



# 哲学与政治之间：

卢梭政治哲学研究

Between Philosophy and Politics:  
Studies on Rousseau's Political Philosophy

曾誉铭 著



上海社会科学院出版社

**图书在版编目(CIP)数据**

哲学与政治之间:卢梭政治哲学研究/曾誉铭著.  
—上海:上海社会科学院出版社,2011  
ISBN 978-7-80745-981-1

I. ①哲… II. ①曾… III. ①卢梭,  
J. J. (1712~1778)-政治哲学-研究 IV. ①B565.26  
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 262271 号

**哲学与政治之间——卢梭政治哲学研究**

---

作 者:曾誉铭

责任编辑:黄诗韵

出版发行:上海社会科学院出版社

上海淮海中路 622 弄 7 号 电话 63875741 邮编 200020

<http://www.sassp.com> E-mail:sassp@sass.org.cn

经 销:新华书店

排:南京理工出版信息技术有限公司

印 刷:上海新文印刷厂

开 本:787×1092 毫米 1/16 开

印 张:20.5

插 页:2

字 数:380 千字

版 次:2012 年 3 月第 1 版 2012 年 3 月第 1 次印刷

---

ISBN 978-7-80745-981-1/B·067

定价:48.00 元

版权所有 翻印必究

# 目 录

|                                |     |
|--------------------------------|-----|
| 引 言                            | 1   |
| 一 思与在                          | 1   |
| 二 卢梭思想研究述评                     | 6   |
| 三 本书论题及方法                      | 10  |
| <br>                           |     |
| 第一章 古今视域:思想情境中的政治哲学            | 14  |
| 第一节 政治哲学的自我定位与敞开境域             | 14  |
| 一 哲学与政治哲学                      | 16  |
| 二 共同体与政治哲学                     | 20  |
| 第二节 古典政治哲学与现代政治哲学的差异性          | 26  |
| 一 古典语境中的政治哲学                   | 26  |
| 二 现代语境中的政治哲学                   | 33  |
| (一)“计算思维”与“思考思维”:科学与哲学的论争      | 38  |
| (二)政治生活的理想主义与现实主义              | 41  |
| (三)德性完善与生存欲望                   | 48  |
| (四)自然法:古典与现代                   | 51  |
| <br>                           |     |
| 第二章 哲学与政治之间:整体论题及实现方式          | 59  |
| 第一节 诠释方式与思想整体                  | 59  |
| 第二节 基于德性的社会批判                  | 66  |
| 第三节 政治社会与正当性基础                 | 76  |
| 第四节 书写方式与政治-哲学之间               | 79  |
| <br>                           |     |
| 第三章 “共同生活”:历史图景-共同体-心灵机制的“合一性” | 102 |
| 第一节 基于“技术”与“偶然”的历史图景           | 102 |
| 第二节 心灵机制:自爱与自私                 | 104 |
| 第三节 共同体正当机制及其基础                | 108 |

|                                      |     |
|--------------------------------------|-----|
| <b>第四章 “回到自然”：“替补”与“可完善性”</b> .....  | 117 |
| <b>第一节 自然状态的实质及其正当性</b> .....        | 117 |
| <b>第二节 “直接存在”：自然状态中的“人性”问题</b> ..... | 125 |
| 一 “自然状态”：和平与战争 .....                 | 125 |
| 二 “替补”与“可完善性” .....                  | 130 |
| <b>第三节 “疏离”：社会状态与“人性”问题</b> .....    | 136 |
| <br>                                 |     |
| <b>第五章 自我教化与完善共同体</b> .....          | 165 |
| <b>第一节 共同体与公民</b> .....              | 165 |
| 一 社会契约与个体欲望 .....                    | 165 |
| 二 公意与众意 .....                        | 174 |
| <b>第二节 “自我教化”：“自由”与“德性”</b> .....    | 183 |
| 一 个体的德性培育 .....                      | 183 |
| 二 政治社会的自由 .....                      | 186 |
| 三 “自由”与“德性”的合一 .....                 | 190 |
| <b>第三节 共同体与公民宗教</b> .....            | 196 |
| <br>                                 |     |
| <b>第六章 自我知识与哲人生活</b> .....           | 210 |
| <b>第一节 思想转折与哲人生活</b> .....           | 210 |
| <b>第二节 哲学生活的前提和路径</b> .....          | 217 |
| <b>第三节 生存体悟与哲人生活</b> .....           | 225 |
| <br>                                 |     |
| <b>第七章 政治、理性与信仰：启蒙的自我批判</b> .....    | 235 |
| <b>第一节 启蒙与生存处境</b> .....             | 235 |
| <b>第二节 基础对抗：分裂与交汇</b> .....          | 240 |
| <b>第三节 政治：共和的两面</b> .....            | 245 |
| <b>第四节 宗教：理性中的信仰</b> .....           | 249 |
| <b>结 语</b> .....                     | 258 |
| <br>                                 |     |
| <b>结 语</b> .....                     | 263 |
| <b>附录一</b> .....                     | 268 |
| <b>附录二</b> .....                     | 287 |
| <b>附录三</b> .....                     | 300 |
| <b>参考文献</b> .....                    | 309 |
| <b>后 记</b> .....                     | 316 |

# 引 言

人类历史展开以一种生存感受为前提,一种首肯并展望自身存在的生存体会,若失去对自身意义的任何关注的存在情绪,则一切都不可能得以进行。一切也会失去意义。因而,无论是对于一种理论还是实践,倘若人们试图追问其根据问题,或者试图在根据之内寻找某种基础,那么最终的基础便是人类自身的一种意志,一种决断,对社会或个人生活的一种决断,对人生选择的一种决断,我们如果还想进一步探询这种决断或兴趣的根基,那么就会陷入到无穷的深渊之中。当然,人们可能对这种决断有不同的表述,但结果是一致的。故而,人们无须对人类的存在心怀某种高傲或特别的激情,人类的生存或者它的历史只是一件自然的事件,一种如是自在之在的生命形态,在时空中出现的一种偶然物,对于个体的生命亦复如是。生与死的意识只是对人自身的一种有限性断定,没有必然的根据,因为即便是这根据,也不过是人类思想的某种呈现。

## 一 思 与 在

哲学的目的在于将表象实现为思(Hegel),思由此引导感性与非感性的轮回转换。然于今世,我们尚未作思之追问,故而我们可能尝试对思作一番追问:何谓思?思在何种境地作出限定或被限定?我们意在探问:思究竟是怎么一回事?思之意义何在?我们的追问可能伴随着将与思有源始关联的问题附带出来,我们称之为思之追问、思之事情。

思究竟是怎么一回事?“思与存在同一”是思之事情的一种显身方式。人们要想对思有所把握,首先得解决(austragen)思与存在的同一问题,我们在“思与存在同一”问题的基础上把握思之问题。似乎人们在思与存在问题上预见到他们之间的原始关联。我们需审视思与存在的关系问题。

思与存在的同一意在描述一种表象—认知关系,我们似乎在一种对立中谈论同一性:思是一种实体,存在是一种等待思去表象、去认知的僵死之物。如果我们这般理解思与存在关系的话,那么我们甚至连通向思之领域的门槛都没发觉,更遑论思之事情本身。但我们仍实实在在面对思与存在的同一,它们不是明明白白地摆在我们面前嘛,但我们仍然还未明白思与存在同一这回事,表象—认知关系只能让我们远离思与存在问题本身的敞开。思与存在问题的探讨恰恰以思之事情为先导。

我们已经不能从表象—认知关系来思考思之本质了。思之本质的返回可能以人们喜爱的具体方式将自身摆到我们面前。不妨粗陋地问,谁在思?当然是人嘛,人是理性的动物,即能思的动物,在能思的展开中思与人碰面。人以思将自身与他人区分开来。似乎我们眼前又现出一丝光线:或许我们可从提问者出发来探究思之事情。思与人之存在究竟有着何种原始关联?思作为人之向来属己性而现身。人之存在与思之在场同一,人之言说亦以思为根据,我们似乎还未听闻人是离开思而独自存在的。由此我们勉强可以说思是人之规定性,是人之存在根据。作为人之规定性的思即概念,人之存在是通过思而显现的生成。我们似乎如此规定思、人之规定性,但也只是似乎如此而已。我们可以自问:将思作为人之向来属己性就真正通达思之事情了吗?表象—认知关联端不出思之事情;思作为人之向来属己性而现身,人之规定性即思亦未尝就在深究思之事情。我们对思之追问远未开始,更遑论完结了。我们离思之事情还远着哩。那么思与存在同一究竟是怎样一回事?思与存在同一要将思之根据摆将出来。思与人之规定性究竟是怎样一回事?我们似乎深陷同义反复的圈套。难道我们对思之追问在开端处就出了岔子?我们能否以思之事情本身来展开思之追问?还是我们追问开端与根据首先便是一种歧途?我们或者可以通过一条历史之桥来将思之事情端将出来?

我们很久就听闻思的一种噩耗。似乎好些个思想大家都断然让这种噩耗上场:形而上学的完成与终结。我们称之为思之事情的噩耗在于形而上学是思的积极退隐,思是形而上学的存在基础及自我性。但我们在形而上学的完成与终结中必定遭遇这个问题:在此之际,倘若我们仍说我们在思,这种说意味着什么?思对作为思之守护者的思者的意义何在,即思成为守护者的何种存在?或者守护者通过概念剥离了守护者的本己性而远非切中守护者的本己性,更遑论对思的守护,守护意味着进入思之本质并让思之本质持留。思与存在同一于思之意义何在?如果思与存在本无距离,那我们何以言说思与存在的同一问题?思面对的世界是自身世界还是一种他在世

界？我们这样追问的时候置身何处？若置身自身，自身成为根据，对思之根据的追问则成为索然无味的事情。思则以一种超越精神—感性的原则观照人之存在(若玫瑰花开)，但这往往也只是看来仿佛如此而已，因作为观照的思尚未到达人之存在。作为目的本身之思与作为器具之思(若玫瑰花展)的差异缘何而生？是否一种决断意志的缺席让思返转而去？！此刻我们似乎可以说了：思与存在的同一问题还悬置在未思的领域，犹如人之规定性尚且在追问的领域之外。倘若此追问成为夜莺在黑夜中的自由轻啼(?!)，那么人们就得以思之根据追问人之存在。思与存在的同一问题果真以一种亦隐亦现的方式期待与终有一死的我们相遇？我们仿佛可以通过沉思人类经验来审视这种方式的隐晦与光亮。

在思中也只在思中，人类历史的本质得以规定。从思而来的形而上学(西方思史即形而上学史)将人类历史的本质端向前来。人们尚未在形而上学的本质处展望人类历史，形而上学的本质决定人类历史之历史性。故人类历史的差异尚未生成，这并不是说人类历史是同一性之历史；这只是说，思之事情与人之存在尚未现身，而只在来临之中。人之存在尚且未能在思中生发差异，因为思之事情本身问题丛生，更遑论形而上学的本质。无论人们草绘出人之各式存在，人之存在本身仍然如思之事情般讳莫如深。人类历史的目的决定这种历史的同一性，这种历史的目的大概不是指个人、族群的“意愿”的事情。历史的目的不由这“意愿”决定却离不开这“意愿”。人类历史的目的即在于解—决人之存在与世界的关系问题。在西方历史中，人类自神转向自身而将历史区分开来，但人们还未“认真”考量这种区分。我们对一种根本转变的开端还懵懂无知。神—思以人一思之剩余的力量为依据。作为古希腊诸神之神于人之存在及人于自身之意义仍然处于未思的领地。人们却往往可以找到充分的根据来证明此种根本转变。神性的转移与出离似乎使这种根本转变暴露在光天化日之下：叩问人之存在根据的偏离，由神的圣殿转向人的屋宇，对神的敬畏与爱转变为爱自己，敬畏匆忙退场。自否定一意志贯穿并疏通了未思与已思的界限，作为已思尺度的未思被贬斥为虚无而被遗弃。一切历史最终在逻辑存在学(logic ontology)或感性—生命中栖息。逻辑(理念、绝对存在)筑就自身自在的历史，人类历史不过逻辑或感性—生命的表演。这些似乎已经丰富：在历史之桥上，看来人之向来属己性早就纷纭相呈。但思仍远未成为人之向来属己(性)的生命。或许任何一种思的逻辑的自洽性与敞开性勿庸置疑，因它敞开了思之可能追问。但摆在我们面前的思果真与我们的生命存在必然关联吗？思之守护者被形而上学地预先刻上同一的标尺吗？我们如此思的时候，或许思正在我

们身上滑落。但是,如果我们敢于追问自己的前提并信赖思之力量,试图追问:人之存在归依何处恰好契合思之事情?或许思以一种新的存在方式在回返途中,但我们也可能与思之事情擦肩而过而茫然无知。

在根本转变后我们与神性相疏离。神性是力量与根据的界限,不可贯穿的未思之界。对有限性的领会“迫使”神性在场,而这种在场成为根本转变发生前的人类向来归属的一种真实。这根本转变的基本特征似乎是人们耳熟能详的灵欲分离。灵与欲的分离使人类审视生存的悖论。灵—欲分离之存在前提还未显现。但恰是这未显现的灵—欲分离之前提让整体观看的经验得以可能,使敬畏存在。在逻辑存在学或感性—生命中出离的神性仍在临在之途。这种出离让人面临真实与虚无的根据问题。如果真实与虚无是一种无望的“幻象”,那么在神性出离之后什么得以滞留?真实与虚无的差异性缘何而生?自我性陷阱如影附随?

语词时常淹没思之追问。思之事情依旧未彰显。或许对思之领会还在已思之外。根本转变本是一种思之尝试,或对进入思的一番准备,现今却转换成以未思为神性的守护者心神不宁的问题:神性何以滞留?思之界限缘何而生的缺席见证思之追问的淹没。思之追问的淹没是否开启着神性的出离?神性的出离对人之生存构成何种根本意向?当今时代的人们依然可以在思之追问的尝试中期待领受神性之光么?根本转变与神性出离的历史果真享有同一前提吗?根本转变的虚无主义与相对主义肇始于神之出离的历史吗?在思之守护者召唤回返神性以重新呼吸的时候,神性以何种方式返回出离之所?神性世界与此世生活以思为向来属己性!而对思及人之存在,我们仍未思。在逻辑存在学中,神性出离;但在思中,他们依然临在。在思之事情中,神性之光亲近着大地。思之追问要求人们领会语词之后的存在,探询愈久,思始能成为人之真实存在。思在我们的祈求与期待中激发我们生存的意义。但愿,在我们解—决私己问题之际将类的问题引导出来,并行进在思的路上。思之事情要求参与。人们作为参与者而存在于此世,我们方可期待思之现身,思成为人之向来属己性。作为非表象—认知的参与同思发送源始关联,参与是本身即目的的意志行动。

以思想为志业的人们总是渴望同心灵相契者作自由交往。在这种自由交往中,人们可以期待发现并实现真正的自我,并在此过程中坦然走在通向“成一—人”的道路上。几乎一切自我教化者都会在这种自由交往中关注人生真义、族群福利、自由生活。这与思想的内在目标不可剥离。而要领会并阐发思想的真义,首先需要在文字中遭遇伟大思想的伟大规定。在现实生活中,这需要命运的垂青和自身技艺的准备,只有自愿踏上思想道路,并由此



实现本真生活的人方能领受命运的恩泽；其次，这种遭遇完全属于诠释者的问题意识及其生命活动。

我也同样被这种渴望所吸引。我之所以能在思想中与卢梭相遇，首先是命运之神的眷顾，即能走向思想之路为我提供了这种可能性；其次，这种相遇完全在自己关注的核心问题和自己的生命活动中展开。我时常在自己的生命活动中追问切己问题与意义问题：人们现实生活的真理性或者人生的真义，人们应该以何种生存方式中实现自身的意义？应该信守何种人生原则才是正当的？应该采取何种原则面对自己与他人才能实现真正的人生？或许我的问题完全出自自身的生存情绪，但我尝试在阅读思想家们的思想时能够时刻警醒自己追问本真生命及思想的意义，并引发革新生存方式的可能性。而思想的意义恰恰在于能够切中人们本真生命的生存活动。

倘若人们追问潜在思想者在本己的生存活动中将会直接面对何种“对象”，那么极有可能他的时代和自己的日常生活将成为直接的“对象”。他因此必须首先在思想中把握他的时代和他自身。但这何以可能？我们如何才能正当地把握我们的时代和我们自己的生活呢？在这个目标之下人们完全可以走上不同的道路，但或许回到自己的心灵深处才是通达自身的本真之路。其诠释活动方能成为真正的切己生活，而不是外在的求索活动。我们不能轻而易举地就走在这条路上，我们往往必须借助伟大思想家的智慧指引并在这种指引中才能通达我们的本真心灵。对我而言，无论是作为类的历史还是作为个体的历史都能够在伟大思想的指引下得到呈现。只有在淳朴真诚的思想者的护佑下人们方可临近思想的目的地和自身的本真生活，而在我看来，卢梭恰恰属于淳朴真诚者之列。

在伟大思想家的护佑下，人们方能走向通达思想本身的诠释之路。而文本诠释本身就构成生命实践，这种生命实践以回归本真之我为目的。在文本诠释中，人们各自通达迥然不同的归宿，但诠释不足或过度诠释往往会成为人们的命运。或许若干年后，当有幸尝试诠释我们时代的人们或许会同我们对先辈的诠释如出一辙，他们或许已经没有兴趣或能力来领会我们时代的生存方式，这或许就是历史的内在必然性。我们应该竭力阻止或尽可能减少这种境况的出现。它于是逼迫着人们直面这个问题：我们应该怎样避免这种不幸结局呢？我们如何能实现自身与思想家的自由交流呢？

这要求我们将思想不仅仅当做思想，而且还要切己行事，我们切不可抛弃伟大思想而自立炉灶；只有在切己行事的道路上，我们才能领会伟大思想的实情，才能在诠释活动中与伟大思想者处于同一境界或跃出思想者的境地，深切领会思想者如是说之必然，对思想者“表一种之同情”，才能坦言我

们与思想之道(言)沟通。但这并非一条平坦易行的思想道路。首先,它要求人们超越自己寄身的现实世界:一切都以实际效用为矢的,一切都趋利而为,人们的珍贵之物不过是双手抓得住的现实好处。只有反思并批判这个世界的生存根据,人们才可能走向本真生活或切己行事。也就是说,在扎根日常生活的基础上,人们必须克服日常生活,才能临近思想的道路。但人们必须承认,这种领会也许最后不过是领会而已,在生活中,它毫无现实力量。人们最终发现,对思想的领会本身并非道,不过是逃离日常生活的文字游戏,对思想的领会不过是人们逃避现实生活的善良意愿,它从根本上不能改变人们的现实生活。只有克服这种阐释困境,在日常生活中并克服日常生活,思想的意义才能显现。

## 二 卢梭思想研究述评

卢梭政治理论被引进汉语学界最早可以追溯到清末,但直至1933年中华书局才出版了马君武译的《卢骚民约论》。在当时的政治环境下,它的引进不可避免地被烙上意识形态的印痕,也就是说,它的引进直接关涉到当时的政治意图。从整体上来看,近代中国对卢梭的理解可以分为三类:一类以为卢梭的主权在民及社会契约能够为当时危机重重的中国提供救世良方,这种诠释以邹容和马君武为代表;第二种诠释尽管赞同卢梭政治理论,但认为它不能切中并完全解决中国的现实问题,而仅仅将它作为论证自己政治主张的从属材料,这派人以刘师培为代表;第三种则对卢梭政治理论采取否定态度,认为它不但没有历史依据而且缺乏现实依据,根本就无助于解决中国的问题,这种诠释以严复为代表。<sup>1</sup>

在历史上,卢梭确实因法国大革命而声名大噪,他也因此关联而备受人们曲解。人们认为,法国大革命似乎就是卢梭政治哲学的世俗表达。在这种思维模式下,人们很快轻易将卢梭打扮成现代民主社会的民主(平等)的思想大师。人们无法为此种诠释提供更为详尽的学理根据。这是功利主义者与现实主义者惯用的诠释方法,它在根本原则上就违背了卢梭的意图:实现德性的人生才是目的所在。这种诠释似乎遗忘了思想的意义不能完全以经验成败作为自身的准绳。思想家的思想不能等同于经验的操作,或者说不能以经验的可行与否来评判思想本身的意义,尽管它们之间可能存在某些关联。伟大的思想必然超越其所处的社会环境与现实历史。如果我们草率行事,那么结论不过是我们自己试图加进去的东西而已,而这结论与思想

本身无关。而且我们仅仅将思想与具体历史结合在一起时,也就切断了与思想者进行真正对话的通道,丧失了“理解前瞻”的可能性。令人遗憾的是此种诠释路径此后一直影响到汉语界的卢梭研究,使之在较长的时期内很难从政治哲学思想上来确定卢梭思想的意义与地位。

在较长时期内,大陆学界几乎停止了卢梭思想研究的步伐,人们主要关注卢梭主权在民和平等主义政治观念。20世纪90年代初,朱学勤先生出版了力作《道德理想国的覆灭》,在学术界反应甚巨。从整体上来说,朱先生主要还是依托历史学路径探讨卢梭政治哲学,未能摆脱思想—政治合流的内在目的。由于他在研究中过多地融入了本人的情感,因而无法客观地展现卢梭政治哲学。尽管他意识到卢梭政治哲学与古典资源的关联,但将之视为历史复古主义与道德理想主义,因而卢梭政治哲学不过是神人对立转向神人和解的世俗化过程的失败产物。<sup>2</sup>

这种诠释可能彻底误解了卢梭政治哲学的根本目标,即通过内心德性的培育,培育社会中的自然人的目标。朱先生的主要意图十分明确,这种完善政治制度、完善人性根本就无法在现实生活中实现,也没有必要在现实生活中实现。因为这种要求对残缺的人性而言过于崇高。革命宣称的美好目标与导致的流血悲剧也证明了卢梭政治哲学的非真理性。在这种情况下人们就无法挖掘卢梭政治哲学中蕴涵的正当性追问的意义,即何种生活才值得人们去苦苦追寻,何种社会关系方能真正实现人的自然之善。

在国内有一批学识渊博、语言功底深厚的学界前辈,他们致力于卢梭思想的译介与诠释。李平沅先生就是其中的代表人物之一。李先生近来对卢梭《社会契约论》做了专门诠释,该书逐段诠释《社会契约论》。行文细致入微,肯定了卢梭政治思想的创造性,尤其肯定其人民主权理论。<sup>3</sup> 尽管李先生给予卢梭完整政制很高的评介,但主要还从现实政治角度来进行考察,因而依旧没有摆脱政治—思想效用的诠释方式。

总的说来,国内的卢梭研究存在很大缺陷,人们往往将卢梭政治哲学的现实效用视为评判标尺,未能在其归属的思想情境中来诠释卢梭政治哲学的思想意义;文本关注的力度还有待深入,对修辞形式与思想本身的关联也未能引起足够重视,因此难以在人的生活实践中来关注卢梭政治哲学的意义。由此可见,仍然存在广阔的空间等待人们认真对待卢梭思想并作出合乎思想本身的诠释行动。

在与卢梭差不多同时代的卢梭诠释者中,柏克的诠释最为人知。柏克眼中的卢梭除了偶尔有一些对人性的深刻洞察之外,不但个人品行劣迹累累,其著述更是“直接导致可耻的邪恶”,无法适应“真实的生活与行为”,不

过是他的一厢情愿的“白日梦”。<sup>4</sup>

在更正这种态度方面,德国学界比法国学界做得要好,康德和黑格尔都对卢梭思想做过重要研究。对卢梭的理解几乎完全影响了康德哲学,这主要体现在康德对人之为人的规定性及实践理性研究,康德视卢梭为道德世界的牛顿。卢梭对人性问题的独特见解触动他去探索人类心灵的奥秘:“我自以为我的求知欲极为强烈……有时我想:这一切都将给人类带来荣耀,因此我鄙视那些知识极端贫乏的庸俗之辈。卢梭纠正了我这种看法。炫耀自己的特长这种心情消失了;我学会了尊重人。”<sup>5</sup>

黑格尔以评判的方式诠释了卢梭思想,同对康德的批评一样,他认为卢梭思想的根本缺陷在于他未能正确地理解思想内容与形式的关系,将纯粹形式当作内容,由于没有历史原则因而只是无力的“抽象的普遍性”。他还洞见到自由意志于卢梭思想的重要性及其与康德思想的内在关联:“我们看到思维在意志的、实践的、法律的领域内出现了,并且得到了这样的理解,于是人的最内在的东西,即自身统一性被当作基础提了出来,被意识到了,这样人就在自身中得到一种无限的力量。卢梭从单方面讨论国家的时候所说的,就是这个。……人在自己的精神中具有自由作为至高无上的绝对的东西,自由意志就是人的概念。……现在自由的原则(在卢梭这里)出现了,它把这种无限的力量给予了把自己理解为无限者的人。——这个原则提供了向康德哲学的过渡,康德哲学在理论方面是以这个原则为基础的。”<sup>6</sup>

尽管黑格尔意识到了卢梭哲学的核心论题,但他误解了这个核心所蕴涵的具体内容,误解了卢梭的公意观念,而且卢梭关于社会本质及在回归人的自然中方可实现真正自由的洞见被遗忘,他只是把握到了卢梭思想的一极。

到了现代,卡西尔则开创了将卢梭思想作为哲学思想(即整体研究)加以研究的方向,并在前人的基础上揭开了语文学和历史学的研究方向,此外 Starobinski、Derrida、Paul de Man 也加入到这一阵营中来。而在英语学界,对卢梭研究作出重大贡献的人物包括 Vaughan、Leigh、Masters、Shklar 等人。总体来看,卢梭研究可以分成以下几类:专题研究,就卢梭某个具体文本进行细致研究,这种研究有助于把握卢梭思想的细节,但在整体把握上却可能造成缺失,如 Marc F. Plattner 的《卢梭的自然状态》(Northern Illinois University Press, Dekalb, 1979)。尽管他把握到了自然状态在卢梭政治哲学中的核心地位,但却缺乏对卢梭政治哲学的整体意识;完全围绕文本的自洽性进行研究,多数论者从卢梭文本中存在的问题出发,如在文本中出现的逻辑上的缺项、不知所谓的省略,错误的引证,与语境无关的引文,

尤其是自相矛盾来诠释卢梭思想,以 Paul de Man 为代表,他认为卢梭完全忽视哲学文本与文学文本的差异,致使哲学文本文学化,文学文本哲学化,促进某项典型的解构行动,抹煞哲学文本和虚构文本的区别,并坚持认为卢梭的思想不过是在字面与寓意之间往返的自相矛盾。他在分析《社会契约论》时指出:“我们并不只是想指出,《社会契约论》中的前后矛盾这个缺陷完全可以通过不使用那些多愁善感或令人痴迷的部分而得到避免。问题不在于,《社会契约论》在某些自身就是整体的段落中公开地重新陷入文本活动论(textual activism)。即使不用这些段落,如果卢梭曾经没有公开允诺拥有天真或善良的信仰,《社会契约论》就靠推理也依然更有前途,也许效果会更好。”<sup>7</sup>

也有在既定思想框架内展开对卢梭思想的研究的路径,于此可以参见路易·阿尔都塞的经典研究:《政治与历史:孟德斯鸠、卢梭、黑格尔和马克思》,阿尔都塞在该书中对卢梭的《社会契约论》的第一卷第六章进行了细致的分析,结果发现卢梭文本存在着包含四种“错位”(即不平衡性)的对子。如“社会契约”的签订中以契约的签订双方的一方的不在场且这一不在场成为社会契约签订的目标、“全部的转让和交易”、“特殊利益和普遍利益,特殊意志和公意”、“在意识形态方面向前逃遁或在经济方面倒退”等,他以这四种相互搅和的“错位”来否定卢梭的“社会契约”的真理性<sup>8</sup>;纯粹就卢梭的文本修辞进行研究。如德里达在其《论文字学》中对卢梭的《论语言的起源》的精彩研究。比阿尔都塞更进一步,他认为处于柏拉图和黑格尔之间的卢梭是又一个语音中心主义的代表人物,而且他将卢梭的“替补”概念作为差异的生成其历史根据来分析卢梭的整个文字理论;将卢梭使用的修辞方式同卢梭思想本身结合起来进行研究,这一类可以参见 Heinrich Meier 的卢梭研究。而从思想定位上,人们主要在卢梭到底属于集权主义还是个人主义存在分歧,无论主张何种主义,都意味着卢梭思想的革命特征。<sup>9</sup> 德国学者费切尔则完全将卢梭视为一个保守主义者。<sup>10</sup> 总的来说,诸种诠释都从不同的视野展开对卢梭思想的探讨,而且不断向整体性、全局挺进,也能愈加将作为思想家的卢梭形象揭示出来。

在卢梭政治哲学研究中,特别值得提及的是利奥·施特劳斯及其弟子对卢梭思想的研究,其弟子 Victor Gourevitch 和 Allan Bloom 对卢梭文本的注释翻译为人们提供了目前英语学界最佳文本。而施特劳斯本人曾经在其著名论文“现代性的三次浪潮中”将卢梭置于现代性的第二次浪潮来讨论卢梭思想:“现代性的第二次浪潮肇始于卢梭。他同马基雅维里一样深刻地改变了西方精神的趋向。……卢梭以德性、天真的名义,以古典共和国的非

功利德性的名义抗议他前辈的堕落颓废主张；他既反对令人窒息的绝对君主制，也反对现代共和制的多少有点犬儒式的重商主义。然而，他无法恢复作为人的自然目的，作为人之自然本性之完善的古典德性概念；他被迫重新诠释德性，因为他把现代的自然状态概念接受下来，作为人原来现身其中的状态。……它激发了康德与德国观念论哲学、关于自由的哲学。”<sup>11</sup>

施特劳斯尽管对卢梭的思想能够从整体上加以剖析，但这种诠释认为作为反现代性的卢梭方式反而推动了现代性的进程，原因在于他最终还是站在现代性的地基而非古典地基上，这无疑还是将卢梭思想置于现代性下加以阐释的，卢梭的核心观念即德性公民的精神取向并非现代性的，反而是古典精神的核心。

### 三 本书论题及方法

在理解并力图克服“非哲学式”卢梭思想诠释的基础上，笔者试图对卢梭思想做出一种“哲学式”诠释，在古典政治哲学与现代政治哲学的对照中诠释卢梭政治哲学。笔者认为，“哲学式”卢梭思想诠释并不排斥对卢梭思想做历史的、政治学（而非政治哲学）的解读，但反对将卢梭思想做“片段”拼凑的汇集，必须揭示卢梭思想要素之内在必然。“哲学式”卢梭思想诠释主张卢梭思想的整体性与普遍性。整体性不仅指卢梭思想型构成一个内在自我完成的完整“体系”，而且更多地指将卢梭思想置于政治哲学的完整历史中来解读卢梭思想。<sup>12</sup>普遍性指卢梭思想原则并不仅仅作为特殊的观念原则而存在，而且还作为实践（*praxis*）之普遍原则来对待，这与卢梭政治哲学或社会思想中的“自我教化”理论密不可分。“哲学式”卢梭诠释将论题限制在卢梭思想的焦点——社会思想，试图揭示卢梭之人类历史图景中的社会思想，并摄入人类历史与心灵机制的内在结合。介由这种诠释，将类的历史与自身生命活动作为思想之事来思考，揭示历史遮蔽之物并重新激发思想的现实力量。

卢梭政治哲学思想研究的深入远非知识的累积，它要求人们在生活实践中激发思想的力量，它要求人们从整体上审视自身所归属的类的历史，对类的历史作哲学之思，即必须揭示人们所从出的历史传统的本质及其已然遮蔽的东西，并在揭示中时刻警审自己生活实践的根据。它要求人们转换“观注”世界的方式并在言辞中激发并生成新的生活实践。这种转换以对自身所处时代及自身的本质判定作为先导。生活实践的根本问题在于我们

“观注”世界的方式,观注世界的方式决定了世界向我们呈现的内容,也只有真正的“观注”中,人们方能实现本真生存。

那么如何开启卢梭政治哲学思想研究方为恰当呢?在卢梭思想诠释的历史中,诠释者们已经“做”了充分的工作,经由浪漫主义、集体主义、个人主义直至解构主义的研究,他们似乎已经将“卢梭文本允许的内在可能性”都尽数端呈出来了。在这种情境中,还存留何种诠释空间给自己去启动与激发呢?人们必须以通达未思领地的方式来审视已经呈现的思想诠释。即诸种端呈是否真正切中卢梭政治哲学的实质还是未思的问题。

因而,必须转换“观注”卢梭政治哲学的方式,必须体会卢梭政治哲学所处的思想情境及其响应,必须尽可能地同一情并接近卢梭政治哲学的自我理解,也只有如此,我们才能从根本上把握卢梭政治哲学的实质并在此种把握中清理自身的前见结构。这首先要要求阐释者深入思想家的思想情境,必须尊重思想本身的内在逻辑,并在文本细读中贴近思想本身。

卢梭政治哲学并非无根据的自我哀鸣或内在玄想,它归属于整个政治哲学传统并以独特方式展开政治哲学的内涵。因此,若要真正切中卢梭政治哲学的实质必须领会它所面对的思想情境。卢梭政治哲学处于古典政治哲学与现代政治哲学之间,它不但面临现代政治哲学的核心论题而且直视古典政治哲学的原则,也就是说,他试图在古典城邦已经消亡、公民观念已成为陈旧符号的情境中,重塑公民形象,实现人之为人的规定性。

古典原则与现代原则的根本区别在于生存领会的差异,即世界领会的差异,人的自我理解的展开形成了人类历史。在政治哲学史上,这种区别起源于哲学与科学的分离;城邦意义本身的转换:德性居所沦为欲望工具,理性(logos)让位于激情(emotion);德性目的让位于暴死恐惧;现代政治哲学以普遍理论解决政治与道德问题的企图反而推进政治与道德的分离;政治哲学由理性主义转向现实主义;作为实践原则的“自然”成为人们操作计算的对象。

在卢梭的人类历史图景中,人类由一种独立、孤独而悠闲的非社会存在、直接存在转变为一种相互依赖、拥有理性与财产的社会存在、相对存在,由一种非劳动存在转变为一种劳动存在。在这个转变中,人的灵魂机制经历了自爱—良心—邪恶三个环节,而在政治—社会机制上则体现为有法律无政府—法律之下的政府—无法律无政府三个环节。这意味着卢梭的人类历史—共同体—灵魂是一个整体。而卢梭思想的根本目标是培育社会中的自然人,建构真正意义上的共同体,复兴与重构“人类的青春时代”。卢梭政治哲学认为人类的德性困境在于现实人性对人类本性的偏离(异化),这种

偏离涉及类和个体两个层面,因而异化问题的解决也必然涉及类和个体两个层面。卢梭政治哲学在这两个层面之中展开,即完善的政治和人的自由教育,但它尤为注重后者。也就是说,在卢梭看来,最终问题必须在个人的生活实践中得到解决,这也是政治哲学的内在目的所在;而在社会(类)层面上,卢梭政治哲学倾向于建构公意社会,即作为个别意志的人与作为普遍意志的共同体的一体性,它为个人实现自由德性提供了正当的整体生存环境;自由教育的目的是社会中的自然人。通过漫长而正当的自由教育(自然教育),人们能够正当地运用自己的自由意志,能够将他人作为自己看待,能在内心生活中关照自身,不以占有作为目的,在生活实践中以德性原则作为人生依归,这也就是体现在个体身上的人类历史。

在完善政治制度的情境中实现个体的自由教育,本身构成完整的理论整体,也似乎完成了卢梭政治哲学的整体性。但政治与哲学的永恒张力迫使卢梭将自由原则彻底化并以“转变”的方式实现此种彻底化。在人的本质生活中,重心由肉体转向灵魂,从政治生活转向哲人生活即沉思生活,这最终成为卢梭政治哲学的内在目的。在这种生活中,通过“返观诸己”,人之自由不再依赖公意与私意的一体性,而在于“自我认识”,这种自我认识不同于心理认知,它本身具备自足性。也就是说,即使缺乏社会关系的直接参与,它依然能生成自身与整体融为一体的生存领会。在人们追问自身行为根据的思想活动中,人们才有可能为通向敞开的真理凿开一道光线;也只有在永恒的自我检审中,人们才能领略“认识你自己”的真正意义。

以上简单呈现了本书自身生成的道路。但这种呈现本身或许遗忘了根本的东西遗忘了,那就是人们的生活实践。只有在生活实践中,人们方能领会思想的意义,也只有在生活实践中,人们方能切中真正属己的东西。而且,或许本书在探讨卢梭政治哲学的整体性的同时,将其间内在环节的逻辑必然性给掩盖起来。也就是说,本书不可避免地存在众多缺失,比如概念的厘清,行文的滞碍,内在结构的欠缺,尤其是卢梭思想延伸研究的缺乏:未能深入阐发卢梭与康德、黑格尔尤其与马克思思想的内在关联,他们对卢梭思想的继承与批判。对卢梭思想的当代回应及其意义缺乏相应阐发。或许,论文行文的内容远远不及行文的内在目的和自身方向。

但本书的内在目的在于转换阅读和言辞方式,它要求谨慎阅读文本并在对文本的整体领会中激发思想的力量。因而这条通向卢梭政治哲学乃至自身生活实践的道路远未完全开启,更遑论完成,它是我走向思想之前所做的思想诠释尝试。作为思想诠释的尝试,在完整的思想道路得到呈现之前,不可避免地存在歧出的可能性,故而在这条走向思想的道路上,笔者更需要



在深刻切入西方政治哲学的历史本质中拓展本项研究,只有如此,思想乃至本真生活才会逐渐自行敞开。

#### 参考文献

1. 王宪明、舒文:《近代中国人对卢梭的诠释》[C],《近代史研究》,1995年第2期,第19~23页。
2. 朱学勤:《道德理想国的覆灭》[M],上海三联书店,2003,第3页。
3. 李平沅:《主权在民 vs“朕即国家”》[M],山东人民出版社,2001,第145页。
4. 埃德蒙·柏克:《法国革命的教训》[M],《自由与传统——柏克政治论文选》,蒋庆等译,商务印书馆,2002,第198、202、203页。
5. 阿尔森·古留加:《康德传》[M],贾泽林等译,商务印书馆,1997,第46页。
6. 黑格尔:《哲学史讲演录》(第四卷)[M],贺麟、王太庆译,商务印书馆,1996,第233~234页。
7. Paul de Man: *Allegories of Reading*, New Haven, Yale University, 1979, 227.
8. Louis Althusser: *Montesquieu, Rousseau, Marx: Politics and History*, Verso Edition, translated from the French by Ben Brewster, 1982, 126~160.
9. Ernst Cassirer: *Introduction, The Question of Jean-Jacques Rousseau*, Second Edition, edited and translated with an introduction and a new postscript by Peter Gay, Yale University Press, 1989, 6~8.
10. 曹卫东:《卢梭是个保守主义者》[C],《读书》,2002年第1期,第19~96页。
11. Leo Strauss: “The Three Waves of Modernity”, *An Introduction to Political Philosophy*, edited with an introduction by Hilai Gildin, Detroit, Wayne State University Press, 1989, 89、92.
12. 曾誉铭:《卢梭的意图:德性与自由之间》,邓正来主编,《西方法律哲学家研究年刊》,北京大学出版社,2009,第127~138页。