兵役為現代國家唯一的人身義務之外，其他的義務皆應以支付金錢的方式來履行，因為透過金錢才能訂定公平客觀的標準，而且更重要的是，在現代國家之中，公民履行對國家的義務，必須以尊重公民的內在自主性為原則，而金錢的支付正是維

要特別指出的是，雖然盧梭批評公民對政治的冷漠態度，但是盧梭並非反對人性中對自身的愛護之心，而此一「愛己心」(self-love, amour de soi)，甚至是盧梭論述公民與政治之間關係的關鍵所在。在《愛彌兒》之中，盧梭指出，自愛乃是人類種種慾念 (passions) 的根源，亦是我們終身不離不棄的「根本慾念」(the source of our passions)，而其他的所有慾念，皆由此而生。就此而言，盧梭並未在道德上，否定自愛的正當性。盧梭甚至指出，作為一個人，要對自己負起責任，其根源就是自愛。從自愛出發，人的第二種情感，就是要去愛那些對他親近的人，一方面是由於這是愛己心發展的結果，另一方面，則是因為人類自身的柔弱，因此需要依賴他人，因此有了合群的基礎。因為人如果都不需要他人，就不會和別人聯合在一起了 (盧梭，1994a: 290-308)。因此，人的聯合對盧梭而言，一方面是基於人與人的相互需要，另一方面則是人發自內心去愛別人。一方面是理性的需求，另一方面是感情的流露，盧梭巧妙地將二者連結在一起。

盧梭在《愛彌兒》之中進一步談到「尊己心」(pride, amour-propre) 的意義。尊己心不同於愛己心，他是社會生活的產物。人的尊己心，一方面讓人想勝過他人，另一方面也讓人們在意他人如何對待我們，因此盧梭認為「正義」的根源亦來自於「尊己心」，因為人在意的不是自己如何對待他人，而是他人如何對待自己 (盧梭，1994a: 100；吳豐維，2016: 87-88)。盧梭指出，「尊己心是一個有用的工具，然而是一個危險的工具，他常常會弄傷使用他的手，而且很少有起好的作用而不起壞的作用的時候」(盧梭，1994a: 341)。尊己心之所以危險，在於人在社會之中，容易成為慾念的奴隸，患得患失、驚慌恐懼而失去自由。因此，盧梭雖然並未對於「尊己心」的根源，也就是「愛己心」在道德上加以否定，但是他對於「尊己心」則是謹慎面對的。在《愛彌兒》之中，盧梭進一步分析尊己心與慾望對於自由的威脅。他說，如果人可以控制情慾，就可以控制其他慾念，也可以受到美德的驅使。產生慾念不是一種犯罪的事，因為他和感受心靈一樣，來自於天真純潔的心靈。但是如

---

護此一原則的重要方式。如此，公民便不需被強迫，從事各種勞動或公共服務的活動 (Hegel, 1970b: §299; §299 Anm.; §299 Zu.)。

果人受到情慾的控制，人就不是自己的主人了，而是情慾的奴隸，因此人要及早試驗自己的力量，控制自己的情慾，如此方能在真正可怕的慾望出現時，能夠準備好去面對（盧梭，1994a: 674-678）。就此而言，盧梭所珍惜的是「愛己心」，因為他是公民相互結合的內在因素。盧梭所反對的，是「尊己心」讓人無法控制情慾而失去了自主性，在政治上成為對公共生活冷漠而追求自我利益的個人。<sup>23</sup>

在公民失去政治參與精神的國家中，雖然人民主權原則在制度上仍然不變，但是對盧梭而言，這個國家已不再是個自由的，而是一個即將淪亡的國家 (Rousseau, 1997c: III, Ch. 15, [2])，因為自由的關鍵，在於民主政治的積極參與。盧梭指出，若是在一個充滿追求私利的國家中，「沒有人願意移動寸步至公民大會，因為在公民大會中，沒有人會認為能夠在那裡討論的事情之中獲得利益」 (Rousseau, 1997c: III, Ch. 15, [2])。盧梭所描述的，其實是公民在一個私利當道的國家之中，面對政治參與的內在挫折感。對於一個原本熱愛自由的公民而言，展現此種自由的方式就在於積極參與政治的行動。盧梭認為政治參與的目的，在於促進公共的幸福，而且他樂觀地指出，「公共的幸福是隨處顯明的，只需要一般的辨識力，便能夠察覺出來」 (Rousseau, 1997c: IV, Ch. 1, [1])。因此，在一個自由的國家之中，政治參與並不會產生太多的衝突與混亂，因為符合公共利益的主張，其實大家都是心知肚明的。在制訂法律需要大家的共同意見時，「最先提議的人，只不過將大家已經知道的說出來罷了」。正因為如此，在公民大會之中，人們「不需要結黨營私或滔滔雄辯」 (Rousseau, 1997c: IV, Ch. 1, [2])。然而若是少數人操縱了大多數人，「普遍意志就不再是全體人的意志了，對立與意見不同因此而產生，即使是最好的意見，也不再是不受質疑的」 (Rousseau, 1997c: IV, Ch. 1, [4])。在這種情況之下，盧梭認為國家只是空虛的存在，因為「在最卑劣的私人利益以公共幸福之名來掩飾時，人心之中的社會連帶關係 (social bond) 已經破裂」 (Rousseau, 1997c: IV, Ch. 1, [5])。

23 關於愛己心與尊己心在盧梭政治思想中的意義，可參考吳豐維（2016: 76-110）的精闢說明。

盧梭分析政治參與低落的原因以及此一問題對公民自由的影響，是相當深刻的。在一個制度良好的國家之中，公民只需透過一般的見解，就能夠讓大眾達成關於公共利益的共識。但是在一個私利當道的國家之中，積極投入公共服務的公民，反而必須面對各種私利的挑戰與質疑，這對公民而言，是一種無情的打擊，因為公民基於心中的「社會連帶關係」，也就是與其他公民之間的情感，寧可放棄自我利益的追逐而投身政治。但是此種單純的動機在遭受各種質疑與不信任的情況下，公民必然會心灰意冷，甚至興起「政治與我有何關係」之感嘆。另一些公民，則是將自私的利益，包裝成為「公共幸福」，透過辯論的技巧說服大眾，這對於單純且只在意公共利益的公民而言，是多麼無情的打擊？盧梭指出，公民在這種情況下逐漸消失，因為他們「受到私密動機的指引，不再以公民的身份陳述意見，彷彿國家不存在一般」（Rousseau, 1997c: IV, Ch. 1, [5]）。

一個公民所失去的自由，在上述論述之中展現無遺。公民透過政治參與，展現對於公共利益的關懷，卻遭受質疑與挫折，最後只能拋去其公民身份所蘊含的社會情感，成為一個被私利所驅使的個人。盧梭所要談論的公民自由，此時方能完整呈現。盧梭在回答「反對者如何能夠一方面保有自由，同時又必須服從他所不贊同的法律」（Rousseau, 1997c: IV, Ch. 2, [7]）此一問題時指出：

公民對於一切法律都表示同意，包含他所反對但仍然通過的法律，以及他敢違反就懲罰他的法律。國家所有成員的恆久意志，乃是普遍意志。透過普遍意志，人們得以成為公民並且獲得自由。當人們在公民大會之中提出法律議案時，人們所問的，並不是公民是否贊成或反對此提案，而是此一提案是否符合普遍意志。[……]如果我依照我的特殊意志而行，這意味著我背棄了我自己的意志，我因此也就失去了自由。（Rousseau, 1997c: IV, Ch. 2, [8]）

由此可見，公民之所以是自由的，關鍵不僅在於形式上的人民主權原

則，更重要的是在民主政治的實踐過程中，公民能夠依照普遍意志背後所預設的公共利益，而非私人利益，作為判斷公共事物的標準。若是根據個人私利來判斷公共事物，這是背棄真正的自己，公民也因此而失去自由。<sup>24</sup>在此脈絡之下，吾人方能理解盧梭在《社會契約論》之中所強調的社會契約與自由之間的內在關連性。盧梭多次強調社會契約所建立的社會秩序具有其「神聖性」(sanctity)，這對於反對從基督宗教傳統出發論述政治生活的盧梭而言，是不尋常的。德國學者 Heinrich Meier 在《論哲學生活的幸福：對盧梭遐想錄的反思》(Über Das Glück des Philosophischen Lebens: Reflexionen zu Rousseaus Rêveries in zwei Büchern) 一書中指出，盧梭在《社會契約論》之中認為社會契約所建立的秩序是神聖的，但是這並不是基督宗教脈絡下的意義。<sup>25</sup>盧梭所指的神聖性，係指公民與公民之間所訂定的社會契約，本身所具有的神聖性。人們訂定契約之時，是根據其自由意志與善良的初衷而訂定的，並且透過社會契約，將自己與社會連結在一起，成為一個新的共同生命，

24 盧梭在討論自由意志與公共參與的關係時，將公民真正的自由，與應然性的道德行為加以連結，這是盧梭討論公民自由的預設，但是此一預設是否理所當然？盧梭對於此一預設中所隱含的衝突是否有所自覺？Frederick M. Barnard 認為盧梭並非對於「自我選擇」與「正確的行為」二者之間的衝突毫無察覺，相反地，此一衝突是他所在意的問題，因為對於自我選擇的壓抑，事實上就是對自由的壓抑，這是盧梭所無法接受的。但是這樣的衝突並未阻止他提出普遍意志作為解答，他甚至認為普遍意志具有不證自明的內在理性與道德上的因果關係。而盧梭的這種堅持，更吸引了康德。對康德而言，盧梭理論中不可思議的，在於他將行動與意志加以結合，若無意志，就無行動。但同時這也意味著，將行動者與犧牲者結合為一，犧牲者就是普遍意志之中的異議者，亦即被強迫的人。從這個角度來看，盧梭藉由普遍意志，將愛國心與公民權二者之間的界限模糊化了，積極的愛國者與消極的公民，也在普遍意志的名義下，合而為一。在此脈絡之中，盧梭強調了道德與政治生活之間不可分的關聯性，因為道德的形成，必須在社會脈絡中進行，道德才不致於空泛，此一社會脈絡，亦鋪陳了《社會契約論》之中的「立法家」之所以能夠引導普遍意志的前提，因為立法家的影響力，在於它能夠透過社會中既有的規範與道德價值，對人們產生影響。Barnard 認為，這種在社會中共享的、既有的生活價值，是一種非明文規定的相互性，也是愛國心的情感根源 (Barnard, 1984: 259–260)。

25 《論哲學生活的幸福：對盧梭遐想錄的反思》(Über Das Glück des Philosophischen Lebens: Reflexionen zu Rousseaus Rêveries in zwei Büchern) 乃是德國學者 Heinrich Meier 根據盧梭的著作《一個孤獨漫步者的遐思》(Les Rêveries du promeneur solitaire)，之中的十個漫步遐想錄，與盧梭其他著作之間的關係，逐一加以分析，所做的哲學評論。

並且成為公民的內在責任，因此社會契約具有其神聖性（Meier, 2011: 194）。

盧梭所強調公民內在承諾的神聖性，也影響了他對於政治制度的看法。盧梭深知出於公民自由意志的政治承諾所面臨的最大威脅，就是制度性的強制力，讓公民原本基於道德情感而參與政治的本質逐漸僵化，成為一種外在的義務，這使得盧梭在思考公民自由的實現時，不以制度性的安排為目標，而是提出一種能夠展現公民自由的機制，甚至讓此機制具有凌駕制度性規範的力量。在《一個孤獨漫步者的遐思》（*Les Rêveries du promeneur solitaire*）之中，盧梭透過親身經歷，強調了基於自由意志的善行，一旦成為受外力規範的義務，對於個人所造成的傷害。<sup>26</sup> Heinrich Meier 指出，盧梭此處所提出自願行善者的意義，在於指出政治共同體的維繫，端視公民能否自願付出，並且不致成為一種法律上的外在義務。因此，盧梭相當重視公民的獨立自主性，如此方能保證公民的付出是出於自願而非受到強迫，並且公民也能夠樂在其中（Meier, 2011: 195）。如果公民的義務，只是基於義務本身的因素，缺乏根源於自由意志的內在動機，義務就不再具有神聖性（Meier, 2011: 191）。<sup>27</sup>

必須加以釐清的是，盧梭雖然肯定克制感情與服從理智和良心的重要性，他也強調要獲得實際的自由，就要學會如何作自己的主人，決定自己的

26 在該書的「漫步之六」之中，盧梭描述了他原本是樂於濟助每天散步時遇見的一對可憐擺攤母子，因此在經過時都會掏出一些錢送給他們。但是久而久之，每當盧梭路過該處，那個小孩就會主動與他打招呼，並且提醒今天不要忘了給錢，以致於盧梭不再有自願行善的感受，因為這已經成為一種強制性的義務。最後盧梭索性繞道而行，不再經過該處（盧梭，2011: 118-119）。

27 相較於 Heinrich Meier 根據盧梭在《一個孤獨漫步者的遐思》之中所展現，行善者從開始的自願之心，到後來所感到的外在強迫，來探討普遍意志在一個自由的社會中所扮演不斷凝聚人心的意義以及消除被迫感的意義，Judith N. Shklar 則是從同情的有限性出發，指出必須將其加以制度化，來看待盧梭理論之中國家所具有強制性的意義，這是與 Meier 完全不同的視角。Shklar 認為，在一個社會制度之中，同情固然是一種人們平等對待的情感表現，但同情無法取代責任與政治制度。Shklar 進一步指出，同情雖然可以消除了仇恨、殘酷與忌妒，但是並不能取代正義，因為正義並不依賴情感，而是依賴對規則的堅持。另一方面，同情也對於受到幫助者，產生一種心理上的負擔。此外，慈善活動是偶然性的，甚至會逃避應負的社會責任。因此，Shklar 認為公共利益的維繫，要透過正義與法律才有可能（Shklar, 1978: 23）。就此而言，Shklar 所強調的，乃是一個具有平等精神的法律制度，至於制度對於人心所感到的外在強制，則非他所討論的重點，由此也可看出 Meier 觀點的不同之處。

內心，如此才會成為一個有德行的人。盧梭甚至在面臨是否要棄華倫夫人於不顧的抉擇，最後決定留下與她共患難之後，盧梭指出他的良知終於戰勝了慾念，也就是責任感重於享樂。他感到相當驕傲，因為這種高尚的行為，能夠振奮人心，讓心靈提升（盧梭，1994b: 216）。上述觀點是否意味著盧梭有如康德，是一位追求內在自由的意志論者？Patrick Riley（1982）指出，雖然盧梭認為道德生活的關鍵，在於人的內在性能夠克服慾望，這似乎是一種意志論的主張（voluntarist claim），但是 Riley 認為盧梭所指的內在性，其實不是抽象的「意志」（will），而是先於判斷與教育的「良心」（conscience），因為盧梭指出，我們的感覺是高於我們的理性的。就 Riley 的分析而言，盧梭的社會契約雖然以個人的同意為基礎，但是其基礎並非個體的慾望，亦非康德所強調的抽象內在意志，而是人性之中的「道德情感」。即使在《社會契約論》與《愛彌兒》之中談到了意志，這種意志也是奠基於「道德情感」的意志，而不是抽象的，純粹內在自由的意志。<sup>28</sup>

因此，盧梭認為一個自由的社會，是一個將公民在普遍意志下加以整合的社會。若是從道德情感的真實感受來看，此一社會是一個助人者與接受幫助者皆能夠相互瞭解與接受的社會，也就是盧梭在「漫步六」之中所期待，一種發自於內心所展現的善行，以及基於此一善行所形成的施與受雙方的瞭解，而且沒有強迫或是基於義務的成分，這才是一個真正自由的社會（Meier, 2011: 193）。在此脈絡之下，吾人便能理解在《社會契約論》之中「人民集會」所扮演的重要角色。盧梭認為「主權」的行動，唯有在「人民集會」之時方能成立（Rousseau, 1997c: III, Ch. 12, [1]）。而「人民集會」的重要性，在於當人民以主權體資格集會時，行政權甚至是暫時停止的（Rousseau, 1997c: III, Ch. 14, [1]）。若以政府實際運作穩定性的考量而論，盧梭的觀點似乎不切

28 因此，苑舉正（2015: 33）深刻地指出，盧梭所關心的，不是一個抽象的人，而是一個活生生的人。盧梭的理論兼顧了理想與現實的融合，因而在其內容之中，會有許多不一致的地方。就「個人自由」於「社群權利」之間的衝突而言，盧梭的思想呈現出兩種對立的思維，在其早期著作之中（《論人類不平等的起源與基礎》為主），他不但肯定個人自由，而且主張一個與社群脫離的人。但是在《社會契約論》之中，盧梭反而肯定社群對於消弭個人利益與權利上的合法性。

實際，蓋行政權怎能因為人民集會而暫停行使職權，讓政府運作失去其持續性與穩定性？但是盧梭所考量的重點，乃是在一個國家之中，應如何維繫統治正當性與公民自由這兩個根本性的問題。盧梭指出，舊的法律之所以仍然能夠得到公民的尊重，並非由於其本身內容的優越性，而是由於法律在組織良好的國家之中，能夠透過公民集會的洗禮，持續不斷獲得新的力量，這是國家保持自由且不致衰亡的關鍵（Rousseau, 1997c: III, Ch. 11, [5]）。而此一透過公民持續的同意以建立法律有效性的觀點，也就是盧梭所指出憲法與人心之間的關係。盧梭指出：<sup>29</sup>

最重要的法律，不是刻在石碑或銅版上，而是刻在人民心上的法律。這是國家真正的憲法，每日獲得新的力量，當別的法律衰敗失效時，它恢復它們或代替它們，使人民循著其所欲的道路前進，在無形中以習慣的力量代替權威。（Rousseau, 1997c: II, Ch. 12, [5]）

盧梭在《社會契約論》之中所提出透過社會契約以實現自由的政治理想，是否真如黑格爾所批評，盧梭「所理解的意志，僅僅是特定形式的單個

29 就此而言，盧梭雖然指出人性有其自然美好的一面，但是他並未因此而認為，人與人之間可以不需要任何強制的政治力量。盧梭解決社會不平等的方法，乃是利用法律與道德平等的概念，因為盧梭並不期待一個無政府的世界，也不奢望不存在政治統治的社會，而是希望從政治的方式尋求解答：如果每個人都同意將一套規則，平等且客觀的適用在每個人身上，公民就是完全自由的，因為他們只服從自己。亦即，在共同體之中，公民除了享有內在的自由，吾人更不能忽略公民之間享有法律意義上的平等（Shklar, 1978: 16）。就此而言，盧梭政治思想之中的愛國心與公民權二者之間的關係，其實具有一定的爭議性。Frederick M. Barnard 認為，愛國心是自發且自然產生的，是一種對國家的愛，但是公民意識則不是出於自然的，因為人的利益總是會相互衝突。因此共同體的普遍意志，是不能建立在情感、文化或傳統的基礎之上，而是必須包含了理性的計算。甚至有時候，基於理性的計算，歷史必須有其斷裂與重新的建設，讓個人知道，在普遍意志之中的相互依賴，遠比單獨一人來的有利，如此個人才會理解普遍意志的重要性，國家方能形成。因此 Barnard 認為，盧梭令人疑惑之處，就是將公民權與愛國心合而為一，因為盧梭認為唯有將二者合一成為普遍意志，方能解決公民權的理性與愛國心的激情二者之間所存在的衝突。Barnard 特別指出，盧梭這種將兩種相對立的概念（愛國心與公民權）加以結合的作法，其實並不是黑格爾所用的辯證法，因為盧梭並未將兩種對立的概念，透過辯證之後揚棄原先的對立，並且提升至一個新的觀點，而是將二者視為可以互換的概念。（Barnard, 1984: 252–259）。

人意志〔……〕，他所理解的普遍意志也不是意志中絕對合乎理性的東西，而只是共同的東西，〔……〕而契約乃是以單個人的任性、意見和隨心表達的同意為其基礎的」(Hegel, 1970b: §258 Anm.)？吾人可以明確地指出，盧梭所主張的普遍意志，不僅不是單個人的特殊意志或僅只是公民的共同看法。相反地，盧梭的政治理想，與黑格爾在《法哲學原理》之中所主張的「倫理生活」(Sittlichkeit)，其實有著相似但又有所不同之處：二人在論述國家的倫理基礎時，皆未將抽象的主體性原則視為基礎，而是將公民所普遍認同的道德情感（盧梭）或是政治共同體的風俗習慣（黑格爾），作為倫理性的經驗基礎。只是在如何建立倫理性原則的論證過程之中，二人的觀點有所不同：<sup>30</sup>盧梭對於現代經濟社會，有著一定的不信任感，因此將政治生活倫理性原則的根源，寄託於人的道德情感，並且透過社會的道德風俗加以實現；黑格爾則是將經濟社會的興起，視為建立個體主體性原則不可缺少的過程，並且認為唯有在經過激烈的貧富衝突問題以及自由意志的辯證之後，公民方能體認到現代政治生活之中，由客觀的政治體制所體現倫理性原則的重要性。<sup>31</sup>

## 伍、結語

盧梭所提出對於個人自由與善良本性的種種論述，是否足以回答黑格爾對盧梭「普遍意志」只是某種形式的個人意志的質疑？黑格爾的質疑，事實

30 盧梭所主張的道德情感，在政治生活之中，乃是奠基於一個民族所重視的事物，盧梭甚至透過監察制此一政治的力量，促使道德風俗的內容更加鞏固 (Rousseau, 1997c: IV, Ch. 7)。

31 面對現代世界的經濟問題，盧梭並未在理論中積極面對。根據 Judith N. Shklar 的觀點，他認為從盧梭不關注歷史的態度來看，他採取的是逃避的方式面對即將形成的新世界，因此盧梭不像馬克思透過社會學理論，對資本主義進行積極的理解與對抗 (Shklar, 1978: 22)。針對盧梭論述方法的特色，Melzer 指出，盧梭思考的非系統性，使得他的讀者，往往未能發現他思想的整體性。那麼，他思想的整體性是什麼？Melzer 認為，盧梭的系統與方法，不是從一個自明之理出發所進行的系統性推論，而是同時根據推理與觀察所展開的討論。他的系統則是以人性自然的善為核心的系統，是一種道德與政治的哲學。也正因為如此，盧梭反對基督教的人性觀，因為基督教性惡論，使人失去自由與道德責任，人在此一理論中，不具有自我規範的道德能力，這與盧梭根據他自己親身經歷的人性，有所不同 (Melzer, 1990: 11-12; 17-19)。

上觸及了盧梭民主政治理論之中最根本的問題，亦即民主政治一方面強調了程序性原則，另一方面也預設透過此一原則，能夠成功建構出一個在道德意義上，足以保障公民自由與平等，以及其他能夠實現政治生活德行的政治體制，而不是一種任意的，甚至是壓抑少數公民的多數暴政的政治體制。但是黑格爾對於盧梭透過民主程序產生道德性政治生活的必然性，提出了質疑：民主政治僅是個別意志展現的程序，無從確保其結果的道德性。黑格爾雖然同樣主張政治生活的倫理性特質，但是他並不像盧梭，對於民主政治具有如此樂觀看法。盧梭之所以確信，民主政治所能達成的，不僅是一種自己統治自己的自由，更是一種實現公共幸福的政治制度，其中一個重要信念，在於他認為美好政治生活的理想，對每個人而言，其實是相當顯明，甚至不需要透過太多的辯論技巧，就能夠達成共識，因此民主政治不僅代表了一種程序，更是一條通往公共幸福的道路 (Rousseau, 1997c: IV, Ch. 1, [1]-[2])。

哈伯瑪斯在《公共領域的結構轉化》(*Strukturwandel der Öffentlichkeit*)一書中指出，盧梭政治思想的意義，在於他將原本屬於私人的、非公共的意見加以公共化，成為立法的基礎 (Habermas, 1990: 171)。<sup>32</sup>但是黑格爾對於民主政治中公共討論的品質，卻不如盧梭的態度樂觀。黑格爾並不認為，透過公共討論，可以得到普遍利益的結論，因為「在公共輿論之中真理和無窮錯誤直接混雜在一起」，而且「實體性的東西不能從公共輿論中找到，[……] 無論人們在表示意見時多麼慷慨激昂，不論在提出主張時或攻擊和爭辯時是如何嚴肅認真，這些都不是關於實際問題的標準」(Hegel, 1970b: §317 Anm.)。也就是說，盧梭所認為相當顯明且容易辨認的公共幸福，對黑格爾而言並不存在。黑格爾甚至像是針對盧梭指出，「有一種流行的看法，以為一切人早已知道什麼是對國家有利的，在等級會議中只不過把他道出而已。但是事實剛好相反。[……] 他們必須運用才智來應付這裡對他們〔官員〕的攻擊。[……] 在家裡與妻子和朋友一起想像是一回事，在大會中所發生的，則是

32 盧梭將公民的意見，視為一種具有公共意義，甚至能夠代表主權的公民意志。同時，直接的民主政治，才是主權的真實表現，因為主權是不能被議員代表的。盧梭因此主張，不斷召開的公民大會，是主權的持續表現。因此，人民的意見，在盧梭的理論之中，成為具有政治意義的公共意見 (Habermas, 1990: 173)。

另外一回事，也就是一個才智將另一個吞噬」(Hegel, 1970b: §315 Zu.)。<sup>33</sup>黑格爾所描述的，是公共討論之中，人與人之間無法避免的辯論與爭勝的過程，以及追求普遍利益的困難性。因此公共討論的結果，既包含了錯誤也包含了真理，公共利益無法在公共討論之中輕易被決定。黑格爾甚至認為，在公共輿論之中「找出其中的真理，乃是偉大人物的事。[……] 誰在這裡和那裡聽到了公共輿論而不懂得去蔑視它，就無法做出偉大事業」(Hegel, 1970b: §318 Zu.)。

黑格爾對盧梭的民主政治與普遍意志思想的理論，看來提出了有力的質疑。就形式而言，盧梭固然透過契約論的方式，形成普遍意志的基礎，因此被黑格爾批評為「特定形式的單個人意志」，然而此一批評，乃是基於黑格爾僅透過「契約論」的外在形式來理解盧梭，但此種方式無法呈現盧梭政治思想的完整面貌。盧梭在《社會契約論》之中所論述的「立法家」與「公民宗教」，則是展現出他對於契約論之中個人意志的應然性看法。在《愛彌兒》與《論人類不平等的起源與基礎》之中所論述的「愛己心」(self-love)，則可以看出他對於個人意志的理解，絕非為所欲為的自由，而是一種從「自愛」出發所形成對他人的「道德情感」(Riley, 1982: 103)。上述種種觀點，雖然與盧梭在《社會契約論》之中所談的個人意志，同時構成了其政治思想的要素，但是盧梭畢竟並非一個系統性的理論家，因此「契約論」之中的個人意志與前述其他政治思想要素之間，仍然具有一定的緊張關係，這是盧梭理論的特質所造成的限制。

黑格爾的現代立憲國家，是否解決了他所批評盧梭透過民主政治制度，實現普遍意志的種種困難？盧梭召喚人性中對於自由的根本渴望，強調「放棄自由便是放棄作為一個人的資質，便是放棄人性中的義務和權利」(Rousseau, 1997c: I, Ch. 4, [6])，因此人與人之間透過社會契約，讓「每個成員一方面與全體相結合，一方面仍然可以只服從自己並且和從前一樣自由」(Rousseau, 1997c: I, Ch. 6, [4])。此一理想即使在實現過程中具有種種困難，盧梭仍

33 雖然黑格爾認為，公共利益不容易顯現，甚至在家中議論是一回事，在公開會議中的討論，又是另一回事。但是哈伯瑪斯指出，黑格爾反而說出了公共輿論的價值，因為公共領域能夠將私人意見轉化成為具有公共性的輿論 (Habermas, 1990: 195-196)。

然藉由人性對於自由的渴望，提出了人類政治的宏大願景。相較之下，黑格爾對於民主政治的批評固然有其現實考量，但是當他明白指出「人民就是不知道自己需要什麼的那一群人。[……]深刻的認識和判斷的結果，恰巧不是人民的事情」(Hegel, 1970b: §301 Anm.)之時，吾人應能明確區別，誰與康德在〈答何謂啓蒙〉(“Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung”)一文中所高舉的啓蒙原則，也就是人要有勇氣運用自己的知性(Verstand)此一理想較為一致。<sup>34</sup>盧梭雖然在《論人類不平等的起源與基礎》以及《一個孤獨漫步者的遐思》之中，對於人類文明與社會現實，有著諸多質疑與批評。但是他在《社會契約論》之中，仍然回到相信人類善良本性的基礎上，提出一套開放與自由的政治理想。黑格爾則是對議會政治、輿論、民主等，有著相當的不信任。即使黑格爾在市民社會理論之中，展現出公民在經濟社會的困境之中，能夠超越追求自身利益的侷限性，進一步成為具有倫理性關懷的公民之契機。但是在政治制度上，他並未將市民社會中的公民自覺力量，視為足以構成現代倫理國家的根本基礎。黑格爾更為信任的，是一套防範人民的非理性力量成為國家基礎的政治制度。<sup>35</sup>

哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)在《事實性與效力》(Faktizität und Geltung)一書之中明確指出盧梭政治理論中有待繼續追問的理論空間。盧梭從建構公民自主性的立場出發，將人民主權原則與人權，視為具有內在關連性的兩個概念，哈伯瑪斯也同意二者之間存在著一種親近性(Affinitäten)。但是盧梭其實未能將公民的自主性原則貫徹到底，而是同時也寄望由普遍意志(意即人民主權)作為正當性的基礎。甚至公民若是無法認同此一正當性原則，最

34 康德：「啓蒙是人脫離他自己所造成的未成年狀態。未成年狀態乃是無他人的指導即無法使用自己的知性的那種無能力狀態。這種未成年狀態是自己造成的，如果形成此一狀態的原因不在於缺乏知性，而在於依賴他人的指導方能使用知性的決心和勇氣。」(Kant, 1910b: 35)

35 若要指出黑格爾與盧梭之所以有此差異的原因，從人性論的角度而言，黑格爾所主張的性惡說此一基督教教義，與盧梭相信人性反對基督教人性論的立場，可說是相當重要的因素。黑格爾肯定性惡說，他指出，「人性本惡此一基督教教義，比其他教義要高明些，[……]人作為精神自由是一種自由的本質，他具有不受自然衝動所規定的地位。所以處於直接的無教養的狀態中的人，是處於其所不應處的狀態中，而且必須從這種狀態解放出來。原罪說就具有這種意義，否則基督教就不成其為自由的宗教了」(Hegel, 1970b: §18 Zu.)。

後就必須經由強制性的方式加以實現。哈伯瑪斯因此指出，在盧梭的理論之中，道德性的人權原則與人民主權原則之間，仍然存在著一個有待建立的內在的關連性，這是盧梭留給後世的問題（Habermas, 1992: 129; 131-133）。<sup>36</sup>

盧梭理論的重要性，不在於他提出了一套嚴謹完整的民主政治理論，而在於他提出一個至今未能完全實現，但是仍然吸引世人的政治理想，亦即人民主權原則是統治正當性的唯一基礎，而且此一民主原則與公民自由的實現是並行不悖的。Ernst Cassirer 在《論盧梭》（*Über Rousseau*）一書之中即指出，盧梭的思想意涵，不在於某些固定與已完成的原則，也不是某個固定目標，更不是某種純粹的、抽象的哲學思考，而是一種「動力」（*Impuls*），也就是訴諸於人性的道德原則（Cassirer, 2012: 7-8）。黑格爾並不質疑盧梭普遍意志的理想，然而他認為契約論無法達成此一目標，因此透過君主立憲制與官僚體制，確保了政治生活的倫理性，但必須以犧牲民主政治作為代價。<sup>37</sup>康德肯定盧梭的自由思想，但是他從實現道德自由的理路出發，以權力分立的憲政制度保障個人權利。因此民主政治對康德而言，反而是導致專制的根源（Habermas, 1992: 129-130）。康德與黑格爾將道德與自由視為政治生活的目標，因此對人民主權原則皆有所保留。就此而言，Hannah Arendt 對於盧梭的批評相當準確，他指出透過民主政治所展現的普遍意志，其實只是政治力的具體展現（Arendt, 1977: 162-163）。

事實上，Arendt 的批評，反而指出了盧梭理論之所以值得深究之處。十九世紀德國思想家 Julius Fröbel 指出，法律規範性力量的構成，並非僅透過法律本身的道德性內涵，而是透過形成真理的意見所構成的溝通條件，結合

36 哈伯瑪斯認為，連結道德性原則與人民主權原則的出路，在於經由溝通行動，進行意見與意志的建構，此一介於「道德」與「民主」之間的內在關連性，方有可能實現（Habermas, 1992: 133）。

37 學者蕭高彥從共和主義的角度指出，盧梭的政治秩序，其實是一種由「立法家」以及「普遍意志」所建立的二元體系。立法家對於共和國的意義，在於透過其來自於靈魂力量的權威，以間接與自我隱藏的方式，致力於共和國的締造與立法，但又不進入憲政體制。而「普遍意志」的意義，則在於透過社會契約的民主原則，實現公民的自由。透過此二元體系，盧梭將政治創建中的超越性力量、公民自我統治這兩項不同的特質，做出了理論上的調和。見：蕭高彥（2013: 216-218）。

多數人的意志，方有可能形成。民主政治的決策是多數決，因此其成敗的關鍵，就在於多數決內部應當蘊含追求真理的機制，亦即透過公共的討論，將理性與多數人意志之間的鴻溝加以中介 (Habermas, 1992: 613)。在此條件下，政治生活的規範性內涵與民主政治程序，方有結合的可能。當 Aerndt 所肯定的「政治權力」與「政治權威」分立的完美典型成為古羅馬共和與美國憲政體制的特色 (Arendt, 1963: 180-206)，但是在其他民主政體卻苦無機會實現時，如何讓民主政治兼具「程序」(Verfahren) 與「規範性」(Norm) 的雙重意義？這是盧梭的政治思想早已提出，而且仍是當代許多民主政治國家無從逃避且必須面對與克服的核心問題。

## 參考資料

### A. 中文部分

吳豐維

2016 《正義的激情》。新北市：華藝。(Wu, Feng-wei, 2016, *The Passion of Justice*. New Taipei: Airiti.)

柯婁德 · 馬佐希科 (Mazauric, Claude)

2014 《二十歲的盧梭：對自由的激烈渴望》，郭維雄（譯）。臺北：商周。(Mazauric, Claude, 2014, *Jean-Jacques Rousseau at Twenty: An Impetuous Desire for Freedom*, Wei-xiong Kuo (trans.). Taipei: Cite Publisher.)

苑舉正

2015 〈譯序〉，見盧梭（著）、苑舉正（譯註），《德行墮落與不平等的起源》，頁 5-38。臺北：聯經。(Yuann, Jeu-jeng, 2015, “Introduction,” pp. 5-38 in Rousseau, Jean-Jacques’s *Discourse on the Sciences and Arts and Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men*, Jeu-jeng Yuann (notes and trans.). Taipei: Linking Books.)

盧梭 (Rousseau, Jean-Jacques)

1994a 《愛彌兒》，李平漚（譯）。臺北：五南。(Rousseau, Jean-Jacques, 1994a, *Emile*, Ping-ou Lee (trans.). Taipei: Wu-Nan.)

1994b 《懺悔錄》，余鴻榮（譯）。臺北：志文。(Rousseau, Jean-Jacques, 1994b, *The Confessions*, Hong-ron Yu (trans.). Taipei: Zhi-wen.)

2011 《一個孤獨漫步者的遐想》，袁筱一（譯）。新北市：自由之丘。(Rousseau, Jean-Jacques, 2011, *Reveries of a Solitary Walker*, Xiao-yi Yuan (trans.). New Taipei: Bookrep.)

蕭高彥

2013 《西方共和主義思想史論》。臺北：聯經。(Shaw, Carl K. Y., 2013, *History and Political Theories of Western Republicanism*. Taipei: Linking Books.)

## B. 外文部分

Arendt, Hannah

1963 *On Revolution*. New York: Penguin Books.

1977 *Between Past and Future*. New York: Penguin Books.

Aristotle

1971 *Politik*, Olof Gigon (trans.). Zürich und Stuttgart: Artemis Verlag.

Barnard, Frederick M.

1984 “Patriotism and Citizenship in Rousseau: A Dual Theory of Public Willing?” *The Review of Politics* 46(2): 244–265.

Cassirer, Ernst

2012 *Über Rousseau*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Church, Jeffrey

2010 “The Freedom of Desire: Hegel’s Response to Rousseau on the Problem of Civil Society,” *American Journal of Political Science* 54(1): 125–139.

Ferrari, Jean

1998 “Vernunft und Rationalität bei Rousseau und bei Kant,” *Aufklärung* 10(1): 47–65.

Habermas, Jürgen

1990 *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

1992 *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hegel, G. W. F.

1970a *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften 1830, I-III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

1970b *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

1970c *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

1970d *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

1970e *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kant, Immanuel

1910a “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,” pp. 385–463 in Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (ed.), *Kant’s gesammelte Schriften (IV)*. Berlin: Reimer.

1910b “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” pp. 35–42 in Akademie der Wissenschaften zu Berlin (ed.), *Kant’s gesammelte Schriften (VIII)*. Berlin: Reimer.

Kersting, Wolfgang

2002 *Jean-Jacques Rousseaus ‘Gesellschaftsvertrag’*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Meier, Heinrich

2011 *Über das Glück des Philosophischen Lebens*. München: Verlag C. H. Beck.

Melzer, Arthur M.

1990 *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau’s Thought*. Chicago:

The University of Chicago Press.

Plato

1950 *Der Staat*, Rudolf Rufener (trans.). Zürich: Artemis-Verlag.

Riley, Patrick

1982 *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ripstein, Arthur

1994 “Universal and General Wills: Hegel and Rousseau,” *Political Theory* 22(3): 444–467.

Rousseau, Jean-Jacques

1997a “Discourse on Political Economy,” pp. 3–38 in Victor Gourevitch (ed.), *Rousseau: The Social Contract and Other Later Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

1997b “Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men or Second Discourse,” pp. 111–231 in Victor Gourevitch (ed.), *Rousseau: The Discourses and Other Early Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

1997c “Of the Social Contract,” pp. 39–152 in Victor Gourevitch (ed.), *Rousseau: The Social Contract and Other Later Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shklar, Judith N.

1978 “Jean-Jacques Rousseau and Equality,” *Daedalus: Rousseau for Our Time* 107(3): 13–25.

Stout, J. Alden

2011 “Social Ontology and the General Will: Hegel’s Critique of Rousseau,” *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 38(2): 147–169.

# On Hegel's Critique of Rousseau's "General Will"

Chu-yang Wei

Assistant Professor

Department of Political Science, National Chung Cheng University

## ABSTRACT

This article discusses G. W. F. Hegel's critique of J.-J. Rousseau's concept of "General Will" in *The Social Contract*. According to Hegel, Rousseau's concept of "General Will" cannot represent the public interest and is an only aggregate of private interests, because it is constructed from the social contract and democratic process. Rousseau's argument of "General Will" is based on his optimistic judgement on human nature and democracy. Hegel's critique of Rousseau originates in Rousseau's role as the pioneer of Immanuel Kant's inner freedom, and can be understood as a fundamental mistrust of democracy. Yet Rousseau's concept of "General Will" uncovers the difficulties and challenges of democracy, which cannot and should not be ignored.

Key Words: Jean-Jacques Rousseau, Georg Wilhelm Friedrich Hegel,  
Immanuel Kant, general will, social contract, democracy