**南 开 大 学**

**本 科 生 学 年 论 文**

**题目：自由人的联合体何以可能**

**——卢梭之问下的马克思解答**

**学 号：** 1611553

**姓 名：** 檀健哲

**年 级：** 2016级

**专 业：** 哲学

**学 院：** 哲学院

**指导教师：** 王新生

**完成日期：** 2019年4月18日

自由人的联合体何以可能

——卢梭之问下的马克思解答

目录

[摘 要 3](#_Toc6167967)

[Abstract 4](#_Toc6167968)

[引言 5](#_Toc6167969)

[文献综述 6](#_Toc6167970)

[卢梭 9](#_Toc6167971)

[一、自然的秩序 9](#_Toc6167972)

[二、人的秩序 12](#_Toc6167973)

[（一）人的抉择 12](#_Toc6167974)

[（二）“普遍意志”与人的“去自然化” 13](#_Toc6167975)

[（三）强迫自由：抵御自然的腐化 16](#_Toc6167976)

[马克思与卢梭：自由人联合体的继续 18](#_Toc6167977)

[一、“自然的秩序”与资本主义 19](#_Toc6167978)

[二、人的秩序 21](#_Toc6167979)

[（一）人的抉择与革命时刻 22](#_Toc6167980)

[（二）改变人的天性 23](#_Toc6167981)

[（三）强迫自由与无产阶级专政：不依赖于任何个人，依赖于公共利益 25](#_Toc6167982)

[结语 27](#_Toc6167983)

[参考文献 28](#_Toc6167984)

# 摘 要

通过以卢梭为坐标进入马克思的政治哲学，本文致力于讨论卢梭和马克思之间的思想连接，而能够关联两者的核心问题便是：“自由人的联合体”何以可能？卢梭以此为核心，展开了对于臣服私欲的自然人社会的批判。本文分析了卢梭的政治哲学建构中存在的自由的多重意涵及其关系，并探究这种对自由的理解引导卢梭走向了何种政治设计：期望通过契约社会通过创造“新人”并实现新秩序对旧秩序的代替，以克服自然秩序下的压迫和不平等，最终实现共同体中所有人的自由。本文尝试破除卢梭单纯作为“资产阶级共和国”的代言人的形象，并再次探究一种左翼的卢梭与马克思的关系。马克思对于资本主义的批判包括对资本主义作为一种“自发”秩序和对“自由贸易”贸易作为无意识的市场秩序的批判，延续了卢梭的整体思路：人必须真正成为自己的主人，并掌握自己的命运，同时，本文通过重新阐述卢梭的强迫自由和契约社会，解释了马克思和卢梭在无产阶级革命和无产阶级专政等方面的关联。马克思和卢梭都致力于“改变”那个“自然世界”，并创造“新人”，缔造属于“人”的新秩序。借此，本文希望为马克思主义政治哲学研究，和马克思主义研究中的“道德”问题提供解决思路。

关键词：自由人的联合体；自由；人的秩序；自然秩序；革命

# Abstract

This passage is aimed to discuss the relation of Rousseau and Marx through a re-examination of Marx’s political philosophy in a Rousseau basis. The key to connect these two is the question that how an association of free individuals is possible. Based on this, Rousseau criticized the society of naturals where man was subjugated to his desires. This passage analyses the multiple meaning of “freedom”in Rousseau’s works, and is aimed to discuss that how this kind of understanding towards “freedom” may influence Rousseau on his own political designs. He hopes to change human nature and make a new kind of man through the contract society，so that the inequality and oppression in the old order may be ended and the freedom of all can be achieved. The passage did a major breakthrough in understanding the image of Rousseau, opposing to the common understanding that Rousseau is the representative of the bourgeoisie republic. In contrast to that，it tries to discuss the possible relations between Marx and a Rousseau of the left. This passage tries to point out that Marx’s critique of capitalism as a spontaneous order and an unconscious rule of the free trade is exactly the continuity of Rousseau’s thinking, which calls for a mastery of man towards his true fate. At the same time, this passage illustrates more connections between Marx and Rousseau through a re-interpretation of Rousseau’s idea of “being forced to be free”, and establishes a connection between this and the Marxist idea of the proletarian dictatorship. Both Marx and Rousseau are dedicated to changing the world, making a new kind of men in a new kind of social order. By doing this，this passage hopes to offer a new prospective in the research of the Marxist political philosophy, as well as the discussion of Marx’s “moral” question.

**Keywords**：Association of free individuals；Freedom；Civil order；Natural order；Revolution.

# 引言

在近现代政治哲学史上，卢梭有许多不同的身份。他是极权主义者（Totalitarian）[[1]](#footnote-1)，是浪漫派运动的源头之一[[2]](#footnote-2)，同时他又以一种深刻的方式影响了德国古典哲学[[3]](#footnote-3)。在诸多卢梭的形象中，本文着重研究卢梭对于人的自由问题的关注。呈现在卢梭面前的是这样一个问题：“出自造物主之手的东西，都是好的，而一到了人的手里，就全变坏了。”[[4]](#footnote-4)产生社会关系并丧失自然自由之后，人们面临“出走伊甸园”般的“堕落处境”，人对人的压迫随处可见。在这样一个时代，主人和奴隶都是不自由的。自然的自由已然丧失，问题随之而来：如何能在已经进入社会状态的人们之间重新建立起一种自由，“使每一个人在这种结合形式下与全体相联合的人所服从的只不过是他本人，而且同以往一样的自由”[[5]](#footnote-5)？卢梭自己提出的解答：缔结社会契约，组成一个联合体（association）。在这种社会契约中，其将人们之间的自然的（natural）自由转换为了社会的（civil）自由，由此的建立的联合体才是一个自由而平等的联合体。

本文的观点是，卢梭对于联合体和社会的自由的重视，正是马克思的理论指向之一。马克思在《共产党宣言》中指出：“代替那存在阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的，将是这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”[[6]](#footnote-6)与以往将卢梭视为资产阶级民主共和国的代言人不同，本文认为，卢梭的著作中已有对资本主义社会的批判意识。同时，他已经发现了资本主义由私有财产权所造成的人对人压迫的不自由状态，从而提出了自己的解决方案。马克思提出的“自由人联合体”作为资本主义社会的代替方案，正是延续了卢梭的这一问题意识的产物。因此，本文将致力于进一步研究马克思和卢梭之间的思想关联，而这种关联的核心问题就是：对于马克思和卢梭来说，他们都期望有一种与资本主义社会不同的社会，作为“自由人的联合体”存在。这种自由的联合体是针对现代资本主义问题的何种症结而提出的？更重要的是这种自由人的联合体与资本主义社会有何不同？如果它是一种社会的存在形态，它何以可能达成对资本主义社会的各种症结的克服？

没有建构的马克思主义政治哲学是不完整的。本文希望以探究卢梭和马克思关于自由人联合体的问题出发，为马克思主义政治哲学中的建构问题、道德问题等等提供新的角度和思路。

# 文献综述

关于卢梭和马克思的相关思想史研究并不少见。恩格斯未尝不是最早探索马克思和卢梭思想关联的人。他在《自然辩证法》中认为卢梭的著作通过“平等-不平等-平等”的三段式原则，使用了和马克思相同的辩证法方式看待资本主义，是“和马克思《资本论》中完全相同的思想进程”[[7]](#footnote-7)在抬高卢梭的同时，恩格斯又认为卢梭的社会契约论作为“理性的国家”，在现实中只能表现为“资产阶级的民主共和国”[[8]](#footnote-8)，又贬斥了卢梭。实际上，在之后的马克思和卢梭思想关系的研究中，我们将会反复看到这两条路——对卢梭的“抬升”和“下降”同时存在。

在广义的马克思主义传统内部，意大利的德拉-沃尔佩和科莱蒂对马克思思想中的卢梭因素进行了研究。德拉-沃尔佩发现了恩格斯对卢梭的矛盾态度，但是自己也采取了对卢梭的双重态度——一方面他人为卢梭“自然状态”下人作为抽象的人将无产阶级排斥出去，因此体现了某种资产阶级因素。[[9]](#footnote-9)另一方面，他又注意到卢梭提出的人民主权原则和平等主义的自由原则和马克思主义契合。卢梭注意到了两种不平等，即“自然的不平等”与“社会的不平等”，而德拉-沃尔佩通过《哥达纲领批判》则指出，如何调和这两种不平等是马克思的任务。[[10]](#footnote-10)德拉-沃尔佩认为，卢梭的平等主义的自由作为一种“每个人作为一个人身或在生活中发展其自身的人的潜力的自由”[[11]](#footnote-11)作为反对排斥国家权力干预的洛克式自由主义“公民自由”，可以通向某种共产主义原则。德拉-沃尔佩的某些观察是敏锐的，但是其论述的展开非常晦涩且跳跃。科莱蒂接续了其老师的观点，认为卢梭和马克思的重要关联就在于“自由”并不像自由主义者一样是免于社会干预的自由，而是要通过社会而实现的自由。[[12]](#footnote-12)另外，科莱蒂认为卢梭已经意识到了资本主义市民社会的问题，如资产者和公民身份的双重对立，而这一点和马克思契合。[[13]](#footnote-13)德拉-沃尔佩和科莱蒂作为马克思主义研究者，其代表了从马克思主义内部去关联政治思想史本身的尝试。

在马克思主义研究之外，许多政治思想史研究者也对马克思和卢梭的关系进行了研究。Nathan Rotenstreich在1949年的一篇文章中提到，卢梭的主权概念——服从于自我规定——和马克思的实践概念相似：人同时服从于现实，但是现实又是自己所创造的。卢梭对意志（Will）的强调被马克思转化为改造世界的实践（Praxis）。[[14]](#footnote-14)另一方面，这方面的思想史研究也在随着文献的不断更新而推进。《克罗茨纳赫笔记》的出版显示了马克思在青年时期曾经阅读过卢梭。[[15]](#footnote-15)Robert Wokler认为，尽管有证据显示马克思和卢梭有关联，但是目前却没有任何文献证据显示过马克思阅读过卢梭的《论不平等》，而这恰恰可能是其和卢梭观点最接近的地方。[[16]](#footnote-16)David Leopold则通过细节的文献考据并印证其他研究，发现在马克思和恩格斯的作品中，卢梭至少出现了22次。他更通过历史和文本对比的方式，认为马克思曾经阅读过《社会契约论》和百科全书词条《政治经济学》，并认为当时青年马克思本人在当时的两大政治传统中看待卢梭——一个是马基雅维利、霍布斯和斯宾诺莎的传统，他们更强调“从人的视角看待国家”，而脱离出古典的神学化的政治观。另一个即伏尔泰、孔多塞和孟德斯鸠所导致的法国大革命传统。[[17]](#footnote-17)Robert Wokler和David Leopold代表了从文本思想史方面考察马克思和卢梭关系的典型。Leopold重视对文本所处的客观状况的考察，他通过还原马克思写作的“语境”，重现马克思脑中的卢梭形象。[[18]](#footnote-18)但是这种研究更多地看到的是不同，如马克思对革命的热情和卢梭的保守。笔者认为这种方法过于偏向历史学。哲学地考察思想史，必须将思想家的思想当成具有自身发展脉络的“自我运动”，并在一种非真实历史的意义上揭示思想本身之间的“内在关联”。在这方面，Andrew Levine尝试用一种偏向现代政治哲学重构的方式，以“普遍意志”为中心讨论了卢梭、马克思与共产主义。[[19]](#footnote-19)该书虽然带有一定的当代政治哲学的分析化风格，但是在重构方面下了功夫，不失为一部佳作。

国内研究方面，限于篇幅，本文仅以张盾教授的研究为例，其研究可以代表国内对此问题研究的普遍水平。一方面，和科莱蒂一样，张盾认为卢梭对“社会”的重新重视契合了马克思。[[20]](#footnote-20)同时，卢梭提出了解决方案：“道德政治”。[[21]](#footnote-21)其注意到，卢梭的“道德”不是私人的行动法则，而是公民的公共意识。

在以上的研究中，尤其是国内学者，对卢梭的解读都有一个值得商榷之处。他们都追随恩格斯将卢梭说成是“资产阶级共和国”的维护者，并认为卢梭支持私有财产。但是，卢梭自己非常明确地提到，国家是财产的主人[[22]](#footnote-22)。笔者认为，国内外的研究都在一种弱的意义上理解这种财产的“国有化”，从而忽视了卢梭作为左翼思想先驱的可能。

笔者充分地意识到，卢梭和马克思的思想关系问题并不是什么新奇的研究。但是，让我们再次回到德拉-沃尔佩。虽然沃尔佩对卢梭的评价也存在着双重态度，但是他为我们揭示出了一种可能：如果卢梭的《论不平等》到《社会契约论》的过程不是从前资本主义到资本主义，而是从资本主义到未来的共同体——“自由人联合体”——的话，那么卢梭就可以和马克思走上同一条道路——批判资本主义，同时用“自由人的联合体”代替腐朽的资本主义制度。于是，本文将从这样的问题意识出发：卢梭为建设“自由人的联合体”提出了什么意见？注意到了什么问题？换句话说，在卢梭那里，“自由人联合体”何以可能？马克思是否注意到了卢梭提出的这个问题，并且延续了卢梭的总体道路，从而提出了自己的解决方案？

在以往的研究中，学者们倾向于用“历史唯物主义”来强调马克思对卢梭的超越。问题是，马克思和卢梭本来就是不同的人，而马克思也是“站在卢梭的肩膀上”的。本文尝试破除对马克思的不当“抬高”，将其置于卢梭的问题域下，去发现马克思对于历史的理解中有哪些回应了卢梭的问题。同时，本文结合近年来的新研究对卢梭“强迫自由”和 “革命”这两个概念做了较为独特的理解，以此来重新发现马克思和卢梭思想关联，这是笔者参阅的文献中很少涉及的新问题。

# 卢梭

## 一、自然的秩序

《论人与人之间不平等的起源和基础》中自然为人安排的秩序，这是卢梭的“自然状态”。自然状态中的人至少有如下的特征：孤独，同时独立而不依赖他人。他所关注的最重要的事务便是自我保存。在自然状态中，这种孑然一身对于卢梭来说才是真正的常态，遇到他人都是少见的情况。因此，自然的人的自我保存是对其个体的自我保存。卢梭甚至暗示，自然的人甚至没有“群体”这个观念，因为自然的人的心智是粗糙的。遇到他人的情况本来就少，与他人争斗的情况更少，而且大多数情况下自然的人遇到其他人时都会选择回避。哪怕人真的有机会和他人结成集体以完成某些任务，个人利益的自我保存也远远高于集体。卢梭用一个例子来说明这种情况：一群人去围剿一只狼，如果一只兔子出现在一个人面前，他会迅速忘记集体所给予的任务而去抓兔子以供自己享用。[[23]](#footnote-23)

虽然自然状态中人是孤独的，但在卢梭看来，这种孤独却恰恰象征着人的自由：他的生活几乎自给自足，不需要他人的帮助。自然状态中的人身体强壮，得病大多也可以自愈。这就引出了卢梭的自由的第一重意涵：自由作为不依赖于他人的独立。

对卢梭而言，需要他人的帮助，就意味着依赖他人。这种需要的依赖关系之间存在一种支配关系，由于不自给自足的人或多或少都依赖于他人，他们也容易受到他人的支配。自由的丧失就是这种独立性的丧失，而依赖他人是丧失自由的第一步。不过，因为自然状态下的人都是独立的，没有人必须要依赖于他人才能生存，因此自然状态下的每个人都是自由的，这是一种平等的自由。

尽管自然的秩序为人们安排了平等的自由，但是这种自由并不稳固。自然的独立人之间没有被认可的公共权威，也没有可以保障权利的公共机构——人可以对一切的东西都享有权利，但在这同时他人也享有这种无限的权利，互相独立的人的权利之间造成的冲突导致双方的权利都无法得到必要的保障。

同时，卢梭指出了自然秩序的另一个脆弱之处——自然状态并不是静止的而是作为一个历史过程在不断发展的，这种发展来源于人的能力——“可完善性”，这是一种让人学会自己不会的能力的基础能力，它让人的能力不断增加。这本是造物主的馈赠，但却同时成为了人与人之间不平等的根源之一：人并没有真正学会使用这种力量。在卢梭看来，人是被自然秩序推动着而发展自身，因为人类运用这种可完善性能力的使用是出于完全偶然的机会。这就是说，人自己还不能决定如何使用、何时使用这种能力。在这里，人完全屈从于自然的秩序，自然的秩序让他发展自己，他才发展自身。在自然状态中，自然的秩序仍为人们安排了一种不平等，这是指“年龄、健康状况、体力、智力或心灵的素质的差异”[[24]](#footnote-24)。只不过在人们不发展自己的能力的情况下，人和人之间没有产生稳固的联系，没有真正互相产生影响，这才使得这种不平等并不影响每个人的自由。现在，在自然秩序的推动下人被动地继续在这种业已存在的不平等之上发展自己的能力，并和他人产生了联系，从而进入了“社会状态”，但人们并不知道，臣服于自然秩序所进入的“社会状态”，只会给人带来更大的灾难。

卢梭已经注意到，人的能力的不同程度的发展所带来的是人的能力的不平等，而这种能力的不平等伴随着私有财产的诞生所导致的就是财富的不平等，而财富的不平等所产生的支配关系如果不加改变，那么基于这种支配关系之上的“社会制度”就只能是“给弱者戴上了新的镣铐，使富人获得了新的权力”[[25]](#footnote-25)，并将这种财富不平等的支配关系直接转化为权力不平等的支配的关系。这就是为何“堕落的社会秩序”仍然是自然秩序的延展——“自然的不平等”在其中并没有得到克服，反而被扩大了。

随着这种不平等的发展，人们的自由也丧失了。首先，能力的不平等产生了互相帮助的需要，让人们开始互相依赖，这使作为独立的自由开始丧失。而基于能力不平等的劳动分工会造成一种经济不平等，这就直接是一种潜在的权力支配关系，让自由进一步丧失。每个人都臣服于以物为中介和基于不同能力的劳动分工之下的被动连接，反倒使所有人的独立性丧失，陷入了集体的不自由中。个人越是发展，私欲的影响也越严重。因此，“种种进步表面上看起来是使个人走向完善，但实际上却使整个人类走向堕落”[[26]](#footnote-26)。在卢梭看来，任何包含这种不平等的支配关系的社会制度都是缺乏稳定性的，因为这种支配的不平等关系是一种压迫关系，而伴随着压迫的总是斗争，发展到极致的斗争会毁灭一切。因此，如果要拱卫这种不平等的支配关系，人们不得不借助他人的力量保卫自己的私人利益。但一旦人开始依赖于他人，他也就失去了自己的独立性，连他都不是自由的了。由此，权力的不平等发展到极致的后果就是自由的彻底丧失。连专制主也必须依赖自己的爪牙才能维持自己的统治。人们一方面依赖于他人得以支配，以为自己成了主人，但是他们恰恰也是借助别人的力量才得以成为主人，所以也受他人支配。这就是“人生来是自由的，同时也无处不身戴枷锁”[[27]](#footnote-27) 的真正含义。

原因在于此：卢梭在《论人与人之间不平等的起因和基础》中所描述的“社会”并不是真正的“人的秩序”，并不是自然秩序的终结。而自然秩序的延续：人在其中单纯只是顺从自然秩序，仍然没有学会运用自己的力量。在这个“社会”里，人们尽管生活在一起，但是他们的脑中仍没有真正的“群体（联合体）”这一概念，他仍关注的是个人的自我保存，而将“社会”的义务视为负担。于是，他仍是一个“自然的人”，因为他还没有学会与他人共存的方法，没有与他人“联合”。因此，他才会尽可能去发展那些只能为自己带来荣耀而对社会无用的才华和艺术，他会偷窃人们的共有土地并将其划为私有。即便人们建立起了“社会制度”，行政官们也只想着自己，将“社会制度”设计地对自己有利，并偷偷盗窃公共权力为自己谋取利益——“社会制度是由那些可以从制度中获益的人发明的，而不是那些受制度之害发明的”[[28]](#footnote-28)。这种“社会制度”成为了行政官的“玩具”，行政官依赖这一套“社会制度”将权力的不平等固定下来，并借此以压迫他人的方式享受着自己的自由。卢梭进一步指出，这种权力不平等和私欲旺盛会让人与人之间产生对公共权力的争夺。在这场斗争中，趁乱崛起的专制主（despot）最终彻底窃取了公共权力，并让所有人都成为了自己的奴隶——所有人都臣服于他自己的私人意志。即便进入“社会”，“自然的人”仍是孤独的，他们没有意识到 “公共利益”。于是人们不得不考虑如何利用他人以达成自己的目的，并同时提防他人利用自己。

在一个个人人都自私、没有公共利益的社会中，“人的秩序”必然失败，权利因为私欲的影响都缺乏真正的稳定性，它们屈服于“自然秩序”，并被其腐蚀，成为了连“原初自然状态”都不如的“堕落社会”。

## 二、人的秩序

“堕落的秩序”教训是：除非人们能学会以友好的方式与他人共存并共享平等的自由，个人的能力的发展只能让他有更强的手段去压迫他人。自然的秩序曾人许诺了自由和平等，但是一旦人开始发展，自由和平等就荡然无存。人们曾经自由，但人们不能自由地发展。卢梭真正的任务是确立一种稳定的“人的秩序”，在其中每个人都是平等地享受自由，并创造一种使得人的自由发展得以可能的社会。这就是作为自由人联合体的契约社会。

### （一）人的抉择

在自然的秩序中，人们无法选择自己进入“社会”的时机，正如他们在一开始是因为要适应不同的环境，才使得自己的能力得到发展。[[29]](#footnote-29)他们能进入“社会”是被自然所推动。但是卢梭的契约社会不同，尽管契约社会也有一定的客观条件要求，卢梭所强调的是，契约社会必须是人选择的产物：“一切动物的行为都要受大自然的支配；人虽然也受大自然的支配，但他认为自己是自由的，可以接受也可以拒绝自然的支配。正是由于他认识到他有这种自由，所以才显示出他心灵的灵性。”[[30]](#footnote-30)在此，卢梭指出了自由的第二重意涵：自由作为超越自然。“人的选择”在此表示了人对自然秩序的超越：人可以选择走上与自然秩序所不同的道路，自己创造自己的社会。自然秩序下“堕落社会”的警示是，如果人自己创造的“人的秩序”想要稳定而长久，它就必须全面超越“自然秩序”，否则就会被自然秩序所侵蚀而最后导致自由的丧失。自然秩序下的人们虽然生活在一起，但是他们心中只有自己的私人利益，没有公共利益和集体意识。于是，为了建立契约社会，人必须决定与自然秩序彻底决裂：人的秩序必须对“自然人”进行 “去自然化（denature）”：“敢为一国人民立法的人，可以说他是有自信有能力改变人的自然天性的。”[[31]](#footnote-31)在这里，我们更能够理解卢梭说的“自然秩序”下人为什么是被动的，我们可以将两种自由——作为独立的自由和作为超越自然的自由融合在一起：独立意味着自己能掌握自己的生活。“自然状态”下的人们虽然独立，但是他们并不是因为自己决定的原因享有这种独立，他们是被某个造物主“置于”到这种“自然秩序”中。因此，这种“自然人”在一开始虽然可以享有不受他人力量控制的“独立”，但是他们之所以进入这种自由状态，反倒又一个异己的力量（在卢梭那里是造物主）的“恩赐”。于是，造物主赋予他们自由，赋予他们“可完善性”，但是人们不能有效地控制它们，至少不能抑制他们，由此私欲横行，“原始的自然秩序”走向“堕落的自然秩序”。于是，卢梭的自由——真正的“自由”，作为“独立”的真正意涵，就在于，这种独立并不仅仅一种互相独立于他人的状态，而更是一种因果性上从被“原因”所导致的“后果”的因果性的摆脱——一个因果链的“起点”，它必须独立所有先前的“原因”，这就是“自因”。由此，实际上“自由作为对自然的超越”正是更深层次的“独立”。由此，“超越自然”才成为“独立的自由”的表现，人必须超越自己的自然天性，这才证明自己是自由的。这种“超越”表现为对自己能力的“有效运用”，而这种“运用”的证明并不是一种技能上的“得心应手”，而是在于人能够在自己愿意控制自己的本性私欲，服从于自己的理性。在这个意义上，人才完成了对自己的“驾驭”。在卢梭看来，这才让一个人真正成为一个“人”。由此，一个真正的社会中的人就必须是对“自然的人”的完全颠覆，“清扫场地，清除一切旧的东西，然后才建设一座美好的大厦”[[32]](#footnote-32)，并借这种对自然特性的祛除而制造“新的人”：他们能够正视他人，和他人共同享有共同的公共利益，其“社会性”取代了自然天性，他能够意识到自己是一个社会的成员，社会的公共利益是他作为一个社会成员的基础，社会的利益优先于个人的利益。由此，自己必须履行对社会的义务，这是作为一个社会成员的标志。

### （二）“普遍意志”与人的“去自然化”

自然的秩序的“社会”中人与人之间难以平等，因而也互相都不自由。卢梭借助了一种自然秩序的发展而讲述了一种“堕落历史”：凭借人能力的自然发展，不可能形成真正的“社会”，等待着人们的并不是“天堂”，而只能使得人与人之间的斗争和人对人的压迫的惨剧。这种由于自然的无限权利与人的发展而产生的平等与自由的丧失也是人的“自然命运”。在《社会契约论》的一个注解中，卢梭如此批评格劳秀斯：“许许多多研究公法的巨著，讲的只不过是前人滥用权力的历史。可是人们却偏偏喜欢花许多力气去钻研他们，因此愈研究愈糊涂……格劳秀斯就是这样研究的。”[[33]](#footnote-33)在这里，卢梭暗示，人类大部分现实存在过的历史政体并不能证明自己是“真正的合法社会”，它们只是自然秩序下“滥用权力的历史”，因此对于格劳秀斯“以事实来确立权利”[[34]](#footnote-34)的方法是不行的——真正的“新的社会”的合法性和稳定性并不在堕落的“自然秩序”中，而在由事实历史构成的“自然历史”之外。“人的秩序”必须超越并终结这种危险的自然秩序，它必须再造“平等”与“自由”，但是其基础不是自然，而是人自己对自己的规定本身，即确立一个社会之为社会的法律。自然的自由与平等不可能带来每个人的自由发展，只有人的秩序才能为每个人的自由发展确立条件：“单有贪欲的冲动，那是奴隶的表现，服从人为自己所制定的法律，才能自由。”[[35]](#footnote-35)社会契约作为“人的秩序”，必须颠覆一种私有逻辑，这种私有逻辑的内容是，一个人具有某种能力、物品和权利，是以他人不具有这种东西为前提的。“人的秩序”颠覆私有逻辑的办法是依赖“普遍意志（volonte generale）”：“我们每个人都把我们自身和我们的全部力量置于普遍意志的最高指导之下，而且把共同体中的每个成员都接纳为全体不可分割的一部分。”[[36]](#footnote-36)“普遍意志”与私有逻辑不同，它的内容是这样的：一个人之所以享有某项权利或物品，是以他人也具有同样的东西为前提。如果私有逻辑是“走向自我封闭”，那么“普遍意志”则教会人“走向他人”，与他人一起生活。社会契约使得人们交出一切权利并将自然的一切权利改造成人造的社会权利，和“自然秩序”不同，它产生了真正的“普遍意志”，使得共同体成员之间产生了真正的公共利益，公共利益的特征在于，它不属于任何一个个人。因此，个人不能随意使用公共利益来满足自己的私人欲望并以此压迫他人。这样，“普遍意志”也构成了社会成员行动的界限：人不能以侵犯他人利益的方式发展自己。于是，公共利益才是每个个体社会成员自由与平等的保障。

之所以人的社会秩序能够区别于自然秩序，是因为自然秩序中的自由是一种无限的权利，几乎允许人任意做什么事情。但是人的秩序中的“社会自由”则不同。“社会自由”并不来源于自然，而是源于人的法律和社会共同体。如果说自然的自由是“不学而能”，那么“社会的自由”从根本上说并不是一种权利，而是特定的能力[[37]](#footnote-37)。自然的个人并没有真正学会与他人共同生活，因此卢梭认为，在人的秩序，即契约社会中的自由是需要培养和学习的一种德性，因为它要让人之间产生真正的公共利益和稳定的连接，这才是“人的秩序”中的自由作为“自我立法”：因此“普遍意志”需要的是改变人的自然天性，并赋予了人一种集体的“社会意识”，社会的成员能够意识到自己的自由的界限，并用自己的意志成为这种界限的规定，从而达成不侵犯他人自由而让每个人都自由。这就是卢梭所说的作为“自我立法”的“道德”。它不仅不是个人行事的法则，而是使得一个人成为合格的社会成员的公共意识。[[38]](#footnote-38)因为他是社会的成员，因此对社会的义务先于自己的私人欲望，公共利益优先于自己的个人利益。这是“人的秩序”脱离“自然秩序”的重要标志。只有人们学会了这一点，人们在此才真正意识到个人的自由是以他人的自由为基础的。以他人的自由为代价行使自己的自由，也会使得自己的自由也丧失。任何人想要发展自己，就必须在集体“社会意识”的影响下以公共利益为中介，在增进全体共同体成员利益的前提下让自己得到发展。这非常接近马克思说的“每个人的自由发展是一切人自由发展的条件”。由于只有在帮助发展他人的基础上才能发展自己，因此契约社会中并不存在因为人的能力的发展所带来的不平等的增加，而是以“人与人之间道德的和法律的平等来代替自然所造成人与人之间身体上的不平等”。[[39]](#footnote-39)

最后，卢梭作为社会主义和共产主义运动的先驱，提出了一项重要措施：由于人们上交全部权利缔结社会契约，因此缔结成的共同体也就成了所有财产的主人。但是，这并不是说共同体不让其成员拥有财产，它反而“保证了个人对财富的合法拥有”[[40]](#footnote-40)。“自然秩序”中并没有公共的财产，因此出现的只有私有财产与私有财产之间的争夺，人们靠劳动挣来的财产也有丧失的危险。卢梭提出让社会共同体来成为财富的主人，其真正意图是在用人的秩序取代对这种剥夺财富的自然秩序。由于共同体是财富的主人，所以“财富的拥有者将被看做是公共财富的保管者”[[41]](#footnote-41)。这是指共同体以公共力量来保护个人的财富不受他人私人意志的剥夺，同时也禁止人们凭借自己的私人意志去将这种财富任意转让或是用于剥夺别人的财富。人们不能以剥夺他人财富为手段来增加自己的财富，只能以增加公共的集体财富为前提来使得自己的财富得到增加。

于是，我们便能理解，卢梭的“契约社会”在何种意义上是“自由”的——“自由”意味着独立，独立首先意味着因果链的“超越”——“结果”独立于“原因”，这种超越表现为人本性的改变和对私欲的控制，并凭借自己的力量缔结社会契约组建“联合体”。另一方面，新建立的“新社会”中，人们之间只依赖于共同体，而不依赖于个人，由此杜绝个人私欲对人的支配，实现作为独立状态的“自由”。

### （三）强迫自由：抵御自然的腐化

一直以来，卢梭的“强迫自由”论都被诟病为一种导致独裁的理论，在这些人看来，“强迫自由”就是独裁者强迫国民臣服于他[[42]](#footnote-42)。然而，卢梭本人的理解却与这种看法相悖：他恰恰说，如果没有这种“强迫自由”，那么社会约定才会是“荒谬的，暴政的，而且会遭到严重的滥用”[[43]](#footnote-43)。在此，为了理解卢梭的本意，我们必须重新在“自然秩序”与“人的秩序”之间来理解卢梭

前文提到，如果要建立真正属于人的自由而平等的社会，那么这种制度必须与自然的人和自然的权利彻底决裂，让社会成员充分意识到自己作为一个社会成员对公共利益的责任，并以集体的社会意识改造他的自然天性。只有这种改造完全成功，人们才能彻底离开自然的秩序。然而，自然秩序仍有“腐化”人的秩序的可能，而这就代表自然的、无限的、私人的利益对社会的、属于所有人的公共利益的压制。这在《论人与人不平等的起源于基础》中表现为一次次盗窃——私人盗窃公共土地，盗窃公共权力和社会制度为己所用，等等。自然权利与社会权利不同，它并不在乎他人，只在乎个人自己。因此，神圣的社会制度沦为私人意志的“玩物”，成为了暴君或者专制主压迫人民的工具，就不能再保障每个人的平等和自由。这是自然秩序对社会秩序侵蚀的最严重后果。因此，为了彻底抵御自然秩序的“侵蚀”，卢梭才提出“强迫自由”——公共权力对个人的“再去自然化”。不过，本文认为，在卢梭笔下，最易受到腐蚀的对象并不是臣民，而是行政官及其政府。政府并不是契约的产物，而是受到主权者的委托，出于对于共同体管辖的需要而设立。一旦行政官和公共权力的委托人受到自然私欲的影响，用公共权力为自己的私人利益谋利，社会契约此时才可能是“荒谬的、暴政的”，它将会变成暴君暴虐的工具，同时剥夺人民反抗的可能。卢梭在《社会契约论》第四卷中提到的喀提林尼和克伦威尔，就是这种受到这种自然的腐化的代表——这些“伪君子”表面上装作为了社会的利益，实际上心里想的还是自己的私利，沦为了贪欲的奴隶[[44]](#footnote-44)。由此看来，“强迫自由”所着重防备的不仅是公民，更重要的是政府和行政官的腐化[[45]](#footnote-45)。因而，“强迫自由”作为抵御自然的“纠偏机制”，就是迫使被自然腐化的人重新接受社会的法律的洗礼，让他服从共同体成员所立定的法律。[[46]](#footnote-46)让他放弃自然的权利和自己的私人利益，并重新给予他为公共利益服务的“社会意识”和“社会自由”。[[47]](#footnote-47)

由此，卢梭笔下的“人的秩序”已经确立。人只有与他人共同发展进步，自己才能在其中进步。这样，这个共同体就是平等而自由的。自由在这里并不是任意性，而是超越自然和人的独立。契约共同体作为“人的秩序”，能够形成“普遍意志”并遵守“普遍意志”，实现人对人的自我规定和人的自我立法的自由。同时，在这个联合体中，没有人需要依赖他人，人们只依赖于共同体本身而不是任何一个个人，因此，也没有人能够奴役别人。他人的自由和独立是自己自由和独立的条件。人们只依赖法律，而法律是自己作为公民的意志，于是这就等同于依赖于自身。于是，在这种“人的秩序”中，成员们的“正义代替了本能，从而使得他们的行为具有了他们此前所没有的道德性；只是在义务的呼声代替了生理的冲动和权利代替了贪欲的时候，此前只关心他自己的人才发现他今后不能不按照其他的原则行事，即：在听从他的天性驱使之前要问一问他的理性。”[[48]](#footnote-48)他完成了自己的去自然化，从而成为了一个合格的公民。

# 马克思与卢梭：自由人联合体的继续

前文已经提到，本文将卢梭的《论人与人不平等的起源与基础》到《社会契约论》的过程视为卢梭对现代资本主义的批判，并寻找新的“共同体”的过程。接下来我们必须转向马克思。卢梭对现代社会的症结作为“自然秩序”的诊断，又如何成为了马克思思想潜在的资源？卢梭如何成为了马克思的对话者？

实际上，卢梭在马克思的著作中很少以正面角色出现。在《政治经济学批判导言》中，马克思把卢梭和斯密、李嘉图放在一起，认为他们都把历史“粉饰”成由“天生独立的主体”走向社会的过程，[[49]](#footnote-49)这当然不是误解。但这只是卢梭的“一种形象”，一种资本家及其辩护者“希望”卢梭所呈现出的形象，马克思在此批判卢梭，其实际目的是要批判为资本主义辩护的人。马克思拒斥了资本家眼中的卢梭，但这并不意味着马克思拒斥了其他形象的卢梭。在《资本论》的准备手稿中，马克思引用卢梭批判马尔萨斯。马尔萨斯认为无产阶级的人数会随着中产阶级的增加而减少从而实现社会进步，但是，马克思却认为这是“空想”：“卢梭说‘垄断越扩大，被剥削者身上的锁链就越沉重。’”[[50]](#footnote-50)最为有趣的是，《全集》的编者们在卢梭的原有著作中找不到这句话的出处。这句“没有出处的引文”为我们提供了一个线索——一种作为思想资源的、批判资本主义的左翼卢梭形象，在马克思那里不是不可以存在的。接下来的任务就是寻找这种关联。明显，马克思“遗忘”了这一条线索，即卢梭作为“资本主义批判者”的一面。但正如恩格斯发现了马克思和卢梭的关联一样，我们可以通过探索，让这条被“遗忘”的线索再度展现。

## 一、“自然的秩序”与资本主义

卢梭笔下的“自然秩序”更多描绘的是一种人类“堕落”的过程：互相自私的个人不均衡的发展，进而在不平等中加剧人与人的压迫并丧失自由。马克思自己没有在正面意义上称呼资本主义是“自然的秩序”，反倒是资本家认为资本主义是“自然”、“自发”的秩序。不过，即便资本主义被称为一种自发的无意识的经济秩序和政治秩序，在马克思看来，臣服于这种无意识的秩序恰恰是人类不自由的象征。与卢梭一样，马克思注意到，资本主义中人的能力作为生产力的确有所发展，但这种发展囿于人的孤立、互相排斥的状态，会让人类“堕落”，而不会“自然地”想马尔萨斯一样预计的向“承担沉重工作的劳动人数……减少”[[51]](#footnote-51)的美好社会进发。生产力的“自然发展”只能导致人对人的压迫和支配的加剧：

“文明的一切进步，或者换句话说，社会生产力的一切增长，也可以说劳动本身的生产力的一切增长，如科学、发明、劳动的分工和结合、交通工具的改善、世界市场的开辟、机器等等所产生的结果，都不会使工人致富，而只会使资本致富；也就是只会使支配劳动的权力更加增大；只会使资本的生产力增长。因为资本是工人的对立面，所以文明的进步只会增大支配劳动的客体的权力。”[[52]](#footnote-52)

回顾卢梭对于其自然秩序的论述可以发现，财富是一种支配性的权力，富人通过财富来控制穷人。[[53]](#footnote-53)进一步，他论述了富人欺骗穷人，创造了一种表面“平等”，但实际上只是将经济不平等“合理化”为政治权力的不平等。卢梭对私有制、财富导向政治权力不平等的批判在马克思这里成功地转换为对资本主义国家制度的批判：“现代的国家政权不过是管理整个资产阶级的共同事务的委员会罢了。”[[54]](#footnote-54)资本主义国家政权下的实质不平等不但没有被消灭，反而因为资本主义法权承认资本存在的合法性而扩大。这就是人们仍臣服于自然的不平等秩序的证明。在另一处，马克思更鲜明地指出了资本主义作为一种历史的“堕落性”：

“我们看到，机器具有减少人类劳动和使劳动更有效的神奇力量，然而却引起了饥饿和过度的疲劳。新发现的财富的源泉，由于某种奇怪的、不可思议的魔力而变成贫困的根源。技术的胜利似乎是以道德的败坏为代价换来的随着人类愈益控制自然，个人却似乎愈益成为别人的奴隶。甚至科学的纯洁光辉仿佛也只能在愚昧无知的黑暗背景上闪耀。我们的一切发现和进步，似乎结果是使物质力量具有理性生命，而人的生命则化为物质力量。”[[55]](#footnote-55)

在这里，类似卢梭的意象再次出现：生产力作为人的能力，其发展带来的却是人类文明的堕落和由不平等带来压迫的加剧。在这个意义上，我们可以看到卢梭和马克思的思想勾连：卢梭指出，只臣服于自然的秩序，不平等和压迫会越来越严重，而没有平等也就没有自由。如果不超越自然的秩序并改变人的自然天性，就不可能让人们真正地联合起来。在马克思的表述中，人的能力的发展即生产力的发展。如果不消灭资本这种“自然秩序”中的力量，由资本所产生的不平等将一直出现，而不以平等为条件的自由也最终会走向自由的丧失。不改变资本主义中人的自然天性，单凭生产力自身的发展，只会给资本压迫工人提供更好的工具而加剧不平等。这样，“自由人的联合体”永远也不会到来。在这里，正如外部条件的变化能够为卢梭的契约社会创造条件一样，马克思也注意到，资本主义所产生的生产力的发展也为工人的联合创造了条件。但是，如卢梭一样，马克思认为这种客观的条件在人真正摆脱“自然秩序”之前，只能是偶然而不稳定的连接：

“工人的联合——作为劳动生产率的基本条件的协作和分工——和一切劳动生产力一样……表现为资本的生产力。……所以，工人的联合，像它在工厂里所表现的那样，也不是由工人而是由资本造成的。他们的联合不是他们的存在，而是资本的存在。对单个工人来说，这种联合是偶然的。工人把自己同其他工人的联合，同其他工人的协作，当做异己的东西，当做资本发生作用的方式。”[[56]](#footnote-56)

可以看到，这种连接对于单个工人是偶然的，是被资本推动而联合的。在这里，他们的联合不是使资本为自己服务，而是让这种联合被资本支配。这是人仍受制于资本作为一种自然秩序的象征。在早年的著作中，马克思和卢梭一样表明人超越“自然秩序”的重要性——“诚然，动物也生产……动物只是在直接的肉体需要的支配下生产……动物的产品直接属于他的肉体，而人则自由地面对自己的产品。动物只是按照它所属的那个种的尺度和需要来构造，而人却懂得按照任何一个钟的尺度来进行生产。”[[57]](#footnote-57)动物只能被自然所赋予的规定所规定，并按照这种规定行动。人则可以超越自然所赋予的规定，并只有在这个意义上，人才成为超越动物的“人”。在此基础上，马克思继续展开了其对资本主义作为“自然秩序”的批判——资本主义使得“人的秩序”与“自然秩序”发生倒转，使得本该“超越自然”的“人的秩序”降低到和动物一样服从自然秩序的水平：“人（工人）只有在运用自己的动物机能——吃、喝、生殖，至多还有居住、修饰等等——的时候，才觉得自己在自由活动，而在运用人的机能时，觉得自己只不过是动物。动物的东西成为人的东西，而人的东西成为动物的东西。”[[58]](#footnote-58)

由此，马克思沿着卢梭的道路前进：人必须超越自然的秩序， 人才能真正“成为人”。

## 二、人的秩序

卢梭的社会契约并不是人在自然的力量下被迫缔结的，它终究是人自己选择的产物。人在这一刻选择拒绝并终结自然秩序，用人的社会秩序中的平等和自由取代自然秩序下的互相压迫和奴役。在马克思这里，真正重要的也是这种对资本主义秩序的超越。

### （一）人的抉择与革命时刻

马克思借助维科表明，人类社会的秩序是人类自己创造的产物，因此人类能够把握自己社会秩序的规律，全面掌握自己的生活[[59]](#footnote-59)。只有用自己创造的秩序取代自然秩序，人才完成了对自然秩序的超越并证明了自己的自由。在卢梭那里缔结契约的自由选择在马克思那里表现为革命——资本主义经济危机等一系列自然秩序的不过只为革命创造了条件，而真正去进行革命，则依赖于人的抉择。革命是一种新秩序的象征，它代表着旧秩序的终结：“共产主义革命就是同传统的所有制关系实行最彻底的决裂；毫不奇怪，它在自己发展进程中要同传统的观念实行最彻底的决裂。”[[60]](#footnote-60)在《德意志意识形态》中，马克思再次强调，为了创造新的秩序，必须依赖于革命，因为革命不仅终止了自然秩序的演进，更能够把人身上那些在自然秩序的残留物“净化”[[61]](#footnote-61)，像卢梭一样“清除旧的东西”：

“为了使这种共产主义意识普遍低产生还是为了事业本身，使人们普遍发生变化是必需的，这种变化只有在实际运动中，在革命中才可能实现；因此，革命之所以必需，不仅是因为没有任何其他任何的办法能够推翻统治阶级，而且还因为推翻统治阶级的那个阶级，只有在革命中才能抛掉自己身上的一切陈旧的肮脏东西，才能胜任重建社会的工作。”[[62]](#footnote-62)

于是，在此基础上我们才能更好地理解马克思的名言：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，问题在于改变世界。”[[63]](#footnote-63)如果哲学只停留在“解释世界”上，那样只能将以往所有的社会形成过程加以“理论化”，将某些具有特殊性的历史条件“普遍化”，这样，整个历史在这些理论看来不过是自发的“自然形成”史。马克思笔下的“拜物教经济学家”就是这样的：他们把人在资本主义下所表现的特征当成人的本质特征（如斯密认为的人是会交换的动物），资本主义才能是“自然形成”的制度。因而他们理论全部的内容不过只是在说：人之为人在于人能够服从自然秩序。但是马克思一定要与这些臣服于自然秩序的“解释世界”的理论决裂，必须洞见到历史发展的种种“断裂”，并走向“改变世界”：“改变世界”表明世界是能够被改变的，人类可以选择终结自然秩序，并开创一种不同于自然秩序的“新历史”，而革命是开启“新历史”大门的钥匙。 在《政治经济学批判》的序言中，马克思将这种资本主义的旧秩序称为“人类社会的史前史（die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft，the prehistory of human society）”[[64]](#footnote-64)。这种称呼包含着一种对历史的理解：在资本主义之前的历史并不是真正的属于人的历史，而是人在被物的各种体系所推动而写下的物“物的历史”，资本主义所书写的不过也是资本的历史。只有在历史作为人自觉创造的历史并让资本和物的力量服务于人的时候，人的“真正的历史”才刚刚开始。

### （二）改变人的天性

马克思和卢梭一样都注意到了人的秩序必须超越自然的秩序。而卢梭的另一大教诲是，如果不能祛除人的自然天性并让自然的人变成新社会的合格公民，那么这种秩序也是不稳定的。本文认为，马克思实际上也表达了和卢梭类似的见解：为了建立自由人的联合体，必须祛除人在资本主义制度的特性，并赋予他一种新的特性。这种对人的改变也出现在马克思的理论中。通过批评单纯停留在解释世界中的理论，马克思注意到了问题在于“改变世界”。如何理解“改变世界”？在早年，马克思写道：“人就是人的世界，就是国家，社会。”[[65]](#footnote-65)所谓“改变世界”，最根本的是对“人”的改变。在前文中所引用的马克思对革命的说明中，我们也可以发现，革命可以塑造一种被“净化”了心灵的“新人”，他们才可以将自然的秩序转化为人的秩序：“要使新生的社会力量很好地发挥作用，就只能由新生的人来掌握他们。”[[66]](#footnote-66)

在马克思那里，“新生的人”即无产阶级。如果说对卢梭来说，重要的是产生公共利益并制造 “社会集体意识”的“普遍意志”，那么马克思正是顺着卢梭的道路发现了只有无产阶级才有可能具有“普遍意志”：“这个领域不要求享有任何普遍的权利，因为威胁着这个领域的不是特殊的不公正，而是普遍的不公正，它不能再求助于历史的权利，而只能求助于的权利……（它是）一个若不从其他一切社会领域解放出来而解放其他一切社会领域就不能解放自己的领域。”[[67]](#footnote-67)马克思在这里充分切中了卢梭：“历史的权利”作为一种“自然的权利”，不是“普遍意志”的来源。“普遍意志”只能是人的创造，是脱离资本主义带来的各种贪欲之后，人对自己树立的法律的服从。无产阶级所要求的自由和社会和资产阶级不同，资产阶级的自由是建立在剥削和压迫之上的自由，是以他人的不自由换取自己的自由，是不以平等为条件的私人自由，因而资产阶级这就是自然秩序下自私的人写照。而无产阶级不先让他人享受同等的权利和自由，自己就无法享受到自由。这恰恰是“普遍意志”所要求的。于是，只有无产阶级革命才能实现对自然秩序的彻底倒转和改造，树立一种人的秩序并完成人的“去自然化”。无产阶级通过将自身的“社会集体意识”通过革命和教育扩大为集体共同体的“共同体意识”，从而产生真正的“普遍意志”——每个人必须在增进他人（集体）利益的情况下，才能使得自己获益。因此，在“自由人联合体”中，才会产生真正的集体利益并树立一种集体优先于个人的意识，这才使得人们享有一种平等的“社会自由”。 “社会自由”并不来源于自然自由的“任意性”，而是源于人们自己立定的法律。人们服从法律即“普遍意志”。因为自己的自由和他人的自由都以普遍意志为中介维系，所以侵犯任何一个共同体成员的自由，都会被视为对共同体的“普遍意志”的侵犯，这是不被允许的。

在首先确定了“普遍意志”和公共利益并保障每个人平等的自由之后，每个人的“自由发展”才有可能。而在马克思这里，“自由发展”的问题就是财产和所有权的问题，因为只有让每个人都得到可以实现其自由的现实条件，他们才能“自由发展”。在《共产党宣言》中，马克思和恩格斯提出了一系列财产国有化和类似于计划经济的措施[[68]](#footnote-68)。然而，这里的“国有化”和其提到“国家”并不是指任何国家，而是特指“自由人联合体”。在马克思的著作中可以发现，古代东方专制君主制国家未尝不是“财产国有化”的国家，因为对他们来说，财产归于国家就是财产只归属于君主一个人私有[[69]](#footnote-69)。而资本主义国家下财产也未必不是“国有”的，因为国家本身也已经沦为了资本家的“玩物”。因此，财产的真正“国有化”只有在一个条件下才是可能的：自由人的联合体已经建立,存在真正属于全体共同体成员共享的公共利益，并有指导人们为了增进联合体公共利益“普遍意志”。由此，“国有化”才可能成为“每个人的自由发展”的保障。在自由人联合体中，指导财富的使用和调控资源分配的不是资本及其人格化——资本家，而是“普遍意志”。资本通过私人意志对财富的使用最终导致了财富的过度集聚，它表现为对大多数人通过劳动所得的财产的剥夺，[[70]](#footnote-70)和卢梭一样，马克思认为这种任意使用财富的后果是人对人的奴役。而“普遍意志”则不同，它只让财富在能够增进公共利益上使用和分配财富。因此，在真正建立起的“自由人联合体”中，每个人的财富都和每个人所享受的社会自由一样，受到“普遍意志”的保护，普遍意志禁止共同体成员以剥夺他人财产的方式发展自身，而只允许人们在增进公共利益的条件下使用财富：“共产主义并不剥夺任何人占有社会产品的权力，它只剥夺利用这种占有去奴役他人的权力。”[[71]](#footnote-71)因此每个人必须在帮助共同体全体成员的共同利益获得发展的意义上才能让自己得到发展。同时，马克思和恩格斯所支持的“计划经济”表明了一种“人的秩序”对自然秩序的超越——在马克思看来，经济秩序也不过是人的创造物，只不过在资本主义社会及其之前的社会中，人都是无意识地参与这个经济秩序中，让自己服务于生产力于资本的发展。而在“自由人的联合体”中，人第一次自觉地发现了这些经济秩序的奥秘，并将这种经济秩序置于自己的把握之下，让它为人服务。在这个意义上，“计划经济”恰恰在马克思看来也表达了人的自由，即“自我立法”——人用自己创造的秩序，作为自我立法的象征，去代替那古老的、“自然”的秩序。因此，“计划经济”代表的正是用共同体中的“普遍意志”去指导资源分配，从而再造一个作为真正的经济新秩序。在这里，马克思对未来联合体的构想契合了卢梭对于自由的理解，也就是双重独立——在制度设计方面，马克思的自由人联合体让人们只依赖于公共利益而不依赖于任何个人，这一第一重独立。在秩序本身方面，人必须学会运用自己的力量，控制自己的私欲，实现用自己的意志掌控自己的创造物——人的社会、经济秩序本身。这作为独立于原因的“自因”的独立，即卢梭的“独立于原因”的“独立”。

因此，在“自由人的联合体”中，每个人都秉持着这种普遍意志进行发展，并享有社会的自由。在普遍意志则指导下，这种人的能力的发展首先促进资源发展公共利益，这间接促进了每个共同体成员的发展。因此 “每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”[[72]](#footnote-72)

### （三）强迫自由与无产阶级专政：不依赖于任何个人，依赖于公共利益

“自由人的联合体”作为新生的“人的秩序”，如前文所述，必须终结这种旧秩序，并且将对“自然人”的改造和建立公共利益的任务提上日程。在“普遍意志”的指导下，人们把发展公共利益放在首位，这才使得每个人平等的自由得以可能，并使得人们免于他人的压迫。如同卢梭“强迫自由”是对这种平等的自由的保护，本文认为，“无产阶级专政”也是对自由人建立的“人的秩序”的保护，是对“自然秩序”侵蚀的抵御。

马克思认为，如果只单纯地夺取国家机器，而不祛除内部旧的压迫性因素，人与人之间压迫的自然秩序还会再临。这和卢梭的看法相同，如果共同体成员之间没有真正的公共利益，只在私欲的自然秩序上建立政治制度，这样只能导致压迫的加剧。对马克思来说，官僚、常备军和议会只是从更古老的制度中接管来的、保卫私人利益的工具。[[73]](#footnote-73)在这些政治制度中，“政府”和“社会”有着明显的利益分化，使得统治阶级才作为凌驾于社会之上的阶级与社会的被统治阶级处于严重的对立状态，统治者还任性地主张自己对一切事物无限的“自然权利”，并且企图欺骗整个社会。如同卢梭笔下的富人一样，他们用保卫“公共利益”和“正义”的谎言来欺骗穷人，好让他们为保卫自己的私人利益工作。现在，马克思则指出，在一个不存在真正公共利益的社会中，政治制度总是成为统治阶级的压迫工具。由此，这些政治制度不过也是资本主义作为自然秩序下的附属产物，而和卢梭一样，马克思认为这种危险来源于社会成员的腐化。一旦私人意志胜过了公共意志，他们就开始肆意以他人为手段达成自己的目的，这可能会让整个共同体都陷入危险，因此“无产阶级专政”才出现。

重新翻阅《法兰西内战》，本文认为，“无产阶级专政”并不是一种“政府的专政”，而是“社会的专政”。马克思认为，“公社”必须将与社会对立的旧政府加以摧毁，并将新生的“社会”的利益置于最高地位。在已经建成的“自由人联合体”中，新的管理机构并不作为和社会利益对立的机关而设立，而是公共利益委派的辅助管理机构，由社会成员掌管：

“公社——这是社会把国家政权重新收回，把它从统治社会、压制社会的力量变成社会本身的充满生气的力量；这是人民群众把国家政权重新收回，他们组成自己的力量去代替压迫他们的有组织的力量；这是人民群众获得社会解放的政治形式，这种政治形式代替了被人民群众的敌人用来压迫他们的假托的社会力量。”[[74]](#footnote-74)

同时，马克思非常注意将管理机构人员的工资调整到社会成员的水平[[75]](#footnote-75)，这也是为了防止这个社会机构腐化成为私人利益的工具。在这方面，如前文所述，“强迫自由”表明社会成员对政府的监督，而“无产阶级专政”在禁止个人私用公共利益和财富的同时，本身也包含“社会”对其管理机构的监督——“专政”的对象不仅是那些企图利用他人让自己获利的资本家，也包括“堕落”的社会管理机构成员。如果管理机构的办事员和政府成员受到自然的无限权利的诱惑，把委托给他的神圣的社会权力用于谋取其私人利益，这将使公共权力和“普遍意志”的公正性荡然无存。因此，“无产阶级专政”就必须同“强迫自由”一样，强迫他服从普遍意志，让他只能为增进公共利益行使他的职能。因此，“无产阶级专政”同“强迫自由”一样，是对自然欲望和自然秩序的“抵御”，并实行“净化”，让被无限的自然欲望侵蚀的人“回归社会”。

# 结语

经过本文的分析，我们可以发现卢梭和马克思在总体路径与问题意识上的一致性。没有平等，每个人的自由就永远也不可能。因此，如何使人们自由而平等地生活在一起，就成为了马克思和卢梭的共同问题。马克思通过历史唯物主义所揭示的对人的理解，和卢梭的契约社会作为理想社会，在这一点上重合——人只有摆脱必然，才能成为一个自由人。同时，人只有学会与他人共享自由，让自由以平等为条件，人们才能永葆自己的社会自由。由此，卢梭对自然秩序的批判已经为马克思对资本主义和无意识的市场竞争的批判搭建好了阶梯。只有在必然王国的彼岸，自由王国才会降临。服从自己立定的法律并从自然欲望中超脱出来，人才成为“人”，因此，在自由王国中，真正的人的历史，才刚刚开始。

# 参考文献

原著：

（1）卢梭：

[1] [法]卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，北京：商务印书馆，2009年。

[2] [法]卢梭：《论人与人之间不平等的起因和基础》，李平沤译，北京：商务印书馆，2014年。

[3] [法]卢梭：《社会契约论》，李平沤译，北京：商务印书馆，2014年

[4] [法]卢梭：《论科学与艺术的复兴是否有助于使风俗日趋淳朴》，李平沤译，北京：商务印书馆，2016年。

[5] [法]卢梭：《致博蒙书》，吴雅凌译，北京：华夏出版社，2014年。

[6] [法]卢梭：《政治经济学》，李平沤译，北京：商务印书馆，2016年。

[7] [法]卢梭：《科西嘉制宪意见书》，李平沤译，北京：商务印书馆，2013年。

[8] [法]卢梭：《致达朗贝尔的信》，李平沤译，北京：商务印书馆，2011年。

[9] [法]卢梭：《山中来信》，李平沤译，北京：商务印书馆，2018年。

[10] [法]卢梭：《论波兰的治国之道及波兰政府的改革策略》，李平沤译，北京：商务印书馆，2014年。

[11] Jean-Jacques Rousseau：*The Discourses and other early political writings*，edited and translated by Victor Gourevitch，New York：Cambridge University Press，1997

[12] Jean-Jacques Rousseau：*The Social Contract and other later political writings*，edited and translated by Victor Gourevitch，New York：Cambridge University Press，1997

[13] ]Jean-Jacques Rousseau：*Emile or On Education*，introduction，translation，and notes by Allan Bloom，Basic Books，1979

（2）马克思：

[1] 马克思，恩格斯：《共产党宣言》，北京：人民出版社，2016年。

[2] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2014年。

[3] 马克思：《法兰西内战》，北京：人民出版社，2016年。

[4]《马克思恩格斯全集》第十二卷，北京：人民出版社，1962年。

[5]《马克思恩格斯全集》第三十卷，北京：人民出版社，1997年。

[6]《马克思恩格斯全集》第四十四卷，北京：人民出版社，2001年。

[7]《马克思恩格斯全集》第四十六卷，北京：人民出版社，2003年。

[8]《马克思恩格斯文集》第一卷，北京：人民出版社，2009年。

[9]《马克思恩格斯文集》第三卷，北京：人民出版社，2009年。

[10] *The Marx-Engels Reader（Second Edition）*，edited by Robert C. Tucker，New York：W.W. Norton＆Company，Inc. 1978，p5.

[11] Karl Marx: *Karl Marx / Friedrich Engels Exzerpte und Notizen 1843 bis Januar 1845*, In：MEGA IV-2, Text, Apparat, Diretz Verlag，1981

[12] *Marx Engels Werk*，Berlin：Dietz Verlag，1961

（3）其他：

[1] [古希腊]亚里士多德，吴寿鹏译，北京：商务印书馆，2016年。

[2] Montesquieu: *The Spirit of the Laws*，edited and translated by Anne Cohler，Basia Miller，and Harold Stone，Cambridge：Cambridge University Press，1989

论著：

[1] [英]罗素：《西方哲学史（下卷）》，何兆武、李约瑟译，北京：商务印书馆，1963年。

[2] [德]卡尔·施米特：《政治的浪漫派》，冯克利、刘锋译，上海：上海人民出版社，2004年。

[3] [德]卡尔•施米特：《合法性与正当性》，冯克利、李秋零、朱雁冰译，上海：上海人民出版社，2016年。

[4] [意]德拉-沃尔佩：《卢梭和马克思》，赵培杰译，重庆：重庆出版社，1993年。

[5] [美]汉娜•阿伦特：《论革命》，陈周旺译，南京：译林出版社，2017年。

[6] [美]约翰•罗尔斯：《政治哲学史讲义》，杨通进、李丽丽、林航译，北京：中国社会科学出版社，2016年。

[7] [德]卡尔•洛维特：《世界历史与救赎历史：历史哲学的神学前提》，李秋零、田薇译，上海：上海人民出版社，2006年。

[8] [美]沃格林：《没有约束的现代性》，上海：华东师范大学出版社，2007年。

[9] [美]埃里克·沃格林：《新政治科学》，北京：商务印书馆，2018年。

[10] 韩立新：《巴黎手稿>研究》，北京：北京师范大学出版社，2014年。

[11] [英]詹姆斯•塔利：《论财产权：约翰•洛克和他的对手》，王涛译，北京：商务印书馆，2014年。

[12] [美]列奥·施特劳斯：《苏格拉底问题与现代性》，刘振、彭磊等译，北京：华夏出版社，2016年。

[13] [美]列奥•施特劳斯：《什么是政治哲学》，李世祥等译，北京：华夏出版社，2014年。

[14] [美]列奥•施特劳斯：《自然权利与历史》，彭刚等译，北京：华夏出版社，2016年。

[15] [法]路易·阿尔都塞：《政治与历史：从马基雅维利到马克思（1955-1972年高等师范学校讲义）》，徐晔，陈越编，吴子枫译，西安，西北大学出版社，2018年。

[16] Lucio Colletti,：*From Rousseau to Lenin：Studies in Ideology and Society*, translated by John Merrington and Judith White, New York：Monthly Review Press, 1974

[17] Robert Wokler：*Rousseau, the Age of Enlightenment, and their legacies*, edited by Bryan Garsten, Princeton：Princeton University Press, 2012

[18] David Leopold: *The Young Marx and the Human Flourishing*, New York: Cambridge University Press, 2007

[19] Andrew Levine: *The general will: Rousseau, Marx, communism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993

[20] Patrick Riley：*Will and Political Legitimacy*，Massachusetts：Harvard University Press，1982

论文：

[1] 张盾、袁立国：《对“社会的再发现”——从卢梭到马克思》，载《马克思主义与现实》2012年第3期。

[2] 张盾：《“道德政治”谱系下的卢梭、康德和马克思》，载《中国社会科学》2011年第3期。

[3] 范广欣：〈卢梭“革命观”之东传：中江兆民汉译《民约论》及其上海重印本的解读〉，《思想史》（“中央研究院”史语所编），2014年第3期，第67-104页。

[4] 范广欣：《从民本到民主:罗泽南、中江兆民和卢梭论反暴君》，载《政治思想史》2012年第2期。

[5] Nathan Rotenstreich: “Between Rousseau and Marx.” *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 9, no. 4, 1949, pp. 717–719.

[6] Leo Strauss: “ON THE INTENTION OF ROUSSEAU.” *Social Research*, vol. 14, no. 4, 1947, pp. 455–487.

[7] Patrick Riley: “The General Will before Rousseau.” *Political Theory*, vol. 6, no. 4, 1978, pp. 485–516.

网络资源：

[1] Leo Strauss：Rousseau（1962）*Seminar in Political Philosophy：Rousseau，A course offered in the autumn quarter，1962*，edited and with an introduction by Jonathan Marks.

<https://wslamp70.s3.amazonaws.com/leostrauss/s3fs-public/Rousseau%201962_0.pdf>

[2] Leo Strauss：*Seminar on Karl Marx [1960]*.

<http://download.library1.org/main/1192000/29bd96e3025295d3a35f13e6231c749f/Leo%20Strauss%20-%20Seminar%20on%20Karl%20Marx%20%5B1960%5D%20%281960%29.djvu>

1. 持有该观点较为著名的有罗素在《西方哲学史》中做出的判断：“在现时，希特勒是卢梭的一个结果，罗斯福和丘吉尔是洛克的结果。”，参考[英]罗素：《西方哲学史（下卷）》，何兆武、李约瑟译，北京：商务印书馆，1963年，第229页。该问题在现当代学界仍处于争论中。Victor Gourevitch在其翻译和编纂的《*The Scoial Contract and other later political writings*》中列出了一份研究该问题的专用参考文献，参考Rousseau：*The Scoial Contract and other later political writings*，edited and translated by Victor Gourevitch，New York：Cambridge University Press，1997，xxxix-xl. [↑](#footnote-ref-1)
2. 列奥·施特劳斯于1962年讲授卢梭著作的课程上提到，“所有形式的浪漫主义都从卢梭开始”。参考Leo Strauss：Rousseau（1962）Seminar in Political Philosophy：Rousseau，A course offered in the autumn quarter，1962，edited and with an introduction by Jonathan Marks，p2. （以下均简称“Rousseau（1962）”）该份文件为下载自列奥·施特劳斯中心（Leo Strauss Center）网站，为施特劳斯课程录音的转写版。网址参见：<https://wslamp70.s3.amazonaws.com/leostrauss/s3fs-public/Rousseau%201962_0.pdf>

同时，卢梭也以浪漫主义的先驱的形象出现在施米特的《政治的浪漫派》中。卢梭将自然状态美好化并且将人民和历史浪漫化的结果，在施米特看来对德国浪漫派有重要的影响作用：“卢梭塑造的形象——真诚的艺术家、大度的劳动者、贤惠的家庭主妇——出现在所有的浪漫主义之中。”参考[德]施米特：《政治的浪漫派》，冯克利、刘锋译，上海：上海人民出版社，2004年，第72页。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 参考David James：*Rousseau and German Idealism: Freedom, Dependence and Necessity*，New York：Cambridge University Press，2013. [↑](#footnote-ref-3)
4. [法]卢梭：《爱弥儿（上卷）》，李平沤译，北京：商务印书馆，2009年，第6页。英文版参见Jean-Jacques Rousseau：*Emile or On Education*，introduction，translation，and notes by Allan Bloom，Basic Books，1979：p27. [↑](#footnote-ref-4)
5. [法]卢梭：《社会契约论》，李平沤译，北京：商务印书馆，2014年，第19页。英文版参见Rousseau：*The Scoial Contract and other later political writings*，edited and translated by Victor Gourevitch，New York：Cambridge University Press，1997，49-50. [↑](#footnote-ref-5)
6. 马克思、恩格斯：《共产党宣言》，北京：人民出版社，2014年，第51页。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 《马克思恩格斯文集》第十卷，北京：人民出版社，2009年，第147-148页。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 《马克思恩格斯文集》第十卷，北京：人民出版社，2009年，第20页。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 参见[意]德拉-沃尔佩：《卢梭和马克思》，赵培杰译，重庆：重庆出版社，1993年，第13-14页。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 参见[意]德拉-沃尔佩：《卢梭和马克思》，赵培杰译，重庆：重庆出版社，1993年，第83页。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 参见[意]德拉-沃尔佩：《卢梭和马克思》，赵培杰译，重庆：重庆出版社，1993年，第89页。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 参见Colletti, Lucio：*From Rousseau to Lenin：Studies in Ideology and Society*, translated by John Merrington and Judith White, New York：Monthly Review Press, 1974，151. [↑](#footnote-ref-12)
13. Ibid. 175-180. [↑](#footnote-ref-13)
14. 参见Rotenstreich, Nathan. “Between Rousseau and Marx.” *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 9, no. 4, 1949, pp. 717–719. [↑](#footnote-ref-14)
15. 参见Karl Marx, *Karl Marx / Friedrich Engels Exzerpte und Notizen 1843 bis Januar 1845,* In：*MEGA* IV-2, Text, Apparat, Diretz Verlag，1981: 91-105. [↑](#footnote-ref-15)
16. 参见Wokler, Robert：*Rousseau, the Age of Enlightenment, and their legacies,* edited by Bryan Garsten, Princeton：Princeton University Press, 2012：217 [↑](#footnote-ref-16)
17. 参见Leopold, David: *The Young Marx and the Human Flourishing*, New York: Cambridge University Press, 2007: 268-271 [↑](#footnote-ref-17)
18. 在这里，我们可以明显看到Leopold等人或多或少受到了政治思想史研究的“剑桥学派”的影响，强调“语境（Context）”的作用。关于“剑桥学派”，参见张新刚、王涛：《剑桥学派与思想史研究——采访昆廷·斯金纳教授》，载《史学理论研究》2018年03期。进一步介绍可以参见詹姆斯·塔利的《论财产权：洛克及其对手》一书的译者为该书撰写的译者导言，见[英]詹姆斯·塔利：《论财产权：约翰·洛克和他的对手》，王涛译，北京：商务印书馆，2014年，译者导言。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 参见Levine, Andrew: *The general will: Rousseau, Marx, communism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993: 147-198. [↑](#footnote-ref-19)
20. 参见张盾、袁立国：《对“社会的再发现”——从卢梭到马克思》，载《马克思主义与现实》2012年第3期。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 参见张盾：《“道德政治”谱系下的卢梭、康德和马克思》，载《中国社会科学》2011年第3期。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 参见[法]卢梭：《社会契约论》，李平沤译，北京：商务印书馆，2014年，第27页。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 参见[法]卢梭：《论人与人之间不平等的起因和基础》，李平沤译，北京：商务印书馆，2014年，第90页。 [↑](#footnote-ref-23)
24. [法]卢梭：《论人与人之间不平等的起因和基础》，李平沤译，北京：商务印书馆，2014年，第47页。 [↑](#footnote-ref-24)
25. [法]卢梭：《论人与人之间不平等的起因和基础》，李平沤译，北京：商务印书馆，2014年，第104页 [↑](#footnote-ref-25)
26. [法]卢梭：《论人与人之间不平等的起因和基础》，李平沤译，北京：商务印书馆，2014年，第95页 [↑](#footnote-ref-26)
27. [法]卢梭：《社会契约论》，李平沤译，北京：商务印书馆，2014年，第4页。翻译有改动。参见Rousseau：*The Scoial Contract and other later political writings*，edited and translated by Victor Gourevitch，New York：Cambridge University Press，1997，39. [↑](#footnote-ref-27)
28. [法]卢梭：《论人与人之间不平等的起因和基础》，李平沤译，北京：商务印书馆，2014年，第106页。 [↑](#footnote-ref-28)
29. [法]卢梭：《论人与人之间不平等的起因和基础》，李平沤译，北京：商务印书馆，2014年，第58页 [↑](#footnote-ref-29)
30. [法]卢梭：《论人与人之间不平等的起因和基础》，李平沤译，北京：商务印书馆，2014年，第59-60页 [↑](#footnote-ref-30)
31. [法]卢梭：《社会契约论》，李平沤译，北京：商务印书馆，2014年，第45页。参照英文版对译文有改动，参见Rousseau：*The Scoial Contract and other later political writings*，edited and translated by Victor Gourevitch，New York：Cambridge University Press，1997，69. [↑](#footnote-ref-31)
32. [法]卢梭：《论人与人之间不平等的起因和基础》，李平沤译，北京：商务印书馆，2014，第106-107页 [↑](#footnote-ref-32)
33. [法]卢梭：《社会契约论》，李平沤译，北京：商务印书馆，2014年，第6页。 [↑](#footnote-ref-33)
34. [法]卢梭：《社会契约论》，李平沤译，北京：商务印书馆，2014年，第6页。 [↑](#footnote-ref-34)
35. [法]卢梭：《社会契约论》，李平沤译，北京：商务印书馆，2014年，第25页。 [↑](#footnote-ref-35)
36. [法]卢梭：《社会契约论》，李平沤译，北京：商务印书馆，2014年，第20页。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 值得注意的是，从思想史方面看，卢梭的这种看法是和当代的自由主义政治哲学不同的。自由主义话语下的政府与社会大多遵循“限制公权力-保障私权利”的模式，并且以罗尔斯为代表的自由主义者仍在某种程度上相信权利优先于善。卢梭对于共同体中自由的理解与此完全不同。在契约社会中，“个人自由”从来不是一个“私权利”的问题，相反，个人必须在意识到公共利益并且主动地为公共利益而工作的时候，人才真正是“自由”的，人能否享受这种卢梭意义上的自由，就在于其在多大程度上能限制自己的私人欲望，并且履行自己作为一个公民的责任为共同体出力。因此，在卢梭的语境下，我们可以看到，共同体时时刻刻都是优先的。笔者认为并不存在罗尔斯等研究者所说的“个人自由”，或者说，自由主义者笔下的“个人自由”在卢梭那里正是“个人的不自由”。由此，严格来说，本文认为就卢梭的原意来讲，其制度设计和自由主义的“公共领域-私人领域”的二分结构完全不同。罗尔斯在此认为，社会契约的“这些条款的范围并不是无所不包的：它没”并没有涉及对社会生活方方面面的规定”（[美]约翰·罗尔斯：《政治哲学史讲义》，杨通进、李丽丽、林航译，北京：中国社会科学出版社，2016年，第224-225页）。在这里，罗尔斯对卢梭的解读虽然迎合了现代自由主义常识，但是这却恰恰错过了卢梭的真意，因为卢梭可能并不赞同现代人所奉行的潜在的自由主义价值。对卢梭来说，在最低限度的解释下，他并没有要求取消家庭，并且将所有的私人领域都整合进公共领域。但是由于公共领域是优先的，而且对共同体公民是最重要的，因此在必要的时候，公私领域的界限也不是绝对的、不可以跨越（此处得益于与范广欣老师的讨论）。回看卢梭在《论科学与艺术的复兴是否有助于使风俗日趋淳朴》中所对科学和艺术的攻击，就可以看得更明白：艺术和科学之所以被卢梭攻击，就是因为它们只会助长个人的空闲与奢靡之风，从而使得人们忘记作为公民的公共德性。卢梭甚至攻击商业和金钱导致的公共德性的败坏：“古代的政治家历来是不厌其烦地告诫人们要保持良好的风尚与道德的，而我们今天的政治家却大力提倡发展商业和追逐金钱。”（[法]卢梭：《论科学与艺术的复兴是否有助于使风俗日趋淳朴》，李平沤译，北京：商务印书馆，2016年，第26页）这里可以看到，卢梭对当今自由主义所捍卫的在私人领域任意行动的“个人自由”和商业活动的排斥。因此，本文认为，罗尔斯对卢梭的解读虽然有助于平等主义在当今政治哲学研究中的复兴，但是由于其囿于自由主义框架，恰恰错失了真正理解卢梭的机会：对于卢梭来说，真正的“社会自由”即便是一种权利，它也建立在一种能力之上，即对自己私欲的限制和对共同体的公共责任的履行。人只有学会成为一个“公民”，他才能更好地成为一个“社会中的人”。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 施特劳斯对此的解释值得参考：德性（virtue）在卢梭那里也是作为共和国公民的特征之一，而这种用法来自孟德斯鸠。孟德斯鸠认为不同政体下的公民有不同的特征，如封建君主制下是重视荣誉，专制主义（despotism）下是恐惧，而民主制下公民的特性是德性（virtue）。卢梭的道德就是孟德斯鸠在此意义上的德性。其含义是一种公共精神（public-spiritedness），即全心全意地致力于公共利益。参见Leo Strass：Rousseau（1962），p6. 另见Montesquieu:*The Spirit of the Laws*，edited and translated by Anne Cohler，Basia Miller，and Harold Stone，Cambridge：Cambridge University Press，1989,1.4.5,35-36,1.5.2,42-43. [↑](#footnote-ref-38)
39. [法]卢梭：《社会契约论》，李平沤译，北京：商务印书馆，2014年，第28页。 [↑](#footnote-ref-39)
40. [法]卢梭：《社会契约论》，李平沤译，北京：商务印书馆，2014年，第27页。 [↑](#footnote-ref-40)
41. [法]卢梭：《社会契约论》，李平沤译，北京：商务印书馆，2014年，第27页。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 以赛亚·伯林在《自由及其背叛》中就对“强迫自由”做了这种理解：“强迫自由就是强迫他以理性的方式行事西方的独裁者们无不利用这一恐怖悖论来证实自身行为的合理性……当我处决罪犯的时候，当我强迫人类屈从于我的意志的时候……我不仅是在做有利于他们的事情……而且是在做他们真正想做的事情。”参见[英]以赛亚·伯林：《自由及其背叛》，赵鼎新译，南京：译林出版社，2011年（2016年重印），第44-45页。 [↑](#footnote-ref-42)
43. [法]卢梭：《社会契约论》，李平沤译，北京：商务印书馆，2014年，第23页。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 参见[法]卢梭：《社会契约论》，李平沤译，北京：商务印书馆，2014年，第153页。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 卢梭在《论人与人不平等的起源与基础》中即描写了这样的一种行政官：他所制定的社会制度并不是为了公众福利，而是为了自己的意志。在卢梭看来，这是对于公共权力的盗窃，因此这种社会制度从根本上就是不平等的，它根本就是压迫人的工具。毫无疑问，这种制度在卢梭看来也没有真正的稳定性和合法性可言。卢梭认为，由于其制度的本质是压迫性质的并且建立在非法的权力盗窃之上，这种非法的行为必然滋生更多争夺公共权力的企图，因此它必然周期性地承受人们对它的反抗。同时，被私人意志所裹挟的社会制度并不能产生真正的义务，因此这种制度并没有团结全部社会力量，在人们的心中也寻找不到作为一个合格的社会公民标志的集体的社会意识。行政官被自然秩序所腐化带来的后果就是如此：社会秩序的神圣性和公平性丧失了，整个制度都开始堕落。由此更能看出防止和抵御行政官和政府的腐化对于一个公平的、作为“人的秩序”的社会的重要性。参见[法]卢梭：《论人与人之间不平等的起因和基础》，李平沤译，北京：商务印书馆，2014年，第102-116页。 [↑](#footnote-ref-45)
46. 在这方面，范广欣老师在其 〈卢梭“革命观”之东传：中江兆民汉译《民约论》及其上海重印本的解读〉这篇文章中指出，目前最早的《社会契约论》的汉译本译者中江兆民对于“强迫自由”的解读已经具有这种人民对偏离了自己意志的统治者进行政治干预的可能，并认为中江的翻译意在使“强迫自由”成为人民革命的正当化理由：“‘公意’不仅见诸由国家权力机构保证实施的法律和行政命令，还表现在人民在现有法制渠道的对政治的干预，包括对不尊重人民主权的政治精英的制裁……也不可能不包括暴力抗争和革命。”本文并不过多着墨于卢梭是否是一个“革命派”，但是，笔者认为范广欣老师通过对中江兆民的研究揭示出的对“强迫自由”的阐释可能更符合卢梭的本意。参见范广欣：〈卢梭“革命观”之东传：中江兆民汉译《民约论》及其上海重印本的解读〉，《思想史》（“中央研究院”史语所编），2014年第3期，第67-104页。（该期《思想史》为“卢梭与早期中国共和”专号） [↑](#footnote-ref-46)
47. 施特劳斯在1962年的卢梭讲座中提出了一个有趣的问题：“当我们说到卢梭的极权主义时，平心而论，他的极权主义和现今的极权主义没有一点关系，因为卢梭称赞的是社会的极权（totalitarianism of society），而不是政府的极权……当我们今天说到极权主义的时候，我们指的都是政府的极权，或者是社会非直接性的极权主义。卢梭却这样讲：唯一可以被认可的极权主义就是社会的极权”。这段文字与“强迫自由”有紧密的关联，值得思考。参见Leo Strass：Rousseau（1962），p1. [↑](#footnote-ref-47)
48. [法]卢梭：《社会契约论》，李平沤译，北京：商务印书馆，2014年：24页。 [↑](#footnote-ref-48)
49. 参见《马克思恩格斯全集》第三十卷，北京：人民出版社，1997年，第22页。 [↑](#footnote-ref-49)
50. 《马克思恩格斯全集》第三十三卷，北京：人民出版社，2004年，第218页。 [↑](#footnote-ref-50)
51. 《马克思恩格斯全集》第三十三卷，北京：人民出版社，2004年，第218页。的 [↑](#footnote-ref-51)
52. 《马克思恩格斯全集》第三十卷，北京：人民出版社，1997年，第267页。 [↑](#footnote-ref-52)
53. 虽然卢梭和马克思在此有类似的发现，即都注意到从经济的支配权力导致政治上的统治权力这一点，但这并非卢梭或者马克思的独特发明。阿伦特就注意到，财富与政府权力相关联的这一点，早在古希腊时期就为亚里士多德所发现：“亚里士多德……已经发现了我们今天所谓的经济动机的重要性——富人推翻政府就会建立寡头制，穷人推翻政府就会建立民主制……将一国的财富与政府相联系，认为政府形式与财富分配密切相关，怀疑政治权力仅仅是经济权力的结果，并最后得出结论，利益是一切政治冲突的驱动力，所有这些当然不是马克思的发明……假如谁想指责某一个作家采用了所谓唯物主义的历史观点，谁就不得不追溯到亚里士多德，因为他是第一个声称利益……对个人、团体和人民都有用处，在政治事务中居于并且理当居于至高无上的统治地位的人。”参见[美]汉娜·阿伦特：《论革命》，陈周旺译，南京：译林出版社，2017年，第11页。 [↑](#footnote-ref-53)
54. 马克思，恩格斯：《共产党宣言》，北京：人民出版社，2016年，第29页。 [↑](#footnote-ref-54)
55. 《马克思恩格斯全集》第十二卷，北京：人民出版社，1962年，第4页。值得一提的是，卡尔·洛维特在其《世界历史与救赎历史》中讲述马克思的部分也引用了这一大段文字，并指出“个人，随着他们的活动扩大为世界历史性的活动，越来越受到异己力量的支配，即受到资本的支配，或者更确切地说，受到资本主义生产方式的支配；资本主义生产方式在现代世界所扮演的角色，就如同古代的命运一样。这种决定命运的力量变得越来越强大了，人们无法摆脱它……惟有无产阶级才承担着一种普遍使命，具有一种普遍拯救的功能。”在这里，洛维特敏锐地抓住了马克思对于资本主义的定位：一种非人的、限制并决定人的异己力量，人们被它控制。本文认为，卢梭的“自然秩序”也表明了这样一种异己性的力量，他阻止人成为真正的“人”。参见[德]卡尔·洛维特：《世界历史与救赎历史：历史哲学的神学前提》，李秋零、田薇译，上海：上海人民出版社，2006年，第61-64页。 [↑](#footnote-ref-55)
56. 《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1997年，第587页。 [↑](#footnote-ref-56)
57. 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2014年，第53页。 [↑](#footnote-ref-57)
58. 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2014年，第51页。 [↑](#footnote-ref-58)
59. 参见马克思在《资本论》第一卷中自己做的页下注：“如维科所说的那样，人类史同自然史的区别在于，人类史是我们自己创造的，而自然史不是我们自己创造的”。参见《马克思恩格斯全集》第四十四卷，北京：人民出版社，2001年，第429页。 [↑](#footnote-ref-59)
60. 马克思、恩格斯：《共产党宣言》，北京：人民出版社，2016年，第29页。 [↑](#footnote-ref-60)
61. 沃格林已经注意到了马克思笔下的革命的这两种功能：（1）颠覆社会制度，（2）净化人的心灵。参见[美]沃格林：《没有约束的现代性》，上海：华东师范大学出版社，2007年，第93-94页。 [↑](#footnote-ref-61)
62. 《马克思恩格斯文集》第一卷，北京：人民出版社，2009年，第543页。 [↑](#footnote-ref-62)
63. 《马克思恩格斯文集》第一卷，北京：人民出版社，2009年，第502页。 [↑](#footnote-ref-63)
64. 《马克思恩格斯文集》第二卷，北京：人民出版社，2009年，第592页。参见*Marx Engels Werk*，Berlin：Dietz Verlag，1961，p9. 同时参见*The Marx-Engels Reader（Second Edition）*，edited by Robert C. Tucker，New York：W.W. Norton＆Company，Inc. 1978，p5. [↑](#footnote-ref-64)
65. 《马克思恩格斯文集》第一卷，北京：人民出版社，2009年：第3页。 [↑](#footnote-ref-65)
66. 《马克思恩格斯全集》第十二卷，北京：人民出版社，1962年：第4页。 [↑](#footnote-ref-66)
67. 《马克思恩格斯文集》第一卷，北京：人民出版社，2009年：第17页。 [↑](#footnote-ref-67)
68. 参见马克思、恩格斯：《共产党宣言》，北京：人民出版社，2016年：第50页。 [↑](#footnote-ref-68)
69. 马克思在《资本论》第三卷提出，在亚洲，国家如果又作为土地所有者又作为主权者，那么，“地租和赋税就会合为一体……国家就是最高的地主。在这里，主权就是在全国范围内集中的土地所有权。”这种直接用统治关系导致“财产国有化”的后果并不是消除剥削，而是用“超经济的强制”继续着这种压榨和剥削的存在，因此它距离“自由人联合体”还有很遥远的距离。参见《马克思恩格斯全集》第四十六卷（《资本论》第三卷），北京：人民出版社，2003年，第893-894页。 [↑](#footnote-ref-69)
70. 参见韩立新：《<巴黎手稿>研究》，北京：北京师范大学出版社，2014年，第196页。 [↑](#footnote-ref-70)
71. 马克思、恩格斯：《共产党宣言》，北京：人民出版社，2016年，第45页。 [↑](#footnote-ref-71)
72. 马克思、恩格斯：《共产党宣言》，北京：人民出版社，2016年，第50页。 [↑](#footnote-ref-72)
73. 参见马克思：《法兰西内战》，北京：人民出版社，2016年，第127-129页。 [↑](#footnote-ref-73)
74. 《马克思恩格斯文集》第三卷，北京：人民出版社，2009年，第191页。 [↑](#footnote-ref-74)
75. 参见《马克思恩格斯文集》第三卷，北京：人民出版社，2009年，第222页。 [↑](#footnote-ref-75)