

CSSCI来源集刊

哲学评论

Wuda Philosophical Review

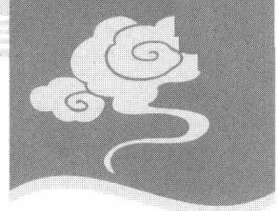
第14辑

武汉大学哲学学院 编



中国社会科学出版社

C S S C I 来 源 集 刊



哲学评论

Wuda Philosophical Review

第14辑



武汉大学哲学学院●编

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

哲学评论. 第 14 辑 / 武汉大学哲学学院编. —北京: 中国社会科学出版社,

2014. 12

ISBN 978 - 7 - 5161 - 5184 - 6

I. ①哲… II. ①武… III. ①哲学—文集 IV. ①B - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 289696 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 陈 彪
特约编辑 杜淑英
责任校对 李 莉
责任印制 张雪娇

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 (邮编 100720)
网 址 <http://www.csspw.cn>
中文域名: 中国社科网 010 - 64070619
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 装 北京金瀑印刷有限公司
版 次 2014 年 12 月第 1 版
印 次 2014 年 12 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 19.25
插 页 2
字 数 296 千字
定 价 58.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社联系调换
电话: 010 - 84083683
版权所有 侵权必究

《哲学评论》第 14 辑编委会

(以姓氏拼音为序)

白彤东 (复旦大学)	程 炼 (武汉大学)
储昭华 (武汉大学)	丁四新 (武汉大学)
段德智 (武汉大学)	郭齐勇 (武汉大学)
郝长墀 (武汉大学)	何 萍 (武汉大学)
黄 勇 (香港中文大学)	江 怡 (北京师范大学)
麻天祥 (武汉大学)	彭富春 (武汉大学)
汪信砚 (武汉大学)	温海明 (中国人民大学)
吴根友 (武汉大学)	徐向东 (浙江大学)
张庆熊 (复旦大学)	赵 林 (武汉大学)
朱志方 (武汉大学)	朱 菁 (中山大学)

Franklin Perkins (DePaul University)

John Sallis (Boston College)

Eleonore Stump (Saint Louis University)

Robin Wang (Loyola Marymount University)

Merold Westphal (Fordham University)

Günter Zöllner (University of Munich)

编辑部

主 编 郝长墀

副 主 编 杨云飞 陈江进 李 勇

编辑部主任 李 勇 (兼)

编 辑 (以姓氏拼音为序):

陈江进 (武汉大学) 杜姗姗 (武汉大学)

杜战涛 (许昌学院) 黄 超 (武汉大学)

李 勇 (武汉大学) 李 志 (武汉大学)

李忠伟 (华侨大学) 刘乐恒 (武汉大学)

潘 磊 (武汉大学) 桑靖宇 (武汉大学)

苏德超 (武汉大学) 王成军 (中南财经政法大学)

文碧芳 (武汉大学) 吴昕伟 (武汉大学)

杨云飞 (武汉大学) 郑泽棉 (武汉大学)

目 录

深度研究

国家与教会:卢梭与康德论宗教与

政治 君特·策勒(著) 杨云飞(译)(1)

现象学专题

《逻辑研究》与《存在与时间》中的真理理论 陈 勇(27)

现象学视域下的知觉与知觉问题 赵 猛(44)

此在与心智概念:海德格尔与赖尔对理论化之批评 梁家荣(65)

牟宗三哲学专题研究

良知坎陷,如何可能?

——牟宗三“良知坎陷说”平议 周恩荣(87)

“降格”与“让位”的自相冲突

——牟宗三“良知坎陷”说再省察 杨 虎(103)

牟宗三哲学体系中的分别智与圆融智 张 俊(116)

分析哲学研究

为什么相信专家? 胡星铭(142)

直觉在语言哲学中的意义探微 刘龙根 伍思静 李金彩(157)

哲学史研究

论施特劳斯对霍布斯的正义理论之误读及其

深层原因 姜锡润 邓扬麒(175)

由通向批判哲学的“绊脚石”新解康德批判哲学

形成的“12年” 李 伟(189)

从“残篇之争”看德国启蒙运动时期启示与理性之争

——兼论莱辛的立场 刘苏丹(214)

洛克和诺奇克的“反向”权利理论 贺 然(233)

中国哲学研究

论深衣 刘乐乐(247)

从《尚贤》看“墨子十论”上、中、下三篇文献的关系 陈 睿(267)

阳明学与德川初期的日本朱子学家 杜永宽(282)

书评

评《家哲学》的文化思想 胡栋材(293)

深度研究

国家与教会：卢梭与康德论宗教与政治*

[德] 君特·策勒** (著) 杨云飞*** (译)

摘要：本文将比较卢梭和康德思想中既作为一种道德建制又作为一种政治建制的宗教之双重论述。我将把卢梭公民宗教的观念置于其对人类的宗教和公民的宗教加以区分的语境之中，并论述康德思想中伦理共同体的特殊的公民状态。我还将对卢梭与康德进行对置讨论，并探讨亚历克斯·德·托克维尔《论美国的民主》中所分析的宗教在现代时期的社会功能，借此揭示宗教在现代社会中的政治地位。

关键词：国家；宗教；教会；卢梭；康德

从来就不是恐惧，也不是虔诚建立了宗教……

* 我想题献这篇论文以纪念我原先的博士研究生克劳迪娅·施密特 (Claudia Schmidt)，由于某种长期的疾病，她在2011年过早辞世，这使其在马凯特大学 (Marquette University) 哲学系富有前途的职业生涯早早地终结了。本文即将发表于《康德、费希特和德国观念论的遗产》一书 (Kant, Fichte and the Legacy of German Idealism, ed. Steve Hoeltzel and Halla Kim, New York: Lexington Books/Rowan & Littlefield.)。

** 君特·策勒 (Gunter Zoller)，慕尼黑大学哲学教授，国际知名的德国古典哲学研究专家，代表著作有《批判的心灵——康德、费希特、尼采论认知和行动》(Matica Hrvatska 出版社2012年版)；《费希特的先验哲学：理智和意志的原初二重性》(剑桥大学出版社1998年版)；《康德的理论性对象之关系——论〈纯粹理性批判〉中“客观实在性”和“客观有效性”概念的体系性含义》(柏林/纽约，Walter de Gruyter 出版社1984年版)等。——译者

*** 杨云飞，武汉大学哲学系副教授。

但那时所有的社会团体不得不从恐惧和虔诚中建立一种宗教。^①

本文对卢梭和康德思想中既作为一种道德建制又作为一种政治建制的宗教之双重论述进行比较和对照。我将聚焦于卢梭《社会契约论》的第四卷第八章“论公民宗教”和康德《纯然理性限度内的宗教》的第三篇。更具体地说,我将把卢梭公民宗教的观念置于其对人类的宗教和公民的宗教加以区分的语境之中,并论述康德思想中伦理共同体的特殊的公民状态。对卢梭与康德的对置讨论,将在一个关于宗教在前现代和早期现代诸时期中的政治地位的小节中进行,随后是一个结论性的小节,讨论亚历克斯·德·托克维尔《论美国的民主》中所分析的宗教在现代时期的社会功能。

一 从摩西到孟德斯鸠

从基督教家庭福音派到向外输送的伊斯兰原教旨主义,直至契合不同习俗的新的异教神秘主义,宗教在公共领域中近期的复苏,或许会令某种线性进步主义的、激进世俗主义的、天真乐观主义的、启蒙意识形态的和那些罔顾历史的拥护者们感到惊讶。^②但对于那些以诸文明为研究对象的全球历史学家和洞察人类生活的哲学家而言,这种情况的出现并不意外。宗教并不只是某种人类祖先遗存之物,而是人类恒久的社会遗产和持续的文化传统之组成部分,是我们作为处在感性与超感性之

① 孟德斯鸠:《论宗教中的罗马政治》(*Dissertation sur la politique des Romains dans la religion* (1716, published posthumously), in id., *Œuvres complètes*, 2 vols. Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 1990 and 1994, 1: 81—92)。

② 对于康德思想中非意识形态的、尤其是哲学的启蒙概念的论述,请参看君特·策勒:《关于启蒙的启蒙——康德的理性之自主、公开和公共运用的概念》(“Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft”, in *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, ed. Heiner F. Klemme, Berlin/New York: de Gruyter, 2009)。

间、自行生成与被造之间,以及自然与规范之间的存在者,人类悬而未决的种群认同之决定性特征。

然而,更为重要的是,宗教一直都曾是并且依然是,那种在各种类型的共同体中即便不是专属于人的、也是最为特别地属人的共同体之不可或缺的组成部分,[宗教]^①这种共同体,作为国家和市民社会的、在其原始表现形态中的政治共同体(*koinonia politike*),于数千年之前就被创建出来,并且从此一直被重新创设着。从古代近东的神权政治到中世纪基督教世界和伊斯兰世界,直至现代欧洲和北美的诸改革与革命,政治史和批判地反映了政治史的政治哲学,都曾由宗教塑形,如果不是以直接听从宗教指导[的方式],就是以驯服和限制宗教对政治和权力的支配[的方式]。宗教是市民社会和国家在最漫长的时段中生长起来,并在更为晚近的诸时代中脱离并浮现出来的阴影,而[市民社会和国家]只是一再地发现自身依然被宗教更新和重新振奋了的回归所遮蔽。

出现宗教对政治的掌控,也算不得意外。使人类放弃其原始的、前政治的和“自然”的独立性,从而服从于某个掌管其行为(假如不是掌管其信念)的至高无上的权威,是一个艰巨的任务;诉诸通过宗教制裁统治和统治者[而体现出来的]某个超人的力量、权威及其代表,这更有可能取得成功。^②某些政治—宗教意识形态(在宗教和政治事务中的“虚假意识”——如马克思在黑格尔《精神现象学》影响下所理解的这个术语)的批评者,在这种“教阶制”或神圣统治中力图探测出祭司的伎俩或狡猾的欺诈,甚至诉诸谈论“三大骗子”(*de tribus impostoribus*) [这样的手法]。“三大骗子”这一个渎神的短语,用来指

① 针对原文大量康德式的长句,为了照顾汉语的表达习惯,我做了一些意译、断句和补充处理。凡[]之中的文字,均由我添加。下文不再一一注明。——译者

② 对于支持宗教虚构在政治肇端处[起了作用]的一个启蒙论证(Enlightenment argument),参见君特·策勒《政治—神学秘密之必要性:K. L. 莱茵霍尔德论神权统治与启蒙》(“Die Nothwendigkeit von politisch-theologischen Geheimnissen. K. L. Reinhold über Theokratie und Aufklärung”, in *Wille, Willkür, Freiheit. Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahrhundert*, ed. Martin Bondeli and Marion Heinz, Berlin/New York: de Gruyter, 2013, 51—67)。

称摩西、耶稣和穆罕默德这些一神的世界宗教的创立者。而另一种在政治上更加老练的观点,则看到了接受诸神通过其命令及其委派人员的统治这种大众信仰的工具性价值,甚至看到了这类信仰在实践上的不可或缺性,以及就此而言其实用的、尤其是政治的真理性。

当然,任何这种归属于宗教性政治和政治性宗教的功能性真理价值,必将同时由人类认知与意志发展在理论与实践上的可能性而变得温和;我们的能力,从原则上说,无论就个体而言,还是在一定时段内就人的种群而言,是可以进化为自我决定和定型的理性能力的范例,能够理解并建立私人和公共领域中自律的自由之政治条件。从这样一种广阔的发展视角来看待的政治进步过程,甚至可以被描述为在神权政治复合体的狡计中注入远见,从宗教虚构的桎梏中逐步获得解放,只要这种远见与解放不限于短视的颠覆或反叛的尝试,而是力图成为宗教神话(或尼采所列举的超道德意义上的“谎言”)的战略性的功能替换项,并伴随着对政治生活的某种从理性方面看更加庄重的描述,比如“理性的神话学”(Mythologie der Vernunft)。“理性的神话学”是由某位、或者说某些无名作家,基于一种精英主义的启蒙精神转化而来的大众化或浪漫化[的倾向]所提出来的,[最初用以描述]所谓的“德国观念论最古老的体系规划”(这个命名可以追溯到罗森威格)。

就宗教在过去和现在始终是人类政治史上不可或缺的组成部分而言,(用休谟的术语来说的),对人类这个种群的更为进化了的范例和时期来说,“宗教的自然史”就不是某种尴尬的事情,而毋宁说是人类迄今为止不同发展阶段的某种标识,是人类在未来进一步可能发展的一个占位符。不仅如此,从政治上和哲学上严肃地对待宗教,提出了宗教之未来的议题:宗教是会消亡还是会升华?是会被废除还是被修正?未来是否会一种宗教都无法留存下来?抑或只剩一种宗教?或仍有多种宗教?宗教会不会被哲学、尤其是政治哲学所完全取代?还是宗教会自行纯化或完善化?抑或多种多样的宗教各自为其偶然形成的教区的需求与观念提供服务?

从远古时代到古典时代直到现代,宗教具有贯穿始终的政治面目,想想这一点,同样会磨砺历史学家和哲学家的洞察力,发现宗教观念和

制度的政治起源。诸如权力、法律和审判等大量随后去神圣化了的、世俗化了的或者不敬神的政治范型的宗教本质，恰恰在那些随后从神统治的畛域被再翻译到人统治的领域的这些概念的终极政治起源中，都有其对应物，更不必说有其先例了。看起来标志着直到现在为止的现代性的政治的世俗化，是对某种更早的、古代的宗教之政治化的回应。既有的诸一神宗教的那个超验的上帝，起初是一个更为局部的领袖，是与其“〔被拣选的〕人民”一起深入地进化到了那种〔普遍的〕程度。一神教可以被理解为在〔同时供奉〕互相竞争的神灵的多神教中有其根源；多神教中，每个神灵之被发明出来和被人祈求是为了其人民的福利，这些其他的神灵——其他人民的神灵——逐渐变得黯然失色和被拒斥，即被认作〔仅具有〕较少神性的神灵和较弱的神灵，并最终被视为纯然的偶像和无用的幻象。

从政治上说，由希伯来宗教及其孪生的子孙（西方的基督教和东方的伊斯兰教）所迈出的迄今为止最伟大的步伐，是按照建基于某种超法律的行为规范之上的命令与禁令安排人类的生活。这种规范之建立是通过启示，并在圣典和神圣的文本中传达给虔诚的解经〔者〕和顺服的执行〔者〕。随着生活受到神的命令的规定，某种政治权威就这样建构起来：其法律法规并非建立在某个随心所欲的意志的、强大到足以进行压制迫害的纯粹力量之上，而是建立在某个无可指摘和不可动摇的终极权威之上的。

可以确信，这样一位所谓的超人的存在者，显然在朝代更替、国内暴乱和外国征讨的动乱中是稳定性的神圣来源，同样也可以被表明是某种在法律与权利的领域中消除任意性和非理性的更大程度进步的体制性的、根深蒂固的障碍。一千三百年前、两千年前乃至三千年前，在近东的游牧文化中，曾经起解放与启蒙作用的宗教因素，在一个通过数世纪的文化、社会和政治发展的交互影响而自身已经变化得难以辨认的更为广阔的世界中，并不必定起同样的作用。

但是，一般来说，一神教以及就个案而言，基督教一神教的更为直接的政治影响，并不是启发了从阿奎那到苏亚雷斯、康德、费希特乃至黑格尔的西方政治思想的超实证的“自然”法这一遗产，而是作为国

家宗教和世界教会的宗教的特殊的政治形态；这种政治形态生发成型于古代晚期的拉丁世界及其中世纪和早期现代的回响：从西方世界中世纪教皇与皇帝之间的互相争斗，到北部欧洲的〔宗教〕改革与接踵而至的欧洲中心地带的国家间和国内战争时期，直到教会政治权力的废除和教会地产的世俗化。正是一个教会使得政治权力成为其所是，体现为具有疆域的国家 and 武装力量，并挑战那种纯然渎神的政治之可能性；这证明了中世纪晚期和现代早期国家之再造背后的动力：发明新的“绝对者”；这〔绝对者〕由教会权威分解而来，并自行规定了建制性宗教的诸条件。

与政治领域系统的去神圣化相关联的最重要的政治思想家，是尼可洛·马基雅维利和托马斯·霍布斯，前者以北意大利新共和主义为背景，后者对由宗教冲突所激发的英国内战深有感触。在其捍卫共和制度、反对包括教会国家的强权政治在内的专制君主帝国主义的工作中，马基雅维利在《论李维》中走得如此之远，以至于使诸如基督宗教的任何一种宗教之政治契合性（fitness）名誉扫地；比如基督教就割裂了公民对其神圣责任和世俗责任的忠诚，并且，由于其彼岸的定位，就把那些坚定的信仰者们的注意力从此岸之中急迫的公民义务分散到另一个更好的彼岸世界去了。对霍布斯来说，积聚到作为“有朽的神”的国家之上的最高权威，排除了与之争夺“公民—臣民”的任何竞争性的宗教主张，除非是那些由国家自己的宗教机构创设的、以一个国家教会来取代任何教会国家的主张。

应该指出的是，在宗教改革后的德意志国土上的宗教冲突和随之而来的内战之解决方案，体现了神圣罗马帝国的政治分裂。每个地方统治者都根据“教随国定”（*cuius regio eius religio*）的原则来决定其治下的人民信仰何种宗教。宗教分歧由此就转化为政治上的不服从和被迫切的移民、或者更恰当地说逃离到某个宗教上亲和的地区或总体上宽容的地区。但是，即便这样一种分散主义的政策，仍然无法防止三十年战争的发生；在此战争期间，欧洲腹地变成了一场惨烈程度和范围都前所未有的政治—宗教战争的不断延伸的战场，而战争的结局则是痛定思痛地创生了某种国际政治秩序，即从根本上说，由大致上至今仍在欧洲政治舞

台上存在着的、世俗的区域性主权国家所构成的威斯特伐利亚世界。

在马基雅维利和霍布斯之后,认为现代国家应独立于由宗教来定调的政治,并把政治条件强加于宗教的公共形态之上的第三位主要的思想家,是巴鲁赫·德·斯宾诺莎。斯宾诺莎自身是宗教正统教条的受害者,也是个人独立思考和在谈话、讲演和出版物中与他人交流思想之双重自由的热情拥护者。在把启示性的希伯来宗教还原为其爱邻人的伦理内核之后,斯宾诺莎在其《神学政治论》中继续论证道,这种哲学[思考]的自由(*libertas philosophandi*)不仅与一个国家的长治久安相容,而且构成了其中的一个条件。一切国家都有权控制的,只是其国民外在行为的合法性。而公民们的哲学观点及其宗教信仰,只要不对公共和平与国家的秩序构成侵害,就始终有不受政治和治安干预的自由。

马基雅维利、霍布斯和斯宾诺莎对国家的根本再造,严重地限制了宗教的政治权威,甚至反过来把公共宗教置于接受政治监督和审查控制的位置上。早期现代的政治哲学家们所深思的、并由政治统治者所实行的政治对宗教的驯服,其社会效应就是宗教在现代时期不断增长的私人化,这是一种与新教改革中趋向内心的宗教生活的转向显然相吻合的进展。因为由斯宾诺莎及其启蒙运动的追随者们所宣扬的那种在宗教事务上个体的和私人的自由,意味着既从国家那里、又从宗教权威那里赢得了独立性。然而,对于政治共同体或国家而言,这等于是一种损失,那些由宗教宣告并核准的、曾经把个体与一种社会—政治秩序捆绑在一起的纽带缺失了。

对于新的政治秩序缺乏专门的宗教性确证的情况,现代国家的思想家和统治者们的回应是为失落了的合法性寻找一种功能性的替代品。君主制的统治者通过把他们的政治统治地位从“上帝的恩典”中引申出来,主张拥有一种神圣的统治权利。共和制的政治思想则回溯至政治团结的前基督教的诸异教形式,主要是古罗马共和政体及其集中体现在德性(*virtus*)这个拉丁伦理—政治概念上的公民责任与团结的精英主义风尚。孟德斯鸠这位古代精英统治之德性(希腊语:*arete*)的重新发现者与再造者中最擅长历史性叙事的著作者,将德性作为共和统治的原则,将其从功能上等同于封建统治秩序下的荣誉(*honneur*)原则、

君主制、专制政权中的恐惧(*crainte*)原则。作为“公民德性”(*vertu civil*)、而不是狭义的从道德上理解的德性,被视为共和国家的连接纽带,换言之,被视为使臣民成为公民,并使统治者变成公仆的公共事业(拉丁语:*res publica*)的连接纽带。

孟德斯鸠同样认识到在古典时期的罗马共和国中充当公共祭祀仪式的宗教之特殊的社会—政治功能。他特别尖锐地区分了历史学家和哲学家们所熟悉的国家之被建立起来,是为了宗教目的的一切其他的政治实体和罗马[这个政治实体],只有在罗马,宗教是为了国家的目的而被设立起来的。不仅如此,孟德斯鸠还注意到,为维护共和国的秩序与共和精神服务的罗马核心宗教与许多共存于罗马的其他教派之间的区别,后者源自被罗马人击败的诸民族,其神灵也被吸收和整合入罗马众神之中。

孟德斯鸠进一步观察到,出于罗马的宗教自由,存在着由埃及人的宗教、希伯来宗教以及最终的基督宗教所构成的例外情况;在对信徒和神职人员的生活之排他主义的和无所不包的规定方面,全部这三类宗教看起来与罗马宗教并无二致,而这些特征使得它们与共和的伦理风尚不相容,并且与罗马公民精神不相适应。孟德斯鸠所阐发的一种宗教的、比如基督宗教的历史—政治的两难困境,即宗教既作为个人道德的来源受到珍视,又作为对公共伦理习俗的挑战而遭到质疑,构成了现代欧洲政治生活中宗教的地位与功能得到持续反思的一个重要诱因。随着卢梭与康德[的思考],解决孟德斯鸠两难困境的两种具有根本差异的方案出现了,这两种方案都有[产生了]意想不到的后果和后遗症,并且造成了直到今天我们仍然面对的新问题。

二 从吕库古斯^①到卢梭

从他较早的著作《论人类不平等的起源》的视角来看,卢梭在

① 吕库古斯(Lycurgus)是传说中古希腊斯巴达政体的创始者,生活年代约在公元前7世纪。——译者

《社会契约论》(1762)中对政治社会的正面描述,看起来即便不算是对其原先立场的颠覆,至少包含了某种转变。在《论人类不平等的起源》这部以体现了类似思想的《论艺术与科学》为其先导的著作中,卢梭就已经把社会状态上较为先进的政治社会中表现出来的人们之间财产和地位的不平等之起源追溯到了原初的自由状态之失落,在原初的自由状态中,每一个人类个体和所有人对于一切他们可以占有和攫取的物品都具有同等的、充分的权利。从《论人类不平等的起源》一书的观点看,一切政治社会都有损于人类天生的自由,哪怕后者实际上已包含着体力上的不平等,并包含了与此相应的不平等的势力和不平等的自由。

从《论人类不平等的起源》中对人为造成的不平等之文化批判,走向《社会契约论》超自然的、“道德的”不平等之政治谱系学,卢梭直面自然状态下由自然的不平等而来的社会生活的缺陷,发现了非自然的、“道德的”不平等的政治生活及其体制的益处。自然状态,原先被美化为只是由于人们相互盘剥与压迫的社会性的钩心斗角而失落了的、前政治的田园生活,现在则被刻画为确保每个人平等自由的、人类之间新秩序的推动者和守护者。

卢梭为政治社会申辩的内核中,自然的自由与相对的公民自由(权利)之间存在着对等的替换。卢梭容许公民状态中某些个人独立性的丧失,但他强调,这种丧失有其补偿性的收益:在政治意义上联合起来的个体(公民)得以免受他人任意意志之支配。在原初社会契约的诸境况中,这可视为一切政治联合的合法性基础:每个人令自己及自己的个别意志顺服于整个共同体及其公意、而非其余的个体及其意志。这样一种普遍交互行动的结果,就是一切体现在政治顺服中的服从其实正是服从自己,更精确地说,是服从于自己作为社会契约的缔约者和公意的构成者的能力。

对卢梭而言,公民状态中所获得的自由,并不限于免受他人任意支配的政治自由。政治上获得了解放的个体,同样能够发展和改进其认知和伦理的机能,从动物性冲动进展到智慧行动。由公民状态所提供和确保的统治,包括了人的自我统治,或者说支配自己的能力,而不是被激

情和情感所驾驭。在卢梭的论述中,在自我与他者之间的主体间关系中的政治自由,随之带来了主体内自我与其自身关系中的“道德的自由”。在卢梭那里,族类的、自主的意义上的自由,既专门地与道德相关联,又一般地关乎政治自由,是“服从某种我们向自己颁布的法则”。^①

由于政治自由能够激励道德自由和道德自我立法的后续发展,所以在卢梭的论述中,一旦政治社会开始建立起来,一个人就不能再构想一种道德的动机,以接受自然的自由与政治自由的对等替换。毋宁说,公意的机制和个别意志对于公意的服从,乃是政治智谋和技艺的体现。特别是,被卢梭列为政治社会之前政治的创建者的传说中的立法者,并不能诉诸其时尚未存在的市民法,也不能依赖于其时尚未存在的政治权力,从传统来说,只能依赖于宗教神话和民众中流行的传说,以便获得人们的信心和服从;〔在政治社会建立之前〕人们尚未被充分教育和教化得能够理解和欣赏公民社会秩序与政治统治的益处。^②

然而,卢梭不仅仅领会了宗教对于政治的奠基功能,拒斥认为宗教只是欺骗〔这种〕粗鄙的启蒙意识形态;对于某一宗教超出了构建公民社会方面的开创作用而变得政治化或保持政治化〔从而与政治〕的潜在冲突,他同样持警醒的态度。卢梭之特别关切政治方面活跃的宗教和基于宗教的政治,是针对宗教中、特别是基督宗教中一神论之出现的政治内涵。卢梭将国家的神权政治的起源追踪到了特定的神灵与特定的政治共同体之间紧密的甚至是独有的关联。在政治的多神教情形下,如卢梭所设想的人类社会早期阶段的情况下,每个国家有其自身敬拜的一帮神灵,并由此形成介乎政治性质和神学性质之间的政权之特性。此外,在异教多神论的条件下,并不会单独的、在其中是由宗教教派和宗教分歧促成争端的“宗教战争”。毋宁说,政治性质的战争直接就是宗教战争,反过来也一样。

在卢梭看来,大的变革是随着早期基督教“神学的〔系统〕”与

① 《社会契约论》，第一卷，第八章。

② 参看《社会契约论》，第二卷，第七章。